

تألیف
علامہ ابوبکر عیلام الدین الکاسانی
متوفی ۵۸۷ھ

لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ
بِذَلَالِ الصَّنَائِعِ
تَرْتِيبًا لِشَيْءٍ

مترجمہ
ڈاکٹر محمود الحسن عارف

مركز تحقیق
دیال سنگھ ٹرسٹ لاہوری
نسبت روڈ، لاہور

جملہ حقوق بحق مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری محفوظ ہیں
سلسلہ مطبوعات نمبر ۴۰

| | |
|------------|---|
| نام کتاب | بدائع الصنائع جلد اول (مترجم) |
| طالع | ارشاد حسین (جی ایم) |
| مطبع | موڈ پرنٹرز ۴۳ ریشمن روڈ لاہور |
| زیر اہتمام | حافظ غلام حسین قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل |
| طبع اول | ستمبر ۱۹۹۳ء |
| تعداد | گیارہ سو (۱۱۰۰) |
| قیمت | = / ۴۰۰ روپے |

فہرست مطبوعات

ریسرچ سیل دیال سنگھ ٹرسٹ لاٹبریری، نسبت روڈ لاہور، پاکستان

| | |
|---|---|
| اسلام کا قانون شہادت (حصہ فوجداری) مولانا سید محمد متین ہاشمی قیمت: ۵۵/- | اسلام کا قانون محنت و اجرت مولانا مجیب اللہ ندوی قیمت: ۶۵/- |
| اسلام کا قانون تجارت ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت: ۵۰/- | اسلام کا قانون محاصل ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت: ۲۸/- |
| القصاص فی الفقہ الاسلامی مؤلف: احمد مفتی بھنسی ترجمہ: سید عبدالرحمن بخاری قیمت: ۱۰۰/- | اسلام میں پولیس اور احتساب کا نظام از: ڈاکٹر ساجد الرحمن صدیقی قیمت: ۲۵/- |
| فہرست مخطوطات دیال سنگھ ٹرسٹ لاٹبریری (پانچ جلد مکمل) جلد اول: ۶۰/- جلد دوم: ۵۰/- تالیف: سید محمد متین ہاشمی، ساجد الرحمن صدیقی، حافظ غلام حسین جلد سوم: ۶۰/- جلد چہارم: ۵۰/- جلد پنجم: ۶۰/- | |
| اسلامی حدود اور ان کا فلسفہ سید محمد متین ہاشمی قیمت: ۲۲/- | اجتہاد اور تبدیلی احکام از: مولانا مجیب اللہ ندوی قیمت: ۵۰/- |
| اسلام کے بین الاقوامی اصول و تصورات از: مولانا مجیب اللہ ندوی قیمت: ۶۵/- | اسلام کا معاشی نظام (زیر طبع) از: ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت: ۶۵/- |
| سریہ دارانہ نظام انشوریں اور اسلام کا نظام کفالت عامہ از: ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت: ۶۵/- | الموافقات للشاطبی (جلد اول و جلد دوم) ترجمہ: مولانا عبد الرحمن کیلانی قیمت: ۶۵/- |
| حضرت ابو ذر غفاریؓ غریبوں اور کمزوروں کے وکیل از: ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت: ۶۵/- | ISLAMIC LAW OF TORT by Dr. Liaquat Ali Khan Niazi PRICE: RS. 150.00 |
| نبی کریمؐ کی معاشی زندگی از: ڈاکٹر نور محمد غفاری قیمت: ۱۰۰/- | SCIO ECONOMIC DIMENSION OF FIQH LITERATURE IN MEDIEVAL INDIA by Dr. Zafar-ul-Islam PRICE: RS. 90.00 |
| فتاویٰ عالمگیری کے مؤلفین از: مجیب اللہ ندوی قیمت: ۳۶/- | ISLAMIC LAW OF CONTRACT by Dr. Liaquat Ali Khan Niazi PRICE: RS. 200.00 |
| بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع جلد اول: ڈاکٹر محمود الحسن عارف (قیمت ۴۰۰) جلد دوم: مولانا ظفر اللہ شفیع (قیمت ۳۷۵) جلد چہارم: حافظ محمد سعید اللہ (قیمت ۲۵۰) جلد ششم: مولانا ڈاکٹر عبد الواحد (قیمت ۲۸۰) جلد ہفتم: پروفیسر خیر محمد چاولہ (قیمت ۲۲۰) | |
| علی نقوی تحقیقی مجلہ سہ ماہی ”منہاج“ مجریہ از جنوری ۱۹۸۲ء بدل اشتراک سالانہ ۱۵۰/- فی شمارہ ۵۰/- روپے اجتہاد نمبر، عشر نمبر، حیثیت نسواں نمبر، اسلامی نظام عدل نمبر، مصادر شرعیہ نمبر، نفاذ شرعیہ نمبر عظمت محنت نمبر، اسلامی معیشت نمبر، مولانا سید محمد متین ہاشمی نمبر | |

انتساب

اُستاد گرامی

مولانا الحاج عبد المجید صاحب مدظلہ العالی
شیخ الحدیث جامعہ اسلامیہ باب العلوم بہرہ پورہ

کے نام
جن کی فکری سرپرستی نے ہر شکل میں میری توفرائی

محکم دلائل
عارف حسن

فہرستِ عنوانات بدائع الصنائع، جلد اول

| صفحہ نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر | عنوانات |
|-----------|----------------------------------|-----------|--|
| ۳۴ | ۶۔ اولاد | ۱۸ | پیش لفظ |
| " | ۷۔ تلامذہ و مستفیدین | ۱۹ | تقدیم |
| ۳۵ | ۸۔ خدمات | ۲۰ | از مترجم |
| " | تعلیم و تدلیس | ۲۱ | ۱۔ الکاسانی کا عہد (۳۹۰ - ۴۵۸۷) |
| " | مدرسہ حلاویہ میں فرائض تدریس | ۲۲ | ۲۔ پیدائش، نام کنیت اور القاب |
| ۳۶ | (مدرسہ حلاویہ کی تاریخ) | | نام کی تحقیق |
| ۳۷ | رضی الدین السرخسی (م ۵۷۱ھ) | | (سند پیدائش کے قرائن) |
| ۳۸ | الکاسانی کی تقرری السرخسی کی | ۲۴ | (کاسان، ایک علمی قصبہ) |
| | وفات سے قبل یا بعد میں | | ۳۔ تحصیل علم |
| ۳۹ | ۱۔ زمانہ تقرری | | (بعض مؤرخین کا ایک تسامح) |
| ۴۰ | ۲۔ افتاویسی | ۲۴ | اساتذہ کرام |
| " | ۳۔ مناظرہ | ۲۵ | ۱۱۔ میمون النسفی المکولی |
| ۴۲ | ۴۔ سفارت | ۲۸ | مجد اللامہ سرخسی |
| ۴۴ | ۵۔ اجتہاد | | السرقدی، علاؤ الدین |
| " | ۶۔ تصنیف و تالیف | | السرقدی سے خصوصی تعلق |
| ۴۵ | ۷۔ اخلاق و عادات | | ۴۔ شادی خانہ آبادی |
| ۴۶ | (ب) بدائع الصنائع فی ترتیب | ۲۹ | رفیقہ حیات |
| | الشرائع کی علی حیثیت اور خصوصیات | | (بعض مؤرخین کا ایک تسامح) |
| | نام اور وجہ تسمیہ | ۳۳ | تقریب نکاح (ایک روایت کی تحقیق) |
| ۴۷ | بدائع مستقل تصنیف ہے یا کسی | " | رفیقہ حیات کی وفات اور الکاسانی کی شالی محبت |
| | کتاب کی شرح | ۳۴ | الکاسانی کی دوسری شادی |
| | | | ۵۔ وفات |

| صفحہ نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر | عنوانات |
|-----------|--|-----------|---|
| ۸۵ | (مجل کی تشریح) | | زمانہ تصنیف |
| ۸۶ | (۳) سر کا مسح (الکرخی) | ۵۰ | قلمی نسخے |
| | (الطحاوی) | ۵۱ | تلخیصات |
| | (ابن رستم) | ۸۱ | بدائع الصنائع کے مضامین اور جلدوں کی ترتیب |
| ۸۹ | (۴) دونوں پاؤں کو دھونا (عطف کی تشریح) | ۵۲ | بدائع کی خصوصیات |
| | (دلالت کی تشریح) | ۵۵ | ترتیب و تالیف انداز بیان |
| | | ۵۶ | ۱۔ تجرباتی ترتیب |
| ۹۴ | [فصل (دوم) مسح علی الخفین (موزوں پر مسح) | ۵۸ | ب۔ متفرق احکام کی یکجائی |
| ۹۵ | ۱۔ مسح کا جواز | " | ج۔ اصول کے ساتھ جزئیات کا ذکر |
| ۹۸ | ۲۔ مدت مسح (حدیث غریب، مشہور و متفق علیہ) | ۶۴ | فقہ حنفی کا گہرا مطالعہ |
| | ۳۔ مسح کرنے کی شرائط (استحاضہ کی تشریح) | ۶۸ | جزئیات (فروع) کا وسیع مطالعہ |
| ۱۰۱ | جراہوں پر مسح کا حکم | ۶۸ | دلائل بیان کرنے کا طریقہ |
| ۱۰۴ | جرواقین (کالوش) پر مسح کا حکم | ۷۱ | امام الکاسانی کا اجتہادی پایہ |
| ۱۰۵ | دستانوں پر مسح کا حکم | " | ۷۔ عادات و معمولات |
| ۱۰۶ | (استحسان کی تشریح) | ۷۵ | ۸۔ ترجمہ کے متعلق معروضات پیش لفظ از مصنف |
| | | ۷۷ | |
| | | ۸۰ | کتاب الطہارت |
| | | ۸۱ | (باب اول) فی الوضوء (وضو کا بیان) |
| | | " | لغوی تشریح |
| ۱۰۹ | فصل (سوم) موزوں پر مسح کی مقدار | ۸۲ | ارکان وضو |
| ۱۱۰ | فصل (چہارم) مسح کے نواقض | " | (۱) چہرے کا دھونا (ابن شجاع البلیغی) |
| ۱۱۳ | [فصل (پنجم) جبائر (پٹیوں یا لکڑیوں) پر مسح | | (حسن بن زیاد اللؤلؤی) |
| " | ۱۱۔ جواز (جسیرہ کی تشریح) | ۸۴ | (۲) دونوں ہاتھوں کو ایک بار دھونا (ائمہ ثلاثہ کی اصطلاح) |

| صفحہ نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر | عنوانات |
|-----------|--|-----------|--|
| ۱۳۷ | (۱۰) دونوں کو بائیں ہاتھ سے انجام دینا | ۱۱۲ | (۲) شرائطِ جواز |
| " | (۱۱) دونوں میں مبالغے سے کام لینا | ۱۱۳ | (۳) مسح علی الجبیرہ کی نوعیت |
| " | (۱۲) افعال وضو میں ترتیب کا خیال رکھنا | ۱۱۵ | (۴) مسح علی الجبیرہ کا اختتام |
| ۱۳۸ | (۱۳) موالات کا خیال رکھنا | ۱۱۶ | (۵) مسح علی الجبیرہ اور مسح علی الخفین میں فرق |
| " | (۱۴) ہر عضو کو تین تین بار دھونا | ۱۱۷ | فصل (ہشتم) شرائطِ ارکان وضو |
| ۱۳۹ | (۱۵) دائیں جانب سے شروع کرنا | " | (۱) پانی سے وضو کرنا |
| " | (۱۶) انگلیوں کے سروں سے دھونے کی ابتداء کرنا | " | (۲) مطلق پانی کا ہونا |
| " | (۱۷) انگلیوں کا خلال کرنا | ۱۱۹ | (۳) نبیذ تمر کا حکم (القدوری) |
| " | (۱۸) پورے سر کا مسح کرنا | " | (۴) (القاضی الاسیجانی) |
| " | (۱۹) سر کے مسح کو اگلی جانب سے شروع کرنا | ۱۲۵ | (۵) پانی کا پاک ہونا |
| ۱۴۰ | (۲۰) سر پر ایک بار مسح کرنا | ۱۲۶ | فصل ہفتم: سنن وضو |
| ۱۴۱ | (۲۱) کانوں کا مسح کرنا | " | وضو سے پہلے کی سنتیں |
| ۱۴۲ | (۲۲) داڑھی کا خلال کرنا | " | (۱) استنجا کرنا |
| ۱۴۲ | (۲۳) گردن کا مسح کرنا | " | (۲) استنجا کی حیثیت |
| ۱۴۲ | فصل (ہشتم) آداب (استحبات) وضو | ۱۲۷ | (ب) کن کن اشیاء کے ساتھ استنجا کیا جائے |
| ۱۴۳ | فصل: نواقض وضو (وضو توڑنے والے افعال) | ۱۲۹ | (ج) کن کن موقعوں پر استنجا کیا جائے |
| " | حدیث کی ماہیت | ۱۳۰ | (۲) مسواک کرنا |
| ۱۴۶ | حدیث کا حکم | " | ابتداء سے وضو کی سنتیں |
| " | (ابو علی الاناق) | ۱۳۱ | (۳) نیت کرنا |
| " | (علی بن جعفر) | ۱۳۳ | (۴) تسمیہ پڑھنا |
| " | (معتی بن منصور) | " | (۵) دونوں ہاتھ گھٹوں تک دھونا |
| ۱۵۸ | حدیث حکمی | ۱۳۴ | (۶) پانی کے ساتھ استنجا کرنا |
| " | اقسام حدیث | ۱۳۵ | استنجا کا طریقہ |
| " | (۱) مباشرت | " | دوران وضو کی سنتیں |
| ۱۶۱ | (۲) اغیار اور جنون | " | (۷) مضمضہ اور استنشاق |
| " | (۳) پہلو کے بل لیٹ کر سونا | ۱۳۶ | (۸) دونوں میں ترتیب کا خیال رکھنا |
| ۱۶۲ | (۴) قمقمہ مار کر نماز میں ہنس دینا | " | (۹) دونوں کے لیے الگ الگ پانی لینا |

| صفحہ نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر | عنوانات |
|-----------|--|-----------|---|
| ۱۹۴ | ہونے والا استحاضہ | ۱۶۵ | غیر ناقض افعال |
| " | صاحب عادت عورت کا استحاضہ | ۱۶۹ | حدث حکمی |
| ۱۹۵ | (و) حیض و نفاس کے احکام | ۱۷۱ | باب دوم غسل کا بیان |
| ۱۹۶ | (ھ) خون کی حالت | " | غسل کی لغوی تشریح |
| ۱۹۹ | باب چہارم فی التیمم | " | غسل کا رکن |
| " | تیمم کا بیان | ۱۷۱ | شرائط رکن غسل |
| " | فصل (اول) تیمم کا جواز | " | غسل کی سنتیں |
| ۲۰۱ | فصل (دوم) تیمم کا لغوی و شرعی مفہوم | ۱۷۳ | آداب غسل (مستحبات) |
| ۲۰۲ | فصل (سوم) تیمم کا رکن | ۱۷۴ | غسل کے لیے پانی کی ضروری مقدار (صاع) ہے |
| ۲۰۴ | فصل (چہارم) تیمم کا طریقہ | ۱۷۵ | غسل کی اقسام |
| ۲۰۵ | فصل (پنجم) شرائط رکن | " | مستحب غسل |
| " | (۱) ظاہری طور پر پانی کی عدم موجودگی | " | واجب غسل |
| " | (۲) فرسخ کی تشریح | ۱۷۶ | بحث اول: حالت جنابت کا اثبات |
| ۲۰۵ | (۳) معنوی طور پر پانی کی عدم موجودگی | " | (ابو منصور الماتریدی) |
| " | (نوادرا بی سلیمان) | ۱۸۰ | حالت جنابت اور اس کے احکام |
| ۲۲۱ | (۴) نیت کرنا | ۱۸۳ | حیض |
| ۲۲۲ | (۵) اسلام | ۱۸۴ | باب سوم فی الحيض والنفس والاستحاضہ |
| ۲۲۳ | (۶) پاک مٹی کا ہونا | " | حیض و نفاس اور استحاضہ کا بیان |
| ۲۲۴ | فصل (ہشتم) کون کون سی اشیاء کے | ۱۸۴ | (۱) حیض کی حقیقت |
| " | ساتھ تیمم جائز ہے | ۱۸۶ | خروج حیض |
| ۲۲۷ | فصل (نہم) کون کن حالتوں میں تیمم جائز ہے | " | ایام حیض |
| " | فصل (ہشتم) تیمم کا وقت | ۱۹۰ | (۲) نفاس |
| ۲۲۸ | وقت اصلی | " | ایام نفاس |
| " | وقت مستحب | ۱۹۱ | (۳) استحاضہ |
| ۲۲۹ | فصل (نہم): تیمم کی حیثیت | " | (۱) حیض کے ساتھ شروع ہونے والا استحاضہ |
| ۲۳۳ | فصل (دہم) نواقض تیمم | " | (۲) حیض کی عادت ٹھہر جانے کے بعد |
| " | مسائل اثنا عشری | " | شروع ہونے والا استحاضہ |
| ۲۴۳ | باب پنجم (فی الطہارۃ الحقیقیہ) | " | (۳) ابتدا سے ہی عمل کے ساتھ شروع |

| صفحہ نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر | عنوانات |
|-----------|--|-----------|--|
| ۱۳۷ | (۱۰) دونوں کو بائیں ہاتھ سے انجام دینا | ۱۱۲ | (۲) شرائطِ جواز |
| " | (۱۱) دونوں میں مبالغے سے کام لینا | ۱۱۳ | (۳) مسح علی الجبیرہ کی نوعیت |
| " | (۱۲) افعال وضو میں ترتیب کا خیال رکھنا | ۱۱۵ | (۴) مسح علی الجبیرہ کا اختتام |
| ۱۳۸ | (۱۳) موالات کا خیال رکھنا | ۱۱۶ | (۵) مسح علی الجبیرہ اور مسح علی الخفین میں فرق |
| " | (۱۴) ہر عضو کو تین تین بار دھونا | ۱۱۷ | فصل (ششم) شرائطِ ارکان وضو |
| ۱۳۹ | (۱۵) دائیں جانب سے شروع کرنا | " | (۱) پانی سے وضو کرنا |
| " | (۱۶) انگلیوں کے سروں سے دھونے کی ابتداء کرنا | " | (۲) مطلق پانی کا ہونا |
| " | (۱۷) انگلیوں کا خلال کرنا | ۱۱۹ | (۳) بنیذ تمر کا حکم (القدوری) |
| " | (۱۸) پورے سر کا مسح کرنا | " | (۴) (القاضی الاسیجانی) |
| " | (۱۹) سر کے مسح کو اگلی جانب سے شروع کرنا | ۱۲۵ | (۵) پانی کا پاک ہونا |
| ۱۴۰ | (۲۰) سر پر ایک بار مسح کرنا | ۱۲۶ | فصل ہفتم: سنن وضو |
| ۱۴۱ | (۲۱) کانوں کا مسح کرنا | " | وضو سے پہلے کی سنتیں |
| ۱۴۲ | (۲۲) داڑھی کا خلال کرنا | " | (۱) استنجا کرنا |
| ۱۴۲ | (۲۳) گردن کا مسح کرنا | " | (۲) استنجا کی حیثیت |
| ۱۴۲ | فصل (ہفتم) آداب (مستحبات) وضو | ۱۲۷ | (ب) کن کن اشیاء کے ساتھ استنجا کیا جائے |
| ۱۴۳ | فصل: لواقض وضو (وضو توڑنے والے افعال) | ۱۲۹ | (ج) کن کن موقعوں پر استنجا کیا جائے |
| " | حدیث کی ماہیت | ۱۳۰ | (۴) مسواک کرنا |
| ۱۴۶ | حدیث کا حکم | " | ابتداء سے وضو کی سنتیں |
| " | (ابو علی الانانی) | ۱۳۱ | (۳) نیت کرنا |
| " | (علی بن جعد) | ۱۳۳ | (۴) تسمیہ پڑھنا |
| " | (معتی بن منصور) | " | (۵) دونوں ہاتھ گٹھنوں تک دھونا |
| ۱۵۸ | حدیث حکمی | ۱۳۴ | (۶) پانی کے ساتھ استنجا کرنا |
| " | اقسام حدیث | ۱۳۵ | استنجا کی طریقہ |
| " | (۱) مباشرت | " | دوران وضو کی سنتیں |
| ۱۶۱ | (۲) اغماہ اور جنون | " | (۷) مضمضہ اور استنشاق |
| " | (۳) پہلو کے بل لیٹ کر سونا | ۱۳۶ | (۸) دونوں میں ترتیب کا خیال رکھنا |
| ۱۶۲ | (۴) قہقہہ مار کر نماز میں ہنس دینا | " | (۹) دونوں کے لیے الگ الگ پانی لینا |

| صفحہ نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر | عنوانات |
|-----------|---|-----------|---|
| ۱۹۴ | ہونے والا استحاضہ | ۱۶۵ | غیر ناقض افعال |
| " | صاحب عادت عورت کا استحاضہ | ۱۶۹ | حدث حکمی |
| ۱۹۵ | (و) حیض و نفاس کے احکام | ۱۷۱ | باب دوم غسل کا بیان |
| ۱۹۶ | (ھ) خون کی حالت | " | غسل کی لغوی تشریح |
| ۱۹۹ | باب چہارم فی التیمم | " | غسل کا رکن |
| " | تیمم کا بیان | ۱۷۱ | شرائط رکن غسل |
| " | فصل (اول) تیمم کا جواز | " | غسل کی سنتیں |
| ۲۰۱ | فصل (دوم) تیمم کا لغوی و شرعی مفہوم | ۱۷۳ | آداب غسل (مستحبات) |
| ۲۰۲ | فصل (سوم) تیمم کا رکن | ۱۷۴ | غسل کے لیے پانی کی ضروری مقدار (صاع) ہے |
| ۲۰۴ | فصل (چہارم) تیمم کا طریقہ | ۱۷۵ | غسل کی اقسام |
| ۲۰۵ | فصل (پنجم) شرائط رکن | " | مستحب غسل |
| " | (۱) ظاہری طور پر پانی کی عدم موجودگی | " | واجب غسل |
| " | (۲) فرسخ کی تشریح | ۱۷۶ | بحث اول: حالت جنابت کا اثبات |
| ۲۰۵ | (۲) معنوی طور پر پانی کی عدم موجودگی | " | (ابو منصور الماتریدی) |
| " | (نوادرا بی سلیمان) | ۱۸۰ | حالت جنابت اور اس کے احکام |
| ۲۲۱ | (۳) نیت کرنا | ۱۸۳ | حیض |
| ۲۲۲ | (۴) اسلام | ۱۸۴ | باب سوم فی الحيض والنفس والاستحاضہ |
| ۲۲۳ | (۵) پاک مٹی کا ہونا | " | حیض و نفاس اور استحاضہ کا بیان |
| ۲۲۴ | فصل (ششم) کون کون سی اشیاء کے | ۱۸۴ | (۱) حیض کی حقیقت |
| " | ساتھ تیمم جائز ہے | ۱۸۶ | خروج حیض |
| ۲۲۷ | فصل (ہفتم) کون کن حالتوں میں تیمم جائز ہے | " | ایام حیض |
| " | فصل (ہشتم) تیمم کا وقت | ۱۹۰ | (۲) نفاس |
| ۲۲۸ | وقت اصل | " | ایام نفاس |
| " | وقت مستحب | ۱۹۱ | (۳) استحاضہ |
| ۲۲۹ | فصل (نہم): تیمم کی حیثیت | " | (۱) حیض کے ساتھ شروع ہونے والا استحاضہ |
| ۲۳۳ | فصل (دہم) نواقض تیمم | " | (ب) حیض کی عادت ٹھہر جانے کے بعد |
| " | مسائل اثناعشری | " | شروع ہونے والا استحاضہ |
| ۲۴۳ | باب پنجم (فی الطہارۃ الحقیقیہ) | " | (ج) ابتدا سے ہی عمل کے ساتھ شروع |

| صفحہ نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر | عنوانات |
|-----------|--|-----------|---|
| | ابوبکر الاسکاف | ۲۴۳ | طہارت حقیقیہ کا بیان |
| | ابوالقاسم الصفار | " | فصل (اول) نجاست اور ان کی قسمیں |
| | محمد بن الفضل | " | (۱) بول و براز خون، منی وغیرہ |
| | ابوجعفر السزدانی | ۲۴۴ | (۲) دیگر جانداروں کے بدن سے خارج ہونے والی نجاست |
| ۳۰۱ | [نماز پڑھنے کی جگہ پر نجاست کا لگ جانا | ۲۴۸ | (۳) پرندوں کی بیٹ |
| ۳۰۵ | باب ششم: بیان مایقہ بعد التطہیر | ۲۵۰ | (۴) دم صفوح والے (بہتے ہوئے خون والے) جانوروں کا خون |
| " | ذرائع حصول طہارت کا بیان | ۲۵۳ | (۵) کتے اور خنزیر کا جھوٹا پانی |
| " | (۱) پانی | ۲۵۵ | (۶) خنزیر کتے اور تمام وحشی درندوں کا مختلف فیہ پانی |
| " | (۲) دیگر پاک مائعات | ۲۵۶ | (۷) مکروہ جھوٹا پانی |
| ۳۰۷ | (۳) کلنا (فرک) | ۲۵۷ | (۸) مشکوک جھوٹا پانی |
| ۳۱۰ | (۴) دباخت | ۲۵۹ | (۹) شراب اور نشہ آور اشیا |
| ۳۱۲ | (۵) ذبح | " | نجاست حقیقیہ کا دھون |
| ۳۱۳ | (۶) ڈول نکالنا | ۲۶۱ | مستعمل پانی (بشر) |
| ۳۱۴ | [فصل (دوم) پانی کے ساتھ کسی شے کو پاک کرنے کا طریقہ | ۲۶۳ | (دور) |
| | فصل (سوم) پانی سے حصول طہارت کی شرائط | " | فصل دوم: النجاستۃ تقع فی الماء پانی اور غیر پانی میں نجاست گرنے کا بیان |
| ۳۱۶ | (۱) تین بار دھونا | " | نجاستوں کا پانی میں گرنا |
| ۳۱۸ | (۲) پھوڑنا یا خشک کرنا | ۲۶۴ | (عیسیٰ بن ابان) آب ساکن اور کنودوں کی طہارت (ابن المبارک) |

| صفحہ نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر | عنوانات |
|-----------|--------------------------------|-----------|-----------------------------------|
| ۳۵۷ | (۲) تابع کا مقیم ہو جانا | ۳۲۱ | کتاب الصلوٰۃ |
| ۳۶۲ | (۳) وطن میں داخل ہونا | | (باب اول) |
| ۳۶۳ | وطنوں کی اقسام | ۳۲۲ | الصلوٰۃ المعہودۃ فی کل یوم ولیلۃ |
| ۳۶۵ | (۱) وطن اصلی | " | شب و روز کی فرض نمازوں کا بیان |
| ۳۶۶ | (۲) وطن اقامت | " | فصل (اول): فرض نماز |
| ۳۶۷ | (۳) وطن سکنی | " | نماز پنجگانہ کی فرضیت |
| | (جبرہ اور قادیسیہ) | | (ابو منصور الماتریدی) |
| ۳۶۷ | (۴) وطن واپسی کا ارادہ | ۳۲۷ | فصل: فرض نمازوں کی تعداد |
| ۳۶۹ | (باب سوم) فی ارکان الصلوٰۃ | ۳۲۷ | فصل: فرض نمازوں کی رکعات |
| | نماز کے ارکان کا بیان | ۳۲۹ | باب (دوم): فی صلوٰۃ المسافر |
| ۳۶۹ | رکن اول - قیام | | مسافر کی نماز کا بیان |
| ۳۷۰ | رکن دوم - رکوع | " | فصل (اول): مسافر کی نماز کی رکعات |
| " | رکن سوم - سجدہ | | ابو احمد الصیاضی السمرقندی |
| ۳۷۱ | معذور کی نماز کا حکم | ۳۳۲ | فصل (دوم): سفر شرعی کی شرائط |
| ۳۷۲ | معذوروں کے لیے بیٹھ کر نماز | | (۱) مقدار سفر |
| | ادا کرنے کا مسئلہ | ۳۳۵ | (فرض کی تشریح) |
| ۳۸۱ | کشتی (بحری جہاز) پر نماز پڑھنے | ۳۳۸ | (۲) ارادہ سفر |
| | کے احکام | " | (۳) بہ نیت سفر شہر سے خروج |
| ۳۸۳ | رکن چہارم - قنات | ۳۴۵ | فصل (سوم) مسافر کے مقیم ہونے |
| ۳۸۵ | فرضیت قنات | " | کی شرائط اور اس کے احکام |
| ۳۸۶ | فاسخ خلف الامام | " | اولاً: اقامت کی صریح نیت کرنا |
| ۳۸۸ | فرض قنات کا موقع و محل | ۳۴۷ | ثانیاً: مدت اقامت |
| ۳۹۰ | فرض قنات کی مقدار | " | ثالثاً: استحاد مکان |
| | قرآن مجید فارسی زبان میں پڑھنے | ۳۴۹ | رابعاً: اقامت کے لیے موزوں جگہ |
| | کا حکم | | (مدرک - مسبق اور لاحق کی تشریح) |
| ۳۹۲ | (انکاسانی کے خیالات کا محاکمہ) | | (تحریمہ نماز کی تشریح) |
| " | رکن پنجم: قعدہ اخیرہ | | (بہو کا تب) |
| " | رکن ششم: ایک رکن سے دوسرے | | |

| صفحہ نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر | عنوانات |
|-----------|--|-----------|---|
| ۴۴۷ | نماز میں ترتیب | | رکن کی جانب منتقل ہونا |
| " | فوت شدہ نمازوں کے مابین ترتیب | | (ارکان کی بحث کا محاکمہ) |
| ۴۵۳ | (ابواللیث نصر بن محمد سمرقندی ^۲) | ۴۹۷ | عصام بن یوسف |
| " | ترتیب کو ساقط کرنے والی اشیاء | | باب چہارم: فی شروط ارکان الصلوٰۃ |
| ۴۵۴ | (۱) تنگی وقت | " | ارکان نماز کی شرائط |
| " | (۲) نسیان (بھول جانا) | " | ارکان نماز کی شرائط کی تفصیل |
| " | (۳) دار الحرب | " | (۱) حصول طہارت |
| ۴۵۷ | (حجر کی تشریح) | ۴۰۴ | (۲) ستر عورت (ستر چھپانا) |
| " | (۳) قضا نمازوں کی کثرت | ۴۰۶ | (۳) استقبال قبلہ (قبلہ رو ہونا) |
| ۴۶۲ | محمد بن سماعہ الکوفی ^۲ | " | (استصحاب حال) |
| ۴۶۴ | (۴) ارکان نماز میں ترتیب | | (حضرت عبداللہ بن زبیر اور ان کی تعمیر کعبہ) |
| " | باب پنجم: فی شرائط الاقتداء | ۴۱۷ | (۴) وقت کا ہونا |
| " | شرائط اقتداء کا بیان | | نمازوں کے عام اوقات |
| " | ۱۔ رکن اقتداء | ۴۱۷ | (۱) فرض نمازوں کے اوقات کی حقیقت |
| " | ب۔ شرائط رکن اقتداء | ۴۱۸ | (ب) نمازوں کے اوقات کی اول و آخر حدود |
| ۴۶۶ | امام اور مقتدی کی نمازوں میں باہمی | | (سہو کا تب) |
| " | شرکت کا ہونا | ۴۲۶ | (ج) نمازوں کے مستحب اوقات |
| " | (خفتی مشکل) | ۴۳۲ | جمع بین الصلوٰتین |
| " | (تقریر نبوی) | " | (ابوالاحمد البیاضی) |
| ۴۸۱ | (۳) مقتدی کا امام سے مقدم نہ ہونا | ۴۳۴ | فرض نمازوں کے مکروہ اوقات |
| ۴۸۲ | (۴) امام اور مقتدی کی جگہوں میں | ۴۳۵ | (۵) نیت کرنا |
| " | اتحاد کا ہونا | " | نیت کی تشریح |
| " | (ابولنصر محمد بن سلام البغوی) | " | نیت کا طریقہ |
| " | اتحاد و مجلس | ۴۳۹ | نیت کا صحیح وقت |
| " | (مقصودہ کی تشریح) | ۴۴۰ | (۶) تکبیر تحریمہ کہنا |
| ۴۸۷ | باب ششم فی واجبات الصلوٰۃ | ۴۴۶ | قضا شدہ نمازوں کی پہلے ادائیگی |
| " | نماز کے واجبات کا بیان | ۴۴۷ | نماز پنجگانہ میں ترتیب کا شرط ہونا |
| " | نماز سے قبل کے واجبات | " | فوت شدہ نمازوں آمد موجودہ وقت کی |

| صفحہ نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر | عنوانات |
|-----------|--|-----------|---|
| ۵۲۴ | (۴) قرارت کرنا | ۴۸۷ | (۱) اذان و اقامت کا وجوب |
| ۵۲۵ | [جہری نمازوں میں بالجہر اور مخفی میں بالانقطاع | ۴۸۹ | (ب) اذان و اقامت کا طریقہ |
| ۵۲۹ | [(۵) رکوع اور سجدے میں طمانیت اور عجز | ۴۹۱ | (ج) تنویب کی حقیقت |
| | (ابو عبد اللہ الجرجانی) | " | تنویب کا موقع و محل |
| ۵۳۰ | (۶) قعدۃ اولیٰ | ۴۹۳ | فصل (دوم) اذان کے امور مسنونہ |
| ۵۳۱ | (۷) قعدۃ اخیرہ میں تشہد پڑھنا | " | اذان کی سنتیں |
| ۵۳۲ | (۸) ترتیب کا خیال رکھنا | ۴۹۷ | مؤذن کے لیے امور مسنونہ |
| " | (ج) نماز میں کسی سبب سے واجب ہونے والے امور | ۵۰۱ | اذان دینا کہاں کہاں ضروری ہے |
| " | (۱) سجدۃ سہو | ۵۰۷ | فصل (سوم) اذان و اقامت کا وقت |
| ۵۳۳ | (۲) سجدۃ تلاوت | ۵۰۹ | فصل (چہارم) سامعین پر اذان کے سننے کا وجوب |
| ۵۳۴ | سجدۃ سہو کا وجوب | " | (۲) واجب دوم: جماعت کا بیان |
| ۵۳۵ | فصل پنجم: سجدۃ سہو کا سبب وجوب | ۵۱۰ | فصل پنجم: جماعت کا وجوب |
| ۵۳۶ | ایک علمی حکایت | ۵۱۱ | [کن کن افراد پر باجماعت نماز ادا کرنا واجب ہے |
| ۵۳۹ | [کن کن اذکار میں بھول ہو جانے سے سجدۃ سہو واجب ہوتا ہے | " | فصل ششم: جماعت کے لیے شرکار کی کم از کم تعداد |
| ۵۴۱ | (۱) قرارت | ۵۱۲ | [فصل ہفتم: جس کی جماعت نکل جائے اسے کیا کرنا چاہیے۔ |
| ۵۴۲ | (۲) قنوت | ۵۱۳ | فصل ہشتم: امامت کا اہل کون ہے۔ |
| " | (۳) تکبیرات عیدین | ۵۱۵ | فصل نہم: امامت کی تفصیلاً اہلیت کا بیان |
| " | (۴) تشہد | ۵۱۶ | فصل دہم: امامت کا سب سے زیادہ استحقاق |
| ۵۴۳ | فصل (ششم): بھول کر چھوٹا ہوا عمل دہرایا جائے یا نہیں؟ | ۵۱۸ | فصل یازدہم: امام اور مقتدی کی طرف سے ہوں |
| ۵۵۲ | سجدے کا چھوٹ جانا | ۵۲۲ | [فصل دوازدہم: نماز سے فراغت کے بعد امام کے لیے مستحب امور |
| ۵۵۴ | اذکار کا چھوٹ جانا | ۵۲۴ | (ب) واجبات حالت نماز |
| | فصل (ہفتم): سجدۃ سہو کا موقع و محل | " | فصل چار دہم: اصلی واجبات |
| | | " | (۲) سورۃ فاتحہ |

| صفحہ نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر | عنوانات |
|-----------|--|-----------|--|
| ۶۱۶ | لفظ السلام سے باہر نکلنا | ۵۶۱ | فصل (شہد سم): سلام سہو کی تعداد اور اس کا طریقہ |
| " | ۱۔ سلام کی حیثیت | " | سلام سہو کا عمل |
| " | ۲۔ سلام کتنی بار کہا جائے | " | (البزودی) |
| ۶۱۷ | ۳۔ سلام کے امور مستثنیٰ | ۵۶۲ | فصل (شہد سم): سجدہ سہو کس پر واجب ہوتا ہے۔ اور کس پر نہیں۔ |
| " | ۴۔ سلام کے احکام | ۵۶۴ | فصل (بیستم): سجدہ تلاوت |
| ۶۱۸ | فصل (سی و دوم): نماز سے باہر ہو جانے کے بعد اس کی حرمت میں ادائیگی کا موقع واجب ہے | ۵۶۵ | فصل (بیست اول): سجدہ تلاوت کا وجوب |
| " | تہجیرات تشریق کی تشریح | ۵۶۸ | فصل (بیست دوم): کیفیت وجوب |
| ۶۱۹ | فصل (سی سوم): تہجیرات تشریق کا وجوب | ۵۶۹ | فصل (بیست سوم): اسباب وجوب (متنہ طلاق کی تشریح) |
| ۶۲۰ | فصل (سی چہارم): تشریق کا وقت | | |
| ۶۲۳ | فصل (سی پنجم): تہجیرات تشریق کی ادائیگی کا موقع و محل | ۵۹۳ | فصل (بیست چہارم): سجدہ تلاوت کے وجوب کی اہلیت |
| ۶۲۵ | فصل (سی ششم): شرائط وجوب | ۵۹۴ | فصل (بیست پنجم): شرائط جواز سجدہ تلاوت |
| ۶۲۷ | فصل (سی ہفتم): قضا ہو جانے والی نمازوں کے ساتھ تہجیر پڑھنے کا حکم | ۵۹۶ | فصل (بیست ششم): سجدہ تلاوت کی ادائیگی کا موقع و محل |
| ۶۲۹ | باب ہفتم فی سنن الصلوٰۃ | ۵۹۹ | فصل (بیست ہفتم): سجدہ تلاوت کی ادائیگی کی کیفیت |
| " | نماز کی سنتوں کا بیان | | |
| " | نماز شروع کرنے سے قبل کے امور مستثنیٰ | | |
| " | ۱۔ نیت کا تہجیر تحریم سے متصل ہونا | ۶۰۸ | فصل (بیست ہشتم): سجدہ تلاوت کی ادائیگی کا وقت |
| " | ۲۔ نیت کے الفاظ کو زبان سے ادا کرنا | | |
| ۶۳۰ | ۳۔ رفع یدین کرنا | " | فصل (بیست نہم): سجدہ تلاوت ادا کرنے کی سنتیں |
| " | ۱۔ رفع یدین کی حقیقت | | |
| " | ۲۔ رفع یدین کا وقت | | |
| " | ۳۔ رفع یدین کا طریقہ | ۶۱۱ | فصل (سیم): قرآن مجید کے کل سجدوں کی تعداد |
| ۶۳۱ | ۴۔ رفع یدین کہاں تک کیا جائے | ۶۱۵ | فصل (سی دیکم): نماز سے باہر نکلنے کے واجبات |
| ۶۳۲ | ۵۔ امام کا تہجیر اور اپنی آواز سے اور مقتدی | | |

| صفحہ نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر | عنوانات |
|-----------|---|-----------|---|
| ۶۶۲ | (۱۷) تکبیر کہنا | | اور منفرد کا آہستہ آواز سے کہنا |
| " | (۱۸) پہلے پیشانی اور چہرناک زمین پر رکھنا | ۶۳۵ | (ب) تکبیر تحریمہ کے بعد کی سنتیں |
| " | (۱۹) پیشانی اور ناک دونوں سے | " | (۵) ہاتھ باندھنا |
| " | سجدہ کرنا | " | (۱) ہاتھ باندھنے کی اصلیت |
| ۶۶۳ | (۲۰) ہاتھوں کو کانوں کے برابر رکھنا | ۶۳۶ | (ب) ہاتھ باندھنے کا سنون وقت |
| " | (۲۱) جسم کا وزن، تنصیلوں پر ڈالنا | ۶۳۷ | (ج) ہاتھ کہاں باندھے جائیں |
| " | (۲۲) بازوؤں کو باہر نکالنا | " | (د) ہاتھ باندھنے کا طریقہ |
| " | سجدہ کی سنتیں | ۶۳۹ | (۶) ثنا پڑھنا |
| " | (۲۳) سجدہ سے میں اعتدال اختیار کرنا | ۶۴۰ | (۷) تعویذ پڑھنا |
| ۶۶۴ | (۲۴) تکبیر کہہ کر جلسہ کرنا | " | (۱) تعویذ کی حقیقت |
| ۶۶۴ | (۲۵) تکبیر کہہ کر دوسرا سجدہ کرنا | " | (ب) تعویذ پڑھنے کا موقع |
| ۶۶۵ | قعدہ ادائی کے امور مسنونہ | ۶۴۱ | (ج) تعویذ پڑھنا کس کس کیلئے مسنون ہے |
| " | (۲۶) بیٹھنے کا طریقہ | ۶۴۲ | (۸) بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنا |
| ۶۶۶ | (۲۷) تشہد، تشہد پڑھنے اور آخری | " | تسمیہ کے ضمنی مباحث |
| " | قعدہ میں بیٹھنے کی مقدار | ۶۴۲ | (۱) آیا تسمیہ قرآن مجید کا حق ہے یا نہیں |
| ۶۶۷ | (۲۸) مائور دعائیں پڑھنا | ۶۴۳ | (ب) تسمیہ سورۃ فاتحہ کا حق ہے یا نہیں |
| " | (۲۹) درود شریف پڑھنا | " | (ج) آیا تسمیہ پر سورۃ کا سر آغاز ہے یا نہیں |
| ۶۶۸ | نماز سے باہر نکلنے کی سنتیں | ۶۴۴ | (۹) مسنون قراءت کرنا |
| " | (۳۰) لفظ سلام کہنا | " | (۱) قراءت کی کم از کم مقدار |
| " | (۳۱) سلام کے وقت چہرہ دائیں | " | (ب) مستحب قراءت |
| " | اور بائیں طرف پھیرنا | ۶۵۲ | (۱۰) آمین کہنا |
| ۶۶۹ | (۳۲) امام ہونے کی صورت میں بالجہر | ۶۵۲ | رکوع کے امور مسنونہ |
| " | سلام کہنا | " | (۱۱) تکبیر کہنا |
| " | (۳۳) مقتدی کا امام کے متصل سلام پھیرنا | ۶۵۶ | (۱۲) رکوع میں کمر کو پھیلا نا |
| " | (۳۴) سلام کہتے وقت مخاطبین کی نیت کرنا | " | (۱۳) ہاتھوں سے گھٹنوں کو پکڑنا |
| ۶۷۰ | باب ہشتم فی ما یستحب فی الصلوۃ | ۶۵۷ | (۱۴) انگلیوں کے درمیان فاصلہ رکھنا |
| " | وما یکرہ فیہا | " | (۱۵) تین بار تسبیح پڑھنا |
| " | نماز کے مستحبات و مکروہات کا بیان | ۶۵۹ | (۱۶) قومہ میں تسبیح و تحمید کہنا |

| صفحہ نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر | عنوانات |
|-----------|--|-----------|---|
| ۶۸۵ | (۱۳) قیام کے سوا کسی اور حالت میں | ۶۷۶ | مستحبات نماز |
| " | قراوت کرنا | " | (۱) نگاہ زمین پر رکھنا |
| " | (۱۴) نماز میں پسینہ مارنا | " | (۲) سر کو نہ اوپر اٹھانا نہ نیچے جھکانا |
| " | (۱۵) صف سے پیچھے کھڑے ہونا یا رکوع کرنا | ۶۷۷ | (۳) کسی اور عمل میں مشغول نہ ہونا |
| ۶۸۷ | (۱۶) کسی شے پر سہارا لگانا | " | (۴) انگلیوں کے مابین فاصلہ نہ کرنا |
| " | (۱۷) سدلی ثوب | " | (۵) انگلیاں نہ مسکانا |
| " | (۱۸) صّمام کرنا | " | (۶) ہاتھ پہلو پر نہ رکھنا۔ |
| ۶۸۸ | نماز میں لباس کی بحث | " | (۷) کنکریوں کو الٹ پلٹ نہ کرنا |
| " | ۱۔ مستحب لباس | " | (۸) دائیں بائیں متوجہ نہ ہونا |
| " | ۲۔ جائز لباس | ۶۷۸ | (۹) اقعار نہ کرنا |
| ۶۸۹ | مکروہ لباس | " | (۱۰) بازو زمین پر نہ بچھانا |
| ۶۹۰ | (۱۹) فراغت سے قبل پیشانی سے | " | (۱۱) چوڑی مار کر نہ بیٹھنا |
| " | مٹی پونچھ ڈالنا | " | (۱۲) انگڑائی اور جانی نہ لینا |
| ۶۹۱ | باب نہم مایفسد الصلوٰۃ | ۶۷۹ | نماز کے مکروہات |
| " | مفسدات نماز کا بیان | " | (۱) چہرے کو ڈھانپنا |
| " | دائستہ وضو کو توڑ دینا | " | (۲) کپڑوں کو سیٹھنا |
| " | نماز کو بنا کرنے کا بیان | " | (۳) بالوں کی چوٹی بنا کر نماز ادا کرنا |
| " | بنا کرنے کی حقیقت | " | (۴) احتجار کرنا |
| ۶۹۲ | فصل دوم: شرائط جواز | ۶۸۰ | (۵) آنکھیں بند رکھنا |
| " | (۱) غیر دانستہ طور پر حدت ہو جانا | " | (۶) نماز میں کشادہ ہو کر کھڑے ہونا |
| " | (عبادۃ ثلاثہ) | " | (۷) مسجد کی دیواروں پر تھوکرنا |
| ۶۹۵ | (۲) حقیقی حدت کا پایا جانا | " | (۸) تسبیحات کا شمار کرنا |
| " | (۳) حدت اصغر کا ہونا | ۶۸۱ | (۹) امام کا ادنیٰ جہو ترے پر کھڑا ہونا |
| ۶۹۶ | (۴) نماز کے منافی عمل سے اجتناب | ۶۸۲ | (۱۰) نمازی کے سامنے سے گزرتا |
| ۷۰۰ | فصل سوم: نماز بنا کرنے کا موزوں مقام اور اس کا طریقہ | ۶۸۳ | سترہ کی بحث |
| | فصل چہارم: استخلاف امام کے اپنی | ۶۸۴ | (۱۱) مقتدی کا رکوع و سجدہ میں امام سے پہلے جانا |
| | | ۶۸۵ | (۱۲) رکوع و سجدہ میں امام سے قبل سر اٹھانا |

| صفحہ نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر | عنوانات |
|-----------|--|-----------|---|
| ۷۶۲ | فاسد یا قضا شدہ نمازوں کا بیان | ۷۰۱ | جگہ کسی کو جانشین بنانے کا بیان |
| " | ۱، وقت نکل جانے کے بعد وجوب قضا کی اصلیت | ۷۰۲ | ۱، اختلاف کا جواز |
| ۷۶۵ | ۲، شرائط وجوب | ۷۰۸ | فصل پنجم: اختلاف امام کی شرائط |
| " | ۳، وجوب نماز کی اہلیت کا ہونا | ۷۱۱ | جانشینی کی اہلیت |
| " | ۴، نماز کا اصل وقت سے قضا ہو جانا | ۷۲۵ | فصل ششم: اختلاف کا حکم |
| " | ۵، قضا کے وقت میں اس کی ہم جنس نماز کا جائز ہونا | ۷۲۷ | ۱، کلام کرنا |
| " | ۶، قضا پڑھنے میں کسی حرج کا نہ ہونا | ۷۲۹ | ۲، پھونک مارنا |
| ۷۶۶ | ۷، شرائط جواز قضا | ۷۳۹ | ۳، دانستہ سلام پھیر دینا |
| ۷۶۷ | ۸، قضا نمازوں کی ادائیگی کا طریقہ | " | ۴، قہقہہ مار کر ہنس دینا |
| ۷۶۹ | جماعت چھوٹ جانے کا حکم | " | ۵، مسجد سے بلا عند نکل جانا |
| " | ۱۔ مسبوق کا بیان | ۷۴۳ | ۶، ستر کھل جانا |
| " | ۲۔ لاحق کا حکم | " | (مدبرہ، مکاتبہ اور ام ولد کی تشریح) |
| " | (ابو طاہر محمد بن سفیان الالبانی) | ۷۴۵ | ۷، عورت کا مرد کے برابر آ جانا |
| " | محمد بن ابی بکر البخاری | ۷۵۱ | ۸، نماز میں موت، دیوانگی یا بیہوشی کے |
| " | مسائل سجرات (سجدے چھوٹ جانے کے احکام) | " | عوارض کا پیش آ جانا |
| ۷۷۶ | تہبید (بنیادی اصولوں کی وضاحت) | " | ۹، عمل کثیر |
| " | ۱، نماز فجر | ۷۵۵ | باب دوم: فی صلوة الخوف |
| ۷۸۲ | ۲، نماز ظہر و عصر و عشاء | " | نماز خوف کا بیان |
| ۷۸۶ | ۳، نماز مغرب | " | فصل اول: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کی مشروعیت |
| ۷۸۷ | ۴، کسی نماز میں پوری رکعت کا اضافہ کر دینا | ۷۵۷ | فصل دوم: نماز خوف کی رکعات |
| ۷۹۱ | ۵، لاحق کا حکم | " | فصل سوم: نماز خوف پڑھنے کا طریقہ |
| ۷۹۵ | باب دوازدهم فی الجمعة | ۷۶۱ | فصل چارم: شرائط جواز |
| " | نماز جمعہ کا بیان | " | ۱، نماز کے دوران لڑائی نہ کرنا |
| " | ۱۔ نماز جمعہ | " | ۲، پیدل واپس جانا |
| " | | ۷۶۳ | ۳، دشمن کا نظر آنا |
| " | | ۷۶۴ | باب یازدهم: فی حکم هذه الصلوة اذا فسدت اوقات عن وقتها |

| صفحہ نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر | عنوانات |
|-----------|---|-----------|--|
| ۸۳۹ | نماز وتر واجب ہے یا سنت؟ | ۷۹۵ | ۲۔ فرضیت جمعہ |
| ۸۴۱ | حکایت | ۷۹۶ | فصل دوم: اس کے فرض ہونے کی نوعیت |
| ۸۴۲ | فصل دوم: کن کن افراد پر نماز وتر واجب ہے | | طریقہ ادائیگی |
| " | فصل سوم: نماز وتر کی رکعات | ۸۰۲ | فصل سوم: شرائط وجوب جمعہ |
| ۸۴۳ | فصل چہارم: نماز وتر کا وقت | ۸۰۵ | شرائط جواز جمعہ |
| ۸۴۵ | فصل رب: نماز وتر کا مستحب وقت | ۸۱۳ | ۱۔ خطبہ جمعۃ المبارک |
| " | فصل پنجم: نماز وتر میں قرأت کا حکم | " | ۲۔ جواز جمعہ کے لیے خطبہ کا شرط ہونا |
| ۸۴۶ | فصل ششم: دعلے قنوت کا بیان | " | ۳۔ خطبہ جمعہ کا وقت |
| " | ۱۱۔ دعلے قنوت کی حیثیت | ۸۱۴ | ۴۔ خطبہ جمعہ کا طریقہ اور خطبہ کی شرعی مقدار |
| ۸۴۷ | ۱۲۔ دعلے قنوت پڑھنے کا موقع و محل | ۸۱۵ | ۵۔ خطبہ میں امور سنونہ |
| ۸۴۸ | ۱۳۔ دعلے قنوت کی مقدار | ۸۲۴ | ۶۔ نماز جمعہ میں جماعت کا ہونا |
| ۸۴۹ | ۱۴۔ قنوت فوت ہو جانے کا حکم | ۸۲۵ | ۷۔ جماعت کا جمعہ کے لیے شرط ہونا |
| ۸۵۱ | فصل ہفتم: مفسدات نماز وتر اور ان کے فاسد یا قضا ہو جانے کا بیان | " | ۸۔ جماعت شرط ہونے کی کیفیت |
| " | فصل ہشتم: صلوٰۃ العیدین | ۸۳۰ | ۹۔ نماز جمعہ کے لیے مقتدیوں کی لازمی مقدار |
| " | نماز عیدین کا بیان | ۸۳۲ | ۱۰۔ جمعہ ادا کرنے والوں کی اہلیت |
| " | نماز عید سنت ہے یا واجب | ۸۳۴ | فصل چہارم: جمعہ میں قرأت کی مقدار |
| ۸۵۲ | فصل نہم: شرائط وجوب وجواز | " | فصل پنجم: مفسدات جمعہ اور جمعہ فاسد ہونے یا وقت نکل جانے کا بیان |
| ۸۵۷ | فصل دہم: نماز عیدین کا وقت | ۸۳۵ | فصل: جمعہ کے دن کے مستحبات اور مکروہات |
| ۸۵۸ | فصل یازدہم: نماز عیدین کی رکعات اور طریقہ | ۸۳۶ | ۱۔ مستحبات |
| " | فصل دوازدہم: نماز عید کے مفسدات اور فاسد یا قضا ہو جانے کا بیان | ۸۳۷ | ۲۔ مکروہات |
| ۸۶۵ | فصل سیزدہم: عید کے دن کے مستحبات و مکروہات | " | باب سیزدہم فی صلوٰۃ الغرض الکفایۃ |
| ۸۶۶ | فصل چہار دہم: صلوٰۃ الکسوف والخسوف | " | موضوع کفایہ نماز کا بیان |
| " | سورج اور چاند گرہن کی نماز | " | نماز جنازہ (تفصیل آگے آتی ہے) |
| | | ۸۳۸ | باب چہار دہم: فی الصلوٰۃ الواجبۃ واجب نمازوں کا بیان |
| | | " | فصل اول: نماز وتر |

| صفحہ نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر | عنوانات |
|-----------|--------------------------------------|-----------|--------------------------------------|
| ۸۷۰ | فصل پنجم: نماز کسوف واجب ہے یا سنت | ۹۱۵ | فصل چہارم: مکروہ نوافل |
| ۸۷۲ | نماز کسوف کی رکعات اور طریقہ ادائیگی | ۹۱۶ | مکروہ اوقات برائے نوافل |
| ۸۷۳ | نماز کسوف پڑھنے کی جگہ اور اس کا وقت | ۹۲۱ | فصل پنجم: فرض اور نفل نمازوں میں فرق |
| ۸۷۴ | نماز خسوف (چاند گرہن) کا بیان | ۹۲۴ | باب ہشتم: فی صلوة الجنائزہ |
| ۸۷۵ | نماز خسوف پڑھنے کا مقام اور وقت | | نماز جنازہ کا بیان |
| ۸۷۵ | فصل ششم: صلوة الاستسقاء | | آخری وقت کے احکام |
| | نماز استسقاء کا بیان | | |
| ۸۸۸ | باب فی الصلوة المسنونة | ۹۲۹ | فصل اول: میت کو غسل دینے کا بیان |
| " | سنت نمازوں کا بیان | ۹۳۰ | فصل دوم: غسل میت کا واجب |
| " | فصل اول: سنت نمازوں کے اوقات | | علی الکفایہ ہونا |
| " | اور ان کی رکعات کی تفصیل | ۹۳۱ | فصل سوم: غسل دینے کا طریقہ |
| ۸۸۵ | فصل دوم: سنت نمازوں میں قرارت | ۹۳۶ | فصل چہارم: غسل میت کے واجب |
| | کا بیان | | ہونے کی شرائط |
| " | فصل سوم: سنت نمازوں کے مکروہات | | |
| ۸۹۰ | فصل چہارم: قضا ہو جانے کا بیان | ۹۴۴ | غسل کون دے |
| ۸۹۳ | فصل پنجم: نماز تراویح | | (ام ولد وغیرہ) |
| " | نماز تراویح کا وقت اور اس کی حیثیت | ۹۴۹ | فصل پنجم: کفن دینے کا بیان |
| ۸۹۳ | فصل ششم: نماز تراویح کی رکعات | ۹۵۰ | فصل ششم: کفن کا واجب علی الکفایہ |
| ۸۹۴ | فصل ہفتم: نماز تراویح کے امور سنونہ | | ہونا |
| | فصل ہشتم: فوت یا قضا ہو جانے کی | | فصل ہفتم: کفن کے پٹروں کی تعداد |
| ۸۹۹ | صورت میں شرعی حکم | ۹۵۴ | کفن کیسا ہو |
| ۹۰۰ | باب ہفتم: فی الصلوة التطوع | ۹۵۵ | فصل ہشتم: کفن پینانے کا طریقہ |
| | نفل نماز کا بیان | ۹۵۸ | فصل نہم: کفن دینا کس کی ذمہ داری |
| " | فصل اول: آیا نفل نماز شروع کر لینے | | ہے۔ |
| " | سے واجب ہو جاتی ہے یا نہیں۔ | ۹۵۹ | فصل دہم: جنازہ اٹھانے کا طریقہ |
| | فصل دوم: نفل نماز شروع کرنے سے | | جنازہ اٹھانے والے افراد کی |
| ۹۰۵ | کتنی رکعات واجب ہوتی ہیں۔ | " | تعداد اور طریقہ |
| ۹۱۲ | فصل سوم: افضل نوافل کا بیان | | (تسلیم محنت) |

| صفحہ نمبر | عنوانات | صفحہ نمبر | عنوانات |
|-----------|---|-----------|--|
| ۹۸۳ | فصل ششم: بیت پر نماز پڑھانے کا حق دار کون ہے؟ | ۹۶۱ | جنازہ کے ساتھ چلنے کا طریقہ |
| ۹۸۶ | فصل ہفتم: دفن کرنے کا بیان | ۹۶۳ | جنازہ اٹھانے کے مکروہ افعال |
| ۹۸۷ | فصل ہشودہم: قبر بنانے کا مسنون طریقہ | ۹۶۵ | فصل یازدہم: نماز جنازہ |
| ۹۸۸ | فصل نتردہم: دفن کرنے کا مسنون طریقہ | ۹۶۶ | ۱۔ نماز جنازہ کی فرضیت |
| ۹۹۳ | فصل بیستم: شہید کے احکام | ۹۶۷ | ۲۔ کن کن لوگوں پر نماز جنازہ پڑھی جائے |
| ۱۰۰۳ | فصل بیست و یکم: دنیا میں شہادت کا حکم | ۹۷۰ | فصل دوازدہم: نماز جنازہ کا طریقہ |
| | | ۹۷۷ | فصل سیردہم: نماز جنازہ کی شرائط |
| | | ۹۸۱ | فصل چہار دہم: مفسدات نماز جنازہ |
| | | ۹۸۲ | فصل پنجم: مکروہات نماز جنازہ |

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

آئینہ مطالب

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|--|------|------------------------------------|
| ۳۱ | دین ہر کا حکم | ۱۷ | کتاب الزکوٰۃ |
| ۳۲ | نفقہ زوجات اور زکوٰۃ | | زکوٰۃ کے مسائل و احکام |
| " | نفقہ محارم اور زکوٰۃ | | فرضیت زکوٰۃ پر قرآن سے دلائل |
| " | دین خراج اور زکوٰۃ | ۱۸ | فرضیت زکوٰۃ پر سنت سے دلائل |
| ۳۳ | گذشتہ سال کی زکوٰۃ باقی ہو تو کیا موجودہ سال | ۱۹ | فرضیت زکوٰۃ پر اجماع |
| | میں زکوٰۃ واجب ہوگی؟ | ۲۱ | فرضیت زکوٰۃ پر عقلی دلائل |
| ۳۵ | دین طاری اور زکوٰۃ | " | کیفیت فرضیت |
| " | دیون اللہ اور زکوٰۃ | " | سبب فرضیت |
| " | صاحب نصاب کا دین کس مال سے ادا | ۲۳ | شرائط فرضیت |
| | کیا جائے گا؟ | " | مالک نصاب سے متعلقہ شرائط |
| ۳۸ | مال زکوٰۃ سے متعلقہ شرائط | ۲۳ | شرط ۱: اسلام |
| " | شرط نمبر ۱: مال کی ملکیت | " | شرط ۲: فریضہ زکوٰۃ کا علم ہونا |
| " | شرط نمبر ۲: ملکیت مطلقہ | ۲۵ | شرط ۳: بلوغ |
| ۳۹ | افلاس سے متعلقہ مسائل، بغلیس کا حکم | " | شرط نمبر ۴: عقل |
| ۴۱ | دین کی اقسام اور ان کے احکام | ۲۸ | شرط نمبر ۵: حریت |
| ۴۳ | شرط نمبر ۳: مال کا نامی ہونا | ۲۹ | شرط نمبر ۶: صاحب نصاب کا غیر مقروض |
| ۴۵ | سامان کب تجارتی بنتا ہے؟ | ۳۰ | ہونا۔ |
| " | نیت تجارت کی اقسام اور متعلقہ مسائل | | |
| ۴۹ | مختلف پیشوں میں استعمال ہونے والے | | |
| | سامان کی زکوٰۃ کا حکم۔ | | |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|--|------|--|
| ۴۸ | ۲، اموال تجارت کی زکوٰۃ کا حکم | ۴۹ | مولشیوں سے متعلقہ سامان |
| ۵۰ | مال تجارت کی قیمت لگانے کا طریقہ | ۵۰ | شرط نمبر ۵: سال گذرنا - |
| ۵۱ | مال تجارت کے ساتھ سونا چاندی ہوں، تو اس کا حکم | ۵۰ | مال مستفاد کے احکام |
| ۵۲ | مال تجارت میں کتنی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے؟ | ۵۵ | زکوٰۃ میں جیلے کا حکم |
| ۵۲ | تجارتی مال میں عین واجب ہوتا ہے یا قیمت ضروری ہے یا قیمت بھی دے سکتے ہیں؟ | ۵۵ | شرط نمبر ۵: مال کا بقدر نصاب ہونا |
| ۵۳ | زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہوتی ہے یا نصاب میں؟ کل نصاب تلف ہو جانے کا حکم | ۵۶ | کمال نصاب وجوب زکوٰۃ کی شرط کیوں ہے؟ |
| ۵۶ | بعض نصاب تلف ہونے کا حکم | ۵۶ | نصاب کا سال کے اول و آخر میں کامل ہونا ضروری ہے۔ |
| ۵۷ | نصاب میں "عفو" سے متعلقہ مسائل | ۵۷ | اموال زکوٰۃ کی تین اقسام اور ہر ایک کے نصاب کی تفصیل |
| ۵۸ | زکوٰۃ میں جزء نصاب معنوی طور پر واجب ہوتا ہے یا صوری و معنوی دونوں طور پر؟ | ۵۸ | اثمان مطلقہ کی زکوٰۃ کے احکام |
| ۸۰ | وجوب زکوٰۃ کے بعد مال میں تصرف کرنا جائز ہے یا نہیں؟ | ۵۸ | ۱، چاندی کا نصاب |
| ۸۲ | شافعی کے نزدیک نصاب سے عین منصوص ادا کرنا ضروری ہے۔ اختلاف و دلائل۔ | ۶۰ | چاندی کیسی ہونی چاہیئے؟ |
| ۸۶ | ۳: بیان سوام | ۶۱ | چاندی میں کھوٹ ملا ہوا ہو تو کیا حکم ہے؟ |
| ۹۰ | اونٹوں کا نصاب | ۶۱ | چاندی کے نصاب پر زیادت کا حکم |
| ۹۲ | گایوں کا نصاب | ۶۲ | چاندی کے نصاب میں کتنی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے؟ |
| ۹۲ | بکریوں کا نصاب | ۶۲ | ب، سونے کا نصاب |
| ۹۲ | بکٹ نصاب مشترک | ۶۲ | سونا کیسا ہونا چاہیئے؟ |
| ۹۴ | اختلاف و دلائل۔ | ۶۲ | سونے کے نصاب میں کتنی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے؟ |
| ۹۴ | نصاب مشترک کی مثالیں | ۶۵ | ج، کسی کے پاس سونا، چاندی دونوں ہوں، تو ان کا حکم |
| ۹۷ | سوام میں وجوب زکوٰۃ کی شرائط | ۶۶ | مخلوط نصاب سے کیا ادا کیا جائے گا؟ |
| ۹۷ | شرط ۱، اسامت | ۶۶ | نصاب کو نصاب کے ساتھ ملانے کی کیفیت |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|---|------|---------------------------------------|
| ۱۲۸ | نیت کس وقت کرنا ضروری ہے؟ | ۹۷ | شرط ۱: اتحاد جنس |
| ۱۲۹ | زکوٰۃ میں کیسا مال دیا جاسکتا ہے؟ | ۹۸ | شرط ۲: عمر۔ اور اگر کسی کے پاس اونٹ، |
| " | مال زکوٰۃ عین ہو، تو اس کے احکام | | گلے، بکری کے صرف بچے ہوں تو ان کا حکم |
| ۱۳۳ | مال زکوٰۃ دین ہو، تو اس کے احکام | | |
| ۱۳۴ | مصارف زکوٰۃ | ۱۰۲ | سوائم میں تعدد واجب کا بیان |
| ۱۳۵ | ۱ فقراء | ۱۰۴ | سوائم میں واجب شدہ کی صفات |
| " | ۲ مساکین | ۱۰۷ | گھوڑوں کا حکم |
| ۱۳۷ | ۳ عالمین زکوٰۃ | ۱۱۰ | مطالبہ زکوٰۃ کا حق کسے حاصل ہے؟ |
| ۱۳۹ | ۴ مؤلفۃ القلوب | " | اموال ظاہرہ کے احکام |
| ۱۴۱ | ۵ غلاموں کی گلو خلاصی | ۱۱۱ | اموال باطنہ کے احکام |
| ۱۴۲ | ۶ قرضدار | ۱۱۲ | عصر حاضر میں حکومت کی طرف سے |
| " | ۷ فی سبیل اللہ | | وصولی زکوٰۃ کا حکم |
| ۱۴۴ | ۸ مسافر | ۱۱۳ | حکام کے لئے ایک عبرت آموز روایت |
| | کیا زکوٰۃ تمام مصارف میں صرف کرنا | " | زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار کب حاصل |
| ۱۴۵ | ضروری ہے یا کسی ایک مصرف میں صرف | | ہوتا ہے؟ |
| | کر دینا جائز ہے؟ اختلاف و دلائل | " | شرط ۱: سربراہ اموال کی حفاظت کرنے |
| ۱۴۸ | غنی کو کیا دینا جائز ہے اور کیا ناجائز؟ | | پہرہ قادر ہو۔ |
| ۱۴۹ | غنا کی حد کیا ہے؟ غنا کی اقسام | ۱۱۴ | شرط ۲: زکوٰۃ واجب ہو چکی ہو۔ |
| ۱۵۰ | حاجت اصلی کی حد کیا ہے؟ | " | شرط ۳: مال ظاہر ہو اور مالک ظاہر ہو۔ |
| ۱۵۲ | ایک فقیر کو کیمشت کتنی زکوٰۃ دینی چاہیے؟ | ۱۱۵ | عائشہؓ پر گزرنے کے احکام |
| ۱۵۳ | کافر کو زکوٰۃ، صدقہ فطر وغیرہ دینے کا حکم | ۱۲۱ | عائشہؓ گزرنے والے تاجر سے کتنا لے گا؟ |
| ۱۵۵ | زکوٰۃ کے بارے میں بنو ہاشم کا حکم | ۱۲۲ | رکن زکوٰۃ کا بیان |
| ۱۵۶ | ہاشم کی اولاد میں سے کن پر زکوٰۃ حرام ہے؟ | | مشترکہ رقاہی کاموں میں زکوٰۃ صرف کرتے |
| ۱۵۷ | لا علمی میں کسی کو زکوٰۃ دینے کا حکم | ۱۲۳ | کا حکم۔ |
| ۱۵۹ | سال گزرنے کی شرط کی حیثیت | ۱۲۵ | رکن زکوٰۃ کی شرائط |
| " | جواز تعجیل کا بیان، دلائل | | ادائیگی زکوٰۃ کی صحت کے لئے نیت |
| ۱۶۱ | جواز تعجیل کی شرائط، مسائل | ۱۲۵ | ضروری ہے۔ |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|--|------|---|
| ۱۸۳ | پیداوار کا خراب ہونے والا نہ ہونا، وجوب عشر کی شرط نہیں ہے۔ | ۱۶۳ | معجل اگر زکوٰۃ نہ بن سکے، تو اس کا کیا حکم؟ زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد کن چیزوں سے |
| ۱۸۵ | وجوب عشر کے لئے نصاب شرط نہیں | ۱۶۵ | ساقط ہو جاتی ہے؟ |
| ۱۸۷ | ثمرات اختلاف | ۱۶۸ | کھیتوں اور پھلوں کی زکوٰۃ یعنی عشر کا بیان |
| ۱۹۱ | جو اشیاء ماپ میں نہ آتی ہوں، اُن کا عشر کیسے ادا کیا جائے؟ | ۱۷۰ | فرضیت عشر کیفیت فرضیت |
| ۱۹۲ | شہد میں وجوب عشر، اختلاف و دلائل | ۱۷۱ | سبب فرضیت |
| ۱۹۴ | عشر کی مقدار واجب | ۱۷۲ | تعجل عشر کا حکم |
| ۱۹۵ | خراج کی مقدار واجب | ۱۷۳ | فرضیت عشر کی شرائط: |
| ۱۹۶ | خراج مقاسمہ کا حکم | ۱۷۴ | اہلیت عشر کی شرط ۱: اسلام |
| ۱۹۷ | عشر میں پیداوار کا ایک حصہ کس طور پر | ۱۷۵ | شرط ۲: فرضیت عشر کا علم |
| ۱۹۸ | واجب ہوتا ہے؟ | ۱۷۶ | عقل، بلوغ اور ملکیت وجوب عشر کی شرائط |
| ۲۰۱ | عشر کس وقت واجب ہوتا ہے؟ | ۱۷۷ | میں داخل نہیں ہیں۔ |
| ۲۰۲ | رکن عشر اور شرائط رکن کا بیان | ۱۷۸ | ٹھیکے پر زمین دے تو عشر کس پر لازم ہوتا ہے؟ |
| ۲۰۳ | عشر واجب ہونے کے بعد کن چیزوں سے | ۱۷۹ | اعارہ زمین کی صورت میں عشر کس پر لازم |
| ۲۰۴ | ساقط ہو جاتا ہے؟ | ۱۸۰ | ہوتا ہے؟ |
| ۲۰۵ | دفائن کا حکم | ۱۸۱ | مزارعت کی صورت میں عشر کس پر لازم |
| ۲۰۶ | معاون کا حکم | ۱۸۲ | ہے؟ |
| ۲۰۷ | پارے کا حکم | ۱۸۳ | غصب کی صورت میں عشر کس پر لازم ہے؟ |
| ۲۰۸ | دارالحرب میں ملنے والی کان کا حکم | ۱۸۴ | عملیت عشر کی شرائط: |
| ۲۰۹ | سمندر سے نکالی جانے والی اشیاء کا حکم | ۱۸۵ | شرط ۱: زمین عشری ہو۔ |
| ۲۱۰ | بیت المال کی مدات اور ان کے مصارف | ۱۸۶ | ارضی کی دو قسمیں ہیں: |
| ۲۱۱ | صدقہ فطر کا بیان | ۱۸۷ | ۱: عشری، اس کی تفصیل |
| ۲۱۲ | وجوب صدقہ فطر | ۱۸۸ | ۲: خراجی، اس کی تفصیل |
| ۲۱۳ | کیفیت وجوب | ۱۸۹ | شرط ۳: پیداوار موجود ہو۔ |
| ۲۱۴ | صدقہ فطر کن لوگوں پر واجب ہے؟ | ۱۹۰ | شرط ۴: پیداوار ایسی چیز کی ہو، جسے |
| ۲۱۵ | صدقہ فطر کن لوگوں کی طرف ادا کرنا واجب ہوتا ہے؟ | ۱۹۱ | کاشت کیا جاتا ہو۔ |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|---|------|--|
| ۲۲۲ | یوم شک کے روزے کا حکم | ۲۲۵ | صدقہ فطر میں واجب کی جنس اور مقدار کا بیان |
| ۲۲۶ | رمضان سے ایک دو دن پہلے روزہ رکھنے کا حکم | ۲۲۷ | صاع کا وزن کیا ہے؟ شرعی احکام میں کون سا صاع معتبر ہے؟ |
| ۲۲۷ | صوم وصال کا حکم | ۲۲۸ | صدقہ فطر میں واجب کی صفت |
| ۲۲۸ | یوم عرفہ کے روزے کا حکم | ۲۳۰ | صدقہ فطر کس وقت واجب ہوتا ہے؟ |
| ۲۲۸ | جمعہ کا روزہ | ۲۳۱ | تجیل صدقہ فطر کا حکم |
| ۲۲۸ | ہفتہ کا روزہ | ۲۳۲ | صدقہ فطر کی ادائیگی کا وقت |
| ۲۲۸ | نوروز کا روزہ | ۲۳۳ | صدقہ فطر کا رکن |
| ۲۲۸ | چب کا روزہ | ۲۳۳ | صدقہ فطر کہاں دینا مستحب ہے؟ |
| ۲۲۸ | عاشوراء کا روزہ | ۲۳۴ | وجوب کے بعد صدقہ کن چیزوں سے ساقط ہو جاتا ہے؟ |
| ۲۲۸ | ایک دن چھوڑ کر روزہ | ۲۳۵ | کتاب الصوم |
| ۲۲۹ | ایام بیض کے روزے | ۲۳۵ | صیام کی انواع |
| ۲۲۹ | صوم دین کا حکم | ۲۳۶ | صوم شرعی کی اقسام |
| ۲۲۹ | عیدین اور ایام تشریق کے روزوں کی نذر کا حکم | ۲۳۶ | صوم فرض کی دو قسمیں ہیں: |
| ۲۵۰ | ماہ صیام کے احکام | ۲۳۶ | ۱۔ صوم عین |
| ۲۵۰ | ماہ رمضان کے آغاز کا علم کیسے ہوگا؟ | ۲۳۶ | ۲۔ صوم رمضان کے روزوں کی فرضیت |
| ۲۵۲ | ہلال شوال کے احکام | ۲۳۶ | صوم واجب |
| ۲۵۶ | ہلال ذی الحجہ کا حکم | ۲۳۶ | صوم تطوع |
| ۲۵۶ | اختلاف مطالع کا حکم | ۲۳۶ | روزوں کی شرائط |
| ۲۵۸ | روزہ دار کے لئے شرائط | ۲۳۶ | روزے کا وقت |
| ۲۵۸ | شرط ۱: اسلام | ۲۳۶ | روزوں کے ایام |
| ۲۵۸ | شرط ۲: طہارت | ۲۳۶ | نفل روزوں کے ایام |
| ۲۵۹ | شرط ۳: نیت | ۲۳۶ | روزہ کن ایام میں مکروہ ہے؟ |
| ۲۵۹ | اصل نیت کا بیان | ۲۳۶ | شوال کے چھ روزوں کا حکم |
| ۲۶۰ | کیفیت نیت کا بیان | ۲۳۶ | |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|--|------|--|
| ۲۸۵ | جسم کے فطری سوراخوں کے ذریعے جسم میں دوا داخل کرنے کا حکم۔ | ۲۶۳ | رمضان میں ہر روزے کے لئے علیحدہ نیت ضروری ہے یا سب کے لئے ایک ہی نیت کافی ہے؟ |
| ۲۸۸ | طلوع فجر کے بعد حیض یا نفاس شروع ہو جائے تو کیا حکم ہے؟ | " | صوم دین کے بارے میں نیت کے احکام |
| ۲۸۸ | فسادِ صوم کا حکم | ۲۶۴ | وقتِ نیت کا بیان |
| ۲۸۹ | اعذار کا بیان | " | ایک شخص دشمن کے قبضے میں ہے، ماہِ رمضان اس پر شنبہ ہو جاتا ہے، وہ تحریر کرتا ہے اور روزے رکھتا ہے۔ |
| " | ۱: مرض | ۲۶۶ | مختلف صورتیں اور ان کے احکام |
| " | ۲: سفر | " | روزے کی شرائط و وجوب |
| ۲۹۲ | ۳: اکراہ | ۲۷۰ | شرط ۱: اسلام |
| ۲۹۵ | ۴: حمل | " | شرط ۲: بلوغ |
| " | ۵: رضاعت | " | اصل وجوب اور وجوبِ ادا میں فرق، دلائل اور تحقیق۔ |
| ۲۹۴ | ۶: شدید بھوک، پیاس | " | روزے کے رکن کا بیان |
| ۲۹۷ | ۷: بڑھاپا | ۲۷۱ | روزے کے مفسدات |
| ۲۹۷ | رمضان کا روزہ فاسد ہونے کے احکام | " | نسیان کا حکم |
| " | وجوبِ قضا | ۲۷۷ | حلق میں مکھی داخل ہو گئی۔ |
| ۲۹۸ | وجوبِ کفارہ کفارے سے متعلق مسائل | " | غبار، دھواں داخل ہو گیا۔ |
| ۳۰۱ | روزے کی حالت میں مختلف چیزوں کے کھانے کے احکام۔ | ۲۷۸ | دانتوں میں پھنسی ہوئی چیز نگل لی۔ |
| ۳۰۶ | متعدد روزے توڑنے کا حکم | ۲۷۹ | خطائے پانی حلق میں چلا گیا۔ |
| ۳۰۸ | رمضان کے علاوہ کوئی روزہ توڑنے کا حکم | " | جبراً افطار کا حکم |
| " | فرض روزے کی قضا | " | روزے کی حالت میں بد خوابی |
| " | نفل روزے کی قضا | " | کھانے کے دوران میں طلوع فجر |
| " | صومِ مظنون کی قضا | ۲۸۱ | روزے کا آغاز حالتِ جنابت میں |
| " | جس روزے کا وقت مقرر ہو، جب وہ اپنے وقت سے ہٹ جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ | ۲۸۲ | روزے کی حالت میں قے کا حکم |
| ۳۰۹ | فدیہ کب واجب ہوتا ہے؟ | ۲۸۳ | |
| ۳۱۵ | | | |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|--|------|--|
| ۳۵۹ | زادِ سفر اور سواری کی ملکیت | ۳۱۵ | صومِ مزدور فوت ہونے کا حکم |
| ۳۶۲ | ۱۔ راستہ پر امن ہونا | ۳۱۶ | روزے دار کے لئے کیا چیزیں مستون و مستحب ہیں اور کیا مکروہ؟ |
| ۳۶۳ | عورتوں کے لئے مخصوص دو شرطیں: | | کتاب الاعتکاف |
| " | ۱۔ خاندان یا محرم کا ساتھ ہونا۔ | | اعتکاف کے مسائل و احکام |
| ۳۶۵ | محرم کون ہے؟ | ۳۲۵ | اعتکاف کی صفت و حیثیت |
| ۳۶۶ | ۲۔ عورت ایامِ عدت میں نہ ہو۔ | " | اعتکاف صحیح ہونے کی شرائط |
| | ارکانِ حج کا بیان | ۳۲۶ | نقلِ اعتکاف کے مسائل |
| ۳۶۹ | ۱۔ رکن و قوف — دلائل | ۳۲۹ | مقامِ اعتکاف سے متعلقہ شرائط |
| ۳۷۰ | مقامِ قوف | ۳۳۶ | عورت کے اعتکاف کا حکم |
| ۳۷۳ | وقتِ قوف | ۳۳۷ | اعتکاف کا رکن اور ممنوعات |
| ۳۷۵ | کتنی دیر قوف ضروری ہے؟ | ۳۳۸ | اعتکاف فاسد ہو جائے تو کیا حکم ہے؟ |
| " | قوف فوت ہونے کا حکم | ۳۳۹ | اعتکاف اگر وقتِ معین سے ہٹ جائے تو کیا حکم ہے؟ |
| ۳۷۶ | ۲۔ طوافِ زیارت — دلائل | | کتاب الحج |
| ۳۷۷ | طوافِ زیارت کی شرط اور واجبات | ۳۳۹ | فرضیتِ حج کا بیان، نقلی و عقلی دلائل |
| ۳۷۸ | طوافِ زیارت کا درجہ رکن | ۳۵۱ | کیفیتِ فرضیت |
| ۳۸۲ | واجباتِ طواف | ۳۵۲ | وجوب کے بعد علی الفور حج کرنا واجب ہے یا تاخیر کی گنجائش ہے؟ |
| ۳۸۵ | مقامِ طواف | ۳۵۵ | فرضیتِ حج کی شرائط |
| ۳۸۶ | طوافِ زیارت کا وقت | ۳۵۷ | ۱۔ بلوغ |
| ۳۸۸ | طوافِ زیارت کا کتنا حصہ فرض ہے؟ | ۳۵۸ | ۲۔ عقل |
| ۳۸۹ | طوافِ زیارت اگر ایامِ نحر میں نہ ہو سکے تو کیا حکم ہے؟ | " | ۳۔ اسلام |
| ۳۹۰ | واجباتِ حج | " | ۴۔ حریت |
| ۳۹۱ | ۱۔ سعی بین الصفا والمروة | ۳۵۸ | ۵۔ صحت |
| " | سعی کی صفت و حیثیت | | |
| ۳۹۲ | سعی کی مقدار | | |
| " | سعی کا رکن | | |
| " | جواز سعی کی شرائط | | |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|--|------|--|
| ۴۱۶ | شرط ۲ حیض و نفاس سے طہارت | ۳۹۵ | سنن سعی |
| " | شرائط جواز | ۳۹۶ | وقت سعی |
| " | شرط ۲ طواف وداع، طواف زیارت کے بعد ہو۔ | " | سعی فوت ہونے کا حکم |
| ۴۱۷ | طواف وداع کا وقت | " | ۲ وقوف مزدلفہ |
| ۴۱۸ | طواف وداع کا مقام | ۳۹۷ | وقوف مزدلفہ کی حیثیت |
| " | حج کرنے کا طریقہ | " | وقوف مزدلفہ کا رکن |
| " | فرائض، واجبات اور سنن افعال کی تفصیل و ترتیب | " | وقوف مزدلفہ کا مقام |
| ۴۱۸ | احرام باندھنے کا طریقہ، مسائل | ۳۹۹ | وقوف مزدلفہ کا وقت |
| ۴۲۱ | تلبیہ کے احکام | " | وقوف مزدلفہ فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟ |
| ۴۲۲ | مسجد حرام میں داخلہ | " | ۳ رمی جمار |
| ۴۲۵ | استلام حجر اسود | ۴۰۰ | رمی کے وجوب پر دلائل |
| ۴۲۶ | طواف قدوم | " | رمی جمار کا مفہوم |
| " | طواف کا آغاز کس طرف سے کرے؟ | ۴۰۱ | رمی کا وقت |
| ۴۲۷ | رمل کا حکم | ۴۰۲ | ایام تشریق میں رمی کا وقت |
| ۴۲۸ | اضطباع کا حکم | ۴۰۳ | مقام رمی |
| " | رکن یمانی کا استلام | " | رمی اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟ |
| ۴۲۹ | طواف کے بعد مقام ابراہیم کے پاس دو گناہ سعی کا آغاز۔ | ۴۰۵ | ۴ حلق اور قصر کے احکام |
| ۴۳۰ | سعی کا طریقہ | " | حلق یا قصر کے وجوب پر دلائل |
| ۴۳۱ | سعی کے بعد حلق یا قصر | ۴۱۱ | حلق یا قصر کی مقدار واجب |
| ۴۳۲ | حج افراد، قرآن اور تمتع کے خصوصی مسائل | ۴۱۲ | حلق یا قصر کا زمان و مکان |
| ۴۳۵ | نفل طواف میں رمل نہیں ہوتا | ۴۱۳ | حلق پر مرتب ہونے والا حکم |
| ۴۳۶ | یوم ترویہ میں منیٰ کو روانگی | ۴۱۴ | مقرر زمان و مکان سے تاخیر کا حکم |
| " | عرفات کو روانگی | " | ۵ طواف وداع |
| ۴۳۷ | خطبہ عرفات | ۴۱۵ | طواف وداع کے بارے میں مذاہب دلائل |
| | | " | طواف وداع کی شرائط |
| | | " | وجوب کی شرط ۱ حاجی آفاقی ہو |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|---|------|--|
| ۴۹۶ | محصر کے احکام | ۴۳۸ | عرفات میں ظہر اور عصر کی نمازوں کا جمع |
| ۴۹۷ | احصار کی تفسیر | ۴۳۹ | جمع بین الصلواتین کے جواز کی شرائط |
| ۴۹۸ | احصار کے مسائل | ۴۴۲ | نمازوں سے فارغ ہو کر کیا کیا جائے؟ |
| ۵۰۲ | احصار کا حکم | ۴۴۵ | عرفات سے مزدلفہ کو روانگی |
| ۵۰۲ | تحلل کی تفسیر | ۴۴۸ | مزدلفہ میں مغرب اور عشا کا جمع |
| ۵۰۳ | جواز تحلل کی دلیل | ۴۴۹ | مزدلفہ سے منیٰ کو روانگی |
| ۵۰۸ | تحلل کس چیز سے ہوتا ہے؟ | ۴۵۲ | رمی کا طریقہ |
| ۵۱۱ | احصار کی صورت میں صدی کہاں ذبح کی جائے؟ اور کب ذبح کی جائے؟ | ۴۵۳ | امام ابو یوسف کا علمی شغف |
| ۵۱۲ | تحلل کا حکم | ۴۵۴ | حلق یا قصر کے تفصیلی احکام |
| ۵۱۴ | تحلل کے بعد محرم بہ کی قضا کا وجوب | ۴۵۸ | طواف زیارت کے مسائل |
| ۵۱۷ | زوال احصار کا حکم | ۴۵۹ | منیٰ سے مکہ روانگی |
| ۵۱۸ | حالت احرام میں کیا ممنوع ہے اور کیا مباح؟ | ۴۶۰ | ارکان حج کی شرائط |
| ۵۲۵ | لباس سے متعلقہ ممنوعات | ۴۶۲ | احرام کی شرطیت اور وقت |
| ۵۲۶ | سلاہوا کپڑا پہننے سے کیا واجب ہوتا ہے؟ | ۴۶۴ | آدمی محرم کیسے بنتا ہے؟ |
| ۵۲۷ | صدقہ کی مقدار | ۴۶۶ | قلادہ کے احکام |
| ۵۳۲ | خوشبو سے متعلقہ مسائل | ۴۶۷ | اشعار کا حکم |
| ۵۳۴ | حنفی ائمہ کی اقتداء صحابہ کی ایک مثال | ۴۶۹ | مواقیت کا بیان - مسائل و احکام |
| ۵۳۷ | خوشبویات کے بارے میں قاعدہ کلیہ | ۴۷۸ | وہ افعال جن کی وجہ سے احرام باندھا جائے |
| ۵۳۸ | میل کچیل سے متعلقہ احکام | ۴۷۹ | حج قارن |
| ۵۳۹ | مونچھیں کا ٹنا سنت ہے یا موٹو؟ | ۴۹۰ | حج تمتع |
| ۵۴۱ | بال کاٹنے کا حکم | ۴۹۱ | واجبات تمتع و قرآن |
| ۵۴۲ | ناخن کاٹنے کا حکم | ۴۹۲ | صدی کی تفسیر |
| ۵۴۴ | توالع جماع سے متعلقہ ممنوعات احرام | ۴۹۵ | وجوب صدی کے دلائل |
| ۵۴۷ | شکار سے متعلقہ احکام | ۴۹۶ | وجوب صدی کی شرائط |
| ۵۴۹ | صید کی تفسیر - مسائل و احکام | ۴۹۷ | صدی واجب کی حیثیت |
| ۵۴۹ | بحری صید کا حکم | ۴۹۸ | صدی ذبح کرنے کا مکان و زمان کون سا احرام ہے؟ |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|--|------|---|
| ۶۰۶ | اگر موت کی وجہ سے حج فوت ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟ | ۵۴۹ | برری صید کا حکم |
| ۶۱۲ | حج کی نذر ماننے کے احکام | ۵۵۳ | حرام شکار کرنے سے محرم پر کیا واجب ہوتا ہے؟ |
| ۶۱۸ | عمرہ کے احکام | ۵۵۸ | صدی صید کی عمر |
| " | عمرہ کی کیا حیثیت ہے؟ | " | صدی صید کہاں ذبح کی جائے؟ |
| ۶۲۰ | وجوب عمرہ کی شرائط | " | صدی صید کا گوشت کھانا جائز ہے یا نہیں؟ |
| " | رکن عمرہ | ۵۶۸ | صید کوز خمی کرنے کا حکم |
| " | رکن عمرہ کی شرائط | ۵۷۰ | صید پکڑنے کا حکم |
| ۶۲۱ | واجبات عمرہ | ۵۷۱ | ممنوعات حرم کا بیان |
| " | سنن عمرہ | ۵۷۳ | صید حرم سے متعلق احکام |
| ۶۲۲ | عمرہ کس فعل سے فاسد ہوتا ہے؟ | ۵۷۷ | نیات حرم کے احکام |
| " | اور فاسد ہو جائے تو کیا حکم ہے؟ | ۵۸۱ | ایصال ثواب کے بارے میں اہلسنت کا موقف۔ |
| ۶۲۳ | کتاب النکاح | ۵۸۵ | حج بدل کی بحث |
| " | نکاح شرعی کی حیثیت | ۵۸۶ | حج بدل کا جواز |
| ۶۲۶ | رکن نکاح - ایجاب و قبول | " | حج بدل کی کیفیت |
| ۶۳۷ | العقد نکاح کے ضروری الفاظ | " | حج بدل کے جواز کی شرائط |
| ۶۳۱ | صیغہ ایجاب و قبول | ۵۸۷ | حج بدل کرنے والا اگر بھیجے والے کے امر کی مخالفت کرے تو کیا حکم ہے؟ |
| ۶۳۲ | نکاح کیا ایک عاقد سے منعقد ہو جاتا ہے یا دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے؟ | " | حج بدل کرنے والے سے حج فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟ |
| ۶۳۳ | شرائط رکن | ۵۹۳ | حج کے دوران میں تمہارت جائز ہے |
| " | عاقد نکاح کے لئے شرط | ۵۹۶ | حج کس فعل سے فاسد ہوتا ہے؟ |
| " | مکان عقد کے لئے شرط | " | فساد حج کا حکم |
| ۶۳۵ | نکاح فضولی | ۵۹۸ | شروع کرنے کے بعد حج فوت ہو جائے تو کیا کرے؟ |
| ۶۳۶ | جواز و نفاذ نکاح کی شرائط | " | |
| ۶۳۸ | دلائل نکاح کی بحث | ۶۱۲ | |
| ۶۴۸ | ولی سے متعلقہ شرائط | | |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|--|------|--|
| ۷۲۲ | مملوکہ باندی سے نکاح جائز نہیں۔ | ۷۵۳ | موتی علیہ سے متعلقہ شرائط |
| ۷۲۳ | نکاح متعہ کی بحث | ۷۵۷ | بکارت و ثبابت کی شرعی حقیقت اور متعلقہ مسائل |
| ۷۲۶ | مہر کے احکام | ۷۶۰ | نفس تصرف کی شرائط |
| ۷۳۰ | جواز نکاح کے لئے مہر شرط ہے یا نہیں؟ | ۷۶۴ | استحبابی ولایت کا بیان |
| ۷۳۲ | مہر کی کم از کم مقدار | ۷۶۹ | عورت کی کئی عقل کی حدود |
| ۷۵۱ | کیا چیز مہر میں مقرر کی جاسکتی ہے اور کیا نہیں؟ دونوں صورتوں کے احکام کی تفصیل | ۷۷۱ | ولایت میں تقدم کی شرائط |
| ۷۵۲ | ناموری اور ریاکاری کے مہر کا حکم | ۷۷۶ | ولایت ولاء |
| ۷۶۱ | مہر مثل کی تفسیر | ۷۷۷ | ولایت امامت |
| ۷۶۲ | مہر کس سے واجب ہوتا ہے؟ | ۷۷۸ | نکاح میں شہادت کا بیان |
| ۷۶۳ | مہر کس چیز سے واجب ہو جاتا ہے؟ | ۷۷۹ | شہادت جواز نکاح کی شرط ہے |
| ۷۶۴ | خلوت صحیحہ کی تفسیر | ۷۸۰ | نکاح کے گواہ کی صفات |
| ۷۶۵ | پورا مہر ساقط ہونے کے اسباب | ۷۸۱ | شاہد نکاح کے لئے ایک خصوصی شرط |
| ۷۶۶ | نصف مہر ساقط ہونے کے اسباب | ۷۸۲ | تکلیف شہادت کا وقت |
| ۷۶۷ | مہر میں زیادت ہونے کے احکام | ۷۸۳ | محرمات ازراہ قرابت |
| ۷۶۸ | مہر میں نقصان ہونے کے احکام | ۷۸۴ | محرمات ازراہ مصاہرت |
| ۷۶۹ | کس طلاق میں متعہ دینا واجب ہے؟ | ۷۸۵ | محرمات ازراہ رضاعت |
| ۷۷۰ | متعہ طلاق کی تفسیر | ۷۸۶ | ذوات الارحام کو حبالہ عقد میں جمع کرنا حرام ہے۔ مسائل و احکام |
| ۷۷۱ | متعہ میں کس کے حال کا اعتبار ہوگا؟ | ۷۸۷ | ایک وقت میں چار سے زیادہ عورتوں کو حبالہ عقد میں لانا حرام ہے۔ |
| ۷۷۲ | مہر کے بارے میں زوجین کے اختلاف کا حکم | ۷۸۸ | نکاح پر نکاح کرنا حرام ہے۔ |
| ۷۷۳ | زوجین کے درمیان گھر کے سامان میں اختلاف ہو جائے اور کسی کے پاس گواہ نہ ہو؟ | ۷۸۹ | عدت میں نکاح کرنے کا حکم |
| ۷۷۴ | جواز نکاح کی شرائط سے متعلقہ چند مسائل | ۷۹۰ | حمل کے دوران میں نکاح کرنے کا حکم |
| ۷۷۵ | اہل ذمہ کے نکاح کے احکام | ۷۹۱ | زوجین کا ایک ملت پر ہونا ضروری ہے۔ |
| ۷۷۶ | اہل حرب کے نکاح کے احکام | ۷۹۲ | مشرکہ سے نکاح |
| ۷۷۷ | نکاح کے لازمی وقوع کی شرائط | ۷۹۳ | کافر مرد سے نکاح |

| صفحہ | عنوان | صفحہ | عنوان |
|------|---------------------------------|------|--|
| ۸۳۲ | خاوند میں مردانہ عیوب کے احکام | ۸۱۵ | خیار بلوغ - مسائل و احکام |
| ۸۳۵ | بقائے نکاح کے لزوم کی شرائط | ۸۱۹ | زوجین کی برابری کیا لزوم نکاح کی شرط ہے؟ |
| " | خیار عتاقہ - مسائل و احکام | ۸۲۱ | برابری کس نکاح کے لزوم کی شرط ہے؟ |
| ۸۵۱ | نکاح صحیح کے احکام | ۸۲۲ | کن امور میں برابری ہونی چاہیئے؟ |
| ۸۶۱ | عزل کا حکم | | کیا مرد کے خاندان کا ہم پیشہ ہونا ضروری |
| " | نکاح فاسد کے احکام | ۸۲۷ | ہے؟ |
| ۸۶۲ | کن امور سے زوجین کے درمیان فرقت | ۸۲۸ | برابری کا اعتبار کس کے لئے کیا جائے گا؟ |
| | واقع ہو جاتی ہے؟ | ۸۳۱ | عورت خود نکاح کر لے تو کیا حکم ہے؟ |

آئینہ کتاب بدائع الصنائع

جلد سوم

کتاب الایمان، قسموں کا بیان

یہین (قسم) کی اقسام کا بیان

اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھانا

یہین کے لغوی معنی

یہین غموس

یہین لغو

یہین معقودہ

فصل اول

رکن قسم کا بیان

والرحمن، واللہ، باللہ سے قسم کھانا

نہ کہنے کا حکم

اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کے ساتھ قسم کھانا

اللہ تعالیٰ کی بزرگی، عظمت، رحمت، قدرت، غنی

اور ناراضی کی قسم کھانا

اللہ تعالیٰ کے عہد اور اس کے چہرہ کی قسم کھانا

لا الہ الا اللہ، سبحان اللہ، اللہ اکبر کے الفاظ سے قسم کھانا

اللہ تعالیٰ کی عمر کی قسم کھانا

حق اللہ، الحق اور حقا کے الفاظ سے قسم کھانا

مجھ پر اللہ کے لئے نذر ہے کے الفاظ سے قسم کھانا

مجھ پر قسم ہے، مجھ پر خدا کا عہد یا ذمہ ہے کے

الفاظ سے قسم کھانا

آباد اجداد اور بیٹوں کے نام کی قسم کھانے کا حکم

دین، اطاعت، شریعت، انبیاء، عرش، بیت اللہ، حجر اسود

نماز، روزہ وغیرہ کی قسم کھانے کا حکم

فصل دوم رکن قسم کی شرائط

حائض کی شرائط: عاقل، بالغ، مسلمان ہونا

انعتاد قسم کے لئے آزادی شرط نہیں

انعتاد قسم کے لئے دل کی رضامندی شرط نہیں

مخلف علیہ کی شرائط

پہلی شرط: مخلف علیہ بوقت صبح صبح اور دوپہر

مسائل

مقید بالوقت اور غیر مقید بالوقت قسم کا حکم

مسائل

نفس رکن سے متعلق شرع

فصل سوم قسم کی اقسام اور ان سے ایام

یہین غموس کا حکم

یہین لغو کا حکم

یہین معقودہ کی مختلف صورتیں اور ان سے ایام

پہلی صورت

دوسری صورت

تیسری صورت

چوتھی صورت

یہین معقودہ میں وجوب افارہ کا وقت

وعدہ کے وقت انشاء اللہ نے کہنا مکروہ ہے

پہلی وجہ

دوسری وجہ

کیا قسم توڑنے سے قبل کفارہ کی ادائیگی جائز ہے؟

| | |
|-----|--|
| ۱۱۰ | حسی امور |
| ۱۱۰ | شرعی امور |
| | فصل ہشتم کسی مکان وغیرہ وغیرہ میں |
| ۱۱۱ | داخل ہونے پر قسم کھانا |
| ۱۱۲ | مسائل |
| ۱۱۷ | مسجد وغیرہ میں داخل ہونے کی قسم اٹھانا |
| ۱۱۸ | مسائل |
| ۱۲۷ | فصل نہم خروج پر قسم کھانا |
| ۱۲۷ | خروج کا مفہوم |
| ۱۲۷ | مسائل |
| ۱۳۰ | فصل دہم گفتگو کرنے یا نہ کرنے پر قسم کھانا |
| ۱۳۰ | ہمیشہ کے لئے گفتگو نہ کرنے کی قسم کھانا |
| ۱۳۰ | مطلق گفتگو نہ کرنے کی قسم کھانا |
| ۱۳۱ | مسائل |
| ۱۳۳ | محدود وقت کے لئے گفتگو نہ کرنے کی قسم کھانا |
| ۱۳۷ | بہم وقت کی قسم کھانا |
| ۱۳۸ | مسائل |
| | فصل یازدہم اظہار انشاء اعلان کتمان اسرار اخفاء |
| ۱۵۷ | اخبار اور قرات وغیرہ کے الفاظ سے سے قسم کھانا |
| ۱۵۹ | لفظ بشارت اور اقرار سے قسم کھانا |
| ۱۶۰ | مسائل |
| | فصل دوازدہم کھانے، پینے، چکھنے، دوپہر اور رات |
| ۱۶۳ | کے کھانے، سحری وغیرہ کی قسم کھانے کا حکم |
| ۱۶۳ | کھانے کا مفہوم |
| ۱۶۳ | شرب کا مفہوم |
| ۱۶۳ | مسائل |
| | قسموں کے احکام کا دارودار عوام الناس کے عرف پر |
| ۱۶۶ | ہوتا ہے |
| | مسائل |
| ۱۷۷ | گندم، آٹا یا جو کھانے کی قسم کھانے کا حکم |

| | |
|-----|---|
| | فصل پندرہم قسم میں قسم کھانے والے کی نیت |
| ۷۲ | معتبر ہوگی یا قسم لینے والے کی؟ |
| ۷۳ | فصل نہم غیر اللہ کے نام کی قسم کھانے کا بیان |
| ۷۴ | کسی عبادت کی قسم کھانا |
| ۷۴ | کسی غیر عبادت کی قسم کھانا |
| ۷۴ | غیر عبادت والی قسموں کا رکن |
| ۷۴ | رہے کا مفہوم |
| ۷۵ | جزاء کا معنی و مفہوم |
| ۷۶ | مسائل |
| | گھر میں داخلہ سے مشروط طلاق کی مختلف صورتیں |
| ۸۲ | اور ان کا حکم |
| ۸۵ | بچے گھر میں طلاق کہنے کا حکم |
| ۸۶ | بچے تیرے روزے، نماز میں طلاق، کہنے کا حکم |
| ۸۶ | بچے تیرے حیض / تیرے طہر میں طلاق کہنے کا حکم |
| ۸۸ | فصل ششم رکن قسم کی شرائط کا بیان |
| ۸۸ | حالف کی شرائط |
| ۸۸ | مخلوف علیہ کی شرائط |
| ۸۸ | پہلی شرط |
| ۹۰ | دوسری شرط |
| ۹۱ | نفس رکن کی شرائط |
| ۹۱ | صحیح استثناء (انشاء اللہ کہنا) کی شرائط |
| ۹۱ | پہلی شرط |
| ۹۲ | دوسری شرط |
| ۹۲ | مسائل |
| ۹۷ | فصل ہفتم مشروط و معلق قسموں کا بیان |
| | شرط واحد سے مشروط اور دو شرطوں کے مابین کلمہ |
| ۹۸ | تخصیص داخل کر کے قسم اٹھانا |
| ۱۰۰ | دو شرطوں کے مابین حرف عطف داخل کر کے قسم اٹھانا |
| ۱۰۰ | مسائل |
| | ان امور کا بیان جن سے طلاق اور عتاق کو |
| ۱۱۰ | مشروط کیا جاتا ہے |

وصف کے تبدیل ہو جانے سے حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے
مخلوف علیہ کے کسی غیر جنس کے ساتھ

۱۷۹

کتاب المطاوع

مخلوط ہو جانے کا حکم

کسی شے کے پینے (شراب) پر قسم کھانے کا حکم

۱۸۰

مسائل طلاق کا بیان

کسی شے کے چکینے پر قسم کھانے کا حکم

۱۸۱

طلاق کی اقسام

مسائل

فصل یزدہم لباس اور پوشاک پر قسم کھانے کا بیان

۱۸۲

مسائل

فصل چہارم سواری پر سوار ہونے کی قسم کھانا

۱۸۳

فصل اول ان الناحیہ کا بیان جن سے طلاق سنت

فصل پنجم زمین، بچھونے یا پار پائی دینے پر

۱۸۴

طلاق میں جن سے طلاق

قسم کھانے کا بیان

فصل ششم رہائش، رہائشی مکانات، ٹھکانے، پڑت

۱۸۵

امارات رہنے پر

اور رات گزارنے وغیرہ پر قسم کھانا

۱۸۶

قسم دوم اور ساری جن سے طلاق

کسی کے ساتھ رہنے کی قسم کھانا

۱۸۷

طلاق سنت واقع ہوتی ہے

کسی شخص کے ہاں پناہ لینے کی قسم کھانا

۱۸۸

قسم اول سے اخذ

کسی کے ہاں رات گزارنے کی قسم کھانا

۱۸۹

قسم دوم کے اخذ

فصل ہفتم کسی سے خدمت لینے پر قسم کھانا

۱۹۰

تحریک طلاق لینے کا وقت

فصل ہشتم کسی شخص کی شناخت پر قسم کھانا

۱۹۱

فصل دوم طلاق بدعت سے

فصل نهم حق لینے، اس پر قبضہ کرنے، اس کا فیصلہ

۱۹۲

طلاق بدعت سے

کرنے اور اس کے مقتضی پر قسم کھانے کا بیان

۱۹۳

طلاق بدعت وقت

فصل ہتم کسی شے کو توڑنے، منہدم کرنے

۱۹۴

طلاق بدعت بدل

کی قسم کھانے کا بیان

فصل بست و یکم کسی کو مارنے اور قتل کرنے پر قسم کھانا

۱۹۵

واقع ہوتی ہے

فصل بست و دوم مفارقت اور وزن وغیرہ پر قسم کھانا

۱۹۶

فصل چہارم طلاق بدعت کا حکم

فصل بست و سوم کسی ایسی بات پر قسم جس کا تعلق

۱۹۷

فصل پنجم طلاق کی مقدار اور حد کا بیان

حالف کے غیر کے ساتھ ہو

۱۹۸

زوجین میں سے اگر ایک آزاد، دوسرا غلام ہو تو

مسائل

فصل بست و چہارم ایسی اشیاء کی قسم کھانا جن سے

۱۹۹

ہمارے نزدیک طلاق کی تعداد کا اعتبار بیوی کی حالت

قسم کھانے والا خود خارج ہو

۲۰۰

امام شافعی کا استدلال

فصل بست و پنجم امور شرعیہ پر قسم کھانے اور

۲۰۱

احناف کا حدیث سے استدلال

ان کی صحیح و فاسد اقسام کا بیان

۲۰۲

احناف کے عقلی دلائل

فصل بست و ششم متفرق امور پر قسم کھانے کا حکم

۲۰۳

امام شافعی کے دلائل کے جوابات

۲۰۴

مسائل طلاق کا بیان

۲۰۵

طلاق کی اقسام

۲۰۶

طلاق میں جن سے طلاق

۲۰۷

مسائل

فصل اول ان الناحیہ کا بیان جن سے طلاق سنت

۲۰۸

واقع ہوتی ہے

قسم اول سے اخذ

۲۰۹

امارات رہنے پر

قسم دوم اور ساری جن سے طلاق

۲۱۰

طلاق سنت واقع ہوتی ہے

۲۱۱

قسم اول سے اخذ

۲۱۲

قسم دوم کے اخذ

۲۱۳

تحریک طلاق لینے کا وقت

۲۱۴

فصل دوم طلاق بدعت سے

۲۱۵

طلاق بدعت سے

۲۱۶

طلاق بدعت وقت

۲۱۷

طلاق بدعت بدل

فصل سوم ان الناحیہ کا بیان جن سے طلاق بدعت

۲۱۸

واقع ہوتی ہے

۲۱۹

فصل چہارم طلاق بدعت کا حکم

۲۲۰

فصل پنجم طلاق کی مقدار اور حد کا بیان

۲۲۱

زوجین میں سے اگر ایک آزاد، دوسرا غلام ہو تو

۲۲۲

ہمارے نزدیک طلاق کی تعداد کا اعتبار بیوی کی حالت

۲۲۳

پر ہوگا جبکہ امام شافعی کے نزدیک شوہر کی حالت پر

۲۲۴

امام شافعی کا استدلال

۲۲۵

احناف کا حدیث سے استدلال

۲۲۶

احناف کے عقلی دلائل

۲۲۷

امام شافعی کے دلائل کے جوابات

| | | | |
|-----|--|-----|---|
| ۳۰۱ | طلاق صریح بائن کی تعریف | ۲۷۲ | فصل ششم رکن طلاق کا حکم |
| ۳۰۱ | مسائل | ۲۷۳ | مسائل |
| ۳۰۵ | صریح طلاق کو کسی عدد کیساتھ تشبیہ دینے کا بیان | ۲۷۵ | فصل ہفتم شرائط طلاق کا بیان |
| ۳۰۷ | فصل دوازدہم الفاظ کنایہ کا حکم | ۲۷۵ | شوہر سے متعلق وجودی شرائط |
| ۳۰۷ | جن الفاظ کنایہ سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے | ۲۷۵ | پہلی شرط: شوہر کا عاقل ہونا |
| ۳۰۸ | جن الفاظ کنایہ سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے | ۲۷۷ | دوسری شرط: شوہر کا دیوانہ اور پاگل نہ ہونا |
| | فصل سیزدہم تفویض طلاق یعنی بیوی کو | ۲۷۷ | تیسری شرط: شوہر کا بالغ ہونا |
| ۳۱۰ | طلاق سپرد کر دینا | ۲۷۷ | عدی شرائط: طلاق میں شوہر کی رضا شرط نہیں |
| ۳۱۱ | تفویض کی صفت کا بیان | ۲۷۷ | شوہر کی سنجیدگی شرط نہیں |
| ۳۱۱ | تفویض طلاق کا حکم | ۲۷۸ | لفظ طلاق کو زبان سے ادا کرنا شرط نہیں |
| ۳۱۲ | معاملہ طلاق کے بیوی کے اختیار میں ہو جانے کی شرائط | ۲۷۸ | شرط خیال سے خالی ہونا شرط نہیں |
| ۳۱۲ | پہلی شرط شوہر کا طلاق کی نیت کرنا | ۲۷۹ | شوہر کا صحت مند اور مسلمان ہونا شرط نہیں |
| ۳۱۲ | دوسری شرط: بیوی کو تفویض طلاق کا علم ہونا | ۲۷۹ | شوہر کا طلاق میں قصد و ارادہ شرط نہیں |
| ۳۱۳ | تفویض مطلق کے احکام | ۲۸۰ | فصل ہشتم طلاق صریح کے احکام |
| ۳۱۴ | تفویض موقت کے احکام | ۲۸۰ | مسائل |
| ۳۱۸ | کسی شرط کے ساتھ مشروط تفویض کا بیان | ۲۸۳ | فارسی الفاظ میں طلاق دینے کا بیان |
| ۳۲۰ | تفویض سے ثابت شدہ حکم کی صفات | ۲۸۳ | غیر عربی الفاظ میں طلاق کا حکم |
| ۳۲۰ | پہلی صفت | ۲۸۳ | مسائل |
| ۳۲۱ | دوسری صفت | ۲۸۹ | فصل نہم طلاق کنایہ اور اس کی اقسام |
| | تفویض کا جواب بن سکنے اور نہ بن سکنے والے الفاظ | | طلاق کنایہ کی پہلی قسم: وہ الفاظ جو طلاق اور غیر طلاق |
| ۳۲۲ | اور ان کا حکم | ۲۹۰ | دونوں کے لئے مستعمل ہوں |
| | تفویض کا جواب بن سکنے والے الفاظ سے ایک ہائے | ۲۹۲ | الفاظ کنایہ کا حکم |
| ۳۲۳ | طلاق کا واقع ہونا | ۲۹۳ | الفاظ کنایہ کی اقسام اور ہر ایک کا حکم |
| | فصل چہار دہم تخییر (بیوی کو طلاق کا اختیار | ۲۹۳ | پہلی قسم |
| ۳۲۴ | دینا) کے احکام | ۲۹۳ | دوسری قسم |
| ۳۲۵ | تخییر کے طلاق ہونے پر قرآن سے استدلال | ۲۹۵ | تیسری قسم |
| ۳۲۵ | حدیث اور اجماع سے استدلال | ۲۹۶ | مسائل |
| ۳۲۷ | مسائل | ۲۹۹ | فصل دہم تحریری طلاق دینے کا بیان |
| ۳۲۸ | تخییر سے واقع ہونے والی طلاق کا بیان | | فصل یازدہم صریح اور کنایہ سے واقع ہونے والی |
| ۳۲۹ | مسائل | ۳۰۱ | طلاق کی صفت کا بیان |
| | | ۳۰۱ | طلاق صریح رجعی کی تعریف |

| | | | |
|-----|---|-----|--|
| ۳۸۹ | خلع بعوض اور خلع بغیر عوض | ۳۳۲ | فصل پنجم عورت کی مشیت اور خواہش پر طلاق دینے کے احکام |
| ۳۹۰ | خلع کی اقسام اور ان کے احکام | ۳۳۵ | فصل ششم بیوی کو طلاق کا مالک بنانا |
| ۱۹۲ | ماہیت خلع | ۳۳۷ | ویکل کی وکالت صرف مجلس تک محدود نہیں ہوتی |
| ۳۹۲ | کیفیت خلع | ۳۳۸ | مسائل |
| ۳۹۲ | خلع کو شرط کے ساتھ معلق کرنا اور وقت کی طرف اضافت کرنا جائز ہے | ۳۳۴ | فصل ہفتم قاصد کے ذریعہ طلاق دینا |
| ۳۹۳ | رکن خلع | ۳۳۴ | فصل ہفتم شوہر سے متعلق رکن طلاق کی شرط |
| ۳۹۴ | انفاظ خلع | ۳۳۵ | فصل ہفتم بیوی سے متعلق رکن طلاق کی شرائط |
| ۳۹۴ | خلع بمینہ امر | | پہلی شرط: نکاح یا نکاح کے تعلقات میں سے کسی تعلق کا ہونا |
| ۳۹۵ | خلع بمینہ استنہام | ۳۳۵ | کسی شرط کے ساتھ معلق طلاق کی اقسام |
| ۳۹۵ | بیع و شراء کے لفظ سے خلع کرنا | ۳۳۵ | تعلق حقیقی |
| ۴۰۰ | مجمول شی پر خلع کرنا | | کیا زوج ثانی، زوج اول کی بقید ایک یا دو طلاقیں کو منہدم کر دیتا ہے؟ |
| ۴۰۰ | مسائل | ۳۳۷ | فریقہ: کے دلائل و مسائل |
| ۴۰۲ | رضاعت پر خلع کرنا | ۳۵۳ | دو بیویوں کو معلق طلاق دینا |
| ۴۰۲ | شوہر کو خلع میں کوتاہی۔ جائز ہے؟ | ۳۵۶ | طلاق کو عدلی شرائط کے ساتھ مشروط کرنا |
| ۴۰۷ | فصل ہفتم خلع کے احکام | ۳۵۸ | طلاق کو سبب ملک سے معلق کرنا |
| ۴۰ | نقد عدت کے عوض خلع کرنا | ۳۶۰ | مسائل |
| ۴۱۰ | رہائش کے عوض خلع کرنا | ۳۶۱ | طلاق کی وقت کی طرف اضافت |
| ۴۱۰ | فصل ہفتم وکیم طلاق برہان کے احکام | ۳۶۲ | مسائل |
| ۴۱۱ | مسائل | ۳۶۳ | کیا معتدہ کو طلاق لاحق ہوتی ہے؟ |
| | فصل ہفتم وکیم نفس رکن (انفاظ طلاق) | ۳۶۷ | کیا معتدہ کو طلاق کنایہ لاحق ہوگی؟ |
| ۴۱۳ | سے متعلق شرائط | ۳۷۴ | لفظ طلاق کو مکرر ذکر کرنے کا بیان |
| ۴۱۳ | پہلی شرط: انفاظ طلاق کے ساتھ استثناء لاحق نہ ہو | ۳۷۵ | مسائل |
| ۴۱۳ | استثناء کی انواع (۱) استثناء وضعی (۲) استثناء عرفی | | بیوی کے متعلق دوسری شرط۔ صریح طلاق میں |
| ۴۱۵ | ہر نوع کی ماہیت کا بیان | ۳۸۳ | بیوی کی طرف نسبت کا ہونا |
| ۴۱۵ | صحت استثناء کی شرائط | | تیسری شرط: طلاق کی اضافت بیوی کے تمام اجزاء یا کسی اہم جزء کی طرف ہونا |
| ۴۱۷ | کیا استثناء کا مسموع ہونا شرط ہے؟ | ۳۸۶ | چوتھی شرط: خلع اور طلاق برہان میں بیوی کا معاوضہ کی ادائیگی پر راضی ہونا |
| ۴۱۸ | مسائل | | |
| | استثناء کی دوسری قسم یعنی طلاق کو مشیت الہی پر معلق کرنے کے مسائل | ۳۸۹ | |
| ۴۲۲ | طلاق کو غیر اللہ کی مشیت سے معلق کرنا | | |

| | | |
|--|-----|---|
| دوسری شرط: مدت گزرنے تک شوہر کا جماع سے | ۴۲۸ | نسر رکن سے متعلق دوسری شرط |
| ۴۶۵ مسلسل عاجز رہنا | ۴۳۱ | نسر رکن سے متعلق تیسری شرط |
| تیسری شرط: زبانی رجوع کے وقت مک نکاح کا | ۴۳۲ | مک نکاح کا وقت |
| ۴۶۶ موجود ہونا | ۴۳۲ | ایلاء کا گزرتا |
| ۴۶۷ فی (رجوع) کا وقت | ۴۳۳ | راء کی تفسیر |
| ۴۶۷ ایلاء کرنے والے کا آزاد ہونا | ۴۳۳ | ایلاء |
| ۴۶۷ ایلاء کرنے والے کا مسلمان ہونا | ۴۳۴ | ایلاء پر بلائیات کرنے والے احاطہ |
| ۴۶۹ فصل بست و پنجم ایلاء کے حکم کا بیان | ۴۳۵ | انماہ کنایہ |
| ۴۶۹ اصل حکم کا بیان | ۴۳۶ | اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی قسم |
| ۴۷۲ مدت ایلاء کے بعد واقع ہونیوالی طلاق کی صفت | ۴۳۷ | ایک سے زائد بیویوں سے ایلاء کرنے کی سورتیں اور |
| ۴۷۳ ایلاء سے واقع ہونے والی طلاق کی مقدار | ۴۳۷ | ان کے احکام |
| ۴۷۳ مسائل | ۴۳۷ | پہلی صورت کا حکم |
| ۴۷۶ فصل بست و ششم ایلاء کو باطل کرنے والے امور | ۴۳۸ | دوسری صورت کا حکم |
| ۴۷۹ فصل بست و ہفتم طلاق کے حکم کا بیان | ۴۴۰ | تیسری صورت کا حکم |
| ۴۷۹ طلاق رجعی کا حکم اصلی | ۴۴۲ | ایلاء سطلق کا حکم |
| ۴۸۲ رجعت کا بیان | ۴۴۳ | مسائل |
| ۴۸۲ رجعت کی مشروعیت | ۴۴۵ | شرط و جزاء کے ساتھ مشروط قسم کھانا |
| ۴۸۴ رجعت کی ماہیت | ۴۴۹ | "تو مجھ پر حرام ہے" کہنے کا حکم |
| ۴۸۵ مسائل | ۴۵۱ | اعتراض + جواب |
| ۴۸۸ رجعت کے رکن کا بیان | ۴۵۲ | مسائل |
| ۴۸۹ فصل بست و ہشتم جواز رجعت کی شرائط | ۴۵۶ | فصل بست و چہارم رکن ایلاء کی شرائط |
| ۴۸۹ پہلی شرط: عدت کا پایا جانا | ۴۵۸ | ایلاء کی مخصوص شرائط |
| دوسری شرط: تعلیق بالشرط اور مستقبل میں کسی وقت | ۴۵۹ | مکتوحہ باندی کی مدت ایلاء |
| ۴۹۴ کی طرف اضافت کا نہ ہونا | ۴۶۰ | مسائل |
| ۴۹۷ تیسری شرط: شرط خیار کا نہ ہونا | ۴۶۳ | ایلاء کے مہینوں کا اعتبار چاند سے ہو گا یا دنوں سے؟ |
| چوتھی شرط: رکن رجعت کی ایک نوع (یعنی زبانی | ۴۶۳ | مدت ایلاء میں رجوع نہ کرنا |
| ۴۹۷ رجوع) کا صرف مرد کی جانب سے ہونا | ۴۶۳ | فی (رجوع) کی تعریف |
| ۴۹۸ فصل بست و نہم طلاق بائن کا حکم | ۴۶۳ | زبانی رجوع کی صورت |
| زوج اول کے لئے حلال ہونے کی شرائط | ۴۶۳ | زبانی رجوع کے صحیح ہونے کی شرائط |
| ۴۹۹ پہلی شرط: زوج ثانی سے نکاح کرنا | ۴۶۳ | پہلی شرط: جماع سے جائز ہونا |
| ۴۹۹ دوسری شرط: نکاح صحیح کا ہونا | | |

| | | | |
|-----|--|-----|--|
| ۵۰۱ | تیسری شریعت: دوسرے شوہر کا جناح کرنا | ۵۰۱ | تیسری شریعت: دوسرے شوہر کا جناح کرنا |
| ۵۰۲ | مسائل | ۵۰۲ | مسائل |
| ۵۰۳ | فصل سیم طلاق معین اور طلاق مبہم کا حکم یعنی | ۵۰۳ | فصل سیم طلاق معین اور طلاق مبہم کا حکم یعنی |
| ۵۰۴ | مسائل عدت کا بیان | ۵۰۴ | مسائل عدت کا بیان |
| ۵۰۵ | عدت کے وقت کا بیان | ۵۰۵ | عدت کے وقت کا بیان |
| ۵۰۶ | عدت کی اقسام: (۱) حیضوں سے شمار کی جانے والی | ۵۰۶ | عدت کی اقسام: (۱) حیضوں سے شمار کی جانے والی |
| ۵۰۷ | عدت (۲) مہینوں سے شمار کی جانے والی عدت | ۵۰۷ | عدت (۲) مہینوں سے شمار کی جانے والی عدت |
| ۵۰۸ | حمل کی عدت | ۵۰۸ | حمل کی عدت |
| ۵۰۹ | حیضوں سے شمار کی جانے والی عدت کے وجوب | ۵۰۹ | حیضوں سے شمار کی جانے والی عدت کے وجوب |
| ۵۱۰ | کے اسباب | ۵۱۰ | کے اسباب |
| ۵۱۱ | وجوب عدت کا پہلا سبب نکاح صحیح میں فرقت | ۵۱۱ | وجوب عدت کا پہلا سبب نکاح صحیح میں فرقت |
| ۵۱۲ | مہاجرہ پر عدت واجب نہیں | ۵۱۲ | مہاجرہ پر عدت واجب نہیں |
| ۵۱۳ | حربیہ پر عدت واجب نہیں | ۵۱۳ | حربیہ پر عدت واجب نہیں |
| ۵۱۴ | زانیہ پر عدت نہیں | ۵۱۴ | زانیہ پر عدت نہیں |
| ۵۱۵ | وجوب عدت کا دوسرا سبب نکاح فاسد میں تفریق | ۵۱۵ | وجوب عدت کا دوسرا سبب نکاح فاسد میں تفریق |
| ۵۱۶ | وجوب عدت کا تیسرا سبب نکاح کے شبہ میں وطی کرنا | ۵۱۶ | وجوب عدت کا تیسرا سبب نکاح کے شبہ میں وطی کرنا |
| ۵۱۷ | وجوب عدت کا چوتھا سبب ام ولد کی آزادی یا | ۵۱۷ | وجوب عدت کا چوتھا سبب ام ولد کی آزادی یا |
| ۵۱۸ | مالک کی موت | ۵۱۸ | مالک کی موت |
| ۵۱۹ | فصل سی و نیکم مہینوں سے شمار کی جانے والی عدت | ۵۱۹ | فصل سی و نیکم مہینوں سے شمار کی جانے والی عدت |
| ۵۲۰ | فصل سی و دوم حاملہ کی عدت | ۵۲۰ | فصل سی و دوم حاملہ کی عدت |
| ۵۲۱ | فصل سی و سوم عدت کی مقدار اور عدت کو ختم کرنے | ۵۲۱ | فصل سی و سوم عدت کی مقدار اور عدت کو ختم کرنے |
| ۵۲۲ | والے امور | ۵۲۲ | والے امور |
| ۵۲۳ | مستحاضہ کی عدت اور اس کے مسائل | ۵۲۳ | مستحاضہ کی عدت اور اس کے مسائل |
| ۵۲۴ | عدت کو ختم کرنے والی کیفیت | ۵۲۴ | عدت کو ختم کرنے والی کیفیت |
| ۵۲۵ | فصل سی و چہارم ان امور کا بیان جن سے | ۵۲۵ | فصل سی و چہارم ان امور کا بیان جن سے |
| ۵۲۶ | عدت کے پورا ہونے کا علم ہوتا ہے | ۵۲۶ | عدت کے پورا ہونے کا علم ہوتا ہے |
| ۵۲۷ | معدۃ حیض کے احکام | ۵۲۷ | معدۃ حیض کے احکام |
| ۵۲۸ | معدۃ نفاس کے احکام | ۵۲۸ | معدۃ نفاس کے احکام |
| ۵۲۹ | فصل سی و پنجم عدت کا منتقل اور متغیر ہونا | ۵۲۹ | فصل سی و پنجم عدت کا منتقل اور متغیر ہونا |
| ۵۳۰ | عدت کا انتقال مہینوں سے حیضوں کی طرف | ۵۳۰ | عدت کا انتقال مہینوں سے حیضوں کی طرف |
| ۵۳۱ | عدت کا انتقال حیضوں سے مہینوں کی طرف | ۵۳۱ | عدت کا انتقال حیضوں سے مہینوں کی طرف |

| | | | |
|-----|--|-----|---|
| ۶۰۵ | پانچویں شرط: نیت کا ہونا | ۵۷۹ | چوتھی شرط: دار کا ایک ہونا |
| | فصل دوم اس عورت سے متعلقہ شرائط جس سے | ۵۷۹ | نوع ثانی: نکاح کے ساتھ مخصوص شرائط |
| ۶۰۸ | ظہار کیا جا رہا ہو | ۵۷۹ | پہلی شرط: عدت کا قیام |
| ۶۰۸ | پہلی شرط: بیوی ہونا | | دوسری شرط: فرقت کے سبب و شرط پر عورت کی |
| ۶۰۸ | مسائل | ۵۸۰ | عدم رضا مندی |
| ۶۰۹ | دوسری شرط: نکاح کا تمام وجوہ سے قائم و موجود ہونا | ۵۸۰ | مسائل |
| | تیسری شرط: لفظ ظہار بیوی کے بدن یا جسم کے کسی | ۵۸۶ | استحقاق وراثت کا وقت مرض موت ہے |
| ۶۱۰ | حصہ کی طرف منسوب ہو | ۵۸۶ | مرض الموت کی تعریف |
| | فصل سوم مظاہرہ (جس کے ساتھ ظہار میں تشبیہ | ۵۸۷ | طلاق کا وہ حکم تابع جو طلاق مبہم کیساتھ مخصوص ہے |
| ۶۱۱ | دی گئی ہو) سے متعلقہ شرائط | | طلاق مبہم یعنی غیر معین بیوی کو طلاق دینا |
| ۶۱۱ | پہلی شرط: مظاہرہ عورت کی جنس سے ہو | ۵۸۸ | اول اس تصرف کی کیفیت کا بیان |
| | دوسری شرط: مظاہرہ ایسا عضو ہو جس کی طرف | ۵۸۸ | دوم اس تصرف سے متعلقہ احکام |
| ۶۱۱ | نظر کرنا جائز نہ ہو | | وہ احکام جن کا تعلق اس تصرف سے شوہر کی موت کے |
| | تیسری شرط ایسی عورت کے اعضاء سے تشبیہ دینا جس | ۵۹۲ | بعد ہوتا ہے |
| ۶۱۱ | سے نکاح ہمیشہ کیلئے حرام ہو | ۵۹۲ | (۱) مر کا حکم |
| ۶۱۳ | فصل چہارم ظہار کے حکم کا بیان | ۵۹۳ | (۲) میراث کا حکم |
| ۶۱۳ | پہلا حکم کفارہ کی ادائیگی سے قبل جماع کا حرام ہونا | ۵۹۳ | (۳) عدت کا حکم |
| | دوسرا حکم: کفارہ کی ادائیگی سے قبل بیوی سے | | طاری ہونے والی جماعت، یعنی طلاق تو معلوم و معین بیوی کو |
| ۶۱۳ | جنسی منافع کا حرام ہونا | | ہو لیکن بعد میں وہ مجہول و نامعلوم ہو جائے (۱) اس تصرف |
| ۶۱۵ | تیسرا حکم: بیوی کا شوہر سے جماع کا مطالبہ کرنا | ۵۹۵ | کی کیفیت کا بیان: |
| ۶۱۷ | ظہار طلاق کے عدد میں کمی کا موجب نہیں | ۵۹۶ | (۲) اس تصرف سے متعلقہ احکام |
| | فصل پنجم حکم ظہار کو باطل یا ختم کر دینے والے | | |
| ۶۱۷ | امور | | |
| ۶۱۷ | (۱) زوجین میں سے کسی ایک کی وفات ہو جانا | | کتاب الظہار |
| ۶۱۷ | (۲) کفارہ کی ادائیگی اور وقت کا پورا ہو جانا | ۶۰۰ | رکن ظہار |
| ۶۱۷ | ظہار مطلق کا حکم | ۶۰۱ | فصل اول ظہار کی شرائط |
| ۶۱۸ | ظہار موقت کا حکم | ۶۰۱ | پہلی شرط: ظہار کرنے والا صاحب عقل ہو |
| ۶۱۹ | فصل ششم کفارہ ظہار کا بیان | ۶۰۱ | دوسری شرط: ظہار کرنے والا حواس پاخت نہ ہو |
| ۶۱۹ | کفارہ ظہار کی تعریف | ۶۰۱ | تیسری شرط: ظہار کرنے والا بالغ ہو |
| ۶۱۹ | وجوب کفارہ کا سبب | ۶۰۱ | چوتھی شرط: ظہار کرنے والا مسلمان ہو |
| ۶۲۲ | کفارہ کے وجوب کی شرائط | ۶۰۳ | مسائل |

| | | | |
|-----|---|-----|---|
| ۶۳۱ | (۱) گواہی، (۲) قذف کا اقرار کر لینا | ۶۳۲ | کفارہ کی شرائط جواز |
| | فصل پنجم: وجوب لعان کے بعد لعان کو ساقط کر | | |
| ۶۳۲ | دینے والے امور کا بیان | | کتاب اللعان |
| ۶۳۲ | سقوط لعان کے بعد لعان کا حکم | | لعان کی صورت اور کیفیت کا بیان |
| ۶۳۵ | فصل ششم: حکم لعان کا بیان | ۶۳۳ | لعان کی ابتداء کون کرے گا |
| ۶۳۵ | لعان کا حکم اصلی | ۶۳۴ | لعان میں قیام شرط نہیں |
| ۶۳۷ | اصل حکم کے وصف کا بیان | ۶۳۵ | فصل اول: صفت لعان |
| ۶۳۹ | لعان کا غیر اصلی حکم، نسب کا منقطع ہو جانا | | پہلا وصف: لعان کا وجوب |
| ۶۴۰ | قطع نسب کے وجوب کی شرائط | ۶۳۶ | دوسرا وصف: لعان میں غصہ اور صلح نہیں |
| ۶۴۰ | پہلی شرط | ۶۳۸ | تیسرا وصف: لعان میں نائب بنانا صحیح نہیں |
| ۶۴۰ | دوسری شرط | ۶۳۹ | فصل دوم: وجوب لعان کے سبب کا بیان |
| | مفتقر، الخیر شوم، لو نسب سے انکار کا حق باقی ہے یا نہیں | ۶۳۹ | پہلا سبب: بچے کی نفی کئے بغیر زنا کی تہمت لگانا |
| ۶۴۰ | یہ آتا ہے؟ | ۶۳۹ | مسائل |
| ۶۴۱ | قطع نسب کی تیسری شرط | ۶۴۰ | دوسرا سبب: بچے کی نفی کے ساتھ زنا کی تہمت لگانا |
| ۶۴۲ | جزواں بچوں کے باپ ہونے سے انکار کا حکم | ۶۴۱ | دوسرے سبب کے مسائل |
| ۶۴۲ | قطع نسب کی چوتھی شرط | ۶۴۱ | فصل سوم: وجوب لعان اور جواز لعان کی شرائط |
| ۶۴۵ | قطع نسب کی پانچویں شرط | ۶۴۳ | قازف (تہمت لگانے والے) سے متعلق شرائط |
| | فصل ہفتم: حکم لعان کو باطل کرنے والے امور کا | ۶۴۳ | مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) |
| ۶۴۶ | بیان | ۶۴۴ | سے متعلق شرائط |
| | | ۶۴۴ | پہلی شرط |
| | | ۶۴۴ | دوسری شرط |
| | | ۶۴۵ | قازف اور مقذوف دونوں سے متعلق شرائط |
| | | ۶۴۵ | پہلی شرط: زوجیت کا ہونا |
| | | ۶۴۸ | دوسری شرط: زوجین کا مائل بالغ ہونا |
| | | ۶۴۸ | تیسری شرط: زوجین کا آزاد ہونا |
| | | ۶۴۹ | چوتھی شرط: زوجین کا مسلمان ہونا |
| | | ۶۴۹ | پانچویں شرط: زوجین کا مطلق ہونا |
| | | ۶۴۹ | چھٹی شرط: زوجین کا محدود فی القذف نہ ہونا |
| | | | فصل چہارم: وہ امور جن سے وجوب لعان کا سبب یعنی |
| | | ۶۴۱ | قذف، قاضی کے پاس ظاہر ہوتا ہے |

فہرست مضامین

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|---|------|------------------------------------|
| ۴۶ | کتاب النفقہ (روزینہ یا خرچہ کا بیان) | ۱۲ | عرض مترجم |
| ۴۶ | فصل: نفقہ کے وجوب کا بیان | ۱۴ | کتاب الرضاع |
| ۴۷ | قرآن مجید سے ثبوت | ۱۶ | فصل: محرمات بالرضاع کا بیان |
| ۴۷ | سنت سے ثبوت | ۱۶ | مرضعہ کے خاوند کی جانب میں حرمت |
| ۴۸ | اجماع سے ثبوت | ۱۹ | مسائل |
| ۴۸ | عقلی طور پر ثبوت | ۱۹ | حرمت رضاعت کی استثنائی صورتیں |
| ۴۸ | فصل: وجوب نفقہ کے سبب کا بیان | ۲۰ | فصل: حرمت پیدا کرنے والی رضاعت |
| ۴۹ | نکاح فاسد میں نفقہ نہیں | ۲۳ | کا بیان |
| ۵۰ | مسائل | ۲۳ | رضاعت کی مدت کا بیان |
| ۵۲ | مطلقة عورت کے نفقہ کی مدت | ۲۴ | حرمت پیدا کرنے والی رضاعت کی مقدار |
| ۵۳ | مسائل | ۲۸ | مردہ عورت کے دودھ کا حکم |
| ۵۴ | فصل: نفقہ کے وجوب کی شرائط کا بیان | ۳۰ | رضاعت کی نوعیت |
| ۵۴ | بیوی کا اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کرنا | ۳۱ | دودھ میں تبدیلی کا حکم |
| ۵۶ | مسائل | ۳۱ | دودھ میں ملاوٹ کا حکم |
| ۵۶ | مریضہ بیوی کے نفقہ کا حکم | ۳۳ | بعد از طلاق رضاعت کا حکم |
| ۵۷ | قیدی بیوی کے نفقہ کا حکم | ۳۵ | بڑی بیوی کا چھوٹی کو دودھ پلانا |
| ۵۸ | عضو مخصوص کی بیماری میں نفقہ کا حکم | ۳۵ | مذکور صورت میں مہر کا حکم |
| ۵۹ | حج پر جانے والی بیوی کے نفقہ کا حکم | ۴۱ | فصل: رضاعت کے ثابت ہونے کا بیان |
| ۶۳ | نافرمان بیوی کے نفقہ کا حکم | ۴۲ | اقرار سے ثبوت |
| ۶۴ | لباس کا حق | ۴۲ | اقرار سے رجوع کی صورت |
| | | ۴۳ | بینہ سے رضاعت کا ثابت ہونا |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|--|------|---|
| ۸۳ | اولاد کا نفقہ | ۶۴ | علحدہ رہائش بیوی کا حق ہے |
| ۸۴ | محرم رشتہ داروں کا نفقہ | ۶۵ | خاوند کا اختیار |
| ۸۶ | غیر محرم رشتہ داروں کا نفقہ | ۶۶ | فصل: واجب نفقہ کی مقدار کا بیان |
| ۸۷ | فصل: نفقہ الاقارب کے وجوب کا سبب | ۶۷ | نفقہ کی مقدار |
| ۸۸ | مسائل | ۶۸ | کپڑوں کی مقدار |
| ۸۹ | ایک شہسے کا ازالہ | ۶۹ | خانگی امور کی تقسیم |
| ۹۰ | بالغ و عاجز لڑکے کا نفقہ | ۷۰ | بیوی کے خادم کا نفقہ |
| ۹۱ | ایک قاعدہ | ۷۱ | نفقہ میں خاوند کی حیثیت کا لحاظ |
| ۹۲ | فصل: نفقہ الاقارب کے وجوب کی شرطیں | ۷۲ | کپڑوں کی مقدار اور معیار |
| ۹۳ | منفق علیہ سے متعلق شرائط | ۷۳ | امارت و غربت میں باہمی اختلاف |
| ۹۴ | ۱۔ تنگ دست ہونا | ۷۴ | فصل: وجوب با نفقہ کی کیفیت کا بیان |
| ۹۵ | ۲۔ کمانے سے عاجز ہونا | ۷۵ | قضائے قاضی یا خاوند کی رضامندی |
| ۹۶ | ۳۔ مطالبہ کرنا | ۷۶ | قاضی کے نفقہ فرض کرنے کے جواز کی شرائط |
| ۹۷ | منفق سے متعلق شرائط | ۷۷ | عورت کا مطالبہ |
| ۹۸ | دولت مند ہونا | ۷۸ | خاوند موجود ہو |
| ۹۹ | دولت مندی کی حد | ۷۹ | امانت یا قرض سے نفقہ دینا |
| ۱۰۰ | اولاد کے نفقہ میں باپ کو تہمند ہونا شرط نہیں | ۸۰ | امانت یا قرض سے مہر نہیں دیا جاسکتا |
| ۱۰۱ | تنگ دست بیٹے کا والدین پر خرچ کرنا مکملہ | ۸۱ | نفقہ کا خاوند کے ذمہ بطور دین واجب ہونے کا بیان |
| ۱۰۲ | نفقہ کے لئے باپ کا مقدمہ دائر کرنا | ۸۲ | نفقہ میں خاوند کو قید کرنا |
| ۱۰۳ | منفق علیہ اور منفق کی مشترکہ شرائط | ۸۳ | نفقہ کی ادائیگی میں اختلاف |
| ۱۰۴ | ۱۔ دین کا ایک ہونا | ۸۴ | فصل: سقوط نفقہ کا بیان |
| ۱۰۵ | قربۃ الولادۃ اور غیر الولادۃ میں فرق | ۸۵ | عورت کا خاوند کو خود بری کرنا |
| ۱۰۶ | ۲۔ وطن کا ایک ہونا | ۸۶ | میاں بیوی میں سے کسی کی وفات |
| ۱۰۷ | قربۃ الولادۃ میں وطن کا ایک ہونا شرط نہیں | ۸۷ | اقترباء کے نفقہ کا بیان |
| ۱۰۸ | دیگر شرط۔ قضائے قاضی | ۸۸ | فصل: نفقہ الاقارب کے وجوب کا بیان |
| ۱۰۹ | غائب آدمی کے مال سے نفقہ کا حکم | ۸۹ | والدین کا نفقہ |
| ۱۱۰ | مسائل | ۹۰ | |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|---|------|---|
| ۱۱۵ | ۴۔ عورت آزاد ہو | ۱۰۲ | فصل: مقدار نفقہ کا بیان |
| " | دین کا اتحاد شرط نہیں | " | فصل: کیفیت وجوب کا بیان |
| ۱۱۵ | فصل: حضانت کی مدت کا بیان | " | اقارب اور بیویوں کے نفقہ میں فرق |
| " | عورتوں کی حضانت کی مدت | ۱۰۳ | نفقہ نہ دینے پر قید کی سزا |
| ۱۱۶ | لڑکے اور لڑکی کے وقت حضانت میں فرق کی وجہ - | ۱۰۴ | فصل: منسقط نفقہ کا بیان |
| ۱۱۷ | مردوں کی حضانت کی مدت | " | غلام کے نفقہ کا بیان |
| " | حضانت مرد کی شرطیں | " | فصل: وجوب نفقہ کا بیان |
| " | ۱۔ عصبہ ہو | ۱۰۵ | فصل: سبب وجوب کا بیان |
| ۱۱۸ | ۲۔ قابل اعتماد ہو | " | مسائل |
| ۱۱۹ | ۳۔ دین ایک ہو | ۱۰۶ | فصل: وجوب نفقہ کی شرطیں |
| " | حضانت میں والدین کا اختلاف | ۱۰۷ | فصل: مقدار واجب کا بیان |
| ۱۲۰ | فصل: حضانت کی جگہ کا بیان | " | فصل: کیفیت وجوب کا بیان |
| " | ایک شہر سے دوسرے شہر جانے کی صورت | ۱۰۸ | چوپایوں کے نفقہ کا بیان |
| ۱۲۲ | دیہات کا حکم | " | جمادات کا نفقہ |
| " | شہر سے دیہات منتقلی کا حکم | ۱۰۹ | کتاب الحضانة |
| " | دارالحرب منتقل کرنے کا حکم | " | فصل: حضانت کی تفسیر کا بیان |
| ۱۲۳ | کتاب الاعتاق | " | رضاعت باپ کی ذمہ داری ہے |
| " | فصل: اقسام اعتاق کا بیان | ۱۱۱ | ماں دودھ پلانے کی زیادہ مستحق ہے |
| " | اعتاق واجب | " | ماں دودھ پلانے پر اجرت نہیں لے سکتی |
| ۱۲۴ | اعتاق مستحب | " | مسائل |
| " | اعتاق مباح | ۱۱۲ | فصل: حضانت کے مستحق کا بیان |
| " | اعتاق حرام | " | عورتوں کی حضانت کی شرائط |
| ۱۲۵ | فصل: اعتاق کے رکن کا بیان | " | ۱۔ عورت بچہ کی محرم ہو |
| " | صریح لفظ | ۱۱۳ | کون عورت حضانت کی زیادہ مستحق ہے |
| ۱۲۸ | مسائل | ۱۱۴ | ۲۔ محرم عورت بچے کے اجنبی کی منکوحہ نہ ہو |
| | | ۱۱۵ | ۳۔ عورت مرتد نہ ہو |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|---|------|--|
| ۱۵۴ | کسی شرط کے ساتھ تعلیق کی صورت | ۱۲۸ | ملحق بالصریح |
| ۱۶۱ | تعلیق بالاداء اور مجلس | " | ملک کی وجہ سے آزاد ہونیوالے قرابتدار |
| ۱۶۳ | ولادت کے ساتھ معلق اعتاق | ۱۲۹ | اختلاف ائمہ |
| " | مسائل | " | امام شافعیؒ اور احناف کا اختلاف |
| ۱۶۹ | تعلیق محض | ۱۳۰ | امام شافعیؒ کی دلیل |
| ۱۷۰ | مسائل | " | احناف کی دلیل |
| ۱۷۱ | لفظ کُلّی مملوک کے ساتھ تعلیق | ۱۳۲ | مسائل |
| ۱۷۵ | مجہول غلام کی طرف منسوب اعتاق | ۱۳۳ | قریبی کا کُلّی یا بعض حصہ آزاد ہونے میں ائمہ |
| ۱۷۷ | ملکیت یا ملکیت کے سبب کے ساتھ تعلیق | " | ر کا اختلاف |
| ۱۸۰ | ملک یا سبب ملک کیساتھ صرف معنی تعلیق | ۱۳۴ | اختلاف کی وجہ |
| ۱۸۵ | وجود شرط کو ظاہر کرنے والی چیز کا بیان | ۱۳۸ | الفاظ نسب کا استعمال |
| ۱۸۶ | مطلق مملوک کے تحت کون سا مملوک داخل ہے اور کون سا نہیں۔ | " | بطور صفت ذکر |
| ۱۸۷ | مسائل | ۱۴۲ | الفاظ نسب بطور نداء |
| ۱۸۸ | بدل والی تعلیق کا بیان | " | الفاظ کنایہ |
| " | الفاظ کا بیان | ۱۴۳ | مسائل |
| ۱۸۹ | ماہیت کا بیان | ۱۴۴ | عتق کے قائم مقام الفاظ |
| ۱۹۳ | بدل کا بیان | " | وہ الفاظ جن سے عتق واقع نہیں ہوتا |
| ۱۹۵ | مسائل | ۱۴۷ | فصلے: رکن کی شرائط کا بیان |
| ۱۹۹ | ایک اشکال اور جواب | " | آزاد کنندہ کی شرائط |
| ۲۰۴ | وقت کی طرف منسوب اعتاق | ۱۴۸ | غیر مشروط چیزیں |
| ۲۰۵ | موصوف وقت کی طرف منسوب اعتاق | ۱۴۹ | آزاد کردہ کی شرائط |
| ۲۰۷ | ظہور عتق کی کیفیت | ۱۵۰ | معلوم ہونا شرط نہیں |
| ۲۱۳ | دو وقتوں کی طرف منسوب اعتاق | ۱۵۱ | آزاد کنندہ و کردہ دونوں کی متعلقہ شرط |
| ۲۱۶ | فصلے: صفت الاعتاق کا بیان | " | مسائل |
| " | قابل تقسیم یا ناقابل تقسیم | ۱۵۳ | اعتاق کے وقت مملوک ہونے کی بحث |
| " | صاحبین کی دلیل | " | اعتاق کی تین صورتیں |
| " | | " | معلق اعتاق کی تفصیل |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|--|------|---|
| ۲۵۹ | دو محلوکہ بہنوں میں سے ایک کے ساتھ دہلی کا حکم | ۲۱۷ | امام ابو حنیفہؒ کی دلیل |
| ۲۶۱ | بیان ضرورت | ۲۱۸ | صاحبین کے استدلال کا جواب |
| ۲۶۵ | مولیٰ کی وفات کے بعد اعتناق سے متعلق احکام | ۲۲۱ | معتنق سے تاوان لینے کا اختیار |
| ۲۶۶ | خیار اعتناق اور خیار بیع کی وراثت میں فرق | ۲۲۲ | ایک اعتراض اور اس کا جواب |
| ۲۶۷ | غلام اور آزاد کو جمع کرنے کا حکم | ۲۲۶ | ساکت شریک کے اختیارات |
| " | غلام اور مدبر کو جمع کرنا | ۲۳۰ | یسار اور اعسار کے اعتبار کا وقت |
| ۲۶۸ | تین غلاموں میں سے ایک غیر معین کو آزاد کرنے کی تفصیل | ۲۳۱ | غلام کی قیمت میں شریکین کا اختلاف |
| " | غلام کے مرنے کی حالت کا حکم | ۲۳۲ | غلام کی ہلاکت کی صورت میں تاوان کا مسئلہ |
| ۲۶۹ | بیان سے قبل مرجانے کی حالت کا حکم | ۲۳۵ | ساکت شریک کی وفات کے بعد ورثاء کا حق |
| ۲۷۱ | معتنق میں غیر اصلی جہالت کا بیان | ۲۳۶ | تاوان کی شق اختیار کرنے کے بعد سعایت کرانے کا حق نہیں |
| " | کیفیت تصرف | ۲۳۷ | حمل کے تاوان کا مسئلہ |
| " | آزاد باندی کو بھول جانے کا مسئلہ | " | متعدد شرکاء کا غلام |
| ۲۷۲ | مبہم طور پر ایک غلام کی آزادی کا مسئلہ | ۲۳۸ | نصف آزادی کا مسئلہ |
| ۲۷۳ | مسائل | ۲۳۹ | مشترکہ غلام کو مدبر بنانے کا مسئلہ |
| ۲۷۵ | فصل: عتق کو ظاہر کرنے والی چیزوں کا بیان | ۲۴۰ | تین مالکوں کے درمیان مشترکہ غلام کا مسئلہ |
| " | اقرار | ۲۴۱ | ایک شریک کے خلاف گواہی کی صورت |
| ۲۷۶ | بینہ | ۲۴۲ | مسائل |
| " | اختلاف رائے | " | فصل: اعتناق کے حکم اور ثبوت حکم کے وقت کا بیان - |
| ۲۷۹ | ایک شبہ اور اس کا جواب | ۲۴۶ | اصلی حکم |
| ۲۸۲ | مسائل - | " | حالت صحت یا مرض کا اعتناق |
| ۲۸۳ | کتاب التدبیر | " | تابع حکم |
| " | فصل: تدبیر کے رکن کا بیان | ۲۴۹ | مولیٰ کی زندگی سے متعلق احکام |
| " | مطلق تدبیر | ۲۵۰ | غیر معین طور پر آزاد دو غلاموں کے حقوق |
| ۲۸۵ | مقتیدہ تدبیر | " | مولیٰ کے بیان کی اقسام |
| ۲۸۷ | وقت کی طرف فسوب تدبیر | ۲۵۷ | بیان نص - بیان دلالت |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|--|------|--|
| ۳۲۳ | مشترک غلام کو بیٹا قرار دینے کا مسئلہ | ۲۸۹ | مسائل |
| ۳۲۵ | مشترک باندی کے بیٹے کا دعویٰ | " | عوض کے بدلے تدبیر |
| " | باندی کے تادان اور مہر کا معاملہ | ۲۹۲ | فصل ۱: رکن کی شرائط کا بیان |
| ۳۲۶ | مکاتبہ باندی کے بیٹے کے نسب کا معاملہ | ۲۹۳ | فصل ۲: تدبیر کی صفت کا بیان |
| ۳۲۸ | فصل ۳: استیلا د کی صفت کا بیان | " | مشترک غلام کو مدبر بنانا |
| ۳۲۹ | فصل ۴: استیلا د کے حکم کا بیان | ۲۹۶ | دو نوں شریکوں کا ایک ساتھ غلام کو مدبر بنانا |
| " | مستولد کی زندگی کا حکم | ۲۹۷ | ایک شریک کا مدبر بنانا دوسرے کا آزاد کرنا |
| " | آم ولد کے بیچنے کا مسئلہ | ۲۹۹ | مدبرہ مشترکہ کے بچے کا مسئلہ |
| ۳۳۱ | آم ولد کے بہہ یا صدقہ کرنے کا حکم | ۳۰۱ | مدبرہ کو مکاتبہ بنانا |
| ۳۳۲ | مالک کے لئے جائز تصرفات | ۳۰۳ | فصل ۵: تدبیر کے حکم کا بیان |
| " | آم ولد کا نکاح کر کے دینا | ۳۰۴ | مدبرہ مسئلہ کی بیع |
| ۳۳۳ | آم ولد کے دوسرے بیٹے کے نسب کا بیان | ۳۰۵ | ایک اعتراض اور اس کا جواب |
| " | آم ولد کے حرام ہونے کی صورت میں اولاد کا مسئلہ | ۳۰۷ | مدبرہ کے دیگر احکام |
| ۳۳۴ | آم ولد کے دوسرے لڑکے سے انکار | ۳۰۸ | غیر مولیٰ سے مدبرہ کی اولاد کا حکم |
| ۳۳۵ | غیر مولیٰ سے ام ولد کے بیٹے کا حکم | " | بچے کے بارے میں مدبرہ اور مولیٰ کا اختلاف |
| " | آم ولد کے قرضے کا حکم | ۳۰۹ | مدبرہ کنندہ کی موت سے بعد کے احکام |
| ۳۳۶ | آم ولد کو آزاد کرنے کا مسئلہ | ۳۱۰ | فصل ۶: اس چیز کا بیان جس سے تدبیر |
| " | آم ولد کے مال مقوم یا غیر مقوم ہونیکا مسئلہ | | ظاہر ہوتی ہے۔ |
| ۳۳۸ | آم ولد کے ساتھ عقد کتابت | ۳۱۳ | کتاب الاستیلا د |
| ۳۳۹ | مستولد کی وفات سے متعلق احکام | " | باندی سے وطنی کرنے اور اولاد چاہنے کا بیان |
| ۳۴۰ | فصل ۷: جس چیز سے استیلا د ظاہر ہو | ۳۱۳ | فصل ۱: استیلا د کی تفسیر کا بیان |
| | اس کا بیان | ۳۱۵ | فصل ۲: استیلا د کے سبب کا بیان |
| ۳۴۱ | کتاب المکاتب | " | اختلاف رائے |
| " | فصل ۱: مکاتبہ کے جواز کا بیان | ۳۱۶ | مسائل |
| ۳۴۲ | فصل ۲: مکاتبہ کے رکن کا بیان | ۳۱۷ | فصل ۱: استیلا د کی شرط کا بیان |
| ۳۴۴ | فصل ۳: رکن کی شرائط کا بیان | ۳۲۰ | دوسرے کی ام ولد ہونے کا اقرار |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|--|------|---|
| ۳۸۳ | مسائل | ۳۴۲ | مولیٰ سے متعلق شرائط |
| ۳۸۶ | فصل ۲: مکاتبت کا حکم | ۳۴۶ | میت پر قرض کی صورت میں مکاتبت |
| ۳۸۷ | صحیح عقد | ۳۴۷ | غلام پر قرض کی صورت میں مکاتبت |
| ۳۸۸ | مسائل | ۳۴۸ | مدبرہ باندی اور ام ولد کی کتابت |
| ۳۸۹ | مکاتب کا مرتکب جرم ہونے کا حکم | ۳۴۹ | ذمی کی طرف سے مکاتبت |
| ۳۹۱ | مکاتب پر زیادتی ہونے کا حکم | ۳۵۰ | مکاتب کی متعلقہ شرائط |
| ۳۹۲ | ایک شبہ کا ازالہ | ۳۵۱ | بدل کتابت کی متعلقہ شرائط |
| ۳۹۳ | مسائل | ۳۵۲ | مسائل |
| ۳۹۶ | بدل کتابت کی ادائیگی سے متعلق احکام | ۳۵۳ | بدل کتابت غلام کے ذمہ قرض ہونیکا بیان |
| ۳۹۷ | بدل کتابت کے عوض کا حکم | ۳۵۴ | بدل کتابت کے مؤجل یا غیر مؤجل ہونیکا بیان |
| ۳۹۸ | مکاتب کے بیٹے کا حکم | ۳۵۵ | مکاتب کا حالت غلامی میں لوٹنا |
| ۳۹۹ | مکاتب کے محرم رشتہ داروں کا حکم | ۳۵۶ | بدل کتابت میں باہمی اختلاف کی صورت |
| ۴۰۰ | مولیٰ یا مکاتب کی موت کی صورت میں عقد | ۳۵۷ | نفس رکن کی متعلقہ شرائط |
| ۴۰۱ | کتابت کا حکم | ۳۵۸ | مسائل |
| ۴۰۲ | مکاتب کے ترکہ کا حکم | ۳۵۹ | فصل ۳: مکاتب کے دائرہ تصرف کا بیان |
| ۴۰۳ | مسائل | ۳۶۰ | مکاتب ہیہ یا آزاد کرنے کا مجاز نہیں |
| ۴۰۴ | مکاتب ترکہ نہ چھوڑے تو اس کا حکم | ۳۶۱ | مکاتب کا آگے کسی غلام کو مکاتب بنانا |
| ۴۰۵ | مسائل | ۳۶۲ | دو غلاموں کے ساتھ ایک ہی عقد کتابت کرنا |
| ۴۰۶ | مکاتبت فاسدہ کا بیان | ۳۶۳ | مسائل |
| ۴۰۷ | باطل کتابت کا بیان | ۳۶۴ | فصل ۴: مولیٰ کے دائرہ تصرف کا بیان |
| ۴۰۸ | فصل ۵: ان امور کا بیان جن سے عقد | ۳۶۵ | فصل ۵: مکاتبت کی صفت کا بیان |
| ۴۰۹ | کتابت ٹوٹ جاتا ہے۔ | ۳۶۶ | نصف غلام کی مکاتبت |
| ۴۱۰ | کسی عاقد کی موت کی صورت میں عقد ٹوٹنے کا مسئلہ | ۳۶۷ | نصف مکاتب کا دائرہ کار |
| ۴۱۱ | مولیٰ کے مرتد ہو جانے میں عقد ہذا کا حکم | ۳۶۸ | نصف مکاتب کو بیچنا |
| ۴۱۲ | کتاب الاولیاء | ۳۶۹ | مشترک غلام کی مکاتبت |
| ۴۱۳ | | ۳۷۰ | شریک کی اجازت کے بغیر مکاتب بنانیکا حکم |
| | | ۳۷۱ | دوسرے شریک کی اجازت سے مکاتب بنانیکا حکم |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|---|------|--|
| ۴۴۷ | عقد موالاة کی صفت کا بیان | ۴۱۳ | ولاء عتاقہ کا سنت سے ثبوت |
| " | عقد موالاة کا حکم | ۴۱۴ | اجماع سے ثبوت |
| ۴۴۸ | مسائل | " | عقلی طور پر ثبوت |
| ۴۵۰ | فصل ۱: حکم ولاء کی صفت کا بیان | ۴۱۶ | مسائل |
| ۴۵۱ | فصل ۲: ولاء الموالاة کو ظاہر کرنے والی چیزوں کا بیان۔ | ۴۱۸ | ولاء عتاقہ کے دیگر متعلقات |
| ۴۵۲ | کتاب الاجارۃ | ۴۲۰ | عتق - وجوب ردیت کا سبب |
| " | فصل ۱: اجارہ کے جواز کا بیان | ۴۲۰ | ولاء العتاقہ کے ثابت ہونے کی شرائط کا بیان |
| " | قرآن مجید سے اجارہ کا ثبوت | ۴۲۲ | ولاء العتاقہ کی صفت کا بیان |
| ۴۵۴ | سنت نبوی سے اجارہ کا ثبوت | " | پہلی صفت |
| ۴۵۶ | اجماع سے اجارہ کا ثبوت | ۴۲۳ | مسائل |
| ۴۵۶ | فصل ۲: اجارہ کے رکن اور اجارہ کے معنی کا بیان۔ | ۴۲۶ | دوسری صفت |
| " | اجارہ کے معنی | ۴۳۰ | مسائل |
| ۴۵۷ | مسائل | ۴۳۳ | تیسری صفت |
| ۴۵۸ | نہ جانور کا اجارہ | ۴۳۴ | ولاء کے ایک جگہ سے دوسری کی طرف پھرنے کا مسئلہ |
| ۴۵۹ | ۱۲۱ (دایہ) کے مسئلے میں ایک شہر اور اس کا ازالہ | ۴۳۵ | ولاء کی منتقلی کی صورت |
| ۴۶۰ | فصل ۳: رکن اجارہ کی شرائط کا بیان | ۴۳۶ | دادا کا پوتے کی ولاء کھینچنے کا مسئلہ |
| " | العتقاد اجارہ کی شرائط | ۴۳۷ | ولاء کی مقدار کا بیان |
| " | عاقده سے متعلق شرائط | " | ولاء کے حکم کا بیان |
| ۴۶۳ | نفس عقد اور مکان عقد سے متعلق شرائط | ۴۳۹ | ولاء کو ظاہر کرنے والی چیز کا بیان |
| " | عقد اجارہ کے نفاذ کی شرائط | " | بینہ سے ظاہر ہونا |
| " | ۱- عاقده کا مرتد نہ ہونا | ۴۴۰ | اقرار سے ظاہر ہونا |
| " | ۲- عاقده کا مانک یا مختار ہونا | ۴۴۲ | فصل ۱: ولاء الموالاة کا بیان |
| " | ۳- معقود علیہ کا موجود ہونا | " | ولاء الموالاة کے شرعی ثبوت کا بیان |
| ۴۶۵ | وکیل کا عقد اجارہ | ۴۴۴ | ولاء الموالاة کے ثبوت کا سبب |
| | | " | عقد موالاة کے ثبوت کی شرائط |
| | | ۴۴۵ | اسلام شرط نہیں |
| | | ۴۴۶ | مرد ہونا شرط نہیں |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|--|------|--|
| ۴۹۳ | مسائل | ۴۹۶ | باپ کا بیٹے کو مزدوری پر لگانا |
| ۴۹۴ | مصروف زمین کا اجارہ | ۴۹۹ | ۴۔ کرایہ کی چیز کا کرایہ دار کے سپرد کرنا |
| ۴۹۶ | پانچویں شرط :- اجارہ سے مقصود کام کیلئے | " | سپرد کرنے کا مفہوم |
| " | عامل کے بس میں ہو | ۴۹۰ | ۵۔ خیار کی شرط نہ ہو |
| " | گناہوں پر اجارہ کرنا | " | اجارہ کے صحیح ہونے کی شرائط |
| ۴۹۷ | مسلم کا غیر مسلم کی خدمت کے لئے نوکری کرنا | " | عاقده سے متعلق شرائط |
| " | عورت کا اجنبی مرد کی خدمت کرنا | ۴۹۱ | معقود علیہ سے متعلق شرائط |
| ۴۹۷ | گندگی اٹھانے پر اجرت لینا | " | پہلی شرط :- معقود علیہ معلوم ہو |
| " | شراب اٹھانے پر اجرت لینا | ۴۹۲ | غیر منقسم شے کا اجارہ |
| ۴۹۹ | باپ سے خدمت لینا - ناجائز | " | مختلف مسائل |
| ۵۰۰ | چھٹی شرط : منفعت کا حاصل کرنا مباح ہو | ۴۹۴ | ایک اعتراض اور اس کا جواب |
| ۵۰۱ | ساتویں شرط : اجارہ سے مقصود کام اجیر پر فرض نہ ہو۔ | ۴۹۵ | دوسری شرط :- مدت معلوم ہو |
| ۵۰۲ | نماز روزہ اور تعلیم قرآن پر اجرت لینے کا مسئلہ | ۴۹۸ | عقد اجارہ کے توڑنے کا وقت اور اس کی کیفیت |
| ۵۰۳ | اذان اور امامت پر اجرت لینے کا مسئلہ | " | مکان کے اجارہ میں مقصود کام کا بیان |
| " | میت کے نہلانے اور قبر کھودنے پر اجرت کا مسئلہ | ۴۹۹ | زمین کے اجارہ میں مقصود چیز کا بیان |
| " | بیٹے کو بطور ملازم رکھنے کا مسئلہ | ۴۸۰ | سواری کے جانوروں کے اجارہ میں مدت یا جگہ کا بیان |
| ۵۰۴ | بیوی کے اجرت لینے کا مسئلہ | ۴۸۲ | عاقدين میں اختلاف ہو جائے تو ؟ |
| ۵۰۵ | آنکھوں کی شرط : اجیر اپنے کام سے خود مستفید نہ ہو | ۴۸۳ | تیسری شرط :- عمل کا بیان ہو |
| " | نویں شرط : منفعت مقصود ہو | ۴۸۳ | اجیر مشترک اور خاص میں مدت کا بیان |
| ۵۰۶ | معقود علیہ کے محل سے متعلق شرائط | ۴۸۴ | مسائل |
| " | اجرت سے متعلق شرائط | ۴۸۶ | دو چیزوں میں سے ایک کے اجارہ کا اختیار دینا |
| ۵۰۷ | ۱۔ اجرت معلوم ہو | ۴۸۷ | مسائل |
| " | ادائیگی اجرت کی مدت | ۴۹۱ | چوتھی شرط :- معقود علیہ سے مکمل فائدہ لے |
| ۵۰۸ | دایا کا اجارہ | " | اٹھانا ممکن ہو۔ |
| ۵۰۹ | ۲۔ اجرت معقود علیہ کی جنس سے نہ ہو | " | مشترک چیز کا اجارہ |
| ۵۱۱ | عقد کے رکن سے متعلق شرائط | ۴۹۲ | شریک ساتھی سے اجارہ کرنا |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|--|------|--|
| ۵۳۳ | آجر اور مستاجر کے حقوق و فرائض | ۵۱۱ | مسائل |
| ۵۳۵ | اجیر کا عین شے کو روک لینا | ۵۱۲ | عقد اجارہ کے لازمی ہونے کی شرائط |
| ۵۳۷ | بھٹہ مزدور کی اجرت کا وقت | ۵۱۳ | لازم عقد کے منعقد ہونے کی شرائط |
| ۵۳۸ | نانہائی کی اجرت کا مسئلہ | ۵۱۳ | عقد کے باقی رہنے کی شرائط |
| ۵۳۹ | درزی کی اجرت کا معاملہ | ۵۱۴ | مسائل |
| ۵۴۰ | ملاح کی اجرت کا معاملہ | ۵۱۷ | عذر کے سبب اجارہ کے فسخ ہونے کا بیان |
| ۵۴۱ | قاصد کی اجرت کا مسئلہ | ۵۱۸ | مستاجر کرایہ دار کو پیش آمدہ عذر |
| " | کرایہ دار کے اختیارات | ۵۱۹ | مسائل |
| ۵۴۲ | کرایہ دار کا آگے زیادہ کرایہ لینا | ۵۲۰ | مواجر (مالک) کو پیش آمدہ عذر |
| ۵۴۲ | کر لئے کی سواری اور کپڑے کے استعمال کا مسئلہ | ۵۲۱ | مسائل |
| ۵۴۲ | کرایہ کے مکان کو بیچنے کا مسئلہ | ۵۲۳ | اجرت پر دی گئی شے کو پیش آمدہ عذر |
| ۵۴۶ | کرایہ کے مکان کو رہن رکھنے کا مسئلہ | " | ۱۔ غلام کا آزاد ہو جانا |
| ۵۴۷ | اجیر کا خود یا دوسروں سے کام کرانا | ۵۲۴ | ۲۔ بچے کا بالغ ہونا |
| ۵۴۷ | مالک مکان اور کرایہ دار کی ذمہ داریاں | " | ہنگامی عذر نہیں |
| ۵۴۸ | کرایہ کی چیز کی واپسی کا مسئلہ | ۵۲۵ | افتا کے اجارہ میں عذر |
| ۵۴۹ | افتا (دایہ) کے حقوق و فرائض | ۵۲۶ | فصل ۱۴، اجارہ کی صفت کا بیان |
| ۵۵۰ | عقد کے تابع چیزوں کا حکم | ۵۲۷ | فصل ۱۵، حکم اجارہ کا بیان |
| " | مسائل | ۵۲۷ | صحیح اجارہ کے احکام |
| ۵۵۱ | مستاجر اور مستاجر فیہ کی صفت کا بیان | " | اصلی احکام |
| " | مستاجر - ایک امانت | ۵۲۸ | اجرت کے واجب ہونے کا وقت |
| ۵۵۲ | مستاجر فیہ کے امانت یا قابل تاوان ہونیکا مسئلہ | ۵۲۹ | مستاجر (کرایہ دار) کو اجرت سے بری کرنا |
| ۵۵۳ | مسائل | ۵۳۰ | اجرت میں مبادلہ |
| ۵۵۴ | مالک اور اجیر کا اختلاف | ۵۳۱ | پیشگی اجرت کی شرط |
| ۵۵۵ | مستاجر فیہ کو امانت سے تاوان میں تبدیل کرنے والی چیزیں | ۵۳۲ | اختتام مدت پر اجرت کی شرط |
| " | ۱۔ ترک حفاظت | " | شرط کے بغیر پیشگی اجرت |
| " | ۲۔ ہلاک اور خراب کرنا | ۵۳۲ | معقود علیہ کے حصول کے بعد اجرت میں ملکیت |
| " | | ۵۳۳ | تابع احکام |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|--|------|--------------------------------------|
| ۵۷۶ | رنگہ نیز سے اختلاف | ۵۵۷ | مسائل |
| ۵۷۷ | زائد مال میں اختلاف | ۵۵۹ | مخلاف ورزی کرنا |
| ۵۷۹ | اصل شے میں اختلاف | ۵۶۰ | مسائل |
| ۵۸۰ | اصل اجرت میں اختلاف | ۵۶۲ | مقررہ جگہ کی خلاف ورزی |
| ۵۸۱ | فصلے ۷: اجارہ کو ختم کرنے والی چیزوں کا بیان | ۵۶۵ | مسائل |
| " | ۱۔ اقالہ | ۵۶۶ | وقت میں مخالفت |
| " | ۲۔ موت | ۵۶۷ | مسائل |
| ۵۸۲ | مسائل | ۵۶۹ | مقدار میں خلاف ورزی کرنا |
| ۵۸۲ | ۳۔ کرایہ کی چیز کا ہلاک ہونا | ۵۷۱ | فاسد اجارہ کے احکام |
| " | ۴۔ مدت کا گزر جانا | ۵۷۲ | باطل اجارہ کے احکام |
| " | ۵۔ مکاتب کا عاجز ہو جانا | ۵۷۲ | فصلے ۸: اختلاف عاقدین کے حکم کا بیان |
| ۵۸۶ | اظہارِ تشکر | ۵۷۳ | مسائل |
| ۵۸۷ | مصطلحات | ۵۷۵ | درزی سے اختلاف |
| | | ۵۷۶ | ڈاکٹر سے اختلاف |

فہرست مضامین

| صفحہ نمبر | عنوان | صفحہ نمبر | عنوان |
|-----------|---|-----------|---|
| ۴۴ | ۱۱۔ شفعہ کنندہ کا مسلمان ہونا | ۱ | انتساب |
| ۴۴ | بعض دوسری غیر ضروری شرائط | ۶ | تقدیم از ارار۔ |
| ۴۶ | فصل دوم شفعہ کو پختہ اور موکد کرنے والے امور | ۱۰ | پیش لفظ از ترجمہ |
| ۴۶ | (الف) طلب الموائیہ (فوری طور پر مطالبہ کرنا) | ۱۲ | کتاب الاستصناع |
| ۴۷ | (ب) مطالبہ کرنے کی شرائط | ۱۲ | فصل اول (۱۰) آرڈر پر کوئی شئی |
| ۴۹ | ۲۔ طلب (باقاعدہ مطالبہ کرنا) | | بنوانے کی صورت |
| ۵۰ | (ج) کیفیت طلب (مطالبہ کرنے کا طریقہ) | ۱۲ | (ب) استصناع کا مضموم |
| ۵۱ | حکم طلب (مطالبہ کا حکم) | ۱۳ | فصل دوم آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کا جواز |
| ۵۲ | فصل مبطلات شفعہ (شفعہ کو باطل کرنے والے امور) کا بیان | ۱۴ | فصل سوم شرائط جواز |
| ۵۲ | صریح | ۱۵ | فصل چہارم استصناع کا حکم |
| ۵۶ | حق شفعہ کا بطریق ولالت اسقاط | ۱۵ | فصل پنجم صفت استصناع (آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کی صفت) کا بیان |
| ۵۷ | (ج) حق شفعہ کے ساقط ہونے کی ضروری صورت | ۱۸ | کتاب الشفعہ |
| ۵۸ | فصل مشفوع فیہ (جس شئی میں شفعہ کیا گیا ہو) | ۱۸ | سبب وجوب حق شفعہ کا بیان |
| | کامالک بننے کا طریقہ | ۱۸ | (ا) سبب کی ماہیت کا بیان |
| ۶۰ | فصل شفعہ کے ذریعے مالک بننے کے طریقے اور اس کی کیفیت کی تفصیل | ۲۰ | (ب) کیفیت سبب کا بیان |
| ۹۱ | (الف) عدالتی فیصلے کے ذریعے اس کے مالک ہونے کی کیفیت | ۲۱ | (الف) دونوں حالتوں کی حاوی کیفیت وجوب |
| ۶۲ | عدالتی فیصلے کے ذریعے جواز شفعہ کی شرائط | ۲۷ | ۲۔ بیک وقت کئی اسباب جمع ہو جانا |
| ۶۳ | عدالتی فیصلے کا موزوں وقت | ۲۹ | تفہیم |
| ۶۴ | فصل زیر شفعہ زمین کا مالک ہونے کی شرائط کا بیان | ۳۲ | فصل اول شرائط وجوب شفعہ |
| ۶۷ | فصل شفعہ کے معاوضہ ملکیت کا بیان | ۳۴ | ۲۔ مال کے بدلے میں مالی معاوضہ کا ہونا |
| ۶۹ | فصل شفعہ کے ذریعے ملکیت میں آنے والی اشیا | ۳۵ | ۳۔ عین کے بدلے عین مال کا ہونا |
| ۷۴ | فصل زیر شفعہ شئی کو کس شخص سے وصول کیا جائے | ۳۶ | ۴۔ بیع کا زمین میں یا زمین کے مضموم میں ہونا |
| ۷۵ | فصل شفیع اور مشتری (خریدار) کے مابین اختلافات کا تصفیہ | ۳۷ | ۵۔ بیع سے ہائے کی ملکیت کا زائل ہو جانا |
| ۷۶ | (الف) قیمت کی جنس میں اختلاف | ۳۸ | ۶۔ ہائے کے حق کا زائل ہو جانا |
| ۷۶ | (ب) قیمت کی مقدار میں اختلاف | ۳۹ | ۷۔ متعلقہ مال کا بیع کے وقت شفیع کی ملکیت ہونا |
| ۸۰ | (ج) بیع میں اختلاف کا ہونا | ۴۰ | ۸۔ مدعی علیہ کے اذکار کے وقت اس مال کی ملکیت |
| ۸۲ | (د) عقد بیع میں اختلاف کا ہونا | ۴۱ | کا خریدار کے پاس حجت یعنی ثبوت کے ذریعے ہونا |
| | | ۴۲ | ۹۔ زیر شفعہ مال کا شفیع کی ملکیت نہ ہونا |
| | | | ۱۰۔ شفیع کا بیع پر راضی نہ ہونا |

| | | | |
|-----|---|-----|--|
| ۱۳۴ | شکاری پرندوں کی تربیت کے احکام | ۸۳ | فصل شفعہ کو ساقط کرنے والے حیلوں کا بیان |
| ۱۳۷ | تیر سے شکار کے احکام | ۸۴ | فصل مذکورہ حیلوں کے مکروہ یا غیر مکروہ ہونے کا بیان |
| ۱۳۷ | دو افراد کے شکار کا حکم | | |
| ۱۴۱ | (۵) شکاری جانور کا حرام العین نہ ہونا | ۸۶ | کتاب الذبائح والصدود |
| ۱۴۲ | (۶) شکار کی ہلاکت کا شکاری جانور (وغیرہ) کے ذریعے ہونا | ۸۶ | ۱- سمندری جانور |
| ۱۴۴ | (۷) شکار کے آنکھوں سے او جھل یا اس کی تلاش ختم ہونے سے قبل شکاری جانور یا تیر کا شکار کو یا جو اس کے قائم مقام ہو، جالینا | ۸۸ | (ب) دوسرا مسمیت یعنی مر کر تیرنے والی (الطافی) کی حلب کا مسئلہ |
| ۱۴۵ | ذکاة (ذبح) کے مستحبات اور مکروہات | ۸۹ | (۲) خشکی والے جانور |
| ۱۴۵ | (الف) مستحبات | ۹۳ | گھوڑوں کا حکم |
| ۱۴۷ | (ب) ذبح کے مکروہات | ۹۵ | وحشی جانوروں کا حکم |
| ۱۴۸ | فصل حلال جانوروں کے حرام اجزا کا بیان | ۹۷ | شکاری پرندوں کا حکم |
| ۱۴۹ | کتاب الاصلطیاد (شکار کرنے کا بیان) | ۹۸ | فصل مکروہ جانوروں کا بیان |
| ۱۵۰ | کتاب التضحیہ (قربانی کا بیان) | ۹۸ | مرغی کے گوشت کا حکم |
| ۱۵۰ | (۱) قربانی کی صفت کا بیان | ۹۹ | فصل حلال جانور کا گوشت حلال ہونے کی شرائط |
| ۱۵۱ | (۲) فقیر پر واجب شدہ قربانی | ۱۰۰ | (۱) رکن ذکاة (بذریعہ ذبح جانور کی تطہیر کے ارکان) |
| ۱۵۱ | (۳) مالدار پر واجب شدہ قربانی | ۱۰۰ | اختیاری تطہیر (ذبح) |
| ۱۵۲ | (۴) نفلی قربانی | ۱۰۸ | (ب) اضطراری حالت میں جانور کی تطہیر (ذبح) |
| ۱۵۲ | فصل دوم شرائط وجوب | ۱۰۹ | شکاری جانوروں کے ساتھ شکار کے احکام |
| ۱۵۲ | (۱) اسلام کا ہونا | ۱۱۲ | (۱) دونوں کی عام شرائط |
| ۱۵۲ | (۲) آزادی کا ہونا | ۱۱۲ | (۲) ذبح کرنے والے شخص کا مسلمان یا اہل کتاب میں سے ہونا |
| ۱۵۲ | (۳) اقاقت | ۱۱۴ | (۳) یاد ہونے کی حالت میں بسم اللہ پڑھنا |
| ۱۵۵ | (۴) غنا (تو نگری) کا ہونا | ۱۱۸ | (الف) بسم اللہ پڑھنے کا رکن |
| ۱۵۸ | فصل قربانی کا وقت وجوب | ۱۱۹ | (ب) رکن بسم اللہ پڑھنے کی شرائط |
| ۱۵۸ | فصل کیفیت وجوب | ۱۲۱ | (ج) بسم اللہ پڑھنے کا وقت |
| ۱۶۳ | ۱- اس کا فی الجملہ قضا کے ساتھ قابل ضمان ہونا | ۱۲۳ | ذبح کنندہ کی شرائط |
| ۱۶۳ | اس کو قضا کرنے کا طریقہ | ۱۲۴ | (ب) محل ذکوة (جس شے کو حلال کیا جا رہا ہو) کی شرائط |
| ۱۶۷ | فصل قربانی کے جانوروں کا بیان | ۱۲۵ | (۲) ذبح کے وقت پالتو جانور میں تھوڑی یا زیادہ زندگی کا ہونا |
| ۱۶۷ | قربانی کی جنس | | |
| ۱۶۸ | (۲) قربانی والے جانور کی عمر | ۱۲۸ | (۳) شکار کا حرم میں نہ ہونا |
| ۱۶۹ | مذکورہ الفاظ کے معانی | ۱۲۸ | شکاری جانور سے متعلقہ شرائط |
| ۱۶۹ | قربانی کے شرکاء کی تعداد | ۱۲۸ | (۱) اگر شکاری جانور ہونا |

| | | | |
|-----|--|-----|---|
| ۲۲۵ | کتاب الکفارات (کفاروں کا بیان) | ۱۷۱ | فصل قربانی کی شرائط جواز |
| ۲۲۵ | (۱) کفاروں کی اقسام کا بیان | ۱۷۱ | (الف) قربانی کرنے والے کی شرائط |
| ۲۲۷ | روزہ افطار کرنے کا کفارہ | ۱۷۱ | نیت کرنا |
| ۲۲۷ | فصل کفارے کی مذکورہ اقسام کی کیفیت وجوب | ۱۷۳ | (۳) قربانی کی نیت کا ذبح سے متصل ہونا |
| ۲۲۸ | بحث دوم | ۱۷۳ | (۳) قربانی کرنے والے کی جانب سے صاف و صریح |
| ۲۲۹ | فصل ہر نوع کے وجوب کی شرائط | | الفاظ میں یا اشارے میں ذبح کی اجازت کا ہونا |
| ۲۲۹ | حصول قدرت | ۱۷۵ | (ب) قربانی کے وقت سے متعلقہ شرائط |
| ۲۳۳ | فصل ہر نوع کی شرائط جواز | ۱۷۹ | قربانی کے محل (جانور) کی شرائط |
| ۲۳۳ | (الف) تمام انواع کی شامل شرائط | ۱۸۱ | (۲) قربانی کے جانور کا مالک ہونا |
| ۲۳۶ | (ج) جواز نیت کی شرط کا بیان | ۱۸۵ | فصل قربانی، اس سے پہلے اور بعد کے مستہات |
| ۲۳۷ | کھانا کھلانے کی صفت کی شرائط | | اور مکروہات |
| ۲۳۷ | (ب) بعض اقسام کے ساتھ مخصوص شرائط | ۱۸۵ | (الف) قربانی سے پہلے کے مستہات |
| ۲۴۰ | (ج) کھانے کی مقدار سے متعلقہ شرائط | ۱۸۵ | (ب) مکروہات |
| ۲۴۳ | (د) کفارے کے مصرف کی شرائط | ۱۸۷ | (ب) قربانی کے وقت کے مستہات اور مکروہات |
| ۲۴۸ | (۲) لباس دینا | ۱۸۸ | قربانی کرنے والے کے مستہات |
| ۲۴۸ | (الف) لباس کی مقدار | ۱۹۰ | قربانی کے جانور کے مستہات |
| ۲۵۰ | (ج) لباس کی صفت | ۱۹۰ | (د) قربانی کے وقت کے مستہات |
| ۲۵۱ | (د) لباس کے مصارف | ۱۹۱ | (ح) آلودہ قربانی سے متعلق مستہات |
| ۲۵۱ | (۳) غلام کی آزادی | ۱۹۱ | (و) ذبح کے بعد کے مستہات امور |
| ۲۵۱ | (۱) غلام کی ملکیت کا ہونا | ۱۹۳ | کتاب النذر (نذر کا بیان) |
| ۲۵۱ | (ح) غلام پر کفارہ ادا کرنے والے کی | ۱۹۳ | (۱) نذر کے رکھنے کا بیان |
| | مکمل ملکیت کا ہونا | ۱۹۳ | فصل شرائط رکھنے کا بیان |
| ۲۵۲ | (۳) غلام کا مکمل طور پر غلام ہونا | ۱۹۳ | (الف) نذر ماننے والے کی شرائط |
| ۲۵۳ | (۴) غلام کا مکمل طور پر صحت مند اور پورے | ۱۹۳ | (۲) اس کا مسلمان ہونا |
| | جسم والا ہونا | ۱۹۵ | (۳) نذر بہ سے متعلقہ شرائط |
| ۲۵۵ | (۵) اس کی آزادی کا بلا معاوضہ ہونا | ۱۹۵ | اس کا شرعاً جائز ہونا |
| ۲۵۷ | (۶) قسم کے کفارے میں حائث ہونا | ۱۹۶ | (۴) نذر بہ عہادت کا مقصود بالذات ہونا |
| ۲۵۹ | ظہار، روزہ توڑ دینے اور قتل (خطا) کا کفارہ | ۲۱۳ | نفس رکھنے سے متعلقہ شرائط |
| ۲۵۹ | کفارہ میں روزوں کے جواز کی شرائط | ۲۱۳ | فصل نذر کا حکم |
| ۲۵۹ | (۱) ارات سے نیت کرنا | ۲۱۳ | (۱) اصل حکم کا بیان |
| ۲۵۹ | (۲) مسلسل ہونا | ۲۱۸ | (ب) ادا کر لی وہ سری قسم |
| ۲۶۰ | (۳) کفارہ ظہار کے مسلسل روزوں کے دوران | ۲۱۹ | نذر بہ سے |
| | عورت سے مہافرت نہ کرنا | ۲۲۲ | نیت کی کیفیت |

| | | | |
|-----|--|-----|--|
| ۲۹۳ | (۳) بمٹ سوم عورت کو عورت کے بدن کا کونسا حصہ دیکھنا حلال اور کونسا حرام ہے | ۲۶۲ | کفارہ غبار اور کفارہ افطار (روزہ توڑنے) میں کھانا کھانے کا حکم |
| ۲۹۴ | دوسرے کے گھر میں داخل ہونے کے احکام | ۲۶۳ | کتاب الشربہ (مشروبات کا بیان) |
| ۲۹۸ | دیگر مکروہات | ۲۶۴ | (الف) مشور نشہ آور مشروبات کے نام |
| ۲۹۸ | عزل کا حکم | ۲۶۴ | (ب) مشروبات کے ناموں کی تشریح |
| ۳۰۳ | (۱۷) گانے یا سو، لعب کی محفل میں دعوت دیئے جانے کا حکم | ۲۶۴ | (۱) خمر (۲) سکر (۳) فحش (۴) تنسیع |
| ۳۰۵ | (۱۸) ذخیرہ اندوزی کی مناعت کا بیان | ۲۶۴ | (۵) الطاء (۶) الباذق |
| ۳۰۵ | احکام (ذخیرہ اندوزی) کی تشریح | ۲۶۵ | (۹) المثلث (۱۰) الجسوری (۱۱) الخلیطان |
| ۳۰۶ | احکام کے احکام | ۲۶۵ | (۱۲) المرز (۱۳) البعہ |
| ۳۰۷ | (۱۹) تنقی رکنان (شہر سے باہر نکل کر آنے والے قافلوں کا سامان خرید لینا | ۲۶۵ | (ج) مذکورہ مشروبات کے احکام |
| ۳۰۷ | (۲۰) شراب کے مشکیزے کو پھاڑنا | ۲۶۶ | (۴) شراب پینے اور نشہ میں ہونے کی سزا (حد) |
| ۳۰۹ | (ب) ایسے احکام جن کی حرمت صرف مردوں کیلئے ہے عورتوں کیلئے نہیں | ۲۷۲ | مطبوع (آگ پر پکے ہوئے، شیر سے ملے احکام |
| ۳۱۲ | (۳) مردوں کیلئے چاندی کا استعمال ممنوع ہے | ۲۷۶ | حرام مشروبات کے برتن |
| ۳۱۵ | کتاب البیوع (خرید و فروخت کا بیان) | ۲۷۷ | قابل سزائے کی مقدار |
| ۳۱۵ | فصل اول رکن بیع کا بیان | ۲۷۹ | کتاب الاستحسان (استحسان کا بیان) |
| ۳۱۵ | اولاً ایجاب و قبول کے الفاظ (صیغہ | ۲۷۹ | (۱) کتاب کے نام کی تشریح |
| ۳۱۷ | ثانیاً ایجاب و قبول کی کیفیت (وصف) | ۲۸۰ | (ب) حرام اور حلال اشیا کا بیان |
| ۳۱۷ | (۲) بیع بالتامی (تبادلہ اشیا) | ۲۸۰ | (۱) قسم اول |
| ۳۱۸ | فصل دوم رکن کی شرائط | ۲۸۰ | مرد اور عورت کو ایک دوسرے کو کہاں تک دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے |
| ۳۱۹ | (۳) شرائط بیع | ۲۸۰ | منکوحات (بیویاں) |
| ۳۱۹ | (الف) شرائط انعقاد | ۲۸۳ | (۲) مملوکات (باندیوں) کے احکام |
| ۳۱۹ | (۱) عقد کرنے والوں (بائع اور مشتری) سے متعلقہ شرائط | ۲۸۴ | (۳) ذوات الحرم الحرم (حرمت والی رشتہ دار عورتوں) کے احکام |
| ۳۲۱ | (۲) تعداد | ۲۸۶ | (۴) ذوات الحرم ہلارحم (رشتہ داری کے بغیر نکاح والی عورتوں) کے احکام |
| ۳۲۲ | وصی کی بیع کا حکم | ۲۸۷ | (۵) دوسرے لوگوں کی مملوکہ عورتوں (باندیوں) کے احکام |
| ۳۲۲ | نفس عقد کی شرائط | ۲۸۸ | (۶) اجنبی آزاد عورتوں کے احکام |
| ۳۲۴ | عقد والی جگہ کی شرائط | ۲۹۲ | ذوات الحرم ہلارحم (رشتہ دار مگر نامحرم عورتوں) کے احکام |
| ۳۲۸ | معقود علیہ کی شرائط | ۲۹۲ | (۲) بمٹ دوم مرد کا دوسرے مرد کے جسم کا کونسا حصہ دیکھنا جائز اور کونسا ناجائز ہے |
| ۳۳۲ | (۲) مال ہونا | | |
| ۳۳۹ | نفاذ بیع کی شرائط | | |

| | | | |
|-----|--|-----|---|
| ۳۲۵ | (۳) اس کار ہوا (سود سے خالی ہونا خواہ وہ کم ہو یا زیادہ) | ۳۵۱ | بیع فضولی کی شرائط |
| ۳۲۵ | (۵) اموال رہا کی صورت میں دونوں | ۳۵۳ | فضولی کی خریداری کا حکم |
| | طرف کے معاوضوں میں مماثلت کا ہونا | ۳۵۵ | (۲) بائع اور مشتری کا موجود ہونا |
| ۳۲۶ | رہوا کے احکام و مسائل | ۳۵۵ | (۳) مالک کا موجود ہونا |
| ۳۲۶ | (الف) عرف شریعت میں رہوا | ۲۵۵ | (۴) بیع کا موجود ہونا |
| ۳۲۶ | علت کا بیان | ۳۵۷ | (ب) ولایت اور اس کی صورتیں |
| ۳۳۳ | (ب) رہا۔ النسئ (اوہار پر سود) | ۳۵۸ | (۱) معاملات میں ولایت کے سبب کا بیان |
| ۳۳۷ | اجناس رہا | ۳۵۹ | فصل ولایت کی شرائط کا بیان |
| ۳۳۸ | فصل رہا (سود) جاری ہونے کی شرائط | ۳۵۹ | (الف) ولی سے متعلقہ شرائط |
| ۳۶۳ | (۴) ان کار رہا (سود) کے شبہ سے خالی ہونا | ۳۵۹ | (ب) مولیٰ علیہ (زیر ولایت بچے) کی شرائط |
| ۳۶۹ | بیع سلم کا بیان | ۳۵۹ | (ج) مولیٰ فیہ (زیر بحث معاملے سے متعلقہ شرائط |
| ۳۶۹ | (۱) بیع سلم کے رکن کا بیان | ۳۶۳ | فصل اولیا کے مابین ترتیب کا بیان |
| ۳۷۰ | فصل شرائط رکن کا بیان | ۳۶۷ | فصل بیع کے صحیح ہونے کی شرائط |
| ۳۷۱ | (ب) بدل (سلم) کی شرائط | ۳۶۸ | (۱) بیع اور زر ثمن کا معلوم ہونا |
| ۳۸۳ | فصل مسلم فیہ کی شرائط | ۳۹۲ | (۴) اس فاسد شرائط سے خالی ہونا |
| ۳۸۹ | استسناع کا بیان | ۴۰۳ | (۳) بیع اور زر ثمن کے میں (شے) بچنے کی |
| ۳۸۹ | (الف) بیان جواز | | صورت میں وصولی کی مدت کی شرط رکھنا |
| ۳۹۰ | (ب) شرائط جواز کا بیان | ۴۰۴ | (۴) بیع میں ہمیشہ کیلئے شرط اختیار کا ہونا |
| ۳۹۰ | (ج) کیفیت جواز | ۴۰۴ | (۵) شرط اختیار کا ایسے وقت کے ساتھ مشروط |
| ۳۹۰ | کسی شے کو بنوانے کا حکم | | ہونا جس کے وقوع میں بہالت فاش پائی جائے |
| ۳۹۹ | نوں بدلوں (معاوضوں) سے متعلقہ شرائط | ۴۰۴ | (۶) ایسی شرط اختیار کا ہونا جو سرے سے |
| ۵۰۰ | سلم فیہ میں جو تصرف جائز ہے اور جو جائز نہیں کا بیان | | کسی وقت کے ساتھ مشروط نہ ہو |
| ۵۰۲ | عقد صرف کا بیان | ۴۰۴ | (۷) امام ابو حنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کے |
| ۵۰۲ | عقد صرف کی تشریح | | نزدیک تین ان سے زائد مدت کیلئے شرط اختیار کا ہونا |
| ۵۰۳ | فصل شرائط عقد صرف | ۴۰۸ | (۸) اس کا رضامند ہونا |
| ۵۱۵ | بیع مرابحہ کا بیان | ۴۰۹ | بیع منابذہ، ملامتہ اور لمصاة |
| ۵۱۶ | بیع مرابحہ کی تشریح | ۴۱۳ | (ب) خاصہ صی شرائط |
| ۵۱۶ | (ج) شرائط | ۴۱۳ | احار بیع میں مدت کا معلوم و مقرر ہونا |
| ۵۲۰ | فصل راس المال کا بیان | ۴۱۷ | آسی مقصور شے (Movable Property) |
| ۵۲۲ | فصل راس المال سے ملحق ہونے اور ملحق | | لی شے میں بائع کے قبضے کا ہونا |
| | نہ ہونے والی قیمت کا بیان | ۴۲۱ | غیر مقصور جائیداد (Immovable Property) |
| ۵۲۳ | فصل مرابحہ میں کون کونسی بات کا بیان کرنا | | لی قبضہ سے قبل وخت |
| | ضروری ہے اور کون کونسی بات کا بیان | ۴۲۵ | (۳) خریداری کی مجلس میں امہاد لے گا کر ہونا |
| | کرنا ضروری نہیں | | |

| | | | |
|-----|---|-----|--|
| ۵۸۷ | ثابت ہو جانے کے بعد اس کو باطل کرنے والے امور | ۵۲۹ | فصل خیانت کا حکم، اگر ظاہر ہو جائے |
| ۵۹۳ | باندھی کی خرید کی صورت میں اس کے | ۵۳۱ | فصل دوسرے کو کسی شے میں شریک کرنے کا بیان |
| | استبراء کا واجب ہونا | ۵۳۵ | فصل بیع مواضع |
| ۵۹۴ | مستحب قسم | ۵۳۵ | فصل بیع کے انعقاد، نفاذ اور صحت کے |
| ۵۹۵ | استبراء کی اس قسم کے واجب ہونے کا بیان | | بعد اس کے لازم ہونے کی شرائط |
| ۵۹۵ | سبب وجوب | ۵۳۷ | فصل مکروہ بیوع کا بیان اور اس سے متعلق احکام |
| ۵۹۹ | استبراء کن کن باتوں سے حاصل ہوتا ہے | ۵۳۷ | خرید و فروخت کی مکروہ اقسام |
| ۶۰۵ | آیا بیع کی قیمت میں اضافہ جائز ہے یا نہیں | ۵۳۸ | کراہت کی شرائط |
| ۶۰۹ | (ب) شرائط جواز | ۵۳۴ | فصل جس شے کے ساتھ تفریق حاصل ہوتی ہے |
| ۶۱۲ | (ج) کیفیت جواز | ۵۳۵ | فصل بیع کا حکم جس کے ذریعے تفریق ہوتی |
| ۶۱۲ | خیارات کے احکام | | ہے کہ آیا وہ جائز ہے یا نہیں۔ |
| ۶۱۳ | خیار تعیین | ۵۳۶ | اذان جمعہ کے وقت بیع کرنا |
| ۶۱۳ | (الف) اس بیع کا حکم | ۵۳۶ | شہری کا دیہاتی کی اشیاء فروخت کرنا |
| ۶۱۳ | (ب) حکم کی صفت کا بیان | ۵۳۷ | سامان کو آگے جا کر خریدنے والے کی بیع |
| ۶۱۳ | (ج) خیار تعیین کو باطل اور لازم کرنے | ۵۳۷ | کسی کی لگائی ہوئی قیمت سے زیادہ قیمت لگا کر خریدنا |
| | والے امور کا بیان | ۶۳۸ | (۵) ہاٹیوں، فتنہ پروازوں اور ان کے |
| ۶۱۹ | خیار شرط | | لشکروں میں جا کر ہتھیار فروخت کرنا |
| ۶۱۹ | بیع کی صفت کا بیان | ۵۳۸ | (ب) بیع سے متصل مکروہ امور |
| ۶۲۶ | ان امور کا بیان جن سے خیار ساقط ہوتا | ۵۳۸ | اجتکار (ذخیرۃ اندوزی) |
| | اور بیع لازم ہو جاتی ہے | ۵۳۸ | بخش |
| ۶۳۸ | (ھ) عقد خیار کو فسخ کرنے والے امور کا بیان | ۵۳۸ | فصل بیع کا حکم |
| ۶۳۸ | عقد کو فسخ کرنے والے امور کا بیان | ۵۳۹ | بیع صحیح کا حکم |
| ۶۳۸ | رہا ضروری | ۵۳۹ | اصل حکم کا بیان |
| ۶۴۱ | جواز فسخ کی شرائط | ۵۳۹ | بیع اور نمس (مقررہ قیمت) کا بیان |
| ۶۴۲ | خیار عیب | ۵۵۲ | (ب) بیع کے ساتھ متعلقہ احکام |
| ۶۴۳ | خیار عیب کا حکم | ۵۷۱ | حکم صفت کا بیان |
| ۶۴۳ | (ب) خیار عیب کی صفت | ۵۷۲ | بیع کے اصلی حکم کے تابع احکام کا بیان |
| ۶۴۴ | (ج) عیب کی تفسیر (جس سے خیار ثابت | ۵۷۲ | دونوں طرف کے معاوضوں کی سپرداری کا وجوب |
| | ہوتا ہے) اور مفسر (تفسیر کرنے والے امور) کی تفصیل | ۵۷۳ | ۲- سپرداری اور قبضے کی تشریح |
| ۶۴۷ | (د) ثبوت خیار عیب کی شرائط | ۵۷۸ | ایسے تصرفات کا بیان جن سے خریدار بیع پر قابض |
| ۶۴۹ | بیع عیب سے بری کرنا | | ہوتا ہے اور جن سے اس پر قابض نہیں ہوتا |
| ۶۵۰ | عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کا جواز | ۵۸۵ | قیمت کی وصولی کیلئے بیع کے روکنے کے حق کا اثبات |
| ۶۵۰ | عیب کی تفصیل | ۵۸۶ | بیع کو روک رکھنے کے ثبوت کی شرط |

| | | | |
|-----|---|-----|---|
| ۶۹۳ | ثبوت خیاب کی کیفیت کا بیان | ۶۵۳ | (ب) عیب ثابت کرنے کا طریقہ |
| ۶۹۶ | ۳۔ ضروری | ۶۵۹ | (ج) واپسی کا طریقہ |
| ۷۰۱ | عقد فسخ کرنے والے امور کا بیان | ۶۵۹ | عیب میں عدالتی فریق نزاع ہونے والے شخص کا بیان |
| ۷۰۱ | شرائط صحت کا بیان | ۶۶۱ | (د) ان امور کا بیان جن سے عیب کی بنا پر واپسی کا حق ختم ہو جاتا ہے اور خیاب ساقط ہو جاتا ہے اور بیع لازم ہو جاتی ہے اور جن سے لازم نہیں ہوتی۔ |
| ۷۰۲ | بیوع فاسدہ کا بیان | ۶۷۱ | عیب کی بنا پر عقد کو فسخ کرنے والے امور کا بیان |
| ۷۰۲ | بیع فاسد کے اصل حکم کا بیان | ۶۷۲ | (الف) فسخ کرنے والے امور |
| ۷۰۳ | (ب) حکم کی صفت کا بیان | ۶۷۲ | (ب) جواز فسخ کی شرائط کا بیان |
| ۷۰۵ | فاسد بیع کے ساتھ ثابت شدہ ملک کا قابل فسخ ہونا | ۶۷۷ | ان امور کا بیان جو نقصان عیب کی بنا پر رجوع سے مانع ہیں اور جو مانع نہیں۔ |
| ۷۰۵ | فسخ کا کس کو اختیار ہے؟ | ۶۷۷ | نقصان کی مقدار میں حق رجوع ثابت ہونے کی شرائط |
| ۷۰۶ | عقد کو فسخ کرنے کا طریقہ | ۶۸۲ | حق رجوع کو باطل کرنے اور نہ کرنے والے امور کا بیان |
| ۷۰۷ | فسخ کے صحیح ہونے کی شرط | ۶۸۳ | (ن) نقصان عیب جانسنے کے طریقے کا بیان |
| ۷۰۸ | ثابت ہو جانے کے بعد حق فسخ کو باطل کرنے والے امور | ۶۸۳ | فصل خیاب رویت کا بیان |
| ۷۱۵ | شرائط کا بیان | ۶۸۵ | خیاب رویت والی بیع کے جواز کا بیان |
| ۷۱۶ | باطل بیوع کا بیان | ۶۸۵ | خیاب رویت کی صفت |
| ۷۱۸ | بیع موقوف | ۶۸۶ | خیاب رویت کا حکم |
| ۷۱۸ | فصل بیع کو ختم کرنے والے امور کا بیان | ۶۸۶ | شرائط ثبوت خیاب کا بیان |
| ۷۱۹ | رکن اقالہ کا بیان | ۶۸۷ | اس کا اسے نہ دیکھنا |
| ۷۱۹ | اقالہ کی مابیت | ۶۹۲ | خیاب رویت کے ثابت ہونے کے وقت کا بیان |
| ۷۲۵ | اقالہ کے درست ہونے کی شرائط | | |

فہرست بذائع الصنائع

(جلد ششم)

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|---|------|-------------------------------|
| ۴۸ | محال علیہ کیونکر حوالہ سے نکل سکتا ہے۔ | | کتاب الکفالة |
| ۴۹ | فصل ۱: رجوع کا بیان | | رکن کفالت |
| ۴۹ | رجوع کی شرائط | ۹ | شرائط کفالت |
| | کتاب الوکالة | ۱۴ | شرائط کفیل |
| ۵۲ | توکیل کا لغوی اور شرعی معنی | ۱۴ | شرائط اخیل |
| ۵۳ | رکن توکیل کا بیان | ۱۸ | شرائط مکفول لہ |
| | فصل ۱: | ۱۹ | شرائط مکفول بہ |
| ۵۲ | شرائط رکن | ۲۰ | کفالت کے حکم کا بیان |
| ۵۲ | مؤکل سے متعلق شرائط | ۲۷ | جس امر سے کفیل کفالت سے نکلتا |
| ۵۲ | وکیل سے متعلق شرائط | ۳۰ | ہے اس کا بیان |
| | فصل ۲: | ۳۵ | کفالت سے خردج کے بعد رجوع |
| ۶۳ | توکیل کے حکم کا بیان | " | دلایت رجوع |
| | فصل ۱: | | فصل ۱ |
| ۸۲ | دو وکیل ہوں تو کیا ایک تعترف کر سکتا ہے۔ | | کتاب الحوالہ |
| ۸۲ | وکیل کے حقوق | | حوالہ کا رکن |
| | فصل ۱: | ۴۱ | فصل ۱: شرائط ذیل |
| ۹۲ | ان امور کا بیان جن سے وکیل وکالت سے خارج ہوتا ہے۔ | ۴۲ | شرائط محال |
| | کتاب الصلح | ۴۲ | شرائط محال علیہ |
| | صلح کی انواع | ۴۳ | شرائط محال بہ |
| ۱۰۱ | شرائط رکن | ۴۴ | حوالہ کے حکم کا بیان |
| ۱۰۲ | | ۴۵ | فصل ۱ |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|--|------|--|
| ۱۸۷ | شرکت اعمال | ۱۰۷ | فصل ۱: |
| ۱۹۰ | شرکت وجوہ | | شرائط مصالح علیہ |
| ۱۱ | شرکت فاسد | | فصل ۲: |
| | فصل ۳: | ۱۲۰ | مصالح عنہ سے متعلق شرائط |
| ۱۹۱ | عقد شرکت کی صفت | | فصل ۳: |
| ۱۹۲ | عقد شرکت کو باطل کرنے والے امور۔ | ۱۳۱ | صلح کے حکم کا بیان |
| | کتاب مضاربیت | | فصل ۴: |
| ۱۹۵ | جواز عقد مضاربیت | ۱۳۲ | جن امور سے صلح باطل ہوتی ہے |
| ۱۹۶ | فصل ۱: رکن عقد | ۱۳۷ | فصل ۵: |
| ۲۰۱ | فصل ۲: شرائط رکن | | صلح کا حکم جب کہ وہ صحیح ہو نیکی بعد باطل ہو |
| ۲۰۲ | راس المال سے متعلق شرائط | | کتاب الشریک |
| ۲۰۹ | نفع سے متعلق شرائط | ۱۴۰ | شرکت المملک |
| | فصل ۳: | " | شرکت عقود |
| ۲۱۲ | مضاربیت کے حکم کا بیان | " | شرکت عقود کی انواع |
| ۲۱۲ | عقد مضاربیت میں حالت مضارب سے متعلق احکام۔ | " | شرکت اموال |
| ۲۱۳ | احکام صحیحہ جن کا تعلق عمل مضارب سے ہے | ۱۴۲ | شرکت اعمال |
| ۲۱۴ | مضارب کے تصرف کی قسم اول | ۱۴۳ | شرکت وجوہ |
| | قسم ثانی۔ وہ تصرفات جن کو مضاربیت مطلقہ بغیر صریح حکم کے نہیں کر سکتا۔ | | فصل ۶: |
| ۲۲۴ | قسم ثالث: | ۱۴۶ | انواع مذکورہ کی شرائط جواز |
| ۲۲۹ | وہ تصرفات جن کو کرنے کا مضارب کو ہرے سے اختیار نہیں۔ | ۱۴۷ | وہ شرائط جو بعض انواع کے ساتھ خاص ہیں |
| ۲۲۵ | رب المال کے متعلق احکام | " | شرکت اموال کی چند شرائط ہیں |
| ۲۵۵ | مضارب عمل سے کم امور کا مستحق ہوتا ہے | ۱۵۰ | معاوضہ کے ساتھ مخصوص شرائط |
| " | وجوب نفقہ | ۱۵۶ | شرکت اعمال میں معاوضہ کی شرائط |
| " | وجوب نفقہ کی شرط | ۱۶۰ | شرکت وجوہ میں شرکت معاوضہ کی شرائط |
| | | ۱۶۱ | فصل ۷: |
| | | ۱۶۷ | شرکت کا حکم |
| | | | شرکت عقود |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|--|------|--------------------------------------|
| ۳۱۲ | دوسری شرط | ۲۵۷ | خرچہ کس میں سے ہوگا |
| ۳۱۴ | دوم تعویض کی ماہیت کا بیان | " | تفسیر نفقہ |
| ۳۱۶ | جو عوض کے معنی میں ہو اس کی تین قسمیں | ۲۵۸ | مقدار نفقہ |
| ۳۱۹ | ثواب | ۲۵۹ | نفقہ کا حساب کس میں سے ہوگا |
| " | رجوع کی ماہیت اور از روئے شریعت اس کا حکم | ۲۶۲ | مضاربت فاسدہ کا حکم |
| | فصل ۱ | ۲۶۳ | فصل ۱ عقد مضاربت کی صفت |
| ۳۲۱ | عقد ہبہ کو رفع کرنے والا امر | ۲۶۳ | مضارب اور رب المال کے درمیان اختلاف |
| | فصل ۱ | | فصل ۱ |
| ۳۲۲ | عقد رہن کا رکن | ۲۷۰ | عقد مضاربت کن امور سے باطل ہوتا ہے |
| " | فصل ۱ شرائط رکن | | کتاب الہبہ |
| " | نفس رہن سے متعلق شرط | ۲۷۸ | رکن ہبہ |
| ۳۲۳ | راہن و مرتہن کے متعلق شرائط | ۲۸۶ | فصل ۱ شرائط ہبہ کا بیان |
| " | مرہون سے متعلق شرائط | " | نفس رکن سے متعلق شرائط |
| ۳۲۹ | صحت قبضہ کی شرائط | " | واہب سے متعلق شرائط |
| ۲۳۷ | قبضہ کرنے کی اہلیت | ۲۸۷ | موہوب سے متعلق شرائط |
| ۲۳۸ | قبضہ کی تفسیر | ۲۹۶ | قبضہ |
| ۲۳۸ | قبضہ کی انواع | " | اول - اصل قبضہ شرط ہے یا نہیں |
| ۲۳۹ | مرہون سے متعلق شرائط | ۲۹۷ | ثانی - صحت قبضہ کی شرائط |
| ۲۴۶ | فصل ۱ رہن کا حکم | ۲۹۹ | موہوب ایسی شئی کے ساتھ مشغول نہ ہو |
| ۲۵۸ | عقد رہن میں عادل کا بیان | ۳۰۲ | قبضہ کی دو قسموں میں سے ایک میں لایت |
| ۲۶۰ | عادل کی معزولی اور عدم عدل کا بیان | ۳۰۵ | ادلہ کے درمیان عدل کی کیفیت |
| ۲۶۸ | فصل ۱ مرہون کی حالت ہلاکت سے متعلق حکم | ۳۰۶ | ہبہ کا حکم |
| ۲۷۰ | فصل ۱ مرہون کے ہلاکت کے مضمون ہونے کا بیان | " | اصل حکم |
| | | " | صفت حکم |
| ۳۸۲ | ضمان کی کیفیت و مقدار کا بیان | ۳۰۹ | واہب کی موت |
| ۳۹۹ | رہن کی راہن یا مرتہن پر جنایت | " | موہوب میں ایسی زیادتی جو متصل ہو |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|-------|---|------|---|
| ۴۳۹ { | مزارع سے متعلق امور جو فسخ کے لئے عذر بن سکتے ہیں۔ | ۴۰۱ | رہن کی دیگر اموال پر جنابت کا حکم |
| " { | فصل: اپنے وجود کے بعد عقد مزارعت کن امور سے منسوخ ہو سکتا ہے۔ | ۴۰۲ | رہن کی رہن پر جنابت کا حکم |
| ۴۴۱ | فصل: مزارعت منسوخ کے حکم کا بیان (مساقات) | ۴۰۳ | آدمی کی اپنی جنس پر جنابت |
| ۴۴۲ | معاہدہ کا لغوی و شرعی معنی | ۴۰۶ | وہ امور جن سے عقد رہن باطل ہو جاتا ہے |
| " | معاہدہ کی مشروعیت | ۴۱۴ | راہن مرتہن اور عادل میں اختلاف کا حکم |
| " | رکن معاہدہ | | کتاب مزارعت |
| " | معاہدہ کی تصحیح کرنے والی شرط | ۴۱۷ | مزارعت کا لغوی و شرعی معنی۔ |
| ۴۴۵ | فصل: معاہدہ کو فاسد کرنے والی شرط | ۴۱۸ | فصل: مزارعت کی مشروعیت |
| ۴۴۷ | فصل: مجوزین مساقات کے نزدیک مساقات صحیحہ کے احکام۔ | ۴۱۹ | فصل: رکن مزارعت |
| ۴۴۹ | فصل: مساقات فاسد کے احکام | " | فصل: شرائط |
| ۴۵۰ { | فصل: وہ امور جو مساقات کے فسخ کے لئے عذر بن سکتے ہیں۔ | " | عقد کے لئے صحیح شرائط |
| " { | فصل: وہ امور جن سے عقد معاہدہ منسوخ ہو جاتا ہے۔ | " | مزارعت سے متعلق صحیح شرائط |
| " | فصل: مساقات منسوخہ کا حکم | ۴۲۳ | فصل: زرع سے متعلق شرط |
| ۴۵۱ | شراب کا لغوی و شرعی مفہوم | " | فصل: مزروع سے متعلق شرط |
| " | پانی کی انواع | " | فصل: پیداوار سے متعلق شرط |
| " | تقسیم میں ہر قسم کا حکم | ۴۲۵ | فصل: مزروع فیہ سے متعلق شرط |
| ۴۵۲ | قسم ثانی | ۴۲۷ | فصل: معقود علیہ سے متعلق شرائط |
| ۴۵۳ | قسم ثالث | ۴۳۰ | فصل: آلہ مزارعت سے متعلق شرائط |
| " | نفس پانی سے متعلق احکام | " | فصل: مدت مزارعت سے متعلق شرط |
| | | " | فصل: وہ شرط جو مزارعت کو فاسد کرنے والی ہیں۔ |
| | | ۴۳۴ | فصل: مجوزین مزارعت کے نزدیک مزارعت |
| | | ۴۳۶ | فصل: مزارعت فاسدہ کے احکام |
| | | ۴۳۸ | فصل: وہ امور جو مزارعت کے فسخ کے لئے عذر بن سکتے ہیں۔ |
| | | " | رب الارض سے متعلق امور جو فسخ کے لئے عذر بن سکتے ہیں۔ |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|--------------------------------|------|--|
| ۴۷۳ | حریت ورق میں لقیط کی حالت | ۴۵۳ | شراب سے متعلق احکام |
| ۴۷۴ | کفر و اسلام میں لقیط کی حالت | ۴۵۴ | نہر سے متعلق احکام |
| ۴۷۵ | نسب میں اس کی حالت | | کتاب الاراضی |
| " | لقیط سے متعلق احکام | ۴۶۱ | انواع اراضی کا بیان |
| | کتاب اللقطہ | " | ہر نوع کے حکم کا بیان |
| ۴۸۰ | لقطہ کی انواع | " | اراضی مملوکہ عامرہ |
| " | لقطہ کے احوال کا بیان | ۴۶۴ | ارض موات |
| ۴۸۴ | لقطہ کے ساتھ کیا کیا جائے۔ | " | ارض موات کی تفسیر |
| " | مدت تعریف | " | امام کو ارض موات میں کیسا تصرف حاصل ہے۔ |
| " | مکان تعریف | ۴۶۵ | کس امر سے ارض موات میں ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ |
| | کتاب لایباق | ۴۶۶ | ارض موات کا ملکیت کے بعد حکم حکم حریم۔ |
| ۴۸۸ | فصل: آبق کے ساتھ کیا جائے | " | مقدار حریم |
| ۴۸۹ | فصل: اس کے مال کے حکم کا بیان | " | حکم وظیفہ عشر و خراج |
| " | اصل استحقاق | ۴۶۷ | کتاب المفقور |
| ۴۹۰ | شرائط استحقاق جعل | ۴۶۸ | مفقود کی تفسیر |
| ۴۹۲ | فصل: جعل کا استحقاق کس پر ہوگا | " | فصل: مفقود کی حالت کا بیان |
| ۴۹۴ | فصل: مقدار مستحق کا بیان | ۴۶۹ | فصل: اس کے مال کے ساتھ کیا کیا جائے |
| | کتاب السبق | ۴۷۲ | مفقود کے حال کا حکم |
| ۴۹۵ | تفسیر سبق | | کتاب اللقیط |
| " | جواز سبق کی شرائط کا بیان | ۴۷۳ | لغوی تفسیر |
| | کتاب الورعیہ | " | عرفی تفسیر |
| ۴۹۸ | رکن عقد و ولیعت | " | فصل: لقیط کی حالت کا بیان |
| " | شرائط رکن | | |
| ۵۰۰ | فصل: حکم عقد کا بیان | | |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|---------------------------------------|------|------------------------------------|
| ۶۶۳ | شہادت پر شہادت کے تحمل کی صورت | ۶۲۹ | فصلے : شرائط کی دو قسمیں |
| " | ان شہادات کے تحمل کی شرائط | ۶۳۲ | ادلے شہادت کی شرط |
| ۶۶۵ | اس شہادت کی ادا کی صورت | ۶۳۳ | شرائط عامہ |
| " | شہادت پر شہادت کی ادا کی شرائط | ۶۳۴ | ماہیت عدالت |
| ۶۶۶ | فصلے تحمل شہادت سے جو شاہد پر لازم ہے | ۶۴۰ | گواہ محدود فی القذف نہ ہو |
| ۶۶۷ | شہادت کے حکم بیان | ۶۴۴ | نفس شہادت سے متعلق شرائط |
| | کتاب الرجوع عن الشہادت | ۶۵۲ | مشہود بہ سے متعلق شرائط |
| ۶۶۸ | سبب وجوب ضمان | ۶۵۴ | مکان سے متعلق صرف ایک شرط |
| ۶۷۴ | شرائط وجوب | " | وہ شرائط جو بعض شہادت کے ساتھ ملاؤ |
| ۶۷۷ | ضمان کی واجب مقدار کا بیان | ۶۵۹ | بعض کے مخصوص ہیں۔ |
| ۶۸۰ | شاہد کی ذات سے متعلق احکام | ۶۶۱ | • دو قصاص کی شہادت میں مرد ہونا |
| | | | گواہ کا مسلمان ہونا۔ |

فرہنگ مصطلحات مرتبہ حافظ غلام حسین ریسرچ آفیسر کتب کے آخر میں ملاحظہ فرمائیں۔

فہرست بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|---|------|--------------------------------------|
| ۵۶ | عدالتی فیصلہ کن امور میں مفید حلت ہوتا ہے اور کن میں نہیں ہوتا۔ | ۲۵ | کتاب آداب القاضی |
| ۵۸ | فیصلے میں قاضی کی خطا کے بارے حکم۔ | ۲۵ | قاضی اور اس کے فرائض |
| ۵۹ | قاضی کی معزولی کے اسباب۔ | ۲۵ | قاضی کا تقرر فرض ہے۔ |
| ۶۲ | کتاب القسمة | ۲۶ | قاضی کا معیار اہلیت۔ |
| ۶۲ | تقسیم | ۲۶ | عالم ہونا شرط نہیں۔ |
| ۶۲ | تقسیم کی اقسام۔ | ۲۶ | عادل (نیک) ہونا شرط نہیں۔ |
| ۶۲ | تقسیم کا لغوی و شرعی مفہوم۔ | ۲۸ | منصب قضا کی طلب نہ کرنا شرط نہیں۔ |
| ۶۵ | تقسیم کی شرائط۔ | ۲۸ | فضیلت و کمال کی شرطیں۔ |
| ۶۸ | مقوم لئے متعلق شرائط۔ | ۲۸ | ثالثی۔ |
| ۶۸ | تقسیم تفریق۔ | ۲۹ | منصب قضا کو قبول کرنا کس پر واجب ہے۔ |
| ۷۲ | تقسیم جمع۔ | ۳۰ | فیصلے کے جائز ہونے کی شرطیں۔ |
| ۷۸ | مقوم سے متعلق شرط۔ | ۳۶ | قاضی کے ذاتی علم پر فیصلے کا حکم۔ |
| ۸۳ | تقسیم کی صفات۔ | ۳۸ | ایک قاضی کا خط دوسرے قاضی کے نام |
| ۸۹ | تقسیم کے احکام۔ | ۴۰ | محکوم لئے متعلق شرطیں۔ |
| ۹۲ | تقسیم کے فسخ کے اسباب۔ | ۴۱ | محکوم علیہ سے متعلق شرط۔ |
| ۹۵ | مہایاة (استفادہ و انتفاع کی تقسیم) | ۴۱ | آداب قاضی۔ |
| ۹۵ | مہایاة کی اقسام۔ | ۴۵ | گواہوں کا تزکیہ۔ |
| ۹۵ | مہایاة مکانی۔ | ۴۶ | تعدیل کی شرطیں۔ |
| ۹۷ | مہایاة زمانی۔ | ۵۰ | کاتب کا تقرر۔ |
| ۹۸ | مہایاة کا محل۔ | ۵۰ | مقدمات کی ترتیب سماعت۔ |
| ۹۸ | مہایاة کی صفت۔ | ۵۳ | قاضی کی روزی۔ |
| | | ۵۴ | فیصلوں پر نظر ثانی۔ |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|-------------------------------------|------|--|
| ۱۲۱ | قسم دوم۔ | ۹۸ | مہایا کے بعد تصرف کے اختیارات۔ |
| ۱۲۲ | مسائل۔ | ۱۰۰ | کتاب الحدود |
| ۱۲۵ | مقذوف سے متعلق دوسری شرط۔ | ۱۰۰ | شرعی حدود اور تعزیرات |
| ۱۲۵ | جس شرط کا تعلق قاذف اور مقذوف | ۱۰۱ | حد کے لغوی اور شرعی معنی۔ |
| | دونوں سے ہے۔ | ۱۰۱ | دعویٰ حد کے اسباب۔ |
| ۱۲۶ | الفاظ تہمت سے متعلق شرائط۔ | ۱۰۱ | حد زنا۔ |
| ۱۲۶ | مسائل۔ | ۱۰۱ | حد زنا کا سبب۔ |
| ۱۳۲ | دوسری شرط۔ | ۱۰۱ | زنا کی تعریف۔ |
| ۱۳۲ | مسائل | ۱۰۹ | عدم وجوب کے دلائل۔ |
| ۱۳۵ | مقذوف فیہ سے متعلق شرط۔ | ۱۱۳ | احصان۔ |
| ۱۳۵ | تہمت سے متعلق شرط۔ | ۱۱۴ | احصان کی ہر شرط مانع زنا ہے۔ |
| ۱۳۵ | عدالت میں اثبات جرم۔ | ۱۱۵ | اسلام کی شرط مختلف فیہ ہے۔ |
| ۱۳۶ | عدم تقادم کی شرط۔ | ۱۱۷ | درہ زنی اور سنگساری کو جمع کرنے کا مسئلہ |
| ۱۳۸ | تقادم کی تعیین۔ | ۱۱۷ | درہ زنی اور جلا وطنی دونوں سزائوں کا |
| ۱۳۸ | زنا کے مقدمے میں تقادم۔ | | جمع کرنا۔ |
| ۱۳۹ | شرط دوم۔ | ۱۱۹ | حد شراب نوشی۔ |
| ۱۳۹ | شرط سوم۔ | ۱۱۹ | حد شراب نوشی کے اسباب وجوب۔ |
| ۱۴۱ | شرط چارم اتحاد مجلس۔ | ۱۱۹ | حد شراب نوشی کے واجب ہونے کی |
| ۱۴۲ | شرط پنجم۔ | | شرطیں۔ |
| ۱۴۲ | شرط ششم۔ | ۱۱۹ | شراب مجبوری کے تحت نہ پی ہو۔ |
| ۱۴۲ | شرط ہفتم اتحاد محل۔ | ۱۱۹ | غیر مسلم کی شراب نوشی کا حکم۔ |
| ۱۴۳ | سوال پہ گواہان۔ | ۱۲۰ | مشروب میں پانی کی تعداد غالب نہ ہو۔ |
| ۱۴۵ | اقبال جرم کی شرطیں۔ | ۱۲۰ | دیگر نشہ آور مشروبات کا حکم۔ |
| ۱۴۵ | ایسی شرطیں جن کا تعلق کسی خاص حد سے | ۱۲۰ | حد قذف۔ |
| | ہے۔ | ۱۲۰ | حد قذف کے واجب ہونے کا سبب۔ |
| ۱۴۵ | جرم زنا کے ثبوت کے لیے چار اقراروں | ۱۲۰ | حد قذف کے واجب ہونے کی شرطیں |
| | کی شرط۔ | ۱۲۱ | قسم اول۔ |
| ۱۴۶ | دوسری حدود میں اقرار کی تعداد۔ | | |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|---|------|---|
| ۱۶۶ | نفاذ حدود کے لیے نائین کا تقرر۔ | ۱۴۶ | کئی مجلسوں میں اقبال جرم کرنے کی شرط |
| ۱۶۷ | نفاذ حدود کے ضمن میں خاص شرطیں | ۱۴۶ | اقبال جرم عدالت میں کیا جائے۔ |
| ۱۶۷ | سنگساری کی ابتدا گواہ کریں۔ | ۱۴۷ | اقبال جرم بقائی ہوش دواس ہو۔ |
| ۱۶۸ | نفاذ کے وقت گواہوں کا اداۓ شہادت | ۱۴۷ | معترف سے ارتکاب زنا ممکن ہونے |
| | کے اہل ہونا شرط ہے۔ | | کی شرط۔ |
| ۱۶۸ | نفاذ حدود کے وقت گواہوں کا غیر حاضر | ۱۴۷ | معترف دعویٰ شبہہ پر قادر ہو۔ |
| | یا وفات یافتہ ہونا۔ | ۱۴۸ | منزنیہ کا حاضر عدالت ہونا شرط نہیں۔ |
| ۱۶۹ | درہ زنی سے ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو۔ | ۱۴۸ | معترف کا منزیہ کو جانتا شرط نہیں۔ |
| ۱۶۹ | جسم کے کن اعضاء پر درے نہ مارے | ۱۴۹ | عدم تقادم کی شرط۔ |
| | جائیں۔ | ۱۵۰ | معترف کو ٹالنا اور کزید کرید کر سوالات |
| ۱۷۰ | نفاذ حدود کی کیفیت۔ | | پوچھنا۔ |
| ۱۷۰ | سنگساری میں مجرم جتنی جلد ہلاک ہو جائے | ۱۵۰ | قاضی کے ذاتی علم کی بنیاد پر جرم کا اثبات |
| | اچھا ہے۔ | ۱۵۱ | اثبات حد کے لیے نالاش کی شرط۔ |
| ۱۷۰ | کس حد میں درہ زنی شدید اور کس میں خفیف | ۱۵۱ | حد قذف کے دعویٰ اور نالاش سے |
| ۱۷۱ | درہ زنی میں مجرم کا لباس اتارنا۔ | | متعلق احکام۔ |
| ۱۷۲ | مسجد میں نفاذ حدود کی ممانعت۔ | ۱۵۲ | مدعی علیہ سے قسم لینے کا مسئلہ۔ |
| ۱۷۳ | لوگوں کی موجودگی میں حد جاری کی جائے۔ | ۱۵۳ | مدعی علیہ سے مناسن لینے یا اسے مجبوس |
| ۱۷۳ | کن اسباب سے حدود واجب ہونے | | کرنے کا مسئلہ۔ |
| | کے بعد ساقط ہو جاتی ہیں۔ | ۱۵۵ | دوران سزا شہادت قائم ہونے کا مسئلہ |
| ۱۷۳ | مجرم کا اقبال جرم کے بعد انحراف۔ | ۱۵۶ | قذف کی جگہ اور وقت کے بارے میں |
| ۱۷۴ | اقرار قذف سے منحرف ہونے پر حد ساقط | | گواہوں کا اختلاف۔ |
| | نہیں ہوتی۔ | ۱۵۶ | انشائے قذف اور اقرار قذف کا اختلاف۔ |
| ۱۷۴ | مقذوف قذف کی تصدیق کر دے تو حد | ۱۵۷ | قذف کے خلاف نالاش کا حق کسے ہے۔ |
| | ساقط ہو جائے گی۔ | ۱۵۹ | حق نالاش میں رشتوں کی ترتیب کا لحاظ |
| ۱۷۴ | اگر مقذوف قاذف کے اقرار کو جھٹلائے | | رواہیں۔ |
| | تو حد ساقط ہو جائے گی۔ | ۱۶۰ | حدود کی صفات۔ حدود میں تداخل۔ |
| ۱۷۵ | اگر منزیہ اقبال جرم کرنے والے کی تکذیب | ۱۶۰ | حد قذف میں میراث نہیں ہے۔ |
| | کر دے تو حد زنا ساقط ہو جائے گی۔ | ۱۶۰ | حدود کی مقدار واجب۔ |
| ۱۷۵ | اگر عورت اقرار کرے اور مرد انکار کرے تو | ۱۶۳ | اجرائے حدود کے جائز ہونے کی شرائط |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|---|------|--|
| ۱۸۵ | کتاب السرقة قانون سرقة | ۱۷۶ | عد ساقط ہو جائے گی۔ گواہوں کے انحراف سے عد ساقط ہو جائے گی۔ |
| ۱۸۵ | سرقة کا رکن۔ | ۱۷۶ | گواہوں کا اہلیت شہادت سے خارج ہونا۔ |
| ۱۸۹ | رکن سرقة کی شرطیں۔ | ۱۷۶ | سزا سٹے سنگساری کے نفاذ سے قبل گواہوں کا وفات پانا۔ |
| ۱۸۹ | سارق سے متعلق شرطیں۔ | ۱۷۶ | مترکب زنا ہونے کے بعد مزنیہ سے شادی کر لینے کا مسئلہ۔ |
| ۱۸۹ | نابالغ اور پاگل پر حد قطع جاری نہیں ہوگی | ۱۷۸ | ایک سے زیادہ حدود کے جمع ہونے کا حکم۔ |
| ۱۸۹ | اگر چوروں کی جماعت میں نابالغ یا پاگل ہو۔ | ۱۷۹ | سزایاب کے بارے میں حکم۔ |
| ۱۹۰ | اگر چوروں میں صاحب مال کا ذی رحم محرم شامل ہو۔ | ۱۸۰ | ذمہ داریات |
| ۱۹۰ | اگر چوروں میں صاحب مال کا سا جھی شامل ہو۔ | ۱۸۰ | تغزیر کے واجب ہونے کا سبب۔ |
| ۱۹۰ | مستوجب قطع کے لیے مرد یا آزاد ہونا شرط نہیں۔ | ۱۸۰ | تغزیر کے واجب ہونے کی شرط۔ |
| ۱۹۱ | مستوجب قطع کے لیے مسلمان ہونا شرط نہیں۔ | ۱۸۱ | تغزیر کی مقدار۔ |
| ۱۹۱ | مال مسروق سے متعلق شرطیں۔ | ۱۸۱ | تغزیر کے لیے لوگوں کے مراتب کا لحاظ۔ |
| ۱۹۱ | مسائل۔ | ۱۸۱ | موجب حد جرائم کی قبیل سے جرم کی تغزیر۔ |
| ۱۹۷ | مال کے مستقوم ہونے کی شرط۔ | ۱۸۲ | تغزیر کی صفات۔ |
| ۱۹۷ | مال کا کسی کی ملکیت ہونا شرط ہے۔ | ۱۸۲ | تغزیر سخت ترین مار ہے |
| ۱۹۷ | مال مسروق میں چور کی ملکیت۔ تاویل ملکیت یا شبہ ملکیت نہ ہو۔ | ۱۸۳ | تغزیر میں معافی، صلح اور ایوارہ روا ہے |
| ۱۹۷ | مسائل۔ | ۱۸۳ | تغزیر میں میراث ہے۔ |
| ۲۰۱ | مال مسروق میں چور کا کسی قسم کا کوئی حق نہ ہو | ۱۸۳ | تغزیرات میں تداخل روا نہیں۔ |
| ۲۰۵ | حرز کیا ہے؟ | ۱۸۳ | ضامن لیا جائے گا مگر مجبوس نہیں کیا جائے گا۔ |
| ۲۰۶ | مال مطلقاً محرز ہو۔ | ۱۸۳ | عدالت میں تغزیر کا اثبات۔ |
| ۲۱۳ | سرقة بقدر نصاب ہونا شرط ہے۔ | | |
| ۲۱۳ | نصاب شرط ہے یا نہیں۔ | | |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|---|------|---|
| ۲۴۹ | جائے وقوع سے متعلق شرطیں - | ۲۱۴ | نصاب کی مقدار - |
| ۲۵۰ | شہر کے اندر رہزنی کا مسئلہ - | ۲۱۵ | مسائل - |
| ۲۵۰ | دفاع میں رہزنی کو قتل کرنے کا مسئلہ - | ۲۱۷ | صفات نصاب - |
| ۲۵۱ | عدالت میں ثبوت - | ۲۱۹ | مسائل - |
| ۲۵۱ | رہزنی کا حکم - | ۲۲۱ | مسروق منہ سے متعلق شرط - |
| ۲۵۱ | نفس و جان سے متعلق حکم کی اصل - | ۲۲۰ | مسروق فیہ سے متعلق شرط - |
| ۲۵۲ | صلیب کی کیفیت - | ۲۲۳ | عدالت میں اثبات جرم - |
| ۲۵۵ | جلا وطنی کا حکم - | ۲۲۴ | اثبات جرم بذریعہ اقرار - |
| ۲۵۶ | رہزنی کے حکم کی صفات - | ۲۲۷ | اقرار میں عدم تقادم شرط نہیں - |
| ۲۵۶ | مال یا زخموں کا تادان واجب نہیں ہوتا - | ۲۲۷ | اقرار کی تعداد - |
| ۲۵۶ | تہنیل کا اصول - | ۲۲۷ | مسروق منہ کی طرف سے دعویٰ کی شرط - |
| ۲۵۶ | عفو، اسقاط، ابراء اور صلح روا نہیں - | ۲۲۸ | ناش حکم حق کس کو ہے - |
| ۲۵۷ | رہزنی کے حکم کے نفاذ کا محل - | ۲۳۰ | چوری کا حکم - |
| ۲۵۷ | رہزنی کے حکم کو کون نافذ کرے گا - | ۲۳۰ | حکم قطع کی صفات - |
| ۲۵۷ | سقوط حد کے اسباب - | ۲۳۳ | چوری کے حکم میں تداخل روا ہے - |
| ۲۵۹ | سقوط حد کے بعد کے احکام - | ۲۳۴ | چوری کے حکم میں عفو کی گنجائش نہیں - |
| ۲۶۱ | کتاب السیر | ۲۳۴ | حد مسرقہ کے نفاذ کا محل - |
| ۲۶۱ | قانون جہاد | ۲۳۸ | پاکہ کس جگہ سے قطع کیا جائے - |
| ۲۶۱ | سیر اور جہاد کا لغوی اور شرعی مفہوم - | ۲۳۹ | حکم قطع کو نافذ کرنے کا مجاز کون ہے - |
| ۲۶۲ | جہاد فرض ہونے کی کیفیت - | ۲۳۹ | واجب ہونے کے بعد حد کا ساقط ہونا - |
| ۲۶۲ | جہاد فرض کفایہ ہے - | | مسئلہ - |
| ۲۶۳ | جہاد بطور فرض عین - | ۲۴۶ | کتاب قطاع الطريق |
| ۲۶۳ | جہاد کس پر فرض ہوتا ہے - | ۲۴۶ | قانون رہزنی |
| ۲۶۴ | مجاز جنگ سے پسپا ہونا کس صورت میں جائز ہے - | ۲۴۶ | رہزنی کا رکن - |
| ۲۶۶ | بڑا یا چھوٹا لشکر جہاد پر روانہ کرتے وقت | ۲۴۶ | رہزنی کے رکن کی شرطیں - |
| | امام کو کیا کرنا چاہیئے - | ۲۴۶ | محض مقطوع علیہ سے متعلق شرطیں - |
| ۲۶۶ | لڑائی شروع کرنے سے پہلے مجاہدین کو کیا | ۲۴۸ | رہزنی اور مقطوع علیہ دونوں سے متعلق شرط - |
| | کرنی لازم ہے - | ۲۴۸ | رہزنی سے حاصل کردہ مال سے متعلق شرطیں - |
| ۲۶۶ | پہلے اسلام کی دعوت دی جائے - | | |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|---|------|--|
| ۲۹۱ | عقد ذمہ کا حکم۔ | ۲۶۸ | قارت گری، بخون مارنا تحزیب کرنا۔ |
| ۲۹۲ | جان کی عصمت۔ | ۲۶۸ | دشمنوں میں مسلمانوں کی موجودگی اور |
| ۲۹۲ | جزیرہ۔ | | ان پر ہلاکت آفریں مواد پھینکنا۔ |
| ۲۹۳ | وقت و جواب | ۲۶۹ | کفار سے مدد طلب کرنا روا نہیں۔ |
| ۲۹۳ | مقدار واجب | | کافروں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے |
| ۲۹۳ | دوباب کے بعد ساقط کرنے والے اسباب | | اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں۔ |
| ۲۹۵ | عقد ذمہ کی صفت۔ | ۲۷۰ | کافر باپ کو قتل کرنا مکروہ ہے۔ |
| ۲۹۵ | ذمیوں پر کیا لازم ہوگا۔ | ۲۷۰ | جن کافروں کو قتل کرنا جائز نہیں ان میں |
| ۲۹۹ | غنائم۔ | | سے کس کو دارالحرب میں چھوڑا جاسکتا |
| ۲۹۹ | نفل تنزیل۔ | | ہے اور کس کو نہیں۔ |
| ۳۰۰ | نفل کی شرط و اجاز۔ | ۲۷۲ | دشمنوں کے جانوروں اور مہتیاروں کے |
| ۳۰۱ | تنقیل کا حکم۔ | | بارے میں احکام۔ |
| ۳۰۱ | فئے۔ | ۲۷۲ | دارالحرب میں کون سی چیز ساتھ لے جانا |
| ۳۰۵ | غنیمت۔ | | مکروہ ہے۔ |
| ۳۰۵ | غنیمت کیا ہے۔ | ۲۷۲ | مصحف کریم کو ساتھ لے جانا۔ |
| ۳۰۵ | مسائل۔ | ۲۷۳ | عورتوں کو ساتھ لے جانا |
| ۳۰۷ | غنائم میں امام کا تصرف۔ | ۲۷۳ | وہ اسباب جن کے پیش آنے سے قتال |
| ۳۰۷ | منفوعہ اراضی۔ | | حرام ہو جاتا ہے۔ |
| ۳۱۰ | قیدیوں کا تبادلہ۔ | ۲۸۰ | امان کا سبب۔ امان کا رکن۔ |
| ۳۱۲ | تقسیم غنائم۔ | ۲۸۳ | امان کا حکم۔ |
| ۳۱۲ | مسائل۔ | ۲۸۳ | امان کے حکم کی صفت۔ |
| ۳۱۸ | غنائم میں سے کس چیزوں سے فائدہ اٹھانا | ۲۸۳ | امان توڑنے کے اسباب۔ |
| | جائز ہے۔ | ۲۸۶ | معاہدہ اور صلح۔ |
| ۳۲۰ | غنائم کی تقسیم کی کیفیت اور مصارف۔ | ۲۸۷ | صلح کا حکم۔ |
| ۳۲۶ | کفار کا غلبہ۔ | ۲۸۸ | معاہدہ صلح کی صفت۔ |
| ۳۳۲ | دارالاسلام اور دارالحرب کا معنی و | ۲۸۸ | نقص معاہدہ کے اسباب۔ |
| | مفہوم۔ | ۲۸۹ | عقد ذمہ۔ |
| ۳۳۲ | دار کے بدل جانے پر تبدیل ہو جانے والے احکام | ۲۸۹ | عقد کارکن |
| ۳۳۹ | مرتد کے احکام۔ | ۲۹۰ | رکن عقد کی شرطیں |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|--|------|---|
| ۳۷۵ | مسائل | ۳۴۰ | ارتداد کا رکن - رکن ارتداد کی شرطیں - |
| ۳۷۸ | مالک کو منصوب واپس مل جانے کی صورت - | ۳۴۰ | ارتداد کا حکم - |
| ۳۸۰ | ضمان کا واجب ہونا - | ۳۴۱ | مرتد کو توبہ کی ترغیب دی جائے - |
| ۳۸۰ | دجوب ضمان کی شرط - | ۳۴۱ | بار بار توبہ کرنا درست ہے - |
| ۳۸۲ | دجوب ضمان کا وقت - | ۳۴۱ | مرتد عورت کو قتل نہ کیا جائے - |
| ۳۸۲ | غاصب کیونکر بری الذمہ ہو جاتا ہے - | ۳۴۳ | مرتد کو غلام بنانا حرام ہے - |
| ۳۸۲ | غاصب کی ملک مضمون - | ۳۴۳ | مرتد کے مال سے متعلق احکام - |
| ۳۸۳ | ملکیت کے قائم ہونے کا وقت - | ۳۵۲ | مرتد کی اولاد کے بارے میں احکام - |
| ۳۸۵ | مضمون پر ملکیت قائم ہونے کی شرط - | ۳۵۳ | باغیوں کے احکام - |
| ۳۸۵ | مضمون پر غاصب کی ملکیت کی کیفیت - | ۳۵۳ | باغی کا مفہوم - |
| ۳۹۰ | منصوب میں کمی واقع ہو جانے کا حکم - | ۳۵۳ | بغاوت کی صورت میں امام کو کیا کرنا چاہیئے - |
| ۴۰۱ | نقصان معلوم کرنے کا طریقہ - | ۳۵۵ | غلبے کی صورت میں باغیوں کے جان و مال کی بابت احکام - |
| ۴۰۱ | منصوب میں اضافہ ہو جانے کی صورت کا حکم - | ۳۵۶ | باغیوں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے - |
| ۴۰۸ | غاصب اور منصوب منہ کے درمیان اختلاف دعویٰ کے احکام - | ۳۵۷ | طرفین میں سے کسی کو زخمی کرنے یا مال ہاتھ لگنے کے احکام - |
| ۴۱۱ | اتلاف کے مسائل - | ۳۵۸ | طرفین کے مقتولوں کا کیا کیا جائے - |
| ۴۱۱ | اتلاف دجوب ضمان کا سبب ہے - | ۳۵۹ | باغیوں کے عدالتی فیصلے کا حکم - |
| ۴۱۱ | مسائل - | ۳۶۱ | کتاب الغصب |
| ۴۱۷ | ضمان اتلاف کے دجوب کی شرطیں - | ۳۶۱ | قانون غصب |
| ۴۱۹ | ضمان کی ماہیت - | ۳۶۱ | غصب کی تعریف و تعیین - |
| ۴۲۰ | کتاب الحجر والحبس | ۳۶۱ | اصنافی چیزوں کا حکم - |
| ۴۲۰ | قانون ممانعت تصرف قانون حسن | ۳۶۲ | غصب کا حکم - |
| ۴۲۰ | حجر: قانون ممانعت تصرف - | ۳۷۳ | غصب گناہ ہے - |
| ۴۲۰ | حجر کے اسباب - | ۳۷۳ | دنیا سے متعلق غصب کا حکم - |
| ۴۲۳ | ممانعت تصرف (حجر) کا حکم | ۳۷۳ | اگر مال منصوب علی مالہ قائم ہو - |
| ۴۲۶ | رفع حجر کے اسباب | ۳۷۵ | واپسی کے دجوب کی شرط |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|---|------|---|
| | ۱۔ کا حکم جو دنیا سے متعلق ہے۔ | ۲۲۹ | قانون حبس۔ |
| ۲۲۲ | شراب نوشی۔ | ۲۲۹ | دین کے سبب مدیون کا حبس۔ |
| ۲۲۲ | کلمہ کفر کا کہنا۔ | ۲۳۰ | صاحب دین کے متعلق شرط۔ |
| ۲۲۵ | جبر و اکراہ کے تحت اتلاف مال کا حکم۔ | ۲۳۲ | محبوس کو کن امور سے روکا جائے گا اور کن سے نہیں روکا جائے گا۔ |
| ۲۲۵ | جبر و اکراہ کے تحت قتل کا حکم۔ | ۲۳۲ | دین کی بنا پر عین کو محبوس کرنا۔ |
| ۲۲۶ | بحالت اکراہ مورث کے قتل کا حکم۔ | ۲۳۶ | کتاب الاکراہ |
| ۲۲۶ | بحالت اکراہ قطع ید کا حکم۔ | | قانون جبر و اکراہ |
| ۲۲۸ | جبر و اکراہ کے تحت ارتکاب زنا کا حکم۔ | ۲۳۶ | اکراہ کا لغوی و شرعی مفہوم۔ |
| ۲۲۹ | مجبور کو تصرفات میں تخییر حاصل ہونے کا حکم۔ | ۲۳۶ | اکراہ کی قسمیں۔ |
| ۲۵۰ | بحالت اکراہ تصرفات کا حکم۔ | ۲۳۶ | اکراہ تام۔ |
| ۲۵۱ | بحالت اکراہ طلاق دینے کا حکم۔ | ۲۳۶ | اکراہ ناقص۔ |
| ۲۵۲ | بحالت اکراہ غلام کو آزاد کرنے کا حکم۔ | ۲۳۶ | جبر و اکراہ کی شرطیں۔ |
| ۲۵۴ | بحالت اکراہ نکاح کرنے کا حکم۔ | ۲۳۶ | اکراہ کرنے والے سے متعلق شرط۔ |
| ۲۵۹ | بحالت اکراہ طلاق سے رجوع کرنے کا حکم۔ | ۲۳۶ | اکراہ کرنے والے کا عاقل یا بالغ ہونا شرط نہیں۔ |
| ۲۵۹ | بحالت اکراہ قسم مندرجہ بالا ظہار کا حکم۔ | ۲۳۶ | مجبور سے متعلق شرط۔ |
| ۲۶۱ | بحالت اکراہ قصاص معاف کرنا۔ | ۲۳۸ | وہ تصرف جس کے لیے اکراہ کیا گیا ہو |
| ۲۶۱ | قابل فسخ شرعی تصرفات کے احکام۔ | ۲۳۸ | حالت اکراہ میں کیے گئے تصرف کا حکم۔ |
| ۲۶۱ | بحالت اکراہ کی گئی خرید و فروخت کا حکم۔ | ۲۳۸ | حالت اکراہ میں کیے گئے تصرفات جو مباح ہیں۔ |
| ۲۶۸ | بحالت اکراہ ہبہ کرنے کا حکم۔ | ۲۳۹ | حالت اکراہ میں کیے گئے تصرفات جن کی رخصت ہے۔ |
| ۲۶۹ | بحالت اکراہ خفہ کا حکم۔ | ۲۴۰ | اتلاف مال کا حکم۔ |
| ۲۶۹ | بحالت اکراہ حقوق سے ابراء کا حکم۔ | | حالت اکراہ میں کیے گئے تصرفات جو حرام ہیں۔ |
| ۲۶۹ | اقرار پر جبر و اکراہ۔ | ۲۴۱ | بحالت اکراہ کیے جانے والے تصرفات |
| ۲۷۰ | تصرف میں رد و بدل کیے جانے کا حکم۔ | | |
| ۲۷۲ | کتاب الاقرار | | |
| ۲۷۲ | قانون اقرار | | |
| ۲۷۲ | اقرار کا رکن۔ | | |
| ۲۷۲ | صریح اقرار۔ | | |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|--------------------------------------|------|--|
| | کی شرطیں۔ | ۴۷۶ | معنوی اقرار۔ |
| ۵۲۷ | وارث کا کسی کو وارث اقرار کرنا۔ | ۴۷۷ | مطلق رکن اقرار۔ |
| ۵۳۰ | مسائل۔ | ۴۷۷ | رکن اقرار جس کے ساتھ کوئی قرینہ ملحق ہو۔ |
| ۵۳۲ | اقرار رکن چیزوں سے باطل ہو جاتا ہے | ۴۷۸ | استدراک کا حکم۔ |
| ۵۳۶ | کتاب الجنایات | ۴۸۸ | اطلاق پر مبنی قرینے کا حکم۔ |
| ۵۳۱ | قانون فوجداری | ۴۹۰ | مقربہ کی صفت پر داخل ہونے والا قرینہ |
| ۵۳۶ | انسان پر واقع ہونے والے جرم کی قسمیں | ۵۰۳ | مقربہ کی مقدار پر داخل ہونے والا قرینہ۔ |
| ۵۳۶ | جان مطلق کے خلاف جرم۔ | ۵۰۹ | رکن اقرار کی شرطیں۔ |
| ۵۳۶ | قتل کی اقسام۔ | ۵۰۹ | مقرر عاقل ہو۔ |
| ۵۳۶ | قتل عمد۔ | ۵۰۹ | مقرر کا بالغ ہونا شرط نہیں ہے۔ |
| ۵۳۶ | قتل مشابہ بہ قتل عمد۔ | ۵۱۰ | مقرر کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ |
| ۵۳۶ | قتل خطا۔ | ۵۱۰ | مقرر کا تندرست ہونا شرط نہیں ہے۔ |
| ۵۳۷ | قتل مشابہ بہ قتل خطا۔ | ۵۱۰ | مقرر کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔ |
| ۵۳۷ | قتل عمد کی تعریف۔ | ۵۱۰ | مقرر مورد الزام نہ ہو۔ |
| ۵۳۷ | قتل مشابہ بہ قتل عمد کی تعریف۔ | ۵۱۱ | مقررہ صناد و خوشی اقرار کرے۔ |
| ۵۳۷ | قتل خطا کی تعریف۔ | ۵۱۲ | مقرر معلوم ہو۔ |
| ۵۳۸ | قتل کے احکام۔ | ۵۱۱ | بند سے کے حق سے متعلق اقرار کی شرطیں |
| ۵۳۸ | قتل عمد کے احکام۔ | ۵۱۲ | ہوش و حساس کا قائم ہونا شرط نہیں۔ |
| ۵۳۸ | وجوب قصاص کی شرطیں۔ | ۵۱۲ | مقررہ سے متعلق شرط |
| ۵۳۸ | قاتل سے متعلق شرطیں۔ | ۵۱۳ | مقربہ سے متعلق شرطیں۔ |
| ۵۳۹ | مسائل۔ متواتر ضربات سے قتل | ۵۱۳ | مریض کا غیر کے لیے دین کا اقرار۔ |
| ۵۳۹ | بھاری چیز سے قتل | ۵۱۸ | حق کے وابستہ ہونے کا محل۔ |
| ۵۴۰ | قتل کی بعض صورتیں | ۵۱۹ | مریض کا قرض وصول کر لینے کا اقرار۔ |
| ۵۴۰ | بھوک پیاس سے قتل کرنا۔ | ۵۲۲ | وارث کے ذمے اپنے قرض کی وصولی کا اقرار |
| ۵۴۰ | زہر خوردانی سے قتل کرنا۔ | ۵۲۳ | ابراء سے متعلق مریض کا اقرار۔ |
| ۵۴۰ | پانی میں ڈبو کر قتل کرنا۔ | ۵۲۳ | نسب کا اقرار |
| ۵۴۱ | مقتول سے متعلق شرطیں۔ | ۵۲۳ | وارث کا اقرار۔ |
| ۵۴۱ | اولاد کو قتل کرنا۔ | ۵۲۳ | حالت مرض میں اقرار نسب۔ |
| | | ۵۲۴ | میراث کے حق میں اقرار کے صحیح ہونے |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|--|------|---|
| ۵۵۶ | قاتل کی رضامندی کے بغیر اس سے خونیہ نہیں لیا جاسکتا۔ | ۵۴۱ | باپ کو قتل کرنا۔ |
| ۵۵۹ | قصاص کا حقدار کون ہے۔ | ۵۴۱ | غلام کو قتل کرنا۔ |
| ۵۵۹ | قصاص میں شراکت۔ | ۵۴۱ | مالک کو قتل کرنا۔ |
| ۵۶۰ | کیا ہر ولی کو جداگانہ طور پر قصاص ثابت کرنا ہوگا۔ | ۵۴۲ | دو آدمیوں کا مل کر قتل کرنا جہی میں ایک ایسا ہو کہ اگر وہ تنہا قتل کرتا تو قصاص واجب نہ ہوتا۔ |
| ۵۶۱ | اگر بالغ اور نابالغ ولی کے مابین قصاص مشترک ہو تو کیا بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا۔ | ۵۴۳ | حربی اور مرتد کا قتل۔ |
| ۵۶۲ | لاوارث مقتول کا ولی حکمران ہوتا ہے۔ | ۵۴۴ | مقتول کے حکم پر قتل۔ |
| ۵۶۳ | قصاص وصول کرنے کا اختیار اور اس کے صحیح ہونے کی شرط۔ | ۵۴۵ | کسی کے کہنے پر اس کے ہاتھ کو کاٹنا۔ |
| ۵۶۳ | دارثوں کو قصاص وصول کرنے کا اختیار ہے۔ | ۵۴۵ | کسی کے کہنے پر کسی دوسرے شخص کو قتل کرنا۔ |
| ۵۶۳ | قصاص لینے کے وقت سب وارثوں کا موجود ہونا ضروری ہے۔ | ۵۴۶ | اپنے حکم پر مقطوع ہونے والے شخص کا مرجانا۔ |
| ۵۶۴ | نابالغ اولاد کی طرف سے قصاص وصول کرنے کا اختیار۔ | ۵۴۶ | دار الحرب کے مسلمان کا قتل۔ |
| ۵۶۴ | وصی قصاص وصول کرنے کا مجاز نہیں۔ | ۵۴۶ | مقتول کا سلامتی اعضاء اور مرتبے میں قاتل کے مثل ہونا ضروری نہیں۔ |
| ۵۶۴ | مالک قصاص لینے کا مجاز ہے۔ | ۵۵۰ | قاتل اور مقتول کے درمیان تعداد کی مماثلت شرط نہیں۔ |
| ۵۶۴ | حکمران کو قصاص لینے کا اختیار۔ | ۵۵۰ | تعاقب کے طریقے سے قتل۔ |
| ۵۶۸ | قصاص لینے کا اگر اور اس کی کیفیت | ۵۵۱ | فرد واحد کے ہاتھوں متعدد افراد کا قتل |
| ۵۶۸ | قصاص صرف تلوار سے اور صرف قتل کر کے وصول کیا جائے۔ | ۵۵۲ | خود قتل سے متعلق شرط قتل کسی ذریعے سے نہ ہو۔ |
| ۵۶۹ | ناشب کے ذریعے قصاص وصول کرنا۔ | ۵۵۲ | راستے میں کنواں کھودنے سے قتل۔ |
| ۵۷۰ | بعد از وجوب قصاص کا ثابت ہونا۔ | ۵۵۲ | اگر قصاص کے گواہ رجوع کر لیں۔ |
| ۵۷۰ | اگر قصاص کا محل باقی نہ رہے۔ | ۵۵۲ | مقتول کے ولی سے متعلق شرط: ولی معلوم ہو۔ |
| ۵۷۱ | عفو۔ | ۵۵۲ | اگر ولی مشتبه ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا۔ |
| ۵۷۱ | عفو کا رکن۔ | ۵۵۶ | وجوب قصاص کی کیفیت۔ |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|---|------|---|
| ۵۸۳ | میراث سے محرومی۔ | ۵۷۱ | رکن کی شرطیں۔ |
| ۵۸۳ | وصیت کا جائز نہ ہونا۔ | ۵۷۱ | صرف مقدار معاف کر سکتا ہے۔ |
| ۵۸۳ | کیا کفارہ واجب ہوگا۔ | ۵۷۲ | معاف کرنے والا بالغ اور عاقل ہو۔ |
| ۵۸۳ | قتل خطا کے احکام: وجوب کفارہ۔ | ۵۷۲ | عفو کے احکام: قصاص ساقط ہو جاتا ہے۔ |
| ۵۸۳ | قتل خطا میں وجوب کفارہ کی شرطیں۔ | ۵۷۲ | عفو کے بعد دیت واجب نہ ہوگی۔ |
| ۵۸۲ | میراث سے محرومی۔ | ۵۷۳ | معاف کر دینے کے بعد قاتل کا قتل موجب قصاص ہوگا۔ |
| ۵۸۲ | خونہا کا واجب ہونا۔ | ۵۷۳ | دو قاتلوں میں سے ایک کو معاف کرنا |
| ۵۸۲ | خونہا کے وجوب کی شرطیں۔ | ۵۷۴ | اگر ایک ولی قصاص معاف کر دے |
| ۵۸۹ | خونہا کن جنسوں میں واجب ہوتا ہے۔ | ۵۷۵ | اگر ایک ولی اپنا حصہ معاف کر دے پھر |
| ۵۸۹ | خونہا کی مقدار اور صفت۔ | | دوسرا قتل کر دے۔ |
| ۵۹۱ | عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہوگی | ۵۷۶ | اگر دو مقتولوں میں سے ایک کا ولی معاف |
| ۵۹۱ | مسلمان ذمی اور مستامن سب کی دیت یکساں ہے۔ | | کر دے |
| ۵۹۱ | خونہا کس پر واجب ہوتا ہے۔ | ۵۷۶ | مقتول کی موت سے قبل ولی کی طرف سے معافی |
| ۵۹۳ | بیت المال کن لوگوں کی عاقلہ ہے۔ | ۵۷۷ | مخرج کی طرف سے معافی |
| ۵۹۵ | عاقلہ کس قدر دیت برداشت کرے گی۔ | ۵۷۹ | صلح کے احکام۔ |
| ۵۹۵ | دیت کتنے عرصے میں واجب الادا ہوگی۔ | ۵۷۹ | قطع ید کا جرمانہ بطور حق مر۔ |
| ۵۹۶ | بدل صلح اور فدیہ فوری طور پر واجب الادا ہوگا۔ | ۵۸۰ | جرم کے عوض صلح۔ |
| ۵۹۹ | غلام کی دیت کس پر واجب ہوگی اور کون اس کو برداشت کرے گا۔ | ۵۸۱ | مال کے عوض صلح۔ |
| ۶۶۷ | اگر قاتل اور مقتول دونوں غلام ہوں۔ | ۵۸۱ | صلح کے بعد قاتل کو قتل کرنا۔ |
| ۶۲۸ | قتل مشابہ بہ قتل خطا۔ | ۵۸۱ | اگر ایک ولی صلح کر لے۔ |
| ۶۲۸ | دو اقسام۔ | ۵۸۲ | قاتل اگر وراثت سے قصاص کا قی دار بن جائے تو قصاص ساقط ہو جاتا ہے۔ |
| ۶۲۸ | دیت اور کفارے کے وجوب کی توجیہ۔ | ۵۸۲ | دو وارثوں کے ہاتھوں اپنے دو موروثوں کا قتل۔ |
| ۶۲۸ | اگر کسی پر گرنے والا شخص ہلاک ہو جائے۔ | ۵۸۳ | قتل عمد کا دوسرا حکم: میراث سے محرومی |
| ۶۲۹ | راہ چلتے ہاتھ سے کوئی چیز گرنے کی وجہ سے کسی کا ہلاک ہو جانا۔ | ۵۸۳ | قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ |
| ۶۲۹ | سواری کے جانور سے ہونے والے قتل | ۵۸۳ | قتل مشابہ بہ قتل عمد کے احکام۔ |
| | | ۵۸۳ | برادری پر بھاری دیت کا وجوب۔ |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|--|------|---|
| | آتے ہیں۔ | | کے احکام۔ |
| ۶۷۹ | قسامت اور دیت سے ابراء۔ | ۶۳۳ | سبب انگیزی سے قتل مشابہ قتل خطا۔ |
| ۶۸۱ | اعضائے انسانی پر جرم اور اس کے احکام۔ | ۶۳۵ | کنواں کھورنے کا جرم۔ |
| ۶۸۱ | اعضائے انسانی پر جرائم کی اقسام۔ | ۶۴۵ | مکان کے شیڈ اور پرنا لے وغیرہ سے جرم کا واقع ہونا۔ |
| ۶۸۱ | اطراف کو کاٹ کر الگ کرنا۔ | ۶۴۶ | مسجد میں بے جا تصرف سے جرائم۔ |
| ۶۸۱ | اطراف کے معافی کو ختم کرنا۔ | ۶۴۷ | سواری کے جانور سے واقع ہونے والے جرائم۔ |
| ۶۸۱ | شہاج۔ | | جانور کو چونکانے اور مارنے سے واقع ہونے والے جرائم۔ |
| ۶۸۲ | جراحات جائفہ وغیرہ جائفہ۔ | ۶۵۰ | دیوار گرنے کے مسائل۔ |
| ۶۸۳ | اعضاء پر جرائم کے احکام۔ | ۶۵۲ | وجوب ضمان کا سبب۔ |
| ۶۸۳ | وجوب قصاص کی شرائط۔ | ۶۵۲ | وجوب کی شرطیں۔ |
| ۶۸۳ | مماثلت شرط ہے۔ | ۶۵۸ | ضمان کی ماہیت اور کیفیت۔ |
| ۶۸۴ | مثمل (قصاص) کو وصول کرنا ممکن ہو۔ | ۶۵۹ | نسامتہ (دفعہ جرم کے بارے میں قسم کھانا) قسامہ کی تشریح اور اس کا محل۔ |
| ۶۸۴ | مسائل۔ | ۶۵۹ | قسامہ اور خونبہا کے واجب ہونے کی شرطیں۔ |
| ۶۸۷ | قصاص صرف جوڑے کاٹنے میں ہے۔ | ۶۶۳ | قاتل معلوم نہ ہو۔ |
| ۶۸۷ | اگر مجرم متعدد ہوں تو قصاص نہیں ہوگا۔ | ۶۶۳ | مقتول انسان ہو۔ |
| ۶۸۹ | اگر ایک شخص متعدد آدمیوں کے ہاتھ قطع کر دے۔ | ۶۶۵ | اولیائے مقتول کی طرف سے دعویٰ۔ |
| ۶۹۸ | اگر مجرم دو ہوں تو جرائم میں تداخل نہیں ہوگا۔ | ۶۶۵ | مدعی علیہ کی طرف سے انکار۔ |
| ۷۰۱ | مسائل۔ | ۶۶۵ | قسامہ کا مطالبہ۔ |
| ۷۰۲ | عورت کو نافرمانی پر زد و کوب کرنے سے اگر اس کی موت واقع ہو جائے تو ضمان واجب ہوگا۔ | ۶۶۶ | جہاں لاش ملے وہ جگہ کسی کی ملکیت ہو۔ |
| ۷۰۲ | باپ کی مار پیٹ سے بچے کا ہلاک ہو جانا۔ | ۶۶۸ | جس جگہ مقتول ملے اس جگہ کے مالک کا ملوک نہ ہو۔ |
| ۷۰۲ | اگر استاد کی مار پیٹ سے طالب علم ہلاک ہو جائے۔ | ۶۶۸ | قسامت اور دیت کے وجوب کا سبب۔ |
| ۷۰۵ | اگر زخم دوسرے عھتویں سرایت کر جائے۔ | ۶۷۵ | خود اپنے گھر میں مقتول پایا جانا۔ |
| ۷۰۸ | انگھ پر جرائم۔ | ۶۷۷ | قسامت اور دیت کے تحت کون لوگ |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|---|------|---|
| ۷۳۹ | وجوب کی شرطیں | ۷۰۹ | کان سے متعلق جرائم۔ |
| ۷۴۰ | جان سے ادنیٰ کن جرائم کا بار قتلہ اٹھائے گی | ۷۰۹ | ناک سے متعلق جرائم۔ |
| ۷۴۱ | حکومت کا بیان کن جرائم میں حکومت واجب ہوگی | ۷۰۹ | ہونٹ سے متعلق جرائم۔ |
| ۷۴۲ | حکومت کی تشریح و توضیح۔ | ۷۱۰ | دانت کے سوا کسی ہڈی میں قصاص نہیں۔ |
| ۷۴۵ | جنین پر جرم کے احکام۔ | ۷۱۰ | زبان سے متعلق جرائم۔ |
| ۷۴۵ | غزوہ کا وجوب۔ | ۷۱۰ | آلہ تناسل سے متعلق جرائم۔ |
| ۷۴۰ | غزوہ کی تشریح و توضیح۔ | ۷۱۱ | سر وغیرہ کے بالوں سے متعلق جرائم۔ |
| ۷۴۷ | غزوہ کس پر واجب ہوگا۔ | ۷۱۱ | بعض دیگر اعضاء پر جرائم۔ |
| ۷۴۷ | کس کے حق میں غزوہ واجب ہوگا۔ | ۷۱۱ | سر پر ضرب سے عقل اور حواس خمرہ وغیرہ کا چلے جانا۔ |
| ۷۵۱ | کتاب الخنثی | ۷۱۱ | سر اور چہرے وغیرہ پر زخموں کے احکام |
| ۷۵۱ | قانون خنثی | ۷۱۲ | جراحات میں قصاص نہیں۔ |
| ۷۵۱ | خنثی کی تشریح۔ | ۷۱۲ | مجرم اور جرم رسیدہ دونوں آزاد ہوں۔ |
| ۷۵۱ | کیونکر معلوم ہوگا کہ وہ مذکر ہے یا مؤنث | ۷۱۲ | مجرم اور جرم رسیدہ دونوں مرد یا دونوں عورت ہوں۔ |
| ۷۵۲ | خنثی مشکل کے احکام۔ | ۷۱۵ | قتل سے ادنیٰ جرائم میں بھیا و شرط نہیں |
| ۷۵۲ | خنثی کا حکم۔ | ۷۱۵ | حکم قصاص کا وقت۔ |
| ۷۵۲ | خنثی مشکل کا بعد از موت غسل۔ | ۷۱۶ | قتل سے ادنیٰ کن جرائم میں دیت کاملہ واجب ہوتی ہے۔ |
| ۷۵۲ | نماز میں کہاں کھڑا ہو۔ | ۷۱۶ | دیت کاملہ کے وجوب کا سبب۔ |
| ۷۵۳ | مال غنیمت کا حکم۔ | ۷۱۹ | دیت کے وجوب کی شرطیں۔ |
| ۷۵۳ | میراث کا حکم۔ | ۷۲۲ | مقررہ تاوان کن اعضاء میں واجب ہوتا ہے۔ |
| ۷۵۵ | متفرق مسائل۔ | ۷۲۷ | شجرہ زخموں کے احکام۔ |
| ۷۵۷ | کتاب الوصایا | ۷۲۸ | شجرہ کی وجہ سے عقل بینائی وغیرہ کا زائل ہونا۔ |
| ۷۵۷ | قانون وصیت | ۷۳۰ | مسائل تداخل سے ملحق صورتیں۔ |
| ۷۵۷ | وصیت کا جواز۔ | ۷۳۲ | جراحاتوں کے احکام۔ |
| ۷۶۱ | وصیت کا رکن۔ | | |
| ۷۶۲ | وصیت کا مفہوم | | |
| ۷۶۶ | رکن کی شرطیں۔ | | |

| صفحہ | عنوانات | صفحہ | عنوانات |
|------|--|------|--|
| | کی وصیت جائز ہوتی ہے۔ | ۷۶۶ | رکن سے متعلق شرط۔ |
| ۸۳۷ | اگر بعض ورثاء اجازت نہ دیں۔ | ۷۷۰ | موصی لہ سے متعلق شرطیں۔ |
| ۸۳۸ | دوسرے کے مال کی بابت وصیت کرنا۔ | ۷۷۰ | موصی لہ موجود ہو۔ |
| ۸۳۹ | اگر موصی ایک سے زیادہ وصیتیں کرے۔ | ۷۷۰ | جنین کے حق میں وصیت۔ |
| ۸۳۹ | تقرب الہی کے لیے کی گئی وصیتوں کے احکام۔ | ۷۷۲ | موصی کی موت کے وقت زندہ ہو۔ |
| ۸۴۱ | تقرب الہی اور بندوں کے لیے ملی علی وصیتوں کے احکام۔ | ۷۷۳ | موصی کی موت کے وقت اس کا وارث نہ ہو۔ |
| ۸۴۲ | اگر جملہ وصیتیں بندوں کے لیے ہوں۔ | ۷۷۷ | موصی کا قاتل نہ ہو۔ |
| ۸۴۵ | متعدد وصیتوں کی صورت میں کسی وصیت کا تہائی مال سے زیادہ کا ہونا۔ | ۷۸۱ | مسلمان ہونا شرط نہیں۔ |
| ۸۵۱ | عقد وصیت کی صفات۔ | ۷۸۱ | مالک بننے کی صلاحیت شرط نہیں۔ |
| ۸۵۲ | وصیت سے رجوع کی شکلیں۔ | ۷۸۲ | موصی کا مملوک نہ ہو۔ |
| ۸۵۲ | صحراحتہ رجوع۔ | ۷۸۲ | ان گنت لوگوں کے لیے وصیت۔ |
| ۸۵۲ | تہ رجوع کی مثالیں۔ | ۷۹۲ | رشتہ داروں کے لیے وصیت۔ |
| ۸۶۱ | از روئے ضرورت۔ | ۸۰۰ | پڑوسیوں کے لیے وصیت۔ |
| ۸۶۸ | وصیت کا حکم۔ | ۸۰۶ | موصی بہ سے متعلق شرطیں۔ |
| ۸۶۸ | مال کی وصیت کا حکم۔ | ۸۰۲ | موصی بہ مال یا متعلق بہ مال ہو۔ |
| ۸۶۸ | عین مال کا ملک بننا۔ | ۸۰۲ | موصی بہ مال متقوم ہو۔ |
| ۸۷۰ | مال کی منفعت کی وصیت کا حکم۔ | ۸۰۶ | کیا موصی کی موت کے وقت موصی بہ کا ہونا شرط ہے۔ |
| ۸۷۶ | مال سے متعلق امور کی وصیت۔ | ۸۰۹ | اگر موصی بہ کی مقدار متعین نہ ہو۔ |
| ۸۸۷ | وصیت کن چیزوں سے باطل ہوتی ہے۔ | ۸۰۹ | مسائل۔ |
| ۸۸۹ | کتاب القرض | ۸۱۰ | موصی لہ کے حصے کی تعیین کا اصول۔ |
| ۸۸۹ | قرض کا قانون | ۸۱۰ | مسائل۔ |
| ۸۸۹ | قرض کا رکن | ۸۱۴ | بیٹی یا بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت |
| ۸۸۹ | رکن کی شرطیں | ۸۱۵ | حسابی مسائل۔ |
| ۸۸۹ | قرض دینے والے سے متعلق شرط۔ | ۸۳۵ | وصیت ترک کے کی تہائی سے زیادہ کی نہ ہو۔ |
| ۸۹۰ | مال قرض سے متعلق شرطیں۔ | ۸۳۶ | وارث نہ ہو تو کل مال کی وصیت بھی جائز ہے۔ |
| ۸۹۲ | خود قرض سے متعلق شرط | ۸۳۶ | در ثناء کی اجازت سے تہائی سے زیادہ |
| ۸۹۳ | قرض کا حکم | ۸۳۶ | |



اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ

إِنَّكَ لَمِنُ الْمُبْرِكِينَ

اللَّهُمَّ بَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ

كَمَا بَارَكْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ إِبْرَاهِيمَ

إِنَّكَ لَمِنُ الْمُبْرِكِينَ



الکاسانی

مختصر سوانحی خاکہ

اسلامی تاریخ کا ایک المیہ یہ ہے کہ مورخین نے شاہی خاندانوں کے عروج و زوال کی داستانوں میں خود کو کچھ اس طرح گم کر دیا کہ ان کے نزدیک تاریخ صرف دربار شاہی اور میدان جنگ ہی سے عبارت ہو کر رہ گئی ہے۔ مذہبی تذکرہ نویسوں اور علمی سوانح نگاروں نے اسلاف کا تذکرہ کچھ اس انداز سے لکھا ہے کہ اسلامی تہذیب و تمدن کے معماروں کے حقیقی خدوخال ہی علمی مناظروں، تدریس و افتاء کی مجمل حکایتوں اور خوارق و کرامات کی چند بے معنی داستانوں میں چھپ کر رہ گئے۔ چنانچہ ماحول کے صحیح مناظر ہیں ان کی تہذیبی خدمات کو دیکھا جاسکا نہ انسانیت کی سطح پر ان کی علمی و کرداری بلندی کا اندازہ لگایا جاسکا۔ وقت کا تقاضا ہے کہ ان معمارانِ ملت کے حالات و خدمات کا بنی نوع انسان اور ملت کی ضروریات کے آئینہ میں تفصیلی جائزہ لیا جائے تاکہ ان کے صحیح خدوخال اجاگر ہو سکیں۔ حقیقت یہ ہے کہ بحیثیت ایک علمی اور مذہبی تحریک کے اسلام کا مطالعہ رسالتِ مآب صلی اللہ علیہ وسلم، خلفاء راشدینؓ اور صحابہ کرامؓ کے بعد انہی نفوسِ قدسیہ کی حیاتِ طیبہ کے گرد گھومتا ہے۔ اس طرح علماء کرام اور صوفیاء عظام اسلام کی دینی اور ملی تاریخ کا جزو لاینفک ہو کر رہ گئے ہیں ان کی سیرت کے مطالعہ کے بغیر نہ صرف اسلام کی مذہبی تاریخ میں ایک خلا پیدا ہو جاتا ہے بلکہ اسلام کے دینی اور فکری و تہذیبی نشوونما کا صحیح مطالعہ ہی ناممکن بن جاتا ہے مگر ہمیں یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ تاریخ کی کتابیں بڑے بڑے سلاطین سے لے کر چھوٹے سے چھوٹے حکمرانوں اور وایان ریاست بلکہ اُمراء اور وزراء و اعیان سلطنت تک کے حالات اور واقعات زندگی پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالتی ہیں اور چھوٹی چھوٹی جنگوں اور خانہ جنگیوں تک کے حالات اور جزئیات بھی پوری وضاحت سے بیان کرتی ہیں لیکن تہذیب و تمدن کے بڑے بڑے معماروں اور امت کی فکری و دینی قیادت اور رہنمائی کرنے والے علماء کرام، فقہاء عظام اور صوفیاء کرام کی سیرت و سوانح کے بارے میں بڑی

معنی خیر خاموشی اور سکوت اختیار کر لیتی ہیں اور اگر برسبیل تذکرہ کسی عالم، فقیہ یا صوفی کا نام آ ہی جائے تو صرف ایک سرسری سا اشارہ کر کے آگے گزر جاتی ہیں۔ ہمارے ممدوح ملک العلماء علاء الدین ابوبکر الکاسانی بھی اسی تأسف انگیز غفلت اور بے اعتنائی کا شکار ہیں۔ کس قدر جلیل القدر علمی اور فقہی شخصیت ہے۔ مورخین اور سوانح نگاروں کے کتنے بڑے تغافل اور تساہل کا شکار ہو کر آئندہ نسلوں کی نگاہوں سے اوجھل ہو کر رہ گئی ہے۔ اور تو اور طبقات احنفہ پر لکھنے والے مصنفوں اور اعلام کے تذکرہ نگاروں کے لیے بھی ملک العلماء کی ذات صرف اتنی ہی اہمیت رکھتی ہے کہ دو چار سطریں یا زیادہ سے زیادہ ایک آدھ صفحہ لکھ کر اپنے فرض سے سبکدوش ہو جاتے ہیں۔ اس افسوسناک روش کی وجہ کہیں معاصرانہ رقابت اور اس کے سلبی اثرات تو نہیں؟ یہ ایک سوال ہے جس کا حال کے مورخین، سوانح نگاروں اور تہذیبی ارتقاء کا جائزہ لینے والوں کو سنجیدگی سے غور کرنا ہوگا۔

ابوبکر بن مسعود بن احمد الکاسانی، جنہیں غلطی سے الکاشانی بھی کہا جاتا ہے۔ علاء الدین اور ملک العلماء کے لقب سے ملقب تھے۔ ان کی نسبت کاسان سے ہے جو فرغانہ میں دریائے سیحون کے شمالی قصبے الشاش سے پرے واقع ہے۔ تاریخ ولادت کا کہیں ذکر نہیں ملتا اور نہ ہی ان کے سوانحی تذکروں میں کوئی ایسا واضح قرینہ دستیاب ہو سکا جس سے ان کی عمر یا تاریخ پیدائش کا اندازہ لگایا جاسکے تاہم ان کی تاریخ وفات ۱۰۱۰ رجب ۵۸۷ھ طے شدہ ہے جس کی روشنی میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ الکاسانی چھٹی صدی ہجری کے اوائل یا پانچویں صدی کے بالکل اوائل میں پیدا ہوئے۔

علمی شخصیات کی تشکیل میں اساتذہ بڑا بنیادی کردار ادا کرتے ہیں اور اس اعتبار سے الکاسانی کی خوش بختی قابل رشک ہے کہ انہیں اپنے وقت کے عظیم فقیہ علاء الدین محمد بن احمد بن ابی احمد اسمقندی سے بھرپور استفادہ کا موقع ملا اور اگرچہ آپ کے اساتذہ میں ابولعین میمون سکھلی اور مجد اللائم نرخی کے نام بھی ملتے ہیں تاہم فقہ کی تعلیم زیادہ تر محمد بن احمد اسمقندی ہی سے حاصل کی چنانچہ یہی وجہ ہے کہ الکاسانی کی شخصیت اور فکر و اسلوب پر اسمقندی کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔

علامہ کاسانی اپنی خداداد صلاحیتوں، بلند ہمتی اور مسلسل محنت کے ذریعہ بہت جلد اپنے معاصر علماء و فقہاء سے سبقت لے گئے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلا کہ کم طرفوں کی طرف سے حدود رقابت کا معروض بن گئے خود کہتے ہیں ۷

سبقت العالمین الی المعالی بصائب فکرة وعلوہمہ

ولاح بحکمتی نوری الہدی فی لیل بالضلالت مد لہم

یرید الجاحدون لیطفؤہ فیابی اللہ الا ان یتمس (۲)

تاہم الکاسانی کی اعلیٰ ذہانت و فطانت، علمی بصیرت اور فکری اصابت سے ان کے استاد علامہ الدین اسمرقندی اس قدر متاثر ہوئے کہ اپنی انتہائی زیرک، عالمہ و فقیہ بیٹی فاطمہ جو بے پناہ ظاہری جمال و رعنائی کے ساتھ ساتھ علم و تقویٰ کے اعتبار سے اس مقام رفیع پر فائز تھیں کہ ایک درجے میں فتویٰ کا مدران پر ہو گیا تھا، سے علامہ کاسانی کی شادی کر دی اور ان کی کتاب بدائع الصنائع کو تحفہ عروسی (مہر) قرار دیا، الجواہر المصنیۃ وغیرہ کی تصریح یہ ہے کہ :

وزوجہ شیخہ ابنتہ الفقیہۃ العالمۃ... وسبب تزویجہا بابنتہ شیخہ انہا کانت من حسان النساء، وکانت حفظت التحفۃ تصنیف والدہا و طلبہا جماعتہ من ملوک بلاد الروم فامتنع والدہا، فجاء الکاسانی و لزم والدہا واشتغل علیہ و یع فی علم الاصول والفروع وصنف کتاب البدائع وهو شرح التحفۃ وعرضہ علی شیخہ فان داد فرحاہ و زوجہا ابنتہ وجعل مہرہا منہ لہ

یعنی علامہ اسمرقندی کی بیٹی فاطمہ حسن و جمال میں یکساں ہونے کے ساتھ ساتھ عالمہ اور فقیہ بھی تھی اپنے والد کی تصنیف تحفۃ الفقہاء کی حافظہ تھی۔ بلاد روم کے کئی شاہوں نے اس سے شادی کی درخواست کی مگر اسمرقندی نے انکار کر دیا پھر جب ابو بکر الکاسانی آئے اور علامہ اسمرقندی سے حصول علم و فیض میں مشغول ہو گئے اور علم اصول و فروع میں مہارت تادمہ حاصل کرنے کے بعد اپنے شیخ کی تصنیف تحفۃ الفقہاء کی شرح بدائع الصنائع کے نام سے لکھ کر ان کی خدمت میں پیش کی تو علامہ اسمرقندی بہت خوش ہوئے اور اپنی دختر فاطمہ کا ان سے نکاح کر دیا اور کتاب بدائع کو مہر قرار دیا۔

علامہ کاسانی نہایت وجیہ، شجاع اور خود دار عالم دین تھے۔ ابتداء میں وہ سلجوقی دربار سے وابستہ تھے لیکن ایک بحث کے دوران حمیت مذہبی کی بناء پر فریق مقابل کو سزائیں کرنے کے بعد دربار سے اپنا تعلق منقطع کر لیا۔ ہوا یوں کہ بلاد روم کے فقیہ سے مسئلہ تصویب مجتہد پر مناظرہ ہوا وہ فقیہ

لا علمی کی بناء پر اس امر پر مصر تھا کہ امام ابو حنیفہؒ ہر مجتہد کو مصیب قرار دیتے ہیں۔ علامہ کاسانی اس کی فکری لغزش پر تنبیہ کرتے رہے اور بار بار صحیح حوالوں سے بتاتے رہے کہ امام صاحب کا موقف یہ ہے کہ حق واحد ہے اور ایک مسئلہ کے دو متضاد احکام میں ایک ہی رائے صائب ہوگی اس کے برعکس ہر مجتہد کی تصویب معتزلہ کا موقف ہے وہ فقیہ اپنی غلط رائے پر ہٹ دھرمی سے جھارہ اور تلخ کلامی پر اتر آیا تو علامہ کاسانی نے غیرت مذہبی اور احقاق حق کی شدید احتیاط میں اس کی سرزنش کر دی اور دربار سے اپنا تعلق منقطع کر لیا۔ اس واقع کے بعد سلجوتی حکمران نے اپنے وزیر کے مشورے سے علامہ کاسانی کو حلب میں نور الدین زنگی کے دربار میں سفیر بنا کر بھیج دیا۔ ان کا بڑی تعظیم و تکریم سے خیر مقدم کیا گیا۔ ۱۵

بعد ازاں نور الدین زنگی نے علمائے حلب کی درخواست پر علامہ کاسانی کو رضی الدین السخسی کے بجائے مدرسہ الحلاویہ میں معلم کی حیثیت سے مامور کر دیا۔ ابن قطلوبغا اور طاش کبریٰ زادہ کا بیان ہے کہ انھیں یہ منصب تدریس السخسی کی وفات کے بعد ملا لیکن دائرہ معارف اسلامیہ کے مقالہ نگار نے ابن العدیم کی تاریخ حلب کے حوالے سے لکھا ہے کہ علامہ کاسانی کو رضی الدین السخسی کی جگہ ان کی زندگی ہی میں منصب تدریس پر مقرر کیا گیا کیونکہ طلبہ السخسی سے قوت بیان میں ایک نقص کی وجہ سے بہت غیر مطمئن تھے ۱۶

اس رائے کی تصدیق کبریٰ زادہ کے اس بیان سے بھی ہو جاتی ہے کہ نور الدین نے السخسی کو ایک غلطی کی بناء پر مدرسہ الحلاویہ کی تدریس سے معزول کر دیا تھا اور وہ دمشق جا کر مدرسہ الخاتونیہ میں معلم کی حیثیت سے فرائض انجام دینے لگے یہ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ علامہ کاسانی کو مدرسہ الحلاویہ میں منصب تدریس السخسی کی معزولی کے بعد ان کی زندگی ہی میں مل گیا تھا۔ مدرسہ الحلاویہ کے طلبہ علامہ کاسانی سے بہت خوش تھے اور ان سے حصول علم کے اس قدر مشتاق تھے کہ بقول القرشی اپنے استاد کاسانی کے لیے سجادہ سجھا کر سارا سارا دن ان کا انتظار کرتے رہتے یہاں تک کہ وہ آجاتے اور درس دیتے تو نہایت سکون و اطمینان سے طلبہ پڑھتے ۱۷

۱۵ مجمع التراجیم، ص ۸۴، مفتاح السعاده، ج ۲، ص ۱۳۸

۱۶ دائرہ معارف اسلامیہ، ج ۱، ص ۱۵

۱۷ طاش کبریٰ زادہ، مفتاح السعاده، ج ۲، ص ۱۳۴، نیز

۱۸ دائرہ معارف اسلامیہ، ج ۱، ص ۱۶

۱۹ القرشی، الجواهر المفضیۃ، ج ۲، ص ۲۲۵

۲۰ الجواهر المفضیۃ، ج ۲، ص ۲۲۵

ابن العیثم نے احمد بن یوسف الانصاری کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ علامہ کاسانی نے ایک موقع پر اپنی اہلیہ کے مشورہ سے حلب سے واپس اپنے وطن روم کی جانب لوٹنے کا ارادہ کر لیا نور الدین کو جب اس کا علم ہوا تو انھوں نے آپ کی اہلیہ کے پاس ایک خادمہ کو بھیجا تاکہ انھیں یہیں حلب میں قیام پر آمادہ کیا جائے۔ چنانچہ نور الدین زنگی کی درخواست پر فاطمہ وہیں رہنے پر آمادہ ہو گئیں اور یوں علم و فقہ بہت بکے یہ دونوں ستارے وفات تک آسمان حلب پر چمکتے رہے۔

الکاسانی ایک نہایت ثقہ اور صحیح الاعتقاد عالم تھے معتزلہ اور اہل بدعت کا اکثر رد کرتے رہتے تھے۔ اس سلسلے میں ایک مایہ ناز کتاب "السلطان المبین فی اصول الدین" بھی تصنیف کی جواب نایاب ہے۔ ایک بار آپ دمشق پہنچے تو وہاں کے فقہار آپ سے مناظرہ کرنے کے لیے آئے۔ آپ نے فرمایا کہ میں اس مسئلہ میں گفتگو نہیں کروں گا جس کی طرف امام ابو حنیفہؒ کے اصحاب میں سے کوئی ایک بھی گیا ہو گا جو ان فقہار نے بہت سے مسائل بیان کئے مگر آپ نے ہر مسئلہ میں دلائل سے ثابت کر دیا کہ اس طرف امام عظیمؒ کے فلاں فلاں اصحاب گئے ہیں۔ چنانچہ اس پر مناظرہ ختم ہو گیا۔^۱ علامہ کاسانی کا انتقال حلب میں تباریخ ۱۰ رجب ۵۸۷ھ اگست ۱۱۹۱ء اتوار کے روز ہوا۔ ضیاء الدین محمد بن حبش کھنخی کہتے ہیں کہ میں موت کے وقت الکاسانی کے پاس موجود تھا اس وقت وہ سورۃ ابراہیم پڑھ رہے تھے جب آیہ کریمہ الذین امنوا بالقول الثابت فی الحیوة الدنیا و فی الآخرة پر پہنچے تو ان کی روح قفس عنصری سے پرواز کر گئی: "إِنَّا لِلّٰهِ وَ إِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ" اور حلب کے قبرستان ظاہریہ میں مقام ابراہیم خلیل اللہ میں اپنی بیوی فاطمہ کے پاس مدفون ہوئے۔^۲ آپ کو اپنی بیوی سے بے پناہ محبت تھی۔ جب ان کا انتقال ہوا تو آپ کا دستور تھا کہ ہر جمعرات کو ان کی قبر کی زیارت کرتے۔ اب حلب میں ان دونوں کی قبریں زیارت گاہ اور مستجاب الدعوات ہیں اور لوگوں میں خاوند بیوی کی قبر کے نام سے مشہور ہیں آپ کی تاریخ وفات "آفتاب زمانہ" ہے ۳۷۰ھ رحمہ اللہ رحمۃ واسعہ

۱۔ القرشی، الجواہر المینیۃ، ج ۲ ص ۲۲۵ ۲۔ ابن قطلوبغا، تاج التراجم، ص ۸۵

۳۔ فقیر محمد جلی، حدائق الحنفیہ، ص ۲۵۰

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

حرفِ دل

طالبِ علمی کے باقاعدہ دور میں ایک دن "ثمرات الاوراق" کی ورق گردانی کر رہا تھا کہ ایک فہرست پر میری نظریں رک گئیں، اس فہرست میں علامہ سید محمد انور شاہ صاحب کے حوالے سے ہر علم و فن کی بہترین کتب کے نام مذکور تھے۔ "بدائع الصنائع" اور "ہدایہ" کو علم فقہ کی بہترین کتب شمار کیا گیا تھا۔ بعد ازیں عظیم محدث و فقیہ مولانا خلیل احمد سہارن پوری کا یہ ارشاد کہیں نظر سے گذرا کہ "علم فقہ میں مہارت حاصل کرنے کے لئے" بدائع الصنائع "کو مطالعہ میں رکھنا ضروری ہے"۔ یہ بدائع "سے میرا ابتدائی تعارف تھا۔ شوق دیدار میں لائبریری سے کتاب نکلائی، مطالعہ شروع کیا، لیکن نصابی کتب نے اپنے ساتھ کسی کتاب کی شرکت گوارانہ کی اور یوں یہ آرزو، تشنہ کام اور تمنا، ناتمام رہی۔

ایک دن مولانا سید محمد متین ہاشمی کی زیارت کے لئے حاضر ہوا، آپ اسلامائیزیشن کے عمل میں اہل علم کی ذمہ داریوں پر گفتگو فرما رہے تھے اور مرکز تحقیق دیال سنگھ لائبریری کی علمی و تحقیقی سرگرمیوں سے آگاہ فرما رہے تھے، اُن دنوں بدائع "کے ترجمے کا کام ہو رہا تھا، آپ نے مجھے اس کارِ خیر میں شمولیت کی دعوت دی۔ "اندھا کیا کھو جے، دو آنکھیں" آرزوئے قدیم بر آنے کا اشتیاق اور تعاون علی البتر کی سعادت کا حصول، میں نے فوراً ہامی بھری۔ بدائع "جلد دوم کا ترجمہ میرے سپرد ہوا۔

ترجمے کا کام جوں جوں آگے بڑھتا گیا، "بدائع الصنائع" کی بداعت ترتیب، صناعتِ کلام اور بلاغت استدلال کا احساس فزوں تر ہوتا چلا گیا۔ لگتا تھا کہ یہ دورِ ماضی کی نہیں بلکہ دورِ حاضر کے نباض، دانشور مصنف کی تصنیف ہے، وہ شخص بہت ہی باریک بین اور مردم شناس تھا، جس نے اول اول کا سانی "کے لئے "ملک العلماء" کا لقب تجویز کیا۔

دورانِ ترجمہ میرے پیش نظر بدائع "کا سیدہ کمپنی کراچی سے شائع ہونے والا نسخہ رہا۔ یہ نسخہ دراصل سن ۱۹۱۰ء میں قاہرہ سے طبع ہونے والے نسخے کا عکس ہے، افسوس کہ اس نسخے کی تصحیح پر کما حقہ توجہ نہیں دی گئی، چنانچہ پردف کی کافی غلطیاں باقی رہ گئیں اور متعدد مقامات پر عبارت میں بھی خلط واقع ہوا ہے، جس کی وجہ سے ترجمے جیسے دشوار کام کی دشواریوں میں کئی گنا اضافہ ہو گیا۔ میں نے مقدور بھراں الجھنوں کو حل کرنے کی کوشش کی ہے اور اللہ تعالیٰ کی توفیق اور اہل علم کے تعاون سے اپنی دانست کے مطابق کامیابی حاصل ہوئی، تاہم انسان ہوں، سراپا خطا و نسیان ہوں، ہرگز دعویٰ کمال نہیں ہے، اس لئے اہل علم و دانش جہاں بھی ترجمے میں

سقم اور توضیح مطلب میں خلل پائیں، آگاہ فرمائیں، عند اللہ ماجور و عند الناس مشکور ہوں گے۔
میں نے ترجمے میں درج ذیل امور کا خیال رکھا ہے :

(ا) چونکہ یہ ایک ریفرنس بک ہے، اس لئے میری کوشش یہ رہی ہے کہ الفاظ و عبارت کی رعایت رکھتے ہوئے مفہوم کا ابلاغ ہو۔ جہاں ضرورت محسوس ہوئی، وہاں وضاحتی جملوں کا توسیع میں اضافہ کیا گیا ہے۔
(ب) جہاں کہیں نئی اصطلاح آئی، وہاں دو تین مرتبہ بین القوسین اس کی وضاحت کر دی اور پھر اسے فہم قاری پر چھوڑ دیا کہ تکرار نازک طہائے پر بار ہوتا ہے۔

(ج) جہاں جہاں شبہ اور الجھن درپیش ہوئی، وہاں متداول کتب تفسیر و حدیث ”بدائع“ سے متقدم کتاب ”المبسوط“ للسرخسی اور اس سے متاخر کتب فتاویٰ شامی وغیرہ کی طرف مراجعت کرتا رہا، مزید برآں اہل علم سے مذاکرہ اور استفادہ بھی کرتا رہا۔

اپنی بے بضاعتی اور کم مائیگی کے اعتراف کے ساتھ میں یہ حقیر کاوش اُس حسن مطلق کی بارگاہ میں پیش کرتا ہوں، جس کی ایک تجلی میرے محن حضرت مولانا فضل محمد رحمہ اللہ کے حسن تربیت اور میرے شیخ حضرت مفتی عبداللطیف مدظلہم کے حسن تدریس کی صورت میں جلوہ گر ہوئی اور ایک ناکارہ اتنی حسین کتاب کو اردو قالب میں ڈھلوا گئی۔

یہ عظیم کام سرانجام دینے پر مولانا ہاشمی لائق صد تبریک و تحسین ہیں، اللہ تعالیٰ موصوف کی عمر میں برکت عطا فرمائے اور اس کام کو ہمارے لئے ذخیرہ آخرت اور وسیلہ نجات بنائے !

ظفر اللہ شفیق

ایچی سن کالج، لاہور

بدھ ۱۷ صفر المنظر ۱۴۱۲ھ - ۲۸ اگست ۱۹۹۱ء

انتساب

محقق عصر ، مجاہد کبیر ، مہربان من

حضرت مولانا سید محمد متین حاشمی رحمۃ اللہ علیہ

کے نام

جن کی فکری تربیت اور علمی راہنمائی کی بدولت رقم

اس ترجمہ کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کے قابل ہوا۔

حافظ عبد الحفیظ غفہ

انتساب

اپنی یہ کاوش میں خلفائے راشدین

سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ

سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ

سیدنا عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ

سیدنا علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ

کے نام سے منسوب کرتا ہوں، جنہوں نے خلافت علی منہاج النبوت کے ذریعے

قانون سازی کی دنیا میں انقلاب آفرین عہد کا آغاز کیا۔

مترجم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

عرض مترجم

نَحْمَدُہٗ وَنُصَلِّیْ عَلَیْ رَسُوْلِهِ الْکَرِیْمِ اَمَّا بَعْدُ

تمام اہل علم بالعموم اور ماہرین لسانیات بالخصوص اس بات کو جانتے ہیں کہ ہر زبان کا اپنا ایک مخصوص مزاج اور اسلوب ہوتا ہے، اس کی کچھ روایات اور تصورات ہوتے ہیں، اس کے ہر لفظ کی پشت پر ایک تاریخ ہوتی ہے، اس کے ہر لفظ کے سیاق و سباق اور ترکیب کی ایک اہمیت ہوتی ہے اور اس کے اندر ایک خاص ادبی لطف اور ایسی چاشنی ہوتی ہے جس کا کسی دوسری زبان میں پایا جانا ممکن نہیں ہے۔ ظاہر ہے جو لذت، اثر انگیزی اور فصاحت و بلاغت قرآن پاک کی اپنی زبان (عربی) میں ہے وہ اس کے تراجم میں کہاں! لہذا صحیح معنوں میں کسی زبان کا ترجمہ تو نہیں ہو سکتا البتہ مترجم اپنی فہم کے مطابق، اس کا قریبی مفہوم ادا کر سکتا ہے۔ پھر اس مفہوم کی صحت و سقم کا مدار مترجم کی اپنی فہم پر ہوتا ہے جو بہر حال ایک انسان ہے جس سے غلطی کا سرزد ہو جانا بعید نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کا کام اصل عبارت لکھنے سے مشکل ہے اور اگر ایسی فنی کتاب کا ترجمہ کرنا ہو جو فنی اصطلاحات سے بھرپور ہو تو مشکل دوچند ہو جاتی ہے جس سے اصحاب تالیف اور مترجمین بخوبی واقف ہیں۔

یہ کتاب فقہ حنفی کی معروف کتاب ”بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع“ جلد چہارم کا اردو ترجمہ ہے۔ جو نامور فقیہ ملک العلماء علاؤ الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی المتوفی ۵۸۷ھ کی مایہ ناز تالیف ہے۔ علامہ کاسانی کے سوانح، علمی پایہ، حنفی فقہاء میں ان کے مرتبہ و مقام اور ان کی زیر نظر تالیف کا تفصیلی تذکرہ و جائزہ بدائع الصنائع جلد اول کے ترجمہ کے شروع میں آچکا ہے۔ جس کا اعادہ یہاں مناسب نہیں ہے۔ تاہم اتنا عرض کر دینا ضروری ہے کہ کاسانی کی اس کتاب کا انداز اور ترتیب بڑی عجیب ہے۔ کاسانی اپنی اس کتاب میں حنفی فقہ کے پورے پورے وکیل نظر آتے ہیں۔ حنفی موقف کو بڑے شد و مد سے اور بڑے اعتماد سے عقلی و نقلی دلائل کی روشنی میں زیادہ صحیح ثابت کرتے ہیں۔ کسی بھی مسئلہ میں عموماً پہلے دوسرے نقطہ نظر اور اس کے حامیوں کے استدلال کو بیان کرتے ہیں۔ بعد ازاں اپنا نقطہ نظر ٹھوس دلائل اور مثالوں سے واضح کرتے ہیں۔ فریق ثانی کے ایک ایک استدلال کا جواب پہلے قرآن و سنت اور اقوال صحابہ کے ذریعے

اور پھر عقلی دلائل کے ذریعے دیتے ہیں۔ اللہ کریم نے انہیں بڑی باریک بینی، گہری فقہی بصیرت اور زبردست قوت استدلال عطا فرمائی تھی۔ اللہ کریم ان پر اپنی کروڑ ہا رحمتیں نازل فرمائے۔ آئین یہ کسر نفسی یا روایتی تکلف نہیں بلکہ حقیقت ہے کہ ناچیز مترجم اپنی طبیعت کے اعتبار سے فقہ کے ساتھ کوئی زیادہ دلچسپی نہیں رکھتا۔ فقہ کی ساری کتابوں اور جزئیات پر نظر نہیں۔ کوئی عالم نہیں ہوں بلکہ ایک ادنیٰ سا طالب علم ہوں۔ میں نے دیانتداری سے اور بحد امکان کوشش کی ہے کہ کتاب کے مفہوم کو اردو داں طبقہ کے فہم کے قریب کر دوں۔ اصل متن میں متعدد مقامات پر کتابت کی غلطیاں اور بعض جگہ عبارت چھوٹی ہوئی معلوم ہوتی ہے جس سے بعض اوقات ترجمہ میں خاصی مشکل اور پریشانی پیش آئی۔ یقیناً ناچیز سے ترجمہ میں سہو یا یا خطا فرد گزاشتیں سرزد ہوئی ہوں گی۔ قارئین اور اہل علم کے نوٹس میں اگر کوئی ایسی چیز آئے اور وہ راقم کو اس سے آگاہ فرمائیں تو یہ ان کی بڑی مہربانی، ناچیز کی اصلاح اور ایک علمی خدمت ہوگی۔ اصل کتاب اور متن میں تفصیلی فہرست نہیں ہے۔ بندہ نے ”فہرست مضامین“ کے عنوان سے کتاب کے آغاز میں ایک تفصیلی فہرست بنادی ہے جس سے قاری کے لئے اپنے مطلوبہ مسئلہ کو تلاش کرنا آسان ہو گیا ہے۔ علاوہ انہیں حتی الامکان ایک کوشش کی ہے کہ زبان سلیس آسان اور رواں ہو۔ جسے کم پڑھا لکھا آدمی آسانی سے سمجھ سکے۔ ضروری سی اصطلاحات کی وضاحت بھی کر دی گئی ہے تاکہ ہر آدمی کسی خارجی سہارے کے بغیر کتاب سے مستفید ہو سکے۔ اہم مسائل کو بغلی سرخیوں کی صورت میں نمایاں کر دیا گیا ہے۔ المختصر اس ترجمہ کے بارے میں آخری بات یہ ہے کہ

جو کچھ ہوا، ہوا کرم سے تیرے

جو کچھ ہوگا تیرے کرم سے ہوگا

ورنہ ”من دائم کہ من آنم“ مَا شَتَّطْتَ وَمَا تَوَفَّقْتَ إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ۔

ناچیز

حافظ محمد سعد اللہ

جو نیئر ریسرچ آفیسر

مرکز تحقیق دیال سنگھ لائبریری۔ لاہور

(۲۴ جولائی ۱۹۹۱ء)

۵ عرض مترجم

الحمد لله الذی علم الانسان بالقلم والصلوة والسلام علی افصح العرب والعجم اما بعد:
یہ کتاب حنفی فقہ کے معتبر عالم امام علاؤ الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی (م ۵۸۷ھ) کی مشہور و معروف کتاب
"بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع" کی ساتویں جلد کا اردو ترجمہ ہے۔ مصنف کے حالات زندگی اور کتاب کی قدر و قیمت
اور اہمیت پر تو دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری (ریسرچ سیل) کے ڈائریکٹر مولانا سید محمد متین حاشی صاحب اپنے دہچہ میں
روشنی ڈالیں گے۔ راقم صرف ترجمہ کے متعلق چند باتیں عرض کرنا چاہتا ہے۔

اردو ترجمہ کیلئے راقم نے کتاب کا جو نسخہ استعمال کیا ہے وہ قاہرہ کا طبع اول در ۱۳۲۸ھ / ۱۹۱۰ء ہے جسے یحییٰ
ایم۔ سعید کمپنی ادب منزل چوک، کراچی نے ۱۴۰۰ھ میں چھاپا ہے۔ کتاب کی طباعت اچھی ہے تاہم متعدد مقامات
پر غلطیاں مشاہدہ میں آئیں جو بعض اوقات ترجمہ کے کام میں مشکلات کا باعث بھی بنیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے فضل
و عنایت سے ان مشکلات کو حل کر لیا گیا۔

ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ کا کام اصل عبارت لکھنے سے زیادہ دشوار ہوتا ہے، اور اگر ایسے مضمون کا
ترجمہ کرنا ہو جس میں فنی اصطلاحات کی بھرمار ہو تو یہ دشواری کئی گنا بڑھ جاتی ہے۔ بدائع الصنائع عربی زبان میں فقہ کی
ایک کتاب ہے جس میں فقہی اور دیگر اصطلاحات کا استعمال بکثرت ہوا ہے۔ ایجاز تو ویسے بھی عربی زبان کی ایک اہم
خصوصیت ہے اس پر مستزاد یہ کہ مصنف نے بھی خاصے اختصار سے کام لیا ہے۔ اندریں حالات مترجم نے حتی الامکان
کوشش کی ہے کہ لفظوں کی پابندی کے ساتھ ساتھ مضموم کا ابلاغ بھی کما حقہ ہو اور اس مقصد کیلئے جاہج بین لقوسین اضافے
کئے گئے ہیں۔ جہاں جہاں کوئی فنی اصطلاح استعمال ہوئی ہے اس کی تشریح و توضیح بھی قوسین کے درمیان عبارت سے
کردی گئی ہے۔ اس کے لئے یہ طریق کار اختیار کیا گیا ہے کہ ہر باب میں نئی اصطلاح کی دو تین مرتبہ قوسین میں تشریح
کردی گئی اور بعد ازاں اس خیال سے اس اصطلاح کی تشریح نہیں کی گئی کہ اب اس اصطلاح کا مضموم قاری کے ذہن نشین
ہو گیا ہوگا۔ جہاں ممکن ہوا اور مناسب سمجھا انگریزی متبادل بھی لکھ دیئے ہیں تاکہ انگریزی خواں طبقہ کو سمجھنے میں مزید
سہولت ہو۔

ترجمہ میں زبان سادہ اور عام فہم استعمال کی گئی ہے کیونکہ پیش نظر مقصد یہ تھا کہ ایک عام قاری کسی دوسری
کتاب یا ڈکشنری کی مدد کے بغیر صرف اس ترجمہ سے ہی مضموم کو مکمل طور پر اخذ کر لے ورنہ اس کتاب سے استفادہ
صرف علمائے کرام کیلئے ہی مخصوص ہو کے رہ جاتا جبکہ وہ اس اردو ترجمہ سے ویسے ہی مستفنی ہیں کیونکہ انہیں تو عربی متن
تک بخوبی رسائی حاصل ہے۔

امید ہے کہ محترم قارئین اس ترجمہ کو پسند فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ اس بندہ عاجز کی اس سعی کو
مشکور فرمائے اور یہ کتاب قانون و انصاف سے وابستہ حضرات، علماء اور عام قارئین کیلئے مفید و مستفاد ہو، آمین
بندہ عاجز

(پروفیسر خان محمد چاولہ)

لاہور، ۲۸۔ اکتوبر ۱۹۸۶ء

شعبہ عربی، گورنمنٹ کالج لاہور سابق مدیر اردو دائرہ معارف اسلامیہ

پنجاب یونیورسٹی لاہور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

الحمد لله وحده والصلاة والسلام على من لا نبي بعده ! اما بعد

ہندوستان میں مسلم حکومت جب زوال پذیر ہوئی تو مغربی استعماری قوتوں نے یہاں اپنا اقتدار قائم کرنے کی ٹنگ و دو شروع کر دی جس میں انگریز کامیاب ہوئے۔ فرانسیسی اور ولندیزی قوتیں شکست کھا کر یہاں سے بھاگ گئیں۔ انگریز نے اقتدار سنبھالنے کے بعد جس چیز کو شدت سے محسوس کیا وہ مسلمانوں کا نظام تعلیم تھا جس کے زیر اثر مسلمان ہر زمانے کا ساتھ دے سکنے کے قابل تھے اور جس کے بل بوتے پر وہ پچھلے کئی سو سال سے ہندوستان پر حکمرانی کر رہے تھے۔ چنانچہ اس نے سب سے پہلے اس نظام پر کاری ضرب لگائی اور اس نظام تعلیم کے بنیادی مرکز یعنی مسجد اور متعلقین مسجد کے معاشی پروگرام کو مفلوج کر دیا اور تمام اوقاف کو بحق سرکار ضبط کر لیا۔ دوسری طرف انگریز نے اپنا نظام تعلیم رائج کیا اور عربی فارسی پڑھنے کے رواج کو کچھ کر دیا۔ نتیجہ یہ نکلا کہ مسلمان بچے جو پہلے عربی فارسی پڑھتے تھے اور ان زبانوں میں موجود دینی لٹریچر پر عبور حاصل کر لیتے تھے وہ مسلمان بچے مکمل طور پر دینی لٹریچر سے محروم ہو گئے اور آہستہ آہستہ یہ صورت حال پیدا ہو گئی کہ مسلمانوں میں خود ایک ایسا طبقہ پیدا ہو گیا جو اسلام کو دیگر مذاہب کی طرح جامد و ساکت اور چند رسوم کا پابند مذہب سمجھنے لگ گیا اور اسلامی فقہ کو زمانے کا ساتھ دینے کی صلاحیت سے عاری سمجھ کر انگریزی نظام عدالت، نظام تعلیم، نظام معاشیات، نظام معاشرت ہی کو اپنانے میں اپنی فلاح و صلاح کا پرچار کرنے لگ گیا۔ یہ صورت حال اس قدر خطرناک حد تک بڑھ گئی کہ مذہب خدا اور بندے کے درمیان ایک انفرادی معاملہ تصور کیا جانے لگا۔ اس کی اجتماعی حیثیت ختم ہو گئی۔ نتیجتاً لادینی جمہوریت کا تصور ہندوستان کے مسلمانوں میں عام ہو گیا اور یہ جہالت اس قدر گہبیر ہو گئی کہ سیاسی طور پر مسلمانوں کے بیدار ہونے اور پاکستان حاصل کر لینے کے بعد بھی مسلمان علمی طور پر دینی تعلیمات کے بارے میں تلاش ہی رہے۔ اور اپنی ہیست اجتماعیہ کو اسلامی قالب میں نہ ڈھال سکے بلکہ خالص دہی معاملہ احوال انشعوبہ میں پاکستان میں فیملی لاء کے نام سے ایک قانون نافذ ہوا جس کی بعض شقیں خالص غیر اسلامی تھیں جو اب تک اس ملک میں رائج ہے اور ترقی بالقبول کی صورت اختیار کر چکا ہے۔ یہ سب کچھ کیوں ہوا؟

صرف اس لیے کہ خواندہ لوگوں کی اکثریت دینی علوم پر دسترس نہیں رکھتی۔ کیا اب یہ ممکن ہے کہ ہر شخص عربی زبان سیکھے ظاہر ہے کہ ایسا ناممکن ہے تو پھر کیا کیا جائے کہ ہر شخص دینی علوم سے بہرہ ور ہو سکے اور اپنی زندگی کو صحیح اسلامی خطوط پر چلا سکے۔ اس کیلئے ضروری ہے کہ وہ دینی لٹریچر جو عربی اور فارسی زبانوں میں موجود ہے اس کو اردو میں ترجمہ کر کے پیش کیا جائے تاکہ آج کا قاری پڑھ کر یہ محسوس کر سکے کہ دینی لٹریچر میں اس کی زندگی کے ہر سوال کا جواب موجود ہے۔

اسی ضرورت کے پیش نظر مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کے سابق ڈائریکٹر مولانا سید محمد

متین حاشی رحمہ اللہ نے ایک پروگرام مرتب کیا جس میں یہ طے پایا کہ اہم کتب فقہ کے اردو تراجم شائع کئے جائیں تاکہ عام پڑھا لکھا پاکستانی مسلمان دینی علوم پر دسترس حاصل کر سکے۔ اہم دینی کتب میں سب سے پہلے جس کتاب کا ترجمہ ضروری خیال کیا گیا وہ اس وقت آپ کے ہاتھوں میں یعنی "بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی" ہے۔

علامہ علاؤ الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی الحنفی رحمہ اللہ چھٹی صدی ہجری میں ہوئے ہیں آپ کو اللہ تعالیٰ نے ایسا ذہن عطا فرمایا تھا کہ کسی بھی معاملہ میں حکم لگاتے وقت اس معاملے کے تمام پہلوؤں پر نظر عمیق ڈالے بغیر کبھی فیصلہ نہ کرتے۔ چھٹی صدی ہجری میں لکھی گئی یہ کتاب اپنی جزئیات اور اصول کے اعتبار سے آج پندرہویں صدی ہجری میں بھی احوال و ظروف کے حوالہ سے بالکل نئی معلوم ہوتی ہے۔ اسی خوبی کی وجہ سے اس کتاب کا ترجمہ کرانے کا فیصلہ ہوا۔

آج جب ادارہ اس کتاب کو شائع کر رہا ہے تو وہ ایک بہت بڑی شدت سے یاد آرہی ہے جو اس سارے پروگرام کی روح رواں تھی جس نے نہایت مختصر سے عمل کے ساتھ بڑے بڑے علمی کام سرانجام دیئے۔ جس کی تربیت نے شاف میں علمی کاموں کیلئے رضا کارانہ وار فٹنگ پیدا کی۔ جو بہت بڑا عالم دین تھا مگر خاکساری اس کا وطیرہ تھی۔ میری مراد مولانا محمد مناسید محمد متین حاشی کی ذات والاصفات ہے اللہ تعالیٰ کروٹ کروٹ ان پر رحمتیں نازل فرمائے۔

اس کام کو پانیہ تکمیل تک پہنچانے میں ادارہ کے ساتھ بہت سی معاونات و بھنسیوں نے تعاون کیا جن میں متروکہ وقف اٹاک بورڈ حکومت پاکستان اور پنجاب لائبریری فاؤنڈیشن سر فہرست ہیں۔ ہم ان کے اس تعاون پر ان اداروں کے سربراہان کے ممنون ہیں۔

بدائع الصنائع کی جلد اول اس وقت آپ کے ہاتھ میں ہے۔ اس میں کتاب الطہارت، اور کتاب الصلوٰۃ کے مسائل بڑی شرح و بسط اور تماسر جزئیات کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔ اس جلد کو شائع کرنے میں مجھے جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف، ایڈیٹر اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور کا خصوصی تعاون حاصل رہا جنہوں نے ترجمہ کو ادارہ بڈا کے معیار کے مطابق بنانے میں بڑی کاوش کی۔ ادارہ اس سلسلے میں ان کا شکر گزار ہے۔

میں جناب حافظ محمد سعد اللہ صاحب جو نئیر ریسرچ اسٹیمپ اور جناب حافظ عبد الغنی صاحب ریسرچ اسٹیمپ جنہوں نے اس کام میں خصوصی دلچسپی لی کا بہت شکر گزار ہوں۔ ان کے تعاون کے بغیر یہ کام پانہ تکمیل کو نہ پہنچ سکتا تھا۔

ادارہ نے پروف ریڈنگ اور طباعت کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کی ہے۔ تاہم قارئین اگر کہیں کوئی غلطی محسوس کریں تو مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اصلاح کی جاسکے۔

فقیر غلام حسین

قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل - مورخہ ۱۸ جون ۱۹۹۳ء

بسم الله الرحمن الرحيم

پیش لفظ

الحمد لله الذي خلق الانسان وعلمه البيان والصلوة والسلام على من
انزل عليه القرآن

اما بعد! پاکستان میں ۱۹۷۷ء میں نظام مصطفیٰ کیلئے چلنے والی تحریک کے نتیجہ میں ایک سوچ پیدا ہوئی کہ اگر ملک میں موجودہ انتظامی شینرمی اور نظام عدالت کے ہوتے ہوئے نظام مصطفیٰ کا نفاذ کر دیا جائے تو ہمارے قصاۃ، وکلا اور افسران مجاز اپنے فیصلوں میں کس طرح اسلامی روح کو سمو سکیں گے جبکہ وہ خود اسلامی علوم سے کما حقہ واقفیت نہیں رکھتے اور عربی اور فارسی زبان و ادب سے بھی ناواقف ہیں جن میں یہ علوم موجود ہیں۔ چنانچہ مرکز تحقیق کے کارپرداز حضرات نے اسلامی فقہی کتب کے تراجم کا فیصلہ کیا تاکہ فوری ضرورت کو اس طرح پورا کیا جاسکے۔ بدائع الصنائع کا ترجمہ اسی سلسلہ کی کڑی ہے۔

اس جلد میں کتاب الزکوۃ، کتاب الصوم، کتاب الاعیاف، کتاب الحج اور کتاب النکاح کے مسائل بیان ہوئے ہیں جو روزمرہ زندگی میں عام مسلمان کو پیش آتے ہیں۔ یہ مسائل اس کتاب میں اتنی جزئیات اور شرح و بسط کے ساتھ بیان ہوئے ہیں کہ قاری مطمئن ہو جاتا ہے۔

اس جلد کو آپ تک پہنچانے میں جناب مولانا ظفر اللہ شفیق صاحب استاد اہلی سن کلج۔ فاضل جامعہ اشرفیہ لاہور نے ترجمہ کے سلسلہ میں بہت محنت اور لگن سے کام کیا اور ترجمہ ادارہ بذا کے معیار کے مطابق بنانے میں خصوصی کوشش کی۔ ہم ان کے تہ دل سے شکر گزار ہیں۔

میں جناب حافظ محمد سعد اللہ صاحب جو نیر ریسرچ سلیسر اور جناب حافظ عبد الفیظ صاحب ریسرچ اسٹنٹ جنہوں نے اس کام میں خصوصی دلچسپی لی کا بہت شکر گزار ہوں۔ ان کے تعاون کے بغیر یہ کام پائے تکمیل کو نہ پہنچ سکتا تھا۔

ادارہ نے پروف ریڈنگ اور طباعت کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کی ہے۔ تاہم قارئین اگر کہیں کوئی غلطی محسوس کریں تو مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اصلاح کی جاسکے۔

فقیر غلام حسین

قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل

مورخہ ۸ جون ۱۹۹۳ء

پیش لفظ

الحمد لله الذي خلق الانسان في احسن تقويم ونزل القرآن على عبده ليكون للعلمين نذيرا وبشيرا. والصلوه والسلام على نبيه محمد رحمة للعلمين وعلى آله الطيبين الطاهرين كثيرا كثيرا. اما بعد!

جب کوئی قوم معاشرتی، معاشی اور قانونی اعتبار سے اپنے ماضی سے کٹ جاتی ہے تو عدم استحکام اس کا مقدر ہو جاتا ہے۔ خلافت عثمانیہ کی شکست و ریخت کے بعد پوری ملت اسلامیہ پر ایک دور ایسا بھی آیا کہ سوائے چند ایک مقامات کے باقی سب مسلمان علاقے غیر مسلم سامان کے زیر نگیں آ گئے۔ ان غیر مسلم آقاؤں نے مسلمانوں کو اپنے ماضی سے بے خبر کرنے کی سازش کی اور نوجوان مسلمان کو مادی ترقی کی آرٹیں اسلام کے اخلاقی نظام حیات سے دور کر دیا۔ بعدہ جوں جوں عالم اسلام بیدار ہوا اور مغربی استعمار سے آزادی حاصل کرنے کے بعد جب اپنے نظام حیات کو دوبارہ نافذ کرنے کا پروگرام مرتب کیا گیا تو پتہ چلا کہ مغربی استعماری قوتوں نے نہ صرف ہماری سیاسی آزادی کو ہم سے چھینا ہوا تھا بلکہ وہ اپنا کام کر چکا ہے اور ہم سے ہماری متاع گراں بہا یعنی ماضی سے روایت کا تعلق بھی منقطع کر کے اپنے ساتھ جوڑ چکا ہے۔ یہ مسئلہ ان تمام مسلم ممالک میں بڑے واضح انداز میں پایا جاتا ہے جہاں مغربی استعماری قوتوں نے غلبہ حاصل کرنے کے بعد کچھ وقت وہاں گزارا۔ برصغیر میں بھی یہی مسئلہ اپنی بڑی بڑی پیچیدگیوں کے ساتھ موجود ہے۔ پاکستانی قوم اپنے جذبے عقیدے اور دین سے لگن کے اعتبار سے ایک کٹر مسلمان ملت ہے۔ جبکہ موجودہ سماجی، سیاسی اور معاشرتی رویے ان جذباتوں اور عقیدوں کے برعکس ہیں جو اس ملت کیلئے اساس زندگی فراہم کرتے تھے۔ نتیجتاً پوری ملت عدم استحکام کا شکار ہے اور ملت کا ہر فرد باطنی ٹوٹ پھوٹ کی زد میں ہے۔ اس گرداب بلا سے نکلنے کی واحد صورت یہ ہے کہ ملت اور فرد پھر ایک مرتبہ اپنے ماضی سے اس طرح رشتہ جوڑیں کہ مستقبل کیلئے یہ رشتہ ایک قندیل ثابت ہو سکے۔

مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری سے اسلامی فقہی کتب کا ترجمہ اسی سلسلہ کی ایک کڑی ہے۔ بدائع الصنائع جلد چہارم جو اس وقت آپ کے ہاتھ میں ہے اس میں اسلامی طرز معاشرت میں پیش آنے والے رصاعت (دودھ کی شرکت) نفقہ، بچوں کی پرورش میں حق حصانت ولادت، ثبوت نسب اور کرایہ داری کے مسائل پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ اس جلد کو آپ کے ہاتھوں تک پہنچانے میں ادارہ ہذا کے فاضل ریسرچ اسکالر جناب حافظ محمد سعد اللہ صاحب کی خصوصی کوشش کا بڑا عمل دخل ہے۔ انہوں نے اس کا ترجمہ کیا اور اس ترجمہ میں مولف کے مدعا کو پوری طرح سمودینے کی سعی بلیغ کی ہے۔

ادارہ ہذا نے کتاب کو ظاہری اور باطنی محاسن کے ساتھ شائع کرنے میں اپنی پوری کوشش صرف کی ہے۔ تاہم انسانی کاوشوں میں کسی نہ کسی کمی کا پایا جانا امر لا بدی ہے۔ قارئین جہاں کہیں کوئی خامی دیکھیں مطلع فرماویں تاکہ آئندہ اشاعت میں اصلاح کی جاسکے۔

فقیر غلام حسین
 قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل
 مورخہ ۱۵ مئی ۱۹۹۳ء

پیش لفظ

بدائع الصنائع جلد پنجم کا ترجمہ پیش خدمت ہے
اس جلد کے ترجمہ کی ذمہ داری مولانا سید محمد متین حاشی صاحب قدس سرہ اپنی وفات سے چھ ماہ
قبل مجھے سونپ گئے تھے۔

ایک روز مجھے حاشی صاحب کا پیغام ملا کہ دفتر میں مجھ سے آکر ملو۔ میں دفتری معمولات سے فراغت
کے بعد ان کی خدمت میں پہنچا تو انہوں نے مصروفیات پوچھنے کے بعد یہ جلد تھما دی اور فرمایا کہ اس کی
طباعت کا وقت قریب ہے اتنے کچھ عرصے میں تمہارے سوا کوئی ترجمہ کر کے نہیں دے سکتا، اس لئے یہ
ذمہ داری تم ہی نباؤ۔ اس طرح جلد پنجم پر کام کا آغاز ہو گیا۔

مولانا صاحب فراموش ہونے تک اس کی باقاعدہ رپورٹ لیتے رہے، مگر تکمیل کا مرحلہ آنے سے قبل وہ خود
مرحوم ہو گئے۔

آج جب میں اس جلد کے ترجمہ اور اس کی نظر ثانی سے فراغت کی سعادت حاصل کر رہا ہوں تو اس
شفیق اور مہربان بستی کی کئی شدت سے محسوس ہو رہی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے یہاں مرحوم کے درجات بلند
فرمائے۔ آمین۔

بدائع کی زیر نظر جلد کے ترجمے کا اسلوب راقم الحروف کے جلد اول کے ترجمے میں اختیار کردہ اسلوب
سے مختلف نہیں ہے۔ میں نے اس جلد میں بھی مقدور بھر کوشش کی ہے کہ ترجمہ روان اور سلیس
ہونے کے ساتھ ساتھ اصل عربی عبارت سے دور نہ ہونے پائے۔ اس مقصد کیلئے آپ کو ترجمہ میں حسب
ذیل باتوں کا التزام نظر آئے گا۔

۱۔ قرآنی آیات بتمام و کمال لکھی گئی ہیں اور ان کا ترجمہ برابر میں دیا گیا ہے۔ نیز ان کی تخریج بھی کی
گئی ہے۔

۲۔ احادیث نبویہ ﷺ بھی زیادہ تر عربی متن سمیت نقل کی گئی ہیں تاکہ اہل علم حوالہ دیتے وقت
اصل متن کو بھی سامنے رکھ سکیں۔

۳۔ اقوال صحابہ و تابعین کے صرف ترجمے پر اکتفا کیا گیا ہے، ان کی عربی عبارت نقل نہیں کی گئی
کیونکہ اس سے ضخامت بڑھنے کا اندیشہ تھا۔

۴۔ عربی کی اصطلاحوں کیلئے اردو کی مروجہ اصطلاحوں کا سہارا لیا گیا ہے۔ بایں ہمہ زیادہ تر کوشش یہی رہی ہے کہ "اصل فقہی" اصطلاح کو ملحوظ رکھا جائے۔ اس کے ساتھ ساتھ مشکل اصطلاحوں کی اردو میں توضیح و تشریح کر کے اردو خواں حضرات کیلئے آسانی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

۵۔ اصل کتاب کے متن میں جہاں کوئی سو یا ستم نظر آیا ہے اسے حواشی میں واضح کر دیا ہے۔

۶۔ پیرا گرافنگ اور اطلاقی علامتوں کا بھی موزوں استعمال کیا گیا ہے۔

امید ہے کہ اس تناظر میں اہل علم بالخصوص قانون دان طبقے کیلئے یہ ترجمہ از حد مفید ثابت ہوگا۔

ترجمے کی تکمیل کیلئے میں جناب حافظ غلام حسین صاحب، قائم مقام ڈائریکٹر (ریسرچ سیل)، حافظ محمد سعد اللہ صاحب اور حافظ عبد الحفیظ صاحب کا بے حد ممنون ہوں جنہوں نے ہر طرح سے میری معاونت فرمائی

اللہ تعالیٰ میری اس حقیر سی کاوش کو قبول فرمائے اور اسے اہل علم کے استفادے کا ذریعہ

بنائے۔ آمین

طالب دعا

(ڈاکٹر محمود الحسن عارف)

جون ۱۹۹۲ء

دارالعرفان رحمان پارک گلشن راوی لاہور۔ ۲۵

بسم اللہ الرحمن الرحیم

پیش لفظ

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم المابعد

مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) دیال سنگھ لائبریری لاہور کی اولین ترجیح اسلامائزیشن کے عمل میں حکومت سے علمی تعاون برتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں ادارہ اب تک جدید پیش آمدہ مسائل پر نئی ایک تصنیفات شائع کر چکا ہے۔ چونکہ اسلامی احکام اور قوانین کا زیادہ تر ذخیرہ عربی زبان میں ہے جس سے عام قانون دان اور قانون ساز حضرات کماحقہ استفادہ نہیں کر سکتے اس لیے مذکورہ ادارے کے متعدد منصوبوں میں سے ایک منصوبہ اہم عربی و فقہی کتابوں کا اردو ترجمہ کرانا ہے۔ چنانچہ معروف عالم دین ڈاکٹر احمد فتی جسنی کی مختصر مگر جامع کتاب ”القصاص فی الفقہ الاسلامی“ کا اردو ترجمہ ادارہ پیش کر چکا ہے۔ اس ترجمہ کو غفدہ تعالیٰ علمی و قانونی حلقوں میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس کتاب کا پہلا ایڈیشن ختم ہو چکا ہے اب دوسرا ایڈیشن زیر طبع ہے۔ اصول فقہ اور اصول قانون کی بے مثال اور شہرہ آفاق کتاب ”الموافقات“ للشاطبی کی تین جلدوں کا ترجمہ ہو چکا ہے اور چوتھی جلد کا ترجمہ ہو رہا ہے۔ چاروں جلدوں کا ترجمہ انشاء اللہ عنقریب ہی منظر عام پر آجائے گا۔

زیر نظر کتاب بدائع الصنائع جلد ششم بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ہے۔ اس کتاب کی ساتویں جلد کا ترجمہ ادارہ پہلے ہی شائع کر چکا ہے۔ پہلی پانچ جلدیں بھی تکمیل کے مراحل میں ہیں۔ اس جلد نے مترجم جناب مولانا ڈاکٹر عبدالواحد صاحب مدنی و تحقیقی حلقوں میں محتاج تعارف نہیں۔ ڈاکٹر صاحب موصوف علوم جدیدہ کے ساتھ ساتھ علوم قدیمہ خصوصاً فقہ میں گہری نظر رکھتے ہیں۔ جامعہ مدنیہ لاہور میں آجکل مفتی کے فرائض سرانجام دے رہے ہیں۔ انہوں نے یہ ترجمہ بڑی عرق ریزی سے کیا ہے۔ عربی الفاظ کو صرف اردو کا جامہ نہیں بلکہ اصل مسئلہ کو سمجھتے ہوئے اور بدائع الصنائع کے اسلوب کو مد نظر رکھتے ہوئے ترجمہ کیا ہے۔ اللہ کریم ڈاکٹر موصوف کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

کتاب میں بہت سی فقہی اصطلاحات استعمال ہوئی ہیں۔ آخر میں ان کے انگریزی مترادفات ادارے نے دے دیے ہیں تاکہ انگریزی دان طبقہ کو سمجھنے میں مزید آسانی ہو۔ دعا ہے کہ اللہ کریم ہماری اس سعی کو شرف قبولیت عطا فرمائے۔ آمین

سید محمد متین حائمی

ڈائریکٹر ریسرچ سیل

۲۲ نومبر ۱۹۹۹ء

تقدیم

از مسترجم

الکاسانی کے حالات زندگی اور بدائع الصنائع کی علمی حیثیت

یہ جون ۱۹۸۸ء کے ابتدائی عشرے کا قصہ ہے، کہ راقم الحروف کو ”مرکز تحقیق دیاں سنگھ ٹرسٹ لاہور“ کے ڈائریکٹر — مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب جواب رحمہ اللہ ہو گئے کا پیغام ملا کہ ”بدائع الصنائع“ کی ایک جلد کا ترجمہ مطلوب ہے، کیا تم کر سکو گے؟ — تو چونکہ ”بدائع الصنائع“ کے فاضل مؤلف — الکاسانی — میرے ممدوحین کی فہرست میں نمایاں طور پر شامل ہیں اسی لیے اس پیشکش کا جواب اثبات ہی میں دیا جاسکتا تھا، پھر جب مولانا — مرحوم — نے بالمشافہ ملاقات میں اس پیشکش کا اعادہ فرمایا، تو راقم الحروف نے نہ صرف اس پیشکش کو قبول کیا، بلکہ رضا کارانہ طور پر اس کا مقدمہ لکھنے کی ذمہ داری بھی قبول کر لی۔

یوں تو ”بدائع الصنائع“ کو پہلے بھی کئی مرتبہ دیکھنے اور مطالعہ کرنے کا موقع ملا تھا، مگر جب راقم نے اسے ترجمہ کرنے کی غرض سے دیکھا، تو بظاہر عام فہم اور آسان دکھائی دینے والی کتاب بہت گہری اور پر از معانی نظر آئی، یوں ترجمہ کرنے کے ساتھ ساتھ فاضل مؤلف کیلئے میری دلی عقیدت و محبت میں بھی اضافہ ہوتا رہا۔ چنانچہ جب قریباً چھ ماہ کے عرصے میں اس کے ترجمہ اور نظر ثانی سے فراغت ہوئی، تو الکاسانی کی حیات و کردار کے کئی معنی گوشے نگاہوں کے سامنے آچکے تھے — تاہم جب راقم نے ان کے حالات زندگی مرتب کر لے کے لینے دستیاب یاغذ کی جانب رجوع کیا، تو ایک بار پھر سخت حیرت و استعجاب نے آن گھیرا۔ تاریخ فقہ کی اہم ترین اور دقیق ترین کتاب کے عظیم مصنف کے متعلق یہ گمان بھی نہیں ہو سکتا تھا، کہ اس کی زندگی کے اہم واقعات بھی نگاہوں سے اوجھل ہوں گے؟ مگر یہاں یہی غیر متوقع گمان حقیقت کا روپ دھارے ان لوگوں کا منہ چڑھا رہا ہے، جو اس کتاب کے مصنف کے حالات پڑھنے اور جاننے کا شوق رکھتے ہیں — بایں ہمہ راقم الحروف یوں نہیں ہوا اور بحمد اللہ کہ تلاش ناکام بھی نہیں ہوئی، یہ الگ بات ہے کہ اس سے قلب و نظر کی ویسی سیرانی نہیں ہوتی، جیسی کہ ہونی چاہیے تھی، اسی لیے مجھے ابتداءً یہ اعتراف کر لینا چاہیے، کہ جس شخصیت پر لکھنے کے لیے میں احرام باندھ رہا ہوں، میں اس کے علمی اور فکری پہلوؤں کا احاطہ نہ کر سکوں گا، تاہم چونکہ میرے نزدیک یہ بات ذاتی شہدائی سے بعید ہے کہ چراغ شب کو محض اس لیے بجھا دیا جائے، کہ وہ سورج کی طرح کائنات کی تاریکیوں اور ظلمتوں کو دور نہیں کر سکتا۔ فی الحقیقت میری یہ کوشش

متین حاشی رحمہ اللہ نے ایک پروگرام مرتب کیا جس میں یہ طے پایا کہ اہم کتب فقہ کے اردو تراجم شائع کئے جائیں تاکہ عام پڑھالکھا پاکستانی مسلمان دینی علوم پر دسترس حاصل کر سکے۔ اہم دینی کتب میں سب سے پہلے جس کتاب کا ترجمہ ضروری خیال کیا گیا وہ اس وقت آپ کے ہاتھوں میں یعنی ”بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع للکاسانی“ ہے۔

علامہ علاؤ الدین ابوبکر بن مسعود الکاسانی الحنفی رحمہ اللہ چھٹی صدی ہجری میں ہوئے ہیں آپ کو اللہ تعالیٰ نے یساذہن عطا فرمایا تھا کہ کسی بھی معاملہ میں حکم لگانے وقت اس معاملے کے تمام پہلوؤں پر نظر عمیق ڈالے بغیر کبھی فیصلہ نہ کرتے۔ چھٹی صدی ہجری میں لکھی گئی یہ کتاب اپنی جزئیات اور اصول کے اعتبار سے آج پندرہویں صدی ہجری میں بھی احوال و ظروف کے حوالہ سے بالکل نئی معلوم ہوتی ہے۔ اسی خوبی کی وجہ سے اس کتاب کا ترجمہ کرانے کا فیصلہ ہوا۔

آج جب ادارہ اس کتاب کو شائع کر رہا ہے تو وہ ایک ہستی بڑی شدت سے یاد آرہی ہے جو اس سارے پروگرام کی روح رواں تھی جس نے نہایت مختصر سے عمل کے ساتھ بڑے بڑے علمی کام سرانجام دیئے۔ جس کی تربیت نے سٹاف میں علمی کاموں کیلئے رضاکارانہ وار فتنی پیدا کی۔ جو بہت بڑا عالم دین تھا مگر خاکساری اس کا وطیرہ تھی۔ میری مراد مولانا محمد وسنا سید محمد متین حاشی کی ذات والاصفات ہے اللہ تعالیٰ کروٹ کروٹ ان پر رحمتیں نازل فرمائے۔

اس کام کو پانیہ تکمیل تک پہنچانے میں ادارہ کے ساتھ بہت سی معاونات و مجلسیوں نے تعاون کیا جن میں متروکہ وقف اطلاق بورڈ حکومت پاکستان اور پنجاب لائبریری فاؤنڈیشن سر فہرست ہیں۔ ہم ان کے اس تعاون پر ان اداروں کے سربراہان کے ممنون ہیں۔

بدائع الصنائع کی جلد اول اس وقت آپ کے ہاتھ میں ہے۔ اس میں کتاب الطہارت، اور کتاب الصلوٰۃ کے مسائل بڑی شرح و بسط اور تمام تر جزئیات کے ساتھ بیان ہوئے ہیں۔

اس جلد کو شائع کرنے میں مجھے جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف، ایڈیٹر اردو دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور کا خصوصی تعاون حاصل رہا جنہوں نے ترجمہ کو ادارہ ہذا کے معیار کے مطابق بنانے میں بڑی کاوش کی۔ ادارہ اس سلسلے میں ان کا شکر گزار ہے۔

میں جناب حافظ محمد سعد اللہ صاحب جو نیر ریسرچ اسٹیمپس اور جناب حافظ عبد الغنی صاحب ریسرچ اسٹیمپس جنہوں نے اس کام میں خصوصی دلچسپی لی کا بہت شکر گزار ہوں۔ ان کے تعاون کے بغیر یہ کام پانہ تکمیل کو نہ پہنچ سکتا تھا۔

ادارہ نے پروف ریڈنگ اور طباعت کو بہتر سے بہتر بنانے کی کوشش کی ہے۔ تاہم قارئین اگر کہیں کوئی غلطی محسوس کریں تو مطلع فرمادیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اصلاح کی جاسکے۔

فقیر غلام حسین

قائم مقام ڈائریکٹر ریسرچ سیل - مورخہ ۱۸ جون ۱۹۹۳ء

تقدیم

از مترجم

الکاسانی کے حالات زندگی اور بدائع الصنائع کی علمی حیثیت

یہ جون ۱۹۸۸ء کے ابتدائی عشرے کا قصہ ہے کہ راقم الحروف کو ”مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لاہور“ کے ڈائریکٹر — مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب جواب رحمہ اللہ ہو گئے کا پیغام ملا کہ ”بدائع الصنائع“ کی ایک جلد کا ترجمہ مطلوب ہے کیا تم کر سکو گے؟ — تو چونکہ ”بدائع الصنائع“ کے فاضل مؤلف — الکاسانی — میرے محدو عین کی فہرست میں نمایاں طور پر شامل ہیں اسی لیے اس پیشکش کا جواب اثبات ہی میں دیا جاسکتا تھا، پھر جب مولانا — مرحوم — نے بالمشافہ ملاقات میں اس پیشکش کا اعادہ فرمایا، تو راقم الحروف نے نہ صرف اس پیشکش کو قبول کیا، بلکہ رضا کارانہ طور پر اس کا مقدمہ لکھنے کی ذمہ داری بھی قبول کر لی۔

یوں تو ”بدائع الصنائع“ کو پہلے بھی کئی مرتبہ دیکھنے اور مطالعہ کرنے کا موقع ملا تھا، مگر جب راقم نے اسے ترجمہ کرنے کی غرض سے دیکھا، تو بظاہر عام فہم اور آسان دکھائی دینے والی کتاب بہت گہری اور پر از معانی نظر آئی، یوں ترجمہ کرنے کے ساتھ ساتھ فاضل مؤلف کیلئے میری دلی عقیدت و محبت میں بھی اضافہ ہوتا رہا۔

چنانچہ جب قریباً چھ ماہ کے عرصے میں اس کے ترجمہ اور نظر ثانی سے فراغت ہوئی، تو الکاسانی کی حیاتِ کردار کے کئی مخفی گوشے نگاہوں کے سامنے آچکے تھے — تاہم جب راقم نے ان کے حالات زندگی مرتب کرنے کے لیے دستیاب یافتہ کی جانب رجوع کیا، تو ایک بار پھر سخت حیرت و استعجاب نے آہن گھیرا۔

تاریخ فقہ کی اہم ترین اور ذوق ترین کتاب کے عظیم مصنف کے متعلق یہ گمان بھی نہیں ہو سکتا تھا، کہ اس کی زندگی کے اہم واقعات بھی نگاہوں سے اوجھل ہوں گے؟ مگر یہاں یہی غیر متوقع گمان حقیقت کا روپ دھارے ان لوگوں کا منہ چڑا رہا ہے، جو اس کتاب کے مصنف کے حالات پڑھنے اور جاننے کا شوق رکھتے ہیں۔

— بایں ہمہ راقم الحروف مایوس نہیں ہوا اور بحمد اللہ کہ تلاش ناکام بھی نہیں ہوئی، یہ الگ بات ہے کہ اس سے قلب و نظر کی ویسی سیرابی نہیں ہوتی، جیسی کہ ہونا چاہیے تھی، اسی لیے مجھے ابتداءً یہ اعتراف کر لینا چاہیے، کہ جس شخصیت پر لکھنے کے لیے میں احرام باندھ رہا ہوں، میں اس کے علمی اور فکری پہلوؤں کا احاطہ نہ کر سکوں گا، تاہم چونکہ میرے نزدیک یہ بات ذالشمندی سے بعید ہے کہ چراغِ شب کو محض اس لیے بجھا دیا جائے، کہ وہ سورج کی طرح کائنات کی تاریکیوں اور ظلمتوں کو دور نہیں کر سکتا۔ فی الحقیقت میری یہ کوشش

بھی اندھیری رات میں چراغ جلانے کے مترادف ہے۔

۱۔ الکاسانی کا عہد (۲۹۰ھ تا ۵۸۷ھ)

ہمارے مذہب کا سانی ایک بڑے ہی پُر آشوب زمانے میں پیدا ہوئے، ان کے عہد حیات میں ایک طرف تو صلیبی جنگوں کا سلسلہ عروج پر تھا اور دوسری جانب وسط ایشیاء کے افق سے تاتاریوں (منگولوں) کی سرخ آندھی اٹھنے لگی تھی۔ اس کا آغاز ہو چکا تھا، اسی بنا پر انہوں نے تین مختلف حکومتوں کے سائے میں زندگی کے ایام بسر فرمائے۔ الکاسانی کی ولادت تو بلاشبہ ”کاسان“ نامی ایک چھوٹے سے قصبے میں ہوئی، جسے تاتاریوں نے چھٹی صدی ہجری کے آخری ربع میں لوٹ کر ویران کیا، مگر ان کی تمام تعلیم و تربیت ”سمرقند“ کے مشہور و معروف شہر میں ہوئی تھی، جس کی خاک سے بلا مبالغہ ہزاروں علماء و فضلاء، فقہاء اور ناموران علم و فن نے جنم لیا۔

پانچویں صدی ہجری کے اواخر اور چھٹی صدی ہجری کے اوائل میں جب الکاسانی نے یہاں ہوش کی آنکھیں کھولیں، تو اس وقت مشہور سلجوقی فرمانروا سلطان سنجر (۴۷۹ھ تا ۵۰۶ھ) — ۵۵۲ھ تا ۵۵۷ھ) سمرقند کے حاکم بدرخان کو شکست دے کر اس تمام علاقے پر قابض ہو چکا تھا (۴۹۵ھ تا ۵۱۰ھ) — ۵۱۱ھ تا ۵۱۲ھ) اور اس کی جانب سے سمرقند اور اس کے مضافات پر اس کا خواہر زادہ محمد ارسلان خان بن سلیمان بن بغراخان، حاکم تعینات تھا۔ مگر ۵۲۴ھ تک ۱۱۳ء میں اس نے سلطان سنجر کے خلاف بغاوت کر دی، جس کی پاداش میں اسے گرفتار کر کے، اس کی جگہ امیر حسین یا حسن تغین کو اور اس کی وفات کے بعد محمود بن محمد خان بن سلیمان کو اس تمام علاقے کا حاکم مقرر کر دیا گیا۔ چنانچہ ۵۳۶ھ تا ۵۴۱ھ تک یہی انتظام برقرار رہا، مگر اسی سال قرہ خٹائی (یا قرہ ختائی) قبیلے کے حاکم نے، جس کا لقب گورخان (اول، ام) ۵۳۷ھ تا ۵۴۲ھ) تھا سلطان سنجر کی فوج کو شکست دے کر اس تمام علاقے پر قبضہ جمایا، چنانچہ ۵۴۶ھ تا ۵۴۹ھ تک اس علاقے پر گورخانیوں کا تسلط رہا۔ بیان کیا جاتا ہے کہ گورخان کی بیوی نے ۵۴۵ھ تک اس کے بیٹے نے ۵۴۳ھ تک اس کی بیٹی نے ۵۴۸ھ تک اور اس کے پوتے نے ۵۴۱ھ تک حکومت کی تھی۔

بعض قرائن سے پتہ چلتا ہے کہ علاقے کے مسلمان قرہ ختائی حکومت کو چننا پسند نہیں کرتے تھے، اسی بنا پر بقول الجوبینی سمرقند کے حاکم عثمان نے ان کے خلاف بغاوت کر دی تھی، جسے سختی سے دبا دیا گیا غالباً انہی حالات میں الکاسانی اپنے اہل خاندان سمیت نقل مکانی کرنے ”ایشیائے کوچک“ کی مسلمان حکومت میں چلے گئے، جسے اس زمانے میں ”حکومت روم“ کہا جاتا تھا۔ ان کی یہ نقل مکانی لازمی طور پر ۵۳۶ھ تا ۵۴۱ھ کے بعد کا واقعہ ہے۔

جب الکاسانی سمرقند کو چھوڑ کر قونیہ میں تشریف لائے، جو اس زمانے میں عراق کی سلجوقی حکومت کا پائے تحت تھا، تو اس وقت علاقے پر ابوالفتح غیاث الدین سلطان مسعود بن محمد (۵۴۷ھ تا ۵۵۲ھ) کی حکمرانی تھی، جو اپنے بھائی سلطان طغرل کی جوان سال موت ۵۲۸ھ — ۵۲۹ھ کے بعد علاقے کا

لے جاسکی تفصیل کیلئے دیکھیے کتب سیر و تذکرہ (مثلاً سیر و تذکرہ لکھنؤ) کی تاریخ اکبر اللغات العربیہ وغیرہ میں مادہ السمرقندی۔

۱۔ ملاحظہ فرمائیے H. H. SCHAFER ۳ مقالہ سمرقند و دربار و آثار و معارف اسلامیہ ۱۱: ۲۸۹ تا ۳۹۳۔

ہیں کہ کسی بھی کتاب میں ان کا سن پیدائش اشارے کنایے میں بھی مذکور نہیں ہے، تاہم بعض قرائن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ ۴۹۰ھ / ۱۰۹۱ء سے لے کر ۵۰۰ھ / ۱۱۰۶ء کے مابین وسط ایشیاء - CEAN TRALASIA کے علاقہ فرغانہ کے ایک تاریخی قصبے کاسان میں پیدا ہوئے اسی آبائی مسکن کی نسبت سے انہیں "الکاسانی" کہا جاتا ہے جبکہ بعض تذکرہ نگاروں نے انہیں "الکاشانی" بھی لکھا ہے۔ جو صریحاً غلط ہے۔

وسط ایشیاء کا یہ خطہ جہاں الکاسانی نے آنکھ کھولی صدیوں تک اسلامی تہذیب و تمدن اور اسلامی علوم و فنون کا مولد و مسکن رہا۔ اس خاک سے سیکڑوں نہیں، ہزاروں علماء و فقہاء اور رجال علم اٹھے، جن کے علمی اور فکری کارنامے تاریخ اسلام کا زریں باب ہیں، بلکہ اگر یہ کہا جائے تو بجا ہوگا کہ عربوں کے بعد اسلامی علوم و فنون کی اگر کسی قوم نے خدمت کی اور اسے منزل کمال تک پہنچانے کی مساعی جمید کیں، تو وہ اسی خطے کے لوگ تھے، مگر تاریخ کا یہ کتنا بڑا المیہ ہے کہ آج انہیں اپنے آباء کے علمی و فکری کارناموں کا علم نہیں اور ان کی نئی نسل ایک ایسے ماحول میں آنکھ کھول رہی ہے، جس میں کسی ماتریدی، کسی مرغینانی، کسی الکاسانی کسی القندی، کسی سمرقندی اور کسی بخاری کی ضرورت نہیں ہے۔

نام کی تحقیق: عام طور پر الکاسانی کا نام:

سلسلہ ہمارے اس قیاس کے مؤیدات حسب ذیل ہیں: (۱) جیسا کہ آگے بیان ہوگا، ۵۲۸ھ / ۱۱۳۳ء یا ۵۳۹ھ / ۱۱۴۴ء ان کے استاد محترم علامہ سمرقندی کا سال وفات ہے، جبکہ یہ بات تاریخی طور پر ثابت ہے کہ الکاسانی نے سب سے زیادہ فیض صحبت السمرقندی ہی سے پایا، اور انہوں نے اپنے شاگرد کی ملی لیاقت دیکھ کر اپنی صاحبزادی فاطمہ ان سے بیاہ دی۔

لذا گمان کیا جاسکتا ہے کہ اس وقت ان کی کم از کم عمر ۳۰ اور ۴۰ سال کے مابین ہوگی، (۲) ان کی وفات ۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء میں ہوئی، جبکہ وہ بڑھاپے کی عمر میں تھے، اس سے بھی گمان ہوتا ہے کہ ان کی پیدائش پچھلی صدی کے اواخر یا اس صدی کے اوائل میں ہوئی ہوگی، واللہ اعلم۔ (۳) ان کے ایک استاد میمون المکھولی کا سال وفات ۵۰۸ھ ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس سال تک وہ سن رشد کو پہنچ چکے تھے۔

سلسلہ کاسان وسط ایشیاء میں ایک قدیم قصبہ تھا۔ بقول ابن حوقل کاسان ایک شہر اور ناحیہ کا نام تھا، جس کے تحت متعدد بستیاں تھیں، جبکہ یا قوت جوی (مجم البطلان، ۳۷۱، ۳۷۲، مطبوعہ لائڈن) کے مطابق یہ علاقہ اورامانہر یعنی دریا سے سجون کی پرک جانب دایہ انحصیکٹ کے رہنے پر واقع ایک شہر تھا۔ مگر احمد انکاتب نے اسے فرغانہ کے علاقے کا ایک قصبہ قرار دیا ہے، اور صاحب اللباب کے مطابق وہ شاس کی پرک جانب واقع تھا۔ صاحب تقویم البطلان (ص ۵۰۰) نے ان دونوں بیانات میں تطبیق دیتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ قصبہ شاس سے پرک طرف مگر فرغانہ کی تعلیم میں ہی واقع ہو۔ مذکورہ مآخذ کے مطابق جب ترکوں (مغولی) نے ترکستان پر حملہ کر کے اسے تباہ کیا، تو اس کے نتیجے میں یہ عظیم علمی قصبہ بھی ویران ہو گیا، ترکوں یعنی مغلوں کا یہ حملہ گلگیر خان (۱۲۰۶ء — ۱۲۲۷ء) کے زمانے کا قصبہ ہے، اس طرح گویا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس علمی شہر کی رونقیں ساتویں / تیرھویں صدی میں ختم ہوئیں۔

”علاء الدین ابوبکر بن مسعود بن احمد انکاشانی“ؒ

لکھا جاتا ہے جس سے متبادر ہوتا ہے کہ ان کا نام ”علاء الدین“ کنیت ابوبکر اور نسبت انکاشانی تھی، مگر حقیقت میں علاؤ الدین ان کا نام نہیں، لقب تھا، چنانچہ سبط ابن العجمی نے اپنی کتاب ”کنوز الذہب“ فی تاریخ حلب میں بالتصراحت لکھا ہے کہ:

”ابوبکر بن مسعود بن احمد انکاشانی الملقب بہ علاؤ الدین“ؒ

لہذا یہ سوال بدستور رہتا ہے کہ ان کا اصل نام کیا تھا۔ اس کی بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ فاضل مؤلفؒ نے کسی جگہ بھی اپنا نام بالتصراحت نہیں لکھا، حالانکہ عام طور پر مصنفین خطبہ مسنونہ کے بعد اپنے نام کی صراحت ضرور کرتے ہیں۔ بنابرین عین ممکن ہے کہ ان کے استاد محترم السمرقندی کی طرح ان کا نام محمد یا بعض دیگر فقہاء کی طرح احمد ہو، اور وہ حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی طرح اپنے اصل نام کے بجائے اپنی کنیت سے مشہور ہو گئے ہوں اور آہستہ آہستہ ان کا اصل نام ہی لوگوں کے ذہن سے نکل گیا ہو۔

البتہ ان کے دو ”لقاب“ کا پتہ چلتا ہے: ایک تو مذکورہ علاؤ الدین (دین کا سر بلندی) تھا جو عموماً ”جمال الدین“، ”کمال الدین“ کی طرح ذاتی لقب کی حیثیت رکھتا ہے، جبکہ دوسرا لقب ”ملک العلماء“ کا تھا۔ ان کے تمام سوانح نگاران کے نام کے ساتھ ”اس لقب کی لازماً صراحت کرتے ہیں، مثلاً ابن قتلوبغا لکھتے ہیں:

”ابوبکر بن مسعود بن احمد انکاشانی علاؤ الدین ملک العلماء“

تاہم ناخذ سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ یہ لقب انہیں سرکاری طور پر ملا تھا یا یہ ان کے معاصر علمائے انہیں اس لقب سے ملقب کیا تھا۔

البتہ قرائن سے واضح ہوتا ہے کہ ”ملک الشعراء“ اور ”ملک التجار“ کی طرح، یہ بھی دربار شاہی کی جانب سے بخشا جانے والا ایک اعزازی لقب تھا۔ اس قیاس کو اس سے بھی تقویت ملتی ہے، کہ انہیں قونیہ کے سلجوقی اور

FLUGEL.

۱۔ مثال کے طور پر ذین الدین قاسم المعروف بابن قتلوبغا تاج التراجم، طبع

لاہنگ ۱۸۶۲ء (ص ۶۲)، کمال اللہ بن العدیم (تاریخ حلب طبع سامی الدعان، دمشق ۱۹۵۲ء، ۲: ۲۹۵) اور حاجی طیف رشف الظنون، ۱: ۳۷۱) نے ان کا نام ”انکاشانی“ تحریر کیا ہے، جو ان حضرات کا تسامح ہے، کیونکہ ان کا شان فی الحقیقت ایران کا اصفہان سے تین دن کی مسافت پر واقع ایک قدیم قصبہ ہے، جبکہ کاشان ترکستان کا ایک قصبہ ہے۔

۲۔ دیکھئے: بلائع، بالعنائع کا سرورق، وغیرہ۔

۳۔ اس ضمن میں براکلمان (GESCHICHTE DER ARABISCHEN) ۱: ۴۶۳ (۳۶۵) کا یہ بیان محل نظر ہے کہ ان کا نام ابوبکر مسعود بن احمد انکاشانی تھا۔ کیونکہ تمام تذکرہ نگاروں نے ان کا نام متن میں مذکورہ طریقے پر ہی لکھا ہے چنانچہ خود براکلمان نے بھی تکرار (۶۳۲) میں ان کا نام اسی طریقے سے تحریر کیا ہے۔

۴۔ سامی الدعان: حواشی تاریخ حلب، بحوالہ کنوز الذہب (مخطوطہ)۔

۵۔ تاج التراجم ۱: ۶۲۔ ملک الشعراء شاہی دربار کے سب سے بڑے شاعر اور ملک التجار سب سے بڑے تاجر کے لیے مخصوص: اعزازی لقب تھا فرنگ آصفیہ، بذیل مادہ اس میں منظر میں ملک العلماء کا مفہوم سب سے بڑا عالم یا رئیس العلماء ہوگا۔

حلب کے زندگی دربار میں بڑی قدر و منزلت حاصل تھی، جیسا کہ اول الذکر کی جانب سے دربار حلب میں ان کو سفیر بنا کر بھیجے جانے اور مؤخر الذکر کی طرف سے مدرسہ حلاویہ میں بطور صدر مدرس ان کے تعینات کیے جانے سے واضح ہوتا ہے جس کی تفصیل آئندہ سطور میں بیان ہوگی۔

ان کے نام ہی کی طرح ان کے والد ”مسعود بن احمد“ اور ان کے خاندان میں علمی روایت کے پائے جانے کا مسئلہ بھی واضح نہیں ہے۔ تاہم الکاسانی کی علمی استعداد اور ان کی فکری ثقافت و مہارت سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان کا خاندان اس دولت میں وسط ایشیا کے دوسرے علمی خاندانوں سے پیچھے نہ ہوگا۔

۳: تحصیل علم ان کے نام اور خاندان کی طرح ہی ان کی ”تحصیل علم“ کے بہت سے گوشے بھی اچھی تحقیق سے پتہ نہیں چلتا کہ انہیں کس عمر سے پڑھنا شروع کیا اور کس کس سے اور کہاں کہاں پڑھا۔

تاہم راقم الحروف بدائع و الصنائع کے مطالعے سے اس نتیجے تک پہنچا ہے کہ الکاسانی قرآن مجید کے حافظ بھی تھے۔ گو کسی کتاب میں ان کے حافظ قرآن ہونے کی صراحت نہیں ملتی۔ وہ اس طرح کہ الکاسانی نے جس وسیع پیمانے پر آیات قرآنیہ کے حوالے دیے ہیں اور جس اہتمام کے ساتھ دیے ہیں، حفظ قرآن کرم کے بغیر ایسا اہتمام ممکن نظر نہیں آتا۔ پھر اس دور کی یہ علمی روایت بھی تھی کہ بچوں کی تعلیم کا آغاز قرآن مجید کی تعلیم اور تحفیظ سے کیا جاتا تھا۔ چنانچہ ابن خلدون نے اس علمی روایت کے فوائد بیان کرتے ہوئے اسے قوت حافظہ کے لیے بہت عمدہ معاون بیان کیا ہے۔ اس پس منظر میں یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے اپنا علمی سفر پانچ یا چھ برس کی عمر سے شروع کیا ہوگا۔

اسی طرح ”بدائع و الصنائع“ کے مطالعے سے ہی ہمیں پتہ چلتا ہے کہ مختلف دینی و ضمنی علوم میں الکاسانی کی انتہائی تعلیم High Education بھی نہایت عمدہ اور اعلیٰ طریقے سے ہوئی تھی، جس سے قیاس کیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے بے شمار رجال علم سے فیض تربیت حاصل کیا تھا۔ ان میں محدثین بھی شامل تھے اور فقہاء اور مشکلیں بھی، مگر افسوس کہ اس فہرست میں سے تین کے سوا کسی کا نام بھی تاریخ نے محفوظ نہیں رکھا۔ ان تینوں جلیل القدر شخصیتوں کو ہم ان کے شیوخ کی فہرست میں سے ”مشتے از خردوارے“ کے طور پر پیش نظر رکھ سکتے ہیں، گویا:

ع: قیاس کن زگلستان من بہار مرا

(۱) میمون النسفی المکولی (۳۱۸ھ/۱۰۲۷-۵۰۸ھ/۱۱۱۵ء) الکاسانی کے ایک استاد میمون المکولی بھی تھے جن کا پورا نام ابوالعین میمون بن محمد بن مکول النسفی تھا وہ ابتداءً سمرقند میں رہتے تھے اور پھر بخارا منتقل ہو گئے تھے، غالباً سمرقند ہی میں ان سے الکاسانی سے استفادہ علمی کیا ہوگا۔

میمون النسفی الکاسانی اور ان کے استاد گرامی السمرقندی دونوں کے استاد تھے۔ غالباً الکاسانی پہلے

۱۔ ملاحظہ ہو، بدائع الصنائع، جلد اول، بالخصوص ”مقتبات“ وغیرہ کا بیان۔

۲۔ مدارق الحنفیہ، ص ۲۵۶، مطبوعہ لاہور۔

۳۔ ابن قلوبغا، تاج التراجم، ص ۵۸، بالکھنوی، الفوائد البہیہ، ص ۲۱۶/۲۱۷۔

النسفی سے پڑھا ہوگا اور ان کی وفات کے بعد السمرقندی سے النسفی کا انتقال ۵۰۸ھ/۱۱۱۵ء میں ہوا۔
النسفی استاد کامل ہونے کے ساتھ ساتھ ایک ماہر مصنف بھی تھے، انہوں نے فقہ، اصول فقہ اور
علم کلام میں حسب ذیل تصانیف تصنیف فرمائیں: (۱) التمهید لقواعد التوحید (علم کلام)؛ اس کے قلمی نسخے قاہرہ
اور بغداد وغیرہ میں موجود ہیں۔ بقول حاجی خلیفہ حسام الدین حسین بن علی الضعائقی الحنفی (م ۷۱۰ھ/۱۳۱۰ء)؛
نے اس کی شرح لکھی؛ (۲) بحر الکلام (افکار کے عنوان سے واضح ہوتا ہے کہ یہ بھی علم کلام ہی کے موضوع پر مشتمل
ہے۔ اس کے قلمی نسخے خات برلن، گوتھا، میونخ (MUNICH)، پیرس، موزہ برطانیہ، اور قاہرہ وغیرہ میں
محفوظ ہیں۔ اسے مطبع عبداللہ الکروی نے ۱۳۲۹ھ/۱۹۱۱ء میں شائع کر دیا ہے؛ (۳) تبصرة الادله (علم کلام)؛
اس کے مخطوطات علی گڑھ یونیورسٹی، (ہندوستان)، بینی جامع (ترکی)، اور قاہرہ وغیرہ میں موجود ہیں (۴) شرح
الجامع الصغير لامام محمد الشيباني؛ (فقہ)، امام محمد (م ۱۸۷ھ) کی کتاب الجامع الصغير فقہ حنفی کے بنیادی مآخذ میں
سے ہے، اسی بنا پر بے شمار فقہانے اس کی شروح لکھیں۔ المکولی کی شرح بھی اس کی وسیع شروح میں سے ہے
تاہم اس کے کسی قلمی نسخے کا علم نہیں ہوا شاید یہ بھی دست برد زمانہ کا شکار ہو گئی ہو؛ (۵) مناجاة الائمہ فی الفروع (فقہ)
یہ کتاب بھی اب ناپید ہے۔

ہمارے خیال میں النسفی کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ ان کے فیض صحبت سے الکاسانی اور السمرقندی
جیسے علمائے کرام نے استفادہ کیا۔

۲۔ محمد الائمہ سرخسی (م ۵۱۸ھ/۱۱۲۴ء)؛ صاحب حدائق المحققہ کے مطابق ابو بکر محمد الائمہ سرخسی
بھی الکاسانی کے ساتھ کرام میں شامل تھے، وہ نواح سمرقند کے ایک قصبے سرخک کے رہنے والے ایک حنفی
فقیہ اور محدث تھے، ان کے علمی آثار میں ان کی ایک کتاب الامالی کا نام لیا جاسکتا ہے غالباً ہمارے محدث نے
ان سے ”علم حدیث“ پڑھا ہوگا۔ سرخسی کا انتقال ۵۱۸ھ/۱۱۲۴ء میں ہوا۔

۱۔ خیر الدین الزرکلی؛ الاعلام ۸۰: ۳۰۱؛ حاجی خلیفہ؛ کشف الظنون، ۱: ۲۸۴۔

۲۔ C.A. Brockelmann ص ۵۴۷۔

۳۔ ایضاً: ۱: ۲۲۹۱۵۴۷۔

۴۔ معجم المطبوعات العربیہ، ک ۱۸۵۵۔

۵۔ Brockelmann، معجم مذکور۔

۶۔ کشف الظنون، ۱: ۵۴۳۔

۷۔ ایضاً۔

۸۔ حدائق المحققہ، ص ۲۵۶۔

۹۔ محمد اسماعیل پاشا البندادی؛ ہدیۃ العارفین، ۵: ۸۴۔

۱۰۔ عمر رضا کمال؛ معجم المؤلفین، ۱۰: ۲۱۵۔

۳۔ علاؤالدین المنتصور محمد بن احمد السمرقندی (م ۵۳۸ھ / ۱۱۴۲ء) : یوں تو الکاسانی نے بے شمار علماء و فقہاء کے دامن فیض سے استفادہ علمی کیا، مگر ان کی شخصیت کی علمی و فکری نشوونما میں سب سے زیادہ اہم کردار ان کے گرامی قدر استاد علاؤالدین السمرقندی نے ادا کیا۔ چنانچہ الکاسانی نے اپنے استاد محترم کا نام بدائع کے خطبے میں جس عقیدت و ارادت مندی کے ساتھ لکھا ہے اس سے ہمارے اس دعوے کا بخوبی اثبات ہوتا ہے، آپ لکھتے ہیں :

”استاذی وارث السنۃ ومورثها الشیخ الامام الزاید علاؤالدین رئیس اهل السنۃ

محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی رحمۃ اللہ تعالیٰ فانتدیت بہ و اہدیت“ لہ

السمرقندی الکاسانی کے استاد و مربی ہی نہیں، بلکہ ان کے خسر بھی تھے، اس لیے ان سے ان کا تعلق خاطر دو گونہ تھا۔

الکاسانی کی طرح السمرقندی کی تاریخ پیدائش اور وفات کا کسی مآخذ سے کوئی پتہ نہیں چلتا، غالباً وہ پانچویں صدی ہجری کے نصف اخیر میں تولد ہوئے، اس لیے کہ ان کے ایک استاد کا سنہ وفات ۴۹۳ھ / ۱۱۰۰ء ہے۔

ان کی پیدائش اور وفات دونوں سمرقند ہی کا قصبہ ہیں، جو اس زمانے میں حنفی فقہ کے اہم ترین مرکز میں سے ایک تھا اور جس کی خاک سے سیکڑوں فقہاء علماء، محدثین اور نامور مورخین نے جنم لیا ہے۔ ان کے ساتھ کی فہرست میں ابو المعین میمون بن محمد النسفی (م ۵۰۸ھ / ۱۱۱۲ء) اور محمد بن عبد الکریم بن موسیٰ البردوی (م ۴۹۳ھ / ۱۱۰۰ء) جیسے نادرہ روزگار اکابر علماء شامل تھے۔

النسفی اور البردوی دونوں علمائے کرام فقہ اور مسائل فقہ میں خصوصی تبحر اور مہارت علمی کے حامل تھے، اسی لیے یہی اوصاف ان کے نامور شاگرد السمرقندی میں بھی نمایاں طور پر دیکھی جاسکتی ہیں ان کی وفات سمرقند ہی میں ۵۳۸ھ میں ہوئی ہے۔

انہوں نے حسب ذیل تصانیف مرتب فرمائیں : (۱) تحفۃ الفقہاء (فقہ) ، یہ ان کی اہم ترین اور فوہ ترین کتاب ہے، جو انہوں نے ایک خاص ترتیب کے ساتھ تصنیف فرمائی تھی، اس کی ترتیب الکاسانی کو اتنی پسند آئی، کہ انہوں نے بھی اپنی کتاب کو اسی ترتیب کے مطابق مدون اور مرتب فرمایا۔ تحفۃ الفقہاء کے قلمی نسخے ترکی (ابنی جامع، و جامع سلیمانہ، محمود پاشا، اور ہندوستان (پٹنہ اور بانکی پور) میں

لے بدائع ۲: ۱۰۔

لے اس کی ہلکی سی جھلک معجم المؤلفین کے اشاریہ میں مادہ السمرقندی کے تحت ملاحظہ کی جاسکتی ہے۔

لے ان کا پورا نام محمد بن محمد بن حسین بن عبد الکریم بن موسیٰ النسفی، البردوی کنیت (ابو ایسر اور لقب قاضی الصدر تھا۔ وہ سمرقند میں کچھ عرصہ قاضی تعینات رہے، تاہم وفات بخارا میں ۹ رجب ۴۹۳ھ / ۱۱۰۰ء کو ہوئی (النسفی: نیز النیل ۱۲: ۱۱، طبقات الحنفیہ ۲۳: ۱، معجم المؤلفین ۱۱: ۱۲)، انہوں نے متعدد کتابیں تصنیف فرمائیں جن میں سے ایک کا نام المبسوط تھا، (کشف الظنون ۲: ۱۵۸) تاہم اب یہ کتاب پایہ ہو چکی ہے، لے C-BROCKELMANN ص ۱۶۲ اس ضمن میں عمر رضا کمال (معجم المؤلفین ۸: ۲۶۷) (بقیہ اگلے صفحہ)

کے کتاب خانوں میں محفوظ ہیں۔ اکثر مذکورہ محاروں کے مطابق الکاسانی نے اس کی شرح لکھ کر اپنے استاد گرامی کی خدمت میں پیش کی، جو استاد نے بہت پسند کی اور اپنی صاحبزادی فاطمہ کا ان سے نکاح کر دیا۔ اگر یہ روایت صحیح ہے، تو پھر یہ مانتا پڑے گا کہ الکاسانی کی تصنیف کردہ یہ شرح، بدائع الصنائع کے علاوہ کوئی اور کتاب تھی جو دستبرد زمانہ کا شکار ہو کر ناپید ہو گئی ہے، جیسا کہ ہم آئندہ اپنے مقام پر واضح کریں گے۔ یہ کتاب شائع بھی ہو چکی ہے (مقام اشاعت نامعلوم) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کتاب کا زیادہ تر تعلق مختصر القدوری سے ہے کیونکہ فاضل مؤلف نے القدوری کے مشکل مقامات کی توضیح و تشریح کے ساتھ ساتھ اس کے چھوٹے ہوئے مسائل کی تفصیل بھی بیان کر دی ہے۔

۲۔ شرح کتاب التاویلات: بقول براکلمان ان کی یہ کتاب ابو منصور الماتریدی (م ۳۳۳ھ/۹۴۴ء) کی تاویلات القرآن کی شرح ہے، مگر براکلمان کا یہ بیان محل نظر ہے، اس لیے کہ حاجی خلیفہ اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ:

”التاویلات الماتریدیہ فی بیان اہل السنۃ و اصول التوحید“ یہ وہ کتاب ہے جس میں مذکور تاویلات الماتریدی کے شاگردوں نے ان سے زبانی سنیں، اسی لیے انہیں، ان کی کتابوں سے باسانی لیا جاسکتا ہے۔ ان متفرق اقوال کو شیخ، امام علاؤ الدین محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی نے ۸ جلدوں میں مدون کیا۔ میں نے اس کتاب کے نسخے پر ہی لکھا ہوا پایا ہے۔ بنا بریں میں ممکن ہے کہ عبدالقادر (صاحب طبقات حنفیہ) نے اسی کتاب کو دیکھا ہو اور یہ گمان کر لیا ہو کہ یہ ان کی کتاب ہے۔“

ہمارے خیال میں براکلمان کی نسبت حاجی خلیفہ کا بیان زیادہ قابل اعتماد ہے، ایک تو اس لیے کہ خلیفہ کا زمانہ مقدم ہے اور ثانیاً اس لیے کہ خلیفہ صاحب نے یہ کتاب بذات خود دیکھی تھی جب کہ براکلمان نے محض کسی کٹیلاگ Catalogue میں اس کا نام دیکھا اور مطالعہ کیا ہوگا۔ بہر حال حاجی خلیفہ کے بیان کے مطابق یہ ایک مستقل کتاب ہے جس کی تدوین کا سہرا السمرقندی کے سر ہے۔ اس کے کسی قلمی نسخے کا پتہ نہیں چلا۔

۱۔ ازگد شستہ صفحہ ہکایان کماہوں نے ۵۵۳ھ/۱۱۵۸ء میں وفات پائی غالباً شام ہے۔

۲۔ BROCKELMANN ۳۷۲:۱ تکملاً ۶۲۰-۶۲۱

۳۔ کشف الظنون ۲۷۱:۱

۴۔ معجم المطبوعات العربیہ ۱۰۲۷:۱

۵۔ براکلمان ۳۷۲:۱

۶۔ کشف الظنون ۳۳۶:۱۔ شیخ عبدالقادر الجواہر النقیہ فی طبقات الحنفیہ میں اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس کتاب کو الماتریدی

کی کتابوں کے کوئی نسبت ہی نہیں ہے۔

۷۔ براکلمان ۳۷۲:۱

۳۔ مختلف الروایۃ : اس کتاب کو بھی براکلمان نے ان کی تصنیف قرار دیا ہے، مگر ہمارے خیال میں براکلمان کا یہ بیان محل نظر ہے، اس لیے کہ بقول حاجی خلیفہ یہ کتاب ایک اور سمرقندی کی تصنیف ہے جس کا پورا نام محمد بن عبد الغنی بن الحسین (علاء الدین، ابوالفتح) تھا، اور جس کی وفات ۵۵۲ یا ۵۶۳ھ/۱۱۶۸ء میں ہوئی، غالباً براکلمان کو ان کے نام میں علاؤ الدین السمرقندی سے مغالطہ ہو گیا، اور انہوں نے اس کتاب کو ان کی تصنیف سمجھ لیا۔

۴۔ میزان الاصول فی نتائج العقول : اس کتاب کا موضوع ”اصول فقہ“ ہے براکلمان نے عبارت Garr میں محفوظ اس کے ایک قلمی نسخے کی بھی نشاندہی کی ہے۔

ان تین اساتذہ کرام میں سے متوسط الذکر سرخسکی سے الکاسانی نے حدیث اور باقی دونوں اساتذہ کرام سے فقہ، اصول فقہ اور علم کلام وغیرہ میں استفادہ فرمایا ہو گا۔

السمرقندی سے خصوصی تعلق : زمانہ طالب علمی سے ہی الکاسانی نے تعلیم و تربیت کے علاوہ اپنے استاد السمرقندی کے ساتھ اپنا خصوصی علمی اور فکری تعلق قائم کر لیا تھا جو بعد میں بھی برقرار رہا۔ السمرقندی کی ذات ان کے لیے وہی مقام رکھتی تھی جو امام ابو یوسف و محمد کے لیے امام ابو حنیفہ کی ذات کا مقام تھا۔ اسی بنا پر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ بدائع میں جہاں جہاں بھی ان کا ذکر آیا ہے، نہایت ادب و احترام کے ساتھ آیا ہے۔ اکثر جگہ ان کا ذکر محض شیخنا ہمارے شیخ کے عنوان سے کیا گیا ہے۔ مثال کے طور پر ساتویں جلد میں ایک مقام پر لکھا ہے کہ :

”ولم یذکر النقد وری رحمہ اللہ الخلاف فی هذا الفصل و ذکرہ شیخنا رحمہ اللہ“

اس قسم کا انداز بیان اس بات کی واضح دلیل ہے کہ استاد اور شاگرد کے درمیان، موجود تعلق ایک غیر معمولی نوعیت کا تعلق تھا۔

یہ باہمی تعلق دونوں کے خیالات اور ادراکات کی یکسانیت کا بھی اہم ترین ذریعہ بنا۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ جن جن علوم میں استاد کو جہارت و عمارت حاصل تھی، یعنی، فقہ، اصول فقہ، حدیث اور علم کلام، شاگرد کی شہرت بھی انہی علوم تک محدود رہی، گویا استاد کے سینے میں جو کچھ تھا وہ اس نے اپنے شاگرد کے سینے میں منتقل کر دیا تھا۔

خصوصی مطالعہ : اساتذہ کرام سے خصوصی استفادہ کرنے کے علاوہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ الکاسانی کا ذاتی مطالعہ انہی بہت وسیع تھا، خود بدائع، الصنائع میں جن جن کتابوں کا حوالہ دیا ہے، ان

۱۔ براکلمان، ۱: ۳۷۲۔

۲۔ کشف الظنون، ۲: ۱۶۳۶؛ نیز دیکھیے معجم المؤلفین، ۱۰: ۱۳۰؛ ابن قلوبغا، تاج التراجم، ۱: ۴۲ تا ۴۳۔

۳۔ کشف الظنون، ۱: ۱۹۱؛ براکلمان، ۱: ۳۷۵۔

۴۔ براکلمان، ۱: ۳۷۲۔

۵۔ بدائع، ۴: ۶۰۔

کی تعداد بھی میگزینوں میں ہے، حالانکہ بہت سی کتابیں ایسی ہیں کہ جن سے استفادہ تو کیا گیا ہے، مگر ان کا حوالہ نہیں دیا گیا یا حوالہ دینے کی ضرورت محسوس نہیں کی گئی۔ اس سے فاضل مؤلف کے ذوق مطالعہ کا اندازہ ہوتا ہے۔ اسی وسعت مطالعہ کی بنا پر ان کے لیے یہ ممکن ہو سکا کہ وہ حنفی فقہ کی سب سے بہترین کتاب تصنیف فرما سکیں۔

وسعت مطالعہ کے ساتھ ساتھ الکاسانی میں قوت تجزیہ (Analytical Power) بھی بہت غضب کی تھی، وہ ہر بات کی تہہ میں پہنچ جاتے تھے، اس لیے ان کے اس وسیع مطالعے اور قوت تجزیہ نے ان کی کتاب کی قدر و قیمت میں بیش بہا اضافہ کیا ہے۔

۴: شادی خانہ آبادی: علوم دینیہ کی تحصیل و تکمیل کے بعد الکاسانی کی مثاہلہ زندگی کا آغاز ہو گیا تاہم یہاں بھی ہمیں ایک مرتبہ پھر ”اپنی کوتاہ علمی“ کا اعتراف کرنا پڑتا ہے، کیونکہ، کوشش اور تلاش کے باوجود کسی بھی مآخذ سے شادی کے وقت ان کی عمر یا متعلقہ سنہ کا پتہ نہیں چل چکا۔ تذکرہ نگاروں نے شادی کا ذکر تو کیا ہے، مگر اس کے ساتھ اس سے متعلقہ ضروری معلومات فراہم کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔ بہر حال جسٹہ جسٹہ جو معلومات حاصل ہو سکی ہیں، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱)۔ رفیقہ حیات: الکاسانی اس اعتبار سے نہایت خوش قسمت تھے کہ انہیں جو رفیقہ حیات ملی، وہ نہایت عالمہ اور فاضلہ خاتون تھیں، عبدالقادر ابن ابی الوفا صاحب الجواہر المفیضہ اور طاش کوپری زادہ صاحب مفتاح السعاده نے انہیں نامور فقہاء میں شمار کیا ہے اور ان کے مستقل تراجم لکھے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ:

”فاطمہ بنت محمد بن احمد السمرقندی بھی تہما میں سے تھیں۔ انہوں نے اپنے والد سے علم فقہ پڑھا اور اپنے والد کی کتاب ”تحفۃ الفقہاء“ کو زبانی یاد کیا وہ اس درجے کی فقیہہ تھیں کہ کبھی کبھار اپنے خاوند الکاسانی کے فتویٰ میں غلطی پکڑ لیتیں اور اپنے خاوند کو اس غلطی پر مطلع کرتیں، تو الکاسانی اپنے قول سے ان کے قول کی طرف رجوع کر لیتے تھے؛ الکاسانی ان کا حد درجہ احترام و اکرام کرتے تھے۔ ابتداءً فتویٰ فاطمہ اور ان کے والد کے دستخطوں سے جاری ہوتا تھا۔ بعد ازاں ان کے اور الکاسانی کے دستخطوں سے جاری ہونے لگا۔ حلب کے مدرسۃ الحلادیہ کے ایک فقیہ داؤد بن علی فرماتے ہیں، کہ انہی نے رمضان المبارک میں

سہ ماہیہ یا مہینہ قابل ذکر ہے کہ بعض اوقات بے احتیاطی سے بات کہاں سے کہاں پہنچ جاتی ہے، یہاں الجواہر المفیضہ اور مفتاح السعاده دونوں میں لفظ کبار کا لفظ استعمال ہوا ہے جس کے معنی ”کبھی کبھار“ کے ہیں، گویا ایک اور مرتبہ بھی اگر ایسا ہوا ہو، تو اس پر اس جملے کا اطلاق درست ہے۔ جب کہ اسی جملے کو فقیر محمد حبیبی نے بدل کر یوں لکھا ہے کہ:

”آپ اکثر فتوئل میں خطا کرتے تھے جب آپ کی بیوی آپ کو وجہ خطا کی بتا دیتی تو آپ اس کے قول کی طرف رجوع کر لیتے

تھے۔“ (حدائق ص ۲۵۶)۔

غور فرمائیے کہ کبھی کبھار کی جگہ اکثر کا لفظ بڑھادیئے سے بات کہاں سے کہاں جا پہنچی اور بیوی کی منقبت کرتے کرتے (بقیہ اگلے صفحہ پر)

مدرسۃ الحللاویہ کے فقہاء کو روزہ افطار کرانے کا بابرکت سلسلہ شروع کیا تھا، وہ اس طرح کہ ان کے ہاتھ میں سونے کے دو ٹنگے تھے، انہوں نے وہ نکالے، انہیں فروخت کیا اور ان کی قیمت کے ساتھ ہر رات کو افطار کا اہتمام شروع کیا، جو آج کے دن تک جاری ہے۔
گویا وہ نہ صرف عالمہ اور فقیہہ تھیں، بلکہ اپنے دور کی نہایت فیاض طبع خاتون بھی تھیں، جن کی ذات سے مدرسۃ الحللاویہ میں ایک طریقہ حسنہ کا آغاز ہوا۔

(۲) تقریب نکاح : بعض اوقات سوانح نگار نہایت نیک نیتی سے کوئی ایسی غلطی کر جاتے ہیں جس سے کسی شخصیت کی ذات ہی نہیں، بلکہ اس کی زندگی اور اس کے کارنامے مدہم ہو کر رہ جاتے ہیں، الکا سانی کی کتب تذکرہ میں بھی ہمیں اسی قسم کی صورت حال نظر آتی ہے۔ ہمارے خیال میں یہاں اس غلطی کا آغاز عبدالقادر ابن ابی الوفا (م ۵۷۵ھ/۳۷۳-۱۳۷۱ء) صاحب الجواہر المفیہ فی طبقات الخفیہ سے ہوا، وہ الکا سانی کے تذکرے میں لکھتے ہیں:-

”اور ان کے استاد محترم (شیخ) نے ان کی شادی اپنی صاحبزادی سے کر دی، جو فقیہہ اور عالمہ تھیں؛ کہا جاتا ہے کہ ان کے استاد محترم نے اپنی بیٹی اس لیے ان کے ساتھ بیاہ دی تھی کہ وہ وہ حسین و جمیل خاتون تھیں اور اس نے اپنے والد کی کتاب تحفہ کو زبانی یاد کر رکھا تھا؛ چنانچہ روم (اشیائے کوچک) کے بہت سے بادشاہ (امراء) اس سے شادی کرنے کے خواہش مند تھے، مگر ان کے والد نے ان کے پیغامات قبول نہ کئے۔ اسی اثناء میں الکا سانی آگئے اور اس کے والد کے دامن سے وابستہ ہو گئے۔ اور ان کی خدمت میں رہ کر انہوں نے علم اصول اور فقہ میں مہارت تامہ ہم پہنچالی اور کتاب البدائع تصنیف کی جو تحفہ کی شرح ہے، اور اسے اپنے استاد محترم کی خدمت میں پیش کیا تو استاد اس پر بہت خوش ہوئے، اور اس سے اپنی بیٹی بیاہ دی اور اسکا مہر اسی کتاب کو قرار دیا۔ ان کے زمانے کے فقہانے اس پر کہا کہ:

”الکا سانی نے ان کے تحفہ کی شرح لکھی اور السمرقندی نے ان سے اپنی بیٹی بیاہ دی۔“
اس روایت پر، جیسا کہ ہم آگے تفصیل سے بیان کریں گے، ہمیں سب سے بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس سے فقہ حنفی کی عظیم ترین کتاب کی قدر و قیمت نہ صرف یہ کہ گھٹ جاتی ہے، بلکہ ہمارے خیال میں صدیوں تک اس کتاب سے بے توجہی کا اہم ترین سبب بھی یہی روایت رہی ہے، مگر ستم ظریفی دیکھیے کہ اسی روایت کو بلا سوچے سمجھے ہر تذکرہ نگار نے آگے سے آگے نقل کر دیا اور کسی نے بھی اصل کتاب ’بدائع‘ اٹھا کر دیکھنے

از فقہ مغلطہ غاذیہ کی تنقیص لازم آگئی، گویا ثابت ہوا کہ اصل علم ہوی کے پاس تھا۔ حالانکہ اصل بات کچھ اور تھی، غافہم۔
۱۔ غالباً ایسا السمرقندی کی وفات (۵۳۸-۵۲۹) تک ہوتا رہا ہوگا۔

۲۔ مفتاح السادة ۲: ۱۳۶۔

۳۔ الجواہر المفیہ ۲: ۲۲۳۔

اور مطالعہ کرنے کی زحمت گوارہ نہیں کی۔ اس ضمن میں طاش کو پرولی زاوہ، ابن قلوبغا، صاحب تاج الترم حاجی خلیفہ (کشف الظنون)، فقیر محمد حبیبی (صاحب حدائق الحنفیہ)، یوسف البیان سرکس اور براکلمان وغیرہ مضافین کا نام لیا جاسکتا ہے۔ جنہوں نے اصل مآخذ کے قیل (کہا جاتا ہے) کو بھی حذف کر کے نہایت دثوق کے ساتھ اسی روایت کو نقل کر دیا ہے اور نوبت یہاں تک آن سچی ہے کہ حاجی خلیفہ اور براکلمان دونوں نے اس کتاب کو مستقل کتاب کے بجائے ”تحفہ“ کی شرح کے طور پر پیش کیا ہے، چنانچہ مذکورہ دونوں کتابوں میں اس کی تفصیل تحفۃ الفقہاء کے تحت ہی دی گئی ہے۔ یہیں اس روایت پر روایت اور روایت کے مسلمہ اصولوں کے مطابق حسب ذیل اعتراضات ہیں:

- ۱۔ اس روایت کا سلسلہ عبدالقادر بن ابی الوفا تک پہنچتا ہے، اس سے آگے کی کسی اور کتاب میں اس روایت کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ جب کہ عبدالقادر مذکور اور الکاسانی کے مابین تقریباً دو صدیوں کا فاصلہ ہے، پھر چونکہ عبدالقادر نے اسے اصل راوی کا بھی ذکر نہیں کیا، لہذا یہ روایت منقطع ہونے کے باعث قابل اعتماد نہیں ہو سکتی۔
 - ب۔ عبدالقادر مذکور نے بھی اس روایت کو ”قیل“ (کہا گیا ہے) کے ساتھ نقل کیا ہے جو خود مصنف کے ہاں بھی ناقابل اعتبار اور ضعیف ہونے کی دلیل ہے۔
 - ج۔ پھر خیال کہ ہم اس بحث کے دوسرے حصے میں بیان کریں گے، البدائع والصنائع کی داخلی شہادت سے پتہ چلتا ہے کہ یہ کتاب السمرقندی کی وفات کے بعد تصنیف کی گئی ہے، لہذا اس روایت کا تمام تانا بانا ہی غلط معلوم ہوتا ہے۔
 - د۔ علاوہ ازیں جیسا کہ مستشرق Hefening نے لکھا ہے یہ کتاب شرح ہونے کی ادنیٰ خصوصیات سے بھی ماری ہے، اس لیے کہ عام طور پر یا تو شرح نقلی ہوتی ہے، اور یا پھر معنوی، مگر زیر نظر کتاب میں یہ دونوں باتیں مفقود ہیں۔
 - ه۔ خود کتاب کے دیباچے میں صاحب تحفہ کی ترتیب اپنانے کا ذکر تو ہے، مگر ان کی کتاب کی شرح کرنے کا ذکر نہیں، اس لیے اسے تحفہ کی شرح قرار دینا مدعی سست گواہ چست والی بات ہے۔
 - و۔ مزید برآں اس روایت میں بیان کیا گیا ہے کہ ”اسے السمرقندی نے اپنی بیٹی کا ہجر قرار دیا“ حالانکہ حنفی فقہ کی رو سے مال متقوم (لقدی اور سونا چاندی) کے علاوہ کوئی اور شے مہر نہیں ہو سکتی، لہذا حنفی فقہ کی رو سے بھی یہ روایت غلط قرار پاتی ہے، اس لیے کہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ انہیں یا تو اس مسئلے کا علم نہ تھا، یا پھر انہوں نے دانستہ ایسا کیا، حالانکہ یہ دونوں باتیں ہی غلط ہیں۔
- بہر حال ہمارے خیال میں یا تو یہ روایت بنیادی طور پر ہی غلط ہے، یا پھر اس میں بدائع الصنائع

Hefening
 لے دیکھے ان کتابوں میں الکاسانی کے حالات زندگی سے تذکرہ نگاروں کی اس فہرست میں
 ہے جس نے اس روایت سے اختلاف کیا اور پہلی بار بدائع الصنائع کے مستقل کتاب ہونیکا نظریہ پیش کیا۔
 ۲۔ دیکھے الکاسانی: بدائع الصنائع جلد دوم کتاب النکاح وغیرہ۔

کا نام شامل کرتا راویوں کی بھول ہے، اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ الکاسانی نے فی الواقع تحفہ کی شرح لکھی ہو، مگر اس شرح کا نام راوی کے حلقے سے نکل گیا ہو، یا اسے تحفہ کی اصل شرح کا نام ہی معلوم نہ معلوم ہوا اس نے اپنی یادداشت سے اس میں بدائع الصنائع کے نام کا اضافہ کر دیا ہو، یا اس میں جملہ ”وجعلہ مہرا بنتیہ“ (اور اسے السمرقندی نے اپنی بیٹی کا مہر قرار دیا، کی تصدیق نہیں کی جاسکتی۔ زیادہ سے زیادہ اسے تقریب نکاح کا ایک سبب قرار دیا جاسکتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ السمرقندی کی صاحبزادی فاطمہ عالمہ فاضلہ ہونے کے ساتھ ساتھ حسن و جمال کی دولت سے بھی آراستہ تھیں، اسی لیے بڑے بڑے رئیس ان سے شادی کرنے کے خواہاں تھے، مگر ان کے والد کی نگاہ کسی اور ہی شخص کی متلاشی تھی پھر جب الکاسانی وہاں طلب علم کے لیے آئے اور ان کے دامن سے وابستہ ہو کر علم و عرفان کی منزلیں طے کرنے لگے، تو استاد کی نگاہ انتخاب نے اپنا گوہر مراد تلاش کر لیا، یوں الکاسانی شاگرد سے ”داماد“ بن گئے اور بقیہ زندگی اسی آستانے سے وابستہ ہو کر بسر فرمائی۔

اگرچہ کسی بھی مآخذ میں اس کی صراحت نہیں ملتی، تاہم بعض قرائن سے متبادر ہوتا ہے کہ السمرقندی کی وفات (۵۳۸ھ) تک الکاسانی السمرقند ہی میں رہے اور طلب علم کے ساتھ ساتھ اپنے استاد کی خدمت اور اشاعت دین میں مصروف رہے۔ اور جب ان کی وفات ہو گئی، تو آپ سلجوق دارالسلطنت قونیہ میں چلے آئے جہاں سے آپ کو سفیر بنا کر حلب میں بھیج دیا گیا، زندگی کے ان تمام موقعوں پر آپ کی رفیقہ حیات آپ کے ہمراہ رہیں۔

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا، الکاسانی کی رفیقہ حیات نہ صرف گھریلو کام کاج کی ذمہ داری اٹھائے ہوئے تھیں بلکہ وہ الکاسانی کی تصنیف و تالیف اور افتاء وغیرہ کے کاموں میں بھی بھرپور معاونت کرتی تھیں اور اگر الکاسانی کے فتویٰ میں انہیں کوئی کمزوری نظر آتی تو وہ اس سے اپنے خاوند کو مطلع کر دیتی تھیں، اور الکاسانی نہایت فراخ دلی سے اپنے قول سے رجوع فرما لیتے تھے، چنانچہ اسی قسم کے ایک واقعے کا صاحب الجواہر اور مفتاح السعادة نے بھی ذکر کیا ہے، وہ لکھتے ہیں کہ:

”الکاسانی ایک مرتبہ حلب سے واپس اپنے وطن (قونیہ، سمرقند) جانے کا ارادہ کر بیٹھے کیونکہ ان کی بیوی نے انہیں اس کے لیے مجبور کیا تھا، تو جب یہ اطلاع ملک العادل نورالدین محمودؒ کو پہنچی، تو اس نے الکاسانی کو طلب کیا اور انہیں حلب میں قیام کرنے کو کہا، اس پر الکاسانی نے انہیں بتایا کہ وہ اپنی بیوی کا کہا نہیں ٹال سکتے، کیونکہ وہ ان کے استاد محترم کی صاحبزادی ہیں، اس پر بادشاہ نے ایک ایسا خادم ان کی خدمت میں بھیجا جس سے انہیں پر وہ نہ ہو سکتا تھا، تاکہ وہ خادم بادشاہ کی طرف سے ان کی خدمت میں ٹھہرنے کا پیغام پہنچا سکے۔ جب ان کے پاس یہ خادم آیا، تو ان کی بیوی نے انہیں اندر آنے کی اجازت دینے سے انکار کر دیا اور

سے نورالدین محمودؒ نے ان کی خاتمان زنگی کا مشہور حکمران اور فاتح تھا وفات ۱۱۷۳ء

سے غالباً یہ خادم خواہ ہو گا، اس لیے کہ اس زمانے میں بادشاہ عموماً گھریلو امور کے لیے خوب ہی ملازم رکھتے تھے۔

اپنے خاوند کو کہلا بھیجا کہ اب آپ کے علم کی نوبت یہاں تک آپنچی ہے کہ آپ نے ایک مرد خادم کو میرے پاس بھیج دیا ہے کیا تمہیں علم نہیں کہ میرے لیے اس خادم کو دیکھنا جائز نہیں ہے۔ اور بھلا اس میں اور دوسرے مردوں میں کیا فرق ہے، چنانچہ خادم بادشاہ کے پاس واپس چلا گیا اور بادشاہ کی موجودگی میں الکاسانی کو ان کی بیوی کا پیغام پہنچا دیا۔ اس پر انہوں نے ایک عورت کو بادشاہ کا خط دے کر ارسال کیا، چنانچہ اس پیغام کے ملنے کے بعد انہوں نے واپسی کا ارادہ تبدیل کر دیا اور اپنی وفات تک بدستور حلب میں مقیم رہیں۔

نور الدین زنگی کا انتقال چونکہ ۵۶۹ھ/۱۱۷۳ء میں ہوا، اس لیے یہ واقعہ اس تاریخ سے قبل کا

ہی ہو سکتا ہے۔

رفیقہ حیات کی وفات اور الکاسانی کی مثالی محبت

ماخذ سے پتہ چلتا ہے کہ یہیں حلب ہی میں فاطمہ کا وصال ہو گیا اور

انہیں حلب کی بیرونی طرف واقع مقام ابراہیم خلیل میں دفن کیا گیا۔ تاہم الکاسانی اپنی وفات ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء تک بڑی پابندی کے ساتھ اپنی بیوی کی قبر پر حاضری دیتے رہے۔ جس سے پتہ چلتا ہے کہ الکاسانی کے دل میں اپنی بیوی کی کتنی محبت تھی۔

الکاسانی کی دوسری شادی

کتب ماخذ میں الکاسانی کی فقط ایک ہی بیوی کا ذکر ملتا ہے، جبکہ سطور بالا میں تذکرہ ہو چکا ہے، تاہم الجواہر المصنیۃ کی ایک عبارت سے واضح ہوتا

ہے کہ شاید انہوں نے ایک اور نکاح بھی کیا تھا۔

صاحب الجواہر المصنیۃ لکھتے ہیں کہ جب الکاسانی کی وفات ہوئی، تو انہوں نے اپنے سچے ایک لڑکا چھوڑا جس کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری الملک الظاہر (۵۶۸ھ/۱۱۷۲ء تا ۶۱۳ھ/۱۲۱۵ء) نے قبول کی تھی۔ اور چونکہ فاطمہ بنت علاؤ الدین السمرقندی سے لازمی طور پر ان کا نکاح ۵۳۸-۵۳۹ھ سے قبل ہونا طے شدہ ہے اس لیے کہ یہ السمرقندی کا سنہ وفات ہے، لہذا بظاہر یہ بات ناممکن نظر آتی ہے کہ ۵۸۷ھ/۱۱۹۱ء تک ان سے پیدا ہونے والے کسی بیٹے کی ابھی تعلیم و تربیت ہی مکمل نہ ہوئی ہو، اس لیے قیاس ہوتا ہے کہ شاید انہوں نے فاطمہ کی وفات کے بعد بھی کسی خاتون سے نکاح کر لیا تھا، جسے اس زمانے میں معیوب نہیں، بلکہ قابل تحسین سمجھا جاتا تھا، اور خود اہل علم میں بھی ایسی روایت موجود تھی اور الکاسانی کی یہ اولاد ان کی اسی دوسری بیوی کے بطن سے ہو۔ تاہم کسی ماخذ سے اس قیاس کی تائید نہیں ہو سکی۔

۱۔ مفتاح السعادة ۲۰: ۳۶ تا ۳۷؛ نیز الجواہر المصنیۃ

۲۔ الجواہر المصنیۃ، ۲: ۲۲۶-۲۲۷

۳۔ ایضاً؛ اس جگہ خاص طور پر جمعرات کے دن حاضر ہونے کی روایت فقط مولوی فقیر محمد جلی نے نقل کی ہے (حدائق، ص ۲۵۷، اور کسی قدیم ماخذ سے اسکی تصدیق نہیں ہو سکی۔

۴۔ الجواہر، ۲: ۳۵۶

۵۔ وفات: امام علاؤ الدین الکاسانی، بالآخر ۱۰ رجب ۵۸۷ھ / ۱۱۹۱ء کے دن، نماز ظہر کے بعد دارفانی سے دار باقی کی طرف رحلت فرما گئے اور انہیں ایسی بیوی فاطمہ کے پہلو میں مقام ابراہیم خلیل میں دفن کیا گیا صاحب الجواہر المصنیۃ نے ابن العدیم کے حوالے سے لکھا ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”میں نے ضیاء الدین محمد بن حبش الکوفی سے سنا ہے کہ وہ فرماتے ہیں: جب الکاسانی کا آخری وقت آیا، تو میں بھی ان کے سر ہانے موجود تھا، انہوں نے سورۃ ابراہیم شروع کر دی، جب وہ اس آیت پر پہنچے: **وَيُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي**
الْآخِرَةِ ^۱ **۱** ^۲ ^۳ ^۴ ^۵ ^۶ ^۷ ^۸ ^۹ ^{۱۰} ^{۱۱} ^{۱۲} ^{۱۳} ^{۱۴} ^{۱۵} ^{۱۶} ^{۱۷} ^{۱۸} ^{۱۹} ^{۲۰} ^{۲۱} ^{۲۲} ^{۲۳} ^{۲۴} ^{۲۵} ^{۲۶} ^{۲۷} ^{۲۸} ^{۲۹} ^{۳۰} ^{۳۱} ^{۳۲} ^{۳۳} ^{۳۴} ^{۳۵} ^{۳۶} ^{۳۷} ^{۳۸} ^{۳۹} ^{۴۰} ^{۴۱} ^{۴۲} ^{۴۳} ^{۴۴} ^{۴۵} ^{۴۶} ^{۴۷} ^{۴۸} ^{۴۹} ^{۵۰} ^{۵۱} ^{۵۲} ^{۵۳} ^{۵۴} ^{۵۵} ^{۵۶} ^{۵۷} ^{۵۸} ^{۵۹} ^{۶۰} ^{۶۱} ^{۶۲} ^{۶۳} ^{۶۴} ^{۶۵} ^{۶۶} ^{۶۷} ^{۶۸} ^{۶۹} ^{۷۰} ^{۷۱} ^{۷۲} ^{۷۳} ^{۷۴} ^{۷۵} ^{۷۶} ^{۷۷} ^{۷۸} ^{۷۹} ^{۸۰} ^{۸۱} ^{۸۲} ^{۸۳} ^{۸۴} ^{۸۵} ^{۸۶} ^{۸۷} ^{۸۸} ^{۸۹} ^{۹۰} ^{۹۱} ^{۹۲} ^{۹۳} ^{۹۴} ^{۹۵} ^{۹۶} ^{۹۷} ^{۹۸} ^{۹۹} ^{۱۰۰} ^{۱۰۱} ^{۱۰۲} ^{۱۰۳} ^{۱۰۴} ^{۱۰۵} ^{۱۰۶} ^{۱۰۷} ^{۱۰۸} ^{۱۰۹} ^{۱۱۰} ^{۱۱۱} ^{۱۱۲} ^{۱۱۳} ^{۱۱۴} ^{۱۱۵} ^{۱۱۶} ^{۱۱۷} ^{۱۱۸} ^{۱۱۹} ^{۱۲۰} ^{۱۲۱} ^{۱۲۲} ^{۱۲۳} ^{۱۲۴} ^{۱۲۵} ^{۱۲۶} ^{۱۲۷} ^{۱۲۸} ^{۱۲۹} ^{۱۳۰} ^{۱۳۱} ^{۱۳۲} ^{۱۳۳} ^{۱۳۴} ^{۱۳۵} ^{۱۳۶} ^{۱۳۷} ^{۱۳۸} ^{۱۳۹} ^{۱۴۰} ^{۱۴۱} ^{۱۴۲} ^{۱۴۳} ^{۱۴۴} ^{۱۴۵} ^{۱۴۶} ^{۱۴۷} ^{۱۴۸} ^{۱۴۹} ^{۱۵۰} ^{۱۵۱} ^{۱۵۲} ^{۱۵۳} ^{۱۵۴} ^{۱۵۵} ^{۱۵۶} ^{۱۵۷} ^{۱۵۸} ^{۱۵۹} ^{۱۶۰} ^{۱۶۱} ^{۱۶۲} ^{۱۶۳} ^{۱۶۴} ^{۱۶۵} ^{۱۶۶} ^{۱۶۷} ^{۱۶۸} ^{۱۶۹} ^{۱۷۰} ^{۱۷۱} ^{۱۷۲} ^{۱۷۳} ^{۱۷۴} ^{۱۷۵} ^{۱۷۶} ^{۱۷۷} ^{۱۷۸} ^{۱۷۹} ^{۱۸۰} ^{۱۸۱} ^{۱۸۲} ^{۱۸۳} ^{۱۸۴} ^{۱۸۵} ^{۱۸۶} ^{۱۸۷} ^{۱۸۸} ^{۱۸۹} ^{۱۹۰} ^{۱۹۱} ^{۱۹۲} ^{۱۹۳} ^{۱۹۴} ^{۱۹۵} ^{۱۹۶} ^{۱۹۷} ^{۱۹۸} ^{۱۹۹} ^{۲۰۰} ^{۲۰۱} ^{۲۰۲} ^{۲۰۳} ^{۲۰۴} ^{۲۰۵} ^{۲۰۶} ^{۲۰۷} ^{۲۰۸} ^{۲۰۹} ^{۲۱۰} ^{۲۱۱} ^{۲۱۲} ^{۲۱۳} ^{۲۱۴} ^{۲۱۵} ^{۲۱۶} ^{۲۱۷} ^{۲۱۸} ^{۲۱۹} ^{۲۲۰} ^{۲۲۱} ^{۲۲۲} ^{۲۲۳} ^{۲۲۴} ^{۲۲۵} ^{۲۲۶} ^{۲۲۷} ^{۲۲۸} ^{۲۲۹} ^{۲۳۰} ^{۲۳۱} ^{۲۳۲} ^{۲۳۳} ^{۲۳۴} ^{۲۳۵} ^{۲۳۶} ^{۲۳۷} ^{۲۳۸} ^{۲۳۹} ^{۲۴۰} ^{۲۴۱} ^{۲۴۲} ^{۲۴۳} ^{۲۴۴} ^{۲۴۵} ^{۲۴۶} ^{۲۴۷} ^{۲۴۸} ^{۲۴۹} ^{۲۵۰} ^{۲۵۱} ^{۲۵۲} ^{۲۵۳} ^{۲۵۴} ^{۲۵۵} ^{۲۵۶} ^{۲۵۷} ^{۲۵۸} ^{۲۵۹} ^{۲۶۰} ^{۲۶۱} ^{۲۶۲} ^{۲۶۳} ^{۲۶۴} ^{۲۶۵} ^{۲۶۶} ^{۲۶۷} ^{۲۶۸} ^{۲۶۹} ^{۲۷۰} ^{۲۷۱} ^{۲۷۲} ^{۲۷۳} ^{۲۷۴} ^{۲۷۵} ^{۲۷۶} ^{۲۷۷} ^{۲۷۸} ^{۲۷۹} ^{۲۸۰} ^{۲۸۱} ^{۲۸۲} ^{۲۸۳} ^{۲۸۴} ^{۲۸۵} ^{۲۸۶} ^{۲۸۷} ^{۲۸۸} ^{۲۸۹} ^{۲۹۰} ^{۲۹۱} ^{۲۹۲} ^{۲۹۳} ^{۲۹۴} ^{۲۹۵} ^{۲۹۶} ^{۲۹۷} ^{۲۹۸} ^{۲۹۹} ^{۳۰۰} ^{۳۰۱} ^{۳۰۲} ^{۳۰۳} ^{۳۰۴} ^{۳۰۵} ^{۳۰۶} ^{۳۰۷} ^{۳۰۸} ^{۳۰۹} ^{۳۱۰} ^{۳۱۱} ^{۳۱۲} ^{۳۱۳} ^{۳۱۴} ^{۳۱۵} ^{۳۱۶} ^{۳۱۷} ^{۳۱۸} ^{۳۱۹} ^{۳۲۰} ^{۳۲۱} ^{۳۲۲} ^{۳۲۳} ^{۳۲۴} ^{۳۲۵} ^{۳۲۶} ^{۳۲۷} ^{۳۲۸} ^{۳۲۹} ^{۳۳۰} ^{۳۳۱} ^{۳۳۲} ^{۳۳۳} ^{۳۳۴} ^{۳۳۵} ^{۳۳۶} ^{۳۳۷} ^{۳۳۸} ^{۳۳۹} ^{۳۴۰} ^{۳۴۱} ^{۳۴۲} ^{۳۴۳} ^{۳۴۴} ^{۳۴۵} ^{۳۴۶} ^{۳۴۷} ^{۳۴۸} ^{۳۴۹} ^{۳۵۰} ^{۳۵۱} ^{۳۵۲} ^{۳۵۳} ^{۳۵۴} ^{۳۵۵} ^{۳۵۶} ^{۳۵۷} ^{۳۵۸} ^{۳۵۹} ^{۳۶۰} ^{۳۶۱} ^{۳۶۲} ^{۳۶۳} ^{۳۶۴} ^{۳۶۵} ^{۳۶۶} ^{۳۶۷} ^{۳۶۸} ^{۳۶۹} ^{۳۷۰} ^{۳۷۱} ^{۳۷۲} ^{۳۷۳} ^{۳۷۴} ^{۳۷۵} ^{۳۷۶} ^{۳۷۷} ^{۳۷۸} ^{۳۷۹} ^{۳۸۰} ^{۳۸۱} ^{۳۸۲} ^{۳۸۳} ^{۳۸۴} ^{۳۸۵} ^{۳۸۶} ^{۳۸۷} ^{۳۸۸} ^{۳۸۹} ^{۳۹۰} ^{۳۹۱} ^{۳۹۲} ^{۳۹۳} ^{۳۹۴} ^{۳۹۵} ^{۳۹۶} ^{۳۹۷} ^{۳۹۸} ^{۳۹۹} ^{۴۰۰} ^{۴۰۱} ^{۴۰۲} ^{۴۰۳} ^{۴۰۴} ^{۴۰۵} ^{۴۰۶} ^{۴۰۷} ^{۴۰۸} ^{۴۰۹} ^{۴۱۰} ^{۴۱۱} ^{۴۱۲} ^{۴۱۳} ^{۴۱۴} ^{۴۱۵} ^{۴۱۶} ^{۴۱۷} ^{۴۱۸} ^{۴۱۹} ^{۴۲۰} ^{۴۲۱} ^{۴۲۲} ^{۴۲۳} ^{۴۲۴} ^{۴۲۵} ^{۴۲۶} ^{۴۲۷} ^{۴۲۸} ^{۴۲۹} ^{۴۳۰} ^{۴۳۱} ^{۴۳۲} ^{۴۳۳} ^{۴۳۴} ^{۴۳۵} ^{۴۳۶} ^{۴۳۷} ^{۴۳۸} ^{۴۳۹} ^{۴۴۰} ^{۴۴۱} ^{۴۴۲} ^{۴۴۳} ^{۴۴۴} ^{۴۴۵} ^{۴۴۶} ^{۴۴۷} ^{۴۴۸} ^{۴۴۹} ^{۴۵۰} ^{۴۵۱} ^{۴۵۲} ^{۴۵۳} ^{۴۵۴} ^{۴۵۵} ^{۴۵۶} ^{۴۵۷} ^{۴۵۸} ^{۴۵۹} ^{۴۶۰} ^{۴۶۱} ^{۴۶۲} ^{۴۶۳} ^{۴۶۴} ^{۴۶۵} ^{۴۶۶} ^{۴۶۷} ^{۴۶۸} ^{۴۶۹} ^{۴۷۰} ^{۴۷۱} ^{۴۷۲} ^{۴۷۳} ^{۴۷۴} ^{۴۷۵} ^{۴۷۶} ^{۴۷۷} ^{۴۷۸} ^{۴۷۹} ^{۴۸۰} ^{۴۸۱} ^{۴۸۲} ^{۴۸۳} ^{۴۸۴} ^{۴۸۵} ^{۴۸۶} ^{۴۸۷} ^{۴۸۸} ^{۴۸۹} ^{۴۹۰} ^{۴۹۱} ^{۴۹۲} ^{۴۹۳} ^{۴۹۴} ^{۴۹۵} ^{۴۹۶} ^{۴۹۷} ^{۴۹۸} ^{۴۹۹} ^{۵۰۰} ^{۵۰۱} ^{۵۰۲} ^{۵۰۳} ^{۵۰۴} ^{۵۰۵} ^{۵۰۶} ^{۵۰۷} ^{۵۰۸} ^{۵۰۹} ^{۵۱۰} ^{۵۱۱} ^{۵۱۲} ^{۵۱۳} ^{۵۱۴} ^{۵۱۵} ^{۵۱۶} ^{۵۱۷} ^{۵۱۸} ^{۵۱۹} ^{۵۲۰} ^{۵۲۱} ^{۵۲۲} ^{۵۲۳} ^{۵۲۴} ^{۵۲۵} ^{۵۲۶} ^{۵۲۷} ^{۵۲۸} ^{۵۲۹} ^{۵۳۰} ^{۵۳۱} ^{۵۳۲} ^{۵۳۳} ^{۵۳۴} ^{۵۳۵} ^{۵۳۶} ^{۵۳۷} ^{۵۳۸} ^{۵۳۹} ^{۵۴۰} ^{۵۴۱} ^{۵۴۲} ^{۵۴۳} ^{۵۴۴} ^{۵۴۵} ^{۵۴۶} ^{۵۴۷} ^{۵۴۸} ^{۵۴۹} ^{۵۵۰} ^{۵۵۱} ^{۵۵۲} ^{۵۵۳} ^{۵۵۴} ^{۵۵۵} ^{۵۵۶} ^{۵۵۷} ^{۵۵۸} ^{۵۵۹} ^{۵۶۰} ^{۵۶۱} ^{۵۶۲} ^{۵۶۳} ^{۵۶۴} ^{۵۶۵} ^{۵۶۶} ^{۵۶۷} ^{۵۶۸} ^{۵۶۹} ^{۵۷۰} ^{۵۷۱} ^{۵۷۲} ^{۵۷۳} ^{۵۷۴} ^{۵۷۵} ^{۵۷۶} ^{۵۷۷} ^{۵۷۸} ^{۵۷۹} ^{۵۸۰} ^{۵۸۱} ^{۵۸۲} ^{۵۸۳} ^{۵۸۴} ^{۵۸۵} ^{۵۸۶} ^{۵۸۷} ^{۵۸۸} ^{۵۸۹} ^{۵۹۰} ^{۵۹۱} ^{۵۹۲} ^{۵۹۳} ^{۵۹۴} ^{۵۹۵} ^{۵۹۶} ^{۵۹۷} ^{۵۹۸} ^{۵۹۹} ^{۶۰۰} ^{۶۰۱} ^{۶۰۲} ^{۶۰۳} ^{۶۰۴} ^{۶۰۵} ^{۶۰۶} ^{۶۰۷} ^{۶۰۸} ^{۶۰۹} ^{۶۱۰} ^{۶۱۱} ^{۶۱۲} ^{۶۱۳} ^{۶۱۴} ^{۶۱۵} ^{۶۱۶} ^{۶۱۷} ^{۶۱۸} ^{۶۱۹} ^{۶۲۰} ^{۶۲۱} ^{۶۲۲} ^{۶۲۳} ^{۶۲۴} ^{۶۲۵} ^{۶۲۶} ^{۶۲۷} ^{۶۲۸} ^{۶۲۹} ^{۶۳۰} ^{۶۳۱} ^{۶۳۲} ^{۶۳۳} ^{۶۳۴} ^{۶۳۵} ^{۶۳۶} ^{۶۳۷} ^{۶۳۸} ^{۶۳۹} ^{۶۴۰} ^{۶۴۱} ^{۶۴۲} ^{۶۴۳} ^{۶۴۴} ^{۶۴۵} ^{۶۴۶} ^{۶۴۷} ^{۶۴۸} ^{۶۴۹} ^{۶۵۰} ^{۶۵۱} ^{۶۵۲} ^{۶۵۳} ^{۶۵۴} ^{۶۵۵} ^{۶۵۶} ^{۶۵۷} ^{۶۵۸} ^{۶۵۹} ^{۶۶۰} ^{۶۶۱} ^{۶۶۲} ^{۶۶۳} ^{۶۶۴} ^{۶۶۵} ^{۶۶۶} ^{۶۶۷} ^{۶۶۸} ^{۶۶۹} ^{۶۷۰} ^{۶۷۱} ^{۶۷۲} ^{۶۷۳} ^{۶۷۴} ^{۶۷۵} ^{۶۷۶} ^{۶۷۷} ^{۶۷۸} ^{۶۷۹} ^{۶۸۰} ^{۶۸۱} ^{۶۸۲} ^{۶۸۳} ^{۶۸۴} ^{۶۸۵} ^{۶۸۶} ^{۶۸۷} ^{۶۸۸} ^{۶۸۹} ^{۶۹۰} ^{۶۹۱} ^{۶۹۲} ^{۶۹۳} ^{۶۹۴} ^{۶۹۵} ^{۶۹۶} ^{۶۹۷} ^{۶۹۸} ^{۶۹۹} ^{۷۰۰} ^{۷۰۱} ^{۷۰۲} ^{۷۰۳} ^{۷۰۴} ^{۷۰۵} ^{۷۰۶} ^{۷۰۷} ^{۷۰۸} ^{۷۰۹} ^{۷۱۰} ^{۷۱۱} ^{۷۱۲} ^{۷۱۳} ^{۷۱۴} ^{۷۱۵} ^{۷۱۶} ^{۷۱۷} ^{۷۱۸} ^{۷۱۹} ^{۷۲۰} ^{۷۲۱} ^{۷۲۲} ^{۷۲۳} ^{۷۲۴} ^{۷۲۵} ^{۷۲۶} ^{۷۲۷} ^{۷۲۸} ^{۷۲۹} ^{۷۳۰} ^{۷۳۱} ^{۷۳۲} ^{۷۳۳} ^{۷۳۴} ^{۷۳۵} ^{۷۳۶} ^{۷۳۷} ^{۷۳۸} ^{۷۳۹} ^{۷۴۰} ^{۷۴۱} ^{۷۴۲} ^{۷۴۳} ^{۷۴۴} ^{۷۴۵} ^{۷۴۶} ^{۷۴۷} ^{۷۴۸} ^{۷۴۹} ^{۷۵۰} ^{۷۵۱} ^{۷۵۲} ^{۷۵۳} ^{۷۵۴} ^{۷۵۵} ^{۷۵۶} ^{۷۵۷} ^{۷۵۸} ^{۷۵۹} ^{۷۶۰} ^{۷۶۱} ^{۷۶۲} ^{۷۶۳} ^{۷۶۴} ^{۷۶۵} ^{۷۶۶} ^{۷۶۷} ^{۷۶۸} ^{۷۶۹} ^{۷۷۰} ^{۷۷۱} ^{۷۷۲} ^{۷۷۳} ^{۷۷۴} ^{۷۷۵} ^{۷۷۶} ^{۷۷۷} ^{۷۷۸} ^{۷۷۹} ^{۷۸۰} ^{۷۸۱} ^{۷۸۲} ^{۷۸۳} ^{۷۸۴} ^{۷۸۵} ^{۷۸۶} ^{۷۸۷} ^{۷۸۸} ^{۷۸۹} ^{۷۹۰} ^{۷۹۱} ^{۷۹۲} ^{۷۹۳} ^{۷۹۴} ^{۷۹۵} ^{۷۹۶} ^{۷۹۷} ^{۷۹۸} ^{۷۹۹} ^{۸۰۰} ^{۸۰۱} ^{۸۰۲} ^{۸۰۳} ^{۸۰۴} ^{۸۰۵} ^{۸۰۶} ^{۸۰۷} ^{۸۰۸} ^{۸۰۹} ^{۸۱۰} ^{۸۱۱} ^{۸۱۲} ^{۸۱۳} ^{۸۱۴} ^{۸۱۵} ^{۸۱۶} ^{۸۱۷} ^{۸۱۸} ^{۸۱۹} ^{۸۲۰} ^{۸۲۱} ^{۸۲۲} ^{۸۲۳} ^{۸۲۴} ^{۸۲۵} ^{۸۲۶} ^{۸۲۷} ^{۸۲۸} ^{۸۲۹} ^{۸۳۰} ^{۸۳۱} ^{۸۳۲} ^{۸۳۳} ^{۸۳۴} ^{۸۳۵} ^{۸۳۶} ^{۸۳۷} ^{۸۳۸} ^{۸۳۹} ^{۸۴۰} ^{۸۴۱} ^{۸۴۲} ^{۸۴۳} ^{۸۴۴} ^{۸۴۵} ^{۸۴۶} ^{۸۴۷} ^{۸۴۸} ^{۸۴۹} ^{۸۵۰} ^{۸۵۱} ^{۸۵۲} ^{۸۵۳} ^{۸۵۴} ^{۸۵۵} ^{۸۵۶} ^{۸۵۷} ^{۸۵۸} ^{۸۵۹} ^{۸۶۰} ^{۸۶۱} ^{۸۶۲} ^{۸۶۳} ^{۸۶۴} ^{۸۶۵} ^{۸۶۶} ^{۸۶۷} ^{۸۶۸} ^{۸۶۹} ^{۸۷۰} ^{۸۷۱} ^{۸۷۲} ^{۸۷۳} ^{۸۷۴} ^{۸۷۵} ^{۸۷۶} ^{۸۷۷} ^{۸۷۸} ^{۸۷۹} ^{۸۸۰} ^{۸۸۱} ^{۸۸۲} ^{۸۸۳} ^{۸۸۴} ^{۸۸۵} ^{۸۸۶} ^{۸۸۷} ^{۸۸۸} ^{۸۸۹} ^{۸۹۰} ^{۸۹۱} ^{۸۹۲} ^{۸۹۳} ^{۸۹۴} ^{۸۹۵} ^{۸۹۶} ^{۸۹۷} ^{۸۹۸} ^{۸۹۹} ^{۹۰۰} ^{۹۰۱} ^{۹۰۲} ^{۹۰۳} ^{۹۰۴} ^{۹۰۵} ^{۹۰۶} ^{۹۰۷} ^{۹۰۸} ^{۹۰۹} ^{۹۱۰} ^{۹۱۱} ^{۹۱۲} ^{۹۱۳} ^{۹۱۴} ^{۹۱۵} ^{۹۱۶} ^{۹۱۷} ^{۹۱۸} ^{۹۱۹} ^{۹۲۰} ^{۹۲۱} ^{۹۲۲} ^{۹۲۳} ^{۹۲۴} ^{۹۲۵} ^{۹۲۶} ^{۹۲۷} ^{۹۲۸} ^{۹۲۹} ^{۹۳۰} ^{۹۳۱} ^{۹۳۲} ^{۹۳۳} ^{۹۳۴} ^{۹۳۵} ^{۹۳۶} ^{۹۳۷} ^{۹۳۸} ^{۹۳۹} ^{۹۴۰} ^{۹۴۱} ^{۹۴۲} ^{۹۴۳} ^{۹۴۴} ^{۹۴۵} ^{۹۴۶} ^{۹۴۷} ^{۹۴۸} ^{۹۴۹} ^{۹۵۰} ^{۹۵۱} ^{۹۵۲} ^{۹۵۳} ^{۹۵۴} ^{۹۵۵} ^{۹۵۶} ^{۹۵۷} ^{۹۵۸} ^{۹۵۹} ^{۹۶۰} ^{۹۶۱} ^{۹۶۲} ^{۹۶۳} ^{۹۶۴} ^{۹۶۵} ^{۹۶۶} ^{۹۶۷} ^{۹۶۸} ^{۹۶۹} ^{۹۷۰} ^{۹۷۱} ^{۹۷۲} ^{۹۷۳} ^{۹۷۴} ^{۹۷۵} ^{۹۷۶} ^{۹۷۷} ^{۹۷۸} ^{۹۷۹} ^{۹۸۰} ^{۹۸۱} ^{۹۸۲} ^{۹۸۳} ^{۹۸۴} ^{۹۸۵} ^{۹۸۶} ^{۹۸۷} ^{۹۸۸} ^{۹۸۹} ^{۹۹۰} ^{۹۹۱} ^{۹۹۲} ^{۹۹۳} ^{۹۹۴} ^{۹۹۵} ^{۹۹۶} ^{۹۹۷} ^{۹۹۸} ^{۹۹۹} ^{۱۰۰۰} ^{۱۰۰۱} ^{۱۰۰۲} ^{۱۰۰۳} ^{۱۰۰۴} ^{۱۰۰۵} ^{۱۰۰۶} ^{۱۰۰۷} ^{۱۰۰۸} ^{۱۰۰۹} ^{۱۰۱۰} ^{۱۰۱۱} ^{۱۰۱۲} ^{۱۰۱۳} ^{۱۰۱۴} ^{۱۰۱۵} ^{۱۰۱۶} ^{۱۰۱۷}

۸۔ خدمات : الکاسانی کی خدمات کے سلسلے میں بھی کتب مآخذ سے چنداں مدد نہیں ملتی، بہر حال اس ضمن میں جو چند باتیں معلوم ہوئی ہیں، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

1۔ **تعلیم و تدریس** | وہ اسی سلسلہ تعلیم و تعلم کی مرہون منت ہے، یوں پہلے انسان نے دنیا میں دوسرے انسان کو تعلیم دے کر علم کا جو بیج بویا تھا، آج اس کو تناور درخت کی صورت میں بار آور ہوتا ہوا دیکھا جاسکتا ہے؛ اسی لیے اسلام میں سیکھنے اور سکھانے کی بے پناہ اہمیت ہے، خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بارے میں ارشاد فرمایا تھا :

مجھے معلم بنا کر بھیجا گیا ہے۔

بعثت معلما۔

چنانچہ قرآن مجید میں نبی آخر الزمان کی عظیم ترادصاف میں سے ایک وصف یہ بیان کی گئی ہے کہ :

وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ۚ
اور وہ (پیغمبر) تمہیں کتاب و حکمت اور
ایسی باتیں تعلیم دیتا ہے، جو تم نہیں
جانتے۔

اسی لیے امت کے علماء و صلحا نے ہمیشہ اس شعبے کو بطور پیشے کے نہیں، بلکہ بطور ایک فریضے کے اختیار کیا۔ امت کے انہی علماء و صلحا کی فہرست میں ایک نام ہمارے محترم الکاسانی کا بھی شامل ہے۔

الکاسانی اپنے زمانے کے ہی نہیں، بلکہ بعد کی صدیوں کے لیے بھی ایک ”عبقری شخصیت“ کی حیثیت رکھتے ہیں، اسی لیے ان کی زندگی میں ان کی ذات سے بھرپور استفادہ کیا گیا۔ تاہم اس ضمن میں ان کی ابتدائی کاوشوں کی تفصیل معلوم نہیں ہو سکی۔ فقط اتنا معلوم ہے کہ وہ پہلے اپنے استاد محترم کے ساتھ سمرقند اور بعد ازاں قونیہ میں رہے، مگر چونکہ ہم انہیں حلب کے مدرسہ حلاویہ میں ایک کامیاب استاد کے روپ میں دیکھتے ہیں، جنہوں نے نہ صرف یہ کہ السرخسی کی جگہ فرائض تدریس انجام دیے، بلکہ وہ ان سے زیادہ کامیاب استاد بھی ثابت ہوئے، اس سے بجا طور پر گمان گذرتا ہے کہ وہ اس سے پہلے بھی پڑھانے کا عملی تجربہ رکھتے تھے اور یہ کہ انہوں نے کچھ عرصہ اپنے استاد السمرقندی کی جگہ فرائض تدریس انجام دیے تھے۔

ب۔ **مدرسہ حلاویہ حلب میں فرائض تدریس** | تاہم بطور مدرس ان کی صلاحیتوں کے اصل جوہر ”مدرسہ حلاویہ حلب“

میں کھلے، جہاں انہیں السرخسی کی جگہ تعینات کیا گیا تھا۔

یہ مدرسہ جس کا پورا نام سبط ابن العجمی نے ”مدرستہ الحنفیہ الحلویہ“ تحریر کیا ہے۔ جامع مسجد اموی یا مسجد جامع کے سامنے واقع ہے؛ اس کے اور مسجد کے درمیان فقط ایک تنگ بازار حائل ہے؛ یہ عربوں کی فتح حلب (۱۱۶ھ/۷۳۸ء) سے قبل حلب کا سب سے بڑا گرجا گھر تھا؛ مشہور روایت کے مطابق اسے قسطنطین Constantine ۲۷۲-۳۳۷ء کی والدہ ہیلینا Helena نے تعمیر کیا تھا مسلمانوں نے چونکہ ہمیشہ اقلیتوں کے حقوق کا تحفظ کیا ہے، لہذا تقریباً پانچ صدیوں یعنی ۱۱۲۳ھ/۱۷۱۲ء تک یہ بدستور گرجا گھر رہا اور مسلمانوں نے قطعاً اس کی حیثیت میں تبدیلی نہ کی، مگر جب (۱۱۲۳ھ/۱۷۱۲ء) میں متعصب صلیبیوں Templars نے حلب کا محاصرہ کیا اور مسلمانوں کی قبروں کو کھود کر مردوں کو تدر آتش کیا اور ان کی بے حرمتی کی اور حلب کے اس پاس جو مقامات تھے ان کو جلا دیا، تو اس پر قاضی ابوالحسن بن قاضی ابوالفضل بن الحشاش الحبلی (المعروف بہ قاضی ابن الحشاش) نے حلب میں موجود چاروں عیسائی گرجوں کو مسجد بنانے کا حکم صادر کر دیا، چنانچہ ان کے بڑے گرجے کو ”مسجد السراجین“ میں تبدیل کر دیا گیا، جہاں بعد ازاں سلطان نور الدین محمود زنگی نے (۱۱۴۲ھ/۱۱۴۲ء) میں ”مدرستہ الحلویہ“ قائم کر دیا اور اس کے لیے اوقاف اور مختلف مکانات بنا کر وقف کر دیے، تاکہ مدرسہ کا ”نظم و نسق“ عمدہ طریقے سے چلتا رہے۔ انہی مکانات میں اساتذہ اور طلبہ کی رہائش تھی۔

بعد میں مدرسہ الحلویہ میں جو توسیعات ہوئیں، ان کے نتیجے میں قدیم گرجا گھر اس کا محض ایک حصہ ہو کر رہ گیا اور اب یہ ثابت کرنے کے لیے بھی کہ یہاں کوئی عیسائی عمارت موجود تھی، عمیق مطالعے کی ضرورت پیش آتی ہے، جیسا کہ مشہور ماہر آثار قدیمہ ڈاکٹر سیموئل گائیڈر Dr. Samuel کی تحقیقات سے بھی ہمارے اسی موقف کی تائید ہوتی ہے؛ خوش قسمتی سے اس مدرسہ کے آثار فی الوقت بھی حلب میں موجود ہیں۔

اس مسجد کو مدرسہ کا مقام دیے جانے کے بعد سب سے پہلے، اس میں علامہ برہان الدین البلیغی کو بطور مدرس تعینات کیا گیا، مگر ان کا نائب سلطان مجد الدین ابی بکر محمد بن نو شنگین بن الدایہ سے اختلاف ہو گیا، لہذا انہیں اس خدمت سے سبکدوش کر دیا گیا۔ ان کے بعد علاؤ الدین عبدالرحمان بن محمود الخزروی (م ۱۱۶۲ھ/۱۱۶۲ء) کو اور ان کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے محمود بن علاؤ الدین کو مدرس مقرر کیا گیا مگر چونکہ محمود ابھی صغیر سن تھا، اس لیے مدرسے کا انتظام و انصرام الحسام علی بن احمد بن علی اللزی

۱۔ تاریخ حلب ۲۰۹۵:۲۰ بحوالہ مخطوطہ مکتوز الذہب۔

۲۔ ابن العدمیم: تاریخ حلب ۲۰۹۵:۲۰، حاشیہ ۱۰۔

۳۔ ایضاً، ص ۲۱۴، حاشیہ ۲۰ بحوالہ الاملاقی الخلیفہ لابن شداد، مخطوطہ روما، ورق ۶۷ ظ۔

۴۔ ایضاً۔

۵۔ اردو دائرۃ معارف اسلامیہ ۸: ۵۰۷۔

الوردی کے سپرد ہوا۔

مگر معلوم ہوتا ہے کہ محمود الغزنوی کی تدریس اور ابن الوروی الزاوی کا انتظام و انصرام کامیاب نہ ہو سکا۔ لہذا جلد ہی ان کی جگہ مشہور حنفی فقیہ ابو عبد اللہ رضی الدین (محمد بن محمد) السرخسی ^{رحمہ} (م ۵۴۱ھ / ۱۱۴۵ء) کا تقرر کر دیا گیا، جو ازیں قبل حلب کے "مدرسہ فوریہ" میں بطور مدرس کام کر رہے تھے؛ مگر السرخسی ایک نامور عالم اور ممتاز فقیہ ہونے کے باوجود مدرسہ الحلاویہ میں زیادہ عرصے تک نہ ٹھک سکے، اس کی وجہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ان کی زبان میں لکنت تھی جس کی وجہ سے وہ عمدہ تقریر نہ کر سکتے تھے، مگر بقول صاحب الجواہر المصنۃ اس کے ساتھ ایک اور وجہ بھی تھی، وہ یہ کہ انہوں نے جو کتاب المحیط کے عنوان سے تصنیف کی تھی، اس کے متعلق حلب کے فقہا ان سے سوئے ظن رکھتے تھے، ان کا یہ گمان تھا کہ اس کتاب کی تصنیف میں انہوں نے اپنے استاد حسام الدین عمر بن عبد الغزیز النجاری (م ۵۳۶ھ / ۱۱۴۱ء) سے سرقت کیا ہے۔ اس ضمن میں افتخار الدین عبد المطلب الباشمی العباسی پیش پیش تھے، جو حلب میں حنفی علما کے سرخیل تھے۔ انہوں نے مقامی طور پر ان کی مخالفت کرنے کے علاوہ خود سلطان محمود بن زنگی کو بھی خطوط لکھے، جن میں اس سے معذولی کی سفارش کی گئی تھی۔

اسی ایام میں امام الکاسانی دربار قونیہ سے بطور سفیر دربار حلب میں پہنچے؛ سلطان نور الدین چونکہ خود بھی دینی اور علمی ذہن رکھتا تھا اور علم و علما کی قدردانی کرتا تھا، اسلئے اس نے الکاسانی کو ہاتھوں ہاتھ لیا اور ان سے حلب میں ٹھہرنے اور مدرسہ الحلاویہ میں فرائض تدریس بجالانے کی درخواست کی، الکاسانی نے اس پیشکش کو

۱۔ ابن العیم: تاریخ حلب، بی حواشی از سامی الدحان ۲: ۲۶۵، ج ۲ (۲۰۱۷ء)۔

۲۔ السرخسی اپنے عہد کے ایک نامور فقیہ اور ممتاز مصنف تھے، وہ غالباً سرخس میں پیدا ہوئے اور حصول علم کے بعد تلاش روزگار اور خدمت دین کے لیے حلب میں پہنچے، جہاں اس نے سلطان نور الدین محمود کی حکومت تھی، انہوں نے دمشق میں ۵۴۱ھ / ۱۱۴۵ء میں وفات پائی؛ ان کی اہم ترین کتاب المحیط الکیبر ہے، جو بقول القرشی تین حصوں پر مشتمل تھی، پہلا حصہ المحیط الکیبر چالیس جلدوں (اجزاء) دوسرا حصہ دس تیسرا چار اور چوتھا حصہ دو جلدوں (اجزاء) پر مشتمل تھا، الجواہر المصنۃ ۲: ۱۲۸-۱۳۰۔ مگر فی الوقت ان کی دو کتابوں کے قلمی یا مطبوعہ نسخے پائے جاتے ہیں: (۱) کتاب المحیط الرئوی (دجلہ میں) (۲) الوجیز، (اصول فقہ)، دیکھیے براکمان ۱: ۱۰۵-۱۰۶، ج ۱، ۳: ۳۷۵۔

۳۔ مدرسہ نوریہ کا پورا نام المدرسہ "النوریہ النوریۃ الشافعیۃ" تھا، اسے نور الدین محمود نے ۵۴۵ھ / ۱۱۵۰ء میں قائم کیا تھا، اور اس میں سب سے پہلے قلوب الدین النسیا برمی (م ۵۴۸ھ / ۱۱۸۳ء) کو مدرس تعینات کیا (تاریخ حلب ۲: ۲۹۴، بذیل سنہ ۵۴۳ھ)۔

۴۔ ایضاً، ۲۶۵؛ مثال کے طور پر وہ الجبار کو الجنازہ دیتے تھے (الجواہر، ۲: ۱۲۹)۔

۵۔ براکمان، ۲: ۱۰۶، شمارہ ۱۰۔

۶۔ ایضاً، ۱: ۲۲۵ الجواہر المصنۃ، ۲: ۱۲۹۔

خندہ پیشانی سے قبول کر لیا اور یوں مدرسۃ الحلاویہ میں بطور مدرس فرائض تدریس انجام دینے شروع کر دیے۔ وہ تدریس میں جس حد تک کامیاب تھے۔ اس کا اندازہ الجواہر المصنیۃ کے اس بیان سے لگایا جاسکتا ہے کہ فقہانے ان کو ہاتھوں ہاتھ لیا اور وہ ان کے لیے سجادہ بچھا کر ان کی آمد کے منتظر رہتے تھے۔

الکاسانی کی تقرری، السرخی کی وفات سے قبل یا بعد میں

بعض تذکرہ نویسوں، مثلاً ابن قلوبغا اور طاش کوپرولی زاوہ وغیرہ نے لکھا ہے کہ الکاسانی کو مدرسۃ الحلاویہ میں، بطور مدرس السرخی کی وفات کے بعد مامور کیا گیا تھا، جب کہ بعض دیگر ماخذ سے پتہ چلتا ہے کہ انہیں یہ منصب السرخی کی زندگی ہی مل گیا تھا۔

اس ضمن میں ہمارے سامنے قدیم ترین بیان ابن العدیم (تاریخ حلب) کا ہے جس کے حوالے سے مستشرقین Hefening نے یہ لکھا ہے کہ ان کی تقرری السرخی کی زندگی ہی میں ان کی معزولی کے بعد ہو گئی تھی، اپنے اس موقف کے حق میں انہوں نے تاریخ حلب (ترجمہ Blochet ۳: (۸۹۵-۵۱۹) ص ۵۱۹) کا حوالہ دیا ہے، مگر ہمارے سامنے ابن العدیم کی تاریخ حلب کا جو نسخہ ہے۔ جسے مشہور محقق سامی الدحان نے ایڈٹ کیا ہے اس میں ایسی کوئی صراحت نہیں ملتی، بلکہ فقط یہ عبارت مذکور ہے:

ثم وليها الرضى صاحب المحيط ثم وليها علاء الدين الكاساني

گویا یہاں اس بارے میں مکمل سکوت اختیار کیا گیا ہے؛ اسی طرح سبط ابن الجعفی نے بھی اپنی کتاب کنوز الذهب میں اس بحث کو نہیں چھیڑا، وہ لکھتے ہیں کہ:

”السرخی کی زبان میں لکنت تھی، لہذا فقہائے احناف نے ان کے خلاف محاذ قائم کر لیا اور

اور سلطان نور الدین کے ہاں ان کی ذات کو چھوٹا کر کے پیش کیا، اور السرخی کی وفات

(۵۷۵ھ/۱۱۷۵ء) کے ماہ رجب کے آخری جمعۃ المبارک کے دن ہوئی“۔

گویا یہاں بھی یہ مسئلہ زیر بحث نہیں آیا۔ البتہ اس بارے میں عبدالقادر ابن ابی الوفا (۵۷۵ھ/۱۱۷۵ء) نے صراحت کی ہے کہ الکاسانی کی تقرری السرخی کی معزولی کے بعد ان کی زندگی ہی میں ہو گئی تھی اور یہ کہ السرخی کو سلطان نور الدین نے دمشق کے ”مدرسۃ الخاتونیہ“ میں مدرس تعینات کر دیا تھا اور ان کی وفات یہیں پر ہوئی اور چونکہ عبدالقادر مذکورہ مذکورہ دونوں سوانح نگاروں (ابن قلوبغا اور کوپرولی زاوہ) سے متقدم ہے، لہذا اس بارے میں ان کی رائے کو قبول کیا جاسکتا ہے، علاوہ ازیں سبط ابن الجعفی کی کنوز الذهب سے بھی اسی موقف کی تائید ہوتی ہے۔

۱۔ الجواہر، ۲: ۷۲۵۔

۲۔ تاج القراجم، ص ۲۴۴۔

۳۔ مفتاح السعادة، ۲: ۲۶۲۔

۴۔ اردو دائرہ معارف اسلامیہ، بذیل مادہ ۱۷: ۱۷۰۔ بحوالہ تاریخ حلب۔

۵۔ تاریخ حلب، ۲: ۲۹۵۔

۶۔ ایضاً گولڈن لکچر، ۲: ۲۹۵۔ بحوالہ کنوز الذهب، قلمی۔

۷۔ الجواہر المصنیۃ، ۲: ۲۹۵۔ نیز تاج القراجم، ۲: ۲۳۰۔

زمانہ تقرری | یہاں یہ مسئلہ بھی بحث طلب ہے کہ انکاسانی کی مدرستہ الحلاویہ حلب میں تقرری کس سن میں ہوئی؟ چونکہ بعض تذکرہ نویسوں نے جن میں Encyclopedia of Islam (لائٹن) کے مقالہ نگار Hefening اور تاریخ الادب العربی (A.L.) کے کارل برکلمان (C. Brockelmann) پیش پیش ہیں رضی الدین السرخسی کا سال وفات ۵۴۳ھ/۱۱۴۹ء تحریر کیا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ انکاسانی کی حلب میں آمد اور تقرری کا بھی یہی زمانہ تھا، جیسا کہ مذکورہ حضرات نے اس کی تصریح بھی کی ہے حالانکہ یہ دونوں باتیں (السرخسی کا سال وفات اور انکاسانی کا سال تقرر) غلط ہیں؛ اس ضمن میں ان کے سامنے قدیم ترین مآخذ ابن العدم کی تاریخ حلب ہے اور چونکہ وہاں السرخسی کی معزولی اور انکاسانی کی تقرری کا واقعہ ۵۴۳ھ کے تحت مرقوم ہوا ہے لہذا اس سے ان محققین کو مذکورہ غلط فہمی پیدا ہو گئی، حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔ وہ اس طرح کہ تاریخ حلب کے مذکورہ مقام پر المدارس والعلماء کا مستقل عنوان قائم کر کے سلطان نور الدین محمود کے ان متفرق واقعات کو ایک ہی جگہ جمع کر دیا گیا ہے جو کہ مختلف اوقات میں پیش آئے، جبکہ سبط ابن العجمی نے کنوز الدہب میں تصریح کی ہے کہ "مدرستہ الحلاویہ میں سب سے پہلے برہان الدین البلیخی کا تقرر عمل میں آیا، ان سے نائب سلطان کی ان بن ہو گئی، تو ان کی جگہ علاؤ الدین عبدالرحمان بن محمود الغزنوی کو تعینات کیا گیا، ان کی وفات کے بعد جو ۵۴۳ھ/۱۱۴۹ء کا واقعہ ہے اسکے صاحبزادے محمود کو مقرر کیا گیا، مگر محمود کے کم عمر ہونے کے باعث ان کی جگہ رضی الدین السرخسی کو تعینات کر دیا گیا اور السرخسی کی زندگی ہی میں ان کی جگہ انکاسانی کی تقرری کر دی گئی، جبکہ السرخسی کو وہاں سے تبدیل کر کے دمشق کے مدرسہ الخاٹونیہ میں تعینات کر دیا گیا اور وہیں ان کی ۵۴۱ھ/۱۱۴۵ء میں وفات ہوئی تھی لہذا اس صراحت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ انکاسانی کا حلب میں ورود اور مدرستہ الحلاویہ میں تقرری کا واقعہ ۵۴۲ھ/۱۱۴۵ء کے مابین پیش آیا زیادہ قریب قیاس ۵۴۸ھ/۱۱۵۳ء کا سال ہے، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ البتہ اس بات پر تمام تذکرہ نویسوں کا اتفاق ہے کہ ان کی وفات ۵۸۴ھ/۱۱۹۱ء کو ہوئی اور یہ کہ وہ اپنی وفات تک بدستور مدرستہ الحلاویہ میں صدر مدرس رہے؛ بقول ابن ابی الوفان کی وفات کے بعد ۵۸۴ھ رجب المرجب کو ان کی جگہ افتخار الدین البہاشمی کا تقرر عمل میں آیا۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے مدرستہ الحلاویہ میں کم و بیش بیس برس تک کام کیا۔ اس بیس برس کے زمانے میں ان سے کتنے لوگوں نے استفادہ کیا ہوگا اور کون کون لوگ انکے دامن فیض سے مستفید ہو کر نیکو و بگڑا فوس کہ تاریخ نے ان لوگوں کے نام محفوظ نہیں رکھے، گو کہ انکاسانی کی عبقری شخصیت اور اس دور کے عوامی رجحان کے پیش نظر

Encyclopedia of Islam | بہار اسلام | انکاسانی۔

۳۴۵-۳۴۴ G.A.L. : Brockelmann کے

تاریخ حلب: مجمع حرافی سامی الدخان، ۲۰: ۲۹۵۔

تذکرہ المجاہد المصنوع، ۲۴۶۔ غالباً یہ وہی ابراہیم افتخار الدین البلیخی البہاشمی ہیں، جن کا ذکر السرخسی کے سرخیل مخالفین کے طور پر مذکور ہے۔

دلائل التراجم، ص ۱۳۰، ۵۲۲۔

گمان کیا جاسکتا ہے کہ ان کے شاگردوں کی تعداد سیکڑوں میں نہیں، بلکہ ہزاروں میں ہوگی۔ بقول صاحب حقائق، ان کے صاحبزادے محمود اور مقدمہ غزنویہ کے مولف احمد بن محمود بھی اسی فہرست میں شامل تھے۔
نصاب درس: نصاب درس کے متعلق بھی کوئی یقینی بات نہیں کہی جاسکتی، تاہم قیاس کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس دور کے علوم متداولہ، یعنی حدیث، فقہ اور علم عقائد میں فرائض تدریس انجام دیتے ہوں گے۔

۲ **اقتاء نویسی:** انکاسانی اپنے دور کے ایک نامور اور ثقہ مفتی بھی تھے، ان کے ہاں اس بارے میں بھی ہمیں ایک حدت نظر آتی ہے، وہ یہ کہ وہ ذاتی طور پر تنہا فتویٰ دینے کے بجائے، اپنے استاد اور اپنی عالمہ فاضلہ بیوی ”فاطرہ الفقیہ“ کے ساتھ مل کر فتویٰ دیا کرتے تھے، جیسا کہ بیان کیا جاتا ہے کہ السمرقندی کے ہاں ان کا رشتہ ہونے سے قبل فتویٰ باپ بیٹی کی مہروں سے جاری ہوتا تھا، مگر شادی ہو جانے کے بعد اس پر انکاسانی کی مہر بھی ثبت ہوتی تھی۔ باس ہمہ اس گروپ کی شکل میں فتویٰ دینے کا مفہوم یہ نہیں تھا کہ ان تینوں حضرات کی رائے ایک ہی ہوتی تھی، بلکہ ان میں سے ہر ایک کو اپنی رائے ظاہر کرنے کی پوری آزادی اور اجازت حاصل ہوتی تھی، چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ بعض اوقات ان کی بیوی اپنے خاوند سے اختلاف کر کے ان کی رائے کی غلطی کو واضح کر دیتی تھیں اور انکاسانی اپنے علم و فضل کے باوجود ان کی رائے کو قبول کر کے اپنے فتوے میں رد و بدل کر دیا کرتے تھے، اس واقعے سے جہاں ان کی بیوی کے علمی و فقہی پائے کا پتہ چلتا ہے، وہاں خود انکاسانی کی علمی خوبیوں اور رواداری کا بھی اظہار ہوتا ہے۔ قاری محمد طیب صاحب کے بقول جس فتوے پر ان تینوں بزرگوں کی مہر نہیں ہوتی تھی، وہ فتویٰ معتبر نہیں سمجھا جاتا تھا۔
 انکاسانی کے فتاویٰ کا، گو کوئی مجموعہ موجود نہیں ہے اور نہ ہی کسی تذکرے سے کسی ایسے مجموعے کا پتہ چلتا ہے، مگر انہوں نے جو اپنی کتاب **بدائع الصنائع** اپنی یادگار چھوڑی ہے، اس سے ان کے فتاویٰ کا انداز، ان کی علمیت اور نگرانی بلندی کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے،

۳ **مناظرہ:** انکاسانی کے دور میں سلطنت اسلامیہ کے طول و عرض میں مناظروں اور مباحثوں کا بازار گرم رہتا تھا، اور لوگ ایسی مجالس میں بڑے ذوق و شوق کے ساتھ شریک ہوتے تھے، چنانچہ اس دور کی تمام تاریخیں اور علمی تذکرے ایسی مجالس کے ذکر سے معمور نظر آتے ہیں۔

بنابریں ہمارے ممدوح انکاسانی کو بھی ان مناظروں اور مباحث میں الجھنا پڑا، لیکن کچھ زیادہ نہیں، سوانح نویسوں نے ان کے تذکرے میں ان کی دو مجالس مناظرہ کا ذکر کیا ہے، جس سے مناظرہ کے متعلق، ان رویے اور طریقہ کار کا علم ہوتا ہے۔

ان میں سے ایک واقعہ بلادِ روم میں یعنی قونستانہ قیام کے دوران میں پیش آیا، چنانچہ ابن ابی الوفا لکھتے ہیں کہ ”ایک مرتبہ بلادِ روم میں ایک فقیہ کے ساتھ ان کا اس مسئلے پر مناظرہ ہو گیا کہ: اگر ایک ہی

لے مفتاح السعادة، ۱۳۶: ۲۔

لے ایضاً۔

لے شرعی پردہ، ص ۱۰۲۔ تاہم کسی قدیم کتاب سے اس دعوے کی تصدیق نہیں ہو سکی۔

مسئلے میں دو شخص اجتہاد کریں اور ان میں سے ہر ایک کی رائے باہم مختلف ہو، تو آیا ان میں سے ایک کا موقف صحیح ہوگا، یا دونوں کا مخالف فقیہ اس بات پر مصر تھا کہ امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ ”ہر مجتہد ہی مصیب (صحیح) ہوتا ہے، جبکہ انکاسانی پورے وثوق سے یہ فرماتے تھے کہ امام ابو حنیفہؒ سے ہی مروی ہے کہ ان میں سے ایک تو برسرفی اور دوسرا غلطی پر ہوتا ہے اور یہ کہ ان میں سے حق ایک ہی کی جانب ہو سکتا ہے، دونوں کی طرف نہیں؛ مزید براں انکاسانی نے یہ ثابت کیا کہ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا نہیں، بلکہ یہ تو معتزلہ کا مسلک ہے جب مخالف فقیہ دلائل سے بھی متاثر نہ ہوا، بلکہ بلاوجہ اپنے موقف پر مصر رہا، تو انکاسانی کو اس پر غصہ آگیا، اور انہوں نے فقیہ کو مارنے یا ڈرانے کے لئے اس پر کوڑا اٹھالیا، اس پر بادشاہ ان سے ناراض ہو گیا کیونکہ بقول اس کے، انہوں نے اس فقیہ کی علمی طاقت کو ختم کر دیا تھا، چنانچہ بادشاہ نے انہیں سفیر بنا کر حلب میں بھیج دیا۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ انکاسانی مناظرہ بازی محض لوگوں یا حکمرانوں کو خوش کرنے یا ان کی پسندیدگی حاصل کرنے کی خاطر نہیں، بلکہ محض احقاقِ حق اور ابطالِ باطل کے لیے کیا کرتے تھے، اسی لیے انہوں نے اس موقع پر بادشاہ کی موجودگی کو نظر انداز کر دیا اور ہٹ دھرم فقیہ پر کوڑا اٹھالیا، اور اگر ان کا مقصد محض بادشاہ کی خوشنودی ہوتا، تو وہ ایسا ہرگز نہ کرتے۔

دوسرا واقعہ اس وقت پیش آیا، جب وہ غالباً اپنی سفارت کے سلسلے میں دمشق سے گزرے اور چند دن شہر میں قیام فرمایا۔ دمشق اس زمانے میں شافعی فقہا کا سب سے بڑا مرکز تھا اور ادھر انکاسانی حنفی فقہا کے سرخیل سمجھے جاتے تھے، اسی لیے یہ ممکن نہ تھا کہ وہاں کے فقہاء ان کو مناظرہ کرنے کا چیلنج نہ کریں؛ چنانچہ ان کو چیلنج کیا گیا؛ بعض قرائن سے مترشح ہوتا ہے کہ انکاسانی یہاں کے علما کے ساتھ مناظرے میں الجھنا نہیں چاہتے تھے، اسی لیے انہوں نے مناظرے کے لیے یہ عجیب و غریب شرط پیش کر دی، کہ میں کسی ایسے مسئلے میں مناظرہ نہیں کروں گا، جس مسئلے میں ہمارے حنفی، ائمہ میں سے کسی امام کا قول امام شافعیؒ کیساتھ ملتا ہو۔ چنانچہ شافعی علما کی جانب سے جو مسئلہ بھی پیش ہوتا، انکاسانی فوراً فرما دیتے کہ اس میں ہمارے فلاں امام کا قول امام شافعیؒ کی تائید میں ہے، لہذا شافعی فقہا اپنی تمام کوشش کے باوجود کوئی ایسا مسئلہ پیش نہ کر سکے، جس میں کسی حنفی امام کا قول نہ ملتا ہو، اسی لیے یہ مجلس بغیر مناظرہ کے ختم ہو گئی، لے

بظاہر یہ ایک معمولی سا واقعہ ہے، مگر اس واقعے سے انکاسانی کے علمی تجربہ اور دیگر مسالک فقہ کے لیے ان کی فکری رواداری کا جس خوبی سے اظہار ہوتا ہے، وہ محتاج تعارف نہیں۔ اسی لیے انہوں نے اپنی لافانی کتاب بدائع الصنائع میں بھی فقہی مسائل کے بیان کا یہی انداز اپنایا ہے، یوں انہوں نے دیگر مسالک کا ہمدردانہ انداز میں ذکر کر کے خیر سگالی اور وسعتِ نظر کے جس جذبے کا اظہار کیا ہے، اگر اس کو پیش نظر رکھا جائے، تو نہ صرف یہ کہ مسلک کے عنوان سے ہونے والی غارتگری کا خاتمہ ممکن ہے، بلکہ اس

لے الجواہر المفیہ، ۱۲-۲۲۵- میں اس روایت کے آخری حصے پر اعتراض ہے تفصیل آگے آئے گی۔

لے ایضاً، محل ذکر۔

کی بنیاد پر ایک ”بین الاقوامی“ فقہ کی تدوین و تشکیل بھی آسان ہے۔

۴۔ سفارت: ان کی ایک اہم ترین اور وسیع ترین خدمت دو برادر اسلامی مملکتوں کے درمیان سفارتی فرائض کی بجا آوری بھی ہے۔

الکاسانی کی اس سفارت کے متعلق کئی امور تصفیہ طلب ہیں، جن پر پیشتر ازیں کسی تذکرہ نویس نے عنوان توجہ مبذول نہیں کی۔ ان میں سے پہلا مسئلہ زمانہ سفارت کا ہے، اس ضمن میں گو بعض سوانح نگاروں نے ۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ء کی تاریخ کا ذکر کیا ہے، مگر جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، یہ تاریخ تاریخ طبع سے اخذ شدہ ایک مفروضہ پر مبنی ہے، جو کہ درست نہیں، کیونکہ تاریخ حلب میں اثنائے بحث میں المدارس والعلما کا عنوان قائم کر کے جن واقعات کا ۵۴۳ھ / ۱۱۴۸ء کے تحت ذکر کیا گیا ہے وہ تمام واقعات یقینی طور پر اسی سال پیش نہیں آئے تھے، بلکہ مؤلف نے بہت سے واقعات کو عام تاریخی ترتیب سے ہٹ کر اس سنہ کے تحت یکجا کر دیا ہے۔

بنا بریں اس کی زمانی ترتیب کو سمجھنے کے لئے ہمیں سبط ابن العجمی کی کنوز الدہب اور ابن العدم کی کتاب بغیۃ الطلب کے ان بیانات پر انحصار کرنا ہوگا، جو ابن ابی الوفانے الجواہر المصنیۃ میں نقل کئے ہیں، چنانچہ ان دونوں مصادر سے پتہ چلتا ہے کہ الکاسانی اس زمانے میں حلب میں تشریف لائے، جب مدرسۃ الحلادیہ میں رضی الدین السرخسی بطور مدرس رونق افروز تھے، مگر علمائے حلب ان کی لکنت کی وجہ سے ان کی تدریس سے مطمئن نہ تھے، اور السرخسی کی یہ تقریر ۵۶۲ھ / ۱۱۶۹ء کے بعد کا اور ۵۶۹ھ / ۱۱۷۶ء قبل کا واقعہ ہے، گویا یہی وہ زمانہ ہے کہ جب الکاسانی حلب میں سفیر بن کر تشریف لائے تھے۔ ان میں زیادہ قرین قیاس ۵۶۸ھ / ۱۱۷۳ء کا سال ہے، تفصیل آگے آتی ہے۔

سفارت ہی کے ضمن میں دوسرا مسئلہ ”خود مسئلہ سفارت“ سے متعلق ہے کہ وہ آخر کونسا پیغام تھا، جو وہ لے کر سلطان حلب کے دربار میں تشریف لائے تھے؟

اس جگہ ہمیں ایک مرتبہ پھر اپنے مآخذ سے شکوہ کرنا پڑتا ہے، کیونکہ تمام متداول ناخذیں اس اہم ترین اور وسیع ترین مسئلہ کو بڑے ہی عامیانہ اور سطحی انداز میں پیش کیا گیا ہے، جس سے نہ صرف یہ کہ ہماری معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا، بلکہ ہمیں الکاسانی کی ذات کے متعلق بھی شکوک و شبہات پیدا ہوتے ہیں۔

کتب ناخذ میں ان کی سفارت کے متعلق وہی قصہ مرقوم ہے، جس کا ذکر سطور بالا میں آچکا ہے، کہ سلطان قونیاہ دقلج ارسلان السلجوقی نے الکاسانی کو جب اپنے قہقیر پر غالب پایا، تو اس نے ان سے جان چھڑانے کے لیے اپنے وزیر کے مشورے پر انہیں دربار حلب میں سفیر بنا کر بھیج دیا، لیکن نہ تو سفیر بنا کر بھیجنے کے متعلق یہ وجہ کافی ہے اور نہ ہی اس صورت حال میں کسی کو سفیر بنا کر ارسال کیا جانا قرین قیاس ہے، کیونکہ سفیر

لے دیکھیے Hoffening کا مقالہ الکاسانی، داروداثرہ معارف اسلامیہ، تیزبرا کلمان وغیرہ۔

ملہ دیکھیے تاریخ حلب، ج ۱، ص ۲۹۵، الجواہر المصنیۃ، ۲۴۶، ۲۴۷۔

بنانے سے قدر و منزلت میں اضافہ ہوتا ہے، کمی نہیں؛ اسی طرح سفیر بالآخر اپنے ہی وطن میں واپس آنے کا پابند ہوتا ہے۔

سفردونوں ممالک کے مابین خصوصی پیغام رسانی کا ذریعہ ہوتا ہے، جس کے لیے لازم ہے کہ وہ کوئی ذمی علم، صاحب رتبہ اور معتد شخصیت کا مالک ہو، چنانچہ بہت سے علما جن میں شمس الدین ابن تیمیہ جیسے لوگ شامل ہیں یہ شرف رکھتے ہیں۔

بنابراین ہم پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ انکاسانی کی سفارت کا یہ پس منظر نہیں تھا بلکہ امر واقعہ یہ تھا کہ انہیں ایک نہایت اہم مشن دے کر حلب بھیجا گیا تھا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ سلطان نورالدین محمود زنگی کی زندگی کے آخری ایام میں "سلطنت حلب" اور سلطنت قونیہ" ایشائے کوچک کے مابین جنگ چھڑ گئی تھی، جس کی وجہ خاندان دانشمند یہ کے "ذوالنون" پر سلجوقی حکمران (صاحب قونیہ) کا حملہ تھا؛ ذوالنون نے جب اس جنگ میں خود کو کمزور دیکھا؛ تو اس نے طاقتور حکمران سلطان نورالدین محمود سے مدد کی درخواست کی۔ چونکہ سلطان نورالدین خود بھی ایشائے کوچک کی اس سلجوقی حکومت پر خوش نہ تھا؛ اور دونوں کے مابین کئی علاقوں کی ملکیت پر باہمی تنازعہ موجود تھا؛ لہذا اس سلطنت قونیہ پر حملہ کر کے عرش کیسوم، بہستی، مرزبان اور سیواس پر بھی قبضہ کر لیا (۵۶۸ھ/ ۱۱۷۳ء) یہ دیکھ کر قلیج ارسلان کو سلطان نورالدین سے صلح کی درخواست کرنا پڑی، چونکہ سلطان نورالدین کو صلیبی سوراوؤں سے بھی جنگ کا سامنا تھا، اس لئے اس نے بھی صلح پر آمادگی ظاہر کی، تاہم اس نے صلح کے لئے کڑی شرائط پیش کیں اور قلیج ارسلان کے خلاف سخت موقف اختیار کیا؛ اس موقع پر دونوں حکومتوں کے مابین متعدد سفارتوں کا تبادلہ ہوا، جس کے نتیجے میں دونوں کے مابین صلح طے پا گئی۔

اگرچہ کسی بھی ماخذ میں ایسی کوئی صراحت نہیں ملتی، تاہم بعض قارئین سے یہ گمان ہوتا ہے کہ ہمارے مددوح انکاسانی کو اسی موقع پر "دربار حلب" میں بھیجا گیا تھا، کیونکہ سلطان نورالدین محمود کے بارے میں سب کو معلوم تھا کہ وہ علم اور علماء کا بے حد قدردان ہے اور یہ کہ علماء کی بات کو وہ توجہ سے سنتا ہے اور اسے قبول کرتا ہے اور اس بارے میں شاید ہی کوئی اور مسلمان ماکم اس کا مقابلہ کر سکتا ہو؛ اس لیے جب سلطان نے "حکومت قونیہ" کے خلاف سخت موقف اختیار کیا، تو ماکم قونیہ قلیج ارسلان نے انکاسانی کو اس مشن اور مشکل کام پر مامور کیا، چنانچہ انکاسانی نے علمی رتبے کے پیش نظر یہ ہم کامیاب رہی اور دونوں مملکتوں کے مابین شرائط صلح طے پا گئیں؛ اسی بنا پر انکاسانی کے حلب سے واپس قونیہ جانے کا بھی پتہ چلتا ہے، جیسا کہ سبط ابن العجمی کنوز الذہب دلمی میں لکھتے ہیں:

«الغاق سے ابوبکر بن مسعود بن احمد انکاسانی، جن کا لقب علاء الدین ہے، سلطنت روم (ایشیائے کوچک) سے نورالدین کے دربار میں سفیر بن کر آئے۔ سلطان نے انہیں حلب میں

لے ابن العجمی، تاریخ حلب، طبع سالی الدعان، ۱۲۰۳ھ/ ۱۷۸۶ء -

لے اردو دائرہ معارف اسلامیہ، مقالہ قلیج ارسلان، ۱۱۶۰ھ/ ۱۷۴۷ء -

ٹھہرنے اور مدرسہ الحلوئیہ میں فرائض تدریس بجالانے کی درخواست کی، جو انہوں نے قبول کر لی،^۱ جبکہ ابن العزیم دم ۷۷۵ھ نے بھی بغیۃ الطلب میں یہی صراحت کی ہے، وہ لکھتے ہیں، کہ:
انکاسانی صاحب البدائع اسی زمانے میں (جب السرخسی کے خلافت مکایات پہنچائی جا رہی تھیں) سفر بن کر تشریف لائے، تو نور الدین نے انہیں ”مدرسہ الحلوئیہ“ میں تعینات کر دیا۔
چنانچہ انکاسانی پیغام (یا خط) لے کر واپس گئے اور پھر لوٹ آئے اور مدرسہ الحلوئیہ میں تدریس کی ذمہ داریاں سنبھال لیں۔^۲

ان دونوں نصوص سے واضح ہوتا ہے کہ انکاسانی ایک ایسے زمانے میں سفر بن کر تشریف لائے تھے جب السرخسی مدرسہ الحلوادیہ میں فرائض تدریس انجام دے رہے تھے اور جیسا کہ اوپر ذکر آیا ہے، یہ ۵۶۵ھ سے ۵۶۹ھ کے مابین کا زمانہ تھا، جبکہ زیادہ قرین قیاس ۵۶۸ھ/۱۱۷۳ء کا زمانہ ہی ہے جب دونوں ملکوں کے مابین باقاعدہ سفارتوں کا تبادلہ ہو رہا تھا۔

بہر حال انکاسانی کی سوانح حیات کے زیریں ابواب میں سے ایک باب یہ ہے کہ ان کی کامیاب سفارت کی بنا پر دو بلاد اسلامی مملکتوں کے مابین نہ صرف یہ کہ خوزیری کا خاتمہ ہوا، بلکہ دونوں کے مابین صلح بھی طے پا گئی۔

(۵) اجتہاد: انکاسانی کی اعظم الشان خدمات میں سے ان کا ایک کارنامہ اجتہاد کا بھی ہے جو البدائع الصنائع کی صورت میں ہمارے سامنے موجود ہے، اس عنوان پر چونکہ بدائع الصنائع کے سوا کوئی اور مآخذ ہمارے سامنے موجود نہیں ہے، لہذا اس پر گفتگو بدائع الصنائع پر بحث کے دوران میں کی جائے گی۔
۲ تصنیف و تالیف: انکاسانی اپنے وقت کے عظیم مصنف بھی تھے، انہوں نے زندگی کا بہت بڑا حصہ تصنیف و تالیف میں صرف فرمایا۔ تاہم اس ضمن میں ان کی فقط تین کتابوں کا ذکر ملتا ہے:
۱۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع؛ یہ کتاب حنفی فقہ کی شاہکار کتاب ہے، اس پر مفصل بحث آئندہ ادراک میں کی جائے گی۔

۲۔ السلطان المبین فی اصول الدین؛ نام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کتاب ”علم عقائد“ سے متعلق تھی اور اس میں اسلام کے بنیادی عقائد و تصورات پر بحث کی گئی تھی، تاہم نہ تو اس کے کسی قلمی نسخے کا پتہ ملتا ہے اور نہ ہی اس کے متعلق مزید معلومات دستیاب ہیں۔

۳۔ کتاب التاویلات؛ براکلمان نے انکاسانی کی تصانیف میں اس کتاب کا بھی ذکر کیا ہے، لیکن ہمارے خیال میں یہ براکلمان کا تخریج ہے؛ اس لیے کہ کسی اور کتاب میں اس نام کی کسی کتاب کا ذکر نہیں ملتا،

^۱ سامی الدھان، حواشی تاریخ حلب، ۲: ۲۹۵، ج ۱، بحوالہ کنوز الدیب۔

^۲ عبد القادر، الجواہر المصنوعۃ، ۲: ۳۶، بحوالہ ابن العزیم، بغیۃ الطلب۔

^۳ حاجی خلیفہ، کشف الظنون، ۱: ۱۹۹، ابن قتیوبغا، تاریخ التراجم، ص ۶۲۔

کتاب: ۱۱۶: ۳۷۴۔

البتہ ان کے استاد سمرقندی نے اس عنوان پر ایک کتاب ضرور لکھی تھی، جس میں امام ابو منصور الماتریدی کے متفرق اقوال کو جمع کیا گیا تھا، مگر انکاسانی کی طرف اس کتاب کی نسبت درست نہیں؛ اسی لیے ہمارے خیال میں انکاسانی کی طرف فقط دو کتابوں کی نسبت ہی درست ہے۔

۷۔ اخلاق و عادات : انکاسانی ایک نہایت ثقہ عالم دین اور راسخ المتقیدہ بزرگ تھے؛ وہ اکثر معتزلہ اور اہل بدعت کا رد کرتے رہتے تھے؛ علاوہ ازیں وہ ایک وسیع القلب اور متجرب فقیہ اور مجتہد بھی تھے، وہ دوسروں کی بات نہایت خندہ پیشانی سے سنتے، اور قابل قبول بات کو قبول بھی فرماتے تھے۔

بقول صاحب مفتاح السعادة وہ بڑے بہادر، صاحب وجاہت اور خدمت کا بھرپور جذبہ رکھنے والے عالم دین تھے، لہٰذا انہوں نے اپنے تمام فرائض منصبی نہایت دیانت داری اور فرض شناسی سے انجام دیئے، اور پرگزرجکا ہے کہ ان کے درس و تدریس کی شہرت کا یہ عالم تھا کہ سلطان نورالدین نے بذات خود انہیں یہ منصب نبھانے کی درخواست کی اور یہ کہ حلب کے فقہا ان کی آمد پر اس حد تک خوش تھے کہ ان کی عدم موجودگی میں بھی مصلیٰ بچھا کر جمع رہتے اور ان کی آنے کا انتظار کرتے تھے۔

طبیعت میں اخفا کا غلبہ تھا، اسی بنا پر اپنی کتاب میں اپنا نام تک لکھنا گوارہ نہیں کیا، البتہ اپنے گرامی قدراستاد کا نام جا بجا لکھا اور نمایاں کیا ہے، الغرض وہ بے حد خوبیوں کے مالک فقیہ تھے۔

تقدیم

بسمہ و بصلی علی رسولہ الکریم اما بعد

بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع چھٹی صدی ہجری کے نامور حنفی فقیہ و مجتہد ملک العلماء علامہ ابو بکر عارف مدینہ لکھنؤ (متوفی ۱۲۵۸ھ) کی سات جلدوں میں بے مثال تالیف ہے۔ اس کے بلند علمی پایہ، منفرد و نادر استدلال، اصول و جزئیات کے استقصاء، نوکھی ترتیب، اچھوتے انداز بیان اور قاری میں مجتہدانہ بصیرت پیدا کرنے کی خصوصیات کے باعث اہل علم میں اس کی ضرورت و افادیت ہمیشہ مسلمہ رہی ہے۔ یہ دور میں فقہاء کرام اور مفتی صاحبان نے اس کتاب سے استفادہ اور اس کی انتہائی ضرورت کو محسوس کیا ہے۔ یہ کتاب اگرچہ چھٹی صدی ہجری میں لکھی گئی مگر مولف نے اپنی خداداد فقہی اجتہادی بصیرت، سعت نظر اور ہر ایک بینی سے مسائل کے تجزیہ اور تنقیح کا جو طرز اختیار کیا وہ بالکل آج کے دور کا ہے۔ اس کتاب کا ہر حصہ جو کہ اس نے اس بات کا اندازہ نہیں ہوتا کہ مولف چھٹی صدی ہجری کا آدمی ہے یا آج کے دور کا قارئین کہ غسر، حدیث کا حافظ، اجماع اور آثار و غایہ کا عالم اور جملہ فقہی مسالک کے تمام اصول و جزئیات سے پوری پوری واقفیت رکھنے والا کوئی وسیع النظر مجتہدانہ شان کا مالک اور حنفی نقطہ نظر کا عظیم ترجمان ہے۔ اس کتاب نے علمی و فقہی خدمات اور ان کی مایہ ناز تالیف بدائع الصنائع کے مفصل تعارف کیلئے بدائع بعد اہل علم و ادب کے مقدمہ از جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف کی طرف رجوع کیا جائے۔

بدائع الصنائع کے اس علمی مقام اور اہمیت و افادیت کے پیش نظر کالعدم مرکز تحقیق دیال سنگھ ٹرسٹ لاہور کے سابق ڈائریکٹر اور معروف محقق مولانا سید محمد متین حاشمی رحمہ اللہ کی دور بین نگاہیں اس پر پڑیں اور اس کے اردو ترجمہ کا منصوبہ بنایا تاکہ اردو داں لوگ بالخصوص وکلاء اور قانون دان طبقہ بھی اس عظیم کتاب سے استفادہ کر سکے۔ بعض وقتی تقاضوں کے پیش نظر الٹی سمت یعنی ساتویں جلد سے شروع کیا گیا۔ یہ دینا چاہتا تو میں اور چھٹی جلد کا ترجمہ تو مولانا مرحوم کی زندگی میں ہی کیے بعد دیگرے شائع کیا۔ باقی جلدوں کا ترجمہ مولانا کی زندگی میں مکمل ہو چکا تھا۔ تاہم طباعت کی نوبت نہ آئی تھی۔ مولانا کے انتقال کے بعد ۱۹۹۳ء میں پہلی، دوسری اور چوتھی جلد کا ترجمہ حافظ غلام حسین صاحب (سابق ڈائریکٹر کالعدم مرکز تحقیق و حال پرنسپل ماڈل پبلک سکول مولانا احمد علی روڈ لاہور) کی زیر نگرانی شائع ہوا۔

ریسرچ سیل اگرچہ بوبہ نومبر ۱۹۹۵ء سے ختم ہو چکا ہے تاہم کتاب ہذا کے ترجمہ کی طرف سے علمی حلقوں کی طرف سے اس کی مسلسل مانگ اور سیٹ کو مکمل کرنے کی غرض سے دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری کے شعبہ مطبوعات نے باقی دو جلدوں (تیسری اور چوتھی) کی اشاعت کا بندوبست کیا۔ ان شاء اللہ ڈائریکٹر دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری نے پنجاب پبلک لائبریری فاؤنڈیشن، لاہور سے اس کی اشاعت کی طرف متوجہ کیا۔ فاؤنڈیشن ممبران نے کمال علم پروری اور علمی دوستی کا مظاہرہ کیا۔ خصوصی فنڈز سے اس کی اشاعت کی اجازت دے دی وریوں یہ عظیم علمی مجموعہ ہمارے ہاں پہنچا۔ اللہ کریم تمام معاونین کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

زیر نظر کتاب بدائع الصنائع کی تیسری جلد کا اردو ترجمہ ہے۔ یہ ترجمہ نظام العلماء، لاہور کے عبدالحفیظ صاحب (سابق ریسرچ اسٹنٹ) نے کیا ہے۔ مولانا کا تعلق ایک علمی گھرانے سے ہے، وہ بھی جامعہ مدنیہ کریم پارک لاہور میں کافی عرصہ پڑھاتے رہے ہیں۔ اس ترجمہ کو یہ خصوصیت ہے کہ اس پر جدید و قدیم علوم پر یکساں نظر اور فقہ سے خصوصی دلچسپی رکھنے والے جناب مولانا صاحب (نائب مفتی جامعہ مدنیہ کریم پارک لاہور) نے نظر ثانی کی ہے۔

پروف ریڈنگ اور کاپی پیسٹنگ مقدور بہ امتیاز سے کی گئی ہے۔ سی وین جلدوں کے مترجمین حتی الامکان بہتر بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ مگر یہ بھی غلطیوں کا مقام بہت کم ہو گیا ہے۔ قارئین کی خدمت میں التماس ہے کہ کوئی پروف کی یا کوئی فنی غلطی نظر نہ آئے تو اس سے مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح کی جاسکے۔

(حافظ محمد سعد اللہ)

نائب شعبہ مطبوعات

دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری، لاہور۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد

بلاشبہ یہ پنجاپ بیلک لائبریری فاؤنڈیشن کی بہت بڑی علمی خدمت اور اردو دال لوگوں پر ایک حسان ہے۔

زیر نظر کتاب بدائع الصنائع جلد پنجم کا اردو ترجمہ ہے۔ یہ ترجمہ جناب ڈاکٹر محمود الحسن عارف صاحب نے کیا ہے۔ ڈاکٹر صاحب کی شخصیت علمی حلقوں میں محتاج تعارف نہیں۔ عرصہ دراز سے اردو دائرہ معارف اسلامیہ پنجاب یونیورسٹی لاہور جیسے تحقیقی ادارے سے منسلک ہیں اور اب صدر کے عہدہ پر فائز ہیں۔ بدائع الصنائع جلد اول کا ترجمہ بھی ڈاکٹر صاحب موصوف نے ہی کیا تھا۔ جو اہل علم سے اپنا معیار تسلیم کرا چکا ہے۔ پہلی جلد میں اور اس جلد میں بھی ڈاکٹر صاحب نے ترجمہ کے ساتھ ضروری حواشی کا بھی بہت سہم کیا ہے جس سے ترجمہ کی افادیت دو چند ہو گئی ہے اور قاری کو کمزور الجھن پیش نہیں سکتی۔

کتاب ہذا کی پروف ریڈنگ اور کاپی پیسٹنگ مقدور بھر احتیاط سے کی گئی ہے۔ اسی طرح معیار طباعت کو بھی حتی الامکان بہتر بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ مگر پھر بھی ہر قسم کی غلطی سے پاک ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے قارئین سے التماس ہے کہ انہیں اگر کوئی پروف کی یا کہیں فنی غلطی نظر آئے تو برائے مہربانی ادارے کو مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ ایڈیشن میں اس کی اصلاح کی جاسکے۔

(حافظ محمد سعد اللہ)

انچارج شعبہ مطبوعات دیوال سنگھ ٹرسٹ لاہور

تقدیم

جب سے ملک میں اسلامائزیشن کا عمل شروع ہوا ہے مرکز تحقیقی (ریسرچ سیل) نے اس عمل میں عملی طور پر حکومت سے دو سطحوں پر تعاون کا آغاز کیا ہے ایک خالص علمی اور تحقیقی سطح پر اور دوسرے عوامی سطح پر۔ عوامی سطح پر اس ادارے کی جانب سے مختلف موضوعات پر نہایت سلیس مختصر اور جامع انداز میں تقریباً ۱۶ پمفلٹ دیدہ زیب شکل میں شائع کیے گئے ہیں مثلاً نظام عشر کی برکات، نظام زکوٰۃ کی برکات، بلا سود بنیکاری، اسلامی حدود، اسلام کا نظام احتساب، اسلامی حکومت میں اقلیتیں، مغربی جمہوریت اہل مغرب کی نظر میں، رشوت ایک لعنت، اسلام میں قانون سازی، عدل نافذ کرنے والے ادارے۔ نفاذ شریعت میں تدریج علمی اور تحقیقی سطح پر ادارے سے ایک سہ ماہی علمی اور فقہی رسالہ ”منہاج“ کے نام سے شائع ہوتا ہے۔ جو اکثر و بیشتر نمبروں کی شکل میں شائع ہوا ہے۔ مثلاً دو جلدوں میں عشر نمبر دو جلدوں میں اسلامی نظام عدل نمبر تین جلدوں میں حیثیت نسواں نمبر ایک ضخیم جلد میں اجتہاد نمبر تین جلدوں میں مصادر شریعت نمبر وغیرہ وغیرہ ان نمبروں نے ملک کے علمی حلقوں سے بحمد اللہ خراج تحسین حاصل کیا ہے۔ اور اس وقت ملک میں سہ ماہی ”منہاج“ ایک معتبر نام کی حیثیت سے جانا جاتا ہے۔ ان کے علاوہ اردو میں پہلی مرتبہ اسلامی قانون شہادت اور قانون محنت و اجرت کے موضوع پر اہم کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ حال ہی میں ڈاکٹر نور محمد غفاری کی دو کتابیں اسلام کا قانون محاصل، اور اسلام کا قانون تجارت شائع ہو کر بازار میں آچکی ہیں۔ یہ محسوس کر کے کہ ہمارا بہت بڑا قانونی اور علمی ذخیرہ عربی زبان میں ہے جس سے عام قانون وال حضرات استفادہ نہیں کر سکتے، ادارے نے چند اہم عربی کتابوں کا اردو میں ترجمہ کرنے کا بھی انتظام کیا ہے۔ چنانچہ ابھی حال ہی میں ڈاکٹر احمد فتحي بہنسی کی کتاب القصاص فی الفقہ الاسلامی

کا اردو ترجمہ ادارے سے شائع ہوا ہے۔

زیر نظر کتاب بدائع الصنائع علامہ کاسانی کا شاہکار ہے اس کتاب کا شمار فقہ حنفی کی عظیم ترین کتابوں میں ہوتا ہے۔ مصنف کا انداز استدلال منفرد اور اسلوب اجتہاد مثالی ہے باوجود اس کے کہ یہ کتاب چھٹی صدی ہجری میں لکھی گئی لیکن میرا خیال ہے کہ مسائل کے تجزیہ اور تنقیح کا طرز جو مصنف نے اس کتاب میں اختیار کیا ہے بالکل پندرھویں صدی ہجری کا سا ہے۔ میں نے اپنی کتاب اسلامی حدود کی تالیف کے دوران تقریباً بالاستیعاب اس کتاب کا مطالعہ کیا تھا اور اسی وقت میں نے محسوس کر لیا تھا کہ اسے غیر عربی دان طبقہ تک پہنچانا نہایت مفید ثابت ہوگا۔ کیونکہ مصنف کا زاویہ نظر دیگر فقہائے اسلام کے مقابلے میں نہایت وسیع اور کسی حد تک عقلی و تجزیاتی ہے۔

چنانچہ میں نے اپنی اس خواہش کا اظہار سابق سیکرٹری وزارت مذہبی و اقلیتی امور جناب عرفان احمد امتیازی سے کیا اور انہوں نے تائید فرمائی اور تحریری طور پر مجھے اس کے ترجمہ کرانے کی اجازت دی پھر میں نے فیصلہ کیا کہ بجائے اس کے کہ جلد اول سے ساتویں جلد تک کا ترجمہ کرایا جائے ترجمہ اس طرح کرایا جائے کہ پہلے ساتویں جلد کا پھر چھٹی کا پھر پانچویں کا اور اس طرح ترجمہ کی ترتیب الٹی ہو اس سے فائدہ یہ ہوگا کہ وہ ابواب جن کا تعلق "اسلامائزیشن" کے عمل سے ہے مثلاً قانون قضا قانون شہادت۔ حدود۔ قصاص۔ بیع و شرائع۔ مزارعت۔ مضاربت۔ شفعہ وغیرہ ذرا پہلے قارئین کے سامنے آجائیں گے۔ رہے ابواب طہارت۔ صلوٰۃ۔ صوم۔ زکوٰۃ۔ حج وغیرہ تو ان موضوعات پر اردو میں کافی کتابیں لکھی ہیں۔ سب کمیٹی ریسرچ سیکل نے جس کے کنوینر ڈاکٹر نذیر احمد مرحوم تھے میری اس رائے کی توثیق کی اور اس نے ترجمہ کے لئے جناب خان محمد چادہ پروفیسر (عربی) گورنمنٹ کالج لاہور کا انتخاب کیا۔ پروفیسر خان محمد چادہ کی ذات علمی حلقوں میں کسی رسمی تعارف کی محتاج نہیں ہے۔

انہوں نے نہایت محنت اور جگر کاوی سے ساتویں جلد کا ترجمہ کیا ہے (جو اس وقت آپ کے ہاتھوں میں ہے) ترجمہ میں اس بات کا التزام کیا گیا ہے کہ محض ترجمہ ہی نہ ہو بلکہ کتاب کی تفہیم بھی ہو اس لئے جہاں جہاں دقیق فقہی اصطلاحات آتی ہیں وہاں ان کے انگریزی مترادفات درج کر دیئے گئے ہیں تاکہ قانون کے طلبہ، وکلاء اور منج صاحبان کو عبارت کا مفہوم سمجھنے میں دشواری نہ ہو۔

کتاب کے وہ مباحث جن کا ہمارے دور سے کوئی تعلق نہیں ہے مثلاً غلاموں کی بیع و شرا، ان کو آزاد کرنے کے مسائل یا مکاتبت یا ام ولد وغیرہ کے مسائل ان کو حذف کر دیا گیا ہے کیونکہ اب غلامی کی رسم ہی نہیں ہے اور نہ اس کے مسائل کی ضرورت باقی رہ گئی ہے۔

قارئین کو یہ بات جان کر مسرت ہوگی کہ بچہ شدہ اسی کتاب کی چھٹی اور پانچویں جلد کا ترجمہ انہی خصوصیات کے ساتھ جاری ہے۔ انشائے ادارہ آئندہ سال اسے بھی شائع کر دے گا۔

یہ بات بھی باعث مسرت ہے کہ مرکز تحقیق نے اصول فقہ کی عظیم اور بے مثال کتاب ”الموافقت“ للشاطبی کے ترجمہ کا بھی انصرام کیا ہے اور فی الحال ادارے کی طرف سے مولانا محمد عثمان صاحب یہ فریضہ انجام دے رہے ہیں انشاء اللہ عزیز الموافقت کی کم از کم دو جلدوں کا ترجمہ جلد ہی شائع ہو جائے گا۔

ہم اپنا فرض منصبی تصور کرتے ہیں کہ اخیر میں محکمہ تعلیم پنجاب کے سربراہان اور بالخصوص ایئر کوڈر ریٹائرڈ جناب انعام الحق صاحب ڈائریکٹر جنرل پبلک لائبریری (پنجاب) جناب پروفیسر عابد شاہ صاحب ڈائریکٹر پبلک لائبریری (پنجاب) جناب پروفیسر مرزا محمد منظور صاحب ڈائریکٹر اقبال اکیڈمی اکا تہہ دل سے شکریہ ادا کریں جنہوں نے ہر قدم پر ہمارے ساتھ ہر قسم کا تعاون کیا، اور اول الذکر نے فنڈز کی فراہمی میں ہمارے ساتھ دل کھول کر تعاون کیا۔ ہم جناب پروفیسر خان محمد چاولہ کے بھی بے حد ممنون ہیں کہ انہوں نے نہایت جانفشانی سے اتنے مشکل اور اہم کام کو انجام دیا۔ ہم جناب لانا عبدالرشید صاحب (جامعہ مدنیہ) اور ڈاکٹر عبدالواحد صاحب (جامعہ مدنیہ لاہور) کے بھی شکر گزار ہیں کہ ان حضرات نے ترجمے پر نظر ثانی کر کے ہماری مدد کی۔ عزیزان گرامی حافظ غلام حسین صاحب ریسرچ آفیسر دیال سنگھ لائبریری اور حافظ محمد سعد اللہ صاحب بونیئر ریسرچ آفیسر ریسرچ سیل دیال سنگھ لائبریری بھی ہمارے شکریہ کے مستحق ہیں جنہوں نے پروف ریڈنگ کے دقیق ترین کام کو نہایت محنت، دلی لگن اور عرق ریزی سے انجام دیا۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ ان تمام معاونین کو حیات دراز عطا فرماتے ان کی اس عظیم خدمت کو قبول فرما کر فلاح داریں سے نوازے اور حکومت وقت کو توفیق عطا فرماتے کہ وہ حسب وعدہ ملک میں اسلامی نظام شریعت کو سن کل الوجوہ نافذ کرے کیونکہ اسی پر ہماری بقا کا انحصار ہے۔ آمین

ایں دعا از من و از جملہ جہاں آمین باد

سید محمد مستن ہاشمی

مورخہ ۲۲ اکتوبر ۱۹۸۶ء

ڈائریکٹر مرکز تحقیق (ریسرچ سیل) دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

تقدیم (طبع ثانی)

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد

گزشتہ دہائی میں حکومت پاکستان کی طرف سے شرعی حدود و تعزیرات کے نفاذ اور اسلامائزیشن کے عمل میں علی رہنمائی اور عملی تعاون کیلئے سابقہ ریسرچ سیل دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور کے سابق ڈائریکٹر مولانا سید محمد ستین حاشی رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ اسلامی (اسلامی قانون) کی بعض اہمات الکتب کو عربی سے اردو میں منتقل کرنے کا ایک منصوبہ بنایا تھا اور اس کیلئے سب سے پہلے نامور حنفی فقیہ علامہ کاسانی کی عظیم لٹن کتاب 'بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع' کا انتخاب ہوا۔ اس لئے کہ اس کتاب کا طرز استدلال اور مسائل کے تجزیہ و تنقیح کا انداز بڑا اچھوتا اور دور جدید کے عین مطابق تھا۔ ترجمہ کا آغاز پہلی جلد کی بجائے ساتویں (نتی سمت) سے کیا گیا۔ کیونکہ اہم اور فوری ضرورت کے اکثر قانونی مسائل اور تفصیلات مثلاً قتل، قصاص، دیت (خون بہا) کے مسائل، ربزنی، زنا، شراب نوشی، قذف اور چوری کی شرعی حدود (شرعی سزاؤں) کی تفصیلات اور متعدد دیگر دیوانی و فوجداری معاملات میں شرعی نقطہ نظر کی وضاحت اس سہجی جلد میں پائی جاتی تھی۔ چنانچہ اس جلد کے اردو ترجمہ کیلئے پروفیسر خان محمد چاولہ صاحب (شعبہ عربی کورنمنٹ کالج لاہور) کو منتخب کیا گیا۔ چاولہ صاحب نے بہت قلیل عرصہ میں اس کتاب کا رواں دل نشیں اور معیاری اردو ترجمہ کر کے ادارے کے حوالے کر دیا اور یوں یہ خوبصورت ترجمہ جنوری ۱۹۸۷ء میں پہلی مرتبہ شائع ہو کر منظر عام پر آگیا۔ کتاب اگرچہ ضخیم تھی دوسرے سراسر علی اور فنی تھی اس کے باوجود اہل علم بالخصوص وکلاء اور قانونی طبقوں نے اس کو باتھوں باتھ لیا۔ ایک ہزار کی تعداد میں اس کا پہلا ایڈیشن شائع ہوا تھا عرصہ ہوا ختم ہو گیا تھا۔ اور ادھر اس عدیم المثال کتاب کی مانگ میں مسلسل اضافہ۔ کتاب کی اہمیت اور مانگ کے پیش نظر جناب ثناء اللہ ڈائریکٹر دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور نے پنجاب پبلک لائبریری فاؤنڈیشن حکومت پنجاب کو اس کے دوسرے ایڈیشن کی طرف توجہ دلائی تو فاؤنڈیشن نے کمال مہربانی اور علم پروری کا ثبوت دیتے ہوئے اس کے لئے فنڈز کی منظوری دے دی۔ چنانچہ یہ دوسرا ایڈیشن جو آپ کے ہاتھوں میں ہے پنجاب پبلک لائبریری فاؤنڈیشن حکومت پنجاب کے خصوصی تعاون سے شائع ہوا ہے۔ اس علی تعاون اور خدمت پر ہم فاؤنڈیشن کے انتہائی شکر گزار ہیں۔

(حافظ محمد سعد اللہ)

انچارج شعبہ مطبوعات دیال سنگھ ٹرسٹ لائبریری لاہور

۱۳ فروری ۱۹۹۴ء

بدائع الصنائع کی علمی حیثیت اور خصوصیات

بدائع الصنائع: فقہ حنفی کی لازوال اور شاہکار کتب میں سے ایک ہے، مگر افسوس کہ ان کی اس کتاب کے متعلق اب تک بہت ہی کم لکھا گیا ہے، اسی لیے راقم الحروف کی اس مختصر سی تحریر سے "اس کتاب پر لکھنے کا عشر عشر حق بھی شاید ادا نہ ہو سکے گا۔"

۱۔ نام اور وجہ تسمیہ: زیر نظر کتاب کا نام بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع ہے، اس کے حصہ اول یعنی بدائع الصنائع سے عجیب و غریب مضامین اور اچھوتے نکات مراد لیے جاتے ہیں، بنا بریں یہ نام اس کے مضامین اور انداز بیان کے اچھوتے پن کی طرف اشارہ کرتا ہے، اپنی کتاب کے اس نام کے پس منظر کو واضح کرتے ہوئے پیش لفظ میں فرماتے ہیں۔

”ہمارے مشائخ نے اس فن (فقہ) میں یوں تو قدیم و جدید زمانے میں بے شمار کتابیں لکھی ہیں، جن میں خوب داد و تحقیق دی گئی ہے البتہ انہوں نے اس ضمن میں ترتیب کا زیادہ خیال نہیں رکھا۔ سو آ میرے استاد محترم کے، جو وارث و مورث سنت، شیخ، امام، زاہد علاؤ الدین سرخسل اہلسنت محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی رحمۃ اللہ علیہ ہیں، لہذا میں نے ان کی اقتداء کی، تو راہ پائی، اس لیے کہ ہر علم کی کتاب لکھنے کی غرض و غایت اور مقصود یہ ہوتا ہے کہ طالب علم (قاری) پر اس تک پہنچنا آسان اور استفادہ کرنا سہل ہو اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل ہونا ممکن نہیں جب تک کتاب میں ایسی ترتیب ملحوظ خاطر نہ رکھی جائے جو صناعت اور حکمت کے عین مطابق ہو، یعنی یہ کہ مسائل کی اقسام اور فصول پر خوب غور و فکر کر کے انہیں ان کے اصلی قواعد اور اصولوں کے مطابق پیش کرنا، تاکہ انہیں سمجھنا آسان، ذہن نشین کرنا سہل اور یاد کرنا ممکن ہو، نیز تاکہ اس کا فائدہ اور نفع زیادہ ہو؛ لہذا میں نے اپنی توجہ اسی طرف مبذول کی اور میں نے تمام مسائل فقہ کو اجمالاً اپنی کتاب میں اسی مناعی ترتیب اور حکمی تالیف کے مطابق جمع کیا ہے جو ارباب صناعت اور اہل حکمت کی ترتیب کے عین مطابق ہے اس کے ساتھ محکم اور واضح عبارت میں بڑے بڑے دلائل اور قوی نکات بھی امنا فہ کیے ہیں اور میں نے اپنی اس کتاب کا نام ”بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع“ رکھا ہے۔“

گویا کتاب کا یہ نام اس کی اچھوتی ترتیب اور عمدہ طرز استدلال و انداز بیان کی عکاسی کرتا ہے اور جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ بلاشبہ ان کا یہ دعویٰ مدعا کے عین مطابق اور حسب حال ہے۔

۲۔ بدائع الصنائع مستقل تصنیف ہے، یا کسی کتاب کی شرح؟ آگے بڑھنے سے قبل مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس سوال کا بھی جائزہ لیتے چلیں کہ آیا بدائع باقاعدہ ایک مستقل تصنیف ہے، یا کسی کتاب کی شرح۔ جیسا کہ ہم مقالے کے ابتدائی حصے میں یہ بیان کر آئے ہیں کہ صدیوں سے بدائع الصنائع کے متعلق یہ غلط فہمی پائی جاتی رہی ہے کہ یہ کتاب السمرقندی کی تحفۃ الفقہاء کی شرح ہے، یہ غلط فہمی اس حد تک بڑھی کہ حاجی خلیفہ اور برکلمان (C. Brockelmann) وغیرہ مصنفین نے اسے ”تحفۃ الفقہاء“ کے تحت ہی مندرج کیا ہے؛ ہمارے خیال میں یہی غلط فہمی اس کتاب سے صدیوں کی عدم توجہ اور قلیل استفادے کی اہم ترین وجہ ہے۔

چونکہ اس روایت کے ساتھ ان کی ”خانہ آبادی“ کی کہانی بھی منسلک ہے، اس لیے ہم ادراک سابق میں انکاسانی کی شادی کے ضمن میں اس روایت خارجی پلوؤں سے مفصل بحث کر آئے ہیں، جس سے اس روایت کا بے اصل اور بے سند ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ یہاں کتاب کی داخلی شہادت سے اس عنوان پر کچھ لکھا جائے گا:-

۱۔ اس روایت کے موضوع اور غلط ہونے کے لیے یہی بات کافی ہے کہ اس کتاب میں شرح ہونے کی ادنیٰ خصوصیات بھی نہیں پائی جاتیں، اس لیے کہ عام طور پر شروع کی دو اقسام ہوتی ہیں:

۱۔ کسی کتاب کی شرح کا زیادہ معروف طریقہ یہ ہے کہ اصل یعنی متن کا کچھ حصہ (Extract) لے کر اس کی شرح بیان کی جائے، چنانچہ فقہ کی دنیا میں ”شرح کترا“ فائق، بدایہ، شرح نورالانوار، نحو میں شرح جامی، منطق میں قطبی، شرح تہذیب وغیرہ اس کی معروف مثالیں ہیں کیونکہ ان تمام کتابوں میں شرح کا یہی معروف عام طریقہ اپنایا گیا ہے۔

۲۔ شرح کا دوسرا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ اصل کا متن اپنی ترتیب اور تسلسل کے ساتھ چلتا رہے، البتہ اس کے نیچے اس کے اہم نکات کی وضاحت یا تشریح کر دی جائے، اس طریقے کو ماہیہ کا طریقہ یا دورِ حاضر میں ایڈٹنگ (Editing) کہا جاتا ہے، قدیم کتب میں سے اس کی معروف مثال طاعلی تارکی شرح الوصیۃ لامام ابی حنیفہ ہے کیونکہ اس میں یہی طریقہ اپنایا گیا ہے؛ اور چونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ بدائع الصنائع میں شرح کا نہ پہلا طریقہ نظر آتا ہے اور نہ ہی دوسرا طریقہ۔ لہذا اس کتاب کو شرح قرار دینا سرے سے ہی غلط ہے۔

ب۔ خود انکاسانی نے کتاب کے پیش لفظ میں صراحت کی ہے کہ ”انہوں نے کتاب کی ترتیب میں اپنے استاد محترم کے طریقے کی اتباع کی ہے؛ نہ کہ اس کی شرح لکھنے میں، لہذا اس کتاب کو شرح قرار دینا فاضل مؤلف کی اپنی صراحت کے خلاف ہے اور مدعی سست گواہ چست کا مصداق ہے۔“

ج۔ کتاب کے تفصیلی مطالعے سے بھی اسی مضمون کی تائید و توثیق ہوتی ہے، کیونکہ فاضل مؤلف نے

ہر جگہ فقہی مسائل کی تبویب، فقہی آرا کی تمییز اور ان پر نقد و تبصرہ کرنے میں مکمل طور پر آزاد و روش اختیار کی ہے اور کسی کتاب کی حد تک خود کو محدود اور پابند نہیں کیا۔ چنانچہ فاضل مؤلف جس طرح دوسرے ائمہ اور فقہاء کی آرا کو پیش فرماتے ہیں، اسی طرح السمرقندی کی رائے کا ذکر بھی کرتے ہیں۔

د۔ پھر مذکورہ روایت کی رُو سے بیان کیا جاتا ہے کہ الکا سانی نے اپنے استاد محترم کی کتاب تحفہ کی شرح لکھ کر پیش کی، تو ان کے استاد محترم نے اپنی دختران سے بیاہ دی، جبکہ امر واقعہ یہ ہے کہ الکا سانی نے اپنی یہ کتاب اپنے استاد محترم کی وفات کے بعد تصنیف فرمائی، جس کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے اپنے استاد کا نام ہر جگہ ”رحمۃ اللہ علیہ“ کے اضافے کے ساتھ درج فرمایا ہے۔ اور ”رحمۃ اللہ علیہ“ کا لفظ گو کسی زندہ شخص کے لیے بھی استعمال کیا جاسکتا ہے، مگر عرف و عادت کے مطابق اس کا استعمال فقط ”مرحوم“ ہو جانے والے افراد کے لیے ہی درست ہوتا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے بدائع الصنائع کی ترتیب و تدوین اپنے استاد محترم کی وفات کے بعد فرمائی اور یہ کہ مذکورہ بالا روایت کی بنیاد ہی غلط ہے۔

الغرض داخلی اور خارجی دونوں طرح کی شہادتوں سے پتہ چلتا ہے کہ بدائع باقاعدہ ایک مستقل تصنیف ہے اور کسی کتاب کی شرح یا تکرار نہیں ہے۔ زمانہ تصنیف اب ایک اور سوال سامنے آتا ہے، وہ یہ کہ اس عظیم الشان کتاب کو کس سن میں ترتیب دیا گیا۔

اس سوال کے جواب کے لیے جب ہم کتب مصادر پر نگاہ ڈالتے ہیں۔ تو ہمیں سکوت کے سوا کوئی جواب نہیں ملتا تاہم بعض خارجی اور داخلی قرائن سے زمانے کی تھوڑی بہت تمییز کی جاسکتی ہے۔ ان قرائن کی تفصیل حسب ذیل ہے:

- ۱۔ اس میں ہر جگہ السمرقندی کا نام ”رحمۃ اللہ علیہ“ کے اضافے کے ساتھ درج کیا گیا ہے، جس سے پتہ چلتا ہے کہ اس کتاب کو فاضل مؤلف نے اپنے مرحوم استاد کے وفات پا جانے کے بعد تصنیف فرمایا تھا، اور چونکہ السمرقندی کی تاریخ وفات ۵۳۸ھ یا ۵۳۹ھ بیان کی جاتی ہے، لہذا یہ بات پورے وثوق کے ساتھ کہی جاسکتی ہے۔ کہ اس کتاب کی تدوین مذکورہ سال کے بعد شروع ہوئی۔
- ب۔ اسی طرح اس میں ”مشائخ“ کا لفظ مختلف ترکیبوں، مثلاً مشائختنا، یا بعض مشائختنا، یا بعض المشائخ

۱۔ بدائع اجل مذکور، نیز: ۵۔

۲۔ بدائع، ۱، ۳۵، ۳۶، ۴۹، ۶۵، ۶۶، ۷۴۔

۳۔ ایضاً، ۱: ۳۵۔

۴۔ ایضاً، ۱: ۷۹۔

مشائخ العراق، مشائخ بلخ وغیرہ کی صورت میں بکثرت استعمال ہوا ہے، اور چونکہ فقہائے کبار کے لیے یہ اصطلاح بڑی حد تک "اس دور کی وسط ایشیا کی فقہی کتابوں میں خصوصیت کے ساتھ ملتی ہے۔ لہذا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ الکاسانی نے یہ کتاب اپنے سمرقند کے زمانہ قیام میں مرتب فرمائی تھی؛ علاوہ انہیں اس میں "مشائخنا بما وراء النہر" (ما وراء النہر کے ہمارے مشائخ) کی ترکیب بھی ملتی ہے، جو اس بات کی غمازی کرتی ہے کہ الکاسانی اس کی تصنیف کے وقت ما وراء النہر کے اسی خطے میں موجود تھے؛ مزید برآں اس میں ما وراء النہر کے فقہاء اور ائمہ کا بکثرت ذکر ملتا ہے، جب کہ دوسرے علاقوں بشمول قونیہ اور حلب کے فقہاء کا کسی جگہ بھی تذکرہ نہیں ملتا؛ اسی طرح اس میں ایک مقام پر خاص طور پر بخاری کے کچھ کا ذکر کیا گیا ہے جو ہمارے اسی موقف کی تائید کرتا ہے؛ ان تمام باتوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ مصنف علیہ الرحمۃ نے اسے ما وراء النہر میں قیام کے دوران ہی تصنیف فرمایا تھا۔

پھر جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ الکاسانی حلب میں ۵۶۲ھ سے ۵۶۹ھ کے درمیان کسی وقت تشریف لائے تھے، زیادہ امکان ۵۶۸ھ/۱۱۷۳ء میں یہاں پہنچنے کا ہے، لہذا اس سے ثابت ہوا، کہ یہ کتاب ۵۳۹ھ سے لے کر ۵۶۸ھ کے درمیان عرصے میں تصنیف کی گئی۔

اس عرصے میں سے کچھ زمانہ تو آپ نے قونیہ میں بھی بسر فرمایا تھا، مگر چونکہ مآخذ سے اس کی تعیین نہیں کی جاسکتی، اس لیے اس بارے میں بھی وثوق کے ساتھ تو کچھ کہنا مشکل ہے، تاہم اگر دونوں علاقوں کے سیاسی حالات پر نظر رکھی جائے، تو اس کی کچھ نہ کچھ تعیین ہو جاتی ہے۔

ما وراء النہر کے اس علاقے میں جہاں الکاسانی نے اپنی تعلیم و تربیت کی تکمیل کی ۵۳۶ھ سے حالات میں تبدیلی آنا شروع ہوئی۔ اسی سال اس علاقے سے سلجوق حکومت کا خاتمہ اور قرہ ختای حکومت کا آغاز ہوا۔ ۵۳۷ھ میں قرہ ختای کا پہلا حکمران ۵۵۵ھ میں دوسرا اور ۵۵۷ھ میں تیسرا حکمران فوت ہوا۔ حکومت اور حکمران کی تبدیلی سے لازمی طور پر علاقے کے حالات میں تبدیلی آئی، چنانچہ اسی کے نتیجے میں حاکم سمرقند عثمان نے حکمرانوں کی خلاف بغاوت کر دی، جسے سختی کے ساتھ کچل دیا گیا۔ عین ممکن ہے کہ اس کے بعد علاقے کے مسلمانوں بالخصوص اہل علم و فضل پر نسبت زیادہ سختی کی گئی ہو، جس کے نتیجے میں اہل علم ہجرت کرنے پر مجبور ہو گئے ہوں، اور انہی اہل علم میں الکاسانی بھی شامل ہوں۔

دوسری جانب قونیہ میں قلیج ارسلان کی حکومت کا زمانہ ۵۵۵ھ سے شروع ہوا، یہی وہ حکمران ہے جس کے دربار میں الکاسانی اور ایک فقیہ کے مابین برسرِ دربار مناظرہ ہوا۔ اور اسی حکمران نے مصالحت کی شرائط

۱۔ برائغ الصنائع ۱: ۱۳، ۱۴۔

۲۔ ایضاً ۱: ۶۲۔

۳۔ دیکھیے شفاء اللہ دہلوی، ہدایہ وغیرہ۔

۴۔ ایضاً ۱: ۷۳، ۸۱۔

۵۔ ایضاً ۱: ۸۱۔

کے ساتھ الکاسانی کو دربار حلب میں بھیجا۔ بنا۔ بریں ان دونوں باتوں کو مد نظر رکھنے سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وہ ۵۵۵ھ اور ۵۶۵ھ کے مابین کسی وقت قونیہ میں تشریف لائے ہوں گے، اس طرح اس کی تصنیف کا زمانہ ۵۳۹ھ اور ۵۵۵ھ یا اس سے دو چار متاخر سالوں کے مابین قیاس ہوتا ہے۔

۲۔ قلمی نسخے: بدائع الصنائع کے قلمی نسخے حسب ذیل کتاب خانوں میں محفوظ ہیں:

(۱) کتاب خانہ برلن؛

(۲) کتاب خانہ موزہ بریطانیہ؛ British Museum

(۳) مینی جامع (ترکی)؛

(۴) جامع سلیمانہ، استانبول ترکی؛

(۵) سر ویلی Sarwilli؛

(۶) جامع زیتونیہ، تونس؛

(۷) مکتبہ خالدیہ، بیت المقدس؛

(۸) قاہرہ؛

(۹) حلب؛

(۱۰) آصفیہ (حیدرآباد دکن)؛

(۱۱) کتاب خانہ رامپور؛

(۱۲) مطبع جمالیہ قاہرہ، (مصر) اسی مؤرخ اندک قلمی نسخے سے اس کو مطبع جمالیہ (قاہرہ) نے سات جلدوں

۱۔ فہرست مخطوطات کتاب خانہ برلن Ahlward: Verz مطبوعہ برلن ۱۸۸۷ء ص ۴۲۷-۴۲۹۔

۲۔ Br. Muscata Logue Coddmas

جلد سوم (۲۱)

۳۔ فہرست کتاب خانہ مینی جامع استانبول، ص ۳۷۳ تا ۳۷۰۔

۴۔ فہرست کتاب خانہ جامع سلیمانہ، ص ۳۹۹ تا ۳۹۳۔

۵۔ فہرست کتاب خانہ سر ویلی، ص ۷۱ تا ۷۳۔

۶۔ فہرست کتاب خانہ جامع زیتونیہ، ص ۴۸۲ تا ۴۸۰۔

۷۔ فہرست کتاب خانہ بیت المقدس، ص ۱۶ تا ۳۔

۸۔ فہرست المکتب العربیہ، المخطوطہ مکتب خانہ خدیوہ المصریہ، ۱۰/۱۲/۲۰۱: ۴/۰۵/۲۰۵

۹۔ مجلۃ الجمع العلمی العربی، دمشق، ۸۰: ۳۷۱، ۳۷۰۔

۱۰۔ فہرست کتاب خانہ آصفیہ، حیدرآباد دکن، ۲: ۱۰۷ تا ۱۰۴: ۳۲۲

۱۱۔ فہرست کتاب خانہ رامپور، ۱۰/۱۱/۵۹: ۲: ۱۹ تا ۲۸/۲۲ تا ۲۳۔

۱۲۔ بارے مانعہ و نسخہ، اے مطبع خیرات المطبوعات العامیہ مصر نے ۱۳۲۷ھ میں طبع کیا۔

میں طبع کیا۔ ساتویں جلد کے اختتام پر یہ عبارت بھی درج ہے کہ:
 ”نصّ ما وجد في الاصل المطبوع عليه : وقع تمام النصف الاخير
 من كتاب البدائع في ترتيب الشرائع للكاساني تفعده الله تعالى
 بالرحمة والرضوان على مذهب الامام في حنيضة رضى الله عنه
 الحمد لله الذي وهب التوفيق لاتمام النصف من كتابه الكتاب
 والصلوة والسلام على خير خلقه سيدنا محمد خير من نطق
 بالصواب وعلى آله الطيبين الطاهرين الى يوم الحساب على يد اضعف
 العباد الفقير المعترف بالذنب ... عبد الله بن المرحوم الحاج
 عبد الرحيم المدعو بالبقی غفر الله له ولوالده ولاخوانه في خمسة
 ايام خلت من ذي الحجة سنة ۱۱۴۰ھ۔

جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نسخے کو عبد اللہ بن عبد الرحیم نامی کاتب نے ۵ ذوالحجہ ۱۱۴۰ھ کو
 کتابت کیا تھا۔ اس اعتبار سے یہ نسخہ اپنی طباعت (۱۳۲۸-۱۳۲۹ھ) سے کم و بیش سوا دو سو سال پہلے
 کتابت کیا گیا تھا۔

بدائع الصنائع کا مطبوعہ نسخہ، گو قدیم انداز میں طبع ہوا ہے، لیکن پھر بھی نعمت غیر مترقبہ سے کم
 نہیں ہے، اسی کی فوٹو کاپی لاہور سے طبع ہوئی ہے۔ یہ مطبوعہ نسخہ سات جلدوں اور چونتیس کتب پر مشتمل
 ہے، تفصیل آگے آتی ہے۔

ب۔ تلخیصات یہ کتاب چونکہ سات جلدوں اور ہزاروں صفحات پر مشتمل ہے، اس لیے فقہاء
 نے اس کی تلخیص کی بھی کاوشیں کی ہیں، ان میں سے دو کاوشوں کا ذیل میں
 تذکرہ کیا جاتا ہے: (۱) ایک کاوش محمد البردینی الحسینی الحنفی نے کی اور اپنی کتاب کا نام: زاد الغائب
 الصنائع من بدائع الشرائع، رکھا اس پر عباسی خلیفہ المتوکل کی تقریظ ہے اور اس کتاب کو پہلی بار
 (۹۲۵ھ/۱۵۱۴ء) میں کتابت کیا گیا۔ اس متوکل عباسی خلیفہ سے مراد غالباً مہر کا آخری خلیفہ ہے، جس نے
 ۹۲۳ھ/۱۵۱۴ء میں اپنے حقوق و اختیارات سلطان سلیم عثمانی کو تفویض کر دیے تھے۔

(۲) اس کی دوسری تلخیص محمد بن احمد بن ابی السعود النیاسری الحنفی، المعروف بـ شاہ محمد (موجودہ ۱۰۵۲ھ)
 نے کی اور اس کا نام مجرد البدائع و مختصر الشرائع رکھا: یہ تلخیص غالباً حاجی خلیفہ کی نظر سے گزری
 تھی، کیونکہ انہوں نے لکھا ہے کہ اس کا آغاز ”الحمد للہ رب العالمین“ کے جملے سے ہوتا ہے۔
۵۔ بدائع الصنائع کے مضامین اور جلدوں کی ترتیب: بدائع کی عظیم ترین خصوصیات

۱۔ براکلمان: ۵۸-۶۱: ۳۴۳۔

۲۔ معجم المؤلفین، ۸: ۲۶۳۔

۳۔ حاجی خلیفہ: کشف الظنون، ۱: ۳۴۱۔

میں سے اس کے مضامین و عنوانات کی ترتیب سرفہرست ہے؛ اسی لیے اس کتاب کی اہمیت اور اس کے علمی مقام کو جاننے کے لیے اس کے مضامین کی ترتیب پر نظر ڈالنا ضروری ہے تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ جلد اول

- ۱۔ کتاب الطہارت۔
- ۲۔ کتاب الصلوٰۃ۔
- ۲۔ جلد دوم: صفحات
- ۳۔ کتاب الزکوٰۃ۔
- ۴۔ کتاب الصوم۔
- ۵۔ کتاب الاعتکاف۔
- ۶۔ کتاب الحج اور
- ۷۔ کتاب النکاح۔

۳۔ جلد سوم

- ۸۔ کتاب الایمان
- ۹۔ کتاب الطلاق
- ۱۰۔ کتاب الظہار۔
- ۱۱۔ کتاب اللعان۔

۴۔ جلد چہارم

- ۱۲۔ کتاب الرضاع
- ۱۳۔ کتاب المحضاتہ۔
- ۱۴۔ کتاب الاعتاق
- ۱۵۔ کتاب التہبیر (غلاموں کو مدبر بنانے کے احکام)۔
- ۱۶۔ کتاب الاستیلاء (باندیوں کو ام ولد بنانے کے احکام)۔
- ۱۷۔ کتاب المکاتب (غلاموں کو مکاتب بنانے کے احکام)۔
- ۱۸۔ کتاب الولاء۔
- ۱۹۔ کتاب الاجارۃ۔

۵۔ جلد پنجم

- ۲۰۔ کتاب الاستعناع (ایجوڑ اور کے احکام)
- ۲۱۔ کتاب الشفعہ

- ۲۲- کتاب الذبائح والقيود
 ۲۳- کتاب الاصطیاد-
 ۲۴- کتاب التفخيم
 ۲۵- کتاب التذر
 ۲۶- کتاب الکفارات-
 ۲۷- کتاب الاشربة
 ۲۸- کتاب الاستحسان-
 ۲۹- کتاب البيوع
 ۴۰- جلد ششم-
 ۳۰- کتاب الکفاله
 ۳۱- کتاب الوکالة
 ۳۲- کتاب الصلح
 ۳۳- کتاب الشركة
 ۳۴- کتاب المضاربة
 ۳۵- کتاب الهبة
 ۳۶- کتاب الرهن
 ۳۷- کتاب المزارعة
 ۳۸- کتاب المعامله يا کتاب المساقاة
 ۳۹- کتاب الشرب
 ۴۰- کتاب الاراضی
 ۴۱- کتاب المفقود
 ۴۲- کتاب اللقيط
 ۴۳- کتاب اللقطة
 ۴۴- کتاب الابق
 ۴۵- کتاب السباق
 ۴۶- کتاب الودیعة
 ۴۷- کتاب العارية
 ۴۸- کتاب الوقف والصدقة
 ۴۹- کتاب الدعوى
 ۵۰- کتاب الشهادة

۵۱۔ کتاب الرجوع عن الشهادة
۴۔ جلد ہفتم:

۵۲۔ کتاب ادب القاضي

۵۳۔ کتاب القسمة

۵۴۔ کتاب الحدود

۵۵۔ کتاب السرقة

۵۶۔ کتاب قطاع الطريق

۵۷۔ کتاب السير

۵۸۔ کتاب الغصب

۵۹۔ کتاب الحجر والحبس

۶۰۔ کتاب الاكراه

۶۱۔ کتاب الاقرار

۶۲۔ کتاب الجنایات

۶۳۔ کتاب المغنی، قانون غنی

۶۴۔ کتاب الوصایا

۶۵۔ کتاب القرض

خصوصیات

یہ کتاب اپنے منفرد بیان، اپنی فنی ترتیب اور اپنے تجزیاتی اسلوب کی بنا پر اپنا ثانی نہیں رکھتی، اسی بنا پر اس کتاب کے متعلق اجمالاً یہ کہہ دنیا کافی ہو گا کہ ”فقہ حنفی“ میں اس پایے کی کوئی اور کتاب موجود نہیں ہے۔ یہ کتاب ہر اعتبار سے ممتاز فقہی زبے اور مقام کی مستحق ہے؛ چنانچہ مشہور مستشرق Heffening نے اس کے متعلق بجا طور پر لکھا ہے کہ:

”غالباً یہ سب سے پہلی اور اپنی نوع کی واحد حنفی فقہ کی کتاب ہے، جو الخزالی کی الوجیز اور ابن رشد کی البدایہ کی مانند چھوٹی چھوٹی جزئیات تک پوری باقاعہ کی کے ساتھ مرتب کی گئی ہے۔“

اسی طرح ”بذل المجهود فی شرح ابی داؤد (عربی) کے مصنف اور مشہور فقیہ مولانا خلیل احمد مہارنپوری اس کو دوسری کتب فقہ پر ترجیح دیتے تھے؛ چنانچہ ان کے سوانح نگاریاں کرتے ہیں کہ:

”اوقات فراغ میں حضرت بدائع کو اکثر دیکھا کرتے تھے، بارہا سنا کہ حضرت اس کے مصنف کو بہت دعائیں دیتے تھے اور فرمایا کرتے تھے کہ واقعی یہ شخص فقیہ تھا اور اللہ تعالیٰ نے اس کو فقہ کے واسطے

۱۔ دیکھ فہرست حروف، جلد ۱، ۲۔

۲۔ مقالہ الکاسانی، در اردو دائرۃ المعارف اسلامیه، بذیل مادہ۔

پیدا فرمایا تھا۔ مولوی ظفر احمد نے ایک مرتبہ عرض کیا کہ حضرت فقہ سے مناسبت پیدا ہونے کی کوئی صورت ارشاد فرمائیں، فرمایا.... فقہ سے مناسبت پیدا کرنے کے لیے شامی اور بدائع کو بالاستیعاب دیکھنا چاہیے،... حقیقت میں بدائع عجیب کتاب ہے، جزئیات تو زیادہ شامی میں ہیں، مگر اصول اور فقہ کی لم زیادہ بدائع میں ہیں کہ اس سے مناسبت ہو جائے تو فقہ میں طبیعت چلنے لگے گی۔

اسی طرح دیگر علما اور فقہا نے اس کتاب کو بے مثل قرار دیا ہے، اور اس کی تعریف و توصیف کی ہے بہر حال ہمارے خیال میں اس کتاب کی خصوصیات حسب ذیل ہیں:

۱۔ **ترتیب و تمویج**: جیسا کہ سطور بالا میں خود مصنف علیہ الرحمۃ کے اپنے حوالے سے گذرا کہ فاضل مفتی کو کچھ کتابوں میں جو کئی محسوس ہوتی تھی۔ وہ ”ترتیب و تالیف“ کی عدم موجودگی تھی؛ چنانچہ اس بارے میں انہوں جب بدائع الصنائع لکھنے کا پروگرام بنایا، تو انہوں نے ترتیب کے ضمن میں اپنے ”استاد محترم“ کی کتاب تحفہ الفقہاء کی ترتیب کو ملحوظ رکھا اور اپنا مقصد حاصل کیا:

فاضل مؤلف نے جو ترتیب اختیار فرمائی ہے۔ اس کے بارے میں وہ خود فرماتے ہیں کہ یہ وہ ترتیب ہے جس کا ”صناعت“ تقاضا کرتی ہے (تقتضیہ الصناعة)، اور یہ کہ انہوں نے مسائل کی اقسام اور ان کی فصول پر خوب غور و فکر کیا ہے اور انہیں ان کے اصول و قواعد کے مطابق پیش کیا ہے۔ صنعت سے مراد ایسا علم، یا علم کی ایسی یاریکیاں ہیں جو مسلسل تجربے اور مشق سے حاصل ہوتی ہیں، یا بقول بعض صنعت اس علم کو کہتے ہیں، جو ”کیفیت عمل“ سے متعلق ہو، جیسا کہ علم منطق وغیرہ، بنا بریں صنعت کا لفظ خالصتاً ایک فنی لفظ ہے جس سے یہاں مراد یہ ہے کہ:

”علم فقہ اور اصول فقہ کی مسلسل مشق اور علمی تجربے اور ان کے اصول و قواعد پر غور و فکر سے جو ترتیب سامنے آتی ہے یا آسکتی ہے، اس کتاب میں اسی ترتیب کو پیش نظر کیا گیا ہے“

گویا فاضل مؤلف نے قدیم فقہاء و علما کی ترتیب کو بھی پیش نظر رکھا اور پھر مسائل کے ابواب و فصول میں غور و فکر کیا اور یہ دیکھا کہ فنی انداز کی اعتبار سے کونسی ترتیب زیادہ بہتر اور مفید ہو سکتی ہے، چنانچہ فاضل مؤلف نے اپنے خیال کے مطابق بہترین ترتیب کو کتاب میں پیش فرمایا ہے۔

چنانچہ آپ خود لکھتے ہیں کہ:

”پس میں نے اسی طرف توجہ مبذول کی، اور میں نے فقہ کے تمام مسائل کو اپنی اس کتاب میں ترتیب صناعتی اور تالیفی حکمی سے اس طرح مرتب کیا ہے۔ جسے اہل فن پسند کریں اور اہل حکمت اس کے سامنے جھک جائیں۔“

لغة تذکرۃ النہیل، ص ۳۰۴، مطبوعہ سیالکوٹ، از: مولانا مفتی الہی میرٹھی۔

لغة دیکھیے کتب لغات، بالخصوص لسان العرب وغیرہ، مادہ۔

لغة بدائع الصنائع، ص ۳۔

اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے ذہن میں اس کو مرتب کرتے وقت علم فقہ و اصول فقہ کے قواعد کے علاوہ علم منطق اور علم فلسفہ (حکمت) کی ترتیب بھی تھی؛ بنا بریں انہوں نے اس کی ترتیب و تالیف میں محض داخلی ترتیب کو ہی ملحوظ نہیں رکھا، بلکہ خارجی ترتیب یعنی اس وقت کے مروجہ علوم و فنون سے بھی اس ضمن میں استفادہ فرمایا ہے اسی لیے انہوں نے پیش لفظ میں اہل الصناعت کے ساتھ ”اہل الحکمت“ کا بھی اضافہ فرمایا ہے۔ اور اہل حکمت اہل فلسفہ و حکمت کا مروجہ نام ہے؛ اس طرح اس ترتیب کی اقدایت دو گونہ ہو جاتی ہے۔ اولاً خود فنی، یعنی علم فقہ و اصول فقہ کے اعتبار سے اور ثانیاً علمی یعنی اہل منطق اور اہل فلسفہ کی ہاں مروجہ ترتیب کے لحاظ سے۔

یہاں بجا طور پر یہ سوال پیدا ہو سکتا ہے کہ فنی ترتیب تو قابل فہم بھی ہے اور قابل عمل بھی، لیکن جہاں تک ارباب حکمت سے استفادہ کرنے کا تعلق ہے، تو یہ بات اپنے اصل موضوع سے ہٹنے پر منتج ہو سکتی ہے۔ تو اس ضمن میں ہمارے خیال میں یہاں ”ارباب حکمت“ کے ذکر سے مراد محض فلسفیانہ انداز ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ آج کل ہر علم میں (حتیٰ کہ علوم Arts میں بھی) سائنسی انداز Scientific Approach کی بات کی جاتی ہے جس سے مراد یہ لیا جاتا ہے کہ اس علم کو اسی طرح مرتب اور پیش کیا جائے جس طرح کہ تجربے اور مشاہدے سے وہ علم سامنے آتا ہو؛ اس پس منظر میں بدائع الصنائع میں ”ارباب حکمت“ کے ذکر کا مقصد بخوبی سمجھا جاسکتا ہے؛ اس ترتیب و تالیف کے بنیادی نکات حسب ذیل ہیں:

۱۔ **تجرباتی ترتیب** | فاضل مؤلف نے اس کتاب میں مسائل فقہ کو اسی ترتیب میں پیش کیا ہے جس ترتیب میں ان کے تجربے اور مشاہدے کے مطابق فی الواقع ان کی ضرورت پیش آتی ہے۔ یا ان سے سابقہ پڑتا ہے؛ چنانچہ انہوں نے اہمیت کے لحاظ سے ترتیب قائم نہیں فرمائی، بلکہ تجربے اور مشاہدے کو بنیادی اہمیت دی ہے، اس ضمن میں بطور مثال کے کتاب الصلوٰۃ کا مطالعہ پیش کیا جاسکتا ہے، عام طور پر ”کتاب الصلوٰۃ“ میں فقہ کی کتابوں میں جو ترتیب ملحوظ رکھی جاتی ہے وہ ان احکام و مسائل کی اہمیت پر مبنی ہوتی ہے، مثال کے طور پر فقہ حنفی کی مشہور کتاب ہدایہ میں کتاب الصلوٰۃ کی ترتیب اس طرح ہے:

- (۱) اوقات نماز کا بیان؛ (۲) مستحب اوقات کی تفصیل؛ (۳) مکروہ اوقات کی تفصیل
- (۴) اذان کا بیان؛ (۵) نماز کی شرائط کا بیان (۶) نماز کا طریقہ؛ (۷) قراءت کا بیان؛ (۸) امامت کی بحث؛ (۹) نماز میں حدیث پیش آجانا؛ (۱۰) مفسدات نماز کا بیان؛ (۱۱) مکروہ نمازوں کا بیان؛ (۱۲) استنجا کے آداب؛ (۱۳) نماز وتر کا بیان؛ (۱۴) فواقل کا بیان؛ (۱۵) قراءت کا بیان؛ (۱۶) نماز تراویح؛ (۱۷) فرض کو پانے کا بیان؛ (۱۸) فوت شدہ نمازوں کی قضا؛ (۱۹) سجدہ سہو کا بیان؛ (۲۰) مریض کی نماز کا بیان؛ (۲۱) سجدہ تلاوت کا بیان؛ (۲۲) مسافر کی نماز کا بیان؛ (۲۳) نماز جمعہ اور (۲۴) نماز عیدین کا بیان؛ (۲۵) تکبیرات تشریعی؛ (۲۶) سورج گرہن کی نماز؛ (۲۷) نماز استسقاء؛ (۲۸) نماز خوف کا بیان؛ (۲۹) جنازہ کی نماز؛ (۳۰) غسل؛ (۳۱) کفن؛ (۳۲) نماز جنازہ؛ (۳۳) جنازہ اٹھانے؛

(۳۴) دفن کرنے کا بیان اور (۳۵) کعبہ پر نماز ادا کرنے کا بیان۔
 اس ترتیب میں بلاشبہ اہم اور غیر اہم کو پیش نظر رکھا گیا ہے، مگر اس ترتیب کا ایک پہلو یہ بھی ہے کہ اس سے ایک تو مسائل متفرق ہو جاتے ہیں اور دوسرے تجرباتی اور مشاہداتی ترتیب کا فقدان نظر آتا ہے مثال کے طور پر اگر کوئی شخص یہ جانتا چاہے کہ فرض نمازیں کون کون سی ہیں یا واجب کون کون سی ہیں تو اسے اس سے کچھ زیادہ مدد نہیں ملتی؛ اسی طرح اس میں نماز کی شرائط، اس کے فرائض، اور اس کے مسنون اعمال کا ذکر بھی کیا نہیں ہے، اس کے بجائے امام الکاسانی نے جو ترتیب اختیار فرمائی ہے اسکی تفصیل اس طرح ہے:

(۱) فرض نمازوں کی تعداد کا بیان؛ (۲) فرض نمازوں کی رکعات کا بیان؛ (۳) مسافر کی نماز کا بیان؛ (۴) مقیم کے مسافر اور (۵) مسافر کے مقیم ہونے کا بیان؛ (۶) ارکان نماز کا بیان؛ (۷) شرائط ارکان کا بیان؛ (۸) واجبات نماز کی تفصیل؛ (۹) اذان کا طریقہ؛ (۱۰) اذان کی سنتیں؛ (۱۱) وجوب اذان کا موقع محل؛ (۱۲) اذان کا وقت؛ (۱۳) سامعین پر اذان سننے کے احکام؛ (۱۴) کن لوگوں پر جماعت سے نماز ادا کرنا واجب ہے؛ (۱۵) کتنے افراد ہوں تو جماعت ہو سکتی ہے؛ (۱۶) جس کی جماعت فوت ہو جائے وہ کیا کرے؛ (۱۷) امامت کی اہلیت کا بیان؛ (۱۸) امامت کا زیادہ اہل کون ہے؛ (۱۹) امام اور مقتدی کیسے کھڑے ہوں؛ (۲۰) جماعت سے فارغ ہونے کے بعد امام کیا کرے؛ (۲۱) نماز کے اصلی واجبات؛ (۲۲) اگر واجب بھول کر چھوٹ جائے، تو اسے قضا کیا جائے یا نہیں؛ (۲۳) مسجد سہو کا موقع محل؛ (۲۴) سلام سہو کی مقدار اور طریقہ؛ (۲۵) سلام سے آیا نماز باطل ہو جاتی ہے یا نہیں؛ (۲۶) مسجد تلاوت؛ کتنے ہیں؛ (۲۷) مسجد کی سنتیں؛ (۲۸) نماز سے خارج ہونے کے وقت کے واجبات؛ (۲۹) وجوب تکبیر تشریق؛ (۳۰) نماز کی سنتیں؛ (۳۱) نماز کے مستحبات؛ (۳۲) نماز کے مفسدات؛ (۳۳) نماز کے مستحباب؛ (۳۴) نماز کو بنا کرنے کی شرائط؛ (۳۵) امام کا کسی کو اپنا جانشین بنانے کا بیان؛ (۳۶) نماز خوف کا بیان؛ (۳۷) مسجدوں کے مسائل؛ (۳۸) نماز جمعہ کا بیان؛ (۳۹) فرض کفایہ نماز کا بیان؛ (۴۰) واجب نمازوں کا بیان؛ (۴۱) دھائے قنوت؛ (۴۲) نماز عیدین کا بیان؛ (۴۳) سورج گرہن اور چاند گرہن کی نمازوں کا بیان؛ (۴۴) نماز استسقاء؛ (۴۵) مسنون نمازوں کا بیان؛ (۴۶) نماز تراویح کا بیان؛ (۴۷) نفل نماز کا بیان؛ (۴۸) نماز جنازہ کا بیان؛ (۴۹) شہید اور احکام شہید علیہ
 اس فہرست پر نظر ڈالتے سے یہ بات واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ فاضل مؤلف نے بلاشبہ ایک منفرد ترتیب ملحوظ رکھی ہے؛

مثال کے طور پر اس ترتیب سے قاری کو پتہ چل جاتا ہے کہ فرض نمازیں کون کون سی ہیں اور واجب کون کونسی، اور سنت اور نفل کون کون سی؛ مزید برآں اس سے قاری کو ایک ہی جگہ متفرق مسائل کا علم ہو جاتا ہے

مثال کے طور پر فاضل مؤلف نے جہاں فرض نمازوں کی رکعات کا ذکر کیا ہے، وہاں مسافر کی نماز اور مسافر کے احکام بھی بیان کر دیے ہیں، تاکہ رکعات کے بارے میں تمام معلومات قاری کو ایک ہی جگہ مل جائیں اور وہ آسانی ان سے استفادہ کر سکے، اس کے بجائے ہدایہ کی ترتیب میں مسافر کی نماز کا ذکر سجدہ تلاوت کے بعد کیا گیا ہے؛ اسی طرح فاضل مؤلف نے جہاں نماز کے واجبات کا ذکر فرمایا ہے، وہیں اذان اور جماعت کے جملہ احکام بھی بیان فرما دیے ہیں تاکہ طالب علم کے لیے آسانی ہو سکے اس کے بجائے صاحب ہدایہ نے اذان کا ذکر اوقات کے بعد اور جماعت کا قراءت کے بعد کیا ہے؛ علیٰ ہذا القیاس فاضل مؤلف نے نماز کے اصلی واجبات کے ضمن میں ہی واجب کو چھوڑ دینے اور سجدہ سہو کے جملہ احکام و مسائل بیان فرما دیے ہیں، اس کے برعکس ہدایہ میں ان مسائل کو متفرق طور پر بیان کیا گیا ہے؛ الغرض فاضل مؤلف نے اس ترتیب کو اپنے تجربے اور اپنی بہترین سوچ کے مطابق مرتب فرمایا ہے جس کی مصلح غور و فکر کرنے سے بخوبی واضح ہو جاتی ہیں۔

ب۔ متفرق احکام کی یکجائی اسی طرح الکاسانی نے اپنی کتاب میں کوشش کی ہے کہ متفرق احکام و مسائل کو ایک ہی جگہ جمع فرمادیں، تاکہ قاری کو اپنا مقصد حاصل کرنے میں آسانی اور سہولت ہو؛ مثال کے طور پر فاضل مؤلف نے جہاں نماز کے مفسدات کا ذکر فرمایا ہے، وہیں نماز کو بنا کرنے اور امام کی جانشینی وغیرہ کے احکام بھی بیان فرما دیے ہیں، جب کہ ہدایہ اور دیگر کتب فقہ میں یہ مسائل و احکام متفرق طور پر ملتے ہیں؛ علیٰ ہذا القیاس انہوں نے جہاں نماز کے واجبات اور سجدہ سہو کا ذکر کیا ہے اس کے متصل بعد انہوں نے سلام کے عمل پر بھی تفصیل سے بحث کی ہے کہ آیا سلام سہو نماز کو باطل کر دیتا ہے، یا کہ نہیں؛ اسی طرح واجب نمازوں کے بیان میں واجب نمازوں کی اور سنت نمازوں کے بیان میں سنت نمازوں کی تمام تفصیلات یکجا کر دی ہیں جس سے پڑھنے والے کو بے حد آسانی اور سہولت پیدا ہوتی ہے۔

ج۔ اصول کے ساتھ جزئیات کا ذکر فاضل مؤلف نے جو ترتیب ملحوظ رکھی ہے، اس کی ایک نمایاں خصوصیت یہ بھی ہے کہ انہوں نے ہر جگہ اصول و فردع کو یکجا کرنے کا اہتمام فرمایا ہے۔ یہ نہیں کیا کہ ایک مسئلہ یاں اور دوسرا وہاں بیان کیا ہو؛ اس طریقہ کار سے قاری کو اصل اور اس کی فرع کا ایک ہی جگہ علم ہو جاتا ہے، جس سے پڑھنے والا مسائل و احکام سے آگے بڑھ کر خود تفتقہ تک رسائی حاصل کر سکتا ہے؛ اسی لیے مولانا خلیل احمد بہار پوری کے بقول فقیہ بنائے میں اس کتاب سے زیادہ کوئی اور کتاب مفید نہیں ہو سکتی۔

اس ضمن میں صحیح صورت حال تو نفس کتاب کے مطالعے سے ہی واضح ہو سکتی ہے، تاہم اجمالی طور پر اس کا کچھ اندازہ مذکورہ بالا کتاب الصلوٰۃ کے عنوانات پر ایک سرسری سی نظر ڈالنے سے بھی ہو جاتا ہے، مثال کے طور پر اس میں جہاں فرض نمازوں کی رکعات کا ذکر ہے، وہیں اس سے متصل بعد مسافر کی نماز کا بھی ذکر کیا گیا ہے، جس کا مقصد یہ بتلانا ہے کہ ان سب نمازوں کی رکعات میں ایک ہی اصول کار فرما ہے۔

اس طرح قاری ایک ہی جگہ ان تمام مسائل سے واقف ہو سکتا ہے؛ اسی طرح کی ایک مثال "مسائل عبادت" (سجدوں کے مسائل) پیش نظر رکھی جاسکتی ہے، جہاں انہوں نے پہلے سجدوں کی قضا کے تمام بنیادی اصول و قواعد بیان فرمائے ہیں اور اس کے بعد ہر نماز کی تفصیل کے ساتھ سجدوں کے قضا کرنے کے احکامات بیان کر دیے ہیں۔

گو یہاں یہ بحث اسی قدر ہونی چاہیے تھی، مگر فاضل مؤلف نے اس کے ساتھ اضافہ شدہ رکعات سے پیدا ہونے والی صورت حال پر بھی مفصل اور مدلل بحث فرمائی ہے، جس سے یہ بحث ہر پہلو سے جامع و مانع ہو جاتی ہے، اسی بنا پر یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے، کہ اس قسم کی سحر انگیز بحث کسی اور کتاب میں دستیاب نہیں ہو سکتی۔

یہ تو مختلف کتب کی داخلی ترتیب کی بحث تھی؛ اب اگر ایک نظر مختلف کتب کی باہمی ترتیب پر بھی ڈال لی جائے۔ تو اس سے بھی اسی دعوے کی بھرپور تائید ہو جاتی ہے؛ ہم بدائع الصنائع کی کتب کے باہم موجود ترتیب کو واضح طور پر دوسری کتب فقہ سے مختلف پاتے ہیں (مثال کے طور تقابل کے لیے مرغینانی کی ہدایہ کو پیش نظر رکھا جاسکتا ہے)۔ عام کتب فقہ کے برعکس الکاسانی نے اپنی کتاب میں ہر جگہ مذکورہ بالا اصولوں کو پیش نظر رکھا ہے، مثلاً جلد ہفتم میں انہوں نے ادب القاضی، القسمة، الحدود، السرقة، قطع الطريق، السیر، الغصب، الحجر والحبس، اکراه، اقرار، جنایات، التحنث، الوصایا اور القرض وغیرہ پر مستقل عنوان (کتب) قائم کیے ہیں اور ان کے مسائل کو یکجا کر دیا ہے، غور سے دیکھا جائے، تو یہ وہ ابواب ہیں جن کا تعلق کسی نہ کسی طرح "دعوے" اور "عدالت" سے ہے، گویا یہ جلد فقط ایسے باہمی معاملات اور مسائل سے متعلق ہے جو قابل دست اندازی پولیس یا قابل مرافعہ ہیں، اسی لیے فاضل مؤلف نے اس جلد کے شروع میں "کتاب ادب القاضی" (Procedural Law) قائم کی ہے گویا انہوں نے کہا یہ ہے کہ اس جلد کا تعلق زیادہ تر عدالت یا قضا سے ہے، جب کہ اس سے قبل کی چار جلدیں (۱ تا ۴) زیادہ تر ایسے احکام و مسائل سے متعلق ہیں جن کا زیادہ تعلق مسلمانوں کے باہمی معاملات اور حقوق سے ہے۔ جب کہ ابتدائی دو جلدیں فقط احکام عبادت کے لیے مختص ہیں۔ حالانکہ دیگر کتب فقہ میں ہمیں یہ ترتیب نظر نہیں آتی، بلکہ ملے جلے ابواب قائم کئے گئے ہیں، خلاصہ یہ کہ فاضل مؤلف کتاب کی ترتیب میں:

اولاً: معنوی مناسبت

ثانیاً: اصولی مناسبت اور

ثالثاً: عملی مناسبت کو پیش نظر رکھتے ہیں اور اسی ترتیب کو انہوں نے "صناعی ترتیب" قرار دیا ہے۔

(۲) انداز بیان: مضامین کتنے ہی اچھے اور کتنے ہی اعلیٰ وارفع کیوں نہ ہو، اگر ان کو بیان کرنے میں سلیقہ مندی کا مظاہرہ نہ کیا گیا ہو، تو ان کی تمام مناسبت بیکار ثابت ہوتی ہے، لہذا کسی کتاب کی عمدگی میں انداز بیان کو بنیادی اہمیت حاصل ہوتی ہے، چنانچہ اس پہلو سے بھی بدائع الصنائع کو عام کتب فقہ سے ممتاز اور منفرد پاتے ہیں۔

الکاسانی ایک عجیب (غیر عرب) ہونے کے باوجود عربی زبان کے ایک قادر الکلام مصنف تھے، ان کی اسی لیاقت اور مہارت کو دیکھتے ہوئے دربار قونیہ نے انہیں صلح کی شرائط کے ساتھ سلطان نور الدین زنگی کے دربار میں اپنا سفیر بنا کر حلب ارسال کیا۔ حلب میں انہوں نے جس عمدہ طریقے سے سفارتی فرائض انجام دیے۔ ان سے نہ صرف یہ کہ ان کا سفارتی مشن پورا ہوا، بلکہ سلطان زنگی اس حد تک ان سے خوش ہوا کہ انہیں حلب میں ٹھہرنے اور مدرسۃ الحذاویہ میں فرائض تدریس بجالانے کی پیشکش کی، جسے الکاسانی نے قبول کر لیا اور پھر جس مدرسے میں رضی الدین السرخسی (م ۵۷۱ھ) جیسا شخص طلبہ کو مطمئن کرنے سے ناکام رہا تھا، وہاں ہم الکاسانی کو نہ صرف یہ کہ کامیاب دیکھتے ہیں۔ بلکہ لوگوں کو ان کا اس حد تک مشتاق پاتے ہیں۔ کہ لوگ مدرسے میں سجادہ بچھا کر ان کی آمد کا انتظار کرتے رہتے تھے۔ یہ سب باہیں اعلیٰ درجے کی زبان ذاتی، مہارت و لیاقت اور فصاحت و بلاغت کے بغیر ممکن نہیں۔ چنانچہ ان تمام باتوں کا تاثر بدائع الصنائع کے اوراق میں بخوبی دیکھا جاسکتا ہے۔

عام طور پر کتب فقہ کی زبان بڑی عامیانا اور عام فہم ہوتی ہے، اور اس میں فصاحت و بلاغت کے اظہار کی چنداں گنجائش نہیں ہوتی، مگر بدائع الصنائع اس ضمن میں ایک منفرد مثال ہے۔ کیونکہ اس کی زبان سادہ اور عام فہم ہونے کے علاوہ فصاحت اور بلاغت کے اعلیٰ معیار کی حامل بھی ہے، خود کتاب کے نام ”بدائع الصنائع“ سے بھی اس کا اظہار ہوتا ہے۔ اس لیے کہ یہ بذات خود ایک ادبی اصطلاح ہے اور عجیب و غریب نکات اور اچھوتے مضامین کے لیے مستعمل ہوتی ہے۔ گویا فاضل مؤلف نے اس کے نام سے ہی یہ تاثر دیا ہے کہ وہ اس کتاب کو ایک منفرد انداز میں مرتب کرنا چاہتے ہیں۔

الکاسانی کے دور میں فصاحت و بلاغت کا ممکن ہے، معیار Standard کچھ اور ہی ہو، مگر آج کے دور میں فصاحت و بلاغت کا جو تصور ہے، بدائع الصنائع مکمل طور پر اس پر پورا اترتی ہے، چنانچہ اس ضمن میں حسب ذیل امور خصوصی مطالعے کے مستحق ہیں:

۱. سلیس اور رواں دواں عبارت

فاضل مؤلف نے بدائع الصنائع سلیس اور رواں دواں عبارت میں تصنیف فرمائی ہے جس کا بنیادی مقصد اپنے ماضی الضمیر کو واضح اور بیان (Explain) کرنا ہے جس میں وہ بڑی حد تک کامیاب و کامراں نظر آتے ہیں، اسی بنا پر قاری کو اس کتاب کے سمجھنے اور اس کا مطالعہ کرنے میں قطعاً کوئی وقت نہیں ہوتی، انہوں نے عبارت میں نہ تو کہیں ابہام پیدا کیا ہے اور نہ ہی اغلاق و اسکال جیسا کہ اس زمانے کے متون مثلاً کنز الدقائق اور القدوری وغیرہ میں یہ بات ملاحظہ کی جاسکتی ہے اور کسی حد تک ہدایہ میں بھی، بلکہ ان کا انداز بیان تو صنفی و تشوخی نوعیت کا حامل ہے جس سے بات خود بخود کھلتی اور واضح ہوتی چلی جاتی ہے، لطف کی بات یہ ہے کہ بحث جتنی مشکل ہو الکاسانی کا بیان اتنا

سہل دیکھیے اوراق سابقہ۔

ہی عام فہم اور سہل ہوتا ہے۔ وہ الفاظ و کنایات کے ذریعے قاری کے ذہن کے بند دریچے اور بند گریں کھولتے چلے جاتے ہیں جس سے استفادے میں یقیناً آسانی اور سہولت ہوتی ہے۔
پھر ان کے ہاں ایک عجیب بات یہ محسوس ہوتی ہے کہ وہ آسان سے مشکل کی طرف نہیں، بلکہ مشکل سے آسان کی طرف جاتے ہیں، بحث کے آغاز میں قاری کو اگر سمجھنے میں وقت محسوس ہو رہی ہو، تو الگ آسانی جلد ہی اس کی یہ وقت دور کر دیتے ہیں اور قاری کے ذہن میں کشادگی پیدا کرتے چلے جاتے ہیں۔

ب ادبیانہ انداز تاہم کسی کسی جگہ خود بخود ادبی انداز بھی پیدا ہو گیا ہے جس کا تعلق آور سے نہیں، بلکہ آمد سے قائم کیا جاسکتا ہے، اس ضمن میں فاضل مؤلف کے ”دیباچے“ کو پیش کیا جاسکتا ہے، جو الفاظ کے انتخاب، معانی کی شوکت اور ان کی باہمی ترتیب و تالیف میں ایک ادبی شہ پارے سے کم دکھائی نہیں دیتا، اس کا ایک ایک جملہ بہت سوچ سمجھ کر ادا ہوا ہے اور اس میں بیک وقت نزاکت اور احساس کی گہرائی باہم و گہر مربوط نظر آتے ہیں۔

اسی طرح فاضل مؤلف کتاب میں جہاں بھی مختلف انداز اور ان کی آراء کا محاکمہ کرتے ہیں، وہاں بھی ان کا انداز بیان بہت گہرا اور قدرے ادبی ہو جاتا ہے، ایسے موقعوں پر وہ برجستہ جملے، بر محل اشعار اور موزوں ضرب الامثال سے اس بحث کی چاشنی میں مزید اضافہ کر دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر ایک مقام پر دما سحوا برد سکم کے اعراب پر بحث کرتے ہوئے حسب ذیل شعر کا حوالہ دیا ہے:

معدای اننا بشرفنا صبح فلسنا بالجبال ولا الحديد

ایک اور مقام پر مشہور اموی شاعر فرزدق کا یہ شعر نقل کیا ہے کہ:

فهل انت ان ماتت انا نك راكب الى ال بسطام بن قيس فخطب

علیٰ ہذا القیاس ایک مقام پر مشہور ضرب المثل ”حجر منب خرب وما شن بارو“ اور ایک اور مقام پر ”فاق شن طبقہ“ نقل کی ہے جس سے ان کے ادبی اسلوب و رتبے کا پتہ چلتا ہے۔ الغرض ان کی اس کتاب کے مطالعے سے واضح ہے کہ اس کا لکھنے والا ادب و لغت پر پوری طرح حادی ہے اور ضرورت اور موقع محل کے مطابق عبارت میں زور اور شدت پیدا کرنے کا فن بخوبی جانتا ہے۔

ج۔ جامع مانع عبارت فاضل مؤلف کی ایک اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ موقع و محل کے مطابق ایسی عبارت لاتے ہیں جس سے کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ اور بہتر سے بہتر مفہوم بیان ہو سکے؛ اس طریقے کو عام طور پر ”کوزے میں دریا بند کرنا“ کہا جاتا

۱۔ بدائع ۱: ۶۰۔

۲۔ بدائع ۱: ۶۰۔

۳۔ ایضاً، مجل مذکور۔

ہے، چنانچہ بلا مبالغہ یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ اس کے ہر جملے میں الکاسانی نے دریا کو کوزے میں پیدا کر دیا ہے؛ مثال کے طور پر کتاب الطہارۃ کی ابتدائی سطور میں طہارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے:

”فالتطہارۃ لغة وشرعاً هي النظافة

والتطهير والتنظيف وهو اثبات

النظافة في المحل وأنها صفة

تحدث ساعة فساد وانما

يمنع حدوثها بوجود مندها

وهو القذر فاذا ازال القذر اء

امتنع حدوثه بازالة العين

القذرة تحدث النظافة مكان

زوال القذر من باب زوال المانع

من حدوث الطهارة لان يكون

طهارة وانما سمي طهارة توسعاً

لحدوث الطهارة عند زواله له

بعدمی طہارت حاصل ہوتی ہے۔

یہاں پورے دثوق سے کہا جاتا ہے کہ طہارت کی اس سے زیادہ جامع تعریف نہ کی گئی ہے اور نہ ہی ممکن ہے اور اگر کوئی اس کی تشریح کرنے بیٹھے تو اس سے ایک رسالہ مرتب ہو سکتا ہے۔

القصر فاضل مؤلف نے نہایت جامع مانع عبارت کے ذریعے اپنا مدعا بیان فرمایا ہے جس سے زیر نظر کتاب کی افادیت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

۳۔ فقہ حنفی کا گہرا مطالعہ: اس کتاب کی ایک اور نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اس میں فقہ حنفی کے بیان کرنے کا جو اسلوب اپنایا گیا ہے، وہ تمام فقہی کتابوں سے مختلف ہے، اس میں بیک وقت گہرائی بھی ہے اور گیرائی بھی، قدامت بھی ہے اور جدت بھی؛ جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱۔ قدیم و جدید فقہاء کے اقوال کا مطالعہ: عام طور پر کتب فقہ میں ”ائمہ فقہ“ کے

اقوال ایک حد تک ہی نقل کیے جاتے ہیں اور اس سے آگے گزرنے کی کوشش نہیں کی جاتی؛ یہ حد عام طور پر امام ابو حنیفہؒ، ان کے شاگردوں اور چند دیگر شخصیات پر اگر ختم ہو جاتی ہے؛ حالانکہ فقہ حنفی میں کئی صدیوں تک تفقہ اور اجتہاد کا سلسلہ رواں

دواں رہا ہے، اس فقہ میں بلا مبالغہ سیکڑوں علماء و فقہاء کی کاوشوں اور محنتوں نے برگ و بار پیدا کئے ان میں عرب بھی تھے اور غیر عرب میں۔ ان میں ایرانی بھی تھے اور تورانی بھی، مگر تاریخ نے ان سب علماء و فقہاء کی آراء کو محفوظ رکھنے کی زحمت گوارہ نہیں کی؛ اور نہ ہی فقہ پر لکھنے والے فقہاء نے ان کے اقوال کو توجہ اور عنایت کا مستحق گردانا ہے۔

اس ضمن میں وسط ایشیا کا وہ مسلم خطہ جو فی الوقت روس، ترکی اور افغانستان و ایران میں متفرق ہے، بالخصوص قابل ذکر اور قابل ستائش ہے، فقہ حنفی کی صدیوں تک اکیساری اور نشوونما اسے خطے میں ہوئی ہیں اس نے اپنے برگ و بار پیدا کیے؛ مگر افسوس کہ ان صدیوں کی کاوشوں کا کوئی معقول ذخیرہ ہمارے پاس موجود نہیں ہے؛

اس سلسلے میں بدائع الصنائع ایک منفرد اسلوب کی حامل ہے۔ فاضل مؤلف نے نہ صرف یہ کہ ائمہ کبار کے اقوال نقل فرمائے ہیں، بلکہ اس کے ساتھ ساتھ اپنے زمانے تک کے علماء و فقہاء کے اقوال اور — ان کے مسالک کو بھی کتاب میں پیش کر کے، ان کے اقوال و افکار کو دوام بخش دیا ہے، ان میں سے بعض علماء و فقہاء ایسے بھی ہیں کہ جن کے حالات کسی بھی معاصر کتاب میں دستیاب نہیں ہیں، مگر اپنے زمانے میں وہ بڑے فاضل سمجھے جاتے تھے۔ بہر حال، بدائع اس پہلو سے بھی بے پناہ افادیت رکھتی ہے چنانچہ اگر ایک طرف جمہور فقہاء ہوں اور دوسری جانب فقط ایک ہی غیر معروف فقیہ، تو تب بھی فاضل مؤلف اس فقیہ کی منفرد رائے کا ذکر کرنا ضروری خیال کرتے ہیں، مثال کے طور پر چہرے پر اگے ہوئے بالوں کے نیچے سے دھونے کے متعلق لکھتے ہیں۔

”لذا بال اگنے سے قبل اتنے (مذکورہ) حصے کا دھونا ضروری ہے؛ البتہ اگر بال اگ جائیں تو اکثر علماء کے نزدیک ان کے نیچے سے دھونے کا حکم ساقط ہو جاتا ہے، مگر ابو عبد اللہ البیہی کہتے ہیں کہ بال اگ آنے کے باوجود ان کے نیچے سے دھونے کا حکم ساقط نہ ہوگا، اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر تو چہرے (داڑھی) کے بال گھنے ہوں، تو ان کے نیچے سے دھونا ساقط ہو جائے گا۔ ورنہ نہیں، ابو عبد اللہ کی دلیل یہ ہے ۱۷

ابو عبد اللہ البیہی غالباً تیسری صدی ہجری کی شخصیت تھے مگر فقہاء کے حلقے میں بہت کم تعارف رکھتے

ہیں ۱۸

۱۷ یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ فقہ حنفی کی تمام متداول اور اہم کتابیں اسی علاقے میں تحریر کی گئیں: امام محمدؒ نے اپنے صد ہا کتابوں کی تالیف خراسان کے مختلف شہروں میں کی؛ ان کے علاوہ امام زعفران، امام عبد اللہ بن مبارک، حسن بن زیاد و نویری، عصام بن یوسف البیہی، القموری، المرغینانی، صاحب ہایہ، السمرقندی، ابو منصور الماتریدی وغیرہ کا تعلق کسی نہ کسی طریقے سے اسی علاقے سے رہا۔

۱۸ بدائع، ۱: ۳۰۔

۱۹ راقم الحروف کے خیال میں اس سے مراد محمد بن سلیمان البیہی (۱۹۱-۲۷۷ھ) ہیں، جن کی کنیت ابو عبد اللہ اور نسبت البیہی تھی وہ شہاد بن حکیم ابو سلیمان جوزجانی امام محمد بن شجاع کے شاگرد تھے وہ اپنے زمانے اور اپنے علاقے کے نامور عالم اور مفتی تھے (جواہر المفیدۃ، ۱: ۵۱)۔

۲۰ ۱۸۲۲ھ

مگر بایں ہمہ امام الکاسانی نے ان کی رائے کو وقعت دی ہے؛ اسی طرح اس فہرست میں بے شمار علماء فقہاء اور مفتیوں کے اسمائے گرامی شامل ہیں، جن کے متعلق ہمیں ان کے ناموں کے سوا کوئی تعارف حاصل نہیں ہے۔

مگر اس کے باوجود قاضی مؤلف نے ان کی رائے کو وقعت اور اہمیت دی، جس سے پتہ چلتا ہے کہ ان کی اس کتاب کے متضمنات بہت وسیع ہیں، اس کے مقابلے میں فقہ کی دوسری کتب، مثلاً خود ہدایہ میں یہ توسع نہیں ملتا؛ اس کے بجائے ایک خاص دائرے میں فقہاء کی آرا کا التزام نظر آتا ہے جس سے فکر و نظر میں وہ وسعت پیدا نہیں ہو جو بدائع الصنائع کا خاصہ ہے۔

ب مسالک فقہ کا گہرا مطالعہ عام کتب فقہ (بشمول ہدایہ، القدوری، کنز، اور قنادی) میں فقہی مسالک کو پیش کرتے ہوئے فقط یہ بیان کیا جاتا ہے، کہ یہ قول فلاں، امام یا مجتہد یا فقیہ کا ہے، اس سے زیادہ اس مسئلے کی یا تو وضاحت نہیں کی جاتی، یا پھر سرسری سے ذکر پر اکتفا کی جاتی ہے، اس کے بجائے بدائع الصنائع میں اس بارے میں حسب ذیل باتوں کا التزام ملتا ہے کہ:

(۱) امام یا فقیہ کا یہ قول کس کی روایت سے مروی ہے؟ مثال کے طور پر۔

فقد روی ابن شجاع عن الحسن عن ابی حنیفہ ۱۰
وذكر الكرخي والطحاوي عن اصحابنا مقدار الناصية ۳
اماردی هشام عن محمد ۴
روی الحسن عن ابی حنیفہ ۵

کذا روی المعلى عن ابی یوسف عن ابی حنیفہ ۶
اس طریقے سے یہ بھی پتہ چل جاتا ہے کہ حضرات ائمہ سے، کون سی روایت ثقہ اور قابل اعتماد ہے اور کون سی روایت قابل اعتماد نہیں ہے؛ جس سے مجتہد یا مفتی کو فیصلہ صادر کرنے میں سہولت

۱۰ اس کا اندازہ کتاب کے تفصیلی مطالعے سے کیا جاسکتا ہے۔

۱۱ بدائع ۱۰: ۳۔

۱۲ ایضاً ص ۳۔

۱۳ ایضاً محل مذکور۔

۱۴ ایضاً ۱۱: ۱۱۔

۱۵ ایضاً۔

اسی امام کی طرف منسوب کر کے قال ابو حنیفہ، یا قال ابو یوسف۔ یا محمد لکھا جاتا ہے، اور چونکہ اس قسم کے اقوال میں احتیاط کی ضرورت اس لیے زیادہ ہوتی ہے کہ بعض اوقات مذکورہ امام اس مسئلے میں اپنے اصول سے خود اختلاف کر جاتا ہے، اسی لیے بدائع، الصنائع میں ہمیں یہ بھی خصوصی التزام نظر آتا ہے کہ فاضل مؤلف قول نقل کرتے ہوئے یہ بھی واضح فرماتے ہیں کہ آیا یہ قول مذکورہ امام سے صریح الفاظ میں منقول ہے یا محض ان کی کسی عبارت یا اصول سے اخذ کیا گیا ہے۔

مثال کے طور پر اس مسئلے میں کہ آیا تیمم میں دونوں اعضا چہرے اور دونوں ہاتھوں کا استیجاب ضروری ہے، یا نہیں، اختلاف کی حقیقت بیان کرتے ہوئے آپ لکھتے ہیں:

”رہا تیمم میں دونوں اعضا کے استیجاب (گھیرنے) کا مسئلہ کہ آیا ایسا کرنا رکن کی تکمیل

کے لیے ضروری ہے، یا نہیں؟ تو اس مسئلے کا اصل میں صریح لفظوں میں ذکر نہیں ملتا

البتہ وہاں ایسی عبارت ضرورتی ہے جس کا اس کے ضروری ہونے کی غمازی ہوتی ہے اس لئے کہ ہاں

یہ مذکور ہے کہ ”اگر اس نے اپنے ہاتھ کی بیرونی طرف مسح دیکھا تو اس کا تیمم جائز نہ ہوگا جبکہ اگر کسی نے صریحاً کہا

کہ اگر اس نے مقامات تیمم میں سے کوئی حصہ چھوڑ دیا، تو خواہ وہ کم ہو یا زیادہ، تو تیمم نہ ہوگا

مگر حسن امام ابو حنیفہ سے الجحد میں روایت کرتے ہیں، کہ اگر اس نے اکثر حصے پر مسح کر لیا، تو

جائز ہوگا۔۔۔ بناء بریں ظاہر روایت کے مطابق تیمم میں انگلیوں کا خلال کرنا، اور انگوٹھی کو

اتارنا ضروری ہوگا، ورنہ تیمم جائز نہ ہوگا، مگر حسن کی روایت کی رو سے یہ دونوں باتیں ضروری

نہ ہوں گی۔“

اس تفصیل سے جہاں معلومات میں اضافہ ہوتا ہے وہاں مسئلے کی اصل نوعیت کا اظہار

بھی ہوتا ہے؛ اسی طرح ایک دوسرے مقام پر ہے کہ:

”اگر کسی دوسرے شخص نے مسافر کے کجاوے میں پانی رکھ دیا ہو، مگر اسے پتہ نہ ہو اور وہ تیمم

کر کے نماز ادا کر لے اور پھر اس کو اصل حقیقت کا پتہ چل جائے، تو اس کے متعلق کوئی روایت

نہیں ملتی، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ الجوامع الصغیر کی روایت کے الفاظ تو اس بات پر دلالت

کرتے ہیں کہ اس کی نماز بالاجماع جائز ہوگی،۔۔۔ جب کہ کتاب الصلوٰۃ کے الفاظ سے معلوم

ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔“

الغرض فاضل مؤلف نے فقہ اور مسالک فقہ کا سرسری سا مطالعہ پیش نہیں کیا، بلکہ اس میں گہرائی

اور گیرائی پیدا کر کے حقیقت کے اصلی چہرے کو دکھانے کی کوشش کی ہے۔ اس طرح ان کی کتاب سے

بخوبی واضح ہوتا ہے کہ:

- ۱۔ ائمہ کرام کا ظاہر مسلک کیا ہے۔
 - ۲۔ ان کی کتابوں کی عبارات سے اخذ شدہ روایت کونسی ہے۔
 - ۳۔ ان کے کسی اصول سے ماخوذ قول کون سا ہے لے
- پھر ان میں سے ہر بات کو فاضل مؤلف نے جس مہارت اور سلیقے سے پیش کیا ہے، اس کی اجتہادی بصیرت کا بخوبی اظہار ہوتا ہے۔

۱۔ اصولی اختلاف کا اظہار عام طور پر کتب فقہ میں مسائل و احکام کے بیان سے تجاوز نہیں کیا جاتا، زیادہ سے زیادہ یہ کیا جاتا ہے کہ فقہاء کے اختلافی اقوال نقل کر دیے جاتے ہیں، جب کہ اصولی بحث عام طور پر کتب اصول فقہ تک محدود رہتی ہے تاہم بدائع کا انداز بیان اس سے مختلف ہے، وہ عموماً جزئی بحث کے ساتھ ساتھ اصولی بحث بھی کرتے ہیں اور اس طرح کرتے ہیں کہ نہ صرف یہ کہ ”اصول فقہ“ کے عمومی قواعد کا پتہ چلتا ہے، بلکہ اس سے ساتھ ساتھ یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ ہر امام کا بنیادی اصول کار کیا ہے، اس اسلوب بیان سے نہ صرف یہ کہ ائمہ کے اختلافی مسائل کا پتہ چلتا ہے، بلکہ یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ ان کا اصولی موقف کیا ہے۔ مثال کے طور پر مسجد میں وضو کرنے کے متعلق، اختلافی اقوال بیان کرتے ہوئے الکاسانی لکھتے ہیں:-

”اور اسی اختلافی اصول پر مسجد میں وضو کرنے کا حکم مبنی ہے کہ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک مسجد میں وضو کرنا مکروہ اور امام محمد کے نزدیک مباح ہے۔ بشرطیکہ اس کے جسم پر کوئی گندگی نہ ہو، یہاں امام محمد اپنے اصول یعنی: مستعمل پانی پاک ہے، پر اور امام ابو یوسف اپنے اصول یعنی مستعمل پانی ناپاک ہے، پر عمل پیرا ہے اور امام ابو حنیفہ تو ان کے ہاں اگر تو ناپاکی والی روایت ملحوظ رکھی جائے، تو اس حکم کا سمجھنا مشکل نہیں، اور اگر پاکی والی روایت کو سامنے رکھا جائے تو تب یہ حکم اس سبب ہے کہ چونکہ یہ پانی طبعاً قابل کراہت ہے لہذا اس سے مسجد کو بچانا چاہیے، جیسے کہ مسجد کو اینٹ اور گچ سے بچانا ضروری ہوتا ہے لے اسی طرح پانی کے مستعمل ہونے میں اختلافی بحث کا آغاز کرتے ہوئے امام الکاسانی تحریر فرماتے ہیں:-

”وہ پانی کے مستعمل ہونے کا سبب، تو امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے ہاں پانی مستعمل دو میں سے ایک بات کے پیش آنے پر ہوتا ہے یا تو اس کے ساتھ ازالہ محدث (لحمی ناپاکی) کیا جائے اور یا اس سے حصول ثواب کا مقصد ہو، اور امام محمد کے نزدیک پانی فقط اسی وقت مستعمل ہوتا ہے جب اسے حصول ثواب کے لیے استعمال کیا جائے، جب کہ امام زفر اور امام

لے اشلہ کے لیے دیکھیے بدائع ۱۰/۲۰۵، وغیرہ۔

لے بدائع ۱۰/۲۰۵۔

شافعی کے نزدیک پانی فقط از الہ حد ث کئے جانے سے مستعمل ہوتا ہے؛ یہ اصولی اختلاف ان ائمہ سے صریح الفاظ میں نقل نہیں کیا گیا، اس کے بجائے ان ائمہ سے مروی اقوال سے مذکورہ اختلاف ظاہر ہوتا ہے... توجب اس اصولی اختلاف کا پتہ چل گیا، تو اب ہم کہتے ہیں^۱۔

الغرض فاضل مؤلف نے ہر جگہ سی گوشت کی ہے کہ اپنے مستفیدین کو مسائل کا مردجہ اور گھساپٹا چہرہ دکھانے کے بجائے، گہرائی میں جا کر انہیں ان کا اصل چہرہ دکھائیں، تاکہ ان میں سطحیت کے بجائے، گہرائی اور مسائل میں غور و خوض کا ملکہ پیدا ہو۔ یہ بات بھی کسی معاصر کتاب میں مطالعہ نہیں کی جاسکتی۔

۴۔ جزئیات (فروع) کا وسیع مطالعہ:

انکاسانی نے اپنی زیر نظر کتاب میں مسائل فقہ کا اتنا وسیع ذخیرہ فراہم کر دیا ہے، کہ شاید ہی کسی اور کتاب میں اتنا بڑا ذخیرہ دیکھنے میں آ سکے۔ اوپر فاضل (Heffening) کے حوالے سے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ”غالباً فقہ حنفی کی یہ پہلی اور اپنی نوعیت کی واحد کتاب ہے، حوالہ غزالی کی الوجیز اور ابن رشد کی البدایہ کی طرح چھوٹی چھوٹی جزئیات تک باقاعدگی کے ساتھ مرتب کی گئی ہے، جبکہ مولانا خلیل احمد ہارنوری فرمایا کرتے تھے کہ جزئیات تو شامی میں زیادہ ہیں مگر اصول اور فقہ کی لم بدائع میں زیادہ ہے، اس لیے وہ اپنے شاگردوں کو مشورہ دیا کرتے تھے کہ وہ اس کتاب کو بالامتیعاب مطالعے میں رکھیں“^۲۔

ان ماہرین کے بیانات سے قطع نظر اگر البدائع والصنائع کا تقابل کسی بھی معاصر کتاب سے کیا جائے، تو بلاشبہ یہ حقیقت تسلیم کرنا پڑتی ہے، کہ یا تو:

- ۱۔ البدائع میں جزئی مسائل زیادہ ہیں اور یا پھر
- ۲۔ اس میں اصولی بحث زیادہ ہے جس کی بنا پر نت نئے مسائل و احکام کا استنباط کرنا آسان اور سہل ہے۔

اور یہ ایسی خصوصیت ہے، جو کسی اور معاصر کتاب میں نہیں پائی جاتی۔

۵۔ دلائل بیان کرنے کا طریقہ: جزئی اور اصولی بحث کے ساتھ ساتھ بدائع الصنائع میں ہر مسلک کے دلائل کو بھی نہایت شرح و بسط اور نہایت جامع طریقے کے ساتھ پیش کیا گیا ہے، جس سے اس کتاب کی افادیت میں بیش بہا اضافہ ہوا ہے، فاضل مؤلف مختلف مسالک کے دلائل حسب ذیل ترتیب کے ساتھ بیان فرماتے ہیں:-

۱۔ قرآن مجید: اصول فقہ میں احکام و مسائل کے ماخذ کے طور پر قرآن مجید کا نام جس طرح اُسرفہرست ہے، انکاسانی نے بھی اسے ہر جگہ سرفہرست ہی رکھا ہے۔ اور اس کے استدلال کو سب سے زیادہ اہمیت دی ہے، اسی لیے سب سے پہلے فاضل مؤلف قرآن مجید

^۱ لے نید الخ: ۱: ۶۸

^۲ لے دیمین: Encyclopedia of Islam، "مؤلف" وار دو ماثرہ معارف اسلامیہ - بذیل مادہ۔

کلمہ تذکرۃ الخلیل، ص ۳۰۲، مرتبہ مولانا عاشق الہی میرٹھی۔

کی آیات سے مسالک فقہ کا استدلال بیان فرماتے ہیں اس سلسلے میں موقع محل کے مطابق آیات مبارکہ سے استدلال کیا گیا ہے جس سے ہمارے اس گمان کو بھی تقویت ملتی ہے کہ فاضل مؤلف قرآن مجید کے باقاعدہ حافظ تھے۔

ب۔ حدیث نبوی اس کا ہے اسی لئے امام الکاسانی بھی ہر جگہ قرآن مجید کے بعد احادیث نبویہ سے استدلال کو اہمیت دیتے ہیں، اس ضمن میں بلاشبہ ہزار ہا احادیث نبویہ اور اقوال صحابہ و تابعین کا ذخیرہ بدائع میں فراہم کر دیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں، بدائع میں مطالعہ حدیث کے حسب ذیل پہلو بھی قابل ذکر ہیں:-

۱۔ حدیث روایت کرنے کا عمدہ انداز: فقہاء اور محدثین کا چونکہ نقطہ نظر مختلف ہوتا ہے، اسی لئے حدیث بیان کرنے اور روایت کرنے کے طریقوں میں دونوں کے ہاں مختلف اسالیب رائج ہیں، تاہم بدائع الصنائع میں ہم یہ دیکھتے ہیں کہ حدیث کو خالص عمدہ انداز میں روایت کیا جاتا ہے، اور اسی میں فی الواقع حدیث کی روایت کو وہی مقام دیا گیا ہے جس کی وہ مستحق ہے۔

بدائع میں زیادہ تر روایات کو مختصر سند کے ساتھ جیسے ”تخریج“ کہا جاتا ہے، روایت کیا گیا ہے تاہم بعض مقامات پر وہ ان کی پوری اسناد بھی نقل کرتے ہیں، اسی طرح احادیث پر پُر مغز تبصرے بھی کیے گئے ہیں جن سے پتہ چلتا ہے کہ فاضل مؤلف کو علوم حدیث پر گہرا ادراک حاصل تھا

۲۔ متن و سند پر تنقید: پھر جہاں بدائع میں احادیث نقل کی گئی ہیں وہاں ان کے ساتھ مختصر یا جامع تنقیدات بھی کی گئی ہیں تاکہ کھرے کھوٹے، صحیح اور غلط کی صحیح طریقے سے پہچان ہو سکے۔

متن و سند حدیث پر نقد و تبصرہ کے دوران میں، وہ بیان فرماتے ہیں کہ کوئی حدیث متواتر اور مشہور کوئی عزیز یا خبر واحد ہے، کس حدیث کو صحیح یا حسن اور کس کو ضعیف، مجروح یا شاذ قرار دیا جاتا ہے، اور پھر ہر جگہ اس بحث سے مفید مطالب اخذ کیے گئے ہیں۔ مثال کے طور پر نبیذکر سے وضو کے جائز ہونے پر مشتمل حدیث پر نقد و تبصرہ۔ اسی طرح فاضل مؤلف حسب ضرورت حسب مدار و بیان حدیث پر بھی بحث کرتے ہیں اور ان کے کردار کی روشنی میں حدیث کا مقام متعین فرماتے ہیں۔

۳۔ علوم الحدیث کا حوالہ: علیٰ ہذا القیاس میں بدائع الصنائع میں دیگر علوم حدیث، مثلاً علم نایغ و منسوخ علم ترائف و مخالفات احادیث، علم ترمذ و تشریح احادیث اور ان کے قبول و عدم قبول کی شرائط وغیرہ کے مباحث بھی بکثرت ملتے ہیں جس سے کتاب کے فقہی مباحث کی افادیت میں بیش بہا اضافہ ہو جاتا ہے۔

۴۔ الکاسانی کا حافظ الحدیث ہونا ان تمام مباحث اور بدائع میں علم حدیث کے ذخیرے سے بجا طور پر یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ ہمارے مدد و قرآن مجید کے حافظ ہونے کے ساتھ بلاشبہ

اپنے دور کے ”حافظ الحدیث“ بھی تھے۔ اور یہ کہ انہیں ہزاروں احادیث اور ان کے طرق و اسناد پر تبحر حاصل تھا، جس سے پتہ چلتا ہے انہوں نے علم فقہ کی طرح علم حدیث بھی باقاعدہ محدثین کے ہاں زانوے تلمذ طے کر کے حاصل کیا تھا۔

البتہ بدائع الصنائع کے اس ذخیرہ علمی کو دور حاضر میں زیادہ استفادے کا ذریعہ بنانے کے لئے اس بات کی ضرورت ہے کہ بدائع کی تمام احادیث کا ”متون حدیث“ کے حوالے سے باقاعدہ استخراج کیا جائے؛ اس مفید کام کے انجام پانے سے جہاں محققین کو آسانی ہوگی، وہاں بعض لوگوں کی اس غلط فہمی کا ازالہ بھی ممکن ہو سکے گا کہ احناف کے ہاں زیادہ تر کمزور احادیث سے استفادہ کیا جاتا ہے۔

7۔ اجماع اور قیاس؛ فقہ کا تیسرا ماخذ اجماع اور چوتھا قیاس ہے، بدائع میں ہمیں ان کا بھی بکثرت تذکرہ ملتا ہے۔

اجماع کے سلسلے میں انکا سانی کا مطیع نظر دہی ہے، جو دیگر حنفی ائمہ اور فقہاء کا ہے کہ ان کے ہاں کسی معاملے میں بقیہ صحابہ کرامؓ یا ائمہ و معاصر فقہاء کی خاموشی بھی اجماع کے مترادف ہے، جبکہ بعض دیگر مسالک کے ہاں اس کے لئے صریح الفاظ میں اجماع کے اظہار کی ضرورت ہوتی ہے؛

بدائع میں ہمیں ”قیاس“ کے اصول کا بھی بکثرت استعمال نظر آتا ہے؛ فاضل مؤلف چونکہ خود بھی بہت بڑے فقیہ اور مجتہد تھے، اس لیے انہوں نے اس ”اہم ماخذ“ شریعت سے بڑی وسعت کے ساتھ استفادہ کیا ہے۔

قیاس میں عموماً چار چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے؛ اولاً وہ شرعی حکم جو مدار قیاس پھیر تلے مقیم علیہ، ثانیاً اس سے اخذ ہونے والی علت یا حکم کی لم، ثالثاً وہ حکم جسے دریافت کرنا مقصود ہو، یا بنیاد دونوں احکامات میں مذکورہ علت یا حکم کی لم کا مشترکہ طور پر پایا جانا۔ اس طرح قیاس کا اصول بذات خود آگے کئی فکر و جہتوں پر مشتمل ہوتا ہے اور ان میں سے ہر ایک جہت تفصیل طلب ہوتی ہے۔ اسی بنا پر ہر بجا طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اصول فقہ کے ”جملہ قواعد و شرائط کا اظہار جس طرح بھرپور طریقے سے اس صنفِ علم میں ہوتا ہے، کسی اور صنف میں نہیں ہوتا، اس لیے کہ سابقہ تینوں صورتیں زیادہ تر روایت سے تعلق رکھتی ہیں، مگر زیر نظر صورت کا تعلق عموماً قیاس اور روایت سے ہے۔

اسی بنا پر ایک مجتہد کے اصلی جوہر قیاس ہی میں کھلتے ہیں، کسی اور شئی میں نہیں؛ بنا بریں ہم بلاشبہ یہاں انکا سانی کو ایک عبقری فقیہ اور مجتہد کے روپ میں دیکھتے ہیں جسے اپنے اور اپنے مخالف کے موقف و مدعا پر عبور کامل حاصل ہو۔ اور جو اپنے دعوے کے اثبات اور مخالف کی تردید کے لیے دلائل کے انبار جمع کرتا چلا جاتا ہے۔

انکا سانی نے نہ صرف یہ کہ اپنے اسلاف کے عقلی و قیاسی دلائل نقل فرما دیے ہیں، بلکہ ان کے ساتھ ساتھ اپنی جانب سے بہت کچھ اضافہ بھی کیا ہے؛ انہوں نے بہت سے مقامات پر اسلاف کے دلائل

لے اس تمام مجموعہ کے لئے دیکھا انزال: المستصحبی احمد ابو زہرہ: اصول الفقہ و وجہہ۔

محض اس لئے رد کر دیئے، کہ وہ ان کے علمی اور فکری معیار کے مطابق نہ تھے، اور اس کے بجائے اپنی جانب سے طبعاً عقلی اور قیاسی دلائل پیش کئے ہیں، جن سے احناف کے مسلک کو زیادہ تقویت حاصل ہوتی ہے، چنانچہ انکاسانی:

- ۱۔ سب سے پہلے اسلاف کے مسلک کا ذکر فرماتے ہیں۔
- ۲۔ بعد ازاں قرآن و سنت اور قیاس سے ان کے دلائل کا ذکر فرماتے ہیں۔
- ۳۔ پھر ان دلائل پر نقد و تبصرہ کر کے، ان کا اثبات یا ابطال فرماتے ہیں۔
- ۴۔ امام انکاسانی کا اجتہادی پایہ: اجتہاد کے معنی کسی مقصد کو حاصل کرنے کی انتہائی کوشش کرنے کے اور اصطلاحی معنی کسی قضیے یا حکم شرعی کے بارے میں بجا امکان ذاتی رائے (امکان غالب، قائم کرنے کے لئے انتہائی کوشش کرنے کے ہیں؛ آگے چل کر اجتہاد اور مجتہدین کے متعلق مفہوم میں مزید تخصیص پیدا ہوئی اور اجتہاد بقول امام شاہ ولی اللہ محدث دہلوی سائنس یا بقول محمد ابو زہرہ آٹھ علوم کے تحت غور و فکر کرنے اور نت نئے مسائل کے احکام دریافت کرنے کا عنوان قرار پایا۔ جبکہ اسی تناظر میں مجتہدین کی تعریف میں بھی تخصیص پیدا ہوئی اور مجتہدین کی چھ اقسام بیان کی جاتی ہیں: یعنی مجتہد مطلق (مثلاً ائمہ کرام)، مجتہد فی المذہب (جو اصولوں میں اپنے امام کے پابند مگر فروع میں اختلاف کریں، مثلاً امام ابو یوسفؒ و محمدؒ، مجتہد فی المسائل، (ایسے مسائل میں اجتہاد کرنے والے ائمہ، جن میں ائمہ سے کوئی روایت نہ ملتی ہو مثلاً الجصاص رازی وغیرہ)، مجتہد اصحاب التجزئ (مثلاً الرازی، الکدھی وغیرہ)، مجتہد اصحاب ترجیح (مثلاً صاحب ہدایہ)، ہمارے خیال میں امام انکاسانی کو بلاشبہ اصحاب تخریج اور اصحاب ترجیح مجتہدین میں تو بلاشبہ شمار کیا جاسکتا ہے مگر وہ کسی قدر مجتہد فی المسائل فقیہ بھی تھے چنانچہ بدائع کے تفصیلی مطالعے سے بخوبی اس موقف کی تائید ہوتی ہے۔

۷۔ عادات و معمولات: ہر صنعت کی مخصوص اصطلاحیں Terms اور مخصوص معمولات ہوتے ہیں، ان عادات و معمولات کو جانے بغیر اس کی کتاب سے استفادہ کرنا ممکن نہیں ہوتا، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ انکاسانی نے بھی اپنی کتاب بدائع میں حسب ذیل باتوں کا التزام کیا ہے۔

- ۱۔ اسلوب بیان: امام انکاسانی سب سے پہلے شروع فصل میں آئندہ ہونے والی بحث کا خلاصہ پیش کرتے ہیں اور پھر ایک ایک کر کے مسئلہ بیان فرماتے ہیں؛ پھر وہ بحث کی ابتدا عام طور پر اس ”مسئلے“ کے ذکر سے کرتے ہیں، جس کا حکم انہوں نے بیان کرنا ہوتا ہے، اور پھر اس کے ضمن میں

۱۔ اس کی تفصیل البدائع کا مطالعہ کرنے سے ہی واضح ہو سکتی ہے۔

۲۔ حجة الله البالغة، طاہرہ، ۲۱، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲۔

۳۔ محمد ابوالزہرہ، اصول الفقہ، طاہرہ، ص ۳۸۶ تا ۳۸۷۔

۴۔ ج دیکھیے ابن العابدین، المشتقی، رسائل، رسالہ ثانیہ، ص ۱۱ تا ۱۲۔

جو اقوال یا مسالک مروی ہوتے ہیں، ان کا تذکرہ فرماتے ہیں، اور پھر اسی ترتیب سے مذکورہ اقوال یا مسالک کے دلائل بیان فرماتے ہیں اور سب سے آخر میں اپنے مختار قول یا مختار مسلک کا دفاع کرتے ہوئے اس کے دلائل و حجج کا ذکر کرتے ہیں؛ اس کے ساتھ ساتھ، اگر مخالفین نے انکاسانی کے مختار قول پر کوئی اعتراض کیا ہو تو اس کی تردید بھی لازماً بیان کرتے ہیں، جس سے ذہن میں پیدا شدہ شکوک و شبہات کا ازالہ ہو جاتا ہے اور اس مسئلے کے حق میں ذہن پوری طرح صاف ہو جاتا ہے۔ عام طور پر سب سے آخر میں ذکر کیا جانے والا یہ قول امام ابو حنیفہؒ ہی کا ہوتا ہے، کیونکہ فاضل انکاسانی امام ابو حنیفہؒ اور ان کے مسلک سے غایت درجے عقیدت رکھتے ہیں، تاہم گنتی کے چند مقامات ایسے بھی ہیں، جہاں انہوں نے صاحبین کے مسلک کو ترجیح دی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے بعد وہ امام ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔

۲۔ صاحب البدائع بعض مقامات پر فرماتے ہیں: قال مشائخنا، یا مشائخ العراق، یا مشائخ بلخ، یا مشائخنا بما وراء النہر، یا بعض مشائخنا، اس سے مراد ان علاقوں کے وہ فقیہ ہوتے ہیں، جو اپنے علم و فضل کی بنا پر شیخ (جمع شیوخ و مشائخ) کا درجہ حاصل کر لیتے تھے۔

مشائخ کی یہ اصطلاح ہمیں وسط ایشیا کے مسلم مصنفین کے ہاں قدر مشترک کے طور پر ملتی ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ القدوری اور المرغینانی صاحب ہدایہ نے بھی اس کا بکثرت استعمال کیا ہے؛ مولانا عبدالحی اکھنوی نے اس کی تشریح میں صاحب عنایہ کے حوالے سے ”علاء“ اور علامہ قاسم کے حوالے سے ایسے فقہا مراد بٹھراے ہیں، جن کی امام ابو حنیفہؒ سے ملاقات نہیں ہوئی، لہٰذا

۳۔ امام انکاسانی نے کتاب کے اندرونی حوالے (Cross References) بھی بکثرت دیئے ہیں، جن کا مقصد کتاب میں ایجاز و احتصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے قاری کی توجہ سابقہ یا آئندہ مباحث کی طرف دلانا ہے، چنانچہ اس ضمن میں جب وہ کسی آیت کی طرف توجہ دلاتے ہیں، تو فرماتے ہیں، ”ما تلونا“ (جہاں آیت ہم اوپر بیان کر آئے ہیں)، روایت کی طرف توجہ دلانے کے لیے بار وینا (جو روایت ہم اوپر نقل کر آئے ہیں)، جبکہ عقلی و قیاسی استدلال کے لیے فیما ذکرنا و لا یبغنا (جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں) اور ما تلونا کے الفاظ استعمال کرتے ہیں؛ تاہم بعض مقامات پر فیما ذکرنا بنا اور ما تلونا سے مراد کسی قول کا

۱۵ مثلاً بدائع، ص ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳، ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۰، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۶، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۳۹۳، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۲، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۶۸، ۴۶۹، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۶، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۸۹، ۴۹۰، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۶، ۴۹۷، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۲۱، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۵۴، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۷، ۵۶۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۷۴، ۵۷۵، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۳، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۱۲، ۶۱۳، ۶۱۴، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۲۰، ۶۲۱، ۶۲۲، ۶۲۳، ۶۲۴، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹، ۶۳۰، ۶۳۱، ۶۳۲، ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰، ۶۴۱، ۶۴۲، ۶۴۳، ۶۴۴، ۶۴۵، ۶۴۶، ۶۴۷، ۶۴۸، ۶۴۹، ۶۵۰، ۶۵۱، ۶۵۲، ۶۵۳، ۶۵۴، ۶۵۵، ۶۵۶، ۶۵۷، ۶۵۸، ۶۵۹، ۶۶۰، ۶۶۱، ۶۶۲، ۶۶۳، ۶۶۴، ۶۶۵، ۶۶۶، ۶۶۷، ۶۶۸، ۶۶۹، ۶۷۰، ۶۷۱، ۶۷۲، ۶۷۳، ۶۷۴، ۶۷۵، ۶۷۶، ۶۷۷، ۶۷۸، ۶۷۹، ۶۸۰، ۶۸۱، ۶۸۲، ۶۸۳، ۶۸۴، ۶۸۵، ۶۸۶، ۶۸۷، ۶۸۸، ۶۸۹، ۶۹۰، ۶۹۱، ۶۹۲، ۶۹۳، ۶۹۴، ۶۹۵، ۶۹۶، ۶۹۷، ۶۹۸، ۶۹۹، ۷۰۰، ۷۰۱، ۷۰۲، ۷۰۳، ۷۰۴، ۷۰۵، ۷۰۶، ۷۰۷، ۷۰۸، ۷۰۹، ۷۱۰، ۷۱۱، ۷۱۲، ۷۱۳، ۷۱۴، ۷۱۵، ۷۱۶، ۷۱۷، ۷۱۸، ۷۱۹، ۷۲۰، ۷۲۱، ۷۲۲، ۷۲۳، ۷۲۴، ۷۲۵، ۷۲۶، ۷۲۷، ۷۲۸، ۷۲۹، ۷۳۰، ۷۳۱، ۷۳۲، ۷۳۳، ۷۳۴، ۷۳۵، ۷۳۶، ۷۳۷، ۷۳۸، ۷۳۹، ۷۴۰، ۷۴۱، ۷۴۲، ۷۴۳، ۷۴۴، ۷۴۵، ۷۴۶، ۷۴۷، ۷۴۸، ۷۴۹، ۷۵۰، ۷۵۱، ۷۵۲، ۷۵۳، ۷۵۴، ۷۵۵، ۷۵۶، ۷۵۷، ۷۵۸، ۷۵۹، ۷۶۰، ۷۶۱، ۷۶۲، ۷۶۳، ۷۶۴، ۷۶۵، ۷۶۶، ۷۶۷، ۷۶۸، ۷۶۹، ۷۷۰، ۷۷۱، ۷۷۲، ۷۷۳، ۷۷۴، ۷۷۵، ۷۷۶، ۷۷۷، ۷۷۸، ۷۷۹، ۷۸۰، ۷۸۱، ۷۸۲، ۷۸۳، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۷، ۷۸۸، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱، ۷۹۲، ۷۹۳، ۷۹۴، ۷۹۵، ۷۹۶، ۷۹۷، ۷۹۸، ۷۹۹، ۸۰۰، ۸۰۱، ۸۰۲، ۸۰۳، ۸۰۴، ۸۰۵، ۸۰۶، ۸۰۷، ۸۰۸، ۸۰۹، ۸۱۰، ۸۱۱، ۸۱۲، ۸۱۳، ۸۱۴، ۸۱۵، ۸۱۶، ۸۱۷، ۸۱۸، ۸۱۹، ۸۲۰، ۸۲۱، ۸۲۲، ۸۲۳، ۸۲۴، ۸۲۵، ۸۲۶، ۸۲۷، ۸۲۸، ۸۲۹، ۸۳۰، ۸۳۱، ۸۳۲، ۸۳۳، ۸۳۴، ۸۳۵، ۸۳۶، ۸۳۷، ۸۳۸، ۸۳۹، ۸۴۰، ۸۴۱، ۸۴۲، ۸۴۳، ۸۴۴، ۸۴۵، ۸۴۶، ۸۴۷، ۸۴۸، ۸۴۹، ۸۵۰، ۸۵۱، ۸۵۲، ۸۵۳، ۸۵۴، ۸۵۵، ۸۵۶، ۸۵۷، ۸۵۸، ۸۵۹، ۸۶۰، ۸۶۱، ۸۶۲، ۸۶۳، ۸۶۴، ۸۶۵، ۸۶۶، ۸۶۷، ۸۶۸، ۸۶۹، ۸۷۰، ۸۷۱، ۸۷۲، ۸۷۳، ۸۷۴، ۸۷۵، ۸۷۶، ۸۷۷، ۸۷۸، ۸۷۹، ۸۸۰، ۸۸۱، ۸۸۲، ۸۸۳، ۸۸۴، ۸۸۵، ۸۸۶، ۸۸۷، ۸۸۸، ۸۸۹، ۸۹۰، ۸۹۱، ۸۹۲، ۸۹۳، ۸۹۴، ۸۹۵، ۸۹۶، ۸۹۷، ۸۹۸، ۸۹۹، ۹۰۰، ۹۰۱، ۹۰۲، ۹۰۳، ۹۰۴، ۹۰۵، ۹۰۶، ۹۰۷، ۹۰۸، ۹۰۹، ۹۱۰، ۹۱۱، ۹۱۲، ۹۱۳، ۹۱۴، ۹۱۵، ۹۱۶، ۹۱۷، ۹۱۸، ۹۱۹، ۹۲۰، ۹۲۱، ۹۲۲، ۹۲۳، ۹۲۴، ۹۲۵، ۹۲۶، ۹۲۷، ۹۲۸، ۹۲۹، ۹۳۰، ۹۳۱، ۹۳۲، ۹۳۳، ۹۳۴، ۹۳۵، ۹۳۶، ۹۳۷، ۹۳۸، ۹۳۹، ۹۴۰، ۹۴۱، ۹۴۲، ۹۴۳، ۹۴۴، ۹۴۵، ۹۴۶، ۹۴۷، ۹۴۸، ۹۴۹، ۹۵۰، ۹۵۱، ۹۵۲، ۹۵۳، ۹۵۴، ۹۵۵، ۹۵۶، ۹۵۷، ۹۵۸، ۹۵۹، ۹۶۰، ۹۶۱، ۹۶۲، ۹۶۳، ۹۶۴، ۹۶۵، ۹۶۶، ۹۶۷، ۹۶۸، ۹۶۹، ۹۷۰، ۹۷۱، ۹۷۲، ۹۷۳، ۹۷۴، ۹۷۵، ۹۷۶، ۹۷۷، ۹۷۸، ۹۷۹، ۹۸۰، ۹۸۱، ۹۸۲، ۹۸۳، ۹۸۴، ۹۸۵، ۹۸۶، ۹۸۷، ۹۸۸، ۹۸۹، ۹۹۰، ۹۹۱، ۹۹۲، ۹۹۳، ۹۹۴، ۹۹۵، ۹۹۶، ۹۹۷، ۹۹۸، ۹۹۹، ۱۰۰۰، ۱۰۰۱، ۱۰۰۲، ۱۰۰۳، ۱۰۰۴، ۱۰۰۵، ۱۰۰۶، ۱۰۰۷، ۱۰۰۸، ۱۰۰۹، ۱۰۱۰، ۱۰۱۱، ۱۰۱۲، ۱۰۱۳، ۱۰۱۴، ۱۰۱۵، ۱۰۱۶، ۱۰۱۷، ۱۰۱۸، ۱۰۱۹، ۱۰۲۰، ۱۰۲۱، ۱۰۲۲، ۱۰۲۳، ۱۰۲۴، ۱۰۲۵، ۱۰۲۶، ۱۰۲۷، ۱۰۲۸، ۱۰۲۹، ۱۰۳۰، ۱۰۳۱، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ۱۰۳۴، ۱۰۳۵، ۱۰۳۶، ۱۰۳۷، ۱۰۳۸، ۱۰۳۹، ۱۰۴۰، ۱۰۴۱، ۱۰۴۲، ۱۰۴۳، ۱۰۴۴، ۱۰۴۵، ۱۰۴۶، ۱۰۴۷، ۱۰۴۸، ۱۰۴۹، ۱۰۵۰، ۱۰۵۱، ۱۰۵۲، ۱۰۵۳، ۱۰۵۴، ۱۰۵۵، ۱۰۵۶، ۱۰۵۷، ۱۰۵۸، ۱۰۵۹، ۱۰۶۰، ۱۰۶۱، ۱۰۶۲، ۱۰۶۳، ۱۰۶۴، ۱۰۶۵، ۱۰۶۶، ۱۰۶۷، ۱۰۶۸، ۱۰۶۹، ۱۰۷۰، ۱۰۷۱، ۱۰۷۲، ۱۰۷۳، ۱۰۷۴، ۱۰۷۵، ۱۰۷۶، ۱۰۷۷، ۱۰۷۸، ۱۰۷۹، ۱۰۸۰، ۱۰۸۱، ۱۰۸۲، ۱۰۸۳، ۱۰۸۴، ۱۰۸۵، ۱۰۸۶، ۱۰۸۷، ۱۰۸۸، ۱۰۸۹، ۱۰۹۰، ۱۰۹۱، ۱۰۹۲، ۱۰۹۳، ۱۰۹۴، ۱۰۹۵، ۱۰۹۶، ۱۰۹۷، ۱۰۹۸، ۱۰۹۹، ۱۱۰۰، ۱۱۰۱، ۱۱۰۲، ۱۱۰۳، ۱۱۰۴، ۱۱۰۵، ۱۱۰۶، ۱۱۰۷، ۱۱۰۸، ۱۱۰۹، ۱۱۱۰، ۱۱۱۱، ۱۱۱۲، ۱۱۱۳، ۱۱۱۴، ۱۱۱۵، ۱۱۱۶، ۱۱۱۷، ۱۱۱۸، ۱۱۱۹، ۱۱۲۰، ۱۱۲۱، ۱۱۲۲، ۱۱۲۳، ۱۱۲۴، ۱۱۲۵، ۱۱۲۶، ۱۱۲۷، ۱۱۲۸، ۱۱۲۹، ۱۱۳۰، ۱۱۳۱، ۱۱۳۲، ۱۱۳۳، ۱۱۳۴، ۱۱۳۵، ۱۱۳۶، ۱۱۳۷، ۱۱۳۸، ۱۱۳۹، ۱۱۴۰، ۱۱۴۱، ۱۱۴۲، ۱۱۴۳، ۱۱۴۴، ۱۱۴۵، ۱۱۴۶، ۱۱۴۷، ۱۱۴۸، ۱۱۴۹، ۱۱۵۰، ۱۱۵۱، ۱۱۵۲، ۱۱۵۳، ۱۱۵۴، ۱۱۵۵، ۱۱۵۶، ۱۱۵۷، ۱۱۵۸، ۱۱۵۹، ۱۱۶۰، ۱۱۶۱، ۱۱۶۲، ۱۱۶۳، ۱۱۶۴، ۱۱۶۵، ۱۱۶۶، ۱۱۶۷، ۱۱۶۸، ۱۱۶۹، ۱۱۷۰، ۱۱۷۱، ۱۱۷۲، ۱۱۷۳، ۱۱۷۴، ۱۱۷۵، ۱۱۷۶، ۱۱۷۷، ۱۱۷۸، ۱۱۷۹، ۱۱۸۰، ۱۱۸۱، ۱۱۸۲، ۱۱۸۳، ۱۱۸۴، ۱۱۸۵، ۱۱۸۶، ۱۱۸۷، ۱۱۸۸، ۱۱۸۹، ۱۱۹۰، ۱۱۹۱، ۱۱۹۲، ۱۱۹۳، ۱۱۹۴، ۱۱۹۵، ۱۱۹۶، ۱۱۹۷، ۱۱۹۸، ۱۱۹۹، ۱۲۰۰، ۱۲۰۱، ۱۲۰۲، ۱۲۰۳، ۱۲۰۴، ۱۲۰۵، ۱۲۰۶، ۱۲۰۷، ۱۲۰۸، ۱۲۰۹، ۱۲۱۰، ۱۲۱۱، ۱۲۱۲، ۱۲۱۳، ۱۲۱۴، ۱۲۱۵، ۱۲۱۶، ۱۲۱۷، ۱۲۱۸، ۱۲۱۹، ۱۲۲۰، ۱۲۲۱، ۱۲۲۲، ۱۲۲۳، ۱۲۲۴، ۱۲۲۵، ۱۲۲۶، ۱۲۲۷، ۱۲۲۸، ۱۲۲۹، ۱۲۳۰، ۱۲۳۱، ۱۲۳۲، ۱۲۳۳، ۱۲۳۴، ۱۲۳۵، ۱۲۳۶، ۱۲۳۷، ۱۲۳۸، ۱۲۳۹، ۱۲۴۰، ۱۲۴۱، ۱۲۴۲، ۱۲۴۳، ۱۲۴۴، ۱۲۴۵، ۱۲۴۶، ۱۲۴۷، ۱۲۴۸، ۱۲۴۹، ۱۲۵۰، ۱۲۵۱، ۱۲۵۲، ۱۲۵۳، ۱۲۵۴، ۱۲۵۵، ۱۲۵۶، ۱۲۵۷، ۱۲۵۸، ۱۲۵۹، ۱۲۶۰، ۱۲۶۱، ۱۲۶۲، ۱۲۶۳، ۱۲۶۴، ۱۲۶۵، ۱۲۶۶، ۱۲۶۷، ۱۲۶۸، ۱۲۶۹، ۱۲۷۰، ۱۲۷۱، ۱۲۷۲، ۱۲۷۳، ۱۲۷۴، ۱۲۷۵، ۱۲۷۶، ۱۲۷۷، ۱۲۷۸، ۱۲۷۹، ۱۲۸۰، ۱۲۸۱، ۱۲۸۲، ۱۲۸۳، ۱۲۸۴، ۱۲۸۵، ۱۲۸۶، ۱۲۸۷، ۱۲۸۸، ۱۲۸۹، ۱۲۹۰، ۱۲۹۱، ۱۲۹۲، ۱۲۹۳، ۱۲۹۴، ۱۲۹۵، ۱۲۹۶، ۱۲۹۷، ۱۲۹۸، ۱۲۹۹، ۱۳۰۰، ۱۳۰۱، ۱۳۰۲، ۱۳۰۳، ۱۳۰۴، ۱۳۰۵، ۱۳۰۶، ۱۳۰۷، ۱۳۰۸، ۱۳۰۹، ۱۳۱۰، ۱۳۱۱، ۱۳۱۲، ۱۳۱۳، ۱۳۱۴، ۱۳۱۵، ۱۳۱۶، ۱۳۱۷، ۱۳۱۸، ۱۳۱۹، ۱۳۲۰، ۱۳۲۱، ۱۳۲۲، ۱۳۲۳، ۱۳۲۴، ۱۳۲۵، ۱۳۲۶، ۱۳۲۷، ۱۳۲۸، ۱۳۲۹، ۱۳۳۰، ۱۳۳۱، ۱۳۳۲، ۱۳۳۳، ۱۳۳۴، ۱۳۳۵، ۱۳۳۶، ۱۳۳۷، ۱۳۳۸، ۱۳۳۹، ۱۳۴۰، ۱۳۴۱، ۱۳۴۲، ۱۳۴۳، ۱۳۴۴، ۱۳۴۵، ۱۳۴۶، ۱۳۴۷، ۱۳۴۸، ۱۳۴۹، ۱۳۵۰، ۱۳۵۱، ۱۳۵۲، ۱۳۵۳، ۱۳۵۴، ۱۳۵۵، ۱۳۵۶، ۱۳۵۷، ۱۳۵۸، ۱۳۵۹، ۱۳۶۰، ۱۳۶۱، ۱۳۶۲، ۱۳۶۳، ۱۳۶۴، ۱۳۶۵، ۱۳۶۶، ۱۳۶۷، ۱۳۶۸، ۱۳۶۹، ۱۳۷۰، ۱۳۷۱، ۱۳۷۲، ۱۳۷۳، ۱۳۷۴، ۱۳۷۵، ۱۳۷۶، ۱۳۷۷، ۱۳۷۸، ۱۳۷۹، ۱۳۸۰، ۱۳۸۱، ۱۳۸۲، ۱۳۸۳، ۱۳۸۴، ۱۳۸۵، ۱۳۸۶، ۱۳۸۷، ۱۳۸۸، ۱۳۸۹، ۱۳۹۰، ۱۳۹۱، ۱۳۹۲، ۱۳۹۳، ۱۳۹۴، ۱۳۹۵، ۱۳۹۶، ۱۳۹۷، ۱۳۹۸،

کمل استدلال بھی ہوتا ہے، جس میں قرآن و سنت اور عقلی تینوں طرح کے عقلی دلائل شامل ہوتے ہیں،
 (۴) فاضل مؤلف کسی جگہ ”الفقہ فیہ“ لکھتے ہیں اور اس سے عقلی و فکری استدلال مراد لیتے ہیں۔
 (۵) اسی طرح البدائع میں بے شمار مقامات پر الاصل کا ذکر آیا ہے۔ اس سے عموماً امام محمد اشیبانیؒ کی المبسوط مراد ہوتی ہے؛ یہ کتاب ائمہ احناف کے اقوال و مسالک کے ضمن میں اساسی اہمیت کی حامل ہے، اسی لیے فقہا اس کا حوالہ الاصل (اساس) بنیاد کے عنوان سے دیتے آئے ہیں؛ حاجی حنیفہؒ کشف الظنون میں الاصل فی الفروع کے تحت لکھتے ہیں:

”الاصل فی الفروع... یہ کتاب امام محمد بن الحسن اشیبانی تصنیف (م ۲۸۹ھ) کی تصنیف ہے، اسی کا نام المبسوط بھی ہے، انہوں نے اس کا یہ نام اس لئے رکھا، کیونکہ انہوں نے سب سے پہلے یہی کتاب لکھی تھی، ان سے اس کتاب کو الجوز حانی وغیرہ نے روایت کیا ہے پھر انہوں نے الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، پھر زیادات اور پھر السیر الکبیر اور السیر الصغیر لکھی، اور الاصول سے بھی کتب مراد لی جاتی ہیں۔“

۶۔ بعض مقامات پر فاضل مؤلف نے ظاہر الروایۃ کا بھی حوالہ دیا ہے، کہ ایسا ظاہر روایت میں ہے، یا ظاہر روایت میں نہیں ہے، وغیرہ، تو اس سے امام محمد کی چھ کتب مراد ہوتی ہے، جن کو الاصول بھی کہا جاتا ہے، ان میں المبسوط، الزيادات، الجامع الصغیر، الجامع الکبیر، السیر الصغیر اور السیر الکبیر شامل ہیں؛ ان کو ظاہر الروایۃ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ کتابیں امام محمدؒ سے ثقہ روایت سے، یعنی خبر متواتر یا خبر مشہور کے ذریعے روایت ہوئی ہیں؛ تاہم بقول عبدالمولیٰ الدمیاطی بعض فقہانے اس میں السیر الصغیر کو شامل نہیں کیا، اس طرح ظاہر روایت کتابوں کی تعداد پانچ رہ جاتی ہے جب کہ الطحاوی وغیرہ بعض ائمہ نے ان میں السیر کی دونوں کتابوں کو بھی مستثنیٰ کیا ہے، اس طرح ظاہر روایت کی کتابوں کی کل تعداد چار رہ جاتی ہے؛ سید سدا الشریف فرماتے ہیں۔ کہ:

ظاہر المذہب اور ظاہر الروایۃ سے مراد مبسوط اور الجامع الصغیر، الجامع الکبیر اور السیر کی روایات ہوتی ہیں؛ جب کہ امام محمدؒ کی دیگر کتابوں کو ”غیر ظاہر روایت“ کہا جاتا ہے۔
 ۷۔ النوادر: بدائع میں کتب الاصول اور ظاہر الروایۃ کے ساتھ ساتھ کتب النوادر کا بھی ذکر آیا ہے اس سے حسب ذیل کتابیں مراد لی جاتی ہیں: (۱) الرقیات: یہ امام محمدؒ کے ان فتاویٰ کا مجموعہ

۱۔ ایضاً، ص ۸۴۔

۲۔ ایضاً، ص ۸۶۔

۳۔ کشف الظنون، ۱: ۱۰۷۔

۴۔ بدائع، ۱: ۴۰۔

۵۔ کشف الظنون، ۱: ۱۰۷؛ عبدالحی کھنوی: مقدمہ ہدایہ، ص ۵۔

۶۔ مقدمہ ہدایہ بحوالہ، شامی،

۷۔ ایضاً، ص ۵۔

ہے، جو انہوں نے الرقہ کی قضا کے زمانے میں صادر فرمائے، اسے امام محمدؒ سے محمد بن سماعہ الکوفی (۳۰۳ تا ۲۳۳ھ) نے روایت کیا ہے (۲) کیسانیات سے مراد وہ کتاب ہے، جسے امام محمدؒ نے ابو عمرو سلیمان بن شعیب الکیسائی کو املا کرایا تھا؛ (۳) الباریونیات: اس سے مراد وہ مسائل ہیں جنہیں امام محمدؒ نے ہارون الرشید عباسی کے زمانے میں املا کرایا تھا؛ یا بقول امام الطحاویؒ اس سے مراد وہ فتاویٰ ہیں جنہیں ہارون الرشید شخص نے مرتب کیا تھا؛ (۴) المعرجانیات: اس سے مراد وہ فتاویٰ ہیں جنہیں امام محمدؒ نے ہرجان میں لکھوایا تھا۔

امام محمدؒ کی ان کتابوں کو غیر ظاہر الروایۃ بھی کہا جاتا ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ امام محمدؒ سے ان کتابوں کی روایت تو اترا یا شہرت کے طریقے پر مروی نہیں۔ اسی لیے ان کتابوں میں مروی اقوال کو ثانوی درجہ حاصل ہے۔ الکاسانی کے ہاں بھی ہمیں یہی فرق مراتب نظر آتا ہے مذکورہ کتب نوادر کے علاوہ نوادر ابن رستم، رابرہ بن رستم، ابوبکر المرززی م ۲۱۱ھ، نوادر ہشام بن عبد اللہ المازنی (۲۰۱ھ)، نوادر محمد بن شجاع البغلی (م ۲۶۶ھ)، اور نوادر بشر کا بھی بکثرت حوالہ آیا ہے جس سے واضح ہوتا ہے کہ فاضل الکاسانی نے فقہ حنفی کا مطالعہ بڑی محنت اور عرق ریزی سے کیا تھا۔

۸۔ الآثار: البدائع میں بعض مقامات پر الآثار کا ذکر آیا ہے۔ اس سے امام محمدؒ کی کتاب الآثار مراد ہے جس میں امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی روایات کو جمع کر دیا ہے، اور ان کو فقہی ابواب کے طور پر مرتب کیا ہے۔

۹۔ فاضل مؤلف نے بعض مقامات پر المختصر کا بھی ذکر فرمایا ہے، اس سے مراد درحقیقت القدوری رابو الحسین احمد بن محمد، م ۴۲۸ھ، کی المختصر ہے جس میں نہایت جامع طریقے سے مسائل فقہ کو مرتب کیا گیا ہے، اس کتاب کو حنفی فقہ میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ اس کی متعدد فقہانے شروح لکھیں، تاہم فاضل مؤلف نے ان میں سے الا سیجانی کی شرح کو بکثرت سامنے رکھا ہے اور اس کے حوالے دیے ہیں؛ اسی طرح کسی کسی جگہ الکاسانی نے امام الطحاویؒ کی المختصر اور اس کی شرح الا سیجانی کا بھی حوالہ دیا ہے۔

۹۔ فتاویٰ: البدائع میں بکثرت الفتاویٰ نامی کتاب کا بھی ذکر ہے۔ مثلاً کذا فی الفتاویٰ اس سے خصوصیت کے ساتھ کسی کتاب کی تعیین نہیں ہو سکی۔ البتہ سیاق سیاق سے پتہ چلتا ہے کہ یہ فتاویٰ مختلف

۱۔ مقدمہ ہدایہ ص ۵-۶۔

۲۔ مثلاً بدائع، ۱: ۲۷۔

۳۔ ایضاً، ۲۲۔

۴۔ ایضاً، ص ۱۲۹۔

۵۔ ایضاً، ص ۲۲۔

۶۔ کشف الظنون، ۲: ۱۳۸۴۔

ائمہ کے اقوال پر مشتمل تھا، راقم الحروف کا ذاتی خیال یہ ہے کہ اس سے مراد شاید صدر الکبیر الشہید اجسام الدین عمر بن عبدالعزیز، (م ۵۳۶ھ) کا فتاویٰ الکبریٰ ہو، جس میں مختلف ائمہ و فقہاء بالخصوص ترمذی نقباء کے فتاویٰ کو جمع کیا گیا ہے لہ۔ واللہ اعلم۔

۱۰۔ امالیٰ ابی یوسف: اس طرح بدائع میں امام محمدؒ کی الامالیٰ کا بھی بکثرت ذکر آیا ہے، اس سے مراد وہ کتاب ہے، جسے امام ابو یوسفؒ نے اپنے شاگردوں کو لکھوایا (املا) کرایا تھا۔

۱۰۔ الکاسانی کسی مقام پر کسی حدیث کی تاویل (بصیغہ جمع) (يمكن ان يحمل، یا هذا الحديث محمول علی، یا ویحمل) کے الفاظ سے کرتے ہیں جس سے مراد وہ تاویلات ہوتی ہیں جو دیگر ائمہ نے کی ہیں، اور اگر وہ حدیث کی کسی تاویل کا ذکر بصیغہ جمع (يمكن ان تحمل وغیرہ) سے کریں تو اس سے ان کی مراد ذاتی تاویل ہوتی ہے۔

۱۱۔ سوال محذوف کا جواب: بعض اوقات فاضل مؤلف سوال کی باقاعدہ صراحت کر کے مثلاً فان قيل، جواب دیتے ہیں، اور بعض مقامات پر سوال کا ذکر بھی نہیں کرتے۔ بلکہ محض جواب عنایت فرما دیتے ہیں جس سے سوال کا خود استخراج کیا جاسکتا ہے۔

۱۲۔ عند ابی یوسف، عند محمد: تو اس سے مراد ان حضرات ائمہ کا مسلک ہوتا ہے، جب کہ عن (عن ابی حنیفہ، عن ابی یوسف) سے مراد ان ائمہ کی کوئی ایک روایت ہوتی ہے۔

۱۳۔ واللہ اعلم اور قيل کا استعمال: بعض اوقات فاضل مؤلف اپنی بحث کے اختتام پر واللہ اعلم کا جملہ لکھ دیتے ہیں۔ تو اس سے عموماً اس قول یا روایت کی کمزوری و ضعف کی جانب، یا اس کے بارے میں عدم یقین کا اشارہ مقصود ہوتا ہے، اسی طرح جس قول کو آپ قيل (کہا جاتا ہے، یا ایک قول یہ ہے) کے ساتھ ذکر فرمائیں اس سے بھی اس قول کا ضعیف ہونا مراد لیا جاتا ہے۔

۱۴۔ واللہ الموفق (اور اللہ تعالیٰ توفیق دینے والے ہیں): یہ جملہ عموماً اس وقت لکھا جاتا ہے کہ جب کسی مشکل یا غیر معمولی عمل کا ذکر آئے، مثال کے طور پر هذا هو امانة التصير في الفقه واللہ الموفق (یہی فقه میں تبحر کی علامت ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ہی اس کی توفیق عطا کرنے والے ہیں)۔

۸۔ ترجمہ کے متعلق چند معروضات بدائع الصنائع دنیا کی عظیم ترین فقہی کتابوں میں سے ایک ہے، اسی بنا پر اس کتاب کا اردو ترجمہ بلاشبہ اردو ادب اور فقہ حنفی کی بہت بڑی خدمت ہے، اس عظیم کارنامے کے

۱۔ کشف الظنون، ۲: ۱۲۱۹۔

۲۔ مثلاً: بدائع، ۱: ۳۶۔

۳۔ ایضاً، ص ۴۳۔

۴۔ مثلاً: ۱: ۲۲۰۔

۵۔ ایضاً، ص ۱۹۵۔

۶۔ ایضاً، ص ۱۹۴۔

لیے مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب اور ان کے جواں سال رفقا بلاشبہ ستائش کے مستحق ہیں کہ انہوں نے اس عظیم الشان کام کا بیڑہ اٹھایا۔ ترجمے کی اس خدمت کو جن ارباب علم نے مکمل کیا، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:-

| | |
|--------------|-----------------------------|
| ۱۔ جلد اول | ڈاکٹر حافظ محمود الحسن عارف |
| ۲۔ جلد دوم | مولانا ظفر اللہ شفیق |
| ۳۔ جلد سوم | حافظ عبد الحفیظ |
| ۴۔ جلد چہارم | حافظ محمد سعد اللہ |
| ۵۔ جلد پنجم | ڈاکٹر محمود الحسن عارف |
| ۶۔ جلد ششم | ڈاکٹر عبد الواحد |
| ۷۔ جلد ہفتم | پروفیسر خان محمد چاولہ |

جلد ہفتم ازیں قبل شائع ہو چکی ہے باقی کی جلدیں ایک ساتھ طبع کی جا رہی ہیں۔ جلد اول کے متعلق راقم الحروف یہ اضافہ کرنا چاہتا ہے کہ اس جلد کا ترجمہ رواں دواں اور سلیس ہونے کے ساتھ ساتھ اصل مضمون یا اصل مدعا سے ادھر ادھر نہیں ہوا ہے۔ راقم الحروف نے ترجمہ کرتے ہوئے یہی کوشش کی ہے، کہ کتاب کے اصل مدعا اور مضمون کو اہمیت دی جائے، اسی لیے اس میں ضرورت کے تحت خفیف سی تبدیلیاں بھی نظر آئیں گی؛ مثال کے طور پر محمول کی جگہ معروف اور معروف کی جگہ محمول (موقع محل کے مطابق)؛ یا ماضی کی جگہ مضارع اور بالعکس وغیرہ؛ نیز اسی قسم کی خفیف سی تبدیلیاں، جن کا مقصد ترجمے کو رواں دواں اور سلیس بنانے کے ساتھ اس میں زیادہ وضاحت کرنا ہے؛ اسی طرح ترجمے کے ساتھ حواشی لکھنے کا بھی اہتمام کیا گیا ہے، لیکن مختصر علاوہ ازیں راقم نے بدائع کے ساتھ ساتھ دوسرے متون کو بھی پیش نظر رکھا ہے، اور جہاں ضرورت پڑی ہے۔ وہاں حواشی میں وضاحت کر دی گئی ہے؛ اس کے ساتھ ساتھ متن میں کتاب کی جو غلطیاں نظر آئیں۔ ترجمے میں نہ صرف ان کی تصحیح کر دی گئی ہے۔ بلکہ حواشی میں ان کی صراحت بھی کر دی گئی ہے۔ علی ہذا القیاس قرآنی آیات کے مکمل حوالے حواشی میں اضافہ کئے ہیں۔ مزید برآں بدائع میں چونکہ ابواب کی بہت کمی محسوس ہوتی ہے۔ لہذا ہر نئی بحث کو فصل کے بجائے باب کا عنوان دے دیا ہے۔ راقم نے اس ترجمے کو اپنی طرف سے بہتر اور قارئین کے لیے مفید بنانے کی مقدور بھرکوشش کی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے قبول فرمائیں۔ آمین۔

آخر میں راقم الحروف تعاون کیلئے ادارے کے سربراہ مولانا سید محمد متین ہاشمی صاحب، ریسرچ آفیسر غلام حسین صاحب حافظ محمد سعد اللہ صاحب اور حافظ عبد الحفیظ صاحب کا بے حد مشکور ہے کہ ان حضرات نے ہر طرح کا تعاون کیا اور ہر مطلوبہ شے ہم پہنچائی۔ استاد گرامی مولانا عبد المجید صاحب نے بھی بعض ضروری مسائل میں راقم الحروف کی رہنمائی اور مدد فرمائی جس کے لیے راقم ان کا شکریہ ادا کرتا ہے۔

طالب علم۔ (ڈاکٹر محمود الحسن عارف، ایم اے۔ پی ایچ ڈی)
رحمان پارک گلشن راوی، لاہور۔

بسم الله الرحمن الرحيم

دیباچہ از مصنف

تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں جو عالی
رتبہ، قدرت والا، طاقت ور، غالب، بجد
مہربان، بخشبار، صاحب جود و کرم، عیب
پوش، واضح حجت و روشن دلیل والا، ہر
شی کا خالق اور ہر مردہ و زندہ شی کا مالک
ہے جس نے ہر شی کو پیدا کیا تو کیا خوبصورت
پیدا کیا، کاریگری دکھائی تو کیا خوب دکھائی؛
قدرت رکھنے کے باوجود پردہ پوشی کی ہر کم
کرنے پر آیا تو درگزر کیا، فیصلہ کیا تو اعزاز
کیا، جس کا لطف و کرم اور احسان عام
ہے جس کی حجت اور دلیل تام ہے

اور جس کا حکم اور غلبہ ظاہر و باہر ہے
پس وہ پاک و داسکی شان کتنی ارفع اور عظیم ہے
اور درود و سلام ہوا نخواستہ جو خوشخبری سنانے
اور ڈرنانے نیز لوگوں کو حکم خداوندی سے
اس کی طرف دعوت دینے والے اور
روشن چراغ بنکر مبعوث ہوئے اور جنہوں
نے ہدایت کو واضح کیا، جہالت کو مٹایا۔
حماقت کو ختم کیا، بت پرستی کا انسداد کیا،
آپ (حضرت) محمد ستید المرسلین اور
امام الاتقیاء (پرہیزگاروں کے پیشوا) ہیں۔
اور آپ کی آل اور برگزیدہ و صحاب پر
بھی درود و سلام ہو۔

الحمد لله العلی القادر القوی القاهر
الرحیم الغافر الکریم الساتر
ذی السلطان الظاہر والبرہان
الباہر خالق کل شیء ومالك کل
میّت وحی خلقنا حسن و صنع
فاتقن وقتاً ونغفر و اکبصر
نسترو کرم فعفی وحکم فعفی
عَمَ فَضْلُهُ واحسانه و قوت
حجته و برہانه و ظہر امره
وسلطانه و سبعمانه ما اعظم
شانه و الصلوة والسلام علی
المبعوث بشیراً و نذیراً و
داعیاً الی الله باذنه و مساجاً
منیراً فاضح الدلالة و اذاح
الجهالة و قل السفه و ثلث
الشبه محبتہ سید المرسلین
وامام المتقین و علی آلہ الابرار
واصحابہ المصطفین الاخیار۔

حمد و ثنا اور درود و سلام کے بعد عرض ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ”ذات و صفات“ کے علم کے بعد سب سے زیادہ فضیلت و شرف والا علم ”علم فقہ“ ہے جس کا ایک اور نام ”علم حلال و حرام“ اور ”علم شرائع احکام“ بھی ہے۔ یقیناً انبیاء علیہم السلام اسی کے لیے مبعوث ہوئے اور آسمانی کتابیں اسی مقصد کے لیے نازل کی گئیں جس کی وجہ یہ ہے کہ محض عقل و فکر سے ان احکام و مسائل کا علم حاصل ہونا ممکن نہیں، اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں:

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۚ لَا يَذَرُهَا
اور جسے حکمت دی گئی۔ اسے بہت بڑی
بھلائی عطا کر دی گئی۔

بعض تفسیری روایات کے مطابق ”خیر کثیر“ سے مراد ”علم فقہ“ ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

دین میں سمجھ بوجھ (فقہ) حاصل کرنے سے زیادہ کسی نے اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں کی، اور بلاشبہ ایک فقیہ ہزار عابدوں (عبادت گزار بندوں) سے شیطان پر زیادہ بھاری ہوتا ہے۔“

ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ ایک شخص ملک شام سے حضرت عمر فاروقؓ کے پاس چل کر آیا حضرت عمر فاروقؓ نے اس سے پوچھا تم یہاں کس مقصد کے لیے آئے ہو۔ وہ شخص کہنے لگا کہ میں یہاں تشہد (التقیات) سیکھنے کے لیے حاضر ہوا ہوں۔ حضرت عمر فاروقؓ نے سن کر اتنا ردئے کہ ان کی ریش مبارک تر ہو گئی پھر فرمایا کہ ”بخدا! اس عمل کی وجہ سے مجھے امید ہے کہ اللہ تعالیٰ تجھے کبھی عذاب نہ دے گا۔“

القسم اس موضوع پر روایات اور آثار صحابہؓ و تابعین بکثرت مروی ہیں، ہمارے اسلاف نے پہلے زمانے میں بھی اس موضوع پر بہت کچھ لکھا اور ہمارے دور میں بھی بہت کچھ لکھا ہے ان سب نے انتہائی مفید لکھا اور خوب لکھا۔ البتہ انہوں نے اس موضوع پر کچھ وقت ترتیب کا کچھ زیادہ خیال نہیں رکھا، لیکن ایک شخصیت اس سلسلے سے مستثنیٰ ہے اور وہ شخصیت میرے استاد محترم رئیس اہل السنۃ محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی ہے تو میں نے ان کا یہ انداز دیکھ کر ان کا دامن پکڑ لیا اور یوں مجھے ان کی ذات سے رہنمائی ملی۔

کتاب کی تصنیف کے وقت ترتیب کا خیال پیش نظر رکھنا اس لیے بھی ضروری ہے کیونکہ کتاب خواہ کسی بھی موضوع پر لکھی جا رہی ہو، اس کا اصلی مقصد تصنیف یہ ہوتا ہے کہ طالب علموں اور استفادہ کرنے والوں کے لیے اپنا مددگار آسان سے آسان پیرائے میں بیان کر دیا جائے اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا، جب تک کہ اس فنی اور علمی ترتیب کو پیش نظر رکھا جائے جو اس موضوع کے مسائل اس کی ذیلی اقسام اور اس کے اصول و فروع پر غور و فکر سے حاصل ہوتی ہے۔ اور جس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس موضوع کو سمجھنے اور ضبط کرنے میں سہولت اور یاد کرنے میں آسانی ہو جس سے اس کتاب کا فائدہ اور استفادہ عام اور بکثرت ہو، لہذا میں اس کتاب میں

۱۵۱ بقرہ ۲۲۹۱-

علامہ محمد بن احمد بن ابی احمد السمرقندی (م ۵۵۲/۱۱۵۷ھ) چھٹی صدی ہجری کے مشہور عالم اور الکاسانی کے استاد و سرپرست تھے۔ انہوں نے فقہ الفقہاء کے نام سے کتاب بھی تصنیف فرمائی۔ ان کے حالات مقدمہ میں بیان ہو چکے ہیں۔

فقہ کے محل احکام و مسائل کو ایسی ترتیب کے ساتھ پیش کیا ہے جو ایک طرف فنی اعتبار سے درست ہے اور دوسری جانب اسے ارباب فن و بصیرت کی پسندیدگی کی سند بھی حاصل ہے، مسائل فقہ کے ساتھ میں نے موٹے موٹے دلائل، نمایاں علمی نکتے بھی ایسی رواں دواں عبارت میں بیان کیے ہیں جس کے معانی محکم ہیں اور الفاظ ادبی معیار پر پورا اترتے ہیں۔ میں نے اپنی اس کتاب کا نام:

بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع

رکھا ہے۔ کیونکہ اس کی تصنیف ایک صنعت پر بعید (بدیع صنعت) 'ترتیب عجیب' اور الفاظ و کلمات کا انتخاب نادر ہے۔ مقصد یہ ہے کہ کتاب کا نام اس کی شکل و صورت، یعنی اس کے ظاہر و باطن کے مطابق ہو، یوں اس کا عنوان پوری طرح اس کے مضمون و معانی سے ہم آہنگ و ہم رنگ ہے۔ اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ وہ مجھے اس کتاب کی تکمیل کی توفیق بخشے یہی میری آرزو، یہی میرا مقصد اور یہی میرا منتہائے مقصد ہے۔ ع
وعینہ تشفی الجرب۔

(اسی کی نگاہ کرم بیماری سے شفا کا ذریعہ ہے۔)

میں اللہ تعالیٰ کے لطف و کرم سے یہ امید رکھتا ہوں کہ وہ اس کتاب کو آنے والی نسلوں تک باقی رکھے اور اس کی اچھی شہرت سدا قائم رکھے، اور اسے میرے لیے دنیا میں یا درحالیٰ کا ذریعہ اور آخرت میں (ثواب) ذخیرہ بنائے۔ اور یہی سب سے اچھا مقصد اور سب سے بہتر منزل مراد ہے۔



کتاب الطہارۃ

طہارت کی تشریح • اقسام طہارت



طہارت کی تشریح

لغوی اور شرعی اعتبار سے طہارت نفاقت (مغائی) کا اور تطہیر (پاک کرنا) تنظیف (مغائی کرنے) کا نام ہے۔ اور تنظیف (Cleaning) دراصل مغائی کو اسکی صحیح جگہ ثابت (قائم) کرنے سے عبارت ہے۔ اور یہ ایک ایسا وصف ہے جو لمحہ بوجہ وجود میں آتا ہے۔ اور اس کے موجود ہونے کو فقط اس کی ضد یعنی قدر (گندگی Impurity) مانع ہوتی ہے۔ تو جب گندگی کو دور کر کے، پلیدی کو اس جگہ سے زائل کر دیا جائے، تو مغائی کی وصف پیدا ہو جاتی ہے، لہذا پلیدی کو دور کرنا حصول طہارت کے مانع کو ہٹانے کے مترادف ہے۔ یہ بذات خود طہارت نہیں۔ اسے طہارت محض اس لیے کہ دیا جاتا ہے کہ اس کے زائل ہونے سے طہارت حاصل ہوتی ہے۔

طہارت کی اقسام

بنیادی طور پر طہارت کی دو اقسام ہیں :

- ۱۔ طہارت حکمیہ جو ازالہ حدث سے عبارت ہے ؛
- ب طہارت حقیقیہ ؛ جو گندگی دور کرنے کا مفہوم رکھتی ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

طہارت حکمیہ

طہارت حکمیہ کی تین اقسام وضو، غسل اور تیمم ہے۔

باب اوّل

وُضُو

وضو پر ہماری گفتگو

۵۔ اس کی لغوی تشریح

۵۔ اس کے ارکان

۵۔ اس کے ارکان کی شرائط

۵۔ اس کے امورِ سنونہ

۵۔ اس کے مستحبات (آداب) اور

۵۔ اس کے نواقض پر مشتمل ہونگی

وضو کی لغوی تشریح

وضو دھونے اور مسح کرنے سے عبارت ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد خداوندی ہے :

”لمحدث“ کتاب الطہارت کی ایک اہم ترین اصطلاح ہے۔ اس کا فظنی مفہوم کسی شے کا وقوع پذیر ہونا، یا نئی شے کا پیدا ہونا ہے۔ اصطلاح شریعت میں حدث وضو ٹوٹنے کی حالت کا عنوان ہے بخواہ وہ پیشاب یا خاٹے سے ٹوٹے باجائت وغیرہ سے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ بِمَاءٍ بَارِدٍ (سورة النساء: ۷۶)
 اے ایمان والو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو منہ اور کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو اور سر کا مسح کر لیا کرو اور ٹخنوں تک پاؤں (دھو لیا کرو)۔

اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے تین اعضاء کے دھونے (غسل) اور ایک عضو کے مسح کا حکم دیا ہے لہذا سب سے پہلے غسل اور مسح کے مفہوم کا جانا ضروری ہے۔ (To WASH) سے مراد ہے کہ مائع شے کا متعلقہ جگہ پر بہانا اور مسح نام ہے ہاتھ پھیرنے کا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص تیل وغیرہ سے کسی عضو کو دھو لے اور پانی نہ پیائے تو ظاہر روایت کے مطابق اس کا وضو درست نہ ہوگا۔ البتہ امام ابو یوسفؒ اس کو جائز قرار دیتے ہیں؛ اسی طرح اگر کسی نے جمی ہوئی برف کے ساتھ وضو کیا اور برف کا کوئی ایک قطرہ بھی نیچے نہ گرا۔ تو وضو جائز نہ ہوگا۔ ہاں البتہ دو یا تین قطرے بھی نیچے گر پڑے تو وضو جائز ہو جائے گا، کیونکہ اس صورت میں پانی کا بہانا پایا گیا ہے۔

مشہور فقیہ ابو جعفر الہندی دانی سے پوچھا گیا کہ آیا برف سے وضو جائز ہے یا کہ نہیں؟ انہوں نے فرمایا کہ اس کے ساتھ تو مسح ہوتا ہے، وضو نہیں ہوتا۔ ہاں البتہ اگر وہ اس کو اتنا نرم کر لے۔ کہ وہ ہنسا شروع ہو جائے۔ تو اس سے وضو جائز ہوگا۔ اور خلف بن ایوب سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ وضو کرنے والے کے لیے یہ مناسب ہے کہ وہ سردی کے موسم میں پہلے اپنے اعضاء پر تیل کی طرح پانی لگالے پھر ان پر پانی بہائے۔ کیونکہ عموماً جاڑے کے موسم میں پانی اعضاء سے فاصلہ رکھتا ہے۔

ارکان وضو

وضو کے ارکان چار ہیں:

- ① ان میں سے پہلا رکن ایک بار چہرے کا دھونا ہے۔ کیونکہ حکم خداوندی ہے کہ: فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ (اپنے چہروں کو دھوؤ) اور مطلق امر حکم، فقط ایک بار کے لیے ہوتا ہے۔ مگر ار کے لیے نہیں (اس لیے فقط ایک بار دھونا فرض ہے)۔ اور ظاہر روایت میں چہرے کی حد مذکور نہیں ہے، جب کہ ایک دوسری روایت میں مذکور ہے کہ چہرے کی حد سر کے بالوں کی جڑوں سے لے کر ٹھوڑی کے نیچے تک اور دونوں کانوں کی لودوں تک ہے۔ چہرے کی یہ حد بندی بالکل صحیح ہے، کیونکہ یہ اس اصول پر مبنی ہے کہ کسی شے کی تحدید کے لیے اس کی لغوی توضیح کو پیش نظر رکھنا چاہیے، اور اس مذکورہ حد بندی کی وجہ یہ ہے کہ چہرہ (وجہ Face) نام ہے، اس جگہ کا جو بوقت ملاقات ایک دوسرے کے سامنے یا روبرو ہوتا ہے۔ اور وجہ (ایک دوسرے کے روبرو ہونے) کے وقت چہرے کا یہی حصہ سامنے ہوتا ہے، لہذا اس تمام حصے کا دھونا ضروری ہے۔

لے المائدہ ۶۱۵۔

لے اس کی تشریح مقدمہ کتاب میں ملاحظہ کیجیے۔

ٹھوڑی کے نیچے تک دھونے کی قید اسی وقت تک ہے جب تک کہ وہاں ڈاڑھی کے بال نہیں اگتے ڈاڑھی کے اگنے کے بعد اس سے نیچے حصے کا دھونا اکثر علما کے نزدیک ساقط ہو جاتا ہے، البتہ ابو عبد اللہ البلیخیؒ کہتے ہیں کہ یہ دھونا ساقط نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ڈاڑھی کے بال گھنے ہوں تو ساقط ہو جاتا ہے، ورنہ ساقط نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ دھونا فقط اسی صورت میں ساقط ہو سکتا ہے جب اس حصے کو دھونے میں کوئی مشکل پیش آئے، اور حرج واقع ہو، یہ حرج گھنی ڈاڑھی کی صورت میں تو واقع ہوتا ہے، مگر ہلکی ڈاڑھی کی صورت میں نہیں لہذا محض اول الذکر صورت میں ساقط ہوگا۔ جبکہ ہمارا موقف یہ ہے کہ وضو میں چہرے کا دھونا واجب ہے۔ تو جب چہرے پر بال آگ آئے اور اس کا پچلا حصہ چھپ گیا۔ تو اب وہ حصہ چونکہ بوقت ملاقات سامنے نہیں رہتا لہذا اب وہ چہرے (وجہ) کی حدود سے

خارج ہو گیا؛ یہ دلیل امام شافعیؒ اور ابو عبد اللہ البلیخیؒ دونوں کے جواب میں پیش کی جاسکتی ہے اس لیے کہ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ گھنی ڈاڑھی دھونے کی صورت میں پچلا حصہ چہرے سے خارج ہو جاتا ہے خود ہمارے موقف کی تائید ہے، کیونکہ اس صورت میں اس کے خارج از چہرہ ہونے کی وجہ حرج اور تنگی کا پیش آنا نہیں، بلکہ یہ ہے کہ وہ حصہ اب چھپ گیا ہے اور سامنے نظر نہیں آتا اور یہی صورت ہلکی ڈاڑھی میں بھی پائی گئی ہے۔ اسی طرح مونچھوں اور دونوں ابروؤں کے نیچے سے دھونے کا مسئلہ بھی حسب سابق مختلف فیہ ہے؛ جہاں تک ان بالوں کا تعلق ہے جو دونوں گالوں پر ٹھوڑی کے ظاہری حصے سے متصل ہوتے ہیں، تو ان کی بابت شیخ شجاع نے حسن بن زیادؒ کے واسطے سے امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ سے یہ نقل کیا ہے کہ اگر وضو کنندہ نے اپنی ڈاڑھی کے دو تہائی یا چوتھائی حصہ پر مسح کر لیا تو وضو جائز ہوگا۔ اور اگر مسح اس سے کم حصے پر کیا تو جائز نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس کے ادنیٰ حصے پر بھی مسح کر لیا، تو وضو درست ہوگا۔

لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ تمام اقوال مرجوح عنہا (جن سے رجوع کر لیا گیا) ہیں۔ حقیقتہً اس حصے کو وضو ضروری ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ٹھوڑی سے نیچے کا حصہ دھونے سے اس لیے مستثنیٰ قرار دیا گیا تھا، کیونکہ بال آگ آنے کے باعث وہ حصہ چہرے کا سامنے والا حصہ نہیں رہتا، کہ وہ بالوں سے چھپ جاتا ہے، لیکن وہ بال جو چہرے سے متصل ہیں، وہ چہرے کی تعریف میں شامل ہیں کہ انسان اسی سے ایک دوسری کی مواجہہ Operation کہتا ہے، لہذا اس حصے کا دھونا لازمی ہوگا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ اسی مضمون کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وضو کے مواعظ (دھونے کے مقامات) وہ ہیں۔ جو ان کے

سلف ابن شجاع کا پورا نام محمد بن شجاع ثعلبی۔ کنیت ابو عبد اللہ اور عرف ابن اثنلی ہے وہ اپنے زمانے میں فقہ اہل عراق کہلاتے تھے، انہوں نے فقہ حسن بن مالک اور حسن بن زیادؒ اور حدیث مختلف محدثین سے حاصل کی وہ مدت تک بغداد کے قاضی رہے کئی کتابیں تصنیف فرمائیں۔ وفات (۲۶۶ھ/ ۸۷۹ء) میں ہوئی (مصنفات المحقق، از فقیر محمد جلی، ص ۱۸۳)

سلف حسن بن زیادؒ کوئی امام ابو حنیفہؒ کے تلامذہ میں بڑے سیدار مغز اور ذہین فقہ تھے، انہوں نے امام ابو حنیفہؒ سے بے شمار روایات نقل کی ہیں، وفات (۲۰۲ھ/ ۸۱۹ء) میں ہوئی (الاعلام للزکلی)

ظاہری سننے ہیں“ اور چہرے کا ظاہری حصہ بال ہیں، نیچے کی کمال نہیں، لہذا اس حصے کا دھونا ضروری ہوگا۔

جو ڈاڑھی چہرے سے نیچے لٹک رہی ہو، ہمارے نزدیک اس کا دھونا ضروری نہیں۔ البتہ امام شافعیؒ کے نزدیک ضروری ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ٹکے ہوتے بال متصل جسم کے تابع ہیں اور تابع کے لیے دی حکم ہے جو اس کی اصل کے لیے ہو جب کہ ہمارا موقف یہ ہے کہ قرآن مجید میں صرف چہرے (وجہ) کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور یہ وہ حصہ ہے جو بوقت ملاقات ایک دوسرے کے سامنے یا بالمقابل ہوتا ہے۔ اور انسان چہرے اور اس کے متصل حصے سے ہی دوسروں کے روبرو ہوتا ہے۔ لٹکے ہوئے بالوں کے ساتھ نہیں۔ لہذا وہ ٹکٹے ہوئے بال چہرے میں شامل نہیں ہیں۔ تو ان کا دھونا بھی ضروری نہ ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کان اور اس کے بالمقابل بالوں کے درمیان موجود سفیدی کا دھونا بھی ضروری ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ واجب نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ کان کے بالمقابل رخسار پر جو بال ہوتے ہیں۔ ان کے نیچے کا حصہ بالاتفاق دھونے سے مستثنیٰ ہے۔ حالانکہ وہ حصہ چہرے کے نسبتہ قریب ہوتا ہے۔ بنا بریں چہرے اور کان کے مابین واقع ”سفیدی“ کا دھونا تو بدرجہ اولیٰ غیر ضروری ہوگا۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ سفید حصہ چہرے کی حد میں شامل ہے۔ اور یہ حصہ بالوں سے چھپا ہوا بھی نہیں، لہذا اس کا دھونا ضروری ہوگا۔ بخلاف کان کے بالمقابل رخسار پر واقع بھورے بالوں کے کہ یہ صحت چھپا ہوا ہوتا ہے۔

چہرہ دھوتے وقت پانی کا آنکھوں میں داخل کرنا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ ایک تو یہ حصہ مواجد نہ ہونے کی بنا پر چہرے میں داخل نہیں اور دوسرے ان میں پانی داخل کرنے میں دشواری پیش آتی ہے۔ مروی ہے کہ جو صحابہ کرام رضوانہ علیہم تکلف کے ساتھ آنکھوں میں پانی داخل کرتے تھے، مثلاً ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ وغیرہ ان کی نظر جاتی رہی تھی۔

② دونوں ہاتھوں کو ایک بار دھونا: ”وَأَيُّدُكُمْ“ اور تمہارے دونوں ہاتھ کے الفاظ

آتے ہیں۔ اور مطلق امر حکم ہمارا تقاضا نہیں کرتا، لہذا اگر روئے قرآن ایک ہی بار دھونا فرض ہے۔ کہنیاں ہمارے مین امہ کرامؓ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک ہاتھ ریدہ میں شامل ہیں، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک کہنیاں ہاتھ میں داخل نہیں، لہذا ان کے ہاں ان کا دھونا ضروری نہیں۔ چنانچہ اگر کسی شخص کا ہاتھ

سے دیکھیے الاممہ - ۶۔

صلیہ الکاسانی نے ائمہ ثلاثہ کی یہ اصلاح کئی جگہ استعمال کی ہے اور اس سے ہر جگہ امام زفرؒ کے مقابلے میں بقیہ تین حنفی ائمہ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ میں چنانچہ ترجمہ میں ہم نے ہر جگہ اس کو صاف کر کے لکھا ہے۔

کسی وجہ سے عین کہنی پر سے کاٹ دیا جائے۔ تو ہمارے نزدیک اس کے لیے جہاں سے کہنی قطع کی گئی ہے وہاں سے دھونا فرض ہے۔ لیکن امام زفر کے نزدیک فرض نہیں ہے۔ امام زفر کا استدلال قرآن مجید کی مذکورہ آیت سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کہنی کو ہاتھ دھونے کی اکڑی حد مقرر فرمایا ہے۔ لہذا یہ حد اور منتہائے ید ہونے کی بنا پر دھونے کے حکم میں داخل نہ ہوگی، جس طرح ارشاد باری تعالیٰ:

ثُمَّ أَتَقَوُّ الصِّيَامَ إِلَى الْبَيْتِ ۖ

پھر تم روزہ (رکھ کر) رات تک پورا کرو۔

میں رات کو روزے کی حد مقرر کیا گیا ہے اور یہ حد بالاتفاق روزے میں داخل نہیں ہے۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ قرآن مجید نے اس مقام پر ہاتھ (ید) کا لفظ استعمال کیا ہے، جس کا لغوی اطلاق ہاتھ کی انگلیوں سے لے کر نعل تک تمام بازو پر ہوتا ہے۔ بنا۔ بریں اگر آیہ قرآنہ میں کہنی (المرق) کی حد یا نہایت کا ذکر نہ ہوتا تو اس تمام حصے کا دھونا ضروری قرار پاتا۔ لہذا یہاں کہنی کے ذکر کا مقصد اس سے اوپر کے حصے کو اس حکم سے مستثنیٰ کرنا ہے، نہ کہ خود اس حکم میں کہنی کو داخل کرنا، کیونکہ یہ کہنی تو پہلے ہی ید (ہاتھ) کے لفظ میں داخل ہے، لہذا کہنی کو دھونے کے حکم میں شامل رکھتے ہوئے، اس حکم کی ممکن حد بنا دیا گیا ہے، اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ کہنی ہاتھ کے لیے ثابت شدہ حکم کا ہتشاء شدہ حصہ نہیں کیونکہ وہ تو پہلے ہی ید (ہاتھ) میں شامل ہے۔ بخلاف مذکورہ بالا آیہ مبارکہ میں مذکور ایل (رات) کے کیونکہ وہاں ایل کہہ کر روزہ رکھنے کے حکم کو رات تک بڑھا دیا گیا ہے۔ کیونکہ اس مقام پر اگر ایل (رات) کا لفظ نہ لایا جاتا، تو روزہ کی حد فقط ایک گھڑی قرار پاتی۔ لہذا اس صورت کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ غایات (حکم کی حدود) دو قسم کی ہیں ایک قسم وہ ہے جو اپنے تک پہنچنے والے حکم میں داخل نہیں ہوتی اور دوسری وہ ہے، جو اس حکم میں داخل ہوتی ہے جیسے مثال کے طور پر، اگر کوئی شخص کہے کہ ”رأيت فلانا من راسه الى قدميه“ میں نے فلاں کو سر سے پاؤں تک دیکھا، یا اكلت السمكه من راسه الى ذنبه (میں مچھلی کو سر سے لے کر دم تک کھا گیا) کہ ان دونوں مثالوں میں قدم اور دم دونوں سابقہ حکم میں داخل ہیں۔ تو اگر قرآن مجید میں مذکور المرافق (کہنیوں)، کو غایات کی قسم اڈل میں شامل سمجھا جائے۔ تو ان کا دھونا ضروری قرار نہیں پاتا، لیکن اگر انہیں دوسری قسم میں شامل قرار دیا جائے، تو اندریں صورت ان کا دھونا ضروری ثابت ہوتا ہے۔ لہذا احتیاطاً ان کو دوسری قسم میں داخل سمجھا جانا چاہیے۔ یہ اس لیے بھی ضروری ہے کہ المرافق ”میں جب دونوں احتمال موجود ہیں، ایک کی رو سے وہ ہاتھوں کے دھونے کے حکم میں داخل ہیں اور دوسرے کی رو سے وہ اس حکم میں شامل نہیں ہیں، تو ان کی حیثیت ایسے ”مجهول“ کی سی ہوگی، جو وضاحت کا محتاج ہوتا ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حضرت جابرؓ کی روایت کردہ حدیث سے اس کی تشریح ہوتی ہے کہ وہ فرماتے ہیں :

لہ البقرہ - ۱۸۴ -

مجموع ترمذی کے ایسے حکم کو کہتے ہیں کہ جس کا مضمون واضح نہ ہو، اور جس کے لیے وضاحت کی ضرورت ہو، گویا تصویص کی یہ قسم تشریح طلب ہوتی ہے۔ لہذا اگر کوئی حدیث خواہ وہ خبر واحدی ہو، مجمل کی تشریح میں مل جائے تو وہ قابل قبول ہوتی ہے اور اس حکم کے ساتھ مل کر وہ بھی قطعی اور یقینی حکم کی صورت اختیار کر لیتی ہے اب اسے مفسر کہا جاتا ہے (التقریبات بحر جانی ص ۱۳۸ -)

”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم جب ہاتھ دھاتے وقت کہنیوں تک پہنچتے تو آپ ان کے اوپر سے پانی بہایا کرتے تھے“ یہ حضور کا ایک (استمراری) فعل ہے۔ اور حضور کا یہ فعل قرآن مجید کے مذکورہ بالا مجمل کی تشریح کرتا ہے لہذا یہ تشریح قرآن مجید کی اس آیت کے ساتھ مل کر اس کی حکم تفسیر بن جائے گی۔ یوں یہ حکم منسوخ ہو جائے گا۔

③ سر کا مسح : وضو کا تیسرا فرض، بموجب ارشاد خداوندی : **وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ** (اور اپنے سروں پر مسح کرو)، سر کا مسح کرنا ہے۔ اور چونکہ امر مطلق تکرار کی گنجائش نہیں رکھتا، لہذا سر کا مسح فقط ایک بار کرنا فرض ہوگا۔ البتہ سر کے مسح کی مقدار مختلف فیہ ہے، اصل میں سر کے مسح کی فرض مقدار ہاتھ کی تین انگلیوں کے برابر مذکور ہے۔ اور احسن نے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا ہے، کہ انہوں نے اس کی مقدار ”چوتھائی سر کا حصہ بیان کی ہے، یہی امام زفر کا بھی قول ہے، ہمارے ائمہ میں سے اکثری اور لطاوی نے اس کی مقدار پیشانی کے برابر قرار دی ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک تمام سر کا یا اس کی بیشتر حصے کا، مسح ضروری ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص سر کے ادنیٰ سے ادنیٰ حصے پر بھی مسح کر لے، خواہ اس کی مقدار سر کے تین بالوں کے مساوی ہو بشرطیکہ اس پر مسح کا لفظ بولا جاسکتا ہو تو مسح جائز ہوگا، امام مالکؒ کی دلیل قرآنی آیت میں مذکور لفظ راس (سر) ہے، کہ راس Head تمام سر کے لیے بولا جاتا ہے۔ اور ر با حرف با کا معاملہ (بِرُءُوسِكُمْ)، توریہ با لغوی طور پر تعبیضیہ (بعض حصے کے لیے) نہیں ہے بلکہ یہ باء مسح کے حکم کو متعلقہ حصے سے متصل بنانے اور اس تک پہنچانے کے لیے ہے۔ لہذا حرف یا کا تقاضا یہ ہے کہ مذکورہ فعل (حکم مسح) کو مفعول (الراس) کے ساتھ ملا دیا جائے۔ ”جو سر کا مسح کرنا ہے“ اور لفظ الراس سر کے تمام حصے کا نام ہے، لہذا تمام سر کا مسح کرنا ضروری ہے۔ الا یہ کہ اگر اس نے سر کے اکثر حصے کا مسح کر لیا، تو جائز ہوگا، کیونکہ احکام شریعت میں اکثر حصہ، کل حصہ کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرآنی حکم کہ سر کا مسح کرو کا تعلق سر کے مسح سے ہے اور عرف عام میں کسی شئی کے مسح کرنے سے مراد پورے حصے کا استیفاء (گھیرنا) نہیں ہوتا، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ میں نے اپنے ہاتھوں پر رومال سے مسح کیا، گو اس نے پورے حصے کا مسح نہ بھی کیا ہو، اسی طرح کہا جاتا ہے کہ ”میں نے قلم کے ساتھ لکھا“ اور تلوار کے ساتھ مارا، حالانکہ نہ پورے قلم کے ساتھ لکھا جاتا ہے نہ پورے تلوار ماری جاتی ہے۔ تو ان تمام صورتوں میں محولہ لفظ کا مطلق، مذکورہ اشیاء کے ادنیٰ حصوں کے لیے ہوا ہے۔

ہمارا (احناف) استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں مذکور مسح کرنے کا حکم کسی آلے یا ذریعہ کا متقاضی ہے کیونکہ مسح کسی ذریعے یا آلے کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ بنا بریں مادۃ ہاتھ کی انگلیاں مسح کرنے کا ذریعہ یا آلہ ہیں۔ اور تین انگلیاں ہاتھ کا ”اکثر حصہ“ ہوتی ہیں۔ اور عموماً اکثر حصہ کے لیے کل حکم ثابت ہوا کرتا ہے پس یہ ایسے ہی

لے دیکھیے المائدہ ۶۰

لے اصل کی تشریح کے لیے ملاحظہ فرمائیے، مقرر۔

لے ان کا پورا نام عبید اللہ رحمہ اللہ ہیں دلال ہیں ولیم انگریزی ہے۔ وہ اخاف کے مشہور امام اور مجتہد ہیں۔ (پیدائش ۲۶۰ھ)

مقررہ شرعی مقدار کے مطابق مسح نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے سر پر اپنی تین کھڑی انگلیوں کو اتنا پھیرا کہ وہ تین پٹری انگلیوں کے مماثل جگہ پر پھر گئیں۔ تو ہمارے تین ائمہ کے نزدیک مسح جائز نہ ہوگا۔ لیکن امام زعفرانؒ کے نزدیک جائز ہوگا۔ اور یہی حکم ایک انگلی یا دو انگلیوں کو کھڑا کر کے سر پر پھیرنے کا ہے کہ اگر وہ تین پٹری انگلیوں کی مادی جگہ پر پھر جائیں تو اس صورت میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ امام زعفرانؒ کا موقف یہ ہے کہ جس طرح حالت غسل میں پانی مستعمل نہیں ہوتا، اسی طرح حالت مسح میں بھی انگلیوں پر لگا ہوا پانی مستعمل نہیں ہوگا۔ لہذا اس غیر مستعمل پانی کے ذریعے اگر سر کے اتنے حصے پر دو یا تین کھڑی انگلیوں کے ساتھ مسح کر لیا جائے، تو یہ جائز ہوگا۔ ان کے موقف کی دلیل یہ ہے کہ اگر سنت طریقے پر پورے سر کا مسح کیا جائے، تو اسی طرح انگلیوں کو پھیر کر سر پر مسح کیا جاتا ہے۔ اگر انگلیاں پھیرنے سے ہاتھوں پر لگا ہوا پانی مستعمل ہو جاتا۔ تو اس طریقے سے مسح کرنا جائز نہ ہوتا۔ کیونکہ بالاتفاق مستعمل پانی سے مسح کرنا روا نہیں ہے۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ پانی جیسے ہی کسی عضو کے ساتھ مس ہوتا ہے، تو وہ مستعمل ہو جاتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ اس پانی کے ذریعے یا قوہ حالت حدث کا ازالہ ہوتا ہے یا اللہ تعالیٰ کے ہاں سے ثواب ملتا ہے۔ البتہ حالت غسل میں بوجہ ضرورت پانی کے ”مستعمل“ ہونے کا حکم ظاہر نہیں ہوتا۔ وہ اس لیے کہ اگر اس پانی کو مستعمل قرار دیا جائے، تو لازم ہوگا کہ جسم کے ہر عضو کو نئے پانی سے دھویا جائے۔ اور اس میں، جیسا کہ محققین نہیں، بہت دشواری پیدا ہوگی، لہذا اس ضرورت کے تحت وہاں پانی کے ”مستعمل“ ہونے کا حکم ظاہر نہیں ہوتا، جبکہ مسح کے باب میں ایسی کوئی ضرورت نہیں۔ کیونکہ انسان کے لیے ایک بار پورے سر کا مسح کر لینا ممکن ہے، لہذا یہاں انگلیوں کو فرض پورا کرنے کے لیے لمبا کرنے اور رگڑنے کی چنداں ضرورت نہیں ہے، تو اس سے ثابت ہو کہ مسح کے باب میں پانی کے مستعمل ہونے کا حکم ثابت ہوتا ہے اور چونکہ سنت پوری کرنے کے لیے ہاتھوں کی انگلیوں کو پھیرنا اور پورے سر کو گھیرنا پڑتا ہے جس کے لیے ہاتھوں کی انگلیوں کو پھیرنے کی ضرورت پیش آتی ہے، لہذا سنت پوری کرنے کے لیے بھی بوجہ ضرورت پانی کے مستعمل ہونے کا حکم ثابت نہ ہوگا۔

اگر کسی شخص نے ایک انگلی کے ساتھ حسب بلا طریقے سے مسح کیا اور ہر بار انگلی کو ترک کر کے پھیلاتا تو ابن تیمیہؒ کی امام محمدؒ سے روایت کی رو سے جو نوا اور میں مذکور ہے مسح جائز ہے۔ اور وہ اگرچہ ایک ہی انگلی کے ساتھ تین بار کیا گیا ہے، لیکن بہر حال وہ مسح مقررہ شرعی مقدار کے مطابق ہے چنانچہ اگر اس کے سر پر اتنی مقدار میں بارش کا پانی گر جائے، تو اگرچہ متعلقہ فروئے مسح نہ بھی کیا ہو اس سے فرض کی کفایت ہو جاتی ہے۔

اگر کسی نے ایک ہی انگلی کی اندرونی، پہلوئی اور عقبی تینوں اطراف سے مسح کر لیا۔ تو اس کا کیا حکم

سید ابی اسحاق محمد بن اسماعیل بن علی بن ابی شیبہ (م ۲۴۱ھ) امام محمد کے شاگرد اور اپنے زمانے کے معروف فقیہ تھے، امام محمدؒ سے انہوں نے کئی روایات نقل کی ہیں (حدائق، ص ۱۶۵)، ان کا سانی نے ان کی التواضع کا بکثرت حوالہ دیا ہے۔
۲۔ زاد اللہ کے متعلق دیکھیے مقدمہ۔

ہے؟ اس کے متعلق نوادر میں کوئی حکم نہیں ملتا، جبکہ ہمارے مشائخ کا اس مسئلے میں اختلاف ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ اس طرح مسح جائز نہیں، لیکن بعض اس کے جواز کے قائل ہیں، یہی مسلک زیادہ صحیح ہے، کیونکہ ایک انگلی کی تین جانبوں سے مسح کرنا تین انگلیوں سے مسح کرنے کے مترادف ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مسح کا مفہوم ہاتھ پھیرنا ہے۔ بالوں کی جڑوں میں پانی پہنچانا نہیں۔ کیونکہ اس میں دشواری پیش آتی ہے، اسی لیے بالوں کے اوپر سے مسح کرنا، ایسا ہی ہے گویا اس کی جڑوں پر مسح کرنا۔

اگر کسی کے بال لمبے ہوں اور اس نے کانوں سے نیچے ٹکے ہوئے بالوں پر مسح کیا، تو یہ مسح جائز نہ ہوگا۔ ہاں البتہ اگر اس نے کانوں سے اوپر مسح کیا، تو جائز ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ بالوں کے اوپر مسح کرنا دراصل اس کے نیچے والے حصے پر مسح کرنے کے مترادف ہے، اور چونکہ کانوں کے نیچے گردن ہے، لہذا یہاں کا مسح سر کے مسح کے قانتقام نہیں ہو سکتا۔ اور کانوں سے اوپر چونکہ سر ہے، لہذا یہاں کے بالوں پر مسح کرنا درست ہوگا۔

پگڑی اور ٹوپی کے اوپر سے، سر کا مسح کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ ان دونوں کی وجہ سے پانی بالوں تک نہیں پہنچ پاتا، لہذا ان کا مسح جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح عورت کے لیے اپنی اوڑھنی یا دوپٹے پر مسح کرنا جائز نہیں۔ جس طرح کہ ائمہ اہل سنت حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے وضو کرتے ہوئے ہاتھ دوپٹے کے نیچے داخل کر کے سر کا مسح کیا، اور پھر فرمایا کہ ”مجھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی بات کا حکم دیا ہے۔“

البتہ اگر اوڑھنی باریک ہو، اور اس کے اندر سے پانی بالوں تک پہنچ سکتا ہو، تو مسح جائز ہوگا کیونکہ یہاں دوپٹے کے باوجود مسح کا مقصد، یعنی پانی بالوں تک پہنچانا پورا ہو رہا ہے۔

اگر فرض مقدار کے مطابق سر پر بارش کا پانی پڑ گیا تو یہ مسح کی جگہ کافی ہوگا، خواہ وہ اس پانی سے سر پر ہاتھ پھیرے یا نہیں، بہر صورت یہ مسح کافی ہے۔ اس لیے کہ اس جگہ عمل مسح اصل مقصد نہیں، اصل مقصد پانی پہنچانا ہے اور وہ مقصد پورا ہو گیا ہے۔

۴۷ دونوں پاؤں کو دھونا: وضو کا چوتھا فرض ایک بار دونوں قدموں کو دھونا ہے۔ کیونکہ ارشاد

باری تعالیٰ ہے۔

وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ۝

(اور دھوؤ) اپنے پاؤں ٹخنوں سمیت۔

اس میں۔ ارجلکم میں لام پر زبر ہے۔ کیونکہ اس کا عطف ہے: فَاسْلُكُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ

إِلَى الْمَرَافِقِ ۝ یہ گویا یوں کہا گیا ہے کہ:

فَاسْلُكُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى

پس تم دھوؤ اپنے منہ، کہنیوں سمیت

الْمَرَافِقِ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

دونوں ہاتھ اور ٹخنوں سمیت دونوں پاؤں

وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ ۝

اور اپنے سروں پر مسح کرو۔

۱۔ ہمارے مشائخ کی اصطلاح بھی اس کتاب میں بکثرت استعمال ہوئی ہے، اس کی تفصیل کے لیے بھی دیکھیے مقدمہ۔

۲۔ المائدہ ۶۰

اور امر مطلق چونکہ تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، لہذا فقط ایک ہی بار دونوں پاؤں کا دھونا فرض ہوگا۔
رواقض (اہل تشیع) کا خیال ہے کہ پاؤں پر بھی مسح کرنا فرض ہے۔ نہ کہ ان کا دھونا۔ حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ وضو کر کے دلے کو اختیار ہے چاہے وہ پاؤں کو دھوئے اور چاہے وہ ان کا مسح کرے۔ اور بعض متأخرین نے ان دونوں اعمال (یعنی دھونے اور مسح کرنے) کو جمع کرنے کا قول کیا ہے۔

اس اختلاف کی بنیاد درحقیقت ”اُذْجُلْکُمْ“ کی دو قراءتوں پر ہے۔ جو لوگ اُذْجُلْکُمْ کی لام پذیر پڑھتے ہیں۔ تو چونکہ اس صورت میں اُذْجُلْکُمْ کا عطف دَامَسَحُوا بِرُؤُسِکُمْ (اور اپنے سروں پر مسح کرو) پر ہوگا، اسی لیے وہ پاؤں پر مسح کرنے کے قائل ہیں۔ کیونکہ معطوف لفظ پر معطوف علیہ کا حکم ہی نافذ العمل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں سر کا اصلی فرض مسح کرنا ہے، لہذا اس پر عطف شدہ لفظ اُذْجُلْکُمْ (پاؤں) کا وظیفہ بھی یہی مسح ہونا چاہیے، اس قرأت کا مصداق یہ ہے کہ اس آیت میں دو عامل (Factor) جمع ہو گئے ہیں ایک ”فَاعْنِسُوا“ کا لفظ ہے (جس کے تحت اُذْجُلْکُمْ کی لام پر زبر پڑھنا چاہیے) اور دوسرا عامل ”بِرُؤُسِکُمْ“ کی ”با“ ہے، جو حرف جارہ (Preposition) میں ہے، جس کے اثر سے ”اُذْجُلْکُمْ“ کی لام پر زبر (اجر) ہونی چاہیے، چونکہ ان دونوں میں حرف بارزدیک تر ہے۔ اس لیے اس کے اثر کے تحت اس پذیر پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔

اور جن فقہاء نے دونوں میں سے ایک اختیار کرنے کا قول کیا ہے۔ ان کا موقف یہ ہے کہ ان دونوں قراءتوں کا قرآن ہونا مسلمہ امر ہے، مگر ان دونوں قراءتوں کو جمع کرنا مشکل ہے، کیونکہ جمع کرنے کا مفہوم یہ ہوگا کہ یہاں مسح کرنے اور دھونے کو لازم ٹھیرا جائے، جبکہ سلف میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں، لہذا مکلف کو خود اختیار دیدیا جائے۔ کہ وہ چاہے تو زبر (نصب) والی قرأت پر عمل کر کے پاؤں دھو لے اور چاہے تو زیر (جرم) والی قرأت پر عمل کر کے اپنے پاؤں پر مسح کر لے اور وہ ان میں سے جس پر بھی عمل کر لے گا فرض ادا ہو جائے گا اور یہ ایسا ہی ہوگا، جیسا کہ گویا تین باتوں میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا حکم دیا جاتا ہے۔

اور جن فقہاء نے ان دونوں کو جمع کرنے کا قول کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک آیت میں دو قراءتوں کا پایا جانا دو مستقل آیات کے قائم مقام ہے۔ لہذا ممکنہ حد تک ان دونوں قراءتوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور چونکہ اس مقام پر دونوں پر عمل کرنا ممکن ہے، لہذا ان دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔

ہماری دلیل زبر (نصب) والی قرأت ہے، کیونکہ اس قرأت سے واضح ہوتا ہے کہ پاؤں کا وظیفہ (مقررہ شرعی فرض) ان کا دھونا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا دھوئے جانے والے اعضاء مثلاً چہرے اور ہاتھوں پر عطف کیا گیا ہے، اور اگر کسی لفظ کو دھوئے جانے والے کسی عضو پر عطف کیا جائے تو اس عطف شدہ لفظ (عضو)

لے عطف سے مراد (Conjunction) ہے، یعنی دو الفاظ یا دو جملوں کو حرف واؤ کے ذریعے آپس میں جوڑنا اور ملانا، اس ضمن میں عطف ہونے والے لفظ کو معطوف اور جس پر عطف کیا گیا ہو، اسے معطوف علیہ کہتے ہیں۔

لے مائل سے مراد وہ لفظ ہے۔ جو دوسرے لفظ پر اپنا اعرابی اثر ڈالے۔ یعنی

فهل انت ان ماتت اقامك راكب الى آل بسطام بن قيس فخطب
 دپس کیا تو، اگر میری گدھی مر جائے، تو آل بسطام بن قیس کی طرف سوار ہو کر جائے گی اور ان سے کہے
 گی، تو اس سے یہ واضح ہوا کہ زیر (جبر) والی قرأت احتمالی ہے، جبکہ زبر والی قرأت یقینی ہے، لہذا زبر والی
 قرأت پر عمل کرنا ہی زیادہ بہتر ہے۔ تاہم اس پر بھی ایک اشکال وارد ہوتا ہے، وہ یہ ہے کہ اس تمام بحث سے
 دونوں قراتوں کا تعارض ثابت ہوتا ہے۔ وہ یوں کہ زبر والی قرأت بھی دلالت میں احتمال سے خالی نہیں ہے
 کیونکہ باوجود ارجل (پاؤں) کا عطف وجہ (چہرے) اور یدین (پہاڑے) پر ڈالنے کے اس میں بدستور یہ احتمال موجود ہے
 کہ ارجل کا حقیقی عطف رؤس (سر) پر ہو، جس کا مفہوم سر کے مسح کے ساتھ پاؤں کا مسح ہے، لیکن اسے زیر
 محض معنوی طور پر دیدی گئی ہو، اور لفظی طور پر نہ ہو، کیونکہ مسح بہ (مسح کیا جانے والا) عضو مفعول بہ ہے۔
 تو یہ ایسے ہی ہوگا، کہ جیسے یوں کہا گیا ہو: **وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ** (رؤس مکم یعنی اپنے سر کا مسح
 کرو۔ اور اعراب کبھی کبھار لفظ کے تحت آتا ہے اور کبھی معنی کے تحت آتا ہے، جیسا کہ شاعر نے کہا ہے،

معاوی اننا بشر فاسجع فلسنا بالحبال ولا الحديد ا

اے میری بیوی ہم انسان ہیں، ہم سے شقی (یا نرم) کلام کر، ہم کوئی پہاڑ یا لوہا نہیں۔
 کہ اس شعر میں ”الحديد“ کی وال ”پر“ زیر اس لیے ہے کہ اس کا عطف الجبال پر معنوی طور پر
 ہے، لفظی طور پر نہیں، معنوی طور پر چونکہ الجبال مفعول بہ ہے۔ لہذا الحديد پر زبر پڑھی گئی ہے (مفعول
 بہ پر معطوف ہونے کی بنا پر)، لہذا اس مقام پر جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ دونوں قراتیں ایک جیسی
 دلالت اور ایک جیسا احتمال رکھتی ہیں تو دونوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا لہذا ضرورت اس
 بات کی ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو کسی دوسرے سے پہلو تزیج دی جائے۔ اور یہ تزیج حسب ذیل وجوہ سے
 دی جاسکتی ہے،

۱۔ اللہ تعالیٰ نے پاؤں کے سلسلے میں دھونے کے حکم کو ٹخنوں تک وسیع کیا ہے۔ اس سے پتہ چلتا ہے
 کہ ان کو دھونا ضروری ہے، کیونکہ ”مسح“ میں حکم کو یوں وسیع کرنے کی ضرورت نہیں۔

۲۔ دھونے میں ”مسح“ خود بخود شامل ہوتا ہے، کیونکہ دھونے کا مفہوم پانی بہانا ہے، جب کہ مسح محض
 پانی پہنچانے سے عبارت ہے۔ اور جب کسی عضو پر پانی بہایا جائے گا، تو پانی از خود اس تک پہنچ جائے
 گا۔ لہذا پاؤں کے دھونے میں ”مسح کرنے کی نسبت حکم میں زیادہ گنجائش ہے۔ یوں پاؤں دھونے
 کی صورت میں دونوں قراتوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ لہذا اسی پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے۔

۳۔ متعدد صحابہ کرام مثلاً حضرت جابرؓ، ابو ہریرہؓ، عائشہ صدیقہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ سے

اسے بیان ناضل مؤلف نے وجہ اور یدین کہنے کے بجائے علی الوجہین والیدین“ پاؤں اور ہاتھوں کو دیا ہے جو بہو
 کاتب ہے ہم نے اسے ترجمہ میں درست کر دیا ہے۔

۴۔ ہاں پر سو کاتب معلوم ہوتا ہے کیونکہ رؤس مکم تو پہلے ہی موجود ہے اور اس سے مفعول بہ ہونے کا احساس نہیں ہوتا اس
 لیے یہاں پر و امسحوا رؤس مکم۔ ہونا چاہیے، جسے ہم نے قوس میں درج کر دیا ہے۔

روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھا کہ بعض لوگوں کی ایڑیاں، وضو کے بعد خشک رہ گئی ہیں تو آپ نے آواز بلند فرمایا: ”ایڑیوں (کے خشک رہنے) پر جہنم کا عذاب ہوگا۔ پانی خوب بہایا کرو۔“

ایک روایت میں ہے کہ ایک بار آپ نے وضو فرمایا اور اعضاء وضو کو ایک ایک بار دھویا اور پھر فرمایا کہ اس سے کم تردد جس کے وضو سے اللہ تعالیٰ ناز (بالکل) قبول نہیں فرماتا۔

اور یہ بات واضح ہے کہ حضور کا ایڑیوں کے خشک رہنے پر انہیں عذاب جہنم کی وعید سننا اس بات کی علامت ہے کہ ان کا دھونا فرض ہے۔ اسی طرح پاؤں دھوئے بغیر نماز کے قبول نہ ہونے کی وعید سننا بھی اسی بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ وضو میں پاؤں دھونا اس کے فرائض میں شامل ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات مکمل تو اتر کے ساتھ ثابت ہے کہ آپ نے وضو میں ہمیشہ پاؤں کو دھویا۔ آپ کے اس تواتر سے ثابت عمل کا کوئی مسلمان بھی انکار نہیں کر سکتا تو اس طرح حضور کے ارشادات اور آپ کا ذاتی عمل اس آیت کی توضیح و تشریح کرتا ہے، لہذا متصل اور منفصل دونوں طرح کے دلائل سے یہ بات ثابت ہو گئی ہے کہ مذکورہ آیت میں ارجل کا عطف دھوئے جانے والے اعضاء پر ہے، نہ کہ مسح کیے جانے والے عضو پر اور یہ کہ شریعت کی جانب سے پاؤں کے لیے مقررہ حکم دھونے کا ہے نہ کہ مسح کرنے کا۔

علاوہ ازیں جب دونوں قراءتوں میں تعارض ثابت ہو گیا، تو دو متعارض قراءتوں کا معاملہ دو متعارض آیتوں جیسا ہے اور دو متعارض آیتوں کا حکم یہ ہے کہ اگر دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو، تو دونوں پر عمل کیا جاتا ہے لیکن اگر دونوں پر وجہ تضاد پوری طرح عمل کرنا ممکن نہ ہو تو پھر دونوں پر حتیٰ اوسع یعنی ممکنہ حد تک عمل کرنا ضروری ہے جب کہ یہاں صورت حال یہ ہے کہ ایک ہی عضو میں ایک ہی حالت میں دھونے اور مسح کرنے کو جمع نہیں کیا جاسکتا یہی وجہ ہے کہ اسلاف میں سے کسی کا بھی کوئی ایسا قول مروی نہیں، کیونکہ اس سے مسح کرنے کا تکرار لازم آتا ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ دھونا مسح کرنے کو مشتمل ہوتا ہے اور پھر یہ بھی حقیقت ہے کہ امر مطلق تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، لہذا دونوں کا تعارض دور کرنے کی ضرورت ہوگی کہ ان دونوں قراءتوں پر دو مختلف حالتوں میں عمل کیا جائے گا: زبردستی قسرات پر اس وقت عمل ہوگا جب پاؤں کھلے اور ظاہر ہوں اور زبردستی قسرات یعنی مسح کے حکم پر اس وقت عمل ہوگا جب پاؤں موزوں میں چھپے اور مستور ہوں۔ اس طرح دونوں قراءتوں کے مابین موافقت پیدا ہو جائے گی اور حتیٰ اوسع دونوں قراءتوں پر عمل ہو سکے گا۔

اس سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا قول باطل ہے کیونکہ جب کسی نہ کسی درجے میں دونوں قراءتوں پر عمل کیا جاسکتا ہے، تو پھر اس قسم کی گنجائش بجلا کہاں ہو سکتی ہے؟ اور اگر دونوں قراءتوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو تو تب بھی دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی اجازت نہیں ہوتی، بلکہ اس صورت میں جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں تفصیل بیان کی گئی ہے محض توقف کیا جاتا ہے۔

ہمارے تین ائمہ کے نزدیک دونوں ٹخنے بھی پاؤں میں شامل ہیں۔ لہذا ان کا دھونا بھی ضروری ہے لیکن

امام زفر کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ ٹخنوں پر دونوں طرف کے دلائل کی تفصیل ویسی ہی ہے جیسی کہ انہیں قبل کہینوں (المراقق) کے ضمن میں اوپر بیان ہو چکی ہے اور الکعبان (ٹخنوں) سے مراد وہ دو ابھری ہوئی ہڈیاں ہیں جو پنڈلی کے نچلے سرے پر واقع ہیں۔ اس بارے میں جیسا کہ القدوری نے ذکر کیا ہے، ہمارے ائمہ کرام میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ”الکعب“ کا لغوی مفہوم ہر بلند و مرتفع شے ہے، اسی بناء پر کعبہ کو اپنی عظمت و شرف کی بنا پر کعبہ کہا جاتا ہے۔ اس لفظ کی اصل ”کعب القنات“ (خیمہ کی اٹھان، بلندی) سے ہے اور خیمہ کی اٹھان کو اس لیے یہ نام دیا جاتا ہے کیونکہ وہ بلند و مرتفع ہوتی ہے، اسی طرح ابھرے ہوئے پستانوں والی لڑکی کو ”کاعب“ کہا جاتا ہے۔ لہذا الکعب سے عرف عام میں ٹخنہ مراد لیا جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے ضرب کعب فلان فلان آدمی کے ٹخنوں کو پٹیا لگیا، اور ناز میں صفیں سیدھی کرنے کے لیے آپ کا ارشاد مبارک ہے: الصقوا الکعب بالکعب، یعنی اپنے ٹخنے سے ٹخنے ملا کر کھڑے ہو جاؤ۔

اور الکعبین کی تفصیل میں ہشام نے جو امام محمدؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ الکعبین سے مراد پاؤں کی خارجی جانب وہ مقام ہے جہاں پر (موزوں کے) تسمے باندھے جاتے ہیں تو یہ درست نہیں ہے۔ امام محمدؒ نے یہ بات کسی اور مقام کے لیے ارشاد فرمائی ہے، وہ یہ ہے کہ اگر محرم (صاحب احرام) کے پاس جوتے نہ ہوں، تو وہ اپنے موزوں کو ٹخنوں کے نیچے سے کاٹ لے۔ پھر انہوں نے فرمایا ہے کہ یہاں الکعب سے مراد وہ جگہ ہے جو پاؤں کے ظاہری حصے میں واقع ہے۔ ہشام نے اسے کتاب الطہارۃ میں نقل فرما دیا، تو یہ ان کی غلطی ہے۔ واللہ اعلم۔

پاؤں کے دھونے کی یہ جو بحث ہوئی، یہ اس صورت میں ہے کہ جب پاؤں کسلے ہوں اور ہمیں کوئی عذریہ بیماری بھی لاحق نہ ہو، لیکن اگر وہ موزوں میں چھپے ہوں یا انہیں کوئی زخم یا چوٹ وغیرہ لاحق ہو تو ان کے لیے شرعی حکم مسح ہے۔ ان دونوں پر گفتگو ان کے اصل مقام یعنی مسح علی الخفین اور مسح علی الجبائر کے ضمن میں ہوگی۔

فصل دوم المسح علی الخفین موزوں پر مسح کرنا

موزوں پر مسح کے ضمن میں:

- ۱۔ مسح کے جواز
- ۲۔ مدت مسح
- ۳۔ جواز مسح کی شرائط۔

۱۔ ہشام بن عبداللہ رازی، فقیہ کامل اور فاضل محدث تھے، وہ فقہ میں امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے شاگرد ہیں۔ ایک قول کے مطابق انہوں نے ایک ہزار سات سو مشائخ سے ملاقات کی اور کتب فیض کیا۔ کتاب الزاد و مولد الاثران کی مشہور تصانیف ہیں و حدائق الحنفیہ، ص ۱۲۷

۴۔ مسح کی مقدار

۵۔ نواقض مسح اور

۶۔ مسح کے ٹوٹ جانے کے احکام وغیرہ پر بحث ہوگی۔

① موزوں پر مسح کا جواز

اکثر صحابہ کرامؓ اور اکثر فقہانے کرام کے نزدیک موزوں پر مسح بلاشبہ جائز ہے، صرف معدودے چند فقہانے اس کی مخالفت کی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کے عدم جواز کا قول مروی ہے؛ مخالفت میں سے ایک مسلک روافض کا بھی ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک موزوں پر مسح مسافر کے لیے جائز ہے، مگر مقیم کے لیے جائز نہیں ہے۔ منکرین مسح کا استدلال حسب ذیل قرآن مجید کی آیت

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ

أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ۔

اس آیت میں نصب (زبر) والی قراءت کا تقاضا بلا کسی استثناء پاؤں کا دھونا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اَرْجُلَكُمْ کا عطف وجہ (چہرے) اور یدین (پاؤں) پر ہے۔ اور چونکہ ان دونوں کو مطلقاً دھویا جاتا ہے، لہذا پاؤں کو ہر حالت میں دھویا جانا چاہیے۔ جب کہ زیر (جر) والی قراءت کا تقاضا یہ ہے کہ خالی پیروں پر مسح کیا جائے، نہ کہ موزوں پر، لہذا موزوں کا مسح کسی طرح بھی ثابت نہیں ہوتا۔ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ آیا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے موزوں پر مسح فرمایا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا "نہیں" آپ نے سورۃ المائدہ کے نزول کے بعد پاؤں پر مسح نہیں فرمایا اور میرے لیے کسی بیابان میں اونٹ کے جسم پر ہاتھ پھیرنا موزوں پر مسح کرنے سے بہتر ہے؛ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ میرے لیے کسی گدھے کے جسم پر ہاتھ پھیرنا موزوں پر مسح کرنے سے زیادہ پسندیدہ ہے؛

ہمارا استدلال اس روایت ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

يَمْسَحُ الْمُقِيمُ يَوْمًا وَلَيْلَةً وَالْمَسَافِرُ مُقِيمٌ يَوْمًا وَلَيْلَةً

مقیم ایک دن رات اپنے موزوں پر مسح کرے اور مسافر تین راتیں اور تین دن

مسح کرے۔

یہ حدیث مشہور ہے، جسے صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے جن میں حضرت عمرؓ حضرت علیؓ حضرت زید بن ثابتؓ ابو سعید الخدریؓ صفوان بن عسالؓ عوف بن مالکؓ ابو عمارہؓ ابی عباسؓ اور حضرت ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ جیسے اکابر صحابہ شامل ہیں، جس کی بناء پر امام ابو یوسفؒ

لہ المائدہ ۶۰۔ ترجمہ مجھے اچھا ہے۔

فرماتے ہیں:

”موزوں پر مسح کرنے کی روایت اس پایے کی ہے کہ اس کے ذریعے قرآن مجید کا نسخ بھی جائز ہے“
انہیں سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”قرآن مجید نسخ کسی ایسی روایت سے جائز ہے جو موزوں پر مسح کرنے کی حدیث کی طرح مشہور
متداول ہو۔“

اسی طرح صحابہ کرامؓ موزوں پر مسح کرنے پر قولی اور عملی دونوں طرح متفق تھے، چنانچہ حضرت حسن بصریؒ
سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”میں نے ستر بدر سی صحابہؓ کو دیکھا کہ وہ موزوں پر جواز مسح کے قائل تھے۔“

اسی لیے امام ابو حنیفہؒ نے موزوں پر مسح کو اہل السنۃ والجماعت کے مسئلہ قادسیہ شامیہ کیا ہے۔ وہ عقائد
السنۃ والجماعت کی بحث میں فرماتے ہیں:

”اور یہ کہ توشیحین (ابوبکر و عمر) کو دوسروں پر فضیلت دے، حضورؐ کے دنوں و اما دون (عثمان
علیؓ) سے محبت رکھے۔ موزوں پر مسح کرنے کو جائز سمجھے اور نبیؐ کو حرام نہ سمجھے، یعنی مثلث
(غیر نشہ آور) کو۔“

اور امام ابو حنیفہؒ ہی سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”میں اس وقت تک موزوں پر جواز مسح کا قائل نہیں ہوا، جب تک مجھے اس کے متعلق روشن دن
جیسی واضح دلیل نہ مل گئی۔“

لہذا موزوں پر جواز مسح کا انکار درحقیقت کبار صحابہؓ کا رد اور ان کو غلطی پر ٹھہرانے کے مترادف ہے۔ اسی لیے
انکری فرماتے ہیں:

”مجھے ان لوگوں کے متعلق کفر کا اندیشہ ہے جو موزوں پر مسح کرنے کے قائل نہیں۔“

امام ابو حنیفہؒ اسی بنا پر فرماتے ہیں:

”موزوں پر مسح کرنے کے متعلق اگر اختلاف ہوتا تو ہم کبھی مسح (کرنے کا قول) نہ کرتے۔“

امام صاحبؒ کے اس قول سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی طرف جس اختلاف کی
نسبت کی جاتی ہیں وہ درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں امت اس بارے میں پوری طرح متفق ہے کہ آنحضرتؐ
صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود موزوں پر مسح فرمایا البتہ اختلاف اس مسئلے میں ہے کہ آیا آپؐ نے سورۃ المائدہ کے نزول سے
قبل مسح فرمایا یا بعد میں اور چونکہ ہمارے لئے آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کے ہر عمل میں اسوۂ حسنہ (عمل کا قابل تقلید نمونہ)
موجود ہے اس لیے آپؐ کا یہ عمل جواز کی کافی دلیل ہے۔ اسی لیے حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں:

”مجھ سے بہتر صحابہ کرامؓ نے یہ بیان فرمایا ہے کہ وہ موزوں پر جواز مسح کے قائل تھے۔“

۱۔ دیکھیے الرویۃ لامام ابی حنیفہ، مع شرح طاعلی قاری، مطبوعہ قاہرہ۔

۲۔ نبیؐ کو حرام نہ سمجھنے کے نزدیک جائز ہے، اس کی تفصیل آئندہ ادراقی میں بیان ہوگی۔

اتم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ اور حضرت البراء بن عازبؓ سے روایت ہے کہ:
 ”اے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ المائدہ کے نزول کے بعد موزوں پر مسح فرمایا“
 اسی طرح حضرت خزیمہ بن عبد اللہ البجلیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ وضو کیا تو موزوں پر
 مسح کیا، جب ان سے موزوں پر جواز مسح کے متعلق استفسار کیا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا:
 ”میں نے خود دیکھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور اپنے موزوں پر مسح کیا، پوچھا گیا کہ آیا
 یہ واقعہ سورۃ المائدہ کے نزول سے پہلے کا ہے یا بعد کا۔ انہوں نے فرمایا کہ میں تو مسلمان ہی سورۃ المائدہ کے
 نزول کے بعد ہوا ہوں“

اب رہا قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت مبارکہ سے استشہاد کا مسئلہ، تو اصل بات یہ ہے کہ اس آیت کو
 دو طرح پڑھا جاتا ہے، لہذا ہم اس کی ان دو قراءتوں پر دو مختلف حالتوں پر عمل کریں گے، وہ یوں کہ جیب پاؤں
 نیچے ہوں، تو ہم ان کو دھوئیں گے اور مسح اس وقت کریں گے، جب وہ موزوں میں چھپے ہوئے ہوں گے، تاکہ
 حتی الامکان دونوں قراءتوں پر عمل ممکن ہو سکے اور لغوی طور پر موزوں پر مسح کرنے کو پاؤں پر مسح کرنا قرار دے سکتے
 ہیں۔ جس طرح اگر کسی کو موزوں کے اوپر سے پاؤں پر مارا جائے۔ تو یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس کے پاؤں کو مارا گیا۔
 حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے جو روایت مروی ہے، اس کی ان کی طرف نسبت درست نہیں ہے، جیسا کہ ہم
 حضرت امام ابو حنیفہؒ سے اس کے متعلق بیان نقل کر چکے ہیں، مزید برآں اس روایت کا تمام تردید ”عکرمہ“ پر ہے
 بیان کیا جاتا ہے کہ جب عکرمہ کی یہ روایت عطاء زابعیؒ کو پہنچی، تو انہوں نے فرمایا کہ عکرمہؒ نے جھوٹ بولا
 ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے ان کے دو شاگرد عطاء اور الضحاکؒ روایت کرتے ہیں کہ انہوں
 نے خود موزوں پر مسح فرمایا۔ یہ روایت اس بات کی غماز ہے کہ اس مسئلے میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ
 سے اختلاف بیان کرنا سرے سے ہی درست نہیں عطاء زابعیؒ ہی روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ
 شروع شروع میں لوگوں کی ”موزوں پر مسح“ کے مسئلے میں مخالفت کیا کرتے تھے، لیکن اپنی وفات کے
 وقت سے کچھ عرصہ قبل انہوں نے اس سے رجوع فرمایا تھا۔

امام مالکؒ سے جو اختلاف مروی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مسح کی اجازت آسانی
 پیدا کرنے اور مشقت دور کرنے کے لیے دی گئی ہے لہذا اس کا جواز فقط اسی جگہ تک محدود رہے گا،
 جہاں اس کی ضرورت، یعنی مشقت پائی جاتی ہے اور مشقت والی جگہ سفر ہے۔ ان کے بالمقابل ہمارا
 استدلال اس مشہور حدیث سے ہے، جو ہم اوپر نقل کر آئے ہیں، یعنی کہ اے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کا ارشاد مبارک:

”مقیم اپنے موزوں پر ایک دن اور ایک رات اور مسافر تین دن اور تین راتیں مسح کرے۔“
 اور وہ قیاس جو امام مالکؒ نے اس مقام پر پیش کیا ہے درست نہیں اُس لیے کہ ہر جگہ ہی آسانی اور
 رفع مشقت کی ضرورت رہتی ہے، البتہ یہ ضرورت سفر میں حالت اقامت کی نسبت زیادہ ہوتی
 ہے، اسی لیے شریعت نے اس کے لیے موزوں پر مسح کرنے کی مدت کو مقیم کے مقابلے میں بڑھا دیا ہے
 واللہ اعلم۔

⑤ مدت مسح

اس مسئلے میں علما کا اختلاف ہے کہ آیا موزوں پر مسح کرنے کی کوئی مدت مقرر ہے یا نہیں علما کی اکثریت کا خیال ہے کہ اس کی مدت مقرر ہے اور وہ مقیم کے لیے ایک رات دن (۲۴ گھنٹے) اور مسافر کے لیے تین دن تین راتیں (بہتر گھنٹے) کی طے شدہ ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے۔ وہ جتنے دن چاہے مسح کرے۔ اصل میں یہ مسئلہ صحابہ کرامؓ کے باہن بھی مختلف فیہ رہا ہے حضرت عمر فاروقؓ حضرت علیؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضرت عبداللہ بن عباسؓ حضرت عبداللہ بن عمرؓ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ حضرت جابر بن سمرہؓ حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ اور حضرت مغیرہ بن شعبہؓ وغیرہم سے روایت ہے کہ مسح کی مدت مقرر ہے۔ اور حضرت ابوالدرداءؓ زید بن ثابتؓ اور جابر بن سمرہؓ سے مروی ہے کہ اس کی مدت مقرر نہیں ہے۔

امام مالکؒ کا استدلال اس حدیث مبارکہ سے ہے۔ جو انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہنچی ہے کہ آپؐ نے سات دن تک موزوں پر مسح فرمایا۔ اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے عقبہ بن عامرؓ سے جب وہ شام سے مدینہ منورہ پہنچے، یہ پوچھا کہ ان کے مسح کی مدت کیا ہے تو اس پر حضرت عقبہ نے جواب دیا کہ سات یوم۔ اس پر حضرت فاروقؓ نے فرمایا تم نے ٹھیک سنت پر عمل کیا۔

ہمارا استدلال اوپر بیان کردہ ”حدیث مشہور“ سے ہے۔ اور حدیث انہوں نے سات تک مسح کرنے کے متعلق نقل فرمائی ہے۔ وہ ”حدیث غریب“ ہے۔ لہذا اس کی بنا پر ”حدیث مشہور“ پر عمل نہیں چھوڑا جاسکتا، مزید برآں متفق علیہ حدیث میں حضورؐ کے مسح کی مدت تین دن اور تین راتیں مذکور ہیں اور پھر اس روایت میں ”صرف سبعا“ کا لفظ مذکور ہے۔ جس سے سات مرتبہ مسح کرنا بھی مراد لیا جاسکتا ہے! کہ آپ کو مدت مسح میں سات مرتبہ مسح کرنے کی نوبت آئی ہو۔ اور جہاں تک دوسری روایت کا تعلق ہے تو اس کے بالمقابل ہمیں ایک اور روایت ملتی ہے جو حضرت جابر الجعفیؓ حضرت عمر فاروقؓ سے نقل فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ مسافر تین دن اور تین راتیں اور مقیم ایک دن اور ایک رات موزوں پر مسح کرے۔ یہ روایت چونکہ اوپر بیان کردہ ”حدیث مشہور“ کے مطابق بھی ہے، لہذا اس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ علاوہ ازیں ان کے قول ”متی عہدک“ سے یہ بھی مراد لیا جاسکتا ہے کہ انہوں نے کب سے موزے پہن رکھے ہیں، یعنی اس کی ابتداء کب فرمائی، گو کہ اس کے درمیان موزے اتارنے کی بھی نوبت آچکی ہو۔

ملہ حدیث غریب سے مراد حدیث کی وہ قسم ہے کہ جس میں عام قوت کے خلاف کوئی غلٹ یعنی تعجب انگیز بات پائی جائے۔ (ابن الصلاح، مقدمہ)

ملہ حدیث مشہور سے مراد وہ حدیث ہے جسے صحابہ کرامؓ کے زمانے سے کم از کم تین یا اس سے زیادہ افراد روایت کرتے آئے ہوں اور کسی دور میں بھی اس کے اس سے کم راوی نہ ہوں۔

ملہ متفق علیہ سے وہ روایت مراد ہوتا ہے جسے بخاری و مسلم دونوں روایت کرتے ہیں۔

پھر صبح کی مدت کے آغاز کے متعلق بھی اختلاف ہے۔ کہ آیا کب سے اس کا شمار شروع کیا جائے، علماء کی اکثریت کا خیال ہے کہ موزے پہننے کے بعد جب پہلی مرتبہ وضو ٹوٹے گا۔ اس وقت سے اس کی مدت کا آغاز ہوگا، چنانچہ اس قول کے مطابق پہلی مرتبہ وضو ٹوٹنے سے شروع کر کے اگلے روز کے اسی وقت تک صبح کا سلسلہ جاری رہے گا، جب کہ بعض علماء کا قول ہے کہ موزے پہننے کے وقت سے اس کی مدت کا آغاز ہوگا اور اس دن کے پہننے کے وقت سے اگلے دن کے اسی وقت تک صبح کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ چنانچہ اگر کسی نے صبح کی نماز وضو کر کے پڑھی ہے اور موزے پہنے، پھر سورج نکل آنے پر اس کا وضو ٹوٹ گیا۔ پھر اس نے سورج ڈھلنے پر نیا وضو کیا اور اپنے موزوں پر صبح کیا۔ تو اکثر علماء کے قول کی مطابق مقیم ہونے کی صورت میں یہ شخص اپنے موزوں پر آج کے طلوع آفتاب سے لے کر اگلے دن طلوع آفتاب کے بعد تک صبح کر سکتا ہوگا۔ اور جنہوں نے پہننے کی وقت کا لحاظ کیا۔ ان کے خیال کے مطابق مقیم ہونے کی صورت میں، نماز فجر طلوع صبح صادق سے لے کر اگلے دن صبح صادق تک اور مسافر ہونے کی صورت میں چوتھے کی صبح صادق تک وہ اپنے موزوں پر صبح کرتا رہے گا۔ ان دونوں میں سے صحیح قول یہ ہے کہ موزے پہننے کے بعد وضو ٹوٹنے سے صبح کی مدت کا شمار کیا جائے، کیونکہ موزہ حدث (بے وضو ہونے کی حالت) کو پاؤں تک پہنچنے میں رکاوٹ بنتا ہے اور رکاوٹ کا یہ مفہوم محض حالت حدث میں واضح ہوتا ہے، لہذا مدت کی ابتداء کا اسی سے اعتبار کیا جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ شریعت نے یہ مدت اس لیے مقرر کی ہے تاکہ نازی کے لیے وسعت پیدا کی جاسکے اور نازی کو گھڑی گھڑی موزے اتارنے کی مشقت سے بچایا جاسکے اور اس توسع اور آسانی کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے، جب اس کو حدث لاحق ہو جائے۔

اور اگر اس نے موزوں کو وضو کر کے حالت "اقامت" میں پہنا، پھر اس نے سفر شروع کر دیا، اگر تو اس نے مقیم کی مدت صبح پوری ہونے کے بعد سفر شروع کیا۔ تو اس صورت میں مدت میں تبدیلی واقع نہ ہوگی، کیونکہ جب مدت صبح پوری ہوگئی، تو اب اس کے قدموں تک حدث (بے وضو ہونے) کا اثر سراسیمہ کر گیا۔ اگر ہم اس صورت میں صبح کی اجازت دیں تو موزے پاؤں میں حدث کو روکنے کے بجائے یہ حالت حدث کو برقرار رکھنے کا باعث بن جائیں گے، لہذا اس صورت میں مدت صبح میں اضافہ نہیں ہوگا، لیکن اگر اس نے مدت صبح پوری ہونے سے پہلے سفر شروع کر دیا، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا اس نے وضو ٹوٹنے سے قبل سفر شروع کیا تھا، یا وضو ٹوٹنے کے بعد لیکن صبح کرنے سے پہلے یونہی ذکر صورت ہو تو بالاتفاق صبح کرنے کی مدت میں تبدیلی واقع ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے صبح کرنے کے بعد سفر شروع کیا تو ہمارے نزدیک تب بھی مدت میں تبدیلی ہو جائے گی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں مدت صبح تبدیل نہ ہوگی، لیکن اگر وہ اپنی "اقامت" کی مدت پوری کر کے موزے اتارے اور پھر اپنے پاؤں دھو کر دوبارہ موزے پہن لے، تو تب مسافر کی مدت صبح شروع ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”مقیم ایک رات اور ایک دن تک صبح کرے“

کہ آپؐ نے بر مقیم کے لیے ایک ہی حکم دیا ہے کسی کے لیے فرق نہیں کیا۔ جب کہ ہمارا استنباد

فرمان نبوی کے اس حصے سے ہے کہ جس میں آپؐ فرماتے ہیں کہ ”مسافر تین راتیں اور تین دن مسح کرے“ کیونکہ وہ اب مسافر ہو گیا ہے لہذا وہ اسی حکم کے تحت آئے گا۔ اور امام شافعیؒ نے اس حدیث کے ابتدائی حصے سے جو استدلال کیا ہے، وہ غلط ہے۔ اس لیے کہ حضورؐ کے ارشاد کا یہ حصہ فقط مقیم کے لیے ہے جبکہ مذکورہ شخص مقیم کے بجائے اب مسافر بن چکا ہے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب کوئی پہلے مقیم ہو۔ پھر مسافر بن جائے، لیکن اگر کوئی شخص پہلے مسافر ہو پھر اقامت اختیار کر کے مقیم بن جائے، تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے اس وقت اقامت اختیار کی۔ جب سفر کے مسح کی مدت مکمل ہو چکی تھی، تو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اس کے لیے شریعت کا حکم یہ ہے کہ وہ موزے اتارے اور اپنے پاؤں دھوئے۔ اور اگر اس نے مدت سفر تو مکمل نہیں کی، لیکن اس نے ایک رات اور ایک دن تک مسح کی مدت کو مکمل کر لیا ہے، تو اس صورت میں بھی وہ اپنے موزے اتارے اور پاؤں دھو ڈالے کیونکہ اگر وہ مزید مسح کرے گا تو حالت اقامت میں ایک رات اور ایک دن سے زیادہ مسح کرنا لازم آئے گا، جو ناجائز ہے اور اگر اس نے ایک رات اور دن پورا ہونے سے قبل اقامت اختیار کر لی، تو وہ ایک رات اور دن کی مدت مکمل کر سکتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اب وہ اپنے اکثر معاملات میں مقیم ہو چکا ہے، لہذا وہ مقیم کی مدت ہی پوری کرے گا۔

پھر یہ جو ہم نے ”مدت مسح“ کے ضمن میں مقیم کے لیے ایک رات دن اور مسافر کے لیے تین راتیں اور تین دن کی مدت بیان کی ہے، یہ تندرست اور صحیح افراد کے لیے ہے، جب کہ معذور افراد، مثلاً کوئی ایسا شخص جس کے زخم سے خون بہہ رہا ہو یا استقامت ملے والی عورت، امام زفرؒ کے نزدیک اس کا بھی حکم ہے، لیکن ہمارے تین ائمہ کے نزدیک فقط ایک صورت کے سوا ہر صورت کا حکم اس مذکورہ حکم سے مختلف ہے، تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کوئی معذور فرد وضو کر کے موزے پہن لے، تو اس کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں: پہلی صورت یہ کہ وضو اور موزے پہننے کے وقت اس کے زخم یا جسم سے خون کا آنا بند ہو۔ اس صورت میں اس کا حکم دیگر صحت مند افراد کی طرح ہی ہے، اسی لیے کہ خون کا جاری ہونا موزے پہننے کے بعد وقوع پذیر ہوا ہے۔ جس سے یہ ثابت ہوا کہ اس نے موزے کا طہارت کی حالت میں زیب تن کیے تھے، اسی لیے یہ موزے صحت مند افراد کی طرح بعد کے حدث (ناپاکی) کو پاؤں تک پہنچنے میں رکاوٹ بنیں گے، لہذا جب تک مدت باقی ہے وہ موزوں پر مسح کر سکیگا۔ باقی تینوں صورتوں میں یعنی کہ دونوں متعلقوں پر (وضو و موزے پہننے کے وقت) یا ان میں سے کسی ایک موقع پر یعنی وضو یا موزے پہننے کے وقت خون جاری ہو، تو اس صورت میں متعلقہ فرد فقط اسی ناد کے وقت تک موزوں پر مسح کر سکتا ہے، نماز کا وقت گزرنے کے بعد اسے موزے اتار کر دوبارہ وضو کرنا ہوگا۔ امام زفرؒ اس حالت میں بھی ”مدت مسح“ مکمل کرنے کی اجازت دیتے ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ معذور کی طہارت، اس کے عذر کے باوجود، ایک مکمل طہارت ہے اور اس کا مذکورہ عذر کا عدم سمجھا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ وہ حالت غلہ

ملہ استقامت سے مراد وہ خون ہے۔ جو عورت کے ”ایام“ کی مدت (دس دن) یا نفاس کی مدت (چالیس دن) سے زیادہ ہو جائے یا اول ذکر صحت میں تین دن اور تین راتوں سے کم ہو اس حالت میں بدستور نمازیں ادا کرنے کا حکم ہے تفصیل آگے آتی ہے۔

میں ناز بھی ادا کر سکتا ہے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ اس نے موزے حالت طہارت میں پہنے تھے، لہذا اس کا حکم صحیح ہے۔ صحت مند افراد ہی کی طرح ہے، جبکہ ہمارا موقف یہ ہے کہ خون کا جاری ہونا صرف متعلقہ ناز کے وقت ہی ہوگا۔ ہوتا ہے، اس کے بعد نہیں۔ اس لیے کہ جب وہ وقت گزر جائے جس میں اس نے طہارت کی تھی، تو بالاجماع بغیر کسی حدیث کے اس کا وضو خود بخود ٹوٹ جاتا ہے، تو یوں ناز کا وقت گزرتے ہی وہ خون بہنے کے وقت سے محدث رہے وضو ہو جاتا ہے اور چونکہ خون کا یہ بہنا موزے پہننے سے مقدم مگر اس سے متصل ہے، لہذا ثابت ہوا کہ موزے پہننے کا عمل اس نے حالت "حدث" میں ادا کیا تھا۔ بخلاف سابقہ صورت کے۔ اس لیے کہ مذکورہ صورت میں موزے پہننے کے وقت تک خون جاری نہیں ہوا تھا اور اس نے کامل طہارت کی حالت میں موزوں کو پہنا تھا، لہذا اس صورت میں تو مسح جائز ہوگا اور باقی تینوں صورتوں میں جائز نہ ہوگا۔

③ مسح کرنے کی شرائط

مسح کرنے کی شرائط میں سے بعض شرائط :

- ۱۔ مسح (مسح کتدہ) سے متعلق ہیں اور بعض
- ب۔ مسح دمسح کی جانے والی شئی ہے۔
- ۲۔ مسح کتدہ کی شرائط آگے کئی اقسام میں منقسم ہیں۔
- ۱۔ مسح کے لیے ضروری ہے کہ جب متعلقہ فرد کو محدث لاحق ہوا، تو اس وقت وہ کامل طہارت پر موزے پہنے ہوئے ہو، یہ شرط نہیں کہ موزے پہننے کے وقت وہ کامل طہارت کر چکا ہو اور نہ یہ ضروری ہے کہ وہ موزے پہننے کے وقت مکمل طور پر طہارت میں ہو۔ یہ ہمارا مسلک ہے امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط ہے کہ موزے پہننے کے وقت وہ مکمل طہارت کی حالت میں ہو، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بے وضو شخص اگر شروع میں پاؤں دھو کر موزے پہن لے اور پھر وضو ٹوٹنے سے قبل وہ اپنا وضو مکمل کر لے تو پھر اگر اس کا وضو خطا ہو جائے، تو ہمارے نزدیک موزوں کا پہننا اور ان پر مسح کرنا جائز ہوگا اس لیے کہ ہمارے ہاں "موزے دار" کے لیے ضروری ہے کہ وہ وضو ٹوٹنے سے قبل پاؤں کی طہارت کے ساتھ اپنے موزے پہن چکا ہو، اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ صورت جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ موزے پہننے وقت اسے کامل طہارت حاصل نہ تھی۔ اور چونکہ اعضائے وضو میں ترتیب ملحوظ رکھنا ان کے نزدیک شرط ہے، لہذا قبل از وقت پاؤں کا دھونا، ان کے نزدیک کالعدم ہوگا۔ تو ان کے ہاں موزے پہننے وقت طہارت کی شرط نہ پائی گئی۔

اسی طرح اگر کسی نے وضو تو ترتیب سے کیا، لیکن ایک پاؤں دھو کر ایک موزہ پہن لیا اور دوسرا پاؤں دھو کر دوسرا موزہ پہنا، تو بقول بعض یہ صورت بھی امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ موزے پہننے کے وقت "کامل طہارت" کی شرط نہیں پائی گئی، ہاں البتہ اگر وہ پہلے پہنے ہوئے موزے کو اتار کر دوبارہ پہن لے۔ تو یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں موزے پہننے کا مکمل طہارت کی حالت میں ادا ہوا ہے۔ اس ضمن میں ہمارا استدلال یہ ہے کہ مسح کی اجازت "ضرورت" کے تحت دی

گئی ہے اور یہ ضرورت اس وقت پڑتی ہے جب موزے پہننے کے بعد وضو خطا ہو جائے اور اگر موزے پہننے سے قبل وضو ٹوٹ جائے، تو تب تو مسح کی ضرورت ہی نہیں، اس لیے کہ اس صورت میں پاؤں کا دھونا ممکن ہے؛ اسی طرح وضو خطا ہونے سے قبل انہیں پہن لینے کی صورت میں بھی ان کے اتارنے کی ضرورت نہیں۔ اس لیے کہ پاؤں پاک ہے، بنا بریں کمال طہارت کی شرط موزوں کے پہننے کے وقت کی نہیں، بلکہ موزے پہننے کے بعد ”حدث“ کے وقت کی ہے، جو مذکورہ صورت میں موجود ہے۔

اور اگر کسی نے بے وضو ہونے کی حالت میں موزے پہن لیے۔ پھر وہ پانی میں گھس گیا، تا آنکہ پانی موزوں کے اندر داخل ہو گیا۔ پھر اس کے بعد اس کا وضو خطا ہو گیا۔ تو اس صورت میں بھی ہمارے نزدیک مسح جائز ہوگا، لیکن امام شافعی کے نزدیک جائز نہ ہوگا اس لیے کہ اس صورت میں موزے پہننے کے وقت کمال طہارت کی شرط نہیں پائی گئی۔

اور اگر اس نے بے وضو ہونے کی حالت میں موزے پہن لیے، پھر وضو مکمل ہونے سے قبل، اس کا وضو خطا ہو گیا۔ بعد ازاں وہ اپنے وضو کو مکمل کر لے، تو بالا جماع اس کا موزے پہننا درست نہ ہوگا، ہمارے نزدیک اس لیے کہ موزے پہننے کے بعد وضو خطا ہونے کے وقت وہ کمال طہارت کی حالت میں نہ تھا اور امام شافعی کے نزدیک اس لیے کہ موزے پہننے کے وقت اس کی طہارت مکمل نہ تھی۔

اور اگر کسی با وضو شخص نے پیشاب کرنے سے قبل موزے پہن لیے، پھر اس نے پیشاب کیا، تو اس کے لیے موزوں پر مسح کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ وضو خطا ہونے کے وقت وہ حالت طہارت میں مکمل طور پر موزے پہن چکا تھا۔ امام ابو حنیفہ سے اس مسئلے کی بابت پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ ایسا تو کوئی فقیہ ہی کر سکتا ہے۔ اور اگر کسی نے تیمم کرنے کے بعد موزے پہنے۔ پھر اسے پانی مل گیا یا پانی کے استعمال پر اسے قدرت حاصل ہو گئی۔ تو اسے اب موزے اتار کر وضو کرنا ہوگا، اس لیے کہ وہ اب تیمم کے وقت سے موجود ”حدث“ کی بنا پر بے وضو ہو جائے گا۔ کیونکہ پانی کا حاصل ہونا کسی نئے ”حدث“ کا موجب نہیں بنتا، البتہ یہ اس کے حکم کو پانی ملنے کے وقت تک مؤثر ہونے سے مانع ہوتا ہے، لہذا ”حالت حدت“ کا اس کے قدموں پر بھی اثر پہنچے گا اور وہ بغیر پاکی کے رہ جائیں گے۔ اگر ہم اس صورت میں ”مسح“ کو جائز قرار دیں تو اس صورت میں موزے ”حدث“ کو روکنے والے قرار پائیں گے، حالانکہ فی الحقیقت ایسا نہیں، بلکہ ”حدث“ ان میں پہلے سے موجود ہے۔

اگر کسی نے پانی نہ ملنے کی بنا پر ”نبیذ تمر“ سے وضو کیا، پھر اس نے موزے پہن لیے، بعد ازاں اس کا وضو خطا ہو گیا، تو اس صورت میں اگر تو صاف پانی دستیاب نہ ہو۔ اور ”نبیذ تمر“ سے ہی اسے دوبارہ وضو کرنا پڑے تو وہ موزوں پر مسح کرنے کا حقدار رہے گا۔ اس لیے کہ پانی نہ ملنے کی صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک ”نبیذ تمر“ بھی مطلق طہارت کا موجب ہے اور اگر اسے صاف پانی مل جائے تو پھر اسے موزے اتار کر دونوں پاؤں دھو لے جائیں، کیونکہ ”نبیذ تمر“ پانی کی موجودگی میں ”طہور مطلق“ نہیں ہے۔

اور اسی طرح اس صورت میں بھی حکم ہے کہ اگر کسی نے گدھے کے چھوٹے پانی سے وضو کیا۔ پھر اوپر

لے نبیذ تمر کی مثل بحث آگے آئے گی۔

سے تیمم کر لیا اور موزے پہن لیے۔ اور پھر اس کا وضو خطا ہو جائے پھر اس نے گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کر کے موزے پہن لیے اور تیمم نہ کیا۔ تا آنکہ اس کا وضو خطا ہو گیا، تو اب اس کے لیے جائز ہو گا کہ وہ گدھے کے جھوٹے پانی سے وضو کرے، پھر اپنے موزوں پر مسح اور تیمم کر کے نماز ادا کر لے۔ کیونکہ گدھے کے جھوٹے پانی کی طہارت مشکوک ہے؛ تو اگر اس کا پانی سے وضو درست ہو گا، تو تیمم ایک اضافی عمل ہو گا، اور اگر مذکورہ پانی سے وضو کرنا درست نہ ہوا، تو پاؤں کی پاکی تیمم پر مبنی ہوگی۔

اور اگر اس نے وضو کیا اور اپنے پاؤں کی جبا ئر دیکھیں کہ پر مسح کیا، پھر اس نے موزے پہن لیے بعد ازاں وضو خطا ہو گیا۔ یا اس کے دونوں پاؤں میں سے ایک پاؤں ٹھیک اور دوسرا زخمی تھا۔ اور اس نے زخمی پاؤں کی پیٹی پر مسح کیا اور ٹھیک پاؤں کو دھو کر موزے پہن لیے۔ بعد ازاں اس کا وضو خطا ہو گیا، تو اگر پاؤں کا زخم ٹھیک نہیں ہے، تو وہ موزوں کے اوپر سے مسح کرنے کا مجاز ہو گا، اس لیے کہ زخمی پاؤں پر مسح کرنا، ان کے دھونے کے مترادف ہے اور چونکہ موزوں کا پینا کامل طہارت کے بعد عمل میں آیا ہے، لہذا ان پر مسح کرنا جائز ہو گا اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے دونوں پاؤں دھو کر موزے پہنے ہیں لیکن اگر ان کا زخم ٹھیک ہو جائے، تو وہ فوراً موزے اتار کر پاؤں کو دھو لے اس لیے کہ اس صورت میں وہ سابقہ حدث کی بنا پر بے وضو ہو گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس نے موزے کا مل طہارت کے بعد نہیں پہنے تھے۔ اسی اصول پر ”الزیادات“ میں متعدد مسائل مستنبط کیے گئے ہیں۔

(۲) مسح کی شرائط میں سے دوسری شرط یہ ہے کہ مسح، فقط ”حدث اصغر“ (وضو خطا ہونے) کی صورت میں جائز ہے، ”حدث اکبر“ (مالت جنابت) میں جائز نہیں ہے۔ کیونکہ حضرت صفوان بن عسال المرادیؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتے ہیں کہ آپ ہمیں یہ حکم دیا کرتے تھے کہ: ”جب ہم سفر میں ہوں، تو موزے مالت جنابت کے سوا کسی اور صورت، مثلاً بول و براز اور نیند وغیرہ کی بنا پر تین دن سے قبل نہ اتاریں۔“

علاوہ ازیں ”حدث اکبر“ میں موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دفع حرج کے لیے ہے اس لیے کہ یہ حالت اکثر اہل بار بار پیش کرتی ہے، لہذا اس صورت میں موزے اتارنے کا حکم حرج اور تکلیف کا باعث ہو سکتا ہے جبکہ حالت جنابت کبھی کبھار پیش آتی ہے، لہذا اس حالت میں موزے اتارنے کے حکم سے کسی تکلیف یا حرج کا کوئی امکان نہیں۔

(ب) مسح (موزوں) کی شرائط: موزوں کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ موزے اتنے اونچے ہوں کہ اس سے پاؤں کی ایڑیاں چھپ جائیں، اس لیے کہ شریعت میں ”خفین“ پر مسح کرنے کا ذکر ہے، اور خف (تثنیہ خفین) اسے کہتے ہیں جو دونوں ایڑیوں کو چھپالے۔ اسی طرح موزوں کے علاوہ چمڑے کی بنی ہوئی دوسری اشیاء جو اس معیار پر پورا اترتی ہیں مثلاً المکعب الکبیر (بڑا موزہ) اور

ٹہ جبار مجیرہ کی جمع ہے، مجیرہ سے مراد کتہ بڑی پر بانہ جنے کی کڑی یا پٹی ہے۔ تفصیل آئے گی۔

یہ الزیادات کتابوں کے ایک مجموعے کی طرف اشارہ ہے (دیکھئے مقدمہ)

علیہ السلام (کھروں والا موزہ) بھی اسی حکم میں ہیں۔ اس لیے کہ وہ موزوں کے مفہوم پر پورا اترتے ہیں۔

جراہوں پر مسح کا حکم

اور جہاں تک جراہوں پر مسح کرنے کا تعلق ہے تو اگر وہ جراہیں چمڑے کی بنی ہوئی ہوں، یا ان کے نیچے چمڑے کے نعل ہوں۔ تو ہمارے آئمہ کے نزدیک بلا اختلاف ان پر مسح جائز ہے۔ اور اگر وہ نہ چمڑے کی ہوں اور نہ ہی ان کے نعل چمڑے کے ہوں، تو اگر وہ اتنی باریک ہیں کہ ان میں سے پانی گذر جاتا ہو تو بالا جماع ان پر مسح جائز نہیں ہے اور اگر وہ موٹے چمڑے کی بنی ہوں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان پر مسح ناجائز اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے؛ امام ابو حنیفہؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے آخری عمر میں اپنے موقف سے رجوع کر کے صلیبیں کا موقف اختیار کر لیا تھا۔ یہ واقعہ اس طرح پیش آیا کہ ”انہوں نے اپنی بیماری کے ایام میں ایک بار جراہیں پر مسح کیا اور پھر اپنے تیمار داروں سے فرمایا: میں نے آج وہ کام کیا ہے جس سے میں لوگوں کو منع کیا کرتا تھا۔“ ان کے اس قول سے فقہاء نے یہ استدلال کیا ہے کہ انہوں نے رجوع کر لیا تھا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک خواہ جراہیں چمڑے کی نعل والی ہوں اور خواہ نہ ہوں، بہر صورت ان پر مسح ناجائز ہے۔ ہاں البتہ اگر ٹخنوں تک چمڑے کی بنی ہوں تو جائز ہے۔

امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت کردہ حدیث سے ہے کہ وہ بیان فرماتے ہیں کہ:

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (ایک دفعہ) وضو فرمایا اور اپنی جراہوں پر مسح کیا۔“ علاوہ ازیں موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دفع حرج کی بنا پر ہے، کیونکہ انہیں بار بار اتارنے اور پہننے سے تنگی پیش آتی ہے اور جراہوں پر مسح کرنے کے لیے بھی یہ وجہ موجود ہے۔ البتہ اگر جراہیں بہت پٹلی یا مکعب دھنوں تک ہوں، تو چونکہ ان کے اتارنے میں کوئی حرج نہیں، اس لیے ان پر مسح کرنے کا کوئی جواز نہیں۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موزوں پر مسح کرنے کا حکم ”نص“ سے ثابت ہوا ہے اور چونکہ یہ نص عقل سے بالاتر ہے، اس لیے اسے فقط موزوں یا ایسی جراہوں کے مفہوم تک محدود رکھا جائیگا، جو چلتا اور سفر کرنے کے مفہوم میں موزوں کے ہم معنی ہیں اور جو جہاں اس معیار پر پورا نہیں اترتیں ان کے لیے یہ حکم ثابت نہیں ہو سکتا، اور یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ جو جراہیں چمڑے کی یا چمڑے کے نعل والی نہ ہوں، وہ

لہ شیم کا لفظ دھم دھما سے ہے جس کے معنی رندے کے ہیں جس سے مراد کھروں والا موزہ ہے۔

اس مفہوم میں موزوں کے ہم معنی نہیں، لہذا انہیں حکم میں موزوں کے ساتھ نہیں شامل کیا جاسکتا؛ علاوہ ازیں موزوں پر مسح کرنے کا حکم سہولت کے لیے ہے۔ اور سہولت کی ضرورت اسی شئی میں پڑتی ہے جس کا استعمال عام ہو، جبکہ جرابوں کے استعمال کا رواج ہرگز عام نہیں ہے، لہذا ضرورت نہ ہونے کی بنا پر اصل حکم یعنی "پاؤں دھونا" رہ گیا، جس پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ جہاں تک حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت کردہ حدیث کا تعلق ہے تو اس میں بھی یہ احتمال ہے کہ وہ جرابیں چمڑے کی ہونگی، یا ان کے نیچے چمڑے کے نعل لگے ہوئے ہونگے اور ہمارا بھی یہی مسلک ہے، پھر اس سے جرابوں کا عموم ثابت نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ یہ تو "مال" کی حکایت ہے، اسی بنا پر چمڑی جرابوں کو بالاتفاق اس اجازت کے تحت شامل نہیں کیا جاتا۔

جہاں تک اون یا چشم کی جرابوں کا تعلق ہے۔ تو ظاہر روایت میں ان کا ذکر موجود نہیں ہے، بقول بعض اس میں بھی مذکورہ (چمڑی اور کھیر ہونے کی) تفصیل اور مذکورہ اختلاف ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اگر ان کے ذریعے سفر طے کیا جاسکتا ہو، تو ان پر مسح جائز ہے۔ ورنہ نہیں ہی سے قول زیادہ صحیح ہے۔

جر موقین پر مسح کا حکم

اگر تو جر موق چمڑے کے بنے ہوئے ہوں اور انہیں موزوں کے اوپر سے پہنا گیا ہو، تو ہمارے نزدیک ان پر مسح کرنا جائز ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور اگر جر موق کو علیحدہ پہنا گیا ہو تو بعض علماء کے نزدیک اس صورت میں بھی مذکورہ اختلاف پایا جاتا ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ان پر بالاجماع مسح جائز ہے۔ امام شافعیؒ کے مذکورہ قول کی وجہ یہ ہے کہ موزوں پر مسح کرنا، بذات خود پاؤں دھونے کا قائم مقام ہے، اور اگر ہم موزوں کی جگہ جر موق پر مسح کرنا جائز قرار دے دیں، تو گویا ہم نے قائم مقام (بدل) کا آگے قائم مقام (بدل) تسلیم کر لیا، جو کہ جائز نہیں ہے، اور ہمارا استدلال حضرت عمر فاروقؓ کی روایت کردہ حدیث سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ نے جر موقین پر مسح فرمایا۔"

علاوہ ازیں جر موق سفر کرنے کے معاملے میں موزوں کے ہم معنی ہیں، لہذا جواز مسح میں بھی انکی شرکت قبول کی جانی چاہیے، جیسا کہ اگر انہیں اکیلے پہنا گیا ہو، تو ان پر بالاتفاق مسح جائز ہے؛ مزید برآں موزوں کے اوپر سے جر موق کا استعمال دو جہوں والے دہرے موزوں کی مانند ہے۔ اور جس طرح دہرے موزوں پر مسح جائز ہے۔ اسی طرح جر موق پر بھی مسح درست ہے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ خیال کہ موزے غسل (دھونے) کے اور جر موق موزوں کے قائم مقام ہیں، درست نہیں ہے، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک غسل (دھونے) کا ہی قائم مقام (بدل) ہے، البتہ اس صورت کا دوسری صورتوں سے فرق یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جر موق اتار بھی دے، تو تب بھی اس پر پاؤں کا دھونا ضروری نہیں ہے، اس لیے کہ ابھی پاؤں پر ایک اور ایسی شئی موجود ہے، جو پاؤں کے دھونے کا نعم البدل اور قائم مقام ہو سکتی ہے اور وہ موزے ہیں۔

لہذا بعض اوقات موزوں کی حفاظت کے لیے انکے اوپر سے اور موزے پہن لئے جاتے ہیں۔ ان اوپر پہنے جانے والے موزوں کو جر موق (تثنیہ) جر موقین، کہا جاتا ہے۔ انہیں اردو میں کالوش کہتے ہیں۔

پھر ہمارے نزدیک جو موقوف پر مسح اس صورت میں جائز ہے کہ جب انہیں وضو کرنے کے بعد اس کے خطا ہونے سے قبل پہنا گیا ہو، اور اگر اس کا وضو خطا ہو جائے، پھر وہ جر موق موزوں کے اوپر سے پہن لے تو اس صورت میں خواہ اس نے موزوں پر مسح شروع کر دیا ہو، یا ابھی نہ شروع کیا ہو، ان کے اوپر سے مسح درست نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ اگر تو اس نے موزوں پر مسح شروع کر دیا ہو تو اب چونکہ مسح کا حکم موزوں پر مستحکم ہو چکا ہے، لہذا وہ کسی دوسرے کی جانب منتقل نہ ہوگا اور اگر اس نے ابھی مسح شروع نہ کیا ہو تو اس نے مسح کی مدت کا شمار وضو خطا ہونے کے وقت سے کیا جاتا ہے اور اب اس مدت کا شمار موزوں سے شروع ہو چکا ہے، لہذا اب یہ حکم دوسری شئی کی جانب منتقل نہ ہوگا، علاوہ ازیں جر موقوں پر جواز مسح کی وجہ یہ تھی کہ ان کے اتارنے میں دشواری پیش آتی ہے اور اب چونکہ اس نے پہلے ہی وہ اتار رکھے ہیں، لہذا اس قسم کی دشواری کا احتمال نہیں ہے۔ وہ مسح کر کے اوپر سے جر موق پہن سکتا ہے اور جیسا کہ اگر کوئی شخص "حدث" لاحق ہونے کے بعد موزے پہنے تو ان پر مسح درست نہیں ہوتا، اسی طرح جر موقوں کا بھی یہی حکم ہوگا، اگر کسی نے دو پاؤں میں سے ایک پاؤں سے جر موق اتار دیا اور دوسرے پر رہنے دیا تو ظاہر ہر روایت کے مطابق وہ ظاہر شدہ موزے پر مسح کرے گا۔ اور پھر دوسرے جر موق پر بھی مسح کا اعادہ کرے گا۔ حسن ہی زیادہ اور امام زفر کے نزدیک وہ صرف ظاہر شدہ موزے پر مسح کرے گا، دوسرے جر موق پر مسح کا اعادہ ضروری نہیں۔ اور امام ابو یوسف کا قول ہے کہ وہ دوسرے جر موق کو بھی اتار کر دونوں موزوں پر مسح کرے امام ابو یوسف نے جر موق کو موزوں پر قیاس کیا ہے کہ اگر کوئی شخص موزہ اتار دے، تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ دوسرا موزہ اتار کر پاؤں کو دھو ڈالے، تو اسی طرح جر موق کا بھی یہی حکم ہے، حسن بن زیاد اور امام زفر کا استدلال یہ ہے کہ موزے اور جر موق پر ابتداء مسح کو جمع کرنا جائز ہے، یا اس صورت کہ ایک پاؤں پر موزہ اور دوسرے پر جر موق ہو، تو اسی طرح بعد میں بھی دونوں کے جمع کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور چونکہ دوسرے جر موق پر ابھی مسح باقی ہے، لہذا اس پر مسح کے اعادے کی کیا ضرورت ہے۔ ظاہر روایت کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دونوں پاؤں اپنی طہارت میں ایک ہی عضو کی مانند ہیں، اور ان میں تجزی و علیحدہ کا کوئی امکان نہیں۔ تو جب ان میں سے ایک پاؤں کی طہارت موزہ اتارنے کی بنا پر ختم ہو گئی، تو اس کے نتیجے کے طور پر دوسرے پاؤں کی پاکی بھی باقی نہ رہی۔ اھ یہ ایسے ہی سمجھا جائیگا کہ گویا اس نے ایک موزہ اتار دیا۔

دستانوں پر مسح کا حکم

دستانوں پر مسح کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ مسح کی اجازت صرف "دفع حرج" کی بنا پر دی گئی ہے کہ موزوں کو بار بار اتارنا دشوار ہے اور دستہ اتارنے میں کوئی دشواری پیش نہیں آتی۔

(۲) موزے پر جواز مسح کی دوسری شرط یہ ہے کہ موزے میں کوئی بڑی پھٹن (Hole) نہ ہو، البتہ چھوٹی پھٹن ہو تو مضائقہ نہیں۔ یہ ہمارے تین ائمہ کا مسلک ہے، جو استحسان پر مبنی ہے، جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ

لے استحسان ایک فقہی اصطلاح ہے، جس سے مراد خارج دلیل کے مقابلے میں نسبتی عقلی دلیل عام طور پر استحسان کا مفہوم قیاس بل کے مقابلے میں قیاس خفی کہاں کیا جاتا ہے، لیکن بعض اوقات یہ استحسان حدیث پر مبنی ہوتا ہے۔

کہ پھٹن خواہ چھوٹی ہو یا بڑی اس سے مسح کرنا جائز نہ ہوتا، یہی امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ ابجد امام مالکؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب تک اس پر ”موزے“ کا لفظ بولا جاسکتا ہے، اس پر مسح جائز ہے، خواہ اس میں پھٹن چھوٹی ہو، یا بڑی ان کا استدلال یہ ہے کہ شریعت میں ”موزے“ دھت پر مسح کی اجازت دی گئی ہے تو جب تک اس پر اس لفظ کا اطلاق درست ہے، اس وقت تک ان پر مسح کرنا بھی جائز ہے۔

اس مسئلے میں قیاس یہ ہے کہ جب پاؤں کا کوئی حصہ خواہ وہ بہت ہی کم ہو موزہ پھٹنے کی بنا پر ظاہر ہو جائے، تو موزے میں نہ پھٹنے کی بنا پر حالت حدت اس میں سرایت کر جائے گی اور دھونے کے مسئلے میں پاؤں ”تقسیم پذیر“ نہیں ہے، تو جب پاؤں کے کچھ حصے کا دھونا ضروری ٹھہرا، تو اس کے باقی حصے کا دھونا بھی ضروری ہوگا جبکہ استحسان یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس علم کے باوجود کہ صحابہ کرام کے موزے پھٹنے سے پوری طرح محفوظ نہیں تھے، انہیں موزوں پر مسح کرنے کا حکم دیا، تو آپ کا یہ حکم گویا اس مسئلے کی وضاحت ہے کہ تھوڑی پھٹن سے موزے کا مسح متاثر نہیں ہوتا، علاوہ ازیں مسح کی اجازت محض سہولت کے لیے ہے اور اگر تھوڑی پھٹن سے پاؤں کا دھونا ضروری قرار پائے، تو چونکہ اکثر موزوں میں تھوڑی بہت پھٹن ہوا کرتی ہے لہذا یہ حکم سہولت کے خلاف ہوگا۔

مکمل اور کثیر پھٹن میں تین انگلیوں کی مقدار کا فرق ہے، کہ اگر پھٹن تین انگلیوں کے مساوی ہو تو یہ پھٹن کثیر (بڑی) ہے (اور اس پر مسح جائز نہیں ہے)، اور اگر اس سے کم ہے، تو اس پر مسح کرنے کی اجازت ہے۔

پھر پھٹن کی مقدار باپنے کے لیے ہاتھوں اور پاؤں دونوں کی انگلیوں کا اعتبار کیا جاتا ہے، امام محمدؒ نے ان زیادت میں ذکر کیا ہے کہ اس سے مراد پاؤں کی چھوٹی تین انگلیاں ہیں جبکہ امام ابو حنیفہؒ سے حسن بن یادؒ ہاتھ کی تین انگلیوں کی روایت نقل فرماتے ہیں۔ یاد رہے کہ تین انگلیوں کا اندازہ دو وجوہ کی بنا پر مقرر کیا گیا ہے، اولاً اس بنا پر کہ آگاہی مقدار میں پھٹن پیدا ہو جائے، تو اس موزے سے سفر کرنا ممکن نہیں رہتا۔ ثانیاً اس لیے کہ تین انگلیاں، انگلیوں کا بیشتر حصہ ہیں اور اکثر اوقات ”بیشتر حصہ“ مکمل شئی کے قائم مقام خیال کیا جاتا ہے۔

پھر یہ بھی ضروری ہے کہ موزہ اس طریقے سے پھٹا ہوا ہو کہ جس سے اس کے نیچے پاؤں کا کھلا ہوا حصہ تین انگلیوں کے برابر نظر آتا ہو یا پھر وہ پھٹن ویسے تو ٹلی ہوئی ہو لیکن چلنے کے وقت کھل جاتی ہو اور اگر پھٹن مقدار میں تین انگلیوں سے زیادہ ہی ہو، لیکن چلتے وقت وہ ٹلی رہتی ہو اور کھل کر تین انگلیوں کے مساوی نہ ہوتی ہو، تو اس پر مسح کرنے میں کوئی ممانعت نہیں ہے۔ یہ سعایت اعلیٰ اور امام ابو یوسف کے واسطے سے امام ابو حنیفہ سے نقل کی گئی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب پھٹن پہلے ہی کھلی ہو، یا وہ چلنے میں کھل جاتی ہو،

لہٰذا یہاں پر بھی سہو کا تبہ ہے۔ متن میں حقیقت کے بجائے غلط لکھا گیا ہے۔

تو اس سے سفر کرنا ممکن نہیں ہے اور سفر کا عدم امکان مسح کے لئے مانع ہے۔ خواہ یہ پھٹن موزے کے بالائی حصے میں ہو یا پچھلے حصے میں یا ایڑی کے عقبی پہلو میں، لیکن ہونٹوں سے نیچے تو اس سے مسح کی ممانعت ہوئی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر پھٹن انگلیوں کے تین سروں (دوروں: Fingers tips) کے مساوی ہو تو اس کے متعلق مشائخ احناف میں اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ اس کا کوئی حرج نہیں، اور بعض کے نزدیک اتنی مقدار بھی مسح کے لیے مانع ہے۔ اور یہی قول صحیح ہے۔

اور اگر موزہ اوپر سے پھٹ جائے، لیکن اس کے نیچے چمڑے کا استر موجود رہے جس کی بنا پر اس پھٹن سے پاؤں نہ کھلے، تو اس پر مسح کرنا جائز ہے۔

مندرجہ بالا حکم اس وقت ہے کہ جب پھٹن ایک ہی جگہ ہو اور اگر پھٹن ایک جگہ کے بجائے کئی جگہ ہو تو پھر اس میں تفصیل ہے، کہ اگر تو وہ تمام پھٹن ایک ہی موزے میں ہے۔ تو اسے باہم جمع کیا جائے گا، پھر اگر تین انگلیوں کے مساوی یا اس سے زیادہ قرار پائے۔ تو اس صورت میں مسح جائز نہ ہوگا، ورنہ مضائقہ نہیں اور اگر وہ پھٹن دونوں موزوں میں ہے، تو پھر اس کو باہم جمع نہ کیا جائے گا۔ بخلاف موزوں کی نجاست کے اس لیے کہ فقہاء کے نزدیک اگر نجاست دونوں موزوں میں بھی ہوگی، تو اسے باہم جمع کیا جائے گا پھر اگر اس کی مجموعی مقدار ایک درہم سے زیادہ ہو تو نماز جائز نہ ہوگی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ موزوں کی پھٹن، اس لیے جواز مسح سے مانع ہوتی ہے کیوں کہ اس سے پاؤں کا وہ حصہ کھل جاتا ہے جس پر مسح کرنا ضروری ہے، اور اگر پھٹن دونوں موزوں میں متفرق ہو، تو اس سے کسی ایک موزے میں بھی مسح کی فرض مقدار منکشف نہ ہوگی، جبکہ نجاست کے ضمن میں یہ بات نہیں، کیونکہ نجاست کا ہونا نماز سے مانع ہے۔ اور موزوں پر نجاست، خواہ ایک موزے پر ہو، یا دونوں پر، ہر صورت وہ نجاست کا عامل ٹھہرتا ہے۔

موزوں پر مسح کرنے کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ موزے کے بیرونی حصے پر مسح کیا جائے حتیٰ کہ اگر اس کے موزوں کے پچھلے (باطنی) حصے پر مسح کر لیا، تو جائز نہ ہوگا۔ یہی حضرت عمرؓ حضرت علیؓ اور حضرت انسؓ کا قول ہے اور یہی امام شافعیؒ کا ظاہر مسلک ہے۔ انھوں نے کا دوسرا قول یہ ہے کہ اگر اس نے محض باطنی حصے پر کتفا کیا، تو جائز نہ ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک مستحب یہ ہے کہ اس کے بیرونی اور پچھلے (باطنی) دونوں حصوں پر مسح کیا جائے، ہاں البتہ اگر اس کے پچھلے (باطنی) حصے پر نجاست ہو تو نیچے نہ کرنا چاہیے۔ ابراہیم بن جابرؒ نے کتاب الاختلاف میں اس بات پر اجماع نقل کیا ہے کہ موزوں کے محض پچھلے (باطنی) حصے پر مسح کیا جائے۔ تو جائز نہ ہوگا۔

لے مصنف کا پورا نام شیخ ابواسحق ابراہیم بن جابر المروزی الشافعیؒ ہے، ان کی وفات ربیع الثانی ۲۱۰ھ میں ہوئی وہ فقہ اور حدیث کے ممتاز عالم تھے (کشف الظنون، ۱۳۸۹/۲)

اسی طرح اگر کسی نے محض موزوں کے عقی حصے یا موزے کے دونوں اطراف میں یا پنڈلی پر مسح کرنے پر اکتفا کیا۔ تو تب بھی مسح جائز نہ ہوگا۔ اس مسئلے کی بنیاد اس روایت پر ہے جو حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ”میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ آپ موزوں کے ظاہری حصے پر مسح کرنے کا حکم دے رہے تھے“ اور اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”اگر رین کا دار و مدار محض عقل و قیاس پر ہوتا، تو موزوں کے ظاہری حصے کے بجائے ان کے پچلے حصے پر مسح کرنا زیادہ اولیٰ ہوتا، لیکن میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپ موزوں کے پچلے حصے کے بجائے ظاہری حصے پر مسح فرمایا کرتے تھے“

علاوہ ازیں پاؤں کا باطنی حصہ کسی نہ کسی درجے میں تھوڑا بہت ملوث ہوتا ہے، اور اگر اس پر مسح ضروری قرار دیا جائے، تو اس سے ہاتھ کا ملوث ہونا لازم آتا ہے۔ مزید برآں اس میں حرج بھی ہے جب کہ شریعت نے مسح کی اجازت محض دفع حرج کے لیے دی ہے۔

سر کے مسح کی طرح، موزوں کے مسح کے لیے بھی نیت کرنا لازم نہیں ہے۔ دونوں میں قسمہ مشترک یہ ہے کہ یہ دونوں دھونے کا بدل اقام مقام نہیں ہیں، بلکہ دونوں پر مسح کرنا دھونے پر قدرت کے باوجود جائز ہے، بخلاف تیمم کے؛ اسی طرح سر کا مسح بذات خود طہارت کے لیے شرط نہیں ہے۔ اس لیے کہ طہارت سر پر مسح کیے بغیر بھی مکمل ہو جاتی ہے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اگر وہ شخص پانی میں گھس جائے، یا اس کا سر بارش میں بھیگ جائے، تو مسح کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص تر گھاس میں سے گزرے جس سے موزے کا ظاہری حصہ تر ہو جائے، تو اگر گھاس پر پانی بارش یا کسی اور ذریعہ سے چھڑکا گیا ہو تو جائز ہے۔ اور اگر پانی کے یہ قطرے شبنم کے ہوں تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ شبنم پانی نہیں ہے۔

فصل (سوم) موزوں پر مسح کرنے کی مقدار

موزوں پر مسح کی فرض مقدار چوڑائی اور لمبائی میں تین انگلیوں کی مساوی ہے، خواہ انگلیوں کی سیدھی جانب سے موزوں کے اوپر رکھ دیا جائے، یا ان کو لمبائی کے رخ کھینچا جائے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مسح کی کم از کم فرض مقدار وہ ہے جو مسح کہلا سکے جس طرح سر کے مسح کے متعلق بھی ان کا یہی مسلک اوپر بیان ہوا۔

اگر کسی نے ایک انگلی یا دو انگلیوں کے ساتھ مسح کیا اور ان کو اتنا کھینچا کہ تین انگلیوں کے مساوی حصے پر مسح ہو گیا، تو ہمارے نزدیک مسح جائز، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا جیسا کہ سر کے مسح میں تفصیل بیان ہو چکی ہے۔

اور اگر کسی نے تین انگلیاں موزوں کے اوپر رکھنے یا ان پر کھینچنے کے بجائے، انہیں کھڑا کر کے مسح کیا، تو ہمارے ائمہ کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے یہ مسح جائز نہ ہوگا۔ اور اگر کسی نے ایک ہی انگلی کے ساتھ اسے

اوپر رکھ کر تین بار ہر بار تازہ پانی لے کر مسح کیا، تو یہ مسح سر کے مسح کی طرح جائز ہوگا۔ اس ضمن میں امام کرخیؒ نے تین انگلیوں کے لیے پاؤں کی تین انگلیوں کا اندازہ مقرر کیا ہے کہ ”اگر کسی نے پاؤں کی تین انگلیوں کے مساوی حصے پر مسح کر لیا، تو جائز ہوگا“ اس لیے کہ انہوں نے مسح (پاؤں) کا لحاظ کیا ہے جب کہ ابن رستم نے امام محمدؒ سے یہ نقل کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے تین انگلیاں موزے کے اوپر رکھ دیں، تو مسح جائز ہوگا۔ امام محمدؒ کے اس قول سے پتہ چلتا ہے کہ انہوں نے مسح کے لیے ہاتھ کی تین انگلیوں کا لحاظ کیا ہے۔ یہی قول درست ہے، اس لیے کہ حضرت علیؑ سے مروی ایک روایت کے آخر میں یہ الفاظ آتے ہیں کہ حضرت علیؑ نے فرمایا:

”لیکن میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپ موزے کے ظاہری (اوپر والے) حصے پر انگلیوں سے سیدھے خطوط کی صورت میں مسح فرما رہے تھے۔“

یہ روایت مسح کی تفسیر و تشوُّع کے قائم مقام ہوگی، وہ اس طرح کہ اس میں ہاتھ کی انگلیوں (اصابع) سے سیدھے خطوط کا ذکر کیا گیا ہے اور اصابع (انگلیاں) اسم جمع ہے اور کم از کم صحیح جمع کے اقوال ہیں؛ تو اس طرح مسح کا اندازہ ہاتھ کی تین انگلیاں قرار پائیں علاوہ انہیں اس سے فرض کی ادائیگی یقینی ہو جاتی ہے کیونکہ ان کو کھلے طور پر محسوس کیا جاسکتا ہے۔ جب کہ پاؤں تو موزے میں چھپا ہوا ہوتا ہے۔ اور اس کی تین انگلیوں کی مقدار کا اندازہ محض ظن و تخمین سے ہی کیا جاسکتا ہے، لہذا ہاتھ کی انگلیوں کے ساتھ اندازہ مقرر کرنا ہی زیادہ صحیح ہوگا۔

(فصل چہارم)

مسح کے نواقض (مسح توڑنے والے اعمال)

موزوں کا مسح متعدد اشیاء سے ٹوٹ جاتا ہے تفصیل حسب ذیل ہے:

- ۱۔ مدت مسح کا اختتام: اگر مسح کی مدت، یعنی مقیم کے لیے ایک دن رات اور مسافر کیلئے تین دن اور تین راتیں، گزر جائے، تو اس سے بھی موزوں کا مسح باطل ہو جاتا ہے، وجہ یہ ہے کہ اگر کوئی حکم ایک خاص مدت تک کے لیے ہو، تو مدت گزرے کے بعد وہ حکم خود بخود ختم ہو جاتا ہے، لہذا جب مدت ختم ہو جائے، تو اگر وہ بے دھنوس ہے۔ تو پورا دھنوس کر کے ”نماز ادا کرے اور اگر وہ بادھنوس ہے تو فقط اپنے پاؤں دھو کر نماز ادا کر لے۔“

ب۔ موند کا قبل از وقت اتار دینا، اگر موند قبل از وقت اتار دیا جائے تو اس وقت بھی موند کا مسح ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ موند اتارنے کی بنا پر سابق ناپاکی (حدیث) اس کے پاؤں تک پہنچ جاتی ہے، پھر اگر اس کا دھنوس خطا ہو چکا ہو، تو مکمل دھنوس کر کے نماز ادا کرے، اور اگر اس کا دھنوس برقرار ہو، تو وہ محض پاؤں دھو کر نماز ادا کر لے اسے بنا دھنوس کرنے کی ضرورت نہیں؛ جب کہ امام شافعیؒ سے اس کے متعلق روایتیں ہیں ایک روایت ہمارے مسلک کے مطابق اور دوسری روایت نئے دھنوس کے حق میں ہے۔ وجہ یہ

ہے کہ پاؤں سے موزے اتر جانے کے باعث بعض اجزاء تک حدث (ناپاکی) پہنچ چکی ہے اور چونکہ حدث اپنے احکام میں تقسیم پذیر نہیں ہے، لہذا باقی کے اجزاء بھی اس کے زیر اثر پلید ہو جائیں گے۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ سابق حدث کے بعد جو ابھی پاؤں تک پہنچا ہے اس نے باقی تمام اعضاء وصولیے تھے اور فقط دونوں پاؤں دھونا باقی تھے، لہذا اس پر محض اس کے پاؤں کا دھونا ہی ضروری ہوگا۔ یہی حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا بھی مسلک ہے۔

اسی طرح اگر کسی نے ایک موزہ اتار دیا۔ تو اس کے دونوں موزوں کا مسح باطل ہو جائے گا اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ دوسرے موزے کو اتار کر دونوں کو پانی کے ساتھ دھو کرے۔ اسے باقی وضو دہرانے کی ضرورت نہیں، بشرطیکہ وہ با وضو ہو۔ اور اگر وہ بے وضو ہو، تو پھر مکمل وضو کا اعدادہ کرے۔ ابراہیم النخعیؒ سے اس مسئلے میں تین اقوال مروی ہیں: ایک قول ہمارے مذکورہ مسلک کی حمایت میں ہے جبکہ دوسرے قول کے مطابق اس پر کوئی شی (وضو) وغیرہ ضروری نہیں، کیونکہ موزہ اتارنا حدث نہیں، جب کہ تیسرے قول کے مطابق وہ دونوں صورتوں میں مکمل وضو کرے گا وجہ یہ ہے کہ حدث (کی ناپاکی) تقسیم پذیر نہیں ہے۔ تو جب حالت حدث بعض اجزاء تک حلول کر گئی، تو یہ تمام اجزاء تک حلول کرنے کے مترادف ہوگی، دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ طہارت جب ایک بار مکمل ہو جائے تو وہ اس وقت تک باطل نہیں ہوتی، جب تک کہ حدث پیش نہ آجائے۔ اور موزہ اتارنا حدث نہیں سمجھا جاتا۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ پاؤں تک حدث کو پہنچنے سے رکاوٹ بننے والی شی ان کا موزوں میں پھپھا ہوا ہونا ہے تو جب اس نے موزوں کو پاؤں سے اتار تو یہ رکاوٹ جاتی رہی لہذا سابقہ ناپاکی (حدث) فوراً پاؤں تک جا پہنچی اس لیے کہ دونوں پاؤں طہارت کے محلے میں ایک عضو کی حیثیت رکھتے ہیں، تو جب ایک پاؤں کا دھونا فرض ٹھیرا، تو دوسرے پاؤں کا دھونا بھی ضروری قرار پائے گا۔

اور اگر اس نے موزہ کو پنڈل سے اتار دیا، تب بھی مسح جاتا رہے گا، اس لیے کہ ایسا کرنا موزہ اتارنے کے مترادف ہے۔

اگر اس نے پاؤں کا کچھ حصہ دانستہ باہر نکال لیا، یا خود بخود بغیر اس کی کسی حرکت کے کچھ حصہ باہر نکل آیا تو اس کے متعلق مسند دین زیاد، امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر ایڑی کا اکثر حصہ باہر نکل آیا تو مسح جاتا رہے گا اور اگر اس سے کم حصہ نکلا، تو پھر مسح برقرار رہے گا۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں اگر قدم کا اکثر حصہ باہر نکل آیا تو مسح ختم ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ امام محمدؒ کے نزدیک اگر موزے میں پاؤں کا اتنا حصہ باقی رہا، کہ جس پر مسح کرنا جائز ہے، تو مسح باقی رہے گا۔ ورنہ مسح باطل ہو جائے گا۔ بارے مشاعر کا قول یہ ہے کہ اس حالت میں اسے چل کر دیکھنا چاہیے، اگر تو وہ موزے میں عام رقعہ سے چل سکتا ہو تو مسح جائز ہے ورنہ جائز نہیں ہے یہ قول امام ابو یوسفؒ کے مسلک کے مطابق ہے کیونکہ وہ پاؤں کے اکثر حصے کا اعتبار کرتے ہیں۔ چنانچہ اگر پاؤں کا اکثر حصہ موزے سے باہر آجائے تو پھر اس کا ارتقا سے چلنا ممکن نہیں رہتا بلکہ حال اس قول پر احتیاد کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ موزے پہننے کا اصل مقصد چلنا پھرنا ہے، تو اگر چلنا پھرنا ہی مشکل ہو جائے تو اس کے پہننے کا کوئی فائدہ نہیں رہتا۔ علاوہ ازیں اکثر حصے پر کل کا حکم لگایا جاتا ہے۔

فصل پنجم) جبائز (زخم کی پٹیوں) پر مسح

اس فصل میں مسح علی الجبیرہ کا جواز، اس کی شرائط، مسح علی الجبیرہ کے واجب یا غیر واجب ہونے، اس کے لواحقین اور ٹٹنے کی صورت میں شرعی حکم اور موزوں اور جبائز پر مسح کرنے میں فروق کی تفصیل وغیرہ پر بحث ہوگی۔

① مسح علی الجبیرہ کا جواز: ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھی گئی ٹکڑی یا پٹی جبیرہ پر مسح کرنا جائز ہے، اس جواز کی بنیاد حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ایک

روایت پر ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جنگ احد میں میرے ہاتھ کا گٹ ٹوٹ گیا، جس سے میرے ہاتھ سے لشکر اسلام کا علم (جھنڈا) گر پڑا۔ تو اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”جھنڈا ان کے ہاتھ میں دے دیا جائے کیونکہ حضرت علیؓ دنیا اور آخرت میں میرے علم بردار ہیں“ میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! ٹوٹی ہوئی ہڈی کو جوڑنے کے لیے جو ٹکڑیاں باندھی گئی ہیں میں ان کا کیا کروں؟ فرمایا: ”تو ان پر مسح کر اس روایت میں آپؐ نے گٹ کی ٹوٹی ہوئی ہڈی پر باندھی گئی ٹکڑی یا پٹی پر مسح کرنے کی اجازت عطا فرمائی ہے۔ تو جو چوٹ یا زخم اس نہوم پر پورا ترے گا، وہ اس اجازت کے تحت آئے گا۔ اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ ”غزوہ احد میں جب آپؐ کا چہرہ مبارک زخمی ہوا، تو آپؐ نے دہیل پھلی کی ہڈی سے اس کا علاج کیا اور اسے زخم کے اوپر باند دیا اور پھر آپؐ اس کے اوپر مسح فرماتے رہے“ اور ہمارے لیے اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ میں اسوہ حسنہ و عمل کا قابل تقلید نمونہ ہے، علاوہ ازیں زخم یا چوٹ پر باندھی ہوئی پٹی پر مسح کرنا ایک ضرورت بھی ہے۔ اسی لیے کہ اگر پٹی کو اتارا جائے، تو اس سے تکلیف بھی ہوتی ہے اور نقصان پہنچنے کا احتمال بھی ہے۔

② شرائط جواز: ۱۔ اس کے جواز کی پہلی شرط یہ ہے کہ وہ زخم یا چوٹ اس نوعیت کی ہو کہ پٹی کھولنے اور دھونے سے زخم کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہو یا پھر اس عضو کے دھونے سے کسی اور سپلو سے نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو، لیکن اگر پٹی کھولنے سے نہ تو زخم کو نقصان پہنچنے کا احتمال ہو اور نہ ہی کسی اور طرف سے تکلیف میں اضافے کا اندیشہ ہو، تو اس صورت میں پٹی پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا اور نہ ہی دھونے کا فرض اس سے ماقط ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ مسح کی اجازت محض عذر کی بنا پر ہے اور اس صورت میں کوئی عذر نہیں۔

پھر جب اس نے زخم پر باندھی گئی ٹکڑیوں یا پٹیوں پر مسح کر لیا، تو مسح جائز ہوگا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں لیکن اگر اس نے زخم کے آس پاس باندھی ہوئی زائیدہ پٹیوں پر مسح کر لیا، تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ملتا، البتہ حسن بن زیاد کا قول ہے کہ اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر زخم کے آس پاس باندھی ہوئی پٹی اس نوعیت کی ہو، کہ اس کے کھولنے اور اس کا پچھلا حصہ دھونے سے زخم کو

سلہ جبیرہ سے مراد ٹکڑی یا پٹی ہے جو ٹوٹی ہوئی ہڈی یا زخم پر باندھی جائے، بعد از حمل الجبیرہ کا فرق لگے ہیں:

۱۔ فقہاء کے اصطلاح میں جبیرہ اس دھج کو کہتے ہیں جو مریض عضو باندھی جائے۔ یا وہ دوا جو اس عضو پر لگائی جائے، اس کی بندش کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ ٹکڑی کھینچوں یا کھجور کی پھال وغیرہ سے باندھی جائے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری نہیں کہ جس عضو پر پٹی باندھی گئی ہے، وہ شکستہ یا زخمی ہو، بلکہ اندرونی درد کی بنا پر بھی اسے باندھا جاسکتا ہے (الجزیری ۱: ۲۶۷)۔

نقصان پہنچ سکتا ہو، تو زخم سے زائد پٹی پر بھی مسح کرنا جائز ہے اور اس کے اوپر سے کیا ہو مسح اس کے (اندرونی) حصے کو دھونے (غسل) کے قائم مقام ہوگا اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا، جیسے کہ زخم سے متصل باندھی ہوئی پٹی پر مسح کیا گیا ہو، لیکن اگر اس زائد پٹی کے کھولنے اور اس کے نیچے سے دھونے کی صورت میں زخم کو کسی قسم کے نقصان پہنچنے کا احتمال نہ ہو، تو مسح جائز نہ ہوگا۔ بلکہ اس کے بجائے اس زائد پٹی کا کھولنا اور نیچے والے حصے کا دھونا ضروری ہوگا۔ اس لیے کہ مسح کی اجازت محض ضرورت کے تحت ہے، لہذا اس اجازت کو محض ضرورت تک ہی محدود رکھنا چاہیے۔

(ب) مسح علی الجبیرہ کے جواز کی دوسری شرط یہ ہے کہ وہ زخم اس نوعیت کا ہو، کہ اگر بعینہ زخم پر مسح کیا جائے تو اس سے زخم کے شراب ہونے کا اندیشہ ہو، اور اگر زخم پر مسح کرنے سے اسے نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو، تو پھر لکڑی یا پٹی پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا، بلکہ پٹی کھول کر نفس زخم پر مسح کرنا ضروری ہوگا۔ حسن بن زیاد نے اس مسئلے کا یہی حل بیان کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جبیرہ پر مسح کرنے کی اجازت محض عذر کی بنا پر ہے اور اس صورت میں کوئی عذر نہیں، لہذا مسح جائز نہ ہوگا۔

اگر زخم باپوٹ سر کے اوپر ہو۔ اور سر کا کچھ حصہ صحیح ہو، تو اگر سر کا صحیح حصہ اتنا ہو کہ اس پر مسح کرنا جائز ہوتا ہو، یعنی وہ تین انگلیوں کے مماثل یا اس سے زیادہ ہو تو ضروری ہوگا کہ وہ سر کے اس تندرست حصے پر مسح کرے، اس لیے کہ سر پر مسح کی فرض مقدار تین انگلیوں کے مساوی ہے جو اس وقت تندرست ہے، لہذا اس صورت میں جبیرہ پر مسح کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور عراق کے مشائخ کی عبارت اس کے متعلق یہ ہے کہ:

ان ذهب عید فحیرو فی الدباط۔ اگر گدھا چلا گیا ہے، تو گدھا رباط میں ہے۔
اور اگر وہ اس سے کم ہو، تو وہ اس پر مسح نہ کرے، اس لیے کہ اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے، بلکہ جائز پر مسح کرے۔

③ مسح علی الجبائر کی نوعیت : واجب یا غیر واجب ہونے کی بحث :

امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص ”جبیرہ“ پر مسح کرنا چھوڑ دے اور مسح کرنے سے اسے تکلیف یا نقصان پہنچتا ہو، تو جائز ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسح کرنے سے اسے تکلیف یا نقصان نہ پہنچتا ہو، اور پھر وہ مسح چھوڑ دے تو جائز نہ ہوگا، تو یوں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ایک صورت حال کے متعلق اور صاحبین کا مسلک دوسری صورت حال کے متعلق ہے لہذا دونوں میں کوئی اختلاف ظاہر نہیں ہوتا۔ گویا اس بارے میں دونوں میں اختلاف نہیں کہ اگر مسح کرنے سے زخم کو نقصان پہنچتا ہو، تو مسح چھوڑنا جائز ہے، اس لیے کہ کسی عذر کی بنا پر تو

سہ یہ عبارت ایک مشہور عربی ضرب النثل کی ہے۔ صاحب لسان العرب مشہور امام لغت ابو عبیدہ کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ یہ ضرب النثل اس وقت بولی جاتی ہے کہ جب کوئی شخص غرضی پٹان ہو کر آنکھوں سے اوچھل شام کو بھول جائے دبیلاً مادہ حیر،

رہنا بھی ساقط ہو جاتا ہے، لہذا مسح کا ساقط ہونا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا؛ اور اگر مسح سے اسے نقصان نہ ہوتا ہو۔ تو اس صورت میں ہمارے بعض مشائخ نے اختلاف بیان کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ”مسح علی الجبیرہ“ مستحب ہے، واجب نہیں ہے، امام ابو حنیفہؒ کا اسی قسم کا قول امام زفرؒ اور یعقوبؒ کے اختلاف کے ضمن میں بھی ذکر کیا جاتا ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک یہ واجب ہے۔ ان کی دلیل حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا روایت ہے کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو مسح علی الجبیرہ کا حکم دیتے ہوئے فرمایا ”تو اس پر مسح کر“ اور ”امر مطلق“ وجوب کے لیے ہوتا ہے امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ کسی شئی کی فرضیت دلیل قطعی سے ثابت ہوتی ہے، اور حضرت علیؓ کی مذکورہ حدیث ”خبر واحد“ ہے۔ لہذا اس سے فرضیت ثابت نہ ہوگی۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر مسح کرنے سے اسے کوئی تکلیف نہ ہوتی ہو، تو بالاتفاق مسح کرنا واجب ہے۔ ان دونوں مذکورہ اقوال میں یوں تطبیق دی جاسکتی ہے کہ ”حسب نے یہ کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ”جبیرہ“ پر مسح کرنا واجب نہیں ہے، تو اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مسح فرض نہیں ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، کہ ”فرض“ اس واجب عمل کا نام ہے کہ جس کا اثبات کسی قطعی دلیل سے ہوا ہو، جب کہ وجوب مسح کا ثبوت حضرت علیؓ کی مذکورہ روایت سے ہوتا ہے۔ جو کہ خبر واحد ہے جس سے عمل کرنا تو لازم قرار پاتا ہے، مگر علم نہیں ہے اور جن حضرات نے یہ ذکر کیا ہے کہ ”جبیرہ پر مسح“ صاحبین کے نزدیک واجب ہے، تو اس سے ان کی مسدا د وجوب عمل ہے۔ فرضیت نہیں۔ یوں ان حضرات میں سرے سے اختلاف ہی ثابت نہیں ہوتا، اس لیے کہ صاحبین بھی اس کی فرضیت کے قائل نہیں کیونکہ اس کی فرضیت کے حق میں کوئی دلیل نہیں پائی جاتی؛ اس کے بجائے وہ اس کے عملی وجوب کے قائل ہیں؛ اس لیے کہ مطلق ”امر“ عمل کے ضمن میں وجوب پر محمول کیا جاتا ہے۔ جب کہ فرضیت تو اس سے بڑی دلیل (یعنی قطعی دلیل) سے ثابت ہوتی ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ عملی طور پر ”جبیرہ پر مسح“ کے وجوب کے قائل ہیں۔ اور جواز اور عدم جواز کا مسئلہ عملی طور پر کسی فعل کے وجوب و عدم وجوب پر ہی مبنی ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے جبیرہ کے کچھ حصے پر مسح کر لیا اور کچھ حصے پر نہ کیا۔ تو اس کا حکم یہ ظاہر روایت ”میں تو مذکور نہیں؛ البتہ حسن بن زیاد سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر اکثر جبیرہ پر مسح کر لیا، تو جائز ہو گا در نہ نہیں۔ بخلاف سر اور موزوں کے مسح کے۔ کیونکہ ان دونوں میں اکثر حصے پر مسح کرنا شرط نہیں۔ کیونکہ کہ شریعت نے ان دونوں کے لیے ایک اندازہ مقرر کر دیا ہے لہذا وہاں اس سے زیادہ مسح کرنا ضروری نہ ہو گا۔ جب کہ

لے اس سے مراد غالباً اختلاف زفر و یعقوب“ نامی کتاب مراد ہے، جس کا مصنف نامعلوم ہے اکثری نے مجموع النوازل میں اس کا ذکر کیا ہے (کشف الظنون - ۱۰۳۲۱۰)۔

لے یہ اس ضمنی اصول موقف کی طرف اشارہ ہے۔ جس کا تفصیل اصول فقہ کی کتابوں میں مل سکتی ہے کہ اختلاف کے نزدیک دلیل قطعی (قرآن مجید سنت متواترہ) سے ثابت شدہ حکم فرض اور دلیل قطعی (خبر واحد وغیرہ) سے ثابت شدہ حکم واجب کہلاتا ہے۔

اس مقام پر کوئی اندازہ مقرر نہیں ہے بلکہ ”جب اثر پر مسح کرنے کا حکم“ علی الاطلاق آیا ہے جس سے بظاہر یہی تاثر ملتا ہے کہ یہاں استیعاب (پوری حییرہ) پر مسح کرنا، مراد ہے لیکن چونکہ پوری حییرہ بدو مسح کرنے میں بھی ایک قسم کا حرج پایا جاتا ہے، اس لیے، اکثر پر مسح کو کل پر مسح کے قائم مقام سمجھا جائے گا۔
واللہ اعلم۔

⑤ مسح علی الجبیرہ کا اختتام اور اس صورت میں شریعت کا حکم

اگر جبیرہ زخم یا چوٹ کے ٹھیک ہونے کی بنا پر خود بخود نیچے گر پڑے یا زخم سے الگ ہو جائے، تو اس سے مسح علی الجبیرہ فوراً باطل ہو جاتا ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ چوٹ سے ”جبیرہ“ کے الگ ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ وہ چوٹ کے ٹھیک ہونے کے بعد اس سے الگ ہو۔ اور دوسری یہ کہ ٹھیک ہونے سے قبل ہی الگ ہو جائے۔ پھر یہ دونوں صورتیں یا تو نماز کے دوران میں پیش آئیں گی۔ یا نماز سے باہر ان کا وقوع ہوگا۔ اگر نماز کے دوران میں چوٹ کے ٹھیک ہونے سے قبل ”جبیرہ“ اس سے الگ ہو جائے۔ تو اسے اپنی نماز کو جاری رکھنا چاہیئے، عادی کے کی ضرورت نہیں۔ اور اگر یہ واقعہ نماز سے باہر پیش آئے تو اس صورت میں اسے دوبارہ چوٹ پر جبیرہ باندھنی چاہیئے، مگر مسح کے اعادہ کی ضرورت نہیں مگر اس نے پرانی جبیرہ تبدیل کر لی، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ بخلاف موزوں کے مسح کے، کیونکہ اگر موزہ نماز کے دوران میں پاؤں سے نکل جائے، تو نمازی پر نئے سرے سے نماز کا اعادہ کرنا ضروری ہوتا ہے اور اگر موزہ نماز سے باہر پاؤں سے نکل جائے، تو اس صورت میں پاؤں کا دھونا ضروری قرار پاتا ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ ”مسح علی الجبیرہ“ میں پاؤں کے دھونے کا حکم اس لیے ساقط ہوا تھا کہ اس میں تنگی (حرج) کا امکان تھا۔ جب موزہ خود بخود اتر گیا تو یہ حرج جاتا رہا لہذا پاؤں کا دھونا ضروری قرار پایا اور موزے کا خود بخود اترنا موزہ اتارنے کے مترادف ہوگا جبکہ ”جبیرہ“ کی صورت میں مسح کا حکم مذکر کی بنا پر ہے اور یہ موزہ ترسے کے باوجود برقرار رہتا ہے لہذا اس محض سے دھونے کا حکم بدستور ساقط رہیگا اور دھونے کے بجائے اس سے پر مسح کو لازم ہوگا اور چونکہ پہلا مسح ابھی باقی ہے اور صرف مسح (مسح شدہ) پٹی نیچے گری ہے، لہذا اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اور یہ صورت ایسے ہی ہوگی کہ جیسے کسی نے وضو کے دوران میں سر کا مسح کیا اور پھر سر منقح کیا دیا۔ تو اس صورت میں اس پر مسح کا اعادہ واجب نہیں، اسی طرح اس مقام پر بھی مسح کا اعادہ ضروری نہ ہوگا۔

اور اگر یہ جبیرہ چوٹ کے صحیح ہونے کے بعد الگ ہوئی ہو، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر یہ واقعہ نماز سے باہر پیش آیا ہے تو ایسی صورت میں اگر وہ بے وضو ہے، تو حسب وہ وضو کرے گا تو اس چوٹ کے اعضا وضو میں واقع ہونے کی صورت میں وہ اس ”جبیرہ“ والی جگہ کو بھی دھوئے گا۔ اور اگر اس کا پہلا وضو ابھی باقی ہے، تو پھر وہ محض جبیرہ والی جگہ کو دھوئے گا اس لیے کہ وہ اصل حکم پر عمل کرنے پر قادر ہو گیا ہے، لہذا قائم مقام (بدل) حکم ختم ہو جائے گا۔ اسی لیے اسے فقط جبیرہ والی جگہ دھونے کا حکم ہے، کیونکہ تمام اعضاء کی طہارت ابھی قائم ہے وجہ یہ ہے کہ ابھی طہارت کو ختم کرنے والی حالت، یعنی حالت حدث طہاری نہیں ہوئی، اس لیے باقی اعضاء کا دھونا ضروری نہ ہوگا، اور اگر نماز کے دوران میں یہ واقعہ پیش آیا تو اس

صورت میں وہ نماز کا اعادہ کرے گا۔ وجہ یہ ہے کہ قائم مقام حکم (مسح) کے ساتھ اپنا مقصد (نماز) پورا ہونے سے پہلے اسے اصل حکم پر عمل کرنے کی قدرت حاصل ہو گئی ہے۔ اور اگر اس نے جہیرہ پر مسح کر کے کچھ دن نمازیں ادا کیں۔ پھر اس کی چوٹ صحیح ہو گئی، تو اس صورت میں اس پر مسح کے ساتھ پڑھی ہوئی سابقہ نمازوں کا اعادہ کرنا ضروری ہے ہوگا۔ ہمارے ائمہ کی یہی رائے ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر جہیرہ کسی زخم یا چوٹ پر باندھی گئی ہو، تو اس صورت میں، تندرست ہونے کے بعد وہ سابقہ ادا کی ہوئی نمازوں کو دہرائے گا اور اگر جہیرہ کسی ٹوٹی ہوئی بڑی پر باندھی گئی ہو، تو اس کے متعلق ان کے دو قول مروی ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ یہ زخم یا چوٹ لگنا ایسا عذر ہے جو حکم ہی پیش آتا ہے، لہذا عذر کے ختم ہونے کے بعد نمازوں کے اعادے میں کوئی دشواری پیش نہ آئے گی، اور اس کا حکم قید خانے کے اس قیدی کی مانند ہے کہ جسے جیل میں نماز کے وقت پانی نہ ملے اور وہ پاک مٹی پر تیمم کر کے نماز ادا کر لے۔ تو اس کے لیے شریعت کا حکم یہ ہے کہ قید خانے سے نکلنے کے بعد وہ اپنی ان نمازوں کا اعادہ کرے گا۔ ہمارا استشہاد حضرت علی رضی اللہ عنہ کی نقل کردہ، مذکورہ بالا روایت سے ہے۔ کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں جہیرہ پر مسح کرنے کا حکم دیا اور باوجود وضاحت کی ضرورت کے آپ نے انہیں نماز کے اعادے کا حکم نہیں دیا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اس پر اعادہ ہے ہی نہیں۔

⑤ مسح علی الجہیرہ اور مسح علی النہین میں فرق،

الجہیرہ اور موزوں کے مسح میں حسب ذیل امور کا فرق پایا جاتا ہے: (۱) جہیرہ پر مسح کرنا وقت کے ساتھ مشروط نہیں ہے۔ بلکہ صحت و ثناء کے ساتھ مشروط ہے۔ جب کہ موزوں پر مسح۔ وقت کے ساتھ مشروط ہے، کہ مقیم کے لیے ایک دن اور رات اور مسافر کے لیے تین دن اور تین راتیں۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ موزوں پر مسح کو شریعت نے خود وقت کے ساتھ مشروط کیا ہے کہ فرمان نبوی ہے:

یسع المقيم يومًا وليلة والمسافر
ثلاثة ايام ولياليها۔

مقیم ایک دن اور ایک رات اور مسافر
تین دن اور تین راتیں موزوں پر مسح کرے۔

مگر جہیرہ پر مسح کو آپ نے وقت کے ساتھ مشروط نہیں کیا بلکہ "امسح علیہا" (اس پر مسح کر) کہہ کر اس حکم کو خود مطلق رہنے دیا۔

ب۔ جہیرہ باندھنے کے لیے پاکی شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر کسی نے حالت حدث میں جہیرہ باندھ لی اور پھر اس نے وضو کیا، تو اس کے لیے جہیرہ پر مسح کرنا جائز ہوگا، لیکن موزے پہننے کے لیے طہارت، ہونا شرط ہے، یہاں تک کہ اگر اس نے حالت حدث میں موزے پہن لیے۔ پھر اس نے وضو کیا۔ تو موزوں پر مسح کرنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ "جہیرہ" پر مسح کرنا۔ اس کے نیچے سے دھونے کے مترادف ہے۔ تو جب اس نے جہیرہ پر مسح کر لیا، تو یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے اس کے نیچے سے جسم کو دھو لیا ہے۔ اس طرح یہ دھونے کے پوری طرح قائم مقام ہے، لیکن موزے محض حالت

حدث کو پاؤں تک پہنچنے سے روکتے ہیں بذات خود حدث کو دور نہیں کرتے، اور حکم اسی وقت ثابت ہو سکتا ہے کہ جب اس نے موزہ کو پاک حالت میں پہننے کے بعد حالت حدث کا سامنا کیا ہو۔

(ج) تیسرا فرق یہ ہے کہ اگر زخم ٹھیک ہونے سے قبل حیرہ نیچے گر جائے، تو مسح ساقط نہیں ہوتا لیکن اگر دونوں موزوں میں سے کوئی ایک موزہ یا دونوں اتر جائیں۔ تو ان کا مسح فوراً ختم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

فصل ششم شرائط ارکان وضو

ارکان وضو کی شرائط حسب ذیل ہیں۔

① پہلی شرط یہ ہے کہ وضو پانی سے کیا جائے، چنانچہ اگر وضو کسی اور مائع چیز، مثلاً سر کے کسی شے کے پھوڑے ہوئے پانی (رس) یا دودھ وغیرہ سے کیا جائے، تو وضو جائز نہ ہوگا، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ۔ لہ

اے ایمان والو جب تم نماز پڑھنے کا قصد کرو۔ تو منہ، اور کہنیوں سمیت دونوں ہاتھ دھو لیا کرو اور سر کا مسح کر لیا کرو اور ٹخنوں تک پاؤں دھو لیا کرو۔

کہ اس جگہ دھونے سے مراد پانی کے ساتھ دھونا ہے جس کا قرینہ یہ ہے کہ اسی آیت کے آخری حصے میں اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

وَأِنْ كُنْتُمْ مَرَضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدُكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَكُمْ تَجْدُوًا مَاءً فَيَسْتَمْسِمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا..... لہ

اور اگر تم بیمار ہو، یا سفر میں ہو، یا کوئی تم میں سے بیت الخلاء سے ہو کر آیا ہو، یا تم عورتوں سے ہم بستر ہوئے ہو، اور تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کر لیا کرو۔

وہ اس طرح کہ پانی کی عدم موجودگی کی صورت میں طہارت کا حکم مٹی، تراب، کی جانب منتقل کر دیا گیا ہے۔ تو یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ اوپر دھونے سے مراد پانی کے ساتھ دھونا ہے؛ اسی طرح جہاں کہیں بھی علی الاطلاق دھونے (غسل) کا ذکر آئے گا۔ تو اس سے مراد عرفی غسل، یعنی پانی کے ساتھ دھونا ہے۔

② دوسری شرط یہ ہے کہ وضو مطلق پانی (الماء المطلق) سے کیا جائے، اس لیے کہ جہاں کہیں بھی علی

سے الماء ۶۱

سے ایضاً ۶۲

عمل کے ذریعے حاصل کیا جاتا ہے، مثلاً درختوں، پھلوں اور پھولوں وغیرہ سے کشید کردہ عرق یا پانی سے اس قسم کے پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح اگر مطلق پانی میں کوئی اور طہارۃ شئی، مثلاً دودھ، سرکہ، خشک انگور کی شراب وغیرہ اس طرح مل جائے کہ اس پر لفظ ماء (پانی) کا اطلاق درست نہ رہے۔ بایں طور کہ وہ ایک مغلوب (مخلوط) Mixture بن جائے یہی پانی الماء المقید (مخصوص پانی) کے ضمن میں آتا ہے نہ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ جو ملحق شئی پانی میں ملائی گئی ہے وہ کیسی ہے اگر تو وہ شئی ایسی ہو کہ اس کی رنگت پانی کی رنگت سے مختلف ہو، مثلاً دودھ، زرد رنگ یا زعفران وغیرہ تو ایسی صورت میں رنگت کے غلبے کا اعتبار ہوگا اور اگر وہ شئی رنگت میں پانی سے مختلف نہیں ہے، البتہ ذائقے میں مختلف ہے، مثلاً سفید انگوروں کا رس یا ان کا سرکہ تو اس صورت میں ذائقے کے غلبے کا لحاظ ہوگا۔ اور اگر ان دونوں یعنی رنگت اور ذائقے میں وہ شئی پانی سے مختلف نہیں ہے تو ایسی صورت میں اجزاء کا اعتبار ہوگا، اگر پانی کے اور اس شئی دونوں کے اجزاء مساوی ہیں تو اس صورت کا اگرچہ ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ہے، تاہم فقہاء کا کہنا ہے کہ احتیاطاً اس کا حکم بھی مار مغلوب (وہ پانی کہ جس پر کوئی شئی غالب ہو) کی طرح ہوگا۔

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب کوئی سلیسی شئی پانی میں نہ ملائی گئی ہو جس سے پانی کی لطافت (صفائی) کی صلاحیت میں اضافہ ہوتا ہو اور اگر کوئی ایسی شئی ملا دی جائے جس سے پانی کی مذکورہ وصف بڑھ جائے اور اس شئی کو ملا کر پانی کو پکایا جائے یا ویسے ہی اسے پانی میں ملا دیا جائے، مثلاً صابن یا اسٹائن والا پانی تو خواہ اس سے پانی کی رنگت، اس کا ذائقہ یا اس کی بو بھی تبدیل ہو جائے، تب بھی اس کے ساتھ وضو کرنا جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں پانی کا نام باقی ہے اور اس میں صفائی کی صلاحیت پہلے سے بڑھ گئی ہے۔ اسکا طرح میت کو بیری یا اسٹائن کے پتے ملے ہوئے پانی سے غسل دینے کی سنت پہلی آتی ہے۔ تو اس لیے اس پانی سے وضو کرنے کی اجازت ہے۔ ہاں البتہ اگر وہ ستوٹے پانی کی طرح گاڑھا ہو جائے تو تب وضو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اب اس پر لفظ ماء (پانی) کا اطلاق درست ہے اور نہ اس میں پانی کی خصوصیت باقی ہے۔ اسی طرح اگر پانی کچڑا، یا مٹی، یا چونہ، یا چونے کا پتھر یا پتے یا پھل گرنے یا زیادہ عرصے تک کھڑے رہنے کی وجہ سے تبدیل ہو جائے، تو اس سے بھی وضو جائز ہے، کیونکہ اس پر ابھی لفظ ماء (پانی) کا اطلاق برقرار ہے۔ اسی طرح اس میں پانی کی خصوصیت بھی باقی ہے، جب کہ بظاہر اس کی ضرورت بھی ہے، کیونکہ پانی کو ان اشیاء سے بچانا بے حد مشکل ہے۔

یہ حکم بھی اس صورت پر قیاس کرتے ہوئے فقہاء کچھ اور کی غنید، کے پانی سے وضو جائز نہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ پانی میں کچھ رمل ہونے کے باعث پانی کا ذائقہ بدل جاتا ہے اور پانی کے ذائقے پر کچھ روں کا ذائقہ غالب ہو جاتا ہے، لہذا یہی الماء المقید (مخصوص پانی) ہی کے ضمن میں آتا ہے، چنانچہ امام ابو یوسف

سلہ اشناہ سے مراد ایک قسم کا گھاس ہے۔ جسے پانی میں ملا کر استعمال کیا جاتا تھا۔
سلہ نمیز قراہیہ مثلاً بھی حنفی فقہ کے سرکہ اگر وہ معتدل میں سے ایک ہے۔

نے اسی قیاس پر عمل کرتے ہوئے نبیذ تر سے وضو کرنا جائز ٹھہرایا ہے، مگر امام ابوحنیفہؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعود کی حدیث کے مقابلے میں اپنے قیاس کو چھوڑ کر نبیذ تر سے وضو کو جائز قرار دیا ہے۔ الجامع الصغیر میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر حالت سفر میں مسافر کے پاس نبیذ تر کے سوا اور کچھ نہ ہو، تو وہ اس سے وضو کر سکتا ہے، تیمم کرنے کی ضرورت نہیں۔ اور امام محمدؒ ہی نے کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کیا ہے کہ نبیذ تر کے ساتھ وضو کرنے کے بعد تیمم کرنا میرے نزدیک زیادہ اچھا ہے جس بن زیاد نے امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ وضو اور تیمم دونوں کو صحیح کرے گا۔ یہی امام محمدؒ کا قول بھی ہے۔ فقیہ نوح نے الجامع المردزی میں امام ابوحنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ امام صاحبؒ نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا اور کہا تھا کہ وہ نبیذ تر کے ساتھ وضو کرے، بلکہ اس کے بجائے وہ تیمم کرے۔ یہی ان کی آخری پختہ رائے ہے فقیہ نوح کی اپنی بھی یہی رائے ہے، اور اسی مسلک کو امام ابو یوسفؒ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے اختیار کیا ہے۔ ان لوگوں کا استدلال قرآن مجید کی آیت:

فَلَمْ تَجِدْ اَوْامًا فَنَيْمًا صَعِيدًا
طَيِّبًا۔

اگر تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے تیمم کر لیا کرو۔

سنہ کہ اس آیت میں پانی کی عدم دستیابی کی صورت میں طہارت کا حکم پانی سے مٹی کی جانب منتقل کر دیا گیا ہے اور حینوں نے اس حکم کو پانی سے نبیذ اور نبیذ سے مٹی کی طرف منتقل کیا ہے انہوں نے قرآن مجید کی مخالفت ہے۔ ان حضرات نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی محولاً بالا روایت کو بھی کئی وجوہ سے کمزور قرار دیا ہے:

- ۱۔ بقول ان حضرات کے اس روایت کو ابو فرارہ نے ابو زید کے واسطے سے حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت کیا ہے اور ابو فرارہ خود کو فریضہ فروش تھا؛
- ۲۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے پوچھا گیا کہ کیا ان حضرات کی جنات سے ملاقات کی شب میں آپ بھی آنحضرتؐ کے ہمراہ تھے، اس پر حضرت ابن مسعودؓ نے فرمایا ”کاش ایسا ہوتا“ ان کے شاگرد حضرت علقمہؓ سے پوچھا گیا کہ کیا آپ کے استاد گرامی جنات سے ملاقات کی شب میں آنحضرتؐ کے ہمراہ تھے، انہوں نے فرمایا کہ ہم بھی خواہش رکھتے ہیں کہ کاش ایسا ہوتا۔
- ۳۔ یہ روایت خبر واحد ہے، جو نص قرآنی کے مخالف واقع ہوئی ہے۔ جب کہ خبر واحد کو اس شرط پر ثابت شدہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ وہ قرآن مجید کی کسی آیت کے مخالف نہ ہو، پھر اگر کوئی خبر واحد مخالف قرآن ہو، تو وہ سرے سے ثابت شدہ ہی نہیں ہوتی، یا پھر ثابت تو ہوتی ہے لیکن قرآنی حکم کے تحت منسوخ سمجھی جاتی ہے، اس لیے کہ جنات سے ملاقات کی شب کا قصہ مکرر میں پیش آیا، جب کہ قرآنی آیت مدینہ منورہ میں نازل ہوئی جس بن زیادؓ سے جو روایت مروی ہے، اور جو امام محمدؒ کا بھی قول ہے اس کا استدلال یہ ہے کہ اس مقام پر دو دلیلیں جمع ہو گئی ہیں۔ ایک دلیل، یعنی حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت کا تقاضا تو یہ ہے کہ نبیذ تر سے وضو کرنا ضروری ہو اور دوسری دلیل یعنی آیت قرآنیہ: فَلَمْ تَجِدْ اَوْامًا فَنَيْمًا صَعِيدًا طَيِّبًا کا اقتضا یہ ہے کہ تیمم کرنا لازم ہو، لہذا جب دونوں دلیلیں

پر عمل کرنا ممکن ہو، تو ان دونوں پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور یہاں دونوں یعنی وضو اور تیمم کو جمع کرنا ممکن ہے۔
لہذا دونوں پر ہی عمل کیا جائے گا، جیسا کہ گدھے کے جھوٹے پانی کا حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول اول کی دلیل
حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

ایک بار ہم حضورؐ کے صحابہؓ ایک گھر میں بیٹھے تھے، کہ اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم تشریف لائے اور
فرمایا کہ تم میں سے جس کے دل میں رائی کے دانے برابر بھی تکبر نہ ہو، وہ میرے ہمراہ چلے۔ تو اس پر میں اٹھ کھڑا
ہوا دوسری روایت میں ہے کہ ہم میں سے کوئی بھی نہ اٹھا، تو آپؐ نے مجھے کھڑے ہونے کا اشارہ کیا،
میں کھڑا ہوا اور مکان میں داخل ہو گیا، پھر میں نے ایک برتن میں کھجوروں کی بنید ہمراہ لی، اور اُن حضرتؐ کے
ساتھ چل پڑا۔ آپؐ نے میرے لیے ایک خط کھینچ دیا، اور فرمایا کہ اگر تو اس خط سے باہر نکل آیا تو مجھے قیامت
تک نہ دیکھ سکے گا میں وہیں کھڑا رہا۔ یہاں تک کہ فجر کی نماز کا وقت ہو گیا، تو میں کیا دیکھتا ہوں کہ آنحضورؐ میرے
قریب کھڑے ہیں، میں نے دیکھا کہ آپؐ کی پیشانی سرق آلود ہے، گویا آپؐ کسی جن سے رٹتے رہے ہوں،
پھر آپؐ نے مجھ سے فرمایا: اسے ابن مسعودؓ کیا تیرے پاس وضو کے لیے پانی ہے، میں نے عرض کیا: میرے
پاس ایک برتن میں بنید تر کے سوا اور کچھ نہیں، اس پر آپؐ نے فرمایا کہ کھجور تو ایک عمدہ پھل ہے اور اس
کا بنید طاہر و مطہر پانی ہے، پھر آپؐ نے یہ پانی مجھ سے لیا اور اس سے وضو کر کے نماز پُرا داک کی۔
چنانچہ حضرات صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت، جن میں حضرت علیؓ عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ
بن عباسؓ جیسے صحابہ کرامؓ شامل ہیں، بنید تر کے ساتھ وضو کو جائز قرار دیتے تھے، جیسا کہ حضرت علیؓ فرماتے
ہیں کہ بنید تر سے اس شخص کو وضو کرنا جائز ہے جس کے پاس صاف پانی موجود نہ ہو، حضرت عبداللہ
بن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

تَوَضَّؤْا بِبَيْدِ التَّمْرِ وَلَا تَوَضَّؤْا
بِالنَّيْلِ
بنید تر کے ساتھ وضو کرو، لیکن دودھ کے
ساتھ وضو نہ کرو۔

اور حضرت ابوالعالیہ اریاحیؓ فرماتے ہیں کہ:

”میں صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کے ساتھ سمندر میں ایک بحری جہاز پر سوار تھا، اس
دوران میں نماز کا وقت ہو گیا، اس وقت ان کے پاس جو پانی تھا، وہ ختم ہو چکا تھا، البتہ بعض
لوگوں کے پاس بنید تر موجود تھا، ان میں سے بعض نے سمندری پانی سے وضو کرنے کو مکروہ
قرار دیتے ہوئے بنید تر کے ساتھ وضو کیا۔“

یہ روایت ایک طرح سے اجماع صحابہؓ کی روایت ہے، وہ اس طرح کہ جن لوگوں نے سمندری پانی کے
ساتھ وضو کیا، تو وہ سمندری پانی کے ساتھ بواز وضو کے قائل تھے، لیکن بنید تر کے ساتھ
بھی وضو کو بھی جائز قرار دیتے تھے، تاہم انہوں نے بنید سے وضو اس لیے نہ کیا، کیونکہ ان کے پاس الماء المطلق
(صاف پانی) موجود تھا۔ اور جن حضرات نے بنید کے ساتھ وضو کیا وہ سمندری پانی کے ساتھ وضو کو جائز

سمہاں یہ یاد دلایا جا سکتا ہے کہ احنافؓ کے ہاں اجماع کے لیے قول ضروری نہیں۔ بعض اوقات دیگر لوگوں کے سکوت سے
میں اجماع ثابت ہو جاتا ہے، تاہم اس مقام پر بعض صحابہ کرامؓ کی جانب سے اس مسئلے کی مخالفت کے باوجود اجماع صحابہ کا دعویٰ
عمل نظر ہے

نہ سمجھتے تھے، یا وہ یہ کہتے تھے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے غیض و غضب اور انتقام والا پانی ہے۔ شاید انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی سمندر کی تعریف میں یہ حدیث مبارکہ نہ پہنچی تھی کہ:

هو الظهور ماء والحل

سمندر کا پانی ظاہر و مطہر ہے اور اس

مقیّت

کا مہرا ہوا جانور حلال ہے۔

تو انہوں نے نبیہ تہ کے ساتھ وضو کیا۔ کیونکہ ان کے خیال میں ظاہر پانی موجود نہ تھا؛ اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ یہ حدیث مبارکہ حدیث مشہور کے قریب قریب صحابہ کرام میں شہرت اور قبولیت و استفادہ حاصل کر چکی تھی۔ وہ اس طرح کہ صحابہ کرام نے اس پر عمل کیا اور انہوں نے اس حدیث کو ایک دوسرے سے قبول کیا۔ لہذا یہ حدیث، معراج، اچھی اور بری تقدیر کے من جانب اللہ ہونے والی قدر خیر و شر من اللہ، اللہ تعالیٰ کے دیدار اور شفاعت وغیرہ کی احادیث کی طرح علم استدلالی کا موجب بن سکتی ہے۔ کہ ان تمام روایات میں اصل راوی ایک ہی ہے، مگر بعد ازاں یہ روایات مشہور ہوئیں اور ان کو علمائے کرام نے قبول کیا۔ اس درجہ شہرت رکھنے والی حدیث کے ساتھ قرآن مجید کا نسخ بھی جائز ہے؛ بایں ہمہ یہ بات بھی پیش نظر رہے کہ مخالفین کے لیے قرآن مجید کی محولایا آیت میں کوئی محجت نہیں ہے، اس لیے کہ نبیہ عام طور پر پانی سے بھی پہلے ختم ہو جاتا ہے، کیونکہ نبیہ ترکا وجود پانی کی نسبت زیادہ مشکل اور اس کا حصول زیادہ گراں قدر ہے۔ بنا بریں قرآن مجید میں جواز تیمم کو پانی کے فقدان کے ساتھ مشروط کرنا، حقیقت دلالۃ نبیہ ترک کے فقدان کے ساتھ بھی مشروط کرنا ہے۔ گویا اصل عبارت یوں ہوگی:

فلم تجدوا ماء ولا نبیذتمو فیتموا اگر تم کو پانی یا نبیذ نہ ملے تو تم تیمم کر لو۔

مگر قرآن مجید نے نبیہ ترک کا صراحۃً اس لیے ذکر نہیں فرمایا کیونکہ وہ عادتاً از خود ثابت ہے؛ اس کی مزید تائید شرفائے صحابہؓ کے اس وقت کے قنادی سے بھی ہوتی ہے کہ جب وحی کا سلسلہ منقطع ہو گیا تھا اور وہ روایات میں ناسخ و منسوخ کو خوب جانتے تھے، لہذا نسخ کا دعویٰ باطل ٹھیرا۔ جہاں تک انہوں نے راوی کے مطعون ہونے کا ذکر کیا ہے، تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ ابو فرارہ سے امام مسلمؒ نے اپنی صحیح میں روایت لی ہے، وہاں کسی نے بھی اس کو مطعون نہیں کیا اور جہاں تک ابو زید کا تعلق ہے، تو اسے تو ابو فرارہ سے اونچا راوی کہتے ہیں ہے اور وہ ذاتی طور پر عابد و زاہد تابعین میں سے تھے، اور یہ ابو زید عمرو بن حریش کے مولیٰ (آزاد کردہ غلام) تھے۔ اور وہ ذاتی طور پر اور اپنے آقا کی نسبت سے خوب مشہور تھے۔ لہذا ان کی عدالت کے متعلق کسی کا ناواقف ہونا انہیں ان کی روایت میں کمزور (مقدوح) نہیں ٹھیراتا۔ علاوہ ازیں یہ حدیث اور بھی متعدد طرق سے روایت کی گئی ہے جن طرق کے متعلق کوئی اعتراض (طعن) نہیں کیا جاسکتا پھر جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ جنات سے ملاقات کی شب میں آپ کے ساتھ نہ تھے۔ یہ دعویٰ بالکل باطل ہے، اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے روایت نقل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ایک خط کے اندر چھوڑا تھا۔ اسی طرح حضرت ابن مسعودؓ کا آل حضورؐ کے ساتھ ہونا ایک دوسری روایت میں بھی بیان ہوا ہے۔ کہ جس پر عمل کرنے سے متعلق فقہاء میں اتفاق رائے پایا جائے ہے اور وہ حدیث یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابن مسعودؓ سے استنجاء کے لیے کچھ پتھر طلب کئے

حضرت ابن مسعودؓ دو پتھر لے آئے اور ایک لید کا ٹکڑا اٹھالائے۔ آپؐ نے لید کو پھینک دیا اور فرمایا یہ لیدی یا گندگی ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ وہ اس رات آنحضرتؐ کے ہمراہ تھے، یہ ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ نے عراق میں زط (حبث) قوم کے لوگوں کو دیکھا، تو فرمایا کہ یہ جنات سے ملاقات کی شب والے جنوں کے کتنے مشابہ ہیں۔ ایک اور روایت میں ہے کہ وہ ایک بار کچھ لوگوں کے پاس سے گذرے جو کہ کوڑ میں کھیل کر میں مشغول تھے تو فرمایا میں نے ان لوگوں سے زیادہ کسی کو بھی ان جنات سے مشابہ نہیں دیکھا، جو میں نے جنات سے ملاقات کی شب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جا کر دیکھے تھے اور یہ جو ان سے مروی ہے کہ ”لیتینی کنت معد“ رکاش میں آپؐ کے ساتھ ہوتا، یا حضرت علقمہؓ کا یہ فرمانا ”وَدَدْنَا اَنْ يَكُونَ معد“، ہماری بھی خواہش ہے کہ کاش وہ آنحضرتؐ کے ہمراہ ہوتے، دونوں اُس وقت پر محمول ہیں کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات سے خطاب فرمایا تو مفہوم یہ ہو گا کہ کاش میں اس وقت بھی آنحضرتؐ کے ہمراہ ہوتا۔ جب آپ جنات سے مخاطب ہوئے اور ہماری خواہش ہے کہ کاش وہ اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ ہوتے جب آپ جنات سے مخاطب ہوئے۔“

مشائخ نے امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر ”نبیذ تہ“ سے غسل کرنے کے متعلق اختلاف کیا ہے؛ بعض مشائخ یہ فہم کرتے ہیں کہ غسل جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ جواز کا علم نص سے ہوتا ہے اور نص صرف وضو کے متعلق وارد ہوئی ہے نہ کہ غسل کے متعلق، لہذا اس نص کو اپنے مقام و رد تک ہی محدود رکھا جائے گا۔ مگر بعض مشائخ کہتے ہیں کہ چونکہ مفہوم (پاک) میں وضو اور غسل دونوں برابر ہیں، لہذا اس سے وضو کی طرح غسل کرنا بھی جائز ہے۔

پھر اس نبیذ کی تشریح کا جانا بھی ضروری ہے جس کے متعلق مذکورہ اختلاف ہے۔ سو ایسے نبیذ بنانے کا طریقہ یہ ہے کہ کھجوریں اس وقت تک پانی میں ڈال دی جائیں جب تک کھجوروں کی مٹھاس پانی میں منتقل نہ ہو جائے۔ یہی تشریح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس نبیذ تہ کی تفصیل میں مروی ہے جس نبیذ تہ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات سے ملاقات کی شب میں وضو فرمایا تھا۔ وہ فرماتے ہیں کہ ”چند کھجوریں میں نے پانی میں ڈال دی تھیں“ اس کا پس منظر یہ ہے کہ اہل عرب کی عادت تھی کہ وہ نمکین پانی میں کھجوریں ڈال دیتے تھے تاکہ وہ پانی میٹھا ہو جائے، تو جب تک وہ پانی میٹھا نہ پتلا یا سیال رہے اس کے ساتھ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وضو کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر وہ پھلوں کے پکا کر کاڑھا کیے ہوئے شیرے کی طرح سخت ہو جائے، تو اس کے ساتھ بالاتفاق وضو جائز نہیں ہے۔ اور اسی طرح اگر وہ نبیذ ہو تو پتلا، لیکن قدرے گاڑھا اور سخت ہو جائے اور جھاگ چھوڑنے لگے تو چونکہ وہ مسکرا (نشہ آور) ہو جاتا ہے اور برنشہ آور چیز حرام ہے اس لیے اس کے ساتھ بھی بالاتفاق وضو کرنا جائز نہیں ہے؛ علاوہ ازیں اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جس نبیذ سے وضو فرمایا تھا۔ وہ نبیذ پتلا اور میٹھا تھا۔ لہذا گاڑھا یا کچا، مگر جھاگ چھوڑنے والا نبیذ اس کے ساتھ حکم میں شریک نہیں ہو سکتا لیکن اگر اس کو تھوڑا سا جوش دے دیا جائے تو جب تک اس کی مٹھاس اور

اس کا تیل اپن باقی ہے، اس کے متعلق مذکورہ اختلاف ہے اور جب وہ گاڑھا اور سخت ہو جائے اور جگا چھوڑنے لگ جائے تو القہدوریؒ نے مختصر الکرنی کی شرح میں اس کے متعلق الکرنی اور ابوطاہر الدباس کے مابین اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ الکرنی کے نزدیک اس سے وضو جائز اور ابوطاہر کے نزدیک جائز نہیں ہے الکرنی کا استدلال یہ ہے کہ بنید کا لفظ حسب طرح کے (بغیر آگ پر پکائے ہوئے) بنید پر بولا جاتا ہے، اسی طرح آگ پر پکائے ہوئے بنید کے لیے بھی مستعمل ہے، لہذا وہ بنید بھی نص کے تحت داخل ہو کر جائز قرار پاتا ہے۔ علاوہ انہیں اگر پاک پانی میں دوسری پاک مائع اشیاء مل جائیں تو اگر پانی دوسری مائع اشیاء پر غالب ہے۔ تو ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق اس سے وضو جائز ہے اور یہاں بھی پانی کے اجزاء کھجور کے اجزاء پر غالب ہیں، لہذا اس سے وضو جائز ہونا چاہیئے ابوطاہر الدباس کا موقف یہ ہے کہ بنید سے وضو کا جواز ایک حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ اور اس حدیث میں بغیر جوش ویسے ہوئے بنید کا ذکر ہے جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے اس بنید کے متعلق پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ چند کھجوریں میں نے پانی میں ڈال دی تھیں اور جہاں تک الکرنی کا یہ قول ہے کہ اگر پاک پانی کے ساتھ کوئی اور پاک مائع شے مل جائے تو اس کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے، تو یہ بات بلاشبہ درست ہے لیکن اس میں یہ ضروری ہے کہ پانی ہر طرح دوسرے مائعات پر غالب ہو اور اگر کسی ایک پہلو سے دوسری مائع اشیاء پانی پر غالب آگئیں، تو وضو کرنا جائز نہ ہوگا اور زیر نظر صورت میں پانی پر دوسری شے اگرچہ اپنے اجزاء کے اعتبار سے غالب نہیں ہے۔ مگر اس کی رنگت اور اس کا ذائقہ اس پر غالب آچکا ہے۔ لہذا اس کے ساتھ وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔ انہی دو اقوال میں صحیح قول یہی ہے۔

القاضی الایسیبانیؒ نے مختصر الطحاوی کی شرح میں مذکورہ قسم کے پانی پینے کے بارے میں بھی اختلاف نقل کیا ہے اور لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حسب طرح اس کے ساتھ وضو کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اسکا پینا بھی درست ہے، امام محمدؒ کے نزدیک وضو کی طرح اس کا پینا بھی ناجائز ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ نے وضو اور پینے میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کا پینا تو جائز ہے، مگر اس کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہے اس لیے کہ جب وہ کپے اور میٹھے بنید کے ساتھ وضو کرنا جائز قرار نہیں دیتے تو پکائے ہوئے اور کڑوے بنید کے ساتھ تو بدرجہ اولیٰ وہ جواز وضو کے خلاف ہوں گے۔

کشمش کے بنید اور دوسری تمام اقسام کے بنیدوں کے ساتھ اکثر علماء و فقہاء کے نزدیک وضو کرنا جائز نہیں ہے البتہ امام انداز عیؒ فرماتے ہیں کہ تمام اقسام کے بنیدوں کے ساتھ وضو جائز ہے، خواہ وہ کپے (بغیر جوش داوہ) ہوں یا پکائے ہوئے۔ خواہ وہ میٹھے ہوں یا کڑوے ہوں نے بنید تمہیر ان تمام کو قیاس کیا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ "بنید تر"

سے القہدوری کا پورا نام محمد بن محمد بن جعفر القہدوری تھا، ۹۲ھ میں پیدا ہوا اور ۴۲۸ھ میں فوت ہوئے وہ پختہ طبقہ احناف میں ایک نمایاں شخصیت کے حامل مجتہد اہل حقیت تھے، ان کی کتاب مختصر مبارک، جسے قہدوری کہا جاتا ہے نہایت معروف کتاب ہے جس میں نظامی میں سرمد دراز سے پڑھائی جاتی ہے، اس کے علاوہ بھی انہوں نے متعدد کتب تالیف فرمائی (محدث، ص ۲۱۶)

سے القاضی الایسیبانی کا پورا نام محمد بن منصور الایسیبانی تھا، اپنے زمانہ کے نہایت مشہور فقیہ اور عالم تھے۔ انہوں نے مختصر الطحاوی کی نہایت عمدہ شرح لکھی ہے۔ ان کی وفات ۴۸۰ھ میں ہوئی (محدث، ص ۲۲۷)

سے ”جواز وضو“ کا حکم قیاس کے برخلاف نص و روایت سے ثابت ہوا ہے، وجہ یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ وضو صاف پانی کے سوا کسی اور شے سے جائز نہ ہوتا اور یہ نمینہ بہر حال صاف پانی (الماء المطلق) نہیں ہے اس کا ثبوت یہ ہے کہ صاف پانی کے استعمال پر قدرت ہوتے ہوئے نمینہ قمر کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہے، مگر چونکہ اس کا جواز ایک نص سے ثابت ہوا ہے۔ لہذا ہم نے اس کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دیا جب کہ دیگر اشیاء میں اصل قیاس پر ہی عمل کرنا باقی رہے گا۔

③ شوط سوم: ارکان وضو کی تیسری شرط یہ ہے کہ وضو پاک پانی سے کیا جائے۔ لہذا ناپاک پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ارشاد مبارک:

لَا صَلَوةَ إِلَّا بِطَهْرٍ وَلَا صَلَوةَ إِلَّا بِطَهَارَةٍ طاهر حالت، یا پاک حالت کے سوا نماز جائز نہیں ہے۔
میں وضو کو طہور (طاهر و مطہر) اور طہارت (پاکی) قرار دیا ہے۔ جس کا ناپاک پانی سے حاصل ہونا محال ہے۔ ناپاک پانی وہ ہے کہ جس میں کوئی ناپاک شے مل جائے۔ اور حجتی نجاست لینے سے پانی ناپاک ہوتا ہے، اس کی تفصیل ہم اپنے مقام پر بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

④ شرط چہارم: ارکان وضو کی چوتھی شرط یہ ہے کہ پانی مکمل طور پر طاهر و مطہر ہو، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے: لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَوةً أَمْدٍ حَتَّى يَضَعَ الطَّهْرَ وَمَوَاضِعَهُ فَيَغْسِلُ وَجْهَهُ ثُمَّ يَدَيْهِ ثُمَّ لِيَمْسَحَ رَأْسَهُ ثُمَّ يَغْسِلُ رِجْلَيْهِ۔ (الحديث)

اور بطہور اس شے کو کہتے ہیں کہ جو بذات خود طاهر اور دوسری اشیاء کے لیے مطہر طہارت کنندہ ہو، لہذا ”مستعمل“ پانی کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ ہمارے بعض ائمہ کے نزدیک پاک و نجس کے نزدیک طاهر و غیر مطہر ہے جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ مگر وہ پانی سے وضو کرنا جائز ہے اس لیے کہ وہ ناپاک نہیں ہے، لیکن اولیٰ یہ ہے کہ اگر دوسرا پانی موجود ہو تو اس سے وضو کر کے گسے کے جھوٹے پانی سے تنہا وضو جائز نہیں ہے، کیونکہ اکثر علماء کے نزدیک اس کی پاکی اور نجس کے نزدیک اس کی پاک کرنے کی صلاحیت مشکوک ہے۔ اور ہم ناپاک پانی کی تفصیل کے اختتام پر اس پر مفصل بحث کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

نیت اور ترتیب وغیرہ: نیت کرنا اور اسی طرح ترتیب قائم رکھنا وضو کے لیے شرط نہیں ہیں۔ لہذا ہمارے نزدیک بغیر نیت اور ترتیب قائم رکھے وضو کرنا جائز ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک یہ دونوں وضو کی شرائط ہیں۔ لہذا ان کے بغیر وضو جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح وضو کرنے والے کا مؤمن ہونا بھی ہمارے نزدیک محبت وضو کے لیے ضروری نہیں ہے، لہذا ہمارے مسلک میں کافر کا وضو بھی جائز ہے، لیکن امام شافعی کے نزدیک وضو کرنے والے کا مؤمن ہونا شرط ہے۔

اسی طرح موالات تسلسل کے ساتھ وضو کرنا بھی اکثر مشائخ کے نزدیک شرط نہیں ہے، البتہ امام مالک کے نزدیک شرط ہے۔ ہم ان مسائل کی تفصیل امور مسنونہ وضو کے ضمن میں بیان کریں گے کیونکہ یہ تمام امور جائزے نزدیک سنت ہیں، فرض نہیں ہیں لہذا انہیں امور مسنونہ کے ضمن میں بیان کرنا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔

لے نوی طہر و طہارت اور طہور کے مفہوم میں فرق ہے۔ ہم اس ہام پر دونوں کا مفہوم یکساں ہے معنی ”طہارت کاملہ“ کو فرق کرنے کے لیے طہر حالت یا پاک حالت کے ساتھ ترجمہ کیا ہے۔ لے یوں امام شافعی و امام احمد و جہلی کے نزدیک نرائض کی کل تعداد چار اور امام مالک کے ہاں ساتھی ہے۔ چونکہ یہ تمام امور حجتی مسلک میں بھی سنت ہیں۔ لہذا ان کو رعایت رکھنا بہت مناسب ہے۔

سنن وضو (امور سنونہ)

وضو کی سنتیں بہت ہیں، بعض وضو سے بھی پہلے کی ہیں اور بعض اس کی ابتداء کی اور بعض اس کے درمیان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

① وضو سے پہلے کی سنتیں:

① ڈھیلوں یا ان کے کسی قائم مقام کے ساتھ استنجا کرنا: اگر خفی نے استنجا کا نام الاستحجار تجویز کیا ہے جس کا مفہوم طلب جمرہ چھوٹا ڈھیل استعمال کرنا ہے، اور امام الطحاوی نے اس کا نام استطابہ رکھا ہے۔ جس کا مطلب "طلب الطیب" یعنی حصول طہارت ہے۔

استنجا کا مادہ "نحو" ہے۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ آگے اور پیچھے سے نکلنے والے فضلات سے طہارت کی جائے، یا پھر اس کا مادہ نحوہ ہے جس کے معنی "اونچی" اور "بلند جگہ" کے ہیں یعنی طہارت کی بلند جگہ کا حصول، استنجا پر گفتگو کے ضمن میں استنجا کی حیثیت کن کن اشیاء کے ساتھ استنجا کرنا جائز ہے اور کن کن ناپاکیوں سے استنجا کرنا ضروری ہے پر گفتگو ہوگی۔

۱۔ استنجا کی حیثیت | استنجا کرنا ہمارے نزدیک سنت اور امام شافعی کے نزدیک فرض ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص استنجا کرنا بالکل چھوڑ دے، تو اس کی نماز ہمارے نزدیک کراہت کے ساتھ جائز اور امام شافعی کے نزدیک بالکل جائز نہ ہوگی۔ اس کی اصل بنیاد، جس کا ہم تذکرہ کرنا چاہیں گے، یہ ہے کہ ہمارے نزدیک کپڑے یا بدن پر تھوڑی مقدار میں نجاست کا ہونا نماز کے حجاز کے لیے قابل درگزر ہے۔ مگر امام شافعی کے نزدیک نجاست کی تھوڑی مقدار بھی ناقابل برداشت ہے مگر پھر امام شافعی استنجا کے معاملے میں خود اپنے اس اصول سے پھر گئے اور کہا کہ "اگر کسی شخص نے ڈھیلوں کے ساتھ استنجا کیا اور اس کے بعد استنجا کی جگہ کو پانی سے نہ دھویا، تو اگرچہ وہاں تھوڑی بہت نجاست موجود ہو، لیکن اس کی نماز جائز ہوگی۔" تھوڑی نجاست کی موجودگی کی وجہ یہ ہے کہ استنجا کے لیے ڈھیلے استعمال کرنے سے نجاست مکمل طور پر ختم نہیں ہوتی، البتہ کم ضرور ہو جاتی ہے، امام شافعی کے ہاں یہ واضح تناقض ہے۔

استنجا کے فرض نہ ہونے کی ابتدائی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من استنجا فلیؤثر من فعل فقد احسن ومن لا فلا حرج۔ (الحديث)

جو شخص ڈھیلے استعمال کرے، اسے چاہیے کہ وہ طاق تعداد میں استعمال کرے، جس نے اسے کیا اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہ کیا، تو

لہذا اس نے اس مقصد کے لیے ہر جگہ "احجار" کا لفظ استعمال کیا ہے، جن کے معنی پتھروں کے ہیں۔ مگر چونکہ ہمارے ہاں اس مقصد کے لیے ڈھیلے ہی استعمال ہوتے ہیں، اس لیے اس کا ترجمہ ڈھیلوں کے ساتھ کیا گیا ہے۔ نا فہم۔

کوئی حرج کی بات نہیں۔

اس حدیث سے دو طرح استدلال کیا جاسکتا ہے۔ اولاً یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے چھوڑنے پر حرج کی نفی کی ہے، حالانکہ اگر استنجاء فرض ہوتا تو اس کے چھوڑنے میں لازماً حرج واقع ہوتا۔ دوسرے اس طرح کہ آپ نے فرمایا ”جس نے ایسے کیا، اس نے بہت اچھا کیا اور جس نے نہ کیا تو کوئی حرج نہیں“ اور فرض کے متعلق اس قسم کی بات نہیں کہی جاتی۔ ایسا انداز بیان تو مندوب اور مستحب عمل کے متعلق اختیار کیا جاتا ہے، الایہ کہ اگر کوئی استنجاء بالکل نہ کرے اور یونہی نماز ادا کرے۔ تو اس کی نماز مکروہ ہوگی، وجہ یہ ہے کہ تھوڑی نجاست صرف جواز نماز کے لیے قابل درگزر ہے، اس کے مکروہ ہونے کے لیے نہیں۔ پھر جب وہ استنجاء کر لیتا ہے تو یہ کراہت دور ہو جاتی ہے۔ کیونکہ شرعی طور پر ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء کرنا پانی کے ساتھ استنجاء کرنے کے قائم مقام ہے، اس لیے کہ بعض اوقات انسان کو مقامات استنجاء کو پانی سے دھونے کے لیے کوئی آٹریا یا پردہ جگہ نہیں ملتی، اور چونکہ ستر کھولنا حرام ہے، لہذا اس مجبوری کے تحت ڈھیلوں کے ساتھ کیا ہوا استنجاء پانی سے استنجاء کرنے کے قائم مقام بنا دیا گیا ہے، اسی لیے جس طرح پانی کے ساتھ استنجاء کرنے سے کراہت نہیں رہتی۔ اسی طرح ڈھیلے استعمال کرنے سے بھی کراہت ختم ہو جاتی ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء فرمایا کرتے تھے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق تو ہر گز یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ آپ نے کراہت کے ساتھ نماز ادا فرمائی ہوگی۔

نبا۔: کن کن اشیاء کے ساتھ استنجاء کیا جائے؟ سنت ہے کہ استنجاء پاک اشیاء مثلاً پتھروں، ڈھیلوں، مٹی اور پرالے بوسیدہ کپڑوں وغیرہ سے کیا جائے۔ اور لید وغیرہ قسم کی نجاستوں سے استنجاء کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک موقع پر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے استنجاء کے لیے پتھر طلب کیے، تو ابن مسعودؓ نے آپ کو دو پتھر اور ایک لید کا ٹکڑا دیا آپ نے پتھر کو لے لیا، لیکن لید کے ٹکڑے کو پھینک دیا اور وجہ یہ بیان فرمائی کہ یہ ناپاک یا پلید ہے۔ اور اسی طرح ہڈیوں کے ساتھ بھی استنجاء کرنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لید اور پرانی بوسیدہ ہڈیوں کے ساتھ استنجاء کرنے سے منع کرتے ہوئے فرمایا:

جس کسی نے لید یا بوسیدہ ہڈی سے مسح کیا، تو وہ
حضرت محمدؐ پر نازل شدہ شریعت سے بری رہنما
الک تھلک ہے۔

من استنجی بروت او دمة
فہو بری مما انزل علی
محمد۔ (الحدیث)

اسی طرح ایک اور روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا:

تم ہڈی اور لید کے ساتھ استنجاء نہ کرو اس لیے
کہ ہڈی تمہارے بھائی جنات کی خوراک ہے اور
لید ان کے جانوروں کا چارہ ہے۔

لا تستنجوا بالعظم ولا بالروت
فان العظم زاد اخوانکم الجن
والروت دابہم (الحدیث)

پھر اگر کوئی شخص ایسا کرے تو ہمارے ہاں اس کا اعتبار ہوگا اور وہ شخص سنت کو قائم کرنے والا مگر کراہت کا حامل قرار پائے گا۔ کیونکہ علین ممکن ہے کہ ایک ہی فعل کے دو پہلو ہوں، ایک پہلو سے کچھ حکم ہو اور دوسرے

پہلو سے کچھ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس استنجاء کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر وہ اس کے بعد پتھروں کے ساتھ استنجاء نہ کرے؛ تو ان کے نزدیک اس کی نماز ہی جائز نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نص (حدیث) میں خاص پتھروں کا ہی ذکر آیا ہے، لہذا نص کی رعایت رکھنا ضروری ہے؛ علاوہ ازیں لید تو خود ایک ناپاک شئی ہے، پھر بھلا اس سے نجاست کیونکر دور ہو سکتی ہے؟ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس حکم (نص) کی وجہ حصول طہارت ہے اور پتھروں کی طرح ان اشیاء کے ساتھ بھی طہارت حاصل ہو جاتی ہے؛ البتہ لید کے ساتھ استنجاء کرنا اس لیے مکروہ ہے کیونکہ اس سے نجس شئی کا استعمال اور جنات کے جانوروں کے چارے کا خراب ہونا لازم آتا ہے۔ اور ہڈیوں کے استعمال سے خود جنات کی غذا خراب ہوتی ہے؛ ویسا کہ حدیث میں بیان ہوا ہے۔ لہذا ان اشیاء کے ساتھ استنجاء کرنے سے ممانعت ایسے مفہوم کی بنا پر ہے، جو خود ان میں نہیں پایا جاتا بلکہ کسی اور شئی میں پایا جاتا ہے۔ اس لیے اس سے اس کا اعتبار ساقط نہ ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ ”لید فی نفسہ ناپاک“ ہے۔ بالکل بجا ہے؛ لیکن اس کے خشک ہونے کی بنا پر اس سے اس کے اجزاء جدا ہو کر جسم کے ساتھ نہیں لگتے۔ لہذا اس کے استعمال سے کسی نہ کسی درجے میں جسم سے نجاست کی صفائی ہو جاتی ہے۔

اور دیباچ کے کپڑے اور انسانی خوراک، مثلاً گندم، جو وغیرہ سے بھی استنجاء مکروہ ہے۔ اس لیے کہ اس سے بلا ضرورت مال کا اتلاف لازم آتا ہے۔ اسی طرح جانوروں کے چارے مثلاً گھاس وغیرہ سے بھی استنجاء کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ اس سے بلا ضرورت ایک پاک شئی ناپاک ہو جاتی ہے۔ ہمارے نزدیک اس سنت پر عمل کرنے کے لیے صفائی کا اعتبار کیا جائے گا۔ نہ کہ ڈھیلوں کی تعداد کا اگر صفائی ایک ہی ڈھیلے سے حاصل ہو جائے، تو ایک ہی کافی ہے اور اگر تین ڈھیلوں سے بھی صفائی نہ ہو تو اس پر اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اصل اعتبار تو تعداد کا ہے؛ مگر اس کے ساتھ صفائی بھی شرط ہے۔ حتیٰ کہ یہ صفائی تین سے بھی کم میں حاصل ہو جائے، تو وہ تین کی تعداد پوری کرے گا۔ اور اگر اس نے تعداد پوری نہ کی تو اس کا استنجاء جائز نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ مذکورہ بالا حدیث، من استجمر فلیوتر دجو ڈھیلوں سے استنجاء کرے؛ اسے چاہیے کہ طاق تعداد میں ڈھیلے استعمال کرے، سے استدلال کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طاق عدد ملحوظ رکھنے کا حکم دیا ہے اور امر مطلق وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے، جو ہم حضرت عبداللہ بن مسعود کے حوالے سے اور نقل کر آئے ہیں، کہ آپؐ نے ان سے پتھر طلب کئے، تو حضرت ابن مسعودؓ نے آپؐ کو دو پتھر اور ایک لید کا ٹکڑا لا کر دیا۔ تو آپؐ نے لید کے ٹکڑے کو پھینک دیا اور دو ہی پتھروں سے استنجاء فرمایا۔ اور تیسرے پتھر کو دوبارہ طلب نہیں کیا۔ اگر تین کی تعداد ضروری ہوتی، تو آپؐ تیسرا پتھر بھی ان سے ضرور طلب کرتے۔ اس لیے کہ آپؐ کے متعلق یہ بدگمانی نہیں کی جاسکتی کہ آپؐ نے کوئی واجب چھوڑ دیا ہو؛ علاوہ ازیں ڈھیلوں کے استعمال سے اصل مقصد حصول طہارت ہے۔ اور یہ مقصد جب ایک پتھر سے پورا ہو گیا ہے تو پھر بلا ضرورت پاک شئی کو لید کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اور جہاں تک محولہ بالا حدیث کا تعلق ہے، — تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث بھی امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف جہت ہے؛ کیونکہ کم از کم طاق عدد ایک ہے، علاوہ ازیں آپؐ نے جو طاق تعداد میں ڈھیلے استعمال کرنے کا حکم دیا، تو اس سے مقصود فی نفسہ ڈھیلوں

کا استعمال نہیں، بلکہ حصول طہارت ہے۔ تو اگر تین سے بھی کم ٹھیلوں سے یہ مقصد پورا ہو جائے، تو آپ کے حکم کی تعمیل ہو جاتی ہے۔ یہی حکم ہے کہ اگر کسی نے ایک ہی ایسے پتھر سے استنجاء کیا جو ”سہ گوشہ“ تھا۔ اس پتھر سے حصول طہارت میں یہ پتھر تین پتھروں کے قائم مقام ہے۔

اور استنجاء پائیں ہاتھ سے کرنا چاہیے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ دائیں ہاتھ کھانا کھاتے اور بائیں ہاتھ سے استنجاء کیا کرتے تھے، اسی طرح اُم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ سے روایت ہے کہ آنحضرت دائیں ہاتھ سے کھانا تناول فرماتے اور بائیں ہاتھ سے استنجاء کیا کرتے تھے۔ علاوہ ازیں بایاں ہاتھی گندگی کے لیے ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب ”جائے نجاست“ پر پلیدی ایک درہم یا اس سے کم مقدار میں ہو، اگر وہاں نجاست درہم کی مقدار سے زیادہ ہو، تو اس صورت کا کیا حکم ہے؟ اس کے متعلق کوئی حکم ظاہر روایت میں نہیں ملتا، البتہ مشائخ میں اس کے متعلق اختلاف پایا جاتا ہے بعض کہتے ہیں کہ اسے پانی سے اور بعض کہتے ہیں کہ اسے پتھروں سے بھی زائل کیا جاسکتا ہے، یہی مؤخر الذکر مسلک فقیر ابو الیث نے اختیار کیا ہے اور یہی درست ہے، وجہ یہ ہے کہ شریعت میں ٹھیلوں سے استنجاء کرنے کا حکم بغیر کسی امتیاز کے مطلقاً وارد ہوا ہے، لہذا اس کے متعلق امتیاز نہیں کیا جاسکتا۔

یہ مذکورہ بالا احکام اس وقت ہیں کہ جب نجاست جائے خروج سے تجاوز نہ کرے۔ اگر نجاست جائے خروج سے ادھر ادھر ایک درہم کی مقدار میں پھیل گئی ہو، تو بالا جماع اس جگہ کا دھونا ضروری ہوگا، اور اگر یہ نجاست ایک درہم سے کم مقدار میں پھیلی ہو۔ تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس کا دھونا ضروری نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ضروری ہے۔ القدریؒ نے مختصر الکفری کی شرح میں اس کا ذکر کرتے ہوئے یہ لکھا ہے کہ: جب نجاست اپنے مخزج (جائے خروج) سے ادھر ادھر پھیل جائے، تو اس کا دھونا ضروری ہو جاتا ہے۔ انہوں نے اس مسئلے میں ہمارے ائمہ کے مابین اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ”کثیر نجاست“ قابل عفو نہیں۔ اور یہ نجاست بھی کثیر ہے، لہذا معاف نہ ہوگی، امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ وہ نجاست جو ”جائے خروج“ پر ہے وہ تو قلیل ہے تو اسی وقت کثیر ہوتی ہے کہ جب اس کا باہر پھیل ہوئی نجاست کے ساتھ ملا کر اعتبار کیا جائے۔ حالانکہ ان دونوں جگہ کی نجاستوں میں سے ہر ایک دوسری سے مختلف ہے اور ان کے احکام بھی مختلف ہیں، لہذا ان دونوں کو باہم جمع نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ ان میں سے ایک نجاست پتھروں کے ذریعے بھی زائل ہو سکتی ہے جبکہ دوسری نجاست پانی کے سوا کسی اور شے سے زائل نہیں ہوتی۔ تو جب ان میں سے ہر ایک نجاست کا حکم فی نفسہ ایک دوسری سے مختلف ہے تو بیک وقت دونوں کے ہوتے ہوئے بھی ہر ایک نجاست کا علیحدہ علیحدہ اعتبار کیا جائے گا۔ اور یہ نجاست چونکہ قلیل نجاست ہے، اس لیے قابل عفو ہے۔

ج۔ کن کن وقوعوں پر استنجاء کیا جائے؟ استنجاء ہر اس نجاست سے کرنا مننون ہے کہ جو دونوں

راستوں (قبل و بعد) سے خارج ہو، اور وہ جسم رکھتی ہو، اور دیدنی (مرئیه) ہو، جیسے مثلاً پیشاب پانا نہ ہنی، ودی، مذی اور غول وغیرہ۔ اس لئے کہ استنجاء نجاست کو کم کر کے طہارت کا موجب بنتا ہے۔ اور جب نجاست دونوں راستوں میں سے کسی ایک سے نکلے اور وہ جسم رکھتی ہو اور دیدنی (مرئیه) ہو، تو نجاست کو کم کر کے طہارت حاصل کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ ہوا خارج ہونے کی بنا پر کوئی استنجاء نہیں، کیونکہ ہوا دیدنی (مرئیه) نہیں ہوتی۔

(۲) مسواک کرنا: دوسری سنت مسواک کرنا ہے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لو لا ان اشدق حلی امتی لا مرتبہم
السواک عند کل صلاۃ و فی رویۃ
عند کل وضو۔

اگر میری امت پر گراں نہ گزرتا تو میں ہر نماز یا دوسری روایت کے مطابق ہر وضو کے وقت مسواک کرنے کا حکم دیتا۔

مزید براں یہ منہ کی پاکی و نظافت کا ذریعہ ہے۔ جیسا کہ خود ایک حدیث پاک میں ہے:

السواک مطہرة للضم و مرضاة
للرب عزوجل۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی مروی ہے:

ما زال جبریل یوصینی بالسواک
حتی نحشیت ان یدردنی۔

حضرت جبریل مجھے مسواک کرنے کی اتنی تاکید کرتے رہے کہ مجھے اندیشہ ہونے لگا کہ اس عمل سے میرا منہ پوپلا ہو جائے گا۔

(الحدیث)

ایک اور حدیث میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

طہرو مساک القرآن
بالسواک۔

قرآن کے راستوں (جن سے قرآن پڑھا جاتا ہے) کو مسواک کے ذریعہ پاک کرو۔

اور یہ نمازی کی مرضی ہے کہ وہ جیسی چاہے مسواک کرے، چاہے وہ بزر ہو یا سوکھی، گیلی ہو یا خشک ہو، اور خواہ وہ روزے دار ہو یا غیر روزے دار خواہ زوال سے قبل مسواک کرے یا زوال کے بعد، وجہ یہ ہے کہ مسواک کے حکم پر مشتمل نصوص مطلق ہیں۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک روزے دار کے لئے زوال کے بعد مسواک کرنا مکروہ ہے۔ جیسا کہ کتاب الصوم میں اس کا ذکر کیا جائے گا۔

(ب) ابتدائے وضو کی سنتیں:

لہ ان سب نماستوں کی تفصیل آگے نماستوں کے ضمن میں آئے گی۔

لہ درجہ حاضر کے تمام اطباء اس بات پر متفق ہیں کہ منہ کی صفائی انسانی صحت کے لئے از حد ضروری ہے، اگر منہ گھما ہو، تو اس سے بلا مبالغہ بیسیوں بیماریاں پیدا ہوتی ہیں، اسلام بلاشبہ ایک دین فطرت ہے۔ جس نے انسانی بنیادی ضرورت کو ایک عبادت کا درجہ عطا کر دیا ہے۔

③ نیت کرنا: ہمارے نزدیک وضو کی نیت کرنا بھی سنت ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ فرض ہے۔ دونوں مسالک میں اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور عبادت کی نیت کرنا ہمارے نزدیک وضو کے لئے ضروری نہیں ہے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ضروری ہے۔ اسی لئے ہمارے نزدیک کافر کا وضو بھی درست ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ”الطہور شرط الا یمان“ (طہارت نصف ایمان) ہے کہ چونکہ ایمان ایک عبادت ہے، لہذا ایمان کا نصف حصہ بھی ایک عبادت ہوگا۔ اور جیسا کہ تیمم ایک عبادت ہے اور وہ (سب کے نزدیک) بغیر نیت کے درست نہیں ہے اور نیز وہ وضو کا قائم مقام ہے اور کوئی قائم مقام اپنے اصل سے مختلف نہیں ہو سکتا۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ

ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نیت کی شرط بیان کیے بغیر کچھ اعضاء کو دھونے اور ایک عضو پر مسح کرنے کا حکم دیا ہے، اور کسی مطلق حکم کو تنقید کرنا بغیر دلیل کے جائز نہیں ہے۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِدِينَ سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا

اے ایمان والو! جب تم نشے کی حالت میں ہو تو جب تک دان الفاظ کو سمجھنے نہ لگو، جو منہ سے کہتے ہو، نماز کے پاس نہ جاؤ اور جناب کی حالت میں نماز کے پاس نہ جاؤ تا وہیکہ غسل نہ کرو ہاں اگر تم حالت سفر میں ہو۔

کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے جنسی شخص کو نماز کے قریب جانے سے منع کیا ہے کہ جب وہ غسل کے مقصد کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے وہاں مسجد سے گذرنا چاہتا ہو۔ اور اس میں نیت کا کوئی ذکر نہیں، لہذا اس ممانعت کی حد اس وقت ختم ہو جانی چاہیے، کہ جب وہ شخص مطلقاً غسل کرے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ ممانعت اس وقت تک برقرار رہتی ہے کہ جب تک وہ نیت کر کے غسل نہ کرے۔ امام شافعیؒ کا یہ مسلک قرآن کے خلاف ہے، علاوہ ازیں وضو کا حکم حصول طہارت کے لئے ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ آیت وضو کے آخری حصے میں ارشاد فرماتے ہیں:

وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ بِهِ

لیکن اللہ تعالیٰ تو یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک و صاف کرے۔

اور طہارت کا حصول نیت پر موقوف نہیں ہوتا، بلکہ مطہر طہارت کرنے والی شئی کو کسی ایسی جگہ

۱۔ مسلم، کتاب الطہارۃ، جلد اول۔

۲۔ المائدہ ۶۰۔ ترجمہ چھپے آچکا ہے۔

۳۔ النساء ۴۳۔

استعمال کرنے پر موقوف ہوتا ہے، جو طہارت کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتی ہو، اور پانی مطہر ذریعہ طہارت ہے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء اللہ نے پانی کو ذریعہ طہارت بنایا ہے
الا ما غيّر طعمه أو ريحه لہذا اسے کوئی شئی ناپاک نہیں کر سکتی، الا یہ کہ جو
اس کا ذائقہ، اس کی بو یا اس کی رنگت تبدیل
اولونہ۔

کرمہ

اور اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں۔

وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا
اور ہم نے آسمان سے طاہر و مطہر پانی نازل کیا۔
اور طہور اس شئی کا نام ہے کہ جو فی نفسہ پاک اور دوسروں کو پاک کرنے والی ہو، پھر یہ مقام بھی طہارت قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، جیسا کہ معلوم ہی ہے۔ اس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ طہارت اصل میں قطری طور پر پانی کا فعل ہے، جبکہ زبان کا عمل (نیت وغیرہ) تو محض ایک اضافی شئی ہے، یہاں تک کہ اگر اس پر بارش برس جائے، تو اس کا وضو اور غسل درست طور پر جائز ہو جائے گا لہذا وضو اور غسل دونوں کے لئے نیت شرط نہ ہوگی، کیونکہ نیت کی شرط فعل اختیاری کے اعتبار پر مبنی ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ وضو کے لئے اصل لازم شئی طہارت ہے۔ اور اس میں عبادت کا مفہوم ایک اضافی شئی ہے۔ اگر تو اس کے ساتھ نیت متصل ہوگئی، تو وہ عبادت ہو جائے گا۔ اور اگر نیت متصل نہ ہوئی تو وہ عبادت تو نہیں ہوگا، لیکن وہ نماز کے لئے ذریعہ حصول طہارت ثابت ہو جائے گا، جیسے کہ مثلاً جمعہ کی نماز کے لئے سعی رکوشش بکرا، دوڑ لگانا، ذکر یہ بذات خود عمل نہیں، دوسرے عمل کا ذریعہ ہے۔ یہاں تک امام شافعیؒ کی محدث حدیث کا تعلق ہے، تو اس کی تاویل یہ ہے کہ وضو جمائے کرام کے اجماع کے ساتھ نماز کا نصف حصہ تو ہے، مگر یہ ایمان کا نصف حصہ نہیں، کیونکہ ایمان تو اس کے بغیر بھی درست ہو جاتا ہے۔ اور وضو اس کا نصف حصہ نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ایمان تو تصدیق (قلبی) سے عبارت ہے۔ اور وضو تو تصدیق کا ادنیٰ حصہ بھی نہیں ہے، بنا بریں اس حدیث کا مفہوم یہ ہوگا کہ وضو نماز کا نصف حصہ ہے، کیونکہ ایمان بول کر نماز مرالی جاسکتی ہے۔ اس لئے کہ نماز کی قبولیت کا مدار ایمان پر ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ

اللہ تعالیٰ تمہارا ایمان (نماز، ضائع نہیں کرے گا۔
بالفاظ دیگر تمہارا بیعت اللہ کی جانب سے کر کے نماز ادا کرنا۔ اللہ تعالیٰ ضائع نہیں کرے گا۔ اور یہی بات ہم تمہیم کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ بھی عبادت نہیں ہے۔ لیکن اگر اس تمہیم کے ساتھ نیت متصل نہ ہو، تو اس سے نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا، اس لئے نہیں کہ وہ عبادت ہے، بلکہ اس لئے کہ نیت نہ ہونے کی بنا پر اس نے طہارت حاصل نہ ہو سکے گی۔ کیونکہ تمہیم بوقت مجبوری کی طہارت ہے، اور یہ طہارت ایسے عمل سے حاصل ہوتی ہے کہ

لے انفقان ۴۴۔

لے البقرہ ۱۲۳۔

اگر اس عمل کو نیت کے بغیر کیا جائے تو اس سے طہارت حاصل نہیں ہوتی، بخلاف وضو کے، اس لیے کہ وہ ایک حقیقی طہارت ہے، لہذا اس کے لیے نیت ضروری نہیں۔

⑤ تسمیہ پڑھنا: امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ تسمیہ پڑھنا فرض ہے، ہاں البتہ اگر کوئی شخص بھول جائے، تو دل کی تسمیہ دفع حرج کی بنا پر زبانی تسمیہ کے قائم مقام ہو جاتی ہے۔ امام مالکؒ کی دلیل ایک حدیث نبوی ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا وضوء لمن لا یُسَمِّی - اس شخص کا وضو ہی نہیں ہوتا جو بسم اللہ نہ پڑھے۔

ہمارا استدلال آیہ وضو سے ہے کہ اس میں تسمیہ کی قید کا کوئی ذکر نہیں، لہذا جب تک کوئی ایسی دلیل نہ ملے جو اس آیت کے مطلق حکم کو مقید کر سکتی ہو، اس کو مقید کرنا درست نہیں؛ علاوہ انہیں وضو کا اصل مقصد طہارت کا حصول ہے اور بسم اللہ کے نہ پڑھنے سے اس بارے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اس لیے کہ پانی کو اللہ تعالیٰ نے طاہر و مطہر پیدا کیا ہے، لہذا اس کی ”ظہوریت“ کسی انسانی عمل پر مبنی نہیں ہو سکتی۔ ہمارے اس موقف کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من توضأ و ذکر اسم اللہ علیہ کان طهوراً لجميع بدنه و من توضأ و لم یذكر اسم اللہ کان طهوراً لما اصاب الماء من بدنه (المحدث)

جس شخص نے وضو کرتے وقت بسم اللہ پڑھی تو وضو اس کے سارے بدن کی طہارت کا موجب بنے گا اور جس نے بسم اللہ نہ پڑھی تو اس سے فقط وضو سے گئے اعضاء کی طہارت ہوگی۔

امام مالکؒ کی محکمہ بالا حدیث خبر واحد ہے، جس کے ساتھ قرآن مجید کے مطلق حکم کو مقید کرنا درست نہیں ہے؛ پھر اس حدیث کو ”نفی کمال“ پر محمول کیا جاسکتا ہے، اور یہی سنت کا مفہوم بھی یہی ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسے آپؐ کا یہ ارشاد مبارک کہ:

لا صلاة لجار المسجد الا فی مسجدکے ہمسائے کی نماز مسجد کے سوا کسی اور جگہ

جائز نہیں ہے۔

⑥ المسجد۔

اگر ہم یہی کہتے ہیں کہ چونکہ آپؐ نے ہمیشہ وضو کے آغاز کے وقت اس کا اہتمام فرمایا، اس لیے یہ سنت ہے اور یہ روایت اس کے سنت ہونے کی دلیل ہے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

کل امری ہال لہ یبدأ بسم اللہ جہا ہم کام بھی بسم اللہ کے بغیر شروع کیا جائے، وہ بے برکت ہوتا ہے۔

ہمارے مشائخ کے مابین اس بارے میں اختلاف ہے کہ بسم اللہ کو استنجا سے پہلے پڑھا جائے، یا بعد میں۔ بعض مشائخ کہتے ہیں کہ اسے استنجا سے قبل پڑھا جائے، کیونکہ یہ آغاز وضو کی سنت کی ہے، لیکن بعض مشائخ بعد میں پڑھنے کو ترجیح دیتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ استنجا کے وقت ستر کھولا جاتا ہے، لہذا اس وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا اس کی تعظیم کے منافی ہے۔

⑦ دونوں ہاتھ گٹھنوں تک دھونا: پانچویں سنت دونوں ہاتھوں کا برتن میں داخل کرنے سے قبل گٹھنوں تک دھونا ہے، یہ حکم اس شخص کے لیے ہے جو غیند سے سوکراٹھے ایک جماعت کا خیال ہے کہ یہ

فرض ہے آگے ان کے مابین اختلاف ہے ان میں سے کچھ لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ رات اور دن کے دونوں اوقات میں گھونے کے بعد اگر وضو لیا جائے، تو ہاتھوں کا گھونے تک دھونا فرض ہے جبکہ بعض خاص طور پر رات کی نیند کے بعد فرض قرار دیتے ہیں، ان کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے کہ:

اذا استيقظ احدكم من منامه جب تم سے کوئی شخص سو کر اٹھے تو برتن میں
فلا يغمس يده في الماء ناحتي ہرگز ہاتھ نہ ڈالے، تاکہ وہ اپنے ہاتھوں کو
بغسلها ثلثا فاسه لا يدرى تین مرتبہ نہ دھوے، اس لیے کہ وہ نہیں جانتا
ابن بابت يده۔ کہ رات کو اس کے ہاتھ کہاں رہے ہیں۔

اور ہاتھوں کو برتن میں داخل کرنے سے آپ کا منع کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ ہاتھوں کا دھونا فرض ہے ہمارا استدلال یہ ہے کہ ہاتھوں کے دھونے کو اگر فرض قرار دیا جائے، تو وہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو انہیں حدیث کی بنا پر دھونا فرض ہوگا، یا پھر ان کے نجس اور پلید ہونے کی بنا پر پہلی صورت اس لیے ممکن نہیں کیونکہ حدیث کی بنا پر ہاتھوں کا دھونا فقط ایک ہی بار فرض ہو سکتا ہے، دوبارہ نہیں، اگر پہلی کسی عضو کے دھونے کو نیند سے اٹھنے کے بعد ایک بار اور وضو کے وقت دوسری مرتبہ فرض قرار دیں، تو گویا ہم نے حالت حدیث میں ایک ہی عضو کے دوبارہ دھونے کو فرض قرار دے دیا جو درست نہیں۔ اسی طرح دوسری صورت بھی ناممکن ہے کیونکہ ہاتھوں پر نجاست کا لگنا غیر معلوم بلکہ مہوم ہے، جیسا کہ اسی مہوم ہونے کی جانب حدیث میں اشارہ کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ”وہ نہیں جانتا کہ اس کے ہاتھ رات کو کہاں رہے ہیں“ اور یہ نجاست کے توہم اور اس کے احتمال کی جانب اشارہ ہے۔ لہذا ہاتھوں کا دھونا مندوب یا مستحب تو ہو سکتا ہے، فرض واجب نہیں اس لیے کہ اصل شئی طہارت ہے۔ لہذا محض شک و احتمال کی بنا پر نجاست ثابت نہیں ہوتی بنا بریں یہ حدیث کراہت تریہی پر معمول ہے، تحریم پر نہیں۔

ہاتھوں کو گھونے تک دھونے کے متعلق مشائخ کے مابین ایک اختلاف یہ بھی ہے کہ انہیں کس وقت دھونا جائے آیا پانی کے ساتھ استنجاء سے قبل یا اس کے بعد۔ اس سلسلے میں تین اقوال مروی ہیں: بعض مشائخ کہتے ہیں کہ استنجاء سے قبل، بعض کے نزدیک استنجاء کے بعد اور بقول بعض تکمیل طہارت کے لینے استنجاء سے پہلے بھی دھویا جائے اور استنجاء کے بعد بھی۔

④ پانی کے ساتھ استنجاء کرنا چھٹی سنت پانی کے ساتھ استنجاء کرنا ہے، جیسا کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے جس میں حضرت علیؓ، حضرت امیر معاویہؓ، عبداللہ بن عمرؓ و حذیفہ بن الیمان وغیرہ شامل ہیں، یہ منقول ہے کہ وہ ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء کے بعد پانی کے ساتھ استنجاء کیا کرتے تھے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ ہم نے اس طریقے کو دھا مندریختہ طہارت پایا، اور حضرت حسن بصریؒ سے منقول ہے کہ وہ لوگوں کو ڈھیلوں کے ساتھ استنجاء کرنے کے بعد پانی کے ساتھ استنجاء کرنے کا حکم دیا کرتے تھے۔ اور فرمایا کرتے تھے، کہ تم سے پہلے لوگ مینگنیوں طرح سخت پاخانہ کرتے تھے جبکہ تم تپلا پاخانہ کرتے ہو، لہذا ڈھیلوں کے بعد پانی استعمال کیا کرو، اور

لہ یہ وجہ حضرت حسن بصریؒ نے اپنے طور پر بیان کی ہے، شرعی طور پر نہیں۔ اس لیے کہ اگر کچھ کو پاخانہ خشک آئے تو اس سے لینے فحشا وہی حکم ہے، اس بات کو محض ایک تائید قرار دیا جاسکتا ہے حکم کی وجہ نہیں۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں یہ بات آداب کا حصہ سمجھی جاتی تھی۔ اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو فرمایا اور اس سے پہلے مقعد (پیٹھ) کا پانی کے ساتھ تین بار استنجا کیا۔ جب قرآن مجید میں اہل قبا کی شان میں یہ کہا گیا کہ:

فِيهِ رَجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَّخِذُوا وَاللَّهَ
يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ۔ ۱۷

اس میں ایسے لوگ ہیں جو پاک رہنے کو پسند کرتے ہیں اور خدا پاک رہنے والوں ہی کو پسند کرتا ہے۔

تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل قبا سے پوچھا کہ وہ کیسے طہارت کرتے ہیں، تو انہوں نے جواب دیا کہ ہم ڈھیلے استعمال کرنے کے بعد پانی استعمال کرتے ہیں۔ بعد ازاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد پانی کے ساتھ استنجا کرنا نماز تراویح کی طرح، اجماع صحابہؓ سے سنت قرار پایا۔ مسنون ہے کہ بائیں ہاتھ سے استنجا کیا جائے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

الْيَمَنُ لِلْوَجْهِ وَالْيَسَارُ لِلْمَقْعَدِ دَايَاں ہاتھ چہرے کے لیے اور بایاں ہاتھ پیٹھ (دھونے) کے لیے ہے۔

پھر پانی کے ساتھ استنجا کرنے میں کوئی خاص تعداد مقرر نہیں، بلکہ اصل اعتبار صفائی کا ہے، اگر تین بار استنجا کرنے سے کفایت نہ ہو، تو اس سے زیادہ بار بھی پانی استعمال کیا جاسکتا ہے، اگر کسی شخص کو دسوسے آتے ہوں، تو تب بھی سات بار سے زیادہ نہ دھوئے، اس لیے کہ دسوسے کو ختم کرنا واجب ہے اور سات کی تعداد "وہ آخری حد ہے جو شریعت میں" کتے کے جھوٹے برتن "کے لیے بیان ہوئی ہے۔ استنجا کا طریقہ: مناسب ہے کہ تکمیل طہارت کے لیے اپنے بدن کو ڈھیلے چھوڑ دے۔ پھر پہلے ایک انگلی پھر دو اور بعد ازاں تین انگلیاں استعمال کرے، وجہ یہ ہے کہ ضرورت اس طرح پوری ہو جاتی ہے اور بلا ضرورت کسی پاک شے کو ناپاک کرنا جائز نہیں۔ اور مناسب ہے کہ استنجا انگلیوں کی اندرونی جانب سے کیا جائے، نہ کہ ان کے سروں سے۔ تاکہ یہ صورت انگلی اپنے ستر میں داخل کرنے کے مشابہ نہ ہو، یہ حکم مرد کے لیے ہے۔ جبکہ عورت کے لیے بھی بعض ائمہ اسی حکم کا اثبات کرتے ہیں، لیکن بعض ائمہ کے ہاں وہ انگلیوں کے سروں سے استنجا کر سکتی ہے، کیونکہ حیض و نفاس وغیرہ سے، شرمگاہ کے بیرونی حصے کی صفائی ضروری ہو جاتی ہے۔ اور یہ بات انگلیوں کے سروں سے ہی حاصل ہو سکتی ہے۔

۷۔ دوران وضو کی سنتیں:

④ مضمضہ اور استنشاق: مضمضہ دھونے، اور استنشاق دھونے میں پانی ڈالنا، بھی من جملہ سنن وضو میں سے ہے۔ محدثین جن میں امام احمد بن حنبل بھی شامل ہیں، یہ کہتے ہیں کہ یہ دونوں چیزیں وضو اور غسل دونوں میں فرض ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں جگہ سنت ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ

علیہ وسلم نے ان دونوں افعال پر ہمیشہ مواظبت فرمائی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غسل کرنے کا حکم ظاہر سے تعلق رکھتا ہے نہ کہ جسم کے اندرونی حصوں سے، اور منہ اور ناک جسم کے اندرونی حصے ہیں نہ کہ ظاہری اس لیے ان کا دھونا ضروری نہیں۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ وضو کے ضمن میں اللہ تعالیٰ تین اعضاء کے دھونے اور سر کے مسح کرنے کا حکم دیا ہے اور ناک اور منہ کا اندرونی حصہ اس حکم میں شامل نہیں چہرے کے علاوہ دوسرے اعضاء کے دھونے کا مسئلہ تو خود ظاہر ہے اور چہرے کا مسئلہ بھی خوب واضح ہے؛ اس لیے کہ چہرے (وجہ) سے مراد چہرے کا وہ حصہ ہے کہ جو عادتہ ملاقات کے وقت ایک دوسرے کے روبرو ہوتا ہے۔ اور منہ اور ناک کے اندرونی حصے کسی صورت میں بھی ایک دوسرے کے سامنے نہیں ہوتے، لہذا ان کا دھونا فرض نہ ہوگا، بخلاف حالت جنابت کے اس لیے کہ اس صورت میں حکم تطہیر بدن (جسم کی اچھی طرح صفائی کرنے) کا ہے جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۖ ۱ اور اگر تم جنابت کی حالت میں ہو، تو خوب اچھی طرح طہارت کیا کرو۔

یعنی خوب اچھی طرح اپنے بدنوں کو صاف کیا کرو، لہذا غسل میں ہر اس حصے کا دھونا فرض ہوگا کہ جسے انسان بغیر تکلیف اور مشقت کے دھو سکتا ہو، خواہ وہ جسم کا ظاہری حصہ ہو، یا باطنی (اندرونی) اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وضو میں اس پر ہمیشگی فرمانا، بجائے خود اس کے سنت ہونے کی دلیل ہے، نہ کہ اس کے فرض ہونے کی۔ وجہ یہ ہے کہ آپ سنت عبادتوں پر بھی مواظبت فرمایا کرتے تھے۔

⑤۔ مضمضہ اور استنشاق میں ترتیب کا خیال رکھنا کہ پہلے مضمضہ (کلی) کیا جائے اور پھر استنشاق، اس لیے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی کیا کرتے تھے۔

④۔ دونوں میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ پانی لینا۔ یہ ہمارا مسلک ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں کام ایک ہی پانی کے ساتھ انجام دینا سنت ہے، جس کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ آدمی ایک چلو میں پانی لے، پھر کچھ پانی کے ساتھ کلی کرے اور کچھ پانی ناک میں ڈال کر اسے صاف کرے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی چلو کے پانی کے ساتھ کلی اور استنشاق کیا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ جن جن صحابہ کرامؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی تفصیل بیان کی ہے، انہوں نے ان میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ پانی لینا نقل کیا ہے؛ علاوہ ازیں یہ علیحدہ علیحدہ عضو میں لہذا ان میں سے ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ پانی لینا ہی بہتر ہے۔ جیسے کہ دیگر اعضاء کے لیے یہی حکم ہے۔ خدا امام شافعیؒ کی مولیٰ والا روایت میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ آپؐ نے دونوں کام ایک ہی چلو (دکھ) کے ساتھ انجام دیئے جبکہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ دونوں کے لیے پانی تو علیحدہ علیحدہ لیا۔ لیکن لیا ایک ہی ہاتھ (دکھ) سے تھا، لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے وہ روایت امام شافعیؒ کیلئے

لے المائدہ - ۶۔

لے حنفی مسلک ذوق لطیف کے بھی زیادہ مطابق ہے۔

بحث نہیں ہو سکتی؛ یا بالفاظ دیگر جب اس روایت میں دو احتمال پائے جاتے ہیں تو ہماری بیان کردہ روایت کے ذریعے اس کا ایک احتمال محکم ہو گیا، اس سے دونوں روایات میں مطابقت پیدا ہو جاتی ہے۔
 ⑩ کلی اور اشتقاق دونوں دائیں ہاتھ سے انجام دیئے جائیں۔ بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ کلی دائیں ہاتھ سے اور اشتقاق بائیں ہاتھ سے کیا جائے، وجہ یہ ہے کہ منہ صاف ہوتا ہے، جبکہ ناک گندی ہوتی ہے اور دایاں ہاتھ صاف سترے کاموں کے لیے اور بایاں ہاتھ گندے کاموں کے لیے ہے۔ ہمارا استدلال حضرت حسن بن علیؑ سے مروی ایک روایت سے ہے کہ ایک بار انہوں نے دائیں ہاتھ سے ناک صاف کیا تو حضرت امیر معاویہؓ نے اس پر اعتراض کیا اور کہا کہ تم سنت سے واقف نہیں ہو، حضرت حسنؓ نے فرمایا: بھلا میں سنت سے کیسے ناواقف ہو سکتا ہوں۔ جبکہ سنت تو ہمارے گھروں سے نکلی ہے، پھر فرمایا: ”کیا تمہیں علم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ دایاں ہاتھ چہرے کیلے ہے اور بایاں ہاتھ مقعد (پیشہ) کے لیے۔“

⑪ کلی اور اشتقاق میں مبالغے سے کام لینا، ماسوا اس کے کہ روزہ ہو، کہ روزے کی حالت میں اسے تخفیف سے کام لینا چاہیے، جیسے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے لقیط بن صبرہ سے فرمایا:

بالغ في المضضه والاشتقاق تو کلی اور اشتقاق میں مبالغے سے کام لے، ہاں
 الا ان تكون صائمًا فارفق۔ البتہ اگر تو روزے سے ہو، پھر قدرے نرمی سے

انہیں انجام دے۔

ملاوہ ازیں ان دونوں میں مبالغے سے کام لینے سے طہارت کی تکمیل ہوتی ہے، اسی لیے روزے کے سوا باقی تمام حالتوں میں یہ سنت ہے اور روزے میں اس لیے نہیں کہ اس سے روزہ خراب ہونے کا خدشہ ہوتا ہے۔

⑫ افعال وضو میں ترتیب کا خیال رکھنا، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر ہمیشہ عمل کیا، اور آپؐ کا ہمیشہ عمل کرنا اس کے مسنون ہونے کی دلیل ہے، یہ ہمارا مسلک ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ”ترتیب“ کا خیال رکھنا فرض ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ قرآن مجید میں اعضائے وضو کو دھونے اور مسح کرنے کا کلمہ ”حرف واو“ کے ذریعے سے دیا گیا ہے، جو عموماً جمع کے لیے استعمال ہوتی ہے، لیکن ”جمع مطلق“ میں ترتیب کا احتمال ہوتا ہے، لہذا چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ وضو ایک خاص ترتیب سے فرمایا ہے اس لیے آپؐ کے اس عمل کی بنا پر یہاں ”جمع مطلق“ کو ترتیب پر محمول کیا جائے گا اور یہ جمع دو احتمالات میں سے ایک احتمال (ترتیب) کو ترجیح دینے کا باعث ہو گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ”واو“ جمع مطلق کے لیے آتی ہے اور جمع کچھ ترتیب پر محمول کرنا ”جمع مطلق“ کو مقید بنانا ہے اور کسی مطلق شئی کو مقید بنانا کسی واضح دلیل کے بغیر جائز نہیں۔ جہاں تک آپؐ کے فعل کا تعلق ہے، ہم اسے قرآن مجید کی موافقت پر محمول کر سکتے ہیں، وہ یوں کہ آپؐ نے اس ترتیب کا خیال اس کے ”جمع مطلق“ کے تحت آنے کی بنا پر کیا ہے، لیکن اس کے

”جمع“ ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ مرتب (ترتیب وار) ہونے کی بنا پر، اس طرح یہ عمل محض قرآن مجید کی موافقت پر محمول ہوتا ہے اور یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے کسی نے قسم یا ظہار کے کفارے میں کسی مومن غلام کو آزاد کر دیا۔ تو یہ بالاجماع جائز ہوگا، لیکن اس کا جواز قرآنی حکم سے ”مطلق غلام“ مراد لئے جانے کے منافی نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ مومن غلام کی آزادی کا حکم اس کے مومن ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ اس کے غلام ہونے کی بنا پر ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے: علاوہ انہیں جیسا کہ ہم اوپر کئی مسائل کے ضمن میں یہ بیان کر آئے ہیں، وضو کا حکم حصول طہارت کے لئے ہے اور حصول طہارت کا یہ مقصد ترتیب پر موقوف نہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

(۱۳) موالاة: (اعضائے وضو کو پے درپے دھونا)۔ موالات سے مراد یہ ہے کہ وضو کنندہ وضو کے درمیان کوئی ایسا عمل نہ کرے، جو وضو کا حصہ نہ ہو، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی کیا کرتے تھے۔ موالات کی تشریح میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ وضو کے دوران وہ اتنا توقف نہ کرے جس سے پہلے دھویا ہوا عضو خشک ہو جائے۔ اگر وہ اتنی دیر ٹھہرا رہا تو موالات قائم نہ رہ سکے گی۔ اس موالات کا خیال رکھنا امام مالک کے نزدیک فرض ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہی امام شافعی کا دوسرے سے ایک قول ہے۔ ان دونوں مسالک کے دلائل کی وہی تفصیل ہے، جو ہم ”ترتیب“ کے تحت بیان کر آئے ہیں۔ نا فہم۔

(۱۴) تین تین مرتبہ دھونا، جس کی صورت یہ ہے کہ تمام اعضائے وضو کو تین تین بار دھویا جائے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

”ایک دفعہ آپ نے ایک ایک بار اعضائے وضو کو دھو کر وضو کیا اور پھر فرمایا یہ تو وہ وضو ہے جس کے بغیر اللہ تعالیٰ کسی کی بھی نماز قبول نہیں کرتا۔ پھر آپ نے اعضائے وضو کو دو دو بار دھو کر وضو کیا اور فرمایا کہ یہ اس شخص کا وضو ہے کہ جس کو اجر و ثواب دوہرا ملے گا اور پھر آپ نے تین تین مرتبہ اعضائے وضو کو دھو کر وضو کیا اور کہا ”یہی میرا اور مجھ سے پہلے انبیاء کا وضو ہے۔“ پس جو کوئی اس سے تجاوز کرے، یا اس میں کمی کرے، تو اس نے بلاشبہ زیادتی اور ظلم کیا۔ دوسری روایت میں ہے کہ جو اس میں سے زیادتی یا کمی کرے، وہ تجاوز کرنے والوں میں سے ہے۔“

اس آخری جملے کی تشریح میں اختلاف ہے، بعض علماء یہ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ کوئی اعضائے وضو سے تجاوز کرے یا ان کے دھونے میں کمی کرے اور بعض علماء فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ جو کوئی تین سے زیادہ مرتبہ کسی عضو کو دھوئے اور وضو کرنے کی نیت نہ کرے، یا ایک سے کم مرتبہ دھوئے صحیح قول یہ ہے کہ اس سے مراد ”اعتقاد“ ہے، عمل نہیں ہے، تو اس صورت میں یہ مفہوم ہوگا، کہ جو شخص تین سے زیادہ بار دھوئے۔ یا تین سے کم مرتبہ دھوئے اور اس کا یہ عقیدہ ہو کہ تین مرتبہ دھونا سنت نہیں ہے، (وہ حدیث کی رو سے ظالم ہے)، اس لیے کہ جس نے حضور کی سنت کو سنت نہ سمجھا تو اس نے گویا بدعت اختیار کی، لہذا اسے مذکورہ وعید پہنچے گی، اس لیے اگر کسی نے تین سے زیادہ مرتبہ یا اس سے کم مرتبہ کسی عضو کو دھویا مگر اس کا عقیدہ یہ ہو کہ تین بار دھونا ہی سنت ہے، تو اسے یہ

وعید نہیں پہنچے گی۔ اس لیے کہ وضو میں تین سے زیادہ بار دھونا یہ "وضو علی الوضوء وضو ہوتے ہوئے دوسرا وضو کرنے کے مترادف ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق "نور علی نور" (نور پر نور) کا مصداق ہے۔ اسی طرح آپؐ نے دو دو بار اعضاءے وضو کے دھونے کو ثواب کے دوگنا ہونے کا سبب قرار دیا، لہذا اس سے مراد عقیدہ ہے نفس زیادتی یا کمی نہیں۔

①۵ دائیں جانب سے شروع کرنا، ایک اور سنت ہاتھوں اور پاؤں کے دھوتے وقت دائیں جانب سے شروع کرنا ہے۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ ایسے ہی کیا کرتے تھے، جو اس کے سنت ہونے کی دلیل ہے۔ ایسا کرنا وضو اور دوسرے سب اعمال میں سنت ہے جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق روایت ہے کہ آپ ہر شئی میں دائیں جانب سے شروع کرنے کو پسند فرماتے تھے، یہاں تک کہ جو تپا پینے اور کنگھی کرنے میں بھی۔

①۶ انگلیوں کے سروں سے دھونے کی ابتداء کرنا، ایک اور سنت یہ ہے کہ ہاتھوں اور پاؤں کے دھونے کو انگلیوں کے سروں کی جانب سے شروع کیا جائے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بذات خود ہمیشہ ایسے ہی کیا کرتے تھے۔

①۷ انگلیوں کا خلل کرنا، سنت ہے کہ انگلیوں کے مابین پانی پہنچا کر ان کا خلل کیا جائے، اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:-

خللوا صابكم قبل ان تخلصوا نارجھنم و فی رواية خللوا صابكم لا تخلصوا نارجھنم۔
قبل اس کے کہ جہنم کی آگ ان کا خلل کرے، تم خود ہاتھ کی انگلیوں کا خلل کیا کرو۔ روایت میں ہے کہ تم انگلیوں کا خلل کر لیا کرو۔
تو جہنم کی آگ ان میں نہیں بھرے گی۔ (المحدث)

علاوہ انہیں خلل کرنا کمال طہارت کا ذریعہ ہے، لہذا یہ مسنون ہے اور اگر انگلی میں کوئی انگوٹھی ہو، تو اگر تودہ کشادہ ہے تو اس کا ہلانے کی ضرورت نہیں اور اگر وہ تنگ ہے تو اس کو ہلانا ضروری ہے تاکہ اس کے نیچے پانی پہنچ سکے۔

①۸ تمام سر کا مسح کرنا بھی مستنون ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن زید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت نقل کرتے ہیں آپؐ تمام سر کا مسح اپنے دونوں ہاتھوں کے ساتھ کیا۔ پہلے آپؐ دونوں ہاتھوں کو آگے سے پیچھے لائے، پھر پیچھے سے آگے لائے۔ یہ امام مالکؒ کے نزدیک فرض ہے، اس پر تفصیلی گفتگو پیچھے ہو چکی ہے۔

①۹ سر کے مسح کو سر کی اگلی جانب سے شروع کرنا، حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ سنت ہے کہ مسح سر کے درمیانے حصے والہا ملے، سے شروع کیا جائے کہ پہلے دونوں ہاتھ وہاں رکھ کر آگے لائے جائیں پھر ان کو پیچھے گڈی تک لے جایا جائے۔ ہشام امام محمدؒ سے بھی یہی قول نقل کرتے ہیں، لیکن ان میں اکثر علما کا قول ہی زیادہ صحیح ہے، اس لیے کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مسح کا آغاز سر کی اگلی جانب سے کیا کرتے تھے۔ علاوہ انہیں تمام دھوئے جانے والے اعضاء میں سنت یہی ہے

کہ ان کے دھونے کی ابتداء اگلی جانب سے کی جائے! اسی طرح مسح کیے جانے والے اعضاء پر بھی مسح اگلی جانب سے ہی کیا جانا چاہیئے۔

سر پر مسح ایک بار کرنا وضو کی ایک اور سنت یہ ہے کہ سر پر مسح فقط ایک بار کیا جائے تین بار مسح کرنا مکروہ ہے۔ یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تین مرتبہ مسح کرنا سنت ہے (اور حسن ابن زیاد) امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ ”ایک ہی پانی سے تین بار سر پر مسح کیا جائے! امام شافعیؒ کی حجت حضرت عثمان بن عفان اور حضرت علیؓ کی وہ روایات ہیں کہ جن میں انہوں نے آپؐ کے وضو کی تفصیل نقل فرمائی ہے۔ جس میں انہوں نے تین تین مرتبہ اعضاء وضو کو دھویا اور تین مرتبہ سر کا مسح کیا! علاوہ ازیں سر کا مسح وضو کا رکن اصلی ہے، لہذا دوسرے ارکان وضو پر قیاس کرتے ہوئے، جنہیں تین تین بار دھویا جاتا ہے، سر پر بھی تین بار مسح کرنا مستنون ہوگا، بخلاف موزوں پر مسح کے اس لیے کہ موزوں پر مسح کرنا وضو کا اصلی رکن نہیں۔ اس کا اثبات بطور نصت ہوا ہے، اور رخصت کی بنیاد چونکہ کمی اور تخفیف پر ہے، اس لیے وہاں ایک بار ہی مسح کافی ہے۔ ہمارا استدلال حضرت معاذؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ:

”میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ آپؐ نے تمام اعضاء کو ایک ایک بار دھو کر وضو کیا، پھر دیکھا کہ آپؐ نے دو دو مرتبہ دھو کر وضو کیا، بعد ازاں میں نے آپؐ کو اعضاء وضو کو تین تین مرتبہ دھو کر وضو کرتے ہوئے دیکھا۔ مگر آپؐ نے ان تمام صورتوں میں سر پر فقط ایک ہی بار مسح فرمایا!“

اسی طرح حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے کہ انہیں نے لوگوں کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا طریقہ وضو سکھایا، تو انہوں نے سر پر فقط ایک ہی بار مسح کیا۔ جہاں تک حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کی روایات کا تعلق ہے، تو ان دونوں کی زیادہ مشہور روایت وہ ہے جس میں ذکر ہے کہ انہوں نے سر پر فقط ایک ہی بار مسح کیا تھا۔ چنانچہ مشہور محدث ابو داؤدؒ اپنی سنن میں یہی روایت نقل فرماتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ کی حدیث صحیح یہ ہے کہ انہوں نے سرور کانوں پر فقط ایک مرتبہ مسح فرمایا“ اسی طرح بعد خیر حضرت علیؓ سے روایت فرماتے ہیں کہ انہوں نے ایک بار کوفہ کی ایک کشادہ زمین پر نماز فجر کے بعد وضو کیا اور سر پر فقط ایک بار مسح کیا اور پھر فرمایا:

”جو شخص یہ چاہتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کو دیکھے، تو وہ میرے اس وضو کو پیش نظر رکھے!“

پھر امام شافعیؒ کی محولہ بالا روایت اگر بالفرض ثابت ہو بھی، تو وہ ایک ہی پانی سے تین بار مسح کرنے پر مجہول ہے جو حسن بن زیادؓ کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت کے مطابق ہمارے نزدیک بھی سنت ہے، علاوہ ازیں تین بار تازہ پانی کے ساتھ مسح کرنا غسل (دھونے) کے قریب پہنچ جاتا ہے، لہذا اس صورت میں اس پر مسح کے لفظ کا اطلاق درست نہ ہوگا! اور امام شافعیؒ کا اسے دھوئے بٹانے

والے اعضا پر قیاس کرنا دو وجوہ سے غلط ہے: اولاً اس لئے کہ مسح کی بنیاد نرمی اور آسانی پر ہے، جبکہ تین بار مسح کرنا اس معاملے میں سختی کے مترادف ہے، لہذا یہ حکم تصور مسح کے مطابق نہیں ہے، بخلاف غسل (دھونے کے حکم) کے۔ اور ثانیاً اس وجہ سے کہ اگر کسی عضو کو تین بار دھویا جائے تو اس سے اس عضو کی صفائی اور چمک ایک دفعہ دھونے کی نسبت بڑھ جاتی ہے، جبکہ مسح کے تکرار عام سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا۔

(۲۱) کانوں کا مسح کوا وضو کی ایک اور سنت یہ ہے کہ وضو کتدہ کانوں کا ظاہری اور اندرونی جانب سے سر کے پانی کے ساتھ ایک بار مسح کرے۔ سہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے علیحدہ علیحدہ پانی لے کر مسح کرے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں علیحدہ علیحدہ اعضا ہیں، اور یہ حقیقی اور عکسی دونوں طرح سے سر کا حصہ نہیں ہیں، حقیقی طور پر اس طرح کہ سر پر بال آگتے ہیں۔ مگر کانوں پر بالوں کا کوئی وجود نہیں ہوتا، اور عکسی طور پر یوں کہ ان پر مسح کر لینا۔ سر کے مسح کے قائم مقام نہیں بنتا اگر یہ دونوں سر کا حصہ ہوتے تو سر کے دیگر اجزاء کی طرح ان پر کیا ہوا مسح سر کے مسح کے قائم مقام قرار پاتا۔ ہمارا استدلال حضرت علیؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی پانی سے کانوں کا مسح فرمایا جس پانی سے آپ نے سر کا مسح کیا تھا اور حضرت انسؓ بن مالک آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل فرماتے ہیں کہ:

دوئوں کان سر کا حصہ ہیں۔

الاذنان من الرأس۔

اور یہ بات واضح ہے کہ یہاں آپ نے کانوں کی پیدائشی اور خلقی حیثیت بیان نہیں فرمائی، بلکہ آپ نے یہاں پر ان کا حکم ذکر فرمایا ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ یہ سر کے مسح کے قائم مقام نہیں ہو سکتے، وجہ یہ ہے کہ سر کے مسح کا حکم ایک قطعی دلیل سے ثابت ہوا ہے، جبکہ کانوں کا سر کے ساتھ شامل ہونا ایک خبر واحد سے ثابت ہوتا ہے، جس سے وجوب عمل تو ثابت ہوتا ہے، مگر وجوب علم نہیں۔ تو اگر ہم کانوں کے مسح کو سر کے مسح کے قائم مقام قرار دیں تو گویا ہم نے کانوں کو سر میں قطعی اور یقینی طور پر شامل کر دیا جو درست نہیں ہے، اور یہ ایسے ہی جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

عظیم کعبہ معلی کا حصہ ہے۔

المحیط من البيت۔

تو اس حدیث سے عظیم کا کعبہ کا حصہ ہونا ثابت ہوتا ہے، لہذا اس کا بھی ویسے ہی طواف ضروری ہوگا جس طرح کہ بیت اللہ شریف کا طواف کیا جاتا ہے، لیکن بایں ہمہ عظیم کی جانب رخ کر کے نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ کعبہ کی جانب رخ کر کے نماز پڑھنے کا حکم دلیل قطعی سے ثابت ہوا

عظیم بیت اللہ شریف کا وہ حصہ ہے جو تعمیر ابراہیمی میں کعبہ کے اندر شامل تھا، مگر قریش مکہ نے جب بیت اللہ کو شہید کر کے دوبارہ تعمیر کیا، تو غریب کم پڑ جانے کے باعث یہ حصہ تعمیر میں شامل نہیں کیا گیا، اس کا حکم یہ ہے کہ طواف کے لئے اس کو شامل کیا جاتا ہے، مگر قبلہ رو ہونے وقت فقط بیت اللہ کی عمارت پیش نظر رہتی ہے۔

ہے۔ اور اس کے کعبہ کا حصہ ہونے کا حکم ”خبر واحد“ کے ساتھ ثابت ہوا ہے اور خبر واحد پر عمل اسی وقت ضروری ہوتا ہے کہ جب اس پر عمل کرنے سے کسی قطعی حکم پر عمل کرنا متاثر نہ ہوتا ہو اور اگر اس کے برخلاف اس پر عمل کرنے سے قطعی حکم پر عمل کرنا متاثر ہوتا ہو، تو پھر اس پر عمل کرنا ضروری نہیں۔
 (۲۲) ڈاڑھی کا خلال کرنا: ڈاڑھی کا خلال کرنا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک آداب (مستحبات) میں سے ہے مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سنت ہے۔ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الآثار میں اسی طرح تفصیل بیان کی ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل ایک حدیث ہے جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کیا اور اپنی انگلیوں کے ساتھ اپنی ڈاڑھی میں اس طرح خلال فرمایا جیسے گویا وہ کنگھی کے دندانے ہوں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ جن صحابہ کرامؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کی تفصیل بیان کی ہے۔

انہوں نے اپنی ڈاڑھیوں میں خلال نہیں کیا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے جو روایت نقل فرمائی ہے یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک اتفاقی فعل ہے۔ لہذا اس سے مواظبت (ہمیشگی) کا پہلو نہیں نکلتا۔ اور یہ بات اس کے مسنون ہونے کی دلیل نہیں۔

(۲۳) گردن کا مسح: گردن کے مسح کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، ابو بکر بن الاعمش کے نزدیک یہ سنت اور ابو بکر الاسکاف کے نزدیک یہ آداب میں سے ہے۔

فصل ہشتم آداب (مستحبات) وضو

وضو کے آداب حسب ذیل ہیں :

- ① وضو کرنے والا وضو کے لیے کسی اور شخص سے کوئی مدد نہ لے، جیسا کہ حضرت ابوالجہوب سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ”میں نے حضرت علیؓ کو دیکھا کہ وہ وضو کے لیے پانی طلب کر رہے ہیں، میں جلدی سے ان کی طرف دوڑا تاکہ ان کو پانی لا دوں، انہوں نے مجھے دیکھا تو فرمایا اے ابوالجہوب رک جاؤ، اس لیے کہ میں نے حضرت عمر فاروقؓ کو دیکھا کہ وہ وضو کا پانی لے رہے ہیں، میں دوڑ کر گیا تاکہ ان کو پانی دے دوں اس پر حضرت عمر فاروقؓ نے فرمایا اے ابوالحسن ٹھہر جاؤ۔ اس لیے کہ میں نے ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وضو کے لیے پانی لیتے ہوئے دیکھا، تو میں آپ کی طرف دوڑا تاکہ آپ کو پانی لا دوں، تو آپ نے فرمایا اے عمر ٹھہر جاؤ، میں نہیں چاہتا کہ نماز پڑھنے میں کسی سے مدد لوں۔“
- ② وضو میں نہ اسراف کیا جائے اور نہ بخل، بلکہ وضو کا ادب یہ ہے کہ اسراف اور بخل کے مابین طریقہ اختیار کیا جائے، اس لیے کہ حق ہمیشہ افراط و تفریط کے مابین ہوتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے :

سب سے بہتر کام ان میں کا اوسط ہے۔

خیر الامور اوسطہا۔

۱۳) اعضائے وضو کو خصوصاً موکم سر میں خوب رگڑ رگڑ دھونا، وجہ یہ ہے کہ موکم سر میں پانی جسم سے دور رہتا ہے۔

۱۴) ہر عضو کے دھونے وقت منقول دعائیں پڑھنا اور وضو کا بچا ہوا پانی کھڑے ہو کر پینا، بشرطیکہ اس کا روزہ نہ ہو، پھر قبلہ رو ہو کر یہ دعا پڑھنا:

اشھد ان لا الہ الا اللہ وحدہ لا
بشریک لہ واشھد ان محمداً
میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی
معبود نہیں وہ اکیلا ہے، کوئی اس کا شریک
نہیں اور میں گواہی دیتا ہوں کہ حضرت محمد
رسول اللہ۔

اللہ کے رسول میں۔

اور پھر دوسرے وضو کی تیاری کے طور پر برتنوں کو پانی سے بھر کر رکھ دے۔ پھر دو رکعات پڑھے
اس لیے کہ یہ سب باتیں احادیث میں مذکور ہوئی ہیں کہ آپؐ نے یہ سب افعال ادا فرمائے ہیں۔
لیکن آپؐ نے ان امور پر ہمیشگی نہیں فرمائی۔ یہی سنت اور ادب (مستحب) کے مابین فرق ہے،
سنت وہ ہے کہ جس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ عمل فرمایا، اور اسے ایک یا دو دفعہ کے
سوا کبھی نہیں چھوڑا اور وہ بھی کسی نہ کسی مقصد کے لیے۔ اور ادب (مستحب) وہ عمل ہے کہ جس پر آپؐ
نے ایک دو مرتبہ عمل کیا اور اس پر ہمیشگی اختیار نہیں فرمائی۔

فصل نہم: نواقض وضو (وضو توڑنے والے افعال)

وضو جن باتوں سے خطا ہوتا ہے۔ ان کو مجموعی طور پر "حدث" طاری ہونے کے عنوان سے تعبیر کیا
جاسکتا ہے، اس موضوع پر گفتگو دو عنوانات کے تحت ہوگی: (۱) حدث کی ماہیت؛ (ب) حدث کا حکم
تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ حدث کی ماہیت؛

حدث کا دو اقسام ہیں۔ ایک حقیقی اور دوسری حکمی۔ حقیقی حدث کے متعلق اختلاف ہے، ہمارے تین ائمہ
کرام فرماتے ہیں کہ:

"حدث حقیقی زندہ آدمی کے جسم سے کسی نجاست کا خارج ہونا ہے۔ خواہ یہ نجاست قبل و ذب کے راستے
سے نکلے، یا ان کے علاوہ کسی اور مقام مثلاً کسی چوٹ یا زخم یا ناک سے خون، پیپ، لہو اور نفی وغیرہ خارج
ہونا پھر خواہ قبل و ذب سے کوئی شی عادت کے مطابق (Usually) خارج ہو، مثلاً پیشاب، پاخانہ
منی، نڈی، ودی، حیض و نفاس کا خون، یا غیر عادی مثلاً استمناضہ کا خون وغیرہ۔"

امام زعفران فرماتے ہیں کہ زندہ آدمی سے نجاست کا ظاہر ہونا حدث ہے، امام مالک کے ایک

لے حدث کے لغوی معنی کسی نئی شے کے واقع ہونے (To Happen) کے ہیں مگر اصطلاحاً اس کا مراد بے وضو ہونا ہے۔

قول کے مطابق کسی عادی نجاست کا عادی راستے دے سے نکلنا حدیث حقیقی ہے۔ اس لئے امام مالکؒ کے نزدیک استحاضہ کا خون حدیث نہیں، کیونکہ یہ عادت کے خلاف خارج ہوتا ہے نہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حدیث قبل دو بر کے راستوں میں سے کسی شے کا خارج ہونا ہے۔ یہی امام مالکؒ کا دوسرا قول ہے۔ ان میں سے جہاں تک امام مالکؒ کے قول (اول) کا تعلق ہے، تو وہ سنت کے خلاف ہے، وہ اس طرح کہ مستحاضہ عورت کے متعلق ارشاد نبوی ہے:

المستحاضة تتوضأ لكل صلاة - استحاضہ والی عورت ہر نماز کے لیے نیا وضو

وقوله للمستحاضة تتوضأ کرے۔

اور مستحاضہ کو آپ کا یہ فرمانا: تو ہر نماز کے لیے

ایک بار وضو کر لیا کہ، پھر خواہ مصلے پر خون کے

قطرے گرتے رہیں تو نماز پڑھتی رہ۔ نیز

فرمان نبویؐ ”تود وضو کر“ اس لیے کہ کسی رگ کا خون

ہے جو میٹ گئی ہے۔

وصلی ان قطر الدم علی الحمیر

قطراً وقوله ”توضی فانه

دم عرق انفجر۔

علاوہ ازیں وہ مقصد جس کی بنا پر دونوں راستوں سے کسی شے کا خروج حدیث کہلاتا ہے، وہ عادی اور غیر عادی خروج میں تفویق کا متقاضی نہیں۔ جیسا کہ آئندہ ذکر ہوگا۔ لہذا ان دونوں میں فرق کرنا شرعی دلیل پر اپنا ذاتی فیصلہ مسلط کرنا (تکلم) ہے۔ امام شافعیؒ ایک حدیث سے دلیل پکڑتے ہیں جس میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”کیا یہ طریقہ ہے۔ اور پھر اپنا منہ دھویا۔ کہا گیا کیا آپ نماز کے لیے (دو بارہ) وضو نہیں کریں گے؟ تو آپ نے فرمایا کہ ”تے سے وضو (منغائی) کا یہی طریقہ ہے۔ اور حضرت عمر فاروقؓ کو جب زخم لگا، تو وہ بدستور نماز ادا فرماتے رہے۔ حالانکہ ان کے زخم سے خون بہہ رہا تھا۔ علاوہ ازیں جسم سے نجاست کا نکلنا، جسم سے نجاست کا دور ہونا ہے، اور کسی نجاست کے جسم سے دور ہونے کی صورت میں جسم کیسے پیدا ہو سکتا ہے؟ مزید بآں اس سے اعضاء وضو پر حقیقت میں کوئی حدیث طاری نہیں ہوتا۔ اور سلیبیں (دونوں راستوں) کے متعلق بھی قیاس یہی تھا، لیکن وہاں کا حکم قتل سے بالاتر نص سے ثابت ہوا ہے، لہذا اسے اپنے مورد تک ہی محدود رکھا جائے گا۔ ہمارا استدلال حضرت ابوامامہ الباہلیؓ کی روایت کردہ ایک حدیث سے ہے جس میں حضرت ابوامامہؓ فرماتے ہیں کہ ”میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، تو دیکھا کہ آپ نے کھانے کا ایک لقمہ لیا اور کھالیا۔ اسی وقت مؤذن آگیا اور نماز کی اطلاع دی۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ وضو؟ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے جواب میں فرمایا:

اتمنا علینا الوضوء ما یخرج ہم پر وضو تو فقط ان اشیاء سے ہے جو جسم سے

لیس ما یدخل۔ خارج ہوتی ہیں۔ نہ کہ ان اشیاء سے جو جسم میں

داخل ہوں۔

آپ نے اس حدیث میں وضو کے ٹوٹنے کو جسم سے خارج ہونے والی ہر شے کے ساتھ، بغیر خراج کا

لحاظ کیے، مطلق خارج شدہ اشیاء کے ساتھ مشروط فرمادیا۔ البتہ اس حدیث میں جسم کے کسی پاک شے کا نکلنا مراد نہیں ہے
لہذا نجس اشیاء اس کا مصداق قرار پائیں۔ اسی طرح ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے نقل فرماتی ہیں کہ آپ نے فرمایا:

من قاء او عفی فی صلاۃ
فلینصرف ولیتوضأ ولیبین
علی صلاۃ مالم یتکلم۔

جس شخص نے ناز کے دوران قے کی یا اس کی نکیس بھوٹ
گئی۔ تو وہ پلٹ کر جاٹے اور وضو کر کے دوبارہ اپنی
سابقہ ناز کو استوار کرے۔ بشرطیکہ اس دوران اس نے

کوئی بات چیت نہ کی ہو۔

یہ حدیث امام شافعیؒ کے خلاف دو مسئلوں میں ہماری حجت ہے: اولاً اس میں کہ اگر سبیلین (قبل و دبر) کے
علاوہ کسی اور جگہ سے نجاست خارج ہو، تو اس سے وضو فرض ہو جاتا ہے۔ اور دوسرا — یہ کہ اگر دوران ناز حدیث
لاحق ہو جائے، تو سابقہ ناز کچھ جاری رکھنا جائز ہے۔ مروی ہے کہ آپ نے فاطمہ بنت حبیش سے فرمایا کہ تو وضو
کرتی رہ، اس لیے کہ یہ خون کسی پھٹی ہوئی رگ سے ہے۔ اس حدیث میں آپ نے فاطمہؓ کو وضو کرنے کا
حکم دیا اور وجہ (علت) یہ بیان فرمائی کہ جسم کی کوئی رگ پھٹ گئی ہے اور یہ وجہ نہیں بیان فرمائی کہ چونکہ یہ خون
ایک مخزج (رستے) سے نکل کر آ رہا ہے۔ اسی طرح حضرت تیمم داریؒ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرما
ہیں کہ آپ نے فرمایا:

الوضوء من کل دیم سائل۔ وضو ہر بہنے والے خون سے کرنا ضروری ہے۔

اس موضوع پر اتنی روایات منقول ہیں کہ وہ درجہ استفاضہ و شہرت، کو جا پہنچتی ہیں، یہاں تک
کہ دس صحابہ کرامؓ کا مسک ہمارے مسک کے مطابق مروی ہے۔ ان میں حضرت عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، عبداللہؓ
بن مسعودؓ، عبداللہ بن عمرؓ، ثوبانؓ، ابوالہریرہؓ اور ایک قول کے مطابق زیدؓ اور دسویں صحابی حضرت زیدؓ بن ثابتؓ
اور ابو موسیٰ الاشعریؓ تھے۔ یہ دس کے دس صحابہ کرامؓ میں سے سب سے زیادہ فقیہ تھے اور انہی کے اقوال
کی عام طور پر تقلید کی جاتی ہے، لہذا ان کی اتباع کرنا ضروری ہوگا۔ ایک دوسرا قول یہ ہے کہ یہ عشرہ مشورہ
کا مسک ہے؛ علاوہ انہیں سبیلین (قبل و دبر) کے کسی نجاست کا خارج ہونا اس لیے ذریعہ حدیث قرار
پاتا ہے۔ کیونکہ اس سے جسم کا ظاہری حصہ بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ وہ یوں کہ جس جگہ سے وہ نجاست خارج ہوتی
ہے وہ جگہ لازماً اس نجاست کے ساتھ ملوث ہو جاتی ہے، لہذا ضرورتاً اس کی طہارت زائل ہو جاتی ہے،
اس لیے کہ نجاست اور طہارت دونوں آپس میں ایک دوسری کی ضد ہیں۔ پس ایک ہی جگہ میں اور ایک
ہی وقت میں ان دونوں کا جمع ہونا ممکن نہیں۔ پھر جب اس کے ظاہری بدن سے طہارت زائل ہو گئی تو
وہ اللہ تعالیٰ کی حمد و عناية پر مشتمل نماز ادا کرنے کے قابل نہ رہا۔ لہذا اس جگہ کی پانی کے ذریعے طہارت
کرنا ضروری ہوگا، تاکہ وہ نماز کا اہل بن سکے۔ امام شافعیؒ نے جو روایت بیان کی ہے وہ اس بات کا بھی
احتمال رکھتی ہے کہ آپ نے قے منہ بھر کر نہ کی ہو۔ اسی طرح وضو کا لفظ بھی محض منہ دھونے کے لیے
استعمال ہوتا ہے، بناء بریں یہ روایت یہ احتمال رکھتے ہوئے یا ہماری تاویل پر منطبق ہوتے ہوئے امام شافعیؒ

حدیث ہے، وجہ یہ ہے کہ اگرچہ ہوائی نفسہ پاک ہے، لیکن یہ ہوا بھی تھوڑی بہت نجاست سے خالی نہیں ہوتی، اس لیے کہ یہ ہوا نجاستوں الی جگہ سے اٹھتی ہے۔ ارشاد نبوی ہے کہ:

لا وضوء الا من صوت اوریح وضوء کما یریح خارج ہونے کی آواز یا بدبو کی بنا پر لازم ہوتا ہے ایک اور حدیث نبوی ہے:

ان الشیطن یا قی احدکم فینفخ شیطان تم میں سے کسی ایک کے پاس آتا ہے اور اس بین الیتہ فیقول احدثت حدث کی سرین میں پھونکتا ہے، پھر کہتا ہے کہ تیرا وضوء خطا ہو گیا فلا ینصرفن حتی یرسمح صوتاً تم میں سے کوئی شخص اس وقت تک وضوء کے لیے نہ ٹھے جب تک کہ (ریح خارج ہونے کی) آواز نہ سنے یا وہ اویجد ریحاً۔

بدبو نہ محسوس کرے۔

اور جہاں تک اس ہوا کا تعلق ہے۔ جو عورت اور مرد کی، اگلی شرمگاہ سے خارج ہوتی ہے، تو اس کا ذکر ظاہر روایت میں نہیں ملتا۔ امام محمد سے روایت کی گئی ہے کہ اس پر بھی وضوء ہے، مگر انکرخی فرماتے ہیں کہ اس پر وضوء نہیں۔ اں البتہ اگر عورت کی شرمگاہ مفضاة ہو اور اس میں سے بدبودار ہوا خارج ہو، تو مستحب ہے کہ وہ وضوء کرے، امام محمد سے منقول روایت کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک (مرد و عورت کا اگلا حصہ) دہری کی طرح نجاست کا راستہ ہے۔ تو ان میں سے خارج شدہ ہوا سرین سے خارج شدہ ہوا کی مانند ہے، لہذا یہ ذریعہ حدیث ہوگی جبکہ انکرخی کا استدلال یہ ہے کہ ہوائی نفسہ ذریعہ حدیث نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ ذاتی طور پر پاک ہوتی ہے، اور کسی ظاہری شے کے خارج ہونے سے طہارت باطل نہیں ہوتی۔ اس کے بجائے طہارت اس وقت باطل ہوتی ہے کہ جب ناپاکی کے اجزاء خارج ہوں جب کہ عورت کی شرمگاہ مقام وطی، پیشاب کا راستہ نہیں ہے، لہذا وہاں سے جو ہوا خارج ہوگی اس کے ساتھ نجاست کے اجزاء متعلق نہ ہوں گے۔ مگر عورت کے مفضاة ہونے کی صورت میں عورت کے پیشاب کا راستہ اور وطی کا مقام دونوں ایک ہو جاتے ہیں۔ لہذا اس صورت میں یہ احتمال ہوتا ہے کہ ہوا پیشاب کے راستے سے خارج ہوتی ہے۔ بناء بریں اس کے لیے وضوء نامستحب ہے۔ واجب اس لیے نہیں کہ اس کی طہارت یقینی طور پر ثابت شدہ ہے۔ جو محض شک و شبہ کی بناء پر ختم نہیں ہو سکتی بعض فقہا فرماتے ہیں کہ مرد کے ذکر سے ہوا کا خارج ہونا ممکن ہی نہیں۔ یہ تو محض اختلاف (دوہم) کی ایک مرض ہے جسے انسان ہوا تصور کر لیتا ہے۔ بہر حال یہ سبیلین (قبل و بعد سے خارج ہونے والی اختیار کا حکم ہے۔ جہاں تک سبیلین کے علاوہ کسی اور جگہ سے خروج نجاست کا تعلق ہے، مثلاً پوٹ یا زخم وغیرہ سے۔ تو اس کے متعلق حکم یہ ہے کہ اگر تو خون کچھ لہو اور پیپ زخم کے سرے سے پیپ پڑے۔ تو ہمارے نزدیک وضوء ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ حدیث، یعنی نجاست کا، باطنی حصہ سے خارجی حصے کی طرف نکلنا، پایا گیا ہے۔ اور امام شافعی کے نزدیک وضوء ساقط نہ ہوگا۔ کیونکہ سبیلین سے خروج نجاست نہیں ہوا امام زفر کے نزدیک خواہ زخم کے سرے سے ہے بہر صورت وضوء ٹوٹ جاتا ہے، ان کے اس حکم کی بنیاد ان کے بیان کردہ اصول پر ہے، چنانچہ اگر خون زخم کے سرے پر ظاہر ہو جائے۔ لیکن وہ ادھر ادھر نہ ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس کا وضوء ساقط نہ ہوگا، لیکن امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ساقط

ہو جائے گا۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک حدث حقیقی کا مفہوم زندہ آدمی سے نجاست کا ظاہر ہونا ہے، اور زبرجست صورت میں نجاست ظاہر ہو چکی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سبیلین (قبل و دبر) میں نجاست کے محض ظاہر ہونے سے حدث لاحق ہو جاتا ہے، خواہ نجاست اپنی جائے خروج سے ادھر ادھر ہے یا نہ ہے۔ تو اس طرح قبل و دبر کے علاوہ بھی یہی اصول معتبر ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ نجاست کا محض ظاہر ہونا کسی جگہ بھی ذریعہ حدث نہیں ہے۔ رہا سبیلین کا معاملہ، تو وہاں بلاشبہ نجاست کا اس وقت اعتبار کیا جاتا ہے، جب وہ جائے خروج پر ظاہر ہو جائے، لیکن ایسا محض طور کی بنا پر نہیں، بلکہ خروج کی بنا پر ہوتا ہے۔ اور خروج ”نجاست کے ایک مقام سے دوسرے مقام پر منتقل ہونے“ کا نام ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ تو اسی طرح اس مقام میں بھی یہی اصول مؤثر ہوگا۔ اور خون جب تک اپنی جگہ سے ادھر ادھر نہ ہے اس وقت تک وہ اپنے مقام پر ہی مقصور ہوتا ہے کیونکہ انسانی جسم خون اور رطوبتوں کا مقام ہے، اس سے قبل وہ کھال کے ذریعے چھپا ہوا تھا اور کھال کے پھٹنے سے اس کا پردہ زائل ہو جاتا ہے، لہذا یہاں خون کا اپنی جگہ سے منتقل ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ پھر جب تک نجاست اپنے مقام میں رہے اس وقت تک جسم کے پلید ہونے کا فیصلہ نہیں دیا جاسکتا۔ چنانچہ پیٹ میں نجاستوں کے ہوئے نمازی جائز ہونا ہی دلیل ہے۔ تو جب خون زخم کے سرے سے بہ پڑے، تو تب یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اپنی جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوا ہے، لہذا اس پر خروج نجاست کا اطلاق درست ہوگا اور قبل و دبر کی حد تک نجاست کا ظہور بھی درحقیقت نجاست کا منتقل ہونا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اسی طرح قے کا منہ بھر کا نکلنا بھی، موجب حدث ہے اور اگر قے ”منہ بھر کر نہ ہو، تو وہ موجب حدث نہ ہوگی۔ امام زفرؒ کے نزدیک ”قے“ خواہ منہ بھر کر ہو، یا منہ بھر کر نہ ہو، وہ دونوں صورتوں میں موجب حدث ہے ان کے ہاں اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک منہ کو ”ظاہر“ کی حیثیت حاصل ہے اور دلیل یہ ہے کہ روزے سے دار اگر گلی کرے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، تو جب قے منہ تک پہنچ گئی ہو تو ان کے اصول کے مطابق زندہ آدمی سے نجاست کا خروج پایا گیا، لہذا وہ موجب حدث ہوگی، ہمارا موقف یہ ہے کہ منہ کی دو حیثیتیں ہیں: ظاہر کے ساتھ اسے جسم کے ظاہری حصے کی حیثیت حاصل ہے، جیسا کہ امام زفرؒ نے بیان کیا اور باطن کے ساتھ اسے باطنی حصے کی حیثیت حاصل ہے، جس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر روزے سے دار اپنا تھوک نکلے، تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، لہذا قے کا منہ تک آنا ذریعہ حدث نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت میں نجاست جسم کے ایک باطنی حصہ سے دوسرے باطنی حصے کی طرف منتقل ہوئی ہے، جبکہ ذریعہ حدث تو قے کا منہ سے باہر نکلنا ہے، کیونکہ اسی صورت میں نجاست کا باطنی حصے سے ظاہری حصے کی جانب منتقل ہونے کا اصول پایا جاتا ہے۔ اور یہ بات قے کے چھوٹا ہونے کی صورت میں ثابت نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اسے واپس لوٹانا اور روکنا ممکن ہوتا ہے۔ یوں یہ قے اپنی ذاتی طاقت کے ساتھ باہر نہیں نکلتی، بلکہ خود نکلنے (اخراج) سے نکلتی ہے۔ لہذا اس جگہ نجاست کے جلنے خروج سے بننے کا اصول نہیں پایا گیا۔ اور بڑی قے ہونے کی صورت میں مذکورہ اصول پایا جاتا ہے، اس لیے کہ اس صورت میں اس قے کو روکنا اور واپس لے جانا ممکن ہوتا ہے۔ یوں یہ قے اپنی ذاتی طاقت سے باہر آتی ہے۔ جسم کی طاقت (نکالنے) سے نہیں۔ لہذا یہاں ”نجاست کے جائے خروج سے بننے“ کا اصول پایا گیا۔

اس مسئلے پر ہم دوبارہ نئے سرے سے گفتگو کرنا چاہیں گے۔ صورت حال یہ ہے کہ امام زفرؒ کی اصل دلیل ایک حدیث نبویؐ "القلس حدث ہمہ" (یعنی قے حدیث ہے) کہ اس حدیث نبویؐ میں چھوٹی یا بڑی قے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ علاوہ ازیں "حدیث" خروج نجاست کا نام ہے۔ اور یہ بات یہاں موجود ہے، اس لیے کہ چھوٹی قے بھی جسم سے باہر آتی ہے اور بڑی قے بھی۔ لہذا اس جگہ قے کا چھوٹا یا بڑا ہونا قبل و بعد سے اخراج نجاست کی طرح مساوی حیثیت کا حامل ہے۔ ہمارا استدلال حضرت علیؑ کی موقوف مرفوعہ دونوں طریقوں سے روایت کردہ اس حدیث نبویؐ سے ہے کہ جس میں مذکور ہے کہ "آپ نے ایک مرتبہ احداث (نواقص و صو) کا ذکر کیا۔ تو اس میں فرمایا "ادوسعة تَمْلَأُ الْمَلْجَ" (یعنی یا مہاجر کرتے ہو، اگر چھوٹی قے بھی ذریعہ حدیث بنتی، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسے بھی من جملہ "احداث" کے شمار فرماتے۔ جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے، جو امام زفرؒ نے نقل کی ہے، تو اس سے بھی منہ بھر کے قے "مراد ہے" اس لئے کہ مطلق لفظ کو "معروف مفہوم" پر محمول کیا جاتا ہے اور "قے" کا معروف مفہوم منہ بھر کے قے ہی ہے یا بالفاظ دیگر دونوں احادیث میں تطبیق اور موافقت پیدا کرنے کے لیے مذکورہ حدیث کو بھی اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔ تاکہ دونوں روایات کو باہمی تناقض سے بچایا جائے۔ امام زفرؒ کے اس قول کو کہ "چھوٹی قے کی صورت میں بھی خروج نجاست" کا مفہوم پایا جاتا ہے، اگر درست بھی تسلیم کر لیا جائے، تو ہم جواباً یہ کہہ سکتے ہیں کہ چھوٹی قے کے ضمن میں ضرورت (مجبوری) بھی ہے، اس لیے کہ کوئی انسان بھی خاص طور پر جب پیٹ بھرا ہوا ہو، یا جسے کھانسی ہو، اس سے محفوظ نہیں رہ سکتا۔ اور اگر اسے ذریعہ حدیث قرار دیا جائے، تو لوگ حرج (تنگی) میں مبتلا ہو جائیں گے۔ اور اللہ تعالیٰ نے ہم پر دین کے معاملے میں کوئی تنگی روا نہیں رکھی۔ اور اس قسم کی کوئی ضرورت قبل و بعد کے معاملے میں ہرگز نہیں۔ آگے قے خواہ زرد ہو یا کھانے پر مشتمل ہو یا خالص پانی پر حکم میں کوئی فرق نہیں۔ اس لیے کہ حدیث خروج نجاست کا نام ہے اور فی الوقت کھانا یا پانی بھی ناپاک ہو چکا ہوتا ہے، کیونکہ وہ معدہ کی نجاستوں سے مخلوط ہو کر باہر نکلتا ہے۔

ظاہر روایت میں "منہ بھر ہونے والی قے" کی تعریف مذکور نہیں۔ ابو علی الدقاق اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ "جو قے انسان کو بات چیت سے روک دے وہ منہ بھر کر ہے" حسن بن زیاد کا قول ہے کہ "جس قے کو انسان روکنے یا واپس لانے پر قادر نہ ہو وہ قے منہ بھر کر ہے" اسی موقف کی تائید شیخ ابو منصور نے کی ہے۔ اور یہی رائے زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے انسان جب قے کے روکنے یا اس کے واپس کرنے پر

۱۔ اشارہ ہے۔ سورۃ الحج کی آیت ۸، کے معنوں کی طرف، جہاں ارشاد ہے: وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ: یعنی اللہ تعالیٰ نے تم پر دین کے معاملے میں کوئی تنگی نہیں رکھی۔
۲۔ ابو علی الدقاق اپنے زمانے کے عالم فاضل احمد ناصر نقیہ تھے۔ آپ کا زاد بھری مدی بھری ہے، وہ مولیٰ بن نصر زکریا شاکر و امام محمدؒ کے تربیت یافتہ تھے، اندقاق لقب کا وجہ یہ ہے کہ وہ اکیلا کرتے تھے۔

قادر ہو تو اس کا خروج اپنی ذاتی طاقت سے نہیں بلکہ متعلقہ فرد کی قوت سے ہوتا ہے۔ لہذا اس صورت میں وہ بننے والی نجاست کے "زمرے میں نہ آئے گی۔ اور انسان جس قے کے روکنے یا واپس کرنے پر قادر نہ ہو، وہی قے اپنی اصل طاقت سے باہر نکلنے کی بنا پر خود بننے والی نجاست کے حکم میں شامل ہوتی ہے، یوں حکم کا دار و مدار بدستور سیلان (نجاست کے بننے) پر رہتا ہے۔

اگر کوئی شخص متعدد بار تھوڑی تھوڑی قے کرے۔ تو آیا اسے جمع کیا جائے گا۔ یا نہیں؟ اور آیا اسے حدث شمار کیا جائے گا یا کہ نہیں۔ اس مسئلے کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ البتہ امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر یہ کئی بار قے ایک ہی مجلس میں ہو، تو اسے جمع کیا جائے گا، ورنہ نہیں۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر یہ سب ایک ہی متلی سے ہوں تو ان کو جمع کیا جائے گا، ورنہ نہیں۔ اور ابو علی الدقاقؒ کا قول ہے کہ قے جیسے کیسے ہی ہوں سب کو جمع کیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں مختلف اشیاء کو جمع کرنے کے لیے "مجلس" مسئلہ حیثیت رکھتی ہے۔ جیسے کہ خرید و فروخت اور سجدہ تلاوت وغیرہ کی صورت میں اس کی اہمیت نمایاں ہے۔ البتہ امام محمدؒ کا قول زیادہ واضح ہے، اس لیے کہ مجلس کا اعتبار بحیثیت مقام اور جگہ کے ہوتا ہے اور "متلی" کا اعتبار اس کے سبب کی بنا پر ہے، اور کسی شے کا وجود اس کے سبب کی جانب منسوب ہوتا، اس کے مقام کی طرف نہیں۔

اگر خون ناک کے زمر حصے سے یا کان کے سوراخ سے بہ نکلے۔ تو تب بھی وہ خروج نجاست یعنی نجاست کے باطن سے ظاہر کی جانب منتقل ہونے کی بنا پر ذریعہ حدث ہوگا، امام محمدؒ نے غیر محتون شخص کے متعلق یہ ذکر کیا ہے کہ "اگر پیشاب یا ندی اس کے ذکر میں سے نکل کر، اس کے غیر محتون حصے (قلفہ) میں ٹھہر جائے تو اس پر بھی وضو لازم ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے عورت کے جسم سے ندی یا پیشاب نکل کر اس کی شرمگاہ میں ہی رہ جائے اور باہر نہ نکلے۔"

اور اگر کسی نے اپنے ذکر کے سرے پر روئی پٹی۔ اور روئی کا اندر والا حصہ بھیگ گیا۔ تو وضو باطل نہ ہوگا، اس لیے کہ نجاست ابھی باہر نہیں نکلی۔ اور اگر تری باہر کی جانب ظاہر ہو جائے تو پھر یہ دیکھا جائیگا کہ آیا روئی ذکر کے اوپر چڑھی ہوئی ہے۔ یا سرے کے برابر ہے، مؤخر الذکر صورت ہو تو وضو ٹوٹ جائے گا، اس لیے کہ نجاست کا خروج ثابت ہو گیا ہے اور اگر اس سے نیچے ہو، تو وضو ناقض نہ ہوگا، اس لیے کہ خروج ابھی ثابت نہیں ہوا۔ اور اگر کسی عورت نے اپنی شرمگاہ پر روئی پٹی تو اگر اس نے یہ روئی اپنی شرمگاہ کے خارجی حصے پر پٹی ہو۔ اور اس روئی کا اندر روئی حصہ بھیگ جائے تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ اور اگر اس کی تری باہر کی جانب ظاہر نہ ہو۔ تو وضو ناقض نہ ہوگا، اس لیے کہ عورت کی شرمگاہ کا خارجی حصہ سرین کے در حصوں کی طرح ہے، لہذا خروج پایا گیا۔ اور اگر اس نے روئی شرمگاہ کے اندر روئی حصے میں رکھی۔ پھر اس روئی کا اندر روئی حصہ بھیگ جائے۔ تو وہ ذریعہ حدث نہ ہوگا۔ اس لیے کہ خروج نجاست نہیں ہوا۔ اور اگر تری خارجی حصے تک وسیع ہو جائے۔ تو اگر روئی عورت کی شرمگاہ کے اوپر تک یا برابر تک ہے۔ تو وہ ذریعہ حدث ہوگی۔ کیونکہ نجاست کا خروج ثابت ہو گیا ہے۔ اور اگر روئی اس سے نیچے ہو۔ تو خروج نہ ہونے کا بنا پر وہ تری ذریعہ حدث نہ ہوگی۔ یہ تمام احکام اس وقت لے مردانہ شرمگاہ۔

ہیں کہ جب روئی اس جگہ سے ساقط نہ ہو، اور اگر روئی وہاں سے ساقط ہو جائے تو ان تمام صورتوں میں وہ حدث یا حیض کی علامت ہوگی، خواہ روئی کا خارجی حصہ بھیگے، یا اس کا داخلی حصہ، اس لیے کہ نجاست کا خروج پایا گیا ہے۔

اور اگر کسی شخص کے ناک میں زخم ہو، اور خون زخم کے سرے سے بہہ پڑے۔ تو اگرچہ یہ خون ناک کے تھنوں سے باہر نہ بھی نکلا ہو، تب بھی وہ ذریعہ حدث ہوگا، اس لیے کہ خون کا اپنی جگہ سے سیلان (بہنا) پایا گیا ہے اور اگر کسی شخص نے تھوک اور اس کے تھوک میں خون نکل آیا، اگر تو کھنکار پر تھوک کا غلبہ ہو، تو وہ ذریعہ حدث نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس صورت میں یہ خون اپنی ذاتی قوت سے باہر نہیں نکلا، اور اگر اس پر خون کا غلبہ ہو، تو وہ ذریعہ حدث ہوگا۔ اس لیے کہ اگر تھوک غالب ہو، تو خون گویا اپنی طاقت سے باہر نہیں نکلا۔ اس لیے کہ وہ خون بہنے والا شمار نہ ہوگا۔ اور اگر خون تھوک پر غالب ہو، تو گویا خون اپنی ذاتی طاقت سے باہر آیا ہے۔ لہذا یہ خون بہنے والا قرار دیا جائے گا۔ پھر اگر دونوں اجزاء ایک جیسے ہیں تو اس صورت میں بھی قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ ذریعہ حدث نہ ہوگا۔ لیکن استحسان کا تقاضا اس کے ذریعہ حدث ہونے کا ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جب تھوک اور خون دونوں مساوی ہوں۔ تو وہاں یہ احتمال بھی ہے کہ خون اپنی ذاتی طاقت سے باہر نکلا ہے، اور یہ بھی ہے کہ وہ تھوک کی طاقت سے باہر نکلا ہے، لہذا محض شک کی بنا پر وہ ذریعہ حدث نہ ہوگا۔ جب کہ استحسان کی دو وجوہات ہیں: ایک وجہ یہ ہے کہ جب تھوک اور خون دونوں برابر ہوں تو گویا دونوں باہم متعارض ہیں۔ لہذا ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کے تابع بنانا ممکن نہیں، اسی لیے ان میں سے ہر ایک کو اس کی مستقل حیثیت دی جائے گی۔ یوں خون کو طبعی طاقت سے نکلنے والا تصور کرتے ہوئے اسے سائل بہنے والا، قرار دیا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اشتباہ کے وقت احتیاط پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور احتیاط اسی صورت میں ہے جو ہم نے بیان کی۔

اور اگر خون زخم کے سرے پر متعدد بار ظاہر ہو۔ اور متعلقہ فرد نے ہر بار اسے پونچھ ڈالا ہو، تو اگر وہ اتنی مقدار میں ہو کہ اگر اس کو بجا بہ رہنے دیا جاتا تو وہ بہہ پڑتا تو وہ ذریعہ حدث ہوگا۔ ورنہ نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ حکم اس کے بہنے (سیلان) کے ساتھ ہے۔

مشرط ہے: اور اگر اس نے خون پر رکھیا مٹی ڈال دی جس نے اسے چوس لیا، یا اس نے اس پر پٹی باندھ دی اور وہ خون سے تر ہو گئی۔ اور خون اس میں سے رہنے لگا، تو فقہاء فرماتے ہیں کہ وہ ذریعہ حدث ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں خون بہنے والا ہے۔ اور اگر وہ پٹی دھوئیں میں ہو، اور ان میں سے ایک حصہ خون سے آلودہ ہو جائے، تو تب بھی حکم یہی ہے۔ اور اگر کوئی کپڑا یا گوشت شرمگاہ سے نیچے گر پڑے، تو وہ ذریعہ حدث نہ ہوگا، اور اگر وہ قبل و بعد سے خارج ہو، تو ذریعہ حدث ہوگا۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ کپڑا جو قبل و بعد میں سے خارج ہو، تو وہ فی نفسہ ناپاک ہوتا ہے اس لیے کہ اس کی پیدائش نجاست سے ہوئی ہے، اور وہ چونکہ خود باہر نکلا ہے اور نجاست کا باہر نکلا ذریعہ حدث ہے، لہذا اس سے دھو ٹوٹ جائے گا۔ بخلاف زخم سے خارج ہونے والی شے کے، اس لیے کہ اس صورت میں اس کی ولادت گوشت سے ہوئی ہے اور گوشت فی نفسہ پاک ہے۔ اور ناپاک تو اس پر موجود رطوبتیں ہیں، وہ نہیں،

ذریعہ حدیث نہ ہوگی۔ اور اگر وہ کھانے وغیرہ کے ساتھ مخلوط ہو۔ تو یہ اس کے معدہ سے ہو کر آنے کا ثبوت ہوگا۔
لہذا وہ ناپاک اور ذریعہ حدیث ہوگی۔ اور یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

اگر کسی شخص کو خون کی قے آئے۔ تو اس کا کیا حکم ہے؟ اس کا ظاہر روایت میں صراحت کے ساتھ کوئی ذکر نہیں ہے۔ البتہ المعلى نے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت کی ہے کہ ایسی قے اگر پہ تھوڑی ہی ہو، پھر خواہ وہ ٹھوس ہو۔ یا مائع، بہر صورت موجب حدیث ہوگی۔ حسن بن زیاد ان دونوں سے یہ نقل کرتے ہیں کہ اگر وہ قے مائع ہو تو خواہ کم ہو یا زیادہ موجب حدیث ہوگی۔ اور اگر جمے ہوئے خون کی ہو تو اس وقت تک موجب حدیث نہ ہوگی۔ جب تک کہ وہ منہ بھر کر نہ آئے۔ ابن رستم نے امام محمدؒ سے یہ روایت کی ہے کہ بہر صورت جب تک منہ بھر کر نہ ہو، موجب حدیث نہ ہوگی۔ ہمارے بعض مشائخ نے امام محمدؒ ہی کی روایت کو درست قرار دیا ہے، اور المعلى اور حسن کی روایات سے، جو قلیل مائع قے کے بارے میں ہیں۔ دونوں ائمہ کرام کا اس سے رجوع ثابت کیا ہے۔ اسی رائے کو ہمارے استاد (شیخ) نے بھی قابل اعتماد سمجھا ہے۔ اس لیے کہ یہی رائے ہمارے ائمہ کرام نہ کے "خروج نجاست کے اصول" کے مطابق ہے۔ کیونکہ حدیث خروج نجاست سے ہی عبارت ہے، جبکہ قلیل قے خروج نجاست کے ضمن میں نہیں آتی جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور امام محمدؒ نے جامع الصغیر میں اسی رائے کی طرف بغیر کسی اختلاف کے اشارہ کیا ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں:

"جب کوئی شخص منہ بھرنے سے کم قے کرے، تو اس سے وضو ساقط نہیں ہوتا۔"

یہاں انہوں نے خون وغیرہ میں کوئی امتیاز نہیں کیا۔ جب کہ اکثر مشائخ نے اس اختلاف کو درست قرار دیا ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے کو صحیح گنا ہے، اس لیے کہ تمام اقسام کی کم مقدار والی قے میں بھی بظاہر قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ ذریعہ حدیث ہو، کیونکہ حقیقی طور پر نجاست کا خروج یعنی اس کا باطن سے ظاہر کی طرف منتقل ہونا پایا گیا ہے۔ کہ منہ مطلقاً "ظاہری" حصے کے ضمن میں آتا ہے۔ البتہ قلیل قے کا اعتبار اس لیے نہیں کیا جاتا کیونکہ اس کے اکثر دفع پذیر ہونے کی بنا پر اگر اس کو حدیث قرار دیا جائے تو اس میں دشواری (حرج) ہوتی ہے لیکن چونکہ خون کی کم مقدار والی قے شاذ و نادر ہی ہوتی ہے لہذا اس صورت میں اصل قیاس پر عمل کرتے ہوئے اسے "موجب حدیث" قرار دیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

ہمارے بیان کردہ مذکورہ احکام کا تعلق محض متذکرہ افراد سے ہے۔ جب کہ معذور افراد، مثلاً استحاضہ والی عورت، ایسا زخمی شخص جس کے زخم سے خون بہہ رہا ہو، پیٹ یا پیشاب کی مرض، ہمیشہ کنکیر اور ہمیشہ خارج ہونے والی ہوا وغیرہ کے عواص میں مبتلا افراد بے بشرطیکہ ان عوارض سے کسی بھی نماز کا وقت خالی نہ گذرنا ہو، خروج نجاست اس وقت تک ذریعہ حدیث نہ ہوگا، جب تک کہ اس نماز کا وقت باقی ہے جس نماز کے لیے انہوں نے طہارت کی ہو، چنانچہ اگر استحاضہ والی عورت نے نماز کے ابتدائی

سے معلى بن منصور (۱۱۲ھ)، امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے فاضل شاگرد اور ممتاز فقیہ تھے، انہیں امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کی کتب و امامی اور نوادر روایت کرنے کا شرف حاصل ہے (حدائق، ص ۱۶۵)۔

وقت میں وضو کر لیا، تو اسے اجازت ہے کہ جب تک نماز کا وقت باقی ہے۔ وہ اپنے اسی وضو کے ذریعے جتنے چاہے فرائض اور نوافل وغیرہ ادا کرے۔ خواہ اس دوران میں خون مسلسل بہتا رہے یہ ہمارا مسلک ہے! امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر عذر قبل و دبر (سبیلین) سے متعلق ہو، مثلاً استحاضہ، پیشاب اور ہوا کا مسلسل اخراج وغیرہ تو اس صورت میں اسے چاہیے کہ وہ ہر فرض نماز کے لیے وضو کرے۔ البتہ اس وضو سے وہ نوافل جتنے چاہے ادا کرے۔ امام مالکؒ کا رد اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ وہ ہر نماز کے لیے الگ الگ وضو کرے۔ ان کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے:

المستحاضة تتوضأ لكل صلاة استحاضة والى عورت ہر نماز کے لیے وضو کرے۔
امام مالکؒ نے لفظ صلوٰۃ کو مطلق قرار دیتے ہوئے، اس کے اطلاق پر عمل کیا ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ اس حدیث میں مستعمل لفظ "صلوٰۃ" کو "فرض نماز" کے ساتھ مقید اور محدود فرماتے ہیں، اس لیے کہ یہی تو اصل مقررہ نماز ہے۔ علاوہ ازیں "مستحاضہ" کی طہارت ایک مجبوری کی طہارت ہے۔ اس لیے کہ اس کے ساتھ یا اس کے اوپر طہاری ایسی حالت موجود ہے جو اس طہارت کے منافی ہے اور کوئی شی اپنے "منافی عمل" کی موجودگی میں نہ پائی جاسکتی ہے اور نہ برقرار رہ سکتی ہے۔ لہذا کہ اس نے چونکہ فرض نماز ادا کرنا ہے، لہذا طہارت کے منافی عمل کا حکم ادا کرنے پر فرض تک بوجہ ضرورت مؤخر رہے گا۔ اور جیسے ہی وہ فرض نماز ادا کر لے گی۔ تو ضرورت ختم ہو جائے گی، اور طہارت کے منافی عمل کا حکم ثابت ہو جائے گا۔ اور نوافل چونکہ فرائض کے تابع ہیں، اس لیے کہ شریعت نے ان کا حکم اس لیے دیا ہے، تاکہ ان کے ذریعے فرائض میں موجود کمی یا نقصان کو پورا کیا جاسکے۔ لہذا یہ نوافل فرض نماز کے اجزاء کے قائم مقام ہوں گے۔ اور کسی نماز کے لیے کی گئی طہارت اس کے جملہ اجزاء کھادوی ہوتی ہے۔ بخلاف دوسری فرض نماز ادا کرنے کے، اس لیے کہ وہ فرض نماز کے تابع نہیں ہے، بلکہ وہ ایک مستقل نماز ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے، جو امام ابو حنیفہؒ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنی سند کے ساتھ روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا:

المستحاضة تتوضأ لكل وقت من الصلوة استحاضة والى عورت نماز کے ہر وقت کے لیے وضو کرے۔

یہ روایت اس باب میں نص کی حیثیت رکھتی ہے؛ علاوہ ازیں عزیمت تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے احسانات کے شکر یہ اور حصول ثواب کے لیے امکانی حد تک نماز کے پورے وقت میں آدمی نماز ادا کرتا رہے۔ البتہ اللہ تعالیٰ نے رحمت اور آسانی کے لیے یہ اجازت دی ہے کہ کچھ وقت میں نماز کی ادائیگی کر کے بقیہ وقت میں قضا شدہ نمازوں کی ادائیگی، اور زندگی کے دوسرے کام ادا کرنے کی بھی اجازت ہے۔ یہ حکم پورے وقت کا ایک وظیفہ ہے۔ لہذا شرعی طور پر ادائیگی نماز کا وقت عملی طور پر وقت ادا کے قائم مقام ہے تو جس طرح اگر انسان نماز ادا کرے، تو اس سے طہارت کی بقا پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ تو اسی طرح جب وقت اس کے قائم مقام ہوگا۔ تو اس سے بھی حکم قرار پائے گا۔ اور جو روایت امام شافعیؒ نے نقل فرمائی ہے۔ وہ تو انہی ان کے اپنے خلاف جھٹ ہے۔ اس لیے کہ مطلق نماز کا لفظ معروف و معتاد نماز کے لیے ہی مستعمل ہوتا ہے اور ہمیشہ ہی مطلق لفظ متعارف معتاد مفہوم پر محمول ہوتا ہے۔ جیسے کہ فرمان نبوی ہے:

نماز میں کاستوں ہے۔

الصلوة عماد الدین۔

اور اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی وضو سے پانچ نمازیں ادا فرمیں، اگر ان سب سے عرفی نماز مراد ہے، اور صلوٰۃ معبودہ (مقررہ نماز) سے مراد یہی دن رات کی پنجگانہ نماز ہے۔ مگر گویا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ استحاضہ والی عورت دن اور رات میں پانچ مرتبہ وضو کرے۔ اگر ہم اس کے لیے ہر نماز، یا فرض نماز کے لیے وضو کرنا لازم قرار دیں۔ تو اس کا التزامی تلقین پانچ بار سے زیادہ مرتبہ وضو کرنا ہوگا، جو نص کے خلاف ہے۔ علاوہ ازیں اکثر لفظ صلوٰۃ (نماز) بول کر اس سے نماز کا وقت مراد لیا جاتا ہے، مثلاً ارشاد نبوی ہے:

اینما اددکتی الصلوٰۃ تیممت بحجے جہاں بھی نماز کا وقت ہوگا، تو میں تیمم کر وصلیت۔

حالانکہ مدرک رائے یا پانے والا، وقت ہوتا ہے۔ نماز نہیں ہوتی، جو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ

وسلم کا اپنا عمل ہے۔ اور اسی طرح فرمان نبوی ہے:

ان للصلوة اقلًا و آخرًا نماز کا اول وقت بھی ہوتا ہے اور آخر وقت بھی۔

اس سے بھی نماز کا وقت مراد ہے؛ اسی طرح کہا جاتا ہے۔ اتیک الصلوٰۃ الظہر یعنی میں تیرے پاس نماز ظہر کے وقت آؤں گا۔ لہذا لفظ صلوٰۃ (نماز) بول کر اس کا وقت مراد لینا تو درست ہے لیکن وقت کا ذکر کر کے اس سے نماز مراد لینا درست نہیں، لہذا دونوں روایات کو باہمی تعارض سے بچانے کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ ایک حدیث کے مطلق لفظ کو دوسری روایات کے محکم مفہوم پر محمول کیا جائے۔ معذرت بخش کی طہارت لفظ اسی صورت میں دوران وقت میں باقی رہتی ہے، جب اسے کوئی حدث پیش نہ آئے، ورنہ اس کا وضو باقی نہ رہے گا۔ اس لیے کہ ضرورت پہنچنے والے خون کے ضمن میں ہے کسی اور حدث کے سلسلے میں نہیں۔ لہذا وہ دیگر احداث میں محبت عند افراد ہی کے حکم میں ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے کہ جب اس نے وضو تو کسی اور حدث کی بنا پر کیا ہو لیکن بعد ازاں اس کا خون جاری ہو گیا ہو اس لیے کہ اس کا سابق وضو اس عذر پر مٹنا تھا۔ لہذا وہ وضو اس عذر کے حق میں کالعدم ہوگا۔ اسی طرح اگر خون اس کے ایک نیت سے جاری ہو، پھر اس نے وضو کر لیا تو خون اس کے دوسرے نیت سے بھریا۔ تو اسے دوبارہ وضو کرنا ہوگا، اس لیے کہ یہ اب نیا حدث ہے، جو طہارت کے وقت موجود تھا، لہذا اس حدث کے پیش آنے پر اس کی طہارت برقرار نہ رہے گی تاہم یہ صورت مذکورہ عذر اور بول و براز سب برابر ہوں گے، لیکن اگر دونوں نیتوں سے خون جاری ہو۔ پھر اس نے وضو کیا۔ تو ایک نیت کا خون بند ہو گیا، تو اس کی سابقہ طہارت۔ وقت کے اختتام تک برقرار رہے گی، اس لیے کہ اس کی طہارت ان دونوں کے لیے وقوع میں آئی تھی۔ اور جب طہارت کسی خاص عذر کی بنا پر وقوع میں آ جائے۔ تو اس عذر کے باقی رہنے سے بقیہ وقت میں طہارت کی بقا پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور وہ دوسرے نیت سے خون جاری رہنے کی بنا پر بدستور معذور رہے گا۔ اسی اصول پر متعدد زخموں والے شخص کا مسند بھی مستحب کیا گیا ہے کہ اگر ایک زخم سے خون جاری ہو، پھر دوسرے زخم سے

خون جاری ہو گیا۔ یا تمام زخموں سے خون رواں تھا، پھر بعض زخموں سے خون کا انقطاع ہو گیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

ہمارے ائمہ کرام کے مابین مستحاضہ کے متعلق یہ اختلاف ہے کہ آیا اس کا وضو نماز کے وقت کے ختم ہونے کی بنا پر ٹوٹتا ہے۔ یا اگلی نماز کے وقت آنے کی وجہ سے۔ یا دونوں میں سے کسی ایک کی موجودگی سے اس کی طہارت ختم ہو جاتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وضو محض وقت کے ختم ہونے کی بنا پر ختم ہوتا ہے۔ کسی اور بنا پر نہیں۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگلی نماز کے وقت کرنے کے باعث اس کی طہارت باطل ہوتی ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے مطابق ان میں سے جو سبب بھی پایا جائے اس کا وضو باطل ہو جاتا ہے۔ اس اختلاف کا نتیجہ صرف دو صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے، اولاً یہ کہ نماز کا وقت ختم ہو جائے، مگر اگلی نماز کا وقت نہ ہو، جیسے مثلاً اس نے فجر کی نماز کے لیے وضو کیا، پھر سورج نکل آیا، تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کی طہارت ختم ہو جائے گی، کیونکہ نماز کے وقت کا خروج پایا گیا ہے اور امام زفرؒ کے مطابق اس کا وضو نہ ٹوٹے گا، اس لیے کہ اگلی نماز کا وقت ابھی نہیں آیا۔ دوسری اختلافی صورت یہ ہے کہ نماز کے وقت کا آثار دخول (توپا یا جائے، مگر کسی نماز کے وقت کا جانا (خروج) موجود نہ ہو، مثلاً اس نے زوال سے قبل وضو کیا۔ پھر سورج زوال پذیر ہو گیا، تو اس کی طہارت امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تو باطل نہ ہوگی کیونکہ ان کے اصول کے مطابق خروج کا سبب نہیں پایا گیا البتہ امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس کا وضو باطل ہو جائے گا، کیونکہ اگلی نماز کا وقت آنے تک اس کی ضرورت موجود ہے۔ لہذا اس وقت تک اس کا اعتبار سا قیام ہے گا۔ اور وقت کے آنے (دخول) کے لیے امام ابو یوسفؒ کا استدلال بھی یہی ہے، البتہ وقت کے جانے (خروج) کے ذریعہ حدث ہونے کے متعلق وہ فرماتے ہیں کہ جس طرح اگلی نماز کا وقت آنے سے پہلے طہارت کے منافی عمل کے باوجود طہارت کو باطل کرنے کی کوئی وجہ نہیں، اسی طرح وقت گزر جانے کے بعد بھی اس کو برقرار رکھنے کی بھی کوئی ضرورت نہیں۔ لہذا اس کی منافی وصف کا اعتبار ہو گا؛ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں کا استدلال وہی ہے جس کا ذکر ہم سطور بالا میں کر چکے ہیں کہ نماز کا مکمل وقت عملی طور پر نماز کی ادائیگی کے قائم مقام ہے، پھر جس طرح یہ لازم ہے کہ طہارت کے وقت کو ادائیگی نماز کے وقت پر حقیقتہً مقدم رکھا جائے تو اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ طہارت کو ادائیگی نماز کے وقت پر شرعاً بھی پہلے رکھا جائے تاکہ نماز کے تمام وقت میں ادائیگی نماز میں مشغول ہونے کا مفہوم پایا جائے، اور یہ بات وقت کے جانے کی بنا پر ختم ہو جاتی ہے، لہذا وقت ختم ہونے سے حدث کا حکم ظاہر ہو جائے گا ہمارے مشائخ نے اختلاف کا دار و مدار خروج و دخول دونوں پر رکھا ہے۔ کہ اس کا وضو ہر صورت ٹوٹ جاتا ہے، خواہ نماز کا وقت آئے، یا جائے۔ اور مشائخ کا یہ موقف اس لیے ہے تاکہ طالب علموں کو یاد کرنے میں سہولت ہو، اس لیے نہیں کہ نماز کے وقت کے آنے (دخول) یا جانے (خروج) کو وضو کے باطل کرنے میں کوئی دخل ہے اس کا دار و مدار تو ہمارے اوپر بیان کردہ اصول پر ہے۔

اگر کسی معذور نے نماز عید یا نماز چاشت کے لیے دن چڑھنے پر وضو کیا، تو کیا وہ اس وضو سے ظہر کی نماز ادا کر سکتا ہے یا نہیں؟ امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کے قول کے مطابق تو اس کا حکم دریافت کرنا آسان ہے کہ اس سے نماز حائز دہوگی۔ کیونکہ اگلی نماز کے وقت کا آنا پایا گیا ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ

کے مسلک پر اس کا حکم کیا ہے؟ اس بارے میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کے لیے نماز ظہر ادا کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کا یہ وضو ایک خاص نماز کے لیے تھا۔ توجیب اس نماز کا وقت ختم ہوا تو وضو بھی ختم ہو جائے گا۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس وضو سے اس کی نماز ظہر درست ہوگی، کیونکہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، طہارت کو نماز ظہر کے وقت پر مقدم کرنا جائز ہے، لہذا اس وضو سے نماز عید، نماز چاشت، اور دیگر نوافل وغیرہ ادا کرنا اسی طرح جائز ہیں، جس طرح کہ اگر وہ ظہر کا وقت آنے سے قبل نماز ظہر کے لیے وضو کرتا اور پھر نماز کا وقت آجاتا ہے کہ اس صورت میں بلاشبہ اس کے لیے وقت کے دوران میں نماز ظہر ادا کرنا اور دیگر نمازیں ادا کرنا جائز ہے تو اسی طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے نماز ظہر کے لیے وضو کیا اور نماز ادا کر لی۔ پھر اس نے اسی وقت میں دوسرا وضو نماز عصر کے لیے کر لیا اور پھر نماز عصر کا وقت ہو گیا، تو کیا مذکورہ دونوں نماز کے مسلک پر اس کیلئے اس وضو سے نماز عصر ادا کرنا جائز ہے؟ اس بارے میں بھی مشائخ کے مابین اختلاف ہے بعض فرماتے ہیں کہ اس سے نماز عصر ادا کرنا جائز نہیں۔ اس لیے کہ اس کی طہارت ظہر کی نماز کے لیے تو درست ہے، توجیب تک وقت رہے گا اس کا یہ وضو برقرار ہے گا اسی لیے اس کو پہلی طہارت کے ہوتے ہوئے دوسری طہارت کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ یہ طہارت پہلی طہارت ہی کا اعادہ سمجھی جائے گی۔ لہذا دوسری طہارت کا عدم تصور ہوگی جب کہ پہلی طہارت وقت گزرنے کے ساتھ ہی ختم ہو جائے گی۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے نماز عصر جائز ہوگی، کیونکہ اسے نماز عصر سے قبل وضو کرنے کی اجازت ہے، تاکہ وہ نماز کا سارا وقت ادائیگی نماز میں صرف کر سکے۔ اور اس نے جو طہارت نماز ظہر کے لیے کی تھی، وہ تو نماز عصر کے لیے کالعدم ہوگی۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ ظہر کا وقت ختم ہونے سے وہ طہارت ختم ہوگی، جو اس نے نماز ظہر کے لیے کی تھی۔ جب کہ نماز عصر کے لیے کی گئی طہارت ختم نہ ہوگی۔

اور اگر مستحاضہ والی عورت نے خون جاری ہونے کی حالت میں وضو کیا، یا وضو کرنے کے بعد وقت نکلنے سے پہلے خون جاری ہو گیا، لیکن میں اس وقت جب وہ نماز پڑھ رہی تھی نماز کا وقت نکل گیا تو اس پر یہ لازم ہوگا کہ وہ نماز کا اعادہ کرے۔ اس لیے کہ اس کی طہارت وقت نکلنے سے باطل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ تو جب نماز مکمل ہونے سے قبل نماز کا وقت نکل گیا تو اس کی طہارت باطل ہو جائے گی، اور طہارت باطل ہونے سے نماز جاری نہ رکھ سکے گی۔ اس لیے کہ وہ خون کے اجراء کے باعث منجوع وقت کی بناء پر بے وضو ہو گئی ہے اس وقت اس کی حالت اس تیمم کرنے والے شخص کی سی ہوگی، جسے نماز کے دوران میں پانی نظر آجائے اور اگر جب اس نے وضو کیا تو خون رکا ہوا تھا اور پھر اس نے نماز شروع کی، اور نماز کے دوران میں ہی نماز کا وقت جاتا رہا۔ اور پھر وقت گزرنے کے بعد اس کا خون جاری ہو گیا، تو اس صورت میں وہ دوبارہ وضو کر کے لہذا سابقہ نماز کو جاری رکھے گی کیونکہ اس صورت میں اس کو یہ نیا حدث لاحق ہوا ہے۔ اور اس کی یہ ناپاکی

سے استحاضہ کی تفصیل آئندہ اوراق میں ہے۔ آئندہ سطور میں اس کے لیے ”مستحاضہ“ ہی کی اصطلاح استعمال ہوگی۔ یعنی استحاضہ والی عورت۔

سابقہ ناپاکی نہیں ہے، اس لیے کہ جب اس نے طہارت کی تھی، تو اس کی طہارت کسی منافی طہارت خفیہ کی عدم موجودگی کے باعث، بالکل صحیح طہارت تھی، اور یہ حدیث اسے فی الوقت لاحق ہوا ہے، جو اسی حالت تک محدود رہے گا اور اس کی طہارت کو شروع سے ختم کرنے کا موجب نہ ہوگا اور اگر اس نے خون جاری ہونے کی حالت میں وضو کیا۔ پھر خون بند ہو گیا اور اسی حالت میں اس نے نماز پڑھنا شروع کی تا آنکہ نماز کا وقت ختم ہو گیا، اور دوسری نماز کا وقت ہو گیا۔ پھر خون جاری ہو گیا۔ تو اس صورت میں وہ اپنی پہلی نماز کا اعادہ کرے گی۔ اس لیے کہ جب اس کا خون بند ہو گیا وقت کے اختتام تک جاری نہ ہوا۔ تو اس کی یہ طہارت اس کے حق میں مغذور کی طہارت نہ رہی۔ کیونکہ اس کا عذر ختم ہو گیا تھا جس سے واضح ہوا کہ اس نے جو نماز پڑھی ہے وہ طہارت کے بغیر پڑھی ہے۔ ان مسائل کی اصل الجامع الصغیر میں مذکور ہے۔

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ مغذور شخص کی طہارت کا حکم تھا، اب رہا اس کے کپڑوں کی نجاست کا مسئلہ تو اس کے متعلق ہمارا مسلک یہ ہے کہ اگر اس کے کپڑے پر ناپاکی ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائے، تو اس کا دھونا ضروری ہے، بشرطیکہ ان کپڑوں کا دھونا اس کے لیے فائدے مند ہو، یعنی گھڑی گھڑی اس کو نجاست نہ لگتی ہو۔ بنا پر اس نے نجاست کو دھوئے بغیر ناسا داکر لی، تو اس کی نماز درست نہ ہوگی مگر اگر یہ دھونا اس کے لیے سودمند ثابت نہ ہو، تو اس پر کپڑوں کا دھونا اس وقت تک ضروری نہیں ہے جب تک اس کا عذر باقی ہے۔ اسی رائے کو ہمارے مشائخ نے اختیار کیا ہے نہ محمد بن مقاتل الرازی کا مسلک یہ ہے کہ اس کو ہر نماز کے وقت کپڑوں کا دھونا ضروری ہے: انہوں نے کپڑوں کی طہارت کو وضو پر قیاس کیا ہے، مگر ہمارے مشائخ کا قول ہی صحیح ہے۔ اس لیے کہ حدیث کے حکم کا تو ہمیں بذریعہ نص (حدیث) پتہ چلا ہے۔ اور کپڑوں کی نجاست کا اور جسم کی نجاست کا مفہوم ایک جیسا نہیں، چنانچہ وہاں کی قلیل نجاست بھی قابل عفو ہے۔

ج۔ حدیث حکمی جہاں تک حدیث حکمی کا تعلق ہے۔ تو اس کی دو اقسام ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ نجاست حقیقی کے خروج کا کوئی غالب سبب پایا جائے اس صورت میں احتیاطاً سبب ایسے مسبب کے قائم مقام ہو جاتا ہے۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ مذکورہ قسم کا کوئی سبب تو نہ پایا جائے لیکن شارع کی تعمیل حکم کے طور پر اسے حدیث سمجھا جاتا ہو، اول الذکر قسم کی آگے متعدد انواع ہیں:

① **مباشرة** (عورت و مرد کا بلاپ) جس کی صورت یہ ہے کہ مرد عورت کے ساتھ، حالت شہوت اور حالت انتشار میں، بغیر کسی حجاب کے ملاپ کرے گویا اپنے آٹے پر کوئی رطوبت بھی محسوس نہ ہو، تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ صورت استحسان کی رو سے حدیث ہوگی۔ مگر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ حدیث نہ ہو۔ اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے۔ کیا دونوں کی شرمگاہوں کا مٹا، یعنی باہم مس ہونا ضروری ہے؟ یا نہیں تو امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے ہاں یہ شرط نہیں: ظاہر روایت

۱۔ محمد بن مقاتل رازی (م ۲۲۲) امام محمدؒ کے شاگرد اور کتاب مدنی مدنی علیہ کے مؤلف ہیں کافی مدت تک قاضی رہے اور وہ اہم حنفی علما میں سے تھے (وہابی، ص ۱۸۷)

میں یہی قول ان سے مروی ہے۔ اور انوارِ کروی سے ان کے نزدیک ایسا ہونا شرط ہے، اگر فی سنیہ دونوں کی شرمگاہوں کا ملنا ضروری قرار دیا ہے، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ سبب اس وقت سبب کے قائل مقام ہوتا ہے، جب مشقت میں پڑے بغیر سبب سے مطلع ہونا مشکل ہو، جب کہ زیر بحث صورت میں سبب پر بغیر شکل میں پڑے مطلع ہونا ممکن ہے، اس لیے کہ یہ صورت بیداری کی ہے جس کی بنا پر آسانی مطلع ہوا جاسکتا ہے، اس لیے سبب کو سبب کے قائم مقام ٹھہرانے کی کوئی ضرورت نہیں۔

استحسان کی وجہ ایک روایت ہے کہ ایک مجاہد ابوالعسر نے، جو شہید کیا کرتے تھے، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ ”یا رسول اللہ! میں نے اپنی بیوی کے ساتھ جماع کے سوا سب کچھ کیا ہے آپ نے فرمایا کہ وضو کر کے دو رکعت نماز پڑھ لو۔“

علاوہ ازیں اگر مرد کا جسم عورت سے ملے مباشرت کرے، تو ایسی صورت میں لازماً کچھ نہ کچھ مذہبی ضرورت خارج ہوتی ہے۔ لیکن یہ احتمال رہتا ہے کہ شاید اسے جسم کی حرارت خشک کر دے جس کی وجہ سے اس پر اطلاع نہ ہو سکے، یا وہ غلبہ شہوت کے باعث اپنے جسم سے فاصلہ ہو جائے۔ بہر حال مباشرت خروج مذہبی کا بہت قوی ذریعہ ہے اور سبب کو سبب کے قائم مقام ٹھہرانے کا طریقہ ”شریعت طیبہ“ میں بہت متعارف ہے، خاص طور احتیاطی موقعوں پر جس طرح حرمت مصاہرت کے اثبات کے لیے مرد کے عورت کو شہوت کے ساتھ مس کرنے کو وطی کے قائم مقام خیال کیا جاتا ہے، بلکہ نفس نکاح بھی وطی کے قائم مقام خیال کیا جاتا ہے اور لپٹ کر سونا حدث کا سبب خیال کیا جاتا ہے۔ وغیرہ ذالک؛ تو اسی طرح زیر نظر صورت کا بھی یہی حکم ہے اور اگر اس نے اپنی بیوی کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا یا بغیر شہوت کے اس کی شرمگاہ یا جسم کے کسی اور حصے کو بغیر کسی رکاوٹ کے ہاتھ لگایا، لیکن اسے انتشار نہ ہوا ہو، تو اکثر علماء کے نزدیک اس کا وضو نہیں ٹوٹے گا۔

امام ہاکم فرماتے ہیں کہ اگر اس نے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگایا، تو وہ ذریعہ حدث ہوگا۔ اور اگر اس نے عورت کو بغیر شہوت کے ہاتھ لگایا، جس کی صورت یہ ہو کہ وہ عورت ابھی چھوٹی عمر کی ہو، یا اس کی ”محرم“ ہو، تو پھر اس کا وضو باطل نہ ہوگا۔ امام شافعی کے دواقوال میں سے ایک قول یہی ہے۔ دوسرے قول کے مطابق ہر صورت اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے، خواہ وہ شہوت کے ساتھ ہاتھ لگائے، یا بلا شہوت۔

یہاں ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے کہ جن صورتوں میں عورت کو چھونے (مس) سے مرد کا وضو ٹوٹ جاتا ہے تو کیا جس عورت کو اس نے مس کیا ہو، اس کا بھی وضو ساقط ہو جائے گا؟ ہمارے نزدیک تو اس کا وضو باطل نہ ہوگا، البتہ امام شافعی سے اس بارے میں دواقوال مروی ہیں۔ ان کا استدلال الفاظ قرآنی، لَا مَسَّ لِلنِّسَاءِ سے ہے کہ ملا۔ مس۔ معاقلہ کے وزن پر ہے۔ جس میں دو طرفہ لمس کا اظہار ہوتا ہے

تو حرمت مصاہرت سے مراد وہ حرمت ہے جو بیوی (مطلوٰۃ) کی دالہ اور اس کی بیٹی کے ساتھ فیثا بپ ہونے کی حیثیت سے ان سے ”حرمت نکاح“ کے طور پر ثابت ہوتی ہے۔

لہ المائدہ - ۶

اور عربی لفظ لمس اور مس دونوں ایک ہی ہیں۔ اللہ تعالیٰ قرآن حکیم میں فرماتا ہے۔
وَاِنَّا لَمَسُّنَا السَّمَاءَ لَهٗ
اور وجہات نے کہا کہ، ہم نے آسمان
کو چھوا۔

اور لمس کا حقیقی مفہوم ہاتھ لگانا مجازی مفہوم جماع کرنا ہے، یا بالفاظ دیگر یہ لفظ دونوں معانی میں حقیقی طور پر ہی استعمال ہوتا ہے۔ دونوں میں فقط مس کرنے کے ذریعہ کافرق ہے۔ تو چونکہ دونوں معانی میں لمس کا مفہوم موجود ہے، لہذا یہ لفظ دونوں معانی کے لیے حقیقی حیثیت رکھتا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے محض چھونے (لمس) کو حدث قرار دیا ہے جس میں دونوں معانی شامل ہیں اور اس پر دو طلبہوں میں سے ایک یعنی تیمم ہمارا لازم ٹھہرا یا ہے۔ ہمارا استدلال ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت سے ہے کہ ”ان سے اس کے بارے میں پوچھا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنی کسی بیوی کا بوسہ لیتے اور پھر نماز ادا کرنے کے لیے چلے جاتے اور وضو نہ فرماتے تھے“ علاوہ ازیں لمس نہ تو بذات خود حدث ہے، اور نہ ہی یہ اکثر اوقات حدث کا ذریعہ ہوتا ہے، لہذا عام حالات میں یہ ایسے ہی ہے، جیسے کوئی مرد کسی مرد کو ہاتھ لگا دے، یا عورت کسی عورت کو مس کر دے، اس لیے کہ میاں بیوی کو اکثر و بیشتر ایک دوسرے کو مس کرنے کی ضرورت پیش آتی رہتی ہے۔ تو اگر ہم اسے ذریعہ حدث ٹھہرا دیں، تو لوگوں کو بڑی دشواری کا سامنا کرنا پڑے گا۔ جہاں تک مذکورہ آیت کا تعلق ہے۔ تو اس کے متعلق امام التفسیر حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس میں لمس سے مراد ”جماع“ ہے نہ حضرت ابن عباسؓ ترجمان قرآن ہیں، لہذا ان کی بات کا اعتبار ہونا چاہیے۔ اور ابن السکیتؒ اصلاح المنطق میں فرماتے ہیں کہ لمس کا جب کسی عورت کے ساتھ ذکر آئے، تو اس سے مراد وطی ہوتی ہے۔ عرب کہتے ہیں ”لمست المرأة“ یعنی میں نے اپنی بیوی سے جماع کیا؛ علاوہ ازیں جب لمس میں جماع کا احتمال موجود ہے، خواہ اسے حقیقت سمجھا جائے، یا مجاز تو اسے اسی پر محمول کرنا چاہیے۔ تاکہ مختلف دلائل کے مابین موافقت پیدا کی جاسکے۔

اگر کسی نے اپنے عضو (آلات تناسل) کو اپنا ہاتھ بغیر کسی رکاوٹ کے لگایا، تو ہمارے نزدیک اس سے وضو ساقط نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے وضو باطل ہو جاتا ہے۔ وہ اس ضمن میں بصرہ بنت صفوانؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ وہ آپؐ سے نقل کرتی ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:
فَمَنْ مَسَّ ذَكَوَهُ فَلْيَتَوَضَّأْ۔
جس نے اپنے ذکر کو ہاتھ لگایا وہ وضو کرے۔

اس کے متعلق میں ہماری دلیل حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، زید بن

۱۔ ۸۔

۱۔ ان السکیت کا پورا نام یعقوب بن اسحاق تھا۔ وہ مشہور و معروف امام لغت ہیں۔ ان کی وفات ۲۴۴ھ میں ہوئی۔ ان کی کتاب اصلاح المنطق ارب اور فست سے متعلق ایک اہم تصنیف ہے۔ (مکتب اللغون ۱: ۸۰)۔

ثابت، عمران بن حصین و حذیفہ بن الیمان، ابوالدرداء اور حضرت ابوہریرہؓ کے اقوال ہیں کہ یہ سب حضرات عضو سے ہاتھ لگانے کو ذریعہ حدیث نہیں خیال کرتے تھے۔ حتیٰ کہ حضرت علیؓ فرمایا کرتے تھے کہ میرے نزدیک "عضو" کو ہاتھ لگانے اور ناک کو ہاتھ لگانے میں کوئی فرق نہیں۔ ان میں سے بعض نے مذکورہ بالا روایت کے

راوی سے کہا کہ اگر وہ ناپاک ہے تو اسے کاٹ دو، علاوہ ازیں اس کو ہاتھ لگانا نہ تو خود حدیث ہے اور نہ ہی اکثر اوقات حدیث کا ذریعہ ہے۔ بنا بریں وہ تو ناک کو ہاتھ لگانے کی مانند ہے۔ مزید برآں انسان اپنے عضو کو اکثر ہاتھ لگاتا رہتا ہے، تو اگر اسے حدیث قرار دیا ہے تو اس سے لوگوں کی دشواری پیش آئے گی۔ امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے۔ اس کے متعلق کہا گیا ہے کہ وہ کئی وجوہ سے ثابت نہیں ہے؛ اولاً اس لیے کہ وہ اجماع صحابہ کے یکسر خلاف ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا؛ ثانیاً اس لیے کہ اس خاتون نے یہ روایت مردان بن الحکم کے زمانے میں پہلی مرتبہ بیان کی، جس پر موجود صحابہ کرامؓ نے باہم مشورہ کیا اور کہا کہ "ہم اللہ تعالیٰ کی کتاب اور اس کے نبی کی سنت کو محض ایک حدیث کے کہنے پر نہیں چھوڑ سکتے۔ جس کے متعلق ہمیں معلوم نہیں کہ آیا اس نے سچ کہا ہے۔ یا جھوٹ۔" اور ثالثاً اس لیے کہ یہ روایت "ابتلائے عام" سے متعلق نہیں ہے، خبر واحدہ ہے ورنہ اگر یہ روایت صحیح ہوتی تو ابتلائے عام کے باعث اسے درجہ شہرت حاصل ہو جاتا، لہذا یہ روایت زیادہ سے زیادہ "ہاتھ دھونے پر" مجمل ہے، ایسے کہ صحابہ کرامؓ پتھروں کے ساتھ استنجا کیا کرتے تھے، پانی میسر نہ ہوتا تھا۔ تو جب وہ عضو کو ہاتھ لگاتے۔ تو ان کا ہاتھ خاص طور پر گرمی کے ایام میں کچھ دھو کر آلودہ ہو جایا کرتا تھا، لہذا آپؐ نے ہاتھوں کے دھونے کا حکم دیا۔ واللہ اعلم۔

② اغماء اور جنون حدیث کا ایک سبب بیہوشی (اغماء) اور پاگل پن (جنون) اور ایسی مدہوشی بھی ہے کہ جس سے انسان کی عقل ماؤف ہو جائے، اغماء Fainting سے اس لیے کہ اس سے عضلات اور اعصاب لیٹ کر مرنے سے بھی زیادہ ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔ تو جب غمزدگی سے وضو ساقط ہو جاتا ہے، تو بیہوشی سے تو بدرجہ اولیٰ ایسا ہوگا۔ اور جنون یا Madness سے اس لیے کہ اس حالت میں اگر انسان کو کوئی محدث لاحق ہو، تو اس کو اس کا ادراک و شعور نہیں رہتا۔ لہذا سبب کو سبب کے قائم مقام مظہر ادا کیا گیا۔ جہاں تک مدہوشی و Astonishment (Amazement) کا تعلق ہے، جو انسانی عقل کو ماؤف کر دے۔ تو یہ مدہوشی بھی عدم شعور کے لیے جنون کے مفہوم میں ہے۔ اور اس سے بھی جسم کے اعضاء اور عضلات کمزور پڑ جاتے ہیں۔ ان تمام حالتوں کے دوران میں انسان کے کھڑے ہونے اور لیٹنے وغیرہ سے کوئی فرق نہیں پڑتا؛ وجہ یہ ہے کہ جو مفہوم ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ وہ تمام حالتوں میں یکساں ہے۔

③ پہلو کے بل لیٹ کر سونا لیٹ کر سونا خواہ نماز کے دوران میں ہو۔ یا نماز سے باہر ہر حال میں ذریعہ حدیث ہے اور اس کے متعلق فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں

لہذا یہاں لفظ اضطباع استعمال ہوا ہے جس کے معنی پیو کے بل لیٹنے کے ہیں۔ لیکن یہ حکم قطع پہلو کے بل لیٹنے ہی کا نہیں، بلکہ ہر طرح لیٹنے کا ہے اضطباع کا ترجمہ Lying Down سے کیا جاسکتا ہے۔

ہے (البتہ التظام) (المعتزل) سے منقول ہے کہ وہ ذریعہ حدیث نہیں ہے، لیکن اجماع کے مقابلے میں اس کی رائے کی بھلا کیا حیثیت ہے اور وہ خود بھی کوئی مجتہد نہ تھا مجہود کا استدلال ایک روایت ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ نماز کے دوران میں سو گئے، حتیٰ کہ ہلکے خراٹوں کی آواز آنے لگی، پھر آپ بیدار ہوئے۔ تو فرمایا کہ اس شخص پر کوئی وضو نہیں جو قیام، رکوع یا قعدے کی حالت میں سو جائے۔ وضو تو اس شخص پر جو پسلو کے بل لیٹ کر سوئے اس لیے کہ جب کوئی شخص لیٹ کر سوتا ہے، تو اس کے اعضاء ڈھیلے پڑ جاتے ہیں۔

یہ روایت اس مضمون پر نفع صریح ہے، اس روایت میں حکم کی وجہ عضلات کا ڈھیلا پڑنا قرار دیا گیا ہے، اسی لیے سرہن کے بل سونے کا بھی یہی حکم ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انسان اپنے دونوں کولوں میں سے کسی ایک پر دھری ڈال کر سو جائے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کی سرہن زمین سے فاصلے پر ہوگی، لہذا عضلات کے ڈھیلے ہوجانے اور شعور کی حرکت کمزور ہوجانے کے باعث یہ صورت بھی پسلو کے بل لیٹنے کے مانند ہوگی۔

اور جہاں تک ان دو حالتوں کے علاوہ کسی اور حالت میں سونے کا تعلق ہے۔ یا تو وہ سونا نماز کے دوران میں ہوگا۔ یا نماز سے باہر اگر نماز کے دوران میں ہو۔ تو وہ ہر صورت حدیث مذکورہ خواہ اس پر نیند کا غلبہ ہو جائے یا وہ دہستہ سو جائے۔ ظاہر روایت میں یہی مسلک بیان ہوا ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے نماز میں سونے کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ اس سے وضو باطل نہیں ہوتا، وہ فرماتے ہیں کہ مجھے یہ معلوم نہیں کہ میں نے دہستہ سونے اور نیند کے غلبہ پانے کا بھی مان سمجھا تھا یا نہیں۔ میرا خیال یہ ہے کہ اگر کوئی دہستہ سو جائے۔ تو اس سے اس کا وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک نیند جس حالت میں بھی آئے وہ ذریعہ حدیث ہے۔ البتہ اگر نیند اس حالت میں آئے۔ کہ انسان زمین پر رہا ہو یا بیٹھا ہو تو اس بارے میں ان کے دو اقوال مروی ہیں۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت صفوان بن عسال المرادی سے منقول ہے وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں حکم دیا کرتے تھے کہ ہم حالت سفر میں عین دن اور تین راتیں اپنے پاؤں سے موزے ڈالتیں۔ ہاں البتہ اگر جنابت کی حالت پیش آجائے تو انگ بات ہے لیکن سونے یا بول و براز کی وجہ سے آمارنے کی ضرورت نہیں۔ تو آپ نے اس روایت میں نیند کا علی الاطلاق ذکر کر کے، اسے بھی من جملہ احداث کے شمار فرمایا ہے۔ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ فرماتے ہیں،

العینان وکام الاست فاذا نامت العینان دونن آتھیں سرہن کا سبارا ہیں۔ جب دونن استطلق الوکاء۔ آتھیں سو جاتی ہیں تو یہ سبارہ قہم ہو جاتا ہے۔

اس روایت میں بھی آپ نے نیند کو سبارہ ختم ہونے کا ذریعہ ٹھہرا کر مطلق طور پر ذریعہ حدیث قرار دیا ہے۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے ہے جس میں آپ نے چت لیٹ کر سونے کے سوا دوسری تمام حالتوں میں سونے سے وضو کی نفی کی ہے اور اس حدیث میں آپ نے عضلات کے ڈھیلے پڑنے اور شعور کی حرکت کے قہم ہوجانے کو اس کی وجہ قرار دیا۔ اور زیر بحث صورت

میں یہ کیفیت پیدا نہیں ہوئی۔ اس لیے کہ یہاں ابھی عضلاتی گرفت باقی ہے، چنانچہ اسی بنا پر وہ نیچے نہیں گرا
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک مشہور روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

اذا نام العبد فی سجودہ یا ہی جب کوئی بندہ سجدے میں جا کر سوجا رہا ہے تو
اللہ تعالیٰ بہ ملائکتہ فیقول اللہ تعالیٰ اس کے متعلق اپنے فرشتوں کے
انظروا لی عبدی دوحۃ عندی سامنے اظہارِ تفاخر فرماتے ہیں کہ دیکھو میرے
وحیدہ فی طاعتی۔ بندے کی طرف کہ اس کی روح میرے پاس ہے

اور اس کا جسم میری اطاعت میں ہے۔

اور اگر نیند کی حالت میں سونا حدث کا ذریعہ ہوتا۔ تو اس کا جسم اللہ تعالیٰ کی اطاعت (بندگی) میں شمار
نہ کیا جاتا۔ جو روایت امام شافعیؒ نے نقل فرمائی ہے، اس میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ
جہاں بھی مطلق نیند کا ذکر آئے تو اس سے معروف و متداول نیند مراد ہوتی ہے اور یہ معروف و متداول نیند لیٹ
کر کی جائے والی نیند ہے۔ علاوہ ازیں عضلات کی بندش کا ڈھیلا پڑنا بھی فقط اسی صورت میں وقوع پذیر ہوتا ہے
سونے کے باقی طریقوں میں نہیں۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر نیند حالت قیام یا رکوع یا سجدے میں
پیش آئے۔ تو اس کے بارے میں قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ وہ ذریعہ حدث ہوگی، کیونکہ ذریعہ حدث پایا گیا
ہے۔ لیکن ہم نے نیند کے باب کہ جانکی صورت میں تبدل کی ضرورت کی بنا پر قیاس کو چھوڑ دیا ہے تاکہ اس سے حجب گزاروں کو تکلیف
نہ ہو جبکہ کدانتہ سونے کی صورت میں ایسی کوئی ضرورت نہیں بلکہ استدلال ان دو احادیث سے ہے جو
ہم نے اوپر نقل کی ہیں۔ کہ ان میں، ان دونوں حالتوں کے بارے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا؛ علاوہ ازیں سب
حالتوں میں عضلات پر انسان کی شعوری گرفت برقرار رہتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اگر نیند نماز سے باہر ہو تو اگر وہ شخص زمین پر ٹکا ہوا ہو تو ہو۔ مگر اس نے کسی شی پر ٹیک لگائی ہوئی نہ
ہو۔ تو ایسی نیند ذریعہ حدث نہیں ہوتی اس لیے اکثر اوقات اس قسم کی نیند کسی حدث کا ذریعہ نہیں ہوتی۔ اور
اگر وہ شخص کسی شی پر ٹیک لگائے بغیر کھڑا ہوا، یا رکوع یا سجدے کی ہیئت میں سوجائے، تو اس کے متعلق مشائخ
کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ اکثر مشائخ کا مسلک یہ ہے کہ وہ ذریعہ حدث نہیں ہے، کیونکہ جو روایات
ہم اوپر نقل کر آئے ہیں۔ ان میں سے نماز اور نماز سے خارج کا کوئی فرق نہیں بیان کیا گیا؛ علاوہ ازیں یہاں عضلات
پر شعوری گرفت ابھی برقرار ہوتی ہے جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ تاہم ان تمام آراء میں سے قرین صحت وہ
رائے ہے جس کا ذکر ائمہ نے کیا ہے کہ اس حالت کے متعلق کوئی صریح نص میں ملتی اس لیے اس کے
متعلق یہ دیکھنا چاہیے کہ اگر وہ ”مسنون سجدہ“ کی حالت میں ہو کہ اس کا پیٹ اس کی رانوں سے علیحدہ
ہو اور اس کے بازو اس کے پہلوؤں سے الگ ہوں تو وہ نیند ذریعہ حدث نہ ہوگی اور اگر اس نے سجدہ
مسنون وضع پر نہ کیا ہو کہ مثال کے طور پر اس کا پیٹ اس کی رانوں سے ملا ہوا ہو اور اس نے اپنے بازو
زمین پر رکھے ہوئے ہوں، تو وہ نیند ذریعہ حدث قرار پائے گی۔ اس لیے کہ پہلی صورت میں عضلات پر
گرفت برقرار ہوتی ہے اور اعضا و عضلات کا ڈھیلا پن مفقود ہوتا ہے۔ جب کہ دوسری صورت میں
مسامد اس کے برعکس ہوتا ہے۔ لیکن حالت نماز میں ہم نے مذکورہ نص کی بنا پر قیاس پر عمل چھوڑ دیا تھا۔

اور اگر وہ کسی دیوار یا ستون یا آدمی سے ٹیک لگا کر یا اپنے ہاتھ پر وزن ڈال کر سو جائے تو امام طحاویؒ اس کے متعلق فرماتے ہوں کہ اگر تو اس کی حالت ایسی ہو کہ اگر اس کا سہارہ گرا دیا جائے تو وہ گر پڑے، تو ایسی نبیذ سے وضو ٹوٹ جائے گا، ورنہ نہیں۔ اسی قول کو ہمارے زیادہ تر مشائخ نے اختیار کیا ہے۔ اور خلف بن ایوب امام ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے ابو حنیفہؒ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا کہ جو کسی شی سے ٹیک لگا کر سو جائے۔ یا کوئی آدمی اس طرح سو جائے کہ اگر اس کی ٹیک گرا دی جائے تو وہ آدمی گر پڑے۔ تو انہوں نے فرمایا کہ جب تک اس کی سرین زمین پر ٹکی رہے اس پر وضو کرنا لازم نہیں، اسی روایت کو اکثر مشائخ نے اختیار کیا ہے اور یہی بات زیادہ قرین صواب بھی ہے، کیونکہ ہم نے اوپر جو حدیث روایت کی ہے اور جو اس کا مضمون ذکر کیا ہے یہ اس کے عین مطابق ہے۔

اگر کوئی شخص زمین پر بیٹھ کر سو جائے، پھر وہ نیچے گر پڑے تو اگر وہ نبیذ کی حالت میں اپنا پہلو زمین کے ساتھ لگنے کے بعد اٹھے تو بالا جماع اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ کیونکہ لیٹنے کی حالت میں نبیذ، گودہ کم ہی ہے، پائی گئی ہے اور اگر وہ زمین کے ساتھ اپنا پہلو لگنے سے پہلے ہی جاگ جائے، تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا، کیونکہ نبیذ کی وجہ سے اس کی اپنے عضلات پر گرفت نرم پڑ چکی ہے۔ جس کی بنا پر وہ زمین پر گرا ہے۔ جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اپنی سرین کے زمین سے اٹھنے سے قبل بیدار ہو جائے تو اس کا وضو نہ ٹوٹے گا اور اگر وہ اس کے بعد بیدار ہو تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا۔

۴ نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنا ۱۱ حدث عمی کی ایک صورت کسی رکوع و سجود والی نماز میں قہقہہ مار کر ہنسنے پر مشتمل ہے۔ یہ قہقہہ اگر نماز سے باہر ہو یا نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت میں ہو تو وہ ”ذریعہ حدث“ نہیں ہے یہ حکم استحسان کے تحت ہے۔ جب کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ قہقہہ ہر صورت حدث نہ ہو، یہی امام شافعیؒ کا قول ہے، لیکن تبسم (ہلکی مسکراہٹ) کے حدث نہ ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے: امام شافعیؒ کی دلیل حضرت جابرؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

المضحك ينقض المصلاة ولا ينقض ينسى من ناسوٹ جاتی ہے مگر وضو الوضوء۔ نہیں ٹوٹتا۔

علاوہ ازیں اس سے حقیقی طور پر نہ تو کوئی حدث پایا جاتا ہے اور نہ ہی حدث کا کوئی سبب پیدا ہوتا ہے۔ جب کہ وضو ان دو کے علاوہ کسی امر سے نہیں ٹوٹتا، اسی لیے اگر نماز سے باہر، یا نماز جنازہ میں قہقہہ مار کر ہنس جائے تو اس سے وضو نہیں ٹوٹتا اور نہ ہی تبسم سے وضو باطل ہوتا ہے۔ ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک مشہور حدیث

لہ خلف بن ایوب البیہقی (م ۲۱۵ھ) امام محمد و امام زفر کے شاگرد اور مشہور معروف قیہقی، اترندہ گائے ان سے روایت نقل کی ہے، ذاتی اراء کے علاوہ انہوں نے امام محمدؒ امام ابو یوسفؒ دونوں کی فقہی روایات بھی نقل کی ہیں وصال: ۱۶۸-۱۶۷ھ

ہے کہ:

”ایک مرتبہ آپ نماز ادا فرما رہے تھے کہ ایک بدو جس کی آنکھوں میں کچھ نقص تھا آیا اور کنوئیں میں جس پر کھجوروں کے پتے پڑے ہوئے تھے، گر پڑا، اس پر آپ کے پیچھے جو لوگ کھڑے تھے، ان میں سے بعض ہنس پڑے۔ جب آپ نے اپنی نماز مکمل کر لی۔ تو فرمایا ”تم میں سے جس نے قہقہہ مارا ہے۔ وہ جا کر دوبارہ وضو کرے اور نماز کا اعادہ کرے، لیکن جس نے محض تبسم کیا ہے۔ اس پر کوئی شی لازم نہیں۔“

امام شافعیؒ کے شاگردوں نے اس حدیث پر دو اعتراضات کیے ہیں:

”اولاً یہ کہ مسجد نبوی میں کوئی کنواں نہیں تھا بلکہ یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ سے یہ توقع نہیں ہو سکتی کہ وہ بالخصوص آپ کے پیچھے کھڑے ہو کر ہنسے ہوں۔“

یہ دونوں اعتراضات غلط ہیں، اس لیے کہ یہ نماز واقعی مسجد نبوی میں ہو رہی تھی اور مسجد نبوی میں کنواں نہ سی کوئی ایسا گڑھا ہو سکتا ہے کہ جس میں بارش کا پانی جمع ہوتا ہو اور اس قسم کے گڑھے کو بھی کنواں کہہ دیا جاتا ہے، اسی طرح اس روایت میں یہ ذکر نہیں ہے کہ خلفائے راشدینؓ، عشرہ مبشرہؓ، یا مہاجرین یا فقہائے صحابہؓ یا اکابر صحابہؓ اس موقع پر ہنسے تھے، بلکہ ہنسے والے بعض نو مسلم یا بدو یا منافقین ہو سکتے ہیں۔ جو غلبہ جبل کے باعث ہنس پڑے ہوں گے، حتیٰ کہ ہمیں یہ روایت بھی ملتی ہے کہ ایک اعرابی نے مسجد نبوی میں پشیاب کر دیا تھا۔ حضرت جابرؓ کی روایت کو، دونوں احادیث کے باہمی موافقت پیدا کرنے کے لیے قہقہہ سے کم درجے کی ہنسی پر محمول کیا جائے گا۔ چنانچہ بعض علماء کا یہ قول ہے کہ ”خفک“ وہ ہنسی ہے، جسے وہ شخص خود سنے اور اس کا قریب والا شخص نہ سنے اور قہقہہ وہ ہنسی، کہ جسے اس کا قریبی شخص بھی سنے۔ اور تبسم وہ مسکراہٹ ہے، جس کی آواز نہ خود کو سنائی دے اور نہ اس کے قریبی شخص کو۔ امام شافعیؒ کا یہ قول کہ قہقہہ نہ خود حدث ہے اور نہ ذریعہ حدث ہے، یہیں تسلیم ہے، لیکن اس کا حکم تو قیاس کے بجائے نص سے ثابت ہوا ہے۔ اور نص کا یہ حکم فقط ایسی نماز کے متعلق ہے جو ارکان نماز پر مشتمل ہو، لہذا اس کے علاوہ جو نمازیں ہیں ان میں اصل قیاس پر ہی عمل ہوگا، چنانچہ حضرت جریر بن عبد اللہ الجلیؓ نے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی مجھے دیکھتے خواہ آپ نماز میں بھی ہوتے، تو ضرور تبسم فرمایا کرتے تھے۔ ایک اور روایت میں ہے کہ آپ ایک بار نماز میں مسکرائے، تو جب آپ نماز سے فارغ ہوئے، تو آپ سے اس بارے میں میں پوچھا گیا، تو فرمایا کہ ”میرے پاس جب سہیل آئے تھے اور اگر یہ خبر دی تھی کہ وہ جو شخص آپ پر ایک مرتبہ درود شریف پڑھے گا۔ اللہ تعالیٰ اس پر دس بار درود رحمت بھیجیں گے۔“

اور اگر امام اور مقتدی دونوں قہقہہ مار کر ہنس پڑیں۔ تو اگر امام نے پہلے قہقہہ مارا ہو، تو اس کا وضو ٹوٹ جائے گا لیکن مقتدیوں کا نہ ٹوٹے گا کیونکہ ان کا قہقہہ نماز کے دوران واقع نہیں ہوا۔ اس لیے کہ امام کی نماز ٹوٹتی ہی ان کی نماز از خود ٹوٹ گئی۔ لہذا ان کا قہقہہ نماز سے باہر تصور ہوگا۔

اور اگر پہلے مقتدی ہنسے ہوں پھر امام ہنس دیا ہو، تو ایسی صورت میں دونوں کا وضو باطل ہو جائیگا کیونکہ ان کا قہقہہ ناز کے اندر واقع ہوا ہے مقتدیوں کے متعلق تو کوئی شبہ نہیں، رہا امام کا مسئلہ تو وہ اس لیے کہ اگر مقتدی ناز سے خارج ہو جائیں تو اس سے امام کی ناز پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ اور یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب سب لوگ یک وقت ہنسے ہوں، کیونکہ ان کا قہقہہ ناز کی ”تحریم“ میں واقع ہوا ہے۔

غیر ناقص افعال: اور جہاں تک مہمہ کا آنکھیں بند کرنے، اس کو غسل دینے، جنازہ اٹھانے، آگ پر پکی ہوئی کوئی چیز کھانے اور غش گفتگو کرنے کا تعلق ہے۔ تو ان میں سے کوئی شئی بھی اکثر علماء کے نزدیک محدث نہیں ہے لیکن بعض فقہاء ان تمام امور کو ”حدث“ قرار دیتے ہیں، اس سلسلے میں انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث نقل کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من غمض میتاً فلیتوضأ ومن غسل جس نے مردے کی آنکھیں بند کیں وہ وضو کرے جس میتاً فلیغسل ومن حمل جنازة فلیتوضأ نے اسے غسل دیا وہ غسل کرے اور جس نے جنازہ اٹھایا وہ وضو کرے۔ (المحدث)

اسی طرح ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے ایک دوسرے کو گالی دینے والوں سے یہ کہا تھا کہ تم جس گفتگو میں مصروف ہو، اس سے کچھ حدیث لاتی ہو جاتا ہے، لہذا تم دونوں نے سرے سے وضو کرو حضرت ابو ہریرہؓ بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

”اس شئی سے وضو کرو، جسے آگ چھوتی ہے، بعض فقہانے خاص طور پر اونٹ کے گوشت سے وضو کرنا لازم مقرر کیا ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کرو، بکری کا گوشت کھا کر نہیں،“ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں آپؐ سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

انما علینا الوضوء مما یشرج لیس ہم پر وضو ان اشیاء سے واجب ہوتا ہے، مما یدخل جو جسم سے خارج ہوتی ہے، نہ کہ ان اشیاء سے جو جسم میں داخل ہوتی ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ وضو فقط جسم سے خارج ہونے والی اشیاء یعنی نجاستوں کی بنا پر لازم ہوتا ہے۔ اور یہ بات مندرجہ بالا افعال میں نہیں پائی جاتی۔ حدیث کے طاری ہونیکا بنیادی اصول یہ ہے کہ حدیث یا تو نجاست کے حقیقہ خروج سے پیش آتا ہے یا اس کے کسی سبب کے وقوع پذیر ہونے سے جب کہ مندرجہ بالا افعال میں یہ بات موجود نہیں حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے بھی اصول کی طرف اس وقت اشارہ کیا جب انہیں جنازہ اٹھانے پر وضو ماقط ہوئی حدیث معلوم ہوئی۔ کیا محک کردیوں کو ہاتھ گلانے کی بناء پر وضو کیا کریں علاوہ انہیں ان تمام افعال سے اکثر مابعد پڑتا رہتا ہے۔ تو اگر ان میں سے کوئی ایک فعل ذریعہ حدیث ہو تو لوگوں کو بڑی تکلیف کا سامنا کرنا پڑے گا۔ فہم مخالف نے جن روایات کا ذکر کیا ہے۔ وہ سب درخبر واحدہ ہیں۔ حالانکہ یہ ایسے مسائل ہیں۔ جن میں اجتلائے عام پایا جاتا ہے اور جن کا اکثر وقوع ہوتا

ہے اور اصول فقہ کی رو سے اس قسم کے مسائل میں خبر واحد معتبر نہیں ہوتی اور اگر یہ روایات ثابت ہوتیں تو وہ خبر واحد نہ ہوتیں (بلکہ درجہ شہرت حاصل کر لیتیں) لہذا مردے کی آنکھیں بند کرنے کے موقع پر جس وضو کا ذکر آتا ہے، اس سے مراد محض ہاتھ دھونا ہے۔ اس لیے کہ عام طور پر اس سے ہاتھوں پر کچھ نہ کچھ گندگی ضرور لگ جاتی ہے۔ اسی طرح گوشت پر پکی ہوئی شے کھانے سے بھی محض ہاتھ دھونا ضروری ہے۔ اسی لیے دوسری روایت میں اونٹ کے گوشت کو مخصوص کیا گیا ہے، کیونکہ اس کے گوشت میں ایسی لیس وار رطوبت ہوتی ہے جو دوسرے جانوروں کے گوشت میں نہیں ہوتی۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے گوشت کھایا، پھر اپنے ہاتھ دھوئے اور فرمایا ”گوشت پر پکی ہوئی شے سے دھو کا یہی طریقہ ہے“ اور میت کو غسل دینے کی حدیث میں جس غسل کا ذکر آتا ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر غسل دیتے وقت اسے ناپاک پانی کا دھون لگ جائے تو اس سے غسل کر لینا چاہیے، اسی طرح جنازہ کے اٹھانے میں جس وضو کرنے کا ذکر ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ اگر کوئی بے وضو شخص جنازہ اٹھائے، تو وہ وضو کر لے۔ تاکہ وہ میت پر نماز ادا کر سکے اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ نے باہم گلی گلوچ کرنے والوں کو جو وضو کا حکم دیا تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ ان کے لیے وضو کرنا مستحب ہے۔ تاکہ انہوں نے جو ایک دوسرے کو گالیاں دی ہیں وضو سے اس گناہ کا کفارہ ہو جائے۔

اور اگر کسی شخص نے وضو کرنے کے بعد بال اکھڑے، یا ناخن کاٹے، یا اپنی مونچھیں ترشوائیں، یا اپنی بغل سے بال صاف کیے۔ تو اکثر علماء کے نزدیک اس کے لیے ان تمام جگہوں پر پانی پہنچانا واجب نہیں ہے جبکہ ابراہیم التحفی فرماتے ہیں کہ ناخن کٹوانے بال اور مونچھیں ترشوانے میں اس جگہ پانی پہنچانا ضروری ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس نے جن بالوں وغیرہ پر طہارت حاصل کی تھی، وہ بال صاف ہو گئے، اور جو بالوں کا حصہ اب ظاہر ہوا ہے۔ اس پر طہارت حاصل نہیں ہوئی، لہذا یہ ایسے ہی ہے۔ جیسے خلا یاؤں سے موزوں کا اتار دینا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ وضو مکمل ہو چکا ہے۔ لہذا وہ اس وقت تک نہ ٹوٹے گا۔ جب تک کہ کوئی محدث لاحق نہ ہو۔ اور یہ صورت یہاں موجود نہیں درج یہ ہے کہ محدث ہمیشہ جسم کے ظاہری حصے سے متعلق ہوتا ہے، اور اس حصے سے محدث اس حصے کو دھوے یا اسپر مس کرنے سے زائل ہو چکا ہے۔ اور جو حصہ اب ظاہر رہا (بہنہ) ہوا ہے، اس پر تو پہلے بھی محدث طاری نہ ہوا تھا اور اب اس کے ظاہر ہونے کے بعد نیا کوئی محدث پیش نہیں آیا۔ لہذا ان کے زائل ہونے سے وضو متاثر نہ ہوگا۔ خلا موزوں پر مس کے، اس لیے کہ وہاں وضو ہی مکمل نہیں ہوا۔ کیونکہ وضو کی تکمیل پاؤں دھونے سے ہوتی ہے جو یہاں نہیں پائی گئی، البتہ چونکہ پاؤں سے ہر وقت موزے اتارنا مشکل ہیں، اس لیے شریعت نے ضرورت کے تحت ان کے مس کو پاؤں دھونے کا نعم البدل قرار دیا ہے۔ تو جب موزہ پاؤں سے اتار گیا، تو اس کے ساتھ ضرورت بھی ختم ہو گئی۔ بنا بریں وضو کی تکمیل کے لیے اب پاؤں کا دھونا ضروری ہو گیا۔ اور پٹیلوں سے بال اکھڑنے کا جو ذکر کیا گیا ہے، تو اگرچہ ایسا کرنے سے کوئی ایسا حصہ ظاہر نہیں ہوتا جس پر محدث طاری ہو جاتا ہو، بخلاف ناخن کاٹنے کے تو اس کی وجہ حقیقت حضرت عمرؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ”جو کوئی اپنی بغل میں ہاتھ پھیرے تو وہ وضو کرے“ تو اس روایت بھی تاویل یہ ہے کہ وہ اپنے ہاتھ دھوئے کیونکہ وہاں ہاتھ لگانے سے اکثر ہاتھ پیسنے سے تر ہو جاتا ہے۔

جس کسی نے "خنزیر" یا کتے کو ہاتھ لگایا یا نجاست کو اپنے پاؤں سے روندنا تو اس پر وضو کرنا ضروری نہیں اس لیے کہ اس صورت میں حدث نہ حقیقتاً موجود ہے اور نہ حکماً البتہ اگر اس کے پاؤں کے ساتھ کوئی نجاست وغیرہ لگ جائے، تو اس صورت میں فقط اسی جگہ کا دھونا ضروری ہوگا، ورنہ یہ بھی ضروری نہیں اور جس شخص کو طہارت کا یقین، مگر حدث (وضو ٹوٹنے) کا محض شبہ ہو۔ تو اس کی طہارت برقرار رہے گی، مگر جسے وضو ٹوٹنے کا یقین اور طہارت کا محض شک ہو، تو وہ بدستور بے وضو سمجھا جائے گا، اس لیے کہ یقین محض شک کی بنا پر زائل نہیں ہوتا۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر وضو کرنے والے شخص کو یہ تو یاد ہو کہ وہ بیت النخل میں گیا تھا، لیکن یہ یاد نہ ہو کہ آیا اس نے قضاے حاجت کی تھی یا بغیر قضاے حاجت کے وہ باہر آ گیا تھا، تو اس صورت میں اسے وضو کرنا لازم ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں ظاہر بات یہی ہے کہ اس نے قضاے حاجت ضرور کی ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی بے وضو شخص کو اتنا تو یاد ہو کہ وہ پانی لے کر وضو کے لیے بیٹھا تھا، مگر وضو کرنا یاد نہ ہو، تو ایسی صورت میں اس کا وضو ہی سمجھا جائے گا، اس لیے کہ ظاہر بات یہی ہے کہ وہ دباؤ سے وضو کر کے ہی اٹھا ہوگا۔ اور اگر اسے اپنے وضو کے کسی حصے کے متعلق شک پیدا ہو جائے اور اسے پہلی بار شک پیدا ہوا ہو تو ایسی صورت میں اسے چاہیے کہ وہ اپنا شک دور کر لے اور متعلقہ جگہ کو دوبارہ دھو لے۔ اس لیے کہ اسے اس جگہ کے حدث ہونے کے بارے میں تو یقین، مگر اس کے دھونے کے متعلق شبہ ہے۔ "پہلی دفعہ شک پیدا ہونے" سے مراد یہ ہے کہ شک پیدا ہونا اس کی عادت نہ ہو، یہ مطلب نہیں کہ اسے زندگی میں کبھی شک پڑا ہی نہ ہو اور اگر اسے شک اکثر پیش آتا رہتا ہو، تو اس صورت میں اس طرف التفات نہیں کرنا چاہیے، اس لیے کہ اس صورت میں یہ محض شیطانی وسوسہ ہے اور وسوسہ دور کرنے کا طریقہ یہی ہے کہ اسے اہمیت نہ دی جائے کیونکہ اگر ان وسوسوں پر عمل کرنا شروع کر دیا جائے، تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ وہ کبھی بھی نماز سے فارغ نہ ہو سکے گا اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

اور اگر اس نے وضو کر لیا، پھر اپنے عضو (اَلتَّنَاسُل) پر کچھ تری بہتے ہوئے دیکھی، تو وہ اپنے وضو کا اعادہ کرے۔ اس لیے کہ یہ رطوبت پیشاب کے اخراج پر مبنی ہے، لہذا حدث سمجھا جائے گا اور یہ جو کہا گیا ہے کہ وہ "تری بہتے ہوئے دیکھے"، تو وہ اس لیے کہ محض رطوبت تو وضو کے پانی کا بھی ہو سکتی ہے اور اگر اس صورت میں بھی چہرہ چل جائے کہ وہ پیشاب ہی کے قطرے ہیں ہوا، ان کی صورت بننے کی نہ بھی ہو۔ تب بھی اس پر وضو کا اعادہ لازم ہوگا اور اگر شیطانی اسے اکثر اس قسم کی رطوبت دکھا دیتا ہو جس کے بارے میں اسے علم نہیں کہ آیا یہ رطوبت پیشاب کی ہے، یا وضو کے پانی کی، تو اس صورت میں وہ اپنی نماز جاری رکھے اور اس وسوسہ کی جانب بالکل دھیان نہ دے۔ اس لیے کہ یہ وسوسہ سچے جس کو دور کرنا لازم ہے، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے۔

ان الشیطن یأتی احدکم فیمنفخ شیطان تم میں سے کسی ایک کے پاس آتا ہے

اسلام شریعت کا مقصد اپنے ماننے والوں کو خواہ مخواہ کی پیچیدگیوں میں جھکا کر ناہیں، بلکہ انہیں احکام و مسائل کے ماف

بین الیثیہ فیقول احدت احدت
فلا ینصرفن حتی یسمع صوتاً ویجد
ریحاً (الحديث)
اور سون میں پھونکتا ہے اور پھر تیارے
دل میں کہتا ہے کہ تیارا وضو ٹوٹ گیا
تو اس شخص کو چاہیئے کہ وہ پیچھے نہ پھرے تاوقتیکہ
اسے آواز سنائی نہ دے یا اس کی بدبو محسوس
نہ کرے۔

اس صورت میں مناسب ہے کہ وہ اپنے ستر یا اپنے تر بند (شلوار وغیرہ) پر پھینٹے مار لے۔ تاکہ جب
اسے اس قسم کی کوئی بات محسوس ہو، تو وہ اسے اسی پر محمول کر سکے اس لیے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم خود بھی وضو کے وقت اپنے ”ازار بند“ پر پانی کے پھینٹے مار لیتے تھے۔ اور ایک روایت میں ہے
کہ میرے پاس حضرت جبریل شریف لائے تو انہوں نے مجھے اس کا حکم دیا۔
(ب) حدث حکمی کا حکم جس شخص کا وضو ٹوٹ جائے۔ اس کے کچھ احکام ہیں۔ تفصیل حسب ذیل
ہے:

۱۔ بے وضو شخص کی طہارت کی شرط پوری نہ ہونے کی بنا پر نماز کی ادائیگی درست نہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ
وسلم کا اہتمام ہے،
لَا صَلَوةَ إِلَّا بِوَضْوٍ

وضو کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی۔
(۲) بے وضو شخص بغیر فلاں کے ہمارے نزدیک قرآن مجید کو ہاتھ نہیں لگا سکتا۔ امام شافعی کے نزدیک
بغیر فلاں کے بھی قرآن مجید کو مس کرنا جائز ہے۔ انہوں نے ہاتھ لگانے کے مسئلے کو قرآن مجید کی قرأت
پر قیاس کیا ہے، اور کہا ہے کہ جس طرح اس کو قرآن پڑھنے کی اجازت ہے، اسی طرح اسے قرآن مجید کو ہاتھ
سے چھونے کی بھی اجازت ہے۔ ہمارا استدلال ارشاد ربانی،
لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ

سے ہے؛ نیز فرمان نبوی ہے،
لَا يَمَسُّ الْقُرْآنَ إِلَّا طَاهِرٌ

قرآن مجید کو کوئی ہاتھ نہیں لگاتا، سوائے
پاک شخص کے۔

علاوہ انہیں قرآن مجید کی تعظیم واجب ہے اور جس ہاتھ پر بے وضو ہونے کا اثر موجود ہو اس
قسم کے قرآن مجید کو چھونا اس کی تعظیم و تکریم کے منافی ہے۔ پھر ہاتھ لگانے کو قرآن کی قرأت پر قیاس
کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ حدیث کا حکم منہ میں ظاہر نہیں ہوتا، البتہ ہاتھ پر ظاہر ہوتا ہے، جس
کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ کا دھونا وضو میں ضروری ہے، مگر منہ کا دھونا ضروری نہیں، لہذا ہاتھ کو منہ پر
قیاس کرنا درست نہ ہوگا؛ اسی طرح ان درہمیں کو بھی ہاتھ لگانا جائز ہے جن پر قرآن مجید کی کوئی آیت

لکھی گئی ہو، اس لیے کہ قرآنی نسخے کی طرح ہر اس شی کی حرمت ثابت ہوتی ہے جس پر قرآن مجید لکھا گیا ہو، لہذا اس بارے میں مصحف پر قرآن لکھنا اور درجہوں پر قرآن تحریر کرنا دونوں یکساں ہیں۔ اسی طرح قرآن مجید کی کسی تفسیر کو بھی ہاتھ لگانا درست نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ اس کو ہاتھ لگانا قرآن مجید کو ہاتھ لگانے پر متعین ہوگا لیکن نہ کسی کتاب کو ہاتھ لگانے میں کوئی مہرج نہیں البتہ مستحب ہے کہ وہ ایسا نہ کرے۔ بے وضو شخص کو بیت اللہ شریف کا طواف کرنا بھی جائز نہیں ہے، لیکن اگر کسی نے بغیر وضو کے طواف کر لیا، تو نقصان کے ساتھ طواف درست سمجھا جائے گا۔ کیونکہ بیت اللہ شریف کا طواف بھی نماز ادا کرنے کے مترادف ہے بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

الطواف بالبيت صلاة۔ بیت اللہ شریف کا طواف (بھی) نماز

ہے۔

اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ طواف حقیقی معنوں میں تو نماز نہیں ہے، لہذا فی الحقیقت اس کے طواف ہونے کی بنا پر وہ بغیر وضو کے جائز ہوگا، لیکن نماز سے مشابہ ہونے کے باعث اسے مکروہ قرار دیا جائیگا۔ پھر اس ضمن میں (امام محمدؒ نے) غلاف کا ذکر بھی کیا ہے لیکن اس کی تشریح نہیں کی اس لیے اس کی تشریح میں مشائخ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد قرآن مجید سے متعلق اس کی جلد ہے۔ بعض نے اس کی چولی مراد لی ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اس سے مراد قرآن حکیم کا وہ غلاف ہے، جو اس سے علیحدہ بھی ہو سکتا ہو، یعنی قرآن مجید کا وہ غلاف جس میں قرآن مجید کو رکھا جاتا ہو، جو کبھی تو چمڑے کا ہوتا ہے اور کبھی کپڑے کا، جسے ”خزیطہ“ (غلاف) کہتے ہیں۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ وہ غلاف قرآن مجید کے تابع ہے، لہذا اس کو ہاتھ لگانا، خود قرآن مجید کو ہاتھ لگانے کے مترادف ہوگا، اسی لیے اگر قرآن مجید کے کسی نسخے کو فروخت کیا جائے۔ تو اس کے ساتھ غلاف اور چولی از خود بیع میں داخل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ وہ مصحف قرآن کے تابع ہوتی ہے، لیکن جو غلاف اس سے علیحدہ ہو، وہ اس کے تابع نہیں ہوتا۔ اسی لیے مصلحت کیے بغیر وہ بیع میں داخل نہیں ہوتا اور یہی قول صحیح ہے کہ قرآن مجید کے تمام متعلقات کو بھی ہاتھ لگانا مکروہ ہے، کیونکہ کسی تحریر کے حواشی (ملحقات) اس کے تابع ہوتے ہیں، لہذا ان کو ہاتھ لگانا اصل تحریر کو ہاتھ لگانے کے برابر ہے۔ البتہ اسے قرآن مجید کی تلاوت کرنا جائز ہے۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت یہ روایت ہے کہ جنابت کے سوا کسی اور حالت میں بھی آپ قرآن مجید کی تلاوت سے نہیں رکتے تھے اسے مسجد میں داخل ہونا بھی جائز ہے، اس لیے کہ مشرکین کے وفد آپ سے ملنے آتے، تو آپ مسجد میں انہیں بلا لیتے تھے اور مسجد میں داخل ہونے سے انہیں منع نہیں کیا جاتا تھا، اسی طرح اس پر نماز بھی ضروری ہے اور روزہ بھی۔ چنانچہ اگر وہ انہیں پھوڑ دیکھا، تو اس پر ان کی قضا لازم ہوگی اس لیے کہ وضو ساقط ہونے سے روزے کی ادائیگی کی صلاحیت ختم نہیں ہوتی اور یہ حالت گونا گویا کی ادائیگی کے منافی ہے، مگر نماز کی اہلیت کے بھی منافی نہیں ہے، اس لیے کہ اس حالت کو طہارت حاصل کر کے دور کیا جاسکتا ہے۔

لے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ انکاسانی کے زمانے میں ایسے وہم باز رہیں چلتے تھے۔ جن پر قرآنی آیات بھی باقی تھیں۔

غسل کا بیان

(باب دوم)

غسل پر بحث کے دوران میں حسب ذیل امور زیر بحث آئیں گے۔

- ① غسل کی تشریح؛
 - ② غسل کا رکن؛
 - ③ رکن کی شرائط؛
 - ④ غسل کے امور مسنونہ؛
 - ⑤ اس کے آداب و مستحبات؛
 - ⑥ غسل کے لیے پانی کی ضروری مقدار؛
 - ⑦ غسل کی اقسام؛
- تفصیل حسب ذیل ہے۔

فصل اول ① غسل کی لغوی تشریح

غسل لغت میں اس پانی کا نام ہے جس سے غسل کیا جاتا ہے، لیکن فقہاء کی اصطلاح میں اس سے مراد پورے جسم کا دھونا (TO BATH) ہے جس کی تفصیل پچھلے صفحات میں گزر چکی ہے کہ اس سے مراد جسم پر پانی بہانا ہے۔ حتیٰ کہ پانی بہانے بغیر غسل جائز نہیں ہوتا۔

② غسل کا رکن | معمولی سی بھی کوئی خشک جگہ (معدہ) باقی رہ گئی تو غسل درست نہ ہوگا، کیونکہ

قرآن مجید میں حکم ہے:

وَإِنْ كُنْتُمْ حَبِطًا فَلَا طَهْرَ لَكُمْ

اگر تم حالت جنابت میں ہو تو خوب طہارت کیا کرو۔

یعنی اپنے پورے بدن کو پاک کیا کرو۔ اور "بدن" کا لفظ "جسم" کے ظاہری اور اندرونی دونوں حصوں کے لیے بولا جاتا ہے۔ لہذا جتنے حصے کی طہارت بھی بغیر کسی تکلیف اور مشقت کے ممکن ہو سکتی ہو، اتنے حصے کا دھونا ضروری ہوگا۔ اس لیے غسل میں گلی اور ناک میں پانی ڈالنا دونوں ضروری ہیں، کیونکہ ان دونوں مقامات میں بغیر تکلف کے پانی داخل کرنا ممکن ہے، حالانکہ یہ دونوں چیزیں وضو میں ضروری نہیں، کیونکہ گوان میں پانی داخل

کرنا مشکل نہیں لیکن وضو میں ان کے شامل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں فقط وجہ (چہرے) کے دھونے کا حکم ہے اور وجہ مواجہت (رو برو ہونے) سے ہے اور چونکہ مواجہت میں یہ حصہ شامل نہیں ہوتے لہذا ان کا دھونا بھی ضروری نہیں، علیٰ ہذا غسل میں ڈاڑھی کے درمیان اور اس کی جڑوں تک پانی پہنچانا بھی ضروری ہے اسی طرح اگر عورت کے سر کے بال کھلے ہیں، تو ان کے اندر پانی پہنچانا بھی لازم ہے، فقیر ابو جعفر الہندوani نے یہ مسئلہ اسی طرح لکھا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں بغیر کسی تکلف کے بالوں کے اندر پانی پہنچانا ممکن ہے اور اگر اس نے اپنے بالوں کو باہم گوندھ رکھا ہو، تو کیا اس صورت میں بھی ان کے اندر پانی پہنچانا ضروری ہے؟ اس مسئلے میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا لازم ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

تحت كل شعرة جنابة الا قبلوا
الشعر وانقوا البشرة۔
ہر بال کے نیچے جنابت (کا اثر ہوتا ہے) لہذا
تمام بالوں کو تر کیا کرو اور کھال کو خوب صاف
کیا کرو۔

اور بعض مشائخ عدم وجوب کے قائل ہیں شیخ داماد ابو بکر محمد بن الفضل البخاری نے بھی اس رائے کو ترجیح دی ہے اور یہی رائے صحیح تر ہے۔ اس طبقے کا استدلال حضرت ام سلمہؓ کی روایت کردہ ایک حدیث سے ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ میرا سر بہت سخت گوندھا ہوا ہوتا ہے، تو کیا غسل کے وقت میں اسے کھول کر دھویا کروں، آپؐ نے فرمایا: تو اپنے سر اور تمام بدن پر پانی بہاتی رہا کر۔ اور پانی کا بالوں کی جڑوں تک پہنچ جانا تمہارے لیے کافی ہے؛ علاوہ ازیں اگر بالوں کی میٹھییاں سخت کر کے باندھی گئی ہوں، تو ان کے کھولنے میں حرج واقع ہوگا اور اگر انہیں پہلے ہی کھولا ہوا ہو تو اس صورت میں ان کے اندر پانی پہنچانے میں کوئی حرج نہیں۔ مسند کبرہ حدیث اسی حالت پر محمول ہے؛ اور ناف کے اندر بھی پانی پہنچانا لازم ہے، کیونکہ یہاں بھی پانی بلا کسی حرج کے پہنچایا جاسکتا ہے۔

④ شرائط رکن غسل | غسل کے رکن کی شرائط کا وضو کے ضمن میں ذکر کر چکا ہے لہ

⑤ غسل کی ستائیں | غسل میں حسب ذیل باتیں مسنون ہیں: (۱) غسل کرنے والا پہلے برتن (مگ وغیرہ) اپنے بائیں ہاتھ میں لے کر دائیں ہاتھ پر پانی ڈالے اور یوں اپنے دونوں ہاتھ پہنچوں تک تین دفعہ دھوئے، پھر دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ پر پانی ڈال کر اپنے ستر کی صفائی (استنجاء) کرے تا آنکہ وہ اچھی طرح صاف ہو جائے، پھر وہ اسی طرح تین تین دفعہ اعضا کو دھو کر وضو کرے، جس طرح نماز کے لیے وضو کیا جاتا ہے، مگر وہ اپنے سر اور جسم پر تین مرتبہ پانی بہانے تک پاؤں نہ دھوئے پھر وہ اس جگہ سے قدرے ہٹ کر اپنے پاؤں دھوئے اس مسئلے کی بنیاد اس روایت پر ہے، جو ام المؤمنین حضرت میمونہؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ میں نے ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے غسل کا پانی رکھا، تاکہ آپ غسل جنابت کر سکیں۔ پھر آپؐ نے برتن اپنے بائیں ہاتھ میں لیا اور دائیں ہاتھ پر پانی ڈالا اور تین مرتبہ اپنے سر دیکھے اور اذواق سابقہ میں وضو کی بحث۔

اس طرح ہاتھوں کو دھویا، بعد ازاں آپ نے اپنے ہاتھ سے پانی ڈال کر استنجاء کیا۔ بعد ازاں آپ نے اپنے ہاتھوں کو دیوار سے مٹی لگا کر خوب رگڑ کر صاف کیا۔ اور پھر نماز کی طرح مکمل وضو کیا، البتہ پاؤں دھوئے۔ اب آپ نے تین مرتبہ اپنے پاؤں دھوئے جسم پر پانی ڈالا، پھر آپ اپنی جگہ سے قدرے ہٹ گئے، اور آپ نے اپنے پاؤں دھوئے۔ یہ حدیث سنت اور فرض دونوں کے بیان پر مشتمل ہے۔

آیا غسل سے پہلے جو وضو کیا جاتا ہے، اس میں سر پر مسح کیا جائے۔ یا نہیں؟ ”ظاہر روایت“ میں مذکور ہے کہ وہ اپنے سر پر مسح کرے۔ اور حسن امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ مسح نہ کرے۔ اس لیے کہ اس کے بعد جو سر پر پانی بہایا جائے گا، اس سے مسح کا مقصد فوت ہو جائے گا، لہذا مسح کرنے میں کوئی فائدہ نہیں بخلاف دیگر اعضا کے کیونکہ اگر بعد میں کسی پہلے سے دھوئے ہوئے عضو پر پانی بہایا جائے، تو اس سے پہلے پہلے دھوئے پانی کی نفی نہیں ہوتی، تاہم صحیح قول ”ظاہر روایت“ ہی کا ہے، اس لیے کہ حدیث میں تمام بدن پر پانی بہانے سے قبل وضو کرنے کی تصریح ہے، جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر چکے ہیں، اور وضو چند اعضاء کے دھونے اور ایک کے مسح کرنے سے عبارت ہے (لہذا اسے مکمل وضو کرنا چاہیے)، البتہ وہ پاؤں دھونے کو قدرے مؤخر رکھے گا، وجہ یہ ہے کہ انہیں پہلے دھونے کا کوئی فائدہ نہیں۔ کیونکہ وہ جسم کے دھونے کے ساتھ دوبارہ ”لوٹ“ ہو جائیں گے، البتہ اگر وہ کسی ایسی جگہ غسل کر رہا ہو، جہاں پاؤں کے نیچے غسل کا پانی جمع نہ ہوتا ہو، مثلاً اس کے پاؤں کے نیچے کوئی پتھر وغیرہ ہو، تو ایسی صورت میں پاؤں پہلے ہی دھوئے جاسکتے ہیں۔ کیونکہ یہاں پر ان کے آلودہ ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں، اسی لیے غسل میت کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ میت کو غسل دیتے وقت پاؤں پہلے دھو دینے چاہئیں اور انہیں مؤخر نہ کرنا چاہیے کیونکہ وہاں پاؤں کے آلودہ ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں۔ اس لیے کہ غسل کا پانی نہلانے والے تختے پر جمع نہیں ہوتا ہمارے بعض مشائخ نے غسل میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پاؤں دھونے کو پانی بہانے سے مؤخر کرنے کی بنا پر یہ استدلال کیا ہے کہ مستعمل پانی ناپاک ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر وہ پلید نہ ہوتا تو پاک پانی سے اس احتیاط کے کوئی معنی نہیں رہتے، لہذا انہوں نے اس روایت کو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی جانب سے امام محمدؒ کے خلاف حجت قرار دیا ہے، لیکن ہمارے خیال میں اس روایت میں ایسی کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ انسان جس طرح ناپاک شے سے بچتا ہے، اس طرح ”میل کچیل“ (قدر) سے بھی اجتناب کرتا ہے خصوصاً انبیاء علیہم السلام تو اور بھی زیادہ لطیف الفطرت ہوتے ہیں اور مستعمل پانی بہر حال گندہ پانی ہوتا ہے۔ جس میں حدث کی پلیدی ملی ہوتی ہے اسی لیے سلیم فطریں اس سے تنفر محسوس کرتی ہے

⑤ آداب غسل : دستجات، اس کے مستجات وہی ہیں جو وضو کے ہیں۔ تفصیل اوپر بیان

لے ہمارے موجودہ دور کے صاف پتھرے غسل خانوں کے بارے میں بھی شریعت کا یہی حکم ہے، اس لیے جدید آرائشوں کے مطابق غسل کا پانی جمع ہونے کے بجائے فوراً بہر نکال جاتا ہے۔

ہو چکی ہے لے

④ غسل کے لیے پانی کی ضروری مقدار

اس لیے کہ حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک تد پانی کے ساتھ وضو اور ایک صاع پانی کے ساتھ غسل فرمایا کرتے تھے“ تو ان سے پوچھا گیا کہ اگر پانی کی یہ مقدار ہمارے لیے کافی نہ ہو تو اس پر حضرت جابرؓ غضبناک ہو گئے اور فرمایا کہ یہ پانی اس ہستی کے لیے کافی ثابت ہوتا تھا جو تم میں سب سے بہتر تھی اور جن کے تم سے زیادہ ہال تھے۔ پھر امام محمدؒ نے غسل کے ضمن میں مطلقاً صاع کا اور وضو کے تحت ایک مد کا ذکر فرمایا ہے۔ اور ان کی تشریح ہمیں کی؛ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ اندازہ اس وقت کا ہے جب وضو اور غسل دونوں کو جمع کرنا مقصود نہ ہوتا اور اگر ایسا ہو تو پھر مطلوبہ پانی کی مقدار دس رطل تک ہونی چاہیے۔ دو رطل وضو کے لیے اور باقی غسل کے لیے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایک صاع پانی دونوں کے لیے کافی ہے؛ حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر وضو کرنے والا تخفیف پسند ہو، اور استنجاء نہ کرنا چاہتا ہو، تو اس کیلئے چہرہ ہاتھ اور پاؤں دھوئے اور سر کے مسح کے لیے فقط ایک رطل پانی کافی ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے ساتھ استنجاء بھی کرنا چاہتا ہو، تو پھر دو رطل پانی کافی ہے۔ ایک رطل استنجاء کے لیے اور اور دو رطل وضو کے لیے؛ پھر یہ بات بھی ذہن نشین رہے کہ امام محمدؒ نے یہاں پانی کی جس مقدار کا ذکر کیا ہے، اس کو پیش نظر رکھنا لازم نہیں کہ اس سے کم یا زیادہ پانی استعمال کرنا ہی جائز نہ ہو، بلکہ یہ پانی کی وہ مقدار ہے، جو عام طور پر کم مقدار خیال کی جاتی ہے۔ تاہم اگر کوئی شخص اس سے بھی کم پانی سے وضو یا غسل کر لے، تو درست ہے۔ مگر ہذا القیاس اگر پانی کی یہ مقدار تسلی بخش نہ ہو، تو اس سے زیادہ پانی بھی استعمال کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے کہ لوگوں کے حالات اور ان کی طبیعتیں (عادتیں) ایک دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں، جس کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ آپؐ ایک مد کے دو تہائی تھتے سے وضو کر لیا کرتے تھے، لیکن مناسب یہ ہے کہ اس قدر پانی استعمال کیا جائے، جس میں پانی کا اسراف نہ ہو، اس لیے کہ ایک روایت میں ہے کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کے قریب سے گزرے، وہ اس وقت وضو میں مصروف تھے، اور بے تماشا پانی بہا رہے تھے، آپؐ نے دیکھا تو فرمایا ”اے سعد پانی کے اسراف سے بچو، انہوں نے عرض کیا کہ کیا وضو میں بھی اسراف ہوتا ہے۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں ہوتا ہے خواہ تم کسی جاری دریا کے کنارے

صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کے چار آداب (مستحبات) بیان فرمائے ہیں (۱) وضو کے لیے کسی سے مد نہ لینا پانی کا اسراف نہ کرنا؛ (۲) اعضا کو خوب مل کر صاف کرنا اور (۳) ہر عضو کے دھونے وقت مسنون دعائیں پڑھنا۔ لہذا غسل میں یہ تمام باتیں ملحوظ رکھنی چاہئیں، البتہ آخری بات اگر تعجب کے خلاف ہے۔

لے صاع فک ملینے کا ایک پیمانہ تھا جس میں چار مد ہوتے تھے۔ ماہرین کے مطابق ایک صاع ۲۳۲ تولے اور مد ۵۸ تولے

تولے وزن کا حامل ہوتا تھا (اردو دائرہ معارف اسلامیہ، ۱۲، ۲۰)

لے ایک رطل تقریباً ۴۲۹ گرام ہوتا ہے۔

پر بیٹھ کر وضو کرو۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ ”خواہ تم کسی سمندر کے کنارے پر بیٹھ کر وضو کرو۔“
⑤ غسل کی اقسام | میت کا غسل اور سنت غسل کے تحت جمعہ کے دن، یوم عرفہ، (نویں ذوالحجہ) دونوں عیدوں اور احرام باندھنے کا غسل شامل ہے۔ ان کی تفصیل اپنے اپنے مقام پر انشاء اللہ تعالیٰ بیان ہوگی۔ اس مقام پر ہم فقط مستحب اور فرض غسل کے ذکر پر اکتفا کریں گے۔

۱۔ مستحب غسل: کسی کافر کا اسلام قبول کرتے وقت غسل کرنا مستحب ہے، اس لیے کہ حدیث میں ہے کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہر اس شخص کو جو اسلام قبول کرنے آتا غسل کا حکم دیا کرتے تھے، اور ”حکم دینے“ (امر) کا ادنیٰ درجہ استجاب ہے؛ یہ استجاب اس وقت ہے کہ جب یہ معلوم ہو کہ وہ شخص حالت جنابت میں نہیں ہے اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ شخص حالت جنابت میں ہے اور پھر وہ غسل کرنے سے پہلے مسلمان ہو جائے، تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی اس پر غسل فرض نہ ہوگا، اس لیے کہ کفار ان احکام کے مخاطب نہیں ہیں، جو عبادت کا درجہ رکھتے ہیں اور غسل نیت کر لینے سے عبادت بن جاتا ہے۔ لہذا کافر کے لیے غسل لازم نہ ہوگا، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ غسل کرنا ضروری ہوگا۔ اس لیے کہ اسلام جنابت کے باقی رہنے کے منافی نہیں ہے، جس طرح کہ اسلام حدیث کے منافی نہیں ہے، چنانچہ اسلام قبول کرنے کے بعد اسے وضو کرنا لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح جنابت کا بھی یہی حکم ہوگا، اور بچے کے باغ ہونے اور دیوانے کے ہوش میں آنے کے وقت غسل کرنے کا مسئلہ بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے۔

۲۔ فرض غسل: اور جہاں تک فرض غسل کا تعلق ہے، تو وہ تین باتوں سے واجب ہوتا ہے جنابت حیض اور نفاس سے اور جنابت سے اس لیے کہ قرآن مجید میں ہے:

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۖ وَإِنْ كُنْتُمْ مَالٍ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۖ

اگر تم مالت جنابت میں ہو، تو اچھی طرح طہارت کرو۔

یعنی غسل کرو۔ اسی طرح ارشاد خداوندی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ۚ

اے اہل ایمان! جب تم نشے کی حالت میں ہو، تو جب تک (ان الفاظ کی جو منہ سے کہو سمجھنے نہ لگو، نماز کے قریب نہ جاؤ سوا اس کے کہ تم بحالت سفر راستے پر چلے جا رہے ہو، جب تک کہ تم غسل نہ کرو۔

اور جنابت کے سلسلے میں گفتگو درعنوانات کے تحت ہوگی؛ اولاً یہ کہ جنابت کیسے ثابت ہوتی ہے۔

اور کوئی شخص کیسے جنتی بنتا ہے، اور ثانیاً ان احکام کی تفصیل جو جنابت سے متعلق ہیں۔

مسبحث اول: حالت جنابت کا اثبات | حالت جنابت بہت سے امور سے ثابت ہوتی ہے، جن میں سے بعض متفق علیہ اور بعض مختلف

فیہ ہیں؛ متفق علیہ امور دو ہیں:

۱۔ خروج منی؛ پہلا امر کہ انسانی عضو سے اس کو کسی دوسری شئی میں داخل کیے بغیر منی کا اچھلتے ہونے یا ہرنگنا۔ سبب خواہ کوئی بھی ہو، مثلاً کسی کو چھونا، دیکھنا، یا خواب نظر آنا وغیرہ۔ ان تمام باتوں کی بنا پر بالا جماع غسل واجب ہوتا ہے۔ اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

الماء من الماء۔ غسل پانی (منی) سے واجب ہوتا ہے۔

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ منی کے نکلنے سے تمام بدن کا دھونا کیوں ضروری ہے؛ حالانکہ پیشاب اور پاخانہ نکلنے سے جسم کے فقط بعض اعضاء کا دھونا ضروری ہوتا ہے۔ منی سے وجوب غسل کی کئی وجوہ ہیں:

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ منی کے خروج سے شہوت پوری ہوتی ہے۔ جس کی لذت کا اثر پورے بدن پر ظاہر ہوتا ہے، لہذا اس نعمت کا شکر ادا کرنے کے لیے تمام بدن کے دھونے کا حکم دیا گیا۔ اور یہ بات بول و براز میں نہیں پائی جاتی۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جنابت جسم کے تمام بیرونی اور اندرونی حصوں سے خارج ہوتی ہے، وجہ یہ ہے کہ جماع، جو اس جنابت کا اصل سبب ہے، پورے جسم میں موجود طاقت کو استعمال کیے بغیر ممکن نہیں ہوتا، چنانچہ اسی بنا پر انزال منی کی کثرت آدمی کو کمزور کر دیتی ہے۔ اور جماع نہ کرنے سے انسان طاقت ور رہتا ہے، تو چونکہ جنابت بدن کے بیرونی اور اندرونی تمام حصوں کو متاثر کرتی ہے۔ اسی لیے شریعت نے اس صورت میں بدن کے تمام بیرونی اور بقدر امکان اندرونی حصوں کو دھونے کا حکم دیا۔ جبکہ حدث میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اس لیے کہ حدث میں جسم کے فقط وہی ظاہری حصے (اطراف) متاثر ہوتے ہیں، جہاں سے حدث کا اخراج ہوتا ہے، اور چونکہ اس کے اخراج کا سبب بھی جسم کے ظاہری حصے ہی ہوتے ہیں، مثلاً کھانا، پینا وغیرہ۔ جن کے لیے تمام بدن استعمال نہیں ہوتا، لہذا جسم کی فقط ظاہری اطراف کو دھونے کا حکم دیا گیا۔ حد کہ تمام بدن کو اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جسم کے تمام حصوں یا بعض کا دھونا نماز کی ادائیگی کے لیے واجب کیا گیا ہے جو اللہ رب العزت کی خدمت و اطاعت، اس کے سامنے قیام کرنے اور اس کی تعظیم بجالانے کا ذریعہ ہے، جس کے لیے لازم ہے کہ نمازی دوسری تمام حالتوں کی نسبت اس حالت میں زیادہ پاک اور زیادہ صاف ستھرا ہو، تاکہ یہ صفائی تعظیم ربانی اور اس کی خدمت و اطاعت کی تکمیل کے زیادہ قریب ہو، اور چونکہ کمال درجے کی صفائی تمام بدن کے غسل سے ہی حاصل ہوتی ہے؛ لہذا حدث کی صورت میں بھی اصل عزیمت تو یہی تھی، لیکن چونکہ وہ اکثر پیش آتی رہتی ہے، اس لیے اس صورت میں آسانی کی خاطر فقط آسان صفائی، یعنی جسم کی ان اطراف کے دھونے کا حکم پر

کفایت کی گئی، جو اکثر کھلی رہتی ہیں اور جن پر ہمیشہ آنکھ پڑتی ہے۔ یوں چند اطراف کے چھونے کو تمام بدن کے غسل کے قائم مقام قرار دے دیا گیا، تاکہ لوگوں کو تنگی نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ کی جانب سے محض آسانی اور اس کا فضل و کرم ہے۔ اور چونکہ جنابت کی صورت میں کسی قسم کی تنگی پیش آنے کا احتمال نہیں ہے، اس لیے کہ وہ حالت کبھی کبھار پیش آتی ہے لہذا اس صورت میں اصل عزیمت پر ہی عمل کیا گیا۔ عورت بھی احتلام کے معاملے میں مرد ہی کی طرح ہے۔ اس لیے کہ حضرت ام سلیم سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک بار آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس عورت کے متعلق پوچھا، کہ جو مرد کی طرح خواب دیکھتی ہے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر عورت کو بھی ویسے ہی احتلام ہو، جیسے مرد کو ہوتا ہے، تو اسے بھی غسل کرنا چاہیئے اور مردی ہے کہ حضرت ام سلیم ایک دفعہ ام المؤمنین حضرت ام سلمہؓ کے پاس بیٹھی ہوئی تھیں۔ اور وہ اکثر ان کے پاس آتی رہتی تھیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس تشریف لے آئے اس موقع پر ام سلیم نے آپ سے پوچھا کہ اگر عورت خواب میں دیکھے کہ اس کا خاوند اس کے ساتھ مجامعت کر رہا ہے تو کیا وہ غسل کرے، اس پر حضرت ام سلمہؓ نے ام سلیم سے کہا کہ خدا تیرے ہاتھ خاک آلود کرے تو نے تو حضور کے سامنے عورتوں کو رسوا کر دیا ہے اس پر ام سلیم نے کہا کہ اے ام سلمہ اللہ تعالیٰ حق بات کے اظہار سے حیا نہیں کرتا۔ اور ہمارا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مسائل پوچھنا اس سے بہتر ہے کہ ہم اس کے متعلق اندھے بنے رہیں۔ اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ام سلمہؓ سے فرمایا کہ "اے ام سلمہ! بلکہ تیرے ہاتھ خاک آلود ہوں" پھر ام سلیم سے فرمایا "اگر وہ عورت کچھ رطوبت دیکھے، تو اس پر غسل کرنا لازم ہے۔ ابن رستم نے اپنی نوادر میں نقل کیا ہے کہ اگر مرد کو احتلام ہو، مگر اس کے عضو سے منی خارج نہ ہو، تو اس پر غسل واجب نہیں، اور جب کسی عورت کو احتلام ہو، تو خواہ منی اس کی شرمگاہ سے خارج نہ بھی ہو، تب بھی اس پر غسل کرنا لازم ہو گا جیسا کہ اس کی شرمگاہ کے دو حصے ہیں، اور جو شئی ان دونوں سے خارج ہو اسی کے لیے ظاہر کا حکم ہوتا ہے، چنانچہ جنابت اور حیض میں اسے اس جگہ تک پانی پہنچانا لازم ہے، بنا بریں میں ممکن ہے کہ احتلام کے وقت منی اس کے اس اندرونی حصے تک پہنچ چکی ہو، اور خیم سے باہر نہ نکل ہو جیسے کہ اگر کوئی شخص غیر مختون ہو اور منی کا پانی اس کے غیر مختون حصے میں پہنچ جائے، تو اسے غسل کرنا لازم ہو گا۔

۲۔ قسم ثانی، وجوب غسل کی دوسری قسم شرمگاہ کا شرمگاہ میں مرد و عورت کے داخل کرنا ہے خواہ انزال ہوا یا نہ ہو۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ اس مسئلے میں جب مرد و عورت کے مختون حصے ایک دوسرے سے مل جائیں التقاء التئمانین تو ان پر غسل واجب ہوتا ہے۔ یا نہیں صواب کلام کے درمیان آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اختلاف پیدا ہوا، مہاجرین اس پر وجوب غسل کے اور انصار عدم وجوب کے قائل تھے، اس پر ان سب حضرات نے حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کو ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی خدمت اقدس میں مسئلہ پوچھنے کے لیے بھیجا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ "میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ" جب مرد و عورت کی شرمگاہوں کے مختون حصے باہم مل جائیں اور مرد کا حشفہ عورت کی

شرمگاہ میں چھپ جائے، تو خواہ انزال ہو یا نہ ہو، بہر صورت غسل واجب ہوتا ہے اور اگر میرے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ایسا اتفاق ہو جاتا، تو ہم بھی غسل کرتے تھے، تو انہوں نے یہ واقعہ قوی اور فعلی دونوں طرح سے روایت کیا ہے: اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”یہ انزال جماع سے حد واجب ہو جاتی ہے تو کیا اس سے پانی کا ایک صاع یعنی غسل واجب نہیں ہوتا؟ علاوہ ازیں مروجہ طریقے سے شرمگاہ کا شرمگاہ میں داخل کرنا عام طور پر خروج منی کا موجب ہوتا ہے، لہذا احتیاطاً اسے خروج منی کے قائم مقام ٹھہرا دیا گیا ہے۔

اسی طرح اگر عضو کو سرین میں داخل کیا جائے، تو تب بھی اسی طرح بغیر انزال کے غسل واجب ہو جاتا ہے: امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اصول پر تو یہ بات از خود ظاہر ہے، اس لیے کہ یہ دونوں حضرات اُس پر حد واجب قرار دیتے ہیں، تو کیا اس سے پانی کا ایک صاع واجب نہ ہوگا، اور جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کے اصول کا تعلق ہے، تو اگرچہ ان کے ہاں اس صورت میں احتیاطاً حد واجب نہیں ہوتی، لیکن زیر نظر صورت میں احتیاط کا تقاضا وجوب غسل ہے؛ علاوہ ازیں مروجہ طریقے سے شرمگاہ کے شرمگاہ داخل کرنے کی طرح یہ صورت بھی عموماً خروج منی کا باعث ہوتی ہے، اور سبب کو خصوصاً احتیاط کے موقعوں پر سبب کے قائم مقام ٹھہرا دیا جاتا ہے۔ لیکن اگر ان دو مقامات کے علاوہ کسی اور جگہ لذت حاصل کی جائے، تو جب تک انزال نہ ہو، اس وقت تک غسل واجب نہیں ہوتا، اسی طرح اگر کسی جانور کی شرمگاہ میں ذکر داخل کیا گیا ہو، تو انزال کے بغیر غسل لازم نہ ہوگا اور اختلام کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ دو مقامات کے علاوہ کسی اور جگہ سے لذت حاصل کرنا یا کسی جانور کی شرمگاہ میں ادخال کرنا، انسانی شرمگاہ میں ذکر داخل کرنے کے برابر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اختلام (خواب میں انزال) کا بھی یہی حکم ہے، لہذا ان تمام صورتوں میں حقیقتاً انزال ہونا ہی معتبر ہوتا ہے۔

اس سلسلے میں حسب ذیل صورتیں مختلف فیہ ہیں:

- ۱۔ منی کا اپنی خاص جگہ سے اور شرمگاہ کے بیڑنی جھسے بغیر مستی (شہوت) کے خارج ہو جانا، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ انسان کی کمر پر کوئی زوردار ضرب لگائی جائے۔ یا وہ اپنی کمر پر کوئی بھاری وزن اٹھائے تو اس صورت میں ہمارے نزدیک اس پر غسل واجب نہیں، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر غسل واجب ہے۔ ان کا استدلال بخولہ بالا حدیث: الماء من الماء (غسل منی سے واجب ہوتا ہے) سے ہے کہ اس روایت میں ان دونوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ ہمارا استدلال اس حدیث سے ہے کہ جس میں مذکور ہے کہ ”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس عورت کے متعلق پوچھا گیا، جو خواب میں اپنے خاوند کو اپنے ساتھ مجامعت کرتا ہوا دیکھتی ہے، جس پر آپؐ نے پوچھا کہ کیا اسے لذت (شہوت) محسوس ہوتی ہے، کہا گیا کہ ہاں۔ تو آپؐ نے فرمایا اگر وہ کچھ رطوبت دیکھے، تو اس پر غسل لازم ہے۔“

لے یہاں جو بحث آرہی ہے، وہ اس حقیقت پر مبنی ہے کہ منی ایک تو اپنی مقررہ جگہ سے روانہ ہوتی ہے اور دوسرے وہ مخصوص مقام سے باہر نکلتی ہے۔ اس باریکی تک حنفی فقہاء کے علاوہ اور کوئی نہیں پہنچ سکا۔

تو اگر شہوت کے ہونے اور نہ ہونے سے حکم مختلف نہ ہوتا تو آپ اس کی لذت کے بارے میں سوال کیوں کرتے؛ علاوہ ازیں غسل کا وجوب خروج منی سے مشروط ہے اور منی لغت میں اس پانی کا نام ہے جو جسم سے شہوت کے ساتھ خارج ہو، جیسا کہ ہم منی کی بحث میں واضح کریں گے، اور جہاں تک حدیث کا تعلق ہے، تو وہ معروف معنوں میں ہے، یعنی یہ کہ شہوت کے ساتھ منی خارج ہو اور جہاں بھی کوئی مطلق کلام مذکور ہوا تو اسے معروف معنوں ہی میں لیا جاتا ہے؛

(۲) منی کا اپنی خاص جگہ سے روانہ تو شہوت کے ساتھ ہونا، مگر اس کا عضو سے خروج شہوت کے بغیر ہونا؛ امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں غسل واجب ہوگا، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واجب نہ ہوگا، اول الذکر دونوں ائمہ کے نزدیک اصل اعتبار شہوت کے ساتھ اپنی جگہ سے روانہ ہونے پر اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس کے اصل جگہ سے شہوت کے ساتھ روانہ ہونے اور باہر نکلنے دونوں پر ہے اور اس کا فرق دو مقامات پر ظاہر ہوتا ہے، اولاً یہ کہ کسی شخص کو احتلام ہونے لگے، تو وہ اپنے عضو کو پکڑ لے تا آنکہ اس کی شہوت ٹھنڈی پڑ جائے، پھر وہ منی بغیر شہوت کے خارج کر دے، جبکہ دوسری صورت یہ ہے کہ جماعت کے فوراً بعد وہ غسل کر لے اور غسل کے بعد پیشاب کسے جس میں باقی منی خارج ہو جائے امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اصل جگہ سے روانہ ہونے کی بنا پر اس پر غسل واجب ہوتا ہے اور عدم شہوت سے خروج کی وجہ سے غیر واجب ہوتا ہے، لہذا محض شک کی بنا پر غسل کرنا ضروری نہ ہوگا۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ اس صورت میں وجوب کا احتمال ہے، لہذا احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ غسل واجب قرار دیا جائے۔

(۳) تیسری اختلافی صورت یہ ہے کہ وہ شخص بیدار ہو، تو وہ اپنی ران یا اپنے بستر پر ندی کی طرح کی کچھ رطوبت دیکھے اور اسے کوئی خواب آنا یاد نہ ہو، تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک غسل ضروری اور امام ابو یوسفؒ کے مطابق غیر ضروری ہوگا، لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر وہ رطوبت منی پر مشتمل ہو تو پھر غسل کرنا لازم ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں ظاہر یہی ہے کہ اسے احتلام ہوا ہے، اور اس پر بھی سب کا اجماع ہے کہ اگر وہ ودی ہو، تو اس صورت میں غسل واجب نہ ہوگا، اس لیے کہ ہو سکتا ہے یہ گاڑھا پیشاب ہو۔ فقہ ابو جعفر البہدوانی سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کے بستر پر ندی ہو تو اس صورت میں مذکورہ اختلاف ہے، وہ اسے ہمارے بیان کردہ مذکورہ بالا دونوں مسائل پر قیاس کرتے ہیں، بہر حال زیر بحث مسئلے میں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ندی سے وضو ضروری ہوتا ہے غسل نہیں، اور بقیہ دونوں ائمہ کا استدلال امام النہای شیخ ابو منصور الماتریدی السمرقندیؒ کی اپنی سند سے روایت کردہ اس حدیث سے ہے، جس میں وہ ائمہ المومنین حضرت عائشہؓ کی وساطت

۱۔ ابو منصور محمد بن محمد الماتریدی مشہور عالم دین، متکلم، ماہر اصول فقہ اور زمامور فقہ، مجتہد تھے۔ انسانی نے الماتریدی کے بہت سے فتاویٰ اور فقہی آراء کا تذکرہ کیا ہے ان کی وفات ۲۳۳ھ میں ہوئی۔

سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول روایت فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

اذا رای الرجل بعد ما یتنبہ
من قومه بلة ولم یدکر
احتلاماً اغتسل وان رای احتلاماً
ولم یر بلة فلا غسل علیہ۔

جب کوئی شخص نیند سے جاگنے کے بعد کوئی
رطوبت دیکھے اور اسے خواب یاد نہ ہو تو
وہ غسل کرے۔ اور اگر اسے خواب یاد ہو
مگر رطوبت نہ دیکھے تو اس پر غسل نہیں۔

اور یہ روایت اس باب میں نص (علم صریح) ہے، علاوہ ازیں منی وقت گزرنے پر پتلی ہو جاتی

ہے یوں وہ مذی کی صورت اختیار کر لیتی ہے، اور کبھی کبھار وہ انسان کی اندرونی حرارت کی وجہ سے یا کمزوری
کے باعث پتلی ہو کر باہر نکلتی ہے، لہذا احتیاط غسل کے واجب ہی ہیں۔

پھر منی گاڑھی اور سفید ہوتی ہے، جس سے عضو ٹھنڈا پڑ جاتا ہے۔ امام شافعیؒ اپنی کتاب میں فرماتے ہیں کہ
اس سے کھجور کے گلبے جیسی بو آتی ہے اور مذی پتلے رنگ کی سفیدی مائل ہوتی ہے۔ اور یہ اس وقت خارج
ہوتی ہے جب خاوند اپنی بیوی سے پیار کرتا ہے۔ اور ودی ایک تلامذہ ہے، جو پیشاب کے بعد خارج ہوتا ہے
امام موسیٰ بن حضرت عائشہؓ سے بھی اسی قسم کی ایک روایت مروی ہے جس میں انہوں نے مذکورہ بالا قطروں
کی تشریح فرمائی ہے، ودی اور مذی دونوں میں غسل واجب نہیں ہوتا، ودی سے اس لیے کہ وہ تو پیشاب
ہی کا بچا ہوا حصہ ہوتی ہے۔ اور مذی سے اس بنا پر کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں مجھ سے زوجانی
کے ایام میں مذی بہت خارج ہوتی تھی۔ تو مجھے حضورؐ کی صاحبزادی (حضرت فاطمہؓ) کا شوہر ہونے کی بنا پر
حضورؐ سے پوچھنے سے حیا آتی تھی، تو میں نے حضرت مقداد بن اسود سے کہا تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ
وسلم سے یہ مسئلہ پوچھا تو آپؐ نے فرمایا کہ جس سے مذی خارج ہو، وہ وضو کرے، تو آپؐ نے اس میں وضو
کی صراحت فرمائی اور کثرت وقوع کے باعث وجوب غسل کی نفی فرمائی اور فرمایا "جس سے مذی خارج ہو
وہ وضو کرے"

ب۔ جنابت کے احکام جو کام "حالت حدث" میں کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً قرآن مجید کو

بغیر غلاف کے ہاتھ لگانا یا ان دراہم کو چھوٹا، جن پر قرآنی آیات لکھی
گئی ہوں، وغیرہ، تو یہ تمام کام جنبی شخص کے لیے تو بدرجہ اولیٰ ناجائز ہیں۔ اس لیے کہ جنابت "دونوں ممکن
نایاکیوں" میں سے زیادہ سخت ہے، اور اگر "صحیفہ قرآن" زمین پر ہو، اور جنبی شخص اس پر کچھ قرآن لکھنا چاہتا ہو
تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لیے کہ وہ صحیفہ قرآن کو اٹھانے والا نہیں ٹھہرتا
اور کتابت میں تو ایک ایک کلمہ کے حروف لکھے جاتے ہیں، جو قرآن نہیں ہے، لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ
میرے نزدیک یہ بات زیادہ پسندیدہ ہے کہ اس حالت میں وہ قرآن مجید کی کتابت نہ کرے، اس لیے کہ
"کتابت حروف"، قراءت کے قائم مقام ہے، امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ کسی کا فرقہ اجازت نہ دی
جائے کہ وہ قرآن مجید کو ہاتھ لگائے وجہ یہ ہے کہ کافر پلید ہوتا ہے، لہذا قرآنی نسخے کو اس کے لمس

سے بچانا ضروری ہے، جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کافر غسل کر لے تو ہاتھ لگانے میں کوئی قباحت
نہیں، اس لیے کہ قرآن کو چھونے سے اصل مانع اس کا "حدث" ہے اور یہ "حدث" غسل سے دور ہو چکا

ہے، اب اس کی اعتقادی نجاست رہ گئی ہے، جو اس کے دل میں ہوتی ہے، ہاتھ میں نہیں، اور اکثر علمائے کرام کے نزدیک جنابت کی حالت میں قرآن مجید کی تلاوت کرنا بھی جائز نہیں۔ البتہ امام مالکؒ فرماتے ہیں، کہ اسے اس کی اجازت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جنابت ”دو حکمی ناپاکیوں“ (احداث) میں سے ایک ہے۔ اور چونکہ دوسری حدت (بے وضو ہونے کی حالت) میں قرآن مجید کی تلاوت منع نہیں ہے، لہذا نجاست جنابت میں بھی حکم ہو گا ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث مبارکہ سے ہے کہ آپؐ کسی حالت میں بھی قرآن مجید کی تلاوت سے نہ رکھتے تھے، سوائے حالت جنابت کے، اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

لا تتعد الحائض ولا الجنب حائضہ عورت اور جنبی شخص قرآن مجید کا
مثبتاً من القرآن۔ معمولی حصہ بھی تلاوت نہ کریں۔

اور انہوں نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے، وہ باطل ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے ایک حدت کے ساتھ منہ پاک اور دوسرے کے ساتھ ناپاک ہوتا ہے، لہذا ان میں سے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا درست نہ ہو گا، امام الطحاویؒ فرماتے ہیں کہ آیت سے کچھ کم حصہ تلاوت کرنے میں کوئی حرج نہیں، لیکن صحیح قول اکثر علماء ہی کا ہے۔ جیسا کہ ہم دور وادیشیں اور نقل کر آئے ہیں، جن میں کم اور زیادہ تلاوت میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، علاوہ ازیں قراءت سے ممانعت قرآن مجید کی تعظیم اور اس کی حرمت کے لیے ہے اور یہ بات قلیل و کثیر دونوں کے لیے یکساں ہے۔ لہذا ہر قسم کی تلاوت مکروہ ہوگی بشرطیکہ وہ اس کی تلاوت تلاوت کے مقصد کے لیے کرے، اور اگر اس کا یہ مقصد نہ ہو مثلاً کسی کام شروع کرنے کے لیے حصول برکت کی خاطر اس نے بسم اللہ پڑھ لی، یا شکر ادا کرنے کے لیے ”الحمد للہ کہ دیا، تو کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کے ذکر کے لیے ہے۔ جس کی جنبی شخص کو ممانعت نہیں ہے۔ اور غسل خانے یا بیت الخلاء میں اللہ تعالیٰ کا نام لینا مکروہ ہے کیونکہ یہ ناپاکی کے مقامات ہیں لہذا قرآن مجید کو ان سے بچانا ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک حمام میں اللہ تعالیٰ کا ذکر مکروہ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے، اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ مستعمل پانی اول الذکر دونوں ائمہ کے نزدیک ناپاک ہے، لہذا یہ بیت الخلاء کے شائبہ ہوا، اور امام محمدؒ کے ہاں مستعمل پانی پاک ہے، لہذا یہاں ذکر کرنا مکروہ نہ ہو گا۔

اور جنبی شخص کے لیے مسجد میں داخل ہونا جائز نہیں ہے۔ اگر کوئی مجبور ہی ہو تو وہ تیمم کر کے داخل ہو سکتا ہے، خواہ اس کا داخل ہونا وہاں ٹھہرنے کے لیے ہو، یا وہاں سے گزرنے کے لیے، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گزرنے کے لیے بغیر تیمم کے مسجد میں داخل ہونا جائز ہے ان کا استدلال قرآن مجید کی حسب ذیل آیت سے ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا
مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِينَ سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا۔ ۱۰

۱۰ النساء ۴۳ ترجمہ پیچھے آچکا ہے۔

مشہور قول کے مطابق یہاں نماز سے مراد نماز کی جگہ (مسجد) ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعود سے یہ روایت ہے۔ اور عابری سبیل سے مراد گزرنے والا ہے۔ کہا جاتا ہے: عابر یعنی وہ گزرا۔ اس طرح اس آیت میں جنبی شخص کو مسجد میں بغیر غسل کے داخل ہونے سے منع کیا گیا ہے اور عابری سبیل راستہ گزرنے والے، کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے۔ اور جس شے کو مستثنیٰ کر دیا جائے اس کا حکم "مستثنیٰ منہ" جس سے مستثنیٰ کیا گیا ہو سے مختلف ہوتا ہے۔ لہذا جنبی کو بغیر غسل کے مسجد میں داخل ہونا راستہ گزرنے کے لیے جائز ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

سَدُّ الْاَبْوَابِ فَاَنْفِي لَا اُجْلَهَا
لِجَنْبٍ وَلَا لِحَائِضٍ۔
مسجد میں کھلنے والے اپنے دروازے بند کر لو
کیونکہ میں حائضہ عورت اور جنبی شخص کے لیے
مسجد میں داخل ہونے کو جائز نہیں سمجھتا۔

اور اُجْلَہا کی ہاء مسجد کی جانب راجع ہے کہ آپ نے مسجد سے گزرنے والے اور اس میں پھرنے والے کے مابین فرق کئے بغیر جنبی کو اس میں سے گزرا منع فرمایا ہے۔ یہی محول آیت تو حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ اس آیت میں "الصلوة" سے مراد حقیقتہً نماز ہی ہے۔ اور عابری سبیل راستہ گزرنے والے سے وہ جنبی مسافر مراد ہے جس کے پاس وضو کے لیے پانی نہ ہو، کہ وہ تیمم کرے تو اس طرح اس تفسیر کی رو سے یہ آیت جنبی مسافر کے لیے تیمم کے ساتھ نماز پڑھنے کی اجازت پر مشتمل ہے اور ہمارا بھی یہی مسلک ہے۔ اور آیت زیر بحث کی یہی تفسیر زیادہ بہتر ہے، اس لیے کہ اس تفسیر کے مطابق "الصلوة" کا لفظ اپنے حقیقی مفہوم میں رہتا ہے۔ یا پھر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان دونوں تفسیروں کے مابین تعارض واقع ہو گیا، بنا بریں یہ آیت امام شافعیؒ کے لئے حجت نہ رہی۔

اسی طرح جنبی شخص "بیت اللہ شریف" کا طواف بھی نہیں کر سکتا اور اگر اس نے ایسا کیا، تو نقصان کے ساتھ اس کا طواف جائز ہوگا جیسا کہ ہم "محدث" (بے وضو شخص) کے ضمن میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔ الایہ کہ جنابت کے ساتھ طواف کرنے سے نقصان زیادہ بڑا ہوگا، کیونکہ یہ ناپاکی بھی بڑی ہے۔ جنبی شخص روزے کی ادائیگی کر سکتا ہے، لیکن نماز نہیں ادا کر سکتا۔ اس لیے کہ طہارت نماز کی ادائیگی کے لیے تو شرط تو ہے، لیکن روزے کے لیے نہیں تاہم اس حالت میں وجوب اس پر دونوں کا ہی ہوتا ہے، حتیٰ کہ اگر وہ ان کو ترک کر دے۔ تو اس پر انکی قضا واجب ہوگی۔ اس لیے کہ بلاشبہ حالت جنابت کا برقرار رہنا روزے کے وجوب کے منافی نہیں ہے۔ اسی طرح حالت جنابت میں روزے کی ادائیگی بھی درست ہوتی ہے، جبکہ یہ حالت نماز کے وجوب کے بھی منافی نہیں ہے، ہاں البتہ حالت جنابت میں اس کی ادائیگی درست نہیں ہوتی، لیکن اس حالت کو غسل کے ذریعے ختم کرنا اس کے اختیار میں ہے اسی طرح جنبی شخص کے لیے سونا اور بیوی سے جماع کرنا بھی منع نہیں ہے۔ اس لیے کہ حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ "انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ کیا یا رسول اللہ ہم میں سے کوئی شخص حالت جنابت میں سو سکتا ہے؟ فرمایا ہاں، البتہ وہ نماز کی طرح کا وضو کرے۔" مگر اسے بغیر وضو کے سونا بھی جائز ہے، جیسا کہ ام المؤمنین حضرت

عائشہؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتی ہیں بعض اوقات، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں پانی کو ہاتھ لگائے بغیر سو جایا کرتے تھے؛ علاوہ ازیں وضو بذات خود کوئی عبادت نہیں ہے وہ تو ادائے نماز کا ایک سذریعہ ہے اور نیت میں بظاہر عبادت والی کوئی بات نہیں پائی جاتی؛ اور اگر جنبی کچھ کھانا یا پینا چاہے، تو اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ کلی کر لے اور اپنے دونوں ہاتھ دھو لے۔ پھر وہ کھانی لے۔ کیونکہ جنابت کا اثر اس کے منہ میں پہنچ چکا ہے، تو اگر اس نے کلی کرنے سے قبل پانی پیا، تو وہ پانی مستعمل ہو جائے گا، اس طرح وہ مستعمل پانی نوش کرنے والا قرار پائے گا، اور اس کے ہاتھ بھی کسی نہ کسی نجاست سے خالی نہیں ہوتے لہذا مناسب ہے کہ وہ ہاتھ دھو کر کھانا کھائے۔

کیا خاوند پر عورت کے غسل کا پانی قیمتاً خرید کر دینا ضروری ہے؟ اس مسئلے میں مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ عورت خواہ مالدار ہو یا غریب ہو بہر صورت یہ واجب نہیں ہے البتہ اگر وہ عورت غریب ہے، تو اس صورت میں وہ اپنے خاوند سے یہ کہہ سکتی ہے کہ وہ اس وقت تک اس کے قریب نہ آئے جب تک وہ خود نہانے کے لیے پانی نہ لے آئے، یا خاوند اس کے لیے پانی نہ منگوائے اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ خاوند پر پانی کا بند و بست کرنا ضروری ہے، یہی قول تقیہ ابواللیث کا بھی ہے۔ اس لیے کہ یہ پانی عورت کے نہانے کے لیے ضروری ہے، یوں یہ پانی اس پانی کی طرح ہوگا، جس کی عورت کو پینے کے لیے ضرورت ہوتی ہے اور اس پانی کا بند و بست کرنا خاوند کی ذمہ داری ہے، تو اسی طرح اس پانی کا بھی یہی حکم ہوگا۔

۳۔ حیض: وجوب غسل کا دوسرا سبب حیض ہے، جو ایک ناپاکی ہے، جیسا کہ ارشاد باری ہے۔

وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ ۖ
اور جب تک وہ غسل نہ کر لیں۔ ان کے قریب نہ جاؤ۔

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مستحاضہ سے فرمایا: تو اپنے حیض کے دنوں میں نماز چھوڑ دے۔ پھر تو غسل کر، اور نماز ادا کر، البتہ نفاَس سے وجوب غسل سے متعلق کوئی صریح حکم نہیں ملتا، اس لیے اس کا حکم اجماع امت سے ثابت ہوتا ہے، جس کے بارے میں یہ امکان ہے یہ اجماع امت کسی حدیث پر ہی مبنی ہو، لیکن اجماع امت کی بنا پر اس حدیث کو آگے نقل کرنے کی ضرورت نہ سمجھی گئی ہو کیونکہ اجماع امت خبرِ طہر کی نسبت زیادہ قوی دلیل ہے؛ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ فقہانے اسے حیض کے خون پر ہی قیاس کیا ہو، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک خونِ رحم سے خارج ہوتا ہے، لہذا انہوں نے اس اجماع کی بنیاد قیاس پر رکھی ہو، وجہ یہ ہے کہ اجماع کسی حدیث پر مبنی ہوتا ہے، یا قیاس پر۔ جیسا کہ اصول فقہ میں اس کی تفصیل بیان ہوئی ہے۔

الحیض والاستحاضہ

باب سوم :

فصل اول حیض نفاس اور استحاضہ کے احکام

① حیض (MENSES) : شریعت کی رو سے حیض اس خون کا نام ہے جو عورت کے رحم سے خارج ہوتا ہے بشرطیکہ وہ خون ولادت کے بعد کا نہ ہو، جسے میں اس کے ایام

مقرر ہوتے ہیں، لہذا حیض کی تشریح کے لیے اس کی رنگت اس کے خروج کی تفصیل اس کے ایام کی تعداد اور عمر کے لحاظ سے اس کا وقت وغیرہ کا جاننا لازم ہے تفصیل حسب ذیل ہے :

۱۔ حیض کی رنگت : حیض اگر کالے رنگ کا آئے، تو وہ بالاتفاق حیض ہے اور اسی طرح سرخ رنگت کا بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ حیض فقط کالے رنگ کا ہی ہوتا ہے۔ ان کی دلیل یہ حدیث نبویؐ وہ ہے جس میں مروی ہے کہ جب فاطمہ بنت جہش کو جب استحاضہ کا خون شروع ہوا تو آپؐ نے انہیں فرمایا :

جب حیض کا خون آئے، جو سیاہ رنگ کا ہوتا ہے، تو تو نماز سے رک جا اور جب کسی اور رنگ کا خون آئے تو پھر وضو کر کے نماز پڑھتی

اذا كان الحيض فانه دم اسود فافسكى عن الصلوة واذ كان الآخر فتوضئي وصلي.

رہ -

ہمارا استدلال ارشاد باری تعالیٰ -

اور لوگ آپ سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں کہ دودھ تو نجاست ہے -

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ اَذَىٰ لِّهِ

سہے کہ اس جگہ حیض کے خون کو اذی (ایک بیماری یا نجاست) قرار دیا گیا ہے اور یہ بات صرف کالے رنگ تک محدود نہیں چنانچہ مروی ہے کہ عورتیں حضرت عائشہؓ کے پاس حیض میں بھیگی ہوئی روئی بھیجا کرتی تھیں تو حضرت عائشہؓ فرماتیں : کہ نہیں، یہ حیض ہی ہے، تاوقتیکہ تم چولے کی طرح بالکل خالص سفید رنگ کا خون نہ دیکھو، تراجم المؤمنین نے سفید رنگ کے علاوہ ہر رنگ کے خون کو حیض قرار دیا، اور بظاہر انہوں نے یہ بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر فرمائی ہوگی، اس لیے کہ ایسی بات محض اجتہاد سے ادراک

نہیں کیا جاسکتا؛ علاوہ ازیں خوراک کی تبدیلی سے بھی خون کی رنگت تبدیل ہو جاتی ہے، لہذا اسے فقط ایک ہی رنگ تک محدود کرنے کے لیے کچھ معنی نہیں اور جو روایت امام شافعیؒ نے نقل فرمائی ہے وہ حدیث "غریب" ہے اس لیے وہ حدیث مشہور کا معارضہ نہیں کر سکتی اور وہ نص قرآن کے بھی خلاف ہے؛ علاوہ ازیں اس روایت کے متعلق یہ احتمال موجود ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی معلوم ہوا ہو، کہ ایام حیض میں مذکورہ خاتون کے خون کی رنگت کیا ہوتی ہے، لہذا یہ حکم مذکورہ عورت کے بارے میں تو درست ہوگا، لیکن کسی اور عورت کے حق میں نہیں اور وحی کے ذریعے حصول علم کی خصوصیت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سوا اور کسی کو حاصل نہیں ہو سکتی۔ جہاں تک گدے رنگ کے خون کا تعلق ہے، تو اگر یہ حیض کے آخری دنوں میں آئے، تو بلاشبہ وہ حیض ہی ہے، اور اس کے متعلق ہمارے ائمہ کرامؒ کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، اور اسی طرح امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک شروع کے دنوں میں اگر خون کی رنگت اسی قسم کی ہو تو وہ حیض ہوگا البتہ امام ابو یوسفؒ اسے حیض قرار نہیں دیتے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ "حیض" رحم سے خارج ہونے والا خون ہے، وہ کسی رگ (عرق) کا خون نہیں ہے، حیض سے پاکی کے دنوں میں "رحم" میں جمع ہوتا رہتا ہے، پھر پہلے صاف تھرا خون برآمد ہوتا ہے اور آخر میں گدلا خون خارج ہوتا ہے، جبکہ عرق درگ کا خون پہلے گدلا نکلتا ہے اور پھر صاف خون برآمد ہوتا ہے، تو فیصلہ اس بات پر ہوگا کہ پہلے کون سے رنگ کا خون برآمد ہوا، اگر تو پہلے صاف رنگ کا خون آئے، تو وہ رحم ہی کا خون ہوگا؛ اور اگر شروع میں گدلا خون نکلے، تو اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ یہ "رگ" کا خون ہے، جو حیض نہیں ہو سکتا ہمارا استدلال قرآن و سنت کی نصوص سے ہے، (دیکھیے سطور سابقہ) جن میں مختلف رنگتوں میں کوئی فرق نہیں کیا اور امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ رحم کا گدلا خون صاف خون کے بعد نکلتا ہے درست نہیں ہے، اس لیے کہ حیض میں کہ بعض اوقات صاف خون گدے خون کے بعد نکلتا ہے، خاص طور پر جب رحم کے پچھلے حصے میں کوئی سوراخ ہو، اور جہاں تک مٹی رنگ کے خون کا تعلق ہے، تو اس کا حکم بھی گدے رنگ کے خون جیسا ہی ہے البتہ زرد رنگ کے خوں کے متعلق ہمارے مشائخ کے مابین اختلاف ہے، شیخ ابو منصورؒ فرمایا کرتے تھے، اگر اس رنگ کا خون اسے حیض کے بالکل آغاز میں نظر آئے، تو وہ خون ہی ہوگا، لیکن اگر وہ پاکی کی مدت کے آخری دنوں میں نظر آئے، اور وہ ایام حیض تک ممتد ہو جائے، تو وہ حیض نہ ہوگا، لیکن مشائخ کی اکثریت کا خیال یہ ہے کہ وہ جس رنگ کا بھی ہو، بہر حال وہ خون حیض ہی ہے جہاں تک بہر رنگ کے خون کا تعلق ہے، تو اس کے متعلق بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ گدے خون ہی کے زمرے میں ہے، لیکن بعض اس کے متعلق اختلاف کا ذکر کرتے ہیں۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ گدے رنگ کا، مثلاً "زرد"، اور بہر رنگ کا خون مطلقاً حیض ہی ہوتا ہے۔ البتہ بڑی عورتیں اس کیلئے سے مستثنیٰ ہیں، ان کے متعلق حکم یہ ہے کہ اگر

اس سے پہلے یہ احتمال ہی موجود ہے کہ حضرت فاطمہؓ نے اپنے خون کی رنگت وغیرہ کی تفصیل حضرت عائشہؓ سے نہ سنی، حضرت عائشہؓ

بیان کر دی ہو، جس کی بنا پر آپ نے ان کے حسب حال گفتگو فرمائی۔

Blood Vessel

۴

رگ سے مراد عرق یعنی Vein یا

یہاں آئینہ لفظ استعمال ہوا ہے جس کے معنی اس عورت کے ہیں، جسے زیادہ عمر ہو جانے کے باعث ایام آنا بند ہو جائیں، ہم نے اس کا عرفی مفہوم پیش نظر رکھا ہے۔

خون روئی پر نظر آئے اور حیض بند ہونے کا زمانہ قریب ہی ہو تو وہ حیض ہی ہے اور اگر خون بند ہوئے عرصہ گزر گیا ہو۔ پھر اس قسم کا خون نظر آئے تو وہ حیض نہ ہوگا وجہ یہ ہے کہ آئشہ (بوڑھی) عورت کا رحم بدبودار ہو جاتا ہے۔ لہذا وہاں پانی زیادہ دیر بٹھرنے کے باعث یہ رنگت اختیار کر لیتا ہے۔ جن جن صورتوں کو یہاں حیض قرار دیا گیا ہے، نفاس کے دنوں میں وہ رنگتیں نفاس شمار ہوں گی، وجہ یہ ہے۔ کہ یہ ایک ہی جیسے سلسلے ہیں۔

ب۔ خروج حیض: حیض کا خروج اس وقت معتبر ہوگا کہ جب وہ عورت کی شرمگاہ کے اندر دنی حصے سے منتقل ہو کر خارجی حصے میں آجائے۔ اس لیے کہ حیض و نفاس اور استحاضہ

کا حکم اس کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے۔ امام محمدؒ سے غیر روایت اصول میں یہ مروی ہے کہ استحاضہ کا بھی یہی حکم ہے؛ حیض و نفاس تو اس لیے کہ ان کا اثبات محض اس وقت ہوتا ہے جب خون ظاہر ہوتا ہو محسوس ہو، اگرچہ فی الحقیقت وہ ظاہر نہ ہوا ہو۔ اس دوسری روایت کے مطابق حیض و نفاس اور استحاضہ میں فرق یہ ہے کہ حیض و نفاس دونوں کا باقاعدہ ایک وقت مقرر ہوتا ہے جس سے ان کی آمد کا احساس کیا جاسکتا ہے، لیکن استحاضہ میں یہ بات نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ اس کا کوئی ایسا وقت مقرر نہیں ہوتا، جس سے اس کا آمد کا علم ہو سکے۔ لہذا اس کے لیے جسم سے باہر نکلنا اور ظاہر ہونا ضروری ہوگا۔ تاکہ اس کا علم ہو سکے۔ جب کہ ظاہر روایت کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے کہ اُم المومنین حضرت عائشہؓ سے ایک عورت نے استفسار کیا کہ فلاں عورت رات کے وقت چراغ جلا کر اپنا حیض دیکھتی ہے۔ حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ ہم عہد نبوی میں اس قسم کا کوئی مسکلف نہیں کرتی تھیں بلکہ محض ہاتھ لگا کر دیکھ لیتی تھیں، یہ ہاتھ لگا کر دیکھنا اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا، جب تک کہ جسم سے خارج اور ظاہر نہ ہو چکا ہو۔ لہذا سب کے لیے جسم سے ظاہر ہونا ضروری ہوگا۔

ج۔ ایام حیض کی تعداد: ایام حیض کی تعداد کے متعلق گفتگو دو عنوانات کے تحت ہوگی۔ اولاً یہ کہ آیا اس کی کوئی تعداد مقرر بھی ہے۔ یا نہیں۔ اور ثانیاً یہ کہ ان کی مقررہ تعداد کیا ہے:

۱۔ **مبحث اول:** اکثر فقہا فرماتے ہیں کہ حیض کی مقدار مقرر ہے، لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے۔ نہ اس کی کوئی کم سے کم حد ہے اور نہ زیادہ سے زیادہ۔ ان کی دلیل قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

وَلَيْسَ لَكُم مِّنَ الْمُحِيضِ قُلُّهُوَ
أَذَىٰ۔ لہ

ہے کہ اس میں اسے اذی (تکلیف، نجاست) قرار دیا گیا ہے جس کی کوئی حد مقرر نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں حیض رحم سے خارج ہونے والے خون کا نام ہے اور رحم سے خارج ہونے والا قلیل خون بھی کثیر خون کی طرح ہے۔ اسی لیے نفاس کے خون کی کوئی مدت مقرر نہیں ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت ابوامامہ الباہلیؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لہ یعنی روئی وغیرہ کو گلہ۔

۲۲۲۔ البقرہ۔

اقل ما يكون الحيض للجارية
النبي والبكر جميعا ثلاثة ايام
واكثر ما يكون من الحيض
عشرة ايام وما زاد على العشرة
فهو استحاضة۔

حيض کی کم از کم مدت نو جوان عورت کے
لیے خواہ وہ کنواری ہو یا شوہر ویدہ تین
دن ہے اور زیادہ سے زیادہ مدت دس
دن ہے اور جو خون اس سے زیادہ ہو وہ
استحاضہ ہے۔

یہ ایک مشہور حدیث ہے۔ اس کے علاوہ صحابہ کرام کی ایک جماعت سے، جس میں حضرت عبداللہ بن مسعود انس بن مالک، عمران بن حصین اور عثمان بن ابی العاص الثقفی رضوان اللہ علیہم اجمعین جیسے صحابہ شامل ہیں۔ یہ منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا ”حيض تین دن۔ چار دن، پانچ دن، چھ دن، سات دن، آٹھ دن، نو دن اور دس دن کا ہو سکتا ہے۔“ دیگر صحابہ کرام میں سے کسی سے بھی اس کی مخالفت مروی نہیں تو یہ ایک طرح سے صحابہ کا اجماع ہے۔ اور شرعی طور پر اس کی مقدار کا مقرر ہونا اس کے غیر مقرر ہونے کی نفی ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ حدیث مشہور اور اجماع صحابہ دونوں مل کر قرآن مجید کے مذکورہ حکم کی تشریح کرتے ہیں اور امام مالک کا حیض کو نفاس پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہاں بچے کی ولادت کے باعث اگر تھوڑا خون بھی خارج ہو، تو اس کے بارے میں یہ بات طے شدہ ہوتی ہے کہ وہ خون رحم سے ہی خارج ہوا ہے۔ جب کہ حیض میں ایسا کوئی قرینہ نہیں پایا جاتا۔

مبحث دوم: حیض کی مدت: ظاہر روایت میں یہ مذکور ہے کہ حیض کی کم از کم مدت ”تین دن اور تین راتیں ہیں۔“ النوادر میں امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس کی مدت تین دن اور درمیان کی دو راتیں ہیں۔ امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق اس کی مدت ایک رات اور ایک دن اور دوسرے قول کے مطابق رات کے بغیر حیض ایک دن ہے۔ امام شافعیؒ کا استدلال مذکورہ آیت سے ہے جس سے امام مالکؒ نے بھی استدلال کیا ہے، البتہ انہوں نے اس پر مزید اضافہ کیا کہ تھوڑے خون کو حیض شمار نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کہ عام طور پر عورتوں کو تھوڑا بہت خون تو یونہی نکل آتا ہے۔ لہذا انہوں نے اس کی کم از کم مدت ایک دن یا ایک دن اور ایک رات مقرر کی۔ اس لیے کہ اس مدت کی بنا پر ہم اس کے خراج کا اعتبار کر سکتے ہیں۔ ان کے خلاف ہماری دلیل وہی ہے جو امام مالکؒ کے مقابلے میں اوپر بیان ہو چکی ہے؛ امام ابو یوسفؒ سے مروی روایت کی بنیاد اس پر بات ہے کہ کسی شی کا اکثر حصہ اس کے کل حصے کے قائم مقام ہوتا ہے لیکن ان کی یہ بات علی الاطلاق درست نہیں ہے، اس لیے کہ اگر تیسرے دن کا اکثر حصہ تیسرے دن کے قائم مقام ہو سکتا ہے۔ تو دو دن بھی تین دنوں کے قائم مقام ہو سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اس صورت میں اکثر حصہ موجود ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی نقل کردہ روایت کی وجہ یہ ہے کہ حدیث مبارکہ میں مذکور تین دنوں کے ساتھ تین راتوں کا ذکر اس ضرورت کے تحت ہے کہ اس سے دنوں

لے یہاں یہ ذہن نشین ہے، کہ احناف کے نزدیک اجماع کے لیے ”قولی“ ہونا ضروری نہیں اجماع ”حالی“ بھی ہو سکتا ہے، یعنی دیگر حضرات کے حکوت سے، جیسا کہ زیر بحث مثال سے ظاہر ہے۔

کا شمار ہوتا ہے، محض راتیں بذات خود مقصود نہیں ہیں اور یہ مقصد درمیان کی دو راتوں کے ساتھ بھی پورا ہو جاتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ دنوں کے تحت راتوں کا ذکر محض مذکورہ ضرورت کی بنا پر نہیں ہے۔ بلکہ وہ بھی اصل مقصود ہیں۔ اس لیے کہ جب کسی جگہ دنوں کا ذکر ہو، تو لغوی طور پر اس سے ان کے بالمقابل راتیں بھی مراد ہوتی ہیں لہذا دنوں کے تحت راتوں کا داخل ہونا اصلی طور پر مقصود ہے، محض ضرورت کے تحت نہیں ہے۔

حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت ہمارے اندہ کرام کے اتفاق کے ساتھ دس دن مگر امام شافعیؒ کے ہاں پندرہ دن ہے۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث مبارکہ ہے:

کہ آپؐ نے فرمایا:

تَقَعِدِ احِدًا هُنَّ مَشْطَرٌ عَمَرَهَا وَهِيَ عَوْرَتُ ابْنِیِ آدَمَیْ عَمَرُ یَوْمَئِذٍ نِّسَاءٌ نَّازَا وَرُزِیَ

لَا تَصُومُ وَلَا تَصَلُّی۔ کے بغیر بیٹھی رہتی ہے۔

کہ دو حصوں میں سے ایک حصہ جس میں عورت نازا ادا کرتی ہے۔ طہر ہے جس کی مدت متفقہ طور پر پندرہ دن ہے، لہذا دوسرے نصف حصے کی مدت بھی پندرہ دن ہی ہونی چاہیے، علاوہ ازیں شریعت نے آئسہ (جس کے ایام بند ہو جائیں) اور چھوٹی لڑکی کے حق میں حیض و طہر کے قائم مقام تصور کیا ہے۔ تو اس کا بھی یہ تقاضا ہے کہ مہینہ حیض اور طہر میں برابر برابری تقسیم ہو۔ کہ اس کا نصف حصہ طہر اور نصف حصہ حیض قرار پائے۔ ہمارا استدلال حدیث مشہورہ اور اجماع صحابہؓ سے ہے۔ جس کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں اور حدیث میں مذکور ”شطر“ سے مراد نصف نہیں ہے، اس لیے کہ ہم یقینی طور پر جانتے ہیں کہ وہ پوری نصف عمر ناز سے فارغ نہیں بیٹھی رہتی۔ چنانچہ اسے زمانہ ایام اس (جب ایام آنا بند ہو جاتے ہیں) اور زمانہ ”کم عمری“ میں نماز چھوڑنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ اور اسی طرح عام طور پر طہر کا زمانہ حیض کے زمانے سے زیادہ لمبا ہوتا ہے، لہذا حدیث میں مذکور شطر سے مراد نصف کی تقریبی مدت یعنی دس دن ہے۔ اور مہینے کو دو میں تقسیم کرنے کا یہ مفہوم ہرگز نہیں ہوتا کہ اسے برابر دو حصوں میں تقسیم کیا جائے! بلکہ یہ تقسیم بعض اوقات تین حصوں میں بھی ہو سکتی ہے یعنی اس طرح کہ ایک تہائی حصہ حیض کے لیے اور دو تہائی طہر کے لیے ہو۔

جب حیض کی مقدار معلوم ہو گئی، تو اب طہر (پاکی) کی مدت کا جاننا بھی ضروری ہے، ہمارے نزدیک طہر کی کم از کم مدت پندرہ دن ہے ابو حازم القاضی اور ابو عبد اللہ البیہقی دونوں کے نزدیک طہر کی مدت کم از کم انیس دن ہے۔ امام شافعیؒ کا قول ہماری تائید میں ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ طہر کی اقل مدت دس دن ہے، ابو حازم اور عبد اللہ البیہقی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہینہ عام طور پر حیض اور طہر دونوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اور اس بات پر دلیل قائم ہو چکی ہے کہ حیض کی مدت دس دن ہے، تو اب مہینے کے باقی دنوں کی تعداد بیس رہ گئی۔ لیکن ہم نے ایک دن اس لیے کم کر دیا، کیونکہ مہینہ بعض اوقات اتیس دنوں کا بھی ہو جاتا ہے، ہمارا استدلال اجماع صحابہؓ سے ہے۔ جو ہمارے موقف کی تائید میں ہے، علاوہ انہیں ہم نے اس صورت کو ایک طرح سے مدت اقامت پر قیاس کیا ہے، اس لیے کہ طہر کی مدت اقامت کی مدت کے مشابہ ہوتی ہے۔ کیونکہ اس مدت میں عورت پر وہ فریضہ دوبارہ مایہ ہو جاتا ہے جو حیض کے دوران میں اس سے ساقط ہو گیا تھا، جس طرح کہ پندرہ دن مدت اقامت کے بعد مسافر پر اس کا

”تحقیق شدہ“ فرض دوبارہ مکمل طور پر عائد ہو جاتا ہے۔ پھر اقامت کی کم از کم مدت پندرہ یوم ہے، تو اسی طرح طہر کی کم از کم مدت بھی پندرہ یوم ہوگی۔ ابوحنیفہ اور ابولہٰثم نے جو استدلال پیش کیا ہے، وہ باطل ہے اس لیے کہ عورت لازمی طور پر دس دن حیض کی حالت میں نہیں رہتی۔ اور اگر اسے دس دن تک حیض آئے تو تب بھی وہ بیس دن طہر کی حالت میں نہیں رہتی۔ کیونکہ کبھی تو اسے تین دن حیض آتا ہے اور وہ بیس دن پاکی کی حالت میں رہتی ہے اور کبھی اسے دس دن حیض آتا ہے اور وہ پندرہ دن پاک رہتی ہے۔

اور طہر کی زیادہ سے زیادہ مدت کی کوئی حد مقررہ نہیں ہے یہاں تک کہ عورت کئی کئی سال تک حالت طہر میں رہ سکتی ہے۔ چنانچہ وہ اس مدت کے دوران میں وہی اعمال انجام دے گی جو دوسری پاک عورتیں انجام دیتی ہیں۔ اس بارے میں ہمارے ائمہ کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ نبی آدم (آدم زادوں) میں اہل حالت طہر ہے اور حیض ایک پیش آنے والی رعارضہ حالت ہے، تو جب یہ پیش آنے والی حالت ظاہر نہ ہو تو اصل حالت ہی پر حکم کا مدار ہوگا خواہ یہ اہل حالت کتنی ہی لمبی ہو جائے تاہم اس مسئلے میں کہ طہر کی زیادہ سے زیادہ وہ کون سی مدت ہے جس پر کسی عورت کی عادت کا مدار رکھا جاسکتا ہے ہمارے ائمہ کرام کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ ابوعمیرہ سعد بن معاذ المروری اور ابو حازم القاضی کا قول ہے کہ طہر خواہ کتنا ہی لمبا ہو جائے عورت کی عادت بننے کی اہلیت رکھتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی عورت کو پانچ دن حیض آئے اور پورے ایک سال تک طہر کی حالت رہے، پھر اسی طریقے پر اسے خون آنے لگے، تو عورت کی یہی عادت قرار پائے گی اور اسے سال بھر میں پانچ دن کی نماز معاف ہوگی اور سال بھر کی ادا کرنا ہوگی؛ پھر اگر اس نے اپنے طہر کی حالت کو ایک سال سے بھی زیادہ طویل پایا، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ محمد بن ابی اسیم المیدانی اور اہل بخارا کی ایک جماعت کا قول ہے کہ زیادہ سے زیادہ طہر کی وہ مدت جو عادت مقرر کرنے کے لیے معتبر ہوتی ہے، چھ مہینے ہے۔ اور اگر طہر کی مدت چھ ماہ سے بڑھ جائے، تو وہ عورت کی عادت قرار نہ پاسے گی۔ پھر جب یہ مدت طہر کی مدت نہ ہوگی، تو اسے مہینے کی مدت ہی شمار کرنا ہوگی چنانچہ وہ عورت اتنے دن نماز ادا نہ کرے گی، جتنے دن اسے پہلی مرتبہ حیض آیا تھا، مثلاً پانچ یا چھ دن وغیرہ۔ اور مہینے کے باقی دنوں میں وہ بدستور نماز ادا کرتی رہے گی اور یہی اس کی آئندہ عادت شمار ہوگی۔ محمد بن مقاتل الرازی اور ابو علی الدقاق فرماتے ہیں کہ طہر کی وہ زیادہ سے مدت، جو عورت کی عادت قرار پاسکتی ہے ستادین دن ہے۔ اور اگر اس کا طہر اس سے بھی لمبا ہو جائے تو اس صورت میں اس کی عادت مہینے کے مطابق قرار پائے گی، بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک مہینہ ہے۔ اگر مہینے سے بڑھ جائے۔ تو پھر حسب بالا طریقے سے مہینے کی مطابق اس کی عادت شمار ہوگی، بعض فقہاء کے بقول اس کی زیادہ سے زیادہ مدت سنیّتیں دن ہیں، ان سب اقوال کے دلائل کتاب الحیض میں بیان کیے جاتے ہیں۔

د۔ حیض کا وقت: حیض کا وقت اکثر مشائخ کے نزدیک نو یا اس سے زیادہ سال کی عمر سے شروع ہو جاتا ہے، لہذا اگر اس سے کم عمر میں خون نظر آئے، تو وہ حیض نہ ہوگا۔ پھر جب عورت کی عمر نو سال ہو جائے تو وہ خون حیض شمار ہوگا، تا آنکہ وہ ایسا کی عمر کو پہنچ جائے (جب آیام آنا بند ہو جاتے ہیں جس کے وقت کی تعبیر میں مشائخ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے) اور اگر عورت ایسا کی عمر کو پہنچ جائے اور خون کی آدرک جائے، پھر اس کے بعد دوبارہ اس کا خون جاری ہو جائے، تو وہ حیض نہ ہوگا۔ بعض مشائخ کے نزدیک وہ حیض ہی ہوگا۔ اس کی معرفت کا صحیح مقام کتاب الحیض ہے۔

نفس شریعت میں نفاس سے مراد وہ خون ہے جو رحم سے ولادت کے بعد خارج ہو، اس کا نام نفاس (مشتق از نفس) اس لئے رکھا گیا کہ رحم بچے کی ولادت کی بنا پر سانس لینے لگتا ہے یا اس سے ایک جاندار (نفس) یا بچہ یا خون خارج ہوتا ہے۔ اس کے رنگ اور خروج کی تفصیل بعینہ حیض کی مانند ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

ب۔ نفاسِ عِیام: جہاں تک ان کی مقدار کا تعلق ہے، تو بالاتفاق ان کی کم از کم کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر عین نماز کے وقت بچے کی ولادت ہوئی۔ اور اسے نفاس کا خون جاری ہو گیا، تو اس پر بالاتفاق اس وقت کی نماز لازم نہ ہوگی۔ اس لیے کہ نفاس رحم سے خارج ہونے والا خون ہے اور بچے کی ولادت اس بات کا ثبوت مل چکا ہے کہ یہ واقعی رحم سے خارج ہونے والا خون ہے، اور ایسی کوئی شہادت میں حیض کے سلسلے میں نہیں ملتی۔ لہذا اس کی تلیل مقدار کا حیض ہونا ثابت نہیں ہوتا، بایں ہمہ قیاس تو حیض کے متعلق بھی یہی ہے کہ اس کی بھی کم از کم مقدار مقرر نہ ہو، جسے اما مالک کا مسلک ہے۔ لیکن ہمیں اس کی کم از کم مقدار کا علم ایک حدیث سے ہوا ہے، جبکہ نفاس کے بارے میں ایسے کوئی نص موجود نہیں، لہذا ہم نفاس کی کم از کم مقدار کا تعین نہیں کر سکتے مگر عورت چالیس دنوں سے کم مدت میں پاک ہو جائے، تو ظاہر پر قیاس کرتے ہوئے وہ غسل کر کے نماز شروع کر دے۔ اس لیے کہ اب خون کا جاری ہونا امر موبہوم ہے۔ اور امر موبہوم کی بنا پر ایک یقینی بات پر عمل کو نہیں چھوڑا جاسکتا۔ اور ہمارے ائمہ کرام کے درمیان نفاس کی کم سے کم مدت کے متعلق جس اختلاف کا ذکر کیا جاتا ہے، اس کا موقع و محل فی الحقیقت یہ نہیں ہے، بلکہ ایک اور ہے، وہ یہ کہ ”اگر کسی نے اپنی بیوی کو بچہ کی پیدائش کے بعد طلاق دے دی پھر وہ عورت دعویٰ کرے کہ مجھے پہلے نفاس آیا، پھر میں اس سے پاک ہوئی، پھر مجھے تین طہر اور تین حیض آئے، تو سوال یہ پیدا ہوا کہ نفاس کے متعلق اس کے دعویٰ کی کیسے تصدیق کی جائے گی، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر وہ پندرہ دنوں سے کم نفاس آنے کا دعویٰ کرے، تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اور امام ابو یوسف کے مطابق گیارہ دنوں سے کم اس کی بات قبول نہ ہوگی، جبکہ امام محمد کے نزدیک ہر صورت اس کا دعویٰ قبول کیا جائے گا۔ خواہ وہ نفاس

لے نفاس سے مراد عورت کی زچگی (Parturition) کے دوران میں جاری ہونے والا خون ہے اگر بیری نہ بان میں متعدد دکنشیا دیکھنے کے باوجود اس کا کوئی صحیح متبادل لفظ نہیں مل سکا، البتہ ایڈورڈ ولیم لین کا یہ مفہوم زیادہ درست معلوم ہوتا ہے کہ:

The blood that comes immediately after the child.

کی تھوڑی سے تھوڑی مدت کا بھی دعویٰ کرے: اس مسئلے کا ذکر انشاء اللہ کتاب الطلاق میں آئے گا۔

نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت ہمارے ائمہ کے نزدیک چالیس دن ہے، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ساٹھ دن ہے۔ ان دونوں ائمہ کے ہاں اس کے علاوہ اور کوئی دلیل نہیں کہ علامہ شیبیؒ کا قول ساٹھ دنوں کا تھا، حالانکہ مشبہیؒ کا قول کوئی حجت نہیں۔ ہمارا استدلال حضرت عائشہؓ حضرت ام سلمہؓ ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ حدیث سے ہے جس میں یہ حضرات بیان فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا: اکثر النفاس اربعون يوماً۔ نفاس کی زیادہ سے زیادہ مدت چالیس دن ہے

۱۲) استحاضہ: استحاضہ وہ خون ہے جو حیض کی کم از کم مقدار سے کم ہو جائے یا حیض اور نفاس کی زیادہ سے زیادہ مقدار سے بڑھ جائے؛ پھر استحاضہ کی مزید دو اقسام ہیں:

(۱) ابتداء سے ہی جاری ہونے والا اور (۲) حیض کی عادت ٹھہ جانے کے بعد جاری ہونے والا استحاضہ۔ اقل الذکر کی پھر دو اقسام ہیں، قسم اول حیض کے ساتھ جاری ہونے والا اور قسم ثانی حمل کے دوران میں جاری ہونے والا؛ اسی طرح عادی استحاضہ کی بھی دو اقسام ہیں: حیض کی عادت کے ساتھ اور قسم ثانی نفاس کی عادت کے بعد جاری استحاضہ۔

۱۔ حیض کے ساتھ شروع ہونے والا استحاضہ یہ وہ خون ہے جو حیض کے طور پر شروع ہو، اور پھر مسلسل جاری ہو جائے اور بند نہ ہو

تو اس صورت میں مہینے کے ابتدائی دس دن تو حیض شمار ہوگا، کیونکہ یہ دن حیض کے دن ہیں؛ پھر اگلے ایام کے خون کو حیض قرار دینا ممکن بھی ہے، لہذا اسے حیض ہی قرار دیا جائے گا، اور جو خون دس دنوں سے بڑھ جائے وہ استحاضہ ہوگا، اس لیے کہ حیض دس دن سے زیادہ کا نہیں ہو سکتا۔ پھر ہر مہینے میں یہی ہوگا۔

ب: حیض کی عادت ٹھہ جانے کے بعد جاری ہونے والا استحاضہ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اگر مثال

کے طور پر عورت کی عادت دس کے حیض کی ہو، تو جو خون دس دن سے زیادہ دیر تک جاری رہے گا وہ استحاضہ ہوگا اور اگر اس کی عادت پانچ دن کے حیض کی ہو، تو اس صورت میں بھی دس تک جو خون جاری رہے گا وہ حیض ہی ہوگا، جیسا کہ ہم نے حیض کی ابتدا کے ساتھ ہی استحاضہ شروع ہونے کی صورت میں ذکر کیا لیکن اگر خون دس دن سے بھی بڑھ جائے تو پھر اس کی اصل عادت کے دنوں کا خون حیض ہوگا اور اس کے بعد کا خون استحاضہ شمار ہوگا اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

المستحاضة تدع الصلاة ایام مستحاضہ عورت اپنے حیض کے دنوں میں اقرأتھا۔ نماز چھوڑ دے۔

علاوہ ازیں اس نے حیض کے دنوں میں جو خون دیکھا ہے، وہ یقینی طور پر حیض ہی ہے اور جو خون دس دن سے بڑھ گیا ہے وہ بالیقین استحاضہ ہے، مگر جو اس کے درمیان میں ہے اس کا حکم

Immoderate flux of the menses لے استحاضہ یعنی

مشکوک ہے۔ وہ ماقبل سے مل کر حیض بھی ہو سکتا ہے لہذا وہ عورت ان ایام میں نماز ادا نہ کرے اور وہ خون مابعد کے ساتھ مل کر استحاضہ بھی قرار پا سکتا ہے لہذا اس کے مطابق اسے نماز پڑھنی چاہیئے۔ یوں محض شک کی بنا پر نماز نہ چھوڑنی چاہیئے، لیکن اگر اس کی کوئی عادت متعین نہ ہو، مثال کے طور پر کسی مہینے میں چھ دن اور کسی مہینے سات دن خون آتا ہو اور خون اسی طرح سے جاری ہو، تو اس صورت میں نماز روزے اور (طلاق کی صورت میں) رجوع کرنے کے معاملے میں کم سے کم مدت پر عمل ہوگا۔ اور عدت کے گزرنے اور جماع کے معاملے میں اکثریت زیر عمل ہوگی؛ یوں اس عورت پر اپنی عادت کے مطابق لازم ہوگا۔ کہ جب چھ دن پورے ہو جائیں۔ تو وہ چھ دن مکمل کر کے ساتویں دن غسل کر کے نماز ادا کرے اور اگر رمضان المبارک کا مہینہ ہو، تو رمضان المبارک کے روزے رکھے۔ اس لیے کہ ساتویں دن کے متعلق یہ گمان بھی ہو سکتا ہے کہ اس دن حیض ہو اور یہ گمان بھی کہ ممکن ہے اس دن حیض نہ ہو، لہذا اس کی نماز اور روزے کے درست ہونے اور ان کے واجب ہونے کے متعلق شبہ پڑ گیا لہذا اس مدت کے دوران میں احتیاطاً نمازیں ادا کرنا اور روزہ رکھنا لازم ہوگا، کیونکہ اگر اس نے روزہ رکھ لیا اور نماز پڑھ لی اور اس پر فی الحقیقت روزہ یا نماز واجب نہ ہو تو یہ اس سے بہتر ہے کہ اس پر روزہ یا نماز واجب ہو اور وہ انہیں چھوڑ دے۔ اسی طرح طلاق کی صورت میں اس سے رجوع کرنے کی مدت بھی ختم ہو جائے گی اس لیے کہ رجوع نہ کرنا رجوع کا حق ہوتے ہوئے۔ اس سے بہتر ہے کہ بغیر حق کے رجوع کر لیا، اور جہاں تک عدت اور جماع کرنے کے مسئلے کا تعلق ہے۔ تو ان دونوں کے لیے اکثر مدت پر عمل ہوگا، وجہ یہ ہے کہ اگر انسان کو نکاح کرنے کا حق حاصل ہو اور وہ اس کے باوجود نکاح نہ کرے، تو یہ اس سے بہتر ہے کہ وہ بغیر حق کے نکاح کر لے؛ اسی طرح حلال ہونے کے باوجود جماع نہ کرنا، اس سے بہتر ہے کہ وہ حرام وقت میں اس سے جماع کر لے۔ تو پھر جب اکٹھا دن آئے، تو اس عورت پر لازم ہوگا، کہ وہ دوبارہ غسل کر لے۔ اور اس روزے کی قضاء کرے جو اس نے ساتویں دن رکھا تھا، اس لیے کہ اس روزے کی ادا واجب ہے لیکن اس سے اس کی ادائیگی میں اشتباہ ہو گیا، اس لیے کہ عین ممکن ہے اس دن وہ حائضہ نہ ہو تو چونکہ اس نے روزہ رکھ لیا، لہذا اس صورت میں تو اس پر قضا نہیں۔ اور اگر وہ حائضہ ہو تو اس پر روزہ کی قضاء ضروری ہوگی (اور ادائیگی باطل ٹھہرے گی)، لہذا محض شک کی بنا پر عورت سے روزے کی قضاء ساقط نہ ہوگی لیکن اس پر نمازوں کی قضاء واجب نہ ہوگی، اس لیے کہ اگر تو فی الواقع اس دن وہ عورت پاک ہو تو اس نے نمازیں ادا کر لی ہیں اور اگر وہ اس دن مائضہ تھی تو اسے نماز معاف ہے، نہ اس وقت ضروری اور نہ اس کی قضا لازمی اور اگر اس کی عادت پانچ دن کی ہو اور اسے چھ دن خون آجائے تو اس کی عادت بالاتفاق چھ دن کے حیض کی شمار ہوگی چنانچہ وہ اسی کی مطابق اپنی نمازوں کا سلسلہ جاری رکھ سکتی ہے۔ یہ حکم ابو یوسفؒ کے نزدیک ایسے کہ ان کے نزدیک۔ ایک ہی مرتبہ خون عادت سے بدل کر آنے سے عادت تبدیل ہو جاتی ہے لیکن جاری عادت کا مدارا آخری مرتبہ آنے والے خون پر ہوتا ہے، اس لیے کہ عادت اسی مدت کی جانب منتقل ہو جاتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ اگر چنانچہ ہاں عادت دو مرتبہ ایک ہی جیسے دنوں میں خون آنے سے تبدیل ہو جاتی ہے، مگر زیر نظر صورت میں اس نے چھ دن خون دو مرتبہ دیکھا ہے، لہذا اس کی عادت اسی مدت کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ امام محمدؒ کے اس قول کا کہ کلماء و دھا الدم فی یوم مرتین حیضھا ذالک وجب کبھی عورت کو ایک ہی جیسے دنوں میں دو بار خون آجائے۔ تو وہی اس کے حیض کی مدت ہوگی، کا بھی ہی مفہوم

ہے۔ اور الاصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی عورت کو ایک ہی مہینے میں دو بار خون آئے۔ تو وہ استحاضہ ہوگا اس سے مراد یہ ہے کہ ایک ہی مہینے میں حیض اور دو طہر جمع نہیں ہو سکتے۔ اس لیے کہ حیض کی کم از کم مدت تین دن اور طہر کی پندرہ یوم ہے۔ الاصل میں اس پر ایک اعتراض بھی نقل کیا گیا ہے کہ اگر کسی عورت کو مہینے کے شروع میں پانچ دن حیض آجائے۔ پھر پندرہ دن پاکی رہے، پھر اسے پانچ دن حیض آجائے۔ تو کیا اس طرح ایک مہینے میں دو مرتبہ حیض نہ آگیا؟ پھر خود ہی اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جیسا کہ دوسرے حیض کے ساتھ دوسرا طہر ملایا جائے گا۔ تو مجموعی طور پر دنوں کی تعداد چالیس دن ہو جائے گی اور مہینہ تو اتنے دنوں پر مشتمل نہیں ہوتا۔ نقل کیا گیا ہے کہ حضرت علیؓ کے پاس ایک عورت آئی، اور کہا کہ مجھے ایک مہینے میں تین مرتبہ حیض آتا ہے حضرت علیؓ نے قاضی شریحؒ سے پوچھا کہ اس مسئلے میں تمہاری کیا رائے ہے۔ انہوں نے کہا کہ اگر اس کی ذاتی حالت کے متعلق کوئی دیانتدارانہ اور امانت دارانہ شہادت مل جائے جو اس کے دعوے کو ثابت کرتی ہو، تو اس کا یہ دعویٰ درست تسلیم کر لیا جائے گا۔ اس پر حضرت علیؓ نے فرمایا قالون۔ جو رومی زبان کا لفظ ہے اور جس کے معنی حسن (اچھا) کہے ہیں معافی شریحؒ کی بیان کردہ مذکورہ شرط سے بظاہر ہر مرد اس عورت کے دعوے کی نفی کرنا تھا کیونکہ عام طور پر ایسی صورت حال نہیں پائی جاتی اور یہ شرط ایسی ہی ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں۔

وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ
الْجَمَلُ فِي سِتْرِ الْحَيَاطِ لَهُ
اور نہ وہ بہشت میں داخل ہوں گے یہاں
تک کہ اونٹ سوئی کے ناکے میں سے نہ نکل
جائے۔

یعنی کہ وہ بالکل ہی جنت میں داخل نہ ہوں گے۔

ہمارے نزدیک حاملہ کے رحم سے جاری ہونا والا خون بھی حیض نہیں ہے، اگرچہ وہ کتنا ہی طویل ہو۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس حالت میں جاری ہونے والا خون روزہ نہ رکھنے، نماز چھوڑنے اور جماع کرنے کی حرمت کے بارے میں حیض ہے، مگر عدت کے لیے وہ حیض شمار نہ ہوگا۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی وہ حدیث ہے جس میں آپؐ نے فاطمہؓ بنت جحش سے فرمایا:

وَإِذَا قَبِلَ قَدْرُكَ فَدَعَى الصَّلَاةَ۔ جب تیرے حیض کے دن آئیں، تو تو نہ

چھوڑ دیا کرو۔

کہ اس حدیث میں حاملہ اور غیر حاملہ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، علاوہ انہیں بنیادی طور پر حاملہ عورت حیض والی شمار ہوتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عورت یا تو بچی ہوگی۔ یا آنسہ یا حیض والی اور حاملہ عورت نہ تو بچی ہے نہ آنسہ لہذا وہ لا محالہ حیض والی عورتوں میں شمار ہوگی۔ البتہ اس کا حیض اس کی عدت کے ضمن میں قابل اعتبار نہ ہوگا۔ کیونکہ عدت شمار کرنے کا اصل مقصود رحم کو خالی کرنا ہوتا ہے اور اس حالت میں اگر اس کا خون

جاری ہو جائے تو وہ رحم کے خالی ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ ہمارا استدلال اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے اس قول سے ہے کہ حاملہ عورت کو حیض نہیں آتا۔ اور بظاہر اس قسم کی بات محض اپنی عقل سے دریافت نہیں کی جاسکتی، لہذا الاحوالہ طور پر انہوں نے یہ بات زبانِ نبوت سے سنی ہوگی؛ علاوہ ازیں حیض اس خون کا نام ہے جو رحم سے خارج ہوتا ہے، جب کہ حاملہ عورت کا خون رحم سے خارج نہیں ہوتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عورت کی یہ عادت بنا دی ہے۔ کہ حیض وہ حاملہ ہو جاتی ہے، تو اس کے رحم کا منہ بند ہو جاتا ہے۔ بنا بریں اس میں سے کوئی شے نہیں نکل سکتی۔ لہذا وہ حیض نہ ہوگا اور جہاں تک محو لا بالاحدیث نبوی کا تعلق ہے۔ تو ہم بھی اس کے مقتضایہ عمل کرتے ہیں۔ اور یہ بات تو ہمیں بھی تسلیم نہیں، کہ حاملہ عورت کا خون قحی حیض ہی ہوتا ہے۔ جب کہ ہماری بحث اسی کے متعلق ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ وہ حیض نہیں ہے ہماری مذکورہ بحث ہے۔ اور اسی سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے مذکورہ حدیث میں حالتِ حمل کا کوئی ذکر نہیں۔

ج۔ ابتدا سے ہی حمل کے ساتھ شروع ہونے والا استحاضہ: یعنی وہ عورت جو اپنے خاوند سے حیض آنے سے

قبل حاملہ ہو جائے اور جب اس کے ہاں بچے کی ولادت ہو تو اس کے ہاں چالیس دنوں سے زیادہ خون جاری ہو جائے تو اس کا یہ خون بھی استحاضہ ہوگا۔ اس لیے کہ نفاس کے چالیس دن ایسے ہی ہیں جیسے حیض کے دس دن پھر جس طرح حیض میں دس دن سے زیادہ آنے والا خون استحاضہ ہوتا ہے، اسی طرح نفاس میں چالیس دن سے زیادہ خون بھی استحاضہ ہی ہوگا۔

د۔ نفاس میں صاحبِ عادت عورت کا استحاضہ: اس کا حکم یہ ہے کہ جب اسے اپنی عادت سے زیادہ خون آئے، تو

وہ اس کی عادت کی جانب لوٹا دیا جائے گا، لہذا عادت کے دنوں کا خون تو نفاس ہوگا، لیکن جو خون اس سے بڑھ جائے گا، وہ استحاضہ ہوگا۔ پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ حکم دو دنوں صورتوں میں یکساں ہے، خواہ اس سے عادت کا اختتام خون پر ہوتا ہو، یا طہر پر جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر اس کی عادت کے مطابق نفاس کا اختتام خون پر ہوتا ہے تو اس صورت میں تو یہی حکم ہے لیکن اگر اس کا اختتام طہر پر ہوتا ہو، تو اس کا اختتام نہ ہوگا۔ اس لیے کہ امام ابو یوسفؒ کے خیال میں اگر حیض و نفاس کے بعد خون بھی آجائے، تب بھی حیض و نفاس کا اختتام طہر پر ہوتا ہے اور امام محمدؒ اس رائے کو تسلیم نہیں کرتے۔ اس اجمال کی تفصیل الاصل کے مطابق یہ ہے کہ ”اگر کسی عورت کی عادت مثلاً نفاس میں تیس دن خون آنے کی ہو اور اس کا خون بیس دن کے بعد ختم ہو گیا۔ اور وہ اپنی عادت کے آخری دس دنوں میں پاک و صاف رہی جس کی بنا پر وہ نماز ادا کرتی اور روزے رکھتی رہی لیکن پھر اسے خون آگیا۔ اور اس کا یہ خون چالیس دنوں تک مسلسل جاری رہا۔ تو الاصل کے مطابق تیس دن سے جو بعد کا خون ہے، وہ استحاضہ ہوگا، اور اس نے بیس سے تیس دن تک جو روزے رکھے وہ درست نہ ہوں گے، بلکہ وہ ان کی قضاء رکھے گی، الحاکم الشہید فرماتے ہیں کہ یہ بات امام ابو یوسفؒ کے مسلک پر تو درست ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نفاس کا اختتام طہر پر تسلیم کرتے ہیں۔ بشرطیکہ اس کے بعد اسے مزید خون آجائے، لہذا ان کے مسلک پر اس کے تیس دنوں کو نفاس قرار دیا جاتا تو درست ہے۔ اگرچہ نفاس کا اختتام

طہر پر ہوا ہو، لیکن امام محمدؒ حیض و نفاس کا اختتام طہر پر تسلیم نہیں کرتے، لہذا ان کے نزدیک اس صورت میں نفاس کی کل مدت بیس دن ہوگی، جس کی بنا پر ان کے خیال میں اس عورت پر بیس دن کے بعد دس دنوں میں رکھے گئے روزوں کی قضاء لازم نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔

اور (جڑواں بچوں کی صورت میں) دو ولادتوں کے درمیان جو خون جاری ہوتا ہے۔ وہ بھی نفاس ہی ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے، لیکن امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ خون نفاس کا نہیں۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ اگر عورت کے پیٹ میں کوئی اور بچہ ہو اور اس کا خون جاری ہو جائے۔ تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک نفاس کا شمار پہلے بچے کی ولادت سے، اور دوسرے دونوں امہ کے نزدیک دوسرے بچے کی ولادت سے ہوگا۔ لیکن عدت کا اختتام بالاجماع دوسرے بچے کی ولادت پر ہی ہوگا۔ امام محمدؒ زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ نفاس کا آغاز عدت گزرنے کی طرح شکم عورت میں موجود بچے بچوں کی ولادت کے بعد ہوتا ہے۔ جیسے تمام امہ کے نزدیک عدت کا اختتام آخری بچے کی ولادت پر ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ وہ عورت حاملہ ہے۔ تو جس طرح اس کی عدت کا گزرنا وضع حمل کے بغیر ممکن نہیں اسی طرح وضع حمل کے بغیر نفاس کا آنا بھی ممکن نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ نفاس بمنزلہ حیض کے ہے؛ علاوہ ازیں نفاس کا لفظ ”رحم کے تنفس“ (رانس لینے) سے ماخوذ ہے اور یہ بات اس وقت تک پوری نہیں ہو سکتی، جب تک کہ دوسرے بچے کی ولادت نہ ہو جائے، لہذا دوسرے بچے کی ولادت سے قبل جو خون جاری ہوتا ہے وہ ایک پہلو سے نفاس اور دوسرے پہلو سے نفاس نہیں ہے؛ بنا بریں محض شک کی بنا پر اس سے نماز ساقط نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس کے ہاں ایک ہی بچہ پیدا ہوا ہو، جس کا کچھ حصہ باہر نکل آیا ہو اور کچھ حصہ ابھی اندر ہو۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ نفاس کو اگر وہ خون قرار دیا جائے جو جان (نفس بچے) کے بعد جاری ہوتا ہے۔ تو یہ بات پہلے بچے کی ولادت کے بعد ہی پائی گئی ہے۔ اور اگر اس کو وہ خون سمجھا جائے تو تنفس رحم (رحم کے رانس لینے) کے بعد جاری ہوتا ہے، تو تب بھی یہ صورت پہلے بچے کی ولادت کے بعد پائی گئی ہے۔ بخلاف عدت گزرنے کے لیے کہ عدت گزرنے کا تعلق رحم کے خالی ہونے سے ہے۔ اور یہ بات ابھی پائی گئی، لیکن نفاس یا تو رحم کے ”تنفس“ سے عبارت ہے یا رحم سے نفس (جاندار) باہر نکلنے سے اور یہ بات یہاں موجود ہے؛ یا بالفاظ دیگر یوں کہا جاسکتا ہے کہ پیٹ میں کسی اور بچے EMBRYO کا ہونا نفاس کے منافی نہیں ہے؛ ایسے کہ پہلے بچے کی ولادت سے رحم کا منہ کھل چکا ہے جبکہ حاملہ عورت سے حیض کا جاری ہونا ایسے ممکن ہے کیونکہ رحم کا منہ بالکل بند ہوتا ہے، اور حیض وہ خون ہے، جو رحم سے خارج ہوتا ہے، لہذا حالت حمل میں جاری ہونے والے خون کے کوائف کسی رنگ کا خون تو قرار دیا جاسکتا ہے۔ حیض کا نہیں اور جہاں تک امام محمدؒ و زفرؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ ”تنفس رحم“ ایک پہلو سے پایا گیا ہے اور دوسرے پہلو سے نہیں، تو یہ بات درست نہیں ہے۔ بلکہ تنفس رحم ”تو اکمل طور پر پایا گیا ہے۔ کیونکہ بچہ تمام و کمال باہر آچکا ہے۔ بخلاف اس صورت

کے کہ جب ابھی بچے کا کچھ حصہ باہر آیا ہو، اس لیے کہ اگر بچے کا تھوڑا سا حصہ (ٹوٹ کر) باہر آیا ہو تو وہ عورت نفاس والی نہیں ہوتی، اور ایک گڑھا کھود کر اس میں بچے کے اس حصے کو دفن کر دینا چاہیے، اس لیے کہ نفاس کا تعلق ولادت سے ہے، جو بیاں موجود نہیں کیونکہ جسم کا قلیل حصہ اکثر حصے کے مقابلے میں کا عدم سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اگر بچے کا زیادہ حصہ باہر آجائے تو پھر یہ سوال ہی سرے سے درست نہیں۔ یا اس صورت میں بھی مذکورہ اختلاف ہے لیکن ہمارے زیر بحث جو صورت ہے وہ اس سے مختلف ہے، اس لیے کہ بچے کی بتمام و کمال ولادت ہو چکی ہے؛ لہذا پہلے بچے کے بعد جو خون جاری ہوگا۔ وہ ضرورتاً نفاس ہی ہوگا۔

اور اسقاط حمل اگر اس وقت ہو جب بچے (جنین Embryo) کی کچھ شکل و صورت بن چکی ہو، تو وہ بھی مکمل بچے ہی کے حکم میں ہے لہذا اس کے ساتھ بھی ولادت کے تمام احکام متعلق ہوتے ہیں۔ مثلاً عدت کا گزرنا، اور عورت کا نساء (نفاس والی) ہونا وغیرہ شکل و صورت بننے سے مراد یہ ہے کہ بچے کی اتنی خلقت ہو چکی ہو کہ جس سے یہ چھپانا جاسکے کہ بچہ لڑکا تھا، یا لڑکی۔ درنہ یہ احکام ثابت نہیں ہوتے اس لیے کہ ہمیں اس کے متعلق یہ معلوم نہیں کہ یہ آیا اس پانی (مٹی) سے پیدا شدہ ہے، یا محض جما ہوا خون ہے۔ اور زیادہ مختلف عناصر کے بے کار اختلاط کا نتیجہ ہے جس نے گوشت پوست کی شکل اختیار کر لی ہے۔ لہذا اس کے ساتھ ولادت کے احکام متعلق نہیں ہوتے۔

حصہ: خون کی حالت: کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں کہ کبھی کبھار تو استحاضہ کا خون بڑی تیزی کے ساتھ رواں ہو جاتا ہے اور کبھی کبھار کچھ دیر جاری رہتا اور کچھ دیر رک جاتا ہے۔ اول الذکر حالت کو "حالت استمرار" اور مؤخر الذکر کو "حالت انفصال" (منفصل) کہتے ہیں۔ جہاں تک اول الذکر یعنی حالت استمرار کا تعلق ہے تو اس کا حکم بالکل واضح ہے۔ وہ اس طرح کہ اس صورت میں یہ دیکھنا چاہیے کہ اگر تو عورت مبتدئہ (ابتدا کرنے والی) ہو تو جب سے خون شروع ہوا ہو اس وقت سے لے کر دس دن تک کا خون "حیض" ہوگا۔ اور بعد کے بیس دن "طہر" کے ہوں گے۔ اور طہر کے دنوں میں وہ مستحاضہ ہوگی اور جہاں تک "استمرار منفصل" (ٹھہر ٹھہر کر آنے والے خون) کا تعلق ہے، تو اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ عورت کو کچھ دن تو خون جاری رہے اور کچھ دن وقفہ (طہر) ہو جائے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ دومرتبہ خون آنے کے درمیان اگر تو پندرہ یا اس سے زیادہ دنوں کا وقفہ ہو، تو دونوں کے مابین وقفے کو حقیقی وقفہ (طہر) قرار دیا جائے گا۔ بعد ازاں اگر دونوں میں سے کسی ایک خون کو حیض قرار دیا جانا ممکن ہو، تو اسے حیض قرار دے دیا جائے گا اور اگر دونوں کو ہی حیض قرار دیا ممکن ہو، تو دونوں کو حیض سمجھا جائے گا۔ اور اگر ان میں سے کسی ایک کو بھی حیض قرار دینا ممکن نہ ہو تو کسی کو بھی حیض شمار نہیں کیا جائے گا؛ اسی طرح ہمارے امہ کرام کے درمیان اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ اگر دونوں مرتبہ خون آنے کے درمیان تین دن سے بھی کم

سلہ فقہاء کے اس خیال کی دوبارہ حاضر کی جدید طبی تحقیقات سے بھی پوری طرح تائید و توثیق ہوتی ہے۔

وقف ہو تو وہ طہر شمار نہ ہوگا۔ لیکن اگر یہ وقفہ دونوں طرف کے خون سے زیادہ ہو تو اس کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے اس ضمن میں چار روایات مروی ہیں، امام ابو یوسفؒ ان سے روایت کرتے ہیں کہ اگر دونوں طرف خون اور درمیان میں پندرہ دن سے کم کا فاصلہ ہو، تو وہ طہر فاسد ہوگا، اور اسے دونوں کے درمیان فاصلہ نہیں سمجھا جائے گا۔ بلکہ وہ مکمل طور پر حیض شمار ہوگا، جیسے گویا مسلسل خون جاری رہا ہو، پھر جس قدر خون کو حیض قرار دیا جانا ممکن ہو، اسے حیض سمجھا جائے۔ اور باقی استحاضہ ہوگا۔ امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ اگر دس دن کے آغاز و اختتام پر خون اور اس کے درمیان وقفہ ہو تو اس کے مابین وقفے کو طہر نہ سمجھا جائیگا، بعد ازاں اگر دونوں میں سے ایک طرف کے خون کو حیض قرار دیا جانا ممکن ہو تو اسے حیض سمجھا جائیگا، اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کو حیض سمجھا جاسکتا ہو، تو ان میں سے جو پہلے آیا ہو اسے حیض قرار دیا جائے گا اور اگر کسی ایک کو بھی حیض قرار دینا ممکن نہ ہو، تو کسی کو بھی حیض نہ سمجھا جائے گا۔ عبد اللہ بن مبارکؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر دس دنوں کے دونوں سروں پر خیم سے آنا خون جاری رہا ہو، کہ اگر اس متفرق خون کو جمع کر لیا جائے، تو اتنا خون بن جائے کہ جو اگر مسلسل جاری رہتا، تو دونوں کے درمیان وقفہ پیدا نہ ہوتا۔ تو ایسی صورت میں دونوں اطراف کے اس خون کو حیض ہی سمجھا جائے گا اور اگر ان میں سے ہر ایک کو حیض قرار دینا درست نہ ہو، تو ان میں جلد آنے والے کو حیض قرار دیا جائے گا۔ اور اگر ان میں سے کسی ایک کے بارے میں ایسا فیصلہ کرنا ممکن نہ ہو، تو کسی کو بھی حیض نہ سمجھا جائے گا۔ حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر دونوں جانب خون اور اس کے درمیان تین دن سے کم کا وقفہ ہو، تو دونوں کے مابین موجود وقفے کو وقفہ نہیں سمجھا جائے گا اور وہ تمام خون سے مسلسل جاری خون کی طرح ہوگا۔ لیکن اگر دونوں کے درمیان تین دن سے زیادہ کا فاصلہ ہو، تو پھر یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر ان میں سے کسی ایک کو حیض قرار دیا جانا ممکن ہو، تو ایسا کیا جائے گا۔ اور اگر ان میں سے ہر ایک کو حیض قرار دیا جاسکتا ہو، تو ان میں سے پہلے کو حیض سمجھا جائے گا اور اگر دونوں میں سے کوئی بھی حیض نہ قرار پاتا ہو تو کسی کو بھی حیض نہ قرار دیا جائے گا۔ امام محمدؒ نے اپنے لیے کتاب الحیض میں اسی قول کو ترجیح دی ہے اور لکھا ہے کہ ”اگر دونوں کے درمیان تین دن سے کم کا وقفہ ہو، تو اس وقفے کو وقفہ نہ سمجھا جائے گا، اگرچہ یہ وقفہ دونوں جانب کے خون سے زیادہ ہو اور یہی سمجھا جائے گا کہ گویا خون مسلسل جاری رہا ہے لیکن اگر دونوں کے درمیان تین دن یا اس سے زیادہ دنوں کا وقفہ ہو، تو یہ وقفہ منبر ہوگا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر تو ان میں سے فقط ایک کو حیض قرار دیا جانا ممکن ہو، تو ایسا کیا جائے گا۔ اور اگر ان میں سے صرف ایک حیض قرار پاتا ہو، تو ان میں سے جلد ہی پہلے آنے والے کو حیض سمجھا جائے گا اور اگر ان میں سے کسی کو بھی حیض قرار نہ دیا جاسکتا ہو، تو کسی کو بھی حیض نہ قرار دیا جائے گا، ان سے اقوال کی تفصیل اور ان کی تشریح کتاب الحیض میں مذکور ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

۴۔ حیض و نفاس کا حکم: حیض و نفاس کا حکم یہ ہے کہ ان کی بنا پر عورت کو نماز ادا کرنے، روزہ رکھنے، قرآن مجید کو پڑھنے، اس کو ہاتھ لگانے، ہاں اگر غلاف کے ساتھ ہو، تو اجازت

ہے، مسجد میں داخل ہونے اور بیت اللہ شریف کا طواف کرنے کی اجازت نہیں ہے، جیسا کہ ہم جنابت کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں، البتہ جنبی شخص کے لیے رمضان المبارک کا روزہ رکھنا درست ہے لیکن

جائزہ اور نفاس صاحب نفاس عورت کے لیے اس کی اجازت نہیں ہے، کیونکہ حدیث کے اعتبار سے حیض و نفاس جنابت سے زیادہ سخت ہیں۔ بیبیوں کو کہا جاسکتا ہے کہ اس حکم پر مشتمل شرعی حکم نص عقل انسانی سے بالاتر ہے اور وہ حکم پر ارشاد نبوی ہے کہ:

نَقَعْدَ أَحَدًا مِنْ شَطَرِ عَمْرٍ هَا لَا تَصُومُ کہ عورت اپنی عمر کا نصف یہ یونہی بیٹھے بٹھائے
وَلَا تَصَلِّيَ۔ گزاری دیتی ہے، نہ روزہ رکھتی ہے اور نہ نماز
ادا کرتی ہے۔

یابھیر حکم دفع حرج کی بنا پر ثابت ہوا ہے، اس لیے کہ خون کے جاری ہونے سے عورت میں کمزوری پیدا ہو جاتی ہے حالانکہ وہ پہلے ہی ضعیف الخفقت ہوتی ہے۔ تو اگر انہیں اس حالت میں روزے رکھنے کا مکلف ٹھہرایا جائے، تو وہ اسکے ادا کرنے پر بعد مشکل ہی قادر ہو سکتی ہے جبکہ یہ بات جنابت میں نہیں پائی جاتی اسی بنا پر جنسی شخص نماز اور روزے دونوں کی قضا کرتا ہے مگر حائضہ عورتوں کو نماز معاف ہے، ایسے وہ اسکی قضا نہیں کرتیں کیونکہ حیض ہر مہینے میں یکم از کم، تین دن سے لے کر دس دنوں تک جاری رہتا ہے۔ لہذا ان کی بہت سی نمازیں سے قضا ہو جائیں گی، جن کو قضا کرنے میں نہیں بہت زیادہ تنگی کا سامنا کرنا پڑے گا، البتہ سال بھر میں تین دن یا دس دن روزے قضا کرنے میں کوئی تنگی نہیں۔

اسی طرح حالت حیض و نفاس میں جماع کرنا بھی حرام ہے، لیکن جو عورت حالت جنابت میں ہو اس سے جماع کرنا منع نہیں ہے، ارشاد خداوندی ہے،
وَلَا تَقْرَبُوا جُوهَرَ حَتَّى يَطْهَرُوا ۖ
اور تم اپنی بیویوں کے قریب نہ جاؤ۔ تا آنکہ وہ پاک ہو جائیں۔

اس طرح کا حکم جنابت میں نہیں ملتا، بلکہ اس کی اجازت دی گئی ہے۔ ارشاد خداوندی ہے،
فَالَا تَبَا شَرُّهُنَّ وَابْتِغَا مَا كَتَبَ
اللَّهُ لَكُمْ مِنْهُ
اب تم کو اختیار ہے کہ ان سے مباشرت کرو اور خدا نے تمہارے لیے جو چیز لکھ رکھی ہے، (اولاد) اس کو تلاش کرو۔

اس میں ماکتب اللہ لکم (جو چیز تمہارے لیے لکھ رکھی ہے) سے مراد بچہ ہے، لہذا ان سے مباشرت کرنا اور اولاد پیدا کرنا دونوں جائز ہیں۔ بنا بریں یہ مطلقاً جماع کی اجازت ہے۔ جہاں ہمسامانہ کے حکم کا تعلق ہے، تو اس کا حکم پاک عورتوں ہی کی مانند ہے۔ الایر کہ وہ ہر نماز کے وقت کے لیے وضو کرتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

باب چہارم

تیمم کا بیان

تیمم کے ضمن میں حسب ذیل مباحث آئیں گے۔

تیمم کا جواز

تیمم کا لغوی شرعی مفہوم

تیمم کا رکن

تیمم کا طریقہ

تیمم کے رکن کی شرائط

کن کن اشیاء سے تیمم جائز ہے؟

تیمم کا موزوں وقت۔

صفت تیمم۔

کن کن حالتوں میں تیمم کیا جائے اور

تیمم کے نواقض

تفصیل حسب ذیل ہے۔

فصل اول

① تیمم کا جواز

اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ ”حدیث سے تیمم جائز ہے“ ہمیں اس کے جواز کا علم قرآن و سنت

اور اجماع امت کے منوں ذرائع سے ہوا ہے۔ قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْمَاءِ فَلَغَيْظُ أَدْلُمُسْتَمِ الْمَاءِ

اور اگر تم بیمار ہو، یا سفر میں ہو، یا کوئی تم میں سے

بیت الخلا سے آئے، یا تم عورتوں سے ہم بستر ہوئے

فلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا

ہو، اور تمہیں پانی نہ ملے، تو تم پاک مٹی لو اور اس

طَبَّائِهِ

سے منہ اور ہاتھوں پر مسح کر لو۔

ایک قول کے مطابق یہ آیت غزوہ ذات الرقاع میں اس وقت نازل ہوئی، جب آپ شب بوسری کیلئے ایک مقام پر قیام پذیر ہوئے تھے اور اقام المؤمنین حضرت عائشہؓ صدیقہ کا ہار جو حضرت اسماءؓ کی ملکیت تھا، گم ہو گیا تھا۔ جب قافلہ یہاں سے روانہ ہوا، تو اقام المؤمنینؓ نے یہ بات آنحضرتؐ کو بتلائی جس پر آپؐ نے دو افراد ہار کی تلاش کیلئے روانہ فرما دیئے اور آپؐ خود کھڑے ہو کر ان کا انتظار فرمانے لگے۔ وہاں پانی موجود نہ تھا۔ ادھر نماز فجر کا وقت ہو گیا، تو حضرت ابوبکرؓ حضرت عائشہؓ پر سخت خفا ہوئے۔ اور فرمایا کہ ”تو نے سارے مسلمانوں کو روک رکھا ہے“ اس موقع پر مذکورہ آیت نازل ہوئی۔ جس پر حضرت اسید بن حضیرؓ نے فرمایا: ”اے عائشہؓ اللہ تعالیٰ تم پر رحمت نازل فرمائے۔ تمہیں جب بھی کوئی ایسا معاملہ پیش آیا ہے جو تمہیں ناپسند تھا، اللہ تعالیٰ نے اس کے صدقے میں مسلمانوں کے لیے کشادگی پیدا فرمادی۔“ اور جہاں تک سنت نبویؐ سے اثباتِ تحیم کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں ہمیں متعدد احادیث ملتی ہیں۔ مثلاً آپؐ نے فرمایا:

التَّيْمُمُ : صَوِّءُ الْمُسْلِمِ وَلَوْ أَلَى عَشْرٍ
حَبِيعَ مَالِهِ يَجِدُ الْمَاءَ أَوْ لَمْ يَجِدْ
وَالْحَدِيثُ :
مُسلِمَانِ كَوَحِيَّتِ نَمَكٍ پَانِي نَهْلِي يَأْسِي حَدَثَ طَارِي
نَهْ يَهْوِي تَيْمُمُ هِي اس كا وضوء هِي خَوَاهِ اسے دس
برس تك ايسا كرنا پڑے۔

نیز ارشاد نبوی ہے:

جَعَلْتُ لِي الْأَرْضَ مَسْجِدًا وَطَهُورًا إِنَّمَا
أَدْرِكُنِي الصَّلَاةُ تَيْمُمْتُ وَصَلِيْتُ
ساری زمین میرے لیے مسجد اور ذریعہ حصول طہارت
بنادی گئی ہے مجھے جہاں بھی نماز کا وقت ہوگا
تو میں تھیم کر کے نماز ادا کروں گا۔

نیز فرمایا:

التراب طهور المسلم مالم
يجد الماء۔
مُسلِمَانِ كَوَحِيَّتِ نَمَكٍ پَانِي نَهْلِي يَأْسِي هِي اس کے
لیے ذریعہ طہارت ہے۔

اسی پر تمام امت کا اجماع ہے۔ ائمہ صحابہ کرامؓ کا جنابت کے متعلق اختلاف ہے کہ آیا اس حالت میں تھیم کرنا جائز ہے، یا نہیں، حضرت علیؓ اور عبداللہ بن عباسؓ کے نزدیک جائز ہے، اور حضرت عمرؓ فاروقؓ اور حضرت عبداللہؓ نے اسے ناجائز قرار دیا ہے۔ طحاہاک ابوعبی فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اپنی اس رائے سے جو ع فرمایا تھا۔ صحابہ کرامؓ کے اس اختلاف کی بنیاد قرآن مجید کی آیت تھیم کے الفاظ ”أَوْ لَمْ يَجِدْ الْمَاءَ“ کی تفسیر پر ہے کہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اس سے جماع مراد لیتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں جماع کے لیے میس (چھوئے)، غشیان (چھا جانے)، مُبَاثَرَة (جسم سے جسم مس کرنے)، انضا (پہنچانے)، ادر رفت (بے حجاب ہونے)، وغیرہ کے الفاظ استعمال کر کے جماع کے لیے

ملہ المائدہ - ۶۔

ملکہ اس جے میں بظاہر تکلیف اور پریشانی کا طرف اشارہ ہے، جس کے لیے ”قد اُتِمَّ“ کی مثال سامنے رکھی جاسکتی ہے۔

کنا یہ (اشارہ) سے کام لیا ہے۔ جبکہ حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود دونوں حضرات اس سے محض ہاتھ لگانا مراد لیتے ہیں لہذا اس صورت میں جنی شخص اس اجازت کے تحت داخل نہیں ہو سکتا۔ اور اس پر حسب ارشاد ربانی :

وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا
اور اگر تم حالت جنابت میں ہو، تو خوب پاکی کرو۔

کے مطابق غسل کرنا لازم رہے گا۔ ہمارے ائمہ کرامؒ نے اس بابت میں حضرت علیؓ اور حضرت ابی عباسؑ کی تفسیر کو قبول کیا ہے۔ اس لیے کہ یہ تفسیر ان احادیث مبارکہ کے بھی موافق ہے کہ جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنی شخص کو پانی کی عدم موجودگی میں تیمم کرنے کا حکم دیا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ :
”ایک شخص آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ہم ریت میں رہنے والے لوگ ہیں اور ہمیں کبھی مہینہ مہینہ اور کبھی دو دو مہینوں تک پانی دستیاب نہیں ہوتا مگر ہم میں جنسی بھی ہوتے ہیں، حائضہ اور عورتیں بھی تو ہم کیا کریں۔ اس پر آپؐ نے فرمایا : تم پر لازم ہے کہ زمین سے اور دوسری روایت کے مطابق مٹی سے کام لو۔

اسی طرح حضرت عمار رضی اللہ عنہ کی روایت بھی اسی مضمون پر مشتمل ہے جس کا ہم آئندہ ذکر کریں گے؛ اور حیض و نفاس سے بھی تیمم کرنا جائز ہے۔ جیسے کہ ہم نے اوپر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کی؛ علاوہ انہیں یہ دونوں حالتیں ”جنابت“ ہی کے حکم میں ہیں۔ لہذا جنابت کے لئے جواز تیمم والی نص ان کے لیے بھی جواز تیمم پر دلالت کرتی ہے؛ مسافر کو اسی بنا پر اپنی بیوی سے جماع کرنے کی اجازت ہے، خواہ پانی دستیاب ہو یا نہ ہو۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے حالت سفر میں ایسا کرنا مکروہ ہے، وجہ یہ ہے کہ جنی شخص کے لئے جواز تیمم کے متعلق کبار صحابہؓ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے لہذا اس حالت میں جماع کرنا جواز صلوٰۃ میں خواہ مخواہ کے لیے شک پیدا کرنے کا موجب ہوگا، لہذا یہ مکروہ ہے ہمارا استدلال اس روایت سے ہے، جو حضرت ابوالکافر انصاریؒ سے مروی ہے کہ :

انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ یا رسول اللہ اگر مجھے پانی دستیاب نہ ہو تو کیا میں اپنی بیوی کے ساتھ جماع کر سکتا ہوں؛ تو آپؐ نے فرمایا کہ تم پانی کی عدم دستیابی کے باوجود اپنی بیوی سے جماع کر سکتے ہو، خواہ دس سال تک تمہیں پانی نہ ملے، اس لیے کہ اس حالت میں تمہارے لیے مٹی کافی ہے۔“

④ تیمم کا لغوی و شرعی مفہوم : لغوی طور پر تیمم کے معنی قصد داروہ کے ہیں، کہا جاتا ہے تیمم و تیمم، یعنی اس نے قصد کیا۔ اور اسی سے شاعر کے یہ اشعار ہیں :۔

وما ادری اذا يمت ارضا
اريد الخير ايتها مليني

أَمْ خَيْرٌ لَّذِي أَمَّا ابْتِغَاءُ الشَّيْءِ الَّذِي هُوَ يَتَّبِعُنِي
ترجمہ: جب میں بھلائی کے ارادے سے کسی جگہ جانے کا قصد کرتا ہوں تو مجھے علم نہیں ہوتا کہ ان میں
کونسی شے ملے گی۔

آیادہ بھلائی جس کا میں طلب گار ہوں یا وہ شے جو میری تلاش میں ہے۔

اس میں شاعر کے قول یَتَّبِعُنِي سے مراد قصدت (میں نے ارادہ کیا) ہے جبکہ اصطلاح شریعت
میں تیمم سے مراد چہرہ مخصوص اعضا پر ارادہ طہارت اور مخصوص شرائط کے ساتھ مٹی سے مسح کرنا ہے۔ ہم
ان شرائط کا ذکر اپنے مقام پر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل (دوم) تیمم کا رکن

تیمم کے رکن کے متعلق ائمہ کرام کے مابین اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ
اس کا واحد رکن دو مرتبہ زمین پر ہاتھ مارنا ہے۔ ایک مرتبہ چہرے کے لیے اور دوسری بار کہنیوں
تک دونوں ہاتھوں کے لیے۔ یہی امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔ ان کا دوسرا اور
امام مالکؒ کا واحد قول یہ ہے کہ اس کا رکن دو مرتبہ زمین پر ہاتھ مارنا ہے، ایک مرتبہ چہرے کے لیے اور دوسری
بار کہنیوں تک دونوں ہاتھوں کے لیے۔ امام الزہریؒ فرماتے ہیں کہ جو دو دفعہ زمین پر ہاتھ مارنے جلتے ہیں۔
ان میں سے ایک چہرے کے لیے ہوتا ہے اور دوسرا بغلوں تک دونوں بازوؤں کے لیے ایک اور تابعی ابن ابی
سلیک کے نزدیک ان دو میں سے ہر ایک کے ساتھ چہرے اور بازوؤں پر مسح کرنا ضروری ہے۔ علامہ ابن سیرینؒ
کا قول ہے کہ اس کا رکن تین مرتبہ زمین پر ہاتھ مارنا ہے۔ ایک مرتبہ چہرے کے لیے، دوسری مرتبہ دونوں
بازوؤں کے لیے اور تیسری بار دونوں کے لئے مشترکہ طور پر، بعض علما کے نزدیک فقط ایک ہی مرتبہ
زمین پر ہاتھ مارنا ضروری ہے جس سے منہ اور ہاتھ دونوں پر مسح کیا جائے گا، ان کی دلیل آیت قرآنی:

فَتَيَسَّمَّوْا صُبُغًا طَيِّبًا فَأَمْسَكُوا بِوُجُوْهِكُمْ ذَرَأَيْدُكُمْ قَسَمُ لَهُ

کے ظاہری الفاظ ہیں کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تیمم کا حکم دیا ہے اور اس کی تشریح چہرے اور
ہاتھوں کے مطلق مسح کے ساتھ فرمائی ہے اور اس جگہ ایک یا دو بار زمین پر ہاتھ مارنے کا کوئی ذکر نہیں ہے
لہذا اس کے اطلاق کی بنا پر ایک ہی مرتبہ زمین پر ہاتھ مار کر دونوں کا مسح کر لینا کافی ہوگا، امام الزہریؒ کا
استدلال بھی اسی آیت سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں ہاتھوں پر مسح کرنے کا حکم دیا ہے اور عربی لفظ
"اليد" سے مراد ہاتھ کی انگلیوں سے لے کر بغلوں تک کا تمام حصہ ہوتا ہے چنانچہ اگر وضو کے حکم کے ضمن
میں بھی "المرفق" (کہنیوں) کی حد کا ذکر نہ ہوتا، تو اس میں بھی تمام بازوؤں کا وضو لازم ہوتا۔ اور چونکہ اس حد
کا ذکر وضو میں ہے، تیمم میں نہیں اس لیے یہاں کا حکم وضو سے مختلف ہوگا۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ دونوں کی

دلیل حضرت عمار بن یاسر کی روایت ہے، کہ وہ ایک مرتبہ جنابت کے لیے تیمم کرنے کی خاطر مٹی میں دست پت ہو گئے، تو اس پر آپ نے فرمایا ”کیا تجھے علم نہیں کہ تیمم کے لیے چہرے اور دونوں ہاتھوں پر مسح کافی ہے۔ ہمدانا استدلال قرآن مجید اور سنت نبوی سے ہے، قرآن مجید سے اس طرح کہ قرآن مجید میں ہے:

فَيَسْتَقِمُّوا صَبِيحًا طَيِّبًا خَامِسُ حُجُودِهِمْ ذَايِدٌ لَكُمْ وَمِنْهُ

یہ آیت امام مالک اور امام شافعی کے خلاف ہماری محبت ہے، وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ”ید“ (جمع ایدی سے ہاتھ) کے دھونے کا حکم دیا ہے۔ اور ہاتھ کی پہنچ کے ساتھ تخصیص بغیر دلیل کے جائز نہیں ہے، دوسری طرف مرافق (کہینوں) تک دھونے کی دلیل موجود ہے کیونکہ وضو کے حکم میں ہاتھوں کو کہینوں سمیت دھونے کا حکم دیا گیا ہے اور تیمم وضو کا نعم البدل ہے اور چونکہ کوئی نعم البدل اپنی اصل سے مختلف نہیں ہوتا، لہذا وضو کے ضمن میں جس غایت (حد) کا ذکر ہے، دلالت تیمم میں بھی اسی کا اثبات ہوتا ہے، ہمساری طرف سنان لوگوں کا بھی یہی جواب ہے، جو یہ کہتے ہیں کہ تیمم تو فقط ایک ہی دفعہ زمین پر ہاتھ مارنے کا نام ہے۔ اس لیے کہ بقول ان کے نص میں اس کا تکرار موجود نہیں ہے، تو اگرچہ نص میں واقعی تکرار کا ذکر نہیں ہے، لیکن یہاں دلالت تکرار موجود ہے۔ کیونکہ تیمم وضو کا نعم البدل ہے۔ اور وضو میں دو اعضا کے لیے ایک ہی مرتبہ پانی لینا کافی نہیں ہوتا، لہذا اسی طرح مٹی پر ایک بار مارا ہوا ہاتھ دو اعضا پر پھیرنے کے لیے کافی نہ ہوگا اس لیے کہ کوئی نعم البدل شیء اپنی اصل سے مختلف نہیں ہوتی۔ اسی طرح ہماری یہی دلیل ابن ابی لیلیٰ اور ابن سیرین کے خلاف بھی محبت ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے چہرے اور دونوں ہاتھوں کے مسح کا حکم دیا ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک پر ایک ایک بار ہی مسح کیا جائے اس لیے کہ مطلق حکم میں تکرار کی گنجائش نہیں ہوتی جبکہ ان دونوں کے ہاں تکرار پائی جاتی ہے، بنا بریں تکرار کا یہ حکم کتاب الہی پر اضافہ ہوگا، جو کسی ٹھوس دلیل کے بغیر جائز نہیں۔ جہاں تک سنت نبوی سے اس کے اثبات کا تعلق ہے تو حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

الَّتِي تَقِمُ مَرَّتَيْنِ: مَرَّةً لِلرَّجُلِ

وَمَرَّةً لِلزَّائِعِينَ إِلَى مَرَفَقَيْنِ

تیمم میں دو بار ہاتھ زمین پر مارنا چاہیے

ایک بار چہرے کے لیے اور دوسری بار دونوں

ہاتھوں کے لیے کہینوں تک۔

یہ حدیث سب پر محبت ہے۔ اور جہاں تک ”حدیث عمار“ کا تعلق ہے، تو اس میں تعارض ہے اس لیے کہ دوسری روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

يَكْفِيكَ مَرَّتَيْنِ مَرَّةً لِلْوَجْهِ

مَرَّةً لِلْيَدَيْنِ إِلَى الْمَرْفَقَيْنِ

تجھے دو مرتبہ زمین پر ہاتھ مارنا کافی ہے، ایک

بار اپنے چہرے کے لیے اور دوسری مرتبہ

کہینوں تک دونوں ہاتھوں کے لیے۔

فصل (سوم) تیمم کا طریقہ

امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب الامالی میں فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے تیمم کے متعلق پوچھا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ تیمم دو ضربات کا نام ہے؛ ایک چہرے کے لیے اور دوسری ضرب کہنیوں سمیت دونوں ہاتھوں کے لیے اس پر میں نے کہا کیسے تو انہوں نے اپنے دونوں ہاتھوں کے لیے۔ اس پر میں نے کہا کیسے؟ تو انہوں نے اپنے دونوں ہاتھ مٹی پر مارے۔ وہ انہیں تھوڑا سا آگے لے گئے اور پھر تھوڑا سیلے لے لے پھر انہیں جھاڑا اور پھر ان کے ساتھ چہرے کا مسح کیا۔ بعد ازاں انہوں نے مٹی پر اپنے سابقہ عمل کو پھر دہرایا اور اپنے ہاتھوں کو وہ تھوڑا سا آگے لے گئے اور پھر پیچھے لے گئے پھر ان کو جھاڑا اور پھر ان کے اپنی کہنیوں کے ظاہری اور باطنی دونوں حصوں پر مسح کیا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ اپنے بائیں ہاتھ کی چار انگلیوں کے ساتھ دائیں ہاتھ کے بیرونی حصے پر انگلیوں سے لے کر کہنیوں سمیت مسح کرے، پھر اسی ہاتھ کی پتیلی سے دائیں ہاتھ کے اندرونی حصے پر کہنی سے گٹ تک مسح کرے، پھر اپنے بائیں ہاتھ کے انگوٹھے کو اپنے دائیں ہاتھ کے انگوٹھے کے بیرونی حصے پر پھیر لے۔ پھر اپنے بائیں ہاتھ کا اسی طرح مسح کرے۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ دوسری بار اپنے ہاتھ زمین پر مار کر اپنے بائیں ہاتھ کی پتیلی بشمول انگلیوں کے ساتھ اپنے دائیں ہاتھ کے بیرونی حصے پر کہنیوں تک مسح کرے۔ پھر وہ اسی حصے سے ہاتھ کی اندرونی طرف انگوٹھے کی جڑ تک مسح کرے، پھر وہ اپنے بائیں پر بھی اسی طرح مسح کرے۔ اور تکلف نہ کرے۔ پہلا طریقہ احتیاط کے زیادہ قریب ہے کیونکہ اس میں امکانی حد تک مستقل شدہ مٹی کے استعمال سے احتراز کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ مٹی جو ہاتھ پر لگی ہوئی ہے، وہ استعمال کرنے سے مستعمل ہو جاتی ہے۔ اسی لئے ایک بار ہاتھ مارنے سے چہرے اور ہاتھوں دونوں پر مسح درست نہیں ہوتا۔

پھر ”ظاہر روایت“ میں ہے کہ انہیں ایک بار جھاڑا جائے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دو مرتبہ جھاڑنا چاہیے، کہا جاتا ہے کہ ان بیانات سے کوئی اختلاف لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ جھاڑنے کا اصل مقصد مٹی کے ساتھ آلودہ ہونے سے بچنا ہے۔ جو مسئلہ کے مشابہ ہے۔ اس لیے کہ شریعت کا حکم یہ ہے کہ دو اعضا پر ایسے ہاتھوں کے ساتھ مسح کیا جائے جو مٹی کے ساتھ مس ہو چکے ہوں اور شریعت کا یہ حکم دونوں اعضا کو آلودہ کرنے کے لیے نہیں۔ لہذا اسی بنا پر ہاتھوں کو جھاڑا جاتا ہے۔ یہ مقصد ایک بار جھاڑنے

لے مسئلہ سے مراد انسان کی ایسی حالت ہے کہ جس میں انسانی اعضا کی تیز ختم ہو جائے، یہاں اس سے مراد یہ ہے کہ اگر جسم پر مٹی وافر مقدار میں استعمال کی جائے، تو اس سے چہرے کے مٹی سے آلودہ ہو جانے کا خدشہ ہوتا ہے، جو شریعت کے اس حکم کی طرح کے منافی ہے۔

سے بھی حاصل ہو جاتا ہے، مگر کبھی کبھار دو مرتبہ بھی جھاڑنا پڑتا ہے۔ پھر یہ اس بات پر منحصر ہے کہ مٹی سے ہاتھ کس قدر آلودہ ہوئے ہیں۔ تو اگر ایک ہی مرتبہ جھاڑنے سے مقصد پورا ہو جائے۔ تو فہم اور نہ دوسری مرتبہ بھی جھاڑ لینا چاہیے۔

تیمم میں دونوں اعضاء کے استیعاب (گھیرنے) کا مسئلہ بھی محل نظر ہے کہ آیا یہ مذکورہ رکن کا حصہ ہے یا نہیں۔ الاصل میں اس مسئلے کا ذکر صراحت کے ساتھ تو نہیں ملتا۔ لیکن ایسے الفاظ ضرور ملتے ہیں کہ جن سے اس مضمون کا اشارہ ملتا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ”اگر اس نے اپنی پتھیلی کی بیرونی جانب سے کچھ حصہ چھوڑ دیا، تو اس کا مسح درست نہ ہوگا“۔ اگر خفیٰ نے صراحت کی ہے کہ ”مواقع تیمم میں سے اگر کوئی تھوڑا یا زیادہ حصہ چھوٹ جائے، تو تیمم جائز نہ ہوگا“ اور الحسن المجہد میں امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اکثر حصے پر اس نے تیمم کر لیا تو تیمم جائز ہوگا، کیونکہ بقول ان کے یہ مسح ہے، لہذا اس میں استیعاب ضروری نہ ہوگا جیسے سر کے مسح کا بھی یہی حکم ہے؛ الاصل میں مذکورہ روایت کی دلیل یہ ہے کہ تیمم میں مسح کا حکم چہرے اور ہاتھوں دونوں کے لیے ہے اور اور یہ دونوں الفاظ دونوں اعضاء کے کل پر دلالت کرتے ہیں؛ علاوہ ازیں تیمم وضو کا نعم البدل ہے، اور چونکہ اصل طہارت میں استیعاب رکن کا حصہ تھا، لہذا نعم البدل طہارت میں بھی یہ ضروری ہوگا؛ بنا بریں ظاہر روایت کی رو سے انگلیوں کا حلال، انگوٹھی کا اتارنا بھی ضروری ہوگا اور اگر کوئی انہیں چھوڑ دے گا، تو اس کا تیمم درست نہ ہوگا۔ اور الحسن کی مذکورہ روایت کی رو سے یہ لازم نہ ہوگا اور اس کے بغیر بھی تیمم درست ہو جائے گا۔ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک کہنیوں سمیت دونوں ہاتھوں کا مسح کیا جانا چاہیے۔ لیکن امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے؛ اگر کسی کے ہاتھ کہنی سے کٹے ہوئے ہوں تو وہ ہمارے نزدیک کٹنے کی جگہ پر مسح کرے گا، البتہ امام زفرؒ اس سے اختلاف کرتے ہیں۔ یہ بحث بھی وضو کی بحث کی طرح ہی ہے جس پر اوراق سابقہ میں بحث ہو چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل (چہارم) شرائط رکن

رکن تیمم کی متعدد شرائط ہیں تفصیل اس طرح ہے:

- ۱۔ پہلی شرط یہ ہے کہ اس کے پاس اتنا پانی موجود نہ ہو جو اس کے وضو یا غسل کے لیے کفایت کر سکتا ہو اور اسے ایسی نماز پڑھنا ہو جس کے قضا ہونے کا ڈر ہو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:
- كَلِمَ تَجِدُ اَمَّا تَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا
- کہ اس آیت مبارکہ میں اس کے جواز کو پانی کی عدم دستیابی سے مشروط کیا گیا ہے؛ نیز ارشاد نبوی

ہے ۱

لہ ہدایہ میں بھی اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے۔

لہ المائدہ - ۶۰۔

التیمم وضوء المسلم ولو الى عشر
حجج ما لم يجد الماء احدى
تیمم مسلمان کا وضو ہے خواہ اسے دس برس
تک کرنا پڑے۔ تاوقتیکہ اسے پانی دستیاب
نہ ہو یا اس کا تیمم باطل نہ ہو۔

اور اگر کوئی شئی کسی حد تک محدود ہو تو وہ شئی اس حد کے آنے سے از خود ختم ہو جاتی ہے اسی لیے
نہی اگر مصلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

التراب طهور المسلم ما يجد
الماء اذ لم يجد
مٹی مسلمان کے لیے ذریعہ طہارت ہے تاوقتیکہ
اسے پانی نہ ملے، یا اسے حدت لاحق نہ ہو۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ طہارت وضو کی نعم البدل سے لہذا اصل طہارت کے آنے سے اس
کی نعم البدل طہارت خود بخود ختم ہو جائے گی۔

پھر پانی نہ ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں: ایک یہ کہ پانی نہ ظاہری طور پر موجود ہو اور نہ معنوی طور
پر؛ دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ پانی ظاہری طور پر موجود ہو، مگر معنوی طور پر موجود نہ ہو، اقل الذکر صورت
سے مراد یہ ہے کہ مذکورہ شخص پانی سے حقیقی طور پر دور ہو پھر ظاہر روایت میں یہ مذکور نہیں کہ وہ اس سے
کتنے فاصلے پر ہو البتہ امام محمدؒ نے اس کا اندازہ ایک میل بیان کیا ہے، یعنی یہ کہ پانی ایک میل یا اس سے زیادہ
فاصلے پر ہو اور اگر پانی اور اس کے درمیان ایک میل سے کم فاصلہ ہو، تو تیمم جائز نہ ہوگا۔ ایک میل فسخ کا ایک
تہائی حصہ ہوتا ہے، حسن بن زیاد کا اپنا قول یہ ہے کہ اگر پانی سامنے کی طرف ہو، تو دو میل، اور اگر دائیں یا
بائیں ہو، تو ایک میل کا اعتبار ہوتا ہے بعض ائمہ کرامؒ مسافر اور مقیم کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ کہ مقیم کے لیے
بہر صورت ایک میل اور مسافر کے لیے دائیں یا بائیں ایک میل اور سامنے کی جانب دو میلوں کا اعتبار ہوتا
ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر پانی اتنا قریب ہو کہ وہاں سے قلفے کا نشان نظر آتا رہے
اور قلفے والوں کی اور ان کے چوپایوں کی آوازیں سنائی دیتی رہیں، تو پانی قریب شمار ہوگا اور اگر وہاں
جانے سے کارواں آنکھوں سے اوجھل ہو جائے، تو پانی دور سمجھا جائے گا بعض علماء فرماتے ہیں کہ اگر وہاں
سے پانی لینے والوں کی آوازیں سنائی دیتی ہوں، تو پانی قریب ورنہ دور شمار ہوگا، اگر نخی نے یہی بات لکھی ہے
بعض علماء فرماتے ہیں کہ اگر پانی اتنی دور ہو کہ وہاں اخان کی آواز نہ پہنچتی ہو، تو وہ دور شمار ہوگا، بعض فقہاء
کے مطابق جب وہ شہر سے نکل جائے، تو اگر پانی اتنا دور ہو کہ اگر وہ شہر میں ہوتا اور شہر کے دوسرے کنارے
سے آواز دی جاتی، تو وہاں وہ سنائی نہ دیتی تو پانی دور سمجھا جائے گا۔ تاہم ان میں سے اچھی تاویل میل کا
اعتبار کرنا ہے۔ اس لیے کہ تیمم دفع حرج کے لیے جائز ہوا ہے، جس کی طرف آید تیمم کے آخر میں بھی اشارہ
موجود ہے:

لے فرسخ فارسی فقط سنگ کا معرب ہے، ایک فرسخ میں ۹۰۰۰ ذراع یا ہاتھ ہوتے ہیں۔ اور ہر ذراع ۳۸۴ میٹر کا ہوتا ہے
یوں ایک فرسخ ۶۳۲۰ میٹر یا ۶ کیلو میٹر پر مشتمل ہوتا ہے، مگر عربی فرسخ تین عربی میلوں یا ۱۲۰۰۰
میٹر پر مشتمل ہوتا ہے۔ (۵۷۲/۸)

مَا يُؤَيِّدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِّنْ حَرْجٍ ذَلِكُنَّ يُؤَيِّدُ لِيُطَهِّرَكُمْ لَه
خاتم پر کسی قسم کی تسکین نہیں کرنا چاہتا۔ بلکہ یہ
چاہتا ہے کہ تمہیں پاک کرے۔

اور اگر فاصلہ ایک میل سے کم ہو تو اس صورت میں اسے پانی تلاش کرنے میں کوئی تنگی پیش نہیں آتی، لیکن اگر پانی کا فاصلہ ایک میل یا اس سے زیادہ ہو، تو اس کی تلاش میں بہر حال دشواری کا سامنا کرنا پڑتا ہے شہر سے باہر نکلنا خواہ سفر کے لیے ہو، یا کسی اور مقصد کے لیے دونوں کا حکم یکساں ہے، البتہ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ تیمم اسی صورت میں جائز ہے کہ جب وہ سفر کے ارادے سے شہر سے باہر نکلے لیکن یہ رائے اس لیے درست نہیں، کیونکہ جس مقصد یعنی دفع حرج کی بنا پر تیمم کا جواز ثابت ہوا ہے، اس کے لیے سفر اور غیر سفر کی کوئی تخصیص نہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب اسے یعنی طور پر یا اس کی غالب رائے یا اکثر گمان کے طور پر پانی کا دور ہونا معلوم ہو یا اسے کسی معتبر آدمی نے بتایا ہو، لیکن اگر اسے یقینی و قطعی طریقے سے، یا ظاہر طور پر یہ معلوم ہو، یا اسے کسی معتبر شخص نے بتایا ہو کہ پانی قریب ہی ہے، تو اس کے لیے تیمم کرنا درست نہ ہوگا اس لیے کہ جواز تیمم کی شرط، یعنی پانی کی عدم موجودگی، نہیں پائی گئی۔ تاہم اسے پانی تلاش کرنا ضروری ہوگا۔ امام محمدؒ سے بھی یہی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ پانی ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلے پر ہو، تو اس پر پانی کا تلاش کرنا ضروری ہوگا۔ پھر اگر پانی ایک میل سے کم فاصلے پر ہو، تو پانی کے پاس جانا اور وضو کرنا ضروری ہوگا خواہ اس دوران میں سورج طلوع ہو جائے۔ امام ابو حنیفہؒ سے حسن بن زیادؒ نے بھی اسی قسم کی روایت نقل کی ہے اور اگر پانی ایک میل کے فاصلے پر ہو، تب بھی اس کی تلاش ضروری نہیں۔ امام محمدؒ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ وہ پانی کی تلاش ایک میل تک کرے گا، لیکن اگر اس نے ایک میل سے کم فاصلے تک پانی تلاش کیا۔ تو اس کے لیے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، خواہ اس دوران میں نماز کا وقت نکل جائے۔ یہی امام ابو حنیفہؒ سے بھی روایت ہے، صحیح قول یہ ہے کہ وہ فقط اسی حد تک پانی تلاش کرے، جس حد تک جانے سے خود اسے اور اس کے رفقاء کو انتظار کی زحمت نہ اٹھانی پڑے۔ اسی طرح اگر وہ کسی بستی کے قریب ہو، تو تب بھی اس پر پانی تلاش کرنا لازم ہے حتیٰ کہ اگر اس نے یہ نہیں تیمم کر کے نماز ادا کر لی، پھر پانی نظر آگیا، تو اس کی نماز درست نہ ہوگی، اس لیے کہ بظاہر کوئی بستی پانی سے خالی نہیں ہو سکتی اور احکام شریعت میں کسی شے کا بظاہر ہونا، اس کے یقینی حکم ہی کے مفہوم میں سمجھا جاتا ہے۔

اور اگر اس کے پاس کوئی ایسا شخص موجود ہو جو پانی کے متعلق واقفیت رکھتا ہو، مگر اس نے اس سے پانی کے متعلق استفسار نہ کیا، اور تیمم کر کے نماز ادا کر لی۔ پھر اس نے اس سے پوچھا، تو اگر اس نے بتایا کہ پانی قریب نہیں ہے، تو اس کی نماز درست ہو گئی، لیکن اگر اس نے بتایا کہ پانی قریب ہی موجود ہے، تو اس پر دوبارہ وضو کر کے نماز پڑھنا لازم ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں واضح ہو گیا کہ پانی قریب ہی تھا، اگر وہ اس سے پہلے پوچھ لیتا۔ تو وہ اسے بتا سکتا تھا۔ لہذا پانی کی عدم موجودگی کی شرط نہیں پائی گئی

لیکن اگر اس نے تیمم کرنے سے پہلے پوچھا ہو، پھر جب اس نے تیمم کر کے نماز ادا کر لی، تو پھر اس نے بتایا ہو کہ پانی تو قریب ہی ہے تو اس صورت میں نماز کا اعادہ کرنا ضروری نہیں۔ کیونکہ دانستہ پریشان کرنے والے شخص کا قول معتبر نہیں ہوتا۔ اور اگر اس کے پاس کوئی ایسا شخص بھی موجود نہ ہو، جو اسے پانی کے متعلق بتا سکے اور نہ ہی پانی کی دستیابی کے متعلق اس کا اپنا گمان غالب ہو، تو ہمارے نزدیک اسے پانی تلاش کرنا ضروری نہیں، لیکن امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اسے اپنی دائیں اور بائیں اطراف میں اتنی دُور تک پانی تلاش کرنا ضروری ہے، کہ جہاں تک تیر جاسکتا ہو، حتیٰ کہ اگر اس نے تلاش کے بغیر نماز ادا کر لی اور نماز کے بعد پتہ چلا کہ پانی تو اس کے قریب ہی موجود تھا، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز درست، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک باطل ہوگی۔ انہوں نے قرآن مجید میں مذکور آیت تیمم ”خَلَعْتُمْ تَبِيعًا وَمَاءٌ“ سے استدلال کیا ہے، کہ اس آیت میں مذکور پانی کی عدم دستیابی کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس سے قبل پانی تلاش کر چکا ہو اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کوئی شخص کسی آبادی میں ہو، تو جیسے وہاں اسے پانی تلاش کرنا ضروری ہے، تو ایسے ہی مذکورہ صورت میں یہی حکم ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ تیمم کی شرط پانی کی ”عدم موجودگی“ ہے، جو مذکورہ صورت میں بظاہر موجود ہے، وجہ یہ ہے کہ جنگل میں اکثر پانی نہیں ہوتا، بخلاف آبادی کے، اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کسی شئی کا موجود ہونا، تلاش کرنے والے کی تلاش کے تقدم کا تقاضا کرتا ہے درست نہیں ہے۔

چنانچہ فرمان نبوی ہے:

من وجد لقطعة فليحرقها۔ جو شخص کوئی گری پر مٹی چیراٹھائے، اسے چاہیے کہ وہ اس کو پیچانے۔

حالانکہ گم شدہ چیز جس کو ملی ہے، اس نے قطعاً تلاش نہیں کیا، ملا وہ ازیں اس لیے بھی کہ مذکورہ صورت میں چونکہ پانی ملنے کی توقع نہیں ہے۔ اس لیے پانی تلاش کرنے کا کوئی فائدہ نہیں، ہماری بحث اسی کے متعلق ہے پھر بعض اوقات انسان پانی تلاش کرتا کرتا اپنے ساتھیوں سے بھٹ جاتا ہے، جس سے اسے نقصان پہنچ سکتا ہے، لہذا مذکورہ صورت میں اس پر پانی کی تلاش لازم نہیں، لیکن اگر اسے پانی ملنے کی تھوڑی بہت توقع ہو، تو اس کے لیے پانی تلاش کرنا مستحب ہے، جیسے کہ امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب الامالی میں لکھتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے اس مسافر کے متعلق دریافت کیا، جس کے پاس پانی موجود نہ ہو، کہ آیا وہ راستے کے دائیں بائیں پانی تلاش کرے؟ تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تو اسے پانی ملنے کی توقع ہو، تب تو اسے ایسے کرنا چاہیے، لیکن وہ زیادہ دُور نہ جائے، تاکہ اس کے ساتھیوں کو اس کے انتظار کی تکلیف نہ ہو، یا بذاتِ خود اس کو کوئی نقصان نہ پہنچ جائے۔ کہ وہ اپنے ساتھیوں سے بھٹ جائے۔

پھر یہ جو ہم نے پانی کے قریب یا دُور ہونے کا ذکر کیا ہے، وہ ہمارے تینوں ائمہ کا مسلک ہے، جبکہ امام زفرؒ کے ہاں اس بارے میں پانی کے قُرب و بعد کا مسئلہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا، ان کے ہاں اصل اہمیت نماز کے وقت کے ”رہنے یا ختم ہونے“ کی ہے، کہ اگر تو وہ شخص نماز کا وقت ختم ہونے سے پہلے پہلے پانی تک پہنچ سکتا ہو، تو اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، خواہ پانی کتنا ہی دُور کیوں نہ ہو، لیکن اگر وہ

وقت ختم ہونے سے پہلے پانی تک نہ پہنچ سکتا ہو، تو اگرچہ پانی نزدیک ہی ہو، تب بھی اسے پانی تلاش کرنا ضروری نہ ہوگا اس مسئلے کا ہم بعد میں تذکرہ کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

پانی کی عدم دستیابی کی دوسری صورت یہ ہے کہ پانی ظاہری

② معنوی طور پر پانی کی عدم موجودگی؛ طور پر ہو، مگر معنوی طور پر غیر موجود ہو۔ اس کی صورت ہے، کہ متعلقہ شخص پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو، جس کی کئی وجوہ ہو سکتی ہیں؛ مثلاً یہ کہ پانی کے قریب کوئی مانع شئی موجود ہو، مثال کے طور پر کنواں تو ہو، لیکن کنوئیں سے پانی نکلنے کا ضروری سامان موجود نہ ہو، لہذا اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ پانی کے استعمال سے عاجز ہے، کہ معنوی طور پر اسے گویا پانی ہی دستیاب نہیں ہے، لہذا یہ صورت بھی مذکورہ نص کے تحت داخل ہوگی؛ اسی طرح اگر اس کے اور پانی کے درمیان کوئی دشمن موجود ہو، یا چور ہوں، یا کوئی دزدہ ہو، یا کوئی سانب ہو، جس سے اسے اپنی جان کی ہلاکت کا خطرہ ہو، تو تب بھی یہ حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا حرام ہے، لہذا پانی کی دستیابی سے اس کا عاجز ہونا ثابت ہو جائے گا؛ اسی طرح اگر اس کے پاس پانی تو موجود ہو، لیکن اسے پیاس کا خدشہ ہو، تو اس صورت میں بھی اسے تیمم کرنا جائز ہوگا، اس لیے کہ وہ اس پانی کو اپنی پیاس بجھانے کے لیے استعمال کرے گا۔ اور جو شئی کسی مصرف کے لیے مخصوص ہو، وہ ایسے ہی ہوتی ہے، جیسے وہ اس مصرف پر گویا صرف کی جا چکی ہو، اسی بنا پر یہ شخص بھی معنوی طور پر پانی کے استعمال سے عاجز ہوگا، نصر بن یحییٰ سے اس پانی کے متعلق دریافت کیا گیا، جو جنگلوں میں بڑے بڑے مشکوں میں بھر کر رکھا ہوتا ہے کہ آیا وہ شخص تیمم کرے یا اس پانی سے وضو کرے۔ تو انہوں نے فرمایا کہ وہ اس کے ساتھ وضو نہ کرے، بلکہ تیمم کرے اس لیے کہ وہ پانی وضو کے لیے نہیں، بلکہ صرف پینے کے لیے رکھا جاتا ہے۔ ہاں البتہ اگر پانی بہت زیادہ مقدار میں ہو، تو پھر اس سے وضو کیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ پانی زیادہ ہونے سے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ یہ پانی پینے کے لیے بھی ہے اور وضو کرنے کے لیے بھی، لہذا اس صورت میں وہ اس سے وضو کرے اور تیمم نہ کرے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کے زخم ہو، یا کوئی پھوڑا پھنسی ہو یا کوئی ایسی مرض ہو، جس کی بنا پر اسے پانی کا استعمال تکلیف دیتا ہو اور اس سے مرض کے بڑھنے کا خطرہ ہو، تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک وہ تیمم کرے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب تک اسے ان بیماریوں سے اپنی جان کی ہلاکت کا خطرہ نہ ہو، اس وقت تک اسے تیمم کی اجازت نہیں، امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ پانی کے استعمال سے عاجز ہونا تیمم کے جواز کی شرط ہے، اور یہ عاجزی اس وقت تک ثابت نہیں، جوتی، جب تک اسے اپنی جان کی ہلاکت کا خوف نہ ہو۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت:

وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لِمَسْتُمْ نِسَاءً فَلَمْ تُحَدِّثُوا أَمْثَلًا فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا

اے صلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں جنگلوں میں مسافروں کے لیے بڑے بڑے ٹکے رکھے ہوتے تھے، جن سے مسافر آتے جاتے پانی حاصل کرتے تھے۔

لے المائدہ ۲۰

سے ہے۔ کہ اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے امراض میں فرق کیے بغیر ہر مرض میں علی الاطلاق تیمم کرنے کی اجازت دی ہے، لہذا یہ کہ وہ مرض جس میں پانی کے استعمال سے اس کے بڑھنے کا خدشہ نہ ہو، وہ اس جگہ مراد نہیں ہو سکتی لہذا وہ مرض جس کی بنا پر پانی کا استعمال نقصان دہ ہو سکتا ہو، وہی اس آیت سے مراد ہوگی۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک صحابی رسول جو چپک میں مبتلا تھے، ایک دن جنبی ہو گئے، انہوں نے صحابہ کرامؓ سے دریافت کیا کہ انہیں اس حالت میں کیا کرنا چاہیے، صحابہؓ نے انہیں غسل کرنے کا مشورہ دیا۔ انہوں نے اس مشورے کے مطابق غسل کیا تو ان کی موت واقع ہو گئی۔ جب اس بات کی خبر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ہوئی، تو آپؐ نے اظہارِ ناراضگی کرتے ہوئے فرمایا کہ انہوں نے اسے ہلاک کر دیا۔ خدا انہیں بھی ہلاک کرے۔ جب انہیں یہ مسئلہ معلوم نہ تھا، انہوں نے کیوں نہ اس کی بابت دریافت کر لیا۔ اس لیے کہ جہالت کا علاج سوال ہے، اس کے لیے تیمم ہی کافی تھا۔ یہ حدیث اس عنوان پر زیر بحث مسئلے میں نص ہے: علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ مرض میں اضافہ موت کا سبب بھی بن سکتا ہے، تو جس طرح موت کے خوف سے تیمم جائز ہے اسی طرح موت کے سبب کے اندیشے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ بالواسطہ یہ موت ہی کا ڈر ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اس حالت میں روزہ نہ رکھنا اور نماز میں قیام نہ کرنا بالاتفاق جائز ہے، بنا بریں تیمم کی تو بدرجہ اولیٰ اجازت ہوگی۔ اس لیے کہ قیام نماز کا ایک رکن ہے، جبکہ وضو تو محض ایک شرط ہے، تو اگر مرض بڑھنے کے خدشہ سے نماز کا ایک رکن ساقط ہو سکتا ہے، تو نماز کی شرط تو بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔

اور اگر کسی مریض کے لیے پانی کا استعمال نقصان دہ نہ ہو، لیکن وہ بذاتِ خود پانی استعمال کرنے پر قادر نہ ہو، اور کوئی ایسا خادم بھی پاس نہ ہو جو اس کی خدمت کر سکے، اور نہ ہی اس کے پاس اتنی استطاعت ہو کہ وہ کوئی ایسا نوکر رکھ سکے، جو اس کو وضو کرنے میں مدد دے سکتا ہو، تو اس کے لیے بھی تیمم کرنا جائز ہے، خواہ وہ شخص جنگل میں ہو، یا شہر میں اور یہی ظاہر مذہب ہے، اس لیے کہ اس کی عاجزی حقیقت ہے، جبکہ پانی کے استعمال پر قدرت محض خیالی ہے، لہذا یہاں تیمم کے جواز کی شرط موجود ہے، امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر مذکور شخص شہر میں ہو، تو اس کو تیمم کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر اس کا ہاتھ کٹا ہوا ہو، اس لیے کہ عام طور پر شہر میں نزدیک یا دور سے کوئی ایسا مددگار مل سکتا ہے، جو اسے وضو کرا دے، اسی طرح اگر کوئی ایسا عذر ہو جو کسی خاص حالت پر مبنی ہو، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بخلاف اس شخص کے جس کے دونوں ہاتھ کٹے ہوئے ہوں۔

اور اگر کوئی شخص کسی سردرات میں جنبی ہو جائے اور ٹھنڈا اتنی ہو کہ نہانے کی صورت میں اسے اپنی ہلاکت کا خطرہ ہو اور وہ پانی گرم کرنے پر قادر ہو، اور نہ ہی وہ شہر ہونے کی صورت میں حمام میں نہانے کی اجازت ادا کر سکتا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تیمم درست ہوگا، لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر وہ شخص شہر میں ہو، تو اس کو تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ شہر میں بظاہر گرم پانی اور گرمی حاصل کرنے کا سامان موجود ہوتا ہے، لہذا شہر میں اس سے عاجزی شاذ و نادر ہی دیکھنے میں آتی ہے، جو کالعدم منظور ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال ایک حدیث مبارکہ سے ہے، جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ ایک دستہ ایک مہم پر روانہ فرمایا جس پر حضرت عمرؓ و ابن العاصؓ کو امیر بنایا۔ یہ واقعہ

غزوہ ذات السلاسل کا ہے، جب یہ سریر واپس آیا، تو انہوں نے آپؐ کی خدمت میں پہنچ کر حضرت عمرو بن العاصؓ کی کئی شکایات پہنچائیں، جن میں ایک شکایت یہ بھی تھی کہ انہوں نے ایک دن حالت جنابت میں نماز پڑھائی تھی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اس کی بابت پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ یا رسول اللہ مجھے ایک سردرات میں جنابت لاحق ہو گئی تھی تو اگر میں غسل کرتا تو مجھے اپنی ہلاکت کا اندیشہ تھا، تو مجھے قرآن مجید کی آیت:

وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا
اور اپنے آپ کو ہلاک نہ کرو بیشک اللہ تعالیٰ تم پر مہربان ہے۔

یاد آئی، اس پر میں نے تمیم کر کے ان کو نماز پڑھائی، تو اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے نہیں دیکھا کہ تمہارے ساتھی نے اپنا اور تمہارا کتنا خیال رکھا ہے اور آپؐ نے انہیں نماز لوٹانے کا حکم نہ دیا۔ اور نہ ہی آپؐ نے اُن سے پوچھا کہ آیا وہ جنگل میں تھے، یا شہر میں؛ علاوہ ازیں حضرت عمرؓ نے اپنے فعل کی وجہ یعنی ہلاکت کا اندیشہ اسی بیان کی ہے، جو عام پائی جاتی ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی اس رائے کو درست قرار دیا تو جب کسی حکم کی وجہ (علت) عام ہو، تو اس کا حکم بھی عام ہوتا ہے۔ راجعاً جمیع کا یہ کہنا کہ "ماجز ہونا شہر میں شاذ و نادر ہی ہوتا ہے" تو اس کا جواب یہ ہے کہ فقراء اور غرباء کا شہر میں رہتے ہوئے اس سے عاجز ہونا نادر نہیں ہوتا، جبکہ ہماری بحث اس صورت سے متعلق ہے کہ جب کسی بھی وجہ سے حقیقتہً عاجزی ثابت ہو جائے، اسی لیے اگر وہ کسی طور گرم پانی وغیرہ سے غسل کرنے پر قادر ہو جائے، تو اس کو تمیم کرنا جائز نہ ہوگا۔

اگر اس کے کسی ساتھی کے پاس پانی ہو، تو اگر اسے اس کا علم نہ ہو، تو ہمارے نزدیک اسے پانی تلاش کرنا ضروری نہ ہوگا مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر پانی کی تلاش ضروری ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور اگر اسے معلوم تو ہے مگر اس کے پاس پانی خریدنے کے لیے رقم نہ ہو، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں، کہ اس صورت میں اس پر پانی کا سوال کرنا ضروری ہوگا، وجہ یہ ہے کہ عادتاً پانی ایک دوسرے سے لے کر استعمال کیا جاسکتا ہے، کیونکہ اس کے ختم ہونے کا خطرہ کم ہی ہوتا ہے، لہذا وہ پانی کے استعمال سے عاجز نہیں ہے، امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ پانی کی عدم دستیابی ثابت شدہ ہے، جبکہ اس پر قدرت محض خیالی ہے، اس لیے کہ سفر کے دوران میں پانی ایک عزیز ترین متاع سمجھا جاتا ہے۔ تو بظاہر تو یہی دکھائی دیتا ہے کہ وہ مانگنے سے نہ بے گنا، لیکن اگر اس نے اس سے مانگا اور اس نے دینے سے انکار کر دیا، تو اس صورت میں بالاتفاق تمیم جائز ہوگا، اس لیے کہ اس کا پانی سے عاجز ہونا پوری طرح ثابت ہو گیا یہی حکم اس صورت کا ہے کہ اگر وہ شخص دیتا تو ہو، مگر قیمت سے دیتا ہو۔ اور اس کے پاس قیمت موجود نہ ہو، وجہ

ہم اور پر بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر اس کے پاس قیمت تو ہو، مگر وہ پانی کو غبن فاحش کے ساتھ (بہت مہنگا) بیچنا چاہتا ہو، تو وہ تم کو لے، اکثر علماء کے نزدیک اس کے لئے پانی کا خریدنا لازم نہ ہوگا۔ البتہ حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ خواہ اسے تمام مال دے کر پانی خریدنا پڑے تب بھی اسے اس کا خریدنا لازم ہوگا، کیونکہ بہر حال یہ نفع کی تجارت ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ وہ اپنے مال کا کچھ اسراف کیے بغیر اس کے حصول پر قادر نہیں اس لیے کہ جو قیمت متوازن قیمت (مثلاً) سے زیادہ ہو، وہ اس شے کا صحیح معاوضہ نہیں ہے اور مسلمان کے مال کی حرمت ویسے ہی ہے جیسے مسلمان کی جان کی حرمت۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

حرمة مال المسلم كحرمة دمه۔ مسلمان کے مال کی حرمت ویسے ہی ہے جیسے اس کے خون کی حرمت۔

اسی لئے مسلمان کو اپنے مال کی حفاظت کے لیے بھی اسی طرح لڑنا جائز ہے جس طرح اسے اپنی جان بچانے کے لیے اس کی اجازت ہے۔ پھر جس طرح، اگر انسانی جان کے کسی حصے کے اتلاف کا اندیشہ ہو، تو تیمم جائز ہوتا ہے، تو اسی طرح اگر مال کے کچھ حصے کے اتلاف کا خدشہ ہو، تو تب بھی تیمم جائز ہوگا۔ بخلاف تھوڑے مہنگے (الغبن ایستل) پانی کے، اس لئے کہ تھوڑی بہت زیادتی کا اعتبار نہیں کیا جاتا، جیسا کہ ہم سطور بالا میں ذکر کر آئے ہیں۔ پھر اس باب میں پانی کی گرانی (الغبن الفاحش) کا اندازہ یہ مقرر کیا گیا ہے کہ قیمت میں دو گنا اضافہ ہو تو وہ بہت مہنگا ہوگا۔ النوادر میں ہے، کہ اگر اس جگہ پانی کے عام قیمت ایک درہم ہو اور وہ ایک کے بجائے ڈیڑھ درہم میں بیچ رہا ہو، تو اس صورت میں اس پر اس پانی کا خریدنا لازم ہوگا اور اگر وہ ایک کے بجائے دو درہم میں فروخت کر رہا ہو، تو اس پر پانی کا خریدنا لازم نہ ہوگا۔ اور اگر پانی اس جگہ کی عام قیمت (مثلاً) پر بک رہا ہو، تو تب بھی اس پر پانی کی خریداری لازم ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ مال کا اسراف کیے بغیر وہ جائز معاوضہ دے کر پانی کے حصول پر قادر ہو سکتا ہے، لہذا اس کو تمیم کرنا درست نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے مثلاً کوئی شخص غلام کے خریدنے پر قادر ہو، تو اس کے لیے کفارے میں روزے رکھنا درست نہ ہوگا۔ اور اگر پانی عام قیمت سے تھوڑا بہت گراں فروخت ہو رہا ہو، تو ہمارے نزدیک اس صورت میں بھی یہی حکم ہے، البتہ امام شافعیؒ بہت زیادہ گراں قیمت (غبن فاحش) پر قیاس کرتے ہوئے، اس کے لیے اس صورت میں بھی پانی خریدنا لازم قرار نہیں دیتے، لیکن امام شافعیؒ کا اسے ”گراں قیمت پانی“ پر قیاس کرنا درست نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ جس حد تک لوگ قیمت میں اضافے کو دھوکا (غبن) نہیں سمجھتے، تو قیمت میں اتنا اضافہ

لہ یعنی۔ High priced

لہ یعنی۔ Normal priced

لہ یعنی۔ Little expensive

تو یقیناً ہوتا ہی ہے اور یہ اضافہ قیمتوں کے اختلاف کے تحت نہیں آتا، لہذا یہ اضافہ قابل اعتبار ہوگا، لیکن جس قیمت کو لوگ دھوکہ (غبن) سمجھتے ہوں، تو وہ قیمت اس اختلاف کے تحت آتی ہے، بنا بریں قیمت کا تعین کرنے والوں کے نزدیک یہ اضافہ ہے اور بعض کے ہاں یہ اضافہ نہیں ہے، اس لیے قیمت کا یہ اضافہ ثابت شدہ نہ ہوگا، لہذا اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا! اگر خفیہ اپنی جامع میں فرماتے ہیں کہ اگر نمازی دوران نماز اپنے کسی رفیق کے پاس پانی کی کافی مقدار دیکھے، لیکن اسے یہ علم نہ ہو کہ آیا وہ اسے دے گا، یا کہ نہیں، تو وہ اپنی نماز جاری رکھے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کی نماز کا آغاز ٹھیک طور پر ہوا ہے، لہذا محض شک کی بنا پر نماز کو فاسد قرار نہیں دیا جاسکتا، بعد ازاں نماز کے بعد وہ اپنے اس رفیق سے پانی مانگے، اگر تو وہ اسے پانی دے دے، تو وہ اس سے وضو کر کے نماز کا اعادہ کر لے، اس لیے کہ بعد میں پانی کامل جانا، نماز سے قبل پانی پلنے کی دلیل ہے اور اگر وہ انکار کر دے، تو اس کی نماز درست ہوگئی۔ کیونکہ پانی کے حصول سے اس کی عاجزی ثابت ہوگئی ہے اور اگر اس نے اس وقت تو پانی نہ دیا، لیکن کچھ وقت گزرنے کے بعد اسے پانی دے دیا، تو تب بھی اس کی گزشتہ نماز باطل نہ ہوگی وجہ یہ ہے کہ اس کے انکار سے پانی کی عدم دستیابی مستحکم ہوگئی تھی، البتہ اسے اگلی نماز کے لیے اس پانی سے وضو کرنا لازم ہوگا، کیوں کہ اس کے سابقہ انکار کا حکم اس پیش کش سے ختم ہو گیا ہے، امام محمدؒ ان دو افساد کے متعلق فرماتے ہیں کہ جن میں سے ایک شخص کے پاس کنوئیں سے پانی نکلنے کے لیے کوئی برتن ہو اور دوسرے کے پاس نہ ہو، اور اس نے اپنے ساتھی سے یہ وعدہ کر رکھا ہو کہ وہ اسے بھی وہ برتن دے دے گا۔ کہ اسے برتن کا انتظار کرنا چاہیے خواہ اس دوران میں نماز کا وقت نکل جائے، اس لیے کہ بظاہر وہ اپنا وعدہ پورا کرے گا، لہذا وہ اس کے وعدے کی بنا پر حصول آب پر قادر ہو گیا اور یوں وہ بظاہر پانی کے استعمال پر بھی قادر ٹھیرا، لہذا اسے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، یہی حکم ان دو افراد کا ہے، جن میں سے ایک کے پاس کپڑا اور دوسرا برہنہ ہو اور کپڑے والے شخص نے اس سے یہ وعدہ کر رکھا ہو کہ وہ نماز سے فراغت کے بعد اسے بھی کپڑا دیدے گا، تو اس صورت میں برہنہ شخص کی نماز برہنگی کی حالت میں درست نہ ہوگی، مبنی وجہ ہم ادھر بیان کر چکے ہیں۔

اور اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر کسی مسافر کے سامان میں پانی موجود ہو مگر اسے پانی کی موجودگی کا علم نہ ہو اور اس نے تیمم کر کے نماز ادا کر لی ہو، پھر اسے معلوم ہوا کہ پانی تو اس کے سامان میں موجود تھا، تو امام ابوحنیفہ

لے اس سے ابو الحسن عبید اللہ بن حسین اکرخی (م ۲۴۰ھ) کی الجامع البکیر فی فروع الحنفیہ مراد ہے، جو فقہ حنفی کی مستند ترین کتب میں شامل ہے۔

و محمدؐ کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی، اور اس پر نماز کا اعادہ لازم نہ ہوگا، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز درست نہ ہوگی اور اسے نئے سرے سے دوبارہ نماز پڑھنا ہوگی، یہی امام شافعیؒ کا بھی قول ہے؛ البتہ اس بات پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر کسی نے بھول کر پیلید کپڑے میں نماز پڑھ لی۔ یا ناپاک پانی کے ساتھ اس نے وضو کر لیا۔ پھر دونوں صورتوں میں اسے یاد آگیا۔ تو اس کی نماز درست نہ ہوگی اور اسے نماز کا اعادہ کرنا لازم ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دو وجوہ ہیں؛ اولاً یہ کہ وہ ایسی شئی کو بھولا ہے جو عام طور پر بھول نہیں سکتی، کیونکہ سفر میں پانی انتہائی وقیع شئی ہے کہ یہی پانی اسے ہلاکت سے بچانے کا ذریعہ بنتا ہے۔ تو عام طور پر مسافر کا دل اسی سے متعلق رہتا ہے، لہذا یہ شاذ و نادر بھول کا لعدم متصور ہوگی، ثانیاً یہ کہ عام طور پر کجاوے میں پانی رکھا ہوتا ہے۔ اس لیے کہ دوران سفر میں مسافر کو اس کی اکثر ضرورت پیش آتی ہے۔ لہذا اس پر لازم تھا کہ وہ وہاں پانی تلاش کرتا۔ ایسے اگر اس نے پانی تلاش کرنے سے پہلے ہی نماز ادا کر لی ہے، تو اس کی نماز درست نہ ہوگی، جیسے آبادی میں پانی تلاش کرنے کا یہی حکم ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں کا استدلال یہ ہے کہ جہالت اور بھولنے کے باعث پانی کے استعمال سے اس کا عاجز ہونا ثابت ہو گیا ہے، لہذا اس کے لیے تعیم جائز ہوگا اور اس مقام پر اس کا بھول جانا ایسے ہی ہے، جیسے پانی کے دور ہونے، یا نمازی کے بیمار ہونے یا اس کے پاس ڈول یا رسی نہ ہونے کے باعث اس کا عاجز ہونا متحقق ہوتا ہے اور امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ وہ ایسی شئی کو بھولا ہے جس کو عام طور پر بھولا نہیں جاتا۔ درست نہیں ہے، اس لیے کہ بھول تو انسان کی فطرت میں رچی بسی ہے، خاص طور پر اس وقت جب وہ کوئی ایسا کام کرے، جو اسے دیگر کاموں سے غافل کر دے اور سفر تو مشقتوں خوف اور اندیشوں کی آماجگاہ ہے، لہذا اس میں اشیاء کا بھولنا شاذ و نادر نہیں ہوتا اور رہا امام ابو یوسفؒ کا یہ قول کہ ”کجاوہ عام طور پر پانی کی جگہ ہوتا ہے“ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ جو پانی کجاوے میں دھرا ہوتا ہے، وہ عام طور پر کم ہونے کی بناء پر جلد ختم ہو جاتا ہے، لہذا اس جگہ رکھے ہوئے پانی کا باقی رہنا یقینی نہیں ہوتا، لہذا بظاہر اس صورت میں اس کا عجز ثابت خدہ ہے۔ بخلاف کسی آبادی میں ہونے والے فرد کے اس لیے کہ وہ اکثر و بیشتر پانی سے خالی نہیں ہوتی اور اگر اس نے برہنہ حالت میں یا ناپاک کپڑے کے ساتھ نماز پڑھ لی، حالانکہ اس کے کجاوے میں پاک کپڑا موجود تھا پھر اسے علم ہو جائے تو اس صورت میں ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس پر بالاجماع نماز کا اعادہ ضروری ہے۔ البتہ اگر خفی کے مطابق اس صورت میں بھی مذکورہ اختلاف پایا جاتا ہے اور یہی قول زیادہ صحیح ہے اور اگر اس پر قسم کا کفارہ لازم ہو اور اس کے پاس ایک غلام موجود ہو، جس کو وہ بھول چکا ہو، پھر اس نے روزے رکھ لیے تو ایک قول کے مطابق، اس صورت میں بھی یہی اختلاف ہے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اس صورت میں بالاجماع روزے درست نہ ہوں گے اس لیے کہ وہاں حکم کا مدار اس کے مالک غلام ہونے پر ہے چنانچہ اگر مذکورہ حالت میں اسے کوئی غلام خرید دیا جائے، تو اس کی مرضی ہے کہ وہ اس کو قبول کرے، یا قبول نہ کرے اور روزوں کے ساتھ کفارہ ادا کرے۔ اور بھولنے سے اس کی ملکیت تو ختم نہیں ہو جاتی، جب کہ اس منعم

پر اصل اعتبار پانی کے استعمال کی قدرت کا ہے۔ اور اس کے بھولنے کی وجہ سے یہ قدرت ختم ہو گئی
چنانچہ اگر اس وقت اسے بدیر پانی دیا جائے، تو اس کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ تیمم کرے۔ علاوہ ازیں اس
لیے بھی کہ اس قسم کی بھول شاذ و نادر ہی ہوتی ہے، لہذا یہ بھول کالعدم ہو گئی۔

اور اگر کسی اور شخص نے اس کے کجاوے میں پانی رکھ دیا ہو، مگر اسے علم نہ ہو، اور جب اس نے تیمم
کر کے نماز پڑھ لی، تو پھر اسے پانی کی موجودگی کا علم ہوا۔ تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی، البتہ ہمارے
بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ الجامع الصغیر کے الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اس صورت میں بالاجماع
نماز جائز ہوگی۔ اس لیے کہ امام محمدؒ نے ”کجاوے کے مسئلے میں یہ لکھا ہے کہ اگر اس کے کجاوے میں پانی
موجود ہو، مگر اسے یاد نہ رہے اور بھول جانا اس بات کی غمازی کرتا ہے کہ اسے پہلے یہ بات معلوم تھی۔
مگر بایں ہمہ دونوں ائمہ نے اسے قابل قبول عذر گردانا ہے۔ اب رہ گئی وہ صورت کہ جب اسے نماز سے
قبل سرے سے معلوم ہی نہیں تھا کہ اس کے کجاوے میں پانی ہے، تو مناسب ہے کہ تمام ائمہ کے نزدیک
اسے قابل قبول عذر گردانا جائے، لیکن (امام محمدؒ کی) کتاب الصلوٰۃ میں روایت کے الفاظ سے اس
میسلے میں اختلاف کی نشاندہی ہوتی ہے، اس لیے کہ انہوں نے وہاں فرمایا ہے کہ اگر کسی مسافر نے تیمم کر لیا
حالانکہ اس کے کجاوے میں پانی موجود تھا، کیونکہ یہ الفاظ حالت نسیان اور غیر نسیان دونوں کو محیط ہیں۔
اور اگر اس نے یہ گمان کیا کہ اس کا پانی ختم ہو گیا ہے اور پھر اس نے تیمم کر کے نماز ادا کر لی بعد ازاں اس
کو معلوم ہوا کہ پانی ابھی باقی تھا تو اس کی نماز بالاجماع جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ علم محض گمان سے ختم نہیں ہوتا
اور اسے پانی تلاش کرنا واجب تھا، بخلاف حالت نسیان کے، اس لیے کہ نسیان تو علم کی ضد ہے۔
اور اگر اس کے سر پر یا اس کی پیٹ پر، یا اس کی گردن پر پانی مطلق ہو اور وہ اسے بھول جائے اور
تیمم کر لے، تو اس کا تیمم بالاجماع جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ اس حالت میں بھول جانا بہت ہی نادر ہوتا ہے اور
اگر پانی سواری کے پالان کے ساتھ معلق ہو، تو یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ خود اس سواری پر سوار ہوگا
یا اسے اپنے آگے ہانک رہا ہوگا۔ پھر اگر وہ اس پر سوار ہے۔ تو اگر پانی سواری کی پھلی جانب ہے۔ تو اس
صورت میں بھی مذکورہ اختلاف ہے اور اگر پانی کجاوے کی اگلی جانب ہے۔ تو تیمم جائز نہ ہوگا، اس
لیے کہ اس صورت میں پانی سے بھول جانا بہت ہی شاذ و نادر ہوتا ہے اور اگر وہ سواری کو اپنے آگے
آگے ہانک رہا ہو تو اس کے برعکس صورت ہوگی، یعنی یہ کہ اگر تو پانی کجاوے کی پھلی جانب لٹک رہا ہو،
تو پھر اس کا تیمم بالاجماع جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ وہ اس کو دیکھ سکتا اور اس پر نظر ڈال سکتا تھا، لہذا اس
صورت میں اس کا بھولنا بہت ہی شاذ ہوتا ہے اور اگر پانی کجاوے کی اگلی طرف ہو، تو اس صورت میں
البتہ مذکورہ اختلاف ہے۔

اگر کسی شخص کو کسی پاک کمرے یا مکان میں قید کر دیا گیا ہو تو وہ اس وقت تیمم کر کے نماز ادا کرے
لیکن باہر آنے کے بعد اس کا اعادہ کرے گا۔ امام ابو حنیفہؒ سے سنی روایت کرتے ہیں کہ وہ حالت قید

میں (پانی نہ منے پر) نماز ہی ندادا کرے۔ یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ نماز پڑھ لے اور اسے نماز کا اعادہ کرنے کی بھی ضرورت نہیں، کیونکہ یہ شخص قید میں ہونے کے باعث پانی کے استعمال پر حقیقی طور پر قادر نہیں ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہے۔ جیسے کوئی شخص بیماری وغیرہ کی بنا پر پانی کے استعمال پر قدرت نہ رکھتا ہو اور پانی معنوی طور پر اس کے لیے دستیاب نہ ہو کہ وہ تیمم کر کے نماز ادا کرنے کے حکم کا مخاطب قرار پائے گا، لیکن اگر نماز کے بعد اسے پانی پر قدرت حاصل ہو گئی ہو، تو اس سے ادا شدہ نماز پر کوئی اثر نہ پڑے گا، جیسے کہ دوسرے کئی موقعوں کے لیے یہی حکم ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی کو حالت سفر میں قید میں رکھا گیا ہو، امام ابو حنیفہؒ سے ان کے شاگرد حسنؒ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ وہ پانی کو حقیقی اور حکمی طور پر پانے والا ہے۔ حقیقی طور پر تو از خود ظاہر ہے اور حکمی طور پر اس طرح کہ اگر وہ صاحب حق کا حق ادا کر دے، تو اسے قید سے رہائی مل سکتی ہے۔ تو اس طرح وہ اس "قید" کو دور کرنے پر پوری طرح قدرت رکھتا ہے اور اگر اسے ناجائز طور پر ظلماً حبس میں ڈال دیا گیا ہو، تو اسلامی مملکت (دارالاسلام) میں ظلم ہمیشہ برقرار نہیں رہ سکتا بلکہ وہ جلد ختم ہو جائے گا لہذا اس کے حق میں "پانی سے عجز ثابت نہ ہوگا، بنا بریں مٹی اس کے لیے ذریعہ طہارت نہیں ہو سکتی۔ جب کہ ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ فی الوقت تو اس کا عجز ثابت شدہ ہے۔ البتہ اس کے ختم ہونے کا احتمال موجود ہے، کیونکہ اگر تو اس کا یہ حبس کسی حق کے عوض میں ہے، تو وہ صاحب حق کا حق ادا کر کے رہائی پاسکتا ہے اور اگر اسے ناحق حبس میں ڈال دیا گیا ہے۔ تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس ظلم سے رہائی حاصل کرنے کے لیے اس امیر کی جانب رجوع کرے، جسے یہ ظلم ختم کرنے کا اختیار حاصل ہو، لہذا اسے نماز کا حکم احتیاطی طور پر ہے، اس لیے کہ ہو سکتا ہے تیمم کے ساتھ نماز ادا کرنے کا وہ بھی مخاطب ہو، لہذا اس صورت میں اس کیلئے جواز کی گنجائش موجود ہے۔ کیونکہ یہ احتمال موجود ہے کہ عجز کی یہ مقدار تیمم کے ساتھ نماز ادا کرنے کے خطاب کے لیے کافی ہے وچہ ہو، بعد ازاں اسے نماز قضا کرنے کا بھی حکم دیا جاتا ہے، کیونکہ عین ممکن ہے کہ شاید شریعت میں جواز تیمم کے لیے حقیقی طور پر اس کا عاجز ہونا مراد ہو، وقتی طور پر نہیں، لہذا اسے اس تیمم سے ادا کردہ نمازوں کو قضا کرنے کا بھی حکم دیا جاتا ہے، تاکہ دونوں احتمالات، نیز قوی تر دلیل اور احتیاطی دلیل دونوں پر عمل ہو سکے اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کسی شخص کو اس طرح قید کر دیا گیا ہو کہ وہ کھڑے ہو کر نماز ادا کر سکتا ہو، تو اس کے لیے حکم ہے کہ وہ بیٹھ کر نماز ادا کر لے اور پھر رہائی ملنے پر نماز کا اعادہ کر لے، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، بخلاف دوران سفر میں قید ہونے والے شخص کے۔ اس لیے کہ یہاں ہر پہلو سے اس کی حصول آب سے عاجزی ثابت ہے، کیونکہ جواز تیمم حقیقی مانع یعنی سفر پر مبنی ہے اور حالت سفر میں اکثر پانی نہیں ملا کرتا اور اگر کسی کو ناپاک کمرے یا مکان میں قید کر دیا گیا ہو، جہاں نہ پانی ملے اور نہ ہی پاک اور صاف مٹی۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے نماز سے توقف کرنا چاہیئے، لیکن امام ابو یوسفؒ کے مطابق

لے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں حبس یا قید کا تصور دور حاضر کے تصور سے مختلف تھا، اس زمانے میں قید یا حبس میں عارضی اور وقتی طور پر رکھا جاتا تھا۔ مزاد جس کے لیے نہیں، جب کہ دور حاضر میں "قید" ایک مستقل سزا اور تعزیر ہے، لہذا دور حاضر کا قید و حبس مختلف معنی میں ہے، لہذا اس میں تیمم کی گنجائش ہو سکتی ہے۔

وہ سر کے اشاروں سے نماز ادا کر لے اور باہر آنے کے بعد ادا کردہ نمازوں کا اعادہ بھی کر لے۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام محمدؒ کا قول واضح نہیں ہے۔ عام روایات میں انہیں امام ابو حنیفہؒ کا اولیٰ اور میں ابوسلیمان نے انہیں امام ابویوسفؒ کا ہم خیال بتایا ہے؛ امام ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں اگرچہ وہ حقیقی عذر کے باعث نماز ادا کرنے سے قاصر ہے لیکن نماز پڑھنے والوں کی مشابہت سے تو قاصر نہیں ہے، لہذا اسے محض ان کی مشابہت اختیار کرنا چاہیے، جس طرح روزے میں یہی حکم ہے۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ امام ابویوسفؒ کے مسلک کے مطابق سر کے اشاروں کے ساتھ نماز اس صورت میں پڑھنی چاہیے جب وہ جگہ گیلی ہو، اور اگر وہ جگہ خشک ہو، تو اسے رکوع و سجود کے ساتھ نماز ادا کرنا چاہیے لیکن یہ بات درست نہیں۔ اس لیے کہ ان کا صحیح مسلک یہ ہے کہ جگہ خواہ کیسی بھی ہو اسے محض اپنے سر کے اشارے سے ہی نماز پڑھنی چاہیے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر وہ ناپاک جگہ پر سجدہ پر سجدہ کرتا ہے تو وہ ناپاک جگہ کو استعمال کرنے والا قرار پائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نماز کی ادائیگی کی اہلیت کے لیے پاکی ایک لازمی شرط ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے خود سے ہمکامی کا استحقاق صرف پاک شخص ہی کو بخشا ہے، نہ کہ بے وضو شخص کو اور نماز پڑھنے والوں کی مشابہت صرف اہل شخص کو ہی زیب دیتی ہے۔ اسی لیے عائضہ عورت کو نہ روزے میں مشابہت اختیار کرنے کا حکم ہے اور نہ نماز میں۔ کیونکہ اس میں ان کی اہلیت کا فقدان ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے۔ کیونکہ وہاں کسی نہ کسی درجے میں اسے طہارت حاصل ہو گئی تھی، لہذا وہ اس کی بنا پر نماز ادا کرنے کا اہل تھا۔ اسی لیے وہ نماز ادا کرنے اور پھر اس کی قضا کرنے کا مکلف قرار پایا۔

اگر کوئی مسافر کسی ایسی مسجد کے پاس سے گزرے جس کے اندر رگنواں ہو، اور وہ اس وقت حالت جنابت میں ہو اور وہاں کوئی دوسرا شخص بھی موجود نہ ہو، تو ایسی صورت میں اسے مسجد میں داخل ہونے کے لیے تیمم کرنا جائز ہے، اس لیے کہ ہمارے نزدیک ”جنابت“ مسجد میں بہر حال داخلے سے مانع ہے، خواہ مسجد میں اس کا داخل ہونا ٹھہرنے کے لیے ہو، یا گزرنے کے لیے، جیسا کہ ہم ادراق سابقہ میں بیان کر آئے ہیں، لہذا وہ اس بنا پر پانی کے استعمال سے قاصر ہوگا اور یہ پانی اس کے حق میں کالعدم متصور ہوگا اور اسے جواز تیمم سے مانع نہ ہوگا۔

پھر پانی کی موجودگی اسی وقت تیمم سے ممانعت کا باعث ہوتی ہے، جب پانی اتنی مقدار میں موجود ہو، کہ بے وضو ہونے کی صورت میں اس کے وضو کے لیے اور غسل کی حاجت ہونے کی صورت میں اس کے غسل کے لیے کفایت کر سکتی ہو لیکن اگر پانی حسب ضرورت نہ ہو، تو اس سے ہمارے نزدیک جواز تیمم پر کوئی اثر نہ پڑے گا امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پانی خواہ کم ہو، یا زیادہ بہر صورت جواز تیمم کے لیے مانع ہے چنانچہ اگر بے وضو شخص کے پاس فقط اتنا پانی موجود ہو جس سے کہ وہ اپنے چند اعضا ہی دھو سکتا ہو،

امام ابوسلیمان نے امام محمدؒ کی زائد مرتب کی، اور ان سے ابو جعفر الطحاوی نے اسے روایت کیا، ان کی وفات ۲۷۷ھ میں ہوئی، اٹھارہ سال نے ان کی اس کتاب سے بے حد استفادہ کیا ہے۔

تو ہمارے نزدیک اس پانی کے موجود ہوتے ہوئے اسے تیمم کرنا جائز ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں اس کے لیے تیمم جائز نہ ہوگا، اسی طرح اگر جنبی شخص کے پاس فقط اتنا پانی موجود ہو جس سے کہ وہ وضو کر سکتا ہو، تو ہمارے نزدیک اس کے لیے تیمم کرنا درست اور امام شافعیؒ کے ہاں اس وقت تک درست نہ ہوگا، جب تک کہ وہ پہلے اس پانی سے وضو نہ کرے۔ تاکہ پانی اس کے پاس بغیر موجود ہو جائے۔ ان کی دلیل آیہ تیمم میں مذکور ہے: **فَلَمَّا تَجِدُوا مَاءً فَسَـٰجِدُوا** ہے۔ کہ اس جگہ ماء کو نفی کے مقام میں نکرہ لایا گیا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ پانی کے اجزاء میں سے کوئی ادنیٰ جز بھی موجود نہ ہو، علاوہ ازیں نجاست حکمیہ یعنی حدث کو نجاست حقیقیہ پر قیاس کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر اس کے بدن پر حقیقی نجاست لگی ہوئی ہو اور اس کے پاس اتنا پانی موجود ہو جس سے وہ کچھ نجاست حقیقیہ کا ازالہ کر سکتا ہو، تو اسے ایسا کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ لہذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا ہمارا استدلال یہ ہے اس جگہ حکم ایسے غسل (دھونے) کا ہے جو نماز کو جائز کرنے والا ہو اور جس سے نماز جائز نہ ہو، اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس کے پاس پانی ہو، مگر ناپاک علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جس دھونے سے نماز جائز نہ ہو، اس میں مصروف ہونا حماقت ہے نیز اس میں پانی کا ضیاع بھی ہے۔ جو حرام ہے اور یہ صورت ایسے ہی ہے، جیسے مثلاً کسی کے پاس فقط پانچ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی گنجائش ہو، اور اس نے روزے رکھ کر کفارہ ادا کر دیا ہو، تو یہ کفارہ بلاشبہ درست ہوگا اور یہ نہیں کہا جائے کہ پانچ مسکینوں کو کھانا بھی کھلائے، کیونکہ اس کا کوئی فائدہ نہیں۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہ حکم ہے بلکہ یہاں یہ حکم بدرجہ اولیٰ ہے اس لیے کہ مذکورہ صورت میں تو مال ضائع نہیں ہوتا، کیونکہ ہر حال اسے صدقے کا ثواب حاصل ہو جائے گا، لیکن اس کے باوجود بھی اسے یہ حکم نہیں ہے جس کی وجہ ہم بیان کر آئے ہیں، تو اسی طرح اس مقام پر تو بدرجہ اولیٰ یہ حکم نہ دیا جائے گا، اس وضاحت سے یہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کہ آیہ تیمم میں پانی سے مطلق پانی نہیں، بلکہ مخصوص پانی (الماء المقید) مراد ہے۔ اور مخصوص پانی وہ ہوتا ہے کہ اگر اس کے ساتھ غسل کر لیا جائے تو وہ نماز کے جواز کے لیے مفید ہو، جیسے اس کو ”پاک پانی“ بھی قرار دیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں جہاں مطلقاً پانی کا ذکر ہو، اس سے ”معروف و متعارف“ پانی مراد ہوتا ہے۔ اور وضو اور غسل کے بارے میں متعارف پانی وہ ہے جو وضو اور غسل دونوں کے لیے مفید اور کافی ہو سکتا ہو، لہذا پانی کے مطلق ذکر کو اسی پر محمول کیا جائے گا، اس کو نجاست حقیقیہ پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ دونوں کے احکام مختلف ہیں۔ مثال کے طور پر اگر جسم پر تھوڑی سی جگہ پر بھی حدث (حکمی نجاست) باقی رہ جائے تو نماز جائز نہیں ہوتی، لیکن ”نجاست حقیقیہ کی قلیل مقدار معاف ہوتی ہے، لہذا اس پر قیاس کرنا باطل ٹھہرا۔

اور اگر کسی جنبی شخص نے تیمم کیا، پھر اس کا وضو جاتا رہا۔ اور اس کے پاس فقط اتنا ہی پانی ہو جس سے فقط وضو کیا جاسکتا ہو، تو وہ اس پانی کے ساتھ وضو کر لے اور تیمم کر لے، کیونکہ پہلے تیمم کے باعث اس کی حالت جنابت اس وقت تک رفع ہو گئی ہے، جب تک کہ اسے غسل کے لیے کافی پانی نہیں مل جاتا لہذا اس وقت وہ محض بے وضو ہے، جنبی نہیں۔ اور چونکہ اس کے پاس اتنا پانی موجود ہے جس سے وہ وضو

کر سکتا ہے، لہذا وہ اس سے وضو کرے؛ پھر اگر اس نے وضو کر کے موزے پہن لیے۔ اور اس کا پانی کے پاس سے گذرا ہوا، مگر اس نے غسل نہ کیا اور پھر نماز کا وقت ہو گیا اور اس کے پاس اتنا ہی پانی ہو جس سے وہ وضو کر سکتا ہو، تو اس صورت میں وہ وضو نہیں، بلکہ تیمم کرے گا، وجہ یہ ہے کہ پانی کے قریب سے گذرنے کے باعث پہلے کی طرح اس کی حالت جنابت پھر عود آئی ہے لہذا پہلا حکم بحال ہو جائے، تاہم وہ اب موزے نہ اتارے، کیونکہ پاؤں تیمم میں حدث کا مقام نہیں ہیں۔ اور اگر اس نے تیمم کیا اور پھر اس کا وضو جاتا رہا اور دھر دوسری نماز کا وقت ہو گیا۔ اور اس کے پاس فقط وضو کے لیے پانی موجود ہو، تو اس صورت میں بھی وہ فقط وضو کرے تیمم نہ کرے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ البتہ اس صورت میں وہ اپنے موزے اتار کر پاؤں دھوئے گا اس لیے کہ پانی کے قریب سے گذرنے کے باعث وہ دوبارہ جنبی ہو گیا ہے اور یوں سابق حدث قدموں تک جا پہنچا ہے۔ لہذا اس کے بعد اسے مسح کرنا جائز نہ ہوگا۔

اور اگر اس کے بعض اعضاء پر زخم یا پھوڑا پھنسی ہو، تو اگر اس عضو کا زیادہ حصہ تندرست ہو، تو وہ تندرست حصے کو دھو لے اور بیمار حصے پر حیرہ (پٹا وغیرہ) باندھ لے اور اس پر مسح کرے۔ اور اگر عضو کا زیادہ حصہ بیمار ہو، تو وہ اس پر تیمم کرے۔ اس لیے کہ اکثریت کا اعتبار ہوتا ہے، اور اس عضو کا جتنا حصہ تندرست ہے، ہمارے نزدیک اسے بھی نہ دھوئے لیکن امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے؛ ان کی دلیل اوپر بیان ہو چکی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دھونے اور مسح کے اعمال کو یہاں یکجا نہیں کیا جاسکتا، ہاں البتہ اگر پانی کی طہارت اور عدم طہارت میں شک پیدا ہو جائے تو انگ بات ہے۔ اور یہ بات یہاں موجود نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب کوئی شخص بے وضو ہو اور اس کے بعض اعضاء پر زخم یا پھوڑے پھلیاں ہوں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر تندرست اور بیمار دونوں حصے یکساں ہوں، تو اس کے متعلق ظاہر روایت میں کوئی حکم نہیں ملتا، البتہ الخواہر میں یہ مذکور ہے کہ وہ صحیح حصے کو دھو لے اور بیمار حصے پر پٹی باندھ کر مسح کرے۔ اس جگہ دھونے اور مسح کرنے کے احکام کو یکجا نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ حیرہ پر مسح کرنا ایسے ہی ہے، جیسے اس کے نیچے سے دھونا اور جس شرط یعنی پانی کی عدم موجودگی کا جواز تیمم کے لیے ذکر کیا گیا ہے یہ شرط نماز جنازہ اور نماز حیدین کے علاوہ باقی نمازوں کے لیے ہے۔ یہی ہے۔ دونوں نمازیں تو ان کیلئے شرط محض ان نمازوں کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ کہ اگر وہ وضو کرنے لگ گیا تو اس کی نماز جنازہ فوت ہو جائے گی، تو وہ تیمم کر کے نماز ادا کر سکتا ہے۔ یہ ہمارے ائمہ کا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ نماز حید، دیگر نمازوں اور سجدہ تلاوت پر قیاس کرتے ہوئے دونوں نمازوں کے لیے تیمم کو جائز نہیں سمجھتے ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں ”جب کوئی جنازہ آجائے اور تیرا وضو نہ ہو، اور تجھے یہ خدشہ ہو کہ اگر تو وضو کرنے لگا، تو تیری نماز جنازہ فوت ہو جائے گی، تو تو اس کے لیے تیمم کر لے“ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی اسی قسم کی روایت مروی ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ شریعت نے تیمم کی اجازت اس لیے دی ہے کہ کسی نماز کی ادائیگی فوت نہ ہو جائے۔ اور یہاں پر یہ خطرہ موجود ہے بلکہ یہاں تو یہ خطرہ اور بھی زیادہ ہے، اس لیے کہ وہاں تو فقط نماز کی فضیلت ہی فوت ہوتی ہے، اور اس فوت شدہ نماز کا بصورت قضا تراک کرنا ممکن ہے، جب کہ یہاں تو نماز جنازہ مکمل طور

پر فوت ہو جاتی ہے۔ لہذا ایساں تو بد رجا اولیٰ اس کا جواز ہوتا چاہیئے، لیکن اگر وہ مقبوت کا ولی ہے تو اس کے لیے تیمم جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے حسن بن زیاد نے یہی روایت نقل کی ہے۔ اس لیے کہ اسے نماز کے دوبارہ پڑھنے کا حق حاصل ہے، لہذا اس کے لیے نماز جنازہ کے فوت ہو جانے کا کوئی خدشہ نہیں ہو سکتا۔ اس اجمال کی مزید تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نماز جنازہ کی قضا نہیں ہوتی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی قضا ہوتی ہے۔ جیسے کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر اس کی تفصیل بیان کریں گے، بخلاف نماز جمعہ کے، اس لیے کہ اس وقت کی فرض نماز ”یعنی نماز ظہر“ بدستور موجود ہے؛ اسی طرح بخلاف تمام نمازوں کے، کیونکہ ان سب کے فوت ہونے کی صورت میں ان کی جانشین یعنی ان کی قضا موجود ہوتی ہے، اور جو شی اپنا قائم مقام چھوڑ کر فوت ہو، وہ معوی طور پر موجود ہوتی ہے۔ رہا سجدہ تلاوت، تو اس کے فوت ہونے کا کوئی خطرہ سرے سے ہوتا ہی نہیں، اس لیے کہ اس کی ادائیگی کا کوئی وقت ہی سرے سے متعین نہیں ہوتا، کیونکہ وہ وقت کی پابندی سے مستثنیٰ ہے۔ علیٰ ہذا اگر کسی کو نماز عیدین کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو، تو وہ بھی ہمارے نزدیک تیمم کر سکتا ہے، اس لیے کہ اس کا تدارک بھی قضا کے ساتھ ممکن نہیں ہے، کیونکہ وہ کی ادائی کے لیے ایسی شرائط میں جو ہر فرد انفرادی طور پر پوری نہیں کر سکتا؛ اس پر حکم اس وقت ہے کہ جب پوری نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو، لیکن اگر اسے یہ امید ہو کہ وہ وضو کر کے کچھ نماز ضرور پا سکتا ہے، تو اسے تیمم کی اجازت نہیں، اس لیے کہ جب اسے کچھ نماز مل گئی، تو وہ باقی کی نماز بعد میں بھی مکمل کر سکتا ہے۔

اور اگر اس نے نماز عید تیمم کے ساتھ شروع کی، پھر اسے حادث لاحق ہو گیا، تو ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک اس کو تیمم کے ساتھ اپنی نماز جاری رکھنا جائز ہے، اس لیے کہ اگر وہ وضو کے لیے چلا گیا اور اس نے وضو کر لیا تو اس کی نماز بنیاد ہی ختم ہو جائے گی، کیونکہ اس کا تیمم باطل ہو جائے گا، جس کے بعد سے سابقہ نماز پر اپنی نماز جاری رکھنا ممکن نہ رہے گا، لیکن اگر اس نے وضو کر کے نماز شروع کی، پھر اس کا وضو ٹوٹ گیا، تو اگر تو اسے یہ خدشہ ہو کہ اگر اس نے وضو کرنا شروع کیا تو سورج ڈھلنا شروع ہو جائے گا۔ تو اس کے لیے تیمم کر کے سابقہ نماز جاری رکھنا درست ہے اور اگر اسے سورج کے زوال کا کوئی ڈر نہ ہو، اور اسے یہ امید بھی ہو کہ وہ وضو کرنے کے بعد نماز کا کچھ حصہ امام کے ساتھ پڑھ سکتا ہے تو وہ وضو ہی کرے اور تیمم نہ کرے، اس لیے کہ اس صورت میں نماز کے فوت ہو جانے کا کوئی اندیشہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ اس کی جو نماز مکمل جائے گی، اسے وہ اکیلا بھی ادا کر سکتا ہے اور اگر اسے یہ توقع نہ ہو، کہ وہ امام کے ساتھ نماز کا کچھ حصہ پاسکتا ہے، تو امام ابو حنیفہؒ کے مطابق اسے تیمم کرنا جائز اور صاحبین کے نزدیک ناجائز ہو گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ وضو کے لیے چلا جائے، تو تب بھی اس کی نماز فوت نہ ہو گی، کیونکہ ”لاحق“ ہونے کی بنا پر وہ بعد میں اکیلا اپنی نماز کی تکمیل کر سکتا ہے۔ اور جب نماز کے فوت ہونے کا کوئی خطرہ نہ ہو، تو تیمم کی اجازت کوئی معنی نہیں رکھتی۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ اگرچہ مذکورہ وجہ سے نماز کے فوت ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں، لیکن ایک اور وجہ سے یعنی لوگوں کی بھڑکے باعث اس کی نماز کے فاسد ہونے کا خطرہ بہر حال باقی ہے۔ کیونکہ ازدحام کے باعث بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ وضو کے لیے جائے اور اس کی نماز فاسد نہ ہو،

اس لیے کہ جب وہ وضو کرنے کے لیے پیچھے کو واپس ہوگا، تو اسے لوگوں کی بھیڑ میں سے گزر کر جانا ہوگا، جس سے اس کی نماز کے فائدہ ہونے کا خدشہ ہے جس کی شریعت میں اجازت نہیں ہے، لہذا وہ تیمم کر لے۔ واللہ اعلم۔

(۳) نیت کرنا: نیت پر گفتگو دو عنوانات کے تحت ہوگی، اولاً یہ کہ یہ نیت جواز تیمم کے لیے کیوں ضروری ہے اور ثانیاً یہ کہ اس کا طریقہ کیا ہے۔

۱۔ جواز تیمم کے لیے نیت کا شرط ہونا: ہمارے تینوں ائمہؒ کے نزدیک نیت جواز تیمم کے لیے شرط ہے۔ مگر امام زعفرانؒ فرماتے ہیں کہ وہ شرط نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ تیمم ایک قائم مقام طہارت ہے اور کوئی قائم مقام شنی شرائط میں اپنی اصل سے مختلف نہیں ہوتی۔ پھر چونکہ وضو نیت کے بغیر درست ہو جاتا ہے، تو اسی طرح تیمم بھی اس کے بغیر صحیح ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ تیمم کوئی حقیقی طہارت تو ہے نہیں یہ تو ایک بوقت ضرورت کی طہارت ہے۔ اور ضرورت کا اظہار نیت سے ہوتا ہے، بخلاف وضو کے کہ وہ تو ایک حقیقی طہارت ہے، لہذا وضو کو طہارت بنانے کے لیے نیت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں تیمم کا لغوی مفہوم بھی اس میں نیت کے شرط ہونے کی دلیل ہے، جیسا کہ ہم ادراک سابقہ میں ذکر کر آئے ہیں، کیونکہ اس کے لغوی معنی "قصد و ارادہ" کے ہیں اور نیت ہی قصد و ارادہ ہے، لہذا یہ نیت کے بغیر درست نہیں ہو سکتا، بخلاف وضو کے، اس لیے کہ وہ "وضو" (روشنی، صفائی) سے ماخوذ ہے۔ اور یہ بات بغیر نیت کے بھی حاصل ہو جاتی ہو۔

ب۔ نیت کا طریقہ: تیمم میں نیت کے طریقے کے متعلق الفقہ درسی فرماتے ہیں کہ صحیح مذہب یہ ہے کہ جب وہ پاکی کی، یا نماز کے مباح ہونے کی نیت کرے تو نیت درست ہوگی۔ اور امام الجصاص رازیؒ فرماتے ہیں کہ تیمم میں حصول طہارت کی نیت ضروری نہیں۔ صرف اختیار کے لیے نیت کرنی چاہیے یعنی یہ کہ وہ حدث سے تیمم کر رہا ہے یا جنابت سے۔ اس لیے کہ تیمم دونوں کے لیے ایک ہی طریقہ پر کیا جاتا ہے، لہذا ان کے مابین فرق کی نیت کرنا لازم ہے، کیونکہ فرض اور نفل دونوں نمازیں ایک ہی طرح ادا کی جاتی ہیں لیکن صحیح مسلک یہ ہے کہ اس قسم کی نیت لازم نہیں ہے۔ اس لیے کہ قاضی ابن سماعہ امام محمدؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ جب شخص وضو کی نیت سے تیمم کر لے، تو اس کا تیمم، جنابت سے درست ہوگا، وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ تیمم میں نیت کی اس لیے ضرورت پیش آتی ہے، تاکہ وہ حصول طہارت کا ذریعہ بن سکے، کیونکہ وہ فی الحقیقت طہارت نہیں ہے۔ بلکہ شریعت نے اسے مجبوری کی حالت میں طہارت قرار دیا ہے اور اس ضرورت یا مجبوری کا اظہار نیت سے ہوتا ہے۔ اور

سلہ محمد بن سماعہ کنی۔ ۳۱۳ھ، ۴۲۷ھ میں پیدا ہوئے امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ سے علوم فقہ اور لیت بن سعد وغیرہ سے علم حدیث حاصل کیا۔ قاضی ابو یوسفؒ کے بیٹے یوسفؒ کے فوت ہو جانے کے بعد بغداد کے قاضی ہوئے۔ جید عالم اور ثقہ روای تھے۔ وفات ۲۳۳ھ ۸۴۷ھ میں ہوئی۔

ضرورت کا اظہار کرنے کے لیے فقط حصول طہارت کی نیت کافی ہے، اور اسی طرح تیمم کے وقت نماز کی نیت کرنا بھی درست ہے، کیونکہ نماز طہارت کے بغیر جائز نہیں ہوتی، لہذا نماز کی نیت بھی اس ضرورت یا مجبوری پر دلالت کے لیے کافی ہوگی، بنا بریں امتیاز کرنے کی نیت کی کوئی ضرورت نہیں۔

اور اگر اس نے تیمم کے وقت مطلق طہارت یا "نماز درست ہونے" کی نیت کی، تو اسے اہارت ہے کہ وہ اپنے اس تیمم سے بروہ عبادت کرے، جو طہارت کے بغیر جائز نہیں ہوتی، مثلاً نماز جنازہ، سجدہ تلاوت اور قرآن مجید کو ہاتھ لگانا وغیرہ۔ اس لیے کہ جب اس طہارت سے اس کے لیے نماز پڑھنا درست ہے، تو جو عبادتیں اس سے فروتر ہیں، یا جو عبادتیں اس عبادت کا جز ہیں، وہ تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوں گے اسی طرح اگر کسی نے نماز جنازہ، سجدہ تلاوت یا قرآن مجید کی تلاوت کے لیے جنابت سے تیمم کیا، تو اس سے بھی ہر قسم کی نماز ادا کرنا درست ہوگا، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک عبادت فی نفسہ مقصود عبادت ہے۔ اور یہ سب عبادتیں اجزائے نماز ہی کی جنس سے ہیں، لہذا تیمم کے وقت ان کی نیت کرنا نماز کی نیت کہنے کے مترادف ہوگا؛ لیکن اگر اس نے محض مسجد میں داخل ہونے یا قرآن مجید کو ہاتھ لگانے کی نیت سے تیمم کر لیا تو اس تیمم کے ساتھ اسے نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ مذکورہ دونوں عبادتیں نہ تو مقصود بالذات ہیں اور نہ ہی اجزائے نماز کی جنس سے ہیں۔ لہذا ان کے لیے حاصل کردہ طہارت فقط انہیں کے لیے ہوگی کسی اور کے لیے نہیں۔

۵) اسلام: تیمم کے وقوع کی صحت کیلئے ایک اور شرط مسلمان ہونا بھی ہے، یہی اکثر علماء کا مسلک ہے چنانچہ کسی کافر کا تیمم کرنا درست نہ ہوگا، خواہ تیمم کر کے اس کا ارادہ اسلام قبول کرنے کا ہی ہو؛ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر اس نے اسلام لانے کی نیت سے تیمم کیا، تو اس کا تیمم درست ہوگا، بخلاف اس کے کہ وہ نماز کی نیت سے تیمم کرے، اس لیے کہ وہ ابھی نماز ادا کرنے کا اہل نہیں ہے اور بغیر اہلیت کے نماز کی نیت کرنا یہ حماقت ہے، لہذا اس کی اس نیت کا اعتبار نہ ہوگا ہمارا استدلال یہ ہے کہ تیمم حقیقی طور پر طہارت نہیں ہے، اسے تو فقط ایسے کاموں کے لیے بوقت ضرورت طہارت قرار دیا گیا ہے کہ جو کام طہارت کے بغیر ادا ہی نہیں ہوتے اور اسلام قبول کرنا تو طہارت کے بغیر بھی درست ہے، لہذا اس کے لیے تیمم کو طہارت قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ بخلاف وضو کے، اس لیے کہ ہمارے نزدیک وضو تو کافر کا بھی درست ہے، کیونکہ وہ حقیقی معنوں میں طہارت ہے لہذا اس کے طہارت ہونے کے لیے مجبوری کی شرط نہ ہوگی؛ اسی لیے اگر کسی مسلمان نے روزہ رکھنے کے لیے تیمم کیا تو درست نہ ہوگا، حالانکہ روزہ بھی ایک عبادت ہے، تو اسی طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے، بلکہ اس کے لیے تیمم جائز نہ ہونا زیادہ اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ وہاں تیمم کرنے کی متعلق کوئی مانعت نہیں ملتی جب کہ اس مقام پر وہ ایک بہت بڑی مانعت کی زد میں آتا ہے، کیونکہ جب تک وہ تیمم کرے گا اس وقت تک وہ حالت کفر پر برقرار رہے گا اور اسلام قبول کرنے میں تاخیر کرنا بھی بہت بڑا گناہ ہے۔ تو اگر اس صورت میں تیمم درست نہیں، تو اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ درست نہ ہوگا۔

اگر کسی مسلمان نے تیمم کیا۔ پھر وہ اسلام سے مرتد ہو گیا یا العیاذ باللہ، تو اس سے اس کا تیمم باطل نہ ہوگا

حتیٰ کہ اگر وہ اسی وقت مسلمان ہو جائے تو وہ اسی سابقہ تیمم کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک اس کا تیمم باطل ہو جائے گا، اسی لیے اسے اسلام قبول کرنے کے بعد اس تیمم کے ساتھ نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا اس اجمال کی مزید تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اسلام تیمم کے وقوع کے لیے شرط ہے، اس کی بقا کے لیے نہیں، جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اسلام تیمم کی صحت و وقوع کے ساتھ ساتھ اس کی بقاء کے لیے بھی شرط ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک اس کی ابتدا اور حالت بقاء کو سابقہ بیان کردہ وجہ کی بنا پر دونوں کو یکجا کر دیتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ تیمم حقیقت میں تو طہارت نہیں ہے، اسے تو محض ضرورت اور مجبوری کے تحت فقط ایسی عبارتوں کے لیے پاکی قرار دیا گیا ہے، جو طہارت کے بغیر درست نہیں ہوتیں، مثلاً نماز وغیرہ، اور کسی کافر شخص کے متعلق اس قسم کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، لہذا تیمم اس کے لیے بطور طہارت کے باقی رہے گا۔ تو جس طرح حالت کفر میں یہ طہارت درست نہیں ہوتی تو اسی طرح حالت کفر میں یہ طہارت برقرار بھی نہیں رہ سکتی ہمارا استدلال یہ ہے کہ تیمم زیر نظر صورت میں بالکل صحیح طور پر طہارت کا ذریعہ بنا ہے، لہذا ارتداد کی بنا پر یہ طہارت باطل نہ ہوگی، اس لیے کہ ارتداد سے عبادتیں ختم ہو جاتی ہیں، جب کہ ہمارے نزدیک تیمم کوئی عبادت نہیں ہے، بلکہ تو محض ایک طہارت ہے اور ارتداد کسی کی طہارت کو باطل نہیں کرتا جس طرح کہ ارتداد سے کسی کا وضو نہیں ٹوٹتا اور ضرورت یا مجبوری کا امکان ابھی بھی باقی ہے اس لیے کہ وہ فوری طور پر اسلام قبول کر سکتا ہے اور جو جوشی یقینی طور پر ثابت ہو وہ شریعت میں فائدہ کے ادنیٰ شائبہ سے بھی برقرار رہتی ہے، اور یہ طہارت حالت کفر میں اس لیے واقع نہیں ہوتی کیونکہ یہ طہارت تو بوقت ضرورت کی طہارت ہے اور حالت کفر میں فی الحال اسے ایسی کوئی ضرورت نہیں اور جو جوشی یقینی طور پر غیر ثابت ہو وہ فائدے کے محض ادنیٰ شائبہ سے ثابت نہیں ہوتی، جب کہ اسلام قبول کرنے کی امید اس کی پختگی اور اعتقاد کی بنا پر فی الحال منقطع ہے۔ اور اسلام لانے پر تہنیت کیا نہیں جاسکتا، تو اس طرح ابتداء اور بقا میں یہ فرق ہوا۔

۵۔ پاک مٹی کا ہونا: تیمم کے رکن کی صحت کے لیے ایک اور شرط پاک مٹی کا ہونا ہے، لہذا ارشاد خداوندی: فَتَيَسَّمْ تِلْكَ الصُّبُحَةَ اَطْيَبًا کہ تیمم کرو پاک مٹی پر، اسے محنت ناپاک مٹی سے تیمم جائز نہیں ہے اور اگر مٹی پر نجاست لگی ہوئی ہو، تو وہ پاک نہیں ہو سکتی، اور اگر اس نے کسی ایسی جگہ تیمم کیا۔ جہاں کبھی نجاست لگی تھی۔ مگر اب وہ جگہ خشک ہو گئی ہو اور اس پر نجاست کا نشان بھی باقی نہ رہا ہو۔ تو ظاہر روایت کے مطابق اس جگہ تیمم درست نہ ہوگا۔ البتہ ابن الکمال رحمہ اللہ ہمارے ائمہ کرام سے نقل فرماتے ہیں کہ اس پر تیمم جائز ہے، دلیل یہ ہے کہ نجاست اب اپنی شکل بدل کر زمین میں شامل ہو چکی ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ اس پر نجاست کا کوئی نشان باقی نہیں رہا ہے، اسی لیے اس جگہ نماز ادا کرنا بھی درست ہے، لہذا اس سے تیمم بھی جائز ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ سورج کی گرمی اور ہوا اور زمین کے عمل سے نجاست کم ضرور ہو جاتی ہے لیکن بالکل ختم نہیں ہوتی اور نجاست اگرچہ کتنی ہی کم ہو وہ طہارت کی صفت کے منافی ہے۔ لہذا اس پر تیمم کرنا قرآنی حکم کے خلاف ہوگا۔ اس لیے وہ جائز نہیں۔ لیکن قلیل نجاست ہمارے ائمہ کے نزدیک نماز کے جواز سے مانع نہیں ہے اور ان دونوں باتوں میں

کوئی تعارض نہیں ہے کہ قلیل نجاست کا کسی جگہ اعتبار کیا جائے اور کسی جگہ نہ کیا جائے۔ چنانچہ اگر قلیل نجاست کسی برتن میں گر جائے تو اس سے وضو کرنا جائز نہیں لیکن اگر قلیل نجاست کپڑے کو لگ جائے۔ تو اس سے نماز ادا کرنا جائز ہے اور اگر کسی جگہ سے کسی بے وضو یا جنبی شخص نے تیمم کیا پھر اسی جگہ سے کسی اور شخص نے تیمم کر لیا، تو جائز ہوگا، اس لیے کہ جو مٹی پہلے تیمم کرنے والے نے استعمال کی تھی اور جو اس کے ہاتھوں کو چسک گئی تھی، وہ اب باقی نہیں رہی، تو یہ ایسے ہی ہوگا، کہ جیسے کسی برتن سے پانی لے کر کسی نے وضو کیا ہو، تو اسی برتن سے پانی لے کر کوئی دوسرا شخص بھی وضو یا غسل کر سکتا ہے، تو اسی طرح یہ مٹی بھی دوسرے کے حق میں ذریعہ طہارت ثابت ہوگی۔

فصل چیم کون کون سی اشیاء کے ساتھ تیمم جائز ہے؟

جن جن اشیاء کے ساتھ تیمم جائز ہے۔ ان کی تفصیل میں اختلاف ہے؛ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہر اس چیز کے ساتھ تیمم کرنا جائز ہے، جو ”مٹی“ کی جنس سے ہو؛ امام ابو یوسفؒ سے اس بارے میں دو روایں ہیں؛ ایک روایت کے مطابق تیمم فقط مٹی اور ریت کے ساتھ جائز ہے دوسری روایت کے مطابق تیمم فقط مٹی کے ساتھ جائز ہے؛ اسی دوسرے قول کا القدوریؒ نے بھی ذکر کیا ہے اور یہی امام شافعیؒ کا بھی مسلک ہے۔ اس سلسلے میں تمام بحث کی بنیاد مذکورہ آیت مبارکہ میں استعمال شدہ لفظ ”صعیب“ پر ہے۔ کہ وہ کیسا ہے؛ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ دونوں فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ”وجه الارض“ (زمین کا بالائی حصہ) ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ”التراب المنبت“ (زرخیز مٹی) ہے انکی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا یہ قول ہے کہ انہوں نے ”صعیب“ کی تشریح ”خالص مٹی“ کے ساتھ کی ہے اور تفسیر کے باب میں انہی کی تقلید کی جاتی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرآن مجید میں ”صعیب طیباً“ کا ذکر ہے اور ”صعیب طیب“ وہ مٹی ہے کہ جو نباتات ”اگا سکتی ہو“ اور یہ خصوصیت صرف اور صرف مٹی کی ہے، نہ کہ نیکین و لدلی مٹی وغیرہ کی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ لفظ الصعیب ”الصعود“ سے مشتق ہے جس کے معنی ”بلندی“ کے ہیں۔ ”الاصعی“ فرماتے ہیں ”تخصیل بمعنی فاعل یعنی صعیب معنی الصاء (اوپر، آتا ہے؛ اسی طرح ایک اور امام لغت ابن الاعرابی کا قول ہے، کہ صعیب اونچی جگہ کا نام ہے۔ حتیٰ کہ ”قبر“ کو بھی اس کی اونچائی کے باعث ”صعیب“ کہہ دیا جاتا ہے، لہذا یہ لفظ محض مٹی کے لیے مخصوص نہیں ہے، بلکہ یہ زمین کی تمام اقسام کے لیے عام ہے۔ بنا بریں زمین کی بعض انواع کے لیے اس لفظ کو مخصوص کر لینا، قرآنی حکم کو ”مقتید“ کرنے کے مترادف ہے، جو کسی خبر واحد کے ساتھ جائز نہیں ہے۔ چہ جائیکہ کسی صحابیؓ کے قول کے ساتھ اس کو ”مقتید“ بنا دیا جائے اور اس بات کی دلیل کہ لفظ صعیب زمین کی کسی خاص قسم کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک

۱۔ مشہور ماہر لغت و ادب۔

روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

تم زمین کو لازم پکڑو۔

علیکم بالارض۔

کہ اس میں آپ نے تیمم کے لیے کسی قسم کی زمین کا اختصاص نہیں فرمایا۔ اسی طرح اُن حضرت صلی

اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔

جعلت لی الارض مسجداً تطہروا میرے لیے زمین کو جاے نماز (مسجد) اور

ذریعہ طہارت بنا دیا گیا ہے۔

اور لفظ الارض اپنی تمام اقسام کو حاوی ہے۔ پھر آپ نے فرمایا:

اینما ادرکتی الصلاة تیممت وصلیت مجھے جہاں کہیں بھی نماز کا وقت ہو جائے، تو

میں وہیں تیمم کر کے نماز ادا کر لیتا ہوں۔

اور بعض اوقات آپ کو نماز کا وقت ریتے علاقے میں بھی آجاتا تھا اور ایسے علاقوں میں بھی جو زخیر

نہیں ہوتے تھے، تو ظاہر حدیث کے مطابق آپ کا اسی جگہ تیمم کرنا اور اس تیمم کے ساتھ نماز ادا کرنا لازم

آتا ہے۔ جہاں تک امام ابو یوسفؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ قرآن مجید میں صعیدا کے ساتھ طیباً

بھی اصناف کیا گیا ہے، تو یہ بات بجا ہے، لیکن الطیب کا لفظ بمعنی پاک و ظاہر استعمال ہوتا ہے اور

بھی مفہوم اس مقام کے زیادہ مناسب ہے، اس لیے کہ تیمم کی اجازت طہارت کے لیے دی گئی ہے،

اور طہارت کسی پاک و ظاہر شے کے ساتھ ہی ممکن ہو سکتی ہے؛ علاوہ ازیں یہاں اس کے مفہوم ”طہر“ پر

ایک طرح سے اجماع ہو چکا ہے، وہ اس طرح کہ ناپاک مٹی کے ساتھ تیمم کرنا جائز نہیں ہے۔ لہذا اس

مفہوم کے سوا کوئی اور مفہوم طیباً سے مراد نہیں لیا جاسکتا۔ اس لیے کہ مشترک لفظ میں عموم نہیں ہوتا۔

پھر ”زمین کی جنس“ کا جتنا بھی ضروری ہے اس پر وہ چیز جو آگ میں جل کر راکھ ہو جاتی ہے، جیسے

کڑی، گھاس وغیرہ یا پھر وہ چیز جو آگ میں ڈالنے سے ڈھل جاتے اور نرم ہو جائے جیسے مثلاً گواہ پتیل

شیشہ، سونا اور چاندی وغیرہ، تو وہ زمین کی جنس سے نہ ہوگی اور جو چیزیں اس کے برعکس ہیں (ادراک

میں ڈالنے سے نہ جلتی اور نہ ڈھلتی ہیں، تو وہ بھی ”زمین کی جنس“ سے ہیں۔

پھر امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے مابین زمین کی ہم جنس اشیاء سے تیمم کرنے میں اختلاف ہے: امام ابو حنیفہؒ

کے نزدیک زمین کی ہر ہم جنس شے کے ساتھ تیمم کرنا جائز ہے، مگر امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ فقط انہیں ہم جنس

اشیاء سے تیمم کرنا جائز ہے۔ کہ جن کے اجزاء ہاتھ مارنے سے ہاتھ کے ساتھ چپک جائیں۔ اس لیے کہ

امام محمدؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ تیمم میں مٹی اور اس کی ہم جنس اشیاء کے اجزاء کا استعمال ضروری ہے اور

یہ بات اسی وقت ممکن ہے کہ جب اس کے کچھ اجزاء ہاتھ کے ساتھ چپک جائیں۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے

نزدیک یہ بات شرط نہیں ہے۔ اور اصل شرط دونوں ہاتھوں کے ساتھ زمین کو مس کرنا اور پھر ان کو

اپنے دواغضاء (ہاتھوں اور چہرے) پر پھیرنا ہے۔ جب یہ بات اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی۔ تو اب یہ سمجھنے

کہ امام ابو حنیفہؒ چوڑے، چوڑے والے پتھر، تال، سرخ، سیاہ اور سفید مٹی، سرے چکنے پتھر، مٹی اور چوڑے

والی دیوار، پہاڑی نمک (مذکر سمندر)، اور سیلو اسٹین معدنی (المروا لا سیلج المعدنی) اور

پکی یا کچی اینٹ، جو خالص مٹی سے بنائی جائے، یا قوت، فیروزہ، زمرد، تر اور گیلی مٹی وغیرہ سے تیم کے جواز کے قائل ہیں۔ جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اگر اس کا کچھ حصہ ہاتھ کے ساتھ چپک جائے۔ بایں طور کہ اس پر کچھ گرد و غبار ہو، یا اسے کوٹ کوٹ کر ریزہ ریزہ کر دیا گیا ہو، تو تیم جائز ہے۔ ورنہ نہیں۔ امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ قرآن مجید میں ”الصعيد“ کے استعمال کا حکم دیا گیا ہے، جو بایں طور استعمال کی جاسکتی ہے کہ وہ ہاتھوں کے ساتھ چپک جائے۔ جب کہ ہاتھ کسی ایسی شے پر مارنا کہ جو سخت اور کچی ہو، ایک قسم کی حماقت ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا موقف یہ ہے کہ قرآن میں ”الصعيد“ (مٹی یا اس کی ہم جنس شے) کے ساتھ ہاتھ پر چپکنے کی بشرط کے بغیر تیم کرنے کا حکم دیا گیا ہے، اور کسی مطلق حکم کو بغیر کسی دلیل کے منقید نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ قرآن مجید میں ”الصعيد“ کے استعمال کا حکم دیا گیا ہے، درست نہیں ہے۔ کیونکہ مٹی کے استعمال سے گرد و غبار سے آلودہ ہونا لازم آتا ہے، جس سے ”مشکل سے شباہت ہو جاتی ہے جو اہل جہنم کی علامت ہے اس لیے شریعت نے دونوں ہاتھوں کے جھاڑنے کا حکم دیا ہے۔ اسکے بجائے اصل شرط زمین پر مارے ہوئے ہاتھوں کو چہرے اور دونوں ہاتھوں پر پھیرنا ہے۔ اور یہ تمام عمل تعمیل حکم کے طور پر انجام دیا جاتا ہے اور اس کا سمجھنا عقل سے بالاتر ہے۔ اور اس عمل کی حکمت اللہ تعالیٰ ہی بخوبی جانتے ہیں۔

بالاتفاق راکھ کے ساتھ تیم کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ وہ لکڑی کے اجزاء پر مشتمل ہوتی ہے اسی طرح موتیوں کے ساتھ بھی۔ خواہ وہ کوٹ کوٹ کر باریک بھی کر دیئے گئے ہوں، تیم جائز نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ وہ زمین کے اجزاء میں سے نہیں، بلکہ وہ تو باقاعدہ ایک جاندار (مردف) سے پیدا ہوتے ہیں۔ اور تیم کرنا غبار سے بھی جائز ہے، بایں طور کہ کسی گرد آلود کپڑے، یا ندے، یا زمین وغیرہ پر ہاتھ مارا جائے جس سے غبار اٹھ جائے اور باسوئے یا چاندی یا گندم یا جو وغیرہ پر گرد و غبار ہو اور کوئی شخص اس کے ساتھ تیم کر لے، تو اس کا تیم جائز ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام احمد مساک ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک اس طرح تیم جائز نہ ہو گا اور بعض مشائخ کا قول ہے کہ اگر ”الصعيد“ (زرخیز مٹی) دستیاب نہ ہو، تو ان کے نزدیک بھی گرد و غبار سے تیم جائز نہیں ہے اور صحیح یہ ہے کہ ان کے نزدیک دونوں حالتوں میں تیم جائز نہیں ہے۔ اور ان سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میرے نزدیک گرد و غبار الصعيد (مٹی) نہیں ہے ان کے اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا حکم مٹی کے ساتھ تیم کرنا بیان ہوا ہے۔ اور الصعيد نام ہے خالص مٹی کا جب کہ گرد و غبار تو خالص مٹی نہیں ہوتی، بلکہ وہ ایک پہلو سے مٹی اور ایک پہلو سے مٹی نہیں ہے، لہذا اس کے ساتھ تیم جائز نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ گرد و غبار بھی زمین کے اجزاء میں سے ہے۔ گو کہ وہ اتہائی باریک ذرات پر مشتمل ہوتا ہے۔ تو جس طرح زمین کے کسی ٹھوس ٹکڑے سے تیم جائز ہے۔ اسی طرح زمین کے لطیف ذرات سے بھی تیم جائز ہے، بلکہ اس سے تیم کرنا ٹھوس ٹکڑے کی نسبت افضل ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ مقام جابیر میں تھے کہ وہاں بارش ہو گئی۔ اس دوران میں انہیں وضو کی حاجت

پڑی تو انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرش اور پستر شدہ دیوار پر بھی تیم جائز ہے تو امام محمدؒ کو اس سے اختلاف ہے۔

۱۔ مشکل سے مراد جسم کی ساخت کو تبدیل کرنا *Diagnose the body* ہے، اس کا استعمال عموماً منسلک بجاڑ لینے کے معنوں میں ہوتا ہے۔ خواہ وہ دوران جنگ میں ہو یا حالت امن میں۔

محسوس ہوئی، مگر نہ تو کہیں سے وضو کے لیے پانی ملا اور نہ ہی مٹی ملی کہ جس سے وہ تیمم کر سکتے۔ اس پر حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ تم میں سے ہر شخص اپنے اپنے کپڑے اور زمین کا اوپر والا حصہ جھاڑے اور اسے جھاڑ کر اس سے تیمم کر کے نماز ادا کرے۔ اس پر کسی نے بھی انکار نہیں کیا۔ تو گویا اس پر ان کا اجماع ہو گیا۔ اور اگر کوئی مسافر کسی کچھڑ (گارے) یا کچھڑ آلود پانی میں ہو، اور وہ پانی پائے اور نہ ہی اسے (صاف) مٹی ملے۔ اور اس کے کپڑوں اور زمین میں بھی کوئی گرد و غبار نہ ہو، تو وہ اپنے کسی کپڑے یا جسم کے کسی حصے کو مٹی میں آلودہ کرے، پھر جب وہ مٹی خشک ہو جائے۔ وہ تو اس پر تیمم کرے اور گیلی مٹی پر اس وقت تک تیمم کرنا جائز نہیں، جب تک کہ اسے وقت نکل جانے کا اندیشہ نہ ہو، اس لیے کہ اس پر تیمم کرنے کے نتیجے میں بلا ضرورت چہرہ مٹی سے لقمہ جائے گا۔ اور یہ معنی ”مثلاً“ سے مشابہت ہوگی۔ اور اگر وہ اس سے تیمم کر لے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا تیمم جائز ہوگا۔ اس لیے کہ گیلی مٹی بھی زمین کے اجزاء میں سے ہے اور اس میں جو پانی ہے، وہ جلدی خشک ہو جائے گا۔ پھر یہ مٹی ہاتھوں کے ساتھ چپک بھی جاتی ہے۔ اگر اسے وقت کے نکلنے کا اندیشہ ہو تو دونوں کے کے نزدیک اس سے تیمم کر کے وہ نماز ادا کر لے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے مسلک پر قیاس کرتے ہوئے، ایسا شخص بغیر تیمم کے محض سر کے اشاروں کی مدد سے نماز ادا کر لے۔ پھر جب اسے پانی حاصل ہو جائے تو وہ اس نماز کا اعادہ کر لے یا اگر مٹی مل جائے تب بھی اعادہ کر لے؛ جیسے قیدی کو دروہان قید میں اگر اسے پانی اور صاف مٹی نہ ملے نماز ادا کرنے۔ اور پھر بعد میں اس کو دھرانے کا حکم ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں۔

(فصل ہشتم) کن کن حالتوں میں تیمم جائز ہے؟

جن جن حالتوں میں تیمم جائز ہے ان میں حالت حدث، حالت جنابت اور حالت حیض و نفاس وغیرہ شامل ہیں۔ تیمم کی بحث کے آغاز میں ہم حالت حدث میں تیمم کے دلائل جو از بیان کر آئے ہیں۔ اور ہم نے وہاں حالت جنابت میں تیمم کرنے کے متعلق صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مابین اختلاف کا بھی ذکر کیا تھا اور وہاں ہم نے احادیث سے تائید حاصل ہونے کی بنا پر تالیفین جواز کے مسلک کو ترجیح دی تھی اور حالت حیض و نفاس کا حالت جنابت سے ملحق ہے، اس لیے کہ وہ جنابت ہی کے مفہوم میں ہے۔ علاوہ ازیں جو احادیث ہم نے اوپر بیان کی ہیں، ان کے عموم کی بنا پر ان سے بھی مذکورہ دونوں حالتوں میں تیمم کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل ہفتم تیمم کا وقت

اس عنوان پر گفتگو روزی عزائمات کے تحت ہوگی۔

(۱) وقت اصلی؛ ۱۴ وقت مستحب۔

① وقت اصلی: تیم تمام اوقات میں جس وقت کوئی چاہے کر سکتا ہے۔ یہاں تک کہ نماز کا وقت آنے کے بعد اور آنے سے قبل دونوں اوقات میں تیمم جائز ہے۔ یہ ہمارے ائمہ احناف کا مسلک ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ تیمم فقط نماز کا وقت آنے کے بعد ہی کیا جاسکتا ہے اس سے قبل نہیں۔ یہ اختلاف ایک اصولی بحث پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ تیمم آیا بدل مطلق (مطلق نعم البدل) ہے، یا بدل ضروری (وقتی نعم البدل) ہمارے نزدیک تیمم بدل مطلق ہے۔ مگر امام شافعی کے نزدیک یہ بدل ضروری ہے۔ ”ہم بدل مطلق“ اور بدل ضروری کی تعریف اور دونوں مسالک کی دلیل تیمم کی حیثیت کے تحت بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

② وقت مستحب: ہمارے ائمہ کرام تیمم کے مستحب وقت کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر مثلاً مسافر کو یہ امید ہو کہ نماز کا آخری وقت آنے تک کہیں نہ کہیں پانی مل جائے گا۔ تو اسے چاہیے کہ تیمم کرنا نماز کے آخری وقت تک مؤخر کر دے اور اگر اسے نماز کا آخری وقت آنے تک پانی ملنے کی امید نہ ہو تو تیمم کو مؤخر نہ کرے العلّیٰ نے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے یہی روایت نقل کی ہے کہ اگر اسے نماز کے آخری وقت کے آنے تک پانی ملنے کی توقع ہو تو وہ تیمم کو اتنا مؤخر کر دے کہ اگر اس کو پانی نہ ملے تو وہ تیمم کے مستحب وقت میں نماز ادا کر سکتا ہو اور اگر اسے پانی کی توقع نہ ہو تو تیمم کو مؤخر نہ کرے بلکہ تیمم کے مستحب وقت میں نماز ادا کرے (اصل میں (امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ ”مجھے یہ بات زیادہ پسند ہے کہ مسافر نماز کو آخری وقت تک مؤخر کر دے، اس جگہ پانی ملنے کی امید اور عدم امید میں کوئی فرق نہیں کیا گیا جس سے ان تینوں ائمہ میں اختلاف ثابت نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ واضح ہوتا ہے کہ ”الاصل“ میں جو روایت مطلق چھوڑ دی گئی تھی العلّیٰ کی روایت سے اس کی تشریح ہوتی ہے۔ اور یہی تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے جس میں ابن شہاب الزہریؒ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ رضی اللہ عنہم جیسے تابعی شامل ہیں۔ ان سب حضرات کا یہ کہنا ہے کہ اگر پانی ملنے کی امید ہو، تو وہ نماز کو آخری وقت تک مؤخر کر دے۔ تابعین کی ایک جماعت کا خیال یہ ہے کہ جب تک اسے آخری وقت میں پانی دستیاب ہونے کا پختہ یقین نہ ہو۔ اس وقت تک وہ نماز کو مؤخر نہ کرے، امام شافعیؒ نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے، جب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مسافر وقت نماز کے وسط میں تیمم کر کے نماز ادا کرے۔ ان مسالک میں سے سب سے صحیح مسلک ہمارا (حنفی) ہے۔ اس لیے کہ حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ ”انہوں نے ایک جنبی (حالت جنابت والہ) مسافر کو فرمایا کہ وہ نماز کے آخری وقت تک انتظار کرے“ اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی صحابیؓ سے اس کی مخالفت مروی نہیں ہے۔ اس لیے یہ صحابہ کرامؓ کا ایک طرح سے اجماع ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کے ساتھ طہارت کر کے نماز ادا کرنا افضل ہے۔ کیونکہ یہ اصلی طہارت ہے۔ جب کہ تیمم اس طہارت کا نعم البدل ہے؛ علاوہ ازیں پانی کے ساتھ طہارت حقیقی بھی ہے اور حکمی بھی، جب کہ تیمم محض حکمی طہارت ہے، حقیقی نہیں۔ تو اگر اسے نماز کے آخری وقت تک پانی ملنے کی توقع ہو، تو اس تاخیر کی حکمت نماز کو دونوں طہارتوں میں سے مکمل کریں طہارت کے ساتھ نماز ادا کرنے کی خواہش ہے، لہذا یہ تاخیر مستحب ہوگی۔ اور اگر اسے پانی ملنے کی توقع نہ ہو، تو پھر وہ نماز کو مؤخر نہ کرے، اس لیے کہ اندریں صورت نماز کو مؤخر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔

اور اگر اس نے اول وقت میں تیمم کر کے نماز ادا کر لی، پھر اسے معلوم ہوا کہ پانی اس سے ایک میل سے بھی کم فاصلے پر موجود ہے، تو بلا کسی اختلاف کے، اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ اس صورت میں پانی پر قدرت رکھنے والا (واجب الماء) ہے۔ اور اگر اس کے ادھر پانی کے درمیان ایک میل یا اس سے زیادہ فاصلہ ہو، تو خواہ یہ بات ممکن ہو کہ وہ اسی نماز کے وقت میں وہاں پہنچ کر وضو کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے تب بھی اس کی نماز جائز ہوگی۔ البتہ امام زفرؒ کے نزدیک اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا اور اگر اسے پانی کے قریب یا دور ہونے کا علم نہ ہو تو اس کی نماز ہمارے نزدیک جائز ہوگی، خواہ اس نے نماز پانی کو تلاش کرنے کے بعد پڑھی ہو۔ یا اس سے قبل ادا کی ہو، امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ وجہ یہ ہے کہ پانی کی غیر موجودگی بظاہر پوری طرح واضح ہے، اور چونکہ اس کی موجودگی کے احتمال پر کوئی دلیل نہیں ہے، لہذا محض احتمال ظاہر ثابت دلیل کا معارضہ نہیں کر سکتا۔

اور اگر اسے نماز کے آخری وقت میں یہ بتایا گیا کہ پانی قریب ہی، ایک میل سے کم فاصلے پر موجود ہے۔ لیکن نماز کا وقت اتنا تنگ ہو گیا ہو کہ اسے اندیشہ ہو کہ اگر وہ تیمم کرنے کے لیے متعلقہ جگہ گیا، تو اس کی نماز قضا ہو جائے گی۔ تو تب بھی اس کے لیے تیمم کرنا جائز نہ ہوگا، بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ وہاں جائے اور وضو کر کے نماز کو قضا کرے۔ یہ ہمارے مین ائمہ کرامؒ کا مسلک ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس کا تیمم جائز ہوگا۔ کیونکہ ہمارے مین ائمہ کرامؒ کے نزدیک اصل اعتبار نماز کے وقت کے بجائے پانی کے قرب و بعد کا ہے جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اعتبار نماز کے وقت کا ہوتا ہے پانی کے قرب و بعد کا نہیں۔ امام زفرؒ کا استدلال یہ ہے کہ تیمم کی شریعت نے اس لیے اجازت دی ہے تاکہ بوقت ضرورت نماز کو ٹھیک وقت پر ادا کیا جاسکے، لہذا اصل اعتبار وقت ہی کا ہے۔ اس لیے وہ زیر نظر صورت میں تیمم کرے، تاکہ اس کی نماز کا وقت قضاء ہو جائے، جیسا کہ نماز جنازہ اور عیدین کی نماز پڑھنے کے متعلق تیمم کی اجازت ہے۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ نماز بالکل فوت نہیں ہوتی، بلکہ اس کی نعم البدل قضا، موجود رہتی ہے۔ اور اگر کسی شی کا نعم البدل موجود ہو، تو ہم خود اس شی کو موجود خیال کر سکتے ہیں۔ بخلاف نماز جنازہ اور عیدین کے۔ کیونکہ یہ دونوں نمازیں بالکل فوت ہو جاتی ہیں۔ جیسا کہ ہم اپنی جگہ اس کا ذکر کر آئے ہیں۔ لہذا وہاں ان دونوں نمازوں کے فوت ہونے کے اندیشہ کی بناء پر تیمم کرنا جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل ہشتم تیمم کی حیثیت

امد جہاں تک تیمم کی صفت (حیثیت) کا تعلق ہے۔ تو وہ بلاشبہ ایک "نعم البدل طہارت" ہے، اس لیے کہ اس کا جو از پانی کی عدم دستیابی کے ساتھ مشروط ہے۔ لیکن ائمہ کرامؒ میں اس کے نعم البدل ہونے کی حیثیت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ان میں ایک اختلاف تو ہمارے ائمہ اہل دوسرے

اہل مسالک میں ہے اور دوسرا اختلاف خود ہمارے ائمہ کرامؒ کے مابین ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

ہمارے ائمہ کرام اور دیگر ائمہ کے مابین اختلاف یہ ہے کہ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ تیمم بدل مطلق "ر مطلق نعم البدل" ہے۔ بدل ضروری (وقتی نعم البدل) جہیں ہے۔ انہوں نے اس کے لیے یہ عنوان اختیار کیا ہے کہ تیمم کی وجہ سے "حالت حدث" ادا شدہ نماز کے حق میں پانی کی دستیابی تک مرفوع ہو جاتی ہے، اسے حالت حدث کے قیام کے باوجود نماز کی اجازت ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تیمم بدل ضروری (وقتی نعم البدل) ہے۔ انہوں نے اس کے لیے یہ عنوان تجویز کیا ہے کہ حقیقۃً حدث ہونے کے باوجود اسے نماز پڑھنے کی اجازت محض ضرورت کے تحت ہے۔ جیسے کہ مستحاضہ کی وقتی طہارت تسلیم کی گئی ہے اس اصول کی صحت کے لیے ان کی دلیل یہ ہے کہ تیمم حدث (ناپاکی) کو دور نہیں کرتا جس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر وہ پانی کو دیکھ لے، تو اسے دیکھتے ہی اس کی حالت حدث اور حالت جنابت دوبارہ عود کر آئیگی حالانکہ پانی دیکھنے سے کوئی حدث لازم نہیں آتا تو اس سے پتہ چلا کہ اصل میں تیمم سے حدث کی حالت دور نہیں ہوتی، لیکن حدث کے قائم ہونے کے باوجود اسے نماز پڑھنے کی اجازت محض مجبوری کے تحت دی گئی ہے۔ جیسا کہ مستحاضہ کے سلسلے میں ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے، جو اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے: کہ آپؐ نے فرمایا:

التيمم وضوء المسلم ولو الى عشر تيمم مسلمان کا وضو ہے، خواہ اسے دس سال حجح مالہم يبعد الماء اولم يحدث تک کرنا پڑے تا وقتیکہ اسے پانی نہ ملے یا (المحدث)۔ حدث لاحق نہ ہو۔

تو اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تیمم کو وضو قرار دیا اور وضو حدث کو زائل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ ایک اور حدیث ہے۔

جعلت لي الارض مسجداً طهوراً میرے لیے ساری زمین کو جائے نماز اور طہور (ذریعہ طہارت) بنا دیا گیا ہے۔

اور طہور مطہر و طہارت کرنے والے کو کہتے ہیں۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تیمم سے حدث زائل ہو جاتا ہے۔ البتہ اس کا ازالہ پانی کی دستیابی تک محدود Limited ہوتا ہے۔ پھر جب پانی مل جاتا ہے تو اس کی سابقہ ناپاکی دوبارہ عود کر آتی ہے۔ لیکن ماضی کے حق میں نہیں بلکہ مستقبل کے حق میں۔ لہذا اس کا اثر کسی ادا شدہ نماز کے حق میں ظاہر نہ ہوگا۔

اسی اصول پر وقت اُلے سے قبل تیمم کرنے کا مسئلہ بھی مبنی ہے، کہ یہ ہمارے نزدیک جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناجائز ہے۔ اس لیے کہ تیمم پانی کی عدم دستیابی کے وقت اس کا بدل مطلق ہے لہذا وقت آنے سے قبل بھی جائز جائز ہے اور وقت ہونے کے بعد بھی، اور چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم "بدل ضروری" (وقتی نعم البدل) ہے، لہذا اس کی اجازت صرف ضرورت کے ساتھ مشروط ہے اور وقت سے پہلے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک ایک وقت میں کیے گئے تیمم کے ساتھ وہ

جتنے چاہے فرائض پڑھے یا نوافل ادا کرے۔ تا وقتیکہ پانی دستیاب نہ ہو جائے، یا اس کا تیمم خطا نہ ہو جائے۔ جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تیمم کے ساتھ ایک فرض کے بعد دوسرا فرض ادا نہیں کیا جاسکتا، البتہ اگر وہ دوسری نماز کے لیے مستقل تیمم کرے تو جائز ہے لیکن ان کے نزدیک تیمم سے نوافل جتنے وہ چاہے ادا کر سکتا ہے، اس لیے کہ وہ فرض نماز کے تابع ہیں اور تابع میں اثبات حکم کے لیے علیحدہ علت (سبب) یا علیحدہ شرط کا ہونا ضروری نہیں ہوتا، بلکہ کسی اصل کے لیے حکم کی موجودگی، اس کے تابع کیلئے بھی اثبات حکم کے لیے کافی ہے، جیسا کہ امام شافعیؒ کا مستحاضہ کی طہارت میں خود بھی یہی مسلک ہے۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی بنی ہے کہ اگر کسی نے نفل نماز کے تیمم کیا، تو ہمارے نزدیک اس سے فرض اور نفل دونوں طرح کی نماز ادا کی جاسکتی ہے، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے فرض نماز ادا کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ نوافل تابع ہیں اور تابع شی اپنی اصل شی کی مقبوع نہیں بن سکتی۔ اسی بنا پر امام زہری فرماتے ہیں کہ محض نفل نماز کے لیے تیمم کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ یہ وقت ضرورت کی طہارت ہے اور ضرورت فرائض کے سلسلے میں پیش آتی ہے، نوافل کے سلسلے میں نہیں۔ ہمارے نزدیک تیمم سے ہر قسم کی نماز جائز ہے کیونکہ پانی کی عدم دستیابی کے وقت یہ ایک مکمل طہارت ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نفل نماز ادا کرنے کی صورت میں ”گو اسے اپنے اوپر سے فرض ماقط کرنے کی ضرورت نہیں، لیکن اسے ثواب جمع کرنے کی بہر حال حاجت ہے اور ثواب جمع کرنے کی حاجت بھی قابل اعتبار ہوتی ہے لہذا اس کے لیے بھی حصول طہارت جائز ہوگا، جیسا کہ مستحاضہ کی طہارت نفل نماز کے لیے بغیر کسی اختلاف کے درست قرار دی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی اس کی اجازت ہے۔

ب: ہمارے ائمہ کرام کے مابین اختلاف: ہمارے ائمہ کرامؒ کے درمیان تیمم کے ”نعم البدل“ ہونے کی کیفیت میں جو اختلاف ہے

تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ جو مسئلہ ہے کہ مٹی پانی کی عدم دستیابی کے وقت اس کا نعم البدل ہے تو آیا یہ نعم البدل ہونا مٹی اور پانی کے درمیان ہے اور یا تیمم اور وضو کے مابین۔ تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں، کہ مٹی پانی کی عدم موجودگی میں اس کا نعم البدل (جانشین) ہے۔ اور ”بدلیت“ مٹی اور پانی کے مابین ہے۔ جب کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ تیمم وضو کی عدم موجودگی میں اس کا نعم البدل ہے۔ اور بدلیت تیمم اور وضو کے مابین ہے۔ امام محمدؒ اپنے ”اصول“ کی صحت کے لیے ایک حدیث سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ فرمان نبویؐ ہے۔

الْمُتِمِّمُ وَضُوَّ الْمُسْلِمِ (الحديث) تیمم مسلمان کا وضو ہے۔

کہ اس حدیث نبویؐ میں تیمم کو وضو قرار دیا گیا ہے کہ مٹی کو۔ جب کہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسف قرآن و سنت دونوں سے استنباط کرتے ہیں، قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے؛
فَلَمَّ تَجِدْ دَامًا فَتَيْمُّمْ مُوَاصِحًا پس اگر تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کر
طَيِّبًا

لیا کرو۔

کہ اس آیت میں پاک مٹی کو پانی کی عدم موجودگی میں اس کا نعم البدل مقرر کیا گیا ہے اچستہ سے اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

التراب طہور المسلم۔

مٹی مسلمان کے لیے طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔

نیز فرمایا:

جعلت لی الارض مسجداً وطہوراً کہ ساری زمین میرے لیے جائے نماز (مسجد)

اور طہارت حاصل کرنے کا ذریعہ بنا دی گئی ہے۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی بنی ہے کہ اگر کوئی تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کی امامت کر اٹھے، تو اگر وضو کرنے والوں کے پاس قائلو پانی موجود نہ ہو، تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کی نماز جائز ہوگی، لیکن اگر ان کے پاس پانی موجود ہے، تو ان کی نماز درست نہ ہوگی۔ جب کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ خواہ ان کے پاس پانی ہو، یا نہ ہو بہر صورت تیمم کرنے والے کے پیچھے وضو کرنے والوں کی نماز درست نہ ہوگی۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ خواہ ان کے پاس پانی ہو، یا نہ ہو، دونوں صورتوں میں اقتدا جائز ہے۔ امام محمدؒ کے مسلک کی بنیاد اس بات پر ہے کہ چونکہ تیمم اور وضو کے درمیان "بدلیت" ہے۔ تو مقتدی چونکہ وضو کرنے والے ہیں۔ لہذا ان کے حق میں امام کی طہارت (تیمم) طہارت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ مقتدی اصل طہارت کے حامل ہیں اور امام وقتی طہارت کا۔ تو گویا ان کی حالت یہ ہوگی، کہ طہارت کرنے والے نے کسی ایسے شخص کی اقتدا کر لی ہے جو طہارت کے بغیر ہے۔ بنا بریں اس کی اقتداء درست نہ ہوگی جیسے کسی صحت مند شخص کی اقتداء اس شخص کے پیچھے جس کے زخم سے خون رواں ہو، درست نہیں ہوتی، اس لیے کہ اس امام کی طہارت مقتدی کے حق میں طہارت نہیں ہے۔ لہذا وہ اس کے حق میں قابل اعتبار نہ ہوگی، تو اسی طرح یہاں بھی اقتداء درست نہ ہوگی۔ اور چونکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مٹی اور پانی کے درمیان "بدلیت" پائی ہے۔ تو اگر مقتدیوں کے پاس پانی موجود نہیں ہے، تو مٹی پانی کی عدم موجودگی میں طہارت مطلقہ ہے، لہذا ان کی اقتداء درست ہوگی جیسے اعضاء کو دھونے والے کی اعضاء پر مسح کرنا لے کے پیچھے اقتداء درست ہوتی ہے۔ بخلاف بہنے والے زخم کے حامل شخص کے، کیونکہ اس کی طہارت کسی تندرست شخص کے حق میں معتبر نہ ہوگی۔ اور اگر ان کے پاس پانی موجود ہو، تو مقتدیوں کے حق میں اقتداء امام کی شرط فوت ہو جائے گی، کیونکہ مقتدیوں کے حق میں مٹی طہارت کا ذریعہ نہ رہے گی۔ یوں امام کی طہارت ان کے حق میں طہارت نہ ہوگی، جس کی بنا پر ان کے لیے امام کی اقتداء درست نہ ہوگی۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی متنبط کیا گیا ہے کہ اگر کوئی تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کی امامت کر رہا ہو اور ان کے پاس پانی بھی موجود نہ ہو، پھر مقتدیوں میں سے کوئی ایک شخص پانی کو دیکھ لے اور اس کا امام اور دوسرے مقتدیوں کو پتہ نہ چلے، تا آنکہ وہ نماز سے فارغ ہو جائیں تو پانی دیکھنے والے کی نماز

فاسد ہو جائے گی۔ جب کہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ان کی نماز باطل نہ ہوگی، یہی امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے۔ اس لیے کہ وہ ذاتی طور پر وضو کا حامل ہے، لہذا اس کا پانی کو دیکھتا، اس کی نماز کے فساد کا باعث نہیں بن سکتا۔ اس کی نماز تو فقط اسی وقت فاسد ہو سکتی ہے، جب امام کی نماز فاسد ہو، جو زیر نظر صورت میں فاسد نہیں ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ امام کی طہارت اس کے حق میں کالعدم ہو گئی۔ اس لیے کہ وہ پانی پر قدرت رکھنے والا ہو گیا ہے اور چونکہ پانی اصل ہے، لہذا اصل کی موجودگی میں اس کا قائم مقام برقرار نہیں رہ سکتا۔ تو گویا اسے پانی دیکھ کر امام کی نماز کے فاسد ہونے کا گمان ہو جائے تو اس کی اپنی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے ان پر قبلہ مشتبہ ہو جائے اور امام کی تحری ایک جانب اور مقتدی کی تحری دوسری جانب ہو، جب کہ مقتدی کو تعین ہو کہ امام غلط طرف منہ کر کے نماز ادا کر رہا ہے، تو اس کی اقتداء درست نہ ہوگی، اسی طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے۔

آخر میں پھر ہم دوبارہ اس مسئلہ پر روشنی ڈالتا چاہیں گے، امام محمدؒ کی دلیل حضرت علیؑ سے مروی ایک روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ”تیمم کرنے والا وضو کرنے والوں کی امامت نہ کرے۔ اور نہ کوئی قیدہ آزاد لوگوں کی امامت کرے“ اور یہ اس بارے میں نص تصریح ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال اس روایت سے ہے، جو حضرت عمرؓ و بن العاصؓ کے حوالے سے ہم اور نقل کر آئے ہیں، جنہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک سریر میں امیر نامزد فرمایا تھا۔ اور جو حضرت علیؑ کی روایت بیان کی گئی ہے۔ یہ حضرت علیؑ کا اپنا مسلک ہے جب کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس مسئلے میں ان کی مخالفت کی ہے، اور جب کوئی مسئلہ صحابہ کرامؓ کے مابین مختلف فیہ ہو، تو ان میں سے کسی ایک کا قول دوسرے صحابی کے مقابلے میں محبت نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں اس روایت میں لایؤثم (امامت نہ کرے) کے الفاظ ہیں۔ یہ نہیں کہ اگر کسی نے امامت کرائی تو نماز جائز نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہے، جیسے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: کہ کوئی شخص دوسرے کی جگہ میں امامت نہ کرے، لیکن اگر کسی نے امامت کرائی تو جائز ہوگی۔ اسی طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے۔

فصل تیسرا (نواقض تیمم)

جن باتوں سے تیمم ٹوٹتا ہے۔ ان کی دو قسمیں ہیں: ایک عام اور دوسری خاص؛ عام قسم یہ ہے کہ جن باتوں سے وضو ٹوٹتا ہے، یعنی حدیث حقیقی اور حدیث حکمی سے، تو انہیں سے تیمم بھی ٹوٹ جاتا ہے ان تمام اشیاء کا اپنی جگہ تفصیل سے ذکر ہو چکا ہے۔

خاص قسم کے نواقض سے تیمم کرنے والے کو پانی سے حصول یا اس پر قدرت حاصل ہو جانا مراد ہے، اس نکتہ کی تفصیل یہ ہے کہ تیمم کتبہ کو پانی کا حصول تین حال سے خالی نہیں آیا تو وہ پانی اسے نماز شروع کرنے سے قبل ملا ہوگا، یا نماز شروع کرنے کے بعد یا نماز ختم کر لینے کے بعد۔ اگر اسے نماز شروع کرنے سے قبل پانی مل جائے تو اکثر علما کے نزدیک اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا۔ البتہ ابو سلمہ بن عبد الرحمن

(تابعی) کے نزدیک پانی ملنے کے باوجود تیمم بالکل نہیں ٹوٹتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ تیمم ٹھیک طور پر وقوع ہونے کے بعد اس وقت تک نہیں ٹوٹتا جب تک کہ اسے حدیث پیش نہ آئے اور پانی کامل جانا، کوئی حدیث نہیں ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث سے ہے۔ کہ آپ نے فرمایا:

التيمم وضوء المسلم ولو الى مشرح حج تيمم مسلمان کا وضو ہے خواہ وہ دس سال
ما لم يجد الماء ويحدث (الحديث) تک کرتا رہے۔ تا وقتیکہ اسے پانی نہ ملے، یا

اس کو حدیث لاحق نہ ہو۔

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی کے ملنے تک اسے مسلمان کا وضو قرار دیا اور اگر کسی شئی کو ایک خاص حد تک محدود کر دیا جائے تو اس حد کے آتے ہی وہ شئی از خود ختم ہو جاتی ہے؛ علاوہ ازیں تیمم وضو کا قائم مقام ہے؛ تو اصل کی موجودگی میں اس کے قائم مقام کے رہنے کا کوئی جواز نہیں، جس طرح کہ ہر قائم مقام کا اپنے اصل کے ساتھ ہی معاملہ ہے اور ابو سلمہ کا یہ کہنا کہ ”پانی کا حصول کوئی حدیث نہیں“ ہمیں بھی تسلیم ہے؛ اور ہمارے نزدیک بھی پانی ملنے کی وجہ سے وہ محدث (بے وضو) نہیں ہوتا بلکہ سابق حدیث کا حکم پانی مل جانے کے بعد دوبارہ ظاہر ہو جاتا ہے، گویا یہ حکم سابق وقت میں ادا شدہ نماز کے حق میں ثابت نہیں ہوتا پھر پانی مل جانے کی دو صورتیں ہوتی ہیں؛ ایک یہ کہ پانی ظاہری اور معنوی طور پر دونوں طرح مل جائے جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ وہ پانی ملنے پر اس کے استعمال پر قادر بھی ہو، اس صورت میں تیمم فوراً ٹوٹ جاتا ہے، دوسری صورت یہ ہوتی ہے کہ پانی ظاہری طور پر ملے، مگر معنوی طور پر نہ ملے۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ پانی کے استعمال پر قادر نہ ہو، اس صورت میں تیمم نہیں ٹوٹتا۔ چنانچہ اگر کوئی تیمم کرنے والا شخص کثیر پانی کے پاس سے گزرے مگر اس کو اس کا علم نہ ہو، یا وہ غافل ہو یا سویا ہوا ہو تو اس صورت میں تیمم نہیں ٹوٹتا۔ امام ابو یوسفؒ سے یہی روایت ہے۔ اسی طرح اگر اس کو پانی تو ملا ہو، مگر وہ ایسے مقام میں ہو کہ وہاں کوئی دشمن یا درندہ ہو، جس کے خوف سے وہ پانی نہیں لے سکتا، تب بھی اس کا تیمم نہیں ٹوٹے گا۔ محمد بن مقاتل الرازی نے یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ مسئلہ ہمارے ائمہ کے قول پر قیاس سے اخذ کیا گیا ہے، اس لیے کہ وہ پانی کو حقیقتہً پانے والا نہیں ہوا، لہذا اس کا وجود عدم کے برابر ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کنویں کے پاس آجائے، لیکن اس کے پاس کوئی ڈول یا رس وغیرہ موجود نہ ہو یا اس کو پانی تو ملا ہو لیکن اس کو اپنے متعلق پیاس لگنے کا اندیشہ ہو، تو تب بھی تیمم باطل نہ ہوگا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر جنگل میں کسی شے وغیرہ میں پڑا ہوا پانی ملا تو ابو نصر محمد بن سلام سے منقول روایت پر قیاس کرتے ہوئے اس کا بھی یہی حکم ہے اس لیے کہ وہ پانی پینے کے لیے ہے، نہ کہ وضو کے لیے، البتہ اگر وہ پانی زیادہ مقدار میں ہو، تو اس کی کثرت سے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ وہ پانی وضو اور پینے دونوں مقاصد کے لیے رکھا ہوا ہے، لہذا اس کا تیمم ٹوٹ جائے گا۔ اس مسئلے کی بنیاد و اصل اس اصول پر ہے کہ ہر وہ چیز جو تیمم کے لیے مانع ہو اس کی موجودگی تیمم ٹوٹنے کا باعث ہوگی، اور جس کی موجودگی سے جواز تیمم پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس سے تیمم بھی باطل نہیں ہوتا۔ پھر چونکہ پانی کی موجودگی اسی وقت تیمم کے بطلان کا باعث ہوتی ہے کہ جب اتنا پانی موجود ہو جس سے وضو یا غسل کیا جاسکتا ہو اور اگر اتنی مقدار میں پانی

موجود نہ ہو، تو ہمارے نزدیک وہ پانی تیمم کے بطلان کا باعث نہ ہوگا، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک پانی کی مقدار خواہ کم ہو یا زیادہ بہر حال تیمم کے بطلان کا موجب بنے گی اور تیمم کے برقرار رہنے میں اختلاف اس کے آغاز میں اختلاف ہی کی مانند ہے، جس کا تیمم کی شرائط کے ضمن میں پیچھے ذکر کیا جا چکا ہے۔

اسی اصول پر وہ مسئلہ بھی مبہنی ہے جس کا ذکر امام محمدؒ نے "الزیادات" میں کیا ہے کہ اگر پانی تیمم کرنے والوں کو اس قدر پانی مل جائے کہ جس پانی سے ان میں سے فقط ایک آدمی وضو کر سکتا ہو، تو ان سب کا تیمم ٹوٹ جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک شخص یقینی طور پر اس پانی کے استعمال پر قادر ہو جائے گا اور ان میں سے کوئی شخص بھی دوسرے سے زیادہ فوقیت نہیں رکھتا، لہذا احتیاطاً ان سب کا تیمم باطل قرار پائے گا اور اگر وہ پانی کسی آدمی کی ملکیت ہو اور وہ ان سے یہ کہے کہ میں نے یہ پانی تمہارے لیے مباح کر دیا ہے تم میں سے جو چاہے، اس سے وضو کرے، جبکہ وہ پانی بمشکل ایک شخص کے وضو کے لیے کفایت کر سکتا ہو، تو تب بھی ان میں سے ہر ایک کا تیمم ٹوٹ جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ "یہ پانی تمہارے لیے ہے" تو ہمارے ائمہ کرام کا اس پر اتفاق ہے کہ ان میں سے کسی ایک کا بھی تیمم باطل نہ ہوگا، امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اس لیے کہ ان کا اصول یہ ہے کہ "مشاع" شئی کا ہبہ جس میں تقسیم کا احتمال نہ ہوگا ہو، جائز نہیں ہوتا، اور چونکہ وہ پانی ان میں سے کسی ایک کی بھی مکمل طور پر ملکیت میں نہیں اس لیے اس کی موجودگی اثر انداز نہ ہوگی اور صاحبین کے اصول کے مطابق اس لیے کہ اگرچہ مشاع کا ہبہ ان ہاں درست ہے اور اس ہبہ سے دوسرے فرد کی ملکیت بھی ثابت ہو جاتی ہے، لیکن بایں ہمہ وہ پانی اتنا کم ہے کہ اگر وہ سب میں برابر برابر تقسیم کر دیا جائے، تو ان میں سے کسی ایک کے وضو کے لیے بھی کافی نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس کا وجود کالعدم ہوگا، تاہم اگر وہ سب کے سب اس پانی سے کسی ایک شخص کو وضو کرنے کی اجازت دے دیں تو صاحبین کے نزدیک اس کا تیمم باطل ہو جائے گا، اس لیے کہ ان سب کا حصہ مل کر ایک شخص کے وضو کے لیے کفایت کر سکتا ہے، لہذا پانی پر قدرت ہونے کی بنا پر اس کا تیمم باطل ہو جائے گا، البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ یہ ہبہ ہی باطل ہے، اس لیے ان کا اجازت دینا بھی درست نہیں۔

اسی اصول پر الزیادات میں بہت سے مسائل متفرع کئے گئے ہیں: اگر کوئی مسافر بے وضو ہو اور اس کے کپڑے پر بھی ایک درہم سے زیادہ مقدار میں نجاست لگی ہوئی ہو اور اس کے پاس فقط اتنا پانی ہو کہ وہ ان دونوں ضرورتوں میں سے کسی ایک کے لیے کافی ہو سکتا ہے، تو اکثر علماء کے نزدیک وہ وضو کی جگہ تیمم کرے اور پانی کے ساتھ نجاست صاف کرنے۔ حسن بن زیاد امام ابو یوسفؒ سے یہ نقل فرماتے ہیں کہ وہ اس کے ساتھ وضو کرے گا، یہی قول حضرت محمدؐ کا ہے؛ وجہ یہ ہے کہ حالت حدث دونوں ناپاکیوں میں زیادہ سخت ناپاکی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ فی الجملہ ناپاک کپڑے کے ساتھ نماز درست ہو جاتی ہے

لے الزیادات کی تشریح کے لیے دیکھیے مقدمہ۔

مشاع سے مراد وہ شئی ہے جو غیر منقسم (Un-divided) ہو، اصول فقہ کی رو سے ایسی شئی کا تعریف مختلف تہیہ ہوتا ہے۔
تمہ استاد امام ابو حنیفہؒ اور ایک نامور تابعی فقیہ و محدث۔

لیکن حالتِ حدیث کے ساتھ بالکل نماز جائز نہیں ہوتی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ پانی کو نجاست دھونے پر صرف کرنے سے نمازی دونوں طہارتوں حقیقی و حکمی کا حامل ہو جاتا ہے۔ جبکہ وضو کرنے سے محض ایک طہارت حاصل ہوتی ہے لہذا یہ حالت ایک طہارت کے ساتھ نماز پڑھنے سے افضل ہے، اور اس پر یہ لازم ہوگا کہ وہ پہلے پانی کے ساتھ کپڑے کو دھوئے، پھر تیمم کرے؛ اگر اس نے پہلے تیمم کر لیا۔ تو جائز نہ ہوگا، اور اسے تیمم اعادہ کرنا ضروری ہوگا، اس لیے کہ وہ ابھی پانی پر قادر ہے۔ اور اگر اس کے ساتھ اس نے وضو کر لیا، تو تب بھی اس کی نماز جائز ہوگی۔

اگر اسے نماز کے دوران میں پانی مل گیا، تو اگر اسے پانی آخری قعدہ میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل حاصل ہوا ہو، تو وہ وضو کر کے از سر نو نماز پڑھے گا، یہ ہمارا مسلک ہے، جبکہ اس کے متعلق امام شافعیؒ کے تین اقوال مروی ہیں ایک قول ہمارے مسلک کے مطابق ہے، دوسرا قول یہ ہے کہ پانی اس کے قریب کر دیا جائے تاکہ وہ وضو کر کے اپنی سابقہ نماز کو جاری رکھ سکے، تیسرا اور سب سے مشہور قول یہ ہے کہ وہ اپنی نماز جاری رکھے۔ وجہ یہ ہے کہ جس شخص کا نماز شروع کرنا صحیح ہو، تو محض پانی دیکھنے سے اس کی نماز باطل نہیں ہو سکتی، اور یہ ایسے ہی ہے، جیسے کہ کوئی شخص نماز سے فراغت کے بعد پانی دیکھے کیوں کہ محض پانی کا نظر آ جانا کوئی حدیث نہیں ہے، جبکہ فی الوقت اسے پانی کی رویت کے سوا کچھ میسر نہیں، لہذا اس کی نماز باطل نہ ہوگی۔ پھر چونکہ اس کی نماز باطل نہیں ہوئی، لہذا ”نماز کی حالت“ اسے پانی استعمال کرنے سے روکنے کا باعث ہوگی، بنا بریں وہ معنوی طور پر پانی پر قدرت رکھنے والا نہیں ہوا، اور یہ ایسے ہوگا، کہ جیسے کوئی شخص کنویں کے کنارے پر کھڑا ہو مگر اس کے پاس پانی حاصل کرنے والا کوئی آلہ موجود نہ ہو۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ تیمم سے حاصل شدہ طہارت اس حدیث کی رو سے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، پانی کے ملنے تک محدود ہے، لہذا پانی ملتے ہی اس کی طہارت از خود ختم ہو جائے گی، پھر اگر اس نے نماز کو مکمل کر لیا تو وہ بغیر طہارت کے مکمل کرنے والا قرار پائے گا جو جائز نہیں ہے، جس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ تیمم ٹوٹ جانے کی وجہ سے نماز کی حرمت بھی باقی نہیں رہتی۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ ”پانی دیکھنا کوئی حدیث نہیں ہے۔ لہذا اس سے نماز باطل نہیں ہوتی“ تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں۔ کہ آپ کی یہ بات بالکل بجا ہے۔ ہمارے نزدیک بھی پانی دیکھنے سے تیمم باطل نہیں، بلکہ منہی ہو جاتا ہے، اس لیے کہ تیمم فقط پانی دیکھنے تک محدود ہوتا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی پانی دیکھنے سے تیمم کرنے والا شخص ہمارے نزدیک محدث نہیں ہوتا، بلکہ وہ سابقہ حدیث کی بنا پر نماز شروع کرنے کے وقت سے محدث ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ کہ ادا کردہ نماز کے حق میں ضرورت کے تحت اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا، اور جو نماز کہ ابھی مکمل طور پر ادا نہیں ہوئی، اس کے حق میں ایسی کوئی مجبوری نہیں۔ لہذا پہلے حدیث ہی کا اثر دوبارہ ظاہر ہو جائے گا۔ اور یہ ایسے ہی ہو جائے گا جیسے مستحاضہ (استحاضہ والی عورت) کی نماز کے دوران میں اس نماز کا وقت نکل جائے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ قائم مقام طہارت کے ساتھ نماز مکمل کرنے سے پہلے اصل

طہارت پر قادر ہو گیا ہے، جس سے قائم مقام طہارت کا حکم باطل ہو جاتا ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا تشہد کہ جیسے مہینوں کے ساتھ عدت گزارنے والی عورت کو حیض شروع ہو جائے۔

اور اگر پانی اسے اس وقت حاصل ہوا کہ جب وہ آخری قعدہ میں تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھ چکا ہو، یا وہ سلام پھیر چکا تھا، لیکن اس پر سجدہ سہو تھا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور اس پر نماز کو از سر نو ادا کرنا ضروری ہوگا۔ جب کہ (تشہد، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا تنہم باطل ہو جائے گا، لیکن اس کی نماز تمام ہو جائے گی، یہ مسئلہ بھی ان مسائل میں شامل ہے، جو "اشنا عشری" مسائل کہلاتے ہیں، جن کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر اس حالت میں نماز کی طرف سے کوئی ایسا فعل پایا جائے جو اگر نماز کے دوران میں ہوتا، تو نماز باطل ہو جاتی، تو ہمارے ائمہ کرامؒ کا اس پر اجماع ہے کہ اس سے اس کی نماز باطل نہیں ہوتی، مثلاً: گفتگو کرنا، قہقہہ مارنا، جان بوجھ کر وضو توڑ دینا، وغیرہ، اور امام شافعیؒ کے نزدیک نماز باطل ہو جاتی ہے، کیونکہ السلام کے ساتھ نماز سے خارج ہونا ہمارے نزدیک تو فرض نہیں ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے، جیسا کہ آئندہ ذکر کیا جائیگا بیٹھنے اور جو عمل کہ نمازی کے اختیار سے باہر ہو، وہ امر مساوی سمجھا جاتا ہے، لیکن اگر وہ عمل نماز کے دوران میں پیش آجائے، تو اس سے نماز باطل ہو جاتی ہے۔ تاہم اگر یہ عمل قعدہ اخیرہ میں بمقدار تشہد بیٹھنے یا سجدہ سہو ہونے کی صورت میں سلام پھیرنے کے بعد پیش آجائے۔ تو آیا اس سے نماز باطل ہوگی یا نہیں؟ تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ نماز باطل ہو جاتی ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ دونوں فرماتے ہیں کہ نماز باطل نہیں ہوتی مثلاً اس حالت میں تنہم کرنے والے کو پانی مل جائے، یا موزوں پر مسح کرنے والے کے مسح کا وقت ختم ہو جائے، یا برہنہ شخص کو کپڑا مل جائے، یا انہی (ان پڑھ) کوئی سورۃ سیکھ جائے، یا کسی کے زخم سے خون بہنا بند ہو جائے یا صاحب ترتیب شخص کو اپنی فوت شدہ نماز یاد آجائے، یا نماز جمعہ کے دوران میں عصر کی نماز کا وقت ہو جائے یا مسح کرنے والے کے پاؤں سے موزہ کشادہ ہونے کی بنا پر اس کے کسی اپنے فعل کے بغیر خود بخود اتر جائے یا فجر کی نماز پڑھنے والے کے لیے اسی وقت سورج طلوع ہو جائے۔ یا سر کے اشاروں سے نماز ادا کرنے والا قیام پر قادر ہو جائے یا قاری اپنی جگہ کسی اُمّی (ان پڑھ) کو نائب بنادے یا ایک درہم سے زیادہ مقدار میں نجاست کے ساتھ نماز پڑھنے والے کو جو پانی نہ ملنے کی وجہ سے اس کو دھو نہ سکا ہو، اس حالت میں پانی مل جائے، یا فجر کی فضا پڑھنے والے پر کے لیے اسی حالت میں زوال کا وقت ہو جائے یا اس کی چوٹ ٹھیک ہونے کی بنا پر اس کی جبرہ زخم سے ساقط ہو جائے۔ لیکن تمام مسائل کی ترتیب و اراپنی اپنی جگہ بیان کیا گیا ہے۔ یہاں پر ہم یہ نے ان تمام مسائل کو اپنے اسلاف کی اتباع میں جمع کر دیا ہے تاکہ طالب علموں کے لیے یاد کرنا آسان ہو۔

لے عدت کو اگر ایام ناماند ہوں، تو اس کی عدت کا شمار ایام کے بجائے مہینوں سے کیا جاتا ہے۔ لیکن اگر اس دوران میں "ایام" شروع ہو جائیں۔ تو مہینوں کے بجائے ایام سے ہی عدت کا شمار کیا جائے گا۔

لے اُمّی (ان پڑھ) سے مراد اصطلاحی ان پڑھ نہیں، بلکہ اس سے مراد وہ شخص ہے، کہ جسے نماز کی دعائیں اور قرآن کی صورتیں نہ آتی ہوں اگر ایسا شخص خاموش کھڑا رہ کر نماز ادا کر سکتا ہے۔

ہمارے بعض مشائخ یہ فرماتے ہیں کہ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ نمازی کے اپنے فعل کے ساتھ نماز سے نکلنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو فرض ہے، مگر صاحبینؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے۔ بعض مشائخ نے اس مسئلے کو ایک دوسری طرح بیان کیا ہے، بہر حال صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ آخری قعدہ میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے نماز مکمل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ یہاں پر نماز کے تمام ارکان ختم ہو جاتے ہیں، چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن مسعود کو جب تشہد پڑھنا سکھایا، تو فرمایا تھا:

اذا قلت هذا وفعلت هذا فقد
تحتت صلاتك۔

جب تو نے یہ کہہ دیا، یا ایسے کر لیا، تو تیری نماز مکمل ہو گئی۔

اور نماز کے مکمل ہونے کے بعد اس کے فاسد ہونے کا کوئی احتمال نہیں ہوتا۔ اسی لیے سلام پھیرنے، بات چیت کرنے، دانستہ حدث لاحق ہونے اور قہقہہ مار کر ہنسنے وغیرہ سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ یہ حدیث مبارکہ اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ نماز سے اپنے کسی فعل کے ساتھ باہر ہونا فرض نہیں ہے علاوہ ازیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی نماز کو مکمل قرار دیا ہے، اور اگر کوئی رکن باقی ہوتا، تو نماز کیسے مکمل ہو سکتی ہے، اسی لیے ہمارا یہ مسلک ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا بھی فرض نہیں ہے، اسی طرح لفظ ”السلام“ کہنا بھی فرض نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر کسی شئی کا کوئی رکن باقی ہو تو اس کا تمام ہونا محال ہوتا ہے، البتہ اگر وہ اس حالت میں قہقہہ مار کر ہنس دے، تو اس کی طہارت باطل ہو جائے گی، اس لیے قہقہہ سے نماز ٹوٹنے کی بنیاد ”قیام تحریم“ پر ہے اور وہ ابھی تک برقرار ہے۔ اور جہاں تک نماز کے فاسد ہونے کا تعلق ہے، تو چونکہ اس کی بنیاد حالت تحریم اور کسی رکن یعنی دو ٹوک کے باقی رہنے پر ہے جبکہ یہاں نماز کا اور کوئی رکن باقی نہیں رہا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، لہذا اس کی نماز باطل نہ ہو گی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز سے نکلنا نماز ادا کرنے کی ضد ہے۔ کیونکہ نماز سے خارج ہونا دراصل نماز کو چھوڑنا ہے۔ اور جو شئی کسی شئی کی ضد ہو، وہ اس کی رکن بھلا کیونکہ ہو سکتی ہے، مزید برآں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بات چیت کرنے، دانستہ وضو توڑ دینے اور قہقہہ مارنے سے بھی آدمی نماز سے خارج ہو جاتا ہے، حالانکہ یہ تمام اشیاء نماز میں حرام اور گناہ ہیں تو بھلا ایسی باتیں فرض کیونکر ہو سکتی ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں ان تمام مسائل کی بنیاد مذکورہ اصول پر نہیں ہے، بلکہ ان کے ہاں نماز کے اپنے وجود سے ہی یہ ظاہر ہوتا ہے کہ وہ نماز فاسد ہے۔

اس اجمال کی تفصیل اس طرح سے ہے کہ تیمم کرنے والے کو جیب پانی مل جائے، تو وہ اس نماز کے حق میں جو اس نے ابھی ادا نہیں کی، سابقہ حدث کی بنا پر محدث (بے طہارت) ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ اس کو حدث لاحق ہو چکا ہے۔ اور اس کے پاس کوئی ایسی چیز موجود نہ تھی، جو اس کے حدث کو حقیقتہً نائل کر سکے۔ کیونکہ مٹی حقیقت میں ذریعہ طہارت نہیں ہے؛ البتہ ادا شدہ نماز کے حق میں سابقہ حدث کا حکم اس ضرورت (حرج) کی بنا پر ظاہر نہیں ہوتا کہ مبادا اس پر کئی نمازوں کی قضا کا بوجھ پڑ جائے، جن کے ادا کرنے میں اسے حرج کا سامنا کرنا پڑے گا۔ لہذا دفع حرج کی بنا پر اس صورت میں سابقہ حدث کا اعتقاد

ساقط ہو جاتا ہے، اور جو نماز بھی اس نے ادا نہیں کی، اس کے متعلق ایسا کوئی حرج نہیں ہوتا۔ پھر یہ نماز بھی ابھی چونکہ ادا نہیں ہوئی، اس لیے کہ بالاتفاق نماز کی تکمیل تحریمہ ابھی باقی ہے۔ اور اسی طرح نماز کا آخری رکن ادا کرنا بھی ابھی باقی ہے۔ کیونکہ خواہ وہ طویل ہو جائے، مگر وہ ہے تو رکن کے حکم ہی میں جیسے مثلاً قراءت کو اگر لمبا کر دیا جائے۔ بعد ازاں اس میں سابق حدت کا حکم ظاہر ہو گیا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس کا تمیم کے ساتھ نماز شروع کرنا درست نہ تھا، جیسے اگر یہ عارضہ نماز کے وسط میں پیش آ جاتا، تو اس کا یہی حکم ہوتا۔

اسی اصول پر مسح کی مدت کا ختم ہو جانا بھی مبنی ہے، اس لیے کہ اگر اسی وقت اس کے مسح کی مدت ختم ہو جائے تو وہ سابقہ حدت کی بنا پر محدث ہو جائے گا۔ کیونکہ حدت تو پہلے سے ہی موجود ہے، اور اس کی جانب سے کوئی ایسا عمل نہیں پایا گیا، جو حدت کو حقیقتہً پاؤں سے دور کر دے۔ لیکن شریعت نے ادا شدہ نماز کے حق میں سابق حدت کا اعتبار اس لیے نہیں، تاکہ حرج پیش نہ آئے، لہذا ادا شدہ نماز کے حق میں طہارت کا ازالہ ثابت نہ ہوگا، لیکن جو نماز ابھی اس نے ادا نہیں کی، اس کی متعلق کوئی حرج پیش نہیں آ سکتا، لہذا اس کے حق میں سابقہ حدت کا حکم ظاہر ہو جائے گا۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کسی کا منہ اس کے اپنے عمل کے بغیر ساقط ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اسی طرح اگر کسی زخمی کے زخم سے مسلسل خون بہہ رہا ہو، یا جو شخص اس جیسے کسی اور عذر میں مبتلا ہو، یا نمازی کے کپڑے پر ایک درہم سے زیادہ مقدار میں نجاست لگ جائے اور اس کے پاس اس کو صاف کرنے کے لیے پانی موجود نہ ہو، پھر وہ عین اسی مذکورہ حالت میں پانی کے حصول پر قادر ہو جائے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس کی نجاست کا اس لیے اعتبار نہیں کیا جاتا۔ کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، اس میں حرج پایا جاتا ہے لیکن اس زیر تکمیل نماز میں کوئی حرج نہیں۔ اگر برہنہ شخص کپڑا پالے، یا سر کے اشاروں کی مدد سے نماز پڑھنے والا قیام پر قادر ہو جائے، یا ان پڑھ شخص قراءت سیکھ جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ ستر چھپانا، قیام اور قراءت کرنا ہر اس شخص پر فرض ہے، جو ان کی ادائیگی پر قدرت رکھتا ہو اور بحالت عذر ان فرائض کا سقوط مذکورہ بالا افراد سے ان کے عجز کی بنا پر ہوتا ہے، اور اب ان کا عجز زائل ہو چکا ہے۔ تو مناسب تو یہ تھا کہ جس طرح کسی ایسے مریض پر جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو، ٹھیک ہولے کے بعد یا ہوش شخص پر ہوش میں آنے کے بعد فوت شدہ روزوں اور نمازوں کی قضا ضروری ہوتی ہے اسی طرح ان لوگوں پر بھی ان کی تمام گزشتہ نمازوں کی قضا ضروری ہوتی، لیکن چونکہ اس میں حرج (تنگی) کا اندیشہ ہے، اس لیے ان سے ان کی قضا کو ساقط کر دیا گیا ہے، لیکن زیر تکمیل اس نماز کے متعلق کوئی حرج نہیں، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ ساقط شدہ نمازیں، زیر نظر نمازوں کی مثال نہیں ہیں، کیونکہ ان تمام مذکورہ صورتوں میں مطلق قدرت نہیں پائی جاتی، جبکہ یہاں نماز کے ایک جزو دھتے میں نمازی کو مکمل قدرت حاصل ہوگئی ہے، لہذا اس کا اعتبار ہوگا۔ یہی حکم صاحب ترتیب شخص کا ہے کہ جیب اسے اسی حالت میں کوئی بھولی ہوئی قضا نماز یاد آ جائے، اس لیے کہ اب یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس نے پہلی نماز ادا کرنے سے قبل دوسری نماز ادا کر لی ہے، مناسب تو یہ تھا کہ اس حالت نسیان میں پڑھی ہوئی تمام نمازیں وہ دوبارہ ادا کرتا، لیکن

حرج رنگی کے پیش نظر اس سے ان کی ادائیگی ساقط ہو گئی، وجہ یہ ہے کہ نسیان اکثر پیش آتا رہتا ہے جبکہ اس زیر تکمیل نماز کے حق میں کوئی حرج نہیں؛ اسی طرح اس نمازی کا بھی یہی حکم ہے کہ جس کی چوٹ سے جبیرہ (پٹی وغیرہ) ٹھیک ہونے کے بعد اتر جائے، اس لئے کہ قدرت رکھنے والے شخص پر اصل جسم کا دھونا واجب ہے، لیکن اس کے مذکر کی بنا پر اس سے ”دھونا“ ساقط ہو گیا تھا، اور اب چونکہ اس کا عذر بانا ملا، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ وہ تندرست ہونے کے بعد پچھلی تمام نمازیں بھی ادا کرتا، لیکن اس سے یہ نمازیں حرج کی بنا پر ساقط ہو گئیں، مگر اس موجودہ نماز کو دوران اسی حالت میں زوال کا وقت ہو جائے، تو وہ اس نماز سے ایک اور جگہ کی جارح خارج ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اور وجہ کی بنا پر خارج ہو جاتا ہے کیونکہ اس پر جو نماز فرض ہوئی تھی وہ کامل تھی۔ مگر اس نے اس وقت جو نماز ادا کی وہ ناقص ہے ان اوقات میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہو کی کی بنا پر عیلاف اس صورت، کہ جب مذکورہ نوعیت کا فساد اثنائے نماز میں پیش آجائے اس سے گئے کہ اس سے نماز کے کسی ایسے اصل جزء (حصے) کا فساد لازم آئے گا جس کے بغیر نماز ہی درست نہیں ہوتی۔ لہذا وہ اس جز پر بعد کی نماز کو استوار نہیں کر سکتا۔ اور جہاں تک محدثہ حدیث کا تعلق ہے تو ہم اس کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے تمام (کمل) ہونے کا فیصلہ دیا جبکہ ان عوارض کی موجودگی میں تو یہ نماز نماز ہی نہیں رہی، اس لئے کہ حدیث لاحق ہو جانے یا نماز کی شرائط میں سے کسی ایک شرط کے نہ پائے جانے کے بعد اصولاً نماز باقی نہیں رہتی، جس کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے، اسی طرح مذکورہ اوقات میں نماز پڑھنا، مذکورہ نص کے تحت نہیں گزرتا، اس لئے کہ ان اوقات میں نماز ادا کرنا کسی طرح نقصان سے خالی نہیں، علیٰ ہذا نماز جمعہ کی ادائیگی بھی، ان مطلق دلائل کی بنا پر، جو روزانہ وجوب ظہر کے متعلق ہیں اس حدیث کے تحت داخل نہیں جیسا کہ ابھی ہم نے اوپر بیان کیا۔

یہ حکم تو اس وقت ہے کہ جب نماز میں صحیح پانی مل جائے لیکن اگر نماز کے دوران میں اسے گدھے کا جھوٹا پانی ملے۔ تو وہ اپنی نماز جاری رکھے گا، اس لئے کہ یہ پانی مشکوک ہے، حالانکہ اس کی نماز بالکل صحیح طریقے سے شروع ہوئی ہے، لہذا محض شک کی بنا پر اس کی نماز باطل نہیں ہوگی، بلکہ وہ اپنی نماز جاری رکھے گا، پھر جب وہ نماز سے فارغ ہو جائے، تو وہ اس پانی کے ساتھ وضو کر کے نماز کو دہرائے، اس لئے کہ اگر یہ پانی فی نفسہ پاک کرنے والا (مطہر) ہو، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اور اگر وہ فی نفسہ مطہر نہیں ہے، تو اس کی نماز درست ہوگی، لہذا نماز کے متعلق شک پیدا ہو گیا، بنا بریں اسے احتیاطاً نماز دہرانے کا حکم دیا جاتا ہے۔

اور اگر اسے نماز کے دوران میں ”نبیذ مر“ مل جائے، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا تیمم باطل ہو جائے گا، کیونکہ امام صاحب کی رائے میں وہ صحیح پانی کی غیر موجودگی میں اس کے حکم میں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا تیمم باطل نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس کو کامل طور پر نہیں مانتے، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک گدھے کے جھوٹے پانی کی طرح وہ پہلے تو تیمم کے ساتھ اپنی نماز مکمل کر لے، بعد ازاں اس پانی کے ساتھ

لے پانی کی زیر بحث اقسام پر باب الامیام بحث ہو چکی ہے۔

وضو کر کے نماز کا اعادہ کرے۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب اسے نماز کے دوران میں پانی مل جائے، اور اگر اسے نماز سے فراغت کے بعد پانی ملا، تو اگر نماز کا وقت نکل چکا ہو، تو اس پر بالاتفاق نماز کا اعادہ واجب نہیں۔ (۶۰) اور کامل فرض "ناقص ادائیگی" سے ادا نہیں ہوتا۔ لہذا اس طرح وہ نماز فجر کی قضا نہیں ہوتی، بلکہ نفل ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ اس وقت نفل نماز جائز ہے اور اسی طرح اگر فجر کی نماز کے دوران میں سورج طلوع ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے وجہ یہ ہے کہ اس پر نماز کی ادائیگی کامل طور پر ضروری تھی، اور ناقص وقت کم تر ہونے کی بنا پر نماز کی ادائیگی کے لئے مناسب گنجائش نہیں رکھتا۔ لہذا اس پر نماز ناقص نہیں بلکہ ناقص وقت میں کامل طور پر فرض ہوئی تھی، لیکن جب اس نے نماز کو طلوع آفتاب کے وقت ادا کیا، تو اس نے اسے ناقص طور پر ادا کیا، لہذا اس سے فرض کامل طور پر ادا نہیں ہوا، بخلاف نماز عصر کے، اس لئے کہ وہاں ناقص وقت اتنی گنجائش رکھتا ہے کہ اس میں نماز عصر ادا کی جاسکتی ہے، لہذا اس جگہ نماز کا وجوب بھی ناقص وقت میں ہوا۔ اور اس نے بھی نماز کو ناقص ادا کیا، لہذا دونوں میں یہ فرق ہوگا، اور اگر اسی حالت میں نماز جمعہ کے دوران میں نماز عصر کا وقت ہو جائے، تو وہ اس نماز سے اس لئے خارج ہو جاتا کیونکہ روزانہ اصلی طور پر نماز ظہر ہی واجب الادا ہوتی ہے، جس کے وجوب کا علم ہمیں دلائل مطلقہ سے ہوا ہے، جبکہ جمعہ کے روز بعض خصوصی نصوص کی بنا پر جو عقل سے بالاتر ہیں بعض شرائط کے ساتھ اس کی چار رکعتوں کی دو رکعات سے تبدیلی کا اثبات ہوتا ہے، اس کی ایک بڑی شرط وقت کا ہونا ہے۔ اور چونکہ وقت کی شرط نماز کی تمام رکعتوں میں یکساں نہیں پائی گئی، لہذا یہ احادیث نماز اصل نماز (ظہر) کی جگہ خاص نماز (جمعہ) نہیں ہو سکتی، بنا بریں یہ نماز جائز نہ ہوگی۔ تو اس سے ظاہر ہوا کہ اس پر اصل واجب نماز ظہر ہے، لہذا اسے ظہر کی نماز ہی ادا کرنا چاہیے۔ بخلاف نماز میں بات چیت کرنے، دائرہ وضو خطا کرنے اور قبضہ مار کر ہنسنے کے اس لئے کہ وہاں نماز میں خرابی ان عوارض کی وجہ سے پیش آئی۔ کیونکہ بنیادی طور پر یہ تمام افعال نماز کو باطل کرنے والے ہیں۔ اور چونکہ یہ افعال نماز کے کسی ایک جزء (حصے) میں پائے گئے ہیں، لہذا اس سے نماز کے اس حصے کا فساد لازم آجائے گا۔ لیکن یہ حصہ چونکہ ایک اضافی حصہ ہے، کہ نماز اس کے بغیر بھی ہو سکتی ہے، لہذا یہاں فساد کا وجود عدم برابر ہوگا۔ اور فساد فقط اسی حصے تک محدود رہے گا،

اور اگر بھی نماز کا وقت باقی ہو، تو اس صورت میں بھی اکثر علمائے کرام کے نزدیک یہی حکم ہے، البتہ امام مالک کے نزدیک وہ اپنی نماز کا اعادہ کرے گا، ان کی دلیل یہ ہے کہ زیر نظر صورت میں استعاذہ دعوت کی طرح نماز کا وقت شرعاً "اداسے نماز" کے قائم مقام ہے، لہذا اگر پانی اسے دوران وقت میں مل جائے تو یہ گویا ایسے ہی سمجھا جائے گا، جیسے اسے نماز کے دوران میں حقیقتہً پانی مل گیا ہو، علاوہ انہیں تیمم تو ایک قائم مقام طہارت ہے، جب انسان اصل طہارت پر قادر ہو جائے، تو قائم مقام (بدل) طہارت از خود ختم ہو جاتی ہے، جیسے مثال کے طور پر اگر کوئی قریب المرگ بوڑھا آدمی اپنے متروک روزوں کی جگہ فدیہ دے دے، یا کسی سے حج بدل کر لے بعد ازاں اس کی صحت ٹھیک ہو جائے، تو اس پر روزے رکھنا اور خود حج کرنا ضروری ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے "جوائز تیمم" کو پانی کی عدم موجودگی کے

ساتھ مشروط فرمایا ہے، توجیب کسی نے پانی کی عدم موجودگی میں تمیم کے ساتھ نماز ادا کی، اس نے گویا ایسی طہارت کے ساتھ نماز ادا کی، جو شرعاً معتبر اور درست ہے۔ لہذا اس کی نماز درست ہوگی، اس لیے وجوبِ عادیہ کے کوئی معنی نہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ دو آدمی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، جنہوں نے جنابت سے تمیم کر کے نماز ادا کی تھی، پھر انہیں دورانِ وقت ہی میں پانی مل گیا تھا۔ تو ان میں سے ایک نے نماز کو دہرایا تھا، اور دوسرے نے نماز کو نہیں دہرایا تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو فرمایا، جس نے نماز کا اعادہ کیا تھا کہ ”تمہیں دو ہر اجر ملے گا“ اور جس شخص نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تھا، اس سے فرمایا ”تیری نماز تیری جانب سے ادا، یعنی کافی ہوگئی“ اور اس حدیث میں لفظ ”اجزاً“ مستعمل ہوا ہے جس کے معنی کافی ہونے کے ہیں۔ اور یوں یہ ارشاد نبوی وجوبِ اعادہ کی نفی کرتا ہے اور وہ جو امام مالکؒ نے یہ کہا ہے کہ نماز کے بعد دورانِ وقت پانی کا دستیاب ہونا، نماز کے اندر پانی ملنے کے مترادف ہے، درست نہیں ہے اس لیے کہ یہ بلا ضرورت اور خلافِ حقیقت ہے، چنانچہ اگر نماز کے بعد نمازی کو ”حدث“ لاحق ہو جائے، تو جس طرح اس حدیث کا پڑھی ہوئی نماز پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اسی طرح اس صورت میں بھی اس پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، امام مالکؒ کا یہ قول کہ وہ اب اصل طہارت پر قادر ہو گیا ہے، بجا ہے، لیکن ایسا اس وقت ہوا ہے، جب وہ قائم مقام طہارت کے ساتھ اپنا مقصد حاصل کر چکا ہے، اور اگر کسی کو اصل شئی پر اس وقت قدرت حاصل ہو جائے جب وہ اس کے نعم البدل کے ساتھ اپنا مقصد حاصل کر چکا ہو، تو اس سے ادا شدہ مقصد باطل نہیں ٹھہرتا، جیسے مثلاً اگر کوئی عورت ”مہینوں“ کے ساتھ عدت گزار چکی ہو، تو اسے عدت گزرنے کے بعد ”حیض“ شروع ہو جائے، بخلاف قریب المرگ بوڑھے شخص کے، کہ جب وہ کسی دوسرے شخص سے حج بدل کرانے، یا رمضان المبارک کے روزوں کا فدیہ دینے کے بعد صحتیاب ہو جائے تو اس پر اصل فرض ضروری ہو جاتا ہے اس لیے کہ ان دونوں عبادتوں کا جواز اس کے حج بیت اللہ اور رمضان المبارک کے روزوں کے رکھنے سے ناامیدی کے ساتھ مشروط ہے۔ توجیب وہ بذاتِ خود ان کی ادائیگی پر قادر ہو گیا، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کی مایوسی کا خیال غلط تھا، لہذا اس پر بذاتِ خود ان عبادات کی ادائی ضروری ہوگی۔ جہاں تک تمیم کے جواز کا تعلق ہے، تو یہ چونکہ پانی کے استعمال سے معذور ہونے کے ساتھ مشروط ہے، اور نماز کے وقت یہ عذر موجود تھا اور پانی اسے نماز کے بعد ملا ہے، لہذا اس سے یہ ظاہر ہوا کہ وہ نماز کی ادائی کے وقت پانی کے استعمال پر قاصر نہ تھا، تو ان دونوں صورتوں میں یہ فرق ہوا۔

فی الطہارۃ الحقیقیہ

طہارت حقیقیہ کا بیان

طہارت حقیقیہ سے مراد حقیقی نجاست سے طہارت ہے، اس مسئلے پر تین عنوانوں کے تحت گفتگو

ہوگی،

- ۱۔ نجاست کی اقسام۔
 - ب۔ شرعی طور پر کسی شئی کے نجس ہونے کے لیے نجاست کی مقدار؛
 - ج۔ نجاست کو دور کر کے پاکی حاصل کرنا۔
- تفصیل حسب ذیل ہے؛

فصل اول الانجاس واقسامہا، نجاست اور ان کی قسمیں

۱۔ بول و براز وغیرہ۔ نجاست کی اقسام میں ایک قسم تو وہ ہے، جسے امام الکرخی نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے کہ ”ہر وہ چیز جو انسانی بدن سے خارج ہو، اور جس کے خروج سے وضو کرنا یا غسل کرنا ضروری قرار پائے، وہ نجس ہے، مثلاً پیشاب، پافانہ، ودی، مذی، حیض، نفاس اور استمانہ کا خون، اور بہنے والا خون جو زخم کی جگہ سے نکلے، یا پیپ، اور منہ بھر کر تھکے وغیرہ کہ ان تمام اشیاء سے تطہیر (حصول طہارت) ضروری ہو جاتی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ آیت وضو کے آخری حصے میں ارشاد فرماتے ہیں؛

وَلٰكِنْ يُّرِيْدُ لِيُطَهِّرَكُمْ -
لیکن اللہ تعالیٰ تو یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک و صاف کرے۔

اور غسل جنابت کے متعلق فرمایا؛
وَإِنْ كُنْتُمْ مَّرْضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ كُنْتُمْ عَلَىٰ طَافُكُم مِّنَ الْمَرْءِ فَغُسِّلُوا

اور اگر تم حالت جنابت میں ہو، تو اچھی طرح پاکی (غسل) کر لیا کرو۔

اور حیض سے غسل کرنے کے متعلق فرمایا؛
وَلَا تُقْبِلُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ

اور اپنی بیویوں سے مقاربت نہ کرو، جب

لے المائدہ - ۶ -

لے البقرہ - ۲۲۰

وہ پاک نہ ہو جائیں۔

اور طہارت ہمیشہ نجاست سے ہوا کرتی ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں۔
وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ ۖ
اور وہ نبی ناپاک چیزوں کو ان پر حرام ٹھیلے

ہیں۔

اور فطرتِ سلیمہ ان تمام اشیا سے کراہت اور تنفر محسوس کرتی ہے؛ اور اشیا کی حرمت جو بوجہ احترامِ ﷺ نہ ہو ان کے نجس ہونے کی دلیل ہوتی ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ ان سب اشیا میں ”نجس“ (پلید) ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے، کیونکہ نجس وہ شئی ہے کہ جو باعث کراہت ہو اور ان سب سے سلیم فطرتیں کراہت محسوس کرتی ہیں۔ اس لیے کہ یہ سب اشیا بدل کر گندگی اور بدبو کا باعث ہو جاتی ہیں۔

ان سب اشیا کے نجس ہونے میں سب کا اتفاق ہے، ماسوا منی کے اس لیے کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ پاک ہے، دلیل وہ اس حدیث ہے، جو ائمہ المؤمنین حضرت عائشہؓ صدیقہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ

كنت افرك المني من ثوب رسول الله ﷺ
آپ کی نماز کے دوران میں آپ کے کپڑے سے
صلی اللہ علیہ وسلم دھوی صلی فیہ۔ منی کھرچ دیا کرتی تھی۔

اس روایت میں واو عالیہ ہے، یعنی کہ نماز پڑھنے کے دوران میں، اور اگر وہ ناپاک ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کپڑے کے ساتھ نماز شروع نہ فرماتے بلکہ اس کپڑے کے ساتھ پڑھی ہوئی نماز کا اعادہ کرتے، جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان نمازوں کا اعادہ کرنا مروی نہیں۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ”منی تو تھوک کی مانند ہے۔ پس اسے اپنے آپ سے علیحدہ کر دینا چاہیے، خواہ وہ اذخر (گھاس) کے ساتھ ہی ہو، کہ انہوں نے منی کو ”تھوک“ کے مشابہ قرار دیا ہے اور تھوک ناپاک نہیں ہے۔ تو اسی طرح منی بھی ناپاک نہ ہوگی اس سے یہ واضح ہوا کہ اس کو دور کرنے کا حکم اس کے پلید ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ اس کے ”قابلِ کراہت“ ہونے کی بنا ہے؛ علاوہ ازیں یہ منی معزز انسان کی اصل و بنیاد ہے، لہذا اس کا پلید ہونا امر محال ہے، ہمارا استدلال روایات میں حضرت عمار بن یاسرؓ کی روایت سے ہے کہ وہ ایک مرتبہ کپڑے سے رینٹ دھو رہے تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان پر گزر ہوا۔ پوچھا: اے عمار تم کیا کر رہے ہو۔ تو انہوں نے صورت حال بیان کی، اس پر آپ نے فرمایا:

يا نخلاتك ددموع عيينيك والماء تمباري رينث، تمباري آنکھوں کے آنسو اور
الذي

۲۰۰۰ء

۱۔ یہ مد آگے بھی کئی مرتبہ دہرایا جائے گا، اس سے مراد انسانی ہے۔ کہ گوا انسان کی بھی حرمت ہے، مگر انسان کی حرمت اس کے ادب و احترام پر ہے، لہذا یہ حرمت اس کے نجس ہونے کی دلیل نہیں۔

فی بکوتک الاسواء انما يغسل الثوب
من خمس بولٍ وغائطٍ وقيٍّ ومنيٍّ
دوم۔
وہ پانی جو تمہارے گوشہ ہائے چشم میں موجود ہے
یہ سب برابر ہیں۔ جبکہ کپڑا تو پانچ اشیا یعنی
پیشاب، پاخانے، قی، منی اور خون سے دھویا
جاتا ہے۔

آپ نے حضرت عمار کو بتایا کہ کپڑا تو فقط ان ہی اشیا کی بنا پر دھونا چاہیے، تو لا محالہ جن اشیا کی بنا پر کپڑے
کو دھویا جاتا ہے وہ اشیا پلید ہوتی چاہئیں، تو اس سے ثابت ہوا کہ منی بھی ناپاک ہے۔ اسی طرح ائمہ المؤمنین
حضرت عائشہ صدیقہؓ، حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتی ہیں کہ آپ نے ان سے فرمایا:
اذا دأیت العنی فی ثوبک فان کان رطباً اگر تو اپنے کپڑے پر منی دیکھے، تو اگر وہ گیلی ہو، تو
فاغسلہ دان کان یا بسا فحتیۃ۔ اسے دھو ڈال اور اگر خشک ہو، تو اسے کھریج
دے۔

اور مطلقاً مرد و عورت پر محمول ہوتا ہے، مگر اس کا وجوب تب بھی ہو سکتا ہے کہ جب یہ منی ناپاک ہو، علاوہ ازیں
اس لیے بھی کہ اس کے خروج سے دو طہارتوں میں سے بڑی طہارت (غسل) واجب ہوتی ہے اور طہارت
ہمیشہ پلیدی سے ہوتی ہے۔ اور بڑی طہارت کا وجوب اس کے بڑی نجاست ہونے کا بین ثبوت ہے۔ جیسے حیض
و نفاس وغیرہ کی پلیدی کا یہی حکم ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ یہ منی اگر ناپاک نہ بھی ہو، تب بھی یہ اس راستے سے
گذر کر آتی ہے کہ جو راستہ ناپاک ہے، لہذا اس مجاورت (تعلق) کی بنا پر بھی منی ناپاک قرار پاتی ہے
اس کا انسان کی بنیاد ہونا، اس کے ناپاک ہونے کے منافی نہیں، جیسے منی سے جما ہوا خون اور خون کا لا تھڑا وغیرہ
ہونا اور جس روایت کا حوالہ دیا گیا ہے، وہ اس بات پر محمول ہے کہ منی تھوڑی ہوگی، بہر حال اس میں عموم
ہیں ہے، اس لیے کہ یہ تو اس وقت (حال) سے حکایت ہے، یا پھر ہم اس کا ردایات کے مابین تطبیق دینے
کے لیے وہی مفہوم سمجھیں گے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ یہ ناپاک ہوگی، اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ
کا اسے تھوک کے مشابہ قرار دینا اس کی ظاہری شکل و صورت کی بنا پر ہے، اس کے حکم کی بنا پر نہیں، اس لیے کہ
وہ ظاہری صورت میں تھوک ہی کی مانند نظر آتی ہے اور اذخر (گھاس) کے ساتھ اس کو دور کرنے کا قول اس
کے دھونے کے حکم کے منافی نہیں ہے، اس لیے یہ احتمال ہے کہ انہوں نے پہلے اسے کپڑے سے اذخر
کیساتھ دور کرنے کا حکم دیا ہو، تاکہ وہ کپڑے میں پھیل نہ جائے، کہ اس کا دھونا ہی مشکل ہو جائے اور بعد ازاں
دھونے کا حکم دیا ہو۔

وہ خون جو زخم کے سرے پر موجود ہو، یا وہ قی جو منہ بھر کر نہ ہو، تو اس کے متعلق امام ابو یوسفؒ سے مروی
ہے کہ وہ ناپاک نہیں ہیں۔ اگر فحش کے بیان پر قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ اس لیے کہ ان کے خروج سے وضو واجب
نہیں ہوتا؛ البتہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ ناپاک ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ وہ بہنے والے خون کا حصہ ہے۔
اور بہنے والا خون (الدم المسفوح) اپنے تمام اجزاء سمیت نجس ہوگا۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ
فی نفسہ بہنے والا خون نہیں ہے۔ اور شریعت کی رو سے محض بہنے والا خون ہی نجس ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ
فرماتے ہیں:

قُلْ لَا أَحَدٌ فِيمَا أَدْحَىٰ إِلَيَّ مُحَرَّمٌ عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُورًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ لَهُ
 کہو کہ جو احکام مجھ پر نازل ہوئے ہیں، میں ان میں کوئی چیز جسے کھانے والا کھائے حرام نہیں پاتا، بجز اس کے کہ وہ مرا ہوا جانور ہو، یا ہنستا ہو خون ہو، یا سور کا گوشت ہو، کہ یہ سب ناپاک ہیں۔

اور جس ناپاک شئی کو کہتے ہیں۔ تو اس آیت سے واضح طور پر یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان اشیاء کے علاوہ کوئی اور شئی حرام نہیں ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ کوئی اور شئی نجس بھی نہ ہو، ورنہ یہ ہے کہ اگر کوئی اور شئی نجس ہوگی تو وہ لازم حرام بھی ہوگی۔ اور یہ بات ظاہر آیت کے خلاف ہے؛ دوسرا استدلال اس آیت سے اس طرح ہے کہ اس آیت میں غیر مذکور اشیاء کی نفی اور مذکور اشیاء کی حرمت کا اثبات کیا گیا ہے، اور اس حرمت کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ یہ اشیاء نجس ہیں۔ اور اگر ان مذکورہ اشیاء کے علاوہ کوئی اور شئی بھی نجس ہوتی، تو وہ حرام بھی ہوتی، اس لیے کہ اس میں حرمت کی وجہ موجود ہے، اور یہ بات نص قرآن کے خلاف ہے۔ اس لیے کہ آیت کا مقنا یہ ہے کہ ان اشیاء کے علاوہ کوئی اور شئی حرام نہ ہو۔

ہمارے نزدیک کھٹملوں اور پستوں کا خون ناپاک نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر ان کا خون کم مقدار والے پانی میں گرجائے، تو اس سے وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا، حتیٰ کہ اگر ان کا خون کپڑے کو ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائے۔ تو اس سے نماز کے جواز پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ سب اشیاء ناپاک ہیں، لیکن ضرورت کے تحت وہ کپڑے میں قابل درگزر ہیں۔ ان کی دلیل قرآن مجید کی حسب ذیل آیت ہے۔

حُذِرْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ
 حرام کیا گیا ہے، تم پر مردار اور خون
 کہ اس میں بلا کسی تمیز ہر قسم کے خون کی حرمت کا ذکر ہے، اور اس میں بہتے یا غیر بہتے ہوئے خون میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اور وہ حرمت جو اس احترام کی بنا پر ہو، وہ اس کے ناپاک ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی مذکورہ آیت:

قُلْ لَا أَحَدٌ فِيمَا أَدْحَىٰ إِلَيَّ مُحَرَّمٌ إِلَّا أَخَذَ إِلَيَّ مِنْ دُونِ طَرَفٍ
 ازیں اس لیے کہ ان سے کپڑوں اور برتنوں کو بچا نا بہت مشکل ہوتا ہے، اور اگر انہیں ناپاک قرار دیا جائے، تو اس سے لوگوں کو بڑی تکلیف (خرج) کا سامنا کرنا پڑے گا اور یہ بات از روئے نص شریعت ممنوع ہے۔ ان دونوں دلیلوں سے یہ بات بھی ثابت ہو گئی کہ قرآن مجید میں مطلق الدم (خون) سے مراد مقید (مخصوص) یعنی دم مسفوح (بہنے والا خون) ہے۔

اور چھپکلیوں کا خون ناپاک ہوتا ہے، اس لیے کہ وہ خون بھی پینے والا ہے۔ اور اسی طرح باقی تمام جانوروں کا بہنے والا خون بھی ناپاک ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، بلکہ جانوروں کے خون کا ناپاک ہونا

تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہوتا ہے، اس لیے کہ جب انسان جیسے معزز حیوان کا خون ناپاک ہے۔ تو دوسرے جانوروں کا تو بدرجہ اولیٰ نجس ہوگا۔

جہاں تک مچھلی کے خون کا تعلق ہے، تو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ ناپاک ہے۔ امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے مگر امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مچھلی کا خون پاک ہوتا ہے۔ اس لیے کہ امت کا خون سمیت مچھلی کے مباح (لال)، ہونے پر اجماع ہے، اور اگر وہ ناپاک ہوتا تو خون سمیت مچھلی کا تناول کرنا کبھی جائز نہ ہوتا؛ علاوہ انہیں وہ حقیقت میں خون نہیں ہے، بلکہ وہ تو پانی ہے۔ کہ جس نے خون کی رنگت اختیار کر لی ہے (یعنی اس کا خون پیلا ہوتا ہے) وجہ یہ ہے کہ خون والا جانور پانی میں زندہ نہیں رہ سکتا۔

اور وہ خون جو رگوں اور گوشت میں ذبح کرنے کے بعد باقی رہ جاتا ہے، وہ پاک ہے، کیونکہ وہ بننے والا خون نہیں ہے۔ اسی لیے اسے گوشت کے ساتھ تناول کرنا جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ کھانے کے لیے تو مباح ہے، مگر کپڑے پر لگ جائے تو مباح نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ کھانے کے معاملے میں اس سے پینا مشکل ہے۔

② وہ نجاستیں جو دیگر جانوروں کے بدن سے خارج ہوتی ہیں مثلاً پیشاب اور گوبر وغیرہ تو وہ بھی بعض ائمہ کے اتفاق اور بعض کے اختلاف کے ساتھ ناپاک ہیں۔

جہاں تک جانوروں کے پیشاب کا تعلق ہے، تو اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا ان کا پیشاب ناپاک ہوتا ہے۔ اور لال جانوروں کا پیشاب امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناپاک اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ کے مسلک کے مطابق اگر ان کا پیشاب میل پانی میں بھی گر جائے۔ تو وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا، تا وقتیکہ وہ پانی پر غالب نہ ہو جائے۔ امام محمدؒ کی دلیل وہ روایت ہے کہ جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قبیلہ عرینہ کے لوگوں کے لیے صدقہ کے اونٹوں کا پیشاب اور دو دھڑ بطور دوا، پینا جائز قرار دیا تھا۔ حالانکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا خود ارشاد مبارک ہے کہ "اللہ تعالیٰ نے کسی حرام شے میں کوئی شفا نہیں رکھی" اسی طرح فرمان نبوی ہے: "لیس فی الدجس شفاء" (کسی ناپاک شے میں شفا نہیں) تو اس سے واضح ہوا کہ وہ پاک ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال حدیث قمار سے ہے، جس میں آپؐ نے پانچ اشیاء سے کھڑا دھونے کا حکم دیا جن میں سے ایک شے علی الاطلاق پیشاب بھی ہے، اور آپؐ نے پیشاب میں کوئی فسق نہیں کیا؛ اسی طرح فرمان نبوی ہے:

استنزلہ عن البول فان عامۃ پیشاب سے کچھ اس لیے کہ عام طور پر عذاب

سے بنو عیدہ (بنو قحط) ایک شاعر، عرب کا ایک بد قبیلہ تھا، یہ لوگ مدینہ منورہ آئے تو آپؐ نے ان کی خوب آؤ بگٹ کی۔ ان کے لیے عام چندہ کیا اور ہر طرح اعزاز کیا۔ روایات کے مطابق یہ لوگ ایک پیٹ کی مرض میں مبتلا تھے، آپؐ نے انہیں صدقہ کے اونٹوں کا روکھ اور ان کا پیشاب (بطور دوا) پینے کا حکم دیا، چند ہی دنوں میں یہ لوگ ٹھیک ہو گئے، مگر انہوں نے بد عہدی کی، جس کی انہیں سزا بھی ملی۔

عذاب القبر منہ۔

قبر اسی کی بنا پر ہوتا ہے۔

یہاں بھی آپ نے پیشاب میں کوئی تخصیص نہیں کی۔ اور فرمان باری تعالیٰ: **وَيَجْزِيهِمْ عَنِهَا الْعَذَابُ** اور جنہوں نے ان پر گندی چیزوں کو حرام کر دیا ہے، اس کی تائید ہوتی ہے؛ علاوہ ازیں فطرت سلیمہ عام طور پر اس کی گندگی سے کراہت محسوس کرتی ہے اور اگر کسی شئی کی حرمت بوجہ احترام نہ ہو تو وہ شرعاً اس کی نجاست کی دلیل ہوتی ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ پیشاب میں نجاست کا مفہوم یعنی طبعاً اس سے کراہت کا ہونا پایا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ بگڑ کر بدبودار ہو جاتا ہے۔ لہذا حلال جانوروں کا پیشاب بھی حکم میں ان کے گوشت اور حرام جانوروں کے پیشاب کی مانند ہوگا۔ جہاں تک محدثہ بالا حدیث کا تعلق ہے، تو حضرت قتادہؓ سے مروی ہے کہ آپ نے بنو عریضہ کو محض دودھ پینے کا حکم دیا تھا، ان کے پیشاب نہیں، لہذا اس سے دلیل قائم کرنا درست نہیں؛ علاوہ ازیں اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی معلوم ہوا ہو، کہ ان کی بیماری کی شفاء اسی میں ہے۔ اور بطور دوا کسی حرام شئی کا استعمال جائز ہے، بشرطیکہ اس کے ساتھ شفا حاصل ہونے کا یقین ہو، جیسے کہ سخت بھوک کے وقت مردار کھانا اور سخت پیاس کے وقت شراب پینا یا کسی دوسرے کو کھلانا لیکن اس وقت حرام شئی کا بطور دوا استعمال ناجائز ہوتا ہے کہ جب اس سے شفا حاصل ہونے کا یقین نہ ہو۔ پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بطور دوا حلال جانوروں کے پیشاب کا پینا، مذکورہ حدیث عربین کی بنا پر جائز ہے مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حرام ہے۔ کیونکہ ایسی حرام شئی بطور دوا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ کہ جس سے حصول شفا کا یقین نہ ہو؛ اسی طرح ہر وہ شئی بطور دوا استعمال کرنا حرام ہے کہ جس میں شفا کا ہونا عقل سے بعید ہو اور اطباء کے ہاں پیشاب میں کوئی شفا نہیں۔ کوئی مذکورہ بالا حدیث کی یہ تاویل کی گئی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم ہوا تھا کہ ان لوگوں کی شفا خاص طور پر اسی میں ہے۔ واللہ اعلم۔

اور جانوروں کا گوشت اور لید اکثر علماء کے نزدیک نجس ہیں، مگر امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ حلال جانوروں کا گوشت پاک ہے، یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ نوجوان صحابہ کرامؓ اپنے گھروں اور سفر میں کھیتے ہوئے الجذہ یعنی خشک مینگنی کو ایک دوسرے کی جانب پھینکتے تھے، اگر وہ ناپاک ہوتیں تو وہ ان کو کبھی ہاتھ نہ لگاتے۔ امام مالکؒ نے اس کی ایک اور دلیل یہ بیان کی ہے کہ اہل مدینہ اسے اپنے ایندھن کے طور پر لکڑی کی طرح استعمال کرتے ہیں۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے استنجا کے لیے پتھر طلب فرمائے۔ تو انہوں نے دو پتھر اور ایک لید کا ٹکڑا لادیا۔ آپ نے پتھر توڑنے لگے مگر لید کو پھینک دیا اور فرمایا یہ رکس، یعنی ناپاک ہے، علاوہ ازیں اس میں نجاست کا مفہوم یعنی طبعاً سلیمہ کے ہاں اس کا قائل کراہت ہونا پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ بدبو اور گندگی سے عبارت ہے اور اس سے بچاؤ کیا جاسکتا ہے، لہذا وہ ناپاک ہوگا۔

(۳) بعض پرندوں کی بیٹ، مثلاً مرغی، بطخ بھی ناپاک ہے؛ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ پرندوں کی دو اقسام

ہیں: ایک قسم وہ ہے جو ہوا میں بیٹ نہیں کرتے اور دوسری قسم وہ ہے جو ہوا میں بیٹ کرتی ہے: قسم اول یعنی وہ پرندے جو ہوا میں بیٹ نہیں کرتے، مثلاً مرغی، بطخ وغیرہ تو ان کی بیٹ ناپاک ہوتی ہے، کیوں کہ اس میں نجاست کا مفہوم، یعنی اس کا قابل کراہت اور اس کا گندہ اور بدبودار ہونا پایا جاتا ہے، لہذا وہ انسانوں کے پاخانے کی مانند قرار پاتا ہے۔ مرغابی کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے دو روایات ملتی ہیں۔ امام ابو یوسفؒ کی روایت یہ ہے کہ اس کی بیٹ ناپاک نہیں ہے اور حسن کی یہ ہے کہ وہ پلید ہے: قسم ثانی یعنی وہ پرندے جو ہوا میں بیٹ کرتے ہیں، ان کی پھر دو اقسام ہیں: ایک قسم طال پرندوں پر مشتمل ہے، جیسے کبوتر، چڑیا اور عقیق (کوئے کی شکل کا ایک پرندہ) وغیرہ۔ تو ان کی بیٹ ہمارے نزدیک پاک اور امام شافعیؒ کے نزدیک ناپاک ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ طبعاً ان میں بھی گندگی کا مفہوم پایا جاتا ہے، لہذا وہ گھم میں گوبر اور پاخانے ہی کی طرح ہیں، ہمارا استدلال اجماع امت سے ہے، وہ اس طرح تمام مسلمان مسجد الحرام اور دیگر جامع مساجد میں کبوتروں کے رکھنے پر متفق ہیں، حالانکہ سب لوگوں کو یہ معلوم ہے کہ یہ پرندے ہوا میں بیٹ کرتے ہیں، اگر ان کی بیٹ ناپاک ہوتی، تو تمام مسلمان ایسا ہرگز نہ کرتے، جبکہ مسجدوں کو پاک و صاف رکھنے کا حکم دیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

أَنْ طَيَّرُوا بِبَيْتِي لِلطَّائِعِينَ ۝

تم دونوں (ابراہیم و اسماعیل) میرے گھر کو طواف کرنے والوں کے لیے پاک و صاف رکھو۔

اور مروی ہے کہ ایک بار حضرت عبداللہ بن عمرؓ پر ایک کبوتر نے بیٹ کر دی، تو انہوں نے اسے پونچھ ڈالا اور پھر نماز ادا فرمائی۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اسی طرح کی ایک روایت چڑیا کے متعلق ملتی ہے جس سے یہ واضح ہوتا ہے کہ محض کسی کی طبعی حالت اس کے ناپاک ہونے کی دلیل نہیں ہوتی تا وقتیکہ اس سے بگڑ کر بدبودار گندی ہوا پیدا ہونے کا امکان نہ ہو جس کو سلیم طبائع ناپسند کریں۔ اور یہ بات یہاں معدوم ہے، اور اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کر لیں، تب بھی یہ حقیقت ہے کہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ پرندے ہوا میں بیٹ کرتے ہیں، لہذا ان سے کپڑوں اور برتنوں کو بچانا ناممکن ہوتا ہے۔ لہذا نظریۂ ضرورت کے تحت اس کا اعتبار ساقط ہو جائے گا، جیسے کھل اور پسوؤں کا خون قابل معافی ہوتا ہے۔ امام مالکؒ نے اس مسئلے میں ان کے پاک ہونے پر امت کا اجماع نقل کیا ہے، اور یہ ایسی بات ہے کہ جسے مجتہد یا نہیں جاسکتا۔ اس لیے اگر قوی اجماع ثابت نہ بھی کیا جاسکے تو فعلی اجماع تو لازماً موجود ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور وہ پرندے جو حرام گوشت والے ہیں، مثلاً شکار، باز اور چیل وغیرہ تو ان کی بیٹ امام

ابو ضیفہؓ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پاک اور امام محمدؒ کے نزدیک سخت ناپاک و نجس غلیظ ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے، کہ اس میں نجاست کا مفہوم پایا جاتا ہے، یعنی انکی بیٹ بگڑ کر بدبو دینے اور ہوا کو گندہ کرنے کا باعث بنتی ہے، لہذا ان کی بیٹ حرام جانوروں کے فضلہ کے مانند ناپاک ہوگی اور چونکہ یہ پرندے جنگلی ہیں، اس لیے عام لوگوں کے ساتھ مخالفت نہ ہونے کے باعث ان کی بیٹ کی نجاست کو سا قح کرنے کی ضرورت نہیں ہے کیوں کہ یہ پرندے چٹانوں اور جنگلوں میں رہتے ہیں، بخلاف کبوتر وغیرہ کے (جو شہروں میں بھی رہتے ہیں) امام ابو ضیفہؓ اور امام ابو یوسفؒ دونوں کا استدلال یہ ہے کہ یہاں بھی ضرورت موجود ہے کیونکہ یہ پرندے بھی ہوا میں بیٹ کرتے ہیں۔ لہذا ان کی بیٹ سے کپڑوں اور برتنوں کو بچانا ممکن نہیں ہے، اسی طرح ان کا عوام کے ساتھ اختلاط بھی ثابت ہے، بخلاف مرغی اور بطخ کے، اس لیے کہ یہ دونوں ہوا میں بیٹ نہیں کرتے، لہذا ان کی بیٹ سے بچنا ممکن ہے۔

اور چوہے کا فضلہ ناپاک ہے، اس لیے کہ وہ بگڑ کر گندہ بنی اور بدبو دار ہو جاتا ہے، البتہ اس کپڑے کے متعلق اختلاف ہے جسے اس کا پیشاب لگ جائے۔ بلخ کے بعض مشائخ سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ واقعہ اس کے ساتھ پیش آئے، تو وہ اس کپڑے کو ضرور دھوئیں گے۔ ان سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص اسے دھوئے بغیر نماز پڑھ لے، تو اس کا کیا حکم ہے، تو انہوں نے کہا کہ میں اس کو نماز کے اعادے کا حکم نہیں دیتا۔ اور چمکا ڈروں کا پیشاب اور ان کی بیٹ ناپاک نہیں ہے، اس لیے کہ اس سے کپڑوں اور برتنوں کا بچانا مشکل ہے۔ کیونکہ وہ فضا میں ہی پیشاب کر دیتے ہیں۔ اور یہ گویا اڑنے والا چمکا ہے، جو اڑتے ہوئے پیشاب کر دیتا ہے۔

(۴) بہتے خون والا مردار جانور بھی اسی زمرے میں شامل ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مردار جانوروں کی دو اقسام ہیں: ایسے مردار جانور جن میں بہنے والا خون نہیں ہوتا اور شاید یا بہتے خون والا مردار جانور ⑤ وہ مردار جانور کہ جس میں بہنے والا خون نہیں ہوتا مثلاً کھجور، بھجور، کیکڑا وغیرہ۔ یہ جانور ہمارے نزدیک نجس نہیں ہیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک کھجور اور بھجور کے سوا تمام جانور ناپاک ہیں جبکہ ان دونوں کے متعلق ان سے دو قول مروی ہیں۔ ان کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ: حَرَّمَ عَلَیْکُمُ الْمَيْتَةَ ۖ تم پر حرام کیا گیا ہے، مردار جانور۔

ہے، کیونکہ کسی شئی کی حرمت جو اس کے احترام پر مبنی نہ ہو، اس کے نجس ہونے کی دلیل ہوتی ہے ہمارا استدلال حضرت سلیمان فارسی سے مروی ایک روایت سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: موت کل حیوانٍ لیس لہ سائلۃ فی الماء لا یفسد۔ ہر وہ جانور جس میں بہنے والا خون نہیں ہوتا اس کا مزہ پانی کو فاسد (خراب) نہیں کرتا۔

یہ روایت اس باب میں بعض مترجم ہیں اور اسی طرح حضرت ابوسعید الخدریؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

اذا وقع الذباب في اناء احدكم
فامقلوه فان في احد جناحيه داء
في الآخر داء وهو يقدم الداء على
الدواء۔

حب تم میں سے کسی ایک کے برتن میں مکھی
گر جائے، تو تم اس کو اس میں ڈبکی لگواؤ اور
پھر اس کو اس سے باہر نکال دو، اس لیے کہ اس
کے ایک پر میں بیماری اور دوسرے میں
شفا ہوتی ہے اور وہ بیماری والے پر کو شفا
والے پر پر مقدم رکھتی ہے۔

اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مکھی کو اپنی کمزور طبیعت کی بناء پر اگر کھانے میں غوطہ دیا
جائے وہ مر جاتی ہے، تو مکھی کو غوطہ دینے کا حکم مال کے اطلاق کے مترادف ہوگا۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم نے مال کے ضیاع سے منع کیا ہے۔ لہذا مال کے ضائع ہونے کا مسئلہ مذکورہ حدیث سے منضام
ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام میں تناقض پایا جائے۔ علاوہ ازیں اگر
ہم مکھی کے ناپاک ہونے کا حکم دیں، تو اس سے لوگوں کو بڑی مشکل کا سامنا کرنا پڑے گا، اس لیے کہ برتنوں
کو اس سے بچانا بے حد مشکل ہوگا، تو اس بنا پر اس کا مرنا ایسے ہوگا، جیسے کہ سڑکے میں پیدا ہونے والے کچرے
کا سڑکے ہی میں مرجانا (کہ اس سے سڑکے پیدا نہیں ہوتا)، اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نص قرآنی (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ
الْمَيْتَةُ...) مجبوری اور حرج والی جگہوں کو شامل نہیں ہے۔ حب کہ مچھلی اور ٹیڈی کو مذکورہ نص سے
پہلے ہی سے علیحدہ کیا جا چکا ہے کہ یہ دونوں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق دو مردہ جانور
ہیں (مگر پھر بھی ان کو حلال قرار دیا گیا ہے)، اور ان کے اس اختصاص کی وجہ ان دونوں میں بننے والے خون
کا نہ ہونا ہے، یہی خصوصیت یہاں بھی موجود ہے۔

اور ایسے جانور جن میں بننے والا خون پایا جاتا ہے، تو ان کے ایسے اجزاء کے متعلق کوئی اختلاف نہیں
کہ جن میں خون ہوتا ہے۔ مثلاً گوشت، چربی اور کمال وغیرہ۔ کہ ان کے یہ اجزاء ناپاک ہیں، کیونکہ ان اجزاء
میں بننے والا خون، پوری طرح شامل ہوتا ہے، اور ایسے اجزاء کہ جن میں خون نہیں ہوتا، تو اگر وہ اجزاء
مٹھوس ہوں مثلاً سینک، بڈی، دانت، کھر، ناخن پھٹے ہوئے کھڑ بال، اون پٹھے اور سخت مٹھوس نافہ
مشک تو یہ سب چیزیں ہمارے نزدیک ناپاک نہیں ہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام مردہ اجسام اور
ان کے اجزاء ناپاک ہیں۔ اس لیے کہ قرآنی حکم حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ... کے ظاہر کا یہی تقاضا ہے
اور کسی شے کی حرمت جو اس کے احترام کی بنا پر نہ ہو، اس کے نجس ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔ ہمارے
ائمہ کرام نے ان اشیاء کا جواز طہارت و طہارت ثابت کیا ہے: اولاً اس طرح کہ یہ اشیاء سرے سے میتہ
ہی نہیں۔ اس لیے کہ ”میتہ“ حریت کی اصطلاح میں اسے کہتے ہیں کہ جس کی از خود یا کسی غیر شرعی عمل
کے ذریعے جان نکل جائے۔ اور ان اشیاء میں سرے سے ہی کوئی جان (حیات) نہیں ہوتی۔ لہذا یہ اشیاء
میتہ (مردار) کلام معنی ادا نہ ہوں گی اور ثانیاً یہ کہ مزار اشیاء کی نجاست ان کی ذاتی نجاست کی بنا پر نہیں ہوتی
بلکہ یہاں دو مرتبہ کھر کے الفاظ دہرائے گئے ہیں۔ اول الذکر لانا فرما ہے جو گھوڑے وغیرہ کے لیے مستعمل ہوتا ہے جب تک کھر پٹے ہوئے نہیں
ہوتے۔ جب کہ مؤخر الذکر اطلاق ہے جو گھوڑے کے علاوہ دیگر جانوروں کے کھروں کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ کاف

بلکہ اس لیے ہر قسم کے کران اشیاء میں بننے والا خون اور ناپاک رطوبتیں پائی جاتی ہیں۔ اور یہ دونوں باتیں ان اشیاء میں موجود نہیں۔

اور اسی طرح برودہ چیز جو مذکورہ جانداروں سے ان کی زندگی میں ہی جدا کی گئی ہو تو اگر اس میں خون دھرتا ہو جیسے ”ہاتھ“ کان اور ناک وغیرہ تو ایسی اشیاء بالاجماع حرام ہیں۔ اور اگر ان میں خون نہ ہو، جیسے بال، اذن اور ناخن وغیرہ تو ان کے متعلق اختلاف ہے؛ اور رہا ماخوذ مشک اور دودھ۔ تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پاک اور امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ کے نزدیک ناپاک ہیں۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دودھ اگرچہ فی نفسہ پاک ہے۔ مگر ناپاک شے کے قرب کی بناء پر وہ ناپاک ہو جاتا ہے، اور امام ابوحنیفہؒ کا استدلال قرآن مجید کے کی آیت:

وَاِنَّ لَكُمْ فِي الْاَنْعَامِ لَعِبْرَةً ۚ نَسْتَفِيكُمْ
مِمَّا يَنْفَجُرُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْكُمْ وَمِمَّا خَلَا
خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّهِيدِينَ ۝

اور تمہارے لیے چار پایوں میں بھی (مقام)
عبرت (دفعہ) ہے کہ ان کے پیٹوں میں جو
گوشت اور لہو ہے، اس سے ہم تم کو خالص دودھ
پلاتے ہیں، جو پینے والوں کے لیے خوشگوار
ہے۔

سے ہے کہ اس میں دودھ کے لیے علی الاطلاق وصف کے طور پر اس کا خالص ہونا اور خون اور
تو بکے درمیان سے اس کا لگا لہا نمایان کیا گیا ہے، جو اسکے پاک ہونے کی علامت ہے اسی طرح اس آیت سے، جو اللہ
تعالیٰ کی نعمت کے اظہار کے طور پر آئی ہے، اس کا نعمت خداوندی ہونا ثابت ہوتا ہے، جو اس کے پاک
ہونے کی دلیل ہے اور اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ نجس اشیاء کے ساتھ مخلوط نہیں ہوتا، اس لیے کہ
مخلوط ہونے کے بعد اس کا ”خالص ہونا“ کہاں باقی رہتا ہے۔

ہم نے اوپر جو حکم ”ہیتہ“ (مردار) کے ان اجزاء کے متعلق بیان کیا ہے جن میں خون نہیں ہے،
تو اس سے مراد آدمی اور خنزیر کے علاوہ دوسرے حیوانات ہیں، جہاں تک ان دونوں کے حکم کا تعلق
ہے۔ تو انسان کے متعلق ہمارے ائمہ کرامؒ سے دو روایتیں ہیں: ایک روایت کے مطابق انسان کے تمام
اجزاء ناپاک ہیں اور اگر ان کا وزن ایک درجم کے وزن یا حسب حال درجم کی چوڑائی کے مطابق اس
کی چوڑائی ہو، تو نہ اس کا فروخت کرنا جائز ہے اور نہ ہی ان کے ساتھ نماز ادا کرنا درست ہے اور
اگر یہ اجزاء تھوڑے پانی میں گر جائیں تو پانی ناپاک ہو جائے گا اور دوسری روایت کے مطابق آدمی کے
اجزاء پاک ہیں۔ اور یہی قول درست ہے۔ اس لیے کہ ان میں کوئی خون نہیں پایا جاتا۔ اور اصل ناپاک کی تو
خون کی ہی ہوتی ہے۔ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ یہ بات بھی ناممکن ہے کہ کتے کے تو یہ اجزاء پاک ہوں اور
آدمی کے ناپاک ہوں۔ ہاں البتہ ان اجزاء کا پینا اور ان سے فائدہ اٹھانا۔ انسان کے احترام کی بنا پر جائز

نہیں ہے۔ جیسے مثلاً اگر گندم یا جو کے ساتھ کسی آدمی کا کوئی دانت پس جائے، تو اس اُٹے سے جو روٹی بنائی جائے گی۔ اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، اس کے ناپاک ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ اس کے ادب و احترام کی بنا پر تاکہ کوئی شخص انسان کے اجزاء کو کھانے والا قرار نہ پائے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اور جہاں تک خنزیر کا تعلق ہے، تو امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ وہ نجس العین ذاتی طور پر پلید ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں اس کا وصف ”حس“ پلید ہونا بیان کیا ہے۔ لہذا اس کے بالوں اور اس کے دیگر تمام اعضاء کا استعمال جائز نہ ہوگا۔ الا یہ کہ انہوں نے سالی سے سلائی کرنے والوں کے لیے اس کے بالوں کا بوجہ ضرورت، جواز بیان کیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے ایک ”غیر روایت الاصول“ کے مطابق یہ نقل کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک ان کا استعمال بوجہ نص، مکروہ ہے، بہر حال تمام روایات کے وقت سے ان کا فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر خنزیر کا کوئی بال قلیل پانی میں گر جائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک جب تک اس کے بال دوسرے جانوروں کے بالوں کی طرح پانی پر غالب نہ ہو جائیں، اس وقت تک پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ ہمارے ائمہ کرام کی ایک ”غیر روایت الاصول“ کے مطابق اس کے مذکورہ اجزاء پاک ہیں۔ کیونکہ ان میں خون نہیں ہوتا۔ اور صحیح یہ ہے کہ وہ ناپاک ہیں۔ اس لیے کہ خنزیر کے اجزاء کی نجاست اس لیے نہیں کہ ان میں خون یا رطوبت ہوتی ہے، بلکہ اس کے اجزاء کی نجاست تو اس کی ذاتی نجاست کی بنا پر ہوتی ہے۔ اور جہاں تک کتے کا تعلق ہے۔ تو اس کے متعلق سب سے پہلے یہ نکتہ وضاحت طلب ہے کہ آیا وہ فی نفسہ نجس (نجس العین) ہے، یا نہیں۔ ہمارے مشائخ کی آراء اس میں مختلف ہیں۔ جن حضرات نے اس کو ”نجس العین“ قرار دیا ہے انہوں نے اس کو خنزیر کے ساتھ شامل کیا ہے تو اس صورت میں اس کا حکم وہی ہے۔ جو خنازیر کا ہے۔

اور جنہوں نے اسے ”نجس العین“ قرار نہیں دیا۔ انہوں نے اسے خنزیر کے علاوہ دوسرے جانوروں کی طرح قرار دیا ہے۔ اور یہی قول درست ہے، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

(۵) کتے اور خنزیر کا جھوٹا پانی: اکثر علماء کے نزدیک یہ بھی ناپاک ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جھوٹے پانی کی چار اقسام ہیں۔

- (۱) پہلی قسم وہ ہے جو بلا کراہت سب کے نزدیک پاک و طہر ہے۔
- (ب) دوسری قسم وہ ہے کہ جس کی طہارت اور نجاست کے متعلق اختلاف ہے۔
- (ج) تیسری قسم مکروہ ہے۔
- (د) قسم چہارم مشکوک پانی پر مشتمل ہے تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) وہ جھوٹا پانی جس کی طہارت متفق علیہ ہے آدمی کا جھوٹا پانی ہے، خواہ وہ آدمی مسلمان ہو یا کافر، بچہ ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت، پاک ہو یا ناپاک، حائضہ ہو یا جنبی مرد، ہاں البتہ اگر کوئی شخص شراب پی رہا ہو، تو اس کا جھوٹا ناپاک ہوگا، جیسے کہ اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ کے پاس

دودھ کا ایک پیالہ لایا گیا۔ آپ نے اس میں سے کچھ حصہ پی کر بقیہ اپنی داہنی جانب بیٹھے ہوئے اعرابی (بدو) کو عنایت فرما دیا۔ پھر اس نے حضرت ابوبکرؓ کو وہ پیالہ دیا۔ تو انہوں نے اس میں سے پیا۔ اسی طرح روایت ہے کہ ”ام المؤمنین حضرت عائشہؓ جدیدہ نے حالت حیض میں ایک برتن سے پانی پیا۔ پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اسی برتن سے وہیں منہ دکھ کر پانی نوش فرمایا۔ جہاں سے ام المؤمنینؓ نے نوش کیا تھا؛ علاوہ ازیں انسان کا جھوٹا اس کے گوشت سے مخلوط ہو کر برآمد ہوتا ہے۔ اور انسان کا گوشت پاک ہے، لہذا اس کا جھوٹا پانی بھی پاک ہوگا، ہاں البتہ اگر کوئی شخص شراب پی رہا ہو، تو اس حالت میں چونکہ اس کا منہ شراب کی نجاست کے ساتھ نجس ہوتا ہے، لہذا اس حالت میں اس کا جھوٹا پانی ناپاک ہوگا۔ بقول بعض یہ حکم اس وقت ہے کہ جب وہ شراب پینے کے فوری بعد پانی پیے اور اگر اتنی دیر توقف کرے، اس نے پانی پیا، کہ جتنی دیر میں وہ یہی مرتبہ تھوک نکل لیتا ہو، تو اس کا جھوٹا پانی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پاک ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک ناپاک، اس مسئلہ کی بنیاد دو اصولی باتوں پر ہے: پہلی بات یہ ہے کہ آیا پانی کے علاوہ دیگر مانع اشیاء سے، کپڑے یا جسم پر سے نجاست کا ازالہ کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ برتن میں مرتبہ دھونے سے ہی پاک ہوتے ہیں۔ یا کم و بیش سے۔ امام ابو یوسفؒ ان دونوں مسائل میں سے پہلے مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ کے ساتھ اور دوسرے مسئلے میں امام محمدؒ کے ساتھ ہیں، لیکن ان دونوں کا جواب اس مسئلے میں دو اصولی باتوں کی بنا پر متفق علیہ ہے: ان میں سے ایک تو یہ ہے کہ پانی یا مانع شے کا بیانا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک شرط ہے، جو کہ یہاں نہیں پائی گئی دوسری یہ کہ پانی کے سوا دیگر مانع اشیاء امام محمدؒ کے نزدیک ذریعہ طہارت نہیں ہو سکتیں لہذا تھوک سے اس کا منہ پاک نہیں ہو سکتا اہل ظواہر نے مشرک آدمی کے جھوٹے کو حکم قرآنی:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ
ہیں۔

کی بنا پر کہ وہ قرار دیا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ آیت ان کے اعتقاد کی خبیث پر محمول ہے، جس کی دلیل وہ روایت ہے کہ جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو نقیف کے وفد کو جو مشرکین پر مشتمل تھا مسجد میں ٹھہرایا۔ اگر وہ لوگ ناپاک ہوتے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم انہیں مسجد میں کیوں ٹھہراتے؟ خاص طور پر اس لیے کہ مسجد کو پاک و صاف رکھنے کا حکم دیا جاتا ہے یہاں تک کہ مسجد کھٹکا رکھ بھی فوراً دور کر دیا جائے۔ حالانکہ کھٹکا پاک ہوتا ہے؛ اور یہی حکم ہے حلال جانوروں اور پرندوں کے جھوٹے پانی کا۔ منکر اونٹ گندگی خور اور گندگی کھانے والی مرغی اس حکم سے مستثنیٰ ہے وجہ یہ ہے کہ ان کا جھوٹا پانی ان کے گوشت سے متولد ہوتا ہے اور چونکہ ان کا گوشت پاک ہے، لہذا ان کا جھوٹا پاک ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ یا بکری کے جھوٹے پانی کے ساتھ وضو کیا، البتہ گندگی خور اونٹ اور گائے اور گندگی خور مرغی کا جھوٹا مکروہ ہوتا ہے، اس لیے کہ احتمال ہے کہ اسکے منہ یا چوخی میں پلیدی ہو۔ کیونکہ وہ نجاست کھاتی ہیں اور اگر ان کو باندھ کے رکھا جائے۔ تو پھر جائز ہے مرغی کو باندھ کر رکھنے کا طریقہ ہے کہ اسے اس طرح باندھ جائے۔ کہ اس کی چوخی

اسکے قدموں کے نیچے تک نہ پیچھے۔ اور اگر اس کی چوڑی اس کے قدموں کے نیچے تک پہنچ جائے۔ تو وہ مرغی گندگی خود (المخلاه) ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں اس کے گندگی کریدنے کا احتمال موجود ہے۔

گھوڑے کا جھوٹا امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا گوشت پاک ہونے کی بنا پر پاک ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ سے اس کے متعلق اس کے گوشت کی طرح دو روایتیں ہیں: حسن بن زیاد کی روایت یہ ہے کہ اس کے گوشت کی طرح اس کا جھوٹا پانی بھی ناپاک ہوتا ہے۔ اور ظاہر روایت کے مطابق وہ اس کے گوشت کی طرح پاک ہے۔ اور سی امام ابو یوسفؒ کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے اور سی درست ہے۔ اسلئے کہ اس کے گوشت کی کراہت اسکے ناپاک ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ اس لیے ہوتی ہے کہ اسکے ذبح کرنے سے دشمن پر خوف بٹھانے میں کمی ہوگی اور اس لیے کہ وہ کافر کا ذریعہ بھی ہے اور یہ بات اسکے جھوٹے میں نہیں پائی جاتی۔ واللہ اعلم۔

⑤ خنزیر کے اور تمام وحشی درندوں کا مختلف فیہ جھوٹا پانی: اکثر علماء کے نزدیک وہ

ناپاک اور امام مالکؒ کے نزدیک پاک ہے۔ امام شافعیؒ کے ہاں کتے اور خنزیر کے سوا تمام درندوں کا جھوٹا پانی پاک ہے۔ امام مالکؒ قرآن مجید کی آیت:

هُدَالِذِیْ خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْاَرْضِ
ہیں تمہارے لیے پیدا کیں۔

کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں کہ اس آیت میں تمام اشیا سے انتفاع کو

جائز قرار دیا گیا ہے اور انتفاع تو فقط پاک اشیا سے ہی کیا جاسکتا ہے۔ گو کہ اللہ تعالیٰ نے بعض جانوروں کا کھانا حرام کر دیا ہے، لیکن ان کے گوشت کی حرمت ان کے ناپاک ہونے کی دلیل نہیں جس طرح خود انسان کا یہ حکم ہے۔ اسی طرح کھجور، بھڑ وغیرہ پاک ہوتے ہیں، حالانکہ ان کا کھانا جائز نہیں ہے البتہ تعمیل حکم نبویؐ میں اطاعت کتے کے جھوٹے برتن کا دھونا ضروری ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اِذَا دَلَخَ الْکَلْبُ فِیْ اَنْۡاَمِکُمْ فَاغْسِلُوْهُ

ثَلَاثًا دَنِیْ رَدِیْعَتِکُمْ فِیْ رَدِیْعَتِکُمْ دَعِ۔ تو اس برتن کو تین مرتبہ، دوسری

روایت کے مطابق پانچ مرتبہ اور ایک اور

روایت کے مطابق سات مرتبہ دھوؤ۔

اور برتن کے دھونے کا حکم بعض ثواب کے طور پر نہیں ہو سکتا، برتن دھونے میں کیا ثواب ہو سکتا ہے یا اسی لیے اگر کسی کا آئینہ زمانے میں اس برتن کو استعمال کرنے کا ارادہ نہ ہو، تو اس برتن کا دھونا بھی ضروری نہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ برتن دھونے کا حکم اس کی نجاست کی بنا پر ہے؛ علاوہ ازیں ان سب جانوروں کا جھوٹا پانی ان کے گوشت سے متاثر ہوتا ہے۔ اور ان کا گوشت ناپاک ہے۔ چنانچہ ان کے جھوٹے پانی سے بچنا اور اپنے برتنوں کو بچانا بھی ممکن ہے

لہذا وہ ضرورہً بھی نجس قرار پاتے ہیں۔

رہے امام شافعیؒ تو ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت ہے۔ جو فرماتے ہیں کہ ”ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سوال کیا گیا کہ کیا ہم گدھوں کے بچے کے ہوئے جھوٹے پانی سے دھو کر سکتے ہیں۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ ہاں اور تمام جنگلی درندوں کے بچے ہوئے پانی سے بھی وضو درست ہے۔“ اسی طرح حضرت جابر بن عبداللہؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کنوؤں کے متعلق پوچھا گیا، جو مکہ المکرمہ اور مدینۃ المنورہ کے درمیانی راستے میں واقع ہیں، اور جن پر پانی پینے کے لیے درندے آتے رہتے ہیں۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ان جانوروں کا مستعمل پانی وہ ہے۔ جو انہوں نے اپنے پیٹ میں ڈال لیا اور چوپانی بچ رہا ہو وہ ہمارے لیے مشروب اور ذریعہ طہارت ہے۔“

یہ روایت اس بارے میں نص ہے۔ ہمارا استدلال حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی ایک روایت سے ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ یہ ”دونوں حضرات ایک حوض کے پاس آئے۔ تو حضرت عمرو بن العاصؓ نے حوض کے مالک سے پوچھا کہ کیا اس حوض میں درندے بھی آتے ہیں، تو حضرت عمر فاروقؓ اس پر محبت بول اٹھے کہ ”اے حوض کے مالک ہمیں اس بارے میں کچھ نہ بتا۔ اگر قلیل پانی ان کے پینے سے نجس نہ ہوتا، تو حضرت فاروق اعظمؓ کی جانب سے سوال کا جواب دینے سے روکنے کے کوئی معنی نہیں رہ جاتے۔ علاوہ انہیں یہ جانور حرام ہیں۔ پھر ان جانوروں سے برتنوں کو بچانا بھی ممکن ہے اور چونکہ پانی پیتے وقت، ان کا لعاب دہن پانی کے ساتھ مل جاتا ہے جو ان کے گوشت سے پیدا ہونے کی بنا پر نجس ہوتا ہے۔ لہذا ان کا جھوٹا پانی بھی، کتے اور خنزیر کے جھوٹے کی طرح ناپاک قرار پائے گا۔ البتہ بلی کا حکم اس کے برخلاف ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس سے برتنوں کو بچانا ناممکن ہے۔ جب کہ امام شافعیؒ کی نقل کردہ دونوں احادیث کی توجیہ یہ ہے کہ یہ احادیث درندوں کے گوشت کی حرمت سے قبل کی ہیں۔ یا پھر سائل نے ”کثیر پانی“ کے متعلق سوال کیا ہو گا۔ جہاں ہمارا بھی یہی مسلک ہے کہ کثیر پانی ناپاک نہیں ہوتا۔

④ مکروہ جھوٹا پانی: شکاری پرندوں، مثلاً باز، شکرے، چیل وغیرہ کا جھوٹا پانی، استحسان کی رو سے مکروہ ہے اور گریباں بھی قیاس تو یہی تھا، کہ ان کے گوشت پر قیاس کرتے ہوئے جنگلی درندوں کی طرح ان کا جھوٹا بھی نجس قرار دیا جاتا، لیکن استحسان (قیاس خفی) کی وجہ یہ ہے کہ یہ پرندے اپنی چوہنج کے ساتھ پانی پیتے ہیں اور ان کی چونچیں لمبی اور خشک ہوتی ہیں، لہذا ان کے منہ کا لعاب پینے والے پانی کے ساتھ مخلوط نہیں ہوتا، بخلاف جنگلی درندوں کے، علاوہ انہیں ان سے برتنوں کو بچانا بھی مشکل ہے، کیونکہ یہ فضا سے نیچے اترتے اور پانی پیتے ہیں، بخلاف جنگلی درندوں کے۔ البتہ ان کا جھوٹا پانی مکروہ ہو گا، اس لیے کہ یہ جانور اکثر مراد اور مردہ اشیا کھاتے ہیں، لہذا ان کی چونچ، گندگی خور مرغی کی چونچ کے حکم میں ہو گی۔ پھر میں رہنے والے جانوروں مثلاً چوہے، سانپ، چھپکلی، اور بچھو وغیرہ کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح الجامع الصغیر کی روایت کے مطابق بلی کے جھوٹے کا بھی یہی حکم ہے۔ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کیا ہے کہ میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ بات یہ ہے کہ نماز میں اس پانی کے

علاوہ کسی اور پانی سے دھو کر لے تاہم اس جگہ انہوں نے اس کی کراہت کا ذکر نہیں کیا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ دونوں فرماتے ہیں کہ بلی کا جھوٹا مکروہ نہیں ہے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے کہ جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ”اَنْ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بلی کے لیے تھوڑا سا برتن کو جھکا دیتے تھے، تاکہ وہ اس میں سے پانی پی لے، پھر آپ اس پانی کو نوش بھی فرماتے اور دھو بھی کرتے“؛ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی موقوف اور مرفوع دونوں طرح سے منقول اس روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا بلی ایک درندہ (سباع) ہے۔ جو درحقیقت اس کے حکم کا بیان ہے۔ نیز فرمان نبوی ہے:

يُفْلُ الْاِنَاءُ مِنْ دَلْوَعِ الْكَلْبِ ثَلَاثًا اِنْ كُنَّ كَيْسِي بَرْتَنٍ فِي مَنْةٍ ذَالٍ دَسَّ تَوَاسَ
وَمِنْ دَلْوَعِ الْهَدَّةِ مَرَّةً
تین بار اور اگر بلی منہ ڈال دے تو اسے

ایک مرتبہ دھویا جائے۔

اس کے جھوٹے پانی کی کراہت دو طرح ثابت ہوتی ہے: اولاً جیسے کہ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے باقی کہ بلی کا گوشت اس کے بدن کے ناپاک ہونے کی بنا پر چونکہ ناپاک ہوتا ہے، لہذا اس کا جھوٹا بھی ناپاک ہوگا، لیکن چونکہ وہ گھر میں آنے جانے والے جانوروں میں شامل ہے، لہذا ضرورت کے تحت اس کے جھوٹے کی حرمت تو ختم ہوگئی، البتہ اس کی کراہت باقی ہے، دوسرے طریقے کا ذکر الکرخیؒ نے کیا ہے کہ بلی بذات خود تو ناپاک نہیں ہے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا کہ بلی ناپاک نہیں ہے، جس سے اس کی نجاست کی نفی ہوگئی ہے، البتہ چونکہ اس کی طرف سے چوسہ پکڑنے کا احتمال باقی ہے۔ لہذا اس احتمال کی بنا پر اس کے جھوٹے کو مکروہ قرار دیا جائے گا۔ اور اس کا منہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ نیند سے بیدار ہونے والے شخص کا ماتھ اور جو روایات امام شافعیؒ نے نقل کی ہیں وہ درندوں کی حرمت کے اعلان سے قبل کی ہیں جو امام الطحاویؒ کے مطابق منسوخ ہیں، جب کہ الکرخیؒ کی تشریح کے مطابق اس بات کا احتمال ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بذریعہ وحی یہ معلوم ہو گیا ہو، کہ آپ کے گھر کی اس بلی کے منہ میں نجاست نہیں ہے، یا پھر اس روایت کو نہ بیان جواز، پر محمول کیا جائے گا۔ اسی بنا پر آپؐ نے بلی کا چھوڑا ہوا کھانا کھایا اور اس کو ہنڈیا چاٹنے کی اجازت دی۔ بنا بریں یہ سب کچھ تعلیم جواز پر محمول کیا جائے گا؛ اور اگر بلی چوہا کھا کر پانی پئے۔ تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے فوراً ہی پانی پی لیا۔ تو پانی ناپاک ہوگا اور اگر اس نے کچھ عرصہ بعد پانی پیا تو پانی ناپاک نہ ہوگا۔ انہما امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ ان اصولوں کی بنا پر جن کا تذکرہ ہم اوپر شارح النحر کے ضمن میں کر آئے ہیں، اس کے غلبے ہونے کے قائل ہیں۔ واللہ اعلم

مشوک جھوٹا پانی : مشکوک جھوٹے پانی میں۔ ظاہر روایت کے مطابق گدھے اور فخر کا

ان دونوں جانوروں کا جھوٹا ناپاک ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان کا جھوٹا پاک ہے جس کی دلیل

ملہ کراس کے دھونے اور پاک کرنے کا بھی حکم ہے۔

یہ ہے کہ ان کا پسینہ پاک ہوتا ہے، کیونکہ مردی ہے کہ اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم گدھے یا حجازی خیر کی ننگی پشت پر سوار ہو جاتے۔ اور شاذ ہی آپ کے کپڑے اس کے پسینے سے محفوظ رہتے ہوں گے لیکن ایک انہیں کپڑوں میں نماز ادا فرمالتے تھے تو جب اس کا پسینہ پاک ہوا، تو اس کا جھوٹا توبہ رجہ اولیٰ پاک ہوگا، اگر خیر نے جو روایت نقل کی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اصولی طور پر اس کا جھوٹا ناپاک ہے کیونکہ اس کا جھوٹا اس کے لعاب دہن سے خالی نہیں ہوتا۔ اور لعاب دہن گوشت سے پیدا ہوتا ہے اور گوشت بلاشبہ نجس ہے، البتہ اس کی نجاست کا سقوط فقط اختلاط کی مجبوری کے تحت ہو سکتا تھا، مگر یہاں پر ضرورت واضح ہونے کے بجائے باہم متعارض ہے۔ کیونکہ وہ نہ تو اختلاط میں بلی کی مانند ہے، اور نہ ہی اجتناب میں کتے کے مشابہ، لہذا سقوط حکم میں شک پڑ گیا اور کوئی حکم محض شک کی بنا پر رفع نہیں ہوتا۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس کے جھوٹے کی پلیدی اور طہارت کے متعلق روایات باہم متعارض ہیں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مردی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ گدھا اسپست (ایک جنگلی دانہ) اور بھوسہ کھاتا ہے، لہذا اس کا جھوٹا پاک ہے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ وہ ناپاک جانور ہے، اسی طرح اس کا گوشت کھانے اور دودھ پینے میں بھی روایات کے مابین تعارض پایا جاتا ہے بعض روایات میں اس سے روکا گیا اور بعض میں اس سے منع نہیں کیا گیا اور اسی طرح اس کے پسینے کا اگر اعتبار کیا جائے تو اس کے جھوٹے کی طہارت ثابت ہوتی ہے اور اگر اس کے گوشت اور دودھ کا اعتبار کیا جائے تو اس کی نجاست ثابت ہوتی ہے، اسی طرح گدھے کے سلسلے میں ضرورت بھی ہے کہ یہ گھر کے صحن میں چلتا پھرتا اور برتنوں میں منہ مارتا رہتا ہے جس سے اس کی طہارت ثابت ہوتی ہے، لیکن اس کی ضرورت بلی سے کم ہے، اس لیے کہ وہ بالا خانوں میں نہیں چڑھ سکتا اور نہ ہی تنگ جگہوں میں داخل ہو سکتا ہے، جس سے اس کی نجاست کے خیال کو تقویت پہنچتی ہے۔ جب دلائل باہم متعارض ہو جائیں، تو حکم میں توقف کرنا ضروری ہوتا ہے؛ لہذا یہ پانی مشکوک ہوگا۔ اسی بنا پر احتیاطاً اس سے وضو کرنے اور تیمم کو باہم جمع کرنے کی رائے اختیار کی گئی ہے، اس لیے کہ اگر تو اس سے وضو درست ہو، تو اسے تیمم نقصان نہ پہنچائے گا اور اگر اس سے وضو درست نہ ہو تو تیمم کے ساتھ نماز درست ہو جائے گی۔ بنا بریں اس کے جواز کے متعلق اس وقت تک یقین نہیں ہو سکتا، جب تک دونوں کو جمع نہ کر لیا جائے اور ان میں سے جس کو بھی پسے کر لیا جائے۔ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک جائز ہوگا۔ البتہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ پہلے وضو اور پھر تیمم کرے تو جمع کرنا درست ہوگا۔ کیونکہ تیمم کے وقت اس سے پاس پانی کی عدم دستیابی کا عذر ہوگا، لیکن ان میں سے صحیح قول ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ ہی کا ہے اس لیے کہ جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں کہ اگر تو وہ پانی پاک ہے، تو تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق نہیں پڑتا اور اگر وہ ناپاک ہے تو اس صورت میں اس پر تیمم فرض ہے، جو وہ ادا کر چکا ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ صورت ایک اور پہلو سے احتیاط کے منافی ہے، وہ یوں کہ اگر یہ پانی ناپاک ہے تو اس سے خواہ مخواہ اعضا اور کپڑوں کا ناپاکی کے ساتھ طوٹ ہونا لازم آتا ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث (وضو ہونے کی حالت) یقین کے ساتھ ثابت ہے، تو یہ حالت محض شک کی بنا پر رفع نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح عضو اور

کپڑا بھی یقینی طور پر پاک ہے۔ تو محض شک کی بنا پر ان کی ناپاکی ثابت نہیں ہوتی۔ ہمارے بعض فقہار نے یہ بھی کہا ہے کہ شک اس کے فی نفسہ پاک ہونے میں نہیں، بلکہ اس کے ذریعہ طہارت بننے میں ہے۔ پھر ہمارے بعض مشائخ نے جھوٹے پانی کے مشکوک ہونے کا مسئلہ گدھی سے متعلق بیان کیا ہے اور یہ حضرات گدھے (ز) کے متعلق کہتے ہیں کہ اس کا جھوٹا ناپاک ہے، وہ یہ ہے کہ وہ پیشاب سوگھتا ہے جس سے اس کے ہونٹ ناپاک ہو جاتے ہیں، لیکن یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ گدھے کا پیشاب سوگھنا ایک امر موبہوم ہے جس کا غالب وجود نہیں پایا جاتا، لہذا اس کی نجاست کا یہ احتمال ثابت شدہ حکم (طہارت) کو زائل کرنے میں مؤثر نہ ہوگا۔

ہمارے بعض مشائخ نے جھوٹے پانی کی پانچ اقسام بیان کی ہیں چار اقسام تو وہی ہیں جن کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اس کے ساتھ پانچویں قسم انہوں نے ایسے نجس پانی کی بیان کی ہے کہ جس کے نجس ہونے میں سب کا اتفاق ہے اور یہ خنزیر کا جھوٹا پانی ہے۔ یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ خنزیر کے جھوٹے پانی میں کتے کے جھوٹے کی طرح امام مالکؒ کو اختلاف ہے۔ لہذا اقسام چار ہی قرار پائیں۔

۹۔ شراب اور نشہ آور اشیاء: یہ بھی ناپاک ہیں۔ اس لیے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ
وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّمَّنْ
عَمِلَ الشَّيْطَانُ لَكُمْ
ہیں (البز ان سے بچو)۔

انہیں اس مقام پر جس قرار دیا گیا ہے جس کے معنی "ناپاک" کے ہیں۔ علاوہ ازیں ان میں سے ہر ایک شے حرام ہے اور کسی شے کی حرمت جو اس کے احترام کی بنا پر نہ ہو اس کے ناپاک ہونے کی دلیل ہوتی ہے۔

۱۔ نجاست حقیقیہ کا دھون (غسل) (Stop) نجاست حقیقیہ کو جس پانی سے صاف کیا جائے

تو وہ پانی (دھون) بھی ناپاک ہو جاتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ دھون (غسل) کی دو اقسام ہیں۔ ایک نجاست حقیقیہ کا دھون اور دوسرا نجاست حکمیہ (حدث) کا دھون۔ ان میں سے جہاں تک اول الذکر کا تعلق ہے تو اس سے مراد وہ پانی ہے کہ جس سے حقیقی نجاست کو تین بار دھویا جائے۔ تو ان تینوں دفعہ دھونے سے جو پانی نیچے گرے گا، وہ پانی ناپاک ہوگا، وجہ یہ ہے کہ نجاست اس پانی میں منتقل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ ان میں سے کوئی پانی نجاست سے خالی نہیں ہوتا جس سے وہ پانی لازمی طور پر ناپاک ہو جاتا ہے۔ اور ان تینوں دفعہ کے دھون کا حکم یہ ہے کہ اس سے دھو کر ناجائز نہیں ماذر اگر وہ پانی کسی کپڑے کو لگ جائے۔ تو اس سے نماز ادا کرنا درست نہیں یہاں تک تو کسی کو اختلاف نہیں۔ البتہ جہاں تک اس خفی کے پاک ہونے کا تعلق ہے کہ جس شے کو وہ استعمال شریانی

پینچا ہو، تو اس کے حکم کے متعلق اختلاف ہے، ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ پہلی مرتبہ جو پانی استعمال کیا گیا ہے۔ اگر وہ پانی کسی شے کو لگ جائے، تو اس سے وہ کپڑا وغیرہ اس وقت تک پاک نہ ہوگا تا وقتیکہ اس کو پھوٹا اور اس کے بعد مزید دو مرتبہ نہ دھویا جائے اور دوسری مرتبہ استعمال شدہ پانی کسی شے کو لگنے کی صورت میں پھوٹنے کے بعد ایک اور مرتبہ دھوئے سے کپڑا پاک ہوتا ہے۔ اور تیسری بار استعمال کردہ پانی سے پھوٹنے کے بعد کپڑا پاک ہو جاتا ہے اس لیے کہ پہلے کپڑے کے متعلق بھی استعمال شدہ پانی کا یہی حکم تھا۔ لہذا اس کے دھونے کے ساتھ دھوئے ہوئے کپڑے کا بھی یہی حکم ہوگا۔ انہوں نے اس کو پانی کے اس ڈول پر قیاس کیا ہے کہ جو ناپاک کنویں سے نکال کر پاک کنوئیں میں ڈال دیا جائے، کہ اس صورت میں دوسرا کنواں بھی اسی طرح پاک ہوگا کہ جس طرح کہ پہلا کنواں پاک ہوتا ہے اس طرح اس صورت کا بھی یہی حکم ہے۔

اس ضمن میں ایک مسئلہ یہ بھی مختلف فیہ ہے کہ آیا اس حقیقی نجاست کے دھونے سے پینے اور پانی حاصل کرنے کے علاوہ کسی اور صورت میں فائدہ حاصل کرنا، مثلاً اس سے مٹی کو بھگونا، یا جانوروں کو پلانا جائز ہے یا نہیں؟ اگر تو نجاست کی بنا پر اس پانی کا رنگ، اس کا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل ہو جائے۔ تو اس سے انتفاع Utilization جائز نہیں ہے، اس لیے کہ جب اس میں تغیر پیدا ہو گیا تو اس سے یہ ثابت ہو گا کہ اس پانی پر نجاست غالب ہے، لہذا اب یہ پانی پیشاب کی مانند ہو گیا اور اگر اس میں مذکورہ اقسام کی تبدیلی واقع نہ ہو، تو انتفاع جائز ہے، اس لیے کہ تغیر نہ ہونے سے یہ ظاہر ہوا کہ پاک پانی پر نجاست غالب نہیں ہے اور مختصراً یہ کہ جو پانی نجس العین نہ ہو، اس سے استفادہ کرنا جائز ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ قیاس کیا گیا ہے کہ جب چوہا لگے ہو تو اگر وہ گھی جما ہوا ہو، تو چوہے اور اس پاس کے گھی کو پھینک دیا جائے اور باقی گھی کو کھالیا جائے اور اگر گھی پگھلا ہوا ہو تو اس کو بچھا جائز ہے۔ تاہم بچنے والے کو چاہیے کہ بچتے وقت اس کا یہ عیب بیان کر دے۔ پھر اگر اس نے یہ عیب بیان نہ کیا اور اس کو یونہی بچ دیا۔ بعد میں مختری (خریدار) کو پتہ چلا تو اسے اس گھی کو رکھنے یا واپس کرنے کا اختیار ہوگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس گھی کے ساتھ نہ انتفاع جائز ہے اور نہ اس کا بچنا جائز ہے۔ ان کی دلیل حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کی ایک روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ”آپ سے پوچھا گیا کہ اگر گھی میں چوہا مر جائے۔ تو اس گھی کا کیا حکم ہے؟ تو آپ نے فرمایا کہ اگر وہ گھی جما ہوا ہو جو چوہے کو اور اس کے آس پاس کے گھی کو پھینک دیا جائے اور باقی گھی کھالیا جائے اور اگر وہ پگھلا ہوا ہو۔ تو اس کو بچا دیا جائے، اور اگر اس سے استفادہ کرنا جائز ہوتا، تو آپ اس کو گرانے کا حکم نہ دیتے۔ ملا وہ انہیں وہ ناپاک ہے، لہذا خراب کی طرح نہ اس سے انتفاع جائز ہے اور نہ اس کو بچنا درست ہے۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے ہے۔ کہ وہ فرماتے ہیں کہ ”اے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اس چوہے کے متعلق پوچھا گیا، جو گھی میں گر کر مر جائے، تو آپ نے فرمایا کہ چوہے اور اس کے آس پاس جو گھی ہو، تو اسے پھینک دیا جائے۔ اور باقی گھی کھالیا جائے، پوچھا گیا، کیا رسول

اللہ اگر گھی پگھلا ہوا ہو۔ تو کیا کیا جائے، فرمایا اس کو نہ کھاؤ، البتہ اس سے تم فائدہ اٹھا سکتے ہو، یہ روایت اس بارے میں نص ہے۔ علاوہ انہیں جھے ہوئے گھی میں چونکہ صرف آس پاس والا گھی چوسنے کے ساتھ مس ہوتا ہے، جب کرگھیلے ہوئے گھی میں سارا گھی اس کے ساتھ مس ہوتا ہے، لہذا سارے کا سارا گھی ناپاک ہو جائے گا اور ناپاک شی کا کھانا جائز نہیں ہے۔ البتہ ایسی شی کے ساتھ جو شی نجس العین نہ ہو انتفاع جائز ہے، جیسے مثلاً ناپاک کپڑا حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت میں جو جھے ہوئے گھی کی صورت میں آس پاس کے گھی کو اور گھیلے ہوئے ہونے کی صورت میں تمام گھی کو گرانے کا حکم ہے، تو محض اس کے کھانے کی حرمت پر محمول ہے، کیونکہ گھی کا زیادہ تر استعمال کھانے ہی کے لیے ہوتا ہے۔ جھے ہوئے اور گھیلے ہوئے گھی کے باہین حد فاصل یہ ہے کہ اگر اس جگہ کو گول دائرے کی شکل میں کاٹا جائے تو وہ گھی فوراً ہی برابر نہ ہو جائے، تو وہ گھی جا ہوا ہوگا اور اگر وہ فوراً برابر ہو جائے، تو وہ گھی پگھلا ہوا شمار ہوگا۔

اور اگر اس ناپاک گھی کے ساتھ کسی چمڑے کو داغا گیا ہو، تو اس کو دھولینا چاہیئے، پھر اگر وہ چمڑا پھوٹا جاسکتا ہو، تو تین بار دھو کر اس کو پھوٹا دیا جائے اور اگر وہ پھوٹ نہیں سکتا، تو امام محمدؒ کے ہاں وہ کبھی بھی پاک نہیں ہو سکتا، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے تین مرتبہ دھو کر ہر مرتبہ خشک کیا جائے تو پاک ہو جائے گا۔ اس اصول پر اور بہت سے مسائل اخذ کئے گئے ہیں، جن کا ذکر ہم اپنے مقام پر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

ب۔ مستعمل پانی: اور جہاں تک نجاست حکمیہ کے دھون (مستعمل پانی) کا تعلق ہے۔ تو ظاہر روایت ہے کہ وہ پانی نجس نجاست غلیظہ ہے جس کی ناپاکی ایک درجہ تک معاف ہے مگر امام ابو یوسفؒ امام صاحب سے یہ روایت کرتے ہیں۔ مگر دونوں کی روایات میں فرق ہے حسن بن زیاد کی روایت امام صاحب سے یہ ہے کہ وہ پانی نجس نجاست غلیظہ ہے جس کی ناپاکی ایک درجہ تک معاف ہے مگر امام ابو یوسفؒ امام صاحب سے اس کے نجاست غلیظہ ہونے کی روایت کرتے ہیں جس کی ناپاکی واضح ہونے تک معاف ہوتی ہے امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر استعمال کنندہ پہلے سے حالت وضو میں ہو، تو پانی پاک بھی ہے اور ذریعہ طہارت بھی اور اگر وضو کنندہ ”حالت حدث“ میں ہو، تو پانی پاک ہے، مگر ذریعہ طہارت (طہور) نہیں ہو سکتا۔ یہی امام شافعیؒ کے اقوال میں سے ایک قول ہے امام شافعیؒ کا تیسرا قول یہ ہے کہ وہ ہر حالت میں طہر بھی ہے اور ذریعہ طہارت (طہور) بھی۔ یہی امام مالکؒ کا قول ہے پھر ہمارے مشائخ بڑھنے ”اس اختلاف کو یوں بیان کیا ہے کہ ”مستعمل پانی (Used water) امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناپاک اور امام محمدؒ کے نزدیک پاک، مگر غیر طہور ہے

جب کہ عراقی مشائخ نے اختلاف کی وضاحت نہیں کی، بلکہ یہ کہا ہے کہ مستعمل پانی ہمارے ائمہ کے نزدیک پاک ہے، مگر ذریعہ طہارت نہیں ہے۔ یہاں تک کہ قاضی ابو حازم العراقی کہا کرتے تھے کہ ہمیں امید ہے کہ مستعمل پانی کے ناپاک ہونے کی روایت امام ابو حنیفہ سے ثابت نہیں۔ یہ تو محض ماوراء النہر کے فقہاء کا اختیار کردہ مسلک ہے۔ جو ائمہ اس پانی کو طہور (ذریعہ طہارت) قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل ایک حدیث ہے جس میں آپ فرماتے ہیں۔

الماء طہور ولا ینجسہ شی الا ما
غیر لونہ او طعمہ او ریحہ -
پانی ذریعہ طہارت ہے۔ اسے کوئی شی
ناپاک نہیں کر سکتی تا وقتیکہ اس کا رنگ یا اس
کا ذائقہ یا اس کی بو نہ تبدیل ہو
جائے۔

اور پانی کے استعمال کے باوجود اس میں کوئی تغیر واقع نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں یہ پاک پانی ہے۔ جو ایک پاک عضو سے مس ہوا ہے؛ لہذا یہ ناپاک نہیں ہو سکتا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے پاک پانی سے کوئی پاک کپڑا دھویا جائے۔ اس بات کی دلیل کہ یہ پانی پاک عضو سے مس ہوا ہے، یہ ہے کہ بے وضو شخص کے اعضاء حقیقی اور حکمی طور پر پاک ہوتے ہیں حقیقی طور پر اس طرح کہ ان اعضاء پر کوئی مادی نجاست موجود نہیں ہے۔ اور حکمی طور پر اس لیے کہ میں ایک روایت ملتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ مدینہ منورہ کی گلیوں میں پھر رہے تھے، کہ حضرت خدیجہ بن ابیلمحاسن آپ کو سامنے سے آتے دکھائی دیتے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے مضامہ کرنا چاہا، مگر انہوں نے اپنا ہاتھ روک لیا۔ اور کہا کہ یا رسول اللہ میں حالت جنابت میں ہوں، تو آپ نے فرمایا کہ ”مؤمن کبھی ناپاک نہیں ہوتا“ اور یہ روایت بھی ملتی ہے کہ آپ نے ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ سے فرمایا کہ ”مجھے یہ خیر کرنے کا برتن پکڑا دو، حضرت عائشہ نے عرض کیا کہ میں حاضر ہوں، آپ نے فرمایا کہ حیض تبار سے ہاتھ میں نہیں ہے“ اسی بنا پر اگر کسی شخص نے وضو یا جنبی شخص کو اٹھا رکھا ہو۔ تو اس کی نماز درست ہے۔ حالانکہ نجاست کے حامل کی نماز درست نہیں ہوتی۔

اسی طرح اس کا پسینہ اور اس کا مٹی پانی بھی پاک ہے۔ تو جب بے وضو شخص کے اعضاء پاک ہیں، تو وہ پانی جو ان کے ساتھ مس ہوا ہے، وہ بھی ضرور پاک ہوگا۔ اس لیے کہ طہا ہر پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا، جب تک کہ اس میں کوئی ناپاک نہ ملے جو جائے جب کہ دھوئے جانے والے اعضاء میں بظاہر کوئی نجاست نہیں ہے، لہذا وہ پانی بدستور پاک رہے گا۔ امام محمدؒ اسی دلیل سے مستعمل پانی کی طہارت ثابت کرتے ہیں، مگر اس کے ساتھ وہ یہ اضافہ بھی کرتے ہیں کہ اس کے ساتھ وضو کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ہم نے نماز ادا کرنے کے لیے پانی محض اظہار اطاعت یا تمیل حکم کے طور پر استعمال کیا ورنہ یہ حکم ہماری فہم سے بالاتر ہے۔ اس لیے کہ پہلے سے بظاہر پاک شی کو پاک کرنا محال ہوتا ہے۔ اور شریعت میں ہمیں اس مقصد کے لیے ایسا مطلق (صاف) پانی استعمال کرنے کا حکم ملا ہے جس میں کوئی گندگی (خبث) یا حوا از نماز سے ممانعت کا کوئی مفہوم نہ پایا جاتا ہو۔ اور مستعمل پانی میں ان دو معانی

میں سے ایک معنی موجود ہے؛ امام محمدؒ کے مسلک پر اس طرح کہ حجب و منون ازا کرنے کے لیے کیا جائے تو اس کے ساتھ ثواب حاصل کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک پانی اس وقت پیدا ہوتا ہے جب اسے حصول ثواب کے لیے استعمال کیا جائے اور احادیث سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ منون ازی کے گناہوں کے ازالے کا سبب ہوتا ہے تو یوں گناہوں کا ازالہ ہو کر پانی میں منتقل ہو جاتا ہے۔ لہذا اس پانی میں ایک طرح کی گندگی (خبث) پیدا ہو جاتی ہے۔ اور ایسے ہی ہوگا، جیسے وہ مال جسے زکوٰۃ کے طور پر صدقہ کیا جائے۔ اسی لیے اس کو ”لوگوں کا دھون“ (غسل الناس) کہا جاتا ہے۔ امام زفرؒ کے قول پر اس طرح کر پانی میں ایک ایسا مفہوم یعنی حدث پیدا ہو چکا ہے جو جو از نماز کے لیے مانع ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک پانی اس وقت مستعمل ہوتا ہے جب وہ از الہ حدث کے لیے زیر استعمال لایا جائے۔ ان کے نزدیک حدث کہ ناپاکی بدن سے پانی میں منتقل ہو گئی۔ پھر گندگی (خبث) اور حدث اگرچہ دونوں کسی خاص مقام کی صفات ہیں اور یہ صفات منتقل نہیں ہو کر میں لیکیں یہ دونوں حالتیں حکماً اس نجس (مادی نجاست) کی مانند ہیں کہ جو کسی خاص مقام سے متصل نہیں ہوا، لیکن چونکہ دونوں حالتیں حکماً اس نجس میں (مادی نجاست) کی مانند ہیں کہ جو کسی خاص مقام سے متصل ہو، اور چونکہ مادی اجسام ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہو سکتے ہیں۔ تو اسی طرح وہ شئی بھی جو شرعی لحاظ سے ان کے ساتھ ملحق ہو، منتقل ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے، تو حجب مستعمل پانی میں یہ دو معانی ایسے پیدا ہو گئے، تودہ مطلق پانی کے حکم میں رہے گا۔ لہذا شرعی حکم فقط اپنی اصل (صاف پانی) تک ہی محدود رہے گا جس کے لیے وہ وارد ہوا ہے۔ کیونکہ جو شرعی احکام عقل سے بالاتر ہوتے ہیں وہ منصوص علیہ مقام تک ہی محدود رہتے ہیں اور وہ اپنے اصل مقام سے تجاوز نہیں کرتے۔ الایہ کہ اگر دوسری شئی ہر پہلو سے اسی کے حکم میں ہو، تو انک بات ہے اور یہاں ایسا کوئی بات موجود نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ سے نجاست (ناپاکی) والی روایت کی دلیل اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت ہے کہ آپ فرماتے ہیں:

لَا يَبُولِقُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثم من سعة كوثي بھی کھڑے ہوتے پانی میں
وَلَا يَغْتَسِلُ فِيهِ مِنْ جَنَابَةٍ پیشاب نہ کرے اور نہ ہی اس میں غسل
جَنَابَتُكَ كَرَّهِي جنابت کرے۔

اس روایت میں آپؐ نے قلیل پانی میں غسل کرنے سے منع فرمایا ہے قلیل اس لیے کہ بیمار اجماع ہے کہ کثیر پانی میں غسل کرنا حرام نہیں ہے۔ تو اگر قلیل پانی، غسل کے پانی سے نجس نہ ہوتا ہوتا اس ممانعت کے کیا معنی ہیں؟ کیونکہ کسی پاک شئی کو پاک شئی میں ڈالنا حرام نہیں ہے۔ البتہ پاک شئی کو ناپاک کرنا حرام ہے، لہذا لامحالہ یہ ممانعت غسل کے ساتھ پاک پانی کو ناپاک کرنے کی بنا پر ہے جس کا اقتضا اس پانی کا ناپاک ہونا ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ہو سکتا ہے یہ ممانعت اسی بنا پر ہو کہ بلا ضرورت پانی کو غیر مطہر نہ کیا جائے، جو حرام ہے۔ کیونکہ ہم جواباً یہ کہتے ہیں کہ پانی غیر مطہر اسی وقت ہوتا ہے کہ جب اس میں کوئی غیر مطہر شئی ل کر اس پر غلبہ پالے۔ جیسے مظلوم قتل گلاب اور دودھ وغیرہ۔ اور اگر اختلاط شدہ۔

شی غالب کے بجائے مغلوب ہو تو پھر وہ پانی خیر مطہر نہیں ہوتا اور یہاں پر مستعمل پانی، جو بدن سے مس ہو چکا ہے بلاشبہ غیر استعمال شدہ کی نسبت کم ہے۔ لہذا وہ غیر مطہر بھلا کس طرح ہو سکتا ہے۔ البتہ جب کوئی نجس شی پاک شی سے ملے تو اگرچہ وہ نجس شی پاک شی پر غالب نہ بھی ہو تب بھی وہ اسے ناپاک بنا دیتی ہے، کیونکہ وہ پاک شی کے ساتھ اس طرح مخلوط ہو جاتی ہے کہ ان کے درمیان فرق کرنا مشکل ہو جاتا ہے، لہذا وہ ساری شی ناپاک ہو جائے گی۔ اس سے ثابت ہوا کہ غسل کی ممانعت اسی بنا پر ہے۔ یہاں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ ممکن ہے یہ ممانعت اس بنا پر ہو، کہ جنبی شخص کے اعضاء پر کچھ نہ کچھ حقیقی نجاست ضرور ہوتی ہے جس سے قلیل پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اس لیے کہ ہم جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ حدیث مطلق ہے، لہذا اسے اس کے اطلاق پر محمول کرنا ضروری ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ غسل سے یہ ممانعت مسنون طریقہ غسل پر محمول ہوگی، کیونکہ یہی غسل مسلمانوں کے مابین متعارف و متداول ہے اور مسنون طریقہ غسل کا طریقہ یہ ہوتا ہے کہ غسل کرنے سے قبل جسم سے نجاست کو دور کر دیا جائے۔ مزید برآں اس لیے بھی کہ بدن پر موجود نجاست حقیقیہ پانی میں ڈالنے سے ممانعت تو کھڑے پانی میں پیشاب کرنے سے ممانعت کے ضمن میں پہلے ہی آچکی ہے، لہذا لازماً اس ممانعت کو مسنون طریقہ کی مطابقت، غسل کرنے پر محمول کیا جائے گا۔ تاکہ شارع کی گفتگو کو بے فائدہ تکرار سے بچایا جاسکے۔ مزید برآں مستعمل پانی سے سلیم طابع کراہت محسوس کرتی ہیں، لہذا یہ بھی ارشاد خداوندی: **وَيُحَذِّرُكُمُ الْغَيْبُ** (اور وہ نبی ان پر گندی اشیاء کو حرام کریں گے)، کے تحت حرام ہوگا۔ اور جس شی کی حرمت اس کے احترام کی بنا پر نہ ہو، وہ اس کے نجس ہونے کی دلیل ہوتی ہے؛ نیز امت کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص سفر میں ہو اور اس کے پاس اتنا پانی موجود ہو، جو اس کے وضو کے لیے کافی ہو سکتا ہو، مگر اسے اپنے متعلق پیاس کا خطرہ ہو، تو اس کے لیے تیمم کرنا جائز ہے اور اگر پانی استعمال کے باوجود پاک و طاہر رہتا، تو اس کے لیے تیمم کرنا کبھی مباح نہ ہوتا۔ اس لیے کہ اس کے لیے یہ ممکن تھا کہ وہ وضو کرتا اور وضو کا دھون کسی صاف برتن میں جمع کر تارہتا، اور اس پانی کو پینے کے لیے اپنے پاس محفوظ رکھ لیتا۔

اس پانی میں نجاست کا مفہوم دو طرح بیان کیا جاسکتا ہے: اولاً خاص طور پر محدث کے متعلق اور ثانیاً دونوں صورتوں کے متعلق۔ محدث کے متعلق اس طرح کہ ”محدث“ بدن سے کسی نجس شی کے خارج ہونے کا نام ہے، اس سے جسم کا کچھ حقیقی طور پر اور باقی کا بدن معنوی طور پر پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ہمیں غسل اور وضو کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور اس کا نام تطہیر (حصول طہارت) رکھا گیا اور اگر کوئی شی پہلے سے طاہر ہو، تو اس کے پاک کرنے کے کوئی معنی نہیں، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کا نام جو تطہیر رکھا گیا تو وہ اس کی معنوی نجاست کو دور کرنے کی بنا پر رکھا گیا ہے، اسی لیے نماز کی ادائیگی جو ایک طے نقطہ لٹی کا ایک طریقہ ہے محدث کے لیے جائز نہیں ہے اور اگر وہ نجاست مانع نماز نہ ہوتی تو ایسا نہ ہوتا۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ بے وضو شخص کے اعضاء پر ایک معنوی قسم کی نجاست پائی جاتی ہے۔ تو جب وہ وضو کرتا ہے۔ تو وہی معنوی نجاست پانی میں منتقل ہو جاتی ہے، لہذا اس سے پانی معنوی اور حکمی طور پر نجس ہو جاتا ہے اور طہیری کبھی کبھار حقیقی ہوتی ہے اور کبھی کبھار حکمی۔

مثلاً شراب۔ ثانیاً اس طرح کہ جیسے ہم نے اوپر ذکر کیا کہ وضو کرنے سے گناہوں کی پلیدی اور خباثت زائل ہو جاتی ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا، کہ جیسے مثلاً شراب میں اگر پانی مل جائے تو وہ اسے پلید کر دیتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا پھر امام ابو یوسفؒ اس کو عموم بلوخی (عوام کے بکثرت ابتلاء کی بنا پر نجاست خفیفہ) قرار دیتے ہیں؛ کیونکہ اس سے کپڑوں کو بچانا مشکل ہوتا ہے اور اس لیے بھی کریم محل اجتہاد ہے لہذا انہوں نے تحفیف کے لیے اس میں خفیف پلیدی کا حکم ثابت کیا ہے۔ جب کہ حسن بن زیادؒ اسے شدید نجاست (غلظہ) قرار دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ حکمی نجاست ہے اور حکمی نجاست حقیقی نجاست سے زیادہ شدید ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حقیقی نجاست کی تھوڑی مقدار معاف ہے مگر حکمی نجاست کا تھوڑے سے تھوڑا حصہ بھی قابل معافی نہیں۔ اسی بنا پر مسجد میں وضو کرنا امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکروہ ہے، البتہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وضو کرتے والے سکھ جسم پر کوئی گندگی وغیرہ نہ ہو، تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ یہاں امام محمدؒ اپنے اصول پر قائم رہے کہ وہ پانی پاک ہے اور امام ابو یوسفؒ نے اپنے اصول کو اختیار کیا کہ وہ ناپاک ہے۔ رہے امام ابو حنیفہؒ تو نجاست کی روایت کی بنا پر تو ان کا مسلک ثابت کرنا کوئی مشکل نہیں۔ البتہ طہارت (پاک ہونے) کی روایت کی بنا پر اس لیے کہ اس پانی سے طبعاً کراہت ہوتی ہے لہذا اس سے مسجد کو پاک و صاف رکھنا۔ اسی طرح لازم ہے جس طرح لایینٹ اور ملغم وغیرہ سے مسجد کی صفائی لازم ہے۔

یہ استعمال شدہ پانی اگر قلیل پانی کے ساتھ مل جائے۔ تو بعض ائمہؒ فرماتے ہیں کہ اس سے وضو کرنا جائز نہیں رہتا۔ اگرچہ مستعمل پانی کم ہی ہو، لیکن یہ رائے فاسد ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ وہ پانی پاک ہے اور وہ مطلق پانی پر غالب بھی نہیں ہوا۔ لہذا وہ اسے اس کی صفت طہوریت (ذریعہ طہارت بننے) سے مائل نہ ہوگا، جیسے مثلاً دودھ کا یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لیے کہ اتنا تھوڑا پانی کہ جس سے بچنا ممکن نہ ہو، قابل معافی ہوتا ہے۔ اسی لیے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے جب تھوڑے سے مستعمل پانی کے بارے میں دریافت کیا گیا، تو فرمایا اس میں کوئی حرج نہیں! اور حضرت حسن البصریؒ سے کم مقدار میں مستعمل پانی کی بابت پوچھا گیا تو فرمایا کہ کون شخص وضو کے سخت پانی کو پھیننے سے روک سکتا ہے اور وضو کے وقت تو اس کے از خود پھینٹے اڑتے ہیں اور پانی خود بخود پھیلتا ہے۔ کیا انہوں نے اشارۃً یہ کہا ہے کہ اس کی قلیل مقدار سے بچنا مشکل ہے۔ لہذا وہ قابل معافی ہوگی۔ البتہ اگر پانی زیادہ مقدار میں ہو تو بچنا مشکل نہیں لہذا وہ قابل معافی نہ ہوگا۔ پھر کثیر مقدار امام محمدؒ کے نزدیک وہ ہے جو مطلق پانی پر غالب آ جائے، اور شیخی کے نزدیک اتنی کہ برتن میں پانی کے قطرے گرتے ہوئے واضح طور پر نظر آئیں۔

اور جہاں تک استعمال کی حالت اور مستعمل پانی کی تشریح کا تعلق ہے۔ تو اس کی بابت ہمارے

ملہ یہ حکم اس وقت ہے۔ جب مساجد میں ان کے وضو خانہ نہ ہو، بلکہ مسجد میں بیٹھ کر وضو کرنا پڑے۔ تاہم اگر اس کے لیے جگہ مخصوص ہو تو وہاں وضو کرنے میں کوئی قیاحت نہیں۔ بایں ہر گھر سے وضو کر کے جانا بہر حال افضل ہے۔

بعض مشائخ فرماتے ہیں: کہ مستعمل پانی وہ ہے جو بدن سے گرے اور کسی ایک جگہ میں جمع ہو جائے۔ اور الفتاویٰ میں ذکر کیا گیا ہے کہ پانی حیب بدن سے گرے تو وہ اس وقت تک ناپاک نہیں ہوتا۔ تاوقتیکہ وہ زمین پر یا برتن میں نہ گر جائے۔ یہی حضرت سفیان ثوریؒ کا بھی مسلک ہے۔ ہمارے نزدیک جب تک وہ پانی اس عضو پر رہے جس کی طہارت کے لیے اسے استعمال کیا جا رہا ہو، تو اس وقت تک وہ مستعمل نہیں ہوتا۔ اور حیب وہ اس عضو سے نیچے گر جائے، تو خواہ وہ زمین یا برتن میں ٹھہرے یا نہ ٹھہرے۔ بہر حال وہ مستعمل ہے۔ اس لیے کہ الاصل "میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے اس پانی کے ساتھ سر کا مسح کیا۔ جو اس نے اپنی دائرہ میں سے حاصل کیا تھا۔ تو مسح جائز ہوگا خواہ وہ پانی زمین پر ٹھہرا ہو یا برتن میں۔ اسی طرح موزوں پر مسح کے ضمن میں بیان کیا گیا ہے کہ جس شخص نے موزوں پر مسح کیا مگر اسکے باوجود اسکے ہاتھ میں کچھ گرہ لگی تو اس نے اس کے ساتھ سر پر مسح کیا۔ تو جائز ہوگا۔ وجہ یہ بیان کی گئی ہے۔ کہ اس پانی کے ساتھ وہ ایک مرتبہ مسح کر چکا ہے۔ تو اس مقام پر بھی اس کے مستعمل ہونے کا اشارہ ملتا ہے۔ خواہ وہ زمین پر گرے یا برتن میں۔ فقہاء یہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے وضو کیا اور پاؤں میں کوئی خشک جگہ رہ گئی، اور اس نے کسی اور عضو سے تری لے کر اس سے اس جگہ کو تر کر لیا۔ تو جائز ہوگا۔ اگرچہ اس پانی کا زمین پر گرنا مستحق نہیں ہوا، تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ ہمارا بیان کردہ موقف ہی درست ہے۔

حضرت سفیان ثوریؒ نے اپنے موقف کی تائید میں حسب ذیل چند مسائل کے ساتھ استدلال کیا ہے، جن کے متعلق ان کا یہ خیال ہے کہ ان سے ایک مسلک کی تائید ہوتی ہے:

(۱)۔ اگر کوئی شخص وضو یا غسل کرے۔ اور اس کے ہاتھ پر کوئی خشک جگہ رہ جائے، تو وہ وضو میں اسی عضو سے۔ یا غسل میں گھٹا اور رطوبت سے اس خشک جگہ کو جگولے تو جائز ہوگا۔

(۲) اگر کوئی شخص وضو کرے اور اس کی پھیلی میں کوئی تری رہ جائے۔ تو اس نے اس کے ساتھ سر پر مسح کر لیا، تو درست ہوگا؛ اگرچہ وہ پانی اس عضو سے جس کے لیے اس کو استعمال کیا گیا ہو نیچے ٹپک رہا ہو، اس لیے کہ وہ کسی جگہ ابھی ٹپکا نہیں تھا۔

(۳) اسی طرح اگر کسی نے اپنے اعضاء کو اپنے رد مال کے ساتھ پونچھا، کہ رد مال اتار ہو گیا، کہ وہ بالکل بھیگ گیا یا اعضائے وضو سے پانی کے قطرے ٹپکے کہ جس سے کپڑا کثیر مقدار میں بھیگ گیا، تو اس رد مال یا اس کپڑے کے ساتھ اس کی نماز جائز ہوگی۔ اور اگر پانی کے اس سے الگ ہونے کے بعد پانی کے مستعمل ہونے کا توئی دیا جاتا۔ تو نماز جائز ہوتی۔ ہماری دلیل یہ قیاس ہے کہ پانی جیسے ہی اعضائے وضو سے مس ہوتا ہے، تو وہ مستعمل ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم سطوح بالا ذکر کر گئے ہیں کہ پانی کے مستعمل ہونے کا کوئی ایک سبب یعنی "ازالہ حدیث" یا حصول ثواب کے لیے اس کا استعمال پایا گیا ہے۔ اور یہ مقصد پانی کے ساتھ مس ہوتے ہی حاصل ہو جاتا ہے، پس مناسب تو یہ تھا۔ کہ ہر عضو کے ہر حصے کے لیے الگ الگ پانی لیا جاتا، مگر اس میں بہت عوج ہوتا، لہذا شریعت نے ایک عضو میں حالت استعمال کا حقیقی یا

حکمى طور پر اعتبار کرتے ہوئے، دفع حرج کے لیے اس پابندی کو ساقط کر دیا ہے، جیسے حالت جنابت میں ضرورتاً یہی حکم ہے، توجب عضو سے وہ پانی نیچے گرا، تو تب ضرورت پوری ہو گئی لہذا قیاس کے تحت بھی اس کے لیے مستعمل ہونے کا حکم ثابت ہو گا۔ یہ تو پہلے مسئلہ کا جواب تھا۔ رہا دوسرا مسئلہ تو اس کے متعلق حاکم الحلیل فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ تفصیل طلب ہے: اگر تو اس نے اس پانی کو کسی عضو کے لیے استعمال نہ کیا ہو، تو مسح درست ہو گا۔ اور اگر اس کو استعمال کیا گیا ہو، تو مسح درست نہ ہو گا تاہم اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ مسح ہر صورت جائز ہو گا۔ اگرچہ اس نے اسے کسی عضو کے دھونے میں استعمال کیا ہو، کیونکہ اس نے اعضاء دھونے کا فرض اس پانی کے ساتھ ادا کیا ہے، جو اس کے اس عضو پر بہا یا گیا ہے، نہ کہ محض پانی ہوئی تری کے ساتھ۔ لہذا یہ تری استعمال شدہ نہ ہو گی۔ بخلاف اس صورت کے اگر کسی نے اس پانی کو موزوں پر مسح کے لیے استعمال کیا ہو، پھر وہ اسی پانی کے ساتھ سر پر مسح کر لے، تو وہ جائز نہ ہو گا۔ اس لیے کہ وہ اسی تری کے ساتھ مسح کا فرض ادا کر چکا ہے۔ اور الحاکم کی بیان کردہ تفصیل کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ رہا تیسرا مسئلہ، تو اگر کسی شخص نے رد مال کے ساتھ کسی عضو کو صاف کیا یا اس کے جسم سے پانی کے قطرے کسی کپڑے کو تر کر دیں۔ تو وہ پانی بلاشبہ مستعمل ہے، لیکن یہ پانی جواز نماز کے لیے مانع نہیں۔ اس لیے کہ مستعمل پانی امام محمدؒ کے نزدیک تو ویسے ہی پاک ہوتا ہے۔ اور یہی قول مختار ہے۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگرچہ یہ پانی نجس ہے، لیکن ضرورت کے تحت اس کی نجاست کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

اور جہاں تک پانی کے مستعمل ہونے کے سبب کا تعلق ہے، تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک پانی دو باتوں میں سے ایک کی وجہ سے مستعمل ہو جاتا ہے یعنی یا تو از الہ حدث کے لیے اسے بہا یا گیا ہو، یا حصول ثواب کے لیے۔ امام محمدؒ کے نزدیک پانی فقط اسی وقت مستعمل ہوتا ہے، کہ جب اسے حصول ثواب کے لیے استعمال میں لایا گیا ہو۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک پانی اس وقت تک مستعمل نہیں ہوتا جب تک اس کے ساتھ از الہ حدث نہ کیا جائے، یہ اختلاف صریح الفاظ میں ان سے منقول نہیں۔ البتہ ایسے مسائل منقول ہیں کہ جن سے اسی اصول کا پتہ چلتا ہے۔ ان میں سے صحیح قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اس سے ادائے نماز کی ایک رکاوٹ دور ہوتی ہے اور پانی استعمال کرنے کی دونوں صورتوں میں ہی فطرت سلیبہ اس سے کراہت محسوس کرتی ہے۔ جب یہ بات اچھی طرح معلوم ہو گئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے حصول ثواب، مثلاً مقررہ نماز، نماز جنازہ کی ادائیگی، دخول مسجد، قرآن مجید کو ہاتھ لگانے اور قرآن مجید کی تلاوت وغیرہ کے لیے وضو کیا، تو اگر وہ پہلے بے وضو تھا، تو اب وضو کرنے سے پانی بغیر کسی اختلاف کے مستعمل ہو جاتا ہے گا۔ کیونکہ اس میں دونوں اسباب یعنی از الہ حدث اور حصول ثواب پائے گئے ہیں اور اگر وہ پہلے حدث (بے وضو) نہ ہو۔ تو وہ پانی ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک مستعمل ہو جائے گا، کیونکہ اگر وضو کے اوپر سے وضو کیا جائے تو یہ نہ تو علیٰ ذریعہ نیکی بنا، نہ حصول ثواب کا ذریعہ ہوتا ہے مگر امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ پانی مستعمل نہ ہو گا، کیونکہ اس سے از الہ حدث نہیں ہوا اور اگر کسی نے وضو اور

عمل محض ٹھنڈک حاصل کرنے کے لیے کیا ہو، تو اگر وہ پہلے سے محدث تھا، تو امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ پانی ”مستعمل“ ہو جائیگا۔ کیونکہ اس سے ازالہ محدث ہو گیا ہے۔ مگر امام محمد کے نزدیک مستعمل نہ ہوگا۔ کیونکہ اس سے حصول ثواب کی نیت نہیں پائی گئی اور اگر وہ محدث نہ ہو تو وہ پانی باوجود اصولوں میں بنیادی اختلاف کی متفقہ طور پر سب کے نزدیک مستعمل قرار نہ پاسکے گا۔

اگر کسی نے کسی مخصوص قسم کے پانی مثلاً سحر، گلاب وغیرہ سے وضو کیا۔ تو وہ بالاجماع مستعمل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس سے وضو کرنا جائز نہیں ہے، لہذا اس سے ازالہ محدث کا سبب پایا گیا ہے اور نہ ہی حصول ثواب کا مقصد پورا ہوا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے پاک اشیاء، مثلاً نباتات، پھل، برتنوں اور پتھروں وغیرہ کو پانی سے دھویا، یا کسی شخص نے اپنا ہاتھ مٹی یا میل کچیل کی بنا پر دھویا، یا عورت نے اپنا ہاتھ آٹا یا مہندی وغیرہ صاف کرنے کے لیے دھویا یا کوئی اور اسی قسم کی صورت پانی گئی۔ تو تب بھی پانی مستعمل نہ ہوگا جیسے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر کسی نے کھانا کھانے کے لیے یا اس سے فراغت کے بعد سنت کی تعمیل میں اپنے ہاتھ دھوئے تو اس صورت میں پانی مستعمل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سنت کو قائم کرنا کار ثواب ہے، اور اس موقع کے لیے فرمان نبوی ہے۔

الوضوء قبل الطعام بركة وبعدہ وضوء ہاتھ دھونا کھانے سے قبل ذریعہ برکت ہے اور کھانے کے بعد میل دھونے کا

ذریعہ۔

اگر کسی نے اعضا سے وضو کو تین تین بار دھو کر وضو کیا۔ پھر اس نے مزید اعضاء کو دھونا شروع کر دیا، تو اگر اس سے اس کا ارادہ نیا وضو کرنے کا ہو، تو پانی مستعمل قرار پائے گا، وجہ ہم اوپر بیان آئے ہیں اور اس نے پہلے وضو پر اضافہ کرنے کے لیے اعضا کو مزید دھویا ہو، تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے یہ اخانی پانی مستعمل نہ ہوگا، اس لیے کہ تین سے زیادہ بار دھونا صریحاً نص میں حجاز ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ مستعمل قرار پائے گا۔ اس لیے کہ وضو کرنے کے لیے وضو پر اضافہ بھی وضو ہی ہے اور یہ حصول ثواب کا ذریعہ ہے، لہذا وہ پانی ”مستعمل“ قرار پائے گا۔

اگر کسی جنبی شخص یا حائضہ نے غسل سے پہلے برتن میں ہاتھ ڈالا، جب کہ اس کے ہاتھ پر کوئی گندگی نہ ہو، یا اس نے اس برتن سے لے کر پانی پیا، تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے اصول کے مطابق قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ پانی فاسد ہو جائے گا، مگر استحسان کا اقتضا یہ ہے کہ وہ پانی فاسد نہ ہوگا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جیسے ہی اس نے پانی میں اپنا ہاتھ داخل کیا، تو اس کے ہاتھ سے حدیث کا ازالہ ہو گیا اور اس طرح پانی پینے کی صورت میں اس کے ہونٹ پانی سے مس ہوتے ہی حدیث سے پاک ہو گئے، لہذا پانی

مستعمل ہو جائے گا۔ جب کہ استحسان کی بنیاد امام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت پر ہے کہ وہ فرماتی ہیں کہ وہ ”حائضہ ہونے کی حالت میں برتن سے منہ لگا کر پانی پی لیا کرتی تھیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اسی برتن کو منہ لگا کر پانی نوش فرماتے تھے۔ اور اکثر آپ حضرت عائشہؓ ہی کی جگہ شیزہ منہ کر رکھ کر پانی پیا کرتے تھے“ علاوہ انہی حدیث، جنابت اور حیض کے اثرات سے بچنا مشکل ہے اور لوگوں کو وضو اور غسل کرنے اور پانی پینے کی اکثر حاجت رہتی ہے۔ اور ہر شخص علیحدہ علیحدہ برتن نہیں رکھتا۔ کہ جس سے وہ پانی پی سکے، لہذا وہ گھڑی گھڑی برتن میں ہاتھ ڈالنے، یا برتن کے ساتھ منہ لگانے پر مجبور ہوتے ہیں، اگر ہاتھ اور ہونٹ کی نجاست کا اعتبار ساقط نہ ہو، تو لوگوں کو سخت تنگی کا سامنا کرنا پڑے گا یہاں تک کہ اگر وہ اپنی ٹانگ کو پانی میں داخل کر دے۔ تو سارا پانی خراب ہو جائے گا کیونکہ برتن میں ٹانگ داخل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی، لیکن اگر وہ اسے کنوئیں میں ڈال دے۔ تو پانی خراب نہ ہوگا امام ابو یوسفؒ نے الامالی میں یہی بیان کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ کنوئیں میں ڈول وغیرہ کی تلاش کے لیے اس کی ضرورت اکثر پیش آتی رہتی ہے۔ لہذا یہ قابلِ محض ہوگا اور اگر اس نے برتن میں ہاتھ اور پاؤں کے علاوہ کوئی اور حصہ داخل کیا تو پانی خراب ہو جائے گا۔ اس لیے کہ یہاں اس کی ضرورت نہیں۔

اسی بنیاد پر یہ مسئلہ معلوم کیا جاسکتا ہے کہ اگر کسی کنوئیں میں کوئی جنبی شخص ڈول کی تلاش کے لیے داخل ہو گیا اور اس کی نیت غسل کرنے کی نہ ہو، اور اس کے بدن پر نجاست حقیقیہ بھی موجود نہ ہو، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ کنوئیں میں داخل ہونے والا یا تو پاک بدن ہوگا یا ناپاک بدن جس کی صورت ہو یہ ہو سکتی ہے، کہ اسکے بدن پر حقیقی یا حکمی کوئی نجاست موجود ہو، مثلاً جنابت یا حدث ان میں سے ہر ایک کی پھر دو صورتیں ہیں، یا تو وہ ڈول کی تلاش کے لیے کنوئیں میں داخل ہوا ہوگا اور یا پھر محض ٹھنڈک حاصل کرنے کی خاطر، یا غسل کرنے کے لیے۔ پھر ان میں سے ہر ایک کے دو دو حکم ہیں: ایک کنوئیں کا اور دوسرا داخل ہونے والے شخص کا؛ اگر داخل ہونے والا پاک ہو، اور وہ ڈول کی تلاش یا ٹھنڈک حاصل کرنے کی غرض سے کنوئیں میں داخل ہوا ہو۔ تو کنوئیں کا پانی بالاجماع مستعمل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس سے حصولِ ثواب کی نیت ہو گئی۔ البتہ اور امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک مستعمل نہ ہوگا۔ کیونکہ ازاء حدث نہیں ہوا۔ لیکن بہر حال دونوں صورتوں میں داخل ہونے والا شخص پاک ہو گیا۔ اور اگر کنوئیں میں داخل ہونے والا ناپاک ہے۔ پھر اگر اس کے بدن پر کوئی نجاست حقیقیہ موجود ہو، خواہ وہ جنبی ہو یا نہ ہو، تو اگر اس نے تین کنوئیں یا اس سے زیادہ میں غوطہ لگایا۔ تو وہ پہلے اور دوسرے سے کنوئیں تو بالاجماع پاک ہو کر جہیں نکلے گا۔ البتہ امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک تیسرے کنوئیں سے پاک و صاف ہو کر نکلے گا، مگر تینوں کنوئیں کا پانی ناپاک ہو جائے گا۔ لیکن ان میں سے ہر ایک کی ناپاکی میں فرق ہوگا؛ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تینوں کنوئیں کا پانی بھی ناپاک اور آدمی بھی بدستور ناپاک، خواہ اس نے ان میں ڈول تلاش کرنے کے غوطہ لگایا ہو، یا محض ٹھنڈک حاصل کرنے یا غسل کے لیے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر تو اس نے ڈول کی تلاش کے لیے غوطہ لگایا ہو۔ یا ٹھنڈک کے لیے تو پانی ”علی حسب حال“ رہے گا اور اگر اس نے غسل کے لیے غوطہ لگایا تو پھر تھے کنوئیں یا اس

کے بعد کے کنوؤں کا پانی ”مستعمل“ ہو گا۔ کیونکہ یہاں حصول ثواب کی نیت پانی مگنی ہے۔ اور اگر اس کے ہاتھ پر محض نجاست ہو، تو اگر اس نے پانی میں ہاتھ کو محض ڈول کی تلاش یا ٹھنڈک کے لیے داخل کیا۔ تو اس کا ہاتھ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک پہلے پانی سے ہی طاهر ہو کر نکلے گا۔ یہی قول صحیح ہے۔ اس لیے کہ ہاتھ

کو پہلی بار ہی داخل کرنے سے نجاست دور ہو گئی، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ بدستور ناپاک ہی رہے گا خواہ کتنے ہی کنوؤں میں اسے داخل کیا جائے۔ جہاں تک پانی کا تعلق ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلے کنوؤں کا پانی مستعمل ہو گا، کیونکہ اس سے ازالہ حدیث ہوا اور باقی تمام پانی اپنی سابقہ حالت پر رہیں گے۔ اس لیے کہ ان کے مستعمل ہونے کا کوئی سبب نہیں پایا گیا۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام پانی سابقہ حالت پر رہیں گے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ یہاں ان میں سے کسی ایک سے حصول ثواب کا مقصد نہیں پایا گیا اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس لیے کہ یہاں انہوں نے ضرورت کے تحت اپنے اصول کو چھوڑ دیا۔ جیسا کہ آئندہ اس کا ذکر آئے گا۔ اور تشریف ان سے روایت کی ہے کہ تمام پانی ناپاک ہو جائیں گے۔ ان کے اپنے اصول کے مطابق قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ناپاک شخص قلیل پانی میں داخل ہونے سے ویسے ہی پاک ہو جاتا ہے۔ جیسے کہ پانی اس کے سر پر بہنے سے وہ پاک ہو جاتا ہے خواہ اسے نجاست حقیقیہ لاحق ہو، یا حکمیہ اور خواہ نجاست بدن پر ہو، یا کسی اور شے پر، البتہ نجاست حقیقیہ میں بار پانی سے مس ہونے سے اور نجاست حکمیہ فقط ایک بار مس ہونے سے دور ہو جاتی ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ناپاک آدمی کے بدن سے کھڑے ہوئے قلیل پانی میں غوطہ کھانے سے کسی صورت میں بھی نجاست دور نہیں ہوتی، یہ ان کا ایک ہی قول ہے۔ البتہ کچھ کے متعلق ان کے دو اقوال ہیں۔ جہاں تک دونوں مسائل کی جانب سے نجاست حقیقیہ کے دور ہونے کی بحث کا تعلق ہے، تو اس پر حقیقی نجاست سے طہارت حاصل کر سکا حوضان کے تحت گفتگو ہوگی یہی نجاست حکمیہ تو اس پر بحث بھی نجاست حقیقیہ ہی کی طرح ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ حاصل جیسے ہی محدث (بے وضو شخص) کا پہلا عضو پانی سے مس ہوتا ہے تو فوراً سا پانی مستعمل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی پاک شخص حصول ثواب کی خاطر غسل کرتا ہے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ تو جب پانی پہلے عضو کے مس ہوتے ہی مستعمل ہو گیا تو بقیہ اعضاء کی طہارت ثابت نہ سکے گی، اس لیے کہ اب پانی مستعمل ہو چکا ہے۔ لہذا اسے اسی اصول پر عمل کرنا لازم ہو گا، البتہ اگر کسی جگہ مجبوری ہو تو الگ بات ہے جیسے مثلاً جنبی یا محدث اپنا ہاتھ پانی کے برتن میں چلو بھرنے کے لیے داخل کرے۔ تو پانی مستعمل نہیں ہوتا۔ اور بوجہ مجبوری کے حدیث پانی کی جانب منتقل نہ ہو گا کیوں کہ یہاں ضرورت ہے، اس لیے کہ لوگوں کو اپنے ڈول بعض اوقات جات حدیث میں کنوؤں سے نکالتا پڑ جاتے ہیں۔ لہذا ضرورت کے تحت یہاں انہوں نے اپنا اصول دیا ہو

سے پورا نام بشر بن ابی ہریرہؓ صحابی ہے۔ وہ کوفہ کے ممتاز فقیر اور محدث تھے۔ انہوں نے فقہ امام ابو یوسفؒ سے اور حدیث عبد اللہ

بن مبارک سے حاصل کی۔ وفات ۲۱۳ھ میں ہوئی (حدائق الحنفیہ، ص ۱۶۷)

تلفہ۔ دور قدیم کے خطیبوں اور اہل کلام کا ایک معروف اصطلاح (TERM) ہے۔ جس سے مراد یہ ہے کہ بالآخر کوئی شے خود اپنے آپ پر ہی موقوف ہو جائے۔ جیسے زیر بحث صورت میں پانی حدیث پر اور حدیث پانی پر اور یا آخر پانی پانی پر موقوف ہو جاتا ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کی اگر پانی مستعمل ہوگا۔ تو مستعمل ہونا ازالہ محدث کی بنا پر ہوتا ہے، اور اگر محدث کا ازالہ ہو جائے تو پانی ناپاک ہو جاتا ہے اور ناپاک پانی سے ازالہ محدث ہو نہیں سکتا۔ تو جب ازالہ نہیں ہوا تو وہ پانی بدستور پاک ہے، تو وہ محدث کا ازالہ کر سکتا ہے۔ لہذا یہاں پر ”دور“ واقع ہو گیا، لہذا ہم نے اس ”دور“ کو ابتداء سے ہی ختم کر دیا کیونکہ ہم نے یہ کہا کہ اس سے ازالہ محدث ہی نہیں ہوتا، تو وہ اور پانی دونوں بدستور اپنے حال پر رہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح نجس شے پر پانی بہانے سے نجاست کا ازالہ ہو جاتا ہے۔ تو اسی طرح اگر نجس شے کو پانی میں داخل کیا جائے تو اس سے بھی اس کی نجاست دور ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اصولاً نجاست کا ازالہ پانی سے اتصال اور اس سے مس ہونے کی بنا پر ہوتا ہے۔ اور یہ بات یعنی طہر و نجس میں باہمی اتصال دونوں صورتوں میں یکساں طور پر پایا جاتا ہے اسی بنا پر نجاست حقیقیہ کی صورت میں دونوں طرح سے پانی شے سے الگ ہونے کے بعد ناپاک ہو جاتا ہے۔ البتہ حالت اتصال میں۔ بوجہ ضرورت ہم پانی پر ناپاک یا مستعمل ہونے کا حکم نہیں لگاتے۔ اس لیے کہ ابھی اس سے حصول طہارت کا امکان موجود ہے اور اوپر سے پانی بہانے میں بھی ضرورت ثابت ہے، اس لیے کہ ہر کوئی اس پر ہر حالت میں قادر نہیں ہوتا لہذا اس حالت میں اس کی ناپاکی کا حکم بوجہ ضرورت منفی رہے گا۔ البتہ پانی کے الگ ہونے کے بعد کوئی ایسی ضرورت نہیں رہتی، لہذا اس حالت میں اس کا حکم ظاہر ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہے کہ اگر کسی نے حالت حدث میں اپنا سر یا موزہ یا اپنی جیرہ (پٹی) کسی برتن میں داخل کر دی۔ تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مسح جائز ہو جائے گا، لیکن پانی مستعمل نہ ہوگا، خواہ اس نے مسح کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اس لیے کہ پانی استعمال کرنے کے دو اسباب میں سے ایک سبب پایا گیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ مسح کا فرض محض تری پہنچانے سے ادا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مسح نام ہے محض پانی پہنچانے کا نہ کہ اس شے کو بھگونے کا۔ لہذا برتن میں موجود باقی پانی میں کسی قسم کا کوئی حدث منتقل نہیں ہوا۔ یہ تو محض تری کی طرف زائل ہوا ہے۔ اسی طرح اس سے حصول ثواب کا مقصد بھی پورا ہو جاتا ہے۔ لہذا استعمال کا حکم فقط اسی تری تک محدود رہے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے مسح کی نیت نہ کی تو مسح جائز ہوگا اور پانی بھی مستعمل نہ ہوگا، اس لیے کہ حصول ثواب کا مقصد نہیں پایا گیا۔ تو گویا اس نے غیر مستعمل پانی سے مسح کیا، لہذا یہ مسح جائز ہوگا۔ اگر اس نے مسح کی نیت کی ہو، تو امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس کے حکم میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ مسح جائز نہ ہوگا، البتہ پانی مستعمل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ جیسے ہی پانی حصول ثواب کے مقصد کے تحت سر کے بالوں سے مس ہوا۔ تو وہ ”مستعمل“ ہو گیا۔ اور ”مستعمل پانی“ کے ساتھ مسح جائز نہیں ہوتا، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ مسح جائز ہوگا اور پانی بھی مس ہونے سے مستعمل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ پانی ”مستعمل“ اس وقت ہوتا ہے کہ جب وہ عضو سے الگ ہو جائے۔ لہذا اس سے قبل وہ مستعمل نہ ہوگا۔ بنا بریں مسح جائز ہوگا۔

اگر کسی جنبی کے ہاتھ پر کوئی گندگی ہو تو وہ منہ میں پانی لے کر ہاتھ پر بہا دے۔ اس کے

معلق المعلى امام ابو يوسف سے روایت کرتے ہیں کہ اس کا ہاتھ پاک نہ ہوگا۔ اس لیے کہ وہ پانی منہ سے ازالہ حدیث ہو جانے کی بنا پر مستعمل ہو گیا اور مستعمل پانی بالاتفاق ازالہ حدیث نہیں کر سکتا۔ البتہ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الآثار میں نقل کیا ہے کہ اس کا ہاتھ پاک ہو جائے گا، اس لیے کہ اس کے ساتھ حصول ثواب کا مقصد پورا نہیں ہوا، لہذا وہ مستعمل نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

پانی یا غیر پانی میں نجاست گرنے کا بیان

۱۔ پانی میں نجاست کا گرنا اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ نجاست یا تو مائع اشیاء، مثلاً پانی یا کٹر وغیرہ میں گری ہوگی یا کٹھے، بدن اور نماز پڑھنے کی جگہ پر اگر نجاست پانی وغیرہ میں گر جائے، تو اگر وہ آب رواں ہو اور نجاست بھی غیر مرئی مثلاً پیشاب یا شراب وغیرہ کی قسم سے ہو، تو پانی اس وقت تک ناپاک نہیں ہوگا، جب تک اس کا رنگ یا ذائقہ یا اس کی بو نہ تبدیل ہو جائے اندر میں صورت وضو کرنے والا کسی بھی جگہ بیٹھ کر وضو کر سکتا ہے، خواہ اسی جانب بیٹھ کر وضو کرے، جس جانب سے نجاست واقع ہوئی ہو، یا اس کی دوسری جانب۔ امام محمدؒ نے بھی کتاب الاثر بہ میں یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے اور لکھا ہے کہ ”اگر کوئی شخص دریائے فرات میں شراب کا مشکا بہاد سے اور کوئی شخص اس سے پھلی جانب وضو کے لیے بیٹھا ہو تو اگر شراب گرنے سے پانی کا رنگ، یا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل ہو جائے تو وضو درست نہ ہوگا، ورنہ وضو جائز ہوگا۔“

امام ابو حنیفہؒ اس جاہل شخص کے متعلق فرماتے ہیں کہ جو آب رواں میں پیشاب کر دے اور اس سے نیچے کی جانب کوئی شخص اسی پانی سے وضو کر لے، کہ اس سے وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ ”آب رواں“ کا ایک حصہ دوسرے حصے سے (جلدی، مخلوط نہیں ہوتا، لہذا جس پانی سے وہ شخص وضو کر رہا ہے، اس کے متعلق یہ احتمال بھی ہے کہ وہ ناپاک ہو اور یہ بھی کہ وہ پاک ہو اور یہ پانی چونکہ بنیادی طور پر پاک ہے، لہذا محض شک کی بنا پر وہ ناپاک نہیں قرار پائے گا۔

اور اگر نجاست دیدنی (مرئیہ) ہو، مثلاً مردہ جانور وغیرہ، تو اگر سارا پانی مردار کے اوپر سے گذر رہا ہو تو مردار کی پھلی جانب سے وضو کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ پانی یقینی طور پر ناپاک ہوگا اور ناپاک پانی محض چلنے سے پاک نہیں ہوا کرتا اور اگر سارا نہیں، لیکن اکثر پانی مردار کے اوپر سے ہو کر گزر رہا ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اکثریت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور اگر پانی کا قلیل ساحصہ مردار کے اوپر سے اور اکثر حصہ پاک حالت میں گزر رہا ہو، تو اس کی پھلی جانب سے بھی وضو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ احکام شریعت میں غالب حصے کے مقابلے میں مغلوب (کم، قلیل) حصہ کا عدم متصور ہوتا ہے اور اگر نصف پانی، یا اس سے قدرے کم مردار کے اوپر سے گزر رہا ہو، تو قیاس یہ ہے کہ اس سے وضو کرنا جائز ہوگا۔ اس لیے کہ پانی یقینی طور پر پاک تھا، لہذا محض شک کی بنا پر ناپاک نہ ہوگا، لیکن استحسان کا تقاضا

یہ غیر مرئی اس اعتبار سے کہ جب یہ نجاستیں پانی میں گر جائیں، تو ان کے الگ شخص کو دیکھنا ناممکن ہوتا ہے، ورنہ ذاتی طور پر یہ سب اشیاء مرئی (قابل دید) ہیں۔

لے یہاں ایک غیر اخلاقی فعل کی بنا پر اس کو جاہل قرار دیا جا رہا ہے، کیونکہ آب رواں میں پیشاب کرنا کسی سمجھ دار آدمی کو زیب نہیں دیتا۔

یہ ہے کہ احتیاطاً یہ پانی ناپاک قرار دیا جائے۔ اسی طرح اگر نجاست مکان کے پرنائے کے قریب ہو اور پرنائے کا تمام پانی اس کے اوپر سے گزر رہا ہو، تو اس کے متعلق بھی وہی تفصیل ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر نجاستیں چھت پر متفرق طور پر پڑی ہوں مگر پرنائے کے قریب نہ ہوں، تو عیسیٰ بن ابانؑ نے ذکر کیا ہے کہ پانی اس وقت تک نجس نہ ہوگا، جب تک کہ اس کا رنگ، یا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل نہ ہو جائے، اور اس کا حکم بھی جاری پانی کی طرح ہوگا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر نجاست چھت کے ایک کنارے یا اس کی دو کناروں پر ہو، تو پانی ناپاک نہ ہوگا اور اس سے وضو کرنا جائز ہوگا۔ اور اگر چھت کی تین اطراف میں ناپاکی موجود ہو، تو اکثریت کا لحاظ کرتے ہوئے پانی کو نجس قرار دیا جائے گا۔ اسی طرح امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر بارش کا پانی انسانی فضلے کے اوپر سے گزرتا ہو کسی ایک جگہ جمع ہو جائے۔ اور اس پانی میں کوئی شخص غوطہ لگائے اور مسجد میں داخل ہو کر نماز ادا کرے تو کوئی حرج کی بات نہیں، یہ قول، اوپر بیان کردہ اصول، اکثر حصے کے پاک ہونے پر معمول ہے۔

پانی کی ”روانی“ کی تعریف میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ”آب رواں“ وہ ہے کہ جو بھوسے اور چٹوں کو بہا لے جائے اور بعض کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص چوڑائی کے رخ اس میں اپنا ہاتھ ڈال دے، تو اس سے پانی کا چلنا منقطع نہ ہو، تو وہ ”آب رواں“ ہے، ورنہ نہیں۔ اور بعض مشائخ کے مطابق اس کا مدار عرف و عادت پر ہے، کہ جس پانی کو لوگ ”آب رواں“ سمجھیں وہ ”آب رواں“ ہے۔ اور جس کو ”آب رواں“ نہ سمجھیں وہ ”آب رواں“ نہیں، اور یہی قول تمام اقوال میں سے زیادہ صحیح ہے۔

② اور اگر وہ ”آب ساکن“ (Stagnant water) ہو تو اس کے حکم میں اختلاف ہے؛ اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ پانی نجاست کے واقع ہوتے سے قطعاً ناپاک نہیں ہوتا، خواہ وہ آب ساکن ہو، یا آب رواں ہو، اور خواہ پانی قلیل ہو یا کثیر، اور خواہ اس کا رنگ یا ذائقہ یا بو تبدیل ہو، یا نہ ہو، لیکن اکثر علما یہ فرماتے ہیں کہ قلیل پانی ناپاک ہو جاتا ہے، مگر کثیر پانی ناپاک نہیں ہوتا، یہاں تک تو سب میں اتفاق ہے، البتہ ”کثیر اور قلیل پانی“ کی تعریف میں اختلاف پایا جاتا ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر نجاست گرنے سے اس پانی کا رنگ یا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل ہو جائے، تو وہ پانی قلیل ہے، ورنہ کثیر ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب پانی قلتیں (دو بڑے مشکوں) کے مساوی ہو جائے۔ تو وہ کثیر ہے۔ اور اس سے کم قلیل ہے، اور قلتیں (دو بڑے مشکوں) سے مراد ان کے نزدیک پانچ مشکینہ پانی ہے، کہ ہر مشکینہ پچاس سیر کا ہو، یوں کل میزان ۲۵۰ سیر پانی بنتا ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اگر پانی اتنا ہو، کہ ایک جانب سے جنبش دین تو جنبش دوسری جانب تک جا پہنچے، تو پانی قلیل ہے، ورنہ کثیر ہے، اصحاب ظواہر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ:

لے عیسیٰ بن ابان عاقل حدیث اور نامور فقیہ تھے، وہ امام محمدؒ کے اجل تلامذہ سے تھے، وہ عسکر اور پھر بصرہ کے قاضی رہے
وفات (۲۲۱ھ / ۸۳۵ء) میں ہوئی۔

الماء طهور لا يتجسه شيء. پانی پاک ہے، اسے کوئی شئی ناپاک نہیں کر سکتی۔

امام مالکؒ کی زایل یہ ارشاد نبوی ہے:

خلق الماء طهوراً لا يتجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه. پانی پاک و مطہر پیدا کیا گیا ہے، اسے کوئی شئی پلید نہیں کر سکتی، تا وقتیکہ اس کا رنگ، اس کا ذائقہ یا اس کی بو نہ بدل دے۔

کیونکہ یہی مکمل حدیث ہے، یا انہوں نے دونوں دلیلوں پر عمل کرنے کے لئے عام کو خاص پر محمول کیا ہے، جبکہ امام شافعیؒ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث مبارکہ: اذا بلغ الماء قلتين لا يحمل خبثاً۔ جب پانی دو بڑے مشکوں کی مقدار کو پہنچ جائے، تو وہ گندگی کو نہیں اٹھاتا۔

سے ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ پانی گندگی کو دور کر دیتا ہے۔ ابن جریر کا قول ہے کہ: قُلْتُ مِمَّنْ: سے مراد دو بڑے مشکے (طال ہجر) ہیں، جن میں سے ہر ایک مشکے میں تقریباً دو مشکیزے اور اس سے کچھ اوپر پانی آتا ہے، امام شافعیؒ کے مطابق لفظ شئی (کچھ) کی مقدار مجہول تھی، میں نے احتیاطاً اس سے نصف مشکیزے کا انداز مقرر کیا ہے (کل اڑھائی مشکیزے ہوئے)۔ ہمارا استنباد نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمانِ اقدس سے ہے کہ:

”تم میں سے جو کوئی نیند سے سو کر اٹھے تو وہ برتن میں اس وقت تک ہاتھ نہ ڈالے جب تک کہ وہ اپنے ہاتھ تین بار نہ دھو لے۔ اس لیے کہ وہ نہیں جانتا کہ رات کے وقت اس کے ہاتھ کہاں کہاں رہے ہیں۔“

اور اگر برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پانی نہ ناپاک نہ ہوتا تو ہرگز یہ ممانعت نہ کی جاتی اس لیے احتیاط کا یہ حکم کسی موبہوم نجاست کی بنا پر ہے؛ اسی طرح کتے کے جھوٹے برتن کو دھونے کے متعلق روایات درجہ شہرت کو پہنچی ہوئی ہیں، حالانکہ اس سے نہ پانی کا رنگ تبدیل ہوتا ہے، نہ ذائقہ اور نہ ہی اس کی بو ملتی، لہذا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا يبولن احدكم في الماء الراكد ثم يمسح به من غير غسل ولا يغسل فيه من جنابة (المحدث)۔ تم میں سے کوئی شخص بھی کھڑے ہوئے پانی (آب ساکن) میں پیشاب نہ کرے اور نہ ہی اس میں غسل جنابت کرے۔

کہ اس جگہ کسی خاص قسم کے کھڑے ہوئے پانی کا احتیاز نہیں کیا گیا۔ اور یہ ممانعت دراصل پانی کو ناپاک کرنے سے ہے۔ ورنہ کثیر مانی میں پیشاب کرنا اور نہانا منع نہیں ہے، اس لیے یہ حدیث اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ کھڑا ہوا پانی (Stagnant water) علی الاطلاق ناپاکی کا احتمال رکھتا ہے، کیونکہ ایسے پانی کو ناپاک کرنے سے روکنا جو ناپاک نہ ہو سکتا ہو، ایک قسم کی حماقت ہے۔ اسی طرح یہ پانی جس میں پیشاب اور غسل کرنے سے منع کیا گیا ہے، عام طور پر دو مشکوں سے زیادہ ہوتا ہے اور اس میں پیشاب یا غسل کرنے

سے اس کا رنگ یا اس کا مزہ یا اس کی بو بھی تبدیل نہیں ہوتی۔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے جب ایک مرتبہ چاہ زمزم میں ایک حبشی گر گیا تھا، تمام پانی کو نکالنے کا حکم دیا تھا۔ حالانکہ اس کی نجاست کا اثر پانی پر ظاہر نہ ہوا تھا اور وہ پانی بھی دو قلوں سے زیادہ تھا۔ یہ واقعہ دیگر صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی اس فتویٰ سے اختلاف نہ کیا۔ یہ گویا ہمارے موقف پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے۔ اس اجماع سے پتہ چلتا ہے کہ امام مالکؒ نے جو روایت نقل کی ہے، اس سے مراد کثیر پانی ہے قلیل نہیں۔ اسی سے یہ بھی واضح ہوا کہ امام شافعیؒ نے جس روایت سے استدلال کیا ہے وہ روایت مخالف اجماع صحابہؓ ہونے کی بنا پر ثابت ہی نہیں ہے، اس لیے کہ اگر کوئی خبر واحد اجماع کے خلاف روایت کی جائے تو وہ ناقابل قبول ہوتی ہے۔ ہمارے اس موقف کی تائید مشہور نقاد حدیث حضرت علی بن المدینی کے اس قول سے بھی ہوتی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ یہ روایت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں ہے۔ امام ابو داؤد اسبتانیؒ نے لکھا ہے کہ پانی کا اندازہ مقرر کرنے کے ضمن میں دونوں فریقوں میں سے کسی فریق کی حدیث کا صحیح ہونا ممکن نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے ائمہ کرام نے کثیر پانی کا اندازہ لگانے کے لیے روایات کے بجائے مشاہدے پر انحصار کیا ہے۔

پھر ہمارے ائمہ کرام کے مابین دوسرے کنارے تک پانی پہنچنے کی کیفیت میں اختلاف ہے، اس پر تو تمام ائمہ متفق ہیں کہ پانی کے دوسری جانب پہنچنے کا اعتبار پانی کو حرکت دینے سے کیا جائے گا۔ جس کا طریقہ یہ ہے کہ اگر اس پانی کو ایک جانب سے حرکت دی جائے، تو دوسرے کنارے تک پانی متحرک ہو جائے تو وہ پانی جنبش کرنے والا ہوگا ورنہ نہیں، البتہ حرکت دینے کے طریقے میں اختلاف ہے، امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کا اعتبار کسی خصوصی تکلف کے بغیر نہلنے کے عمل سے کیا جائے گا جبکہ امام محمدؒ امام صاحبؒ سے نقل کرتے ہیں کہ حرکت کا اعتبار وضو سے ہوگا۔ ایک اور روایت کے مطابق اس کا اعتبار نہ وضو سے اور نہ غسل سے بلکہ اس میں محض ہاتھ ڈالنے سے کیا جائے گا۔ بعد ازاں مشائخ کے مابین مزید اختلاف پیدا ہوا، شیخ ابو حفص البکیر البخاریؒ نے پانی پہنچنے کا اعتبار رنگ ظاہر ہونے (ضعف) سے کیا ہے۔ اور ابو نصر محمد بن سلامؒ نے پانی کے مکدر (گدلا) ہونے پر اس کا مارتہ رکھا ہے جبکہ ابو حفص الجرجانی

ابو حفص البکیر کا پورا نام احمد بن حفص المعروف بابو حفص البکیر البخاری تھا، وہ نامور محدث اور فقیہ و مجتہد تھے، وہ امام محمدؒ کے خصوصی شاگردوں میں سے تھے، وفات ۲۱۸ھ میں ہوئی،
ابو نصر محمد بن سلام (م ۳۰۵) ابو حفص کے معاصرین میں سے نامور فقیہ تھے، کتب نقادوں میں ان کے افعال بھی بکثرت ملے ہیں۔

ابو حفص البکیر کا پورا نام احمد بن حفص المعروف بابو حفص البکیر البخاری تھا، وہ نامور محدث اور فقیہ و مجتہد تھے، وہ امام محمدؒ کے خصوصی شاگردوں میں سے تھے، وفات ۲۱۸ھ میں ہوئی،

ابو نصر محمد بن سلام (م ۳۰۵) ابو حفص کے معاصرین میں سے نامور فقیہ تھے، کتب نقادوں میں ان کے افعال بھی بکثرت ملے ہیں۔

نے اس کا اعتبار مساحت و پیمائش سے کیا ہے کہ اگر پانی کا حوض وہ درودہ (۱۰ x ۱۰) ہو، تو اس کا پانی گدلا نہیں ہوتا اور اگر اس سے کم ہو، تو وہ گدلا ہو جاتا ہے۔ حضرت عبداللہ بن المبارکؓ نے پہلے اس کا اندازہ وہ درودہ (۱۰ x ۱۰) کے ساتھ مقرر کیا تھا، بعد ازاں پندرہ پندرہ (۱۵ x ۱۵) کے ساتھ۔ ابو مطیع البلیخی کا بھی یہی مسلک ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر پانی کا پھیلاؤ (۱۵ x ۱۵) ہاتھ ہو، تو مجھے تو قہر ہے کہ یہ آب کثیر ہوگا اور اگر وہ حوض بیس بیس (۲۰ x ۲۰) کا ہو، تو میرے دل میں اس کے متعلق تو کوئی شبہ ہی نہیں کہ وہ آب کثیر ہے۔ آٹھ آٹھ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس کا اندازہ اپنی مسجد کے مطابق مقرر کیا تھا، اور انکی مسجد آٹھ آٹھ (۸ x ۸) ہاتھ تھی۔ محمد بن سلمہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ امام محمدؒ کی مسجد وہ درودہ (۱۰ x ۱۰) تھی۔ ایک تیسری روایت کے مطابق ان کی مسجد اندر سے آٹھ آٹھ (۸ x ۸) اور باہر سے وہ درودہ (۱۰ x ۱۰) تھی۔ اگر خجائی نے اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس مسئلے میں اندازہ مقرر کرنے کی کوئی گنجائش نہیں، اصل چیز تحریر و غور و فکر ہے، اگر تو وضو کرنے والے کی رائے یہ ہو کہ نجاست اس کے وضو کرنے کی جگہ تک پہنچ سکتی ہے۔ تو وضو جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ نجاست وہاں تک نہیں پہنچ سکتی، تو وضو جائز ہوگا، اس لیے کہ احکام شریعت میں غالب رائے اور قوی گمان کے مطابق عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر پانی کے پاک ہونے یا ناپاک ہونے کے متعلق ایک عادل شخص کی رائے قبول کی جاتی ہے، حالانکہ یہ ”خبر واحد“ ہے جو یقینی نہیں ہوتی۔ اسی طرح ہمارے ائمہؒ نے اس بڑے حوض کے متعلق بھی یہی کہا ہے کہ جس کی اگر جانب سے پانی کو حرکت دی جائے تو وہ حرکت دوسری جانب تک نہ پہنچے کہ اگر اس میں نجاست گر جائے تو وضو کنندہ کی غالب رائے کا اعتبار ہوگا، اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ وہ نجاست اس جگہ تک پہنچ گئی ہے، جہاں سے وہ وضو کر رہا ہو، تو وضو جائز نہ ہوگا۔ اور اگر ان کی غالب رائے یہ ہو کہ وہ اس جگہ تک نہیں پہنچی، تو وضو جائز ہوگا۔ امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کیا ہے کہ اگر پرنالے کا پانی کسی شخص پر گر جائے تو اگر تو اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس کا پانی ناپاک ہے، تو اس پر غسل کرنا واجب ہوگا، ورنہ نہیں۔ اور اگر اس کا دل کسی بات پر رہ جائے، تو حکم شریعت کے مطابق اس پر غسل واجب نہ ہوگا، البتہ مستحب یہ ہے کہ وہ غسل کرے۔

اور جہاں تک حمام کے حوض کا تعلق ہے، جس کا پانی ایک جانب سے دوسری جانب پہنچ جاتا ہو، کہ اگر اس میں نجاست گر جائے، یا کوئی شخص وضو کرے، تو اس کا کیا حکم ہے۔ اس ضمن میں امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر پانی پرنالے سے رواں ہو، اور لوگ اس سے چلو بھرتے ہوں تو وہ ناپاک نہ ہوگا۔ یہی روایت حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کی ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں یہ پانی بمنزلہ ”آب رواں“ کے ہے۔ اگر ”چھوٹا حوض“ نجاست گرنے کی بنا پر پلید ہو جائے، مگر بعد ازاں اس کا پانی اتنا پھیل جائے کہ ایک طرف کا پانی دوسری جانب نہ پہنچے، تو وہ پانی پلید ہوگا۔ اس لیے کہ پھیلا ہوا پانی تو پہلے

۱۔ عبداللہ بن المبارک (۱۱۸ھ - ۱۲۸ھ) دوسری صدی ہجری کے مشہور محدث فقیہ اور مجتہد تھے، ان کا شمار امام ابو حنیفہؒ کے خصوصی شاگردوں میں ہوتا ہے۔

ہی سے پلید ہے۔ البتہ اگر کوئی حوض بڑا ہو اور اس میں نجاست گر جائے، پھر اس کا پانی اتنا کم رہ جائے کہ ایک طرف کا پانی دوسری طرف پہنچ جاتا ہو، تو وہ پانی پاک ہوگا، اس لیے کہ وہاں جو پانی جمع ہے، وہ پہلے ہی سے پاک و طاہر ہے۔ ابو بکر الاسکاف نے بھی اس مسئلے کو اسی طرح بیان کیا ہے۔ انہوں نے حالت وقوع کا اعتبار کیا ہے؛ اور اگر اس حوض میں پانی کم ہو اور اس میں نجاست گر جائے، پھر اس میں مزید پانی ڈال دیا جائے۔ یہاں تک کہ وہ حوض بھر جائے اور اس میں سے کچھ بھی باہر نہ نکالا جائے۔ تو ابو القاسم الصغار کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ وضو جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ جیسے ہی نیا پانی اس میں داخل ہوگا وہ پلید ہو جائے گا۔

اور اگر دو چھوٹے چھوٹے حوض ہوں اور ایک حوض سے پانی نکلتا۔ اور دوسرے حوض میں داخل ہوتا ہو اور کوئی شخص ان کے درمیان میں وضو کرے، تو وضو جائز ہوگا، اس لیے کہ وہ آب رواں ہے؛ اگر کسی حوض کا پانی ناپاک ہو جائے، پھر اس کا پانی خشک ہو جائے، یہاں تک کہ اس کی پختی سطح بھی، سوکھ جائے، کہ اس کے پاک ہونے کا یقین ہو جائے، پھر اس میں بارگہ پانی آجائے، تو کیا یہ پانی ناپاک ہوگا یا نہیں، اس کے متعلق امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں؛ اسی طرح اگر زمین کے کسی حصے کو نجاست لگ جائے پھر وہ جگہ خشک ہو جائے، اور اس کا اثر جاتا رہے، بعد اس پر دوبارہ پانی ڈال دیا جائے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے؛ علیٰ ہذا اگر منی کسی کپڑے کو لگ جائے، پھر وہ کپڑا خشک ہو جائے اور اس پر سے منی کو کھرچ دیا جائے، بعد ازاں اس کپڑے کو پانی کی رطوبت پہنچ جائے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح جب کسی مردہ جانور کی کھال کو دھوپ لگا کر، یا مٹی لگا کر اس کی حکمی دباغت کر لی جائے، بعد ازاں اس کھال کو پانی لگ جائے، تو ان تمام مسائل میں امام ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں اور جو کنواں ناپاک ہو، پھر اس کا پانی بالکل خشک ہو جائے، بعد ازاں اس میں دوبارہ پانی آجائے، تو نصیر بن یحییٰ اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ وہ پاک ہے، اور محمد بن مسلمہ اسے ناپاک قرار دیتے ہیں، امام ابو یوسف سے بھی یہی روایت ہے، نصیر بن یحییٰ کی دلیل یہ ہے کہ زمین کے نیچے پانی جاری رہتا ہے اور خشک ہونے والا پانی متصل اس پانی کے ساتھ مل جاتا ہے، لہذا محض خشک و شیبے کی بنا پر کنویں میں دوبارہ آنے والے پانی کی ناپاکی کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا جبکہ محمد بن مسلمہ کا استدلال یہ ہے کہ کنویں سے جو پانی دوبارہ ابلا ہے، اس کے متعلق ایک احتمال تو یہ ہے کہ یہ نیا پانی ہے، جبکہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ وہی سابقہ نجس پانی ہے، لہذا محض خشک کی بنا پر اس کے پاک ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور یہی قول احتیاط کے زیادہ قریب ہے گو اقل

لے ابو بکر الاسکاف کا پورا نام محمد بن محمد بن ابی بکر الاسکاف البغدادی (۱۳۲۲ھ) ہے وہ تیسری چوتھی صدی ہجری کے حلیل القدر عالم اور فقیہ تھے، وہ جعفر ابندوانی کے استاد ہیں۔ (حدائق، ص ۱۹۲)

لے احمد بن عمر المعروف بابو القاسم الصغار البغدادی (۲۳۶ھ) تیسری صدی ہجری کے نامور عالم اور فقیہ تھے۔ وہ کاشانی کے برتنوں کی تجارت کرتے تھے (حدائق، ص ۱۹)

زیادہ وسعت رکھتا ہے۔

یہ احکام اس وقت کے ہیں کہ جب ”آب ساکن“ ہو اور اس کا طول و عرض بھی ہو اور اگر پانی کی لمبائی ہو، مگر چوڑائی نہ ہو، جیسے وہ نہریں کہ جن میں پانی کھڑا رہتا ہے، تو اس کا حکم ظاہر روایت میں مذکور نہیں۔ ابو نصر محمد بن سلام سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر پانی کی لمبائی اتنی ہو، کہ ایک طرف سے پانی کو حرکت دینے کا اثر دوسری جانب نہ پہنچے تو اس سے وضو جائز ہے۔ اور وہ خود نہر بلخ میں وضو کیا کرتے اور اس کے پانی کو اپنے ہاتھ سے حرکت دیتے تھے اور کہا کرتے تھے کہ پانی خود چلے یا اس کو حرکت دے کر چلایا جائے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ بنا بریں ان کے قول کے مطابق یہ پانی اس وقت تک نجاست گرنے سے ناپاک نہیں ہو سکتا تا وقتیکہ اس کا رنگ، اس کا ذائقہ یا اس کی بو تبدیل نہ ہو جائے اور ابوسلیمان الجوزجانی کا قول ہے کہ اس میں وضو کرنا جائز نہیں ہے، ان کے قول کے مطابق اگر اس میں کوئی نجاست گر جائے یا اس میں کوئی شخص پیشاب کر دے، یا اس میں کوئی شخص وضو کرے، تو اس کا پانی دس ہاتھ (اذرع) کی مسادہ مقدار میں ناپاک ہو جائے گا اور اگر نجاست پانی کے بالکل وسط میں ہو، تو ہر چار جانب سے دس دس ہاتھ کی مقدار میں پانی نجس ہو جائے گا۔ ان میں سے ابو نصر کا قول دانائی کے زیادہ قریب ہے کیونکہ اگر چوڑائی کا لحاظ کیا جائے، تو پانی ناپاک قرار پاتا ہے اور لمبائی کا خیال کیا جائے، تو ناپاک نہیں ٹھہرتا، لہذا محض شک کی بنا پر پانی نجس نہیں قرار پاتا، لیکن ابوسلیمان کا قول احتیاط کے زیادہ قریب ہے۔ اس لیے کہ اگرچہ لمبائی کے اعتبار سے پانی نجاست ضروری نہیں قرار پاتی، لیکن چوڑائی کے رُخ سے وہ لازم ٹھہرتی ہے، لہذا احتیاط کا تقاضا ہے ناپاک ہی سمجھا جائے۔

اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ کیا چوڑائی اور لمبائی کے ساتھ گہرائی بھی شرط ہے۔ ابوسلیمان الجوزجانی فرماتے ہیں کہ ہمارے ائمہ کرام نے پھیلاؤ کا اعتبار کیا ہے، گہرائی کا نہیں، فقیر ابو جعفر الہندی کا قول ہے کہ اگر پانی اتنا کم گہرا ہے کہ اگر کوئی شخص اس میں سے پلو بھر لے تو اس کی سطح کھل جائے، گو بعد میں ٹرل ہی جائے، تو ایسے پانی سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر ملو بھرنے سے اس کی سطح نہ کھلے، تو اس سے وضو کرنے میں کوئی عیب نہیں۔ ایک اہل قول ہے کہ پانی کی کم از کم گہرائی بڑے حجم کی چوڑائی سے زیادہ ہونی چاہیے۔ ایک اور قول ایک بالشت، اسی ایک اور ایک ہاتھ گہرائی ہونے کا بھی ملتا ہے۔

پھر اگر نجاست کسی حوض میں گر جائے، تو اس سے کیسے وضو کیا جائے اس ضمن میں تفصیل کچھ ہے کہ یا تو وہ نجاست مرنی ہوگی یا غیر مرنی (غیر مرنیہ)، اگر نجاست مرنی ہو، مثلاً مردہ جانور وغیرہ تو ظاہر روایت میں مذکور ہے کہ جس جانب وہ نجاست پڑی ہوئی ہو۔ اسی جانب سے وضو نہ کیا جائے۔ بلکہ اس کی دوسری جانب بیٹھ کر وضو کیا جائے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ نجاست سے ایک چھوٹے حوض کا مسادہ فاصلہ رکھ کر وضو کیا جائے، امام ابو حنیفہؒ سے امام محمدؒ نے ائمہ میں اس کی یہی ”تشریح“ روایت کی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس جانب تو نجاست ہونے کا یقین ہے، جبکہ دوسری جانب محض شک ہے، اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مستنبط کیا گیا ہے کہ اگر کسی نے حمام کے حوض سے ایک جگہ بیٹھ کر استنجا کیا

تو اس کے لیے اسی جگہ بیٹھ کر وضو کرنا جائز نہ ہوگا، تاوقتیکہ وہ پانی کو حرکت نہ دے جبکہ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ جس جانب سے چاہے بیٹھ کر وضو کر سکتا ہے، ہاں البتہ اگر اس کا رنگ، یا ذائقہ یا اس کی بو بدل جائے تو الگ بات ہے، اس لیے کہ اتنی مقدار میں جب پانی جمع ہو جائے، تو اس کا حکم 'آب رواں' کا سا ہے؛ اور اگر اس حوض کے بالکل درمیان میں کوئی مردار جانور گر جائے، تو اگر اس کے چاروں طرف حوض اتنا چوڑا ہو، کہ اس کی کسی جانب سے پانی حرکت دیئے جانے سے وہ مردار تک نہ پہنچتا ہو تو ظاہر روایت پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے وضو جائز ہوگا، اور اگر حرکت مردار تک پہنچتی ہو، تو وضو جائز نہ ہوگا۔

اور اگر نجاست غیر مرئیہ ہو، مثلاً کوئی شخص اس میں پیشاب کر دے، یا اس میں غسل جنابت کجائے تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ مشائخ عراقی فرماتے ہیں کہ اس کا حکم بھی مرئی حیوان نجاست کی مانند ہے۔ چنانچہ اس جانب سے وضو کرنے کے بجائے، اس کی دوسری جانب سے وضو کیا جاسکتا ہے۔ جیسا کہ ہم نجاست مرئیہ کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں۔ بخلاف "آب رواں" کے اس لیے کہ "آب رواں" میں نجاست ایک مقام سے دوسرے مقام کی جانب منتقل ہو جاتی ہے، لہذا وضو کے مقام پر نجاست کے ہونے کا یقین نہیں ہو سکتا۔ جبکہ ماہر النہر کے مشائخ دونوں صورتوں میں فرق کرتے ہیں؛ چنانچہ ان کے مطابق غیر مرئی نجاست (غیر حسیہ) ہونے کی صورت میں وضو جہاں سے چاہے کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ "آب رواں" کی صورت میں تمام ائمہ کا یہی متفقہ مسلک ہے۔ اور یہی قول صحیح ہے، وجہ یہ ہے کہ غیر مرئی (غیر حسی) نجاست ایک جگہ نہیں بکھرتی۔ بلکہ مائع اور طبعاً سیال ہونے کے باعث ایک جگہ سے دوسری جگہ کی جانب منتقل ہوتی رہتی ہے، لہذا جس جانب سے وضو کیا جا رہا ہے اس جگہ کے ناپاک ہونے کا یقین نہیں کیا جاسکتا۔ ایسے محض شک کی بنا پر ہم اس جگہ کی نجاست کا فیصلہ نہیں دے سکتے۔ یہ مسئلہ اس اصول کے مطابق ہے کہ "یقین محض شک سے زائل نہیں ہوتا"۔ بخلاف نجاست مرئیہ کے۔ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب حوض میں پانی جامد نہ ہو گیا ہو اور اگر پانی اس میں جما کھڑا ہو اور اس میں کسی ایک جگہ سوراخ کیا جائے، تو اگر پانی غمی ہوئی برف سے متصل نہ ہو، تو اس سے وضو بلا کسی اختلاف کے جائز ہوگا۔ اور اگر اس کے ساتھ متصل ہو، تو اگر سوراخ اتنا وسیع ہے کہ ایک طرف کا پانی دوسری جانب نہ پہنچتا ہو۔ تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ وہ پانی بمنزلہ ایک بڑے حوض کے ہوگا اور اگر سوراخ چھوٹا ہو، تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ نصر بن یحییٰ اور ابو بکر الاسکاف کہتے ہیں کہ اس سے وضو کرنے میں کوئی بھلائی نہیں۔ عبد اللہ بن المبارک پوچھا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ وضو کرنے میں کوئی حرج نہیں اور فرمایا: کہ کیا پانی برف کے نیچے حرکت نہیں کرتا۔ اور یہی قول ابو حفص الکبیر کا بھی ہے۔ یہ قول زیادہ "گنجائش والا" اور اقل الذکر زیادہ احتیاطی ہے۔ مشائخ فرماتے ہیں کہ جس جگہ سوراخ کیا گیا ہو تو اگر اس جگہ کے پانی کو اتنی حرکت دی جائے کہ اس بات کا یقین ہو جائے کہ جو پانی یہاں کھڑا تھا، وہ آگے چلا گیا ہے اور اب یہاں نیا پانی آگیا ہے تو اس سے بغیر کسی اختلاف

کے وضو جائز ہوگا۔

اگر نجاست "آب قلیل" میں گر گئی تو اس میں کچھ تفصیل ہے: یہ "آب قلیل" یا تو برتنوں میں ہوگا۔ یا "کنویں" میں یا چھوٹے حوض میں اگر وہ پانی برتنوں میں ہو، تو ہر صورت خواہ نجاست ٹھوس ہو یا مائع، پانی ناپاک ہو جائے گا، اس لیے کہ برتنوں کے معاملے میں کوئی ضرورت نہیں، اور انہیں ناپاکی سے بھی بچایا جاسکتا ہے۔ لیکن اگر دودھ دھوتے وقت ایک یا دو مینگنیاں دودھ دھونے کے برتن میں گر گئیں اور انہیں اسی وقت نکال لیا گیا، تو بوجہ ضرورت دودھ پلید نہ ہوگا۔ یہی روایت امام محمد سے خلف بن ایوب، نصیر بن یحییٰ اور محمد بن مقاتل الرازی نے نقل کی ہے۔

اور اگر نجاست کنویں میں گر گئی ہو، تو ایسی صورت میں وہ گرنے والی شئی یا کوئی حیوان ہوگی یا کوئی اور شئی ہوگی۔ اگر وہ کوئی حیوان ہو، تو یا تو اسے زندہ حالت میں نکال لیا گیا ہوگا، یا مردہ حالت میں اگر اسے زندہ حالت میں نکال لیا گیا ہو، تو اگر وہ حیوان نجس العین، مثلاً خنزیر وغیرہ، ہو، تو تمام پانی پلید ہو جائے گا۔ اور کتے کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ کہ آیا وہ نجس العین ہے یا نہیں۔ جو مشائخ اسے نجس العین قرار دیتے ہیں۔ ان کا استدلال امام ابو یوسف کے اس بیان سے ہے، جو انہوں نے العیون (چشموں) میں درج کیا ہے کہ "اگر کتا پانی میں گر جائے۔ پھر اس سے باہر نکل آئے اور اپنے بدن کو جھاڑ دے اور اس کے چھینٹے کسی انسان کے جسم پر ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائیں تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اور" العیون ہی میں امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر کتا بارش میں بھیگ جائے، اور پھر وہ اپنا بدن جھاڑے اور اس کے چھینٹے کسی انسان کے جسم پر ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائیں، اگر بارش کتے کی جلد کھال تک پہنچ گئی ہو، تو اس شخص پر اس جگہ کا دھونا واجب ہوگا، کہ جہاں اس کے چھینٹے لگے ہوں اور اگر کھال تک پانی نہ پہنچا ہو، تو پھر دھونا ضروری نہیں۔ امام محمد نے بھی اپنی کتاب میں صریحاً فرمایا ہے کہ "مردہ جانور کتے اور خنزیر سے زیادہ ناپاک نہیں ہوتا" جس سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ کتا نجس العین ہے۔ جبکہ جو حضرات اسے نجس العین قرار نہیں دیتے، ان کا استدلال یہ ہے کہ اس کا بچنا بانیہ ہے اور اگر کوئی اسے ہلاک کر دے تو اس پر تادان ضروری ہوتا ہے اور جو شئی نجس العین ہو، اس کو بچنا درست ہے اور نہ ہی اس کے تلف ہونے پر تادان ادا کرنا لازم ہوتا ہے، جیسے مثلاً خنزیر کا معاملہ ہے۔ اس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اس کی جلد و باغٹ (زرنگے) سے پاک ہو جاتی ہے، حالانکہ نجس العین مثلاً خنزیر وغیرہ کی کھال و باغٹ سے پاک نہیں ہوتی،۔ عبد اللہ بن المبارک امام ابو حنیفہ سے کہتے ہیں کہ اس کے متعلق روایت کہتے ہیں کہ اگر یہ دونوں "آب قلیل" میں گر جائیں، پھر وہ اس سے (زندہ) نکل آئیں، تو اس پانی سے اٹھا گوندا جاسکتا ہے۔ اسی لیے ہمارے مشائخ نے یہ کہا ہے کہ اگر کسی کی آستین میں کتے کا پلا ہو، تو اس کی نماز جائز ہوگی، البتہ فقیر ابو جعفر اللندانی نے جو ازہ نماز کو پلے کے منہ "ہند ہونے سے" مشروط کیا ہے۔ تو اس سے بھی یہ ثابت ہوا کہ وہ نجس العین نہیں ہے۔

یہی قول دونوں اقوال میں سے صحت کے زیادہ قریب ہے۔ اور اگر پانی میں گرنے والا جانور "نجس العین" نہیں ہے، تو پھر اگر وہ انسان ہو، اور اس

کے بدن پر کسی قسم کی کوئی حقیقی نجاست ہو اور نہ حکمی۔ اور اس نے استنجاء بھی کیا ہوا ہو، تو ظاہر روایت کے مطابق اس پانی سے کوئی ڈول وغیرہ نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ البتہ حسن بن زیاد نے امام ابو حنیفہ سے روایت کی ہے کہ اس پانی سے بیس ڈول نکالے جائیں گے۔ لیکن یہ روایت درست نہیں ہے، اس لیے پانی یا تو ازالہ حدث ہونے کی بنا پر یا حصول ثواب کے لیے استعمال کرنے کی وجہ سے مستعمل ہوتا ہے۔ اور یہاں اس وقت ایسی کوئی بات نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس کے بدن پر کوئی حقیقی نجاست ہو یا اس نے استنجاء نہ کیا ہوا ہو، تو اس کنوئیں وغیرہ کا تمام پانی نکالا جائے گا، کیونکہ نجاست پانی کے ساتھ مخلوط ہو گئی ہے۔ اور اگر اس کے بدن پر محض نجاست حکمی ہو، بایں طور کہ وہ محدث (بے وضو) یا جنبی ہو، یا عاتق یا نساء عورت ہو، تو ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس پانی کو مستعمل قرار نہیں دیتے، کوئی پانی اس میں سے پانی نکالنے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح ان لوگوں کے قول کے مطابق بھی پانی کا یہ حکم ہے۔ جو اس پانی کو مستعمل تو قرار دیتے ہیں، لیکن ان کے نزدیک مستعمل پانی پاک ہوتا ہے، کیونکہ غیر مستعمل پانی زیادہ ہے، لہذا وہ بدستور ذریعہ طہارت (مطہر) رہے گا۔ تا قیتمہ مستعمل پانی دوسرے پانی سے زیادہ نہ ہو جائے۔ یہ ایسے ہی ہوگا کہ جیسے اگر دودھ کو کنوئیں میں ڈال دیا جائے، تو بالا جماع وہ پانی پاک رہتا ہے، یا اگر اس کنوئیں میں کوئی بکری پیشاب کر دے تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور ان حضرات کے مطابق جو اس پانی کو "مستعمل" قرار دیتے ہیں اور وہ مستعمل پانی کو ناپاک بھی سمجھتے ہیں، کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے گا، یہ ایسے ہی ہوگا کہ جیسے مثلاً کنوئیں میں خون یا شراب کا کوئی قطرہ گر جائے۔ الحسنؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر وہ شخص "محدث" ہو تو پالیس ڈول اور اگر وہ جنبی ہو، تو تمام کنوئیں کا پانی نکالا جائے گا۔ اس روایت کو سمجھنا مشکل ہے اس لیے کہ دونوں صورتوں میں یا تو یہ پانی مستعمل ہو گیا ہوگا، یا نہیں۔ اگر وہ مستعمل نہیں ہوا، تو اس میں سے کچھ بھی نکالنا ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ بدستور پاک رہا، اور اگر اس کو مستعمل قرار دیا جائے، تو مستعمل پانی خود حسن بن زیاد کے نزدیک نجاست علیحدہ ہے، تو ضروری ہوگا کہ کنوئیں کا تمام پانی نکال دیا جائے، امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ اگر کوئی کافہ کنوئیں میں گر جائے تو کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے، اس لیے کہ عام طور پر اس کا بدن نجاست حقیقیہ یا نجاست حکمیہ سے خالی نہیں ہو سکتا۔ تاہم اگر اس کے پاک ہونے کا یقین ہو، بایں طور کہ اس نے غسل کیا ہو، اور پھر اسی وقت کنوئیں میں گر گیا، تو اس کا پانی بالکل نہ نکالا جائے گا۔

اور جہاں تک دوسرے جانوروں کا تعلق ہے، تو اگر اس بات کا یقین ہو کہ ان کے بدن پر نجاست ہے، یا ان کی نجاست کا مخرج (جائے خروج) ناپاک ہے۔ تو تمام پانی ناپاک ہو جائے گا، کیوں کہ اس پانی کے ساتھ نجاست مخلوط ہو گئی ہے۔ خواہ پانی اس جانور کے منہ تک پہنچا ہو، یا نہ پہنچا ہو۔ اور اگر اس کے بدن پر نجاست کا علم نہ ہو، تو اس کے متعلق

مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں حکم کا دار و مدار جانور کے حلال یا حرام ہونے پر ہے؛ اگر تو وہ جانور حلال ہے، تو پانی پلید نہیں ہوگا اور نہ ہی کنوئیں کا پانی نکالا جائے گا، خواہ اس کا لعاب پانی تک پہنچا ہو، یا نہ پہنچا ہو، اور اگر وہ جانور حرام ہے۔ تو پانی بہر صورت پلید ہو جائے گا خواہ اس کے جسم یا اس کے "مخرج نجاست" پر کوئی پلیدی ہو یا نہ ہو۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کے حکم کا دار و مدار اس کے "جھوٹا" پر ہے کہ اگر تو اس کا منہ پانی تک نہ پہنچا ہو تو پانی بالکل نہ نکالا جائے گا، اور اگر پہنچا ہو، تو پھر اگر اس کا "جھوٹا" پاک ہو، تو پانی پاک ہوگا اور اس میں سے پانی بالکل نہ نکالا جائے گا۔ اور اگر اس کا جھوٹا ناپاک ہو، تو پانی بھی ناپاک ہوگا اور کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے گا۔ اور اگر اس کا جھوٹا مکروہ ہے، تو مستحب ہے کہ اس کے دس ڈول نکال دیئے جائیں اور اگر وہ مشکوک ہے، تو تب پانی بھی مشکوک ہے لہذا سارا پانی نکال دیا جائے۔ امام ابو یوسفؒ کے فتاویٰ میں یہ مسئلہ اسی طرح مذکور ہے ابن رستم نے اپنے نوادر میں ذکر کیا ہے کہ "مستحب یہ ہے کہ چوبار گرنے کی صورت میں بیس ڈول اور بلی گرنے کی صورت میں چالیس ڈول نکال دیئے جائیں۔ اس لیے کہ جس کا جسم بڑا ہو، اس کا منہ بھی بڑا ہوگا۔ اہل بلخ کے فتاویٰ میں ذکر ہے کہ اگر کوئی چھپکلی کنوئیں میں گر جائے اور زندہ نکال لی جائے، تو مستحب ہے کہ چار سے پانچ تک ڈول نکال دیئے جائیں۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے لگائے اور بیل کے متعلق روایت ہے کہ ان سے پورا پانی پلید ہو جاتا ہے، اس لیے کہ یہ دونوں اپنی رانوں کے درمیان پیشاب کرتے ہیں۔ لہذا ان کی رانیں پیشاب سے خالی ہو ہی نہیں سکتیں۔ البتہ امام ابو حنیفہؒ اس صورت میں بیس ڈول نکالنے کے قائل ہیں، اس لیے کہ ان کے نزدیک حلال جانوروں کا پیشاب "نجاست خفیہ" کا حکم رکھتا ہے اور کنوئیں میں گرنے کے باعث تو اس کی نجاست میں اور بھی تخفیف ہوگی، اس لیے اس صورت میں کنوئیں سے پانی نکالنے کی ادنیٰ مقدار پر عمل ہوگا۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پورے کنوئیں کا پانی نکالا جانا چاہیے، اس لیے کہ نجاست خواہ خفیہ ہو یا غلیظہ پانی کو نجس بنانے میں دونوں یکساں ہیں۔

یہ سب احکام اس وقت کے ہیں کہ جب اس میں گرنے والا جانور زندہ نکال لیا جائے۔ اور اگر وہ اس میں مر جائے، تو اگر وہ بدبودار ہو جائے، یا پھٹ جائے تو تمام کنوئیں کا پانی نکالا جائے گا۔ اور اگر وہ مرا ہو، لیکن اس کے بدبودار ہونے یا پھٹنے تک نوبت نہ آئی ہو، تو خطا بہر روایت میں اس کے تین درجات مقرر کیے گئے ہیں؛ چوبار یا اس جیسا جانور ہونے کی صورت میں بیس، یا تیس ڈول، مرغی وغیرہ ہونے کی صورت میں چالیس یا پچاس ڈول اور آدمی وغیرہ ہونے کی صورت میں تمام کنوئیں کا پانی نکال دیا جائے۔ اور الحسن امام ابو حنیفہؒ سے پانچ درجے روایت کرتے ہیں؛ حلقہ دچمڑے کا کیرا ہوگی صورت میں دس، چوہے وغیرہ کے لیے بیس، کبوتر کی صورت میں تیس مرغی وغیرہ کی صورت میں چالیس اور آدمی وغیرہ کی صورت میں پورے کنوئیں کا پانی نکالا جائے گا۔

ظاہر روایت میں جو چوہے وغیرہ کی صورت میں بیس یا تیس اور بلی کی صورت میں چالیس یا پچاس

ڈول نکالنے کا ذکر ہے، اس سے مراد نکالنے والے کا اختیار دینا نہیں، بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ بیس : یا تیس ہیں بیس ڈول نکالنا ضروری اور تیس نکالنا مستحب ہیں اور یہی حکم چالیس اور پچاس ڈول نکالنے کا ہے؛ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ ان دو مقداروں کے ذکر کرنے کا مقصد یہ ہے کہ بعض جانور چھوٹے ہوتے ہیں اور بعض بڑے۔ چھوٹے جانوروں کے گرنے کی صورت میں چھوٹی اور بڑے جانوروں کی صورت میں بڑی مقدار نکالنا ضروری ہوگا۔

کنوئیں کی طہارت کے متعلق دراصل دو قیاسات ہیں: ان میں سے ایک قیاس وہ ہے جس کا ذکر بشر بن غیاث المریسی نے کیا ہے کہ اس کنوئیں کو پر کر کے دوسری جگہ متبادل کنواں کھود لیا جائے۔ کیونکہ کنوئیں سے زیادہ سے زیادہ پانی نکالنے کے باوجود بھی کنوئیں کی مٹی اور پتھر پھر بھی ناپاک رہ جاتے ہیں۔ جبکہ اسے دھونے کے لیے اذہا کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور دوسرا قیاس وہ ہے، جس کا ذکر امام محمدؒ نے کیا ہے کہ میری اور امام ابو یوسفؒ دونوں کی رائے اس بارے میں ایک ہی ہے اور وہ یہ ہے کہ کنوئیں کا پانی ”آب رواں“ کے زمرے میں آتا ہے۔ اس لیے کہ پانی نیچے سے نکلتا اور اوپر سے نکالا جاتا ہے، لہذا اس میں نجاست گر جائے، تو یہ ناپاک نہیں ہوتا، جس طرح حمام کے حوض کا پانی ناپاک ہاتھ داخل کرنے سے ناپاک نہیں ہوتا، بشرطیکہ اس کی ایک جانب سے اس میں پانی آتا رہتا ہو اور دوسری جانب سے باہر نکلتا یا لیا جاتا رہتا ہو، پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ ہم پر کوئی حرج نہیں اگر ہم اس میں سے کچھ ڈول نکالنے کا حکم دیں اور ہم سلف کی مخالفت نہ کریں، لیکن ہم نے یہ دونوں قیاسات حدیث، اقوال صحابہ اور قیاس خفی کی بنا پر چھوڑ دیئے ہیں۔ جہاں تک حدیث کا تعلق ہے۔ تو قاضی ابو جعفر الاشعثی نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تک صحیح سند کے ساتھ یہ حدیث نقل فرمائی ہے کہ آپ نے فرمایا: ”اگر کنوئیں میں چوبار مر جائے، تو اس میں سے بیس ڈول نکالے جائیں اور دوسری روایت کے مطابق آپ نے تیس ڈول نکالنے کا حکم دیا اور جہاں تک اقوال صحابہ کا تعلق ہے تو ان کی تفصیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ مذکورہ صورت میں بیس اور دوسری روایت کے مطابق تیس ڈول نکالے جائیں۔ اسی طرح حضرت ابوسعید الخدریؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک مرغی کے متعلق فرمایا، جو کنوئیں میں گر کر مر گئی تھی، کہ کنوئیں سے چالیس ڈول نکالے جائیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ دونوں سے روایت ہے کہ انہوں نے چاہہ زمزم کے تمام پانی کو نکالنے کا فتویٰ دیا تھا، جب اس میں ایک حبشی گر گیا تھا۔ اور یہ واقعہ تمام صحابہ کرام کی موجودگی میں پیش آیا اور کسی بھی صحابی نے ان کے اس فتوے کی مخالفت نہ کی۔ تو گویا اس رائے پر اجماع منعقد ہو گیا ہے اور جہاں تک قیاس خفی کا تعلق ہے۔ تو وہ یہ ہے کہ جن اشیاء کے مرنے سے کنوئیں کا پانی نکالنا ضروری ہوتا ہے، ان میں بہنے والا خون ہوتا ہے، جو موت کے وقت ان کے اجزا میں جذب ہو جاتا ہے، جس سے اس جانور کے اعضا ناپاک ہو جاتے ہیں اور چونکہ اس جانور کے اجزا کچھ عرصہ پانی کے اندر رہتے ہیں اور اگر کوئی پلید شئی پانی میں موجود ہے، تو اس سے پانی یا تو ناپاک ہو جاتا ہے۔ یا پھر خراب ہو جاتا ہے، اس لیے کہ شرعی اصول یہ ہے کہ جو شئی کسی ناپاک شئی کے ساتھ متصل ہو جائے وہ پلید ہو جاتی ہے،

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چوہے کے متعلق ارشاد فرمایا کہ جو کسی جھے ہوئے گھی کے برتن میں گر کر جان بحق ہو جائے کہ اس چوہے کو اور اس کے آس پاس کے گھی کو گول دائرے کی شکل میں کاٹ کر الگ پھینک دیا جائے اور باقی کا گھی کھایا جائے۔ تو اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ناپاک شئی کے قریب رہنے والی شئی کے ناپاک ہونے کا فیصلہ صادر فرمایا اور چوہے یا اس کی مقدار میں کسی اور جانور کے پانی میں مرجانے کی صورت میں ہمارے ائمہ نے بیس یا بیس ڈول نکلنے کا اس لیے فتویٰ دیا ہے، کیونکہ اس کا جسم چھوٹا ہوتا ہے، لہذا اس چوہے کے جسم کے مطابق پانی کے ناپاک ہونے کا فتویٰ دیا گیا۔ وجہ یہ ہے کہ اس پانی کے علاوہ کنوئیں میں جو پانی ہے وہ چوہے کیساتھ نہیں لگا۔ بلکہ وہ تو چوہے کے بدن سے الگ رہا ہے۔ اور شریعت میں صرف اسی پانی کے نجس ہونے کا حکم ہے جو نجاست کے ساتھ متصل ہو اور نجس شئی کے قریب جوشی ہو اگر اس کے ساتھ کوئی اور شئی متصل ہو جائے تو اس کی نجاست کا حکم نہیں ملتا۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس گھی کے پاک صاف ہونے کا خود فیصلہ دیا، جو چوہے سے متصل گھی سے متصل تھا اور فقط اسی گھی کے ناپاک ہونے کا ذکر فرمایا جو فقط چوہے سے متصل تھا، وجہ یہ ہے کہ نجاست کے متصل شئی کے متصل جوشی واقع ہوا اگر اس کے ناپاک ہونے کا فیصلہ دیا جائے۔ تو پھر جوشی اس سے متصل ہوگی، اس کے ناپاک ہونے کا بھی قول اختیار کرنا ہوگا، اور یہ سلسلہ آگے سے آگے پھیلتا چلا جائے گا، جس کی کوئی انتہا نہیں ہو سکتی۔ تو اس کا نتیجہ یہ نکلے گا، کہ اگر پیشاب کا کوئی ایک قطرہ یا کوئی چھوٹا سا چوہا کسی بہت بڑے سمندر میں گر جائے تو اس کا تمام پانی، اس کے اجزاء کے مابین اتصال کی بنا پر ناپاک قرار پائے گا، جو کہ باطل ہے مرغی، بلی اور ان جیسے جانوروں کا بدن چونکہ قدرے بڑا ہوتا ہے، لہذا ان کے بدن کا اتصال بھی اس سے زیادہ پانی کے ساتھ ہوگا، لہذا ان کے جسم کے مطابق پانی بھی زیادہ ناپاک ہوگا اور انسان یا جو جانور اس جیسی جسامت رکھتے ہیں، مثلاً بکری وغیرہ، وہ عام طور پر اپنی ٹری جسامت کی بنا پر کنوئیں کے تمام پانی کے ساتھ اتصال پیدا کرتے ہیں اور یوں تمام پانی کو آلودہ کر دیتے ہیں۔ اسی طرح اگر مذکورہ جانوروں میں سے کوئی سا جانور بھی پانی میں پھٹ جائے، یا بدبو دینے لگے تو اس کا بھی یہی حکم ہے اسلئے کہ اس صورت میں اس کے جسم کے نرم ہوجانے کے باعث اس کی رطوبت پانی کے تمام اجزاء کو آلودہ کر دے گی، ایک اور قول کے مطابق جانور کے جسم میں موجود سمٹی کے باعث وہ تمام پانی کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے، اسی لئے امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کنوئیں میں چوہے کی ایک دم بھی گر جائے، تب بھی تمام پانی کو نکال دینا چاہیے، اس لیے کہ جہاں سے یہ دم کٹی ہے وہاں سے لازماً رطوبت نکلتی ہے اور یہ رطوبت پانی کے تمام اجزاء سے مخلوط ہو جانے کے باعث تمام پانی کو آلودہ کر دیتی ہے۔

ادھر بیان شدہ حکم اس وقت ہے کہ جب ایک ہی چوہا گرے۔ اگر ایک سے زیادہ چوہے گر جائیں تو ان کے متعلق امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ چوہے اور اس جیسے جانور ایک چار تک گرنے کی صورت میں بیس ڈول پانچ سے لاک چالیس آدھ دس چوہے ہونے کی صورت میں کنوئیں کا تمام پانی نکال دیا جائے۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ دو چوہوں کی صورت میں بیس تین کی صورت میں چالیس ڈول نکلے جائیں۔ اور اگر دو چوہے، اتنے موٹے تانے ہوں کہ دونوں مل کر مرغی کے مطابق ٹھیرتے ہوں۔ تو تب بھی چالیس ڈول نکلے جائیں۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب کنوئیں میں کوئی جانور گرے اور اگر اس میں جانور کے علاوہ کوئی اور پلید شے گر جائے تو اس پر دیکھا جائے گا کہ وہ نجاست ٹھوس جسم والی ہے یا ٹھوس جسم والی نہیں۔ اگر ٹھوس جسم والی نہ ہو، مثلاً پیشاب، خونی اور شراب تو کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے گا، اس لیے کہ نجاست پانی کے تمام اجزاء میں مخلوط ہو چکی ہے، اور اگر وہ نجاست ٹھوس جسم والی ہو، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ نجاست نرم ہو اور اس کے اجزاء آپس میں زیادہ مضبوطی سے باہم ملے ہوئے نہ ہوں، جیسے مثلاً پختاؤں اور مرغی کی بیٹ، وغیرہ، تو تب بھی کنوئیں کا تمام پانی نکالا جائے گا۔ خواہ وہ نجاست کم ہو یا زیادہ، گیلی ہو یا خشک اس لیے کہ جیسے ہی پانی اس نجاست کے ساتھ مس ہوگا، وہ باہم ٹوٹ کر بکھر جائے گی اور نجاست کے اجزاء پانی کے اجزاء کے ساتھ مخلوط ہو کر اس کو آلودہ کر دیں گے۔ اور اگر وہ نجاست سخت ہے، جیسے اونٹ یا بکری کی مینگنی، تو ظاہر روایت میں ہے کہ اس کے متعلق قیاس تو یہ ہے کہ خواہ نجاست کم ہو یا زیادہ بہر صورت اس سے پانی خراب ہو جائے گا، لیکن استحسان کا اقتضایہ ہے کہ اگر نجاست کم ہو، تو پانی پاک رہے گا اور اگر زیادہ ہو، تو ناپاک ہو جائے گا۔ اس کے علاوہ اس کے گیلے اور خشک ہونے، صبح یا لڑے ہوئے ہونے کا مابین فرق نہیں کیا گیا۔ اسی لیے اس کی تفصیل میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے، اگر وہ نجاست تر ہو، تو خواہ کم ہو یا زیادہ، بہر صورت پانی پلید ہو جائے گا۔ اور اگر وہ خشک ہے اور ٹوٹی ہوئی حالت میں ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ سالم ہو، تو اس وقت تک پانی پلید نہ ہوگا، جب تک کہ پانی میں ان کی کثرت نہ ہو جائے۔ آگے ”کثرت“ کی تفصیل میں پھر اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان کی کثرت اس وقت قابل اعتنا ہوگی۔ کہ جب پانی کی سطح ان سے پوری طرح بھپ جائے، اور بعض مشائخ کے مطابق جب وہ ایک چوتھائی حصے پر پھیلی ہوئی ہوں اور بعض کہتے ہیں کہ تین مینگنیاں ہونے کی صورت میں ان کی کثرت ہوگی۔ اس لیے کہ الجامح الصغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک یا دو مینگنیاں پانی میں گر جائیں تو پانی نجس نہ ہوگا کہ اس جگہ انہوں نے تین مینگنوں کا ذکر نہیں کیا، جس سے واضح ہوا کہ تین مینگنیاں ”کثرت“ کے تحت آتی ہیں۔ اور محمد بن مسلمہ کا قول ہے کہ جب برڈول میں سے ایک یا دو مینگنیاں برآمد ہوں، تو جب کثرت ہوگی، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جس تعداد کو دیکھنے والا کثیر جانے وہ کثیر ہے اور یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ اور حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں: اگر وہ خشک ہوں تو خواہ شکستہ ہوں یا بڑی ہوئی، قلیل ہوں یا کثیر، بہر صورت پانی ناپاک ہوگا اور اگر تر ہوں اور کم ہوں، تو بوجہ ضرورت اس سے بھی پانی پلید نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے خشک لید کے متعلق مروی ہے کہ اگر وہ پانی میں گر جائے اور فوراً ہی نکال لی جائے تو اس کا پانی ناپاک نہ ہوگا۔ دراصل خشک اور غیر شکستہ مینگنوں کے متعلق مشائخ کے ہاں سوچنے کے دو طریقے ہیں اولاً یہ کہ خشک مینگنی سخت ہوتی ہے۔ لہذا اس کے اجزاء میں سے کوئی جز بھی پانی کے ساتھ مخلوط نہیں ہوگا۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ ”تر مینگنیوں“ سے پانی پلید ہو جائے، کیونکہ اس کے اجزاء کے ساتھ مخلوط نہیں ہوگا۔ انوار اور حاکم کی اشارات میں بھی یہی مذکور ہے۔ اسی طرح خشک لیکن شکستہ مینگنی کا بھی یہی حکم ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اور لید (گوب) کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے وہ اندر سے نرم اور اس کے اجزاء کے مابین فاصلہ ہونے کی بنا پر پانی

اسکے اندر داخل ہو سکتا ہے۔ لہذا اس کے اجزاء پانی کے بغیر کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں۔ اسی اصول پر غور و فکر کرنے کا یہ تقاضا بھی ہے کہ کثیر، مگر خشک اور غیر تنکستہ میٹگنیوں سے پانی ناپاک نہ ہو، جس بن زیادہ کا بھی یہی مسلک ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ میٹگنیاں زیادہ ہونے کی صورت میں پانی ناپاک ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ ان کی کثرت کی بنا پر پانی ان کے ساتھ مس ہو گا اور پانی کے ساتھ رگڑ کھانے کی بنا پر ان کے اجزاء بکھر جائیں گے اور یوں پانی پلید ہو جائے گا؛ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ جنگلوں کے کنوؤں کے کناروں پر کسی قسم کی کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی؛ اور جانوروں ہاں آتے، پانی پیتے اور میٹگنیاں کرتے رہتے ہیں۔ یہ میٹگنیاں جب خشک ہو جاتی ہیں ہوائی کو ان کنوؤں میں ڈال دیتی ہے، اگر اس بنا پر کنوؤں کے ناپاک ہونے کا کوئی دیا جائے، تو اس سے اس علاقے کے رہنے والوں کے لیے بڑی تنگی پیدا ہو جائے گی اور جس معاملے میں لوگوں پر تنگی واقع ہونے کا اندیشہ ہو، اس کے حکم میں دسعت پیدا ہو جاتی ہے۔ لہذا اس بنا پر زیادہ میٹگنیوں سے تو بلاشبہ پانی آلودہ ہو جائے گا۔ کیونکہ کثیر ہونے کی صورت میں تو کوئی خاص مجبوری نہیں۔ اسی طرح تر ہونے کی صورت میں یہی حکم ہو گا، اس لیے کہ ہوا تو خشک میٹگنیوں کو پھینکتی ہے، نہ کہ گیلی میٹگنیوں کو، کیونکہ گیلی ہونے کے باعث وہ قدر سے بھاری ہوتی ہیں شیخ ابو منصور الماتریدی نے اس مضمون کی جانب اشارہ کیا ہے۔ اور شیخ ابو بکر محمد بن الفضل سے مروی ہے کہ خشک اور تر دونوں حکم میں برابر ہیں۔ اس لیے کہ فی الجملہ ضرورت دونوں میں ثابت ہے، پس جہاں تک خشک اور تنکستہ میٹگنیوں کا تعلق ہے۔ تو ان سے پانی قلیل ہونے کی صورت میں ناپاک نہیں ہوتا۔ اس لیے تنکستہ میٹگنیوں میں مذکورہ ضرورت زیادہ ہے اور جہاں تک لید (گوبر) کا تعلق ہے تو اگر وہ بھی ایسی ہی حالت میں ہو، کہ جس سے مذکورہ ضرورت کا حذیر ملتا ہو، تو اس کا حکم بھی میٹگنیوں کے مذکورہ حکم کے مانند ہے۔

یہ حکم تو جنگلی کنوؤں کا ہے۔ اور جہاں تک آبادی والے کنوؤں کا تعلق ہے۔ تو ان کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے ان میں سے جن حضرات نے حکم کا دار و مدار ان کے سخت یا نرم ہونے پر رکھا ہے ان کے ہاں تو دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں۔ اس لیے کہ یہ مفہوم دونوں جگہ یکساں ہے۔ اور جن حضرات نے ضرورت (مجبوری) کا اعتبار کیا ہے تو انہوں نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے۔ اس لیے کہ آبادی والے کنوؤں کے کناروں پر منڈ حیریں بنی ہوتی ہیں جن کی بنا پر ان میں میٹگنیوں وغیرہ کے گرنے کا کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔

اور اگر مرغی سے انڈا ایسے ہی الگ ہو کہ نہیں میں جا پڑے تو اس کے متعلق بھی مشائخ کے مابین اختلاف ہے نصیر بن یحییٰ کہتے ہیں کہ اس پانی سے اس وقت تک فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، جب تک یہ پتہ نہ چلے کہ اس پر کوئی گندگی تھی۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں اگر وہ انڈا تر ہے۔ تو پانی پلید ہو جائے گا۔ اور اگر وہ خشک ہے

۱۔ محمد بن فضل بن جعفر فضلی ۲۔ البخاری ۳۔ اپنے زمانے کے جید عالم دین تھے اور حدیث بخاری حدیث کے ثقہ بزرگ تھے ان کی وفات ۳۷۱ھ میں ہوئی (حدائق النضر، ص ۵۰۵)۔

تو وہ خواہ پانی میں گر جائے۔ یا شور بے میں گر جائے، تو اس سے دونوں ہی ناپاک نہیں ہوتے۔ اور یہ انڈا بہر صورت حلال ہے، خواہ اس کا چھلکا نرم ہو یا سخت، امام شافعیؒ کے نزدیک اگر اس کا چھلکا سخت ہو، تو وہ حلال ہے۔ ورنہ حلال نہیں ہے۔ اور اگر بکری کا بچہ (لھڑے ہوئے) ہونے کی حالت میں نیچے گر جائے تو وہ ناپاک ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر کسی پر داسہ نے اس کو اٹھا لیا اور اس کے کپڑوں کو اس کی رطوبت ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ گئی، تو اس سے نماز جائز نہ ہوگی۔ اور اگر اسی وقت وہ بچہ پانی میں گر جائے۔ تو اس سے پانی اُلوہ ہو جاتا ہے۔ اور جب وہ بچہ خشک ہو جائے۔ تو پھر وہ پاک ہے۔ فقیر ابو جعفر فرماتے ہیں کہ یہ مسلک امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اصولوں کے مطابق ہے، وہ اس طرح کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر انڈا خواہ تر ہو یا خشک، بہر صورت پاک ہے اسی طرح بکری کا بچہ بھی اس لیے کہ وہ اسی کے مخزن میں ہوتا ہے، جیسے امام ابو حنیفہؒ نے یہ بات کستوری کی بابت فرمائی ہے۔ کہ اگر اسے جانور کے مرنے کے بعد نکالا جائے تو وہ پاک ہے خواہ وہ جا ہوا، یا مانع ہو، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق اگر وہ مانع حالت میں ہو، تو ناپاک اور اگر ٹھوس حالت میں ہو، تو دھوکہ پاک ہو جاتی ہے

اگر کنویں میں کسی جانور کی بڑی گر جائے، تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ خنزیر کی بڑی ہے، تو خواہ وہ کسی حالت میں ہو، کنویں گندہ ہو جائے گا اور اگر وہ کسی اور جانور کی ہو، پھر اگر اس کے اوپر گوشت یا چربی ہو، تو اس سے بھی پانی پلید ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اس سے پانی میں نجاست پھیل جاتی ہے۔ اور اگر اس پر کوئی شے نہ ہو، تو پانی خراب نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ بڑی پاک ہوتی ہے۔ اگر کسی کنویں سے بیس ڈول نکالنے ہوں، تو کسی نے اس میں سے ایک ڈول نکال کر پاک کنویں میں ڈال دیا تو اس دوسرے کنویں سے بھی بیس ڈول نکالتے ضروری ہوں گے۔ اس سلسلے میں اصول یہ ہے کہ دوسرے کنویں میں اگر پہلے کنویں کا پانی سے بھرا ڈول ڈال دیا جائے، تو وہ اسی طرح پاک ہو جس طرح کہ پہلا کنواں پاک ہوگا۔ اور اگر دوسرا ڈول ڈالا گیا ہو، تو دوسرے کنویں سے بھی انیس ڈول نکالے جائیں گے۔ اور اگر پہلے کنویں کا دسواں ڈول دوسرے کنویں میں ڈالا گیا۔ تو اس سے اسی طرح کی روایت کے مطابق دس ڈول اور ابو حفص کے قول کے مطابق گیارہ ڈول نکالے جائیں گے۔ اور یہی رائے زیادہ درست ہے تاہم ان دونوں روایات میں یوں تطبیق دی جاسکتی ہے کہ پہلی روایت میں نکالے جانے والے ڈول کے علاوہ دس ڈول اور دوسری روایت میں اس کے سمیت گیارہ ڈول مراد ہیں اور اگر دوسرے کنویں میں آخری ڈول ڈالا گیا۔ تو فقط ایک ڈول نکالا جائے گا ورنہ یہ کہ پہلے کنویں کی طہارت بھی اسی سے ہوتی ہے۔

اور اگر کسی کنویں سے چوبیس نکال کر پاک کنویں میں ڈال دیا گیا اور اس کے بیس ڈول نکال کر بھی اسی میں ڈال دیے گئے۔ تو اس صورت میں بھی دوسرے کنویں سے بیس ڈول ہی نکالے جائیں گے اس لیے کہ پہلا کنواں اسی تعداد سے پاک ہوا ہے تو دوسرا بھی اسی تعداد سے پاک ہوگا، اور اگر دو کنویں ہوں اور ہر ایک میں سے بیس بیس ڈول نکالنا ضروری ہوں، تو ان میں سے ایک سے بیس ڈول نکال کر

دوسرے کنویں میں ڈال دیے گئے، تو دوسرے کنویں سے بیس ڈول ہی نکالے جائیں گے اس ضمن میں بطور اصول بدیکھا جاتا ہے کہ کس کنویں سے نکالے اور کس کنویں میں ڈالے گئے ہیں، اگر وہ دونوں برابر ہوں دونوں کے ڈول ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ اور اگر ان میں سے ایک کنویں سے زیادہ ڈول نکالنے جاتے ہوئے۔ تو ہم ڈول والے کنویں سے زیادہ ڈول نکالنے کا حکم ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اسی اصول پر تین کنوؤں کا حکم ہے، کہ اگر ان میں ہر ایک سے بیس بیس ڈول نکالنے لازم ہوں۔ اور دو کے ڈول نکال نکال کر تیسرے کنویں میں ڈال دیے گئے ہوں۔ تو تیسرے کنویں سے چالیس ڈول نکالے جائیں گے۔ اور اگر ایک کنویں سے بیس اور دوسرے سے چالیس ڈول نکالنے ضروری ہوں۔ اور دونوں کے ڈول نکال کر کسی تیسرے پاک کنویں میں ڈال دیے گئے۔ تو اب تیسرے کنویں سے محض چالیس ڈول ہی نکالے جائیں گے۔ جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ اور اگر چالیس ڈول نکالے جانے والے کنویں میں سے کوئی ایک ڈول نکال کر بیس ڈول والے کنویں میں ڈال دیا گیا ہو، تو اس دوسرے کنویں سے بھی چالیس ڈول ہی نکالے جائیں گے۔ اس لیے کہ اگر یہ ڈول کسی پاک کنویں میں بھی ڈالا جاتا تو تب بھی چالیس ڈول ہی نکالنا ضروری ہوتے۔ یہ امام محمدؒ کا مسلک ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق کنویں کا تمام پانی نکالا جائے اور دوسری روایت کے مطابق اس کنویں سے جتنے ڈول نکالنا ضروری تھے۔ وہ اور جو اس میں ڈالے گئے ہیں۔ دونوں کا مجموعہ نکالا جائے گا۔ تو ان سے پوچھا گیا کہ ”امام محمدؒ نے آپ سے اس سے زیادہ نکالنے کی روایت کی ہے، تو انہوں نے اس سے انکار کیا۔“

اگرچہ ہر کسی پانی کے بڑے ٹکے میں مرجائے۔ تو اس کا تمام پانی نیچے بہا دیا جائے اور اگر اس کا پانی کسی پاک کنویں میں ڈال دیا جائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں بھی کھانا ہو پانی اور بیس ڈول نکالے جائیں گے، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو ٹکے میں بیس یا زیادہ ڈول کے برابر پانی موجود ہو، تو اسی مقدار میں ڈول نکالے جائیں گے۔ اور اگر بیس ڈول سے کم پانی ہو، تو بیس ڈول ہی نکالے جائیں گے، اس لیے کہ کنویں سے اصل مقصد چوبیس کی نجاست کو دور کرنا ہے۔

اگر کوئی پورا کنویں میں مرجائے اور نکال دیا جائے اور لوگ اتنا بڑا ڈول لے آئیں، جس میں چھوٹے بیس ڈول آسکتے ہوں۔ اور اس ڈول سے انہوں نے ایک ہی ڈول نکال دیا، تو جائز ہوگا اور کنواں پاک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ پانی چوبیس کے جسم کے مطابق ہی نجس ہوا تھا لہذا اس میں کوئی فرق نہیں کہ آیا ایک ہی بڑا ڈول نکال دیا جائے۔ یا بیس ڈول الگ الگ نکالے جائیں جس بن زیلہ یہ کہا کرتے تھے کہ جب تک پورے بیس ڈول نہ نکالے جائیں۔ کنواں پاک نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ جتنی مقدار ڈول نکالے جائیں گے، اتنی ہی بار پانی نیچے سے اور نکلے گا، اور اوپر سے نکالا جائے گا۔ تو

یوں یہ پانی آب رواں کے حکم میں ہو جائے گا۔ اور یہ مقصد ایک بھی ڈول نکالنے سے خواہ وہ بڑا ہی ہو، حاصل نہیں ہوتا۔

اور اگر کنویں میں مستعمل پانی بھیک دیا گیا ہو، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کنویں کا تمام پانی نکالنا چاہیئے اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ پانی ناپاک ہے۔ اور امام محمدؒ کے مطابق فقط بیس ڈول نکالے جائیں گے۔ القدوری نے مختصر الکرخی کی شرح میں یہ مسئلہ اسی طرح لکھا ہے لیکن بیان محل نظر ہے، اس لیے کہ مستعمل پانی امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہے اور جب پاک پانی مطہر پاک پانی سے مل جائے، تو اس سے پانی کی صفت طہوریت پاک کرنے کی صلاحیت، میں تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ الایہ کہ جب وہ صاف پانی پر غالب آجائے جس طرح دیگر مائعات طاہرہ کے متعلق بھی یہی حکم ہے۔ اس بات کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ اس کی طہارت غیر متعین ہے، کیونکہ وہ محل اجتہاد ہے۔ بخلاف دیگر مائعات کے، لہذا اس صورت میں پانی کی وہ مقدار نکالی جائے گی، جو شریعت کے حکم کے مطابق کم سے کم مقدار ہے۔ اور یہ احتیاطاً بیس ڈول ہوں گے؛ اور اگر کنویں کا تمام پانی نکال دیا گیا اور فقط آخری ڈول نکالنا باقی تھا، تو اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں؛ ایک یہ کہ وہ ڈول ابھی پانی سے نکالنے کے لیے الگ نہ کیا گیا ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ نکالنے کے لیے پانی سے الگ کر گئے کنویں کی منڈھیر سے نیچے جھکا دیا گیا ہو اور تیسری صورت یہ ہے کہ وہ پانی سے الگ تو کر لیا گیا ہو، مگر ابھی کھینچ کر باہر نہ نکالا گیا ہو اگر وہ پانی ابھی مجموعی پانی سے الگ ہی نہیں کیا گیا، تو کنواں پاک نہ ہوگا۔ اسی لیے اس سے وضو کرنا درست نہ ہوگا، کیونکہ ابھی ناپاک پانی پاک پانی سے متمیز نہیں ہو۔ اور اگر وہ پانی سے الگ کر کے کھینچ کر کنویں کے کنارے سے نیچے جھکا دیا گیا ہو، تو کنواں پاک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ ناپاک پانی پاک پانی سے پوری طرح متمیز ہو چکا ہے۔ اور اگر وہ ڈول کنویں کے پانی سے بھر پور تو لیا گیا ہو، مگر ابھی اوپر کھینچا جا رہا ہو اور ابھی کنویں کے کنارے سے اسے باہر کی جانب نہ جھکایا گیا ہو، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کنواں پاک نہ ہوگا۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک پاک ہو جائے گا۔ اور ظاہر روایت میں امام ابو حنیفہؒ کا قول مذکور نہیں، البتہ حاکم نے ان کا قول امام ابو یوسفؒ کی تائید میں نقل کیا ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ناپاک پانی پاک پانی سے علیحدہ ہو چکا ہے۔ اس لیے کہ وہ آخری ڈول ہونے کی بناء پر شریعت کی جانب سے آخری نجاست ہونے کے طور پر متعین ہو چکا ہے جس کا ثبوت یہ ہے کہ وہ ڈول جیسے ہی کنویں کے کنارے سے باہر کی جانب جھکایا جائے گا۔ تو باقی پانی پاک ہو جائے گا۔ اور جو پانی کے قطرے اس سے ٹپکتے ہیں، شرعاً دفع حرج کی بناء پر ان کی ناپاکی ساقط الاعتبار ہوگی؛ وجہ یہ ہے کہ اگر ٹپکنے والے قطرات کی بناء پر نجس ہونے کا حکم لگایا جائے، تو کنواں کبھی بھی پاک نہ ہوگا، حالانکہ لوگوں کو نجاست گرنے کے بعد کنویں پاک کرنے کی اشد ضرورت ہوتی ہے؛ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ اس وقت تک کنویں کے پانی کی طہارت کا فیصلہ کرنا ممکن نہیں جب تک کہ پلیدی اس سے الگ نہ ہو جائے اور یہ پلیدی کی طہارت کا فیصلہ اور اس سے الگ ہونا اس وقت تک ثابت نہیں ہوتا، جب

ہمک کر ڈول کنویں کے کنارے سے باہر کی جانب نہ جھکا دیا جائے۔ اس لیے کہ ابھی اس کا پانی کنویں کے پانی سے متصل ہے اور اس کی تفریق ابھی ہمک وقوع میں نہیں آئی۔ لہذا کنویں کی طہارت کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا؛ علاوہ انہیں اگر اس کو کنویں کے پانی سے الگ قرار دیا جائے، تو تب بھی کنویں کی طہارت کا حکم نہیں لگایا جاسکتا، اس لیے کہ ابھی پانی کے قطرات کنویں میں گر رہے ہیں۔ اگر اس ڈول کو پوری طرح کنویں کے پانی سے الگ قرار دے دیا جائے، تو قطرات گرنے کی بنا پر کنواں دوبارہ ناپاک ہو جائے گا۔ اس لیے کہ گونا گوست قلیل ہے؛ مگر جب قلیل نجاست قلیل پانی سے مس ہوگی، تو اسے ناپاک کر دے گی۔ لہذا یوں پہلے پانی کی طہارت ثابت ہوگی اور پھر اس کی ناپاکی ثابت ہو جائے گی؛ اور یہ بے فائدہ مشغولیت ہے۔ اور قطروں کی ناپاکی کا حکم اسی وقت ساقط ہوگا، جب کوئی مجبوری ہو جائے اور اگر اس ڈول پر کنویں کے پانی سے جدا ہونے کا اس وقت حکم لگایا جائے۔ جب اسے کنویں کی منڈھیر سے نیچے جھکا دیا گیا ہو، تو تب اس صورت کا مداوا ہو جاتا ہے اور یوں کنویں کی پاکی کے بعد اس کی ناپاکی کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

اگر کسی نے کسی کنویں سے وضو کر کے کئی دنوں تک نماز ادا کی۔ پھر اس کنویں میں ایک مردہ چوہا نکل آیا، تو اگر تو کنویں میں اس کے گرنے کا وقت معلوم ہو، تو اسی وقت سے نمازوں کا اعادہ کر لیا جائے۔ اس لیے کہ اس سے یہ واضح ہو گیا کہ اس نے ناپاک پانی سے وضو کیا تھا، اور اگر اسے معلوم نہ ہو، تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ جب تک اسے جو ہے کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو، اس وقت تک اس پر نماز کا اعادہ نہیں۔ یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ جب کہ استحسان یہ ہے کہ اگر وہ پھٹ گیا ہو یا بدبو دینے لگا ہو، تو میں دنوں اور تین راتوں کی نمازوں کا اعادہ کر لیا جائے اور اگر ابھی وہ پھٹا اور بدبو دار نہ ہوا ہو۔ تو اس کا ذکر ظاہر روایت میں نہیں ہے، البتہ حسنؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ وہ ایک دن اور ایک رات کی نمازیں دھرا لے؛ اور اگر اس نے اپنے کپڑے پر ایک درہم سے زیادہ نجاست لگی ہوئی دیکھی۔ اور اسے یقینی طور اس کے گرنے کا وقت معلوم نہ ہو، تو اس پر کسی نماز کا اعادہ ضروری نہیں۔ الحاکم الشیبہؒ نے اسی طرح اس مسئلے کو روایت کیا ہے اور بشر المرسی بھی امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہؒ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ اگر تو وہ نجاست تر حالت میں ہو، تو ایک دن اور ایک رات کی اور اگر خشک ہو۔ تو تین دن اور تین راتوں کی نمازیں دھرا لے۔ ابن رستم امام ابو حنیفہؒ سے اپنی نذر میں نقل فرماتے ہیں کہ اگر وہ نجاست خون پر خشک ہو، تو نماز کے اعادے کی ضرورت نہیں۔ اور اگر مٹی ہو تو اس وقت سے نمازوں کا اعادہ کرے، جب اسے آخری بار اختلام (خواب) ہوا تھا، اس لیے جہاں تک خون کا معاملہ ہے بعض اوقات کسی دوسرے شخص کا خون بھی لگ سکتا ہے اور ظاہراً اس کا لگنا، اس کی موجودگی سے مقدم نہیں۔ ہو سکتا، لیکن کسی دوسرے شخص کی مٹی اس کے کپڑے کو نہیں لگ سکتی۔ تو پتا ہو رہا ہے کہ اس کی اپنی مٹی ہے۔ لہذا اس کے وجود کے سبب کا وقت معتبر ہوگا چنانچہ اگر کوئی کپڑا ایسا ہو کہ جسے وہ اور کوئی دوسرا شخص دونوں استعمال کرتے ہوں۔ تو اس صورت میں مٹی اور خون دونوں کا حکم مساوی ہے۔ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ پیشاب ہونے کی صورت میں آخری

بار پیشاب کرنے کا، خون کی صورت میں آخری مرتبہ نکسیر پھوٹنے کا، اور منی کی صورت میں آخری بار احتلام (خواب) ہونے یا جماع کرنے کا وقت معتبر ہو گا۔ اس مسئلے میں قیاس کی وجہ یہ ہے کہ سابقہ وقت میں پانی طہارت کا ہونا یقینی اور نجاست کا ہونا محض مضموم تھا اس لیے کہ یہاں ایک احتمال تو یہ ہو سکتا ہے کہ وہ چوبہ پانی میں زندہ گرا ہو، اور اس میں جا کر مر گیا ہو، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ چوبہ مرا کسی اور جگہ ہو، وہاں سے پھر پانی میں اسے بعض پرندوں نے لا کر پھینک دیا ہو جیسے امام ابو یوسفؒ بیان فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں میرا بھی وہی مسلک تھا جو امام ابو حنیفہؒ کا ہے، لیکن ایک دن جب میں اپنے باغ میں بیٹھا تھا تو دیکھا کہ ایک چیل جس کے منہ میں ایک مردہ جانور تھا اڑتے ہوئے آئی اور اس نے مردہ جانور باغ کے کنویں میں ڈال دیا۔ تو میں نے اس مشاہدے کی بنا پر امام ابو حنیفہؒ کے قول سے رجوع کر لیا، اور چونکہ اس سے گزشتہ زمانے کے متعلق پانی کی طہارت میں شک پیدا ہو گیا۔ لہذا محض شک کی بنا پر کنویں پر ناپاکی کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا۔ جیسے اس نے اپنے کپڑے پر نجاست لگی ہوئی دیکھی جس کے بارے میں اسے یقین سے معلوم نہیں کہ وہ کب اس کے کپڑے پر لگی۔ تو اس صورت میں اس پر کسی نماز کا اعادہ لازم نہیں اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے؛ استحسان (قیاس خفی) کی وجہ یہ ہے کہ کنویں میں چوبہ کا گرنا اس کی موت کا ایک سبب ہے اور موت جب کسی مناسب سبب کے بعد پائی جائے۔ تو اسے اسی سبب کی جانب منسوب کیا جاتا ہے، جیسے مثلاً اگر کوئی زخمی چل بسے تو، اگرچہ اس کی موت کے اور اسباب بھی ہو سکتے ہیں، لیکن اس کی موت کا سبب اسی کے اسی زخم کو قرار دیا جاتا ہے، تو سبب پانی میں گرنے کو چوبہ کی موت کا سبب قرار دیا جائے تو پھر یہ ماننا ہو گا کہ چوبہ کے مردہ جسم کے پھٹنے اور بدبودار ہونے میں کم از کم تین دن اور تین راتیں لگتی ہیں، اسی بنا پر ایسی میت کی قبر پر تین دن تک نماز جنازہ پڑھنے کی اجازت ہے جس کا جنازہ پڑھنا گیا ہو، لہذا مردہ چوبہ کے متعلق یہ خیال کرنا کہ اسے کسی طرح مردہ حالت ہی میں کنویں میں ڈالا گیا تھا، درحقیقت موت کو کسی غیر حاض سبب کی طرف منسوب کرنا ہے، لہذا ظاہری سبب پانی میں گرنا ہی سمجھا جائے گا، ہاں البتہ اگر کوئی ذاتی مشاہدے پر مبنی شہادت میرا جائے کہ وہ پانی میں مرنے کے بعد گرا ہے، تو اس وقت مشاہدے سے یہ بات ثابت ہو جائے گی، کہ موت اس ظاہری سبب کے طفیل نہیں آئی۔ اور یہاں اس صورت کے متعلق تو کوئی بحث ہی نہیں۔ اور اگر وہ بدبودار نہ ہو، تو چونکہ جب ہم نے کنویں میں گرنے کو اس کی موت کا سبب قرار دے دیا، تو اب اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی موت کا وقت، اس کے مراغہ ملنے کے وقت سے لازماً مقدم ہو گا، خصوصاً ایسے گرسے اور اندھیرے کنوؤں میں، کہ جن کے اندر نظر نہیں جاتی، اسی لیے یہ بات یقینی طور پر معلوم ہوتی ہے کہ چونکہ گرنے والا جانور پہلے ہی ڈول سے براہد میں ہوتا، لہذا اس کے کنویں میں گرنے کا وقت ایک دن رات پہلے سے تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ تمام معتبر مقداروں میں سے یہ سب سے چھوٹی مقدار ہے اور کنویں اور کپڑے میں الحاکم کی روایت کے مطابق فرق یہ ہو گا، کہ کپڑا

ایک ظاہری ہے، تو اگر لگنے والی نجاست کا زائد مقدم ہوتا، تو لامحالہ اس کا علم بھی زائد مقدم میں ہو جاتا تو عدم علم اس بات کی دلیل ہے کہ یہ نجاست اسے زائد سابق میں نہیں لگی، بخلاف کنویں کے صیا کہ اوپر پانی ہوا۔ یہی اختلاف اس آٹے کے بارے میں ہے۔ جو مذکورہ پانی سے گوندھا گیا ہو۔ کہ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک اس کی روٹی کھائی جاسکتی ہے، اور امام ابو حنیفہؒ کے مطابق اسے کھانا جائز نہیں۔ اور جب اسے کھانا جائز نہیں، تو اس کا کیا کیا جائے؟ ہمارے شافعی فرماتے ہیں کہ اسے کتوں کو کھلا دیا جائے، اس لیے کہ جو شی کسی نجاست کے اختلاط کے باعث پلید ہو جائے جب کہ اس کی نجاست بخوبی معلوم ہو تو اس کا کھانا جائز ہوتا۔ تاہم کھانے کے علاوہ دیگر کاموں میں اس سے نفع اٹھانا جائز ہے، جیسے مثلاً ناپاک تیل سے دیابلا یا جاسکتا ہے، بشرطیکہ جب اس کا غالب حصہ پاک ہو، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور کنویں کے قریب اگر کوئی بدرد ہو، تو کنویں کا پانی اس وقت تک نجس نہ ہوگا۔ جب تک کہ اس کے پانی کا رنگ، یا ذائقہ یا جو تبدیل نہ ہو جائے اور ابو حفص نے دونوں کے مابین سات ہاتھ اور ابو سلیمان نے پانچ ہاتھ کا فاصلہ ضروری قرار دیا ہے۔ درحقیقت یہ فاصلہ کوئی لازمی فاصلہ نہیں اس لیے کہ زمین کی سختی یا نرمی کی بنا پر اس میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔ البتہ یہ ایک عمومی اندازہ ہے۔ اسی لیے امام محمدؒ یہ فاصلہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ اگر دونوں کے مابین سات ہاتھ کا فاصلہ ہو، لیکن کنویں میں بدرد کا ذائقہ یا بو پائی گئی۔ تو اس سے وضو کرنا جائز نہ ہوگا، تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی کہ اصل چیز پانی کا خالص ہونا اور خالص نہ ہونا ہے۔ اور اس کا پتہ مذکورہ بالا آثار کے پلٹے جانے سے چلتا ہے۔

اور اگر جانور تھوڑے پانی میں مر جائے۔ تو پھر یا تو اس میں بننے والا خون ہوگا یا نہیں ہوگا، اور پھر یا تو وہ خشکی کا جانور ہوگا یا پانی کا۔ اور پھر یا تو وہ پانی میں مرا ہوگا یا پانی سے باہر اس کی موت واقع ہوئی ہوگی؟ اگر اس میں بننے والا خون نہ ہو، جیسے مثلاً مکھی یا بھڑیا بچھو یا مچھلی یا مڈھی وغیرہ تو ایسی صورت میں پانی میں ان کی موت واقع ہونے سے وہ پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر وہ جانور دوسری مائعات مثلاً سرکہ، دودھ، رس وغیرہ میں گر کر مر جائے۔ تب بھی وہ پلید نہ ہوں گی۔ خواہ وہ جانور خشکی کا ہو یا پانی کا جیسے مثلاً پانی کا بچھو وغیرہ اور خواہ مچھلی ہونے کی صورت میں سطح آب پر تیرنے والی ہو، یا نہ ہو؛ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ایسی شے ہو، جو اسی مائع سے پیدا ہوتی ہو، جیسے مثلاً سرکہ کا کیرا، یا کوئی ایسی شے ہو جس کا کھانا مارنے کے بعد بھی جائز ہے۔ مثلاً مچھلی اور مڈھی۔ تو ایسی صورت میں مائع ناپاک نہ ہوگا اس بارے میں امام شافعیؒ کا بھی ایک قول مروی ہے اور ان کے مکھی اور بھڑیا میں دو اقوال مروی ہیں۔ امام شافعیؒ قرآن مجید کی آیت: حُرِّمْتُ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ... (تم پر مردہ جانور حرام کیے گئے) کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں کہ بعد ازاں ایک حدیث سے مچھلی اور مڈھی کو اس سے بوجہ ضرورت مستثنیٰ کر دیا گیا۔ باری دلیل۔ یہ ہے کہ مردہ جانور کی نجاست اس کی بنفہ موت کی وجہ سے نہیں ہوتی، اس لیے کہ موت تو مچھلی اور مڈھی میں بھی پائی جاتی ہے لیکن اس کے باوجود ان کی نجاست ثابت

نہیں ہوتی۔ بلکہ جانوروں کی نجاست اس لیے ہے کہ اس میں بننے والا خون پایا جاتا ہے اور اگر اس جاندار کے اندر بننے والا خون موجود ہو، پھر اگر وہ جاندار خشکی کا ہو، تو پانی اسکی موت کے باعث ناپاک ہو جائے گا، جو اسی طرح وہ مانع بھی پلید ہو جائے گا۔ جس میں ان کی موت واقع ہوئی ہو، خواہ وہ مانع پانی ہو، یا اس کے علاوہ کوئی اور شئی، بشرطیکہ وہ جاندار اس میں گر کر مر جائے جس طرح دیگر تمام خون والے جانوروں کا یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بننے والا خون ناپاک ہوتا ہے۔ تو جو شئی بھی اس کے ساتھ مس ہوگی۔ وہ پلید ہو جائے گی۔ البتہ اگر پانی میں گرنے والا آدمی ہے جس نے غسل کیا ہوا ہو، تو چونکہ وہ پاک ہے، لہذا اس کا حکم اس سے مختلف ہوگا۔ جیسا کہ اس لادمی پر نماز پڑھنا جائز ہے اور اگر وہ جاندار آبی جانور ہے، مثلاً آبی مینڈک۔ اور لکڑا وغیرہ، تو اگر وہ پانی ہی میں مرے، تو اس سے پانی ظاہر روایت کے مطابق نجس نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غیر روایت اصول کے مطابق اگر آبی سانپوں میں سے کوئی سانپ پانی میں مر جائے۔ تو اگر وہ اس نوعیت کا ہو۔ کہ اگر اسے کوئی زخم لگ جائے۔ تو اس سے خون نہ بہے، تو اس سے پانی کی ناپاکی ثابت نہ ہوگی، اور اگر اس کی حالت یہ ہو۔ کہ اگر اسے زخم لگے، تو اس سے خون بنے لگے۔ تو اس سے پانی ناپاک ہو جائے گا؛ ظاہر روایت کی دلیل وہ ہے، جو امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں بیان فرمائی ہے کہ یہ وہ جانور ہیں۔ جو پانی ہی میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ پھر بعض مشائخ یعنی مشائخ عراق نے امام محمدؒ کی اس وجہ بیان کرنے (تعلیل) سے یہ سمجھا ہے کہ پانی کو ان جانوروں کی موت سے بچانا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ان کا ”معدن“ پانی ہے اور اگر ان کی موت سے پانی ناپاک ہونے لگے، تو اس سے لوگوں کو بڑی تنگی (حرج) پیش آئے گی۔ اور بعض مشائخ یعنی مشائخ عراق نے، اس عبارت سے یہ نتیجہ اخذ کیا ہے کہ جب یہ جاندار پانی میں زندگی بسر کرتے ہیں، تو وہ خون والے جانور نہیں ہو سکتے اس لیے کہ خون والے جانور پانی میں زندہ نہیں رہ سکتے۔ وجہ یہ ہے کہ پانی اور خون کی طبائع میں بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔ لہذا ان جانوروں میں بننے والا خون نہ ہونے کے باعث یہ جاندار بذات خود ناپاک نہیں ہیں۔ تو پھر جو پانی ان کے ساتھ مس ہوتا ہے وہ بھی لازمی طور پر ناپاک نہیں ہوگا۔ جو بعض آبی جانوروں میں خون نظر آتا ہے، وہ درحقیقت خون نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسی بنا پر محبلی بغیر ذبح کے بھی حلال ہوتی ہے۔ کیونکہ ذبح کا حکم بننے والے خون کو بہانے کے لیے دیا گیا ہے۔ اسی لیے جب اس کے خون کو دھوپ لگتی ہے۔ تو وہ سفید ہو جاتا ہے، حالانکہ خون کی طبعی خاصیت یہ ہے کہ جب اسے دھوپ لگے، تو اس سے وہ سیاہ ہو جاتا ہے؛ اگر مذکورہ قسم کے جاندار پانی سے باہر مر جائیں، تو پہلی وجہ علت، پر قیاس کرنے سے پانی کی ناپاکی لازم آئے گی، اس لئے کہ پانی اور دیگر مانع اخیا کو اس قسم کے جانوروں سے بچایا جاسکتا ہے، جب کہ دوسری وجہ علت، پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے پانی ناپاک نہ ہو، کیونکہ اس میں بننے والا خون (دم مسفوح) موجود نہیں ہے۔ نصیر بن یحییٰ سے مروی ہے کہ انہوں نے ابو یوسفؒ سے کہا کہ اس کو بہا دینا ابو معاویہؒ کے متعلق پوچھا جو کسی شئی کے رس (عصیر) میں مر جائے، تو ان دونوں نے جواب دیا کہ اس کو بہا دینا چاہیے؛ اور مصنف فرماتے ہیں، میں نے ابو عبد اللہ البیہقی اور محمد بن متاعل الرازی سے اس

اس بارے میں دریافت کیا، تو ان دونوں حضرات نے یہ کہا کہ اسے نہیں گرانا چاہیئے۔ اور ابو نصر نے بنا محمد بن سلام سے مروی ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ وہ فاسد ہو جاتا ہے، اگر نہی ہمارے لئے سے بطور اصول یہ نقل فرماتے ہیں کہ جو شئی پانی کو خراب نہیں کرتی، وہ پانی کے علاوہ اور شئی مانع کو بھی خراب نہیں کر سکتی، فقہ ہشام نے بھی ان ائمہ سے یہی روایت کی ہے۔ اور یہی رائے فقہ کے زیادہ مطابق ہے۔ واللہ اعلم۔

اور پانی کی طہارت اور نجاست کے باب میں مرکز بدبو دینے والے اور بدبو نہ دینے والے جانوروں کا شرعی حکم ایک ہی ہے، البتہ اس پانی کو پینا مکروہ ہے جس میں کوئی جانور مرکز بھپٹ گیا ہو، اس لیے کہ وہ پانی ان اجزا سے خالی نہ ہوگا۔ کہ جن کا کھانا حرام ہوتا ہے۔ پھر آبی اور غیر آبی جانور میں حد فاصل یہ ہے کہ آبی جانور وہ ہے جو پانی سے باہر زندہ نہ رہ سکتا ہو، اور خشکی والا جانور وہ ہے جو خشکی کے سوا زندہ نہ رہ سکتا ہو، اور جو جانور ایک وقت دونوں میں رہ سکتا ہو۔ جیسے مثلاً بطخ اور مرغابی وغیرہ تو ان کے متعلق اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر ایسے جانور پانی سے باہر مرجائیں، اور پھر پانی میں گریں، تو اس سے پانی کی ناپاکی ثابت ہو جائے گی، اس لیے کہ ان میں بننے والا خون موجود ہے۔ اور شریعت نے ان کے اس خون کا اعتبار بھی ساقط نہیں کیا۔ اسی لیے بغیر ذبح کیے انہیں کھانا جائز نہیں ہے بخلاف مچھلی کے اور اگر یہ جانور پانی میں مرجائیں۔ تو حسن بن زیاد امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس سے بھی پانی ناپاک ہو جائے گا۔

۲۔ کپڑے پر نجاست لگ جانا: یہ جو ہم نے ذکر کیا یہاں نجاست کا حکم ہے، جو پانی میں گر جائے رہی وہ نجاست جو کپڑے یا بدن یا نماز پڑھنے کی جگہ کو لگ جائے، تو جہاں تک کپڑے اور بدن پر نجاست لگنے کے حکم کا تعلق ہے۔ تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ یہ بیان کرتے ہیں کہ نجاست یا تو غلیظہ (سخت قسم کی، ہوگی، یا خفیضہ (ہلکی)، کم ہوگی یا زیادہ۔ جہاں تک کم نجاست لگنے کا تعلق ہے۔ تو وہ استحسان کی رو سے نماز کے جواز سے مانع نہیں ہے۔ خواہ وہ نجاست خفیضہ ہو۔ یا نجاست غلیظہ۔ جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نماز کے لیے مانع ہوئی چاہیئے اور یہی امام زفرؒ۔ اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے، الا یہ کہ وہ نجاست اتنی کم ہو کہ وہ دیکھنے میں نہ آتی ہو۔ یا اس سے بچنا ممکن نہ ہو، تو وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کے جواز کے لیے نجاست حقیقیہ سے پاک ہونے کی شرط ویسے ہی ضروری ہے، جیسے نجاست حکمیہ یعنی حدیث سے طہارت کی شرط لازمی ہے۔ پھر یہ شرط قلیل حدیث سے بھی معدوم ہو جاتی ہے، مثال کے طور پر اگر جسم پر کوئی خشک جگہ سفید وہیہ، باقی رہ گئی ہو تو طہارت جائز نہیں ہوتی، اسی طرح نجاست حقیقیہ کا بھی یہی حکم ہے ہمارا استدلال حضرت عمر فاروقؓ کی ایک روایت سے ہے کہ ان سے قلیل نجاست کے متعلق پوچھا گیا۔ جو کپڑے کو لگ جائے، تو انہوں نے فرمایا کہ اگر وہ نجاست میرے اس ناخن کی مقدار میں ہو تو وہ جواز نماز کے لیے مانع نہیں ہے، علاوہ انہیں قلیل نجاست سے احتراز کرنا ممکن بھی

نہیں ہے، کیونکہ کھیاں پہلے گندگی پر مٹھتی ہیں اور بعد ازاں نمازی کے کپڑوں پر ابھیٹتی ہیں اور یہ لازمی بات ہے کہ ان کے پردوں اور پاؤں پر عفوڑی بہت نجاست ضرور ہوتی ہے۔ اگر اس قلیل نجاست کو لوگوں کے لیے قابل درگزر نہ ٹھہرایا جائے۔ تو لوگوں کو بڑی دشواری (حرج) کا سامنا ہوگا اور اس نوع کا عمومی ابتلا قابل تسلیم نہیں ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی۔ کہ ہمارا اس پر اجماع ہے کہ پانی کے ساتھ استنجا کئے بغیر بھی نماز جائز ہے اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ پتھروں (ٹھیلوں) کے ساتھ استنجا کرنے سے نجاست کا کلی خاتمہ نہیں ہوتا، چنانچہ اگر کوئی ایسا شخص قلیل پانی میں بیٹھ جائے۔ تو وہ اس کو ناپاک کرنے کا باعث ہوگا جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ قلیل نجاست قابل عفو ہوتی ہے۔ اسی بنا پر ہم نے حرج (مقام خروج نجاست Out let) پر قیاس کرتے ہوئے قابل عفو نجاست کا اندازہ ایک درہم مقرر کیا ہے۔ ابراہیم التتخی شیبی مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ فقہاء نے سورین کے ذکر کو خلاف ادب خیال کرتے ہوئے عبارت اُرانی کے لیے اس کا ذکر درہم کے کناٹے سے کیا ہے۔ البتہ نجاست حقیقیہ کی زیادہ مقدار نماز کے لیے مانع ہے پھر فقہائے کرام کے مابین ”قلیل و کثیر“ کی حد فاصل کے متعلق بھی اختلاف ہے؛ ابراہیم التتخی فرماتے ہیں کہ جب نجاست ایک درہم کی مقدار کو پہنچ جائے، تو وہ کثیر ہے جب کہ امام شعبیؒ کے مطابق جب نجاست ایک درہم کی مقدار سے بڑھ جائے تب وہ کثیر ہوگی۔ یہی اکثر فقہاء کا مسلک ہے اور یہی رائے زیادہ درست بھی ہے، جیسا کہ ہم اوپر حضرت عمر فاروقؓ کی روایت کے حوالے سے بیان کر آئے ہیں کہ انہوں نے اپنے ناخن کی مقدار میں پانی جاملے والی نجاست کو قابل درگزر قرار دیا اور فرمایا کہ وہ نماز کے جواز سے مانع نہیں ہے۔ اور ان کا ناخن ہماری ہتھیلی کے قریب قریب تھا، تو اس سے معلوم ہوا کہ ایک درہم کے مساوی نجاست قابل معافی ہے؛ علاوہ ازیں استنجا کے مقام میں موجود نجاست قابل درگزر ہوتی ہے، جس کی مقدار بھی ایک درہم کے مساوی ہوتی ہے، خاص طور پر ایسے افراد کے حق میں جنہیں اسہال کی بیماری ہو، مزید برآں ہمارے دین میں وسعت ہے۔ اور ہم نے اوپر جو مسلک بیان کیا ہے، ہمارا یہی مسلک زیادہ وسعت رکھتا ہے، اور پھر یہی بات وسیع النظر دین حنفیت کے شایان شان بھی ہے۔

پھر ظاہر روایت میں یہ صراحت نہیں کی گئی کہ ایک درہم سے مراد اس کی چوڑائی، لمبائی یا اس کا وزن ہے، البتہ انوار میں یہ مذکور ہے کہ درہم اندازاً ہتھیلی کے اندرونی ہموار حصے کے مساوی ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کا یہ قول حضرت عمرؓ کی محولاً بالروایت کے بھی مطابق ہے، اس لیے کہ ان کا ناخن ہماری ہتھیلی کے اسی ہموار حصے کے قریب قریب تھا۔ اگرچہ خُنی نے اس کا اندازہ ایک

لے فقہاء کا یہ بحث دور حاضر کی کبھی کبھادوں سے لپٹے ہوئے جہانیم کے تصور سے کافی مددک مائل ہے گویا اس دور میں بھی کبھی کے مغفوت اور مغرطبارت ہونے کا بنیادی تصور مسلم فقہاء میں موجود تھا۔

بڑے درہم کے مساوی بیان کیا ہے۔ اور انہوں نے کتاب الصلوٰۃ میں تحریر کیا ہے کہ درہم سے مراد ایک مثقال وزن کا بڑا درہم ہے۔ جس سے درہم کے وزن کا اشارہ نکلتا ہے، فقیر ابو جعفر الہندی نے فرماتے ہیں کہ چونکہ اس بارے میں امام محمدؒ کی اپنی عبارتوں میں بھی اختلاف ہے۔ اس لیے ہم ان کے اقوال کو یوں تطبیق دے سکتے ہیں کہ جہاں انہوں نے درہم کی چوڑائی کا ذکر کیا ہے، اس سے مراد مانع نجاست مثلاً پیشاب یا شراب وغیرہ کی پلیدی ہے اور جب کہ وزن سے ٹھوس نجاست، مثلاً پاخانہ وغیرہ مراد ہے کہ اگر نجاست وزن میں ایک مثقال سے زیادہ ہوگی، تو حجاز نماز سے مانع ہوگی۔ ورنہ نہیں۔ یہی قول ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ کے ہاں معتبر ہے۔

اور جہاں تک نجاست حیفہ میں ”کثیر نجاست“ کی حد کا تعلق ہے، تو اس سے مراد اتنی کثرت ہے کہ جو نمایاں کثیر فاحش ہو، یہ قول ظاہر روایت کا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے ”کثیر فاحش“ کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے اس کی حد بیان کرنا ناپسند کیا، اور فرمایا کہ ”کثیر فاحش وہ ہے کہ جو نجاست مانع طور پر نظر آئے اور لوگ اس کو کثیر سمجھیں۔ اور حسن بن زیاد ان سے روایت فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا اس کی حد بالشت، دوسری بالشت (بالشت x بالشت) ہے اور یہی قول امام ابو یوسفؒ سے بھی مروی ہے اور انہوں نے دوسری دوسری روایت ذرائع در ذرائع (بازو x بازو) کی بھی ہے، اور ایک روایت نصف کپڑے کی بھی ہے۔ پھر ایک روایت میں پورے کپڑے کا نصف حصہ مراد بھڑایا گیا ہے اور دوسری روایت کے مطابق اس کے ایک کنارے کا نصف حصہ مراد ہے؛ نصف سے زیادہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کثرت اور قلت باہم متقابل صفات ہیں؛ کوئی شیء اس وقت تک قلیل نہیں ہو سکتی جب تک اس کے بالمقابل کثیر شیء موجود نہ ہو، اور اسی طرح کوئی شیء اس وقت تک کثیر نہیں ہے تا وقتیکہ اس کے بالمقابل قلیل شیء موجود نہ ہو، اور کسی شیء کی نصف مقدار اس لیے کثیر نہیں ہے کیونکہ اس کے مقابلے میں قلیل مقدار موجود نہیں ہوتی۔ لہذا مقدار کثیر جمعی ہوگی، جب وہ نصف سے زیادہ ہو کیونکہ اسی صورت میں اس کے بالمقابل نصف سے کم حصہ ہوتا ہے اور جہاں تک کپڑے کی نصف مقدار کا تعلق ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قابل معافی قلیل نجاست ہے اور نصف حصہ قلیل نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس کے بالمقابل اس سے کم حصہ نہیں ہے اور ایک بالشت کی مقدار کا پس منظر یہ ہے کہ اکثر اس کی ضرورت موزوں کے پچلے حصے میں پیش آتی ہے اور اس جگہ کی مقدار ایک بالشت اور بالشت ہوتی ہے؛ اور ایک ذرائع (ہاتھ) کے اندازے کی وجہ یہ ہے کہ اکثر یہ ضرورت موزوں کے پچلے اور بالائی حصے میں پیش آتی جس کا اندازہ ایک ذرائع (ہاتھ) ہوتا ہے۔ اور حاکم نے اپنی مختصر میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ

سے ابو جعفر محمد بن عبد اللہ محمد بن عمر البیہقی الہندی، (م ۳۶۲) حاکم نے اپنے زمانے کے شیخ اور نامور فقیہ تھے، بے شمار لوگوں نے آپ سے کسب فیض کیا۔ اصحاب ان کا کثرت حوالہ دیتے ہیں۔

مثلاً مثقال وزن کا ایک پیادہ ہوتا تھا، تحقیق کے مطابق ایک مثقال کا وزن ۴۶۲۵ گرام ہوتا تھا اور وہ دائرہ معارف اسلامیہ فارہ قراطہ۔

سے اس کا اندازہ ایک چوتھائی حصہ نقل کیا ہے اور یہی قول زیادہ صحیح ہے، اس لیے کہ اکثر شرعی احکام میں احتیاطاً چوتھائی حصہ کل خبی کے قائم مقام متصور ہوتا ہے اور یہاں حقیقی طور پر کثرت اور قلت کا اعتبار کرنا جائز نہیں ہے، چنانچہ اسی بناء پر مذکورہ قلت و کثرت کی عدم موجودگی کے باوجود بھی درہم کی مقدار کو قلیل و کثیر کے مابین حد فاصل قرار دیا گیا ہے۔ البتہ چونکہ یہ نجاستیں منصوص اصل حدیث میں وارد شدہ نجاستوں کی نسبت فرد تر ہیں، اس لیے ایک درہم سے ان کا اندازہ مقرر کرنا درست نہ ہوگا، لہذا یہاں پر وہی اندازہ مقرر کیا گیا ہے، جو شریعت میں احتیاطی پر ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ اور وہ ایک چوتھائی حصہ ہے۔ پھر مشائخ کے مابین — ایک چوتھائی حصے کی تعیین میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ پورے کپڑے کا چوتھائی حصہ مراد ہے، اس لیے کہ ائمہ کرام نے پورے کپڑے کا ایک چوتھائی حصہ اندازہ کیا ہے اور کپڑا کل حصے کا نام ہے، جب کہ دوسرا قول یہ ہے کہ کپڑے کے ہر عضو کا چوتھائی حصہ اور وہ کنارہ مراد ہے کہ جسے نجاست لگی ہو، مثلاً ہاتھ، پاؤں، دامن، آستین اور کرتے کی کل کلی وغیرہ۔ اس لیے کہ ہر ٹکڑا اسلامی سے قبل ایک علیحدہ کپڑا ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ ملائی کے بعد بھی علیحدہ کپڑا ہی شمار ہوگا اور یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

پھر ظاہر روایت میں ”نجاست غلیظہ“ اور ”نجاست خفیفہ“ کی تشریح مذکور نہیں۔ اگرچہ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نجاست غلیظہ وہ ہے کہ جس کی نجاست کا قرآن و حدیث میں صریح لفظوں میں ذکر ہو۔ اور کسی اور جگہ اس کی عدم نجاست کی کوئی معارض نص بھی نہ ملتی ہو، گو علمائے کرام کے مابین اس کے متعلق اختلاف موجود ہو اور نجاست خفیفہ سے وہ ہے کہ جس کے متعلق نصوص شریعت باہم معارض ہوں، ایک سے طہارت معلوم ہوتی ہو، دوسری سے نجاست، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک نجاست غلیظہ وہ ہے کہ جس کی ناپاکی پر تمام فقہاء کا اتفاق ہو اور نجاست خفیفہ وہ ہے کہ جس کی نجاست اور پاکی میں ائمہ کے مابین اختلاف پایا جائے۔ تو جب بطور اصول یہ بات ذہن نشین ہوگئی، تو اب یہ معلوم ہونا چاہیے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر قسم کی لید (گوبر) نجاست غلیظہ ہے، اس لیے کہ ان کی نجاست کا ذکر صریح لفظوں میں حدیث میں موجود ہے اور یہ وہ حدیث ہے جس کا ہم اوپر حضرت ابن مسعودؓ کے حوالے سے ذکر کر آئے ہیں کہ اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جنات سے ملاقات کی شب میں ان سے استنجا کے لیے کچھ پتھر طلب کئے، تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے آپؐ کو دو پتھر اور ایک لید کا ٹکڑا لادیا، آپؐ نے پتھر تو رکھ لیے اور لید کو یہ کہتے ہوئے پھینک دیا کہ یہ ناپاک یا پلید ہیں۔ اور اس کے بالمقابل کوئی ایسی نص بھی موجود نہیں ہے جس میں اس کی تردید ملتی ہو، — بعض علماء نے جو اس کے پاک ہونے کا مسلک اختیار کیا ہے، وہ محض انکی اپنی رائے اور اجتہاد ہے اور اجتہاد ہر حال نص کا معارضہ نہیں کر سکتا۔ لہذا اس کی نجاست نجاست غلیظہ ہوگی۔ — صاحبین کے قول کے مطابق اس کی نجاست نجاست خفیفہ ہوگی، اس لیے کہ علماء کا اس کے متعلق اختلاف ہے؛ اور حرام جائزوں کا پیشاب اصولی اختلاف کے باوجود بالا جماع حرام ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس کے بالمقابل کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے، جو اس کی معارض ہو، اور صاحبینؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس کی نجاست پتھر تمام فقہاء

کا اتفاق ہے جب کہ حلال جانوروں کا پیشاب بالاتفاق نجاست خفیفہ کے ضمن میں آتا ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس کے متعلق نصوص کے مابین تعارض ہے یعنی حدیث عرسین اور حدیث عمارؓ کے مابین جو مطلق پیشاب کے متعلق ہیں اور صاحبین کے ہاں اس لیے کہ اس کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف پایا گیا ہے۔

جہاں تک پاخانے اور مرغی اور بطخ کی سیٹ کا تعلق ہے، تو وہ بھی اصولی اختلاف کے باوجود بالاجملہ نجاست خفیفہ ہیں۔ ان کی نجاست اسی اصول پر مبنی ہے جس کا ذکر اگر خنیؓ نے کیا ہے، مختلف جانوروں کی لید (الارواث) کے متعلق، ابتدٰی صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ لید اور گوبر میں ضرورت اور ابتلائے عام (عموم البلیۃ) پایا جاتا ہے، اس لیے کہ راستوں میں اس کی کثرت ہوتی ہے، لہذا اس سے پاؤں اور جوتوں کو بچانا ممکن نہیں ہے۔ اور جس شئی میں جتنا زیادہ ابتلاء پایا جائے، اتنا ہی اس کے حکم میں نرمی پیدا ہو جاتی ہے بخلاف مرغی کے سیٹ اور پاخانہ کے۔ اس لیے کہ یہ نجاستیں تو راستوں میں شاذ و نادر ہی نظر آتی ہیں۔ لہذا ان سے کپڑوں اور جسم کے ملوث ہونے کا ابتلائے عام نہیں پایا جاتا۔ اور بخلاف حلال جانوروں کے پیشاب کے، کیونکہ اس کو زمین جذب کر کے خشک کر دیتی ہے۔ لہذا اس کا جوتوں اور پاؤں کو لگنا بکثرت نہیں ہو سکتا۔ امام محمدؒ سے لید کے متعلق روایت ہے کہ اگرچہ وہ بہت زیادہ (کثیر فاحش) بھی جسم یا کپڑوں کے ساتھ لگی ہوئی ہو، تو اس سے نماز کے جواز پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بقول بعض یہ ان کا آخری قول اس وقت کا ہے کہ جب وہ اس وقت رے میں گئے کہ جب خلیفہ وہاں موجود تھا کہ انہوں نے دیکھا کہ شہر کی تمام گلیاں اور رستے گوبر و غیرہ سے بھرے پڑے ہیں اور لوگوں کا اس میں ابتلائے عام پایا جاتا ہے۔ اس قیاس کی بنیاد پر ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ نے یہ کہا ہے کہ بخارا کا کچھڑ اگر کپڑے کو لگ جائے۔ تو اس سے نماز جائز ہے۔ اگرچہ وہ کتنا ہی کیوں نہ ہو، اس لیے کہ راستوں میں بکثرت پاخانہ ہونے کے باعث اس میں ابتلائے عام پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اپنے مؤقف کے لیے قرآن مجید کی آیت **مِنْ بَيْنِ خُذْتُ دَرِيْمًا لِّبَنَاتِي خَالِصًا سَالِحًا** (المائدہ: ۶) اور تمہارے لیے چار پایوں میں بھی مقام عبرت ہے۔ کہ ان کے پیٹوں میں جو گوبر اور لہو ہے۔ ہم اس سے تم کو خالص دودھ پلاتے ہیں سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ نے خون اور گوبر دونوں کا اکٹھے ذکر کیا جو دونوں ہی نجس ہیں۔ پھر اپنی تخلیق کے اس کرشمے اور عجبے کا ذکر فرمایا کہ میں نے ان دونوں ناپاک اشیاء کے درمیان سے جو دونوں مائع ہیں۔ ایک ایسی شئی یعنی دودھ پیدا کی ہے، جو طہارت اور نظافت میں انتہا کو پہنچی ہوئی ہوتی ہے۔ مقصد یہ ہے کہ اس ذکر سے اللہ تعالیٰ کا کمال قدرت معلوم ہو، اور دانائے مطلق نے نقطہ انہیں اشیا کا ذکر فرمایا ہے جو غایت درجے کی ناپاک ہیں۔ تاکہ ان کے درمیان سے انتہا درجے کی پاک و صاف شئی کا اخراج ایک عجبہ اور اس کی کمال قدرت کا ایک نشان قرار پائے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ یہ دونوں نجاستیں طبعاً پلید ہوتی ہیں۔ اور ان کی نجاست کے اعتبار کو ماقط کرنے کی بھی ضرورت نہیں، اس لیے کہ گوبر راستوں میں ان کی کثرت ہوتی ہے لیکن بہر حال آنکھ سے یہ نجاستیں نظر آ جاتی ہیں، لہذا جوتوں اور پاؤں کو ان سے بچانا ممکن ہے جس طرح

کہ حرام جانوروں کے پیشاب کا بھی یہی حکم ہے اور جس طرح زمین ان کے پیشاب کو جذب کر دیتی ہے، اسی طرح ہوگا جو بھی خشک کر دیتی ہے۔ لہذا وہ پاؤں اور ٹخنوں کے ساتھ چپک نہیں سکتا، اور ہم نے ضرورت کے تحت اس کی قلیل مقدار کو قابل عفو ٹھہرایا ہے۔ جو درہم یا اس سے کم کی مقدار ہے لہذا اکثر فاحش (بیت زیادہ مقدار) کو قابل عفو ٹھہرانے کی کوئی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم۔

اور اگر کسی کپڑے کو زیادہ مقدار میں نجاست لگ گئی، پھر وہ خشک ہو گئی اور اس کا اثر جاتا ہوا بعد ازاں اس کا نشان بھی جاتا رہا، تو تب اسے تمام کپڑا دھونا چاہیے، اسی طرح اگر نجاست دونوں آستینوں میں سے کسی ایک کو لگ جائے اور پھر اسے یہ معلوم نہ رہے کہ ان میں سے کس آستین کو نجاست لگی تھی۔ تو اسے دونوں کو ہی دھونا چاہیے؛ اور اگر گائے اناج کے ڈھیر میں گوبر یا پیشاب کر دے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ اس نے کہاں گوبر کیا تھا، تو احتیاطاً ڈھیر کو دھولینا چاہیے اور ایک قول یہ ہے کہ اگر وہ کپڑے کے کچھ حصے کو مثلاً "کرتے کی کھلی" وغیرہ اور دونوں آستینوں میں سے کسی ایک کو اور اناج کے ڈھیر کے کچھ حصے کو دھو لے، تو باقی کپڑا یا اناج کا ڈھیر پاک ہو جائے گا، لیکن یہ قول درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ نجاست کا مقام غیر معلوم ہے اور اس کا کوئی حصہ دوسرے سے اولیٰ (بہتر) نہیں ہے۔ اور اگر پہلے کپڑا پاک ہو پھر اس کی طہارت میں شک پیدا ہو جائے تو اسے اس کپڑے کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہے۔ وہ یہ ہے کہ شک سے یقین ختم نہیں ہوتا، اسی طرح اگر اس کے پاس پاک پانی ہو، اور اسے اس میں نجاست پڑنے کا شبہ پیدا ہو جائے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اہل ذمہ (غیر مسلم ذمی) کا کپڑا پہننے اور اس میں نماز ادا کر لینے میں بھی کوئی حرج نہیں، البتہ ان کا تہ بند اور شلوار استعمال نہ کرنا چاہیے۔ کیونکہ ان میں نماز جائز مگر مکروہ ہے۔ جائز اس لیے کہ کپڑوں میں اصل شئی طہارت ہے۔ لہذا محض شک و شبہ کی بناء پر ان کی ناپاکی ثابت نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں مسلمانوں کے مابین یہ رواج عرصہ قدیم سے چلا آتا ہے کہ وہ مسلمان ہونے کے بعد اپنے دور کفر کے کپڑوں میں ان کو دھوئے بغیر بھی ان میں نماز ادا کرتے رہتے ہیں۔ اور جہاں ٹمن "تہ بند" اور "شلوار" میں کراہت کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ ان دونوں کپڑوں کو "حدیث لایحق" ہونے کے مقام پر باندھا جاتا ہے اور کافروں کے متعلق یہ اندیشہ بہر حال رہتا ہے کہ شاید وہ پیشاب وغیرہ کے قطرہوں سے احتراز نہ کرتے ہوں۔ لہذا ان کے کپڑوں کا معاملہ "سوتلے واسے شخص کے ہاتھ" اور آزاد پھرنے والی مرغی کی مانند ہوگا۔ بعض مقامات میں اس کی کراہت کے بارے میں اختلاف کا ذکر بھی ملتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان کپڑوں کو استعمال کرنا مکروہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز (غیر مکروہ) ہے۔ اور مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مجوسیوں کے برتنوں میں پانی پینے کے متعلق پوچھا گیا، تو آپؐ نے فرمایا اگر تمہیں ان کے استعمال کے بغیر چارہ کار نہ ہو، تو انہیں دھو کر ان میں پانی پی لیا کرو، آپؐ نے ان کے برتنوں کو اس بناء پر دھونے کا حکم صادر فرمایا کیونکہ ان کے ذبح کردہ جانور شریعت کی رو سے مردار ہیں اور ان کا شاید ہی کوئی برتن ان کی چربی کے اثر سے خالی ہوگا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہی حکم "فاسق و فاجر" مسلمانوں کے استعمال کردہ کپڑوں کا بھی ہے۔ اس لیے کہ بظاہر یہی محسوس ہوتا ہے کہ شراب پینے کی حالت

میں وہ شراب سے اپنے کپڑوں کو نہ بچاتے ہوں گے؛ اور اس ریشم کے متعلق جسے اہل فارس بنتے ہیں، مشائخ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی نماز جائز نہیں، اس لیے کہ وہ اس کی بنائی کے وقت پیشاب استعنا کرتے ہیں اور یہ گمان کرتے ہیں کہ اس سے اس کی چمک دمک میں اضافہ ہوتا ہے، پھر وہ اس کپڑے کو دھوئے بھی نہیں، اس لیے کہ دھونے سے اس کپڑے کی چمک ماند پڑ جاتی ہے تو اگر یہ بات واقعی درست ہے۔ تو اس میں کوئی شک و شبہ کی گنجائش نہیں کہ اس کپڑے میں نماز جائز نہیں ہوتی۔

۳۔ نماز پڑھنے کی جگہ پر نجاست لگ جانا: جہاں تک نماز پڑھنے کی جگہ کا تعلق ہے۔ تو وہ دو

حالات سے خالی نہیں ہوتی: یا تو نمازی زمین پر نماز پڑھ رہا ہوگا، یا بستر وغیرہ پر۔ پھر ان میں سے ہر صورت میں ایک امکان تو یہ ہو سکتا ہے کہ نماز پڑھنے کی جگہ پر کوئی نجاست موجود ہو اور دوسرا یہ کہ اس جگہ تو نجاست موجود نہ ہو لیکن اس کے قریب تو موجود ہو پھر نجاست یا تو قلیل مقدار میں ہوگی، یا کثیر مقدار میں۔ اگر نمازی زمین پر نماز ادا کر رہا ہو، اور اس کے قریب ہی نجاست موجود ہو، تو خواہ یہ نجاست قلیل ہو، یا کثیر بہر حال اس کی نماز درست ہوگی، اس لیے کہ نماز کے لیے شرط یہ ہے کہ نماز پڑھنے کی جگہ پاک ہو اور یہاں یہ شرط پائی گئی ہے، لیکن مستحب ہے کہ نماز کی تعظیم و تکریم کے لیے نمازی نجاست سے قدرے دور بیٹ کر نماز ادا کرے، اور اگر نجاست عین پڑھنے کی جگہ پر ہو تو اگر وہ نجاست قلیل مقدار میں ہے، تو خواہ وہ نجاست کسی بھی جگہ پر ہو، نماز درست ہوگی، اس لیے کہ جیسا کہ پہلے بیان ہوا، قلیل نجاست ہمارے نزدیک نماز کے حق میں قابل درگزر ہے۔ اور اگر وہاں نجاست کثیر مقدار میں ہے، تو پھر یہ دیکھا جائے گا۔ کہ اگر وہ نجاست دونوں ہاتھوں اور دونوں گھٹنوں کی جگہ پر ہے تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک نماز درست ہوگی۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نماز درست نہ ہوگی۔ ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ نمازی نے نماز کے امکان میں سے کوئی ایک رکن نجاست کے ساتھ ادا کیا ہے، لہذا نماز جائز نہ ہوگی، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کپڑے یا بدن یا قیام کی جگہ پر نجاست ہو۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اگر دونوں ہاتھوں اور گھٹنوں کا زمین پر رکھنا فی نفسہ نماز کا کوئی رکن نہیں ہے۔ اس لیے اگر کوئی شخص زمین پر رکھے بغیر سجدہ ادا کر لے تو اس کی نماز جائز ہوگی تو اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ نماز درست ہوگی اور یہ سمجھا جائے گا، کہ اس نے ان اعضاء کو بالکل زمین پر نہیں رکھا اور اگر نجاست عین قیام کی جگہ پر ہو تو وہ کا عدم تصور ہوگا لیکن چونکہ قیام نماز کا ایک رکن ہے، لہذا اس کے بغیر نماز درست نہ ہوگی۔ بخلاف کپڑے کے کیونکہ کپڑا پہننے والا نجاست کو اٹھانے والا ہے اور اسے استعمال کرنے والا قرار پاتا ہے اس لیے کہ نجاست کپڑے کے تابع ہونے کی وجہ سے غامدی کی حرکت کے ساتھ حرکت کرتی ہے ہے اور اس کے چلنے کے ساتھ اس کے ہمراہ چلتی لیکن یہاں صورت حال اس سے مختلف ہے۔ اور اگر نجاست پاؤں رکھنے کی جگہ پر ہو، تو اگر نمازی اس نجاست پر کھڑا ہو کر نماز شروع کر دے، تو اس کی نماز درست نہ ہوگی، اس لیے کہ قیام نماز کا ایک رکن ہے۔ لہذا اس رکن کی ادائیگی طہارت کے بغیر درست نہ ہوگی، اور یہ ایسے ہی ہوگا گویا اس نے ناپاک کپڑے یا ناپاک بدن کے ساتھ نماز شروع کر دی ہو؛ اور اگر اس نے نماز شروع تو پاک جگہ پر کھڑے ہو کر کی، لیکن پھر

وہ جگہ تبدیل کر کے ناپاک جگہ پر آگیا ہو، اور وہ وہاں قیام کرے یا قعدہ کرے تو اگر وہاں اس کا قیام قلیل مقدار میں ہو، تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس نے وہاں کافی دیر قیام کیا۔ تو نماز باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ قیام نماز میں کے اصلی اور مقصود بالذات ارکان میں سے ہے لہذا طہارت کے بغیر اس کی ادائی درست نہ ہوگی اور اس کا یہ قیام عدم طہارت کی بنا پر نماز کا عمل ہونے سے خارج ہو جائے گا، اور جو فعل نماز کے افعال میں سے نہ ہو، اگر وہ نماز کے اندر داخل انداز ہو جائے، تو اگر وہ قلیل ہو، تو قابل عفو ہوتا ہے، ورنہ نہیں۔ بخلاف اس صورت کے۔ کہ جب نجاست دونوں ہاتھوں یا گھٹنوں کی جگہ پر ہو، کہ اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، اگرچہ ہاتھوں یا گھٹنوں کا وہاں رکھنا طویل ہی ہو، اس لیے کہ ان کا وہاں رکھنا نماز کے مقصود بالذات افعال میں شامل نہیں، بلکہ اس کی حیثیت محض ایک منہنی اور تبعی فعل کی ہے۔ لہذا اگر کسی ضمنی فعل میں عدم طہارت پائی جائے تو اس سے نمازی نماز سے خارج نہیں ہوتا اس لئے کہ اصل فعل میں طہارت کی شرط موجود ہے۔ اور اگر نجاست سجدے کی جگہ پر ہو۔ تو صاحبین کے نزدیک نماز درست نہ ہوگی، جب کہ امام ابو حنیفہ سے اس کے متعلق دو روایات مروی ہیں؛ امام محمدؒ ان سے روایت فرماتے ہیں کہ نماز جائز نہ ہوگی اور یہی ان کا ظاہر مسلک بھی ہے اور امام ابو یوسفؒ ان سے نقل فرماتے ہیں کہ نماز جائز ہوگی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سجدے میں اصل فرض سجدے کی جگہ پیشانی رکھنا ہے۔ اور پیشانی کی جگہ ایک درہم سے زیادہ ہوتی ہے، لہذا اس مقدار میں نجاست کی موجودگی ناقابل عفو ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی وجہ یہ ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک محض ناک کی نوک زمین پر رکھ کر سجدہ ادا کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ مقدار ایک درہم سے کم ہے، لہذا نماز جائز ہوگی، تاہم امام محمدؒ کی روایت ہی درست ہے، اس لیے کہ فرض اگرچہ ان کے نزدیک محض کی نوک رکھ کر ادا کیا جاسکتا ہے۔ لیکن جب نمازی، ناک کی نوک کے ساتھ پیشانی بھی زمین پر رکھ دے۔ تو ان دونوں سے ہی فرض ادا ہوگا جیسے مثلاً قراءت کو لباً کرنا بجا نماز پر اضافہ ہے۔ یوں ناک اور پیشانی دونوں کی مجموعی مقدار ایک درہم سے زیادہ ہوگی، لہذا اتنی مقدار میں نجاست قابل عفو نہ ہوگی۔ پھر امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ جب نمازی نے ناپاک جگہ پر سجدہ کر لیا تو جائز نہ ہوگی، یعنی اس کی نماز ظاہر روایت میں امام محمدؒ نے یہی ذکر کیا ہے۔ اور یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا سجدہ جائز نہ ہوگا۔ لیکن نماز فاسد نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر وہ پاک جگہ پر دوبارہ سجدہ کر لے۔ تو اس کی نماز درست ہو جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ ناپاک جگہ پر سجدہ کرنا کالعدم تصور ہوتا ہے۔ کیونکہ یہاں جواز کی شرط یعنی طہارت موجود نہیں ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے گویا اس نے وہاں سجدہ کیا ہی نہیں تھا بلکہ بعد میں پاک جگہ پر سجدہ کر لیا ہو ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ سجدہ یا نماز کا کوئی دیگر رکن جب ناپاک جگہ پر ادا ہونے کی بنا پر جائز نہ ہو تو وہ ایک ایسا ”عمل کثیر“ بن جاتا ہے، جو نماز کے افعال میں شامل نہ ہو جس سے نماز کا فاسد ہونا لازم آتا ہے۔

اور اگر نجاست دونوں قدموں میں سے کسی ایک قدم رکھنے کی جگہ پر ہو، تو امام ابو یوسفؒ کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت پر قیاس کے مطابق اس کی نماز جائز ہوگی۔ اس لیے کہ قیام کی ادنیٰ مقدار ایک پاؤں پر قیام کرنے سے ادا ہو جاتی ہے اور چونکہ ان میں سے ایک قدم کی جگہ پاک ہے۔ لہذا اس سے فرض ادا ہو جائے گا اور دوسرے قدم کا رکھنا فرض پر اضافہ ہوگا اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے سجدے میں دونوں ہاتھوں یا گھٹنوں کا زمین پر رکھنا۔ امام محمدؒ کی روایت پر قیاس کرتے ہوئے قیام درست نہ ہوگا اور یہی روایت صحیح ہے، اس لیے کہ جب وہ دونوں پاؤں زمین پر رکھے گا تو فرض دونوں سے ہی ادا ہوگا، جیسے قراءت کا یہی حکم ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب نمازی زمین پر نماز ادا کر رہا ہو اور اگر وہ کسی بچھونے وغیرہ پر نماز ادا کر رہا ہو، تو اگر نجاست نماز پڑھنے کی جگہ پر کثیر مقدار میں موجود ہو، تو اس کا وہی حکم ہے، جو صورت بالا میں زمین پر نماز پڑھنے کا ہے، جس کی تفصیل بیان ہو چکی ہے اور اگر نجاست بچھونے کی کسی ایک جانب ہو، تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے: بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر بچھونا بٹا ہو کہ اگر اس کے ایک سرے پر حرکت دی جائے، تو دوسرے سرے تک وہ حرکت نہ پیچھے، تو نماز جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے کسی نے کسی بڑے کپڑے کا عمامہ باندھا ہوا ہو، جس کا دوسرا کنارہ ناپاک ہو اور زمین پر دھرا ہوا ہو، اور وہ نمازی کی حرکت سے جنبش نہ کرتا ہو، تو نماز جائز ہوگی، اور اگر اس کی حرکت سے وہ جنبش کرتا ہو، تو نماز جائز نہ ہوگی۔ صحیح قول یہ ہے کہ خواہ وہ بچھونا چھوٹا ہو یا بڑا بہر صورت نماز درست ہوگی بخلاف عمامہ کے، دونوں میں بنیادی فرق یہ ہے کہ عمامہ کا کنارہ اگر اس کی حرکت سے جنبش کرتا ہو، تو اس صورت میں نمازی نجاست کا حامل (اٹھانے والا) اور اسے استعمال کرنے والا قرار پاتا ہے۔ اور یہ بات بچھونے میں نہیں پائی جاتی، چنانچہ اگر وہ سجدے کی حالت میں اپنے دونوں ہاتھوں یا گھٹنوں کو ناپاک جگہ پر بھی رکھ دے تو تب بھی نماز درست ہوگی اور اگر وہ اس سے نجاست کا حامل قرار پاتا، تو نماز کبھی درست نہ ہوتی۔

اور اگر اس نے کسی ایسے کپڑے پر نماز پڑھی جس میں استر لگا ہوا ہو اور اس کا ظاہری حصہ پاک ہو، مگر اندرونی حصہ یعنی اس کا استر ناپاک ہو، تو امام محمدؒ سے روایت ہے کہ نماز درست ہوگی، یہی روایت نوادر الصلوٰۃ میں بھی ملتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ نماز جائز نہ ہوگی۔ بعض مشائخ نے ان روایات میں یوں تطبیق دی ہے کہ امام محمدؒ کا قول اس صورت کے متعلق ہے کہ جب وہ بچھونا کناروں سے سلا ہوا ہو۔ مگر اندر سے سلا ہوا نہ ہو، کہ وہ ایسے دو کپڑوں کے قائم مقام ہوگا جن میں سے اوپر والا پاک ہو اور امام ابو یوسفؒ کا مذکورہ قول اس صورت کے بارے میں ہے کہ جب وہ کناروں اور اندر دونوں جگہ سے سلا ہوا ہو کہ وہ ایسے کپڑے کی طرح ہوگا جس کا بالائی حصہ پاک اور نیچے والا حصہ ناپاک ہو، لیکن بعض مشائخ نے اختلاف کو ثابت قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ امام محمدؒ کے قول پر خواہ کسی طرح کا بھی بچھونا ہو، نماز جائز ہوگی، اور امام ابو یوسفؒ کے مسلک پر کسی بھی صورت میں

نماز جائز نہ ہوگی؛ اسی اصولی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر کسی نے چکی کے پتھر پر، یا دروازے پر یا موٹے بچھونے پر، یا کسی مکتب (شیش پیلو) شئی پر نماز پڑھی، جس کا بالائی حصہ پاک اور نیچے والا حصہ ناپاک ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک ان پر نماز درست ہوگی، شیخ ابو بکر الاسکاٹ اسی کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان پر نماز جائز نہ ہوگی۔ شیخ ابو حفص البکیرؒ اسی کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے۔ امام ابو یوسفؒ کی نظر اس پر ہے کہ بچھونے کے دونوں حصوں کا محل ایک ہی ہے اور وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ دونوں کا محل ایک ہی ہے، لہذا اس کا ظاہری اور باطنی حصہ ایک ہی شمار ہوگا، جیسے گف کپڑے (ثوب التصفیق) کا یہی حکم ہے اور امام محمدؒ اس پیلو کا اعتبار فرماتے ہیں، جس پیلو پر اس نے نماز ادا کی ہے اور فرماتے ہیں کہ اس نے چونکہ پاک جگہ پر نماز ادا کی ہے اور وہ نجاست کا حامل بھی نہیں ہے۔ لہذا اس کی نماز جائز ہوگی، جیسے کسی نئی کپڑے پر نماز ادا کی جس کے نیچے ناپاک کپڑا موجود ہو، بخلاف گف کپڑے کے، اس لیے کہ کپڑا خواہ وہ گف ہی ہو، اس کی رطوبتیں بائیں جانب سے دوسری جانب تک پہنچ جاتی ہیں۔ گو بعض اوقات نگاہ اس کا سراغ نہیں لگا سکتی، کیوں کہ یہ رطوبت جلد خشک ہو جاتی ہے۔

اور اگر وہ بچھونا موٹا ہو، یا استروالا کپڑا ہو، اور سلا ہو بھی ہو اور اس کی دونوں اطراف میں نجاست لگی ہوئی ہو، مگر ہر دو مختلف مقامات پر اور ہر ایک درہم کی مقدار سے کم ہو، لیکن لگے دونوں کو باہم جمع کیا جائے، تو ایک درہم سے زیادہ مقدار بن جاتی ہو تو امام ابو یوسفؒ کی روایت پر قیاس کے مطابق دونوں اطراف کی نجاست کو باہم جمع کیا جائے گا، لہذا نماز درست نہ ہوگی، کیونکہ یہ ایک ہی کپڑا اور ایک ہی نجاست ہے، لیکن امام محمدؒ کی روایت کی رُو سے دونوں نجاستوں کو جمع نہیں کیا جائے گا، لہذا اس کی نماز جائز ہوگی اس لیے کہ وہ اس کے جس پیلو پر نماز ادا کر رہا ہے، وہاں نجاست ایک درہم سے کم مقدار میں ہے، اور اگر وہ کپڑا گف ہو اور مسئلہ اسی طرح ہو، (دونوں جانب نجاست موجود ہو) تو نماز بالا جماع درست نہ ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ ظاہری جانب سے دوسری جانب تک نجاست کا نفوذ ہو سکتا ہے مگر اس کا ادراک کسی حس سے نہیں ہو سکتا، لہذا ایک ہی جانب دونوں نجاستیں جمع ہو گئیں، اور چونکہ ان کی مقدار اتنی ہے کہ اگر دونوں کو جمع کیا جائے، تو نجاست کی مقدار ایک درہم سے بڑھ جائے گی۔ لہذا اس کی نماز جائز نہ ہوگی؛ اور اگر کسی کپڑے یا بچھونے کو نجاست لگ جائے اور دوسری جانب اس کا اثر پہنچ جائے اور جب دونوں مقداروں کو جمع کیا جائے، تو ان کی مجموعی مقدار ایک درہم سے بڑھ جائے تو بالا جماع اس کو جمع نہ کیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق اس لیے کہ وہ کپڑا بھی ایک اور نجاست بھی "ایک" ہی ہے اور امام محمدؒ کی روایت کے مطابق اس لیے کہ کپڑے کے جس رخ پر وہ نماز ادا کر رہا ہے، اس جانب نجاست کی مقدار ایک درہم سے کم ہے، اور اگر یہی صورت اس کپڑے میں پیدا ہو جائے ہو استروالا ہو اور باہم سلا ہو اور نجاست لگنے کی یہی صورت ہو تو اس صورت میں بھی بالا جماع اس کو جمع نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

حصولِ طہارت کے ذرائع کا بیان

جن جن اشیاء سے طہارت حاصل ہوتی ہے۔ ان کی تفصیل تین عنوانات کے تحت بیان ہوئی اور ذرائع حصول طہارت ثنائی پانی کے ساتھ (دھونے سے) پاکی حاصل کرنے کا طریقہ اور ثنائی حصول طہارت کی شرائط۔

ذرائع حصول طہارت جن اشیاء سے طہارت حاصل ہوتی ہے ان کی تفصیل حسب ذیل ہے: ① ان میں سے ایک سادہ پانی (الماء المطلق) ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ پانی سے نجاست حقیقیہ سے طہارت حاصل ہو سکتی ہے اور حکمی نجاست سے بھی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد مبارک:

وَأَنزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ۝ اور ہم نے آسمان سے پاک و صاف پانی برسا،
میں اسے طہور (ذریعہ طہارت) قرار دیا ہے۔ اور اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
السَّاءُ طَهُورٌ لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ إِلَّا مَا غَيَّرَ ۝ پانی پاک ہوتا ہے۔ اسے کوئی شئی پلید نہیں
طعمہ اولونہ اور یعہ۔ کر سکتی تا وقتیکہ اس کا رنگ اس کا ذائقہ یا اس
کی بو نہ بدل جائے۔

اور ”طہور“ سے مراد وہ شئی ہے جو بذاتِ خود پاک اور دوسروں کو پاک کرنے والی ہو۔ اسی طرح اللہ پاک پانی سے وضو اور غسل کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرماتے ہیں:
وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكَ ۝ اور لیکن اللہ تعالیٰ تو یہ چاہتا ہے کہ تمہیں پاک
وصاف کرے۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:
وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا ۝ اور اگر تم حالتِ جنابت میں ہو، تو اچھی طرح
طہارت کر لیا کرو۔

اور پاک کرنے کی اس وصف میں میٹھا اور کھاری پانی دونوں یکساں ہیں، کیونکہ اس بارے میں نصوصِ شریعت مطلق ہیں۔

② پانی کے علاوہ جو دیگر پاک مائعات کے متعلق اس حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان سے طہارت حکمیہ (وضو، غسل) حاصل نہیں ہوتی، یعنی ان سے ازالہِ حدث نہیں ہوتا۔ تو کیا ان سے حقیقی نجاست سے

طہارت حاصل ہو سکتی ہے یا نہیں؟ یعنی آیا ان سے بدن یا کپڑے پر لگی ہوئی نجاست دور کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان سے نجاست حقیقتہً سے طہارت حاصل ہو سکتی ہے، لیکن امام محمدؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان سے یہ طہارت حاصل نہیں ہو سکتی۔ امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اس ضمن میں بدن اور کپڑے میں فرق ہے کہ ان سے کپڑے کی طہارت ہو جاتی ہے، مگر جسم کی نہیں ہوتی، تاؤ قلیکہ پانی کے ساتھ سے نہ دھویا جائے۔ مؤخر الذکر تینوں ائمہ کی دلیل یہ ہے کہ پانی کی طہوریت کا ہمیں علم شرعی طور پر قیاس کے برخلاف ہوا ہے۔ اس لیے کہ جیسے ہی پانی نجاست کے ساتھ مس ہوگا وہ خود پلید ہو جائے گا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی شخص ناپاک پانی یا خراب سے پانی حاصل کرنا چاہے، لیکن شریعت نے فقط پانی کی صورت میں قیاس کے برخلاف حالت استعمال اور حالت بقا میں اس کی ناپاکی کا اعتبار ساقط کر دیا ہے، لیکن ازالہ نجاست میں دیگر مائعات اس کے ساتھ شامل نہ ہوں گی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ شریعت کے مطابق اصل شئی حصول طہارت ہے اور یہ سب مائع اشیاء حصول طہارت کی صف میں پانی کے ساتھ شریک ہیں۔ اس لیے کہ پانی اس لیے ذریعہ طہارت ہوتا ہے کہ وہ ایک سیال اور رقیق شئی ہے، اور اس کے اجزاء پانی کے اجزاء میں داخل ہو کر، اجزاء نجاست کیساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں، پھر اگر وہ نجاست گاڑھی ہو، تو اسے وہ نرم کر دیتے ہیں، پھر وہ اس نجاست کو پھوڑنے کے ذریعے خارج کر دیتے ہیں، اور یہ تمام مائعات بھی کپڑے میں داخل ہونے، اس کے ساتھ مس ہونے اور نجاست کو نرم کرنے وغیرہ کی اوصاف میں پانی ہی کی مانند ہیں، لہذا یہ تمام مائعات حصول طہارت میں اسی کی مانند بلکہ اس سے بھی بہتر ہیں۔ اس لیے کہ بعض مائعات مثلاً سرکہ کے ساتھ بعض ایسے رنگ دواغ دھسے بھی دور ہو جاتے ہیں جو پانی کے ساتھ دور نہیں ہوتے، جس کی بنا پر وہ حصول طہارت کے لیے زیادہ مفید ہو سکتا ہے، اور جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ پانی نجاست کے ساتھ مس ہوتے ہی ناپاک ہو جاتا ہے، درست نہیں ہے؛ پانی تو کبھی بھی ناپاک نہیں ہوتا، وہ تو فقط پلید شئی کی مجاورت (ہمسائیگی) اختیار کرتا ہے، لہذا پانی فی نفسہ پاک ہوگا، بنا بریں وہ دوسری شئی کو پاک کر سکتا ہے اور اگر پانی کی پلیدی کا کوئی امکان ہے، تو وہ اس جگہ سے نجاست کو زائل کرنے کے بعد ہے، کیونکہ شریعت نے ہمیں طہارت کرنے کا حکم دیا ہے اور اگر پانی نجاست سے پہلی بار مس ہوتے ہی پلید ہو جایا کرتا تو کبھی بھی طہارت کا حصول ممکن نہ تھا۔ لہذا اس کے لیے ہمیں پابند کرنے کا حکم محض فضول ہوتا اور اللہ تعالیٰ کی ذات ایسے فضول بحث کاموں کا حکم دینے سے منزہ ہے۔ بنا بریں حدیث کے متعلق بھی ہمارا یہ قیاس ہے، لیکن شریعت میں اس کے لیے پانی سے طہارت کرنے کا جو حکم ملا ہے وہ عقل انسانی سے بالاتر ہے لہذا اس پر ہمارا عمل محض اطہار اطاعت و حصول ثواب کے لیے ہے جس کی بنا پر وہ حکم اسی مورخہ کے بعد دیا گیا۔ یہ حکم اس وقت ہے، کہ جب وہ مائع شئی ایسی ہو جو پھوڑنے سے پختہ ہو، لیکن اگر وہ پھوڑنے سے نہ پختہ ہو، مثلاً شہد، گھی، تیل وغیرہ، تو اس سے بالکل طہارت حاصل نہ ہوگی، اس لیے کہ وہاں وہ بنیاد ہی معدوم ہے کہ جس پر ان کے ذریعہ طہارت

ہونے کی بنیاد ہے، یعنی ان میں نجاست کو زائل کرنے کی صلاحیت ہی نہیں پائی جاتی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

۳) فک (منام) بعض نجاستوں کی حد تک بعض مقامات پر، کپڑے کو نجاست کے خشک ہو جانے کے بعد رگڑنے سے بھی طہارت حاصل ہو جاتی ہے، جس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کسی کپڑے کو منی لگ جائے اور وہ خشک ہو جائے اور اسے مسل دیا جائے، تو استحسان کی دوسرے وہ کپڑا پاک ہو جاتا ہے، حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ دھوئے بغیر پاک نہ ہو، اور اگر وہ منی تر ہے تو دھوئے بغیر کپڑا پاک نہیں ہو سکتا اس حکم کی بنیاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ ایک حدیث پر ہے کہ آپ نے حضرت عائشہؓ سے فرمایا:

اذا ربيت المنى في ثوبك فان كان رطباً جب تو اپنے کپڑے پر منی دیکھے، تو اگر وہ
فانسلية دان كان يابساً فافركيه۔ تر ہو، تو اسے دھولیا کر اور اگر وہ خشک ہو، تو
اسے رگڑ دیا کر۔

علاوہ ازیں منی ایک گاڑھی لیس دار شئی ہے، جس کی وجہ سے کپڑے میں فقط اس کی رطوبت جاتی ہے، وہ خود نہیں۔ پھر اس کی یہ رطوبت خشک ہونے کے بعد کپڑے میں جذب ہو جاتی ہے، مگر کپڑے پر فقط منی رہ جاتی ہے، اور یہ منی کپڑے کو مسنے سے دور ہو جاتی ہے، بخلاف تر منی کے، اس لیے کہ اگرچہ منی بذات خود تو رگڑنے سے زائل ہو سکتی ہے، لیکن اس کے جو اجزا کپڑے میں جذب ہو چکے ہیں، وہ اپنی جگہ بدستور موجود رہینگے، لہذا نجاست باقی رہ جائے گی۔

اور اگر یہ منی جسم کو لگ جائے، تو اگر وہ تر ہو، تب تو وہ دھوئے بغیر زائل نہیں ہو سکتی جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن اگر وہ خشک ہے، تو کیا وہ محض رگڑنے سے دور ہو جائے گی؟ حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس صورت میں وہ رگڑنے سے پاک نہیں ہو سکتی، لیکن اگر منی فرماتے ہیں کہ وہ پاک ہو سکتی ہے۔ حسن بن زیاد کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے کے متعلق بھی قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ وہ پاک نہ ہو، لیکن ہمیں اسکی طہارت کا علم ایک حدیث کی رو سے ہوا اور حدیث میں فقط کپڑے کو کھرچنا ذکر ہے، اور جہاں تک بدن کا تعلق ہے۔ تو اس کا مذکورہ حدیث میں ذکر موجود نہیں، جس کی بنا پر یہ احتمال موجود ہے کہ اصل قیاس کی بنا پر وہ پاک نہ ہو، جبکہ اگر منی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو نص کپڑے کے متعلق وارد ہوئی ہے، بدن کے متعلق تو اس کا ورود بدرجہ اولیٰ درست ہے۔ اس لیے کہ بدن منی کو کپڑے کی نسبت کم جذب کرتا ہے اور جس طرح کپڑے کو کھرچنے سے ازالہ نجاست ہو جاتا ہے، اسی طرح بدن سے بھی نجاست زائل ہو جاتی ہے۔

منی کے علاوہ باقی نجاستیں اگر کپڑے یا جسم وغیرہ کو لگ جائیں، تو ان کو پانی سے دھوئے بغیر پاکی نہیں ہو سکتی خواہ وہ نجاستیں گیلی ہوں یا خشک اور خواہ سیال ہوں، یا سخت اور اگر کسی کپڑے کو شراب لگ گئی، تو اس نے اس پر نمک لگا دیا اور اسی حالت میں اتنا وقت گزرا کہ جتنے وقت میں نمک شراب کے اجزا کو منتشر کر دیتا ہے اور اسے سر کر بنا دیتا ہے، تو تب بھی اس کو دھوئے بغیر کپڑے کی ناپاکی کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر اس کپڑے کو رانگوروں کا رس لگ گیا اور اس پر اتنی مدت گزر گئی کہ جس سے

شراب کا اثر پیدا ہو سکتا ہو۔ تو تب بھی وہ کپڑا لپیڈ نہ ہوگا۔ اور اگر نجاست موزے یا جوتے وغیرہ کو لگ گئی، تو اگر وہ نجاست گیلی ہو تو وہ دھوے بغیر پاک نہیں ہو سکتی خواہ وہ کیسی بھی ہو۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر مٹی سے اسے پونچھ دیا جائے۔ تو ان کی پاکی ہو سکتی ہے خواہ نجاست ٹھوس ہو، یا سیال اور اگر نجاست خشک ہو چکی ہو، تو اگر وہ ٹھوس جسم والی نہ ہو، مثلاً پیشاب، شراب اور ناپاک پانی وغیرہ تو وہ دھوے بغیر پاک نہیں ہو سکتی اور اگر وہ ٹھوس ہو، پھر اگر وہ منی ہے، تو رگڑنے سے بالاجملہ پاک ہو سکتی ہے۔ اور اگر اس کے علاوہ کوئی اور نجاست ہو، مثلاً پاخانہ، گاڑھا خون، لید وغیرہ تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رگڑنے سے پاک ہو سکتی ہے، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک دھوے بغیر پاک نہیں ہو سکتی، یہی امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔ اول الذکر دونوں اماموں کا قول استحسان پر اور امام محمدؒ کا قیاس پر منی ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ پانی کے علاوہ جو دوسری اشیا ہیں وہ نجاست کا ازالہ نہیں کر سکتیں، اور خود پانی کے متعلق بھی قیاس کا یہی تقاضا ہے، جسے کہ ہم نے اوپر کیا۔ الایہ کہ اسے بوجہ ضرورت طہور (ذریعہ طہارت) قرار دیا گیا ہے اور یہ ضرورت پانی کے ساتھ پوری ہو جاتی ہے، لہذا کسی اور شے کے لیے کوئی ایسی ضرورت نہیں۔ انہی لیے رگڑنے کا عمل گیلی، خشک اور سیال نجاست نیز کپڑے سے اسے دور کرنے میں مؤثر نہیں ہوتا، منی کے متعلق بھی قیاس کا تو یہی اقتضا تھا، لیکن ہمیں اس کی پاکی کا علم بذریعہ نص (حدیث) ہوا ہے۔ جبکہ استحسان کی دلیل حضرت ابو سعید الخدریؓ کی ایک روایت ہے کہ جب ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے دوران میں جوتا اتارا۔ تو صحابہ کرامؓ نے بھی اپنے اپنے جوتے اتار دیئے، پھر جب آپ نماز سے فارغ ہو گئے، تو آپ نے فرمایا کہ تمہیں کیا ہو گیا تھا کہ تم نے اپنے اپنے جوتے اتار دیئے تھے، تو صحابہ کرامؓ نے عرض کیا کہ آپ نے جو اپنے جوتے اتارے تو ہم نے بھی اپنے جوتے اتار دیئے۔ اس پر آپ نے فرمایا کہ میرے پاس تو حضرت جبریلؑ تشریف لائے تھے اور مجھے انہوں نے بتایا تھا کہ میرے جوتوں پر کوئی ناپاکی لگی ہوئی ہے، پھر فرمایا، تم میں سے جو کوئی مسجد میں آئے تو وہ اپنے جوتوں کو پلٹ کر دیکھ لیا کرے، اگر ان پر کوئی نجاست ہو، تو انہیں زمین پر رگڑ دے، اس لیے کہ زمین ان کے لئے ذریعہ طہارت ہے۔ یہ روایت نص صریح ہے۔ اس روایت سے یہ حکم دو طرح سمجھا گیا ہے: اولاً اس طرح کہ اگر کوئی شے ٹھوس جسم والی ہو، مثلاً موزے یا جوتے وغیرہ، تو ایسی صورت میں اس کے ٹھوس پن کی وجہ سے نجاست کے اجزاء اس کے اندر داخل نہیں ہو سکتے، البتہ اس کی بعض رطوبتیں ضرور اس میں جذب ہو جاتی ہیں، تو جب یہ ٹھوس نجاست خشک ہوتی ہے، تو تھوڑی تھوڑی کرنے اپنی رطوبتوں کو واپس اپنے اندر سمیٹ لیتی ہے، تو جتنی زیادہ نجاست خشک ہوگی اتنا ہی اس کا انجذاب (رطوبتوں کو جذب کرنا) زیادہ ہوگا، تا آنکہ اس کے خشک ہونے کا عمل مکمل ہو جائے۔ تو اس وقت اس کی رطوبتوں میں

سے ابتدائی نماز اسلام میں مسجد میں جوتے لانا اور ان سے نماز ادا کرنا منع نہیں تھا، تاہم بعد میں اسے نماز اور مسجد دونوں کے منافی خیال کیا گیا۔ یہ واقعہ بھی ابتدائی زمانے سے متعلق ہے۔

سے کوئی شئی بھی ٹھوس شئی میں باقی نہ رہیگی، یا رہیگی، تو بہت کم مقدار میں رہے گی، تو جب موزہ خشک ہو جائے اور اسے زمین کے ساتھ رگڑ دیا جائے، تو اس کی نجاست مکمل طور پر ختم ہو جاتی ہے، بخلاف گیلی نجاست کے اس لیے کہ اس وقت رگڑنے سے اگرچہ نفس نجاست تو نائل ہو جاتی ہے، مگر اس کی رطوبتیں، اس شئی میں باقی رہ جاتی ہیں، اس لیے کہ ان کا اخراج تو خشک ہونے کی بنا پر جذب ہونے کے عمل سے ہوتا ہے جو یہاں نہیں پایا گیا اور بخلاف سیال نجاست کے، اس لیے کہ اس میں جذب کرنے والا عنصر یعنی نجاست کا ٹھوس جسم موجود نہیں ہے لہذا اسکی رطوبتیں اسی شئی میں منتشر حالت میں رہ جاتی ہیں، بنا بریں وہ دھوے بغیر پاک نہ ہوگی۔ اور بخلاف

کپڑے کے، کیونکہ نجاست کے اس کپڑے میں اسی طرح گھس جاتے ہیں جس طرح اسکی رطوبتیں کپڑے میں داخل ہو جاتی ہیں، اس لیے کہ کپڑے کے اجزاء میں باہم فاصلہ ہوتا ہے تو کپڑے کے خشک ہونے سے رطوبتیں تو اپنی جگہ خشک ہو جاتی ہیں، لیکن ان کے اجزاء اس میں باقی رہ جاتے ہیں۔ لہذا نجاست کے ظاہری طور پر اسلے کے باوجود وہ مکمل طور پر زائل نہیں ہوتی بنا بریں جو تے اور موزے والی یہ صورت یعنی جو تے اور موزے پر نجاست لکے کی حالت اس منی کی مانند ہو جاتی ہے، جو کسی کپڑے کو لگ کر خشک ہو جائے کہ وہ خشک ہونے کے بعد اسے کھرچ دینے سے وہ پاک ہو جاتی ہے، اسلے کہ منی ایک لیس دار شئی ہے، جو کپڑے کے اجزاء کے درمیان داخل نہیں ہوتی، اور صرف اسکی رطوبتیں اس میں داخل ہوتی ہیں۔ پھر اس کا ٹھوس حصہ خشک ہونے کے بعد اسکی رطوبتوں کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے، تو وہ کپڑا پاک ہو جاتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ نجاستیں جو توں اور موزوں کو اکثر لگ جاتی ہیں، لہذا دفع حرج کیلئے رگڑنے سے نجاستوں کی طہارت کا فتویٰ صادر کیا جائیگا، بخلاف کپڑے کے، پھر یہ حرج فقط گو بر کی حد تک ہے لہذا حکم بھی اسی تک محدود رہیگا، البتہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ایک روایت کے مطابق، چونکہ مذکور حدیث میں مطلق نجاست ذکر ہے، اسلے یہ حکم ہر نجاست کیلئے عام ہوگا، اسی طرح حرج کا مفہوم گیلی نجاست میں بھی پایا جاتا ہے اور خشک میں بھی، لیکن اگر رگڑنے کے بعد اس جگہ پانی لگ جائے۔ تو وہ دوبارہ پلید ہو جائیگا یہی قول زیادہ درست ہے، وجہ یہ ہے کہ نجاست کی کچھ مقدار اس میں موجود رہ جاتی ہے، اسلے کہ اگر کسی ایسی شئی (محل) میں نجاست جذب ہو جائے جسکے پھوڑنے کا احتمال نہ ہو، تو وہ شئی امام محمدؒ کے نزدیک کبھی بھی پاک نہیں ہو سکتی، البتہ امام ابو یوسفؒ کے مطابق اسے تین مرتبہ پانی میں ڈال کر ہر بار خشک کر لیا جائے، تو وہ پاک ہو سکتی ہے تاہم چونکہ نجاست کا بڑا حصہ بوجہ ضرورت نماز کے حق میں قابل عفو ہوگا، اس لیے نہیں کہ وہ جگہ حقیقتہً پاک ہو چکی ہے بلکہ اسکی کم مقدار رہ جانے کے باعث یہ حکم ہے۔ توجیب اس شئی کو پانی میں دھو جائے، تو ایسی صورت میں چونکہ قلیل پانی کو قلیل نجاست ناپاک کر دیتی ہے۔ لہذا وہ شئی دوبارہ پلید ہو جائے گی، اگر خیر نے مطلقاً یہ فرمایا ہے کہ جب اسے کھرچ دیا جائے، تو وہ شئی پاک ہو جاتی ہے، جس کو ہم فقط نماز کی حد تک محمول کریں گے۔

اور اگر نجاست کسی سخت اور چمک دار شئی مثلاً تلوار اور تائبینے وغیرہ کو لگ جائے، تو یہ صورت وہ رگڑنے سے پاک ہو جائیگی، خواہ وہ نجاست گیلی ہو، یا خشک اس لیے کہ اس کے اجزاء میں سے کوئی جز بھی اس میں دخل انداز نہ ہو سکے گا، جبکہ اس کا ظاہری حصہ کھس پونچھ دینے اور رگڑنے سے پاک و صاف ہو جاتا ہے، ایک دہر قول یہ بھی ہے کہ اگر نجاست گیلی ہو، تو وہ دھوے بغیر زائل نہیں ہو سکتی۔

اور اگر نجاست زمین کے کسی حصے کو لگی اور وہ جگہ خشک ہو گئی اور نجاست کا اثر جاتا رہا تو ہمارے نزدیک

اس پر نماز ادا کرنا جائز ہے، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہیں، اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ تاہم اگر اس مٹی سے کسی نے تمیم کیا تو ظاہر روایت کے مطابق اس کا تمیم درست نہ ہوگا۔ ہم اس قبل دونوں کے مابین فرق بیان کر چکے ہیں۔ اس مسئلے کے اثبات کیلئے ہمارے پاس دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ خشک ہو جانے سے زمینی حقیقی معنوں میں پاک و صاف نہیں ہوتی، ایسے کہ گو خشک ہونے کے باعث نجاست کا بڑا حصہ جاتا رہتا ہے لیکن اس کا کچھ حصہ پھر بھی باقی رہ جاتا ہے تاہم ضرورت کے تحت نجاست کا قلیل حصہ معاف ہوتا ہے، لیکن اگر اس جگہ کو پانی لگ جائے تو ایسی صورت میں اسکی ناپاکی دوبارہ لوٹ آتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں لہذا ثابت ہوا کہ یہ جگہ پوری طرح پاک نہیں ہوئی، دوسرا طریقہ یہ ہے کہ خشک ہو جانے سے زمین حقیقتاً پاک و صاف ہو جاتی ہے، کیونکہ نباتات زمین کے طبعی خواص میں شامل ہے کہ وہ اشیا کو اپنے عناصر کے مطابق تبدیل کر دیتی ہے، اور یوں ہر شے اس میں مل کر وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ مٹی بن جاتی ہے، لہذا وہ جگہ بالکل نہیں ناپاک رہتی۔ بنا بریں اگر اس جگہ کو پانی بھی لگ جائے تو تب بھی وہ ناپاک نہیں ہوتی، کہا جاتا ہے کہ پہلا طریقہ امام ابو یوسفؒ کا اور دوسرا امام محمدؒ کا ہے، جسکی بنیاد اس بات پر ہے کہ نجاست وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ جب تبدیل ہو جائے، اور اس کے اوصاف میں تغیر آجائے، تو وہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک اور ہی شے بن جاتی ہے، لہذا وہ جگہ پاک ہو جائے گی، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وقت گزرنے کے باوجود نجاست نجاست ہی رہتی ہے، وہ کوئی دوسری شے نہیں بنتی، لہذا وہ جگہ بدستور ناپاک رہے گی۔ اسی اصول پر ہم نے مسائل متفرع کئے گئے ہیں، جن میں سے ایک یہ ہے کہ جب کتا ننگ میں گر جائے، اور ہم جالے یا پافانہ آگ میں جل کر راکھ ہو جائے، اور بدرو کی مٹی خشک ہو جائے، اور اس سے بدرو کا اثر جاتا رہے، یا جب نجاست زمین میں دفن کر دی جائے اور وقت گزرنے کے ساتھ اسکا اثر ختم ہو جائے تو ان سب میں یہی اختلاف ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نجاست کے اجزاء قائم ہیں، لہذا نجس شے کی موجودگی میں اسکی طہارت کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا اور قیاس تو شراب کے متعلق بھی یہی ہے کہ اگر اسے سر کر بنا لیا جائے۔ تو تب بھی وہ پاک نہ ہو، لیکن اسکی پاکی کا ہمیں علم قیاس کے برخلاف ایک نص دھرمیتہ کے ذریعے ہوا ہے، بخلاف مردہ جانور کی کھال کے، اصل یہ کہ وہ بذات خود پاک ہے، اور پلید تو اس میں موجود رطوبتیں ہیں، جو دباغت کے ذریعے زائل ہو جاتی ہیں۔ امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نجاست جب بدل جائے اور اس کے اوصاف اور مفہوم میں تغیر پیدا ہو جائے تو وہ نجاست ہونے سے خارج ہو جاتی ہے۔ ایسے کہ نجاست ایک ایسی شے کا نام ہے، جو ایک خاص وصف رکھتی ہے، لہذا اس وصف کی عدم موجودگی سے خود نجاست کا نام ہو جائیگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے مثلاً شراب کو سر کر بنا لیا جانا۔

③ دباغت: پاکی حاصل کرنے کا چوتھا ذریعہ ناپاک کھالوں کی دباغت (Tanning) ہے ایسے کہ دباغت سے انسان اور خنزیر کے سوا تمام جانداروں کی کھالیں پاک ہو جاتی ہیں، اگر مٹی نے یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مردار کی کھال دباغت سے پاک نہیں ہوتی، لیکن مٹھوس اشیا کیلئے اسکا استعمال جائز ہے مگر سیال اشیا کیلئے نہیں، مثلاً ان سے غلہ رکھنے کا تحیلہ تو بنایا جاسکتا ہے، لیکن پانی گھی، اور کاڑھے شیرے کا مشکیزہ بنانا جائز نہیں۔ اکثر محدثین کے نزدیک دباغت سے صرف حلال جانوروں کی کھال ہی پاک ہوتی ہے، جبکہ امام شافعیؒ کا قول ہمارا تاہد میں ہے، البتہ کتے کے بائے میں وہ ہم سے اختلاف کرتے ہیں، ایسے کہ کتا ان کے نزدیک خنزیر کی طرح نجس میں ذاتی طور پر پلید ہے اور حسن بن زیاد سے بھی یہی روایت ہے۔ محدثین کی دلیل یہ حدیث نبویؐ ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا تَتَغَوَّاهُ مِنَ الْمَيْتَةِ بِأَهَابٍ وَلَا مَرْدَةٍ جَانُورٍ كِي كَهَالٍ سَے فَاثْمَہ اٹھاؤ اور
عصب۔

کہ اس حدیث میں استعمال شدہ لفظ ”اہاب“ ہر کھال کے لیے عام ہے، ہاں اگر اس کی
تخصیص کی کوئی دلیل قائم ہو جائے، تو الگ بات ہے۔ ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی
حسب ذیل روایت سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

إِنَّمَا أَهَابٌ وَبَغٍ فَقَدْ طَهِّرَ۔
جس کھال کی دباغت کر دی جائے وہ
پاک ہو جاتی ہے۔

جس طرح کہ شراب کو اگر سر کر بنا لیا جائے تو وہ حلال ہو جاتی ہے۔ ایک اور روایت میں ہے
کہ ایک مرتبہ آپ کا گدرا ایک قوم کے سامنے سے ہوا۔ تو آپ نے ان سے پانی طلب
کیا۔ اور فرمایا کیا تمہارے پاس پانی ہے، اس پر ان میں سے ایک شخص بولا یا رسول اللہ! نہیں البتہ میرے پاس ایک
مردہ جانور کی کھال کا مشکیزہ ہے جس میں کچھ پانی موجود ہے۔ تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
کیا تو نے اس کی دباغت نہیں کی تھی، اس عورت نے کہا۔ ہاں کی تھی۔ تو آپ نے فرمایا کہ دباغت
سے کھال پاک ہو جاتی ہے۔ علاوہ ازیں مردہ جانوروں کی نجاست کی وجہ ان میں رطوبتوں کا اور سیال
خون کا موجود ہونا ہے اور اگر ان کھالوں کی دباغت کر دی جائے تو تمام رطوبتیں دور ہو جاتی ہیں،
لہذا وہ کھال اس طرح پاک و صاف ہو جائیگی جس طرح اگر کپڑے کو دھویا جائے تو وہ پاک و صاف ہو جاتا ہے۔ مزید برآں مسلمانوں کے
ہاں لومڑی، فٹک، لومڑی سے چھوٹا جانور سمور کی کھالوں کے پینے اور انکے ساتھ نماز ادا کرنا قدیم زمانے سے رواج
چلا آتا ہے جس کی کسی نے بھی مخالفت نہیں کی ہے جو اس کی طہارت کی واضح دلیل ہے۔ رہی مذکورہ
حدیث تو اس میں مخالفین کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ لغوی طور پر اہاب اس کھال کا نام ہے
جسے ابھی دباغت نہ کیا گیا ہو، الاصحی نے یہی بیان کیا ہے۔ واللہ اعلم۔ پھر اگر خیر کا یہ قول کہ ”انسان اور
خنزیر کی کھال کے سوا“ تو یہ ہمارے سائنہ کا ظاہر مسلک ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ
مذکورہ حدیث کے عموم کو جوہر سے تمام جانداروں (مشمول انسان و خنزیر) کی کھالیں بھی پاک ہو جاتی ہیں۔
مگر صحیح قول یہی ہے کہ خنزیر کی کھال دباغت سے بھی پاک نہیں ہوتی، اس لیے کہ اس کی ناپاکی اس بنا
پر نہیں کہ اس میں خون یا رطوبتیں ہوتی ہیں۔ بلکہ اس کی ناپاکی خنزیر کے ”نخس العین“ (ذاتی طور پر ناپاک)
ہونے کی بنا پر ہے۔ لہذا دباغت کا ہونا اور نہ ہونا اس کے حق میں یکساں ہوگا۔ ایک اور قول یہ ہے
کہ اس کی کھال میں دباغت کا احتمال ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس کی کھال انسان کی طرح اوپر تلے کئی
قسموں پر مشتمل ہوتی ہے۔ رہی انسان کی کھال، تو اگر وہ دباغت کا احتمال رکھتی ہو اور دباغت سے
اس کی رطوبتوں کا مصلیٰ بھی ہو جاتا ہو تو مناسب ہے کہ وہ پاک قرار دی جائے کیونکہ بہر حال انسان
”نخس العین“ (ذاتی طور پر ناپاک) نہیں ہے۔ لیکن استراشا انسان کی کھال سے استفادہ جائز نہیں
ہے اور جہاں تک ہاتھی کی کھال کا تعلق ہے تو ”الیون“ میں امام محمدؒ سے نقل کیا گیا ہے کہ وہ بھی
دباغت کے ذریعے پاک نہیں ہو سکتی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ پاک

ہو جاتی ہے اس لیے کہ وہ ذاتی طور پر محسوس نہیں ہے؛

پھر دباغت کی دو اقسام ہیں، ایک حقیقی اور دوسری حکمی، حقیقی دباغت یہ ہے کہ کسی ایسی شے کے ساتھ اس کی دباغت کی جائے جس کی کوئی قیمت Value ہو جیسے مثلاً لکیر (سلم) شاہ بلوط درخت کے پتے اور شور (کمر) وغیرہ سے جب کہ حکمی دباغت یہ ہے کہ دھوپ سے یا مٹی لگا کر یا ہوا میں سکھا کر اس کی دباغت کی جائے۔ دباغت کی ان دونوں اقسام کے تمام احکام یکساں ہیں، ہاں البتہ ایک حکم کا دونوں میں فرق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ اگر کھال کو حقیقی دباغت کے بعد پانی لگ جائے، تو اس سے وہ دوبارہ پلید نہیں ہوتی۔ جب کہ حکمی دباغت کے متعلق دور وایات ہیں۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ کھال حقیقی دباغت کے بغیر پاک نہیں ہوتی مگر ان کا یہ کہنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ رطوبتوں کے ازالے، کھال کو بدبو دینے اور گنے، سڑنے سے بچانے میں دباغت حکمی دباغت حقیقی ہی کی مانند ہے۔ لہذا دونوں میں فرق کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ واللہ اعلم۔

۵۔ ذبح: اگر تو وہ جانور حلال ہو تو ذبح کرنے سے اس کے تمام اجزاء پاک و صاف ہو جاتے ہیں، ہاں البتہ ”بننے والا خون“ (دم مسفوح) پاک نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ جانور حرام ہو تو اس کے وہ اجزاء جن میں خون نہیں ہوتا، مثلاً ماس کے بال وغیرہ تو وہ ہمارے نزدیک، جانور کو ذبح کرنے سے پاک ہو جاتے ہیں، لیکن وہ اجزاء جن میں خون ہوتا ہے، مثلاً گوشت، چربی اور کھال وغیرہ تو کیا ذبح سے ان کی بھی طہارت ہو جاتی ہے؟ ہمارے ائمہ کا اس پر تو اتفاق ہے کہ ان کو ذبح کرنے سے ان کی کھال پاک ہو جاتی ہے مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ پاک نہیں ہوتی، ان کی دلیل یہ ہے کہ ذبح کرنے سے جس طرح وہ جانور ”حلال“ نہیں ہو جاتے۔ تو اسی طرح وہ پاک بھی نہیں ہو سکتے کیونکہ ذبح کرنے کا اثر فقط اسی پہلو میں ”ظاہر ہوتا ہے جس کے لیے ذبح کا عمل مشروع (جائز) ہو ہے۔ اور وہ پہلو ہے اس جانور کے گوشت کی حلالیت (حلال ہونا) جب کہ دوسری تمام باتیں منہی اور تنبیہ میں، توجیب اصل شے میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا، تو اس کی منہی اور طبعی شے میں اس کا اثر کیونکہ ظاہر ہو سکتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا، گویا جانور کو کسی مجوسی نے ذبح کیا ہو۔ ہمارا استدلال اس حدیث نبویؐ ہے جس میں آپؐ فرماتے ہیں:

کھال کی دباغت اس جانور کو ذبح کرنا ہے۔

دباغت الادیم ذکاتہ

کہ آپؐ نے جانور کے ذبح کرنے کو سمجھا دباغت کے ساتھ شامل فرما دیا۔ لہذا جس طرح کھال دباغت کے ذریعے پاک ہو جاتی ہے۔ تو اسی طرح وہ جانور کے ذبح سے بھی پاک ہو جاتی ہے کیونکہ ذبح اور دباغت دونوں میں یہ قدر مشترک ہے کہ دونوں سے بننے والا خون اور ناپاک رطوبتیں

زائل ہو جاتی ہیں۔ لہذا وہ دونوں کھال کو پاک بنانے کے عمل میں بھی یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔ پھر امام شافعیؒ نے جو کھال کی پاکی کا ضمتی اور تبعی ہونا بیان کیا ہے، تو یہ درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ کھال کی پاکی اسی طرح کھال کے لیے مقصود اصلی ہے جس طرح گوشت میں گوشت کا تناول کرنا اصل مقصد ہے۔ اور مجوسی کا عمل درحقیقت ذبح ہی نہیں۔ کیونکہ اس میں ذبح کرنے کی صلاحیت ہی موجود نہیں ہوتی، لہذا اس کے ذبح کرنے سے طہارت کا حصول غیر ممکن ہے۔ بنا بریں اس کے ذبح کردہ جانور کی کھال کی طہارت و باغت کے ذریعے ہی ہو سکے گی۔

البتہ حرام جانور کے گوشت اور چربی کا پاک ہونا مختلف فیہ ہے۔ انکرخیؒ فرماتے ہیں کہ وہ ہر جاندار جس کی کھال و باغت سے پاک ہو جاتی ہے۔ اس کی کھال ذبح کرنے سے بھی پاک ہو جاتی ہے۔ انکرخیؒ کی اس عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے ہاں جانور کا گوشت، چربی اور دوسرے تمام اجزاء بھی پاک ہو جاتے ہیں، اس لیے کہ ”حیوان“ (جاندار) تمام اجزاء کا مشترک نام ہے۔ ہمارے بعض مشائخ اور مشائخ بلخ فرماتے ہیں ہر وہ جانور کہ جس کی کھال و باغت سے پاک و صاف ہو جاتی ہے۔ اس کی کھال ذبح کرنے سے بھی پاک ہو جاتی ہے لیکن اس کا گوشت اور اس کی چربی، یہ حال پاک نہیں ہوتی، پہلی یعنی انکرخیؒ کی رائے ہی زیادہ قرین صحت ہے، اس لیے کہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، ان جانوروں کی نجاست کی وجہ ان میں بننے والے خون کی موجودگی ہے جو ذبح کرنے سے خارج ہو جاتا ہے۔

۶: ڈول نکالنا: ایک اور طریقہ جس سے طہارت حاصل ہوتی ہے، واجب شدہ ڈول یا کنویں کا تمام پانی باہر نکالنا ہے، لیکن اس سے پہلے کنویں میں گرنے والی شے، مثلاً آدمی وغیرہ کا نکالنا ضروری ہے۔ ہمیں اس طریقہ تطہیر کا علم احادیث اور اجماع صحابہؓ کے دونوں ذریعوں سے ہوا ہے، جیسا کہ ازیں قبل اس کی تفصیل بیان ہو چکی ہے۔ پھر اگر کنویں کے تمام پانی کا نکالنا لازم ہو، تو مناسب ہوتا ہے کہ کنویں میں موجود پانی کے تمام منابع (سرچشموں) کو بند کر دیا جائے۔ بشرطیکہ ایسا کرنا ممکن ہو اور ہمیں موجود تمام ناپاک پانی کو نکال دیا جائے۔ اور اگر پانی کی شدت کے باعث کنویں کے تمام سرچشموں کا بند کرنا ممکن نہ ہو۔ تو امام ابو حنیفہؒ سے ایک غیر روایت اصول کے مطابق کنویں سے گن کر سوا درودری روایت کے مطابق دو سو ڈول نکال دیے جائیں۔ امام محمدؒ سے بھی دو سو یا تین سو ڈول نکلنے کی روایت ملتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کی رو سے کنویں سے بٹ کر اس میں موجود پانی کے مطابق اتنا ہی گہرا، چوڑا اور لمبا گڑھا کھود لیا جائے، پھر پانی نکال کر اس گڑھے میں ڈالا جاتا رہے۔ تا آنکہ وہ گڑھا پر ہو جائے تو جب وہ پر ہو جائے گا، تو کنواں پاک ہو جائے گا، دوسری روایت کی رو سے اس میں کوئی رسی ڈال کر پانی کا نشان لگا دیا جائے، پھر اس سے دس ڈول نکال کر دیکھا جائے۔ کہ اس میں سے کتنا پانی کم ہوا ہے۔ پھر اسی کے مطابق اس میں سے پانی کے ڈول نکالے جائیں، اس ضمن میں سب سے بہتر قول وہ ہے جو ابو نصر محمد بن محمد بن سلام سے مروی ہے

کہ دو ایسے افراد لائے جائیں جنہیں پانی کے معاملے میں مہارت حاصل ہو۔ پھر ان کے مشورے کے مطابق کنویں سے پانی نکالا جائے، اس لیے کہ جو بات اجتہاد سے معلوم ہو سکتی ہے، اس کے لیے اہل بصیرت و اجتہاد، ہی سے رجوع کرنا چاہیے۔ پھر اس ڈول کے متعلق بھی اختلاف ہے جس سے ناپاک پانی نکالا جاتا ہے۔ بعض فقہاء نے اس کنویں کے اپنے ہی ڈول کو معتبر ٹھہرایا ہے۔ خواہ وہ ڈول بڑا ہو یا چھوٹا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لیے اتنا بڑا ڈول ہونا چاہیے۔ جس میں ایک صاع پانی کی گنجائش ہو؛ ایک دوسرے قول کے مطابق وہ ڈول نہ تو بڑا اور نہ چھوٹا ہو، بلکہ متوسط درجے کا ہونا چاہیے۔ جہاں تک ڈول اور رسی کے پاک ہونے کا تعلق ہے۔ تو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ان سے اس ڈول کے متعلق پوچھا گیا جس سے کنویں کا ناپاک پانی نکالا جاتا ہے، کہ آیا اسے دھویا جائے یا نہیں تو انہوں نے فرمایا دھونے کی ضرورت نہیں۔ بلکہ کنویں کے پاک ہوتے ہی وہ بھی پاک ہو جاتا ہے۔ حسن بن زیادؒ سے بھی یہی روایت ہے۔ کہ انہوں نے فرمایا کہ جب کنواں پاک ہو جائے گا تو ڈول اور رسی بھی اسی طرح خود ہی پاک ہو جائیں گے، جس طرح کہ کنیوں کی مٹی اور اس کا کچھڑ وغیرہ پاک ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ ان کی نجاست کنویں کی نجاست کی بنا پر تھقی۔ لہذا طہارت بھی اسی کی بنا پر ہونی چاہیے جس طرح اگر کسی شراب کو بڑے شے (دن) میں سرکہ بنالیا جائے۔ تو اس سے شے کی بھی خود ہی طہارت ہو جاتی ہے۔

۷۔ چھوٹے حوض کے ناپاک ہونے پر اس کی طہارت کا مسئلہ، مشائخ کا اس کے متعلق اختلاف ہے ابو بکر الاعمشؒ فرماتے ہیں کہ چھوٹا حوض اس وقت تک پاک نہیں ہو سکتا۔ کہ جب تک اس میں پانی داخل کر کے تین بار اس میں سے باہر نکال دیا جائے، تو یہ گویا اس کو تین بار دھونے کے مترادف ہوگا۔ فقیر ابو جعفر السندیؒ فرماتے ہیں کہ جب اس میں پاک پانی داخل ہو جائے اور اس میں سے کچھ پانی باہر نکال دیا جائے، تو اس سے وہ پاک ہو جائے گا، بشرطیکہ اس کے اندر نجاست کا اثر نظر نہ آتا ہو، وجہ یہ ہے کہ اب اس کا پانی ”آب رواں“ بن گیا ہے۔ اور اس میں نجاست کے باقی رہنے کا بھی یقین نہیں ہے، فقیر ابواللیثؒ نے بھی اسی رائے کو پسند کیا ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ جب اس میں سے ناپاک پانی نکل جائے گا۔ تو وہ پاک ہو جائے گا۔ جس طرح کنویں کا بھی یہی حکم ہے، کہ جب وہ ناپاک ہو جاتا ہے۔ تو اس کا پانی باہر نکال دیا جاتا ہے؛ حمام کے حوض اور بڑے برتنوں کے ناپاک ہونے کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔

فصل دوم: کسی شے کو پانی کے ساتھ پاک کرنے کا طریقہ

اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ اگر کوئی ناپاک شے ”آب رواں“ میں دھو دی جائے تو وہ پاک

۱۔ ایک صاع چار مہینے ۲۴۲ تولے ذری پر مشتمل ہوتا ہے۔

ہو جاتی ہے؛ اسی طرح اگر پانی اس کے اوپر سے اس پر بہا دیا جائے تو اس سے بھی وہ شے پاک و صاف ہو جاتی ہے۔ البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا اگر اس شے کو کسی برتن میں ڈال کر دھویا جائے تو وہ شے پاک ہوتی ہے یا نہیں مثلاً کسی برتن میں کپڑے یا کسی جسم کو تین بار دھولیا جائے؛ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس سے بھی وہ شے پاک ہو جاتی ہے۔ حتیٰ کہ جب اسے تیسری بار پانی سے نکالا جائے گا، تو وہ پاک و صاف ہو کر نکلے گی، لیکن امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شے یا جسم کو بے شمار دفعہ بھی کسی برتن میں ڈال کر دھویا جائے۔ تو وہ پاک نہ ہوگی۔ تا آنکہ اس کے اوپر سے اس پر پانی نہ بہا یا جائے، البتہ کپڑے کے متعلق ان سے دو روایات مروی ہیں۔ امام ابو یوسفؒ کے اس قول کی وجہ یہ قیاس ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ پانی سے بالکل ہی طہارت حاصل نہ ہو، اس لیے کہ پانی جیسے ہی ناپاکی سے مس ہوگا، وہ فوراً ہی پلید ہو جائے گا، خواہ پانی کو نجاست پر بہا یا جائے یا نجاست کو پانی پر ڈالا جائے، بنا بریں ناپاکی کی طہارت از روئے قیاس ناممکن ہے، لیکن شریعت نے لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر کپڑوں اور ناپاکی اعضاء کی طہارت کا فیصلہ دیا ہے اور چونکہ یہ ضرورت اس طرح پوری ہو جاتی ہے کہ پانی کو نجاست پر بہا دیا جائے، لہذا اس کے علاوہ جتنی صورتیں ہیں وہ اصل قیاس کے مطابق ہی برقرار رہیں گی۔ بنا بریں کپڑے اور بدن میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ جب کہ ان سے دوسری روایت میں دونوں میں جو فرق مذکور ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کپڑوں کی پاکی میں بھی ضرورت ہے۔ اس لیے کہ جس شخص کا کوئی کپڑا پلید ہو جائے اسے بعض اوقات کوئی ایسا شخص نہیں ملتا، جو اس کے کپڑے پر پانی بہا سکے اور خود اس کے لیے بیک وقت کپڑے پر پانی بہانا اور اسے دھونا یا ملنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس ضرورت کے پیش نظر یہاں پر قیاس کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، تاکہ عوام کو تنگی (حرج) پیش نہ آئے۔ اسی لیے عوام الناس میں کپڑوں کو برتنوں میں ڈال کر دھولے کا رواج چلا آتا ہے، لیکن کسی عضو کے دھونے میں ایسی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اسے دھونا اور اس پر پانی ڈالنا دونوں باتیں بیک وقت ممکن ہیں۔ لہذا یہاں پر اصل قیاس ہی برقرار رہے گا۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ دونوں جگہ ضرورت کے پیش نظر قیاس متردک ہے، اس لیے کہ جس شخص کے بدن پر کوئی نجاست لگ جائے بعض اوقات تو اسے ”آب رداں“ یا وہ شخص مل جاتا ہے جو اس پر پانی ڈال سکے اور بعض اوقات خود اس کے لیے اپنے اوپر پانی ڈالنا مشکل ہوتا ہے، مثلاً اگر کسی کے منریا ناک سے خون جاری ہو جائے تو اگر وہ خود اپنے اوپر پانی ڈالے گا تو خون اس کے پیٹ یا دماغ تک چاٹنے لگا، اور اس میں واضح طور پر حرج ہے۔ لہذا عمومی ضرورت کی بنا پر ہم نے قیاس کو چھوڑ دیا ہے، علاوہ ازیں انہوں نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے وہ قیاس بھی سرے سے درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہاں کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ پانی جب تک کسی نجس مقام سے متصل رہتا ہے، بالکل ناپاک جہیں ہوتا، تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہے کہ اگر کسی شخص کے ہاتھ پر نجاست ہو اور وہ اسے پانی کے کسی ٹکڑے میں داخل کر دے

پھر دوسرے اور پھر تیسرے لگن میں تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر ان برتنوں میں ناپاک رکھ کر ہوا اور باقی مسئلہ حسب سابق ہو۔
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تیسرے برتن سے ہاتھ پاک ہو کر برآمد ہوگا، لیکن صاحبینؒ کو نزدیک پاک مانع
اشیاء کی طرح اور بدن سے بہر صورت نجاست کو دور کر دیتی ہیں اور پاک کیلئے ان کا اوپر سے بہانا
شرط نہیں ہے۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک ان سے نجاست بالکل زائل نہیں ہوتی، جب کہ امام ابو یوسفؒ
کے مطابق نجاست زائل تو ہو سکتی ہے، لیکن اس پر شرط پر کہ انہیں اوپر سے بہا دیا جائے اور یہاں شرط
نہیں پائی گئی، لہذا دونوں کے اصولوں میں اختلاف کے باوجود دونوں کا ایک ہی موقف ہے۔

فصل سوہ: پانی سے حصول طہارت کی شرائط

پانی سے حصول طہارت کی شرائط حسب ذیل ہیں:
غیر مرئی نجاست کی طہارت کے لیے ہمارے نزدیک ^① پہلی شرط تعداد ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نجاست کی دو اقسام ہیں:

ایک حقیقی اور دوسری حکمی اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ نجاست حکمی یعنی حدث اور حالت
جنابت دونوں ایک مرتبہ دھونے سے زائل ہو جاتی ہیں اور ان کی طہارت کے لیے تعداد کی
شرط نہیں ہے۔ اور اگر وہ نجاست حقیقی ہو، تو اس میں پھر تفصیل ہے:

اگر وہ نجاست غیر مرئی ہو، مثلاً پیشاب وغیرہ تو ظاہر روایت کے مطابق جب تک اسے
تین مرتبہ نہ دھویا جائے وہ نجاست دور نہیں ہو سکتی، امام شافعیؒ کے مطابق وہ ایک ہی بار دھو
سے پاک ہو جاتی ہے۔ انہوں نے اسے حالت حدث پر قیاس کیا ہے، ہاں البتہ اگر کسی برتن میں
کتا منڈال دے تو جب تک سات مرتبہ نہ دھویا جائے اور سات میں سے ایک بار اسے مٹی
کے ساتھ نہ مانجا جائے وہ پاک نہیں ہو سکتا۔ جیسے کہ ایک حدیث میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا یہ ارشاد نقل ہوا ہے کہ آپ نے فرمایا:

”جب کتا کسی برتن میں منڈال دے۔ تو جب تک اسے سات بار نہ دھویا جائے“
اور سات میں سے ایک بار نہ مانجا جائے، اس وقت تک وہ پاک نہیں۔

ہمارا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں آپؐ فرماتے ہیں کہ:

کتے کے برتن میں منہ دینے سے اسے تین مرتبہ دھویا جائے۔“

کہ اگرچہ وہ نجاست غیر مرئی ہے، مگر آپؐ نے تین ہی مرتبہ برتن کو دھونے کا حکم دیا ہے اور جو روایت
امام شافعیؒ نے نقل فرمائی ہے اس کا تعلق ابتدائے زمانہ اسلام سے ہے، تاکہ لوگوں کے دلوں سے کتوں کی
محبت کا خاتمہ کیا جاسکے اور حضورؐ کا یہ فرمان ایسے ہی ہے۔ جیسے آپؐ نے ابتداء میں حرمت خمر کے وقت
شراب کے مٹے توڑنے کا حکم دیا تھا، اور شراب کے برتنوں میں پانی پینے سے منع فرما دیا تھا۔ تو جب
لوگوں نے شراب پینے کی عادت چھوڑ دی تو آپؐ نے اس حکم (برتنوں کے عدم استعمال) کو تبدیل فرما

دیا۔ بنا بریں اس موقع پر بھی آپ کے اس حکم کا یہی پس منظر تھا۔ جس پر بعض روایات سے روشنی پڑتی ہے، مثلاً ایک حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کتے کے جھوٹے برتن کو سات مرتبہ دھوؤ، ان میں سے پہلی بار اور دوسری روایت کے مطابق آخری بار مٹی سے مانجھو، ایک اور روایت میں ہے کہ آٹھویں مرتبہ مٹی سے مانجھو، حالانکہ آٹھویں مرتبہ دھونا بالاجماع ضروری نہیں۔ اسی طرح فرمان نبوی ہے:

تم میں سے جب کوئی سوکر لٹھے، تو وہ اپنے کو اس وقت تک برتن میں نہ ڈالے جب تک تین بار نہ دھو لے۔ اس لیے کہ وہ نہیں جانتا کہ اس کا ہاتھ رات کو کہاں رہا۔

تو اس روایت میں آپ نے نجاست کے اندیشے کی بنا پر تین مرتبہ دھونے کا حکم دیا ہے تو اگر نجاست یعنی طور پر موجود ہو، تب تو بدرجہ ادلی یہ حکم ثابت ہوگا؛ علاوہ ازیں دیدنی (مرئی) نجاست بھی ایک بار دھونے سے زائل نہیں ہوتی، تو اسی طرح غیر مرئی نجاست تو بدرجہ ادلی اس سے زائل نہ ہوگی۔ اور ان دونوں میں اس کے سوا اور کوئی فرق نہیں ہوتا کہ اول الذکر کو جو اس کے ذریعے محسوس کیا جاسکتا ہے لیکن مؤخر الذکر کا ادراک محض عقل و فکر سے ہوتا ہے۔ اور امام شافعیؒ کا اسے حدیث پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ حدیث میں سرے سے کوئی نجاست ہی نہیں ہوتی۔ اور ہمیں حدیث کی صورت میں اعضاء دھونے کا حکم بذریعہ نص قرآن کریم ہوا ہے اور یہ شریعت کا یہ حکم عقل سے بالاتر ہے اور چونکہ نص میں صرف ایک ہی بار دھونے کا ذکر ہے، لہذا ایک ہی مرتبہ دھونے پر اکتفا کیا جائے گا۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ ایک بار اعضاء دھو کر دھو کیا اور پھر فرمایا کہ یہ ادنیٰ سے ادنیٰ دھو ہے اللہ تعالیٰ اس سے کم دھو سے نماز قبول نہیں فرماتے۔ پھر تین دفعہ دھونے کی مقدار ہمارے نزدیک لازم نہیں ہے۔ بلکہ وہ متعلقہ شخص کی غالب رائے اور گمان غالب سے مخدو ط ہے اور حدیث (نص) میں جو تین مرتبہ دھونے کا ذکر آیا ہے تو وہ غالب عادت پر مبنی ہے، اس لیے کہ اکثر و بیشتر تین مرتبہ دھوئے بغیر نجاست زائل نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں تین کا عدد اتمام حجت کے لیے حد فاصل ہے جیسے کہ قرآن مجید میں حضرت موسیٰ اور ہارون علیہ السلام کے قصے میں مذکور ہے کہ حضرت موسیٰ نے تیسری مرتبہ یہ فرمایا تھا۔

آپ میری جانب سے عذر قبول کرنے کی غایت کو پہنچ گئے ہیں۔

تَدَّ بَلَخَتْ مِثِّي عَذْرَاسُ

اور اگر نجاست مرئی (دیدنی) ہو، جیسے مثلاً خون وغیرہ ہے تو اس کی طہارت کا مدار اس نجاست کے بعینہ ازالے پر ہے اور اس مقام پر تعدد کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لیے کہ نجاست کا اپنا وجود ہے، اگر نجاست کا یہ وجود زائل ہو گیا، تو سمجھا جائے گا کہ نجاست زائل ہو گئی۔ اور اگر اس کا وجود باقی رہا تو نجاست باقی رہے گی، لیکن اگر نجاست خود ختم ہو گئی، اور اس کا اثر باقی رہا تو پھر یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر تو اس کا اثر بھی زائل ہو سکتا ہو تو اثر کے ازالے کے بغیر وہ شے پاک نہیں ہوگی، اس لیے کہ نجاست کا

نشان نجاست کے وجود کی رنگت ہے، کپڑے کی رنگت نہیں ہے، لہذا اس نشان کا باقی رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ابھی نجاست موجود ہے، لیکن اگر وہ نجاست ایسی ہو، کہ جس کا اثر ختم ہی نہ ہو سکتا ہو تو ایسی صورت میں اس کا اثر باقی رہنے سے ہمارے نزدیک کوئی حرج واقع نہیں ہوگا اور طہارت مکمل ہو جائے گی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جب تک اس کپڑے پر نجاست کا اثر باقی ہے، وہ کپڑا پاک ہو ہی نہیں سکتا، لہذا مناسبت ہے کہ اس نشان کو قہنجی کے ساتھ کاٹ کر دور کر دیا جائے، وجہ یہ ہے کہ نجاست کے نشان کا باقی رہنا، اس کے وجود کی علامت ہے۔

ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کی ایک حدیث مبارکہ سے ہے کہ آپؐ نے متحلفہ سے فرمایا:

حَتَّىٰ تَمُوتَ أَوْ تَمُوتَ بِمَاءٍ غَسَلِيهِ بِالْمَاءِ اس نجاست کو کھریج، پھر اسے انگلیوں کے
پوروں سے دھو، پھر اسے پانی سے صاف
لا یصنرک بقاء اثرہ کر اور پھر اگر اس کا کوئی اثر (نشان) رہ جائے
تو اس سے تجھے کوئی نقصان نہ ہوگا۔

یہ حدیث ہمارے موقف کی تائید میں نص کی حیثیت رکھتی ہے۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے، ہمیں اس علم کے باوجود کہ پانی بعض نشانات کو ختم نہیں کر سکتا، فقط پانی سے ہی دھونے کا حکم دیا ہے، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر کسی نجاست کا اثر زائل نہ ہو سکے۔ تو وہ زوال نجاست کے لیے مانع نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کا یہ فرمانا کہ ”اثر کا باقی رہنا، اس کے وجود کی علامت ہے، ہمیں تسلیم ہے، لیکن شریعت نے اس اثر کا اعتبار ساقط کر دیا ہے۔ اور شریعت میں یہ حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک: ”لا یصنرک بقاء اثرہ“ (اور اس کے نشان کا باقی رہنا، تیرے لیے نقصان دہ نہیں ہو سکتا، کے ذریعے سے ہمیں ملتا ہے۔ اور جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا کہ شریعت نے ہمیں فقط نجاست کو پانی سے دھونے کا حکم دیا ہے اور ہمیں نجاست کے نشانات ختم کرنے کے لیے مختلف طریقے اور حیلے اختیار کرنے کا پابند نہیں ٹھہرایا گیا۔ علاوہ ازیں نشان کا باقی رہنا، نجاست کی زیادہ سے زیادہ قلیل مقدار ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس کی قلیل مقدار قابل عفو ہوتی ہے۔ مزید برآں جس شی کے نجاست لگ جائے اس پر کچھ نہ کچھ نشان باقی رہ جاتا ہے، مثال کے طور پر موٹے تازے ذبح کردہ جانور کا کالا سیاہ خون جو اکثر کپڑوں کو لگ جاتا ہے، خاص طور پر حورتوں کے تو اگر ہم اتنے حصے کا کپڑا کاٹ دینے کا حکم دیں۔ تو لوگوں کو سخت تنگی پیش آئے گی۔ اور یہ حرج شریعت کی رو سے مرفوع ہے؛ اسی طرح اس طریقے سے مال کا ضیاع بھی ہوگا، حالانکہ شریعت نے ہمیں اس سے منع کیا ہے۔

⑤ پنچوڑنا: حصول طہارت کی ایک اور شرط یہ ہے کہ جن اشیاء کو پنچوڑا جاسکتا ہو، انہیں اچھی طرح

پنچوڑ دیا جائے، اور جن چیزوں کو پنچوڑ نامکن نہیں، ان میں اس کے مطابق خشک کرنے کا عمل اختیار کیا جائے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جس جگہ نجاست لگی ہوئی ہو، تو وہ یا تو کوئی ایسی شئی ہوگی جس میں نجاست کے اجزاء بالکل جذب نہیں ہوتے، یا وہ ایسی شئی ہوگی کہ جس میں وہ جذب ہو جاتے ہیں؛ اگر تو اس میں نجاست کے اجزاء بالکل جذب نہیں ہوتے، مثلاً پتھر، پتیل، ٹائپ اور پختہ مٹی (ٹھیکڑی) کے بنے ہوئے برتن وغیرہ تو ان کی طہارت کا طریقہ یہ ہے کہ ان سے اصل نجاست کا ازالہ کر دیا جائے یا تین مرتبہ دھونے کی تعداد کا خیال رکھا جائے جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر اس میں نجاست کے اجزاء جذب تو ہوتے ہوں، لیکن قلیل مقدار میں، جیسے بدن، موزے، جوتے، وغیرہ تو ان کا بھی یہی حکم ہے اس لیے کہ ان میں موجود نجاست کو پانی باہر نکال دیتا ہے۔ لہذا اس سے ان کی طہارت ہو جاتی ہے اور اگر ان میں نجاست کے بہت زیادہ اجزاء جذب ہوتے ہوں تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا ان کا پنچوڑ نامکن ہے۔ جیسے مثلاً گیسے وغیرہ ہیں یا نہیں، اول الذکر صورت میں پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا نجاست مرنی (ریدنی) ہے یا نہیں اگر وہ مرنی ہو، تو اسے دھو اور پنچوڑ کر صاف کیا جائے گا، تا آنکہ نجاست کا وجود اس میں سے ختم ہو جائے اور اگر وہ نجاست غیر مرنی (نا ریدنی) ہو، تو اس صورت میں طہارت کے لیے تین مرتبہ اس کو دھونا ضروری ہوگا۔ اور ہر مرتبہ اسے پنچوڑنا بھی لازم ہوگا، اس لیے کہ پنچوڑنے کے بغیر پانی اس کثیر نجاست کو باہر نہیں لاسکتا۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ صرف آخری بار اس کے پنچوڑنے پر اکتفا کیا جائے ہمارے نزدیک چھوٹے بچے اور بچی دونوں کے پیشاب کا حکم یکساں ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چھوٹے بچے کا پیشاب محض پانی کے چھینٹے مارنے سے پاک ہو جاتا ہے۔ اور پنچوڑنے کی ضرورت نہیں۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث مبارکہ ہے کہ آپؐ نے فرمایا: **يَنْفَعُ بُولَ الْمُصْبِيِّ دُغْسِلُ بُولِ الْجَاهِلِيَّةِ**۔ چھوٹے لڑکے کے پیشاب کو چھینٹے مارنا کافی ہے اور چھوٹی لڑکی کا پیشاب البتہ دھونا چاہیئے۔

ہمارا استدلال حدیث عمارؓ سے ہے، جس میں مختلف لوگوں کے پیشاب میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، اور امام شافعیؒ نے جو روایت نقل فرمائی ہے، وہ حدیث غریب ہے، لہذا اسے قبول نہیں کیا جاسکتا خاص طور پر اس صورت میں، جبکہ وہ کسی مشہور حدیث کے مخالف بھی ہے؛ اور اگر وہ شئی ایسی ہو، جس کا پنچوڑ نامکن نہ ہو، مثال کے وہ چٹائی، جو بدی سے بنائی گئی ہو، وغیرہ، جو جن کو پنچوڑا نہیں جاسکتا، تو اگر اس کے متعلق یہ معلوم ہو، کہ اس کے اندر نجاست جذب نہیں ہوئی ہے، بلکہ وہ محض اس کے ظاہری حصے کو لگی ہے۔ تو اگر اس سے نجاست دور کر دی جائے۔ یا پنچوڑے بغیر تین بار اس کو دھو یا جائے، تو وہ شئی پاک ہو جاتی ہے۔ اور اگر یہ معلوم ہو کہ نجاست اس میں جذب ہو گئی ہے، تو اس کے متعلق امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اسے تین بار پانی میں ڈال کر ہر بار خشک کر لیا جائے، تو وہ شئی پاک ہو جاتی ہے، البتہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ شئی کبھی بھی پاک نہیں ہو سکتی۔ اسی اختلاف پر اس کی مٹی کے نئے برتن کا مسئلہ بھی معنی ہے جس میں نجاست جذب ہو چکی ہو، اور وہ کھال بھی جسے ناپاک تیل کے ساتھ دباغت کیا گیا ہو اور وہ گندم جس میں ناپاک جذب ہو جائے، اور وہ بودینے لگے، تو یہ سب اشیاء امام محمدؒ کے نزدیک کبھی بھی پاک نہ ہوں گی لیکن امام

ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کو تین بار اس طرح پانی میں ڈبوایا جائے اور ہر بار انہیں خشک کیا جائے، تو وہ پاک ہو جاتی ہیں۔ اور یہی حکم اس چھری کا ہے جس پر ناپاک پانی سے پالش کی گئی ہو اور وہ گوشت جسے ناپاک پانی کے ساتھ پکایا گیا ہو، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چھری کو نئے سرے سے پالش (صیقل) کر دیا جائے، اور گوشت کو نئے سرے سے تین بار نئے پانی میں پکایا جائے اور ہر بار اسے نکال کر خشک کیا جائے، تو وہ پاک ہو جائے گا لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ اشیا کبھی بھی پاک نہ ہوں گی۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نجاست جب کسی شئی کے اندر داخل ہو جائے، تو اس کو اس میں سے باہر نکالنا فقط اسی صورت میں ممکن ہو سکتا ہے جب اسے پھوڑا جائے، اور یہاں پر پھوڑنا مشکل ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر پھوڑنا مشکل ہے، تو اس کو خشک کرنا تو ممکن ہے، لہذا اس کا خشک کرنا اس کے پھوڑنے کے قائم مقام ہو گا، تاکہ لوگوں کو تنگی پیدا نہ ہو، امام محمدؒ کا قول قیاس کے زیادہ قریب ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ کا قول زیادہ وسیع ہے۔

اور اگر زمین کو نجاست لگ جائے، تو اگر وہ زمین نرم ہو، تو اس پر پانی بہا دیا جائے، یہاں تک کہ پانی اس زمین کے اندر اتر جائے پھر جب اس زمین پر کوئی نجاست باقی نہ رہے اور پانی نیچے اتر جائے، تو وہ جگہ پاک ہو جائے گی، اور اس کی طہارت کے لیے تعداد کا خیال رکھنا لازم نہیں، اسکی طہارت کا دار و مدار متعلقہ شخص کے اجتہاد اور اس کی غالب رائے پر ہو گا، کہ وہ جگہ پاک ہو گئی ہے اور اس صورت میں پانی کا زمین کے اندر اتر جانا، اس کو پھوڑنے کے قائم مقام ہو گا، اور ظاہر روایت پر نیا سس کے مطابق اس پر تین دفعہ پانی بہانا چاہیے اور ہر دفعہ پانی کو نیچے اترنے کا موقع دینا چاہیے اور اگر زمین سخت ہو تو اگر وہ جگہ اونچی ہو، تو اس کے نشیبی حصے میں کوئی گڑھا کھودا جائے، اور اس پر تین مرتبہ پانی بہا دیا جائے اور پانی اس جگہ کے اوپر سے بہا کر گڑھے میں جمع کیا جائے، پھر گڑھے کو بند کر دیا جائے اور اگر وہ جگہ بالکل ہموار ہے، کہ اس پر سے پانی کسی جانب بھی نہیں دھویا نہ جائے، اس لیے کہ اس صورت میں اسے دھونے کا کوئی فائدہ نہیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ جب اس پر کئی بار رتہ درتہ پانی بہایا جائے گا، تو وہ پاک ہو جائے گی، ان کی یہ رائے فاسد ہے اس لیے کہ اس جگہ ناپاک پانی حقیقتہً باقی ہے، لیکن مناسب یہ ہو گا، کہ اس جگہ زمین کو کھود کر مٹی کو پلٹ دیا جائے کہ اس کا بالائی حصہ نیچے اور نیچے والا حصہ اوپر ہو جائے تاکہ پاک مٹی زمین کے اوپر آجائے، اسی طرح کا مضمون ہمیں اس روایت میں بھی ملتا ہے جس میں مذکور ہے کہ ایک دفعہ ایک بدو نے مسجد میں پیشاب کر دیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اس کے پیشاب کرنے کی جگہ کو کھود دیا جائے، تو اس سے ثابت ہوا کہ درحقیقت ہمارا طریقہ ہی صحیح ہے۔



کتابُ الصَّلَاةِ

نماز پنجگانہ، ارکان، شرائط

مستحبات، مکروہات، نواقض

وغیرہ کے بیان میں

(باب) فِي الصَّلَاةِ الْمَعْمُودَةِ

فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ

شعبہ روز کی فرض نمازوں کا بیان

نماز کی فی الحقیقت چار اقسام ہیں :

- | | |
|---|-------|
| ① | فرض |
| ② | واجب |
| ③ | سُنّت |
| ④ | نفل |

فصل: فرض نماز

فرض نماز کی مزید دو قسمیں: فرض عین اور فرض علی الکفایہ ہیں۔ ان میں سے اول الذکر فرض عین کو مزید دو قسمیں یعنی ”دن رات میں فرض شدہ نمازوں“ اور ”نماز جمعہ“ میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ ان میں سے جہاں تک اول الذکر یعنی دن رات میں فرض شدہ نمازوں کا تعلق ہے، تو ان پر گفتگو کے ضمن میں، ان کی فرضیت، ان کی تعداد، ان میں سے ہر ایک کی رکعات، ان کے ارکان و شرائط کی تعداد، ان کے واجبات، اُمور مسنونہ، مستحبات، مکروہات، مفسدات وغیرہ کی تفصیل اور باطل یا قضا شدہ یا جماعت سے فوت شدہ نماز کے احکام وغیرہ پر ترتیب وار تفصیل سے بحث ہوگی۔

قرآن کی روشنی میں نمازوں کی فرضیت بلاشبہ قرآن مجید، سنت نبویہ، اجماع اُمت اور قیاس چاروں طریقوں سے ثابت ہے، قرآن مجید میں بے شمار مقامات پر اللہ تعالیٰ نے

① نماز پنجگانہ کی فرضیت

أَقِمُّوا الصَّلَاةَ (نماز قائم کرو) فرما کر نماز کا واضح حکم دیا ہے، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا۔ یعنی نماز پابندی وقت کے ساتھ فرض ہے۔ اسی طرح فرمان باری تعالیٰ ہے:

حَفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى۔ (مسلمانو! سب نمازیں خصوصاً بیچ کی نماز یعنی نماز عصر

پورے التزام کے ساتھ ادا کرتے رہو۔

قرآن مجید میں لفظ ”الصَّلَاةُ“ مطلقاً دن رات کی فرض نمازوں کے لیے ہی مستعمل ہے۔ علیٰ ہذا القیاس

حکم خداوندی :

فَأَقِمْ الصَّلَاةَ طَرَفِي الشَّامِ وَزُلْفَا مِّنَ النَّيْلِ
 إِنَّ الْحُسْنَ يَذْهَبُ السَّيِّئَ ۝ ۱۵
 دن کے دونوں سروں پر (یعنی صبح و شام کے اوقات
 میں) اور رات کی چند (پہلی) ساعات میں نماز پڑھا کرو۔
 بیشک نیکیاں گناہوں کو دور کر دیتی ہیں۔

”نماز پنجگانہ“ کو عادی ہے، اس لیے کہ نماز فجر دن کے ایک سرے پر اور ظہر و عصر دوسرے سرے پر ادا
 کی جاتی ہیں۔ علاوہ ازیں ”دن“ (نہار DAY) دو حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے، صبح (غدوة) اور شام (العشی) زوال
 تک کا وقت صبح کا ہے اور زوال کے بعد شام کا۔ اسی لیے اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ شام کے وقت کچھ نہ کھائے
 گا، پھر وہ زوال کے بعد کچھ کھائے تو وہ حادث (قسم توڑنے والا) ہو جائے گا، پس اس طرح ”طرفی الشَّامِ“ (دن کے
 دونوں سروں) کے لفظ میں تین نمازیں اور ”زُلْفَا مِّنَ النَّيْلِ“ (رات کے کچھ حصے) میں دو نمازیں یعنی مغرب اور
 عشاء داخل ہیں، جو اسی وقت ادا کی جاتی ہیں۔

اسی طرح ارشاد خداوندی :

أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ
 النَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ ۝ ۱۶
 (اے محمد) سورج کے ڈھلنے سے رات کے اندھیرے تک
 (ظہر، عصر، مغرب، عشاء) کی نمازیں اور صبح کو قرآن پڑھا
 کرو۔

میں بقول بعض دُلُوكِ الشَّمْسِ (سورج ڈھلنے) سے زوال آفتاب، غسق ایل (رات کی تاریکی) سے اُس کی
 ابتدائی تاریکی مراد ہے، لہذا اس میں ظہر اور عصر کی نمازیں داخل ہیں اور ارشاد باری ”قرآن الفجر“ یعنی فجر کی نماز میں قرآن
 پڑھا کرو۔ سے نماز فجر مراد ہے، تو اس آیت سے تین نمازوں کی فرضیت ثابت ہوتی ہے اور مغرب اور عشاء کی فرضیت
 دوسری دلیل سے ثابت ہوتی ہے، جبکہ دوسرے قول کے مطابق ”دُلُوكِ الشَّمْسِ“ سے مراد ”غروب آفتاب“ ہے، لہذا
 اس کے تحت مغرب اور عشاء کی نمازیں آتی ہیں اور ”قرآن الفجر“ سے مراد نماز فجر ہی مراد ہے۔ جب کہ ظہر اور عصر کی فرضیت
 کسی اور دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔ اور ارشاد خداوندی :

فَتُبْحِنُ اللَّهُ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ
 وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَ
 حِينَ تُظْهِرُونَ ۝ ۱۷
 تو جس وقت تم کو شام ہو اور جس وقت صبح ہو، خدا کی تسبیح
 کرو (یعنی نماز پڑھو) اور آسمانوں اور زمین میں اسی کی تعریف
 ہے اور تیسرے پہر بھی اور جب دو پہر ہو اس وقت
 بھی نماز ادا کرو

۱۵ یونس — ۱۱۵۔

۱۶ بنی اسرائیل — ۷۸۔

۱۷ الکاسانی نے یہاں فقط دو اقوال کا ذکر کیا ہے، ورنہ جیسا کہ ترجمہ سے ظاہر ہے۔ اس آیت سے پانچوں نمازوں کا
 اثبات ہوتا ہے۔ (دیکھیے روح المعانی، وغیرہ)۔

۱۸ الروم ۱۶ — ۱۸۔

کے متعلق حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”حین تمسون“ (جب تم شام کرتے ہو) سے مراد مغرب اور عشاء اور ”حین تصبحون“ (جب تم صبح کرتے ہو) اور ”عشیاً“ (شام کے وقت) سے نماز عصر اور ”حین نظھرون“ (جب تم ظہر کرتے ہو) سے ظہر مراد ہے اور یہ کہ اس آیت میں ”اللہ کی تسبیح“ سے مقصود نماز ہے۔ یعنی یہ کہ تم اللہ تعالیٰ کے لیے نماز پڑھو یا اس لیے کہ تسبیح (اللہ تعالیٰ کی پاکی بیان کرنا) یا تو نماز کے لوازمات سے ہے یا پھر اس لیے کہ تسبیح درحقیقت تنزیہ (اللہ تعالیٰ کو ہر عیب سے پاک سمجھنا اور زبان سے کہنا) ہے، اور نماز از اول تا آخر اللہ عزوجل کی تنزیہ ہی سے عبارت ہے۔ کیونکہ نماز میں اللہ تعالیٰ کے روبرو اپنی حاجات اور اپنی عجز و ضعف کا اظہار ہوتا ہے نیز اس میں اللہ تعالیٰ کی جلالت قدر، اس کی عظمت و رفعت اور ہر قسم کی عاجزی سے اس کی بڑائی کا ذکر ہوتا ہے (اور یہ سب کچھ تنزیہ ہے)

شیخ ابو منصور الماتریدی السمرقندیؒ فرماتے ہیں کہ:

”صحابہ کرامؓ نے اس آیت سے نماز پنجگانہ کی فرضیت سمجھی ہے اور اگر ان کے ذہن بھی ہمارے ذہنوں کی طرح ہوتے تو وہ بھی اس آیت سے تسبیح مذکور کے علاوہ اور کچھ نہ سمجھتے“

اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ:

فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ
وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ
النَّجْمِ ۚ لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ ۝

اور سورج نکلنے سے اور ڈوبنے سے پہلے اپنے پروردگار
کی تسبیح و حمد کیا کر اور رات کی ساعات (اولیں) میں بھی
اس کی تسبیح کیا کر اور دن کے اطراف میں بھی تاکہ تم خوش
ہو جاؤ۔

کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ فَسَبِّحْ (تسبیح پڑھ) سے مراد ”نماز پڑھ“ طُلُوعِ الشَّمْسِ سے نماز فجر، قَبْلَ غُرُوبِهَا (غروب آفتاب سے قبل) سے ظہر و عصر اور آنَاءِ اللَّيْلِ (رات کی کچھ گھنٹوں) سے مغرب اور عشاء ہے جبکہ اطْرَافِ النَّجْمِ (دن کے دونوں کناروں) کا لفظ محض مضمون سابق کے اعادہ و تکرار کے لیے ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ:

حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ ۚ
مِنْ الصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ کا ذکر محض اعادہ و تکرار کے لیے ہے۔ کیونکہ الصَّلَاةِ الْوُسْطَىٰ بذات خود الصَّلوات میں شامل ہے۔ اسی طرح اس مقام میں بھی اطْرَافِ النَّجْمِ کا ذکر محض اعادے کے لیے ہے۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ:

فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيَدْعُكُمْ فِيْهَا
اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيْهَا بِأَعْدُوٍّ وَأَلَا صِلَىٰ ۚ

(وہ قندیل) ان گھروں میں (ہے) جن کے باہرے میں خدا
نے ارشاد فرمایا ہے کہ بلند کئے جائیں اور وہاں خدا کے نام

۱۔ امام ابو منصور الماتریدیؒ (م ۳۴۳) اپنے دور کے نامور عالم متنازع فقہ و مجتہد اور صفت اول کے متکلم تھے، انہیں حنفی علم کلام کی تدوین و ترتیب کا شرف بھی حاصل ہے ایک فقہ اور مجتہد ہونے کی حیثیت سے فقہ میں بھی ان کے نام کا سکہ چلتا ہے، اسی لیے انکا سانی ان کا بکثرت ذکر فرماتے ہیں۔

سوسنے کی خواہش نہیں رکھتا۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کی ایک اور نعمت انسان کے ہاتھ پاؤں اور دیگر اعضاء کا ہر قسم کی آفات سے صحیح و سالم ہونا بھی ہے۔ اس لیے صحیح و سالم اور تندرست اعضاء سے ہی انسان اپنے روزمرہ کے مشاغل کی بجا آوری کر سکتا ہے۔ یہ اعضاء و جوارح اور ان کا صحیح و سالم ہونا، محض عطیہ خداوندی ہے۔ کیونکہ واقعہً انسان کا اللہ تعالیٰ کی ذات پر کوئی ایسا حق نہیں کہ جس کی بنا پر وہ بالذات اس عطیے کا مستحق ہو سکتا۔ خدا تعالیٰ نے یہ اعضاء و جوارح عطا فرمائے ہیں تو یہ حکم بھی دیا کہ شکرِ نعمت کے طور پر ان اعضاء و جوارح کو اللہ تعالیٰ کی جو منعم حقیقی ہے، خدمت و اطاعت میں لگایا جائے کیونکہ کسی بھی نعمت کا شکریہ ادا کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ اس نعمت سے اپنے اسی حُسن کی خدمت کی جائے۔ پھر نماز تمام ظاہری اعضاء کے استعمال مثلاً قیام، رکوع، سجدہ، انعقدہ کی صورت میں نیز ہاتھوں کو ان کی صحیح جگہ پر رکھنے، آنکھ کی حفاظت کرنے اور باطنی اعضاء کی محویت، مثلاً دل کے نیت اور خوف درجائیں محو ہونے، ذہن کے اللہ تعالیٰ کی عظمت و بزرگی کے استحضار میں مشغول ہونے کا نام ہے۔ جس کا مقصد یہ ہے کہ جسم کا ہر عضو اپنے حُسن کا شکر ادا کرنے میں مِلی طور پر حصہ لے۔

اسی طرح کی ایک نعمت انسان کو ایسے جوڑوں (مفاصل) کا عطا ہونا بھی ہے، جو نرم ہیں اور ایسے اعضاء کا ملنا بھی جو انسان کے ہمہ وقت اطاعت گزار ہیں، جن کی بدولت انسان مختلف حالتوں میں ان کا استعمال کر سکتا ہے اور قیام (کھڑا ہونا)، قعود (بیٹھنا)، رکوع، سجود اور نماز اسی قسم کے حالات پر مشتمل ہے۔ بنا بریں ہمیں حکم ہوا ہے کہ ہم ان اعضاء کو مذکورہ مقصد کیلئے خاص طور پر ضرور استعمال کریں تاکہ اپنے حُسن حقیقی کا شکر ادا ہو سکے اور اپنے حُسن کا شکر ادا کرنا عقلاً و شرعاً دونوں طرح واجب ہے۔

اسی طرح ایک عقلی دلیل یہ ہے کہ نماز اور اسی طرح ہر عبادت اللہ عزوجل کی خدمت ہے اور غلام پر اپنے آقا کی خدمت کرنا فرض ہوا کرتا ہے۔ اس لیے کہ غلام پر آقا کا حق محض تبرع (VOLUNTARILY) ہونا خلاف عقل ہے۔ اس سلسلے میں عزیمت (اصل حکم کی صورت) تو یہ تھی کہ بندہ اپنی استطاعت کے مطابق ہر وقت اپنے آقا کی خدمت میں مصروف رہتا، لیکن اللہ تعالیٰ نے محض اپنے لطف و کرم سے اپنے بندے کو یہ اجازت دے دی ہے کہ وہ کچھ اوقات میں بیشک خدا تعالیٰ کی عبادت نہ کرے۔ یہاں تک کہ اگر اللہ تعالیٰ اس کا حکم فرما دیتے تو بندہ کے لیے اس کے چھوڑنے کی اجازت نہ ہوتی، کیونکہ اگر ایسا حکم دیا جاتا تو ”عزیمت“ پر عمل ہوتا اور رخصت کو ختم کر دیا جاتا، یوں عزیمت کا حکم پھر خود کر آتا۔ ہماری بیان کردہ اس دلیل کی مزید تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ”بندہ“ (غلام) کے لیے اپنی عبودیت (بندگی) کی کوئی علامت اور نشانی اختیار کرنا ضروری ہے، تاکہ اس کا، آقا کے نافرمان اور عبادت سے خود کو بڑا خیال کرنے والے فرد سے امتیاز ہو سکے اور نماز ہی ایک ایسا عمل ہے کہ جس میں عبودیت کی علامت کا بخوبی اظہار ہوتا ہے۔ وہ یوں کہ نماز میں اللہ تعالیٰ کے حضور میں بندہ قیام کرتا ہے۔ اپنی پیٹھ اس کے سامنے جھکا دیتا ہے اور پھر چہرے کو زمین پر رکھ کر خاک آلود کرتا ہے۔ اپنے گھٹنوں پر جھکتا ہے اور خدا تعالیٰ کی حمد و ثنا بیان کرتا ہے۔ نماز کے مشروع ہونے کی ایک اور عقلی دلیل یہ ہے کہ نماز نمازی کے لیے گناہوں کے ارتکاب سے بچاؤ کا ذریعہ بن جاتی ہے۔ وہ یوں کہ انسان کا اپنے خدا کے حضور میں، دن میں پانچ مرتبہ عاجز اور متواضع ہو کر کھڑے ہونا اپنے رب تعالیٰ کی ہیبت کا شعور رکھنا اور عبادت میں ہونے والی تقصیرات کی بنا پر اس سے خائف رہنا اُسے گناہوں

سے بچانے کا سبب بن جاتا ہے اور گناہوں سے بچنا ہر شخص پر فرض ہے۔

اور ارشادِ خداوندی :

”وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي الشَّعَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ
السَّيِّئَاتِ“

اور

أَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ

میں بھی یہی مضمون بیان کیا گیا ہے۔

ایک اور دلیل عقلی یہ ہے کہ نماز ہر قسم کے گناہوں، ہر قسم کی خطاؤں، لغزشوں اور کوتاہیوں کی معافی اور بخشش کا ذریعہ ہے اور واقعہ یہ ہے کہ کوئی بندہ بھی دن اور رات میں گناہ، خطا، لغزش یا عبادتِ خداوندی میں کوتاہی سے محفوظ و مصون نہیں رہتا؛ اس طرح یہ نماز شکرِ نعمت کا ذریعہ بھی ہے۔ خواہ وہ نعمتِ خداوندی بذاتِ خود کتنی ہی بڑی اور بلند رتبہ کیوں نہ ہو اور چونکہ انسان کو خدا کی جانب سے ایسی ایسی نعمتیں اور انعامات عطا ہوئے ہیں کہ اگر بندہ ان میں سے کسی ایک کا شکر ادا کرنا چاہے، تو نہ کر سکے، چہ جائیکہ وہ ان سب کا شکر ادا کر سکے، لہذا اُسے اپنی اس کوتاہی کا کفارہ ادا کرنا چاہیے اور ایسا کرنا اس پر فرض ہے۔ اس پس منظر میں اللہ تعالیٰ نے پانچ نمازیں فرض کر دی ہیں تاکہ بندہ کے گناہوں کا کفارہ ادا ہو سکے۔

فرض نمازوں کی تعداد

فرض نمازوں کی تعداد کا پانچ ہونا قرآن و سنہ اور اجماع اُمت سے ثابت ہے۔ قرآن مجید سے پانچ نمازوں کے اثبات سے متعلق چند آیات کا ذکر اوپر آچکا ہے۔ اس کے علاوہ قرآن مجید کی آیت :

حُفِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى

میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے، اس لئے کہ اس آیت میں نمازوں کا ذکر بصورتِ جمع ”الصَّلَوَاتِ“ ہے اور ”الصَّلَاةِ الْوُسْطَى“ اس پر معطوف ہے اور عموماً معطوف اور معطوف علیہ دونوں باہم مختلف ہوتے ہیں تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ الصَّلَوَاتِ کو ایسی جمع مانا جائے، جس کا کوئی وسطیٰ (درمیانہ عدد) بھی ہو، اور یہ وسطیٰ اس جمع کے علاوہ ہو، اور کم سے کم ایسی جمع کہ جس کا وسطیٰ ہے اور وہ ”وسطیٰ“ اس جمع کے علاوہ بھی ہے۔ پانچ ہے، کیونکہ چار اور چھ کا کوئی درمیانہ (وسطیٰ) عدد نہیں اور اسی طرح یہ دونوں اعداد جفت بھی ہیں، اس لیے ان کا درمیانہ عدد نکالنا مشکل ہے، کیونکہ وسطیٰ وہ عدد ہے

۱۔ یونس : ۱۱۵ (ترجمہ پیچھے آچکا ہے۔)

۲۔ العنکبوت : ۴۵

۳۔ البقرہ : ۲۳۸

کہ جس کے دونوں طرف ایک ہی جیسے مساوی اعداد ہوں اور یہ بات بحث اعداد میں نہیں پائی جاسکتی۔ البتہ تین کا وسطیٰ ہے، لیکن اس کا وسطیٰ جمع کے اندر شامل ہے۔ جمع سے باہر نہیں۔ کیونکہ تین میں سے اگر ایک نکال دیا جائے، تو باقی دو

بچتے ہیں اور دو جمع کا عدد نہیں اور اس سے اوپر کے طاق اعداد کا وسطیٰ ہے، لیکن وہ کم سے کم جمع نہیں ہیں اور یہ خصوصیت مکمل طور پر پانچ میں پائی جاتی ہے، لہذا زیر بحث آیت میں یہی مراد ہے۔

احادیث نبویہ سے بھی فرض نمازوں کی تعداد کا پانچ ہونا ثابت ہوتا ہے، اُن میں سے کچھ احادیث کا تو سطور بالا میں ذکر ہو چکا ہے۔ اس کے علاوہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ :

”ایک اعرابی کو آپؐ نے نماز پنجگانہ کی نسبت بتایا تو اس نے پوچھا کہ یا رسول اللہ! مجھ پر ان نمازوں کے علاوہ بھی کوئی نماز فرض ہے، تو آپؐ نے فرمایا کہ نہیں، اِلَّا یہ کہ تم خوشی سے کچھ پڑھو“

اور پوری اُمت مسلمہ کا اسی پر اجماع ہو چکا ہے اور اس بارے میں اُمت میں کوئی اختلاف نہیں، اسی لیے اکثر فقہانے یہ لکھا ہے کہ نماز وتر سنت ہے، کیونکہ قرآن مجید، احادیث متواترہ اور احادیث مشہورہ سے نماز پنجگانہ کے علاوہ کوئی اور نماز ثابت نہیں اور دتروں کو اخبارِ احاد سے استدلال کر کے فرض قرار دینا قرآن و سنت پر اضافہ ہے، کیونکہ اس طرح فرض نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی ہے اور یہ بات قرآن و سنت اور اجماع اُمت کے خلاف ہے۔

یہ اعتراض امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر وارد نہیں ہوتا، کیونکہ وہ دتروں کو فرض نہیں، بلکہ واجب قرار دیتے ہیں اور واجب اور فرض میں آسمان و زمین کا فرق ہے۔ جیسا کہ یہ بحث اپنے مقام پر آئے گی۔ واللہ اعلم!

فصل فرض نمازوں کی رکعات

فرض نمازوں کی رکعات میں کچھ تفصیل ہے۔ وہ یوں کہ اگر تو نمازی مقیم ہے تو اُسے کل سترہ رکعات پڑھنا ہوں گی، فجر کی دو، ظہر و عصر کی چار چار، مغرب کی تین اور چار عشاء کی۔ ہمیں فرض نمازوں کی رکعات کی یہ تفصیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ”عل“ سے معلوم ہوئی ہے۔ چنانچہ فرمانِ نبوی ہے :

”تم ویسے ہی نماز ادا کرو، جیسے تم نے مجھے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے“

اور اس وضاحت کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کیونکہ قرآن مجید میں کہیں بھی رکعات کی تعداد مذکور نہیں، تو گویا قرآن مجید کی نصوص اس بارے میں مجمل ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کے ذریعے ہمیں اس اجمال کی تفصیل معلوم ہوئی۔ یہی حال زکوٰۃ، عشر اور حج وغیرہ کی نصوص کا ہے۔ اور اگر نمازی مسافر ہو تو اس کے لیے نمازوں کی رکعات کل گیارہ ہوں گی، یعنی مغرب کی تین باقی تمام نمازوں کی دو دو۔ البتہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مسافر بھی مقیم کی طرح سترہ رکعات ادا کرے گا۔

(باب دوم)

باب فی صلوٰۃ المسافر

مسافر کی نماز کا بیان

مسافر کی نماز پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی :

- ① مسافر کی نماز کی رکعات
- ② سفر شرعی کی شرائط
- ③ مسافر کے مقیم ہونے کی شرائط اور اس کے احکام

① مسافر کی نماز کی رکعات

ہمارے مسلک کے مطابق مسافر پر چار رکعات والی فرض نماز کی فقط دو رکعات فرض ہیں۔ اس سے زیادہ نہیں، لیکن شوافع کے ہاں مسافر پر بھی مقیم کی طرح چار رکعات ہی فرض ہیں۔ ہاں البتہ اُسے اجازت ہے کہ وہ دو رکعات بھی ادا کر سکتا ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے اس مسئلے کو جو یہ عنوان دیا ہے کہ مسافر کے لیے نماز کو قصر (دو رکعات) کر کے پڑھنا عزیمت ہے اور پوری ادا کرنا رخصت ہے، تو یہ عنوان حنفی اصولوں کے مطابق غلط ہے۔ کیونکہ حنفی اصول فقہ کے مطابق مسافر کا چار رکعتوں والی نماز کو دو رکعات کی صورت میں ادا کرنا، درحقیقت قصر نہیں ہے، کیونکہ قصر کے معنی فرض کی مقدار میں کمی کرنے کے ہیں، جبکہ یہاں تو مسافر پر فرض ہی کل دو رکعات ہیں۔ اس لیے مسافر کا نماز کو پوری پڑھنا، اس کے حق میں رخصت نہیں، بلکہ گناہ اور سنت نبوی کی مخالفت ہے؛ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ سے یہی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا :

”جس نے سفر میں نماز کو پورا پڑھا۔ اس نے بُرا کام کیا اور سنت نبوی کی مخالفت کی“

اس کی وجہ یہ ہے کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی حکم میں تخفیف یا آسانی کے لیے کوئی تبدیلی کر دی جائے تو اُسے رخصت کہا جاتا ہے اور حکم میں تبدیلی کا یہ مفہوم زیر بحث صورت میں قطعاً نہیں پایا جاتا، کیونکہ فی الحقیقت مسافر اور مقیم دونوں کے لیے فقط دو رکعات ہی فرض ہوئی تھیں، بعد ازاں مقیم کے حق میں مزید دو رکعات کا اضافہ کر دیا گیا، جب کہ مسافر کے لیے نماز کی رکعات کی تعداد بدستور وہی رہی اور اس کے لیے شریعت کے حکم میں تبدیلی نہیں

ہوئی اور مقیم کے حق میں تبدیلی تو ہوئی، لیکن نرمی اور آسانی کے لیے نہیں، بلکہ سختی اور شدت کے لیے اور جیسا کہ اوپر گزرا، رخصت کی صورت میں حکم کی تبدیلی نرمی اور آسانی کے لیے ہوتی ہے، لہذا مقیم کے حق میں بھی یہ حکم رخصت نہیں ہے۔ بنا بریں اگر اس پر کسی نے رخصت کا لفظ استعمال کیا ہے تو یہ استعمال حقیقی نہیں، بلکہ مجازی ہے کیونکہ اس میں صورثا تبدیلی کا مفہوم موجود ہے؛ امام شافعیؒ نے قرآن مجید کی حسب ذیل آیت سے استشہاد کیا ہے:

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ
أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ ۖ

اور جب تم سفر کو جاؤ تو تم پر کچھ گناہ نہیں کہ نماز کو کم کر کے پڑھو۔

کہ اس آیت میں لا جنح (کوئی گناہ نہیں) کا جو جملہ استعمال کیا گیا ہے، وہ ٹوٹا مباح اور رخصت والے کاموں میں استعمال ہوتا ہے۔ فرض اور عزیمت والے کاموں میں نہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ان الله تعالى تصدق عليكم بشطر الصلوة . الله تعالى نے تم پر آدھی نماز صدقہ کر دی ہے، پس تم الا فاقبلوا صدقته۔ یہ صدقہ قبول کرو۔

اور عام دنیا میں صدقہ لینے والا (متصدق علیہ = جس پر صدقہ کیا جائے) صدقہ قبول کرنے یا نہ کرنے کا مجاز و مختار ہوتا ہے، لہذا ثابت ہوا کہ قصر رخصت ہے۔ عزیمت نہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قصر کا یہ حکم کئی کئی گنا مشقت والے سفر میں آسانی اور تخفیف پیدا کرنے کے لیے ہے اور جب بھی کسی کے لیے آسانی اور تخفیف پیدا کی جائے تو اسے اس تخفیف کو قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے وہ یہاں مختار ہے، چاہے قصر کرے اور چاہے مکمل نماز پڑھے، جیسا کہ یہی حکم رمضان المبارک کے روزوں کو افطار کرنے یا روزہ رکھنے کے بارے میں ہے۔ ہماری (احناف کی) دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”مسافر اور جمعہ کی نماز دو، دو رکعتیں ہیں اور یہ دو رکعتیں مکمل نماز ہیں، قصر (کم) نہیں، نبی کریم

صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارکہ سے یہی حکم ملا ہے۔“

دوسری روایت میں تمام (کامل) کے بجائے تمام (مکمل) کے الفاظ بھی مروی ہیں۔

اسی طرح جلیل القدر فقیہ ابوالحسن الباقی السمرقندیؒ اور ابوالحسن الکرخیؒ، حضرت ابن عباس سے یہی مضمون نقل فرماتے ہیں؛ جبکہ ام المومنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

”نماز مغرب کے سوا ہر دن کی نمازوں کی ”نماز وتر“ ہے، ہر نماز اصل میں دو دو رکعات فرض ہوئی

۱۔ النساء - ۱۰۱

۲۔ ابوالحسن الباقی السمرقندی کا نام نصر بن احمد بن عباس الباقی تھا، اپنے زمانے کے نامور فقیہ اور معتبر عالم تھے ابوالحسن الباقی نواسۃ ابو حفص کبیر کا قول ہے کہ امام حنیفہؒ کے صحیح ہونے کی ایک دلیل یہ ہے کہ ابوالحسن عالم ان کا پیر و کار ہے، حکیم ابوالقاسم السمرقندی کہتے ہیں کہ سو برس کے زمانے میں آپ جیسا کوئی عالم فقہ اس علاقے میں نہیں آیا۔ (آپ کا زمانہ چوتھی صدی ہجری ہے، حقائق، ص ۲۱۰)۔

ہے۔ پھر حضر (حالت قیام) میں دو رکعات کا مزید اضافہ ہو گیا، مگر حالت سفر میں حکم بدستور رہا۔

علیٰ ہذا القیاس حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا :
 ”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب بھی کوئی سفر کیا تو آپؐ نے ہمیشہ مغرب کی نماز کے سوا ہر نماز کی دو دو رکعات ہی ادا فرمائیں“

غور طلب بات یہ ہے کہ اگر سفر میں نماز کو قصر کہہ کے پڑھنا محض رخصت اور پورا ادا کرنا ”عزیمت“ ہوتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سفر میں ہمیشہ پوری نماز ادا فرماتے اور رخصت پر کبھی کبھار ہی عمل پیرا ہوتے، کیونکہ عزیمت پر عمل کرنا افضل ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ افضل عمل کو اختیار فرماتے تھے اور کبھی کسی افضل عمل کو نہ چھوڑتے۔ لہذا یہ کہ امت کو رخصت کی تعلیم دینے کے لیے ایک دو بار افضل عمل کے بجائے آپ رخصت پر بھی عمل فرماتے اور جہاں تک ہمیشہ کے لیے کسی افضل عمل کو چھوڑنے کا تعلق ہے، تو چونکہ اس سے ذات نبوی پر فضیلت کو نظر انداز کرنے کا الزام آتا ہے، لہذا اس کا سیرت نبوی میں قطعاً احتمال نہیں ہے۔ اس کی مزید شہادت ہمیں آپؐ کے ”سفر مکہ“ سے بھی ملتی ہے کہ جب آپ مکہ مکرمہ تشریف لے گئے تو آپؐ نے اہل مکہ کو دو رکعات نماز پڑھانی اور فرمایا: اے اہل مکہ تم اپنی نماز مکمل کر لو، کیونکہ ہم تو مسافر ہیں (اور قصر نماز پڑھیں گے) اگر کسی مسافر کے لیے پوری نماز پڑھنے کی گنجائش ہوتی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کم از کم، اس موقع پر تو ضرور ہی پوری نماز ادا فرماتے۔ کیونکہ ایک تو یہ ”حرم“ کا قصہ ہے جہاں ثواب کئی کئی گنا زیادہ ملنے کی وجہ سے آپؐ زیادہ عبادت کرنا اور لمبی نماز ادا کرنا پسند فرماتے تھے اور دوسرے اس بنا پر بھی کہ آپؐ کے پیچھے نماز پڑھنے والے زیادہ تر نو مسلم تھے جنہیں ابھی تعلیم و تربیت کی ضرورت تھی؛ لہذا وقت اور مقام کا تقاضا یہ تھا کہ آپؐ ان اہل مکہ کو تفرد (اپنی الگ نماز پڑھنے) سے بچانے اور انہیں پوری نماز میں اپنی امامت کی فضیلت دلانے کے لیے آپؐ پوری نماز ادا فرماتے اور چونکہ آپؐ نے اس موقع پر بھی ایسا نہیں کیا لہذا یہ اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ ہمارا مذکورہ بالا موقف ہی صحیح ہے۔

ایک روایت میں ہے کہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے مکہ مکرمہ کے قریب ”مقام منیٰ“ میں پوری نماز پڑھی اس پر صحابہ کرامؓ نے اعتراض کیا تو حضرت عثمان غنیؓ نے فرمایا کہ میں نے مکہ میں شادی کی ہے اور میں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا ہے کہ جس نے کسی قوم میں نکاح کیا ہو، وہ انہی کا ایک فرد بن جاتا ہے۔ غور طلب بات یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے اس عمل کو صحابہ کرامؓ نے ناپسند ٹھیرایا۔ جس پر حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کو اپنا عذر بیان کرنا پڑا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مسافر کے لیے اصل نماز دو ہی رکعات ہیں، جو کہ ہمارا مسلک ہے۔ کیونکہ اگر چار رکعات ادا کرنا عزیمت اور دو رکعت ادا کرنا رخصت ہوتا تو اس پر نہ تو صحابہ کرامؓ معترض ہوتے اور نہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو اپنی صفائی پیش کرنا پڑتی۔ اس لیے کہ عزیمت پر عمل کرنے والے کو نہ تو امامت کی جاسکتی ہے اور نہ ہی اسے اپنی صفائی پیش کرنے کی ضرورت پڑتی ہے، تو صحابہ کرامؓ کا حضرت عثمانؓ کے اس عمل کو ناپسند کرنا اور حضرت عثمانؓ کا اپنی صفائی پیش کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس مسئلے پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو چکا تھا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا؛ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان سے سفر کی نماز کی بابت پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ:

”نماز سفر دو رکعتیں ہیں، جس نے سنت کی مخالفت کی، اس نے کفر کیا“

”ان کے پاس دو آدمی حاضر ہوئے، جن میں سے ایک سفر میں نماز قصر پڑھتا تھا اور دوسرا پوری نماز ادا کرتا تھا۔ انہوں نے اُن سے اس مسئلے کی بابت دریافت کیا تو حضرت ابن عباسؓ نے قصر نماز پڑھنے والے سے فرمایا کہ تم نے پوری نماز ادا کی اور جس نے پوری نماز پڑھی تھی۔ اس سے فرمایا کہ تم نے قصر کی ہے۔“

اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے کہ قرآنی آیت میں تو نماز کے کم پڑھنے کو قصر کہا گیا ہے، جبکہ محولہ بالا روایت میں نماز پوری پڑھنے والے کو ”نماز قصر“ والا قرار دیا گیا ہے، تو یہ اعتراض درست نہ ہوگا، کیونکہ قرآن مجید میں جو مذکور ہے وہ محض ”قصر“ ہے اور قصر کی وصف اور کیفیت مذکور نہیں ہے، جبکہ قصر بعض اوقات رکعات میں کمی سے عبارت ہوتا ہے اور بعض اوقات قیام کی جگہ بیٹھ کر نماز ادا کرنے سے اور کسی وقت دشمن کے خوف سے رکوع و سجود کی جگہ محض اشاروں سے نماز ادا کرنے سے۔ لیکن ادھی نماز چھوڑ دینا قصر نہیں ہوتا، جو ہمارے نزدیک رخصت اور مباح ہے۔ لہذا ان احتمالات کے ہوتے ہوئے مذکورہ بالا اعتراض درست نہیں۔ علاوہ ازیں اس آیت میں واضح طور پر ایسی علامت موجود ہے کہ جس کی بنا پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ مذکورہ بالا آیت میں رکعات کم کرنے والی صورت (قصر) مراد نہیں ہے، کیونکہ اس آیت میں جو از قصر کو ڈر یعنی خطرے سے مشروط کیا گیا ہے اور اس سے مراد دشمن (کے حملے) کا خطرہ ہے۔ اس طرح کہ آیت میں کہا گیا ہے :

اِنْ حَفَّتُمْ اَنْ يَّغِيْتَكُمْ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ۚ
اگر تمہیں اندیشہ ہو کہ کافر تمہیں کسی آزمائش میں ڈال دیں گے۔

جبکہ کم رکعات والی نماز قصر صرف دشمن کے خطرے تک محدود نہیں ہوتی، بلکہ یہ نماز قصر دشمن کے خطرے کے بغیر بھی جائز ہے؛ ہمارے موقف کی ایک مضبوط دلیل خود امام شافعیؒ کی ذکر کردہ حدیث نبوی ہے، جس میں آپؐ اُمت کو حکم دیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے اس عطیے (قصر نماز) کو قبول کرے کیونکہ حضورؐ کے واضح حکم (قبول کر لو) کی موجودگی میں ہمیں اس کو قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار نہیں رہ جاتا اس لیے کہ (عیسئہ) امر واجب کے لیے ہوتا ہے اور جہاں تک شوافع کے اس موقف کا تعلق ہے کہ حدیث میں جو نماز قصر کو صدقہ قرار دیا گیا ہے تو اس کی بنیاد پر صدقہ لینے والے شخص کو اسے قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے، تو اس کے جواب میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مذکورہ ارشاد ”تصدق علیکم“ کا مفہوم یہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر صدقہ کیا ہے۔ بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ”اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے یہ فیصلہ کیا ہے“ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے اگر ایسی اشیا صدقہ کرنے کا

الحق النساء - ١٠٢

۵۰ زیادہ بہتر ہوتا کہ قصر کی مذکورہ بالا صورتوں میں ”کم رکعات“ ادا کرنے کو بھی شامل سمجھا جاتا، کیونکہ مفسرین کا اجماع انکاسانی کی مذکورہ توجہہ سے اتفاق نہیں کرتا۔ (دیکھیے کتب تفسیر)۔

ذکر ہو، جنہیں دوسرے کے قبضہ اور ملک میں دینا ممکن نہ ہو، جیسے اللہ تعالیٰ کی جانب سے گناہوں کی معافی وغیرہ تو ایسی جگہ صدقہ اسقاط (کسی حکم کو ساقط کرنے) سے عبارت ہوتا ہے؛ علاوہ ازیں مخالفین نے اس مقام پر جس قیاس کا ذکر کیا ہے۔ وہ بالکل نامناسب ہے، کیونکہ اس جگہ نماز میں نرمی کر کے اس کے نصف حصے کو ساقط نہیں کیا گیا ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ حالت سفر میں فقط اتنی ہی نماز مشروع کی گئی ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر واضح دلائل ذکر کر آئے ہیں اور جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ :

”تم اس نماز کو قصر نہ کہو۔ کیونکہ جس خدا نے حالت قیام میں چار رکعتیں فرض کی ہیں، اس نے حالت سفر میں دو رکعات فرض کی ہیں اور بندوں کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ خدا تعالیٰ کی جانب سے اُن کے لیے مقرر کردہ عبادتوں میں کسی بھی قسم کی کمی بیشی کر سکیں“

جیسا کہ اگر کوئی شخص مغرب کی تین رکعات کی جگہ چار رکعتیں، فجر کی (دو رکعات کی جگہ) تین ادا کرنا چاہے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ اسی طرح نماز قصر کا بھی یہی حکم ہے اور فجر اور مغرب دونوں نمازوں میں ”قصر“ نہیں ہے کیونکہ ”قصر“ نصف نماز کے ساقط ہونے کا نام ہے اور ان دونوں نمازوں میں نصف حصہ ساقط ہونے کے بعد ان کا بقیہ حصہ جائز نہیں رہتا، بخلاف چار رکعتوں والی نمازوں کے کہ وہاں ایسا نہیں ہے۔

اسی طرح سنتوں اور نوافل میں بھی قصر نہیں ہے، کیونکہ قصر کا حکم محض توقیفی ہے، جبکہ سنتوں اور نوافل میں ایسا کوئی توقیفی حکم نہیں ملتا۔ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ حالت سفر میں سنتوں کو چھوڑ دینا چاہیے، کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا :

”اگر حالت سفر میں سنت نماز مکمل پڑھنا ضروری ہوتی، تو فرض نماز کو ہی پورا نہ رہنے دیا جاتا۔“

ہمارے نزدیک صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا یہ قول ایسی حالت پر محمول ہے کہ جب شدید خطرے کے پیش نظر سنت نماز کی ادائیگی کے لیے ٹھہرنا ممکن نہ ہو؛ اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کوئی مسافر چار رکعات ادا کرے تو اس کی فرض نماز فقط دو رکعات ہوگی اور بقیہ دو رکعات نوافل بھی جائیں گی، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ چاروں کی چار رکعات فرض ہوں گی۔ چنانچہ اگر کوئی شخص حالت سفر میں دو رکعتوں کے بعد تشہد کے لیے نہ بیٹھے، تو چونکہ ہمارے نزدیک یہ اس کا آخری قعدہ ہے اور آخری قعدہ میں بیٹھنا فرض ہوتا ہے، لہذا اس کی نماز باطل ہو جائے گی، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی، کیونکہ ان کے مسلک کے مطابق یہ قعدہ آخری نہیں، بلکہ درمیان والا ہی ہے اور فرض نماز میں درمیان والا قعدہ بالاتفاق فرض نہیں ہوتا؛ اسی اصول پر ایک اور مسئلہ بھی مبنی ہے۔ وہ یہ کہ مقیم مسافر کی اقتدا نماز کے اصلی وقت میں بھی کر سکتا ہے اور وقت گزرنے کے بعد قضا وقت میں بھی چار رکعات والی نماز میں بھی کر سکتا ہے اور کم رکعات والی نماز میں بھی، لیکن ہمارے نزدیک مسافر مقیم کی اقتدا نماز کے اصلی وقت میں تو کر سکتا ہے، لیکن وقت گزرنے اور نماز قضا ہونے کے بعد نہیں کر سکتا، وجہ یہ ہے کہ مسافر کی نماز وقت گزرنے کے بعد فقط دو رکعات اس طرح مستحکم ہو جاتی ہے کہ کسی مقیم کی اقتدا میں گننے سے اب کوئی فرق نہیں پڑتا اور چونکہ

۱۔ توقیفی حکم سے مراد یہ ہے کہ اس کا علم بذریعہ وحی الہی ہوا ہے۔

قعدہ اولیٰ اس کے حق میں فرض ہوگا اور مقیم کے حق میں غیر فرض، تو قعدہ اولیٰ کی حد تک فرض نماز پڑھنے والا نفل نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرے گا اور ہمارے اصول فقہ کے مطابق یہ بات جائز نہیں ہے اور یہ بات نماز کے اصل وقت اور مقیم کے لیے مسافر امام کی اقتدا کر لینے کی صورت میں نہیں پائی جاتی، اگر مسافر اپنی نماز کی ابتدائی دو رکعات میں یا ان میں سے کسی ایک میں قرائت نہ کرے تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ دو رکعت والی نماز کی ہر رکعت میں قرائت فرض ہے اور اگر اُسے چھوڑ دیا جائے، تو چونکہ فرض جب چھوٹ جائے تو اس کا تدارک نہیں کیا جاسکتا، لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک بھی یہاں یہی حکم ہے، کیونکہ ان کے نزدیک اگرچہ عزیمت چار رکعات پڑھنا ہی ہے، لیکن چونکہ ان کے نزدیک نماز کی ہر رکعت میں قرائت کرنا فرض ہے، لہذا ان کے نزدیک بھی زیر بحث صورت میں نماز باطل ہو جائے گی اگر مثال کے طور پر کوئی مسافر ظہر کی نماز کے لیے ظہر کے اصل یا قضا وقت میں کسی مقیم امام کا مقتدی بن گیا، مگر اس نے کسی وجہ سے اپنی نماز درمیان میں توڑ دی اور پوری نہ پڑھی، تو ہمارے نزدیک وہ دو رکعتیں اور امام شافعیؒ کے نزدیک چار رکعتیں پڑھنے کا پابند ہوگا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک مسافر کے لیے عزیمت دو رکعات ہی ہیں۔ البتہ ”مقیم امام“ کی اقتدا میں لڑنے کی وجہ سے اس کی تقلید میں اُسے پوری نماز ہی پڑھنا ہوتی ہے اور یہاں چونکہ اس کی اتباع باقی نہ رہی، لہذا اس کے لیے سابقہ حکم بحال ہو جائیگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ عزیمت چار رکعتیں اور رخصت دو رکعتیں ہیں اور جب کوئی مسافر کسی مقیم کی اقتداء میں آجاتا ہے تو خواہ وہ اپنی نماز پوری کر سکے یا نہیں، بہر حال اس کے لیے عزیمت والی صورت متعین ہو گئی، لہذا اس کے لیے اس نماز کو قصر ادا کرنے کی کوئی گنجائش نہ ہوگی۔

ہمارے نزدیک نماز قصر کے لیے سفر کی کوئی خاص قسم مخصوص نہیں ہے، چنانچہ خواہ سفر طاعت ہو، مثلاً حج، جہاد، حصول علم کا سفر یا سفر مباح ہو، مثلاً تجارت وغیرہ کا سفر یا سفر محصیت (گناہ) ہو، مثلاً ڈاکہ مارنے یا بناوٹ اور فساد کرنے کا سفر، ہر صورت میں نماز کو قصر کرنے کا حکم ہے، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گناہ کے سفر میں نماز کی قصر ثابت نہیں، کیونکہ ان کے خیال میں قصر کی اجازت آسانی اور نرمی کے لیے ہے اور کوئی مجرم کسی قسم کی نرمی یا رعایت کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ جب کہ ہمارا موقف یہ ہے کہ چونکہ ہم نے اوپر جو دلائل بیان کئے ہیں ان میں کسی قسم کے سفر کی کوئی تخصیص یا قید مذکور نہیں ہے، لہذا شریعت کے اس حکم کو اسکی اصلی صورت میں علوم و اطلاق پر ہی محمول رکھنا چاہیے۔ نماز کی جو رکعات اوپر بیان ہوئی ہیں۔ وہ حالت امن اور حالت خوف (خطرہ) دونوں کے لیے ہیں، کیونکہ حالت خوف سے نماز کی رکعات میں کمی بیشی نہیں ہوتی۔ اس کے بجائے حالت خوف میں بعض احکام ساقط ہو جاتے ہیں، مثال کے طور پر عام نماز میں چلتے پھرنے کی اجازت نہیں ہے اور اگر کوئی ایسا کرے تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے، مگر حالت خوف میں۔ جیسا کہ ہم ”خوف کی حالت میں نماز پڑھنے“ کے عنوان کے تحت تفصیل بیان کریں گے، اس کی اجازت ہے۔

فصل مقیم کا مسافر ہونا، سفر شرعی کی شرائط

مقیم دو باتوں سے مسافر بنتا ہے: اول: سفر کا ارادہ کرنا۔ دوم: سفر کا ارادہ کر کے شہر کی حدود سے باہر

نکل جانا، لہذا یہاں پر تین باتوں کا جاننا ضروری ہے:

۱- مقدار سفر شرعی طور پر مسافر بننے کے لیے جو سب سے پہلی چیز ضروری ہے، وہ مقدار سفر ہے۔ اصحاب ظواہر کے نزدیک اس کی کوئی کم از کم مقدار مقرر نہیں ہے، لیکن باقی تمام اہل مسالک کے ہاں اس کی کم از کم مقدار مقرر ہے۔ تاہم اس کم از کم مقدار میں اہل مسالک کے مابین اختلاف ہے: ہمارے (حنفی) مسلک کی ظواہر روایات کے مطابق اس کی کم از کم مقدار پیدل اور اونٹ کی سواری سے تین دن کا سفر ہے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ سے اس کی مقدار میں دو پورے دن اور تیسرے کا اکثر حصہ مردی ہے۔ یہی قول الحسن (بن زیاد) نے امام ابو حنیفہؒ سے اور یہی ابن سماعہ نے امام محمد الشیبانیؒ سے روایت کیا ہے۔ آگے ہمارے بعض مشائخ نے اس کا اندازہ ۵ فرسخ کیا ہے۔ فی یوم ۵ فرسخ جبکہ بعض بزرگوں سے ”تین منزلوں“ کی روایت ہے۔ امام مالک سے چار برید کا قول مردی ہے اور بربرید ۱۲ میل پر مشتمل ہے۔ (یوں کل میزان ۴۸ میل بنا) امام شافعیؒ سے اس بارے میں مختلف اقوال مردی ہیں، مثلاً ۴۶ میل، ان کا یہ قول ہمارے مشائخ کے اقوال کے نسبتاً زیادہ قریب ہے، کیونکہ قافلہ ایک دن میں ۵ فرسخ سے زیادہ نہیں چل سکتا (یوں ہر فرسخ تین میل پر مشتمل ہونے کی بنا پر کل فاصلہ ۴۵ میل ہوگا) اور جنہوں نے تین منزلوں کا قول کیا ہے۔ ہمارا قول ان کے بھی قریب تر ہے۔ امام شافعیؒ کے دوسرے قول کے مطابق اس کی مدت کم از کم دو دن ہے۔ اصحاب ظواہر کا استدلال قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت کے اطلاق سے ہے کہ قرآن مجید کی آیت:

وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ۔

میں مطلق چلنے اور سفر کرنے کا ذکر ہے، جبکہ تین یا دو دنوں کی قید لگانا قرآن مجید کے اطلاق پر اضافہ ہے، جس کے لیے کسی معتبر دلیل کی ضرورت ہے۔ ہمارا استدلال چند روایات سے ہے، مثلاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”مقیم اپنے موزوں پر ایک دن اور ایک رات مسجح کرے اور مسافر تین دن اور تین راتیں“

کہ اس حدیث مبارکہ میں آپ نے مسافر کو کم از کم تین دن اور تین راتوں تک موزوں پر مسجح کرنے کی اجازت دی ہے اور یہ بات سوچی بھی نہیں جاسکتی کہ کوئی مسافر تین دن اور تین راتیں مسجح کرے، مگر اس کا سفر اس سے بھی کم ہو، اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مردی ہے کہ آپ نے فرمایا:

”اللہ تعالیٰ اور روزِ آخرت پر ایمان رکھنے والی کسی مسلمان عورت کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ تین

دن کا سفر محرم (قریبی رشتہ دار) یا خاندان کے بغیر کرے۔“

اگر سفر کی شرعی مدت تین دن مقرر نہ ہوتی، تو یہاں بھی تین دن کا ذکر بے محل نظر آتا ہے اور دونوں روایتیں محدثین کے ہاں متداول بھی ہیں اور مشہور بھی، لہذا اگر کسی مطلق حکم کے اطلاق کو مقید کرنے سے نسخ لازم آتا بھی ہو، تو تب بھی ان احادیث مشہورہ سے اس کا امکان موجود ہے، جبکہ اہل ظواہر کا مذکورہ آیت سے استدلال بھی محل نظر ہے

۱۔ فرسخ فارسی لفظ فرسنگ کا معرب ہے۔ عربی فرسخ تین عربی میلوں کے مساوی ہوتا ہے۔ یوں ۵ فرسخ کا فاصلہ ۴۵ عربی میلوں کے اور پانچ فرسخوں کا ۱۵ میلوں کے مساوی ہوتا ہے۔

۲۔ النساء: ۱۰۱ ترجمہ پیچھے آچکا ہے۔

کیونکہ آیت میں مذکورہ جملے ”ضرب فی الارض“ کا مفہوم زمین پر مطلق چلنا نہیں، بلکہ مسافرین کو چلنا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ”ضرب فی الارض“ یعنی وہ زمین پر مسافرین کو چلا، لہذا ”ضرب فی الارض“ سے ایسا چلنا پھرنا مراد ہے، کہ جس سے انسان مسافرین جائے۔ مطلق چلنا پھرنا نہیں اور یہاں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ آیا انسان مطلق چلنے پھرنے سے بغیر وقت اور مدت کی قید کے مسافرین جاتا ہے یا نہیں اور یہ کہ آیا ”ضرب فی الارض“ کا استعمال اس چلنے پھرنے پر ہوتا ہے۔ جسے سفر کہا جاتا ہے یا نہیں، لہذا اصل جھگڑا شرعی سفر کی مدت طے کرنے کا ہے، جس کا زیر نظر آیت میں کوئی ذکر نہیں ہے اور چونکہ مذکورہ بالا دونوں احادیث میں سفر کی مدت کا ذکر آچکا ہے، لہذا آیت کی تشریح کے طور پر ان احادیث کو قبول کرنا اور ان پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ واللہ الموفق۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اس حدیث مبارکہ سے ہے جس میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ سے فرمایا تھا:

”لے اہل مکہ۔ اگر تمہارا سفر عُسْقان سے کم ہو تو نماز قصر مت کیا کرو“

اور مکہ سے عُسْقان کا فاصلہ ۴ برید کا ہے؛ ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ روایت سند کے لحاظ سے عزیز ہے، لہذا اس کے ذیل مشہور حدیث کا معارضہ نہیں کیا جاسکتا۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”سفر میں قصر کی رخصت محض اس لیے ہے کہ اس میں مسافروں کو ایسی تکالیف اور مشقتیں برداشت کرنا پڑتی ہیں، جو انہیں کے ساتھ مخصوص ہیں اور یہ مشقتیں بوجھ اٹھانے، سفر کرنے، کوچ کرنے اور پڑاؤ کرنے کی ہیں۔ لہذا مسافر کو پہلے تو گھر سے سامان اٹھانے کی اور پھر گھر سے باہر آنے اور پڑاؤ کرنے اور سفر کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے، اس طرح یہ ساری تکالیف دو دن کے سفر میں لے پیش آجاتی ہیں۔ کیونکہ پہلے روز تو وہ گھر سے باہر پڑاؤ اور دوسرے دن وہاں سے کوچ کرے گا اور ان دو دنوں میں لے چلنا بھی پڑتا ہے؛ بخلاف ایک دن کے سفر کے، کیونکہ ایک دن کے سفر میں تو انسان اپنے گھر سے روانہ ہو کر دو بارہ اپنے گھر میں واپس آسکتا ہے، لہذا اس میں سفر کی کوئی مشقت نہیں ہو سکتی۔ بنا بریں دو دن کا اندازہ کیا گیا ہے۔ ہمارا استدلال مذکورہ بالا دو احادیث سے ہے۔ علاوہ

ازیں اس لیے بھی کہ مقیم کے لیے پوری نماز ادا کرنا قطعی دلیل سے ثابت ہے، لہذا اس حکم میں تبدیلی (قصر نماز پڑھنے کی اجازت) بھی کسی اسی جیسی قطعی دلیل سے ثابت کی جاسکتی ہے۔ جبکہ صورت حال یہ ہے کہ تین دن سے کم کا سفر مختلف فیہ ہے، البتہ تین دن کے سفر پر تمام اہل مسالک کا اتفاق ہے

لہذا تین دن سے کم مدت کے سفر میں پوری نماز پڑھنے کے حکم کی تبدیلی جائز نہ ہوگی اور جہاں تک ان کے مذکورہ استدلال کا تعلق ہے تو وہ بذات خود ناقص ہے کیونکہ ان کا یہ کلیہ اس صورت میں باطل قرار پاتا ہے کہ جب کوئی شخص گھر سے واپسی کے ارادے سے روانہ ہو اور شام کو گھر لوٹ آئے کیونکہ کوچ کرنے، پڑاؤ ڈالنے اور سفر کرنے کی مشقت تو لے بھی اٹھانا پڑتی ہے۔ بایں ہمہ

ایک دن کا مسافر اُن کے نزدیک بھی قصر نماز نہیں پڑھتا جس سے واضح ہوتا ہے کہ سفر کی تکالیف اور مشقتوں کے حاصل ہونے کا شافی کتبہ بھی اگر مد نظر رکھا جائے تو وہ بھی تین دنوں کے سفر سے پورا ہوتا ہے۔ کیونکہ اُسے دوسرے دن ہی گھر کے باہر سے سامان اٹھانے، چلنے اور گھر کے باہر پڑاؤ کرنے کی مشقت لاحق ہوتی ہے۔ اور یہ جو ہم نے تین دن کے سفر میں اُونٹ اور پیدل سفر کو پیش نظر رکھا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر سست رفتار سواری کو مد نظر رکھا جائے تو یہ سواری خیر کی بھی ہو سکتی ہے جبکہ تیز رفتار سواری گھوڑے اور برید کی ہوتی ہے، لہذا ان دونوں کی اوسط صورت اُونٹ کی سواری اور پیدل سفر ہے۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے :

خیر الامور اوسطہ ما۔ سب سے بہترین کام، ان میں کا اوسط (درمیانہ) ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی اوسط صورت کو اختیار کیا گیا ہے، کیونکہ اقل (MINIMUM) اور اکثر (MAXIMUM) صورتیں دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ لہذا درمیانی صورت ہی باقی رہ جاتی ہے۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ :

”اگر کوئی شخص سمندر میں ایک دن میں اتنا چلے جو خشکی کے تین دن کی مسافت کے مساوی ہو تو وہ نماز کو قصر کرے گا کیونکہ اصل اہمیت فاصلے کو حاصل ہے، تیز رفتاری کو نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص خشکی پر ایک یا دو دن میں اتنی مسافت طے کرے جو اُونٹ کی سواری اور پیدل سفر کے تین دن کے برابر ہو تو وہ بھی نماز کو قصر کرے گا، کیونکہ اس صورت میں بھی عام چلنے کا اعتبار ہوگا تیز رفتاری سے چلنے کا نہیں۔“

اسی طرح اگر کوئی شخص پہاڑوں اور گھاٹیوں میں سفر کرے تو وہاں بھی اس کے پہاڑی سفر کے تین دن مراد ہوں گے، میدانی سفر کے نہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ سفر خواہ میدانی ہو۔ پہاڑی ہو یا خشکی یا سمندر کا ہو۔ یہ صورت تین دن کا عمومی سفر یا تین منزلوں کا اعتبار ہوگا۔ پھر اس ضمن میں عام عادت کا سفر مراد ہوتا ہے جو عوام الناس میں بخوبی متعارف ہے، لہذا اشتباہ یا اشکال کی صورت میں مقامی لوگوں کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اسی بنا پر سفر شرعی کے لیے فرسخوں کی تعداد مقرر کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ راستے کی تبدیلی سے فرسخوں کی تعداد میں کمی بیشی ہو سکتی ہے۔

اسی لیے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :

”اگر کوئی شخص ایک راستے سے کسی شہر میں تین دن کے سفر کے بعد پہنچا ہو، جبکہ دوسرے راستے سے اسی شہر میں ایک دن میں پہنچنا ممکن ہو تو وہ اس کے باوجود قصر کرے گا۔“

جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :

”اگر اس نے تین دن کی مسافت والا یہ راستہ کسی صحیح مقصد کے لیے اختیار کیا ہو تو وہ قصر کر سکتا ہے

۱۔ ہمارے اس دور میں بھی یہی حکم ہے۔

لیکن اگر کسی غرض صحیح کے بغیر اس نے یہ راستہ اختیار کیا ہو تو وہ قصر نہیں کرے گا اور اس کی حالت ”سفر معصیت“ والے شخص کی سی ہوگی۔ ان میں سے ہمارا موقف زیادہ صحیح ہے، کیونکہ قصر کرنے کا حکم محض سفر کے ساتھ مشروط ہے، لہذا ارادہ سفر کر کے تین دن کا سفر کرنا معتبر ہوگا، جو کہ یہاں موجود ہے۔

④ ارادہ سفر | دوسری چیز جو سفر شرعی کے لیے ضروری ہے۔ وہ مسافر کا ”ارادہ سفر“ ہے، کیونکہ بعض اوقات انسان کا چلنا باقاعدہ سفر ہوتا ہے اور کسی وقت نہیں مثال کے طور پر بعض

اوقات انسان اپنے کسی کام کاج کے لیے کسی قریبی گاؤں یا کسی مقام میں جاتا ہے۔ جو زیادہ دور نہیں ہوتا تو وہاں سے اُسے ساتھ والے گاؤں میں کوئی کام یاد آ جاتا ہے اور اس کے بعد بھی یہ سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہاں تک کہ وہ تین دن کے سفر کی نیت کیے بغیر، تین دن سے زیادہ کا سفر طے کر لیتا ہے، لیکن چونکہ اس سفر میں اس کا ارادہ تین دن کے سفر کا نہیں ہوتا، لہذا وہ شرعی طور پر مسافر شمار نہ ہوگا۔ بنا بریں دونوں میں فرق کرنے کے لیے نیت اور ارادہ ضروری ہے پھر نیت اور ارادے میں اصل اعتبار مقبوع یا سربراہ کے ارادے کا ہوتا ہے، تابع یا خادم کے ارادے کا نہیں، چنانچہ غلام اپنے آقا کے اور بیوی اپنے خاوند کے ارادہ سفر سے مسافر بن جائے گی اور یہی حکم ہر اس شخص کا ہے کہ جس کی دوسروں پر اطاعت ضروری ہو، مثلاً سلطان وقت، پہ سالار وغیرہ۔ کیونکہ یہاں پر تابع کا حکم وہی ہے جو مقبوع کا حکم ہے، لیکن اگر مقروض صاحب دین کے ساتھ ہو تو اس میں کچھ تفصیل ہے:

”اگر تو مقروض صاحب استطاعت ہو تو اس کی اپنی نیت کا اعتبار ہوگا کیونکہ ”صاحب استطاعت“ ہونے کی بنا پر وہ کسی بھی وقت قرض ادا کر کے تسلط سے باہر ہو سکتا ہے اور اگر مقروض مفلس ہو تو اس صورت میں قرض خواہ کی نیت کا اعتبار ہوگا، کیونکہ افلاس کی بنا پر وہ قرض ادا کرنے اور اس کے قبضے سے رہائی پانے کی استطاعت نہیں رکھتا، لہذا وہ اس کے سامنے بمنزلہ خادم اور تابع کے ہوگا۔“

③ شہر سے خروج | تیسری چیز جو شرعی سفر کے لیے ضروری ہے وہ شہر کے مضافات سے باہر نکلنا ہے، اسی بنا پر کوئی شخص بھی محض نیت اور ارادے سے مسافر نہیں ہو جاتا، تا وقتیکہ وہ نیت اور ارادہ کر کے شہر کے مضافات سے باہر نہ نکل جائے۔ اس حکم کی بنیاد اس روایت پر ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

”وہ ایک مرتبہ کو ذبح جانے کے ارادے سے بصرہ سے باہر نکلے تو انہوں نے ظہر کی نماز کے چار فرض ادا کیے، پھر انہوں نے اپنے سامنے کی ایک جھونپڑی کو دیکھا اور فرمایا کہ اگر ہم اس جھونپڑی سے آگے چلے جاتے تو چار کے بجائے دو رکعتیں ادا کرتے۔“

علاوہ ازیں نیت اس وقت معتبر ہوتی ہے، جب وہ کسی عمل سے متصل (پہلے) کی جائے، یوں محض عزم یا ارادہ

۱۔ اس بے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں قرض خواہ کو اپنے مقروض کو اپنے زیر قبضہ رکھنے کی اجازت حاصل تھی جبکہ فی الوقت یہ حق مملکت (STATE) کا سمجھا جاتا ہے، لہذا یہ قاعدہ ہمارے دور کے لیے قابل عمل نہ ہوگا۔

کوئی حیثیت نہیں رکھتا اور سفر کا عمل اس وقت تک پایہ تحقیق تک نہیں پہنچتا، جب تک کہ انسان سفر کا ارادہ کر کے شہر سے باہر نہ نکل جائے اور جب تک کہ سفر کا عمل ثابت نہیں ہوتا، اس وقت تک عمل سے متصل نیت کا وجود بھی ثابت نہیں ہو سکتا۔ لہذا وہ جب تک شہر سے باہر نہ نکلے، مسافر نہیں ہوتا، البتہ اگر کوئی مسافر کسی اقامت کے لیے موزوں جگہ میں "اقامت" (ٹھہرنے - قیام کرنے STAY) کی نیت کرے تو وہ محض ارادہ کرنے سے ہی مسافر سے مقیم بن جائے گا، وجہ یہ ہے کہ یہاں اقامت کی نیت سفر ختم کرنے کے عمل سے متصل پائی گئی ہے، کیونکہ کسی عمل کو چھوڑ دینا بھی ایک عمل ہے۔ بخلاف مذکورہ صورت کے اور مسافر کے شہر سے باہر نکلنے کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں ہے، وہ خواہ نماز کے اول وقت میں باہر نکلے یا اس کے درمیان میں یا اس کے آخر میں یہاں تک کہ اگر مسافر اس وقت شہر کی حدود سے باہر نکلا، جب نماز کا وقت اتنا تنگ تھا کہ بمشکل دو رکعات پڑھی جاسکتی تھیں، تو ہمارے ائمہ کرام کے ظاہر قول کے مطابق وہ قصر کرے گا، جبکہ امام محمد بن شجاع البلیخی اور ابراہیم النخعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم فرماتے ہیں کہ:

"اگر وہ زوال سے پہلے شہر سے باہر نکل آیا ہو تو ظہر کو قصر کر کے پڑھے گا اور اگر زوال کے بعد نکلا تو

وہ ظہر کو پورا پڑھے گا اور عصر کو قصر کر کے ادا کرے گا"

اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ:

"اگر وہ اس وقت شہر کی حدود سے باہر نکلا کہ جب اس وقت کی نماز کا چار رکعات کے برابر وقت گزر گیا

تھا تو ایسی صورت میں اصل قصر کے بجائے پوری نماز ادا کرنا ضروری ہوگی اور اگر وہ اس وقت باہر نکلا

جب نماز کا وقت اس سے کم گزرا ہو تو اس کے متعلق شوافع کے مختلف اقوال مروی ہیں۔

اور اگر وہ ایسے وقت میں شہر سے باہر نکلا، جب وہ فقط ایک رکعت ادا کر سکتا تھا یا فقط تکبیر تحریمہ کہہ

سکتا تھا تو ہمارے نزدیک وہ نماز کو قصر کر کے ادا کرے گا جبکہ امام زفر کے نزدیک وہ مکمل نماز

پڑھے گا۔

ان میں سے پہلے مسئلے کی مزید تفصیل یہ ہے کہ اس اختلاف کا مدار مسئلے کی اس تحقیق پر ہے کہ آیا نماز اول وقت میں

ادا کرنا ضروری ہے یا آخر وقت میں شوافع کے نزدیک نماز اول وقت میں واجب الادا ہوتی ہے، لہذا جب نماز کا اول

یا چار رکعات ادا کرنے کا وقت گزر جائے تو اب اس پر پوری نماز ادا کرنا ضروری ہوگی اور محض سفر کرنے کی بنا پر اس

سے نصف نماز ماقط نہ ہوگی، جس طرح اگر ----- کسی پر قرض واجب ہو جائے تو قرض کا کوئی حصہ محض

سفر کرنے سے ماقط نہیں ہو سکتا؛ اسی طرح زیر نظر صورت میں بھی مکمل نماز پڑھنا ضروری ہوگی، جبکہ ہمارے ائمہ

محققین کے نزدیک نماز تعیین کے ساتھ اول وقت میں واجب الادا نہیں ہوتی، بلکہ بلا تعیین وقت کے کسی حصے میں

فرض ہوتی ہے اور وقت کی تعیین کا اختیار عملاً نمازی کو حاصل ہوتا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص نماز کو ابتدائی وقت میں

پڑھنا شروع کرے تو وہی وقت واجب ہو جائے گی، اسی طرح اگر وہ وقت کے وسط میں یا آخر میں اُسے پڑھے تو وہ

اُسی وقت واجب الادا ہوگی۔ لہذا جب اس نے نماز ادا کرنے کے لیے علی طور پر وقت کا کوئی حصہ بھی مخصوص نہ کیا اور وقت

اتنا تنگ رہ گیا کہ اس میں محض چار رکعات ادا کی جاسکتی ہوں تو مقیم ہونے کی صورت میں اس پر ضروری ہوگا کہ وہ اس آخری

وقت کو نماز ادا کرنے کے لیے متعین کر لے۔ لیکن اگر وہ اس کے باوجود بھی نماز نہ پڑھے تو گو اس کا وقت از خود ادائیگی کے لیے متعین نہ بھی ہو، تب بھی وہ نماز کے لیے وقت کو متعین نہ کرنے کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ چنانچہ اگر وہ اس آخری وقت میں وقت کی نماز پڑھنے کے بجائے نفل ادا کرنے لگ جائے تو یہ نوافل درست ہوں گے۔ بنا بریں جب شروع کرنے سے پہلے اس پر چار رکعت ادا کرنا فرض نہ تھا اور پھر جب وہ اس آخری وقت میں سفر کی نیت کر کے شہر کی حد سے باہر چلا گیا تو اب اس پر مسافروں والی نماز ادا کرنا ضروری ہوگا۔ پھر اگر اس کے پاس فاضل وقت بچ رہا تو اس پر وقت کے کسی غیر متعین حصے میں دو رکعت نماز ادا کرنا ضروری ہوگا، جس کا تعین نمازی اپنے دل سے کرے گا اور اگر وہ یہ تعین نہیں کرتا، یہاں تک کہ نماز کا آخری وقت رہ جاتا ہے تو اندر میں صورت اس پر اسی آخری وقت میں نماز ادا کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ اس پر اسی وقت میں نماز کی ادائیگی کا علاؤ تعین ضروری تھا۔ اسی طرح اگر وقت اتنا تنگ رہ گیا ہو کہ اس میں بمشکل دو رکعت ہی ادا کی جاسکتی تھیں، تو اس پر دو رکعت کا ادا کرنا ہی ضروری ہو جائیگا (گویا منفی مسلک میں اول وقت کے بجائے آخری وقت کا اعتبار ہوتا ہے)۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی بنی ہے کہ اگر وقت اتنا تنگ رہ گیا کہ اس میں بمشکل فرض نماز ہی ادا کی جاسکتی ہو (غیرہ نہ کیا جاسکتا ہو) اور اس آخری وقت میں کسی عورت کو ایام (حیض) شروع ہو جائیں یا بچہ پیدا ہونے کا خون (نفاس) شروع ہو جائے یا کوئی عقل مند دیوانہ ہو جائے یا اس پر غشی طاری ہو جائے یا کوئی مسلمان العیاذ باللہ اسلام سے مرتد ہو جائے تو ہمارے ائمہ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں نماز کی فرضیت ساقط ہو جائے گی۔ وجہ یہ کہ ہمارے نزدیک اگر اس نے پہلے اوقات میں نماز ادا نہ کی ہو تو نماز کے وجوب کا تعین آخری وقت میں ہو جاتا ہے تو اسی آخری وقت میں وجوب کی اہلیت دیکھی جاتی ہے۔ کیونکہ غیر اہل پر تو وجوب کا تعین نہیں ہو سکتا اور یہاں یہ صورت یعنی اہلیت کی موجودگی آخری وقت میں مفقود ہے، لہذا فرضیت ساقط ہو جائے گی، جبکہ شوافع کے نزدیک ان تمام صورتوں میں پوری نماز ادا کرنا فرض ہوگا، کیونکہ امام شافعی کے نزدیک نماز کی ادائیگی اول وقت میں ضروری ہے اور چونکہ یہاں اول وقت میں فرض کی اہلیت موجود ہے، لہذا اس پر نماز ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اس اصول کے دلائل و شواہد پر اصول فقہ کی کتابوں میں پوری بحث کی گئی ہے، یہی طحطاوی نے نماز اول وقت میں ادا کر لی پھر وہ اسی وقت کے اندر اندر بالغ ہو گیا تو ہمارے نزدیک اس کے لیے نماز کا لوٹانا اور اعادہ کرنا ضروری ہوگا امام شافعی اس سے اختلاف کرتے ہیں۔

اسی طرح اگر بچے نے حج کا احرام باندھا، پھر وہ وقوف عرفہ سے قبل بالغ ہو گیا، تو اب ہمارے نزدیک اس کا یہ حج اس سے فریضہ حج کے ساقط ہونے کا باعث نہیں ہوگا، امام شافعی کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حج کا واجب نہ ہونا بچے کے لیے آسانی اور شفقت کے پیش نظر تھا، جبکہ زیر نظر صورت میں شفقت اور بچے کی سہولت اس میں ہے کہ اس حج کو مقبول خیال کیا جائے تاکہ اس پر اعادہ ضروری نہ ہو، یوں یہ صورت بچے کی وصیت کے مشابہ ہوگی کہ محض بچے کی آسانی کا لحاظ کرتے ہوئے اس کی وصیت درست مانی گئی ہے اور یہ لحاظ حصول ثواب کے ضمن میں ہے اور اس کی وصیت سے اسے کوئی نقصان بھی نہیں پہنچتا۔ کیونکہ اگر وہ وصیت نہ بھی کرے گا۔ تب بھی اس کی ملکیت وراثت کی بنا پر از خود ختم ہو جائے گی۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ بچے پر اگر حج (یا کسی بھی

رکن) کو فرض قرار دیا جائے تو اس میں بچے کے لیے ضرر کا پہلو ہے، لہذا بچے کے لیے اس کا وجوب اسی طرح ثابت نہ ہوگا، جس طرح اگر وہ اس وقت بالغ نہ ہوتا تو اس وقت ایسا ہوتا، جبکہ یہاں اتفاقاً نفع اور فائدے کا پہلو پیدا ہو گیا ہے کہ بچہ بالغ ہو گیا اور چونکہ یہ صورت نادر الوجود ہے، لہذا وقوف عرفہ سے قبل بالغ ہونے کے باوجود اس پر عدم وجوب کی صورت باقی رہے گی، کیونکہ اصولاً اس پر عدم وجوب ہی میں اس کا فائدہ ہے۔

اگر کسی مسلمان نے نماز پڑھی پھر العیاذ باللہ وہ مرتد ہو گیا، بعد ازاں وہ اسی وقت مسلمان ہو گیا، تو ہمارے نزدیک وہ نماز کو ٹائے گا، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی سابقہ نماز ہی کافی ہوگی۔ اسی طرح حج کا بھی یہی حکم ہے۔ امام شافعیؒ کا استدلال قرآن مجید کی حسب ذیل آیت سے ہے کہ:

وَمَنْ يُزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فِيمَتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ ۖ
اور جو کوئی تم میں سے اپنے دین سے پھر کر کافر ہو جائے گا، اور کافر ہی مرے گا، تو ایسے ہی لوگوں کے اعمال دنیا و آخرت میں برباد ہو جائیں گے۔

کہ اس آیت میں مرتد کے اعمال کے ضائع اور برباد ہونے کو موت کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے، نہ کہ محض ارتداد سے، جبکہ یہاں ارتداد عبادت سے فارغ ہونے کے بعد پیش آیا ہے لہذا یہ ارتداد اس کی نماز کے عمل کو باطل نہ کرے گا اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کوئی شخص تمم کرے، پھر مرتد ہو جائے اور پھر مسلمان ہو جائے تو اس سے اس کا تیمم باطل نہ ہوگا۔

ہمارا استدلال حسب ذیل دو آیات مبارکہ سے ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ ۖ
اور جو شخص ایمان سے منکر ہوا، اس کے عمل ضائع ہو گئے اور فرمایا:

وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ۖ
اور اگر وہ شرک کرتے تو جو عمل وہ کرتے تھے، سب ضائع ہو جاتے۔

کہ ان دونوں آیات میں ایمان کے بعد محض شرک یا کفر کرنے سے اعمال کے ضائع اور برباد ہونے کو مشروط کیا گیا ہے جسے رب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا قول بالا آیت سے استدلال، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے کسی معاملے کو دو شرطوں کے ساتھ مشروط ٹھیرایا ہو تو وہ معاملہ یا حکم دو شرائط میں سے کسی ایک کی موجودگی سے ثابت ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ ”جب جہرات کا دن آئے گا تو تو آزاد ہو جائیگا“ پھر اس کے بعد اُس نے کہا کہ ”جب جمعہ کا دن آئیگا تو تو آزاد ہو جائیگا“ تو ان میں سے کوئی ایک شرط یا تعلیق باطل نہ ہوگی اور جب جہرات کا دن آئیگا تو غلام از خود آزاد ہو جائیگا اور اگر اس نے اُسے جہرات کا دن آنے سے قبل فروخت کر

۱۔ البقرہ: ۲۱۷

۲۔ المائدہ: ۵

۳۔ الانعام: ۸۸

دیا اور پھر جمعہ کا دن آنے سے قبل خرید لیا تو اب جمعہ آنے سے جو دوسری تعلیق ہے وہ غلام از خود آزاد ہو جائے گا۔ رہا تیمم کے باقی رہنے کا مسئلہ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تیمم عبادت نہیں ہے، بلکہ وہ تو محض پاکی کا نام ہے اور مذکورہ بالا قرآنی آیات کے مطابق مرتد ہونے کے نتیجے میں عبادات باطل ہو جاتی ہیں اور تیمم تو محض ایک پاکی ہے، لہذا یہ کہ حالت کفر میں چونکہ اس کی ضرورت نہیں ہوتی، لہذا کافر کا تیمم درست نہیں ہوتا۔ جبکہ حالت اسلام میں اس کی ضرورت پیش آتی ہے، بنا بریں ارتداد کی بنا پر یہ پاکی ختم نہ ہوگی اور جیسا کہ ہم تیمم کی فصل میں تفصیل بیان کریں گے، تیمم باقی رہے گا، لیکن اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

اب رہا دوسرا مسئلہ تو اس کی بنیاد ہمارے آئمہ میں آخری وقت کی اس مقدار کے متعلق اختلاف ہے کہ جس کی بنا پر پوری نماز فرض ہوتی ہے یا نماز قصر ضروری قرار پاتی ہے۔ امام الحرمین رحمۃ اللہ علیہ اور ہمارے اکثر محقق آئمہ فرماتے ہیں کہ نماز کا وجوب متعین طور پر آخری وقت کی اتنی مقدار میں ہوتا ہے کہ جس میں محض تکبیر تحریمہ کہی جاسکتی ہے۔ جبکہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اور القدوری رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک یہ ہے کہ نماز کا وجوب آخری وقت کی اتنی مقدار میں ہوتا ہے کہ جس میں اس وقت کی فرض نماز (دو یا تین یا چار) رکعات ادا کی جاسکتی ہو، اسی اختلاف پر کسی حائضہ عورت کا آخری وقت میں پاک ہونا، بچے کا بالغ یا کافر کا مسلمان ہو جانا، مجنوں یا بے ہوش شخص کا ہوش میں آنا اور مسافر کا مقیم بن جانا یا مقیم کا مسافر ہو جانا وغیرہ مبنی ہے۔ کہ امام زفر رضی اللہ عنہ اور ان کے ہم خیال فقہاء کے نزدیک اگر تو یہ واقعات ایسے وقت میں پیش آئے کہ جب وقت کی پوری فرض نماز پڑھی جاسکتی ہو، تو ان تمام صورتوں میں نماز کی فرضیت کا حکم بھی ثابت ہوگا اور حکم میں تبدیلی (مقیم سے مسافر، مسافر سے مقیم) بھی واقع ہو سکے گی اور اگر اس سے کم وقت رہا تو نہ نماز فرض ہوگی اور نہ ہی حکم کی تبدیلی واقع ہوگی، جبکہ مختار قول کے مطابق ان تمام صورتوں میں نماز کی فرضیت بھی ثابت ہوگی اور حکم کی تبدیلی بھی عمل میں آسکے گی، خواہ محض تکبیر تحریمہ کی مقدار میں نماز کا وقت بچا ہو۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ:

کسی نماز کے فرض ہونے کے معنی یہ ہیں کہ انسان اس وقت میں نماز ادا کر سکتا ہو اور نہایت قلیل وقت میں فرض نماز کی ادائیگی ممکن نہیں، لہذا اس وقت میں اس کا وجوب بھی ناممکن ہے۔ جبکہ ہمارا استدلال یہ ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر تفصیل کے ساتھ بیان کیا کہ نماز کا آخری وقت ہی علما ہر نماز کی فرضیت کے لیے متعین ہوتا ہے، اگر نماز کا اتنا وقت رہتا ہے کہ جس میں انسان پوری فرض نماز ادا کر سکتا ہو تو نمازی پر عملی طور پر نماز کو ادا کرتے ہوئے اس وقت کو ادائیگی نماز کے لیے متعین کہنا ضروری ہوگا اور اگر پوری نماز کے بجائے، نماز کے کچھ حصے کی ادائیگی کا وقت بچتا ہو تو عملی ادا کی صورت میں نماز کے کچھ حصے کی تعیین کرنا بھی ضروری ہوگا، کیونکہ ضرورتاً پورے وقت کا پوری نماز کے لیے متعین ہونا، وقت کے بعض اجزاء کا، نماز کے بعض اجزاء کے لیے متعین ہونا ہی ہے اور اس میں یعنی نماز کے کچھ وقت (جز) میں، نماز کے کچھ حصے (جز) کی تعیین میں ایک فائدہ بھی ہے اور وہ یہ کہ نماز کو ہم مختلف حصوں میں تقسیم نہیں کر سکتے، لہذا جب نماز کا کچھ حصہ (جز) واجب ہو تو اگر اس کے بعد مکروہ وقت نہ ہو تو نماز کو متصل وقت میں ادا کرنا ضروری ہوگا اور اگر مکروہ وقت شروع ہو رہا ہو، تو

اس صورت میں اس نماز کو کسی دوسرے وقت میں مکمل ادا کرنا ضروری ہوگا، بنا بریں اگر وقت محض اتنا رہا ہو کہ جس میں مشکل تکبیر تحریمہ کہی جاسکتی ہو تو اس پر تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز کو شروع کرنا ضروری ہوگا اور چونکہ تکبیر تحریمہ کو نماز سے الگ نہیں کیا جاسکتا، لہذا فجر کی نماز کے سوا باقی نمازوں میں ضروری ہوگا کہ اس نماز کو متصل وقت میں مکمل کیا جائے، جبکہ نماز فجر کسی اور وقت میں قضا کی جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ نماز کی فرضیت تدریجی طور پر منتقل ہوتی ہوتی آخری لمحات تک پہنچتی ہے جیسا کہ ہم اوپر تفصیل بیان کر گئے ہیں اور چونکہ اس نے پہلے اوقات میں نماز ادا نہیں کی، لہذا نماز کا آخری وقت اس کی ادائیگی کے لیے متعین ہو جائے گا۔

بخلاف اس صورت کے کہ اگر کوئی کافر رمضان المبارک میں طلوع فجر کے بعد مسلمان ہوا ہو، تو اس پر اس دن کا روزہ فرض نہ ہوگا، کیونکہ وہاں پورا دن روزے کا موقع ادا (معیار) ہے اور وقت کا کچھ حصہ (جز) عبادت (روزے) کے ابتدائی حصے کی ادائیگی کی صلاحیت نہیں رکھتا، بلکہ اس کے بجائے وقت کا ابتدائی حصے کے لیے دوسرا حصہ دوسرے حصے کے لیے اور تیسرا حصہ روزے کے تیسرے حصے کے لیے شرعی طور پر متعین ہے، لہذا روزے کے ابتدائی حصے کی ادائیگی، وقت کے دوسرے یا پانچویں حصے میں نہیں کی جاسکتی اور نہ ہی روزے کا پانچواں حصہ وقت کے چھٹے حصے میں ادا کیا جاسکتا ہے۔ بنا بریں جب کسی سے عدم اہلیت کی بنا پر وقت کا ابتدائی حصہ فوت ہو گیا تو اس پر اس عبادت کا ابتدائی حصہ ہی واجب نہ ہوگا، کیونکہ یہاں وجہ کی صورت میں ”غیر اہل“ پر عبادت کا وجوب لازم آتا ہے، جو ناممکن ہے اور اگر کوئی شخص روزے کا ابتدائی حصہ گزرنے کے بعد دوسرے یا مثلاً دسویں حصے میں مسلمان ہوا، تو اب وہ روزے کا حصہ (جز) اول اس وقت ادا نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اس وقت وجوب کا اہل نہیں تھا، نیز اس لیے بھی کہ روزے کے ہر حصے کا وجوب اس کے مثل وقت میں ہوتا ہے اور وہی وقت اس کی ادائیگی کا اصل مقام ہے، لہذا دن کا دوسرا حصہ روزے کے ابتدائی حصے کے لیے ”محل“ ثابت نہیں ہو سکتا تو چونکہ مذکورہ بالا صورت میں عبادت کا ابتدائی حصہ ہی واجب نہ تھا، لہذا اس پر روزے کا اختتامی حصہ بھی واجب نہ ہوگا۔ کیونکہ روزے کو وجوب اور ادائیگی کے لحاظ سے حصوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ بخلاف نماز کے کہ چونکہ یہاں وقت کا کوئی بھی حصہ نماز کے ابتدائی حصے کے وجوب کا موزوں مقام (محل) بن سکتا ہے اور چونکہ تکبیر تحریمہ نماز کا حصہ ہے، لہذا اس کا یہ حصہ وقت کے اس حصے میں بھی ادا کرنا ممکن ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نماز کا وقت، نماز کی ادائیگی کا ”معیار“ نہیں ہے تو ان دونوں میں یہ بنیادی فرق ہے، واللہ الموفق۔

اوپر جو ہم نے حائضہ پر خون بند ہونے کی صورت میں وجوب نماز کا قول ذکر کیا ہے تو یہ اس صورت میں ہے کہ جب اس کے ”ایام“ مکمل دس دنوں کے بعد اختتام پذیر ہوں اور اگر اس کے ”ایام“ اس سے کم دنوں میں ختم ہو جائیں تو ایسی صورت میں حائضہ پر نماز اس وقت ضروری ہوگی کہ جب وہ ناپاکی سے پاک ہو اور نماز کے وقت میں اس کے غسل کرنے اور تکبیر تحریمہ کہنے کی گنجائش موجود ہو، لیکن اگر اتنا وقت نہ بچا ہو کہ جس میں وہ غسل کر سکے یا غسل کرنے کے بعد تکبیر تحریمہ کہہ سکے تو ایسی صورت میں اس پر وہ نماز فرض ہوگی اور نہ اس کی قضا ضروری ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ جب ”حیض“ دس سے کم دنوں میں ختم ہو تو محض خون بند ہو جانے سے خون کے انقطاع

کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس کے لیے لازمی ہے کہ وہ غسل کرے یا اس کے انقطاع پر ایک کامل نماز کا وقت گزر جائے، جو اس پر قضا بھی جائے گی اور اگر ”حیض“ مکمل دس دنوں کے بعد اختتام پذیر ہو، تو اس صورت میں محض خون کے بند ہونے سے حیض کے ختم ہونے کا فیصلہ کر لیا جاتا ہے؛ چنانچہ اس دوسری صورت میں اگر اُسے وقت کا تھوڑا سا حصہ بھی مل گیا تو اس پر نماز فرض ہو جائے گی، خواہ اس وقت میں اس کے غسل کرنے کی گنجائش ہو یا نہ ہو، اور اس کے لیے اس کی قضا لازم ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ ”حیض“ مقررہ وقت میں خون کے جاری ہونے کا نام ہے تو خون آنا بند ہو جائے تو مناسب تو یہ ہے کہ اسی وقت حیض کے بند ہونے کا فیصلہ کر دیا جائے، کیونکہ جو چیز حقیقت میں ختم ہو جائے، تو حکم میں بھی اسے ختم ہی سمجھنا چاہیے، لیکن حیض کے دس دن سے کم مدت میں ختم ہونے کی صورت میں اجماع صحابہ کرامؓ کی بنا پر ”حیض“ کے ختم ہو جانے کا اس وقت تک فیصلہ نہیں کیا جاتا، جب تک عورت باقاعدہ غسل نہ کرے۔ امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ مجھے انیس صحابہ کرامؓ نے یہ حدیث بیان کی ہے کہ:

”جب تک عورت طلاق رجعی کی صورت میں تیسرے حیض سے غسل نہ کرے، خاوند اس سے

رجوع کرنے کا حقدار رہتا ہے۔“

تو اس روایت کا مفہوم یہ ہے کہ محض خون کا بند ہو جانا اس کی طہارت کی دلیل نہیں، کیونکہ اکثر اوقات حیض رُک رُک کے بھی آتا ہے۔

اس صورت میں ثبوت حکم کے لیے یا وجوب نماز کی ایک اضافی شرط عورت کے غسل کا اضافہ کر دیا گیا۔ کیونکہ یہ شرط اس کی طہارت کے احکام میں شامل ہے۔ اس کے برعکس اگر حیض پورے دس دنوں کے بعد ختم ہو تو وہاں غسل کے بغیر بھی حیض کا انقطاع درست ہوتا ہے۔ کیونکہ ایک تو وہاں اجماع ہے اور دوسرے وہاں سابقہ دونوں قیاسات مذکورہ غیر موجود ہیں، مزید براں اس لیے بھی کہ یہ بات دلائل سے ثابت ہے کہ حیض کسی صورت میں دس دنوں سے متجاوز نہیں ہوتا۔ اس مسئلے کی پوری تفصیل ”باب الحيض“ میں بیان کی جا چکی ہے۔

اگر عورت کا حیض پورے دس دنوں کے بعد اختتام پذیر ہو تو آیا اس کا خاوند غسل سے پہلے اس کے ساتھ مباشرت کر سکتا ہے یا نہیں؟

ہمارے نین آئمہ کرامؓ اس کے جواز کے اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ، تا وقتیکہ وہ غسل نہ کرے، اس کے عدم جواز کے قائل ہیں اور اگر ”حیض“ دس دن سے کم مدت میں ختم ہو تو بالاتفاق قبل از غسل اس قسم کے تعلق کی اجازت نہیں ہے۔ تاہم اگر عورت نے غسل نہ کیا اور حیض کے ختم ہونے پر ایک نماز کا وقت گزر گیا تو ہمارے نزدیک بغیر غسل کے خاوند کو مباشرت کی اجازت ہے، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ حسب سابق عدم جواز کے قائل ہیں۔ اس مسئلے کی تفصیل بھی (باب) الحيض میں بیان کی جا چکی ہے۔

(فصل سوم) مسافر کے مقیم ہونے کی شرائط اور اُس کے احکام

مسافر جب مقیم بن جائے تو اس کا سفر ختم ہو جاتا ہے اور اس کی اقامت (STAY) ثابت ہو جاتی ہے۔ البتہ اس کی اقامت کے اثبات کے لیے چار چیزیں ضروری ہیں:

① اقامت کی صریح نیت | پہلی شرط یہ ہے کہ مسافر صراحت سے اقامت (STAY) کی نیت کرے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ وہ کسی ایسے مقام پر، جو ٹھہرنے اور اقامت اختیار کرنے کے قابل ہو، کم از کم پندرہ دن قیام کرنے کی نیت کرے۔ بنا بریں اس شرط کی تکمیل کے لیے حسب ذیل چار باتیں ضروری ہوں گی۔

اولاً: اقامت (ٹھہرنے) کی نیت کرنا۔

ثانیاً: اقامت کی مدت کی نیت کرنا۔

ثالثاً: اس مدت میں مقام اقامت کا ایک ہونا۔

رابعاً: اس جگہ کا ٹھہرنے کے قابل ہونا۔

اب ان چاروں اشیاء کی قدرے تفصیل بیان کی جاتی ہے:

اولاً: اقامت (ٹھہرنے) کی نیت کرنا | اقامت ٹھہرنے کی نیت کرنا ہمارے نزدیک بہت ضروری ہے چنانچہ اگر کوئی شخص کسی شہر میں داخل ہو اور قافلہ کے انتظار یا کسی اور ضرورت سے ایک مہینہ یا اس سے بھی زیادہ مدت ٹھہرا رہے، لیکن وہ ہر روز ارادہ کرتا ہو کہ آج نکل جاؤں گا، یا کل چلا جاؤں گا اور یوں وہ اقامت کی نیت کیے بغیر ایک ماہ یا اس سے بھی زیادہ عرصہ گزار دے تو وہ بدستور مسافر ہی رہے گا۔ امام شافعیؒ سے اس مسئلے میں دو اقوال مروی ہیں:

ایک قول یہ ہے کہ:

”اگر وہ وہاں اس سے زیادہ عرصہ ٹھہرا۔ جتنا عرصہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم غزوہ تبوک کے سفر میں مقام تبوک پر ٹھہرے تھے، تو وہ مقیم ہو جائیگا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے مقام تبوک میں قیام فرمانے کی مدت انیس یا بیس دن ہے۔“

ان کے دوسرے قول کے مطابق:

”جب کوئی مسافر کسی ایک جگہ چار روز قیام کرے تو وہ مقیم بن جائے گا اور مسافر نہ رہے گا، لہذا اس کے لیے قصر کرنا جائز نہ ہوگا۔“

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے پہلے قول کی دلیل میں وہ فرماتے ہیں کہ:

”جب بھی کسی جگہ حقیقتہً قیام پایا جائیگا تو وہ مقیم بن جائیگا اور اس کے لیے نماز کو قصر کر کے پڑھنا جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اقامت اور سفر باہم متضاد (OPPOSITE) اشیاء ہیں اور جب کسی شے کی کوئی ضد پائی جائے تو وہ شے از خود ختم ہو جاتی ہے مگر چونکہ حدیث سے ثابت ہے کہ آنحضرت

صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں انیس دن قیام فرمایا اور قصر نماز ادا فرمائی تھی، لہذا اتنے ایام کے قیام کے متعلق نص (حدیث) کے مقابلے میں ہم نے (مذکورہ) قیاس کو چھوڑ دیا، البتہ اگر قیام اس سے زیادہ مدت رہے تو ہم قیاس پر عمل کریں گے۔“

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے دوسرے قول کی بنیاد اس استدلال پر ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا ہے کہ:

”قیاس کے مطابق سفر اور اقامت باہم متضاد اشیا ہیں۔ لہذا اگر اثنائے سفر میں تھوڑا قیام بھی پایا گیا تو سفر ختم ہو جائے گا اور اقامت شروع ہو جائے گی، کیونکہ اقامت ٹھہرنے کا اور سفر ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کا نام ہے اور متضاد اشیا ایک دوسری کی موجودگی میں از خود معدوم ہو جاتی ہیں۔ البتہ بہت تھوڑے قیام کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ کیونکہ عموماً مسافر (PASSENGER) تھوڑا بہت قیام کرنے کے عادی ہوتے ہیں۔ بنا بریں تھوڑے قیام کو بوجہ ضرورت اس حکم سے مستثنیٰ کیا گیا ہے، مگر زیادہ قیام میں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہوتی اور چار دن کا قیام کثیر قیام کے زمرے میں آتا ہے، کیونکہ ”کثیر“ کا ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ جمع ہو اور ”تین“ کا عدد اگرچہ جمع کے زمرے میں تو آتا ہے، لیکن چونکہ وہ جمع کا ب سے کم ہے، لہذا وہ اس پہلو سے ”قلت“ کی حد قلت میں شامل ہے۔ یوں اُسے ”مطلق کثرت“ حاصل نہیں ہوتی، لیکن جب عدد چار کی حد کو پہنچا تو اب چونکہ اس میں ہر پہلو سے کثرت کا مفہوم پیدا ہو گیا ہے۔ اس لیے یہ عدد کثرت کے زمرے میں آتا ہے۔ بنا بریں اگر کوئی شخص کسی جگہ چار دن قیام پذیر رہا تو وہ مقیم بن جائے گا۔“

ہمارا استدلال اجماع صحابہؓ سے ہے کیونکہ حضرت سعد بن ابی وقاص کے متعلق مروی ہے کہ:

”وہ نیشاپور کے ایک فوجی قبضے میں دو ماہ تک قیام پذیر رہے اور اس دوران میں نماز کو بدستور قصر فرماتے رہے۔“

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں منقول ہے کہ:

”وہ آذربائیجان میں پورا ایک مہینہ قیام پذیر رہے اور اس مدت میں بدستور دو رکعات ادا فرماتے رہے۔“

اسی طرح علقمہ تابعی رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے کہ:

”وہ خوارزم میں پورے دو سال ٹھہرے رہے اور اس پورے عرصے میں نماز قصر ادا فرماتے رہے۔“

اسی طرح حضرت عمران بن حصینؓ صحابی سے روایت ہے کہ:

”انہوں نے فرمایا کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ فتح مکہ میں شریک تھا۔ اس موقع پر آپ وہاں

اٹھارہ راتوں تک قیام پذیر رہے۔ جب نماز کا وقت ہوتا تو آپ دو گنا ادا فرماتے اور پھر اہل مکہ سے

ارشاد فرماتے کہ تم لوگ اپنی نماز مکمل کر لو، ہم لوگ مسافر ہیں۔“

اور نص صریح اور اجماع کے مقابلے میں قیاس سے کام لینا باطل ہے۔

جہاں تک کم از کم مدت اقامت کا تعلق ہے تو اس کی مقدار ہمارے نزدیک پندرہ
ثانیاً: مدت اقامت | یوم ہے۔ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ دونوں کے نزدیک اس کی کم از کم مقدار چار دن
 ہے۔ ان دونوں کا استدلال اوپر بیان ہو چکا ہے؛ نیز ایک روایت میں ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاجرین کو مناسب حج ادا کرنے کے بعد مکہ مکرمہ میں تین دن ٹھیرنے کی
 اجازت عطا فرمائی تھی“

اس سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے کہ تین دن سے زیادہ کا قیام مسافر کو مقیم بنا دیتا ہے۔ جبکہ ہماری دلیل وہ روایت ہے
 جو حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”جب تو کسی شہر میں حالت سفر میں داخل ہو اور وہاں داخل ہو کر تیرا ارادہ ہو کہ تو وہاں (کم از کم)
 پندرہ روز قیام کرے گا، تو تو نماز کو پوری ادا کر اور اگر تجھے معلوم نہ ہو کہ تجھے کب وہاں سے روانہ ہونا
 ہے تو نماز کو قصر ادا کر“

اور چونکہ یہ مسئلہ ایسا ہے کہ اس میں محض عقل و قیاس سے ایسی بات نہیں کہی جاسکتی، اس لیے کہ اس کا تعلق ”مقدار“
 سے ہے اور مقدار کے متعلق کوئی شخص بھی پورے وثوق کے ساتھ اپنی جانب سے کچھ نہیں کہہ سکتا، اس لیے بظاہر یہی
 معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں حضرات نے جو کچھ فرمایا ہے وہ انہوں نے خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہوگا؛ اسی
 طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت جابرؓ اور حضرت انسؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مکہ مکرمہ میں اپنے صحابہ کرامؓ کے ساتھ ذوالحجہ کی ۴ تاریخ کی صبح کو داخل ہو
 پھر آپ نے وہاں پانچویں، چھٹی اور ساتویں تاریخ تک قیام فرمایا۔ پھر آٹھویں تاریخ کی صبح کو جو یوم
 الترویہ کہلاتا ہے، آپ مٹی تشریف لے گئے۔ اس دوران میں آپ صحابہ کرامؓ کے ساتھ دو رکعت
 ہی ادا فرماتے رہے“

حالانکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کرامؓ رضوان اللہ عنہم کے ساتھ مکہ مکرمہ میں پورے چار روز قیام پذیر رہے تھے تو یہ
 اس بات کی دلیل ہے کہ چار دن قیام کی مدت مقرر کرنا درست نہیں ہے اور جو روایت انہوں نے پیش کی ہے۔ اس
 میں ایسا کوئی اشارہ نہیں پایا جاتا کہ جس سے قیام کی ادنیٰ مدت کی تعیین ہوتی ہو، ممکن ہے کہ آپ نے یہ خیال فرمایا
 ہو کہ مکہ میں تین دن ٹھیرنے سے ان کا مسئلہ حل ہو جائیگا، لہذا آپ نے تین دن کے قیام کی اجازت اس لیے
 مرحمت فرمائی تھی۔ مدت اقامت کی تعیین کی بنا پر نہیں۔

مسافر کے مقیم بننے کی تیسری شرط یہ ہے کہ وہ پندرہ دن ایک ہی جگہ قیام کرنے
ثالثاً: اتحاد مکان | کی نیت کرے، تب وہ مقیم ہوگا، کیونکہ اقامت کا مفہوم ایک جگہ ٹھہرنا ہے، جبکہ
 ایک جگہ سے دوسری جگہ آنا جانا اس کی ضد ہے اور آنے جانے کے لیے لازماً دو مقامات کی ضرورت ہوگی تو
 جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ:

”اگر مسافر نے دو مقامات پر پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کی تو اگر یہ دونوں جگہیں ایک ہی شہر یا
 ایک ہی گاؤں میں ہوں تو وہ مقیم بن جائیگا، کیونکہ یہ دونوں جگہیں ایک ہی شہر یا گاؤں میں واقع

ہونے کی بنا پر حکم میں ایک ہی خیال کی جائیں گی۔

اسی بنا پر اگر وہ ان میں سے ایک جگہ سے دوسری جگہ سفر کر کے جاتا تو وہ نماز کو قصر نہ کرتا، لہذا جب یہ شرط یعنی ایک ہی جگہ میں مدت اقامت تک ٹھہرنے کا ارادہ پایا گیا تو وہ مقیم بن جائیگا اور اگر وہ دو جگہیں دو مختلف شہروں میں واقع ہوں، جیسے مثلاً مکہ مکرمہ اور منیٰ یا کوفہ اور حیرہ میں یا دو ایسی بستیاں ہوں کہ ان میں سے ایک شہر اور دوسری دیہات میں ہو، تو اس صورت میں وہ مقیم نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں جگہیں حقیقت اور حکم دونوں کے لحاظ سے دو مختلف جگہیں ہیں؛ اسی بنا پر اگر وہ ان دو مقامات میں سے ایک مقام سے دوسرے مقام کا سفر کرتا تو وہ قصر کرتا، لہذا چونکہ ایک مقام پر پندرہ دن قیام کرنے کی شرط نہیں پائی گئی، اس لیے وہ مقیم نہ ہوگا اور اگر کسی نے یہ نیت کی کہ وہ ایک جگہ رات کو قیام کیا کرے گا اور دوسرے مقام پر دن گزارا کرے گا تو اگر وہ پہلے اس مقام میں داخل ہوا ہو، جہاں اس نے دن گزارنے میں تو اب وہ اس قیام کے دوران میں مسافر ہی رہے گا اور مقیم نہ ہوگا، لیکن اگر وہ پہلے اس مقام میں آگیا۔ جہاں اس نے راتوں کو قیام کرنا تھا، پھر وہاں سے روانہ ہو کر دوسری جگہ گیا تو اب وہ مقیم بن جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ انسان کے ٹھہرنے کی جگہ وہی ہے۔ جہاں وہ رات کو قیام کرتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی بازار کے دو کاندار سے پوچھا جائے تو کہاں رہتا ہے تو وہ بتائے گا کہ وہ فلاں محلے میں رہائش پذیر ہے گو دن کو وہ ہمیشہ بازار ہی میں رہتا ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب المناسک (مناسک حج) میں بیان کیا ہے کہ:

”اگر کوئی حاجی مکہ مکرمہ میں ذوالحجہ کے ابتدائی عترے میں آئے اور پھر پندرہ دن قیام کرنے کی نیت کرے یا وہ ذوالحجہ سے پہلے ہی مکہ مکرمہ چلا آئے اور مکہ میں ۸ ذوالحجہ یعنی یوم الترویہ تک مقیم ہے لیکن اس کا یہ قیام پندرہ دنوں سے کم ہو تو ان دونوں صورتوں میں وہ مقیم نہ ہوگا، کیونکہ اُسے مہر حال یوم الترویہ ۸ ذوالحجہ کو عرفات کے لیے روانہ ہونا پڑے گا۔ لہذا اس کی پندرہ دنوں تک قیام کرنے کی نیت پوری نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہ درست نہ ہوگی۔ مشہور فقیہ عیسیٰ بن ابان اسی مسئلے کی بنا پر محدث سے فقیہ بن گئے۔ وہ یوں کہ وہ حدیث پڑھنے میں مشغول تھے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں اپنے ایک دوست کے ساتھ ذوالحجہ کی ابتدائی تاریخوں میں مکہ مکرمہ آیا اور میں نے یہ پختہ ارادہ کر لیا کہ میں مکہ مکرمہ میں پورا ایک مہینہ قیام کروں گا، لہذا میں نے پوری نماز پڑھنا شروع کر دی۔ اس دوران میری ملاقات امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے ایک شاگرد کے ساتھ ہوئی، اس نے مجھے کہا کہ تو نے غلطی کی ہے، کیونکہ تجھے مقررہ تاریخوں میں لازماً منیٰ اور عرفات میں جانا ہوگا۔ پھر جب میں عرفات وغیرہ سے واپس آگیا اور میں نے مکہ مکرمہ میں ہونا شروع کر دیا تو اچانک میرے دوست کو کوئی کام پڑ گیا اور اس نے مکہ مکرمہ سے روانگی کا ارادہ کر لیا، میں نے بھی اس کا ساتھ دینے کی نیت کر لی اور اس کے ساتھ ہی دوبارہ نماز کو قصر کرنا شروع کر دیا، تو اس پر مجھے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اسی شاگرد نے کہا کہ تو نے غلطی کی ہے کہ نماز قصر شروع

۱۔ تن میں دینے گئے دونوں مقامات کے مابین فاصلہ چند کیلومیٹر سے زیادہ نہیں۔

کردی ہے کیونکہ تو مکہ مکرمہ میں مقیم تھا اور جب تک تو اس سے باہر نہیں نکلے گا، مسافر نہیں بنے گا اس پر میں نے عرض کیا کہ میں نے ایک ہی مسئلے میں دو جگہوں پر غلطی کی ہے، چنانچہ مجھے اپنی کم علمی کا احساس ہو گیا اور یوں میں امام محمدؒ کے حلقے میں داخل ہو گیا اور فقہ سیکھنے میں پوری طرح مشغول ہو گیا۔“

یہ واقعہ ہم نے اس لیے بیان کیا ہے، تاکہ ”علم فقہ“ کی قدر و قیمت کا کچھ اندازہ ہو سکے اور طالب علموں کے لئے تشویق علمی کا باعث بن سکے۔

دابعاً: اقامت کے لیے موزوں جگہ | اس سلسلے کی چوتھی شرط یہ ہے کہ اقامت کسی ایسی جگہ اختیار کی جائے، جو عادتاً ٹھہرنے اور قیام کرنے کے لیے موزوں ہو، مثلاً شہر، دیہات اور بستیاں وغیرہ۔ جبکہ جنگلات، جزیرے اور کشتی وغیرہ اقامت کے لیے موزوں جگہیں نہیں ہیں۔ لہذا اگر کوئی شخص ان مقامات پر پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کرے گا تو وہ مقیم نہ بنے گا، یہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک ہے؛ جبکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا :

”عرب کے بدو، ایران کے کرد اور ترکمان یعنی خانہ بدوش قبائل اگر کسی بستی کے قریب خیمہ زن ہو کر پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کر لیں تو وہ مقیم بن جائیں گے۔ اسی طرح اگر ان کے ہاں جا کر کوئی مسافر پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کرے تو جس طرح کسی گاؤں میں یہ نیت معتبر ہوتی ہے، اسی طرح یہاں پر بھی ہوگی اور مسافر اس نیت سے مقیم بن جائے گا۔“

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ ہی سے دوسری روایت یہ ہے کہ :

”یہ خانہ بدوش لوگ مذکورہ بالا صورت میں بھی مقیم نہیں بنتے اور اگر کوئی مسافر ان کے ہاں پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کرے تو وہ بھی مقیم نہ ہوگا۔“

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے یہ دونوں اقوال العیون میں نقل کئے گئے ہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جنگل اور بیابان میں کوئی شخص مقیم نہیں بن سکتا۔ خواہ وہاں پر لوگوں نے خیمے اور قناتیں نصب کر کے اقامت اختیار کر رکھی ہو، جبکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ سے دونوں اقوال مروی ہیں۔

اسی طرح اگر امام (حکمران وقت) دارالحرب میں اپنے لاؤشکر اور خیموں کے ساتھ داخل ہو اور وہاں جنگل میں خیمہ زن ہو کر پندرہ روزہ قیام کی نیت کرے تو اس میں بھی شب بالاختلاف ہے۔

ان میں سے (ہمارے خیال میں) امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا مسلک زیادہ صحیح ہے کیونکہ ٹھہرنے کی جگہ تو ملنے

۱۔ عیسیٰ بن ابان حدیث دفعہ کے ایک ممتاز عالم اور امام محمدؒ کے اہل تلامذہ میں سے تھے، پہلے قاضی یحییٰ بن اکثم کی جگہ قاضی عسکر بنے اور پھر قاضی بصرہ بنادیئے گئے۔ اُن کی وفات ۲۲۱ھ میں ہوئی۔ ”کتاب الحج“ ان کی ایک علمی یادگار ہے۔ (حدائق ص ۱۴۲)

۲۔ اس سے مراد ایلے جزیرے ہیں۔ جہاں انسانی آبادی نہ ہو۔

اور پکڑنے کی جگہ ہوتی ہے۔ جبکہ جنگل تو ٹھہرنے کے لیے مہذوں مقام ہے ہی نہیں۔ لہذا وہاں قیام کرنے کی نیت لغو ہوگی۔ اسی طرح اگر مسلمانوں نے دشمن کے کسی شہر کا محاصرہ کر لیا ہو اور انہوں نے وہاں پندرہ دنوں تک قیام پذیر رہنے کی نیت کر لی ہو تو ان کی یہ نیت بھی درست نہ ہوگی اور وہ بدستور قصر کرتے رہیں گے اور اسی طرح اگر انہوں نے کوئی شہر تو فتح کر لیا ہو۔ لیکن وہاں کے قلعے کا محاصرہ کر رکھا ہو تو اس صورت میں بھی ان کی اقامت کی نیت درست نہ ہوگی۔ البتہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

”اگر مسلمانوں کا لشکر شہر سے باہر خیموں میں مقیم ہو تو اس صورت میں تو بیشک یہی حکم ہے کہ نیت اقامت درست نہ ہوگی، لیکن اگر وہ شہر کے اندر باقاعدہ مکانوں میں مقیم ہوں تو ان کی اقامت کی نیت کو درست تسلیم کیا جائے گا۔“

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا دونوں صورتوں میں مسلک یہ ہے کہ اگر تو مجموعی طور پر مسلمانوں کو غلبہ اور برتری حاصل ہو تو اقامت کی نیت درست ہوگی اور اگر غلبہ اور برتری دشمن کو حاصل ہو تو یہ نیت معتبر نہ ہوگی۔

ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر مجموعی طور پر مسلمانوں کو غلبہ حاصل ہو تو دشمن کے اچانک حملہ کرنے اور ان کو نکال باہر کرنے سے انہیں تحفظ حاصل ہوگا۔ لہذا بظاہر ان کا وہاں پر قیام ان کی حسبِ مناسبت گاہ بنا بریں وہاں اقامت کی نیت موزوں جگہ پر قیام کرنے کی بنا پر درست ہوگی اور معتبر سمجھی جائے گی؛ جبکہ امام ابو یوسف کا استدلال یہ ہے کہ مکانات ٹھہرنے اور قیام کرنے کے مقامات ہیں۔ لہذا وہاں اقامت اور ٹھہرنے کی نیت درست ہوگی، بخلاف صحرائے ہمارا استدلال یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

”ایک شخص نے ان سے سوال کیا کہ میں جنگی علاقے میں کافی کافی عرصے تک ٹھہرتا ہوں، میرے لیے کیا حکم ہے؟ انہوں نے فرمایا کہ تم گھر واپس آنے تک بدستور دُور رکھنا ہی ادا کرتے رہو گے“ علاوہ ازیں اقامت کی نیت کا مطلب ہے، وہاں ٹہکنا اور قرار پکڑنا، لہذا یہ نیت وہیں درست ہوگی جو اقامت کے لیے موزوں جگہ ہو اور جنگی علاقہ مسلمان سپاہیوں اور مجاہدوں کے قیام کے لیے موزوں جگہ نہیں ہے، کیونکہ دشمن اپنی جنگی طاقت کے ذریعے کسی بھی گھڑی حملہ کر کے اُن کے پاؤں اکھیڑ سکتا ہے اور جنگ تو ایک ڈول ہے؛ نیز چونکہ جنگ تو ایک خدمہ (جنگی چال STRATEGY) ہے۔ لہذا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ خود مسلمانوں کو جنگی حکمت عملی کے تحت یہ علاقہ واگزار کرنا پڑ جائے۔ یوں یہ نیت موزوں مقام پر نہ ہونے کی بنا پر لغو ہوگی۔ مزید برآں اس لیے بھی کہ دشمن کے علاقے میں قیام کا مقصد محض قلعہ فتح کرنا ہے نہ کہ وہاں قیام کرنا اور قلعہ کسی بھی گھڑی فتح ہو سکتا ہے، لہذا ان کی پندرہ روز تک قیام پذیر رہنے کی نیت ثابت نہ ہوگی؛ اس طرح امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ اور امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے دلائل کا جواب ہو چکا اور اگر اہل عدل (نیک لوگ) دارالاسلام (اسلامی مملکت) میں باغیوں سے

۱۔ حد تک باجماعت نماز میں ابتدائے نماز سے امام کے ساتھ شامل ہونے والے اور مہبوق بعد میں امام کے ساتھ آکر شامل ہونے والے مقتدی کو کہتے ہیں۔

برسر پیکار ہوں اور وہ اس وقت شہر سے باہر ہوں یا انہوں نے ان کے کسی مقام کا محاصرہ کر رکھا ہو، اور وہ وہاں پندرہ دن قیام پذیر ہونے کی نیت کر لیں تو اس صورت میں بھی ان کے متعلق مذکورہ بالا حکم ہوگا۔

وہ بدو، گرد اور ترکان جو بالوں یا اُدن کے بنے ہوئے خیموں میں رہتے ہیں، انکی بابت متاخر فقہائے احناف کے مابین اختلاف ہے۔ بعض فقہاء کا خیال ہے کہ وہ اقامت کی نیت کرنے کے باوجود کبھی بھی مقیم نہ ہوں گے، اس لیے کہ صحرا ٹھہرنے اور قیام کرنے کے لیے موزوں جگہ نہیں ہے۔ لیکن صحیح مسلک یہ ہے کہ انہیں اس صورت میں مقیم سمجھنا چاہیے، کیونکہ وہ مادۂ شہروں اور بستیوں کے بجائے جنگلوں اور صحراؤں میں اقامت پذیر رہتے ہیں اور ان کے لیے یہ صحراء وہی حیثیت رکھتے ہیں جو شہریوں کے لیے شہروں کی اور دیہاتیوں کے لیے دیہاتوں کی ہے۔ علاوہ ازیں انسان کی اقامت کی حالت اصلی اور سفر کی حالت عارضی اور وقتی ہوتی ہے، چنانچہ بنظر غائر دیکھا جائے تو یہ لوگ نیت کر کے سفر نہیں کرتے، بلکہ محض ایک چٹے سے دوسرے چٹے کی طرف اور ایک چراگاہ سے دوسری چراگاہ تک نقل مکانی کرتے ہیں اور اگر واقعی اپنے گھروں سے کوچ کریں اور کسی ایسی جگہ جانے کا ارادہ کریں کہ جس جگہ اور ان کے گھروں کے درمیان "مدت سفر" کا فاصلہ ہو تو تب وہ راستے میں واقعی مسافر ہوں گے۔

پھر جس طرح کوئی مسافر اگر نماز سے باہر اقامت کے لیے کسی موزوں جگہ میں پندرہ یا اس سے زیادہ دن قیام کی نیت کر کے مسافر سے مقیم بن جاتا ہے تو اس طرح اگر عین حالت نماز میں اس نے اپنی نیت تبدیل کر لی اور حسبِ بلاپند روز ٹھہرنے کا ارادہ کر لیا تو اس کی نماز میں فوراً ہی تبدیلی واقع ہو جائے گی اور اسے دو رکعات کے بجائے پوری نماز ادا کرنا ہوگی، خواہ وہ نماز کے شروع میں مذکورہ نیت کرے یا وسط میں یا آخر میں، البتہ یہ ضروری ہے کہ اس گھڑی میں نماز کا وقت، خواہ تھوڑا ہی ہو، باقی ہو اور خواہ نمازی منفرد (اکیلا نماز پڑھنے والا) ہو، مسبوق یا مکمل میں سے کسی ایک قسم کا مقتدی ہو، البتہ اگر مکمل کا وضو باطل ہو جائے یا وہ امام کے پیچھے سو جائے اور وہ وضو کر کے اس وقت آیا یا نیند سے بیدار ہوا، جب امام اپنی نماز مکمل کر چکا تھا اور اب وہ اپنی نماز مکمل کر رہا ہو اور اس دوران میں وہ قیام کی نیت کرے تو ہمارے تین ائمہ کے نزدیک اس کی فرض نماز میں کوئی تبدیلی نہ ہوگی۔ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کو اس رشتے سے اختلاف ہے۔

ہمارے دلیل یہ ہے کہ :

اقامت کی نیت دراصل ٹکنے اور ٹھہرنے کی نیت ہے، جو نماز کے منافی نہیں ہے، لہذا نماز میں اقامت کی نیت کرنا درست ہے؛ پھر چونکہ ابھی نماز کا وقت باقی ہے اور فرض نماز بھی جو کہ ابھی مکمل نہیں ہوئی، تبدیلی یا تغیر کا احتمال رکھتی ہے اور اس میں مغیر (تبدیلی لانے والا عمل، یعنی اقامت کا ارادہ) پایا گیا ہے، لہذا اس میں تبدیلی واقع ہو جائے گی، لیکن اگر نماز کا وقت نکل جائے یا اس نے فرض نماز ادا کر لی ہو، تو اب اس نماز میں چونکہ تبدیلی کا احتمال نہیں رہا، لہذا اب مغیر کی موجودگی اس پر اثر انداز نہیں ہو سکتی، اور مددک اگر وضو باطل ہونے کے بعد وضو کرنے کے لیے گیا ہو یا اس کی آنکھ لگ گئی ہو اور وہ ان دونوں صورتوں

۱۔ وہ مقتدی جس کا وضو غلط ہو جائے اور وہ وضو کے بعد اگر امام کے ساتھ شامل ہو جائے تو اسے لاحق کہتے ہیں۔

میں اس کے ملنے یا ہوشیار ہونے سے پہلے امام اپنی نماز مکمل کر چکا ہو تو ان دونوں صورتوں میں اس کو حکماً امام ہی کے پیچھے بچھا جائے گا، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مدرک نہ تو قرأت کرتا ہے اور نہ ہی سہو ہو جانے کی صورت میں بجدہ سہو کرتا ہے؛ بنا بریں جب امام نماز سے فارغ ہو گیا تو اب اس کی نماز کی فرضیت بھی اقتداء کی بنا پر مستحکم ہو گئی۔ لہذا اب اس کے حق میں کسی تبدیلی کی گنجائش باقی نہ رہے گی۔ اسی طرح لائق کی نماز کا بھی یہی حکم ہے۔ بخلاف مبوق کے اس لیے کہ ابھی اس کی نماز مکمل نہیں ہوئی اور اس میں تبدیلی کی گنجائش موجود ہے۔“

جب یہ بات اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی مسافر نے ایک رکعت پڑھی ہو، پھر وہ اقامت کی نیت کرے تو اس کے فرض کی حالت بدل جائے گی۔ جیسا کہ اوپر بیان کر آئے ہیں کہ فرض نماز جو وقت پر ادا کی جا رہی ہو تبدیلی کو قبول کرنے کی گنجائش رکھتی ہے۔

یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ اگر کسی مسافر نے ایک رکعت پڑھ کر اقامت کی نیت کر لی ہو اور پھر نماز کا وقت جائز ہو کہ وہ اب نماز پوری ادا کرے گا۔ تاہم اگر اس نے ایک رکعت ادا کی ہو کہ نماز کا وقت نکل جائے اور پھر وہ اقامت کی نیت کرے تو اب اس کی فرض نماز میں تبدیلی کی بالکل گنجائش نہ ہوگی اور اگر اس نے مثلاً ظہر کی نماز شروع کی اور قعدہ اولیٰ میں بیٹھنے کے بعد تیسری رکعت میں اٹھ کر اقامت کی نیت کی تو اگر اس نے نیت کرنے تک تیسری رکعت کا بجدہ نہ کیا ہو، تو اس کی فرض نماز میں تبدیلی ہو جائے گی۔ کیونکہ ابھی تک وہ فرض نماز سے فارغ نہیں ہوا۔ البتہ وہ قیام اور رکوع کا اعادہ کرے گا کیونکہ نیت کرنے سے پہلے تیسری رکعت کے یہ افعال محض نفل تھے، جبکہ اب اُسے چار فرض ادا کرنا ہیں، اور نفل نماز فرض نماز کے قائم مقام نہیں بن سکتی، اسی طرح اب اُسے اس آخری دو رکعت کے حصے (شفعہ ثانیہ) میں اختیار ہو گا کہ چاہے وہ قیام میں قرأت کرے یا تسبیح پڑھ لے اور چاہے وہ خاموش کھڑا رہے، ظاہر روایت میں اسی طرح منقول ہے، البتہ اگر اس نے تیسری رکعت کا بجدہ کر لیا ہو تو اب اس کی فرض نماز میں تبدیلی واقع نہ ہوگی، کیونکہ تیسری رکعت کا بجدہ کر کے اب وہ فرض نماز سے خارج ہو گیا ہے اور یوں اس کی فرض نماز کی صورت متعین ہو گئی، لہذا اب اس میں نیت کرنے سے تبدیلی واقع نہ ہوگی، تاہم اُسے مزید ایک رکعت ملا کہ اپنی نماز کو مکمل چار رکعت کرنا ہو گا تاکہ دو رکعت فرض ہو جائیں اور دو رکعت نفل ہو جائیں، کیونکہ عبادت کے لیے نماز بتراء (ایک رکعت) جائز نہیں ہے اور اگر اس نے اس رکعت کو باطل کر دیا تو اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑے گا، کیونکہ اب اس کی نماز مکمل ہو چکی ہے اور ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک اس پر آخری دو رکعات کی قضا بھی لازم نہ ہوگی، تاہم امام زفر رحمۃ اللہ علیہ اس کے مخالف ہیں، ان کا یہ موقف اُن کے اصولی موقف پر مبنی ہے؛ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب وہ دو رکعت کے بعد تشہد میں التحیات پڑھنے کی مقدار میں بیٹھا ہو اور اگر وہ اس قعدہ اولیٰ میں نہیں بیٹھا اور تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا، اب اگر اس نے اقامت کی نیت کر لی تو اس کی فرض نماز میں تبدیلی واقع ہو جائے گی، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ پھر یہ دیکھنا چاہیے کہ تیسری رکعت کے لیے اُٹھتے ہوئے اس کی کمر سیدھی ہو گئی ہے یا نہیں؟ اگر کمر سیدھی نہیں ہوئی تو وہ دوسرے قعدے میں بیٹھ سکتا ہے، لیکن اگر اس کی کمر سیدھی ہو گئی ہو تو پھر اُسے بیٹھنا نہیں چاہیے، بلکہ اس طرح کھڑے ہو جانا چاہیے، جس طرح مقیم تیسری رکعت سے ہو تھی رکعت کے لیے کھڑا ہوتا ہے اور اب اسے آخری دو رکعات میں قرأت پڑھنے کے متعلق بھی اختیار ہے، چاہے وہ پہلی دو رکعت

میں قرأت کرے اور چاہے آخری شفع (دو رکعات) کو اس کے لیے مختص کرے۔

اسی طرح اگر وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ گیا ہو، مگر ابھی اس نے تیسری رکعت کا سجدہ نہ کیا ہو، اور اس دوران میں اس نے اقامت کی نیت کر لی ہو تو تب بھی اس کی فرض نماز میں تبدیلی ہو جائے گی، تاہم جیسا کہ اوپر بیان ہوئے تھے تیسری رکعت کا قیام اور رکوع دہرانا ہوگا اور اگر اس نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہو، پھر اقامت کی نیت کی ہو، تو اب اس کی نیت اس نماز کے متعلق موثر نہیں رہے گی، کیونکہ تیسری رکعت کا سجدہ کرتے ہی اس کی فرض نماز بالاجماع باطل ہو گئی اور اس کی نفل نماز شروع ہو گئی اور نفل نماز کا آغاز یا تو تکبیر تحریمہ سے ہوتا ہے یا پھر کوئی ایسا عمل کرنے سے جس سے پھلی نماز مکمل ہوتی ہو اور چونکہ فرض نماز کی تکمیل تیسری رکعت کا سجدہ کرنے سے ہو گئی، اس لیے کہ کوئی نماز سجدہ کے بغیر نماز نہیں کہلاتی، لہذا جب اس نے نفل نماز شروع کر دی تو اب وہ ضرورہٗ فرض نماز سے خارج ہو گیا، تاہم امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی سابق تحریمہ ہی باقی رہے گی اور اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ ایک اور رکعت پڑھے کہ چار رکعت نفل پورے۔ کیونکہ نفلوں میں تین رکعتیں جائزہ نہیں ہوتیں اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کی تحریمہ بھی باطل ہو جائے گی، کیونکہ جب اس کی فرض نماز باطل ہو گئی تو اس کے ساتھ ہی اس کے لیے کہی گئی تکبیر تحریمہ بھی باطل قرار پائے گی، لہذا اب اس نماز کو نفل نہ بنایا جاسکے گا۔

اگر کسی مسافر نے ظہر کی دو رکعات پڑھیں اور اس کی دونوں یا ایک رکعت میں قرأت نہ کی اور وہ دوسری رکعت کے بعد انتحیات پڑھنے کی مقدار میں قعدہ میں بیٹھا بھی ہو، بعد ازاں وہ تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا ہو تو اب اگر اس نے تیسری رکعت میں اقامت کی نیت کر لی تو امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز میں تبدیلی ہو جائے گی۔ اور وہ قرأت پہلی دو رکعات کی جگہ آخری رکعات میں قضا کر سکے گا، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز بالکل باطل ہو جائے گی اور اگر اس نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہو، پھر اس نے اقامت (ٹھیرنے) کی نیت کی ہو تو بالاجماع اس کی فرض نماز باطل ہو جائے گی اور اب اسے امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اپنی دو رکعات کو نفل بنانے کے لیے مزید ایک رکعت پڑھنا ہوگی، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ تفصیل اوپر گزر چکی ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ :

”مسافر کی نماز ظہر مقیم کی نماز فجر کی طرح ہے اور فجر کے متعلق یہ حکم مسلمہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس کی دونوں رکعات میں یا کسی ایک رکعت میں قرأت نہ کرے، تو چونکہ سوائے از سر نو پڑھنے کے اب اس میں چھوڑے ہوئے فرض کی تلائی کرنا ممکن نہیں، لہذا اس کی فرض نماز باطل ہو جائے گی تو اسی طرح مسافر نماز ظہر کا بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ اب اقامت کی نیت نماز میں واقع شدہ فساد کی اصلاح کرنے میں موثر نہیں ہو سکتی۔ جبکہ شیخین (امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ) کا استدلال یہ ہے کہ فساد والا

۱۔ تحریمہ کا لفظ البدائع میں بکثرت استعمال ہوا ہے، اس سے مراد نماز کی حالت ہے یعنی ایسی حالت کہ جس میں عام افعال حرام ہوتے ہیں۔

عمل ابھی نماز میں مستحکم نہیں ہوا، کیونکہ نماز کا فاسد ہونا دونوں رکعات میں قرات نہ کرنے کی بنا پر ہے جسے اس لیے ابھی مستحکم نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ عین ممکن ہے کہ وہ اقامت کی نیت کرے جس سے اس کی نماز میں تبدیلی واقع ہو جائے، جبکہ مقیم کے حق میں نماز فجر کا معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے، کیونکہ وہاں اس نوع کی تبدیلی کا قطعاً کوئی امکان نہیں ہے، لہذا اس نماز میں مفسد عمل پلنے جانے کی بنا پر اس کا فاسد ہو جانا یقینی ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہو اور اُس نے پہلی دو رکعات میں قرات بھی کی ہو اور وہ قعدۂ ادلیٰ میں بھی تشهد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھا ہو، مگر اس پر سجدہ سہو ہو، پھر وہ سلام پھیرے اور اقامت کی نیت کرے تو امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوگی، مگر امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز دو رکعات کی جگہ چار رکعات میں بدل جائے گی اور وہ اپنی نماز کے اختتام پر سجدہ سہو کرے گا۔ اس اختلاف کا ذکر ”نوادیر ابی سلیمان“ میں ملتا ہے اور اگر اس نے ایک سجدہ سہو کیا یا دونوں ہی سجدے کر دیے اور پھر اُس نے اقامت کی نیت کر لی تو وہ بالاتفاق چار رکعات ہی ادا کرے گا اور سہو کے ان دونوں سجدوں کا نماز کے اختتام پر اعادہ کرے گا اور یہی حکم اس صورت کا ہے کہ اگر وہ پہلی سلام پھیرنے سے قبل ”اقامت“ کی نیت کرے۔

یہ اختلاف دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر مبنی ہے، وہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے کہ اگر کسی شخص پر سجدہ سہو ہو تو وہ سلام پھیرنے سے نماز سے موقوف طور پر خارج ہوتا ہے، پھر وہ سلام کے بعد سجدہ سہو کرے اور اس کا سجدہ سہو کی طرف رجوع کرنا درست بھی ہو تو اس سے یہ ظاہر ہو گا کہ وہ اس سلام سے نماز سے خارج نہیں ہوا تھا اور اگر وہ سجدہ سہو نہ کرے تو اس سے ظاہر ہو گا کہ وہ نماز سے باہر ہو چکا ہے۔ چنانچہ اگر وہ سجدہ سہو کرنے سے قبل اور سلام پھیرنے کے بعد قہقہہ مار کر ہنس دے تو امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس کا وضو باطل نہ ہو گا۔ جب کہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ سلام سہو کی بنا پر نماز سے قطعاً خارج نہیں ہوتا، چنانچہ اگر وہ سجدہ سہو سے قبل اور سلام کے بعد قہقہہ مار کر ہنس پڑے تو اس سے اس کا وضو جاتا رہے گا۔ ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ:

”شریعت نے اس شخص کی سلام کے عمل کو باطل قرار دیا ہے کہ جس پر ابھی سجدہ سہو واجب ہو، کیونکہ سجدہ سہو نماز کی تحریمہ میں ادا کیا جاتا ہے، اس لیے کہ وہ نماز کے نقصان کی تلافی کرنے کے لیے مشروع ہوا ہے اور نقصان کی تلافی اسی صورت میں ممکن ہو سکتی ہے کہ جب اس کو عین حالت نماز میں ادا کیا جائے۔ اسی بنا پر سجدہ سہو کے بعد التحیات میں بیٹھنے کے بعد اگر کوئی ایسا عمل سرزد ہو جائے جو نماز کے

منافی ہو تو سجدہ سہو ساقط ہو جاتا ہے اور سجدہ سہو کے نماز میں ہونے کا تصور اسی وقت ممکن ہے، جب اس سے قبل کبھی جانے والی سلام کا عمل باطل قرار دیا جائے، لہذا اس حالت میں سلام کا وجود و عدم یکساں ہو گا تو جو طرح سلام اگر حقیقتہً نہ پھیری جائے تو نماز کے باقی رہنے پر سب کا اتفاق ہے تو اسی طرح

۵۱ یہاں بھی سہو کا تبہ ہے، قعدہ کو قعدہ لکھا گیا ہے۔

اگر سلام کو حکماً معدوم گمان کر لیا جائے، تو اس صورت میں بھی نماز برقرار رہے گی۔
امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ دونوں کا موقف یہ ہے کہ ”السلام“ کا لفظ نماز کا محتل (نماز کی حرمت کو ختم کرنے والا) ہے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

و تَحْلِيلُهُمَا التَّسْلِيمُ۔
اور نماز کی حرمت کو ختم کرنے والی شئی (محلل) سلام ہے۔
اور تحلیل اس شئی کا نام ہے کہ جس سے محتل (حرمت سے خلاصی) حاصل ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ”السلام علیکم“ براہ راست لوگوں سے خطاب ہے۔ بنا بریں یہ ایک ایسی گفتگو ہے، جو نماز کے منافی ہے، البتہ شریعت نے نماز کے لیے تلافی نقصان کے لیے اس کے اس عمل کو سجدہ سہو کرنے کی صورت میں بوجہ ضرورت معطل قرار دیا ہے۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کی حالت میں جو کوتاہی ہوئی، اس کی تلافی فقط اسی صورت میں ممکن ہے۔ جب اس کی تلافی کرنے والا عمل بھی اسی نماز کے اندر شامل ہو۔ اسی لیے ہم نماز کی تحریمہ کو ضرورت کے تحت باوجود اس کے منافی عمل پائے جانے کے برقرار رکھتے ہیں، لہذا اگر تو وہ شخص سلام پھیرنے کے بعد سجدہ سہو ادا کرنے میں مصروف ہو گیا اور اس کا یہ عمل درست بھی ہو تو تب تو نماز کی تحریمہ کو باقی رکھنے کی ضرورت ثابت ہو جائے گی، جس کی بنا پر تحریمہ برقرار ہے گی اور اگر اس نے سجدہ سہو نہ کیا تو اب اس کی ضرورت ثابت نہ ہوگی۔ لہذا سلام کے عمل کے ذریعے نماز ختم ہو جائے گی اور نماز کی تحریمہ باطل ہو جائے گی۔

جب یہ بات ذہن نشین ہو گئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ چونکہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک نماز کی تحریمہ بھی (یعنی سجدہ سہو کے لیے سلام پھیرنے کے باوجود) باقی ہے اور اس وقت اقامت کی نیت پانی گئی ہے، لہذا اس کی فرض نماز میں تبدیلی واقع ہو جائے گی۔ یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کسی نے سلام پھیرنے سے قبل نیت اقامت کر لی ہو یا سجدہ سہو کے لیے لوٹنے کے بعد نیت کی ہو، جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک زیر نظر صورت میں اقامت کی نیت اس وقت پانی گئی ہے کہ جب نماز کی تحریمہ ختم ہو چکی تھی، کیونکہ ”تحریمہ“ کو اس کے منافی عمل (سلام) کے باوجود محض سجدہ سہو کے لیے بوجہ ضرورت برقرار رہنے دیا جاتا ہے، حالانکہ یہاں اس کا سجدہ سہو کے لیے لوٹنا درست نہیں تھا، جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کا لوٹنا درست ہوتا تو اس سے واضح ہوتا کہ اس کی تحریمہ ابھی باقی تھی تو اس سے واضح ہوا کہ اس کی فرض نماز دو سے تبدیل ہو کر چار ہو جائے گی اور پھر چونکہ یہ قعدہ ”وسط نماز“ میں واقع ہو گیا ہے، حالانکہ وسط نماز میں سجدہ سہو ادا کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ سجدہ سہو کا اصل مقام تو نماز کا اختتامی حصہ ہے اور یہاں نماز کی تحریمہ کو موقوف ٹھیلنے کا کوئی فائدہ نہیں، لہذا اس حالت میں نماز کی تحریمہ موقوف نہیں ہوگی بخلاف اس کے کہ کوئی شخص اس کی اسی حالت میں اقتدا کرے اس کی یہ اقتدا میرحال موقوف رہے گی۔ اگر تو اس نے سجدہ سہو کر لیا تو واضح ہو جائے گا کہ اس کی اقتدا درست تھی اور اگر اس نے سجدہ سہو نہ کیا تو واضح ہوگا کہ اس کی اقتدا باطل تھی۔ وجہ یہ ہے کہ وہاں پر سلام کے عمل کو موقوف رکھنے میں ایک فائدہ ہے۔ وہ یہ کہ نماز کا سجدہ سہو ادا کرنا درست قرار پائے۔ اسی صورت کے تحت نماز کے منافی عمل کو ساقط قرار دیا گیا ہے، مگر یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے۔“

بخلاف اس صورت کے کہ:

”اگر کسی نے سہو کے لئے دو بجدوں کی جگہ محض ایک سجدہ کیا اور پھر اس نے اقامت کی نیت کر لی یا اس نے دونوں سجدے کر لیے کہ اس صورت میں اس کی نیت درست ہوگی، گو اس کے نتیجے میں سہو کے یہ دونوں سجدے غیر معتبر ہوں گے، کیونکہ انہیں نماز کے وسط میں ادا کیا گیا ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ وہاں نمازی کا سجدہ سہو ادا کرنا درست تھا، جس سے پتہ چلا کہ نماز کی تحریمہ ابھی باقی ہے۔ بنا بریں اقامت کی نیت اس وقت پائی گئی ہے، جب کہ ابھی نماز کی تحریمہ باقی ہے، لہذا اس کی نماز تبدیل ہو کر چار رکعت ہو جائے گی اور جب فرض نماز تبدیل ہو کر چار ہو گئی تو واضح ہوا کہ سجدہ سہو نماز کے وسط میں ادا کیا گیا ہے، لہذا ان کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، لیکن اس سے یہ ظاہر نہیں ہوگا کہ جب ان کو ادا کیا گیا تھا۔ وہ اسی وقت غیر معتبر تھے، بلکہ وہ اس کے بعد اس وقت غیر معتبر ہوئے ہیں، جب اس نے اقامت کی نیت کر لی تھی۔ جبکہ زیر بحث صورت میں معاملہ اس کے برعکس ہے اور کسی ایسے عمل میں جو ابتدا میں صحیح واقع ہوا ہو، پھر کسی اور قابل فسخ عمل کی وجہ سے غیر معتبر قرار پایا ہو اور ایسے عمل میں جو ابتدا سے ہی درست واقع نہ ہوا ہو، بڑا فرق ہے کیونکہ اول الذکر صورت میں جب عمل کیا گیا تھا، وہ اس وقت بالکل درست تھا، مگر بعد میں کسی قابل فسخ عمل کے باعث اُسے غیر معتبر ٹھہرایا گیا۔ جبکہ دوسری صورت میں سرے سے عمل ہی وقوع میں نہیں آتا۔“

ان دونوں کے مابین فرق کی مثال اس طرح سمجھی جاسکتی ہے کہ اگر کسی نے کوئی مکان خریدا اور پھر اس میں سے کوئی عیب نظر آگیا تو اس نے عدالتی فیصلے کے ذریعے اس مکان کو واپس کر دیا اور اس طرح بیع کا یہ معاملہ منسوخ ہو گیا۔ لیکن اس سے اس شفع کرنے والے کا حق شفعہ ختم نہیں ہوتا، جو اس معاملہ بیع کی بنا پر ثابت ہوا تھا اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مکان کے بدلے میں معاوضے کے طور پر جو غلام دیا گیا تھا، وہ غلام نہیں، بلکہ آزاد شخص تھا، تو اس سے حق شفعہ بالکل ثابت نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں سرے سے ہی بیع وقوع میں نہیں آتی، لیکن اول الذکر یعنی بیع فسخ ہونے کی صورت میں یہ بات واضح نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

پھر ہمارے نزدیک مذکورہ بالا صورت میں نماز کے اختتام پر سہو کے دونوں بجدوں کا اعادہ کیا جائے گا، لیکن امام زفر کو اس سے اختلاف ہے۔ اس بارے میں ہمارا قول ہی زیادہ صحیح ہے، کیونکہ سجدہ سہو کا حکم محض تلافی مافات کے لئے ہے اور اسی لیے یہ اسی وقت پہلے اس مقصد کو پورا کرتا ہے۔ جب اُسے سلام کے بعد ادا کیا جائے، حتیٰ کہ سلام سے قبل ادا کیا جانے والا سجدہ سہو بھی اپنا مقصد پورا نہیں کر سکتا تو وسط نماز میں کیا جانے والا سجدہ سہو تو بدرجہ اولیٰ یہ مقصد پورا نہ کر سکے گا لہذا اپنے مقصد اصلی کے پیش نظر مذکورہ صورت میں سجدہ سہو کا اعادہ کیا جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ پہلی سلام سے قبل نیت کرے کہ اس موقع پر نیت کرنا درست ہوگا، وجہ یہ ہے کہ ابھی بالیقین نماز کی تحریمہ باقی ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے مذکورہ مسئلے کو یوں بھی بیان کیا ہے کہ :

”امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مجدد بہو کے لیے کہی حلت والی سلام کے ذریعہ نماز سے خارج ہونا موقوف نہیں ہوتا۔ بلکہ اس سے نمازی بالیقین نماز سے خارج ہو جاتا ہے۔ توقف تو نماز کی تکمیل کے دوبارہ لوٹ آنے میں ہے کہ اگر نمازی مجدد بہو کرنے کی طرف متوجہ ہو تو تحریمہ نماز دوبارہ تود کر آئے گی اور اگر متوجہ نہ ہو تو تود نہ کرے گی۔ مشائخ کا یہ انداز بیان تخریج مسائل کے نقطہ نظر سے بہت عام فہم معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ہمارا سابقہ بیان، کہ تحریمہ کا بانی رہنا یا اس کا ختم ہونا موقوف ہوتا ہے، زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ سلام سے پہلے اور سلام کے بعد میں نماز کی تحریمہ تو ایک ہی ہے اگر وہ باطل قرار پائے تو جب تک اس کا اعادہ نہ کیا جائے گا۔ وہ کیسے تود کر سکتی ہے۔ (واللہ اعلم)۔

② تابع کا مقیم ہونا

اس سلسلے کی دوسری شرط تابع ہونے کی حیثیت سے اقامت کا اثبات ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ اگر قبوع (آقا، حاکم، خاوند وغیرہ) مقیم ہو جائے تو اس کے تابع افراد بھی اپنے اصل کی نیت کی بنا پر مقیم بن جاتے ہیں جیسے غلام اپنے آقا، عورت اپنے خاوند اور لشکر اپنے پر سالار کی نیت سے مقیم ہو جاتا ہے، وغیرہ ذالک۔

وجہ یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں قبوع (امیر، حاکم، آقا) کی اقامت کا حکم ان کے تابع افراد میں بھی ثابت ہو جاتا ہے اور ان صورتوں میں تابع افراد کی نیت کا علیحدہ اعتبار اس لیے نہیں کیا جاسکتا کہ اس سے تابع افراد کا خود مختار یا قبوع ہونا لازم آتا ہے، جو خلاف حقیقت ہے اور جہاں تک مقروض کے قرض خواہ کے ساتھ سفر کرنے کا تعلق ہے تو جیسا کہ ہم اوپر ”سفر“ کی بحث میں تفصیل بیان کر آئے ہیں کہ وہ دو حال سے خالی نہیں، اگر تو مقروض صاحب حیثیت ہو تو اس صورت میں قرض خواہ کے بجائے اس کی اپنی نیت کا اعتبار ہوگا اور اُسے قرض خواہ کا تابع نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ وہ کسی وقت بھی قرض ادا کر کے اپنے آپ کو اس کے قبضے سے بچھا سکتا ہے اور اگر مقروض مفلس ہو تو اس صورت میں قرض خواہ کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ وہ مقروض ہونے کی بنا پر اس کے ہمراہ رہنے کا پابند ہے اور مفلس ہونے کی بنا پر وہ اس کا حق ادا کر کے اس سے علیحدہ ہونے کی طاقت بھی نہیں رکھتا، لہذا اس کی نیت بے فائدہ ہونے کی بنا پر لغو ہوگی۔

ان تمام صورتوں میں تابع اسی وقت اپنے قبوع (قائد) کی نیت کی بنا پر مسافر سے مقیم بنے گا اور اس کی نماز دو کی جگہ چار رکعت ہوگی مگر جس وقت اُسے اپنے قبوع کی نیت کے متعلق علم ہو اور اگر اُسے یہ علم نہ ہو تو اس صورت میں وہ بدستور مسافر ہی رہے گا۔ چنانچہ اگر کسی تابع نے اپنے قبوع کی نیت معلوم ہونے سے قبل کوئی نماز ادا کر لی تو اس کی نماز درست ہوگی اور اس پر اس نماز کا اعادہ واجب نہ ہوگا، اس سلسلے میں یہ جو ہمارے بعض مشائخ سے منقول ہے کہ اس پر اس نماز کا اعادہ کرنا ضروری ہے تو یہ درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس کے بغیر اس پر کوئی شئی لازم قرار دینا اس کے لیے تکلیف کا باعث بھی ہے اور اس کے لیے حرج کا ذریعہ بھی، چنانچہ اسی بنا پر کسی وکیل کو اس کو اطلاع دیے بغیر ”وکالت“ سے ہٹانا درست نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اسی اصول پر مسافر کا مقیم کی اقتدا میں آنے کا مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اکثر علماء کے نزدیک جب کوئی مسافر مقیم کی اقتدا میں آجاتا ہے تو اس سے اس کی فرض نماز تبدیل ہو کر چار رکعت بن جاتی ہے۔ جبکہ چند ایک علماء اس کے مخالف بھی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس سے مسافر کی نماز تبدیل نہیں ہوتی۔

امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ :

”اگر تو مسافر مقتدی کو مقیم امام کے ساتھ ایک رکعت یا اس سے زیادہ مل گئی تو اس صورت میں اس کی نماز تبدیل ہو جائے گی اور اگر اسے جماعت کے ساتھ ایک رکعت سے بھی کم نماز ملی، مثلاً آخری قعدہ یا آخری رکعت کے بعد وغیرہ تو اس سے اس کی نماز تبدیل نہ ہوگی۔ اس ضمن میں علماء کی اکثریت کا قول ہی زیادہ صحیح ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جب مسافر نے کسی مقیم کی اقتدا کر لی تو وہ اس کا تابع ہو گیا“

کیونکہ فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے :

اَتَمَّاجْعَلِالَامَامَ لِيَتَوْتَمَبَدَفَلَاتَخْتَلِفُوا
امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ اس کی اقتداء کی جائے
پس تم اس سے اختلاف نہ کرو۔

اور چونکہ نماز کو جب اس کے صحیح وقت میں ادا کیا جا رہا ہو تو اس میں کسی تبدیل کرنے والے عمل کی بنا پر تبدیلی کی گنجائش رہتی ہے، جیسے اگر کوئی شخص نماز کے وقت میں اقامت کی نیت کر لے تو اس سے اس کی فرض نماز تبدیل ہو کر دو سے چار رکعت بن جاتی ہے اور یہاں پر بھی تبدیلی کا ایک سبب موجود ہے اور وہ مقیم کی اتباع ہے لہذا اس کی فرض نماز بدل کر چار رکعت ہو جائے گی اور اس کی نماز تبدیل ہو کر اس کے امام جیسی ہو جائے گی، اسی لیے اس کا مقیم امام کی اقتدا کرنا بھی درست ہوتا ہے۔

لیکن اگر مسافر کسی مقیم امام کی اس وقت اقتدا کرے کہ جب نماز کا اصل وقت نکل گیا ہو (اور امام اس نماز کی قضا پڑھ رہا ہو) تو اس کی اقتدا درست نہ ہوگی۔ کیونکہ وقت گزرنے کے بعد نماز ادا کرنا، یہ نماز کو قضا کرنا ہے اور یہ قضا ادا کے قائم مقام ہوتی ہے اور چونکہ اصل نماز (ادا) کسی منیر کی عدم موجودگی کی بنا پر تبدیل نہیں ہوئی لہذا اس کی قضا نماز بھی تبدیل نہ ہوگی، جیسا کہ اگر کوئی مسافر کسی نماز کا وقت گزرنے کے بعد اقامت کی نیت کر لے تو اس کی گزشتہ وقت کی نماز اس کی اس نیت سے تبدیل نہیں ہوتی اور جب وقت گزرنے کی صورت میں مقیم کی اقتداء کرنے کے باوجود، مسافر کی قضا نماز میں تبدیلی واقع نہ ہوگی تو اب صورت یہ ہوگی کہ مسافر پر فقط دو رکعتیں فرض ہوں گی (جب کہ مقیم امام چار رکعات ادا کرے گا) اور درمیانہ قعدہ مسافر کے حق میں فرض، لیکن مقیم امام کے حق میں نفل ہوگا تو اگر اس کی اقتداء کو درست قرار دیا جائے تو یہ قعدہ کی حد تک فرض نماز پڑھنے والے کا نفل نماز پڑھنے والی کی اقتداء کرنا ہوگا اور جس طرح پوری نماز کے متعلق یہ حکم ہے کہ مفترضی (فرض نماز والے) کی اقتداء نفل نماز والے کے پیچھے جائز نہیں ہوتی تو اس طرح نماز کے کسی ایک رکن میں بھی اس قسم کی اقتداء جائز نہ ہوگی اور جس قیاس کا امام مالکؒ نے ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں، کیونکہ نماز کو کئی حصوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا، لہذا اگر کوئی تبدیلی لے والا عنصر کسی

ایک جزد میں پایا جائے گا تو وہ پوری نماز میں تبدیلی کا موجب بن سکے گا اور اگر کسی مقیم نے دو رکعات، قرأت کے ساتھ ادا کیں۔ پھر وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا اور اس تیسری رکعت میں کوئی مسافر اس کی اقتداء میں اس وقت آیا، جب نماز کا وقت گزر چکا تھا تو اس صورت میں بھی اس کی اقتداء درست نہ ہوگی، کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ وقت نکلنے کے بعد مسافر کی دو رکعتیں مستحکم ہو جاتی ہیں اور اس کے لیے اپنی ان دونوں رکعات میں قرأت کرنا فرض ہوتا ہے، جبکہ مقیم کے لیے فرض نماز کی آخری دو رکعات میں قرأت کرنا مستحب (نفل) ہے۔ لہذا اس صورت میں بھی قرأت کی حد تک مفترض (فرض پڑھنے والے) کا متنفل (نفل پڑھنے والے) کے پیچھے اقتداء کرنا لازم آئے گا اور اگر امام نے اپنی پہلی دو رکعات میں قرأت نہ کی ہو اور پھر جب بالا طریقے پر کوئی مسافر آخری دو رکعات میں اس کی اقتداء میں آجائے تو اس کے متعلق دونوں روایتیں ہیں۔

جہاں تک مسافر امام کے پیچھے مقیم کی اقتداء کرنے کا تعلق ہے تو یہ اقتداء وقت کے اندر بھی درست ہے اور وقت گزرنے کے بعد بھی، کیونکہ مسافر کی نماز دونوں حالتوں (ادا و قضا) میں یکساں رہتی ہے اور درمیان والا قعدہ اس کے حق میں فرض ہے۔ لیکن مقیم کے حق میں نفل ہے اور چونکہ متنفل (نفل نماز والے) کا مفترض (فرض نماز والے) کے پیچھے نماز پڑھنا، بہر صورت جائز ہے، لہذا کسی ایک رکن کی حد تک بھی اس کی اجازت ہے، تو ان دونوں صورتوں میں یہی فرق ہے تو پھر جب مسافر امام دو رکعت کے بعد سلام پھیرے گا تو مقیم سلام نہیں پھیرے گا، کیونکہ ابھی اس کی نصف نماز باقی ہے اور اگر اس نے سلام پھیر دی تو اس سے اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور وہ اٹھ کر اپنی چار رکعتیں مکمل کرے گا۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مکہ سے یہ فرمایا تھا:

”اے اہل مکہ تم اپنی نمازوں کو مکمل کرو۔ کیونکہ ہم تو مسافر ہیں“

اور مسافر امام کے لیے مناسب ہے کہ وہ سلام پھیرنے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتداء میں مقیم مقتدیوں سے یہی جملہ کہے کہ:

”تم لوگ اپنی نمازیں مکمل کرو، ہم تو مسافر لوگ ہیں“

بعد ازاں جو مقیم مقتدی دو رکعتیں پڑھے گا تو اگر وہ مدرک (پوری نماز امام کے ساتھ ادا کرنے والا) ہے، تو اس پر بقیہ دو رکعات میں قرأت کرنا ضروری نہیں۔ کیونکہ اس کے حق میں یہ دو رکعتیں آخری شفع (دو رکعتیں) ہیں؛ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ:

”الاصل“ میں ایسی عبارت نقل کی گئی ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ اس صورت میں آخری دو رکعات

میں مقتدی پر قرأت کرنا ضروری ہے۔“

کیونکہ امام محمد فرماتے ہیں کہ:

”اگر اے ان آخری دو رکعات میں ہو پیش آجائے تو اس پر بجدہ ہو ادا کرنا ضروری ہے“

لہذا اس پر قرأت بھی ضروری ہوگی؛ جبکہ (ہمارے خیال میں) اس عبارت سے تو اس کے برعکس حکم ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ انہوں نے بجدہ ہونے کے متعلق اے منفردگان کیا ہے، لہذا وہ قرأت کے حق میں بھی منفرد کی طرح ہو گا اور

منفرد آخری دو رکعات میں قرأت نہیں کرتا۔

مسافر امام کی نماز مکمل ہونے کے بعد مقیم مقتدی اپنی بقیہ نماز اکیلے اکیلے پڑھیں گے، لیکن اگر انہوں نے اپنے میں سے کسی ایک کی اقتداء شروع کر دی تو امام کی نماز تو درست، لیکن مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس وقت اقتداء شروع کی ہے، جب ان پر اکیلے اکیلے نماز پڑھنا لازم تھا اور اگر کوئی مقیم اپنی بقیہ نماز پوری کہنے کے لیے تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا۔ پھر امام نے سلام پھیرنے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی۔ اب یہ دیکھا جائے گا کہ مقیم مقتدی نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہے یا نہیں۔ اگر اس نے ابھی تیسری رکعت کا سجدہ نہیں کیا تو اب وہ اپنی علیحدہ نماز پڑھنا چھوڑے اور دوبارہ اپنے امام کی اقتداء کر لے اور اگر اس نے اپنی علیحدہ نماز پڑھنا جاری رکھی اور تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا تو اس کی یہ نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ امام کی نیت میں تبدیلی کرتے ہی مقتدی پر لازم ہو گیا تھا کہ وہ اپنے امام کی چاروں رکعات میں اقتداء کرے اور چونکہ مقتدی جب تک تیسری رکعت کا سجدہ نہیں کرتا۔ اس وقت تک وہ اپنے امام کی اتباع سے خارج نہیں ہوتا، لہذا اس کا علیحدہ ادا کیا ہوا قیام یا رکوع محض نقل ہو گا اور یہ نقل فرض کے قائم مقام نہیں بن سکتا اور اگر اس نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا، پھر امام نے اقامت کی نیت کی، تو اب مقتدی اپنی نماز مکمل کر لے گا اور وہ امام کی اقتداء نہیں کرے گا اور اگر اس نے علیحدہ نماز پڑھنا چھوڑ کر امام کی اقتداء کر لی تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے ایسے وقت امام کی اقتداء کی ہے، جب اس پر علیحدہ نماز پڑھنا لازم تھا (واللہ اعلم)۔

اسی طرح اگر کسی مسافر نے مقیم امام کے پیچھے نماز کے اصل وقت میں اقتداء کی، لیکن نماز مکمل کرنے سے پہلے نماز کا اصل وقت جاتا رہا تو اس صورت میں بھی نہ تو اس کی نماز باطل ہوگی اور نہ ہی اس کی اقتداء پر کوئی اثر پڑے گا، کیونکہ مسافر مقتدی کے لیے نماز کا وقت گزرنے کے بعد اقتداء کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اس کے لیے اتمام کی کوئی ممانعت نہیں تو جب اس کی اقتداء درست ہوگئی تو اب وہ مقیم امام کا تابع ہو گیا اور اب اس کا حکم دوسرے مقیم مقتدیوں جیسا ہی ہوگا۔ جبکہ مسافر کے لیے دو رکعات اس وقت مستحکم ہوتی ہیں، جب نماز کا پورا وقت نکل جائے اور اب تو وہ اس کی اتباع کی بنا پر مقیم بن چکا ہے اور مقیم کے حق میں وقت نکل جانے سے بھی نماز دو رکعتیں نہیں ہوتی، جیسے اگر مسافر بذات خود اقامت کی نیت کرے تو تب بھی اس کی نماز تبدیل ہو جاتی ہے۔

اسی طرح اگر وہ مقیم امام کے پیچھے نماز پڑھتے ہوئے سو گیا، پھر جب وہ بیدار ہوا تو نماز کا وقت گزر چکا تھا تو اس صورت میں بھی وہ چار رکعتیں ہی پوری ادا کرے گا کیونکہ اگر کوئی مدرک (ابتداء سے اقتداء کرنے والا مقتدی) نماز میں سو جائے تو وہ بیدار ہو کر اپنی فوت شدہ نماز ہی پڑھنے کا پابند ہوتا ہے، گویا کہ وہ امام ہی کے پیچھے ہے اور چونکہ اتباع کی بنا پر اس کی نماز چار رکعات میں تبدیل ہو چکی ہے اور اتباع کا یہ حکم وقت گزرنے کے باوجود بھی باقی ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا وہ ابھی بھی مقیم امام کا مقتدی ہے۔

لیکن اگر اس نے وقت نکلنے سے قبل یا اس کے بعد مذکورہ بالا صورت میں نماز کے دوران میں کسی سے کوئی بات چیت کر لی تو وہ ہمارے نزدیک محض دو رکعات ہی قضا کرے گا۔ یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، اس سے اختلاف ہے۔

اگر کسی مسافر امام نے مقیم اور مسافر لوگوں کو نماز پڑھانا شروع کی، پھر اُسے دوران نماز حدیث لاحق ہو گیا اور اس نے اپنی جگہ کسی مقیم کو امامت کے لیے کھڑا کر دیا تو اس کی جانشینی درست ہوگی اور ہمارے تین ائمہ کے نزدیک اس تبدیلی سے مسافر مقتدیوں کی نماز پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، لیکن امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس تبدیلی سے ان کی نماز تبدیل ہو کر چار رکعت ہو جائے گی۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ :

”وہ (مسافر) مقیم امام کے مقتدی بن چکے ہیں اور ان کی نماز صحت اور فساد دونوں صورتوں میں اسی امام کی نماز کے ساتھ متعلق ہو گئی ہے اور مسافر جب بھی کسی مقتدی امام کی اقتداء اختیار کرتا ہے، تو اس کی نماز تبدیل ہو کر چار رکعت بن جاتی ہے تو جس طرح اگر ابتداء مسافر مقیم امام کی اقتداء کرے تو اس کے لیے یہ حکم ثابت ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ثابت ہوگا۔“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر مسافر کی نماز تبدیل نہیں ہوگی تو اس کے لیے مقیم امام کی اقتداء کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں قعدہ اولیٰ مسافر کے حق میں فرض اور مقیم کے حق میں نفل ہوگا، اور چونکہ اس صورت میں قعدہ کی حد تک متغفل (نفل پڑھنے والے) کے پیچھے مغضی (فرض نماز والے) کا اقتداء کرنا لازم آتا ہے لہذا اقتداء درست نہ ہوگی، چنانچہ اسی بنا پر نماز کا وقت گزرنے کے بعد مسافر کے لیے مقیم امام کی اقتداء کرنا بالاتفاق جائز نہیں۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ زیر بحث صورت میں مقیم شخص ضرورت کے تحت مسافر امام کا جانشین ہوا ہے، کیونکہ (وضو خطا ہو جانے کے باعث) مسافر بذاتِ خود نماز مکمل نہیں کر سکتا، لہذا وہ تعداد رکعات کے معاملے میں اپنے پیشِ رو کا قائم مقام ہوگا۔ کیونکہ کسی کا جانشین اسی کا کام ہی انجام دیتا ہے، گویا کہ وہ وہی ہے، تو چونکہ یہ تمام لوگ معنوی طور پر مسافر امام ہی کے مقتدی ہوں گے، لہذا ان کی نماز بھی دوسے چار رکعات میں تبدیل نہ ہوگی اور چونکہ وہ اپنے اصل کا قائم مقام ہے اور اسی کی نماز کی تکمیل کر رہا ہے، لہذا قعدہ اولیٰ اس پر بھی اصل امام کی طرح فرض ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی مسافر کسی امام کا جانشین بنے اور پھر اُسے کھڑے ہو کر اقامت کی نیت کرے، تو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں، یہاں بھی مسافروں کی نماز میں تبدیلی واقع نہ ہوگی؛ پھر جب اصولاً مقیم کے لیے مسافر امام کا قائم مقام بننا جائز ٹھہرا تو اُسے چاہیے کہ دو رکعتیں پڑھا کر امام کی نماز کو مکمل کرے۔ پھر تہجد پڑھنے کی مقدار میں قعدہ اولیٰ میں بیٹھے، لیکن سلام نہ پھیرے۔ اس لیے کہ وہ مقیم ہے اور ابھی اس نے مزید نصف نماز ادا کرنا ہے اور اگر اس نے سلام پھیر دی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، لہذا اب وہ اپنی جگہ کسی مسافر شخص کو کھڑا کر دے گا جو مسافر مقتدیوں کو سلام پھرائے۔ بعد ازاں وہ امام اور دیگر مقیم مقتدی کھڑے ہو کر اکیلے اکیلے اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کر لیں، کیونکہ باقی نماز پڑھنے میں وہ ”لاحق“ کی مانند ہیں اور اگر انہوں نے اپنے میں سے کسی ایک شخص کی اقتداء شروع کر دی تو ان کے امام کی نماز مکمل ہو جائے گی کیونکہ وہ فی نفسہ منفرد ہے، لیکن اس کی اقتداء کرنے والوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اس حالت میں انہوں نے اکیلے اکیلے نماز پڑھنے کے فرض کو چھوڑ دیا ہے۔

اگر کسی مسافر نے مسافروں کو نماز کے اصلی وقت میں ایک رکعت پڑھائی۔ پھر اُس نے اقامت کی نیت کر لی تو اُس صورت میں وہ چار رکعات ہی پڑھائے گا۔ کیونکہ یہاں یہ امام اصل ہے اور اس کی نماز کسی مغیر

(تبدیلی پیدا کرنے والے اعلیٰ) یعنی اقامت کی نیت پائے جانے کی وجہ سے تبدیل ہو گئی ہے، لہذا اتباع ہونے کی بنا پر اس کے مقتدیوں کی نماز میں بھی تبدیلی ہو جائے گی۔ بخلاف مذکورہ بالا صورت کے، کیونکہ وہاں امام اپنے ”پیش رو“ کا محض قائم مقام ہے اور جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اسی کی نماز کو مکمل کرنے والا ہے، لہذا وہاں تبدیلی نہ ہوگی۔

اگر کسی مسافر نے مقیم اور مسافر دونوں طرح کے لوگوں کو دو رکعات پڑھائیں، پھر جب وہ تشہد کے لیے بیٹھا تو سلام پھیرنے سے قبل مسافر نمازیوں میں سے کسی نے کوئی بات کر لی یا وہ اٹھ کر کھڑا ہو کر ایک طرف کو چل دیا اور اُس کے بعد مسافر امام نے اقامت کی نیت کر لی تو اس صورت میں اس کی اور اس کے ان مسافر مقتدیوں کی نماز، جنہوں نے کوئی بات چیت نہیں کی۔ تبدیل ہو کر چار رکعات بن جائے گی، کیونکہ مغیر (تبدیلی پیدا کرنے والا اعلیٰ) صحیح مقام پر پایا گیا ہے اور جنہوں نے کوئی بات چیت کر لی ہو، اُن کی نماز مکمل ہو جائے گی، کیونکہ انہوں نے ایسے وقت میں بات چیت کی ہے کہ اگر اُس وقت اُن کا امام بات چیت کر لیتا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوتی۔ اسی طرح جب مقتدی نے بھی اسی وقت بات چیت کی ہے تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا۔

اگر مقتدی نے امام کی نیت میں تبدیلی ہو جانے کے بعد بات چیت کی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ امام کی اتباع میں اب اس کی نماز تبدیل ہو کر چار رکعات ہو چکی تھی۔ بنا بریں اس کے قعدہ اولیٰ کے اختتام پر گفتگو کرنے سے اس کا نماز کے درمیان میں گفتگو کرنا لازم آتا ہے۔ اس لیے اس کی نماز کا فاسد ہونا ضروری ٹھہرا، لیکن اس پر اعانے کی صورت میں ہمارے نزدیک فقط مسافر کی نماز یعنی دو رکعات ہی پڑھنا لازم ہوگا، وجہ یہ ہے کہ وہ مقیم محض مقیم امام کی اتباع کی بنا پر قرار پایا تھا، جبکہ نماز ٹوٹنے سے اتباع ختم ہو گئی، لہذا اس کے حق میں دوبارہ نماز کی نماز ادا کرنے کا حکم عود کر آئے گا۔

③ وطن میں داخل ہونا

مسافر کی حالت سفر کے ختم ہونے کا تیسرا سبب اس کا اپنے وطن میں داخل ہو جانا بھی ہے۔ جب بھی کوئی مسافر اپنے وطن میں داخل ہو جائے تو وہ مقیم بن جاتا ہے، خواہ وہ اپنے وطن میں اقامت کے لیے داخل ہوا ہو یا کچھ سامان وغیرہ لینے کے لیے اور یا اپنی کسی اور ضرورت کے لیے اور وہ اس کے بعد پھر وہاں سے نکلنا چاہتا ہو، اس لیے روایت ہے کہ:

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم غزوات کے لیے مسافر بن کر نکلا کرتے تھے۔ پھر آپ مدینہ منورہ لوٹ آتے اور دوبارہ اقامت کی نیت نہ فرماتے تھے۔“

یہاں نماز کی تکمیل اور عدم فساد کا ذکر فرائض کے اعتبار سے ہے، جہاں تک واجبات کا تعلق ہے تو یہ نماز مکمل نہیں کہی جاسکتی، کیونکہ اس کی تکمیل اسلام علیکم کہنے پر موقوف ہوتی ہے، لہذا یہاں اعادے کا حکم بہر حال برقرار رہے گا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مسافر کا شہر اس کی اقامت کے لیے پہلے سے متعین ہے، لہذا نیت اور ارادے کے ذریعے اس کے تعین کی کوئی ضرورت نہیں اور اگر کوئی مسافر ابھی اپنے شہر کے قریب پہنچا ہو کہ نماز کا وقت ہو جائے تو جب تک وہ پوری طرح اپنے شہر میں داخل نہ ہوگا۔ اس وقت تک وہ مسافر ہی رہے گا۔ اسی لیے کہ مروی ہے کہ:

”حضرت علی رضی اللہ عنہ جب بصرے سے کوفہ تشریف لائے تو انہوں نے کوفہ کے نزدیک پہنچ کر بھی سفر کی نماز ادا فرمائی، حالانکہ وہاں سے کوفہ کے مکانات سامنے دکھائی دے رہے تھے۔“

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے مسافر سے فرمایا:

”تو اس وقت تک دو رکعتیں ادا کرتا رہ، جب تک کہ اپنے گھر میں داخل نہیں ہو جاتا۔“

علاوہ ازیں شہر سے خارج یہ وہ جگہ ہے کہ اگر کوئی شخص سفر کی نیت سے سفر کرتا تو یہاں پہنچ کر مسافر بن جاتا، لہذا واپسی کے سفر میں بھی اس کا مسافر رہنا زیادہ قرین صواب ہے۔

العیون میں مذکور ہے کہ:

”اگر چھوٹا بچہ اور کافر سفر کے لیے روانہ ہوں اور جب منزل تک انہیں پہنچنے میں ”مدت سفر“ سے بھی کم فاصلہ رہ گیا تو کافر مسلمان اور بچہ بالغ ہو گیا تو اس صورت میں نو مسلم تو دو رکعت ادا کرے گا، لیکن بچہ پوری نماز پڑھے گا؛ دونوں میں فرق یہ ہے کہ کافر کی جانب سے سفر کا ارادہ کرنا بالکل صحیح ہے، لیکن چونکہ وہ اپنے کفر کی وجہ سے نماز ادا نہیں کرتا، لہذا اس کے قصد و ارادے کا اعتبار نہیں کیا جاتا، لیکن اگر وہ مسلمان ہو جائے تو یہ رکاوٹ دور ہو جائے گی، جبکہ بچے کی عدم بلوغ کے باعث اس کا ارادہ سفر ہی سرے سے درست نہیں، اور چونکہ جب وہ بلوغ کی اس حد تک پہنچا ہے تو اب منزل تک پہنچنے میں مدت سفر سے کم کا فاصلہ رہ گیا ہے، لہذا وہ ابتداءً مسافر نہیں ہوگا۔“

اور نوادر الصلوٰۃ میں مذکور ہے کہ:

”اگر کوئی شخص سفر سے واپس آئے ہوئے اپنے شہر کے قریب پہنچے اور اندر داخل ہونے سے پہلے نماز شروع کر دے۔ پھر دوران نماز اس کا وضو ساقط ہو جائے، مگر اسے پانی نہ ملے اور وہ وضو کے ارادے سے پانی کی تلاش میں اپنے شہر میں داخل ہو جائے تو خواہ یہ شخص منفرد ہو یا امام، وہ جیسے ہی اپنے شہر کے مکانات تک پہنچے گا، مقیم بن جائے گا، لیکن اگر وہ شخص مدرک (پوری نماز ساتھ ادا کرنے والا) ہو تو پھر اگر امام اس وقت تک اپنی نماز سے فارغ نہ ہوا ہو تو وہ مقیم ہونے کے باوجود دو رکعت ہی ادا کرے گا، گویا کہ وہ امام تک کے پیچھے ہے اور لاحق اگر امام کی فراغت سے قبل اقامت کی نیت کر لے تو وہ مقیم بن جاتا ہے، لہذا شہر میں داخل ہونے کی صورت میں تو وہ بدرجہ اولیٰ مقیم ہو جائے گا اور اگر وہ جب شہر کے مکانات کے قریب پہنچا تو امام نماز سے فارغ ہو چکا تھا، تو اب اس کی اقامت کی نیت

۱۔ یہاں ہو کا تلب سے مغیر کو مغیر لکھا گیا ہے۔

درست نہ ہوگی اور وہ ہمارے تین ائمہ کرامؒ کے نزدیک بدستور دو رکعات ہی ادا کرے گا، البتہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ جیسے ہی شہر کے مکانات میں داخل ہوا تو مقیم بن جائیگا، جیسے ان کے نزدیک اس وقت اقامت کی نیت کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہ ہے کہ چونکہ اس موقع پر منغیر (تبدیلی پیدا کرنے والا عمل) وقت کے اندر اس طریقے سے پایا گیا ہے کہ موقع محل اس تبدیلی کو قبول کرنے والا ہے، لہذا نماز تبدیل ہو کر دو کی چار رکعات ہو جائے گی۔

علاوہ اس لیے بھی کہ اگر اس کو امام کے مقتدیوں پر قیاس کیا جائے تو تب بھی نماز تبدیل ہو جاتی ہے اور اگر اس کو مسبوق پر قیاس کیا جائے، تب بھی نماز تبدیل ہو جاتی ہے۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ لائق منفرد نہیں ہوتا، چنانچہ اس پر نہ قرأت کرنا ضروری ہے اور نہ ہی اس پر سجدہ بہو واجب ہوتا ہے، اس کے بجائے وہ اپنی نماز ویسے ہی مکمل کرتا ہے، جیسے گویا وہ امام ہی کے پیچھے ہو، کیونکہ اس نے خود پر نماز امام کے ساتھ ادا کرنا لازم کیا تھا اور چونکہ امام کی فراغت سے اس کے ساتھ نماز پڑھنا چھوٹ گیا، لہذا اس پر قضا لازم ہوگی اور قضا میں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ قضا تو اصل نماز کے قائم مقام ہوتی ہے اور یہاں اصل نماز امام کی ہے اور چونکہ یہ اصل نماز مکمل ہونے کی وجہ سے تغیر و تبدل سے محفوظ ہو گئی ہے۔ لہذا اب وہ مقیم تو ہے، لیکن اس پر مقررہ شرعی فریضہ مسافر والا ہی ہے گا، کیونکہ اگر یہاں قائم مقام کی نماز میں تبدیلی واقع ہو جائے تو یہ تبدیلی اصل کی نماز میں بھی لازم آتی ہے۔ جو قطعاً غلط ہے۔ بخلاف اس شخص کے جو امام کے پیچھے ہو، کیونکہ اس نے امام کے ساتھ پوری نماز ادا کی ہے تو اس کی نماز بر وقت ادا ہونے کی بنا پر قضا نہ ہوگی، لہذا کوئی منغیر پانے جانے سے اس کی نماز تبدیل ہو جائے گی اور بخلاف مسبوق کے کیونکہ وہ اپنی سابقہ چھوڑی ہوئی نماز کو ادا کر رہا ہے۔ اس لیے کہ اس نے امام کے ساتھ پوری نماز ادا کرنے کا التزام نہیں کیا تھا اور پھر چونکہ ابھی وقت بھی باقی ہے، لہذا اس کی فرض نماز تبدیل ہو جائے گی۔

پھر یہاں یہ بھی ذہن نشین رہے کہ مقیم ہونے کی بنا پر تبدیلی اس وقت ہوتی ہے جب وہ نماز کے اصلی وقت میں شہر میں داخل ہو جائے اور اگر وہ نماز کا اصلی وقت گزرنے کے بعد شہر میں داخل ہوا ہو تو تب اس کی فرض نماز قطعاً تبدیل نہ ہوگی، کیونکہ وقت گزرنے کے باعث اب اس پر دو رکعت نماز پڑھنا مقرر ہو گیا ہے۔ لہذا اب شہر میں داخلے سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ جیسا کہ وقت گزرنے کے بعد اگر وہ صریح الفاظ میں اس موقع پر اقامت نیت کرے یا بطریق تبعیت اس کی نیت میں تبدیلی واقع ہو جائے تو تب بھی نماز میں تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔

وطنوں کی اقسام

پھر یاد رہے کہ وطن کی تین اقسام ہیں :

① وطن اصلی : یہ انسان کا وہ وطن ہے، جہاں انسان کا پیدا ہونے کا شہر ہو یا پھر انسان نے وہاں پر گھر بنایا ہو

یا پھر اپنی بیوی اور بچوں کے ساتھ وہاں سکونت اختیار کر لی ہو اور وہ وہاں سے کوچ کرنے کا کوئی ارادہ نہ رکھتا ہو، بلکہ مستقل طور پر رہنے کا متہمی ہو۔

② وطن اقامت : وطن اقامت سے مراد وہ جگہ ہے، جہاں انسان پندرہ دن یا اس سے زیادہ دنوں تک سکونت اختیار کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔ بشرطیکہ یہ جگہ رہائش کے موزوں اور مناسب بھی ہو۔

③ وطن سکنی : وطن سکنی سے مراد انسان کی وہ عارضی سکونت گاہ ہے کہ جہاں وہ پندرہ دن سے کم رہائش اختیار کرنے کا ارادہ رکھتا ہو۔

ایک جلیل القدر فقیہ ابوالحمہ العیاضی نے وطن کو دو قسموں میں تقسیم کیا ہے :

انہوں نے ایک کا نام ”وطن قرار“ رکھا ہے، جبکہ دوسری قسم کو ”وطن مستعار“ قرار دیا ہے۔

وطن اصلی فقط وطن اصلی (کی تبدیلی) سے ہی ختم ہو سکتا ہے۔ جس کی صورت یہ ہوتی

① وطن اصلی

ہے کہ انسان اس شہر کو چھوڑ کر کسی اور شہر میں سکونت اختیار کرے اور اپنے بال بچوں کو وہ اسی

جگہ لے جائے، اس طرح پہلی جگہ وطن اصلی ہونے سے خارج ہو جائے گی، اور پھر اگر وہ اپنے اس پرانے شہر میں کبھی داخل ہو گا تو اس کی نماز دو رکعات ہی رہے گی اور بدل کر چار نہیں ہوگی۔ اس حکم کی بنیاد اس واقعہ پر ہے کہ:

”انخفضت نسلی اللہ علیہ وسلم اور مہاجر صحابہ کرامؓ مکہ کے رہنے والے تھے اور مکہ اُن کا وطن اصلی

نہا۔ پھر جب انہوں نے وہاں سے ہجرت کر کے مدینہ منورہ کو اپنا وطن بنالیا اور وہاں رہنے کے لیے مکانات بنائے تو اُن کا سابقہ وطن مکہ وطن اصلی نہ رہا۔ چنانچہ جب یہ حضرات مکہ مکرّمہ

تشریف لاتے تھے تو قصر ادا فرماتے تھے“

یہ ایسے ہی موقع پر جب آپ نے اہل مکہ کو نماز پڑھائی تو آپ نے یہ اعلان فرمایا :

”اے اہل مکہ اپنی اپنی نمازیں مکمل کر لو، کیونکہ ہم تو مسافر لوگ ہیں“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کوئی بھی شئی اپنی ہم مثل شئی سے منسوخ ہو سکتی ہے۔

پھر وطن اصلی ایک بھی ہو سکتا ہے اور متعدد بھی وہ اس طرح کہ اس کے اپنے مکانات اور بال بچے دویا اس

سے زیادہ شہروں میں رہائش پذیر ہوں اور اس کے اہل و عیال وہاں سے نقل مکانی کا بھی ارادہ نہ رکھتے ہوں اور وہ

خود اپنے بال بچوں کے پاس سال بھر آتا جاتا رہتا ہو، چنانچہ اگر وہ اپنے بال بچوں والے کسی دوسرے شہر میں بطور

مسافر کے جائے تو وہاں پہنچتے ہی وہ اقامت کی نیت کے بغیر ہی مقیم ہو جائے گا۔ اور یہ وطن اصلی نہ تو وطن اقامت

سے ختم ہوتا ہے اور نہ ہی وطن سکنی سے۔ وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں قسم کی سکونت گاہیں ”وطن اصلی“ سے کم تر

ہیں اور کوئی چیز اپنے سے کم تر درجے کی چیز سے منسوخ نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہ وطن اصلی وہاں سے سفر کرنے کی نیت

اور باہر نکل جانے سے بھی ختم نہیں ہوتا۔ چنانچہ وہ وہاں واپس پہنچے ہی نیت اقامت کیے بغیر ہی مقیم ہو جاتا ہے

جیسا کہ ہم اوپر بیان کر گئے ہیں کہ :

”انحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ سے مسافر بن کر دوسرے علاقوں میں جاتے رہتے تھے اور پھر

واپس آتے ہی بغیر کسی تجدید نیت کے مقیم بن جاتے تھے“

⑤ وطن اقامت

اور وطن اقامت وطن اصلی سے جو اس سے بلند تر ہے اور وطن اقامت سے ختم ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ وہ (وطن) وطن اقامت کے ہم مثل ہے اور کوئی بھی شئی اپنی ہم مثل شئی سے ختم ہو سکتی ہے۔ اسی طرح وہاں سے سفر کرنے سے بھی یہ وطن کا عدم ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہاں رہائش اختیار کرنے کی وجہ مستقل رہائش نہیں تھی بلکہ یہاں اُسے کوئی کام درپیش تھا تو جب مسافر یہاں سے نکل کر چلے تو یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہاں اس کا کام پورا ہو چکا ہے۔ لہذا وہ یہاں اُسے رہائش اختیار کرنے سے اعراض پر محمول کیا جائے گا اور یوں وہ دلائل اُس وطن کو ختم کرنے والا قرار پائے گا، تاہم وطن اقامت وطن سکنی سے کا عدم نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ اس سے فرد تر ہے۔

③ وطن سکنی

وطن سکنی، وطن اصلی، وطن اقامت اور وطن سکنی تینوں سے کا عدم ہو جاتا ہے۔ اول الذکر دونوں سے اس لیے کہ وہ اس سے بلند تر ہیں۔ جبکہ موخر الذکر سے اس لیے کہ وہ اس کا ہم مثل ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

پھر یہ ذہن نشین رہے کہ اوپر ہم نے وطن اقامت کی جو تشریح بیان کی ہے۔ وہ ظاہر الروایت کے حوالے سے ہے۔ جبکہ الکفرخی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی جامع میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے دو روایتیں نقل کی ہیں۔ ایک روایت کی رد سے ”وطن اقامت“ کی دو شرطیں ہیں:

”اول یہ کہ وہ سفر کا ارادہ کر کے وہاں جانا چاہتا ہو، دوم یہ کہ اس وطن اقامت میں اور اس کے وطن اصلی میں کم از کم تین دن یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو۔ اس قول کے مطابق ان دونوں شرائط کی عدم موجودگی سے خواہ اس نے کسی اقامت کے لیے موزوں جگہ میں پندرہ یوم قیام کرنے کی نیت کر لی ہو، پھر بھی وہ مسافر نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص سفر کا ارادہ کیے بغیر قریبی دیہات میں سے کسی ایک میں جا پہنچے اور وہاں پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کر لے تو باوجود اس بات کے کہ اس جگہ اور اس کے شہر کے مابین تین دن کی مسافت کا فاصلہ ہو، وہ مسافر نہیں ہوگا، کیونکہ یہاں تک آنا اس کے ارادہ سفر کا باعث نہیں تھا۔ اسی طرح اگر اس نے سفر کا ارادہ کیا اور سفر کرتے کرتے کسی ایسے شہر میں پہنچ کر پندرہ دن یا اس سے زیادہ کے لیے رہائش پذیر ہو گیا کہ جس کے اور اس کے شہر کے مابین تین دن سے کم کی مسافت کا فاصلہ ہے تب بھی وہ مسافر نہیں ہوگا اور نہ اس کی یہ سکونت گاہ اس کا ”وطن اقامت“ بنے گی“

اور ابن سماعہ کی ان سے دوسری روایت ہے کہ:

”وہ ان دونوں شرائط کے بغیر بھی مقیم بن جاتا ہے، جیسا کہ ہم اوپر ”ظاہر روایت“ کے حوالے سے تفصیل بیان کر آئے ہیں۔“

جب یہ اصولی بحث ذہن نشین ہو گئی تو اب اس پر بعض مسائل استخراج کے دکھائے جاتے ہیں تاکہ اُن

۱۔ حیرہ عراق میں قدیم نجی سلطنت کا پایہ تخت تھا، اس کا فاصلہ کوفہ سے ۵۰ کیلو میٹر ہے (المنجد، ص ۱۴۰)

کی مثال سامنے رکھ کر دیگر مسائل و احکام کا استنباط آسان ہو سکے :

اگر خراسان کا رہنے والا کوئی شخص کوفہ آیا اور وہاں وہ ایک ماہ تک ٹھہرا رہا۔ پھر وہ وہاں سے روانہ ہو کر حیرہ چلا گیا، جہاں اس نے پندرہ دنوں تک سکونت اختیار کی۔ بعد ازاں وہ واپس خراسان جانے کے ارادے سے حیرہ سے روانہ ہوا، اور راستہ میں دوبارہ کوفہ سے گزرا تو وہ یہاں اب دو رکعات ہی ادا کرے گا، کیونکہ کوفہ اس کا ”وطن اقامت“ تھا، جو ”حیرہ“ کے وطن اقامت سے کالعدم ہو چکا ہے اور ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ ”وطن اقامت“ اپنے ہم مثل وطن اقامت سے کالعدم ہو جاتا ہے، تو جیسے ہی وہ حیرہ سے خراسان جانے کے ارادے سے روانہ ہوا، وہ مسافر بن گیا اور چونکہ کسی جگہ اس کا کوئی وطن (وطن اصلی یا وطن اقامت) نہیں ہے۔ اس لیے جب تک کہ وہ خراسان شہر میں داخل نہ ہو جائے۔ وہ بدستور دو رکعات ہی ادا کرتا رہے گا اور اگر اس نے حیرہ میں پندرہ دن قیام کی نیت نہ کی ہو تو وہ کوفہ میں چار رکعات ادا کرے گا، کیونکہ وہ اس کا وطن اقامت ہے، جو محض حیرہ جانے سے کالعدم نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ حیرہ اس وطن اقامت کے ہم مثل نہیں ہے اور محض سفر سے وہ منسوخ نہیں ہوتا لہذا کوفہ بدستور اس کا وطن اقامت رہے گا۔

اگر کوئی خراسانی کوفہ میں آیا اور اُس نے وہاں پندرہ روز قیام کرنے کی نیت کر لی، پھر وہ مکہ مکرمہ کے ارادے سے وہاں سے رخصت ہو گیا۔ پھر تین دن کا سفر کرنے سے قبل ہی کوفہ میں اُسے کوئی کام یاد آگیا اور وہ لوٹ کر پھر کوفہ چلا آیا تو وہ کوفہ میں دو رکعات ہی ادا کرے گا، کیونکہ کوفہ کا ”وطن اقامت“ ہونا، اس کے وہاں سے سفر کر جانے سے کالعدم ہو گیا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی ”کوئی“ قادیہ گیا، پھر وہاں سے حیرہ چلا گیا۔ پھر وہ حیرہ سے شام جانے کے ارادے سے واپس لوٹ آیا اور واپسی کے اس سفر میں ”قادیہ“ سے اس کا گزر ہوا تو اب وہ قادیہ میں قصر ہی کرے گا۔ وجہ یہ ہے کہ ”حیرہ“ اور قادیہ دونوں میں اس کی اقامت ایک جیسی ہے، لہذا ایک وطن سکونت سے دوسرا وطن سکونت باطل ہو جانے کا اور اگر حیرہ پہنچنے سے قبل ہی اُسے قادیہ کا سفر پڑ گیا اور وہ وہیں سے واپس لوٹ آیا اور پھر شام کو روانہ ہوا تو اب وہ قادیہ میں چار رکعتیں ہی ادا کرے گا۔ وجہ یہ ہے کہ قادیہ میں جو اس کا وطن اقامت تھا۔ وہ کسی اپنے ہی جیسے وطن اقامت سے کالعدم ہو گا۔ محض سفر سے نہیں۔ اسی اصول پر الزیادات میں متعدد مسائل مستنبط کیے گئے ہیں۔

⑤ وطن واپسی کا ارادہ

اگر وطن واپسی کا ارادہ ہو تو اس سے بھی سفر ختم ہو جاتا ہے۔ جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مثلاً کوئی شخص کسی جگہ قادیہ عراق کا ایک مشہور تاریخی شہر ہے۔ یہاں عہد فاروقی میں اسلام اور کفر کا ایک مشہور معرکہ پیش آیا، جس میں مسلمانوں کو فتح کامل اور ایرانیوں کو شکست فاش ہوئی۔ قدیم عرب مؤرخین کے مطابق اس کا کوفہ سے مکہ مکرمہ جانے والی شاہراہ پر فاصلہ ایک منزل یعنی ۱۵ عربی میل ہے۔

(اُردو دائرۃ معارف اسلامیہ ۲/۱۶ : ۱۹)

جلنے کے ارادے سے روانہ ہوا، مگر ابھی راستے ہی میں تھا کہ اس نے واپسی کا ارادہ کر لیا تو اگر وہ جس مقام میں پہنچ چکا ہو، اس کے اور اس کے شہر کے درمیان تین دن کی مسافت سے کم فاصلہ ہو تو جیسے ہی وہ وطن واپسی کا ارادہ کرے گا، وہ مقیم ہو جائے گا، اس لیے یہاں وطن واپسی کا ارادہ اور ترک سفر کرنا، اس کی نیت ”اقامت“ کے قائم مقام سمجھا جائے گا، لہذا اس کا یہ ارادہ درست ہو گا۔

لیکن اگر وہ ایسی جگہ پہنچ گیا ہو کہ جو اس کے شہر سے تین دن کی مسافت پر واقع ہو تو ایسی صورت میں وہ بدستور مسافر رہے گا اور مقیم نہیں ہو گا۔ اس لیے کہ یہاں ایک پہلو سے واپسی کا ارادہ بمنزلہ ترک سفر کرنے کے اور اُس کا ارادہ سفر دوسرے پہلو سے بمنزلہ سفر کے ہے تو چونکہ دونوں میں تعارض ہے، لہذا وہ بدستور مسافر رہے گا۔

النواذریں، نماز کی بحث میں یہ لکھا گیا ہے کہ :

”اگر کوئی شخص اپنے شہر سے سفر کے ارادے سے واپس باہر نکل گیا، یا پھر نماز کا وقت ہو گیا۔ اُس نے نماز پڑھنا شروع کر دی، مگر نماز مکمل ہونے سے پہلے اُسے ”حدث“ لاحق ہو گیا۔ اس جگہ اُسے پانی نہ ملا اور اُس نے پانی کی تلاش میں دوبارہ اپنے شہر میں جو قریب ہی تھا، آنے کا ارادہ کیا تو جیسے ہی اُس نے ارادہ کیا وہ فوراً ہی مقیم بن جائے گا، خواہ وہ شہر میں داخل ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اس کا اپنے وطن میں داخل ہونے کا ارادہ کرنا ”ترک سفر“ ہے اور چونکہ اس مقام پر عمل سے متصل نیت عود پائی گئی ہے، لہذا یہ نیت درست ہوگی، پھر اگر وہ شہر میں داخل ہو جائے تو وہ چار رکعات ہی ادا کرے گا۔ کیونکہ اب یہ اس کی نماز مقیم کی نماز ہے، مسافر کی نہیں اور اگر شہر میں داخل ہونے سے قبل اُسے پتہ چلا کہ پانی تو اُس کے آگے ہے تو وہ وہاں چل کر گیا اور اُس نے اس پانی سے وضو کیا، تب بھی وہ چار رکعات ہی ادا کرے گا، کیونکہ وہ واپسی کا ارادہ کرتے ہی مقیم بن گیا، تو اس کے بعد نماز کے دوران میں اپنی اگلی جانب چل کر جانے سے بھی باوجود اس بات کے کہ اس کی نیت سفر حقیقتہً سفر کے عمل کے دوران میں پائی گئی ہے، وہ مسافر نہیں ہو گا۔ وہر یہ ہے کہ اس کا اگلی جانب چل کر جانا سفر نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر اُسے حقیقتاً مسافر سمجھا جائے تو اُس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ سفر تو ایک عمل ہے۔ اور نماز کی حرمت مانع صلوٰۃ علیٰ سائر تکاب سے مانع ہے۔ بخلاف اقامت کی نیت کے۔ کیونکہ اقامت کی نیت کرنا درحقیقت ”ترک سفر“ کی نیت ہے اور نماز کی حرمت ایسی کسی نیت سے مانع نہیں ہے اور اگر جب اُسے اپنے سامنے پانی کا پتہ چلا تو وہ بول پڑا یا دانستہ طور پر اس نے وضو خطا کر دیا کہ جس سے اس کی نماز باطل ہو گئی، پھر اُسے وہیں سے وضو کے لیے پانی مل گیا تو وہ اس کے باوجود چار رکعات ہی ادا کرے گا، اس لیے کہ اب وہ مقیم ہو چکا ہے اور اگر اُسے چند قدم آگے چل کر وضو کے لیے پانی حاصل ہوا تو اب وہ اپنی نماز کی دو رکعات ہی ادا کرے گا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ نماز سے باہر پانی کے لیے ارادہ سفر سے چلا ہے۔ یوں وہ دوبارہ مسافر بن جائے گا، لہذا وہ مسافروں والی نماز ہی ادا کرے گا، بخلاف نماز کے دوران میں چلنے کے کہ نماز کی حرمت اُس کے سفر بھٹنے کے منافی ہے“ (واللہ اعلم) ○

(باب) فی ارکان الصلوٰۃ

نماز کے ارکان کا بیان

تہذیب

ہر وہ شئی جو کئی مختلف اشیاء (معانی) سے مرکب ہو اور ان تمام اشیاء (معانی) کے فراہم (جمع) ہونے پر ہی اس پر اس کے مرکب نام کا اطلاق کیا جاسکتا ہو، تو ان میں سے ہر ایک شئی اس مرکب کا ایک رکن ہوگی، جیسے محسوسات کی دنیا میں مکان کے ستون اس کے ارکان ہیں یا مشروعات میں خرید و فروخت کے ارکان ایجاب و قبول ہیں اور ہر وہ شئی کہ جس سے وہ مرکب شئی تبدیل ہو جائے اور اس پر اس کا مرکب نام نہ بولا جاسکے تو اُسے شرط کہا جاتا ہے، جیسے ”مکاح“ کے باب میں گواہوں کا ہونا تو یہ حد بندی (تحدید) کے طور پر رکن اور شرط کی تعریف ہے اور جہاں تک ان دونوں کی علامتوں کے ساتھ تعریف کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ:

”ہر وہ شئی جو نماز کی ابتداء سے انتہا تک بدستور رہے، وہ شرط ہے اور ہر وہ شئی جو گزر جائے اور اس کے بعد کوئی اور شئی آجائے تو وہ رکن نماز ہے۔“

① رکن اول قیام

اس روشنی میں نماز کے افعال میں سے پہلا رکن قیام ہے۔ کیونکہ قیام میں رکن کی تعریف اور علامت دونوں موجود ہیں، اس لیے کہ جب قیام دوسرے ارکان نماز مثلاً قرائت، رکوع اور سجدہ کے ساتھ مل کر پایا جائے تو اس پر لفظ نماز کا اطلاق درست ہوتا ہے۔ اسی طرح نماز کا یہ رکن اول سے لے کر نماز کے آخر تک برقرار بھی نہیں رہتا، بلکہ جلد گزر جاتا ہے اور اس کے بعد دوسرا رکن آجاتا ہے، لہذا یہ رکن ہوگا۔

قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اور خدا کے آگے ادب سے کھڑے رہا کرو۔

وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ

اس سے مراد نماز میں قیام کرنا ہے۔

الہ البقرہ - ۲۳۸

③ رکن دوم رکوع اور ③ رکن سوم سجدہ

کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں رکن کی تعریف اور علامت پائی جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا** اے ایمان والو! رکوع کرتے اور سجدہ کرتے رہا کرو۔

فریضہ رکوع کی مقررہ شرعی مقدار (مجھکنا) اور نیچے کی جانب مائل ہونا ہے، جبکہ فریضہ سجدہ کی مقدار پیشانی زمین پر ٹکانا ہے اور ان میں طہانیت پیدا کرنا امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے، جبکہ ابو یوسفؒ کے ہاں یہ فرض ہے۔ یہی امام شافعیؒ کا بھی مسلک ہے۔ اس مسئلے کا اصل عنوان ”تعدیل ارکان“ ہے کہ وہ امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں، لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض ہے۔ ہم اس مسئلے کی تفصیل نماز کے واجبات و سنن کے ضمن میں بیان کریں گے (انشاء اللہ تعالیٰ)

مقام ”فریضہ سجود“ کے متعلق اختلاف ہے۔ ہمارے تین ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ:

چہرے کے کچھ حصے کا زمین پر رکھنا فرض ادا کرنے کے لیے کافی ہے۔

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ:

”جسم کے سات اعضاء، یعنی چہرے، دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور دونوں قدموں کے ساتھ سجدہ کرنا ضروری ہے۔“

ان کا استدلال اُس حدیث نبوی سے ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں کہ:

”مجھے حکم ملا ہے کہ میں ہڈیوں اور دوسری روایت کے مطابق سات جوڑوں پر سجدہ کروں، یعنی چہرے، دونوں ہاتھوں، دونوں گھٹنوں اور دونوں پاؤں پر۔“

ہمارا استدلال یہ ہے کہ:

”قرآن مجید میں کسی عضو کی تخصیص کے بغیر مطلقاً سجدے کا ذکر آتا ہے، پھر چونکہ چہرے کے کچھ حصے کی تعیین پر اجماع ہو چکا ہے، لہذا کسی اور کی تعیین کا کوئی جواز نہیں اور قرآن مجید کے کسی مطلق حکم پر ”خبر واحد“ کے ساتھ اضافہ کرنا اصول فقہ کی رُوسے درست نہیں۔“

بنابریں ہم اُسے سنون عمل پر محمول کرتے ہیں تاکہ دونوں نصوص پر عمل ہو سکے۔

بعد ازاں ہمارے تین ائمہ کے مابین چہرے کے اس ”کچھ حصے“ کی تعیین میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سے مراد بغیر کسی تعیین کے پیشانی یا ناک ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے حالت اختیار میں، دونوں میں سے کسی ایک کو زمین پر رکھ دیا تو سجدے کے سینے کافی ہوگا۔ البتہ اگر اس نے اکیلی پیشانی کو رکھا تو بغیر کراہت کے اور محض ناک کو رکھا تو کراہت کے ساتھ ناز جائز ہوگی جبکہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اس سے مراد تعیین کے ساتھ پیشانی ہی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص بلا کسی عذر کے اس پر سجدہ نہ کرے تو اس کا سجدہ جائز نہ ہوگا۔ البتہ ان تینوں ائمہ کا اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ عام حالات میں ان دونوں پر سجدہ کرنا مستحب ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا :

محکم جبهتك وانفك على الارض .
اپنی پیشانی اور ناک کو اچھی طرح ریس کرنا ہے ۔
کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں کو بیک وقت زمین پر رکھنے کا حکم دیا ہے ، لیکن اگر وہ ان دونوں میں سے محض پیشانی کو رکھے گا تو اس کے جدے کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ اس بارے میں پیشانی ہی صلی ہے اور ناک تو اس کے تابع ہے اور جب اصل پایا جائے تو تابع کی عدم موجودگی سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ علاوہ انہی دو ان دونوں میں کا اکثر حصہ ہے۔ اور شئی کا اکثر حصہ کل شئی کے حکم میں ہوتا ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہ ہے کہ :

”قرآن مجید میں ”مامور بہ“ (دیا گیا حکم) بغیر تعیین کے سجدہ ہے، پھر ہمارے اجماع سے یہ متعین ہو گیا ہے کہ اس سے مراد بغیر تعیین کے چہرے کا کچھ حصہ ہے، وہ اس طرح کہ اس پر ہمارا اجماع ہو چکا ہے۔ کہ اس سے چہرے کے علاوہ اور چہرے میں بھی ان دو اعضاء کے علاوہ کوئی اور حصہ جسم مراد نہیں ہے اور ناک بھی پیشانی کی طرح چہرے ہی کے کچھ حصہ میں شامل ہے۔ جبکہ محض پیشانی کی تعیین پر کوئی اجماع نہیں، لہذا اس کے متعین کرنے کی کوئی وجہ نہیں اور قرآن مجید کے مطلق حکم کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ خبر واحد کسی قرآن حکیم کو منسوخ کرنے کا باعث نہیں بن سکتی، لہذا ہم مذکورہ حدیث کو مسنون عمل پر محمول کریں گے، تاکہ اس حدیث کو ترک کرنا بھی لازم نہ آئے۔“
(واللہ اعلم)

معذور کی نماز کا حکم

پیشانی یا ناک پر سجدہ کرنے کی یہ بحث اس صورت میں ہے کہ جب وہ ان دونوں کے ساتھ سجدہ کرنے پر قادر ہو، لیکن اگر وہ دونوں کے ساتھ سجدہ کرنے سے قاصر ہو تو پھر یہ دیکھا جائیگا، کہ اس کی یہ معذوری کس بنا پر ہے۔ اگر تو اس کی یہ معذوری کسی بیماری کی بنا پر ہو کہ وہ بیمار ہونے کی وجہ سے قیام، رکوع اور سجدہ نہ کر سکتا ہو تو اس سے یہ عمل ساقط ہو جائے گا، کیونکہ کسی عمل سے عاجز شخص اس کے حکم کا مکلف نہیں ہوتا اور اسی طرح اگر اس سے اس کی بیماری میں اضافے کا خدشہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان اعمال سے لے کر نقصان پہنچے گا۔ جس میں اُسے حرج کا سامنا ہو گا۔ پھر اگر وہ قیام سے عاجز ہو تو بیٹھ کر رکوع و سجود کے ساتھ نماز ادا کرے اور اگر وہ رکوع و سجود سے بھی قاصر ہے تو محض سر کے اشارے سے نماز ادا کرے۔ بہت سے اشارہ رکوع سے زیادہ جھکا ہوا کرے اور اگر وہ بیٹھنے سے بھی عاجز ہو تو وہ لیٹ جلتے اور سر کے اشارے سے نماز ادا کرے۔ کیونکہ ارکان نماز کا ساقط ہونا عذر کی بنا پر ہے۔ لہذا جتنی اُسے طاقت ہوگی۔ اس کے مطابق اُسے نماز ادا کرنا چاہیئے۔ اس حکم کی بنیاد قرآن مجید کی حسب ذیل آیت پر ہے کہ :

فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا
وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ يٰۤاَهْلَ
الْبَيْتِ

پھر جب تم نماز تمام کر چکو، تو کھڑے، بیٹھے اور لیٹے
(ہر حالت میں) خدا کو یاد کرو۔

کہا جاتا ہے کہ ذکر سے مراد، اس آیت میں ماسور بہ یعنی نماز ہے اور اس کا مطلب یہ ہے کہ ”نماز پڑھو“ اور یہ آیت مریض کی نماز میں رخصت بیان کے لیے نازل ہوئی ہے کہ اگر مریض کو استطاعت ہو تو کھڑے ہو کر، ورنہ بیٹھ کر اور اس کی بھی طاقت نہ ہو تو لیٹ کر نماز ادا کرے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت جابرؓ سے یہی مضمون مروی ہے۔ اسی طرح حضرت عمران بن حصینؓ فرماتے ہیں کہ میں ایک بار بیمار پڑ گیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم میری عیادت کے لیے تشریف لائے اور فرمایا:

”نماز کھڑے ہو کر ادا کر، اگر اس کی استطاعت نہ ہو تو بیٹھ کر اور اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو پہلو کے بل لیٹ کر اشاروں کے ساتھ نماز ادا کر۔“

سر کے اشاروں کے ساتھ نماز پڑھتے ہوئے، سجدے کو رکوع کی نسبت زیادہ نیچے ادا کرنے کا حکم ہے، کیونکہ یہ اشارے رکوع اور سجدہ کے قائم مقام ہیں۔ لہذا ان میں سے ایک کو اصل کی طرح زیادہ نیچے جھک کر ادا کرنا چاہیے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مریض کی نماز کے متعلق یہ نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

”اگر وہ مریض سجدہ کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو وہ اشارے کے ساتھ ادا کرے اور سجدہ کا اشارہ رکوع سے زیادہ جھکا ہوا کرے۔“

اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

”جو شخص سجدہ کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو وہ سجدہ کی جگہ رکوع کرے اور رکوع محض سر کے اشارہ سے ادا کرے۔“

اور ظاہر ہے کہ رکوع اشارے کی نسبت زیادہ جھکا ہوا ہوتا ہے۔

پھر ہم نے جو لیٹ کر نماز ادا کرنے کا ذکر کیا تو وہ بہت سی مشہور روایات سے ماخوذ ہے اور مروی ہے کہ:

”اگر مریض رکوع سجدہ کرنے سے قاصر ہو جائے تو وہ اپنی داہنی کروٹ پر لیٹ کر نماز ادا کرے، جبکہ اس کا رخ قبلہ کی جانب ہو۔“

یہی ابراہیم الخفصیؒ اور یہی امام شافعیؒ کا مسلک ہے۔ ان کی دلیل قرآن مجید کی مذکورہ بالا آیت میں ”و علیٰ جنوبکم“ کی ترکیب ہے۔ اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت عمران بن حصینؓ کو یہ فرمانا کہ:

فعلیٰ جنبک تو می ایسا۔

یعنی پھر اپنے پہلو کے بل لیٹ کر اشاروں سے نماز ادا کرو۔ مزید برآں چونکہ حالت نماز میں قبلہ کی جانب منہ کرنا فرض ہے اور یہ فرض اوپر بیان کردہ صورت میں ہی پورا ہوتا ہے، لہذا اسی طریقے پر لیٹ کر نماز ادا کرنا چاہیے۔ چنانچہ اسی بنا پر قبر میں بھی اسی حالت اور کیفیت اٹھایا جاتا ہے تاکہ وہ قبلہ رُو رہے۔ جبکہ گدی کے بل چٹیلنے والا تو آسمان کی جانب منہ کرتا ہے، قبلے کے جانب تو فقط اس کے پاؤں ہوتے ہیں۔

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی ایک روایت سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مریض کے متعلق فرمایا:

”اگر مریض بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتا تو اُسے کمر کے بل لیٹ کر اشاروں سے نماز ادا کرنا چاہیئے اور اگر اُسے اس کی بھی استطاعت نہیں تو اللہ تعالیٰ اس کا عذر قبول کرنے والا ہے۔“

علاوہ ازیں، اس لیے بھی کہ حتیٰ الوسع قبلہ رو ہونا فرض ہے اور یہ بات ہمارے مسلک کے مطابق چٹ لیٹنے سے ہی حاصل ہوتی ہے، کیونکہ اس حالت میں مریض کی نماز سر کے اشارے سے ہی ادا ہوتی ہے، لہذا جب وہ چٹ لیٹ کر اشارہ کرے گا تو اس کا اشارہ عین قبلہ کی سمت میں واقع ہوگا اور اگر اُسے پہلو کے بل لیٹا دیا جائے تو اس کا اشارہ قبلہ سے پھر جائیگا حالانکہ بلا ضرورت قبلے سے انحراف کرنا جائز نہیں ہے۔ اس تشریح سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے اور جہاں تک حضرت عمران بن حصین کی روایت کا تعلق ہے تو بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرانؓ کو بواسیر کی بیماری تھی، جس کی بنا پر وہ چٹ نہیں لیٹ سکتے تھے، جبکہ مذکورہ آیت مبارکہ میں ”پہلو کے بل“ لیٹنے سے مراد درحقیقت چٹ لیٹنا ہی ہے۔ اس لیے کہ جب کوئی شخص لیٹ کر سو جائے تو کہا جاتا ہے: ”فلان وضع جنبہ“ (فلان نے اپنا پہلو نکالیا) خواہ وہ چٹ ہی لیٹا ہوا ہو اور مذکورہ حدیث کی بھی یہی تشریح ہے۔ بایں ہمہ مذکورہ حدیث اور قرآن مجید کی مذکورہ آیت دونوں ہمارے دلائل ہیں، کیونکہ جو شخص بھی چٹ لیٹا ہوا ہو اُسے پہلو کے بل ہی لیٹنا ہوا کہتے ہیں؛ کیونکہ ”پشت“ کئی پہلوؤں سے عبارت ہے اور چٹ لیٹنے میں دو پہلو استعمال ہوتے ہیں۔ جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے ہاں فقط ایک پہلو پر لیٹنا لازم آتا ہے۔ لہذا ہمارا مسلک ہی قرآن و حدیث کے زیادہ قریب ہے اور یہی توجیہ زیادہ بہتر ہے پھر نماز ادا کرنے کا یہ مسئلہ مُردے کو قبر میں لٹانے کے برعکس ہے۔ اس لیے کہ مُردے پر کوئی ایسا عمل ضروری نہیں جس کی بنا پر اس کا قبلہ رو ہونا ضروری ہو کہ مُردے کو چٹ لٹانے کی ضرورت پیش آئے، لہذا اس کے قبلہ رو ہونے کے لئے اُسے پہلو کے بل اٹھانا ہی کافی ہے۔

اور اگر مریض بیٹھ تو سکتا ہو، لیکن اس کی آنکھوں میں پانی اُتر آنے کے باعث اُسے یہ ہدایت کی گئی ہو کہ وہ کچھ دن چٹ لیٹا رہے اور بیٹھنے اور سجدہ کرنے سے اجتناب کرے، تو تب بھی یہی حکم ہے کہ وہ چٹ لیٹ کر اشاروں کی مدد سے نماز پڑھ لے، لیکن امام مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے واقعہ سے ہے کہ انہیں اُن کی بینائی کمزور ہونے کے بعد طبیب نے مشورہ دیا کہ اگر وہ چند دن چٹ لیٹے رہیں تو ان کی آنکھیں تندرست ہو سکتی ہیں۔ انہوں نے اس کے متعلق اُم المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور دیگر صحابہ کرامؓ سے مشورہ کیا تو انہوں نے انہیں اس کی اجازت نہ دی اور ان سب نے اُن سے کہا کہ:

”اگر ان دنوں میں آپ کی وفات ہو گئی تو آپ چھوٹی سی نمازوں کی تلافی کیسے کریں گے؟“

جبکہ ہمارا استدلال یہ ہے کہ انسان کے کسی ایک عضو کی ضرمت، انسان کے پورے جسم کی ضرمت کی طرح ہے اور اگر کسی انسان کو اپنی جان کے متعلق یہ اندیشہ ہو کہ اگر اس نے بیٹھ کر نماز ادا کی تو اُسے اُس کا دشمن یا کوئی درندہ نقصان پہنچائے گا تو اُسے اجازت ہے کہ وہ چٹ لیٹ کر محض اشاروں سے نماز ادا کر سکتا ہے تو اسی طرح انسان کی آنکھوں کے معاملے میں بھی یہی حکم ہے اور جہاں تک حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے

واقعے کا تعلق ہے تو اس کی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ ان پر طبیب کے دعوے کی سچائی پوری طرح ظاہر نہ ہوئی تھی۔

معدوم کے لیے بیٹھ کر نماز ادا کر نیکام مسئلہ | پھر اگر مریض بیٹھ کر رکوع اور سجدہ ادا کر کے یا محض اشارات کے ذریعے نماز ادا کرنا چاہے تو اُسے کس حالت میں بیٹھنا

چاہیے۔ جہاں تک توقعہ دل میں بیٹھنے کا تعلق ہے تو ان میں تو بالاجماع وہ ویسے ہی بیٹھے گا جیسے کہ وہ عام حالات میں قعدہ میں بیٹھتا ہے البتہ حالت قرأت اور حالت رکوع میں بیٹھنے کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

”وہ جس طرح چاہے، بغیر کراہت کے بیٹھ سکتا ہے، چاہے وہ حالت احتباء (گھٹنے کھڑے کر کے اور گھٹنوں اور کمر کو پکڑی وغیرہ کے ساتھ باہم باندھ کر) یا مترج (چو کڑی مار کر) یا ویسے ہی بیٹھے جیسے وہ حالت تشہد میں بیٹھتا ہے“

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

”ابتداءً وہ چو کڑی مار کر بیٹھے، پھر جب وہ رکوع کرنے لگے تو اپنے بائیں پاؤں کو پچھا کر اس پر بیٹھ جائے اور اسی طرح رکوع کرے“

جبکہ ان سے دوسری روایت ہے کہ:

”حالت قرأت اور حالت رکوع میں چو کڑی مار کر بیٹھا رہے، البتہ جب وہ سجدہ کرنے لگے تو پھر وہ چو کڑی کو ختم کر دے“

امام زفر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

”وہ پوری نماز میں اپنے بائیں پاؤں کو پچھا کر اس پر بیٹھے“

ان تمام اقوال میں سے سب سے صحیح وہ قول ہے جو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے نقل کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ مرض کے عذر کی بنا پر اس سے تمام ارکان کی ادائیگی ساقط ہو گئی ہے تو جب اصل ارکان ہی نہ رہے تو ان میں خاص انداز میں بیٹھنے کی حالت تو بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔ اور اگر مریض محض قیام کر سکتا ہو، مگر کسی وجہ سے رکوع اور سجدہ نہ کر سکتا ہو تو وہ بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز پڑھے اور اگر اس نے کھڑے ہو کر اشاروں کی مدد سے نماز پڑھی تو وہ بھی درست ہوگی، لیکن یہ طریقہ مستحب نہیں ہے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے لئے لازم ہے کہ وہ کھڑے ہو کر ہی نماز ادا کرے۔ ان دونوں کا استدلال اس روایت سے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے حضرت عمران بن حصینؓ سے فرمایا:

”اگر تو نماز کھڑے ہو کر ادا نہیں کر سکتا تو پھر بیٹھ کر نماز ادا کر“

کہ آپ نے قیام پر قدرت نہ ہونے کی بنا پر بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی اجازت عطا فرمائی ہے، جبکہ یہاں قیام سے کسی قسم کا کوئی بوجھ نہیں ہے۔ علاوہ ازیں قیام بھی ایک رکن ہے۔ لہذا اس پر قدرت کے باوجود اس کو ترک کرنا جائز

نہ ہوگا، جیسے کہ اگر وہ شخص قیام، رکوع اور سجدے پر قادر ہو تو اسے ان ارکان کا ترک کرنا جائز نہیں اور پھر کھڑے ہو کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرنا فی الجملہ جائز بھی ہے، جیسے کہ اگر کوئی شخص کچھڑ میں ہو اور اس کی تمام ٹانگیں کچھڑ آلود ہو جائیں یا وہ پیادہ ہو اور اسے دشمن کا خطرہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں وہ کھڑے کھڑے اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا؛ ہمارا استدلال اس مسئلے میں یہ ہے کہ جو شخص رکوع اور سجدہ پر قادر نہ ہو وہ اکثر اوقات قیام پر بھی قادر نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ قعود (بیٹھنے) سے قیام کی طرف آنا قیام سے رکوع کی طرف آنے کی نسبت زیادہ مشکل ہے اور دینی احکام میں اکثر اوقات (غالب) پیش آنے والا معاملہ یقینی پیش آنے والے ہی کے حکم میں ہوتا ہے اس بنا پر وہ ایسے ہی سمجھا جائے گا کہ گویا وہ حکماً قیام اور رکوع و سجود سے قاصر ہے، لہذا اس کے لیے بیٹھ کر نماز ادا کرنے کا حکم ہوگا؛ البتہ اگر اس نے کبھی کھڑے ہو کر نماز ادا کی تو وہ جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے تکلف کے ساتھ وہ کام کیا ہے جو اس پر ضروری نہ تھا، لہذا اس کا یہ عمل جائز ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی شخص رکوع ادا کرنے پر قادر نہ ہو اور اس بنا پر رکوع کرنا اس کے لیے ضروری نہ ہو، لیکن اگر وہ تکلف کے ساتھ رکوع کرے تو وہ جائز ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز کے تمام ارکان میں اصلی مقصود ”سجدہ“ ہے اور باقی جملہ ارکان اس کے لیے بمنزلہ تابع کے ہیں۔ جیسے کہ سجدہ بغیر قیام کے بھی معتبر ہوتا ہے، مثلاً سجدہ تلاوت لیکن کسی جگہ قیام سجدہ کے بغیر معتبر نہیں ہوتا، بلکہ اس کے بغیر ”م شروع“ بھی نہیں ہے۔ بنا بریں جب کسی عبادت کا اصل رکن ”ساقط ہو جائے تو اس کے تابع ارکان بھی ضرورۃً ساقط ہو جاتے ہیں۔ اسی لیے اگر کوئی شخص سجدہ نہ کر سکتا ہو اور رکوع کر سکتا ہو تو اس سے رکوع بھی ساقط ہو جاتا ہے، اس لیے کہ رکوع سجدہ کیلئے بمنزلہ تابع کے ہے، لہذا یہاں قیام تو بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گا۔ اس لیے کہ رکوع میں قیام کی نسبت زیادہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم اور اظہار عبودیت پایا جاتا ہے تو جب رکوع کو سجدہ کے تابع بنا دیا گیا اور سجدہ کے ساقط ہونے سے رکوع بھی ساقط ہو گیا تو قیام کے لیے تو سقوط کا یہ حکم بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا، الا یہ کہ اگر کوئی شخص تکلف کے ساتھ اسے ادا کرے تو جیسا کہ اوپر بیان ہوا، وہ ادا ہو جائے گا، لیکن یہ استحباب کے خلاف ہوگا، و جہ یہ کہ سجدہ کے بغیر قیام ”م شروع“ نہیں ہے، بخلاف اس صورت کے، جس کا امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے حوالہ دیا ہے کہ اگر کوئی شخص قیام رکوع اور سجدے پر قادر ہو تو چونکہ اس سے اصل رکن ساقط نہیں ہوا، لہذا اس کے تابع ارکان بھی ساقط نہ ہوں گے اور جہاں تک اس حدیث نبوی کا تعلق ہے جو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے نقل کی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس حدیث کے منکر نہیں ہیں۔ اس لیے کہ اس حدیث کے مطابق قیام اور رکوع و سجود کے لیے عجز (عاجز ہونا) شرط ہے اور یہ عجز یہاں بھی موجود ہے اس لیے جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا رکوع و سجدہ پر عدم قدرت اکثر اوقات قیام پر بھی عدم قدرت سے عبارت ہوتی ہے اور جو شاذ و نادر کوئی ایک آدمی واقعہ اس کے خلاف پایا جائے تو وہ قابل لحاظ نہیں ہوتا۔ لہذا اسے رکوع و سجود کے ساتھ قیام سے بھی معذور سمجھا جائے گا۔

پھر مریض فقط اسی رکن کو صحت مند شخص کی نسبت سے مختلف طریقے سے ادا کرے جس رکن کو ادا کرنے سے وہ عاجز ہو اور جس رکن یا عمل کو ادا کرنے سے وہ عاجز نہ ہو۔ اس کی ادائیگی میں اس میں اور صحت مند شخص میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ و جہ یہ کہ دونوں میں فرق محض عجز کی بنا پر تھا، لہذا وہ اسی عجز تک معذور خیال کیا جائے گا اس

سے آگے نہیں، چنانچہ اگر اس نے نماز قبل از وقت پڑھ لی یا دانستہ یا غلطی سے بغیر وضو کے یا بغیر قرأت کے ادا کر لی، جبکہ وہ ان کے ادا کرنے پر قادر بھی ہو تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی اور اگر وہ قرأت کرنے سے بھی عاجز ہو تو وہ قرأت کے بغیر محض اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرے؛ اس لیے کہ قرأت بھی ایک رکن ہے۔ لہذا اس سے عاجز ہونے کی حالت میں یہ بھی قیام وغیرہ کی طرح ساقط ہو جائے گی، جس طرح اُفتی (بالکل ان پڑھ) شخص کے حق میں قرأت کرنا ساقط ہو جاتا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے دانستہ قبلہ سے ہٹ کر کسی اور طرف منہ کر کے نماز ادا کی تو اس کی نماز درست نہ ہوگی اور اگر اس سے نادانستہ طور پر ایسا ہو گیا تو جائز ہوگا، مثال کے طور پر اُسے قبلہ کا پتہ نہ رہا اور اس کے پاس کوئی ایسا شخص بھی موجود نہ ہو جس سے وہ تحقیق کر سکے۔ لہذا اس نے تحریری (فکری حد تک غور و خوض) کے بعد نماز پڑھ لی تو جس طرح ایک تندرست شخص کی نماز اس قسم کے حالات میں درست قرار پاتی ہے۔ اسی طرح مریض کی نماز بھی درست ہوگی اور اگر مریض کا رخ قبلہ کی جانب نہیں ہے، لیکن اس کے پاس کوئی ایسا شخص نہیں ہے جو اس کو قبلہ رکھے اور وہ خود بھی ایسا کرنے کی سکت نہ رکھتا ہو، تو وہ اسی طرح نماز ادا کھلے اس لیے کہ قبلہ رکھنا۔۔۔۔۔ اس کی طاقت سے باہر ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا مریض صحت مند ہونے کے بعد اپنی اس نماز کا اعادہ کرے یا کہ نہیں؟ ابن مقاتل الرازی نے امام محمدؒ سے نقل کیا ہے کہ اس پر اعادہ ضروری ہے۔ مگر ظاہر الروایت کے مطابق اس پر اعادہ ضروری نہیں۔ اس لئے کہ نماز کی شرائط میں مریض کا عاجز ہونا نماز کے ارکان میں اس کے عاجز ہونے سے بڑھ کر نہیں تو جب ”ارکان صلوٰۃ“ کے عاجز ہونے اور ادا نہ کر سکنے کی بنا پر نماز کا اعادہ واجب نہیں تو یہاں تو بدرجہ اولیٰ اعادہ ضروری نہ ہوگا۔

اور اگر کسی شخص کی پیشانی پر زخم ہو، جس کی بنا پر وہ پیشانی سے سجدہ نہ کر سکتا ہو تو اس کے لیے اشاروں سے نماز ادا کرنا جائز نہیں، بلکہ ضروری ہے کہ وہ ناک سے سجدہ کرے۔ اس لیے کہ پیشانی کی طرح ناک بھی ”سجدہ گاہ“ ہے خصوصاً بوقت ضرورت، جیسا کہ ائمہ بیان ہوا اور چونکہ وہ ناک سے سجدہ کرنے پر قادر ہے۔ لہذا اس کے لیے اشارے سے سجدہ ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر کوئی شخص اشارے یعنی سر کو حرکت دینے سے بھی عاجز ہو تو ہمارے نزدیک اس پر کوئی شئی واجب نہیں ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک وہ آنکھ کے ابروؤں سے اشارہ کر کے نماز ادا کرے اور اگر اس سے بھی عاجز ہو تو پھر آنکھ سے اشارہ کر کے نماز ادا کرے اور اگر اس سے بھی عاجز ہے تو پھر دل سے اشارہ کر کے نماز ادا کرے جبکہ الحسن بن زیادؒ کے نزدیک وہ آنکھ کے ابروؤں اور آنکھوں سے تو اشارہ کرے، لیکن دل سے نہیں۔ امام زفرؒ کا استدلال یہ ہے کہ نماز ایک فرض دائمی ہے اور یہ فرض فقط انسان کے عاجز ہونے کی بنا پر ہی ساقط ہوتا ہے تو جہاں تک وہ عاجز ہے، وہاں تک تو اس سے فرض ساقط ہو جائیگا اور جتنا وہ قادر ہے اس کے مطابق اس پر نماز ادا کرنا لازم ہوگا لہذا اگر وہ ابروؤں کے ساتھ نماز ادا کرنے کی طاقت رکھتا ہو تو ان کے ذریعے نماز ادا کرنا ہی بہتر ہوگا، کیونکہ وہ سر کے نزدیک ہیں اور اگر وہ اس سے بھی قاصر ہو تو محض آنکھوں کے اشارے سے نماز ادا کرے، اس لیے کہ وہ ظاہری جسم کا حصہ ہیں اور یہ ظاہری جسم نماز کی ادائیگی میں حصہ دار ہوتا ہے تو اسی طرح آنکھوں کا بھی حکم ہوگا۔ اور اگر وہ اس سے بھی نماز ادا کرنے کی سکت نہیں رکھتا تو پھر دل سے نماز ادا کرے، اس لیے کہ دل بھی فی الجملہ نماز

کی ادائیگی، یعنی نیت اور ارادہ کرنے میں حصے دار ہوتا ہے۔ چنانچہ دل کا ارادہ و نیت نماز کی صحت کی منجملہ شرائط میں سے ہے، لہذا اگر بندہ اپنے ظاہری جسم کے ساتھ عبادت نہیں کر سکتا تو اس صورت میں نماز کی ادائیگی کا حکم ان کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ الحسن بن زیاد کی دلیل یہ ہے کہ نماز کے ارکان تو محض ظاہری اعضا کے ساتھ ادا کئے جاتے ہیں۔ رہے اعضاے باطنہ تو نماز کی ادائیگی میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہوتا، زیادہ سے زیادہ ان کا تعلق ایک شرط یعنی نیت کے ساتھ ہے اور نیت کی شرط تو اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرنے کی صورت میں بھی برقرار رہتی ہے۔ لہذا محض نیت ہی سے تمام ارکان اور شرائط کی ادائیگی درست نہیں ہو سکتی۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مریض کے متعلق ارشاد فرمایا:

”اگر وہ نماز کی ادائیگی کی استطاعت نہیں رکھتا تو پھر وہ چپٹ لیٹ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرے اور اگر اس میں اتنی بھی سکت نہیں تو پھر اللہ تعالیٰ اس کے عذر کو زیادہ بہتر طور پر قبول کرنے والے ہیں۔“

کہ اس روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے مریض کو عند اللہ معذور سمجھے جانے کی خبر بیان فرمائی ہے جو اشارہ کرنے سے بھی قاصر ہو اور اگر جیسا کہ تم نے بیان کیا، اس پر ابروؤں وغیرہ کی مدد سے نماز ادا کرنا ضروری ہوتا تو مریض اس صورت میں معذور خیال نہ کیا جاتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرنا فی الحقیقت نماز ہے ہی نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حالت اختیار میں آدمی محض اشاروں کی مدد سے نفل نماز ادا نہیں کر سکتا اور اگر ان کے ساتھ نماز پڑھنا جائز ہوتا تو حالت اختیار میں بھی ان سے نماز پڑھنا جائز ہوتا جیسے مثلاً حالت اختیار میں بیٹھ کر نفل نماز پڑھنے کی اجازت ہے، مگر شریعت کے احکام کے تحت اشاروں کو نماز کا قائم مقام خیال کیا گیا ہے اور چونکہ شریعت میں فقط سر کے اشارے کا ذکر ملتا ہے، لہذا اس کے علاوہ کسی اور شے سے کیے گئے اشارے نماز کے قائم مقام نہیں بن سکتے۔

پھر جب اس سے اسی معذوری کی بنا پر فرض نماز ساقط ہو گئی تو اگر اس کی اسی حالت مرض میں وفات ہو گئی تو اللہ تعالیٰ اسے معاف کر دے گا اور اس پر کوئی گناہ یا قضا نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اسے قضا کرنے کا وقت ہی نہیں ملا تھا، لیکن اگر وہ بالکل تندرست اور بھلا چنگا ہو گیا ہو تو اگر اس کی محض ایک رات دن کی نمازیں چھوٹی ہوں، تو بالاجماع اس پر ان نمازوں کی قضا واجب ہوگی اور اگر اس سے زیادہ نمازیں چھوٹ گئی ہوں تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس صورت میں بھی قضا واجب ہوگی۔ اس لیے کہ وہ اس بیماری کے باوجود ”حکم صلوٰۃ“ کا مخاطب ہے، لہذا اس پر اس نماز کی قضا واجب ہوگی اور قضا نہ کرنے پر اس سے مؤاخذہ ہوگا۔ بخلاف حالت بے ہوشی کے، کیونکہ بے ہوشی کی حالت میں وہ احکام کا سرے سے ہی مخاطب نہیں ہوتا، لہذا اس پر اس حالت میں نماز کی قضا نہ ہوگی۔ اس سلسلے میں صحیح قول یہ ہے کہ یہاں بھی قضا واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں فوت شدہ نمازیں حد تکراہ تک پہنچ چکی ہیں اور یہ سب نمازیں اس کی عدم قدرت کی وجہ سے فوت ہوئی ہیں تو اگر اس پر ان نمازوں کی قضا واجب قرار دی جائے تو اس سے اس کو تنگی اور مشکل کا سامنا ہوگا۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ علم (بصورت مرض) اور عدم علم (بصورت بیہوشی) کی حالتوں کے احکام میں کوئی فرق نہیں ہے، جیسا کہ حائضہ

عورت سے باوجود اس کے فہم و ادراک کے نماز ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایک دن اور ایک رات تک بے ہوش رہے، پھر اُسے ہوش آجائے تو اس پر نمازوں کی قضا واجب ہوگی، لیکن اگر وہ ایک رات اور دن سے زیادہ بے ہوش رہا تو ہمارے نزدیک استحسان (قیاس جلی کے مقابلے میں قیاس خفی) کے تحت اس پر بھی قضا واجب نہیں۔ البتہ بشرط کے نزدیک خواہ بے ہوشی کی مدت کتنی ہی طویل ہو، مہر حال اس پر قضا واجب ہوگی، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

”اگر بے ہوشی کسی پورے وقت کو محیط ہو جائے تو نماز معاف ہو جائے گی“

ہم اس مسئلے کو ایک دوسرے مقام پر ”فوت شدہ یا معاف شدہ نمازوں کی تفصیل“ کے تحت بیان کریں گے۔ (انشاء اللہ تعالیٰ)

اگر کسی مریض نے عدم قدرت کی بنا پر بیٹھ کر نماز صحیح وقت پر شروع کی، پھر دوران نماز وہ ٹھیک ہو گیا اور اُسے قیام پر قدرت حاصل ہو گئی، تو اگر وہ رکوع اور سجدہ کے ساتھ نماز ادا کر رہا ہو تو امام ابو حنیفہؒ و امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ استحساناً اپنی اسی نماز کو جاری رکھے۔ جبکہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک قیام نماز کو از سر نو شروع کرے۔ اُن کے اس قیاس کی بنیاد یہ ہے کہ اُن کے نزدیک کھڑا ہو کر نماز پڑھنے والا بیٹھ کر نماز پڑھنے والے کی اقتدا نہیں کر سکتا، لہذا اسی طرح وہ اپنی بیٹھ کر پڑھی ہوئی نماز کو بھی کھڑے ہو کر اب جاری نہ رکھ سکے گا اور شیخین کے نزدیک مذکورہ صورت میں اقتداء جائز ہے، لہذا اس پر سابقہ نماز کو استوار کرنا درست ہے۔ یہ مسئلہ بھی اپنی جگہ بیان ہو گا اور اگر اس نے نماز کو اشاروں سے شروع کیا ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک وہ از سر نو نماز شروع کرے، جبکہ امام زفر رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک وہ اسی نماز کو جاری رکھے، کیونکہ ان کے نزدیک رکوع اور سجدہ کرنے والے شخص کا اشارہ کرنے والے کی اقتدا کرنا جائز ہے، لہذا اس طریقے سے ادا کردہ نماز پر حالت صحت کی نماز کو بھی بنا کیا جاسکتا ہے اور چونکہ ہمارے نزدیک مذکورہ صورت میں اقتداء جائز نہیں ہے، لہذا جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اس نماز پر بعد کی نماز کو استوار کرنا بھی درست نہیں ہے اور اگر کسی صحت مند آدمی کو دوران نماز کوئی مرض لاحق ہو جائے تو وہ حسب طاقت بیٹھ کر یا چمت لیٹ کر ظاہر روایت کے مطابق سابقہ نماز ہی کو جاری رکھے گا۔ جبکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے ایک روایت یہ ہے کہ :

”وہ اس نماز کو از سر نو ادا کرے۔ اس لیے کہ عمل کے لحاظ سے یہ دو مختلف فرض ہیں۔ لہذا انہیں

دو مختلف نمازوں (ظہر و عصر) کی طرح ایک ہی تکبیر تحریمہ کے تحت ادا کرنا جائز نہ ہوگا“

ان میں سے صحیح قول ظاہر روایت والا ہے، اس لیے کہ اول نماز پر بعد کی نماز کو بنا کر نامقتدی کے امام کی نماز پر اقتداء (بنا) کرنے کی طرح ہے تو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر گئے ہیں، اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرنے والا ایک تندرست شخص کی اقتدا کر سکتا ہے، لہذا اس صورت میں سابقہ نماز کو جاری رکھنا درست ہوگا۔ علاوہ ان میں سابقہ نماز کو جاری رکھنے کی صورت میں اس کی کچھ نماز ادائیگی میں کامل اور کچھ ناقص ہوگی اور اگر وہ از سر نو نماز شروع کئے اس کی ساری نماز ناقص الادا ہوگی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ پہلی صورت بہتر ہے۔

اگر کسی مریض کے سامنے بوقت سجدہ کوئی اونچا ٹکیہ یا کوئی اور شئی رکھ دی گئی تاکہ وہ اس پر سجدہ کرے اور

وہ اشارہ کرنے کے بجائے اس پر سجدہ کرے تو جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ اس پر اصل فرض اشارہ سے سجدہ کرنا تھا اور یہاں یہ صورت نہیں پائی گئی، لہذا یہ صورت مکروہ ہوگی۔ اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ ایک مریض کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے تو آپ نے اس کو مذکورہ طریقے سے نماز پڑھتے ہوئے پایا تو آپ نے اُسے فرمایا:

”اگر تمہیں طاقت ہے تو زمین پر سجدہ کرو ورنہ سر کے اشارے سے نماز ادا کرو۔“

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

”وہ اپنے بھائی کی عیادت کے لیے تشریف لے گئے تو دیکھا کہ وہ نماز ادا کر رہا ہے اور اس کے سامنے ایک لکڑی بلند کی جاتی ہے تو وہ اس پر سجدہ کر لیتا ہے تو حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے جس کے ہاتھ لکڑی تھی اس سے وہ لکڑی پھین لی اور پھر فرمایا کہ یہ شئی تمہیں شیطان نے سکھائی ہے تم سجدہ کے لیے فقط اشارہ کرو۔“

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

”انہوں نے ایک مریض کو ایسا کرتے ہوئے دیکھا تو فرمایا کہ کیا تم اللہ کے ساتھ کوئی اور معبود بنانا چاہتے ہو۔“

بہر حال اگر کوئی شخص اس طرح سجدہ کرے تو اب دیکھا یہ جائے گا کہ اگر وہ رکوع کے لیے تھوڑا اور سجدہ کے لیے اس سے زیادہ جھکتا ہو، پھر وہ اپنی پیشانی تکیہ سے لگا لیتا ہو تو یہ صورت سجدہ کی بنا پر نہیں، بلکہ مطلوبہ اشارہ پایا جانے کی بنا پر درست ہوگی اور اگر تکیہ زمین پر رکھا ہوا ہو، اور وہ اسی پر سجدہ کرتا ہو تو تب بھی اسکی نماز جائز ہوگی، اس لیے کہ اُم المؤمنین حضرت اُم سلمہ رضی اللہ عنہا آشوب چشم کی تکلیف سے اپنے سامنے رکھے ہوئے تکیے پر سجدہ کرتی تھیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں منع نہیں فرمایا۔

اسی طرح کسی تندرست شخص کے لیے اس وقت سواری کے اُپر بھی سجدہ کرنا جائز ہے، جب وہ شہر سے باہر ہو، اور کسی عذر مثلاً دشمن یا درندے کے خوف سے وہ سواری سے نیچے نہ اتر سکتا ہو یا نیچے مٹی یا کچھڑ وغیرہ ہو تو وہ سواری ہی پر فرض نماز رکوع و سجود کے بغیر محض سر کی حرکت سے ادا کر سکتا ہے اور یہ ایسے ہی سمجھا جانے گا جیسے وہ کسی بیماری کے باعث رکوع و سجود سے قاصر ہو گیا ہو اور وہ اس صورت میں سر کے اشارے سے نماز ادا کرے۔ اس لیے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نہایت نقل فرماتے ہیں کہ:

”آپ سواری ہی پر سر کے اشارے سے نماز ادا فرمایتے تھے اور سجدے کو رکوع سے زیادہ جھکا کہہ کے ادا فرماتے تھے۔“

جیسا کہ ہم اُپر بیان کر گئے ہیں۔

۱۔ مرفقہ اس چھوٹے تکیے کو کہا جاتا جو رفق یعنی آرام کے لیے سونے وقت پہلو میں رکھا جاتا ہے۔ اس لئے ہم نے یہاں اس کا ترجمہ ”چھوٹا تکیہ“ کیا ہے۔

اور اگر سب لوگ سوار ہوں اور بوجہ مجبوری سواری ہی پر نماز ادا کر رہے ہوں تو ظاہر روایت کے مطابق اُن کی جماعت درست نہ ہوگی، خواہ امام ان کے آگے ہو یا درمیان میں۔ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے استحساناً اُن کی نماز باجماعت کو جائز قرار دیا ہے، بشرطیکہ اُن کی سواری کے جانور امام کی سواری سے اتنے ہی نزدیک ہوں جتنا ان کے درمیان باجماعت نماز کی صورت میں صفوف کا باہم فاصلہ ہوتا ہے۔ انہوں نے اُسے زمین کی نماز باجماعت پر قیاس کیا ہے، لیکن ظاہر روایت کا قول زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ باجماعت نماز اور اقتداء کے جواز کے لیے امام اور مقتدی مابین ”اتحاد مکان“ کی شرط ہے تاکہ اتحاد مکان کی وساطت سے معنوی طور پر اُن کی نمازوں میں ”اتحاد نماز“ ہے اور یہ بات فقط زمین پر ہی ممکن ہے۔ کیونکہ مسجد شرعی طور پر ایک ہی مکان سمجھی جاتی ہے۔ اسی طرح مسجد سے باہر کسی اور جگہ، مثلاً صحرائیں، صفوف کے مابین جو فاصلہ ہوتا ہے، وہ چونکہ رکوع اور سجدہ کے وقت پُر ہو جاتا ہے، لہذا اس فاصلے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، جس سے نماز باجماعت کی جگہ ایک قرار پاتی ہے، مگر اس شرط کا پورا ہونا چوپایوں پر ممکن نہیں۔ اس لیے کہ یہاں نماز رکوع و سجدہ کے بجائے محض سر کے اشاروں سے ادا کی جاتی ہے لہذا صفوف کے مابین جو خلا رہ جائے گا۔ اُسے پورا نہ کیا جاسکے گا اور یوں اتحاد مکان ثابت نہ ہو سکے گا، لہذا اقتداء کی صحت کے لیے جو لازمی شرط مطلوب تھی وہ نہ پائی گئی، جس کی بنا پر یہ اقتداء جائز نہ ہوگی۔ البتہ اُن میں سے امام کی نماز تو درست ہوگی، کیونکہ وہ منفرد (اکیلا نماز ادا کرنے والا) ہے۔ تاہم اگر امام ایک کجاوے میں اور مقتدی دوسرے کجاوے میں ہو تو اُن کی جماعت جائز ہوگی، اس لیے کہ دونوں کی نماز کی جگہوں میں اتحاد مکان پایا گیا ہے۔ پھر نماز سواری کے ہر جانور پر جائز ہے خواہ اس کا گوشت کھانا جائز ہو یا ناجائز، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نسبت مروی ہے کہ :

”آپ نے اپنے گدھے پر بھی نماز ادا فرمائی ہے اور اپنے اونٹ پر بھی“

اور اگر جانور کی زمین میں کوئی گندگی ہو تو ”الاصل“ کی روایت کے مطابق نماز درست ہوگی، جب کہ ابو حفص البخاری اور محمد بن مقاتل الرازی سے منقول ہے کہ :

”اگر نجاست بیٹھنے یا پاؤں رکھنے کی جگہ پر ہو اور اس کی مقدار ایک درہم سے زیادہ ہو تو زمین پر ادا کی جانے والی نمازوں کی طرح یہ نماز بھی درست نہ ہوگی، کیونکہ اصل کی روایت میں عرف عام کے سوا کوئی عذر مذکور نہیں ہے، جبکہ ہمارے عام مشائخ کے نزدیک اس قدر نجاست کے باوجود نماز جائز ہے“

جیسا کہ ”الاصل“ میں امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ ”علت حکم“ سے مترشح ہوتا ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں :

والذابة اشد من الداء جانور تو اس سے بھی زیادہ سخت ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی یہ عبارت دو احتمال رکھتی ہے: اول یہ کہ جانور کے جسم کے اندر جو نجاستیں موجود ہیں، وہ اس مقدار سے کہیں زیادہ ہیں، تو جب جانور کے پیٹ کی نجاست نماز کے لیے رکاوٹ نہیں بن سکتیں، تو پھر اس کے اوپر موجود قلیل مقدار بھلا عدم جواز کا موجب کیونکر ہو سکتی ہے۔ جبکہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ جب جانور

پر نماز ادا کرنے کی صورت میں نماز کے اصلی ارکان مثلاً قیام، رکوع اور سجدے وغیرہ کرنا ساقط ہو جاتے ہیں، حالانکہ یہ ارکان شرائط کی نسبت زیادہ سخت ہیں تو جگہ کی طہارت کی شرط کا ساقط ہونا تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔ علاوہ اس لیے بھی کہ ”جگہ کے پاک ہونے“ کی شرط اس لیے ہے کہ اس جگہ اس نے نماز کے ارکان ادا کرنا ہوتے ہیں اور چونکہ جانور پر نماز ادا کرنے کی صورت میں اس کی زمین (سرج) اور رکابوں پر نماز کا کوئی رکن ادا نہیں کیا جاتا کہ اس کا پاک ہونا شرط قرار دیا جائے، کیونکہ یہاں تو فقط سر کے اشاروں سے نماز ادا کی جاتی ہے، جو کہ ہوا میں کیئے جاتے ہیں، لہذا یہاں زمین اور رکابوں کا پاک ہونا شرط نہیں ہوگا۔

اور دشمن کے خوف سے بھی جانور پر بہر صورت نماز ادا کرنا جائز ہے، خواہ جانور کھڑا ہوا ہو یا چل رہا ہو اس لیے کہ اُسے اس حالت میں چلنے کی بھی ضرورت ہوتی ہے، البتہ اگر کچڑ یا مٹی آلود پانی کا غدر ہو تو اس وقت سواری پر چلتے ہوئے نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ دراصل چلنا نماز کے منافی ہے۔ لہذا اس کا اعتبار اسی وقت ساقط ہوگا، جہاں کوئی مجبوری ہوگی اور یہاں ایسی کوئی مجبوری نہیں پائی جاتی۔

اور اگر وہ سواری سے اتر تو سکتا ہو، لیکن کچڑ یا مٹی آلود پانی کی بنا پر نیچے بیٹھ نہ سکتا ہو تو وہ سواری سے اتر کر اور کھڑے ہو کر اشاروں سے نماز ادا کر لے اور اگر وہ بیٹھ سکتا ہو، لیکن سجدہ نہ کر سکتا ہو تو وہ سواری سے نیچے اتر کر اور بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کر لے، اس لیے کہ سواری سے بقدر استطاعت اترنا ضروری ہے۔ واللہ الموفق۔

کشتی، بحری جہاز میں نماز پڑھنے کے احکام | اسی اصول پر کشتی یا سمندری جہاز میں نماز ادا کرنے کا حکم بھی مبنی ہے کہ اگر رواں کشتی میں انسان کھڑے ہونے سے قاصر ہو اور کھڑا ہونے کی صورت میں اس کا سر چکراتا ہو تو وہ بیٹھ کر رکوع و سجدہ کے ساتھ نماز ادا کر سکتا ہے، کشتی میں نماز ادا کرنے کے احکام کا خلاصہ یہ ہے کہ :

”کشتی (بحری جہاز) دو حال سے خالی نہیں ہوتی، یا وہ ایک جگہ کھڑی ہوتی ہوگی یا چل رہی ہو گی، اگر وہ پانی میں کھڑی ہو یا زمین پر ٹکی ہوئی ہو، تو اگر اس میں داخل ہو کر اس میں سے باہر نکلنا ممکن ہو تو اس پر نماز درست ہوگی، اس لیے کہ پانی یا زمین پر کھڑے ہونے کی صورت میں اس کا حکم عام زمین ہی کی طرح ہے۔ اس لیے اس پر نماز کے درست ہونے کے لیے ضروری ہوگا کہ نمازی کھڑے ہو کر رکوع و سجدہ کے ساتھ باقاعدہ قبلہ رو ہو کر نماز ادا کرے۔ کیونکہ وہ نماز ارکان اور اس کی شرائط کی ادائیگی پر قادر ہے اور اگر وہ کشتی کسی شئی کے ساتھ بندھی ہوئی ہو مگر زمین پر ٹکی ہوئی ہو، پھر اگر اس میں سے باہر نکلنا ممکن ہو تو اس میں بیٹھ کر نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ جب وہ زمین پر ٹکی ہوئی ہو، پھر اگر اس میں سے باہر نکلنا بھی ممکن ہو تو اُس میں بیٹھ کر نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لیے کہ جب وہ زمین پر ٹکی ہوئی نہیں ہے تو وہ سواری کے حکم میں ہے اور سواری سے اگر نیچے اترنا ممکن ہو تو اس پر بیٹھ کر فرض نماز ادا کرنا جائز نہیں ہوتا اسی طرح اس صورت میں بھی اس کے اندر نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا اور اگر کشتی چل رہی ہو، تو

اگر تو وہ ساحل (شط) کی جانب نکل سکتا ہو تو مستحب ہے کہ وہ ساحل کی جانب نکل جائے اس لیے کہ چلتی کشتی میں نماز ادا کرنے کی صورت میں سر چکرانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اس لئے اُسے وہاں بیٹھنے کی ضرورت ہوگی، لیکن ساحل پر اُسے بیٹھنے کی ضرورت نہ ہوگی، پھر اگر وہ ساحل کی جانب نہ نکلا اور اس نے کھڑے ہو کر رکوع و سجود کے ساتھ نماز ادا کر لی تو اس کی نماز جائز ہوگی۔
اس لئے کہ حضرت ابن سیرینؒ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں :

”ہمیں حضرت انس رضی اللہ عنہ نے کشتی میں بیٹھ کر نماز پڑھائی، حالانکہ اگر ہم چاہتے تو کشتی سے باہر ساحل سمندر پر بھی جاسکتے تھے۔ علاوہ ازیں کشتی تو بمنزلہ زمین کے ہے، اس لیے کہ حرکت کرنا اس کی جانب منسوب نہیں ہوتا، لہذا یہ حرکت نماز کے منافی نہ ہوگی۔ جب کہ جانور کا چلنا خود اس کی اپنی جانب منسوب ہوتا ہے اور اگر دوران نماز کشتی قبلہ سے ادھر ادھر گھوم جائے تو اس کے مطابق نمازی کو بھی اپنا رخ تبدیل کر لینا چاہیے، کیونکہ تکلیف و مشقت کے بغیر نمازی اس شرط کی ادائیگی پر قادر ہے، لہذا اس پر اس کی تحصیل واجب ہوگی۔ بخلاف جانور کے اس لیے کہ وہاں ایسا امکان نہیں ہوتا اور اگر وہ کشتی میں بیٹھ کر رکوع و سجود کے ساتھ نماز ادا کرے تو اگر وہ قیام، مابعد بھائیں طور کہ کھڑے ہونے سے اُس کا سر چکراتا ہو اور ساحل کی طرف جانے سے بھی قاصر ہو تو اس کی نماز بالاتفاق جائز ہوگی، اس لئے کہ نماز کے ارکان حسب عذر ساقط ہو جاتے ہیں اور اگر وہ رکوع و سجود پر قادر ہو اور وہ اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرے تو بالاتفاق اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ یہاں اُسے کوئی عذر لاحق نہیں اور اگر وہ قیام پر یا ساحل کی جانب نکل کر نماز ادا کرنے پر قادر ہو، پھر وہ بیٹھ کر رکوع و سجود کے ساتھ نماز ادا کرے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی، مگر ایسا کرنا بُرا ہوگا، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔“

ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ :

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت جعفر بن ابی طالب کو حبشہ کی جانب بھیجا، تو آپ نے انہیں حکم دیا کہ وہ کشتی میں کھڑے ہو کر نماز ادا کریں اور اگر وہ کھڑے ہو کر نماز ادا نہ کر سکیں تو بیٹھ کر ادا کر لیں اور یہاں وہ اس پر پوری طرح قادر ہے۔“

ایک دوسری روایت میں ہے کہ :

”آپ نے حضرت جعفر رضی اللہ عنہ کو جب حبشہ بھیجا تو فرمایا کہ کشتی میں کھڑے ہو کر نماز ادا کریں اور اگر انہیں ڈوبنے کا خطرہ ہو تو پھر بیٹھ کر بھی ادا کرنے کی اجازت ہے۔“ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قیام نماز کا ایک مستقل رکن ہے، لہذا بغیر عذر کے یہ رکن ساقط نہیں ہو سکتا۔ جبکہ یہاں اُسے کوئی عذر نہیں۔“

۱۔ مباشرت فاحشہ سے مراد مرد و عورت کے جموں کا، بغیر کسی کپڑے وغیرہ کے باہم اختلاط ہے، جس سے فقہ کے بہت سے احکام متعلق ہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال اُس روایت سے ہے جو اوپر حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت سے بیان کی جا چکی ہے نیز حسن بن زیاد اپنی کتاب میں اپنی سند کے ساتھ حضرت سوید بن غفلہ سے نقل فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضرت ابو بکرؓ سے کشتی میں نماز ادا کرنے کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اگر کشتی چل رہی ہو تو بیٹھ کر اور اگر لنگر انداز ہو تو کھڑے ہو کر نماز ادا کی جائے۔

اس روایت میں قیام پر قدرت ہونے اور نہ ہونے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کشتی کا سفر اکثر سرچکرا نے کا سبب بنتا ہے اور اگر سبب کے حصول میں کچھ دقت ہو، یا سبب (CAUSE) کی موجودگی میں مسبب کی عدم موجودگی شاذ و نادر ہی ہو تو شاذ و نادر کو کالعدم قرار دیتے ہوئے سبب کو مسبب کے قائم مقام خیال کیا جاتا ہے۔ اسی لیے امام ابو حنیفہؒ ”مباشرت فاحشہ“ کو ”خروج مذی“ کے قائم مقام قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ ”مباشرت فاحشہ“ کی صورت میں مذی کا خارج نہ ہونا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہذا اس شاذ و نادر کا اعتبار نہیں کیا جائیگا تو اسی طرح یہاں بھی کشتی بحری جہاز کے چلنے کے دوران میں سرکانہ چکرانا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔ لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا، جیسے وہ مسافر جو چلتی سواری پر سوار ہو جس پر اکثر اوقات قیام مشکل ہونے کی بنا پر ساقط الاعتبار ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا، رہی محولہ بالا حدیث مبارکہ تو وہ وجوب کے بجائے استحباب پر محمول ہوگی اور اگر مسافر کشتی میں باجماعت نماز ادا کر لیں تو جائز ہوگا، پھر اگر کوئی مسافر کسی دوسرے جہاز پر سے امام کی اقتدا کرے تو اگر دونوں جہاز باہم ملے ہوئے ہوں تب تو اقتداء جائز ہوگی، اس لیے کہ وہ ملنے کی بنا پر دونوں کشتیاں ایک ہی کشتی کے حکم میں ہوں گی تو جس طرح ایک کشتی میں اقتداء جائز ہے، اسی طرح یہاں بھی اقتداء درست ہوگی اور اگر وہ دونوں کشتیاں جدا جدا ہوں تو اقتداء جائز نہ ہوگی، کیونکہ ان کا درمیانی فاصلہ بمنزلہ منہر کے ہوگا تو جس طرح منہر کا درمیان میں ہونا اقتداء کے عدم جواز کا سبب ہے، اسی طرح یہاں بھی اقتداء درست نہ ہوگی اور اگر امام اور مقتدی ہوں تو ایک ہی کشتی میں، لیکن مقتدی کشتی کے آخری سرے پر ہوں اور کشتی کسی جگہ کھڑی ہو تو اگر امام اور مقتدیوں کے درمیان کوئی راستہ ہو یا بڑی منہر کے مساوی فاصلہ ہو تو ان کی اقتداء درست نہ ہوگی، اس لیے کہ راستہ اور بڑی منہر دونوں ہی صحبت اقتداء کے لیے مانع ہیں، جیسا کہ ہم اپنی جگہ بیان کر آئے ہیں اور اگر کوئی شخص بحری جہاز کی اوپر والی چھت پر کھڑے ہو کر اس کی بجلی منزل پر موجود امام کی اقتداء کرے تو یہ اقتداء درست ہوگی، لہذا یہ کہ مقتدی امام کے لگے ہو جائے۔ اس لیے کہ بحری جہاز ایک مکان کی مانند ہے اور چونکہ اوپر کی چھت پر کھڑے ہو کر مکان کے اندر موجود امام کی تقلید کرنا جائز ہے، بشرطیکہ مقتدی امام کے لگے نہ ہو اور اس پر اپنے امام کا حال مخفی نہ ہو، لہذا یہاں بھی اس کی اجازت ہوگی۔

رکن چہارم : قراءت

اکثر علمائے کرام کے نزدیک قراءت کرنا نماز کا رکن ہے۔ اس لیے کہ اس پر رکن کی تعریف اور اس کی علامت،

۱۔ المنزل ۲۰۔

۲۔ البقرہ ۴۳۔

جو ہم اُپر بیان کر آئے ہیں، راست آتی ہے، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ:

فَاَقْرَؤْ مَا تيسَّرُ مِنَ الْقُرْآنِ ۚ
پس جتنا آسانی سے ہو سکے، اتنا قرآن پڑھ لیا کرو۔

کہ اس سے مراد نماز میں قرأت کرنا ہے۔ قرأت پر ہماری گفتگو تین عنوانات پر مشتمل ہوگی:

① قرأت کی فرضیت؛

② قرأت کا موقع و محل اور

③ فرض قرأت کی مقدار

① قرأت کی فرضیت | اکثر علماء کے نزدیک نماز میں قرأت کرنا فرض (رکن) ہے، مگر ابو بکر بن الصم اور سفیان بن عیینہ کے نزدیک وہ فرض نہیں ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک

نماز افعال سے عبارت ہے، ذکر و اذکار سے نہیں، چنانچہ ان کے نزدیک نماز کا آغاز تکبیر تحریمہ کے بغیر بھی کیا جا سکتا ہے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ حکم قرآنی و اقیمو الصلوٰۃ (اور نماز قائم کرو) مجمل ہے، اس کی تشریح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہہ کر اپنے غل سے فرمائی کہ:

صَلُّوا كَمَا دَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي - یعنی تم جیسے مجھے نماز پڑھتے ہو اویکھتے ہو، ویسے نماز ادا کرو۔

اور دیکھنے میں اعمال تو آسکتے ہیں، مگر اقوال نہیں آتے، لہذا ثابت ہوا کہ نماز چند افعال کا نام ہے۔ اسی لیے جو شخص ان افعال کے ادا کرنے سے قاصر ہو، خواہ وہ اذکار پر قادر ہی ہو، مگر اس کے باوجود اس سے نماز ساقط ہو جاتی ہے، لیکن اگر معاملہ اس کے برخلاف ہو تو نماز معاف نہیں ہوتی، جیسے مثلاً گونگا شخص کہ اس پر نماز معاف نہیں۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت مبارکہ: فَاَقْرَؤْ مَا تيسَّرُ مِنَ الْقُرْآنِ سے ہے کہ اس میں قرأت کرنے کا حکم بصیغہ امر دیا گیا ہے اور امر وجوب کے لیے ہوتا ہے، اسی طرح ارشاد نبوی ہے:

لَا صَلَوةَ إِلَّا بِقِرَاءَةٍ - کوئی نماز قرأت کے بغیر جائز نہیں۔

ربا حدیث "صلو کما دأیتمونی اُصلی" (تم جیسے مجھے نماز پڑھتا ہوا دیکھو، ویسے ہی نماز ادا کرو) سے استدلال تو اصل بات یہ ہے کہ اس حدیث میں دیکھنا آپ کی ذات کی طرف منسوب کیا گیا ہے، نہ کہ نماز کی طرف۔ لہذا اس کا یہ اقتضاء نہیں کہ تم نماز کو دیکھو (کہ نماز دیکھنے میں آسکتی ہو) اور نماز چونکہ ایک عرض (حالت ہے) جبکہ اعراض کے دیکھنے کے متعلق اہل کلام میں اختلاف ہے، مگر اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اعراض کا دیکھنا ممکن ہے اور اہل حق کا یہ سبب، جس کی تفصیل علم کلام کی کتابوں میں دیکھی جاسکتی ہے، یہ ہے کہ ہر موجود چیز کو دیکھا جاسکتا ہے۔ بایں ہمہ ہم دونوں طرح کے اقوال کو یوں جمع کر سکتے ہیں کہ اقوال کی فرضیت ہمارے بیان کردہ دلائل سے ثابت ہوتی ہے، اور افعال کی فرضیت زیر بحث حدیث سے مترشح ہوتی ہے اور افعال ادا کر سکنے والے پر نماز کا معاف نہ ہونا اس لیے ہے کہ نماز میں افعال کی تعداد زیادہ ہے اور اقوال (قوی ارکان) کی تعداد کم ہے، تو جو افعال سے قاصر ہو وہ گویا اکثر ارکان سے قاصر ہوا اور چونکہ اکثر شئی کل شئی کے حکم میں ہوتی ہے، لہذا اس سے کل نماز سے قاصر ہونا ثابت ہوگا، اسی طرح اکثر صحابہ کرام و علماء کے نزدیک ہر نماز میں قرأت کرنا فرض ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما قول ہے کہ "ظہر وعصر" میں قرأت کرنا فرض نہیں، اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

صلوۃ النہار عجماء۔
دن کی نماز تو گونگی ہوتی ہے (یعنی اس میں قرأت نہیں ہوتی)

کہ اس حدیث میں لفظ عجماء استعمال ہوا ہے، جو عجم سے ہے اور عجم کے معنی ہیں، جو لوگ نہ سکتا ہو۔
ہمارا مسلک مذکورہ بالا آیت مبارکہ اور حدیث نبویہ پر مبنی ہے؛ اس کے علاوہ اس بارے میں ایک نص حدیث خاص بھی ملتی ہے اور وہ حضرت جابر بن عبد اللہ اور ابو قتادہ انصاری رضی اللہ عنہما سے مروی ایک روایت ہے کہ انہوں نے بیان فرمایا کہ:

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ظہر و عصر کی پہلی دو رکعات میں سورہ فاتحہ اور سورہ اور آخری دو رکعات میں فقط سورہ فاتحہ پڑھا کرتے تھے۔“

اور یہ جو حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کا قول اور بیان ہوا، اس کے متعلق تحقیق یہ ہے کہ انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع فرمایا تھا۔ چنانچہ روایت ہے کہ:

”ان سے ایک شخص نے امام کے پیچھے پڑھنے کے متعلق استفسار کیا تو انہوں نے فرمایا کہ ظہر و عصر میں امام کے پیچھے پڑھنا اچھا ہے“ پھر جہاں تک محولہ بالا حدیث کا تعلق ہے تو اس کے متعلق حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس روایت کا مفہوم یہ ہے کہ ان دونوں نمازوں میں قرأت سنی نہیں جاتی اور ہمارا بھی یہی مسلک و موقف ہے۔

فاتحہ خلف الامام | قرأت کی یہ فرضیت اس وقت ہے کہ جب کوئی امام ہو یا منفرد ہو، رہا مقتدی تو ہمارے نزدیک اس پر قرأت فرض نہیں۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مقتدی خاموش نمازوں میں امام کے پیچھے سورہ فاتحہ لازماً پڑھنے کا پابند ہے، البتہ جہری نمازوں کے متعلق ان کے دو اقوال مروی ہیں۔ ان کا استدلال اس حدیث نبوی سے ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب۔
سورہ فاتحہ کے بغیر کوئی نماز نہیں ہوتی۔

اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی نماز علیحدہ ہوتی ہے اور سورہ فاتحہ ہر نماز کی رکن ہے، لہذا دیگر ارکان کی طرح محض اقتداء کرنے سے یہ رکن ساقط نہیں ہوگا۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی حسب ذیل آیت سے ہے کہ:

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا
لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ۔ ۱۷
اور جب قرآن پڑھا جائے تو توجہ سے سنا کرو اور خاموش رہا کرو، تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔

کہ اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے قرآن پڑھنے کے وقت سُننے اور خاموش رہنے کا حکم دیا ہے اور خاموش نمازوں میں اگرچہ سیماعت ممکن نہیں ہے، مگر خاموش رہنا (انصات) تو ممکن ہے، لہذا اس حکم قرآنی کے ظاہر پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ چنانچہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

”جب یہ آیت مبارکہ نازل ہوئی تو صحابہ کرامؓ نے امام کے پیچھے قرأت کرنا پھوڑ دیا۔“
 اور چونکہ ان کے امام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم تھے، اس لیے بظاہر ہی نظر آتا ہے کہ انہوں نے ایسا آپ
 ہی کے حکم سے کیا ہوگا؛ نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک مشہور حدیث یہ ہے کہ آپ نے فرمایا:
 ”انما جعل الامام ليؤتم به فلا تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فاستمعوا“
 یعنی امام اس لیے بنایا جاتا ہے کہ تم اس کی تقلید کرو اور اس سے اختلاف نہ کرو، تو وہ جب تکبیر کہے
 تو تم بھی تکبیر کہو، وہ جب قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔“

کہ آپ نے اس حدیث میں امام کی قرأت کے وقت مقتدی کو خاموش رہنے کا حکم دیا ہے، جب کہ امام
 شافعی رحمۃ اللہ علیہ کی بیان کردہ حدیث کا مفہوم ہمارے نزدیک یہ ہے کہ اگر نماز میں بالکل بھی قرأت نہ کی جائے
 (کہ فاتحہ بھی قرأت ہے) تو نماز نہیں ہوتی اور مقتدی کی نماز قرأت سے بالکل خالی نہیں ہوتی، اس لیے کہ اس کی
 جانب سے امام قرأت کرتا ہے اور امام کی قرأت مقتدی کی قرأت ہے۔ جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:
 من كان له امام فقرأه الإمام قراءة
 جس کا کوئی امام ہو تو اس کے امام کی قرأت اس کی
 قرأت ہے۔

پھر اصل فرض ہمارے نزدیک بغیر تعیین کے قرأت کرنا ہے اور جہاں تک فرض نماز کی پہلی دو رکعات میں
 سورۃ فاتحہ یا کوئی اور سورۃ پڑھنے کا تعلق ہے تو جیسا کہ ہم واجبات کے ضمن میں تفصیل بیان کریں گے، وہ فرض نہیں،
 بلکہ واجب ہے۔

② فرض قرأت کا موقع و محل | ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک فرض قرأت کا موقع و محل تعیین کے ساتھ
 چار رکعتوں والی (فرض) نماز کی پہلی دو رکعات ہیں۔ ہمارے ائمہ کا
 یہی مذہب صحیح ہے، جبکہ بعض فقہاء کا خیال ہے کہ بغیر تعیین کے کوئی سی بھی دو رکعتوں میں قرأت کرنا فرض ہے،
 القدوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام محمدؒ نے ”الاصل“ میں پہلے قول کی طرف ہی اشارہ کیا ہے کہ وہ فرماتے
 ہیں کہ:

”جو شخص نماز کی پہلی دو رکعتوں میں قرأت کرنا پھوڑے تو وہ اُسے نماز کی آخری دو رکعتوں میں قضا
 کرے۔“

تو اس سے ثابت ہوا کہ قرأت کا اصل مقام پہلی دو رکعتیں ہی ہیں۔ امام حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک محض کسی
 ایک رکعت میں امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک تین رکعات میں اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نماز
 کی ہر رکعت میں قرأت کرنا فرض ہے۔ حضرت حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال قرآنی حکم ”فَأَقْرَءُوا مَا نَزَّلَ
 مِنَ الْقُرْآنِ“ سے ہے کہ اس میں قرأت کا ذکر بصیغہ امر ہے اور چونکہ امر تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، لہذا اگر
 کوئی سی بھی ایک رکعت میں قرأت کر لی تو اس نے شریعت کے حکم کو پورا کر لیا، اسی طرح فرمان نبوی ہے:
 لا صلوة الا بقراءة۔
 کوئی نماز قرأت کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔

کہ اس میں آپؐ نے ”قرأت“ کے ساتھ نماز کو درست قرار دیا ہے تو اگر ایک رکعت میں بھی قرأت پائی گئی، تو اس

حدیث نبوی کے تحت ضرورتاً نماز درست ثابت ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ بھی اسی حدیث سے استدلال کرتے ہیں، مگر وہ یہ فرماتے ہیں کہ ”صلوٰۃ“ (نماز) کا لفظ نماز کی ہر رکعت پر بولا جاتا ہے، لہذا مذکورہ بالا فرمان نبویؐ ”کوئی نماز قراءت کے بغیر جائز نہیں ہوتی“ سے ثابت ہوا کہ کوئی ایک رکعت بھی قراءت کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب نفل نماز کی ہر رکعت میں قراءت کرنا فرض ہے تو فرض نماز میں تو بدرجہ اولیٰ قراءت فرض ہوگی، کیونکہ فرض نماز نفل نماز کی نسبت زیادہ قوی ہوتی ہے؛ مزید برآں اس لیے بھی کہ قراءت نماز کے دیگر ارکان قیام، رکوع و سجود کی طرح کا ایک رکن ہے تو جب دوسرے ارکان نماز کی ہر رکعت میں فرض ہیں تو قراءت بھی ہر رکعت میں فرض ہوگی۔ امام مالکؒ کا استدلال بھی امام شافعیؒ کی طرح ہی ہے، البتہ وہ یہ کہتے ہیں کہ نماز کی اکثر رکعات میں قراءت کر لینا آسانی کے لیے، کل نماز میں قراءت کرنے کے حکم میں ہے۔ ہمارا استدلال صحابہ کرامؓ کے اجماع سے ہے کہ ایک مرتبہ حضرت عمر فاروقؓ سے مغرب کی پہلی دو رکعتوں میں سے ایک رکعت میں قراءت کرنا رہ گیا تو انہوں نے اُسے آخری رکعت میں قضا فرمایا اور باقاعدہ جہر سے پڑھا، اسی طرح حضرت عثمان غنیؓ سے ایک مرتبہ عشاء کی پہلی دو رکعات میں قراءت رہ گئی تو انہوں نے آخری دو رکعات میں ادنیٰ آواز کے ساتھ اُسے ادا فرمایا۔ اسی طرح حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرمایا کرتے تھے کہ نماز کی دو آخری رکعات میں نمازی کو اختیار ہے، چاہے وہ قراءت کرے اور چاہے وہ خاموش رہے اور چاہے وہ تسبیح پڑھتا رہے۔ اسی طرح ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے نماز کی آخری دو رکعات میں قراءت کرنے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ ثنا کے طریقے پر ہونی چاہیئے، پھر جماعت صحابہؓ میں سے کسی سے اس موقف سے اختلاف مروی نہیں، لہذا صحابہ کرامؓ کا یہ موقف ان کا اجماع قرار پاتا ہے۔ علاوہ ازیں آخری دو رکعات میں قراءت ایک ایسا ذکر ہے کہ جسے بہر حال نمازی خاموشی سے ادا کرتا ہے، لہذا وہ حکم میں ”ثنا“ کے مساوی ظہر اور یہ اس لیے کہ نماز کے تمام ارکان شہرت اور ظہور پر مبنی ہیں تو اگر قراءت کرنا آخری دو رکعات میں فرض ہوتا تو دیگر ارکان کی طرح پہلی دو رکعات آخری دو رکعات سے جہر و اخفاء کے لحاظ سے مختلف نہ ہوتیں۔ پھر جہاں تک قرآنی آیت سے استدلال کا تعلق ہے تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ ہم نے دوسری رکعات میں قراءت کی فرضیت اس آیت سے نہیں، بلکہ اجماع صحابہؓ سے سمجھی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور ثانیاً یہ کہ قراءت کی فرضیت ”نفس امر“ سے نہیں، بلکہ آیت کی دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ دوسری رکعت پہلی رکعت ہی کا اعادہ ہے تو جب کسی فعل کا اعادہ کیا جائے تو اُسے پہلے فعل ہی کی طرح ادا کرنا چاہیئے، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ دوسری رکعت میں بھی قراءت کی جائے، جبکہ نماز کا دوسرا حصہ پہلے حصے کا اعادہ نہیں، بلکہ اس پر اضافہ ہے، اسی لیے ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کا قول ہے :

”نماز کی دراصل دو رکعات ہیں، جو حاضر (حالت اقامت) میں پڑھا دی گئی ہیں اور حالت سفر

میں اپنے حال پر رہنے دی گئی ہیں“

اور کسی شئی پر اضافہ بعینہ اسی جیسا ہونے کا متقاضی نہیں ہوتا، اسی لیے نماز کے دونوں حصے (شفع) قراءت میں اخفاء و جہر اور مقدار کے متعلق باہم دیگر مختلف ہیں کہ آخری دو رکعات میں سورۃ نہیں طائی جاتی، لہذا مذکورہ آیت سے استدلال درست نہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرآن و سنت میں قراءت کی فرضیت

کا ذکر تو ہے، لیکن فرض قرات کی مقدار مذکور نہیں، جبکہ یہ مقدار صحابہ کرامؓ کے فعل سے ثابت ہوتی ہے، اس طرح صحابہ کرامؓ کا یہ عمل قرآن دُست کے مجمل حکم کی تشریح بن کر اس کے ساتھ متصل ہو جائے گا، بخلاف نفل نماز کے۔ اس لیے کہ نفل نماز کا ہر جفت حصہ (شفع) علیحدہ علیحدہ نماز ہے، اسی لیے اگر نفل نماز کے دو سر جفت حصے (شفع) میں کوئی خرابی پیدا ہو جائے تو اس سے اس کے پہلے شفع پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ جبکہ فرض نماز میں ایسا نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

پھر فضل یہ ہے کہ آخری دو رکعات میں سورۃ فاتحہ پڑھی جائے تاہم اگر کوئی شخص سورۃ فاتحہ کی جگہ تین دفعہ تسبیح پڑھے یا خاموش ہو کہ کھڑا رہے تو اس کی نماز بھی درست ہوگی اور اگر اس نے ایسا دانستہ کیا، تب بھی وہ گنہگار نہ ہوگا اور اگر نادانستہ کیا تو اس پر سجدہ سہو واجب نہ ہوگا۔ یہی قول امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ ان آخری دونوں رکعات میں نمازی کو سورۃ فاتحہ پڑھنے، تسبیح کرنے یا خاموش کھڑے رہنے کا اختیار حاصل ہے، یہی ظاہر روایت اور یہی امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کا مسلک ہے، جبکہ حن امام ابو حنیفہؒ سے الاصل کی مذکورہ روایت کے برخلاف یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ جس شخص نے دانستہ سورۃ فاتحہ نہ پڑھی تو وہ گنہگار ہوگا اور اگر بھولے سے پھوٹ گئی تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا۔ ان دونوں اقوال میں سے ظاہر روایت والا قول ہی زیادہ صحیح ہے، اس لیے جیسا کہ ہم اوپر حضرت علیؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ روایت نقل کر چکے ہیں کہ وہ دونوں فرمایا کرتے تھے کہ نماز کی آخری دو رکعتوں میں نمازی کو اختیار حاصل ہوتا ہے، چاہے وہ قرات کرے، چاہے وہ تسبیح پڑھے اور چاہے وہ خاموش کھڑا رہے اور یہ مسئلہ ایسا ہے کہ جس کا قیاس سے ادراک نہیں کیا جاسکتا لہذا ان سے روایت درحقیقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی روایت کبھی جاسکتی ہے۔

③ فرض قرات کی مقدار

فرض قرات کی مقدار پر تین عنوانات کے تحت بحث ہوگی۔ اولاً وہ فرض سے باہر ہے اور ثانیاً نمازوں میں قرات کی مستحب مقدار۔ ان میں سے آخری دونوں عنوانات پر گفتگو تو اپنے مقام پر ہوگی، یہاں ہم صرف اس کی اصل شرعی فرض مقدار پر بحث کریں گے۔

قرأت کی فرض مقدار کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے تین روایات مروی ہیں :

- ① ظاہر روایت "کے مطابق کم از کم فرض قرات ایک مکمل آیت ہونی چاہیئے، خواہ وہ آیت بڑی ہو یا چھوٹی۔ مثال کے طور پر "مَدْحًا مَتَانًا" ایک مکمل آیت ہے۔ لہذا اس قول کے مطابق اس سے نماز درست ہوگی اور یہی حکم ہے "ثُمَّ نَظَرٌ" اور "ثُمَّ مَبْسُورٌ" کا۔

۱۔ الرحمان - ۶۴ -

۲۔ مدثر - ۲۱ -

۳۔ مدثر - ۲۱ -

۴۔ البقرہ - ۲۸۲ یہ آیت طوالت کے اعتبار سے قرآن مجید کی سب سے بڑی آیت ہے۔

۵۔ مزمل - ۲۰ -

② جبکہ دوسری روایت کے مطابق کم از کم قرات کے لیے اتنی تلاوت ضروری ہے جس پر لفظ "قرأت" (پڑھنے) کا اطلاق کیا جاسکے۔ خواہ وہ پوری آیت پڑھے یا آیت سے کم، بشرطیکہ یہ پڑھنا "قرأت" کی نیت سے ہو۔

③ تیسری روایت کے مطابق اگر بڑی آیت ہو، مثلاً سورۃ البقرہ کی آیت المکرسی یا آیت الدین وغیرہ تو ایک آیت اور چھوٹی آیات ہونے کی صورت میں تین آیات پڑھنا ضروری ہیں، یہی امام ابو یوسف اور امام محمد کا بھی مسلک ہے۔ اس قول کی بنیاد قرآن مجید کی آیت "وَقَارِءٌ مَّا نَسِيْتُ مِنَ الْقُرْآنِ" پر ہے کہ انہوں نے اس آیت کی تشریح میں "عرف عام" کو مدارِ فکر ٹھہرایا ہے، اس لیے کہ مطلق کلام کو عرف عام کے تناظر میں سمجھا جاتا ہے اور عرف عام میں کم از کم ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات کے پڑھنے والے کو قاری (قرأت کرنے والا) کہا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ مذکورہ آیت سے دو طرح سے استدلال کرتے ہیں:

اولاً اس طرح کہ قرآن حکیم میں حکم مطلق قرات کا ہے، اس لحاظ سے کسی ایک آیت کا تلاوت کرنا بھی قرات ہی ہے۔

ثانیاً اس طرح کہ قرآن مجید میں حکم ہوا ہے کہ "پس جتنا آسانی سے ہو سکے، اتنا قرآن پڑھ لیا کرو" اور ممکن ہے کہ پڑھنے والے کو اتنا ہی پڑھنا آسان ہو۔

ان اقوال میں سے امام ابو حنیفہؒ کا قول ہی قیاس کے زیادہ مطابق ہے۔ اس لیے کہ لفظ قرات "قرآن" سے بمعنی "جمع" سے ماخوذ ہے اور قرات کو قرات اس لیے کہتے ہیں کہ قاری اس کے لیے مختلف سورتوں کو جمع کرتا ہے اور انہیں ایک دوسری کے ساتھ ملا دیتا ہے۔ اسی لیے کہا جاتا ہے کہ "قَرَأْتُ الشَّيْءَ قِرَاءَةً" یعنی "میں نے شئی کو جمع کر لیا" تو جس شئی کو اس نے جمع کر لیا تو اس نے گویا اس کی قرات کر لی اور بوقت تکلم الفاظ و کلمات جمع ہو جانے کے باعث جمع کا مفہوم اس قدر معمولی مقدار میں تلاوت سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں عرف عام کی قرات کا مفہوم بھی ثابت ہے۔ وہ اس طرح کہ عرف عام میں کم سے کم ایک مکمل آیت پڑھنے پر "قرات" (پڑھنے) کا لفظ بولا جاتا ہے اور جہاں تک آیت سے کم حصہ تلاوت کرنے کا تعلق ہے، تو اس کی تلاوت کو "بسم اللہ" "الحمد للہ" "سبحان اللہ" کی طرح ذکر تو کہا جاتا ہے، مگر قرات نہیں کہا جاتا، اسی لیے ہم نے جو س کی کم از کم مقدار کا ایک مکمل آیت سے اندازہ مقرر کیا ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ عرف عام میں کسی کو مجبوظے حصے کی تلاوت پر قاری (قرأت کرنے والا) کہا جانا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس لیے کہ یہ معاملہ ایسا ہے کہ جو اللہ تعالیٰ اور بندے کے مابین ہے۔ لہذا اس کے لیے "عرف عام" کا معیار درست نہیں۔

القدری نے دوسری روایت کو ترجیح دی ہے کہ قرات کی فرض مقدار غیر متعین ہے اور فرض فقط یہ ہے کہ بغیر تعین کے کچھ حصہ قرآن تلاوت کیا جائے۔ اسی لیے حالت جنابت اور حالت حیض میں قرآن مجید

پڑھنے کے ارادے سے آیت سے کم حصے کا پڑھنا بھی جائز نہیں ہوتا، البتہ اگر وہ قرآن مجید کی تلاوت کے قصد کے بغیر تلاوت کرے تو الگ بات ہے، اس لیے کہ بعض اوقات قرآن مجید کی قرأت کے قصد کے بغیر بھی تلاوت کی جاتی ہے، مثال کے طور پر ”تسمیہ“ (بسم اللہ۔۔۔۔۔) کو کبھی کبھار محض آغاز کار کے لیے پڑھا جاتا ہے، قرآن مجید پڑھنے کے ارادے سے نہیں، حالانکہ یہ قرآن مجید کی ایک مکمل آیت ہے۔ اسی لیے فقط وہی تلاوت معتبر سمجھی جائے گی جو قرآن مجید پڑھنے کے ارادے کے ساتھ کی جائے اور چونکہ اس کے ساتھ نماز کا جواز متعلق ہے، لہذا اس سلسلے میں عرف کا اعتبار نہ ہوگا۔

قرآن مجید فارسی زبان میں پڑھنے کا حکم | پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس طرح قرآن مجید کی عربی زبان میں تلاوت (قرأت) سے نماز جائز ہو جاتی ہے، اسی طرح فارسی زبان میں تلاوت سے بھی نماز درست ہوتی ہے۔ خواہ وہ عربی زبان میں تلاوت عمدہ طریقے سے کر سکتا ہو، یا نہ کر سکتا ہو۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ عربی زبان میں اچھی طرح قرأت نہ کر سکتا ہو، تو فارسی میں قرأت کرنا درست ورنہ درست نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خواہ وہ تلاوت اچھی طرح کر سکتا ہو یا نہ کر سکتا ہو، مہر صورت فارسی زبان میں قرآن مجید کی تلاوت درست نہیں۔ ان کے نزدیک اگر وہ تلاوت نہیں کر سکتا تو تسبیح و تہلیل (سبحان اللہ، اللہ اکبر) پڑھتا رہے۔ اس اختلاف کی بنیاد قرآن مجید کی ایک آیت مبارکہ پر ہے کہ ”اللہ تعالیٰ نے“ ”فَاقْرَأْ مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ“ کے ذریعے نماز میں قرآن پڑھنے کا حکم دیا ہے اور بقول ان حضرات کے قرآن وہ ہے جو عربی زبان میں نازل ہوا، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا۔

ہم نے اس قرآن کو عربی زبان میں نازل کیا ہے۔

چنانچہ فارسی زبان میں پڑھا ہوا ترجمہ قرآن نہیں اور نہ ہی وہ نمازی اس قرأت سے اپنی ذمہ داری (فرض) سے عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرآن مجید ایک معجزہ ہے اور اس کا یہ معجزہ ہونا الفاظ کے لحاظ سے ہے، لہذا جب عربی الفاظ ختم ہو گئے، اور نظم قرآن باقی نہ رہا تو قرآن مجید کا معجزہ ہونا بھی باقی نہ رہے گا، اسی لیے فارسی زبان میں قرآنی ترجمے کو قرآن نہیں قرار دیا جاسکتا، کیونکہ حالت جنابت اور حالت حیض میں اس کی تلاوت ممنوع نہیں ہے، الا یہ کہ اگر کوئی شخص عربی میں قرآن مجید کی تلاوت پر قادر نہ ہو، تو وہ چونکہ اس کے عربی الفاظ کی رعایت نہیں رکھ سکتا، لہذا اس کے لیے اس کے معافی کی رعایت رکھنا ضروری ہوگا تاکہ اس کا مکلف ہونا اس کے حسب طاقت ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک، قرآن مجید کا ترجمہ چونکہ قرآن نہیں، اس لیے اسے اس کی تلاوت کا حکم نہیں دیا جاسکتا، جبکہ امام ابو حنیفہؒ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ:

”نمازی پر اس حیثیت سے قرآن مجید کی تلاوت لازم ہے کہ وہ ایسے الفاظ پر مشتمل ہے جو اس (قرآن)

۱۔ الشعر آمد - ۱۹۶

۲۔ الا علی - ۱۸ - ۱۹

۳۔ حم السجده - ۴۴

کے کلام الہی ہونے پر دلالت کرتے ہیں، جو اس کی ایک صفت قائم ہے۔
 اس لیے کہ وہ عبرت، نصیحت، ترغیب و ترہیب اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور تعظیم وغیرہ کے مضامین پر
 مشتمل کلام ہے، محض عربی کلام ہونے کی حیثیت سے نہیں اور الفاظ کی تبدیلی سے اس کی اس دلالت میں
 تبدیلی لازم نہیں آتی، اس لیے کہ خود قرآن مجید میں قرآن مجید کے متعلق ارشاد باری تعالیٰ ہے:
 وَلَا تِلْكَ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ۔ ۱۷
 اور بے شک وہ پہلے پیغمبروں کی کتابوں میں ہے۔

نیز فرمایا:

إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَىٰ صُحُفِ
 إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ ۖ
 یہی بات پہلے صحیفوں میں مرقوم ہے، یعنی ابراہیم اور
 اور موسیٰ کے صحیفوں میں۔

اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ قرآن ان کتب سابقہ میں، اُن عربی الفاظ کے ساتھ موجود نہیں تھا، بلکہ وہ
 اپنے مفہوم کے ساتھ موجود تھا اور جہاں تک ان کا یہ قول ہے کہ قرآن مجید تو عربی زبان میں نازل ہوا ہے تو اس کا
 جواب دو طرح سے دیا جاسکتا ہے:

اولاً اس طرح کہ قرآن مجید کا عربی زبان میں ہونا کسی اور زبان میں اس کے ہونے کی نفی نہیں کرتا اور خود
 آیہ قرآنیہ میں بھی اس کی نفی نہیں ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ عربی زبان والے قرآن کو قرآن اس لیے کہا جاتا ہے
 کیونکہ وہ قرآن کے اصل مفہوم و معنی پر دلالت کرتا ہے اور الفاظ کا یہی مفہوم و معنی کلام الہی کی اصل روح اور اصل
 حقیقت ہے اور اسی روح و حقیقت کی بنا پر ہی ہم قرآن مجید کو غیر مخلوق قرار دیتے ہیں، محض اس کی عربی عبارت
 کی بنا پر نہیں اور اس مفہوم قرآنی پر دلالت کا مفہوم ”فارسی ترجمے“ میں بھی موجود ہے۔ لہذا اس پر لفظ قرآن کا اطلاق
 بجا اور درست ہوگا۔ اس پر قرآن مجید کی آیت:

وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ۖ
 اگر ہم اس قرآن کو غیر عرب زبان میں نازل کرتے۔
 بخوبی دلالت کرتی ہے کہ اس میں بتایا گیا ہے کہ اگر قرآن مجید کے معانی کو کسی عجمی زبان میں ادا کیا جاتا تو
 تب بھی وہ قرآن ہی ہوتا۔

ثانیاً اس طرح کہ اگرچہ غیر عربی (یعنی ترجمہ قرآن) کو قرآن نہیں کہا جاتا، لیکن قرآن مجید کی عربی عبارت کا پڑھنا
 محض اس لئے لازم نہیں کہ اس کا نام قرآن ہے۔ بلکہ اس لیے کہ وہ اس میں موجود اس مضمون پر دلالت کرتی ہے
 جس پر قرآن مجید مشتمل ہے اور جو اللہ تعالیٰ کی صفت قائم ہے۔ جس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں ایسی
 عربی عبارت پڑھے جو کلام الہی سے عبارت نہ ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، چہ جائیکہ اسے قرآن سمجھا
 جائے اور چونکہ دلالت کا یہ مفہوم زبان کے بدلنے سے تبدیل نہیں ہوتا، لہذا اس کے ساتھ جو حکم متعلق ہے وہ
 بھی اس سے تبدیل نہ ہوگا اور صاحبین کے مسلک، یعنی جو شخص عربی زبان میں قرأت قرآن پر قادر نہ ہو، اس پر

۱۷ المائدہ ۱۳۔

۱۸ الکاسانی کا گوفاتی رجحان امام ابو حنیفہؒ کی رائے کی طرف ہی ہے، اسی لیے انہوں نے اس کے حق میں
 (بقیہ صفحہ پر)

فارسی زبان میں قرأت کرنا فرض ہے کی دلیل اور ان کا بیان کردہ غلطیوں سے نہیں ہے، اس لیے کہ وجوب قرأت کا تعلق قرآن مجید سے ہے اور چونکہ ان کے نزدیک قرآن مجید اپنے عربی الفاظ کے لحاظ سے قرآن ہے، محض مفہوم اور معنی کے لحاظ سے نہیں، تو جب قرآن مجید کے الفاظ ہی نہ رہے تو مفہوم و معنی قرآن نہ ہوگا، لہذا اس کے وجوب کے کچھ معنی نہیں، لیکن وہ اس کے باوجود عربی پر عدم قدرت کی صورت میں فارسی زبان میں قرأت کو لازم قرار دیتے ہیں۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس بارے میں امام ابوحنیفہ کا مسلک ہی زیادہ صحیح ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب غیر عربی (ترجمہ قرآن) قرآن نہیں ہے تو وہ لامحالہ لوگوں کا کلام ہوگا اور لوگوں کے کلام سے تو نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ لہذا وجوب کا قول بالکل ہی درست نہ ہوگا۔ اور جہاں تک ان کا یہ کہنا ہے کہ قرآن مجید کے ”اعجاز“ کا الفاظ قرآنی سے تعلق ہے اور بات فارسی ترجمے سے حاصل نہیں ہو سکتی تو بلاشبہ یہ بات درست ہے لیکن امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز میں ”اعجاز آفرین نظم قرآن“ کا پڑھنا واجب نہیں، اس لیے کہ قرآن مجید میں مطلق قرأت کا حکم آیا ہے، ”اعجاز آفرین نظم قرآن“ کا نہیں، اسی لیے نماز میں کسی ایسی چھوٹی سے چھوٹی آیت کی تلاوت بھی جائز ہے، جو جب تک تین آیات کے ساتھ ملا کر نہ پڑھی جائے، اعجاز آفرین آیت نہ قرار پاتی ہو، پھر جہاں تک حالت جنابت اور حالت حیض میں ایک آیت سے کم کی ممانعت سے قیاس کا تعلق ہے تو وہ درست نہیں، اسی طرح اگر کوئی شخص تورات، انجیل اور زبور کا کوئی ایسا حصہ پڑھ لے، جس کے متعلق اُسے یقین ہو کہ اس میں تحریف نہیں ہوئی تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اور اگر اُسے یقین نہ ہو تو تب جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کتابوں کی تحریف کے متعلق خبر دی ہے اور فرمایا ہے:

يُحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ ۖ
يَهْدُونَ لَكُمْ سُبُلَكُمْ ۚ

یہ لوگ کلمات کتاب کو اپنے مقامات سے بدل دیتے ہیں۔

لہذا تلاوت کردہ حصے کے متعلق بھی گمان ہو سکتا ہے کہ شاید وہ بھی محرف ہو اور وہ لوگوں کی کلام ہو، لہذا شک کی بناء پر نماز کے جواز کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔

اسی طرح فارسی زبان میں تشہد پڑھنے یا جمعہ کے دن خطبہ دینے کا مسئلہ بھی مذکورہ بالا طریقے پر مختلف فیہ ہے اور اگر اس نے فارسی زبان میں ایمان قبول کیا یا ذبح کے وقت فارسی زبان میں تسبیح پڑھایا یا احرام باندھتے وقت فارسی زبان یا کسی اور زبان میں تلبیس پڑھا تو وہ بالا جماع جائز ہوگا اور اگر اس نے فارسی زبان میں

(بقیہ از گذشتہ صفحہ) مدلل بحث کی ہے، لیکن احناف کے ہاں مختار قول صاحبین کا ہی ہے۔ چنانچہ صاحب ہدایہ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے اور لکھا ہے کہ:

دیردی رجوع فی اصل المسألة الی قولہما علیہ
الاعتماد - (ہدایہ، ۱ - ۹۵)
امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ انہوں نے بھی صاحبین کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا اور اسی پر فتویٰ ہے۔
لہذا اسی کو ہی حنفی مسلک سمجھنا چاہیے۔

اذان پڑھی تو بقول بعض اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے، جبکہ بقول بعض وہ بالاتفاق ناجائز ہے۔ اس لیے کہ اس سے اطلاع عام نہیں ہوتی اور اگر اس سے اطلاع عام ہو جاتی ہو تو پھر جائز ہے۔ (واللہ اعلم)۔

رکن پنجم : قعدۃ اخیرہ اکثر علماء کے نزدیک آخری قعدہ، بمقدار تشہد بھی نماز کا رکن ہے، مگر امام مالکؒ نہیں ہے، اسی لیے اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا۔ پھر اس نے قیام، رکوع و سجود کر لیا تو گودہ قعدہ میں نہ بیٹھے، تب بھی حائث (قسم توڑنے والا) OATH BREAKER قرار پا جائے گا۔ ہمارا استدلال ایک حدیث مبارکہ سے ہے، جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آپؐ نے ایک دیہاتی سے جسے آپؐ نے نماز سکھائی تھی، یہ فرمایا تھا:

”جب تو آخری سجدہ سے اپنا سر اٹھالے اور تشہد کی مقدار میں قعدہ میں بیٹھ لے تو تب تیری نماز مکمل ہو جائے گی۔“

کہ آپؐ نے نماز کے مکمل ہونے کو قعدۃ اخیرہ میں بیٹھنے سے مشروط فرمایا ہے، جس سے فرائض کی تکمیل مراد ہے۔ اس لیے کہ اس کے بعد کوئی اور فرض ادا نہیں کیا جاتا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے قبل فرائض کی تکمیل نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اگر کوئی شنی کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو اس شرط کے فوت ہونے سے مشروط فوت ہو جاتا ہے۔ اسی طرح روایت ہے کہ ایک مرتبہ آپؐ پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے تو پیچھے سے تسبیح پڑھی گئی تو آپؐ واپس لوٹ آئے اور اگر قعدۃ اخیرہ ضروری نہ ہوتا تو آپؐ کبھی بھی واپس نہ ہوتے، جیسا کہ پہلے قعدہ کا یہی حکم ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس میں رکن کی تعریف پائی جاتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور نماز کا نام اس لیے قعدۃ اخیرہ پر موقوف نہیں، کیونکہ یہ نماز کے ان بنیادی ارکان میں شامل نہیں کہ جن سے نماز مرکب ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر کتاب الصلوٰۃ کے شروع میں بیان کر آئے ہیں اور رکن نہ ہونا اس کے اس پر موقوف نہ ہونے کی ہرگز وجہ نہیں؛ پھر قعدۃ اخیرہ میں بیٹھنے کی فرض مقدار محض تشہد پڑھنے کی حد تک ہے، لہذا اگر کوئی شخص اتنی مقدار میں بیٹھنے سے قبل ہی اٹھ کر چلے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ بن العاصؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

”جب امام آخری سجدہ سے سر اٹھالے اور تشہد پڑھنے کے برابر بیٹھ جائے، پھر اگر

اس کا وضو خطا ہو جائے تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔“

کہ آپؐ نے اس حدیث مبارکہ میں نماز کی تکمیل کو تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے معلق کیا ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ اتنی مقدار میں قعدہ میں بیٹھنا فرض ہے۔ (واللہ اعلم)

رکن ششم : ایک رکن سے دوسرے رکن کی جانب منتقل ہونا نماز کا ایک اور رکن ایک رکن سے دوسرے رکن کی جانب منتقل ہونا ہے، اس لیے کہ یہی منتقلی دوسرے رکن کی تکمیل کا ذریعہ ہے، لہذا یہ منتقلی بھی بذات

خود ایک رکن ہوگی۔

نماز کے کل بھی چھ ارکان ہیں۔ البتہ ان میں سے اول الذکر چار ارکان نماز کے بنیادی یا اصلی ارکان ہیں، آخری دو نہیں۔ جبکہ بعض فقہاء نے قعدہ اخیرہ کو بھی نماز کے اصلی ارکان میں شامل قرار دیا ہے۔ عصام بن یوسفؒ کا رجحان بھی اسی طرف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک فرض ہے اور دیگر ارکان کی طرح اس کے نہ ہونے سے بھی نماز نہیں ہوتی، لیکن صحیح قول یہی ہے کہ وہ رکن اصلی نہیں ہے، اس لیے کہ نماز کا نام قعدہ کے علاوہ چار سابق ارکان سے مرکب مجموعے کے لئے ہی بولا جاتا ہے اور انہی ارکان کی بنا پر طلوع وغروب آفتاب اور زوال کے وقت نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے۔ اسی لیے اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ نماز ادا نہ کرے گا (معاذ اللہ) تو جیسے ہی وہ سجدہ کرے گا تو اس کی قسم باطل ہو جائے گی، گو اس نے ابھی قعدہ اخیرہ بھی نہ کیا ہو، تاہم اگر وہ ایک رکعت سے کم نماز ادا کرے تو عاقبت نہ ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قعدہ بذات خود خدمت (عبادت) ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اس لیے کہ وہ تو دوسرے ارکان کے برخلاف ایک طرح کی استراحت کا ذریعہ ہے۔ لہذا اگر اس کو نماز کا اصلی رکن تسلیم کر لیا جائے تو اس سے خلل واقع ہو سکتا ہے، تاہم وہ نماز کے فرائض میں ضرور شامل ہے۔ اسی بنا پر اس کے بغیر نماز مکمل نہیں ہوتی اور اس کی ادائیگی کے لیے بھی وہی تمام شرائط ہیں، جو دیگر ارکان نماز کے لیے ہیں۔

جہاں تک تکبیر تحریمہ کا تعلق ہے تو ہمارے ائمہ محققین کے نزدیک وہ رکن نہیں، بلکہ شرط ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ رکن ہے، ہمارے بعض مشائخ کا بھی یہی قول ہے اور عصام بن یوسفؒ کا میلان بھی اسی طرف ہے۔ اسی طرح باب الحج میں احرام کے متعلق بھی یہی اختلاف ہے کہ احرام ہمارے نزدیک شرط اور امام شافعیؒ کے نزدیک رکن ہے۔

اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نفل کو فرض پر استوار کرنا جائز ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص فرض نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہے اور پھر فرض سے فارغ ہونے کے بعد سلام پھیرنے سے قبل ہی تہی تکبیر تحریمہ کہے بغیر، نفل نماز شروع کر دے تو ہمارے نزدیک اس کی یہ نماز جائز ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ فرض پر نفل کو استوار کرنے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ چونکہ تحریمہ نماز کے لیے شرط ہے۔ لہذا ایک تکبیر تحریمہ کے ساتھ فرض اور نفل نماز ادا کرنا جائز ہے۔ جس طرح اگر وضو فرض نماز کے لیے کیا گیا ہو تو اس سے

۱۔ یہاں یہ امر بھی قابل ذکر ہے کہ اکثر حنفی فقہاء (مثلاً دیکھیے، ہدایہ ۱: ۹۲) نے نماز کے جن چھ ارکان کا ذکر کیا؟ ان میں یہ آخری رکن شامل نہیں، اس کے بجائے انہوں نے تکبیر تحریمہ کو اس میں شامل کیا ہے۔ اسی طرح الجزیری وغیرہ نے بھی حنفی مسلک کا ذکر کرتے ہوئے اس آخری رکن کو اس میں شامل نہیں کیا۔ ممکن ہے الکاسانی نے یہ روایت لوادر... سے لی ہو۔

۲۔ عصام بن یوسفؒ البلیخی بلخ میں اپنے وقت کے شیخ اور امام الحدیث تھے۔ انہوں نے عبداللہ بن مبارکؒ، سفیان ثوریؒ اور شعبہؒ سے حدیث حاصل کی۔ ۲۱۰ھ میں انتقال فرمایا (صدائق ۱۶۳ — ۱۶۵)۔

نفل نماز کا ادا کرنا بھی درست ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ چونکہ نماز کا رکن ہے، لہذا دوسرے ارکان کی طرح جب فرض نماز اس کے ساتھ مکمل ہو گئی تو اب اس پر دوسری نماز کو بنا کر نا بھلا کیسے ممکن ہو گا۔ امام شافعیؒ کا استدلال یہ ہے کہ جس طرح وہ رکن کی تعریف پر پورا اترتی ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اسی طرح اس میں رکن کی علامت بھی پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ دوسرے ارکان کی طرح وہ بھی نماز کے آخر تک برقرار نہیں رہتی، بلکہ وہ دیگر ارکان کی طرح گزر جاتی ہے۔ اُس کے رکن ہونے کی مزید دلیل یہ ہے کہ اس کے ادا کرنے کے لیے بھی وہی تمام شرائط ضروری ہیں جو دیگر ارکان نماز کے لئے لازم ہیں، بخلاف نماز کی شرائط کے۔ ہمارا استشہاد قرآن حکیم کی حسب ذیل آیت سے ہے :

وَذَكِّرْهُمْ رَبِّهِمْ فَصَلُّوا
کہ اس آیت مبارکہ میں نماز کو اللہ تعالیٰ کے نام کے ذکر، یعنی تکبیر تحریمہ پر حرف تعقیب فاء کے ساتھ عطف کیا گیا ہے۔ آگے اس آیت سے دو طرح استدلال کیا جاتا ہے :

اولاً اس طرح کہ نماز (صلوٰۃ) کو حرف تعقیب (ف) کے ساتھ تکبیر تحریمہ پر عطف کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ نماز اللہ تعالیٰ کے ذکر، یعنی تکبیر تحریمہ کے بعد پائی جائے، لیکن اگر تکبیر تحریمہ کو نماز کا رکن قرار دیا جائے تو اس سے تکبیر تحریمہ کے وقت نماز کی موجودگی لازم آتی ہے، کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ کسی شئی کا کوئی رکن موجود ہو اور وہ شئی بذات خود موجود نہ ہو تو یہ بات (تکبیر تحریمہ کے وقت نماز کا اثبات) نص قرآنی کے خلاف ہوگی۔

ثانیاً اس طرح کہ عطف (CONJUNCTION) معطوف اور معطوف علیہ میں مفارقت سے عبارت ہے تو اگر تکبیر تحریمہ کو نماز کا رکن تسلیم کر لیا جائے تو دونوں کے مابین مفارقت ثابت نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ نماز کا حصہ بن جائے گی اور کسی شئی کا حصہ اگرچہ اس کا عین (SELF) نہ بھی ہو، بہر حال اس کا غیر نہیں ہوتا۔ اسی طرح تکبیر تحریمہ میں تعریف کی شرط بھی پائی جاتی ہے، نہ کہ رکن کی۔ وہ یوں کہ دیگر شرائط کی طرح وہ نماز کے لئے ضروری تو ہے، لیکن اس پر نماز (صلوٰۃ) کا لفظ نہیں بولا جاتا، لہذا وہ شرط ہو گی۔ مزید بلاں اسی میں علامت کی شرط بھی پائی جاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اگرچہ تکبیر تحریمہ بذات خود نماز کے اختتام تک باقی نہیں رہتی، لیکن ممنوعات نماز سے اجتناب کا حکم جو تکبیر تحریمہ سے شروع ہوتا ہے، نماز کے اختتام تک باقی رہتا ہے۔ بایں ہمہ اگر کسی شئی کی علامت اگرچہ اس کی تعریف (حد) سے متصادم ہو، تو اس سے اس کی تعریف (حد) باطل نہیں ٹھہرتی، بلکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کی علامت غلط ہے اور جہاں تک امام شافعیؒ کا یہ خیال ہے کہ اس کی ادائیگی کے لیے وہ تمام شرائط ہیں جو دیگر ارکان کے

۱۵۔ الا علی۔

۱۶۔ حرف تعقیب سے مراد وہ حرف ہے، جو تعاقب اور تراخی بیان کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، جیسے اردو زبان میں، تو، پس، پھر اور انگریزی میں (THEN) وغیرہ۔

یہ ہے تو یہ درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ شرائط نماز کا لزوم اس کے لیے نہیں، بلکہ اس سے متصل نماز کے رکن یعنی قیام کے لیے ہے۔ اسی بنا پر، چونکہ احرام حج کا رکن نہیں ہے، بلکہ اس کے لیے شرط ہے اسی لیے ہمارے نزدیک قبل از وقت بھی احرام کا باندھنا جائز ہے۔



فی شرائط ارکان الصلوٰۃ

ارکان نماز کی شرائط

نماز کی شرائط دو اقسام پر مشتمل ہیں :

- (ا) قسم اول ایسی شرائط سے عبارت ہے جو منفرد اور مقتدی دونوں کے لیے ضروری ہیں، انہیں مطلق نماز کی شرائط کہا جاتا ہے۔
- (ب) دوسری قسم ایسی شرائط پر مشتمل ہے، جو مقتدی کے ساتھ خاص ہیں۔ انہیں ”شرائط جواز اقتدا“ کہا جاتا ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے :

۱۔ ارکان نماز کی شرائط کی تفصیل

① **حصول طہارت** | طہارت اپنی دونوں اقسام، یعنی طہارت تحقیقہ اور طہارت حکمیہ کے ساتھ نماز کی شرط اولین ہے۔ طہارت تحقیقہ سے کپڑے، جسم اور جگہ کا حقیقی نجاست سے پاک ہونا اور طہارت حکمیہ سے الفضلے وضو کی حالت حد ث اور جسم کی جنابت سے طہارت مراد ہے۔

کپڑوں، بدن اور جگہ کی طہارت اس لیے ضروری ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے :

وَيُطَهِّرُكُم بِطَهَارٍ
اور تو اپنے کپڑوں کو پاک کر

تو جب کپڑوں کی طہارت ضروری ہے تو جسم کی طہارت تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگی۔

اور جسم سے حد ث اور جنابت سے پاک ہونے کی شرط اس لیے ضروری ہے کیونکہ ارشاد خداوندی ہے :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ
فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ
وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ
وَأَنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْبِئُوا بِهِ

اے اہل ایمان ! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو
منہ اور کہنیوں تک ہاتھ دھو لیا کرو اور سر کا مسح کر لیا
کرو اور ٹخنوں تک پاؤں دھو لیا کرو اور اگر نہانے
کی حاجت ہے تو نہا کر پاک ہو جایا کرو۔

علاوہ ازیں ارشادات نبویہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، مثلاً آپؐ نے فرمایا ہے:

”لا صلوة الا بطہور اور لا صلوة الا بطہارة“ کوئی نماز طہارت کے بغیر جائز نہیں، کوئی نماز جائز نہیں، مگر طہارت کے ساتھ نماز کی کنجی تو طہارت ہے۔

مزید فرمایا:

”ہر بال کے نیچے جنابت کا اثر پہنچتا ہے، لہذا ہر بال کو ترکہ کے کھال کی پاکی کرو“

ان تمام نصوص سے ثابت ہوتا ہے کہ نجاست حقیقہ اور نجاست حکمیہ سے کپڑے اور بدن کی طہارت نماز کی صحت کے لیے ضروری ہے اور قیاس سے بھی کئی طرح اس کی تائید ہوتی ہے:

اولاً: اس طرح کہ نماز اللہ تعالیٰ کی جو بہت بزرگی اور بڑے الطاف و کرم والا ہے، خدمت اور اس کی تعظیم ہے اور اللہ تعالیٰ کی خدمت ہر ممکن ذریعہ سے بجالانا ضروری ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم میں مبالغہ اور اس کی خدمت میں کمال پیدا کرنے میں اس کے سامنے پاک کپڑے، پاک بدن اور پاک جگہ کے ساتھ قیام کرنا ناپاک کپڑے، ناپاک بدن اور ناپاک جگہ کے ساتھ قیام کرنے سے بدرجہا بہتر ہے۔ جیسا کہ بادشاہوں کی حاضری کے لیے بھی ایسے ہی آداب ہمارے مشاہدے میں ہیں۔ اسی طرح حدث اور جنابت گو نجاست مرئیہ (دیدنی) نہیں ہیں، لیکن یہ ایسی معنوی نجاست ضرور ہیں جن سے پاک و صاف ہونا از بس ضروری ہے۔ جیسا کہ ایک مرتبہ حضرت خذیفہ بن الیمان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے مصافحہ کرنا چاہا تو انہوں نے مصافحہ نہ کیا اور کہا کہ یا رسول اللہ میں حالت جنابت میں ہوں تو اگرچہ ان کے ظاہری بدن پر بالکل نجاست موجود نہ تھی، لیکن انہوں نے اس معنوی نجاست کو آپ کی تعظیم میں مخل خیال کیا۔ اس لئے کہ عام طور پر ظاہری اعضا پر میل کچیل پڑتی رہتی ہے، لہذا زیب و زینت اور نظافت کے اثبات کے لئے ان ظاہری اعضا (اعضائے وضو) کا دھونا ضروری ٹھہرا کہ یہ طریقہ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے زیادہ مناسب اور خدمت میں کمال حاصل کرنے کے زیادہ لائق ہے۔ جیسا کہ یہ بات ہمارے مشاہدے میں ہے کہ جو شخص بادشاہوں کے سامنے ان کی خدمت کے لیے حاضر ہوتا ہے تو وہ ان کی تعظیم و تکریم کے لئے صفائی، بناؤ سنگھار اور عمدہ لباس پہننے میں کافی تکلف کرتا ہے۔ اسی لیے زیادہ فضیلت اس میں ہے کہ نمازی اپنے اچھے سے اچھے لباس اور ایسی اچھی سے اچھی نظافت کے ساتھ نماز ادا کرے، جیسی کہ سرداروں سے ملنے اور لوگوں کی مخلوں میں شرکت یکے کی جاتی ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر ننگے سر نماز پڑھنے سے عمامہ باندھ کر نماز پڑھنا افضل ہے، اس لئے کہ یہ ادب و احترام کے زیادہ مناسب ہے۔

ثانیاً: اس طرح کہ ظاہری اعضا کو حدث اور جنابت سے پاک کرنے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے، تاکہ وہ دل کی کھوٹ، حسد، تکبر اور دیگر مسلمانوں کے متعلق بدظنی وغیرہ قسم کے اسباب معصیت سے پاکی کے حصول کے لیے یاد دہانی کا ذریعہ ثابت ہو، لہذا اس مقصد کے لیے حدث سے پاکی کا حکم دیا گیا ہے، ورنہ محض حدث سے پاکی مقصود نہیں ہے۔ اس لیے کہ عموماً حدث کا ہو جانا عبادت اور خدمت کے منافی نہیں ہے۔ چنانچہ رونے اور زکوٰۃ کی ادائیگی حالت حدث اور حالت جنابت میں بھی جائز ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے میں،

جو تمام عبادتوں کی بنیاد و اساس ہے، حدیث کا ہونا نقصان دہ یا مانع نہیں ہوتا۔ وہر یہ ہے کہ حدیث بذاتِ خود نہ تو گناہ ہے اور نہ ہی موجب گناہ ہے، جبکہ ہم نے اوپر جن معنوی باتوں کا ذکر کیا ہے، فی الحقیقت وہی باتیں گناہوں کا موجب ہیں، لہذا شریعت نے ظاہری اعضا کے دھونے کا حکم دیکر محمولہ بالا امور سے باطن کی پاکی اور صفائی پر توجہ فرمائی گئی ہے، کیونکہ مذکورہ بالا مذاہل سے نفس انسانی کی طہارت عقل اور نقل دونوں کے عین مطابق ہے۔

ثالثاً: اس طرح کہ ان اعضا کا دھونا اس نعمت کے علاوہ جس کی بنا پر نماز ضروری قرار دی گئی ہے، دوسری نعمتوں کے اقرار و شکر کے لیے بھی ہے، وہ اس لیے کہ یہی اعضا اللہ تعالیٰ کی بڑی بڑی نعمتوں اور مہربانیوں کے حصول کا ذریعہ اور وسیلہ ہیں؛ ہاتھ کے ساتھ انسان ہر متعلقہ شئی پکڑتا اور اُسے قبضے میں لیتا ہے اور پاؤں کے ساتھ حصول مقاصد کے لیے چل کر جاتا ہے جبکہ چہرہ اور سر دونوں ایسے حواس کا مجموعہ ہیں جن کے ذریعے انسان اللہ تعالیٰ کی عظیم نعمتوں کا احساس و ادراک کرتا ہے۔ مثلاً آنکھیں، ناک، منہ اور کان وغیرہ کہ جن سے دیکھنے، سونگنے، چکھنے اور سُننے کا تعلق ہے، جن کے ساتھ انسان تمام نعمتوں سے لطف اندوز ہوتا ہے اور تلذذ حاصل کرتا ہے، لہذا اللہ تعالیٰ نے ان اعضا کے دھونے حکم دیا تاکہ ان اعضا سے جو جو نعمتیں حاصل ہوتی ہیں، ان کا شکر ادا کیا جاسکے۔

رابعاً: ان اعضا کے دھونے کا اس لیے حکم دیا گیا ہے تاکہ ان کا دھونا ان سے ارتکاب کردہ گناہوں کی معافی اور کفارے کا ذریعہ بن جائے۔ اس لیے حرام لینے، حرام کی طرف چل کر جانے، حرام شئی کو دیکھنے، حرام شئی کو کھانے اور حرام بات، یعنی لغو و جھوٹی باتوں کے سننے وغیرہ قسم کے بڑے بڑے گناہ انہی اعضا سے کیے جاتے ہیں، لہذا اللہ تعالیٰ نے ان کے دھونے کا حکم دیا، تاکہ یہ دھونا ان گناہوں کی معافی و بخشش کا ذریعہ بن جائے۔ اس کی تائید ان بہت سی روایات سے بھی ہوتی ہے جو وضو کے ذریعے گناہوں کی معافی ہونے کے مضمون پر مشتمل ہیں۔

نماز کی پاکی کا حکم اس لیے ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

أَنْ يَطْمِئُرَ رَأْسُكَ لِلْطَّائِفِينَ وَالْعَافِينَ
وَالرَّكْعِ الشَّجُودِ

اور یہ کہ تم طواف کرنے والوں، اعتراف کرنے والوں
اور رکوع و سجود کرنے والوں کے لیے میرے گھر کو پاک
وصاف رکھا کرو۔

دوسری جگہ فرمایا:

وَالْعَائِمِينَ وَالرَّكْعِ الشَّجُودِ

اور قیام کرنے والوں اور رکوع و سجود کرنے والوں کے
لیے (میرے گھر کو پاک وصاف رکھو)

علاوہ ازیں جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ نماز تو اللہ تعالیٰ کی خدمت اور اس کی تعظیم کا ذریعہ ہے، اس لیے بھی جگہ کی پاکی لازمی ہے، کیونکہ معبود برحق کی تعظیم ہر ممکن طریقہ سے فرض ہے اور پاک جگہ پر کھڑے

ہو نماز ادا کرنا ناپاک جگہ پر کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے کی نسبت تعظیم کے زیادہ مناسب ہے، لہذا مکان کی طہارت بھی نماز کے لیے شرط ہوگی جیسے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کوڑا کرکٹ کے ڈھیروں، فوج خانوں، اونٹوں کے بارڈوں، چوراہوں،

حمام، قبرستان اور بیت اللہ شریف کے اوپر کھڑے ہو کر نماز پڑھنے سے منع فرمایا“

جہاں تک کوڑے کرکٹ کے ڈھیر اور ذبح خانے میں نماز پڑھنے کی ممانعت کا تعلق ہے تو وہ اس لیے

ہے کہ یہ سب گندی جگہیں ہیں اور اونٹوں کے بارڈوں میں ممانعت اس لیے ہے کہ وہ بھی عام طور پر ناپاکی سے

خالی نہیں ہوتے، لیکن اس صورت میں یہ مفہوم ایک دوسری حدیث سے متضاد ہے جس میں مروی ہے کہ

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”بھیڑ بکریوں کے بارڈوں میں نماز پڑھ لو، لیکن اونٹوں کے بارڈوں میں نماز ادا نہ کرو“

اس لیے کہ بارڈ خواہ بھیڑ بکریوں کا ہو یا اونٹوں کا نجاست کا مفہوم دونوں میں قدر مشترک کے طور پر

یکساں ہے۔ اسی لیے کہا گیا ہے کہ اونٹوں کے بارڈوں میں نماز سے ممانعت اس لیے ہے کہ کبھی کبھار اونٹ

نمازی پر بھی پیشاب کر دیتا ہے، جس سے اس کی نماز فاسد ہو سکتی ہے، جبکہ بھیڑ بکریوں میں یہ خدشہ نہیں

ہوتا اور جہاں تک چوراہوں کا تعلق ہے تو وہاں نماز سے ممانعت کی وجہ بقول بعض یہ ہے کہ عام طور پر یہ مقامات

گوبر اور پیشاب وغیرہ سے خالی نہیں ہوتے۔ بنا بریں چوڑے اور تنگ راستے میں کوئی فرق نہ ہوگا۔ جب کہ

بقول بعض وہاں نماز کی ممانعت کا سبب یہ ہے کہ اس سے گزرنے والوں کو تکلیف ہوگی، لہذا اگر راستہ چوڑا

ہو تو وہاں نماز پڑھ لینے میں مضائقہ و حرج نہیں اور ابن ساعہ نے نقل کیا ہے کہ امام محمد رحمۃ اللہ علیہ صحرائی علاقے

میں راستے ہی میں نماز ادا کر لیا کرتے تھے۔

حمام میں نماز پڑھنے کی ممانعت اس لیے ہے کہ وہاں عام طور پر غسل کا پانی اور نجاستیں بھائی جاتی ہیں اگر

ممانعت کی یہ وجہ تسلیم کر لی جائے تو صفات تھمرے حمام میں نماز پڑھنا مکروہ نہ ہوگا۔ جبکہ کہا گیا ہے کہ ممانعت کی وجہ یہ

ہے کہ حمام شیطان کا گھر ہوتا ہے، بنا بریں حمام میں نماز بہر صورت مکروہ ہوگی، خواہ کوئی شخص وہاں غسل کرے یا

نہ کرے۔ جبکہ قبرستان میں ممانعت اس لئے ہے کہ بقول بعض اس میں یہود کی مشابہت پائی جاتی ہے، جیسا

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

”اللہ تعالیٰ یہود و نصاریٰ پر لعنت فرمائے کہ انہوں نے اپنے پیغمبروں کی مساجد کو سجدہ گاہ

بنا لیا ہے، لہذا تم میری قبر کو میرے بعد سجدہ گاہ نہ بنانا“

اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:

”انہوں نے ایک مرتبہ رات کے وقت ایک شخص کو ایک قبر کے سامنے نماز پڑھتے ہوئے دیکھا

تو فوراً پکار اٹھے کہ قبر قبر۔ تو اس شخص نے سمجھا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قبر قبر (چاند چاند) کہا

ہے تو وہ آسمان کی جانب دیکھنے لگ گیا۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اس وقت تک قبر قبر

کی آواز دیتے رہے، جب تک کہ اسے اپنی غلطی کا احساس نہ ہو گیا“

بنا بریں یہاں نماز جائز، مگر مکروہ ہوگی، جبکہ بعض کا قول ہے کہ قبرستان میں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ قبریں مامور طور پر نجاستوں سے خالی نہیں ہوتیں، کیونکہ جاہل لوگ قبروں کے پیچھے چھپ کر پیشاب، پاخانہ وغیرہ کر جاتے ہیں تو بنا بریں جگہ کی پاکی والی شرط نہ پائے جانے کے باعث وہاں نماز بالکل جائز نہ ہوگی۔

بیت اللہ شریف پر نماز کی ممانعت کی وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ انسان کو کعبہ کی چھت پر چڑھنا منع ہے، کیونکہ اس میں صو ادبی ہے، لیکن اس پر نماز پڑھنا منع نہیں ہے، جبکہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک یہ ممانعت نماز کے فاسد ہونے کی بنا پر ہے۔ چنانچہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اگر کسی نے سترہ کے بغیر کعبہ کی چھت پر نماز ادا کی تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ ہم آئندہ اس عنوان پر بحث کرنے والے ہیں۔

اور اگر کسی نے ایسے مکان میں نماز ادا کی، جس میں تصویریں ہوں تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: یہ تصویریں یا تو سربریدہ ہوں گی یا نہیں۔ اگر تصویریں سربریدہ ہوں تو نماز پڑھنے میں کوئی حرج نہیں، اسلئے کہ سربریدہ ہونے کی بنا پر وہ تصویریں تصویریں نہیں رہتیں۔ وہ تو محض نقش و نگار ہیں۔ جس کی دلیل ایک حدیث نبوی ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک ایسی ڈھال ہدیے کے طور پر پیش کی گئی جس میں تصویریں بنی ہوئی تھیں۔ صبح کو جب صحابہ کرام نے اُسے دیکھا تو اس سے تصویروں کو مٹے ہوئے پایا۔ اسی طرح ایک اور روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے اذن باریابی چاہا۔ آپ نے اجازت مرحمت فرمادی تو حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا کہ ”میں بھلا ایسے گھر میں کیسے داخل ہو سکتا ہوں جس میں گھوڑوں اور انسانوں کی تصویروں دالے پر مے (قرام) ہوں“ پھر اگر ان تصویروں کے سر قطع کر دیئے جائیں یا ان کے ٹکے بنائے جائیں، جس سے ان تصویروں کو نیچے دبا دیا جائے تو نماز جائز ہوگی اور اگر ان کے سر کٹے ہوئے نہ ہوں تو اس سے نماز مکروہ ہوتی ہے۔ خواہ وہ تصویریں قبلہ کی جانب ہوں یا چھت پر یا دائیں یا بائیں جانب۔ اگر سامنے کی طرف ہوں تو البتہ زیادہ سخت کراہت ہوگی۔ اس لیے کہ اس میں بت پرستوں کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے اور اگر یہ تصویریں غضب میں یا پاؤں کے نیچے ہوں تو کوئی حرج نہیں، کیونکہ اس سے بت پرستوں کے ساتھ مشابہت لازم نہیں آتی۔

اسی طرح کسی ایسے مکان میں داخل ہونا بھی مکروہ ہے جس کی چھتوں یا دیواروں پر تصاویر بنی ہوئی ہوں یا پردوں یا چادروں اور گل تکیوں پر تصویریں بنی ہوئی ہوں، اس لیے کہ حضرت جبرئیل علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ: ”ہم (فرشتے) ایسے گھر میں داخل نہیں ہوتے جس میں کتا یا تصویر ہو“

اور جس گھر میں فرشتے داخل نہ ہو سکیں اس میں کوئی بھلائی نہیں ہوتی۔ اسی طرح دیواروں پر تصاویر دار پردوں اور چادروں کا لٹکانا اور گل تکیوں کا ان (تصویروں) پر رکھنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ اس میں بھی بت پرستوں کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے، نیز حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ:

”ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میرے پاس حجرے میں تشریف لائے، جہاں میں نے تصویر دار پردے لٹکا رکھے تھے۔ اُسے دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرہ اقدس کا رنگ بدل گیا۔“

یہاں تک کہ مجھے آپ کے چہرے میں کراہت کے آثار واضح طور پر نظر آنے لگے۔ پھر آپ نے وہ پردہ مجھ سے لے لیا اور اُسے اپنے ہاتھ سے پھاڑ دیا اور اس سے زین کے نیچے بچھائے جانے

والیہ ایک یاد دہانی بنائی۔“

اور اگر تصویریں پھونے یا چھوٹے تکیوں پر ہوں، جنہیں پاؤں تلے روندنا جاتا ہو تو چونکہ انہیں امانت کی جگہ نہیں رکھا گیا ہے، لہذا اس صورت میں کراہت نہ ہوگی، اس کی دلیل حضرت جبریلؑ اور حضرت عائشہؓ کی (مذکورہ بالا) روایات ہیں۔

اور اگر اس نے اس پھونے پر نماز ادا کی تو اگر تصاویر سجدے کی جگہ پر ہوں تو نماز مکروہ ہوگی، کیونکہ اس میں بت پرستوں کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح اگر تصاویر نمازی کے سامنے ہوں تو تب بھی نماز مکروہ ہوگی، اس لیے منہ کے قریب اور سامنے ہونے کی بنا پر اس میں تصویر کی تعظیم پائی جاتی ہے، لیکن اگر تصویر پاؤں رکھنے کی جگہ پر ہے، تو کوئی حرج نہیں۔

مندرجہ بالا صورتوں میں کراہت کا یہ حکم اس وقت ہے جب تصویریں بڑی ہوں اور اگر تصویریں اتنی چھوٹی ہوں کہ دُور سے دیکھنے سے نظر نہ آتی ہوں تو تب کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ بت پرست بہت چھوٹی تصویروں کی عبادت نہیں کرتے، چنانچہ روایت ہے کہ حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کی انگوٹھی پر دو شہد مکھیوں یا پھروں کی تصویریں بنی ہوئی تھیں۔ اسی طرح مروی ہے کہ جب فاروق اعظمؓ کے زمانہ خلافت میں حضرت دانیالؑ کی انگوٹھی دستیاب ہوئی تو اس کے نیگے میں دو شیروں کی تصویر تھی، جن کے درمیان ایک آدمی تھا جسے دونوں شیر چاٹ رہے تھے۔ لیکن یہ انگوٹھی ان کی ابتدائی عمر کی ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تصویریں ہم سے پہلی شریعتوں میں حلال تھیں، جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں:

يَعْمَلُونَ لَكَ مَا يَُشَاءُونَ مِنْ مَّحَارِبٍ ۖ وَ
تَمَاثِيلٍ ۚ

وہ (حضرت سلیمان) جو چاہتے، یہ (جہنم) ان کے لیے بناتے یعنی قلعے اور محسے۔

اور تصویروں کی یہ کراہت جاندار حیوانوں کی تصویروں میں ہے، البتہ غیر جاندار اشیاء مثلاً درخت وغیرہ کی تصویروں سے کوئی کراہت لازم نہیں آتی، وجہ یہ ہے کہ بت پرست غیر جاندار اشیاء کی صورتوں کی پوجا نہیں کرتے تھے لہذا یہاں ان کے ساتھ مشابہت لازم نہ آئے گی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ شریعت میں ممانعت فقط جاندار اشیاء کی تصویروں سے متعلق ہے، جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”جاندار اشیاء کی تصویر بنانے والے کو قیامت کے دن ان میں جان ڈالنے کو کہا جائے گا مگر وہ جان نہ ڈال سکیں گے، جبکہ غیر جاندار اشیاء کی تصویر سازی کی کوئی ممانعت نہیں۔“

جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

”انہوں نے ایک مصور کو تصویریں بنانے سے منع کیا۔ اس نے کہا کہ پھر میں کیا کروں کہ تصویر ساز

میرا پیشہ ہے تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تم نے تصویریں لازماً بنانی ہیں تو پھر درختوں وغیرہ کی تصویریں بنایا کرو۔“

اور مسجد کے قبلہ کی جانب کسی حمام یا قبر یا نکلنے کے راستے کا ہونا بھی مکروہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جہت قبلہ واجب التعظیم ہے اور مسجدیں بھی تعظیم میں قبلے کی طرح ہی محترم ہوتی ہیں۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں کہ:

فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ
وہ قنديل ان گھروں میں ہے، جن کے بارے میں خدا نے ارشاد فرمایا ہے کہ بلند کئے جائیں اور وہاں خدا کے نام کا ذکر کیا جائے اور ان میں صبح و شام اس کی تسبیح کرتے رہیں۔۔۔۔۔ لوگ۔۔۔۔۔

اور اگر مسجدوں کے قبلہ کی جانب مندرجہ بالا اشیاء واقع ہوں تو ایسی صورت میں مسجدوں اور سمت قبلہ کی تعظیم ملحوظ نہیں رہتی۔ کیونکہ مذکورہ اشیاء عام طور پر گندگی سے خالی نہیں ہوتیں۔ امام ابو یوسفؒ، امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ:

”یہ حکم جماعت والی مساجد کے لیے ہے، لیکن اگر کسی نے اپنے گھر میں مسجد بنائی ہوئی ہو، تو ایسی صورت میں اگر اس کے قبلہ کی جانب مذکورہ بالا اشیاء واقع ہوں تو کوئی حرج نہیں اس لیے کہ اس جگہ کو مسجدوں والی حرمت حاصل نہیں۔ اسی بنا پر وہ اس جگہ کو فروخت کر سکتا ہے۔ اسی طرح گھر کی مسجدوں کے لیے مذکورہ حکم سے لوگوں کے لیے بڑا حرج ہو گا۔ بخلاف جماعت والی مساجد کے اور اگر کسی نے مذکورہ اشیاء والی کسی مسجد میں نماز ادا کر لی تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی، لیکن بشر بن عیاض المرہبی کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ اس طرح اگر نماز گاہ کسی غضب شدہ جگہ میں بنی ہوئی ہو یا نماز کی جگہ پر پچھا ہوا کپڑا غضب شدہ ہو تو تب بھی ان کے نزدیک نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ اس کے نزدیک نماز ایک عبادت ہے اور عبادت کو کسی ممنوع جگہ میں ادا نہیں کیا جاسکتا، جبکہ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ایسی جگہ نماز سے مانعت نماز میں موجود کسی غل کی وجہ سے نہیں ہے، لہذا یہاں نماز جائز ہوگی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب مذکورہ اشیاء اور مسجد میں کوئی شئی مثلاً گھریا دیوار وغیرہ حائل نہ ہو اور اگر کوئی ایسی شئی حائل موجود ہو، تو پھر کوئی حرج نہیں۔ اس لیے کہ یہاں تعظیم کا مفہوم موجود ہے۔ جبکہ ان اشیاء سے بچنا ممکن نہیں ہے۔“

”

۱۔ النور - ۳۶

۲۔ الاطراف - ۳۱

② ستر عورت (ستر چھپانا)

دوسری شرط ستر کا چھپانا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے :

لَبَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ ۖ لَعَلَّكُمْ تَزِيدُونَ مَوْلَاكُمْ مِنْ نِعْمَتِي ۚ وَتَذَكَّرُونَ ۝

اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ یہاں زینت سے مراد وہ لباس ہے جو ستر کو چھپائے اور مسجد سے مراد نماز ہے تو گویا اس آیت میں دوران نماز ستر چھپانے کا حکم دیا گیا ہے؛ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

”حائضہ (یعنی بالغ) عورت کی نماز اور ٹھنی کے بغیر جائز نہیں ہوتی“

اس حدیث میں حائضہ سے مراد بالغ عورت ہے۔ اس لیے کہ حیض کا آنا بلوغ کی علامت ہے تو آپ نے اس حدیث میں حیض کا ذکر کر کے بلوغ مراد لیا ہے، کیونکہ دونوں میں تلازم پایا جاتا ہے اور اسی پر اُمت کا اجماع ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے کھڑے ہونے کی حالت میں ستر کا چھپانا منجملہ آداب تعظیم میں سے ہے لہذا ستر چھپانا عقلی اور شرعی طور پر فرض ہے، پھر جب ستر چھپانا فرض قرار پایا تو ستر کا کھل جانا نماز کے جواز کے لیے مانع ہوگا۔ رہا یہ سوال کہ جسم کا کون سا حصہ ستر ہے اور کون سا حصہ ستر نہیں، اس پر اصل بحث ”کتاب الاستحسان“ میں ملے گی۔ یہاں تو فقط اس مقدار کا ذکر کیا جاتا ہے جس کے کھل جانے سے نماز باطل ہو جاتی ہے، تفصیل حسب ذیل ہے :

ستر کے ٹھوڑے حصے کا کھل جانا ضرورۃً نماز کے جواز کے لیے مانع نہیں ہے، اس لیے کہ عموماً کپڑا ٹھوڑی بہت پھٹن سے خالی نہیں ہوتا، لیکن اگر ستر کا زیادہ حصہ کھل جائے تو اس کے لیے کوئی مجبوری نہ ہونے کی بنا پر وہ جواز نماز کے لیے مانع ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک ستر کے ٹھوڑے اور زیادہ حصے میں حد فاصل ایک چوتھائی حصہ ہے۔ چنانچہ یہ دونوں حضرات کہتے ہیں کہ عضو کا چوتھائی یا اس سے زیادہ حصہ کثیر اور چوتھائی سے کم حصہ قلیل ہے، جبکہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک نصف سے زیادہ حصہ کثیر اور نصف سے کم حصہ قلیل ہے۔ البتہ نصف حصہ کے متعلق ان سے دو روایتیں ہیں :

میں اُسے قلیل کے حکم میں اور اصل کی روایت میں کثیر کے حکم میں شمار کیا ہے۔ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کا استدلال یہ ہے کہ قلت و کثرت کی مقداریں باہم ایک دوسری کی ضد ہیں، جس کا اندازہ باہمی تقابل سے کیا جاتا ہے، لہذا جو حصہ نصف سے کم ہو گا وہ قلیل اور جو نصف سے زیادہ ہو گا وہ کثیر ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ اکثر مقامات پر شریعت نے شئی کے چوتھائی حصے ۴/۱ کو کل ۴/۴ کا قائم مقام قرار دیا ہے۔ جیسا کہ محرم (احرام باندھنے والے) کا ایک چوتھائی سر منڈھونا اور چوتھائی سر کا مسح کرنا پورے سر کو منڈھولنے اور مسح کرنے کے حکم میں ہے تو اسی طرح یہاں بھی اس کے چوتھائی حصے کا اعتبار ہوگا اور جہاں تک امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا ہے کہ قلیل و کثیر باہمی متقابل اضداد ہیں، جس کا علم باہمی تقابل سے ہوتا ہے تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا

شریعت نے متعدد مقامات پر بغیر تعادل کے چوتھائی حصے کو اکثر حصہ تسلیم کیا ہے، لہذا احتیاط کے طور پر ایسی پٹل کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔

پھر ستر کا کھل جانا خواہ ایک ہی عضو سے ہو یا متفرق اعضاء سے حتیٰ کہ اگر متفرق اعضاء کا تھوڑا تھوڑا حصہ کھل جائے اور وہ سب اتنا ہو کہ اگر اس کو باہم جمع کیا جائے تو کسی ایک عضو کا چوتھائی حصہ بن جائے تو نماز جائز نہ ہو گی اور اس کے لیے ستر غلیظہ یعنی قبل و دبر اور ستر خفیہ مثلاً ران وغیرہ میں کوئی فرق نہیں، دونوں کا حکم ایک ہی جیسا ہے، مگر بعض لوگوں نے غلیظہ (قبل و دبر) کے انکشاف کا اندازہ اس کے حکم میں شدت کی خاطر ایک ”درہم“ مقرر کیا ہے۔

لیکن یہ قول درست نہیں، اس لیے کہ ”ستر غلیظہ“ (قبل و دبر) کا کل حصہ ایک درہم سے زیادہ نہیں ہوتا لہذا یہاں ایک درہم کا اندازہ ستر غلیظہ کے معاملے میں سختی کے بجائے نرمی یعنی تخفیف ہے۔ بناء بریں حکم برعکس ہو جائے گا۔ اور امام محمدؒ نے ”الزیادات“ میں ایسی عبارت لکھی ہے کہ ”جس سے“ ”ستر غلیظہ“ اور ”ستر خفیہ“ کا حکم ایک ہی معلوم ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ انہوں نے ایک نماز پڑھنے والی عورت کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر دوران نماز اس کے کچھ بال کچھ کمر کا حصہ، کچھ شرمگاہ اور کچھ ران برہنہ ہو جائے اور یہ سب کچھ اتنا ہو کہ اگر اسے باہم جمع کیا جائے تو اس سے ایک عضو کا چوتھائی حصہ بن سکتا ہو، تو اس سے نماز جائز نہ ہوگی، اور اگر چوتھائی حصہ نہ بنے تو کوئی مخرج نہیں، اس طرح انہوں نے ”ستر غلیظہ“ اور ”ستر خفیہ“ دونوں کو جمع کر کے ان کے چوتھائی حصے کا اعتبار کیا ہے، جس سے ثابت ہوا کہ ان دونوں کے حکم میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور یہ کہ ان مختلف اعضا کا حکم ایک ہی ہے۔

یہ حکم ”حالت قدرت“ (عام حالات) کا ہے، البتہ حالت عجز (مجبوری) میں ”ستر“ کا کھلنا نماز کے لیے مانع نہیں ہے، مثلاً اگر کوئی شخص برہنہ تن ہو اور اسی حالت میں نماز کا وقت ہو جائے، اور اس کے پاس ”ضرورت“ کے مطابق بھی کپڑا موجود نہ ہو، (تو وہ اسی حالت میں نماز ادا کر سکتا ہے)، اور اگر اس کے پاس کپڑا تو ہو، لیکن وہ ناپاک ہو، تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا اس کا چوتھائی حصہ پاک ہے، یا وہ پورے کا پورا کپڑا ناپاک ہے؟ اگر اس کا ایک چوتھائی حصہ پاک ہو، تو اس کی برہنہ تن نماز جائز نہ ہوگی بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسی کپڑے کے ساتھ نماز ادا کرے۔ اس لیے کہ کسی شی کا چوتھائی یا اس سے زیادہ حصہ پوری شی کے حکم میں سمجھا جاتا ہے، جیسا کہ چوتھائی سر کا مسح کرنا اور محرم، احرام باندھنے والے شخص کا چوتھائی سر منڈوانا یا اسی طرح اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں نے فلاں شخص کو دیکھا ہے تو اگر چہ اس نے اس کو چاروں پہلوؤں میں سے فقط ایک پہلو سے دیکھا ہو تو پھر بھی اس کا یہ کہنا درست ہوگا۔ بناء بریں ایک چوتھائی حصے کا پاک ہونا پورے کپڑے کے پاک ہونے کے مترادف ہوگا لیکن اگر وہ تمام کا تمام کپڑا ناپاک ہو یا اس کا پاک حصہ ایک چوتھائی سے کم ہو تو اسے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اختیار ہوگا، چاہے وہ ناپاک کپڑا بن کر نماز ادا کرے اور چاہے وہ برہنہ حالت میں نماز پڑھے، لیکن اس کے لیے کپڑا پہن کر نماز ادا کرنا افضل ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز فقط کپڑا پہن کر ہی جائز ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ ناپاک کپڑے کو استعمال نہ کرنا اور ستر چھپانا گونہوں ہی اپنی اپنی جگہ فرض ہیں لیکن ان میں سے ستر کا چھپانا زیادہ اہم اور زیادہ تاکید حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ ”ستر

چھپا، تمام حالات میں فرض ہے، جب کہ ناپاک کپڑے کو استعمال نہ کرنے کا حکم محض نماز تک محدود ہے، لہذا ان میں سے زیادہ اہم فرض کو اختیار کرتے ہوئے ستر پوشی کی جائے گی اور ستر پوشی کے بغیر نماز درست نہ ہوگی۔ اور محبوری کے تحت نجاست کو برداشت کر لیا جائے گا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ برہنہ حالت میں نماز ادا کرے گا تو کئی فرائض کا تارک ہوگا جن میں ستر عورت، قیام، رکوع اور سجود شامل ہیں، کہ ان سب کو چھوڑنا ہوگا، اور اگر اس نے کپڑا پہن کر نماز ادا کی وہ فقط ایک ہی فرض یعنی ناپاک کپڑے کے استعمال نہ کرنے کے حکم کا تارک ہوگا، بناء بریں یہ جانب نسبتاً آسان تر ہے، اور ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بیان کیا ہے کہ:

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بھی دو معاملات میں سے ایک کے انتخاب کا اختیار دیا گیا، تو آپ نے ان میں سے آسان تر معاملے کو اختیار فرمایا۔ اور جو کوئی دو باتوں میں سے کسی ایک کے ساتھ آزمایا جائے تو اسے ان میں سے آسان تر کو ہی اختیار کرنا چاہیے۔

ماخیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین شئین الا اختار اھونھما ومن ابتلی بلیتین فعلیہ ان یختار اھونھما۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ یہ دونوں باتیں نماز میں فرض ہونے کے پہلو سے یکساں ہیں جیسے کہ عام حالات (حالات اختیار) میں اور جس طرح برہنہ حالت میں نماز جائز نہیں ہوتی اسی طرح ناپاک کپڑے کے ساتھ بھی نماز درست نہیں ہوتی۔ اور یہاں چونکہ ان میں سے کسی ایک پر عمل کرنا اس وقت تک ممکن نہیں ہے، جب کہ ان میں سے دوسرے کو نہ چھوڑا جائے لہذا یہاں نماز کی حد تک دونوں کی فرضیت ساقط ہو جائے گی اور نمازی کو اختیار ہوگا وہ جس طرح نماز ادا کرے گا نماز درست ہوگی۔ الا یہ کہ جیسا کہ امام محمدؒ نے فرمایا ہے، کپڑا پہن کر نماز ادا کرنا افضل ہے۔

﴿۳﴾ استقبال قبلہ: قبلہ رو ہونا: نماز کی ایک اور شرط قبلہ رو ہونا بھی ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے،

پس تو مسجد محترم کی طرف منہ کر کے نماز پڑھا، کہ اور اسے مسلمانوں تم جہاں کہیں بھی ہو، اسی کی طرف اپنا رخ کیا کرو۔

قَوْلُكَ جُفْهِكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوْا وُجُوْهُكُمْ شَطْرَهُ

اور اسی طرح فرمان نبوی ہے۔

لا یقبل اللہ صلاۃ امرئ حتی یضع الطہور مواضعہ ویستقبل القبلة ویقول اللہ اکبر۔

اللہ تعالیٰ اس وقت تک کسی شخص کی نماز قبول نہیں کرتا جب تک وہ ٹھیک طرح طہارت نہ کرے، قبلہ کی جانب اپنا رخ نہ کرے اور پھر وہ اللہ اکبر نہ کہے

اور اسی پر اجماع امت بھی ہے دراصل ”استقبال قبلہ“ کی شرط ایک اضافی شرط ہے جو محض عقل کے ساتھ سمجھ میں نہیں آسکتی جس کا ثبوت یہ ہے کہ استقبال قبلہ ”اس عبادت میں ضروری نہیں، جو“ اس عبادت ”تمام عبادتوں کی سردار ہے یعنی اللہ تعالیٰ پر ایمان لانا، اسی طرح دیگر عام عبادات مثلاً زکوٰۃ روزے اور حج کے لیے بھی ایسا کرنا فرض نہیں ہے۔ اور چونکہ اس کو محض نماز کے لیے شرط قرار دیا گیا ہے لہذا جس قدر شریعت کا حکم ہے۔ اس کے مطابق اس پر عمل کرنا ضروری ہوگا، اور جو عبادتیں اس کے علاوہ ہیں وہاں اصل قیاس پر عمل کیا جائے گا۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ یا تو نمازی عین قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز پڑھا دے ہوگا۔ یا اس سے قاصر ہوگا اگر وہ اس پر قادر ہو، تو پھر اگر وہ تو کعبہ کو دیکھ رہا ہو تو اس کے لیے عین کعبہ کی طرف، یعنی اس کی جہات میں سے کسی ایک جہت (سیلو کی جانب منہ کرنا ضروری ہوگا، حتیٰ کہ اگر وہ قبلہ یعنی کعبہ کے کسی بھی حصے کی جانب چہرہ نہ کرے، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ**۔

اور چونکہ وہ عین قبلہ کی طرف منہ کر سکتا ہے، لہذا اس کے لیے ایسا کرنا ضروری ہوگا اور اگر وہ کعبہ سے دور اور اس سے ادھیل ہو تو اس کے لیے اس کی جانب رخ کرنا، یعنی قبلہ کی جانب رہنمائی کرنے والی نشانیوں اور علامتوں کی مدد سے تعمیر کیے جانے والی مساجد کے محرابوں کے مطابق قبلہ رو ہونا ضروری ہوگا اور یہاں عین کعبہ کا نہیں بلکہ محض اس کی جہت کا اعتبار ہوگا اگر خفیٰ اور لازمی نے یہی لکھا ہے۔ اور یہی ہمارے مدارس النہر کے مشائخ کا مسلک ہے اور بعض علما کہتے ہیں کہ گوشش اور تحری سے عین قبلہ کی جانب رخ کرنا فرض ہے۔ یہ ابو عبد اللہ البصری کا قول ہے۔ یہاں تک کہ انہوں نے کہا ہے کہ کعبہ کی نیت کرنا بھی شرط ہے۔ ان لوگوں کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

قَوْلٍ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ۔

ہے کہ اس آیت میں اس کے سامنے اور دور ہونے کی حالتوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ استقبال کعبہ کا حکم، مخصوص قطع کی تعظیم کی بنا پر ہے اور یہ بات نفس کعبہ میں تو پائی جاتی ہے اس کی جہت یا سمت میں نہیں۔ مزید برآں اس لیے بھی کہ اگر مدجہت قبلہ ”ہی فرض ہوتی۔ تو اگر نمازی سے اجتہادی غلطی ہو جائے اور پھر پتہ چل جائے کہ اس کا رخ غلط تھا۔ تو یہاں چاہیے تو یہ تھا کہ وہ نماز کا اعلاہ کرتا، حالانکہ ہمارے ائمہ (احناف) کی متفقہ رائے کے مطابق اس پر نماز کا اعلاہ ضروری نہیں۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اجتہاد اور تحری سے اس حالت میں بھی اس کا قبلہ نفس کعبہ ہی ہے۔ پہلے دونوں اقوال کا استدلال یہ ہے کہ فرض وہی ہوتا ہے جس پر عمل کرنے کی انسان کو طاقت ہو اور دور ہونے کی بنا پر نفس کعبہ پر نظر کرنا اس کی طاقت سے باہر ہے، لہذا یہ فرض نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر دور ہونے کے باوجود اجتہاد اور تحری سے ”نفس کعبہ“ کی جانب رخ کرنا لازم ہوتا تو پھر ہر ادا کردہ نماز جواز اور فساد کے مابین متردد رہتی۔ پھر اگر توفی الواقع اس کی تحری سے نفس کعبہ کی جانب اس کا رخ ثابت ہو جاتا تو اس کی نماز جائز ہوتی، ورنہ جائز نہ ہوتی، کیونکہ تقنی طور پر اس کی غلطی ثابت ہو گئی ہے۔ الایہ کہ یہ دعویٰ کیا جائے کہ ہر مجتہد (اجتہاد کرنے والے) کا اجتہاد صحیح ہوتا ہے۔ جو کہ مذہب حقہ کے خلاف بات

ہے جس کا بطلان اصول فقہ کی کتابوں میں واضح کیا گیا ہے لیکن اگر قبلہ محض سمت کعبہ یعنی مسجد کے بنے ہوئے محرابوں کو قرار دیا جائے، تو اس صورت میں غلطی کا امکان نہیں رہتا۔ لہذا کعبہ کے اوجھل ہونے کی وجہ سے جہت کعبہ کو وہی حیثیت حاصل ہوگی جو حالت مشاہدہ میں نفس کعبہ کو حاصل ہے اور اللہ تعالیٰ اختلاف احوال کی بنا پر جس جانب کو چاہیں، مسلمانوں کا قبلہ بنا سکتے ہیں چنانچہ ارشاد قرآنی:

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَهُمْ
عَنْ قِبَلِهِمُ اتِّكَىٰ كَأَنَّهُمْ عَلَيْهِمْ قُلُوبٌ
عَنْ قِبَلِهِمُ اتِّكَىٰ كَأَنَّهُمْ عَلَيْهِمْ قُلُوبٌ
عَنْ قِبَلِهِمُ اتِّكَىٰ كَأَنَّهُمْ عَلَيْهِمْ قُلُوبٌ

لَسَّ شَرْقٌ أَلْعَرْبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ
لِيَصْرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ
اس سے کیوں منہ پھیر بیٹھے تم کہہ دو کہ مشرق
اور مغرب سب خدا کا ہی ہے، وہ جس کو
چاہتا ہے سیدھے راستے پر چلاتا ہے۔

میں اسی مفہوم کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ مزید برآں اسی لیے بھی کہ انہوں نے محض ”تحرسی“ سے دریافت کر رہے کعبہ کو عین قبلہ قرار دیا ہے حالانکہ یہ تحرری بغیر کسی ظاہری علامت کے، محض قلبی شہادت کا نام ہے، جب کہ دوسرے فریق کے ہاں سمت کعبہ کا اجتہاد ستاروں، سورج اور چاند وغیرہ کی واضح علامات پر مبنی ہے، لہذا یہ اجتہاد تحرری (غور و فکر) سے بڑھ کر ہے: اسی لیے اگر کوئی شخص کسی شہر میں داخل ہو اور وہ وہاں پر بنے ہوئے مسجدوں کے محراب دیکھے، تو اس پر ان کے مطابق رخ کر کے نماز پڑھنا لازم ہوگا اور اس کے لیے تحرری (ذاتی غور و فکر) کرنا جائز نہ ہوگا: اسی طرح اگر کوئی شخص کسی ایسی مسجد میں داخل ہو جس میں محراب نہ ہو، مگر اس کے سامنے مسجد والے لوگ ہوں تو اس کیلئے لازم ہوگا کہ اس بارے میں وہ اہل مسجد سے پوچھے اور یہاں بھی اسے تحرری (غور و فکر) کرنا جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ اس بارے میں ان کا علم مختلف علامتوں پر مبنی ہے۔ لہذا وہ (علم، تحرری (غور و فکر) سے بڑھ کر ہوگا: اور اسی طرح اگر کوئی شخص جنگل میں ہو۔ اور آسمان بالکل صاف ہو اور وہ شخص ستاروں کی مدد سے قبلے کا تعین بھی کر سکتا ہو، تو اس کے لیے تحرری کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ ستاروں کی مدد سے جہت کعبہ کا تعین کرنا، تحرری سے بڑھ کر ہے: اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ نماز میں کعبہ کی نیت کرنا شرط نہیں ہے۔ بلکہ افضل یہ ہے کہ کعبہ کی نیت نہ کرے کیونکہ کعبہ کے دور ہونے کی بنا پر ہو سکتا ہے کہ اس کی جہت کعبہ سے بالکل متنازی نہ ہو جس سے اس کی نماز ہی جائز نہ ہوگی۔ اور مذکورہ آیت میں مخالف کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ وہ آیت تو خاص حالات حالات قدرت کے بیان پر مشتمل ہے اور حالات قدرت کعبہ کے بالکل سامنے ہونے کی صورت میں پیش آتی ہے نہ کہ اس سے دور ہونے کی حالت میں اور یہی ان کے قول کا استدلال کعبہ کا حکم اس مخصوص قطعہ کی تعلیم کی بنا پر ہے کہ جواب ہے۔ اس لیے کہ اس مخصوص قطعہ کی تعلیم تو اس وقت لازم ہوتی ہے جب انسان عین اس کی جانب رخ کرے نہ برقرار ہو، نہ کہ اس سے عاجز ہونے کی حالت میں۔

اور اگر وہ کعبہ کی جانب منہ کرنے سے عاجز ہو۔ تو یہ عاجز ہونا دو حال سے خالی نہ ہوگا، یا تو اسے کعبہ کا علم نہ ہوگا۔ مگر کسی عذر کے باعث وہ اس کی جانب رخ نہ کر سکتا ہو، یا پھر اسے سمت قبلہ ہی تعین نہ ہو: اگر تو

وہ علم ہونے کے باوجود کسی عذر کی بنا پر ادھر منہ کرنے سے قاصر ہو، تو اس کے لیے حکم ہے کہ جس طرف بھی ممکن ہو، منہ کر کے نماز ادا کرے۔ کیونکہ اس حالت میں اس سے استقبال قبلہ کی شرط ساقط ہو جائے گی۔ مثلاً اسے نماز خوف میں کسی دشمن کا خطرہ ہو یا وہ اس حالت میں ہو کہ اگر وہ کعبہ کی طرف منہ کر کے نماز ادا کرتا ہے۔ تو اس پر دشمن، یا ڈاکو، یا کوئی درندہ حملہ کر سکتا ہو یا وہ کشتی کے کسی ایک تختے پر ہو، اور اگر وہ قبلہ کی جانب منہ کرتا ہے۔ تو اسے اپنے غرق ہو جانے کا خطرہ ہو یا وہ ایسا شخص ہو جو قبلہ کی جانب منہ کرنے سے قاصر ہو اور اس وقت کوئی ایسا شخص بھی موجود نہ ہو جو اس کا منہ قبلہ کی جانب کر سکے یا اسی قسم کی کوئی اور صورت ہو تو قبلہ رو ہونا ضروری نہ ہوگا، اس لیے کہ استقبال قبلہ ایک اضافی شرط ہے، لہذا یہ شرط حالت عجز میں ساقط ہو جائے گی؛ اور اگر اس کا عجز سمت قبلہ میں اشتباہ کی بنا پر ہو مثلاً اس وقت اندھیری رات ہو اور وہ کسی جنگل میں ہو، یا اسے علامتوں سے قبلہ شناسی کا علم نہ ہو، پھر اگر وہاں کوئی ایسا شخص موجود ہو جس سے وہ ”سمت قبلہ“ پوچھ کر معلوم کر سکتا ہو تو اس کے لیے پوچھنا ضروری ہوگا اور اس کے لیے اور تحری (غور و فکر) جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے استفسار نہ کیا، بلکہ تحری کر کے نماز ادا کر لی، تو اگر تو اس نے صحیح رخ پر نماز ادا کی ہو، تو ٹھیک، ورنہ نماز جائز نہ ہوگی۔ لیکن اگر وہاں کوئی ایسا شخص موجود نہ ہو۔ جس سے وہ پوچھ کر سمت قبلہ معلوم کر سکے۔ تو پھر اس کے لیے تحری کرنا جائز ہوگا۔ اس لیے کہ انسان اپنی استطاعت کے مطابق شرعی احکام کا مکلف ہوتا ہے۔ اور چونکہ اس وقت اس کے بس میں صرف تحری کرنا ہی ہے، لہذا تحری کرنے سے اس کی نماز جائز ہو جائے گی، جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

فَإِنَّمَا تُؤَدُّنَا لِمَا لَمْ يَجْعَلْ لَكُمْ فِيهِ حَبْلًا وَلَا كَعْبًا ۚ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِندَ مَا تَعْبُدُونَ ۚ إِنَّكُمْ عِنْدَ اللَّهِ لَمُعْلَمُونَ۔

تو جب ہر تم رخ کروادھر خدا ہی کی ذات ہے۔

اور مردی ہے کہ ایک مرتبہ صحابہ کرام نے بھی اشتباہ کے وقت تحری کر کے نماز ادا کی، اور ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے اس عمل کو ناپسند نہیں بٹھرایا جو، جواز کی دلیل ہے۔ پھر اگر اس نے کسی جہت کی طرف منہ کر کے نماز ادا کر لی۔ تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگی؛ یا تو اس نے اس طرف نماز تحری کے بعد منہ کر کے ادا کی ہوگی۔ یا بغیر تحری کے۔ اگر تو اس نے تحری کے بغیر ہی ادھر منہ کر کے نماز ادا کر لی ہو۔ تو اس کی آگے پھر متعدد صورتیں ہو سکتی ہیں؛ یا تو اس کے دل میں سمت قبلہ کے متعلق کسی قسم کا کوئی خیال یا کوئی شک واقع نہ ہوا ہوگا۔ یا پھر اس کے دل میں کچھ شبہ اور شک آیا ہوگا؛ اور اس نے تحری کے خلاف نماز کسی اور جانب منہ کر کے ادا کر لی ہو؛ تو اگر تو اس کے دل میں سمت قبلہ کے متعلق کوئی خیال اور کوئی شک نہ آیا ہو اور اس نے کسی ایک جانب منہ کر کے نماز ادا کر لی ہو، تو اصولاً نماز جائز ہوگی؛ جواز اس لیے کہ سمت قبلہ معلوم کرنے کے دونوں ذرائع، یعنی پوچھنے اور تحری کرنے کی عدم موجودگی میں مطلق سمت قبلہ ہی اس کا قبلہ ہے وجہ یہ ہے کہ عدم شک کی بنا پر اس پر تحری بھی واجب نہیں ہے۔ پھر جب وہ اسی جانب منہ کر کے نماز ادا کرتا ہے اور اسکے دل میں کوئی شک پیدا نہیں ہوا، تو جس جانب اس نے رخ کر کے نماز ادا کی ہے بظاہر ہر وہی جانب اس کا قبلہ قرار پائے گی، پھر اگر بعد میں یہ ظاہر ہو جائے کہ واقعی وہی صحیح قبلہ رخ تھا۔ تو جواز یعنی ہو جائے گا لیکن اگر بعد میں اسے یہ معلوم ہوا کہ اس نے

سمت قبلہ میں غلطی کی ہے مثلاً اس طرح کہ اندھیرا تھپٹ جائے، اور یہ واضح ہو جائے کہ اسے غیر جہت قبلہ کی طرف منہ کر کے نماز ادا کی ہے۔ یا پھر اس نے تحری کی ہو اور اس کی تحری کسی اور جانب واقع ہو گئی ہو تو اگر تو اسے اپنی اس غلطی کا علم نماز کے بعد ہوا، تو وہ نماز کا اعادہ کرے، اور اگر نماز کے دوران میں ہی یہ ظاہر جائے، تو وہ نماز از سر نو ادا کرے کیونکہ جسے قوی تر دلیل کی عدم موجودگی میں دلیل قرار دیا جائے وہ قوی دلیل ملنے پر باطل ہو جاتی ہے، جیسے ایسا اجتہاد جس کے خلاف کوئی نص مل جائے۔ اور اگر اسے شک توڑا ہو، لیکن اس نے تحری نہ کی ہو اور کسی ایک جانب منہ کر کے نماز ادا کر لی ہو تو اصولاً نماز فاسد شمار ہوگی پھر اگر بعد میں یہ پتہ چل جائے کہ اس نے واقعی غلط جانب رخ کر کے نماز ادا کی ہے خواہ اسے یہ یقینی سے چلے یا اپنی تحری سے بہر صورت نماز کا فاسد ہونا یقینی ہو جائے گا۔ اور اگر اسے پتہ چلے کہ اس نے جس جانب رخ کر کے نماز ادا کی ہے وہی سمت قبلہ ہے تو اگر اس بات کا پتہ اسے نماز سے فراغت کے بعد چلا تو اس کی نماز درست ہوگی اور وہ نماز کا اعادہ نہ کرے گا کیونکہ جب اسے سمت قبلہ میں شک پڑ گیا اور اس نے اپنی نماز شک پر استوار کی، تو اس صورت میں ایک احتمال یہ ہوگا کہ جس طرف اس نے رخ کر کے نماز ادا کی ہے وہی سمت قبلہ ہے اور دوسرا یہ کہ اس نے جس جانب منہ کر کے نماز پڑھی ہے وہ سمت قبلہ نہیں ہے پھر اگر یہ ظاہر ہو جائے کہ وہ سمت قبلہ نہیں تھی۔ تو ظاہر ہوگا کہ اسے غلط سمت میں نماز ادا کی ہے اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہی سمت قبلہ تھی۔ تو اس سے یہ واضح ہوگا کہ اس نے واقعی قبلہ رو ہو کر نماز ادا کی ہے، لہذا شک اور احتمال کی بنا پر ابتداً نماز کے جائز ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، بلکہ اس نماز کو اصل یعنی عدم کی بنا پر، جو استصحاب حال سے ثابت ہوتا ہے فاسد قرار دیا جائے گا، لیکن جب یہ ثابت ہو جائے کہ اس نے واقعی قبلہ رو ہو کر نماز ادا کی ہے۔ تو استصحاب حال کی بنا پر یہ حکم باطل ہو جائے گا۔ اور اصولاً نماز درست قرار پائے گی۔ اور اگر اسے اپنے قبلہ رو ہونے کا عین نماز کے دوران میں یقین ہو گیا تو امام ابو یوسفؒ کے مطابق وہ نماز کو جاری رکھے گا جیسا کہ ہم دجاویر بیان کر آئے ہیں اور ظاہر روایت کے مطابق وہ نماز کو از سر نو ادا کرے گا۔ اس لیے کہ اس نے نماز کو شک پر شروع کیا تھا۔ اور پھر جب کسی سے پوچھنے یا تحری کرنے کی بنا پر قبلیہ یقینی طور پر واضح ہو گیا تو اب اس کی یہ حالت سابقہ حالت سے زیادہ قوی ہو گئی۔ اور اگر اسے نماز کی ابتدا میں پتہ چل جاتا۔ تو اس کی نماز اس سمت کے سوا کسی اور سمت میں جائز نہ ہوتی، تو اسی طرح جب اسے نماز کے وسط میں اس بات کا یقین ہو گیا تو تب بھی وہ نماز از سر نو شروع کرے گا۔ اور اس کی یہ حالت اس مریض کی سی ہوگی، جو سر کے اشاروں سے نماز ادا کر رہا ہو پھر وہ نماز کے وسط میں قیام پر قادر ہو جائے کہ وہ نماز کو از سر نو شروع کرے گا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے تحری کی مگر جس جانب اس کی تحری واقع

۱۔ استصحاب حال ایک فقہی اصطلاح ہے۔ اس کے معنی ہیں کسی شے کو باقی رکھنا، یعنی اگر دوسرے استدلال یہ سچے کرنا کہ کسی چیز کا وجود یا عدم وجود علی حال قائم رہے۔ تا آنکہ تبدیلی حالات سے اس میں تبدیلی پیدا نہ ہو جائے۔ یہ ایک عقلی دلیل ہے۔ بقول ابن قیم جو شئی ثابت ہے اس کو ثابت رکھنا اور جو شئی منفی ہو اس کو منفی رکھنا استصحاب حال ہے (اعلام الموقعین ۱: ۲۹۴)

ہوئی۔ اس نے اس سے دوسری جانب منہ کر کے نماز ادا کی، تو اگر اس کا رخ غلط ہوا بالاجماع اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اور اگر اس کا رخ صحیح قبلہ کی جانب ثابت ہو جائے۔ تو ظاہر روایت کے مطابق جب بھی یہی حکم ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس کی نماز درست ہوگی، ان کا استدلال یہ ہے کہ تحری کا اصل مقصد سمت قبلہ کو دریافت کرنا ہے۔ اور چونکہ یہ مقصد حاصل ہو چکا ہے، لہذا اس کی نماز درست ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے پانی کے برتنوں کے متعلق تحری کی۔ پھر جس برتن کے پانی کی پاکی کے متعلق اس کی تحری واقع ہوئی تھی، اس نے اس کے بجائے کسی اور برتن سے وضو کر لیا بعد میں پتہ چلا کہ اس برتن کا پانی پاک تھا۔ تو اس کی نماز جائز ہوگی، تو اسی طرح یہاں بھی نماز جائز ہوگی ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ حالت اشتباہ میں نمازی کا اصل قبلہ وہی ہے جس جانب اس کی تحری واقع ہو۔ تو جب اس نے تحری کے ذریعے دریافت شدہ قبلہ کو پھوڑ دیا۔ تو گویا اس نے قدرت کے باوجود اپنے قبلہ سے رخ پھیر لیا۔ لہذا اس کی نماز جائز نہ ہوگی اور اس کی حالت اس شخص کی سی ہوگی کہ جس نے قدرت کے باوجود مساجد کے محرابوں کی جانب رخ کر کے نماز ادا کی۔ جہاں تک برتنوں میں وضو کا تعلق ہے تو اس کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اس لیے کہ وہاں اصل شرط حقیقی پاک پانی سے وضو کرنا ہے۔ اور چونکہ وہاں یہ شرط پوری ہو جاتی ہے۔ لہذا اس کی نماز جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے تحری کے مطابق کسی ایک جانب رخ کر کے نماز شروع کی، پھر اسکو پتہ چل گیا کہ اس کا رخ غلط تھا۔ تو اگر یہ علم اسے نماز کی حالت میں ہوا۔ تو اسی وقت وہ صحیح سمت قبلہ کی جانب پھر جائے۔ اور اپنی اسی نماز کو مکمل کرے، جیسا کہ مروی ہے کہ جب اہل قبا کو پتہ چلا کہ بیت المقدس کا قبلہ تبدیل ہو گیا ہے تو وہ نماز کی حالت میں بیت المقدس سے بیت اللہ کی جانب پھر گئے اور انہوں نے اپنی اسی نماز کو مکمل کیا اور آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں نماز لوٹانے کا حکم نہیں دیا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تحری سے دریافت شدہ قبلہ کی جانب رخ کر کے نماز ادا کرنا حقیقی قبلہ کی جانب رخ کر کے نماز ادا کرنا ہی ہے۔ کیونکہ حالت شک میں یہی اس کا قبلہ ہے، لہذا نماز کو از سر نو شروع کرنے کی کچھ ضرورت نہیں؛ مزید برآں اس لیے بھی کہ فقہی طور پر رائے کی تبدیلی ”نص“ کی منسوخی کی طرح ہے۔ اور کسی نص کی منسوخی سے اس کے مطابق کیے ہوئے اعمال کا بطلان لازم نہیں آتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اسے نماز ختم کرنے کے بعد پتہ چلا کہ اس کا رخ غلط تھا، تو اگر اس نے حقیقی قبلہ کے داہنی یا بائیں جانب رخ کر کے نماز ادا کی ہو، تو بالاتفاق اس کی نماز درست ہوگی اور اس پر اعادہ لازم نہ ہوگا لیکن اگر یہ پتہ چلا کہ اس نے قبلہ کی جانب پشت کر کے نماز ادا کی ہے، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی؛ اسی طرح اگر کسی جماعت کو قبلہ کے متعلق اشتباہ پیدا ہوا اور پھر انہوں نے تحری کر کے باجماعت نماز ادا کی۔ تو ہمارے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی البتہ اگر کوئی شخص امام سے آگے بڑھ جائے یا جس کو پتہ ہو کہ قبلہ سے غلط رخ پر نماز ادا کی جا رہی ہے تو اس کی نماز درست نہ ہوگی۔ امام شافعیؒ کا استدلال یہ ہے کہ انہوں نے قبلہ کے متعلق اشتباہ کر کے نماز ادا کی ہے۔ اور بعد میں یقینی طور پر ان کے اجتہاد کی غلطی ثابت ہو گئی ہے، لہذا ان کی نماز

باطل ہو جائے گی؛ جیسے کہ اگر کسی شخص نے تحری کی کسی کپڑے میں نماز ادا کی ہو کہ یہ کپڑا پاک ہے، مگر بعد میں پتہ چلا کہ وہ کپڑا ناپاک تھا تو اس کی نماز جائز نہیں ہوتی۔ تو اسی طرح یہاں بھی نماز جائز نہ ہوگی ہمارا موقف یہ ہے کہ اشتباہ کی حالت میں اس کا قبلہ وہی ہے۔ جس طرف اس کی تحری واقع ہوئی ہے اور چونکہ وہ اپنی تحری کے مطابق نماز ادا کر چکا ہے۔ لہذا اس کی نماز درست ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اگر اس نے مساجد کے محرابوں کی سمت میں نماز ادا کی ہو تو اس کی نماز جائز ہوتی ہے۔ اس بات کی دلیل کہ اس وقت اس کا قبلہ تحری کے مطابق بنی ہوگا، نص قرآنی: **فَإَيْنَمَا ثَوَّلُوا خِشْمًا** وَبَنَى اللَّهُ (تم جس طرف بھی منہ کر دے ادھر ہی اللہ تعالیٰ کی ذات ہے وہ اس طرح کہ بعض تفسیر میں کہا گیا ہے کہ ”وہی اللہ تعالیٰ کی سمت، قبلہ ہے ایک قول یہ ہے کہ وہیں رضائے خداوندی ہے۔ ایک اور قول کے مطابق۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ ”جب تم سے قبلہ کی تلاش میں کچھ کوتاہی نہ ہو تو اسی جانب اللہ تعالیٰ کا رخ ہے جس نے تمہارے چہرے کو اسی طرف متوجہ کیا ہے؛ اس آخری قول کے مطابق اللہ تعالیٰ نے انسانوں کے منہ کرنے کو اپنی جانب منسوب کیا ہے کیونکہ انہوں نے اپنی جانب سے قبلہ کی تلاش میں کوئی کسر اٹھا نہیں رکھی اور پھر ان کا ادھر رخ ہو گیا تو یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی مرضی اور اس کی توفیق سے ہوا۔ اس کی مثال ایک حدیث میں یوں ملتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص سے جس نے روزے کے دوران میں بھول کر کچھ کھا لیا

تَمَّ عَلَى صَوْمِكَ فَإِنَّمَا أَطْعَمَكَ اللَّهُ
تو اپنا روزہ مکمل کر اس لیے کہ تجھے اللہ تعالیٰ
نے ہی کھلایا اور پلایا ہے۔
وَسَقَاكَ۔

اگرچہ اس روزے دار نے حقیقتہً کھانا کھایا تھا، لیکن چونکہ اس نے دانستہ نہیں کھایا تھا۔ اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے دار کے اس فعل کو اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب فرمایا اور اسے معذرت قرار دیا گویا کہ اس نے کچھ بھی نہیں کھایا۔ تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا کہ جب بندے نے اپنی کوشش اور وسعت کے مطابق سمت قبلہ دریافت کرنے کی کوشش کی اور ایک جانب رخ کر کے نماز ادا کر لی حالانکہ غلط جانب رخ کرنے کا اس کا کوئی ارادہ نہ تھا۔ تو اللہ تعالیٰ نے اس کے اس فعل کو اپنی طرف منسوب کر کے اسے معذرت قرار دیا ہے۔ گویا کہ اللہ تعالیٰ نے ہی اسے ادھر متوجہ کیا تھا، یہ دلیل تو دلیل منقولی ہے جب کہ عقلی دلیل یہ ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ اس حالت میں نفس قبلہ یا سمت قبلہ تک پہنچنے کا اس کے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے، کیونکہ یہاں دونوں صورتوں کے لیے ممکنہ دلائل کا فقدان ہے۔ اور چونکہ اسے نماز پڑھنے کے لیے قبلہ یا سمت قبلہ دریافت کرنے کی اشد ضرورت ہے، اور تکلیف مالایطاق و طاقت سے بڑھ کر ذمہ داری، شریعت کی رو سے منع ہے۔ اور اس وقت اس کے بس میں سوائے تحری سے دریافت شدہ سمت کی جانب منہ کرنے کے اور کچھ نہیں۔ لہذا یہی سمت شرعی طور پر اس کے قبلہ کے طور پر

متعین ہو جائے گی۔ اور اس کے عاجز ہونے کی بنا پر یہ حالت قدرت میں نفس قبلہ یا محراب مسجد کے رخ نماز ادا کرنے کے قائم مقام ہوگی۔ اور اس حالت میں تحری کو نص کی بنا پر خلاف قیاس شرط قرار دیا گیا ہے، نہ کہ قبلہ کو ٹھیک ٹھیک دریافت کرنے کے لیے اس تفصیل سے یہ بات بھی ظاہر ہو جاتی ہے کہ اس نے قبلہ کی جانب رخ کرنے میں کوئی غلطی نہیں کی۔ اس لیے کہ اس حالت میں اس کا قبلہ ہی ہے جس طرف اس کی تحری واقع ہو اور وہ چونکہ اسی جانب رخ کر کے نماز ادا کر چکا ہے لہذا اس کی نماز جائز ہوگی۔ بخلاف کپڑوں کے، اس لیے کہ وہاں نمازی کا حقیقی طور پر پاک و صاف کپڑوں سے نماز ادا کرنا شرط ہے اور حالت اشتباہ میں پاک کپڑے کو دریافت کرنے کے لیے تحری کا حکم دیا گیا ہے، تو جب وہ تحری سے صحیح کپڑا تلاش نہیں کر سکا۔ تو شرط پوری نہ ہونے کی بنا پر اس کی نماز جائز نہ ہوگی جب کہ یہاں اصل شرط استقبال قبلہ ہے۔ اور اس حالت میں اس کا وہی قبلہ ہے جس طرف منہ کر کے اس نے نماز ادا کی ہے۔ تو ان دونوں میں یہ فرق ہوا۔ واللہ اعلم۔۔ اسی اصول پر جو ہم نے ذکر کیا، مگر مہ میں خانہ کعبہ سے باہر نماز کا حکم مبنی ہے وہ یوں کہ اگر تو وہاں سے کعبہ معلیٰ نظر آتا ہو، تو نماز عین کعبہ کی طرف منہ کیے بغیر جائز نہ ہوگی، وجہ یہ ہے کہ شاید سے کی حالت میں از روئے نص اس کا قبلہ عین کعبہ ہے۔ پھر کعبہ کی اطراف میں سے جس جانب وہ چاہے منہ کر کے نماز ادا کر سکتا ہے۔ البتہ ضروری ہے کہ اس کا رخ کعبہ کے کسی نہ کسی حصے (جزء) کی جانب ضرور ہو اس لیے کہ یہاں کعبہ کے کسی حصے کی جانب منہ کرنا ممکن ہے لیکن اگر اس نے کعبہ سے منہ پھیر کر یعنی اس طرح نماز ادا کی، کہ اس کا کوئی حصہ بھی اس کے سامنے نہ تھا۔ تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی کیونکہ اس نے قدرت کے باوجود قبلہ کی جانب رخ کرنے کی شرط کو چھوڑ دیا ہے، حالانکہ نماز کی شرائط عذر کے بغیر ساقط نہیں ہوتیں۔

پھر اگر انہوں نے باجماعت نماز ادا کی۔ تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگی؛ یا تو لوگوں نے کعبہ کے ارد گرد حلقہ اور ایک دوسرے کے پیچھے صفیں بنا کر نماز ادا کی ہوگی، یا پھر اس کی کسی ایک ہی جانب آگے پیچھے صفیں باندھ کر اگر تو تمام لوگوں نے کعبہ کی کسی ایک ہی جانب صف بستہ ہو کر نماز ادا کی تو ان کی نماز درست ہوگی۔ بشرطیکہ ان میں سے ہر ایک نے کعبہ کے ہی کسی نہ کسی حصے کی جانب رخ کیا ہو اور ان کے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ کعبہ کی دیوار سے زیادہ چوڑی صف بنائیں اور اگر انہوں نے ایسا کیا۔ تو جو شخص کعبہ کی دیوار سے باہر کی جانب ہوگا، اس کی نماز درست نہ ہوگی؛ اس لیے کہ کعبہ کے سامنے ہوتے ہوئے عین کعبہ کی جانب رخ کرنا فرض ہے؛ اور اگر انہوں نے کعبہ کے ارد گرد حلقہ بنا کر نماز پڑھی، تو تب بھی ان کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ مکہ مکرمہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے زمانے تک ہمیشہ اسی طرح نماز ادا کی جاتی رہی ہے؛ پھر امام کے لیے افضل ہے کہ وہ مقام ابراہیم پر کھڑا ہو، اور نماز کے تمام شرکاء کی نماز جائز ہوگی خواہ وہ امام کی جانب سے بیت اللہ شریف کے نزدیک ہوں۔ یا اس سے دور تاہم امام جس جانب کھڑا ہو کر نماز پڑھا ہو۔ اگر اس جانب سے کوئی شخص امام سے کعبہ کے قریب ہو جائے۔ تو اس کی نماز درست نہ ہوگی۔ وہ اس لیے کہ اگر وہ امام کی جانب سے اس سے آگے بڑھ جائے تو اس سے

اس کی پشت امام کے چہرے کی جانب ہو جائے گی، یا پھر وہ امام کے دائیں یا بائیں سے اس کی نسبت اس سے آگے بڑھ جائیگا جس سے اس کی پشت امام کے پیچھے والی صف کی طرف اور چہرہ بیت اللہ کی طرف ہو جائے گا۔ اور چونکہ کعبہ وہ اپنے امام سے آگے بڑھ جائے گا تو وہ اس کی اتباع میں نہ رہے گا، لہذا اس کی اقتدا درست نہ ہوگی؛ بخلاف اس شخص کے جو امام کی سمت کے علاوہ کسی اور سمت سے، امام کی نسبت کعبہ کے قریب تر ہو جائے (اگر اس کی نماز جائز ہوگی) اس لیے کہ وہ امام کے بالمقابل ہے اور چونکہ کسی دوسری جانب سے امام کے بالمقابل ہونے والا شخص اسکا حکم تابع ہو سکتا ہے، لہذا نماز درست ہوگی، بخلاف اس شخص کے جو امام سے آگے بڑھ جائے۔

اسی طرح اگر کوئی عورت امام کے پیلو میں اسی جانب امام کی اقتدا کر کے کھڑی ہو جائے جس جانب امام کھڑا ہو، بشرطیکہ امام نے بھی اس عورت کی امامت کی نیت کی ہو تو امام کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ یہاں مطلق اور مشترکہ نماز میں دونوں میں محاذات (Opposition) پائی گئی ہے۔ اور امام کی نماز فاسد ہو جانے سے مقتدیوں کی نماز از خود باطل ہو جائے گی، لیکن اگر وہ عورت امام کی حجت کے علاوہ کسی اور حجت میں کھڑی ہو، تو امام کی نماز باطل نہ ہوگی۔ اس لیے کہ وہ حکماً گویا امام ہی کے پیچھے ہے۔ تاہم جو شخص اس عورت کے دائیں یا بائیں یا پیچھے ہوگا، اس کی نماز فاسد ہوگی، جیسے کہ ہم اس مسئلے کی تفصیل انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر بیان کریں گے۔

اور اگر کعبہ معلیٰ شہید کر دیا گیا ہو، اور لوگوں نے کعبہ کی زمین کے ارد گرد حلقہ بنا کر نماز ادا کی یا کسی اکیلے شخص نے اس کی طرف منہ کر کے نماز ادا کر لی تو اس کی نماز جائز ہوگی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب تک امام یا منفرد کے سامنے سترہ نہ ہو، اس وقت تک نماز درست نہ ہوگی امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں کعبہ کی طرف منہ کرنا فرض ہے اور چونکہ کعبہ زمین کے قطعے اور عمارت دونوں کا نام ہے، لہذا یہاں اس شرط کا فقدان پایا گیا ہے البتہ اگر اس کے سامنے سترہ ہو، تو نماز درست ہو جائے گی۔ اس لیے کہ سترہ بیت اللہ کے توابع میں سے ہے، اور وہ اس صورت میں معنوی طور پر بیت اللہ شریف کے کسی جز کی جانب منہ کرنے والا شمار ہوگا۔ ہمارا استدلال اجماع امت سے ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے جب بیت اللہ شریف کی تعمیر حضرت ابراہیم خلیل اللہ کی بنا کردہ بنیادوں پر استوار کی تھی، تو اس وقت لوگ بیت اللہ شریف کے قطعے کی طرف ہی رخ کر کے نماز ادا کرتے تھے۔ اس کے بعد پھر حجاج بن یوسف نے بیت اللہ شریف کو گرہ کر دوبارہ دور جاہلیت کی بنیادوں پر استوار کیا۔ تو اس وقت بھی نمازیں اسی طرح ادا کی گئیں، اور ان سب کی نمازیں بالاجماع درست ہیں۔ اس سے پتہ چلا کہ کعبہ اس قطعہ زمین کا ہی نام ہے، جہاں کعبہ واقع ہے۔ خواہ وہاں کوئی عمارت ہو۔ یا نہ ہو، اور چونکہ یہاں اسی جانب لوگوں کا منہ کر کے نماز ادا کرنا پایا گیا ہے، لہذا ان کی نماز درست ہوگی۔ البتہ سترہ کھڑا نہ کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس سے ایک دوسرے کے چہرے کی جانب چہرہ کرنا لازم آتا ہے۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں اس سے منع فرمایا ہے اور مروی ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن

لے ماشیہ الحق مغفور۔

زیرِ غلے زمانے میں خانہ کعبہ کی دیواریں اٹھانی گئیں، تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس جگہ چڑھ کر
 کاخیمہ کھڑے کا حکم دیا، تاکہ یہ ان کے لیے بمنزلہ سترہ کے ہو جائے۔ اسی طرح اگر کسی نے بیت اللہ
 شریف کی چھت پر نماز ادا کی، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی۔ اگرچہ اس کے سامنے سترہ بھی نہ
 ہو، مگر امام شافعیؒ کے ہاں یہاں بھی سترہ کے بغیر نماز درست نہ ہوگی۔ صحیح قول ہمارا ہے، کیونکہ
 جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، بیت اللہ محض قطعہ زمین کا نام ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بیت
 شریف کی عمارت فی نفسہ تو کسی قسم کی حرمت و تعظیم نہیں رکھتی جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس عمارت کو کسی
 اور جگہ منتقل کر کے کھڑا کر دیا جائے۔ تو ادھر منہ کر کے نماز پڑھنا درست نہ ہوگا، کیونکہ اس کی عزت و
 حرمت تو فقط اس وقت تک ہے جب تک وہ خانہ کعبہ کے قابل احترام قطعہ زمین کے ساتھ متصل
 ہے جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص جبل ابقیس پر کھڑے ہو کر نماز ادا کرے۔ تو اس کی نماز بالاجہا
 جائز ہوگی حالانکہ یہاں یہ بات مسلم ہے کہ اس نے بیت اللہ کی دیواروں کی جانب رخ نہیں کیا، بلکہ اس
 نے اوپر فضا کی جانب منہ کیا ہے۔ تو اس سے پتہ چلا کہ اصل اعتبار بیت اللہ کی جگہ اور اس کے اوپر کی فضا
 کا ہے، نہ کہ خاص عمارت کا۔

یہ احکام اس وقت کے ہیں جب بیت اللہ شریف سے باہر نماز ادا کی جائے، لیکن اگر نماز کعبہ
 کے اندر پڑھی جائے، تو اکثر علما کے نزدیک اس کے اندر ہر نماز جائز ہے۔ خواہ وہ نماز نفل ہو، یا فرض،
 مگر امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ بیت اللہ کے اندر فرض نماز ادا نہیں کی جاسکتی۔ کیونکہ نمازی لازماً کعبہ کے
 اندر ایک ہی جانب منہ کر کے کھڑا ہوگا جس سے لامحالہ طور پر کعبہ کی دوسری دیوار کی جانب اس کی
 پشت ہوگی اور ایسی حالت میں جب کہ کعبہ کی طرف پیٹھ ہو رہی ہو، نماز درست نہیں ہوتی، لہذا
 احتیاطاً فرائض یہاں ادا نہ کیے جائیں، رہے نوافل۔ تو ان میں چونکہ بہت وسعت ہے، لہذا
 ان کا پڑھنا جائز ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے بیت اللہ میں داخل ہو کر طواف کرنا ہمارا
 استدلال یہ ہے کہ شریعت کی رو سے غیر متعین طور پر بیت اللہ شریف کے کسی بھی حصے کی جانب منہ
 کرنا واجب ہے جس کا تعین اس کے نماز شروع کرنے اور کسی ایک جانب منہ کرنے سے ہوتا
 ہے اور پھر جو حصہ اس کے قبلے کے طور پر متعین ہو جائے، تو اس سے بلا ضرورت نماز کے دوران
 منہ پھیرنا اس کے لیے جائز نہ ہوگا۔ اور چونکہ بیت اللہ شریف کے وہ حصے، جن کی جانب اس نے

رازِ غلے مطر
 حضرت عبداللہ بن نبیرؓ مشہور صحابی رسول حضرت زبیر بن العوام کے بیٹے اور خود بھی صحابی تھے، انہوں نے بنو امیہ
 کے خلاف آواز اٹھائی اور وہ چند سالوں کے لیے متعدد اسلامی صوبوں کے حاکم بن گئے، حکومت سنبھالتے ہی انہوں نے
 بیت اللہ شریف کی عمارت کو خرید کر کے از سر نو تعمیر کرنے کا پروگرام بنایا۔ چونکہ دور جاہلیت میں عطیات کی کمی کی بنا پر بیت اللہ
 شریف کی عمارت کا کچھ حصہ خالی چھوڑ دیا گیا تھا۔ جسے عظیم کہتے ہیں، لہذا ابن زبیرؓ نے اس حصے کی بھی شامل کر کے عمارت
 کو مکمل کیا۔ بعد ازاں مجاہد بن یوسفؒ نے اسے دوبارہ منہ کر کے دور جاہلیت والی بنیادوں پر استوار کر دیا۔

منہ نہیں کیا۔ وہ اس کا قبلہ نہیں ہیں، لہذا ان کی طرف پیٹھ کر لینا نماز کے فساد کا موجب نہ ہوگا اسی لیے اگر کوئی شخص بیت اللہ شریف کے اندر اثنائے نماز میں ایک رکعت ایک دیوار کی جانب اور دوسری رکعت دوسری جانب منہ کر کے ادا کر لے تو اس کی نماز درست نہ ہونی چاہیے، اس لیے کہ اس نے اس رخ سے بلا ضرورت اپنا منہ پھیر لیا ہے۔ جو اس کا یقینی طور قبلہ قرار پایا تھا اور اگر کوئی شخص بلا ضرورت قبلے سے منہ پھیر لے، تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ بخلاف اس شخص کے جو کعبہ سے دور ہو اور غور و فکر (تحریر) کے بعد چاروں طرف منہ کر کے ایک ایک رکعت ادا کر لے، یعنی اس طرح کہ پہلے ایک جانب منہ کر کے ایک رکعت پڑھے پھر دوسری جانب منہ کر کے دوسری رکعت ادا کر لے اور اسی طرح وہ چاروں رکعات ادا کر لے۔ تو اس کی نماز درست ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں یقینی طور پر قبلے سے انحراف نہیں پایا گیا۔ کیونکہ اس نے غور و فکر کے بعد جس جانب کو قبلہ قرار دیا ہے وہ اس کے لیے یقینی طور پر قبلہ نہیں ہے بلکہ وہ تو محض بطریق اجتہاد قبلہ ہے۔ تو جیسے ہی اس کی رائے (اجتہاد) اس جانب سے دوسری جانب تبدیل ہوگی، تو اس کا وہی قبلہ ہو جائے گا۔ تاہم جو نماز وہ اس سے پہلے اپنے سابقہ اجتہاد کے مطابق ادا کر چکا ہے، وہ باطل نہ ہوگی، اس لیے کہ متاخر اجتہاد سابقہ اجتہاد کے مطابق ادا کردہ عمل کو باطل نہیں کرتا۔ تو وہ مختلف حالات میں بیت اللہ شریف کی جانب ہی منہ کر کے نماز ادا کرنے والا شمار ہوگا، اور چونکہ یہاں یقینی طور پر بیت اللہ شریف سے انحراف نہیں پایا گیا کہ وہ ان دونوں میں یہ فرق ہوگا۔

پھر کعبہ کے اندر لوگوں نے باتوعلق بنا کر نماز ادا کی ہوگی، یا امام کے پیچھے صف بنا کر۔ اگر انہوں نے حلقہ بنا کر باجماعت نماز ادا کی تو امام کی نماز اور اس مقتدی کی نماز، جس کا چہرہ امام کی پشت یا امام کی اہنی یا بائیں جانب ہو، یا جس کی پشت امام کی پشت کی طرف ہو درست ہوگی، مگر جس کا چہرہ امام کے چہرے کے بالمقابل ہو، تو اس کی نماز کماہست کے ساتھ جائز ہوگی، کیونکہ اس طرح ایک شخص کا دوسرے شخص کے چہرے کی جانب منہ کرنا لازم آتا ہے، لہذا اس کے اور امام کے درمیان شترہ کھڑا کر دینا مناسب ہوگا، مگر جو شخص امام سے آٹا آگے (مقدم) ہو، کہ اس کی پشت امام کے چہرے کی جانب ہو یا جو امام کے چہرے کی جانب منہ کر کے اس طرح کھڑا ہو، کہ وہ امام کی طرف سے دیوار کے زیادہ قریب ہو، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، جیسا کہ ہم سطور بالا میں بیان کر آئے ہیں۔ بخلاف اس صورت سے کہ اگر اندھیری رات میں کسی جماعت نے قبلے کے متعلق تحری (غور و فکر) کی اور امام کی اقتدا کی، تو جس شخص کو یہ معلوم ہو جائے کہ اس کا چہرہ امام کے چہرے سے مختلف سمت میں ہے، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ وہاں اس کو یہ یقین ہوگا کہ اس کا امام غلطی پر ہے، کیونکہ اس کا یہ گمان ہوگا کہ امام قبلہ رو نہیں ہے، لہذا اس کی اقتدا درست نہ ہوگی، جبکہ یہاں پر کسی کا بھی یہ گمان نہیں ہے، کہ امام کا رخ غلط ہے، کیونکہ کعبہ کی ہر جانب ہی یقینی طور پر قبلہ ہے، لہذا یہاں اقتداء درست ہوگی، تو دونوں میں یہ فرق ہے۔ اور اگر انہوں نے امام کے پیچھے صف باندھ کر امام ہی کے رخ پر نماز ادا کی، تو بلاشبہ ان کی نماز جائز ہوگی۔ اور اسی

طرح اس صورت میں بھی نماز درست ہوگی، جب ان میں سے بعض کا چہرہ امام کی پشت کی جانب اور بعض کی پشت امام کی پشت کی جانب ہو، کیونکہ یہاں قبلہ رو ہونے اور امام کی متابعت کی دونوں شرائط موجود ہیں، اس لئے کہ وہ امام کے پیچھے ہیں اس سے آگے نہیں جاسی لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص عورتوں کی امامت کے لیے کھڑا ہو اور کوئی عورت نماز میں اس کے برابر (مخاذات) بگرا اس کے بالمقابل آکر کھڑی ہو جائے تو امام کی نماز باطل نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ حکماً امام کے پیچھے ہی شمار ہوگی، مگر جو شخص اس عورت کے رخ پر اسکے دائیں بائیں یا اس کی پشت کی جانب کھڑا ہو، تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

اس بارے میں روایات مختلف ہیں کہ آیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبہ میں داخلے کے وقت اس میں نماز پڑھی تھی یا نہیں، حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایت ہے کہ آپؐ نے اس میں نماز نہیں پڑھی اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ آپؐ نے اس کے دو اگلے ستونوں کے مابین دو رکعت ادا فرمائی تھیں۔

④ وقت کا ہونا نماز کی ایک اور شرط نماز کے وقت کا ہونا ہے تو جیسے وقت وجوب نماز کا سبب ہے، اسی طرح وہ ادائے نماز کے لیے بھی شرط ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے۔

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّقْشُورًا
بیشک نماز کا مومنون پر اوقات مقررہ میں ادا کرنا فرض ہے۔

یعنی پابندی وقت ضروری ہے اسی لیے کوئی نماز قبل از وقت ادا کرنا جائز نہیں ہے۔
الایہ کہ یوم عرفہ کے دن میدان عرفات میں اُس دن کی نماز عصر اس جگہ سے مستثنیٰ ہے، جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے۔ اس عنوان پر ہماری بحث چار عنوانات کے تحت ہوگی:
۱۔ فرض نمازوں کے اوقات کی حقیقت (ب) نمازوں کے اوقات کی اول و آخر حدود:
(ج) نمازوں کے مستحب اور (د) فرض نمازوں کے مکروہ اوقات۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔
۱۔ فرض نمازوں کے اوقات کی حقیقت، فرض نمازوں کے اوقات کی بنیاد قرآن مجید کے بیانات پر ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

سُبْحَانَ اللَّهِ جِئْنَا نَسْتَعِينُ
نَسْتَعِينُ وَكَانَ الْحَمْدُ لِلَّهِ
وَالْأَذْمِ وَأَعِيشُوا حِينَ تَقْضُونَ لَهُ
تو جس وقت تم کو شام ہو اور جس وقت صبح ہو
غدا کی تسبیح کرو (یعنی نماز پڑھو) اور آسمانوں
اور زمین میں اسی کی تعریف ہے اور میرے
پر بھی جب دوپہر ہو (نماز پڑھا کرو)۔

لے النساء - ۱۰۳

لے انزوم - ۱۸-۱۷

لے بقرہ - ۱۱۴

نیز فرمایا:

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى
وَذُلْفَاءِ مِنَ اللَّيْلِ

اور دن کے دونوں سروں اور رات کی چند
دوپہلی (ساعتوں میں نماز پڑھا کر۔

نیز فرمایا:

أَقِمِ الصَّلَاةَ لَدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى
مَغْسِقِ اللَّيْلِ وَتَرَانِ الْفَجْرِ إِنَّ تَرَانِ
الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُوداً

(اے محمد) سورج کے ڈھلنے سے رات کے
اندھیرے تک (ظہر، عصر، مغرب اور عشاء)
کی نمازیں اور صبح کو قرآن پڑھا کر، کیوں کہ
صبح کے وقت کا قرآن پڑھنا موجب حضور
ﷺ کے ہے۔

نیز حکم دیا:

وَسَبَّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ
وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ أَنَا وَاللَّيْلِ
فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ

اور سورج کے نکلنے سے پہلے اور اس کے غروب
ہونے سے پہلے اپنے پروردگار کی تسبیح کیا کر۔
اور دن کے اطراف (یعنی دوپہر کے قریب
ظہر کے وقت بھی)

یہ آیات نماز پنجگانہ کی فرضیت کے بیان پر مشتمل ہیں اور انہی آیات سے نمازوں کے اوقات
کے لیے اساس مہیا ہوتی ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔

(ب) نمازوں کے اوقات کی اول و آخر حدود

سے ہوا ہے، تفصیل اس طرح ہے:

۱۔ نماز فجر: نماز فجر کے وقت کا آغاز فجر ثانی (صبح صادق) کے طلوع سے اور اختتام طلوع آفتاب پر
ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
ان للصلاة اولا و آخراً وان اول وقت
الفجر حين يطلع الفجر و آخره حين
تطلع الشمس۔

اور اس میں جو فجر ثانی (صبح صادق) کی قید بیان ہوئی ہے، وہ اس لیے کہ فجر اول صبح کاذب، مس
عمودی سفیدی کا نام ہے، جو افق مشرق سے طلوع کرتی ہے جسے عربوں کے ہاں ”ذنب السرفان“ کہا

۱۱۴۰

۱۱۴۰

۱۱۴۰ اس آیت کے کھنڈے میں سہو کاتب ہوا ہے، کیونکہ اسے فتح سے شروع کیا گیا ہے، حالانکہ یہاں ف کی جگہ ہے۔

جاتا ہے، پھر یہ روشنی پھیل جاتی ہے، اسی لیے اس کو ”صبح کاذب“ بھی کہتے ہیں، کیونکہ اس کی روشنی ظاہر ہونے کے بعد ختم ہو جاتی ہے اور اس کے بعد دوبارہ اندھیرا چھا جاتا ہے۔ اس فجر سے روزے داروں پر کھانا پینا حرام نہیں ہوتا اور اس کی وجہ سے عشاء کی نماز کا وقت ختم ہوتا اور فجر کا وقت شروع ہوتا ہے اور فجر ثانی سے مراد وہ افقی روشنی ہے جو پورے افق کو محیط ہوتی ہے، جس کی روشنی آہستہ آہستہ بڑھتی چلی جاتی ہے، تا آنکہ سورج نکل آتا ہے، اسے ”صبح صادق“ بھی کہتے ہیں۔ اس لیے کہ جب وہ ظاہر ہوتی ہے تو افق پر اس کی روشنی پھیلی چلی جاتی ہے، جو بعد ازاں ختم نہیں ہوتی۔ اس صبح صادق سے روزے داروں پر کھانا پینا حرام ہوتا ہے، عشاء کی نماز کا وقت اختتام پذیر اور فجر کا وقت شروع ہوتا ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایسی ہی روایت نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

صبحیں دو ہیں: ایک عمودی صبح (کاذب) یہ وہ صبح ہے، جس سے کھانا طلال رہتا اور نماز (فجر) حرام رہتی ہے اور دوسری افقی صبح ہے، جس سے کھانا حرام اور نماز (فجر) حلال ہوتی ہے۔

الفجر فجوان فجر مستطیل یحل به الطعام وتحرم فيه الصلوة وفجر مستطیر یحرم به الطعام وتحل به الصلوة۔

تو اس سے یہ واضح ہوا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں فجر سے مراد یہی فجر ثانی (صبح صادق) ہے فجر اول نہیں۔ ایک اور حدیث میں ہے کہ آپ نے فرمایا:

تمہیں (حضرت) بلالؓ کی اذان اور عمودی صبح سے دھوکہ نہ ہو، البتہ افقی فجر سے کھانا پینا بند کر دو، دوسری روایت میں ہے، کہ تمہیں عمودی فجر سے مغالطہ نہ ہو، بلکہ تم کھاؤ، پیو، تا آنکہ افقی، یعنی افق مشرق میں پھیلی ہوئی صبح طلوع نہ ہو جائے۔

لا یفتنکم اذان بلال ولا الفجر المستطیل لکن الفجر المستطیر فی الافق دروی لا یفتنکم الفجر المستطیل ولکن کلوا واشربوا حتی یطلع الفجر المستطیر ای المنتشر فی الافق۔

اور پھر آپ نے عملی طور پر سمجھاتے ہوئے افق مشرق کی جانب اپنے ہاتھ کو افق کی چوڑائی کے رخ پھیلاتے ہوئے اشارہ کیا اور فرمایا کہ صبح اس طرح ہوتی ہے، پھر آپ نے اپنا ہاتھ عمودی طور پر لمبا کیا اور فرمایا ایسے نہیں، اس لیے کہ عمودی صبح دراصل رات ہی ہے، کیونکہ اس کے بعد پھر اندھیرا چھا جاتا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا ”فجر کا وقت اس وقت تک رہتا ہے جب تک سورج طلوع نہ ہو“ اور ان سے ہی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

جس نے سورج طلوع ہونے سے پہلے نماز فجر کی ایک رکعت پالی، تو اس نے گویا اس نماز کو پالیا۔

من ادرك ركعة من الفجر قبل ان تطلع الشمس فقد رکعہا۔

توان دونوں احادیث سے اس بات پر روشنی پڑتی ہے کہ سورج طلوع ہونے سے نماز فجر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

۲۔ نماز ظہر کا وقت؛ نماز ظہر کا وقت بالاتفاق سورج ڈھلنے سے شروع ہوتا ہے، اس لیے کہ حضرت ابو ہریرہؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا ”ظہر کی نماز کا وقت سورج کے زوال سے شروع ہوتا ہے“ اور جہاں تک اس کے آخری وقت کا تعلق ہے تو اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں، امام ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں مختلف روایات مروی ہیں؛ امام محمدؒ ان سے نقل فرماتے ہیں کہ اس کا آخری وقت اس وقت تک رہتا ہے، جب تک کہ ہر شئی کا سایہ اصلی سائے کے علاوہ، اس کے مساوی نہ ہو جائے الاصل کی روایت میں یہ مذکور ہے کہ ”عصر کی نماز کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جب ہر شئی کا سایہ اس سے دو چندان ہو جائے اور اس میں ظہر کی نماز کے آخری وقت کا ذکر نہیں کیا گیا، حسن امام ابو حنیفہؒ سے یہ نقل کرتے ہیں کہ اس کا آخری وقت اس وقت تک رہتا ہے، جب تک ہر شئی کا سایہ اصلی سائے کے سوا اس شئی کے مساوی (ایک مثل) نہ ہو جائے، یہی امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ حسنؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے اور اسد بن عمرو امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ظہر کی نماز کا وقت ختم تو بیشک اس وقت ہو جاتا ہے، جب ہر شئی کا سایہ اس کے مساوی (مثل) ہو جائے، مگر عصر کی نماز کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے کہ جب ہر شئی کا سایہ دو گنا ہو جائے، اس روایت کی رو سے ظہر اور عصر کے درمیان پہل وقت ہوتا ہے، جیسے فجر اور ظہر کے درمیان پہل وقت کا ہونا مسلم ہے؛ ان میں سے امام ابو حنیفہؒ سے صحیح روایت وہ ہے، جو امام محمدؒ نے نقل کی ہے، لہٰذا اس لیے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ ”ظہر کی نماز کا وقت اس وقت ختم ہوتا ہے، جب عصر کی نماز کا وقت شروع ہو جائے“ جس سے دونوں کے درمیان پہل وقت کی نفی ہوتی ہے۔

پھر سورج کے ڈھلنے کی تفصیل جاننا بھی ضروری ہے، امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ زوال آفتاب کی تعریف یہ ہے کہ (مثلاً مشرقی ممالک میں) اگر کوئی شخص قبلے کی جانب رخ کر کے کھڑا ہو جائے، تو جب سورج اس کی بائیں جانب سے نیچے کی طرف مائل ہو جائے، تو زوال شروع ہو جاتا ہے، لیکن اس بارے میں سب سے صحیح قول محمد بن شجاع ابلخی کا ہے کہ اس کے لئے ایک سیدھی لکڑی عموداً ہموار زمین میں گاڑ دی جائے، اور جہاں اس کا سایہ ہو، وہاں کوئی نشان لگا دیا جائے، تو جب تک سایہ اس نشان سے گھٹتا ہے اس وقت تک قبل از زوال کا وقت رہے گا پھر جب سایہ ایک جگہ اگر ٹھہر جائے کہ نہ تو بڑھے اور نہ کم ہو، تو یہ (استواء) کا وقت ہوگا اور پھر جب سایہ اس نشان سے (دوسری جانب) بڑھنے لگے تو اب آفتاب ڈھل جاتا ہے، تو جب سورج کا ڈھلنا محسوس ہو، تو جہاں سے سایہ بڑھنا شروع ہوا ہے، وہاں پر نشان لگا دیا جائے، تو اس نشان سے لے کر لکڑی تک کا ”سایہ تو سایہ اصلی ہوگا“ اور جب سایہ مذکورہ نشان سے بڑھ کر دو چندان

لے حاشیہ اگلے صفحہ پر۔

کہ ”کون ہے جو میرے لیے ظہر عصر کے وقت تک ایک قیراط پر مزدوری کرے گا تو عیسائیوں نے اس عرصے میں مزدوری کی۔ پھر کہا کہ کون ہے، جو عصر سے مغرب تک میرے لیے دو قیراط پر مزدوری کرے گا، تو تم دامت محمدیہ نے اس آواز پر لبیک کہا، تو تمہارا وقت سب سے کم، لیکن اجرت سب سے زیادہ ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ عصر کی نماز کا وقت ظہر کی نماز کے وقت سے کم ہوگا اور یہ اسی وقت ممکن ہے، جب امام ابو حنیفہؒ کے قول کو تسلیم کیا جائے ”نیز ارشاد نبوی ہے۔
 ابردوا بالظہر فان شدة الحر من فيح جہنم۔
 ظہر کی نماز کو ٹھنڈا کر کے پڑھو، کیونکہ گرمی کی شدت جہنم کی گرمی سے ہے۔

اور نماز ظہر کا وقت اسی وقت ٹھنڈا ہوتا ہے کہ جب ہر شے کا سایہ اس سے دو چندان ہو جائے، اس لیے کہ ایک مثل سایہ ہونے تک، بالخصوص عرب ملکوں میں، گرمی کی شدت میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب دونوں دلائل میں تعارض واقع ہو گیا، تو اس سے عصر کی نماز کے وقت کا اثبات مشکل ہو جائے گا، اس لیے کہ تعارض پیش آنے کا مقام تو شک کا مقام ہوتا ہے اور جو چیز پہلے سے ثابت شدہ نہ ہو، وہ شک سے ثابت نہیں ہوتی اور اگر یہ کہا جائے کہ اس شک سے تو ظہر کی نماز کے وقت کا رہنا بھی مشکوک ہوگا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ بھی اس حدیث کی روایت کی رو سے یہی کہتے ہیں کہ دونوں کے مابین مہمل وقت ہوتا ہے، اس طرح انہوں نے ان روایات کے یقینی پہلو پر عمل کیا ہے۔ اور ثانیاً یہ کہ جو شے یقینی طور پر ثابت ہو جائے۔ وہ شک کی بنا پر ماطل نہیں ہوتی اور جو شے پہلے سے ثابت شدہ نہ ہو، وہ محض شک سے ثابت نہیں ہوتی۔ اور حضرت جبریل کی امامت والی حدیث زیر بحث مسئلے میں منسوخ ہے، اس لیے کہ اس میں مروی ہے کہ انہوں نے دوسرے دن میں اس وقت آپ کو نماز ظہر پڑھائی، جس وقت پہلے دن انہوں نے نماز عصر پڑھائی تھی، حالانکہ بالاعتقاد ان دونوں نمازوں کا وقت باہم مختلف (متغایر) ہے، لہذا یہ حدیث اس متنازع فیہ مسئلے میں منسوخ تصور ہوگی۔ اس حدیث کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس میں، جو ہر شے کے سائے کے ہم مثل ہونے کے وقت، پہلے ان نماز ظہر پڑھانے کا ذکر آیا ہے، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ”سایہ کے مساوی ہونے کے بعد آپ کو عصر پڑھائی گئی اور دوسرے دن میں سایہ اصلی کے ہم مثل ہو جانے سے مراد یہ ہے کہ دوسرے دن آپ کو ظہر کی نماز اس وقت پڑھائی گئی، جب ہر شے کا سایہ اس کے مساوی ہونے کے قریب تھا یعنی مساوی ہونے سے قبل تو اس سے اس کو منسوخ قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں، اس لیے کہ اس سے

ملے یہاں بھی سہو کا تب ہے، بجائے مسئلہ کے مثلیہ تحریر ہے، حالانکہ مثلیہ کا ذکر نماز عصر کے ضمن میں ہے، نماز ظہر کے سلسلے میں نہیں ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف غفلت اور دونوں کے اوقات میں عدم تمیز کی نسبت ہوتی ہے۔ یا شریعت کی تبلیغ اور دو مختلف معاملات کو بلا ضرورت یکساں قرار دینے کا گمان باطل پیدا ہوتا ہے اور اس بات کا بھی کہ آپ نے دو مسائل کو بغیر بیان یا کسی ایسی دلیل کے بغیر مبہم چھوڑ دیا ہے جس سے ان دو مسائل کے مابین فرق معلوم کیا جاسکتا ہو، حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اس قسم کا وہم بھی نہیں کیا جاسکتا۔

۳۔ نماز عصر: نماز عصر کے ابتدائی وقت میں وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے نماز ظہر کے اختتامی وقت کے تحت ذکر کیا ہے۔ حنفی کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے نماز عصر کے وقت میں اختلاف کیا ہے، میرا مسلک یہ ہے کہ نماز عصر کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جب ہرشی کا سایہ اس کے مثل ہو جائے اور میرا یہ مسلک ان روایات و آثار پر مبنی ہے جو مجھ تک پہنچے ہیں اور نماز عصر کا آخری وقت ہمارے نزدیک غروب آفتاب تک ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو اقوال مروی ہیں: ایک قول یہ ہے کہ جب ہرشی کا سایہ اس سے دوگنا ہو جائے، تو عصر کا وقت ختم ہو جاتا ہے، مگر مغرب کا وقت غروب آفتاب سے شروع ہوتا ہے، بنا بریں مغرب اور عصر کے مابین مہمل وقت ہوتا ہے۔ اور دوسرے قول کی رو سے جب ہرشی کا سایہ اس سے دوگنا ہو جائے، تو اس وقت ختم ہو جاتا ہے تاہم غروب آفتاب تک اس کا اصل وقت باقی رہتا ہے، اس سلسلے میں صحیح قول ہمارا ہی ہے۔ اس لیے کہ ”حدیث ابو ہریرہؓ میں نماز عصر کے متعلق روایت ہے کہ ”اس کا آخری وقت غروب آفتاب تک رہتا ہے“۔ اسی طرح فرمان نبوی ہے۔

من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادا رکعہا۔
جس نے سورج غروب ہونے سے قبل نماز عصر کی ایک رکعت کا وقت بھی پایا، تو اس نے پوری نماز کو پایا۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ آپ سے نقل کرتے ہیں،
من فاتہ العصر حتی تغرب الشمس فکانما و تراہلہ و مالہ۔
سورج ڈوبنے سے قبل جس کی نماز عصر جاتی رہی، تو گویا اس کے اہل و عیال اور تمام مال و ملاک ہلاک ہو گئے۔

۴۔ نماز مغرب: نماز مغرب کا وقت بالاتفاق غروب آفتاب سے شروع ہوتا ہے، حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں بھی ہے کہ نماز مغرب کا اول وقت سورج کے ڈوبنے سے شروع ہوتا ہے، اسی طرح حضرت جبیلؓ کی امامت والی حدیث میں بھی مذکور ہے کہ آپؐ کو دونوں دن نماز مغرب سورج غروب ہونے کے بعد ایک ہی وقت میں پڑھائی گئی حالانکہ پہلے دن کی نماز سے نماز کے اول وقت کا اور دوسرے دن کی نماز سے اس کے آخری وقت کا اظہار مقصود تھا۔ البتہ اس کے آخری وقت کے متعلق اختلاف ہے، ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وقت غروب شفق تک باقی رہتا ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وقت فقط اتنا ہوتا ہے کہ آدمی وضو کرے اذان

دے۔ اقامت کہے اور تین رکعات ادا کرے۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے اس کے بعد نماز مغرب پڑھی تو اس کی یہ نماز ادا نہیں، بلکہ قضا ہوگی، ان کی دلیل حضرت جبریلؑ کی امامت والی حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ حضرت جبریلؑ نے دونوں دن آپ کو ایک ہی وقت میں نماز مغرب پڑھائی، ہمارا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ ”مغرب کا وقت غروب آفتاب سے شروع ہو کر اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ شفق نہ ڈوب جائے“ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ آپ سے روایت کرتے ہیں کہ ”مغرب کی نماز وقت غروب شفق تک رہتا ہے“ اور غروب سے نماز کو مؤخر کرنا چونکہ مکروہ ہوتا ہے لہذا حدیث جبریلؑ میں، حضرت جبریلؑ نے نماز کو اس سے مؤخر نہیں کیا۔ ہاں البتہ اگر کوئی عذر ہو تو الگ بات ہے حضرت جبریلؑ چو کہ نماز کے جائز اوقات بتانے کے لیے تشریف لائے تھے اسی بنا پر انہوں نے عصر کی نماز کو غروب آفتاب تک مؤخر نہیں فرمایا حالانکہ بالاتفاق نماز عصر کا وقت اس وقت تک باقی رہتا ہے؛ اسی طرح عشاء کی نماز کو بھی تہائی رات کے بعد تک مؤخر نہیں فرمایا حالانکہ اس کے بعد بھی بالاجماع عشاء کی نماز کا وقت رہتا ہے، لہذا یہاں حدیث جبریلؑ سے استدلال درست نہ ہوگا۔

۵۔ نماز عشاء: ہمارے امام کرامؑ کے ہاں بالاتفاق عشاء کی نماز کا وقت غروب شفق سے شروع ہوتا ہے۔ اس لیے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ ”عشاء کی نماز کا وقت اس وقت سے شروع ہوتا ہے جب شفق غروب ہو جائے“ البتہ شفق کی تشریح میں اختلاف ہے امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ اس سے مراد شفق کی سفیدی ہے، صحابہ کرامؓ میں سے حضرت ابو بکرؓ حضرت عمرؓ حضرت معاذؓ اور ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کا بھی یہی مسلک تھا امام ابو یوسفؒ و محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد شفق کی سرخی ہے، یہی حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کا مسلک اور اسد بن عمروؓ کی یہی امام ابو حنیفہؒ روایت ہے۔ ان حضرات کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مروی ایک روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا تزال امتی یغیر ما عجلوا المغرب
میری امت اس وقت تک بھلائی پر رہے
وآخر والعشاء۔
گی جب تک وہ مغرب کو جلد ہی اور عشاء
کو تاخیر کے ساتھ ادا کرتی رہے گی۔

اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود بھی عشاء کی نماز کو ایک تہائی رات گزرنے کے بعد ادا فرمایا کرتے تھے۔ اور اگر عشاء کی نماز کا وقت سفید شفق کے بعد شروع ہوتا، تو آپؐ کا یہ عمل نماز کو مؤخر کرنا نہ کہلاتا، بلکہ نماز اذل وقت میں ہی ادا کرنا قرار پاتا، اس لیے کہ اقی پر سفیدی، خصوصاً گرمی کے موسم میں ایک تہائی رات تک برقرار رہتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال نقص اور قیاس دونوں سے ہے۔ نص قرآنی سے اس طرح کہ مذکورہ بالا آیت: اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ السَّيْلِ (اسے محمد، سورج ڈھلنے سے لے کر رات کے اندھیرے تک نمازیں... پڑھا کریں) نماز عشاء کا وقت ”غسق“ کو قرار دیا گیا ہے۔ اور ”غسق“ (اندھیرا چھا جانا) اس وقت تک نہیں

ہوتا، جب تک افق پر روشنی باقی رہے چنانچہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ”مغرب کی نماز کا وقت اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک شفق کی روشنی اور اس کی سفیدی باقی رہتی ہے“ جب تک حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں ہے کہ ”مغرب کی نماز کا وقت اس وقت تک رہتا ہے جب تک کہ افق مغرب سیاہ نہ ہو جائے“ اور افق مغرب اسی وقت سیاہ ہوتی ہے۔ جب وہ شفق غائب ہو جائے۔ رہا قیاس تو وہ دو طرح سے ہے ایک لغوی اور دوسرا فقہی۔ لغوی اس طرح کہ شفق اس شی کا نام ہے جو پتلی اور باریک ہو کہا جاتا ہے۔ ”ثوب شفیق“ ای رقیق“ (یعنی پتلا کپڑا یا تو اس لیے کہ اس کی بنائی باریک ہوئی ہو اور یا اس بنا پر کہ زیادہ پنپنے کے باعث وہ کپڑا پتلا ہو گیا ہو) اسی سے شفقت کا لفظ ہے جس کے معنی خوف یا محبت کے باعث، دل کے نرم ہو جانے کے ہیں، اور یہاں شفق سورج کے باریک اثر سے عبارت ہے جو اس وقت تک باقی رہتا ہے جب تک افق پر سفیدی موجود ہے۔ ایک دوسرا قول یہ ہے کہ شفق کسی شی کے نکلے اور بچے کھچے حصے کا نام ہے۔ اور افق کی سفیدی سورج کے بچے کھچے اثرات میں سے ہے، جب کہ فقہی استدلال اس طرح ہے کہ دو نمازیں سورج کی مدھم روشنی میں (اثر) میں پڑھی جاتی ہیں یعنی مغرب اور فجر اور دو نمازیں دن کی روشنی میں پڑھی جاتی ہیں یعنی ظہر و عصر تو ضروری ہے کہ دو نمازیں اندھیرے میں، اس وقت ادا کی جائیں، جب سورج کا مکمل اثر ختم ہو جائے یہ دو نمازیں عشاء اور وتر ہیں اور یہ بات سفیدی ختم ہونے پر ہی صادق آتی ہے کہ سورج کا کوئی نشان (اثر) بھی باقی نہ رہے بنا تجا مذکورہ حدیث میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں۔ اس لیے کہ اکثر اوقات سفیدی ایک تہائی رات گزرنے سے قبل بھی ختم ہو جاتی ہے۔

عشاء کی نماز کا آخری وقت ہمارے نزدیک طلوع صبح صادق تک رہتا ہے، امام شافعیؒ سے دو قول مروی ہیں: ایک قول کے مطابق دو تہائی رات گزرنے تک، اس لیے کہ حضرت جبریلؑ نے دوسرے دن آپ کو ایک تہائی رات گزرنے پر ہی نماز عشاء پڑھائی تھی۔ اور یہ ان کی طرف سے آخری وقت کا بیان تھا۔ جب کہ ان کے دوسرے قول کی رو سے سفر کے باعث اسے نصف رات تک مؤخر کیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سفر کے عذر کے تحت، نماز عشاء کو نصف رات تک مؤخر کر کے ادا فرمایا ہے۔ ہمارا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث سے ہے، ”کہ عشاء کی نماز کا وقت شفق ڈوبنے سے لیکر صبح صادق تک رہتا ہے؛ علاوہ ازیں ارشاد نبوی ہے کہ“ اس وقت تک کسی نماز کا وقت ختم نہیں ہوتا جب تک کہ دوسری نماز کا وقت نہ آجائے۔ تو اس سے واضح ہوا کہ جب تک دوسری نماز کا وقت نہ آجائے۔ سابقہ نماز کا وقت ختم نہیں ہوتا اور اگر کسی نماز کے وقت کے جانے (خروج) سے دوسری نماز کے وقت کا آنا (دخول) نہ ہوتا تو اس پر اسے ہرگز موقوف نہ کیا جاتا علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وتر نماز عشاء کے تابع نماز ہے، جسے اسی کے وقت میں ادا کیا جاتا ہے۔ اور چونکہ بالآفاق اس کی ادائیگی کا افضل وقت سحری کا وقت ہے، لہذا اس سے واضح ہوا کہ سحری تک نماز عشاء کا وقت باقی رہتا ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ سفر کا اثر نماز کے قصر میں تو ظاہر ہوتا ہے لیکن کسی نماز کے

وقت کو بڑھانے میں نہیں۔ جب کہ حضرت جبریل علیہ السلام کی امامت درحقیقت مستحب اوقات کی تعلیم پر مشتمل تھی اور اس کے متعلق ہمارا بھی یہی مسلک ہے کہ نماز کا مستحب وقت ایک تہائی رات تک ہی رہتا ہے۔

ج۔ نمازوں کے مستحب اوقات:

۱۔ نماز فجر: اگر تو آسمان صاف ہو، تو نماز فجر کو تاخیر اور "اسفار" سے روشنی ہونے کے بعد ادا کرنا اندھیرے (غلس) میں پڑھنے سے افضل ہے، خواہ نمازی حالت سفر میں ہو یا حضر میں، موسم سردی کا ہو یا گرمی کا یہ حکم تمام لوگوں کے لیے ہے۔ البتہ حاجیوں کے لیے مزدلفہ میں نماز فجر کو منہ اندھیرے (غلس) میں ادا کرنا افضل ہے۔ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو لمبی قراءت کرنے کا ارادہ ہو تو افضل یہ ہے کہ اندھیرے (غلس) میں نماز شروع کر کے روشنی میں ختم کی جائے اور اگر اس کا ارادہ لمبی قراءت کا نہ ہو تو پھر اندھیرے کی نسبت نماز فجر کو روشنی میں ادا کرنا ہی بہتر ہے، جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام لوگوں کے لیے نماز فجر کو اندھیرے میں ہی ادا کرنا ہی افضل ہے، یہ بات صرف نماز فجر تک محدود نہیں، بلکہ ان کے مسلک کا بنیادی اصول یہ ہے کہ تمام نمازوں کو اول وقت میں ہی ادا کرنا افضل ہے لہٰذا ہاں اول وقت سے مراد نماز کا نصف اول وقت ہے۔ اس کی دلیل ارشاد ربانی:

اَدَسَارِعُوْاۤیَ الْمَغْرُوْبَةِ مِّنْ رَّبِّکُمْ۔ اور اپنے پروردگار کی بخشش کی طرف لپکو۔

اور نماز کو جلدی ادا کرنا بھی بھلائی کی طرف جلدی قدم بڑھانے کے مترادف ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے منافقوں کی، ان کی کاہلی رستی، کی بنا پر مذمت فرمائی ہے اور فرمایا ہے۔

وَ اِذَا قَامُوْاۤیَ الصَّلٰوةَ کَاُمُوْا کَسَالٰیؕ اور جب وہ نماز کے لیے کھڑے ہوتے ہیں

تو سست اور کاہل ہو کر۔

جب کہ نماز میں تاخیر کرنا کاہلی اور سستی ہے؛ ایک روایت میں ہے کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ کون سا عمل سب سے بہتر ہے، تو فرمایا:

الصَّلٰوةُ لَوْ قَتَلْتُهَا۔ نماز اپنے وقت پر ادا کرنا۔

نیز ارشاد نبوی ہے۔

اَوَّلُ الْوَقْتِ رِضْوَانُ اللّٰهِ وَاٰخِرُ الْوَقْتِ اَوَّلُ وَقْتِ اللّٰهِ تَعَالٰی کی رضا مندی کا اور عفو اللہ۔ آخری وقت اس کی درگزر کا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ اول وقت میں نماز ادا کرنے سے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کا حصول اس کی معافی کے حصول سے افضل ہے۔ اس لیے کہ رضوان اللہ، اللہ تعالیٰ کی پسندیدگی خدا کی جانب سے سب سے بڑا عطیہ ہے۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: وَمِنْ فَضْلِ رَبِّیْ اِنَّ اللّٰهَ اَكْبَرُؕ

اور یہ خوشنودی نیک اعمال کرنے سے حاصل ہوتی ہے جب کہ عفو و درگزر سابقہ گناہ اور غلطی سے متعلق ہوتا ہے، لہذا نمازوں کو اول وقت میں ادا کرنا ہی زیادہ بہتر ہوگا پھر خاص طور پر فجر کی نماز کے متعلق ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ:

”عہد نبوی میں عورتیں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ جب نماز فجر ادا کر کے گھروں کو واپس آتی تھیں، تو اندھیرے کے باعث پہچانی نہ جاتی تھیں“
ہمارا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے کہ:

اسفروا بالفجر فائتہ اعظم الا اجر
نماز فجر کو خوب روشن کر کے پڑھا کرو، کہ اس میں بہت ثواب ملتا ہے۔ اسے رافع بن خدیج نے روایت کیا۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے وقت سے پہلے کبھی کوئی نماز نہیں پڑھی۔ ماسوا دو موقعوں کے، ایک نماز عصر کو میدان عرفات اور دوسری نماز فجر کو مزدلفہ میں، کہ اسے آپ نے اندھیرے میں ادا فرمایا: کہ حضرت ابن مسعودؓ نے اندھیرے میں نماز فجر ادا کرنے کو قبل از وقت نماز ادا کرنا قرار دیا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی عام عادت فجر میں روشنی کر کے پڑھنے کی تھی اور حضرت ابراہیم النخعیؒ فرماتے ہیں کہ کسی مسئلے میں صحابہ کرامؓ کے مابین ایسا اتفاق دیکھنے میں نہیں آیا جیسا کہ نماز عصر کی تاخیر اور نماز فجر کی تنویر روشنی کر کے پڑھنے میں اتفاق پایا جاتا تھا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ چونکہ یہ وقت نیند اور غفلت کا ہوتا ہے، اس لیے اندھیرے میں نماز ادا کرنے سے جماعت میں حاضری کم ہوگی، جب کہ روشنی ہو جانے کے بعد جماعت میں حاضری زیادہ ہوگی۔ لہذا یہاں تاخیر کرنا ہی افضل ہوگا۔ اور اسی لیے گرمی کے موسم میں نماز ظہر کو ٹھنڈے وقت میں ادا کرنا مستحب ہے۔ کیونکہ لوگ قیلوے میں مشغول ہوتے ہیں؛ مزید براں اس لیے بھی کہ اس وقت جماعت میں شرکت ایک طرح کے حرج (مشکل) پر مشتمل ہوتی ہے، خاص طور پر ضعفاء (کمزور لوگوں) کے لیے۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابی کو یہ تاکید فرمائی تھی کہ ”نماز پڑھاؤ، تو کمزور لوگوں کا خیال رکھتے ہوئے پڑھاؤ“ نیز اس لیے بھی کہ طلوع آفتاب تک نماز فجر کی جگہیں ہی ٹھہرنا مستحب ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

من صلی الفجر ومکث حتی تطلع الشمس فکانما اعتق اربع رقاب
جس نے نماز فجر پڑھی اور اس کے بعد طلوع آفتاب تک اسی جگہ ٹھہرے رہا، تو اسے اولاد اسمعیل کے چار غلام آزاد کرنے کے برابر ثواب حاصل ہوگا۔

اور اگر فجر کی نماز منانہ اندھیرے ادا کی جائے، تو اس فضیلت کا حصول انتہائی مشکل ہو جاتا ہے، کیونکہ اندھیرے میں نماز ادا کرنے کے بعد طلوع آفتاب تک کا وقفہ کافی لمبا ہو جاتا ہے۔ اور اگر فجر کی نماز روشنی میں ادا کی جائے، تو اس ثواب کا حصول ممکن ہے، لہذا اسفار (روشنی) جہی میں فجر ادا کرنا زیادہ افضل ہے؛ امام

شافعیؒ نے جلدی نماز ادا کرنے پر مثل جن دلائل کا ذکر کیا ہے، ان کے متعلق ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ بعض نمازوں اور بعض اوقات سے متعلق ہیں، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے، جبکہ بعض نمازوں کے بارے میں ایسے دلائل ملتے ہیں جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ان نمازوں کو بعض مصالح کے تحت تاخیر ادا کرنا ہی افضل ہے، چنانچہ امام شافعیؒ کا مسلک بھی نمازِ عشاء کو ایک تنہائی رات تک مؤخر کر کے ادا کرنے کا ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ عشاء کے بعد قصے کہانیاں نہ بیان کی جائیں، پھر نمازوں کو جلدی کرنے کا حکم فقط ان نمازوں پر مجہول ہے جن کے متعلق شریعت میں اس کی صراحت موجود ہے۔ چنانچہ اسی لیے قبل از وقت کسی نماز کو ادا کرنا درست نہیں ہے، حالانکہ اگر مسارعیت (جلدی کرنے کے حکم کا اس سے تعلق ہوتا تو یہ بات ناجائز نہ ہوتی۔ رہی حدیث بالا، تو اس کے متعلق ایک قول یہ ہے اس میں عفو سے مراد خدا کا فضل ہے، قرآن مجید میں ہے۔

وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُغْفِرُونَ قُلِ الْغُفُورُ
اور لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ خدا کی راہ میں
کو سا مال خرچ کریں تو آپ فرمادیں کہ جو
ضرورت سے زیادہ ہو۔

کہ یہاں العفو سے مراد انفضل (بچا ہوا مال) ہے، تو اس مفہوم کے مطابق حدیث کا ترجمہ یہ

ہوگا:

”جس نے نماز اول وقت میں ادا کر لی، اس نے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کر لی اور وہ اللہ تعالیٰ کی ناراضگی اور اس کے عذاب سے محفوظ رہے گا، کیونکہ اس نے اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل کی ہے اور جس نے نماز آخری وقت میں پڑھی، تو اسے اللہ کا فضل حاصل ہوگا اور چونکہ اللہ کے فضل کا حصول اس کی خوشنوی حاصل کیے بغیر ممکن نہیں ہوتا، لہذا یہ درجہ مذکورہ درجے سے افضل ہوگا۔ واللہ اعلم۔“

اور جہاں تک ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ کی روایت کا تعلق ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ صحیح روایات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا نماز فجر کو روشن کرنے کے ادا کرنا ہی ثابت ہے، جیسا کہ ہم حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت اور بیان کر آئے ہیں، تو اگر کسی روایت میں آپ کا منہ اندھیرے نماز پڑھنا بیان ہوا ہے، تو وہ سفر وغیرہ کے عذر کی بنا پر ہے، یا پھر یہ اس ابتدائی زمانے کا واقعہ ہے، جب غور تین نماز کے لیے مسجد میں حاضر ہوتی تھیں، پھر جب انہیں گھروں میں بھرنے کا حکم آیا تو یہ حکم بھی منسوخ ہو گیا۔ واللہ اعلم۔

۲۔ نمازِ ظہر: نمازِ ظہر کو سردیوں میں اقل وقت میں اور گرمیوں میں تاخیر سے پڑھنا مستحب ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اکیلے ہی نماز ادا کرنا ہو تو جلدی ادا کرے اور اگر باجماعت نماز پڑھنا ہو، تو تھوڑی سی تاخیر کر دے۔ ان کے دلائل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، نیز حضرت خباب بن الارتؓ فرماتے

ہیں کہ:

”ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کی کہ کنکریوں کی گرمی ہماری پیشانیوں اور ہماری آستینوں کو جھلساتی ہے تو آپ نے اس شکایت کا جواب نہیں دیا۔“
تو اس سے پتہ چلا کہ نماز ظہر کو جلدی پڑھنا مسنون ہے اور ہمارا استدلال اس حدیث نبوی سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

ابردوا بالظہر فان شدة الحر من
فیج جہنم۔
نماز ظہر کو ٹھنڈی کر کے ادا کرو، اس لیے کہ
گرمی کی شدت جہنم کی گرمی سے ہے۔

علاوہ ازیں گرمیوں میں جلدی کرنا دو باتوں سے خالی نہیں ہونا: یا لوگوں کے قیلوے کے باعث
باجماعت نماز میں حاضری کم ہوگی، اور یا پھر انہیں گرمی کی شدت کی بنا پر اس سے تکلیف ہوگی۔ اور چونکہ
سردی میں یہ دونوں باتیں نہیں پائی جاتیں، لہذا یہاں ”مسارعت الی الخیر“ (مجلاتی میں جلدی کرنے کا
اعتبار ہو گا چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت معاذؓ کو مین کا حاکم بنا کر بھیجا تو فرمایا:

”جب گرمی کا موسم ہو تو نماز ظہر کو ٹھنڈا کر کے ادا کرو، اس لیے کہ لوگ قیلوہ کر رہے ہوتے
ہیں، لہذا انہیں مہلت دو، تاکہ وہ جماعت کو پالیں اور جب سردی کا زمانہ آئے، تو

ظہر کو سورج کے ڈھلنے ہی پڑھ لیا کرو اس لیے کہ ان دنوں میں راتیں لمبی ہوتی ہیں۔“

جسکے حضرت خوابؓ کی حدیث کی توجہ یہ ہے کہ ”انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ
اجازت مانگی تھی کہ وہ بالکل ہی جماعت چھوڑ دیں، لہذا آپ نے ان کی شکایت کا جواب نہ دیا، علاوہ
ازیں فلم پشکناد ہماری شکایت نہیں سنی، کا یہ مفہوم بھی ہو سکتا ہے کہ آپ نے ہماری شکایت کو نہ چھوڑا،
یعنی ہماری شکایت کا ازالہ کر دیا، کہ آپ نے نماز ظہر کو ٹھنڈا کر کے پڑھنا شروع کر دیا۔ واللہ اعلم
۳۔ نماز عصر: نماز عصر کو اس وقت تک مؤخر کرنا مستحب ہے، جب تک کہ سورج سفید اور بالکل
صاف طرح سے نظر آتا رہے اور سردی یا گرمی سے اس حکم میں کوئی تبدیلی نہیں ہوتی، مگر امام شافعیؒ کے
ہاں اس کو جلدی ادا کرنا ہی مستحب ہے، ان کے دلائل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ علاوہ ازیں ام المؤمنین
حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عصر سوقت ادا فرماتے تھے جب سورج کی روشنی ابھی میرے کمرے
میں چمک رہی ہوتی تھی۔“

نیز حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت عصر کی نماز ادا فرماتے
تھے کہ جس کے بعد اتنا وقت ہوتا تھا کہ ایک آدمی قبا جاتا، اونٹ ذبح کرتا، ہنڈیا پکاتا اور غروب
آفتاب سے قبل اس کو کھانی کر فارغ ہو جاتا تھا۔

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ:
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت عصر کی نماز ادا فرمایا کرتے تھے۔ جب سورج ابھی
سفید اور صاف ہوتا تھا۔

اور یہ حدیث اُن حضور کی جانب سے عصر کی تاخیر کا بیان ہے جب کہ ایک قول کے مطابق نماز عصر کا نام، اس لیے عصر ہے۔ کیونکہ یہ پچوڑی جاتی، یعنی مؤخر کر کے پڑھی جاتی ہے۔ کیونکہ اس کو تاخیر سے پڑھنے میں زیادہ نوافل ادا کرنے کا موقع ملتا ہے، اس لیے کہ نماز عصر کے بعد نوافل مکروہ ہو جاتے ہیں بنا بریں تاخیر کرنا افضل ہوگا۔ اسی لیے نماز مغرب میں جلدی کرنا افضل ہے۔ کیونکہ نماز مغرب سے قبل نوافل مکروہ ہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز عصر کے بعد مسجد میں مغروب آفتاب تک ٹھہرنا مستحب ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

۵۰۔ صلی العصر ثم مکث فی المسجد
الی غروب الشمس فکانما اعتق
ثمانیا من ولد اسمعیل۔
جس نے عصر کی نماز پڑھی۔ پھر وہ مسجد میں
غروب آفتاب تک ٹھہرا رہا۔ تو اس نے
گویا اولاد اسماعیل کے آٹھ غلام آزاد کیے۔

اور اس فضیلت کے حصول کے لیے نماز کو تاخیر سے ادا کرنا مفید ہو سکتا ہے، نہ کہ جلدی ادا کرنا۔ اس لیے کہ وقت زیادہ ہونے کے باعث بہت کم ٹھہرا جاسکے گا۔ اور جہاں تک اُم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت کا تعلق ہے تو چونکہ ان کے حجرے کی دیواریں چھوٹی تھیں، اس لیے ان کے حجرے میں سورج متغیر ہونے تک چمکتا رہتا تھا اور جہاں تک حضرت انسؓ کی روایت کا تعلق ہے تو یہ گرمیوں کا قصہ ہے اور اس قسم کا کام، اگر کسی وجہ سے کوئی جلدی ہو، تو جلدی بھی کیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم۔

۴۔ نماز مغرب: اور نماز مغرب کی ادائیگی میں، خواہ گرمی ہو یا سردی، جلدی کرنا مستحب ہے۔ اسی لیے اسے اتنا مؤخر کر دینا، کہ ہمدے چمکنے لگیں۔ مکروہ ہے۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

”میری امت اس وقت تک خیر بھلائی پر رہے گی، جب تک کہ وہ مغرب کو جلدی
اور عشاء کو تاخیر سے ادا کرتے رہیں گے۔“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز مغرب کو جلدی کرنا، جماعت میں زیادہ حاضری کا موجب ہوگا جب کہ تاخیر کم حاضری کا باعث ہوگی۔ کیونکہ راندھیرا ہو جانے کے بعد لوگ رات کا کھانا کھانے اور آرام کرنے میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ لہذا اس کو جلدی ادا کرنا (تجیل) ہی افضل ہوگا، اسی طرح یہاں جلدی ادا کرنا، نیک کام میں جلدی کرنے کا مصداق ہے، لہذا یہی بہتر ہوگا۔

۵۔ نماز عشاء: نماز عشاء کو موسم سرما میں ایک تہائی رات تک مؤخر کر کے ادا کرنا افضل اور نصف شب تک تاخیر کرنا جائز ہے، لیکن نصف شب سے زیادہ تاخیر کرنا مکروہ ہے، جب کہ موسم گرما میں اس کو جلدی ادا کرنا ہی افضل ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں موسموں میں (سرخ، شفق ڈوبنے کے بعد) اسے جلدی ادا کرنا مستحب ہے، دلائل اور بیان ہو چکے ہیں۔ ان کے علاوہ حضرت نعمان بن بشیرؓ سے مروی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عشاء کی نماز کو اس وقت ادا فرماتے تھے جب تیسری رات کا چاند

سے بیان بھی سہو کا تب ہے۔ المسألة الی الخیر کے بجائے المسألة الی الخیر کے الفاظ کتابت ہو گئے ہیں، ہم نے ترجمے میں تصحیح کر

دی ہے۔

غروب ہوتا ہے۔

اور ایسا شفق ڈوبنے کے بعد ہی ہوتا ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مذکور

ہے کہ،

”ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز عشاء کو ایک تہائی شب تک مؤخر فرمایا پھر جب آپ باہر تشریف لائے اور آپ نے صحابہ کرامؓ کو مسجد میں انتظار کرتے دیکھا تو فرمایا ”کہ اس وقت دنیا بھر میں تمہارے علاوہ کوئی شخص اس نماز کے انتظار میں نہیں بیٹھا ہوا اور اگر مجھے بیماری اور کمزوری کی کمزوری کا خیال نہ ہوتا تو میں ہر روز نماز عشاء کو اسی وقت تک مؤخر کر کے ادا کیا کرتا۔“

اور ایک دوسری حدیث میں ہے :

لولا ان اشق علی امتی لا خدت العشاء اگر مجھے اپنی امت پر شفقت کا خیال نہ ہو تو میں
الی ثلث الیل۔ نماز عشاء کو ایک تہائی رات تک مؤخر کر کے
ادا کیا کروں۔“

جب کہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کو لکھا ”عشاء کی نماز ایک تہائی رات گزرنے پر ادا کیا کر اور اگر تو یہ ذکر سکے، تو پھر نصف شب تک اور اگر تو سو جائے تو تیری آنکھیں نہ سوئیں (یعنی گہری نیند نہ سونا)۔“

اور دوسری روایت میں ہے کہ ”اگر تو سو جائے تو غافلین میں سے نہ ہوتا“ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نصف شب سے زیادہ نماز عشاء کو مؤخر کرنا، اسے فوت ہو جانے کے خطرے سے دوچار کرنا ہے۔ اس لیے کہ جو شخص نصف شب تک نہ سویا ہو اور پھر وہ سو جائے تو اس پر نیند کا غلبہ ہو جاتا ہے اور وہ عموماً طلوع صبح صادق تک نیند سے نہ اٹھ سکے گا، لہذا ایسا کرنا چونکہ نماز کو فوت ہو جانے کے خطرے میں مبتلا کرنا ہے، لہذا یہ مکروہ ہے؛ نیند! اس لیے بھی اگر موسم سرما میں نماز عشاء جلد پڑھ لی جائے، تو بعض اوقات نماز کے بعد لوگ قصے کہانیاں بیان کرنے میں مشغول ہو جاتے ہیں۔ اس لیے کہ راتیں لمبی ہونے کے باعث لوگ عموماً ایک تہائی رات تک نہیں ہوتے اور اپنی حادث کے مطابق قصے کہانیاں سننے سنانے میں مشغول رہتے ہیں، حالانکہ شریعت میں اس سے روکا گیا ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ کسی اطاعت پر دن کی مصروفیات کا اختتام ہونا کسی گناہ پر اختتام ہونے سے افضل ہے، اور موسم گرما میں چونکہ نماز کو جلدی ادا کرنے میں اس قباحت کوئی اندیشہ نہیں ہوتا، اس لیے کہ راتیں چھوٹی ہونے کے باعث لوگ جلد سو جاتے ہیں، لہذا اس موسم میں بجلانی کی جانب جلدی جانے کے حکم پر عمل کیا جائے گا امام شافعیؒ کی محولہ بالا حدیث موسم گرما یا ”حالت عذرہ“ پر محمول ہے۔ (مشہور فقیہ) عیسیٰ بن ابان کہا کرتے تھے کہ روایات دھنار کی بنا پر نمازوں کو جلدی ادا کرنا ہی اولیٰ ہے تاہم تاخیر کرنا بھی مطلقاً مکروہ

نہیں، جیسا کہ کسی عذر یا بیماری کے باعث نماز مغرب کو قدرے مؤخر کر کے دونوں نمازوں کو عملاً جمع کیا جاسکتا ہے اور اگر نماز کو مطلقاً مؤخر کرنا مکروہ ہوتا تو دونوں نمازوں کو اسی طرح کسی عذر یا بیماری کے باعث جمع کرنا جائز نہ ہوتا جس طرح کہ نماز عصر کو سورج کی روشنی تبدیل ہونے تک مؤخر کرنا جائز نہیں ہے یہ منتخب اوقات تو اس وقت کے ہیں جب آسمان بالکل صاف ہو، لیکن اگر آسمان ابر آلود ہو، تو پھر فجر، ظہر اور مغرب کی ادائیگی میں تاخیر کرنا اور عصر اور عشاء کو جلدی ادا کرنا مستحب ہے اور اگر تو یہ مسئلہ اصولی طور پر سمجھنا چاہتا ہے، تو یاد رکھ کر:

”جس نماز کا پہلا حرف ”عین“ ہو، اس کو جلد اور جس نماز کے شروع میں حرف عین نہ ہو اس کو تاخیر سے ادا کیا جانا چاہیئے“

فجر میں تاخیر کی وجہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اس کو جلدی ادا کیا گیا، تو عین ممکن ہے کہ وہ قبل از وقت یعنی صبح صادق ہونے سے قبل پڑھی جائے؛ اسی طرح اگر نماز ظہر کو جلدی ادا کیا گیا، تو عین ممکن ہے کہ اس کی ادائیگی قبل از وقت واقع ہو جائے، اور اگر نماز مغرب کو جلدی ادا کیا گیا، تو اسے غروب آفتاب سے قبل ادا کرنا لازم آسکتا ہے۔ یہاں یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا، کہ اگر اس کو مؤخر کیا گیا، تو ہو سکتا ہے کہ اس (نماز مغرب) کا مکروہ وقت ہی شروع ہو جائے، کیونکہ دلائل میں باہمی تعارض کے وقت ”تاخیر“ کو ہی ترجیح دی جاتی ہے۔ تاکہ نمازی یقینی طور ادائیگی فرض سے سبکدش ہو جائے اور جہاں تک نماز عصر کو جلدی پڑھ لینے کا تعلق ہے، تو وہ اس لیے کہ مبادا اس کا مکروہ وقت یعنی وہ وقت کہ جب سورج کی روشنی تبدیل ہو جاتی ہے؛ شروع ہو جائے اور یہاں اس کی قبل از وقت ادائیگی کا کوئی خدشہ نہیں؛ اس لیے کہ بادل کی بنا پر آج نماز ظہر کو پہلے ہی مؤخر کر کے ادا کیا گیا ہے اسی طرح نماز عشاء کو بھی جلدی پڑھا جائے تاکہ اسے نصف رات کے بعد پڑھنا لازم نہ آئے اور یہاں بھی اسے جلدی پڑھ لینے میں قبل از وقت ادائیگی ہو جانے کا کوئی اندیشہ نہیں کیونکہ بارش کی بنا پر آج نماز مغرب کو بھی تاخیر سے ادا کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم۔

حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ تمام اوقات اور تمام موسموں میں جملہ نمازوں کو تاخیر سے زیادہ ہی افضل ہے۔ اسی قول کو (نامور فقیہ) ابو احمد البیاضیؒ نے مختار قرار دیا ہے، اور دلیل یہ دی ہے کہ نماز تاخیر سے پڑھنے میں زیادہ سے زیادہ دو باتوں میں سے ایک کا اندیشہ ہو سکتا ہے، یعنی ادا کا یا قضا کا جب کہ جلدی ادا کرنے میں بھی دو باتوں یعنی نماز کے فساد یا بوار کا یا گناہ ہو سکتا ہے، لہذا تاخیر ہی افضل ہے، واللہ الموفق۔

جمع بین الصلوٰتین ہمارے ائمہ یکہتے ہیں کہ ماسوائے عرفات اور مزدلفہ کے دو نمازوں کو ایک

لے ابو احمد البیاضی امام دہر، فقیہ مختار اور حید عصر تھے۔ ابوصحیحی واسطہ ابی حنفہ کبیر کا قول ہے کہ حنفی مسلک کی صحت کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ابو احمد البیاضی جیسا فقیہ اس مسلک کا قیاس تھا۔ ان کا زمانہ چوتھی صدی ہجری ہے (صدائق، ص ۶۱۰)

کی حرمت کا لحاظ رکھتے ہوئے پورے مسنون طریقے سے سجدے کا اعادہ کرے اور پھر ان ارکان کو دہرائے کیونکہ نماز کی اصل ترتیب یہی ہے۔ تاہم اگر اس نے اعادہ نہ بھی کیا، تب بھی ہمارے تیوں، ائمہ کے نزدیک اس کی نماز جائز اور امام زفرؒ کے ہاں جائز نہ ہوگی، کیونکہ امام زفرؒ کے ہاں ارکان نماز میں ترتیب فرض ہے اور چونکہ یہ سجدہ اپنے اصل مقام کے ساتھ متصل ہو جائے گا۔ اس کے بعد پڑھی ہوئی نماز یعنی قیام، قراءت اور رکوع وغیرہ ترتیب چھوڑ دینے کے باعث باطل ہو جائے گی اور ہمارے ہاں چونکہ ایک ہی نماز کے افعال میں ترتیب فرض نہیں ہے، اسی لیے مسبوق امام کو جہاں پاتا ہے وہیں سے اس کی ساتھ نماز میں شامل ہو جاتا ہے اور اپنی چھوٹی ہوئی نماز پچھلے ادا نہیں کرتا اور اگر ترتیب نماز میں فرض بھی ہو، تو تب بھی غرض بیان کے باعث اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی۔ لہذا رکوع و سجدہ اپنے مقام پر ادا ہونے کی بنا پر معتبر ہوں گے۔ ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس پر رکوع کا اعادہ بھی ضروری ہے، کیونکہ وہ رکوع سے ہی شپہ تہیہ لگاتا تھا، انہوں نے اسے اصل نماز پر قیاس کیا ہے کیونکہ ان کے ہاں رکوع اور سجدہ کے درمیان قوسہ کرنا فرض ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب اسے رکوع میں یا سجدے میں حدث پیش آجائے کہ وہ وضو کرنے کے بعد اس رکن کا لازماً اعادہ کرے گا جسے وہ ادا کر رہا تھا۔ اس سے کہ رکن کے جس جز میں حدث پیش آیا ہو حدث سے وہ جزو باطل ہو جاتا ہے۔ لہذا مناسب تھا کہ اس کی تمام نماز ہی فاسد ہو جاتی مگر ہم نے نص اور اجماع کی بنا پر اس بارے میں قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ البتہ اس رکن کی حد تک اس قیاس پر عمل کرنا ضروری ہوگا کہ جس رکن میں وہ حدث پیش آیا ہو۔

اور اگر اس نے اس چھوٹے ہوئے سجدہ کو قضا نہ کیا، بلکہ سلام پھیر دیا تو اب اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو اسے یہ سجدہ یاد تھا، یا پھر اسے بھول گیا تھا؛ اگر تو اسے یہ سجدہ یاد تھا اور اس کے باوجود اس نے سلام پھیر دیا ہو۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وہ بھول گیا تھا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر جان بوجھ کر سلام پھیر دیا جائے، نماز سے خروج لازم آجاتا ہے، ہاں البتہ اگر کسی پر سجدہ سہو ہو اور وہ سہو کے لیے سلام پھیر دے، تب سلام کے فیصلے نماز سے خروج نہ ہوگا۔ اس لیے کہ سلام شریعت میں محکم خارجی افعال کو حلال کرنے والا ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے۔

وتحللہا التسلیم۔
اور سلام پھیرنا نماز کی پابندی کو ختم کرنے کا موجب ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام ایک کلام ہے اور کلام نماز کی ضد ہے۔ الایہ کہ شریعت نے دفع حرج کے لیے حالت سہو میں اس کے عمل کو روک دیا ہے کیونکہ انسان شاید ہی بھول کر سلام پھیرا ہے۔ اور جس شخص نے ابھی سجدہ سہو کرنا ہو تو چونکہ اس نے بھی سجدہ سہو ادا کرنا ہے لہذا اس کیلئے حالت نماز کو برقرار رکھنے کی ضرورت ہے، مگر جس شخص پر سہو نہیں ہے۔ اس کی لیے نماز کو بحال رکھنے کو

ضرورت نہیں ہے لہذا سلام کے محل اصراف میں نماز ہونے کا اعتبار کیا جائے گا۔ تو حسب اصولی بحث اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی۔ تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ حسب اس نے اس علم کے باوجود کہ اس پر ابھی نماز کا ایک اصلی سجدہ واجب ہے، سلام پھیرنا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اسے نماز کا اعادہ کرنا لازم ہوگا کیونکہ دانستہ سلام پھیرنا نماز کو ختم کرنے کا ذریعہ ہے اور چونکہ ابھی اس پر نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کا ادا کرنا باقی ہے، اور رکن کے بغیر کسی شی کا وجود ممکن نہیں ہوتا۔ لہذا نماز فاسد قرار پائے گی، لیکن اگر اس نے بھول کر ایسا کیا ہو۔ تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اسکا وہ سلام دفع حرج کی بنا پر کالعدم ہو جائیگا جیسا کہ اوپر گذرا؛ پھر اگر اس نے سلام پھیرنے کے بعد اپنا رخ قبلہ سے نہ پھیرا ہو۔ اور کسی سے کوئی بات چیت نہ کی ہو، تو وہ اس رکن کو ادا کر سکتا ہے کہ جو اس پر ابھی قضاء کرنا واجب ہے۔ اور اگر کسی اور نے اسی حالت میں اس کی اقتداء کر لی، تو اس کی اقتداء جائز ہوگی، پھر جب وہ سجدہ کرے گا۔ تو مقتدی بھی اس کی اتباع کرے گا۔ تاہم اس کا یہ سجدہ مقتدی کے حق میں شمار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے امام کو حالت رکوع میں نہیں پایا، پھر مقتدی امام کی تشہید پڑھنے کی حد تک اتباع کرے گا، سلام پھیرنے میں نہیں۔ البتہ سلام پھیرنے کے بعد وہ امام کے ساتھ سجدہ سہو بھی کرے گا۔ پھر اگر امام نے بھول کر سلام پھیر دیا، تو مقتدی اس کی تقلید نہ کرے، بلکہ وہ اپنی چھوٹی ہوئی نماز کو مکمل کرنے کے لیے اٹھ کھڑا ہو۔ البتہ اگر امام نے چھوٹے ہوئے سجدے کو قضاء کیا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس پر نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کی ادائیگی ابھی باقی تھی۔ اور امام کی نماز فاسد ہو جانے کے باعث مقتدی کی نماز بھی اقتداء صحیح ہونے کے بعد فاسد ہو جائے گی۔ تاہم اس کی اقتداء کرنے کا ثمرہ یہ ہوگا، کہ اگر امام مقیم ہو اور اس نے اس کی اقتداء نماز ظہر، عصر یا عشاء میں نفل نماز کی نیت سے کی تو اس پر چار رکعات کی قضا لازم ہو جائے گی، اور اگر امام مسافر ہے۔ تو اس پر دو رکعتوں کی قضا ضروری ہوگی اور اگر وہ اپنا چہرہ قبلہ سے پھیر دے تو اگر وہ نماز مسجد میں ادا کر رہا ہو اور اس نے کسی سے بات چیت نہ کی ہو، تو تب بھی استحان کی رو سے اس کا یہی حکم ہے۔ تاہم قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نماز میں دوبارہ نہیں لوٹ سکتا۔ یہی امام محمدؒ کا بھی قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ قبلہ سے منہ پھیرنا نماز کو فاسد کرنے کے معاملے میں بات چیت کرنے کے مترادف ہے، لہذا یہ عمل نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہوگا۔ جب کہ استحان کی وجہ سے کہ ساری مسجد ایک ہی مکان (جگہ) کے حکم میں ہے، کیونکہ وہ سب نماز پڑھنے کی جگہ ہے، چنانچہ مسجد میں جہاں بھی کوئی شخص موجود ہو وہ وہاں سے ہی امام کی اقتداء کر سکتا ہے۔ خواہ اس کے اور امام کے درمیان کتنا ہی فاصلہ ہو، حالانکہ جگہ میں تفاوت صحت اقتداء کے لیے مانع ہوتا ہے، ہاں بریں نماز کا مسجد میں رہنا نماز ہی کی جگہ میں ٹھہرنے کے مترادف ہوگا اور چونکہ قبلہ سے منہ پھیرنا اس وقت نماز کے فساد کا موجب ہوتا ہے۔ کہ جب ایسا کرنے سے کوئی ضرورت یا مجبوری مانع نہ ہو، لہذا یہاں یہ عمل نماز کے فساد کا باعث نہ ہوگا۔ بخلاف بات چیت کرنے کے۔ کیونکہ

بات چیت کرنا بہر حال نماز سے مانع ہے اور اس معاملے میں مذکورہ دونوں حالتیں یکساں حکم رکھتی ہیں۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر چلا جائے۔ پھر اسے یاد آئے تو وہ نماز میں دوبارہ نہیں لوٹ سکتا، بلکہ اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ نماز کی جگہ سے باہر چلے جانا۔ جب کہ ابھی اس پر ایک رکن کی ادائیگی باقی ہو نماز جاری رکھنے سے مانع ہوتا ہے۔ لہذا اس پر لازم ہوگا کہ وہ از سر نو نماز ادا کرے؛ اور اگر وہ کسی صحرا میں نماز ادا کر رہا ہو، پھر اسے اپنی پچھلی یاد میں طرف والی یا بائیں طرف والی صف عبور کرنے سے پہلے کوئی چھوٹا ہوا سجدہ یاد آجائے تو وہ اپنی سابقہ نماز میں دوبارہ لوٹ سکتا اور چھوٹے ہوئے رکن کو قضا کر سکتا ہے، اس لیے کہ صفوں کے باہم متصل ہونے کے باعث یہ مقام بھی مسجد سے مشابہ ہے، اسی لیے یہاں اس کا امام کے پیچھے اقتداء کرنا درست قرار پاتا ہے۔ اور اگر وہ اپنی سامنے والی جانب چلا تو اس کا حکم کتاب میں مذکور نہیں۔ اس بارے میں ایک قول تو یہ ہے کہ اگر وہ اپنے پیچھے والی صف کے فاصلے کی مطابق ہی چلا ہو، تو وہ اپنی نماز کو جاری رکھ سکتا ہو، ورنہ نہیں۔ یہی امام ابو یوسفؒ سے مروی قول ہے۔ انہوں نے ایک جانب کو دوسری جانب پر قیاس کیا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جب وہ اپنے سجدے کی جگہ سے آگے گزر جائے، تو پھر وہ سابقہ نماز میں نہیں لوٹ سکتا یہی قول صحیح ہے۔ اس لیے کہ اتنی مقدار میں چلنا مسجد سے باہر نکلنے کے مترادف ہے، لہذا یہ نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہوگا۔ یہ حکم اس وقت کا ہے جب اس کے اور نمازی کے سامنے کوئی شتر نہ ہو اور اگر شتر ہو، تو جب تک وہ شتر سے آگے نہ بڑھ جائے۔ اس وقت تک وہ اسی نماز میں واپس آ سکتا ہے، اس لیے کہ شتر کی اندرونی جانب مسجد کے حکم میں ہے۔ واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے۔ کہ جب وہ نماز کا ایک اصلی سجدہ باقی ہونے کے باوجود سلام پھیر دے، اور اگر اس پر سجدہ تلاوت کرنا یا آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا باقی ہو اور اس نے سلام پھیر دیا تو اگر سلام پھیرتے وقت اسے اس عمل کا چھوڑنا یاد ہو، تو اس سے اس کی ادائیگی ساقط ہو جائے گی، کیونکہ جان بوجھ کر سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے خارج ہو جاتا ہے، حتیٰ کہ اگر اس حالت میں کوئی شخص اس کی اقتداء کر لے تو اس کی اقتداء درست نہ ہوگی۔ اور اگر وہ مسافر ہوا ورنہ اقامت کی نیت کر لے تو اس کی نماز بدل کر چار رکعت میں تبدیل نہ ہوگی اس لیے کہ یہاں اس کی نماز کے ارکان میں سے کوئی رکن باقی نہیں رہا۔ البتہ واجب چھوڑ دینے کے باعث اس کی نماز ناقص تصور ہوگی۔ اور اگر اس نے اس صورت میں بھول کر سلام پھیر دیا۔ تو اس سے اس کی ادائیگی ساقط نہ ہوگی، اس لیے کہ بھول کر سلام پھیر دینے سے آدمی نماز سے خارج نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ اس حالت میں اس کی اقتداء کرنا بھی درست ہوتا ہے اور اگر وہ تہنہ مار کر منہ دے۔ تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر مسافر ہونے کی حالت میں وہ اقامت کی نیت کر لے، تو اس کے فرض تبدیل ہو کر چار ہو جاتے ہیں۔ بعد ازاں وہ سجدہ اور تشہد کو اسی طرح قضا کرے جس طرح تفصیل اور بیان ہو چکی ہے۔ الا یہ کہ اگر اسے اس کا چھوٹا سجدہ باہر نکل جائے یا صفوں سے گزرنے کے بعد یاد آیا ہو، تو تب مذکورہ عمل ساقط ہو جائے

گا اور اس کی نماز بھی فاسد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ نماز کا جو ارکان نماز سے مشروط ہوتا ہے اور چونکہ یہاں ارکان نماز کی ادائیگی ہو چکی ہے، لہذا اس کی نماز مکمل ہوگی۔ البتہ اس کی نماز میں کمی واقع ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر ان ترک شدہ اعمال، یعنی نماز کے سجدہ اصلی، سجدہ تلاوت اور تشہد پڑھنے سے اس کا سابقہ پڑھا ہوا تشہد ختم ہو جاتا ہے، حتیٰ کہ اگر وہ اس حالت میں بات چیت کرے، یا قہقہہ مار کر ہنس دے، یا اس کا وضو خطا ہو جائے۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی بخلاف اس صورت کے۔ جب وہ سجدہ سہو کے لیے نماز میں لوٹ کر آیا ہو ان دونوں میں فرق اوپر بیان ہو چکا ہے۔ اور اگر اس نے جب سلام پھیر دیا۔ تو اس پر نماز کا اصلی سجدہ اور سہو کے دو سجدے واجب الادا تھے۔ اور اس نے ان کو یاد رکھتے ہوئے سلام پھیر دیا صرف حقیقی سجدہ ہی واجب الادا تھا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کے باقی رہتے ہوئے۔ اس نے دانستہ سلام پھیر دیا ہے؛ اور اگر اسے دونوں سے سہو ہو جائے، یا اسے سجدہ تو یاد نہ ہوں لیکن سجدہ سہو یاد ہو تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی؛ اگر تو وہ ان دونوں کو بھول گیا ہو تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اس صورت میں اس کا سلام سجدہ سہو والے شخص کا سلام ہوگی۔ اور اسے نماز میں دوبارہ لوٹنے کی اجازت ہوگی۔ اور یوں وہ پہلے نماز کا اصلی سجدہ کرے۔ پھر وہ تشہد پڑھے کیونکہ اس کے نماز میں دوبارہ لوٹ آنے کے باعث اس کا پہلے پڑھا ہوا تشہد ختم ہو جائے گا۔ پھر وہ سلام پھیر کر سہو کے دونوں سجدے کرے؛ اور اگر اس نے سجدہ تلاوت اور سجدہ سہو کے ہوتے ہوئے سلام پھیر دیا۔ تو پھر اگر اسے وہ دونوں یاد ہوں۔ یا اسے محض سجدہ تلاوت یاد ہو، تو اس سے وہ دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ اس کا یہ سلام دانستہ سلام ہے، لہذا اس سلام سے وہ نماز سے خارج ہو جائے گا، لیکن اس کی نماز فاسد نہ ہوگی جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر وہ دونوں کو بھول جائے، یا اسے سجدہ سہو یاد ہو، تو اس سے وہ دونوں افعال ساقط نہ ہوں گے، اس لیے کہ اس نے بھول کر سلام پھیرا ہے۔ لہذا یہ اس شخص کا سلام ہوگا جس پر ابھی سجدہ سہو باقی تھا اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ پہلے سجدہ تلاوت کرے، پھر تشہد پڑھے جیسا کہ پیچھے گذرا اور پھر وہ سلام پھیر دے۔ اور اگر اس پر نماز کا حقیقی سجدہ اور سجدہ تلاوت واجب الادا ہوں اور وہ سلام پھیر دے، تو اگر تو اس نے بھول کر سلام پھیرا ہو۔ تو وہ نماز میں دوبارہ لوٹ آئے اور پھر دونوں کو حسب ترتیب قضا کرے گا۔ اور اگر اسے دونوں یاد ہوں، یا اسے نماز کا اصلی سجدہ یاد ہو، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ دانستہ سلام پھیرنا ہے۔ اور اگر اسے محض سجدہ تلاوت یاد ہو، تو تب بھی ظاہر ردائیت کے مطابق یہی حکم ہے؛ اسی طرح اگر اس پر سجدہ اصلی اور سجدہ تلاوت کے ساتھ سہو کے دو سجدے بھی واجب الادا ہوں، تو اگر وہ ان سب کو بھول جائے، یا اسے محض سجدہ سہو یاد ہو، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ اس کا سلام پھیرنا ایک سجدہ سہو والے شخص کا سلام پھیرنا ہے۔ لہذا وہ نماز میں دوبارہ لوٹ آئے گا۔ اور ایک ایک کر کے سب کو ترتیب ادا قضا کرے گا۔ یعنی اگر حقیقی سجدہ پہلے ہو، تو پہلے اسے قضا کرے اور اگر سجدہ تلاوت مقدم ہو، تو پہلے اسے ادا کرے، امام زفرؒ

کو اس سے اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر گزرا۔ پھر وہ ان کے بعد تشہد پڑھے، پھر سلام پھیرے اور سجدہ سہو کرے۔ اگر اسے نماز کا حقیقی سجدہ یاد ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے دانستہ سلام پھیرا ہے۔ اور اگر اس کو سجدہ سہو یاد ہو۔ لیکن حقیقی سجدہ یاد نہ ہو، تو تب بھی تلاوت کے مطابق ہی حکم ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے شاگرد ان کے روایت کرتے ہیں، کہ ان دونوں صورتوں میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ اس رکن کے حق میں اس کا سلام سہو والا سلام ہے، جس کی بنا پر نماز میں خرابی لازم نہیں آتی، امام محمدؒ کے معتزین نے اس مسئلے میں ان پر اعتراض کے لیے خاص طور پر یہاں کی دلیل کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ اس رکن کے حق میں ”سلام سہو“ اور واجب کے حق میں دانستہ سلام ہے اور چونکہ بھول کر سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے خارج نہیں ہوتا، مگر دانستہ سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے خارج ہو جاتا ہے۔ لہذا یہاں شک پیدا ہو گیا، مگر چونکہ اس کی تکمیل تحریم صحیح طریقے سے منعقد ہوئی ہے، محض شک کی بنا پر وہ نماز سے خارج نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اسے حقیقی سجدہ یاد ہو، لیکن سجدہ تلاوت یاد نہ ہو، اس لیے کہ وہاں واجب کے بجائے رکن کو ترجیح دی جائے گی۔ جب کہ امام محمدؒ نے جو مسلک اختیار کیا ہے اس میں واجب کو ترجیح دی گئی ہے، جو جائز نہیں ہے۔ لیکن یہ اعتراض فاسد ہے۔ کیونکہ یہاں محمد کے پیلو سے انسان نماز سے خارج ہو جاتا ہے جبکہ شک کے پہلو سے اس بارے میں سکوت ہے یعنی کوئی حکم واضح نہیں ہوتا نہ نماز سے اخراج کا اور نہ اخراج سے روکنے کا۔ لہذا یہاں واجب اور رکن میں کوئی تعارض نہ ہوگا۔ تعارض تو تب ہوتا کہ جب ایک نکالنے والا اور دوسرا اسے باقی رکھنے والا ہوتا۔ جب کہ یہاں واجب کی جانب سے نماز سے خروج ثابت ہوتا ہے، لیکن رکن کی طرف سے ثابت نہیں ہوتا، ہم کسی دوسری شے کو ذریعہ اخراج بننے سے بھی مانع نہیں تو دونوں کے درمیان تعارض کہاں پیدا ہوا ہے۔ بایں ہمہ مناسب توجہ تھا کہ ہر سلام ہی انسان کو نماز سے خارج کر دیتی کیونکہ شریعت نے اسے محل (نماز کی پابندی ختم کر دینے والی) قرار دیا ہے جیسا کہ فرمان نبوی ہے: **وَتَحْلِيلُهَا الْمُتَسَلِّمُ** (سلام سے نماز کی پابندیاں ختم ہوتی ہیں)؛ مزید براں اس لیے بھی کہ یہ ایک طرح کی بات چیت ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اپنے حالت سہو میں، کثرت سہو اور غلبہ نسیان کے باعث، دفع خرج کے لیے سلام سے کوئی شخص نماز سے خارج نہیں ہوتا۔ پھر جس شخص پر ابھی کوئی واجب واجب الاداء ہو، اس کو سلام پھیرنا مکروہ بھی نہیں، کیونکہ عموماً کوئی مسلمان بھی کسی واجب کو نہیں چھوڑتا، لہذا اپنی اصلی فطرت کے مطابق سلام نماز سے خارج کرنے والی شے ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر ہم اس کی نماز کو فاسد قرار نہیں دیں گے تا آنکہ وہ نماز کا حقیقی سجدہ ادا نہ کرے، تو ہم پر لازم ہوگا کہ ہم یہ کہیں کہ وہ سجدہ تلاوت بھی ادا کرے۔ کیونکہ ابھی تحریم نماز باقی ہے، حالانکہ اس کی ادائیگی کی اب کوئی صورت باقی نہیں رہی۔ اس لیے کہ جب اس نے سلام پھیرا تو اسے سجدہ تلاوت یاد تھا۔ لہذا سجدہ تلاوت کی حد تک اس کا یہ سلام دانستہ سلام ہوگا اور آخری قدرے میں تشہد پڑھنا بھی سجدہ تلاوت ہی کے حکم میں ہے۔ کیونکہ وہ بھی واجب ہے۔

اور اگر اس نے سلام پھیر دیا۔ حالانکہ ابھی اس پر سجدہ سہواً ایام تشریق ہونے کی صورت میں تکبیر اور محرم ہونے کی صورت میں تلبیہ واجب المادا ہو۔ تو ان میں سے کوئی شئی بھی اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگی۔ خواہ وہ سلام جان بوجھ کر پھیرے اور یا بھول کر ایسا کرے۔ اس لیے کہ ان اشیاء کا موقع و محل سلام پھیرنے کے بعد ہے۔ پھر جب وہ ان سب کو ادا کرنے کا ارادہ کرے، تو ابتداً سجدہ سہواً سے کرے۔ پھر تکبیر (تشریق) اور پھر تلبیہ پڑھے۔ اس لیے کہ سجدہ سہواً خاص نماز کی حالت میں ادا کیا جاتا ہے، جبکہ تکبیر کرنے کے لیے تو نماز کی حالت حرمت کا ہونا بھی ضروری نہیں۔ اسی لیے اگر اس نے تلبیہ کہنا شروع کر دیا۔ تو اس سے سجدہ سہواً اور تکبیر تشریق دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر اس نے سجدہ سہواً کے بعد تلبیہ کہہ دیا تو اس سے تکبیر کہنا ساقط ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سجدہ سہواً نماز کی تکبیر تحریمہ کے برقرار رہنے کی حالت میں اور تکبیر تشریق نماز کے بعد مگر نماز کی حالت حرمت میں کہی جاتی ہے۔ اور تلبیہ کہنے سے یہ دونوں حالتیں ختم ہو گئیں۔ کیونکہ تلبیہ ایک گفتگو (کلام) ہے۔ وہ اس طرح کہ یہ حضرت ابراہیم کی دعوت کا جواب ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَإِذْ جِئْنَا بِالْحُجَّ لِهٖ
اور لوگوں میں حج کا اعلان (ندا)

کر دو۔

اور اگر اس نے پہلے تکبیر تشریق کر دی، تو اس کے ذمہ سے سجدہ سہواً ساقط نہ ہوگا، کیونکہ تکبیر تشریق تو ایک عبادت اور خدا کی خوشنودی (یا تقرب) والا کلام ہے جس سے نماز کی حالت کا منقطع ہونا لازم نہیں آتا، البتہ سلام پھیرنے کے بعد اس سے تکبیر کا اعادہ کرنا ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں تکبیر کو اپنے موقع و محل پہنچ نہیں کہا گیا، لیکن بہر حال ان تمام صورتوں میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ نماز کو اس کی تمام شرائط اور اس کے تمام ارکان کے ساتھ ادا کیا جا چکا ہے اور اگر اس نے سلام پھیر دیا ہو۔ حالانکہ ابھی اس پر سجدہ اصلی سجدہ تلاوت۔ سجدہ سہواً ایام تشریق میں ہونے کی صورت میں تکبیر حرام میں ہونے کی وجہ سے تلبیہ واجب تھا؛ پھر اگر تو اسے نماز کا سجدہ اصلی اور سجدہ تلاوت یا فقط سجدہ اصلی یاد تھا اور سجدہ تلاوت یاد نہ تھا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ ظاہر روایت کے مطابق یہی حکم اس صورت کا ہے کہ جب اسے سجدہ اصلی تو یاد نہ ہو البتہ سجدہ تلاوت ہو چکا ہو اور بیان ہوا ہو کہ اگر وہ ان دونوں کو بھول گیا ہو، تو تب وہ سلام پھیرنے سے نماز سے خارج نہ ہوگا، اور اس پر لازم ہوگا، کہ انہیں حسب ترتیب ادا کرے، یعنی پہلے ترتیب وار سجدے کرے، پھر تشهد پڑھے، پھر سلام پھیر کر سجدہ سہواً کرے، پھر تشهد پڑھ کر سلام پھیر دے اور پھر تکبیر اور تلبیہ پڑھے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اور اگر سب سے پہلے اس نے ان تمام اشیاء سے پہلے تلبیہ کہہ دیا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس نے سب سے پہلے تکبیر کہہ دی، تو نماز فاسد نہ ہوگی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اس پر سلام پھیرنے کے بعد تکبیر کا اعادہ کرنا ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا مقام نماز کے بعد، اس کی حرمت کے دوران میں

ہے۔ اور چونکہ اگر وہ اثنائے نماز میں ہی تکلیف کھدے، تو وہ اپنے مقام پر ادا نہ ہوگی، لہذا اسادہ لازم ہوگا۔

رکوع کا متروک ہو جانا: اور اگر وہ متروک عمل رکوع ہو، تو اس کو قضا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اسی طرح اگر اس نے ایک رکعت کے دو سجدے چھوڑ دیئے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب وہ نماز شروع کرے، تو قراءت کرنے کے بعد رکوع کرنے سے پہلے سجدہ کر دے۔ پھر وہ دوسری رکعت کے لئے اٹھ کھڑا ہو، اور قراءت پڑھنے کے بعد رکوع اور سجدہ کرے، تو یہ اس کی کل ایک رکعت ہوگی۔ اور یہ رکوع پہلی رکعت والے رکوع کی قضا نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے پہلی رکعت میں رکوع نہیں کیا، تو اس رکعت کے سجدوں کا بھی اعتبار نہ ہوگا، اور چونکہ وہ سجدے اپنے مقام پر یعنی رکوع کے بعد ادا نہیں ہوئے، لہذا وہ سجدے کا عدم ہوں گے۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے گویا سجدہ کیا ہی نہ تھا، جبکہ دوسری رکعت والے رکوع کی ادائیگی اپنے صحیح مقام پر تصور ہوگی، پھر جب اس نے رکوع کے بعد سجدہ کر لیا، تو اس کی ایک رکعت کی ادائیگی مکمل ہو جائے گی، اسی طرح اگر وہ نماز شروع کرے، پھر قراءت کر کے رکوع کر لے اور سجدے نہ کرے، اور رکوع سے سر اٹھا کر پھر قراءت اور رکوع کے بعد سجدے کرے، تو اس کی یہ کل ایک رکعت ہوگی، اور اس کے یہ سجدے پہلی رکعت کے سجدوں کی قضا نہ ہوں گے، اس لئے کہ اگرچہ اس کا رکوع اپنے صحیح مقام پر ادا ہوا ہے، اس لئے کہ رکوع کا مقام قراءت کے بعد ہے، لیکن چونکہ رکوع کی ادائیگی سجدہ کی ادائیگی پر موقوف ہوتی ہے، لہذا جب وہ سجدہ کے بغیر ہی اٹھ کھڑا ہوا، اور اس نے اپنی رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل نہیں کیا۔ تو دوسری رکعت میں اس کا قیام صحیح ہوگا اور نہ قراءت کیونکہ یہ دونوں ہی اپنے صحیح مقام پر نہیں۔ پھر جب اس نے دوسری رکعت میں سجدے کے لیے تو اس کے یہ سجدے اپنے صحیح مقام سے متصل ہو جائیں گے۔ کیونکہ یہ سجدے قابل اعتبار رکوع کے بعد ادا ہوئے ہیں لہذا وہ اس رکعت کا رکوع ان کے ساتھ مل کر مکمل ہو جائے گا۔ اس طرح سجدوں کا رکوع سے اتصال پایا جائے گا، یوں اس کی ایک رکعت ادا ہو جائے گی، اسی طرح اگر اس نے قراءت کی اور رکوع اور سجدہ کیا۔ واجب بھی اس کی ایک ہی رکعت شمار ہوگی، اس لیے کہ یہاں پہلے دو رکوع اور پھر سجدے ہیں۔ تو ان دو میں سے ایک رکوع تو سجدوں سے ملحق ہو جائے گا جب کہ دوسرا خوش شمار ہوگا۔ الا یہ کہ باب الحدیث کی رو سے پہلے رکوع کا، نوادریابی سلیمان کے باب السہو کے مطابق دوسرے رکوع کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص اس دوسرے رکوع میں اس کے ساتھ شامل ہو جائے تو وہ اس رکعت کو پانے والا شمار ہوگا۔ ان میں سے صحیح روایت باب الحدیث والی ہے۔ وہ اس لیے کہ اس کا پہلا رکوع چونکہ اپنے صحیح مقام پر یعنی قراءت کے بعد ادا ہوا ہے۔ جب کہ دوسرا رکوع کمر ادا ہوا ہے، لہذا اس دوسرے رکوع اعتبار نہ ہوگا پھر جب وہ سجدہ کرے گا۔ تو اس کے ساتھ پہلی رکعت مکمل ہو جائے گی، اسی طرح اگر اس نے قراءت کی اور رکوع نہ کیا اور پھر وہ سجدہ کر کے اٹھ کھڑا ہوا۔ پھر اس نے قیام اور رکوع کیا مگر

ہ نہ کیا اور پھر وہ کھڑا ہو گیا۔ تو اس کی کل ایک رکعت ادا ہوئی، وہ اس لیے کہ چونکہ پہلی رکعت سجدہ رکوع سے قبل ادا کیے جانے کی بناء پر اپنے صحیح مقام پر ادا نہیں ہوا۔ لہذا اس کا شمار نہ ہوگا۔ جب اس نے قراءت کی۔ اور رکوع کیا تو اس کا یہ رکوع سجدہ کرنے تک موقوف رہے گا۔ اور جب اس نے قراءت کے بعد اس رکوع کر لیا۔ مگر اس نے سجدہ نہ کیا۔ اور پھر تیسری رکعت میں سجدہ کر لیا، مگر رکوع نہ کیا۔ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نے کل ایک رکعت میں سجدہ کر لیا۔ مگر اوپر بیان ہوا لیکن سوال یہ ہے کہ یہاں یہ سجدہ پہلی رکعت کے رکوع کے ساتھ ملے گا، یا دوسری رکعت کے رکوع کے ساتھ۔ امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور ان تمام صورتوں میں اسے سجدہ سبھ بھی ادا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ یہاں اس نے نماز میں بلا ضرورت اضافہ کر دیا ہے۔ اور جس سے نماز میں نقصان پیدا ہو جاتا ہے۔ تاہم اکثر ائمہ کے نزدیک اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک ایک سجدے کا اضافہ ایک رکعت کے ایک کی مانند ہے ان کے اس قول کی بنیاد ان کے اصول پر ہے کہ ایک سجدہ بھی عبادت یا تقرب الہی کا ذریعہ ہے۔ جیسے مثلاً سجدہ شکر جب کہ امام داؤد یوسفؒ کے ہاں محض ایک سجدہ عبادت نہیں ہے۔ ہاں البتہ سجدہ تلاوت مستثنیٰ ہے؛ پھر ان کے ہاں نماز میں کسی رکوع یا سجدہ کا اضافہ کر دینا فرض نماز کے فساد کا ذریعہ نہیں ہوتا، کیونکہ یہ افعال بہر حال نماز کا حصہ ہیں اور نماز اپنے افعال سے نہیں، بلکہ اپنے متفاد افعال سے فاسد ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ ایک پوری رکعت کا اضافہ کر دے۔ اس لیے کہ وہ رکعت ایک ایسا مکمل فعل ہے جو نقل قرار پانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس صورت میں چونکہ وہ نقل نماز ادا کرنے والا ہو جاتا ہے۔ لہذا نماز کا کوئی متضاد فعل نہ ہونے کے باوجود، محمولہ بالا طریقے سے امکان فساد کے باعث اس کی فرض نماز فاسد ہو جاتی ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب اضافہ ایک رکعت سے کم ہو، اس لیے کہ وہاں چونکہ وہ کامل فعل نہیں لہذا وہ نقل نماز ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ نماز ہمیشہ دو باتوں میں سے کسی ایک بات سے فاسد ہوتی ہے؛ یا تو اس میں نماز کا کوئی متضاد فعل پایا جائے۔ یا پھر وہ اس نماز سے دوسری نماز میں منتقل ہو جائے۔ اور چونکہ ایک رکعت سے کم نماز میں مذکورہ بالا دونوں باتیں موجود نہیں لہذا اس سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے چار رکعات والی نماز میں آخری قعدہ پھوٹ دیا اور وہ پانچویں رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، تو جب تک وہ سجدہ نہ کرے۔ قعدہ کی طرف واپس آ سکتا ہے؛ کیونکہ جب تک وہ سجدہ نہیں کرے گا، اس کی رکعت مکمل نہ ہوگی لہذا اس کا یہ عمل مکمل نماز (رکعت) کا فعل نہ ہوگا، اور جو شئی ابھی تک ثابت نہ ہو، تو وہ بدستور غیر ثابت شمار ہوتی ہے، لہذا رکعت سے کم نماز کا عدم ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور یہاں اس کو کالعدم قرار دینا دشقت اس کے ثبوت کی نفی کرتا ہے، لہذا وہ اس نماز کو کالعدم کر دے تاکہ وہ صحیح طریقے سے فرض

نماز سے خارج ہو سکے، اور وہ صحیح طریقہ تعدہ اخیرہ ہے جیسا کہ مروی ہے کہ "ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے تو صحابہ کرامؓ نے پیچھے سے تسبیح پڑھی۔ اس پر آپؐ واپس پلٹ آئے" پھر اگر وہ پانچویں رکعت کا سجدہ کر لے۔ تو اب وہ واپس نہیں آ سکتا۔ اور ہمارے نزدیک اس کی فرض نماز فاسد ہو گئی مگر امام شافعیؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، بلکہ ان کے ہاں وہ اب بھی واپس لوٹ سکتا ہے۔ ان کے اس قول کی بنیاد ان کے ان اصول پر ہے، کہ ان کے نزدیک، ایک رکعت ابھی ناتمام نماز ہے۔ اور ایسی ناتمام نماز کو اسے کالعدم قرار دینے کی ضرورت بھی ہے، کیونکہ ابھی اس پر فرض رکن یعنی لفظ سلام کے ساتھ نماز سے باہر نکلنا باقی ہے۔ ہمارا موقف یہ ہے۔ کہ یہاں نماز کے افعال میں سے ایک "مکمل فعل" پایا گیا ہے جو نفل قرار پا چکا ہے، لہذا وہ فرض نماز سے نفل نماز کی جانب منتقل ہونے گیا ہے جس کی بنا پر وہ فرض نماز سے خارج شمار ہوگا، کیونکہ وہ اس وقت تک نفل نماز ادا نہیں کر سکتا۔ جب تک کہ وہ فرض نماز سے خارج نہ ہو جائے، اور چونکہ یہ نمازیں ایک دوسری سے باہم مختلف ہیں، لہذا ایک ہی نماز میں یہ دونوں نمازیں جمع نہیں ہو سکتیں۔ پھر چونکہ وہ نفل نماز شروع کر چکا ہے، لہذا وہ ضرورتاً فرض نماز سے خارج سمجھا جائے گا؛ اور اگر اس نے چار رکعت والی نماز میں پہلا تعدہ چھوڑ دیا اور دوسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا۔ تو اگر وہ کھڑے ہونے کے قریب ہوا تو وہ نیچے نہ بیٹھے، کیونکہ مروی کہ:

"ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت کے بعد بیٹھنے کے بجائے تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے، اس پر پیچھے سے صحابہ کرامؓ نے تسبیح کہی مگر آپؐ واپس نہ لوٹے۔ اٹا آپؐ نے تسبیح کہی اور سب صحابہ کرامؓ کھڑے ہو گئے"

اور یہ جو بعض روایات میں ہے کہ صحابہ کرامؓ کی تسبیح سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نیچے بیٹھ گئے تھے، وہ اس صورت پر محمول ہے، کہ جب آپؐ کھڑے ہونے کے قریب نہ تھے، بلکہ بیٹھنے کے قریب تھے۔ اس سے ان دونوں حدیثوں میں مواقفیت پیدا ہو جائے گی؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ قیام کرنا فرض ہے۔ اور تعدہ اولی واجب ہے۔ لہذا واجب کی وجہ سے فرض کو نہیں چھوڑا جا سکتا؛ جب کہ قیام سے سجدہ تلاوت کے لیے منتقل ہونے کا حکم ہمیں ایک حدیث سے معلوم ہوا ہے، کیونکہ ہر نمازی کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنے والے شخص کی اتباع کرنے اور خدا کی نافرمانی اور اس کو سجدہ کرنے سے خود کو بڑا سمجھنے والے شخص کی مخالفت کی ضرورت ہوتی ہے لہذا اس کا حکم بالکل مختلف ہے۔ پھر جو شخص ابھی پوری طرح سیدھا کھڑا نہ ہوا ہو۔ تو اگر وہ قیام کے قریب تر ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ یہاں قیام کی تعریف یعنی جسم کے بالائی اور نیچے دونوں حصوں کا سیدھا ہونا، پائی گئی ہے، اور جو تھوڑا بہت جھکاؤ باقی ہے۔ وہ چونکہ بہت ہی کم ہے

لہذا وہ قابل اعتناء نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ بیٹھنے کے قریب ہو، تو وہ بیٹھ جائے۔ اس لیے کہ قیام کا رکن ابھی نہیں پایا گیا۔ اور امام محمدؒ نے یہ نہیں لکھا کہ آیا اس صورت میں وہ سجدہ سہو کرے یا نہیں اسی لیے مشائخ کی آراء اس کے متعلق مختلف ہیں: شیخ ابو بکر محمد بن الفضل البخاریؒ نے کہا کرتے تھے کہ وہ سجدہ سہو نہ کرے۔ اس لیے کہ جب وہ بیٹھنے کے قریب ہوگا، تو یہی سمجھا جائے گا کہ گو یا وہ ابھی کھڑا ہوا ہی نہ تھا۔ اسی بنا پر تو اس پر بیٹھنا واجب ہوتا ہے، لیکن ان کے علاوہ دیگر مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ سجدہ سہو کرے۔ اس لیے کہ اس نے کھڑے ہونے کے مطابق واجب کو مؤخر کر دیا ہے، حالانکہ اس پر ضروری تھا کہ اسے وہ پہلے رکن کے ساتھ متصل طور پر ادا کرتا۔ لہذا اسے سجدہ سہو کرنا واجب ہوگا۔

④ اذکار کا چھوٹ جانا: رہے اذکار، تو ہم کہتے ہیں کہ پہلی دو رکعات میں اگر قرات رہ جائے

تو نمازی اسے آخری دو رکعتوں میں قضا کرے۔ ہمارے ائمہ میں سے

القدری لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک قراءت کو آخری دو رکعات میں پڑھنا ادا ہے قضا نہیں ہے

اس لیے کہ اصل فرض نماز متعین طور پر کوئی شی بھی دو رکعتوں میں قراءت کرنا ہے۔ تو جب وہ آخری

دو رکعتوں میں قراءت کو ادا کرے گا۔ تو وہ ادا کرنے والا ہی شمار ہوگا۔ قضا کرنے والا نہیں۔ ان کے

علاوہ ہمارے دیگر ائمہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں وہ قراءت کو قضا کرنے والا ہوگا،

”الاصل“ کے مسائل بھی اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ امام محمدؒ مسافر کے متعلق فرماتے

ہیں کہ ”جب وہ وقت نکلنے کے بعد نماز کی آخری دو رکعات (شفع) میں مقیم کی اقتدا کرے

تو اگر امام نے پہلی دو رکعات میں قراءت نہ کی ہو تو اس کی اقتدا درست نہ ہوگی۔ اور اگر ابتدائی

دو رکعات میں اس نے قراءت کی ہو، تو اقتدا جائز ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں قراءت کی حد

تک فرض نماز پڑھنے والے کا نفل پڑھنے والے کی اقتدا کرنا لازم آجائے گا اس لئے کہ جب امام پہلی

دو رکعات کی جگہ آخری دو رکعات میں قراءت کو قضا کرے، تو اس کی قراءت پہلی دو رکعات

کے ساتھ مل جائے گی، اور اس کی آخری دونوں رکعات فرض قراءت سے خالی ہو جائیں گی،

لہذا وہ قراءت کے محلے میں نفل نماز والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنے والا قرار پائے گا، جو کہ

غلط ہے۔ اسی طرح الاصل کے ”باب السہو“ میں ہے کہ اگر امام نے پہلی دو رکعات میں

قراءت نہ کی ہو اور کوئی شخص امام کی آخری دو رکعات میں اقتدا کرے۔ اور امام ان آخری

دو رکعات میں قراءت کرے، پھر مسبوق اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو، تو

اس پر اپنی رکعات میں حسب دستور قراءت کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے قراءت نہ کی، تو

اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اور اگر قراءت غیر متعین طور پر دونوں حجت حصول میں سے کسی ایک میں

فرض ہوتی، تو امام ان آخری دو رکعات میں بھی فرض ادا کرنے والا قرار پاتا کیونکہ جن دو رکعات میں مسبوق

امام کے ساتھ شامل ہوا ہے اور جن میں امام کی قراءت خود اس کی قراءت ہو گئی ہے، لہذا مناسب

تھا کہ یہاں اس پر قراءت فرض نہ ہوتی، مگر بایں ہمہ قراءت اس پر فرض ہے۔ تو اس سے معلوم

ہوا کہ پہلی دو رکعات ہی متعین طور پر ادا کئے قرأت کا صحیح مقام ہیں۔ اور آخری دو رکعات میں جو قرأت کی باقی ہے، تو وہ پہلی قرأت کی قضا ہے، توجیب امام آخری دو رکعات میں قرأت کر لے، تو اس نے گویا اپنی پہلی دو رکعات میں چھوٹی ہوئی قرأت کو قضا کر لیا ہے، اور چونکہ فوت ہونے والی شی کو جب قضا کیا جائے، تو وہ اپنے اصلی مقام سے متصل ہو جاتی ہے، لہذا آخری دو رکعات فرض قرأت سے خالی ہو جائیں گی، اور چونکہ اس طریقے سے مسبوق سے قرأت فوت ہو گئی ہے، لہذا اس پر اس کا حاصل کرنا لازم ہو گا، اس لئے کہ قرأت بغیر کوئی نماز جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر امام پہلی دو رکعات میں قرأت کرے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگرچہ آخری دو رکعات میں بھی قرأت کی جاتی ہے۔ لیکن وہ قرأت فرض نہیں ہوتی، کیونکہ وہ تو فقط دو رکعات میں فرض ہے پھر چونکہ یہاں بھی مسبوق سے فرض قرأت چھوٹ گئی ہے، لہذا اسے اپنی قضا نماز میں اس کی تحصیل لازم ہو گی، اور اگر فجر اور مغرب کی پہلی دو رکعات میں اس نے قرأت چھوڑ دی، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ یہاں اس کی قضا کی گنجائش ہی نہیں۔ اور اگر اس نے سورۃ فاتحہ چھوڑ دی۔ اور اس کے بغیر سورۃ شروع کر دی۔ پھر درمیان میں اسے یاد آگیا۔ تو وہ سورۃ چھوڑ کر سورۃ فاتحہ پڑھے اور پھر قرأت کرے۔ کیونکہ سورۃ فاتحہ کا نام ”فاتحۃ الكتاب“ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کے ساتھ نماز شروع کی جاتی ہے۔ پھر جب صحیح موقع پر اس کا چھوٹنا یاد آگیا، تو اس پر ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہو گا۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے اگر کوئی شخص عید کی تکبیریں بھول جائے اور قرأت شروع کر دے۔ اور پھر اسے یاد آئے کہ اس نے تکبیریں نہیں کہی تھیں، تو وہ دوبارہ تکبیروں کی طرف لوٹ آئے۔ اعلان کے بعد قرأت کرے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے، اور اگر اس نے پہلی دو رکعات میں سورۃ فاتحہ چھوڑ دی ہو اور صرف سورۃ پڑھی ہو، تو وہ ظاہر روایت کے مطابق اسے آخری دو رکعات میں قضا نہیں کرے گا۔ جب کہ حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ وہ سورۃ فاتحہ کو آخری دو رکعات میں قضا کرے۔ اس لیے کہ سورۃ فاتحہ کا پڑھنا سورۃ پڑھنے سے زیادہ ضروری ہے۔ توجیب سورۃ کو آخری رکعات میں قضا کیا جاتا ہے، تو سورۃ فاتحہ کو تو بدرجہ اولیٰ قضا کیا جائے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ آخری دو رکعات تو پہلے ہی سورۃ فاتحہ کی ادا کا مقام ہیں، لہذا وہ اس کی قضا کا موقع و محل نہیں ہو سکتیں۔ بخلاف سورۃ کے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اگر وہ اسے آخری رکعات میں قضا کرے گا، تو اس سے ایک ہی رکعت میں سورۃ فاتحہ کا تکرار لازم آجائے گا، جو جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ سورۃ فاتحہ پہلی دو رکعات میں پڑھ لے اور سورۃ نہ پڑھے، تو وہ اسے آخری رکعات میں قضا کرے؛ امام ابو یوسف سے روایت ہے۔ کہ جیسے وہ سورۃ فاتحہ کو قضا نہیں کر سکتا، اسی طرح سورۃ کو بھی قضا نہ کرے۔ اس لیے کہ سورۃ کا طائمانت ہے۔ جو اپنے موقع و محل سے قضا ہو گئی ہوتا ہم صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے اس لیے کہ حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک بار کسی نماز کی پہلی دو رکعات میں سورۃ پڑھنا چھوڑ دیا تھا۔ تو انہوں نے اسے آخری رکعات میں بالجہر قضا کیا۔ کیونکہ آخری دو رکعات تو سورۃ پڑھنے کا

اصل مقام نہیں ہیں۔ لہذا وہ قضا کا مقام ہو سکتی ہیں۔ پھر امام محمد کتاب میں فرماتے ہیں کہ ”وہ انہیں بالجہر پڑھے“ البتہ اس میں یہ صراحت نہیں کہ آیا دونوں کو جہر کرے۔ یا خاص طور پر سورۃ کو الجہی اس کی یہ تشریح کرتے ہیں، کہ وہ فقط سورۃ کو بالجہر پڑھے۔ اس لیے کہ قضا ادا کے مطابق کی جاتی ہے اور چونکہ ادا میں سورۃ کو بالجہر پڑھا جاتا ہے۔ لہذا اسی طرح قضا میں بھی اسے اونچی آواز سے پڑھا جائے گا۔ رہی سورۃ فاتحہ تو چونکہ وہ اپنے اصلی مقام پر ہے۔ جہاں اسے لپٹا آواز سے پڑھنا ہی مسنون ہے۔ لہذا اسے وہ آہستہ آواز سے ہی پڑھے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ دونوں کو لپٹا آواز سے پڑھے۔ اس لیے کہ قراءت کا آغاز سورۃ فاتحہ سے کیا جاتا ہے اور سورۃ کو اسی پر نیا کیا جاتا ہے اور چونکہ یہاں سورۃ فاتحہ کے پڑھنے میں انھما مسنون ہے لہذا جو سورۃ اس پر بنا کی جائے گی۔ اسے بھی آہستہ آواز سے ہی ادا کرنا چاہیے مگر صحیح قول یہ ہے کہ وہ ان دونوں کو بالجہر پڑھے، اس لیے کہ ایک ہی رکعت میں انھما اور جہر دونوں کو جمع کرنا شریعت میں جائز نہیں ہے۔ اور چونکہ اس پر سورۃ کو بالجہر پڑھنا واجب ہے، لہذا وہ سورۃ فاتحہ کو بھی بالجہر ہی پڑھے۔ یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب اسے سجدہ کرنے کے بعد یاد آجائے لیکن اگر اسے سورۃ فاتحہ

یا سورۃ کا چھوٹا رکوع میں یا رکوع سے اٹھنے کے بعد قوم میں یاد آجائے تو وہ پلٹ کر قراءت کرے۔ اور اپنے رکوع کو کالعدم کر دے۔ بخلاف قنوت پڑھنے کے۔ دونوں میں جو فرق ہے ہم اس کا نماز وتر کے ضمن میں ذکر کریں گے؛ اسی طرح اگر اس نے عید کی تکبیریں پھوڑ دیں۔ پھر اسے رکوع میں یاد آگیا، تو وہ رکوع ہی میں ان کو قضا کر لے۔ بخلاف قنوت کے جب وہ رکوع میں یاد آئے اور ان میں جو فرق ہے۔ ہم اس کا ذکر بھی وہیں کریں گے۔ اور اگر اس نے آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا چھوڑ دیا اور وہ کھڑا ہو گیا، پھر اسے یاد آگیا تو وہ اس وقت تک لوٹ کر اسے پڑھ سکتا ہے جب تک وہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیلے اس لیے کہ اگر اسے تشہد پڑھا ہوتا اور پھر کھڑا ہو گیا ہوتا، تو تب بھی اسے لوٹ آئیگا حکم تھا۔ تا کہ نماز سے اس کا خروج مسنون طریقے سے ہو، لہذا یہاں تو بدرجہ اولیٰ ہی حکم ہو گا؛ اور اسی طرح اگر وہ کھڑا نہ ہوا ہو اور سلام پھیرنے سے پہلے۔ یا بھول کر سلام پھیرنے کے بعد اسے یاد آگیا تو اگر اس نے جب سلام پھیرا تھا۔ تو اسے اس کا چھوٹا یاد تھا۔ تو اس سے اس کا پڑھنا سجدہ سہو دونوں ماقط ہو جائیں گے جیسا کہ اوپر گذرہ اور اگر اس نے پہلے قعدہ میں تشہد پڑھنا چھوڑ دیا؛ اور وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، پھر اسے یاد آیا۔ تو اگر وہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو، تو اسے واپس نہیں پلٹنا چاہیے اس لیے کہ قیام فرض ہے۔ اور واجب ادا کرنے کے لیے فرض کو چھوڑ دینا کوئی عقلمندی نہیں لیکن اگر وہ سیدھا کھڑا نہ ہوا ہو، تو پھر اگر وہ قیام کے قریب ہو، تو وہ کھڑا ہو جائے، اور جلسہ کے لیے واپس نہ لوٹے۔ اور اس سے یہ قعدہ ماقط ہو جائے گا اور اگر وہ بیٹھنے کے قریب ہو، تو وہ پلٹ جائے، جیسا کہ ہم نے آخری قعدہ کے ضمن میں بیان کیا۔ واللہ اعلم۔

فصل (ہفتم) سجدہ سہو کا موقع و محل

سجدہ سہو کا مسنون موقع سلام پھیرنے کے بعد ہے، خواہ سہو نماز میں کسی اہل فہم کے باعث واجب ہوا ہو۔ یا نقصان (کمی) کے باعث۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں سلام سے پہلے اور تشہد کے بعد اسے ادا کیا جائے جب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو سجدہ سہو نماز میں کسی کمی کرنے کے باعث واجب ہوا ہو، تو اسے سلام سے قبل اور اگر کسی اہل فہم کی وجہ سے لازم ہوا ہو تو اسے سلام کے بعد ادا کیا جائے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبداللہ بن بجمینہ کی روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ سہو سلام سے قبل کیا۔

اور جس روایت میں آپ کے سلام کے بعد سجدہ سہو کرنے کا ذکر ہے۔ وہ تشہد کے بعد پر محمول ہے جس طرح تم احناف، نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: دنی کل رکعتان فسلم اور ہر دو رکعتوں پر سلام پھیرو، میں سلام پھیرنے سے تشہد مرار لیا ہے۔ اور ہم نے جو روایت نقل کی ہے وہ قہراری روایت کردہ حدیث سے دو وجوہات سے راجح ہے: اولاً اس لیے کہ سجدہ سہو نماز کے اندر موجود نقصان کی تلافی کے لیے ہوتا ہے اور چونکہ نقصان کی تلافی کرنے والا اسی وقت اس کی تلافی کر سکتا ہے کہ جب وہ نقصان کی جگہ میں اسے ادا کرے۔ نہ کہ کسی اور جگہ اور اگر سجدہ سہو سلام کے بعد ادا کیا جائے۔ تو اس سے سجدہ سہو نقصان کے اصل مقام پر ادا نہیں ہوتا، لیکن سلام سے پہلے اس کے حصول سے سجدہ سہو اپنے صحیح موقع پر ادا ہوتا ہے لہذا ایسی صورت بہتر ہوگی۔ ثانیاً اس لیے کہ نقصان کی تلافی اسی وقت درست ہوتی ہے کہ جب اسے اصل کے ہوتے ہوئے ادا کیا جائے۔ اور چونکہ سلام تو تکبیر تحریمہ کا اثر ختم کر کے اصل (نماز) کو فوت کرنے کا ذریعہ بنتی ہے۔ لہذا سجدہ کے بعد تلافی نقصان کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ امام مالکؒ کی دلیل حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت ہے کہ:

”ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز کی دوسری رکعت میں کھڑے ہو گئے تو آپ نے سلام سے قبل سجدہ سہو ادا کیا۔“

اور حضور کا یہ سجدہ سہو نماز کے نقصان کے لیے تھا، جب کہ حضرت عبداللہ بن مسعود روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ نماز ظہر کی پانچ رکعتیں پڑھا دیں، پھر آپ نے سلام پھیرنے کے بعد سجدہ سہو کیا۔

کہ یہ سجدہ سہو نماز میں اہل فہم کی بنا پر تھا، علاوہ ازیں اس لیے بھی اگر سہو نماز میں کمی پر مبنی ہو تو اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ تلافی کرنے والا محمل نقصان کے اصل مقام پر ادا کیا جائے،

جیسے کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، لیکن اگر نماز میں کوئی اضافہ ہو جائے، تو سجدہ سہو کو سلام سے قبل ادا کرنے کی صورت میں نماز میں ایک اور اضافہ لازم آجاتا ہے اور اس سے کسی شے کا کالعدم ہونا ثابت نہ ہوگا، لہذا اسے سلام کے بعد تک مؤخر کر دیا جائے۔ ہمارا استدلال حضرت ثوبانؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لکل سجد سجدتان بعد السلام۔ ہر سہو کے لیے سلام کے بعد دو سجدے

ہیں۔

اور چونکہ اس فرمان نبوی میں کمی یا اضافے کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا، لہذا ہر صورت یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح حضرت عمران بن حصینؓ، مغیرہ بن ابی شعبہ اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ یمنیوں حضرات روایت کرتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سہو کی بنا پر سلام کے بعد سجدہ کیا“

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ بھی اسی قسم کی روایات نقل فرماتے ہیں جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی یہ روایت تو ہم ازیں قبل نقل کر آئے ہیں کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

”جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک پیدا ہو جائے۔ اور اسے علم نہ ہو، کہ اس نے تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار۔ تو اسے غور و فکر کرنا چاہیے، کہ اقرب الی العواب کیا ہے۔“

پھر وہ اسی پر اپنی نماز کو استوار کرے اور سلام کے بعد دو سجدے کرے“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدہ سہو۔ موضع نقصان سے بالاجماع مؤخر کیا جاتا ہے تو یقیناً اس

تاخیر کا کوئی نہ کوئی مقصد ہوگا اور یہی مقصد اس کے سلام سے مؤخر کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔ وہ مقصد یہ ہے کہ اگر وہ اسی وقت سجدہ سہو کرے تو پھر اگر وہ دوسری تیسری اور چوتھی مرتبہ بھول جائے تو ہر ایک بھول کی بنا پر اسے سجدہ سہو کی ادائیگی کی ضرورت ہوگی اور چونکہ ایک ہی نماز میں کئی سجدہ سہو کرنا شریعت میں جائز نہیں ہیں، لہذا انکار سے بچنے کے لیے اسے سلام تک مؤخر کر دیا گیا ہے۔

بنا یہی مناسب ہے کہ اسے سلام بھی مؤخر کر دیا جائے، تاکہ اگر اسے سجدہ سہو کے دوران میں بھی کوئی بھول ہو جائے، تو اسے کوئی اور سجدہ سہو ادا نہ کرنا پڑے۔ کہ جس سے تکرار لازم آجائے؛ نیز اس لیے بھی کہ نماز میں اضافہ کرنا بھی نماز میں نقصان پیدا کرنے کے مترادف ہے، تو اگر سجدہ سہو کو سلام سے قبل ادا کیا جائے، تو اس صورت میں چونکہ نقصان کی تلافی پر مستقل عمل بذات خود ایک اضافہ ہو جائے گا لہذا وہ مزید ایک نقصان کا ذریعہ بن جائے گا، جس کی شریعت میں اجازت نہیں۔ جہاں تک ان حضرات کی روایت کردہ حضورؐ کی فعلی احادیث کا تعلق ہے، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ حضورؐ کی فعلی احادیث میں چوں کہ تعارض ہے اور حضورؐ کی قولی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے لہذا انہیں پر عمل کیا جائے گا۔ یا پھر ہم نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے اس سے تقویت ملنے کے باعث، ہماری روایت کردہ احادیث کو ترجیح

حاصل ہو جائے گی یا پھر ہم ان کے مابین موافقت پیدا کریں گے وہ اس طرح کہ ہماری روایت کردہ احادیث کا مفہوم یہ ہے حضورؐ نے پہلی سلام کے بعد سجدہ سہو کیا، کیونکہ اس کے علاوہ انہیں کسی اور صورت پر محمول نہیں کیا جاسکتا، بنا بریں وہ حدیث محکم ہو جائے گی، اور جو روایات تم نے نقل کی ہیں۔ وہ دو احتمال رکھتی ہیں: : ان میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ آپؐ نے پہلے سلام سے قبل سجدہ سہو کیا جب کہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپؐ نے دوسری سلام سے قبل سجدہ سہو کیا لہذا یہ احادیث تشابہ ہو گئیں جس کی بناء پر ہم ان کو بھی محکم احادیث کے مفہوم پر محمول کریں گے یعنی یہ کہ آپؐ نے دوسرے سلام سے پہلے سجدہ سہو کیا نہ کہ پہلے سلام سے قبل، تاکہ ایک مختل حدیث کو محکم حدیث کی بنیاد پر سمجھا جائے۔ امام مالکؒ نے نماز کی کمی اور اضافے میں جو فرق بیان کیا ہے۔ وہ بالکل نامناسب ہے، اس لیے کہ نماز میں غواہ کمی ہو۔ یا اضافہ بہر صورت وہ نماز میں ایک نقصان ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر اسے نماز میں دو سہو ہو جائیں: ایک بار وہ کچھ اضافہ کر دے اور دوسری بار کچھ کمی کر دے۔ تو اس صورت میں وہ کیا کرے گا، حالانکہ دو بار سجدہ سہو کرنے کی شریعت میں اجازت نہیں۔ قائم امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ۔ انہوں نے امام مالکؒ پر خلیفہ کے سامنے اسی طرح الزامی حجت قائم کی تھی۔ اور کہا تھا کہ ”آپؐ کا کیا خیال ہے۔ کہ اگر نماز میں اپنی نماز میں کچھ اضافہ اور کچھ کمی کر دے، تو وہ کیا کرے؟“ اس اعتراض پر امام مالکؒ متحیر رہ گئے۔ اس تفصیل میں امام شافعیؒ کی اس بات کا بھی جواب آگیا کہ تلائی کرنے والے عمل کا صحیح اثر اسی وقت ہوتا ہے کہ جب اسے نقصان کی جگہ میں ادا کیا جائے۔ اس لیے کہ، جیسا کہ گذرا، سجدہ سہو بالاجماع نقصان والی جگہ میں ادا نہیں کیا جاتا، بلکہ اسے ایک ایسے مقصد کے لیے مؤخر کیا جاتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے سلام سے بھی مؤخر کر دیا جائے رہا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ تلائی کرنے والے عمل کا اثر اسی وقت ہوتا ہے، کہ جب اصل موجود ہو، تو ہم بھی کہتے ہیں۔ کہ بجا ہے، لیکن پھر تم نے یہ کیوں کہا کہ سجدہ سہو کے لیے پھیرا ہوا سلام تکبیر تحریمہ کو ختم کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے۔ جبکہ ہمارے شارح کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے: امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک سلام سہو سے اس کی تکبیر تحریمہ بالکل ختم نہیں ہوتی، لہذا تلائی نقصان والا مفہوم پوری طرح ثابت ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ والیوسفؒ کے نزدیک چونکہ اس نے دوبارہ نماز کی طرف لوٹنا ہے، لہذا اس کا یہ سلام نماز کو ختم نہیں کرتا اور پھر اگر وہ نماز کو ختم بھی کر دے، تو وہ دوبارہ نماز کی طرف لوٹ آتا ہے، لہذا تلائی نقصان والا مفہوم بیان پوری طرح پایا گیا ہے۔

پھر جب یہ معلوم ہو گیا۔ کہ اس کا اصل مسنون مقام سلام کے بعد ہے، تو جب وہ آخری تشهد پڑھ چکے، تو سلام پھیر کر تکبیر کہے اور سجدے کرے۔ بعد ازاں وہ تکبیر کہہ کر قعدہ میں بیٹھ جائے اور تشهد اور رد و شریف و ماثور دعائیں پڑھ کر سلام پھیر دے۔ اسی طریقے کو انگریز اور ہمسارے اکثر نادرا و الہر کے شارح نے پسند کیا ہے۔ جب کہ امام الطحاویؒ نے لکھا ہے کہ پہلی سلام سے قبل بھی اور اس کے بعد بھی اسے دعائیں پڑھنی چاہئیں۔ اس طریقے کو بھی ہمارے بعض شارح

نے پسند کیا ہے تاہم پہلی رائے ہی زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ دعا کا موقع نماز کے تمام افعال و اذکار سے فراغت کے بعد ہے، اور جس شخص پر بھی سجدہ سہو واجب ہو تو چونکہ ابھی اس پر کچھ افعال اور اذکار یعنی سجدہ سہو اور درود شریف وغیرہ بقایا ہیں، لہذا اس کی فراغت ثابت شدہ نہیں ہوتی، بنا بریں ان دعاؤں کو دوسرے تشہد تک مؤخر کرنا زیادہ بہتر ہے تاہم مناسب یہ ہے کہ اگر وہ پہلے سلام سے قبل دعائیں وغیرہ پڑھنا چاہتا ہو تو لوگوں کی کلام کے مشابہہ دعائیں نہ مانگے تاکہ اس کی نماز فاسد نہ ہو۔

یہ تو تھا سجدے کا مسنون مقام رہا اس کا جواز۔ تو ہم اس کے متعلق کہتے ہیں کہ سجدے کا جواز سلام کے بعد تک محدود نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ سلام سے قبل بھی سجدہ کر لے تو اس کا سجدہ سہو جائز ہوگا اور اسے اعادے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے سجدہ سہو ارکان نماز سے فارغ ہونے کے بعد کیا ہے، لہذا یہ کہ وہ تارک سنت ہوگا کیونکہ اس کا مسنون مقام سلام کے بعد ہے، لیکن ترک سنت سے سجدہ سہو لازم نہیں آتا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام کے بعد سجدہ سہو کرنا سنت ہے، تو اگر ہم اس کے اعادے کا حکم دیں، تو یہ تکرار ہوگا جو بدعت ہے۔ اور ہر حال سنت چھوڑ دینا بدعت اختیار کرنے سے بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔

کا مسئلہ بھی مختلف فیہ ہے۔ ہمارے نزدیک جس طرح قضا اور ادا نمازوں کے مابین ترتیب کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، اسی طرح قضا نمازوں کے درمیان بھی باہمی ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہے۔ بشرطیکہ قضا نمازیں قلیل تعداد میں ہوں، اس لیے کہ تھوڑی تعداد میں قضا نمازیں تو ان کے اور ادا نمازوں کے درمیان بھی ترتیب کو ختم کرنے کا باعث نہیں ہوتیں، لہذا یہاں بھی حکم ہوگا۔ ہمارے اس موقف کی بنیاد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت پر ہے کہ ”غزوہ خندق کے موقع پر جب آپ کی چار نمازیں قضا ہو گئیں، تو آپ نے رات کا اندھیرا چھا جانے کے بعد انہیں ترتیب وار قضا کیا، پھر فرمایا،

”جس طرح تم نے مجھے نماز پڑھتے دیکھا ہے، تم بھی ویسے ہی نماز پڑھو“

اسی طرح اگر کسی شخص کی دو دنوں کی ظہر اور عصر کی نمازیں قضا ہو گئیں اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے پہلے کون سی نماز قضا ہوئی تھی، تو وہ اس کے متعلق غور و فکر (تحری) کرے، اس لیے کہ یہاں ایک مسئلہ یعنی معاملہ ترتیب اس کے لئے مشتبہ ہو گیا ہے اور چونکہ یقینی طور پر اس کی اصلیت جاننے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، لہذا اسے یہاں غور و فکر (تحری) کرنا چاہیئے، اس لئے کہ جب کوئی اور دلیل موجود نہ ہو، تو وہی اصل دلیل کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے، جیسے اگر اس پر قبضہ مشتبہ ہو جائے، تو وہاں یہی حکم ہے۔ پھر اس کا دل جس جانب مسائل ہو، وہ اسی پر عمل کرے، اس لیے کہ وہ رائے دلیل سے ثابت شدہ شئی کے حکم میں ہوتی ہے۔ اور اگر اس کا دل کسی بات پر نہ جمتا ہو اور وہ پورے وثوق سے نمازوں کی ادائیگی کرنا چاہتا ہو، تو وہ پہلے ان نمازوں کو جس ترتیب سے چاہے پڑھ لے اور پھر ان کا دوسری ترتیب سے اعادہ کر لے، تو اس طرح خواہ کوئی نماز بھی پہلے قضا ہوئی ہو، ادائیگی درست ہوگی۔ البتہ ظہر سے ابتدا کرنا زیادہ بہتر ہوگا اس لیے کہ اصولاً اس کا وجوب عصر سے مقدم ہے چنانچہ وہ پہلے ظہر اور پھر عصر پڑھے اور پھر دوسری مرتبہ پہلے نماز عصر اور پھر ظہر ادا کرے، اس لیے کہ اگر فی الحقیقت ظہر کی نماز ہی پہلے فوت ہوئی ہو، تو وہ اپنے موقع پر ادا ہو گئی، اور بعد میں دوسری ترتیب سے پڑھی گئی نماز ظہر، اس کے لئے نفل بن جائے گی اور اگر عصر کی نماز ہی پہلے فوت ہوئی ہو، تو جو ظہر اس نے پہلے ادا کیا ہے، وہ اس کے لئے نفل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر عصر واقعی بعد میں قضا ہوئی ہو، تو وہ اپنے موقع پر ادا ہو گئی اور وہ جائز ہوگی، پھر جب ظہر کو اس کے بعد ادا کر لیا تو وہ اپنے موقع پر ادا ہو گئی، لہذا اسی طرح عمل کیا جائے گا تاکہ اس صورت حال سے وہ یقینی اور قطعی طور پر عہدہ برآمد ہو سکے۔ یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ”ہم تو اسے فقط تحری و غور و فکر کا ہی حکم دیتے ہیں۔“ ابواللیثؒ نے بھی یہ مسئلہ اس طرح لکھا ہے۔ تاہم انہوں نے یہ ذکر نہیں

۱۔ ابواللیث نضر بن محمد، نقیۃ سمرقندی (م مابین ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵) اپنے عہد کے نامور فقیہ اور محدث عصر تھے۔ ایک قول کے مطابق انہیں ایک لاکھ حدیثوں کے علاوہ امام محمدؒ و ابویوسفؒ کی تمام کتابیں حفظ تھیں۔ انہوں نے فقہ کے موضوع پر ”نواورافقہ“ ”غزائتہ الفقہ اور شرح جامع الصغیر وغیرہ کتب مرتب کیں (معجم المؤلفین)۔

کہا، کہ اگر کسی بات پر اس کا دل نہ جھے، تو اسے ان کے ہاں کیا کرنا چاہیے۔ جبکہ ایشخ صدر الدین ابوالمعین نے لکھا ہے کہ وہ ہر نماز کو ایک ہی مرتبہ ادا کرے، اور ایک قول یہ ہے کہ درحقیقت اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے اس لیے کہ امام حنفیہ کے ہاں اسے مستحب کہا گیا ہے، اور صاحبین نے اس کے مستحب ہونے کی صراحت نہیں کی۔ اس طرح صاحبین کے ہاں ان نمازوں کا اعادہ واجب نہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ نے بھی ان کا اعادہ واجب قرار نہیں دیا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ شک اور شبہ کے مواقع پر محض تحری ضروری ہے اور اس تحری کا یقینی ہونا کسی جگہ بھی ضروری نہیں ہوتا، جیسا کہ اگر کسی شخص کو سمت قبلہ میں شک پیدا ہو جائے تو وہ محض اپنے غور و فکر (تحری) پر ہی عمل کرتا ہے اور یقین پر عمل نہیں کرتا، اگر وہ ایک ہی نماز کو چاروں طرف منہ کر کے ادا کرے، اسی طرح اگر کسی شخص کو اپنی نماز کی رکعات میں شک پیدا ہو جائے، کہ اس نے تین رکعات پڑھی ہیں یا چار، تو وہ بھی تحری کرتا ہے اور یقین یعنی کم رکعات پر عمل پیرا نہیں ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب اس نے دو نمازوں میں سے ہر نماز کو دو مرتبہ پڑھا تو وہ اسے محض ترتیب کے خیال سے دوبارہ پڑھتا ہے حالانکہ ان میں ترتیب بذات خود ساقط ہے، اس لیے کہ جب وہ ان میں سے کسی ایک نماز کو شروع کرے گا، تو اسے یقینی طور پر یہ معلوم نہ ہوگا، کہ اس پر اس سے پہلے اور نماز بھی تھا تھی یا نہیں کہ یہ نماز قبل از وقت ادائیگی کی زد میں آئے، لہذا اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ جس قدر بھی یقین پر عمل کیا جائے، اتنا ہی بہتر ہے، ہاں البتہ اگر اس کے نتیجے میں کوئی خرابی پیدا ہو جائے گا، امکان ہو، تو انک بات ہے، جیسے قبلے کے مسئلہ میں ہے، کہ اگر وہاں یقین پر عمل کیا جائے، تو اس سے فساد لازم آتا ہے۔ وہ یوں کہ ایسا کرتے ہوئے تین نمازیں یقینی طور پر بلا ضرورت، کعبہ سے مخالفت سمثوں میں ادا کی جائیں گی، لہذا وہاں خرابی کے انسداد کے لیے ”یقین“ پر عمل کرنا مشکل ہے، جبکہ یہاں ایسی کسی خرابی کا کوئی اندیشہ نہیں، کیونکہ یہاں زیادہ سے زیادہ، ایک نماز کا دو مرتبہ پڑھنا لازم آتا ہے، جن میں سے ایک اصل اور دوسری نقل ہو سکتی ہے، اسی طرح دوسرے مسئلے میں بھی عمل کا مدار کم رکعات پر نہیں رکھا جاتا، کیونکہ وہاں بھی خرابی پیدا ہو جانے کا احتمال ہے وہ یوں کہ شاید اس نے حقیقتاً چار رکعات پڑھ لی ہوں اور اگر وہ ایک اور رکعت کے لئے کھڑا ہو گیا، تو قعدہ اخیرہ کا ترک لازم آجائے گا جو کہ فرض ہے اور جس کے ترک کر دینے سے نماز ہی فاسد ہو جاتی ہے، اور اگر اسے پہلے قعدہ کرنے اور پھر رکعت ادا کرنے کو کہا جائے، تو یہ قعدہ تیسری رکعت میں کما جائے گا۔ جو شرطاً جائز نہیں ہے، جبکہ یہاں وہ بغیر کسی قباحت کے ترمیم پر عمل پیرا ہو سکتا ہے۔ لہذا احتیاط پر عمل کرنا ہی زیادہ بہتر ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس کی پانچ نمازوں میں سے کوئی ایک نماز قضا ہو گئی ہو، مگر اسے یہ علم نہ ہو کہ وہ کونسی نماز تھی، تو اسے احتیاطاً پانچوں نمازوں کے لوٹانے کا حکم دیا جاتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔ اور جہاں تک صاحبین کے اس قول کا تعلق ہے کہ جب وہ ان میں سے کسی ایک نماز کو شروع کرے گا، تو اسے یقینی طور پر یہ معلوم نہ ہوگا، کہ اس پر اس نماز سے قبل کوئی نماز تھی یا نہیں لہذا اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی۔ تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں

کہ جب وہ یہ نماز ادا کرے گا، تو اسے یہ تو یقینی طور پر معلوم ہوگا کہ اس پر ایک نماز اور قضا ہے، لیکن وہ یہ نہیں جانتا کہ وہ دوسری نماز اس نماز سے پہلے ہے، یا اس کے بعد اگر تو وہ نماز اس نماز سے پہلے کی ہے، تو اس کی یہ نماز درست نہ ہوگی، کیونکہ ان دونوں میں ترتیب برقرار نہیں رہ سکی اور اگر وہ دوسری نماز اس نماز سے بعد کی ہے، تو اس کی یہ نماز درست قرار پائے گی، لہذا دونوں کے جواز میں شک پیدا ہو گیا، بنا بریں اسے اعادے کا حکم دیا جائے گا، واللہ اعلم۔

اور اگر اسے تین نمازوں میں شک پڑ جائے، کہ کسی ایک دن کی ظہر کسی دوسرے دن کی عصر اور کسی تیسرے دن کی مغرب قضا ہو جائے، تو ان قدری اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ متاخرین کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ ان نمازوں کے مابین ترتیب ساقط ہو جائے گی، اس لیے کہ ان کے مابین چھ نمازوں سے زیادہ کا فاصلہ ہو جائے گا، تو چونکہ فوت شدہ نمازوں کی تعداد زیادہ ہو جائے گی، لہذا ان کو قضا کرتے وقت ترتیب کا خیال رکھنا ضروری نہ ہوگا اور وہ جو نماز بھی چاہے پہلے ادا کرے، لیکن یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ اس حکم کا اصل تعلق حالت نسیان کے ساتھ ہے، جیسا کہ آگے ذکر آئے گا۔ اور چونکہ حالت نسیان میں ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، لہذا ان تین نمازوں کے درمیان کی ادا شدہ نمازیں خود بخود صحیح شمار ہوں گی، اس لیے کہ ان کے درمیان نسیان کے باعث ترتیب ساقط ہو گئی تھی۔ یوں فوت شدہ نمازیں بدستور حد قلت میں رہ جاتی ہیں، سو ان کے درمیان ترتیب کا خیال رکھنا لازم ہوگا، تو اسے چاہیے۔ کہ وہ اس صورت میں سات نمازیں ادا کرے، پہلے ظہر، عصر پھر ظہر مغرب، پھر ظہر، عصر اور پھر ظہر، تاکہ ترتیب کی یقینی طور پر رعایت ہو سکے یہاں اصول یہ ہے کہ اگر وہ نمازیں علیحدہ علیحدہ ہوں تو دو نمازوں کا لحاظ رکھا جائے گا، سو انہیں اسی طرح دہرایا جائے گا، جس طرح کہ ہم نے اوپر بیان کیا، پھر وہ تیسری نماز پڑھے اور پھر تیسری نماز کے بعد ویسے کرے گا، جیسے دو نمازیں ہونے کی صورت میں وہ کرتا ہے؛ اسی طرح اگر قضا نمازوں کی تعداد چار ہو، بایں طور کہ کسی اور دن کی نماز عشاء بھی چھوٹ گئی ہو، تو وہ اسی طرح سات نمازیں ادا کرے گا، جس طرح کہ اوپر ہم مغرب کے قضا ہو جانے کی صورت میں ذکر کرتے ہیں پھر وہ سات نمازوں کے بعد، نماز عشاء ادا کرے اور بعد ازاں وہ اسی طرح دوبارہ ساتوں نمازیں ادا کرے، جس طرح کہ اس نے چوتھی نماز سے قبل انہیں ادا کیا تھا۔

یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے، کہ اس مقام پر احتیاط کو ملحوظ رکھنے میں بہت حرج واقع ہوتا ہے وہ یوں کہ اگر اس کی پانچ نمازیں ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر مختلف ایام میں فوت ہو جائیں اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے پہلے کون سی نماز فوت ہوئی تھی، تو اسے اکیس نمازیں پڑھنے کی ضرورت ہوگی، اور اس میں جو دشواری ہے، وہ کسی سے مخفی نہیں، تو اس کا جواب بعض مشائخ نے یہ دیا ہے کہ اس بارے میں صاحبین کا قول ہی شرعی حکم ہے، اس لیے کہ محض احتمال کی بنا پر قضا کو واجب قرار نہیں دیا جاسکتا، جبکہ امام ابو حنیفہ کا مذکورہ قول احتیاطی ہے، یقینی اور حتمی نہیں جبکہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان ائمہ کے درمیان اصل حکم کے متعلق ہی اختلاف ہے، اور پہلی نماز کا اعادہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک

واجب ہے، اس لیے کہ قضا میں ترتیب ضروری ہے، اور جب اسے ترتیب کی حقیقی صورت معلوم نہ ہو، تو چونکہ حقیقت تک پہنچنے کا یہ طریقہ اجمالی طریقہ ہے، لہذا اسی پر عمل کرنا ضروری ہوگا، گو کہ اس میں اسے کسی قدر مشقت کا سامنا ہی ہو، لیکن چونکہ یہاں مشقت کچھ زیادہ نہیں، لہذا اس سے حرج لازم نہیں آتا۔

پھر یہ جو ہم نے بیان کیا، یہ حالت نسیان کا حکم ہے یعنی کہ اس نے چند دن نمازیں ادا کیں اور اس کے دل پر یہ بات بالکل نہ کھٹکی ہو کہ اس نے کوئی نماز چھوڑ دی تھی اور پھر اسے قضا نمازیں یاد آجائیں، لیکن ترتیب معلوم نہ ہو۔ اور اگر اسے قضا نمازوں کا علم ہو، اور ان کا علم ہوتے ہوئے اس نے ان کے بعد چند روز نمازیں ادا کیں، پھر وہ ان کی ترتیب بھول گیا ہو تو پھر ان میں ترتیب ساقط ہو جائے گی، اس لیے کہ فوت شدہ نمازوں کی تعداد حد کثرت تک جا پہنچی ہے، کیونکہ صاحبین کے نزدیک قضا نمازوں کے بعد پھر نمازوں تک ادا شدہ نمازیں فاسد ہوتی ہیں، اور جب وہ بھی فاسد ٹھہریں تو قضا نمازوں کی تعداد زیادہ ہو گئی، لہذا ان کے درمیان ترتیب ساقط ہو جائے گی۔ تو اس صورت میں بخیر ہی کے بغیر بھی وہ جو نماز چاہے پہلے ادا کر لے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر قیاس کے مطابق ترتیب ختم نہ ہوگی، اس لیے کہ ان کے نزدیک جب ادا نمازیں فوت شدہ نمازوں کے ساتھ مل کر جمع تک پہنچ جائیں، تو وہ جائز ہو جاتی ہیں، لہذا قضا نمازیں بدستور حد قلت میں رہیں گی۔ اور ان کے درمیان ترتیب کا خیال رکھنا لازم ہوگا۔ تو خلاصہ یہ کہ جب تک ان کی تعداد کم ہوگی اصل اعتبار قضا نمازوں کا ہی ہوتا ہے لہذا ان کے درمیان ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہوگا اور جب قضا نمازوں کی تعداد زیادہ ہو جائے گی، تو ان میں ترتیب ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ جب قضا نمازیں زیادہ ہو جائیں تو اس سے ادا نمازوں میں بھی ترتیب ختم ہو جاتی ہے، لہذا اس صورت میں قضا نمازوں کے باہم تو بدرجہ اولیٰ ترتیب ختم ہو جائے گی۔

یہ حکم اس وقت کا ہے جب اسے دو نمازوں کے متعلق شک پڑ جائے۔ اور اگر اسے ایک ہی قضا نماز میں شک پیدا ہو جائے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کون سی نماز تھی۔ تو اس میں پر غور و فکر (تحریر) کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ پھر اگر اس کا دل کسی بات پر نہ جھے، تو وہ پانچوں نمازیں ادا کر لے، تاکہ وہ یقینی طور پر اپنے فرض سے عہدہ برا ہو سکے۔ محمد بن مقاتل الرازی فرماتے ہیں کہ وہ دو رکعتیں نماز فجر کی نیت سے اور تین رکعتیں نماز مغرب کی نیت سے پھر چار رکعات فوت شدہ نماز کی نیت سے ادا کرے۔ اگر فوت شدہ نماز نماز ظہر عصر یا عشا کی ہوگی۔ تو یہ نماز اس پر محمول ہو جائے گی اور سفیان الثوریؒ کا قول ہے کہ وہ چار رکعتیں ادا کر لے جن میں وہ اس نماز کی نیت کرے، جو نماز اس پر قضا ہے یہ چار رکعتیں تین قعدوں کے ساتھ ادا کی جائیں، ان میں سے ایک قعدہ دوسری رکعت، دوسرا تیسری رکعت اور تیسرا چوتھی رکعت کے بعد کیا جائے، یہی بشر کا بھی قول ہے، چنانچہ اگر اس کی قضا شدہ نماز فجر ہو، تو دوسری رکعت پر قعدہ ہونے کی بنا پر وہ اس کا مصداق بنے گی اور اس کے بعد کی دو رکعات لقل بن جائیں گی اور اگر قضا

شدہ نماز مغرب ہو۔ تو تیسری رکعت پر قعدہ ہونے کی بنا پر وہ ادا ہو جائے گی۔ اور اگر قضا نماز چار رکعات پر مشتمل ہو تو یہ چاروں رکعات فرض بن جائیں گی اور یوں وہ اپنے فرض سے یقینی طور پر عہدہ برآء ہو جائے گا، لیکن ہم نے جو صورت پہلے بیان کی ہے، وہ زیادہ احتیاطی ہے۔ اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ اس کے ذمہ کوئی اور نماز بھی ہو، جسے اس نے کسی اور وقت میں چھوڑا ہوا ہو اور اگر اس نے اس نماز کی نیت کی، جو اس کے ذمہ ہے، تو چونکہ اس سے فقط وہی سابقہ نماز ہی ادا ہوگی، یا پھر وہ ہونے کی صورت میں دونوں میں تقارض واقع ہو جائے گا، لہذا اس کی پڑھی ہوئی نماز قضا نماز پر محمول نہ ہوگی۔ بنا بریں اسے ایک دن ایک کی نمازیں دہرائینی چاہئیں تاکہ وہ زیادہ یقینی طریقے پر اپنے فرض سے سبکدوش ہو سکے۔ یہی حکم اس صورت کا بھی ہے جب اسے اس بات کا گمان ہو کہ اس نے فرض نمازوں کا کوئی سجدہ چھوڑ دیا ہے، مگر اسے اس نماز کا علم نہ ہو کہ اسے پانچوں نمازوں کے اعادے کا حکم دیا جائے گا، کیونکہ وہ سجدہ نماز کے ارکان میں سے ہے تو اس میں شک پڑنا نماز میں شک پڑنے کے مترادف ہے۔

ب ترتیب کو ساقط کرنے والی اشیاء | ادا اور قضا نمازوں کے درمیان ترتیب تین باتوں میں سے کسی ایک بات کی بنا پر ساقط

ہو جاتی ہے تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) **تنگی وقت:** یعنی کہ اسے فوت شدہ نماز اس وقت یاد آئے جب نماز کا وقت اتنا تنگ رہ گیا ہو، کہ اگر وہ قضا نماز ادا کرتا ہے تو وہ موجودہ وقت کی نماز ادا نہ کر سکتا ہو، تو اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کیونکہ اگر اس موقع پر بھی ہم ترتیب کی رعایت رکھیں، تو اس سے دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کا ایسی دلیل سے ابطال لازم آتا ہے جس کے قطعی ہونے میں شبہ ہے، جو کہ شرعاً جائز نہیں ہے اور اگر اسے ظہر کی نماز اس وقت یاد آئے کہ جب عصر کے وقت سورج کی روشنی تبدیل ہو چکی تھی، تو وہ اس وقت صرف عصر کی نماز ادا کرے گا۔ اور اس کے لیے ظہر کی نماز کو قضا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ جیسا کہ ہم از قبل بیان کر چکے ہیں، کہ اس وقت نماز ظہر کی قضا کرنا کامل شی کی "ناقص قضا" کا مصداق ہوگا۔ بخلاف اسی دن کی عصر کے، کہ وہ جائز ہے لیکن اگر اسے نماز ظہر اس وقت یاد آئے، جب سورج کی روشنی ابھی تبدیل نہ ہوئی ہو لیکن وقت اتنا تنگ ہو کہ اگر وہ ظہر کی نماز قضا کرتا ہے، تو نماز عصر کے لیے مکروہ وقت رہ جاتا ہے تو چونکہ اس صورت حال کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں لہذا مشائخ کے ہاں یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اسے ترجیح کو نظر انداز کر کے نماز عصر کو ادا کرنا جائز نہ ہوگا، لہذا وہ پہلے نماز قضا کرے اور پھر نماز عصر پڑھے، کیونکہ یہاں نہ تو وقت کے ٹکٹے کا اندیشہ ہے۔ اور نہ ہی وقت کی

تنگی کا خوف ہے لہذا ترتیب بحال رہے گی اور بعض مشائخ کے نزدیک اس صورت میں بھی اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی، لہذا وہ پہلے نماز عصر اور غروب آفتاب کے بعد نماز ظہر ادا کرے گا۔ فقیہ ابو جعفر الہندیؒ وائی اس مسئلے کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس میں بھی وہی اختلاف ہے، جو نماز جمعہ میں ہے کہ اگر کسی کو عین نماز جمعہ کے دوران میں یہ یاد آئے کہ اس نے نماز فجر نہیں پڑھی تھی، لیکن اس وقت نماز جمعہ شروع ہو اور اگر وہ نماز فجر شروع کرتا ہے تو اس کی نماز جمعہ چھوٹ جاتی ہے اور زیر بحث مسئلے کی طرح اس صورت میں بھی اسے وقت نکل جانے کا خوف نہیں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ پہلے فجر ادا کرے اور پھر نماز ظہر پڑھے۔ کیونکہ انہوں نے جمعہ کے فوت ہونے کو ترتیب ساقط ہونے کے لیے عذر نہیں تسلیم کیا۔ جب کہ امام محمدؒ کے مطابق وہ پہلے نماز جمعہ ادا کرے اور پھر نماز فجر پڑھے، کیونکہ انہوں نے جمعہ کے فوت ہو جانے کو ترتیب ساقط ہونے کے لیے، عذر تسلیم کیا ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا کہ اقل الذکر دونوں ائمہ کے نزدیک اسکی عصر جائز نہ ہوگی، بلکہ وہ پہلے نماز ظہر پڑھے اور پھر نماز عصر ادا کرے۔ جب کہ امام محمدؒ کے یہاں وہ اپنی نماز جاری رکھے۔ اور اگر اس نے عصر کی نماز بالکل اقل وقت میں شروع کی اور اسے یہ بھی علم ہو کہ نماز ظہر اس پر قضا ہے، مگر اس نے قیام اور قراءت کو اتنا طویل کیا کہ نماز کا مکروہ وقت شروع ہو گیا، تو اس کی یہ نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے نماز ظہر کے قضا ہوتے ہوئے، اس کا نماز عصر کو شروع کرنا درست نہ تھا، لہذا وہ اس نماز کو وہیں ختم کر کے عصر کی نماز دوبارہ پڑھے، اور پھر غروب آفتاب کے بعد نماز ظہر قضا کرے اور اگر یہ انے نماز شروع کی ہو، تو اسے بالکل یاد نہ ہو کہ اس کے ذمہ ظہر کی قضا ہے، مگر پھر اس نے اتنا طویل قیام کیا اور قراءت کی کہ نماز عصر کا مکروہ وقت شروع ہو گیا، تو وہ اپنی نماز بدستور جاری رکھے اس لیے کہ نماز کے آغاز اور اختتام کے وقت ترتیب کو ساقط کرنے والے عذر، یعنی نسیان اور تنگی وقت پائے گئے ہیں۔ اور اگر اس نے عصر کی نماز تنگ وقت میں شروع کی۔ اور اسے نماز ظہر کا قضا ہونا بھی یاد ہو پھر اس نے ابھی ایک رکعت یا دو رکعات پڑھی ہوں کہ سورج غروب ہو گیا ہو، تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کی نماز عصر فاسد قرار پائے، اس لیے تنگی وقت کا عذر تو اب ختم ہو گیا ہے جس سے ترتیب دوبارہ عود کر آئی ہے لیکن استحسان کی رو سے وہ اپنی نماز جاری رکھے، پھر وہ نماز ظہر اور بعد ازاں مغرب ادا کرے۔ اس مسئلے کا نوادر الصلوٰۃ میں بھی ذکر ہے۔

۲۔ نسیان (بھول جانا): دوسرا عذر بھول جانا ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ حدیث (فرد واحد نے چھوڑی ہوئی نماز کے یاد آنے کے وقت کو ہی بھولی ہوئی نماز کا وقت قرار دیا ہے۔ اور چونکہ نسیان ہو جانے کے باعث اسے سابقہ قضا نماز یاد نہ تھی، لہذا یہاں دلیل قطعی پر عمل کرنا ناگزیر ہوگا اور مردی ہے کہ ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز مغرب پڑھی اور پھر فرمایا ”کہ تم میں سے کسی نے مجھے نماز عصر پڑھتے دیکھا ہے“ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے نفی میں جواب دیا، پھر آپؐ نے عصر کی نماز پڑھی مگر نماز مغرب کا اعادہ نہیں فرمایا۔ اور اگر یہاں بھی ترتیب ضروری ہوتی، تو آپؐ ضرور نماز مغرب کا اعادہ فرماتے: اسی طرح اگر کسی نے نماز ظہر بغیر وضو کے پڑھی ہو، اور عصر کی نماز با وضو حالت میں نماز ظہر

میں اپنے اس فعل کے علم کے باوجود پڑھ لی، پھر وہ نماز ظہر کا اعادہ کر لے، مگر نماز عصر کا اعادہ نہ کرے اور بعد ازاں نماز مغرب پڑھ لے اور اس کا گمان یہ ہو کہ اس کی عصر صحیح طریقے سے ادا ہوئی ہے تو وہ عصر کا اعادہ کرے مغرب کا نہیں، اس لیے کہ نماز ظہر کو بے وضو ہونے کی حالت میں پڑھنا ایسی حالت میں نماز ادا کرنا ہے۔ جس میں وہ نماز ظہر کی اہلیت سے عاری ہے، تو جب اس نے عصر کی نماز ادا کی، تو چونکہ اسے یہ معلوم تھا کہ اس کی نماز ظہر جائز نہیں ہوئی ہے، لہذا وہ اس کا اعادہ کرے۔ کیونکہ اگر اسے یہ معلوم بھی نہ ہوتا اور اس کا یہ گمان ہوتا کہ وہ نماز ظہر درست پڑھی گئی ہے، تو تب بھی اس کا یہ گمان درست نہ ہوتا، کیونکہ یہ گمان جہالت پر مبنی ہے۔ گمان (ظن) تو فقط اسی صورت میں معتبر ہوتا ہے۔ جب وہ کسی دلیل یا مشابہہ دلیل پر مبنی ہو، جو یہاں موجود نہیں۔ لہذا یہ گمان جہالت محض ہوگا، تو گویا اس نے نماز عصر اس حالت میں پڑھی ہے کہ اسے معلوم تھا کہ اس پر نماز ظہر کی قضا ہے لہذا وہ اسے ظہر کے وقت میں ادا کرے والا قرار پائے گا۔ جس کی بنا پر اس کی نماز درست نہ ہوگی، اور اگر اس نے دونوں کے اعادے سے قبل نماز مغرب پڑھ لی۔ تو مغرب بھی جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ اس نے نماز مغرب یہ جانتے ہوئے پڑھی ہے کہ اس پر ظہر کی نماز قضا ہے۔ تو یوں وہ نماز مغرب نماز ظہر کے وقت میں ادا کرنے والا قرار پائے گا، لہذا اس کی نماز مغرب جائز نہ ہوگی، اور اگر وہ ظہر کا اعادہ کر لے اور عصر کی نماز نہ دہرائے اور یہ سمجھے کہ اس کی نماز عصر جائز تھی، پھر وہ نماز مغرب ادا کرے۔ تو اسے فقط نماز عصر کے دہرانے کا حکم دیا جائے گا، مغرب کے دہرانے کا نہیں۔ اس لیے کہ اس کا گمان یہ تھا کہ اس کی نماز عصر جائز ہے اور اس کا یہ گمان معتبر ہوگا، کیونکہ وہ ”مشابہہ دلیل“ پر مبنی ہے، اسی بنا پر یہ دلیل امام شافعی پر بھی مخفی رہی، تو جب وہ نماز مغرب پڑھے۔ تو نماز عصر کو بھی پڑھ لے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر نماز عصر کی قضا واجب نہیں، اسی لیے کہ اس نے اسے تمام ارکان اور شرائط سمیت ادا کیا ہے، بنا بریں یہاں اس کا انخفا مشابہہ دلیل کی بنا پر ہوا ہے۔ اور چونکہ جس نے نماز مغرب اس خیال سے پڑھی ہو کہ اس پر نماز عصر قضا نہیں تو اس کی مغرب کو صحیح قرار دیا جاتا ہے، اور اسے ایسے ہی سمجھا جاتا ہے، جیسے کہ وہ نماز عصر کی قضا کو محمول چکا ہو، بلکہ یہ حالت تو نسیان سے بھی بڑھ کر ہے، اس لیے کہ بھولنے والے کا گمان کسی ”مشابہہ دلیل“ کے بجائے ”طبعی غفلت“ پر مبنی ہوتا ہے۔ جب کہ یہاں یہ گمان ”مشابہہ دلیل“ پر مبنی ہے، لہذا یہ گمان نسیان سے بڑھ کر ہے۔ پھر جیسے وہاں نماز مغرب کو جائز قرار دیا جاتا ہے تو یہاں تو بدرجہ اولیٰ یہ نماز جائز ہوگی۔

پھر فوت شدہ نماز کا علم ہونا، جس طرح ”وجوب ترتیب“ کے لیے شرط ہے تو اسی طرح اس کے قضا ہونے کے وقت میں اس کے وجوب کا علم ہونا بھی وجوب قضا کے لیے شرط ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی دارالحرب کا باشندہ دارالحرب میں اسلام لے آیا اور وہاں ایک سال کے قریب ٹھہرا رہا اور اسے یہ علم

لے دارالحرب سے ہوا وہ علاقہ ہے جو مسلمانوں کے ساتھ حالت جنگ میں ہو، ایسا تھی ہوتا ہے کہ جب وہاں شعار اسلام کی بے حرمتی اور مسلمانوں کی قتل ہو۔ بالفاظِ دیگر وہ دارالکفر ہوگا۔

الْأَفْلَيْبِلِغِ الشَّاهِدِ الْغَائِبِ نَعْمًا لِلَّهِ
 امرہ سَمِعَ مِنْهَا مَقَالَةً فَوَعَاها كَمَا
 سَمِعَهَا ثُمَّ أَذَاهَا إِلَى مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا
 دیکھو ان باتوں کو سننے والا، غیر موجود نہ سننے
 والے شخص کو پہنچا دے۔ اللہ تعالیٰ اس
 شخص کی آنکھوں کو ٹھنڈا کرے، جو ہماری
 بات سنے۔ پھر جیسے سنے اسے یاد کرے۔ اور
 پھر اسے اپنی تک پہنچا دے۔ جس نے اس کو
 سنا نہ ہو۔

لہذا ”دیار کفر“ میں جانے والا شخص آقا اور مؤکل کی جانب کسی فرستارے (قاصد) کی مانند ہے، اور چونکہ یہاں قاصد کی خبر دوسرے کو پابند کر دیتی ہے، لہذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا واللہ اعلم۔

۳۔ قضا نمازوں کی کثرت: اور تیسرا سبب فوت شدہ نمازوں کی کثرت ہے بشرطی کا قول ہے کہ ”قریب“ فوت شدہ نمازوں کی ”کثرت“ سے ساقط نہیں ہوتی؛ حتیٰ کہ اگر کسی شخص کی ایک نماز چھوٹ جائے اور وہ اس کو یاد رکھتے ہوئے تمام عمر نماز ادا کرتا رہے تو اس کی زندگی کی تمام نمازیں فاسد ہوں گی تاؤ فیکدہ اس نماز کو قضا کرے۔ لہذا استدلال یہ ہے کہ جس دلیل سے نمازوں کے مابین ترتیب ثابت ہوتی ہے اس میں تھوڑی اور زیادہ نمازوں میں کوئی امتیاز نہیں کیا گیا علاوہ ازیں ایسے بھی کہ قضا نمازوں کی کثرت ”کثیر کوتاہی“ کی بنا پر ہوتی ہے، لہذا وہ کسی قسم کی تخفیف کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب قضا نمازوں کی تعداد زیادہ ہو جائے، تو اگر پھر بھی ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہو، تو اس کی بنا پر ”موجودہ وقت“ کی نماز بھی قضا ہو سکتی ہے، جو کہ جواز کے خلاف ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اس سے ”دلیل قطعی“ سے ثابت شدہ حکم کا ”خبر واحد“ کے ساتھ ابطال لازم آتا ہے۔ پھر قضا نمازوں کی وہ کم سے کم تعداد مختلف فیہ ہے جو ”کثرت“ کا مصداق ہو سکتی ہے۔ ظاہر روایت کے مطابق جب فوت شدہ نمازوں کی تعداد چھ ہو جائے، تو جب چھٹی نماز کا وقت بھی نکل جائے گا۔ تو ترتیب ساقط ہو جائے گی، چنانچہ ساتویں نماز کو ان چھ نمازوں سے قبل بھی ادا کیا جاسکتا ہے ابن سماعہ امام محمدؒ سے نقل کرتے ہیں کہ جب قضا نمازوں کی تعداد پانچ ہو جائے، تو وہ کثیر ہو جائیں گی، پھر جب چھٹی نماز کا وقت ہو جائے گا تو ترتیب ساقط ہو جائے گی حتیٰ کہ چھٹی نماز کو ان سب سے پہلے ادا کرنا جائز ہوگا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ ایک جہینے تک کی نمازوں میں ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہے، ایک جہینے سے زیادہ کے متعلق ان سے کوئی روایت مذکور نہیں، تو گویا ان کے ہاں کثرت کی ”حد یہ ہوگی، کہ قضا نمازیں ایک جہینے سے زیادہ ہو جائیں۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ہر باب میں کثیر وہی ہوتا ہے جو اس کی ”کل جنس“ پر مشتمل ہو (اور نماز پنجگانہ میں کل جنس پانچ نمازیں ہیں، جیسے ”باب الصوم“ (روزوں) میں کسی کا ایک جہینے تک دیوانہ رہنا۔ تاہم صحیح قول ظاہر روایت والا ہے، اس لیے کہ قضا نمازیں چھٹی نماز کا وقت آنے سے حد تک ارمیں داخل نہیں ہوتیں، بلکہ چھٹی نماز کا وقت ختم ہونے سے وہ اس حد میں داخل ہوتی ہیں۔ کیونکہ اب ان میں سے ہر نماز اپنی اپنی جگہ مکرر

ہوجائے گی؛ پھر اسی اصول کے مطابق، اگر کسی نے ایک نماز چھوڑ دی ہو، اور پھر اس نے اس کے بعد پانچ نمازیں ادا کر لیں، حالانکہ اسے قضا نماز یاد ہو، تو اسے ان پانچوں نمازوں کو بھی قضا کرنا ضروری ہوگا کیونکہ وہ ابھی حد قلت میں ہیں اور جب قضا نمازوں کی تعداد کم ہو تو ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہوتا ہے کیونکہ اس حد تک اس وقت کو قضا نمازوں کا وقت اس طرح قرار دینا ممکن ہے۔ جس سے اس کے ”حالیہ نماز“ کے لیے وقت ہونے کا ابطال لازم نہیں آتا، لہذا وہ ہر نماز کو سابقہ قضا نماز کے وقت میں ادا کرنے والا قرار پاتا ہے اور چونکہ در سابقہ قضا نماز کا وقت موجودہ نماز کے وقت سے مقدم ہوتا ہے لہذا وہ ان تمام نمازوں کو ان کے اصل وقت سے قبل ادا کرنے والا قرار پائے گا۔ بناء بریں اس کی یہ نماز میں جائز نہ ہوگی پھر امام محمدؒ کے ”قول بر قیاس“ کے مطابق وہ قضا شدہ نماز اور اس کے بعد کی چار نمازوں کو قضا کرے، اس لیے کہ چھٹی نماز تو بالکل درست ہوگی اور اگر اس نے ان نمازوں کو قضا نہ کیا بلکہ ساتویں نماز پڑھ لی، تو وہ بالاجماع درست ہوگی۔ اس لیے کہ ساتویں نماز یعنی ادا شدہ ”چھٹی نماز کا وقت، قضا شدہ نمازوں کا وقت نہیں تھا کیونکہ اگر اس وقت کو بھی قضا نمازوں کا وقت قرار دیا جائے، تو یہ وقت حالیہ نماز کا وقت نہ رہے گا، اس لئے قضا شدہ نمازوں کی زیادتی کے باعث ان کی ادائیگی میں پورا وقت گھر جائے گا جس سے خبر واحد کے ساتھ ثابت شدہ حکم کے ذریعے دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کا ابطال لازم آئے گا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، لہذا اب یہ وقت محض حالیہ وقت کا ہی وقت ہوگا پھر جب اس نے عین صحیح وقت میں اسے ادا کر لیا۔ تو اس کو صحیح تسلیم کیا جائے گا۔ بخلاف اس کے کہ قضا شدہ متروک نماز کے بعد ادا شدہ نمازوں کی تعداد پانچ ہو، اس لیے کہ وہاں دونوں دلیلوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس نماز کے وقت کو اس طرح قضا نماز کا وقت قرار دینا ممکن ہے جس سے اس حالیہ نماز کے وقت ہونے کا بھی ابطال لازم نہیں آتا، پھر اگر وہ ساتویں نماز پڑھ لے۔ تو امام ابو حنیفہؒ کے مطابق استحسان کی رو سے اس کی پانچوں ادا شدہ نمازیں جائز ہو جائیں گی، اور اب اس پر محض ”قضا شدہ“ نماز کی قضا کرنا ضروری ہوگا؛ اسی طرح اگر اس نے پانچ نمازیں چھوڑ دیں اور یاد ہونے کے باوجود چھٹی نماز ادا کر لی، تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے مطابق متوقف رہے گی اگر تو اس نے ساتویں نماز پڑھ لی، تو چھٹی نماز خود بخود جائز ہو جائے گی، اور اسے فقط پانچ چھوٹی ہوئی نمازوں کی قضا کرنا لازم ہوگا۔ اور صاحبین کے یہاں اس کی یہ نماز بھی درست نہ ہوگی اور اسے چھ کی چھ نمازوں کو ادا کرنا ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے ایک نماز چھوڑی بعد ازاں اس نے ایک مہینے تک نمازیں ادا کیں، حالانکہ اسے چھوٹی ہوئی نماز یاد تھی، تو امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر وہ فقط اسی ایک نماز کی قضا کرے گا کسی اور نماز کو نہیں۔ اور صاحبین کے قول پر وہ قضا نماز اور اس کے بعد کی پانچ نمازوں کو قضا کرے گا۔ البتہ امام محمدؒ سے مروی قول بر قیاس کے مطابق اسے فقط چھوٹی ہوئی نماز اور اس کے بعد کی چار نمازوں کی قضا کرنا ہوگا، مگر امام زکریاؒ کے خیال میں، اسے قضا شدہ نماز اور اس کے بعد پورے مہینے کی ادا شدہ نمازوں کا اعادہ کرنا ہوگا۔ اسی مسئلے کو یہ عنوان بھی دیا جاتا ہے کہ ایک نماز پانچ نمازوں کو فاسد کر دیتی ہے۔ اس لیے کہ اگر اس نے قضا سے قبل چھٹی نماز ادا کر لی، تو امام ابو حنیفہؒ کے مطابق پانچوں ادا شدہ نمازیں درست ہو جاتی ہیں۔ اور اگر چھٹی نماز سے قبل وہ اس نماز

کو قضا کر لے تو پانچوں کی پانچوں نمازیں فاسد ہو جاتی ہیں۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ پانچوں ادا شدہ نمازوں میں سے ہر ایک قضا شدہ نماز کے وقت میں ادا ہوئی ہے۔ اس لیے کہ متروک نمازوں کی کم تعداد ہونے کے باعث اس وقت کو ہم متروک نمازوں کا وقت قرار دے سکتے ہیں۔ اور چونکہ متروک نماز کا وقت ادا نمازوں سے قبل تھا، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ ادا شدہ نماز اپنے وقت سے قبل پڑھی گئی ہے، لہذا وہ فاسد قرار پائے گی اور فاسد ہونے کے بعد ان کے جواز کی کوئی وجہ ہے اور نہ ہی ان کو فی الحال موقوف قرار دینے کی رہا امام ابو حنیفہؒ کا استدلال تو اس کے بیان کرنے میں مشابہ کی عبارت میں مختلف ہیں؛ مشابہت فرماتے ہیں کہ ”چونکہ ہم نے متروک نماز کے بعد ایک نماز، یعنی چھٹی نماز کو جائز پایا ہے، حالانکہ اسے بھی ترتیب اور نظم کے برخلاف ادا کیا گیا ہے، لہذا جب وہ نماز صحیح ہو گئی ہے، تو اس سے پہلے کی نمازیں بھی گو کہ انہیں ترتیب کے خلاف ادا کیا گیا ہے لازمی طور پر درست قرار پائیں گی، مگر یہ محض ایک لایعنی نکتہ (استدلال) ہے۔ اس لیے کہ اس میں چھٹی نماز اور اس سے پہلے کی نمازوں کو حکم جواز میں بغیر کسی قدر مشترک کے جمع کر دیا گیا ہے، حالانکہ جیسا کہ ہم ادھر بیان کر آئے ہیں، ان میں سے ہر ایک میں متفرق مفہوم موجود ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم ادھر بیان کر آئے ہیں یہ چھٹی نماز کا وقت متروک نماز کا وقت نہیں ہے مگر چھٹی نماز سے قبل ادا شدہ نمازوں میں سے ہر ایک دراصل متروک نماز کے وقت میں ادا کی گئی ہے پھر چونکہ چھٹی نماز اپنے صحیح وقت میں ادا ہوئی ہے، لہذا وہ تو جائز ہے۔ جب کہ اس سے قبل کی تمام نمازیں، اپنے وقت سے قبل ادا کی گئی ہیں، لہذا وہ جائز نہ ہوں گی۔ مشابہت عراق امام صاحب کے استدلال کو یوں بیان فرماتے ہیں کہ نمازوں کی کثرت ترتیب کے سقوط کا باعث ہوتی ہے، تو جب اس نے چھٹی نماز ادا کر لی، تو کثرت ثابت ہو گئی، اور یہ کثرت چونکہ تمام نمازوں کی صفت ہے، لہذا اس صفت کو ادا شدہ نمازوں کی پہلی نماز سے منطبق سمجھا جائے گا، اس طرح حکم جواز بھی ان سب کی طرف منسوب ہوگا۔ اور یوں تمام ادا شدہ نمازیں بھی درست ہو جائیں گی مگر یہ نکتہ (استدلال) بھی کمزور نکتہ (استدلال) ہے۔ اس لیے کہ کثرت اگرچہ تمام نمازوں کی مشترکہ صفت ہے، مگر اس کا اثبات تو اب ہو رہا ہے اور پہلے نہیں تھا۔ الایہ کہ یہ ثابت کر دیا جائے کہ پہلی نماز جس ترتیب سے ادا کی گئی ہے بعد کی نمازوں کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کے لیے اسی وقت سے کثرت کی صفت ثابت ہو جاتی ہے، حالانکہ یہ ثابت کرنا ممکن نہیں۔ کیونکہ ”جن نمازوں کی وجہ سے“ ان کی کثرت ثابت ہوئی ہے، وہ ابھی تک ”حیز عدم“ میں ہیں اور اگر اسی ایک کو ”کثرت“ سے متصف کیا جائے تو یہ اس لیے غلط ہے، کہ پھر اس کو ”ایک“ ہونے کی صفت سے متصف کرنا درست نہ ہوگا، اس سے یہ لازم آتا ہے، کوئی شے بعد میں آنے والی ایسی اشیاء سے مل کر کثیر ہو جائے جو ابھی تک حالت عدم میں ہیں اس لیے کہ اس سے معدوم شے کے ساتھ مل کر کثرت سے متصف ہونا لازم آتا ہے، جو کہ امر محال ہے۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہاں ”کثرت“ آخری نماز کے بعد ہی ان سب کے لیے ثابت ہوتی ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ نے ”جوہر“ کو اکیلے پیدا کیا ہے، لہذا وہ جمع کی صفت سے موصوف نہیں کیا جاسکتا، پھر اگر بعد میں اس کے ساتھ کوئی اور جوہر ملا بھی دیا جائے تب بھی موجودہ حالت کے مطابق ان میں سے ہر ایک پر ”جمع“ کی صفت کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر ہم ان کے اس دعوے کو بطریق مسابلت (چشم پوشی) تسلیم بھی کر لیں۔ تو تب بھی اس میں ان کے لیے

کوئی حجت نہیں کیونکہ اگر ادا شدہ پہلی نماز کو، اس کی ادائیگی کے وقت سے بدکثرت، کی صفت سے موقوف قرار دے بھی دیں۔ تو تب بھی اس کے جواز اور ترتیب کے ساقط ہونے کو ثابت نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ یہاں ترتیب کا ساقط ہونا ایک اور مسئلے سے مشروط تھا اور وہ مسئلہ حالیہ نماز کے وقت کا قضا نمازوں کے ساتھ معمور ہو جانے کا تھا، جس سے ترتیب کو ملحوظ رکھنے کی صورت میں حالیہ وقت کی نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ تھا، لہذا یہاں ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری نہیں۔ اس لیے کہ اس سے خبر واحد کے ساتھ ثابت شدہ امر سے دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کا ابطال لازم آتا ہے اور چونکہ یہ مفہوم پانچوں ادا شدہ نمازوں میں گودہ سب کثرت کے ساتھ مستصف ہیں، مفقود ہے لہذا یہ دلیل درست نہیں مزید برآں اس لیے بھی کہ اس سے دور بھی لازم آتا ہے، اس لیے کہ نمازوں کا جائز اور ترتیب کا ساقط ہونا بدکثرت کی بنا پر تھا، مگر جب ان کو جائز قرار دے دیا گیا، تو اب فوت شدہ نمازوں کی کثرت باقی نہ رہی، لہذا پھر نئے سرے سے ترتیب بحال ہو جائے گی،

پھر جب ترتیب بحال ہو گئی، تو نمازوں کا ”فساد“ دوبارہ موقوف کر آئے گا جس سے ان کو درست قرار دینا صحیح نہ ہوگا، لہذا ثابت ہوا کہ اوپر بیان کردہ دونوں وجوہ درست نہیں ہیں۔ امام ابو حنیفہ کے مذہب کو ثابت کرنے کی صحیح دلیل فقط وہی ہے جس کا شیخ ابوالمعین نے ذکر کیا ہے، اور وہ یہ کہ مستحق علیہ دلائل سے یہ ثابت ہوا ہے کہ چھٹی نماز ٹھیک اپنے وقت پر ادا کی گئی ہے اور کسی پہلو سے بھی وہ ”قضا نماز“ کا وقت نہیں ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ اگر اس وقت کو قضا نماز کا وقت قرار دیں تو اس سے خبر واحد سے ثابت شدہ حکم کے ذریعے دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کا ابطال لازم آتا ہے، لہذا یہاں کلی طور پر خبر واحد کے ساتھ عمل کرنا ساقط ہو جائے گا۔ اور یوں قضا نماز کا وقت بھی بھی اختتام کو پہنچ جائے گا۔ تو جب چھٹی نماز کے بعد قضا نماز ادا کر لی گئی تو وہ نماز اپنے اصل مقام یعنی اپنے اصلی وقت کے ساتھ جا کر ملحق ہو گئی، اس لیے کہ اس نماز کے لیے اس کی صحیح جگہ کا ہونا ضروری ہے۔ لہذا اس کو اپنے اصلی مقام کے ساتھ ملحق کرنا دو وجوہ سے بہتر ہوگا: اولاً اس لیے کہ اس کے اس اصل وقت میں کوئی دوسری نماز اس کی مزاحمت نہیں ہے۔ کیونکہ وہ اسی کا معین وقت ہے۔ جب کہ اسے جس وقت میں ادا کیا گیا ہے، اس میں اس کی کوئی نہ کوئی مزاحمت نماز موجود ہوگی کیونکہ پانچوں نمازوں کے اوقات مقرر ہیں اور چونکہ اس وقت پر قضا نماز کی نسبت حالیہ وقت کی نماز کا زیادہ استحقاق ہے۔ لہذا اس نماز کو اسی وقت کے ساتھ منسلک کرنا جس میں اس کی کوئی مزاحمت نماز موجود نہ ہو زیادہ بہتر ہوگا، ثانیاً اس لیے کہ وہ وقت دلیل قطعی سے ثابت شدہ اس کا اپنا وقت تھا جب کہ یہ وقت ”دلیل قطعی کے مطابق“ کسی دوسری نماز کا وقت ہے جسے خبر واحد کی رو سے اس کا وقت قرار دیا گیا تھا لہذا اس وقت پر حالیہ نماز کا استحقاق راجح ہے اور ادائیگی کے بعد نماز حکماً اپنے اصل وقت کے ساتھ جا کر ملحق ہو جائے گی اور جو خفی حکماً ثابت ہو وہ حقیقہً ثابت شی ہی کی مانند ہوتی ہوتی ہے۔ پھر جب وہ نماز اپنے اصلی وقت کے ساتھ جا کر ملحق ہو گئی، تو اس سے یہ واضح ہو جائے گا کہ ”پانچوں نمازیں“ اپنے صحیح وقت پر ہی ادا کی گئی ہیں۔ لہذا ان کو جائز قرار دیا جائے گا۔ بخلاف

۱۔ اس صورت کے جب قضا نماز کو چھٹی نماز سے قبل ادا کر لیا جائے، کیونکہ یہاں وہ نماز اس وقت میں ادا کی گئی ہے، جو ظاہری طور پر اسی کا وقت ہے جیسا کہ خبر واحد نے اسے اس کا وقت قرار دیا ہے، پھر جب وہ نماز اسی وقت میں ادا کر لی گئی، جو ظاہراً اس کا اپنا وقت تھا، تو وہ نماز اسی وقت میں پختہ ہو جائے گی، اور وہ اپنے اصل وقت کے ساتھ ملحق نہ ہوگی جس سے یہ واضح نہ ہوگا کہ ”ادا شدہ پانچوں نمازیں“ قضا نماز کے بعد ادا کی گئی ہیں بلکہ یہ ثابت ہوگا کہ انہیں قضا نماز سے قبل پڑھا گیا ہے، کیونکہ قضا نماز کی ادائیگی تو اسی وقت میں پختہ ہوگئی ہے کہ جس میں سے ادا کیا گیا ہے اور وہ اپنے اصل وقت کے ساتھ ملحق نہیں ہوئی۔ لہذا اس سے ادا شدہ نمازوں کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔ اور بخلاف حالت نسیان اور تنگی وقت کے، کیونکہ اگر ان دونوں صورتوں میں پہلے حالیہ وقت کی نماز اور پھر قضا نماز ادا کر لی گئی، تو اس سے حالیہ وقت کی نماز کا اعادہ لازم نہ آئے گا۔ اور اگر فوت شدہ نماز اپنے اصلی وقت کے ساتھ ملحق ہو جاتی، تو حالیہ وقت کی نماز کا اعادہ لازم آجاتا۔ کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوتا کہ حالیہ وقت کی نماز کو قضا نماز سے پہلے ادا کر لیا گیا ہے، اس لیے کہ وہاں ادا شدہ نماز ہر لحاظ سے اس وقت میں ادا کی گئی ہے۔ جو ہر پہلو سے اس کا اپنا وقت ہے، جیسا کہ پچھے گذرا تو اس کے بعد کسی قضا شدہ نماز کو ادا کرنا اس وقت کو حالیہ نماز کا وقت ہونے سے خارج نہیں کرتا، لہذا ادا شدہ نماز تمام پہلوؤں سے اپنے اصل مقام میں قرار پائی۔ اور قضا نماز کا باطل ہونا لازم نہ آئے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب نمازی کھڑا ہو، اور قراءت کر کے سجدہ کرے اور پھر رکوع کرے کہ رکوع چونکہ اپنی اصلی جگہ کے ساتھ جو سجدہ سے قبل ہے ملحق نہیں ہوا، کہ اس پر سجدہ کا اعادہ واجب نہ ہوتا، مگر بائیں ہمہ وہ اپنی اصلی جگہ کے ساتھ ملحق نہیں ہوا، اسی لیے اس پر سجدہ کے کا اعادہ کرنا واجب ہے، کیونکہ ہر ضی اپنی اصلی جگہ پر اسی وقت ملحق ہوتی ہے کہ جب کوئی شی اس کے بعد اپنی جگہ پر واقع ہوا اس شی کا ہونا فی نفسہ معتبر ہو، پھر جب ادا کی جائے۔ تو وہ اپنی جگہ سے ملحق ہو جائے گی، جب کہ وہاں سجدہ چونکہ اپنی اصلی جگہ سے قبل وقوع پذیر ہوا ہے، لہذا وہ معتبر نہ ہوگا۔ اور لغو قرار پا جائے گا۔ اور چونکہ اس کے بعد رکوع اپنی جگہ پر واقع ہوا ہے، لہذا اس کے بعد سجدہ سے کی اپنی جگہ پر ادائیگی ضروری ہوگی، واللہ الموفق۔

اور اس شخص کے متعلق مشائخ فرماتے ہیں جس نے دیدہ دالستہ بہت ساری نمازیں ترک کر دی ہوں۔ اور پھر اسے اپنے کینے پر نہامت ہو جائے اور فوت شدہ نمازوں کو قضا کیے بغیر وہ آئندہ نمازیں پابندی وقت کے ساتھ ادا کرنے لگ جائے اور پھر اس سے ایک نماز چھوٹ جائے اور وہ اس کو یاد رکھتے ہوئے اگلی نماز پڑھ لے، کہ اس کی یا گلی نماز درست نہ ہوگی، اور پہلی فوت شدہ کثیر نمازیں اس کے حق میں کالعدم شمار ہوں گی۔ اور اس پر ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہوگا، گو قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کی یہ نماز جائز قرار پائے۔ اس لیے کہ فوت شدہ نمازوں کی کثرت کے باعث اس سے ترتیب سا قح ہو گئی ہے۔ اور اس کی چھوٹی ہوئی یہ نماز بھی پہلی نمازوں کے ساتھ جا کر ملحق جائے گی، لیکن مشائخ نے استحسان کے مطابق یہ موقف اختیار کیا ہے کہ نادانوں کو نماز کی ادائیگی میں

غفلت سے روکنے کیلئے تنبیہ کے طور پر اس کی یہ نماز احتیاطاً جائز قرار دی جائے گی، تاکہ قضا شدہ نماز مزید تخفیف کا باعث نہ بنے۔

پھر زیادہ نمازیں چھوٹ جانے سے جس طرح ان کے اور ”ادانمازوں“ کے مابین ترتیب ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح ”قضا نمازوں کے باہم“ بھی ترتیب باقی نہیں رہتی لہذا خود ان کے اپنے مابین تو بدرجہ اولیٰ ترتیب نہ رہے گی، لہذا اسے اجازت ہوگی کہ وہ مثلاً پہلے فجر کی تمام فوت شدہ نمازیں قضا کرے۔ پھر ظہر کی اور پھر اسی طرح عصر وغیرہ کی۔ ابن سماعہ امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ جس شخص کی ایک دن رات کی نمازیں چھوٹ جائیں اور وہ انہیں اگلے دن کی ہر نماز کے ساتھ ایک ایک کر کے قضا کرے، تو درست ہوگا، خواہ انہیں ادانمازوں سے پہلے قضا کرے، یا بعد میں، اور جہاں تک ادانمازوں کا تعلق ہے تو اگر حالیہ وقت کی نماز کو اس نے قضا نماز سے قبل ادا کیا۔ تو ان میں سے اس کی کوئی نماز بھی جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ جب وہ ادانمازوں میں سے کوئی ایک نماز قضا نماز سے قبل ادا کرے گا، تو اس سمیت قضا شدہ نمازوں کی تعداد چھ ہو جائے گی، لیکن اگر وہ ادانماز کے بعد فوت شدہ نماز کا اعادہ کرے گا، تو اب فوت شدہ نمازوں کی تعداد چار رہ جائے گی، لہذا حالیہ وقت کی نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ اسی دن کی نماز عشاء درست ہوگی، اس لیے کہ اس کی ادائیگی کے وقت اسے یہ گمان ہوگا، کہ اس نے تمام فوت شدہ نمازوں کو قضا کر لیا ہے، لہذا یہ صورت نیاں کے مشابہ ہوگی۔

(۴) **ارکان نماز میں ترتیب** ہر نماز کے افعال میں ترتیب کا مسئلہ، تو ہمارے تین ائمہ کرام کے نزدیک ان کے مابین ترتیب شرط نہیں البتہ امام زفرؒ کے ہاں شرط ہے، اس کی مزید تفصیل کو جاننے کے لیے حسب ذیل مسائل پر غور کریں:

(۱) اگر کوئی شخص امام کے ساتھ نماز کی ابتدا میں شامل ہوا، مگر پھر امام کے پیچھے سو گیا، یا اس کا وضو خطا ہو گیا اور اس دوران میں امام نماز میں آگے نکل گیا۔ بعد ازاں وہ جاگ گیا یا اپنا وضو کر کے لوٹ آیا، تو دونوں صورتوں میں اس پر لازم ہوگا کہ اس دوران امام جو نماز ادا کر چکا ہے پہلے اسے مکمل کر لے، پھر امام کی اتباع کرے جیسا کہ آئندہ ذکر ہوگا۔ اور اگر اس نے پہلے امام کے ساتھ مل کر نماز پڑھی اور پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنی متروک نماز مکمل کی، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز، مگر امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔

(۲) اسی طرح اگر کوئی شخص نماز جمعہ یا نماز عیدین میں بھیڑ کے باعث، امام کی اقتداء کرنے کے باوجود اس کے ساتھ پہلی رکعت ادا کر سکے اور کھڑے کا کھڑا رہ جائے، البتہ دوسری رکعت (پہلی رکعت ادا کرنے سے قبل، امام کے ساتھ پڑھ لے، اور پھر امام کے سلام پھیرنے کے بعد اٹھ کر ایک رکعت پڑھ لے۔ تو اس کی نماز ہمارے ہاں جائز مگر امام زفرؒ کے مطابق جائز نہ ہوگی۔

(۳) اسی طرح اگر کسی شخص کو رکوع میں (کوئی چھوٹا ہوا) سجدہ یاد آجائے اور وہ اس سجدہ کو اسی وقت قضا کرے تو افضل یہ ہے کہ اس رکوع یا سجدہ کو بھی دہرائے، جس میں وہ اس وقت ہو لیکن اگر اس نے اس رکوع یا سجدہ کو نہ لوٹایا بلکہ اسے نماز میں شمار کر لیا، تو ہمارے نزدیک نماز جائز، مگر امام

زفر کے ہاں جائز نہ ہوگی۔ ان کے نزدیک اس پر اس رکن کا لوٹنا ضروری ہوگا۔ امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ وہ ان ارکان کو ایسی جگہ ادا کرنے کا مرتکب ہوا ہے جو فی الحقیقت ان کی اپنی جگہ نہ تھی لہذا ان ارکان کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی شخص رکوع سے پہلے سجدہ کرے، تو اس پر یہ لازم ہوتا ہے کہ وہ سجدے کا اعادہ کرے جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل حدیث مبارکہ سے ہے کہ:

ما درکتہم فصلوا ما فاتکم جو نماز تمہیں مل جائے وہ پڑھ لو اور جو نہ ملے فاقضوا۔ وہ قضا کر لو۔

اس حدیث سے ہمارا استدلال دو وجوہ سے ہے۔ اولاً یہ کہ مقتدی امام کے ساتھ نماز کے جس حصے میں شامل ہوتا ہے، آنحضور نے حرف فاء کے ساتھ اسی جگہ سے امام کی اتباع کا حکم دیا ہے اور حرف فاء بلا امتیاز تعقیب (پچھے آنے) کے مضمون کو ظاہر کرتا ہے اور پھر آپ نے نماز کے قوت شدہ حصے کو قضا کرنے کا حکم دیا ہے جو اس کے جواز کی دلیل ہے۔ اسی بنا پر مسبوق امام کے ساتھ اسی جگہ سے شامل ہو جاتا ہے۔ جہاں وہ اس کو پاتا ہے اور وہ امام کی ادا کردہ سابق نماز کو پہلے نہیں ادا کرتا۔ تو اگرچہ یہ اس کی ابتدائی نماز ہے، مگر اس کے باوجود وہ اسے بعد میں ادا کرتا ہے بنائیا یہ کہ آنحضور نے ان دونوں احکام کو حرف واؤ کے ساتھ باہم جمع کر دیا ہے۔ اور چونکہ حرف ”واؤ“ جمع مطلق کے لیے آتا ہے۔ لہذا وہ جیسے بھی نماز ادا کرے گا، اس حکم پر عمل کرنے والا قرار پائے گا، البتہ مسبوق کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک:

مَنْ لَكُمْ مَعَاذُ سَنَةِ حَسَنَةٍ معاذ نے تمہارے لیے اچھی سنت قائم کی ہے، لہذا یہی طریقہ اپناؤ۔

فاستنوا بہا۔

کی بنا پر دونوں صورتوں میں سے ایک صورت متعین ہوگئی، یہی حدیث مبارکہ مذکورہ بالا اول الذکر دونوں مسائل میں ظاہراً اور تمیز کے مسئلے میں ضرورتاً ہمارے لیے حجت ہے، اس لیے کہ رکوع سجدہ دونوں نمازیں اجزا (ارکان) میں سے ہیں، تو جب ”نفس نماز“ میں ترتیب ماقط ہوگئی، تو اس کے اجزا میں تو ضرورتاً ترتیب ماقط ہو جائے گی۔ البتہ رکوع سے قبل ادا کردہ سجدے کا اعتبار نہ ہوگا، اس لیے کہ سجدہ رکعت کو مقید (مکمل) کرنے کے لیے ہوتا ہے، اور رکوع سے قبل کیے گئے سجدے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا جیسا کہ آئندہ سجدہ سہو کے ضمن میں ذکر ہوگا۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

یہاں تک تو ارکان نماز کی ایسی شرائط کا ذکر تھا جو مقتدی اور منفرد دونوں کے لیے ضروری ہیں۔ اب آئندہ ادراک میں مقتدی کی خصوصی شرائط کا ذکر کیا جاتا ہے۔

شرائط اقتداء کا بیان

ان خصوصی شرائط پر جو مقتدی کی نماز میں اقتداء کے ساتھ مخصوص ہیں، ہماری بحث دو عنوانات پر مشتمل

ہوگی:

۱۔ رکن اقتداء

ب۔ رکن اقتداء کی شرائط

تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ رکن اقتداء

رکن اقتداء سے مراد مقتدی کا امام کی نماز میں اقتداء کی نیت کر کے شامل ہونا ہے جس کی تفصیل سابقہ اوراق

میں بیان ہو چکی ہے۔

ب۔ شرائط رکن اقتداء

یہ شرائط متعدد ہیں:

① امام اور مقتدی کی نمازوں میں باہمی شراکت کا ہونا اور دونوں کی نمازوں کا سبب فعل اور وصف کے

لحاظ سے یکساں (متحد) ہونا کیونکہ اقتداء (امام کی) تکبیر تحریمہ پر (مقتدی کی) تکبیر تحریمہ استوار کرنے سے

عبارت ہے کہ مقتدی اپنی تکبیر تحریمہ اسی نماز کے لیے کہے۔ جس کے لیے امام نے اپنی تکبیر تحریمہ کہی ہو۔

تو اگر امام اور مقتدی دونوں کی تکبیریں ایک ہی نماز کے لیے ہوئیں تب تو اقتداء درست اور نہ درست

نہ ہوگی اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ دونوں کی نمازوں میں شراکت اور

مذکورہ بالا صفات میں امام اور مقتدی کی نمازوں میں اتحاد نہ ہو اسی اصول پر بہت سے مسائل متفرع ہوتے

ہیں مثلاً:

② اگر مقتدی نے امام سے قبل تکبیر تحریمہ کہہ کر نماز شروع کر دی تو اس کی اقتداء درست نہ ہوگی، اس لئے

کہ یہاں اقتداء یعنی مقتدی کی نماز کو امام کی نماز پر بنا دنا استوار کرنے کا مفہوم نہیں پایا گیا، کیونکہ مقدم

شی پر کسی شی کو استوار کرنا محال ہوتا ہے؛ جیسا کہ ارشادِ نبوی ہے:

انما جعل الامام لیؤتم بہ فلا

تختلفوا علیہ۔

جائے، لہذا تم نماز میں اس کی مخالفت نہ کرو۔

تو جب تک امام تکبیر تحریمہ نہ کہے اس وقت تک اس کی اتباع کرنے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا!

تو اسی طرح جب مقتدی نے امام سے قبل تکبیر (تحریم) کہہ دی، تو اس نے اپنے امام سے اختلاف کیا لہذا اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی، اور اگر اس نے امام کی تکبیر کے بعد نماز میں داخل ہونے کی نیت سے دوبارہ تکبیر کہہ دی، تو یہ تکبیر البتہ درست ہوگی۔ اس لیے کہ امام کی نماز میں شامل ہو کر اس نے سابقہ تکبیر کو خود ہی منقطع کر دیا ہے۔ یہ ایسے ہوگا جیسے کوئی شخص نفل نماز ادا کر رہا ہو، مگر پھر فرض نماز کی نیت کر کے تکبیر کر دے۔ تو اس کی اس تکبیر سے وہ نفل نماز سے خارج ہو کر فرض نماز میں داخل ہو جائے گا جیسے کسی نے کوئی شئی ایک ہزار درہم کے ساتھ سچی، مگر پھر قیمت بڑھا کر دو ہزار کر دی، تو اس کا یہ معاملہ سابقہ مسئلے کو فسخ کرنے اور نیا معاملہ کرنے کے مترادف ہوگا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے، لیکن اگر اس نے تکبیر تحریمہ دوبارہ نہ کہی کہ جس سے کہ اس کی اقتداء درست ہو جاتی، تو آیا اس سے اس کی اپنی (علیحدہ) نماز کی ابتداء درست ہوگی؟ امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں اشارۃً اس کا جواب اثبات میں دیا ہے، وہ اس طرح کہ انہوں نے اس شخص کی نماز کے جواز کے متعلق جس نے دوبارہ تکبیر تحریمہ کہی ہو، اور امام کی نماز میں داخل ہونے کی نیت کی ہو، وجہ (علت) بیان کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

”دوسری تکبیر نے اس کی اس نماز کو منقطع کر دیا ہے، جس میں وہ تھا“

مگر نوادر ابی سلیمان میں اشارۃً ذکر کیا گیا ہے کہ اس سے اس کی اپنی (علیحدہ) نماز کا آغاز بھی درست نہ ہوگا اس لیے کہ اس میں انہوں نے لکھا ہے کہ اگر وہ قبضۃ مار کر ہنس پڑے تو اس سے اس کی طہارت باطل نہ ہوگی۔ بعض مشائخ نے عبارت کے اس اختلاف کو کہ دو الگ الگ عنوانات پر محمول کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ ”النوادر میں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ وہ اس گمان سے امام سے قبل تکبیر کر دے کہ امام تکبیر چکا ہے (مالانکہ امام نے ابھی تکبیر تحریمہ نہ کہی ہو)، تو اس طرح وہ ایسے شخص کی اقتدا کرنے والا قرار پائے گا، جو کہ ابھی نماز میں نہیں ہے، اور یہ ایسے ہی ہے، جیسے کوئی شخص کسی بے وضو یا جنبی شخص کی اقتدا کرے۔ جبکہ کتاب الصلوٰۃ میں موضوع بحث یہ ہے کہ اس نے اس علم کے باوجود کہ ابھی امام نے تکبیر نہیں کہی، تکبیر کہہ دی ہو، تو یہاں اس کا اپنی علیحدہ نماز کا آغاز کرنا درست ہوگا۔ مگر بعض مشائخ نے اس جگہ دو روایتوں کا اختلاف ثابت کیا ہے۔ النوادر کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ جو کوئی کسی ایسے شخص کی اقتداء کر لے، کہ جو ابھی نماز میں داخل ہی نہ ہوا ہو، تو اس کی اپنی نماز کا آغاز بھی درست نہیں ہوتا اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا، جیسے کوئی شخص کسی مشرک یا جنبی یا بے وضو شخص کی اقتداء کر لے، کیونکہ منفرد کی نماز مقتدی کی نماز سے قطعی مختلف ہوتی ہے، جس کی دلیل یہ کہ اگر کوئی منفرد امام کی نماز میں داخل ہونے کی نیت کر کے، اپنی سابقہ نماز میں دوبارہ تکبیر کر دے، تو وہ از سر نو نماز شروع کرنے والا شمار ہوگا اور سابقہ نماز کو جاری رکھنا ممکن نہ ہوگا جو اس بات کی دلیل ہے کہ منفرد کی نماز مقتدی کی نماز سے مختلف ہوتی ہے، لہذا اگر وہ ان میں سے ایک کی نیت کر کے دوسری نماز میں داخل ہونا چاہے، تو جائز نہ ہوگا جبکہ کتاب الصلوٰۃ کی روایت کا استدلال یہ ہے کہ مقتدی دو باتوں کی نیت کرتا ہے، ایک نماز میں داخل ہونے کی اور دوسرے امام کی اقتداء کرنے کی، تو ان میں سے ایک یعنی اقتدا کی نیت تو باطل ہو گئی، کیونکہ یہ نیت اپنے

(۲۴) اسی طرح کپڑے پہنتے والے شخص کا برہنہ بدن امام کی اقتدا کرنا بھی جائز نہیں ہوتا، اس لیے کہ امام نے جس نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہی ہے، اس میں ستر کا چھپانا شامل نہیں۔ بنا بریں اس نماز پر ستر پوش مقتدی کا اپنی نماز کو بنا کر ناجائز نہ ہوگا، کیونکہ کسی معدوم شی پر کسی شی کو قائم کرنا محال ہوتا ہے؛ علاوہ ازیں.....

"اس لیے بھی کہ ستر چھپانا نماز کے لیے شرط ہے، اور اس کے بغیر اصلاً نماز ہی درست نہیں ہوتی۔ الایہ کہ بوجہ مجبوری برہنہ بدن" شخص کے لیے اس کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ مقتدی کے لیے ایسی کوئی مجبوری نہیں ہے، لہذا اس کے لیے یہ شرط ساقط نہ ہوگی، بنا بریں مقتدی کے حق میں امام کی نماز شمار نہ ہوگی، لہذا یہاں اقتدا یعنی مقتدی کا امام کی نماز پر اپنی نماز کو استوار کرنا بھی جائز نہ ہوگا، کیونکہ کسی معدوم شی پر کسی شی کا بنا کر محال ہوتا ہے؛ اسی طرح کسی تندرست شخص کا کسی دائمی عذر والے شخص کی اقتدا کرنا بھی درست نہ ہوگا، اس لیے کہ امام کی تکبیر تحریمہ، ایسی نماز کے لیے منعقد ہوتی ہے، جس میں (مثال کے طور پر) خون کا انقطاع نہیں ہے؛ لہذا اس نماز پر دوسری نماز کو بنا کر نادرست نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہاں طہارت کو باطل کرنے والا عمل موجود ہے، یہ الگ بات ہے کہ معذور شخص کے حق میں اس کے عذر کی بنا پر اس کا اثر ظاہر نہیں ہوا، لیکن مقتدی کے حق میں چونکہ کوئی ایسا عذر نہیں ہے، لہذا اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح کسی قرآن مجید پڑھنے والے کا امی (ان پڑھ) شخص کی اور بولنے والے کا، گونگے شخص کی، اقتدا کرنا بھی جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ امام نے جس نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہی ہے۔

اس میں قراءت شامل نہیں ہے، لہذا اس کی نماز پر مقتدی کا اپنی نماز کو بنا کر ناجائز نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قراءت نماز کا ایک رکن ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ اتنی اور گونگے شخص سے ان کے عذر کی بنا پر یہ شرط ساقط ہو گئی ہے، لیکن مقتدی کو تو ایسا کوئی عذر لاحق نہیں ہے؛ اسی طرح امی شخص کا کسی گونگے کی اقتدا کرنا بھی جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اقتدا نام ہے، مقتدی کے اپنی نماز کو امام کی نماز پر بنا کرنے کا، اور یہاں چونکہ امام کی تکبیر تحریمہ ہی سرے سے موجود نہیں ہے، لہذا اس پر بنا کر نیکسے درست ہوگا۔ الایہ کہ شریعت نے گونگے کی نماز کو تکبیر تحریمہ کے بغیر "بوجہ مجبوری" جائز قرار دیا ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تکبیر تحریمہ نماز کی ایسی شرائط میں سے ہے کہ جن کے بغیر نماز ہی درست نہیں ہوتی، لیکن شریعت نے گونگے شخص سے "بوجہ عذر" اس شرط کو ساقط کر دیا ہے جبکہ امی کو تو ایسا کوئی عذر لاحق نہیں کیونکہ امی تکبیر تحریمہ کہنے پر قادر ہے، لہذا تکبیر تحریمہ کہنے پر قادر امی گونگے کے مقابلے میں ایسے ہی ہوگا، جیسا کہ مقابلے میں قاری قراءت کرنے والا، چنانچہ اگر وہ اس کے کہنے پر بالکل ہی قادر نہ ہو، تو گونگے کے پیچھے بھی اس کی نماز درست ہوگی، کیونکہ یہاں دونوں ایک ہی وجہ نہیں ہیں

(۵) علیٰ ہذا ہمارے تین ائمہ کرامؒ کے نزدیک رکوع - اور سجدہ کے ساتھ نماز پڑھنے والے شخص کا سر کے اشاروں سے نماز ادا کرنے والے شخص کی اقتدا کرنا بھی درست نہ ہوگا، جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ رکوع اور سجدہ کے فرائض ایک اپنے قائم مقام، یعنی سر کے اشاروں کے ساتھ ساقط ہوئے ہیں، اور چونکہ کسی شی کے جانشین

کے ساتھ نماز ادا کرنا اس کے اصل کے ساتھ نماز ادا کرنے کی طرح ہی ہوتا ہے، لہذا اقتدا درست ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا، جیسے اعضا کو دھونے والا کوئی شخص، اعضا پر مسح کرنے والے شخص کی اور وضو کرنے والا جمیم کرنے والے کی اقتدا کرے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ امام نے جس نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہی ہے، اس میں رکوع و سجدہ شامل نہیں ہیں اور سر کے اشاروں میں گو رکوع اور سجدے کا کچھ حصہ تو حاصل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے لئے اسے قدرے جھکنا اور سر نیچے کو جھکانا پڑتا ہے، اور یوں سر کے اشاروں میں کچھ انحراف اور جھکنا موجود ہے، لیکن اس میں چونکہ پورا رکوع ہے اور نہ سجدہ، چنانچہ مقتدی کی تکبیر تحریمہ ایسی نماز کے منعقد ہوئی ہے، جس میں مکمل رکوع اور مکمل سجدہ موجود ہے، لہذا مکمل رکوع اور سجدے والی نماز کو ناقص رکوع و سجدہ والی نماز پر ہٹا کرنا درست نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ فی الحقیقت رکوع اور سجدے کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی، کیونکہ یہ دونوں نماز کے فرض درکن ہیں، یہ الگ بات ہے کہ بوجہ عذر، معذوریہ یا رکوع ساقط ہو جاتے ہیں؛ اور چونکہ مقتدی کو ایسی کوئی مجبوری نہیں، لہذا اشاروں کی مدد سے پڑھی جانے والی نماز اس کے حق میں نماز نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس کا اس نماز پر اپنی نماز کو بنا کر ناجائز نہ ہوگا۔ اس تفصیل میں امام زفرؒ کی اس بات کا جواب بھی آگیا، کہ اشاروں کی نماز ”رکوع و سجدہ“ والی نماز کی جانشین ہے، اس لئے کہ ہم جو اہم یہ کہتے ہیں کہ یہ بات درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہاں رکوع اور سجدے کا کچھ نہ کچھ حصہ موجود ہے۔ الا یہ کہ حالت عذر میں معذوریہ کے لینے اتنا ہی کافی سمجھا گیا ہے نہ کہ اس لئے کہ یہ اشارے اصل کے قائم مقام ہیں بخلاف اعضا کو دھونے کے مقابلے میں اعضا پر مسح کرنے کے اور وضو کے مقابلے میں تمیم کے، کیونکہ یہ دونوں طہارتیں اپنے پیشروں کی جانشین ہیں۔ لہذا یہ وہ حکم بھی ان کی کے قائم مقام ہو سکتی ہیں، اسی طرح بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرنے والے کا، بیٹھ کر اشاروں سے نماز ادا کرنے والے شخص کی اقتدا کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہاں امام نے جس نماز کے لیے تکبیر تحریمہ کہی ہے، اس میں قیام یا قعود شامل نہیں ہے، لہذا اس پر نماز کو استوار کرنا جائز نہ ہوگا۔

پھر ان تمام مذکورہ بالا صورتوں میں ایک صورت کے سوا، امام کی نماز جائز ہوگی، اور وہ واحد صورت یہ ہے کہ اگر اسی شخص قاری کی یا قاری اخصائیس کی امامت کرائے، تو امام ابوحنیفہؒ کے ہاں تمام لوگوں کی اور صاحبین کے مطابق، امام کی اور اس شخص کی جو پوری طرح قیادت نہیں کر سکتا، نماز جائز ہوگی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ امام صاحب عذر ہے اور اس کی اقتدا دو طرح کے آدمیوں نے کی ہے۔ ایک یہ ہیں، جو اسی کی طرح معذور ہیں اور دوسرے وہ ہیں جو معذور نہیں ہیں، لہذا امام کی اور جو اس کے مشابہ ہیں ان کی نماز تو درست اور باقی افراد کی باطل ہوگی، جیسے مثلاً کوئی برہنہ شخص، برہنہ بدن لوگوں اور کپڑا پہنے والے کی امامت کرائے، اور پہنے والے زخم والا ”تندرست لوگوں اور زخمیوں کی امامت کرائے، اور اشارات سے نماز ادا کرنے والا، اشارے والوں اور رکوع و سجدہ کرنے والوں کی امامت کرائے تو ان تمام صورتوں میں امام کی اور جو لوگ اس کی مانند ہیں ان کی نماز جائز ہوگی۔ تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہو گا امام

ابو حنیفہؒ اس مسئلے میں دو طریقے سے استدلال کرتے ہیں۔ (دع۱) اولاً ان میں سے ایک تو وہ ہے، جس کا اُمّی نے ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ چونکہ جب وہ سب باجماعت نماز کے لیے اکٹھے ہوئے تھے، تو اُمّی اپنی نماز با قراءت ادا کرنے پر قادر تھا، وہ اس طرح کہ وہ امامت کے لیے ”قاری“ کو آگے کر دیتا، تو اس طرح ”مقتدی“ کی حیثیت سے امام کی قراءت اس کی قراءت ہو جاتی، جیسا کہ فرمان نبوی ہے؛
 من کان له امام فقلوۃ الامام جس کا کوئی امام ہو، تو اس کی قراءت مقتدی قراءۃ لہ۔
 کی قراءت ہے۔

توجیب اس نے ایسا نہیں کیا، تو گویا اس نے قدرت کے باوجود قراءت کے ساتھ نماز نہیں پڑھی۔ لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، بخلاف دیگر معذور افراد کے، اس لیے کہ امام کا لباس ”مقتدی“ کا نہیں ہو جاتا، اسی طرح امام کا رکوع و سجہ مقتدی کی جانت سے کفایت نہیں کر سکتا۔
 علیٰ ہذا امام کا وضو مقتدی کا وضو نہیں سمجھا جاتا۔ لہذا ان تمام صورتوں میں معذور شخص کسی غیر معذور شخص کو آگے کر کے ان عذروں کے ازالے پر قادر نہیں ہو سکتا تھا۔ اس استدلال سے اس اُمّی کی نماز متاثر نہیں ہوتی، جو اکیلے نماز ادا کر رہا ہو، جبکہ وہاں کوئی قاری بھی موجود ہو۔ جو وہی نماز ادا کر رہا ہو، جو اس کی نماز ہے کہ اس صورت میں اُمّی کی نماز جائز ہوگی۔ اگرچہ وہ اس نماز کو قراءت کے ساتھ یا اس طور ادا کر سکتا تھا کہ وہ قاری کی اقتدا کر لیتا، کیونکہ یہ ”مسئلہ ممنوعہ“ ہے۔ اتقاضی ابو حازم اس مسئلے کے متعلق لکھتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کے مطابق یہاں بھی اُمّی کی نماز درست نہ ہونی چاہیے اور یہی قول امام مالکؒ کا بھی ہے۔ تو اگر ہم ان کی اس بات کو تسلیم بھی کر لیں تو تب بھی دونوں صورتوں میں فرق ہے کہ وہاں اُمّی قاری کی اقتدائیں داخل ہو کر با قراءت نماز ادا کرنے پر قادر نہیں ہے اس لیے کہ قاری کی جانب سے باجماعت نماز ادا کرنے کی جانب کوئی رغبت ظاہر نہیں ہوئی، جیسا کہ اس نے اکیلے نماز ادا کرنے کو ترجیح دی ہے، بخلاف یہاں زیر بحث مسئلے کے۔ دوسرا طریقہ استدلال وہ ہے جس کا ذکر غٹان نے کیا ہے کہ ان کی تکبیر تحریمہ برائے قراءت منعقد ہوئی ہے، توجیب انہوں نے نماز بغیر قراءت کے ادا کی تو ان کی نماز بھی قاریوں کی طرح فاسد ہو جائے گی۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ تکبیر تحریمہ برائے قراءت منعقد ہوئی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں امام اور مقتدی کی تکبیرات تحریمہ میں شراکت واقع ہوئی ہے۔ حالانکہ خود امام کی تکبیر تحریمہ تو قراءت کے بغیر کی گئی تھی۔ مگر چونکہ یہاں قاریوں اور امیوں کے نمازوں میں اشتراک ہے، لہذا اس اشتراک کے باعث تکبیر تحریمہ موجب قراءت ثابت ہو گئی ہے، مگر جب قراءت کا وقت آئے گا اور قراءت نہ کی جائے گی، تو ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، بخلاف دیگر اعذار و واحد عذر کے، اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں تکبیر تحریمہ کا انعقاد ہی مشترک طور پر واقع نہیں ہوا، کیونکہ اگر کوئی لباس پہننے والا ”برہنہ بدن“ امام کی اقتدائیں تکبیر کہے۔ تو اس کی سرے سے تکبیر تحریمہ ہی منعقد نہیں ہوتی، اس لیے کہ اس کے امام کی تکبیر ”محرّم پانے“ کی احتیاج رکھتی ہے۔ اسی طرح دیگر اعذار کا بھی یہی حکم ہے، لہذا وہاں تکبیر تحریمہ ہی میں شراکت نہیں ہوتی، بخلاف یہاں زیر بحث صورت کے، کیونکہ گویاں بھی امام

کی تکبیر تحریمہ کو قراءت کی ضرورت نہیں لیکن چونکہ قاری کی تکبیر تحریمہ اس کے ساتھ مشترکہ طور پر منعقد ہوتی ہے، لہذا اب اس کی تحریمہ بھی قراءت کی موجب ہو جائے گی۔ بخلاف اوپر بیان کردہ مسئلہ کے، اس لئے کہ وہاں اُمتی اور قاری کی نمازوں میں اشتراک نہ ہونے کے باعث اُمتی کی تکبیر تحریمہ موجب قراءت نہ تھی لیکن یہاں صورت حال اس سے مختلف ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب کوئی قاری اُمتی کی نفل نماز کی نیت کے ساتھ اقتدا کرے کہ وہاں اس پر اس نماز کی قضا ضروری نہ ہوگی۔ اور اگر اس کا اُمتی کے پیچھے نماز شروع کرنا درست ہوتا، تو اس پر اس نماز کی قضا لازم ہو جاتی، اور اگر اس کا اُمتی کے پیچھے نماز شروع کرنا درست ہوتا تو اس پر اس نماز کی قضا لازم ہوتی اس لئے کہ وہ وہاں ایسی نماز شروع کرنے والا قرار پاتا ہے، جس میں قراءت نہیں اور چونکہ نماز کو شروع کرنا نذر ماننے کی طرح ذریعہ وجوب ہے، اور اگر کوئی شخص یہ نذر مان لے کہ وہ قراءت کے بغیر نماز پڑھے گا، تو اس پر کوئی شیء واجب نہ ہوگی لہذا یہاں بھی اس پر نماز کا وجوب نہ ہوگا، البتہ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت وجوب کی ملتی ہے۔ اور کسی کافر کی، یا مرد کے لئے کسی عورت کی اقتدا کرنا جائز نہیں۔ اس لئے کہ کافر نماز کی اور عورت امامت کی اہلیت نہیں رکھتی۔ لہذا عورت کی نماز مرد کے حق میں کالعدم تصور ہوگی اور معدوم شیء کی اقتدا یعنی اس کی نماز پر اپنی نماز استوار کرنا خود کالعدم تصور ہوگا؛ اسی طرح مرد کے لئے مردہ غشی مشکل کی اقتدا کرنا بھی جائز نہیں اس لئے کہ ممکن ہے وہ عورت ہو، البتہ عورت عورت کی اقتدا کر سکتی ہے۔ کیونکہ ان کی حالت یکساں ہے، الایہ کہ ان کی علیحدہ علیحدہ نماز زیادہ افضل ہے۔ اس لئے کہ ان کی جماعت کا حکم منسوخ ہے؛ البتہ عورت مرد کی اقتدا کر سکتی ہے، بشرطیکہ مرد اس کی امامت کی نیت کرے۔ امام زفرؒ کے ہاں امامت کی نیت کرنا بھی شرط نہیں ہے، تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔ حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر وہ مرد کے پیچھے کھڑی ہو، تو اس کا اقتدا کرنا جائز ہوگا، خواہ امام اس کی امامت کی نیت کرے یا نہ کرے پھر اگر وہ امام کے پہلو میں آکر کھڑی ہو جائے، تو خاص طور پر عورت کی نماز فاسد ہو جائے گی، مرد کی نہ ہوگی، لیکن اگر مرد نے اس کی امامت کی ہو، تو پھر اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول اول ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب عورت مرد کے پیچھے ہو، تو اس کا مقصد محض نماز ادا کرنا ہوتا ہے، مرد کی نماز فاسد کرنا نہیں، لہذا اس صورت میں اس کی امامت کی نیت شرط نہ ہوگی، اور اگر عورت مرد کے پہلو میں آکر کھڑی ہو جائے، تو اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ اس نے مرد کی نماز کو دانستہ خراب کرنے کا قصد کیا ہے۔ لہذا اس کے اس ارادہ فاسد کے نتیجے میں خود اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، الایہ کہ مرد نے اس کی امامت کی نیت کی ہو، تو تب مرد کی نماز بھی ٹوٹ جائے گی، کیونکہ اس نے نیت کر کے اس نقصان کا خود التزام کیا ہے؛ اسی طرح عورت غشی مشکل کی اقتدا کر سکتی ہے، اس لئے کہ اگر وہ مرد ہو، تو عورت کے لئے مرد کی اقتدا کرنا درست ہوتا ہے، اور اگر وہ عورت ہی ہو۔ تو تب بھی عورت عورت کی اقتدا کر سکتی ہے۔ تاہم صفت بندہ میں مختلف کو عورتوں کی صفت سے آگے نکل کر کھڑے ہونا چاہئے ان کے درمیان میں

غشی مشکل سے مراد ایسا شخص ہے کہ جس میں دونوں اصناف کی اوصاف موجود ہوں اور یہ فیصلہ نہ ہو سکے کہ اس کی مشابہت عورتوں کے ساتھ زیادہ ہے یا مردوں کے ساتھ۔

نہیں، اس لئے کہ ہو سکتا ہے وہ مرد ہو، اور یوں عورت کی محاذات کے باعث اس کی نماز فاسد ہو جائے، اسی طرح اگر کوئی محنت امامت کرے، تو اس کے لئے لازم ہوگا کہ وہ عورتوں کی امامت کی نیت کرے، کیوں کہ عورتوں کو اس کی اقتدا کرنا درست ہے، اور چونکہ اس کے بارے میں یہ احتمال موجود ہے کہ شاید وہ مرد ہو لہذا عورتوں کی امامت کی نیت کرنا ضروری ہوگا اور "خشئی مشکل" کا اضافی مشکل کی اقتدا کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ امام شاید عورت ہو۔ اور مقتدی شاید مرد ہو، اور یوں مرد کے لیے کسی پہلے سے عورت کی اقتدا کرنا لازم آجائے گا، لہذا احتیاطاً ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

اور جہاں تک بے وضو یا "جنبی شخص" کی اقتدا کرنے کا تعلق ہے، تو اگر تو مقتدی کو اس کا پہلے سے علم ہو، تو یہ اقتدا بالاجماع جائز نہ ہوگی، لیکن اگر پہلے تو اسے معلوم نہ ہو اور بعد ازاں علم ہو جائے، تو تب بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کی نماز درست نہ ہو جیسے کافر کے پیچھے نماز درست نہیں ہوتی، لیکن ہم نے ایک حدیث کی بنا پر اپنا قیاس چھوڑ دیا ہے، کیونکہ کہ آپؐ نے فرمایا ہے کہ:

ایما رجل صلی بقوم ثم تذکر جنابة ثم میں سے جو کوئی بھی کسی قوم کو نماز پڑھائے
اعاد ولم یعید و! پھر اسے جنابت یاد آجائے، تو وہ اپنی نماز
دہرائے مگر مقتدی نہ دہرائیں۔

جبکہ ہمارا استدلال ایک اور روایت سے ہے کہ:

"ایک مرتبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو نماز پڑھائی، پھر آپؐ کو اپنا جنبی ہونا یاد آگیا تو آپؐ نے نماز کا اعادہ کیا اور صحابہ کرامؓ کو بھی نماز دہرانے کا حکم دیا۔ چنانچہ صحابہ کرامؓ نے بھی اپنی اپنی نمازوں کو دہرایا" اور پھر فرمایا کہ جو کوئی بھی تم میں سے کسی قوم کو نماز پڑھائے، پھر اسے اپنا جنبی ہونا یاد آجائے، تو اسے اپنی نماز کا اعادہ کرنا چاہیے، اور مقتدیوں کو بھی ایسا ہی کرنا چاہیے۔"

اور حضرت علیؓ سے بھی اسی قسم کی روایت ملتی ہے، چنانچہ امام ابو یوسفؒ اپنی کتاب الامالی میں فرماتے ہیں کہ حضرت علیؓ نے ایک دن اپنے ساتھیوں کو نماز پڑھائی، پھر جب ان کو یہ علم ہوا کہ وہ جنبی تھے تو انہوں نے اپنے مؤذن کو حکم دیا جس نے منادی کی کہ:

"امیر المؤمنین جنبی تھے، لہذا سب لوگ اپنی اپنی نمازیں دہرائیں۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اقتدا کرنے یعنی مقتدی کے اپنی نماز کو امام کی نماز پر بنا کرنے کا مفہوم ہی یہاں تو ثابت نہیں ہوتا، اس لیے کہ حدیث اور جنابت کی بنا پر امام کی تکبیر تحریمہ ہی سرے سے منعقد نہیں ہوتی اور امام شافعیؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے۔ وہ روایت اس ابتدائی زمانے پر محمول ہے، جب امام کی نماز کے ساتھ مقتدی کی نماز کا تعلق قائم نہیں کیا گیا تھا، جیسا کہ مروی ہے کہ "جب مسبوق" باجماعت نماز میں ملتا تھا تو پہلے امام کی پڑھی ہوئی نماز پڑھتا اور پھر وہ امام کی اتباع کرتا تھا تا آنکہ حضرت عبداللہ بن مسعود

یا حضرت معاذؓ نے پہلے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اتباع کی، اور پھر بعد میں اپنی چھوٹی ہوئی نماز کا اعادہ کیا۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی "تقریر" کے باعث یہی طریقہ مقرر ہو گیا۔

"برہنہ بدن" شخص "باس پینتے" والے شخص کی اقتدا کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ امام کی تکبیر تحریمہ ایسی ہے کہ اس پر مقتدی اپنی نماز بنا کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ امام وہ سب افعال بھی بجالا رہا ہے، جو مقتدی بجالاتا ہے اور ان کے علاوہ کچھ اضافی اعمال بھی ہیں، لہذا یہاں اس پر نماز کو بنا کر نادرست ہو گا۔ اسی طرح "برہنہ بدن" شخص "برہنہ بدن" کی اقتدا کر سکتا ہے؛ کیونکہ دونوں کی حالت یکساں ہونے کے باعث دونوں کی تکبیر تحریمہ میں شراکت ہو سکتی ہے؛ تاہم "برہنہ بدن" لوگوں کو بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز پڑھنی چاہیے مگر بشرکت میں کہ وہ کھڑے ہو کر باقاعدہ رکوع و سجدہ کے ساتھ نماز ادا کریں۔ اور یہی امام شافعیؒ کا بھی قول ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ نماز کی ایک شرط یعنی "ستر چھپانے" سے تو معذور ہیں، لیکن نماز کے ارکان کے حصول پر قادر ہیں، لہذا وہ جس کی وہ استطاعت رکھتے ہیں، اس کا انجام دینا ضروری ہو گا۔ اور جس سے وہ عاجز ہیں، وہ انہیں معاف ہو جائے گا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی صورت میں انہیں کئی ارکان یعنی قیام، رکوع اور سجدہ وغیرہ چھوڑنے پڑیں گے اور اگر وہ کھڑے ہو کر نماز پڑھیں، تو ایک ہی فرض یعنی "ستر عورت" کا ترک لازم آتا ہے، لہذا یہ صورت بہتر ہوگی۔ ان کی دلیل حضرت عمران بن حصینؓ کا ایک روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ:

"تو کھڑے ہو کر نماز پڑھ، اگر اس کی استطاعت نہ ہو، تو بیٹھ کر، اور اگر اس کی بھی طاقت نہ ہو، تو پھر پہلو کے بل لیٹ کر نماز پڑھ۔"

اور چونکہ وہ کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے کی استطاعت رکھتا ہے، لہذا اس پر کھڑے ہو کر ہی نماز ادا کرنا ضروری ہو گا۔ ہمارا استدلال حضرت انسؓ بن مالک کی ایک روایت سے ہے کہ ایک دفعہ صحابہ کرامؓ سمندر میں سوار ہو کر کہیں جا رہے تھے کہ ان کی کشتی (بحری جہاز) ٹوٹ گئی، تو وہ سمندر سے "برہنہ بدن" ہو کر باہر نکلے اور انہوں نے بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کی، نیز حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "برہنہ بدن" شخص بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کرے۔ اور یہاں بیٹھ کر نماز ادا کرنے کو دو وجوہ سے ترجیح حاصل ہے، اولاً اس لیے کہ اگر اس نے بیٹھ کر نماز ادا کی، تو اس نے فقط ایک ہی فرض، یعنی "ستر مگاہ" چھپانے کا فرض چھوڑا ہے۔ کوئی اور فرض نہیں چھوڑا، اس لیے کہ اس نے رکوع اور سجدہ کو کسی قدر اشاروں کی مدد سے ادا کر لیا ہے، اور قیام کو اس نے اس کے متبادل عمل سے یعنی بیٹھ کر ادا کر لیا ہے۔ لہذا اس طریقے میں دونوں فرائض کی رعایت ہو گئی، جبکہ تمہاری بیان کردہ صورت میں ان میں سے ایک فرض "ستر عورت" تو بالکل ہی ساقط ہو جاتا ہے، لہذا ہمارا بیان کردہ طریقہ ہی زیادہ بہتر ہے۔ اور ثانیاً اس لیے کہ "ستر چھپانا" ارکان نماز میں دو وجوہ سے خصوصی طور پر اہم رکن ہے

لے اگر کوئی عمل شارع علیہ السلام کے سامنے کیا جائے، اور شارع ظہم کے باوجود اسے منع نہ کریں، تو وہ عمل تقریر کہلاتا ہے، اس طرح یہ عمل بھی امت کے لئے حجت ہو جاتا ہے۔

اولاً اس لیے کہ ستر چھپانا نماز اور نماز سے باہر دونوں حالتوں میں فرض ہے جبکہ دیگر ارکان نماز فقط نماز کے رکن ہیں۔ نماز سے باہر ضروری نہیں، اور ثانیاً اس لیے کہ ان ارکان کا نفل نماز میں بلا ضرورت بھی اسقاط جائز ہے جس کی واضح مثال سواری پر بیٹھ کر نفل نماز پڑھنے والے کی ہے۔ جبکہ ستر عورت کا فرض کسی حالت میں بھی بلا ضرورت اسقاط نہیں ہوتا، لہذا اس کی رعایت رکھنا زیادہ بہتر ہوگا، اسی لیے ہم نے بیٹھ کر نماز ادا کر لے کر زیادہ بہتر قرار دیا ہے، البتہ اگر اس نے کھڑے ہو کر رکوع اور سجدہ کے ساتھ نماز ادا کر لی تو تب بھی اس کی نماز جائز ہوگی، اس لیے کہ اگرچہ اس نے ایک رکن کو بالکل ہی چھوڑ دیا ہے، لیکن باقی تین ارکان یعنی قیام، رکوع اور سجدہ اس نے مکمل طور پر ادا کئے ہیں۔ جن کی تکمیل بہر حال ضروری ہے لہذا وہ صحیح مقصد کے لیے ایک بڑے فرض یعنی ستر چھپانے کا تارک ہوگا لہذا ہم نے اس کی ضرورت اور عذر دونوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کی نماز کو جائز قرار دیا ہے، البتہ ہم نے بیٹھ کر اشاروں سے نماز ادا کرنے کو اس لیے افضل قرار دیا ہے کیونکہ ستر چھپانے کا فرض زیادہ اہم ہے۔ اور پھر اس میں کسی نہ کسی درجے میں دونوں فرائض کی رعایت رکھی جاسکتی ہے، مخالفین نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے۔ مندرجہ بالا تفصیل سے اس کا بھی جواب آگیا اسی طرح حضرت عمر ابن خطاب کی روایت سے ان کا استدلال کرنا بھی درست نہیں ہے اس لیے کہ ”شرمگاہ“ کے چھپانے کی خاطر وہ اس پر مکلاً استطاعت نہیں رکھتا۔

پھر اگر ان کی پوری جماعت بھی ہو تو تب بھی ان کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ اکیلے اکیلے نماز ادا کریں، اس لیے اگر وہ باجماعت نماز ادا کریں گے تو اگر تو امام ان کے درمیان میں کھڑا ہوا، تاکہ ایک دوسرے کو کسی کا ستر نظر نہ آئے، تو اسے جماعت سے آگے کھڑے ہونے کی سنت کو چھوڑنا پڑے گا۔ کیونکہ کو باجماعت نماز ادا کرنا ایک اہم سنت ہے۔ لیکن اگر کسی سنت کے حصول کے لیے کسی بدعت کا ارتکاب کرنا پڑے، یا کسی دوسری سنت کو ترک کرنا لازم آئے، تو پھر اس سنت کا کرنا مستحب نہیں رہتا، بلکہ مکروہ ہوتا ہے اور اگر وہ مقتدیوں سے آگے نکل کر کھڑا ہو، اور مقتدیوں کو آنکھیں بند کرنے کا حکم دے۔ جیسا کہ حضرت حسن بصریؒ کا مسلک ہے، تو تب بھی وہ کسی ”نا پسندیدہ عمل“ میں مبتلا ہونے سے بچ سکیں گے۔ اس لیے کہ اس قسم کا ”غض بصر“ جس سے آگے کھڑے ہوئے برہنہ امام کا ستر نظر نہ آئے۔ بہت کم ممکن ہوتا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز میں غض بصر مکروہ ہے۔ جیسا کہ تقدوری نے صراحت کی ہے۔ کیوں کہ نماز کی کو حکم ہے کہ وہ ہر حالت میں ایک خاص جگہ پر دھیان جمائے رکھے، تاکہ نگاہ بھی دوسرے اعضا کی طرح عبادت میں پوری طرح حصہ دار بنے، لیکن اگر آنکھیں بند کر لی جائیں، تو اس عمل کا ثروت ہونا لازم آجاتا ہے، تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ جب تک کوئی مکروہ کام نہ کیا جائے، ان کا باجماعت طریقے سے نماز ادا کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا ان سے باجماعت نماز کا حکم اسقاط ہو جائے گا۔ لیکن اگر پھر بھی وہ باجماعت طریقے سے نماز ادا کرنا چاہیں، تو امام ان کے وسط میں کھڑا ہوگا، تاکہ مقتدیوں کی نگاہیں، اس کے ستر پر نہ پڑیں۔ لیکن اگر اس نے آگے کھڑے ہو کر نماز پڑھائی تو تب بھی نماز درست ہوگی۔ اور اس وقت ان کی حالت وہی ہوگی، جو عورتوں کی باجماعت نماز میں

ہوتی ہے، البتہ عورتوں کے لیے بھی یہی مناسب ہے کہ وہ اکیلی اکیلی نماز ادا کریں۔ اور اگر وہ باجماعت نماز ادا کرنا چاہیں تو ان کی امام ان کے درمیان میں کھڑی ہوگی، لیکن اگر وہ ان سے آگے کھڑی ہوگئی، تو نماز جائز ہوگی، تو اسی طرح برہمنہ بن لوگوں کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اور معذور شخص کے لیے تندرست آدمی کی اقتدا کرنا بھی جائز ہے، اور خود اسی کی طرح کے کسی معذور شخص کی بھی۔ اسی طرح امی شخص کے لیے قاری کی اور اُمّی دونوں کی اقتدا کرنا جائز ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اسی طرح سر کے اشاروں سے نماز ادا کرنے والے شخص کے لیے رکوع اور سجدے کرنے والے اور خود اسی کی طرح اشاروں کی مدد سے نماز پڑھنے والے کی اقتدا جائز ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا پھر —

خواہ مقتدی اور امام دونوں بیٹھ کر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کر رہے ہوں یا امام بیٹھ کر اور مقتدی کھڑے ہو کر اشاروں سے نماز پڑھ رہا ہو، دونوں کا حکم ایک ہی ہے؛ اس لیے کہ یہ قیام نماز کا رکن نہیں ہے، اور یہاں اس کو چھوڑ دینا ہی بہتر ہے، لہذا اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں یکساں ہیں، اور پاؤں دھونے والا، موزوں پر مسح کرنے والے کی اقتدا کر سکتا ہے، اس لیے کہ موزوں پر مسح پاؤں دھونے کا نعم البدل اور اصل شئی سے عاجز یا معذور ہونے کے باعث اس کا نعم البدل اس کے قائم مقام ہو سکتا ہے، اور چونکہ ہر مرتبہ حدث لاحق ہونے کے وقت پاؤں کا دھونا، خصوصاً مسافر کے لیے، مشکل ہے، لہذا موزوں کا مسح پاؤں دھونے کے قائم مقام ہوگا۔ جیسا کہ تفصیل پیچھے گزر چکی ہے۔ تو گویا امام کی تکبیر تحریر یا اسی نماز کے لئے منعقد ہوئی ہے، جو پاؤں دھونے پر مبنی ہے، لیکن چونکہ موزوں کا مسح دھونے کا نعم البدل ہے، لہذا مقتدی کے لیے امام کی نماز پر اپنی نماز بنا کر نا درست ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ پاؤں کی طہارت تو سابق وضو (میں انہیں دھونے) سے حاصل ہو چکی ہے، اور چونکہ موزوں سے حدث کو پاؤں تک پہنچنے سے مانع ہیں، لہذا یہ پاؤں دھونے والے کا پاؤں دھونے والے کی ہی اقتدا کرنا ہوگا، بنا بریں اقتدا درست ہوگی۔ علیٰ ہذا القیاس اعضا دھونے والے کا ”جیرہ“ پر مسح کرنے والے کی اقتدا کرنا بھی درست ہے، جیسا کہ اوپر گزرا کہ وہ چونکہ اعضا کے دھونے کا نعم البدل ہے، لہذا وہ اس کے قائم مقام ہے۔ بنا بریں یہاں اقتدا کا مفہوم تحقیقاً موجود ہے۔

اور وضو کرنے والے کا ”تیمم کرنے والے“ کی اقتدا کرنا امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز، مگر امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، اس پر تفصیلی بحث کتاب الطہارۃ میں ہو چکی ہے۔ اسی طرح استحسان کی رُو سے کھڑے ہو کر رکوع و سجدہ کے ساتھ نماز ادا کرنے والے کا بیٹھ کر رکوع و سجدہ کرنے والے کی اقتدا کرنا بھی درست ہے، یہی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، جبکہ قیاس یہ ہے کہ یہاں اقتدا جائز نہ ہو اور یہی امام محمدؒ کا مسلک ہے۔ علیٰ ہذا القیاس کھڑے ہو کر اشاروں سے نماز پڑھنے والے کا بیٹھ کر اشاروں سے نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرنا بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے یہاں قیاس ایک روایت پر مبنی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

”میرے بعد کوئی شخص بیٹھ کر امامت نہ کرے“

یعنی کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والوں کو اس لیے کہ اس پر ہمارا اجماع ہے کہ وہ بیٹھ کر نماز پڑھنے

دلوں کی امامت کرا سکتا ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مقتدی امام سے بہتر حالت میں ہے، لہذا اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے رکوع و سجود کرنے والا اشاروں کے ساتھ نماز ادا کرنے والے کی اور قاری اُمّی کی اقتدا کرے؛ اور پھر عقلی طور پر بھی یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ جیسا کہ اوپر گزرا، مقتدی اپنی تکبیر تحریمہ کو امام کی تکبیر تحریمہ پر بنا کر تا ہے، اور چونکہ امام کی تکبیر تحریمہ جس نماز کے لیے کہی گئی ہے، وہ قیام کے بجائے بیٹھنے پر مبنی ہے، لہذا اس تکبیر تحریمہ پر قیام کو بنا کر نادرست نہیں ہے جیسے کہ قراءت کی بنیاد اُمّی کی تکبیر تحریمہ پر اور رکوع و سجود کی بنا، اشارات سے نماز پڑھنے والے کی تکبیر تحریمہ پر کرنا درست نہیں ہے۔ جبکہ استحسان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرام کو آخری نماز اس حالت میں پڑھائی کہ آپ ایٹ ہی کپڑے میں لیٹے ہوئے بیٹھے تھے اور صحابہ کرام آپ کے پیچھے کھڑے ہو کر آپ کی اقتدا کر رہے تھے پھر جب آپ کی بیماری زیادہ بڑھ گئی، تو آپ نے فرمایا کہ ”ابوبکرؓ سے کہو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں، اس پر حضرت عائشہؓ نے حضرت حفصہؓ سے کہا کہ انھوں نے وہ کہیں کہ ابوبکرؓ تو بڑے کمزور ہیں، وہ جب آپ کی جگہ پر کھڑے ہوں گے تو خود پر قابو نہ رکھ سکیں گے، بہتر ہوگا کہ آپ کسی اور شخص کو نماز پڑھانے کا حکم دیں حضرت حفصہؓ نے جب یہ بات آپ سے سنا کر کہی تو آپ نے فرمایا تم بھی یوسفؑ کو درغلانے والی عورتوں کی مانند ہو، ابوبکرؓ سے ہی کہو کہ وہ نماز پڑھائیں۔ پھر جب حضرت ابوبکرؓ نے نماز شروع کی، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی تکلیف میں کچھ ناقص محسوس ہوا، تو آپ اس حال میں حضرت علیؓ اور حضرت عباسؓ کا سہارا لے کر باہر تشریف لے آئے، کہ آپ کے پاؤں مبارک زمین پر گھسٹ رہے تھے، تا آنکہ آپ مسجد میں داخل ہو گئے، جب حضرت ابوبکرؓ نے آپ کے آنے کی آواز سنی تو وہ پیچھے ہٹ گئے، اور آپ آگے ہو کر بیٹھ کر نماز پڑھانے لگے، پھر حضرت ابوبکرؓ نے آنحضرت کی آواز پر اور لوگوں نے حضرت ابوبکرؓ کی آواز پر نماز ادا کی۔ یعنی حضرت ابوبکرؓ آنحضرت کی تکبیر کی آواز سنتے تھے، اور پھر تکبیر کہتے، اور لوگ ان کی تکبیر پر تکبیر کہتے تھے، تو اس روایت سے اس کا جواز اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ جس کے منسوخ ہونے کا کوئی احتمال ہی نہیں۔ اور اگر اس میں احتمال ہو بھی، تو تب بھی جب تک نسخ ثابت نہ ہو، جواز باقی رہتا ہے۔ تو جب نسخ کا سرے سے احتمال ہی موجود نہ ہو تو تب تو حکم بدرجہ اولیٰ باقی رہے گا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بیٹھنا و قعود، گو قیام سے مختلف ہے، مگر جب کوئی شئی کسی شئی کی قائم مقام قرار دی جائے، تو وہ اس کی نعم البدل ہوتی ہے، جیسے پاؤں دھونے کے مقابلے میں موزوں پر مسح کرنے کا یہ حکم ہے۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ قیام اور قعود دونوں مختلف اشیا ہیں۔ وہ اس لیے کہ وہ حقیقت اور حکم دونوں کے لحاظ سے متفاوت ہیں حقیقت کے لحاظ سے اس لیے کہ قیام دو ایسے باہم متفق معافی سے عبارت ہے، جو دو مختلف جگہوں میں واقع ہوتے ہیں۔ اور وہ معافی انسانی جسم کے بالائی اور پچھلے دونوں حصوں کا بالکل سیدھا ہونا ہے اور اگر بالائی حصے میں سیدھا ہونے کا مفہوم اس کی ”ضدیعتی“ الخفاء (جھکنے) سے بدل جائے، تو اسے رکوع کہا جاتا ہے، اس لیے کہ یہاں جسم کا الخفاء (جھکنا) پایا گیا ہے جیسا کہ لغت میں پچھلے حصے سے قطع نظر کرتے ہوئے اوپر کے حصے کے جھکنے کا نام رکوع ہے۔ کیونکہ ان دونوں

حرکات کا وقوع بیک وقت پایا جاتا ہے گو کہ لغوی طور پر رکوع ایک ہی شئی یعنی انحاء (جھکنے) کا نام ہے اور اگر پخلا حصہ سیدھے ہونے کی ضد یعنی پاؤں کو ٹک کرنے اور زمین پر سرین رکھ کر بیٹھنے سے تبدیل ہو جائے۔ تو اسے قعود (بیٹھنا) کہا جاتا ہے، تو قعود دو ایسے معانی سے عبارت ہے جو اپنے اپنے مقام پر رہتے ہوئے ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور ان دو معانی میں سے ایک بالائی حصے کا سیدھا ہونا، اور دوسرا نچلے کا حصے کا تدار اور زمین پر ٹسکا ہوا ہونا ہے، لہذا بیٹھنا (قعود) دو باتوں میں سے ایک میں قیام سے مختلف ہے اور اسی طرح رکوع سے بھی قیام سے مختلف ہے۔ علیٰ ہذا القیاس رکوع قعود کی بھی ضد ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک حالت دوسری حالت سے ایک بات یعنی بالائی نصف حصے میں ایک دوسری سے مختلف ہے اور چونکہ اگر دو اوصاف میں سے کوئی ایک وصف معدوم ہو جائے اور اس کی مخالف صفت پائی جائے، تو اس سے اس پر اس شئی کے نام کا اطلاق ختم ہو جاتا ہے۔ جیسے بلوغ اور یتیمی وغیرہ، لہذا قعود (بیٹھنے) یا رکوع کی صورت میں قیام بالکل فوت ہو جاتا ہے، اسی لیے اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں کھڑا نہیں ہوا، بلکہ بیٹھا ہوں، اور ”میں نے قیام نہیں، بلکہ رکوع پایا ہے“ تو اس کی اس کلام میں ناقص ثابت نہیں ہوگا۔ تو یہ تو حقیقی فرق کا ذکر تھا اب جہاں تک حکم کے لحاظ سے دونوں میں فرق کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قیام جس مقصد کے وجہ سے ”عبادت قرار پاتا ہے، وہ مقصد بیٹھنے کی صورت میں مکمل طور پر فوت ہو جاتا ہے، اس لیے کہ قیام اس لیے عبادت کا ذریعہ ہے کیونکہ اس میں صرف جسم کا بالائی حصے کا سیدھا ہونا پایا جاتا ہے، بلکہ اس میں پاؤں بھی سیدھے ہوتے ہیں جس کی بنا پر پاؤں کو مشقت محسوس ہوتی ہے جبکہ حالت قعود میں یہ بات کلی طور پر معدوم ہے۔ لہذا حقیقتاً اور حکماً دونوں طرح یہ ثابت ہوا کہ بیٹھنے کی حالت میں ”قیام بالکل فوت ہو جاتا ہے۔ لہذا بیٹھنا (جلوس)، اس کا نعم البدل ٹھہرا اور جب اصل شئی کا حصول کسی وجہ سے مشکل ہو۔ یا اس سے کوئی عذر لاحق ہو تو اس کا نعم البدل ہی اس کے قائم مقام ہوتا ہے، اسی لیے ہم نے پاؤں دھونے والے کی اقتداء کو پاؤں پر مسح کرنے والے کے پیچھے جائز قرار دیا ہے۔ کیونکہ جب ان کو دھونا مشکل ہوا تو ہم نے موزوں کے مسح کو پاؤں دھونے کے قائم مقام قرار دے دیا۔ اس لیے کہ وہ اس کا نعم البدل ہے، لہذا یہاں امام کا بیٹھنا حالت استطاعت میں اس کے کھڑے ہونے کے قائم مقام ہوگا۔ ایسے امام کی تکبیر تحریمہ اس کے حق میں، قیام کے لیے ہی منعقد سمجھی جائے گی، کیونکہ یہاں قیام کا قائم مقام (قعود) جو موجود ہے، بنا بریں مقتدی کے لیے امام کی نماز پر اپنی نماز بنا کر نا درست ہوگا، بخلاف قاری کے اُقی کی اقتداء کرنے کے، اس لیے کہ وہاں قرائت کا کوئی ”نعم البدل“ موجود نہیں، بلکہ وہاں قرائت ہی سرے سے ساقط ہے، لہذا قرائت کے لیے امام کی تکبیر تحریمہ سرے سے ہی منعقد نہیں ہوئی اسی لیے اس پر قرائت والے مقتدی کا اپنی نماز کو بنا کر نا بھی درست نہ ہوگا، جبکہ یہاں پر قیام بالکل ختم نہیں ہوا، بلکہ یہاں اس کا قائم مقام موجود ہے، چنانچہ اگر وہ بیٹھنے کی استطاعت کے باوجود چپت لیٹ کر نماز ادا کرے، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اور اگر قیام بغیر کسی نعم البدل کے ساقط ہو گیا مگر تا تب تو بیٹھ کر نماز ادا کرنا بھی واجب نہ رہتا اور پھر اس کا چپت لیٹ کر نماز ادا کرنا بھی درست ہوتا۔ لیکن چونکہ یہاں اس کی اجازت نہیں ہے، لہذا ثابت ہوا کہ اس کے جائز نہ ہونے کی وجہ محض یہ

ہے کہ یہاں قیام کا نعم البدل موجود ہے اور یہ نعم البدل عین قیام ہی کے حکم میں ہے، بخلاف رکوع اور سجدہ کرنے والے کی اشاروں سے نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرنے کے، اس لیے کہ جیسا کہ گذرا، اشارہ کرنا عین رکوع اور سجدہ نہیں ہے، بلکہ ان سے رکوع اور سجدے کا محض کچھ حصہ حاصل ہوتا ہے اور یہ کہ وہاں مکمل رکوع اور سجدہ موجود نہیں ہے، تو چونکہ امام کی تکبیر تحریمہ فوت شدہ ارکان، یعنی مکمل رکوع و سجدہ کے لیے منعقد نہیں ہوتی لہذا مکمل رکوع اور سجدہ والی نماز کو اس پر استوار نہیں کیا جاسکتا اس تفصیل سے مخالفین نے معنوی مفہوم کے لحاظ سے اس کی جو دلیل بیان کی تھی، اس کا بھی جواب آگیا۔

رہی محولہ بالا روایت تو وہ ابتدائی دور سے تعلق رکھتی ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم گھوڑے سے نیچے گر پڑے تھے، جس سے آپ کا پہلو جھل گیا اور آپ کئی دن باہر تشریف نہ لائے ایک دن چند صحابہ آپ کے پاس گئے، تو دیکھا کہ آپ بیٹھے ہوئے نماز ادا کر رہے ہیں، تو انہوں نے آپ کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز شروع کر دی، جب آپ نے انہیں ایسا کرتے دیکھا تو آپ نے ان کے اس طریقے کو رد میوں اور اہل فارس کے مشابہ قرار دیا اور انہیں بھی بیٹھنے کا حکم دیا، تو یہ روایت اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ ابتدائی زمانے کا واقعہ ہے کہ جب نماز میں بولنے کی اجازت تھی اور جو روایت ہم نے نقل کی ہے، وہ چونکہ آپ کی زندگی کی آخری نماز ہے لہذا اس سے آپ کا پہلا عمل منسوخ قرار پاتا ہے۔

اسی بنا پر ہمارے نزدیک فرض نماز پڑھنے والے کا نفل نماز پڑھنے والے کی اقتدا کرنا جائز نہیں ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے، تاہم اکثر علما کے نزدیک نفل نماز پڑھنے والا فرض نماز پڑھنے والے کی اقتدا کر سکتا ہے، مگر امام مالکؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی وہ روایت ہے، جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت معاذؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز عشاء پڑھ کر جاتے۔ پھر اپنی قوم بنو سلمہ کو جا کر وہی نماز پڑھاتے تھے۔ حالانکہ یہ نماز حضرت معاذؓ کی نفل اور ان کے مقتدیوں کی فرض ہوتی تھی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان میں سے ہر ایک اپنی اپنی نماز ادا کرتا ہے، ایک دوسرے کی نہیں۔ کیونکہ نماز میں یہ بات محال ہے کہ کوئی شخص کسی اور کی جانب سے کوئی فعل کر سکے، لہذا ان میں سے ہر ایک کا عمل جائز ہو گا، خواہ مقتدی کا فعل امام کے موافق ہو، یا اس کے مخالف ہو، جیسا کہ فرض نماز پڑھنے والے کے پیچھے نفل نماز ادا کرنا جائز ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں آپ کے صلوة الخوف پڑھانے کا ذکر ہے کہ ”آپ نے صحابہ کرام کی دو جماعتیں بنا دیں احد ہر ایک جماعت کو آپ نے نصف نماز پڑھائی، تاکہ ہر جماعت آپ کے پیچھے نماز ادا کرنے کا ثواب حاصل کر سکے۔ اور اگر نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنا جائز ہوتا، تو آپ پہلی جماعت کو بھی پوری نماز پڑھاتے اور پھر نفل کی نیت کر کے دوسری جماعت کو بھی مکمل نماز پڑھاتے، تاکہ چلنے اور بہت سے دیگر ایسے اعمال کیے بغیر، جو نماز میں حاصل نہیں، ہر ایک جماعت آپ کے پیچھے مکمل نماز ادا کرنے کا ثواب حاصل کر سکتی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام کی تکبیر تحریمہ فرض نماز کے لیے منعقد نہیں ہوتی، ادا کر ”فرضیت فعل (نماز) کی وصف زائد نہ ہوتی، تو وہ نفس فعل کی طرف بھی منسوب نہ

ہوتی، بلکہ جیسا کہ اپنے مقام پر اس کی تفصیل آئے گی، یہ فعل کی ایک اضافی صفت ہے، لہذا مقتدی امام کی نماز پر اپنی نماز بنا نہیں کر سکتا، بخلاف فرض ادا کرنے والے کے پیچھے نفل نماز ادا کر نوالے کے، اس لیے کہ نفل ہونا کسی شئی کی اثباتی وصف نہیں ہے، بلکہ یہ تو ایک عدمی وصف ہے، اس لیے کہ نفل اس عمل نماز کا نام ہے جس میں کوئی وصف نہ ہو، لہذا امام کی تکبیر تحریمہ جس نماز کے منعقد ہوئی ہے اس پر مقتدی اپنی نماز بنا کر سکتا ہے جبکہ امام کی نماز میں اس کے علاوہ بھی ایک اضافی وصف موجود ہے۔ لہذا اس پر نماز کو بنا کر نا درست ہوگا۔ امام شافعیؒ نے اس کے مفہوم کے متعلق جو کچھ کہا ہے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی اپنی نماز ادا کر رہا ہے، اس تفصیل سے اس کا بھی جواب آگیا، وہ اس طرح کہ ہم کہتے ہیں کہ آپ کی بات درست ہے لیکن ان میں سے ایک کی نماز دوسرے کی نماز پر مبنی ہوتی ہے جب کہ یہاں مبنی ہونے کا مفہوم پایا جانا مشکل ہے۔ جس روایت کا انہوں نے حوالہ دیا ہے۔ تو اس میں یہ صراحت نہیں ہے کہ حضرت معاذؓ آں حضور کے ساتھ فرض ادا کرتے تھے۔ لہذا اس کے متعلق یہ احتمال موجود ہے کہ وہ حضور کے ساتھ نفل اور اپنی قوم کے ساتھ فرض نماز ادا کرتے ہوں۔ اسی لیے جب آنحضرتؐ کو ان کی لمبی قراءت کا حال معلوم ہوا تو آپؐ نے فرمایا ”انہیں ہلکی نماز پڑھایا کرو“ ورنہ پھر اس واقعے کو ابتدائی زمانہ اسلام پر محمول کیا جائے گا۔ کہ جب ایک فرض نماز کو شرعاً کئی دفع پڑھنے کی اجازت تھی۔ اسی طرح نابالغ امام کے پیچھے بالغ افراد کی اقتدار کا مسئلہ بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک ایسی اقتدار بھی جائز نہیں ہے، اس لیے کہ بچے کا فعل فرض نہیں ہوتا۔ لہذا وہاں بھی نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنے کی صورت پیش آئے گی، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ اقتدار جائز ہے۔ ان کی دلیل ایک روایت ہے کہ ”حضرت عمر بن سلمہؓ نو سال کی عمر میں اپنی قوم کو نماز پڑھاتے تھے، اور یہ نماز تراویح نہ تھی، اس لیے کہ نماز تراویح آپؐ کے زمانے میں باجماعت طریقے سے نہ پڑھی جاتی تھی۔ تو ثابت ہوا کہ فرض نماز تھی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اجتہاد ائمہ اسلام کا قصہ ہے۔ جب مقتدی کی نماز کا امام کی نماز سے تعلق قائم نہ کیا گیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ لہذا ان میں یہ حکم منسوخ ہو گیا ہے، اپنے نوافل تو ان کے بارے میں شیخ محمد بن مقاتل الرازیؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے نماز تراویح میں اس کی اجازت دی ہے۔ لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ہمارے نزدیک نماز خواہ فرض ہو یا نفل بہر صورت اقتدار جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ بچے کی تکبیر تحریمہ ایسی نفل نماز کے لیے منعقد ہوئی ہے کہ جو اگر فاسد ہو جائے۔ تو اس پر اس کی جگہ اور نماز کرنا ضروری نہیں ہے، جب کہ بالغ شخص کے نوافل فاسد ہو جانے کی صورت میں قابل قضا ہوتے ہیں۔ لہذا اس کے لیے نابالغ کی نماز پر اپنی نماز استوار کرنا جائز نہ ہوگا۔

لوگوں کو چاہیے کہ جب بچہ قدر سے سجدہ کرے تو اسے پاکی کرنا اور نماز پڑھنا سکھائیں جیسا کہ ارشاد نبوی ہے :

مردا صبیانکم بالصلوة اذا بلغوا
حبیب تمبار سے بچوں کی عمر سات برس
سبعاً وامنہ وھم علیہا اذا بلغوا
ہو جائے تو انہیں نماز کا حکم دو اور اس

عشر۱۔

برس میں اگر وہ ایسا نہ کریں تو ان کی پٹائی

کرو۔

تاہم نماز بلوغ سے پہلے فرض نہیں ہوتی۔ بلوغ کی حد کا ہم انشاء اللہ اپنے مقام پر ذکر کریں گے۔

اگر کسی بچے کو اختلام ہو گیا پھر نماز فجر کا وقت ہونے سے پہلے اس کی آنکھ کھل گئی، تو وہ بالاتفاق نماز عشا قضا کرے گا۔ اس لیے کہ اس کے بلوغ کا فیصلہ اختلام کے ذریعے ہوا ہے اور وہ چونکہ اس وقت جاگ گیا ہے کہ جب ابھی نماز عشاء کا وقت باقی تھا، لہذا اسے اس نماز کا ادا کرنا لازم ہوگا۔ اور اگر اس کی صبح صادق ہونے سے پہلے آنکھ نہ کھلی، تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس پر نماز عشاء کی قضا ضروری نہیں، اس لیے کہ اگرچہ وہ اختلام کے ذریعے ہی بالغ ہوا ہے، لیکن اس وقت وہ سو رہا تھا۔ لہذا وہ حکم نماز کا مخاطب نہیں ہوا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہاں دونوں احتمال موجود ہیں، ہو سکتا ہے اسے صبح صادق کے بعد اختلام ہوا ہو اور ہو سکتا ہے کہ اسے صبح صادق سے قبل ایسا ہوا ہو، لہذا محض شک کی بنا پر اس پر نماز ضروری نہ ہوگی۔ جب کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اسے نماز عشا کو قضا لازم کہ نا ضروری ہوگا اس لیے کہ نیند نماز کے وجوب سے مانع نہیں ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب یہاں صبح صادق سے پہلے اور اس کے بعد اختلام ہونے کے دونوں احتمال موجود ہیں، تو نماز کے وجوب کا قول ہی احتیاط کے زیادہ قریب ہے۔

اس بنا پر ہمارے نزدیک ظہر کی نماز ادا کرنے والا عصر کی نماز ادا کرنے والے کی اور اسی دن کی نماز ظہر پڑھنے والا کسی اور دن کی ظہر ادا کرنے والے کی اقتداء نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ نماز کے سبب وجوب اور ان کی صفات میں فرق ہے جس کی بنا پر اقتداء درست نہ ہوگی جیسا کہ اٹلح بن کثیر سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں،

”میں مدینہ منورہ گیا۔ جب کہ میں نے نماز ظہر ادا نہ کی تھی، تو میں نے لوگوں کو نماز پڑھتے ہوئے پایا۔ میں نے یہ سمجھا کہ شاید لوگ نماز ظہر ہی ادا کر رہے ہیں۔ تو میں بھی ظہر کی نیت کر کے ان کے ساتھ نماز میں شامل ہو گیا۔ تو جب وہ فارغ ہو گئے، تو مجھے پتہ چلا کہ وہ تو عصر کی نماز ادا کر رہے تھے۔ اس پر میں اٹھا اور میں نے پہلے نماز ظہر اور پھر نماز عصر پڑھی، پھر میں نماز پڑھ کر باہر نکلا تو میں نے کئی صحابہ کو پایا۔ تو میں نے اپنے اس عمل کے متعلق انہیں بتایا۔ تو انہوں نے میری رائے کو درست قرار دیا اور اسی کا سب نے حکم دیا۔“

اس روایت کی تردید سے ہمارے مذکورہ موقف پر صحابہ کرام کا اجماع منعقد ہو چکا تھا۔ اسی طرح نذر نماز ادا کرنے والے شخص کا نذر نماز ادا کرنا اسے کی اقتداء کرنا بھی درست نہیں، جیسے مثلاً دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے یہ نذر مافی کہ وہ دو رکعات ادا کرے گا، تو ان میں سے ایک نے

دوسرے کی اقتداء کر لی تو جائز نہ ہوگی اسی طرح اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے نفل شروع کر کے اس کو فاسد کر دیا، کہ ان پیاس کی قضا ضروری ٹھہری ہو، اور پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کی اقتداء کر لی، تو تب بھی اس کی اقتداء درست نہ ہوگی، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک کی نماز کا سبب یعنی ہر ایک کی نذر اور ہر ایک کا نماز شروع کر کے اسے فاسد کرنا، ایک دوسرے سے مختلف ہے، اور چونکہ یہاں دونوں کے واجب ایک دوسرے سے بالکل مختلف اور متغایر ہیں، لہذا ایک کی دوسرے کے پیچھے اقتداء درست نہ ہوگی جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں بخلاف نماز کی قسم کھانی والے (حالف) کے قسم کھانے والے (حالف) کے پیچھے نماز ادا کرنے کے یہ صورت جائز ہے، اس لیے کہ وہاں اصلی واجب قسم کا پورا کرنا مقصود ہے، نفس نماز نہیں، لہذا نماز دونوں کے حق میں محض نفل ہوگی، تو یوں یہ نفل ادا کرنے والے کے پیچھے نفل ادا کرنے والے کی اقتداء ہوگی جو جائز ہے۔ اسی طرح اگر دونوں مل کر ایک دوسرے کی اقتداء کر کے نفل نماز ادا کر رہے ہوں۔ پھر ان کی نماز فاسد ہونے کی بنا پر اس کی قضاء ان پر واجب ہو جائے، تو اگر قضا میں وہ ایک دوسرے کی اقتداء کر لیں تو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ یہ نماز دونوں کے مابین مشترک تھی۔ لہذا معنوی طور پر دونوں کی نماز کے وجوب کا سبب بھی ایک ہی ہوا۔ لہذا اقتداء جائز ہوگی۔

پھر اگر فرائض میں اختلاف کے باعث اقتداء صحیح نہ ہو، تو برعکاس میں امام کی نماز درست ہوگی، کیونکہ اس کی نماز مقتدی کی نماز سے مشروط نہیں ہوتی، وہی مقتدی کی نماز واجب اس کی فرضیت ختم ہوگئی۔ تو کیا اس کی یہ نماز نفل ہو سکتی ہے؟ امام محمدؒ نے کتاب الاذان میں لکھا ہے کہ اس طرح نفل نماز کو اس کا شروع کرنا درست ہوگا، مگر زیادات الزیادات اور باب الحدیث میں ایسی عبارت لکھی ہے جس سے اس نماز کا نفل ہونا بھی درست معلوم نہیں ہوتا۔ وہ اس طرح کہ انہوں نے ”مرد کے حدیث“ کے ضمن میں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص نماز ظہر ادا کر رہا ہو۔ اور اس نے عورتوں کی امانت کی نیت کر رکھی ہو اور پھر کوئی عورت اگر کسی اور فرض کی نیت کر کے اس کی اقتداء کرے۔ تو نہ اس کی اقتداء درست ہوگی اور نہ اس عورت کی نماز کا نفل ہونا صحیح ہوگا۔ جی کہ اگر وہ امام کی محاذات میں اگر بھی کھڑی ہو جائے، تو تب بھی اس کی نماز باطل نہ ہوگی۔ اس پر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں فی الحقیقت دو روایتیں ہیں۔ مگر بعض مشائخ کے ہاں ”باب الاذان“ والا قول امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا اور باب الحدیث والا قول امام محمدؒ کا ہے انہوں نے اسے ایک اور مسئلے سے متفرع قرار دیا ہے وہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص فجر کی نماز ادا کر رہا ہو اور اس دوران میں سورج نکل آئے تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز نفل بن جائے گی، لیکن اسے کچھ دیر توقف کرنا ہوگا، تا آنکہ سورج قدرے اونچا ہو جائے۔ پھر وہ بقیہ نماز ادا کرے، تو ان کے نزدیک اس کی یہ نماز نفل ہو جائے گی، مگر امام محمدؒ کے مطابق وہ نماز سے خارج ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ نماز ظہر ادا کر رہا ہو۔ اور اسے چھوڑی ہوئی نماز فجر یاد آجائے۔ تو اس کی نماز مذکورہ دونوں ائمہ کے نزدیک نفل ہو جائے گی، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ نماز سے خارج ہے۔“

جائے گا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے چونکہ خود پر عاید فرض نماز کی نیت کی ہے اور یہاں یہ ظاہر نہیں ہوا کہ اس پر وہ نماز فرض نہ تھی، لہذا اس کی فرض کی نیت لغو نہ ہوگی؛ تو چونکہ اس کی فرض نماز کی نیت برقرار ہے، لہذا اس کی یہ نماز نفل نہیں ہو سکتی اور چونکہ اس کی یہ نماز امام کی نماز سے مختلف ہے۔ لہذا اس کی اقتداء جائز نہ ہوگی۔ بخلاف ایک صورت کے کہ اگر اس پر کوئی فرض نماز نہ ہو، تو تب چونکہ اس کی فرض نماز کی نیت لغو ہو جائے گی، گویا کہ اس نے نیت کی ہی نہ تھی، لہذا وہاں اقتداء جائز ہوگی۔ جبکہ مذکورہ دونوں ائمہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے چونکہ اپنی اصل نماز کو اس کی اوصاف کے ساتھ امام کی نماز پر بنا لیا ہے، لہذا اس کی نماز کا وصف (فرض) ہونا تو لغو ٹھہرا، مگر اس کا اصل نماز ہونا برقرار رہا، کیونکہ کسی وصف کے بطلان سے اصل شی کا بطلان لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ ”اصل شی“ اس وصف کے بغیر بھی برقرار رہ سکتی ہے، لہذا یہ فرض نماز ادا کرنے والے کے پیچھے نفل نماز کی نیت ہوگی، جو کہ جائز ہے اور النواذر میں امام محمدؒ سے ان دو افراد کے متعلق نقل کیا گیا ہے، کہ جو دونوں ایک ہی نماز ادا کر رہے ہوں اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کی امامت کی نیت رکھتا ہو، کہ ان کی نماز درست ہوگی، اس لیے کہ امام کی نماز دوسرے شخص کی نماز سے مشروط نہیں ہوتی تو ان میں سے ہر شخص فی نفسه منفرد کے حکم میں ہوگا اور اگر ان میں سے ایک نے دوسرے کی اقتداء کی نیت کی ہو، تو دونوں کی نماز فاسد ہوگی۔ کیونکہ مقتدی کی نماز امام کی نماز سے مشروط ہوتی ہے اور یہاں کوئی امام ہی نہیں۔

② اقتداء کی ایک اور شرط یہ ہے کہ مقتدی اقتداء کے وقت امام سے مقدم (آگے) نہ ہو۔ یہ ہمارا مسلک ہے جب کہ امام مالکؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، بلکہ اگر آگے ہونے کے باوجود، مقتدی امام کی اتباع کر سکتا ہو، تو اس کی اقتداء درست ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اقتداء سے نماز میں محض امام کی اتباع ضروری ہوتی ہے۔ اور چونکہ جگہ میں آگے پیچھے ہونا نماز کا حصہ نہیں لہذا اس میں امام کی اتباع ضروری نہ ہوگی جیسا کہ امام کعبہ اللہ کے قریب مقام ابراہیم میں کھڑے ہو کر امامت کرتا ہے اور مقتدی کعبہ کے چاروں طرف صف بستہ ہوتے ہیں اور بلاشبہ ان میں سے اکثر لوگ امام کے آگے ہوتے ہیں۔ ہمارا استدلال ایک حدیث مبارکہ سے ہے کہ اُن حضوری نے فرمایا کہ:

لیس مع الامام من تقدمه۔ جو امام سے آگے ہو گیا، وہ امام کے ساتھ نہیں۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب مقتدی امام سے آگے ہو جائے، تو چونکہ اسے امام کی حرکات کا پتہ نہیں چلے گا، یا پھر اسے ہر وقت اپنے پیچھے کی طرف دیکھنا پڑے گا۔ تاکہ وہ امام کی اتباع کر سکے، لہذا اس کے لیے اتباع کرنا ممکن نہ ہوگا، مزید برآں اس لیے بھی کہ جگہ اتباع کے لوازمات میں سے ہے چنانچہ اگر امام کے ادرا اس کے درمیان کوئی تہر (دریا، یا راستہ) شارح (ہو)۔ تو جگہ مکان میں عدم متابعت کی بنا پر اس کی اقتداء جائز نہ ہوگی؛ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف کعبہ میں نماز

ادا کرنے کے، اس لیے کہ وہاں حجب اس کا چہرہ امام کی جانب ہوگا، تو آگے ہونے کے باوجود اتباع کرنے میں رکاوٹ پیدا نہیں ہوگی پھر وہاں مقتدی کو امام سے آگے بھی نہیں کہا جائے گا، بلکہ وہ ایک دوسرے کے (متقابل)، ہوں گے۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے امام کے برابر میں کوئی مقتدی کھڑا ہو جائے۔ اس کا آگے ہونا تو اسی وقت ثابت ہوگا حجب مقتدی کی پشت امام کی جانب ہو جائے، جو یہاں نہیں پائی گئی۔ اسی طرح اس پر امام اور دوسرے مقتدی کا حال بھی مخفی نہ رہے گا۔

③ امام اور مقتدی کی جگہوں میں اتحاد ہونا: (اتحاد مجلس) اقتدا کے درست ہونے کی تیسری شرط امام اور مقتدی کی

جگہوں میں اتحاد کا ہونا ہے۔ کیونکہ اقتداء نماز میں امام کی متابعت کے لزوم کا تقاضا کرتی ہے۔ اور چونکہ جگہ (مکان) نماز کے لوازم ہیں سے ہے لہذا اس سے ضرورتاً دونوں کی جگہوں میں اتحاد کا لزوم بھی ثابت ہوتا ہے اور چونکہ جگہ (مکان) کے مختلف ہونے کی صورت میں جگہ کے معاملے میں امام کی اتباع محدود ہوگی، لہذا اس سے دونوں میں لزوم ہونے کی بنا پر، نماز میں اتباع بھی نہ پائی جائے گی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جگہ میں اختلاف ہونے سے مقتدی پر امام کی حالت مخفی رہے گی جس کی بنا پر اس کے لیے امام کی اتباع کرنا مشکل ہوگا۔ ایسے اگر امام اور مقتدی کے درمیان کوئی نہ ہو یا ایسا راستہ ہو جس پر سے لوگ گزرتے ہوں، تو اقتداء درست نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس سے عرفی اور حقیقی طور پر دونوں کی جگہوں میں اختلاف ثابت ہوتا ہے جس کی وجہ سے اقتداء جائز نہ ہوگی۔ اس حکم کی بنیاد حضرت عمرؓ کی موقوف و مرفوع دونوں طرح سے روایت کردہ اس حدیث پر ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ:

من كان بينه وبين الامام نهجٌ
او طريق او صف من النساء فلا صلاة
اس کی نماز درست نہیں ہوتی۔

عام راستے کی مقدار کے متعلق "الفتاویٰ" میں مذکور ہے کہ ابو نصر محمد بن محمد بن سلام سے اس راستے کے بارے میں دریافت کیا گیا جو صحت اقتداء سے مانع ہوتا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ جس میں سے "پھکڑا" گزر سکے۔ یا جس میں سے زیور گزرتے ہوں۔ ابو القاسم الصفار سے اس کے متعلق پوچھا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ اتنا بڑا راستہ کہ جس کے اندر سے اونٹ گزر سکے۔ وہی بڑی نہر (دیریا) تو اس سے مراد اتنا بڑا راستہ ہے۔ کہ جسے پل وغیرہ کی مدد کے بغیر عبور نہ کیا جاسکتا ہو اور امام سرخسؒ فرماتے ہیں کہ راستے سے مراد اتنا بڑا راستہ ہے کہ جس میں سے پھکڑا گزر سکتا ہو، اور جو اس

سے کم ہو، وہ چھوٹا راستہ ہے۔ اور ”نہر“ سے مراد وہ دریا ہے جس میں کشتیاں چلتی ہوں، اور جو اس سے کم ہو، وہ ایک چھوٹا نالہ ہے، جو صحت اقتدا سے مانع نہیں تاہم اگر راستے پر صفیں باہم متصل ہوں تو اقتدا جائز ہوگی۔ اس لیے کہ لوگوں کی متصل صفوں کے باعث وہ اب لوگوں کی گزرگاہ نہیں رہا۔ لہذا وہ اس نماز کے حق میں مد راستے کے بجائے مد نمازگاہ بن گیا ہے۔

اسی طرح اگر دریا پر کوئی پل ہو اور اس پل پر متصل صفیں ہوں، تو تب بھی اقتدا جائز ہوگی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اسکے اور امام کے درمیان کوئی دیوار ہو، تو ”الاصل“ کے مطابق اقتدا درست اور حسن بن زیاد کی امام ابو حنیفہ سے روایت کی رو سے اقتدا جائز نہ ہوگی۔ ان دونوں روایات کا موقع محل در حقیقت مختلف ہے، کیونکہ دیواریں دو قسم کی ہوتی ہیں: اگر تو دیوار چھوٹی اور کوتاہ ہو، کہ ہر شخص اس پر با آسانی پڑھ سکتا ہو، جیسے مقصورہ کی دیوار۔ تو اس سے اقتدا کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لیے کہ ایسی دیوار جگہ (مکان) میں اتباع امام سے مانع نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کے باعث امام کا حال مقتدی پر مخفی رہتا ہے اور اگر دو صفوں کے درمیان کوئی دیوار ہو، پھر گروہ لہبی اور چوڑی بھی ہو اور اس میں کوئی روزن (ثقوب) بھی نہ ہو، تو ایسی دیوار صحت اقتدا کے لیے مانع ہوگی، لیکن اگر اس میں کوئی روزن (مورخ) ہو جس سے امام کی حرکات کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہو، تو بالاجماع اقتدا جائز ہوگی۔ اور اگر وہ دیوار بڑی ہو، تو اگر اس کے درمیان کوئی دروازہ یا کوئی روشن دان (یا چھوٹا دروازہ) ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس میں ایسی کوئی روشنی نہیں ہے، تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ پہلی روایت کی وجہ جس کے مطابق اقتدا جائز نہیں، یہ ہے کہ چونکہ مقتدی پر امام کا حال پوشیدہ رہے گا، لہذا اس کے لیے امام کی اقتدا کرنا جائز نہ ہوگا، جب کہ دوسری روایت کا استدلال ”الوجود“ یعنی کہ مکہ مکرمہ میں لوگوں کے عمل سے ظاہر ہونے والی دلیل سے ہے، جو یہ ہے کہ چونکہ وہاں امام مقام ابراہیم پر کھڑا ہوتا ہے۔ اور بعض لوگ کعبہ کی دوسری جانب کھڑے ہوتے ہیں۔ تو گویا ان کے اور امام کے درمیان کعبہ کی دیوار حائل ہوتی ہے، مگر انہیں اس سے کسی امام نے منع نہیں کیا، لہذا یہ تعادل اس کے جواز کا ثبوت ہے۔ اور اگر اس کے اور امام کے درمیان عورتوں کی صف ہو، تو وہ بھی جواز اقتدا کے لیے مانع ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر آئے ہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ عورتوں کی صف اس بڑی دیوار کی مانند ہے جس میں کوئی سورج نہ ہو، جو صحت اقتدا کے لیے مانع ہوتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی عورتوں کی صف کا یہی حکم ہوگا۔

اور اگر کسی نے امام کی اقتداء مسجد کے آخری کونے پر کھڑے ہو کر کی جب کہ امام محراب کے

سے مقصورہ سے مراد وہ چھوٹا مقام ہے۔ جو مکران کے لیے محراب کے سامنے بنایا جاتا تھا جس پر دیواریں چھوٹی ہوتی تھیں کہ اس میں کھڑا ہوا آدمی نظر آ سکے۔ امام روایت کے مطابق مقصورہ سب سے پہلے حضرت امیر معاویہ کے لیے بنایا گیا تھا اردو دارۃ معارف اسلامیہ، مقالہ مسجد، اس کا مقصد حکمرانوں پر عملوں کا انسداد تھا۔

اندر ہو، تو اقتداء جائز ہوگی۔ اس لیے کہ مسجد اپنی داخلی وسعت کے باوجود، ایک ہی جگہ (مکان) کے حکم میں ہے اور اگر وہ مسجد کی چھت پر کھڑا ہو جائے اور امام کی اقتداء کر لے، تو اگر وہ امام سے پیچھے یا اس کے برابر میں ہو۔ تو اقتداء جائز ہوگی۔ جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ: ”وہ ایک دفعہ مسجد کی چھت پر تھے اور انہوں نے امام کی اقتداء کی، حالانکہ امام مسجد کے اندر تھا۔“

علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ مسجد کی چھت مسجد کے تابع ہے اور تابع کے لیے اصل ہی کا حکم ہوتا ہے۔ تو گویا وہ (حکماً) مسجد کے اندر ہی ہے۔ یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب اس پر امام کا حال پوشیدہ نہ رہتا ہو، ورنہ اقتداء جائز نہ ہوگی، اور اگر وہ امام سے آگے ہو کر کھڑا ہو تو، متابعت نہ ہونے کے باعث اس کی اقتداء جائز نہ ہوگی، جیسے اگر وہ مسجد کے اندر ہوتا، تو تب بھی اس صورت میں اس کا یہی حکم ہوتا۔ اسی طرح اگر وہ مسجد کے پہلو میں کسی ایسے مکان کی چھت پر ہو۔ کہ جس کے اور مسجد کے باہر کوئی راستہ نہ ہو اور دونوں چھتیں باہم متصل ہوں۔ تو ہمارے نزدیک اقتداء جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے نماز کی جگہ (مکان) کو بلا ضرورت چھوڑ دیا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ جو چھت مسجد سے متصل ہو وہ مسجد ہی کے حکم میں ہے۔ تو اس پر کھڑے ہو کر امام کی اقتداء کرنا ایسا ہی ہے جیسے مسجد کے اندر کھڑے ہو کر امام کی اقتداء کرنا۔ بشد طیکہ وہاں کھڑے ہو کر اس پر امام کا حال مخفی نہ رہتا ہو؛ اور اگر کوئی شخص مسجد کے باہر کھڑا ہو کر مسجد میں موجود امام کی اقتداء کرے۔ تو اگر اس تک صفیں متصل ہوں۔ تو اقتداء جائز ہوگی، ورنہ نہیں۔ اس لیے کہ صفیں متصل ہونے کی صورت میں یہ جگہ مسجد ہی کے حکم میں ہو جاتی ہے۔ اور اگر اس کے اور امام کے درمیان دو صفوں کے مساوی، یا اس سے زیادہ فاصلہ ہو، تو امام کی اقتداء کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ عام راستے یا بڑے دریا کے مشابہ ہونے کی بنا پر ”اختلاف مکان“ کا موجب ہوگا۔ اور القادوسیؒ میں مذکور ہے کہ ابو نصر محمد بن محمد بن سلامؒ سے اس امام کے متعلق پوچھا گیا کہ جو جنگل میں نماز پڑھا رہا ہو۔ کہ اس کے اور امام کے باہر کتنا فاصلہ صحت اقتداء کے لیے مانع ہوگا تو انہوں نے فرمایا اگر درمیان میں اتنی جگہ ہو کہ وہاں پر صف نہ بن سکتی ہو۔ تو اقتداء جائز ہوگی، ان سے پوچھا گیا کہ اگر عید گاہ میں نماز پڑھی جائے؟ تو فرمایا کہ اس کا حکم مسجد کا ہی ہے۔ اور اگر امام چوتھے پر ہو اور مقتدی اس سے نیچے یا اس سے اوپر ہوں۔ تو اقتداء جائز، مگر مکروہ ہوگی۔ ہائے اس لیے کہ اس سے مقتدیوں کے لیے امام کی اتباع میں انقطاع پیدا نہیں ہوتا۔ اور اس سے امام کا حال بھی پوشیدہ نہیں رہتا اور کراہت کی وجہ یہ ہے کہ اس سے اختلاف مکان، ”کاشبہ ہوتا ہے اس کی تفصیل نماز کے مکروہ افعال کی فہرست میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گی۔ اور اگر کوئی اکیلا آدمی پھلی صف میں تنہا کھڑا ہو جائے۔ تو اکثر ائمہ کے نزدیک اقتداء درست ہوگی مگر محدثین کے مطابق جن میں امام، احمد بن حنبلؒ بھی شامل ہیں، اس کی اقتداء جائز نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ارشاد نبویؐ ہے کہ:

لاصلوة لمنفرد خلف الصف۔ صف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہوئے شخص کی نماز درست نہیں ہوتی۔

اور حضرت والیدؓ نقل فرماتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دفعہ ایک شخص کو دیکھا جو ایک علیحدہ گوشے میں کھڑا ہوا تھا، تو آپ نے اس سے فرمایا کہ تو اپنی نماز لوٹالے، اس لیے کہ صف کے پیچھے کھڑے ہو سکا کیلئے آدمی کی نماز درست نہیں ہوتی۔“

ہمارا استدلال حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے اور تیم کو اپنے پیچھے کھڑا کیا اور ام سلیم کو ہمارے پیچھے بٹھری

فرمایا۔“ کہ ام سلیمؓ کی اقتداء صفوں کے پیچھے اکیلے کھڑے ہونے کے باوجود درست قرار دی گئی۔ ان حدیث سے یہ بھی ثابت ہوا کہ نماز کے دوران میں عورت کا مرد کے برابر میں اُجٹا نماز کی نماز کے ساتھ ہے، اس لیے کہ صف میں اکیلے کھڑے ہونے کی ممانعت کے باوجود آنحضرتؐ نے ہمیں کیلئے صف میں کھڑے کیا تو معلوم ہوا کہ ایسا آپؐ نے ان دونوں کی نماز کو بچانے کے لیے کیا تھا، نیز مودی ہے کہ:

ایک بار حضرت ابوبکرؓ مسجد میں اس وقت داخل ہوئے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں تھے۔ تو وہ وہیں سے تکبیر کر رکوع میں چلے گئے، اور اسی حالت میں آہستہ آہستہ چلتے ہوئے صفوں سے اُٹھے جب آپؐ نماز سے فارغ ہوئے۔ تو آپؐ نے فرمایا اللہ تعالیٰ ہماری نماز میں شامل ہونے کی حرص اور بڑھائے۔ آئندہ ایسا نہ کرنا۔ (یا نماز نہ لوٹا)۔“

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آپؐ نے اس کے صف کے پیچھے اکیلے اقتداء کرنے کے عمل کو جائز قرار دیا ہے۔ اس کی مزید دلیل یہ ہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ اسکے پاس جو شخص کھڑا تھا وہ بے وضو تھا۔ اسکے باوجود اس کی نماز بالاجماع جائز ہوتی ہے حالانکہ حقیقت وہ صف کے پیچھے اکیلا ہی تھا جب کہ مذکورہ حدیث ”لفی کمال“ پر محمول ہے۔ اور لوٹانے کا حکم شاذ ہے، اور اگر یہ حکم ثابت بھی ہو جائے۔ تو یہ احتمال موجود ہے کہ شاید اس کے اور امام کے درمیان کوئی اور مانع اقتداء شیء موجود ہوگی اور حدیث میں اس کا اشارہ موجود ہے، اس لیے کہ اس میں ”حجوة من الارض“ کے الفاظ آئے ہیں جس سے مراد زمین کا کوئی گوشہ ہے۔ تاہم ہمارے نزدیک بھی افضل یہی ہے کہ وہ پہلے صف میں مل جائے اور پھر تکبیر کرے۔ اور بلا ضرورت صف کے پیچھے تنہا کھڑے ہونا مکروہ ہے اس کے مکروہ ہونے کی وجہ ہم نماز کے مکروہات کے ضمن میں بیان کریں گے۔ اور اگر وہ اکیلا کھڑا ہو گیا۔ پھر وہ چل کر صف میں جا ملا، تو اس کے متعلق القادوسیؒ میں ہے کہ محمد بن سلمہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ نیت باندھ کر ایک ہی صف کی مقدار میں چلا ہو تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر وہ اس سے زیادہ چلا تو اس کی نماز قابض ہو جائے گی۔ اسی طرح سبق

بھی اگر ایسی جگہ کھڑا ہو جائے، جہاں سے لوگ سامنے سے گزرتے ہوں پھر وہ اتنا آگے آجائے کہ لوگ اسکے سامنے سے نہ گزرسکیں، تو اگر وہ ایک ہی صف کی مقدار میں چلا ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر وہ اس سے زیادہ چلا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اسی رائے کو فقیر ابو الالبیتؒ نے بھی پسند کیا ہے، خواہ وہ مسجد کے اندر رہو، یا صحرا میں اور اگر وہ ایک ہی صف کی مقدار میں چلا۔ اور پھر رک گیا، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ بعض لوگوں نے چلنے کی مقدار کا اندازہ ”سجدے کی جگہ“ کا اور بعض نے دو صفوں کا مقرر کیا ہے کہ اگر وہ اس سے زیادہ چلا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

فی واجبات الصلوة

نماز کے واجبات کا بیان

نماز کے واجبات کی کئی انواع ہیں۔ ان میں بعض کا تعلق نماز سے قبل سے ہے، بعض کا خود نماز سے بعض کا نماز سے خارج ہونے کے وقت سے اور بعض کا نماز سے خارج ہونے کے بعد نماز کی حرمت سے ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے :

۱۔ نماز سے قبل کے واجبات :

نماز سے قبل دو واجبات ہیں :

① اذان و اقامت :

اذان و اقامت پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی :

۱۔ اذان و اقامت کا وجوب ۔

ب۔ اذان و اقامت کا طریقہ ۔

ج۔ تہویب کی حقیقت

د۔ اذان کے امور سنونہ۔

ه۔ اذان دینا کہاں کہاں ضروری ہے ۔

و۔ اذان و اقامت کا وقت

ز۔ سامعین پر اس کے سننے کا وجوب ۔

تفصیل حسب ذیل ہے :

۱۔ اذان و اقامت کا وجوب

امام محمدؒ اذان کا ذکر ایسے الفاظ میں کرتے ہیں جس سے اس کا وجوب ثابت ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ انہوں نے لکھا ہے کہ اگر کسی بستی والے لوگ اذان چھوڑنے پر اتفاق کر لیں، تو میں ان سے جہاد کروں گا۔ اور اگر کوئی اکیلا شخص اذان چھوڑ دے گا۔ تو میں اسے کوڑے ماروں اور قید کروں گا۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کسی کے ساتھ قتال کرنے یا لے (کوڑے) مارنے یا قید کی سزا دینے کا حکم واجب چھوڑنے پر ہی دیا جاسکتا ہے لیکن ہمارے اکثر مشائخ اسے سنت مؤکدہ قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر لوگوں کی کسی جماعت نے شہر میں اذان اور اقامت کے بغیر نماز ادا کی، تو انہوں نے سنت کی

خلاف درزی کی، اور اس نے اسے چھوڑ کر گناہ کیا۔ بہر حال یہ دونوں اقوال باہم مخالف نہیں ہیں۔ اس لئے کہ سنت مؤکدہ اور واجب حکم میں یکساں ہوتے ہیں، خصوصاً وہ سنت جو شعار اسلام میں سے ہو، لہذا اس کے چھوڑنے کی گنجائش نہیں، اور جس کسی نے اسے چھوڑا، تو اس نے بہت برا کیا۔ اس لیے کہ سنت مؤکدہ وہ خواہ شعار اسلام میں سے نہ بھی ہو چھوڑنے سے گناہ لازم آتا ہے لہذا یہاں تو بدرجہ اولیٰ اس کا چھوڑنا باعث گناہ ہوگا، جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ نے اسے کہا تو سنت ہے، مگر اس کی تشریح یہ کہتے ہوئے واجب سے کی ہے کہ ”انہوں نے سنت کی خلاف درزی کر کے غلطی کی اور گناہ کیا، اور گناہ محض واجب چھوڑنے پر ہی لازم آتا ہے۔ اس کے وجوب کی دلیل حضرت عبداللہ بن زید بن عبد ربہ الانصاری کی روایت ہے جو اذان کی اساس کی حیثیت رکھتی ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

”بہر لاشتبہ کے باعث صحابہ کرام کی ”باجامعت نماز“ نکل جاتی تھی، تو انہوں نے ارادہ کیا کہ وہ اس کے لیے کوئی نشان مقرر کر لیں۔ چنانچہ بعض صحابہؓ نے کہا کہ ہم اس کے لیے ناقوس بجایا کریں گے، مگر چونکہ ناقوس بجانا عیسائیوں کا طریقہ ہے، لہذا اس رائے کو ناپسند کیا گیا، پھر بعض نے کہا کہ ہم بگل بجایا کریں گے مگر چونکہ بگل بجانا یہودیوں کے ہاں رائج ہے اس لیے اس رائے کو بھی پسند نہ کیا گیا، پھر بعض نے کہا کہ ہم اس کے لیے آگ جلا دیا کریں گے تو چونکہ آگ جلانا مجوسیوں کا طریقہ ہے لہذا اس رائے کو بھی رد کر دیا گیا۔ اس پر صحابہ کرامؓ کسی فیصلے تک پہنچے بغیر ہی متفرق ہو گئے۔ حضرت عبداللہ بن زید اپنے گھر گئے۔ تو ان کی بیوی نے انہیں رات کا کھانا پیش کیا تو انہوں نے فرمایا کہ جب صحابہ کرامؓ نماز کے معاملے میں غور و فکر کر رہے ہوں، تو میں بھلا کھانا کیسے کھا سکتا ہوں اتنا آنکھ وہ فرماتے ہیں کہ میں ابھی نیم بیداری کے عالم میں تھا کہ میں نے دیکھا کہ آسمان سے ایک اترنے والا اتر آیا، جس نے دو سبز چادریں اوڑھ رکھی تھیں اور اس کے ہاتھ میں ناقوس تھا۔ میں نے اس سے کہا کیا آپ یہ ناقوس مجھے سہیں گے، تو اس نے پوچھا کہ تو اس کا کیا کرے گا، میں نے کہا میں اسے حضورؐ کی خدمت میں لے جاؤں گا۔ تاکہ نماز کے وقت اسے بجایا جاسکے اس پر اس فرشتے نے کہا کہ کیا میں تمہیں اس سے بہتر طریقہ نہ بتاؤں میں نے کہا ضرور بتائیے۔ تو وہ ایک دیوار پر قیلہ روہو کر کھڑا ہو گیا اور کہا اللہ اکبر الیٰ آخرہ جو اذان کہ معروف ہے، اکڑتیک صحابی فرماتے ہیں کہ وہ فرشتہ قدرے رکا۔ پھر اس نے وہی کلمات دہرائے البتہ دو مرتبہ قد قامت الصلوٰۃ کا اضافہ کیا۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب صبح ہوئی تو میں نے اس خواب کا ذکر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ یہ سچا خواب ہے، لہذا یہ اذان بلالؓ کو سکھا دو اس لئے کہ وہ تمہاری نسبت اونچی اور لمبی آواز رکھتا ہے، اور اسے حکم دو کہ با آواز بلند یہ اذان کہے۔ جب حضرت عمر بن الخطابؓ نے حضرت بلالؓ کی اذان سنی، تو اپنے گھر سے چادر گھسیٹتے ہوئے باہر نکلے۔ اور کہا کہ اس ذات کی قسم جس نے آپؐ کو حق کے ساتھ بھیجا ہے، میرے ساتھ بھی وہی ماجرہ گذرا ہے، جو عبداللہؓ کے

ساتھ گزرا ہے۔ الایہ کہ وہ مجھ سے سبقت لے گئے۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ الحمد للہ کہ اذان مزید ثابت ہو گئی۔“

کہ اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ سے فرمایا کہ وہ یہ اذان بلا لیں اور ان کو کہیں کہ وہ باواز بلند یہ اذان کہیں، اور چونکہ مطلق امر واجب کے لیے ہوتا ہے لہذا یہ واجب ہو گئی۔ محمد بن حنفیہ سے منقول ہے کہ وہ اس کے وجوب کے مخالف تھے، حالانکہ یہاں مخالفت کی کوئی گنجائش نہیں، اس لیے کہ حضرت معاذ بن عبد اللہ بن عباسؓ، اور عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ان حضرات نے فرمایا اذان کی اساس حضرت عبداللہ بن زید الانصاریؓ کے خواب پر ہے، تو اگرچہ اذان کی بنیاد حضرت عبداللہ بن زیدؓ کے خواب پر ہے، لیکن چونکہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے خواب کے برحق ہونے کی گواہی دی اور پھر حضرت بلالؓ کو اذان دینے کا حکم دیا لہذا اس سے اس کا وجوب ثابت ہوا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نبی اکرمؐ نے ہمیشہ فرض نمازوں کے لیے اذان و اقامت پر مداومت فرمائی ہے۔ اور آپ کی یہ مداومت ہمیشگی، وجوب کی دلیل ہے۔ تاہم فقہاء اس کے عدم وجوب پر کوئی دلیل نہ مل جائے، جہاں یہاں نہیں ہے۔

ب۔ اذان و اقامت کا طریقہ اذان اسی معروف و متواتر طریقے کے مطابق دی جاتی ہے کہ جو مسلمانوں میں ہمیشہ سے رائج و مستداول ہے۔ اور اکثر علماء کے نزدیک اس میں نہ کوئی اضافہ ہے اور نہ کوئی کمی، البتہ بعض فقہانے اس پر کچھ اضافہ کیا اور بعض نے اس میں کچھ کمی کی ہے۔ امام مالکؒ اذان کی ابتدا پر قیاس کرتے ہوئے اذان کا اختتام ”اللہ اکبر“ پر کرنے کے قائل ہیں۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مذکورہ روایت سے ہے کہ اس میں اختتام ”لا الہ الا اللہ“ پر ہوتا ہے۔ اور حکم اذان کی بنیاد چونکہ انہیں کی روایت پر ہے، لہذا ان کی بیان کردہ مقدار ہی معتبر ہو گئی۔ اور امام مالکؒ یہاں جس روایت کا حوالہ دیتے ہیں۔ وہ ”غریب“ ہے، لہذا اسے خاص طور پر کسی ایسے واقعے کے متعلق جس میں ابتلائے عام ہو، قبول نہیں کیا جاسکتا، بلکہ ایسے موقعوں پر تو مشہور روایت پر ہی مدار رکھا جاتا ہے جبکہ ہماری ادبی بیان کردہ روایت مشہور ہے، لہذا اس پر عمل ہونا چاہیئے۔ اسی طرح بعض کے ہاں اذان و اقامت کی ابتدا میں فقط دو بار اللہ اکبر کہا جائے۔ یہی امام ابو یوسفؒ سے بھی روایت ہے۔ انہوں نے اسے ”شہادتین“ پر قیاس کیا ہے کہ جس طرح شہادتین کو دو، دو مرتبہ دہرایا جاتا ہے۔ تو اسی طرح ”اللہ اکبر“ کو بھی دو ہی بار دہرانا چاہیئے ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مذکورہ روایت سے ہے، جس میں تکبیر کو دو سانسوں میں چار بار دہرایا گیا ہے۔ نیز جیسا کہ حضرت ابو محمدؒ و ابو یوسفؒ کے کہ مکرر میں مقرر کردہ مؤذن تھے، فرماتے ہیں کہ:

”مجھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کے انیس کلمات تعلیم دیئے۔ اور اقامت کے سترہ۔“
ایسا اسی وقت ممکن ہے کہ جب تکبیر کو دو مرتبہ دہرایا جائے۔ اور جہاں تک شہادتین پر قیاس کرنے

کا تعلق ہے۔ تو ہم اس کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ ہمارے مسلک کے مطابق ہر دو تکبیروں کو دو سانسوں میں ادا کرنا ایسا ہی ہے، جیسے وہ ایک ہی کلمہ ہو لہذا تکبیرات کو شہادتین کی طرح دو سانسوں میں چار مرتبہ دہرایا جانا چاہیئے۔

اسی طرح امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اذان میں ترجیع ہے یعنی موزن اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰہُ اور اَشْهَدُ اَنْ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللّٰہِ کو پہلے دو بار آہستہ کہے، اور پھر دو بار انہیں با آواز بلند کہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابو محمد درثہؒ کی روایت ہے کہ ان سے حضورؐ نے فرمایا تھا کہ ”ان دونوں کو لوٹ کر دوبارہ با آواز بلند کہو“۔ حبیب کہ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؒ کی مذکورہ حدیث سے ہے کہ جس میں ترجیع نہ تھی یہی حضرت ابو محمد درثہؒ کی روایت ہے تو وہ ابتدائے اسلام کا واقعہ ہے، اس لیے کہ جب حضرت ابو محمد درثہؒ نے حضورؐ کے سامنے اذان دی تو چونکہ وہ ابھی ابھی مسلمان ہوئے تھے، لہذا انہوں نے تکبیر کو تو چار مرتبہ دو سانسوں میں اونچی آواز سے ہی کہا۔ لیکن جب وہ شہادتین پر پہنچے۔ تو ان کی آواز پست ہو گئی۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ ایسا انہوں نے کافروں کے ڈر سے کیا تھا۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ وہ جہیر الصوت و بلند آواز والے شخص تھے اور زمانہ جاہلیت میں وہ اونچی آواز سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو گایاں دیا کرتے تھے، اس لیے جب وہ شہادتین پر پہنچے تو ان کو شرم آئی، اس لیے ان کی آواز پست ہو گئی، اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اپنے قریب بلایا، ان کے کان مروڑے۔ اور پھر فرمایا کہ اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰہُ اور اَشْهَدُ اَنْ مُحَمَّدًا رَسُوْلُ اللّٰہِ کو دوبارہ کہو اور اونچی آواز سے کہو تاکہ اس پر کفار کو غصہ آئے یعنی اگر اس پر کفار کو غصہ آتا ہے تو اتار ہے۔“

اور اقامت میں اکثر علماء کے نزدیک اذان کی طرح دو دو بار ہی کلمات کا اعادہ ہے مگر امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک ”قد قامت الصلوة کو دو مرتبہ اور اس کے سوا ہر کلمے کو ایک ایک بار کہنے کا حکم ہے۔ ان کی دلیل حضرت انس بن مالکؓ کی ایک روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ:

حضرت بلالؓ کو حکم دیا گیا کہ وہ اذان کو دو دو مرتبہ اور اقامت کو ایک ایک بار کہیں۔“ — ظاہر حکم دینے والے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے۔ جب کہ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؒ کی مذکورہ روایت سے ہے کہ اس میں مذکور ہے کہ آسمان سے اترنے والے (فرشتے) نے پہلے اذان دی پھر وہ تھوڑی سی دیر بظہر، اور پھر اس نے قد قامت الصلوة کو دوبارہ اضافہ کے ساتھ ”وہی کلمات دو دو مرتبہ اعادہ کیے؛ اسی طرح ہم نے اوپر جو ”حدیث ابی محمد درثہؒ“ نقل کی ہے، اس میں بھی اقامت کے سترہ کلمات کا ذکر ہے اور ایسا اسی وقت ممکن ہے کہ جب اقامت کے کلمات کو دو دو بارہ دہرایا جائے، چنانچہ حضرت ابراہیم الخفئیؒ فرماتے ہیں کہ شروع زمانہ اسلام میں اقامت کو دو دو مرتبہ ہی پڑھا جاتا تھا، تا آنکہ یہ لوگ (بنو

امیہ، اُگئے، تو انہوں نے اگر اقامت کو ایک ایک مرتبہ کہنا شروع کر دیا۔ مگر اس قسم کا جھوٹ کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اس روایت میں حضرت ابراہیم الخفّیؒ نے اشارۃً ایک ایک بار اقامت کہنے کو بدعت قرار دیا ہے۔ جب کہ محولاً بالا حدیث میں اقامت کے کلمات کو جو شفع (دو دو مرتبہ) اور ایثار (ایک ایک مرتبہ سے) کہنے کا ذکر ملتا ہے۔ تو اس سے مراد حقیقت اذان اور سانس ہیں یعنی اذان کے ہر کلمے کو دو دو سانسوں میں اور اقامت کے ہر کلمے کو ایک ایک سانس میں ادا کیا جائے، اس سے حقیقی "شفع" اور ترا مراد نہیں ہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

ج. تثنیہ کی حقیقت: جہاں تک تثنیہ کا تعلق ہے۔ تو اس پر یہاں تین عنوانات کے تحت بحث ہوگی:

۱۔ شریعت میں تثنیہ کی حقیقت

۲۔ اس کا مشروع مقام۔

۳۔ اور اس کا وقت۔

۱۔ شریعت میں تثنیہ کی حقیقت: امام محمدؒ کتاب الصلوٰۃ میں تحریر فرماتے ہیں کہ "میں نے

(امام ابو حنیفہؒ سے) پوچھا کہ فجر کی نماز میں تثنیہ کا کیا حکم ہے۔ تو فرمایا کہ پہلے تثنیہ اذان کے بعد فقط: الصلوٰۃ خیر من النوم۔ پر مشتمل ہوتی تھی۔ مگر پھر لوگوں نے یہ تثنیہ پیدا کر لی۔ حالانکہ وہی بہتر (حسن) ہے۔" تو انہوں نے یہاں تثنیہ کی تشریح اور اس کا وقت تو بیان کر دیا۔ لیکن موجودہ تثنیہ کی نہ تو تشریح کی اور نہ اس کے وقت کا ذکر کیا ہے (امام محمدؒ نے) اس کی تشریح الجامع الصغیر میں بیان کی ہے اور اس کے وقت کا بھی ذکر کیا ہے۔ فرمایا کہ:

وہ تثنیہ جو لوگ اذان اور اقامت کے درمیان نماز فجر میں کرتے ہیں۔ یعنی حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح کو دو مرتبہ کہتے ہیں تو یہ ایک اچھی بات ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے جو "محدث" وضع کردہ یا بدعت ہے، اس لئے کہ قرار دیا ہے تابعین کے زمانے میں وضع کیا گیا تھا اور اسے انہوں نے "حسن" (عمدہ) کہا وہ اس لیے کہ اسے مسلمانوں نے اچھا سمجھا کہ جیسا کہ فرمان ہو ہی ہے،

ماداه المومنون حسن فہو عند اللہ حسن بات کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے حسن و مارآہ المومنون قبیحاً نزدیک بھی اچھی اور حسن کو مسلمان برا سمجھیں فہو عند اللہ قبیح۔ وہ اللہ کے ہاں بھی بری ہوگی۔

۲۔ تثنیہ کا موقع و محل: تثنیہ کا پہلا موقع تو اکثر علماء کے نزدیک نماز فجر ہے گو بعض علماء

اقوال میں سے ایک قدیم قول ہے البتہ انہوں نے اپنے قول جدید میں تثنیہ کا مکمل طور پر انکار کیا ہے ان کے قول اول کی دلیل یہ ہے کہ فجر کی نماز کی طرح نماز عشاء کا وقت بھی نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے۔ لہذا نماز فجر کی طرح اس وقت بھی اضافی اعلان کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب کہ ان کے قول جدید

کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو محمد ورثہ کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان سکھائی۔ تو کل انیس کلمات تھے ان میں تثنویب شامل نہ تھی۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن زید کی روایت میں بھی تثنویب کا ذکر نہیں ملتا جب کہ ہماری دلیل حضرت بلالؓ کے واسطے سے عبدالرحمن بن ابی لیلیٰؓ کی روایت کردہ حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

يا بلال! ثوب في المقجر ولا تشوب
في غير هذا

لہذا امام شافعیؒ کے دونوں اقوال ہی باطل ہیں؛ نیز حضرت عبدالرحمن بن زیدؓ بن اسلم اپنے والد سے نقل فرماتے ہیں کہ:

”ایک دفعہ حضرت بلالؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی اطلاع دینے تشریف لائے تو آپؐ کو سوتے پایا، تو انہوں نے فرمایا ”المصلوة خیر من النوم“ نماز نیند سے بہتر ہے، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ سنا تو فرمایا کہ یہ کتنا اچھا جملہ ہے، اسے تو اپنی اذان میں شامل کر لے۔“

اسی طرح حضرت انس بن مالکؓ فرماتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں تثنویب فقط ”المصلوة خیر من النوم“ پر مشتمل تھی۔“

اور ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابو محمد ورثہ کو جو اذان سکھائی تھی، یا فرشتے نے خواب میں جو تعلیم دی، وہ اصل اذان تھی جس میں یہ اضافی اعلان موجود نہ تھا، اور امام شافعیؒ نے نارسخہ کو نماز فجر پر قیاس کرنے کا جواز کر کیا ہے، وہ درست نہیں۔ اس لیے کہ صرف نماز فجر کا وقت ہی نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے۔ بخلاف دوسرے اوقات کے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء سے قبل سونے کی اور عشاء کے بعد قعے کہانیاں بیان کرنے کی ممانعت فرمائی ہے جبکہ مذکورہ تثنویب سے بظاہر جگہ تا مقصود ہوتا ہے۔

اور جہاں تک حدید ”تثنویت“ کا تعلق ہے تو اس کا موقع محل بھی نماز فجر ہی ہے اور اس کا وقت اذان اور اقامت کے مابین ہے جس کا طریقہ یہ ہے کہ مؤذن اذان کے بعد حی علی الصلوة اوحی علی الفلاح کہے جیسا کہ الحامی مع الصغیر میں بیان کیا گیا ہے۔ الایہ کہ ہمارے مشائخؒ فرماتے ہیں۔ کہ یہ تثنویب تمام نمازوں میں کہی جاسکتی ہے۔ اس لیے کہ ہمارے زمانے میں لوگوں پر غفلت کا قلبہ ہے دنیا میں انہماک اور دینی کاموں میں سستی پہلے سے زیادہ بڑھ گئی ہے، لہذا ہمارے زمانے کی تمام نمازیں صحابہ کرامؓ کے دور کی نماز فجر کی مانند ہیں۔ لہذا اعلان میں یہ اضافہ نیکی اور تقویٰ پر تعاون پر مبنی ہونے کی بناء پر مستحسن سمجھا جائے گا۔ اسی لیے امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میرے خیال اگر مؤذن اذان کے بعد یہ الفاظ کہے تو کوئی مضائقہ نہیں۔

السلام علیک ایہا الامیر ورحمة الہیہ علیہم۔ آپؐ پر اللہ تعالیٰ کی رحمت

اللہ و برکاتہ حی علی الصلوٰۃ اور برکت نازل ہو، آؤ نماز کی طرف آؤ
حی علی الفلاح الصلوٰۃ یرحمک فلاح کی طرف نماز! (کا وقت ہو گیا ہے)
اللہ آپ پر رحم فرمائے۔

کیونکہ رعایا کے فلاحی کاموں میں مشغولیت کے باعث ان کے لیے خصوصی اعلان کی ضرورت ہوتی ہے۔ پھر تثنیہ ہر شہر میں وہاں کے معروف و متداول طریقے کے مطابق ہونی چاہیئے۔ مثلاً یا تو حی علی الصلوٰۃ اور حی علی الفلاح (تمنخ) کے ساتھ اور یا پھر الصلوٰۃ الصلوٰۃ (نماز نماز) یا قامت قامت (نماز کھڑی ہو گئی) کے الفاظ کے ساتھ یا ”بایک نماز یا ایک نماز جیسا کہ اہل بخارا کرتے ہیں، اس لیے کہ تثنیہ ایک اطلاع ہے اور اطلاع متعارف طریقے کے مطابق ہی دی جاسکتی ہے۔
رہا اس کا وقت، تو ہم نے قدیم اور جدید دونوں تثنیات کے اوقات بیان کر دیے ہیں۔
واللہ الموفق۔

فصل (دوم) اذان کے امور مسنونہ

اذان کی سنتوں کی درحقیقت دو اقسام ہیں:

- ۱۔ نفس اذان کی سنتیں۔
 - ۲۔ مؤذن کے لیے امور مسنونہ۔
- تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ اذان کی سنتیں: اذان کی کئی سنتیں ہیں:

- ۱۔ اذان کو چہرہ ازبخی آواز کے ساتھ کہا جائے؛ اس لیے کہ اس سے اصل مقصد لوگوں کو اطلاع دینا ہے، چنانچہ اسی بنا پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبد اللہ بن زیدؓ سے فرمایا تھا کہ یہ اذان بلالؓ کو سکھا دو۔ کیونکہ تمہاری نسبت ان کی آواز زیادہ اونچی اور لمبی ہے۔ اسی لیے افضل یہ ہے کہ مؤذن ایسی جگہ کھڑے ہو کر اذان کہے، جہاں سے مسجد کے ہمایوں کو اذان کی آواز زیادہ دور تک سنائی دیتی ہو جیسے مثلاً مئذن وغیرہ میں۔ تاہم خواہ مخواہ تکلف اور مشقت کیساتھ آواز نکالنا مناسب نہیں، اس لیے کہ اس صورت میں بعض عوارض، مثلاً آواز کے پھٹنے وغیرہ کا احتمال ہو سکتا ہے، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ اُسے مروی ایک روایت سے اس مضمون پر روشنی پڑتی ہے۔ کہ انہوں نے حضرت ابو محمدؓ سے یا بیت المقدس کے مؤذن سے جو بڑے تکلف سے اذان کی آواز نکال رہے تھے۔ فرمایا تھا کہ:

”کیا تجھے یہ ڈر نہیں کہ تیرا مریطا (ناف سے لے کر بغل تک کا حصہ) ٹوٹ (متاثر ہو) جائے گا۔“

اسی طرح اقامت کو اذان کی نسبت سہولت آواز کے ساتھ کہا جائے، کیونکہ اس کا مقصد محض اطلاع دینا ہے۔ اذان دینا نہیں۔

۲۔ اذان کی دوسری سنت یہ ہے کہ اذان کے ہر کلمے میں سکتہ (آواز کا انقطاع) کیا جائے لیکن اقامت کے ہر دو کلمات میں وقفہ کرنے کے بجائے، انہیں ملا کر ایک ہی کلمہ بنا دیا جائے کیونکہ اذان کا جو مقصد ہے یعنی اطلاع دینا۔ وہ وقفہ کیے بغیر پورا نہیں ہو سکتا، مگر اقامت کا مقصد اس کے بغیر ہی پورا ہو جاتا ہے۔

۳۔ اذان کو ترسل کے ساتھ (ٹھہر ٹھہر کے) اور اقامت کو حدر (تیزی سے) کہا جائے۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا:

اِذَا اَذَّنْتَ فَتُرْسِلْ وَاِذَا اَقَمْتَ فَاحْدِدْ جب تو اذان پڑھے۔ تو ترسل کر اور جب دنی روایۃ فاحذم دنی روایۃ اقامت کے، تو حدر کیا کر، دوسری روایت میں ہے کہ حذم یا حذف اختیار کیا کر مراد تیزی سے پڑھنا ہے۔

علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اذان شور شرابے کے وقت میں، دور والے لوگوں کے لیے اطلاع دینے پر مشتمل ہوتی ہے اور چونکہ یہ بات ترسل (ٹھہر ٹھہر کر ادائیگی) میں ہی زیادہ مؤثر طریقے سے حاصل ہوتی ہے، جب کہ اقامت وہاں پر موجود لوگوں کے لیے نماز کھڑی ہونے کی اطلاع ہوتی ہے۔ جو حدر (تیزی سے ادائیگی) سے حاصل ہو جاتی ہے، لہذا ایسے ہی کرنا چاہیے تاہم اگر وہ دونوں میں حدر کرے، تو مقصد حاصل ہو جانے کے باعث ایسا کرنا بھی جائز ہوگا۔

۴۔ اذان اور اقامت کے الفاظ کو ترتیب سے ادا کرنا بھی سنت ہے، حتیٰ کہ اگر وہ کسی کو پہلے اور کسی کو بعد میں ادا کر دے، تو اسے پہلے کہے ہوئے کلمے کو چھوڑ دینا، اور ترتیب کے مطابق پہلے آنے والے کلمے کو پہلے اور بعد میں آنے والے کو بعد میں ادا کرنا چاہیے، کیونکہ وہ کلمہ اپنے موقع محل پر نہیں کہا گیا، لہذا وہ لغو ہوگا، اسی طرح اگر اس نے نماز فجر کی اذان اور اقامت کے درمیان تثنیٰ شروع کر دی۔ اور پھر اس نے گمان کیا کہ وہ تو اقامت کہہ رہا ہے، پھر اسے نماز شروع کرنے سے پہلے یاد آجائے۔ تو افضل یہ ہے کہ ترتیب کی رعایت رکھتے ہوئے وہ اقامت کو از سر نو دوبارہ کہے اور اس بات کی دلیل کہ ترتیب کی رعایت رکھنا سنت ہے، یہ ہے کہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے ہی اسے مرتب شکل میں پیش کیا تھا۔ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذنین سے مروی ہے کہ انہوں نے بھی ہمیشہ اسے ترتیب کے مطابق پڑھا۔ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ نماز میں ترتیب فرض ہے، تو چونکہ اذان بھی نماز کے مشابہہ ہے، لہذا اس میں بھی ترتیب سنت ہوگی، (۱) ایک اور سنت یہ ہے کہ اذان اور اقامت کے کلمات کو یکے بعد دیگرے موالات (تسلسل) کے ساتھ جائے۔ اس لیے کہ آسمان سے نازل

ہونے والے فرشتے بھی ایسے ہی کیا تھا۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے مؤذن کا عمل بھی یہی رہا ہے چنانچہ اگر وہ اذان دے رہا ہو اور اسے یہ گمان ہو جائے کہ وہ اقامت کہہ رہا ہے، پھر فراغت کے بعد سے اصل حقیقت معلوم ہو۔ تو اسے چاہیے کہ وہ اذان کا اعادہ کرے اور اقامت نئے سرے سے کہے۔ تاکہ دونوں کے مابین موالات قائم رہے؛ اسی طرح اگر وہ اقامت کہہ رہا ہو اور اسے یہ گمان ہو جائے کہ وہ اذان کہہ رہا ہے۔ تو افضل یہ ہے کہ وہ اذان کا اعادہ کرے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا؛ اسی طرح اگر اذان اور اقامت کے دوران میں اس پر ایک گھڑی کے لیے بیوشی طاری ہو جائے، یا وہ مرجائے، یا اسلام سے مرتد ہو جائے الیاذ باللہ اور پھر مسلمان ہو جائے، یا اس کا وضو جاتا رہے، تو وہ وضو کے لیے چلا جائے۔ تو افضل یہ ہے کہ اذان کو از سر نو کہا جائے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اسی طرح افضل یہ ہے کہ اگر اثنائے اذان اقامت میں اسے حدیث لاحق ہو جائے تو وہ پہلے انہیں مکمل کر لے اور پھر وہ وضو کر کے نماز ادا کر لے اس لیے کہ جب اذان اقامت کو بے وضو شروع کرنا جائز ہے۔ تو اس کو جاری رکھنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ اور اگر اس نے اذان دی اور پھر وہ اسلام سے مرتد ہو گیا۔ تو اگر لوگ چاہیں، تو اذان کا اعادہ کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اذان ایک خالص عبادت ہے۔ اور چونکہ ارتداد سے عبادات اکارت ہو جاتی ہیں۔ لہذا اس کی یہ اذان کا لعدم شمار ہوگی، تاہم اگر لوگ چاہیں، تو اس کا اعتبار کر سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اذان کا اصل مقصد تو نماز کی اطلاع دینا ہے اور یہاں یہ مقصد پورا ہو گیا ہے اسی طرح مؤذن کے لیے اثنائے اذان اقامت میں بات چیت کرنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ اس سے موالات (تسلسل) کی سنت کا ترک لازم آتا ہے۔ علاوہ ازیں ایسے بھی کہ اذان خطبے کی طرح ایک عظیم القدر ذکر ہے، لہذا ایسا کرنا اس کی حرمت کے منافی ہوگا۔ اسی طرح اثنائے اذان و اقامت میں سلام کا جواب دینا بھی مکروہ ہے۔ مگر سفیان ثوری فرماتے ہیں۔ کہ سلام کا جواب دینے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لیے کہ سلام کا جواب فرض ہے۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ اس سے چونکہ اذان سے فراغت میں تاخیر ہونے کا امکان ہے (لہذا یہ مکروہ ہے) ایک اور سنت یہ ہے کہ انہیں قبلہ رو ہو کر کہا جائے۔ اس لیے کہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے انہیں ایسے ہی کہا تھا۔ اور اسی پر امت کا اجماع بھی ہے اور اگر وہ قبلہ رو ہو کر کھڑا نہ ہو، تو تب بھی اذان جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس سے اصل مقصد یعنی اطلاع دینا حاصل ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ ایسا کرنا سنت متواترہ کے خلاف ہے، لہذا یہ مکروہ ہوگا۔ البتہ حلی علی الصلوٰۃ اور حلی علی الفلاح کے موقع پر اپنے چہرے کو دائیں بائیں گھمانا سنت ہے۔ جیسا کہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے بھی ایسے ہی کیا تھا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان کلمات میں عام لوگوں سے خطاب ہے، لہذا ان کو اطلاع دینے کے لیے ان کی جانب چہرہ کرنا چاہیے جیسے نماز کے دوران میں سلام پھیرتے وقت ایسے ہی کیا جاتا ہے۔ ایسا کرتے وقت ضروری ہے کہ اس کے پاؤں دبیں بٹھ رہیں۔ تاکہ اس حالت میں بھی اس کا جسم اپنی بساط کی حد تک، قبلہ رو رہے جس طرح نماز

علماء بھی سوکاتب ہے، جس میں گناہ کے بجائے نیکان ثابت ہو گیا ہے۔ ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

میں سلام پھیرتے وقت، جسم کو قبلہ رو رکھتے ہوئے، محض چہرے کو دائیں بائیں پھیرا جاتا ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی ایسے ہی کرنا چاہیے؛ پھر اگر وہ صومعہ میں ہو، تو اگر تودہ تنگ ہو، تو وہ اپنی جگہ ٹکائیے اس لیے کہ گھومنا کوئی ضروری تو نہیں۔ اور اگر صومعہ کشادہ ہو، تو اگر وہ اس میں اتنا گھوم جائے کہ وہ اپنا چہرہ اس کے پہلوؤں سے باہر نکال سکے۔ تو یہ بہتر ہوگا۔ اس لیے کہ اگر صومعہ کشادہ ہو، تو اس وقت صحیح طور پر اطلاع دینا ممکن نہیں ہو تا۔ جب تک کہ وہ اس میں گھوم نہ جائے، (تہ تکبیر یعنی اللہ اکبر کو اذان میں آخری حرف پر سکون کے ساتھ پڑھا جائے۔ جیسا کہ فرمان نبوی ہے کہ: ”اذان تو جزم ہے“) اسی طرح سنت ہے کہ وہ اذان میں لحن (لہجہ) نہ لگائے، جیسا کہ مروی ہے کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے پاس آیا۔ اور کہا کہ میں آپ سے اللہ کے لیے محبت کرتا ہوں۔ تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ میں اللہ کے لیے تم سے بغض رکھتا ہوں۔ اس نے پوچھا کہ آپ مجھ سے بغض کیوں رکھتے ہیں۔ فرمایا کہ تمہارے متعلق مجھے یہ روایت پہنچی ہے کہ تم اذان میں گانے کا لہجہ بناتے ہو، جہاں تک الفاظ کو بھاری آواز میں ادا کرنے کا تعلق ہے۔ تو اس کی اجازت ہے۔ اس لیے کہ ایسا کرنا دو نقات میں سے ایک لغت ہے (وہاں اسی طرح مسنون ہے کہ مغرب کے سوا باقی تمام نمازوں کی اذان اور اقامت کے مابین وقفہ کیا جائے، اس لیے کہ ان دونوں کا جو مقصد ہے، یعنی اطلاع کرنا، وہ وقفہ کیے بغیر پورا نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ مغرب کے علاوہ دوسری نمازوں میں نماز یا خاموش بیٹھنے کے ساتھ وقفہ کرنا مستحب اور وقفہ نہ کرنا مکروہ ہے۔ اس حکم کی بنیاد اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت بلالؓ سے اس ارشاد مبارک پر ہے کہ:

”اذان بظہر مظهر کہ اور اقامت تیزی کے ساتھ کہا کرو دوسری روایت کے مطابق اقامت جلدی کہا کرو۔ اور اذان اور اقامت کے ساتھ اتنا وقفہ ہونا چاہیے کہ جس میں کھانا کھانے والا شخص کھانے سے اور پانی پینے والا شخص پانی پینے سے۔ اور رس پھوٹنے والا حب تک رس پھوٹنے سے فارغ نہ ہو جائے، اور تم اس وقت تک نہ کھڑے ہو جب تک کہ مجھے نہ دیکھ لو۔“

علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ اذان دو روئے لوگوں کو بلانے کے لیے ہوتی ہے۔ لہذا ان کے حاضر ہونے کے لیے وقفہ ہونا ضروری ہے۔ پھر ظاہر روایت میں اس وقفہ کی مقدار بیان نہیں ہوئی۔ البتہ حسن بن زریادؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ فجر کی اذان اقامت کے مابین (کم از کم) بیس آیات کے مطابق فاصلہ کیا جائے اور نماز فجر میں اتنا کہ جس میں چار رکعات ادا کرنا ممکن ہو، جن میں سے ہر رکعت میں دس دس آیات پڑھی جاسکتی ہوں۔ اور مغرب کی نماز میں تین آیات پڑھنے کے برابر کھڑے ہو کر وقفہ کرنا چاہیے اور نماز عشاء میں نماز ظہر کے مساوی وقفہ ہونا چاہیے، یہ مقدار شرعی طور پر ضروری نہیں ہے، بلکہ مناسب یہ ہے کہ مستحب وقت کی رعایت رکھتے ہوئے اتنا وقفہ کیا جائے جس میں لوگ حاضر ہو سکتے ہوں۔ رسی نماز مغرب، تو جیسے ہاں اس میں نماز کے ساتھ وقفہ نہ کیا جائے۔ جب کہ امام شافعیؒ باقی نمازوں پر قیاس کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس موقع پر بھی دو ہلکی ہلکی رکعتیں ادا کر کے فاصلہ

کیا جائے۔ ہمارا استدلال اس حدیث نبوی سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:
 بین کل اذانین صلوة لمن شاء براذان اور اقامت کے مابین جو شخص
 الا المغدب۔ چاہے نماز ادا کرے، سوا نماز مغرب کے۔

کہ اس بارے میں یہ روایت نص صریح ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز مغرب کی بنیاد تعمیل
 (جلدی ادا کرنے) پر ہے۔ جیسا کہ حضرت ابویوب انصاریؓ بنی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت
 کرتے ہیں کہ:

”میری امت اس وقت تک بھلائی پر رہے گی جب تک کہ وہ نماز مغرب کو تارے چمکنے
 تک مؤخر نہ کرے گی۔“

اور چونکہ اذان و اقامت کے مابین نماز پڑھنا نماز مغرب کو مؤخر کرنے کا موجب ہوتا ہے۔ لہذا یہاں
 نماز کے ساتھ وقفہ نہ کیا جائے۔ تو کیا بیٹھ کر وقفہ کیا جائے؟ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کی بھی اجازت
 نہیں ہے۔ جب کہ صاحبین کے ہاں حسن طرح جمعہ کے دو خطبوں کے مابین خفیف سا جلسہ کیا جاتا ہے اسی
 طرح اس موقع پر بھی خفیف سا جلسہ کر لیا جائے۔ انکی دلیل یہ ہے کہ وقفہ کرنا سنت ہے۔ لیکن چونکہ اس نماز کیساتھ وقفہ برائے
 نماز کی تو اجازت نہیں ہے۔ لہذا سنت پوری کرنے کیلئے تھوڑی دیر کیلئے بیٹھ کر وقفہ کر لیا جائے۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ
 ہے کہ نماز مغرب کے وقت ”جلسہ کرنا“ اسے مؤخر کرنا ہے، جو مکروہ ہے۔ تو اس وقت جب نماز کے
 ساتھ بھی وقفہ نہیں کیا جاسکتا تو غیر نماز کے ساتھ تو بدرجہ اولیٰ وقفہ کرنا جائز نہ ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے
 بھی کہ چونکہ اذان اور اقامت کو ہم ملا دینا مکروہ ہے اور نماز مغرب کو مؤخر کرنا بھی مکروہ ہے، لہذا
 ان دونوں کراہتوں سے خفیف وقفہ کر کے بچنا ممکن ہے۔ اور چونکہ ”ترسل“ و ”دھذف“ اور ”جلسہ“ کی
 کی ہیئت میں بیٹھ کر وقفہ کرنا نماز مغرب کو مؤخر کرنے کا باعث ہوتا ہے۔ لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔

ب۔ مؤذن کے لیے امور مسنونہ: مؤذن کے لیے حسب ذیل امور مسنون ہیں ۱۔ مؤذن

مکروہ ہوگی۔ اس لیے کہ اگر وہ اذان یا اقامت بلند دے گی، تو وہ معصیت کی اور اگر سست آواز کے ساتھ
 دے گی تو ”ترک سنت“ کی مرتکب ہوگی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اسلاف کے زمانے میں عورتوں
 کی اذان کا زواج نہ تھا، لہذا ان کی اذان تھی چیز (یعنی بدعت) ہے اور فرمان نبویؐ ہے کہ ”بہر نئی صبح
 کردہ خبی بدعت ہے تاہم اگر اس نے اپنے گھر کے افراد کو اطلاع دینے کے لیے اذان کہی، تو جائز ہوگی
 سخی کہ اصل مقصد یعنی اطلاع ہو جانے کے باعث اس کے دہرانے کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ مگر امام
 ابوحنیفہؒ سے مروی ہے کہ امانہ کرنا مستحب ہے؛ اسی طرح مسجد اربعہ کی اذان اگرچہ جائز ہے حتیٰ کہ
 ظاہر روایت کے مطابق، مقصد یعنی اطلاع ہو جانے کے باعث، اس کے دہرانے کی بھی ضرورت

نہیں ہوتی۔ لیکن پھر بھی یاغ شخص کی اذان افضل ہے۔ اس لیے کہ وہ حرمتِ اذان کی زیادہ بہتر رعایت رکھ سکتا ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت فرماتے ہیں کہ ”میرے نزدیک نابالغ لڑکے کی اذان مکروہ ہے۔ اس لیے کہ لوگ اس کی اذان کے عادی نہیں ہوتے۔ اور رہی بے سمجھ بچے کی اذان، تو وہ جائز نہیں۔ لہذا اس کا اعادہ کیا جانا چاہیے، کیونکہ جو آواز بے شعوری سے برآمد ہوا اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔ جیسے پرندوں کی آوازیں وغیرہ (۲) مؤذن کا عاقل ہونا؛ لہذا دیوانے اور ایسے مدہوش شخص کی جو سمجھ سے عاری ہو اذان جائز نہیں ہوتی، اس لیے کہ اذان ایک عظیم القدر ذکر ہے اور چونکہ مذکورہ افراد کا اذان دینا اس کی تعظیم کے منافی ہے لہذا ان کی اذان جائز نہ ہوگی تو کیا ان کی وی ہوئی اذان کا اعادہ کیا جائے؟ ظاہر روایت میں ہے کہ ”میرے نزدیک ان دونوں کی وی ہوئی اذان کا اعادہ زیادہ پسندیدہ ہے۔ اس لیے کہ دیوانہ اور مدہوش آدمی اکثر زبان بکتے رہتے ہیں۔ لہذا لوگوں پر ان کی اذان کا معاملہ مشتبہ رہے گا، اور انہیں صحیح اطلاع نہ ہو سکے گی (۳) اذان دینے والے شخص کا متقی ہونا؛ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے :

الامام منا من والمؤذن موتمن۔ امام منا من اور مؤذن امانت دار ہوتا ہے اور امانت کی صحیح ادائیگی متقی شخص کے سوا کوئی دوسرا شخص نہیں کر سکتا؛ (۴) مؤذن کے لیے سنت نبوی کا عالم ہونا؛ اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے :

یومکم اقدوکم ویؤذن لکم تمہاری امامت تم میں سے سب سے اچھا قاری کر لے اور اذان تم میں سے بہترین شخص دے۔

اور لوگوں میں سے بہترین لوگ علماء ہی ہیں، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اذان کی سنتوں کی رعایت کوئی عالم شخص ہی رکھ سکتا ہے۔ اسی لیے غلام، بدو اور ولد الزنا (حرامی) کی اذان اگرچہ جائز ہے کیونکہ اس سے اطلاع دینے کا اصل مقصد حاصل ہو جاتا ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ کوئی دوسرا شخص اذان دے۔ اس لیے کہ غلام اپنے آقا کی خدمت میں مصروف رہنے کے باعث اوقات کی رعایت نہیں رکھ سکتا؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اکثر اوقات اس پر جہالت غالب ہوتی ہے اور اسی طرح بدو اور ولد الزنا پر بھی جہالت غالب ہوتی ہے۔ (۵) مؤذن کو اوقاتِ نماز کا علم ہونا؛ اسی لیے اذان دینے کے لیے بینا نابینا کی نسبت زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ نابینا کو خود تو اوقاتِ نماز کا علم ہو نہیں سکتا اور کسی دوسرے کا اسے ان سے باخبر کرنا مشکل ہے، لیکن بایں ہمہ اگر اس نے اذان کہی، تو چونکہ اس سے اطلاع دینے کا مقصد پورا ہو جاتا ہے اور دوسرا کوئی شخص اسے اوقاتِ نماز سے باخبر کر سکتا ہے۔ لہذا اس کی اذان جائز ہوگی۔ جیسا کہ حضرت ابن ام مکتومؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک مؤذن بھی نابینا تھے (۶) مؤذن کا اذان دینے پر مواظبت (ہیشگی) اختیار کرنا؛ اس لیے بھی کہ کبھی کبھار اذان دینے والے کی آواز کی نسبت ہمیشہ اذان دینے والے کی آواز سے زیادہ بہتر طریقے سے اطلاع کا مقصد پورا ہوتا ہے۔ لہذا یہی افضل ہوگا۔ تاہم اگر ”بازار کا کوئی دوکاندار“ اپنے محلے کی مسجد میں رات یا دن کی کسی

نماز کی اذان کہہ دے، تو جائز ہوگا، اس لیے کہ بازار کے دوکاندار کے لیے ”معاش“ (کاروبار) کی ضرورت کے پیش نظر ہر نماز کے لیے اپنے محلے میں آنا اور اذان دینا تکلیف کا موجب ہو سکتا ہے۔ (۷) مؤذن کا اپنی انگلیاں اپنے کانوں میں ڈال لینا۔ اس لیے کہ حضورؐ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا تھا:

”جب تو اذان دینے لگے، تو اپنی انگلیاں کانوں میں ڈال لیا کر، اس لیے کہ اس سے آواز زیادہ اونچی اور لمبی ہو جاتی ہے۔“

اس حدیث میں آیت نے حکم بھی بیان فرمادیا اور اس کی حکمت، یعنی حصول مقصد میں مبالغہ کرنا بھی بیان فرمادی، لیکن اگر کوئی شخص ایسا نہ کرے، تو اذان جائز ہوگی، اس لیے کہ اطلاع کا مقصد اس کے بغیر بھی پورا ہو جاتا ہے۔ اور حسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں۔ کہ احسن یہ ہے کہ اذان اور اقامت میں انگلیاں کانوں میں ڈال لی جائیں، اور اگر وہ اپنے ہاتھ اپنے کانوں پر رکھ لے۔ تو یہ خوب (حسن) ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ اگر ایک ہاتھ بھی کان پر رکھ لیا۔ تو خوب (حسن) ہوگا (۸) مؤذن کا با وضو ہونا، اس لیے کہ یہ ایک عظیم القدر ذکر ہے، تو طہارت کے ساتھ اس کی ادائیگی تعظیم کے زیادہ قریب ہے۔ اور اگر وہ طہارت کے بغیر اذان کہہ دے، مثلاً یہ کہ وہ بے وضو ہو، تو اذان جائز، مگر مکروہ ہوگی، حتیٰ کہ ظاہر روایت کے مطابق اس کے اعادے کی بھی ضرورت نہ ہوگی، مگر حسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اس کا اعادہ کیا جائے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اذان نماز کے ساتھ مشابہت رکھتی ہے۔ اس لیے نماز کی طرح اسے بھی قبلہ رو کھڑے ہو کر ہی کہا جاتا ہے۔ لہذا جس طرح نماز حالت حدث میں درست نہیں ہوتی، اسی طرح جو عمل نماز کے مشابہ ہو، وہ بھی بلا وضو، مکروہ ہوگا۔ جب کہ ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ حضرت بلالؓ کبھی کبھار بغیر وضو کے بھی اذان کہہ دیا کرتے تھے۔ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ جب حدیث قرآن مجید کی تلاوت سے مانع نہیں ہے۔ تو اذان سے تو بدرجہ اولیٰ مانع نہ ہوگا یہ تو اذان دینے کا حکم ہے۔ اور اگر کوئی شخص بغیر وضو کے اقامت کہہ دے تو ظاہر روایت میں اس کے متعلق یہ موقف اختیار کیا گیا ہے کہ اس سلسلے میں اذان اور اقامت یکساں حیثیت رکھتے ہیں اور نکھا ہے، کہ بے وضو شخص کی اذان اور اقامت دونوں کہہ سکتا ہے مگر امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ بے وضو کی اقامت مکروہ ہوگی۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ سنت سے معلوم ہوا ہے کہ نماز اور اقامت باہم منقل ہیں لہذا دونوں میں فاصلہ کرنا مکروہ ہے۔ بخلاف اذان کے۔ تاہم اگر حالت حدث میں اقامت کہہ دی جائے تو اس کا اعادہ نہ کیا جائے اس لیے کہ اس کا اعادہ مشروع (جائز) نہیں ہے بخلاف اذان کے، کہ اس کا اعادہ جائز ہے۔ اور حالت جنابت میں اذان کہنا ظاہر روایت کی رو سے مکروہ اور قابل اعادہ ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ کے مطابق، چونکہ اس سے اطلاع کا مقصد پورا ہو جاتا ہے، لہذا اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں۔ یہاں ظاہر روایت کا مسلک ہی درست ہے۔ اس لیے کہ جنابت کا اثر منہ میں بھی ظاہر ہوتا ہے لہذا یہ اثر عظیم القدر والے ذکر کے منافی ہوگا۔ جیسے کہ یہ تلاوت قرآن سے بھی مانع ہے، بخلاف حالت حدث کے۔ اسی طرح اقامت کہنا بھی جنابت کے ساتھ مکروہ

ہے، لیکن اس کا اعادہ نہ کیا جائے جیسا کہ اوپر گدراذان جب بھی بیجا امت نماز کیلئے دی جائے تو مؤذن کو کھڑا ہونا چاہیے۔ اور بیٹھ کر اذان کہنا مکروہ ہے، اس لیے کہ آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے نے بھی ایک دیوار پر کھڑے ہو کر ہی اذان کہی تھی اسی طرح مسلمانوں میں یہ اذان اسی طرح متواتر و متداول ہے، لہذا اس کا تارک آسمان سے نازل ہونے والے فرشتے کے طریقے اور اجماع امت کا مخالف ہونے کی بنا پر گناہگار ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مکمل اطلاع تو کھڑے ہو کر ہی دی جاسکتی ہے، تاہم اگر کوئی بیٹھ کر اذان کہ دے، تو چونکہ اطلاع کا مقصد پورا ہو جاتا ہے، لہذا اذان جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے خود اپنے لیے بیٹھ کر اذان دی، تو مضائقہ نہیں، اس لیے کہ اس صورت میں اصل مقصد سنت کی رعایت رکھنا ہے اطلاع دینا نہیں۔ اور مسافر کے لیے سواری پر سوار رہتے ہوئے اذان دینے میں کوئی عسوج نہیں جیسا کہ مروی ہے، کہ حضرت بلالؓ کبھی کبھار سفر میں سواری پر ہی اذان کہ دیا کرتے تھے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اسے سفر میں بالکل اذان چھوڑنے کی بھی اجازت ہے۔ لہذا سواری پر سے اذان دینے کی تو بدرجہ اولیٰ اجازت ہوگی۔ لیکن اقامت کہنے کے لیے اسے سواری سے نیچے اتر آنا چاہیے، جیسا کہ مروی ہے کہ "حضرت بلالؓ نے سواری پر اذان دی، پھر انہوں نے زمین پر اتر کر اقامت کہی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ اقامت نیچے اتر کر نہیں کہے گا، تو اقامت اور نماز کے درمیان اترنے کی بنا پر وقفہ ہو جائے گا جو باعث کراہت ہوگا۔ تاہم مقیم کے لیے سواری پر اذان دینا ظاہر روایت کے مطابق مکروہ ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ سے مروی روایت کی رو سے اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ پھر مؤذن آیا اقامت کو اپنی جگہ کھڑے رہ کر ختم کرے۔ یا چلتے ہوئے؟ اس میں مشائخ کے باہین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں، کہ مؤذن اقامت کو اپنی جگہ کھڑے رہ کر ختم کرے، خواہ اقامت کہنے والا امام ہو، یا کوئی اور شخص ہو۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے۔ جبکہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ چلتے ہوئے اسے مکمل کر سکتا ہے۔

فقہ ابو جعفر الہمدانی سے منقول ہے کہ جب وہ "قد قامت الصلوٰۃ" پر پہنچے۔ تو اسے اختیار ہے چلے وہ چلے اور چاہے وہ رکا ہے خواہ اقامت کہنے والا امام ہو۔ یا کوئی اور شخص ہو، اسی قول کو امام شافعیؒ اور فقہ ابواللیث نے بھی قبول کیا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ سے مروی قول ہی زیادہ قرین صحت ہے۔

(۹) مؤذن کا ایک ہی مسجد میں اذان کہنا کیونکہ دو مسجدوں میں اذان دینا اور نماز ایک مسجد میں ادا کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ جب وہ پہلی مسجد میں نماز ادا کر چکا ہے، تو اب اس کی دوسری مسجد میں۔ دوسری اذان نفل ہوگی، اور نفل اذان شریعت میں جائز نہیں ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز فائض کے ساتھ مخصوص ہے، جبکہ وہ شخص دوسری مسجد میں نفل نماز ادا کرے گا، لہذا اس کے لیے یہ مناسب نہیں ہے، کہ وہ لوگوں کو فرض نماز کی طرف دعوت دے اور وہ خود ان کے ساتھ ان میں شریک نہ ہو سکے۔

(۱۰) جو شخص اذان دے، اسی کا اقامت کہنا، اور اگر کوئی دوسرا شخص اقامت کہے، تو اگر اس سے مؤذن کو تکلیف ہوتی ہو، تو اس کا اقامت کہنا مکروہ ہوگا، کیونکہ کسی مسلمان کو تکلیف دینا مکروہ ہے، اور اگر اس سے اسے تکلیف نہ ہوتی ہو، تو مکروہ نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک خواہ اسے تکلیف ہو یا نہ ہو، بہر صورت مکروہ ہے۔ ان کی دلیل "ان خودای" کی روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

"ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ کو کسی کام سے بھیج دیا اور مجھے

اذان کہنے کا حکم دیا۔ تو میں نے اذان کہہ دی۔ اسی اثنا میں حضرت بلالؓ بھی آگئے، انہوں نے اقامت کہنا چاہی، تو آپؐ نے انہیں اس سے روک دیا، اور فرمایا کہ ”خوصداۃ نے اذان دی ہے اور جو شخص اذان دے وہی اقامت کہے“

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی مذکورہ بالا روایت سے ہے کہ انہوں نے جب حضورؐ کو اپنا خواب سنایا، تو آپؐ نے ان سے فرمایا کہ بلالؓ کو اذان سکھا دو، اور پھر بلالؓ نے اذان دی اور پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کو اقامت کہنے کا حکم دیا، چنانچہ انہوں نے اقامت کہی، نیز مروی ہے کہ حضرت ابن امّ مکتومؓ اذان دیا کرتے تھے اور حضرت بلالؓ اقامت کہتا کرتے تھے۔ اور کبھی کبھار اذان حضرت بلالؓ دیتے اور اقامت ابن امّ مکتومؓ کہہ دیا کرتے تھے؛ جبکہ امام شافعیؒ کی نقل کردہ روایت کا پس منظر یہ تھا کہ اس سے مؤذن اخوصداۃ کو گمانی ہوتی تھی، جیسا کہ مروی ہے کہ اخوصداۃ ابھی نئے نئے مسلمان ہوئے انہیں اذان و اقامت کہنے کا شوق تھا؛ (۱۱) اذان محض رضائے خداوندی کے لیے کہنا اور اس پر کوئی اجرت نہ لینا؛ کیونکہ مؤذن کو اس پر اجرت لینا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ عبادت الہی پر اجرت لینا ہے جو جائز نہیں۔ اس لیے کہ ہر انسان عبادت محض اپنے لیے ہی کرتا ہے۔ لہذا اسے اس پر معاوضہ لینے کی اجازت نہیں، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اس پر اجرت لے سکتا ہے، یہ مسئلہ کتاب الاجارات کے مسائل میں سے ہے؛ اس عنوان پر ایک خصوصی حدیث بھی ملتی ہے جس کے راوی حضرت عثمان بن ابی العاص ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ:

”مجھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری وصیتیں فرمائیں۔ ان میں یہ بات بھی شامل تھی۔ کہ میں لوگوں کو ہلکی نماز پڑھایا کروں اور میں نماز کے لیے کوئی ایسا مؤذن مقرر کروں جو اس پر اجرت نہ لے۔“

تاہم اگر علاقے کے لوگوں کو اس کی کوئی ضرورت معلوم ہو اور وہ اس کی بغیر کسی شرط کے امداد کر دیں، تو یہ درست (حسن) ہے، اس لیے کہ اس سے تعلق حسن سلوک اور صدقہ کرنے اور موقع محل کے مطابق انسان کو اس کے احسان کا بدلہ دینے سے ہے اور یہ سب باتیں جائز ہیں۔ واللہ اعلم۔

(ج) اذان دینا کہاں ضروری (واجب) ہے؛ ان پنجگانہ فرض نمازوں کے لیے ہی اذان

میں باجماعت ادا کرنا مستحب ہے۔ لہذا نماز جنازہ میں نہ تو اذان ہے اور نہ ہی اقامت؛ کیونکہ وہ درحقیقت باقاعدہ نماز نہیں ہے اس لیے کہ اس میں ارکان نماز میں سے فقط بعض یعنی قیام تو شامل ہے، مگر اس میں قراءت، رکوع، سجدہ اور قعدہ وغیرہ نہیں پائے جاتے، لہذا وہ باقاعدہ نماز نہیں؛ اسی طرح نوافل کے لیے بھی اذان اور اقامت ثابت نہیں، اس لیے کہ اذان تو اوقات نماز کے آنے کی اطلاع ہوتی ہے، جبکہ اوقات صرف فرض نمازوں کے ساتھ مخصوص ہیں، لہذا جو اذان اصل کے لیے کہی جائے گی، وہ اذان اس کے تابع کے لیے بھی کافی ہوگی؛ اسی طرح سنتوں کے لیے بھی اذان اور اقامت جائز نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ علیٰ ہذا القیاس دتروں کے لیے بھی اذان اور اقامت

نہیں کہی جاتی۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ سنت ہیں، لہذا وہ دوسری مسنون نمازوں کی طرح عشاء کے ہی جامع ہوں گے اور امام ابو حنیفہؒ کے ہاں وہ اگرچہ واجب ہیں، مگر چونکہ واجب نماز فرض نماز سے مختلف تھی ہے اور اذان فقط فرض نمازوں کے لیے ہی ثابت ہے، لہذا وتروں کے لیے جائز نہ ہوگی، اسی طرح عیدین، سورج گرہن، چاند گرہن اور مستسقاء کی نمازوں وغیرہ کے لیے بھی اذان ثابت نہیں، کیونکہ یہ سب نمازیں فرض نہیں۔ اسی طرح عورتوں بچوں اور غلاموں کی جماعت کے لیے بھی اذان اور اقامت مشروع نہیں، کیونکہ ان کی جماعت مستحب نہیں جیسا کہ فرمان نبوی ہے کہ:

لیس علی النساء اذان ولا اقامة۔ عورتوں پر نہ تو اذان دینا واجب ہے اور نہ ہی اقامت کہنا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب ان پر جماعت کی پابندی ضروری نہیں، تو اذان اقامت کی پابندی تو بدرجہ اولیٰ نہ ہوگی اور نماز جمعہ میں اذان اور اقامت دونوں ضروری ہیں، کیونکہ وہ ایک ایسی فرض نماز ہے کہ جسے باجماعت ادا کرنا مستحب ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک یوم جمعہ کا اصل فریضہ وقت تو نماز ظہر ہی ہے اور جمعہ تو نماز ظہر کا قائم مقام ہے، جبکہ بعض ائمہ کے ہاں اصل فرض تو گو جمعہ ہی ہے، مگر چونکہ وہ نماز ظہر کی نسبت زیادہ مؤکد ہے، حتیٰ کہ اس کی وجہ سے نماز ظہر کا چھوڑنا واجب ہے اور جب اذان و اقامت نماز ظہر کے لیے واجب ہیں تو وہ اس کیلئے تو بدرجہ اولیٰ واجب ہوں گی۔ پھر جمعہ کے دن وہی اذان معتبر ہوتی ہے، جو امام کے منبر پر بیٹھ جانے کے بعد کہی جاتی ہے چنانچہ اسی اذان کا جواب دینا اور سنتا واجب ہے، نہ کہ اس اذان کا جو منارہ مسجد پر سے کہی جاتی ہے، اکثر علماء کا یہی قول ہے۔ مگر حسن بن زیادؒ کہا کرتے تھے کہ ”اصل معتبر اذان تو مینار والی ہی ہے، کیونکہ نماز جمعہ کی اصل اطلاع اسی سے ہوتی ہے، لیکن صحیح قول اکثر علماء ہی کا ہے۔ اس لیے کہ حضرت سائب بن یزید سے مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکرؓ نو عمرؓ کے زمانوں میں جمعہ کی فقط ایک ہی اذان ہوا کرتی تھی، اور یہ اس وقت دی جاتی تھی، جب امام منبر پر بیٹھ جاتا تھا، پھر جب حضرت عثمانؓ بن عفان کی خلافت کا زمانہ آیا اور لوگوں کی کثرت ہو گئی، تو حضرت عثمانؓ نے دوسری اذان ارتداد یعنی مینار پر سے کہنے کا حکم دیا۔“

بقول بعض الزوراء مدینہ منورہ میں ایک مقام کا نام تھا، میدان عرفات میں نماز عصر نماز ظہر کے ساتھ اسی کی اذان کے ساتھ پڑھی جاتی ہے، اور نماز عصر کے لیے علیحدہ اذان نہیں کہی جاتی۔ کیونکہ وہ نماز اس دن ظہر کے وقت میں پڑھنا ہی افضل ہے، لہذا ظہر کی اذان و اقامت دونوں نمازوں کے لیے ہی کہی جاتی ہے۔ اسی طرح جب مقام مزدلفہ میں نماز مغرب نماز عشاء کے ساتھ ادا کی جاتی ہے، تو ان دونوں کے لیے بھی ایک ہی اذان کافی ہوتی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن ان دونوں صورتوں میں فرق ہے وہ یہ کہ پہلی دونوں نمازوں (ظہر و عصر) کے لیے ایک اذان اور دوامتیں ہیں مگر بعد کی دونوں نمازوں (مغرب و عشاء) کے لیے ہمارے تین ائمہ کرامؒ کے نزدیک ایک ہی اذان اور ایک ہی اقامت کافی ہے،

جبکہ امام زفرؒ کے مطابق مؤخر الذکر نمازوں میں بھی ایک اذان اور دو اقامتیں کہی جانی چاہئیں، جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں اس موقع کے لئے دو اذانیں اور ایک اقامت ہے۔ جیسا کہ اس کی تفصیل کتاب المناسک میں بیان ہوگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر آدمی گھر میں اکیلے نماز ادا کرنا چاہے، تو روایت الاصل کی رو سے، اگر وہ محلے کی اذان اقامت پر اکتفا کرے، تو جائز ہوگا۔ جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے علقمہ اور اسودؓ تابعی کو اذان اور اقامت کے بغیر نماز پڑھائی اور فرمایا، ہمارے لئے محلے کی اذان اقامت ہی کافی ہے۔ تو انہوں نے اپنے اس ارشاد میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے، کہ محلے کی اذان اقامت محلے کے ہر فرد کی جانب سے واقع ہو جاتی ہے۔ اور اسی بنا پر ان میں سے ہر شخص پر محلے کی مسجد میں حاضر ہونا ضروری قرار پاتا ہے۔ ابن ابی مالک امام ابو یوسفؒ کے واسطے سے امام ابو حنیفہؒ کا، ان لوگوں کی بابت، شہر میں [۱۵۳] کسی مکان میں، یا کسی گھر کی مسجد میں نماز ادا کرنا چاہتے ہوں، اور انہیں آس پاس کی اذان و اقامت کا علم ہو جائے یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ ان کی نماز تو جائز ہوگی، لیکن وہ اسے چھوڑنے کے باعث گنہگار ہوں گے۔ گویا انہوں نے اکیلے شخص کے نماز پڑھنے اور باجماعت نماز میں فرق کیا ہے کیونکہ محلے کی اذان افراد کے لئے تو کافی ہو سکتی ہے۔ لیکن جماعت کے لئے کافی نہیں ہو سکتی۔ یہ تو مقیم لوگوں کا حکم ہے۔ رہے مسافر تو ان کے لئے بھی افضل یہی ہے کہ وہ اذان دیں۔ اقامت کہیں۔ اور باجماعت نماز ادا کریں۔ اس لئے کہ اذان اور اقامت ہر مستحب جماعت کے لوازم میں سے ہیں۔ اور سفر کی وجہ سے چونکہ ان سے باجماعت نماز کا حکم ساقط نہیں ہوتا، لہذا اس کے لوازم بھی ساقط نہ ہوں گے۔ اگر وہ باجماعت نماز پڑھیں۔ اور اذان نہ دیں، مگر اقامت کہہ دیں، تو ان کی جماعت درست ہوگی، اور مکروہ بھی نہ ہوگی، البتہ اگر وہ اقامت کو بھی چھوڑ دیں، تو یہ بات ان کے لئے باعث کراہت ہوگی۔ بخلاف اہل شہر کے کہ اگر وہ اذان کے بجائے محض اقامت پر اکتفا کر لیں، تو ان کے لئے ایسا کرنا بھی مکروہ ہوگا۔ کیونکہ سفر تو رخصت کا سبب ہے اور چونکہ اس کی بنا پر ان سے نصف نماز بھی ساقط ہو گئی ہے، لہذا ان سے دو اذانوں میں سے ایک اذان بھی ساقط ہو جائے گی۔ مگر چونکہ ثبوت کے لحاظ سے اقامت زیادہ مؤکد ہے۔ لہذا سفر کے باعث اذان تو ساقط ہو جائے گی، مگر اقامت ساقط نہ ہوگی، اس حکم کی بنیاد حضرت علیؓ سے مروی ایک روایت پر ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”مسافر کو اختیار ہے، چاہے وہ اذان اور اقامت دونوں کہے اور چاہے وہ اذان کے

بجائے محض اقامت پر کفایت کرے، اور اذان نہ کہے“

جبکہ شہر والوں کے حق میں رخصت کا کوئی سبب نہیں پایا جاتا، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ

اذان تو نماز کے وقت کی اطلاع پر ہوتی ہے۔ تاکہ لوگ نماز کے لئے آجائیں اور سفر میں چونکہ سب لوگ

پہلے ہی موجود ہوتے ہیں۔ اور اس کے بغیر ہی بھی اصل مقصد پورا ہو جاتا ہے، لہذا ان کے لئے وہاں یہ

بات باجماعت کراہت نہ ہوگی۔ بخلاف شہر کے کہ یہاں چونکہ لوگ صنعت و حرفت وغیرہ میں مشغولیت

کے باعث، ادھر ادھر متفرق ہوتے ہیں۔ جنہیں نماز کے وقت کے آنے کا بروقت یہ نہیں چلتا، لہذا

ان کو اذان کے ذریعے اطلاع نہ دیتا مکروہ ہوگا، بخلاف "اقامت" کے کہ اقامت تو محض نماز شروع ہونے کی اطلاع ہوتی ہے، جس میں مقیم افراد اور مسافروں کے مابین کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ تاہم اگر کوئی مسافر اکیلے ہو۔ تو اگر وہ اذان چھوڑ دے تو مضائقہ نہیں۔ اور اگر وہ اقامت بھی چھوڑ دے تو ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اور اگر کوئی مقیم اپنے گھر میں نماز ادا کر رہا ہو، اور وہ اذان اور اقامت دونوں چھوڑ دے، تو اس کے لئے کماہت نہ ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ محلہ کی اذان چونکہ محلے کے ہر فرد کی جانب سے واقع ہوتی ہے، لہذا محلے کے ہر فرد کی جانب گویا معنوی طور پر اذان واقع ہو جاتی ہے لیکن حالت سفر میں چونکہ مسافر کے لئے کسی اور طرف سے، نہ اذان دی جاتی ہے اور نہ اقامت لہذا وہاں یہ حکم نہ ہوگا، الا یہ کہ زحمت اور آسانی کے لئے، اس سے اذان تو ساقط ہو جاتی ہے، مگر اس کے لئے اقامت کہنا ضروری ہوگا۔

اور اگر کسی مسجد میں اذان اور اقامت کے ساتھ نماز پڑھی جائے، تو آیا دوبارہ اس مسجد میں اذان اقامت کے ساتھ نماز ادا کرنا مکروہ ہے؟ یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ مسجد ایسی ہوگی کہ جس نے نماز متعین ہوں گے، اگر تو اس کے نمازی متعین ہوں، اور ان نمازیوں کے علاوہ اور نمازی اذان اور اقامت کے ساتھ اہل محلہ سے قبل نماز ادا کر لیں۔ تو اہل مسجد کے لئے، اذان اقامت کا اعادہ مکروہ نہ ہوگا۔ اور اگر اسی مسجد کے نمازی اذان اور اقامت کے ساتھ اس مسجد میں نماز ادا کر لیں۔ تو اب باقی نمازیوں یا دوسرے لوگوں کے لئے اس میں اذان اور اقامت کا اعادہ پکروہ ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہاں بھی اذان اور اقامت کا اعادہ مکروہ نہیں۔ اور اگر وہ مسجد ایسی ہے کہ جس کے نمازی متعین نہیں مثال کے طور پر وہ مسجد کسی شارع عام پر ہو۔ تو وہاں اذان اور اقامت کا اعادہ مکروہ نہ ہوگا۔ اس حکم کی بنیاد درحقیقت ایک اور مسئلے پر ہے، وہ یہ ہے کہ آیا مسجد میں دوبارہ جماعت کرنا مکروہ ہے یا نہیں؟ تو اس کے متعلق بھی مذکورہ بالا تفصیل اور اختلاف پایا جاتا ہے؛ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ دوسری جماعت اس وقت مکروہ ہے کہ جب دوسری جماعت کے شرکاء کی تعداد زیادہ ہو، لیکن اگر دوسری جماعت میں شریک لوگوں کی تعداد تین یا چار افراد پر مشتمل اور وہ مسجد کے کسی کونے میں کھڑے ہو کر جماعت کرالیں۔ تو ان کی نماز مکروہ نہ ہوگی۔ جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ دوسری جماعت اسی وقت مکروہ ہے کہ جب اس کے لئے باقاعدہ لوگوں کو بلایا جائے اور مجمع اکٹھا کیا جائے، ورنہ دوسری جماعت مکروہ نہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

"ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد میں باجماعت نماز ادا فرمائی، جب آپ نماز سے فارغ ہو گئے، تو ایک شخص آیا اور اس نے اکیلے نماز ادا کرنا چاہی، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کوئی شخص ہے، جو اسے مدد دے، حضرت ابو بکرؓ نے فرمایا کہ یا رسول اللہ میں تیار ہوں چنانچہ وہ ان کے ساتھ کھڑے ہو گئے اور ان کے ساتھ مل کر نماز ادا کی۔"

کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے یہ باجماعت نماز کے اعادے کا حکم ہے اور آپ مکروہ بات کا حکم نہیں دے سکتے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جس طرح مسجد کے حق کی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح جماعت کے حق کی ادائیگی بھی لازم ہے، چنانچہ اگر لوگ گھروں میں اکیلے اکیلے نماز ادا کرنا شروع کر دیں، اور مسجدوں کو خالی چھوڑ دیں تو وہ گناہگار ہوں گے اور مسجد کا حق چھوڑنے

کے باعث قیامت کے روزان کا محاسبہ کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ مسجدوں میں اکیلے اکیلے نماز ادا کر لیا کریں اور باجماعت نماز چھوڑ دیں، تو باجماعت نماز چھوڑنے کے باعث وہ گناہگار ہوں گے، لہذا جن دیگر افراد نے مسجد کا حق ادا نہیں کیا، تو ان پر اس مسجد میں باجماعت نماز ادا کر کے اس کا حق ادا کرنا ضروری ہوگا، بنا بریں ان کی یہ جماعت مکروہ نہ ہوگی، جس کی مزید دلیل یہ ہے کہ شارع عام پر واقع مسجد میں دوسری جماعت مکروہ نہیں، تو اسی طرح یہاں بھی مکروہ نہ ہوگی۔ ہمارا استدلال حضرت عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی اپنے والد سے نقل کردہ روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں کہ:

”ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم انصار کے کسی باہمی جھگڑے میں مصالحت کرنے کے لیے گھر سے نکلے، پھر حبيب آپ اس کام سے فارغ ہو کر واپس آئے، تو مسجد میں نماز ہو چکی تھی آپ اپنی ایک زوجہ محترمہ کے ہاں تشریف لے گئے، جہاں آپ کی ازواج جمع ہو گئیں، تو آپ نے ان سب کو باجماعت نماز پڑھاٹی۔“

کہ اگر مسجد میں دوسری جماعت مکروہ نہ ہوتی، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جماعت کی فضیلت کے علم کے باوجود مسجد میں دوسری جماعت سے گریز نہ فرماتے۔ اسی طرح حضرت انس بن مالکؓ روایت کرتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کی جب کبھی جماعت رہ جاتی تھی تو وہ مسجد میں اکیلے نماز ادا کرتے تھے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر مسجد میں بار بار جماعت ہونے لگے، تو اس سے جماعت میں حاضری کم ہو جائے گی، اور وہ اس طرح کہ جب لوگوں کو یہ معلوم ہوگا کہ ان کی جماعت نکل جائے گی تو وہ جلدی کریں گے اور یوں جماعت میں حاضری بڑھ جائے گی، مگر جب انہیں معلوم ہوگا کہ ان کی جماعت فوت نہیں ہوگی، تو وہ تاخیر کریں گے، اور جماعت میں حاضری کم ہو جائے گی۔ اور چونکہ جماعت میں حاضری کم کرنا مکروہ ہے لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا، بخلاف ان مساجد کے جو آنے جانے والی شوارعام پر واقع ہیں، اس لیے کہ ان مسجدوں کے نمازی متعین نہیں ہوتے، لہذا ایسی مساجد میں یکے بعد دیگرے جماعت کرانے سے جماعت میں حاضری کم نہ ہوگی، اور بخلاف اس صورت کے کہ اگر کسی مسجد میں مقامی نمازیوں کے علاوہ، باہر کے لوگ باجماعت نماز ادا کر جائیں، کہ اس سے بھی معمول کی حاضری پر کوئی اثر نہیں پڑتا، اس لیے کہ

اذان کا انتظار کرتے ہیں۔ اور اس کی اذان سن کر ہی حاضر ہوتے ہیں، نیز اس لیے بھی کہ یہاں مسجد کے حق کی بھی ادائیگی باقی رہے گی، کیونکہ مسجد کے حق کا پورا کرنا اس کے اصل نمازیوں کا کام ہے، جیسا کہ مسجد کے محنت امام اور مؤذن مقرر کرنا وغیرہ انہیں کے ذمہ ہوتا ہے۔ تو اسی طرح مسجد کا حق ادا کرنا بھی انہیں کے ذمہ ہوگا، اور یہاں پہلی جماعت میں کم حاضری کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا، اس لیے کہ اس کی ذمہ داری بھی پہلے نمازیوں پر ہی ہے، کہ انہوں نے مسجد کے اصل نمازیوں کا انتظار نہیں کیا، اور اجنبی ہونے کی بناء پر ان کا انتظار کرنا ان پر ضروری بھی نہیں تھا۔ رہی مذکورہ بالا حدیث، تو وہ امام شافعیؒ کے لئے حجت نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ یہ ایک جزوی قصہ ہے، جو مکروہ نہیں، مکروہ تو اس وقت ہوتا ہے کہ جب لوگوں کو باقاعدہ اس کے لئے بلایا جائے اور مجمع اکٹھا کیا جائے، بلکہ یہ حدیث تو خود امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے، اس لیے کہ آپ نے ان میں سے ایک شخص کے سوا کسی کو اس کے ساتھ شامل ہونے کا حکم نہیں دیا حالانکہ سب حاضرین کو ہی حصول ثواب کی ضرورت تھی، جبکہ امام شافعیؒ نے جس قیاس کا

یہاں ذکر کیا ہے، وہ بھی درست نہیں، اس لئے کہ مسجد کا حق اس انداز میں ادا کرنا، جس سے جماعت میں حاضری کم ہو جائے، باعث کراہت ہے۔

اور اذان اور اقامت کے حکم میں ادا اور قضا نمازیں یکساں حیثیت رکھتی ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ فوت شدہ نماز یا تو نماز پنجگانہ میں سے ہوگی یا پھر وہ نماز جمعہ ہوگی۔ اگر تو وہ نماز پنجگانہ میں سے کوئی نماز ہو، تو اگر وہ ایک ہی نماز قضا ہوئی ہو، تو اسے اذان اور اقامت کے ساتھ قضا کیا جائے۔ اسی طرح اگر کسی گروہ کی ایک نماز قضا ہو جائے۔ تو وہ اس کی اذان اور اقامت کے ساتھ قضا کریں۔ امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو اقوال مروی ہیں؛ ایک قول کی رو سے وہ اذان اور اقامت کے ساتھ اور دوسرے قول کے مطابق وہ فقط اقامت کے ساتھ نماز ادا کریں۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے کہ جنگ احزاب کے موقع پر ایک دن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں قضا ہو گئیں، تو آپؐ نے انہیں بغیر اذان اور اقامت کے قضا کیا۔ نیز لیلۃ التعریس کی حدیث میں بیان کیا گیا ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس وادی سے کوچ فرما گئے، توجیب سورج خاصا اونچا ہو گیا، تو آپؐ نے حضرت بلالؓ کو اقامت کہنے کا حکم دیا۔ جس کے بعد آپؐ نے نماز ادا فرمائی کہ اس موقع پر آپؐ نے حضرت بلالؓ کو اذان دینے کا حکم نہیں دیا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اذان تو وقت آنے کی اطلاع ہوتی ہے۔ اور یہاں ایسی کسی اطلاع کی ضرورت نہیں۔ ہمارا استدلال حضرت ابو قتادہ الانصاریؓ کی روایت کردہ حدیث لیلۃ التعریس سے ہے، کہ وہ فرماتے ہیں:

”میں خود بھی اس غزوے یا سرے میں آنحضرتؐ کے ہمراہ تھا۔ توجیب آخر شب کا وقت ہوا تو ہم سو گئے، پھر ہم اس وقت تک بیدار نہ ہوئے جب تک کہ سورج کی حرارت نے ہمیں جگانہ دیا، تو ہم میں سے ہر شخص اس پر بڑا خوف زدہ اور دہشت زدہ تھا، تا آنکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بیدار ہو گئے، تو آپؐ نے فرمایا کہ اس وادی سے کوچ کر جاؤ۔ اس لئے کہ یہ شیطان کی وادی ہے، چنانچہ ہم وہاں سے چل پڑے اور دوسری وادی میں جا کر پڑاؤ کر دیا، پھر جب سورج خاصا اونچا نکل آیا، اور لوگ اپنی حوائج ضروریہ سے فارغ ہو گئے، تو آنحضرتؐ نے حضرت بلالؓ کو اذان کہنے کا حکم دیا۔ پھر ہم نے دو رکعتیں ادا کیں، پھر حضرت بلالؓ نے اقامت کہی، تو ہم نے نماز فجر ادا کی۔“

اسی طرح حضرت عمران بن حصینؓ نے بھی اس قصے کو اسی طرح روایت کیا ہے، نیز اصحاب الاہمام ابو یوسفؒ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک متصل سند کے ساتھ یہ روایت نقل کرتے ہیں، کہ جب غزوہ احزاب کے موقع پر کفار سے معرکہ آرائی میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی چار نمازیں قضا ہو گئیں، تو آنحضرتؐ نے حضرت بلالؓ کو ان میں سے ہر ایک کے لیے اذان اقامت کہنے کا حکم دیا، چنانچہ بیان کیا گیا ہے کہ پہلے نماز ظہر کے لیے اذان اور اقامت کہی گئی، پھر نماز عصر کے لیے، پھر نماز مغرب اور پھر اسی طرح نماز عشاء کے لئے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قضا کو ادا کے مطابق ہی پڑھنے کا حکم ہے اور یہاں چونکہ یہ نماز اذان اور اقامت کے ساتھ ہی قضا ہوئی ہے، لہذا اسے اسی طرح قضا کیا جائے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے مسلک کا ”شب تعریس“ اور غزوہ احزاب کی روایات سے دور کا بھی واسطہ نہیں

اس لیے کہ صحیح روایت کے مطابق ان دونوں موقعوں پر اذان و اقامت دونوں کی گئی تھیں، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی : اگر کسی کی متعدد نمازیں قضا ہو جائیں۔ تو اگر ان میں سے ہر ایک کے لیے اذان اور اقامت کہی جائے، تو یہ بہتر ہے، اور اگر پہلی نماز کے لیے تو اذان و اقامت دونوں کا اہتمام کر لیا جائے اور دوسری نمازیں فقط اقامت کے ساتھ ہی ادا کر لی جائیں، تو تب بھی جائز ہوگا۔ جیسا کہ غزوہ خندق میں قضا شدہ نمازوں کی قضا کے بارے میں آپ سے مروی روایات میں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض روایات میں ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے اذان و اقامت کا اہتمام کیا گیا۔ جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر آئے ہیں۔ اور بعض روایات میں ہے کہ آپ نے پہلی نماز تو اذان و اقامت کے ساتھ ادا فرمائی تھی۔ اور بعد کی تمام نمازیں فقط اقامت کے ساتھ ہی ادا کی گئیں اور بعض روایات کی رو سے آپ نے تمام نمازوں کے لئے فقط اقامت پر ہی اکتفا فرمایا، اور اس میں کوئی شبہ نہیں، کہ اضافے پر مشتمل روایات پر خصوصاً عبادات کے ابواب میں، عمل کو زیادہ بہتر ہوتا ہے۔ اور اگر نماز جمعہ قضا ہو جائے، تو اس کے بجائے نماز ظہر کو اذان اور اقامت کے بغیر ادا کیا جائے۔ اس لیے کہ اذان اور اقامت اس نماز کے لیے ہوتی ہیں۔ جو نماز مستحب طریقے سے باجماعت ادا کی جائے۔ اور نماز ظہر کو، جمعہ کے دن باجماعت طریقے سے شہر میں ادا کرنا مکروہ ہوتا ہے۔ جیسا کہ حضرت علیؓ سے بھی یہی روایت ملتی ہے۔

اذان و اقامت کا وقت اذان و اقامت کے اوقات وہی ہیں جو فرض نمازوں کے اوقات ہیں، حتیٰ کہ اگر کسی نے نماز کا وقت ہونے سے پہلے اذان کہہ دی، تو جائز نہ ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس اذان کا اصل وقت ہونے کے بعد، اعادہ کیا جائے گا۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کا آخری قول یہ ہے، کہ اگر فجر کی اذان رات کے آخری حصے میں کہہ دی جائے، تو مضائقہ نہیں۔ یہی امام شافعیؒ کا بھی مسلک ہے۔ ان کی دلیل حضرت سالم بن عبد اللہ بن عمرؓ کی اپنے والد سے نقل کردہ یہ روایت ہے کہ :

”حضرت بلالؓ رات کو فجر کی اذان کہہ دیا کرتے تھے :

ایک اور روایت میں ہے، کہ حضورؐ نے فرمایا :

لَا يَنْبَغُ لَكُمْ اِذَا نَبَلَّالٌ عَنِ السُّحُورِ تَمْنِيْنَ بِلَالٍ كِي اِذَا نَسَحَرِيْ كَهَانَةٍ كَيْ مَتَعَلَقٍ

فَانَّهُ يُوْذَنُ بِلَالٍ . دھوکہ نہ دے، کیونکہ وہ رات کو ہی اذان کہہ دیتے ہیں۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ نماز فجر کا وقت مشتبہ ہوتا ہے۔ تو اگر اس کے اصل وقت کا ہی لحاظ رکھا جائے، تو اس میں دشواری پیش آنے کا احتمال ہے، بخلاف دیگر نمازوں کے اوقات کے۔ امام ابو حنیفہؒ امام محمدؒ دونوں کا استدلال اس روایت سے ہے، جو شہاد مولیٰ عیاض بن عامرؓ سے مروی ہے کہ :

”حضورؐ نے حضرت بلالؓ کو فرمایا :

لَا تُؤْذِنُ حَتَّى يَسْتَبِيْنَ لَكَ الْفَجْرُ . جب تک اس طرح نماز فجر کا وقت نہ

هكذا اذمك يده عرضا۔

واضح نہ ہو جائے، تو اذان مست کہا کر

آپ نے افق کی چوڑائی کی طرف ہاتھ لبا کرتے ہوئے حضرت بلالؓ کو سمجایا۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اذان محض نماز کا وقت ہو جانے کی اطلاع دینے کے لئے مشرک ہوئی ہے، اور چونکہ وقت آنے سے قبل وقت ہو جانے کی اطلاع دینا "کذب" ہے، اسی طرح یہ امانت میں خیانت کے بھی مترادف ہے۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤذن کو امانت دار قرار دیا ہے لہذا ایسا کرنا جائز نہ ہوگا جیسے کہ دیگر نمازوں کے لئے بھی ایسا کرنا جائز نہیں ہے، نیز اس لئے بھی کہ نماز فجر سے قبل اذان — لوگوں کو نقصان پہنچانے کا ذریعہ بھی ہوگی۔ وہ اس طرح کہ یہ ان کی نیند کا وقت ہوتا ہے، خصوصاً ان لوگوں کے لئے جو رات کے ابتدائی نصف حصے میں "نماز تہجد" ادا کر چکے ہوتے ہیں کیونکہ ہو سکتا ہے اس طرح معاملہ ان پر مشتبہ ہو جائے۔ اور ان کی نیند خراب ہو جائے لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا، جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت حسن بصری جب طلوع فجر سے قبل کوئی اذان سنتے، تو فرماتے تھے =

"یہ فارغ پیغام رساں ہیں، لیکن نماز اپنے وقت پر ہی ادا کرتے ہیں۔ اگر حضرت عمرؓ ان کو پالتے تو ان کو سزا دیتے۔"

رہے حضرت بلالؓ، تو وہ رات کے وقت نماز فجر کی اذان نہیں دیا کرتے تھے، بلکہ ان کی اذان کا مقصد کچھ اور ہی تھا جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ۱۔

لَا يَنْفَعُكُمُ مِنَ السَّحَرِ اَذَانُ بِلَالٍ
فَاِنَّهُ يَذُنُّ بِلِيلٍ لِيُوقِظَ نَائِمَكُمْ
وَيُرِدَّ قَائِمَكُمْ وَيَسْحَرِ صَائِمَكُمْ
فَعَلَيْكُمْ بِاَذَانِ ابْنِ اُمِّ مَكْتُومٍ۔

تمہیں بلال کی اذان سے سحری کھانے میں دھوکہ نہ ہو۔ اس لیے کہ وہ رات ہی کو اذان دے دیتے ہیں۔ تاکہ تم میں سے سونے والوں کو جگا دیں، گھڑے ہو کر عبادت کرنے والوں کو لوٹا دیں اور روئے داخل کو سحری کھلائیں۔ پس تم ابن ام مکتوم کی اذان کو لازم پکڑو۔

کیونکہ صحابہ کرامؓ کی دو جماعتیں تھیں۔ ایک جماعت رات کے نصف اول میں تہجد پڑھاتی اور دوسری جماعت رات کے آخری نصف حصے میں تہجد ادا کرتی تھی۔ اور ان دونوں میں حد حاصل حطر بلال کی اذان تھی جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ نماز فجر کے لئے حضرت ابن ام مکتوم طلوع فجر

لے نماز تہجد رات کی مشہور نماز کا نام ہے، اسے سونے کے بعد بھی اٹھ کر ادا کیا جاسکتا ہے اور سونے سے قبل بھی یہاں مؤخر الذکر صورت مراد ہے۔

کے بعد دوبارہ اذان دیا کرتے تھے۔ مذکورہ امث نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں اس لئے کہ صریح صادق توافق آسمان پر پوری طرح پھیلی ہوئی اور واضح ہوتی ہے جس میں کوئی اشتباہ نہیں ہوتا۔

فصل (پہلے) سامعین پر اذان کے سننے کا وجوب

اذان کے سننے والوں پر اس کا جواب دینا ضروری ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے، کہ آپ نے فرمایا:

اربع من الجفاء: من بال قاصداً
ومن مسح جبهته، قبل الفراغ
من الصلوة ومن سمع الاذان
ولم يعيب ومن سمع ذكرى ولم
يصل على۔
چار باتیں ظلم ہیں: اولاً وہ شخص جو کھڑے ہو کر
پیشاب کرے، ثانیاً وہ جو نماز سے فارغ
ہونے سے قبل اپنی پیشانی پونچھے، ثالثاً وہ
جو اذان نے اور اس کا جواب نہ دے اور
رابعاً وہ جو میرا ذکر سننے اور مجھ پر درود نہ
بیجے۔

اور اذان کا جواب یہ ہے کہ سامع مؤذن کے ساتھ خود بھی وہی الفاظ کہتا رہے، جو مؤذن کہتا ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

من قال مثل ما يقول المؤذن
غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر۔
جو کوئی وہی کہے، جو مؤذن کہتا ہے، تو اس
کے تمام اگلے پچھلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں
لہذا وہ وہی کہے، جو مؤذن کہتا ہے، البتہ حق علی الصلوٰۃ اور حق علی الفلاح کی جگہ "لا حول ولا قوۃ
الا باللہ العلی العظیم" کہے، اس لئے کہ بعینہ انہیں الفاظ کا اعادہ، لو کہ جھونک اور استہزاء کے مشابہ ہے
اسی طرح جب مؤذن الصلوٰۃ خیر من النوم کہے، تو سامع اس کا اعادہ کرنے کے بجائے "صدق
وبررت" (تو نے سچ کہا اور نیکی کماٹی) یا "وما یوجو علیہ" (یہ وہ بات ہے جس پر ارجح دیا جاتا ہے)
کہے۔ اور اذان سننے والے کو اثنائے اذان میں بات چیت کرنا منع ہے۔ اسی طرح اس وقت قرآن
مجید کی تلاوت میں بھی مشغول نہیں ہونا چاہیئے اور اذان کا جواب دینے کے سوا کوئی اور کام بھی نہیں
چاہیئے اور اگر وہ قرآن مجید کی تلاوت میں مصروف ہو، تو تب بھی اسے قرأت بند کر کے
اذان سننا اور اس کا جواب دینا چاہیئے، التلاوی میں یہی کہا گیا ہے۔ واللہ اعلم

④ واجب دوم جماعت: جماعت کے سلسلے میں ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر
مشتمل ہوگی:

- ۱۔ جماعت کا وجوب؛
 - ۲۔ کن کن افراد پر باجماعت نماز ادا کرنا واجب ہے۔
 - ۳۔ جماعت کے لیے شرکاء کی کم از کم تعداد
 - ۴۔ جس کی جماعت نکل جائے، اسے کیا کرنا چاہیے
 - ۵۔ امامت کا اہل کون ہے۔
 - ۶۔ امام کی تفصیلاً اہلیت کا بیان۔
 - ۷۔ امامت کا سب سے زیادہ استحقاق۔
 - ۸۔ امام اور مقتدی کے کھڑے ہونے کا طریقہ
 - ۹۔ نماز سے فراغت کے بعد امام کے لیے مستحب امور۔
- ۱۔ جماعت کا وجوب** اکثر مشائخ کے نزدیک "باجماعت نماز" واجب ہے، لیکن اگر خیر نے اسے سنت قرار دیا ہے، ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

کا یہ ارشاد مبارک ہے کہ:

باجماعت نماز، اکیلے نماز پڑھنے کی نسبت
تائیس درجے اور دوسری روایت کے
مطابق پچیس درجے زیادہ فضیلت رکھتی

صلاة الجماعة تفضل على صلاة
الفرد بسبع وعشرين درجة وفي
رواية نجس وعشرين درجة۔

ہے۔

کہ آپ نے باجماعت نماز کو حصول ثواب کا سبب قرار دیا ہے، جو اس کے سنت ہونے کی علامت ہے، جبکہ مشائخ کی اکثریت کا استدلال قرآن و سنت اور امت کے توارث سے ہے، قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَأَذْكُرُكُمْ مَعَ الَّذِينَ أَكْبَرُوا

اور رکوع کرو، رکوع کر لے والوں کے ساتھ۔

کہ اللہ تعالیٰ نے رکوع کرنے والوں کے ساتھ مل کر رکوع کرنے کا حکم دیا ہے اور ایسا اسی وقت ممکن ہے کہ جب رکوع میں شرکت اختیار کی جائے، تو گویا قرآن مجید میں باجماعت نماز کا حکم دیا گیا ہے اور چونکہ مطلق حکم وجوب کے لیے ہوتا ہے لہذا ایسا کرنا واجب ہو گا، سنت نبویہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسب ذیل ارشاد سے اس کا استدلال کیا جاتا ہے:

میراجی چاہتا ہے کہ میں کسی آدمی سے کہوں
کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھاے۔ پھر میں ان
لوگوں کی طرف جاؤں جو جماعت میں شامل

لَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَمُرَّ رَجُلًا يَصِلِي
بِالنَّاسِ فَأَضْرِفَ إِلَى اقْوَامٍ
تَخْلُقُوا مِنَ الصَّلَاةِ فَاحْرِقُوا

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جماعت اجتماع سے ماخوذ ہے اور کم از کم اجتماع دو آدمیوں سے ہوتا ہے، خواہ ان میں سے ایک مرد ہو، یا عورت۔ یا مسجد اور گھر کا ہو۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے علی الاطلاق دو افراد کو جماعت قرار دیا جائے۔ نیز اس لیے بھی کہ ان میں سے ہر ایک کو امام کے ساتھ ملانے سے، اجتماع کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ رہا، دیوانہ یا بے سمجھ لڑکا تو ان کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ وہ نماز کی اہلیت ہی نہیں رکھتے، لہذا ان کا وجود عدم یکساں ہوگا۔

فصل (ہفتم)

جس کی جماعت نکل جائے، اسے کیا کرنا چاہیے: اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کسی کی

جماعت نکل جائے، تو اس پر دوسری مسجد میں جا کر جماعت تلاش کرنا ضروری نہیں ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ وہ کیا کرے، ”اصل“ میں ہے کہ اگر اس کے محلے کی مسجد میں جماعت ہو جائے، تو پھر اگر اسے یہ امید ہو کہ اگر وہ دوسری مسجد میں گیا، تو اسے جماعت مل جائے گی، تو اس کا دوسری مسجد یا جماعت نماز میں شامل ہونا خوب (حسن) ہوگا، اور اگر وہ اپنے محلے کی مسجد ہی میں نماز ادا کرے، تو تب بھی اچھا ہے جس کی دلیل حضرت حسن بصری کی روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”جب صحابہ کرام کی جماعت فوت ہو جاتی تھی، تو ان میں سے بعض صحابہؓ تو اپنے محلے ہی کی مسجد میں نماز ادا کر لیتے تھے اور بعض صحابہؓ دوسری مسجد میں جماعت تلاش کرتے تھے۔“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مذکورہ دونوں صورتوں میں ایک ایک بات کی رعایت اور ایک ایک بات کا ترک لازم آتا ہے چنانچہ پہلی صورت میں محلے کی مسجد کا احترام قائم رہتا ہے، مگر جماعت کا ترک کرنا لازم آتا ہے جب کہ دوسری صورت میں باجماعت نماز کی فضیلت حاصل ہوتی ہے، مگر اپنی مسجد سے حق کا ترک کرنا لازم آتا ہے، تو چونکہ دونوں باتوں کو جمع کرنا مشکل ہے لہذا ان دونوں میں سے جس کو وہ چاہے اختیار کرے۔ القہروری فرماتے ہیں کہ اگر باجماعت نماز نکل جائے تو وہ گھر والوں کو جمع کر کے جماعت کرائے، اور اگر وہ اکیلے ہی نماز پڑھ لے، تو وہ بھی جائز ہے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ایک مرتبہ آپ انصار کے دو قبیلوں کے مابین صلح کرانے کے لیے تشریف لے گئے، تو آپ کی جماعت نکل گئی، تو آپ اپنے گھروں آئے اور گھر والوں کے ساتھ مل کر باجماعت نماز ادا فرمائی۔ یہ حدیث اس بات کی بھی دلیل ہے کہ جماعت فوت ہو جانے کی صورت میں جماعت تلاش کرنا واجب نہیں۔ اس لیے کہ اگر باجماعت نماز تلاش کرنا ضروری ہوتا، تو آپ ضرور جماعت تلاش فرماتے، بالشیخ السرخسی نے لکھا ہے کہ ہمارے زمانے میں بہتر یہی ہے کہ اگر تو وہ محلے کی مسجد میں داخل نہ ہوا ہو تو وہ باجماعت نماز تلاش کرے اور اگر وہ مسجد میں داخل ہو گیا ہو، تو وہ اپنی مسجد میں ہی نماز ادا کر لے۔

امامت کا اہل کون ہے: ہر عاقل مسلمان شخص امامت کی اہلیت رکھتا ہے۔

حتیٰ کہ غلام، بدو و جاہل، اندھے، ولد الزنا اور فاسق شخص کی امامت بھی جائز ہے، یہی اکثر علما کا مسلک ہے، جب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ فاسق آدمی کے پیچھے نماز جائز نہیں ہوتی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ امامت کرنا ایک امانت ہے۔ اور فاسق تو خیانت دار ہوتا ہے، اسی لیے وہ شہادت (گواہی) کا بھی اہل نہیں ہوتا، کیونکہ شہادت کا تعلق بھی امانت سے ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا اس ارشاد سے ہے۔

صلوا خلف کل من قال لا الہ الا اللہ صلوا نیز فرمایا: بخلف کل فاجر کے پیچھے نماز پڑھ لو، ہر مستحق اور

بہتر فاجر۔

اگرچہ یہ حدیث واللہ اعلم، جمعہ اور نماز عیدین کے لیے وارد ہوئی ہے، اس لیے کہ ان نمازوں کا تعلق امرائے ہوتا ہے، جن میں سے اکثر فاسق ہوتے ہیں، لیکن بایں ہمہ یہ روایت اپنے ظاہری الفاظ کے ساتھ ہمارے لیے زیر بحث مسئلے میں بھی محبت ہے۔ اس لیے کہ اصل اعتبار عموم الفاظ کا ہی ہوتا ہے، خصوصی شان و رود کا نہیں چنانچہ اسی بنا پر صحابہ کرامؓ مثلاً حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ اور تابعین نماز جمعہ وغیرہ حجاج بن یوسف کی اقتداء میں ادا کرتے تھے، حالانکہ وہ اپنے زمانے کا سب سے زیادہ فاسق شخص تھا۔ حتیٰ کہ حضرت حسن بصریؒ فرمایا کرتے تھے: کہ اگر ہر امت اپنے اپنے بدکردار لوگوں کو لے آئے اور ہم صرف ابو محمد (حجاج) کو پیش کر دیں، تو ہمارا پلڑا بھاری ہو جائیگا۔ ابو محمد حجاج کی کنیت ہے، اسی طرح ابو سعیدؓ بنو سعید کے ایک مولیٰ (آزاد کردہ غلام) بیان کرتے ہیں کہ جب میری شادی ہوئی، تو میں نے صحابہ کرامؓ کو بلایا جن میں حضرت ابو ذرؓ الغفاری حضرت حذیفہؓ اور ابو سعیدؓ الخدریؓ جیسے صحابہ کرامؓ موجود تھے۔ پھر جب نماز کا وقت آیا تو انہوں نے مجھے ہی امامت کے لیے آگے کھڑا کر دیا۔ تو میں نے ان کو نماز پڑھائی حالانکہ میں ان ایام میں غلام تھا۔ ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت ابو ذرؓ نماز پڑھانے کے لیے آگے ہوئے تو انہیں کہا گیا کہ آپ دوسرے کے گھر میں اس کی موجودگی میں امامت کے لیے آگے ہوتے ہیں؟ اس پر انہوں نے مجھے آگے کر دیا، تو میں نے ان سب کو نماز پڑھائی۔ حالانکہ میں ان دنوں ایک غلام تھا، یہ ایک مشہور روایت ہے۔ اسے امام محمدؒ نے کتاب المآذون میں نقل کیا ہے؛ نیز مروی ہے کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم بعض غزوات کے موقع پر حضرت ابن ام مکتومؓ کو مدینہ منورہ میں نماز پڑھانے کے لیے چھوڑ جاتے تھے۔ حالانکہ وہ نابینا تھے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ نماز کا جو ارادے ارکان کے ساتھ مشروط ہے۔ اور یہ سب لوگ اس پر قادر ہیں۔ البتہ اگر ان افراد کے علاوہ کوئی اور شخص امامت کرادے تو وہ زیادہ بہتر ہوگا۔ اس لیے کہ امامت کی بنیاد فضیلت پر ہے۔ اسی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم خود دوسروں کی امامت کراتے تھے لیکن کوئی شخص آپ کی امامت نہیں کرتا تھا، اسی طرح تمام خلفائے راشدین بھی

اپنے اپنے زمانوں میں امامت کرتے تھے؛ مزید برآں لوگ ان مذکورہ افراد کے پیچھے نماز ادا کرنے میں کوئی رغبت نہیں رکھتے، لہذا ان لوگوں کا امامت کرنا کم حاضری پر منتج ہوگا، جو مکروہ ہے؛ مزید یہ کہ امامت کی اساس علم پر ہوتی ہے، اور غلام، بدو اور ولد الزنا (حرامی) پر جہالت غالب ہوتی ہے۔ غلام پر اس لیے کہ اسے اپنے اقا کی خدمت سے ہی فرصت نہیں ملتی کہ وہ علم سیکھ سکے، جب کہ امام شافعی فرماتے ہیں، کہ اگر غلام کسی دوسرے شخص کے ساتھ علم اور پرہیز گاری میں مساوی ہو، تو امامت کرانے میں بھی وہ اس کے مساوی ہوگا، اور اس صورت میں دوسرے شخص کے پیچھے نماز اس کی نسبت مجھے زیادہ محبوب نہ ہوگی۔ امام شافعی کی دلیل ابو سعید مولیٰ ابی اسیدؓ کی مذکورہ روایت ہے، جو اس کے جواز پر دلالت کرتی ہے جس میں کوئی بحث نہیں۔ البتہ جماعت میں کم حاضری اور آزاد افراد کی نسبت غلام کی فضیلت کا کم ہونا اس کی کراہت کو ثابت کرتے ہیں۔ اس طرح اعرابی (بدو) پر جہالت کا غلبہ ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں۔

الْأَعْرَابُ أَشَدَّ كُفْرًا دُنْفًا قَادًا
أَجْدَرُ أَنْ لَا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا
أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ لَه

بدو لوگ سخت کافر اور سخت منافق
ہیں اور اس قابل ہیں کہ جو احکام اللہ
تعالیٰ نے اپنے رسول پر نازل کیے ہیں

ان سے واقف (ہی) نہ ہوں۔

کہ اعرابی سے مراد بدو ہی ہیں، جیسا کہ اعرابی ایک برا اور اعرابی اچھا نام ہے اسی طرح ولد الزنا (حرامی) پر بھی اکثر جہالت کا غلبہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اسے احکام شریعت سکھانے والا اور اس کی تربیت کا خیال رکھنے والا کوئی نہیں ہوتا؛ مزید برآں اس لیے بھی کہ امامت ایک بار امانت ہے لہذا کوئی فاسق و فاجر شخص اس ذمہ داری کے اٹھانے کا اہل نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ صحیح طریقے سے امانت کو ادا نہ کر سکے گا؛ اسی طرح ہمیں اس کو دوسرا شخص ہی قبلہ رو کرے گا، لہذا وہ قبلہ کے معاملے میں کسی دوسرے شخص کا مقلد ہوگا اور کبھی کبھار تو وہ اثنائے نماز میں قبلے سے پھر جاتا ہے۔ بنا بریں وہ امامت کے لیے قابل اعتماد نہیں ہو سکتا جیسا کہ مروی ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی آنکھیں جاتی رہیں۔ تو وہ امامت نہیں کرتے تھے اور فرمایا کرتے تھے یہ میں بھلا تباری امامت کیسے کر سکتا ہوں، حالانکہ تم مجھے سیدھا کر کے کھڑا کرتے ہو؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نابینا کے لیے نایا کی سے بچنا ممکن نہیں ہوتا۔ لہذا نابینا شخص اس کی نسبت امامت کے لیے زیادہ بہتر ہوگا۔ لایہ کہ اگر فضیلت بزرگی میں، اس مسجد کا کوئی دوسرا شخص اس کے برابر نہ ہو، تو پھر اس نابینا کی امامت زیادہ بہتر ہوگی۔ جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی جگہ حضرت ابن ام مکتومؓ کو قائم مقام بنا جایا کرتے تھے؛ اسی طرح خواہشات پرست اور بدعتی کی امامت مکروہ ہے، الامالی میں ابو یوسفؒ نے اس کی صراحت کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ”میرے نزدیک، خواہشات پرست اور بدعتی کی امامت مکروہ ہے کیونکہ اس کے پیچھے لوگ نماز ادا کرنے کی رغبت نہ رکھیں گے۔ پھر آیا بدعتی کے پیچھے

نماز جائز ہے۔ یا نہیں؛ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ بدعتی کے پیچھے نماز جائز نہیں ہوتی۔ اور المستفی میں امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی روایت نقل کی گئی ہے، کہ ان کے نزدیک بھی بدعتی کے پیچھے نماز جائز نہیں لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اگر تو اس کا یہ عمل کفر کی حد تک ہو، تو تب تو نماز جائز نہ ہوگی اور اگر کفر کی حد تک نہ ہو، تو اس کے پیچھے نماز کراہت کے ساتھ جائز ہوگی۔

اسی طرح عورت بھی ”فی الجملہ“ امامت کی اہلیت رکھتی ہے۔ چنانچہ اگر وہ عورتوں کی امامت کرائے، تو جائز ہوگی؛ اس موقع پر مناسب ہے کہ امام (عورت پہلی) صفت کے درمیان میں کھڑی ہو، جیسا کہ مردی ہے کہ اتم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ نے ایک مرتبہ عورتوں کو نماز عصر پڑھائی تو وہ ان کے درمیان میں کھڑی ہوئیں؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ عورتوں کے احکام پر دسے پر مبنی ہیں اور چونکہ ان کی امام کا ان کے درمیان میں کھڑا ہونا زیادہ باپردہ ہے لہذا یہی طریقہ بہتر ہوگا۔ البتہ ہمارے نزدیک ان کی جماعت مکروہ ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے ہاں مردوں کی طرح عورتوں کی امامت بھی مستحب ہے۔ ان کی طرف سے اس سلسلے میں کئی روایات نقل کی جاتی ہیں لیکن ہمارے نقطہ نظر سے ان روایات کا تعلق جس حکم سے ہے، وہ ائمہ اسے اسلام کا حصہ ہے جو بعد ازاں منسوخ ہو گیا تھا؛ اور جو ان عورتوں کو باجماعت نماز میں شرکت کے لیے باہر نکلنا جائز نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے نوجوان عورتوں کو گھروں سے نکلنے سے منع کر دیا تھا نیز اس لیے بھی کہ ان کے باہر نکلنے سے فتنے کا اندیشہ ہے۔ اور چونکہ فتنہ حرام ہے۔ لہذا ان کا باہر نکلنا بھی حرام ہوگا۔ رہی بوڑھی عورتیں تو ان کے متعلق ہم کسی اور مقام پر بحث کریں گے۔

اسی طرح سمجھدار بچہ بھی امامت کی اہلیت رکھتا ہے۔ مثلاً یہ کہ وہ بچوں کو نماز تراویح پڑھا سکتا ہے، بچے کا بالوں کو نماز پڑھانے کا مسئلہ، تو اس میں مشائخ کے مابین اختلاف مبہم ہے کہ گزرا جبکہ دیوانہ اور بے سمجھ بچہ تو امامت کی اہلیت سے کلی طور پر عاری ہیں کیونکہ وہ نماز کی بھی اہلیت نہیں رکھتے۔

فصل (نہم)

امامت کی تفصیلاً اہلیت کا بیان

خلاصہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کی دوسرے شخص کے لیے کسی بھی نماز میں اقتدار نہا، صحیح ہو۔ وہ اس نماز کی امامت کرانے کی بھی اہلیت رکھتا ہے ورنہ نہیں۔ رہی صحت اقتدار کی شرائط تو ان کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ واللہ الموفق۔

فصل (دہم)

امامت کا سب سے زیادہ استحقاق

اس ضمن میں غلام کی نسبت آزاد، فاسق و فاجر کی نسبت متقی، نابینا کی نسبت بینا و ولد زنا (حرامی) کی نسبت صحیح النسب اور اعرابی (بدد) کی نسبت غیر اعرابی امامت کا زیادہ حقدار ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ پھر افضل یہ ہے کہ ان میں سے سنت نبوی کا سب سے زیادہ علم رکھنے والا، سب سے زیادہ پرہیزگار، قرآن مجید کا سب سے اچھا قاری اور عمر کے لحاظ سے سب سے زیادہ معتبر شخص امامت کرے۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جب یہ باتیں کسی ایک انسان میں جمع ہو جائیں تو وہی امامت کا زیادہ اہل ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ امامت کی بنیاد نصیحت اور کمال پر ہے اور چونکہ جس میں یہ سب باتیں جمع ہو جائیں گی وہ سب سے زیادہ کامل انسان ہوگا۔ لہذا وہ امامت کا زیادہ اہل ہوگا۔ پھر اس مقصد کیلئے علم پرہیزگاری اور قرأت قرآن کا معاملہ تو از خود ظاہر ہے۔ رہا معمر ہونے کا مسئلہ تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ چونکہ جو شخص اسلام کی حالت میں زیادہ عمر گزار چکا ہو، وہ دوسروں کی نسبت اطاعت خداوندی اور اسلام پر مدد امامت میں بھی بڑھا ہوا ہوتا ہے لہذا وہی امامت کا زیادہ اہل ہوگا اگر یہ صفات متفرق لوگوں میں ہوں، تو ان میں سے سنت نبوی کا زیادہ علم رکھنے والا سب سے زیادہ امامت کا حقدار ہوگا، بشرطیکہ وہ اتنی قرأت کر سکتا ہو، کہ جس سے نماز جائز ہو جاتی ہو، جب کہ امام محمدؒ نے کتاب الصلوٰۃ میں قاری قرآن کو سب سے مقدم رکھا ہے اور لکھا ہے کہ ”لوگوں میں سے جو قرآن کا سب سے اچھا قاری سنت نبوی کا زیادہ علم رکھنے والا، زیادہ پرہیزگار اور دوسروں سے زیادہ معمر ہو وہ امامت کرے۔ اس مسئلے کی بنیاد دراصل حضرت ابو مسعود الانصاریؓ کی آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ ایک حدیث مبارکہ پر ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لیوم القوم اقودوہم لکتاب اللہ
فان کانوا سوا فاعلمہم بالثبوت
فان کانوا سوا فاقدمہم حجۃ
فان کانوا سوا فاکبرہم سنۃ
فان کانوا سوا فاحسنہم خلقاً
فان کانوا سوا فاصبحہم
دجھاً۔

تو ان میں سے زیادہ عمر والا امامت کرے
اور اگر وہ اس میں بھی یکساں ہوں تو ان
میں سے سب سے اچھے اخلاق والا امامت کرے
اور اگر وہ اس میں بھی مساوی ہوں، تو ان میں سے سب

سے خوبصورت چہرے والا امامت کرائے۔

چنانچہ بعض مشائخ نے اس حدیث کو اپنے ظاہر پر محمول کیا ہے۔ اور قاری قرآن کو سب سے مقدم رکھا ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی سے آغاز نہیں فرمایا ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ آنحضور کی سنت کا زیادہ علم رکھنے والا شخص ہی مقدم ہے، بشرطیکہ وہ ”جواز نماز“ کی حد تک قرآن مجید کی قراءت کر سکتا ہو، جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کے آثار میں بھی یہی مذکور ہے، کیونکہ ”جواز نماز کی حد تک قراءت کے بعد اسے علم کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ ان عوارض کا تدارک کر سکے جو دوران نماز میں پیش آسکتے ہیں۔ اور پھر چونکہ قراءت کو بھی علم کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ یہ جان سکے کہ قراءت کی کونسی غلطی نماز کو فاسد کرنے والی ہے، لہذا زیادہ علم والا شخص ہی امامت کے لیے افضل ہوگا، حتیٰ کہ فقہاء فرماتے ہیں کہ اگرچہ زیادہ علم والا صرف ظاہری جیسے گناہوں سے بچتا ہو، جب کہ ”قاری قرآن“ اس سے زیادہ پرہیزگار ہو، تو تب بھی زیادہ علم والا شخص ہی امامت کا زیادہ حقدار ہوگا، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو قاری قرآن کو سب سے مقدم رکھا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس زمانے میں سب سے اچھا قاری سب سے بڑا عالم بھی ہوتا تھا جیسا کہ معلوم ہے کہ یہ حضرات قرآن مجید کو اس کے معانی اور اس کے احکام سمجھتے تھے لیکن ہمارے زمانے میں، بسا اوقات یہ بھی دیکھنے میں آتا ہے کہ ایک شخص قرآن مجید پڑھنے میں تو بڑا ماہر ہو، لیکن علم میں اسے کوئی درک نہیں ہوتا۔ لہذا ”زیادہ عالم“ ہی امامت کے زیادہ اہل ہوگا لیکن اگر وہ سب علم میں برابر ہوں پھر ان میں سے زیادہ پرہیزگار امامت کے زیادہ لائق ہوگا، کیونکہ علم اور ”بقدر جواز قراءت کے“ بعد زیادہ ضرورت پرہیزگاری ہی کی ہوتی ہے جیسا کہ آنحضور فرماتے ہیں کہ:

من ملّٰی خلف عالم تقیٰ فکانما صلیٰ جس نے کسی متقی عالم کے پیچھے نماز پڑھی تو اس نے گویا کسی نبی کے پیچھے نماز ادا کی۔

اور حدیث میں جو پرہیزگاری سے ”ہجرت کرنے“ کو مقدم رکھا گیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہجرت ان دنوں فرض تھی جو بعد ازاں حضور کے ارشاد مبارک:

لا ہجرة بعد الفتح۔ فتح مکہ کے بعد ہجرت نہیں۔

سے منسوخ ہو گئی، لہذا پرہیزگار کو دوسروں سے مقدم رکھا جائیگا تاکہ ہجرت کے (لغوی) مفہوم یعنی ”گناہوں کو چھوڑنے پر عمل ہو سکے۔ اور اگر وہ پرہیزگاری میں سب برابر ہوں۔ تو پھر ان میں سے قرآن مجید سب سے اچھا قاری امامت کے لیے زیادہ حقدار ہوگا۔ کیونکہ حضور فرماتے ہیں:

”اہل قرآن اللہ تعالیٰ کے گھر والے اور اس کے خاص بندے ہیں۔“

پھر اگر وہ قراءت قرآن میں بھی سب یکساں ہوں، تو ان میں سے زیادہ عمر والا امامت کا زیادہ اہل ہوگا۔ اس لیے کہ حضور فرماتے ہیں۔

الکبر الکبر۔ بڑی عمر کا ہونا بڑائی ہے۔

پھر اگر عمر میں بھی وہ سب یکساں ہوں، تو پھر ان میں سے جو سب سے اچھا اخلاق والا ہو، اسے مقدم کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اچھا اخلاق بھی فضیلت کا ایک باب ہے اور امامت کی بنیاد فضیلت پر ہی ہوتی ہے، پھر اگر وہ

لے یہ اس حدیث نبوی کی جانب اشارہ ہے جس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک نقل ہوا ہے کہ ”مجاہد وہ ہے جو اللہ اور اس کے رسول کی شان کردہ باتوں کو چھوڑ دے۔“

سب اس میں یکساں ہوں، تو ان میں سے جس کا چہرہ زیادہ خوبصورت ہو، وہ امامت کے زیادہ اہل ہوگا، اس لیے کہ اس سے بچے نماز ادا کرنے میں لوگوں کو زیادہ رغبت ہوگی۔ بعض علما حدیث کے جملے ”احسنہم وجہا“ کا یہ مفہوم بیان کرتے ہیں کہ جس کو معاملات کا علم زیادہ ہو، کہا جاتا ہے: وجہہ هذا الامر کذا۔ اس کام کی وجہ یہ ہے۔

اور بعض فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جو ”نماز تہجد“ زیادہ ادا کرتا ہو جیسا کہ حضورؐ فرماتے ہیں: من کثر صلاتہ باللیل حسن جو شخص رات کے اندھیرے میں زیادہ نمازیں ادا کرتا ہے، دن کی روشنی میں اس کا چہرہ زیادہ حسین ہو جاتا۔ وجہہ بالنہار۔

تاہم بیان اس قسم کے تکلف میں پڑے کی کوئی ضرورت نہیں، ایسے کہ یہاں حدیث کو اپنے ظاہر پر محمول کرنا ممکن ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ چہرے کا حسن و جمال بھی ”دعا علی اقتدالاقتداس کے لیے ترغیبات میں سے ہے کہ چونکہ اسکی امامت جماعت میں زیادہ حاضری کا موجب ہوگی، لہذا وہی امامت کیلئے زیادہ بہتر ہوگا۔ کسی شخص کے لیے کسی دوسرے کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر امامت کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم نے ابوسعید مولیٰ بنی اسید کی روایت اور نقل کی ہے: نیز فرمان نبوی ہے:

”کوئی آدمی کسی دوسرے شخص کی مملکت کے جگہ میں امامت نہ کرائے، اور نہ اپنے کسی بھائی کی مسند خاص“ پر اس کی اجازت کے بغیر بیٹھے اس لیے کہ وہی اپنے گھر کے مخفی اسرار کو زیادہ جانتا ہے۔ دوسری روایت میں مملوکہ جگہ (سلطانہ) کے بجائے فی بیتہ (اس کے گھر میں) کے الفاظ آتے ہیں؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ یہاں اس کے مقابلے میں آگے ہو جانا اس کے قبیلے اور اس کے عزیز و اقارب میں اس کی تحقیر کرنے کے مترادف ہے، جو کہ مکارم اخلاق کے شایاں نہیں۔ تاہم اگر وہ اس کی اجازت دیدے۔ تو مضائقہ نہیں کیونکہ یہاں کراہت اس کے حق کی وجہ سے تھی۔ جب کہ امام محمدؒ نے غیر تروا اصول میں یہ ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی معہان یا اقتدار شخص ہو، تو اس کے لیے اہل خانہ کی اجازت کے بغیر بھی امامت کرنا جائز ہے، کیونکہ ایسے معہان کے لیے حالات کی دلالت ”کے تحت اجازت ثابت ہوتی ہے، جو صراحۃً اجازت کے قائم مقام ہوگی، لیکن اگر معہان خود بادشاہ ہو تو پھر وہ جہاں ہو، امامت اسی کا حق ہوگا اور کوئی دوسرا شخص اس کی اجازت کے بغیر امامت کیلئے آگے نہیں ہو سکتا۔ واللہ اعلم۔

فصل (یازدہم)

امام اور مقتدی کیسے کھڑے ہوں

اگر مقتدی امام کے سوا ہیں افراد ہوں، تو امام ان کے آگے ہو کر کھڑا ہو، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور جبرائیلؑ کا یہی عمل رہا ہے؛ نیز حضرت انسؓ بن مالک روایت کرتے ہیں۔ ایک بار میری رادی میکے نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کھانے کی دعوت کی آپ تشریف لائے۔ تو آپ

نے فرمایا کھڑے ہو جاؤ تاکہ میں تمہیں نماز پڑھاؤں پھر حضورؐ نے مجھے امدتیم کو اپنے پیچھے اور میری والدہ ام سلیم کو ہمارے پیچھے کھڑا کر دیا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ امام کو دوسروں سے ایسی ممتاز پر جگہ کھڑے ہونا چاہیے کہ جس کی بنا پر آنے والے کو اس کے بارے میں کوئی اشتباہ نہ رہے تاکہ وہ اس کی اقتداء کر سکے اور ایسا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ امام آگے ہو کر کھڑا نہ ہو اور اگر وہ صف کے درمیان میں، یا اس کے دائیں یا بائیں کھڑا ہو گیا تو تب بھی امامت جائز تو ہوگی تاہم اس کا یہ عمل مدبراً عمل شمار ہوگا جو از نماز کی وجہ یہ ہے کہ جواز کا تعلق ارکان نماز کے ساتھ ہے، امدتیم یا پورے ارکان موجود ہیں تاہم اس نے سنت متواترہ کو چھوڑ کر اور ایسی جگہ کھڑے ہو کر جہاں سے آنے والے کے لیے اس کی اقتداء کرنا ممکن نہ ہوگی، اس نے برا کیا گویا اس طرح اسنے اپنی اقتداء کو بھی معرض خطر میں ڈال دیا ہے اسی طرح اگر امام کے سوا دوسری آدمی اور ہوں، تو تب بھی وہ ظاہر روایت کے مطابق ان دونوں سے آگے ہو کر کھڑا ہوگا، جب کہ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ ان کے درمیان میں کھڑا ہو، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے علقمہ اور اسود کو نماز پڑھائی اور خوران کے وسط میں کھڑے ہوئے اور فرمایا: ہمیں بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرح نماز پڑھائی تھی، ہمارا استدلال مذکورہ بالا روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضورؐ نے انس اور قسیم دونوں کو نماز پڑھائی اور ان کو اپنے پیچھے کھڑا کیا، یہی حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا مسلک ہے، یہی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی مذکورہ روایت، تو اس میں یہ الفاظ ”ہكذا فعل بنارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم“ حضورؐ نے ہمیں بھی ایسے ہی نماز پڑھائی تھی، کے الفاظ عام روایات میں مروی نہیں تھے، اور چونکہ یہ حصہ اضافی ہے جو روایات سے ثابت نہیں ہے لہذا اب پیچھے صرف ان کا ذاتی فعل رہ گیا جو کہ جگہ کی تنگی پر محمول ہے، جیسا کہ حضرت ابراہیم نخعیؒ سے بھی یہی منقول ہے اور چونکہ وہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے حالات اور ان کے مسلک کو سب سے زیادہ جاننے والے بزرگ تھے لہذا اگر مذکورہ اضافی حصہ ثابت بھی ہو جائے تو تب بھی ہم اسے اسی تنگی مکان پر محمول کریں گے، مطلب یہ ہوگا کہ جگہ کی تنگی کے باعث نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ہمیں ایسے ہی نماز پڑھائی تھی، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ جب احادیث میں تعارض پیدا ہو جائے تو پھر عقلی استدلال پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اور یہاں عقلی استدلال ہمارے مؤقف کی تائید میں ہے، کیونکہ اصل بات یہ ہے کہ یہاں یہ دیکھنا چاہیے کہ امام آگے ہو کر کیوں کھڑا ہوتا ہے تو جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، اس کی وجہ یہ ہے کہ فوارہ پر اس کا حال مشتبہ نہ رہے اور یہ بات فقط ہمارے مؤقف پر عمل سے حاصل ہوتی ہے تاہم اگر وہان کے درمیان میں بھی کھڑا ہو جائے، تو مکروہ نہ ہوگا، کیونکہ اس کے متعلق ایک روایت موجود ہے، جس کے بارے میں ہماری مذکورہ توجیہ بہر حال ایک اجتہاد ہے۔

لیکن اگر امام کے ساتھ ایک ہی آدمی ہو، یا کوئی سمجھ دار بچہ ہو، تو وہ امام کے دائیں جانب کھڑا ہو اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں کہ:

ایک مرتبہ میں نے اپنی خالہ ام المؤمنین حضرت میمونہؓ کے ہاں رات گزاری تاکہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھوں، آپ بیدار ہوئے تو فرمایا: آنکھیں سو گئیں۔ ستارے ڈوب گئے اور حنی و قیوم جاگتا رہا، پھر آپ نے سورہ آل عمران کا آخری رکوع ”إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِنْ آيَاتٍ لِّمَنْ يَعْقِلُ“ پڑھا اور پھر آپ

ٹھکانے ہوئے چھوٹے سے مشینزے کی طرف اٹھے اور اس کے پانی سے وضو کیا۔ اور نماز شروع کر دی۔ میں بھی وضو کر کے آنحضرتؐ کی بائیں جانب کھڑا ہو گیا آنحضرتؐ نے مجھے میرے کان سے پکڑا، دوسری روایت کے مطابق مجھے میری پیشانی کے بالوں سے پکڑا۔ اور مجھے اپنے پیچے سے لا کر اپنی داہنی جانب کھڑا کر دیا میں دوبارہ اگر وہیں کھڑا ہو گیا آپ نے دوبارہ مجھے وہیں کھڑا کر دیا؛ اور پھر میری بائیں جانب ہی واقعہ پیش آیا۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے تو فرمایا اے لڑکے جس جگہ میں نے تجھے کھڑا کیا تھا۔ کوئی بات تجھے وہاں کھڑے ہونے سے منع تھی۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ وہ آپ کا ادب و احترام تھا کہ جہلا آپ کے برابر کون کھڑا ہو سکتا ہے، اس پر آپ نے فرمایا: اے اللہ اس کو دین میں سمجھ عطا فرما اور اس کو قرآن مجید کی تفسیر سکھاتا؟

تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کو اپنی داہنی جانب بار بار کھڑا کر دینا اس بات کی دلیل ہے کہ آنحضرتؐ کے یہاں امام کے ساتھ ایک آدمی ہونے کی صورت میں داہنی جانب کھڑے ہونا ہی پسندیدہ تھا حضرت حذیفہؓ بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی قسم کا واقعہ روایت کرتے ہیں۔ کہ وہ بھی حضورؐ کی بائیں جانب کھڑے ہو گئے تھے۔ مگر آپ نے انہیں داہنی جانب ہی کھڑے کر دیا۔

پھر جب وہ امام کی داہنی جانب کھڑا ہو۔ تو ظاہر روایت کے مطابق وہ امام سے پیچھے ہو کر کھڑا نہ ہو، مگر امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مناسب ہے کہ اس کی انگلیاں امام سے پیچھے ہوں۔ جیسا کہ حواص کے ہاں بھی یہی طریقہ رائج ہے؛ اور اگر مقتدی امام سے لبا ہو اور اس کا سجدہ امام سے آگے جا کر پڑتا ہو، تو مضائقہ نہیں۔ اس لیے کہ اصل اعتبار کھڑے ہونے کی جگہ کا ہے، سجدے کی جگہ کا نہیں اور یہ ایسے ہی ہے کہ کوئی شخص عام صف میں کھڑا ہو لیکن لبا ہونے کے باعث اس کا سجدہ امام سے آگے جا کر پڑتا ہو؛ اور اگر مقتدی امام کے بائیں طرف کھڑا ہو گیا۔ تب بھی نماز جائز ہوگی، کیونکہ جواز کا تعلق نماز کے ارکان سے ہے، چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت حذیفہؓ دونوں ہی جگہ آنحضرتؐ سے بائیں طرف کھڑے ہوئے تھے۔ پھر آنحضرتؐ نے ان دونوں کی اقتداء کو درست قرار دیتا۔ ہم بائیں جانب کھڑا ہونا مکروہ ہوگا، کیونکہ وہاں کھڑے ہو کر اس نے پسندیدہ جگہ کھڑے ہونے کو چھوڑ دیا ہے۔ اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت حذیفہؓ کو بائیں سے دائیں تبدیل کر دیا؛ اور اگر وہ امام کے پیچھے کھڑا ہو جائے تو تب بھی جائز ہوگا۔ لیکن آیا یہاں کھڑا ہونا مکروہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے تو اس کے مکروہ ہونے کی صراحت نہیں کی۔ البتہ مشائخ کے مابین اس مسئلے میں اختلاف ہے بعض کے ہاں ایسا کرنا مکروہ نہیں۔ اس لیے کہ پیچھے کھڑے ہونے والے کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو امام کی داہنی جانب بھی ہوتا ہے لہذا یہاں پوری طرح سنت نبویہ سے اعراض نہیں پایا گیا۔ بخلاف پوری طرح بائیں جانب کھڑے ہونے والے شخص کے کہ بعض مشائخ اسے بھی مکروہ قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ معنوی طور پر صف کے پیچھے اکیلے کھڑے ہونے کے مفہوم میں ہوگا۔ جب کہ فرمان نبوی ہے کہ:

د صفوں کے پیچھے اکیلے کھڑے ہونے والے کی نماز نہیں ہوتی۔

اور ممانعت کا کم سے کم درجہ کراہت ہے۔ مشائخ کے درمیان یہ اختلاف دراصل امام محمدؒ کے ایک اشارے سے پیدا ہوا ہے، وہ اس طرح کہ وہ لکھتے ہیں کہ اگر مقتدی امام کے پیچھے کھڑا ہو کر نماز ادا کرے۔ تو اس کی نماز جائز ہوگی اور اسی طرح اگر وہ امام کی بائیں جانب کھڑا ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ لیکن وہ ایسا کرنے پر برا عمل کرنا تصور ہوگا کہ بعض مشائخ نے امام محمدؒ کی اس عبارت میں ”برائی“ کی نسبت مؤخر الذکر فعل کی جانب اور بعض نے دونوں کی جانب کی ہے اور یہی آخری صورت زیادہ قرین صحت ہے، اس لیے کہ امام محمدؒ نے اپنے دوسرے جملے پر ”مذلل“ کیساتھ عطف کیا ہے پھر آخر میں اس کی اساءۃ (برائی) کو ثابت کیا ہے۔ لہذا یہاں برائی کی دونوں طرف نسبت ثابت ہوگی۔

اور اگر امام کے ساتھ ایک عورت ہی ہو، تو وہ اسے اپنے پیچھے کھڑا کرے۔ اس لیے کہ عورت کا نماز میں برابر آکر کھڑے ہو جانا (محاذات) نماز کے فساد کا موجب ہے۔ اسی طرح اگر امام کے ساتھ فقط ایک ”خنثی مشکل“ ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ اس کے عورت ہونے کا احتمال موجود ہے، اور اگر اس کے ساتھ ایک مرد اور ایک عورت ہو، یا ایک مرد اور ایک ”خنثی مشکل“ ہو، تو وہ مرد کو اپنے دائیں اور عورت اور خنثی کو اپنے پیچھے کھڑا کرے اگر اسکے ساتھ اگر مرد، ایک عورت اور ایک خنثی ہو تو وہ مردوں کو اپنے پیچھے اور عورت اور خنثی کو ان کے پیچھے کھڑا کرے اور پھر جماعت میں مرد عورتیں بیکے محنت، قریب البلوغ بچیاں سب جمع ہوں، اور وہ جماعت کے لیے صف بنانا چاہیں۔ تو امام سے متصل مردوں کی، پھر ان کے بعد بچوں کی، پھر خنثیوں کی، پھر عورتوں کی اور پھر قریب البلوغ بچیوں کی صف بنائی جائے۔ اسی طرح اگر جنازہ میں یہ سب جمع ہو جائیں تو ان کے دائیں بھی اسی طرح ترتیب قائم کی جائے گی یعنی پہلے مرد کا، پھر لڑکے کا، پھر خنثی کا، پھر عورت کا اور پھر قریب البلوغ لڑکی کا جنازہ رکھا جائے گا اسی طرح اگر کسی مجبوری کے تحت مندرجہ بالا قسم کے مقتولوں کو ایک ہی گڑھے میں دفن کرنا پڑے، تو تب بھی ان کے درمیان اسی طریقے سے ترتیب قائم کی جائیگی، جیسا کہ اپنے مقام پر اس کا ذکر آئے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور مقتدی جتنا امام کے قریب ہوگا، اتنی ہی زیادہ فضیلت سے حاصل ہوگی کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے،

خیر صفوف الرجال اولھا وشر مردوں کی سب سے پہلی صف سب سے

آخندھا۔ بہتر اور آخری سب سے بری ہوتی ہے۔

اور اگر سب مقتدیوں کی قرب کے لحاظ سے جگہیں برابر ہوں، تو امام کے دائیں کھڑا ہونا

زیادہ باعث فضیلت ہوگا۔ اس لیے کہ آپ کو ہر کام میں دائیں جانب سے شروع کرنا زیادہ پسند تھا۔

پھر جب لوگ صفوں میں کھڑے ہوں تو وہ سب باہم مل کر اور کندھوں کے ساتھ کندھے

ملا کر ایک دوسرے کی سیدھیں کھڑے ہوں، جیسا کہ آنحضرتؐ فرمایا کرتے تھے۔

”آپس میں مل جاؤ اور کندھوں کے ساتھ کندھے ملا کر کھڑے ہو جاؤ“

فصل (دوازدہم) نماز سے فراغت کے بعد امام کیلئے مستحب امور

جب امام نماز سے فارغ ہو جائے۔ تو یہ دیکھنا چاہیے کہ امام نے جو نماز پڑھائی ہے وہ یا تو ایسی نماز ہوگی، جس کے بعد سنتیں ہوتی ہیں۔ اور یا پھر ایسی کہ جس کے بعد سنتیں نہیں ہوتیں اگر وہ ایسی نماز ہو، کہ جس کے بعد سنت نماز نہیں ہوتی جیسے نماز عصر اور نماز فجر، تو نماز کے بعد امام چاہے، تو کھڑا ہو جائے اور چاہے تو دعا کے لیے اپنی جگہ بیٹھا رہے۔ کیونکہ ان دونوں نمازوں کے بعد نفل نماز نہیں ہے، لہذا اس کے وہاں بیٹھ رہنے میں کوئی حرج نہیں۔ الا یہ کہ اسے قبلہ رو ہو کر اسی بیعت میں بیٹھ رہنا مکروہ ہے جیسا کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فراغت کے بعد فقط اتنی دیر تک اپنی جگہ بیٹھا کرتے تھے جتنی دیر میں کہ آپ "اللھم انت السلام ومنک السلام تبارکت یا ذا الجلال والاکرام" پڑھتے تھے۔

نیز مروی ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد امام کا اپنے محل پر قبلہ رو ہو کر بیٹھنا بدعت ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس حالت میں اس کے بیٹھنے رہنے سے اس کے متعلق نو وارد کوریہ شبہ ہو سکتا ہے کہ شاید وہ ابھی حالت نماز میں ہے اور یوں وہ اس کی اقتداء کر لے اور اس کی اقتداء فاسد ہو جائے، اور چونکہ اس کا اسی حالت میں بیٹھ رہنا دوسرے شخص کے لیے فسادِ اقتداء کا موجب ہو سکتا ہے، لہذا اسے اس حالت میں بیٹھنا نہیں چاہیے۔ اس کے بجائے وہ اگر چاہے، تو مقتدیوں کی جانب منہ کر کے بیٹھ سکتا ہے بشرطیکہ اس کے بالکل سامنے کوئی شخص نماز نہ پڑھ رہا ہو، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز فجر سے فارغ ہو جاتے تھے، تو صحابہ کرام کی جانب منہ کر لیتے تھے اور فرماتے: کیا تم میں سے کسی نے کوئی خواب دیکھا ہے، (آپ ان سے ایسے خواب پوچھتے تھے کہ جن میں فتح مکہ کی کوئی خوشخبری ہوتی لیکن اگر آنحضورؐ کے مقابل کوئی شخص نماز ادا کر رہا ہوتا، تو آپ لوگوں کی جانب منہ نہیں کرتے تھے۔"

کیونکہ نماز میں ایک شخص کا دوسرے شخص کی جانب منہ کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

"حضرت عمرؓ نے ایک شخص کو دیکھا جو دوسرے آدمی کے چہرے کی جانب منہ کر کے نماز ادا کر رہا تھا، تو انہوں نے ان دونوں کو ایک ایک درہ مارا اور نماز پڑھنے والے سے فرمایا کہ کیا تو کسی صورت (آدمی) کی جانب منہ کر کے نماز ادا کر رہا ہے اور اگے بیٹھ ہوئے شخص سے کہا، کہ تو نماز ادا کرنے والے کی جانب منہ کر کے بیٹھتا ہے"

اور اگر وہ چاہے، تو اپنا چہرہ پھیر کر (قبلہ اور نمازیوں کے درمیان رخ کر کے) بیٹھ جائے۔ اس لیے کہ

اس کے رخ بدل کر بیٹھنے سے اس کے متعلق (نوارد کو اشتباہ نہیں ہوگا۔ پھر مشائخ کے مابین منہ پھیر کر بیٹھنے کے متعلق اختلاف ہے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ چونکہ داہنی جانب برکت والی ہے۔ لہذا وہ اپنی داہنی جانب رخ کر کے بیٹھ جائے۔ اور بعض کہتے تھے ہیں کہ وہ بائیں طرف منہ کر کے بیٹھے تاکہ اس کا دایاں پہلو قبلہ رخ ہو۔ اور بعض مشائخ کے ہاں اسے اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے تو دائیں جانب منہ کر کے بیٹھے اور چاہے بائیں جانب۔ اور یہی قول صحیح ہے اس لیے کہ منہ پھیر کر بیٹھنے کا اصل مقصد یہ ہے کہ اس کے متعلق اشتباہ ختم ہو جائے اور یہ مقصد دونوں صورتوں میں یکساں طریقے سے حاصل ہوتا ہے۔

اور اگر جو نماز اس نے پڑھائی ہو، اس کے بعد سنت نماز ہو، تو اس کے لیے نماز کے بعد بیٹھنا مکروہ ہے۔ بیٹھنے کی یہ کراہت صحابہ کرامؓ سے مروی ہے۔ کیونکہ روایت ہے کہ:

”حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جب نماز سے فارغ ہونے کو فوراً یوں اٹھ کھڑے ہوتے، گویا وہ کسی گرم پتھر پر بیٹھے ہیں۔“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس حالت میں اس کے بیٹھنے سے نوارد کے لیے اشتباہ پیدا ہو سکتا ہے لہذا یہاں اسے ٹھہرنا نہیں چاہیے۔ بلکہ اس جگہ سے اٹھ جانا اور علیحدہ ہو جانا چاہیے اور پھر نوافل ادا کرنے چاہیں۔ جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

ایحجز احدکم اذا فرغ من صلاته کیا تم میں سے کوئی اس سے عاجز ہوتا
ان یتقدم ادیتاً خذ۔ ہے کہ اپنی جگہ سے اُگے یا پیچھے ہو جائے

نیز حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ امام کے لیے امامت والی جگہ میں ہی نفل نماز ادا کرنے کو مکروہ سمجھتے تھے۔ کیونکہ اس سے نوارد پر اشتباہ ہو سکتا ہے۔ لہذا مناسب ہے کہ وہ نوارد کے اس اشتباہ کو دور کرنے یا اپنے لیے گواہوں کی تعداد میں اضافہ کرنے کے لیے اپنی جگہ سے ادھر ادھر ہو جائے۔

جیسا کہ مروی ہے کہ نماز پڑھنے کی جگہ نمازی کے لیے قیامت کے دن اس کے سختی میں گواہی دے گی۔

رہے مقتدی، تو بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اپنی سے ادھر ادھر نہ بھی ہوں۔ تو تب بھی کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ اگر نوارد ان کو دہاں نماز پڑھتے ہوئے دیکھ بھی لے، تو اس کے لیے کوئی اشتباہ نہیں ہو سکتا۔ جب کہ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ مقتدیوں کے لیے بھی مستحب ہے کہ وہ صفیں توڑ دیں اور ادھر ادھر متفرق ہو جائیں، تاکہ دور سے اگر کوئی نوارد دیکھے، تو اسے اشتباہ نہ ہو۔ نیز جیسا کہ ہم حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت نقل کر آئے ہیں۔

ب، واجبات نماز

نماز کے اندر جو واجبات ہیں۔ ان کی آگے پھر دو اقسام ہیں۔

- ۱۔ اصلی واجبات۔
 - ۲۔ نماز میں کسی سبب سے واجب ہونے والے واجبات۔
- تفصیل حسب ذیل ہے۔

اصلی واجبات (سینزدہم)

﴿سورة فاتحة اور قراءت﴾ دو رکعتوں والی نماز کی ہر رکعت میں اور تین اور چار رکعات والی فرض نماز کی پہلی دو رکعات میں سورہ

فاتحہ اور قراءت پڑھنا واجب ہے چنانچہ اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو چھوڑ دے تو اگر اس نے انہیں دانستہ چھوڑا، تو گنہگار ہوگا اور اگر بھول کر چھوڑا، تو اس پر سجدہ سہو لازم ہوگا۔ یہ ہمارا مسلک ہے جب کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ متعین طور پر سورہ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے حتیٰ کہ اگر وہ اسے یا اس میں سے کسی ایک حرف کو چھوڑ دے تو اس کی نماز ہی نہ ہوگی۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک سورہ فاتحہ اور قراءت دونوں کا پڑھنا فرض ہے۔ ان دونوں ائمہ کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا صلاة لمن لم يقرأ فاتحة الكتاب - جو شخص سورہ فاتحہ نہ پڑھے، اس کی نماز نہیں ہوتی۔

نیز مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا صلاة الا بفاتحة الكتاب - سورہ فاتحہ اور اس کے ساتھ سورہ ، دوسری روایت کے مطابق کچھ قراءت کے بغیر نماز جائز نہیں ہوتی۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نماز میں ان دونوں کے پڑھنے پر ہمیشگی فرمائی اور انہیں کبھی نہیں چھوڑا۔ جو اس کے فرض ہونے کی دلیل ہے۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت فاقراء ما تيسر من القرآن سے ہے، اگرچہ اس میں بغیر تعین کے مطلق قراءت کا حکم دیا گیا ہے لہذا سورہ فاتحہ یا فاتحہ و قراءت کی تعین یا قرآنی آیت کے اطلاق کا نسخہ ہے۔ اور چونکہ امام شافعیؒ کے نزدیک خبر متواتر کے ساتھ بھی قرآنی حکم کا نسخہ جائز نہیں ہے، لہذا خبر واحد کے ساتھ تو بدرجہ اولیٰ اس کا اثبات ممکن نہیں ہے جبکہ ہم نے مذکورہ حدیث کو دونوں کے عملی وجوب کے لیے قبول کیا ہے۔ چنانچہ ہمارے ہاں ان کا ترک کرنا کراہت کا موجب ہے لہذا اس طرح ان دونوں دلائل پر بجا مہکان عمل کرنا ممکن ہے، کہ اس سے حدیث کا مکمل ترک کرنا

بھی لازم نہیں آتا، وہ اس لیے کہ جب کسی حدیث کا قرآنی آیت کے ساتھ معارضہ ہو جائے، تو اس حدیث کا ترک کرنا ضروری ہو جاتا ہے، مگر جاری مذکورہ توجیہ سے حدیث بھی زیر عمل رہتی ہے جب کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا کسی عمل پر مداومت اختیار کرنا اس کی فریفتگی کی دلیل نہیں ہے۔ کیونکہ آپ واجبات پر بھی مداومت اختیار فرماتے تھے۔

⑤ جہری نمازوں میں بالجہر اور مخفی نمازوں میں بالاخفاء قراءت کرنا: نماز کا دوسرا واجب امام ہونے کی صورت میں فجر سردو اور مغرب و عشاء کی پہلی دو رکعات میں بالجہر اور مخفی نمازوں یعنی ظہر و عصر میں مخفی قراءت کرنا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نمازی یا تو امام ہوگا، یا منفرد؛ اگر وہ امام ہو، تو اسے جہری نمازوں میں اور اسی طرح ان نمازوں میں بھی، کہ جن کے لیے جماعت شرط ہے مثلاً جمعہ و عیدین اور نماز تراویح میں بالجہر قراءت کرنا ضروری ہوگا جب کہ مخفی نمازوں میں اسے بالاخفاء قراءت کرنا واجب ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ قراءت باجماعت نماز کا وہ رکن ہے جس کا امام عملاً مقتدیوں کی جانب سے ذمہ اٹھاتا ہے۔ تاکہ سامعین قرآنی آیات میں غور و فکر کر سکیں۔ اور یوں قراءت کا عملی ثمرہ تمام لوگوں کو حاصل ہو، لہذا اس طرح معنوی طور پر امام کی قراءت مقتدیوں کی جانب سے بھی قراءت ہو جائے گی۔ جیسے گویا انہوں خود قراءت کی ہو اور جہر کرنے کا ثمرہ دن کی نمازوں میں حاصل نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ لوگ اکثر اوقات دن میں روزمرہ کے کام کاج مصروفیا اور ادھر ادھر پھیلے ہوئے ہونے کی حالت میں نماز کے لیے حاضر ہوتے ہیں اور چونکہ ان کے دل انہیں کاموں کے ساتھ مشغول ہوتے ہیں جس کی بنا پر وہ قرآنی آیات میں غور و تأمل نہیں کر سکتے لہذا جہر کرنا فائدے کے بجائے الٹا "غور و فکر نہ کرنے" کے باعث گناہ کا موجب ہو سکتا ہے جو کہ درست نہیں ہے۔ بخلاف رات کی نمازوں کے، اس لیے کہ ان نمازوں میں حاضری کام کاج کے دوران میں نہیں ہوتی اور بخلاف جمعہ اور عیدین کے، کیونکہ دو باتوں یعنی مجمع عظیم اور بادشاہ (حاکم کی وقت) کی حاضری وغیرہ کے باعث ان میں "حضور قلب" اور "غور و تأمل" کے ثمرات حاصل ہو سکتے ہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قراءت کرنا نماز کے ارکان میں سے ہے اور فرض نمازوں کے ارکان اخفاء کے بجائے بطریق شہرت ادا کئے جاتے ہیں، اسی لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابتداء میں تمام نمازوں میں "جہر" کیا کرتے تھے تاکہ کفار نے یہ ارادہ کیا کہ قرآن کو نہ سنا جائے اور قریب تھا کہ وہ اس کے دوران غور و غفل کرتے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر و عصر میں مخفی قراءت کرنا شروع کر دیا، کیونکہ کفار انہیں نمازوں کے دوران میں مسلمانوں کو تکلیف پہنچانے پر مستعد تھے اسی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ اور عیدین میں جہری قراءت کیا کرتے تھے، کیونکہ ان دونوں کا قیام مدینہ منورہ میں عمل میں آیا تھا اور مدینہ منورہ میں کفار مسلمانوں کو تکلیف پہنچانے کی ہمت نہ رکھتے تھے۔ بعد ازاں گویہ عذر نہ رہا، لیکن یہ سنت بدستور برقرار رہی، جیسے طواف میں رمل کرنے وغیرہ کا یہی حکم ہے، مزید برآں اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ ان میں مخفی قراءت

پر مداومت فرمائی ہے۔ لہذا ایسا کرنا واجب ہوگا؛ نیز اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی نمازوں کو ”گوئی نمازیں“ قرار دیا ہے، اور گوئی سے مراد وہ نمازیں ہیں، جن میں قراءت کو بالجہر نہیں پڑھا جاتا۔ اور گوئی ہونے کی یہ وصف اس وقت تک ان کے لیے ثابت نہیں ہو سکتی۔ جب تک کہ ان میں بالجہر قراءت کو ترک نہ کیا جائے؛ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام عمر جہری نمازوں میں جہر پر اور مخفی نمازوں میں انہما پر مداومت اختیار فرمائی ہے لہذا ایسا کرنا واجب ہوگا اسی پر پوری امت کا عمل بھی ہے۔ تاہم فرضوں کی پہلی دو رکعت کے بعد آخری رکعات میں قراءت آہستہ کی جائے۔ کیونکہ جہر کرنا، ”فرض قراءت“ کی صفت ہے اور چونکہ آخری دو رکعات میں ”قراءت“ فرض نہیں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، لہذا ان میں جہر کرنا بھی واجب نہ ہوگا۔ پھر جب یہ بات ذہن نشین ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ ”اگر امام جہری نماز میں آہستہ اور مخفی نماز میں بالجہر قراءت کرے، تو اگر تو اس نے ایسا دانستہ کیا ہو، تو وہ گنہگار ہوگا اور اگر اس نے ایسا بھول کر کیا ہو، تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا، اس لیے کہ جہری نماز میں لوگوں کو قراءت سنانا واجب تھا۔ جب کہ مخفی نماز میں مخفی قراءت کرنا ضروری (واجب) تھا اور چونکہ واجب کو دانستہ چھوڑنے سے گناہ اور بھول کر چھوڑنے سے سجدہ سہو لازم آتا ہے لہذا یہاں سجدہ سہو ضروری ہوگا۔ اور اگر وہ منفرد ہے تو وہ مخفی نمازوں میں تو یقیناً مخفی قراءت کرے گا، یہی روایت الاصل ہے۔ چنانچہ امام محمد الاملاہ میں فرماتے ہیں۔ اگر اس نے اتنی اونچی آواز سے پڑھا، جو اس کے خود سننے سے زیادہ ہے تو اس نے برا کیا، جب کہ عصام بن یوسف اپنی مختصر میں فرماتے ہیں، کہ اس کو اختیار رہے وہ چاہے تو اونچی آواز سے پڑھے اور چاہے مخفی آواز سے۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ اگر وہ ان نمازوں میں جہری قراءت کرے، تو اس پر سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا۔ لیکن صحیح ”روایت الاصل“ ہی ہے کیونکہ فرمان نبوی: *صلوة النهار عجماء* (دن کی نماز گوئی ہوتی ہے، میں کوئی اختیار نہیں کیا گیا۔ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ جب امام ضرورت کے باوجود بھی مخفی آواز سے قراءت کرتا ہے تو منفرد کو تو بدرجہ اولیٰ مخفی قراءت کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے ان مخفی نمازوں میں بالجہر قراءت کی تو اگر اس نے ایسا دانستہ کیا ہو، تو وہ گنہگار ہوگا لکھنوی نے اپنی ”کتاب الصلوٰۃ“ میں یہی صراحت کی ہے اور اگر اس نے ایسا بھول کر کیا ہو، تو اس پر کوئی سجدہ سہو نہیں۔ لکھنوی نے باب السہو میں یہی لکھا ہے بخلاف امام کے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ سجدہ سہو نقصان کی تلافی کے لیے ہوتا ہے اور چونکہ نقصان امام کی نماز میں زیادہ ہوتا ہے، کہ اس کا ”غلط کام“ زیادہ نقصان دہ ہوتا ہے کیونکہ یہاں اس نے ایسے دو کام کئے ہیں کہ جن سے منع کیا گیا ہے۔ اولاً یہ کہ اس نے ایسی جگہ آواز بلند کی جہاں آواز بلند کرنا موقع نہ تھا؛ ثانیاً یہ کہ اس نے وہ قراءت دوسروں کو سنائی، جس کو اخفا کرنے کا حکم تھا۔ جب کہ منفرد نے فقط اپنی آواز بلند کی ہے، کوئی اور نقصان نہیں یا لہذا اس کا نقصان کم ہوگا، اور جو چیز کسی بڑے نقصان کی تلافی کیلئے ہو، وہ ضروری کم نقصان کے لیے لازم نہیں ہوتی؛ اور اگر وہ جہری نماز ہے، تو اسے اختیار ہے، چاہے۔ وہ جہر کرے اور چاہے وہ مخفی قراءت

کرے۔ اگر نئی فرماتے ہیں کہ وہ چاہے تو اتنی اونچی آواز سے قراءت کر سکتا ہے جو خود اسکو سنائی دے، لیکن اس سے زیادہ اونچی آواز میں قراءت نہیں کرنی چاہیئے، جبکہ تمام روایات میں اس کی یہ تشریح کی گئی ہے، کہ اسے تین باتوں میں سے ایک بات کا اختیار ہے، وہ چاہے تو بالجہر پڑھے کہ دوسرا شخص سن سکے۔ اور چاہے تو اتنی اونچی آواز سے پڑھے کہ خود اس کو سنائی دے۔ اور وہ چاہے تو بالکل پست آواز سے پڑھے۔ جہاں تک اونچی آواز سے پڑھنے کی اجازت کا تعلق ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ منفرد اپنا امام خود ہوتا ہے اور امام بالجہر قراءت کر سکتا ہے۔ اسی طرح منفرد ہونے کی حیثیت سے اسے آہستہ قراءت کرنے کی بھی اجازت ہے بخلاف امام کے، کیونکہ امام کو بالجہر پڑھنے کی ضرورت دوسروں کو سنانے کے لیے ہوتی ہے جبکہ منفرد فقط اپنے آپ کو سنانے کی ضرورت رکھتا ہے کسی دوسرے شخص کو نہیں۔ اور یہ مقصد آہستہ قراءت سے بھی حاصل کیا جاسکتا ہے۔ ابو حفص الکیلی کی روایت میں مذکور ہے، کہ اس کے لیے بالجہر پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ اس میں باجماعت نماز سے مشابہت پائی جاتی ہے اور منفرد اگر باجماعت نماز سے رہ گیا ہے، تو جماعت کی مشابہت اختیار کرنے سے تو نہیں رہا، اسی لیے اگر وہ اذان و اقامت کے ساتھ نماز ادا کرے، تو اس کے حق میں زیادہ بہتر ہے۔

یہ تو فرائض کا حکم تھا، رہے نوافل تو اگر نوافل دن کے ہوں۔ تو ان میں آہستہ آواز سے قراءت کی جائے اور اگر رات کے ہیں، تو اسے اختیار ہے۔ وہ چاہے تو آہستہ اور چاہے تو اونچی آواز سے پڑھے تاہم اونچی آواز سے پڑھنا ہی افضل ہے، اس لیے کہ نوافل فرائض کے تابع ہیں اور فرائض کا بھی یہی حکم ہے؛ چنانچہ اگر نوافل باجماعت ادا کیے جا رہے ہوں۔ جیسے نماز تراویح، تو اس کے لیے اونچی آواز سے پڑھنا ضروری ہوگا، اور اسے آہستہ پڑھنے کا اختیار نہ ہوگا۔ جیسے کہ فرائض کا بھی یہی حکم ہے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب رات کی نماز پڑھتے تھے، تو آپ کی آواز پردے کے پیچھے سنی جاسکتی تھی۔ نیز مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے پاس سے گزرے، دیکھا کہ وہ آہستہ آواز کے ساتھ قراءت کر رہے ہیں، اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے قریب سے آپ کا گزر ہوا، تو دیکھا، اونچی آواز کیساتھ قراءت کر رہے ہیں اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ کے قریب سے گزرے تو دیکھا کہ وہ حجبہ کے نوافل میں مختلف سورتوں میں سے تھوڑا تھوڑا حصہ پڑھ رہے ہیں۔ جب صبح کے وقت یہ سب لوگ آنحضرت کے پاس جمع ہوئے۔ تو آپ نے ہر ایک سے اس کے بارے میں پوچھا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ میں تو اسے سنا ہوں، جس سے میری سرگوشیاں ہوتی ہیں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے پوچھا، تو انہوں نے کہا ”میں اونگنے والے کو جگاتا اور شیطان کو کھجکتا ہوں حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے پوچھا تو انہوں نے کہا کہ میں ایک باغ سے دوسرے باغ میں جاتا ہوں تو اوپر

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اسے ابو بکرؓ تم اپنی آواز قدر سے بلند کرے اور اے
عمرؓ تم اپنی آواز قدر سے پست کرو، اسے بلالؓ تم جب کسی سورت کو شروع کرو، تو اسے
مکمل کرو۔

پھر اگر منفرد اتنی آواز سے پڑھے، کہ خود اسے سنائی دے تو بغیر کسی اختلاف کے اس کی نماز
جائز ہوگی۔ کیونکہ نقلی طور پر قراءت پائی گئی ہے، کیونکہ خود کو سنائے بغیر قراءت کا تصور نہیں کیا
جاسکتا، لیکن اگر وہ حروف کو اپنی زبان سے صحیح ادا کرے، مگر اس کے پڑھنے کی آواز اس کے کانوں
تک نہ پہنچے گو زبان کی حرکت اور مخارج کے نکلنے سے، اسے قراءت کو علم ہوتا ہو۔ تو اس صورت
کے جواز میں اختلاف ہے، اکثری فرماتے ہیں کہ قراءت جائز ہوگی، یہی قول ابو بکر الجلی۔ عرف
الاعمش کا بھی ہے، جب کہ شیخ ابوالقاسم الصفار اور فقیہ ابو جعفر الہندی وانی اور شیخ امام ابو بکر محمد
بن الفضل البخاری فرماتے ہیں کہ جب تک اسے اپنی آواز سنائی نہ دے۔ قراءت جائز نہ ہوگی اور بشر
بن غیاث المریسی کہتے ہیں، کہ اگر وہ اتنی آواز سے پڑھے کہ اگر اتنی ہی آواز سے کوئی شخص اس
کے کان کے قریب منہ کر کے بات کہتا ہے تو اسے اس کی آواز سنائی دے جاتی تو قراءت جائز ورنہ جائز
نہ ہوگی۔ بعض مشائخ نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان بھی اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ اور
کہا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر جائز اور امام محمدؒ کے ہاں جائز نہ ہوگی۔ اکثری کی دلیل یہ ہے
کہ قراءت زبان کا قول ہے اور یہ بات حروف کی خاص طریقے سے ادائیگی اور ان کی ترتیب سے
ہی حاصل ہوتی ہے، جو یہاں موجود ہے۔ اور رہا خود کو سنانے کا مسئلہ، تو اس کا کوئی اعتبار نہیں
ہے۔ اس لیے کہ سننا کانوں کا فعل ہے، زبان کا نہیں۔ چنانچہ ایک بہرا شخص قراءت تو کر سکتا ہے
مگر وہ خود اس کو سن نہیں سکتا۔ دوسرے فریق کا استدلال یہ ہے کہ قراءت کرنے کا مطلق حکم معروف
معنوں میں لیا جائے گا۔ اور اس کا معروف مفہوم یہ ہے کہ اگر وہ خود سننے والا ہو، تو اسے اپنی آواز
سنائی دے اور بشر کے قول کی دلیل یہ ہے وہ منظم حروف جو شکم کے مافی الضمیر پر دلالت کریں عرف
عام میں کلام کہلاتے ہیں اور یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی، جب تک کہ قابل سماع حد
تک آواز کے ساتھ حروف کو ادا نہ کیا جائے۔ ان میں سے اکثری کا قول ہی قیاس اور صحت کے قریب
تر ہے چنانچہ امام محمدؒ کی کتاب الصلوٰۃ میں بھی اسی قول کی جانب ہمیں اشارہ ملتا ہے۔ کہ امام محمدؒ
فرماتے ہیں کہ منفرد چاہے تو اپنے جی میں، قراءت کرے اور چاہے، تو اتنی آواز سے قراءت کرے۔ کہ جو خود اسے
سنائی دے اور اگر ان کی اس بات کہ چاہے تو اپنے جی میں قراءت کرے، کو اس بات پر محمول نہ کیا جائے کہ اس سے مراد قاءت
حرف ہے، تو اس سے عبارت میں خواہ مخواہ کا بے فائدہ امادہ اور تکرار لازم آتا ہے
اور اس بارے میں عرف کا کوئی اعتبار نہیں، اس لیے کہ یہ تو اس کے اور اس کے خدا کے درمیان
کا معاملہ ہے۔ لہذا اس بارے میں عرف کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ یہی اختلاف ہر اس مسئلے میں ہے کہ
جس کا تعلق نطق و گویائی سے ہو۔ مثلاً بیع، نکاح، طلاق، غلام کی آزادی، ایلاء، بیوی سے دور
رہنے کی قسم، قسم اور استثناء وغیرہ۔ واللہ اعلم۔

⑤ رکوع اور سجدے میں طمانیت اور ٹھہراؤ: نماز کا ایک اور واجب رکوع اور سجدے میں طمانیت

اور ٹھہراؤ کا ہونا ہے یہ امام ابو حنیفہؒ و محمد کا قول ہے بحسب کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ان ارکان میں ایک تسبیح کی مقدار تک طمانیت اور ٹھہرے رہنا فرض ہے، یہی امام شافعیؒ کا بھی قول ہے چنانچہ اگر کوئی شخص رکوع اور سجدے میں اتنی مقدار تک نہ ٹھہرے تو امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی نماز جائز نہ ہوگی، مگر امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک نماز درست ہوگی۔ اس اختلاف کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ملتا، اس کا ذکر اعلیٰ نے نوادر میں کیا ہے۔ اور رکوع کے بعد کا ”قومہ“ اور دونوں سجدوں کے درمیان کا جلسہ بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے، حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں، کہ جس کی کمر رکوع میں پوری طرح جھکی نہ ہو کہ اگر اس کی حالت، قیام کے زیادہ قریب ہو تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی اور اگر قیام کی نسبت رکوع کے زیادہ قریب ہو، تو اس کا رکوع جائز ہوگا۔ اس لیے کہ انہوں نے اکثر کوکل کے قائم مقام قرار دیا ہے۔ اس مسئلے کا عنوان ”تعدیل ارکان“ ہے کہ یہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے ہاں غیر فرض اور امام ابو یوسفؒ شافعیؒ کے ہاں فرض ہے۔ ان دونوں ائمہ کی دلیل اس اعرابی کی حدیث ہے کہ جو مسجد میں آیا، اور اس نے انتہائی مختصر نماز پڑھی۔ جس پر تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے تین بار فرمایا تھا کہ ”ائمہ کو نماز پڑھ، کیونکہ تو نے نماز نہیں پڑھی“

اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ میں اس سے بہتر طریقے سے نماز نہیں ادا کر سکتا، اس لیے آپ مجھے بتائیے کہ میں کیسے نماز پڑھوں۔ اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تو نماز پڑھنے کا ارادہ کرے۔ تو جیسے اللہ تعالیٰ کا حکم ہے، اسی طرح طہارت کر، اور پھر قبلہ رو ہو کر اللہ اکبر کہہ اور پھر خود قرآن تجھے یاد ہو، وہ پڑھ پھر رکوع کر، تا آنکہ تیرا ہر عضو اپنی اپنی جگہ تک جاوے۔ پھر سر اٹھا کہ بالکل سیدھا کھڑا ہو جا۔

یہ حضرات اس حدیث سے تین طرح استدلال کرتے ہیں: اولاً اس طرح کہ آنحضورؐ نے اعرابی کو نماز لوٹانے کا حکم دیا اور یہ حکم اسی وقت درست ہو سکتا ہے، نہ جب اس کی ادا کردہ نماز فاسد قرار پائے، اور نماز کسی رکعت کے فوت ہونے سے ہی فاسد ہوتی ہے، ثانیاً اس طرح کہ آنحضورؐ نے یہ کہہ کر ”تو نے نماز نہیں پڑھی“ اس کی ادا کردہ نماز کے ”نماز ہونے“ کی نفی فرمادی، ثانیاً یہ کہ آنحضورؐ نے اسے ارکان میں اعتدال (طمانیت) اختیار کرنے کا حکم دیا اور مطلق امر فرضیت کے لیے ہوتا ہے، بحسب کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا اس کی فرضیت کی نفی کے لئے استدلال قرآن مجید کی حسب ذیل آیت سے ہے کہ:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا زُكُوْا وَاَسْجُدُوْا ۝۱۵۱

کہ اس آیت میں مطلق رکوع اور سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور لغوی طور پر رکوع جھکنے اور اٹھانے کا نام ہے جب کھجور زمین کی طرف جھکنے لگے تو کہنا جاتا کہ رکعت اٹھ (کھجور جھک گئی) جب کہ سجدہ سر جھکانے اور ”پست ہو جانے“ سے عبارت ہے چنانچہ جب کھجور کی شاخیں

نیچے جھبک جائیں تو کہا جاتا ہے۔ ”سجدت التخلہ“ اور جب اونٹنی اپنی گردن زمین پر رکھ دے اور اپنا سر جھبکالے تو کہتے ہیں ”سجدت التاقر“ لہذا جب اس نے نیچے جھکنے اور سر نیچے رکھنے پر عمل کیا، تو وہ اس کے لغوی معانی کی تکمیل کر کے ”تکمیل حکم“ کرنے والا قرار پایا۔ جبکہ ”رطمانیت“ اس پر کچھ دیر ٹھہرے رہنے کا نام ہے، حالانکہ کسی کام کا غم ”مداوت“ و ہمیشگی کا تقاضا نہیں کرتا۔ یہی ”اعرابی“ والی حدیث۔ تو وہ خبر واحد ہے، جو قرآن مجید کو منسوخ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتی۔ لیکن یہ خبر واحد چونکہ قرآنی حکم کی تکمیل کا ذریعہ بن سکتی ہے، لہذا ہم ارکان میں اعتدال اختیار کرنے کو واجب پر محمول کریں گے جب کہ مذکورہ حدیث میں نماز کی نفی درحقیقت اس کے کمال کی نفی ہے کہ اس پر عمل نہ کرنے کی وجہ سے نماز میں ”فاش نقصان“ پیدا ہو جاتا ہے جو من وجہ اس کے کالعدم ہونے کا سبب بن سکتا ہے اسی بنا پر اعادہ نماز کا حکم یا تو تلافی نقصان کے لیے ہے، یا پھر محض توبیخ کے لیے تاکہ وہ آئندہ ایسا نہ کرے۔ جیسے کہ جب شراب کی حرمت کا حکم نازل ہوا تو توبیخ کے لیے تاکہ لوگ آئندہ ایسا نہ کریں برتنوں کو توڑنے کا حکم دیا گیا، علاوہ ازیں یہ حدیث دونوں ائمہ امام (ابو یوسف و شافعی) کے خلاف ہماری حجت ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر ”اعرابی“ کو نماز مکمل کرنے کا موقع دیا اور اس کو نماز توڑنے کا حکم نہیں دیا اور اگر اس کی یہ نماز جائز نہ ہوتی۔ تو چونکہ اس کی تکمیل میں مشغول ہونا محض ایک کار عبث تھا کیونکہ فاسد ہو جانے کے بعد نماز کو جاری نہیں رکھا جاسکتا، لہذا مناسب تھا کہ انھوں اس کی تکمیل موقعہ نہ دیتے۔

پھر امام ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک رکوع میں طمانیت واجب ہے اور اگر خفی ثلثے بھی یہی لکھا ہے، چنانچہ اگر نمازی نے اسے بھول کر چھوڑ دیا۔ تو اس پر سجدہ سبوح واجب ہوگا۔ جب کہ ابو عبد اللہ ابھر جاتے فرماتے ہیں کہ یہ سنت ہے۔ لہذا اگر اس کو بھول کر چھوڑ دیا جائے، تو سجدہ سبوح واجب نہیں ہوتا؛ اس طرح رکوع اور سجدے کے درمیان کے قوسہ کا بھی یہی حکم ہے یہاں اگر خفی کا بیان ہی زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ طمانیت (ٹھہراؤ) رکن کی تکمیل کے لیے ہے۔ اور رکن کی تکمیل کرنا واجب ہے، جیسے کہ قراءت کی تکمیل سورہ فاتحہ سے ہوتی ہے؛ اسی بنا پر تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعرابی کی نماز کو کالعدم قرار دیا۔ اور چونکہ نماز کالعدم یا تو کسی رکن چھوڑنے کی بنا پر ہوتی ہے، یا پھر اس کا کوئی واجب چھوٹ جائے۔ تو تب قرار پاتی ہے، نہ کہ کسی سنت چھوڑنے کی بنا پر کیونکہ ترک سنت سے کوئی بڑا نقصان پیدا نہیں ہوتا، لہذا وہ واجب ہوگی اسی لیے اس کو دانستہ چھوڑنا انتہائی سخت مکر وہ ہے۔ یہاں تک کہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ”مجھے اندیشہ ہے کہ اس کی نماز ہی نہیں ہوتی۔“

④ قعدہ اولیٰ: نماز کے دونوں جنت حوں میں امتیاز کرنے کے لیے قعدہ اولیٰ بھی واجب ہے۔ اسی کے لئے اگر کوئی شخص اسے دانستہ چھوڑ دے تو گناہ گار ہوتا ہے اور

سلہ ابو عبد اللہ المر جانی (م ۳۹۸) بغداد کے ایک نامور فقیر اور محدث تھے۔ صاحب ہدایہ لے ان کو اصحاب تخریج مجتہدین میں سے شمار کیا ہے (حدائق ص ۲۰۸-۲۹)۔

بھول کر ترک کرنے سے سجدہ ضروری ہو جاتا ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام زندگی اس پر مداومت اختیار فرمائی اور جب کسی عمل کے فرض نہ ہونے کی دلیل پائی جاتی ہو، تو مداومت اختیار کرنا وجوب کی دلیل سمجھا جاتا ہے اور یہاں ایسی دلیل موجود ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

”ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے۔ صحابہ کرام نے تسبیح کہی، مگر آپ اس کے باوجود نہ بیٹھے۔“

کہ اگر پہلا قعدہ فرض ہوتا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کی جانب ضرور لوٹ آتے۔ اور اکثر شائع نے اس کے لیے جو سنت کا لفظ استعمال کیا ہے تو اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ اس کا اثبات سنت سے ہوا ہے اور یا پھر اس لیے کہ سنت مؤکدہ عموماً واجب کے مفہوم میں ہوتی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے کہ چونکہ نماز کی وہ کم از کم مقدار، جو قبول ہوتی ہے دو رکعات ہیں، لہذا پہلی دو رکعات کے اور بعد کی نماز کے درمیان فاصلہ کرنا ضروری ہوگا۔

۵ قعدہ اخیرہ میں تشہد پڑھنا: ہمارے ہاں قعدہ اخیرہ میں تشہد پڑھنا بھی نماز کا ایک واجب عمل ہے جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں وہ فرض ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام زندگی اس پر ”مداومت“ اختیار فرمائی، جو اس کے فرض ہونے کی دلیل ہے؛ نیز حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ:

”ہم تشہد فرض ہونے سے پہلے السلام علی اللہ السلام علی جبرئیل و میکائیل“
 واللہ جبرئیل اور میکائیل پر سلام ہوا کہا کرتے تھے، ایک بار آپ ہماری جانب متوجہ ہوئے اور فرمایا کہ: ”التغیبات للہ...“ (الٰہی آخوہ)“

کہ آنحضرتؐ نے تشہد پڑھنے کا حکم لفظ ”قولو“ (تم کہو) کے ساتھ دیا ہے؛ نیز راوی نے خود بھی اس کے فرض ہونے کی صراحت اپنے الفاظ کے ساتھ کہ تشہد کے فرض ہونے سے قبل ہم یہ کہا کرتے تھے“ کی ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ”اعرابی“ سے ہے کہ آپ نے اعرابی سے فرمایا تھا کہ:

”جب تو آخری سجدہ سے سر اٹھالے اور تشہد کی مقدار میں بیٹھ جائے۔ تو تیری نماز مکمل ہو گئی۔“

کہ حضورؐ نے محض ”قعدہ“ میں بیٹھ جانے پر نماز کے مکمل ہونے کا اثبات فرمایا۔ اور اگر تشہد فرض ہوتا، تو آپؐ اسے پڑھے بغیر نماز کے مکمل ہونے کا اثبات ہرگز نہ فرماتے، تو ثابت ہوا کہ تشہد پڑھنا فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے۔ کیونکہ آپؐ کے اس پر ہمیشہ عمل کیا، اور آپؐ کا ہمیشہ عمل کرنا۔ اس کے وجوب کی دلیل ہوتا ہے، بشرطیکہ اس کے فرض نہ ہونے پر کوئی دلیل قائم ہو چکی ہو۔ جو کہ یہاں موجود ہے۔ جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، لہذا تشہد پڑھنا واجب ہوگا، فرض نہیں۔ واللہ اعلم۔ جب کہ مذکورہ حدیث میں حکم (امر) کا ہونا، اس کے وجوب کی دلیل ہے، نہ کہ فرض کی، اس لیے کہ یہ حدیث خبر واحد ہے اور خبر واحد سے وجوب ہی ثابت ہوتا ہے، فرض نہیں۔ رہا راوی کا یہ کہنا کہ ”تشہد کے فرض ہونے سے پہلے، تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ“ قعدہ کو اس مقدار سے محدود کرنے سے پہلے“ اس لیے کہ لفظ میں فرض ”مقدار متعین“ کرنے کا نام بھی ہے۔

⑨ ترتیب کا خیال رکھنا: نماز میں جو افعال دہرائے جاتے ہیں، مثلاً سجدہ، ان میں ترتیب کا خیال رکھنا بھی واجب ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

نے ہمیشہ ان میں ترتیب ملحوظ رکھی، اور چونکہ اس کے فرض نہ ہونے پر دلیل موجود ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ لہذا آپ کا اس پر مداومت اختیار کرنا اس کے وجوب کی دلیل ہوگا، حتیٰ کہ اگر اس نے پہلی رکعت کا دوسرا سجدہ چھوڑ دیا اور پھر اسے نماز کے آخر میں یاد آیا، تو اسے پہلے وہ اس متروک سجدہ ادا کرنا ہوگا اور پھر ترتیب چھوڑنے کے باعث سجدہ سہو بھی ادا کرنا پڑے گا، کیونکہ اس نے بھول کر اصلی واجب کو چھوڑ دیا ہے، لہذا اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا۔ واللہ الموفق۔

ج: نماز میں کسی سبب سے واجب ہو جانے والے امور

نماز کے وہ واجبات، جو کسی امر کے پیش آنے کی بنا پر ضروری ہیں، ہو جاتے ہیں، وہ ہیں: ادلاً: سجدہ سہو اور ثانیاً سجدہ تلاوت تفصیل حسب ذیل ہے۔

⑩ سجدہ سہو:

سجدہ سہو پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

- ۱۔ سجدہ سہو کا وجوب۔
- ۲۔ سبب وجوب۔
- ۳۔ بھولنے سے ترک شدہ افعال اور اذکار کو قضا کیا جائے یا نہیں۔
- ۴۔ سجدہ سہو کا موقع و محل۔
- ۵۔ سلام سہو کی تعداد۔
- ۶۔ سلام سہو اور اس کا طریقہ۔
- ۷۔ سلام سہو کا فعل کہ اس سے تکبیر تحریمہ باطل ہوتی ہے یا نہیں۔
- ۸۔ سجدہ سہو کا وجوب کن افراد پر ہوتا ہے اور کن افراد پر نہیں۔

۱۔ سجدہ سہو کا وجوب:

اگر غی نے لکھا ہے کہ سجدہ سہو ادا کرنا واجب ہے اور امام محمدؒ نے بھی الاصل میں یہی صراحت کی ہے۔ اور لکھا ہے کہ ”جب امام کو کوئی بھول ہو جائے، تو مقتدی پر بھی سجدہ سہو ادا کرنا واجب ہوتا ہے جب کہ ہمارے بعض ائمہ فرماتے ہیں کہ وہ سنت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سجدہ سہو کرنے سے پہلے کا پڑھا ہوا شہد ختم نہیں ہوتا، حتیٰ کہ اگر وہ سجدہ سہو کرنے کے بعد بیٹھنے سے قبل بول پڑے تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ واجب ہوتا، تو شہد کا پڑھنا ختم ہو جاتا، جیسے کہ سجدہ تلاوت کا یہی حکم ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدہ سہو جس طرح فرض نماز میں مشروع ہے، اسی طرح نفل نماز میں بھی اس کا حکم ہے۔ حالانکہ نفل نماز کی اگر کوئی شے چھوٹ جائے۔ تو اس کی تلاوت واجب

عمل سے بھلا کیونکر ممکن ہو سکتی ہے تاہم صحیح قول یہی ہے کہ وہ واجب ہے۔ اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ وسلم کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ:

من شك في صلاته فلم يدو ثلاثاً حين كونه في شك فليدو بها
صلی ام اربعاً فليتعد اقرباً الى الصواب وليين عليه ويسجد
للسهو بعد السلام۔

سجدہ سہو کر لینا چاہیے۔ اور ”مطلق امر“ وجوبِ عمل کے لیے ہوتا ہے؛ اسی طرح حضرت ثوبان رضی اللہ عنہ نے کہا:

لكل سهو سجدتان بعد السلام ہر سہو (بھول) کے لیے سلام کے بعد دو سجدے ہیں۔

لہذا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خبر کی تصدیق کے لیے اس ارشاد پر عمل کرنا ضروری ہوگا؛ اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام نے چونکہ اس پر ہمیشہ عمل کیا، لہذا ان کا اس پر ہمیشہ عمل کرنا اس کے وجوب کی دلیل ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ چونکہ سجدہ سہو کی مشروعیت عبادت میں ہونے والے نقصان کی تلافی کے لیے ہے، لہذا وہ واجب ہوگا، جیسے حج میں نقصان ہو جانے پر خون (قربانی) دینا واجب ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عبادت کو مکمل طور پر ادا کرنا واجب ہے۔ اور چونکہ کمال کی یہ ”صفت“ تلافی نقصان کیے بغیر ممکن نہیں ہوتی لہذا یہ ضرورۃً واجب ہوگا کیونکہ واجب کمالیہ کا حصول بھی واجب کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔ تاہم سجدہ کرنے سے تشبہ کا پڑھنا ”ختم“ نہیں ہوتا، اس لیے نہیں کہ سجدہ سہو واجب نہیں ہے، بلکہ کسی اور مقصد یعنی اس بنا پر کہ سجدہ سہو ٹھیک اپنے موقع پر کیا گیا ہے، کیونکہ اس کا موقع ٹھیک قعدہ کے بعد ہے، لہذا سجدہ سہو کے لیے لوٹنے سے قعدہ ختم نہیں ہوتا، جو ٹھیک اپنے موقع پر ادا کیا جا چکا ہے۔ اس سجدہ تلاوت تو اس کا موقع چونکہ قعدہ سے پہلے ہے، لہذا اس کی ادائیگی سے قعدہ باقی نہیں رہتا۔ جیسے کہ نماز کے اصلی سجدے کا بھی یہی حکم ہے۔ تو دونوں میں یہ فرق ہوا، ہاں ان کا یہ کہنا کہ نقل نماز کا سجدہ سہو کیسے واجب ہو سکتا ہے۔ تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ دراصل نماز خواہ وہ نقل ہو یا فرض ایسے ارکان جن کے بغیر اسے ادا کرنا ممکن نہیں ہوتا اور ایسے واجبات کہ جن کے فوت ہونے اور ان کو جگہ تبدیل ہونے سے نماز میں نقصان واقع ہو جاتا ہے جس کی بنا پر تلافی مافات ضروری ہو جاتی ہے۔ پھر متل ہوتی ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نقل نماز ہمارے نزدیک شروع کرتے ہی واجب ہو جاتی۔ اور احکام میں اصلی واجبات کے ساتھ شامل ہو جاتی ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر بیان کریں گے۔

فصل (پنجم)

سجدہ سہو کے سبب وجوب کا بیان

سجدہ سہو کے واجب ہونے کا سبب کسی اصلی واجب کو بھول کر چھوڑ دینا یا کسی واجب کو اس کی جگہ سے تبدیل کرنا یا نماز کے کسی فرض کو اپنی جگہ سے تبدیل کر دینا ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی بنا پر نماز میں نقصان لازم آتا ہے جس کی سجدہ سہو کے ساتھ تلائی کرنا لازم ہو جاتا ہے۔ اسی اصول پر یہاں کئی مسائل مستنبط کیے گئے ہیں: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نماز کے ہر ایک فعل میں سہو لاحق ہوا ہوگا، یا کسی ذکر میں جیسا کہ نماز افعال اور "اذکار" سے عبارت ہے؛ اگر تو وہ کوئی فعل ہو، مثلاً وہ قیام کی جگہ قعدہ کرے، تو اسے سجدہ سہو کرنا ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے فرض کی جگہ تبدیل کر دی ہے، کیونکہ قیام کو اس کے صحیح وقت سے مقدم یا مؤخر کر دیا ہے۔ اور پھر اس کے ساتھ اس نے واجب، یعنی قعدہ ادا کیا تو بھی ترک کر دیا ہے۔ جیسا کہ حضرت مغیرہ بن شعبہ سے مروی ہے کہ "ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھول کر تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے۔ صحابہ کرام نے پیچھے سے تسبیح پڑھی، مگر آپ نہ بیٹھے صحابہ کرام نے پھر تسبیح پڑھی، مگر آپ قعدہ میں نہ لوٹے اور پھر آپ نے نماز کے آخر میں سجدہ سہو ادا کیا" اسی طرح اگر وہ سجدہ کی جگہ رکوع یا رکوع کی جگہ سجدہ کرے۔ یا دو رکوع کر لے، یا تین سجدے کرے، تو ان تمام صورتوں میں فرض کو اپنی جگہ سے تبدیل کر دینے یا واجب کو مؤخر کر دینے کے باعث، اس پر سجدہ سہو ضروری ہو جائیگا۔ اسی طرح اگر وہ کسی رکعت کا ایک سجدہ چھوڑ دے اور وہ اسے نماز کے آخر میں یاد آجائے۔ تو وہ اس سجدے کا بھی اعادہ کرے اور وہ اس کی اصل جگہ سے تبدیل کر دینے کے باعث سجدہ سہو بھی کرے؛ علیٰ ہذا القیاس اگر وہ تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل پانچویں رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہو، یا وہ قعدہ کے بعد اٹھ جائے اور پھر لوٹ آئے۔ تب بھی سجدہ سہو کرے۔ کیونکہ اس نے فرض یعنی آخری قعدے کو اس کی اصل جگہ سے تبدیل کر دیا ہے، یا واجب یعنی سلام پھیرنے کو مؤخر کر دیا ہے۔ اور اگر وہ پہلے قعدے میں تشہد پڑھنے کے بعد درود شریف بھی پڑھ لے۔ تو حسن بن زیاد ماری میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک واجب نہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سجدہ سہو تو محض تلائی یا قیام کے لیے واجب ہوتا ہے، کہ سجدہ سہو کے وجوب کا اصل مقصد یہی ہے۔ حالانکہ یہاں نماز میں درود شریف پڑھنے سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس پر سجدہ سہو حضور پر درود شریف پڑھنے کی وجہ سے لازم نہیں ہوا، بلکہ فرض یعنی تیسری رکعت کے قیام کو تاخیر کر دینے کی وجہ سے لازم ہوا ہے، یہ الگ بات ہے کہ یہ تاخیر اسے درود شریف پڑھنے کی وجہ سے ہوئی۔ تو اس پر سجدہ سہو اس لیے لازم ہوگا کہ اس نے فرض کی ادائیگی میں تاخیر کر دی ہے۔ کہ اس لیے نہیں کہ اس نے درود شریف پڑھا ہے۔

اور اگر اس نے سجدہ تلاوت پڑھا، مگر اسے سجدہ کرنا یاد نہ رہا ہو اور نماز کے آخر میں اسے یاد آیا، تو اس پر سجدہ تلاوت کرنا، اور واجب کو مؤخر کرنے کی بنا پر سجدہ سہو کرنا لازم ہوگا؛ اور اگر نماز ظہر پڑھنے والے شخص نے دو رکعات کے بعد، اس خیال سے سلام پھیر دیا کہ اس کی نماز مکمل ہو گئی ہے، پھر اسے علم ہوا کہ اس نے دو رکعات ادا کی ہیں تو وہ اسی جگہ اپنی بقیہ نماز پڑھے اور آخر میں سجدہ سہو کر لے۔ نماز مکمل کرنے کا حکم اس لیے ہے کہ اس نے سلام بھول کر پھیرا ہے، لہذا وہ نماز سے خارج نہ ہوگا۔ اور سجدہ سہو کے وجوب کی وجہ یہ ہے کہ اس نے واجب یعنی نماز کے دوسرے جفت حصے کے لیے اٹھتے میں تاخیر کر دی ہے؛ بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ خود کو مسافر سمجھ کر یا نماز جمعہ کے خیال سے سلام پھیر دے۔ اور پھر اسے علم ہو، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اس لیے کہ اس قسم کا وہ چھ شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہذا اس کا سلام پھیرنا والے سلام پھیرنا ہوگا جو نماز ٹوٹنے کا باعث ہوگا؛ اور اگر اس نے ارکان نماز میں اعتدال کوہ یا رکوع و سجدہ کے مابین قومہ کو، یا دونوں سجدوں کے درمیان رد جلسہ کو چھوڑ دیا، تو امام ابو حنیفہ و محمدؐ کے قول کے مطابق اس کا حکم دریافت کرنے میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک تعدیل ارکان واجب ہے یا سنت، جیسا کہ ہم ادریں قبیل تفصیل سے بیان کر آئے ہیں۔

اسی طرح اگر کسی کو اپنی نماز کی رکعات میں شک ہو جائے اور پھر وہ ”غور و فکر“ کے ذریعے کسی یقینی فیصلے تک پہنچ جائے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو اسے اسی نماز میں شک پیدا ہوا ہو کہ جسے وہ پڑھ رہا ہے اور پھر اس نے غور و فکر کیا اور وہ کسی یقینی فیصلے تک پہنچ گیا یا پھر اسے اس سے پہلے پڑھی ہوئی کسی نماز میں شک پیدا ہوا اور اس نے اس نماز ہوتے ہوئے اس کے متعلق غور و فکر کیا۔ پھر ان میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں گریا تو اس نے غور و فکر میں اتنی دیر لگا دی کہ جتنی دیر میں کسی ایک رکن، مثلاً رکوع یا سجدہ کی ادائیگی ممکن ہو سکتی ہو، یا پھر اس نے اس سے کم وقت میں غور و فکر مکمل کر لیا اگر تو اس نے زیادہ دیر تک غور و فکر نہیں کیا، تو اس پر سجدہ سہو لازم نہ ہوگا خواہ ۲۱ ویں دوسری نماز کے متعلق غور و فکر کیا ہو یا اسی نماز کے بارے میں اس لیے کہ یہاں زیادہ دیر تک غور و فکر نہ ہونے کے باعث سہو کا اصلی سبب یعنی ترک واجب، یا در فرض یا واجب کی اصل جگہ سے تبدیلی نہیں پائی گئی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ غور و فکر سے چونکہ بچنا ممکن نہیں ہوتا اس لیے وہ قابل درگزر ہوتا ہے لیکن اگر اس نے سوچے میں زیادہ دیر لگا دی، پھر اگر اس نے کسی دوسری نماز کے متعلق غور و فکر کیا ہو، تو تب تو اس پر سجدہ سہو نہیں ادا اگر اس نے اسی نماز کے بارے میں سوچ بچار کی ہو تو جب اسکے متعلق بھی قیاس کا تقاضا ہے، لیکن استحسان کی رو سے اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا قیاس کی وجہ یہ ہے کہ سجدہ سہو نماز میں نقصان کے پیدا ہونے کی بنا پر واجب ہوتا ہے جبکہ یہاں ایسی کوئی بات نہیں پائی گئی۔ کیونکہ یہاں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ اس نے اپنی ادا شدہ نماز کے متعلق غور و فکر کیا ہے ہی اور چونکہ یہ محض سوچ بچار ہی ہے، لہذا غور و فکر کی طرح اس صورت میں بھی سجدہ سہو

واجب نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے دوسری نماز کے متعلق غور و فکر کیا ہو تو طویل غور و فکر کے باوجود بھی سجدہ سہو ضروری نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی واجب نہ ہوگا۔ جب کہ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اس نے نماز میں اتنی دیر تک غور و فکر کیا ہے کہ جس سے نماز کے ارکان کی بروقت ادائیگی میں تاخیر لازم آگئی ہے اور چونکہ اس سے نماز میں نقصان پیدا ہو گیا ہے، لہذا سجدہ سہو کے ذریعے اس نقصان کی تلافی کرنا ضروری ہوگا، بخلاف تھوڑے غور و فکر کے اور بخلاف اس صورت کے جب اس نے دوسری نماز کے متعلق غور و فکر کیا ہو، کیونکہ کسی نماز کے سجدہ سہو کا سبب اسی نماز کا سہو ہو سکتا ہے کسی دوسری نماز کا سہو نہیں؛ اور اگر اسے سجدہ سہو کے متعلق شبہ پیدا ہو جائے اور وہ غور و فکر کرے تو وہ اس بھول کی بنا پر سجدہ سہو نہ کرے۔ کیونکہ ایک نماز میں دوبارہ سجدہ سہو کرنا جائز نہیں، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی اگر وہ دوبارہ سجدہ سہو کرے گا۔ تو اس میں بھی اسے بھول ہونے کا احتمال ہے۔ یوں وہ تیسرا سجدہ کرے گا۔ اور یہ سلسلہ لایمتنا ہی ہو جائے گا۔

حکایت: منقول ہے کہ محمد بن الحسن نے الکسائی سے، جو ان کے خالہ زاد بھائی تھے، کہا کہ آپ نے اس ذہانت کے باوجود علم فقہ کیوں نہیں پڑھا؛ تو انہوں نے کہا کہ میں نے وہ علم حاصل کیا ہے کہ جو سارے علوم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اچھا میں تم سے فقہ کا ایک مسئلہ پوچھتا ہوں، تم مجھے علم نحو سے اس کا جواب تلاش کر دو، الکسائی نے کہا فرمائیے، امام محمدؒ نے پوچھا کہ اگر کسی شخص کو سجدہ سہو میں بھول ہو جائے، تو کیا اس پر سجدہ سہو ہے؛ الکسائی نے تھوڑی دیر تک غور و فکر کیا، پھر کہا کہ اس پر کوئی سہو نہیں۔ امام محمدؒ نے پوچھا کہ تو نے یہ مسئلہ نحو کے کون سے باب سے معلوم کیا ہے، تو الکسائی نے کہا اس باب سے کہ مصغر کی مزید تصغیر، جنہیں کی جاسکتی، امام محمدؒ اس کی ذہانت سے متحیر رہ گئے۔

اور اگر اس نے نماز ظہر شروع کی۔ پھر اس کو یہ خیال ہو گیا کہ وہ نماز عصر میں ہے اور اس خیال میں اس نے ایک یا دو رکعات ادا کر لیں اور پھر اسے خیال آیا کہ نہیں وہ تو نماز ظہر ہی ادا کر رہا ہے، تو اس صورت میں اس پر کوئی سہو نہیں۔ اس لیے کہ نیت کا ہونا آغاز نماز کے لیے شرط ہے، بقائے نماز کے لیے نہیں، اور چونکہ یہاں قبلے اس کی نیت کے مطابق ہی ہے، لہذا یہاں فرض میں تغیر یا ترک واجب نہیں پایا گیا؛ اور اگر اس نے اس بارے میں اتنا غور و تأمل کیا۔ کہ جس سے اس کے کسی رکن کی ادائیگی متاثر ہو گئی، تو استحسان کی رو سے اس پر سجدہ سہو ضروری ہوگا، جیسا کہ تفصیل اوپر گزری؛ اور اگر اس نے نماز شروع کی اور قرات پڑھی، مگر پھر اسے تکبیر تحریمہ کے متعلق شبہ پیدا ہو گیا، اور اس نے تکبیر دوبارہ کہی اور قرات کا بھی اعادہ کیا، پھر اسے یاد آیا کہ اس نے تو تکبیر کہ دی تھی۔ تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا۔ کیونکہ تکبیر تحریمہ اور قرات کا اعادہ کرنے کی بنا پر اس نے نماز کے ایک رکن، یعنی رکوع کو مؤخر کر دیا ہے۔ پھر ان دونوں صورتوں میں موجب سجدہ کے متعلق کوئی

فرق نہیں، کہ آیا اسے دوران نماز میں شک پیدا ہوا ہو، اور اس نے سوچ بچار کے ذریعے اپنا شک دور کر لیا ہو، یا اسے شک قعدہ اخیرہ میں تشہد کی مقدار میں میٹھنے کے بعد نماز کے آخر میں پیش آیا ہو اور اس نے سوچ بچار کے یقین حاصل کر لیا ہو کیونکہ اس آخری صورت میں اس نے سلام پھیرنے میں تاخیر کر دی ہے، حالانکہ بروقت سلام پھیرنا واجب ہے۔

اور اگر اسے ایک طرف سلام پھیرنے کے بعد شک پیدا ہوا، پھر اسے یقین حاصل ہو گیا، تو اس پر کوئی سجدہ سہو نہیں۔ کیونکہ وہ پہلے سلام کے ساتھ ہی نماز سے باہر ہو گیا ہے۔ اور نماز ختم ہو گئی ہے تو چونکہ کسی واجب کے فوت ہو جانے کی بنا پر اب اس میں کمی پیدا ہونے کا کوئی امکان نہ رہا۔ لہذا نقصان کی تلافی کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس صورت اور اس صورت میں کوئی فرق نہیں۔ کہ اسے نماز میں حدث پیش آجائے۔ اور وہ وضو کر کے لوٹ آئے، پھر اسے نماز شروع کرنے سے پہلے شک پیدا ہو جائے۔ پھر وہ غور و فکر کر کے کسی نتیجے تک پہنچ جائے۔ کیونکہ ان سے دونوں صورتوں میں یکساں طریقے سے ہی سجدہ سہو واجب ہوتا ہے بشرطیکہ اس کا غور و فکر طویل ہو جائے۔ کیونکہ گو وہ نماز ادا نہیں کر رہا، لیکن پھر بھی وہ حالت نماز ہی میں ہے۔ واللہ اعلم۔

یہ تو اس سہو کا حکم ہے۔ کہ جس سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ رہا وہ سہو کہ جس سے نماز کو از سر نو شروع کرنا واجب سمجھاتا ہے، تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ: اگر تو اسے نماز کی رکعات میں شک پیدا ہو جائے اور اسے معلوم نہ ہو، کہ اس نے تین رکعات ادا کی ہیں، یا چار۔ پھر اگر اسے پہلی بار شک پیدا ہوا ہو، تو وہ نماز کو از سر نو شروع کرے۔ ”پہلی بار شک ہونے سے مراد یہ ہے کہ شک ہونا اس کی عادت نہ ہو، نہ یہ کہ اسے زندگی میں پہلے کبھی شک پیدا ہی نہ ہوا ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ کم تعداد کے مطابق نماز کو جاری رکھے۔ ان کی دلیل حضرت ابو سعید الخدریؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا شك احدكم في صلاته فليتم
يد ثلاثا صلى ام اربعاً فليبلغ
الشك وليبين على الاقل۔
اگر تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک
پیدا ہو جائے اور اسے یہ یقین نہ ہو کہ آیا اس
نے تین رکعات پڑھی ہیں، یا چار تو اس کا
شک لغو ہوگا اور وہ اقل مقدار پر نماز
کو جاری رکھے۔

کہ آپؐ نے مذکورہ دونوں صورتوں میں فرق کیے بغیر علی الاطلاق شک پیدا ہونے کی صورت میں ”اقل تعداد“ پر نماز جاری رکھنے کا حکم دیا ہے؛ علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ اس طریقے سے عمل نماز کو باطل کیے بغیر یعنی صورت پر عمل ہو جاتا ہے۔ لہذا یہی بہتر ہوگا۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ایک روایت سے ہے جس میں وہ اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ:

اذا شك احدكم في صلواته اتمه كم
صلی فلیستقبل الصلوة
جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز کے متعلق
شک پیدا ہو جائے اور اسے یہ علم نہ ہو کہ
اس نے کتنی رکعات ادا کی ہیں، تو وہ اپنی

نماز شروع سے دوبارہ پڑھے۔

آنحضرتؐ نے نماز کو شروع سے دوبارہ پڑھنے کا حکم دیا ہے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے بھی یہی روایت مختلف الفاظ کے ساتھ مروی ہے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اگر وہ نماز کو از سر نو پڑھے گا، تو فرض کو یقین کامل کے ساتھ ادا کرنے والا ہوگا اور اگر وہ دو کم تعداد پر اپنی نماز کو جاری رکھے گا، تو وہ نماز کو کامل طریقے سے ادا نہ کر پائے گا؛ نیز اس لیے بھی کہ اس طریقے سے بعض اوقات وہ مقررہ فرض سے زیادہ رکعات ادا کرنے کا مرتکب ہو جائے گا، حالانکہ نماز میں زیادتی کرنا بھی نقصان دہ ہے۔ اور بعض اوقات اس سے نماز فاسد بھی ہو سکتی ہے، مثلاً اگر اس نے چار رکعات ادا کی ہوں اور اس نے یہ خیال کیا ہو کہ اس نے تین رکعات پڑھی ہیں اور اقل پر نماز کو جاری رکھتے ہوئے بیٹھنے سے قبل ایک رکعت اور پڑھ لی تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ نماز کو از سر نو شروع کرنا نماز کو باطل کرنا نہیں، کیونکہ یہاں نماز کو توڑنا اسے کامل طریقے سے ادا کرنے کے لیے ہے اور نماز کو کامل طریقے سے پڑھنے کی نیت سے توڑنا نماز کا فساد شمار نہیں ہوتا اور پھر نماز کو کامل طریقے سے ادا کرنا از سر نو شروع کیے بغیر ممکن نہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ جب کہ محولہ حدیث اس صورت پر محمول ہے کہ جب اسے کئی بار شک پیدا ہوا ہو، اور اس کی تحری کسی نتیجے تک نہ پہنچی ہو جس کی دلیل ہماری روایت کردہ مذکورہ بالا حدیث ہے۔ یہ حکم وقت کا ہے کہ جب اسے پہلی بار شک پیدا ہو ہو اور اگر اسے اکثر شک پیدا ہوتا ہو، تو وہ غور و فکر کرے۔ اور اپنے غور و فکر کے مطابق نماز کو جاری رکھے یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے، لیکن حسن امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ اپنے خیال میں رکعات کی جو کم تعداد ہو، اس پر عمل کرے یہی امام شافعیؒ کا قول ہے جیسا کہ ہم نے سابقہ مسئلے میں بیان کیا۔ کہ ان کے ہاں اس میں اور سابقہ صورت میں کوئی فرق نہیں ہے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ تحری کا حکم ضرورت کے وقت ہوتا ہے اور جب کہ یہاں ایسی کوئی ضرورت پیش نہیں۔ کیونکہ وہ اپنے گمان کی کم مقدار پر نماز کو جاری رکھ کر اس صورت حال سے بھیننی طور پر عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔ لہذا اسے تحری کی کوئی ضرورت نہ ہوگی ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ایک روایت سے ہے، کہ ان حضو نے فرمایا:

”جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک پیدا ہو جائے، اور اسے یہ علم نہ ہو کہ اس نے تین رکعات پڑھی ہیں یا چار، تو وہ اقرب الی الصواب کے لیے غور و فکر کرے اور اسی پر اپنی نماز کو استوار کرے۔“

علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ جب مختلف دلائل کی بنا پر معاملہ اس کے لیے مشتبہ ہو جائے، تو اب اس کے سوا یقین تک پہنچنے کی کوئی اور صورت نہیں۔ جب کہ دیگر دلائل کی عدم موجودگی میں

تحریر کرنا عام حالات میں بھی مشروع ہے، جیسا کہ قبہ کا یہی حکم ہے۔ اور یہاں نماز کو از سر نو شروع کر لے کی بھی کوئی وجہ نہیں۔ اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ اسے دوسری، تیسری، چوتھی اور لانتا ہی دفعہ یشک پیدا ہو جائے۔ پھر اپنے خیال کے مطابق اقل مقدار پر مدار رکھنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اس سے بھی وہ اس یقین تک نہ پہنچ سکے گا جس کا ذکر سابقہ مسئلے میں آچکا ہے۔ امام شافعیؒ نے یہاں جو روایت نقل کی ہے وہ اس بات پر محمول ہے کہ اس نے غور و فکر کر لیا ہو، مگر وہ کسی نتیجے تک نہ پہنچا ہو۔ اور ہمارے نزدیک بھی اگر کسی کا غور و فکر نتیجہ خیز نہ رہا ہو، تو وہ اپنے خیال کے مطابق اقل مقدار پر ہی اپنی نماز کو جاری رکھے گا جس کا طریقہ یہ ہے کہ جب اسے ایک اور دو رکعات میں شک پیدا ہو جائے تو وہ اپنی نماز کو دو رکعات سمجھے، اور اگر اسے تین اور چار رکعتوں میں شبہ پیدا ہو جائے تو وہ تین رکعات ہی سمجھے اور اپنی نماز کو اسی کے مطابق مکمل کرے۔ تاہم اس پر یہ لازم ہوگا کہ وہ ہر اس موقع پر قعدہ ضرور کرے، کہ جس کے متعلق اسے آخری رکعت ہونے کا شبہ پیدا ہو، اس لیے کہ قعدہ اخیرہ فرض ہے اور فرض نماز مکمل کرنے سے پہلے نفل نماز شروع کر لینے سے فرض نماز باطل ہو جاتی ہے لہذا اسے قعدہ کرنا چاہیے۔ اور اگر یشک ارکان حج میں پیدا ہو جائے تو الجصاص نے یہ لکھا ہے کہ اگر اسے شک اکثر پیش آتا ہو، تو وہ وہاں بھی تحریر کرے اور ظاہر روایت کی رو سے وہ اپنے یقین پر ہی عمل کرے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ حج میں زیادتی اور کسی رکن کی تکرار سے حج فاسد نہیں ہوتا، لہذا اسے یقین پر عمل کرنا ممکن ہے، لیکن اگر نماز میں ایک رکعت کا اضافہ ہو جائے، تو اگر یہ اضافہ قعدہ اخیرہ سے پہلے ہو، تو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، لہذا یہاں غور و فکر پر عمل کرنا اقل پر نماز کو جاری رکھنے کی نسبت سے بہتر ہے۔

اور جن اذکار میں بھول ہو جانے سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، ان کی کل تعداد چار ہے:

(۱) قراءت؛

(۲) قنوت؛

(۳) تشہد اور سلام تکبیرات عیدین۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ قراءت: اگر کوئی شخص پہلی دو رکعات میں قراءت کرنا بھول جائے، تو وہ آخری دو رکعات میں اسے قضا کرے۔ اور سہو کی بنا پر سجدہ سہو کہے۔ کیونکہ ہمارے بعض مشائخ کے ہاں قراءت متعین طور پر پہلی دو رکعات میں فرض نہیں ہے، اصل فرض تو غیر متعین طور پر کوئی سی بھی دو رکعات میں قنوت کرنا ہے، لہذا ان کے ہاں آخری دو رکعات میں قراءت کرنا، پہلی دو رکعات میں قنوت ہونے والی قراءت کی قضا ہوگی اور بعض ائمہ کے ہاں قراءت متعین طور پر پہلی دو رکعات میں فرض ہے، تو اس قول کے مطابق اگر اس نے پہلی دو رکعات یا ان میں سے کسی ایک رکعت میں قراءت چھوڑ دی

تو چونکہ اس نے فرض کو اپنی جگہ سے بھول کر بدل دیا ہے لہذا اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا۔ اور اگر وہ ان دونوں رکعات میں یا دونوں میں سے کسی ایک رکعت میں سورۃ فاتحہ یا سورۃ ملانا بھول گیا تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا۔ اس لیے کہ پہلی دو رکعات میں سورۃ فاتحہ متعین طور پر پڑھنا ہمارے نزدیک واجب اور امام شافعیؒ کے ہاں فرض ہے۔ جیسا کہ ادراک سابقہ میں تفصیل گزر چکی ہے اس طرح فرض نماز کی پہلی دو رکعات میں متعین طور پر ایک پوری سورۃ یا چھوٹی سورۃ کے مطابق تین چھوٹی آیات کی تلاوت کرنا ہمارے ہاں واجب ہے۔ لہذا ان کے بھول جانے پر سجدہ سہو واجب ہوگا اور اگر اس نے قراءت کی کسی وصف کو بدل دیا، مثلاً جہر کی جگہ آہستہ اور آہستہ کی جگہ جہر سے پڑھ دیا۔ تو اس کی آگے پھر دو صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو وہ شخص امام ہوگا، یا منفرد، اگر وہ امام ہو، تو ہمارے نزدیک اس سہو کی بنا پر اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا، لیکن امام شافعیؒ کے ہاں اس پر سجدہ سہو ضروری نہ ہوگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ادنیٰ آواز یا پست آواز سے پڑھنے کا مسئلہ کن کی بیعت سے تعلق رکھتا ہے، لہذا وہ سنت ہوگا۔ جیسے دیگر ارکان کا یہی حکم ہے، جیسے مثلاً رکوع میں گھٹنوں کو کھڑا اور قعدہ میں مخصوص بیعت میں بیٹھنا وغیرہ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جہری نماز میں جہر سے اور مخفی نماز میں اخفا سے پڑھنا امام پر واجب ہے جیسا کہ ہم ازین قبل بیان کر آئے ہیں۔ لہذا سجدہ سہو واجب ہوگا بعد ازاں ہمارے ائمہ سے اس بارے میں مختلف روایات مروی ہیں کہ کتنی مقدار میں جہر یا اخفا سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ لہذا زانی سلیمان میں۔ جہر اور اخفا کی مقدار میں فرق کیا گیا ہے اور لکھا ہے کہ اگر اس نے اخفا کی جگہ آہستہ پڑھا، تو اگر اس نے سورۃ فاتحہ کے بیشتر حصے یا قراءت سورۃ کی تین آیات میں ایسا کیا، تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا۔ ورنہ نہیں۔ ابن سماعہ امام محمدؒ سے دونوں کے یکساں ہونے کی روایت کرتے ہیں۔ کہ اگر اس نے تین یا اس سے زیادہ آیات ایسے پڑھ دیں، تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ اور حسن امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ اگر اس نے ایک آیات میں بھی تبدیلی کر دی، تو اس پر سجدہ سہو ضروری ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ۔ اگر اس نے ایک حرف کو بالآخر پڑھ دیا۔ تو اس پر سجدہ سہو واجب ہو جائے گا۔ ابو سلیمان کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مخفی نمازوں میں آہستہ پڑھنا، جہری نمازوں میں بالجہر پڑھنے کی نسبت زیادہ ضروری ہے، اس لیے کہ منفرد کو جہری نمازوں میں بالجہر یا بالاخفا دونوں طرح پڑھنے کا اختیار دیا گیا ہے، لیکن مخفی نمازوں میں اسے ایسا اختیار حاصل نہیں ہے۔ تو اگر اس نے مخفی نماز میں بالجہر پڑھا، تو چونکہ محض جہر کرنے سے ہی اس کی نماز میں نقصان پیدا ہو گیا، لہذا اس کی سجدہ سہو کے ساتھ تلافی کرنا ضروری ہوگا لیکن جہری نماز میں اخفا سے پڑھنا، چونکہ کسی نقصان کا موجب نہیں ہوتا، تاوقتیکہ وہ تین یا اس سے زیادہ آیات کو آہستہ آواز سے نہ پڑھے لہذا یہاں سجدہ سہو واجب نہ ہوگا۔ ابن سماعہ کی روایت کی دلیل ایک روایت ہے، جو حضرت ابو قتادہؓ روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں کبھی کبھار ظہر و عصر میں ایک یا دو آیتیں ادنیٰ آواز سے پڑھ کر سنا دیا کرتے تھے۔

حالانکہ یہ مخفی نماز میں بالجہر پڑھنا تھا، توجب مخفی نمازوں میں بالجہر پڑھنا ثابت ہو گیا تو اس سے جہری نمازوں میں اخفا کرنے کا جواز بھی ثابت ہو گیا، وہ اس لیے کہ دونوں حکم میں مساوی ہیں۔ پھر مذکورہ حدیث میں چونکہ ایک یا دو آیات کی تعداد مروی ہے، اس سے زیادہ کی کوئی روایت نہیں ملتی، لہذا اس سے زیادہ قراءت کی صورت نہیں ترک واجب لازم آتا ہے جس سے سجدہ سہو کرنا واجب ہو جائے گا۔ حسن کی روایت امام ابو حنیفہؒ کے اس اصول پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک فرض قراءت کی مقدار ایک ہی آیت ہے۔ خواہ وہ چھوٹی ہی کیوں نہ ہو، توجب اس نے اتنی مقدار میں قراءت میں تبدیلی کر دی، تو اس سے سہو لازم آگیا، لیکن صاحبین کے نزدیک فرض قراءت کی مقدار چونکہ ایک بڑی آیت یا تین چھوٹی آیات ہیں، لہذا جب تک اس مقدار میں تبدیلی نہ ہو، تو سجدہ سہو واجب نہ ہوگا۔

یہ حکم تو اس وقت ہے کہ جب وہ امام ہو گا اور اگر وہ منفرد ہو، تو اس پر کوئی سہو نہیں، کیونکہ وہ جہری نمازوں میں آہستہ پڑھ دے۔ تو اس پر سجدہ نہ ہونے میں کوئی شک ہی نہیں، اس لیے کہ اسے آہستہ اور اونچی آواز سے پڑھنے کا اختیار حاصل ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ امام پر قراءت اونچی آواز سے کرنا اس لیے ضروری ہے تاکہ اس قراءت کا فائدہ مقتدیوں کو حاصل ہو۔ اور منفرد کے معاملے میں ایسا کوئی فائدہ نہیں پایا جاتا، لہذا اس پر جہر واجب نہ ہوگا، جس کی بنا پر اس کے ترک سے نماز میں نقصان لازم نہ آئے گا۔ اسی طرح اگر وہ مخفی نماز میں جہر کر دے تو تب یہ حکم اس لیے ہے کہ ان نمازوں میں آہستہ قراءت کرنے کے حکم کا مقصد یہ ہے کہ قرآن مجید کی تلاوت کو شور و غل سے محفوظ رکھا جائے کیونکہ شور و غل سے قراءت قرآن کو بپا نا ضروری ہے۔ اور چونکہ بات اس نماز میں پائی جاسکتی ہے۔ کہ جسے کھلے بندوں باقاعدہ دعوت عام دے کر ادا کیا جائے۔ لہذا یہ بات یا جماعت نماز پر ہی صادق آتی ہے۔ رہی منفرد کی نماز، تو اس کی قراءت پر شور و غل کے غالب آنے کا کوئی امکان نہیں ہے، لہذا تو اسے اپنی نماز میں آہستہ پڑھنا ضروری نہ ہوگا۔ بنا بریں ترک واجب نہ ہونے کے باعث اس پر سجدہ سہو لازم نہ ہوگا۔ اور اگر وہ کوئی سورۃ پڑھنا چاہتا تھا، مگر اسے غلطی لگی اور اس نے اس کی جگہ کوئی اور سورۃ پڑھ دی، تو اس پر سبب وجوب، یعنی فرض یا واجب کی تاخیر یا ترک واجب نہ ہونے کے باعث سجدہ سہو لازم نہ ہوگا، اس لیے کہ کسی خاص سورۃ کو مقرر کر کے پڑھنا واجب نہیں ہے۔ اور امام محمدؒ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے کہ جو پہلی دو رکعات میں سورۃ فاتحہ دو بار پڑھ دے کہ اس پر سجدہ سہو ضروری ہے، اس لیے کہ اس نے سورۃ فاتحہ کو دو بار پڑھ کر سورۃ پڑھنے میں تاخیر کر دی ہے اور اگر اس نے سورۃ فاتحہ پھر سورہ، اور پھر سورۃ فاتحہ پڑھی، تو اس پر سجدہ سہو لازم نہیں، کیونکہ یہی سمجھا جائے گا، کہ اس نے لمبی قراءت کی ہے، اور اگر وہ تشبہ کو دو بار پڑھ دے، تو اس پر سجدہ سہو نہیں۔ اور اگر اس نے رکوع یا سجدہ سے، یا قیام میں قراءت کی تو اس پر کوئی سجدہ سہو نہیں ایسے کہ وہ شام اور یہ تمام ارکان ثنائے خداوندی کے مواقع ہیں۔

۲۔ قنوت - قنوت چھوڑ دینے سے بھی سجدہ سہو واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا

پڑھنا واجب ہے جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کی وضاحت کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

۳۔ تکبیرات عیدین - عیدین کی تکبیروں کو بھی اگر کوئی شخص چھوڑ دے یا ان میں کمی کر دے تو چونکہ وہ واجب ہیں، اس لیے اس پر بھی سجدہ سہو واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر ان تکبیروں میں کچھ اضافہ کر دے۔ یا ان کو اپنی جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ ادا کرے تو تب بھی سجدہ سہو واجب ہوگا۔ کیونکہ اس سے فرض یا واجب میں تبدیلی لازم آتی ہے۔

۴۔ تشہد - اسی طرح اگر کوئی شخص آخری قعدہ میں التحیات پڑھنا بھول جائے اور پھر اسے سلام پھیرنے سے پہلے یا بھول کر سلام پھیرنے کے بعد یاد آجائے، تو وہ اسے پڑھے اور پھر سلام پھیر کر سجدہ سہو کرے۔ کیونکہ اس کا پڑھنا واجب ہے اور جہاں تک قعدہ اولیٰ میں التحیات چھوڑنے کا تعلق ہے، تو اس حین کی رو سے اس کا بھی یہی حکم ہے، جب کہ قیاس تو التحیات، قنوت و تراویح تکبیرات عیدین میں یکساں ہے کہ اس کے مطابق اس پر سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ تمام اذکار سنت ہیں اور ان کے چھوڑنے سے نماز میں کوئی ایسا نقصان لازم نہیں آتا کہ جس سے سجدہ سہو کرنا لازم ہو۔ اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے اس نے ثنا اور تہود پڑھنا چھوڑ دیا ہو۔ اس حین کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام اذکار واجب ہیں، قنوت اور تکبیرات عیدین کے واجب ہونیکا ذکر تو اپنے مقام پر آئے گا اور جہاں تک قعدہ اولیٰ میں تشہد پڑھنے کا تعلق ہے، تو وہ اس لیے واجب ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے پڑھنے پر مداومت فرمائی ہے۔

ان کے علاوہ جو دیگر اذکار ہیں، مثلاً غنما، تہود، رکوع و سجود کی تکبیریں اور ان کی تسبیحات وغیرہ تو ان کے چھوڑنے پر اکثر علما کے نزدیک کوئی سجدہ سہو نہیں ہوتا۔ جب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ تین تکبیریں بھول جائے، تو اس پر سجدہ سہو لازم ہوگا، کیونکہ انہوں نے تکبیرات کو تکبیرات عیدین پر قیاس کیا ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ قیاس غلط ہے۔ کیونکہ عید کی تکبیریں واجب ہیں جیسا کہ اپنے مقام پر ذکر ہوگا، لہذا ان کے بھولنے سے سجدہ سہو لازم ہو جائیگا۔ جب کہ رکوع و سجدے کی تکبیریں تو سنت ہیں اور سنت چھوڑنے کا نقصان سجدہ سہو سے پورا نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ سجدہ سہو واجب ہے اور چونکہ کسی چھوٹی شئی کی تلاقی اس سے بڑی شئی کے ساتھ نہیں ہو سکتی لہذا ان کے چھوڑنے سے سجدہ سہو واجب نہ ہوگا۔ بخلاف واجب کے۔ اس لئے کہ ہم مثل کی تلاقی ہم مثل کے ساتھ ہو سکتی ہے، اسی لیے اگر واجب کو دانستہ چھوڑ دیا جائے۔ تو اس پر سجدہ سہو لازم نہیں آتا، کیونکہ واجب کو دانستہ چھوڑ دینے کے نقصان سے کہیں زیادہ ہے۔ حالانکہ شریعت نے بھول کر چھوڑے ہوئے واجب کی سجدہ سہو کے ساتھ تلاقی کی جو اجازت دی ہے۔ وہ اس لیے ہے کہ یہ سجدہ چھوڑے ہوئے واجب کے ہم رتبہ ہے۔ اور چونکہ وہ بھول کر چھوڑے ہوئے واجب کے ہم مثل ہے، لہذا وہ تو لا محالہ دانستہ چھوڑے ہوئے واجب سے کم رتبہ ہوگا۔ اور کسی

شی کی تلافی اس سے پھرنی شی کے ساتھ نہیں کی جاسکتی؛ اسی لیے اگر کوئی فرض چھوٹ جائے، تو اس کی سجدہ سہو کے ساتھ تلافی کرنا ممکن نہیں ہوتا۔

اور اگر وہ دائیں طرف کے بجائے پلے بائیں طرف سلام پھیر دے تو اس پر سجدہ سہو واجب نہ ہوگا، کیونکہ سلام میں یہ ترتیب محض تشبیہ ہے۔ لہذا ترتیب چھوٹنے کی بنا پر سجدہ سہو ضروری نہ ہوگا۔ اور اگر ایام تشویق میں تکبیر پڑھنا بھول جائے۔ تو تب بھی اس پر سجدہ سہو نہیں کیونکہ اس نے نماز کے واجبات میں سے کوئی واجب ترک نہیں کیا؛ اور اگر وہ ایک نماز میں کئی بار بھول جائے۔ تو تب بھی اس پر دو سجدوں کے علاوہ کچھ اور واجب نہ ہوگا۔ بعض فقہاء نے نزدیک اس پر ہر سہو کے بدلے دو سجدے لازم ہوں گے۔ کیونکہ ارشاد نبوی ہے۔

لکل سجدتان بعد ہر سہو کے لیے سلام کے بعد دو سجدے
السلام۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہر سہو سے نقصان لازم آتا ہے۔ لہذا اس کی تلافی ضروری ہوگی۔

ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اس روایت سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

سجدتان تحذیان لکل زیادة دو سجدے نماز کی ہر کمی و بیشی کے لیے
ونقصان۔ کافی ہیں۔

اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار پہلا قعدہ چھوڑ دیا۔ تو اس کی بناء پر سہو کے دو سجدے کیے؛ حالانکہ آپ قعدہ اور شہد دونوں کو بھولے تھے۔ کہ آپ نے ان دونوں کو چھوڑ دیا تھا اور تیسری رکعت کی طرف بھی آپ قبل از وقت کھڑے ہو گئے تھے۔ مگر بایں ہمہ آپ نے دو سے زیادہ سجدے نہیں کیے۔ تو معلوم ہوا کہ ایسے موقع پر دو سجدے ہی کافی ہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدہ سہو کو اسی لیے نماز کے اکوڑیک مؤخر کر دیا جاتا ہے تاکہ دوسرا سہو ہونے کی صورت میں اس کو بار بار ادا کرنے کی ضرورت نہ پڑے۔ ورنہ اس کو مؤخر کر لے کے کوئی معنی نہیں۔ جب کہ مذکورہ حدیث ایک ہی نماز میں موجودہ جنس سہو پر محمول ہے نہ کہ ہر سہو پر جس کی دلیل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

فصل (تثانیہ) بھول کر چھوٹا ہوا عمل دہرایا جائے یا نہیں؟

ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ جس چھوٹے ہوئے فرض یا واجب سے سجدہ سہو لازم آتا ہے، وہ یا تو نماز کا کوئی فعل ہوگا، یا ذکر۔ ان دونوں میں سے جو بھی صورت ہو۔ بہر حال اس پر یہ لازم ہے کہ

وہ پہلے اس متروک حصے کو قضا کرے، بشرطیکہ ایسا کرنا ممکن ہو، لیکن اگر ایسا ممکن نہ ہو، تو پھر اگر وہ فرض ہے، تو اس کی نماز قضا ہو جائے گی، اور اگر واجب ہے، تو نماز میں کمی واقع ہو جائے گی جس کی بنا پر اس کی نماز حد کراہت میں داخل ہو جائے گی۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ اگر متروک شئی کوئی مغلط ہو، مثلاً اس نے کسی رکعت کا اصلی سجدہ چھوڑ دیا، پھر اس کو نماز کے آخر میں یاد آگیا ہو، تو وہ اس سجدہ کو قضا کرے، تو اس کی نماز ہمارے نزدیک مکمل ہو جائے گی۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس سجدے اور اس کی بعد پڑھی ہوئی نماز کو دوبارہ پڑھے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جو نماز اس لئے "متروک" عمل کے بعد پڑھی ہے۔ وہ اس نے قبل از وقت ادا کی ہے۔ لہذا وہ درخور اعتناء ہوگی۔ کیونکہ نماز ترتیب کے ساتھ مشروع ہوئی ہے لہذا ترتیب کے بغیر اس کا پڑھنا معتبر نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے سجدہ رکوع سے پہلے کر دیا ہو، کہ وہ سجدہ معتبر نہیں ہوتا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ دوسری رکعت اپنے موقع پر ہی ادا ہوئی ہے۔ کیونکہ اس کا موقع محل پہلی رکعت کے بعد ہی ہے، کیونکہ یہاں پہلی رکعت موجود ہے۔ وہ اس طرح کہ رکعت تو ایک ہی سجدے سے مکمل ہو جاتی ہے، اور دوسرا سجدہ تو محض پہلے سجدے کا اعادہ ہے، حتیٰ کہ اس کے لیے لفظ الصلوٰۃ استعمال ہو سکتا ہے۔ حالانکہ اگر وہ قسم کھائے کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا، پھر وہ رکعت کا ایک سجدہ کر لے، تو وہ حاشا ہو جائے گا، لہذا یہاں دوسری رکعت کی ادائیگی، قابل اعتبار اور باقاعدہ شمار ہوگی، اور اس پر محض متروک عمل کی قضا لازم ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے، کہ جب وہ رکوع سے قبل سجدہ کر دے، کیونکہ اس صورت میں سجدہ اپنے صحیح واقع پر ادا نہیں ہوا، اس لیے کہ اس کا اصل مقام تو رکوع کے بعد ہے، کیونکہ اس سے رکعت کی تکمیل ہوتی ہے اور رکعت کی تکمیل رکوع کے بغیر ہو نہیں سکتی، لہذا اس سجدے کا شمار نہ ہوگا۔ تو ان دونوں میں یہی فرق ہے؛ اسی طرح اگر اسے نماز کے آخر میں دو رکعات کے متروک سجدے یاد آجائیں تو وہ ان دونوں کی قضا کرے گا۔ اس طرح ہمارے نزدیک اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ — اور اسے پہلے پہلی رکعت کا اور پھر دوسری رکعت کا سجدہ ادا کرنا ہوگا۔ کیونکہ قضا ترتیب ادا کے مطابق ہی ہونی چاہیے لہذا ان کی قضا بھی اسی ترتیب کے مطابق پڑھنی چاہیے؛ اور اگر ان میں سے ایک سجدہ تلاوت ہو اور دوسرا دوسری رکعت کا سجدہ ہو، تو تب بھی ترتیب کا خیال رکھا جائے گا۔ چنانچہ اکثر علماء کے نزدیک وہ پہلے سجدہ تلاوت ادا کرے گا۔ جب کہ امام زفر فرماتے ہیں کہ وہ پہلے نماز کا اصلی سجدہ ادا کرے اور پھر سجدہ تلاوت ادا کرے گا۔ کیونکہ نماز کا سجدہ نماز کا اصلی سجدہ ہونے کی بنا پر، زیادہ اہمیت رکھتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قضا ادا کے مطابق ہی ہوتی ہے۔ تو چونکہ ادا میں سجدہ تلاوت مقدم ہے۔ لہذا قضا میں بھی اسی کو مقدم رکھنا لازم ہوگا۔ اور اگر وہ رکوع میں ہو یا سجدے میں کہ اسے نماز کا چھوٹا ہوا اصلی سجدہ یاد آگیا۔ تو وہ رکوع سے نیچے سجدہ میں چلا گیا یا اس نے سجدہ سے سر اٹھا کر سجدہ کر لیا تو ٹھیک ہے۔ مگر افضل یہ ہے کہ وہ ان ارکان

کی حرمت کا لحاظ رکھتے ہوئے پورے مسنون طریقے سے سجدے کا اعادہ کرے اور پھر ان ارکان کے دہرائے کیونکہ نماز کی اصل ترتیب یہی ہے۔ تاہم اگر اس نے اعادہ نہ بھی کیا، تب بھی ہمارے تیز ائمہ کے نزدیک اس کی نماز جائز اور امام زفرؒ کے ہاں جائز نہ ہوگی، کیونکہ امام زفرؒ کے ہاں ارکان نماز میں ترتیب فرض ہے اور چونکہ یہ سجدہ اپنے اصل مقام کے ساتھ متصل ہو جائے گا۔ اس کے بعد پڑھی ہوئی نماز، یعنی قیام، قراءت اور رکوع وغیرہ ترتیب چھوڑ دینے کے باعث باطل ہو جائے گی اور ہمارے ہاں چونکہ ایک ہی نماز کے افعال میں ترتیب فرض نہیں ہے، اسی لیے امام کو جہاں پاتا ہے وہیں سے اس کی ساتھ نماز میں شامل ہو جاتا ہے اور اپنی چھوٹی ہوئی پہلے ادا نہیں کرتا اور اگر ترتیب نماز میں فرض بھی ہو، تو تب بھی عذر نسیان کے باعث اس ترتیب ساقط ہو جائے گی۔ لہذا رکوع و سجدہ اپنے مقام پر ادا ہونے کی بنا پر معتبر ہو جائے گا۔ اب یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس پر رکوع کا اعادہ بھی ضروری ہے، کیونکہ وہ رکوع سے پیشہ گیا تھا، انہوں نے اسے اصل نماز پر قیاس کیا ہے کیونکہ ان کے ہاں رکوع اور سجدہ کے درمیان قومیہ کرنا فرض ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب اسے رکوع میں یا سجدے میں حدث پیش آجائے کہ وہ وضو کرنے کے بعد اس رکن کا لازماً اعادہ کرے گا جسے وہ ادا کر رہا تھا۔ اس لیے کہ رکن کے جس جز میں حدث پیش آیا ہو حدث سے وہ جز باطل ہو جاتا ہے۔ لہذا مناسب تھا کہ اس کی تمام نماز ہی فاسد ہو جاتی مگر ہم نے نص اور اجماع کی بنا پر اس بارے میں قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ البتہ اس رکن کی حد تک اس قیاس پر عمل کرنا ضروری ہوگا کہ جس رکن میں وہ حدث پیش آیا ہو۔

اور اگر اس نے اس چھوٹے ہوئے سجدہ کو قضا نہ کیا۔ بلکہ سلام پھیر دیا تو اب اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو اسے یہ سجدہ یاد تھا، یا پھر اسے بھول گیا تھا؛ اگر تو اسے یہ سجدہ یاد تھا اور اس کے باوجود اس نے سلام پھیر دیا ہو۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وہ بھول گیا تھا، اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر جان بوجھ کر سلام پھیر دیا جائے، نماز سے خروج لازم آجاتا ہے، ہاں البتہ اگر کسی پر سجدہ سہو ہو اور وہ سہو کے لیے سلام پھیر دے۔ تب سلام کے فیعلے نماز سے خروج نہ ہوگا۔ اس لیے کہ سلام شریعت میں محفل خارجی افعال کو حلال کرتا والا ہے۔ جیسا کہ ارشاد نبوی ہے۔

و تحلیلہا التسلیم۔ اور سلام پھیرنا نماز کی پابندی کو ختم کرنے کا موجب ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام ایک کلام ہے اور کلام نماز کی ضد ہے۔ الیہ کہ شریعت نے دفع حرج کے لیے حالت سہو میں اس کے عمل کو روک دیا ہے کیونکہ انسان شاید ہی بھول کر سلام پھیرے۔ اور جس شخص نے ابھی سجدہ سہو کرنا ہو تو چونکہ اس نے بھی سجدہ سہو ادا کرنا ہے لہذا اس کیلئے حالت نماز کو برقرار رکھنے کی ضرورت ہے، مگر جس شخص پر سہو نہیں ہے۔ اس کی لیے نماز کو بحال رکھنے کو

ضرورت نہیں ہے لہذا اسلام کے محل احرام میں نماز ہونے کا اعتبار کیا جائے گا۔ تو جب اصولی بحث اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی۔ تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ جب اس نے اس علم کے باوجود کہ اس پر ابھی نماز کا ایک اصلی سجدہ واجب ہے، سلام پھیرا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اسے نماز کا اعادہ کرنا لازم ہو گا کیونکہ دانستہ سلام پھیرنا نماز کو ختم کرنے کا ذریعہ ہے اور چونکہ ابھی اس پر نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کا ادا کرنا باقی ہے، اور رکن کے بغیر کسی شے کا وجود ممکن نہیں ہوتا۔ لہذا نماز فاسد قرار پائے گی، لیکن اگر اس نے بھول کر ایسا کیا ہو۔ تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اسکا وہ سلام دفع حرج کی بنا پر کالعدم ہو جائیگا جیسا کہ اوپر گذرا؛ پھر اگر اس نے سلام پھیرنے کے بعد اپنا رخ قبلہ سے نہ پھیرا ہو۔ اور کسی سے کوئی بات چیت نہ کی ہو، تو وہ اس رکن کو ادا کر سکتا ہے کہ جو اس پر ابھی قضاء کرنا واجب ہے۔ اور اگر کسی اور نے اسی حالت میں اس کی اقتداء کر لی، تو اس کی اقتداء جائز ہوگی، پھر جب وہ سجدہ کرے گا۔ تو مقتدی بھی اس کی اتباع کرے گا۔ تاہم اس کا یہ سجدہ مقتدی کے حق میں شمار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے امام کو حالت رکوع میں نہیں پایا، پھر مقتدی امام کی تشہید پڑھنے کی حد تک اتباع کرے گا، سلام پھیرنے میں نہیں۔ البتہ سلام پھیرنے کے بعد وہ امام کے ساتھ سجدہ سہو بھی کرے گا۔ پھر اگر امام نے بھول کر سلام پھیر دیا، تو مقتدی اس کی تقلید نہ کرے، بلکہ وہ اپنی چوٹی ہوئی نماز کو مکمل کرنے کے لیے اٹھ کھڑا ہو۔ البتہ اگر امام نے چوٹی ہوئے سجدے کو قضاء کیا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس پر نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کی ادائیگی ابھی باقی تھی۔ اور امام کی نماز فاسد ہو جانے کے باعث مقتدی کی نماز بھی اقتداء صحیح ہونے کے بعد فاسد ہو جائے گی تاہم اس کی اقتداء کرنے کا ثمرہ یہ ہوگا، کہ اگر امام مقیم ہو اور اس نے اس کی اقتداء نماز ظہر، یا عصر یا عشاء میں نفل نماز کی نیت سے کی تو اس پر چار رکعات کی قضا لازم ہو جائے گی، اور اگر امام مسافر ہے۔ تو اس پر دو رکعتوں کی قضا ضروری ہوگی اور اگر وہ اپنا چہرہ قبلہ سے پھیر دے تو اگر وہ نماز مسجد میں ادا کر رہا ہو اور اس نے کسی سے بات چیت نہ کی ہو، تو تب بھی استحسان کی رو سے اس کا یہی حکم ہے۔ تاہم قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نماز میں دوبارہ نہیں لوٹ سکتا۔ یہی امام محمدؒ کا بھی قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ قبلہ سے منہ پھیرنا نماز کو فاسد کرنے کے معاملے میں بات چیت کرنے کے مترادف ہے، لہذا یہ عمل نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہوگا۔ جب کہ استحسان کی وجہ سے کہ ساری مسجد ایک ہی مکان (جگہ) کے حکم میں ہے، کیونکہ وہ سب نماز پڑھنے کی جگہ ہے، چنانچہ مسجد میں جہاں بھی کوئی شخص موجود ہو وہ وہاں سے ہی امام کی اقتداء کر سکتا ہے۔ خواہ اس کے اور امام کے درمیان کتنا ہی فاصلہ ہو، حالانکہ جگہ میں تفاوت صحت اقتداء کے لیے مانع ہوتا ہے، بنا بریں نماز کا مسجد میں رہنا نماز ہی کی جگہ میں ٹھہرنے کے مترادف ہوگا اور چونکہ قبلہ سے منہ پھیرنا اس وقت نماز کے فساد کا موجب ہوتا ہے۔ کہ جب ایسا کرنے سے کوئی ضرورت یا مجبوری مانع نہ ہو لہذا یہاں یہ عمل نماز کے فساد کا باعث نہ ہوگا۔ بخلاف بات چیت کرنے کے۔ کیونکہ

بات چیت کرتا ہر حال نماز سے مانع ہے اور اس معاملے میں مذکورہ دونوں حالتیں یکساں حکم رکھتی ہیں۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر چلا جائے۔ پھر اسے یاد آئے تو وہ نماز میں دوبارہ نہیں لوٹ سکتا، بلکہ اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ نماز کی جگہ سے باہر چلے جانا۔ جب کہ ابھی اس پر ایک رکن کی ادائیگی باقی ہو نماز جاری رکھنے سے مانع ہوتا ہے۔ لہذا اس پر لازم ہوگا کہ وہ از سر نو نماز ادا کرے؛ اور اگر وہ کسی صحرا میں نماز ادا کر رہا ہو، پھر اسے اپنی کھلی یاد میں طرف والی یا بائیں طرف والی صف عبور کرنے سے پہلے کوئی چھوٹا ہوا سجدہ یاد آ جائے تو وہ اپنی سابقہ نماز میں دوبارہ لوٹ سکتا اور چھوٹے ہوئے رکن کو قضا کر سکتا ہے، اس لیے کہ صفوں کے باہم متصل ہونے کے باعث یہ مقام بھی مسجد سے مشابہ ہے، اسی لیے یہاں اس کا امام کے پیچھے اقتداء کرنا درست قرار پاتا ہے۔ اور اگر وہ اپنی سامنے والی جانب چلا تو اس کا حکم کتاب میں مذکور نہیں۔ اس بارے میں ایک قول تو یہ ہے کہ اگر وہ اپنے پیچھے والی صف کے فاصلے کی مطابق ہی چلا ہو، تو وہ اپنی نماز کو جاری رکھ سکتا ہو، ورنہ نہیں۔ یہی امام ابو یوسفؒ سے مروی قول ہے۔ انہوں نے ایک جانب کو دوسری جانب پر قیاس کیا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ جب وہ اپنے سجدے کی جگہ سے آگے گزر جائے، تو پھر وہ سابقہ نماز میں نہیں لوٹ سکتا یہی قول صحیح ہے۔ اس لیے کہ اتنی مقدار میں چلنا مسجد سے باہر نکلنے کے مترادف ہے، لہذا یہ نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہوگا۔ یہ حکم اس وقت کا ہے جب اس کے اور نمازی کے سامنے کوئی سترہ نہ ہو اور اگر سترہ ہو، تو جب تک وہ سترہ سے آگے نہ بڑھ جائے۔ اس وقت تک وہ اسی نماز میں واپس آ سکتا ہے، اس لیے کہ سترہ کی اندرونی جانب مسجد کے حکم میں ہے۔ واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے۔ کہ جب وہ نماز کا ایک اصلی سجدہ باقی ہونے کے باوجود سلام پھیر دے، اور اگر اس پر سجدہ تلاوت کرنا یا آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا باقی ہو اور اس نے سلام پھیر دیا تو اگر سلام پھیرتے وقت اسے اس عمل کا چھوڑنا یاد ہو، تو اس سے اس کی ادائیگی ساقط ہو جائے گی، کیونکہ جان بوجھ کر سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے خارج ہو جاتا ہے، حتیٰ کہ اگر اس حالت میں کوئی شخص اس کی اقتداء کر لے تو اس کی اقتداء درست نہ ہوگی۔ اور اگر وہ مسافر ہو اور وہ اقامت کی نیت کر لے تو اس کی نماز بدل کر چار رکعت میں تبدیل نہ ہوگی اس لیے کہ یہاں اس کی نماز کے ارکان میں سے کوئی رکن باقی نہیں رہا۔ البتہ واسیب چھوڑ دینے کے باعث اس کی نماز ناقص تصور ہوگی۔ اور اگر اس نے اس صورت میں بھول کر سلام پھیر دیا۔ تو اس سے اس کی ادائیگی ساقط نہ ہوگی، اس لیے کہ بھول کر سلام پھیر دینے سے آدمی نماز سے خارج نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ اس حالت میں اس کی اقتداء کرنا بھی درست ہوتا ہے اور اگر وہ قہقہہ مار کر ہنس دے۔ تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر مسافر ہونے کی حالت میں وہ اقامت کی نیت کر لے، تو اس کے فرض تبدیل ہو کر چار ہو جاتے ہیں۔ بعد ازاں وہ سجدہ اور تشہد کو اسی طرح قضا کرے جس طرح کہ تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔ الا یہ کہ اگر اسے اس کا چھوٹا سجدہ باہر نکل جائے یا صفوں سے گزرنے کے بعد یاد آیا ہو، تو تب مذکورہ عمل ساقط ہو جائے

گا اور اس کی نماز بھی فاسد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ نماز کا جو ارکان نماز سے مشروط ہوتا ہے اور چونکہ یہاں ارکان نماز کی ادائیگی ہو چکی ہے، لہذا اس کی نماز مکمل ہوگی۔ البتہ اس کی نماز میں کمی واقع ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر ان ترک شدہ اعمال، یعنی نماز کے سجدہ اصلی، سجدہ تلاوت اور تشہد پڑھنے سے اس کا سابقہ پڑھا ہوا تشہد ختم ہو جاتا ہے، حتیٰ کہ اگر وہ اس حالت میں بات چیت کر لے، یا قبضہ مار کر سنس دے، یا اس کا وضو خلاء ہو جائے۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی بخلاف اس صورت کے جب وہ سجدہ سہو کے لیے نماز میں لوٹ کر آیا ہو ان دونوں میں فرق اوپر بیان ہو چکا ہے۔ اور اگر اس نے جب سلام پھیر دیا۔ تو اس پر نماز کا اصلی سجدہ اور سہو کے دو سجدے واجب الادا تھے۔ اور اس نے ان کو یاد رکھتے ہوئے سلام پھیر دیا صرف حقیقی سجدہ ہی واجب الادا تھا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن کے باقی رہتے ہوئے۔ اس نے دانستہ سلام پھیر دیا ہے؛ اور اگر اسے دونوں سے سہو ہو جائے، یا اسے سجدہ تو یاد نہ ہوں لیکن سجدہ سہو یاد ہو تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی؛ اگر تو وہ ان دونوں کو بھول گیا ہو تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اس صورت میں اس کا سلام سجدہ سہو والے شخص کا سلام ہوگی۔ اور اسے نماز میں دوبارہ لوٹنے کی اجازت ہوگی۔ اور یوں وہ پہلے نماز کا اصلی سجدہ کرے۔ پھر وہ تشہد پڑھے کیونکہ اس کے نماز میں دوبارہ لوٹ آنے کے باعث اس کا پہلے پڑھا ہوا تشہد ختم ہو جائے گا۔ پھر وہ سلام پھیر کر سہو کے دونوں سجدے کرے؛ اور اگر اس نے سجدہ تلاوت اور سجدہ سہو کے ہوتے ہوئے سلام پھیر دیا۔ تو پھر اگر اسے وہ دونوں یاد ہوں۔ یا اسے محض سجدہ تلاوت یاد ہو، تو اس سے وہ دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ اس لیے کہ اس کا یہ سلام دانستہ سلام ہے، لہذا اس سلام سے وہ نماز سے خارج ہو جائے گا، لیکن اس کی نماز فاسد نہ ہوگی جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر وہ دونوں کو بھول جائے، یا اسے سجدہ سہو یاد ہو، تو اس سے وہ دونوں افعال ساقط نہ ہوں گے، اس لیے کہ اس نے بھول کر سلام پھیرا ہے۔ لہذا یہ اس شخص کا سلام ہوگا جس پر ابھی سجدہ سہو باقی تھا اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ پہلے سجدہ تلاوت کرے، پھر تشہد پڑھے جیسا کہ پیچھے گذرا اور پھر وہ سلام پھیر دے۔ اور اگر اس پر نماز کا حقیقی سجدہ اور سجدہ تلاوت واجب الادا ہوں اور وہ سلام پھیر دے، تو اگر تو اس نے بھول کر سلام پھیرا ہو۔ تو وہ نماز میں دوبارہ لوٹ آئے اور پھر دونوں کو حسب ترتیب قضا کرے گا۔ اور اگر اسے دونوں یاد ہوں، یا اسے نماز کا اصلی سجدہ یاد ہو، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ دانستہ سلام پھیرنا ہے۔ اور اگر اسے محض سجدہ تلاوت یاد ہو، تو تب بھی ظاہر ردائیت کے مطابق یہی حکم ہے؛ اسی طرح اگر اس پر سجدہ اصلی اور سجدہ تلاوت کے ساتھ سہو کے دو سجدے بھی واجب الادا ہوں، تو اگر وہ ان سب کو بھول جائے، یا اسے محض سجدہ سہو یاد ہو، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اس لیے کہ اس کا سلام پھیرنا ایک سجدہ سہو والے شخص کا سلام پھیرنا ہے۔ لہذا وہ نماز میں دوبارہ لوٹ آئے گا۔ اور ایک ایک کر کے سب کو ترتیب ادا قضا کرے گا۔ یعنی اگر حقیقی سجدہ پہلے ہو، تو پہلے اسے قضا کرے اور اگر سجدہ تلاوت مقدم ہو، تو پہلے اسے ادا کرے، امام زفرؒ

کو اس سے اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر گزرا۔ پھر وہ ان کے بعد تشہد پڑھے، پھر سلام پھیرے اور سجدہ سہو کرے۔ ان اگر اسے نماز کا حقیقی سجدہ یاد ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے دانستہ سلام پھیرا ہے۔ اور اگر اس کو سجدہ سہو یاد ہو، لیکن حقیقی سجدہ یاد نہ ہو، تو تب بھی ظاہر روایت کے مطابق یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے شاگرد ان کے روایت کرتے ہیں، کہ ان دونوں صورتوں میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ اس رکن کے حق میں اس کا سلام سہو والا سلام ہے، جس کی بنا پر نماز میں خرابی لازم نہیں آتی، امام محمدؒ کے معتزین نے اس مسئلے میں ان پر اعتراض کے سبب خاص طور پر یہاں دلیل کا ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ اس رکن کے حق میں ”سلام سہو“ اور واجب کے حق میں دانستہ سلام ہے اور چونکہ بھول کر سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے خارج نہیں ہوتا، مگر دانستہ سلام پھیرنے سے آدمی نماز سے خارج ہو جاتا ہے۔ لہذا یہاں شک پیدا ہو گیا، مگر چونکہ اس کی تکمیل تحریم صحیح طریقے سے منعقد ہوئی ہے، محض شک کی بنا پر وہ نماز سے خارج نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اسے حقیقی سجدہ یاد ہو، لیکن سجدہ تلاوت یاد نہ ہو، اس لیے کہ وہاں واجب کے بجائے رکن کو ترجیح دی جائے گی۔ جب کہ امام محمدؒ نے جو مسلک اختیار کیا ہے اس میں واجب کو ترجیح دی گئی ہے، جو جائز نہیں ہے۔ لیکن یہ اعتراض فاسد ہے۔ کیونکہ یہاں محمد کے پیلوں سے انسان نماز سے خارج ہو جاتا ہے جبکہ شک کے پہلو سے اس بارے میں سکوت ہے یعنی کوئی حکم واضح نہیں ہوتا نہ نماز سے اخراج کا اور نہ اخراج سے روکنے کا لہذا یہاں واجب اور رکن میں کوئی تعارض نہ ہوگا۔ تعارض تو تب ہوتا کہ جب ایک نکلنے والا اور دوسرا اسے باقی رکھنے والا ہوتا۔ جب کہ یہاں واجب کی جانب سے نماز سے خروج ثابت ہوتا ہے، لیکن رکن کی طرف سے ثابت نہیں ہوتا، تاہم کسی دوسری شے کو ذریعہ اخراج بننے سے بھی مانع نہیں تو دونوں کے درمیان تعارض کہاں پیدا ہوا ہے۔ بایں ہمہ مناسب توجیہ تھا کہ ہر سلام ہی انسان کو نماز سے خارج کر دیتی کیونکہ شریعت نے اسے محل نماز کی پابندی ختم کرنے والی قرار دیا ہے جیسا کہ فرمان نبوی ہے: **دَحَلِيلُهَا التَّسْلِيمُ** (سلام سے نماز کی پابندیاں ختم ہو جاتی ہیں)؛ مزید براں اس لیے بھی کہ یہ ایک طرح کی بات چیت ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا البتہ حالت سہو میں، کثرت سہو اور غلبہ نسیان کے باعث، دفع خرچ کے لیے سلام سے کوئی شخص نماز سے خارج نہیں ہوتا۔ پھر جس شخص پر ابھی کوئی واجب واجب الاداء ہو، اس کو سلام پھیرنا مکروہ بھی نہیں، کیونکہ عموماً کوئی مسلمان بھی کسی واجب کو نہیں چھوڑتا، لہذا اپنی اصلی فطرت کے مطابق سلام نماز سے خارج کرنے والی شے ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر ہم اس کی نماز کو فاسد قرار نہیں دیں گے تا آنکہ وہ نماز کا حقیقی سجدہ ادا نہ کرے، تو ہم پر لازم ہوگا کہ ہم یہ کہیں کہ وہ سجدہ تلاوت بھی ادا کرے۔ کیونکہ ابھی تحریم نماز باقی ہے، حالانکہ اس کی ادائیگی کی اب کوئی صورت باقی نہیں رہی۔ اس لیے کہ جب اس نے سلام پھیرا تو اسے سجدہ تلاوت یاد تھا۔ لہذا سجدہ تلاوت کی حد تک اس کا یہ سلام دانستہ سلام ہوگا اور آخری قدرے میں تشہد پڑھنا بھی سجدہ تلاوت ہی کے حکم میں ہے کیونکہ وہ بھی واجب ہے۔

اور اگر اس نے سلام پھیر دیا۔ حالانکہ ابھی اس پر سجدہ سہوا یا م تشریق ہونے کی صورت میں تکبیر اور محرم ہونے کی صورت میں تلبیہ واجب الادا ہو۔ تو ان میں سے کوئی شئی بھی اس کے ذمہ سے ساقط نہ ہوگی۔ خواہ وہ سلام جان بوجھ کر پھیرے اور یا بھول کر ایسا کرے۔ اس لیے کہ ان اشیاء کا موقع و محل سلام پھیرنے کے بعد ہے۔ پھر جب وہ ان سب کو ادا کرنے کا ارادہ کرے، تو ابتداء سجدہ سہو سے کرے۔ پھر تکبیر (تشریق) اور پھر تلبیہ پڑھے۔ اس لیے کہ سجدہ سہو خاص نماز کی حالت میں ادا کیا جاتا ہے، جبکہ تکبیر کرنے کے لیے تو نماز کی حالت حرمت کا ہونا بھی ضروری نہیں۔ اسی لیے اگر اس نے تلبیہ کہنا شروع کر دیا۔ تو اس سے سجدہ سہو اور تکبیر تشریق دونوں ساقط ہو جائیں گے۔ اسی طرح اگر اس نے سجدہ سہو کے بعد تلبیہ کہہ دیا تو اس سے تکبیر کہنا ساقط ہو جائے گا۔ اس لیے کہ سجدہ سہو نماز کی تکبیر تحریمہ کے برقرار رہنے کی حالت میں اور تکبیر تشریق نماز کے بعد مگر نماز کی حالت حرمت میں کہی جاتی ہے۔ اور تلبیہ کہنے سے یہ دونوں حالتیں ختم ہو گئیں۔ کیونکہ تلبیہ ایک گفتگو (کلام) ہے۔ وہ اس طرح کہ یہ حضرت ابراہیم کی دعوت کا جواب ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَقِّ لَمْ
اور لوگوں میں حج کا اعلان (ندا)
کر دو۔

اور اگر اس نے پہلے تکبیر تشریق کہہ دی، تو اس کے ذمہ سے سجدہ سہو ساقط نہ ہوگا، کیونکہ تکبیر تشریق تو ایک عبادت اور خدا کی خوشنودی (یا تقرب) والا کلام ہے جس سے نماز کی حالت کا منقطع ہونا لازم نہیں آتا، البتہ سلام پھیرنے کے بعد اسے تکبیر کا اعادہ کرنا ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں تکبیر کو اپنے موقع و محل پر نہیں کہا گیا، لیکن بہر حال ان تمام صورتوں میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ نماز کو اس کی تمام شرائط اور اس کے تمام ارکان کے ساتھ ادا کیا جا چکا ہے اور اگر اس نے سلام پھیر دیا ہو۔ حالانکہ ابھی اس پر سجدہ اصلی سجدہ تلاوت۔ سجدہ سہو یا م تشریق میں ہونے کی صورت میں تکبیر حرام میں ہونے کی وجہ سے تلبیہ واجب تھا؛ پھر اگر تو اسے نماز کا سجدہ اصلی اور سجدہ تلاوت یا فقط سجدہ اصلی یاد تھا اور سجدہ تلاوت یاد نہ تھا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ ظاہر روایت کے مطابق یہی حکم اس صورت کا ہے کہ جب اسے سجدہ اصلی تو یاد نہ ہو البتہ سجدہ تلاوت ہو چکا اور پر بیان ہوا اور اگر وہ ان دونوں کو بھول گیا ہو، تو تب وہ سلام پھیرنے سے نماز سے خارج نہ ہوگا، اور اس پر لازم ہوگا، کہ انہیں حسب ترتیب ادا کرے، یعنی پہلے ترتیب وار سجدے کرے، پھر تشهد پڑھے، پھر سلام پھیر کر سجدہ سہو کرے، پھر تشهد پڑھ کر سلام پھیر دے اور پھر تکبیر اور تلبیہ پڑھے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اور اگر سب سے پہلے اس نے ان تمام اشیاء سے پہلے تلبیہ کہہ دیا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس نے سب سے پہلے تکبیر کہہ دی، تو نماز فاسد نہ ہوگی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اس پر سلام پھیرنے کے بعد تکبیر کا اعادہ کرنا ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا مقام نماز کے بعد، اس کی حرمت کے دوران میں

ہے۔ اور چونکہ اگر وہ اثنائے نماز میں ہی تکبیرات کہہ دے، تو وہ اپنے مقام پر ادا نہ ہونگی، لہذا اسادہ لازم ہوگا۔

رکوع کا متروک ہو جانا: اور اگر وہ متروک عمل رکوع ہو، تو اس کو قضا کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، اسی طرح اگر اس نے ایک رکعت کے دو سجدے چھوڑ دیئے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب وہ نماز شروع کرے، تو قراءت کرنے کے بعد رکوع کرنے سے پہلے سجدہ کر دے۔ پھر وہ دوسری رکعت کے لئے اٹھ کھڑا ہو، اور قراءت پڑھنے کے بعد رکوع اور سجدہ کرے، تو یہ اس کی کل ایک رکعت ہوگی۔ اور یہ رکوع پہلی رکعت والے رکوع کی قضا نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے پہلی رکعت میں رکوع نہیں کیا، تو اس رکعت کے سجدوں کا بھی اعتبار نہ ہوگا، اور چونکہ وہ سجدے اپنے مقام پر یعنی رکوع کے بعد ادا نہیں ہوئے، لہذا وہ سجدے کا عدم ہوں گے۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے گویا سجدہ کیا ہی نہ تھا، جبکہ دوسری رکعت والے رکوع کی ادائیگی اپنے صحیح مقام پر تصور ہوگی، پھر جب اس نے رکوع کے بعد سجدہ کر لیا، تو اس کی ایک رکعت کی ادائیگی مکمل ہو جائے گی، اسی طرح اگر وہ نماز شروع کرے، پھر قراءت کر کے رکوع کر لے اور سجدے نہ کرے، اور رکوع سے سر اٹھا کر پھر قراءت اور رکوع کے بعد سجدے کرے، تو اس کی یہ کل ایک رکعت ہوگی، اور اس کے یہ سجدے پہلی رکعت کے سجدوں کی قضا نہ ہوں گے، اس لئے کہ اگرچہ اس کا رکوع اپنے صحیح مقام پر ادا ہوا ہے، اس لئے کہ رکوع کا مقام قراءت کے بعد ہے، لیکن چونکہ رکوع کی ادائیگی سجدہ کی ادائیگی پر موقوف ہوتی ہے، لہذا جب وہ سجدہ کے بغیر ہی اٹھ کھڑا ہوا، اور اس نے اپنی رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل نہیں کیا۔ تو دوسری رکعت میں اس کا قیام صحیح ہوگا اور نہ قراءت کیونکہ یہ دونوں ہی اپنے صحیح مقام پر ہیں۔

پھر جب اس نے دوسری رکعت میں سجدے کے لیے تو اس کے یہ سجدے اپنے صحیح مقام سے منقطع ہو جائیں گے۔ کیونکہ یہ سجدے قابل اعتبار رکوع کے بعد ادا ہوئے ہیں لہذا وہ اس رکعت کا رکوع ان کے ساتھ مل کر مکمل ہو جائے گا۔ اس طرح سجدوں کا رکوع سے اتصال پایا جائے گا، یوں اس کی ایک رکعت ادا ہو جائے گی، اسی طرح اگر اس نے قراءت کی اور رکوع اور سجدہ کیا۔ جلتب بھی اس کی ایک ہی رکعت شمار ہوگی، اس لیے کہ یہاں پہلے دو رکوع اور پھر سجدے ہیں۔ تو ان دو میں سے ایک رکوع تو سجدوں سے ملحق ہو جائے گا جب کہ دوسرا لغو شمار ہوگا۔ الا یہ کہ باب الحدیث کی رو سے پہلے رکوع کا، نو اور ابی سلیمان کے باب السہو کے مطابق دوسرے رکوع کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کوئی شخص اس دوسرے رکوع میں اس کے ساتھ شامل ہو جائے تو وہ اس رکعت کو پالے والا شمار ہوگا۔ ان میں سے صحیح روایت باب الحدیث والی ہے۔ وہ اس لیے کہ اس کا پہلا رکوع چونکہ اپنے صحیح مقام پر یعنی قراءت کے بعد ادا ہوا ہے۔ جب کہ دوسرا رکوع کمر ادا ہوا ہے، لہذا اس دوسرے رکوع اعتبار نہ ہوگا پھر جب وہ سجدہ کرے گا۔ تو اس کے ساتھ پہلی رکعت مکمل ہو جائے گی، اسی طرح اگر اس نے قراءت کی اور رکوع نہ کیا اور پھر وہ سجدہ کر کے اٹھ کھڑا ہوا۔ پھر اس نے قیام اور رکوع کیا مگر

ہ نہ کیا اور پھر وہ کھڑا ہو گیا۔ تو اس کی کل ایک رکعت ادا ہوئی، وہ اس لیے کہ چونکہ پہلی رکعت سجدہ رکوع سے قبل ادا کیے جانے کی بناء پر اپنے صحیح مقام پر ادا نہیں ہوا۔ لہذا اس کا شمار نہ ہوگا کہ جب اس نے قرائت کی۔ اور رکوع کیا تو اس کا یہ رکوع سجدہ کرنے تک موقوف رہے گا۔ اور اگر جب اس نے قرائت کے بعد اس رکوع کر لیا۔ مگر اس نے سجدہ نہ کیا۔ اور پھر تیسری رکعت میں سجدہ کر لیا، مگر رکوع نہ کیا۔ تو اس میں کوئی مشک نہیں کہ اس نے کل ایک رکعت میں سجدہ کر لیا۔ مگر وہ پر بیان ہوا لیکن سوال یہ ہے کہ یہاں یہ سجدہ پہلی رکعت کے رکوع کے ساتھ ملے گا، یا دوسری رکعت کے رکوع کے ساتھ۔ امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور ان تمام صورتوں میں اسے سجدہ سبب بھی ادا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ یہاں اس نے نماز میں بلا ضرورت اضافہ کر دیا ہے۔ اور جس سے نماز میں نقصان پیدا ہو جاتا ہے۔ تاہم اکثر ائمہ کے نزدیک اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ البتہ امام محمدؒ سے ایک روایت ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک ایک سجدے کا اضافہ ایک رکعت کے ایک کی مانند ہے ان کے اس قول کی بنیاد ان کے اصول پر ہے کہ ایک سجدہ بھی عبادت یا تقرب الہی کا ذریعہ ہے۔ جیسے مثلاً سجدہ شکر جب کہ امام داؤد یوسفؒ کے ہاں محض ایک سجدہ عبادت نہیں ہے۔ ہاں البتہ سجدہ تلاوت مستثنیٰ ہے؛ پھر ان کے ہاں نماز میں کسی رکوع یا سجدہ کا اضافہ کر دینا فرض نماز کے فساد کا ذریعہ نہیں ہوتا، کیونکہ یہ افعال بہر حال نماز کا حصہ ہیں اور نماز اپنے افعال سے نہیں، بلکہ اپنے متفاد افعال سے فاسد ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ ایک پوری رکعت کا اضافہ کر دے۔ اس لیے کہ وہ رکعت ایک ایسا مکمل فعل ہے۔ جو نفل قرار پانے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس صورت میں چونکہ وہ نفل نماز ادا کرنے والا ہو جاتا ہے۔ لہذا نماز کا کوئی متفاد فعل نہ ہونے کے باوجود، محمولہ بالا طریقے سے اس کا فساد کے باعث اس کی فرض نماز فاسد ہو جاتی ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب اضافہ ایک رکعت سے کم ہو، اس لیے کہ وہاں چونکہ وہ کامل فعل نہیں لہذا وہ نفل نماز ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ نماز ہمیشہ دو باتوں میں سے کسی ایک بات سے فاسد ہوتی ہے؛ یا تو اس میں نماز کا کوئی متفاد فعل پایا جائے۔ یا پھر وہ اس نماز سے دوسری نماز میں منتقل ہو جائے۔ اور چونکہ ایک رکعت سے کم نماز میں مذکورہ بالا دونوں باتیں موجود نہیں لہذا اس سے نماز فاسد نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے چار رکعات والی نماز میں آخری قعدہ پھوٹ دیا اور وہ پانچویں رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، تو جب تک وہ سجدہ نہ کرے۔ قعدہ کی طرف واپس آ سکتا ہے؛ کیونکہ جب تک وہ سجدہ نہیں کرے گا، اس کی رکعت مکمل نہ ہوگی لہذا اس کا یہ مکمل نماز (رکعت) کا فعل نہ ہوگا، اور جو غشی ابھی تک ثابت نہ ہو، تو وہ بدستور غیر ثابت شمار ہوتی ہے، لہذا رکعت سے کم نماز کا عدم ہونے کی صلاحیت رکھتی ہے اور یہاں اس کو کالعدم قرار دینا درحقیقت اس کے ثبوت کی نفی کرتا ہے، لہذا وہ اس نماز کو کالعدم کر دے تاکہ وہ صحیح طریقے سے فرض

نماز سے خارج ہو سکے، اور وہ صحیح طریقہ تعدہ اخیرہ ہے جیسا کہ مروی ہے کہ "ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے تو صحابہ کرام نے پیچھے سے تسبیح پڑھی۔ اس پر آپت واپس پلٹ آئے۔" پھر اگر وہ پانچویں رکعت کا سجدہ کر لے۔ تو اب وہ واپس نہیں آ سکتا۔ اور ہمارے نزدیک اس کی فرض نماز فاسد ہو گئی مگر امام شافعیؒ کے نزدیک فاسد نہ ہوگی، بلکہ ان کے ہاں وہ اب بھی واپس لوٹ سکتا ہے۔ ان کے اس قول کی بنیاد ان کے ان اصول پر ہے، کہ ان کے نزدیک، ایک رکعت ابھی نامتاً نماز ہے۔ اور ایسی نامتاً نماز کو اسے کالعدم قرار دینے کی ضرورت بھی ہے، کیونکہ ابھی اس پر فرض رکن یعنی لفظ سلام کے ساتھ نماز سے باہر نکلنا باقی ہے۔ ہمارا موقف یہ ہے۔ کہ یہاں نماز کے افعال میں سے ایک "مکمل فعل" پایا گیا ہے جو نقل قرار پا چکا ہے، لہذا وہ فرض نماز سے نقل نماز کی جانب منتقل ہونے گیا ہے جس کی بنا پر وہ فرض نماز سے خارج شمار ہوگا، کیونکہ وہ اس وقت تک نقل نماز داہنیں کر سکتا۔ جب تک کہ وہ فرض نماز سے خارج نہ ہو جائے، اور چونکہ یہ نمازیں ایک دوسری سے باہم مختلف ہیں، لہذا ایک ہی نماز میں یہ دونوں نمازیں جمع نہیں ہو سکتیں۔ پھر چونکہ وہ نقل نماز شروع کر چکا ہے، لہذا وہ ضرورۃً فرض نماز سے خارج سمجھا جائے گا؛ اور اگر اس نے چار رکعت والی نماز میں پہلا تعدہ چھوڑ دیا اور دوسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا۔ تو اگر وہ کھڑے ہونے کے قریب ہوا تو وہ نیچے نہ بیٹھے، کیونکہ مروی کہ:

"ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت کے بعد بیٹھنے کے بجائے تیسری رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے، اس پر پیچھے سے صحابہ کرام نے تسبیح کہی مگر آپت واپس نہ لوٹے۔ اٹا آپت نے تسبیح کہی اور سب صحابہ کرام کھڑے ہو گئے۔"

اور یہ جو بعض روایات میں ہے کہ صحابہ کرام کی تسبیح سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نیچے بیٹھ گئے تھے، وہ اس صورت پر محمول ہے، کہ جب آپت کھڑے ہونے کے قریب نہ تھے، بلکہ بیٹھنے کے قریب تھے۔ اس سے ان دونوں حدیثوں میں موافقت پیدا ہو جائے گی؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ قیام کرنا فرض ہے۔ اور تعدہ اولی واجب ہے۔ لہذا واجب کی وجہ سے فرض کو نہیں چھوڑا جا سکتا؛ جب کہ قیام سے سجدہ تلاوت کے لیے منتقل ہونے کا حکم ہمیں ایک حدیث سے معلوم ہو رہا ہے، کیونکہ ہر نمازی کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنے والے شخص کی اتباع کرنے اور خدا کی نافرمانی اور اس کو سجدہ کرنے سے خود کو بڑا سمجھنے والے شخص کی مخالفت کی ضرورت ہوتی ہے لہذا اس کا حکم بالکل مختلف ہے۔ پھر جو شخص ابھی پوری طرح سیدھا کھڑا نہ ہوا ہو۔ تو اگر وہ قیام کے قریب تر ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ یہاں قیام کی تعریف یعنی جیم کے بالائی اور نیچے دونوں حصوں کا سیدھا ہونا، پائی گئی ہے، اور جو تھوڑا بہت جھکاؤ باقی ہے۔ وہ چونکہ بیت ہی کم ہے

لہذا وہ قابل اعتناء نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ بیٹھنے کے قریب ہو، تو وہ بیٹھ جائے۔ اس لیے کہ قیام کا رکن ابھی نہیں پایا گیا۔ اور امام محمدؒ نے یہ نہیں لکھا کہ آیا اس صورت میں وہ سجدہ سہو کرے یا نہیں اس لیے مشائخ کی آراء اس کے متعلق مختلف ہیں؛ شیخ ابو بکر محمد بن الفضل البخاریؒ نے کہا کرتے تھے کہ وہ سجدہ سہو نہ کرے۔ اس لیے کہ جب وہ بیٹھنے کے قریب ہوگا، تو یہی سمجھا جائے گا کہ گویا وہ ابھی کھڑا ہوا ہی نہ تھا۔ اسی بنا پر تو اس پر بیٹھنا واجب ہوتا ہے، لیکن ان کے علاوہ دیگر مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ سجدہ سہو کرے۔ اس لیے کہ اس نے کھڑے ہونے کے مطابق واجب کو مؤخر کر دیا ہے، حالانکہ اس پر ضروری تھا کہ اسے وہ پہلے رکن کے ساتھ متصل طور پر ادا کرتا۔ لہذا اسے سجدہ سہو کرنا واجب ہوگا۔

⑤ اذکار کا چھوٹ جانا: سب اذکار، تو ہم کہتے ہیں کہ پہلی دو رکعات میں اگر قراءت رہ جائے تو نمازی اسے آخری دو رکعتوں میں قضا کرے۔ ہمارے ائمہ میں سے

القندوری لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک قراءت کو آخری دو رکعات میں پڑھنا ادا ہے قضا نہیں ہے اس لیے کہ اصل فرض نماز متعین طور پر کوئی شی بھی دو رکعتوں میں قراءت کرنا ہے۔ تو جب وہ آخری دو رکعتوں میں قراءت کو ادا کر لے گا۔ تو وہ ادا کرنے والا ہی شمار ہوگا۔ قضا کرنے والا نہیں۔ ان کے علاوہ ہمارے دیگر ائمہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں وہ قراءت کو قضا کرنے والا ہوگا، ”الاصل“ کے مسائل بھی اسی پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ امام محمدؒ مسافر کے متعلق فرماتے ہیں کہ ”جب وہ وقت نکلنے کے بعد نماز کی آخری دو رکعات (شفع) میں مقیم کی اقتدا کرے تو اگر امام نے پہلی دو رکعات میں قراءت نہ کی ہو تو اس کی اقتدا درست نہ ہوگی۔ اور اگر ابتدائی دو رکعات میں اس نے قراءت کی ہو، تو اقتدا جائز ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں قراءت کی حد تک فرض نماز پڑھنے والے کا نفل پڑھنے والے کی اقتدا کرنا لازم آجائے گا اس لئے کہ جب امام پہلی دو رکعات کی جگہ آخری دو رکعات میں قراءت کو قضا کرے، تو اس کی قراءت پہلی دو رکعات کے ساتھ مل جائے گی، اور اس کی آخری دونوں رکعات فرض قراءت سے خالی ہو جائیں گی۔ لہذا وہ قراءت کے معاملے میں نفل نماز والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنے والا قرار پائے گا، جو کہ غلط ہے۔ اسی طرح الاصل کے ”باب السہو“ میں ہے کہ اگر امام نے پہلی دو رکعات میں قراءت نہ کی ہو اور کوئی شخص امام کی آخری دو رکعات میں اقتدا کرے۔ اور امام ان آخری دو رکعات میں قراءت کرے، پھر مسبوق اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو، تو اس پر اپنی رکعات میں حسب دستور قراءت کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے قراءت نہ کی، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اور اگر قراءت غیر متعین طور پر دونوں جہت حصوں میں سے کسی ایک میں فرض ہوتی، تو امام ان آخری دو رکعات میں بھی فرض ادا کرنے والا قرار پاتا کیونکہ جن دو رکعات میں مسبوق امام کے ساتھ شامل ہوا ہے اور جن میں امام کی قراءت خود اس کی قراءت ہو گئی ہے، لہذا مناسب تھا کہ یہاں اس پر قراءت فرض نہ ہوتی، مگر بایں ہمہ قراءت اس پر فرض ہے۔ تو اس سے معلوم

ہوا کہ پہلی دو رکعات ہی متعین طور پر ادا کئے قرائت کا صحیح مقام ہیں۔ اور آخری دو رکعات میں جو قرائت کی جاتی ہے، تو وہ پہلی قرائت کی قضا ہے، تو جب امام آخری دو رکعات میں قرائت کر لے، تو اس نے گویا اپنی پہلی دو رکعات میں چھوٹی ہوئی قرائت کو قضا کر لیا ہے، اور چونکہ فوت ہونے والی شے کو جب قضا کیا جائے، تو وہ اپنے اصلی مقام سے متصل ہو جاتی ہے، لہذا آخری دو رکعات فرض قرائت سے خالی ہو جائیں گی، اور۔۔۔ چونکہ اس طریقے سے مسبق سے قرائت فوت ہو گئی ہے، لہذا اس پر اس کا حاصل کرنا لازم ہو گا، اس لئے کہ قرائت بغیر کوئی نماز جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر امام پہلی دو رکعات میں قرائت کرے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگرچہ آخری دو رکعات میں بھی قرائت کی جاتی ہے۔ لیکن وہ قرائت فرض نہیں ہوتی، کیونکہ وہ تو فقط دو رکعات میں فرض ہے پھر چونکہ یہاں بھی مسبق سے فرض قرائت چھوٹ گئی ہے، لہذا اسے اپنی قضا نماز میں اس کی تحصیل لازم ہو گی، اور اگر فجر اور مغرب کی پہلی دو رکعات میں اس نے قرائت چھوڑ دی، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ یہاں اس کی قضا کی گنجائش ہی نہیں۔ اور اگر اس نے سورہ فاتحہ چھوڑ دی۔ اور اس کے بغیر سورہ شروع کر دی۔ پھر درمیان میں اسے یاد آ گیا۔ تو وہ سورہ چھوڑ کر سورہ فاتحہ پڑھے اور پھر قرائت کرے۔ کیونکہ سورہ فاتحہ کا نام ”فاتحہ الکتاب“ اس لئے رکھا گیا ہے کہ اس کے ساتھ نماز شروع کی جاتی ہے۔ پھر جب صحیح موقع پر اس کا حصول یاد آ گیا، تو اس پر ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہو گا۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے اگر کوئی شخص عید کی تکبیریں بھول جائے اور قرائت شروع کر دے۔ اور پھر اسے یاد آئے کہ اس نے تکبیریں نہیں کہی تھیں، تو وہ دوبارہ تکبیروں کی طرف لوٹ آئے۔ اودان کے بعد قرائت کرے۔ تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہے اچھا اگر اس نے پہلی دو رکعات میں سورہ فاتحہ چھوڑ دی ہو اور صرف سورہ پڑھی ہو، تو وہ ظاہر روایت کے مطابق اسے آخری دو رکعات میں قضا نہیں کرے گا۔ جب کہ حسن بن زیاد سے مروی ہے کہ وہ سورہ فاتحہ کو آخری دو رکعات میں قضا کرے۔ اس لیے کہ سورہ فاتحہ کا پڑھنا سورہ پڑھنے سے زیادہ ضروری ہے۔ تو جب سورہ کو آخری رکعات میں قضا کیا جاتا ہے، تو سورہ فاتحہ کو تو بدرجہ اولیٰ قضا کیا جائے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ آخری دو رکعات تو پہلے ہی سورہ فاتحہ کی ادا کا مقام ہیں، لہذا وہ اس کی قضا کا موقع و محل نہیں ہو سکتیں۔ بخلاف سورہ کے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اگر وہ اسے آخری رکعات میں قضا کرے گا، تو اس سے ایک ہی رکعت میں سورہ فاتحہ کا تکرار لازم آ جائے گا، جو جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ سورہ فاتحہ پہلی دو رکعات میں پڑھ لے اور سورہ نہ پڑھے، تو وہ اسے آخری رکعات میں قضا کرے؛ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے۔ کہ جیسے وہ سورہ فاتحہ کو قضا نہیں کر سکتا، اسی طرح سورہ کو بھی قضا نہ کرے۔ اس لیے کہ سورہ کا ملائمت ہے۔ جو اپنے موقع و محل سے قضا ہو گئی سہتا ہم صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے اس لیے کہ حضرت عثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک بار کسی نماز کی پہلی دو رکعات میں سورہ پڑھنا چھوڑ دیا تھا۔ تو انہوں نے اسے آخری رکعات میں بالجہر قضا کیا۔ کیونکہ آخری دو رکعات تو سورہ پڑھنے کا

اصل مقام نہیں ہیں۔ لہذا وہ قضا کا مقام ہو سکتی ہیں۔ پھر امام محمد کتاب میں فرماتے ہیں کہ ”وہ انہیں بالجہر پڑھے“ البتہ اس میں یہ صراحت نہیں کہ آیا دونوں کو جہر کرے۔ یا خاص طور پر سورۃ کو الجہی اس کی یہ تشریح کرتے ہیں، کہ وہ فقط سورۃ کو بالجہر پڑھے۔ اس لیے کہ قضا ادا کے مطابق کی جاتی ہے اور چونکہ ادا میں سورۃ کو بالجہر پڑھا جاتا ہے۔ لہذا اسی طرح قضا میں بھی اسے ادنیٰ آواز سے پڑھا جائے گا۔ رہی سورۃ فاتحہ تو چونکہ وہ اپنے اصلی مقام پر ہے۔ جہاں اسے لپیٹ آواز سے پڑھنا ہی مسنون ہے۔ لہذا اسے وہ آہستہ آواز سے ہی پڑھے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ دونوں کو لپیٹ آواز سے پڑھے۔ اس لیے کہ قراءت کا آغاز سورۃ فاتحہ سے کیا جاتا ہے اور سورۃ کو اسی پر کیا جاتا ہے اور چونکہ یہاں سورۃ فاتحہ کے پڑھنے میں انھما مسنون ہے لہذا جو سورۃ اس پر بنا کی جائے گی۔ اسے بھی آہستہ آواز سے ہی ادا کرنا چاہیے مگر صحیح قول یہ ہے کہ وہ ان دونوں کو بالجہر پڑھے، اس لیے کہ ایک ہی رکعت میں انھما اور جہر دونوں کو جمع کرنا شریعت میں جائز نہیں ہے۔ اور چونکہ اس پر سورۃ کو بالجہر پڑھنا واجب ہے، لہذا وہ سورۃ فاتحہ کو بھی بالجہر ہی پڑھے۔ یہ حکم اس وقت کا ہے۔ کہ جب اسے سجدہ کرنے کے بعد یاد آجائے لیکن اگر اسے سورۃ فاتحہ یا سورۃ کا چھوٹا رکوع میں یا رکوع سے اٹھنے کے بعد قومہ میں یاد آجائے تو وہ پلٹ کر قراءت کرے۔ اور اپنے رکوع کو کالعدم کر دے۔ بخلاف قنوت پڑھنے کے۔ دونوں میں جو فرق ہے ہم اس کا نماز وتر کے ضمن میں ذکر کریں گے؛ اسی طرح اگر اس نے عید کی تکبیریں پھوڑ دیں۔ پھر اسے رکوع میں یاد آگیا، تو وہ رکوع ہی میں ان کو قضا کر لے۔ بخلاف قنوت کے جب وہ رکوع میں یاد آئے اور ان میں جو فرق ہے۔ ہم اس کا ذکر بھی وہیں کریں گے۔ اور اگر اس نے آخری قعدہ میں تشہد پڑھنا چھوڑ دیا اور وہ کھڑا ہو گیا پھر اسے یاد آگیا تو وہ اس وقت تک لوٹ کر اسے پڑھ سکتا ہے جب تک وہ پانچویں رکعت کا سجدہ نہ کیلے اس لیے کہ اگر اسے تشہد پڑھنا ہوتا۔ اور پھر کھڑا ہو گیا تو تب بھی اسے لوٹ آگیا حکم تھا تا کہ نماز سے اس کا خروج مسنون طریقے سے ہو، لہذا یہاں تو بدرجہ اولیٰ یہی حکم ہو گا؛ اور اسی طرح اگر وہ کھڑا نہ ہوا ہو اور سلام پھیرنے سے پہلے۔ یا بھول کر سلام پھیرنے کے بعد اسے یاد آگیا تو اگر اس نے جب سلام پھیرا تھا۔ تو اسے اس کا چھوٹا یاد تھا۔ تو اس سے اس کا پڑھنا سجدہ سہو دونوں ماقط ہو جائیں گے جیسا کہ اوپر گذرا اور اگر اس نے پہلے قعدہ میں تشہد پڑھنا چھوڑ دیا؛ اور وہ تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہوا، پھر اسے یاد آیا۔ تو اگر وہ سیدھا کھڑا ہو گیا ہو، تو اسے واپس نہیں پلٹنا چاہیے اس لیے کہ قیام فرض ہے۔ اور واجب ادا کرنے کے لیے فرض کو چھوڑ دینا کوئی عقلمندی نہیں لیکن اگر وہ سیدھا کھڑا نہ ہوا ہو، تو پھر اگر وہ قیام کے قریب ہو، تو وہ کھڑا ہو جائے، اور جلسہ کے لیے واپس نہ لوٹے۔ اور اس سے یہ قعدہ ماقط ہو جائے گا اور اگر وہ بیٹھنے کے قریب ہو، تو وہ پلٹ جائے، جیسا کہ ہم نے آخری قعدہ کے ضمن میں بیان کیا۔ واللہ اعلم۔

فصل (ہفتم) سجدہ سہو کا موقع و محل

سجدہ سہو کا مسنون موقع سلام پھیرنے کے بعد ہے، خواہ سہو نماز میں کسی اہل فہم کے باعث واجب ہوا ہو۔ یا نقصان رکعی کے باعث۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں سلام سے پہلے اور تشہد کے بعد اسے ادا کیا جائے جب کہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو سجدہ سہو نماز میں کسی کمی کرنے کے باعث واجب ہوا ہو، تو اسے سلام سے قبل اور اگر کسی اہل فہم کی وجہ سے لازم ہوا ہو تو اسے سلام کے بعد ادا کیا جائے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبداللہ بن یحییٰ کی روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ سہو سلام سے قبل کیا:

اور حسب روایت میں آپ کے سلام کے بعد سجدہ سہو کرنے کا ذکر ہے۔ وہ تشہد کے بعد پر محمول ہے جس طرح تم (احناف) نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: دنی کل رکعتان فسلم اور ہر دو رکعتوں پر سلام پھیرو، میں سلام پھیرنے سے تشہد مراد لیا ہے۔ اور ہم نے جو روایت نقل کی ہے وہ قہار سی روایت کردہ حدیث سے دو وجوہات تراجیح ہے: اولاً اس لیے کہ سجدہ سہو نماز کے اندر موجود نقصان کی تلافی کے لیے ہوتا ہے اور چونکہ نقصان کی تلافی کرنے والا اسی وقت اس کی تلافی کر سکتا ہے کہ جب وہ نقصان کی جگہ میں اسے ادا کرے۔ نہ کہ کسی اور جگہ اور اگر سجدہ سہو سلام کے بعد ادا کیا جائے، تو اس سے سجدہ سہو نقصان کے اصل مقام پر ادا نہیں ہوتا، لیکن سلام سے پہلے اس کے حصول سے سجدہ سہو اپنے صحیح موقع پر ادا ہوتا ہے، لہذا یہی صورت بہتر ہوگی۔ ثانیاً اس لیے کہ نقصان کی تلافی اسی وقت درست ہوتی ہے کہ جب اسے اصل کے ہوتے ہوئے ادا کیا جائے۔ اور چونکہ سلام تو تکبیر ستریمہ کا اثر ختم کر کے اصل (نماز) کو فوت کرنے کا ذریعہ بنتی ہے۔ لہذا سجدہ کے بعد تلافی نقصان کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ امام مالکؒ کی دلیل حضرت مغیرہ بن شعبہ کی روایت ہے کہ:

”ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی نماز کی دوسری رکعت میں کھڑے ہو گئے تو آپ نے سلام سے قبل سجدہ سہو ادا کیا“

اور حضور کا یہ سجدہ سہو نماز کے نقصان کے لیے تھا، جب کہ حضرت عبداللہ بن مسعود روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ نماز ظہر کی پانچ رکعتیں پڑھا دیں، پھر آپ نے سلام پھیرنے کے بعد سجدہ سہو کیا:

کہ یہ سجدہ سہو نماز میں اہل فہم کی بنا پر تھا، علاوہ ازیں اس لیے بھی اگر سہو نماز میں کمی پر مبنی ہو تو اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ تلافی کرنے والا عمل نقصان کے اصل مقام پر ادا کیا جائے،

جیسے کہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، لیکن اگر نماز میں کوئی اضافہ ہو جائے، تو سجدہ سہو کو سلام سے قبل ادا کرنے کی صورت میں نماز میں ایک اور اضافہ لازم آجاتا ہے اور اس سے کسی شئی کا کالعدم ہونا ثابت نہ ہوگا، لہذا اسے سلام کے بعد تک مؤخر کر دیا جائے۔ ہمارا استدلال حضرت ثوبانؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لکل سجد سجدتان بعد السلام۔ ہر سہو کے لیے سلام کے بعد دو سجدے

ہیں۔

اور چونکہ اس فرمان نبوی میں کمی یا اضافے کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا، لہذا بہر صورت یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح حضرت عمران بن حصینؓ، مغیرہ بن ابی شعبہؓ اور حضرت سعد بن ابی وقاصؓ مینوں حضرات روایت کرتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سہو کی بنا پر سلام کے بعد سجدہ کیا۔“

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، ام المؤمنین حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ بھی اسی قسم کی روایات نقل فرماتے ہیں جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی یہ روایت تو ہم ادریں قبل نقل کر آئے ہیں کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

”جب تم میں سے کسی کو اپنی نماز میں شک پیدا ہو جائے۔ اور اسے علم نہ ہو، کہ اس نے تین رکعتیں پڑھی ہیں یا چار۔ تو اسے غور و فکر کرنا چاہیے، کہ اقرب الی الصواب کیا ہے۔“

پھر وہ اسی پر اپنی نماز کو استوار کرے اور سلام کے بعد دو سجدے کرے۔“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدہ سہو۔ موضع نقصان سے بالاجماع مؤخر کیا جاتا ہے تو یقیناً اس

”تاخیر کا کوئی نہ کوئی مقصد ہوگا اور یہی مقصد اس کے سلام سے مؤخر کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔“ مقصد یہ ہے کہ اگر وہ اسی وقت سجدہ سہو کرے تو پھر اگر وہ دوسری تیسری اور چوتھی مرتبہ بھول جائے تو ہر ایک بھول کی بنا پر اسے سجدہ سہو کی ادائیگی کی ضرورت ہوگی اور چونکہ ایک ہی نماز میں کئی سجدہ سہو کرنا شریعت میں جائز نہیں ہیں، لہذا انکرا سے بچنے کے لیے اسے سلام تک مؤخر کر دیا گیا ہے۔

بنا یہی مناسب ہے کہ اسے سلام بھی مؤخر کر دیا جائے، تاکہ اگر اسے سجدہ سہو کے دوران میں بھی کوئی بھول ہو جائے، تو اسے کوئی اور سجدہ سہو ادا کرنا پڑے۔ کہ جس سے تکرار لازم آجائے؛ نیز اس لیے بھی کہ نماز میں اضافہ کرنا بھی نماز میں نقصان پیدا کرنے کے مترادف ہے، تو اگر سجدہ سہو کو سلام سے قبل ادا کیا جائے، تو اس صورت میں چونکہ نقصان کی تلافی پر مشکل حمل بذات خود ایک اضافہ ہو جائے گا لہذا وہ مزید ایک نقصان کا ذریعہ بن جائے گا، جس کی شریعت میں اجازت نہیں۔ جہاں تک ان حضرات کی روایت کردہ حضورؐ کی فعلی احادیث کا تعلق ہے، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ حضورؐ کی فعلی احادیث میں چوں کہ تعارض ہے اور حضورؐ کی قولی احادیث میں کوئی تعارض نہیں ہے لہذا انہیں پر عمل کیا جائے گا۔ یا پھر ہم نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے، اس سے تقویت ملنے کے باعث، ہماری روایت کردہ احادیث کو ترجیح

حاصل ہو جائے گی یا پھر ہم ان کے مابین موافقت پیدا کریں گے وہ اس طرح کہ ہماری روایت کردہ احادیث کا مفہوم یہ ہے حضورؐ نے پہلی سلام کے بعد سجدہ سہو کیا، کیونکہ اس کے علاوہ انہیں کسی اور صورت پر محمول نہیں کیا جاسکتا، بنا بریں وہ حدیث محکم ہو جائے گی، اور جو روایات تم نے نقل کی ہیں۔ وہ دو احتمال رکھتی ہیں: : ان میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ آپؐ نے پہلے سلام سے قبل سجدہ سہو کیا جب کہ دوسرا احتمال یہ ہے کہ آپؐ نے دوسری سلام سے قبل سجدہ سہو کیا لہذا یہ احادیث متشابہ ہو گئیں جس کی بناء پر ہم ان کو بھی محکم احادیث کے مفہوم پر محمول کریں گے یعنی یہ کہ آپؐ نے دوسرے سلام سے پہلے سجدہ سہو کیا نہ کہ پہلے سلام سے قبل، تاکہ ایک مختل حدیث کو محکم حدیث کی بنیاد پر سمجھا جائے۔ امام مالکؒ نے نماز کی کمی اور اضافے میں جو فرق بیان کیا ہے۔ وہ بالکل نامناسب ہے، اس لیے کہ نماز میں خواہ کمی ہو۔ یا اضافہ بہر صورت وہ نماز میں ایک نقصان ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر اسے نماز میں دو سہو ہو جائیں: ایک بار وہ کچھ اضافہ کر دے اور دوسری بار کچھ کمی کر دے۔ تو اس صورت میں وہ کیا کرے گا؛ حالانکہ دوبار سجدہ سہو کرنے کی شریعت میں اجازت نہیں۔ قائم امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ۔ انہوں نے امام مالکؒ پر خلیفہ کے سامنے اسی طرح الزامی حجت قائم کی تھی۔ اور کہا تھا کہ ”آپؐ کا کیا خیال ہے کہ اگر نمازی اپنی نماز میں کچھ اضافہ اور کچھ کمی کر دے، تو وہ کیا کرے؟“ اس اعتراض پر امام مالکؒ متحیر رہ گئے۔ اس تفصیل میں امام شافعیؒ کی اس بات کا بھی جواب آگیا کہ تلائی کرنے والے عمل کا صحیح اثر اسی وقت ہوتا ہے کہ جب اسے نقصان کی جگہ میں ادا کیا جائے۔ اس لیے کہ جیسا کہ گذرا۔ سجدہ سہو بالاجماع نقصان دالی جگہ میں ادا نہیں کیا جاتا، بلکہ اسے ایک ایسے مقصد کے لیے مؤخر کیا جاتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے سلام سے بھی مؤخر کر دیا جائے رہا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ تلائی کرنے والے عمل کا اثر اسی وقت ہوتا ہے، کہ جب اصل موجود ہو، تو ہم بھی کہتے ہیں۔ کہ بجا ہے لیکن پھر تم نے یہ کیوں کہا کہ سجدہ سہو کے لیے پھیرا ہوا سلام تکبیر تحریمہ کو ختم کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے۔ جبکہ ہمارے مشائخ کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے: امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک سلام سہو سے اس کی تکبیر تحریمہ بالکل ختم نہیں ہوتی، لہذا تلائی نقصان والا مفہوم پوری طرح ثابت ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ والیوسفؒ کے نزدیک چونکہ اس نے دوبارہ نماز کی طرف لوٹنا ہے، لہذا اس کا یہ سلام نماز کو ختم نہیں کرتا اور پھر اگر وہ نماز کو ختم بھی کر دے، تو وہ دوبارہ نماز کی طرف لوٹ آتا ہے، لہذا تلائی نقصان والا مفہوم یہاں پوری طرح پایا گیا ہے۔

پھر جب یہ معلوم ہو گیا۔ کہ اس کا اصل مسنون مقام سلام کے بعد ہے، تو جب وہ آخری تشہد پڑھ چکے، تو سلام پھیر کر تکبیر کہے اور سجدے کرے۔ بعد ازاں وہ تکبیر کہہ کر قعدہ میں بیٹھ جائے اور تشہد اور رد شریف و ماثور دعائیں پڑھ کر سلام پھیر دے۔ اسی طریقے کو اگر خجیؒ اور مبارکؒ نے اکثر اراء التہرک کے مشائخ نے پسند کیا ہے۔ جب کہ امام الطحاویؒ نے لکھا ہے کہ پہلی سلام سے قبل بھی اور اس کے بعد بھی اسے دعائیں پڑھنی چاہئیں۔ اس طریقے کو بھی ہمارے بعض مشائخ

نے پسند کیا ہے تاہم پہلی رائے ہی زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ دعا کا موقع نماز کے تمام افعال و اذکار سے فراغت کے بعد ہے، اور جس شخص پر بھی سجدہ سہو واجب ہو تو چونکہ ابھی اس پر کچھ افعال اور اذکار یعنی سجدہ سہو اور درود شریف وغیرہ بقایا ہیں، لہذا اس کی فراغت ثابت شدہ نہیں ہوتی، بنا بریں ان دعاؤں کو دوسرے تشہد تک مؤخر کرنا زیادہ بہتر ہے تاہم مناسب یہ ہے کہ اگر وہ پہلے سلام سے قبل دعائیں وغیرہ پڑھنا چاہتا ہو تو لوگوں کی کلام کے مشابہہ دعائیں نہ مانگے تاکہ اس کی نماز فاسد نہ ہو۔

یہ تو تھا سجدے کا مسنون مقام رہا اس کا جواز۔ تو ہم اس کے متعلق کہتے ہیں کہ سجدے کا جواز سلام کے بعد تک محدود نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ سلام سے قبل بھی سجدہ کر لے تو اس کا سجدہ سہو جائز ہوگا اور اسے اعادة کی بھی ضرورت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے سجدہ سہو ارکان نماز سے فارغ ہونے کے بعد کیا ہے، الّا یہ کہ وہ تارک سنت ہوگا کیونکہ اس کا مسنون مقام سلام کے بعد ہے، لیکن ترک سنت سے سجدہ سہو لازم نہیں آتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام کے بعد سجدہ سہو کرنا سنت ہے، تو اگر ہم اس کے اعادة کا حکم دیں، تو یہ تکرار ہوگا جو بدعت ہے۔ اور ہر حال سنت چھوڑ دینا بدعت اختیار کرنے سے بہتر ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل سلام سہو کی تعداد اور اس کا طریقہ

اس کے متعلق ہمارے مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں، کہ اس کے لیے سامنے کی طرف منہ کر کے ایک مرتبہ سلام پھیر جائے، اسی رائے کو شیخ زاہد فخر الاسلام علی بن محمد البرزویؒ نے پسند کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر اس نے دونوں طرف سلام پھیر دیا۔ تو اس کی نماز ختم ہو جائے گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دوسرا سلام محض بے فائدہ اور عبث ہوگا اور اس سے نماز ٹوٹ جائے گی۔ جب کہ اکثر مشائخ کے ہاں اسے اپنے دائیں اور بائیں دو دفعہ سلام کہنا چاہیے اس لیے کہ فرمان نبوی ہے: **بِکُلِّ سَهْوٍ مَسْجِدَتَانِ بَعْدَ السَّلَامِ** (ہر سہو کے لیے سلام کے بعد دو مسجد سے ہیں، کہ چونکہ آپ نے یہاں سلام پھیرنے کا ذکر الف اور لام کے ساتھ (السلام کہہ کر) کیا ہے۔ لہذا اس سے ”جنس سلام“ یا معہود و متعارف سلام مراد ہوگا۔ جو دو ہوتے ہیں۔

فصل

سلام سہو کا عمل

اب سوال یہ ہے کہ سجدہ سہو کے لیے کہے جانے والے سلام کا عمل کیا ہے؟ آیا وہ نماز کی حالت کو ختم کر دیتا ہے یا نہیں؟ اس بارے میں ائمہ کرام کے مابین اختلاف ہے۔ امام محمد و زفرؒ فرماتے ہیں، کہ اس سے بالکل نماز کی حالت منقطع نہیں ہوتی، جب کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا معاملہ موقوف رہتا ہے؛ اگر تو وہ لوٹ کر سجدہ سہو کرے تو اس کا یہ لوٹنا بالکل درست ہوگا اور اس سے واضح ہوگا کہ اس سلام کی بنا پر اس کی تخریم ختم نہیں ہوئی تھی اور اگر وہ سجدہ سہو کے لیے نہ لوٹے۔ تو اس سے ثابت ہوگا کہ اس کی تخریم منقطع ہو گئی تھی اسی لیے اگر وہ سلام کہنے کے بعد سجدہ سہو کرنے سے قبل بنس دے تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی طہارت باطل نہ ہوگی مگر امام محمدؒ و زفرؒ کے ہاں اس کی طہارت باطل ہو جائے گی۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک سلام پھیرنے سے اس کی نماز موقوف نہیں رہتی بلکہ بغیر کسی توقف کے منقطع ہو جاتی ہے۔ ان کے نزدیک دراصل توقف دوسری بار تحریم کے لوٹ آنے میں ہے۔ کہ اگر تو وہ لوٹ کر سجدہ سہو کرے۔ تو اس کی تخریم نماز لوٹ

لہ البرزویؒ ۲۰۰/۲۸۶ منہج فقہ کے اسامین علم میں سے ہیں۔ اصول فقہ میں ان کی جامع کتاب اصول برزوی جامعیت میں اپنا ثانی نہیں رکھتی۔ اسی لیے بہت سے لوگوں نے اس کی مثنوی لکھی ہیں (کشف الظنون)۔

آتی ہے۔ ورنہ نہیں بہر حال مسائل کے استخراج کے لیے یہ عنوان زیادہ آسان ہے، جب کہ پہلا عنوان یعنی ”نماز کی حالت کے برقرار رہنے یا باطل ہونے میں توقف ہونا زیادہ قرین صحت ہے۔ اس لیے کہ دونوں حالتوں کی تحریم تو ایک ہی ہے، تو اگر وہ باطل ہو جائے، تو جب تک دوبارہ تکبیر تحریمہ نہ کہی جائے گی، اس وقت تک وہ بحال نہیں ہو سکتی۔ اور یہاں دوبارہ کہنا نہیں پایا گیا۔ امام محمد و زفر کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص پر سجدہ سہو ہو، شریعت نے اس کی سلام کے عمل کو معطل کر دیا ہے، کیونکہ سہو کے دونوں سجدے نماز ہی کی تحریمہ میں ادا کئے جاتے ہیں اس لیے کہ سہو کے سجدوں کے مشروع ہونے کا اصل مقصد تلا فی مافات کرنا ہے، اور یہ بات اسی وقت ممکن ہو سکتی ہے کہ جب انہیں نماز کی ہی تحریمہ میں ادا کیا جائے۔ اور یہ اس وقت ممکن نہیں جب تک سلام کے اس عمل کو معطل قرار نہ دیا جائے، اسی لیے اگر سجدہ سہو تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد ادا کیا جائے، تو وہ سلام کے عمل کو جو تحریمہ نماز کے منافی ہے ساقط کر دیتا ہے، لہذا اس حالت میں سلام کا وجود و عدم دونوں برابر ہوں گے اور اگر سلام حقیقہ معدوم ہوگا تو تکبیر تحریمہ حقیقہ برقرار رہتی، تو اسی طرح جب وہ حکماً کالعدم ہو، تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو حنیفہ و ابویوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ شریعت میں سلام کو تحریمہ نماز کا مکمل قرار دیا گیا جیسا کہ فرمان نبوی ہے: وتعلیلھا التسلیم۔ اور نماز کی حالت سلام سے ختم ہو جاتی ہے اور تحلیل وہ شے ہے کہ جس سے تحلیل (کامول) کا حلال ہونا، ہوتا ہو؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ سلام میں لوگوں سے خطاب ہوتا ہے، لہذا یہ ایک عوامی کلام ہے۔ جو نماز کے منافی ہے۔ البتہ شریعت نے اس حالت میں اس کے عمل کو باطل کر دیا ہے کیونکہ نماز کی کو ابھی تلا فی نقصان کرنا ہے اور یہ بات اس وقت تک ممکن نہیں ہو سکتی جب تک کہ تلا فی کرنے والا عمل تحریمہ نماز میں نہ پایا جائے تاکہ نماز کی حالت برقرار رہنے کے باعث تلا فی کرنے والا عمل نقصان والی جگہ کے ساتھ ملحق ہو سکے جس سے فی الواقع نقصان کی تلا فی ہو جائے، لہذا ہم نے سلام کو تحریمہ نماز کے منافی عمل ہونے کے باوجود، فقط اسی ضرورت کے تحت باقی رکھا ہے، پھر اگر تو وہ سجدہ سہو میں مصروف ہو جائے اور اس کی یہ مصروفیت صحیح ہو، تو تحریمہ کے برقرار رہنے کی ضرورت ثابت ہو جائے گی، لہذا اسے باقی قرار دیا جائے گا، اور اگر وہ اس میں مشغول نہ ہو تو چونکہ اس کی ضرورت ثابت نہ ہوگی، لہذا نماز سے خارج کرنے پر مشتمل سلام کا مکمل مؤثر ہوگا۔

اسی اصول پر تین مسائل مستنبط ہوتے ہیں:

- ۱۔ اگر وہ سلام کے بعد سجدہ میں جانے سے قبل منہس پڑے۔ تو اس کی بالا جماع نماز مکمل ہو جائے گی۔ اور اس سے سجدہ سہو ساقط ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک اس کی طہارت بھی باطل نہ ہوگی۔ یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے جس کی بنیاد قبضہ کے سلسلے میں ان کے اس اصول پر ہے کہ ہر وہ جگہ کہ جہاں نماز کا فساد لازم نہ آتا ہو، وہاں قبضہ مار کر بیٹھنے سے طہارت باطل نہیں ہوتی، جیسے وہ قعدہ اخیرہ میں اگر تشہد کی مقدار میں بیٹھ چکا ہو اور سلام پھیرنے سے قبل قبضہ مار کر منہس دے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک

اس کی طہارت باطل ہو جائے گی۔

۲۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے، خود پر سجدہ سہو ہونے کی حالت میں سلام پھیرا اور اسی اثنا میں کسی اور شخص نے اگر سجدہ میں جانے سے قبل اس کی اقتداء کر لی، تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے ہاں اس کی یہ اقتدا موقوف ہوگی؛ اگر تو اس نے سجدہ سہو کیا۔ تو اس کی اقتدا درست ورنہ درست نہ ہوگی، جب کہ امام محمدؒ و زفرؒ کے ہاں اس کی یہ اقتدا شروع سے ہی درست ہوگی، خواہ وہ سجدہ سہو کرے یا نہ کرے؛ اور شہر کہتے ہیں کہ خواہ وہ لوٹ کر سجدہ سہو کرے یا نہ کرے، بہر صورت اس کی اقتدا درست نہ ہوگی، گویا انہوں نے سلام کو قطعی طور پر تحریمہ نماز کو ختم کرنے والا قرار دیا ہے۔

۳۔ اسی طرح اگر کوئی مسافر چار رکعات والی نماز میں دوسری رکعت کے بعد سجدہ سہو کے لیے سلام پھیر دے اور پھر وہ سجدہ سہو کرنے سے قبل اقامت کی نیت کر لے تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز چار رکعات میں تو تبدیل نہ ہوگی مگر اس سے سجدہ سہو ساقط ہو جائے گا۔ جب کہ امام محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک اس کی نماز میں مذکورہ تبدیلی پیدا ہو جائے گی اور اس پر سجدہ سہو بھی برقرار رہے گا لیکن اسے چاہیے کہ وہ اسے نماز کے اختتام تک ملتوی کر دے؛ البتہ ان تمام ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر وہ سجدہ سہو کے لیے لوٹ جائے اور اس اثنا میں کوئی شخص اگر اس کی اقتدا کرے، تو اس کی اقتدا درست ہو جائے گی، مگر بشرطیکہ ہاں درست نہ ہوگی، اسی طرح اگر وہ اسی حالت میں قبضہ مار کر نہیں دے۔ تو اس کی طہارت ٹوٹ جائے گی، مگر امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ اسی طرح اگر وہ اس وقت اقامت کی نیت کر لے تو اس کے فرض تبدیل ہو کر چار ہو جائیں گے اور وہ سجدہ سہو کو نماز کے اختتام تک مؤخر کر دے، خواہ اس نے اقامت کی یہ نیت ایک ہی سجدہ کرنے کے بعد کی ہو۔ یا دونوں سجدوں کے بعد اور یہاں اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا، کہ جب اس نے سلام پھیرا تو اسے سجدہ سہو یاد تھا یا کہ یاد نہ تھا اور خواہ اس کی نیت سجدہ کر نیکی ہو یا نہ ہو۔ چنانچہ یہ سجدہ اس سے مذکورہ تمام حالتوں میں ساقط نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا اصل مقام سلام کے بعد ہے۔ البتہ اگر اس نے کوئی ایسا فعل کر لیا جو نماز کو جاری رکھنے سے مانع ہو، جیسے اس نے بات چیت کر لی، یا وہ قبضہ مار کر نہیں دیا یا اس نے دانستہ وضو توڑ دیا، یا وہ مسجد سے باہر نکل گیا، یا اس نے اپنا چہرہ قید سے پھیر لیا حالانکہ اسے سجدہ سہو یاد ہو، تو اس کی نماز ٹوٹ جائیگی، ایسے کہ یہاں اسے سجدہ سہو کا موقع یعنی تحریمہ نماز کو ضائع کر دیا ہے۔ لہذا موقع چھوٹ جانے کی وجہ سے سجدہ سہو بھی فوت ہو جائے گا؛ اسی طرح اگر سلام پھیرنے کے بعد نماز فجر میں سورج نکل آیا، یا نماز عصر میں سورج زرد ہو گیا، تو تب بھی سجدہ سہو ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ سجدہ سہو نماز میں موجود نقصان کی تلافی کے لیے ہوتا ہے۔ لہذا وہ قضا کی طرح ہوگا اور چونکہ اس پر نماز کامل صورت میں فرض ہوئی تھی لہذا نقصان کے ساتھ اس کی قضا درست نہ ہوگی۔

فصل (نثر دہم) سجدہ سہو کس پر واجب ہوتا ہے اور کس پر نہیں؟

بنیادی طور پر سجدہ سہو امام اور منفرد دونوں پر واجب ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں سے ہی اس کے وجوب کا کوئی سبب یعنی سہو کا ہو جانا پایا جاتا ہے۔ رہا مقتدی تو اگر وہ نماز میں بھول بھی جائے، تو تب بھی اس پر سجدہ سہو واجب نہیں ہوتا، کیونکہ اسے امام سے علحدہ ہو کر سجدہ سہو کرنا ممکن نہیں وہ اس طرح کہ اگر تو وہ سلام سے پہلے سجدہ سہو کرے، تو امام کی مخالفت لازم آئے گی اور اگر وہ امام کے سلاک پھرنے کے بعد سجدہ سہو کرے، تو اس وقت وہ امام کے سلام پھیر دینے کی وجہ سے نماز سے خارج ہو جائے گا، کیونکہ یہاں امام کا سلام ایک ایسے شخص کا ہے جس پر کوئی سہو نہ ہو، بناء بریں مقتدی کو پیش آنے والا سہو کا لعدم تصور ہوگا۔ وہ اس لیے کہ اس طرح اس پر کئی سجدے لازم ہو جاتے ہیں، لہذا اس سے سجدہ سہو بالکل ساقط ہو جائے گا، اسی طرح لائق یعنی اس شخص پر بھی کوئی سجدہ سہو نہیں، جو شروع نماز سے امام کی ساتھ شامل ہو اور پھر اس کی نماز کا کچھ حصہ، سونے یا وضو خطا ہونے کے باعث فوت ہو جائے یعنی وہ امام کے پیچھے سو جائے پھر وہ جب بیدار ہو، تو امام اپنی رکعت مکمل کر چکا یا نماز سے فارغ ہو چکا ہو، یا اس کو کوئی حد پیش آجائے۔ اور وہ وضو کرنے چلا جائے اور اس دوران میں امام نماز کا کچھ حصہ یا مکمل نماز پڑھے اور وہ اپنی فوت شدہ نماز کی ادائیگی میں مشغول ہو جائے، اور پھر اسے اس نماز میں کوئی سہو ہو جائے کیونکہ وہ امام کے پیچھے نماز پڑھنے والے مقتدی ہی کے حکم میں ہے چنانچہ اسی لیے تو اس پر قراءت کرنا بھی واجب نہیں رہا مسبوق توجب وہ اپنی بقیہ نماز مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو جائے اور اس نماز میں اسے بھول ہو جائے، تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوگا، اس لیے کہ وہ اس وقت شدہ نماز میں بہتر منفرد کے ہے۔ اسی لیے اس حصے میں اس پر قراءت کرنا بھی ضروری ہے، جہاں تک اس موقع کا تعلق ہے جو کسی مسافر کی اقتدار کرے۔ اور پھر جب وہ اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو تو اسے اس میں کوئی بھول ہو جائے، تو کیا اس پر سجدہ سہو ہے یا نہیں؟ الاصل میں اس مسئلے کا ذکر کرتے ہوئے (امام محمدؒ نے) لکھا ہے کہ اسے امام کے سجدہ سہو میں بھی اس کی اتباع کرنا ہوگی اور اگر اسے اس کی بقیہ نماز میں کوئی سہو ہو جائے، تو اسے اس پر بھی سجدہ سہو کرنا ضروری ہوگا۔ جب کہ اگر غی نے اپنی مختصر میں لکھا ہے کہ ”لاحق کی طرح وہ امام کے سجدہ سہو میں تو امام کی اتباع کرے گا، لیکن اگر اسے اپنی بقیہ نماز میں کوئی سہو ہو جائے تو اس پر سجدہ سہو ضروری ہوگا۔ کیونکہ وہ ابتدائی نماز سے ہی امام کے ساتھ شریک ہے، اور وہ اسی تحریم کے ساتھ بقیہ نماز ادا کرتا ہے، لہذا وہ بھی لاحق ہی کی طرح مقتدی کے حکم میں ہوگا، جیسا کہ وہ لاحق ہی کی طرح بقیہ نماز میں قراءت بھی نہیں کرتا، ان میں سے صحیح قول وہی ہے جو الاصل میں مذکور ہے اس لئے کہ اس کے امام کی اقتدار فقط اتنی ہی نماز میں کی تھی، یعنی نماز کہ امام نے پڑھی ہے پھر جب امام کی نماز مکمل ہو گئی، تو اب وہ بقیہ نماز میں منفرد کی طرح ہو گیا۔ ہاں مسئلہ کہ وہ اپنی بقیہ نماز میں قراءت کیوں نہیں کرتا، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ

قراءت فقط ابتدائی دو رکعات ہی میں فرض ہے۔ اور چونکہ امام ان رکعات میں قراءت کر چکا ہے، لہذا اس کی طرف سے بھی فرض قراءت ادا ہو گئی اور امام کے سہو سے، خود امام پر اور اس کے مقتدی پر سجدہ سہو لازم آجاتا ہے، کیونکہ امام کی اقتدا مقتدی پر ضروری ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

تابع امامك على اتي حال
و جدته
تو امام کو جس حالت میں بھی پائے، اس
کی اتباع و تقلید کر۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے، اور چونکہ جو حکم متبوع کے لیے ثابت ہو، وہ تابع کے حق میں از خود ثابت ہو جاتا ہے، لہذا امام کا سہو خود اس کے لیے اور اس کے مقتدی کے لیے وجوب سجدہ سہو کا باعث ہوگا۔ اسی بنا پر اگر امام سے سجدہ سہو کسی سبب کی بنا پر ساقط ہو جائے، مثلاً یہ کہ وہ بات چیت کر لے، یا دانستہ وضو توڑ دے، یا مسجد سے باہر نکل جائے، تو مقتدی سے بھی سجدہ سہو ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح لائق کو بھی امام کے سہو کی بنا پر سجدہ سہو کرنا لازم ہو جاتا ہے گو کہ اس کے سونے یا وضو کے لیے جانے کے دوران میں سہو ہوا ہو، اس لیے کہ وہ ان احوال میں بھی اس کے مقتدی ہی کے حکم میں ہے، لیکن اگر وہ اس وقت جاگے یا وضو کر کے واپس آئے کہ جب امام سجدہ سہو کرنے میں مصروف ہو تو وہ اس کے ساتھ شامل ہو کر سجدہ سہو نہ کرے، بلکہ پہلے وہ اپنی فوت شدہ نماز قضا کرے اور پھر اپنی نماز کے آخر میں سجدہ سہو کرے، بخلاف مسبوق یا مسافر کے پیچھے اقتداء کرنے والے مقیم کے کہ یہ دونوں امام کی اتباع میں اس کے ساتھ سجدہ سہو کرنے کے پابند ہیں اور اس کے بعد وہ اپنی بقیہ نماز کو مکمل کرتے ہیں۔ ان دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ لاحق نے امام کی اقتداء کا اسی طریقے کے مطابق التزام کیا ہوتا ہے، جس طریقے کے مطابق خود امام نماز ادا کرتا ہے اور چونکہ اس نے امام کی پوری نماز میں اقتداء کی ہوئی ہے، لہذا وہ اپنی نماز اسی ترتیب سے ادا کرے گا جس ترتیب سے خود امام ادا کرتا ہے۔ پھر چونکہ امام نماز کا پہلا حصہ پہلے ادا والا حصہ بعد میں اور سجدہ سہو نماز کے آخر میں ادا کرتا ہے۔ لہذا لاحق بھی اسی ترتیب سے نماز ادا کرے گا اس کے آخر میں اسے ادا کرے گا۔ رہا مسبوق تو چونکہ اس نے اپنے امام کی اسی قدر اقتداء کرنے کا التزام کیا ہے جس قدر کہ اسے امام کے ساتھ نماز ملی ہے۔ اور اس حصے میں سجدہ سہو بھی شامل ہے، لہذا وہ اس میں بھی امام کی تقلید کرے گا۔ اور پھر کھڑے ہو کر بقیہ نماز ادا کرے گا۔ اسی طرح اگر کوئی مقیم مسافر کی اقتداء کر لے۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

اگر لاحق نے امام کے ساتھ شامل ہو کر اور اس کی اتباع کر کے سجدہ سہو کیا، تو اس کا یہ سجدہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کے حق میں یہ سجدہ قبل از وقت ہے۔ لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا، اور اسے لازم ہوگا کہ وہ اپنی نماز سے فارغ ہونے کے بعد دوبارہ سجدہ سہو کرے۔ تاہم امام کے ساتھ سجدہ سہو کرنے سے اس کی نماز فاسد بھی نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے نماز میں فقط دو سجدوں کا ہی اضافہ کیا ہے۔ بخلاف مسبوق کے، جو سجدہ سہو میں امام کی اتباع کر کے اور پھر اسے پتر چلے کہ امام پر

تو کوئی سہو نہ تھا کہ اس کی اتباع کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ حالانکہ بظاہر اس نے بھی فقط دو سجدوں کا ہی اضافہ کیا ہے۔ تاہم بعض فقہاء کا یہ قول ہے کہ مسبوق کی نماز بھی فاسد نہیں ہوتی۔ اس کا ذکر ہم اپنے مقام پر کریں گے۔ بہر حال دونوں میں فرق یہ ہے کہ مؤخر الذکر صورت میں نماز کا فاسد ہونا محض دو سجدوں کی بنا پر نہیں تھا، بلکہ اس لیے تھا کہ اس نے ایسے وقت میں امام کی اتباع کی ہے کہ جب اسے انفرادی نماز ادا کرنا ضروری تھا۔ جب کہ اول الذکر صورت میں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اس لیے کہ لاحق تو امام کی تمام نماز میں اس کا مقتدی ہوتا ہے، لہذا اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اسی طرح مسبوق کو امام کے سہو کی بنا پر سجدہ کرنا لازم ہوتا ہے خواہ امام کو سہو مسبوق کی اقتداء سے قبل لاحق ہوا ہو۔ جیسے کہ مسبوق سے دو رکعت چھوٹی ہو، امام کو اسی رکعت میں سہو ہوا ہو یا بعد میں ابراہیم الخنجیؒ سے مروی ہے کہ وہ امام کے سہو کی بنا پر سجدہ سہو ادا نہ کرے، اس لیے کہ سجدہ سہو ادا کرنے کا موقع سلام پھیرنے کے بعد کا ہے اور وہ تو چونکہ سلام پھیرنے میں امام کی اقتداء نہیں کرتا، لہذا وہ سجدہ سہو میں بھی امام کی اقتداء نہ کرے ہمارا استدلال یہ ہے کہ سجدہ سہو نماز کی تحریمہ ہی میں ادا کیا جاتا ہے اور چونکہ سجدہ سہو کے وقت ابھی نماز باقی ہوتی ہے تو جب نماز باقی ہوگی، تو اقتداء بھی باقی ہوگی، لہذا وہ آخر تک کے تمام افعال میں اپنے امام کی اقتداء کرے گا۔ بخلاف تکبیر اور تلبیہ کے چنانچہ مسبوق امام کیساتھ نہ تلبیہ کہے۔ اور نہ ایام تشریق میں تکبیرات۔ اس لیے کہ یہ دونوں تحریمہ نماز میں ادا ہونے کی باتیں اسی لیے اگر وہ اس حالت میں قبضہ مار کر ہنس دے تو اس کی طہارت باطل نہ ہوگی تاہم ادا کر کوئی شخص اس کی اقتداء کرے تو اقتداء درست نہ ہوگی۔ بخلاف سجدہ سہو کے، کہ یہ تحریمہ نماز ہی میں ادا کیا جاتا ہے۔ بخلاف قبضہ کے ساتھ طہارت باطل ہونیکے تاہم اس حالت میں اگر کوئی شخص اس کی اقتداء کر لے۔ تو وہ درست ہوگی۔

اذا اگر یہ کہا جائے کہ مسبوق کو امام کے ساتھ سجدہ سہو نہ کرنا چاہیے، اس لیے کہ اسے اپنی بقیہ نماز میں بھی سہو ہو سکتا ہے جس کی بنا پر اسے سجدہ سہو کرنا ضروری ہو جائے گا، یوں سجدہ سہو کا تکبر لازم آجائیگا حالانکہ شریعت میں سجدہ سہو کا تکبر جائز نہیں نیز اس لیے بھی کہ اگر وہ سجدہ سہو میں امام کی اتباع کرے، تو اس کے سجدہ سہو کا وسط نماز میں ہونا لازم آتا ہے حالانکہ ایسا کرنا درست نہیں۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا بجا ہے کہ ایک ہی نماز میں دو بار سجدہ سہو کرنا جائز نہیں ہے مگر یہاں تو حکم کے لحاظ سے دو علیحدہ علیحدہ نمازیں ہیں، گو کہ ان کی تکبیر تحریمہ ایک ہی ہے، کیونکہ مسبوق اپنی بقیہ نماز میں منفرد ہوتا ہے۔ اور اس کی مثال اس مقیم کی سی ہوتی ہے، جو کسی مسافر امام کی اقتداء کرے کہ وہ امام کے سہو میں امام کی اتباع کرتا ہے اور صحیح قول کی رو سے اپنی نماز میں سہو ہو جانے کی وجہ سے اپنی نماز میں علیحدہ سجدہ سہو کرتا ہے، جیسا کہ پیچھے گذرا، تو چونکہ وہ اپنی بقیہ نماز میں منفرد شمار ہوتا ہے، لہذا تکبیر تحریمہ ایک ہونے کے باوجود اس کی نماز دو نمازوں کے حکم میں ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، پھر مسبوق امام کی

لے یا نہ لے سجدہ لکھا گیا جو غلط ہے، اسکے بجائے سجدہ ہے۔ ہم نے ترجمہ میں صحیح کر دیا ہے۔

تقلید صرف سجدہ سہو میں کرے، سلام پھیرنے میں نہیں بلکہ وہ امام کے سلام پھیرنے کا انتظار کرے۔ پھر جب امام سلام پھیر لے۔ تو وہ اس کے ساتھ سجدہ سہو میں شامل ہو جائے سلام پھیرنے میں نہیں۔ اور اگر اس نے سلام پھیر دیا تو اگر تو دانستہ ایسے کیا ہو تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی لیکن اگر اس نے بھول کر سلام پھیر دیا تو اس کی نماز باطل نہ ہوگی۔ تاہم اس پر سجدہ سہو بھی واجب نہ ہوگا سلباً، کیونکہ وہ ابھی مقتدی ہے اور مقتدی پر سجدہ سہو لازم نہیں ہوتا، پھر جب امام سجدہ کرے تو وہ دونوں سجدوں، اور تشہد میں امام کی اتباع کرے لیکن جب امام دوسری بار سلام پھیرے تو وہ امام کی اتباع نہ کرے۔ کیونکہ یہ سلام نماز سے باہر نکلنے کے لیے ہے۔ جب کہ ابھی اس پر ارکان نماز کی ادائیگی باقی ہے لیکن اگر اس نے یہ جانتے ہوئے بھی کہ اس پر ابھی کچھ نماز باقی ہے سلام پھیر دیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ دانستہ سلام ہے اور اگر اسے اپنی بقیہ نماز یاد نہ ہو، تو پھر اس کا یہ سلام سہو ہوگا جس سے وہ نماز سے خارج نہ ہوگا۔ تاہم کیا اسے اس سلام کی بنا پر سجدہ سہو کرنا ضروری ہوگا؟ تو اگر تو اس نے امام سے قبل یا امام کے ساتھ سلام پھیرا ہو، تو اس پر سجدہ سہو ضروری ہو جائے گا، کیونکہ اس کی بھول ایک منفرد کی بھول ہے، لہذا اپنی بقیہ نماز مکمل کرنے کے بعد نماز کے آخر میں سجدہ سہو ادا کرے اور پہلا اگر امام "صلوۃ الخوف" میں بھول جائے، تو دوسرا اگر وہ امام کے ساتھ مل کر سجدہ سہو ادا کرے اور پہلا اگر وہ اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے بعد سجدہ سہو کرے اس لیے کہ دوسرا اگر وہ بمنزلہ مسبوق کے ہے۔ کیوں کہ انہیں نماز کا ابتدائی حصہ نہیں مل سکا۔ اور پہلا اگر وہ بمنزلہ "لاحق" کے ہے۔ اس لیے کہ انہیں امام کے ساتھ ابتدائی نماز تو ملی ہے، لیکن نماز کا آخری حصہ نہیں ملا، اور اگر مسبوق اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے اور امام کے ساتھ سجدہ سہو میں شریک نہ ہو، تو استحسان کی جگہ سے وہ نماز کے اختتام پر سجدہ سہو کرے، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس سے سجدہ سہو بالکل ہی ماقط ہو جائے، کیونکہ وہ فوت شدہ نماز کی تکمیل میں محض ایک منفرد ہے اور منفرد کی نماز مقتدی کی نماز سے مختلف ہوتی ہے۔ تو وہ اس شخص کے حکم میں ہوگا۔ کہ جس پر اپنی نماز کے آخر میں سجدہ سہو کرنا لازم تھا۔ مگر اس نے اس موقع پر سجدہ سہو نہ کیا تا آنکہ وہ نماز سے باہر ہو گیا۔ اور اس نے دوسری نماز شروع کر دی، تو وہ اپنی اس دوسری نماز میں سجدہ سہو نہیں کر سکتا۔ بلکہ اس سے سجدہ سہو ماقط ہو جاتا ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔ جب کہ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نمازوں کی تکمیل تحریمہ ایک ہی ہے تو چونکہ مسبوق اپنی فوت شدہ نماز کی بنیاد بھی اسی سابقہ تکمیل تحریمہ پر ہی رکھتا ہے، لہذا تکمیل تحریمہ ایک ہونے کی بنا پر اس کی پوری نماز کو ایک ہی نماز سمجھا جائے گا پھر جب اس کی پوری نماز ایک ہی نماز ٹھہری تو چونکہ اس میں امام کے سہو کی بنا پر ایک نقصان پیدا ہو چکا ہے

لے صلوۃ الخوف وہ نماز ہے جو خطرے کے وقت پڑھی جاتی ہے، تفصیل آگے آرہی ہے۔

اور اس نے امام کے ساتھ دو سجدے کر کے۔ اس نقصان کی تلافی بھی نہیں کی۔ لہذا اس پر نماز کے آخر میں اس کی تلافی کرنا لازم ہوگا۔ اس تفصیل سے قیاس کی اس دلیل کا بھی جواب آگیا کہ وہ اپنی بقیہ نماز میں منفرد ہے کیونکہ ہم جو ابائیہ کہہ سکتے ہیں کہ منفرد ہونا بچا، لیکن اس کی یہ حالت افراد صرف افعال کی حد تک ہے، جب کہ وہ تکبیر تحریمہ کے معاملے میں بدستور ”مقتدی“ ہے اسی بناء پر اس کے لیے کسی اور شخص کی اقتداء کرنا جائز نہیں ہوتا لہذا یوں سمجھا جائے گا کہ گویا وہ تکبیر تحریمہ کے معاملے میں اسی امام کا مقتدی ہے؛ پھر اگر اسے بقیہ نماز میں بھی بھول ہو جائے اور اس نے امام کے ساتھ بھی سجدہ سہواً دانہ کیا ہو، تو اندریں صورت اپنی اور امام کی سہو دونوں کے لیے دو سجدے ہی کافی ہوں گے۔ کیونکہ دو مرتبہ سجدہ سہو کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس نے امام کے ساتھ سجدہ سہواً کیا ہو، پھر اسے اپنی نماز میں بھی بھول ہو جائے، تو اس پر دو سجدہ سہو ضروری ہو جائے گا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، کیونکہ یہاں درحقیقت حکم دو علیحدہ علیحدہ نمازیں ہیں، لہذا یہاں سجدے کا تکرار لازم نہ آئے گا اور اگر وہ امام کے سجدہ سہو کے لیے سلام پھیرنے کے بعد، شامل ہوا ہو تو پھر اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو وہ سجدہ سہو سے قبل امام کے ساتھ شامل ہوا ہوگا، یا عین سجدے میں، یا سجدے سے فارغ ہونے کے بعد اگر تو وہ امام کے ساتھ سجدہ سے قبل یا سجدے میں شامل ہوا ہو، تو سجدہ سہو کرنے میں وہ امام کی تقلید کرے گا، اس لیے کہ امام کی اقتداء کرنے ہی اس کیلئے وہ بقیہ نماز میں امام کی اتباع کرنا ضروری ہو گیا ہے اور چونکہ سجدہ سہو بھی افعال نماز میں سے ہے، لہذا وہ اس میں امام کی اتباع کرے گا، تاہم اگر اس سے ایک سجدہ چھوٹ ہو گیا ہو تو اس کی قضا اس پر واجب نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ تو مسبوق ہے اور سہو اس سے سرزد نہیں ہوا۔ اس پر تو امام کے سہو کی بنا پر سہو لازم ہوا ہے، پھر چونکہ امام کی نماز میں جو نقصان پیدا ہوا تھا جب وہ امام کے ساتھ نماز میں شامل ہوا، تو اس وقت امام پر اتنا ہی نقصان باقی تھا جو ایک سجدے سے رفع ہو سکتا تھا، لہذا جب وہ ایک سجدہ کرے گا تو اس پر دوسرا سجدہ کرنا لازم نہ ہوگا، بخلاف اس شخص کے کہ جو سجدہ سہو سے کچھ پہلے امام کے ساتھ شامل ہوا اور وہ سجدہ سہو میں امام کی تقلید نہ کرے، بلکہ کھڑا ہو کر اپنی بقیہ نماز کی تکمیل میں مصروف ہو جائے کہ اس پر استحسان کی رو سے نماز کے آخر میں سہو کرنا لازم ہوگا، اس لیے کہ وہاں اس نے امام کی ایسی حالت میں اقتداء کی ہے کہ جب امام کی تحریمہ کے نقصان کی تلافی دو سجدوں کے بغیر نہیں ہو سکتی تھی پھر چونکہ اس نے تلافی کرنے والا مکمل ادا نہیں کیا لہذا تکبیر تحریمہ ایک ہونے کی بنا پر وہ اپنی بقیہ نماز کے انتہام پر اسے ادا کرے گا، جیسا کہ تفصیل اوپر گزری۔ اگر جب وہ امام کیساتھ اس وقت شامل ہوا جب اس نے سجدہ سہو کر لیا تھا، تو اس کی اقتداء درست ہوگی اور اس پر بقیہ نماز کے فارغ ہونے کے بعد سجدہ سہو کرنا بھی لازم نہ ہوگا کیونکہ مسبوق پر سجدہ سہو امام کی تقلید کی بنا پر واجب ہوتا ہے اور امام کی نماز میں اس کے بھول جانے سے جو نقصان پیدا ہوا تھا، اس کی تلافی کے لیے، سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ اور جب وہ امام کے ساتھ نماز میں شامل ہوا تھا، تو اس وقت امام کی نماز کا نقصان دو سجدوں کے ساتھ رفع ہو چکا

تھا اور بغیر نقصان کے تلافی مافات کرنیوالے عمل کی کوئی گنجائش نہیں۔ لہذا اس پر ایسا کرنا ضروری ہوگا۔ واللہ اعلم۔

اور جس شخص نے سلام پھیر دیا جبکہ ابھی اس پر سجدہ سو کرنا لازم تھا اور پھر اس کا وضو ساقط ہو گیا۔ تو اس کی یہاں دو صورتیں ہو سکتی ہیں، یا تو وہ مستفرد ہوگا، یا امام۔ اگر وہ مستفرد ہو تو وہ وضو کر کے سجدہ سو کرے۔ اس لیے کہ حدیث ہونے سے تکبیر تحریر ختم نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کی بنا پر نماز کے ایک حصے کا دوسرے حصے پر بنا کرنا باطل ہوتا ہے، لہذا یہ سجدہ سو اسے سابقہ نماز پر اپنی نماز استہار کرنے سے بدرجہ اولیٰ مانع نہ ہوگا۔ اگر وہ امام ہو۔ تو وہ اپنی جگہ کسی کو قائم مقام بنا جائے۔ کیونکہ وہ بذات خود سجدہ سو کرنے سے قاصر ہے لہذا وہ اپنے نائب کو آگے کر دے تاکہ وہ اس کی جگہ سجدہ سو کرے۔ جیسے اگر اس پر کوئی رکن یا سلام پھیرنا باقی ہوتا، تو تب بھی یہی حکم ہوتا تاہم اسے اپنی جگہ مسبوق کو قائم مقام بنانا مناسب نہیں اور نہ ہی مسبوق کو چاہیئے، کہ وہ امام کی جگہ کھڑا ہو جائے، کیونکہ اس کی نسبت کوئی دوسرا شخص نماز کو مکمل کرانے کے لیے زیادہ موزون اسے ہے، لہذا چاہیئے کہ وہ اس کے بجائے کسی ایسے شخص کو آگے کرے، جس نے امام کے ساتھ شروع سے مل کر نماز ادا کی ہو، جو مقتدیوں کو سلام پھیرائے اور سجدہ سو کرانے تاہم اگر امام نے مسبوق کو آگے کر دیا یا وہ خود آگے ہو گیا، تو تب بھی نماز جائز ہوگی، اس لیے کہ وہ کسی حد تک امام کی نماز کو مکمل کرانے پر قادر ہے لیکن وہ لوگوں کو سجدہ سو نہ کرائے، کیونکہ سجدہ سو کا موقع سلام پھیرنے کے بعد ہے اور وہ سلام پھیرنے سے قاصر ہے۔ اس لیے کہ اسے ابھی اپنی نماز مکمل کرنا ہے۔ اور اگر اس نے سلام پھیر دیا۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ یہ ایک شخص کی دانستہ سلام ہوگی، جس پر ابھی کچھ نماز باقی ہے اور سلام پھیرنے سے اس کے لیے اپنی باقی نماز کو مکمل کرنا مشکل ہو جائیگا۔ لہذا یہاں تک پہنچ کر وہ پیچھے ہو جائے۔ اور کسی ”مدرک“ کو آگے کر دے تاکہ وہ مقتدیوں کو سلام پھیرائے اور سجدہ سو کرانے۔ اور وہ خود بھی ان کے ساتھ شامل ہو کر سجدہ سو کرے، جیسے کہ اگر اصل امام ہوتا، تو وہ اس کے سجدہ سو کی بنا پر اس کے ساتھ شامل ہو کر سجدہ سو کرتا۔ پھر وہ اکیلے کھڑا ہو کر اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کرے، اور اگر اس نے امام کے قائم مقام کے ساتھ مل کر سجدہ سو نہ کیا، تو استحسان کی رو سے وہ نماز کے آخر میں سجدہ سو کرے جیسا کہ ہم نے امام اول کے ضمن میں اور بیان کیا لیکن کیا اگر کوئی جماعت میں کوئی مدرک نماز نہ ہو، اور تمام مقتدی مسبوق ہوں۔ تو تب وہ سب کے سب کھڑے ہو جائیں اور اکیلے اکیلے اپنی اپنی نماز مکمل کر لیں، اس لیے کہ مسبوق کی تکبیر تحریر علیحدہ علیحدہ نماز کیلئے ہی منعقد ہوئی ہے پھر جب وہ نماز سے فارغ ہوں گے، تو گو قیاس کی رو سے ان پر سجدہ سو ضروری نہیں، لیکن استحسان کے مطابق ان پر سجدہ سو لازم ہو گا جیسا کہ ہم ازیں قبل قیاس اور استحسان کی وجہ سے بیان کر آئے ہیں، اور اگر مقتدی امام کے سلام کے بعد اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے اور پھر امام کو یاد آ جائے کہ اس پر تو سجدہ سو واجب تھا، جس پر وہ سجدہ سو کرے گا، تو مسبوق کو بھی اپنی نماز چھوڑ کر، اس کی اقتدا میں لوٹ آتا ہوگا اور اس دوران اس نے بھگوان

اور رکوع وغیرہ کیا ہوگا۔ وہ شمار نہ ہوگا۔

اس جمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر مسبوق اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو وہ امام کے ساتھ مقدار تشہد میں بیٹھنے سے پہلے کھڑا ہوا ہوگا، یا اس کے بعد اگر تو وہ امام کے ساتھ تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل کھڑا ہو جائے تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ ابھی امام کی نماز کا ایک فرض باقی ہے جسے مسبوق علیہ ہو کر ادا نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس کے امام کی بقیہ نماز میں اتباع کرنے کا التزام کیا ہے۔ اور چونکہ اس پر ابھی ایک فرض یعنی آخری قعدہ باقی ہے، لہذا فی الحال وہ اس سے منفرد نہیں ہو سکتا، بلکہ بدستور مقتدی رہے گا اور چونکہ امام کے پیچھے مقتدی کی قرات اس کی نماز کے لیے قابل اعتبار نہیں ہوتی، بلکہ اس کا تو وہی قیام اور قرات معتبر ہوتی ہے جو اس کے بعد اس نے کی ہو۔ پھر اگر اس کی ایک یا دو رکعات چھوٹی ہوں اور وہ امام کے مقدار تشہد میں بیٹھنے کے بعد اٹھ گیا ہو تو چونکہ امام جواز نیماز کے مطابق تشہد میں بیٹھ چکا ہے، لہذا اس صورت میں اس کا قیام اور اس کی قرات معتبر ہوگی۔ کیونکہ جب اس نے امام کے ساتھ تشہد کی مقدار میں قعدہ کر لیا۔ تو ارکان نماز مکمل ہو جانے کے باعث وہ امام کی اتباع سے الگ (منفرد) ہو جائے گا، جس سے ثابت ہوا کہ اس نے قیام اور قرات ٹھیک اپنے مقام پر ادا کی ہے، لہذا اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن اگر وہ اتنی مقدار میں نہ بیٹھا ہو، یا اس نے ابھی محض قیام کیا اور قرات کی ہو تو دونوں صورتوں میں اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ اس نے خود پر عاید شدہ فرائض کو اپنے موقع پر ادا نہیں کیا؛ اور اگر اس کی تین رکعات نکل گئی ہوں؛ پھر اگر اس نے اس وقت تک رکوع نہ کیا، جب تک کہ امام تشہد پڑھنے سے فارغ نہ ہو گیا، بعد ازاں اس نے رکوع کیا اور اس کے بعد کی دو رکعات میں قرات کی۔ تو اس کی نماز جائز ہوگی۔ کیونکہ قیام ہر رکعت میں اور قرات نقطہ دو رکعات میں فرض ہے، اور چونکہ اس کا قیام اس وقت تک معتبر نہیں ہوتا، جب تک کہ امام تشہد سے فارغ نہ ہو جائے۔ اور پھر اگر اس کے رکوع کرنے سے قبل امام تشہد سے فارغ ہو جائے۔ تو چونکہ اس رکعت میں قیام خواہ وہ کم ہی ہے پایا گیا ہے اور اس رکعت کے بعد کی دو رکعات میں قرات پائی گئی ہے لہذا اس نے خود پر عاید شدہ فرض کو ادا کر دیا ہے۔ بنا بریں اس کی نماز جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے امام کے تشہد ختم کرنے سے قبل رکوع کر لیا تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہاں قابل اعتبار قیام نہیں پایا گیا۔ اس لیے کہ وہی قیام قابل اعتبار ہوتا ہے، جو امام کے تشہد کے بعد پایا جائے، جو کہ یہاں موجود ہیں۔ لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر مسبوق امام کے تشہد سے فارغ ہونے کے بعد اور سلام پھیرنے سے قبل اپنی بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے تو اس کی یہ نماز درست ہوگی تاہم ایسا کرنے سے وہ گنہگار ہوگا؛ نماز کے درست ہونے کی وجہ سے کہ اس نے امام کے ارکان نماز سے فارغ ہونے کے بعد اور سلام سے قبل قیام

کیا ہے۔ لہذا اس کی نماز جائز ہوگی اور گنہگار ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اسے امام کے سلام کا انتظار کرنا چاہیئے تھا، وہ اس لیے کہ اس کے قیام کا صحیح موقع امام کے نماز سے فارغ ہونے کے بعد تھا۔ تو اسے چاہیئے تھا کہ وہ اپنے قیام کو امام کے سلام سے مؤخر کرتا۔ لہذا اس نے کھڑے ہو کر برا کیا۔

اور اگر وہ امام کے سلام پھیرنے کے بعد کھڑا ہوا، پھر امام کو سجدہ سہو یاد آگیا اور وہ سجدہ سہو کے لیے نیچے جھک گیا، تو اس کی پھر دو صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو مسبوق نے اس وقت تک اپنی اس رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل کر لیا ہوگا یا نہیں؛ اگر تو اس نے اسے سجدے کے ساتھ مکمل نہ کیا ہو تو وہ اپنی نماز پھوڑ دے اور امام کے ساتھ سجدے میں شامل ہو جائے، اس لیے کہ اس نے جتنی نماز ادا کی ہے، وہ ایک مکمل فعل نہیں ہوئی ہے۔ جس کی بنا پر ابھی اسے پھوڑنے کی گنجائش کی ہے، اور چونکہ اس نامکمل فعل کو مکمل کرنے سے قبل پھوڑ دینا اس گنجائش کے عین مطابق ہے، لہذا یوں سمجھا جائے گا، گویا اس نے ابھی قیام کیا ہی نہیں، بنا پر اس کا لوٹ کر واجب فعل میں امام کی اتباع کرنا ضروری ہوگا اور اس اثنا میں اس نے جو قیام، قرأت اور رکوع کیا ہوگا۔ وہ لغو ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ تاہم اگر وہ امام کی تقلید کے لیے نہ لوٹا، اور اپنی نماز جاری رکھی تو اسکی نماز جائز ہوگی، کیونکہ اسکے سجدہ سہو کے لیے لوٹ آنے سے اس کا پڑھا ہوا تشہد ختم نہ ہوگا، اور گویا امام پر جو سجدہ سہو عاید ہے، وہ واجب ہے اور واجب عمل میں امام کی اتباع بھی واجب ہوتی ہے، لیکن چونکہ کسی واجب کو پھوڑ دینے سے نماز باطل نہیں ہوتی جیسا کہ اگر امام اس سجدہ سہو کو پھوڑ دیتا، تو اس کی نماز باطل نہ ہوتی، لہذا اسی طرح مسبوق کی نماز بھی باطل نہ ہوگی۔ اور وہ اپنی نماز سے فارغ ہونے کے بعد امتحان کے مطابق سجدہ سہو کریگا۔ اور اگر مسبوق اس دوران میں سجدہ کر کے اپنی ایک رکعت کو مکمل کر چکا ہو، تو اس صورت میں وہ امام کی اتباع کے لیے نہ لوٹے، کیونکہ اس کی انفرادیت اب مستحکم ہو چکی ہے اور امام پر بھی نماز کے کسی رکن کی ادائیگی واجب نہیں، لیکن اگر وہ امام کی نماز کی طرف لوٹ آئے، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ اس نے منفرد ہونے کے بعد دوسرے شخص کی اقتدا کر لی ہے جس کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور اگر امام کو سجدہ تلاوت یاد آگیا اور وہ سجدہ تلاوت کرنے لگا، تو اگر مسبوق نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل نہ کیا ہو، تو جیسا کہ اوپر گزرا، اس پر امام کی اتباع کے لیے لوٹ آنا اور امام کے ساتھ سجدہ سہو اور سجدہ تلاوت میں شامل ہونا واجب ہوگا۔ بعد ازاں امام سلام پھیرے اور مسبوق بقیہ نماز کی تکمیل کے لیے کھڑا ہو جائے، تاہم جو نماز اس نے امام کے ساتھ لوٹ کر سجدہ کرنے سے قبل ادا کی تھی۔ اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جیسا کہ اوپر گزرا۔ اور اگر وہ لوٹ کر امام کے ساتھ شامل نہ ہوا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اگر امام سجدہ سہو تلاوت کے لیے لوٹ آئے تو چونکہ اس کا پڑھا ہوا تشہد کالعدم ہو جاتا ہے، لہذا اس سے ثابت ہوگا کہ وہ ابھی منفرد نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ ابھی نماز کے ایک عمل کی تکمیل باقی ہے لہذا امام کا مقلد ہونے کے باعث اسکے حق میں

بھی قعدہ کا لعدم ہو جائے گا۔ بنا بریں اس کا منفرد ہو کر نماز ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں ثابت ہو جائے گا کہ یہ موقع تو امام کی اتباع کا تھا، جس پر اس نے انفرادی اختیار کر لی ہے لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل کر لیا ہو تو پھر اگر وہ امام کی اتباع کے لیے لوٹے گا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ (ہمارے ائمہ سے) یہی ایک روایت ہے اور اگر وہ نہ لوٹا اور اس نے اپنی نماز جاری رکھی تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ الاصل میں ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور نوادر ابی سلیمان میں ہے کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ الاصل دالی روایت کی دلیل یہ ہے کہ امام کے سجدہ تلاوت کی جانب لوٹ آنے سے اس کا تشہد کا لعدم ہو گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہو جائیگا کہ وہ امام کے قعدہ میں بیٹھنے سے قبل ہی منفرد ہو گیا تھا۔ اور کسی ایسی جگہ منفرد ہو جانا، جہاں امام کی اتباع واجب ہو، نماز کو فاسد کر دیتا ہے۔ نوادر ابی سلیمان کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ امام کے حق میں قعدہ اخیرہ کا کا لعدم ہو جانا حق مسبوق کے حق میں کا لعدم ہو جانا نہیں ہے، کیونکہ ایسا سجدہ تلاوت کے لیے لوٹ آنے کے باعث ہوا ہے اور پھر امام اس وقت لوٹا ہے کہ جب وہ اپنی ملحدہ نماز شروع کر چکا تھا اور امام کی اتباع سے باہر ہو چکا تھا، لہذا اب یہ حکم اس تک ممتد نہ ہوگا، جیسا کہ اگر امام کی نماز مکمل ہونے کے بعد کا لعدم ہو جائے، تو اس کا اثر مقتدی کی نماز میں ظاہر نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر اگر امام نماز سے فراغت کے بعد (معاذ اللہ) اسلام سے مرتد ہو جائے، تو اس کی نماز باطل ہو جائے گا، مگر مقتدیوں کی نماز باطل نہیں ہوگی۔ تو جب پوری نماز کا یہ حکم ہے تو قعدہ کا تو بد رجحان ہی حکم ہوگا، اسی طرح اگر اس نے مقتدی کو جمعہ کے دن نماز ظہر پڑھائی اور پھر وہ نماز جمعہ کے لیے چل دیا اور اس نے جمعہ کی نماز بھی پالی۔ تو اس کے حق میں نماز ظہر کا لعدم ہو جائے گی لیکن مقتدیوں کے حق میں وہ کا لعدم نہ ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل نہ کیا ہو۔ اس لیے کہ اس صورت میں اس کی انفرادیت ابھی مستحکم نہیں ہوئی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اس مسئلے کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی مقیم کسی مسافر کی اقتدا کر لے اور امام کے تشہد پڑھنے کے بعد اور سلام سے قبل اپنی نماز مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو جائے پھر امام کی اقامت کی نیت کرے تو اس سے اس کی نماز تبدیل ہو کر چار رکعات بن جائے گی، تو اگر مقیم نے اپنی ملحدہ نماز کو سجدے کے ساتھ مکمل نہ کیا ہو، تو اس پر امام کی اتباع کے لیے لوٹ آنا ضروری ہوگا۔ اور اگر وہ نہ لوٹا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل کر لیا ہو، تو اگر اب وہ امام کی اتباع کے لیے لوٹ آیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وہ نہ لوٹا بلکہ اس نے اپنی نماز جاری رکھی، اور اسے مکمل کر لیا تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر امام کو یاد آ گیا کہ اس پر نماز کا ایک اصلی سجدہ باقی ہے، تو اگر تو مسبوق نے اپنی رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل کر لیا

ہو، تو بلاشبہ اس پر امام کی اقتدا کے لیے لوٹ آنا واجب ہوگا اور اگر وہ نہ لوٹا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ مسجد ثلاثہ کے ضمن میں ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے اپنی ایک رکعت کو سجدے کے ساتھ مکمل کر لیا، تو خواہ وہ امام کی اتباع کی طرف لوٹے یا نہ لوٹے، پھر حال تمام روایات کے مطابق، اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ اس سے یہ ثابت ہو جائے گا کہ وہ امام کی اتباع سے اس وقت علیحدہ (منفرد) ہو گیا، جبکہ ابھی امام کی نماز کے دو رکعات یعنی سجدہ اور قعدہ باقی تھے۔ اور وہ چونکہ اپنی ایک رکعت مکمل ہو جانے کے باعث امام کی اتباع کرنے سے قاصر رہا، تو جس طرح اگر وہ اس وقت امام سے علیحدہ ہو جاتا کہ سب امام پر ایک رکن ادا کرنا باقی ہوتا، تو اس کی نماز باطل ہو جاتی تو اسی طرح یہاں تو بدرجہ اولیٰ اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔

اگر کسی شخص نے ظہر کی پانچ رکعات پڑھیں پھر اسے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا، تو اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو وہ چوتھی رکعت میں بیٹھا ہوگا۔ یا نہیں۔ پھر ہر صورت یا تو اس نے ابھی پانچویں رکعت کا سجدہ ہوگا۔ یا ابھی نہ کیا ہوگا، اگر تو اس نے قعدہ کیا ہوا ہو اور وہ پانچویں رکعت کیلئے کھڑا ہو جائے۔ اور اس نے ابھی تک پانچویں رکعت کا سجدہ بھی نہ کیا ہو اور اسے یاد آ جائے تو اسے چاہیئے کہ وہ فوراً قعدہ میں بیٹھ جائے، اور قعدہ مکمل کر کے سلام پھیر دے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اگر اس نے پانچویں رکعت کے سجدے کے ساتھ اپنی رکعت کو مکمل کر لیا، تو ہمارے نزدیک اسے نہیں لوٹنا چاہیئے، امام شافعی کو اس سے اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ پھر ہمارے نزدیک اگر وہ نماز ظہر یا نماز عشاء ہے تو اسے چاہیئے کہ وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملائے۔ تاکہ وہ اس کے دو نفل بن جائیں، کیونکہ ان دونوں نمازوں کے بعد نفل ادا کرنا جائز ہیں۔ اور دو رکعات سے کم نماز جائز نہیں ہوتی، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ ”بخدا میرے نزدیک کبھی بھی ایک رکعت جائز نہیں“ لیکن اگر وہ عصر کی نماز ہو، تو وہ اس کے ساتھ اور رکعت نہ ملائے۔ بلکہ وہ اپنی نماز کو وہیں ختم کر دے۔ اس لیے کہ عصر کی نماز کی بعد نوافل جائز نہیں، ہشام امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس وقت بھی وہ اس کے ساتھ ایک رکعت اور ملائے۔ کیونکہ عصر کے بعد نماز اس وقت مکروہ ہے، کہ جب اسے دانستہ شروع کیا جائے، لیکن اگر وہ غیر ارادی طور پر نماز شروع کر بیٹھے تو اس صورت میں وہ نماز مکروہ نہ ہوگی۔ اور اگر نماز ظہر میں اس نے کوئی اور رکعت نہ ملائی، بلکہ نماز کو وہیں ختم کر دیا، تو ہمارے نزدیک اس پر کوئی قضا نہیں۔ جب کہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس پر دو رکعات قضا کرنا لازم ہوگا، اس مسئلے کا عنوان ہے ”غیر دانستہ طور پر نماز اور روزہ شروع کر دینا“ اس لیے کہ اس نے نماز کو اس گمان سے شروع کیا ہے کہ وہ شاید اس پر وہ نماز واجب ہے پھر اگر وہ اس کے ساتھ نماز ظہر میں ایک رکعت کا اضافہ کر دے، تو کیا یہ دو رکعات نماز ظہر کی دو سنت رکعات کی جگہ کافی ہونگی۔ یا نہیں۔ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ وہ رکعات ان کی جگہ کافی ہوں گی کیونکہ ظہر کے بعد دو رکعات بطور نفل ادا کرنا مسنون ہے۔ اور یہاں بھی ”دونفل ادا ہو چکے ہیں۔ تاہم صحیح قول یہ ہے کہ وہ دو نوافل دو رکعات سنت کی جگہ کافی

نہ ہوں گے، کیونکہ ان دو رکعات کو عیدہ تکبیر تحریمہ کے ساتھ ادا کرنا ہی مسنون ہے۔ نہ کسی دوسری نماز کی تکبیر تحریمہ کے ساتھ اور چونکہ یہاں سنتوں کی صحیح ہیئت نہیں پائی گئی، لہذا یہ دو رکعات سنتوں کی جگہ کافی نہ ہوں گی۔ چنانچہ شیخ ابو عبد اللہ النجری جو حنفی فتویٰ دیا کرتے تھے پھر جب وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملائے۔ تو اس پر استحسان کی رو سے سجدہ سہو بھی واجب ہو جائے گا۔ جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر سجدہ سہو واجب نہ ہو، کیونکہ سہو تو اس کی فرض نماز میں لاحق ہوا تھا، جب کہ وہ اس کے بعد ایک اور نماز ادا کر چکا ہے۔ مگر استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اپنے نوافل کی اساس چونکہ اسی تکبیر تحریمہ پر رکھی ہے۔ جس میں نقصان پیدا ہوا تھا۔ لہذا سجدہ سہو کے ساتھ اس نقصان کی تلافی ہونی چاہیئے، جیسا کہ مسبق کے ضمن میں ہم اپر بیان کر آئے ہیں پھر ہمارے ائمہ کرام کے درمیان اس مسئلے میں اختلاف ہے، کہ یہاں جو سجدہ سہو ادا کیا جائے گا، آیا وہ فرض نماز میں موجود نقصان کی بنا پر ہوگا یا نوافل میں نقصان پیدا ہو جانے کے باعث۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ سجدہ سہو۔ نوافل میں نقصان پیدا ہو جانے کے باعث واجب ہوگا کیونکہ اس نے ان کو سنت کے برخلاف ادا کیا ہے۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک فرض میں کوتاہی ہو جانے کے باعث اس کا وجوب ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فرض نماز کی تحریمہ نفل نماز شروع کرنے سے ختم ہو جاتی ہے۔ اور فرض نماز سے باہر ہو جانے اور اس کی تحریمہ ختم ہو جانے کے بعد اس کے نقصان کی تلافی کی اب کوئی گنجائش باقی نہیں لیکن امام محمدؒ کے ہاں نزدیک چونکہ فرض کی تحریمہ برقرار رہتی ہے۔ کیونکہ تحریمہ فرض اصل (PRINCIPLE) اور وصف دونوں پر مشتمل تھی۔ جب کہ اس کے فرض نماز سے نفل نماز کی جانب منتقل ہو جانے سے تحریمہ کی صرف وصف تبدیل ہوئی ہے۔ اصل برقرار ہے، لہذا تحریمہ برقرار رہنے کے باعث سجدہ سہو ادا کیا جاسکتا ہے۔ اسی بنا پر اقتدا کے معاملے میں فرض نماز پر نفل نماز بنا کر نادرست ہوتا ہے جیسا کہ نفل نماز پڑھنے والا فرض ادا کرنے والے کی اقتدا کر سکتا ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی اس کی اپنی فرض نماز کی تحریمہ پر نفل نماز کو بنا کر ناجائز ہوگا۔ کیونکہ بنا کرنے کا اصول یہ ہے کہ نماز کو فقط اسی جیسی نماز (تحریمہ) پر بنا کیا جاسکتا ہے، اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ان دو رکعات میں امام کی اقتدا کرے، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ فقط دو رکعات ادا کرے گا اور اگر وہ ان رکعات کو فاسد کر دے۔ تو ان کے بدلے بھی اسے فقط دو رکعات ہی قضا کرنا ہوں گی۔ اور اگر وہ امام ہو اور وہ ان رکعات کو فاسد کر دے تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک اس پر کسی قسم کی کوئی قضا ضروری نہ ہوگی۔ اسی بنیاد پر مشائخ بطخ نے نوافل میں بالغوں کا بچوں کی اقتداء کرنا درست قرار دیا ہے۔ اور کہا ہے کہ ایسا ممکن ہے کہ ایک ہی نماز مقتدیوں کے حق میں قابل ضمان، اور امام کے حق میں قابل ضمان نہ ہو۔ ان کا استدلال اسی مسئلے سے ہے۔ لیکن ہمارے

لے ضمان سے مراد یہ ہے کہ اگر وہ فاسد ہو جائے، تو اس کی قضا ضروری ہو۔

ماوراء النہر کے مشائخ اس اقتدار کو جائز نہیں سمجھتے۔ جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اسے چھ رکعات ہی ادا کرنا ہوں گی اور اگر وہ اپنی اس نماز کو فاسد کر دے، تو امام کی طرح اس پر بھی قضاء واجب نہ ہوگی شیخ ابو منصور الماتریدیؒ نے لکھا ہے کہ بہتر یہ ہے کہ سجدہ سہو کو تحریمہ نماز میں پلٹے جانے والے نقصان کی تلافی کرنے والا قرار دیا جائے، اور چونکہ دونوں نمازوں کی تحریمہ ایک ہی ہے، لہذا اس سے فرض اور نفل دونوں کے نقصان کی تلافی ہو جائے گی۔ شیخ ابوبکر بن سعید نے بھی اسی قول کو ترجیح دی ہے۔

یہ حکم تو اس وقت کا ہے جب وہ چوتھی رکعت میں تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد اٹھا ہو اور اگر وہ قعدہ اخیرہ میں باطل نہ بیٹھے۔ اور پانچویں رکعت کے لیے کھڑا ہو جائے تو جب تک اس نے پانچویں رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل نہ کیا ہو، اس وقت تک وہ بیٹھ جائے جیسا کہ اوپر گزرا۔ اور اگر اس نے پانچویں رکعت کے سجدہ کے ساتھ اس رکعت کو مکمل کر لیا ہو، تو اب اس کی فرض نماز فاسد ہو گئی، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز فاسد نہ ہوگی۔ بلکہ اسے قعدہ کی طرف واپس لوٹ آنے کا حکم ہوگا اور پھر وہ فرض نماز سے سلام کے ساتھ خارج ہو جائے۔ یوں اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ ان کے اس مسلک کی بنیاد ان کے اسی اصول پر ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ کہ ان کے ہاں مکمل اور نامکمل رکعات کا ایک ہی حکم ہے لہذا یہ ایسے ہوگا جیسے گویا اسے پانچویں رکعت کا سجدہ کرنے سے قبل یاد آ گیا ہو جیسا کہ مروی ہے کہ ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ظہر کی پانچ رکعات پڑھا دیں تب بایں ہمہ اس جگہ نہ تو آپ کا چوتھی رکعت میں بیٹھنا ثابت ہے۔ اور نہ ہی نماز کا اعادہ کرنا ہمارا استدلال ہی ہے۔ جو ان میں قبل بیان ہو چکا ہے کہ یہاں نماز کے افعال میں سے ایک مکمل فعل پایا گیا ہے جس کو نفل قرار دیا جا چکا ہے۔ اور چونکہ وہ نفل شروع کر چکا ہے وہاں کوئی شخص بیک وقت نمازوں میں داخل نہیں ہو سکتا اور پھر چونکہ ابھی اس پر ایک فرض یعنی قعدہ اخیرہ باقی ہے، لہذا اس سے اس کی فرض نماز فاسد ہو جائے گی۔ مذکورہ حدیث کی تاویل یہ ہے کہ آپ چوتھی رکعت میں بیٹھے تھے۔ جیسا کہ راوی نے روایت میں صراحت کی ہے کہ آنحضورؐ نے ظہر کی نماز پڑھی، اور چونکہ نماز ظہر قعدہ اخیرہ سمیت تمام ارکان نماز سے عبارت ہے لہذا اس سے ثابت ہوا کہ، آپ چوتھی رکعت پر بیٹھے تھے۔ اور پھر روایت کے الفاظ سے بھی یہی ظاہر ہے۔ کہ آپ قعدہ اخیرہ کو ”قعدہ اولی“ سمجھتے ہوئے پانچویں رکعت کے لیے کھڑے ہو گئے تھے، پھر چونکہ یہی تاویل زیادہ قرین قیاس ہے، لہذا حضورؐ کے فعل کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم؛ پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سجدہ کے لیے زمین پر سر رکھتے ہی نماز فاسد ہو جائے گی۔ مگر امام محمدؒ کے نزدیک سجدہ سے سر اٹھانے کے بعد نماز فاسد قرار پائے گی، بناء پر اگر حالت سجدہ میں ہی اس کا وضو خطا ہو جائے، تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل نہ ہوگی، اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ وضو کرنے کے بعد دوبارہ قعدہ کی جانب لوٹ جائے، اور تشہد بڑھ کر سلام پھیر دے اور سجدہ سہو کرے۔ کیونکہ حالت حدیث میں اس کا سجدہ کرنا درست نہیں ہو سکتا، لہذا یہی سمجھا

جائے گا، گویا اس کے سجدہ کیا ہی نہ تھا، مگر امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک محض سر رکھتے ہی اس کی نماز باطل ہو جائے گی، لہذا اب وہ واپس نہیں ہو سکتا۔ پھر امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے ہاں نماز کا فرض ہونا باطل ہوگا، محض نماز ہونا نہیں۔ اسی لیے اس کے لیے افضل ہوگا کہ وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملا کر چھ رکعات بنائے جس سے اس کی چھ رکعات نفل ہو جائیں گی اور پھر وہ از سر نو نماز ظہر کا اعادہ کرے، جب کہ امام محمدؒ کے یہاں، سر سے سے نماز ہی ختم ہو جائے گی۔ اس حکم کی بنیاد اس قیاس پر ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک جب فرض نماز باطل ہو جائے تو اس نماز کی تحریر بھی باطل ہوتی ہے، جب کہ دیگر دونوں ائمہ کے نزدیک فرض نماز کے فاسد ہو جانے سے اس کی تحریر فاسد نہیں ہوتی یا درہے کہ اس اختلاف کی کسی جگہ صراحت نہیں ملتی، بلکہ اس اختلاف کا پتہ تو ایک مسئلہ سے چلتا ہے جس کا استخراج کرتے ہوئے الاصل کے باب الجمعہ میں مذکور ہے کہ ”اگر کوئی شخص جمعہ کی نماز ادا کر رہا ہو، اور ابھی اس نے نماز جمعہ مکمل نہ کی ہو، کہ جمعہ یعنی ظہر کا وقت ختم ہو جائے۔ پھر وہ اس دوران میں نہیں دے، تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی طہارت باطل ہو جائے گی، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک باطل نہ ہوگی“ جو اس بات کی دلیل ہے کہ وقت گزرنے کے بعد امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی فرض نماز نفل ہو جاتی ہے، لیکن امام محمدؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ اسی طرح نوافل کی ہر دو رکعت میں قعدہ چھوڑنا امام محمدؒ کے نزدیک نماز کے فساد کا موجب ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، اس مسئلے کی بہت سی فروع ہیں، جن کی تفصیل ان کے اصول و فصول کے ساتھ ”الجامع الصغیر میں دیکھی جاسکتی ہے، ہم نے یہاں فقط اسی مسئلے کا ذکر کیا ہے۔ گو کہ اس کی بعض اقسام ہمارے بیان کردہ بعض مسائل کے تحت آجاتی ہیں تاہم کچھ دوسرے مسائل ایسے تھے کہ تفصیل مناسب نہ تھی۔ اور ہم نے یہ مناسب نہ سمجھا کہ فرع کو اصل سے علیحدہ کر کے بیان کریں، تو ہم نے یہی بہتر سمجھا کہ اس فصل کے اختتام پر تکمیل فائدہ کے لیے ان کا علیحدہ ذکر کر دیا جائے۔ واللہ الموفق۔

فصل (ہفتم)

سجدہ تلاوت کا بیان

سجدہ تلاوت پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی :

- ۱۔ سجدہ تلاوت کا وجوب۔
- ب۔ کیفیت وجوب۔
- ج۔ اسباب وجوب۔
- د۔ سجدہ تلاوت کے وجوب کی اہلیت۔

- ۵۔ شرائط جواز۔
 ۶۔ سجدہ تلاوت کی ادائیگی کا موقع
 ۷۔ ادائیگی کا طریقہ۔
 ۸۔ سجدہ تلاوت ادا کرنے کی سنتیں۔
 ۹۔ قرآن مجید کے کل سجدوں کی تعداد۔
 تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) سجدہ تلاوت کا وجوب

ہمارے ائمہ فرماتے ہیں کہ سجدہ تلاوت واجب ہے لیکن امام شافعیؒ اسے واجب کے بجائے مستحب قرار دیتے ہیں۔ ان کی دلیل اعرابی کی ایک حدیث ہے جس میں مروی ہے کہ:
 ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی (بدو) کو شریعت کی بنیادی باتیں تعلیم دیں اس پر اس نے پوچھا کہ یا رسول اللہ کیا مجھ پر ان باتوں کے علاوہ بھی کچھ اور فرض ہے۔ تو آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ ہاں البتہ تم اگر خوشی سے کوئی کام کر لو تو الگ بات ہے۔“

کہ اگر سجدہ تلاوت واجب ہوتا۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کے پوچھنے کے بعد اس کو نظر انداز کیوں فرماتے۔ اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے منبر پر کھڑے ہو کر قرآن مجید کی ایک سجدے والی آیت پڑھی، پھر سجدہ کیا، بعد ازاں انہوں نے اسے دوسرے جمعہ کے خطبے میں پھر پڑھا۔ اس پر لوگ سجدہ کے لئے تیار ہونے لگے تو حضرت عمرؓ نے انہیں یہ کہہ کر روک دیا کہ ”یہ ہم پر فرض نہیں کیا گیا۔ مگر یہ کہ ہم ادا کر لیں۔“ ہمارا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ آل حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث مبارکہ سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اذا تلا ابن آدم آية السجدة فسجد
 اعتزل الشيطان يبكي ويقول امر
 بن آدم بالسجود فسجد فله الجنة
 وامرنا بالسجود فلم نسجد
 فلي النار۔

جو آدم زاد سجدے والی آیت پڑھ کر سجدہ کرتا ہے، تو شیطان روتے ہوئے اس سے علحدہ ہو جاتا ہے اور کہتا ہے کہ آدم زاد کو سجدے کا حکم ملا تو اس نے سجدہ کر لیا، اس کے لیے جنت ہے اور مجھے سجدے کا حکم ملا، میں نے زمانا، تو میرے لیے دوزخ ہے۔

اور چونکہ جب کوئی دانا شخص کسی دوسرے شخص کے متعلق کوئی واقعہ بیان کرے اور اس کی مخالفت یا تردید نہ کرے، تو یہ اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ وہ واقعہ یا حکم صحیح ہے لہذا یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ انسان کو واقعی سجدے کا حکم ہوا ہے اور مطلق امر وجوب کے لیے ہوتا ہے، علاوہ ازیں اس نے بھی کہ سجدہ نہ کرنے پر کئی قوموں کی مذمت کی گئی ہے، مثلاً ایک جگہ فرمایا کہ:

وَإِذَا قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ - اور جب ان کے سامنے قرآن پڑھا جاتا ہے تو وہ سجدہ نہیں کرتے۔

اور کسی شخص کی مذمت اسی وقت کی جاسکتی ہے کہ جب اس نے کوئی واجب چھوڑا ہو، مزید براں اس لیے بھی کہ قرآن مجید میں سجدے کی آیات کئی طرح کی ہیں؛ بعض آیات میں سجدہ کرنے کا حکم دیا گیا اور اسے لازم ٹھہرایا گیا ہے جیسے سورۃ العلم (علق) کے آخر کا سجدہ اور بعض آیات میں کافروں کے خود کو سجدے سے بڑا سمجھنے اور تکبر کرنے کا ذکر ہے، لہذا ہم پر ان کی مخالفت ضروری ہے، جبکہ بعض جگہوں پر اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنے والوں کے خشوع و خضوع کا ذکر ہے، بنا بریں ہمارے لیے بھی ان کی اتباع لازم ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَإِنَّمَا هُمْ قَائِلُونَ - تو انہیں کی ہدایت کی پیروی کر۔

چنانچہ حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ حضرات تلاوت کرنے، سننے اور اس مجلس میں بیٹھنے والوں پر سجدہ تلاوت کو حسب اختلاف الفاظ واجب قرار دیتے تھے اور کلمہ علی (جبکا مذکورہ روایت میں ذکر ہے) کلمہ وجوب ہے۔ یہی حدیث اعرابی، تو اس میں بنیادی واجبات کا ذکر ہے، ان واجبات کا نہیں، جو خود بندے ہی کے کسی عمل کے طفیل واجب ہوتے ہیں، اسی بنا پر اس میں مذکور وغیرہ کا ذکر بھی موجود نہیں، حالانکہ وہ دہزارے نزدیک بھی واجب ہے۔ رہا حضرت عمر فاروقؓ کا قول تو ہم کہتے ہیں کہ سجدہ تلاوت واقعی ہم پر فرض نہیں، بلکہ واجب ہے اور فرض اور واجب میں زمین و آسمان کا فرق ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر بیان کیا جائے گا۔

فصل ریسٹیکم کیفیت وجوب

سجدہ تلاوت کو اگر نماز سے باہر تلاوت کیا جائے، تو اکثر اہل اصول کے مطابق اس کا وجوب فوری کے بجائے تاخیر سے ہوتا ہے، کیونکہ اس کے دلائل وجوب وقت کی تعیین کے معاملے میں مطلق ہیں، لہذا کسی بھی وقت کے کسی حصے میں اس کو ادا کر لیا جائے، تو درست ہوگا، اور وقت کی تعیین عملی طور پر اس

کے تعین سے ہوگی، اسی لیے دیگر اسی قسم کے واجبات کی طرح آخری عمر میں باکر اس کی ادائیگی کا وقت تنگ ہوتا ہے؛ رہا نماز میں اس کے تلاوت کرنے کا حکم، تو اس صورت میں اسے اسی نماز میں ادا کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ یہاں اس کے اس محدود وقت پر دلیل قائم ہو چکی ہے، وہ اس طرح کہ چونکہ اس کا وجوب نماز کے ایک فعل یعنی قراءت کی بنا پر ثابت ہوا ہے، لہذا اس کی ادائیگی بھی افعال نماز کے ساتھ ملحق ہو جائے گی، اور وہ نماز ہی کے اجزاء میں سے ایک جز قرار پائے گا۔ اور اسی نماز کے دوران میں اس کی ادائیگی ضروری ہوگی، اور یہاں اس کو ادا کرنے کی بنا پر نماز میں کوئی نقصان بھی لازم نہیں آئے گا، گو اصولاً جو شی نماز کا حصہ نہ ہو، اس کے کرنے سے نماز میں خرابی یا نقصان لازم آتا ہے، مگر جب کوئی شی افعال نماز کے ساتھ شامل ہو جائے تو دیگر افعال کی طرح اس کی اسی محدود وقت میں ادائیگی لازم ہو جاتی ہے، جملہ نماز میں اس کو تلاوت کرنے کے لیے اس لیے کہ وہاں اس کی محدود وقت میں ادائیگی پر کوئی دلیل موجود نہیں اسی بنا پر ہمارا مسلک یہ ہے کہ اگر کسی نے نماز میں کوئی آیت سجدہ تلاوت کی ہو اور پھر اس نے سجدہ کیا اور نہ رکوع بلکہ لمبی قراءت کر کے، پھر رکوع کیا اس میں — سجدے کی نیت کر لی، تو اس رکوع سے سجدہ تلاوت کا ادا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے نماز کے اصلی سجدے میں — نیت کر لی، تو تب بھی سجدہ تلاوت کی ادائیگی جائز نہ ہوگی، کیونکہ اب یہ سجدہ اس کے ذمہ قرض ہو چکا ہے، اور قرض کو علیحدہ ہی ادا کیا جاتا ہے، کسی اور فرض کے ساتھ ملا کر نہیں۔ جبکہ رکوع اور سجدہ تو اس پر پہلے ہی سے فرض تھے، لہذا ان دونوں صورتوں میں اس سے قرض ادا نہ ہوگا، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کریں گے۔ اسی بنا پر ہم نے یہ کہا ہے کہ شہر میں قرآن مجید کی تلاوت کے لیے تمیم کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ عموماً شہر میں پانی دستیاب ہوتا ہے، اور پانی دستیاب ہونے کے باوجود تمیم کا جواز فقط اسی وقت ہے، کہ جب کسی عمل کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو جیسے نماز جنازہ اور نماز عید وغیرہ جبکہ یہاں ایسا کوئی اندیشہ نہیں ہے، اس لیے کہ اس کا کوئی وقت ہی مقرر نہیں ہے، لہذا یہاں تمیم کا طہارت ہونا ثابت نہ ہوگا۔ حالانکہ اس کی ادائیگی کے لینے بالا جماع طہارت کا ہونا شرط تھا۔

فصل (بیت دوم)

اسباب وجوب

سجدہ تلاوت کے واجب ہونے کی دو ہی صورتیں ہیں، اولاً آیت سجدہ تلاوت کرنا اور ثانیاً اس کی سماعت کرنا۔ چنانچہ ان میں اگر ایک صورت موجب سجدہ ہے، لہذا بہرے تلاوت کرنے والے شخص پر بھی سجدہ واجب ہوگا اور اس سامع پر بھی جو تلاوت نہ کر سکتا ہو تلاوت پر تو اس کے وجوب کا سمجھنا آسان ہے، اسی طرح سماع کا حکم بھی واضح ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جو سجدہ نہیں کرتے، کفار کے ساتھ ملا دیا ہے، جیسا کہ فرمایا،

فَمَا لَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ وَإِذَا
قُرِئَ عَلَيْهِمُ الْقُرْآنُ لَا يَسْجُدُونَ
ان لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ یہ ایمان نہیں
لا تے اور جب ان کے سامنے قرآن پڑھا
جاتا ہے تو سجدہ نہیں کرتے۔

نیز فرمایا:
إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ
إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا
وَسَبَّحُوا بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَهُمْ
لَا يَسْتَكْبِرُونَ
ہماری آیتوں پر تو وہی لوگ ایمان لاتے ہیں کہ
جب ان کو ان سے نصیحت کی جاتی ہے، تو وہ
سجدے میں گر پڑتے ہیں اور اپنے پروردگار کی
تعریف کے ساتھ تسبیح کرتے ہیں اور غرور نہیں
کرتے۔

کہ ان دونوں آیتوں میں تلاوت کرنے والے اور سننے والے کے مابین کوئی امتیاز نہیں کیا گیا۔ اور ہم
سطور بالا میں کبار صحابہؓ سے یہ روایت نقل کر چکے ہیں کہ سجدہ اس شخص پر بھی واجب ہوتا ہے جو کہ اسے سنتا
ہے، نیز اس لیے بھی کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے جس طرح اتمام حجت تلاوت سے ہوتا ہے اسی طرح سماعت
بھی ہوتا ہے، لہذا سننے پر بھی اس طرح اللہ تعالیٰ کے سامنے جھکنا اور سجدہ ریز ہونا ضروری ہے جس طرح کہ
قرأت سے ایسا کرنا لازم ہے۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ حکم شریعت ہر تلاوت کرنے والے کے لیے
یکساں ہے خواہ وہ آیت سجدہ کو عربی زبان میں تلاوت کرے، یا فارسی زبان میں پچنانچہ امام ابو حنیفہؒ
فرماتے ہیں کہ ”اسے دونوں حالتوں میں سجدہ کرنا ضروری ہوگا“ جہاں تک سامع کا تعلق ہے، تو اگر وہ آیت
سجدہ کو عربی زبان میں سماعت کرے، تو اس پر بالاجماع سجدہ واجب ہوگا، خواہ وہ عربی کو سمجھے یا نہ سمجھے
اس لیے کہ دوسرے اسباب کی طرح یہاں سبب وجوب پایا گیا ہے۔ لہذا اس کا حکم بھی ثابت ہوگا۔ اسی
طرح اگر اس نے اس کا فارسی ترجمہ سنا تو تب بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہوگا۔ ان کے اس
حکم کی بنیاد ان کے اس اصول پر ہے کہ ”ان کے نزدیک فارسی زبان میں قرآن مجید کی قرأت کرنا جائز ہے“
امام ابو یوسفؒ الامالی میں لکھتے ہیں، کہ اگر تو سامع فارسی ترجمے کو سمجھ رہا ہو، تو اس پر سجدہ واجب
ہوگا۔ ورنہ نہیں۔ لیکن یہ بات درست نہیں، اس لیے کہ اگر تو انہوں نے فارسی زبان کے ترجمے کو قرآن
سمجھا ہے، تو پھر اس کے لیے اس کا سمجھنا اور نہ سمجھنا دونوں یکساں ہوں گے، جیسے کہ قرآن مجید کو عربی زبان
میں سننے کا یہی حکم ہے اور اگر وہ فارسی ترجمے کو قرآن نہیں سمجھتے تو پھر اصولاً اس پر سجدہ سہو واجب
نہ ہونا چاہیے، خواہ وہ اسے سمجھتا ہی ہو۔

اور اگر وجوب کے دونوں اسباب یعنی تلاوت اور سماعت موجود ہوں، مثلاً پہلے اس
نے آیت سجدہ تلاوت کی ہو اور پھر اس نے اسے کسی دوسرے شخص سے سُن لیا ہو، یا پہلے سنا اور پھر

تلاوت کیا ہو یا ان میں سے کسی ایک آیت کو دوبارہ پڑھا ہو، تو ہم کہتے ہیں، کہ سجدے کا حکم اس وقت تک متکرر نہیں ہوتا، جب تک کہ تین باتوں میں سے کوئی ایک بات سنائی جائے، اولاً مجلس کا اختلاف، دوم تلاوت اور سوم سماعت، چنانچہ اگر اس نے ایک آیت کو ایک ہی مجلس میں کئی بار پڑھا، تو اس کے لیے ایک ہی سجدہ کافی ہوگا۔ اس حکم کی بنیاد اس روایت پر ہے کہ:

حضرت جبریل علیہ السلام پر جب وحی لے کر آتے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو آیت سجدہ تلاوت کر کے سناتے، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسے سنتے، اور اسے یاد کرتے، پھر اسے اپنے صحابہ کو سناتے، اور سجدہ فقط ایک ہی بار ادا فرماتے تھے۔

اور مروی ہے کہ حضرت ابو عبد الرحمن السلمیؒ جو حضرت حسنؒ اور حضرت حسینؒ کے استاد تھے، وہ ایک آیت کو کئی بار تلاوت کرتے، مگر سجدہ صرف ایک ہی بار فرماتے تھے، اور ظاہر یہ ہے کہ حضرت علیؑ کو اس کا علم ہوگا، لیکن انہوں نے اس پر انہیں نہیں ٹوکا۔ اسی طرح مروی ہے کہ حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ جب بچوں کو تعلیم دیتے، تو ایک ایک آیت کو کئی کئی بار پڑھتے، لیکن سجدہ فقط ایک ہی دفعہ کیا کرتے تھے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ ایک مجلس کی متفرق باتوں کو باہم جمع کیا جاتا ہے، جیسے ایجاب و قبول کے متعلق یہی حکم ہے، مزید برآں اس لیے بھی کہ اگر ہر بار آیت سجدہ کی تلاوت پر سجدہ واجب قرار دیا جائے، تو اس میں حرج پیش آسکتا ہے، کیونکہ اساتذہ ایک آیت، بچوں کو تعلیم دینے کے لیے کئی کئی بار پڑھنے پر مجبور ہوتے ہیں۔ اور چونکہ نقص قرآنی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شریعت میں حرج کو گوارہ نہیں کیا گیا، نیز اس لیے بھی کہ سجدہ تلاوت سے مشروط ہوتا ہے اور یہاں تلاوت فقط پہلی بار ہوئی ہے، جبکہ آیت کا دہرانا تلاوت کے لئے نہیں، بلکہ اسے یاد کرنے اور اس میں غور و تأمل کے لیے ہوتا ہے اور یہ بات دل کے اعمال میں سے ہے، مگر سجدے کا تعلق دل سے نہیں ہوتا، لہذا زبان پر آیت کے الفاظ کی تلاوت کو جسے حفظ کی ضرورت کے تحت دہرایا جاتا ہے، یا وہ اس کا ذریعہ اور وسیلہ ہے، دل کے افعال میں سے قرار دیا گیا ہے اور اسے سجدے کا سبب نہیں مانا گیا۔ شیخ ابو منصور الماتریدیؒ نے یہی وجہ بیان کی ہے۔

اور جہاں تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھنے کا تعلق ہے، کہ اگر ایک ہی مجلس میں آپ کا ذکر مبارک کئی بار کیا یا سنا جائے، تو اس کے حکم کی کتب فقہ میں صراحت نہیں ملتی۔ ہمارے ائمہ متقدمین کا یہ موقف تھا کہ ایک مجلس میں ایک ہی دفعہ درود شریف پڑھنا کافی ہے، اس حکم کو انہوں نے سجدہ تلاوت پر قیاس کیا ہے،۔ بعض متاخرین فرماتے ہیں کہ آپ کا ذکر کرنے یا سننے پر ہر بار ہی درود شریف بھیجا جائے اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

”مجھ پر میرے وفات پا جانے کے بعد زیادتی نہ کرنا، عرض کیا گیا کہ ہم آپ پر بھلا کیونکر زیادتی کر سکتے ہیں، تو فرمایا اس طرح کہ میرا کسی جگہ ذکر ہو، اور مجھ پر درود نہ بھیجا جائے“

اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ آپ پر درود بھیجنا دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حق ہے اور حقوق العباد میں داخل نہیں ہوتا، اسی بنا پر چھینک مارنے والے کے معاملے میں بھی اختلاف ہے، کہ جس شخص کو ایک مجلس میں کئی بار چھینک آئے اور وہ ہر بار اس پر الحمد للہ کہے، تو بعض علما فرماتے

ہیں کہ سامع کو بھی چاہیئے، کہ وہ ہر دفعہ اس کا جواب دے، کیونکہ یہ چھینکنے والے کا حق ہے، نہ صحیح قول یہ ہے کہ اگر چھینکیں تین سے بڑھ جائیں تو پھر اس کا جواب دیر تک اللہ نہیں دینا چاہیئے، بیساکہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک ہی مجلس میں سے زیادہ دفعہ چھیننے والے سے کہا: اذہبنا اور گھر جا، کیونکہ تجھے زکام ہو گیا ہے۔

پھر خواہ اس نے پہلے کئی بار آیت سجدہ کو تلاوت کیا اور پھر سجدہ کیا، یا ایک بار پڑھا اور سجدہ کر لیا اور پھر اس آیت کو ایک ہی مجلس میں کئی بار پڑھا ہوا ان دونوں صورتوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں، اور اس پر کوئی اور سجدہ واجب نہ ہوگا۔ کئی مرتبہ سجدہ تلاوت ادا کرنے اور کئی بار بدکاری کرنے میں کہ اس پر فقط ایک سے زائد مرتبہ حد لاگو ہوتی ہے، فرق ہے۔ وہ یہ کہ اگر اس نے ایک مرتبہ زنا کیا، تو اس پر حد جاری کی جائے گی پھر زنا کیا تو پھر حد جاری کی جائے گی، اسی طرح تیسری اور چوتھی مرتبہ کا بھی حکم ہے، تو فرق یہ ہوگا کہ وہاں ہر دفعہ سبب کا تکرار پایا جاتا ہے، کیونکہ ان میں سے ہر مرتبہ کا فعل گناہ، قباحت اور عورت کی عزت کو خراب کرنے میں پہلے فعل کے ہی مساوی ہے، پھر چونکہ انہیں وجوہ کی بنا پر پہلی مرتبہ کا یہ واقعہ نفاذ حد کا سبب بنا تھا، اور جب اس پر حد جاری ہو گئی، تو اب اس حکم کو ہر سبب کے لیے مستلزم قرار دے دیا جائے گا، لہذا جب ہر بار حکم کا سبب پایا جائے گا، تو حکم بھی پایا جائے گا، اور یہ سمجھا جائے گا کہ ہر سبب اپنی جگہ مکمل سبب ہے اور اس کے ساتھ اور کوئی سبب تھا ہی نہیں۔ کیونکہ یہاں نفاذ حد کا اصل مقصد یعنی مستقبل میں اسے اس جرم سے باز رکھنا موجود ہے، پھر جب اس کے بعد بھی زنا کا سبب پایا گیا، تو چونکہ یہ معاملہ پہلی مرتبہ جیسا ہی ہے، لہذا حکم بھی اسی جیسا ہونا ضروری ہے، بخلاف ہماری زیر بحث صورت کے، اس لیے کہ یہاں سبب حکم "تلاوت" ہے اور یہاں چونکہ پہلی مرتبہ تو واقعی اس کا سبب (تلاوت) پایا گیا ہے، جیسا کہ اوپر گزرا، مگر اس کے بعد نہیں، لہذا ہر بار سبب کا تکرار نہ ہونے کی وجہ سے نیا حکم نہیں پایا جائے گا۔ اور پھر اس مفہوم پر وسط تلاوت میں سجدہ کر لینے سے کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کیونکہ آیت سجدہ کا دوسری بار پڑھنا مذکورہ دونوں صورتوں میں یاد کرنے، اور غور و تأمل کے لیے ہی ہوتا ہے، اسی طرح دہرائی جانے والی آیات کے سننے پر بھی سجدہ فقط ایک ہی بار ضروری ہوگا۔ کیونکہ بعد کی سماعتیں نہ صرف اس کے لیے غیر سبب ہوں گی، بلکہ غور و تأمل کے تابع ہوں گی وجہ یہ ہے کہ سامع کو بھی سماعت سے دونوں مقاصد ہی حاصل ہوتے ہیں یعنی اس آیت کو حفظ کرنا اور ثانیاً غور و فکر کرنا، بخلاف اس صورت کے کہ اگر اس نے دوسری یا تیسری یا چوتھی مرتبہ کسی اور شخص سے آیت سجدہ کو سنا ہو، کیونکہ یہ سننا اس لیے دوسرے قاری سے پہلی بار سنا ہوگا، لہذا اس سے سجدہ لازم آئے گا، وجہ یہ ہے کہ یہ اس کے لیے ہر با حقیقتہ ہی تلاوت کا سننا پایا گیا ہے لہذا اصولاً ہر بار سجدہ واجب ہونا چاہیئے، لیکن اگر کوئی ایک ہی شخص سے کئی بار ایک آیت کو سنے تو شریعت نے اس کے حق میں حقیقتہ کئی بار تلاوت کا اعتبار ساقط کر دیا ہے۔ مگر جس شخص نے ایک آیت کو ایک ہی بار پڑھا ہو، تو اس کے لئے تلاوت کا اصل حکم ہی برقرار رہیگا نیز بخلاف اس صورت کے کہ جب ایک ہی قاری نے ایک ہی آیت کو کئی محال میں پڑھا ہو، اس لیے کہ یہاں ایک ہی سجدہ کے وجوب کی کوئی نص نہیں ملتی جبکہ متفرق کلمات کو جمع کرنے

والی ایک مجلس بھی موجود نہیں ہے۔ پھر ہر بار وجوب سجدہ میں حرج بھی نہیں پایا جاتا نیز یہاں تدبیر و تفکر کا مفہوم بھی موجود نہیں ہے، اس لیے کہ یہ تلاوت کسی اور مجلس میں برائے حصول ثواب کی گئی ہے، لہذا اس کا حکم سابقہ صورت سے مختلف ہوگا اور بخلاف اس صورت کے، کہ جب اس نے متفرق آیات ایک ہی مجلس میں تلاوت کی ہوں، کیونکہ اولاً تو اس صورت میں مذکورہ بالا مقاصد نہیں پائے جاتے، ثانیاً نصوص شریعت میں ایک سجدہ کی کوئی صراحت نہیں۔ ملتی، ثالثاً اس لیے بھی کہ ایک مجلس مختلف اجتناس کلمات کو ایک ہی کلمے کا درجہ نہیں دے سکتی، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے ایک ہی مجلس میں ایک شخص کے لیے ہزار درہم کا دوسرے کے لیے سودینار کا اور غلام کے لیے آنکھ کا اعتراف کیا، تو ایک "مجلس" کا ہونا، ان تمام باتوں کو جمع کرنے کا موجب نہ ہوگا۔ پھر رابعاً اس صورت میں وجوب سجدہ میں کسی حرج کا بھی کوئی احتمال نہیں، خامساً دوسری آیت کی تلاوت پہلی آیت میں تدبیر و تفکر کے لیے بھی نہیں ہوتی، بنا بریں اس کا حکم مختلف ہوگا، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے کسی مجلس میں کوئی آیت سجدہ پڑھی، پھر وہ وہاں سے ادھر ادھر ہو گیا اور پھر دوسری مرتبہ وہیں آکر اس نے اسی آیت کو پڑھا، تو اس پر دوسرا سجدہ واجب ہوگا۔ اس لیے کہ تلاوت میں اختلاف مجلس ثابت ہو گیا ہے، لہذا سبب وجوب بدل جانے سے حکم بھی بدل جائے گا۔ امام محمدؒ فرماتے فرماتے ہیں، کہ یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب وہ اس جگہ سے دور چلا گیا ہو اور اگر وہ اس کے قریب ہی گیا ہو، تو دوسرا سجدہ واجب نہ ہوگا۔ اور یوں سمجھا جائے گا، کہ گویا اس نے اس آیت کو اسی جگہ تلاوت کیا ہے، جیسا کہ حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کی سیرت سے معلوم ہوتا ہے، کہ وہ بصرے میں لوگوں کو قرآن مجید پڑھایا کرتے تھے، اور وہ کبھی ادھر چلے جاتے تھے اور کبھی ادھر اس دوران میں وہ اپنے شاگردوں کو سجدہ کی آیت پڑھاتے تھے، مگر سجدہ فقط ایک ہی مرتبہ کیا کرتے تھے، اور اگر اس نے آیت سجدہ کو ایک جگہ تلاوت کیا، اور اس جگہ ایک شخص بھی اس کی تلاوت کو سننے والا موجود تھا۔ پھر تلاوت کرنے والا وہاں سے چلا گیا، مگر سامع وہیں بیٹھا رہا۔ بعد ازاں تلاوت کرنے والا دوبارہ آیا اور اس نے اسی آیت کو دوبارہ پڑھا، تو اس صورت میں قاری تو مجلس، یعنی سبب بدل جانے کے باعث، دوسرا سجدہ کرے گا، مگر سامع پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا۔ کیونکہ اس کے حق میں وجوب سجدہ کا سبب آیت سجدہ کی سماعت ہے، اور اس نے دوسری مرتبہ بھی سماعت اسی مجلس میں کی ہے، کیونکہ اس کی "مجلس" تبدیل نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر قاری اپنی جگہ رہے اور "سامع" اٹھ کر چلا جائے، بعد ازاں سامع دوبارہ اسی مجلس میں آکر بیٹھ جائے، اور اسی قاری سے وہی آیت سجدہ سماعت کرے، تو سامع پر ہر دفعہ الگ سجدہ واجب ہوگا، مگر قاری پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، کیونکہ "سامع" کے حق میں وجوب سجدہ بدل گیا ہے، مگر قاری کے حق میں سبب نہیں بدلا جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اور اگر اس نے کسی جماعت والی "مسجد یا جامع" مسجد کے کسی گوشے میں آیت سجدہ کو پڑھا، اور پھر وہی آیت اس نے مسجد کے دوسرے گوشے میں بیٹھ کر پڑھی تو اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا۔ اس لیے کہ جب نماز کے بارے میں تمام مسجد ایک ہی مجلس کے حکم میں ہے۔ تو سجدہ تلاوت کے حق میں تو بدرجہ اولیٰ وہ ایک ہی مجلس ہوگی۔ اسی طرح سماعت

کا بھی یہی حکم ہے۔ علیٰ ہذا القیاس گھر، یا اونٹ کا ہو درج، یا بحری جہاز خواہ وہ جہاز ایک جگہ کھڑا ہو یا سمندر میں چل رہا ہو، تلاوت اور سماعت کے حق میں ایک ہی مجلس کی حیثیت رکھتا ہے، بخلاف سواری کے جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ اور اگر اس نے چلتے ہوئے آیت سجدہ کو تلاوت کیا، تو وہ جتنی دفعہ آیت سجدہ پڑھے گا، اتنی ہی مرتبہ اس پر سجدہ واجب ہوگا۔ کیونکہ ہر دفعہ تلاوت کی جگہ تبدیل ہوتی رہی ہے۔ اسی طرح اگر وہ بڑے دریا یا سمندر میں تیر رہا ہو۔ تو اس کا بھی یہی حکم ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اور اگر وہ کسی ایسے حوض یا جھیل میں تیر رہا ہو، جس کی حدود مقرر ہوں، تو ایک قول یہ ہے کہ کئی بار تلاوت کے باوجود اس کو ایک ہی سجدہ کافی ہوگا اور اگر اس نے آیت سجدہ کو کسی درخت کی ایک ٹہنی پر پڑھا، پھر وہ دوسری ٹہنی پر چلا گیا، تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے؛ اسی طرح بکریوں کے باٹھے کے آس پاس تلاوت کا بھی یہی حکم ہے۔ شاخ فرماتے ہیں کہ کپڑا بستے وقت بھی ہر دفعہ نیا سجدہ واجب ہوگا اور اگر اس نے کسی جانور پر بیٹھے ہوئے، جبکہ وہ جانور چل رہا ہو، آیت سجدہ کو کئی بار پڑھا، تو اگر وہ نماز سے باہر ہو، تو ہر دفعہ نیا سجدہ کرے؛ بخلاف چلتی ہوئی کشتی میں آیت سجدہ پڑھنے کے، کہ اس صورت میں ایک ہی سجدہ کافی ہوگا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ جانور کے پاؤں علماً انسانی پاؤں کے مشابہ ہیں، کیوں کہ انسان چلنے اور کھڑے ہونے میں اس کی ٹانگوں کا استعمال کرتا ہے، تو گویا سواری کی جگہ کا تبدیل ہونا، خود سواری کی جگہ کا بدل جانا ہے تو چونکہ اس کا کئی بار آیت سجدہ کو پڑھنا کئی مجالس میں ممکن ہوگا، لہذا ہر تلاوت کے ساتھ سجدہ نہ ضروری ہوگا۔ بخلاف بحری جہاز یا کشتی کے، کیونکہ اس کا چلنا سوار کے پاؤں کے مشابہ نہیں ہوتا، کیونکہ اٹنٹے میں چلنے اور بٹھرنے کے معاملے میں وہ سوار کے بس سے باہر ہوتی ہے، اسی بنا پر اس پر اس کے چلنے کو کشتی یا بحری جہاز کی جانب منسوب کیا جاتا ہے، نہ کہ اس کے سوار کی طرف جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے کہ:

حَتَّىٰ إِذَا كُنْتُمْ فِي
الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمُ
بَرِيحٍ طَيِّبَةٍ ۖ

یہاں تک کہ جب تم کشتیوں میں ہوتے ہو اور
کشتیاں پاکیزہ ہوا کے نرم جھونکوں سے
اپنے سواروں کو لے کر چلتی ہیں،

نیز فرمایا:
وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي
مَوْجٍ كَالْجِبَالِ ۖ

اور وہ ان کو (طوفان کی) پہاڑ جیسی موجوں
کے درمیان چلنے لگی۔

لہذا بحری جہاز کا اپنی جگہ تبدیل کرنا متعلقہ فرد کا جگہ (مجلس) تبدیل کرنا نہ ہوگا بلکہ سوار کی مجلس تو حقیقتہً اور علماً وہی ہوگی کہ جس میں اسے جہاز پر جگہ ملی ہے اور اس کی یہ جگہ (مجلس) تبدیل نہیں ہوتی اور چونکہ اس نے متعدد بار تلاوت فقط ایک ہی مقام پر کی ہے لہذا "مکانی" کی طرح یہاں بھی اس پر فقط ایک ہی سجدہ

واجب ہوگا۔ اسی طرح سماعت کا بھی یہی حکم ہے، کہ اگر اس نے ایک ہی آیت کو سواری پر سفر کے دوران میں ایک ہی شخص سے دو مرتبہ سنا تو اسکی مجلس تبدیل ہو جائے گی، لہذا اس پر ہر بار نیا سجدہ واجب ہوگا۔

یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب وہ نماز سے باہر ہو، اور اگر وہ نماز کے اندر ہو، مثلاً یہ کہ سواری پر سفر کے دوران میں حالت نماز میں اس نے کوئی آیت سجدہ تلاوت کی ہو، تو اگر تو اس نے ایک ہی رکعت میں اسے ایک سے زیادہ مرتبہ پڑھا ہو، تو اس پر بالاجماع ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، کیونکہ مجلس کی تبدیلی کے باوجود، جس سے کہ عام طور پر نماز باطل ہو جاتی ہے، جب شریعت نے اس کی نماز کو درست قرار دیا ہے، تو یہ اس بات کا ثبوت ہے، کہ یہاں مجلس کا اختلاف کوئی حیثیت نہیں رکھتا۔ یا پھر یہاں سواری کے پاؤں کے تلے آنے والے مقامات کے بجائے سواری کی پشت کا ہی اعتبار کیا گیا ہے یہ توجیہ مختلف مقامات کے اعتبار کو ساقط کرنے کی توجیہ سے زیادہ بہتر ہے، کیونکہ اس توجیہ کے مطابق مجلس میں فی الحقیقت تبدیلی ثابت نہیں ہوتی۔ یا پھر اس توجیہ میں دوسری توجیہ کی نسبت کم تغیر ماننا پڑتا ہے، کیونکہ ہر حال سواری کی پشت ایک ہی ہے، لہذا یہ توجیہ حقیقت کے عین مطابق ہے، بنا بریں اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، اور یہ حالت بحری جہاز کے مشابہ ہوگی جس کا مزید ثبوت اس بات سے ملتا ہے کہ شریعت نے اس کی نماز کو درست قرار دیا ہے، اور اگر سواری کے پاؤں تلے آنے والی جگہ کو ہی اس کی جگہ قرار دیا جائے تو پھر وہ یہاں سواری کے چلنے کی بنا پر خود بھی چلنے والا قرار پائے گا۔ حالانکہ چلنے کی حالت میں نماز جائز نہیں ہوتی، اگر اس نے اس کی قراءت کو دو مختلف رکعتوں میں دہرایا، تو تب بھی قیاس کا تقاضا تو یہی ہے، کہ اس کے لیے بھی ایک ہی سجدہ کافی ہو اور یہی امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے، جبکہ استحسان کی رُو سے اس پر ہر دفعہ علیحدہ علیحدہ سجدہ واجب ہوگا، یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا اور امام محمدؒ کا واحد قول ہے، یہ مسئلہ ان تین مسائل میں سے ہے کہ جن میں امام ابو یوسفؒ نے استحسان سے قیاس کی جانب رجوع کیا ہے، ان میں سے ایک تو یہی مسئلہ ہے، دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اگر ”مہر مثل“ رہن رکھی ہوئی کوئی شئی ہو، تو وہ رہن ”متعد نہ ہوگا۔ اور یہی قیاس کا تقاضا اور امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے جبکہ استحسان کی رُو سے رہن رکھا ہوا مہر مثل۔ ”رہن متعد“ قرار پا سکتا ہے، یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا اور امام محمدؒ کا واحد قول ہے، ”متعد مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی غلام انسانی جان کو ہلاک کرنے سے کم تر درجے کا کوئی جرم کر بیٹھے (یعنی کسی شخص کو چوٹ مار دے، جس سے اس کا کوئی عضو ٹوٹ جائے)، اور اس کا آقا اس کا فدیہ دینا قبول کر لے، مگر بعد ازاں مبنی علیہ (جسے چوٹ لگی ہو)، مر جائے، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ آقا کو دوبارہ اختیار دیا جائے، یہی امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے، جبکہ استحسان یہ ہے کہ اسے یہ اختیار نہ دیا جائے، یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا اور امام محمدؒ کا واحد قول ہے، اسی طرح اگر کوئی شخص

لے اگر عورت کو قبل از زہستی طلاق دے دی جائے اور اس کا مہر مقرر نہ ہو، تو اس کو متعد، یعنی کپڑوں وغیرہ پر مشتمل سامان دینا ضروری ہوتا ہے۔

مکہ بیان بھی سہو کا تب ہے، الثالثہ کو انشائیہ لکھا ہے۔ ہم نے ترجمے میں تصحیح کر دی ہے۔

زمین پر نماز ادا کرے اور دو مختلف رکعتوں میں ایک ہی آیت سجدہ تلاوت کرے تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ جبکہ ایک ہی رکعت میں اسے دوبار تلاوت کرنے کے متعلق کوئی اختلاف نہیں۔ اسحسان کی دلیل، جو امام محمدؒ کا مسلک ہے یہ ہے کہ اگرچہ یہاں حقیقی اور حکمی دونوں طرح سے جگہ (مکان) ایک ہی ہے، لیکن بائیں ہر ہم دوسری رکعت کی آیت سجدہ کو پہلی رکعت کی آیت سجدہ کا تکرار نہیں قرار دے سکتے۔ اس لیے کہ دونوں رکعات میں سے ہر رکعت میں قراءت پڑھنا ضروری ہے اور اگر ہم دوسری رکعت پڑھی گئی آیت کو پہلی رکعت کی تلاوت کا تکرار قرار دیں، تو دوسری رکعت کی تلاوت پہلی رکعت کے ساتھ مل جائے گی۔ اور دوسری رکعت قراءت سے خالی قرار پائے گا، جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور چونکہ ایک آیت کو دوسری رکعت میں دہرانے سے اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی، لہذا یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ دوسری رکعت کی تلاوت کو پہلی رکعت کی تلاوت کا تکرار نہیں سمجھا گیا۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب ایک ہی رکعت میں آیت سجدہ کو دہرایا جائے، اس لیے اس صورت میں مکرر تلاوت کو حقیقتہً ایک ہی تلاوت قرار دیا جاسکتا ہے، جبکہ قیاس کی وجہ امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے کہ چونکہ حقیقتہً اور حکماً جگہ (مکان) ایک ہی ہے، لہذا دوسری دفعہ آیت سجدہ کی تلاوت کو پہلی دفعہ کی تلاوت کا تکرار قرار دیا جاسکتا ہے، جیسا کہ سارے مقامات پر یہی حکم ہے اور امام محمدؒ نے جو یہ کہا ہے کہ دونوں رکعات کی قراءت مختلف ہے، وہ اس لیے کہ قراءت کے دو حکم ہیں: اولاً نماز کا جواز اور ثانیاً سجدے کا وجوب۔ جبکہ ہم دوسری رکعت کے سجدے کو پہلی رکعت کے ساتھ فقط وجوب سجدہ کے لیے ملا تے ہیں، جواز نماز کے لیے نہیں اس طرح اگر اس لیے سواری پر نماز اشاروں کے ساتھ شروع کی ۱۰ اور اس نے پہلی رکعت میں آیت سجدہ پڑھی، پھر اس نے اشارے کے ساتھ سجدہ کیا بعد ازاں اس نے اسی آیت کا دوسری رکعت میں اعادہ کیا، تو امام ابو یوسفؒ کے آخری قول کے مطابق تو اس کا حکم سمجھنا مشکل نہیں، کہ اسے دوسرا سجدہ ضروری نہ ہوگا۔ البتہ مشائخ نے ان کے پہلے اور امام محمدؒ کے واحد قول کے مطابق اس کے حکم کے دریافت کرنے میں باہم اختلاف کیا ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اسے دوسرا سجدہ واجب ہوگا ۱۰ اور بعض مشائخ پہلے ہی سجدے کو کافی قرار دیتے ہیں۔

پھر مجلس کی یہ تبدیلی کبھی کبھار تو حقیقی طور پر ہوتی ہے اور کبھی کبھار محض حکمی طور پر مثلاً اس طرح کہ اس نے کوئی آیت سجدہ پڑھی، پھر اس نے کچھ کھالیا یا وہ لیٹ کر سو گیا، یا عورت ہونے کی صورت میں اس نے بچے کو دودھ پلایا، یا اس نے خرید و فروخت کا کوئی معاملہ کیا، یا اس نے نکاح کیا، یا کوئی ایسا عمل کیا جو اس سے قبل کے عمل کو منقطع کر دے، پھر وہ اسی آیت کا اعادہ کرے، تو اس پر دوسرا سجدہ لازم ہوگا، کیونکہ مذکورہ اعمال کی بنا پر مجلس تبدیل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ جب لوگ کسی مجلس میں علم سیکھتے اور سکھاتے ہیں، تو وہ "مجلس علم" کہلاتی ہے، پھر جب وہ اسی جگہ کسی نکاح میں مصروف ہو جاتے ہیں تو وہی مجلس مجلس نکاح بن جاتی ہے، پھر خرید و فروخت کی بنا پر ان کی وہی مجلس "مجلس بیع" ہو جاتی ہے، پھر کھانے پینے کی بنا پر وہ "مجلس اکل و شرب" بن جاتی ہے، اور لڑائی ہو جانے سے وہی مجلس "مجلس جنگ" میں تبدیل ہو جاتی ہے، تو گویا ان اعمال کی وجہ سے بھی مجلس کی تبدیلی اسی طرح عمل میں آتی ہے، جیسے فی الحقیقت اس کے ادھر ادھر آنے جانے سے ایسا ہوتا ہے۔ جیسا کہ اوپر گزرا اور اگر وہ بیٹھے بیٹھے

سو گیا، یا اس نے کوئی ایک قدم کھایا یا پانی کا کوئی ایک گھونٹ پی لیا، یا اس نے کوئی ایک ادھبات کر لی، یا کوئی چھوٹا موٹا کام کر لیا اور پھر اس نے اسی آیت کا اعادہ کیا تو اس پر دوسرا سجدہ ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ محض اتنے سے عمل کی وجہ سے مجلس تبدیل نہیں ہوتی۔ گو قیاس ان دونوں صورتوں میں یکساں ہے کہ حقیقتاً دونوں صورتوں میں جگہ ایک ہونے کی بنا پر اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہو، لیکن اگر اس کا یہ عمل طویل ہو جائے، تو امتحان کی رُو سے اس پر دوسرا سجدہ واجب قرار دیا جاتا ہے کیونکہ ان معاملات سے مجلس حکماً تبدیل ہو جاتی ہے۔ جیسے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو خود پر طلاق دینے کا اختیار دیا ہو، مگر وہ عورت اس اختیار پر عمل کرنے سے پہلے کوئی عمل کثیر کر لے، تو اس سے یہ اختیار اس کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے اور یہ عمل کثیر مجلس کو ختم کرنے کا ذریعہ بن جاتا ہے، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کوئی ایک ادھ لقمہ کھایا، یا پانی کا گھونٹ پیا۔ اور اگر اس نے کسی آیت سجدہ کی تلاوت کی پھر اس کے بعد لمبی قرات کی، یا اس نے وہیں کافی دیر تک جلوس کیا (بیٹھا رہا)، اور پھر اس آیت کا اعادہ کیا تو پھر اس پر دوسرا سجدہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ قرآن مجید کی لمبی تلاوت یا کافی دیر تک بیٹھنے کی بنا پر مجلس تبدیل نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر وہ تسبیح یا تہلیل (اللہ اکبر) میں مصروف رہا۔ پھر اس نے آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو تب بھی اسے دوسرا سجدہ کرنا لازم نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے بیٹھ کر قرات کی، پھر وہ کھڑا ہو گیا اور کھڑے ہو کر اس نے اسی آیت سجدہ کا اعادہ کیا، مگر وہ اسی جگہ کھڑا رہا، تو اس صورت میں بھی اس کے لئے ایک ہی سجدہ کافی ہوگا، اس لئے کہ حقیقی اور علمی طور پر ابھی مجلس تبدیل نہیں ہوئی، حقیقتاً اس لئے کہ اس نے ابھی تک وہ جگہ نہیں چھوڑی۔ اور حکماً اس بنا پر کہ یہاں جو عمل پایا گیا ہے وہ قیام ہے، جو ایک لقمہ کھانے، یا ایک گھونٹ پانی پینے کی طرح ایک چھوٹا سا عمل ہے۔ اور اس طرح کے کاموں سے مجلس تبدیل ہوا کرتی، بخلاف اس صورت کے، کہ اگر کسی عورت کو طلاق کا اختیار دیا جائے، اور وہ اس جگہ سے اٹھ کر کھڑی ہو جائے کہ اس سے اختیار اس کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے۔ اور یہ ایسے ہی سمجھا جاتا ہے کہ جیسے وہ اس مجلس سے اٹھ کر ادھر ادھر چلی گئی ہو، اس لئے کہ اس کا کھڑے ہونا طلاق کی ملکیت کو قبول کرنے سے اعراض کے مترادف ہے، کیونکہ عورت کو اختیار دینا وہ حقیقت اس کو طلاق کا مالک بناتا ہے، جیسا کہ کتاب الطلاق میں اس کا ذکر کیا جائے گا۔ اور جو شخص کسی شئی کا مالک بنے، پھر اس سے اعراض کرے، تو اس سے اس کی ملکیت باطل ہو جاتی ہے، اور اٹھ جانا اعراض کی علامت ہے، اس لئے کہ یہاں یہ سمجھا جائے گا کہ اس کا اپنے آپ کو یا اپنے خاوند کو اختیار کرنا، ایسا معاملہ ہے کہ جس میں ابھی اسے رائے قائم کرنے اور سوج بچار کرنے کی ضرورت ہے، تاکہ وہ یہ دیکھے کہ کون سی صورت اس کے لئے زیادہ فائدہ مند ہے چونکہ بیٹھنا ذہن کو حاضر کرنے اور صحیح رائے قائم کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے۔ اور مجلس سے کھڑے ہونا اسے ذہن لازمی طور پر منتشر ہو جاتا ہے، اور رائے فوت ہو جاتی ہے ہے، لہذا یہ اعراض کی دلیل ہوگا، جبکہ یہاں چونکہ مجلس کے ایک ہونے اور بدلنے سے احکام میں تبدیلی واقع ہوتی ہے، نہ کہ اس سے اعراض کرنے یا نہ کرنے سے۔ لہذا جب مجلس تبدیل نہیں ہوتی، اس وقت تک ان اعمال کو متفرق نہ سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے کھڑے ہو کر قرات کی، پھر وہ بیٹھ گیا اور بیٹھ کر

اس نے اسی آیت کا اعادہ کیا، تو اس کے لئے بھی ایک ہی سجدہ کافی ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کسی جگہ آیت سجدہ تلاوت کی پھر وہ کھڑا ہو گیا اور اسی جگہ سے کسی سواری پر سوار ہو گیا، اور پھر اس نے سواری چلنے سے قبل سواری پر سوار ہو کر اسی آیت کا اعادہ کیا، تو اس پر ایک ہی زمینی سجدہ واجب ہوگا، اور اگر سواری چل پڑی ہو، اور اس کے بعد اس نے اس کا اعادہ کیا ہو، تو اس پر دو سجدے ضروری ہوں گے، اسی طرح اگر اس نے سواری کی حالت میں اس کی تلاوت کی، پھر وہ سواری کے چلنے سے قبل نیچے اتر آیا اور اس نے اسی آیت کا پھر اعادہ کیا، تو تب بھی استحسان کی رُو سے ایک ہی سجدہ کافی ہوگا جبکہ قیاس کے مطابق اس پر اترنے اور سوار ہونے سے جگہ کی تبدیلی کے باعث دو سجدے ضروری ہوں گے استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اترنا اور سوار ہونا عملِ قلیل ہے، لہذا اس سے جگہ کی تبدیلی لازم نہیں آتی، اور اگر سواری چل پڑی ہو اور پھر وہ نیچے اتر آیا ہو اور اس نے آیت سجدہ کا اعادہ کیا ہو، تو اس پر دو سجدے لازم ہوں گے، اس لیے کہ سواری کا چلنا خود انسان کے چلنے کے مترادف ہے، جس سے مجلس کی تبدیلی لازم آجاتی ہے، اسی طرح اگر اس نے آیت سجدہ کو پڑھا، پھر وہ وہیں کھڑا ہو گیا اور سوار ہو کر اس کے چلنے سے قبل نیچے اتر آیا۔ اور پھر اس نے آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو اس پر فقط ایک ہی سجدہ واجب ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے آیت سجدہ کو پڑھا، پھر وہ نیچے اتر آیا اور پھر سوار ہوا، اور وہیں کھڑے کھڑے اس نے آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو تب بھی اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ اترنا اور سوار ہونا دو مختلف مقامات نہیں ہیں۔ اور اگر اس نے آیت سجدہ کو نماز سے باہر پڑھا، مگر سجدہ نہ کیا، بعد ازاں اس نے اسی جگہ نماز شروع کر دی اور پھر نماز میں اسی آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو چونکہ ان میں سے ایک سجدہ دوسرے سجدے کے تابع ہو جائے گا، لہذا نماز کا سجدہ نماز سے قبل والے سجدے کا متبوع یا اصل ہو جائے گا، اور اس کی سابقہ تلاوت کا اعتبار نہ کیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا، کہ گویا اس نے صرف نماز میں ہی اس آیت سجدہ کو تلاوت کیا ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے نماز میں تلاوت کی بنا پر سجدہ کر لیا، تو اب اس پر دوسرا سجدہ واجب نہ رہا۔ اور اگر اس نے نماز میں بھی سجدہ نہ کیا تو اسے گناہ ہوگا۔ یہ حکم الجامع البکیر، اور الاصل میں سے کتاب الصلوٰۃ، اور شیخ ابو حفص البکیر کی روایت کردہ اور الصلوٰۃ کے مطابق ہے، مگر الوسیطان کی کتاب الصلوٰۃ کی روایت کے مطابق ایک سجدہ دوسرے کے تابع نہ ہوگا۔ بلکہ ان میں سے ہر ایک سجدہ اپنی اپنی جگہ مستقل سجدہ ہوگا، اور پہلی تلاوت کا اعتبار بھی ساقط نہیں ہوگا، اور وہ سجدہ بدستور اس کے ذمہ واجب الادا رہے گا، خواہ وہ نماز میں اس کی تلاوت کر کے سجدہ کرے یا نہ کرے۔ اور اگر اس نے آیت سجدہ تلاوت کر کے پہلے سجدہ کر لیا ہو اور پھر اسی طرح نماز شروع کی ہو اور اس میں اسی آیت کا اعادہ کیا ہو، تو دونوں روایات کے مطابق بالاتفاق وہ نماز میں الگ سجدہ کرے گا، روایت النوادر کے مطابق اس لیے کہ ان کے نزدیک ایک سجدہ دوسرے کے تابع نہیں ہوتا اور ہر سجدہ اپنی اپنی جگہ ایک مستقل سجدہ ہوتا ہے اور الجامع اور المبسوط کی روایت کی رُو سے اس لیے کہ نماز سے باہر کا سجدہ نماز والے سجدے کے تابع ہوتا ہے اور چونکہ تابع متبوع اور متبوع تابع قرار نہیں پاسکتا، لہذا وہ سجدہ نماز والے سجدے کے وجوب

سے مانع نہ ہوگا۔ نوادر ابی یسماں کی دلیل یہ ہے کہ آیت حکماً دو مختلف مجالس میں تلاوت کی گئی ہے اس لیے کہ پہلا سجدہ مجلس تلاوت میں اور دوسرا سجدہ مجلس نماز میں تلاوت کیا گیا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، افعال کے بدلنے سے مجلس بھی بدل جاتی ہے اور کبھی وہ مجلس مجلس نکاح ہوتی ہے۔ پھر وہ مجلس مذاکرہ ہو جاتی ہے۔ بعد ازاں وہ مجلس ”خورد و نوش“ بن جاتی ہے اور چونکہ باب لغتود (معاملات) کے مطابق، معاملات کے ایجاب و قبول اور دیگر اتحاد مجلس کے مسائل میں مجلس کی ان تبدیلیوں کا اثر مسلمہ ہے لہذا یہاں بھی جگہ کی یہ تبدیلی مؤثر ہوگی۔ اس لیے کہ بہت سے مقامات میں حکمی تعداد حقیقی تعداد ہی کے مترادف ہوتا ہے، بنا بریں ہر ایک تلاوت کے ساتھ الگ حکم متعلق ہوگا، اور ایک سجدہ تلاوت دوسرے سجدہ تلاوت کے تابع بھی نہ ہوگا، علاوہ ازیں یا سب سے بھی کہ دوسری تلاوت، چونکہ نماز کا ایک رکن ہے، جس کے قوت ہو جانے سے نماز کے قوت ہو جانے کا اندیشہ ہوتا ہے، لہذا وہ تلاوت پہلی تلاوت کے تابع نہیں ہو سکتی، تو اسی طرح پہلی تلاوت بھی، مقدم اور سابقاً وقوع پذیر ہونے کی بنا پر اپنے بعد والی تلاوت کے تابع نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ کبھی کوئی شئی اپنے بعد والی شئی کے تابع نہیں ہوتی اور نہ ہی کوئی شئی اپنے قبل والی شئی کے لیے متبوع ہو سکتی ہے۔ الجامع اور المبسوط کی روایت کا استدلال اسی طرح ہے کہ مجلس حقیقی اور حکمی دونوں طرح سے ایک ہی ہے، حقیقی طور پر تو اس کا ایک ہونا ظاہر ہے، جبکہ حکمی طور پر اس لیے کہ اگرچہ وہ مجلس اب ”مجلس نماز“ ہو چکی ہے، لیکن پھر بھی نماز میں قرأت کرنا فرض ہے، بنا بریں اس ضرورت کے تحت مجلس نماز بدستور مجلس تلاوت بھی رہے گی۔ لہذا مجلس کی تبدیلی نہ حقیقی طور پائی گئی ہے اور نہ حکمی طور پر بنا بریں دونوں تلاوتوں کے لیے حکم بھی ایک ہی ہوگا، کیونکہ مجلس کے ایک ہونے کی بنا پر دونوں سجدوں کا حکم ایک ہی ہوتا ہے۔ اسی طرح سجدہ کے مختلف اسباب، مثلاً تلاوت کرنا اور سماع کرنا آپس میں متحد ہونے کی اہلیت رکھتے ہیں، مگر ان میں سے ہر ایک علیحدہ طریقے سے بھی سجدے کا سبب ہے۔ پھر جو شخص خود پڑھے اور خود سنے، تو اسے ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے تو یوں سجدہ کے دو اسباب ایک ہو جاتے ہیں، تو معلوم ہوا، کہ سجدہ کے مختلف اسباب حکم میں باہم متحد ہونے کی اہلیت رکھتے ہیں، پھر چونکہ دونوں کا وقت بھی ایک ہی ہے، لہذا گویا یہ سمجھا جائے گا کہ اس نے دونوں دفعہ آیت سجدہ کو ایک ہی وقت میں تلاوت کیا ہے۔ اور یہاں ان دونوں کو نماز سے باہر کے سجدے قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نمازوں میں سجدہ ٹھیک اپنے موقع پر ادا کیا گیا ہے، جس کی دلیل نماز کا جواز ہے، اور اگر دونوں سجدوں کو جواز صلوٰۃ کو نظر انداز کر کے وجوب سجدہ کے لئے نماز کے باہر کے سجدے قرار دیا جائے، تو تب بھی دلیل اتحاد کے باوجود دونوں میں تعدد (کثرت) موجود ہے، تو جب تمام پہلوؤں سے دونوں دلیلوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو، تو ان دونوں دلیلوں میں سے کسی ایک دلیل پر کسی ایک پہلو سے عمل کرنا زیادہ بہتر ہوتا ہے۔ پھر نماز میں جو سجدہ کیا گیا اسے تدبر و تفکر کے لیے بھی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ کیونکہ اس کے ساتھ نماز کا تعلق ہے، جس کا حکم نماز کے لیے ہے، تدبر و تفکر کے لیے نہیں اور اس بات سے کوئی شئی مانع نہیں کہ ان میں سے پہلے سجدے کو نماز کے اندر ہی کا سجدہ قرار دیا جائے ادیلوں سمجھا جائے کہ گویا اس نے ایک ہی رکعت میں آیت سجدہ کو دہرایا ہے

تو جس طرح وہاں اس سے ایک ہی سجدہ واجب ہوتا ہے، جو نماز میں شامل ہوتا ہے، اسی طرح یہاں بھی یہ حکم ہوگا۔

اسی طرح جب اس نے کسی اور شخص سے آیت سجدہ سنی پھر اس نے اسی جگہ نماز شروع کر دی اور بعینہ وہی آیت نماز میں تلاوت کی، تو اس کا اور سابقہ صورت کا، یعنی کہ اگر وہ خود پہلے پڑھتا اور بعد ازاں نماز میں تلاوت کرتا، ایک ہی حکم ہے۔ اس پر بحث ہو چکی ہے۔ اور اگر اس نے آیت سجدہ کو پہلے نماز میں پڑھا، پھر سلام پھیر کر، اس جگہ سے ادھر ادھر ہونے کے بجائے، اسی جگہ بیٹھ کر اسی آیت کا اعادہ کیا، تو کتاب الصلوٰۃ میں مذکور ہے کہ اس پر دوسرا سجدہ واجب ہوگا۔ اور النوادر میں ہے کہ دوسرا سجدہ واجب نہ ہوگا روایت النوادر کی دلیل یہ ہے جو سجدہ نماز میں موجود ہے، وہ مقدم ہونے اور نماز کی حرمت میں واقع ہونے کی بنا پر برتر یا متبوع ہوگا اور جو سجدہ نماز کے باہر اور اس سے متاخر ہے، وہ اس سے فروتر اور متاخر ہونے کی بنا پر اس کا تابع قرار پائے گا۔ اس سے واضح ہوا کہ النوادر میں جو سابقہ مسئلے میں، مجلس کے علما مختلف ہونے کی وجہ بیان کی گئی تھی، وہ درست نہ تھی۔

کتاب الصلوٰۃ کا استدلال یہ ہے کہ جو سجدہ نماز میں تلاوت کیا گیا ہے، نماز کے بعد اس کا نہ حقیقتہً کوئی وجود ہے اور نہ حکماً حقیقتہً سمجھنا تو کچھ مشکل نہیں۔ رہا حکماً تو وہ اس طرح کہ تحریر نماز ختم ہو جانے کے بعد نماز کے اجزاء میں سے کوئی جز باقی نہیں رہتا۔ اور جو سجدہ اس وقت موجود ہے، وہ اب وجود میں آیا ہے پہلے نہیں تھا، بخلاف اس صورت کے کہ جب نماز سے باہر پہلی دفعہ آیت سجدہ تلاوت کی گئی ہو۔ اس لیے کہ وہاں وجوب سجدہ کا حکم باقی رہنے کی بنا پر تلاوت شدہ آیت باقی ہے پھر جب اسے دوبارہ نماز میں تلاوت کیا گیا، تو وہ سجدہ بھی موجود ہو جائے گا، جبکہ پہلا سجدہ بھی برقرار ہے۔ لہذا یہاں کمزور قوی کے تابع ہو جائے گا۔ امام الشرحی فرماتے ہیں کہ حکم کا یہ اختلاف مسئلے کے اختلاف پر مبنی ہے: النوادر میں جس مسئلے کا ذکر ہے، اس سے مراد وہ صورت ہے کہ جب وہ سلام پھیرنے کے بعد بات چیت کیے بغیر اسی آیت کا اعادہ کرے، کیونکہ سلام پھیرنے سے فوری طور پر نماز ختم نہیں ہوتی، تو یوں سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے نماز کے دوران میں ہی اس آیت کا اعادہ کیا ہے، جبکہ کتاب الصلوٰۃ میں جو صورت زیر بحث آئی ہے، وہ یہ ہے کہ اس نے آیت سجدہ کا سلام ادا اور بات چیت کے بعد اعادہ کیا ہو، کیونکہ بات چیت سے فوراً نماز منقطع ہو جاتی ہے، جیسا کہ سلام کے بعد اگر اسے سجدہ تلاوت یا دعا جائے، تو وہ اس کا اعادہ کر سکتا ہے، لیکن بات چیت کے بعد وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ تو گویا یہ تبدیلی مجلس کی تبدیلی کے مترادف ہوگی اور اگر اس نے نماز میں سجدہ نہ کیا اور اب سجدہ کیا ہو، تو اس کے متعلق اصل میں مذکور ہے کہ وہ سجدہ دونوں سجدوں کی طرف سے کفایت کر سکتا ہے لہذا یہ عبارت اس بات پر محمول ہوگی، کہ اس سے سجدے کا سلام کے بعد لیکن سلام سے قبل اعادہ کیا ہے، کیونکہ اس حالت میں وہ نماز کی حرمت سے خارج نہیں ہوتا اور یہی سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے عین حالت نماز میں اس کا اعادہ کیا ہے۔ لیکن جس شخص نے اس کا اعادہ بات چیت کے بعد کیا ہو تو اس کے لیے یہ کلیہ درست قرار نہیں پاتا۔ اس لیے کہ نماز والا سجدہ تو بات چیت کرنے کی

وجہ سے اس سے ساقط ہو گیا ہے اور اگر اس نے آیت سجدہ کو نماز میں تلاوت کیا، بعد ازاں اس نے کسی اجنبی سے بھی اسے سن لیا تو اسکے لیے ایک ہی سجدہ کافی ہو گا۔ ابن مسعود سے روایت کرتے ہیں، کہ اس کو ایک ہی سجدہ کافی نہ ہو گا۔ اس لیے کہ جو سجدہ اس نے سنا وہ حالت نماز والا سجدہ نہیں، اور اس نے جو سجدہ کیا ہے، وہ نماز والا سجدہ تھا، لہذا وہ نماز سے باہر والے سجدے کی جگہ کافی نہیں ہو سکتا۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس کا پہلا سجدہ نماز کے افعال میں سے ہے، جبکہ دوسرا سجدہ نماز کے افعال میں شامل نہیں۔ لہذا یہاں آیت سجدہ کا سماعت کرنا دراصل پہلی دفعہ والے سجدہ ہی کا تکرار ہو گا، اور چونکہ ابھی پہلا سجدہ باقی ہے اور پہلے سجدے کی وصف دوسرے سجدے پر بھی منطبق ہو سکتی ہے، لہذا وہ بھی نماز کا حصہ ہو جائے گا اور اس کے لیے ایک ہی سجدہ کافی ہو گا۔ مشائخ فرماتے ہیں کہ التواؤد کی روایت کے مطابق بھی اسے ایک ہی سجدہ کافی ہو گا، اس لیے کہ دوسرا سجدہ اپنی اصلی جگہ میں فی نفسہ ادائیگی کا استحقاق نہیں رکھتا، لہذا وہ پہلے سجدہ کے ساتھ شامل ہو جائے گا، بخلاف سابقہ مسئلے کے، اس لیے کہ اس میں دوسرا سجدہ نماز کا رکن ہونے کی بنا پر خصوصی طور پر اپنی ہی جگہ میں ادائیگی کا استحقاق رکھتا ہے، لہذا اسے پہلے سجدے کے ساتھ شامل نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر اس نے نماز کے دوران میں پہلے کسی اجنبی سے سنا، پھر اس نے نماز میں خود بھی وہی سجدہ تلاوت کیا، تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

اور اگر اس نے آیت سجدہ نماز میں تلاوت کی اور پھر اس نے سجدہ بھی کر لیا، مگر بعد ازاں اس کا وضو بنا رہا اور اس نے وضو کر کے اپنی اسی نماز کو جاری رکھا اور پھر اس نے وہی آیت کسی دوسرے شخص سے سُن لی تو اسے نماز کے بعد ایک اور سجدہ کرنا ہو گا، اس لیے کہ وہ وضو کرنے کے لیے اپنی جگہ سے اُٹ گیا تھا یوں گویا دوسرا سجدہ اُس نے مجلس تبدیل ہو جانے کے بعد سماعت کیا ہے لیکن اگر اس شخص خود کوئی آیت سجدہ تلاوت کی بعد ازاں اس کا وضو ٹوٹ گیا اور اس نے وضو کرتے کے بعد دوبارہ اسی نماز کو جاری رکھا اور پھر وہ سابقہ پڑھی ہوئی آیت سجدہ کا اعادہ کیا، تو اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہو گا، گو کہ یہاں بھی اس نے دوسری بار آیت سجدہ جگہ کی تبدیلی کے بعد تلاوت کی ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس کی مجلس حقیقی طور پر بھی تبدیل ہو گئی تھی اور حکمی طور پر بھی حقیقی طور پر تو مجلس کی تبدیلی واضح ہی ہے۔ یہی حکمی تبدیلی تو اس کی وجہ سے ہے کہ جو اشیاء نماز کے افعال میں شامل نہیں انہیں تحریمہ نماز باجم جمع کر کے، ایک فعل بنانے کی اہلیت نہیں رکھتا وہ سجدہ آیت کا سماعت کرنا چونکہ نماز کے افعال میں سے نہیں ہے، لہذا حقیقی اور حکمی طور پر مجلس نہ نہ ہونے کے باعث ہر مرتبہ اس پر علیحدہ علیحدہ واجب ہو گا، بخلاف دوسری صورت کے اس لیے کہ یہاں تلاوت نماز کے افعال میں شامل ہے اور چونکہ تحریمہ نماز نماز کے متفرق افعال یا امان کو جمع کر کے ایک بنا سکتی ہے، کیونکہ عموماً ایک سے زیادہ جگہوں پر نماز ادا کرنا درست نہیں ہوتا لیکن زیر بحث صورت میں ضرورت کے تحت اس کی نماز مختلف جگہوں پر بھی درست ہوتی ہے۔ اور قیادت بھی نماز کے افعال میں سے ہے، لہذا اس کے حق میں مختلف مجلسیں ایک

ہی جگہ قرار پائیں گی اور سماع چونکہ نماز کے افعال میں شامل نہیں، لہذا جبکہ کی تبدیلی اس کے لیے ضرورت نہ ہوئیے باعث قابل اعتبار ہوگی، کیونکہ اس شیعہ کی حقیقتوں کا اعتبار محض ضرورت کے تحت حکماً ساقط ہوتا ہے، ویسے نہیں؛ اگر کسی شخص نے امام سے آیت سجدہ سنی، پھر وہ اسی امام کی اقتداء میں شامل ہو گیا، تو اگر وہ سجدہ کرنے سے پہلے امام کے ساتھ شامل ہوا ہو تو وہ امام کے ساتھ مل کر سجدہ کرے اور اگر وہ سجدہ کے بعد اس کے ساتھ ملا ہو تو اس سے سجدہ ساقط ہو جائے گا۔ حتیٰ کہ نماز کے بعد بھی اس کی قضا لازم نہ ہوگی۔ اس لیے کہ جب اس نے امام کی اقتداء کر لی، تو امام کی قراءت اس کی قراءت ہو گئی، اور معنوی طور پر یہ سمجھا جائے گا کہ گویا امام نے ہی اس آیت کا اعادہ کیا تھا، یوں یہ سجدہ نماز کے افعال میں شامل ہو جائے گا، اور اگر امام ہی آیت سجدہ کو دوسری بار پڑھتا، تو اس پر دوسری دفعہ سجدہ واجب نہ ہوتا، اس لیے کہ پہلا سجدہ نماز کے افعال میں شامل ہو چکا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور جب کوئی سجدہ نماز کے افعال میں شامل ہو جائے تو نماز کے بعد اس کی قضا نہیں کی جاتی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور زیادات الزیادات میں ہے کہ مقتدی اگر آیت سجدہ تھما سے پہلے نہ تو وہ اس کے لیے نماز سے فارغ ہونے کے بعد سجدہ کرے۔ نوادر ابی سلیمان میں ہے کہ اگر اس نے نماز سے باہر کوئی سجدہ سنا پھر اس نے جگہ تبدیل کر کے نماز میں وہی سجدہ تلاوت کیا اور سجدہ بھی کر لیا، تو اس سے سابقہ سجدہ جو اس نے نماز سے قبل پڑھا تھا ساقط نہ ہوگا۔ یوں یہ روایت بھی زیادات الزیادات والی روایت کے مطابق ہے، اس طرح اس مسئلے میں دو روایتیں ہوئیں؛ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ دوسرا سجدہ پہلے سجدے کا تکرار و اعادہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ تکرار کسی شئی کے اس کی وصف کے ساتھ اعادہ کرنے کا نام ہے، اور اس صورت میں پہلی دفعہ جو اس نے سجدہ سنا، تو اسکا سننا نہ تو واجب تھا اور نہ ہی نماز کے افعال میں سے تھا، جبکہ دوسرا سجدہ تلاوت کرنا اس پر واجب تھا اور وہ نماز کے افعال میں بھی شامل تھا۔ تو چونکہ دونوں کی اوصاف میں فرق پیدا ہو گیا، لہذا یہ اعادہ نہ ہوگا، بخلاف اس صورت کے کہ جب دونوں سجدے ہی نماز سے باہر یا نماز کے اندر ہوتے کہ اس صورت میں دونوں کی اوصاف میں یکسانیت ہونے کے باعث تکرار پایا جاتا جیسے کہ اگر کسی نے کوئی شئی ایک ہزار دینار میں پھر سو دینار میں بیچ دی، تو اس میں سابقہ قیمت کا تکرار و اعادہ نہیں ہے، بلکہ پہلی صورت کا نسخ ہے اور اگر دوسری بار وہ ہزار روپے میں ہی فروخت کرے تو تب پہلی قیمت کا تکرار ہوگا اور جب تکرار نہ ہوا، تو ایسے ہی ہوگا کہ گویا اس نے دو مختلف آیتیں ایک جگہ میں یا ایک آیت دو مقامات میں تلاوت کی ہے لہذا ان میں ہر ایک کے ساتھ علیحدہ علیحدہ حکم متعلق ہوگا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اگر اس نے پہلی دفعہ آیت سجدہ کی تلاوت کی ہو اور سجدہ کیا ہو اور پھر اس نے دوسری جگہ نماز شروع کر دی ہو اور وہی آیت دہرائی ہو تو اس پر بالاتفاق علیحدہ سجدہ واجب ہوگا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اس لیے کہ یہ سجدہ سابقہ سجدے کا اعادہ نہ تکرار نہیں ہے اور اگر یہ اعادہ ہوتا تو اس پر دوسرا سجدہ واجب

موتما۔ ظاہر روایت کا استملاال یہ ہے کہ دوسرا سجدہ اپنی اصل کے اعتبار سے پہلے سجدہ کا اعادہ ہی ہے۔ اس لئے کہ وہ بعینہ وہی آیت ہے، جبکہ وصف کے اعتبار سے یہ سابقہ آیت کا اعادہ نہیں ہے۔ اس لیے کہ نماز کا رکوع ہونے کی وصف پہلے سجدے میں موجود نہ تھی، مگر دوسرے میں پائی جاتی ہے۔ اور چونکہ پہلا سجدہ حکم یعنی اپنے وجوب کی بنا پر باقی ہے لہذا وہ سجدہ بھی حکمی طور پر باقی ہوگا، پھر جب پہلا باقی ٹھہرا اور دوسرا سجدہ حقیقی طور پر پہلے سجدے کا اعادہ ہوا، تو اصل کے اعتبار سے یہاں یہی سمجھا جائے گا، کہ گویا وہ عین پہلا سجدہ ہی ہے۔ بنا بریں دوسرے سجدے کی اوصاف پہلے سجدے کے لیے اور پہلے کی دوسرے سجدے کے لیے ثابت ہو گئیں۔ کیونکہ دوسرا سجدہ بعینہ پہلا سجدہ قرار پا چکا ہے لہذا سابقہ سجدہ بھی نماز والا سجدہ ہی قرار پائے گا، بنا بریں اسے بھی نماز سے باہر ادا نہ کیا جائے گا، بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے پہلی آیت سجدہ پر سجدہ کر لیا ہو، کیونکہ اس صورت میں پہلا سجدہ حکماً باقی نہیں رہا، بلکہ وہ حقیقی اور حکمی دونوں طرح سابقہ ہو چکا ہے، بنا بریں یہاں دوسرے سجدے کی اوصاف پہلے سجدہ کو نہیں دی جاسکتیں، لہذا دوسرا سجدہ اپنی اصل کے لحاظ سے پہلے سجدے کا اعادہ، مگر وصف کے لحاظ سے وہ نیا سجدہ ہوگا۔ بنا بریں اس پر وصف کے اعتبار سے تو دوسرا سجدہ واجب ہوگا، مگر اصل کے لحاظ سے نہیں، تو یہاں جانب اصل متبوع ہونے کے باوجود قابل اعتبار نہ ہوگی، کیونکہ عبادات کے باب میں احتیاطاً جانب وجوب ہی کو ترجیح دی جاتی ہے، بنا بریں جانب وصف راجع ہونے کی بنا پر اس پر ایک اور سجدہ واجب ہوگا۔ کیونکہ جانب وصف کے پہلو سے اس کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور ”جانب اصل“ اس سے مانع نہیں ہے، گو کہ اس سے اس کا وجوب ثابت نہیں ہوتا، لہذا دونوں میں تعارض پیدا نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

اور اگر امام نے ایک رکعت میں آیت سجدہ تلاوت کر کے سجدہ کر لیا، پھر وہ دوسری رکعت میں بے وض ہو گیا اور اس نے کسی شخص کو جو اسی وقت آیا تھا، امامت کے لیے آگے کھڑا کر دیا اور اس نے بھی وہی آیت سجدہ دہرا دی، تو اس پر دوسرا سجدہ واجب ہوگا، کیونکہ اس کے حق میں یہاں وجوب کا نیا سبب یعنی تلاوت شروع کرنا پایا گیا ہے اور اس نے پہلا سجدہ بھی ادا نہ کیا تھا۔ مقتدیوں پر لازم ہوگا کہ وہ اس کی اتباع میں سجدہ کریں، کیونکہ ان پر امام کی اتباع کرنا لازم ہوتا ہے۔

فصل: (بیست و سوم)

سجدہ تلاوت کے وجوب کی اہلیت

جو شخص وجوب نماز کا اہل ہو خواہ ادا یا قضاء کے وجوب سجدہ تلاوت کا بھی اہل ہوگا، اور نہ نہیں، اس لیے کہ سجدہ نماز کا ایک جزو ہے، لہذا اس کی اہلیت کی بھی وہی شرائط ہوں گی، جو وجوب نماز کی ہیں، یعنی مسلمان ہونا، عاقل ہونا، بالغ ہونا اور حیض و نفاس سے پاک ہونا

وغیرہ اسی بنا پر سجدہ تلاوت کا فریضہ دینے اور جائزہ و نفاذ عورت پر واجب نہیں ہوتا خواہ وہ خود چاہے یا کسی اور سے سنے، کیونکہ یہ لوگ وجوب نماز کی اہلیت نہیں رکھتے۔ البتہ بے وضو اور جنبی پر واجب ہوگا، کیونکہ وہ وجوب نماز کی اہلیت رکھتے ہیں، تاہم دیوانے کے سوا اگر باقی مذکورہ بالا افراد سے سجدہ تلاوت سنا جائے، تو اس سے بھی سجدہ واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مسلمان مائل بالغ، غیر مائض اور پاک شخص کی طرح ان کی تلاوت جائز ہے۔ وجہ یہ ہے کہ سجدے کا تعلق چونکہ اکثر آیت کے اتنے قلیل حصے سے ہوتا ہے۔ جو عام طور پر پوری آیت نہیں ہوتی، لہذا مذکورہ افراد کو اس کی تلاوت سے ممانعت نہیں بنائی بریں تلاوت کرنے والے کی اہلیت کو دیکھا جائے گا اور چونکہ اس کی اہلیت کا مدار اشیا میں تمیز کرنے پر ہے، بخلاف الحوان جو کہ ان افراد میں موجود ہے، لہذا صحیح تلاوت کا سماع ہونے کی بنا پر سجدہ تلاوت ضروری ہوگا، بخلاف بیہوش اور خبط الحوان شخص کے، کیونکہ ان کی تلاوت درست نہیں ہوتی اسی طرح بخلاف دیوانے کی تلاوت کے، کیونکہ اس میں شعور و تمیز موجود نہیں ہے لہذا اس کی تلاوت صحیح نہ ہوگی۔

فصل: (بیت چہارم)

شرائط جواز سجدہ

سجدہ تلاوت کے جواز کی وہی شرائط ہیں جو نماز کی ہیں، مثلاً حدث سے پاک ہونا، یعنی با وضو یا با غسل ہونا اور جسم، کپڑے، نیز قیام اور بیٹھنے کی جگہ کا پاک ہونا، تو یہی سب باتیں سجدہ کے جواز کی بھی شرائط ہیں کیونکہ وہ نماز کا ایک جز ہے، لہذا اس کے لئے بھی وہی شرائط ہونگی، جو نماز کے سجدے کے لئے ہیں، اسی لئے پانی کی عدم موجودگی، یا بیماری کے بغیر اسے تیمم کے ساتھ ادا کرنا درست نہیں ہوتا، کیونکہ پانی نہ ہونے کی موجودگی میں تیمم اسی وقت ذریعہ طہارت ہوتا ہے کہ جب نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو۔ اور یہاں ایسا کوئی اندیشہ موجود نہیں، کیونکہ سجدہ تلاوت کا وجوب وجوب مومل و تاخیر سے ادائیگی والا ہے، جیسا کہ تیمم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے اسے زمین پر تلاوت کیا ہو، تو وہ اسے حسب استطاعت قبلہ رو ہو کر ہی ادا کر سکتا ہے۔ اور نماز کے سجدوں کی طرح اسے بھی محض اشاروں سے ادا نہیں کیا جاسکتا، لیکن اگر اس پر قبلہ مشتبہ ہو جائے، اور وہ تحریری کر کے ایک رخ متعین کر کے اس جانب سجدہ کرنے، بعد ازاں اسے اپنی غلطی کا احساس ہو جائے، تو اس کا یہ سجدہ درست ہوگا، کیونکہ جب تحریری کے بعد نماز غلط رخ کی طرف منع کر کے درست ہو سکتی ہے، تو سجدہ تو بذریعہ اولیٰ درست ہوگا اور اگر اس نے آیت سجدہ کو حالت سفر میں سواری پر تلاوت کیا، یا اس نے تلاوت تو زمین پر کی، مگر وہ اتنا بیمار تھا کہ سجدہ ادا نہ کر سکتا تھا، تو اس کے لئے اشارہ کرنا جائز ہوگا۔ قیاس کا لقاضا تو یہ تھا کہ اسے سواری پر اشارے سے سجدہ ادا کرنا جائز نہ ہوتا ہی

بشر کا بھی قول ہے، کیونکہ سجدہ تلاوت واجب ہے، لہذا نذر نماز کی طرح اسے بلا غدر سواری پر ادا کرنا جائز نہ ہونا چاہیے، جیسے اگر کوئی سواریہ نذر مان لے کہ وہ دو رکعات ادا کرے گا، تو اس کیلئے بغیر غدر کے انہیں سواری پر ادا کرنا جائز نہ ہوگا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ تلاوت تو نوافل کی طرح ایک جاری رہنے والا دائمی معاملہ ہے، لہذا اس کے لئے اگر اتارنے کی شرط رکھ دی جائے، تو اس میں حرج واقع ہوگا۔ بخلاف فرض اور نذر کے اور جو سجدہ جو زمین پر واجب ہوا ہوتا ہے سواری پر ادا کرنا جائز نہیں البتہ جو سجدہ سواری پر واجب ہوا ہو، اسے زمین پر ادا کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ جو سجدہ زمین پر واجب ہوا ہو، وہ مکمل واجب ہے۔ لہذا وہ اشارے سے ادا کیے جانے کی صورت میں ناقص ادائیگی سے ادا نہ ہوگا مگر جو سجدہ سواری پر واجب ہوا ہو، تو چونکہ وہ تو واجب ہی اشارے کے ساتھ ہوا ہے، لہذا اس کی ادائیگی سواری پر بھی درست ہوگی جیسا کہ حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ سواری پر آیت سجدہ تلاوت کی، تو انہوں نے وہیں بیٹھے بیٹھے اسے اشارے سے ادا کر دیا، نیز حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ان سے اس شخص کے بارے میں دریافت کیا گیا کہ جو سواری کی حالت میں سجدہ مٹے، تو انہوں نے فرمایا کہ اسے وہیں سر کے اشارے سے ادا کر لینا چاہیے، پھر اگر اس پر کوئی سجدہ سر کے اشارے سے ادا کرنا واجب ہوا ہو، اور وہ زمین پر اتر کر ادا کر لے، تو اس نے گویا اس سجدے کو مکمل شکل میں ادا کیا، لہذا اس کے لئے ایسا کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ جیسے کہ نماز کا یہی حکم اور بیان ہوا۔ اور اگر اس نے اسے سواری پر تلاوت کیا، پھر نیچے اتر کر سر کے اشارے سے ادا کر لیا، تو امام زفرؒ کے سوا باقی سب ائمہ کے نزدیک جائز ہوگا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ سواری سے نیچے اترتے ہی لے مکمل شکل میں ادا کرنا لازم ہوگا، جیسے کہ گویا اس نے اسے زمین پر ہی تلاوت کیا ہو، ہمارا استدلال یہ ہے کہ اگر وہ سواری سے نیچے اتارنے سے قبل سر کے اشارے سے ادا کر لیتا، تو جائز ہوتا، تو اسی طرح اگر اس نے نیچے اترنے یا دوسری سواری پر سوار ہونے کے بعد اسے ادا کیا، تو وہ بھی جائز ہوگا، کیونکہ وہ اس سجدے کو دونوں صورتوں میں سر کے اشارے سے ادا کر سکتا ہے، اسلئے کہ اسکا وجوب بھی اسی وصف کے ساتھ ہوا تھا۔ یہاں سے ہی ہوگا جیسے کسی شخص نے مکروہ وقت میں نماز شروع کر کے اسے فاسد کر دیا ہو اور پھر اس کی دوسرے مکروہ وقت میں قضا کر لی، تو اس کی قضا جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے نماز کو اسی صفت کے ساتھ ادا کر لیا ہے، جس کے ساتھ وہ اس پر واجب ہوئی تھی۔ اسی طرح اس کے لئے ستر کا پھپکانا بھی لازم ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اسی طرح اس کے لئے نیت بھی شرط ہوگی، کیونکہ وہ ایک عبادت ہے۔ لہذا بدو نیت کے اس کی ادائیگی درست نہ ہوگی۔ علیٰ ہذا القیاس اس کے لئے وقت کا ہونا بھی ضروری ہوگا، حتیٰ کہ اگر اس نے اسے کسی غیر مکروہ وقت میں تلاوت کیا یا سنا اور اس کی ادائیگی مکروہ وقت میں کی، تو جائز نہ ہوگی، اس

یہ کہ وہ سجدہ اس پر کامل فرض ہوا تھا، لہذا اسے ناقص شکل ادا نہیں کیا جاسکتا جیسے نماز کا بھی یہ حکم ہے۔ اور اگر اس نے اس کی تلاوت مکروہ وقت میں کی یا سنی ہو اور اس نے اسے اسی مکروہ وقت یا کسی اور مکروہ وقت میں ادا کر لیا تو جائز ہوگا، اس لیے کہ اس نے اسے ویسے ہی ادا کیا، جیسے وہ اس پر واجب ہوا تھا پھر چونکہ واجب بھی ناقص شکل میں ہوا، لہذا اسی وصف کے ساتھ اس کی ادائیگی بھی درست ہوگی، جیسے نماز کا بھی یہی حکم ہے۔ البتہ ہمارے نزدیک اس کے لیے تکبیر تحریمہ شرط نہیں اس لیے کہ تکبیر تحریمہ مختلف افعال کو متحد کرنے کے لیے ہوتی ہے جبکہ یہاں مختلف اعمال موجود ہی نہیں ہیں۔ اسی طرح ہمارے نزدیک ہر وہ بات جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہو، مثلاً حدث (بے وضو ہو جانا)، کوئی کام کر گزرنا، بات چیت کرنا اور قہقہہ وغیرہ اس سے سجدہ بھی فاسد ہو جاتا ہے۔ اور اس پر اس سجدے کا اعادہ ضروری ہوگا، جیسے اگر یہ مذکورہ افعال نماز کے سجدے میں پائے جاتے تو اس کا اعادہ بھی لازم ہوتا۔ بعض مشائخ کے بقول یہ امام محمدؒ کا مسلک ہے، کیونکہ ان کے ہاں رکن کا اعتبار اس کی تکمیل پر ہوتا ہے، یعنی درمیان میں اگر حدث لاحق ہو جائے تو وہ رکن ختم ہو جاتا ہے، جو اس کے بعد ادا نہیں کیا جاسکتا۔ امام ابو یوسفؒ کے ہاں چونکہ ان عوارض سے قبل زمین پر سر رکھنے سے رکن مکمل پورا ہو چکا تھا، لہذا مناسب یہ ہے کہ اس کی نماز ان عوارض سے فاسد نہ ہو، الا یہ کہ یہاں قہقہہ مار دینے سے اس کا وضو خطا نہیں ہوتا، جیسے کہ ہم کتاب الطہارت میں بیان کر آئے ہیں، اس طرح سجدہ تلاوت میں کسی عورت کا برابر میں آ جانا بھی مفسد نہیں، گو وہ اس کی امامت کی نیت کرے۔ اس لیے کہ حکم شراکت پر مبنی ہے اور شراکت تکبیر تحریمہ پر مبنی ہوتی ہے، جبکہ اس سجدہ کے لیے کوئی تکبیر تحریمہ ہی نہیں ہوتی، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ ہمیں احکام شریعت سے یہ معلوم ہوا ہے کہ نماز میں محاذات (عورت کا مرد کے برابر میں کھڑے ہو جانا، مرد کی نماز کیلئے مفسد ہے) اور چونکہ شریعت کا یہ حکم مطلق نماز کے بارے میں وارد ہوا ہے، لہذا سجدہ میں نماز جنازہ کی طرح محاذات مفسد نماز نہ ہوگی۔

فصل: (بیت و پنجم)

سجدہ تلاوت کی ادائیگی کا موقع و محل

جو سجدہ نماز سے باہر تلاوت کیا گیا ہو اسے نماز میں اور نماز میں تلاوت کردہ سجدے کو نماز سے باہر ادا نہیں کیا جاسکتا۔ وجہ یہ ہے کہ جو سجدہ نماز سے باہر واجب ہو اور وہ نماز کے افعال میں شامل نہیں کیونکہ وہ نماز کے افعال میں سے کسی فعل کی بنا پر واجب نہیں ہوا۔ اس لیے کہ تلاوت نماز سے باہر ہوئی ہے اور اگر اسے نماز سے باہر کے سجدے کو نماز میں داخل کر دیا، تو اس نے گویا ایسی شئی کو نماز میں داخل کر دیا۔ جو نماز کا حصہ نہیں، لہذا اس سے گواہی کہ نماز تو فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ اس سجدے میں اور نماز میں کوئی تضاد نہیں پایا جاتا تاہم نماز میں باہر کے عمل کو داخل کرنے کے باعث اس میں نقصان ضرور پیدا ہو جائے گا، وجہ یہ ہے کہ جب اس سے باہر کا یہ اضافی عمل نماز کی

ترتیب کو باطل کر دے گا اور نماز کے افعال میں انفصال پیدا کر دے گا، اور چونکہ اس سے ترک واجب لازم آتا ہے، لہذا وہ ممنوع عمل کو کرنے کا ترک واجب قرار پائے گا، پھر چونکہ وہ سجدہ نماز سے باہر مکمل شکل میں واجب ہوا تھا۔ لہذا ممنوع طریقے سے ادا کرنے سے اس کی ادائیگی درست نہ ہوگی۔ رہا وہ سجدہ جسے نماز میں تلاوت کیا گیا ہو، تو وہ نماز کے رکن، یعنی قرائت سے متعلق ہونے کے باعث نماز کے افعال میں شامل ہو جاتا ہے۔ اسی لیے اس کی ادائیگی نماز کے اندر واجب ہوگی اور اس سے نماز میں کوئی نقصان بھی لازم نہ آئے گا۔ پھر چونکہ نماز کے افعال کو اسی وقت تک ہی کیا جاسکتا ہے جب تک کہ اس کی تحریمہ نماز باقی ہو، لہذا نہ تو اسے نماز سے باہر ادا کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی کسی دوسری نماز میں اس کی ادائیگی درست ہے، کیونکہ یہ سجدہ کسی دوسری نماز کے رکن قرائت سے متعلق نہیں، بلکہ اس کی کسی اور نماز میں ادائیگی کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ بروقت ادا نہ ہونے کے باعث وہ ساقط ہو جائے گا۔ جب اس بات کا پتہ چل گیا، تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص امام یا منفرد ہو اور اس نے نماز میں آیت سجدہ تلاوت کی مگر اس نے سلام پھیرنے اور نماز سے خارج ہونے تک سجدہ نہ کیا، تو اس سے وہ سجدہ ساقط ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے اپنی نماز میں اسے کسی ایسے شخص سے سنا جو اس کے ساتھ نماز میں شامل نہ تھا، تو وہ اس سجدہ سے کوئی نماز میں ادا نہ کرے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر اس نے نماز میں اسے ادا کیا، تو وہ گنہگار ہوگا، جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا اور اس سے سجدہ بھی ساقط نہ ہوگا۔ پھر ظاہر روایت کے مطابق اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، جبکہ امام محمد سے مروی ہے کہ اس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ یہ سجدہ فی نفسہ قابل اعتبار ہے، کیونکہ وہ باقاعدہ ایک مقصود بالذات سبب سے واجب ہوا ہے، لہذا اس کا ادا کرنا نماز کو چھوڑنے کا موجب ہوگا، ہمارا استدلال یہ ہے کہ چونکہ یہ اضافہ ایسا ہے جو نماز میں شامل افعال کی جلس سے ہے اور پھر یہ اضافہ رکعت سے ہے۔ لہذا اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، جیسے کہ اگر کوئی شخص نماز میں کوئی نفلی سجدہ زیادہ کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر مقتدی نے امام کے پیچھے کوئی آیت سجدہ پڑھی اور اسے امام اور دیگر مقتدیوں نے سن لیا، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ بالاتفاق اس مقتدی پر اس نماز میں سجدہ کرنا واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح امام اور دوسرے مقتدیوں پر بھی سجدہ ضروری نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اگر وہ اس کی بنا پر خود سجدہ کر لے، تو امام سے اس کا اختلاف لازم آتا ہے، لہذا وہ اس کے کرنے میں امام سے منفرد اور مختلف ہو جائے گا اور اگر سننے والے اس کی تلاوت کو سن کر سجدہ کریں، تو ہمارے نتیجے میں متبعین تابع ہو جائے گا، کیونکہ اندریں صورت تلاوت کفہ سامعین کے لیے بمنزلہ امام کے ہو جائے گا، بنا بریں دوسرے مقتدی کے لیے نماز میں دواۓ اللہ کی اقتدا لازم آجائے گی، جن میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام بھی نہیں ہے، حالانکہ ان میں سے کوئی صورت بھی جائز نہیں ہے اور امام الیہ حنیفہ طور پر اس کے مطابق نماز سے فراغت کے بعد بھی وہ سجدہ کریں۔ البتہ امام محمد کے ہاں فراغت کے بعد سجدہ کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر انھوں نے آیت سجدہ

کسی ایسے شخص سے سُنی جو نماز میں نہ ہو تو وہ نماز میں سجدہ نہ کریں، بلکہ بالاجماع فارغ ہونے کے بعد سجدہ کریں اور اگر اس نے کسی ایسے مقتدی سے سُنا، جو اس کی نماز میں اس کے ساتھ شامل نہ تھا تو وہ سجدہ کرے، تو ادرائے صلوٰۃ میں امام محمدؒ کے قول کے بعد یہی قول نقل کیا گیا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہاں سجدے کا صحیح سبب، یعنی مقتدی کا صحیح طریقے سے تلاوت کرنا اور امام اور دیگر مقتدیوں کا اس کو سماعت کرنا پایا گیا ہے، لہذا تمام سننے والوں پر سجدہ تلاوت کرنا ضروری ہوگا۔ اور چونکہ وہ ان کی نماز میں شامل نہیں ہے، اس لیے یہ سجدہ ان کی نماز کا جز نہ ہونے کے باعث نماز کے اندر ادا نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ اس کی قراءت ان کی نماز کے اعمال میں شامل نہیں، وجہ یہ ہے کہ مقتدی کی قراءت کا نماز میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا، لہذا وہ اسے نماز کے بعد ادا کر لیں جیسے کہ اگر وہ کسی ایسے شخص سے سنتے، جو ان کی نماز میں شامل نہ ہوتا، تو اس کا بھی یہی حکم ہوتا۔ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ فعل کا وجوب استطاعت ادا پر منحصر ہوتا ہے اور یہاں چونکہ اس کی ادائیگی کی کوئی صورت ممکن نہیں، کیونکہ وہ نماز میں اس کی ادائیگی کر نہیں سکتے اور نماز سے باہر اس کی ادائیگی کی گنجائش نہیں، اس لیے کہ یہ سجدہ نماز کے افعال میں سے ہے کیونکہ اس کا وجوب تلاوت کی بنا پر ہوا ہے اور مقتدی کی نماز میں قراءت معتبر ہوتی ہے، کیونکہ اپنی نماز کی تکمیل کے لیے اسے قراءت کی ضرورت ہے۔ الا یہ کہ اس کی جانب سے امام قراءت کر لیتا ہے، تو اگر کوئی شخص کوئی ایسا کام بذات کر لے جسے کوئی دوسرا شخص اس کی جانب سے ادا کرتا ہو، تو اس فعل کی ادائیگی اپنے موقع پر گمان کی جائے گی تو اس طرح اس کی قراءت اسی نماز کا حصہ شمار ہوگی، لہذا اس قراءت کا بھی وہی حکم ہوگا، جو نماز کے دوسرے افعال کا ہے، اسی لیے اس سجدہ کو بھی نماز کے افعال میں شمار کیا جائے گا، تو جب اس کا تلاوت کنندہ کے حق میں نماز کے افعال میں سے ہونا ثابت ہو گیا تو باقی لوگوں کے لیے بھی اس کا نماز میں سے ہونا ثابت ہو جائیگا اس لیے کہ نماز کی بنیاد اس بات پر ہوتی ہے کہ لوگوں کی تحریمہ ایک ہونے کے باوجود ان کے افعال باہم علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں، جنہیں تحریمہ باہم ملا دیتی ہے، بنا بریں سب لوگوں کی قراءت گویا ایک ہی شخص کی قراءت بھی جاتی ہے، کیونکہ اس سے سب کے فائدہ سب کو حاصل ہوتے ہیں۔ اسی بنا پر امام کی قراءت کو سب مقتدیوں کی قراءت سمجھا جاتا ہے، بخلاف دیگر ارکان نماز کے۔ اس اصول پر قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اگر امام قراءت نہ بھی کرتا، تب بھی جواز نماز کیلئے یہی (کسی مقتدی کی، قراءت سب کی طرف سے کافی ہو جاتی، لیکن ایسا اس لیے درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس لیے متبوع تابع اور تابع متبوع ہو جاتا ہے۔ بایں ہمہ اس قراءت کا، مشترکہ نماز میں ہونے کی بنا پر، ہے سب کے حق میں ہونا برقرار رہا۔ لہذا تمام لوگوں پر نماز کے اندر سجدہ واجب ہوگا۔ پھر وہ سجدہ نماز کے افعال میں سے قرار پایا، تو تحریمہ نماز کے بغیر اس کی ادائیگی ممکن نہ ہوگی، لہذا اسے نماز کے بعد ادا نہیں کیا جاسکتا جو فقہا اس قیاس پر چلے ہیں ان کا یہ مسلک ہے، کہ اگر کوئی ایسا مقتدی اس تلاوت کو سُننے، جو اس کی نماز میں اس کے ساتھ شریک نہ ہو، تو اس پر بھی سجدہ تلاوت واجب ہوگا کیونکہ

اس کے لئے یہ سجدہ نماز کے افعال میں شامل نہیں ہے بخلاف اس صورت کے، جب وہ کسی ایسے نمازی سے سنے، جو اس کے ساتھ نماز میں شامل نہ ہو، اس صورت میں اسے نماز سے باہر سجدہ تلاوت کرنا ہوتا ہے، اس لئے کہ سجدہ اس پر واجب تو ہو گیا ہے، مگر وہ اس کی نماز کے افعال میں شامل نہیں ہے کیونکہ اس کی اور تلاوت کرنے والے کی نمازیں ایک نہیں ہیں، لہذا اس کی تلاوت اس کی نماز کے افعال میں سے نہیں۔ حالانکہ اس پر سجدے کا وجوب محض سماع کی بنا پر ہوا ہے، جبکہ یہاں یہ سماع اس کی نماز کے افعال میں سے نہیں ہے۔ اور چونکہ وہ سجدہ اس کے افعال صلوٰۃ میں سے نہیں ہے، لہذا نماز سے باہر ہی اس کی ادائیگی درست ہوگی جبکہ ہمارے بعض ائمہ اس مسئلے کے متعلق فرماتے ہیں کہ چونکہ یہ قراءت ممنوع قراءت لہذا اس کے ساتھ کسی واجب حکم کا تعلق نہیں ہو سکتا۔ بخلاف بچے اور کافر کی تلاوت کے، کہ اس سے سامعین پر سجدہ واجب ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان کو قرآن مجید کی تلاوت کرنا منع نہیں ہے۔ اور اسی طرح بخلاف جہنی اور عائضہ عورت کے، اس لئے کہ انہیں بھی اس قدر تلاوت کرنا منع نہیں ہے جس قدر تلاوت سے کہ سجدہ واجب ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وجوب سجدہ کا تعلق آیت سے کم حصے سے ہوتا ہے اور اتنی قراءت کرنے کی بھی اجازت نہ ہوگی۔ کہ جس سے سجدہ واجب ہو سکے۔ لہذا اس کی تلاوت سے سجدہ واجب نہ ہوگا۔ یا پھر ہم یہ کہتے ہیں کہ مقتدی کو قراءت کی ممانعت (مجبور علیہ) ہے جس کی دلیل امام کا اس پر قراءت کا تصرف کرنا ہے، اور مجبور شخص کا تصرف اثبات حکم کے لئے قابل لحاظ نہیں ہوتا۔ اور جو فقہاء ان دونوں اصولوں پر عمل پیرا ہیں وہ کہتے ہیں کہ اس شخص پر بھی سجدہ واجب نہ ہوگا کہ جو ان کے ساتھ نماز میں شریک نہ ہو۔ اسی اصول اختلاف کے باعث مشائخ کے مابین ان سجدوں کے وجوب میں باہم اختلاف پیدا ہوا سجدہ تلاوت کی ہے۔

فصل دہم (بخم) ادائیگی کی کیفیت

اگر تو اس نے اس سجدے کو نماز سے باہر تلاوت کیا ہو تو وہ ہم سے نماز کے سجدوں کی طرح ہی ادا کرے۔ اور اگر اس نے نماز کے اندر تلاوت کیا ہو، تو تب بھی افضل یہی ہے کہ اسے نماز کے سجدوں کی طرح ہی ادا کیا جائے۔ امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت ہے۔ اس لئے کہ جب وہ نماز

کے دوران میں سجدہ تلاوت کر کے پھر قیام رکوع اور سجدہ کرے گا۔ تو اسے دونیکیاں حاصل ہوں گی۔ اور اگر وہ رکوع میں ہی سجدہ کی نیعت کر لے گا، تو اسے ایک ہی نیکی حاصل ہوگی، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اگر اس نے اسے صحیح طریقے سے بصورت سجدہ ادا کیا، تو سجدہ حقیقی اور علمی دونوں طرح ادا ہو جائے گا اور اگر اس نے اسے محض رکوع میں ادا کیا تو سجدہ علمی طور پر تو ادا ہو جائے گا، لیکن ظاہری طور پر ادا نہ ہوگا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ پہلی صورت ہی زیادہ بہتر ہے۔ پھر جب وہ سجدہ کر لے، اور اس کے بعد کھڑا ہو جائے، تو اس کے لیے فوراً ہی رکوع کرنا مکروہ ہے جیسے کہ اگر وہ رکوع سے سر اٹھائے، تو تب بھی یہی حکم ہے، خواہ اس نے آیت سجدہ کو وسط سورۃ سے تلاوت کیا ہو، یا اختتام سورۃ سے اور یا اختتام سے دو یا تین آیتیں قبل سے کیونکہ اس طرح وہ سجدہ پھر رکوع کو بنا دے استوار کرنے والا قرار پائے گا، لہذا مناسب یہ ہے کہ وہ کچھ قراءت کر کے رکوع کرے اور پھر وہ دیکھے اگر آیت سجدہ وسط سورۃ میں ہو تو سورۃ ختم کر دے پھر رکوع کرنے اور اگر سورۃ کے اختتام پر ہو تو دوسری سورۃ کی چند آیات پڑھ لے، پھر رکوع کرے۔ اور اگر سجدہ سورۃ ختم ہونے سے دو یا تین آیتیں پہلے واقع ہو، جیسے سورۃ بنی اسرائیل یا سورۃ الانشقاق کے سجدے ہیں، تو مناسب ہے کہ وہ باقی سورۃ بھی پڑھ کر رکوع کرے۔ اور چاہے، تو اس کے ساتھ دوسری سورۃ بھی ملا لے۔ یہی آخری صورت زیادہ افضل ہے، اس لیے کہ یہاں سورۃ کے اختتام میں تین سے کم آیتوں کا فاصلہ ہے۔ لہذا مناسب ہے کہ وہ اس کے بعد تین آیتیں پڑھ لے تاکہ وہ اپنے رکوع کو سجدے پر بنا دے استوار کرنے والا قرار نہ پائے۔ تاہم اگر اس نے ایسے نہ کیا، بلکہ سجدہ سے سر اٹھاتے ہی رکوع کر دیا، تو رکوع درست ہوگا، کیونکہ سجدے سے قبل قراءت کی جا چکی ہے۔

اور اگر اس نے سجدہ تلاوت کو حالت سجدہ میں ادا کرنے کے بجائے حالت رکوع میں ادا کیا۔ تو الاصل کے مطابق قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس بارے میں رکوع اور سجدہ دونوں یکساں ہیں، لیکن استحسان کی رُو سے اسے سجدہ کی شکل میں ہی ادا کرنا چاہیے، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہمارا عمل قیاس پر ہے یہاں ہمارے ائمہ نے قیاس پر اس لیے عمل کیا ہے، کیونکہ قیاس اور استحسان میں فرق ہوتا ہے جو بات معانی سے از خود ظاہر ہو وہ قیاس اور جو مخفی ہو وہ استحسان ہے لیکن محض کوئی مخفی مفہوم اپنے مخفی ہونے کی بنا پر یا ظاہری مفہوم محض اپنے ظاہر ہونے کی بنا پر قابل ترجیح نہیں ہوتا، بلکہ ترجیح کے لیے ان سے متصل دیگر معانی اور پہلوؤں پر غور کیا جاتا ہے تو جب دیگر پہلوؤں سے مخفی مفہوم قوی معلوم ہو، تو اسے ترجیح دی جاتی ہے اور جب ظاہری مفہوم زیادہ قوی نظر آتا ہو، تو اسے راجح تصور کیا جاتا ہے۔ یہاں چونکہ قیاس کی دلیل زیادہ طاقتور ہے جیسا کہ ہم ابھی ذکر کریں گے، لہذا اسے ترجیح دی گئی ہے۔ پھر ہمارے مشائخ کے درمیان قیاس

لے یہاں بھی ہو کا تب سے اسے سورۃ کے بجائے اصول کا کیا ہے۔

اور استحسان کے ممکنہ مقام کے متعلق اختلاف ہے؛ جس کی وجہ یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کے قائم مقام کے متعلق بھی یہاں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا قائم مقام رکوع ہے اور یہی قیاس اور استحسان کا ممکنہ مقام ہے کہ قیاس کے مطابق رکوع سجدہ تلاوت کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور استحسان کی رو سے رکوع سجدے کا قائم مقام نہیں ہو سکتا؛ جبکہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ قیاس و استحسان کا ممکنہ مقام نماز سے باہر تلاوت کیا جانے والا سجدہ ہے، یعنی یہ کہ وہ اسے باہر تلاوت کرے اور پھر سجدے کی جگہ رکوع کرے، تو قیاس کی رو سے یہ رکوع درست ہوگا اور استحسان کے مطابق جائز نہ ہوگا، لیکن یہ قول درست نہیں ہے، بلکہ یہ رکوع تو سجدہ تلاوت کی جگہ نہ قیاس کی رو سے جائز ہو سکتا ہے اور نہ ہی استحسان کے مطابق۔ اس لیے کہ نماز سے باہر رکوع کوئی عبادت نہیں ہے، لہذا وہ کسی دوسری عبادت کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ شیخ صدر الدین ابوالمعلین نے لکھا ہے کہ میں نے اہل بلخ کے فتلویٰ میں شیخ ابو عبد اللہ احمد بدی کے حوالے سے محمد بن سلمہ کا یہ قول دیکھا ہے وہ فرماتے ہیں کہ نماز کا حقیقی سجدہ ہی سجدہ تلاوت کے قائم مقام ہوتا ہے، رکوع نہیں۔ اس قول کے مطابق قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ وہ سجدہ تلاوت کی جگہ درست ہو اور استحسان کے مطابق درست نہ ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کی رو سے اس کا جائز ہونا اور استحسان کے مطابق جائز نہ ہونا اس کے علاوہ کسی اور صورت پر منطبق نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ یہاں قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کی جگہ نماز ہی جائز ہو، کیونکہ سجدہ تلاوت بھی واجب ہوتا ہے اور یہاں بھی واجب سجدہ موجود ہے۔ اور چونکہ واجب سجدہ سے دوسرے واجب سجدے کا ادا ہو جانا ایک واضح معاملہ ہے، لہذا یہ قیاس ہوگا، اور استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ یہ سجدہ تلاوت کی طرف سے کافی نہ ہو، اس لیے کہ یہ سجدہ تو خود واجب ہے، لہذا یہ سجدہ دوسرے کسی سجدے کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، جیسے رمضان المبارک کا کوئی روزہ بیک وقت اس دن کے روزے اور کسی اور دن کی قضا کے طور پر ادا نہیں کیا جاسکتا۔ تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا اور بلاشبہ قیاس کی دلیل زیادہ واضح اور استحسان کی دلیل قدرے مخفی ہے۔ اس لیے کہ دو اشیا کو ایک دوسرے کے مساوی قرار دینا اور ایک کو دوسرے کے قائم مقام تصور کرنا واضح معاملہ ہے۔ اور ان کے کسی مخفی مفہوم کی بنا پر فرق کرنا، یہ مخفی معاملہ ہوتا ہے۔ کیونکہ اشیا میں یکسانیت ذات و ظاہر کے لحاظ سے اور فرق معانی کی بنا پر ہوتا ہے۔ اور جو علم کسی شئی کی ذات کے معانی سے حاصل ہو، وہ اس علم کی نسبت جو اس شئی کے کسی وصف کے مطالعے سے حاصل ہو، زیادہ ظاہر ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ کسی شئی کی ذات کا علم احساس سے اور اوصاف کا ادراک سوچ بچار کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ پہلی صورت زیادہ واضح ہوتی ہے۔ بنا بریں اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہاں اس کے جواز کو قیاس کی طرف اور عدم جواز کو استحسان کی جانب منسوب کرنے کی گنجائش موجود ہے۔ اور اگر رکوع کو سجدہ تلاوت کے قائم مقام قرار دیا جائے، تو قیاس

سے اس کا عدم جواز اور استحسان سے جواز ثابت ہوتا ہے۔ اس لیے کہ رکوع اپنی ذات میں سجدے سے بالکل مختلف عمل ہے۔ اور اگر ان کے مابین مساوات ثابت ہوتی بھی ہے، تو وہ معنوی طور پر ثابت ہوتی ہے ظاہری طور پر نہیں لہذا ایک کو دوسرے کے قائم مقام نہ سمجھنا ان کی ذوات کے مطالعے پر مبنی ہے جو کہ ان کا ظاہری پہلو ہے۔ اور اس کو سجدے کے قائم مقام خیال کرنا معنوی پہلو سے ہے، جس کا علم نسبتاً مخفی ہوتا ہے۔ بنا بریں قیاس کا تقاضا اس کے عدم جواز کا اور استحسان کا اس کے جواز کا معلوم ہوتا ہے، حالانکہ امام محمدؒ کی کتاب میں اس کے برعکس حکم مذکور ہے۔ جو اس بات کی علامت ہے کہ وہی قول صحیح ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔ مگر ہمارے اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ نہیں، بلکہ رکوع ہی سجدہ تلاوت کا قائم مقام ہے اور یہ کہ امام محمدؒ نے اپنی کتاب میں بھی یہی بات لکھی ہے، اس لیے کہ انہوں نے لکھا ہے کہ:

”میں یہ کہتا ہوں کہ اگر کوئی شخص سجدہ تلاوت کو رکوع کے ساتھ ادا کرنا چاہے تو کیا یہ جائز ہوگا، تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس بارے میں رکوع اور سجدہ دونوں مساوی ہوں۔ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک فعل (رکن) نماز ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَخُذُوا كَعَمَلٍ، جس کی تفسیر خیر ساجدہ وہ سجدے میں گر پڑا، سے کی جاتی ہے، لہذا قیاس کی رو سے رکوع اور سجدہ دونوں باہم مساوی ہیں۔ جبکہ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ وہ جائز نہ ہو، لیکن ہم اس بارے میں قیاس پر عمل کرتے ہیں۔“

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ قیاس اور استحسان کا موقع و محل وہی ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور یہ کہ محمد بن سلمہ کا قول مذکورہ روایت کے خلاف ہے۔ امام ابو یوسفؒ الامالی میں فرماتے ہیں کہ: جب وہ نماز میں کوئی آیت سجدہ تلاوت کرے، تو اسے اختیار ہے کہ وہ چاہے تو سجدہ تلاوت کو رکوع میں ادا کرے اور چاہے تو سجدے میں، یعنی وہ اگر چاہے تو نماز کے رکوع کو سجدے کا قائم مقام ٹھہراے اور چاہے تو اسے سجدے میں ادا کرے۔ امام ابو یوسفؒ نے یہ تشریح خود امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے۔ قیاس کی دلیل جو انہوں نے بیان کی ہے، یہ ہے کہ تعظیم کا مفہوم ان دونوں میں یکساں ہے، لہذا حصول تعظیم کے مقصد میں وہ دونوں ہی ہم جنس ہیں۔

اور چونکہ ہمارے ضرورت اللہ تعالیٰ کے لیے اظہار تعظیم ہی ہے اس لیے کہ ہمارا مقصد یا تو اللہ تعالیٰ تعظیم کرنے والوں تقلید کرنا ہے، یا ان لوگوں کی مخالفت کرنا۔ جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی تعظیم بجالانے سے انکار اور تکبر کیا تھا، لہذا سجدے کا رکوع میں ادا کرنا قیاس کے مطابق درست ہے، جبکہ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ اصل واجب ایک خاص طریقے سے یعنی حالت سجدہ میں اللہ تعالیٰ کی تعظیم بجالانا ہے، چنانچہ اسی بنا پر اگر وہ آیت سجدہ کے بعد فوری طور پر سجدے کی نیت

کر کے سجدہ نہ کرے بلکہ کافی طویل قرائت کر کے رکوع کرے، تو اس کا یہ رکوع سجدہ تلاوت کے قائم مقام نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے نماز سے باہر کسی وقت آیت سجدہ پڑھی۔ اور پھر رکوع کر لیا مگر سجدہ نہ کیا، تو اس سے اس کے ذمے واجب ادا نہ ہوگا، لہذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ یہاں قیاس کی دلیل زیادہ قوی ہے، اسی لیے ہمارے مشائخ نے اسی پر عمل کرنے کو ترجیح دی ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ دونوں حضرات نماز کے سجدہ ثلاث کو حالت رکوع میں ادا کرنے کو جائز قرار دیتے تھے۔ اور دیگر صحابہ کرامؓ سے چونکہ ان کے اس قول کی مخالفت بھی مروی نہیں، لہذا ان حضرات کا یہ فتویٰ اور دیگر صحابہ کرامؓ کا سکوت بمنزلہ اجماع کے ہے؛ اس سلسلے میں قیاس وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، یعنی یہ کہ آیت سجدہ پڑھنے سے دراصل اللہ تعالیٰ کی تعظیم کا بحالات فرض ہو جاتا ہے، جو کہ یہاں (بصورت رکوع) موجود ہے۔ کیونکہ رکوع کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے سامنے جس عاجزی اور تعظیم خداوندی کا اظہار ہوتا ہے، وہ سجدے کے ذریعے ہونیوالے خشوع و خضوع اور تعظیم کے اظہار سے کسی طرح کم نہیں ہے۔ اور پھر یہاں خصوصی طور پر سجدے کو واجب کرنے کی ضرورت بھی نہیں، بلکہ اللہ تعالیٰ کا انکار کرنے والوں کی مخالفت کرنے اور ذات باری کی تعظیم بجالانے والوں اس کی اہمیت پر یقین رکھنے اور اپنی ذات سے اس کی عبودیت کا اعتراف کرنے والوں کی تقلید کرنے کے لیے اصل ضرورت اللہ تعالیٰ کی تعظیم ادا کرنے کی ہے اور چونکہ یہ مقاصد جس طرح سجدے سے حاصل ہوتے ہیں، اسی طرح رکوع سے بھی پورے ہوتے ہیں۔ لہذا سجدے کی جگہ رکوع کر لینا کافی ہے۔ اس قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اگر نماز کے باہر بھی سجدہ تلاوت کی جگہ ”رکوع“ کر لیا جائے، تو وہ جائز ہونا چاہیے، لیکن نماز سے باہر ایسا کرنا جائز نہیں جس کی وجہ یہ نہیں کہ اظہار تعظیم میں رکوع سجدے سے کمتر ہے، بلکہ اصل وجہ یہ ہے کہ جس طرح شریعت میں نماز کے علاوہ سجدہ ایک عبادت کے طور پر جائز قرار دیا گیا ہے، رکوع کو نماز کے علاوہ یہ مقام حاصل نہیں اور چونکہ یہ ایسے دلائل سے ثابت ہوا ہے جو خلاف قیاس ہیں لہذا اگر تحریمہ نماز موجود نہ ہو تو رکوع اللہ تعالیٰ کی کوئی ایسی عبادت نہیں، جو قرب خداوندی کا ذریعہ ہو۔ بنا بریں اس سے اظہار تعظیم و عاجزی کے مذکورہ مقاصد ہی حاصل نہ کئے جاسکیں گے جو کہ سجدہ تلاوت کا اصل مقصد ہیں۔ بخلاف سجدہ کے؛ اسی طرح بخلاف حالت نماز میں نماز کے اصل سجدہ کی جگہ رکوع کرنے کے؛ اس لیے کہ وہاں اصلی مقصود کی نفسہ سجدہ ہے۔ نہ کہ ایسی کوئی اور شئی، جو شکل و صورت میں اس کے قائم مقام ہو سکتی ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نماز ایک ایسی عبادت ہے جو ایسے افعال پر مشتمل ہے جن کا مقصد اللہ تعالیٰ کی عطا کردہ مختلف نعمتوں یعنی مختلف امور و حالات کے لیے نرم اعضا اور صحت مند جوڑ بند ملنے پر اظہار شکر کرنا ہے اور چونکہ جو اظہار شکر سجدے کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ وہ رکوع کے ساتھ ادا کرنا ممکن نہیں، لہذا نماز میں سجدے کا حکم بعینہ سجدہ سے متعلق ہے، نہ کہ اس کے؛ اللہ تعالیٰ کی تعظیم و تکریم میں کسی مساوی فعل سے۔ جبکہ یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اور بخلاف اس صورت کے، جب وہ نماز میں آیت سجدہ کے بعد

سجدہ کرے اور نہ رکوع بلکہ قراءت کو طویل کرے اور پھر رکوع کرے کہ یہ رکوع سجدہ تلاوت کی جگہ کفایت نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ وہاں سجدے کا وجوب محدود وقت میں فوری طور پر ہوا تھا وجہ یہ ہے وہاں سجدہ تلاوت فعال نماز میں سے ہونے کی بنا پر، نماز کا ایک حصہ ہو جاتا ہے، اسی لیے نماز میں ہی اس کی ادائیگی کا حکم ہے اور پھر نماز میں اس کی ادائیگی سے اس میں کوئی نقصان بھی پیدا نہیں ہوتا مگر اگر کوئی عمل نماز میں شامل نہ ہو اور اسے نماز میں ادا کیا جائے تو اس سے اگر نماز قاصر نہ بھی ہو مگر تب بھی نماز میں کمی (نقصان) ضرور پیدا ہو جاتی ہے، لہذا یہ سجدہ نماز کا حصہ ہوگا، اسی لیے اگر کوئی شخص اس کو نماز میں ادا نہ کر سکے اور نماز کے بعد ادا کرنا چاہے، تو اس کی ادائیگی درست نہ ہوگی، کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، وہ اب نماز کے اجزا میں سے ایک جز بن گیا ہے، لہذا نماز کے تمام افعال کی طرح اس کی ادائیگی تحریرہ نماز کے بغیر ممکن نہ ہوگی اور نماز کے ہر فعل کی بنیاد چونکہ اس بات پر ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو اس کے صحیح مقام پر ادا کیا جائے، لہذا سجدہ تلاوت کا بھی یہی حکم ہوگا۔ پھر اگر اس نے اسے صحیح وقت پر ادا نہ کیا، تو وہ سجدہ اس پر قرض ہو گیا اور چونکہ قرض کو اپنے پاس سے ادا کیا جاتا ہے، پہلے سے عاید شدہ واجب کے ساتھ ملا کر نہیں اور رکوع اور سجدہ تو اس پر پہلے ہی سے ضروری ہیں، لہذا ان کے ذریعے قرض د سجدہ تلاوت کو ادا نہ کیا جاسکے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب سجدہ تلاوت ابھی قرض نہ ہوا ہو، کیونکہ تب وہاں محض اظہار تعظیم اور اظہار تہجد کی ضرورت ہے، جو کہ وہاں موجود ہے، لہذا وہاں اسے رکوع یا سجدے کے ساتھ ادا جاسکے گا اور یہ ایسے ہوگا جیسے اگر کوئی شخص مسجد میں داخل ہوتے ہی فرض نماز شروع کر دے تو اس کی یہ مشغولیت اس کی جانب سے "تحیتہ المسجد" کی جگہ کافی ہوگی، کیونکہ اس سے مسجد کی تعظیم و تکریم کا اصل مقصد پورا ہو رہا ہے۔ اسی طرح جس شخص نے رمضان المبارک میں اعتکاف کیا اور روزے رکھے، یا کسی نے پورے رمضان المبارک کے اعتکاف کی نذر مانی اور رمضان المبارک کے روزے رکھے تو یہ فرض روزے اعتکاف کی شرائط کے تحت واجب ہونے والے روزوں کی جگہ بھی کافی ہیں گے، لیکن اگر کسی نے شعبان کے اعتکاف کی نذر مانی ہو، مگر پھر وہ شعبان میں اعتکاف نہ کرے، تا آنکہ رمضان المبارک آجائے اور پھر وہ رمضان المبارک میں اعتکاف کے لیے بیٹھ جائے، تو اس صورت میں اعتکاف کے لیے شرط روزوں کی جگہ، رمضان المبارک کے یہ روزے کافی نہ ہوں گے اس لیے کہ وقت گزرنے کی وجہ سے، یہ روزے اس پر قرض ہو گئے تھے اور قرض کو اپنی ملوکہ اشیاء سے ادا کیا جاتا ہے، کسی پہلے سے واجب شدہ شئی کے ساتھ ملا کر نہیں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے اگر کسی نے یہ نذر مانی ہو کہ وہ جمعہ کے دن دو رکعات ادا کرے گا، مگر وہ انہیں ادا نہ کر سکا، تا آنکہ جمعہ کا دن گزر گیا اور پھر اس نے غنڈک حاصل کرنے کی خاطر یکے گئے وضو کے ساتھ انہیں ادا کر لیا، تو وہاں اس کی نماز جائز ہوگی اور قرض ہو گیا۔ اور وہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وضو، جو اس عبادت کی لازمی شرط تھا، اس عبادت کے واجب ہونے کی بنا پر اس پر واجب تھا، لیکن جب وقت گزر گیا، تو عبادت کے ساتھ وہ وضو بھی اور قرض اپنے ملوکہ مال سے ادا کیا

جاتا ہے پینے سے عاید شدہ کسی اور واجب کیا جاتا نہیں، مگر اگر کوئی فرض اپنی جگہ سے فوت
گیا ہو اور پھر وہ اس کو ایسے وضو سے ادا کرے جو اس نے ٹھنڈک حاصل کر لی خاطر یا کسی کو تعلیم
دینے کے لیے کیا ہو تو یہ ادائیگی درست ہوگی، اس لیے کہ یہاں وضو محض اس عبادت کی اہلیت
کی شرط ہے، بذات خود عبادت نہیں ہے۔ لہذا اس نماز کے فوت ہو جانے سے وہ اس
کے ذمہ اللہ تعالیٰ کا قرض قرار نہیں پائے گا، بلکہ اس کا غیر عبادت ہونا برقرار رہے گا، لہذا اس
کا حصول بدستور اس لیے لازم رہے گا تاکہ اس کے ذریعے اس میں عاید شدہ نماز فرض کی ادائیگی کی
اہلیت پیدا ہو سکے اور وضو کو خواہ جس طرح بھی کیا جائے، یہ مقصد بہر صورت پورا ہو جاتا
ہے۔ جبکہ سجدہ اور روندہ قود و قویٰ ہی قرب خداوندی کا ذریعہ اور عبادت ہیں، لہذا جب وہ اپنی
جگہ سے قضا ہو جائیں، تو متعلقہ فرد پر وہ اللہ تعالیٰ کا قرض ہو جاتے ہیں۔ بنائیں انہیں کسی اور
واجب عبادت کے ساتھ ملا کر ادا کیا جانا درست نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے کہ اگر نماز کا
اصلی سجدہ اپنی جگہ سے فوت ہو جائے اور وہ اسے دوسری رکعت کے رکوع کے ساتھ نیت
کر کے ادا کرنا چاہے کہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا، گو کہ رکوع نماز میں ہی کیا جاتا ہے، اور وہ قرب
خداوندی کا ذریعہ یعنی عبادت بھی ہے اور اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی تعظیم کا مقصد بھی پورا ہوتا
ہے، اور اس پر اسی مقصد کی بجا آوری ضروری ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ رکوع کا نماز کے علاوہ کسی اور
مقام پر عبادت ہونا ثابت نہیں جبکہ یہ بات ہمارے بس سے باہر ہے، کہ ہم اسے محض رکوع کو عبادت قرار دیں لہذا اس
سے حصول تعظیم کا مقصد پورا نہ ہوگا، بخلاف سجدہ کے کہ وہ اپنے خصوصی موقع کے علاوہ بھی عبادت
قرار دیا گیا ہے، لہذا اس کے ساتھ نماز میں سہو سے پیدا ہونے والے نقصان کو پورا کیا جاسکتا ہے
مگر رکوع کے ساتھ اس کی تلافی کرنا ممکن نہیں۔

پھر اگر وہ آیت سجدہ کے بعد قرات کو طول دینے سے قبل رکوع کرے، تو کیا رکوع کو سجدہ تلاوت کا قائم
مقام بنانے کے لیے نیت شرط ہے یا نہیں؟ ہم نے اوپر قیاس کے تحت جس نکتے کا ذکر
کیا تھا، اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے لیے نیت ضروری نہ ہو، اس لیے کہ یہاں اصل مقصد
اپنی عاجزی اور تعظیم خداوندی کا اظہار ہے اور یہ مقصد بہر صورت پورا ہو جاتا ہے، خواہ وہ
اس کی نیت کرے یا نہ کرے، جیسے رمضان المبارک میں اعتکاف میں بیٹھنے والا شخص خواہ
اپنے روزوں میں اعتکاف کی نیت کرے یا نہ کرے اور مسجد میں داخل ہو کر فرض نماز شروع
کرنے والا خواہ تحمید المسجد کی نیت نہ بھی کرے، تب بھی وہ اس کی جگہ کفایت کر سکتی ہے۔
مگر ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہاں اس کے لیے نیت شرط ہوگی اور ان کا یہ دعویٰ
ہے کہ امام محمدؒ نے بھی اسی کا اشارہ دیا ہے، کیونکہ وہ ایک مقام پر لکھتے ہیں: "اگر وہ رکوع
میں ہو اور اسے سجدہ تلاوت یاد آجائے تو وہ وہیں سے نیچے جھک جائے اور سجدہ کر کے
پھر دوبارہ رکوع میں آجائے" کہ یہاں انہوں نے کوئی تمیز نہیں کی کہ آیا یہ رکوع آیت سجدہ
کی تلاوت کے فوراً بعد کیا گیا ہے یا اس کے اور رکوع کے درمیان کوئی فاصلہ ہے اور اگر

رکوع بغیر نیت کے سجدہ کے قائم مقام ہو سکتا، تو امام محمدؒ اس کو اس موقع پر سجدہ کرنے کا حکم نہ دیتے، بلکہ ”نفس رکوع“ کو سجدہ تلاوت کا قائم مقام ٹھہراتے؛ لیکن ہم ان کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس مسئلے سے اس عنوان پر اشارہ واضح نہیں، کیونکہ یہ حکم اس صورت کا ہے کہ جب تلاوت اور رکوع کے درمیان طویل قرائت کا وقفہ ہو جائے اور سجدہ تلاوت اس کے ذمہ فرض ہو جائے اس لیے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ ”تذکرہ سجدہ“ کہ اسے سجدہ یاد آ جائے، اور تذکرہ نسیان کے بعد ہوتا ہے جبکہ سجدہ تلاوت کا بھولنا، اگر قرائت اور رکوع کے درمیان کوئی وقفہ نہ ہونا ممکن یا نادر الوقوع ہوتا ہے، لہذا اس عبارت پر کسی حکم کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔ پھر اس مسلک والے کو اس کے اور رمضان المبارک میں اعتکاف میں بیٹھنے والے کے درمیان فرق واضح کرنے کی ضرورت ہے، اس لیے کہ مقصد حاصل ہو جانے کے باعث رمضان المبارک میں اعتکاف بیٹھنے والے شخص کو اعتکاف کی نیت سے روزہ رکھنا ضروری نہیں ہوتا۔ اسی طرح جو شخص مسجد میں داخل ہوتے ہی فرض نماز شروع کر دے تو اس کے لیے بھی نیت مسجد کی نیت ضروری نہیں لہذا اس مسلک کی جانب سے ان میں یہ فرق کیا گیا ہے کہ یہاں اصلی واجب تو سجدہ ہی ہے لیکن معنوی طور پر رکوع اس کے قائم مقام ہے جبکہ ظاہری طور پر ان کے مابین فرق ہے تو چونکہ دونوں کے درمیان معنوی موافقت ہے، اس لیے سجدہ تلاوت نیت کر کے رکوع کے ساتھ ادا کیا جاسکتا ہے، اور چونکہ دونوں میں ظاہری طور پر فرق ہے، لہذا نیت کے بغیر رکوع میں اس کی ادائیگی درست نہیں، بخلاف رمضان المبارک کے روزوں کے کہ ان کے اور اعتکاف کے روزوں کے مابین تمام پہلوؤں سے موافقت ہے، اسی طرح نماز کا بھی یہی حکم ہے، لیکن ان کی یہ توجیہ درست نہیں، اس لیے کہ اگر ظاہری اختلاف کا اعتبار کیا جاتا، تو نیت کے باوجود بھی رکوع کے سجدے سے سجدہ تلاوت کو ادا کرنا درست نہ ہوتا، کیونکہ اگر کوئی شخص غیر واجب کو واجب کی جگہ ادا کر لے گی نیت کر لے، تو اس کی نیت درست نہیں ہوتی جبکہ ان کے درمیان تفاوت بھی موجود ہو، اور اگر ظاہری اختلاف قابل اعتبار نہیں، تو پھر نیت کی بھی کوئی ضرورت نہیں، جیسا کہ روزوں اور نماز کا یہی حکم ہے۔ پھر اس ضمن میں روزے کے متعلق جو توجیہ پیش کی گئی ہے وہ صحیح نہیں، اس لیے دونوں قسم کے روزوں میں سبب وجوب کے اعتبار سے فرق موجود ہے، لہذا وہ دو مختلف جنس کے روزے ہوں گے۔ اسی لئے اس مسلک کے حامل نے یہ کہا ہے کہ اگر اس نے رکوع میں نیت نہ کی تو نہ صرف یہ کہ رکوع میں سجدہ تلاوت ادا نہ ہوگا، بلکہ نماز کے اصلی سجدہ میں بھی سجدہ تلاوت ادا کرنے کے لیے اسے نیت کرنا لازم ہوگا۔ اس لیے کہ دونوں کے اسباب وجوب میں واضح فرق ہونے کے باعث ان میں بی فرق پایا جاتا ہے، جس سے ثابت ہوا کہ یہ موقف درست نہیں ہے۔ القاضی الاسبغیابی نے مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے، کہ جب وہ رکوع میں سجدہ تلاوت ادا کرنے کا ارادہ کرے، تو اسے نیت کرنے کی ضرورت ہوگی اور اگر اس نے رکوع میں نیت نہ کی، تو اس کا رکوع میں سجدہ تلاوت ادا کرنا درست نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے رکوع میں

ادائیگی سجدہ کی نیت کر لی تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز اور بعض کہتے ہیں کہ جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے رکوع سے اپنا سر اٹھانے کے بعد نیت کی، تو بالاجماع رکوع میں سجدہ تلاوت کی ادائیگی جائز نہ ہوگی۔

یہ جو ہم نے رکوع کو سجدہ تلاوت کا قائم مقام قرار دیا ہے، یہ اس وقت کا حکم ہے کہ جب آیت سجدہ اور رکوع کے درمیان لمبی قراءت کا وقفہ نہ ہو اور اگر اس نے قراءت طویل کر دی تو اس کا سجدہ تلاوت فوت ہو کر اس پر قرض ہو جائے گا۔ اور رکوع بھی اس کے قائم مقام نہ ہو سکے گا۔ البتہ اکثر مشائخ کے ہاں طویل قراءت کا کوئی خاص اندازہ مقرر نہیں ہے، یا انہوں نے یہ معاملہ دیگر مقامات کی طرح مجتہد کی اپنی رائے پر چھوڑ دیا ہے، البتہ بعض فقہانے اس کا اندازہ مقرر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر اس نے آیت سجدہ کے بعد ایک یا دو آیتیں پڑھیں، تو یہ قراءت طویل نہ ہوگی اور اگر اس نے تین یا اس سے زیادہ آیات تلاوت کیں تو یہ طویل قراءت ہوگی اور سجدہ قضا ہو جائے گا۔ پھر آگے ان کی رائے میں تناقض ہے کیونکہ انہوں نے یہ لکھا ہے ہے کہ اگر اس نے رکوع میں سجدہ تلاوت کی نیت نہ کی اور وہ نماز کے اصلی سجدہ میں اس کی نیت کر لے تو وہ اس کے قائم مقام ہو جائے گا، حالانکہ اس میں شبہ نہیں کہ رکوع کی ادائیگی، اس سے سراٹھانے اور سجدہ کے لینے جانے میں تین آیتوں کے مساوی فاصلہ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس بارے میں قراءت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ تو رکوع بھی تو ایک رکن ہے، لہذا اس کا بھی اعتبار ہونا چاہیے اس لیے زیادہ بہتر توجیہ یہ ہے کہ اسے مجتہد کی رائے پر ہی چھوڑ دیا جائے، یا پھر اس مقدار کا اعتبار کیا جائے، جسے طویل سمجھا جاتا ہے؛ علاوہ ازیں تین آیات کو فوراً سجدہ تلاوت کا قاطع قرار دینا اور اس کو لمبی قراءت میں شامل کرنا روایت کے خلاف ہے۔ اس لینے کہ امام محمد کتاب الصلوٰۃ میں لکھتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ سے پوچھا کہ آپ کا اس شخص کے بارے میں کیا خیال ہے، جو نماز میں آیت سجدہ پڑھے جبکہ وہ سجدہ اختتام سورۃ سے چند آیات قبل ہو، تو امام ابو حنیفہ نے فرمایا کہ اسے اختیار ہے وہ چاہے تو وہیں رکوع کر دے اور چاہے تو سجدہ کر لے میں نے عرض کیا کہ اگر وہ اختتام سورۃ پر رکوع کرنا چاہے۔ تو انہوں نے فرمایا کہ جائز ہے، میں نے عرض کیا کہ اگر وہ وہیں سجدہ کر لے اور سجدہ کے بعد سورۃ کے بقیہ چھتے، یعنی دو یا تین آیتوں کو پڑھ لے اور پھر رکوع کرے تو انہوں نے فرمایا یہ بھی ٹھیک ہے، وہ اگر چاہے، تو ایسا کرے اور چاہے تو دوسری سورہ ساتھ ملا لے۔ ان کی یہ عبارت اس بات کی صراحت ہے کہ تین آیتیں فوراً سو سجدہ تلاوت کے موقع کو ختم نہیں کرتیں اور نہ ہی اس سے سجدہ تلاوت قضا ہوتا ہے،

فصل اسیست و ششمی سجدہ تلاوت کی ادائیگی کا وقت

جو سجدہ تلاوت نماز سے باہر واجب ہوا ہو اس کی ادائیگی کا وقت تمام عمر ہے۔ اس لیے کہ اس کا وجوب علی التاخیر ہوتا ہے جیسا کہ اوپر گذر رہا البتہ جو سجدہ تلاوت نماز میں واجب ہوا ہو اس کا وقت فوری طور پر اسی نماز میں ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا کیونکہ نماز میں فوراً سجدہ تلاوت کی ادائیگی ضروری ہو جاتی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ آیت سجدہ کی تلاوت — اور سجدہ کرنے میں زیادہ وقفہ نہ کرے۔ پھر اگر اس نے لمبا وقفہ کر دیا تو اب وہ سجدہ قضا ہو گیا اس لیے متعلقہ شخص اس کے مقام سے اسے قضا کر دینے کے باعث گنہگار ہو گا۔ پھر اس طوائف کی مقدار کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے جیسا کہ اوپر ہم بیان کر آئے ہیں۔

فصل ۱ سجدہ تلاوت ادا کرنے کی ستیں

سجدہ تلاوت کے امور مندرجہ حسب ذیل ہیں :

- ۱۔ سجدہ میں جلتے اور اس سے اٹھتے وقت تکبیر کرنا مگر حسن امام ابو حنیفہ سے روایت کہتے ہیں کہ وہ نیچے جھکتے وقت تکبیر نہ کہے۔ امام ابو یوسف سے بھی یہی روایت ہے، اس لیے کہ تکبیر ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہوتے وقت کہی جاتی ہے اور سجدہ کے لیے جھکتے وقت انتقال از رکن نہیں پایا جاتا، البتہ سجدہ سے اٹھتے وقت یہ مفہوم پایا جاتا ہے، ان میں سے صحیح قول ظاہر روایت والا ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک قاری قسداً سے کہا تھا کہ ”جب تو کوئی ایسا سجدہ پڑھے تو تکبیر کہہ کر سجدہ کو اور سجدہ سے اٹھتے وقت بھی تکبیر کہنا ہم اگر اس نے تکبیر تحریمہ چھوڑ دی، تو تب بھی ہمارے نزدیک سجدہ جائز ہے مگر امام شافعی کے نزدیک جائز نہ ہو گا۔ کیونکہ وہ فرماتے ہیں کہ یہ نماز کے ارکان میں سے ایک رکن ہے، لہذا تکبیر تحریمہ کے بغیر اسے ادا کرنا جائز نہ ہو گا، جیسے کہ نماز جنازہ کے قیام کا بھی یہی حکم ہے، نیز جب اس کے لئے وہی تمام شرائط ہیں، جو نماز کیلئے ہیں، جیسے ستر چھپانا، قبلہ رو ہونا وغیرہ اور امام محمد کے نزدیک۔ نماز ہی کی طرح، بات چیت کر لینے سے سجدہ تلاوت فاسد ہو جاتا ہے، نیز اس کے علاوہ بھی نماز کے جو افعال ہیں، تکبیر تحریمہ کے بغیر ان کی ادائیگی جائز نہیں ہوتی۔ ہذا استدلال یہ ہے کہ چونکہ شریعت میں فقط مطلق سجدہ کا حکم ہوا ہے، اور اگر ہم اس پر کچھ اضافہ کر دیں، تو گویا ہم نے نص شریعت پر کچھ اضافہ کر دیا ہے لہذا اضافہ جائز نہ ہو گا۔ علاوہ ازیں

اس لیے بھی کہ سجدہ تو اللہ تعالیٰ کی تعظیم و تکریم کے لیے واجب ہوا ہے۔ اور تکبیر تحریمہ کو چھوڑ دینا تعظیم الہی کے منافی نہیں ہے، البتہ ستر کا کھل جانا، قبلہ سے منہ پھیر لینا اور ذبیوی باتیں کرنا تعظیم اور حضور کے منافی ہیں؛ اسی طرح اس میں کلام کرنا بھی ممنوع ہے؛ بلکہ کلام کے ساتھ تو سجدے کا ہی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ ایسا کرنے سے سجدے کا اصل مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے؛ نیز اس لیے بھی کہ سجدہ تو محض ایک فعل ہے، جبکہ تکبیر تحریمہ مختلف افعال کو متحدہ عبادت بنانے کے لیے کہی جاتی ہے، اور چونکہ یہاں تو ہے ہی ایک فعل؛ لہذا تکبیر تحریمہ کی یہاں کوئی ضرورت نہ ہوگی؛ بخلاف نماز جنازہ کے، اس لیے وہاں ہر تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہوتی ہے، جیسا کہ انشاء اللہ اپنے مقام پر اس کی وضاحت کی جائے گی۔

(۲) سجدہ تلاوت میں اسی طرح تسبیح کہنا، جس طرح کہ نماز کے سجدہ میں تسبیح کہی جاتی ہے؛ لہذا اسے تین دفعہ ”سبحان ربی الاعلیٰ“ کہنا چاہیے، یہ کم از کم مقدار ہے۔ بعض متاخرین نے کہا ہے کہ سجدے میں:

سُبْحَانَ رَبِّنَا اِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّنَا
لَمَفْعُوْلًا

ہمارا پروردگار پاک ہے، بیشک ہمارے
پروردگار کا وعدہ پورا ہو کر رہا۔

کہنا چاہیے۔ اس لیے کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

وَيَقُولُونَ سُبْحَانَ رَبِّنَا اِنْ كَانَ
وَعْدُ رَبِّنَا لَمَفْعُوْلًا

اور وہ کہتے ہیں کہ ہمارا پروردگار پاک ہے
بیشک ہمارے پروردگار کا وعدہ پورا ہو
کر رہا۔

اور یہ بھی مستحب ہے کہ وہ کھڑے ہو کر سجدہ میں جائے اس لیے کہ کھڑے ہو کر نیچے آنا، قیام سے نیچے آنے اور قرآن مجید میں بھی اسی کا ذکر کیا گیا ہے تاہم اگر وہ ایسا نہ کرے، تو تب بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ (۳) اگر کوئی شخص آیت سجدہ تلاوت کرے اور اس کے ہمراہی دوسرے لوگ اس کو سن رہے ہوں، تو ان سب کا اس کے ساتھ مل کر سجدہ کرنا، وہ اس سے نہ تو سجدہ کرنے میں پل کریں اور نہ اٹھنے میں۔ اس لیے کہ ”تلاوت کنندہ“ درحقیقت سامعین کا امام ہوتا ہے، جیسا کہ حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ”تلاوت کنندہ“ سے فرمایا: تھا کہ،

”تو ہملا امام ہے، اگر تو سجدہ کرے گا، تو ہم بھی تیرے ساتھ سجدہ کریں گے۔“

تاہم اگر وہ امام سے پہلے بھی سجدہ کر لیں، تو ان کا سجدہ جائز ہوگا، اس لئے کہ ان کے مابین کسی قسم کی کوئی شراکت نہیں۔ اسی لیے اگر کسی وجہ سے تلاوت کنندہ کا سجدہ فاسد ہو جائے تو اس کا اثر سامعین کے سجدے پر نہیں پڑے گا۔ سجدہ تلاوت میں نہ تشدد ہے۔ اور نہ ہی سلام اس لیے کہ

سلام تو افعال کی حلت (تحلیل) کے لیے ہوتا ہے جبکہ یہاں تو ہمارے نزدیک اس کے لیے کوئی تحریمہ
 د افعال کو حرام کرنے والی شے ہی موجود نہیں، لہذا یہاں تحلیل کی کوئی وجہ سمجھیں نہیں آتی۔ البتہ امام
 شافعی کے مسلک پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے باہر نکلنے کے لیے بھی سلام پھیرنا چاہیے پھر یہ بات
 مکہ و مہ ہے کہ انسان بقیہ سورہ پڑھ لے اور آیت سجدہ کو چھوڑ دے۔ اس لیے کہ اس طرح نظم قرآن
 میں انقطاع اور اس کی ترتیب میں تغیر لازم آتا ہے، حالانکہ قرآن مجید کے نظم اور ترتیب کی رعایت
 رکھنے کا حکم دیا گیا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَاِذَا قَرَأْتَ نَافَاً فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ
 (ای تالیفہ)۔
 پھر جب ہم وحی پڑھا کریں تو تم اس کو
 سنا کر (اور) پھر اسی طرح اسے پڑھا کر
 (یعنی ترتیب کے ساتھ)۔

لہذا اس ترتیب کو تبدیل کرنا مکروہ ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس سے وجوب عبادت
 سے راہ فرار اختیار کرنا اور بالفعل اس کے ادا کرنے سے اعراض کرنا لازم آتا ہے، جو مکروہ ہے؛
 اسی طرح اس میں آیت سجدہ کا ترک کرنا بھی لازم آتا ہے حالانکہ قرآن مجید کی کوئی آیت بھی نہیں چھوڑنی
 چاہیے؛ اور اگر اس لیے سورتوں سے فقط آیت سجدہ کو پڑھا، باقی سورہ کو نہ پڑھا، تو مضائقہ نہیں۔
 اس لیے کہ آیات سجدہ بھی قرآن مجید کا حصہ ہیں اور قرآن مجید کے کسی بھی حصے کا تلاوت کرنا عبادت
 ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ سورتوں میں سے کسی ایک سورہ کا پڑھنا، لیکن مستحب یہ ہے کہ
 کچھ اور آیتیں بھی اس کے ساتھ ملا لے، تاکہ آیات سجدہ کی مراد زیادہ واضح ہو سکے۔ نیز اس لیے
 بھی تاکہ قرآن مجید کا پڑھنا قراءت کے لیے ہو، نہ کہ محض وجوب سجدہ کے لیے کیونکہ قرآن مجید کی محض
 آیات سجدہ کی تلاوت کرنا مستحب نہیں ہے لہذا اس کے ساتھ چپندر اور روایات بھی ملا
 لینی چاہئیں، تاکہ اس کا مقصد تلاوت ہو، محض سجدہ کا لزوم نہ ہو؛ اور اگر آیت سجدہ تلاوت
 کرنے والے کے پاس اور لوگ بھی موجود ہوں، تو اگر وہ سارے با وضو اور سجدہ تلاوت کے
 لیے تیار ہوں، تو وہ آیت سجدہ کو اپنی آواز سے پڑھے، لیکن اگر وہ سجدے کے لیے تیار نہ ہوں
 تو پھر مناسب یہ ہے کہ وہ اپنی آواز کو پست کرے کیونکہ اگر اسے اس نے اپنی آواز سے
 پڑھا، تو وہ ان پر ایسی شئی کو واجب کرنے والا قرار پائے گا، جس کی ادائیگی میں وہ کسبی اور
 کسبندی کریں گے، جس سے کہ وہ گنہگار ہوں گے؛ البتہ امام کے لیے مکروہ ہے کہ کسی مخفی نماز میں
 آیت سجدہ کو تلاوت کرے مگر امام شافعی کے نزدیک ایسا کرنا مکروہ نہیں، ان کی دلیل حضرت
 ابوسعید الخدری کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں عشاء یا ظہر یا عصر میں سے کسی ایک نماز میں
 سجدہ کرایا۔ حتیٰ کہ ہم نے گمان کیا کہ آپ نے اس میں آتم السجدہ تلاوت کی“

اور اگر یہ مکروہ ہو تا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے برگزیدہ فرماتے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ایسا کرنا کسی مکروہ فعل سے خالی نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ اگر اس نے آیت سجدہ کو تلاوت کیا اور سجدہ نہ کیا، تو اس سے واجب عمل کو چھوڑنا لازم آئے گا اور اگر اس نے سجدہ کیا، تو اس نے مقتدیوں کو مغالطے میں ڈالا۔ اس لیے کہ وہ یہ سمجھیں گے، کہ شاید وہ بھول کر رکوع کے بجائے نماز کے اصلی سجدے میں چلا گیا ہے۔ تو وہ اس کے پیچھے تسبیح کہیں گے اور اس کی اتباع نہ کریں گے، اور ایسا کرنا مکروہ ہے؛ اور جو کام کسی مکروہ فعل کے بغیر انجام پذیر نہ ہو سکتا ہو، وہ خود بھی مکروہ ہوتا ہے جبکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بیان جواز پر محمول ہے۔ لیکن بایں ہمہ اگر اس نے کسی آیت سجدہ کو مخفی نماز میں پڑھا۔ تو اسے سجدہ کرنا ہو گا کیونکہ اس کے حق میں اس کا سبب وجوب یعنی تلاوت کا عمل موجود ہے اور مقتدی بھی اس کے ساتھ سجدہ کریں گے، کیونکہ ان پر امام کی اتباع واجب ہے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا۔ تو آپ کے مقتدیوں نے بھی آپ کے ہمراہ سجدہ کیا تھا۔ اور اگر امام آیت سجدہ جمعہ کے روز منبر پر تلاوت کرے، اور اس کے لیے سجدہ کرے، تو سامعین بھی سجدہ کریں گے، جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ جمعہ کے خطبے میں آیت سجدہ تلاوت کی تو آپ نے منبر پر سے اتر کر سجدہ کیا تو تمام لوگوں نے آپ کے ساتھ مل کر سجدہ کیا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ سامع سجدہ کرنے میں تلاوت کنندہ کی اتباع کرے۔

فصل: (پہلے و ہشتم) قرآن مجید کے کل سجدوں کی تعداد

قرآن مجید میں سجدوں کی تعداد کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ قرآن مجید میں کل چودہ سجدے ہیں۔ ان میں سے چار قرآن مجید کے نصف اول میں ہیں، یعنی سورۃ الاعراف کے آخر میں، سورۃ الزمر، سورۃ النمل اور سورۃ بنی اسرائیل میں جبکہ دس سجدے قرآن مجید کے آخری نصف جتے ہیں، یعنی سورۃ مہج سورۃ الحج کا پہلا، سورۃ الفرقان، سورۃ النمل، الم تنزيل السجدہ، جس بم السجدہ، النجم، الانشقاق اور سورۃ اعلق میں تین سجدوں کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف ہے؛

سورۃ الحج میں ہمارے نزدیک فقط ایک اہم امام شافعی کے ہاں دو سجدے ہیں، دوسرا سجدہ ارشاد باری تعالیٰ: ارکعوا وسجدوا میں ہے۔ امام شافعی کی دلیل حضرت عقیبہؓ کا امر الجہنی کی روایت ہے کہ: ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر چھا گیا: کیا سورۃ الحج میں دو سجدے ہیں تو آپ نے فرمایا کہ: کیے ہاں“ یا آپ نے فرمایا: مجھے سورۃ الحج میں دو سجدوں کے ساتھ فضیلت دی گئی ہے، جس نے یہ دو سجدے نہ کیے، اس نے اس سورۃ کو پڑھا ہی نہیں۔“

اسی طرح کی روایات حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابوالدرداءؓ سے بھی مروی ہیں کہ ان حضرات نے فرمایا: سورۃ الحج کو دو سجدوں کے ساتھ فضیلت حاصل ہے؛ ہمارا استدلال حضرت ابی (ابن کعب) سے مروی ایک روایت سے ہے کہ:

”انہوں نے ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سماعت کردہ سجدوں کی تعداد بیان کی، تو سورۃ الحج میں ایک سجدہ شمار فرمایا۔“

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: سورۃ الحج میں سجدہ تلاوت تو فقط پہلا سجدہ ہی ہے، دوسرا سجدہ تو محض سجدہ نماز ہے۔ چنانچہ مذکورہ بالا حدیث کی بھی یہی توجیہ ہے۔ اس لیے کہ جب سجدے کا ذکر رکوع سے مل کر کئے تو اس سے مراد نماز کا سجدہ ہوتا ہے، جیسے ارشاد خداوندی ہے:-

وَأَسْجُدْ ذَاكُمُوعِي ۖ لَمْ
سجدہ اور رکوع کر۔

۲۱۔ دوسرا مختلف فیہ سجدہ سورۃ ص کا ہے کہ یہ ہمارے نزدیک سجدہ تلاوت اور امام شافعیؒ کے ہاں سجدہ شکر ہے اس اختلاف کا ثمرہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اس آیت کو نماز میں تلاوت کیا، تو وہ ہمارے نزدیک سجدہ کرے گا، مگر امام شافعیؒ کے مطابق یہاں سجدہ نہ کیا جائے گا۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ ص تلاوت کی، تو سجدہ کیا، پھر فرمایا کہ حضرت داؤدؑ نے تو یہاں توبہ و انابت کے لیے سجدہ کیا تھا اور ہم اظہار شکر کے لیے سجدہ کرتے ہیں۔“

نیز حضرت ابوسعید الخدریؓ سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ منبر پر بیٹھ کر سورۃ ص پڑھی، پھر آپ نیچے اترے اور سجدہ کیا، اور باقی لوگوں نے بھی آپ کے ساتھ مل کر سجدہ کیا، لیکن جب اٹھا جمعہ آیا، تو آپ نے پھر وہی سورۃ تلاوت فرمائی، اور لوگ سجدے کے لیے جھکنے لگے تو آپ نیچے اترے اور لوگوں کے ساتھ مل کر سجدہ کیا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ میرا یہاں سجدہ کرنے کا کوئی ارادہ نہ تھا، کیونکہ یہ انبیاء میں سے ایک نبی کی توبہ ہے، لیکن جب میں نے دیکھا کہ تم سجدے کے لیے جھکنے لگے ہو، تو میں نے بھی سجدہ کیا۔“

ہمارا استدلال حضرت عثمان غنیؓ کی ایک روایت سے ہے کہ انہوں نے سورۃ ص پڑھی اور پھر سجدہ کیا، جو تمام لوگوں نے بھی ان کے ساتھ مل کر سجدہ کیا۔ ان کے اس عمل کی کسی نے بھی مخالفت نہ کی۔ اور اگر یہ سجدہ واجب نہ ہوتا تو اسے نماز میں ادا کرنے کی کیوں اجازت دی جاتی، نیز مروی

ہے کہ صحابہ کرامؓ میں سے ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آکر بیان کیا کہ:
 "یا رسول اللہ میں نے خواب میں دیکھا کہ میں سورہ صٰحٰہ لکھ رہا ہوں، توجیب میں ٹکھٹے لکھتے
 سجدے تک پہنچا، تو میری قلم اور دوات نے سجدہ کیا، تو آپؐ نے فرمایا کہ ہم قلم اور دوات
 سے سجدہ کرنے کا زیادہ انتہائی رکھتے ہیں پھر آپؐ نے حکم دیا کہ یہ سورہ تلاوت کی جائے، حکم
 کی تعمیل ہوئی، تو آپؐ نے اپنے صحابہؓ کے ساتھ مل کر سجدہ کیا۔"

اور امام حافضؒ نے جو دو روایات نقل کی ہیں، وہ تو دراصل ہماری دلیلیں ہیں۔ اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں
 کہ ہم یہاں بطور شکرانے کے سجدہ کرتے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام سے اپنی
 مغفرت اور انہیں اپنا قرب اور اچھا ٹھکانہ دینے کا وعدہ بطور انعام کے کیا تھا، اس کے شکرانے
 کے طور پر ہم سجدہ کرتے ہیں۔ اسی لیے ہمارے نزدیک سجدہ "اناب" کے بعد نہیں، بلکہ "حسن آب"
 کے بعد کیا جاتا ہے، ہمارے نزدیک یہ بہت بڑی نعمت ہے۔ اس لیے کہ یہ ہمارے لیے بھی بہت بڑا
 احسان ہے کیوں کہ اس سے ہمیں بھی یہ امید بندھتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہماری غلطیوں کو گناہوں اور نعرشوں
 کو بھی معاف فرما دیں گے، لہذا یہ بھی ایک سجدہ تلاوت ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سجدہ تلاوت وہ
 ہوتا ہے کہ جس سجدے کا سبب کسی آیت کی تلاوت ہو اور چونکہ اس سجدے کا سبب بھی ایسی آیت
 کی تلاوت ہے کہ جس میں اس نعمت کے حضرت داؤد علیہ السلام پر نزول کا ذکر اور ہمارے لئے
 اس نعمت کی امید کی خبر دی گئی ہے، اسی طرح مذکورہ روایت میں پہلے جمعۃ المبارک کے خطبے میں خطبہ
 چھوڑ کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا سجدہ کرنا۔ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ سجدہ تلاوت ہے، جبکہ دوسرے
 جمعے میں اس کا ترک کرنا اس کے سجدہ تلاوت نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ آپ کا مقصد اس کو
 تاخیر سے ادا کرنا تھا اور چونکہ ہمارے نزدیک بھی سجدہ تلاوت فوراً ہی واجب نہیں ہوتا، لہذا آپؐ بھی
 فوری طور پر سجدہ نہ کرنا چاہتے ہوں؛

۳۔ مفصل سورتوں میں ہمارے نزدیک تین سجدے ہیں۔ مگر امام مالکؒ کے نزدیک کوئی سجدہ نہیں۔
 ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:
 "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں ہجرت کرنے کے بعد مفصل سورتوں میں کوئی
 سجدہ نہیں کیا۔"

جبکہ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمروؓ بن العاص کی حسبِ قیل روایت ہے کہ انہوں نے
 فرمایا:
 "مجھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن مجید میں پندرہ سجدے تعلیم دیئے، ان میں سے تین
 مفصل میں ہیں۔"

اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ بڑے (عزائم) سجدے قرآن

مجید میں چار ہیں، یعنی آلم تنزیل السجدۃ، ثم السجدۃ، النجم اور سورۃ العلق کے سجدے؟ نیز حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ:

”میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو مکہ مکرمہ میں دیکھا کہ آپ نے سورۃ النجم پڑھی تو آپ نے سجدہ کیا اور آپ کے ساتھ تمام مسلمانوں اور کافروں نے سجدہ کیا، البتہ ایک بوڑھے آدمی نے سجدہ کے بجائے مٹی لے کر اپنی پیشانی پر رکھ لی اور کہا کہ میرے لیے بس یہی کافی ہے۔ تو میں نے دیکھا کہ وہ بوڑھا حالت کفر میں قتل ہوا“

اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ الشقاق پڑھی، تو سجدہ کیا اور آپ کے ساتھ تمام صحابہ کرامؓ نے بھی سجدہ کیا“

علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ سورۃ النجم اور سورۃ العلق دونوں میں سجدہ کرنے کا حکم ہے اور حکم (امر) وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت اس بات پر محمول ہے کہ آپ نے تلاوت کے فوراً بعد سجدہ نہیں کیا تھا (پھر کیا تھا جس کی دلیل ہماری اوپر روایت کردہ احادیث ہیں۔

پھر سورۃ النجم السجدہ میں ہمارے نزدیک ”وَهُمْ لَا يَسْأَلُونَ“ پر سجدہ ہے یہی حضرت عبداللہ بن عباس اور وائل بن حجر کا مسلک تھا۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہاں سجدہ ”إِنْ كُنْتُمْ إِيَّاهُ تَعْبُدُونَ“ پر ہے یہی حضرت علیؓ کا بھی مسلک تھا۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی اسی قسم کی روایات ہیں؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ سجدے کا حکم اسی جگہ ہے، لہذا ہمیں سجدہ کرنا چاہیے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ سجدے کا حکم کسی جگہ تو واضح حکم کی صورت میں دیا جاتا ہے اور کسی جگہ کفار کے انکار اور استکبار کے ذکر سے؛ جہاں ہم پر کفار کی مخالفت ضروری ہو جاتی ہے۔ اور کسی مقام پر فرمانبرداروں کی اطاعت کا بیان کیا جاتا ہے، جن کی تقلید کرنا ہم پر لازم ہو جاتا ہے۔ اور چونکہ یہ مفہوم ”لَا يَسْأَلُونَ“ پر جا کر پورا ہوتا ہے، لہذا ہمیں سجدہ کرنا اولیٰ ہوگا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ ہمارا یہ موقف احتیاط پر مبنی ہے اس لئے کہ اگر سجدہ ”تَعْبُدُونَ“ پر ضروری ہو، تو لایسائون تک تاخیر کرنے میں کوئی قباحت لازم نہ آئے گی، البتہ واجب ادا ہو جائے گا اور اگر سجدہ لایسائون پر ہی واجب ہوتا ہو، تو ہمارے مسلک کے مطابق بروقت سجدے کی ادائیگی ہو جاتی ہے، لیکن تمہارے مسلک کے مطابق اول الذکر صحت میں تو عینیک طوع پر سجدہ ادا ہوتا ہے، لیکن اگر سجدہ لایسائون پر واجب ہوتا ہو تو سجدہ کے وجوب اور سبب وجوب سے قبل اس کی ادائیگی لازم آتی ہے، جس سے نماز میں نقصان لازم آئے گا، اور چونکہ اصل آیت سجدہ پر سجدہ ادا نہیں کیا گیا جس سے نمازی واجب کا تارک قرار پائے گا، لہذا اس سے دو پہلوؤں سے نماز میں نقصان لازم آتا ہے جبکہ ہمارے موقف سے کوئی نقصان لازم نہیں آتا اور یہی بات فقہ میں تبحر کے شایان ہے، واللہ الموفق۔

فصلہ: بیست و نہم) نماز سے باہر نکلنے کے واجبات

نماز سے باہر نکلنے کے واجبات حسب ذیل ہیں:
(۱۲) لفظ السلام کہنا: یہ ہمارے نزدیک واجب اور امام شافعی کے نزدیک فرض ہے۔ سلام پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:
۱۔ سلام کی حیثیت (فرض یا واجب ہونے کی بحث)
ب۔ "السلام" کتنی بار کہا جائے۔
ج۔ سلام کے امور مسنونہ:
د۔ سلام کے احکام۔

۱۔ سلام کی حیثیت (فرض یا واجب ہونے کی بحث)

ہمارے نزدیک لفظ "السلام" کہنا فرض نہیں بلکہ واجب ہے؛ بعض مشائخ نے اس پر سنت کا لفظ بھی بولا تاہم ان کا یہ قول وجوب کے منافی نہیں، جیسا کہ معلوم ہی ہے مگر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ فرض ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے دانستہ اسے چھوڑ دیا، تو ہمارے نزدیک وہ گنہگار ہوگا، اور اگر بھول کر اسے چھوڑا، تو سجدہ سہو واجب ہوگا، جبکہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک اس کے ترک کر دینے سے نماز باطل ہو جاتی ہے ان کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:
تَحْلِلُهَا التَّلَاسِيْمُ۔
نماز سے باہر نکلنا سلام کے ذریعے ہوتا ہے۔

کہ آپؐ نے لفظ السلام کو نماز کے لیے مکمل جلال کرنے والی، قرار دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نماز سے باہر نکلنے کیلئے لفظ السلام معین علیہ ضروری ہے، لہذا اس کے بغیر نماز سے باہر آنا درست نہ ہوگا علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز ایک عبادت ہے، جس کے لیے تحریم اور تحلیل (باہر نکلنے والا کلمہ) دونوں لازمی ہیں جیسا کہ ربیع بیت اللہ کا اختتام طواف پر ہوتا ہے، ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ آپؐ نے جب حضرت عبداللہ بن مسعود کو تشہد سکھایا تو فرمایا تھا کہ:

| | |
|-----------------------|---|
| اذا قلت هذا وفعلت هذا | جب تو نے یہ (تشہد) پڑھ لیا یا ایسے کر لیا |
| فقد قضيت ما عليك ان | تو ختم پر جو فرض تھا وہ ادا ہو گیا۔ اب اگر |
| شئت ان تقوم فقوم وان | تو کھڑا ہونا چاہے، تو کھڑا ہو جا، بیٹھنا چاہے |
| شئت ان تقعد فاقعد۔ | تو بیٹھا رہ۔ |

اس حدیث مبارکہ سے استدلال دو طرح کیا جاتا ہے اولاً اس طرح کہ آپؐ نے اس قول (تشہد) یا عمل (قعد) سے فرض کا پورا ہونا بیان فرمایا ہے اور اگر لفظ سلام کہنا فرض ہوتا تو اس کے

بغیر فرض کیسے ادا ہو سکتا تھا۔ کیونکہ ابھی ان پر سلام پھیرنا باقی تھا۔ شائیاں اس طرح کہ آپ نے لفظ سلام کہے بغیر انہیں اختیار دیا کہ وہ چاہیں تو کھڑے ہو جائیں اور چاہیں تو بیٹھے رہیں، اور اگر سلام کہنا فرض ہوتا، تو آنحضرتؐ ان کو ہرگز اختیار نہ دیتے علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ نماز کا رکن تو وہ ہوتا ہے، کہ جس سے نماز ادا کی جاتی ہے۔ جبکہ لفظ السلام تو نماز سے باہر نکلنے اور نماز کو چھوڑنے کے لیے ہے، کیونکہ وہ دوسروں سے خطاب اور گفتگو ہے، لہذا یہ عمل نماز کے منافی ہوگا، تو ایسا منافی نماز عمل بھلا نماز کا کیسے رکن ہو سکتا ہے، اور یہی مذکورہ حدیث تو اس میں سلام کے بغیر نماز سے باہر نکلنے (تحلیل) کی نفی نہیں ہے، اس کے بجائے، آپ نے لفظ السلام کو جو مختص کیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ واجب ہے، پھر طواف پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ طواف حج کا مکمل (اسے ختم کرنے والا) نہیں ہے، بلکہ اس کا مکمل تو ”حلق“ (سر مونڈنا) ہے، البتہ اس کا علال ہونا طواف پر موقوف ہوتا ہے، چنانچہ جیسے ہی وہ طواف کر لیتا ہے تو حلق کی بنا پر حج سے باہر ہو جاتا ہے۔ بایں ہمہ حلق کروانا حج کا رکن نہیں ہے وہ تو اسی طرح نماز میں بھی لفظ السلام کہنا حج کے حلق کے قائم مقام ہوگا، اسی طرح لفظ السلام کہنا ہمارے نزدیک نماز کا حصہ نہیں ہے مگر امام شافعیؒ کے ہاں دو میں سے پہلا سلام نماز کا حصہ ہے۔ صحیح قول ہمارا ہی ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

ب۔ السلام کتنی بار کہا جائے؟

نمازی دو دفعہ سلام کہے، پہلے اپنی داہنی طرف اور دوسرا بائیں طرف۔ یہ اکثر علماء کا مسلک ہے، بعض علماء فرماتے ہیں، کہ ایک سلام چہرے کے بالکل سامنے رخ کر کے بھی کہنا چاہیے، یہی امام مالکؒ کا مسلک اور ایک قول امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ وہ فقط ایک مرتبہ یعنی اپنی دائیں طرف سلام کہے۔ امام مالکؒ کا دوسرا قول یہ ہے کہ مقتدی پہلے دو دفعہ سلام کہے، پھر تیسری مرتبہ امام کے سلام کے جواب میں سلام کہے۔ ان کی دلیل حضرت عائشہ صدیقہؓ کی یہ روایت ہے کہ ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے سامنے منہ کر کے سلام کہا کرتے تھے“

اسی طرح سہل بن سعدؒ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فقط اپنی داہنی جانب سلام کہا کرتے تھے۔ علاوہ انہیں اس لئے بھی کہ سلام کہنا نماز سے باہر آنے کے لئے ہے، اور یہ مقصد ایک دفعہ لفظ السلام کہنے سے پورا ہو جاتا ہے، لہذا اسے دوبارہ کہنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی اس روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں،

”میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے، یہ سب حضرات دو دفعہ سلام کہا کرتے تھے، ایک دفعہ اپنی داہنی جانب اور دوسری بار اپنی بائیں طرف“

نیز حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ دو دفعہ سلام کہا کرتے تھے، ان میں سے پہلا سلام زیادہ اونچی آواز سے ہوتا تھا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ ان میں سے ایک سلام نماز سے باہر ہونے کیلئے ہوتا ہے اور دوسرا لوگوں میں یکسانیت کے لیے، رہیں روایات

توان میں سے ہماری نقل کردہ روایات پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ ان کے راوی حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت علیؓ ہیں، جو کبار صحابہؓ ہیں سے ہیں اور جو ہمیشہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب کھڑے ہوا کرتے تھے، جیسا کہ آپ کے اس قول سے ظاہر ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا تھا:

”تم میں سے زیادہ عقل و ہوش والے لوگ مجھے متصل ہو کر کھڑے ہوں۔“

لہذا وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حالات سے — زیادہ باخبر تھے، جبکہ ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ، زینب کبریٰؓ اور عورتوں کی صفوں میں کھڑی ہوا کرتی تھیں، جو کہ سب سے آخر میں ہوتی تھیں۔ اور حضرت سہیل بن سعد اصغر صحابہ کرامؓ میں سے تھے، جن کی صفت بھی مردوں کے پیچھے ہوتی تھی۔ اور وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے صرف پہلے سلام کو، جو دوسرے سلام سے اونچا ہوتا تھا، سنتے تھے، اور دوسرا سلام جو نسبتاً پست آواز میں ہوتا تھا، انہیں سنائی نہیں دیتا تھا۔ پھر ان کا یہ کہنا کہ نماز سے باہر ہونا پہلی سلام کے ساتھ وقوع میں آجاتا ہے، درست ہے، کیونکہ دوسرا سلام نماز سے باہر آنے کے لیے نہیں، بلکہ لوگوں پر سلام و تحیہ کہنے میں مساوات کے لیے کہا جاتا ہے، اس سے یہ بات بھی واضح ہوتی ہے کہ تیسرے سلام کی کوئی ضرورت نہیں، اس لیے کہ اس سے نہ تو نماز سے باہر آنے کا مقصد متعلق ہوتا ہے اور نہ ہی حاضرین میں مساوات پیدا کرنے کا۔ جبکہ امام کے سلام کا جواب دینے کا مقصد تو دونوں سلاموں کے ساتھ پورا ہو جاتا ہے، اسی لیے ایک موقع پر امام ابوحنیفہؒ نے بھی اسی طرف اشارہ فرمایا تھا۔ جب ان سے امام ابو یوسفؒ نے پوچھا تھا کہ آیا مقتدی کو امام کے پیچھے سے ”وعلیک“ کے ساتھ اس کے سلام کا جواب دینا چاہیے، تو انہوں نے فرمایا تھا کہ نہیں، مقتدیوں کا اس کی جانب رخ کر کے سلام کرنا ہی اس کے سلام کا جواب ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر تیسرا سلام ثابت ہوتا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ضرور کہا ہوتا۔ اور اہمیت بھی لازماً اسی طرح اس پر عمل پیرا ہوتی جس طرح دو سلاموں پر اہمیت کا تعادل ہے۔

ج۔ سلام کے امور مستونہ

اس کے امور مستونہ کا ہم نماز کی سنتوں کے باب میں ذکر کریں گے۔

د۔ سلام کے احکام

سلام کا حکم یہ ہے کہ اس سے آدمی نماز سے باہر ہو جاتا ہے، پھر نماز سے خارج ہونا، اکثر علماء کے نزدیک دونوں سلاموں میں سے پہلے سلام کے ساتھ ہی وقوع میں آجاتا ہے، مگر امام محمدؒ سے روایت ہے کہ پہلا سلام نماز سے باہر ہونے اور تحیہ دونوں کے لیے ہے جبکہ دوسرا سلام خاص طور پر دعا و تحیہ کے لئے ہے۔ بعض مشائخ کہتے ہیں کہ جب تک دو دفعہ سلام نہ کہہ دیا جائے اس وقت تک وہ نماز سے خارج نہیں ہو سکتا، مگر یہ بات اجماع سلف کے خلاف ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ سلام لوگوں کے ساتھ گفتگو ہے، کیونکہ اس میں ان سے خطاب کیا جاتا ہے، لہذا سلام کا یہ عمل نماز کے منافی ہے۔ اسی بنا پر اگر یہ عمل نماز کے وسط میں پایا جائے، تو اس

سے وہ نماز سے خارج ہو جاتا ہے۔

فصل (سیم)

(ج) نماز سے باہر ہو جانے کے بعد اس کی حرمت میں ادا کئے جانے والے واجبات۔

(۱) ایام تشریق کی تکبیرات:

اس پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱۔ تکبیرات تشریق کی تشریح؛

ب۔ تکبیرات تشریق کا وجوب؛

ج۔ تکبیرات تشریق کا وقت؛

د۔ تکبیرات تشریق کی ادائیگی کا موقع

ھ۔ شرائط وجوب؛

و۔ قضا ہو جانے والی نمازوں کے ساتھ تکبیر پڑھنے کا حکم؛

۱۔ تکبیرات تشریق کی تشریح؛

ان کی تشریح میں صحابہ کرام سے مختلف روایات ملتی ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ تکبیر تشریق یہ

ہے کہ:

”اللہ اکبر اللہ اکبر لا إله إلا الله والله أكبر والله الحمد“

یہی حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود کا بھی قول ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا کرتے تھے کہ:

اللہ اکبر اللہ اکبر اللہ اکبر واجل اللہ اکبر والله الحمد۔

یہی امام شافعیؒ کا مسلک ہے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ:

الله أكبر الله أكبر لا إله إلا الله الحمد للہ یحییٰ ویعیت وهو علی کل شیء قدیر

ہمانا موقف حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود کے قول پر منہی ہے، جس کی وجہ یہ ہے

کہ یہی روایت زیادہ مشہور و دامت میں متداول ہے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ یہ تکبیر (اللہ اکبر) تہلیل (لا إله إلا الله) اور تہمید (الحمد لله) تینوں پر مشتمل ہے، لہذا یہی تکبیر افضل ہوگی۔

فصل: (سید ویکم) تکبیرات تشریق کا وجوب

صحیح قول یہ ہے کہ یہ تکبیرات واجب ہیں اگر نئی نے ان کو سنت قرار دیا ہے، مگر ان کی تشریح واجب کے لفظ کے ساتھ کی ہے، اور لکھا ہے کہ ”تکبیر تشریق“ ”زمانہ ماضی سے چلی آنے والی ایک سنت ہے جسے ہمیشہ اہل علم آگے سے آگے نقل کرتے چلے آئے ہیں اور امت کا اس پر اجماع ہے اور واجب پر سنت کا اطلاق درست ہے، کیونکہ سنت پسندیدہ طریقے یا ”اچھی سیرۃ“ سے عبارت ہے اور ہر واجب کی بھی یہی تعریف ہوتی ہے، اس کے وجوب کی دلیل قرآن مجید کا یہ حکم ہے کہ:

وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ ۖ
نیز فرمایا:

وَإِذْنٌ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ
رِجَالًا لَا عَلَى كُلٍّ مَنَاصِرٍ ۚ يَا أَيُّهَا
مَنْ كُلِّ فِجٍّ عَمِيْقٍ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ
لَهُمْ وَيَذْكُرُوا ۖ أَفَسَاءَ لِلَّهِ فِي أَيَّامٍ
مَّعْكُومَاتٍ۔

اور لوگوں میں حج کے لیے ہمارے قہاری
طرف پیدل اور دبلے دبلے اذیتوں پر جو
دور دراز راستوں سے چلے آتے ہوں سوار
ہو کر چلے آئیں تاکہ وہ اپنے منافع کے کاموں
کے لئے حاضر ہوں اور خدا کا چند مقررہ دنوں
میں ذکر کریں۔۔۔۔

چنانچہ ایک قول کے مطابق ”ایام معدودات“ سے مراد ایام تشریق اور ”ایام معلومات“ سے
ذوالحجہ کے دس دن مراد ہیں۔ ایک دوسرے قول کے مطابق دونوں سے ہی ”ایام تشریق“ مراد ہیں؛
ایک اور قول کی رو سے ”ایام معلومات“ سے یوم النحر (۱۰ ذوالحجہ) اور اس کے بعد کے دو دن مراد
ہیں۔ اور معدودات کا مفہوم ”ایام تشریق“ سے ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے گنتی کے چند دنوں میں
مطلقاً ”اللہ تعالیٰ کے یاد کرنے کا ذکر کیا ہے، اور ایام معلومات میں جس ذکر خداوندی کا ذکر ہے،
اس سے مراد چوپایوں پر اللہ کا نام لینا، یعنی ان کو ذبح کرنا ہے، لہذا اس سے ذبح کا دن یوم النحر
دسویں ذوالحجہ اور اس کے بعد کے دو دن دگیارہویں اور بارہویں ذوالحجہ مراد ہیں۔ اور مطلق
امر واجب کے لیے ہوتا ہے؛ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے
کتاب نے فرمایا:

مَنْ عَمِلَ احْتِبَآءً إِلَى اللَّهِ الْعَمَلِ
مِنْ هَذِهِ الْآيَاتِ مَرَّكَثًا فِيهَا
اللہ تعالیٰ کو یوم النحر کے عمل سے زیادہ کسی
اور دن کا کوئی عمل پسند نہیں۔ لہذا ان

واجب ہوں گی، لیکن چونکہ یوم عرفہ سے قبل تکبیرات نہ کہنے پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو چکا ہے جبکہ یوم عرفہ اور یوم الاضحیٰ (۱۰ ذوالحجہ) کے متعلق ایسا کوئی اجماع نہیں پایا جاتا، لہذا عموم نص کی بنا پر ان ایام میں تکبیرات کہنا واجب ہوگی، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تکبیر کہنے کا مقصد مناسک حج شروع ہونے کے وقت کی تعظیم و تکریم ہے، اور چونکہ مناسک حج کا آغاز یوم عرفہ سے ہوتا ہے، اس لیے کہ اس دن زوال کے بعد وقوف عرفات کیا جاتا ہے، لہذا اسی دن سے ان کو شروع کرنا چاہیے، جبکہ امام ابو یوسفؒ وغیرہ نے جس آیت کا حوالہ دیا ہے، اس میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ ادائے مناسک سے قبل ذکر الہی کے بارے میں سکوت اختیار کیا گیا ہے، لہذا ان کا اس آیت سے تعلق قائم کرنا درست نہ ہوگا۔

رہا تکبیرات تشریق کا اختتام، تو اس بارے میں امام شافعیؒ تو اپنے اصول یعنی نوجوان صحابہ کرامؓ کی روایت کے مطابق ہی عمل کرتے ہیں، کیونکہ بقول ان کے یہ حضرات منسوخ شدہ احکام کے بجائے ثابت اور نافذ شدہ احکام شریعت سے زیادہ واقف تھے، لہذا خصوصاً اعتبار علی موقعوں پر ان کی روایات پر عمل کرنا ہی بہتر ہوگا، اس لئے کہ اونچی آواز سے تکبیر کہنا بنیادی طور پر بدعت ہے، لہذا یہ کہ شریعت سے کسی موقع پر ان کا پڑھنا ثابت ہو، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ قرآن مجید کی آیت واذکر واللہ فی ایام معدودات سے استدلال کرتے ہیں کہ اس جگہ ایام معدودات سے ”ایام تشریق“ مراد ہیں، لہذا ان ایام میں تکبیر کہنا واجب ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تکبیرات تشریق کہنے کا اصل مقصد مناسک حج کی تعظیم و تکریم ہے اور مناسک حج کا اختتام چونکہ رمی جمرات پر ہوتا ہے، لہذا ”رمی جمرات“ کے آخری وقت تک ان تکبیرات کو جاری رکھا جائے گا، مزید بڑا اس لیے بھی کہ زیادہ دن تکبیر کہنے میں احتیاط ہے، کیونکہ اس بارے میں صحابہ کرامؓ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، نیز اس لیے بھی کہ اگر کسی پر کوئی شئی واجب نہ ہو اور وہ اسے ادا کر دے، تو یہ اس سے بہتر ہے کہ اس پر کوئی شئی واجب ہو اور وہ اسے چھوڑ دے بخلاف عید کی تکبیروں کے، کہ وہاں ہم زیادہ تکبیرات کے قائل نہیں ہیں، اس لیے کہ احتیاط کا وہیں سوال پیدا ہوتا ہے، جہاں دلائل میں کوئی تعارض واقع ہو جائے، جبکہ ہم نے وہاں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے قول کو ترجیح دی ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر بحث ہوگی، لہذا وہاں راجح قول پر عمل کرنا ہی زیادہ بہتر ہے، جبکہ اس مقام پر کسی ایک قول کو ترجیح نہیں دی جاسکتی، کیونکہ یہاں ثبوت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کی روایات یکساں حقیقت رکھتی ہیں، لہذا ہم یہاں احتیاط پر عمل کریں گے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دراصل بلند آواز سے تکبیر کہنا بدعت ہے، کیونکہ آہستہ آواز سے ذکر کرنا ہی مسنون ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

أَدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً۔ (لوگو، خدا سے عاجزی کے ساتھ اور چپکے چپکے دعا مانگو۔)

نیز فرمان نبوی ہے:

خیر الدعا الخفی ۔ بہترین دعا پست آواز سے دعا مانگنا ہے

اسی طرح آہستہ آواز سے دعا مانگنا قضاع وادب کے زیادہ قریب اور ریاکاری سے بعید تر ہے
لہذا جب تک اس کے خلاف کوئی خصوصی دلیل نہ ملے، ہم اپنے اس اصول پر عمل کرنا نہیں چھوڑیں گے اور
چونکہ یہ خصوصی دلیل نویں ذوالحجہ سے دسویں ذوالحجہ کی نماز عصر تک ملتی ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ

وَيَذْكُرُوا يَوْمَئِذٍ اَيَّامَ مَحَلُّوْهُمْ ۔

کہ اس جگہ ایام معلومات سے ذوالحجہ کے ابتدائی دس دن مراد ہیں، لہذا قرآن مجید کے اسی حکم پر عمل
کرنا ضروری ہوگا، ہاں البتہ ان میں سے جن دنوں کی اجماع صحابہ سے تخصیص ہو چکی ہے وہ اس سے
مستثنیٰ ہوں گے، اور چونکہ اس بات پر اجماع قائم ہو چکا ہے کہ اس آیت میں نویں تاریخ سے پہلے کے دن
مراد نہیں ہیں جبکہ نویں اور دسویں ذوالحجہ کے متعلق ایسا کوئی اجماع نہیں ملتا، لہذا ایام کی تخصیص میں شک
پیدا ہوجانے کے باعث قرآن مجید کے ظاہر پر عمل کرنا ہی ضروری ہوگا۔ اسی طرح دسویں ذوالحجہ
ریوم النحر کی نماز عصر کے بعد کی نمازوں میں تکبیرات تشریف کہنے میں بھی کوئی خصوصی دلیل نہیں ملتی، کیونکہ
ان کے متعلق حضرات صحابہ میں اختلاف پایا جاتا ہے، اور ان ایام میں تکبیرات کہنا ایک لحاظ سے تہمید
کا سنت ہونا اور دوسرے پہلو سے ان کا بدعت ہونا ثابت ہوتا ہے، اور چونکہ ان کے متعلق شک پیدا
ہو گیا، لہذا اس شک کی بنا پر باقی نمازوں میں تکبیرات کہنے میں عام دلیل یعنی ارشاد باری تعالیٰ :

اَدْعُوْا رَبَّكُمْ ذِكْرًا وَخُفْيَةً ۔

پر عمل کرنا نہیں چھوڑا جاسکتا۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ احتیاط تکبیرات کے نہ پڑھنے میں ہے۔ ان کے
پڑھنے میں نہیں اس لیے کہ سنت چھوڑنا بدعت اختیار کرنے سے بہتر ہے۔ رہا ان کا یہ قول کہ مناسک
حج کا اختتام رمی جمرات پر ہوتا ہے، تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ حج کے اصل ارکان وقوف
عرفہ اور طواف زیارت ہیں اور یہ دونوں مناسک انہیں دو دنوں میں مکمل کر لیے جاتے ہیں۔ جب کہ
”رمی“ تو محض تابع اعمال میں سے ہے، لہذا تکبیر کہنے میں حج کے اصل ارکان کے وقت کا اعتبار ہوگا۔
تابع ارکان کے وقت کا نہیں۔۔۔ یہی محولہ آیت مبارکہ، تو مفسرین کے ہاں اس کی تفسیر میں اختلاف
پایا جاتا ہے، بعض مفسرین فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ذبیحہ بانوروں پر اللہ تعالیٰ کا نام لینا ہے، بعض
کے نزدیک اس سے ”رمی جمارت کے وقت ذکر الہی کرنا مراد ہے“ جس کی دلیل بعد کے الفاظ قرآنی:

فَمَنْ تَعَجَّلَ فِيْ يَوْمَئِذٍ

فَلَا اَتِمَّ عَلَيْهِ وَ مَنْ

تَاَخَّرَ فَلَا اَتَمَّ عَلَيْهِ لَدٰ

ا۔ کوئی جلدی کرے (اور) دوسری دن میں

دہلے، تو اس پر بھی کوئی گناہ نہیں، اور

جو بعد تک ٹھہرا رہے۔ اس پر بھی کوئی گناہ

نہیں۔

ہیں کہ تعمیل و تاخیر توری جہاں میں ہوتی ہے، نہ تکبیر کہنے میں۔

فصلہ:

تکبیرات کی ادائیگی کا موقع و محل

تکبیرات تشریف کہنے کا اصل وقت نماز کے متصل بعد اس کی حرمت کے دوران میں کوئی بات چیت یا عمل کرنے سے قبل ہے، چنانچہ اگر اس نے اس وقت قبضہ مار دیا، یا دانستہ وضو توڑ دیا۔ یا دانستہ یا بھول کر بات چیت کر لی، یا وہ مسجد سے باہر نکلا گیا یا صحرائیں صفوں سے آگے گزر گیا۔ تو وہ تکبیر نہیں پڑھ سکتا۔ اس لیے کہ تکبیر کہنا نماز کے فوراً بعد کے اعمال میں سے ہے، لہذا ان کی ادائیگی کے لیے نماز کی حرمت کا ہونا ضروری ہے، جبکہ مذکورہ بالا تمام عوارض نماز کی حرمت کو منقطع کر دیتے ہیں لہذا اب وہ تکبیر نہ کہہ سکے گا، اور اگر اس نے اپنا چہرہ تو قبلہ سے پھیر لیا ہو لیکن وہ مسجد یا صفوں کی حدود سے باہر نہ نکلا ہو، یا اس کو از خود حدث لاحق ہو گیا ہو، تو اس صورت میں وہ تکبیر کہہ سکتا ہے۔ کیونکہ ابھی اس کی نماز کی حالت برقرار ہے، اسی لیے وہ اپنی نماز کو جاری رکھ سکتا ہے اور اصول یہ ہے کہ ہر وہ شئی جو نماز کو جاری رکھنے سے روک دے تو اس کی بنا پر تکبیر کہنا ختم ہو جاتا ہے ورنہ نہیں۔ اور اگر اس کو حدث لاحق ہو جائے، تو اگر وہ چاہے، تو بنا کر وضو کر آئے اور لوٹ کر تکبیر کہہ لے اور چاہے تو بغیر طہارت کے تکبیر کہہ دے۔ کیونکہ اس کی دہائی سے بے طہارت ہونا لازم نہیں، البتہ نماز کی حالت (تحریم) کا ہونا شرط ہے شیخ الاسلام السنن فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک صحیح بات یہ ہے وضو خطا ہو جانے کے باوجود بھی وہ تکبیر کہے اور طہارت کسے لے باہر نہ جائے۔ کیونکہ تکبیر کہنے کے لیے طہارت کی ضرورت نہیں اور چونکہ اس کا مسجد سے نکلنا بلا ضرورت ہو گا اور اسے بعد میں تکبیر تشریف کہنا جائز نہ ہو گا لہذا وہ اسی وقت پورے یقین کے ساتھ تکبیر کہے: اگر امام تکبیر کہنا بھول جائے، تو مقتدیوں کو تکبیر شروع کر دینی چاہیے، امام ابو یوسفؒ کے ساتھ خود بھی ایک ایسا ہی واقعہ پیش آیا تھا۔ جامع السعفی میں امام ابو یوسفؒ کے حوالے سے بیان کیا گیا ہے وہ فرماتے ہیں:

”میں ایک دن نماز مغرب پڑھائی تو میں بھول کر کھڑا ہو گیا، اس پر میرے پیچھے سے امام ابو حنیفہؒ نے تکبیر کہی۔“

بنابر اس میں امام سجدہ سہویں فرق ہے وہ یہ کہ اگر امام سجدہ سہو کرنا بھول جائے اور سلام پھیر دے تو مقتدیوں کو سجدہ سہو نہ پڑنا چاہیے، جیسا کہ اگر امام کھڑا ہو کر مسجد سے باہر نکل جائے یا کوئی بات چیت کر لے، تو امام اور مقتدیوں دونوں سے سجدہ سہو ساقط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ سجدہ سہو نماز کے فوت شدہ حصے کا قائم مقام ہونے کی وجہ سے نماز کا ایک حصہ (جزو) ہوتا ہے، اہل تلافی کرنے والا عمل چونکہ نقصان ہی کے مقام میں ادا کیا جاتا ہے، لہذا اسے بالاجماع تحریم نماز کے دوران میں ادا کیا جاتا ہے، یا تو اس لیے کہ وہ ابھی نماز سے باہر نہیں ہوا اور یا اس بنا پر کہ وہ اس کی دوبارہ

نمازیں واپسی ہو جاتی ہے، پھر چونکہ نماز کا کوئی حصہ تحریمہ نماز کے ختم ہونے کے بعد ادا نہیں کیا جاسکتا اور امام جب اپنی جگہ سے اٹھ کھڑا ہو، تو تکبیر تحریمہ باقی نہیں رہتی، لہذا اس حالت میں مقتدی بھی اس کی ادائیگی نہیں کر سکتا جبکہ تکبیرات تشریق، تو نماز کے اجزائیں سے نہیں، کہ اس کے لیے تکبیر تحریمہ کی شرط اور امام کی اتباع لازم ہو، کیونکہ اسے تو ویسے ہی نماز سے خارج ہونے کے بعد پڑھا جاتا ہے، لہذا اس میں امام کی اتباع ضروری نہ ہوگی۔ البتہ اگر تو امام تکبیر پڑھے، تو مقتدیوں کو بھی اس کی اتباع کرنی چاہیے، کیونکہ اسے نماز کے متصل بعد ادا کیا جاتا ہے، لہذا امام کے ہر مقتدی کے لیے مستحب ہوگا، کہ وہ اس کے پڑھنے میں اس کی اتباع کرے۔ لیکن اگر امام اسے نہ پڑھا، تو مقتدیوں کو اسے پڑھنا چاہیے، کیونکہ ”تحریمہ“ منقطع ہو جانے کے باعث، اب اتباع باقی نہیں رہی، جیسے کہ تلاوت کرنے والے اور سامع کا یہی حکم ہے، یعنی کہ اگر تلاوت کرنے والا سجدہ تلاوت کرے، تو سامع کو بھی اس کے ساتھ سجدہ کرنا چاہیے، لیکن اگر وہ سجدہ نہ کرے، تو سامع کو ضرور سجدہ کرنا چاہیے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی لیے اس بارے میں مقتدی کے لیے امام کے مسلک کی پیروی ضروری نہیں۔ حتیٰ کہ اگر امام کا عمل حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت پر اور مقتدی کا حضرت علیؑ کے قول پر ہو، اور امام نے دسویں تاریخ کے بعد کی کوئی نماز پڑھائی ہو اور امام نے اپنی رائے کے مطابق تکبیر نہ پڑھی ہو، تو مقتدی اپنے خیال کے مطابق تکبیر پڑھے، کیونکہ تکبیر تحریمہ منقطع ہو جانے کے باعث اس پر امام کی اتباع ضروری نہیں رہی، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس اگر وہ محرم (حالت احرام میں) ہو اور اسے نماز میں سہو ہو جائے، تو وہ پہلے سجدہ سہو کرے، پھر تکبیر تشریق پڑھے اور بعد ازاں تلبیہ کیونکہ سجدہ سہو تحریمہ نماز کے دوران میں، ادا کیا جاتا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اسی بنا پر سجدہ سہو کے بعد سلام کہا جاتا ہے اور اگر کوئی شخص سجدہ سہو ادا کرتے ہوئے امام کی اقتدا کرے، تو اس کی اقتدا جائز ہوگی، جبکہ تکبیر تشریق اور تلبیہ دونوں کو چونکہ نماز سے فراغت کے بعد ادا کیا جاتا ہے، اسی لیے ان کو پڑھنے کے بعد سلام پھیرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اس حالت میں کوئی شخص امام کی اقتدا بھی نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اپنی رائے کا پابند ہوتا ہے وہ اس طرح کہ جس تحریمہ کی بنا پر وہ امام کا تابع ہوا تھا، وہ تحریمہ اب ختم ہو چکی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، اسی طرح اگر وہ حالت احرام میں ہو اور اس سے نماز پڑھنے کے دوران میں کوئی سہو ہو جائے، تو وہ سب سے پہلے سجدہ کرے، پھر تکبیر اور آخر میں تلبیہ کہے اس لیے کہ تکبیر تشریق، گو کہ نماز سے باہر کہی جاتی ہے، مگر بایں ہمہ وہ نماز کے خصائص میں سے ہے، لہذا اسے نماز کے متصل بعد ادا کیا جانا چاہیے جبکہ تلبیہ نماز کے ساتھ مختص نہیں ہے، بلکہ اسے دوسرے اختلاف احوال میں بھی ادا کیا جاتا ہے، مثلاً جب وہ کسی نیچی جگہ میں اترے، یا اونچی جگہ پر چڑھے، یا کسی سوار کو ملے، اور چونکہ جوشی کسی شے کے خصائص میں سے ہو، وہ گویا اسی شے کا حصہ ہوتی ہے، لہذا یہاں یہی سمجھا جائے گا کہ گویا تکبیر تشریق نماز کا حصہ ہے اور پھر چونکہ جب تک وہ نماز سے فارغ نہ ہو، اس وقت تک اختلاف احوال نہیں پایا جاتا تو اسی طرح جب تک وہ تکبیر تشریق سے فارغ نہ ہوگا، اس وقت تک گویا

یہی سمجھا جائے گا، کہ ابھی اختلاف احوال پیدا نہیں ہوا، لہذا اس سے پہلے تکلیف نہیں کہا جاسکتا اور اگر اس نے بھول کر سجدہ سہو سے قبل تکبیر شروع کر دی، تو اس سے اس کی نماز کا منقطع ہونا لازم نہ آئے گا اور اسے ضروری ہو گا کہ وہ سجدہ سہو کرے اس لیے کہ تکبیر عام کلام نہیں ہے اور اگر اس نے پہلے تکلیف کہہ دیا، تو اس کی نماز ٹوٹ جائے گی، کیونکہ تکلیف اپنی وضع میں ”عام کلام“ کے مشابہ ہے اور چونکہ عام بات حیثیت سے نماز ختم ہو جاتی ہے، لہذا اس سے بھی نماز باطل ہو جائے گی اور اس سے سجدہ سہو ساقط ہو جائے گا، کیونکہ شریعت میں اس کی اجازت فقط تحریمہ نماز کے دوران میں ہے جبکہ فی الوقت وہ منقطع ہو چکی ہے۔ اسی طرح اس سے تکبیر تشریق بھی ساقط ہو جائے گی، اس لیے کہ اس کی اجازت بھی نماز سے متصل بعد ہے، جبکہ اب یہ اتصال ختم ہو چکا ہے، اسی بنا پر مسبوق امام کے ساتھ تکبیر تشریق نہیں پڑھتا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ تکبیر تشریق تو نماز سے فراغت کے متصل بعد کہی جاتی ہے، جبکہ مسبوق تو ابھی اثنائے نماز میں ہوتا ہے۔ لہذا وہ اسے نہ ادا کرے گا۔

فصل: (سیچہارم)

شرائط وجوب

امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ تکبیر تشریق عاقلوں، بالغوں مقیم اور آزاد افراد، شہر کے رہنے والوں اور باجماعت نماز ادا کرنے والوں پر ضروری ہے، لہذا تکبیر تشریق، عورتوں، بچوں، دیوانوں، مسافروں، دیہاتوں، نوافل ادا کرنے والوں اور بغیر جماعت فرض نماز ادا کرنے والوں پر واجب نہیں جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں، کہ جو کوئی ان ایام میں فرض نماز ادا کرے، اس پر یہ صورت تکبیر تشریق واجب ہے، خواہ وہ کسی حالت اور کسی جگہ بھی ہو۔ یہی ابراہیم نخعیؒ کا بھی قول ہے، امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ ہر نماز پڑھنے والے پر تکبیر تشریق واجب ہے، خواہ وہ فرض نماز نہ ہو یا نفل نماز، اس لیے کہ نفل نماز فرض نماز کے تابع ہے، توجہ شئی فرض نماز کے لئے مشروع ہو، وہ نفل نماز کے لئے تو اس کے تابع ہونے کی بنا پر بدرجہ اولیٰ مشروع ہوگی، ہمارا استدلال حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی روایت سے ہے، کہ یہ دونوں حضرات نفل نماز کے بعد تکبیر تشریق نہیں کہا کرتے تھے، اور کسی اور صحابیؓ سے اس بارے میں ان کی مخالفت بھی مروی نہیں، تو گویا یہ اس بارے میں ایک طرح کا اجماع ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تکبیر کہنا بدعت ہے، الایہ کہ اگر کسی نفل (قرآن و سنت) سے ثابت ہو، جبکہ نفل سے فقط فرض نماز کے بعد تکبیر کہنا ثابت ہوتا ہے، نیز اس لیے بھی کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے لئے جماعت کا ہونا شرط ہے، جبکہ نوافل باجماعت نہیں پڑھے جاتے، اسی طرح و ترووں کے بعد بھی ہمارے نزدیک تکبیر نہ کہی جائے، امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اس لیے کہ وہ نفل ہیں۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس لیے کہ انہیں ان ایام میں باجماعت ادا نہیں کیا جاتا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگرچہ وہ واجب ہیں، مگر ہر حال فرض نہیں ہے اور تکبیر

کو باواز بلند پڑھنا بدعت ہے الایہ کہ کسی نقص سے یا اجماع سے اس کا پڑھنا ثابت ہو جائے جبکہ فرض نماز کے سوا کسی اور نماز میں اس کے پڑھنے کے متعلق نہ کوئی نقص ہے اور نہ اجماع؛ اسی طرح ہمارے نزدیک نماز عید کے بعد بھی تکبیر تشریق نہیں پڑھنی چاہیے، البتہ نماز جمعہ کے بعد بھی تکبیر تشریق پڑھی جائے۔ اس لئے کہ وہ نماز ظہر کی طرح فرض ہے۔ رہی بحث ہمارے ائمہ کرام کے مابین، تو اس ضمن میں صاحبین کی دلیل قرآنی آیات: **وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّحَلُّوْنَ مَا تَدَارِكُوْا اللَّهُ فِي أَيَّامٍ مَّحَلُّوْنَ مَا تَدَارِكُوْا اللَّهُ فِي أَيَّامٍ مَّحَلُّوْنَ** ہے، کہ ان آیات میں ذکر الہی کے لئے، کسی جگہ، کسی جنس، اور کسی حالت کی کوئی قید نہیں؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ تکبیر نماز کے تابع اعمال میں سے ہے، جس کا ثبوت یہ ہے کہ ہر وہ بات جو نماز کو منقطع کر دیتی ہے۔ مثلاً بات چیت وغیرہ وہ سب تکبیر تشریق کو بھی فاسد کر دیتی ہے، لہذا جو کوئی فرض نماز پڑھے۔ اسے تکبیر تشریق پڑھنی چاہیے۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حسب ذیل فرمان سے ہے کہ:

لا جمعة ولا تشریق الا فی مصوج جامع نماز جمعہ اور تکبیر تشریق بڑے شہر کے سوا کسی اور جگہ جائز نہیں ہے، اسی طرح حضرت علیؓ کا قول یہ ہے کہ:

”جمعہ، تکبیر تشریق، نماز عید الفطر اور نماز عید الاضحیٰ بڑے شہر کے سوا کسی میں جائز نہیں ہے“ اور تشریق سے مراد ”تکبیر بلند آواز“ کے ساتھ پڑھنا ہے۔ نضر بن شہیل کا، جو اپنے وقت کا ماہر لغت تھا، یہی قول ہے، لہذا اس کی تصدیق ضروری ہوگی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی لغوی طور پر تشریق کا مطلب ”اظہار“ اور مشروق کا ”ظہور“ ہے۔ چنانچہ جب سورج نکل آئے اور ظاہر ہو جائے تو کہا جاتا ہے ”شرقت الشمس“ اسی لئے سورج کے طلوع یا ظاہر ہونے کے مقام کو ”مشرق“ کہتے ہیں۔ بنا بریں تکبیر تشریق فی نفسہ اللہ تعالیٰ کی کبریائی کے اظہار سے عبارت ہے اور چونکہ ذات باری کی کبریائی کا اظہار شعار اسلام میں سے ہے، لہذا اسے ”تشریق“ کہا جاتا ہے۔ اور اسی بنا پر نماز عید پر اس لفظ کا اطلاق درست نہ ہوگا، کیونکہ یہ حکم تو حضرت علیؓ کے قول لا فطر ولا اضحیٰ (یعنی شہر کے سوا نماز عید الفطر اور عید الاضحیٰ جائز نہیں) سے معلوم ہو رہا ہے؛ اسی طرح اس کا اطلاق قربانی کے گوشت پر بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ قربانی کرنا کسی خاص جگہ سے مخصوص نہیں ہوتا۔ اس پس منظر میں تکبیر تشریق ہی اس کی مراد کے طور پر متعین ہوگئی، مزید برآں اس لئے بھی کہ چونکہ باواز بلند تکبیر تشریق پڑھنا۔ اسلام کے شعار اور دین کے نشانات میں سے ہے، لہذا اس کی اجازت فقط ایسے ہی مقام پر ہو سکتی ہے کہ جہاں اس کے زیادہ مشہور ہو جانے اور پھیل جانے کا امکان ہو، اور یہ بات بڑے شہر کے سوا کسی اور جگہ ممکن نہیں۔ اسی لئے نماز جمعہ اور نماز عیدین بھی شہر کے ساتھ مختص ہیں۔ اسی مذکورہ قیاس کا تقاضا ہے کہ تکبیر کو منفرد نمازی اور عودتیں نہ پڑھیں۔ اس لئے کثرت ہونے کا یہ مقصد افراد کے پڑھنے کے بجائے صرف باجماعت پڑھنے سے ہی پورا ہوتا ہے۔ جیسا کہ نماز جمعہ اور نماز عیدین کو بھی اکیلا شخص نہیں پڑھ سکتا۔ جبکہ عورتوں کا مال تو شہرت و اظہار کے بجائے ”اخفا اور ستر“ پر مبنی ہوتا ہے لہذا وہ بھی اسے نہیں پڑھ سکتیں۔ رہی مذکورہ بالا دونوں آیات، تو ان میں دوسری آیت کے

بارے میں ہم پہلے ہی مفسرین کے اقوال اختلافی اقوال نقل کر آئے ہیں، جبکہ پہلی آیت کو ہم خاص جگہ، خاص نماز اور خاص حالت پر محمول کرتے ہیں۔ تاکہ حسب استطاعت دونوں نصوص پر عمل ہو سکتے۔ اور جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ تکبیر تشریق نماز کے تابع ہے، تو ان کی یہ بات ہمیں تسلیم ہے، بشرطیکہ شہر اور باجماعت نماز پائی جائے، لیکن اگر یہ شرائط موجود نہ ہوں تو پھر اس کا تابع ہونا ہمیں تسلیم نہیں۔ اور اگر کوئی مسافر کسی مقیم کی اقتدا کرے۔ تو اس پر بھی امام کے تابع ہونے کی بنا پر، تکبیر پڑھنا واجب ہو جائے گا۔ جیسے کہ اس کی نماز دو رکعات سے تبدیل ہو کر چار رکعات ہو جاتی ہے، لہذا وہ تابع ہونے کی بنا پر تکبیر کہے گا۔ علیٰ هذا القیاس اگر عورتیں کسی مرد کی اقتدا کر لیں، تو ان پر بھی امام کے تابع ہونے کی وجہ سے تکبیر کہنا لازم ہوگا۔ تاہم اگر وہ اپنی علیحدہ جماعت کرائیں۔ تو ان پر تکبیر پڑھنا واجب نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر مسافر شہر میں باجماعت نماز ادا کریں، تو ان کے متعلق دو روایات ہیں، حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ ان پر تکبیر پڑھنا واجب ہوگا۔ لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ان پر تکبیر کہنا ضروری نہیں، اس لئے کہ سفر فرض کو تبدیل کرنے اور تکبیر کو ساقط کرنے کا موجب ہے۔ پھر جس طرح فرائض کی تبدیلی میں ہمارے ائمہ کے نزدیک، کوئی فرق نہیں کیا جاتا، خواہ وہ شہر میں نماز ادا کریں یا شہر سے باہر، بہر حال فرض نماز تبدیل ہو جاتی ہے، تو اسی طرح تکبیر کے ساقط ہونے میں بھی کوئی فرق نہ کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اس کے وجوب کے لئے بڑے شہر (المصر الجامع) کا رہنے والا ہونا شرط ہے۔ اور چونکہ مسافر تو اہل شہر نہیں، لہذا شہر کا ہونا ان کے حق میں کالعدم ہوگا۔

فصل: قضا ہوجانے والی نمازوں کے ساتھ تکبیر کہنے کا حکم:

ایام تشریق کی نمازوں میں سے کوئی ایک نماز چھوٹ جائے، تو وہ کئی حال سے خالی نہ ہوگی، یا تو وہ قضا شدہ نماز ایام تشریق کے علاوہ کسی اور دن سے کہ ہوگی، جسے اس نے ایام تشریق میں قضا کیا ہوگا۔ یا پھر ایام تشریق کی کوئی نماز چھوٹ گئی ہوگی۔ جسے اس نے غیر ایام تشریق میں قضا کیا ہوگا، یا ایام تشریق کی چھوٹی ہوئی نماز اس نے آئندہ سال کے ایام تشریق میں قضا کی ہوگی، یا اس نے اسی سال کی قضا شدہ نماز اسی سال کے ایام تشریق میں قضا کر دی ہوگی، اگر تو اس نے غیر ایام تشریق کی قضا شدہ نماز ایام تشریق میں قضا کی، تو اس پر نماز کے بعد تکبیر تشریق کہنا ضروری نہ ہوگا اس لئے کہ قضا کو اصلی کے مطابق ہی ادا کیا جاتا ہے۔ اور چونکہ اس کی یہ نماز بغیر تکبیر تشریق کے قضا ہوئی تھی۔ لہذا وہ اس کو قضا کرتے وقت بھی تکبیر تشریق نہ پڑھے گا۔ اور اگر ایام تشریق کی کوئی نماز اس نے غیر ایام تشریق میں قضا کی تو تب بھی نماز کے بعد اس پر تکبیر تشریق پڑھنا لازم نہ ہوگا، کیونکہ گو اس کی یہ نماز تکبیر تشریق کے ساتھ قضا ہوئی تھی اور قضا اصل کے مطابق ہی ادا کی جاتی ہے مگر چونکہ

بلند آواز سے تکبیر کہنا بدعت ہے، الا یہ کہ شریعت میں کسی "خاص موقع پر" اس کے باواز بلند پڑھنے کا حکم ہو، تو الگ بات ہے اور چونکہ شرع میں قضا نماز کے ساتھ تکبیر پڑھنا ثابت نہیں، لہذا یہاں بھی اس کو باواز بلند پڑھنا بدعت ہوگا اور اگر اس نے پچھلے سال کے ایام تشریق کی قضا شدہ نماز اس سال کے انہی ایام میں قضا کی تو تب بھی وہ تکبیر نہ پڑھے، البتہ امام ابو یوسفؒ کے ایک قول کے مطابق وہ تکبیر پڑھے، لیکن صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، کہ شریعت میں بالصرحت مذکور مقام کے علاوہ کسی اور جگہ باواز بلند تکبیر پڑھنا بدعت ہے، اور چونکہ شریعت میں فقط اسی سال کی ہی نمازوں کے بعد باواز بلند تکبیر پڑھنے کا ذکر ہے اور اگر ان اوقات میں کوئی اور نماز ادا کی جائے، تو اس کے متعلق کوئی حکم وارد نہیں ہوا، لہذا اس کا بدعت ہونا برقرار رہا، جیسے کہ اگر کوئی قربانی اپنے وقت سے قضا ہو جائے، تو اس کی تلاقی آئندہ سال قربانی کر کے نہیں کی جاسکتی، گو کہ سال کے بعد وہی وقت لوٹ آتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس "رمی جمرات" کا بھی یہی حکم ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، اور اگر انہی ایام کی قضا شدہ نماز انہی ایام میں ادا کرے، تو وہ تکبیر پڑھے، کیونکہ فوت شدہ نماز مسنون تکبیر کے ساتھ قضا ہوئی تھی، اور پھر وہ تکبیرات تشریق کے مشروع وقت میں اس کی قضا پر قادر ہو گیا ہے، لہذا وہ اس کو بھی قضا کرے۔

باب فی سنن الصلوٰۃ

نماز کی سنتوں کا بیان

نماز میں بہت سے امور مسنون ہیں ان میں سے

۱۔ بعض سنتیں تو بذات خود نماز ہیں۔ اور

ب۔ بعض نماز کے لواحق میں سے ہیں۔

اول الذکر قسم یعنی جو بذات خود نماز ہیں، ان میں سے بعض فرض نماز کے بعد ادا کی جاتی ہیں، ان کے بیان کیلئے ہم نے ایک علیحدہ فصل مختص کی ہے، جہاں ہم متعلقات سمیت ان کا ذکر کریں گے رہے وہ امور مسنونہ جو نماز کے ملحقات میں سے ہیں، ان کی آگے پھر تین اقسام ہیں ۱۔

۱۔ نماز شروع کرنے سے قبل کے امور مسنونہ ۲۔ اثنائے نماز کی سنتیں اور ۳۔ نماز سے باہر رکعت کے اعمال مسنونہ،

۱۔ نماز شروع کرنے سے قبل کے امور مسنونہ، نماز شروع کرتے وقت حسب ذیل باتیں

سنت ہیں؛
 ① نیت کا تکبیر سے متصل ہونا، کیونکہ نیت کرنا اس لئے شرط ہے کہ اس کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے لئے اخلاص عمل کو ممکن بنایا جاسکے، اور چونکہ نیت کا تکبیر سے متصل ہونا اخلاص پیدا کرنے کے لئے انتہائی سودمند ہوتا ہے، لہذا یہی طریقہ افضل ہوگا، یہ ہمارا مسلک ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا کرنا فرض ہے، جیسا کہ اوراق بالا میں یہ مسئلہ پوری تفصیل کے ساتھ بیان ہوا؛
 ② نیت کے الفاظ کو زبان سے ادا کرنا، اس مسنون عمل کا کتاب الصلوٰۃ میں صریح الفاظ کے ساتھ ذکر نہیں ملتا، البتہ کتاب الحج میں اجماع میں اجماع اس کا ذکر کیا گیا ہے، جہاں یہ تحریر ہے کہ "جب لوہام حج یا عمرہ کا ارادہ کرے۔ تو کہے

اللہم انی ارید الحج فیسئدہ
 لی وتقبلہ منی

اے اللہ میں حج کرنا چاہتا ہوں، تو مجھے
 اس کی توفیق دے اور میرا حج قبول بھی فرما۔

اسی طرح نماز شروع کرنے وقت بھی یہ کہنا مناسب ہوگا؛

اللہم انی ارید صلوٰۃ کذا
 فیسرہالی وتقبلہا منی۔

اے اللہ میں فلاں نماز ادا کرنا چاہتا ہوں،
 تو مجھے اس کی توفیق دے اور میری جانب

اس لیے کہ یہ دُعا حصولِ توفیق اور ادائیگی کے بعد قبولِ نماز کے عنوان پر مشتمل ہے، لہٰذا زبانِ کثرت کرنا مسنون ہوگا۔
 (۳) تکبیر تحریمہ کو بذاتِ مذاکرہ جیسا کہ ابراہیم نخعیؒ سے موقوف مرفوع دونوں طرح مروی ہے کہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الاذان جزمٌ والاقامة جزمٌ والتكبير اذان اقامت اور تکبیر تحریمہ میں لفظ اللہ کو جزم
 جزم سے (شروع کے لفظ کو کھینچے بغیر) کہنا چاہیے۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ لفظ اللہ کے شروع میں اگر مد پڑھا جائے، تو اس سے الف استفہام ر
 کی آواز پیدا ہو جاتی ہے، حالانکہ استفہام شک کے لیے ہوتا ہے، جبکہ اللہ تعالیٰ کی کبریائی میں شک
 کرنا کفر ہے؛ اسی طرح لفظ ”اکبر“ میں بھی کوئی ”مد“ نہیں، کیونکہ وہ افعِل کے وزن پر ہے اور اس وزن پر جو
 الفاظ آتے ہیں۔ ان میں حرف مدہ کی گنجائش نہیں ہوتی۔

(۴) رفع یدین تکبیر تحریمہ کہتے وقت ہاتھوں کو اٹھانا یعنی رفع یدین کرنا رفع یدین پر ہماری بحث حسب ذیل
 عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

۱۔ رفع یدین کی حقیقت؛ ب۔ رفع یدین کا وقت؛ ج۔ رفع یدین کا طریقہ؛
 د۔ رفع یدین کہاں تک کیا جائے۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) رفع یدین کی حقیقت اس ضمن میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوع
 اور موقوف دونوں طرح سے یہ روایت مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
 ”سات مقامات کے علاوہ اپنے ہاتھ نہ اٹھاؤ، ان میں سے ایک موقع تکبیر تحریمہ کا بھی ہے،
 اور حضرت ابو حمید الساعدیؒ سے جو دسویں، مسلمان ہونے والے صحابی تھے، روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:
 ”کیا میں تمہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے متعلق نہ بتاؤں لوگوں نے کہا ضرور بتائیے،
 فرمایا میں نے دیکھا کہ حضور نماز شروع کرتے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے۔“
 اسی پر ہمارے اسلاف کا اجماع بھی ہے۔

(ب) رفع یدین کا وقت، رفع یدین کو نیت سے متصل ادا کرنا مسنون ہے، کیونکہ فی الحقیقت رفع یدین
 تکبیر تحریمہ کی سنت ہے اور اس کے مشروع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے ذریعے پہلے افراد کو نماز شروع ہو جانے سے
 آگاہ کیا جائے اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ تکبیر تحریمہ سے متصل ادا نہ کیا جائے۔

(ج) رفع یدین کا طریقہ: رفع یدین کے طریقے کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ البتہ امام
 الطحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنی انگلیوں کو پھیلا کر اور ان کو قبلہ رخ کر کے رفع
 یدین کرے؛ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ انگلیوں کو پھیلانے سے ان کی مراد انگلیاں کھولنا ہے، مگر یہ
 قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ امام طحاویؒ کا اصل مقصد یہ ہے کہ انگلیوں کو پھیلا کر رفع
 یدین کرنا چاہیے نہ کہ ان کو باہم ملا کر ہٹا کر انگلیاں قبلہ رخ رہیں۔ جب کہ فقہ ابو جعفر البنددانیؒ فرماتے
 ہیں کہ وہ انگلیوں کو نہ تو پوری طرح کھولے اور نہ بالکل بند کرے، بلکہ انگلیاں عموماً محسوس حال میں رہتی
 ہیں انہیں اسی حال پر رہنے دے۔

⑤ رفع یدین کہاں تک کیا جائے: رہا یہ مسئلہ کہ رفع یدین کہاں تک کیا جائے، تو ظاہر روایت کی رو سے "رفع یدین" کانوں کے برابر تک کرنا چاہیے جس بن زیاد نے المجرد میں اس کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے۔ کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ "وہ اپنے ہاتھوں کو اتنا اٹھائے کہ اس کے ہاتھوں کے انگوٹھے کانوں کی لوہوں کے مساوی ہو جائیں اور ہر اس جگہ جہاں تکبیر کے ساتھ رفع یدین کیا جاتا ہے اسی طرح رفع یدین کیا جائے۔ مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ رفع یدین میں ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھایا جائے جب کہ امام مالکؒ کے نزدیک ہاتھوں کو سر کے برابر تک اٹھایا جائے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو تکبیر کہتے اور اپنے ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھاتے تھے۔"

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اپنی کتاب الامالی میں اپنی سند سے حضرت براء بن عازب سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع کرتے تو تکبیر کہتے اور اپنے ہاتھ کانوں تک اٹھاتے تھے۔"

علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ رفع یدین کا اصل مقصد ہرے شخص کو نماز شروع کرنے کی اطلاع دینا ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک اسی بنا پر ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونے وقت، رفع یدین نہیں کیا جاتا، کیونکہ ہر آدمی ان حرکات کو خود دیکھ سکتا ہے، لہذا وہاں رفع یدین کی ضرورت نہیں ہوتی اور چونکہ یہ مقصد کانوں تک ہاتھ اٹھانے سے ہی حاصل ہوتا ہے لہذا یہیں تک ہاتھ اٹھائے جائیں۔ رہی مذکورہ حدیث، تو اصول فقہ کے مطابق جب روایات میں باہمی تعارض ہو جائے تو ان کے مابین تطبیق دینا ضروری ہوتا ہے، چنانچہ ہمارے ہاں امام شافعیؒ کی نقل کردہ روایت حالت غدر پر محمول ہے، یعنی موسم سرما پر کہ جب سردی کی وجہ سے جسم پر کپڑے اور لمبی ٹوپیاں پہنی ہوئی ہوتی ہیں۔ جن کی بنا پر آپ کے لیے کانوں تک ہاتھ اٹھانا مشکل تھا جس کی دلیل حضرت دائل بن حجر کی یہ روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"میں مدینہ منورہ آیا، تو میں نے صحابہ کرام کو دیکھا کہ وہ اپنے کانوں تک رفع یدین کر رہے تھے پھر جب میں دوبارہ مدینہ منورہ آیا تو میں نے دیکھا کہ صحابہ کرام سخت سردی کی بنا پر چادریں اور لمبی ٹوپیاں پہنے ہوئے ہیں اور میں نے دیکھا کہ وہ اپنے ہاتھ کندھوں تک اٹھاتے ہیں۔"

یا پھر ہم یہ کہیں گے کہ ہماری روایت کردہ حدیث میں انگلیوں کے سرے اور امام شافعیؒ کی محولہ حدیث میں ہاتھوں کی ہتھیلیاں اور پنجے مراد ہیں تاکہ حسب استطاعت دونوں حالت پر عمل ہو سکے۔ یہ حکم مردوں کے لیے ہے۔ جب کہ عورت کا حکم ظاہر روایت میں مذکورہ نہیں۔ البتہ حسن امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ بھی مردوں ہی کی طرح اپنے ہاتھ کانوں تک اٹھائے کیونکہ اس کی ہتھیلیاں قابل ستر جسم میں شامل نہیں، مگر محمد بن مقاتل ارازیؒ ہمارے امہ کرامؒ سے

روایت کرتے ہیں۔ کہ وہ اپنے ہاتھوں کو کندھوں تک اٹھائے۔ کیونکہ اس میں اس کیلئے زیادہ پردہ ہے اور ان کے احکام پر دے پر مبنی ہوتے ہیں، جیسا کہ مرد کے لیے مسجد سے میں اعتدال اختیار کرنے کا اور رکوع میں کمر کو پھیلانے کا حکم ہے، لیکن عورت ان مقامات میں وہی کچھ کرتی ہے، جو اس کے لیے زیادہ باپردہ ہوتا ہے۔

⑤ امام کا تکبیر اپنی آواز سے اور منفرد اور مقتدی کا آہستہ آواز سے کہنا: اس لیے کہ اذکار ہیں اصل اخفاء آہستہ کہنا، ہے، مگر امام کو بالجبر کہنے کا حکم اس لیے ہے، کیونکہ مقتدیوں کو آگاہ کرنے کے لیے با آواز بلند کہنے کی ضرورت ہوتی ہے، جیسے نابینا اس وقت تک نماز یا رکن کا شروع ہونا نہیں جان سکتا، جب تک کہ اس کو تکبیر کی آواز سنائی نہ دے۔ جبکہ منفرد اور مقتدی کو اپنی آواز سے تکبیر کہنے کی ایسی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔

⑤ مقتدی کا امام کی تکبیر کے متصل بعد تکبیر کہنا، امام ابو حنیفہؒ سے متفقہ روایات کے مطابق یہی طریقہ افضل ہے، البتہ سلام پھیرنے کے متعلق ان سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کی رو سے تکبیر کی طرح وہ سلام بھی امام ہی کیساتھ پھیڑے، مگر دوسری روایت کی مطابق وہ امام کے بعد سلام پھیڑے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ امام کی تکبیر کے بعد مقتدی کا تکبیر کہنا مسنون ہے اور اگر اس نے امام کے ساتھ مل کر تکبیر کہی۔ تو اس کے متعلق ان سے دو روایات ہیں: ایک روایت کے مطابق اس کی تکبیر جائز اور دوسری روایت کے مطابق جائز نہ ہوگی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز تو ہوگا لیکن وہ گنہگار ہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے۔ اور اس کا تابع ہونا دونوں کے اکٹھے تکبیر کہنے کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا، لہذا اسے بعد میں تکبیر کہنا چاہیے۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ اقتداء باہمی شراکت سے عبارت ہے۔ اور باہمی شراکت کا اظہار دونوں کی تکبیروں میں اتصال ہی سے ہوتا ہے کیونکہ اس اتصال سے عبادت کے جملہ اجزاء میں شراکت ثابت ہوتی ہے۔ اسی لیے امام ابو حنیفہؒ نے اپنے ایک قول کے مطابق سلام پھیرنے میں فرق کیا ہے۔ وہ اس لیے کہ جب کوئی مقتدی امام کے بعد سلام پھیڑے، تو گویا نماز کے تمام اجزاء میں شراکت پائی گئی ہے۔ کیونکہ وہ امام کی سلام کی ساتھ ہی نماز سے خارج ہو گیا ہے؛ (۶) جب مؤذن (اقامت میں) "قد قامت الصلاة" کہنے، تو امام کا تکبیر تحریمہ کہہ دینا: یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک جب تک مؤذن اقامت کہنے سے فارغ نہ ہو جائے اس وقت تک اسے تکبیر تحریمہ نہیں کہنی چاہیے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مؤذن جب کہے "حی علی الفلاح" تو اگر امام ان کے ہمراہ مسجد میں ہوا تو مقتدیوں کے لیے مستحب ہے کہ وہ صف بنا کر کھڑے ہو جائیں۔ امام زہریؒ اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ جب پہلی بار "قد قامت الصلاة" کہا جائے، تو مقتدی کھڑے ہو جائیں اور جب دوسری دفعہ یہ جملہ کہا جائے، تو امام تحریمہ کہہ دے۔ کیونکہ "قد قامت الصلاة" سے قیام کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ نہ کہ حی علی الفلاح سے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ "حی علی الفلاح" میں لوگوں کو اس عبادت کی طرف بلایا جاتا ہے، جس میں انکی جلائی (فلاح) پائی جاتی ہے اور حکم دیا جاتا ہے کہ اس کی طرف جلدی سے آؤ، لہذا اس دعوت کو قبول کرنا ضروری ہوگا، اور چونکہ یہ قبول

دعوت اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا، جب تک کہ اپنے عمل یعنی نماز کی طرف قیام سے اس کا علمی مظاہرہ نہ کیا جائے۔ لہذا مناسب تو یہ ہے کہ جب مؤذن ”حقی علی الصلوٰۃ“ کہے تو وہ اسی وقت کھڑے ہو جائیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، الایہ کہ ہم اس موقع پر انہیں اس لیے قیام سے منع کرتے ہیں تاکہ مؤذن کا قول ”حق علی العلاح“ لغو نہ قرار پائے۔ کیونکہ جب کوئی شخص کسی عمل کو اختیار کر چکا ہو، تو پھر اسی عمل کی دعوت دینا لغو ہوتا ہے۔ رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ ”قد قامت الصلوٰۃ“ سے قیام کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ تو ہم جواباً کہتے ہیں کہ ”قد قامت الصلوٰۃ“ سے نماز کو قائم کرنے کا اشارہ ملتا ہے۔ نہ کہ محض اس کے لیے کھڑے ہونے کا اور نماز کو قائم کرنا چونکہ اس کو وجود میں لانا ہوتا ہے، جو تکبیر تحریمہ کہنے سے حاصل ہوتا ہے، لہذا اسے مؤذن کی قد قامت الصلوٰۃ سے متصل کہنا چاہیے، تاکہ نماز کا کچھ حصہ اس کے ساتھ متصل ہو جائے۔ اُدیوں اسکی تصدیق ہو جائے، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کرنے والے ہیں۔ پھر جب سب لوگ کھڑے ہو جائیں، تو وہ ”قد قامت الصلوٰۃ“ پر حسب اختلاف بالاکبیر کہیں۔ امام ابو یوسفؒ و امام شافعیؒ دونوں کی دلیل یہ ہے کہ مؤذن کی دعوت کو قبول کرنا، اور تکبیر تحریمہ کو پانا، دونوں چیزیں ہی باعث فضیلت ہیں، لہذا دونوں فضیلتوں کو حاصل کرنے کے لیے مؤذن کے فارغ ہونے کا انتظار کرنا زیادہ بہتر ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہمارے اس موقف کی رو سے نماز مکمل اقامت کے ساتھ ادا ہوتی ہے، جب کہ تمہارے مسلک پر ایسا نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال حضرت سوید بن غفلہ کی نقل کردہ ایک روایت سے ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ اس وقت تکبیر تحریمہ کہتے، جب مؤذن ”قد قامت الصلوٰۃ“ کے الفاظ کہتا؛ نیز حضرت بلالؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا:

یا رسول اللہ! آپ مجھ سے تکبیر تحریمہ کہنے میں سبقت لے جاتے ہیں، مگر آئین کہنے میں نہیں لے جاسکتے۔

اور اگر آں حضورؐ ان کی اقامت کے بعد تکبیر تحریمہ کہتے ہوتے۔ تو چونکہ آں حضورؐ کا تکبیر تحریمہ کہنے میں حضرت بلالؓ سے سبقت لے جانا ممکن نہ ہوتا، لہذا یہاں اس سوال کے کوئی معنی نہ ہوتے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مؤذن شریعت میں امین ہے۔ لہذا اس کی تصدیق کرنا ضروری ہو گا اھاس کی تصدیق ہمارے موقف کے مطابق ہی ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، کہ نماز کو قائم کرنا دراصل اس کو معرض وجود میں لانا ہے، لہذا ضروری ہے کہ تکبیر تحریمہ کو جو نماز کے رکن سے متصل ہوتی ہے، اس جملے ”قد قامت“ کیساتھ لایا جائے تاکہ نماز کے کھڑے ہونے کی خبر دینے والا اپنے اس قول میں سہا ثابت ہو سکے۔ اس لیے کہ غیر باقی اجزا سے مرکب ہونے والے کسی وجود کی خبر دینے والا درحقیقت اس کے کسی ایک جزو حصے کی خبر دینے والا ہوتا ہے۔ گو کہ اس اکیلے جزو پر وہ پورا مرکب لفظ نہ بولا جاسکتا ہو، جیسے کوئی شخص کہے کہ ”فلاں آدمی اس وقت نماز پڑھ رہا ہے تو وہ یہاں“ باوجود اس بات کے کہ اس خبر دینے کے وقت پوری نماز کا فقط کوئی ایک جزو پڑھ رہا تھا صادق ہوگا، کیونکہ ایک ہی وقت میں اس کے سب اجزا کا مکمل ہونا ناممکن نہیں اس مثال سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ فریق مخالف نے

”بکیر تحریر سے تاخیر سے کہنے کے جو عقلی مقاصد بیان کیے ہیں وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عمرؓ کے عمل کے مقابلے میں کوئی حیثیت نہیں رکھتے ہم کہتے ہیں کہ جس طرح مؤذن کی دعوت کو قبول کرنا فضیلت رکھتا ہے تو اسی طرح اس کی خبر کی تصدیق و تائید کرنا بھی باعث فضیلت ہے، بلکہ دعوت کو قبول کرنے کی نسبت اس کی تصدیق کرنے میں زیادہ فضیلت ہے جب کہ تمہارے موقف کی رو سے، مؤذن کی دعوت قبول کرنے (تصدیق کرنے) کی فضیلت تو بالکل ہی حاصل نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ اس طریقے میں لوگوں کی جانب سے قد قامت الصلوٰۃ کا کوئی قولی جواب نہیں پایا جاتا، لیکن ہمارے موقف کے مطابق مؤذن کی دعوت قبول کرنے کی فضیلت مکمل طور پر فوت نہیں ہوتی، کیونکہ نماز کو قائم کرنا اس کی دعوت قبول کرنے کا عملی جواب ہے۔ بسا بریں ہمارے مسلک کی رو سے دونوں فضیلتیں ہی حاصل

ہو جاتی ہیں، لہذا اسی پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا، اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ بیشتر اقامت ہو جانے کے بعد نماز کا کچھ حصہ اور مکمل اقامت کے بعد نماز کا بقیہ حصہ ادا کرنے میں کوئی قباحت نہیں، اس لیے کہ اسی طرح دونوں فضیلتوں کا حصول ممکن ہے تاہم ہمارے بعض مشائخ نے عملی طور پر امام ابو یوسفؒ کے مسلک ہی کو ترجیح دی ہے، کیونکہ اقامت میں مؤذن کی اونچی آواز کے دوران میں نیت کا استحضار مشکل ہوتا ہے۔ یہ حکم تو اس وقت کا ہے کہ جب امام مسجد میں ہو۔ اور اگر وہ مسجد سے باہر ہو، تو مقتدیوں کو اس وقت تک کھڑے نہ ہونا چاہیئے۔ جب تک کہ امام مصلیٰ پر نہ آجائے اس لیے کہ آپ نے ایک موقع پر فرمایا تھا:

لا تقوموا فی الصف حتی
ترونی خرجت
تم اس وقت تک صف میں کھڑے نہ ہوا
کہ جب تک کہ تم مجھے کھڑے نہ دیکھو۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ:

”وہ ایک مرتبہ مسجد میں داخل ہوئے تو انہوں نے دیکھا کہ لوگ ان کے انتظار میں کھڑے ہیں۔ انہوں نے فرمایا: کیا بات ہے کہ میں تمہیں بڑی حیرت کے عالم میں کھڑے ہوئے دیکھ رہا ہوں؟“

علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ قیام نماز کے لیے ہوتا ہے اور نماز امام کے بغیر ادا کرنا ممکن نہیں لہذا ان لوگوں کے لیے امام کے بغیر قیام فائدہ مند نہیں۔ پھر جب امام صفوں کے آگے آجائے۔ اور مقتدی جیسے ہی امام کو دیکھیں تو وہ اٹھ کھڑے ہوں، اس لیے کہ جیسے ہی

وہ مسجد میں داخل ہوگا۔ یوں سمجھا جائے گا کہ گویا وہ مصلے پر آکر کھڑا ہو گیا ہے اور اگر وہ صفوں کے ورے سے اُٹے تو صحیح قول یہ ہے کہ وہ جس صف سے گزرے وہ صف کھڑی ہو جائے۔ کیونکہ امام ایسی جگہ پہنچ چکا ہے کہ اگر اس صف کے لوگ وہاں سے امام کی اقتدا کریں، تو ان کی اقتداء جائز ہوگی، تو گویا وہ ان کے لیے امامت کی جگہ میں ہی پہنچ چکا ہے۔

ب۔ تکبیر تحریمہ کے بعد کی سنتیں: جو سنتیں تکبیر تحریمہ سے فراغت کے بعد ادا کی جاتی ہیں ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

⑤ تکبیر تحریمہ سے فارغ ہوتے ہی دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھ لینا۔

اس عنوان پر چار بحث چار نکات پر مشتمل ہوگی۔

(۱) ہاتھ باندھنے کی حقیقت؛

(۲) ہاتھ باندھنے کا مسنون وقت؛

(۳) ہاتھ کہاں باندھے جائیں اور

(۴) ہاتھ باندھنے کا طریقہ وغیرہ۔

(۱)۔ **ہاتھ باندھنے کی اصلیت:** دایاں ہاتھ بایاں ہاتھ پر باندھنا اکثر علماء کے نزدیک سنت ہے۔ مگر امام مالکؒ کے نزدیک ہاتھوں کو کھلا چھوڑنا ارسال مسنون چنانچہ دلیل یہ ہے کہ

ہاتھوں کو کھلا چھوڑنا جسم پر زیادہ گراں اور ہاتھوں کا باندھنا نسبتاً آرام دہ ہوتا ہے جس کی دلیل حضرت ابراہیم النخعیؒ سے مروی یہ روایت ہے کہ وہ اس اندیشے سے کہ ان کے ہاتھوں کی انگلیوں پر خون جمع ہو جاتا تھا، ہاتھ باندھنا کرتے تھے کیونکہ وہ نماز کو خوب طول دیا کرتے تھے اور ارشاد نبویؐ کے مطابق چونکہ سب سے بہتر عمل وہی ہے جو زیادہ مشقت والا ہو لہذا ارسال ہی زیادہ فضیلت کا حامل ہوگا۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ثلاث من سنن المرسلین
تعجيل الافطار وتأخير السجود
واخذ الشمال على اليمين في الصلوة۔
تین باتیں پیغمبروں کی سنت ہیں: جلدی
افطار کرنا، سحری تاخیر سے کھانا اور نماز
میں دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر باندھنا۔
اور دوسری روایت کے مطابق تمیزی بات دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے
باندھنا ہے۔

(۲) **ہاتھ باندھنے کا مسنون وقت:** ظاہر روایت کی رو سے ہاتھ باندھنے کا وقت تکبیر تحریمہ سے فراغت کے فوراً بعد ہے، مگر امام محمدؒ سے

النواذیر میں روایت ہے کہ نمازی ثنا پڑھتے وقت ہاتھ کھلے چھوڑ دے۔ پھر جب وہ اس سے فارغ ہو جائے، تو ان کو باندھ لے۔ بنا بریں ظاہر روایت کی رو سے ہاتھ باندھنا قیام

کی سنت ہے، جب کہ امام محمدؒ کے اس قول کے مطابق وہ قراءت کی سنت ہے۔ پھر تمام فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ رکوع اور سجدہ کے درمیان والے قیام (قومہ) میں ہاتھ چھوڑنا (ارسال) ہی مسنون ہے، اس لیے کہ نہ تو یہ قیام دیر تک رہتا ہے اور نہ ہی اس میں قراءت کی جاتی ہے۔ صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

انا معشر الانبیاء امرنا ان نضع ایماننا ہم جماعت انبیاء کو یہ حکم ملا ہے کہ ہم نماز میں اپنے دائیں ہاتھ بائیں ہاتھوں پر

باندھیں۔

گز اس حدیث میں آپؐ نے قیام میں کوئی فرق نہیں کیا۔ لہذا یہ حکم عام ہوگا۔ ہاں البتہ اگر کوئی قیام کسی دلیل سے اس حکم سے خاص ہو جائے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قیام نماز کے ارکان میں سے ہے اور نماز اللہ تعالیٰ کی عبادت اور اس کی تعظیم بجالانے کا نام ہے۔ اور ہاتھ چھوڑنے کی نسبت ہاتھ باندھنا اللہ تعالیٰ کی تعظیم کے زیادہ شایان ہے، جیسا کہ میر ہمارا اپنا مشاہدہ ہے، لہذا یہی طریقہ زیادہ مناسب ہوگا۔ جب کہ نماز جمعہ اور نماز عیدین کے ”قومہ“ میں بھی ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک ہاتھ باندھنا زیادہ بہتر ہے۔ کیونکہ یہاں گھڑا ہوا قدرے طویل ہوتا ہے مگر بعض مشائخ کے مطابق یہاں بھی ارسال (ہاتھ چھوڑنا) ہی زیادہ افضل ہے، اس لیے کہ وہ ہاتھوں کو باندھنے کے باوجود، ان کو اٹھانے کے لیے کھولنے پر مجبور ہوگا، لہذا ہاتھ باندھنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ البتہ قنوت پڑھنے کے متعلق الاصل میں ہے کہ ”جب کوئی شخص قنوت پڑھنے کا ارادہ کرے۔ تو تکبیر کہے اور اپنے ہاتھ کی انگلیاں پھیلا کر انہیں کانوں کے برابر تک اٹھائے۔ پھر ان کو باندھ لے۔ ابو بکر الاسکافیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مفہوم یہ ہے کہ اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر باندھ لے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ نماز کی طرح دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر باندھ لے۔ اگرچہ اسی طرح دو نون فرماتے ہیں کہ حالت قنوت میں انہیں کھلا چھوڑ دے۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے، البتہ اس سے آگے فقہاء کے مابین ہاتھ چھوڑنے کی تشریح میں اختلاف ہے؛ بعض فرماتے ہیں کہ اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر رکھ دے۔ بعض فرماتے ہیں کہ نہیں، بلکہ ارسال کے معنی یہ ہیں کہ ان کو پھیلائے نہیں، جیسے کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ نمازی قنوت پڑھتے وقت ہاتھوں کو پھیلا دے مشائخ کا یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ اچھے کہ مذکورہ بالا حدیث کا بیان کر رہے حکم عام ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ نماز کا کچھ دیر برقرار رہنے والا قیام ہے۔ لہذا اس حالت میں ہاتھ باندھنا بھی تعظیم کے زیادہ۔ قریب اور یہی طریقہ زیادہ اولیٰ ہوگا۔ نماز جنازہ میں بھی صحیح قول یہی ہے کہ نمازی ہاتھ باندھ کر گھڑا ہو جیسا کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

”ایک مرتبہ آپؐ نے نماز جنازہ پڑھائی اور اپنے دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے باندھا“

ملاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہاتھ باندھنا ہی قیام میں تعظیم کے لئے زیادہ

مناسب ہوتا ہے، لہذا ہاتھ باندھنا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔

۳۔ ہاتھ کہاں باندھے جائیں: رہا ہاتھ باندھنے کی جگہ کا مسئلہ، مومر کے لیے ناف کے نیچے اور عورت کے لیے سینے کے اوپر ہاتھ باندھنا مسنون ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں ہی سینے کے اوپر ہاتھ باندھیں۔ ان کی دلیل آیہ قرآنی:

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنحَرْ۔ ۱۰
تو اپنے رب کے لیے نماز پڑھ اور

قربانی کر۔

میں لفظ وَأَنحَرْ ہے کہ اس سے مراد ہے کہ تو نماز میں اپنے سینے (نحر) پر اپنا دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ کے اوپر باندھ لے۔ جیسا کہ اس آیت کی تفسیر میں حضرت علیؓ سے یہی قول مروی ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے محولہ بالا اس ارشاد مبارک سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

”میں بائیں انبیاء کی سنت ہیں: ان میں سے ایک ناف کے نیچے، دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ باندھنا ہے۔“

اور جہاں تک مذکورہ آیت کی تفسیر کا تعلق ہے، تو اس کی صحیح تفسیر یہ ہے کہ ”توجیہ کی نماز پڑھ اور قربانی کر اور یہی تفسیر زیادہ درست ہے، اس لیے کہ اس صورت میں عطف کے اصلی قواعد کے مطابق ایک شے کا عطف دوسری شے پر ثابت ہوتا ہے، جب کہ وہ ہاتھ باندھنا نماز کا ایک حصہ اور جز ہے، اور چونکہ کسی شے اور اس کے جز کے مابین مغایرت نہیں ہوتی، یا پھر اس صورت میں بھی ہمارا اوپر بیان کردہ احتمال ہوگا، لہذا اس اشکال یا احتمال کے ساتھ یہ آیت ہمارے خلاف حجت نہیں ہو سکتی، خاص طور پر اس لیے بھی کہ حضرت علیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے باندھنا ہی سنت ہے لہذا مذکورہ آیت کی یہ تفسیر ان سے مروی نہیں ہو سکتی۔

۴۔ ہاتھ باندھنے کا طریقہ: ہاتھ باندھنے کا طریقہ ظاہر روایت میں مذکور نہیں ہے، اسی لیے اس میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے۔ بعض فرماتے

ہیں کہ اپنے دائیں ہاتھ کی پھیلی کو بائیں ہاتھ کی پھیلی کی پشت پر باندھ لے اور بعض فرماتے ہیں کہ دائیں ہاتھ کی پھیلی کو بائیں ہاتھ کے بازو (ذراع) پر باندھ لے۔ بعض کہتے ہیں کہ اسے بائیں ہاتھ کے جوڑ پر باندھے۔ انوار میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف مروی ہے امام ابو یوسفؒ کے مطابق اپنے دائیں ہاتھ سے بائیں ہاتھ کے پچھلے کو پکڑ لے جبکہ

فرماتے ہیں کہ ہاں اس سے اس کی نماز جاتی رہے گی، اس لیے کہ اس نے اپنی نماز میں جھوٹ داخل کر دیا ہے۔ جب کہ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ قرآنی آیت ہے۔ پھر اس بارے میں کئی آیتوں کو پہلے پڑھا جائے۔ یا مذکورہ آیات کو، امام ابو یوسف سے دو روایات مروی ہیں: ایک روایت کے مطابق اسے اختیار ہے۔ چاہے وہ اسے پہلے پڑھ لے اور چاہے بعد میں اور یہی امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔ ان کے دوسرے قول کی رو سے وہ انی وجہت پہلے پڑھے اور ثانی بعد میں۔ ان دونوں ائمہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب نماز شروع فرماتے تو آپ انی وجہت۔۔۔۔۔ الی آخر پڑھا کرتے تھے۔ امام شافعیؒ اس پر ان حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی دعا:

اللَّهُمَّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا وَإِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ فَاعْفُرْ لِي مَغْفِرَةً مِّنْ عِنْدِكَ -

اور بعض دیگر روایات کی رو سے:

اللَّهُمَّ أَنْتَ الْمَلِكُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ قَوِي وَأَنَا عَبْدُكَ وَأَنَا عَلَى عَهْدِكَ وَفَعْدِكَ مَا سَطَعْتُ أَبُوءُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ وَأَبُوءُ لَكَ بِذَنْبِي فاعْفُرْ لِي ذُنُوبِي إِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ قَاهِدِي لِأَحْسَنِ الْأَخْلَاقِ إِنَّهُ لَا يَهْدِي لِأَحْسَنِهَا إِلَّا أَنْتَ قاصِّرُ عَنِّي سَيِّئَاتِهَا إِنَّهُ لَا يَصْرِفُ عَنِّي سَيِّئَاتِهَا إِلَّا أَنْتَ أَنَا بِكَ وَكَفَّ بَارَكَ وَتَعَالَيْتَ اسْتَغْفِرُكَ وَأَتُوبُ إِلَيْكَ -

کا بھی اضافہ فرماتے ہیں۔ ظاہر روایت کی دلیل قرآن مجید کی حسب ذیل آیت ہے

فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ ۚ وَمِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ رُفُوعُ الْعَرْشِ ۚ وَمِنْ خَلْفِهِ رُفُوعُ الْعَرْشِ ۚ وَمِنْ يَمِينِهِ رُفُوعُ الْعَرْشِ ۚ وَمِنْ شَمَالِهِ رُفُوعُ الْعَرْشِ ۚ وَمِنْ فَوْقِهِ رُفُوعُ الْعَرْشِ ۚ وَمِنْ تَحْتِهِ رُفُوعُ الْعَرْشِ ۚ وَمِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ رُفُوعُ الْعَرْشِ ۚ وَمِنْ خَلْفِهِ رُفُوعُ الْعَرْشِ ۚ وَمِنْ يَمِينِهِ رُفُوعُ الْعَرْشِ ۚ وَمِنْ شَمَالِهِ رُفُوعُ الْعَرْشِ ۚ وَمِنْ فَوْقِهِ رُفُوعُ الْعَرْشِ ۚ وَمِنْ تَحْتِهِ رُفُوعُ الْعَرْشِ ۚ

جس کے متعلق الحصاص رازی ضوکی تابعی کے واسطے سے حضرت عمر فاروقؓ کا یہ قول نقل فرماتے ہیں کہ اس سے مراد نمازی کا نماز شروع کرتے وقت سبحانک اللہم وجمہک پڑھنا ہے اور متعدد صحابہ کرام مثلاً حضرت عمرؓ حضرت علیؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ وغیرہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نماز شروع کرتے وقت یہی مذکورہ ثنا ذکر پڑھا کرتے تھے۔ لہذا آیت قرآنی اور حدیث مشہور پر خبر واحد کے ساتھ اضافہ کرنا جائز نہ ہوگا پھر مذکورہ بالا دعاؤں کی توجیہ یہ ہے کہ آپؐ یہ دعائیں نفل نمازوں میں پڑھا کرتے تھے۔ جن میں نسبت زیادہ گنجائش ہوتی ہے۔ جب کہ فرض نماز میں مشہور روایت کے الفاظ پر اضافہ کرنا جائز نہیں۔ یا پھر یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ ابتدائی دور کا قصہ ہوگا، جسے مذکورہ آیت سے منسوخ کر دیا گیا، یا پھر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہماری روایت کردہ احادیث قرآن مجید سے تائید ہونے کی بنا پر قوی ہیں لہذا انہی پر عمل کرنا بہتر ہوگا۔ البتہ ہمارے ائمہ متقدمین سے اس بات کی صراحت

امام محمدؑ کے نزدیک، روایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر رکھ دے۔ فقیر ابو جعفر الہند دانیؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسفؑ کا قول مجھے زیادہ پسند ہے، کیونکہ ہاتھ کو ہاتھ سے پکڑنے میں ہاتھ رکھنا بھی ہوتا ہے اور اس پر اضافہ بھی۔ یہی قول ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ کے ہاں ممتاز ہے بنا بریں نمازی اپنے دہنے ہاتھ کی پھٹی سے بائیں ہاتھ کے پینچے کو پکڑ لے اور اپنے انگوٹھے اور خضر و نصیر کے ساتھ حلقہ بنائے۔ اور درمیانی انگلی اور انگشت شہادت کو اپنے پینچے والے جوڑ پر رکھ لے، تاکہ اس کا یہ طریقہ پینچے کو پکڑنے اور رکھنے (وضع، دوڑوں کو محیط ہو جائے۔ وجہ یہ ہے کہ اس ضمن میں روایات باہم مختلف ہیں: بعض روایات میں ہے کہ وہ ہاتھ پر ہاتھ رکھے اور بعض میں ہے کہ اسے پکڑے۔ لہذا یہاں تمام دلائل کو جمع کرنا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔ تاکہ تمام نصوص پر عمل ہو جائے۔

④ ثنا بڑھنا: بعد ازاں وہ ثنائی سبحانک اللہ و بحمدک و تبارک اسمک و تعالیٰ جدک ولا الہ غیرک پڑھے۔ خواہ وہ امام ہو یا مقتدی ہو، یا منفرد نظر روایت میں یہی مذکور ہے؛ البتہ کتاب الحج میں اس پر ”جل ثناک“ کا بھی اضافہ ہے، مگر یہ اضافہ مشہور روایات میں نہیں ملتا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؑ کے مطابق وہ تکبیر سے قبل یا اس کے بعد اِنِّیْ وَجْهٌ دَجِبٌ لِلّٰہِ فَطَرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ حَنِیْفًا وَّمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ پڑھے۔ شروع میں امام ابو یوسفؑ کا بھی یہی مسلک تھا، مگر بعد میں انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع فرمایا تھا۔ چنانچہ وہ املاء میں فرماتے ہیں، کہ تسبیح (ثنا) کے ساتھ نمازی یہ بھی کہے۔

اِنِّیْ وَجْهٌ دَجِبٌ لِلّٰہِ فَطَرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ حَنِیْفًا وَّمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ۔ اِنَّا صَلَوٰتِیْ وَنُسُکِیْ وَمَحْیَاۤیِیْ وَمَمَاتِیْ بِاللّٰہِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ لَا شَرِیْکَ لَہٗ وَبِذٰلِکَ اٰمُرْتُ وَاَنَا مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ

اور وانا من المسلمین میں مسلمانوں میں سے ہوں کی جگہ اصل قرآنی الفاظ ”و انا اول المسلمین“ نہ گئے، اس لیے کہ ایسا کہنا خلاف واقعہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ وانا اول المسلمین (میں پہلا مسلمان ہوں) پڑھ دے، تو کیا اس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ بعض علماء

سلف الانعام۔ ترجمہ میں نے سب سے کمزور اپنے تئیں اس ذات کی طرف متوجہ کیا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور میں مشرکوں میں سے نہیں ہوں۔

سلف الانعام۔ ۱۶۲-۱۶۳ھ کو ہی محلہ میں حوثا ساتھ لکھا گیا ہے، اصل قرآنی آیت میں الفاظ اول المسلمین ہیں۔ جب کریماں من المسلمین ہے، حکمت خود تہی میں واضح کر دی گئی ہے، ترجمہ ٹیک میری نماز میری قربانی میرا عینا اور میرا مزا اللہ کے لیے ہے جو جانوں کا رب ہے اس کا کوئی شریک نہیں مجھے ہی حکم ملا ہے۔ اور میں مسلمانوں میں سے ہوں۔

نہیں ملتی کہ مذکورہ دعاؤں کو پڑھنے کی صورت میں انہیں تکبیر تحریمہ قبل پڑھا جائے۔ یا کسی اور وقت میں۔ البتہ ہمارے بعض متاخر مشائخ نے لکھا ہے کہ اگر اس دعا کو تکبیر تحریمہ سے قبل اختیار قلب کے لیے پڑھ لیا جائے، تو مصافقہ نہیں۔ ان کی جانب سے عوام کو یہی ہدایت کی گئی ہے۔

بعد ازاں وہ آہستہ آواز سے تعوذ، اَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ
۳۔ تعوذ پڑھنا: پڑھے، خواہ وہ امام ہو یا منفرد۔ تعوذ پر ہماری بحث حسب ذیل نکات

پر مشتمل ہوگی:

① تعوذ کی حقیقت۔

② تعوذ پڑھنے کا موقع۔

③ تعوذ پڑھنا کس کس کے لیے سنت ہے ④ تعوذ کے پڑھنے کا طریقہ وغیرہ تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ تعوذ کی حقیقت: علماء کے نزدیک تعوذ پڑھنا سنت ہے، لیکن امام مالکؒ کے ہاں اس کا پڑھنا مسنون نہیں۔ صحیح قول اکثر علماء ہی کا ہے۔ اس لیے کہ

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللّٰهِ
مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ۔
اور جب تو قرآن پڑھنے لگے، تو شیطان
مردود سے پناہ مانگ لیا کر۔

کہ اس آیت میں نماز اور غیر نماز میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، نیز مروی ہے کہ:
"ایک مرتبہ حضرت ابو الدرداءؓ نماز پڑھنے کے لیے کھڑے ہوئے، تو نبی اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا:

پہلے شیطان مردود اور انسانی و جناتی شیاطین سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگ لو؟
اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز جن جن حضرات نے نقل کی ہے۔ وہ یہ بیان کرتے
ہیں کہ آپ ثنا کے بعد اور قراءت سے قبل تعوذ پڑھا کرتے تھے۔

اکثر علماء کے نزدیک ثنا کے بعد اور قراءت سے پہلے تعوذ پڑھا
② تعوذ پڑھنے کا موقع: جائے مگر اصحاب ظواہر کے ہاں اسے قراءت کے بعد پڑھنا

چاہیے، کیونکہ مذکورہ بالا آیت فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ الی آخرہ کے ظاہری الفاظ سے یہی قیاس
ہوتا ہے۔ فرماتے ہیں۔ اس لیے کہ ظاہر حرف فاقعیب و تنوخی کے لیے ہے۔ جب کہ ہمارا
استدلال ان حضرات کی روایات سے ہے۔ جنہوں نے اس حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کو
روایت فرمایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ آپ تعوذ ثنا کے بعد اور قراءت سے قبل پڑھا
کرتے تھے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ تعوذ پڑھنے کا حکم قراءت کو شیطانی وساوس سے محفوظ
رکھنے کے لیے ہے اور اس حفاظت کی ضرورت قراءت سے قبل ہوتی ہے۔ نہ کہ اس کے بعد

جب کہ مذکورہ بالا آیت میں دراصل ”ارادے“ کا لفظ مخدوف ہے بنا بریں اس کا مفہوم یہ ہے کہ:

اذا اردت قراءة القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم
یعنی جب تو قرآن مجید پڑھنے کا ارادہ کرے، تو شیطان مردود سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگ لیا کر۔

چنانچہ مفسرین نے اس آیت کے تحت یہی توجیہ نقل فرمائی ہے، جیسے کہ جیسے قرآنی آیت:
اذا قمتم إلى الصلوة سے اذا اردتم القيام إليها۔
(جب تم اس کے لیے اٹھنے کا ارادہ کرو، مراد لیا جاتا ہے۔)

⑤ **تعوذ پڑھنا کس کس کے لیے مسنون ہے:** تعوذ پڑھنا امام اور منفرد دونوں کے لیے ہی سنت ہے، یہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کا قول ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کے مطابق مقتدی کے لیے بھی اس کا پڑھنا سنت ہے۔ السیر الکبیر میں ان ائمہ کے درمیان اس طرح اختلاف مروی ہے اس اختلاف کی بنیادیں مسئلے پر ہے کہ تعوذ ثنا کے تابع ہے، یا قراءت کے۔ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک یہ قراءت کے تابع ہے۔ کیونکہ اسے آغاز قراءت میں اس لیے پڑھنے کا حکم ہے، تاکہ شیطانی دوسوں سے قراءت کی حفاظت کی جاسکے، تو گویا تعوذ قراءت کے لیے بمنزلہ شرط کے ہے اور کسی شئی کی شرط اس کے تابع ہوتی ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ ثنا کے تابع ہے۔ کیونکہ اس کا پڑھنا ثنا کے بعد مسنون ہے اور وہ اس کی ہم جنس کلام ہے اور کسی شئی کا تابع اپنے نام (تابع) کی طرح اسی کے تابع ہوتا ہے۔ لہذا اس کا پڑھنا ثنا کے تابع ہے۔ اس اختلاف پر تین مسائل متفرع ہوتے ہیں:

(۱) پہلا مسئلہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک مقتدی پر تعوذ پڑھنا ضروری نہیں، کیونکہ مقتدی پر قراءت ضروری نہیں جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مقتدی چونکہ ثنا پڑھتا ہے، لہذا وہ تعوذ بھی پڑھے گا۔ کیونکہ تعوذ اسی کے تابع ہے۔

(۲) اسی طرح جب مسبق اگر امام کے ساتھ نماز میں شامل ہو اور ثنا پڑھے تو وہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک اس وقت تعوذ نہ پڑھے، بلکہ جب وہ اپنی فوت شدہ نماز ادا کرنے کے لیے کھڑا ہو، تو تب تعوذ پڑھے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کے مطابق وہ امام کے ساتھ ملتے ہی، جب سبحانک اللہ سے فارغ ہو جائے تو تعوذ پڑھے۔ کیونکہ تعوذ ثنا کے تابع ہے۔

(۳) تیسرا مسئلہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کے نزدیک نماز عیدین میں امام کبیرات عید کے بعد تعوذ پڑھے، یہی حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی رائے تھی۔ کیونکہ یہی قراءت کا وقت ہوتا ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے مطابق تعوذ کے

بعد تکبیرات کہے کیونکہ تعوذ ثنا کے تابع ہے۔

(۴) تعوذ کا طریقہ: مستحب یہ ہے کہ وہ استعین بالله من الشیطن الرجیم یا پھر
اعوذ بالله من الشیطن الرجیم پڑھے تاکہ اس کے الفاظ زیادہ سے زیادہ
کتاب اللہ کے مطابق ہوں۔ اور چونکہ یہ دونوں الفاظ قرآن مجید میں وارد شدہ ہیں
لہذا یہی الفاظ درست ہوں گے، تاہم اس پر "اِنَّ اللّٰهَ هُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ"
کا اضافہ کرنا درست نہیں، اس لیے کہ یہ الفاظ برائے ثنا ہیں، جب کہ تعوذ کے بعد تو قرأت
کا مقام آتا ہے۔ پھر یہ بھی مناسب نہیں کہ تعوذ کو اپنی آواز سے پڑھا جائے، اس لیے کہ
اس کا بالجہر پڑھنا آن حضورؐ سے ثابت نہیں، جیسا کہ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ
سے مروی ہے کہ چار چیزوں کو امام بھی آہستہ پڑھے، ان میں سے ایک تعوذ ہے
علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اذکار میں اصل حکم اخفا کا ہے، جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:
وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا
وَّخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ
اور اپنے پروردگار کو دل ہی دل میں
عاجزی اور خوف سے اور پست آواز
سے یاد کیا کر۔

لہذا ضرورت کے سوا اس حکم کو نہیں چھوڑا جائے گا۔

⑤ بسم اللہ الرحمن الرحیم پڑھنا: بعد ازاں آہستہ آواز کے ساتھ "بسم اللہ الرحمن
الرحیم" (بسم) پڑھے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ
اسے با آواز بلند پڑھا جائے۔ بسم اللہ پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

(۱) آیا بسم اللہ قرآن مجید کا حصہ ہے یا نہیں۔
(ب) آیا وہ سورہ فاتحہ کا حصہ ہے، یا نہیں۔

(ج) آیا وہ ہر سورہ کی ابتدا ہے یا نہیں۔ اور ہر عنوان کے تحت اس کے متعلق احکام کا بھی
ذکر ہے۔

(۱) آیا بسم اللہ الرحمن الرحیم قرآن مجید کا حصہ ہے، یا نہیں؟ ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ
تسمیہ قرآن مجید کا حصہ ہے اس لیے کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو شی معصوم
قرآن کی جلد (دفتین) کے درمیان وحی کے طور پر لکھی گئی ہو وہ قرآن مجید ہی کا حصہ
ہے اور تسمیہ پر یہ تعریف صادق آتی ہے اسی طرح المعلىٰ فرماتے ہیں کہ "میں نے
امام محمدؒ سے پوچھا کہ آیا تسمیہ قرآن مجید کا حصہ ہے یا نہیں تو انہوں نے فرمایا کہ دو جلدوں
(دفتین) کے درمیان جو کچھ بھی ہے وہ قرآن ہے۔ میں پوچھا کہ پھر آپ اس کو بالجہر (اپنی
آواز سے) کیوں نہیں پڑھتے تو انہوں نے مجھے اس کا جواب نہیں دیا۔ اسی طرح الجصاص
رازیؒ امام محمدؒ سے سے نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا "تسمیہ قرآن مجید کی ایک
آیت ہے" جو سورتوں کے مابین فاصلہ کرنے کے لیے اتاری گئی ہے تاکہ برکت کے طور

پر اسی سے ہر سورۃ کا آغاز کیا جائے۔ لیکن وہ ان میں سے ہر سورۃ کی آیت نہیں ہے۔

انہوں نے اسی مضمون کی طرف کتاب الصلوٰۃ میں بھی اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ:

”پھر وہ قراءت شروع کرے اور بسم اللہ الرحمن الرحیم آہستہ آواز سے پڑھے۔“

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ ہمارے بعض مشائخ کی مطابق اگر تسمیہ کو ”شائد“ کے بجائے قرآن مجید کی تلاوت کے قصد کے ساتھ تلاوت کر لیا جائے، تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس سے قراءت کا فرض ادا ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ قرآن مجید کی ایک آیت ہے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن مبارکؒ سے مروی ہے کہ جس نے تسمیہ کو چھوڑ دیا۔ اس نے قرآن مجید کی ۱۱۳ آیات کو چھوڑ دیا، لیکن بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ محض تسمیہ سے قراءت کا حق ادا نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس کے مکمل آیت ہونے کے بارے میں شبہ ہے جیسا کہ امام اوزاعیؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تسمیہ کو فقط ایک جگہ یعنی سورۃ النحل کے سوا کسی اور جگہ نازل نہیں فرمایا، اور سورۃ النحل میں بھی وہ مکمل آیت نہیں، بلکہ پوری آیت:

إِنَّهُ مِنْ بُسْمِ اللَّهِ وَ إِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ
الْرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۝

اور مضمون یہ ہے کہ شروع خدا کا نام

لیکر جو بڑا مہربان اور نہایت رحم والا

ہے۔

کا محض حصہ ہے بنا۔ بریں اس کے مکمل آیت ہونے کے متعلق ایک طرح کا شک پیدا ہو گیا، لہذا اس شبہ کی بنا پر اس تنہا اس کے پڑھنے سے جائز نہ ہوگی، اسی طرح اجنبی، سائلہ نفساء کے لیے قراءت کے ارادے کے ساتھ، تسمیہ کا پڑھنا حرام ہوگا، اگر غی کی روایت کے مطابق تو یہ حکم بالکل واضح ہے، اس لیے کہ ان کے ہاں آیت کا کم حصہ بھی مذکورہ افراد کے لیے پڑھنا منع ہے۔ اسی طرح امام الطحاویؒ کے قول پر بھی یہ حکم درست ہے کیونکہ ان کے ہاں یہ ایک مکمل آیت ہے۔ لہذا ان کے لیے اس کا پڑھنا احتیاطاً حرام ہوگا۔

ب۔ تسمیہ سورۃ فاتحہ کا حصہ ہے یا نہیں؟

ج۔ آیا وہ ہر سورہ کی ابتداء ہے یا نہیں؟

ہمارے ائمہ کرام محکمے نزدیک تسمیہ نہ تو سورۃ فاتحہ کا حصہ ہے۔ اور نہ ہی دوسری سورتوں کا، بلکہ آغاز ہے جب کہ امام شافعیؒ کا واحد قول یہ ہے کہ وہ سورۃ فاتحہ کا حصہ ہے، البتہ ہر سورۃ کی افتتاحی آیت ہونے کے بارے میں ان کے دو اقوال مروی ہیں۔ اگر غی فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کے اختلاف کے متعلق مجھے اپنے متقدمین ائمہ سے کوئی صراحت نہیں ملتی، لیکن انہوں

نے جو اسے آہستہ پڑھنے کا حکم دیا ہے۔ وہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ سورۃ فاتحہ کا حصہ نہیں ہے، اس لیے کہ یہ نہیں ہو سکتا کہ اُردی سورۃ کا کچھ حصہ تو اونچی آواز سے پڑھے اور کچھ حصہ آہستہ آواز کے ساتھ۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

الحمد لله رب العلمين سبع آيات الحمد لله رب العلمين کی سات آیتیں

احداهن بسم الله الرحمن الرحيم۔ ہیں جن میں سے ایک بسم الله الرحمن الرحيم ہے۔

کہ آپؐ نے تسمیہ کو سورۃ فاتحہ کی ایک آیت کے طور پر شمار فرمایا جس سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ وہ سورۃ فاتحہ کا حصہ ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مصاحف قرآنی میں تسمیہ کو سورۃ فاتحہ اور ہر سورۃ کی پیشانی پر لکھا جاتا ہے اور چونکہ ہر وہ آیت جو سورۃ فاتحہ یا کسی اور سورۃ کے ساتھ لکھی گئی ہو وہ سورۃ فاتحہ یا اس سورۃ کا حصہ ہوگی، لہذا تسمیہ بھی ان سورتوں کا حصہ ہے؛ ہمارا استدلال حسب ذیل حدیث قدسی سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

قال الله تعالى قسمت الصلاة بيني و

بين عبدی نصفین؛ فاذا قال العبد

الحمد لله رب العلمين يقول الله

حمدني عبدی واذا قال الرحمن

الرحيم قال الله تعالى مجدي

عبدني واذا قال مالك يوم الدين

قال الله تعالى اثني على عبدی واذا

قال اياك نعبد واياك نستعين

قال الله تعالى هذا بيني وبين

عبدی نصفین ولعبدی ما سأل

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میں نے نماز کو اپنے

اور اپنے بندے کے درمیان نصف نصف

تقسیم کر دیا ہے جب بندہ کہتا ہے

الحمد لله رب العلمين تو اللہ تعالیٰ فرماتے

ہیں کہ میرے بندے نے میری تعریف

کی اور جب بندہ الرحمن الرحيم کہتا

ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ میرے بندے

نے میری بزرگی بیان کی اور جب وہ کہتا

ہے اياك نعبد واياك نستعين تو ارشاد

ہوتا ہے کہ یہ میرے اور میرے بندے

کے درمیان نصف نصف ہے اور میرے

بندے کے لیے وہی کچھ ہے جو وہ مانگے

اس آیت مبارکہ سے دو طرح استدلال کیا جاتا ہے: اولاً اس طرح کہ آپؐ نے

سورۃ فاتحہ کا آغاز الحمد لله رب العلمين سے کیا۔ بسم الله الرحمن الرحيم سے نہیں اور اگر تسمیہ سورۃ

فاتحہ کا حصہ ہوتی تو آپؐ اسی سے اس سورۃ کا آغاز فرماتے نہ کہ الحمد لله سے نہ انیاً اس طرح کہ اس

حدیث نبویؐ کے مطابق سورۃ فاتحہ کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ اور اگر تسمیہ سورۃ فاتحہ کا حصہ ہوتی

تو سورۃ فاتحہ دو حصوں میں ٹھیک طرح تقسیم نہ ہو سکتی۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے لیے آیات کی تعداد بڑھ

جاتی۔ اس لیے کہ اس صورت میں پہلے نصف حصے میں ساڑھے چار آیات ہوتی ہیں۔ علاوہ ازیں

اس لیے بھی کہ کسی آیت کا کسی سورۃ سے ہونے کا اثبات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حدیث

متواتر سے ہی ہو سکتا ہے حالانکہ تواتر سے اس کا قرآن مجید میں لکھا جانا تو ثابت ہوتا ہے، لیکن

کسی خاص سورۃ کے حصہ ہونے کا نہیں۔ اسی لیے اس کے سورتوں کا حصہ ہونے اور نہ ہونے کے متعلق اہل علم کے درمیان اختلاف پیدا ہوا ہے۔ جیسا کہ کوفہ کے قراء اسے سورۃ فاتحہ کا حصہ شمار کرتے ہیں، مگر بصرہ کے قاری اسے سورۃ فاتحہ کا حصہ شمار نہیں کرتے جو اس کے غیر متواتر ہونے کی دلیل ہے پھر چونکہ اس بارے میں شک یا شبہ پیدا ہو گیا ہے، لہذا اس شک کے ہوتے ہوئے وہ قرآن مجید کا حصہ نہیں ہو سکتی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تسمیہ کے ہر سورۃ کا حصہ ہونے کا قول صرف امام شافعیؒ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اسلاف میں سے کسی بزرگ کا یہ قول نہیں ملتا کہ ان کے اس مسلک کے باطل ہونے پر تنہا ایک یہی دلیل کافی ہے، اس کی مزید دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حسب ذیل روایت ہے، کہ اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

قرآن مجید میں تیس آیات پر مشتمل ایک سورۃ ایسی ہے جو اپنے پڑھنے والے کے لیے قیامت کے دن شفاعت کرے گی۔ تا آنکہ اس کی مغفرت نہ ہو جائے۔ وہ سورۃ تبارک الذی بیدہ المثلث ہے۔

اور اس پر تمام قراء کا اتفاق ہے کہ بسم اللہ الرحمن الرحیم کے علاوہ اس کی تیس آیات ہیں اور اگر وہ اس کا حصہ ہوتی تو اس کی اکتیس آیات ہونا چاہیے تھیں، جو اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قول کے بالکل منافی ہے؛ اسی طرح قراء اور فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ سورۃ الکوثر کی تین اور سورۃ الاخلاص کی چار آیات ہیں اور اگر تسمیہ ان کا حصہ ہوتی تو سورۃ الکوثر کی چار اور سورۃ الاخلاص کی پانچ آیات ہوتیں۔ جو خلاف اجماع ہے۔ اور امام شافعیؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے، اس میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ بعض محدثین سند میں حضرت ابو ہریرہؓ کے نام کے متعلق شک کا اظہار کرتے ہیں، کیونکہ اس روایت کا مدار عبد الحمید بن جعفر عن نوح بن بلال عن سعید المقبری عن ابی ہریرہؓ پر ہے، لیکن جب کہ حضرت ابو ہریرہؓ نے اسے مرفوع نہیں کیا۔ ابوبکر الحنفیؒ فرماتے ہیں کہ میں نوح بن بلال سے ملا، تو انہوں نے مجھے ابوسعید المقبری کی وساطت سے حضرت ابو ہریرہؓ سے یہ روایت بیان فرمائی۔ لیکن انہوں نے اسے مرفوع نہیں قرار دیا۔ اور سند میں اختلاف کا پیدا ہو جانا اور اس کو موقوف اور مرفوع بیانی کرنا اس میں ضعف پیدا کرنے کا موجب ہوتا ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ وہ ایک خبر واحد ہے اور خبر واحد یقین کا فائدہ نہیں دیتی۔ جبکہ تسمیہ کا سورۃ فاتحہ کا حصہ ہونا کسی ایسی روایت ہی سے ثابت ہو سکتا ہے جو یقینی علم کی موجب ہو۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ روایت اپنے سے قوی تر ثابت شدہ اور زیادہ مشہور روایت یعنی سورۃ فاتحہ کو دو حصوں میں تقسیم کرنے والی حدیث سے معارض ہے، لہذا اس کے مقابلے میں اسے قبول نہ کیا جائے گا۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ اسے سورتوں کے شروع میں وحی کے قلم سے لکھا گیا ہے۔ تو ہمیں بھی یہ تسلیم ہے۔ لیکن اس سے یہ تو ثابت ہوتا ہے کہ وہ قرآن مجید کا حصہ ہے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ ہر سورۃ کا حصہ ہے، اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ اسے ان سے ایک جز کے بجائے، محض سورتوں کے مابین فاصلہ کرنے کے لیے لکھا گیا ہو، لہذا

اس احتمال کے ہوتے ہوئے اس کا سورتوں کا جز ہونا ثابت نہ ہوگا۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک تسمیہ کو نماز میں بالجہر نہیں پڑھا جاتا کیونکہ اس کے بالجہر پڑھنے کی کوئی نص (دھاحت) نہیں ملتی۔ اور وہ سورہ فاتحہ میں بھی شامل نہیں۔ کہ سورہ فاتحہ بالجہر پڑھنے کی ضرورت کے تحت اس کو بالجہر پڑھا جائے۔ جب کہ امام شافعیؒ کے مسلک پر وہ چونکہ سورہ فاتحہ کا حصہ ہے، لہذا اس کو جہری نمازوں میں بالجہر پڑھا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب تسمیہ سورہ فاتحہ کا جز ہونے اور نہ ہونے کے درمیان متردد ہے، تو اس کو بالجہر پڑھنا سنت اور بدعت کے درمیان متردد ہوگا، کیونکہ جب وہ سورہ فاتحہ کا حصہ نہ ہوئی، تو وہ اذکار میں شامل ہوگی، اور اذکار کو بالجہر پڑھنا بدعت ہے، اور جب کسی شی میں بدعت اور سنت ہونے کے دونوں احتمالات موجود ہوں، تو اس کے بدعت ہونے کا احتمال راجح قرار دیا جاتا ہے۔ کیونکہ بدعت سے احتراز کرنا فرض ہوتا ہے، مگر سنت اور واجب پر عمل کرنا فرض نہیں ہوتا، لہذا اسے انشاء کے ساتھ پڑھنا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔ اس کی مزید دلیل یہ ہے کہ حضرت ابو بکرؓ، عمر فاروقؓ، عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن الفضلؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت انسؓ وغیرہ سے مروی ہے، کہ یہ سب حضرات تسمیہ آہستہ آواز سے پڑھتے تھے۔ اور ان میں سے بیشتر افراد نماز میں تسمیہ کے ادبھی آواز سے پڑھنے کو بدعت قرار دیتے تھے، اور جو بات بدووں کی جانب منسوب ہو، شریعت کے بارے میں ان کی جہالت کی بنا پر، وہ ثبی باطل قرار پاتی ہے۔ اسی طرح حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ:

”میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے، یہ سب حضرات ادبھی آواز کے ساتھ تسمیہ نہیں پڑھتے تھے۔“

پھر ہمارے نزدیک اگرچہ امام تسمیہ ادبھی آواز کے ساتھ نہ پڑھے، لیکن اسے پڑھے ضرور تاکہ برکت کے طور پر اسی سے قراءت کا آغاز و افتتاح ہو، جیسے کہ وہ بالاتفاق تعوذ کو فقط پہلی رکعت میں پڑھتا ہے۔ پھر آیا امام تسمیہ کو ہر رکعت کے شروع میں پڑھے یا نہیں؟ اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایات ہیں: جس ان سے روایت کرتے ہیں کہ امام تسمیہ فقط پہلی رکعت میں پڑھے اس لیے کہ ہمارے نزدیک وہ سورہ فاتحہ کا جز نہیں۔ اس کے ساتھ تو برکت کے طور پر قراءت کا آغاز کیا جاتا ہے، اور یہ بات تعوذ کی طرح پہلی رکعت کے ساتھ مخصوص ہے جب کہ المعلیٰ امام ابو یوسفؒ کی وساطت سے امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اسے ہر رکعت کے شروع میں پڑھا جائے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اپنا مسلک بھی ہے، اس لیے کہ اگرچہ خبر واحد سے تسمیہ کا سورہ فاتحہ کا حصہ ہونا یقینی طور پر ثابت نہیں ہوتا، لیکن چونکہ خبر واحد پر بھی عمل کرنا ضروری ہوتا ہے، لہذا عملی طور پر اسے سورہ فاتحہ کا ہی حصہ تصور کیا جائے گا، تو جہاں سورہ فاتحہ کا پڑھنا لازم ہوگا، وہاں احتیاطاً اس کا پڑھنا بھی ضروری ہوگا۔ البتہ نماز میں ہر سورہ

کے آغاز میں تسمیہ کا پڑھنا امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک ثابت نہیں، لیکن امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ سورہ فاتحہ کی طرح دیگر سورتوں کے شروع میں بھی احتیاطاً اس کو پڑھ لیا جائے، مگر امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہی زیادہ صحیح ہے۔ اس لیے کہ باقی سورتوں کے متعلق یہ احتمال اجماع سلف سے باطل سمجھتا ہے کہ تسمیہ ان کا جزو ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لیکن سورہ فاتحہ کا حصہ نہ ہونے پر کوئی اجماع نہیں ہے۔ پھر چونکہ یہاں بدستور یہ احتمال موجود ہے، لہذا قراءت کرنے وقت احتیاطاً اس احتمال پر عمل کیا جائے۔ تاہم یہ احتمال اس کے بالجہ پڑھنے میں معتبر نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اذکار کو آہستہ آواز سے پڑھنا اصل اور اپنی آواز کے ساتھ پڑھنا بدعت ہے اور چونکہ یہاں اس کے ذکر یا سورہ فاتحہ کا حصہ ہونے کا احتمال ہے۔ لہذا اس کو آہستہ آواز کے ساتھ پڑھنا احتمال بدعت سے دور ہے، لہذا یہی زیادہ بہتر ہوگا امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر قراءت آہستہ کی جا رہی ہو، تو سورہ فاتحہ اور سورہ کے درمیان بھی تسمیہ پڑھا جائے، کیونکہ یہی طریقہ قرآنی مصاحف کے زیادہ مطابق ہے، اور اگر وہ بالجہ قراءت کر رہا ہو، تو دونوں کے درمیان تسمیہ نہ پڑھے، اس لیے کہ اگر وہ درمیان میں بسم اللہ پڑھے گا تو اسے آہستہ آواز کے ساتھ پڑھنے سے قراءت کے مابین سکتہ ہوگا، جو شریعت میں جائز نہیں ہے۔

⑤ **مسنون قراءت کرنا:** بعد ازاں وہ سورہ فاتحہ اور سورہ پڑھے، جیسا کہ ہم امر نماز قراءت کی مقدار وغیرہ پر مفصل بحث کر چکے ہیں۔ یہاں ہم اولاً تو قراءت کی وہ مقدار بیان کریں گے جس کی بنا پر قراءت حد کراہت سے نکل جاتی ہے اور پھر مستحب قراءت کا ذکر کیا جائے گا۔

۱۔ قراءت کی وہ مقدار جس سے وہ مکروہ نہیں رہتی یہ ہے کہ سورہ فاتحہ اور اس کے ساتھ کم از کم تین آیتوں والی کوئی چھوٹی سورہ پڑھی جائے یا پھر کسی بھی سورہ سے کم از کم تین آیات پڑھی جائیں۔ لہذا اگر اس نے تنہا سورہ فاتحہ کو پڑھ لیا اس کے ساتھ ایک یا دو آیات پڑھیں تو ایسا کرنا مکروہ ہوگا، جیسا کہ آن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
وسورة معها۔
سورہ فاتحہ اور اس کے ساتھ کوئی اور
سورہ پڑھے بغیر نماز جائز ہی نہیں
ہوتی۔

اور چھوٹی سے چھوٹی سورہ میں آیات پر مشتمل ہوتی ہے۔ پھر آپؐ نے مذکورہ حدیث میں نماز کے جائز ہونے کی نہیں، بلکہ اس کے کمال کی نفی فرمائی ہے۔ اور فرض کو ناقص ادا کرنا مکروہ ہوتا ہے لہذا ایسا کرنا بھی مکروہ ہوگا۔

۲۔ قراءت کی مستحب مقدار: اس بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے روایات مختلف ہیں۔

الاصل میں ہے کہ امام فجر کی دونوں رکعات میں مجبوری طور پر سورۃ فاتحہ کے علاوہ قرآن مجید کی جس سورۃ سے چاہیے، چالیس آیتیں پڑھے۔ الجامع الصغیر میں ہے کہ سورۃ فاتحہ کے علاوہ چالیس، پچاس اور ساٹھ آیات پڑھے۔ حسن المجرد میں امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ ساٹھ سے لے کر ایک سو آیات تک قرات کرے۔ امام صاحب کے اقوال کا یہ اختلاف درحقیقت اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی روایات کے اختلاف پر مبنی ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں سورۃ ق تلاوت فرماتے تھے اسی لیے بعض صحابیات نماز فجر میں خاص طور پر سورۃ ق کی قرات کا التزام کرتی تھیں۔ جن میں ام ہشام بنت الحارث بن النعمان بھی تھیں، حضرت مسروق العبلیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے منہ سے سورۃ ق اور سورۃ اقرب (الشقاق قرآن) سیکھی، کیونکہ آپ یہ دونوں سورتیں بکثرت نماز فجر میں پڑھا کرتے تھے۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر میں سورۃ الفجر، سورۃ المرسلات اور سورۃ عم اور دوسری روایت کے مطابق سورۃ کوثر اور اذ السماء انفطرت (الانفطار) تلاوت فرمائی؛ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فجر کی پہلی رکعت میں سورۃ الم السجدہ اور دوسری رکعت میں ہَلِیْ اِلٰی الْاِنْسَانِ (المدھم) پڑھتے تھے؛ حضرت ابو ہریرہؓ الاسلمیؓ فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں ساٹھ تا سو آیات پڑھتے تھے۔ وکیع نے بھی یہی روایت نقل کی ہے نیز مروی ہے کہ حضرت ابو بکرؓ نے نماز فجر میں سورۃ البقرہ پڑھی، اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: اے خلیفہ رسول سورج چڑھنے کے قریب ہو گیا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ اگر وہ طلوع ہو جاتا، تو ہمیں غالمین میں سے نہ پاتا، نیز مروی ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے نماز فجر میں سورۃ یوسف پڑھی۔ جب وہ اِنَّمَا اَشْكُو بَثِّي وَحُزْنِي اِلَى اللّٰهِ پر پہنچے، تو ان کی آواز بھرا گئی۔ اس پر انہوں نے رکوع کر دیا بعض فقہار نے ان سب روایات میں تطبیق دی ہے اور کہا ہے کہ مسجد میں تین طرح کی ہوتی ہیں ایک وہ جس کے نمازی عابد و زاہد ہوں اور عبادت کرنے کا خوب شوق رکھتے ہوں اور دوسری قسم وہ مساجد جہاں کے نمازی قدرے سست ہوں اور زیادہ عبادت کرنے کا شوق نہ رکھتے ہوں؛ تیسری وہ مسجد جہاں درمیانے درجے کے لوگ ہوں، لہذا امام کے لیے مناسب ہے کہ اگر اول قسم کی مسجد ہو، تو لمبی تلاوت والی روایات پر عمل کرنے اور دوسری قسم کی مسجد میں کم از کم مقدار پر عمل پیرا ہو اور تیسری قسم کی مسجد میں متوسط قسم کی روایات پر عمل کرے۔ اس طرح حسب استطاعت تمام روایات پر عمل ہو جاتا ہے۔ اور اگر مذکورہ روایات کو بھی اسی اختلاف اہل مساجد پر محمول کیا جائے تو درست ہے۔ مناسب نظر میں بھی نماز فجر جیسی یا اس سے کم قرات کی جائے، جیسا کہ الاصل میں مذکور ہے۔ اس لیے کہ حضرت ابو سعید الخدریؓ سے مروی ہے:

”ہم نے نماز ظہر میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قراءت کا اندازہ تیس آیات سے کیا ہے۔“

حضرت عبداللہ بن ابی قتادہؓ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز ظہر پڑھائی، اور اس میں سورۃ الطارق اور سورۃ الشمس تلاوت فرمائی۔

نماز عصر میں سورۃ فاتحہ سمیت بیس آیتیں، پڑھنا مستحب ہے الاصل میں ہی قول مذکور ہے، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور جابر بن سمرہ دونوں روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عصر میں سورۃ الاعلیٰ اور سورۃ الفاشیہ پڑھتے تھے۔“

نماز عشاء میں بھی روایت الاصل کے مطابق اتنی قراءت ہی مستحب ہے۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو جب حضرت معاذ بن جبلؓ کے متعلق یہ پتہ چلا کہ انہوں نے نماز عشاء میں سورۃ البقرہ پڑھی ہے تو آپ نے فرمایا:

”تو سورۃ الشمس اور سورۃ ایل (والیل اذا یغشی) کیوں نہیں پڑھنا۔“

علاوہ ازیں اس نماز کو ایک تنہائی شب تک مؤخر کر کے پڑھا جاتا ہے۔ تو اگر اس میں لمبی قراءت کی جائے، تو مقتدیوں پر نیند کے غلبہ کے باعث، نماز پڑھنا بہت گراں گذرے گا۔ اور نماز مغرب میں سورۃ فاتحہ سمیت (یعنی اس کے علاوہ) پانچ یا چھ آیات والی سورت پڑھی جائے الاصل میں یہی مذکور ہے۔ اس لیے کہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ کو خط میں لکھا:

”فجر اور ظہر میں طہال منقل، عصر اور عشاء میں اوساط مفصل اور مغرب میں قصار مفصل پڑھا کرو۔“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہمیں نماز مغرب کو جلدی ادا کرنے کا حکم ہے۔ تو اگر اس میں لمبی قراءت کی جائے تو نماز مغرب کی ادائیگی میں تاخیر ہو سکتی ہے۔ الحب مع الصغیر میں ہے کہ نماز ظہر کی ابتدائی دو رکعات میں نماز فجر کے مساوی قراءت کی جائے۔ اس معاملے میں نماز عشاء اور نماز عصر دونوں یکساں ہیں اور مغرب میں اس سے کم قراءت کی جائے۔ حسن بن زیاد الحجد میں امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ نماز ظہر کی پہلی رکعت میں سورۃ عبس یا سورۃ الکویر اور دوسری رکعت میں سورۃ البلد یا سورۃ الشمس پڑھی جائے اور نماز عصر کی پہلی رکعت میں سورۃ الضحیٰ اور سورۃ العادیات اور دوسری میں سورۃ التکاثر اور سورۃ البقرہ اور مغرب کی پہلی رکعت میں نماز عصر کی طرح قراءت کی جائے۔ عشاء کی پہلی دو رکعات میں نماز ظہر کی طرح قراءت کی جائے۔“

تو الاصل میں نماز عشاء کو نماز عصر کے اور الحجد میں نماز ظہر کے مساوی قرار دیا گیا ہے۔ انکرفی نے مقیم کے لیے نماز فجر کی پہلی رکعت میں قراءت کی مقدار سورۃ فاتحہ کے سوا تیس تا ساٹھ

آیتیں دوسری رکعت میں بیس تا بیس آیات بیان کی ہیں : نماز ظہر کی دونوں رکعات میں مجموعی طور پر اتنی آیات پڑھی جائیں جتنی آیات کہ نماز فجر کی پہلی رکعت میں پڑھی جاتی ہیں۔ نماز عصر اور نماز عشاء کی ہر رکعت میں سورہ فاتحہ کے سوا تقریباً بیس آیات تلاوت کی جائیں اور نماز مغرب کی ابتدائی دو رکعات میں سورہ فاتحہ کے ساتھ قصار مفصل کی کوئی سورت پڑھی جائے اگر فی نے لکھا ہے کہ میرے نزدیک یہ روایت جھے المعلى نے امام ابو یوسفؒ کی وساطت سے امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے سب سے زیادہ پسندیدہ ہے۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ قراءت کی مقداروں کا یہ اختلاف لوگوں کے حالات کے اختلاف پر محمول ہو مثلاً فجر چونکہ لوگوں کی نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے، لہذا نماز کو لمبا کر دیا جائے تاکہ ان کی جماعت فوت نہ ہو جاوے اسی طرح گرمی کے موسم میں نماز ظہر میں لمبی قراءت کی جائے کیونکہ لوگ دوپہر کا قیلو لہ کر رہے ہوتے ہیں اور نماز عصر کا وقت لوگوں کے گھروں کو آنے کا وقت ہوتا ہے، لہذا اس نماز میں فجر و ظہر کی نسبت کم قراءت کی جائے۔ اسی طرح نماز عشاء اس وقت پڑھی جاتی ہے جب لوگ سوئے کا ارادہ کیے ہوئے ہوتے ہیں، لہذا یہ وقت بھی نماز عصر کی طرح ہوتا ہے، اور نماز مغرب کا وقت چونکہ کھانے پینے کا وقت ہوتا ہے، لہذا اس میں بھی قراءت کو مختصر کیا جائے، کیونکہ بھوک کے وقت لوگ خصوصاً روزہ دار زیادہ انتظار نہیں کر سکتے۔ اس لیے یہ مقدار کوئی سختی اور آخری مقدار نہیں ہے وقت اور حالات غیر امام اور مقتدیوں کی تبدیلی سے اس میں تبدیلی ہو جاتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ امام کے لیے مناسب ہے کہ وہ نماز میں اتنی قراءت کرے جو لوگوں کے لیے زمی اور تخفیف کا باعث بنے، گرائی کا باعث نہ بنے۔ ائبتہ اس سے نماز مکمل ہو جاتی ہو، جیسا کہ حضرت عثمان بن ابی العاص فرماتے ہیں کہ مجھے اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو آخری وصیت فرمائی وہ یہ تھی کہ ”میں لوگوں کو ہلکی نماز پڑھایا کروں گا، نیز مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

سن ام قومًا فلیصل بہم
صلوۃ اضعفہم فان فیہم
الصغیر والکبیر۔
جو کوئی لوگوں کو نماز پڑھائے اسے چاہیے
کہ وہ لوگوں کو ہلکی نماز پڑھائے۔ کیونکہ ان
میں بچے اور بوڑھے دونوں طرح کے افراد
ہوتے ہیں۔

نیز مروی ہے کہ بعض لوگوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حضرت معاذؓ کی شکایت کی، کہ وہ قراءت لمبی کرتے ہیں۔ تو آپؐ نے ان کو بلایا، اور فرمایا:

ان تان انت یا معاذ (قالہا ثلاثاً)
ابن انت والسماء والطارق والشمس
وہلک۔
اے معاذؓ کیا تو لوگوں کو نفلتے میں ڈالتا
چاہتا ہے تو سورۃ الطارق اور الشمس
کیوں نہیں پڑھتا۔

راوی کہتے ہیں کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نصیحت کرتے ہوئے بچنے غصے میں

اس دن دیکھا کبھی نہیں دیکھا نیز حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ:
 "میں نے کسی شخص کے مجھے اتنی مکمل اور ہلکی نماز نہیں پڑھی جتنی ہلکی اور مکمل نماز نبی
 اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پڑھاتے تھے۔"

اسی طرح مروی ہے کہ ایک روز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر میں معوذتین پڑھیں جب
 آپؐ فارغ ہوئے تو آپؐ سے پوچھا گیا کہ آپؐ نے اتنی مختصر نماز کیوں پڑھائی ہے۔ اس پر آپؐ
 نے فرمایا:

"میں نے اپنے پیچھے ایک بچے کے رونے کی آواز سنی تو مجھے اس کی ماں کا خیال آ گیا
 کہ مبادا وہ کسی آزمائش میں پڑ جائے۔"

جو اس بات کی دلالت ہے کہ امام کو اپنے مقتدیوں کا خیال رکھنا چاہیے؛ علاوہ ازیں
 اس لیے بھی کہ مقتدیوں کے حال کی رعایت رکھنا نمازیوں کی زیادہ حاضری کا موجب ہوتا ہے
 لہذا ایسا کرنا مستحب ہوگا۔

یہ تو مقیم کے لیے حکم تھا۔ رہا مسافر تو اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنی اور مقتدیوں کی
 رعایت کرتے ہوئے ہلکی قراءت کرے۔ مثلاً اس طرح کہ سورہ فاتحہ اور قصار مفصل میں سے
 اور کوئی پڑھے جیسا کہ حضرت عقبہ بن عامر الجنبیؓ سے مروی ہے کہ:

"اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں ایک مرتبہ سفر میں نماز فجر پڑھائی، تو اس
 میں آپؐ نے سورہ فاتحہ اور معوذتین تلاوت کیں۔"

نیز اس لیے بھی کہ سفر مشقت کا مقام ہوتا ہے؛ اور اگر وہ دوران سفر میں اتنی لمبی لمبی
 پڑھنے لگ جائیں، جتنی لمبی سوئیں۔ لوگ حالت قیام میں پڑھتے ہیں۔ تو ان کو سخت مشکل
 پیش آئے گی اور اس سے ان کا سفر بھی متاثر ہوگا جو مناسب نہیں۔ پھر جب سفر کی بنا پر نماز کو
 قصر کرنے کا حکم دیا گیا ہے، تو قراءت کی تخفیف میں تو ہر جہاد الی یہ سفر مؤثر ہوگا۔ پھر مستحب
 ہے کہ امام نماز فجر کی پہلی رکعت کو بلا جراح دوسری رکعت سے لمبا کرے لیکن دوسری نمازوں
 میں امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دونوں رکعات میں یکساں قراءت کرنی چاہیے
 جب کہ امام محمدؒ کے مطابق اسے باقی نمازوں میں بھی پہلی رکعت کو دوسری رکعت پر فضیلت
 دینی چاہیے؛ ان کی دلیل حضرت ابو قتادہؓ کی روایت کہ وہ یہ حدیث مبارکہ ہے کہ:
 "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمام نمازوں کی پہلی رکعت کو دوسری رکعت کے ثقل
 میں لمبا کیا کرتے تھے۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ پہلی رکعت کو طول دینا نماز فجر کی طرح زیادہ حاضری کا موجب
 ہوتا ہے، لہذا اسے طویل کرنا چاہیے۔ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال اس روایت
 سے ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ کی پہلی رکعت میں سورۃ الجمعہ اور دوسری رکعت

میں سورۃ المنافقون پڑھا کرتے تھے۔

اور یہ دونوں سورتیں حجم میں ایک دوسری کے مساوی ہیں۔ اور کبھی آپ پہلی رکعت میں سورۃ الاعلیٰ اور دوسری میں سورۃ الفاتحہ پڑھتے تھے۔ یہ دونوں بھی ایک جیسی سورتیں ہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دونوں رکعات میں قراءت کرنے کا یکساں حکم ہے، لہذا، کسی خصوصی سبب کے سوا انہیں سے ایک رکعت کو دوسری رکعت پر فوقیت نہیں دی جاسکتی۔ پھر چونکہ نماز فجر میں لوگوں کی زیادہ حاضری کی ضرورت کا داعیہ (سبب) موجود ہے۔ کیونکہ یہ نیند اور غفلت کا وقت ہوتا ہے، لہذا اس نماز کی پہلی رکعت کو دوسری پر فوقیت دینا لوگوں کے حال پر شفقت کا موجب ہوگا، لیکن باقی نمازوں میں ایسا کوئی داعیہ نہیں ہے، کیونکہ یہ جاگنے کے اوقات ہیں، جب کہ جماعت سے پیچھے رہ جانا بہت بڑی کوتاہی ہے اور ایسی کوتاہی کرنے والا کسی رعایت کا مستحق نہیں ہوتا۔ رہی مذکورہ حدیث تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلی رکعت نماز کے آغاز میں ثنا کی وجہ سے لمبی ہو جایا کرتی تھی، نہ کہ قراءت کی بنا پر، نیز مستحب ہے کہ ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ اور کوئی مکمل سورۃ پڑھی جائے، جیسا کہ حدیث میں مذکور ہے اور اگر اس نے ایک ہی سورۃ کو دو رکعات میں پڑھا تو بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ ہوگا، اس لیے کہ یہ حدیث میں وارد شدہ طریقے کی خلاف ورزی ہے، لیکن اکثر مشائخ اسے مکروہ قرار نہیں دیتے، جیسا کہ عیسیٰ بن ابان ہمارے امام کرام سے روایت کرتے ہیں کہ وہ مکروہ نہیں۔ انہوں نے اس بارے میں اپنی سند کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود سے روایت بھی نقل کی ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ نماز فجر میں سورۃ بنی اسرائیل قل ادعوا للہ ادا دعوا الرحمن تک پڑھی اور دوسری رکعت میں اسے مکمل فرمایا اور اگر وہ ایک ہی رکعت میں دو سورتیں پڑھ دے تو مکروہ نہ ہوگا، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ وتروں میں سات سورتیں تلاوت فرمائیں لیکن افضل یہ ہے کہ ایک رکعت میں دو سورتیں کو جمع نہ کیا جائے اور اگر اس نے کسی سورۃ کے درمیان یا اس کے آخری حصہ سے تلاوت کی تو کوئی مضائقہ نہیں۔ فقیہ ابو جعفر النعمانی سے یہی روایت ہے لیکن مستحب وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔

⑤ آمین کہنا: پھر جب وہ سورۃ فاتحہ پڑھ لے۔ تو خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد، وہ آمین کہے۔ اکثر علما کا یہی قول ہے۔ بعض علما فرماتے ہیں کہ آمین بالکل نہ کہی جائے۔ امام مالک فرماتے ہیں کہ آمین مقتدی کہے امام اور منفرد نہ کہیں۔ صحیح قول اکثر علما ہی کا ہے، اس لیے کہ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اذا امن الامام فامنوا فان
الملائكة تؤمن فمن وافق
تأمين الملائكة ففرلہ ما
جب امام آمین کہے۔ تو تم بھی آمین کہو
اس لیے کہ اس وقت فرشتے بھی آمین
کہتے ہیں تو جس کسی کی آمین فرشتوں کی

تقدم من ذنبہ وما تأخر آئین کے موافق ہو جائے اس کے تمام اگے

پچھلے گناہ معاف ہو جاتے ہیں۔
 کہ اس میں فرق کیے بغیر ہم سب کو آئین کہنے کی ترغیب دلائی گئی ہے، پھر ہمارے نزدیک آہستہ آئین کہنا سنت ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جہری نمازوں میں بالجہر آئین کہی جائے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کی۔ اس سے ان کا استدلال اس طرح ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقتدیوں کے آئین کہنے کو امام کی آئین کے ساتھ مشروط کر دیا ہے تو اگر امام کی آئین اونچی آواز سے نہ ہوگی تو اس کا علم کیسے ہوگا، لہذا اس کے ساتھ متعلق ہونے کے کچھ معنی نہ ہوں گے، نیز حضرت وائل بن حجر روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ اونچی آواز سے آئین کہی اور اسکے الف (مدہ) کو کھینچا، ہمارا استدلال حضرت وائل بن حجر ہی کی اس روایت سے ہے جس میں وہ بیان فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پست آواز سے آئین کہی۔ یہی حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود کا بھی قول ہے۔ نیز مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اذا قال الامام ولا الضالکین فقولوا جب امام ولا الضالکین کہے، تو تم بھی
 آمین فات الامام بقولہا۔ آئین کہو، کیونکہ امام بھی اس وقت آئین
 کہتا ہے۔

اور اگر امام اونچی آواز سے آئین کہتا تو آپؐ کو "فان الامام بقولہا" کہنے کی کیا ضرورت تھی؟

علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ آئین ایک دعا ہے کیونکہ اس کے معنی ہیں:
 "اے اللہ قبول فرما" یا اے ہی ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:
 قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا۔ (خدا نے) فرمایا کہ تمہاری (دونوں)
 کی دعا قبول کر لی گئی۔

حالانکہ حضرت موسیٰؑ دعا مانگ رہے تھے اور حضرت ہارونؑ اس پر آئین کہتے جاتے تھے اور سنت یہ ہے کہ دعا آہستہ مانگی جائے یہی حضرت وائل بن حجر کی حدیث، تو اس پر مشہور محدث النخعیؒ نے اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ "یہ عجیب بات ہے کہ وائل تو اس وقت موجود ہوں اور عبداللہ بن مسعود غائب ہوں" علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ آپؐ نے لوگوں کو تعلیم دینے کے لیے کبھی اسے اونچی آواز سے کہہ دیا ہو۔ جب کہ دوسری حدیث میں امام شافعیؒ کے لیے کوئی حجت نہیں، اس لیے کہ آئین کا مقام مقدر ہے یعنی سورہ فاتحہ سے فارغ ہونے کے بعد لہذا امام کی آئین کے ساتھ اس کی آئین کو متعلق کرنا درست ہوگا۔

رکوع کے امور مسنونہ:

⑫ تکبیر کہنا:

جب وہ قراءت سے فارغ ہو جائے، تو وہ رکوع کے لیے نیچے جھک جائے اور جھکتے وقت تکبیر کہے، مگر رفع یدین نہ کرے۔ تکبیر کہنا اس لیے کہ اکثر علماء کے نزدیک ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہوتے وقت تکبیر کہنا سنت ہے۔ جب کہ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ رکوع میں جھکتے وقت تکبیر نہ کہے۔ البتہ اس سے سرائیحاتے وقت تکبیر کہے اس بارے میں اکثر علماء کا قول ہی صحیح ہے۔ اس لیے کہ حضرت علیؓ، حضرت عبداللہؓ اور ابو موسیٰ الاشعریؓ وغیرہ روایت کرتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نمازیں اٹھتے اور نیچے کو جھکتے وقت تکبیر کرتے تھے۔“

دوسری روایت میں ہے کہ آپ نیچے جھکتے ہوئے تکبیر کہا کرتے تھے۔ روایت میں واؤ حالیہ ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہر رکن میں ذکر کہنا سنت ہے۔ تاکہ جس طرح ان ارکان کے ذریعے فعلی اور عملی طور پر تنظیم بجالائی جاتی ہے اسی طرح اس رکن کے ذریعے فوری طور پر اللہ تعالیٰ کی تعظیم و تکریم ادا ہو، تاکہ تعظیم کے مفہوم میں اضافہ ہو پھر چونکہ ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہونا بدات خود ایک رکن ہے۔ اس لیے کہ یہ منتقل ہونا ہی دوسرے رکن کے حصول کا ذریعہ ہے، لہذا اس موقع پر ذکر کہنا مسنون ہوگا۔ رہا اس موقع پر رفع یدین نہ کرنے کا حکم، تو وہ اس لیے کہ رفع یدین ہمارے نزدیک فرض نمازیں سوا تکبیر تحریمہ کے کسی اور موقع پر مسنون نہیں ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ رکوع میں جھکتے اور اس سے سرائیحاتے وقت رفع یدین بھی کیا جائے۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ ہر تکبیر کے وقت رفع یدین کیا جائے، البتہ دعاٹے ثنوت اور تکبیرات عیدین کے وقت رفع یدین کرنے پر تمام فقہاء کا اجماع ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل وہ روایت ہے جسے حضرت علیؓ، عبداللہ بن عمرؓ، وائل بن حجرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ جیسے صحابہ کرام کی ایک جماعت نے روایت کیا ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں جاتے اور اس سے سرائیحاتے ہوئے رفع یدین کیا کرتے تھے۔“

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جسے امام ابو حنیفہؒ نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ تک اپنی ذاتی سند کے ساتھ روایت کیا ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فقط تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین کیا کرتے تھے، پھر اس کے بعد اس کا اعادہ نہیں فرماتے تھے۔“

اسی طرح حضرت علقمہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پیچھے نماز پڑھی، تو انہوں نے رکوع میں جھکتے اور اس سے اٹھتے ہوئے رفع یدین نہیں کیا

توجہ میں نے ان سے پوچھا کہ آپ نے رفع یدین کیوں نہیں کیا۔ تو انہوں نے کہا کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے اور میں نے دیکھا ہے کہ وہ سوائے پہلی تکبیر کے کسی تکبیر پر رفع یدین نہیں کرتے تھے؛ نیز حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ:

”میں نے صحابہ کرامؓ میں سے عشرہ مبشرہؓ کو دیکھا ہے کہ وہ سوائے تکبیر تحریمہ کے کسی اور تکبیر پر رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ اور عمل میں ان صحابہ کرامؓ کی مخالفت کرنا بہت برا عمل ہے۔ اور مشہور روایات میں مذکور ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

| | |
|-----------------------------------|---|
| لا ترفع الا یدنی الا فی سبع مواطن | سات مقامات کے علاوہ ہاتھ نہ اٹھائے |
| عند افتتاح الصلوة و فی العیدین | جائیں:۔ نماز شروع کرتے وقت عیدین |
| والقنوت فی الوتر وعند استلام | قنوت وتر، حجر استلام کو استلام کرتے وقت |
| الجمر و علی الصفا والمروة و بعداً | ادرفاد مروہ میدان عرفات میں اور |
| والجمع عند المقامین عند الجمرتین۔ | جمہرین کے قریب قیام کے |

وقت۔

ایک روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ صحابہ کرامؓ کو رکوع میں تھمتے اور اس سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کرتے ہوئے دیکھا، تو فرمایا:

| | |
|-----------------------------|--|
| ما لی اداکم رافعی یدیکم | تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ میں تمہیں دیکھ رہا ہوں کہ |
| کانہا اذ ناب خیل شمس اسکنوا | تم سرکش گھوڑوں کی دموں کی طرح |
| فی الصلوة و فی روائیہ | اپنے ہاتھ اٹھاتے ہو نماز میں سکون |
| قاروا فی الصلوة۔ | اختیار کرو۔ دوسری روایت میں |

ہے کہ نماز میں وقار اختیار کرو۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان تکبیروں کو ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہوتے وقت کہا جاتا ہے لہذا اس وقت رفع یدین کرنا سنت نہیں ہو سکتا، جیسے مثلاً سجدہ میں جاتے وقت تکبیر کا خلاف سنت ہے، کیونکہ رفع یدین کا مقصد یہ ہے کہ ہرے شخص کو رکن کی تبدیلی سے آگاہ کیا جاسکے اور چونکہ ہرے شخص کو آگاہ کی ضرورت اسی وقت پیش آتی ہے کہ جب تکبیریں سیدھے کھڑے ہونے کی حالت میں کہی جاتی ہیں، جیسے مثلاً عیدین اور قنوت کی تکبیریں لہذا جو تکبیرات ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہوتے ہوئے کہی جاتی ہیں ان میں اس کی ضرورت نہ ہوگی، اس لیے کہ ہر شخص ان حرکات کو اپنی آنکھوں سے دیکھ سکتا ہے، اس لیے اس کی ضرورت نہ ہوگی امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے وہ منسوخ ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ابتداءً رفع یدین کیا کرتے تھے مگر بعد ازاں

آپ نے اسے چھوڑ دیا۔ جس کا ثبوت حضرت عبداللہ بن مسعود کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رفع یدین کیا، تو ہم نے بھی کیا۔ آپ نے چھوڑا تو ہم نے

بھی چھوڑ دیا۔“

حسب کی مزید دلیل یہ ہے کہ رفع یدین کے حکم کا مدار حضرت علیؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی روایات پر ہے جب کہ حضرت حاصم بن کلیبؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ کے پیچھے دو برس تک نماز پڑھی، تو میں نے دیکھا کہ وہ تکبیر تحریمہ کے سوا کسی اور موقع پر رفع یدین نہیں کرتے تھے اور عجاہہ تابعی بیان فرماتے ہیں کہ میں نے دو سال تک حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی اقتدا میں نماز پڑھی۔ تو میں نے دیکھا کہ وہ تکبیر تحریمہ کے سوا کسی موقع پر بھی رفع یدین نہیں کرتے تھے۔ تو ان کا عمل اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ ان کے حوالے سے جو روایت نقل کی جاتی ہے، وہ منسوخ ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ روایات میں تعارض کی بنا پر رفع یدین چھوڑنا ہی زیادہ بہتر ہے۔ وہ اس لیے کہ اگر وہ ثابت بھی ہو جائے، تو اس کا درجہ ”سنت“ سے زیادہ نہیں ہو سکتا، لیکن اگر وہ ثابت نہ ہو۔ تو وہ بدعت ہو گا اور بدعت کو چھوڑ دینا سنت پر عمل کرنے سے زیادہ بہتر ہے؛ نیز اس لیے بھی کہ ثابت ہونے کے باوجود رفع یدین نہ کرنا نماز کے فائدہ ہونے کا باعث نہیں، مگر اس کے ثابت نہ ہونے پر رفع یدین کرنا نماز کے فائدہ ہونے کا سبب ہو سکتا ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں رفع یدین ایک ایسا عمل ہو گا جو نماز میں شامل نہیں اور جسے عمل کثیر کی تعریف کے مطابق دونوں ہاتھوں سے ادا کیا جاتا ہے۔

﴿۳۷﴾ رکوع کی مسنون مقدار کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں؛ رکوع کی دیگر سنتوں میں سے ایک یہ ہے کہ نمازی کمر کو پھیلا دے، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع کی حالت میں اپنی کمر کو اتنا پھیلا دیتے تھے

کہ اگر اس حالت میں اس پر پانی کا بھدرا ہو یا پالہ رکھ دیا جاتا تو وہ وہیں

ٹھہر اٹتا۔“

رکوع میں سر کو نیچے جھکانے کے بجائے اسے کمر کے برابر رکھنا مسنون ہے، جیسا کہ مردی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حالت رکوع میں اپنے سر کو کمر سے زیادہ اونچا کرتے تھے اور نہ ہی اس سے نیچے جھکاتے تھے۔ یعنی آپ اپنے سر کو کمر کے مساوی رکھتے تھے؛ ایک اور روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غازی کو گدھے کی طرح اپنی کمر جھکانے اور سر اٹھانے سے منع فرمایا، کیونکہ جب گدھا پیشاب سوگھتا ہے۔ تو اپنا سر نیچے جھکا لیتا ہے اور مٹی میں لوٹ پوٹ ہونا چاہتا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کمر کو پھیلاتا سنت ہے اور یہ بات سر کو جھکانے یا اوپر اٹھانے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔

﴿۳۸﴾ رکوع کی ایک اور سنت یہ ہے کہ نمازی اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھ دے یہی

اکثر صحابہ کرامؓ کا قول ہے جب کہ حضرت عبداللہؓ بن مسعود فرماتے ہیں کہ رکوع میں ”تطبیق“ مسنون ہے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ نمازی اپنے دونوں ہاتھوں کو اکٹھا کر کے انہیں رانوں کے درمیان نیچے لٹکائے۔ صحیح قول اکثر صحابہ کرامؓ والا ہی ہے۔ کیونکہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت انسؓ سے فرمایا تھا کہ:

”جب تو رکوع کرے تو تو اپنے دونوں ہاتھوں کی پھیلیوں کو اپنی رانوں پر رکھ لے اور اور اپنی انگلیاں کھول دیا کر“

دوسری روایت میں ہے کہ اپنی انگلیوں کے درمیان فاصلہ کر لیا کہ نیز حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا تھا اس حالت میں تمہارے گھٹنے دوہرے ہو جائے ہیں، لہذا تم گھٹنوں کو پکڑ لیا کرو۔ جب کہ تطبیق کا حکم منسوخ ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سعید بن العاصؓ نے اپنے بیٹے کو نماز میں تطبیق کرتے ہوئے دیکھا تو انہوں نے اسے اس سے منع کیا۔ اس پر ان کے بیٹے نے کہا کہ میں نے عبد اللہؓ بن مسعود کو تطبیق کرتے ہوئے دیکھا ہے تو انہوں نے فرمایا تھا ابی مسعود پر رحم فرمائے ہم ابتدائی زمانے میں تطبیق کرتے تھے۔ مگر پھر ہمیں اس سے روک دیا گیا۔ بنا بریں یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ اس نسخ کی اطلاع شاید حضرت عبد اللہؓ بن مسعود کو نہ ہوئی ہو، لہذا وہ بعد میں بھی تطبیق کرتے رہے ہوں؛

①۵ ایک اور سنت یہ ہے کہ انگلیوں کے درمیان فاصلہ رکھا جائے، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ گھٹنوں پر ہاتھ رکھنا مسنون ہے۔ نیز ان کو پکڑنا بھی سنت ہے، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ کی روایت کے حوالے سے اوپر بیان ہوا۔ پھر انگلیوں کے مابین فاصلہ کرنے سے گھٹنوں کو پکڑنے میں سہولت پیدا ہوتی ہے۔

①۶ ایک اور سنت یہ ہے کہ رکوع میں تین مرتبہ سبحان ربی العظیم پڑھا جائے۔ یہی اکثر فقہاء کا مسلک ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جو کوئی رکوع میں تکبیر نہ پڑھے، تو اس کی نماز باطل ہو جاتی ہے۔ انہی سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ رکوع میں کوئی دعا مقرر نہیں۔ جب کہ ابو مطیع السبئیؒ سے روایت ہے کہ جس نے رکوع اور سجدے میں تین مرتبہ سے کم تسبیح پڑھی، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، یہ قول سرے سے ہی فاسد ہے، اس لیے کہ رکوع اور سجدہ کرنے کا حکم تو علی الاطلاق تسبیح کی شرط کے بغیر، محض عمل رکوع و سجدہ کے ساتھ معلق ہے اور چونکہ خبر واحد کے ساتھ قرآنی حکم کو منسوخ کرنا ممکن نہیں لہذا ہم نے تسبیح کو رکوع کی سنت قرار دیئے کے ساتھ اس کے چھوڑنے کی صورت میں نماز کے جائز ہونے کا مسلک اختیار کیا ہے۔ اس طرح حسب استطاعت دونوں دلائل پر ہی عمل ہو جاتا ہے۔ اس کے مسنون ہونے کی دلیل حضرت عقبہؓ بن عامر کی یہ روایت ہے کہ:

”جب اللہ تعالیٰ کی جانب سے تسبیح یا سبح ربتک العظیم کا حکم آیا۔ تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم اس تسبیح کو رکوع میں شامل کرو۔“

پھر سنون ہے کہ رکوع میں کم از کم تین مرتبہ تسبیح پڑھی جائے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ فقط ایک بار تسبیح پڑھنا سنت ہے، کیونکہ کسی شئی کا حکم اس کے تکرار پر دلالت نہیں کرتا، لہذا ایک مرتبہ تسبیح پڑھنے سے ہی سنت ادا ہو جاتی ہے۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ حسب ذیل حدیث سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

اذا صلى احدكم فليقل في ركوعه
سبعان ربى العظيم ثلاثاً وفي سجوده
سبعان ربى الاعلى ثلاثاً وذلك ادناه۔
جب تم میں سے کوئی رکوع میں جائے تو
تین بار سبحان ربی العظیم پڑھے اور سجدے میں
تین مرتبہ سبحان ربی الاعلیٰ کہے یہ کم از کم مقدار

ہے،

اور کسی شئی کا حکم اگرچہ تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، مگر تکرار کا احتمال ضرور رکھتا ہے، لہذا اگر کوئی ایسی دلیل مل جائے، تو اس حکم کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ امام محمد سے مروی ہے کہ اگر اس نے ایک ہی مرتبہ تسبیح کہی، تو مکروہ ہوگی، اس لئے کہ حدیث میں مکمل رکوع کے لیے تین مرتبہ تسبیح کی تعداد بیان ہوئی ہے، لہذا اس سے کم تعداد ناقص ہونے کی بنا پر مکروہ ہوگی۔ اور اگر وہ تین سے زیادہ مرتبہ تسبیح کہے تو زیادہ افضل ہے اس لئے کہ فرمان نبوی کے الفاظ ”وذا لک ادقاه“ دینے اس کی کم از کم مقدار ہے، تین سے زیادہ پڑھنے کے مستحب ہونے پر دلالت کرتے ہیں۔ یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب وہ منفرد ہو اور اگر وہ مقتدی پر ہو تو جب تک امام رکوع سے اپنا سر اوپر نہ اٹھائے، وہ تسبیح پڑھتا رہے اور اگر وہ امام ہو تو مستحب ہے کہ تین سے زیادہ تسبیح نہ پڑھے اور مقتدیوں کے لئے نماز کو زیادہ طول نہ دے، جیسا کہ ہم نے اوپر احادیث روایت کیں، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ نماز کو طول دینا لوگوں کے تنفر کا باعث ہوگا، جو باعث کراہت ہے۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ امام رکوع میں چار مرتبہ تسبیح کہے، تاکہ مقتدیوں کو تین بار تسبیح پڑھنے کا موقع مل سکے۔ حضرت سفیان ثوری فرماتے ہیں کہ وہ رکوع میں پانچ مرتبہ تسبیح کہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ رکوع میں ایک بار تسبیح کہہ کر حسب ذیل دعا پڑھے،

اللهم لك ركعت ولك خشعة ولك اسلمت ولك امنت وعلیک توکلت لہ
اور سجدہ میں تسبیح کے بعد کہے:

سجدۃ وجہی للذی خلقہ وشفق سمعہ وبصرہ فبارک اللہ احسن الخالقین لہ

کیونکہ حضرت علیؑ سے یہ روایت ہے۔ مگر ہمارے نزدیک یہ روایات نوافل پر محمول ہیں، پھر اگر امام رکوع میں ہو اور وہ مسجد میں داخل ہونے کے کسی شخص کے قدموں کی چاپ سے، تو آیا

لے اے اللہ میں نے تیرے لئے رکوع کیا، تیری لئے عاجز و اختیار کی تیرا دعا صحت کی، تبکھ یہ ایمان لایا اور تجھ پہ بھروسہ کیا۔

لے میرے چہرے نے اس بستی کو سجدہ کیا، جس نے اسے پیدا کیا، اور آنکھیں دناں پس اللہ جو بہترین خالق ہے بڑا بابرکت ہے۔

وہ اس کا انتظار کرے یا نہیں؟ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ اور محدث ابن ابی یعلیٰ سے اس بارے میں سوال کیا، تو دونوں نے انتظار کرنے کو مکروہ قرار دیا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ مجھے اس کے متعلق بڑے گناہ یعنی شرک کا اندیشہ ہے، امام محمدؒ سے ان کے ایک شاگرد ہشام نقل کرتے ہیں کہ ان کے نزدیک بھی ایسا کرنا مکروہ ہے، مگر ابو یوسفؒ روایت کرتے ہیں کہ ان کے ہاں اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک یا دو تسبیحات کے مساوی وقت میں اس کا انتظار کر لیا جائے، تو کوئی حرج نہیں۔ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ وہ تسبیحات میں اضافہ نہ کرے۔

بلکہ انہی تسبیحات کو قدرے لمبا کر دے۔ ابواقائم الصغائر فرماتے ہیں کہ اگر آنے والا شخص مالدار ہو، تو اس کا انتظار کرنا جائز نہیں، لیکن اگر وہ غریب آدمی ہو، تو اس کا انتظار کرنا جائز ہے۔ فقہ ابواللیث فرماتے ہیں کہ اگر امام آنے والے شخص کو جانتا ہو، تو اسے انتظار کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس صورت ایسا کرنا دل کے جھکنے اور مائل ہونے سے مشابہ ہوگا۔ اور اگر وہ اس کو نہ جانتا ہو، تو انتظار کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ اس صورت میں اطاعتِ خداوندی میں اس کی رعایت ہوگی۔

⑤ قومہ پھر جب وہ حالت رکوع میں مطمئن ہو جائے تو اپنا سر اٹھائے اور کہے سمع اللہ من حمدہ اور رفع یدین نہ کرے۔ یہاں قومہ کی فرض اور مسنون مقدار کا ذکر بھی مناسب ہوگا۔ فرض مقدار کا بیان تو اوپر ہو چکا، کہ یہ رکوع سے سجدے کی جانب منتقل ہونے کا ذریعہ اور وسیلہ ہے اور اس کا رکوع سے واپس حالت قیام میں آ جانا (قومہ کرنا) تعدیل رکن ہے، جو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے، بلکہ ان کے ہاں واجب یا سنت ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک فرض ہے، جیسا کہ پیچھے تفصیل بیان ہو چکی، البتہ اس حالت کی سنتوں میں سے ایک سنت یہ ہے کہ اس حالت میں ذکر کیا جائے، کیونکہ ایک رکن سے دوسرے رکن میں منتقل ہونا فرض ہے، لہذا اس میں ذکر کرنا مسنون ہوگا۔ البتہ ذکر کی نوعیت میں اختلاف ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نمازی یا تو امام ہوگا یا مقتدی یا منفرد۔ اگر وہ امام ہو تو سمع اللہ من حمدہ کہے اور "ربنا لك الحمد" نہ کہے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ سمیع (سمع اللہ) اور تحمید (ربنا لك الحمد) دونوں۔ پھر امام ابو حنیفہؒ بھی دوسری قول مروی ہے، ان حضرات کی دلیل حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حسب ذیل روایت ہے کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب رکوع سے سر اٹھاتے، تو فرماتے سمع اللہ من حمدہ۔ ربنا لك الحمد"

اور نبی اکرم صلی اللہ وسلم اکثر امام ہوتے تھے، اسی طرح حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی روایت ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ امام اپنے حق میں منفر ہوتا ہے اور چونکہ منفرد دونوں اذکار ہی پڑھتا ہے لہذا امام کو بھی یہ دونوں ہی کہنے چاہئیں، مزید برآں اس لئے کہ تسبیح و حقیقت تحمید کی ترغیب ہے اور یہ بات قطعاً مناسب نہیں کہ انسان دوسرے شخص کو نیکی کا حکم دے اور خود اپنے آپ کو

لے سمع اللہ تعالیٰ نے اس کی بات جس نے اس کا حمد (تعریف) کی۔

فرا موش کر دے تاکہ وہ اس کی بنا پر آیت :

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنسَوْنَ
أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ الْكُذَّابَ

کیا تم لوگوں کو نیکی کا حکم دیتے ہو اور اپنے
نفس فرا موش کر دیتے ہو حالانکہ تم کتاب
پڑھتے ہو۔

کا مصداق قرار نہ پائے! امام ابو حنیفہ کا استدلال حضرت ابو موسیٰ الاشعریٰ اور حضرت
ابو ہریرہؓ دونوں کی روایت کردہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل حدیث سے ہے کہ آپ نے
فرمایا:

انما جعل الإمام ليؤتم به فلا
تختلفوا عليه فاذا كبر فكبروا
واذا قرء فانصتوا واذا قال ولا
الضالين فقولوا آمين واذا ركب
فادكعوا واذا قال سمع الله لمن
حمده فقولوا ربنا لك
الحمد -

امام اس لیے ہوتا ہے کہ اس کی تقلید کی جائے
لہذا تم اس سے اختلاف نہ کرو و وجب وہ
تکبیر کہے تم بھی تکبیر کہو اور جب وہ قراءت
کرے تو خاموش رہو اور جب وہ
ولا الضالین کہے تو تم آمین کہو اور جب
وہ رکوع کرے، تو تم رکوع کرو اور جب
وہ سمع اللہ... کہے تو تم ربنا لک الحمد کہو،

کہ اس روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تسمیع اور تحمید کو امام اور مقتدی کے مابین
تقسیم کیا ہے اور اس تقسیم میں تحمید مقتدیوں کے اور تسمیع امام کے جھٹے میں آئی ہے، جبکہ ان دونوں کو
جمع کرنے میں ایک پہلو سے اس تقسیم کا ابطال لازم آتا ہے جو درست نہیں ہے۔ پھر مناسب تو یہ تھا
کہ آمین کہنا بھی امام کے لیے جائز نہ ہوتا، کیونکہ اس حدیث کا یہی تقاضا ہے، مگر اس کا علم ہمیں
ہماری اوپر روایت کردہ دیگر احادیث کے ذریعے ہوا! علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام کے تحمید
کہنے میں متبوع تابع اور تابع متبوع ہو جاتا ہے، جو درست نہیں، جس کی تفصیل یہ ہے کہ ذکر نماز کی
حرکت کے ساتھ متصل ہوتا ہے، پھر جب امام اپنی حرکت کے ساتھ ہی سمع اللہ... کہتا ہے تو مقتدی
ربنا لک الحمد کہتا ہے اور اگر امام تسمیع کے بعد تحمید کے، تو چونکہ اس کی تحمید مقتدی کی تحمید کے بعد واقع ہوگی،
لہذا اس طرح متبوع تابع اور تابع متبوع ہو جائے گا، حالانکہ حسب استطاعت نماز کے تمام اجزا
میں متابعت کی رعایت رکھنا واجب ہے۔ جبکہ حضرت عائشہؓ کی حدیث آپ کے انفرادی طور پر،
گھر پر نماز تہجد ادا کرنے پر معمول ہے اور ان کا یہ قول کہ امام اپنے حق میں منفرد حکم میں ہوتا ہے

ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت کے مطابق، منفرد بھی دونوں اذکار نہ پڑھے! علاوہ
انہیں اس لیے بھی یہ قول باطل ہے کہ ہم نے اوپر تابع ہونے کا جو مفہوم بیان کیا ہے، وہ منفرد میں نہیں
پایا جاتا، لہذا یہ استدلال باطل ہوا۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ وہ دوسروں کو نیکی کا حکم دیتا ہے، تو اسے

خود کو بھی فراموش نہیں کرنا چاہیے، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ جب امام سمع اللہ من حمدہ کہتا ہے، تو وہ تحمید کی جانب ان کی رہنمائی کرتا ہے اور نیکی کی جانب دوسروں کی رہنمائی کرنے والا نیکی کرنے والے ہی کے علم میں ہوتا ہے، لہذا وہ اس عمل کے لئے خود کو بھولنے والا قرار نہیں دیا جاسکتا۔

یہ اس وقت کا حکم ہے کہ جب وہ امام ہو اور اگر وہ مقتدی ہو، تو ہمارے نزدیک وہ فقط تحمید کہے، مگر امام شافعی کے ہاں دونوں کو جمع کرے۔ ان کا استدلال منفرد ہے؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ بالا جماع اقتدا کرنے سے نماز کا کوئی ذکر ساقط نہیں ہوتا، گو قرائت کے معاملے میں حکم ایک دوسرے سے مختلف ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے "تسمیع اور تحمید کو امام اور مقتدی کے مابین تقسیم کیا ہے، لہذا دونوں کو جمع کرنے سے، لہذا دونوں پہلوؤں سے اس تقسیم کا ابطال لازم آتا ہے، جو جائز نہیں؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی، کہ تسمیع کہنا تحمید کی طرف بلاتا ہے، اور جسے کسی شے کی دعوت دی جائے، اس کا کام فقط یہی ہوتا ہے کہ وہ اس دعوت کو قبول کرے، نہ یہ کہ وہ داعی کے قول کا اعادہ کرے۔ اور اگر وہ منفرد ہو، تو ظاہر روایت کے مطابق، وہ تسمیع بھی کہے، اسی طرح مذکورہ ائمہ کے نزدیک بھی وہ تحمید بھی کہے اور تسمیع بھی البتہ امام ابو حنیفہ سے اس کے متعلق دو روایتیں ہیں؛ المعلیٰ امام ابو یوسف کی وساطت سے امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ نقطہ تسمیع کہے، تحمید نہ کہے، یہی ابوالقاسم الصفا اور شیخ ابوبکر الاعمش کا بھی مسلک ہے، مگر حسن بن زیاد امام ابو حنیفہ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ دونوں کو جمع کرے۔ بعض نوادر میں ان سے یہ قول منسوب ہے کہ وہ فقط تحمید کہے، کچھ اور نہ کہے۔ الجامع الصغیر میں بھی اسی کی جانب اشارہ ملتا ہے، اس لیے کہ اس میں مذکور ہے کہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ سے اس شخص کے متعلق دریافت کیا جو فرض نماز میں رکوع سے اپنا سر اٹھاتا ہے۔ کہ آیا وہ "اللھم اغفر لی" کہے تو انہوں نے فرمایا کہ وہ "ربنا اللھم اغفر لی" کہہ کر خاموش ہو جائے؛ اس جگہ ان کی مراد امام نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ ان کے نزدیک "امام تحمید" نہیں کہتا، لہذا اس جگہ ان کا اشارہ منفرد ہی کی جانب ہو گا۔ اس قول کی دلیل یہ ہے کہ تسمیع کہنا تحمید کی ترغیب کے لیے ہے، اور چونکہ اس کے ساتھ کوئی ایسا شخص نہیں ہے جس کو وہ ترغیب دے سکے۔ اور انسان خود اپنی ذات کو ترغیب نہیں دے سکتا۔ لہذا اسے فقط تحمید کی ضرورت ہو گی کسی اور شے کی نہیں۔ المعلیٰ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ تحمید حالت قمر میں کہی جاتی ہے، جس کا کہنا مسنون ہے۔ اور مسنون ذکر فقط فرائض اور واجبات کے ساتھ مخصوص ہے، جیسے کہ "قعدۃ ادلی" میں تشہد پڑھنا، اسی لیے دونوں سجدوں کے مابین جلسہ میں کوئی ذکر مسنون نہیں ہے، جبکہ حسن کی روایت کی دلیل حدیث عائشہ (مذکورہ بالا) ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دونوں کو جمع فرمایا کرتے تھے۔ اور حالت انفراد کے سوا اس روایت کا کوئی اور محمل (جس پر محمول کیا جائے) نہیں ہو سکتا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، اسی لیے امت کا بھی اسی پر عمل ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی امت کبھی کسی ضلالت پر جمع نہیں ہو سکتی۔

پھر تہمید کے الفاظ میں روایات مختلف ہیں، بعض روایات میں ربنا لك الحمد ہے اور بعض میں ربنا
 ولك الحمد اور بعض میں الحمد ربنا لك الحمد کے الفاظ ہیں تاہم ان میں زیادہ مشہور روایت پہلی
 ہی ہے۔

سجدہ کی سنتیں

① تکبیر کہنا : پھر جب وہ قمر کی حالت میں بالکل مطمئن ہو جائے، تو وہ سجدہ کے لیے نیچے جھک
 جائے اس لیے کہ وہ ب رکوع کو مکمل صورت میں ادا کر کے فارغ ہو چکا ہے، لہذا اب اس پر
 لازم ہے کہ وہ دوسرے رکن یعنی سجدہ سے کی جانب منتقل ہو جائے اس لیے کہ ایک رکن سے دوسرے
 رکن میں منتقل ہونا فرض ہے کیونکہ یہی اس رکن کی تکمیل کا ذریعہ ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ منتقل ہونے
 کی سنت یہ ہے کہ وہ اس وقت تکبیر کہے، مگر رفع یدین نہ کرے، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔

۱۔ سجدہ میں جاتے ہوئے وہ پہلے زمین پر اپنے زانو رکھے، اور پھر ہاتھ رکھے، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام مالک
 اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ پہلے اپنے دونوں ہاتھ زمین پر رکھے۔ ان کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
 کی وہ روایت ہے، جس میں آپ نے اونٹ کی طرح زمین پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے جس کی صورت
 یہ ہوتی ہے کہ گھٹنے پہلے رکے جائیں۔ ہمارا استدلال بھی اسی روایت سے ہے اس لیے کہ اونٹ ہمیشہ
 ہاتھ (اگلے قدم) پہلے رکھتا ہے۔ حضرت عمرؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ سے بھی یہی قول مروی ہے، یہ حکم اس
 وقت کا ہے۔ جب اس کے پاؤں برہنہ ہوں اور اگر اس نے پاؤں میں اس طرح موزے پہن رکھے
 ہوں کہ اس کے لئے ہاتھوں سے قبل گھٹنے رکھنا مشکل ہو تو وہ بیشک پہلے ہاتھ رکھے۔ پھر وہ پہلے
 دایاں گھٹنا رکھے اور پھر بائیں۔

② ایک اور سنت یہ ہے کہ وہ پہلے اپنی پیشانی زمین پر دھرے اور پھر اپنی ناک۔ بعض فقہا فرماتے
 ہیں کہ وہ پہلے ناک اور پھر پیشانی رکھے۔ سجدہ کی حقیقت، اس کی فرض مقدار اور سجدہ ادا کرنے
 کے مقامات وغیرہ پر قبل ازیں بحث کی جا چکی ہے، یہاں ہم فقط سجدہ کی سنتوں کا تذکرہ کرینگے
 چنانچہ سجدہ کی ایک سنت یہ بھی ہے کہ سجدہ جسم کے سات اعضا پر کیا جائے، جیسا کہ ہم ازیں قبل اس مضمون
 کی روایت نقل کر چکے ہیں۔

③ سجدہ کرتے وقت پیشانی اور ناک دونوں سے سجدہ کیا جائے، امام شافعیؒ کے نزدیک ایسا کرنا
 فرض ہے اس لیے کہ حدیث مبارکہ میں ہے :

لا يقبل الله صلاة من لم يمسح
 انفه الارض كما يستحب جبهته۔
 اللہ تعالیٰ اس شخص کی نماز قبول نہیں کرتا جو
 پیشانی طرح اپنی ناک کو زمین پر نہ رکھے۔

ہمارے نزدیک یہ حدیث نبوی نفی کمال یعنی محض تنبیہ پر محمول ہے، جیسا کہ ازیں قبل بیان ہوا۔
 د۔ سجدہ کی ایک اور سنت یہ ہے کہ ناک اور پیشانی پر طمانہ اور ٹوپی وغیرہ کی کسی رکاوٹ کے
 بغیر سجدہ کیا جائے۔ اور اگر اس نے پگڑی کی تہ پر سجدہ کیا تو اگر اسے زمین کی سختی محسوس ہو، تو
 ہمارے نزدیک اس پر سجدہ کرنا جائز ہوگا۔ امام محمدؒ نے الاثار میں یہی لکھا ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے
 ہیں کہ سجدہ جائز نہ ہوگا۔ صحیح قول ہمارا ہی ہے، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم

اپنے عمامہ کی تہ پر سجدہ کر لیا کرتے تھے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر عمامہ اس سے الگ ہو، اور پھر وہ عمامہ پر سجدہ کرے، اور اسے زمین کی سختی محسوس ہو، تو سجدہ جائز ہوتا ہے، تو اسی طرح عمامہ کے سر سے متصل ہونے کی صورت میں بھی سجدہ درست ہوگا اور اگر اس نے خشک گھاس یا روٹی پر سجدہ کیا تو اگر اس کی پیشانی اس میں اتنی گڑبائے مکہ زمین کی سختی اسے محسوس ہو، تو سجدہ جائز ہوگا، ورنہ جائز نہ ہوگا اور اگر اس نے کسی لپٹے ہوئے کپڑے یا چٹائی پر سجدہ کیا تو اگر وہ سخت ہو، تو سجدہ جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے برف پر نماز ادا کی ہو تو اگر اس کے سجدے والی جگہ سے برف سخت ہو، تو سجدہ جائز ہوگا ورنہ نہیں اور اگر لوگوں کا ازدحام ہو اور بھڑکے باعث اسے سجدہ کے لیے جگہ نہ ملے اور ایک شخص دوسرے کی پشت پر سجدہ کرے، تو سجدہ جائز ہوگا۔ اس لیے کہ حضرت عمر فاروقؓ کا قول ہے کہ:

”تو اپنے بھائی کی کمر پر سجدہ کر لے، کہ تیرے لیے وہی سجدہ گاہ ہے۔“

حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر اس نے کسی ایسے شخص کی پشت پر سجدہ کیا، جو اس کے ساتھ نماز میں شریک ہو تو سجدہ جائز ہوگا، ورنہ نہیں۔ اس لیے کہ دوسرے شخص کی کمر پر سجدے کا جواز ضرورت کے تحت ہے اور ضرورت نماز میں شراکت ہونے پر ہی پیش آتی ہے؛

⑦۱ سجدے میں ہاتھوں کو اپنے کانوں کے برابر رکھنا بھی مسنون ہے، اس لیے کہ مروی ہے کہ ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو اپنے ہاتھوں کو کانوں کے برابر رکھتے تھے“ سجدے کی حالت میں اپنی انگلیوں کو قبلہ رخ رکھنا بھی مسنون ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

”جب بندہ سجدہ کرتا ہے تو اس کا ہر عضو سجدہ کرتا ہے۔“
لہذا سجدے میں حسب استطاعت انگلیوں کو قبلہ رخ رکھا جائے۔

⑦۲ ایک اور سنت یہ ہے کہ سجدے میں بالائی جسم کا وزن ہتھیلیوں پر ڈالا جائے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے فرمایا تھا کہ:

”جب تو سجدہ کرے تو اپنا وزن اپنی ہتھیلیوں پر ڈالے رکھ۔“
⑦۳ سجدے کی ایک اور سنت یہ ہے کہ حالت سجدہ میں اپنے ہاتھوں کو باہر نکال کر رکھے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو فرمایا تھا کہ جب تو سجدہ کرے تو اپنے بازو کو باہر نکال لے، یعنی ان کو نمایاں کر دینا حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کرتے تو اپنے بازوؤں کو اپنے پہلوؤں سے دور رکھتے تھے۔ یہاں تک کہ آپ کی بغلوں کی سفیدی نظر آنے لگتی۔

⑦۴ سجدے کی ایک اور سنت یہ ہے کہ سجدہ میں اعتدال اختیار کرے اور اپنی کہنیوں کو زمین پر نہ بچائے اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ:

”سجدہ میں اعتدال اختیار کرو اور ٹہم میں سے کوئی شخص کتے کی طرح اپنی کہنیاں زمین پر نہ

بچھا یا کرے۔

امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نفلوں میں کہنیاں زمین پر ٹکائی جاسکتی ہیں، فرض نماز میں نہیں۔ یہ قول فاسد ہے، اس لیے کہ جو روایت ہم نے نقل کی ہے، اور اس میں اس کا ذکر مطلقاً آیا ہے۔ یہ حکم مرد کیلئے ہے، جبکہ عورت کو چاہیے کہ وہ اپنی کہنیاں زمین پر بچھائے اور بالکل نیچے جھک جائے اور پرکونہ اٹھے۔ جیسے کہ مرد اٹھتے ہیں۔ نیز اپنے پیٹ کو اپنی رانوں کے ساتھ ملا لے۔ کیونکہ یہی طریقہ اس کے لیے زیادہ اچھا ہے، اسی طرح سجدہ میں سبحان ربی الاعلیٰ تین مرتبہ کہنا بھی مسنون ہے، جو اس کی کم از کم مقدار ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

(۲۵) پھر وہ اپنا سر اٹھائے اور تکبیر کہے۔ تاکہ بالکل سیدھا ہو کہ بیٹھ جائے۔ سجدہ سے یہ اٹھنا فرض ہے، اس لئے کہ دوسرا سجدہ فرض ہے اور دوسرے سجدے میں جانے کے لیے پہلے سجدہ سے سر اٹھانا ضروری ہوگا۔ پھر دونوں سجدوں کے مابین جلسہ میں طہائیت کی شرط محض اعتدال ارکان کیلئے ہے اور وہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک فرض نہیں ہے، البتہ سنت یا واجب ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے ہاں وہ فرض ہے، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا۔ رہی پہلے سجدہ سے سر اوپر اٹھانے کی مقدار، تو حسن امام ابو حنیفہؒ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں کہ جو سجدہ سے فقط اتنا سر اوپر اٹھائے کہ اس کے اوڑھن کے درمیان سے ہوا گذر جائے، کہ اس کا سجدہ جائز ہوگا۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر تو اس نے سر اتنا اوپر اٹھایا، کہ اسے نماز کا سر کا اٹھانا قرار دے سکیں، تو سجدہ جائز ہوگا۔ اسی طرح محمد بن سلمہؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اس حد تک اپنا سر اٹھائے کہ جس سے دیکھنے والے کو یہ سمجھنے میں وقت نہ ہو کہ اس نے واقعی سر اٹھالیا ہے، تو اس کا سر اٹھانا جائز ہوگا، یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہاں دونوں ارکان کے مابین وقفہ اور ایک رکن سے دوسرے میں منتقل ہونا پایا گیا ہے اور یہی فرض مقدار ہے، رہا اعتدال، تو وہ سنت یا واجب ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، پھر سنت ہے کہ وہ اٹھتے ہوئے تکبیر کہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

(۲۶) پھر وہ دوسرے سجدے کے لیے تکبیر کہتے ہوئے دوسرے سجدہ میں چلا جائے، اور اس میں وہی کچھ پڑھے اور وہی کچھ کرے، جو اس نے پہلے سجدہ میں پڑھا اور کیا تھا۔ بعد ازاں وہ اپنے پاؤں کے پنجوں پر وزن ڈالتے ہوئے کھڑا ہو جائے اور اٹھتے ہوئے بیٹھے نہیں، یعنی دوسری تیسری اور چوتھی رکعت کے لیے اٹھتے ہوئے جلسہ استراحت نہ کرے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بہت ہلکا سا جلسہ استراحت کر کے وہ کھڑا ہو۔ ان کی دلیل حضرت مالکؒ بن الحویرث کی روایت کردہ حدیث ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب دو سری رکعت کے لیے اٹھتے تھے، تو بالکل سیدھے

ہو کر بیٹھ جاتے تھے اور پھر اپنے ہاتھوں پر وزن ڈال کر کھڑے ہو جاتے تھے۔“

ہمارا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کردہ ایک حدیث سے ہے

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب سجدہ کر لیتے، تو اپنے پنجوں پر وزن ڈالتے ہوئے کھڑے ہو جاتے تھے۔“

اسی طرح حضرت عمرؓ حضرت علیؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے بارے میں بھی مروی ہے کہ یہ سب حضرات اپنے پاؤں کے اگلے حصے پر وزن ڈالتے ہوئے کھڑے ہوتے تھے، اور امام شافعیؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ ضعف پر معمول ہے، اسی لئے آپؐ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا تھا کہ:

”تم رکوع اور سجدہ میں مجھ سے پہلے نہ جایا کرو، اس لیے کہ میں بوڑھا ہو گیا ہوں۔“

لہذا اپنے اس عذر کے باعث آسانی کیلئے یہ طریقہ اختیار فرمایا تھا۔ اٹھتے ہوئے اپنے ہاتھوں کا وزن زمین پر بجائے اپنے گھٹنوں پر ڈالنا چاہیے اور وہ گھٹنوں سے قبل اپنے ہاتھ زمین سے اٹھالے مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ اپنا وزن زمین پر ڈالے، اور گھٹنے ہاتھوں سے پہلے اٹھالے جیسا کہ ہم نے حضرت مالک بن الحویرثؒ کی روایت اور پر نقل کی۔ ہمارا استدلال حضرت غلیؒ کی ایک روایت سے ہے، کہ وہ فرماتے ہیں:

فرض نماز میں مسنون ہے کہ ہاتھ زمین پر نہ ٹیکے جائیں، الا یہ کہ وہ بہت بوڑھا ہو۔“

اس سے پتا چلتا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا حالت عذر میں کیا تھا۔

قعدہ اولیٰ کے امور مسنونہ: پھر وہ دوسری رکعت میں ویسے ہی کسے، جیسے اس نے پہلی

رکعت ادا کی تھی۔ پھر وہ دو رکعتوں کے بعد قعدہ اولیٰ کے لیے بیٹھے۔ ہم ازیں قبل قعدہ اولیٰ کے بارے میں تفصیل بیان کر آئے ہیں کہ وہ واجب ہے جس کا مقصد نماز کے دونوں جفت حصوں کو باہم ایک دوسرے سے جدا کرنا ہے۔ یہاں ہم قعدہ کے لئے بیٹھنے کی کیفیت کا ذکر کریں گے۔

(۲۵) سنت ہے کہ وہ دونوں قعدوں میں بایاں پاؤں زمین پر بچھالے اور اس پر بیٹھ جائے جبکہ بائیں پاؤں کو سیدھا کھڑا کرے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پہلے قعدے میں تو اسی طرح بیٹھنا سنت ہے، مگر دوسرے قعدے میں وہ تورک کی حالت میں (اپنی سون پر ٹیک لگا کر) بیٹھے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہ دونوں قعدوں میں ہی سون پر ٹیک لگا کر بیٹھے،۔ سرین پر ٹیک لگا کر بیٹھنے کی کیفیت یہ ہے کہ وہ اپنی سرین کو زمین پر رکھ دے اور اپنے دونوں پاؤں دائیں جانب سے باہر نکال لے اور پھر سون کی بائیں اپنے کولے پر وزن ڈال کر بیٹھ جائے، امام شافعیؒ کی دلیل حضرت ابو حمید الساعیؒ کی ایک روایت ہے کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کی کیفیت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ:

”آپؐ جب پہلے قعدہ میں بیٹھے، تو اپنا بایاں پاؤں بچھالیتے اور اس پر بیٹھ جاتے اور

اپنا دایاں پاؤں بالکل سیدھا کھڑا کر لیتے تھے، پھر جب آپؐ دوسرے قعدے میں

بیٹھے، تو اپنے پاؤں کو دوہرتے ہوئے۔ اپنی دائیں طرف سے باہر کی طرف نکال لیتے۔“

ہمارا استدلال ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی ایک روایت ہے کہ وہ فرماتی

ہیں

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب بیٹھتے، تو اپنے بائیں پاؤں کو بچھا لیتے اور اس پر بیٹھ جاتے جبکہ دائیں پاؤں کو آپ بالکل سیدھا کھڑا کر لیتے تھے۔“

اسی طرح حضرت انس بن مالکؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے نماز میں جاکر تورک میں بیٹھنے سے منع فرمایا ہے: ”جبکہ حضرت ابو حمید الساعدیؓ کی مذکورہ حدیث آنحضرتؐ کے زمانہ ضعیف العمری پر محمول ہے۔ یہ حکم تو مرد کیلئے ہے، رہی عورت تو وہ دونوں قعدوں میں اسی طرح بیٹھے جس طرح کہ بیٹھنا اس کیلئے زیادہ با پردہ ہو، چنانچہ وہ دونوں قعدوں میں ہی حالت تورک میں بیٹھے اس لیے کہ اسے اپنے پردے کا خیال رکھنا تکمیل سنت سے زیادہ ضروری ہے۔ نیز نمازی اپنے دائیں پاؤں کی انگلیوں کو قبلہ رخ رکھے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ پھر اس کے لئے مناسب ہے کہ وہ قعدہ میں اپنے دائیں ہاتھ کو دائیں زانو پر اور بائیں ہاتھ کو بائیں زانو پر رکھے۔ امام محمدؒ سے انوائذ میں یہی روایت ملتی ہے، جبکہ اعلیٰ دینی نے لکھا ہے کہ وہ اپنے ہاتھوں کو اپنے گھٹنوں پر رکھے، لیکن پہلا طریقہ ہی زیادہ بہتر ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب قعدہ کرتے، تو اپنی بائیں کہنی کو بائیں ران پر اور دائیں کہنی کو دائیں ران پر رکھ لیتے تھے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس طرح انگلیاں قبلہ رخ ہو جاتی ہیں اور اعلیٰ دینی نے جو طریقہ بیان کیا ہے، اس سے انگلیاں نوین کی جانب مڑ جاتی ہیں۔

(۱۶) قعدہ میں تشہد پڑھنا ضروری ہے تشہد کے ضمن میں (۱) تشہد کا طریقہ (ب) اس کی مقدار (ج) اس کے فرض یا واجب یا سنت ہونے کی بحث (د) اس کی سنتوں وغیرہ پر بحث ہوگی۔

۱۔ تشہد کا طریقہ: اس بارے میں صحابہ کرامؓ نے مختلف روایات مروی ہیں؛ ہمارے ائمہ کرام نے اس بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کو قبول کیا ہے، جس میں حسب ذیل تشہد مروی ہے کہ

نمازی کہے:

التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته۔
جبکہ امام شافعیؒ نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت تشہد کو قبول کیا ہے، جس کے الفاظ یہ ہیں

التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله سلام عليك ايها النبي ورحمة الله۔
اور امام مالکؒ حضرت عمر فاروقؓ کی روایت تشہد پر عمل کرتے ہیں، جس کے الفاظ یہ ہیں:
”ابتحيات التاميات الزاكيات المباركات الطيبات لله“۔۔۔۔۔ (اس کے بعد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ والا تشہد ہے)

حکایت: اس بارے میں ایک حکایت مروی ہے کہ ایک اعرابی امام ابو حنیفہؒ کی خدمت میں آیا اور کہا، کہ آیا ایک واؤ کے ساتھ یا دو واؤ کے ساتھ؟ امام صاحبؒ نے فرمایا کہ نہیں، بلکہ دو واؤں کے ساتھ۔ پھر اس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اسی طرح برکت دے، جس طرح اس نے لا اور لا کو برکت عطا فرمائی پھر وہ اعرابی اٹھ کر چلا گیا۔ امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد اس اعرابی کے سوال و جواب سے کچھ نہ سمجھے اس پر انہوں نے امام صاحبؒ سے اس کے متعلق دریافت کیا، امام صاحبؒ نے فرمایا کہ اس نے مجھ

سے یہ پوچھا تھا کہ تشہد حضرت عبداللہ بن مسعود کے تشہد کی طرح دو واؤں کے ساتھ ہے یا حضرت ابوموسیٰ الاشعری کے تشہد کی مانند ایک واؤ کے ساتھ۔ تو میں نے اسے کہا کہ نہیں بلکہ تشہد دو واؤں کے ساتھ ہے۔ پھر اس نے مجھ سے کہا کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اسی طرح برکت دے۔ جس طرح اس سے اپنے پاکیزہ درخت کو برکت دی جو نہ مشرقی ہے اور نہ مغربی (لا شرقیۃ ولا غربیۃ) یہ حکایت ہم نے اس لیے نقل کی ہے تاکہ امام ابوحنیفہؒ کی ذہانت اور ان کی بصیرت کا کچھ اندازہ ہو سکے، کہ وہ محض ایک حرف سے مخاطب کی مراد سمجھ جایا کرتے تھے، اللہ تعالیٰ انہیں اپنی رحمتوں میں آسودہ فرمائے۔

امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نوجوان صحابہ کرامؓ میں سے تھے اور وہ اسی رائے کو ترجیح دیتے تھے جس پر کوئی دینی حکم پہنچ کر مستحکم ہو جاتا تھا، رہے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ تو وہ تو بزرگ صحابہ کرامؓ (شیوخ) میں سے تھے اور بعض اوقات ابتدائے اسلام کی باتیں بھی نقل کر دیتے تھے جیسے کہ تطبیق کا مسئلہ علاوہ انہیں یہ تشہد الفاظ قرآنی کے مطابق بھی ہے، وہ اس طرح کہ اس میں "تحیۃ" (ہدیہ) کی صفت برکت سے کی گئی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

نَحِيَّةٌ مِّنْ عِندِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ ۖ

یہ خدا کی طرف سے مبارک اور پاکیزہ تحفہ ہے۔

اور اس میں سلام کا ذکر بطور نکرہ آیا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں "سلام علیٰ نوح فی العالمین" (نوح پر جہانوں میں سلام ہوا) "سلام علیٰ ابراہیم" (ابراہیم پر سلام) "سلام علیٰ موسیٰ و ہارون" (موسیٰ و ہارون پر سلام) "سلام قَوْلًا مِّنْ رَّبِّ رَحِيمٍ" (رحیم کی طرف سے سلام) فرمایا گیا ہے، لہذا یہی تشہد بہتر ہوگا ہلالہ استدلال حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ:

ہی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا ہاتھ پکڑ کر مجھے یہ تشہد اس طرح سکھایا جس طرح کہ آپ قرآن مجید کی کوئی سورۃ سکھایا کرتے تھے، آپ نے فرمایا کہ:

التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ بِالطَّيِّبَاتِ اِلٰی آخِرِهِ۔

پھر فرمایا کہ جب تو یکبر لے، یا ایسا کر لے تو قیری نماز مکمل ہو گئی۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ہاتھ پکڑ کر اس کی تعلیم دینا، اس کی اہمیت اور پختگی کی جانب اشارہ ہے۔ اسی طرح آپ نے فرمایا کہ "تکبیر" (قل) نیز آپ نے نماز کے مکمل ہونے کو اس کے پڑھنے سے شرط فرمایا۔ لہذا اس روایت کی رو سے اس شخص کی نماز کو مکمل نہیں ہو سکتی، جو اس کو نہ پڑھے علاوہ انہیں اس لیے بھی گریہی وہ تشہد ہے جو امت میں متداول اور صحابہ کرامؓ میں زیادہ معروف

تھا جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے منبر رسول پر بیٹھ کر یہی تشہد لوگوں کو سکھایا۔ اور کسی بھی صحابی نے اس کی مخالفت نہیں کی، تو گویا اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا تھا اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ”حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ تعالیٰ عنہ لوگوں کو اس طرح تشہد سکھایا کرتے تھے جس طرح چھوٹے بچوں کو کتاب پڑھائی جاتی ہے“ پھر انہوں نے اسی تشہد کا ذکر کیا ہے۔ نیز حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے متعلق مروی ہے کہ ”وہ لوگوں کو منبر پر بیٹھ کر حضرت عبداللہ بن مسعود بن والد تشہد سکھایا کرتے تھے“ اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تشہد سکھایا۔ پھر انہوں نے بعینہ حضرت عبداللہ بن مسعود والا تشہد روایت کیا ہے علی ہذا القیاس ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ سے روایت ہے:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں ایسا ہی تشہد پڑھا کرتے تھے۔ علاوہ انہیں اس لیے بھی حضرت ابن مسعود والا تشہد ثنا ہے خداوندی میں زیادہ فصیح و بلیغ ہے کیونکہ اس میں حرف واؤ کے ساتھ بعض کلمات کا بعض کلمات پر عطف کیا گیا ہے جس سے ہر لفظ علیحدہ علیحدہ ثنائے باری تعالیٰ بیان کرتا ہوا نظر آتا ہے جب کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت سے جو تشہد نقل کیا گیا ہے اس میں ابتدائی کلمات کے مابین عطف نہ ہونے کی بنا پر وہ محض ایک ہی صفت کی طرح ہے جس سے کہ ساری عبارت مل کر ایک ہی کلام بنتا ہے، جیسا کہ اگر قسم میں یہ کہا جائے کہ ”واللہ والرحمن والرحیم“ (اللہ کی قسم، رحمان کی قسم، رحیم کی قسم) تو یہ تین قسمیں ہوتی ہیں لیکن ”واللہ الرحمن الرحیم“ (اللہ رحمن ورحیم ہے) کی قسم ایک ہی قسم ہے، اسی طرح ہمارے اس تشہد میں لفظ ”سلام“ الف لام کے ساتھ آیا ہے، لیکن حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ والے تشہد میں سلام کا ذکر بطور نکرہ آیا ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ الف لام سے ”سلام“ زیادہ فصیح و بلیغ ہو جاتا ہے، کیونکہ اس میں لام استغراق جنس کے لیے ہے: علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ السلام کا یہ لفظ قرآن مجید کے بھی زیادہ مطابق ہے اس لیے کہ قرآن مجید میں ارشاد خداوندی ہے:

اور جو ہدایت کی بات مانے اس کو سلام
اور سلام ہو، مجھ پر جس دن میں
پیدا ہوا۔

وَالسَّلَامُ عَلَىٰ مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ
وَالسَّلَامُ عَلَىٰ يَوْمٍ وُلِدْتُ - ۱۱۰

اور امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ کے تشہد کی جو وجہ ترجیح بیان کی ہیں وہ درست نہیں ہیں۔ اس لیے کہ اس کی بنا پر، نوجوان صحابہؓ کی روایت کی، مہاجرین صحابہؓ پر ترجیح لازم آتی ہے، حالانکہ کوئی شخص بھی اس کا قائل نہیں ہے، حیب کہ امام مالکؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے وہ روایت کمزور ہے۔ کیونکہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے منبر رسول پر بیٹھ کر لوگوں کو جو تشہد سکھایا تھا۔ وہ حضرت ابی مسعودؓ کے روایت کردہ تشہد کے عین مطابق تھا، لہذا اسی تشہد کو قبول کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔

پھر تشہد میں بیٹھنے کی مقدار التحیات سے بے کر ”عبدہ درسولہ“ تک پڑھنے کے مساوی ہے۔ تشہد میں کسی لفظ کا اضافہ کر دینا یا شروع میں کوئی لفظ پڑھا دینا مکروہ ہے، جیسے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں تشہد میں واؤ اور الف پڑھانے پر ٹوکا کرتے تھے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر کسی قسم کا اضافہ کرنا جائز نہیں ہے اور وہ جو تشہد کے شروع میں ”باسم اللہ“ یا باللہ یا بسم اللہ خیر الاسماء کا اور اس کے آخر میں اَرْسَلَهُ بِالْحَقِّ فَرِيقًا عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ۔ کا جو اضافہ ملتا ہے، وہ شاذ ہے، لہذا مشہور روایت کے مقابلے میں اسے قبول نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح ہمارے نزدیک قعدہ اولیٰ میں تشہد سے زیادہ کوئی دعا پڑھی جائے البتہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے ساتھ درود شریف ”اللہم صل علی محمد“ کا اضافہ کرنا جائز ہے۔ ان کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک ہے کہ:

دنی کل رکعتین فتشہد وسلم
علی المرسلین وعلی من تبعہم
من عباد اللہ الصالحین۔

اور ہر دو رکعت کے بعد تو تشہد پڑھ،
اور پیغمبروں، ان کے متبعین اور اللہ تعالیٰ
کے نیک و برگزیدہ بندوں پر سلام
بھیج۔

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ:

”آپ پہلی دو رکعتوں کے بعد تشہد میں التحیات سے زیادہ کچھ نہیں پڑھتے تھے، علاوہ انہیں اس یا

لہ التوبہ۔ ۳۲۔ ترجمہ اللہ تعالیٰ نے ہی آنحضرتؐ کو ہدایت اور دین حق دے کر بھیجا ہے تاکہ آپ کے دین کو تمام ارباب پر غالب کر دے، جن بات مشرکوں کو گراں گزرے۔

اپنی مختصر میں فرماتے ہیں کہ تشہد کے بعد وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھے پھر اپنی ضروریات کے لیے دعائیں اور والدین کے مومن ہونے کی صورت میں ان کی اور تمام مومن مردوں اور عورتوں کی مغفرت کے لیے دعائیں۔ یہی صحیح قول ہے کہ درود شریف پہلے پڑھا جائے اور دعا بعد میں مانگی جائے تاکہ وہ قبولیت کے زیادہ قریب ہو، جیسا کہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

اذا صلى احدكم فليبدأ بالحمد
والثناء على الله ثم بالصلوة على
ثم بالدعاء۔
جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو پہلے
اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کرے، پھر مجھ پر درود
بھیجے اور پھر دعائیں مانگے۔

اور درود شریف وہی مسنون ہے جو امت میں معروف و مشہور ہے۔ اکثر مشائخ کے نزدیک اس میں وارحم محمدًا اور اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر رحم فرما، کہنا مکروہ نہیں، جب کہ بعض نے اسے مکروہ بتلایا ہے، انکار خیال ہے کہ اس سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں وہم ہو سکتا ہے کہ شاید (معاذ اللہ) اپنے اطاعت خداوندی میں کوئی کوتاہی کی ہے، اس لیے کہ جب کسی کی تعمیر کا ذکر آتا ہے، تو کہتے ہیں اللہ اس پر رحم فرمائے، تاہم صحیح قول یہ ہے کہ یہ مکروہ نہیں، اس لیے کہ آدمی خواہ کتنا ہی بلند مرتبہ ہو جائے، وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مستغنی نہیں ہو سکتا لہذا یہ کہنا مکروہ نہیں، جیسا کہ ایک روایت ہے کہ:

ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان فرمایا کہ کوئی شخص محض اپنے عملوں کے ساتھ جنت میں نہیں جائے گا تا وقتیکہ اسے اللہ تعالیٰ کی رحمت حاصل نہ ہو جائے پوچھا گیا کہ کیا آپ بھی یا رسول اللہ فرمایا کہ ہاں میں بھی۔ الا یہ کہ اللہ تعالیٰ ہی مجھے اپنی رحمت میں ڈھانپ لے۔

اسکا مزید ثبوت یہ ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے یہ کہنا جائز ہے کہ "لے اللہ تو حضرت محمد پر درود نازل فرمایا" حالانکہ درود (صلوة) درحقیقت اللہ تعالیٰ کی جانب سے نزول رحمت کی عبارت ہے تو یہ کہنا بھی جائز ہوگا کہ اسے اللہ تو آنحضور پر رحم فرما۔

پھر ہمارے نزدیک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف بھیجنا فرض نہیں، بلکہ سنت اور مستحب ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک درود شریف پڑھنا فرض ہے، کہ اس کے بغیر نماز ہی جائز نہیں ہوتی، اور یہ درود شریف اللہ صلی علیہ وسلم سے ہے جب کہ قعدہ اولیٰ میں درود شریف کے فرض ہونے کے متعلق امام شافعیؒ کے دو اقوال ہیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل حسب ذیل آیه قرآنی ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ۔
اے ایمان والو! نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجو۔

اور مطلق حکم فرضیت کے لیے ہوتا ہے؛ نیز فرمان نبوی ہے:-

لا صلوة لمن لم یصل علیٰ
فی صلاتہ۔
جو نماز میں مجھ پر درود نہ پڑھے، اس کی
نماز جائز نہیں ہوتی۔

ہمارا استدلال اوپر روایت کردہ ”حدیث عبد اللہ بن مسعود“ اور حدیث عبد اللہ بن عمر بن العاص“ سے ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ اُن حضوٰر نے مقدار تشہد میں بیٹھنے پر درود شریف پڑھنے کی شرط کے بغیر ہی نماز کے مکمل ہو جانے کا ذکر فرمایا؛ جب کہ مذکورہ آیت میں امام شافعیؒ کے لیے کوئی حجت نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس سے مراد استحباب ہے۔ جیسا کہ ہماری اوپر روایت کردہ حدیث سے ثابت ہوتا ہے؛ اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ اور عبد اللہ بن مسعود دونوں فرماتے ہیں کہ نماز میں درود شریف پڑھنا سنت ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مطلق حکم تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، بلکہ فعل کو ایک ہی مرتبہ ادا کرنے کا تقاضا کرتا ہے۔ پھر ہمارے ائمہ کرام میں سے اکثریٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف بھیجنے کو حج بیت اللہ کی طرح، زندگی میں فقط ایک مرتبہ فرض قرار دیا ہے اور خود آیت میں بھی نماز کی تعمیل نہیں کی گئی ہے جب کہ مذکورہ حدیث نفی کمال پر محمول ہے، جیسا کہ فرمان نبوی ہے:-

لا صلوة لرجاء المسجد الا فی المسجد۔
مسجد کے سہائے کی نماز مسجد کے سوا
جائز نہیں ہوتی۔

جہاں تک نماز سے باہر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود پڑھنے کا تعلق ہے۔ تو اس کے متعلق اکثریٰ فرماتے ہیں کہ ہر حائل بالغ شخص پر زندگی میں ایک بار درود پڑھنا فرض ہے لیکن امام الطحاویؒ فرماتے ہیں کہ جب بھی حضوٰر کا ذکر کیا جائے۔ یا سنا جائے تو آپ پر درود پڑھنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اکثریٰ کی دلیل وہی ہے جو ہم نے ابھی ذکر کی کہ مطلق حکم تکرار کا تقاضا نہیں کرتا لہذا اگر وہ نماز میں یا نماز سے باہر ایک مرتبہ اس حکم کی تعمیل کر لے۔ تو اس سے یہ فرض ساقط ہو جاتا ہے، جیسے ایک مرتبہ حج ادا کر لینے سے حج ادا ہو جاتا ہے۔ امام الطحاویؒ کا استدلال یہ ہے کہ درود شریف ذکر نبوی خود کرنے یا سننے پر واجب ہوتا ہے۔ اور سبب کے تکرار سے حکم کا تکرار لازم آجاتا ہے، جیسے نماز اور روزے وغیرہ عبادات کا یہی حکم ہے کہ یہ سبب عبادتیں اپنے اسباب کے لوٹ آنے پر بار بار فرض ہوتی ہیں۔

تشہد کے واجب یا سنت ہونے کی بحث: استحسان کی رو سے تشہد پڑھنا قعدہ اولیٰ میں واجب ہے۔ قاضی ابو جعفر الاشروشی فرماتے ہیں کہ وہ سنت ہے، ان کا یہ قول قیاس کے زیادہ قریب ہے۔ اس لیے کہ قعدہ میں بیٹھنا فرض اور اس میں تشہد پڑھنا واجب ہے، تو جب قعدہ اولیٰ واجب ہو تو لامحالہ اس میں تشہد پڑھنا سنت ہوگا، تاکہ قعدہ سے اس کا درجہ کم نظر آئے۔ مگر صحیح قول یہ ہے کہ یہاں تشہد پڑھنا واجب ہے، اس لیے کہ امام محمد نے بھول کر اسے ترک کر دینے کی بنا پر سجدہ سہو لازم قرار دیا ہے۔ اور سجدہ سہو تو ترک

واجب سے ہی واجب ہوتا ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح ہمارے نزدیک آخری قعدہ میں بھی تشہد پڑھنا واجب ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی اسے دانستہ چھوڑ دے، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، گو وہ گنہگار ہوگا۔ اور اگر وہ اسے بھول کر ترک کر دے، تو اس پر سجدہ سہو لازم ہوگا، امام شافعیؒ کے نزدیک وہ فرض ہے، حتیٰ کہ اس کے بغیر نماز ہی جائز نہیں ہوتی۔ ہم ازیں قبل یہ مسئلہ بیان کر آئے ہیں۔

تشہد کی سنتوں میں ایک سنت یہ ہے کہ اسے آہستہ پڑھا جائے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے، کہ انہوں نے فرمایا کہ چار چیزوں کو امام بھی آہستہ پڑھتا ہے۔ ان میں انہوں نے تشہد کو بھی شمار کیا، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ ثلثۃ خداوندی کے زمرے میں آتا ہے، اور دُعا اور ثنا میں اصولی طور پر اخفاء کا ہی حکم ہے، پھر آیا اسْتَمِدَّ اِنْ لَا اِلَهَ اِلَّا اللّٰہُ پر اپنی انگشت شہادت کے ساتھ اشارہ کرے یا نہیں؟ ہمارے بعض مشائخ اس سے منع کرتے ہیں۔ کیونکہ اس سے ہاتھوں کو مستنون طریقے پر رکھنے میں خلل پیدا ہوتا ہے۔ مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ ضرور اشارہ کرے، اس لئے کہ امام محمدؒ اپنی کتاب المبیہ میں فرماتے ہیں کہ ہمیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں معلوم ہوا ہے کہ آپ اپنی انگلی کے ساتھ اشارہ کرتے تھے، لہذا نمازی کو بھی وہی کچھ کرنا چاہیئے جو آپ نے اس موقع پر کیا، یہی امام ابو حنیفہؒ کا بھی قول ہے۔ اب رہا یہ مسئلہ کہ اشارہ کیسے کیا جائے۔ تو اہل مدینہ فرماتے ہیں کہ وہ ۳۵ کا عدد بنا لے، اور پھر انگشت شہادت کے ساتھ اشارہ کرے، اور قبیہ ابو جعفر الہندیؒ فرماتے ہیں کہ وہ خنصر و بنصر کے ساتھ حلقہ بنا لے، اور درمیانی انگلی کو انگوٹھے کے ساتھ ملا کر حلقہ بنا لے، اور پھر انگشت شہادت کے ساتھ اشارہ کرے۔ اور لکھا ہے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی کیا کرتے تھے۔ واللہ اعلم۔

حج، نماز سے باہر نکلنے کی سنتیں : (۳۰) نماز سے باہر نکلنے وقت سلام کہنا ضروری ہوتا ہے۔ سلام کی حقیقت، اس کے طریقے، اس کی مقدار اور حکمت

وغیرہ پر ازیں قبل بحث ہو چکی ہے۔ یہاں ہم فقط سلام پھیرنے کی سنتوں کا ذکر کریں گے، (۱) سلام کا آغاز دائیں جانب سے کیا جائے، جیسا کہ ہم نے اوپر سطور بالا میں احادیث بیان کیں، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ دائیں جانب کو بائیں جانب پر فوقیت حاصل ہے، لہذا اس سے آغاز کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ اور اگر اس نے اپنی بائیں طرف یا اپنے سامنے کی طرف سلام پھیر دی، تو حسن امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ اِدُل الذکر صورت میں وہ دوسری سلام اپنے دائیں طرف پھیرے۔ اور بائیں جانب دوبارہ سلام نہ کہے، اور اگر اس نے پہلی سلام اپنے سامنے کی طرف کہی ہو، تو تب وہ بائیں جانب سلام پھیر لے۔ (۳۱) ایک اور سنت یہ ہے کہ دونوں دفعہ سلام پھیرتے ہوئے اپنا چہرہ خوب اچھی طرح پھیر لے۔ جب وہ دائیں طرف سلام کہے، تو اتنا چہرہ پھیرے، کہ اس کے بائیں گال کی سفیدی نظر

آنے لگ جائے اور جب بائیں طرف سلام پھیرے تو اس کے بائیں طرف والے گال کی سفیدی دکھائی دینے لگے، اس لئے کہ حضرت عبید بن مسعود سے روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنا چہرہ پہلی سلام کے وقت اتنا پھیرتے تھے، کہ آپ کی دائیں یا دوسری روایت کے مطابق بائیں گال کی سفیدی نظر آنے لگتی،

اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے، کہ جب چہرہ خوب اچھی طرح گھمایا جائے۔ (۳۲) اگر وہ امام ہو تو سلام بالجبر کہنا سنت ہے، اس لئے کہ سلام نماز سے نکلنے کے لئے ہوتی ہے، لہذا اس کا یاواز بلند ہونا ضروری ہے۔ (۳۳) ایک اور سنت امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت کے مطابق یہ ہے، کہ مقتدی تکبیر کی طرح سلام بھی امام کے ساتھ متصل طور پر پھیرے۔ اور دوسری روایت کے مطابق وہ امام کے بعد سلام پھیرے، یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ سے بھی روایت ہے جیسے تکبیر کے بارے میں بھی ان کا یہی قول مروی ہے، امام ابو حنیفہؒ کی دو میں سے ایک روایت کے مطابق ان میں جو فرق ہے، اس کی تفصیل پیچھے بیان ہو چکی ہے۔ (۳۴) سلام پھیرتے وقت اپنے مخاطبوں کی نیت کرے، اس لئے کہ دوسرے شخص سے نیت کے بغیر مخاطب ہونا لغو اور بیہودگی ہوتا ہے، پھر وہ یا تو امام ہوگا، یا منفرد یا مقتدی اگر وہ امام ہو، تو وہ پہلی سلام کے وقت اپنے دائیں کھڑے ہوئے نگران فرشتوں، مردوں اور عورتوں کی نیت کرے، اور دوسری سلام کے وقت اپنے بائیں کھڑے ہوئے لوگوں کی نیت کرے۔ الاصل میں یہی

مذکور ہے۔ مگر اس میں نگران فرشتوں کا ذکر مؤخر ہے، ہمارے بعض نے اس سے یہ گمان کیا ہے کہ اس مسئلے میں دو روایات ہیں، کتاب الصلوٰۃ کی روایت ہے کہ نگران فرشتوں کی نیت پہلے کی جائے، اس لئے کہ سلام ایک خطاب ہے، لہذا اس میں نیت کرنی چاہیئے، اور درجہ بدرجہ قریب تر لوگوں سے نیت کی ابتدا کرنی چاہیئے۔ اور سب سے زیادہ قریب محافظ فرشتے ہوتے ہیں، پھر مرد اور پھر عورتیں، جبکہ الجامع الصغیر کی روایت کے مطابق نیت میں انسانوں کو مقدم کرنا چاہیئے، جیسا کہ تشہد میں اسلام علینا اور پھر عباد اللہ الصالحین کا ذکر آتا ہے۔ کہ یہاں بھی انسانوں کو فرشتوں پر مقدم کیا گیا، اس لئے کہ "عباد اللہ الصالحین" سے فرشتے مراد ہیں۔ بنا بریں نماز کے اختتام پر سلام میں بھی یہی ترتیب ملحوظ رکھی جائے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں فرشتوں کا درجہ انسانوں سے زیادہ تھا، بعد ازاں انہوں نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا تھا اور وہ انسانوں کی فرشتوں پر فضیلت کے قائل ہو گئے تھے، لیکن یہ سب اقوال درست نہیں ہیں، اس لئے کہ یہ ساری کلام حرف دادا کے ذریعے ایک دوسرے پر معطوف ہے، جس میں ترتیب ضروری نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں نیت دل کا فعل ہے، جو تمام اشیاء کو بغیر ترتیب کے جمع رکھتا ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص کسی جماعت کو آکر سلام کرے تو وہ ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر فوقیت نہیں دے سکتا۔ کہ وہ پہلے مردوں کی نیت کرے اور پھر بچوں کی۔ پھر مشائخ کے مابین اس مسئلے میں بھی اختلاف ہے کہ محافظ فرشتوں کی نیت کیسے کی جائے، بعض کہتے ہیں کہ کرانا کاتبین فرشتوں کی نیت کرے، پہلے دائیں والے فرشتے کی، پھر بائیں طرف والے

کی۔ اور صحیح یہ ہے کہ وہ دائیں بائیں دونوں جانب کے محافظ فرشتوں کی نیت کرے۔ لیکن ان کی تعداد کی نیت نہ کرے، اس لئے کہ وہ ان کی تعداد کر سکتا۔ پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ مردوں — اور عورتوں کی نیت کیسے کی جائے۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ — نماز میں شامل مردوں اور عورتوں کی نیت کی جائے۔ کسی اور کی نہیں، اور حاکم الشہید فرماتے ہیں کہ اس موقع پر تمام دنیا کے مومن مردوں اور مومن عورتوں کی نیت کی جائے، لیکن پہلا قول ہی زیادہ صحیح ہے، اس لئے کہ سلام کہنا ایک خطاب ہے، اور غیر موجود شخص سے جو خطاب کیا جائے، وہ خطاب باقی رہتا ہے اور جو خطاب باقی رہے، اس میں کوئی بھلائی نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ منفرد ہو، تو پہلے دونوں اقوال کے مطابق وہ فقط محافظ فرشتوں کی نیت کرے، کسی اور شخص کی نہیں اور الحاکم الشہید کے مسک پر وہ محافظ فرشتوں اور جملہ اہل ایمان کی نیت کرے — اور مقتدی وہ نیت بھی کرے، جو امام کرتا ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ وہ اپنے امام کی نیت بھی کرے۔ اگر وہ امام کے دائیں ہو، تو بائیں طرف کی سلام میں، اور بائیں طرف ہونے کی صورت میں دائیں طرف والی سلام میں اس کی نیت کرے، اور اگر وہ امام کے بالکل پیچھے ہو، تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق وہ فقط دائیں طرف والی سلام میں امام کی نیت کرے، الجامع الصغیر کے بعض نسخوں میں بھی یہی مذکور ہے۔ اس لئے کہ دائیں جانب کو بائیں جانب پر فوقیت حاصل ہے، مگر حسن امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں، کہ وہ دونوں طرف سلام پھیرتے وقت امام کی نیت کرے۔ الجامع الصغیر کے بعض نسخوں میں بھی یہی روایت مذکور ہے، اور یہی امام محمدؒ کا قول بھی ہے، اس لئے کہ امام کا دایاں حصہ مقتدی کے دائیں طرف اور بائیں حصہ بائیں جانب ہوگا، لہذا آئندہ دونوں طرف نیت میں حصہ دار ٹھہرایا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

باب ہشتم

فِي مَا يُسْتَحَبُّ فِي الصَّلَاةِ وَمَا يُكْرَهُ فِيهَا

نماز کے مستحبات و مکروہات کا بیان

فصل اول، مستحبات نماز

نماز کے مستحبات میں بنیادی اصول یہ ہے کہ نمازی کو نماز میں خشوع و خضوع اختیار کرنا چاہیے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نماز میں خشوع اختیار کرنے والوں کی مدح اور تعریف کی ہے؛ چنانچہ مستحب ہے کہ ① اس کی نظر اس کے سجدہ کی جگہ پر رہے اس لیے کہ مروی ہے؛ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں خشوع کے ساتھ اپنی نگاہ کو آسمان کی جانب رکھتے تھے، لیکن جب یہ آیت نازل ہوئی:

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فَلَاحُ يَاجُتُّوْا اِيْمَانِ جَوَابِنِي نَمَازُوْنَ فِي صَلَواتِهِمْ خَاشِعُونَ۔ لہ

عاجزی اختیار کرتے ہیں۔

تو آپ نے اپنی نگاہ کو اپنے سجدے کی جگہ رکھنا شروع کر دیا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہاں نگاہ رکھنا تعظیم و تکریم کے زیادہ مناسب ہے۔ پھر امام محمدؒ نے مطلقاً یہ بات لکھی ہے کہ اسے اپنی نظر سجدے کی جگہ پر رکھنی چاہیے، جبکہ امام الطحاویؒ نے اپنی مختصر میں اس کی یہ تشریح کی ہے کہ سجدے کی جگہ نگاہ فقط حالت قیام میں رہنی چاہیے اور رکوع کی حالت میں اسے اپنے پاؤں کی انگلیوں پر نظر رکھنی چاہیے اور حالت سجدہ میں اسے اپنے ناک کی نوک پر دیکھنا چاہیے اور حالت قعدہ میں اپنے پیلو میں دیکھنا چاہیے، اس لیے کہ یہ سب باتیں تعظیم اور خشوع دونوں کے لیے مفید ہیں۔ بعض روایات میں ہے کہ "جب اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو نماز کا حکم دیا تھا، تو انہیں انہی باتوں کی ہدایت کی تھی" بعض فقہاء نے اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ داہنی طرف سلام پھیرتے وقت اپنے دائیں کندھے پر اور دوسری سلام پھیرتے ہوئے اپنے بائیں کندھے پر نگاہ رکھنی چاہیے۔

② دوران نماز میں وہ اپنا سر نہ تولاؤ اور پلٹاؤ اور نہ ہی نیچے جھکاؤ اس لیے کہ خلاف ورزی کی صورت میں مقام سجدہ میں نگاہ رکھنے کی سنت پوری نہ ہو سکے گی۔ جس سے اس کے خشوع و خضوع میں فرق آئے گا، صیحا

مروی ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے گدھے کی مانند نماز میں سر جھکانے سے منع فرمایا ہے“
 (۳) اثنائے نماز میں وہ نماز کے علاوہ کسی اور عمل میں مشغول نہ ہو، مثلاً اپنے کپڑوں یا دارھی وغیرہ کے ساتھ نہ کھیلے، اس لئے کہ اس سے خشوع و خضوع کا ترک لازم آتا ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کو دیکھا، جو اپنی دارھی کے ساتھ کھیل رہا تھا، تو آپ نے فرمایا: ”اگر اس کے دل میں خشوع ہوتا تو اس کے اعضا میں بھی خشوع ہوتا۔“
 (۴) وہ اپنی انگلیوں کے مابین فاصلہ نہ کرے، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؑ سے فرمایا تھا:

”میں تمہارے لیے وہی بات پسند کرتا ہوں، جو اپنے لیے پسند کرتا ہوں، تو نماز کے دوران میں اپنی انگلیوں کے مابین فاصلہ نہ کیا کر۔“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس سے خشوع و خضوع کا ترک لازم آتا ہے۔

(۵) وہ اپنی انگلیاں نہ ٹسکائے، کیونکہ اس طرح سنت طریقے سے ہاتھ رکھنے کی مخالفت لازم آتی ہے،
 (۶) وہ اپنے ہاتھ اپنے پہلو میں نہ رکھے، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں پہلو پر ہاتھ رکھنے سے منع فرمایا ہے، بقول بعض یہ اہل دوزخ کے آلام کا انداز ہو گا اور بعض کہتے ہیں کہ شیطان کو جب آسمان سے اتارا گیا تو وہ اسی حالت میں تھا، اور کافروں یا ابلیس کے ساتھ چونکہ نماز سے باہر بھی مشابہت اختیار کرنا مکروہ ہے لہذا نماز میں تو بدرجہ اولیٰ مکروہ ہو گی۔ نیز ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ ”پہلو میں ہاتھ رکھ کر کھڑا ہونا یہودیوں کا شیوہ ہے اور ہمیں یہودیوں کی مشابہت اختیار کرنے سے منع کیا گیا ہے“

(۷) وہ کنکریوں کو الٹ پلٹ نہ کرے، ہاں البتہ اگر وہ ایک مرتبہ کنکریوں کو ہموار کرے، تو اجازت ہے، جیسا کہ حضرت ابو ذر الغفاریؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”میں نے اپنے دوست (آنحضرتؐ) سے ہر چیز پوچھی، حتیٰ کہ میں نے نماز میں کنکریاں درست کرنے کے متعلق بھی دریافت کیا، تو آپ نے فرمایا کہ اسے ابو ذرؓ ایک مرتبہ کر لے یا بالکل چھوڑ دے۔“

اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”تم میں سے کسی شخص کا کنکریاں درست کرنے سے رکنا سو سیاہ چشم اوٹھوں (کو صدقہ کرنے) سے بہتر ہے۔“

البتہ اگر کنکریاں اس طرح بکھری ہوئی ہوں کہ ان پر مسنون طریقے سے سجدہ کرنا یعنی ناک اور پیشانی زمین پر رکھنا ممکن نہ ہو تو اسے ایک مرتبہ کنکریاں ہموار کرنے کی، بوجہ ضرورت، اجازت ہے، تاہم اگر انہیں حسب حال رہنے دیا جائے تو زیادہ بہتر ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہی خشوع و خضوع کے زیادہ مناسب ہے۔

(۸) وہ نماز میں دائیں بائیں متوجہ نہ ہو، اس لیے کہ ارشادِ نبوی ہے:-

لو علم المصلي من ينجي
اگر نمازی کو معلوم ہو کہ وہ کس سے سرگوشی
کر رہا ہے تو وہ ادھر ادھر توجہ نہ کرے۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز میں ادھر ادھر دیکھنے کے متعلق پوچھا گیا، تو آپ نے فرمایا
”یہ شیطان کی حرکت ہے کہ وہ تمہاری نماز سے کچھ حصہ چھین لیتا ہے۔“

مگر وہ التفات کی حد یہ ہے کہ وہ اپنا چہرہ قبلہ سے پھیر لے رہا ہو مڑے بغیر آنکھ کے کنارے
سے دائیں یا بائیں دیکھ لینا تو وہ مکروہ نہیں، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گوشہ
چشم سے صحابہ کرام کو دیکھ لیتے تھے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ ایسا مسئلہ ہے جس سے بچنا ناممکن ہے۔

⑨ وہ نماز میں حالت اثناء میں دکتے کی مانند نہ بیٹھے، اس لیے کہ حضرت ابو ذر الغفاریؓ سے روایت ہے کہ
”مجھے میرے پیارے دوست نے تین باتوں سے منع کیا، یہ کہ میں مرغ کی طرح ٹھونگے نہ ماروں،
یہ کہ دکتے کی طرح نہ بیٹھوں اور یہ کہ لومڑی کی طرح ٹانگیں بچھا کر نہ بیٹھوں۔“

اقعاء کی تشریح میں اختلاف ہے، اگر مخفی فرماتے ہیں کہ اعضاء پاؤں کو کھڑا رکھنا اور سون پر بیٹھنا ہے؛
کہ یہی شیطانی عقب (اس کے بیٹھنے کا طریقہ) ہے، جس سے حدیث میں ہمیں منع کیا گیا، امام الطحاویؒ فرماتے
ہیں کہ اس سے مراد اپنی سرین پر بیٹھا، گھٹنوں کو کھڑا کرنا اور رانوں کو پیٹ پر رکھنا ہے، کیونکہ یہی طریقہ دکتے کے
بیٹھنے کے زیادہ مشابہ ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس سے مسنون طریقے سے جلسہ کرنے کا ترک
لازم آتا ہے، لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔

⑩ وہ اپنے بازو کو زمین پر نہ بچھائے، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی؛

⑪ بغیر عذر کے چو کڑی مار کر نہ بیٹھے، اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے
اپنے بیٹے کو نماز میں چو کڑی مار کر بیٹھے ہوئے دیکھا، تو انہیں اس سے منع فرمایا، اس پر بیٹے نے کہا، کہ
اے آبا جان میں نے آپ کو بھی اسی طرح بیٹھتے ہوئے دیکھا ہے اس پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ
میرے پاؤں میرا وزن برداشت نہیں کرتے، علاوہ ازیں اس لیے بھی گھٹنوں پر بیٹھنا خشوع و خضوع کے
زیادہ قریب ہے، لہذا یہی طریقہ زیادہ بہتر ہوگا۔ البتہ حالت عذر میں ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ ضرورت
کے مواقع احکام شریعت سے مستثنیٰ ہوتے ہیں۔

⑫ نماز میں انگریزی لے اور نہ ہی جمابہی، اس لیے کہ ایسا کرنا تو نماز میں استراحت (آرام) ہے، لہذا یہ ایسے
ہی مکروہ ہوگا، جیسے کسی شئی پر ٹیک لگانا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ایسا کرنا خشوع و خضوع میں مغل
ہوتا ہے۔ پھر اگر ان میں سے کوئی شئی اسے پیش آنے لگے، تو وہ اسے جتنی اوسع دبانے کی کوشش کرے
پھر جب اس پر جمابہی کا غلبہ ہو جائے تو وہ اپنا ماتھا اپنے منہ پر رکھ لے۔ اس لیے کہ ایک روایت میں ہے کہ
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

اذا نثاؤب احدكم فليسكرظم
جب تم میں سے کسی کو جمابہی آنے لگے تو
وہ جتنی اوسع اسے روکے اور اگر نہ روک

یدہ علیٰ فینہ - سکتا تو وہ اپنا ہاتھ اپنے منہ پر رکھ دے۔

۲۔ مکروہات ⑤ نمازیں یہ بات مکروہ ہے کہ نمازی اپنے چہرے کو ڈھانک لے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ منہ ڈھانپنے سے قرأت اور ذکر کرنے میں وقت ہوتی ہے؛ نیز اس لیے بھی کہ اگر وہ چہرے کو اپنے ہاتھ سے ڈھانپے گا، تو اس ہاتھ رکھنے کی سنت کا ترک لازم آئے گا، جبکہ فرمان نبوی ہے:

”اپنے ہاتھوں کو نماز میں روک کر رکھا کرو“

اور اگر اس نے چہرے کو کپڑے کے ساتھ ڈھانپا، تو اس نے گویا۔ مجوسیوں کے ساتھ مشابہت اختیار کر لی۔ اس لیے کہ وہ آگ کی عبادت کرتے ہوئے منہ پر کپڑا لپیٹ لیتے ہیں اسی بیعتی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز میں منہ ڈھانپنے سے منع فرمایا ہے البتہ اگر منہ ڈھانپنا جاہلی روکنے کے لیے ہو، تو مضائقہ نہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

⑥ اسی طرح کپڑے کو نماز میں سمیٹنا بھی مکروہ ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”مجھے حکم ملا ہے کہ میں سات جوڑوں یا بیڑیوں پر سجدہ کروں، اور کپڑے اور بالوں کو نہ سمیٹوں“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس سے ہاتھ رکھنے کی سنت کا ترک لازم آتا ہے۔

⑦ بالوں کی چوٹی باندھ کر نماز ادا کرنا بھی مکروہ ہے۔ اس لیے کہ حضرت زناہ بن رافع سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت حسن بن علیؓ کو دیکھا کہ وہ سر پر بالوں کی چوٹی بنا کر نماز ادا کر رہے ہیں، تو انہوں نے ان کے بالوں کی گرہ کھول دی، حضرت حسنؓ نے ان کی طرف غصہ سے دیکھا، تو انہوں نے فرمایا ”اسے نواسہ رسول مجھ پر غصہ ہونے کے بجائے اپنی نماز کی طرف توجہ فرمائیے، اس لیے کہ میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے منع کرتے ہوئے دیکھا ہے اور آپ کے شیطان کا حصہ رکھ کر، قرأت دیتے تھے“۔ دوسری روایت کے مطابق آنحضرتؐ نے بندے کی نماز میں اسے شیطان کی مقعد قرار دیا۔ ”چوٹی باندھنے (عقوص) کا طریقہ یہ ہے کہ سر کے بالوں کو گھما کر سر کے ارد گرد لپیٹ لیا جائے، جس طرح کہ عورتیں کرتی ہیں۔ یا سر کے تمام بالوں کو اکٹھا کر کے انہیں سر کے پیچھے باندھ لیا جائے،

⑧ اور ”اعتبار“ کے ساتھ نماز ادا بھی مکروہ ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اعتبار سے منع فرمایا، فقہاء کے مابین اعتبار کی تشریح میں اختلاف ہے؛ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اعتبار یہ ہے کہ رومال سر کے ارد گرد لپیٹ لے لیکن سر کا کچھ حصہ درمیان میں برہنہ چھوڑ دے۔ یہ طریقہ اہل کتاب کے مشابہ ہے۔ ایک دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے چوٹی باندھنے والے کی طرح اپنے سر کے بالوں کو رومال کے ساتھ سر پر لپیٹ لینا مراد ہے اور چوٹی باندھنا

مقتدیوں کی نسبت کبھی نیچی جگہ پر کھڑا نہیں ہوتا۔ مگر ظاہر روایت کا موقف ہی صحت کے زیادہ قریب ہے، اس لیے کہ اپنی جگہ میں کراہت کے دو پہلو ہیں۔ ایک اہل کتاب سے مشابہت اور دوسری وجہ مفسد یعنی اختلاف مقام کا پایا جانا پہلا اور یہاں چونکہ دو میں سے ایک وجہ یعنی امام اور مقتدیوں میں اختلاف مقام موجود ہے، لہذا نماز مکروہ ہوگی؛ یہ حکم اس وقت کا ہے، کہ جب امام اکیلا ہی اونچی یا نیچی جگہ میں ہو اور اگر کچھ مقتدی بھی اس کے ساتھ ہوں، تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے: جن مشائخ نے اہل کتاب سے مشابہت کا اعتبار کیا ہے وہ تو اسے غیر مکروہ قرار دیتے ہیں، یہی امام طحاوی کی روایت کے مطابق قیاس کا تقاضا ہے، کیونکہ یہاں اہل کتاب سے مشابہت باقی نہ رہی، اس لیے کہ وہ اپنے امام کے ساتھ مل کر کھڑے نہیں ہوتے، لیکن جن لوگوں نے وجہ مفسد یعنی جگہ کے اختلاف کو مدنظر رکھا ہے، ان کے نزدیک یہ مکروہ ہوگا یہی ظاہر روایت پر قیاس کا تقاضا ہے کیونکہ دونوں کے مابین کسی قدر تفاوت موجود ہے، یہ تو حالت اختیار کا مسئلہ تھا، رہی حالت عذر جیسے جمعوں اور عیدوں میں ایسا اکثر پیش آجاتا ہے، تو خواہ کوئی سی بھی صورت ہو، مکروہ نہ ہوگا، اس لیے کہ یہاں مقام میں یکسانیت کو ملحوظ رکھنا مشکل ہو گیا ہے۔

⑤ نمازی کے سامنے سے گزرنا منع ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

لو علم المار بین یدی المصلی
ما علیہ من الوزر لکان ان یقف
اربعة خیر لہ ان یمربین
یہ بابت کہ سامنے سے گزرنے والا شخص
یہ جانتا کہ سامنے سے گزرنے سے اس پر
کتنا بوجھ ہوگا، تو وہ جانتا کہ اس کا چالیس
تک کھڑا ہونا گزرنے سے بہتر ہوتا۔

اس حدیث میں آپ نے چالیس کی تعیین نہیں فرمائی کہ اس سے دن یا مہینے یا سال مراد ہیں۔ پھر کتاب میں آگے سے گزرنے کا فاصلہ بیان نہیں کیا گیا۔ اسی لیے اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں، کہ اس سے مراد اس کی ”سجدہ گاہ“ سے گزرنا ہے، اور بعض دو صفوں کے درمیان سے گزرنا اس کا مصداق قرار دیتے ہیں اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا فاصلہ مراد ہے کہ اگر نمازی خشوع سے نماز ادا کرے تو جہاں تک اس کی نظر جاسکتی ہو، وہاں تک گزرنا اس کے ضمن میں آتا ہے، اور اس حد سے آگے سے گزرنا منع نہیں ہوگا۔ یہی روایت زیادہ صحیح ہے پھر مناسب ہے کہ نمازی اپنے آگے سے گزرنے والے کو آگے سے گزرنے سے منع کرے تاکہ اس کی اس کی نماز میں توجہ میں کمی نہ ہو جیسا کہ حضرت ابوسعید الخدری سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یقطع الصلوة مرور شئ
فادرؤا ما استطعتم۔
کسی شے کے آگے سے گزرنے سے نماز نہیں ٹوٹی
البتہ تم ان کو حتی الوسع آگے سے گزرنے سے روکو۔

بایں ہمہ اگر آگے سے کوئی شئی گزر جائے، تو نماز نہیں ٹوٹی، خواہ گزرنے والا مرد ہو یا عورت، جیسا کہ ہم اپنی جگہ اس کا ذکر کریں گے، البتہ نمازی کو چاہیے کہ وہ تسمیع، یا اشارے، یا اس کے کپڑے کے کٹاے کو پکڑ کر اس کو آگے سے گزرنے سے روکے، تاہم اس کے لیے نہ تو اپنی جگہ سے چلے اور نہ ہی اس

کے ساتھ سخت انداز میں پیش آئے۔ ہر حال مذکورہ بالا باتوں سے اس کی نماز مکروہ نہ ہوگی۔ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ اگر وہ اشارہ کرنے سے بھی نہ رکے تو اس کے ساتھ لڑنا بھی جائز ہے، جیسا کہ حضرت ابوسعید الخدریؓ کے بارے میں مروی ہے کہ:

ایک مرتبہ وہ نماز ادا کر رہے تھے تو ابن مروان نے ان کے سامنے سے گزرنا چاہا، تو انہوں نے اسے اشارے سے منع کیا، لیکن جب وہ نہ رکا، اور ان کے بالکل سامنے پہنچ گیا۔ تو انہوں نے اس زور سے ان کے سینے میں ٹککا مارا کہ وہ اپنی سرین کے بل بیٹھنے پر مجبور ہو گیا پھر وہ اپنے والد کے پاس ابوسعید کی شکایت لے کر آیا، مروان نے حضرت ابوسعیدؓ سے پوچھا کہ تو نے میرے بیٹے کو کیوں مارا ہے، انہوں نے جواب دیا کہ میں نے تیرے بیٹے کو نہیں، بلکہ شیطان کو مارا ہے۔ مروان نے کہا: تو میرے بیٹے کو شیطان کیوں قرار دیتا ہے؟ فرمایا میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ سنا ہے کہ جب تم میں سے کوئی شخص نماز ادا کر رہا ہو، اور کوئی شخص تمہارے آگے سے گزرنا چاہے، تو اسے روکو اور اگر وہ نہ رکے تو اس سے لڑو، کیونکہ وہ شیطان ہے۔

ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث مبارکہ سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

ان فی الصلوٰۃ لشغلًا۔ نماز میں اس کے اعمال ادا کرنے کی مشغولیت

ہوتی ہے۔

اور لڑنا نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، لہذا وہ جائز نہ ہوگا اور حضرت ابوسعید الخدریؓ کی روایت اس زمانے کی ہے کہ جب ابھی نماز میں کوئی کام کرنا جائز تھا۔ چنانچہ امام الہدایؒ شیخ ابو منصور الماتریؒ امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت کرتے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ آگے سے گزرنے والے کو منع بھی نہ کرے۔ کیونکہ حدیث میں اس کا ذکر محض اس کی اجازت و رخصت کے لیے ہے جیسے وہ کالی چیزوں کو مارنے کا حکم ہے۔

یہ حکم اس وقت کا ہے کہ جب سامنے کوئی رکاوٹ، مثلاً ستون وغیرہ نہ ہو، اور اگر سامنے کوئی رکاوٹ ہو، تو اس رکاوٹ کے درے سے گزرنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور جو شخص صراہ میں نماز ادا کرے تو اس کے لیے مستحب یہ ہے کہ وہ اپنے سامنے لکڑی یا کوئی ایسی شئی رکھ دے جس کی اونچائی ایک ہاتھ ہو، تاکہ اسے کسی کو روکنے یا ہٹانے کی ضرورت پیش نہ آئے۔ اس لیے کہ ارشاد نبویؐ ہے:

”جب تم میں سے کوئی شخص جنگل میں نماز پڑھے، تو اپنے سامنے کوئی سترہ کھڑا کر دے۔“

اور روایت ہے کہ ایک عینہؒ ہمیشہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہوتا تھا، اور جہاں کہیں آپ کو نماز پڑنی پڑتی تو اسے سامنے گاڑ دیا جاتا اور اس کی طرف منہ کر کے آپ نماز ادا

لے عنہ سے مراد وہ لکڑی ہے جس کے نیچے پھل لگا ہوا ہو۔

فرماتے تھے، جیسا کہ عون بن جعفیہؓ اپنے والد جعفیہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ:
میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو لطباء (صحراء) میں سرخ چمڑے کے خیمہ میں دیکھا
کہ حضرت بلالؓ نے عنبرہ نکالا، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی جانب رخ
کر کے نماز پڑھائی، لوگ اس عنبرہ کے آگے سے گزرتے رہے۔

اور سترے کا اندازہ لمبائی میں تو ایک ہاتھ مقرر کیا گیا ہے مگر چوڑائی میں اندازہ مقرر نہیں کیا گیا۔
البتہ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ وہ کم از کم ایک انگلی جتنا موٹا ہو، اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود
سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا "سترہ کے طور پر نیزہ کافی ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ
اس کے گاڑنے سے مراد آگے سے گزرنے سے دوسروں کو روکنا اور منع کرنا ہے، اور جو سترہ اس سے کم
ہو گا وہ دیکھنے والے کو دور سے صاف نظر نہ آئے گا، لہذا وہ اسے روکنے کا باعث نہ ہوگا۔ پھر نمازی
کو چاہیے کہ وہ سترہ کے قریب تر ہو کر نماز ادا کرے، اس لئے کہ ارشادِ نبوی ہے:
من صلی الی سترۃ فلیدن جو شخص سترہ کے سامنے نماز ادا کرے اسے
منہا۔ چاہیے کہ وہ اس کے قریب ہو کر کھڑا ہو۔

اور اگر اسے سترہ نہ ملے، تو کیا وہ اپنے سامنے کوئی لکیر کھینچ دے۔ یا نہیں ابو جحیمہؓ امام محمدؓ نے نقل
فرماتے ہیں کہ اپنے سامنے کوئی لکیر نہ کھینچے، اس لیے کہ لکیر کھینچنا اور نہ کھینچنا دونوں برا ہیں، کیونکہ یہ
لکیر دور سے دیکھنے والے کو نظر نہ آ سکے گی، جس کی بنا پر وہ سامنے سے گزرنے سے باز نہیں رہ سکتا، لہذا
اس سے مقصد حاصل نہ ہوگا۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ اپنے سامنے ایسا خط کھینچ دینا چاہیے جو لمبائی
میں سترہ کے اور چوڑائی میں محراب کے مشابہ ہو، اس لئے کہ فرمانِ نبوی ہے:-

اذا صلی احدکم فی الصحراء
فلیتخذ بین یدیه سترۃ فان
لہ یجد فلیخط بین یدیه خطا۔
اگر کوئی شخص صحراء میں نماز پڑھے، تو وہ
اپنے سامنے سترہ رکھ دے، اور اگر اسے
کوئی سترہ نہ ملے، تو اپنے سامنے ایک لکیری
کھینچ دے۔

لیکن یہ حدیث ایک ایسے مسئلہ سے متعلق ہونے کے باوجود بھی جس میں ابتلائے عام پایا جاتا ہے
حدیث غریب ہے، لہذا ہم اس پر عمل نہیں کر سکتے۔

اور نماز میں بچھو یا سانپ مارنے میں کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ وہ نمازی کو اپنی جانب متوجہ
کر لیتے ہیں جو ان کے قتل سے بھی بڑا جرم ہے اور ارشادِ نبوی ہے:

اقتلوا لا سودین ولو کنتما فی
الصلوۃ۔
دونوں سیاہ رنگوں والے جانوروں یعنی سگ
اور بچھو کو ہلاک کرو۔ خواہ تم نماز کی حالت
میں بھی ہو۔

یہاں اگرچہ ان کی ہلاکت کا حکم بغیر غصہ امر دیا گیا ہے، مگر بایں ہمساس سے ان کے قتل کی اباحت
یا اجازت مراد ہے۔ اس لیے کہ ان کا ہلاک کرنا نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر ان

کو مارنے میں اسے بہت زیادہ بھاگ دوڑ کر ناپڑے تو اس سے اسکی نماز باطل ہو جائے گی، جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کو بیان کریں گے۔

⑪ نماز میں مقتدی کے لیے رکوع اور سجدہ میں امام سے پہل کرنا مکروہ ہے کیوں کہ فرمان نبوی ہے:

”تم رکوع و سجدہ میں مجھ سے پیش قدمی مت کیا کرو، کیونکہ میں بوڑھا ہو گیا ہوں۔“
اور اگر وہ امام سے قبل کسی رکن میں پیش قدمی کر جائے، تو پھر دیکھا جائے گا، کہ اگر تو امام اس کے ساتھ اس رکن میں شامل نہ ہوا تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر وہ اس رکن کا اعادہ نہیں کرے گا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اقتدا امام کے ساتھ شراکت اور اس کی اتباع سے عبارت ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اور اگر امام اس کے ساتھ اس رکن میں شامل ہو جائے، تو ہمارے نزدیک اس کی نماز درست مگر امام زفر کے نزدیک درست نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس رکن کی ابتدا ہی باطل ہوئی ہے اور چونکہ اس نے باقی رکن کو اسی باطل اساس پر ہی بنا کیا ہے۔ لہذا اس پر بھی بطلان کا حکم نافذ ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ جتنی مقدار میں مقتدی کی امام کے ساتھ شراکت ہوئی ہے اتنی شراکت کے ساتھ رکوع مکمل طور پر ادا ہو گیا ہے، لہذا اس کے ابتدائی حصے میں امام کے ساتھ شراکت کا نہ ہونا کالعدم متصور ہوگا؟

⑫ رکوع اور سجدہ میں امام سے قبل سراٹھانا بھی مکروہ ہے، اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

”امام اس لیے ہوتا ہے کہ اس کی اتباع کی جائے، لہذا اس سے اختلاف نہ کرو۔“

⑬ قیام کے سوا کسی اور حالت میں قراءت کرنا مکروہ ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع اور سجدہ میں قراءت کرنے سے منع کیا ہے، اور فرمایا ہے کہ:

اما الركوع فعظموا فيه الرب
واما السجود فاذكرو فيه من
الدعاء فانه فمن ان يستجاب
لكم۔
ربا رکوع سوہیں میں تم اپنے خدا کی تعظیم کیا کرو
اور سجدہ میں بکثرت دعا کیا کرو، کیونکہ ان کا
حکم اس لیے ہوا ہے تاکہ وہ تمہاری عاثریں
قبول کرے۔

⑭ نماز میں پھونک مارنا منع ہے، اس لیے کہ وہ نماز کے اعمال میں سے نہیں اور اس میں اس کی کوئی ضرورت بھی نہیں، بخلاف سانس لینے کے کہ اس کی ضرورت ہے، پھر آیا پھونک مارنے سے نماز ٹوٹ جائے گی یا نہیں؟ اگر تو وہ قابل سماعت نہ ہو، تو نماز باطل نہ ہوگی، لیکن اگر وہ دوسروں کو سنائی دے، تو امام ابو حنیفہ رحمہ کے نزدیک نماز فاسد ہو جائے گی، ہم اس مسئلے کا مفسدات نماز کے ضمن میں ذکر کریں گے۔

⑮ جو شخص امام کے ساتھ بعد میں آکر شامل ہوا تو خواہ اسے نماز فوت ہو جانے کا اندیشہ بھی ہو، تب بھی اس کے لیے صفت سے پیچھے رکوع کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

ایک مرتبہ حضرت ابو بکرؓ مسجد میں آئے تو دیکھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رکوع میں ہیں۔ اس

پرانہوں نے مسجد میں داخل ہوتے ہی تکبیر کہہ کر رکوع کر دیا اور آہستہ آہستہ چلتے ہوئے صف میں آکر مل گئے، جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے، تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ تمہاری اس حرص کو اور بڑھائے گا آئندہ ایسا نہ کرنا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ عمل دو باتوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہوتا کہ یا تو اسے صف میں ملنے کے لیے کچھ دوڑ تک چل کر آنا ہوگا، حالانکہ یہ چلنا نماز کے منافی ہے، حتیٰ کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایک ایک کر کے قدم اٹھائے، تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس نے دو دو کر کے قدم اٹھائے، تو نماز باطل ہو جائے گی، لیکن بعض فقہاء کے نزدیک وہ جیسے بھی قدم اٹھائے تو نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ ساری مسجد ایک ہی جگہ کے حکم میں ہے، لیکن بہر حال اس کا یہ عمل کراہت سے کم نہیں ہوگا۔ اور یا پھر وہ وہیں اپنی نماز مکمل کرے گا، تو اس صورت میں وہ صفوں سے پیچھے اکیلا نماز پڑھنے کا مرتکب ہوگا جو مکروہ ہے، کیونکہ فرمان نبوی ہے:

لا صلوة لمن تبذ خلف الصفوف۔ صفوں کے پیچھے اکیلے کھڑے ہو کر نماز پڑھنے والے کی نماز جائز نہ ہوگی۔

اور نفی کی ادنیٰ صورت نفی کمال ہے؛ پھر صفوں کے پیچھے اکیلے نماز پڑھنے والے کی نماز اس وقت مکروہ ہوتی ہے، جب اگلی صف میں خالی جگہ (فرجہ) موجود ہو۔ اور اگر اگلی صف میں خالی جگہ نہ ہو، تو مکروہ نہیں۔ کیونکہ اس وقت اس کی حالت معذور کی سی ہوگی، جو اس حکم سے مستثنیٰ ہوتا ہے چنانچہ اگر وہ عورت ہو، تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ صف کے پیچھے کھڑی ہو، اس لیے کہ اگر وہ نماز میں مرد کے برابر آکر کھڑی ہو جائے تو مرد کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، لہذا ضرورتاً اس کا اکیلے کھڑے ہونا لازم ہوگا اور مناسب ہے کہ اگر اگلی صف میں کوئی خالی جگہ موجود نہ ہو، تو کسی اور آنے والے شخص کا انتظار کرے تاکہ وہ اس کے ساتھ مل کر صف بنا سکے، لیکن اگر کوئی آنے والا شخص نہ ہو اور اسے رکعت نکل جانے کا خطرہ ہو، تو وہ اگلی صف میں سے کسی ایسے شخص کو پیچھے کھینچ لے۔ جو صاحب علم اور بااخلاق ہو، تاکہ وہ اس پر غصہ نہ ہو۔ پھر اگر اگلی صف میں اسے کوئی ایسا آدمی نہ ملے، تو وہ اکیلا ہی صف کے پیچھے کھڑا ہو جائے امام محمدؒ فرماتے ہیں، کہ جو شخص نمازیوں کو حالت رکوع میں پائے، اسے حکم ہے کہ وہ پرسکون اور باوقار طریقے سے چل کر جماعت میں شامل ہو، اور وہ صف تک پہنچنے کے لیے جلد بازی کا مظاہرہ نہ کرے اور اسے امام کے ساتھ جو نماز مل جائے پڑھ لے اور جو فوت ہو جائے، وہ قضا کرے۔ اس مسئلے کی بنیاد اس فرمان نبوی پر ہے کہ:

اذا اتممت الصلوة فاتوها وانتم تمشون، ولا تاتوها وانتم تسعون علیکم بالسکينة والوقار ما ادرکتہم فصلوا وما فاتکم فاقضوہ۔ جب تم نماز باجماعت کے لیے آؤ، تو انام آرام سے چلتے ہوئے آؤ، بھاگتے ہوئے نہ آؤ، تم پرسکون اور وقار اختیار کرنا لازم ہے، پھر جو نماز تمہیں مل جائے

پڑھ لو اور جو نہ ملے وہ بعد میں قضا کر لو۔

(۱۶) فرض نماز ادا کرنے والے کے لئے مکروہ ہے کہ وہ بلا عذر کسی شئی پر سہارہ نہ لگائے، اس لئے کہ سہارہ لگانے سے قیام میں خلل پڑے گا۔ اور فرض نماز میں بلا عذر قیام چھوڑنا جائز نہیں ہے، لہذا قیام میں بلا عذر خلل اندازی کرنا مکروہ ہوگا اور اگر اس نے ایسا کیا، تو نماز جائز ہوگی۔ کیونکہ اصل قیام موجود ہے۔ پھر کیا نفل پڑھنے والے شخص کے لئے بھی یہ مکروہ ہوگا؟ اس مسئلے کا الاصل میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ نفل میں بلا عذر بھی قیام کو ترک کرنا جائز ہے، لہذا اس میں خلل ڈالنا، تو بدرجہ اولیٰ مکروہ نہ ہوگا اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ مکروہ ہوگا، اس لئے کہ مروی ہے کہ:

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ مسجد میں ایک رستی بندھی ہوئی دیکھی، تو پوچھا یہ کس کے لئے ہے، بتایا گیا کہ یہ فلاں عورت کے لئے ہے، جو رات کو نماز پڑھتی ہے تو جب وہ تھک جاتی ہے، تو اس پر ٹیک لگاتی ہے، اس پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسے چاہیے کہ وہ رات کو نماز پڑھے اور جب تھک جائے تو سو جائے۔“

علاوہ انہیں اس لئے بھی، کہ ٹیک لگانا ایک طرح سے اظہارِ آسائش و باعثِ رینت ہوتا ہے اور نمازی کے لئے کوئی ایسی بات کرنا بلا عذر جائز نہیں ہے۔ (۱۷) سدلِ ثوب: نمازی کے لئے ”سدل“ کرنا بھی مکروہ ہے، جس کی تشریح میں کچھ اختلاف ہے، اکثر خجی لکھتے ہیں کہ ”سدلِ ثوب“ یہ ہے کہ کپڑے کا کچھ حصہ سر یا کندھے پر رکھ لیا جائے اور اس کے کناروں کو پہلوؤں کی جانب سے نیچے گلے رہنے دیا جائے، جبکہ اس نے شلوار بھی نہ پہنی ہوئی ہو اور الا سوڈا اور ابراہیم الخجی سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”سدلِ ثوب“ بہر صورت مکروہ ہے خواہ اس نے قمیض پہن رکھی ہو یا نہ اور اعلیٰ امام ابو یوسفؒ کی وساطت سے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ سدلِ ثوب بہر حال مکروہ ہے، اس نے خواہ قمیض پہنی ہوئی ہو، یا تہبند باندھا ہوا ہو، کیونکہ وہ اہل کتاب کا شیوہ ہے اور اگر ”سدلِ ثوب“ شلوار کے بغیر ہو، تو اس کی کراہت اس لئے ہے، کہ اس سے حالتِ رکوع اور حالتِ سجدہ میں شتر کھل جانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ اور اگر وہ ”تہبند“ کے ساتھ ہو، تو اس کی کراہت اہل کتاب سے مشابہت کی بنا پر ہوتی ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ: سدل میں کوئی مضائقہ نہیں خواہ وہ کیسے ہی ہو۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایسا وہ تکبر کی بنا پر کرے، تو مکروہ ہوگا ورنہ نہیں صحیح مسلک ہمارا ہے، اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر فرق کیے ”سدلِ ثوب“ سے منع فرمایا ہے۔

(۱۸) صماء کرنا: اسی طرح کپڑے کو اصمائم کے طریقے پر پہننا بھی مکروہ ہے۔ الصماء کی تشریح میں اختلاف ہے، اکثر خجی فرماتے ہیں کہ اس کا طریقہ یہ ہے کہ کوئی شخص کپڑے کے دونوں کناروں کو اپنے ایک ہاتھ کے نیچے سے لاکر دوسرے کندھے کے اوپر سے باہر کی جانب لگا دے، بشرطیکہ اس وقت اس

لے شلوار نہ پہن رکھی ہو اس لیے کہ اس صورت میں "ستر کھلنے کا امکان رہتا ہے۔ امام محمدؒ نے اضطباع (جو حاجی کرتے ہیں) اور الصماء میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ الصماء اس وقت ہوتا ہے جب اس نے تر بند نہ پہنا ہوا ہو اور اگر پہنچا ہو تو اس صورت میں وہ اضطباع ہوگا، کیونکہ اس صورت میں وہ کپڑے کے دونوں کناروں کو اپنی ایک بغل کے نیچے سے نکال لیتا ہو جو متکبرین کا طریقہ ہونے کی بنا پر مکروہ ہے۔ اور بعض اہل فتنہ نے لکھا ہے کہ "الصماء" کا طریقہ یہ ہے کہ گردن سے لے کر دونوں ٹخنوں تک تمام جسم پر کپڑا لپیٹ لیا جائے اور یہ مکروہ ہے، کیونکہ اس میں ہاتھوں کا مسنون عمل متاثر ہو سکتا ہے۔

تاہم ایک ہی لباس میں لپیٹ کر یا ایک ہی قمیض پہن کر نماز ادا کرنا مکروہ نہیں ہے، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نماز کا لباس تین قسموں کا ہوتا ہے، ایک مستحب دوسرا بغیر کراہت کے جائز اور تیسرا وہ جو مکروہ ہے:

۱۔ مستحب لباس : یہ ہے کہ انسان تین کپڑوں یعنی تر بند، چادر اور عمامہ میں نماز ادا کرے مثلاً ابو جعفر البندوانیؒ نے ہمارے امام کرامؑ سے ایک غریب روایت کے حوالے سے یہی قول نقل کیا ہے جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ مرد کے لیے مستحب یہ ہے کہ دو کپڑوں میں نماز ادا کرے، یعنی تر بند اور چادر میں، کیونکہ ان دو کپڑوں کے ساتھ ستر چھپانا بھی ممکن ہوتا ہے، اور اس سے اظہار زینت کا مقصد بھی پورا ہو جاتا ہے۔

۲۔ جائز لباس : یعنی وہ لباس جو بغیر کراہت کے جائز ہوتا ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ انسان ایک ہی کپڑے کو جسم پر لپیٹ کر یا ایک ہی قمیض پہن کر نماز ادا کرے، جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس سے ستر بھی چھپ جاتا ہے اور بنیادی طور پر "زینت" بھی ہو جاتی ہے، لیکن چونکہ اس صورت میں زینت مکمل طور پر حاصل نہیں ہوتی اس لیے یہ لباس استحباب کے خلاف ہے، اس کے جواز کی اساس حضرت علیؑ کی روایت کردہ اس حدیث مبارکہ پر ہے کہ:

"آپؑ سے ایک کپڑے میں نماز ادا کرنے کے متعلق پوچھا گیا، تو آپؑ نے فرمایا کہ کیا تم میں سے ہر شخص دو کپڑوں کی استطاعت رکھتا ہے؟ (یعنی ایسا کرنا جائز ہے)۔

تو گویا آپؑ نے اس حدیث مبارکہ میں اس کے جواز کی جانب اشارہ فرمایا ہے، اور اس کی حکمت یہ واضح فرمائی ہے کہ ہر شخص دو کپڑوں کی توفیق نہیں رکھتا۔ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب کپڑا گف (دیر) ہو اور اس کے نیچے سے بدن نظر نہ آتا ہو، لیکن اگر وہ پتلا ہو، اور اس کے نیچے سے بدن نظر آتا ہو، تو اس سے نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ معنوی طور پر اس کا ستر کھلا ہوا ہوگا، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

لعن اللہ الکاسیات العاریات اللہ تعالیٰ نے کپڑے پہننے کے باوجود برہنہ نظر آنے والی عورتوں پر لعنت فرمائی ہے۔

۱۔ اس سے یا تو بیکہ کپڑا پہنا ہوا ہے یا پھر تانگ اور چیت لباس کہ جسے جسم کے نزدیک نظر آئیں۔ (دیکھئے شروح عدیم)

پھر ظاہر روایت میں یہ مذکور نہیں کہ اگر اس کے بدن پر ایک ہی کھلے گریبان اور کھلے ہنٹوں والی قمیض ہو تو اس کا کیا حکم ہے؟ آیا اس میں نماز جائز ہوگی یا نہیں؟ ابن شجاع فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کھلے ہنٹوں والی قمیض پہنے ہوئے ہو، اور اس پر تہہ بند بھی نہ ہو، تو اگر اس کو اپنے کھلے گریبان میں نظر ڈالنے سے اپنا ستر نظر آتا ہو، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی اور اگر گریبان سے "ستر" کی طرف نظر نہ پڑتی ہو، تو نماز جائز ہوگی۔ امام محمدؒ سے غیر روایت الاصول کے مطابق اگر اس کی حالت ایسی ہو کہ اگر کوئی دوسرا شخص اسے دیکھے تو اس کی نظر بلا تکلف اس کے ستر پر پڑ جائے، تو اس کی نماز باطل ہو جائے گی، لیکن اگر دوسرے شخص کی نگاہ تکلف کے دیکھے بغیر ستر تک نہ پہنچتی ہو تو اس کی نماز درست ہوگی۔ تو گویا ہنٹوں ستر نظر آنے کی شرط دوسرے فرد کے لیے رکھی ہے، خود اپنے لئے نہیں۔ داؤد الطائیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس کی دائرہ سی ٹکی ہو تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ اس کی نگاہ بغیر تکلف کے اپنے ستر پر جا پڑے گی، لہذا وہ اپنے حق میں کھلے ستر والا ہوگا۔ جبکہ جواز نماز کے لیے خود سے اور دوسرے افراد سے ستر چھپانا شرط ہے اور اگر وہ شخص گھنی دائرہ سی والا ہو، تو اس کی نماز جائز ہوگی، کیونکہ اس کی نظر اپنے ستر پر بغیر تکلف کے نہ پڑ سکے گی، لہذا وہ کھلے ستر والا نہ ہوگا،

۳۔ مکروہ لباس: نماز کے لیے مکروہ لباس یہ ہے کہ کوئی شخص ایک ہی تہ بند یا سلوار میں نماز ادا کرے، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی کپڑے میں اس طرح نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے کہ اس کپڑے کا کوئی ٹھٹھا اس کے کندھے پر نہ ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر اس سے "ستر" تو چھپ جاتا ہے، مگر زیب و زینت حاصل نہیں ہوتی اور اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حکم دیا ہے کہ:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ
اے اولاد آدم ہر مسجد (نماز) کے وقت زینت (لباس) پہنا کرو۔

نیز مروی ہے کہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک ہی کپڑے میں نماز ادا کرنے کی بابت سوال کیا تو انہوں نے سائل سے پوچھا کہ اگر میں تمہیں کسی کام کے لیے بھیجوں، تو کیا تم ایک ہی کپڑے میں چلے جاؤ گے؟ وہ کہنے لگے نہیں؛ اس پر انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے سامنے تو زینت اختیار کرنے کا اس میں زیادہ حق ہے۔ حسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا کہ ایک ہی کپڑے میں نماز ادا کرنا غناہ بدو حلوں کا طریقہ ہے مگر ایک کپڑے کو جسم پر لپیٹ کر نماز ادا کرنا غناہ بدو حلوں کے طریقے سے بعید ہے جبکہ ایک تہ بند اور چادر میں نماز ادا کرنا شرعاً کا شیوہ ہے۔

لباس کے یہ حکام مرد کیلئے ہیں، جبکہ عورت کے لیے تمام روایات کی رُوتے میں کپڑوں میں نماز ادا کرنا ہی مستحب ہے، بیس تہ بند اور دوپٹہ اور اگر اس نے ایک ہی کپڑے کو چاروں طرف لپیٹ کر نماز ادا کی، تو اگر اس کپڑے میں اس کے چہرے اور دونوں ہاتھوں کے سوا تمام جسم بشمول سر چھپا ہوا ہو تو اس کی نماز جائز ہوگی۔ اور اگر اس کے ہاتھوں یا چہرے کے علاوہ کوئی اور حصہ جسم کھلا ہوا ہو، تو اگر وہ حصہ کم ہو تو نماز جائز ہوگی اور اگر زیادہ ہو تو نماز جائز نہ ہوگی۔ ہم عنقریب انشاء اللہ تعالیٰ

دونوں کے مابین حد فاصل بیان کرینگے۔ یہ آزاد عورت کا حکم ہے لیکن اگر وہ باندی ہو اور ننگے سر نماز ادا کرے تو اس کی نماز جائز ہوگی، اس لیے کہ باندی کا سر ”ستر“ میں شامل نہیں ہے۔

⑨ اور اگر وہ نماز سے فراغت کے بعد مگر سلام پھیرنے سے قبل اپنی پیشانی سے مٹی پونچھ ڈالے تو اس میں بالاتفاق کوئی مضائقہ نہیں، اس لئے کہ یہ ایسی حالت ہے، کہ اگر وہ اس وقت نماز بالکل منقطع کر دے تو کراہت نہ ہوگی، لہذا نماز میں اس چھوٹے عمل کو دخل انداز کرنے سے تو بدرجہ اولیٰ نماز مکروہ نہ ہوگی۔ لیکن اگر وہ ارکان نماز کی تکمیل سے قبل ایسا کرے، تو اس کے متعلق ابو سلیمان امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت نقل کرتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ اگر وہ نماز سے فارغ ہونے سے قبل اپنی پیشانی سے مٹی صاف کر لے، تو کیا اس سے نماز مکروہ ہو جائے گی؟ امام صاحبؒ نے کہا کہ میرے نزدیک یہ بات مکروہ نہیں ہے۔ اس عبارت سے ہمارے بعض مشائخ نے کراہت کی نفی سمجھی ہے احساس عبارت یعنی لا اکرہ فیہ میں حرف لا کو ”اکرہ“ پر داخل سمجھا ہے، آثار ابی حنیفہؒ اور ”اختلاف ابی حنیفہؒ و ابی ابی یلیٰ“ میں یہی حکم مذکور ہے جس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک روایت ہے: کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز کے دوران میں اپنی پیشانی سے پسینہ صاف کر لیا کرتے تھے۔ کیونکہ یہ پسینہ آپؐ کو تکلیف دیتا تھا تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا جبکہ مشائخ فرماتے ہیں کہ لا اکرہ فیہ ہی لا اکرہ سے علیحدہ ہے، تو گویا انہوں نے حرف لا سے سابقہ مضمون کی نفی اور اکرہ سے نئے سرے سے کلام کا آغاز سمجھا ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مکروہ ہے اور ہشام بھی امام محمدؒ سے اپنی نوادریں یہی روایت نقل فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ ہے، بنا بریں اس روایت کی رو سے ارکان نماز سے فارغ ہونے سے قبل پیشانی سے مٹی پونچھنے اور ان سے فراغت کے بعد ایسا کرنے میں فرق ہوگا۔ وہ اس طرح کہ فراغت سے پہلے مٹی صاف کرنے کا کوئی فائدہ نہیں، اس لیے کہ اسے ابھی مزید بجمہ کی ضرورت ہوگی جس سے پیشانی دوبارہ ناک آلود ہو جائے گی، لیکن اگر ارکان نماز سے فراغت کے بعد مٹی کو پونچھا جائے، تو ایسا کرنا مفید ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ ایک خارجی عمل ہے، لہذا اس کا کسی ایسے وقت میں کرنا، جب نماز سے باہر نکلنا جائز نہ ہو، مکروہ ہوگا، بخلاف تمام ارکان سے فراغت کے بعد مٹی پونچھنے کا وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی روایت ہے، کہ آپؐ نے فرمایا ”پیارا خدا جلد باز ہیں، جن میں سے ایک نماز میں پیشانی پونچھنے والا شخص بھی ہے۔ بعض مشائخ نے دونوں میں تطبیق دی ہے اور کہا ہے کہ امام محمدؒ کا قول اور امام ابو حنیفہؒ کا تاخیری قول اور مذکورہ حدیث اس صورت پر محمول ہے کہ جب وہ مٹی نماز کی تکلیف نہ پہنچاتی ہو، یا پھر تہینوں روایا ہاتھوں کے پونچھنے پر محمول ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کا دوسرا قول اس موقع کے لئے ہے، جب پیشانی پر لگی ہوئی مٹی اس کے نیچے اذیت اور نماز سے اس کی توجہ ہٹانے کا باعث ہو اور اس حالت میں امام محمدؒ بھی ان کے ہمنوا ہیں کہ اس صورت میں نماز کی مٹی پونچھنے کی اجازت ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اسی لئے اپنی پیشانی سے پسینہ صاف کر لیتے تھے، کیونکہ اس حالت میں پسینہ اذیت اور نماز سے توجہ ہٹانے کا باعث ہو سکتا تھا۔ نماز سے فراغت کے بعد کے مستحبات اور مکروہات ہم ازیں قبل ”فصل امامت“ میں بیان کر آئے ہیں۔ واللہ اعلم۔

یہ حدیثیں اصل لفظ ”ابتداء“ جلد باز، کا استعمال ہو رہے ہیں، جبکہ کتاب میں یہ لفظ ”ابتداء“ ہو گیا ہے ہم نے ترجمے میں تصحیح کر دی ہے۔

رَبَابُ مَا يُفْسِدُ الصَّلَاةَ

مفسدات نماز کا بیان

نماز کو فاسد کرنے والی اشیاء کئی ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے :

① **دائستہ وضو توڑ دینا** نماز کے ارکان مکمل ہونے سے قبل دائستہ وضو توڑ دینا بالاتفاق نماز فاسد کر دیتا ہے، حتیٰ کہ اس کے لئے اس نماز پر بعد کی نماز کو استوار کرنا بھی جائز نہیں رہتا، البتہ "حدیث السابق" یعنی بلا قصد و ارادہ وضو ٹوٹ جانا، تو ایسے متعلق اختلاف ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر جسم سے غیر ارادی طور پر بول و براز نکل آئے یا ہوا خارج ہو جائے یا نکسیر پھوٹ جائے یا کسی غم یا پیموڑے سے خون بہ پڑے تو ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ استحسان کی رُو سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اس نماز کو جاری رکھنا جائز ہوگا، جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں قیاس کے مطابق نماز فاسد ہو جاتی ہے، لہذا اس پر بعد کی نماز کو استوار کرنا درست نہ ہوگا۔

نماز کو بناواستوار کرنے کا بیان | نماز کو استوار دینا یا مہنی کرنے پر ہماری یہ بحث "بنا کی حقیقت"، اس کی شرائط جاننا اور بنا کرنے کا موزوں

مقام اور اس کے طریقہ وغیرہ کے ذکر پر مشتمل ہوگی، تفصیل حسب ذیل ہے :

۱۔ **بنا نہ کرنے کی حقیقت** : بنا کو استوار (بنا) کرنے کے متعلق قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ جائز نہ ہو، جبکہ استحسان کی رُو سے جواز ثابت ہوتا ہے، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح حالت حدیث میں نماز شروع کرنا درست نہیں ہوتا، تو اسی طرح حدیث کے ساتھ نماز و تحریمہ، برقرار بھی نہیں رہ سکتی اس لئے کہ ان دونوں صورتوں میں طہارت ختم ہو جانے کی باعث نمازی میں نماز ادا کرنے کی صلاحیت ہی باقی نہیں رہتی۔ پھر جس طرح کوئی شئی عدم اہلیت کی بنا پر شروع نہیں کی جاسکتی، اسی طرح عدم اہلیت ہو جانے کی بنا پر برقرار بھی نہیں رہ سکتی، لہذا اس حدیث سے نماز کی "تحریم" باقی نہ رہی، کیونکہ اس "تحریم" کا انعقاد "افعال نماز کی ادائیگی" کے لیے ہوا تھا۔ اسی بنا پر دائستہ وضو عطا کرنے کی صورت میں نماز برقرار نہیں رہتی، علاوہ ازیں وضو دوبارہ کرنے کے لیے قبلے سے منہ پھیر لینا اور چل کر جانا وغیرہ اعمال نماز کے منافی ہیں، اور کسی شئی کا اپنے منافی عمل کے ساتھ برقرار رہنا ممکن نہیں ہوتا، جبکہ استحسان کی دلیل نص حدیث نبویؐ، اور اجماع صحابہؓ ہے، نص اس طرح کہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ روایت کرتی ہیں کہ آنحضرتؐ نے فرمایا،

من قاء اور غف فی صلاتہ انصرف
و تو صناد بنی علی صلا قہ ما لم
یتکلم۔
جو شخص نماز میں تے کر دے، یا اس کی نکیر پھوٹ
جائے تو حجت تک وہ بات چیت نہ کرے، وہ
لوٹ جائے اور وضو کر کے اپنی سابقہ نماز
کو استوار کرے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ابو ہریرہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سی روایت نقل کرتے ہیں۔ اہل جماع صحابہؓ اس طرح کہ تمام خلفائے راشدین اور عبادہ ثلاثہ، انس بن مالک اور سلمان فارسیؓ کا بھی وہی مسلک تھا، جو ہمارا مسلک ہے۔ اسی طرح حضرت ابو بکر صدیقؓ سے مروی ہے، کہ ایک مرتبہ نماز میں ان کا وضو خطا ہو گیا، تو انہوں نے وضو کر کے سابقہ نماز کو استوار کیا؛ اسی طرح بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ کا وضو خطا ہو گیا، تو انہوں نے وضو کر کے اپنی نماز کو جاری رکھا۔ علیؓ ہذا القیاس حضرت علیؓ ایک بار حضرت عثمانؓ کے پیچھے نماز ادا کر رہے تھے کہ ان کی نکیر پھوٹ گئی، تو وہ لوٹ کر گئے اور وضو کر کے آئے اور اپنی سابقہ نماز کو جاری رکھا۔ بنا بریں صحابہ کرامؓ سے نماز کو بنا کرنا فعلًا بھی ثابت ہے اور عملًا بھی لہذا نص اور اجماع صحابہؓ کی بنا پر قیاس کو چھوڑا جاسکتا ہے

فصل:

شرائط جوازِ بناء

نماز کو استوار کرنے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ غیر دانستہ طور پر حدث لاحق ہو جانا: لہذا دانستہ حدث ہو جانے کی بنا پر نماز کو استوار کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ نماز کو استوار کرنے کا حکم جس نص اور اجماع سے ثابت ہوا ہے، وہ قیاس عقل سے بالاتر ہے، لہذا ہر وہ صورت جس کا نص اور اجماع میں ذکر ملتا ہو یا قیاس کے مشابہ ہو تو اس کا تو یہ حکم ہوگا، ورنہ نہیں جبکہ دانستہ وضو توڑ دینا دو وجہ سے غیر دانستہ حدث سے مختلف ہے، اولاً اس لینے کہ "غیر دانستہ حدث" میں انسان اکثر مبتلا ہو جاتا ہے تو اگر اس کو نماز بنا دیا استوار کرنے سے مانع قرار دیا جائے، تو اس میں بڑا حرج ہوگا لیکن دانستہ حدث میں کوئی حرج نہیں۔ اس لیے کہ اس کا پیش آنا بہت کم ہوتا ہے؛ ثانیاً اس لیے کہ انسان کو نماز جمعہ اور عیدین میں نماز کو بنا دیا استوار کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ وہ ان موقعوں کی فضیلت اور ثواب حاصل کر سکے۔ اسی طرح کسی افضل شخص خصوصاً ایسے شخص کے پیچھے جس نے آنحضرتؐ کا میض صحبت حاصل کیا ہو، نماز ادا کرنے کا ثواب حاصل کرنے کے لیے ایسا کرنے کی ضرورت رہتی ہے اور اگر اس کے لیے سابقہ نماز کو جاری رکھنا جائز نہ ہو، تو ہو سکتا ہے کہ امام اس کے وضو کرنے سے قبل

لہ عبادہ ثلاثہ سے مراد حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہیں یہ تینوں صحابہ کرامؓ اپنی علمی و فقہی بصیرت کی بنا پر اپنی مسلمہ حیثیت رکھتے ہیں۔

ہی نماز سے فارغ ہو جائے جس مقتدی کی نماز جمعہ، عیدین اور افضل شخص کے پیچھے نماز ادا کرنے کی فضیلت فوت ہو جائے گی اور یہ فضیلت ایسی ہے کہ اس کی — کسی اور طریقے سے تلافی کرنا بھی ممکن نہیں ہے، لہذا شریعت نے اس قسم کی فضیلت کو بچانے کے لئے نماز کے بنا (استوار) کرنے کو جائز قرار دیا ہے اور چونکہ اس کا وضو بغیر قصد و ارادہ کے خطا ہوا ہے، اس لئے وہ اس رعایت کا مستحق بھی ہے، بخلاف ”دالستہ حدیث“ کے، کیونکہ نماز میں دالستہ وضو تو ردینا گناہ ہے اور ایسا شخص کسی رعایت کا مستحق نہیں ہو سکتا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مستنبط کیا گیا ہے، کہ اگر اس کے جسم پر کوئی پھوٹا پھنسی ہو اور اس نے اسے پھوڑ دیا ہو، جس سے خون پڑا ہو، یا اس کے گھٹنے پر کوئی دانہ ہو اور جب سجدہ میں جانے سے اس پر وزن پڑے، تو وہ — پھوٹ گیا۔ تو اس کے لئے نماز کو استوار کرنا جائز نہ ہو گا۔ اس لئے کہ یہ بھی دالستہ حدیث ہی کے حکم میں ہے! اسی طرح اگر اس نے نماز میں دالستہ بات چیت کی، یا نماز کے خارجی اعمال میں سے کوئی عمل کثیر کیا، تو اس کے لئے بھی اس نماز کو استوار کرنا جائز نہ ہو گا، اس لئے کہ ان افعال کا وجود نماز میں شاذ و نادر ہی پایا جاتا ہے، لہذا یہ تمام صورتیں ”منصوص“ اور ”مجمع علیہ“ حکم کے مفہوم میں نہ ہوں گی؛ اسی طرح اگر نماز میں اس پر دیوانگی یا بیہوشی طاری ہو گئی اور پھر افاقہ ہو گیا، تو وہ بھی اپنی سابقہ نماز کو جاری نہ رکھ سکے گا، اس لئے کہ گویہ افعال اس کے ارادی افعال نہ ہونے کے باعث غیر دالستہ حدیث کی مانند ہیں، لیکن چونکہ نماز میں ان کا وقوع شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہذا یہ افعال بھی منصوص حکم کے مفہوم میں نہ ہوں گے؛ اسی طرح اگر اس کے جسم یا کپڑے پر ایک درہم سے زیادہ مقدار میں کسی جگہ پیشاب کے چھینٹے لگ جائیں اور نمازی جا کر اسے دھو آئے تو ”ظاہر روایت“ کے مطابق وہ بھی اپنی سابقہ نماز کو جاری نہ رکھ سکے گا، البتہ ایک غیر روایت الاصول کی رو سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے نماز کو بنا (استوار) کرنے کی اجازت ہوگی، کیونکہ اس کے جسم کو اس کے قصد و ارادے کے بغیر نجاست لگ گئی ہے، لہذا یہ صورت بھی معنوی طور پر ”غیر دالستہ“ حدیث ہی کے حکم میں ہوگی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کسی نہ کسی درجے میں حدیث میں اس کا بھی ذکر ملتا ہے، وہ اس طرح کہ اگر اس کی نکیسر پھوٹ جائے تو اس کے بدن اور کپڑوں پر لازماً نجاست لگ جاتی ہے تو وہ جا کر وضو بھی کرتا ہے اور اس نجاست کو بھی دھو آتا ہے، جبکہ یہاں فقط نجاست دھونے کی ضرورت ہے تو جب وہاں نماز کو بنا کرنے کی اجازت ہے تو یہاں تو بدرجہ اولیٰ یہ اجازت ہوگی۔ اور ”ظاہر روایت“ کی دلیل یہ ہے کہ اس قسم کے فعل کا وقوع شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہذا وہ نص اور اجماع شدہ حکم کے مفہوم میں نہ ہو گا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نمازی کے لئے کپڑے کو دھونا ضروری بھی نہیں، وہ یوں کہ مثلاً اگر اس کے جسم پر دو کپڑے ہوں، تو ایک کپڑا ناپاک ہونے کی صورت میں وہ دوسرے کپڑے سے نماز ادا کر سکتا ہے، بخلاف وضو کے، اس لیے کہ وضو کرنا تو اس کے لئے لازمی ہے؛ اور اگر پیشاب کے چھینٹے نمازی کے کپڑے پر لگ جائیں، تو اگر ان کی مقدار ایک جگہ پر ایک درہم سے زیادہ ہو اور اس وقت اس کے جسم پر دو کپڑے ہوں، تو استحسان کے مطابق وہ اپنے جسم سے ایک کپڑا فوراً اتار دے اور فقط ایک کپڑے کے ساتھ نماز جاری رکھے۔ جبکہ قیاس کا

تقاضا یہ ہے کہ وہ از سر نو نماز شروع کرے کیونکہ اس کی نماز کا کچھ حصہ نجاست کے ساتھ ادا ہوا ہے، لیکن چونکہ اتنی مقدار میں نجاست کے ساتھ نماز ادا کرنے سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا اتنی مقدار میں نماز ادا کرنا معاف ہوگا اور اگر اس نے کوئی رکن ادا کر لیا، یا اتنی دیر توقف کیا، جتنی دیر میں نماز کا کوئی ایک رکن ادا ہو سکتا ہو، تو قیاس اور استحسان دونوں کے مطابق وہ از سر نو نماز ادا کرے گا۔ اور اگر اس کے جسم پر ایک ہی کپڑا ہو، تو ظاہر روایت کی روش سے وہ جا کر اس جگہ کو دھو آئے۔ مگر وہ اپنی سابقہ نماز کو جاری نہ رکھ سکے گا؛ اور اگر اس کو اثنائے نماز میں بدوق کی گولی لگ گئی، یا کسی شخص نے اس کو پتھر مارا، جس سے وہ زخمی ہو گیا، یا کسی آدمی نے اس کے زخم کو ہاتھ لگا کر خون نکال دیا، یا اس کے پیٹ کو دبایا جس سے ہوا خارج ہو گئی، یا اسے کوئی اور حدث لاحق ہو گیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے لئے نماز جاری رکھنا درست نہ ہوگا، مگر امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس کی اجازت ہے ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ ”جب حضرت عمر فاروقؓ کو محراب مسجد میں زخم لگا اور وہ زخمی ہو گئے تو انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو اپنی جگہ مسئلے پر کھڑا کر دیا اور اگر ان کی نماز فاسد ہو جاتی، تو مقتدیوں کی نماز بھی لازماً باطل ہو جاتی، اندر سے صورت وہ کسی کو اپنا نائب نہ بناتے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اسے یہ حدث اس کے کسی اپنے فعل کی بنا پر لاحق نہیں ہوا، لہذا یہ حدث قدرتی حدث کی طرح ہوگا؛ مزید براں اس لیے بھی کہ زخمی کرنے والے شخص نے فقط زخم کا منہ کھولا ہے، اس کے بعد تو خون خود بخود جاری ہوا ہے اور کسی نے اس کو جاری نہیں رکھا، لہذا یہ صورت بھی نکسیر پھوٹنے کے مشابہ ہوگی۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ حدث کسی انسانی فعل کی بنا پر لاحق ہوا ہے بخلاف قدرتی حدث کے؛ اسی طرح اس قسم کا واقعہ نماز میں شاذ ہی پیش آتا ہے، اس لئے کہ پتھر پھینکنے والے کو اس قسم کے فعل سے روکا گیا ہے لہذا وہ اکثر اوقات دانستہ ایسا کام نہیں کرے گا؛ اور غلطی سے زخم لگ جانا بہت ہی شاذ ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں اس پر تاوان واجب ہو جاتا ہے، لہذا یہ صورت نقص اور اجماع سے ثابت شدہ حکم کی طرح ہرگز نہ ہوگی؛ بنا بریں یہاں عام قیاس پر ہی عمل کیا جائے گا۔ اسی بنا پر اگر کوئی شخص بیمار ہونے کی وجہ سے قیام کرنے سے قاصر ہو، تو اس کے لئے بیٹھ کر نماز ادا کرنا جائز ہے، لیکن اگر کوئی شخص قیام سے کسی انسانی فعل کی بنا پر عاجز ہوا ہو، مثلاً یہ کہ اسے کسی شخص نے قید سخت میں ڈال دیا ہو، تو اندر سے صورت اس کے لیے بیٹھ کر نماز ادا کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس لیے کہ مقدم الذکر صورت تو اکثر پائی جاتی ہے، جبکہ دوسری صورت شاذ ہی کہیں پیش آتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

رہا ان کا یہ کہنا کہ ”اس نے تو فقط زخم کا منہ کھولا ہے“ تو ہم جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ”یہاں ہے، لیکن جو شخص کسی سیال شئی کا بند منہ کھول دے، جس سے وہ سیال شئی بہ جائے، تو اس کے بہانے کی نسبت منہ کھولنے والے ہی کی طہارت کی جائے گی، کیونکہ پھر سیال شئی کو اپنے اس بہاؤ پر کوئی قابو نہیں رہتا۔ اسی بناء پر اگر کوئی شخص تیل کے مشکے کو توڑ کر تیل بہا دے، تو اس پر اس کا تاوان واجب ہوگا۔ واللہ اعلم۔“

اور اگر چھت پر کسی آدمی کے چلنے کے بغیر نمازی پر چھت سے کوئی ڈھیلایا درخت سے کوئی پھل گر جائے یا اسے مسجد کی گھاس چبھ جائے، جس سے اس کے بدن سے خون نکل آئے، تو مشائخ کے مابین اس کے حکم میں اختلاف ہے، بعض مشائخ نے تو مطلقاً نماز کے پنا کرنے کو جائز قرار دیا ہے، کیونکہ یہاں خون بہنے

میں کسی شخص کا کوئی عمل دخل نہیں، جبکہ بعض مشائخ اس مسئلے میں اختلاف ثابت کرتے ہیں اس لیے کہ ایسا واقعہ شاذ ہی۔ پیش آتا ہے اور جہاں تک حضرت عمر فاروقؓ کی محمولہ بالا روایت کا تعلق ہے تو اس کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ انہوں نے نماز شروع کرنے کیلئے کسی کو اپنا نائب بنایا تھا، تاکہ وہ انہیں از سر نو نماز پڑھا سکے، جیسا کہ مروی ہے کہ جب انہیں زخم لگا تو انہوں نے فرمایا: آہ مجھے ایک کتے نے مار ڈالا، جو لوگوں کے ساتھ نماز میں شامل تھا، پھر فرمایا: "اے عبدالرحمان تم آگے آ جاؤ" اور یہ بات مسلم ہے کہ ایسی گفتگو نماز بنا کرنے سے مانع ہے۔

۲۔ حقیقی حدیث کا پایا جانا: دوسری شرط حقیقتہً حدیث کا پایا جانا ہے، محض حدیث کا وہم نہیں اسی طرح وہ حدیث محض حکمی طور پر بھی ثابت نہ ہو، لہذا اگر اسے ابھی حدیث لاحق نہ ہوا ہو، لیکن اسے اندیشہ ہو کہ جلد ہی اسے حدیث لاحق ہو جائے گا، تو وہ حدیث طاری ہونے سے قبل ہی پلٹ جائے اور پھر اس کو حدیث پیش آجائے تو ظاہر روایت کے مطابق اس کے لینے نماز کو جاری رکھنا درست نہ ہوگا، امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس کے لئے نماز کو جاری رکھنا درست ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ اس حالت میں اپنی نماز کو جاری رکھنے سے قاصر ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اسے غیر ارادی طور پر حدیث پیش آجائے اور وہ وضو کرنے کے لیے لوٹ جائے۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس نے بلا کسی عذر قبلہ سے منہ پھیر لیا ہے، لہذا یہ صورت نص اور اجماع کے تحت آنے والی صورت کی طرح نہ ہوگی، جس کی بنا پر یہاں اصل قیاس پر عمل کرنا ضروری ہوگا، اسی طرح اگر کسی شخص کو نماز میں دیوانگی طاری ہو جائے، یا وہ بیہوش ہو جائے یا زمین پر لیٹ کر سو جائے تو اس کے لینے نماز کو جاری رکھنا دینا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ان عوارض کا نماز میں وقوع شاذ ہی ہوتا ہے، لہذا یہ عوارض اصل منصوص اور اجماعی حکم کی طرح نہ ہوں گے، علیٰ ہذا اگر تیمم کنندہ نماز کے درمیان میں پانی پر قادر ہو جائے یا کسی زخمی کے زخم سے اثنائے نماز میں خون بہہ پڑے یا نماز کے دوران موزوں کے مسح کی مدت تمام ہو جائے، وغیرہ تو اس کے لیے اپنی سابقہ نماز کو بنا کرنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ ان تمام صورتوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا نماز شروع کرنا ہی درست نہ تھا، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں؛ علاوہ ازیں اس کے لیے بھی کہ یہ عوارض معنوی طور پر کثرت وقوع کے لحاظ سے غیر وائستہ حدیث کے حکم میں نہیں ہیں، لہذا ان کا اس صورت کے ساتھ الحاق ممکن نہ ہوگا؛ اسی طرح اگر یہ عوارض آخری قعدے میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد پیش آئیں، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز باطل ہو جائے گی، اور اس کے لیے سابقہ نماز کو جاری رکھنا جائز نہ ہوگا، لیکن صاحبین کے نزدیک جائز ہوگا، جیسا کہ ہم اثنا عشریہ مسائل کے ضمن میں اس مسئلے کا ذکر کر آئے ہیں:

۳۔ حدیث اصغر ہونا: تیسری شرط یہ ہے کہ اثنائے نماز میں پیش آنے والا چھوٹا حدیث ہوا لہذا بڑے حدیث، یعنی جنابت کے پیش آنے پر نماز کو بنا کرنا جائز نہ ہوگا، مثال کے طور پر اگر وہ نماز میں سو جائے۔ اور اس کو احتلام ہو جائے۔ یا اس نے کسی عورت کو دیکھا، یا کچھ سوچا، جس سے اسے انزال ہو گیا۔ اس حکم کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وضو

ایک چھوٹا اور غسل ایک بڑا عمل ہے، لہذا قابل عفو ہونے کے معاملے میں یہ عمل سابقہ عمل سے ملحق نہ ہوگا؛ مزید براں اس لیے بھی کہ ستر کھولے بغیر غسل کرنا ممکن نہیں ہوتا، جبکہ ستر کھولنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے یہ استحسان ہے، جبکہ قیاس ہے کہ غسل کی صورت میں بھی اس کی اجازت ہونی چاہیئے، لیکن یہاں ہم استحسان کے مقابلے میں قیاس کو چھوڑ دینگے؛

۴۔ نماز کے منافی عمل سے اجتناب: ایک اور شرط یہ ہے کہ نمازی حدث لاحق ہونے کے بعد نماز کے منافی ایسا کوئی کام نہ کرے کہ اگر اسے حدث نہ ہوتا، تو اسے اس کی اجازت نہ ہوتی، الایہ کہ نماز کو استوار کرنے کے لئے وہ فعل ضروری ہو، یا اس کے توابع میں سے ہو، تو اس کی اجازت ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی کو حدث لاحق ہو جائے، اور پھر وہ بات چیت کر لے، یا دانستہ وضو توڑ دے، یا ہنس پڑے، یا قہقہہ مار دے، یا کچھ کھایا پی لے یا اسی طرح کا کوئی کام کر لے، تو اس کو نماز بنا کرنے کی اجازت نہ ہوگی، اس لیے کہ یہ سب اعمال بنیادی طور پر نماز کے منافی ہیں، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے اور چونکہ نماز کے منافی افعال کا اعتبار محض ضرورت کی بنا پر ساقط ہوتا ہے اور یہاں ان افعال کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ ان افعال کے بغیر بھی نماز کو بنا کرنا درست ہے، لہذا ان افعال سے نماز باطل ہو جائے گی۔ علیٰ ہذا اگر اس کو جنون ہو جائے، یا اس کو بیہوشی طاری ہو جائے، یا وہ جنبی ہو جائے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان عوارض کا وقوع شاذ ہی ہوتا ہے، لہذا ان کاموں کے بغیر بھی اس کا نماز کو بنا (استوار) کرنا ممکن ہے۔ اسی طرح اگر اس نے حالت حدث میں نماز کا کوئی رکن ادا کیا ہو، یا وہ اتنی دیر بٹھرا رہا ہو کہ جتنی دیر میں وہ کوئی ایک رکن ادا کر سکتا ہو، تو تب بھی نماز ٹوٹ جائے گی، کیونکہ یہ "فعل کثیر" ہے اور یہ فعل نماز کے افعال میں بھی شامل نہیں، اس کے بغیر بھی گزارہ ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے بلا ضرورت کنویں سے پانی لیا، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ تاہم اگر وہ وضو کے لیے گیا ہو اور اس نے کسی برتن سے پانی لیا ہو، یا کنویں سے پانی نکالا ہو، جبکہ اسے اس کی ضرورت ہو اور پھر وہ اس سے وضو کر لے، تو اس کے لئے نماز کو بنا کرنا جائز ہوگا، اس لئے کہ وضو کرنے کے لیے پانی لینا ضروری ہے اور چلنا، چلو پھرنا اور بوقت ضرورت پانی لینا وضو کی ضروریات میں سے ہیں۔ لہذا ان کی اجازت ہوگی اور اگر اس نے استنجا کیا، تو اگر اس نے ستر کھولا ہو، تو اس کا نماز کو استوار کرنا باطل ہو جائے گا، اس لیے کہ ستر کھولنا نماز کے منافی ہے اور نماز کو بنا کرنے کے لئے اس کی کوئی ضرورت بھی نہیں، لہذا اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ لیکن اگر اس نے کپڑوں کے نیچے سے اس طرح استنجا کیا کہ اس کا ستر نہ کھلا ہو، تو اس کو نماز جاری رکھنا جائز ہوگا، اس لیے کہ اس طرح استنجا کرنا نماز کے مستنون اعمال میں سے ہے، لہذا وہ وضو کے تمتات میں سے ہوگا؛ اور اگر اس نے تین تین مرتبہ اعضا کو دھو کر وضو کیا، تو ظاہر روایت کے الفاظ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اسے اس کی اجازت ہے، کیونکہ وہاں یہ مذکور ہے کہ "جب اسے حدث پیش آجائے، تو وہ وضو کرے اور نماز کو استوار کرے"۔ کہ وہاں یہ مسئلہ بغیر کسی فرق کے سبب "ان ہوا ہے۔ مگر ابوالقاسم الصنفار سے منقول ہے کہ اس کے لیے تین تین مرتبہ وضو کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ دلیل یہ ہے کہ فرض تو فقط ایک بار دھونے سے پورا ہو جاتا

ہے، لہذا ایک سے زائد مرتبہ دھونا نماز میں ایسے عمل کو داخل کرنا ہے، جس کی اجازت نہیں ہے۔ لہذا اس سے نماز فاسد ہو جائے گی۔ ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ ایک سے زیادہ بار دھونا وضو کو مکمل کرنے کے باب میں سے ہے اور نماز کو مکمل اور صحیح طریقے سے ادا کرنے کے لیے اس بات کی ضرورت ہے کہ وضو کو بھی کامل طریقے سے کیا جائے، لہذا جس طرح اصل (ایک بار) کی گنجائش ہے، تو اسی طرح اس اضافے کی بھی گنجائش ہوگی۔ یہ جواب ابو بکر الاعمش نے دیا ہے۔ اس لیے کہ ان کے ہاں ایک مرتبہ دھونا فرض اور دوسری اور تیسری مرتبہ دھونا نفل ہے، جبکہ ابو بکر الاکشاف کے نزدیک تین مرتبہ دھونا ہی فرض ہے، اس لیے کہ دوسری اور تیسری مرتبہ دھونا جب پہلی مرتبہ دھونے کے ساتھ متصل ادا کیا جائے تو ان سب سے چل کر ایک ہی فرض مکمل ہوتا ہے، لہذا یہ سب فرض ہوگا، جیسے اگر قیام قراءت یا رکوع یا سجدہ کو طویل کر دیا جائے، تو طوالت کے باوجود وہ ایک ہی فرض قرار پاتے ہیں، اسی طرح اگر کسی نے پورے سر کا مسح کیا اور کئی اور ناک میں پانی ڈالا اور دیگر امور مسنونہ کی بجا آوری کی، تو اس کے لیے نماز کو بنا کر نادرست ہوگا، اس لیے کہ یہ سب باتیں وضو کو مکمل کرنے والی ہیں، لہذا یہ سب وضو کے تابع اعمال میں سے ہوں گی، تو جس طرح اصل وضو کی گنجائش ہے، اس طرح مذکورہ باتوں کی بھی گنجائش ہوگی، اور اگر اس نے نماز کو وضو کے ساتھ شروع کیا، پھر اسے حدیث پیش آگیا، مگر وہاں اسے پانی نہ ملے، تو وہ تیمم کر کے نماز کو بنا کرے، اس لیے کہ پانی کی عدم دستیابی کے وقت جب تیمم کے ساتھ نماز شروع کرنا جائز ہے، تو نماز کو بنا کر نماز بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، اور اگر اس نے تیمم کیا اور پھر اسے پانی مل گیا تو اگر اسے پانی نماز کی جگہ پر واپس آنے کے بعد ملا ہو، تو وہ نماز کو از سر نو پڑھے گا اور اگر اسے نماز کی جگہ پر پہنچنے اور کھڑا ہونے سے قبل راستے میں پانی مل گیا، تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ از سر نو نماز شروع کرے، کہا جاتا ہے کہ امام محمد کا قول اسی قیاس کے مطابق ہے، جبکہ استحسان کی رو سے وہ وضو کر کے نماز کو استوار کرے گا۔ قیاس کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ وہ ایسا تیمم کرنے والا نمازی ہے، جسے نماز کے دوران میں پانی مل گیا ہے، لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے نماز کی جگہ پر پہنچنے کے بعد پانی کی دستیابی کی صورت میں یہی حکم ہے، کیونکہ اس سے یہ ثابت کیا کہ وہ جو تیمم کے لیے چل کر گیا تھا تو یہ گویا اس نے نماز کے دوران میں ایسا عمل کیا ہے، جس کی اسے ضرورت نہ تھی، لہذا یہ فعل قابل معافی نہ ہوگا۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ حالت حدیث میں ابھی اسے نماز کا کوئی حصہ ادا نہیں کیا، اور یوں اس نے نماز کے مخالف کوئی فعل نماز میں داخل نہیں کیا، لہذا اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور وہ جو چل کر گیا ہے، اس کی اسے ضرورت تھی، تاکہ وہ طہارت حاصل کر سکے۔ بنا بریں اس سے نماز کا بطلان لازم نہ آئے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب وہ اپنی جگہ واپس پہنچ جائے، اور پھر اسے پانی ملے، اس لیے کہ اپنی جگہ پہنچنے کے بعد اس کی نماز کا کچھ نہ کچھ حصہ خواہ وہ کم ہی ہو، تیمم کے ساتھ ادا ہوا ہے اور پانی ملنے سے یہ ثابت ہو گیا ہے، کہ وہ پچھلے حدیث کے وقت سے ہی بے وضو تھا اور کہ اس کی طہارت تیمم نہیں بلکہ وضو تھی جس سے

ثابت ہوا کہ اس نے نماز کا کچھ حصہ حدیث کی حالت میں ادا کیا ہے، بنا بریں اس کی نماز فارغ ہو جائے گی۔

یہ جو ہم نے سطور بالا میں حدیث پیش آنے کی صورت میں نماز بنا کرنے کا حکم بیان کیا ہے تو خواہ حدیث نماز کے درمیان میں پیش آئے، یا اس کے اختتام پر بہر حال اس کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر وہ قعدہ اخیرہ میں تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھ چکا ہو، اور پھر اس کا وضو خطا ہو جائے تو تب بھی وہ ہمارے نزدیک وضو کر کے اپنی سابقہ نماز کو جاری رکھے گا۔ اس لیے کہ ابھی اسے نماز سے ”لفظ السلام“ کے ساتھ باہر نکلنے کی ضرورت ہے، جو ہمارے نزدیک واجب یا سنت ہے جس کے لیے وضو ضروری ہے: — علیٰ ہذا القیاس وہ خواہ حدیث کا علم ہونے کے بعد قبلہ سے منہ پھیرے یا محض اس کا گمان ہو جانے سے وہ ایسا کرے، بشرطیکہ وہ مسجد ہی میں رہا ہو، ظاہر روایت کے مطابق دونوں کے حکم میں کوئی فرق نہیں ہے، چنانچہ اگر اسے یہ گمان ہو جائے کہ اس کا وضو خطا ہو گیا ہے، اور اس کے بعد وہ وضو کے لیے لوٹ جائے بعد ازاں اسے پتہ چلے کہ اس کا یہ گمان غلط تھا تو اگر وہ مسجد کے اندر ہی ہو، تو وہ لوٹ آئے اور اپنی سابقہ نماز کو استوار کرے، لیکن اگر اسے مسجد سے باہر نکلنے کے بعد اس کا علم ہوا ہو تو اس صورت میں وہ اپنی نماز کو استوار نہیں کر سکتا۔ البتہ امام محمدؒ سے روایت ہے، کہ دونوں صورتوں میں وہ اپنی نماز کو بنا نہیں کر سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ اس نے بلا عذر قبلہ سے منہ پھیر لیا ہے، لہذا اس سے اس کی نماز باطل ہو جائے گی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اسے مسجد سے باہر نکلنے کے بعد علم ہوا ہو کہ اس کا وضو برقرار ہے، یا وہ اس گمان سے مسجد سے باہر آگیا کہ اس کے کپڑے پر کوئی ناپاکی ہے، یا جیسے وہ تیمم کرنے والا ہو اور اسے سراب دکھائی دے، جسے وہ پانی سمجھ بیٹھے اور وہ اس کے لیے پلٹ پڑے، تو ان تمام صورتوں میں وہ اپنی نماز کو استوار نہیں کر سکتا، خواہ وہ مسجد میں ہو یا مسجد سے باہر، جب کہ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ جب تک وہ مسجد میں ہے اس وقت تک مکان و مقام حکماً تبدیل نہیں ہوا۔ اور اس کا منہ پھیرنا نماز سے باہر نکلنے کے ارادے سے نہ تھا، بلکہ اپنی نماز کی اصلاح کے لیے تھا، جیسے کہ اگر اس کا یہ گمان صحیح نکل آتا، تو وہ وضو کر کے اپنی نماز جاری رکھ سکتا تھا لہذا پیچھے جانے کا حکم اس لیے ساقط ہو جائے گا اور یوں سمجھا جائے گا، گویا وہ ابھی پیچھے پلٹا ہی نہیں۔ بخلاف اس شخص کے، جو مسجد سے باہر نکل جائے اور پھر اسے معلوم ہو، اس لیے کہ وہاں جانا نماز کی اصلاح کے لیے نہ تھا، بلکہ نماز سے باہر نکلنے اور نماز چھوڑنے کے ارادے سے تھا جیسے کہ اگر اس کا گمان صحیح نکل آتا تو اس کے لیے نماز کو استوار کرنا جائز نہ ہوتا لہذا یہ صورت بات چیت کرنے اور دانستہ وضو توڑنے اور تہقہہ مار کر ہنسنے کے مشابہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے چار رکعتوں والی نماز میں دوسری رکعت کے بعد بھول کر اس

خیال سے سلام پھیر دیا کہ اس کی نماز مکمل ہو چکی ہے، پھر اسے یاد آ جائے کہ اس کی نماز مکمل نہیں ہوئی، تو اس کا اور وضو ٹوٹنے کے گمان والے شخص کا حکم، سابقہ تفصیل اور سابقہ اختلاف کے ساتھ یکساں ہے۔ اعلیٰ میں ہے، کہ اگر وہ نمازِ عشاء پڑھے اور دو رکعات کے بعد اسے یہ گمان ہو کہ وہ تو نماز تراویح پڑھ رہا ہے، جس پر اس نے سلام پھیر دیا، یا وہ نماز ظہر پڑھ رہا ہو اور اس نے یہ سمجھا کہ وہ نماز جمعہ ادا کر رہا ہے، یا اس نے گمان کیا کہ وہ مسافر ہے تو اس نے دو رکعتوں کے بعد سلام پھیر دیا، تو وہ عشاء اور ظہر کو از سر نو ادا کرے گا۔ ان صورتوں اور سابقہ صورت میں وہی فرق ہے جو اوپر بیان ہو چکا ہے؛ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب وہ مسجد میں نماز ادا کر رہا ہو، لیکن اگر وہ صحراء میں نماز ادا کرنے میں مصروف ہو، پھر اگر وہ باجماعت نماز ادا کر رہا ہو، تو اس صورت میں اگر وہ دائیں یا بائیں یا پیچھے کی طرف چلا تو جہاں تک نمازیوں کی صفیں ہوں، وہاں تک مسجد کا حکم سمجھا جائیگا۔

اور اگر وہ سامنے کی طرف چلا تو اور سامنے کوئی عمارت بھی موجود نہ ہو، اور نہ ہی شترہ ہو، تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، جو ہم قبل ازیں بیان کر آئے ہیں۔ ان اقوال میں سے صحیح قول یہ ہے کہ اس صورت میں اس کی حد اس کی مسجد گاہ کو قرار دیا جائے گا، اور اگر اس کے سامنے کوئی عمارت ہو، یا شترہ ہو، تو جب تک وہ اس عمارت یا شترہ سے آگے نہ گزر جائے، اس وقت تک وہ اپنی نماز کو بنا کر سکتا ہے اس لئے کہ شترہ اور نمازی کے مابین جو جگہ ہے، وہ مسجد کے حکم میں ہوتی ہے۔ اسی لئے شترہ کی داخلی جانب سے گزرنا جائز نہیں ہوتا، البتہ اس کی خارجی جانب سے گزرنا جائز ہے؛ اور اگر وہ اکیلا ہی نماز ادا کر رہا ہو تو اس کے چاروں طرف اس کی مسجد گاہ کی مساوی جگہ اس کی مسجد ہوگی۔ لیکن نمازی کے آگے سے گزرنے کی صورت میں اگر اس کے سامنے شترہ ہو تو شترہ کی داخلی جانب کو مسجد کا حکم دے دیا جاتا ہے؛ پھر مستحب یہ ہے کہ جس کا وضو خطا ہو جائے وہ بات چیت کر لے اور وضو کر کے از سر نو نماز ادا کرے تاکہ وہ اختلاف سے مبرا رہے ہو کہ یقینی طور پر ادا کی گئی فرض سے سبکدوش ہو سکے۔

فصل (سوم) نماز بنا کرنے کا موزوں مقام اور اس کا طریقہ

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ نمازی یا تو منفرد ہوگا یا مقتدی یا امام۔ اگر وہ منفرد تو وہ وضو کے لیے چلا جائے اور پھر وضو کرنے کے بعد اسے اختیار ہے وہ چاہے تو وضو والی جگہ میں ہی نماز مکمل کر لے۔ یا پھر اپنی سابقہ جگہ پر، جہاں اس نے نماز شروع کی تھی، پہنچ کر نماز پوری کر لے۔ اس لیے کہ اگر وہ وضو والی جگہ میں نماز ادا کرے۔ تو اس کی نماز حالت نماز میں چلنے پھرنے سے تو محفوظ رہے گی، تاہم اس سے اس کا ایک ہی نماز کو دو جگہ پڑھنا لازم آئے گا اور اگر وہ واپس اپنی جگہ میں آکر نماز مکمل کرے، تو اس نے نماز تو بے شک اپنی ہی جگہ میں مکمل کی لیکن اس کے ساتھ اسے اضافی طور پر چلنا پڑا ہے۔ بنا بریں دونوں صورتیں مساوی ہیں، لہذا اسے دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق رہے گا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ صرف اسی جگہ نماز ادا کر سکتا ہے، جہاں اس نے وضو کیا تھا (اور اسے دوسرا اختیار حاصل نہیں ہوگا اور اگر وہ منفرد ہونے اور وضو خطا ہونے کی صورت میں مسجد میں چلا آئے، تو اس کی نماز فاسد جائے گی، اس لیے کہ اس نے بلا ضرورت اضافی چلنا اختیار کیا ہے لیکن ہمارے اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ پانی کی جانب چلنا اور واپس اپنی جگہ آنا شرعی طور پر کالدم تصور ہوتا ہے؛

اور اگر وہ مقتدی ہو تو وہ جائے اور جا کر وضو کر آئے تو اگر اس دوران میں امام نماز سے فارغ ہو جائے۔ تو اس پر لازم ہے کہ وہ اپنی سابقہ جگہ پر آکر نماز ادا کرے۔ اس لیے کہ وہ امام کی نماز ختم ہو جانے کے بعد بھی حکماً مقتدی ہی ہے۔ اور اگر وہ واپس نہ آئے اور بقیہ نماز اپنے گھر ہی میں ادا کر لے، تو نماز جائز ہوگی اس لیے کہ اگر تو اس نے بطور مقتدی نماز ادا کی، تو اقتداء کی شرط موجود نہ ہونے کی بناء پر اس کی نماز جائز نہیں ہوگی، کیونکہ اقتداء صحیح ہونے کے لیے جگہ کا ایک ہونا (اتحاد) شرط ہے، ہاں البتہ اگر اس کا مکان مسجد سے اتنا قریب ہو کہ وہاں سے مسجد میں گھر سے ہوئے امام کی اقتداء درست ہو، تو اس کی نماز گھر میں بھی درست ہوگی لیکن اگر اس نے گھر میں اکیسے نماز ادا کی، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ جب اس پر اقتداء واجب تھی تو اس کے اکیسے نماز ادا کرنے کی صورت میں نماز فاسد ہو جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ اکیسے نماز پڑھنے اور امام کے ساتھ نماز ادا کرنے میں بڑا فرق ہے اور اس پر نماز حالت اقتداء میں جس طرح واجب تھی وہ اس نے ادا نہیں کی، اور جو نماز اس نے ادا کی ہے یعنی حالت انفراد میں، اس کے لیے اس کی تکبیر تحریمہ منعقد نہیں ہوئی تھی اور چونکہ تکبیر تحریمہ بھی نمازی کا حصہ ہے اور وہ اپنی واجب نماز سے اس نماز کی طرف منتقل ہو گیا ہے، لہذا اس کی وہ تکبیر تحریمہ فاسد ہو جائے گی اور چونکہ اس نے اس تکبیر تحریمہ کے ساتھ جتنی نماز ادا کی ہے۔ اس سے اس پر واجب شدہ پوری نماز ادا نہیں ہوتی لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائیگی پھر جب وہ اپنی جگہ واپس لوٹ آئے، تو اس کے لیے

مناسب ہے۔ کہ وہ پہلے اپنی اس فوت شدہ نماز کو ادا کرے جو اس کے وضو کرنے کے دوران میں فوت ہو گئی تھی، اس لیے کہ وہ لاحق ہونے کی بنا پر گویا امام کے پیچھے ہی ہے۔ اسی لیے وہ بغیر قراءت کے امام کے قیام کی مقدار میں قیام کرے، اور اس نئے رکوع کے مطابق رکوع اور سجدہ کے مطابق سجدہ کرے ہماہم اگر ان کی مقداروں میں کچھ کمی بیشی ہو جائے تو اس سے اسے کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اور اگر پہلے امام کی تقلید کی، پھر اس نے امام کے سلام پھرنے کے بعد فوت شدہ نماز کو ادا کیا تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی۔ البتہ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ اس حکم کی بنیاد اس اصولی اختلاف پر ہے کہ نماز کے افعال میں ترتیب قائم رکھنا ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے، لیکن امام زفرؒ کے ہاں یہ لازمی شرط ہے۔ اور اگر امام اس دوران میں نماز سے فارغ ہو جائے تو پھر اگر امام دوسری رکعت کے بعد قعدے میں نہ بیٹھا ہو تو یہ مقتدی بھی دوسرے قعدے میں نہ بیٹھے۔ امام زفرؒ سے مروی ہے کہ وہ قعدہ اولیٰ میں بیٹھے۔ یہ مسئلہ النوادر میں مذکور ہے۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ پہلا قعدہ نماز میں واجب ہے اور کسی واجب عمل کو اس وقت تک چھوڑنا جائز نہیں ہے جب تک کہ اس سے کسی بالاتر کام سے اس کا معارضہ ہو جائے جیسے اگر وہ امام کے پیچھے ہو۔ اور امام قعدہ اولیٰ چھوڑ کر کھڑا ہو جائے۔ تو مقتدی بھی امام کی اتباع میں قعدہ اولیٰ سے زیادہ ضروری رکن یعنی قیام سے جو فرض ہے، معارضہ ہونے کی بنا پر اسے چھوڑ دے گا۔ لیکن لاحق میں یہ بات نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ امام کی نماز مکمل ہو جانے کے بعد۔ اس کی قیامت اختیار کرنے کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی، لہذا اس پر قعدہ اولیٰ میں بیٹھنا لازم ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ معنوی طور پر لاحق امام ہی کے پیچھے سمجھا جاتا ہے، حتیٰ کہ وہ امام کے سہو کی بنا پر سجدہ سہو کرتا ہے، مگر اپنے سہو کی بنا پر نہیں کرتا! اسی طرح وہ قراءت بھی نہیں کرتا، تو یوں گویا وہ امام ہی کے پیچھے ہے اور اگر وہ حقیقتہً امام کے پیچھے ہوتا تو امام کی اتباع میں وہ لازمی طور پر قعدہ اولیٰ چھوڑ دیتا، تو اسی طرح جب وہ معنوی طور پر امام کے پیچھے ہوگا تو تب بھی اس کے لیے یہی حکم ہوگا اور اگر وہ امام ہے۔ تو وہ پہلے اپنی جگہ کسی کو جانشین بنائے اور پھر وضو کرے اور اگر اپنی نماز کو مکمل کئے بعد ازاں اس کی نماز کے بنا کرنے کا وہی طریقہ ہوگا جو ہم اوپر مقتدی کی نماز کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں۔ اس لیے کہ اب وہ دوسرے شخص کو اپنا نائب بنا کر امام کے بجائے من جملہ مقتدیوں کے ایک مقتدی بن چکا ہے۔

فصل چہارم) اختلاف (امام کے اپنی جگہ کسی کو جانشین بنانے کا بیان

اختلاف (امام کے نماز میں اپنی جگہ کسی کو جانشین بنانے) پر جاری یہ بحث تین عنوانات

پر مشتمل ہوگی:

- ۱۔ استخلاف کا جواز۔
- ۲۔ استخلاف کی شرائط۔
- ۳۔ استخلاف (جانشینی) کا حکم

۱۔ استخلاف کا جواز

امام کے اپنی جگہ کسی کو جانشین بنانے کا جواز مختلف فیہ ہے ہمارے ائمہ کے نزدیک جائز اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ ان کے نزدیک مقتدی امام کے بغیر اکیلے اکیلے نماز پڑھنے کے پابند ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ امام کو اپنی جگہ کسی اور شخص کو کھڑا کرنے کا کوئی اختیار (دولت) حاصل نہیں۔ وہ تو خود ہی بمنزلہ منفرد کے ہوتا ہے۔ لہذا وہ اپنی ذمہ داری کسی دوسرے فرد کی جانب منتقل نہیں کر سکتا۔ اسی طرح مقتدی بھی اپنی جگہ تبدیل کرنے کا حق نہیں رکھتے۔ امامت کی غرض و غایت تو یہ ہے کہ مقتدی امام کی اقتدار کریں نیز کہ خود ان کو امامت سونپ دی جائے۔ پھر جو دوسرا شخص اس کی جگہ کھڑا ہوا ہے مقتدیوں کی طرف سے اس کی اقتدار کرنا بھی نہیں پایا گیا۔ کیونکہ اقتدار کی نیت تو تکمیل تحریم کے ساتھ کی جاتی ہے اور یہ تکمیل تحریم دوسرے شخص کے حق میں مفقود ہے۔ بخلاف ”امامت کبریٰ“ (خلافت و ولایت) کے، اس لیے کہ وہ تو ان ولایات و اختیارات سے عبارت ہے، جو لوگوں کی جانب سے امام (خلیفہ) کی بیعت کرنے اور اسے اختیارات تفویض کر دینے کے باعث اسے حاصل ہوتے ہیں، جیسے مثلاً ”مختار عام و خاص“ یا قاضی کو اختیارات حاصل ہوتے ہیں لہذا ان لوگوں کا اپنے اختیارات کا کسی کو مالک بنا دینا، یا ان کا معزول کر دینا دونوں حق ہی تسلیم کیے جائیں گے۔

ہمارا استاد لال حضرت ابوہریرہؓ کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ انھوں نے صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمایا:

اذا صلی احدکم فقام اور عفا
فی صلاتہ فلیصنع یدہ علی فمہ
ولیقدم من لم یسبق بشیء من
صلاتہ ولینصرف ولیتوضا
ولین علی صلاتہ ما لم یتکلم۔

جب تم میں سے کوئی شخص نماز پڑھ رہا ہو۔ اٹھ کر اٹھ جائے، یا اس کی تکمیل پھوٹ جائے، تو اسے چاہیے کہ وہ اپنے منہ پر ہاتھ رکھ لے اور وہ کسی ایسے شخص کو آگے کر دے، جو نماز میں مسبوق نہ ہو اور اسے چاہیے کہ وہ جائے اور وضو کر کے اپنی سابقہ نماز کو بنا کرے۔ تاہم تنبیہ وہ بات حجت نہ کرے۔

نیز مروی ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکرؓ کو اپنی جگہ نماز پڑھانے کا حکم دیا تو جب بعد میں آپؐ نے اپنی طبیعت کو قدرے بہتر پایا تو آپؐ دو افراد کے سہارے مسجد میں تشریف لے آئے۔ اس وقت تک حضرت صدیق اکبرؓ نماز شروع فرما چکے تھے۔ تو جب انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے آنے کی آواز سنی تو پیچھے ہٹ گئے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آگے ہو کر کھڑے ہو گئے۔ اور آنحضرتؐ نے اس سے آگے پڑھنا شروع کر دیا جہاں تک حضرت ابوبکر صدیقؓ پہنچ چکے تھے۔ اور حضرت ابوبکر صدیقؓ اس لیے امامت کی جگہ سے پیچھے ہٹ گئے تھے کیونکہ وہ حضورؐ کی موجودگی میں نماز پڑھانے سے قاصر تھے۔ کیونکہ اس صورت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے تقدم لازم آجاتا، حالانکہ قرآن مجید میں حکم دیا

گیا ہے کہ: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا عَلَى رَسُولِهِ** اے اہل ایمان کسی بات میں اللہ اور اس کے رسول سے پہلے نہ بولا کرو۔

لہذا یہ روایت ہر اس امام کے لیے اساس کا کام دے گی، جو کسی وجہ سے بذات خود نماز مکمل کرانے سے قاصر ہو جائے کہ وہ خود تو پیچھے ہو جائے اور کسی اور شخص کو امامت کے لیے اپنا جانشین کر دے۔ نیز مروی ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ کو بھی ایک مرتبہ حدیث پیش آیا تھا۔ تو وہ پیچھے ہو گئے تھے اور انہوں نے دوسرے شخص کو آگے کر دیا تھا، اسی طرح حضرت عثمانؓ کے متعلق بھی اسی قسم کی روایت ملتی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ مقتدیوں کو کسی ایسے امام کی ضرورت ہوتی ہے جو ان کی نماز مکمل کر سکے اور ان میں قبل امام نے ان کی نماز مکمل کرانے کا ذمہ لیا تھا تو جب وہ خود نماز مکمل کرانے سے قاصر ہو گیا ہے، جس کا اس نے ذمہ لیا تھا، تو وہ مقتدیوں کے حال کی رعایت کرتے ہوئے، کہ مبادا باہمی کشمکش کی بنا پر ان کی نماز ہی فاسد ہو جائے، وہ کسی ایسے شخص سے تکمیل نماز میں مدد لے سکتا ہے جو نماز مکمل کرانے پر قادر ہو، رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ ”امام کو کوئی ولایت (اقتدار) حاصل نہیں ہوتی“ تو یہ بات خلاف حقیقت ہے، کیونکہ اسے اس نماز کی حد تک متبوع بنانے کی ولایت (اقتدار) مسلمہ طور پر حاصل ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ جب تک مقتدیوں کی نماز امام کی نماز پر مبنی نہ ہو۔ درست نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح اسے یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ مقتدیوں کی جانب سے قراءت کرے تو چونکہ مذکورہ صورت میں وہ یقیناً شرائط کے ساتھ ان کی امامت کرانے سے قاصر رہا ہے، لہذا وہ اپنے اس اقتدار (ولایت) کو کسی دوسرے شخص کی جانب منتقل کر سکتا ہے۔ بنا۔ بیریں یہ امامت بھی امامت

لے یہ مرض الوفا کا قصہ ہے۔ کتب سیرت کے مطابق یہ واقعہ جمعرات (قبل از وفات) کے دن نماز عشاء یا نماز ظہر کے وقت پیش آیا اور یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری نماز تھی، جو آپؐ نے صحابہ کرام کو پڑھائی۔
۱۰۔ الحجرات۔

کبری (خلافت کبریٰ) مشابہ ہوگی؛ علاوہ ازیں استخلاف (اپنی جگہ دوسرا امام کھڑا کرنا) محض اپنا جانشین بنانا ہے، اختیارات کی تفویض یا ان کا انتقال نہیں۔ اس لیے کہ دوسرا امام اسی طرح پہلے امام کی جگہ بقیہ نماز میں اس کی نیابت کرتا ہے جس طرح کہ وارث مرنے والے عزیز کی جائیداد اور املاک میں اس کا جانشین ہو جاتا ہے اور اس قسم کی جانشینی کے لیے اختیارات (ولایت) کا ہونا ضروری نہیں ہوتا، بلکہ اس کی شرط تو محض اس کا بذات خود اس عمل کی تکمیل سے قاصر ہو جانا ہے اور امام کی طرف سے دوسرے شخص آگے کھڑا کر دینا محض جانشین کی تعیین ہے ہمارے ہاں بھی کشمکش کی بنا پر ان کی نماز باطل نہ ہو جائے۔ حتیٰ کہ اگر اس کے پیچھے ایک ہی مقتدی رہ جائے، تو وہ بغیر تعیین اور تفویض کے از خود اس کا جانشین ہو جاتا ہے؛ اسی طرح مقتدیوں کی جانب سے کسی کو آگے کرنا بھی جانشین کی تعیین ہے، اختیارات کی تفویض نہیں، لہذا یوں یہ امامت امامت کبریٰ (خلافت) کے مشابہ ہوگی، اس لیے کہ وہاں بھی بیعت تعیین کے لیے ہوتی ہے، نہ کہ اختیارات کا مالک بنانے کے لیے اسی بنا پر امام (خلیفہ) ان معاملات کا بھی اختیار رکھتا ہے جن کا رعایا کو اختیار نہیں ہوتا، مثلاً حدود و شریعت کا نفاذ، وغیرہ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر امام کسی کو اپنا نائب نہ بنائے بلکہ مقتدی از خود کسی شخص کو اپنا امام بنالیں تو اگر جب تک سابق امام مسجد میں رہے اس وقت تک ایسا کر لیا گیا ہو تو نماز درست ہوگی۔ اس لیے کہ امام کا کسی کو جانشین بنانا مقتدیوں کے حال کی رعایت کے لیے ہے، کہ مبادا ان کی نماز باطل ہو جائے، لہذا اگر وہ خود اپنے لیے کوئی امام چن لیتے ہیں، تو تب بھی درست ہوگا، جیسے امامت کبریٰ (خلافت) کا یہی حکم ہے۔ کہ اگر سابق امام (خلیفہ) کسی کو اپنا جانشین نامزد نہ کرے، بلکہ مملکت کے اہل الرائے اور اہل شوری (صاحب مشورہ لوگ) اکٹھے ہو کر کسی کو اپنی امامت (خلافت) کے لیے منتخب کر لیں، تو ایسا کرنا درست ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر سابق خلیفہ ان کے لیے کوئی اپنا جانشین مقرر کر جاتا تو درست ہوتا۔ اس لیے کہ انہیں اس کی ضرورت ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر امام یا مقتدیوں کی جانب سے نامزدگی نہ ہونے کی بنا پر مقتدیوں میں سے کوئی شخص از خود آگے کھڑا ہو جائے اور سابق امام ابھی مسجد میں ہی ہو تو تب بھی جائز ہوگا۔ اس لیے کہ انہیں اپنی نماز کو محفوظ رکھنے کے لیے اس کی ضرورت ہے اور امام اور مقتدیوں کی جانب سے امام کے لیے عدم نامزدگی کے باعث، ان کی نماز کو بچانے کا کوئی اور راستہ نہیں رہا علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب لوگ اس کی اقتدا کر لیں گے تو گویا وہ اس کو پہلے امام کے جانشین کے طور پر آگے کھڑا کرنے پر راضی ہو گئے ہیں۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے ان سب نے مل کر اسے آگے کیا ہو اور اگر امام یا مقتدیوں نے دو آدمیوں کو آگے کر دیا، تو اگر ان میں سے ایک دوسرے سے پہلے امامت کی جگہ پر پہنچ جائے تو وہی امامت کے لیے منتخب ہو جائے گا اور خود اس کی اور اس کی اقتدا کرنے والوں کی نماز درست ہوگی جب کہ دوسرے امام اور اس کی اقتدا کرنے والوں کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ پہلے شخص کی نامزدگی ایسے امام نے

کی ہے، جسے نامزدگی کا اصل، حق حاصل ہے۔ لہذا اس کی جانب سے نامزدگی ہو جانے کی بنا پر پہلا امام تو سابق امام کا جانشین اور اسی کی طرح سب لوگوں کا امام ہو جائے گا، جب کہ دوسرا امام اور اس کی اقتدا کرنے والے افراد اپنے حقیقی امام سے منفرد تصور ہوں گے، بنا بریں ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ اوپر گزرا اور اگر دونوں ہی اکتھے مصلاتے امام پر پہنچے ہوں تو اگر مقتدیوں نے ان میں سے کسی ایک کی اقتداء شرح کر دی ہو، تو وہی شخص امامت کے لیے متعین ہو جائے گا لیکن اگر ان میں سے بعض نے ایک کی اور بعض نے دوسرے کی اقتدا کر لی ہو۔ تو اگر دونوں طرف ایک جیسے ہی لوگ ہوں۔ تو سب کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ گویا امام اپنا نائب مقرر کیے بغیر مسجد سے باہر نکل گیا ہے۔ نیز جب الہامی ایک ہی امام کی اقتداء میں نماز پڑھنا ضروری تھا تو انہوں نے الگ الگ نماز کیوں ادا کی۔ یا بھریہ کہا جائے گا۔ کہ ان میں ترجیح کی کوئی وجہ موجود نہ ہونے کے باعث دونوں کی تعیین درست طریقے پر ہوئی ہے بنا۔ بریں ان میں سے ہر امام کے ساتھ جو لوگ شامل نہ ہوں گے وہ اس کے لیے بغیر ہوں گے تو گویا ان میں سے ہر جماعت کا امام سب لوگوں کا امام ہوگا۔ جیسے اگر اکثر لوگ اس کی امامت کو قبول کر لیتے، تو تب یہی حکم ہوتا۔ لہذا ان میں سے ہر ایک امام اور اس کے مقتدیوں پر دوسرے امام کی اقتداء ضروری ہوگی، تو جب انہوں نے ایک دوسرے کی اقتداء نہیں کی تو وہ دونوں اپنی اپنی جگہ منفرد خیال کیے جائیں گے، حالانکہ ان پر اقتداء واجب تھی اور اگر لوگ دونوں ائمہ کی بیک وقت اقتدا کر لیں۔ تو وہ بیک وقت دو ائمہ کی اقتدا کرنے والے شمار ہوں گے جس کی شرعاً اجازت نہیں، لہذا ان کی نماز ہر صورت درست نہ ہوگی تاہم اگر دونوں طرف یکساں افراد نہ ہوں۔ تو اگر ایک دو افراد کے سوا باقی تمام مقتدیوں نے ایک امام کی اقتدا کر لی ہو، تو جس کی زیادہ لوگوں نے اقتدا کی اس کی نماز تو درست، مگر دوسرے امام اور اس کی اقتداء کرنے والوں کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ جب وہ دونوں امامت کی جگہ میں بیک وقت پہنچے ہوں۔ اور ان دونوں میں سے کسی ایک کی امامت کا تعین مشکل ہو، تو ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا ضروری ہوگا چنانچہ نص (حدیث) اور قیاس کی رو سے جس طرف لوگ زیادہ ہوں گے، انہیں خود اس کی تعیین ہو جائے گی۔ نص یہ حدیث نبوی ہے:

يَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ مِنْ شِدَّةٍ شَدَّةً
فِي الْمَنَادِ

جماعت پر اللہ کا ہاتھ ہوتا ہے، جو کوئی
مسلمانوں کی جماعت سے الگ ہوا، وہ
عقلمندہ کر کے جہنم میں داخل کر دیا جائے گا۔

نیز فرمایا:

كُذِرَ الْجَمَاعَةُ خَيْرٌ مِنْ صَمُو
الْفِرْقَةِ-

جماعت کا گدلاپن بھی تفرقہ کی صفائی سے
بہتر ہے۔

پھر امامت کبریٰ (خلافت و حکومت) پر قیاس سے بھی یہی مضمون ثابت ہوتا ہے۔
 اسی لیے حضرت عمر فاروقؓ نے ایک مرتبہ فرمایا تھا کہ ”اگر اہل شوریٰ کسی مسئلے پر متفق ہو جائیں
 اور کوئی ایک شخص ان کی مخالفت پر قائم رہے، تو اس کو قتل کر دو“ اور اگر ان میں سے ہر ایک
 امام کی متفندیوں کی ایک ایک جماعت اقتدار کر رہی ہو، لیکن ان میں سے ایک امام کی اقتدا
 کرنے والوں کی تعداد دوسری جماعت سے زیادہ ہو تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان
 اختلاف ہے: بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر شخص کی نماز باطل ہو جائے گی۔ امام الشیخؒ
 کا رجحان بھی اسی قول کی طرف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر جماعت ایک ایسی مکمل جماعت
 ہے جو نماز جمعہ کی ادائیگی کی اہلیت بھی رکھتی ہے، لہذا ان میں سے کم افراد والی جماعت بھی
 بڑی جماعت ہی کے حکم میں ہوگی، جیسے مثال کے طور پر اگر دو مدعیوں میں سے ایک کے پاس
 دو اور دوسرے کے پاس چار گواہ ہوں تو وہاں دونوں کا حکم مساوی ہے، اسی طرح
 یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جس جانب نمازیوں کی اکثریت ہوگی۔ ان
 کی نماز درست اور دوسری جماعت کی باطل ہو جائے گی، جیسے کثیر جماعت کے مقابلے میں ایک
 یا دو افراد کا علیحدہ ہو کر نماز ادا کرنا یہی حکم ہما سی قول پر شیخ صدر الدین ابوالعینؒ نے اعتماد کیا ہے۔
 اس کے لیے انہوں نے امام محمدؒ کے الفاظ سے استدلال کیا ہے، کیونکہ امام محمدؒ نے لکھا ہے
 کہ ”جب امام یا مقتدی دو آدمیوں کو آگے کر دیں تو ان میں سے جو جماعت اکثریت پر مشتمل ہوگی
 ان کی نماز درست ہوگی، کہ امام محمدؒ کی یہ عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر دونوں
 طرف اقتدار کرنے والوں کی تعداد افراد جمع کے مطابق بھی ہو، تب بھی عدوی اکثریت رکھنے والی
 جماعت کی نماز ہی درست ہوگی۔ کیونکہ ”الطائفة“ (جماعت مگر وہ) کا لفظ جو امام محمدؒ نے استعمال
 کیا ہے، ایک دو آدمی یا اس سے زائد افراد سب کے لیے یکساں طور پر بولا جاتا ہے جیسا کہ ارشاد
 باری تعالیٰ ہے:

وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا

اور اگر مؤمنوں میں سے دو فریق آپس
 میں لڑ پڑیں۔ تو ان میں صلح کرادیا کرو

اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ ان میں سے ہر فریق، گو تعداد میں تین سے زیادہ بھی ہو۔ تب
 بھی وہ مذکورہ آیت کے تحت شامل ہوگا، اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ثُمَّ أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْغَمِّ أَمَنَةٌ
 نَفَاسًا يُغْشَىٰ طَائِفَةٌ مِّنْكُمْ وَطَائِفَةٌ
 قَدْ أَهَمَّتْهُمْ أَنفُسُهُمْ يَظُنُّونَ بِاللَّهِ

پھر خدا نے رنج و غم کے بعد تم پر تسلی نازل
 فرمائی (یعنی) تیند کہ تم میں سے ایک جماعت
 پر طاری ہو گئی اور کچھ لوگ جن کو اپنی جانوں

غَيْرَ الْحَقِّ لَكِنَّ الْجَاهِلِيَّةَ ۝

کے لاپے پڑ رہے تھے خدا کے بارے

میں ناحق ایام کفر کے سے گمان کرتے تھے۔

اور اس میں شک نہیں کہ جن لوگوں کے بارے میں مذکورہ آیت اتری ان میں سے ہر ایک

جماعت کی تعداد زیادہ تھی۔ امام محمدؒ اپنی کتاب السیر الکبیر میں فرماتے ہیں:

وہ اگر مسلمانوں کا سپہ سالار و اہل حرب میں یہ اعلان کر دے کہ جو شخص کوئی شئی لے کر

آئے گا تو اسے اس میں سے کچھ حصہ (طاائفہ) ضرور دیا جائے گا۔ تو اگر وہ کچھ غلام

(رؤس) لے آئے تو سپہ سالار کو لازم ہوگا کہ وہ اپنی مرضی سے اس کو کچھ نہ کچھ حصہ

ضرور دے، حتیٰ کہ اگر سپہ سالار نے اسے اس کا نصف یا اس سے زیادہ حصہ دے

دیا، مثلاً یہ کہ اگر غلام دس ہوں تو ان میں سے نو لانے والے کو دے دیے، تو اسے

اس کی بھی اجازت اور اختیار ہوگا۔

تو ثابت ہوا کہ طاائفہ (گروہ) کا لفظ جماعت کے لیے بھی بولا جاتا ہے، لہذا ان کی عددی

اکثریت سے اس کا فیصلہ کیا جائے گا، جیسا کہ اوپر گذرا، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب اس امام کے پیچھے جس کا وضو خطا ہوا ہے۔ دیا اس سے

زیادہ مقتدی ہوں اور اگر اس کے پیچھے فقط ایک ہی مقتدی ہو تو وہ از خود امام مقرر ہو

جائے گا، چاہے امام اس کو امام بنانے کی نیت کرے یا نہ کرے۔ اس لیے کہ سابقہ صورتوں میں

جب تک امام یا مقتدی کسی کو آگے نہ کریں اس وقت تک امامت کے لیے اس کی تعیین نہیں

ہوتی البتہ تعارض اور عدم ترجیح کے باعث پہلے آگے ہونیوالے شخص بطور امام کی تعیین ہو

جاتی ہے، مگر یہاں ایسا کوئی تعارض نہیں ہے، لہذا وہ از خود امامت کے لیے متعین ہو جائے

گا، کیونکہ اس کی نماز کو باطل ہونے سے بچانے اور برقرار رکھنے کے لیے کسی امام کی ضرورت نہ ہے

اور وہ (مقتدی) فی نفسہ امامت کی اہلیت رکھتا ہے حتیٰ کہ اگر سابق امام کسی وجہ سے اپنی نماز

ٹوڑ ڈالے۔ تو اس (مقتدی) کی نماز متاخر نہ ہوگی، لیکن اگر یہ دوسرا امام کسی بنا پر اپنی نماز ٹوڑ دے

تو اس سے سابق امام کی نماز از خود ٹوٹ جائے گی۔ کیونکہ اب حکماً پہلا امام دوسرے امام کا مقتدی

ہے۔ اور اصول یہ ہے کہ اگر مقتدی کی نماز باطل ہو جائے۔ تو اس سے امام کی نماز باطل

نہیں ہوگی اور اگر امام کی نماز باطل ہو جائے تو اس سے مقتدی کی نماز باطل ہو جاتی

ہے اور اب امامت چونکہ دوسرے شخص کو مل چکی ہے۔ لہذا اس کی نماز سابق امام کی نماز پر اثر انداز

ہوگی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ حسن بن زیادؒ امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر نماز

میں امام کا وضو خطا ہو جائے۔ اور اس کے ساتھ اس وقت فقط ایک آدمی ہو اور پھر اگر اسے

مسجد میں پانی مل جائے۔ تو وہ وہاں وضو کر لے۔ ورنہ تیمم کر لے اور پھر دوسرے شخص (امام) کی

اقتدا میں اپنی نماز مکمل کرے، اس لیے کہ اب وہ دوسرا شخص امامت کے لیے متعین ہو چکا

ہے۔ سو جیسے ہی پہلا امام اپنی جگہ چھوڑے گا۔ دوسرا امام از خود اس کی جگہ امام ہو جائے گا۔ اور

اگر اس کے پیچھے پوری جماعت ہو۔ تو وہ مسجد میں وضو کر کے دوبارہ امامت کی جگہ پر آجائے،

کیونکہ جب تک وہ اپنی جگہ کسی کو نائب نہیں کرتا، اس وقت تک امامت مقتدیوں میں سے کسی کی طرف منتقل نہیں ہوتی۔ اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اور اگر دو افراد ہوں اور دوسرا شخص نماز پڑھا (پڑھ) رہا ہو، پھر کوئی تیسرا شخص آجائے اور پھر دوسرے شخص کو بھی حدیث لائق ہو جائے تو وہ تیسرا شخص از خود امامت کے لیے متعین ہو جائے گا۔ پھر اگر تیسرے شخص کو بھی حدیث لائق ہو جائے اور وہ دونوں سابقہ امامہ میں سے کسی ایک کے واپس آنے سے قبل مسجد سے باہر نکل جائے تو اس سے پہلے اور دوسرے امام کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ جب تیسرا شخص امام ہو گیا تو پہلا اور دوسرا امام اس کے مقتدی ہو گئے، تو جب وہ مسجد سے باہر چلا گیا تو صحیح روایت کے مطابق اس کی اپنی نماز تو فاسد نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنی ذات میں منفرد کا حکم رکھتا ہے، البتہ پہلے اور دوسرے امام کی نماز باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ ان کا امام مسجد سے باہر چلا گیا ہے، جس سے امام اور مقتدیوں کی جگہوں میں اختلاف پیدا ہو گیا ہے لہذا اتحاد مقام کی شرط فوت ہو جانے کے باعث انکی اقتدا باطل ہو جائے گی گو امام کے مسجد میں موجود رہنے کے باوجود بعض اوقات دونوں میں ”جگہ“ کا اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، لیکن نمازی کی نماز کو بچانے کے لیے اس اختلاف مقام کا اعتبار نہیں کیا جاتا، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے، جب کہ اس مقام پر ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ ایسا واقعہ شاذ ہی پیش آتا ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک واپس آجائے، پھر تیسرا آدمی (امام) مسجد سے باہر چلا جائے۔ تو اس صورت میں ان کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ لوٹنے والا شخص تعیین ہو جانے کی بنا پر، از خود بطور امام کے نامزد ہو جائے گا۔ اور اگر وہ دونوں ہی لوٹ آئے ہوں اور پھر تیسرے شخص نے مسجد سے باہر قدم نکالے ہوں تو امام ان میں سے جس کو آگے کر جائے، وہی امام ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے کسی کو بھی آگے نہیں کیا اور یہ تیسرا شخص (امام) مسجد سے باہر چلا گیا، تو سابقہ دونوں امامہ کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ تعارض ہونے اور ترجیح نہ ہونے کے باعث ان میں سے کوئی شخص بھی امام نہ ہو سکے گا۔ لہذا تیسرا شخص بدستور ان کا امام رہے گا۔ تو جب وہ مسجد سے باہر چلا گیا تو ”اتحاد مقام“ کی شرط فوت ہو جانے کے باعث ان دونوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

فصل (پنجم) اختلاف امام کی شرائط

امام کی جانشینی کی درستگی کے لیے حسب ذیل شرائط ضروری ہیں:

۱۔ جواز بنا کی شرائط کا ملحوظ رکھنا جو باتیں نماز کے بنا کرنے کے لیے ضروری ہیں، وہی تمام باتیں امام کی جانشینی کی صحت کے لیے بھی لازمی ہیں، چنانچہ امام کی جانشینی اس کے دانستہ حدیث یا بات چیت کرنے یا قبضہ مارنے اور نماز کے دیگر فرائض (باطل کرنے والے افعال) کی موجودگی میں درست نہیں ہو سکتی، جس طرح کہ ان اشیاء کی موجودگی میں نماز کو بنا کرنا بھی درست نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ جانشینی کسی قائم و موجود شی کے لیے ہوتی ہے اور مذکور اشیاء کی موجودگی

میں نماز قطعاً قائم نہیں رہتی۔ بلکہ وہ فاسد ہو جاتی ہے؛ اور اگر امام کسی وجہ سے خود قراءت کرنے سے قاصر ہو جائے اور وہ کسی کو اپنا جانشین بنارے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ قائم مقامی درست اور امام محمدؒ (و ابو یوسفؒ) کے نزدیک جائز نہ ہوگی؛ بلکہ ان کے نزدیک نماز باطل ہو جائے گی؛ امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ امام کی جانشینی کا حکم قیاس سے بالاتر ہے جس کا اثبات مذکورہ بالا حدیث سے ہوا ہے، جو کہ ایک کثیر الوقوع معاملے سے متعلق ہے۔ اور کسی شخص کا قراءت سے قاصر ہونا اس کی نظیر نہیں ہے، لہذا جو شخص (حدیث) محولہ بالا صورت کے متعلق وارد ہوئی ہے۔ وہ اس مسئلے سے متعلق نہیں ہو سکتی اور یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے نماز میں بیوشی، دیوانگی اور اختلام وغیرہ کا پیش آ جانا کہ جن کی بنا پر امام کی قائم مقامی درست نہیں ہوتی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ ہم نے اس مقام پر امام کی جانشینی کو ایک حدیث کی بنا پر جائز قرار دیا ہے، محض قیاس کی بنا پر نہیں۔ چنانچہ مروی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ لوگوں کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے نماز پڑھا رہے تھے کہ اسی اثنا میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی طبیعت کو کچھ ہلکا پھلکا محسوس کیا، تو آپ مسجد میں تشریف لے آئے؛ تو جب حضرت ابوبکر صدیقؓ نے آپ کی تشریف آوری کو محسوس کیا، تو وہ تلاوت کرنے سے قاصر ہو گئے، اس پر وہ پیچھے ہٹ آئے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم آگے ہو گئے اور پھر آپ نے ہی اس نماز مکمل کرایا، تو اگر یہ بات جائز نہ ہوتی۔ تو اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کبھی بھی ایسا نہ کرتے۔ اور جو بات آپ کیلئے جائز ہے آپ کی امت کیلئے بھی ثابت ہوگی، کیونکہ آپ تو امت کے مقتدی ہیں (۲) اختلاف: امام کی نیابت کی صحت کے لیے دوسری شرط یہ ہے کہ امام کی جانب سے اپنا جانشین بنانا اس کے مسجد سے باہر نکلنے سے پہلے ہوا ہو، یہاں تک کہ اگر کوئی امام اس کی یا مقتدیوں کی جانب سے کسی شخص کی نامزدگی یا کسی فرد کے خود ہی آگے ہو جانے کے بغیر ہی مسجد سے باہر چلا جائے، تو مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی، کیونکہ امام اور مقتدیوں کے مقامات میں اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ لہذا اقتدا کی شرط یعنی اتحاد مقام فوت ہو جانے کے باعث، مقتدیوں کی اقتدا فاسد ہو جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب کوئی دوسرا شخص بطور امام آگے نہیں ہوا، تو حسب سابق وہی امام برقرار رہے گا اس لیے کہ وہ تو فقط اسی صورت میں امامت سے باہر ہو سکتا تھا کہ جب وہ کسی اور شخص کو اپنا جانشین بنادیتا اور اس کی امامت اس کی جانب منتقل ہو جاتی اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اس کی یہاں حقیقی اور حکمی دونوں طرح مقام تبدیل ہو چکا ہے؛ حقیقی طور پر تو اس کی تبدیلی واضح ہے اور حکمی طور پر اس طرح کہ اگر مسجد

لے یہاں تھوڑا سا تسامح پایا جاتا ہے۔ اور پہلے امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ دونوں کا مشترکہ اور امام محمدؒ کا ان سے الگ قول مذکور ہوا ہے، مگر اس کے نیچے دلائل میں صاحبین کو مشترکہ اور امام ابوحنیفہؒ کو الگ کر کے بیان کیا گیا ہے۔ ہمارے خیال میں مؤخر الذکر صورت بخیر و بہتر اور قرین قیاس ہے۔ لہذا ترجمہ میں اسی کو مد نظر رکھا گیا ہے

کے باہر سے (جہاں امام پہنچ چکا ہے) کوئی شخص مسجد کے اندر کھڑے ہوئے کسی شخص کی اقتدار سے اور صفیں بھی وہاں تک متصل نہ ہوں، تو اس کی اقتدا جائز نہ ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے۔ جب وہ مسجد کے اندر ہی ہو، گو اس کے اور صف کے مابین فاصلہ ہو، اس لیے کہ تمام مسجد حکماً ایک ہی مقام کے حکم میں ہے، اسی بنا پر گو نمازیوں کی صفیں وہاں تک متصل نہ بھی ہوں تب بھی اس کی مسجد میں موجود امام کی اقتدا درست ہوگی۔ لہذا امام کے مسجد سے باہر چلے جانے کی صورت میں ان لوگوں کی اقتدا باطل ہو جائے گی، بخلاف اس مقتدی کے، جس کا وضو خطا ہو جائے اور وہ مسجد سے باہر نکل جائے کیونکہ اقتدا کے صحیح ہونے کی شرط، یعنی "اتحاد مقام" کی عدم موجودگی کے باوجود بھی اس کی اقتدا درست ہوگی۔ اس لیے کہ وہاں اس کی نماز کو بچانے کے لیے اس کی ضرورت ہے، بخلاف اس صورت کے جب امام کا وضو خطا ہو جائے کہ یہاں مقتدیوں کی نماز فقط اسی صورت میں برقرار رہ سکتی ہے۔ جب امام یا قوم کسی کو بطور امام (جانشین) متعین کر لیں۔ یا کوئی شخص (خود آگے امام (جانشین) کے طور پر کھڑا ہو جائے۔ تو اگر انہوں نے ایسا نہ کیا۔ تو انہوں نے اپنی نماز کو بچانے کی کوشش نہ کر کے بہت بڑی کوتاہی کی ہے، لہذا ان کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ جب کہ زیر بحث صورت میں ان میں سے کوئی شئی بھی مقتدی کے بس میں نہیں، لہذا اس کی نماز بدستور صحیح رہے گی، تاکہ وہ اپنی نماز کو مکمل کر سکے۔

مذکورہ بالا صورت میں مقتدیوں کی نماز تو بلاشبہ باطل ہو جائے گی، البتہ "الاصل" میں امام کی نماز کا حکم مذکور نہیں۔ الطحاوی فرماتے ہیں کہ اندریں صورت اس کی بھی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ "جانشین نہ بنانے سے جب مقتدیوں کی نماز باطل ہو گئی ہے تو امام کی نماز تو بدرجہ اولیٰ باطل قرار پائے گی؛ مگر ابو عصمہ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور یہی قول زیادہ صحیح ہے، اس لیے کہ وہ اپنی ذات میں منفرد بھی ہے۔ اور اگر کسی منفرد کا وضو خطا ہو جائے اور وہ وضو کرنے چلا جائے، تو اس کی نماز بدستور درست رہتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر مسجد سے باہر صفیں باہم متصل ہوں اور امام مسجد سے باہر نکل جائے، مگر صفوں سے آگے نہ بڑھے، تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مقتدیوں کی نماز فاسد اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر امام کسی شخص کو مسجد کے باہر کی صفوں میں سے اپنا اپنا جانشین بنادے تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ جانشینی صحیح نہ ہوگی۔ البتہ امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہوگی، کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک صفوں والی تمام جگہ مسجد کے حکم میں ہے۔ چنانچہ اگر اس نے صحراء میں نماز ادا کی تو جب تک وہ صفوں سے تجاوز نہ کر جائے۔ اس وقت تک اسے اپنا جانشین مقرر کرنا جائز ہوتا ہے۔ بنا بریں امام محمدؒ نے مسجد اور اس کے باہر والی صفوں کو ایک ہی مقام کا ضم رہا ہے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز کی یہ جگہ حقیقی اور حکمی دونوں طرح مسجد کے اندر والی جگہ سے مختلف ہے، الایہ کہ اگر باہر تک نمازیوں کی صفیں متصل چلی گئی ہوں، تو مسجد سے باہر کے نمازیوں کے لیے خصوصی طور پر اس جگہ کو حکماً مسجد قرار دے دیا جاتا ہے، کیونکہ انہیں

یہاں نماز ادا کرنے کیلئے اس کی ضرورت ہے لہذا کسی اور شخص کے حق میں مسجد کے باہر والی جگہ اتحاد مقام ثابت نہ ہو سکے گا، جیسے اگر جمعہ کے دن امام اکیلا ہی مسجد میں تکبیر کرے، اور مقتدی مسجد کے باہر سے اس کے ساتھ تکبیر کریں، تو ان کی نماز جمعہ جائز نہ ہوگی۔ توجب امام کے لیے یہاں ”جگہ کی تبدیلی“ کا حکم ثابت ہو گیا، تو پھر اس کی جانب سے مسجد سے باہر کے کسی شخص کو اپنا قائم مقام بنانا جائز نہ ہوگا۔

یہ حکم اس وقت کا ہے۔ جب مسجد کے اندر نماز ادا کی جا رہی ہو اور اگر صحرا میں نماز پڑھی جا رہی ہو تو دائیں یا بائیں یا عقبی جانب چلنے کی صورت میں صفوں سے آگے بڑھ جانا مسجد سے باہر نکلنے کے مترادف ہوگا اور اگر وہ آگے کی جانب چلا، تو اگر اس کے سامنے سترہ نہ ہو تو بعض فقہاء کے نزدیک اس طرف بھی اس کے پیچھے کچھ ہوئی صفوں کے فاصلے کے مطابق اس کا چلنا معتبر ہوگا، امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے اور بعض فقہاء کے نزدیک جب امام اپنے مقام مسجد سے آگے بڑھ جائے، تو وہ خارج مسجد کے حکم میں شمار ہوگا اور اگر اس کے سامنے کوئی سترہ ہو، تو سترہ ایک کا فاصلہ مسجد کے حکم میں شمار ہوگا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

۳۔ جانشینی کی اہلیت: تیسری شرط یہ ہے کہ جس شخص کو آگے کھڑا کیا گیا ہے۔ وہ شخص امام کی جانشینی کا اہل بھی ہو، حتیٰ کہ اگر اس نے کسی بے وضو اور

جنبی شخص کو آگے کر دیا تو اس کی اور مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام محمدؒ نے بھی کتاب الصلوٰۃ کے باب الحدیث میں یہی لکھا ہے۔ کیونکہ بے وضو شخص اس کی جانشینی کی اہلیت نہیں رکھتا اور چونکہ کسی نا اہل کو اپنا جانشین بنانا۔ ”عمل کثیر“ ہے جو نماز کے افعال میں شامل نہیں، لہذا یہ عمل نماز میں اعراض کے مترادف ہوگا۔ یوں پہلے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور پھر اس کی نماز فاسد ہو جانے کی بنا پر مقتدی کی نماز باطل قرار پائے گی؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ جب امام نے اس کو اپنا قائم مقام بنادیا تو گویا اس نے خود بھی اس کی اقتدا کر لی توجب وہ اس کا مقتدی ہو گیا اور اس کی تقلید میں اس کے مقتدی بھی اس کی اقتدا میں آگئے اور چونکہ کسی بے وضو یا جنبی شخص کی اقتدا کرنا جائز نہیں ہے، لہذا ہمارے نزدیک امام اور مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی جیسے کہ اگر مقتدیوں کو نماز ادا کرنے کے بعد علم ہوا کہ نماز کے دوران میں ان کے امام کو حدث لاحق ہو گیا تھا۔ تو ہمارے نزدیک ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، تو اسی طرح جانشینی کی صورت میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور امام خافعیؒ کے نزدیک اگر مقتدیوں کو اثنائے نماز میں امام کے بے وضو ہونے کا علم ہو گیا ہو اور پھر بھی وہ اس کی اقتدا جاری رکھیں تو ان کی نماز جائز نہ ہوگی، لیکن اگر نماز کے بعد انہیں اس کا علم ہوا ہو تو ان کے نزدیک ان کی نماز صحیح ہوگی، تو اسی طرح امام کے جانشین کا بھی یہی حکم ہوگا۔ ہم اس مسئلے کو انہیں قبل بیان کر آئے ہیں القدوری نے مختصر المکرخی کی اپنی شرح میں کچھ ایسے اشارات دیئے ہیں جن سے قبادر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک بے وضو شخص کو قائم مقام بنانا درست ہے، حتیٰ کہ ان کے نزدیک اس صورت میں امام (اول) کی نماز بھی باطل نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ سمجھتے ہیں: ”اگر امام نے

کسی ایسے شخص کو امامت کے لیے آگے کر دیا جو بے وضو تھا، تو وہ اس کے جانشین ہونے کی نیت نہیں کر سکتا، البتہ اگر وہ کسی اور کو اپنا قائم مقام کر دے، تو اس دوسرے شخص کی جانشینی درست ہوگی؟ اور اگر وہ خود جانشین بننے کا اہل نہ ہوتا تو اس کا دوسرے شخص کو جانشین بنانا کیسے صحیح ہوتا؟ کیونکہ کسی ایسے شخص کو جانشین بناتے ہی، جو امامت کا اہل نہ ہو، امام کی اور امام اتباع میں مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، اندریں صورت اس کا کسی اور شخص کو اپنا قائم مقام بنانا جائز نہیں ہوتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کو آگے کیا گیا ہے وہ فی الجملہ امامت کا اہل ہے، اس کی عدم اہلیت محض اس کو حدث لاحق ہونے کی بنا پر تھی، لہذا اس کا معاملہ بھی بے وضو ہونے والے شخص جیسا ہوگا، لیکن پہلا قول ہی درست ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ علیٰ ہذا القیاس اگر اس نے کسی بچے کو امامت کے لیے آگے کر دیا تو اس کی اور مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی۔ اس لیے کہ بچہ فرض نماز میں امام کا جانشین نہیں ہو سکتا، کیونکہ وہ دنیاوی طور پر فرض نماز کی امامت کرانے کی اہلیت ہی نہیں رکھتا۔ یہ مسئلہ ہمارے اس اصول کے عین مطابق ہے کہ بچہ بالغ افراد کی امامت کرانے کا اہل نہیں ہوتا، جیسا کہ قبل ازیں یہ مسئلہ بیان ہو چکا ہے۔ اسی طرح اگر امام نے کسی عورت کو اپنی جگہ کھڑا کر دیا۔ تو اس صورت میں بھی تمام مقتدیوں، مردوں عورتوں، امام اور خود آگے ہونے والی عورت سب کی نماز فاسد ہو جائے گی امام زفر فرماتے ہیں، کہ امام عورت اور مقتدی عورتوں کی نماز درست ہوگی اور فقط مرد نمازیوں کی نماز فاسد ہوگی، ان کی دلیل یہ ہے کہ عورت فی الجملہ عورتوں کی امامت کی اہلیت رکھتی ہے، جیسا کہ اگر ابتدائیں وہ امام ہو جائے تو اس کا یہی حکم ہے، ہمارا استدلال یہ ہے کہ عورت مردوں کی امامت کی اہل نہیں، اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اُخْرَدْنَ مِنْ حَيْثُ اخْرَجَهُنَّ اللَّهُ جیسے اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو مردوں

کے پیچھے رکھا ہے، تم بھی انہیں

پیچھے رکھو۔

بنا بریں امام عورت کو اپنی جگہ امامت کے لیے کھڑا کر کے نماز سے اعراض کرنے والا قرار پایا ہے، لہذا اس کی اور اس کی اقتدائیں تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کی امامت کسی اور کی جانب منتقل نہیں ہوئی، اسی طرح اگر اس نے کسی امی (ان پڑھ یا برہنہ تن یا سر کے اشارے سے نماز ادا کرنے والے شخص کو آگے کر دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے، امام زفر فرماتے ہیں کہ امام جب پہلی دو رکعات میں قراءت کر چکے، تو پھر اگر آخری دو رکعات میں کسی امی کو اپنا قائم مقام بنا دے تو ان کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں امی اور قاری کا حال یکساں ہوتا ہے اس لیے کہ ابتدائی دو رکعات میں وہ فرض قراءت کر چکا ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ان کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ کسی نا اہل شخص کو امامت کے لیے کھڑا کر دینا عمل کثیر ہے، جو نماز کے اعمال میں شامل نہیں

لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور امام کی نماز فاسد ہو جانے کی بنا پر تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ اور اگر اس نے قعدہ اخیرہ میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد کسی کو اپنا قائم مقام بنایا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے۔ اور یہ مسئلہ بھی آٹھ عشرہ مسائل میں شامل ہیں۔ البتہ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز بالاجماع فاسد نہ ہوگی کیونکہ اس کی جانب سے یہاں ایک عمل یعنی اختلاف (دوسرے کو اپنا جانشین بنانا یا کبارا ہے لیکن ان مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کے موقف کا اس اصول پر مدار ٹھہرانا درست نہیں ہے جیسا کہ ہم نے کتاب الطہارت کے باب تیمم میں اس مسئلے کی تفصیل بیان کی۔

اختلاف جانشین بنانے کا بنیادی اصول یہ ہے کہ جو شخص امام بننے کا اہل ہو وہ اس کے جانشین بننے کا بھی اہل ہوگا ورنہ نہیں اور اگر امام تیمم کی حالت میں ہو اور اس کا وضو خطا ہو جائے پھر وہ کسی وضو والے کو آگے کر دے تو جائز ہوگا اس لیے کہ تیمم والے کے لیے وضو والے کی اقتدا کرنا، بلا کسی اختلاف کے درست ہے۔ اور اگر امام نے وضو والے کو آگے کر دیا اور پھر سابق امام کو پانی مل گیا، تو فقط اسی کی نماز فاسد ہوگی کیونکہ اب امامت دوسرے شخص کی جانب منتقل ہو چکی ہے۔ اور وہ اب محض ایک مقتدی ہے، لہذا اس کی نماز کا فساد کسی دوسرے شخص کی نماز کی جانب ممتد نہ ہوگا۔ اور اگر پہلا امام با وضو ہو اور دوسرا تیمم والا، پھر اس دوسرے امام کو پانی مل گیا، تو اس کی اور پہلے امام کی اور تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اب اسی کی جانب امامت منتقل ہو چکی ہے۔ اور امام محض ایک مقتدی بن چکا ہے۔ اور چونکہ امام کی نماز کا فساد مقتدیوں کی نماز پر بھی اثر انداز ہوتا ہے، لہذا ان سب کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور اگر امام نے کسی مسبوق کو آگے کر دیا، تو تب بھی نماز جائز ہوگی، لیکن وضو خطا ہونے کی صورت میں امام کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ کسی مدرک کو آگے کرے نہ کہ مسبوق کو، کیونکہ وہی مدرک، اس کی نماز کو مکمل کر سکتا ہے۔ اسی لیے فرمان نبوی ہے:

من قلدا انسانا عملا دنی رعیته
من ہوا دنی منہ فقد خان اللہ و
رسولہ و جماعۃ المؤمنین۔

جب شخص نے کسی انسان کو دینی عمل (عہدہ) سونپا حالانکہ اس کی رعایا میں اس سے بہتر لوگ موجود ہوں تو اس نے گویا اللہ، اس کے رسول اور جماعت مؤمنین سے خیانت کی۔

بایں ہمہ مسبوق کو امام کا جانشین بنانا جائز ہے، اس لیے کہ وہ امامت کا اہل ہے اور ارکان نماز کی ادائیگی پر بھی فی الجملہ قادر ہے۔ اور یہی نماز کا مقصود اصلی ہے۔ توحیب اس کی جانشینی درست ہے تو وہ وہیں سے نماز پڑھائے گا۔ جہاں تک سابق امام پہنچ چکا تھا، کیونکہ وہ اس کا جانشین ہے پھر جب سلام کی نوبت آئے۔ تو اب وہ کسی مدرک کو آگے کر دے تاکہ وہ انہیں سلام پھرائے، کیونکہ وہ مسبوق ہونے اور اس پر فوت شدہ نماز کی قضا باقی ہونے کی بنا پر سلام پھیرنے سے قاصر ہوگا، اور وہ اس شخص کی مانند ہوگا جس کا وضو خطا ہو گیا ہو، لہذا اسے کسی اور شخص کو اپنا جانشین بنانے کا حق حاصل ہوگا، چنانچہ وہ سلام پھرانے کے لیے کسی مدرک کو آگے کر دے اور پھر اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرنے کے لیے اٹھ جائے اس طرح پہلا امام اس کا مقتدی ہو جائے گا، کیونکہ اب وہی امام مقرر ہو چکا ہے لہذا پہلا امام امامت سے بوجہ ضرورت خارج ہو جائے گا، کیونکہ ایک نماز کے دو امام نہیں ہو سکتے تو جب وہ اس نماز کا امام نہ رہا، حالانکہ ابھی اس کی کچھ مشترکہ نماز باقی ہے، لہذا ضرورتاً اب یہ دوسرا امام ہی اس کا بھی امام ہوگا۔ اور اگر پہلے امام نے وضو کر کے اپنی بقیہ نماز گھر میں ادا کر لی پھر اگر تو وہ (دوسرے) امام کے فارغ ہونے سے قبل اپنی فوت شدہ نماز پڑھ کر فارغ ہو جائے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وہ امام کے فارغ ہو جانے کے بعد اپنی فوت شدہ نماز سے فارغ ہوا تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، جیسا کہ اوپر گذرا۔ اور اگر دوسرا امام آخری قعدہ میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد قبضہ مار کر ہنس دے تو اس کا وضو اور اس کی نماز دونوں ٹوٹ جائیں گے۔ اسی طرح اگر وہ دانستہ وضو توڑ دے۔ یا بات چیت کر لے، یا مسجد سے باہر آجائے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ وہ نماز کے جس جز میں قبضہ مار کر ہنسا ہے وہ جز فاسد ہو گیا ہے، حالانکہ ابھی اس پر نماز کے ارکان کی ادائیگی باقی ہے، اور اصول یہ ہے کہ جو شخص ارکان نماز مکمل کرنے سے پہلے کسی مفسد (فاسد عمل) کا ارتکاب کر لے، تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، لیکن اس کے جو مقتدی مسبوق نہیں ہیں ان کی نماز مکمل ہو جائے گی، اس لیے کہ گو ان کی نماز کا بھی ایک جز امام کی نماز فاسد ہو جانے کے باعث، فاسد ہو گیا ہے، لیکن ان پر اب مزید ارکان نماز کی ادائیگی باقی نہیں رہی پھر چونکہ ان کی نماز اس فاسد شدہ جز کے بغیر بھی مکمل ہو جاتی ہے۔ لہذا ان کی نماز جائز ہوگی، البتہ نماز میں جتنے مسبوق ہوں گے۔ ان سب کی نماز بھی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ ان کی نماز کا یہ جز فاسد ہو گیا ہے، حالانکہ ان پر ابھی مزید ارکان نماز باقی ہیں۔ جیسے خود دوسرے امام کی نماز کا یہی حکم ہے، البتہ اگر پہلا امام مقتدیوں کے ساتھ دوسرے امام کے پیچھے اپنی نماز مکمل کر چکا ہو، تو مدرک مقتدیوں کی طرح اس کی نماز بھی مکمل ہو جائے گی اور اگر وہ اپنے گھر میں بقیہ نماز ادا کر رہا ہو اور دوسرے امام کے ساتھ نماز باجماعت نماز میں شامل نہ ہو اب۔ تو اس کے متعلق دو روایات ہیں، ابو سلیمان کی روایت کے مطابق اس کی نماز فاسد اور ابو حفص کی روایت کی رو سے فاسد نہ ہوگی۔ ابو سلیمان

کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ نماز میں امام کے قبضہ مار کر ہنس دینے سے مقتدی کی نماز ویسے ہی فاسد ہو جاتی ہے، جیسے خود مقتدی کے ہنسنے سے اس کی نماز فاسد قرار پاتی ہے۔ اسی بنا پر مسبوق مقتدیوں کی نماز فاسد ٹھہرتی ہے۔ اور اگر مقتدی بذات خود اسی حالت میں قبضہ مار کر ہنس دیتا تو ارکان نماز کی ادائیگی باقی ہونے کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جاتی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ابو حفص کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ امام اور مسبوق مقتدیوں کی نماز اس لیے فاسد ہو جاتی ہے۔ کیونکہ نماز کے جس جز میں قبضہ واقع ہوا ہے، اس سے اس کی نماز درست سے فاسد ہو گئی ہے تو جب نماز کا یہ وسطی حصہ فاسد ہوا، تو اس کی اسے نماز سے فاسد ہو گئی جب کہ یہ جز امام کے مدرک ہونے کی بنا پر اس نماز کا اختتامی جز ہے۔ کیونکہ وہ اسی ترتیب سے نماز ادا کرتا ہے جس ترتیب سے اس کی نماز فوت ہوتی ہے۔ اسی لیے وہ پہلے فوت شدہ نماز پڑھتا ہے اور بعد ازاں وہ امام کے ساتھ اس کی نماز میں شامل ہو جاتا ہے۔ اور اگر امام فارغ ہو گیا ہو تو وہ اکیلا ہی نماز پڑھ لیتا ہے۔ بنا بریں اس جز کے فاسد ہو جانے کے باعث اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے اپنی فوت شدہ نماز مکمل کر کے امام کے ساتھ قعدہ کیا اور پھر دوسرے امام نے قبضہ مار دیا ہو، تو جس طرح وہاں اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی اسی طرح یہاں بھی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔

اور اگر جس امام کا وضو خطا ہوا ہے اس کے تمام مقتدی مسبوق ہوں، اگر امام کی کچھ نماز باقی ہو، تو وہ ان میں سے ہی کسی ایک کو اپنا جانشین بنائے کیونکہ مسبوق جانشین کی اہلیت رکھتا ہے، جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں بیان کیا۔ پھر وہ مسبوق پہلے سابق امام کی نماز کو مکمل کرے اور پھر سلام پھیرے بغیر اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرنے کے لیے اٹھ کھڑا ہو تاکہ وہ مکمل کرے اور پھر سلام پھیرے بغیر سلام پھیرے اٹھ کھڑے ہوں گے۔ اور بقبضہ ارکان نماز کو ادا کر سکے؛ اسی طرح مقتدی بھی بغیر سلام پھیرے اٹھ کھڑے ہوں گے۔ اور اپنی علیحدہ علیحدہ نماز ادا کریں گے۔ اور اگر سابق امام پر نماز کا کوئی رکن باقی نہ رہا ہو، تو اس صورت میں بھی وہ بغیر سلام کے کھڑے ہو جائیں گے اور اپنی علیحدہ علیحدہ نماز مکمل کریں گے، کیونکہ ان حالت میں ان پر علیحدہ علیحدہ ہو کر نماز پڑھنا ہی واجب ہے۔

اور اگر امام نے ایک رکعت پڑھائی ہو، پھر اس کا وضو خطا ہو، اور وہ اسی بیت شخص کو اپنی جگہ کھڑا کر دے، جو اس ادا شدہ رکعت میں نماز کے دوران میں سو گیا ہو، بشرطیکہ اس نے نماز کا ابتدائی حصہ امام کے ساتھ پایا ہو، یا پھر وہ اس اثنا میں وضو کے لیے گیا ہو، اور اس کی ایک رکعت فوت ہو گئی ہو، تو اس کی جانشینی بھی درست ہوگی لیکن امام کے لیے مناسب ہے کہ وہ کسی ایسے شخص کو آگے نہ کرے اور نہ خود اس شخص کو چاہیے کہ وہ آگے ہو۔ اور اگر اسے آگے کیا بھی جائے تو تب بھی بہتر یہی ہے کہ وہ پیچھے ہو جائے اور وہ اپنی جگہ کسی اور کو امام بنا دیے، کیونکہ کوئی دوسرا شخص اس کی نسبت امام کی چھوٹی ہوئی نماز کو زیادہ بہتر طریقے سے مکمل کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ اسے تو امام کی نماز شروع کرنے سے قبل پہلے اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرنا ہوگی، تاہم اگر وہ امام کے جانشین کے طور پر آگے ہو گیا، تو اس کی جانشینی جائز ہوگی، کیونکہ اس

کسی درجے میں وہ امام کی نماز مکمل کرانے پر قاصر ہے۔ پھر جب وہ امام کے طور پر آگے ہو جائے، تو اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ مقتدیوں کی طرف اشارہ کر دے کہ وہ اس کا انتظار کریں تاکہ وہ اس نماز کو، جو اس کے سوجانے یا وضو کے لیے جانے کے وقت میں فوت ہوئی تھی پہلے مکمل کر سکے۔ بعد ازاں وہ مقتدیوں کو بقیہ نماز پڑھائے، اس لیے کہ ہر حال وہ درمدرک ہے۔ لہذا مناسب ہے کہ وہ ترتیب وار نماز کو ادا کرے۔ اور اگر اس نے ایسا نہ کیا، بلکہ وہ پہلے امام کی فوت شدہ نماز مکمل کی۔ اور پھر کسی ”مدرک“ کو سلام پھرانے کے لیے آگے کر دیا، بعد ازاں اس نے اٹھ کر اپنی فوت شدہ نماز مکمل کی۔ تو ہمارے نزدیک اس کی یہ نماز جائز ہوگی، لیکن امام زفرؒ کے نزدیک اس کی نماز درست نہ ہوگی ان کی دلیل یہ ہے کہ اسے پہلی رکعت سے ترتیب وار نماز شروع کرنے کا حکم ہے، تو جب اس نے ایسا نہیں کیا تو اس نے نماز کی اس ترتیب کو نظر انداز کر دیا جس کے ملحوظ خاطر رکھنے کا اسے حکم تھا۔ لہذا اس مسبوق کی طرح، جو امام کے ساتھ شامل ہونے سے پہلے اپنی فوت شدہ نماز پڑھ کر امام کی اتباع کرے، اس کی نماز باطل ہو جائے گی۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس نے نماز کے تمام ارکان ادا کر لیے ہیں البتہ اس نے نماز کے افعال میں ترتیب ملحوظ نہیں رکھی اور نماز کے افعال کی ترتیب واجب ہے فرض نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ”نماز کی ترتیب“ کو نماز میں فرض قرار دیا جائے، تو اس سے نماز کے ارکان اور فرائض پر اضافہ لازم آتا ہے اور شریعت کے کسی حکم پر اضافہ کرنا اس کے منسوخ کرنے کے مترادف ہے۔ حالانکہ کسی قطعی دلیل سے ثابت شدہ حکم کا نسخ بھی اسی جیسی کسی دلیل سے ہی ممکن ہو سکتا ہے جبکہ نماز کے افعال میں باہمی ترتیب کو فرض قرار دینے والی کوئی ایسی نص موجود نہیں ہے جو ان نصوص کے ہم پلہ ہو۔ جن سے نماز کے دیگر ارکان و شرائط کا اثبات ہوا ہے، ترتیب کی عدم فرضیت کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اگر وہ نماز کی پہلی رکعت کا ایک سجدہ چھوڑ دے اور اسے نماز کے آخر میں قضا کرے۔ تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر ترتیب فرض ہوتی۔ تو لازماً اس کی نماز فاسد ہو جاتی۔ اسی طرح اگر کوئی مسبوق امام کو سجدہ کی حالت میں پائے، تو اسے حکم ہے کہ وہ اس کی اتباع کرے جو اس بات کا ثبوت ہے کہ ایک ہی نماز کے ارکان میں ترتیب فرض نہیں ہے۔ لہذا اگر اس نے نماز کی ترتیب ملحوظ نہ رکھی، تو اکیلے ہو کر اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ بخلاف مسبوق کے، کیونکہ اس کی نماز ترتیب کو نظر انداز کر دینے کی بنا پر فاسد نہیں ہوتی، بلکہ منسوخ حکم پر عمل کرنے کی وجہ سے یا جب اس پر اقتدا کرنا ضروری تھا۔ اس وقت اس کے اکیلے ہو کر نماز ادا کرنے کے باعث فاسد ہوتی ہے اور یہاں پر یہ بات نہیں پائی گئی۔ علیٰ ہذا القیاس، اگر اس دوسرے امام نے ایک رکعت پڑھائی ہو۔ پھر اسے اس کی اپنی چھوٹی ہوئی کوئی رکعت یاد آگئی تو افضل یہ ہے کہ وہ مقتدیوں کو اشارہ کر دے کہ وہ اس کی اپنی چھوٹی ہوئی رکعت مکمل کرنے تک

اس کا انتظار کریں۔ پھر وہ انہیں بقیہ نماز پڑھائے، جیسے (سابقہ صورت میں) ابتدا بھی اس کے لیے ہی حکم تھا، جیسا کہ اوپر گزرا۔ اور اگر اس نے ایسے نہ کیا، بلکہ یاد آجانے پر وہ بے ہوش گیا اور نماز پڑھانے کے لیے کسی اور شخص کو آگے کر دیا، تو یہ صورت افضل ہوگی۔ جیسا کہ ابتدا بھی اس کے لیے ہی حکم تھا، لیکن اگر اس نے ایسے نہ کیا، بلکہ چھوٹی ہوئی رکعت یاد ہونے کے باوجود بھی اس نے پہلے امام کی نماز کو مکمل کرایا اور بعد ازاں مقتدیوں کو سلام پھرانے کے لیے کسی اور شخص کو آگے کر دیا، اور اس نے بعد میں کھڑے ہو کر اپنی نماز مکمل کر لی تو تب بھی نماز جائز ہوگی۔

اور اگر جس امام کا وضو خطا ہوا ہے وہ امام مسافر ہو اور اس کے مقتدی پیچھے مسافر بھی ہوں اور مقیم بھی، مگر وہ کسی مقیم کو نماز پڑھانے کے لیے آگے کھڑا کر دے۔ تو تب بھی اس کی جائزینی جائز ہوگی، لیکن افضل یہ ہے کہ وہ کسی مقیم کو آگے نہ کرے تاہم اگر اس نے اسے آگے کر دیا تو مقیم کے لیے مستحب ہے کہ وہ آگے نہ ہو، کیونکہ کوئی دوسرا شخص (مسافر) اس کی نسبت امام کی نماز کو زیادہ بہتر طور پر مکمل کر سکتا ہے، اس لیے کہ مقیم دو رکعات کے بعد والے قعدہ میں سلام پھیرنے پر قادر نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ اگر وہ نماز پڑھانے کے لیے آگے ہو گیا، تو اس کی امامت درست ہوگی، اس لیے کہ وہ فی الجملہ نماز کے تمام ارکان پڑھانے پر قادر ہے۔ الا یہ کہ وہ دو رکعات کے بعد سلام پھیرنے سے قاصر ہے۔ مگر چونکہ نماز سے خارج ہونا رکن نہیں ہے۔ اس لیے جب وہ سابق امام کی نماز کو مکمل کرادے اور تشہد کی مقدار میں بیٹھ چکے تو پھر وہ پیچھے ہو جائے اور کسی مسافر کو سلام پھرانے کے لیے آگے کر دے، کیونکہ وہ مقیم ہونے کی بنا پر بذات خود تو نماز سے باہر نکلنے (سلام پھرنے) سے قاصر ہے، لہذا وہ کسی مسافر کو اپنا جانشین کر دے تاکہ وہ انہیں سلام پھرائے۔ پھر جب وہ سلام پھیرائے تو وہ خود اور تمام مقیم نمازی کھڑے ہو جائیں اور حالت اقامت کی نماز علیحدہ علیحدہ ادا کریں۔ جیسے اگر پہلے امام کو حدث لاحق نہ ہوا ہوتا تو اس صورت میں انہیں ایسے ہی نماز پڑھنے کا حکم تھا جیسا کہ ہم انہیں قبل بیان کر آئے ہیں اور اگر وہ مقتدیوں کو حالت اقامت کی نماز پڑھانا جاری رکھے تا آنکہ اس کی نماز مکمل ہو جائے۔ تو اگر وہ دوسری رکعت میں بتقدار تشہد بیٹھا ہو، تو اس صورت میں اس کی اور مسافر نمازیوں کی نماز مکمل ہو جائیگی امام کی ایسے کیبا وہ دوسری رکعت میں بتقدار تشہد بیٹھ چکا ہو، تو اس نے جو اقتدا کے وقت نیت کی تھی وہ پوری کر لی۔ کیونکہ اس نے تکبیر تحریمہ اس نیت کے ساتھ کہی تھی کہ وہ دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے گا اور دو رکعتیں اپنی علیحدہ پڑھے گا۔ اور اب وہ اسی طرح اپنی نماز مکمل کر چکا ہے اس لیے کہ وہ اپنی ذات کے لیے منفرد کا حکم رکھتا ہے۔ لہذا اس کی نماز دوسرے افراد کی نماز کے ساتھ مشروط نہ ہوگی، اور مسافروں کی نماز، اس لیے مکمل ہو جائے گی کیونکہ وہ فرض نماز مکمل کر کے نفل نماز میں منتقل ہو چکے ہیں۔ جس سے فرض نماز کے جواز پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ لیکن مقیم مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ جب وہ تشہد کی مقدار میں بیٹھ چکے تو ان کی اقتدا کی حد ختم ہو گئی کیونکہ اقتداء کے وقت انہوں نے اسی بات کا التزام کیا تھا کہ ابتدائی دو رکعتیں امام کی اقتدا میں اور آخری دو رکعات علیحدہ طور پر ادا کریں گے پھر جب انہوں نے آخری رکعتوں میں بھی اقتداء

کر لی تو گویا انہوں نے اس وقت اقتدا کر لی۔ جب ان پر علیحدہ علیحدہ نماز پڑھنا ضروری تھا حالانکہ دونوں حالتوں میں بڑا فرق ہے، جیسا کہ ہم نے ان میں بیان کیا۔ لہذا وہ ان رکعات میں امام کی اقتدا کر کے اپنی اس نماز سے خارج ہو جائیں گے جس کی انہوں نے نیت کی تھی حالانکہ نماز کی تکمیل ان پر فرض تھی، بنا بریں ان کی نیت کہ وہ نماز فاسد ہو جائے گی اور اب وہ جس نماز میں داخل ہوئے ہیں اس میں وہ بغیر تکبیر تحریمہ کے داخل ہوئے ہیں حالانکہ تکبیر تحریمہ کے بغیر کوئی نماز جائز نہیں ہوتی اگر وہ امام تشہد کی مقدار میں نہ بیٹھا ہو تو اس کی اور تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ قعدہ سابق امام کے لیے فرض تھا لہذا وہ دوسرے امام کے لیے بھی فرض ہوگا، اس لیے کہ وہ پہلے امام کا قائم مقام ہے۔ توجہ اس لیے پہلا قعدہ، جو اس کے لیے فرض تھا، چھوڑ دیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور مسافر مقتدیوں کی نماز اس لیے باطل ہوگی کیونکہ انہوں نے پہلا قعدہ جو ان پر فرض تھا چھوڑ دیا نیز امام کی نماز فاسد ہو جانے کے باعث بھی ان کی نماز فاسد ہو جائے گی اور مقیم مقتدیوں کی نماز اس لیے فاسد قرار پائے گی، کیونکہ ان کے امام کی نماز فرض قعدہ ترک کر دینے کے باعث فاسد ہو چکی ہے۔ اور اگر کسی مسافر نے مسافر و مقیم مقتدیوں کی امامت کراتے ہوئے، ان کو ایک رکعت پڑھائی ہو۔ اور اس رکعت کا بھی ایک سجدہ کیا ہو اور پھر اسے حدیث لاحق ہو گیا تو اس نے کسی ایسے مسافر کو اپنا جانشین بنا دیا ہو جو ابھی مسجد میں داخل ہوا تھا تو اس کی جانشینی جائز ہوگی جیسا کہ اوپر بیان ہوا، تاہم امام کے لیے اسے آگے کرنا اور اس کے لیے لگے ہوئے کھڑے ہونا مناسب نہ ہوگا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ کیونکہ غیر مسبوق شخص امام کی نماز کو اس کی نسبت زیادہ بہتر طریقے سے مکمل کرانے پر قادر ہے۔ بایں ہمہ اگر امام نے اسے آگے کر دیا تو اس کی جانشینی درست ہوگی۔ اور اس کے لیے مناسب ہوگا کہ وہ دوسرا سجدہ کرے اور امام کی نماز کو مکمل کرے اور اگر وہ رکعت کا یہ دوسرا سجدہ بھول گیا اور اس نے ان کو ایک اور رکعت پڑھا دی اور اس کا سجدہ بھی کر لیا اور پھر اس کا بھی دمنو خطا ہو گیا اور پھر وہ بھی کسی نووارد کو اپنی جگہ کھڑا کر دے، تو اس صورت میں نیا امام پہلا (متروک) اور دوسرا دونوں سجدے کرے۔ اور پہلا امام (الرد پس آگیا ہو تو) اس کی پہلے سجدہ میں اقتدا کرے مگر دوسرے سجدہ میں نہیں، (الایہ کہ اگر وہ اس سجدہ کو قضا کرنے کے بعد اس کے ساتھ ملا ہو۔ اسی طرح دوسرا امام پہلے سجدہ میں اس کی ابتداء نہ کرے، لہذا دوسرے میں کرے اور پھر جب وہ قعدہ اخیر میں تشہد کی مقدار میں قعدہ کرے تو وہ کسی ایسے شخص کو آگے کر دے جس نے امام کے ساتھ ابتدائی نماز پائی ہو، جو لوگوں کو سلام پھرائے بعد ازاں مسافر ہونے کی صورت میں وہ اٹھ کر دو رکعات قضا کرے اور اگر ان ائمہ نے امام کے ساتھ ابتدائی نماز پائی ہو تو ہر امام اس کی پہلے سجدہ میں اتباع کرے گا جب کہ امام اور اس کے جانشین امام دوسرے سجدے میں اس کی اتباع کریں گے۔ اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ ”مدرک (لاحق)“ امام کی اتباع نہیں کرتا، بلکہ وہ تہذیب دار اپنی نماز ادا کرنے کا پابند ہے، مگر مسبوق پہلے امام کی اتباع کرتا ہے اور پھر امام کی فراغت کے

بعد اٹھ کر اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرتا ہے؛ دوسرا اصول یہ ہے کہ دوسرا اور تیسرا امام پہلے امام ہی کے جانشین ہوتے ہیں اور وہ اسی کی نماز کو مکمل کرتے ہیں۔ توجیب یہ بات ذہن نشین ہو گئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ جب پہلے امام کا وضو خطا ہو گیا، اور اس نے دوسرے شخص کو آگے کر دیا، تو اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ پہلے پہلی رکعت کا دوسرا سجدہ ادا کرے اور یوں پہلے امام کی نماز کو اولاً مکمل کرے، کیونکہ وہ اس کا جانشین ہے، اور اگر پہلے امام کا وضو خطا نہ ہو گیا ہوتا۔ تو وہ لازماً یہ دوسرا سجدہ ادا کرتا، لہذا اس کے جانشین امام کو بھی یہ سجدہ کرنا چاہیئے۔ پھر اگر وہ یہ سجدہ کرنا بھول گیا، اور اس نے دوسری رکعت ادا کر لی۔ اور اس نے سجدہ بھی کر لیا۔ تو اس کا بھی وضو ٹوٹ گیا اور اس نے کسی ایسے شخص کو آگے کر دیا، جو اسی وقت مسجد میں آیا تھا، یا وہ از خود آگے کھڑا ہو گیا، تو اس تیسرے امام کے لیے مناسب ہے کہ وہ پہلے دو سجدے ادا کرے، کیونکہ یہ تیسرا بھی پہلے امام ہی کا جانشین ہے، اور چونکہ پہلا امام ترتیب وار نماز ادا کرنے کا پابند تھا، لہذا اس کو بھی اسی طرح نماز ادا کرنی چاہیئے اور جب اس تیسرے امام نے پہلا سجدہ کیا اور پھر پہلا اور دوسرا امام آگیا، تو پہلا امام پہلے سجدہ میں اس کی اقتدا کرے گا۔ کیونکہ وہ اب اس کا مقتدی ہو چکا ہے، اور خود اس کی نماز بھی اس رکن تک پہنچ چکی ہے، لہذا وہ اسے ادا کرے گا۔ اسی طرح مقتدی بھی اس کی اتباع کریں گے، کیونکہ وہ بھی یہ رکعت پڑھ چکے ہیں اور ان پر فقط یہی سجدہ واجب الادا تھا، رہا۔ دوسرا امام تو ظاہر روایت کے مطابق وہ پہلے سجدہ میں اس کی اتباع نہیں کرے گا؛ اور نوادرا بی سلیمان میں مذکور ہے کہ وہ اس کی اتباع کریگا وجہ یہ ہے کہ تیسرا امام پہلے امام کا جانشین ہے اور اگر پہلا امام یہ سجدہ کرتا، تو دوسرا امام لازماً اس کی تقلید کرتا، وہ اس طرح کہ اگر وہ امام کو سجدہ میں پاتا، تو گو اس کا یہ سجدہ نماز میں شمار نہ ہوتا، لیکن بایں ہمہ اسے اس میں امام کی اتباع کرنے کا حکم ہوتا، تو اسی طرح اگر تیسرا امام یہ سجدہ کرے تو دوسرا امام اس کی اتباع میں سجدہ کرے گا۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ پہلا سجدہ اس تیسرے امام کی نماز میں شامل نہیں ہے، لہذا دوسرے امام کے لیے اس سجدہ میں اس کی اتباع کرنا ضروری نہیں۔ بلکہ یہ سجدہ اس کے حق میں ایک زائد سجدہ ہے اور اگر امام زائد سجدہ کرے تو مقتدی پر اس کی اتباع کرنا لازم نہیں ہوتا، بخلاف اس صورت کے جب وہ پہلے امام کو حالت سجدہ میں پائے کہ وہ اس میں اس کی اتباع کرے گا، کیونکہ وہ سجدہ امام کی نماز میں شمار ہوتا ہے۔ لہذا یہاں وہ امام کی تقلید کرے گا، اس طرح دوسرے سجدے میں پہلا امام اس تیسرے امام کی اتباع نہیں کرے گا، کیونکہ وہ اول نماز کو پانے والا ہے جس کی بنا پر وہ ترتیب وار اس کو ادا کرنے کا پابند ہے۔ الا یہ کہ جب اس نے دوسری رکعت پڑھ لی ہو؛ اور سجدہ کر کے اس رکن تک پہنچ گیا ہو۔ تو الگ بات ہے، البتہ دوسرا امام اس سجدہ میں تیسرے امام کی اتباع کرے گا۔ کیونکہ وہ اس رکعت کو پوری طرح پانے والا ہے۔ اور وہ اپنی نماز پڑھنے پڑھتے اس رکن تک پہنچ گیا ہے، بنا بریں وہ اس سجدہ میں اپنے امام کی تقلید کرے گا، گو یہ سجدہ اس تیسرے امام کی نماز میں شامل نہیں ہوتا۔ لیکن چونکہ یہ سجدہ دوسرے امام کی نماز میں شمار ہوتا ہے لہذا ابھی

اس کی اتباع ضروری ہے۔ اسی طرح مقتدی بھی اس سجدہ میں اس کی اتباع کریں گے، کیونکہ وہ نماز پڑھتے پڑھتے اس رکن تک پہنچ گیا ہے۔ بعد ازاں جب تیسرا امام دونوں سجدے ادا کرے۔ اور تشہد کی مقدار میں قعدہ کرے تو وہ کسی مدرک کو آگے کھڑا کر دے تاکہ وہ مقتدیوں کو سلام پھیر سکے۔ کیونکہ وہ بذات خود اس سے قاصر ہے اور یہ چوتھا امام سجدہ بھی سب کرے تاکہ اس نماز میں پہلے سجدہ کی تاخیر سے پیدا ہونے والے نقصان کی تلافی ہو جائے۔ اور باقی لوگ بھی اس کے ساتھ سجدہ سب کریں گے۔ بعد ازاں تیسرا امام اٹھ کر قرائت کر کے اپنی دو رکعتیں دوسرا امام ایک رکعت قرائت سمیت ادا کرے، جو ان سے فوت ہو گئی تھیں، جبکہ مقیم مقتدی اپنی اپنی نماز مکمل کریں گے اور اگر وہ سب (ائمہ) مدرک ہوں تو تب بھی یہ حکم ہے اس لئے کہ پہلا امام تیسرے امام کی پہلے سجدہ میں تقلید کریگا، کیونکہ وہ اپنی نماز پڑھتے ہوئے یہاں تک پہنچ چکا ہے۔ بنا بریں وہ لازمی طور پر اس میں اس کی تقلید کرے گا علیٰ ہذا القیاس دوسرا امام بھی اس میں اس کی تقلید کریگا، کیونکہ اس کے پہلی رکعت امام کے ساتھ پالی ہے اور یہ سجدہ بھی اسی رکعت کا حصہ ہے جو اس سے فوت ہو گیا تھا، لہذا ہم نے اسے یہ سجدہ اس کے ساتھ ادا کرنے کا پابند ٹھہرایا، البتہ دوسرے سجدہ میں پہلا امام اس کی اتباع نہیں کرے گا، کیونکہ وہ ”مدرک“ ہے۔ لہذا وہ ترتیب وار نماز کو ادا کرے گا، اور اس نے چوں کہ ابھی تک دوسری رکعت نہیں پڑھی، لہذا اس کے لیے مناسب ہے کہ وہ پہلے دوسری رکعت پڑھے پھر یہ سجدہ کرے۔ مگر دوسرا امام اس سجدے میں تیسرے امام کی اتباع کرے گا، کیونکہ دوسری رکعت پڑھ لینے کے باعث اس کی اپنی نماز یہاں تک پہنچ چکی ہے اور چونکہ اس نے یہ سجدہ چھوڑ دیا تھا، لہذا وہ یہ سجدہ ادا کرے۔ واللہ اعلم۔

یہ اس وقت کا حکم ہے جب امام مسافر ہو، لیکن اگر وہ مقیم ہو، اور نماز بھی چار رکعات والی ہو، اور چار ائمہ ایک ایک رکعت پہلے سجدہ تک پڑھائیں، اور پھر چوتھے امام کو بھی حدیث شلاح سے بوجھائے اور وہ پانچویں شخص کو امامت کے لیے آگے کر دے، تو اگر یہ بعد کے چاروں ائمہ مسبوق ہوں، کہ اسی وقت ہی پہنچے ہوں، پھر چوتھے امام کا وضو بھی خطا ہو جائے اور اس نے کسی ایسے شخص کو امام بنا دیا، جو اسی وقت وہاں پہنچا تھا اور اس وقت سابق ائمہ بھی وضو کر کے واپس آجائیں، تو پانچویں امام کو چاہیے کہ وہ چاروں متروک سجدے ادا کرے جب وہ پہلا سجدہ کرے تو پہلا امام اور مقتدی اس کی تقلید کریں، کیونکہ پہلے امام کی نماز وہاں تک پہنچ چکی تھی مگر دوسرا، تیسرا اور چوتھا امام ظاہر روایت کے مطابق ان سجدوں میں اس کی تقلید نہ کریں۔ کیونکہ یہ سجدے پانچویں امام کی نماز میں شامل نہیں، لہذا ان ائمہ پر ان سجدوں میں اس کی تقلید ضروری نہیں ہے۔ النوادر (ابی سلیمان) کی روایت کے مطابق اس کی اتباع میں وہ سب ان سجدوں میں اس کی ساتھ شریک ہوں گے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ پھر وہ دوسرا سجدہ کرے اور مقتدی اور دوسرا امام اس میں اس کی اتباع کریں، کیونکہ وہ (امام) یہ رکعت پڑھ چکا ہے اور اس کی نماز وہاں تک پہنچ چکی ہے، لیکن پہلا امام اس سجدہ میں پانچویں امام کی تقلید نہ کرے، کیونکہ وہ ترتیب وار اپنی نماز ادا کرے گا، جس کی بنا پر وہ ابھی اس رکعت تک نہ پہنچ سکا ہوگا۔ لیکن اگر وہ یہ رکعت ادا کر لے اور وہ دوسرے سجدے تک پہنچ جائے، پھر امام سجدہ کرے، تو وہ اس میں اس کی اتباع کرنے کا پابند ہوگا۔ اسی طرح ظاہر روایت کے مطابق تیسرا اور چوتھا امام بھی اس جگہ پانچویں امام کی تقلید نہ کریں گے، البتہ النوادر کی روایت کے مطابق وہ اس کی تقلید کریں گے

جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا: پھر وہ تیسرا سجدہ کرے جس میں مقتدی اور لفظ تیسرا امام اس کی تقلید کریں۔ بعد ازاں وہ چوتھا سجدہ کرے گا، جس میں چوتھا امام اور مقتدی اس کی اتباع کریں، خلاصہ یہ ہے کہ ہر امام اسی رکعت کے سجدہ میں امام کی اتباع کرے گا، جو اس نے ادا کی ہوئی اور جہاں تک اس کی اپنی نماز پہنچ چکی ہو اور وہ اس رکعت کے سجدہ میں امام کی تقلید نہیں کرے گا جو رکعت ابھی اس نے نہ پڑھی ہو، کیونکہ وہ — پڑھی ہوئی رکعت کی حد تک — مدرک ہے اس کے بجائے وہ ترتیب دار نماز ادا کرے، الایہ کہ جب اس کی نماز وہاں تک پہنچ جائے۔ اب یہاں ایک سوال اور پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ اس رکعت کے سجدہ میں بھی امام کی تقلید کرے گا جو رکعت اس سے فوت ہو چکی ہو، تو ظاہر روایت میں اس کا جواب نفی میں ہے، لیکن النوادر کی روایت کے مطابق اس کا جواب اثبات میں ہے۔ بعد ازاں وہ تشهد پڑھے اور پھر بیٹھے ہو جائے اور سلام پھیرنے سے قاصر ہونے کی بنا پر سلام پھیرنے کے لیے وہ کسی چھٹے آدمی کو اپنا قائم مقام بنا دے، پھر یہ چھٹا امام سجدہ سہو بھی ادا کرے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ بعد ازاں پانچواں امام کھڑے ہو کر چاروں — رکعات قضا کرے، کیونکہ وہ ان چاروں میں مسبوق ہے ان میں سے وہ ابتدائی دو رکعات میں قراءت کرے اور آخری میں اسے اختیار ہوگا چاہے کرے چاہے نہ کرے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، مگر پہلا امام تینوں رکعتیں بغیر قراءت کے ادا کرے گا، کیونکہ وہ ”مدرک ہے“ جبکہ دوسرا امام اپنی پہلی دو رکعات بغیر قراءت کے قضا کرے، کیونکہ وہ ان میں لاحق ہے اور پھر ایک رکعت میں مسبوق ہونے کی بنا پر قراءت کرے اور تیسرا امام پہلے چوتھی رکعت بغیر قراءت کے ادا کرے، کیونکہ وہ اس رکعت کی حد تک لاحق ہے اور پھر وہ دو رکعات قراءت کے ساتھ قضا کرے۔ کیونکہ وہ ان دونوں رکعات میں مسبوق ہے۔ اور چوتھا امام تین رکعات قضا کرے، جن میں سے ابتدائی دو قراءت کے ساتھ اور آخری رکعت میں اسے اختیار ہوگا، کیونکہ وہ ان تینوں رکعات میں مسبوق ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مذکورہ چاروں ائمہ مسبوق ہوں، لیکن اگر وہ ائمہ مدرک ہوں اور ان میں سے ہر ایک امام ایک ایک رکعت پہلے سجدہ تک پڑھائے، بعد ازاں چوتھے امام کو بھی حد تک لاحق ہو جائے اور وہ پانچویں شخص کو امام بنائے اور پھر وہ چاروں ائمہ وضو کر کے واپس آجائیں تو پانچویں امام کو چاہیے کہ پہلے سجدہ سے ابتدا کرنے اور اس میں مقتدی اور تمام ائمہ اس کی تقلید کریں۔ کیونکہ وہ سب یہاں تک نماز پڑھ چکے ہیں بعد ازاں جب وہ دوسرا سجدہ کرے، تو دوسرا تیسرا اور چوتھا امام اور تمام مقتدی اس میں اس کی اتباع کریں، لیکن پہلا امام یہاں اس کی تقلید نہ کرے، کیونکہ وہ ترتیب دار نماز ادا کرنے کا پابند ہے اور یہاں تک ابھی اس کی نماز نہیں پہنچی، ہاں البتہ اگر وہ جلد آ جائے اور دوسری رکعت پڑھ کر امام کو دوسرے سجدہ میں جا کر ملے، تو تب وہ اس کی تقلید کرے گا، پھر تیسرے سجدہ میں تیسرا اور چوتھا امام اور مقتدی اس کی اتباع کریں گے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، مگر پہلا اور دوسرا امام اس سجدہ میں اس کی تقلید نہ کریں گے، کیونکہ ابھی تک انہوں نے تیسری رکعت نہیں پڑھی۔ پھر جب وہ چوتھا سجدہ کرے، تو چوتھا امام اور تمام مقتدی اس کی تقلید کریں

گئے، کیونکہ انہوں نے یہ رکعت پڑھ لی ہے اور ان کی نماز اس سجدہ تک پہنچ چکی ہے، مگر پہلا دو رکعتی اور تیسرا امام اس کی اتباع نہ کریں، کیونکہ ان کی نماز ابھی یہاں تک نہیں پہنچی، پھر پہلا امام تین رکعتیں دوسرا امام دو رکعتیں اور تیسرا امام چوتھی رکعت بغیر قرائت کے پڑھے، کیونکہ وہ سب ابتدائی نماز کے مدرک ہیں، بعد ازاں پانچواں امام سلام پھیر کر مقتدیوں سمیت دو سجدہ کرے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور جو امام فوت شدہ نماز سے فارغ ہو کر امام کو مل جائے تو وہ اس سجدہ سہو میں امام کی تقلید کرے، مگر جو ابھی امام سے نہ ملا ہو، وہ سجدہ سہو کو اپنی نماز کو اختتام تک مؤخر کر دے، جیسا کہ انہوں نے قبل بیان ہوا۔ لیکن اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ کسی ایسے شخص کو امام بنانا، جو امامت کی اہلیت نہ رکھتا ہو، امام کا نماز میں غیر شامل، ایک "عمل کثیر" ہے، لہذا امام کی نماز اور اس کی تقلید میں تمام مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی یہی حکم ہے، اور یہ مسئلہ بھی اثنا عشریہ مسائل کی فہرست میں شامل ہے۔ مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ بالا جماع نماز فاسد نہ ہوگی کیونکہ امام کی جانب سے اختلاف (جانشین بنانے، کا عمل پایا گیا ہے، تاہم ان مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کی بنیاد مذکورہ اصول پر مبنی قرار دینا درست نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے کتاب الطہارۃ کے باب تیمم میں بیان کیا، اختلاف (جانشین بنانے، کا اصول یہ ہے، کہ ہر وہ شخص جس کی امام اقتدا کر سکتا ہو اس کی جانشینی درست ہے، ورنہ نہیں اور اگر امام تیمم سے ہو، پھر اس کو حدث لاحق ہو جائے اور وہ وضو والے کو آگے کر دے تو درست ہوگا، کیونکہ بالاتفاق وضو والا تیمم والے کی اقتدا کر سکتا ہے، اور اگر اس نے با وضو شخص کو اپنا قائم مقام بنا دیا، بعد ازاں سابق امام کو پانی مل گیا، تو فقط اسی کی نماز فاسد ہوگی، کیونکہ اب امامت دوسرے شخص کی طرف منتقل ہو چکی ہے، اور اب وہ محض ایک مقتدی بن چکا ہے، لہذا اس کی نماز کا فاسد ہونا دوسرے لوگوں کی نمازوں پر اثر انداز نہ ہوگا۔ اور اگر پہلا امام "با وضو" اور اس کا جانشین تیمم سے ہو، پھر اس کا جانشین پانی پر قادر ہو جائے، تو اس کی پہلے امام کی، اور تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اب امامت اسی کی طرف منتقل ہو چکی ہے اور پہلا امام محض ایک مقتدی بن چکا ہے، یوں امام کی نماز فاسد ہو جانے سے تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے اپنی جگہ کسی "مقبوق" کو اپنا جانشین بنا دیا تو جائز ہوگا، لیکن افضل یہ ہے کہ وہ کسی مدرک کو اپنا جانشین بنائے، کیونکہ وہ مقبوق کی نسبت نماز مکمل کرانے پر زیادہ قدرت رکھتا ہے جیسا کہ فرمان نبوی ہے:

"جس شخص نے کسی کو کوئی کام (عہدہ) دیا، حالانکہ اس کی رعایا میں اس کام کے لیے اس سے کوئی بہتر شخص موجود تھا، تو اس نے اللہ تعالیٰ، اس کے رسول اور مسلمانوں کی جماعت سے خیانت (بد عہدی) کی"

بائیں سہا اگر اس نے کسی مقبوق کو آگے کر دیا، تو جائز ہوگا، لیکن مقبوق کو چاہیے، کہ وہ آگے نہ ہو، اس لیے کہ وہ بقیۃ نماز بتمام و کمال پھالنے سے قاصر ہے اور اگر وہ امام کے طوع پر آگے ہو گیا، تو جائز

ہوگا، کیونکہ وہ کسی نہ کسی درجے میں (فی الجملہ) امامت کا اہل ہے، اور وہ نماز کے ارکان کو اکر لے پر بھی قادر ہے، اور استخلاف (جانشینی) کا یہی اصل مقصد ہے، بنا بریں جب اس کی جانشینی درست ہوگئی، تو وہ وہیں سے نماز شروع کرے گا، جہاں تک امام پہنچ چکا تھا، کیونکہ وہ اس کا قائم مقام ہے، مگر جب وہ سلام تک پہنچ جائے، تو وہ کسی ایسے شخص کو امام بنا دے، جس نے شروع سے امام کے ساتھ نماز میں شرکت کی ہو، تاکہ وہ انہیں سلام پھرائے، اس لیے کہ وہ بذات خود سلام پھرانے سے قاصر ہے، کیونکہ ابھی اس پر فوت شدہ نماز ادا کرنا باقی ہے، لہذا سلام سے قاصر ہونے کی بنا پر وہ اس امام کے حکم میں ہوگا، جسے حدیث لاحق ہو گیا ہو، اسی لیے اسے کسی دوسرے شخص کو اپنا جانشین بنانے کا حق حاصل ہوگا۔ لہذا وہ کسی مدرک کو آگے کر دے، تاکہ وہ انہیں سلام پھرائے، اور وہ خود اپنی فوت شدہ نماز مکمل کرنے کے لئے کھڑا ہو جائے، جب کہ سابق امام دوسرے امام کا مقتدی ہو جائے گا، کیونکہ اب وہی امام ہو چکا ہے، لہذا ضرورتاً پہلا امام امامت سے خارج تصور ہوگا، کیونکہ ایک نماز کے بیک وقت دو امام نہیں ہو سکتے، پھر جب وہ امام نہ رہا اور ابھی اس کی کچھ نماز باقی ہے جو کہ اس کے اور مقتدیوں کے درمیان مشترک تھی، تو وہ اس کی تکمیل کے لیے دوسرے امام کا مقتدی ہو جائے گا، اور اگر پہلے امام نے وضو کر کے گھر میں نماز ادا کر لی ہو تو اگر وہ امام کی فراغت سے قبل اپنی چھوٹی ہوئی نماز سے فارغ ہو گیا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور اگر وہ امام کے بعد فارغ ہوا، تو اس کی نماز صحیح ہوگی، جیسا کہ اوپر گندرا۔ اور اگر دوسرا امام چوتھی رکعت میں تشهد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد قہقہہ مار کر ہنس دے تو اس کا وضو اور اس کی نماز دونوں باطل ہو جائیں گے، اسی طرح اگر وہ اس موقع پر دانستہ وضو توڑ دے، یا بات چیت کر لے، یا مسجد سے باہر نکل جائے، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ قہقہہ اس کی نماز کے جس حصے میں پیش آیا ہے، وہ حصہ فاسد ہو چکا ہے، حالانکہ ابھی اس پر نماز کے کچھ ارکان کی ادائیگی باقی ہے اور جو شخص ارکان نماز ادا کرنے سے قبل کوئی مفسد عمل کا ارتکاب کر بیٹھے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، لیکن ان مقتدیوں کی نماز جو مسبوق نہ تھے مکمل ہو جائے گی، کیونکہ گو ان کی نماز کا بھی ایک جز امام کی نماز فاسد ہو جانے کے باعث فاسد ہو چکا ہے، لیکن چونکہ ان پر اب نماز کے ارکان میں سے کسی مزید رکن کی ادائیگی باقی نہیں رہی اور ان کی نماز اس جز کے بغیر بھی مکمل ہو جاتی ہے، لہذا ان کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ رہے مسبوق تو ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ ان کی نماز کا ایک جز فاسد ہو چکا ہے، جبکہ ابھی ان پر مزید ارکان کی ادائیگی باقی ہے، جسے انہوں نے دوسرے امام کی تکمیل نماز کے بعد ادا کرنا تھا، اور پہلا امام، اگر تو دوسرے امام کے پیچھے نماز سے فارغ ہو چکا ہو، تو دوسرے مدرک مقتدیوں کی طرح اس کی نماز مکمل ہو جائے گی اور اگر وہ گھر میں نماز ادا کر رہا ہو اور دوسرے امام کے ساتھ نماز میں شامل نہ ہوا ہو تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں؛ ابو سلیمان کی روایت کی زور سے اس کی نماز فاسد اور ابو حفص کی روایت کے مطابق اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ ابو سلیمان کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ نماز کے دوران میں امام کا قہقہہ مار کر ہنس دینا مقتدی کی نماز کو فاسد دیتا ہے، جیسے خود مقتدی کے قہقہہ مار کر ہنس پڑنے سے

اسکی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔۔۔ اسی لیے مسبوق مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، اور اگر اس وقت کوئی مقتدی قہقہہ مار کر ہنس دے، تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، کیونکہ ابھی اس پر نماز کے ارکان کی ادائیگی باقی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، ابو حفص کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ امام اور مسبوق کی نماز تو اس لیے فاسد ہوتی ہے، کیونکہ قہقہہ مار کر ہنسنے کا واقعہ نماز کے جس جز میں پیش آیا ہے، اس کے فاسد ہونے سے ان کی نماز عین وسط سے ٹوٹ جاتی ہے، تو جب ان کی نماز کا یہ وسطی جز فاسد ہوا، تو اس سے ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن پہلے امام کے ”مدرک“ ہونے کی بنا پر اس کی نماز کا یہ جز آخری حصے سے تعلق رکھتا ہے، کیونکہ اسے پہلے وہ نماز ادا کرنا ہے جو اس کی چھوٹ گئی تھی، بعد میں وہ امام کے ساتھ شامل ہو کر بقیہ نماز ادا کرتا ہے۔ اور اگر امام فارغ ہو گیا ہو تو وہ اس نماز کو اکیلے ہی مکمل کر لیتا ہے، لہذا اس کی نماز اس جز کے فاسد ہو جانے کے باوجود۔۔۔ فاسد نہ ہوگی، جیسے اگر وہ مسجد میں آجاتا، اور اپنی نماز پڑھ کر امام کے ساتھ شامل ہو جاتا اور اس کے ساتھ دوسرے قعدہ میں شریک ہوتا، تو تب اس کی نماز فاسد نہ ہوتی، تو اسی طرح اس صورت میں بھی یہی حکم ہے اور اگر جس امام کا وضو خطا ہوا ہے اس کے سارے مقتدی ہی مسبوق ہوں، تو پھر یہ دیکھا جائے گا، کہ اگر امام پر کچھ نماز ادا کرنا باقی ہو، تو وہ ان میں سے کسی ایک کو۔۔۔ اپنا جانشین بنا دے، اس لیے کہ مسبوق جانشین بننے کی ایہست رکھتا ہے، جیسا کہ ہم نے ازس قبل بیان کیا، اور وہ پہلے سابق امام کی نماز کو مکمل کرے گا، پھر چونکہ اس پر ابھی نماز کے کچھ ارکان کی ادائیگی باقی لہذا وہ بغیر سلام پھیرے اٹھ کر اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرے گا، اسی طرح مقتدی بھی بغیر سلام پھیرے۔۔۔ کھڑے ہو جائیگا، اور وہ سب اکیلے اکیلے نماز ادا کریں گے، اور اگر سابق امام پر مزید نماز کی ادائیگی باقی نہ ہو، تو تب وہ بغیر سلام پھیرے کھڑے ہو جائیں گے اور علیحدہ علیحدہ اپنی نماز مکمل کریں گے، کیونکہ اس حالت میں ان پر علیحدہ علیحدہ نماز ادا کرنا ہی واجب ہے اور اگر امام نے ایک رکعت پڑھائی ہو اور پھر اسے حدث لاحق ہو گیا ہو اور اس نے اپنی جگہ کسی ایسے شخص کو کھڑا کر دیا جو اس کے ساتھ شروع سے شریک تو تھا، مگر وہ اس رکعت کی ادائیگی کے وقت سویا رہا تھا، یا پھر وہ وضو کے لیے چلا گیا تھا، تو اس کی امامت جائز ہوگی، لیکن مناسب ہے کہ نہ تو امام اس کو آگے کرے اور نہ ہی یہ شخص خود آگے ہو، اور اگر اسے امام نے آگے کر بھی دیا، تب بھی اسے چاہیے کہ وہ خود پیچھے ہو جائے اور کسی ایسے شخص کو آگے کر دے جو اس کی نسبت نماز مکمل کرانے پر قادر ہو، کیونکہ اسے لازمی طور پر اپنی فوت شدہ نماز پہلے ادا کرنا ہوگی، لیکن اگر اس نے ایسے نہ کیا، بلکہ وہ آگے۔۔۔ کھڑا ہو گیا، تو اس کی جانشینی درست ہوگی، کیونکہ کسی نہ کسی درجے میں وہ نماز مکمل کرانے پر قادر ہے پھر جب وہ آگے ہو جائے، تو اسے چاہیے، کہ وہ مقتدیوں کو اشارہ کرے کہ وہ انتظار کریں، تاکہ وہ اپنی نیند کی حالت میں، یا وضو کے لیے جانے کے دوران میں فوت شدہ نماز پہلے مکمل کر لے، بعد ازاں وہ مقتدیوں کو بقیہ نماز پڑھائے، اس لیے کہ وہ مدرک ہے، اور مدرک کے لینے اپنی نماز ترتیب وار ادا کرنا ضروری ہے، لیکن اگر اس نے ایسا نہ کیا بلکہ پہلے امام کی نماز مکمل کی، بعد ازاں اس نے کسی مدرک کو سلام پھرانے کے لیے آگے کر دیا

اور وہ خود سلام کے بعد اٹھ کر اپنی قوت شدہ نماز ادا کرنے کے لیے کھڑا ہو گیا تو ہمارے نزدیک اس کی نماز جائز ہوگی، مگر امام زفر کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اسے حکم ہے کہ وہ نماز کو پہلی رکعت سے شروع کرے، مگر جب اس نے ایسے نہیں کیا، تو اس نے اس ترتیب کو چھوڑ دیا، جس کے ملحوظ رکھنے کا اسے حکم تھا، لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے اگر کوئی مسبوق امام کی تقلید کرنے سے قبل اپنی قوت شدہ نماز ادا کرنا شروع کر دے، تو اس کی نماز جائز نہیں ہوتی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس نے نماز کے تمام ارکان ادا تو کئے ہیں مگر ترتیب چھوڑ دی ہے، اور نماز کے افعال میں ترتیب ملحوظ رکھنا واجب ہے، فرض نہیں ہے، کیونکہ اگر ترتیب کو فرض قرار دیا جائے، تو یہ نماز کے فرائض اور ارکان پر ایک اضافہ ہوگا، اور یہ اضافہ نسخ کے مترادف ہے، جبکہ کسی دلیل قطعی سے ثابت شدہ حکم کو اسی کی ہم پلہ دلیل کے سوا منسوخ قرار نہیں دیا جاسکتا جبکہ ارکان نماز میں ترتیب ثابت کرنے والی دلیل نماز کے فرائض و ارکان کو ثابت کرنے والے دلائل کے مساوی نہیں ہے پھر اس کی عدم فرضیت کی مزید دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص نماز کی پہلی رکعت کا کوئی سجدہ چھوڑ دے اور آخری رکعت میں اسے قضا کر لے، تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی اور اگر نماز کے ارکان میں ترتیب ضروری ہوتی، تو لازماً اس کی نماز باطل ہو جاتی۔ اسی طرح اگر مسبوق امام کو سجدہ میں پائے، تو اسے اس کی اتباع کا حکم ہے، جو اس بات کی دلیل ہے، کہ ارکان نماز میں ترتیب فرض نہیں ہے، لہذا ترتیب کو نظر انداز کر دینے سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔

فصل:

اتخلاف (جانشینی) کا حکم

امامت کی جانشینی کا حکم یہ ہے کہ اس سے دوسرا شخص امام ہو جاتا ہے اور پہلا شخص امامت سے خارج ہو کر دوسرے امام کا مقتدی ہو جاتا ہے، تاہم دوسرے شخص کا امام اور پہلے امام کا مقتدی ہونا دو شرائط میں سے ایک شرط پائے جانے مشروط ہوتا ہے، یا تو دوسرے شخص کو جو امام والی نماز ادا کرنے کی نیت رکھتا ہو، اسکی جگہ کھڑا کر دیا جائے، یا پھر پہلا امام مسجد سے باہر چلا جائے، حتیٰ کہ اگر کسی امام نے کسی کو اپنا جانشین بنایا ہو، مگر وہ امام ابھی مسجد میں ہی ہو، اور اس کا نامزد کردہ جانشین اس کی جگہ کھڑا نہ ہوا ہو، تو وہ بدستور اپنی امامت پر قائم رہے گا، چنانچہ اگر کوئی شخص آکر اس کی اقتدا کر لے، تو اس کی اقتدا درست ہوگی، اور اگر اسی حالت میں پہلے امام نے اپنی نماز کو توڑ دیا، تو تمام مقتدیوں کی نماز بھی باطل ہو جائے گی، کیونکہ ابھی تک وہی بدستور امام ہے، وہ فقط اسی وقت "امامت" سے ضرورت کے تحت علوہ ہوتا ہے، جب کسی اور شخص کو امامت منتقل ہو جائے، اس لیے کہ ایک ہی نماز کے دو امام نہیں ہو سکتے، یا پھر دوسری شرط یہ ہے کہ وہ مسجد سے باہر چلا جائے، کیونکہ اس صورت میں صحبت اقتدا کی شرط یعنی امام اور مقتدی کے مابین اتحاد مقام برقرار نہیں رہتی اور اگر کوئی

دوسرا شخص بھی اس کی جگہ پر کھڑا نہ ہوا ہو اور سابق امام بھی مسجد سے باہر نہ گیا ہو تو چونکہ پوری مسجد ایک ہی مقام کے حکم میں ہے، لہذا وہ حسب سابق امام برقرار رہے گا اور اس سے امامت منتقل نہ ہوگی یہاں ہمارا یہ کہنا کہ وہ "امام کی نماز کی نیت رکھتا ہو" اس لیے ہے کہ اگر امام نے کسی ایسے شخص کو اپنی جگہ کھڑا کر دیا، جو ابھی ابھی آیا ہو اور اس نے ابھی اس کی اقتدا کی نیت نہ کی ہو، تو اگر وہ آگے ہو کر کھڑا ہو جائے اور تکبیر کہہ دے، پھر اگر تو اس نے اسی امام کی اقتدا اور اسی کی نماز ادا کرنے کی نیت کی ہو، تو اس کی جائزینی درست ہوگی، مگر بشرطیکہ میں کہ جائزینی درست نہ ہوگی اس حکم کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ان کے نزدیک ابتداء بے مقصود امام کی اقتدا کرنا جائز نہیں ہوتا، مگر چونکہ حالت حدیث میں اس کی نماز کے برقرار رہنے کا حکم قیاس کے برخلاف نص (حدیث) سے ثابت ہوا ہے، اور نماز کی ابتداء اس کی بقا (باقی رہنے) کے حکم میں ہرگز نہیں۔ جیسا کہ اگر امام کو شروع میں ہی حدیث لاشعری ہو جائے، تو اس کا نماز کو شروع کرنا ہی جائز نہیں ہوتا البتہ حالت حدیث میں نماز برقرار رہ سکتی ہے، لہذا حالت حدیث میں کسی کا اس کی اقتدا میں آنا جائز نہ ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ جب اس نے پہلے امام کی اقتدا میں داخل ہونے کی نیت سے تکبیر کہی اور پہلا امام ابھی مسجد ہی میں ہو، تو چونکہ اس کی نماز کی حرمت ابھی برقرار ہے، لہذا کسی کا اس کی اقتدا میں آنا بھی درست ہوگا اور امام کو اپنے اس نئے مقتدی کو اپنا جائزین بنانے کا حق بھی حاصل ہوگا، یعنی اس کی اقتدا کر لینے کے بعد امام کے اسے اپنا جائزین مقرر کر لے سے یہی مذکورہ شخص امام کا جائزین قرار پائے گا۔ اور وہ اس کے تمام مقتدیوں کے لیے اس کا جائزین مقرر ہو جائے گا، لہذا اس کی جائزینی درست ہوگی، گو وہ مسبوق ہی ہو، جیسے کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اگر اس دوسرے شخص نے اس نیت کے ساتھ تکبیر کہی کہ وہ انہیں مستقل طور پر نماز پڑھائے گا، تو وہ پہلے امام کا مقتدی قرار نہ پائے گا، جس سے ثابت ہوا کہ امام نے کسی ایسے شخص کو اپنا جائزین بنا دیا ہے جو اس کا مقتدی نہیں ہے، جائزینی درست نہ ہوگی، کیونکہ جائزینی کا یہ حکم قیاس کے برخلاف نص (حدیث) سے ثابت ہوا ہے، لہذا اس حکم کو فقط وہیں تک محدود رکھا جائے گا، جہاں تک نص میں اس کا ذکر ہے اور نص میں فقط اپنے ہی مقتدی کو جائزین بنانے کا ذکر ہے، لہذا اس کے علاوہ دیگر صورتوں میں اصل قیاس پر ہی عمل ہوگا جب کہ زیر نظر صورت میں دوسرے امام کی نماز تو اپنی جگہ صحیح ہوگی، کیونکہ اس نے منفردانہ انداز میں نماز شروع کی ہے، اور منفرد شخص کی نماز جائز ہوتی ہے، لیکن مقتدیوں کی نماز باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ جب دوسرے شخص کی جائزینی درست نہ ہوگی تو پہلا امام ہی ان کا امام رہے گا، اور وہ مسجد سے باہر چکا ہے، لہذا ان کی نماز فاسد ہو جائے گی، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ انہوں نے اس شخص کے پیچھے نماز ادا کی ہے جو ان کا امام نہ تھا اور اپنے امام کے پیچھے نماز نہ پڑھی اور یہ دونوں باتیں نماز کے لیے مفسد ہیں، مزید برآں اس لیے بھی، کہ وہ پہلے امام کے مقتدی تھے، لہذا ان کے لیے دوسرے امام کے پیچھے کھڑے ہو کر اپنی نماز کو مکمل کرنا جائز نہیں تھا، اس لیے کہ ایک ہی نماز کے دو امام نہیں ہو سکتے، بخلاف پہلے امام کے جائزین کے، کیونکہ اس کی جائزینی درست ہے، تو گویا بظہن وہی امام موجود رہا ہے، جسکی بنیاد پر یہ طور پر ان کا امام ایک ہی شخص ہے، گو ظاہراً اس میں

تبدیلی ہوئی ہے، جبکہ یہاں یہ دوسرا شخص پہلے امام کا جانشین نہیں ہے، کیونکہ اس نے تو امام کی بالکل اقتدائیں کی، تو گویا یہاں ظاہری اور معنوی طور پر دو امام کے پیچھے ایک ہی نماز ادا کرنے کی صورت درمیش ہے، جو جائز نہیں ہے پھر پہلے امام کی نماز کے متعلق کتاب (الصلوٰۃ) میں کچھ مذکور نہیں ہے، اسی بنا پر اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ جیسا اس نے اپنا جانشین ٹھہرایا ہے، وہ خود بھی اس کا مقتدی ہو گیا ہے، اور جو شخص اپنی نماز سے باہر کے کسی شخص کی اقتدا کر لے تو اس کی نماز جائز نہیں ہوتی، لیکن بعض مشائخ کہتے ہیں کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ وہ اپنا جانشین بلائے بغیر مسجد سے باہر چلا گیا ہے، لیکن پہلی رائے ہی زیادہ درست ہے۔

العیون میں ہے، کہ اگر کسی امام کا وضو خطا ہو جائے اور وہ آخری صف میں سے کسی شخص کو امامت کے لیے آگے کر دے، اور بعد ازاں وہ مسجد سے باہر نکل جائے، تو اگر اس شخص نے اسی گھڑی اپنے امام ہونے کی نیت کر لی، تو ان کی نماز جائز ہوگی اور پہلا امام محض ایک مقتدی ہو جائے گا، لیکن اگر اس نے پہلے امام کی جگہ پہنچ کر یہ نیت کی تو اگر پہلا امام اس شخص کے مقام امامت تک پہنچنے سے قبل مسجد سے باہر چلا جائے، تو ان کی نماز باطل ہو جائے گی، لیکن اگر پہلے امام کے مسجد میں سے نکلنے سے قبل دوسرا امام امامت کی جگہ میں پہنچ جائے تو ان کی نماز درست ہوگی۔ واللہ الموفق۔

۲۔ کلام کرنا، اسی طرح نماز کے مفدمات میں سے دوسرا مفسد دانستہ یا بھول کر کلام ربات چیت کرنا ہے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ بھول کر تھوڑی بات چیت سے نماز فاسد نہیں ہوتی، البتہ اگر زیادہ بات چیت کی جائے، تو اس کے متعلق دو اقوال مروی ہیں ان کی دلیل حضرت ابو ہریرہ کی یہ روایت ہے کہ:

”ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شام کی دو نمازوں یعنی نماز ظہر اور نماز عصر میں سے کوئی ایک نماز پڑھائی اور آپ نے دوسری رکعت پر سلام پھیر دی، بعد ازاں آپ بڑی تیزی کے ساتھ باہر نکل گئے۔ پھر ایک شخص جس کا نام ذوالیدین تھا، کھڑا ہوا اور کہا کہ یا رسول اللہ! کیا نماز کم ہو گئی ہے، یا آپ بھول گئے ہیں، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان میں سے کوئی بات بھی پیش نہیں آئی، اس پر انہوں نے کہا، کہ مجھے اس ذات کی قسم جس نے آپ کو حق دیکر بھیجا ہے، ان میں سے کوئی ایک بات ضرور پیش آئی ہے، اس پر آپ دوسرے افراد کی طرف متوجہ ہوئے جن میں ابو بکر و عمرؓ بھی تھے۔ اور فرمایا، کیا ذوالیدین کا کہنا صحیح ہے، تو ان دونوں حضرات نے کہا کہ واقعی ذوالیدین کا کہنا بالکل صحیح ہے اور آپ دو رکعات ہی ادا کی ہیں، اس پر آپ اٹھے اور باقی نماز پڑھ کر سلام پھیرا، اور بعد ازاں

سجدہ سہو کیا۔“

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بھول کر گفتگو فرمائی تھی، کیونکہ آپ یہ سمجھ رہے تھے کہ آپ پوری نماز ادا کر چکے ہیں اور ذوالیدین نے بھی بھول کر بات چیت کی، کیونکہ ان کا یہ گمان تھا کہ نماز

کم ہو گئی ہے، مگر بایں ہمہ آپ نے نماز کو از سر نو نہیں پڑھا اور نہ ہی ذوالیہدین اور ابو بکر و عمرؓ کو نماز کے اعادہ کا حکم دیا۔ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

رفع عن امتی الخطا والنسیان
وما استکدرہوا علیہ۔
میری امت پر سے بھول چوک اور
مجبوری کے تحت کئے ہوئے کام کا

گناہ اٹھایا گیا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بھول کر کلام کرنا، بھول کر سلام پھیر دینے کے مشاہیر ہیں، جس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، حالانکہ سلام آدمیوں سے خطاب ہونے کے باعث کلام میں شامل ہے اسی لیے وہ دائستہ سلام پھیرنے کی بنا پر۔ نماز سے خارج ہو جاتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہو گا۔ ہمارا استدلال اوپر نقل کردہ نماز کو بنا کرنے کی حدیث نبوی سے ہے، کہ آپ نے فرمایا:

”جب تک وہ کلام نہ کرے وہ اپنی سابقہ نماز کو بنا کر سکتا ہے۔“

کہ آپ نے نماز کے بنا کرنے کو کلام کرنے تک محدود کیا ہے، لہذا جب کوئی کلام کی جائے گی، تو لامحالہ اس سے نماز کو بنا کرنے کا حکم ختم ہو جائے گا، اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ ”کہ جب ہم حبشہ کے لیے روانہ ہوئے، تو اس وقت تک لوگ نماز میں ایک دوسرے کو سلام کر لیتے تھے، پھر جب میں حبشہ سے واپس آیا، تو میں نے آپ کو نماز میں پایا، تو میں نے آپ کو سلام کیا، لیکن آپ نے میری سلام کا جواب نہیں دیا۔ تو اس پر مجھے اندیشوں نے گھیر لیا۔ جب آپ نے سلام پھیرا، تو آپ نے فرمایا کہ اسے ابن اُمّ عبد اللہ تعالیٰ جو چاہتے ہیں حکم عطا فرما دیتے ہیں۔ اب اس نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم نماز میں بات چیت نہ کیا کریں۔“

اور معاویہ بن الحکم الشکمی سے روایت ہے کہ:

میں نے ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز ادا کی، تو معتدیوں میں سے ایک شخص کو چھینک آئی، تو میں نے کہا ”یرحمک اللہ“ اس پر لوگوں نے مجھے گھور کر دیکھا تو میں نے کہا اس کی ماں اسے روئے کیا بات ہے کہ تم لوگ سرخ آنکھوں سے مجھے گھور رہے ہو، اس پر کچھ لوگوں نے میرے کندھوں پر ہاتھ رکھے جس سے میں نے اندازہ لگایا کہ وہ لوگ چاہتے ہیں، کہ میں خاموش ہو جاؤں، پھر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہو گئے، تو آپ نے مجھے پاس بلایا، بخدا میں نے آپ سے اچھا کوئی استاد نہیں دیکھا کہ نہ تو آپ نے مجھے جھڑکا اور نہ ہی ڈانٹا، البتہ یہ فرمایا کہ ہماری اس نماز میں کسی قسم کی دنیوی بات چیت نہیں کی جاسکتی۔ نماز تو فقط تسبیح و تہلیل اور قراءت ہے۔“

اور جو بات نماز کے دوران میں کرنا درست نہ ہو، اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، جیسے کھانا پینا وغیرہ، اس بنا پر زیادہ کلام (تمہارے نزدیک بھی) مفسد نماز ہے۔ اور اگر اس میں ”بھولنا“ قابل قبول عذر ہوتا تو، کم یا زیادہ کلام میں فرق نہ ہوتا، جیسے روزے کے دوران میں کھانے پینے

کایسی حکم ہے اور حدیث ذوالیحدین اس ابتدائی زمانہ اسلام پر مجہول ہے۔ جب نماز میں بات چیت کرنا جائز تھا جس کا ثبوت یہ ہے کہ ذوالیحدین اور ابوبکر و عمرؓ نے نماز میں دانستہ گفتگو کی، مگر آنحضرتؐ نے انہیں نماز دہرانے کا حکم نہیں دیا، حالانکہ دانستہ بات چیت کرنے سے بالاجماع نماز فاسد ہو جاتی ہے اور حدیث نبوی میں جس اٹھانے (رفع) کا ذکر ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ بھول چوک پر گناہ اور عذاب اٹھایا گیا ہے اور ہمارا بھی یہی مسلک ہے۔ پھر اسے بھول کر سلام پھرنے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ فی الجملہ دانستہ سلام کہنے سے بھی نماز برقرار رہتی ہے، یعنی نماز میں السلام علیٰ علیہ السلام الصالحین کہنا جائز ہے جبکہ نسیان تو عمدہ سے کم تر درجہ ہے، لہذا بھول کر سلام پھیر دینے سے تو بدرجہ اولیٰ نماز برقرار رہے گی پھر قیاس کی دوسے دونوں میں فرق ہے وہ یہ کہ لفظ سلام فی لفظ نماز سے معارض نہیں ہے، کیونکہ اس کے معنی ”دُعائیہ کے ہیں“ الا یہ کہ جب نماز سے خارج ہوتے وقت لفظ سلام کہا جائے، تو شرعی طور پر اسے نماز سے باہر نکلنے کا سبب تسلیم کیا گیا ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ نمازی کو اکثر اوقات نماز کی رکعات بھول جاتی ہیں، تو اگر ہم بھول کر سلام پھیر دینے کو بھی نماز سے خروج کا سبب قرار دیں تو اس سے لوگوں کو بڑے حرج کا سامنا کرنا پڑے گا، جبکہ انسان بھول کر بات چیت شاذ ہی کرتا ہے، تو اگر ہم اسے نماز کے لیے مفید قرار دیں، تو اس میں کوئی حرج پیش نہیں آئے گا، لہذا اس پر قیاس کرنا باطل ٹھہرا۔ واللہ اعلم۔

(۳) پھونک مارنا: یعنی ایسی پھونک جو قابل سماعت ہو، بھی امام ابوحنیفہؒ و محمدؐ کے نزدیک نماز کو فاسد کر دیتی ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ”پھونک“ کی دو اقسام ہیں قابل سماعت اور ناقابل سماعت۔ ناقابل سماعت پھونک سے بالاجماع نماز نہیں ٹوٹتی، کیونکہ وہ عرفی معنوں میں کلام و بات چیت، نہیں ہے، اس لیے کہ کلام الفاظ کے مرتب اور قابل سماعت مجموعے کا نام ہے اور نہ ہی وہ عمل کثیر ہے تاہم ایسا کرنا مکروہ ضرور ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، کہ بلا ضرورت نماز سے باہر کے کسی عمل کو خواہ وہ قلیل ہی ہو نماز میں داخل کرنا مکروہ ہوتا ہے۔ یہی وہ پھونک مجدد و سرورؐ کو سنائی دے تو وہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؐ کے نزدیک نماز کو فاسد کر دیتی ہے، خواہ وہ اس سے۔ اُف اُف کرنا چاہتا ہو یا نہیں۔ امام ابو یوسفؒ کا ابتداء یہ خیال تھا کہ اگر پھونک مارنے سے اس کی مراد تافیف، یعنی اف یا تَف کرنا ہو، جو کسی شئی کی ناپسندیدگی اور نفرت کے اظہار کے لیے کیا جاتا ہے، تو اس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس کا اس کے مقصد تافیف نہ ہو تو نماز فاسد نہ ہوگی۔ بعد ازاں انہوں نے اپنے اس موقف سے رجوع کر لیا، اور کہا کہ خواہ اس کا مقصد اف اف کرنا ہو یا نہ ہو، بہر حال اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، ان کے پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس سے اس کا مقصد اف اف کرنا ہو، تو یہ لفظ عوامی بات چیت میں شامل ہو جاتا ہے، کیونکہ اس سے اظہار مافی الضمیر ہو جاتا ہے، لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور اگر پھونک مارنے سے اس کا مقصد اف

اف کرنا نہ ہو تو تب وہ عوامی بات چیت میں سے نہ ہونے کے باعث نماز کے فساد کا موجب نہ ہوگی، جیسے کھانا وغیرہ۔ جب کہ ان کے آخری قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ اپنی وضع میں عوامی بات چیت کا حصہ نہیں ہے، لہذا قصد ارادے کے باوجود وہ عوامی بات چیت اور گفتگو نہ ہوگی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہاں اف کے دو حرفوں میں سے ایک حرف ان زائدہ حروف میں سے ہے جو "ایوم تنسأ" (الہی، وہم، ت، ن، س، ا، و) میں جمع ہیں، اور حرف زائدہ کا لعدم ہوتا ہے جس کے بعد پیچھے محض ایک حرف رہ جاتا ہے، اور ایک حرف عوامی بات چیت میں سے نہیں ہو سکتا، البتہ اگر تین حروف اصلی یا زائدہ ہوں یا دو حرف اصلی ہوں تو اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ عرف عام میں "کلام" ان مرتب حروف کا نام ہے، جو قابل سماعت ہوں۔ اور کم سے کم جن حروف سے ان کے مابین تنظیم قائم ہوتی ہے وہ دو حروف ہیں اور اف اف میں دو حروف موجود ہیں اور کسی منظم و مرتب کلام کے کلام ہونے کے لیے جو قابل سماعت ہو یہ ضروری نہیں سمجھا جاتا کہ وہ قابل فہم بھی ہو، کیونکہ عربی کلام دو اقسام پر مشتمل ہوتی ہے، مہمل اور مستعمل، اسی لیے اگر کسی نے محل الفاظ کے ساتھ گفتگو کی، تب بھی اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ حالانکہ تافیف (اف اف کرنا) تو قابل فہم کلام بھی ہے، کیونکہ عرف عام میں یہ کسی شے کو حقیر جانتے ہوئے، اظہار نفرت کے لیے استعمال ہوتا ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے والدین کے لیے ادب و احترام کے پیش نظر اس لفظ کو استعمال کرنا حرام ٹھہرا دیا ہے:

ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنْهَرُهُمَا ۚ

توان کو اف (بھی) نہ کہنا اور زبان کو جھڑکنا۔

اور واقعہً امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی یہ آیت مبارکہ بہت قوی دلیل ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اف کرنے کو بھی قول قرار دیا ہے، جو اس کے کلام ہونے کی دلیل ہے، عدوہ ایہ پھونک کے بات چیت میں شامل ہونے پر حسب ذیل روایت سے استنباد کیا جاسکتا ہے کہ:

”آپ کا گزر ایک غلام پر سے ہوا جس کا نام رباح تھا اور جو نماز کے دوران میں مسجد سے کی جگہ مٹی پر پھونکیں مار رہا تھا، تو آپ نے اسے فرمایا کہ پھونک نہ مار، کیونکہ پھونک مارنا کلام ہے۔“

لے یہ ایسے حروف کا مجموعہ ہے جو مسدوف زائدہ پر مشتمل ہے اور جو اکثر حروف زائدہ کے طور پر بات چیت میں شامل ہوتے ہیں۔

لے بنی اسرائیل - ۲۳۔

ایک اور روایت میں ہے کہ ”مجھے علم نہیں کہ جو شخص نماز میں پھونک مارے ،
اس نے گویا نماز میں کلام کی۔“

یہ حدیث اس باب میں نقل صریح ہے ، — رہا کسی عذر کی بنا پر کھانسا ، تو اس سے بلا کسی
اختلاف کے نماز فاسد نہیں ہوتی لیکن بلا عذر کھانسا مشائخ کے درمیان مختلف فیہ ہے بعض مشائخ
فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے ، کیونکہ اس میں بھی
حروف بجاہ میں سے دو حروف پائے جاتے ہیں ۔ جب کہ بعض مشائخ

فرماتے ہیں کہ اگر اس نے گلا صاف کرنے کے لیے کھانسا ، تو نماز فاسد نہ ہوگی ، اس لیے کہ یہ
ایک رکن یعنی قراءت کو بہتر طریقے پر ادا کرنے کی کوشش ہے — امام الہدیٰ شیخ ابو منصور المازنیؒ
السمرقندی سے روایت ہے کہ وہ شیخ ابو بکر الجوزجانی سے ، جو ابو سلیمان الجوزجانیؒ کے خصوصی
شاگرد تھے ، یہ نقل فرماتے ہیں کہ ان کا قول ہے ”اگر اس نے رخ کہا۔ تو اس کی نماز فاسد
ہو جائے گی ، اس لیے کہ قابل سماعت پھونک مارنے کی طرح اس کا باقاعدہ بجا ہے اور
وہ قابل سماعت بھی ہے جس سے ثبوت ہوا ، کہ امام ابو یوسفؒ نے اس (افاف کرنے)
کا جو مفہوم بیان ہے ۔ وہ غلط ہے ۔ کیونکہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں ۔ کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن
مجید میں اسے قول قرار دیا ہے ؛ نیز اس لیے بھی ، جیسا کہ ہم جیسا کہ ہم نے اوپر واضح کیا ۔ کہ
مرتب حروف جو قابل سماعت ہوں ، نماز کو فاسد کرنے کے لیے کافی ہوتے ہیں ، گویا ان کا
اپنا کوئی مفہوم ہو یا نہ ہو ، جیسے مثلاً ”محل حروف سے گفتگو کرنا ، جس میں بہت سے حروف
ہوں — رہا ان کا یہ کہنا کہ اس میں سے ایک حرف حروف زائدہ میں سے ہے تو ہمیں
بھی یہ تسلیم ہے کہ وہ حروف زائدہ میں سے ہے ، لیکن یہ کلمہ بذات خود زائدہ نہیں ہے اور
اگر کسی لفظ میں حروف زائدہ کی مجلس سے حروف ہوں ، تو خود اس لفظ کو زائدہ لفظ قرار دینا
درست نہیں ؛ اسی طرح ان کا یہ کہنا کہ قصد و ارادے سے کلام کے مفہوم میں تبدیلی نہیں ہوتی
مجمع نہیں ہے ، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص قرآن مجید کی اس آیت ۔

لَا يَبْعَثُ اللَّهُ مَنْ يَمُوتُ ۖ
جو مر جاتا ہے ۔ خدا اسے قیامت کے
دن نہ اٹھائے گا ۔

کو تلاوت کے نقطہ نظر سے پڑھے ۔ تو اسے اس پر اجر و ثواب حاصل ہوگا ۔ لیکن اگر کوئی
اس کلمے کے ذریعے بخت خداوندی کا انکار کرنا چاہتا ہو تو وہ حسب ارادہ کافر ہو جائے
گا جس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ جو لفظ و ضاعوامی بول چال میں شامل نہ ہو وہ قصد
و ارادے سے اس میں شامل ہو سکتا ہے ۔

اور اگر وہ نماز کے دوران میں لوجہ کرنے یا رونے لگا ۔ اور اس کے رونے کی آواز بلند

ہو گئی، تو اگر تو اس کا رونا جنبت اور دوزخ کے ذکر سے ہو، تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس کا رونا کسی درد یا مصیبت کے باعث ہو، تو اس سے اس کی نماز باطل ہو جائے گی کیونکہ جنبت و دوزخ کے ذکر پر ابستریا ادبھی آواز سے رونا اللہ تعالیٰ کے عذاب اور اس کی گرفت کے ڈر سے یا اس سے سلسلے کی امید کی بنا پر ہوتا ہے: لہذا یہ تو خالصتہ اللہ تعالیٰ کی عبادت ہے، اسی لیے اللہ تعالیٰ اپنے خلیل حضرت ابراہیم کی مدح ان کی تادہ (راقت قلبی) سے فرماتے ہیں:

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَذَاهُ خَلِيْمٌ ۝
کچھ شک نہیں کہ ابراہیم بڑے نرم
اور متحمل مزاج تھے۔

ایک اور مقام پر فرمایا:
إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَخَلِيْمٌ أَذَاهُ مُنِيْبٌ ۝
بے شک ابراہیم بڑے تحمل والے نرم دل اور
رجوع کرنے والے تھے۔

کیونکہ وہ نماز میں بکثرت رویا کرتے تھے اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سینے سے نماز کے دوران میں ایسی آواز نکلتی تھی، جیسے بند یا سے اس کی پکتے وقت نکلتی ہے۔ بہر حال اگر رونے کی یہی وجہ ہو، تو تب تو رونے کی آواز "عام کلام" نہ ہوگی، اور اس سے نماز فاسد نہ ہوگی؛ علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ جنبت اور دوزخ کے ذکر پر آہ و بکاؤ کرنا، گویا صراحتاً جنبت کا سوال اور جہنم سے پناہ مانگنا ہے جس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، لہذا اس سے بھی نماز فاسد نہ ہوگی؛ لیکن اگر یہ رونا کسی درد یا مصیبت کے باعث ہو، تو یہ تب پر عام بات چیت میں شامل ہوگا اور عام بات چیت نماز کو فاسد کر دیتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر کوئی شخص لفظ "آہ" کہے گا یا سردی یا مصیبت کے باعث ہی ہو، تو اس سے نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن اگر اس نے "اودہ" کہا، تو نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ اول الذکر عام بات چیت میں سے نہیں ہے، بلکہ وہ کھانسنے یا لباس سانس لینے کے مشابہ ہے جب کہ دوسرا لفظ عام بول چال میں شامل سمجھا جاتا ہے۔ اس کا جواب وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اگر نماز میں کسی شخص کو چھینک آئی اور دوسرے شخص نے اس پر "یرحمک اللہ" کہا، تو اس سے بھی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ چھینک مارنے والے شخص کا جواب دینا عام بول چال میں سے ہے، جیسا کہ ہم حضرت معاویہؓ بن الحکم السلمی کی روایت نقل کر آئے ہیں۔ علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ یہ براہ راست چھینکنے والے شخص سے یہ خطاب اطلاق

اللہ بقاء ک (اللہ تیری عمر دراز کرے) کے مشابہ۔ جسے جب کہ از روئے ذہن عام کلام نماز کو فاسد کر دیتا ہے، اسی طرح اگر اسے کوئی اچھی خبر ملے، تو وہ اس پر الحمد للہ رائے نہ اٹھ سکتا یا کوئی عجیب و غریب بات سنے، تو سبحان اللہ کہے، تو اگر اس کا مقصد خبر دینے والے شخص کو جواب دینا ہو۔ تو نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر اس کا مقصد خبر دینے والے شخص کو جواب دینا ہو تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن امام ابو یوسفؒ کے ہاں فاسد نہ ہوگی، اگرچہ اس کا مقصد خبر دینے والے شخص کو جواب دینا ہی ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نماز یا تو کسی لفظ سے فاسد ہوتی ہے۔ یا نیت سے یہاں پہلی صورت کا بھی احتمال نہیں، کیونکہ یہ تو کلمات ذکر ہیں، اسی طرح دوسری صورت بھی ممکن نہیں۔ اس لیے کہ محض نیت مفسد نماز نہیں ہوتی، امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ گویا الفاظ عام کلام میں شامل نہیں، مگر جب یہ الفاظ جواب کی جگہ استعمال ہوں اور اس سے جواب سمجھا جائے، تو یہ الفاظ عام گفتگو میں شامل ہو جائیں گے۔ اس طرح کی کئی مثالیں مل جاتی ہیں، مثلاً اگر کوئی شخص کسی آدمی سے جس کا نام یحییٰ ہو اور جس کے سامنے کتاب ہو، یہ کہے۔

يٰيَحْيٰى خُذِ الْكِتٰبَ بِقُوَّةٍ ۚ اے یحییٰ کتاب پوری طاقت کے ساتھ

پکڑو۔

اور اس کا ارادہ اس سے قرآن مجید کی تلاوت نہ ہو بلکہ اسے مخاطب کرنا ہو۔ تو وہ کلام کرنے والا شمار ہوگا، نہ کہ قراءت کرنے والا۔ اسی طرح اگر کسی مناری سے یہ پوچھا جائے کہ تو کہاں کہاں سے گزرا اور وہ جواباً کہے،

وَبِسُوْمٍ مُّعْطَلَةٍ ۚ وَتَضَرُّرٍ مُّشِيدٍ اور بہت سے کنویں بیکار اور بہت محل

ویران۔

اور اس سے اس کا مقصد اسے مخاطب کرنا ہو تو یہ اس کا جواب ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس اگر کسی شخص کو کوئی غمناک خبر ملے اور وہ جواباً انا للہ وانا الیہ راجعون پڑھ دے، تو اگر اس سے اس کا ارادہ جواب دینے کا نہ ہو، تو فساد نہ نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ استرجاع (انا للہ...) کہتے وقت وہ یہ کہنا چاہتا ہے، کہ میں بہت غمزدہ ہوں، میری مدد کرو۔ الاصل میں اس مسئلے میں امام ابو یوسفؒ کا اختلاف مذکور نہیں، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ان کو یہاں بھی اختلاف ہے۔ تاہم جن مشائخ نے سابقہ صورت کے مطابق

اسے متفقہ مسئلہ قرار دیا ہے۔ وہ اس میں اور تحمید و تسبیح میں یہ فرق کرتے ہیں۔ کہ استزاجع
 رَاٰنَا لِلّٰهِ دَاٰنَا اِلَيْهِ دَاٰجِعُوْنَ (کہنا اظہار مصیبت ہے، جس کی نمازیں اجازت نہیں۔
 لیکن تحمید (الحمد للہ) کہنا تو اظہار شکر ہے جس کی نماز میں اجازت ہے اور اگر نمازی نے کوئی
 ایسی آیت تلاوت کی جس میں جنت کا ذکر ہو اور وہ وہاں کھڑا ہو اور اس نے وہاں حصول
 جنت کی دعا مانگی، یا کوئی ایسی آیت پڑھی جس میں جہنم کا ذکر ہو اور وہ وہاں کھڑا جائے
 اور جہنم سے اللہ تعالیٰ کی پناہ مانگے، تو اگر وہ نفل نماز ہو، تو یہ عمل مستحسن ہوگا، بشرطیکہ وہ اکیلا
 ہو، کیونکہ حضرت حذیفہؓ سے مروی ہے کہ:

”ایک مرتبہ جی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صلوٰۃ لیل (نماز شب) میں سورۃ البقرہ
 اور سورۃ آل عمران تلاوت کی آپ جب بھی کوئی آیت پڑھتے، ترک
 جاتے اور اللہ تعالیٰ سے اس کے حصول کی دعا مانگتے اور جب بھی کوئی دھنخ والی
 آیت تلاوت فرماتے تو آپ رک کر اس کے حصول کی دعا مانگتے۔ اور اگر کوئی مثال ہوتی تو اس مثال پر غور و فکر فرماتے۔“
 لیکن امام کے لیے فرض نماز میں ایسا کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
 نے اپنی فرض نمازوں میں ایسا نہیں کیا۔ اسی طرح آنحضورؐ کے بعد ہمارے دور تک کے
 ائمہ بھی ایسا نہیں کرتے رہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام کا یہ عمل مقتدیوں پر گراں
 گذرے گا، جو باعث کراہت ہے، لیکن اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اس سے
 نماز کی زینت یعنی خشوع و خضوع میں اضافہ ہوتا ہے۔

اسی طرح مقتدی کے لیے یہ لازم ہے کہ وہ متوجہ ہو کر سنے اور خاموش رہے، کیونکہ ارشاد
 باری تعالیٰ ہے۔

فَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوْهُ
 وَاسْلُتْوا اَعْنَاسَكُمْ وَارْحَمُوْا سَمْعَكُمْ

اور جب قرآن مجید پڑھا جائے تو تم
 اس کو توجہ سے سنا کرو اور خاموش رہا کرو

تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔

اور اگر کسی شخص نے کسی نمازی سے اندر آنے کی اجازت طلب کی۔ اور اس نے جواباً سبحان
 اللہ کہہ دیا، جس سے اس کا مقصد اس کو یہ بتانا ہو کہ وہ نماز میں ہے۔ تو اس سے اسکی نماز فاسد نہ
 ہوگی۔ اس لیے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ:

”میں ہر روز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں دو مرتبہ ملاقات کے لیے جس
 وقت چاہتا حاضر ہوتا تھا تو جب میں حضورؐ کے دروازے پر پہنچتا تو اگر تو آپ
 نماز میں نہ ہوتے تو دروازہ کھول دیتے اور میں اندر چلا جاتا اور اگر آپ نماز ادا
 فرما رہے ہوتے تو آپ ادنیٰ آواز سے قراآت شروع کر دیتے، تو میں واپس

لوٹ جاتا:

علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ نمازی کو اپنی نماز کی حفاظت کے لیے ایسا کرنا ضروری ہے، اس لیے کہ اگر وہ ایسا نہ کرے گا، تو ہو سکتا ہے کہ اجازت چاہنے والا شخص اجازت کے لیے اصرار کرے جس کی بنا پر اسے قرآن مجید کی تلاوت میں غلطی لگ جائے۔ پھر چونکہ اس کا مقصد اپنی نماز کی حفاظت کرنا ہے، لہذا اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اسی طرح اگر امام کو کوئی بھول چوک ہو جائے تو مقتدی سبحان اللہ کہے تو مضائقہ نہیں۔ کیونکہ اس کا اصل مقصد نماز کی اصلاح ہے۔ بنا بریں بوجہ ضرورت اس کلام کا اعتبار ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اسے نماز کی اصلاح کے لیے اس کی ضرورت ہے۔ اور اگر امام تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہو تو مقتدی کو پیچھے سے تسبیح نہیں کہنی چاہیئے، کیونکہ اگر وہ قیام کے قریب پہنچ چکا ہو تو اسے دوبارہ بیٹھنا جائز نہیں ہوتا۔ لہذا یہاں تسبیح کہنا مفید نہیں ہوگا۔

اور اگر نمازی کو کسی نے پیچھے سے ”لقمہ“ دیا۔ تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو لقمہ دینے والا شخص اسی کا مقتدی ہوگا، یا کسی دوسرے امام کا، اگر وہ دوسرے امام کا مقتدی ہو، تو اس صورت میں لقمہ لینے والے کی نماز فاسد ہو جائے گی، خواہ لقمہ دینے والا شخص کسی اور نماز کے اندر ہو یا نماز سے باہر ہو، اسی طرح اگر لقمہ دینے والا شخص اگر نماز کے اندر ہو، تو اس کی بھی نماز ٹوٹ جائے گی کیونکہ ایسا کرنا تعلیم و تعلم ہے اس لیے کہ جب نماز کسی غیر شخص سے لقمہ قبول کرتا ہے۔ تو وہ گویا زبان حال سے یہ کہتا ہے کہ اس آیت کے بعد کوئی آیت ہے، ذرا مجھے بتا دو، اور لقمہ دینے والا شخص لقمہ دے کر یہ ظاہر کر دیا ہے کہ اس کے بعد یہ آیت ہے، جو میری جانب سے تم قبول کرو، تو اگر وہ کھلے الفاظ میں یہ کہتا تو نماز کا فاسد ہونا واضح تھا، لہذا اس صورت میں بھی اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ علیٰ ہذا اگر کوئی نمازی کو لقمہ دے دے تو اگرچہ ایک ہی دفعہ لقمہ دیا گیا ہو تو اس سے بھی نماز ٹوٹ جائے گی؛ یہ حکم اس وقت ہے کہ جب نمازی لقمہ خود طلب کرے، لیکن اگر اس کے پاس سے لقمہ دے دیا گیا ہو، تو اگر ایک مرتبہ ایسا ہوا ہو، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، البتہ اگر لقمہ بار بار دیا جائے، تو اس صورت میں نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ ہر حال یہ عمل نماز کے اعمال میں شامل نہیں اور چونکہ اس میں کسی خاص شخص سے خطاب نہیں ہوتا لہذا اس کی قلیل مقدار مکروہ ہوگی اور زیادہ مقدار فساد کا موجب ہوگی؛ اور اگر لقمہ دینے والا شخص اس کا مقتدی ہو تو اس صورت میں بھی قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے، لیکن استحسان کی رو سے ہم نے اسے جائز قرار دیا

علم عربی زبان میں اس کے لیے ”فتح علی الامام“ کی اصطلاح استعمال ہوتی ہے، لیکن اردو زبان میں اس کے لیے ”لقمہ دینے“ کی اصطلاح مروج ہے، لہذا ترجمے میں ہم نے یہاں اصطلاح استعمال کی ہے۔

ہے، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ سورۃ المؤمنون کی تلاوت کی تو آپ نے ایک حرف چھوڑ دیا۔ جب آپ نماز سے فارغ ہوئے۔ تو آپ نے پوچھا۔ کیا تمہارے اندر ابی (بن کعب) نہیں ہے۔ بُنی نے کہا کہ ہاں یا رسول اللہ میں موجود ہوں تو آپ نے فرمایا کہ تم نے مجھے لقمہ کیوں نہ دیا تو انہوں نے کہا کہ میں نے یہ گمان کیا تھا کہ شاید وہ آیت منسوخ ہو گئی ہے، تو اس پر آپ نے فرمایا اگر وہ منسوخ ہو جاتی تو میں تمہیں آگاہ کر دیتا نیز حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ:

”جب تم میں سے تمہارا امام لقمہ مانگے، تو اسے لقمہ دے دیا کرو“

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے متعلق روایت ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ نماز مغرب میں سورۃ الفاتحہ پڑھی مگر انہیں اور کوئی سورۃ یاد نہ آئی، تو حضرت نافعؓ نے پیچھے سے اذا لمزلت الارض کا لقمہ دیا اس پر انہوں نے یہی سورۃ پڑھ دی علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اگر امام قراءت میں اگلی آیت بھول جائے، یا رکوع کے لیے منتقل ہونے میں چوک جائے تو مقتدی کے لیے اپنی نماز کو فاسد ہونے سے بچانے کے لیے اس کی اشد ضرورت ہے، لیکن اگر امام دوسری آیت کی طرف منتقل ہو جائے اور پھر اسے لقمہ ملے، تو اگر امام لقمہ قبول کرے ایک تو ایک قول کی رو سے اس کی اور مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر وہ لقمہ نہ لے، تو لقمہ دینے والے شخص کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، کیونکہ یہاں نماز کو بچانے کے لیے ایسی کوئی ضرورت نہیں۔ پھر مقتدی کو لقمہ دینے میں جلدی نہیں کرنا چاہیے اور نہ ہی امام کو ان سے لقمہ مانگنا چاہیے، بلکہ اسے رکوع کر دینا چاہیے۔ یا اس آیت کو چھوڑ کر اگلی آیت یا اگلی ایا کوئی اور سورۃ شروع کر دینی چاہیے۔ اور اگر اس نے ایسا نہ کیا اور مقتدی کو یہ اندیشہ ہوا کہ امام کی زبان پر ایسے الفاظ جاری ہو جائیں گے، جن سے نماز فاسد ہو جائے گی، تو اسے اس وقت لقمہ دینا چاہیے، اس لیے کہ حضرت علیؓ کا قول ہے کہ ”جب تمہارا امام تم سے لقمہ مانگے، تو تم لقمہ دے دیا کرو“ اس وقت وہ امام مستحق ملامت ہوتا ہے، کیونکہ اس نے مقتدی کو لقمہ دینے پر مجبور کیا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ مقتدی کو چاہیے کہ وہ اپنے امام کو لقمہ دیتے وقت تلاوت قرآن کی نیت کرے، لیکن یہ قول درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ امام کے لیے مقتدی کو قراءت کرنا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور امام کو لقمہ دینا بھی منع نہیں ہے، لہذا اس جائز شی کو کسی غیر جائز شی کی نیت سے ادا کرنا درست نہ ہوگا، البتہ یہ قول اس وقت صحیح ہو سکتا ہے۔ جب غیر امام کو لقمہ دیا جائے، تو اس وقت اسے چاہیے کہ وہ تلاوت قرآن کی نیت کرے، نہ کہ اسے تعلیم دینے کی اور اس نیت کے ساتھ لقمہ دینا اس کے لیے نقصان دہ نہ ہوگا۔

اور اگر نمازی نے قرآن مجید سے دیکھ کر تلاوت کی، تو اس کی نماز امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فاسد
مگر امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز ہوگی، مگر کراہت کے ساتھ، جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں بلا کراہت
جائز ہوگی، ان حضرات کی دلیل ایک روایت ہے کہ:

”ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کے ایک آزاد کردہ غلام، جن کا نام ذکوان تھا، رمضان المبارک
میں لوگوں کو نماز پڑھاتے، تو قرآن مجید سے دیکھ کر تلاوت کرتے تھے“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرآن مجید پر نظر ڈالنا بھی عبادت ہے اور قرأت کرنا بھی ایک
عبادت ہے اور ایک عبادت سے دوسری عبادت کو ملا دینا، نماز کے فساد کا باعث نہیں ہو سکتا
الایہ کہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ بات مکروہ ہے، کیونکہ اس میں اہل کتاب (ہیود و نصاریٰ) سے مشابہت
پائی جاتی ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہمیں ہر شئی میں ان کی مشابہت اختیار کرنے سے منع نہیں
کیا گیا، کیونکہ جس طرح وہ کھاتے ہیں ہم بھی کھاتے ہیں، امام ابو حنیفہؒ اپنے موقف کا دو طریقوں سے
اثبات کرتے ہیں، اولاً اس طرح کہ اس صورت میں مصحف قرآنی کو اٹھانے اور اوراق پلٹنے اور الفاظ
کو گھٹنے وغیرہ کے اعمال، اعمال کثیرہ ہیں، حالانکہ نماز کو ان اعمال کی قطعاً کوئی ضرورت نہیں، لہذا اس سے نماز
فاسد ہو جائے گی، اس طریقہ استدلال کے مطابق، اگر قرآن مجید سامنے رکھا ہوا ہو، ورق پہلے سے
پٹھا ہوا ہو، یا محراب پر قرآن مجید کی کوئی سورۃ لکھی ہوئی ہو، تو اس کی تلاوت سے نماز فاسد نہ ہونی
چاہیے، کیونکہ اس صورت میں مفسد عمل، یعنی عمل کثیر نہیں پایا گیا، جبکہ دوسرا طریقہ استدلال یہ ہے
کہ دیکھ کر پڑھنے والا، گویا مصحف قرآن سے سیکھتا اور تعلیم حاصل کرتا ہے، اسی لیے جو شخص قرآن مجید
سے دیکھ کر پڑھتا اور یاد کرتا ہے اسے متعلم (طالب علم) کہتے ہیں، اور یہ ایسے ہی ہوگا گویا اس نے کسی معلم
استاد سے سیکھا ہو جس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اس استدلال کے
مطابق قرآن مجید کو ہاتھ میں اٹھا کر پڑھنے اور اوراق پلٹنے اور اسے سامنے رکھ کر اس سے تلاوت کرنے
اور اوراق نہ پلٹنے میں کوئی فرق نہیں ہوگا۔ یہی حدیث ذکوان تو اس میں یہ احتمال موجود ہے کہ بظاہر
ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ اور صحابہ کرامؓ میں سے جو اہل فتویٰ صحابی تھے، انہیں اس کا علم نہ
تھا۔ جس کا فرید ثبوت یہ ہے کہ نماز میں یہ عمل بالاتفاق مکروہ ہے اور اگر انہیں اس کا علم ہو جاتا،
تو وہ پورے رمضان المبارک میں بلا ضرورت اس مکروہ عمل کو جاری رکھنے کی کبھی اجازت نہ دیتے اور
عین ممکن ہے کہ حدیث میں راوی کے اصل الفاظ یہ ہوں کہ: ”وَكَانَ يُؤَدِّي النَّاسُ“
(وہ رمضان المبارک میں لوگوں کو نماز پڑھاتے تھے)، اور ”وَكَانَ يَقْرَأُ مِنَ الْمَصْحَفِ“ (اور نماز
سے باہر قرآن مجید کے مصحف سے تلاوت کرتے تھے)، یوں اصل میں یہ دو روایات الگ الگ حالتوں سے
متعلق تھیں اور راوی اصل میں یہ بتانا چاہتے تھے کہ وہ نماز میں پورا قرآن پڑھیں، بلکہ اس کی کچھ سورتیں
تلاوت فرماتے تھے، تاکہ وہ یہ جتلا میں کہ قیام رمضان میں تمام قرآن ختم کرنا فرض نہیں ہے
اور اگر اس نے نماز میں دعا مانگی، تو اگر اس نے کوئی قرآنی دعا مانگی ہو، تو اس کی نماز فاسد نہ

ہوگی۔ کیونکہ یہ عام گفتگو نہیں اسی طرح اگر اس نے کوئی ایسی دُعا مانگی، جو قرآنی الفاظ کے مشابہ ہو، یعنی کوئی ایسی دُعا جو انسانوں سے مانگنا مشکل ہو، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، لیکن اگر اس نے کوئی ایسی دُعا مانگی جس کا انسانوں سے بھی سوال کیا جاسکتا ہو تو ہمارے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے مثلاً وہ یہ کہے ”کہ اے اللہ مجھے ایک درہم دے“ یا ”میری فلاں عورت کے ساتھ شادی کر دے“ یا مجھے فلاں قسم کا لباس پہناؤ وغیرہ۔ مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کوئی ایسی دُعا مانگی جو نماز سے باہر مانگنا جائز ہو، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، ان کی دیسل قرآنی آیت:

وَأَسْأَلُوهُ مِنْ فَضْلِهِ ۖ
اور اللہ تعالیٰ سے اس اس کا فضل مانگو۔
اور فرمان نبوی:

سَلُوا اللَّهَ حَوَائِجَكُمْ حَتَّى الشَّح
لِنَعَالِكُمْ وَالْمَلِجَ لِقَدَرِكُمْ.
اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجات کا سوال کیا کرو
حتیٰ کہ اپنے جوتوں کے تسمہ اور ہنڈیا کے پلے
نمک بھی اسی سے مانگو۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ نماز فجر میں قنوت پڑھتے، تو اپنے مخالفین کے یہ بددعا فرماتے تھے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ہر وہ بات جس سے کسی انسان کو مخاطب کیا جاسکتا ہو، وہ اپنی وضع میں انسانی کلام ہوگی، نالصل عبادت نہ ہوگی اور اس قسم کے سوال بندوں کے یا ہم بھی جاری ہوتے ہیں جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ
”وگ ایک دوسرے سے سوال کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ مجھے درہم دے، یا میری فلاں عورت سے شادی کر دے، لہذا یہ عام گفتگو ہوگی اور عام گفتگو نماز کو فاسد کر دیتی ہے، اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چھینکنے والے کے جواب میں ”یرحمک اللہ“ کہنے کو نماز کے فساد کا ذریعہ قرار دیا، کیونکہ اس کلام کے ذریعے انسان کو مخاطب کیا جاتا، اور اس کا حق ادا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے گواہ صیغہ عبادت میں ہی جواب دیا ہے، جبکہ یہاں تو یہ صیغہ (و ۶۰۴۴) اپنی وضع میں مکمل طور پر عام بات چیت میں شامل ہے، گو اس کے ساتھ اس نے اللہ تعالیٰ کو مخاطب کیا ہے، لہذا یہ صیغہ اپنی وضع کے لحاظ سے مفسد نماز ہوگا۔ رہی حضرت علیؓ والی حدیث تو اس سے اس اجتہاد کی گنجائش ثابت نہیں ہوتی، اسی لئے حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ نے انہیں خط لکھا اور فرمایا تھا کہ:

”جب تمہیں میرا یہ خط پہنچے، تو اپنی نماز کا اعادہ کر لینا۔“

الاصل میں اس موقع پر یہ سوال اٹھایا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص نماز میں کوئی ایسا شرعیہ دے جو مفسد نماز ہو تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی تو حالانکہ بعض اشعار ذکر الہی پر بھی مشتمل ہوتے ہیں، مثلاً

الاكل نسي ما خلا الله باطل له الله تعالى کے سوا برقی باطل ہوتا ہے

والی ہے

اسی طرح کسی باہر کے شخص کو نہ چاہیئے کہ وہ کسی نمازی کو سلام کرے ، اور نہ ہی نمازی کو چاہیئے کہ وہ کسی اشارے وغیرہ سے اس کا جواب دے : سلام اس لیے نہ کی جائے ، کیونکہ اس سے نمازی کا دھیان نماز سے ہٹ جائے گا ، بناء پر اس سے سلام کہنا حنیفہ (نماز) سے مانع ہوگا جو ایک قابل مذمت فعل ہے اور نمازی کو زبان یا اشارے سے جواب کی ممانعت اس لیے ہے ۔ کیونکہ سلام کا جواب دینا من جملہ عام بات چیت میں شامل ہے ، جیسا کہ ہم حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت نقل کر آئے ہیں ، جس میں یہ صراحت ہے کہ اسے اشارے سے بھی سلام کا جواب دینا چاہیئے ، کیونکہ حضرت ابن مسعود فرماتے ہیں کہ میں نے سلام کیا ، تو کسی نے میرے سلام کا جواب نہ دیا ، لہذا یہ روایت جواب دینے کی جملہ اقسام کی ممانعت پر مشتمل ہے ، علاوہ ازیں اشارہ کرنے سے ہاتھوں کی سنت یعنی ہاتھوں کو رد کرنے یا باندھنے کا ترک لازم آتا ہے ۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے :

كُفُوا أَيُّدِيَكُمْ فِي الصَّلَاةِ - نماز میں اپنے ہاتھ روک کے یا باندھ کے رکھا کرو ۔

تاہم اگر اس نے زبان (الفاظ) کے ساتھ جواب دیا ، تو نماز ٹوٹ جائے گی کیونکہ یہ عام بات چیت میں سے ہے ۔ اور اگر اس نے محض ہاتھ کے اشارے سے جواب دیا تو نماز فاسد نہ ہوگی ، کیونکہ ترک سنت سے نماز فاسد نہیں ہوتی ، لیکن بہر حال ایسا کرنا مکروہ ہے

⑤ **دانتہ سلام پھیر دینا :** جس سے مراد نماز سے خارج ہونے کے لیے سلام پھیر دینا ہے کیونکہ اس سلام سے نمازی باہر نکلنے کا قصد کرتا ہے ، لہذا سلام کہنا عام گفتگو میں سے ہوگا ، اس لیے کہ اس سلام سے وہ لوگوں کو مخاطب کرتا ہے ۔ اور عام بات چیت نماز کے لیے مفسد ہوتی ہے

⑤ **قبقبہ مار کر ہنس دینا :** خواہ قبقبہ دانتہ ہو یا غیر دانتہ ، اس لیے کہ نماز میں قبقبہ مارنا واضح ترین کلام ہے ۔ اسی بنا پر اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے ، حالانکہ عام بات چیت کرنے سے وضو نہیں ٹوٹتا ، پھر جب ہر قسم کی گفتگو خواہ دانتہ ہو یا غیر دانتہ نماز فاسد کرنے کا سبب ہے ، لہذا قبقبہ سے ، تو بدرجہ اولیٰ نماز فاسد ہو جائے گی ؛

⑥ **مسجد سے بلا عذر باہر نکل جانا :** یہ بھی مفسد نماز ہے ، کیونکہ حالت اختیار میں اس کا قبلہ رو رہنا نماز کے حوازی کی اہم شرط ہے ۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب یہ تمام باتیں ، یعنی دانتہ حدیث ، گفتگو کرنا ، سلام پھیر دینا ، قبقبہ مار کر ہنس دینا اور مسجد سے باہر نکل جانا آخری قصدے میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل پائی جائیں ، لیکن اگر وہ تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد ان میں سے کسی شے کا ارتکاب

لے یہ مشہور جابلی شاعر لبید کا شعر ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو عجیب پسند تھا البخاری وغیرہ

کرے تو ہمارے ائمہ کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر اس وقت اس نے کوئی گفتگو کر لی یا وہ مسجد میں نکل گیا۔ تو خواہ وہ متفرد ہو، یا ایسا امام جس کے پیچھے لاحق ہوں یا مسبوق پچھلے خواہ لاحق مقتدیوں نے امام کے ساتھ نماز پائی ہو اور اس کے ساتھ مل کر نماز ادا کی ہو، یا نہیں، ہر صورت اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ متفرد ہو اور اسی وقت قبضہ مار کر بنس دے یا دانستہ وضو توڑ دے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے لیکن اگر امام ہو اور اس کے پیچھے لاحق اور مسبوق دونوں طرح کے مقتدی ہوں، تو ہمارے ائمہ کرام کے ہاں بالاتفاق امام کی نماز مکمل ہو جائے گی، البتہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس آخری صورت میں مسبوق نمازیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، مگر امام ابو یوسفؒ و محمدؒ ان کی نماز کو بھی مکمل قرار دیتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ جب قبضہ اور دانستہ حدث نے امام کی نماز کو فاسد نہیں کیا، تو مقتدی کی نماز تو بدرجہ اولیٰ فاسد نہ ہوگی، خواہ وہ لاحق ہو یا مسبوق کیونکہ یہاں مقتدی کی نماز اگر فاسد ہوتی ہے، تو مقتدی کے کسی مفسد عمل کی بنا پر نہیں ہوتی، بلکہ امام کے کسی مفسد عمل کی بنا پر فاسد قرار پاتی ہے، تو جب اس مفسد عمل پائے جانے کے باوجود امام کی اپنی نماز فاسد نہیں ہوئی تو مقتدی کی نماز تو بدرجہ اولیٰ فاسد نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے امام نے اس وقت کوئی گفتگو کر لی ہو یا وہ مسجد سے باہر نکل گیا ہو امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ دانستہ وضو توڑنے یا قبضہ مار کر بنسنے اور گفتگو کرنے یا مسجد سے باہر نکلنے میں فرق پایا جاتا ہے۔ جو یہ ہے کہ دانستہ وضو توڑ دینے سے امام اور مسبوق کی نماز کا وہ جز فاسد ہو جاتا ہے جس میں وہ واقعہ پیش آیا ہے۔ لیکن چونکہ امام پر اس کے بعد کسی اور فرض کی ادائیگی باقی نہیں رہی، لہذا اس کے لیے تو نماز کا یہ فساد فقط اسی جز تک محدود رہے گا، جس میں وہ واقعہ پیش آیا تھا، لیکن مسبوق پر چونکہ ابھی کئی فرائض (ارکان) کی ادائیگی باقی ہے، لہذا اس کے لیے یہ واقعہ نماز کو جاری رکھنے میں رکاوٹ ثابت ہوگا۔ رہی گفتگو تو وہ بے شک نماز کی قاطع اور اس کی صند

ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، لہذا وہ نماز کے لیے مانع ہے، لیکن اس سے نماز فاسد نہ ہوگی اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ قبضہ اور دانستہ حدث دونوں نماز کی نہیں بلکہ طہارت کی صلیبیں اور طہارت نماز کی اہلیت کی شرط ہے۔ بنا بریں حدث مانع کی شرط کی وساطت سے اہلیت نماز کی ضد ہے اور کوئی شئی اپنی غیر متغیر و شئی کے پائے جانے سے معدوم نہیں ہوتی، لہذا نماز حدث کی بنا پر معدوم نہیں ہوگی، کیونکہ ان کے مابین کوئی تضاد نہیں پایا جاتا، البتہ اس سے اس کی اہلیت نماز ختم ہو جاتی ہے۔ بنا بریں اس سے نماز کا کچھ حصہ موجود رہے گا، کیونکہ نماز کی کوئی متغیر و شئی نہیں پائی گئی البتہ اس کی نماز کا وہ جز فاسد ہو جائے گا، کیونکہ وہ جز ایک ایسے شخص کی جانب سے ادا ہوا ہے جو اس کو ادا کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اور اگر کوئی غیر اہل شخص کوئی کام کر گزرے۔ تو وہ کام صحیح نہیں ہوتا۔ تو جب امام کی نماز کا یہ جز فاسد ہوا تو اس سے مقتدی کی نماز بھی فاسد ہو گئی، کیونکہ اس کی نماز امام کی نماز پر مبنی ہوتی ہے

اور اس کی صحت اور فساد کا امام کی نماز سے ہی تعلق ہوتا ہے۔ پھر جب امام کی نماز کا وہ جز فاسد ہو، تو اس کے اس فاسد فعل کے ساتھ جو تحریم متصل تھی، وہ بھی فاسد قرار پائی، کیونکہ یہ تحریم نماز کے جملہ افعال کے لیے منعقد ہوئی تھی تو جس طرح اس سے نماز کے افعال صحیح اور فاسد ہونے کی دو اقسام میں تقسیم ہو جاتے ہیں تو تحریم بھی اسی طرح دو حصوں میں تقسیم ہو جائے گی، اور جب اس کی ”تحریم“ باطل ہوگئی، تو اس سے مقتدی کی تحریم بھی فاسد ہو جائے گی، لہذا یہ کہ امام اور اس کے مدرک مقتدیوں کی نماز اس فاسد جز کے بغیر بھی مکمل ہو جاتی ہے، جب مسبوق کی نماز کا بھی یہ جز اس سے فاسد ہوا، تو اس سے متصل اس کی ”تحریم“ بھی فاسد ہو جائے گی، حالانکہ اس کے بعد کی نماز تکبیر تحریم کے ساتھ ہی ادا ہو سکتی ہے۔ اور یہاں اس کا احادہ نہیں پایا گیا، لہذا مسبوق کے حق میں بقیہ ارکان کی تکمیل کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، اس طرح اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، بخلاف بات چیت کے، کیونکہ بات چیت ادائیگی نماز کی اہلیت کی ضد نہیں ہے، بلکہ وہ تو فی نفسہ نماز کی ضد ہے، اور ایک متضاد شے کے پائے جانے سے دوسری متضاد شے کا وجود ممنوع تو ہوتا ہے، مگر معدوم نہیں ہوتا، کیونکہ نماز کے افعال تہجد اور تکرار کی بنیاد پر ادا کیے جاتے ہیں تو جب کوئی عمل معدوم ہو جائے تو اس کے بعد ابی کی جنس سے کوئی اور فعل وقوع میں آجاتا ہے

پھر جب اس کے بعد کوئی ایسا عمل پایا جائے جو نماز سے متضاد ہو، تو اس سے نماز کے اس جز کا حصول ممکن نہ ہوگا، جو اس کے ساتھ متصل ہو، بلکہ وہ عمل ہمارے اصول کے مطابق بدستور کا عدم ہی رہے گا۔ یوں نماز کے افعال منتہی ہو جائیں گے، اور تحریم نماز کا از سر نو انعقاد نہ ہو سکے گا، کیونکہ اس کا جاری رہنا تو افعال کے جاری رہنے کی بنا پر ہوتا ہے، جب کہ یہاں پر تمام افعال ختم ہو گئے ہیں، لہذا یہاں تحریم بھی منتہی ہو جائے گی، فاسد نہ ہوگی، تاہم اگر امام کی تحریم اپنے اختتام کو پہنچ جائے، تو اس سے مسبوق کی تحریم استثناء کو نہیں پہنچتی، جیسے اگر وہ سلام پھیر دے تو اس سے امام کی نماز ختم ہو جاتی ہے، مگر مسبوق مقتدیوں کی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ بخلاف زیر بحث مسئلہ کے۔ مگر جہاں تک لاحق مقتدیوں کا تعلق ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ اپنی نماز مکمل کر کے امام کے ساتھ مل گئے ہوں اور اس کے ساتھ مل کر انہوں نے نماز ادا کی ہو تو اس صورت میں ان کی نماز بھی مکمل ہو جائے گی اور اگر وہ ابھی امام کے ساتھ نہ ملے نہ ہوں، تو ان کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ابوسلیمان کی روایت کے مطابق ان کی نماز فاسد اور ابو حفص کی روایت کے بموجب ان کی نماز درست ہوگی۔ یہ حکم اس وقت ہے جب نماز کے فاسد کرنے میں نماز سی کا کوئی اپنا عمل اثر انداز ہوا ہو، لیکن اگر اس میں اس کے کسی ذاتی فعل کا دخل نہ ہو، جیسے مثلاً تیمم کرنے والے شخص کو تشہد پڑھنے کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد یا سجدہ سہو کی صورت میں سلام پھیرنے اور سجدہ

سہو کی طرف لوٹنے کے بعد پانی حاصل ہو جائے تو اس کی نماز امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فاسد جائے گی اور اسے نماز کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا، لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ یہ مسئلہ بھی اثنا عشریہ مسائل میں سے ہے جنہیں ہم کتاب الطہارت کے باب تیمم میں بمع دلائل بیان کر آئے ہیں۔

اگر کسی امی نے کچھ نماز پڑھ لی اور بعد ازاں اس نے کوئی سورۃ سیکھ لی اور باقی نماز میں اس نے وہی سورۃ پڑھی، تو اس گونگے شخص کی طرح، جس کا گونگا پن نماز کے دوران میں زائل ہو جائے، اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ نماز کے شروع میں "قاری" (قرأت کنندہ) ہو اور اس نے نماز کے ابتدائی حصے میں قراءت کے ساتھ نماز ادا کی ہو، مگر بعد ازاں وہ قراءت بھول جائے اور امی ہو جائے۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں نماز فاسد نہ ہوگی، جب کہ صاحبین کے ہاں اول الذکر صورت میں نماز فاسد، مگر دوسری صورت میں استحسان کی رو سے فاسد نہ ہوگی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ قراءت کرنا فقط ابتدائی دو رکعات میں فرض ہے، اسی لئے اگر قاری دو ابتدائی رکعات میں قراءت کرنا بھول جائے اور آخری رکعات میں قراءت کر لے تو اس کی نماز درست ہوگی تو جب وہ ابتدائی رکعات میں قاری تھا اور اس نے ابتدائی دونوں رکعات میں قراءت کر لی اور بعد ازاں وہ قراءت بھول گیا، تو وہ ابتدائی دو رکعات میں قراءت کرنے کا فرض ادا کر چکا ہے لہذا اس کے بعد اس سے اس کا عاجز ہونا اس کے لیے نقصان دہ نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے قدرت کے باوجود آخری دو رکعات میں وہ قراءت ترک کر دے۔ اسی طرح جب اس نے آخری دو رکعات میں سورۃ سیکھ لی تو ابتدائی دو رکعات میں اس کا قراءت سے قاصر ہونا اس کے لیے نقصان دہ نہ ہوگا۔ جیسے اگر وہ وہاں دانستہ قراءت ترک کر دینا، تو تب اس کے لیے کوئی نقصان نہ تھا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اول الذکر صورت میں اگر اسے اعادے کا حکم دیا جائے تو اس سے نماز کی ادائیگی کامل طریقے پر ہوگی لہذا پہلی صورت میں اسے اعادے کا حکم دیا جائے گا۔ لیکن اگر دوسری صورت میں اسے نماز رہرانے کا حکم دیں تو اس صورت میں مکمل نماز کی ادائیگی بغیر قراءت کے ہوگی، لہذا اس صورت میں اسی نماز کو جاری رکھنا ہی بہتر ہوگا، تاکہ وہ کچھ نماز کو تو قراءت کے ساتھ ادا کرنے والا قرار پائے، امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ قراءت نماز کا رکن ہے جو اسی وقت ساقط ہوتا ہے کہ جب مکمل نماز میں اس سے نمازی کا قاصر ہونا ثابت ہو جائے تو جب اس کا قاصر ہونا کچھ نماز میں ظاہر ہوا ہے۔ تو اس سے مذکورہ شرط فوت ہو جائے گی، جس سے یہ ظاہر ہوگا کہ اس کی ادا شدہ نماز حقیقی نماز ہوگی، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ امتی کی تحریر قراءت کے لیے منعقد نہیں ہوتی، بلکہ اس کی تحریر نماز کے

افعال کے لیے کہی جاتی ہے کسی اور شئی کے لیے نہیں، توحیب وہ قراءت پر قادر ہو جائے تو قراءت اس کے ارکان نماز میں سے ہو جائے گی، لہذا دیگر ارکان کی طرح بغیر تحریمہ اس کی بقیہ نماز کی ادائیگی درست نہ ہوگی اور ارکان نماز کے بغیر نماز درست نہیں ہوتی لہذا اسکی نماز فاسد ہو جائے گی؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ کمزور بنیاد پر طاقتور عمل کو بنا کر ممکن نہیں ہوتا اور قراءت سمیت نماز ادا کرنا بغیر قراءت کے نماز ادا کرنے کی نسبت زیادہ قوی سونا ہے، لہذا اسے کمزور بنیاد پر بنا کر نا درست نہیں ہوگا، جیسے اگر کسی برہنہ شخص کو مازے دور میں کپڑے مل جائیں اور تیمم کرنے والے کو نماز میں پانی حاصل ہو جائے تو اس کا ہی حکم سبب توحیب وہ ابتداء قراءت کنندہ تھا۔ اور اس کی تحریر قراءت سمیت تمام نماز ادا کرنے کے لیے منعقد ہوئی تھی، لیکن وہ اب اپنے التزام کردہ عمل کی ادائیگی پر قدرت کھو بیٹھا ہے، لہذا اسے از سر نو نماز ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر کسی امی نے ایک رکعت ادا کرنے کے بعد کسی قاری کی اقتداء کی، پھر جب امام فارغ ہو جائے اور امی اپنی نماز مکمل کرنے کے لیے کھڑا ہو جائے تو اس کی نماز قیاس کی رو سے فاسد ہوگی۔ ایک قول کے مطابق امام ابوحنیفہ کا یہی مسلک ہے مگر استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی نماز درست ہو، یہی ساجین کا مسلک ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے قاری کی اقتداء کر کے یہ التزام کیا تھا کہ وہ پوری نماز قراءت کے ساتھ ادا کرے گا، لیکن جب وہ اپنی نماز مکمل کرنے کیلئے کھڑا ہوا تو وہ قراءت کرنے سے قاصر ہو گیا اس لیے کہ وہ اپنی فوت شدہ نماز کی ادائیگی میں مسترد ہونا ہے، لہذا ان رکعات میں امام کی قراءت اس کی قراءت نہ ہوگی جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جب کہ استحسان یہ ہے کہ اس نے قراءت کا التزام اقتداء کے ساتھ ضمنی طور پر کیا ہے اور وہ محض امام کی بقیہ نماز کی حد تک اس کا مقتدی ہے اس سے سابقہ نماز کے لیے نہیں، علاوہ انہیں اس لیے بھی۔ کہ اگر وہ اسی نماز کو جاری رکھے، تو اس کی کچھ نماز قراءت کے ساتھ ادا ہوگی اور اگر وہ از سر نو نماز ادا کرتا ہے تو اس کی نماز بغیر قراءت کے ادا ہوگی اور بلاشبہ اول صورت زیادہ بہتر ہے۔

(۷) ستر کھل جانا:۔ اگر نماز کے دوران میں زیادہ ستر کھل جائے تو اس سے بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے، کیونکہ ستر چھپانا نماز کی شرائط میں سے ہے، لہذا اس کا کھل جانا نماز کے لیے منسید ہوگا، الا یہ کہ اگر ستر تھوڑا کھلے تو ہمارے نزدیک اس کا اعتبار نہیں کیا جاتا، جب کہ امام شافعیؒ کو قلیل نجاست کی طرح یہاں بھی اس رائے سے اختلاف ہے۔ معافی کی وجہ یہ ہے کہ اتنی حشدار سے بچنا ممکن نہیں ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر ازاد عورت کے سر سے دوران نماز میں اوڑھنی گر جائے اور وہ کوئی رکن ادا کرنے سے قبل بلا توقف عمل قلیل کے ساتھ اسے اٹھا کر اپنے سر کو ڈھانپ لے تو تب بھی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ عورت کے ساتھ اکثر یہ ماجر پیش آتا رہتا ہے۔ لہذا اس کے لیے اس سے بچنا ممکن نہ ہوگا، لیکن اگر اس نے ایک رکن ادا کرنے کی مقدار میں توقف کیا، یا اس سے سر کو ڈھانپنا تو لیکن عمل کثیر کے

ساتھ ڈھانپا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اسے اس کی ضرورت نہ تھی۔ اسی طرح اگر باندی نماز میں ننگے سر ہوا اور اسے اسی حالت میں آزادی مل جائے اور وہ دوپٹے لے کر سر چھپالے تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا، جو آزاد عورت کا بیان ہو چکا ہے۔ اس طرح مدبرہ اور مکاتبہ اور ام و ولد کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان سب عورتوں کا سر ”ستر“ میں شامل نہیں ہوتا، جیسا کہ کتاب الاستحسان میں بیان ہوگا، تو جب وہ آزاد ہو جائیں اور فوراً اپنے سروں پر اڑھنیاں لے لیں، تو ان کی نماز درست ہوگی، کیونکہ ستر چھپانے کا حکم ان سے ابھی ابھی متعلق ہوا ہے پھر اگرچہ ان کی آزادی سے یہ واضح ہوا، کہ انہیں ابتداء سے ہی ”ستر“ ڈھانپنا چاہیے تھا، مگر چونکہ ان کا سر تو فقط آزاد ہونے کی صورت میں ہی ”ستر“ قرار پاتا ہے۔ اور ان کی آزادی کا حکم اسی وقت ظاہر ہوا ہے لہذا سر کے ستر ہونے کا حکم بھی اسی گھڑی سے متعلق ہوگا۔ بخلاف ایسے برہنہ بدن شخص کے جسے کپڑا مل جائے۔ کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیوں کہ اس کا ستر ابھی نہیں کھلا بلکہ وہ تو ابتداء سے ہی کھلا تھا۔ الایہ کہ عذر کے باعث اس کا ”ستر“ ماقط الاعتبار تھا، تو جب اس کا عذر جاتا رہا، تو ثابت ہو گیا کہ اس پر ابتداء سے نماز سے ہی اس فرض کی ادائیگی لازم تھی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایک ہی تہ بند میں نماز ادا کر رہا ہو، اور نماز کے دوران میں اس کا ازار بند کھل جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کا مسلک ہے۔ اور استحسان کا تقاضا بھی یہی ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، یہی امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ہے، کیونکہ نص کی رو سے ستر چھپانا فرض ہے اور اگر ستر کھل جائے خواہ تھوڑا ہی ہو تو اس سے ستر چھپانے کی شرط فوت ہو جاتی ہے، البتہ ہم نے استحسان کی رو سے دفع حرج کیلئے اتنی مقدار میں کشف ستر کو قابل درگزر خیال کیا ہے جس سے بچنا ممکن نہ ہو، جلی ہذا القیاس اگر نماز کا وقت ہو جائے اور کوئی شخص برہنہ تن ہو۔ تو اس کی نماز بوجہ امر مجبوری درست ہوگی اور اگر اس کے پاس کپڑا تو ہو، مگر ناپاک ہو تو اس کے حکم کی تفصیل ہم پہلے بیان کر آئے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر کپڑے کا ایک چوتھائی حصہ پاک ہو۔ تو اس کے لیے برہنہ ہو کہ نماز ادا کرنا جائز نہ ہوگا اور بالاتفاق اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسی کپڑے میں لپیٹ کر نماز ادا کرے۔ اور اگر پورے کا پورا نجس ہو تو اس کے متعلق امام ابو حنیفہؒ و ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے مابین نماز ادا کرنے کے طریقے میں جو اختلاف ہے۔ ہم ادراق سابقہ میں اس کا ذکر بھی

۱۔ مدبرہ باندی کو کہتے ہیں جس سے اس کے آقا نے اپنی وفات کے بعد آزاد کرنے کا وعدہ کیا ہوا ہو۔

۲۔ مکاتبہ جو باندی مقررہ رقم کے عوض اپنے مالک سے آزادی حاصل کرے۔

۳۔ ام الولد۔ وہ باندی جو اپنے آقا کے اولاد کی ماں بن جائے۔ اسے آقا کی وفات کے بعد از خود آزادی حاصل ہو جاتی ہے۔

کرائے ہیں۔

⑧۔ عورت کا مرد کے برابر میں آجاتا: اگر کوئی عورت کسی بھی نماز میں جو اس کے اور مرد کے درمیان مشترک ہو، مرد کے برابر میں آجائے تو اس سے استحسان کی رو سے ہمارے نزدیک مرد کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، جب کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ محاذات سے مرد کی نماز باطل نہ ہو اور امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے، چنانچہ اگر عورت مرد کے پیچھے کھڑی ہو کر اسی کی نماز کی نیت کر لے۔ اور امام نے بھی اس کی امامت کی نیت کی ہوئی ہو۔ اور پھر وہی عورت مرد کے برابر میں آکر ایستادہ ہو جائے، تو ہمارے نزدیک مرد کی نماز فاسد، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہوگی۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ نماز کا فاسد ہونا یا تو اس عورت کی خست کی بنا پر ہوگا، یا اس لیے کہ اس سے مرد کا دل اس کی جانب مائل ہو جاتا ہے اور اس کے دل میں شہوت پیدا ہو جاتی ہے۔ پہلی وجہ تو اس لیے ممکن نہیں کیونکہ عورت کتے اور خنزیر سے زیادہ تو خلیس نہیں ہو سکتی، تو جب کتے اور خنزیر کی محاذات مفسد نماز نہیں ہے، تو عورت کی کیوں ہوگی۔ علاوہ ازیں یہ مفہوم تو ایسی نماز میں بھی عورت کے برابر میں آجانے کی صورت میں پایا جاتا ہے جو نماز مرد اور عورت کے درمیان مشترک نہ ہو، حالانکہ وہاں بالا جماع محاذات نماز کے لیے مفسد نہیں ہے۔ اور دوسری وجہ بھی ممکن نہیں وہ اس لیے کہ اس مفہوم میں تو عورت بھی مرد کے ساتھ برابر کی شریک ہوتی ہے۔ لہذا اس کی بھی نماز فاسد ہونی چاہیے حالانکہ بالا جماع اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ نماز جنازہ اور سجدہ تلاوت میں عورت کی محاذات مفسد نہیں ہوتی، تو اسی طرح باقی جملہ نمازوں میں بھی وہ مفسد نہ ہوگی، استحسان کی دلیل ایک روایت ہے، کہ اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اخذوھن من حیث اخرھن
حس طرح اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو مردوں کے پیچھے رکھا ہے، تم بھی انہیں پیچھے رکھو۔

جب کہ اس سے قبل آپ یہ فرما چکے تھے کہ:

مردوں کی بہترین صف ان کی پہلی صف ہے اور سب سے بری صف ان کی آخری صف ہے اور عورتوں کی بہترین صف ان کی آخری صف ہے اور سب سے بری صف ان کی پہلی صف ہے:

اس حدیث سے ہمارا استدلال دو طرح سے ہے: اولاً اس طرح کہ جب آپ نے عورتوں کو پیچھے رکھنے کا حکم دیا ہے تو یہ پیچھے رکھنا نماز کے فرائض میں سے ایک فرض ہوگا۔ بنا بریں اس کا تارک نماز کے فرض کا تارک ہوگا، لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ ثانیاً یہ کہ اسے پیچھے رکھنے کا حکم درحقیقت مرد کو آگے کھڑے رکھنا حکم ہے، تو جب مرد نے عورت کو پیچھے نہیں کیا اور

وہ خود آگے نہیں ہوا، تو گویا وہ ایسی جگہ اگر کھڑا ہو گیا ہے جو درحقیقت اس کی جگہ نہیں ہے۔ لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے اگر وہ امام سے آگے ہو کر کھڑا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ حدیث چونکہ مرد و عورت کے مابین مشترکہ نماز کے متعلق وارد ہوئی ہے، لہذا باقی صورتیں اصل قیاس پر ہی برقرار رہیں گی۔ اور عورت کی نماز اس لیے فاسد نہیں ہوتی کیونکہ عورتوں کو پیچھے کرنے کا حکم مرد کیلئے ہے چونکہ عورت کے پیچھے بیٹھے بغیر اس کو پیچھے رکھنا ممکن ہے، کہ مرد ذرا آگے ہو کر کھڑا ہو جائے اور پیچھے بیٹھا کر کھڑا ہونا عورت پر فرض نہیں ہے لہذا اس کے ترک سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ یہ حکم دونوں صورتوں میں یکساں ہے خواہ وہ عورت نوجوان لڑکی ہو یا نماز کی سمجھ بوجھ رکھنے والی قریب البلوغ لڑکی اگر استحسان کی رو سے دونوں کی محاذات سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، گو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بالغ لڑکی کے سوا، محاذات مفسد نماز نہ ہو۔ کیونکہ غیر بالغ لڑکی کی نماز محض عادت یا اخلاق بنانے کے لیے ہوتی ہے، مگر استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اسے بھی نماز میں پیچھے کھڑے ہونے کا حکم ہے، جیسا کہ حدیث میں اس کی صراحت موجود ہے، لہذا اصل نماز میں دونوں کے مابین ”شراکت“ ہو گئی اور جب محاذات پائی جائے تو اصل نماز میں شراکت نماز کے فاسد ہونے کے لیے کافی ہے۔

پھر جب یہ معلوم ہو گیا کہ محاذات نماز کو فاسد کر دیتی ہے تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ جب صف میں کوئی عورت آکر کھڑی ہو جائے تو اس کے دائیں بائیں اور اس کے پیچھے کھڑے ہوئے ایک شخص کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ ایک عورت ان تینوں افراد کے محاذی (برابر) ہوتی ہے اور ان کے علاوہ کسی اور شخص کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ یہ لوگ اس عورت اور دوسروں کے درمیان ستون کی طرح یا کپڑوں کی گھڑی کی طرح حائل ہو گئے ہیں۔ بنا بریں ان کے اور عورت کے مابین ”برابری (محاذات) ثابت نہ ہوگی اور اگر وہ دو یا تین عورتیں ہوں تو امام محمدؒ سے مروی ایک روایت کے مطابق دو عورتیں چار آدمیوں کی، یعنی ایک ایک کی دائیں بائیں سے اور دو کی ان کے پیچھے سے اور تین عورتیں برابر میں کھڑے ہوئے ایک آدمی کی اور ان کے عین پیچھے آخری صف تک کھڑے ہوئے صرف کتے تین تین افراد کی نماز فاسد کرنے کا موجب ہوں گی۔ امام ابو یوسفؒ سے اس بارے میں دو روایات ہیں؛ ایک روایت کے مطابق دو عورتیں چار افراد کی یعنی دائیں بائیں سے ایک ایک آدمی کی اور ان کے پیچھے کھڑے ہوئے دو افراد کی اور تین عورتیں یا چار آدمیوں کی یعنی ایک دائیں بائیں سے ایک ایک مرد کی اور ان کے پیچھے کھڑے ہوئے تین افراد کی نماز فاسد ہونے کا باعث ہوں گی۔ اور دوسری روایت کی رو سے دو عورتیں دائیں بائیں سے ایک ایک آدمی کی اور ان کے پیچھے کھڑے ہوئے آخری صف تک صرف کے دو آدمیوں کی اور تین عورتیں دائیں بائیں سے ایک ایک مرد کی اور ان کے پیچھے آخر تک صرف کے تین تین افراد کی نماز فاسد کر دیتی ہیں، اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ اگر ان کی ایک مکمل صف ہو، تو ان کے پیچھے تمام صفوں کے مردوں کی نماز باطل ہو جائے گی، گو ان کے پیچھے بیس صفیں ہی ہوں امام ابو یوسفؒ کی پہلی روایت کی دلیل یہ ہے کہ مردوں کی نماز اس لیے فاسد نہیں ہوتی کہ عورتیں سامنے

میں شامل ہو گئی ہیں، کیونکہ حدیث کی رو سے امام اور مقتدیوں کے مابین شامل ہونا عورتوں کی مکمل صف کی صورت میں ہی وقوع میں آتا ہے جو یہاں نہیں پایا گیا، بلکہ یہاں نماز کا فساد تو عورت کے مرد کے برابر کھڑے ہو جانے کی بنا پر وقوع میں آیا ہے اور محاذات (برابری) فقط اتنی ہی تعداد کے مردوں کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ ان کی دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ دو افراد بھی تین افراد کے حکم میں ہوتے ہیں جس کا ثبوت یہ ہے کہ اگر دو مقتدی ہوں تو امام کو ان کے آگے ہو کر کھڑے ہونے کا اور انہیں تین افراد کی طرح امام کے پیچھے صف بنا کر کھڑے ہونے کا حکم ہے پھر جب تین عورتوں کا یہی حکم ہے تو دو عورتوں کا بھی یہی حکم ہو گا امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دو عورتیں فقط چار افراد کے برابر ہیں ہو کر کھڑی ہوتی ہیں، لہذا ان کی محاذات سے ان چار کے سوا کسی اور شخص کی نماز فاسد نہ ہوگی اور عورتوں کی مکمل صف ہونے کی صورت میں بھی قیاس کا تقاضا یہی تھا کہ ان کے پیچھے فقط ایک صف کی نماز فاسد ہو، کیونکہ اس صف کے بعد جو صفیں ہیں ان میں اور ان عورتوں میں کوئی محاذات (برابری) نہیں پائی گئی، لیکن ہم نے استحسان کی رو سے آخر تک کی تمام صفوں کی نماز کو فاسد قرار دیا ہے۔ اس استحسان کی بنیاد حضرت عمر فاروقؓ سے مروی موقوف و مرفوع ایک روایت پر ہے جس میں وہ نقل فرماتے ہیں کہ اُن حضورؐ نے فرمایا:

”جس شخص کے اور اس کے امام کے درمیان کوئی دریا ہو یا راستہ ہو، یا عورتوں کی صف ہو، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔“

کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دریا اور راستے کی طرح عورتوں کی صف کو بھی امام اور مقتدیوں کے مابین شامل قرار دیا ہے، لہذا ان کے عقب میں متصل جو صف واقع ہوگی، ان کی نماز اس لیے فاسد ہوگی، کہ انہوں نے عورتوں کو پیچھے نہ کیا، نیز ان کے اور امام کے درمیان عورتوں کی یہ صف شامل ہو جائیگی لیکن ان کے بعد کی جو صفیں ہوں گی ان کی نماز کے فاسد ہونے ضمن میں فقط عورتوں کی صف کا شامل ہونا پایا گیا ہے اور ان میں سے ہر غلطی اپنی اپنی جگہ نماز کے فساد کی کامل وجہ ہے۔ پھر دو عورتیں در حقیقت ”جمع“ کے حکم میں نہیں ہیں جبکہ حدیث میں مذکور لفظ نساء اسم جمع ہے لہذا وہ حکم میں عورتوں (النساء) کی مکمل صف کے قائم مقام نہ ہوں گی۔ نیز یہاں پیچھے کی صفوں کے لیے عورتوں کے شامل ہونے کی وجہ نہیں پائی گئی اور چونکہ یہاں نماز محض محاذات کی بنا پر ہی فاسد ہوتی ہے اور محاذات فقط اتنی ہی تعداد میں مردوں کے ساتھ پائی گئی ہے۔ البتہ تین عورتیں حقیقی جمع ہیں، لہذا وہ ان لوگوں کے لیے جن کے اور امام کے درمیان وہ شامل ہو گئی ہیں۔ صف ہی کا حکم رکھتی ہیں۔ لہذا آخری صف تک ہر صف کے تین تین مردوں کی نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ ان کے دائیں بائیں سے صرف ایک ایک مرد کی نماز محاذات کی بنا پر فاسد قرار پائے گی، کیونکہ یہاں صرف محاذات پائی گئی ہے، نہ کہ ان کا شامل ہونا (حیلوت) اور ان کی محاذات فقط انہیں افراد تک محدود ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

اور اگر وہ عورت امام کے برابر ہیں اگر اس کی اقتدار کر لے جب کہ امام بھی اس کی امامت

کی نیت کر چکا ہو، تو امام اور اس کے تمام مقتدیوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام کی نماز اس لیے کہ اس کے اور مذکورہ عورت کے درمیان مشترکہ نماز میں محاذات پائی گئی ہے اور مقتدیوں کی اس لیے کہ امام کی نماز باطل ہو چکی ہے۔ شیخ محمد بن مقاتل الرازی کا قول ہے کہ اس صورت میں اس عورت کی اقتدا ہی درست نہ ہوگی، کیونکہ اس کی نماز کی ابتدا ہی میں محاذات پائی گئی ہے۔ کیونکہ اگر یہ حالت بعد میں طاری ہوتی، تو تب بھی یہ مفسد نماز ہوتی لہذا جب وہ ابتدا سے ہی اقتدا کے ساتھ متصل ہے تو وہ اس کی صحت اقتدا کے لیے مانع ہوگی، لیکن ان کا یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ محاذات ایسی نماز میں مؤثر ہوتی ہے جو دونوں کے مابین مشترک ہو، اور یہ شرکت اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک وہ نیت کر کے امام کی نماز میں شریک نہ ہو جائے، لہذا آغاز سے ہی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اور یہ حالت اسے آغاز نماز سے مانع نہ ہوگی۔ اور اگر وہ امام کے برابر میں آکر کھڑی ہو جائے، مگر امام والی نماز کی نیت نہ کرے، تو امام کی نماز عدم شرکت کی بنا پر فاسد نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ امام سے آگے ہو کر کھڑی ہو جائے اور امام کی اقتدا کر لے، تو تب بھی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ یہاں اس کی اقتداء ہی درست نہ ہوگی۔ لہذا دونوں کی نمازوں میں شراکت نہ ہو سکے گی اسی طرح اگر وہ امام کے پہلو میں آکر کھڑی ہو جائے اور فرض کی نیت کرے، مثلاً اگر امام نماز ظہر پڑھ رہا ہو تو وہ عصر کی نیت کر کے امام کے برابر میں آکر کھڑی ہو جائے۔ تو تب بھی امام کی نماز فاسد نہ ہوگی، یہ حکم امام محمد کی کتاب کے، باب المحدث کی روایت کے مطابق ہے، کیونکہ اس صورت میں اس کا نماز شروع کرنا ہی درست نہ ہوگا، لہذا دونوں کے مابین نماز میں شراکت نہ ہوگی، لیکن ”باب الاذان“ کی رو سے امام کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ بنیادی طور پر وہ نماز شروع کر چکی ہے، لہذا دونوں کے درمیان مشترک نماز میں محاذات پائی گئی ہے جس کی بنا پر امام کی اور امام کی نماز ٹوٹ جانے کے باعث خود اس عورت کی نماز بھی ٹوٹ جائے گی اور عورت پر نفل نماز کی قضا ضروری ہوگی، کیونکہ اصولاً نماز شروع کر نیکی بعد اس کی نماز فاسد ہوئی ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر امام نماز ظہر میں ہو اور وہ نفل نماز کی نیت باندھ کر اس کی اقتدا کرے اور پھر امام کے پہلو میں جا کر کھڑی ہو جائے۔ تو امام اور مذکورہ عورت دونوں کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اور اس پر نفل نماز کی قضا ضروری ہوگی، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ یہ مسئلہ ازہر قبل بھی بیان ہو چکا ہے۔ اس ضمن میں ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اصل حکم وہی ہے، جو ”باب الاذان“ میں مذکور ہے، جب کہ وہ ”باب المحدث“ والے حکم کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب امام نماز عصر میں عورت کی امامت کی نیت نہ کرے جس کی بنا پر وہ محض اپنی نیت سے اسی طرح اس کی اقتدا میں شامل نہ سمجھی جائے گی۔ جس طرح کہ اگر وہ بالکل اس کی امامت کی نیت نہ کرتا، تو تب بھی حکم ہوتا بنا بریں وہ اصلاً نفل نماز شروع کرنے والی قرار نہ پائے گی۔ اور اگر ایک مرد اور ایک عورت مسبوق ہوں اور امام کے سلام پھیرنے کے بعد اپنی اپنی نیت شدہ نماز ادا کرنے کے لیے برابر برابر کھڑے ہو جائیں، تو مرد کی نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن اگر وہ مرد رک ہوں اور

پھر وہ سو گئے ہوں یا ان کا وضو خطا ہو گیا ہو اور پھر وہ اپنی نماز مکمل کرنے کے لیے برابر برابر کھڑے ہو جائیں تو اس صورت میں البتہ مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ سبق اپنی قوت شدہ نماز میں متفرق نمازی کے حکم میں ہوتا ہے اسی بنا پر مسبوق پر اپنی نماز میں علیحدہ قرائت کرنا ضروری ہے اور اگر وہ بھول جائے تو اس پر سجدہ سہو واجب ہوتا ہے۔ لہذا اندریں صورت وہ دونوں ایک ہی نماز میں شریک نہ ہوں گے اور محاذاتہ اس کی نماز کے لیے مفسد نہ ہوگی، لیکن چونکہ مدرک مقتدی اپنی بعد کی نماز میں بھی امام کے پیچھے ہی شمار ہوتے ہیں، جس کا ثبوت یہ ہے کہ ان پر قرائت کرنا واجب نہیں۔ اور سہو ہو جانے کی صورت میں ان پر سجدہ سہو لازم نہیں ہوتا، گویا وہ حقیقتاً امام ہی کے پیچھے ہیں۔ لہذا دونوں کے مابین مشترکہ نماز میں محاذاتہ برابری پائی گئی ہے جس سے مرد کی نماز فاسد ہو جائے گی۔

نمازی کے سامنے سے عورت گدھے اور کتے کے گزرنے سے اکثر علماء کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی، لیکن اصحاب ظواہر کہتے ہیں کہ اس سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ ان کی دلیل حضرت ابو ذر الغفاریؓ کی ایک روایت ہے کہ اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

يَقْطَعُ الصَّلَاةَ مَرُورُ النَّمِرةِ وَالْحِمَارِ نَازِيٍّ كَآتِيٍّ مِنْ عَوْرَتِ الْغَدَمِ
اور کتے کے گزرنے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے۔

اور بعض روایات میں عام کتے کے بجائے ”کالے کتے“ کا ذکر ہے۔ اس پر حضرت ابو ذر غفاریؓ سے پوچھا گیا کہ کالے کتے کی دوسروں سے کیا خصوصیت ہے تو انہوں نے فرمایا:

”جو بات تمہیں کھٹکی ہے، مجھے بھی کھٹکی تھی تو میں نے اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات پوچھی، تو آپ نے فرمایا کہ کالاکتا شیطان ہوتا ہے“
ہمارا استدلال حضرت ابو سعید الخدریؓ کی ایک روایت سے ہے جس وہ آپ سے سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

لَا يَقْطَعُ الصَّلَاةَ مَرُورُ شَيْءٍ فَاذَرْتُمُوهُ كَمَا أَنَّ الشَّيْءَ كَالْغَدَمِ
مَّا اسْتَطَعْتُمْ۔
اُنکے سے گزرنے سے روکو۔

یہی وہ حدیث جس کا اہل ظواہر نے ذکر کیا ہے تو ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے اس کی تائید کی ہے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عروہؓ سے پوچھا
”اے عروہ اہل عراق کیا کہتے ہیں۔ انہوں نے کہا کہ وہ کہتے ہیں کہ عورت گدھے

اور کئے کے سامنے سے گزرنے پر نماز ٹوٹ جاتی ہے، اس پر انہوں نے فرمایا کہ اے اہل عراق! فقیہ اور اختلاف (شتقاق)، والو تم نے ہمیں کتوں اور گدھوں کے ساتھ ملا کر بہت برا کیا ہے۔ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب صلوٰۃ الیل (نماز تہجد) پڑھتے تھے تو میں آپ کے سامنے اس طرح لیٹ کر سوئی ہوتی تھی جس طرح جنازہ سامنے رکھا ہوتا ہے۔

اور عورت کتے اور گدھے کے گزرنے سے نماز نہ ٹوٹنے کے بارے میں بعض خاص

احادیث بھی ملتی ہے مثلاً:

”اُنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ام سلمہؓ کے گھر نماز ادا فرما رہے تھے تو ان کے صاحبزادے عمر انؓ نے ان کے سامنے سے گزرنا چاہا، تو آپؐ نے انہیں اشارہ کیا کہ وہ اپنی جگہ رک جائے وہ رک گیا، پھر ان کی بیٹی زینبؓ نے آپؐ کے سامنے سے گزرنا چاہا تو آپؐ نے اشارہ کیا، کہ وہ رک جائے، مگر وہ نہ رکی، جب اُنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز سے فارغ ہوئے تو آپؐ نے فرمایا کہ ”یہ عورتیں بڑی سخت (غالب) ہیں“

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ:

”میں نے اپنے بھائی فضلؓ کے ہمراہ ایک جنگل میں پہنچ کر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی، تو ہم نے دیکھا کہ آپؐ نماز ادا فرما رہے ہیں تو ہم بھی آپؐ کے ساتھ نماز میں شریک ہو گئے۔ اور پھر اگدھا حضورؐ کے سامنے چرتا رہا“

اور بعض روایات میں ہے کہ کتے اور گدھے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے سے گزرتے رہتے تھے۔

اور اگر اس نے اپنے سامنے سے گزرنے والے کو تسبیح یا اشارے یا اس کا دامن پکڑ کر روکا، بشرطیکہ نمازی اپنی جگہ سے چلا نہ ہو اور نہ ہی اس نے روکنے میں کوئی سختی کی ہو تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

”جہاں تک ہو سکے، تم اسے (آگے سے گزرنے والے) کو روکو“

نیز فرمایا:

”جب تمہیں نماز میں کوئی معاملہ پیش آجائے، تو تمہیں تسبیح کہنی چاہیے، کیونکہ تسبیح مردوں کے لیے اور تصفیق (تالی بجانا) عورتوں کے لیے ہے۔“

اور در کتاب الصلوٰۃ ”میں ہے کہ رجب کوئی شخص کسی نمازی کے آگے سے گزرے اور وہ سبحان اللہ کہہ دے یا ہاتھ سے اسے اشارہ کر دے تو اس کی نماز نہ ٹوٹے گی لیکن مجھے یہ بات پسند ہے کہ وہ ایسا نہ کرے“ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اسے بیک وقت تسبیح اور ہاتھ سے اشارہ نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ ان میں سے ایک

نشی کافی ہے، مگر بعض مشائخ کا خیال ہے۔ کہ ان میں سے کوئی بھی نشی کرے۔ اس تو بیہ کے مطابق مذکورہ حدیث کی تاویل یہ ہوگی کہ یہ حدیث اس زمانے سے متعلق ہے جب نماز میں حرکت کرنا جائز تھا۔

⑨ نماز میں موت، دیوانگی یا سیہوشی کے عوارض کا پیش آجانا: موت کے پیش آجانے پر تو نماز کا فاسد ہو جاتا، از خود ظاہر ہے کیونکہ اس کی بنا پر بندہ نماز کو جاری رکھنے سے قاصر ہو جاتا ہے۔ رہی دیوانگی اور سیہوشی تو وہ اس لیے کہ ان سے طہارت باطل ہو جاتی ہے جس سے نماز کو جاری رکھنے میں رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ ان کا نماز میں پیش آنا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے، لہذا وہ نص و اجماع کے اصل حکم، یعنی حدیث کے مترادف نہ ہوں گے اور ان کا پیش آنا بہر صورت مفسد نماز ہے و خواہ نمازی منفرد ہو، مقتدی ہو، یا امام ہو، حتیٰ کہ ہمارے نزدیک امام ہونے کی صورت میں ان حوادث کے پیش آجانے پر مقتدی اپنی نماز کا اعادہ کریں گے اور امام شافعی کے نزدیک مقتدی کھڑے ہو جائیں گے اور سب اکیلے اکیلے اپنی نماز مکمل کریں گے، جیسے ان کے ہاں امام کو حدیث پیش آجانے کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔

⑩ عمل کثیر: کسی ایسے عمل کثیر جو نماز میں شامل نہ ہو، بلا صند و رت انجام دینا بھی مفسد نماز ہے لیکن عمل قلیل نماز کے لیے مفسد نہیں ہے۔ عمل قلیل اور عمل کثیر کے مابین حد فاصل کے بارے میں اختلاف ہے بعض فقہا فرماتے ہیں کہ کثیر عمل وہ ہے کہ جس کے انجام دینے میں دونوں ہاتھوں کی ضرورت ہو اور قلیل عمل وہ ہے جس میں دونوں ہاتھوں کی ضرورت نہ ہو، حتیٰ کہ اگر اس نے اٹھائے نماز میں اپنی قبض کے بٹن بند کیے۔ تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن اگر اس کا تہ بند کھل جائے اور وہ اسے باندھ لے، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ بعض مشائخ کے نزدیک ہر وہ عمل کہ جسے دیکھنے والا دور سے دیکھے تو یہ سمجھے کہ شاید وہ نماز میں نہیں ہے، عمل کثیر ہوگا اور وہ عمل کہ جس کے کرنے پر اس کے نماز کے اندر ہونے کا گمان ہو، عمل قلیل ہوتا ہے، یہی قول زیادہ صحیح ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر نمازی "حالت خوف" کے بغیر نماز کے دوران میں کسی سے لڑائی کرے، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ یہ عمل کثیر ہے جو نماز میں شامل نہیں ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کمان لے کر تیر چلا دے، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ کیونکہ تیر کمان لینا اور اس پر تیر چڑھانا عمل کثیر ہے۔ اسی بنا پر اس مقصد کے لیے اسے دونوں ہاتھ استعمال کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طرح دور سے دیکھنے والا شخص اس کے نماز سے باہر ہونا کا بھی گمان کر سکتا ہے۔ بعض اہل ادب نے امام محمدؒ پر اس لفظ یعنی "رمی بہا" اس کے ساتھ اس نے تیر چلایا، کے استعمال پر مکتبہ حینی کی ہے اور کہا ہے "رمی بالقوس" کے معنی تو ہیں کمان کو اپنے ہاتھ سے نیچے رکھ دینا جیسا کہ اصل محاورہ "الرمی عنہا" ہے۔ "رمی بہا" نہیں ہے، اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام محمدؒ کا اصل مقصد عام لوگوں کو تعلیم دینا ہے

اور چونکہ لفظ عوام کی زبان پر کافی حد تک مروج ہے لہذا انہوں نے اسے اسی لیے مفہوم میں استعمال کیا ہے تاکہ انہیں سمجھنے میں آسانی ہو۔ اسی طرح اگر اس نے سر کو تیل لگایا یا سر پر کنگھی کی، یا کسی عورت نے سر پر بچہ اٹھالیا، یا اسے دودھ پلایا، تو مذکورہ دونوں تعریفوں کے مطابق عمل کثیر ہونے کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، البتہ بچے کو محض اٹھانے اور دودھ نہ پلانے سے نماز فاسد نہ ہوگی، جیسا کہ مردی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر میں اسامہ بنت ابی العاصؓ کو کندھے پر اٹھا کر نماز ادا فرماتے تھے، تو جب آپؐ سجدہ کرتے، تو اسے اتار دیتے اور جب قیام فرماتے، تو اٹھا لیتے اور ایسا کرنا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے ناپسندیدہ (مکروہ) بھی نہیں ٹھہرایا گیا، کیونکہ آپؐ کو امامہ کو اٹھانے اور پاس رکھنے کی ضرورت تھی، اس لیے کہ اس بچی کی دیکھ بھال کرنے والا اور کوئی نہ تھا۔ یا پھر آپؐ اپنے عمل کے ذریعے شریعت میں اس کی اجازت واضح کرنا چاہتے تھے، کہ یہ عمل نماز کے لیے مفید نہیں ہے، لہذا اس طرح کا عمل، اگر کوئی ہمارے اس زمانے میں بھی بوقت ضرورت کرے۔ تو مکروہ نہ ہوگا البتہ بلا ضرورت ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔

اور اگر اثنائے نماز میں اس کے منہ میں کوئی شئی ہو، جیسے مثلاً درہم، دینار یا موتی وغیرہ جسے اس نے منہ سے پکڑ رکھا، یا منہ میں روک رکھا ہو بشرطیکہ اس سے اسے قراءت کرنے میں وقت نہ ہوتی ہو گو خلل پڑتا ہو، تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ اس سے نماز کا کوئی رکن فوت نہیں ہوتا، لیکن چونکہ اس سے نماز کے رکن میں خلل واقع ہوتا ہے، لہذا ایسا کرنا باعث کراہت ہوگا تاہم اگر وہ محل نہ ہو، تو نماز مکروہ نہ ہوگی اور اگر مذکورہ شئی سے اسے قراءت کرنے میں رکاوٹ ہوتی ہو، تو نماز فاسد ہو جائیگی، کیونکہ اس طرح اس کا کوئی رکن فوت ہو جائے گا اور اگر اس کے منہ میں کوئی سکرہ (دانہ) ہو، تو اس کی نماز ٹوٹ جائے گی، کیونکہ اس طرح یہ عمل کھانے کا عمل ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس کی پتیلی میں کوئی شئی (متاع) ہو، جسے اس نے پتیلی میں روک رکھا ہو، تو تب بھی اس کی نماز جائز ہوگی، لیکن اگر وہ شئی اسے رکوع کے دوران گھٹنے پکڑنے سے مانع ہو، تو اس کی نماز ادا ایسی سنت میں رکاوٹ پیدا ہونے کے باعث مکروہ ہوگی۔ اور اگر اس نے اثنائے نماز میں کسی پرندے کو پتھر مارا، تو عمل مکمل ہونے کے باعث نماز جائز مگر مکروہ ہوگی، کیونکہ ایسا کرنا بہر حال نماز کے اعمال میں سے نہیں ہے۔ اور اگر اس نے نماز میں کچھ کھا لیا، یا پی لیا، تو عمل کثیر پائے جانے کے باعث اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ خواہ اس نے راستہ کچھ کھایا ہو، یا بھول کر ایسا کیا ہو۔ اس لحاظ سے روزے اور نماز میں فرق ہوا۔ کیونکہ روزے میں بھول کر

لے مکروہ ایک خاص قسم کا دانہ ہوتا ہے، جو گیہوں کے کھیت میں پایا جاتا ہے اور جو گیہوں کے مشابہ مگر اس سے چھوٹا ہوتا ہے۔

کچھ کھاپی لینے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، مگر نماز میں ایسا کرنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔۔۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ گوروزے کی حالت میں بھی قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ خواہ بھول کر کھائے یا دانستہ۔ بہر صورت اس کا روزہ فاسد ہو جائے اس لیے کہ کھانے کا عمل روزے (یعنی کھانے پینے سے اجتناب کرنے) کی ضد ہے۔ لیکن وہاں بھول کر کھانے والے کے لیے معافی کا حکم ایک حدیث (نقص) سے معلوم ہوا ہے؛ علاوہ ازیں نماز اور روزے کا مفہوم بھی یکساں نہیں ہے، کیونکہ روزے دار ”حالت صوم“ میں اکثر اس قسم کی صورت حال سے دوچار ہوتا ہے تو اب اس سے اسکے روزے کو فاسد قرار دینے لگیں، تو۔۔۔ لوگوں کو بڑی تنگی (حرج) پیش آئے گی۔ بخلاف نماز کے، اس لیے کہ نماز میں ایسا واقعہ شاذ ہی پیش آتا ہے تو یوں نماز کا یہ عمل روزے کے عمل کے ہم معنی نہیں ہے، لہذا یہاں اصل قیاس پر ہی عمل ہو گا۔ اور وہ قیاس یہ ہے کہ نماز میں کھانا ایک ایسا عمل کثیر ہے جو نماز کے اعمال میں شامل نہیں ہے۔ اسی لیے اگر دور سے کوئی شخص اسے دیکھے تو اسے وہ نماز سے باہر گمان کرے۔ اور اگر اس نے نماز میں کسی بیس دارشی (گوند وغیرہ) کو چبایا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، امام محمدؒ نے یہی بات لکھی ہے، کیونکہ دور سے دیکھنے والا اسے نماز سے باہر گمان کرے گا۔ ان مسائل سے یہ بھی واضح ہوا، کہ عمل کثیر کی مذکورہ دو تعریفوں میں سے دوسری تعریف ہی زیادہ صحیح ہے، کیونکہ ان مسائل میں تو بلا ضرورت ایک ہاتھ کے استعمال کو بھی نماز کے فساد کا موجب قرار دیا گیا۔ چہ جائیکہ دونوں ہاتھ استعمال کیے جائیں۔ اور اگر اس کے دانتوں کے درمیان کوئی شے اٹکی ہوئی ہو اور وہ بے ہنگل سے تو اگر وہ شے چنے کے دانے سے چھوٹی ہو تو مضائقہ نہیں، اس لیے کہ کم ہونے کے باعث کھانے کی اتنی مقدار تھوک کی ضمنی حیثیت رکھتی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ عام طور پر اس کے دانتوں کے درمیان عادتاً ایک جانے کے باعث اس سے اجتناب کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر ہم اسے نماز کے لیے مفسد قرار دیں تو اس سے لوگ بڑی تنگی (حرج) میں مبتلا ہو جائیں گے، اسی لیے اتنی مقدار نگل لینے سے روزہ بھی فاسد نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ چنے کے دانے کے برابر یا اس سے بڑی ہو، تو اس سے نماز ٹوٹ جائے گی اور اگر اس نے منہ بھر لے سے کم تھے کی اور پھر اسے واپس نگل لیا۔ اور وہ تھے اس کے پیٹ میں جبا پہنچے بشرطیکہ یہ سب عمل خود بخود ہوا ہو۔ تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ یہ اس کے تھوک کے حکم میں نہ تھے، اسی لیے اس سے اس کا وضو بھی فاسد نہیں ہوتا۔ اسی طرح رات کو نماز تہجد پڑھنے والا بھی، خصوصاً رمضان المبارک کی راتوں میں، جب افطار کے وقت سے اس کا پیٹ بھرا ہوا ہوتا ہے، اکثر اس صورت حال سے دوچار ہوتا ہے۔ تو اگر ہم اسے نماز ٹوٹنے کا سبب قرار دیں تو اس سے لوگوں کو تنگی (حرج) پیش آئے گی۔ البتہ نماز کے دوران میں سانپ اور بچھو مارنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

اقتلوا الاسودین ولو كنتم فی الصلوة دو سیاہ چیلوں (سانپ بچھو) کو قتل کر دیا کرو
خواہ تم نماز میں ہی کیوں نہ ہو۔

اور مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز کی حالت میں ایک بچھونے کا ٹ
لیا، تو آپ نے اس پر اپنا جوتا رکھ دیا اور پھر آنکھ سے اشارہ کیا، تا آنکہ اسے ہلاک کر دیا گیا۔ پھر
جب آپ نماز سے فارغ ہوئے، تو فرمایا کہ اللہ تعالیٰ بچھو پر لعنت فرمائے، وہ نبی اور غیر نبی دوسری
روایت کے مطابق نمازی اور غیر نمازی میں کوئی فرق نہیں کرتا۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ یہ عمل نماز
میں مکروہ بھی نہیں ہے، اس لئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی عمل مکروہ نہیں ہو سکتا، خصوصاً
نماز کے دوران میں، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ نمازی کو اس کی اذیت سے بچنے کے لیے اس کی
ضرورت ہوتی ہے، لہذا یہ بھی ضرورت کا موقع ہوا۔ یہ حکم اس وقت ہے، جب اس کے لیے ایک ہی ضرب
سے سانپ (یا بچھو) مارنا ممکن ہو، جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بذات خود بچھو کے معاملے میں ایسے ہی
کیا۔ لیکن اگر اسے سخت بھاگ دوڑ اور کئی ضربات کی ضرورت پڑے، تو تب اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔
اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کوئی شخص نماز میں لڑنا شروع کر دے کہ یہ عمل کثیر ہے جو نماز کے اعمال میں شامل
نہیں ہے۔ شیخ الاسلام السرخسی فرماتے ہیں کہ زیادہ واضح قول یہ ہے کہ اس سے اس کی نماز نہ ٹوٹے گی،
کیونکہ نمازی کو اس عمل کی خصوصی اجازت ماحصل ہے، لہذا یہ عمل نماز میں وضو خطا ہو جائے کے باعث چل کر
کنوئیں سے پانی لینے اور اس سے وضو کرنے کے مشابہ ہوگا۔ یہ مذکورہ احکام اس وقت کے ہیں جب وہ
کسی ایسے عمل کثیر کو جو نماز میں شامل نہ ہو، بلا ضرورت انجام دے، لیکن اگر کوئی عمل بوقت ضرورت
کیا جائے، تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، جیسے مثلاً حالت خوف میں لڑنا یہی حکم رکھتا ہے،
واللہ اعلم۔

(باب دہم)

فی بیان صلوة الخوف نماز خوف کا بیان

نماز خوف پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کی اجازت؛

۲۔ اس کی رکعات کی تعداد؛

۳۔ نماز خوف کا طریقہ؛

۴۔ نماز خوف کی شرائط و جواز؛

تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس کی اجازت (مشروعیت) امام ابوحنیفہؒ

نزدیک نماز خوف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد بھی ادا کرنا جائز ہے، یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول ہے جس بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ آنحضورؐ کے بعد ”نماز خوف“ ادا کرنا جائز نہیں ہے یہی امام ابو یوسفؒ کا بھی آخری قول ہے، ان دونوں کا استدلال اس قرآنی آیت سے ہے کہ:

وَاِذَا كُنْتَ يَسْتَجِيبُ لَهُمْ الصَّلَاةَ
كَلِمَةً مَّا رَفَعْنَا مِنْهُمُ ثَقَلًا وَلِيَّا
حُذُّوْا اَسْلِحَتَكُمْ فَاِذَا اَسْبَحُوْا
فَلْيَكُوْا مِنْ دَرَاكُمُ ذَلَّتْ
مَّا رَفَعْنَا اَكُوْا لِيْلَمْ يَصْلُوْا فَلْيَصْلُوْا
مَعَكَ ذَلِيَّا حُذُّوْا اَسْلِحَتَكُمْ فَاِذَا اَسْبَحُوْا
وَالَّذِيْنَ كَفَرُوْا لَوْ تَغْفُلُوْنَ عَنْ
اَسْلِحَتِكُمْ وَاَمْتِعَتِكُمْ فَيَمِيْلُوْنَ
عَلَيْكُمْ فَمِيْلَةٌ وَّاحِدَةٌ لَّهُ

اور در اسے پیغمبر جب تم ان دعا پڑھیں گے
میں ہو اعد ان کو نماز پڑھانے لگو، تو چاہیے
کہ ان کی ایک جماعت تمہارے ساتھ مسلح ہو
کہ کھڑی رہے، جب وہ سجدہ کر چکیں تو پرے
ہو جائیں، پھر دوسری جماعت جس نے نماز
نہیں پڑھی ان کی جگہ آئے اور ہتھیار اور
مسلح ہو کر تمہارے ساتھ نماز ادا کرے کافر
اس گھات میں ہیں کہ تم ذرا اپنے سامانوں
اور ہتھیاروں سے غافل ہو جاؤ تو وہ تم پر

یکبارگی حملہ کر دیں۔

کہ اس آیت میں ”ناز خوف“ کی اجازت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی کے ساتھ مشروط ہے تو جب آپ دنیا سے وصال فرما گئے، تو یہ شرط ختم ہو گئی؛ علاوہ ازیں ناز کے منافی اعمال کی بنا پر اس کی اجازت فقط آپ کی زندگی تک محدود تھی، کیونکہ اس میں بہت سے ایسے کثیر اعمال انجام دینا پڑتے ہیں جو نماز میں شامل نہیں ہیں اور وہ اعمال جانا اور آنا وغیرہ ہیں اور کوئی شئی اپنے منافی عمل کے ساتھ برقرار نہیں رہ سکتی، لہذا یہ کہ شریعت نے حضور کی زندگی میں اس کے منافی عمل کا اعتبار ساقط کر دیا تھا کیونکہ لوگوں کو حصولِ ثواب کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نماز ادا کرنے کی ضرورت تھی اور ہمارے زمانے میں یہ مقصد نہیں پایا جاتا، لہذا نماز کے منافی عمل کا اعتبار ضروری ہوگا، بنا بریں ہر گروہ علیحدہ علیحدہ نماز ادا کرے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال اس کے جواز پر اجماع صحابہؓ سے ہے، کیونکہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بھی نماز خوف ادا کی تھی، اسی طرح حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اصہبان (اصفہان) میں نماز خوف ادا کی تھی؛ اسی طرح حضرت سعید بن العاصؓ طبرستان میں صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کے ساتھ مجوسیوں سے جنگ کرنے میں مصروف تھے، ان میں حضرت حسنؓ حضرت حذیفہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ جیسے صحابہ کرامؓ بھی موجود تھے، تو انہوں نے فرمایا: ”تم میں سے کون آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز خوف میں حاضر تھا؟ تو حضرت حذیفہؓ نے کہا کہ میں موجود تھا، چنانچہ حضرت سعیدؓ نے ان کے بیان کے مطابق نماز خوف پڑھائی۔“

تو اس طرح اس کے جواز پر صحابہ کرامؓ کا اجماع منعقد ہو گیا تھا جس سے یہ واضح ہوا کہ مخالفین نے مذکورہ حدیث کے ضمن میں یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے؛ وہ درست نہیں، کیونکہ وہ قیاس اجماع کا معارضہ نہیں کر سکتا، علاوہ ازیں نماز خوف میں واجب عمل کو چھوڑنا، یعنی نماز کی حالت میں حصولِ فضیلت کے لئے چلنا پھرنا جائز نہیں ہوتا، لہذا یہ قیاس غلط ہوا، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ باجماعت نماز کی فضیلت کے حصول کا معاملہ اب بھی پیش آتا ہے، اس لئے کہ دونوں گروہ اپنے میں سے افضل شخص کے پیچھے اور بڑی جماعت میں نماز ادا کرنے کی فضیلت حاصل کرنے کے خواہشمند ہوتے ہیں نیز شریعت کے جملہ احکام تمام اوقات کے لئے ہیں، لہذا یہ کہ اس کی تخصیص کے لئے کوئی دلیل قائم ہو چکی ہو اور فضیلت کے حصول کا قیاس محقق نہیں ہو سکتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا؛ رہی وہ آیت مبارکہ تو اس میں یہ مذکور نہیں ہے کہ اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم موجود نہ ہوں تو یہ نماز ادا کرنا جائز نہیں ہے، لہذا یہ اس کے سکوت سے اس حکم کو معلق کرنا ہے جو درست نہیں ہے۔

فصل: (دوم) نماز خوف کی رکعات

اگر تمام لوگ مسافر ہوں یا نماز دو رکعت والی مثلاً نماز فجر ہو تو امام لوگوں کو فقط دو رکعات ہی پڑھائے، اور اگر سب لوگ مقیم ہوں اور نماز بھی چار یا تین رکعات والی ہو تو امام انہیں چار یا تین رکعات ہی پڑھائے۔ ہمارے نزدیک ”خوف“ کی بنا پر نماز کی رکعات میں کمی نہیں ہوتی یہی اکثر صحابہ کرامؓ کا مسلک تھا، البتہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرمایا کرتے تھے کہ مقیم کی نماز چار رکعتیں، مسافر کی دو رکعتیں اور نماز خوف کی کل ایک رکعت ہے چنانچہ بعض علما کا بھی یہی مسلک ہے، ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ ذات الرقاع میں دو دنوں میں سے ہر گروہ کو ایک ایک رکعت پڑھائی، لہذا آپؐ نے دو رکعتیں پڑھیں اور باقی ہر گروہ کے ایک ایک رکعت پڑھی، ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود اور دیگر صحابہ کرامؓ سے مروی اس روایت سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز خوف کی وہی تفصیل بیان کی گئی ہے، جس پر ہمارا تعال ہے، اور حضورؐ کے بعد صحابہ کرامؓ نے بھی اسی طریقے پر عمل کیا، لہذا یہ ایک طرح سے صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے اور مذکورہ حدیث ابن عباسؓ کی تاویل یہی ہے کہ صحابہ کرامؓ نے امام کے ساتھ ایک رکعت پڑھی اور ہمارا بھی یہی مسلک ہے کہ امام ہر جماعت کو ایک ایک رکعت پڑھائے، بشرطیکہ وہ مسافر ہوں، لہذا اس حدیث کی یہی توجیہ ہوگی۔“

فصل: (سوم) نماز خوف پڑھنے کا طریقہ

نماز خوف کی ادائیگی کے طریقے میں فقہاء کے مابین بہت واضح اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس باب میں احادیث میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہمارے فقہاء فرماتے ہیں کہ امام تمام لوگوں کی دو جماعتیں بنا دے، ایک جماعت دشمن کے بالمقابل صف آرا ہو جائے اور دوسری جماعت امام کے ساتھ نماز شروع کر دے پھر اگر وہ مسافر ہوں یا وہ نماز نماز فجر ہو، تو امام انہیں ایک رکعت پڑھائے اور اگر وہ مقیم ہوں اور نماز چار رکعات والی ہو، تو وہ انہیں دو رکعات پڑھائے، بعد ازاں وہ دشمن کے بالمقابل چلے جائیں، پھر دوسری جماعت آجائے تو اسے امام بقیہ نماز پڑھائے اور پھر وہ بھی دشمن کے سامنے چلے جائیں، پھر پہلی جماعت آجائے اور وہ بلا قراءت اپنی فوت شدہ نماز ادا کئے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ لوگوں کی دو جماعتیں بنا دی جائیں ایک جماعت دشمن کے بالمقابل صف آرا ہو جائے اور ایک جماعت کے ساتھ امام نماز شروع کر دے اور انہیں ایک رکعت پڑھائے، پھر امام

کچھ دیر یونہی کھڑا ہے، اس دوران میں وہ جماعت اپنی نماز مکمل کرے اور سلام پھیر کر دشمن کے بالمقابل چلی جائے، بعد ازاں دوسری جماعت آجائے، تو امام انہیں دوسری رکعت پڑھا کر سلام پھیر دے لیکن مقتدی سلام نہ پھیریں، بلکہ اٹھ کر اپنی نماز مکمل کر لیں، یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے، ”الایہ کہ وہ اس پر یہ اضافہ کرتے ہیں کہ جب تک دوسری جماعت اپنی نماز مکمل نہ کرے، امام سلام نہ پھیرے، بعد ازاں وہ سلام پھیر دے اور مقتدی بھی اس کے ساتھ ہی سلام پھیر دیں۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ، ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب پہلی جماعت کو ایک رکعت پڑھا لیتے، تو آپؐ ٹھہر جاتے۔“ یہاں تک اس جماعت کے لوگ اپنی نماز مکمل کر لیتے، پھر دوسری جماعت آجاتی اور اپنی نماز پہلی رکعت سے شروع کرتی، اس دوران آپؐ انتظار فرماتے رہتے، پھر آپؐ دوسری جماعت کو نماز کی دوسری رکعت پڑھاتے۔“

مگر اس روایت پر کسی بھی فقہ نے عمل نہیں کیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شاذ روایت یہ ہے کہ:

”آپؐ نے دونوں جماعتوں کو دو دو رکعات پڑھائیں، یوں مقتدیوں کی دو دو رکعات ہوئیں، اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی کل چار رکعات ہو گئیں۔“

امام شافعیؒ کی دلیل حضرت سہل بن خثیمہ کی روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز خوف اُسی طرح پڑھائی، جس طرح ہمارا مسلک ہے۔“

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عمرؓ کی روایات سے ہے کہ ان دونوں حضرات نے حضورؐ کی نماز خوف کی وہی کیفیت بیان کی ہے، جو ہمارا مسلک ہے اور حضرت خذیفہؓ سے بھی روایت ہے کہ انہوں نے طبرستان میں صحابہ کرامؓ کے ساتھ نماز خوف اُسی طرح ادا فرمائی۔ جیسے ہمارا مسلک ہے اور اس کی کسی بھی صحابیؓ نے مخالفت نہ کی تو گویا اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو گیا تھا اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جو روایت نقل کی ہے، اسی پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ ان حضرات (ابن مسعود و ابن عمرؓ) کی روایات باہم متعارض نہیں ہیں، جبکہ سہل بن خثیمہ کی روایت باہم متعارض ہے، اس لئے کہ بعض راوی ان سے ہمارے موقف کی تائید میں روایت نقل کرتے ہیں، لہذا حضرت عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عمرؓ کی روایت پر عمل کرنا ہی زیادہ مناسب ہے!

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے، وہ روایت خود اپنے منسوخ ہونے پر دلالت کرتی ہے، اس لئے کہ اس روایت میں ہے کہ دوسری جماعت امام کے فارغ ہونے سے قبل اپنی نماز قضا کرے اور پھر امام کے ساتھ ہی سلام پھیرے۔ یہ طریقہ بتائے اسلام میں رائج تھا کہ مسبوق پہلے اپنی فوت شدہ نماز ادا کرتا تھا، پھر امام کی اتباع کرتا تھا، بعد ازاں یہ طریقہ منسوخ ہو گیا اور علماء میں سے کسی نے بھی حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت پر عمل نہیں کیا۔ اور جو شاذ روایت نقل کی گئی ہے وہ قبول نہیں کی جاسکتی، کیونکہ اس صورت میں دوسری جماعت کے حق میں فرض نماز ادا کرنے والے کی نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے اقتدا لازم آتی ہے جو ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، ”الایہ کہ اس حدیث کی

یہ تاویل کی جائے کہ اس وقت آپ کی مقیم تھی، لہذا آپ نے ہر جماعت کو دو دو رکعات پڑھائیں اور انہوں نے دو دو رکعات بعد میں ادا کیں اور یہی ہمارا مسلک ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک امام ہر جماعت کو نصف نماز پڑھاتا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب دشمن قبیلے کی سمت میں نہ ہو اور اگر دشمن قبیلے کی جانب ہو، تو ہمارے نزدیک تب بھی افضل یہی ہے کہ نمازیوں کی دو جماعتیں بنادی جائیں اور امام ہر ایک جماعت کو نصف نماز پڑھائے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ ادا کردہ ان سب کو اکٹھے ہی نماز پڑھا دے، تو وہ بھی جائز ہوگا، جس کا طریقہ یہ ہے کہ لوگوں کی دو صفیں بنادی جائیں اور امام ان سب کو نماز شروع کرائے وہ رکوع بھی سب ساتھ ہی کریں اور اکٹھے ہی قومیہ کریں، لیکن جب سجدے کا وقت آئے تو پہلی صف تو امام کے ساتھ سجدہ کرے اور دوسری صف کھڑے رہ کر پاسبانی کرتی رہے پھر جب پہلی صف سجدہ سے سر اٹھائے، تو دوسری صف سجدہ کرے اور پہلی صف بیٹھ کر پاسبانی کرتی رہے، پھر جب وہ سر اٹھالیں، تو تب امام دوسرا سجدہ کرے اور پہلی صف اس کے ساتھ سجدہ میں شریک ہو جائے، اور دوسری صف بیٹھے ہوئے پاسبانی کرتی رہے، پھر جب وہ سجدہ سے سر اٹھالیں تو دوسری صف کے لوگ سجدہ میں چلے جائیں اور پہلی صف بیٹھ کر پاسبانی کرتی رہے، بعد ازاں جب وہ سجدہ سے سر اٹھالیں، تو پہلی صف پیچھے آجائے اور دوسری صف آگے ہو جائے۔ پھر امام انہیں حسبِ بالا طریقے پر نماز کی دوسری رکعت پڑھائے۔ پھر جب وہ قعدہ کر لیں، تو سب امام کے ساتھ ہی سلام پھریں۔ امام شافعی اور قاضی ابن ابی یسلیٰ کے نزدیک دشمن سامنے ہونے کی صورت میں فقط اسی طریقے پر ”نماز خوف“ ادا کرنا جائز ہے، کسی اور طریقے پر نہیں۔ ان کی دلیل ایک روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مقامِ عسفان میں دشمن سامنے ہونے کی بنا پر اسی مذکورہ طریقے سے نماز خوف ادا فرمائی تھی۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس طریقے میں آنا جانا اور قبلے سے منہ پھیرنا لازم نہیں آتا جبکہ اصولاً یہ سب باتیں نماز کے منافی ہیں، لہذا حتی الامکان ان سے بچنا ضروری ہوگا۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ ان دونوں طریقوں سے نماز ادا کرنا جائز ہے اور اگر دشمن قبیلے کی جانب بھی ہو تو تب بھی افضل یہی ہے کہ پہلے طریقے کے مطابق ہی نماز پڑھی جائے، کیونکہ یہی طریقہ آیت کے ظاہری مفہوم کے مطابق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:-

فَلْتَقُمْ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ مَعَكَ اور آگے فرمایا: وَلْتَأْتِ طَائِفَةٌ أُخْرَىٰ لَمْ يُصَلُّوا فَلْيَمْسِكُوا مَعَكَ کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو دو جماعتوں میں تقسیم کرنے کا حکم دیا ہے؛ علاوہ ازیں اس طریقے سے پاسبانی بھی زیادہ بہتر طریقے پر کی جاسکتی ہے، اس لیے کہ دوسری جماعت کے لوگ جو پہلی رکعت میں ابھی آکر شامل نہیں ہوئے۔ زیادہ بہتر طریقے سے دشمن پر نظر رکھ سکتے ہیں؛ مرید براں اس لیے بھی کہ اس مسلک کے مطابق ہر صف کو سجدہ میں امام کی مخالفت کرنا لازم آتا ہے حالانکہ امام کی مخالفت سے منع کیا گیا ہے اور کسی حالت میں بھی اس کی اجازت نہیں دی گئی، بخلاف چلنے پھرنے اور قبلے سے منہ پھیرنے کے، اس لیے کہ اگر نماز میں وضو خطا ہو جائے تو ہمارے نزدیک

اسے چلنے اور قبلہ سے منہ موڑنے کی اجازت ہے؛ اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی سواری کے جانور پر چاہے اس کا رخ کسی بھی جانب ہو، نماز نفل ادا کرنا جائز ہے۔ پھر اس میں بھی شبہ نہیں کہ پہلی جماعت دوسری رکعت میں قراءت نہیں کرتی، کیونکہ وہ امام کے ساتھ شروع نماز سے شریک ہے۔ گو اس کو مکمل کرنے سے وہ قاصر ہو گئی ہے، تو ان کی حالت نماز کے دوران میں سو جانے اور بے وضو ہو جانے والے شخص کی سی ہوگی، جو جا کر وضو کر کے آتا ہے۔ پھر اس میں بھی کوئی خشک نہیں کہ دوسری جماعت اپنی فوت شدہ نماز میں قراءت کرے گی، کیونکہ وہ مسبوق ہیں، لہذا وہ اپنی نماز قراءت کے ساتھ ادا کرینگے یہ حکم چار رکعتوں یا دو رکعتوں والی نماز کا تھا، رہتی میں رکعتوں والی نماز مغرب تو امام پہلی جماعت کو اسکی دو رکعتیں، اور دوسری جماعت کو تیسری رکعت پڑھائے گا۔ حضرت سفیان ثوریؒ کا قول ہے کہ وہ پہلی جماعت کو ایک اور دوسری جماعت کو دو رکعات پڑھائے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس بارے میں امام کو مکمل اختیار حاصل ہے وہ جس طرح چاہے نماز پڑھائے۔ سفیان ثوریؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ فرض قراءت تو ابتدائی دو رکعات میں ہی کی جاتی ہے، لہذا مناسب ہے کہ دونوں جماعتوں میں سے ہر ایک جماعت کو اس میں سے حصہ ملے اور یہی سبب ہے کہ جب ہماری بیان کردہ صورت پر عمل کیا جائے امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں نصف نماز کی رعایت رکھنا ممکن نہیں ہے، لہذا اگر امام چاہے تو پہلی جماعت کو دو رکعات پڑھا دے اور چاہے تو دوسری کو دو رکعتیں پڑھا دے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ امام پر نماز کو دو حصوں میں تقسیم کرنا ضروری ہے، مگر یہاں وہ اس سے قاصر ہے اور دوسری جماعت کے لئے نصف حصے کو کم کر دینا بڑھانے کی نسبت زیادہ بہتر ہے، کیونکہ یہاں نصف حصے کا بھپوڑنا تصدقاً نہیں، پہلی جماعت کے ایفاء حق کے لیے حکماً ہے، اس لئے کہ امام پر دونوں کے مابین مساوی تقسیم کرنے کے لیے واجب تو یہ تھا کہ وہ انہیں ڈیڑھ ڈیڑھ رکعت پڑھاتا، لہذا دوسری رکعت پر پہلی جماعت کے اس حق کی بنا پر وہ اسے اسی کے ہمراہ شروع کرے گا، لیکن چونکہ وہ رکعت تقسیم نہیں ہو سکتی، لہذا اس پر لازم ہوگا کہ وہ اسے مکمل ہی پڑھا دے اور اگر اس نے پہلی جماعت کو ایک اور دوسری جماعت کو دو رکعتیں پڑھائیں، تو اس نے پہلی جماعت کے حق میں نماز کی تقسیم غلط کر دی، اور ایسا اس نے دانستہ کیا ہے، ان کے ایفاء حق کے لیے حکماً نہیں، کیونکہ وہ ایسا کرنے میں دوسری جماعت کے حق کی ادائیگی میں مشغول نہیں ہوا اور یہ بات مسلم ہے کہ کسی کے حق کو حکماً فوت کر دینا تصدقاً فوت کرنے سے کم تر ہے، لہذا تقسیم کا طریقہ وہی ہوگا، جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ واللہ اعلم۔ پھر پہلی جماعت لاحق ہونے کی بنا پر آخری رکعت کو بغیر قراءت کے مکمل کرے اور دوسری جماعت پہلی دو رکعات قراءت کے ساتھ ادا کرے جن کے درمیان قعود کرنا بھی ضروری ہوگا، جیسے کہ مسبوق نماز مغرب کی دو رکعتیں فوت ہو جانے کی صورت میں ایسے ہی کرتا ہے۔

شرائط جواز

نماز خوف کے جائز ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

① نماز کے دوران میں لڑائی نہ کرنا؛ کیونکہ نماز میں جنگ کرنے سے ہمارے نزدیک نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ نماز خوف کے دوران میں جنگ کرنا جائز ہے اور اس سے نماز نہیں ٹوٹتی، یہی امام شافعیؒ کا پہلا قول ہے۔ ان کی دلیل قرآنی الفاظ ”وَلْيَأْخُذُوا أَسْلِحَتَهُمْ“ ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے جب ان کو اسلحہ اٹھانے کی اجازت دی ہے، تو لازماً انہیں جنگ کرنے کی بھی اجازت ہوگی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اسلحہ لینے کا مقصد جنگ کرنے کے سوا اور کوئی نہیں ہوتا؛ نیز جب نماز میں چلنے پھرنے کا حکم ساقط ہو گیا ہے تو جنگ کرنے کا بھی ساقط ہو جائے گا۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ جنگ خندق کے موقع پر آپؐ کی چار نمازیں قضاء ہو گئیں، جنہیں آپؐ نے کچھ رات گزرنے کے بعد قضا کیا، اور آپؐ نے فرمایا:

شغلونا عن الصلوة الوسطی
ملاہ اللہ قلوبہم و رھم و
یطوئہم ناراً۔
انہوں نے ہماری نماز وسطیٰ و نماز عصر قضا
کر دی ہے، خدا ان کی قبروں اور ان کے شکموں کو
آگ سے بھر دے۔

اور اگر نماز کی حالت میں جنگ کرنا جائز ہوتا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نمازوں کو کبھی مؤخر نہ فرماتے۔ علاوہ ازیں ایسا کرنا نماز میں ایسے عمل کثیر کو داخل کرنا ہے، جو نماز کا حصہ نہیں ہے، لہذا اسے نماز میں داخل کرنا اصول طور پر مفسد نماز ہے اور ہم اپنے اس اصول کو وہیں چھوڑیں گے، جہاں صراحۃً کسی نص میں اس کا جواز مذکور ہو؛ اور نص چلنے کے بارے میں تو وارد ہوئی ہے۔ لڑنے کے متعلق نہیں؛ علاوہ ازیں از روئے نص (حدیث) چلنے کی حالت میں نماز باقی تو رہتی ہے، ادا نہیں کی جاتی اور نماز کی ادائیگی اس کی حالت بقا رہتی رہنے سے افضل ہے، تو اس سے بھلا کیونکر استدلال درست ہو سکتا ہے، بخلاف اسلحہ لینے کے؛ کیونکہ یہ عمل قلیل ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نص قرآنی حکم میں اسلحہ کے ساتھ نماز ادا کرنے کی صراحت موجود ہے۔

② پسند واپس جانا؛ دوسری شرط یہ ہے کہ جب نمازی واپس دشمن کے سامنے یا اپنی جگہ جائیں، تو پسیدل چلتے ہوئے جائیں، سوار ہو کر نہیں، کیونکہ سوار ہوتا عمل کثیر ہے، جس کی فی الوقت ضرورت نہیں، بخلاف پسیدل چلنے کے، کیونکہ یہ عمل تو ناگزیر ہے، تاکہ وہ دشمن کے بالمقابل ہوا کر صف آرا ہو جائیں اسی طرح اسلحہ اٹھانا بھی دشمن پر رعب بٹھانے اور مدافعت کی استعداد پیدا کرنے کے لئے ناگزیر معاملہ ہے، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر نمازی اپنے اسلحہ سے غافل ہو جائیں، تو دشمن ان پر یکبارہ ٹوٹ پڑیں گے، جیسا کہ خود قرآن مجید میں صراحت کی گئی ہے، تو اصول یہ ہوا کہ نماز میں کوئی ایسا عمل کثیر ادا کرنا جو نماز میں شامل نہ ہو، صرف ضرورت کے تحت جائز ہے لہذا اس کی اجازت فقط ضرورت کے مقام تک ہی محدود ہوگی اور اگر دشمن کے حملے

کا خوف اتنا شدید ہو کہ ان کے لئے سواری سے نیچے اترنا بھی ممکن نہ ہو، تو وہ سواری پر اشاروں کی مدد سے نماز ادا کریں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ دُكْبَانًا

اگر تم خوف کی حالت میں ہو تو پیادے یا

سوار حسن حالت میں ہو نماز پڑھ لو۔

پھر اگر وہ قبلہ رو ہونے پر قادر ہوں تو ان پر قبلہ رو ہونا لازم ہوگا، ورنہ نہیں، بخلاف نوافل کے جب انہیں سواری پر ادا کیا جائے کہ ان میں قبلہ رو ہونا لازم نہیں ہوتا، گو وہ قبلہ رو ہونے پر قادر ہی ہوں، کیونکہ فرض نماز زیادہ اہم ہوتی ہے، اسی بنا پر نفل نماز کو اشاروں کے ساتھ ادا کرنا جائز ہوتا ہے گو وہ نیچے اترنے پر قادر بھی ہوں لیکن فرض نماز میں جائز نہیں۔ اور ظاہر روایت کے مطابق سواری کی حالت میں وہ لوگ اکیلے اکیلے نماز ادا کریں گے باجماعت نہیں۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے حالت خوف میں، سواری کی حالت میں، باجماعت نماز ادا کرنا استحسان کی رو سے جائز قرار دیا ہے تاکہ وہ باجماعت نماز کا ثواب حاصل کر سکیں۔ کیونکہ جب ہم نے ان کے لئے باجماعت نماز کا ثواب حاصل کرنے کی خاطر اس سے بھی بڑے اعمال، یعنی جانا، اور نماز جائز قرار دیے ہیں تو یہ تو بدیہہ اولیٰ جائز ہوگا۔ ظاہر روایت کا استدلال یہ ہے کہ ان کے اور امام کے درمیان ایک (ظہار) رہتا ہے، پھر جائز ہو جائے گا جس کی بنا پر ان کی اقتدا جائز نہ ہوگی، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، الا یہ کہ مقتدی امام ہی کے ساتھ اسی کی سواری پر سوار ہو، تو تب دونوں کے درمیان کوئی مانع نہ ہونے کے باعث اقتدا درست ہوگی اور سواری کی حالت کو چلنے پھرنے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ وہاں ایسا بام مجبوری کیا جاتا ہے لہذا وہاں ضرورت کے تحت چلنے کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے جبکہ یہاں کوئی ایسی مجبوری نہیں اور اگر وہ کسی جانور پر سوار ہو کر نماز پڑھے، جبکہ سواری چل رہی ہو تو اگر سوار مطلوب (مفروض) ہو تو اس صورت میں ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ چلنا فی الحقیقت سواری کا فعل ہے اور اسے سوار کی طرف معنوی جہت یعنی چلانے کی بنا پر منسوب کیا جاتا ہے، تو جب کوئی عذر ہو تو سوار کی طرف چلنے کی نسبت نہ کی جائے گی، بخلاف اس صورت کے کہ جب وہ پیدل چلتے یا پانی پر تیرتے ہوئے نماز ادا کرے کہ یہاں اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ درحقیقت اس کا اپنا فعل ہے لہذا یہاں عمل کی حقیقی نسبت ساقط نہ ہوگی، الا یہ کہ اس کا یہ فعل نقص (قرآن و سنت) میں وارد شدہ صورت کے مفہوم میں ہو اور یہاں یہ چلنا اس مفہوم میں نہیں ہے، جیسا کہ اوپر گزرا اور اگر سوار خود طالب (تقاضا کنندہ) ہو، تو اس صورت میں سواری پر نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ یہاں اس کے لیے کوئی خطرہ نہیں ہے اور اس کے لیے نیچے اتر کر نماز ادا کرنا ممکن ہے۔ اسی طرح اگر کوئی پیدل چلنے والا شخص رکوع و سجود پر قادر نہ ہو تو وہ بھی اشاروں کے ساتھ نماز ادا کرے، کیونکہ مریض کی طرح وہ بھی صاحب عذر ہے۔

⑤ **دشمن کا نظر آنا:** ایک اور شرط یہ ہے کہ انہیں وہاں سے دشمن نظر آتا ہو، حتیٰ کہ اگر دشمن نظر نہ آتا ہو اور پھر وہ نماز خوف ادا کریں تو اگر وہ "نماز خوف" پہلے طریقے، یعنی ہانے اور آنے کی صورت میں ادا کریں، تو امام کی نماز جائز، مگر مقتدیوں کی جائز نہ ہوگی، اسی طرح اگر انہوں نے دوسرے کوئی سیاہ چیز دیکھی جسے انہوں نے دشمن سمجھ لیا، بعد میں وہ ادب نکل آیا، تو تب بھی نماز خوف درست نہ ہوگی، لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں نماز جائز ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نماز خوف حالت خطرہ میں پڑھنے کی اجازت ہے اور انہوں نے حالت خطرہ میں ہی اسے ادا کیا ہے، لہذا ان کی نماز جائز ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس کے جواز کی شرط دشمن کا خوف ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

إِنْ جُفْتُكُمْ أَنْ يَغْتَابَكُمْ الْكُفْرَانُ كَغَدَاً أَوْ تَمَّيْنِمْ أَنْ دَرِيْشَهْ هُوَ كَافَرْتَمِيْمْ فَنَسْ (آزماش)

میں ڈال دیں گے۔

اور یہاں پر یہ شرط نہیں پائی گئی، لیکن امام کی نماز اس لیے درست قرار دی جائے گی، کیونکہ اس کی جانب سے اٹھائے نماز میں جانے اور آنے کا عمل نہیں پایا گیا، بخلاف مقتدیوں کے اور چونکہ انہیں نماز میں آنے جانے کی اجازت فقط اسی صورت میں ہے کہ جب دشمن کا خطرہ سامنے ہو، اور یہاں یہ خطرہ ثابت نہیں ہو سکا لہذا ان کی نماز درست نہ ہوگی، پھر کسی ایسے درندے کا خطرہ جسے وہ دیکھ سکتے ہوں انسانی دشمن کے خطرے ہی کے حکم میں ہے، کیونکہ اس نماز کا جواز عذر کی بنا پر ہے اور یہاں بھی یہ عذر موجود ہے، واللہ اعلم۔

(باب یازدہم)

حکم ہذا لصلوات اذا فسد وقتها فاسد یا قضا شدہ نمازوں کا بیان

اگر فرض نمازوں میں سے کوئی نماز فاسد ہو جائے یا اپنے وقت میں جماعت سے یا اپنے اصل مقام سے قضا ہو جائے، پھر اسی نماز کے اختتامی وقت میں وہ نماز یاد آجائے، تو اس کے حکم کی تفصیل حسب ذیل ہے: اگر وہ نماز فاسد ہو جائے، تو جب تک اس نماز کا وقت باقی ہے اس پر نماز کا اعادہ ضروری ہوگا، کیونکہ وہ نماز فاسد ہو جانے کی بنا پر کالعدم ہو گئی ہے، بنا بریں اس کے ذمہ اس نماز کی ادائیگی کا حکم برقرار رہے گا، لہذا اسے ادا کرنا اس کے لئے لازم ہوگا۔ اور اگر کوئی نماز اپنے وقت سے قضا ہو جائے، مثلاً یہ کہ وہ سو جائے یا اسے نماز پڑھنا یاد نہ رہے اور بعد ازاں وقت نکلنے کے بعد اسے یاد آجائے، یا وہ کسی کام میں ایسا مصروف ہو جائے کہ نماز کا وقت جاتا رہے، تو اس پر اس نماز کی قضا واجب ہوگی۔ قضا پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

- ۱۔ وقت نکل جانے کے بعد وجوب قضا کی اصلیت۔
- ب۔ شرائط وجوب۔
- ج۔ شرائط جواز قضا۔
- د۔ قضا نمازوں کی ادائیگی کا طریقہ۔

۱۔ وقت نکل جانے کے بعد وجوب قضا کی اصلیت: وجوب قضا کی دلیل یہ

حدیث نبوی ہے کہ آپ نے فرمایا:

مَنْ نَامَ عَنْ صَلَاةٍ أَدْنَاهَا
فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا وَاسْتَيْقِظَ
فَإِنَّ ذَلِكَ وَقْتُهَا

جو شخص نماز کے وقت سو یا رہے یا اسے
وہ نماز پڑھنا بھول جائے، تو جب وہ اسے
یاد آئے یا جب وہ جاگے تو اسے ادا کر لے
کیونکہ اس کے لیے اس نماز کا وہی وقت ہے

بعض دوسری روایات میں ہے ”کہ اس کا اس کے سوا کوئی اور وقت ہے ہی نہیں“ نیز
فرمانِ نبوی ہے:

مَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا وَمَا فَاتَكُمْ
فَاتُتْكُمْ

جو نماز تمہیں مل جائے وہ پڑھ لو اور جو
قوت ہو جائے اسے قضا کر لو۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب تمام شرائط وجوب جمع ہوں اور اس کے لیے اس نماز کو قضا کرنا ممکن بھی ہو تو، اصولاً موقت (یا بندی وقت کے ساتھ ادا کی جانے والی) عبادات کو فوت ہو جانے کی صورت میں ادا کرنا ضروری ہوتا ہے، اس لیے کہ اس کے وجوب کے مقاصد اصلی وقت کی طرح اس کے گزرنے پر بھی بدستور موجود رہتے ہیں اور وہ مقاصد اللہ تعالیٰ کی اطاعت اس کی تعظیم، حق عبودیت اور شکر نعمت کی بجا آوری نیز دونوں اوقات کے درمیانے عرصے میں جو لغزشیں اور گناہ سرزد ہوتے ہیں ان کی معافی چاہتا وغیرہ ہیں۔ پھر اس نماز کو قضا کرنا ممکن بھی ہے، کیونکہ وقت گزرنے کے بعد جب اسکی ہم جنس نماز ادا کی جاسکتی ہے، تو سابقہ نماز کو بھی اس کے خصوصی استحقاق کی بنا پر قضا کرنا ممکن ہوگا۔ واللہ اعلم۔

ب شرائط وجوب: قضا کے واجب ہونے کی حسب ذیل شرائط ہیں:

① وجوب نماز کی اہلیت کا ہونا؛ کیونکہ غیر اہل شخص پر نماز کی فرضیت ”تکلیف مالا یطاق“

ہے۔

② نماز کا اصلی وقت سے قضا ہو جانا؛ دوسری شرط نماز کا اپنے وقت سے قضا ہو جانا ہے

کیونکہ تیسرے فوت شدہ نماز کو قضا کیا جاتا ہے، اور غیر فوت شدہ نماز کی قضا محال ہے۔

③ قضا کے وقت میں اس کی ہم جنس نماز کا جائز ہونا؛ ایک اور شرط یہ ہے کہ قضا نماز ایسے

وقت میں ادا کی جائے، جب اس کی ہم جنس نماز کا ادا کرنا جائز ہو، کیونکہ قضا اس شئی کو جہاں اس کے لیے ثابت ہو، اس پر واجب قرار دینے سے عبارت ہے اور اس پر اگلے وقت کی جو نماز واجب ہے، اس کی ادائیگی سے تو فقط اسی وقت کی نماز ادا ہوگی اور کوئی نہیں۔

④ قضا پر پڑھنے میں کسی حرج (تنگی) کا نہ ہونا؛ کیونکہ شریعت میں حرج کو دور کیا جاتا ہے

اور جہاں تک اصل وقت میں نماز کے واجب ہونے کا تعلق ہے، تو قضا کیلئے یہ بات شرائط وجوب میں سے نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے، اس لیے کہ قضا ایک مصلحت یعنی ثواب، کو کھودینے کی تلافی کا نام ہے اور اس مصلحت کا فوت ہونا وجوب پر موقوف نہیں ہوتا، لہذا جیسا کہ اختلافیات میں اس کی تفصیل بیان کی جاتی ہے، نماز کا اصل وقت میں واجب ہونا، قضا کے لیے شرط نہیں ہے۔

تو جب یہ بات واضح ہوگئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ بچے اور دیوانے شخص پر اس لیے

بچپن اور عہد جنوں کی قضا واجب نہ ہوگی۔ اور نہ ہی کسی کا فہر پر قضا لازم ہوگی، کیونکہ وہ وجوب نماز کی اہلیت نہیں رکھتے تھے اس لیے کہ کفار عبادات والے احکام کے مخاطب نہیں ہیں، لہذا ان تمام صورتوں، یعنی بالغ ہو جانے یا جنوں سے افاقہ ہو جانے، یا کسی کافر کے مسلمان ہو جانے کی صورت میں سابقہ نمازوں کی قضا ضروری نہ ہوگی، کیونکہ سابقہ زمانے کی نمازوں کا قضا

ان پر واجب قرار دینے میں بڑا حرج (تنگی) پیش آسکتا ہے، اس لیے کہ بچپن کا زمانہ خاصا لمبا ہوتا ہے اسی طرح عہد جنوں کی دیوانگی دماغ کو چڑھ جائے، تو کم ہی وہ خود بخود جہاد فرماتے باپ دادا سے

کا مقدمہ ہو، وہ شاذ ہی مسلمان ہوتا ہے، لہذا ان پر سابق زمانے کی نمازیں واجب قرار دینے میں بہت حرج واقع ہوگا۔ لیکن اگر کوئی شخص بیہوش ہو جائے، تو اگر اس کی بیہوشی چوبیس گھنٹے دن، رات ہمک یا اس سے کم عرصے تک رہے، تو اس کی نمازوں کی قضا ضروری ہوگی، کیونکہ اس صورت میں حرج پیش آنے کا احتمال نہیں۔ لیکن اگر اس کی بیہوشی چوبیس گھنٹوں سے بڑھ جائے، تو اس صورت میں اس پر قضا واجب نہ ہوگی، کیونکہ اب نمازوں کی تکرار کی حد میں پہنچ جانے کی وجہ سے اس کے لیے حرج پیش آنے کا امکان پیدا ہو گیا ہے، اسی طرح اگر کوئی ایسا مریض ہو، جو سر کے اشارے سے بھی نماز ادا کرنے سے قاصر ہو، تو اگر اس کی کئی نمازیں قضا ہو جائیں اور بعد ازاں وہ ٹھیک ہو جائے، تو اگر تو اس کی بیماری یا قضا شدہ نمازوں کی حد ایک دن اور رات سے کم ہو، تو اس پر نمازوں کی قضا واجب ہوگی، لیکن اگر اس کی بیماری ایک دن رات سے بڑھ جائے تو اس صورت میں اس پر قضا واجب نہ ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیہوش ہونے والے شخص کے ضمن میں بیان کیا۔ بعض مشائخ مریض کے متعلق فرماتے ہیں کہ مرض خواہ کتنا بھی طویل کیوں نہ ہو، لیکن مریض کو فوت شدہ نمازوں کی قضا کرنے کا حکم ہے، اس لیے کہ مرض اسے مکمل نماز سمجھنے سے قاصر نہیں کرتا، بخلاف بیہوشی کے، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ ان دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے، کیونکہ بیہوش شخص د

کہ وہ نماز کا خطاب سمجھنے کی اہلیت نہیں رکھتا، کیونکہ حائضہ اور نفاس والی عورت پر فوت ہونے والی نمازوں کی کوئی قضا نہیں۔ حالانکہ وہ دونوں خطاب کو سمجھتی ہیں، بلکہ قضا ساقط ہونے کی اصل وجہ حرج (تنگی) کا پیش آنا ہے اور یہ حرج مرض کی صورت میں بھی یکساں طریقے سے پایا جاتا ہے۔ امام محمد سے مروی ہے کہ تھوڑی دیر کی دیوانگی بمنزلہ بیہوشی کہے، ان تمام مسائل سے یہ ثابت ہوا کہ جو ب ادا کا مقدم ہونا واجب قضا کی شرط نہیں ہے، اسی اصول پر ایام تشریق میں فوت ہونے والی نمازوں کا حکم مستنبط کیا جاتا ہے کہ اگر انہیں ایام تشریق کے علاوہ دوسرے دنوں میں قضا کیا جائے تو تکبیر تشریق کے بغیر قضا کیا جائے گا، کیونکہ قضا کے وقت اسی کی ہم جنس جو نماز پڑھی جاتی ہے، اس میں اسی کی طرح کی تکبیر نہیں پڑھی جاتی، یعنی ایسی تکبیر جو باواز بلند پڑھی جاتی ہو۔

ج۔ شرائط جواز قضا: جو باتیں صحت ادا کے لیے شرط ہیں، وہی تمام باتیں صحت قضا کے لیے بھی لازم ہیں، ماسوا "وقت کی شرط" کہنا اس لیے کہ درحقیقت قضا نماز کا کوئی معین وقت نہیں ہوتا، بلکہ تین اوقات، یعنی طلوع، زوال اور غروب آفتاب کے سوا، کہ جن میں قضا نماز پڑھنا درست نہیں ہے، باقی تمام اوقات میں انہیں پڑھا جاسکتا ہے، کیونکہ جیسا کہ اوپر بیان ہوا، نماز کو قضا اسی طرح کرنا چاہیے، جیسے ادا پڑھی جاتی ہے جبکہ مذکورہ تینوں اوقات میں نماز ناقص طور پر ادا ہوتی ہے، حالانکہ اس کا ذمہ کامل نماز ادا کرنا ضروری تھا، لہذا کامل کی جگہ ناقص نماز قبول نہیں ہو سکتی۔ یہ ہمارا مسلک ہے جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ ان اوقات میں نماز قضا کرنا جائز ہے، جیسے کہ ان کے ہاں طلوع آفتاب کے وقت نماز مجزا کرنا درست ہے۔ اور جس طرح بالاتفاق اسی دن کی نماز عصر غروب آفتاب کے وقت ادا کی جاسکتی ہے۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت ہے کہ آپ

نے فرمایا:

”جو شخص نماز کے وقت میں سویا رہا، یا اسے پڑھنا بھول گیا، تو جب اسے یاد آئے تو فوراً پڑھ لے، کیونکہ یہی اس کا وقت ہے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی وقت نہیں۔“

کہ اس حدیث نبوی میں قضا نماز کے اوقات میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، جس کی مزید دلیل یہ ہے کہ اسی دن کی نماز عصر غروب آفتاب کے وقت ادا کرنا بالاتفاق جائز ہے، تو اسی طرح دوسری نمازوں کی قضا بھی درست ہوگی۔ ہمارا استدلال ان اوقات میں ہر قسم کی نماز سے ممانعت والی احادیث سے ہے کہ جن میں الفاظ اور مفہوم دونوں طرح سے نماز پڑھنے سے روکا گیا ہے، جیسا کہ ہم نفل نماز کے ضمن میں اس کا ذکر کرینگے، انشاء اللہ تعالیٰ۔ امام شافعیؒ نے جس روایت کا حوالہ دیا ہے وہ روایت سارے اوقات کے لیے عام ہے، جبکہ ہماری روایت کردہ حدیث تین اوقات کے ساتھ مخصوص ہے، لہذا یہ روایت اوقات کے عموم والی حدیث میں ”تخصیص“ پیدا کر دے گی، علاوہ ازیں جب دو نصوص (دلیلوں) میں تعارض ہو جائے تو خاص طور پر عبادت کے مواقع میں احتیاطاً بہت والی نص کو جواز والی نص پر ترجیح دی جاتی ہے، بخلاف اسی دن کی نماز عصر کے، کیونکہ نماز عصر کا استثناء دو روایات سے ثابت ہے، لہذا اسے جائز سمجھا گیا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر ہم اس نادر کو جائز قرار نہ دیں تو ہم اسے ”قضا“ قرار دینے والے ہونگے، حالانکہ نماز کو اپنے وقت سے قضا کر دینا گناہ کبیرہ ہے، جو تمام پہلوؤں سے معصیت ہے، لیکن اگر ہم اس ادائیگی کو درست سمجھیں تو ایک پہلو، یعنی اصل نماز ادا ہونے کے نقطہ نظر سے، یہ ادائیگی اطاعت خداوندی کا مظہر ہوگی، اور دوسرے پہلو، ”یعنی سورج کے پجاریوں“ کے ساتھ مشابہت لازم آجانے کے باعث اس میں گناہ کا پہلو بھی ہے۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اول الذکر صورت سے یہ صورت زیادہ بہتر ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز کا وجوب اس کے آخری وقت میں پنچ کر تنگ ہو جاتا ہے، تو چونکہ اسی دن کی نماز عصر اسے تنگ وقت میں اس پر واجب ہوئی تھی لہذا اسی وقت میں ادائیگی بھی درست ہوگی، اسی بنا پر اگر کوئی کافر شخص اسی وقت مسلمان ہو جائے، یا بچہ بالغ ہو جائے، تو اس پر بھی اس نماز کی ادائیگی لازم ہوگی، حالانکہ عام طور پر اس وقت میں نماز پڑھنے کی ممانعت ہے، مگر یہاں چونکہ اس پر نماز کا وجوب بھی ناقص ہوا تھا، لہذا اس نے ناقص وقت میں حسب ادا اس کو پڑھ لیا ہے تو اس کی ادائیگی درست ہوگی، بخلاف نماز فجر کے جب نماز کے دوران میں سورج طلوع ہو جائے کہ یہاں ادائیگی درست نہیں ہوتی، کیونکہ اس پر نماز کی ادائیگی نماز فجر کے آخری تنگ وقت میں اس وقت ہوئی تھی جب نماز ادا کرنا ممنوع نہ تھا، ممانعت تو سورج نکلنے کے بعد شروع ہوتی ہے اور چونکہ اس پر یہ نماز کا غلط فرض ہوا تھا، لہذا اس نے اسے ناقص شکل میں ادا کیا ہے لہذا ادائیگی درست نہ ہوگی تو دونوں میں یہی فرق ہے، واللہ اعلم۔

د۔ قضا نمازوں کی ادائیگی کا طریقہ: قضا نمازوں کی ادائیگی کے ضمن میں اصول یہ ہے کہ جس نماز کا وجوب اس کے اصل وقت میں ثابت ہو جائے اور پھر وہ نماز اصل وقت سے

قضا ہو جائے، تو اس کی ادائیگی کے لیے ”وقت وجوب“ کا اعتبار کیا جاتا ہے، کیونکہ اس کی قضا اس کے وجوب سے متاخر ہے، اور چونکہ ”قضا“ فوت شدہ نماز کے مطابق ادائیگی سے عبارت ہے لہذا یہ ضروری ہوگا کہ ”نماز کی قضا“ فوت ہونے والی نماز کی ”ہم صفت“ ہو، تاکہ وہ اسی کی ہم مثل ہو جائے، ہاں اگر کوئی عذر یا مجبوری ہو تو الگ بات ہے، کیونکہ عذر کی بنا پر تو اصل (ادا) بھی ساقط ہو جاتی ہے، لہذا کسی عذر کے باعث ”قضا نماز“ کی ”وصف“ تو بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر کسی مانع وجوب عذر کی بنا پر کوئی نماز اصل وقت میں ”وجوب“ کی تعیین (تقدیر) کے بغیر ہی قضا ہو گئی ہو، بعد ازاں وہ عذر زائل ہو جائے، تو اس کی ”قضا“ میں قضا کے وقت (حال) کا اعتبار ہوتا ہے، وقت وجوب کا نہیں، کیونکہ اس کا وجوب تو اصل وقت میں ثابت ہی نہیں ہوا تھا، لہذا اس نماز کو موجودہ وقت کی حالت کے مطابق ہی قضا کیا جائے گا، کیونکہ قضا شدہ نماز اصل نماز نہیں ہوتی، بلکہ وہ ضرورت کے تحت اصل نماز کی صفت کے قائم مقام ہوتی ہے اور چونکہ وہ ”قائم مقام“ کے ساتھ مقصد پورا ہونے سے پہلے ہی اصل کی ادائیگی پر قادر ہو گیا ہے، لہذا یہاں اصل نماز کی ”وصف“ کا لحاظ رکھا جائے گا، نہ کہ قضا ہونے والی نماز کی وصف کا، جیسے اگر کسی کی نماز تیمم کے ساتھ قضا ہوئی ہو، تو اگر وہ پانی کے استعمال پر قادر ہو جائے، تو اس پر پانی کے ساتھ طہارت کر کے نماز ادا کرنا ہی ضروری ہوگا؛ اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی مسافر کی ”حالت اقامت“ میں نمازیں قضا ہو گئی ہوں، تو وہ حالت سفر میں چار رکعات ہی قضا کرے گا، کیونکہ اصل وقت میں اس پر یہ نمازیں اسی طرح قضا اور فوت ہوئی تھیں، لہذا وجوب کے وقت کا اعتبار ہوگا، نہ کہ وقت قضا کا، اسی طرح اگر کسی مسافر کی دوران سفر میں نماز قضا ہو گئی ہو، تو وہ حالت اقامت میں دو رکعات ہی قضا کرے گا، کیونکہ اس کی نماز وجوب کے بعد قضا ہوئی ہے۔ رہا مریض، تو وہ اپنی حالت صحت کی نمازیں اسی طرح ادا کرے گا، جس طرح کہ وہ ادا کرنے پر قادر ہو، کیونکہ وہ فوت شدہ حالت کے مطابق انہیں ادا کرنے پر قادر نہیں ہے اور چونکہ ادائیگی سے قاصر ہونے کے باعث اس پر سے اصل نماز بھی ساقط ہو جاتی ہے، لہذا اس کی وصف تو بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔ تاہم صحیح قول یہ ہے کہ اگر اس کی بیماری کی حالت میں کچھ نمازیں قضا ہوئی ہوں، تو وہ ان نمازوں کو اپنی موجودہ حالت کے مطابق قضا کرے گا، نہ کہ نماز کے اصل وقت کے مطابق، حتیٰ کہ اگر اس نے ان نمازوں کو اصل وقت کی حالت کے مطابق قضا کیا، تو اس کی قضا درست نہ ہوگی؛ اسی طرح اگر اس کی کوئی نماز اشاروں کے ساتھ قضا ہوئی ہو، تو اگر وہ صحت یاب ہو جانے کے بعد اسے اشاروں کے ساتھ قضا کرے تو اس کی قضا درست نہ ہوگی، کیونکہ اشاروں کے ساتھ نماز ادا کرنا حقیقی معنوں میں نماز نہیں ہے۔۔۔ یہ نماز تو محض اس بنا پر جائز تھی کیونکہ وہ صحیح طریقہ پر نماز ادا کرنے سے قاصر تھا، لہذا اس کی معذوری کی بنا پر اس کی یہ نماز حقیقی نماز کے قائم مقام ہوئی

تھی، توجب اس نے سر کے اشارے سے نماز ادا نہیں کی، تو وہ حقیقی نماز کے قائم مقام نہ ہو سکی، لہذا حقیقی نماز بدستور واجب والا طبعی بنا بریں وہ اس نماز کو اسی طرح ادا کرے گا، جس طرح وہ نماز فی الحقیقت واجب ہوئی تھی، واللہ اعلم۔

⑤ جماعت چھوٹ جانے کا حکم: اگر کسی شخص کی شروع کی باجماعت نماز چھوٹ جائے اور اسے جماعت کا آخری حصہ مل جائے، جیسے مسبوق یعنی وہ شخص جو امام کے ساتھ شروع نماز سے شامل نہ ہوا ہو، یا لاحق یعنی وہ شخص جو شروع نماز سے امام کے ساتھ نماز میں شامل تو ہو، لیکن وہ اثنائے نماز میں سو جائے، یا اس کا وضو خطا ہو جائے اور اس دوران میں امام کچھ نماز پڑھا چکا ہو، بعد ازاں وہ نیند سے جاگے، یا وضو کر کے کئے، تو یہ دونوں افراد اپنی فوت شدہ نماز کس طرح ادا کریں گے؟

جواب کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ مسبوق کا بیان: مسبوق مقتدی پر یہ لازم ہو گا کہ وہ امام کو جہاں پائے اس کی اتباع اور تقلید کرے، لیکن اس کے ساتھ مل کر سلام نہ پھیرے بلکہ جب امام

سلام پھیرے تو وہ اکٹھ کر اپنی چھوٹی ہوئی نماز ادا کرنا شروع کر دے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

ما ادرکتہم فصلوا وما فاتکم فاتموا جو نماز تمہیں مل جائے وہ پڑھ لو اور جو

فوت ہو جائے وہ تھنا کر لو۔

اور اگر اس نے پہلے اپنی فوت شدہ نماز ادا کرنا شروع کر دی، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس نے ایسے وقت میں منفرداً نماز شروع کر دی ہے، جب اس پر از روئے نص امام کی

اتباع واجب تھی اور جہاں امام کی اتباع واجب ہو وہاں منفرداً نماز ادا کرنا منفسد نماز ہے؛

علاوہ ازیں یہ طریقہ حضرت معاذ بن جبل کی حدیث کی بنا پر منسوخ ہو چکا ہے جیسا کہ انہوں نے فرمایا:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہارے لیے عمدہ سنتیں قائم کی ہیں، پس تم ان سنتوں کی اتباع کرو“

کہ چونکہ حضور کی سنت پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے اور حضور کی سنت سے امام کی اتباع ثابت ہوئی ہے لہذا نماز میں شامل ہونے ہی اس پر بلا تاخیر امام کی اتباع ضروری ہو جائے گی اور یہ حدیث سابقہ

طریقے کی ناسخ ہوئی۔

۲۔ لاحق کا حکم: جبکہ لاحق سب سے پہلے اپنی ”فوت شدہ“ نماز کو ادا کرے، بعد ازاں امام کی اقتدا کرے، کیونکہ وہ حکم دیا گیا ہے امام کے پیچھے ہی شمار ہوتا ہے، اس لیے کہ

اس نے خود پر پوری نماز کے لیے امام کی اتباع کرنے اور امام کے ہمراہ نماز ادا کرنا التزام کیا ہوتا ہے

تویوں وہ حکم امام ہی کے پیچھے شمار ہوگا، اسی لیے اس پر نہ تو قرأت ضروری ہے اور نہ ہی سجدہ

ہو، جیسے اگر وہ حقیقتاً امام کے پیچھے ہوتا، تو تب بھی یہی حکم ہوتا، بخلاف مسبوق کے، اس لیے کہ وہ

اپنی بقیہ نماز میں منقرض ہوتا ہے، کیونکہ وہ فقط اتنی ہی نماز میں امام کی اتباع کا التزام کرتا ہے جو امام نے ابھی پڑھنا ہو، اسی بنا پر وہ قرائت بھی کرتا ہے اور سجدہ سہو بھی، بخلاف لاحق کے۔ پھر اگر وہ اپنی نماز ادا کر لے کے بجائے امام کی اتباع کرے تو ہمارے تین ائمہ کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی، مگر امام زفر کے ہاں اس کی نماز فاسد ہوگی اس مسئلے کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ نماز کے افعال میں امام زفر کے نزدیک ترتیب شرط لیکن ہمارے تین ائمہ کے نزدیک ترتیب شرط نہیں ہے، یہ مسئلہ ازیں قبل بیان ہو چکا ہے۔

یہاں یہ مسئلہ بھی وضاحت طلب ہے کہ مسبق کو امام کے ساتھ جو نماز ملتی ہے، آیا وہ اس کی ابتدائی نماز ہے، یا اختتامی؟ اسی طرح جو نماز وہ بعد میں ادا کرتا ہے، وہ اس کی ابتدائی نماز ہے، یا اختتامی؟ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جو نماز اسے امام کے ساتھ ملتی ہے وہ حکماً اس کی اختتامی نماز ہے، گو حقیقت میں وہ اس کی ابتدائی نماز ہے، اور جو نماز وہ بعد میں ادا کرتا ہے، وہ اگرچہ حقیقتاً اس کی اختتامی نماز ہے، مگر حکماً وہ اس کی ابتدائی نماز ہے۔ بشر بن غیاث المریسی اور ابو طاہر الدباس دونوں فرماتے ہیں کہ امام کے ساتھ اس کی ادا کردہ نماز جس طرح حقیقت میں اس کی ابتدائی نماز ہے، اسی طرح حکم میں بھی وہ اس کی ابتدائی نماز ہی ہے۔ اسی طرح جو نماز وہ بعد میں ادا کرتا ہے، وہ جس طرح حقیقت میں اس کی اختتامی نماز ہے اسی طرح حکم میں بھی اس کی اختتامی نماز ہے، یہی امام شافعیؒ کا بھی قول ہے، اور اسی قول کو القاضی صدرا سلام ابنزدویؒ نے بھی اختیار کیا ہے۔ یہ مسئلہ درحقیقت صحابہ کرامؓ کے مابین مختلف فیہ رہا ہے، حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے قول سے امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی تائید ہوتی ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے دوسرے مسلک کی حمایت ہوتی ہے۔ شیخ امام ابو بکر محمد بن الفضل البخاریؒ فرماتے ہیں کہ میں نے غیر روایت اصول میں امام محمدؒ سے یہ روایت دیکھی ہے کہ مسبق کو امام کے ساتھ جو نماز ادا کرتا ہے وہ حقیقی اور حکمی دونوں طرح سے اس کی ابتدائی اور جو وہ بعد میں ادا کرتا ہے وہ دونوں اعتبار سے اس کی اختتامی نماز ہے۔ جس طرح مذکورہ بالا فقہاء کا مسلک ہے، ماسوا اس کے جو امام اس کی جانب سے ادا کرتا ہے، یعنی ماسوا قرائت کے کہ اس بارے میں امام کے ساتھ ادا کی ہوئی نماز اختتامی نماز شمار ہوتی ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ قنوت اور دشنا پڑھنے کے حق میں ظاہر ہوتا ہے، بشر بن غیاث المریسی وغیرہ کے

۱۔ ابو طاہر محمد بن غیاث الدباس (چوتھی صدی ہجری) عراق میں اپنے زمانے کے امام اور نامور فقیہ و محدث تھے (مدائق، ص ۲۰۹)۔

۲۔ محمد بن ابی بکر البخاری (۲۵۵ھ) ابراہیم صفار کے اصحاب میں سے ایک نامور فقیہ تھے، آپ کی پہلی نسبت ابنزدوی تھی، مگر کافی سال بخارا میں رہنے اور دس مدرسے کے باعث البخاری ہو گئے (مدائق، ص ۲۵۲)۔

مطابق وہ ”شنا“ تکبیر تحریمہ کے فوراً بعد پڑھے نہ کہ اپنی بعد کی نماز میں، کیونکہ ان کے نزدیک حقیقی اور عکمی دونوں طرح سے یہ اس کی ابتدائی نماز ہے۔ امام محمدؒ کے ہاں بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ ”شنا“ وغیرہ ان باتوں میں شامل نہیں جس کی امام اس کی جانب سے ذمہ داری اٹھاتا ہے، لہذا شنا کے حق میں مسبوق کی وہ رکعت جو اسے امام کے ساتھ پڑھنے کو ملتی ہے اس کی حقیقی اور عکمی دونوں طرح سے پہلی رکعت ہوگی۔ بنا بریں وہ شنا اسی رکعت میں پڑھے گا، لیکن ان سب ائمہ کے نزدیک دعائے قنوت اسے آخری رکعت میں دوبارہ دہرانا ہوگی، کیونکہ وہی اس کی آخری رکعت ہے، اور امام کے ہمراہ جو اس نے دعائے قنوت پڑھی تھی، وہ اس کے تابع ہونے کی حیثیت سے پڑھی تھی، لیکن چونکہ وہ اس کی صحیح جگہ پر نہ تھی، لہذا اسے صحیح جگہ دعائے قنوت پڑھنا ضروری ہوگا۔ امام محمدؒ کے نزدیک بھی وہ اسے آخری رکعت میں دہرائے گا، جیسے مذکورہ بالا ائمہ کا مسلک ہے، کیونکہ امام مقتدیوں کی جانب سے قنوت پڑھنے کی ذمہ داری نہیں اٹھاتا۔ بایں ہمہ ان سے مروی ہے کہ وہ آخری رکعت میں اس کا اعادہ نہ کرے، کیونکہ قنوت کے متعلق ان سے دو روایتیں ہیں، دوسری روایت کے مطابق قنوت چونکہ ”قراءت“ کے مشابہ ہے، لہذا امام مقتدیوں کی جانب سے اس کی بھی ذمہ داری اٹھاتا ہے لہذا اس دوسری روایت کے مطابق یہ بات سمجھنا مشکل نہیں کہ وہ اپنی آخری رکعت میں دعائے قنوت کا اعادہ نہ کرے گا، کیونکہ اس سے قنوت کا تکرار لازم آئے گا، جو ایک ہی نماز میں مشروع (جائز) نہیں ہے، بخلاف تشہد کے، کیونکہ گو وہ امام کے ساتھ اس کو، قبل ازیں ادا کر چکا ہے، مگر پھر بھی وہ ایک رکعت قضا ہونے کی صورت میں، اس کا اعادہ کرے گا، اس لیے کہ اگرچہ اس سے تشہد کا تکرار لازم آتا ہے، لیکن تشہد کا ایک ہی نماز میں اعادہ کرنا جائز ہے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے مطابق وہ دعائے افتتاح (شنا) اس رکعت میں نہیں پڑھے گا، جو اسے امام کے ساتھ ملی ہے، بلکہ وہ اسے بعد میں اپنی نماز کی پہلی رکعت میں پڑھے گا، کیونکہ حکمی طور پر اس کی ابتدائی نماز یہی ہے، امام کے ساتھ ادا کردہ نماز نہیں، لیکن وہ اپنی بعد کی نماز میں دعائے قنوت کا اعادہ نہ کرے، اس لیے کہ وہ دعائے قنوت امام کے ہمراہ صحیح جگہ پڑھ چکا ہے، کیونکہ نماز کا یہی حصہ اس کی نماز کا اختتامی حصہ ہے، اور جو نماز وہ بعد میں پڑھے گا، وہ اس کی ابتدائی نماز ہوگی، جبکہ دعائے قنوت نماز کے اختتامی حصے میں پڑھی جاتی ہے، نہ کہ ابتدائی حصہ میں، لہذا ہمارے ائمہ کرام کے مابین ”ثمرہ اختلاف“ دعائے افتتاح (شنا) میں ہی ظاہر ہوتا ہے نہ کہ دعائے قنوت میں۔ القدوریؒ نے بھی محمد بن شجاع البلیخیؒ کے حوالے سے یہی لکھا ہے کہ ہمارے ائمہ کے مابین ”ثمرہ اختلاف فقط“ دعائے افتتاح میں ہی ظاہر ہوتا ہے۔ مخالفین کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:

”جو نماز تمہیں مل جائے وہ پڑھ لو اور جو چھوٹ جائے وہ تکمیل (اس کا اتمام) کر لو“

کہ آنحضورؐ نے ”فوت شدہ“ نماز کے لیے مطلقاً اتمام کا لفظ استعمال کیا ہے اور کسی شی کا اتمام (تکمیل) اس کے آخری حصے کی ادائیگی سے ہی ہوتا ہے۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس نے جو نماز بعد میں پڑھی ہے، وہ اس کی اختتامی نماز ہے، جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ نماز مغرب میں جس شخص کی دو رکعات چھوٹ جائیں۔ وہ ایک رکعت پڑھ کر تشہد میں بیٹھ جاتا ہے اور اگر اس کی چھوٹی ہوئی نماز ابتدائی نماز ہوتی تو اس پر ایک رکعت کے بعد قعدہ واجب نہ ہوتا، اس لیے کہ قعدہ دو رکعتوں کے بعد واجب ہوتا ہے ایک رکعت کے بعد نہیں۔ اسی طرح جب وہ اپنی دوسری رکعت پڑھتا ہے۔ تو پھر بھی اس پر قعدہ کرنا فرض ہے، حالانکہ دو رکعتوں کے بعد قعدہ کرنا فرض نہیں (بلکہ واجب) ہوتا ہے اور اگر اس کی امام کے ساتھ ادا کر دہ نماز اس کی آخری نماز ہوتی۔ تو امام کے ساتھ وہ جو قعدہ کر چکا ہے وہ اپنے صحیح مقام پر ادا ہو جانے کے باعث اس کا فرض قعدہ قرار پاتا، جیسے خود امام کے لیے اس کی یہی حیثیت ہے، لہذا اس پر بعد کی نماز میں دوبارہ قعدہ کرنا ضروری نہ ہوتا جیسے تمہارے نزدیک بھی امام کے ساتھ صحیح جگہ پر دعائے قنوت پڑھ لینے کے باعث اس کا اعادہ نہیں کیا جاتا۔ پھر ہمیں یہ الزام نہیں دیا جاسکتا کہ اگر اس کی نماز مغرب کی دو رکعات چھوٹ جائیں، تو وہ ان دونوں رکعتوں کو سورہ فاتحہ اور قراءت کے ساتھ ادا کرتا ہے حالانکہ اگر امام کے ساتھ اس کی ادا شدہ نماز حقیقی اور حکمی دونوں طرح اس کی ابتدائی نماز ہوتی۔ تو اس کو اپنی چھوٹی ہوئی نماز کی دوسری رکعت میں قراءت کرنا لازم نہ ہوتا اس لیے کہ ہم جواباً کہہ سکتے ہیں کہ چونکہ امام تیسری رکعت میں قراءت نہیں کرتا، لہذا مسبوق کے لیے لازم ہوگا کہ وہ آخری رکعت میں پہلی رکعت کی چھوٹی ہوئی قراءت کا اعادہ کرے جیسے خود امام کے لیے یہی حکم ہے۔ کہ اگر اس نے ابتدائی رکعت میں قراءت نہ کی ہو۔ تو وہ تیسری رکعت میں اس کو قضا کر لیتا ہے۔ اور اگر اس نے (مغرب کی) تیسری رکعت میں قراءت کی ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ تیسری رکعت میں قراءت کرنا فرض نہیں ہے اور امام کی قراءت مقتدی کی جانب سے اسی وقت کافی ہوتی ہے، جب وہ قراءت مقتدی اور امام دونوں پر فرض ہو، جبکہ تیسری رکعت میں امام کے حق میں قراءت فرض نہیں ہے۔ لہذا یہ قراءت مقتدی کی جانب سے کفایت نہیں کر سکتی۔ بنا بریں تیسری رکعت میں اس پر بدستور قراءت کرنا فرض رہے گا، اس لیے نہیں کہ وہ اس کی نماز کا ابتدائی حصہ ہے، بلکہ اس کی اصل وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کر دی ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے امام کے ساتھ جو نماز ادا کی ہے، وہ حقیقی طور پر اس کی ابتدائی اور جو وہ خود ادا کرتا ہے وہ اس کی اختتامی نماز ہے اور جب تک تبدیلی کے حق میں کوئی دلیل نہ مل جائے اس

وقت تک اس کے حقیقی وقوع پر ہی مدار رکھا جاتا ہے۔ اور جو نماز وہ امام کے ہمراہ ادا کرتا ہے وہ امام کی نماز کا اختتامی حصہ ہے، لہذا امام کے تابع ہونے کی بنا پر وہ اس کی نماز کا بھی اختتامی حصہ ہوگا۔ لیکن اس کا تابع ہونا فقط ان باتوں میں ظاہر ہوتا ہے، جن میں امام مقتدی کی جانب سے ذمہ داری اٹھاتا ہے ان باتوں میں نہیں جن کی امام مقتدیوں کی جانب سے ذمہ داری نہیں اٹھاتا، لہذا ان میں اس کا تابع ہونا ظاہر نہ ہوگا اور چونکہ یہاں حقیقی وقوع بخلاف کوئی قابل اعتبار دلیل نہیں ملتی، لہذا حقیقی وقوع کا ہی لحاظ رکھنا ہی ضروری ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا استدلال حضرت ابو ہریرہؓ کی مذکورہ روایت "ما اودکتہم فصلوا و ما فاتکم فاقضوا" سے ہے کہ لفظ "قضا" فوت شدہ نماز کو ادا کرنے سے عبارت ہے اور چونکہ اس کی ابتدائی نماز فوت ہوئی ہے، لہذا مسبوق اپنے فوت شدہ (اپنی نماز کے ابتدائی حصے کو ہی قضا کرے گا، اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب کوئی شخص امام کو نماز کے اختتامی حصے میں پائے، تو یہ لاحالہ طور پر مقتدی کی نماز کا آخری حصہ ہوگا، کیونکہ اگر اسے اسکی ابتدائی نماز قرار دیا جائے تو اس سے دونوں (امام و مقتدی) کے فرضوں کے مابین یکسانیت ختم ہو جائے گی، جو صحت اقتدار کے لیے مانع ہوگی۔ اس لیے کہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے اور چونکہ اس کی اور امام کی نماز میں یکسانیت ضروری ہے، لہذا جو شے قبوع کے لیے ہوگی، وہی تابع کے لیے بھی ہوگی، ورنہ اس کی تبعیت ختم ہو جائے گی اور اس بات کی دلیل یہ کہ ان میں سے ایک کی نماز کو اول اور دوسرے کی نماز کو آخری قرار دینے کی صورت میں دونوں کی نمازوں میں یکسانیت ختم ہو جاتی ہے، یہ ہے کہ نماز کے دونوں حصے قراءت کے معاملے میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں کیونکہ قراءت ابتدائی دو رکعات میں پڑھنا فرض مگر آخری دو رکعات میں قراءت فرض نہیں۔ اسی طرح ابتدائی دونوں رکعتوں میں سورہ فاتحہ پڑھنا بھی فرض ہے، مگر آخری دونوں رکعتوں میں اس کا پڑھنا فرض نہیں۔ اس طرح چار رکعات والی نماز کا ابتدائی حصہ (شفعہ اول) اصل اور دوسرا حصہ (شفعہ ثانی) اصل پر اضافہ ہے، کیونکہ نماز ابتداءً فقط دو رکعتیں فرض ہوئی تھی، لہذا سفر میں وہی دو رکعات بحال رہیں، مگر حالت اقامت میں اس پر اضافہ کر دیا گیا، جیسا کہ خود ایک حدیث میں یہی مضمون بیان ہوا ہے۔ بنا بریں چاہیے تو یہ تھا کہ اس صورت میں اس کی اقتدار درست نہ ہوتی، بایں ہمہ اس کی اقتدار جو درست قرار دی گئی ہے وہ اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں کی نمازوں میں یکسانیت پائی جاتی ہے، لہذا جس طرح امام کے حق میں یہ نماز کا آخری حصہ ہے، اسی طرح مقتدی کے حق میں بھی یہ آخری حصہ ہی ہوگا۔ یہی مذکورہ حدیث، تو اس میں مخالفین کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ کسی فحی کا اتمام لازمی طور پر آخری حصے کی ادائیگی ہی سے نہیں ہوتا، بلکہ اتمام کی صورت دہی ہوگی، جو ہم ادھر لکھ آئے ہیں۔ اس کے علاوہ اس حدیث سے کوئی اور استدلال

نہیں کیا جاسکتا، اور پھر اتمام اول یا آخر کے ساتھ مخصوص نہیں ہے، اس لیے کہ اگر کوئی شخص خط (کتاب) کا اختتامی حصہ پہلے ابتدائی حصہ بعد میں لکھ دے تو اس سے بھی اس کا اتمام ہو جاتا ہے۔ اسی طرح خط (کتاب) کے پڑھنے کی بھی یہی صورت ہو سکتی ہے: کہ پہلے وہ خط کا آخری نصف حصہ پڑھ لے اور بعد ازاں اس کا ابتدائی حصہ پڑھ کر اس کی تکمیل کر لے۔ رہا ابتدائی چھوٹی ہوئی دو رکعات میں قعدہ کرنے کا مسئلہ، تو اس کے بارے میں وہ کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ پہلے دو رکعات پڑھے، پھر قعدہ کرے، مگر ہم نے قیاس کو استحسان یعنی ایک حدیث کی بنا پر چھوڑ دیا ہے، جو حضرت جندبؓ اور مسروقؓ سے مروی ہے کہ ایک بار وہ دونوں اس صورت حال سے دوچار ہو گئے، تو جندبؓ نے دو رکعتیں پڑھیں، پھر قعدہ کیا مگر مسروقؓ نے ایک رکعت ادا کی پھر قعدہ کیا اور پھر دوسری رکعت ادا کی پھر انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے اس بارے میں استفسار کیا۔ تو انہوں نے کہا کہ تم دونوں ہی نے ٹھیک کیا، لیکن اگر میں ہوتا تو میں وہی کرتا جو مسروقؓ نے کیا ہے۔ یہ جو انہوں نے ان دونوں ہی کے عمل کو درست قرار دیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے، کہ یہ بہتر اور زیادہ بہتر کا مسئلہ ہے، جیسے اللہ تعالیٰ نے حضرت داؤد علیہ السلام اور سلیمان علیہ السلام کے قصے میں فرمایا ہے:

فَقَهَّمْنَاهَا مَسْلُومِينَ وَكَلَّا الْكَيْنَا
حُكْمًا وَعِلْمًا
تو ہم نے فیصلہ کرنے کا طریقہ سلیمان
کو سمجھا دیا۔ اور ہم نے دونوں کو حکم رکعت
(دہوت) اور علم بخشا تھا۔

لہذا اس سے ان میں سے ہر مجتہد کی تصویب (تائید) نہیں ہوتی، بلکہ یہ نفس اجتہاد کی تصویب تو ہے لیکن ان کے اجتہاد سے ثابت شدہ معنوں کی نہیں۔ اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ:

”ہر مجتہد اپنی اپنی جگہ صحیح ہوتا ہے، لیکن اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان میں سے حق پر ایک ہی ہوتا ہے۔“

لہذا ان میں سے پہلا قول ہی صحیح ہے۔ پھر اس کا عذر کہ وہ گو امام کے ساتھ حقیقی اور عملی طور پر ابتدائی نماز پڑھتا ہے، لیکن ہم نے امام کی اتباع کی بنا پر اس کی اس نماز کو حکماً آخری نماز قرار دیا مگر جب امام کی تحریر ختم ہو گئی، تو اس کی اتباع بھی ختم ہو گئی لہذا اب حقیقی حالت ہی قابل اعتبار ہو گئی جس کی بنا پر مسبق کی یہ دوسری رکعت ہو گئی اور نماز مغز میں چونکہ دو رکعات کے بعد قعدہ کو فرض نہیں، مگر واجب ہے، لہذا اسے اس کے لیے بیٹھنا چاہیئے؛ اسی طرح جب وہ دو رکعات ادا کر لے گا، تو اس پر قعدہ فرض ہو جائے گا۔

گا، اس لیے کہ حقیقت میں وہی قعدہ اس کی آخری رکعت کے بعد واقع ہوا ہے، لہذا اس کی اس حقیقی حیثیت کا اعتبار ہوگا۔ رہا فریق مخالف کا یہ کہنا کہ ”قعدہ ٹھیک موقع پر ادا ہوا ہے، لہذا اس کے اعادے کی ضرورت نہیں“ تو ہم اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ امام کی اتباع میں اس کا وہ قعدہ مقتدی کی نماز کے اختتامی حصے میں ادا ہوا ہے، لیکن وہ مسبوق کے حق میں فرض نہ تھا، کیونکہ اس کی فرضیت نماز کے اختتامی حصے میں اس کے واقع ہونے کی وجہ سے نہیں، بلکہ اس لیے ہوتی ہے تاکہ اس قعدہ کے ذریعے اس کا نماز سے باہر نکلنا جائز ہو سکے، حتیٰ کہ اگر نفل نماز ادا کرنے والا شخص دوسری رکعت میں بیٹھنے کے بجائے تیسری رکعت کے لیے اٹھ کھڑا ہو تو اس کا قعدہ ہمارے نزدیک تبدیل ہو کر واجب ہو جاتا ہے اور فرض نہیں رہتا، کیونکہ اس قعدے کی بنا پر اس کا نماز سے باہر نکلنا نہیں ہوا، تو اسی طرح یہاں بھی ہمارے نزدیک یہ (ہیلا) قعدہ مسبوق کے حق میں محض ایک (اضافی) عمل ہوگا، اور جب وہ اپنی فوت شدہ نماز مکمل کر لے گا، تو چونکہ اب اس کے لیے نماز سے باہر نکلنے کا موقع آگیا ہے لہذا اس کے لیے اسی موقع پر قعدہ کرنا فرض ہوگا۔ تاہم جہاں تک ”قراءت“ کا تعلق ہے، تو اس کا حکم یہ ہے کہ جب کوئی شخص امام کے ساتھ نماز مغرب کی ایک رکعت ادا کرے، پھر وہ اپنی فوت شدہ نماز کو ادا کرنے کے لیے کھڑا ہو جائے تو وہ دو رکعتیں ہی قضا کرے گا اور ہر رکعت میں سورۃ الفاتحہ اور سورۃ پڑھے گا۔ اور اگر ان دو میں سے کسی ایک رکعت میں قراءت کرنا چھوڑ دے تو اس کی نماز سب کے نزدیک فاسد ہو جائے گی؛ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لیے کہ وہ بعد میں اپنی ابتدائی دو رکعتیں ہی قضا کرتا ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ کے نزدیک بھی قراءت کے معاملے میں اس کی یہ ابتدائی رکعات ہیں اور چونکہ ابتدائی رکعات میں قراءت فرض ہوتی ہے، لہذا اس کے ترک سے نماز کا فاسد ہو جانا لازم آئے گا، جب کہ مخالفین کے یہاں اس کی وجہ دوسری ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ امام کے ساتھ دو رکعتیں پڑھ لے، تو وہ اپنی چھوٹی ہوئی ایک رکعت کو قراءت کے ساتھ ادا کرے؛ اور اگر چار رکعتوں والی نماز میں؛ امام کے ہمراہ اسے فقط ایک رکعت ملی؛ تو وہ جب کھڑا ہوگا۔ تو وہ ایک رکعت قراءت سمیت پڑھ کر قعدہ کرے گا اور تشہد پڑھے گا، پھر وہ کھڑ ہو کر ایک اور رکعت قراءت سورۃ فاتحہ کے ساتھ ادا کرے گا اور اگر اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک رکعت میں قراءت کرنا چھوڑ دیا تو جیسے کہ ہم نے سطور بالا میں بیان کیا، اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ رہی تیسری رکعت تو اس میں اسے اختیار ہوگا چاہے کچھ پڑھے چاہے نہ پڑھے تاہم اس میں بھی قراءت کرنا (سورۃ فاتحہ پڑھنا) افضل ہے، جیسا کہ اپنے مقام پر بیان ہوا؛ اور اگر اس نے امام کے ساتھ دو رکعتیں پائیں تو وہ اپنی دونوں رکعتوں میں سورۃ فاتحہ اور قراءت دونوں پڑھے۔ اور اگر اس نے ان

میں سے کسی ایک رکعت میں قراءت چھوڑ دی، تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ پھر یہ حکم دونوں صورتوں میں یکساں ہے، خواہ امام نے پہلی دو رکعتوں میں قراءت کی ہو، یا قراءت نہ کی ہو بلکہ آخری دو رکعات میں اسے قضا کیا ہو اور مسبوق یہی آخری دو رکعتیں امام کے ساتھ ادا کرے، تو حکم دونوں کا ایک ہی ہے، جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں بیان کیا کہ امام کی آخری دو رکعتوں میں پڑھی ہوئی قراءت بھی پہلی دو رکعتوں کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے، لہذا آخری دو رکعتیں قراءت سے بدستور خالی رہ جائیں گی، گویا اس نے ان دونوں رکعتوں میں قراءت کی ہی نہ تھی۔ پھر اگر امام کو اپنی ابتدائی نماز میں کوئی شے بھول جائے۔ مثلاً وہ نماز کے سجدوں میں سے کوئی سجدہ بھول گیا ہو، پھر آخری قعدہ میں مقدار تشہد میں بیٹھنے کے بعد اسے یاد آیا ہو، تو وہ اس کو اسی وقت قضا کرے، خواہ اس نے ایک سجدہ چھوڑا ہو، یا متعدد اور خواہ اسے یہ علم ہو کہ اس نے کونسی رکعت کا سجدہ چھوڑا تھا اور خواہ اسے یہ بھی معلوم نہ ہو، تاہم ان سجدوں کو ادا کرنے کا طریقہ کیا ہوگا؟ یہ مسائل ”مسائل سجدات“ کے عنوان سے آئندہ بیان کیے جا رہے ہیں۔

فصل مسائل سجدات (سجدے چھوٹ جانے کے احکام)

تمہید (بنیادی اصولوں کی وضاحت): سجدوں کے مسائل پر ہماری یہ بحث چند اصولوں پر مبنی ہوگی،

جن کا پیشگی سمجھنا ضروری ہے تفصیل حسب ذیل ہے :

- ① آخری سجدہ اگر اپنے صحیح موقع سے چھوٹ جائے، اور بعد میں اسے قضا کیا جائے، تو وہ اپنے اصلی مقام سے ملحق ہو جاتا ہے، جیسا کہ قضا کے سلسلے میں بھی یہی اصول ہے۔
- ② اگر نماز جائز اور فاسد ہونے کے مابین متردد ہو تو اگرچہ جواز کی متعدد وجوہ ہوں اور فساد کی ایک ہی وجہ ہو تو تب بھی نماز کو فاسد قرار دینا ہی زیادہ بہتر ہے؛ کیونکہ نماز کا وجوب یقینی طور پر ثابت ہوتا ہے۔ لہذا وہ محض مشکوک فعل ساتھ رفع نہیں ہو سکتا۔ علاوہ ازیں احتیاط بھی اسی مؤقف کو اختیار کرنے میں ہے، اس لیے کہ اس واجب کو دہرا لینا۔ جو اس پر واجب نہ ہو، خود پر عاید کسی واجب کو چھوڑنے سے افضل ہے،
- ③ جو سجدہ ٹھیک اپنے مقام پر ادا ہوا اس کے لیے نیت ضروری نہیں ہوتی، لیکن جو سجدہ بعد میں قضا کیا جائے اس کے لیے نیت کرنا لازم ہے، کیونکہ جب سجدہ اپنے اصلی مقام پر ادا کیا جائے، تو اس کے لیے فقط نماز کی نیت ہی کافی ہوتی ہے، اس لیے کہ

یہ نیت نماز کے ہر اس عمل کو شامل ہوتی ہے، جو شرعاً نماز میں کسی بھی موقع پر ادائیگی کے لیے مستغنی ہو چکا ہو، لیکن جو در عمل نماز میں بے موقع ادا کیا جائے تو نماز کی یہ نیت اس کو شامل نہیں ہوتی۔
 (۴) اگر کسی فعل کے سنت یا بدعت ہونے میں تردد ہو، تو بدعت ہونے کی حیثیت سے اس کو چھوڑ دینا واجب ہوگا، کیونکہ واجب ترک بدعت پر عمل کرنا سنت پر عمل کرنے سے بہتر ہے اور اگر کسی کام کے بدعت اور فرض ہونے میں تردد ہو جائے تو فرض ہونے کی حیثیت سے اس پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا، کیونکہ بدعت کو چھوڑنا زیادہ سے زیادہ واجب ہے، مگر فرض پر عمل کرنا واجب سے زیادہ اہم ہے۔ علاوہ انہی اس لیے بھی کہ فرض چھوڑنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، لیکن بدعت اختیار کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، لہذا فرض ہونے کی حیثیت سے اس کی ادائیگی زیادہ بہتر ہوگی۔

(۵) اگر کسی سجدے اور رکعت میں تردد ہو جائے، تو وہ سجدہ کر کے قعدہ کر لے پھر وہ ایک اور رکعت پڑھ کر قعدہ کر کے سلام پھیرے اور سجدہ سہو کرے، یہاں سب سے پہلے سجدہ اس لیے ادا کیا جاتا ہے، کیونکہ اگر اس نے فقط ایک ہی سجدہ چھوڑا ہو تو سجدہ کر لینے سے اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، بعد ازاں وہ قعدہ کرے گا اور اگر اس نے ایک رکعت چھوڑی ہو، تو سجدہ کر لینے سے اسے کوئی نقصان نہ ہوگا؛ پہلے اسے رکعت اس لیے نہیں پڑھنی چاہیے، کیونکہ اگر اس نے فقط رکعت ہی چھوڑی ہو، تو تب تو رکعت ادا کر لینے سے اس کی نماز درست ہو جائے گی، لیکن اگر اس نے فقط ایک سجدہ ہی ترک کیا ہو، تو ایسی صورت میں یہ لازم آتا ہے کہ اس نے نماز کے عین وسط میں، اس کو مکمل کرنے سے قبل، ایک مکمل رکعت کا اضافہ کر دیا ہے، اور چونکہ اس کی یہ رکعت نفل قرار پائے گی، لہذا اس سے وہ فرائض کی تکمیل سے قبل نفل نماز کی جانب منتقل ہو جائے والا قرار پائے گا۔ جس سے اس کی فرض نماز فاسد ہو جائے گی۔ رہا سجدہ کرنے کے بعد اسے بیٹھنے (قعدہ کرنے) کا حکم تو وہ اس لیے ہے۔ کہ اگر اس نے محض ایک سجدہ ہی چھوڑا ہو، تو سجدہ کر لینے سے اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، لہذا اس پر قعدہ فرض ہوگا اور اگر وہ اس صورت میں، قعدہ اخیرہ سے قبل، ایک اضافی رکعت پڑھ لے، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ وہ فرض مکمل کرنے سے قبل ہی نفل نماز کی جانب منتقل ہو گیا ہے، لیکن اگر اس نے پوری رکعت چھوڑی ہو تو اس صورت میں سجدے اور قعدے کا درمیان میں ہونا اس کے لیے نقصان دہ نہیں ہو سکتا، اور اس صورت میں حکم زیادہ سے زیادہ فرض اور بدعت کے مابین متردد ہے، لہذا ایسا کرنا فرض بجا لانا، ہی زیادہ ہوگا۔

④ نماز مکمل ہونے سے قبل اگر اس میں ایک رکعت سے کم اضافہ کر دیا جائے، تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی مثلاً یہ کہ وہ ایک رکوع یا سجدہ یا قیام یا قعدے کا اضافہ کر دے؛ البتہ امام محمدؒ سے مروی ایک روایت کے مطابق، ایک سجدے کا اضافہ بھی نماز کے لیے مفسد ہے، فرض نماز مکمل کرنے سے قبل ایک مکمل رکعت کا اضافہ تو وہ نماز کے لیے مفسد ہے، جس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ رکعت کو سجدہ کے ساتھ مکمل (مقفیہ) کر دیا جائے، جیسا کہ یہ مسئلہ اس سے قبل بیان ہو چکا ہے۔

⑤ ایک ہی نماز کے افعال میں ترتیب نماز کا رکن نہیں ہے۔ اور ترتیب چھوڑ دینے سے نماز فاسد نہیں ہوتی، خواہ ترتیب دانستہ چھوڑی ہو یا بھول کر۔ یہ ہمارے ہمین ائمہ کا مسلک ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل یہ مسئلہ بیان کر آئے ہیں۔

⑧ تین یا چار رکعتوں والی فرض نماز میں قعدہ اولیٰ فرض نہیں ہے۔ البتہ قعدہ اخیرہ فرض ہے، جیسا کہ اوپر گزرا۔

⑨ سجدہ سہو کے سلام سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ جو سجدہ سہو کسی رکن کو اس کے اصل موقع و محل سے مؤخر کر دینے کی بنا پر واجب ہوتا ہے۔ اور اسے ہمارے نزدیک سلام کے بعد ادا کیا جاتا ہے۔ یہ مسئلہ بھی پیچھے بیان ہو چکا ہے۔

⑩ اگر نماز کے سجدوں اور رکعتوں میں اشتباہ پیدا ہو جائے، تو شبہ و در کرنے کے لیے ”کم تعداد“ کو مد نظر رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ یہی طریقہ قریب الفہم ہے، لیکن اگر دونوں طرف خیال برابر ہوں، تو اس صورت میں اسے اختیار ہوتا ہے کہ وہ جس تعداد کو چاہے مد نظر رکھے، کیونکہ یہاں دونوں پہلو یکساں ہیں واللہ اعلم۔

جب یہ تمام اصول ذہن نشین ہو گئے، تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ: اگر نمازوں میں سے کسی نماز کا کوئی سجدہ چھوٹ جائے، تو یا تو یہ سجدہ نماز فجر کا ہوگا یا نماز ظہر، عصر یا عشاء کا اور یا پھر مغرب کا، نیز نماز کا نئے یا تو اس نماز پر کچھ اضافہ کیا ہوگا، یا اضافہ نہ کیا ہوگا۔
① نماز فجر: تو اگر اس نے نماز فجر کا کوئی سجدہ چھوڑ دیا ہو، مگر اس کی رکعتوں میں اضافہ نہ کیا ہو اور بعد ازاں اسے سلام سے قبل یا سلام کے بعد مگر بات چیت کرنے سے قبل وہ سجدہ یاد آجائے، تو وہ اس سجدے کو ادا کرے، خواہ اسے متعین طور پر یہ معلوم ہو کہ اس کا یہ سجدہ پہلی یا دوسری رکعت سے چھوٹا ہے، یا اسے یہ علم نہ ہو۔ کیونکہ یہ سجدہ اپنی جگہ سے فوت ہو گیا ہے مگر اپنی جگہ سے اس کے فوت ہو جانے سے نماز فاسد نہیں ہوتی البتہ چونکہ وہ نماز کا ایک رکن ہے لہذا اسے قضا کرنا لازم ہوگا۔ اور اگر وہ نماز سے خارج ہونے تک وہ سجدہ قضا نہیں کرے گا، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسے اگر ابتدائی دو رکعتوں میں قراءت کرنا چھوٹ جائے، تو چونکہ قراءت نماز کی رکن ہے، لہذا اسے آخری دو رکعتوں میں قضا کر لینا ضروری ہے اور اگر وہ نماز سے فارغ ہونے تک اسے قضا نہ کرے،

تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، لہذا قراءت اگر اپنی اصلی جگہ سے چھوٹ جائے تو اسے بعد میں قضا کرنا لازم ہوگا، کیونکہ نماز کی تحریمہ برقرار رہنے کی بنا پر ابھی اس کا موقع و محل باقی ہے، تو اسی طرح یہاں رجبہ کے کا، بھی یہی حکم ہوگا۔ پھر یہ سجدہ ادا کرتے وقت وہ سجدہ قضا کرنے کی نیت بھی کرے، کیونکہ اگر تو واقعی وہ سجدہ پہلی رکعت کا چھوٹا ہوا ہو تو اس صورت میں اس کے قضا ہونے کی بنا پر، اس کی ادائیگی کے وقت نیت ضروری ہوگی، لیکن اگر وہ دوسری رکعت سے تعلق رکھتا ہو، تو اس صورت میں چونکہ وہ نماز کی اصل نیت کے تحت شامل ہے، لہذا اس کی ادائیگی کے لیے نئی نیت کے ضرورت نہ ہوگی، بنا بریں چونکہ اشتباہ پیدا ہو گیا ہے، لہذا احتیاطاً اس کی نیت کر لی جائے، ایک اور قول کے مطابق وہ اس نماز میں خود پر واجب سجدہ کی نیت کرے، اسی طرح ہر چھوٹے ہوئے سجدے کو اسی طریقے سے قضا کیا جائے۔ سجدہ کے بعد وہ تشہد میں بھی بیٹھے۔ کیونکہ نماز کا اصلی سجدہ ادا کرنے کی بنا پر اس کا سابق تشہد ختم ہو گیا ہے، اس لیے کہ اس سجدہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ قعدہ بے موقع ادا ہوا ہے، لہذا اس کے لیے تشہد پڑھنا لازم ہوگا اور اگر اس نے اس قعدے کو چھوڑ دیا، تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، کیونکہ آخری قعدہ فرض ہوتا ہے۔ پھر وہ تشہد پڑھے اور پھر سلام پھیر دے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اگر اس نے دو سجدے چھوڑ دیے، تو اگر اسے متعین طور پر یہ علم ہو کہ یہ دونوں سجدے دو رکعات کے ہیں یا فقط دوسری رکعت کے ہیں، تو ان دونوں صورتوں میں وہ پہلے دونوں سجدہ ادا کرے اور پھر تشہد پڑھے اور سلام پھیر دے۔ اس لیے کہ اگر تو اس نے وہ سجدے دونوں رکعات سے چھوڑے ہوں، تو چونکہ وہ اپنی ہر رکعت کو ایک ایک سجدہ کے ساتھ مکمل (مقید) کر چکا ہے، اور رکعت کی تکمیل ایک ایک سجدہ پر ہی موقوف ہوتی ہے، لہذا وہ دو سجدے قضا کر کے اپنی نماز کو مکمل کرے گا اور اگر اس کے یہ دونوں سجدے دوسری رکعت سے چھوٹے ہوں تو تب دونوں سجدے اپنے صحیح موقع و محل پر ادا ہونے کی بنا پر ان کی ادائیگی میں اپنے وقت پر ہو جائے گی، لیکن اگر اسے یقین ہو کہ اس نے یہ دونوں سجدے پہلی رکعت سے ہی چھوڑے ہیں، تو تب وہ ایک اور مکمل رکعت ادا کرے، اس لیے اگر کسی نے رکوع کیا ہو، مگر سجدہ نہ کیا ہو اور یونہی سر اٹھا لیا ہو اور پھر قراءت کر کے رکوع اور سجدہ ادا کیے ہوں تو اس کی فقط ایک ہی رکعت شمار ہوگی، کیونکہ اس صورت میں فقط رکوع دوبارہ کیا گیا ہے۔ لہذا ان میں سے ایک رکوع لغو (بے فائدہ) ہو جائے گا، اس لیے کہ اس نے جو دوسری رکعت میں دو سجدے کیے ہیں وہ اس کے دو رکوعوں میں سے ایک رکوع کے ساتھ ملحق (متصل) ہو جائیں گے، لیکن یہ مسئلہ بحث طلب ہے کہ آیا وہ پہلے رکوع کے ساتھ ملحق (متصل) ہوں گے، یا دوسرے کے ساتھ اگر تو پہلی رکعت کا رکوع قراءت

سے قبل کیا گیا ہو، تو یہ سجدے دوسرے رکوع کے ساتھ ملحق ہوں گے اور پہلا رکوع لغو ہو جائے گا، کیونکہ اس کا اصلی وقت قراءت کے بعد ہے اور اسے قبل از وقت ادا کیا گیا ہے مگر یہاں چونکہ قراءت نہیں پائی گئی، لہذا اس پہلے رکوع کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، جب کہ دوسرا رکوع چونکہ ٹھیک اپنے موقع پر ادا ہوا ہے لہذا اس کا اعتبار ہوگا، چنانچہ اگر کوئی شخص اس کے ساتھ دوسرے رکوع میں شریک ہو جائے تو وہ ایک مکمل رکعت پانے والا شمار ہوگا اور اگر اس نے پہلے رکوع کو پایا ہو تو وہ مکمل رکعت پانے والا شمار نہ ہوگا اور اگر پہلا اور دوسرا دونوں رکوع قراءت کے بعد ادا کیے گئے ہوں تو تب بھی امام محمدؒ کی کتاب کے، ”باب السجود“ کی روایت کے مطابق یہی حکم ہوگا، البتہ ”باب الحدیث“ کی روایت کی رو سے پہلا رکوع معتبر ہوگا اور اسے بعد میں سجدہ سہو بھی کر لیا حکم ہوگا اور اس کا پہلا سجدہ لغو ہو جائے گا پھر اگر کسی نے دوسری رکعت کا رکوع پایا ہو، پہلی رکعت کا نہ پایا ہو تو وہ اس رکعت کو پانے والا شمار نہ ہوگا اور اگر اسے علم نہ ہو، کہ وہ سجدے کو کسی رکعت سے تعلق رکھتے ہیں، تو وہ دوسرے سجدے کے ایک اضافی رکعت اور ادا کرے۔ کیونکہ اگر تو اس نے پہلی اور دوسری رکعت کا ایک ایک سجدہ چھوڑا ہو، تو دونوں سجدے ادا کرتے ہی اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، اس لیے کہ وہ اپنی ہر رکعت کو ایک ایک سجدہ کے ساتھ مکمل (مقید) کر چکا ہے، لہذا ان دو سجدوں میں سے ایک ایک رکعت کے ساتھ شامل ہو جائے گا جس سے اس کی نماز مکمل ہو جائے گی۔ اس صورت میں یہ سجدے اپنی اصلی جگہ سے چھوٹ جانے کے باعث ”قضا“ شمار ہوں گے اور اگر یہ سجدے اس کی دوسری رکعت سے چھوٹے ہوں۔ تو اندر میں صورت اس پر فقط وہی سجدے واجب الادا تھے، لہذا جب وہ دونوں سجدے کر لے گا، تو یہ سجدے اپنے مقام پر، یعنی دوسری رکعت کے بعد ادا ہو جانے کے باعث اس کی نماز مکمل اور درست طور پر ادا ہو جائے گی۔ ان دونوں صورتوں میں اس پر کوئی اور رکعت واجب الادا نہیں ہوتی لیکن اگر اس کے یہ سجدے پہلی رکعت سے چھوٹ گئے ہوں تو تب اسے ایک اور رکعت ادا کرنا ہوگی، پھر اس نے جو دوسری رکعت کے بعد دو سجدے کیے ہیں ”باب الحدیث“ کی روایت کے مطابق وہ پہلے رکوع کے ساتھ ملحق ہو جائیں گے بشرطیکہ اس نے رکوع قراءت کرنے کے بعد کیا ہو اور دوسرا قیام اور رکوع ”مکڑ“ شمار ہوں گے، لہذا ان کا اعتبار نہ ہونے کی بنا پر اس کی کل ایک ہی رکعت ادا ہوگی اور اس پر مزید ایک رکعت ادا کرنا لازم ہوگا، مگر ”باب السجود“ کی روایت کی رو سے چونکہ یہ سجدے دوسرے رکوع سے عملاً متصل ادا ہوئے ہیں، لہذا اسی کے ساتھ ملحق قرار پائیں گے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ لہذا پہلا رکوع اور اس سے قبل والا قیام دونوں لغو قرار پائیں گے۔ پھر مذکورہ دونوں روایات کے مطابق اس صورت میں اس پر مزید ایک رکعت کی قضا لازم ہوگی اور چونکہ مذکورہ

دونوں صورتوں میں دو سجدوں کی اور اس آخری صورت میں دو سجدوں اور ایک رکعت کی قضا لازم قرار پاتی ہے، لہذا ان دونوں صورتوں کو جمع کیا جائے گا اور اس کی ابتدا لازماً سجدوں کی ادائیگی سے کی جائے گی، کیونکہ اگر اس نے فقط دو ہی سجدے ترک کیے ہوں تو ان کی اور ان کے بعد تشہد کی ادائیگی سے نماز مکمل ہو جائے گی اور فرض ادا ہو جانے کے بعد ایک مزید رکعت کا اضافہ نقصان دہ نہ ہوگا اور اگر اس نے ایک رکعت چھوڑی ہو تو دونوں سجدے اور ان کے بعد والا قعدہ اس کے لیے نقصان کا باعث نہ ہوں گے اور اگر اس نے پہلے رکعت پڑھی اور پھر سجدے کیے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اگر تو واقعی اس نے ایک رکعت چھوڑی ہو، تو رکعت ادا کر لینے سے اس کی نماز تمام ہو جائے گی۔ لیکن اگر اس نے دو سجدے چھوڑے ہوں، تو فرض مکمل کرنے سے قبل ایسا رکعت کا اضافہ لازم آئے گا، جو فرض نماز کو فاسد کر دیتا ہے، جیسا کہ اوپر گزرا اور اسے دونوں سجدوں اور رکعت کے مابین قعدہ بھی کرنا ہوگا جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں بیان کیا کہ بعض پہلوؤں سے یہ اس کی نماز کا اختتامی حصہ ثابت ہوتا ہے پھر اس موقع پر اسے چاہیے کہ وہ ان دونوں سجدوں میں ”قضا“ کی نیت کرے، کیونکہ گوان کی اصلیت میں تردد ہے، مگر احتیاط کا تقاضا یہی ہے۔

اور اگر اس نے تین سجدے چھوڑ دیے ہوں، پھر اگر تو ان کے بارے میں اس کی ”مخبری“ (سوچ بچار، غور و فکر) فیصلہ کن ہو چکی ہو تو اسی پر عمل کیا جائے گا اور اگر اس کی ”مخبری“ سوچ بچار کسی نتیجے تک نہ پہنچی ہو، تو تب وہ ایک سجدہ کر کے مزید ایک رکعت ادا کرے، کیونکہ کم نماز لازمی طور پر ادا ہو چکی ہے، لہذا اسی کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اس نے اندریں صورت دو رکعتوں میں فقط ایک سجدہ کیا ہوگا اور چونکہ ایک سجدہ کے ساتھ فقط ایک رکعت مکمل (مقید) ہوتی ہے، لہذا اس رکعت کی تکمیل کے لیے ابھی اس پر مزید ایک سجدہ لازم ہوگا اور اس صورت میں وہ قعدہ نہیں کرے گا، کیونکہ ایک رکعت ادا ہونے سے رکعت کے مکمل ہونے کا گمان بھی نہیں ہو سکتا کہ اس پر تشہد میں بیٹھنا ضروری خیال کیا جائے بلکہ اس پر مزید ایک رکعت پڑھنا اور پھر تشہد میں بیٹھنا اور سلام پھیرنا لازم ہوگا اور سلام کے بعد سجدہ سہو بھی کیا جائے گا، پھر اسے چاہیے کہ وہ سجدے میں ”ترک شدہ“ سجدے کو قضا کرنے کی نیت کرے، اس لیے کہ یہاں یہ امکان موجود ہے کہ شاید اس نے پہلے رکوع کے بعد ایک سجدہ کر لیا ہو، لہذا اگر اس نے سجدہ کرتے ہوئے قضا کی نیت نہ کی، تو اس سے اس کی دوسری رکعت مکمل (مقید) ہو جائے گی اور پھر اگر وہ اس کے بعد قیام کر کے مزید ایک رکعت ادا کرے گا، تو وہ فرض مکمل ہونے سے پہلے نفل ادا کرنے والا قرار پائے گا۔ جس سے اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے اس کے ساتھ قضا کی نیت کرنی تو وہ سجدہ اپنی اصلی جگہ کے ساتھ ملحق ہو جائے گا اور اس کے بعد اس نے جو رکوع تک نماز پڑھی ہوگی وہ ناقص رکعت ہونے کے باعث، ناقص

رہ جائے گی، اسی لیے اسے اس سجدہ کی ادائیگی کے وقت قضا کی نیت کرنی چاہیے۔
پھر امام محمدؒ نے یہ نہیں لکھا، کہ اگر اس نے چاروں سجدے چھوڑ دیے ہوں تو اسے کیا کرنا
چاہیے۔ ایک قول کے مطابق وہ دو سجدے کر کے پھر ایک اور رکعت ادا کرے اور سجدوں
اور رکعت کے درمیان قعدہ نہ کرے، کیونکہ اس نے فی الحقیقت قیام اور رکوع کا اعادہ
کیا ہے، لہذا جب وہ دو سجدے کرے گا، تو مذکورہ دونوں روایتوں کے مطابق یہ سجدہ
ان دونوں رکعتوں میں سے کسی ایک رکعت کے ساتھ ملحق ہو جائیں گے اور دوسرا رکوع
اور قیام لغو ہو جائے گا اور اس کی فقط ایک رکعت مکمل ہوگی اور اس کے بعد اگر وہ
ایک اور رکعت ادا کرے گا، تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، واللہ اعلم۔

نماز ظہر، عصر اور عشاء: اور اگر اس نے نماز ظہر یا عصر یا عشاء کا ایک سجدہ چھوڑ

دیا ہو، تو اس صورت میں بھی وہ سجدہ کر کے تشدد میں بیٹھ
جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے نماز فجر کے ضمن میں بیان کیا۔ اور اگر اس پر دو سجدے واجب الادا
ہوں، تو تب اسے دو سجدے کر کے ایک مزید رکعت پڑھنا ہوگی اور اس پر سجدہ سبھو بھی
لازم ہوگا۔ کیونکہ اگر تو اس نے مذکورہ سجدے دو علیحدہ علیحدہ رکعتوں سے چھوڑے ہوں،
خواہ رکعت کوئی سی بھی ہو۔ تو اس پر فقط دو ہی سجدے واجب الادا ہونگے اور اگر
اس نے وہ سجدے آخری رکعت سے چھوڑے ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر اس
نے ابتدائی تین رکعتوں میں سے کسی ایک رکعت سے انہیں چھوڑ دیا ہو تو اس صورت میں
اس پر ایک مکمل رکعت کی ادائیگی لازم ہوگی کیونکہ حسب اختلاف روایات سجدہ کے بغیر
محض قیام اور رکوع لغو ہو جاتے ہیں، توجب ایک پہلو سے اس پر ایک رکعت اور دوسرے
پہلو سے اس پر دو سجدوں کی ادائیگی لازم ٹھہری تو احتیاطاً دونوں کو جمع کر لیا جائے گا؛ پھر
دونوں سجدے ادا کرنے کے بعد قعدہ میں بیٹھنے کی وجہ یہ ہے کہ ہو سکتا ہے یہ اس کی آخری
رکعت کے سجدے ہوں اور چونکہ نماز کے اختتام پر قعدہ کرنا فرض ہے لہذا یہاں بھی
اس پر قعدہ فرض ہوگا اور ان دونوں سجدوں کی ادائیگی کے وقت وہ خود پر لازم سجدوں
کی نیت کرے، اس لیے کہ ہو سکتا ہے وہ ابتدائی تین رکعات میں سے کوئی سی
دو رکعتوں سے چھوٹ گئے ہوں، یا ان میں سے ایک سجدہ کسی ابتدائی رکعت کا ہو

اور ایک آخری رکعت کا، یہاں بھی احتیاطاً سب سے پہلے سجدے ادا کیے جائیں گے، جیسا
کہ ہم نے اوپر بیان کیا: اور اگر اس نے تین سجدے چھوڑے ہوں تو وہ پہلے تین سجدے کرے
اور پھر مزید ایک رکعت ادا کرے اس لیے کہ عین ممکن ہے، کہ اس نے تین
سجدے ابتدائی تین رکعات سے چھوڑے ہوں، لہذا ایک ایک سجدے کے ساتھ ہر
رکعت کی تکمیل ضروری ہوگی اور یوں اس پر تین سجدوں کی قضا لازم ہوگی اور یہی امکان
ہے کہ ایک سجدہ تو ابتدائی رکعات میں سے کسی ایک سے چھوٹا ہو۔ اور باقی دو سجدے آخری
رکعت سے ترک کیے ہوں، لہذا چوتھی رکعت دو سجدوں کے ساتھ مکمل ہو جائے گی اور ایک
سجدہ اپنے مقام سے ملحق ہو جائے گا، پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس نے دو سجدے تو ابتدائی تین رکعات

میں سے کسی ایک رکعت سے چھوڑے ہوں اور ایک سجدہ آخری رکعت سے چھوڑ دیا ہو تو حسب اختلاف
تینوں رکعات میں سے کسی ایک رکعت کا قیام اور رکوع لغو قرار پائے گا، لہذا اس
پر ایک رکعت کا چھوڑا ہوا سجدہ اور ایک مکمل رکعت ادا کرنا لازم ہوگی، تو چونکہ اس
پر ابتدائی دو صورتوں میں تین سجدے واجب قرار پاتے ہیں اور آخری صورت میں ایک سجدہ
اور ایک رکعت واجب الادا ٹھہرتی ہے، لہذا ان تمام احتمالات کو جمع کیا جائے گا، تاہم حسب بالا رکعت
ادا کرنے سے قبل سجدے ادا کیے جائیں اور ان کی ادائیگی کے وقت خود پر لازم سجدوں کی نیت کی جائے اور
سجدوں اور رکعت کے مابین قعدہ بھی کیا جائے، جیسا کہ ادا پر بیان ہوا۔ پھر اگر اس
نے چار سجدے ترک کیے ہوں، تو وہ سب سے پہلے چار سجدے اور پھر دو رکعتیں
ادا کرے گا۔ اس لیے کہ اگر تو اس نے یہ چار سجدے چار رکعات سے چھوڑے
ہوں۔ تو اس پر چار ہی سجدے واجب ٹھہرتے ہیں۔ اور اگر اس نے دو سجدے
ابتدائی تین رکعات سے اور دو سجدے آخری رکعت سے چھوڑے ہوں۔ تو اس صورت میں بھی
اس پر چار ہی سجدے واجب الادا ہوں گے اور اگر اس نے یہ چار سجدے ابتدائی تین رکعات میں
سے کوئی سی دو رکعتوں سے چھوڑے ہوں اور اس نے دو سجدے کسی ابتدائی رکعت میں اور دو آخری
رکعت میں کیے ہوں، تو اس کے دو قیام اور دو رکوع لغو ہو جائیں گے اور اس پر دو رکعتوں
کی قضا لازم ہوگی اور اگر اس نے ابتدائی تین رکعات میں سے دو رکعتوں کا ایک ایک سجدہ اور ایک
رکعت کے دو سجدے چھوڑ دیئے ہوں تو اس صورت میں اس پر دو سجدوں اور ایک رکعت کی
قضا ضروری ہوگی، لہذا احتیاطاً ان تمام صورتوں کو جمع کیا جائے گا اور سب سے پہلے چار سجدے کرے
اور بعد ازاں دو رکعتیں پڑھے۔ دونوں رکعتوں سے قبل سجدے قضا کرنے کا حکم اس لیے ہے،
کہ ان کو پہلے ادا کرنے میں کسی قسم کا نقصان نہیں، لیکن دونوں رکعات کو مقدم کرنے میں، البتہ
نقصان کا امکان موجود ہے کہ اس سے بعض صورتوں میں فرض نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ ہم
ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور جب نماز کسی ایک پہلو سے فاسد قرار پاتی ہو۔ تو اسے احتیاطاً
فاسد ہی قرار دیا جاتا ہے، جیسا کہ ازیں قبل بیان ہو چکا ہے۔ ان میں سے تین سجدوں میں وہ
خود پر لازم سجدوں کی نیت کرے گا، کیونکہ چار میں سے دو سجدے تو یقینی طور پر قضا ہیں، مگر چوتھا
یقینی طور پر قضا نہیں ہے، اس لیے کہ چوتھا لازمی طور پر یا تو اضافی سجدہ ہوگا، یا پھر چوتھی رکعت کا
حصہ ہوگا، لہذا وہ اس میں یہ نیت نہ کرے۔ اور چونکہ تیسرا سجدہ ”احتمالی“ ہے، اس میں یہ بھی احتمال
ہے کہ وہ ابتدائی تین رکعتوں سے ہوا اور یہ بھی کہ وہ آخری رکعت سے ہو، لہذا اس میں بھی
وہ احتیاطاً نیت کرے اور پھر جب وہ چاروں سجدے کر لے، تو تشہد میں بیٹھے، اس لیے کہ یہاں
بھی یہ احتمال موجود ہے کہ ہو سکتا ہے یہ اس کی نماز کا اختتامی حصہ ہو، جہاں قعدہ کرنا فرض
ہوتا ہے۔ بعد ازاں وہ اٹھ کھڑا ہو اور مزید ایک رکعت پڑھ کر تشہد میں بیٹھے۔ اس لیے
کہ عین ممکن ہے اس پر ایک رکعت اور دو سجدے واجب الادا ہوں، لہذا یہاں ایک رکعت

کے بعد نماز کے آخری حصہ ہونے کا احتمال موجود ہے، لہذا اس پر یہاں بھی قعدہ کرنا ضروری ہوگا۔ پھر وہ قعدہ کر کے کھڑا ہو جائے اور مزید ایک رکعت پڑھے اور پھر قعدہ کے بعد سلام پھیرے، سجدہ سہو کرے اور قعدہ کر کے سلام پھیر دے۔ اور اگر اس نے پانچ سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو وہ پانچ سجدے اور دو رکعات ادا کرے۔ یہاں پر اس کے ادا شدہ سجدوں پر قیاس کا مدار ہوگا، کیونکہ اب متروک سجدے ادا شدہ سجدوں کی نسبت زیادہ ہیں اس لئے کہ اگر اس نے تین رکعتوں میں ایک ایک سجدہ کیا ہو، تو اس نے گویا تین رکعات کو ایک ایک سجدے کے ساتھ مکمل (مقید) کر لیا، لہذا اب اس پر تین سجدوں اور ایک رکعت کی ادائیگی لازم ہوگی اور اگر اس نے ایک رکعت میں دو اور ایک رکعت میں ایک سجدہ کیا ہو تو اس پر ایک سجدہ اور دو رکعتیں واجب الادا ہوں گی۔ پھر یہاں چونکہ ایک صورت میں اس پر تین سجدے اور ایک رکعت اور دوسری صورت میں دو رکعتیں اور ایک رکعت واجب الادا ہوگی، لہذا احتیاطاً ان سب احتمالات کو جمع کیا جائے گا، اور اسے تین سجدے اور دو رکعات ادا کرنا ہوں گی اور وہ حسبِ حالات اور رکعتوں سے قبل تین سجدے کرے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور جب وہ تین سجدے کر لے تو آیا بقیہ دو رکعات پڑھنے سے قبل وہ قعدہ میں بیٹھے یا نہ بیٹھے، اکثر مشائخ کا قول ہے کہ یہاں اسے نہیں بیٹھنا چاہیے، کیونکہ اگر تو یہ تین سجدے تین رکعات کے ہوئے، تو جب وہ یہ تین سجدے کر لے گا، تو ان میں سے ہر ایک سجدہ اپنی اصل کے ساتھ ملحق ہو جائے گا اور اس کی تین رکعتیں مکمل ہو جائیں گی اور چونکہ تیسری رکعت پر قعدہ کرنا بدعت ہے، لہذا اس صورت میں قعدہ ثابت نہیں ہوتا اور اگر اس نے ایک رکعت میں دو سجدے کیے ہوں اور ایک رکعت میں ایک سجدہ کیا ہو، تو اندریں صورت جب وہ تین سجدے کرے گا، تو اس کی دو رکعتیں مکمل ہو کر دو سجدے اضافی ادا ہو جائیں گے، جو لغو تصور ہوں گے اور دو رکعتوں کے بعد سجدہ بعض مشائخ کے ہاں سنت ہے، لہذا یہاں اس قعدہ میں سنت اور بدعت ہونے کا اشتباہ پیدا ہو گیا، بنا بریں یہاں ترک بدعت زیادہ اولیٰ ہوگا اور بعض مشائخ کے ہاں اگرچہ یہ قعدہ واجب ہے، مگر ترک بدعت کرنا فرض ہے جو واجب کی نسبت زیادہ اہم ہے، لہذا ترک بدعت (عدم قعدہ) ہی زیادہ بہتر ہوگا۔ نا بہتہ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ یہاں بھی تین سجدوں کے بعد قعدہ کرے گا، کیونکہ جب قعدہ کے واجب اور بدعت ہونے میں تردد پیدا ہو جائے، تو واجب پر عمل کرنا مستحب ہوتا ہے، لہذا وہ فرماتے ہیں کہ وہ یہاں استحقاقی قعدہ نہیں، بلکہ مستحب قعدہ کرے، کیونکہ واجب شئی عملاً فرض ہی کے حکم میں ہوتی ہے، بعد ازاں وہ ایک مزید رکعت پڑھ کر پھر قعدہ کرے گا، کیونکہ ایک پہلو سے یہ اس کی آخری رکعت قرار پاتی ہے وہ اس طرح کہ اگر اس نے تین رکعتوں میں تین سجدے کیے ہوں اور ایک میں دو تو اندریں صورت جب اس نے بعد میں تین سجدے کر لینے، تو اس کی تین رکعتیں مکمل ہو جائیں گی، پھر جب وہ ایک مزید رکعت ادا کر لے گا تو اب اس کی چار رکعتیں پوری ہو جائیں گی اور چار رکعتوں کے بعد قعدہ ضروری ہوتا ہے جبکہ دوسرے پہلو سے یہ تیسری رکعت قرار پاتی ہے، کیونکہ اگر اس نے ایک رکعت کے دو

اور ایک رکعت کا ایک سجدہ کیا ہو تو جب وہ بعد میں تین سجدے کر لے گا، تو ان میں سے ایک سجدہ اپنے مقام سے جا کر ملحق ہو جائے گا جس سے اس کی دو رکعات مکمل ہو جائیں گی اس طرح یہ اس کی تیسری رکعت ہوگی اور تیسری رکعت کے بعد قعدہ کرنا بدعت ہے،

لہذا یہاں قعدہ کے بدعت اور فرض ہونے کے مابین شک پیدا ہو گیا، بنا بریں فرض کو ترجیح دی جائے گی، اس لیے کہ اگر ترک بدعت بھی فرض ہے اور اس پہلو سے وہ دونوں ہی پہلو یکساں قرار پاتے ہیں، لیکن فرض کی حیثیت کو اس نے ترجیح حاصل ہے کیونکہ فرض کو ترک کرنے میں عمل کے "قضا" ہونے کا احتمال موجود ہے۔ بعد ازاں وہ تشهد کے بعد اٹھ کھڑا ہو اور وہ مزید ایک رکعت پڑھ کر تشهد میں بیٹھے اور سلام پھیر کر سجدہ سہو کرے اور پھر قعدہ کر کے سلام پھیرے اور نماز سے فارغ ہو جائے، اور اگر اس نے چھ سجدے ترک کر دیئے ہوں، تو وہ سجدے اور تین رکعتیں قضا کرے، کیونکہ اس صورت میں یہ ثابت ہوا کہ اس نے ایک رکعت میں فقط دو سجدے کئے ہیں، لہذا اس پر تین رکعتیں پڑھنا واجب ہوں گی اور اگر اس نے دو رکعتوں میں ایک ایک سجدہ کیا ہو تو اس صورت میں اسے اپنی دو رکعتوں کی تکمیل کے لیے دو سجدے کرنا ہوں گے اور دو مزید رکعات پڑھنا ہوں گی، لہذا احتیاطاً ان دونوں صورتوں کو جمع کیا جائے گا، سب سے پہلے سجدے کرنے کی وجہ کا اوپر ذکر آچکا ہے، اب سوال یہ ہے کہ وہ دو سجدوں کے بعد قعدے کے لیے بیٹھے یا نہ بیٹھے، تو اس کے حکم میں مشائخ کا وہی اختلاف ہے جس کا ہم سلور بالا میں ذکر کر چکے ہیں، اس لیے کہ یہاں اس قعدہ میں یہ احتمال بھی ہے کہ وہ محض ایک رکعت کے بعد کیا جا رہا ہے اور یہ بھی کہ وہ دو رکعتوں کے بعد واقع ہو رہا ہے، کیونکہ اگر تو اس نے فقط ایک ہی رکعت میں دو سجدے کئے ہوں، تو تب تو یہ قعدہ فقط ایک رکعت کے بعد ہونا قرار پاتا ہے اور اگر اس کے یہ دونوں سجدے دو مختلف رکعتوں میں کیئے ہوں، تو قعدہ دو رکعتوں کے بعد قرار پاتا ہے اور چونکہ ایک رکعت کے بعد قعدہ بدعت اور دو کے بعد بعض مشائخ کے ہاں سنت اور بعض کے ہاں واجب ہوتا ہے، لہذا اس کا حکم بھی حسبِ بالا مختلف فیہ ہوگا، اسی طرح یہ اختلاف اس صورت میں بھی ہے کہ جب وہ دو سجدوں کے بعد ایک اور رکعت ادا کر لے گا، اس لیے کہ اس رکعت کے دوسری یا تیسری ہونے کے مابین تردد ہے، وہ اس طرح کہ اگر تو اس نے ایک ہی رکعت میں دو سجدے کئے ہوں گے تو تب یہ دوسری رکعت ہوگی اور اگر اس نے دو رکعتوں میں ایک ایک سجدہ کیا ہو، تو تب یہ تیسری رکعت شمار ہوگی، پھر جب وہ ایک اور رکعت پڑھ لے گا، تو تب وہ بالاتفاق قعدہ کرے گا، کیونکہ اب یہاں تیسری یا چوتھی رکعت ہونے کے مابین تردد ہوگا، نا فہم۔ پھر اگر اس نے سات سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو تب وہ ایک سجدہ اور تین رکعتیں قضا کرے گا، کیونکہ اس جگہ اس نے فقط ایک ہی سجدہ کیا ہے، لہذا اس کی ایک ہی رکعت مکمل شمار ہوگی اور اس پر ایک ہی سجدہ لازم ہوگا جس سے اس کی ایک رکعت مکمل ہو جائے گی بعد ازاں وہ تین رکعات پڑھے گا، تاکہ اس کی چار رکعتیں پوری

ہو جائیں، اور اگر اس نے آٹھ سجدے چھوڑے ہوں، تو تب دو سجدے اور تین رکعات پڑھے، اس لیے کہ وہ چار رکعات (بغیر سجدہ) ادا کر چکا ہے، تو جب دو سجدے ادا کر لے گا، تو وہ ایک رکوع کے ساتھ ملحق ہو جائیں گے اور باقی کے قیام اور رکوع حسب اختلاف روایات لغو ہو جائیں گے تو اس طرح وہ کل ایک رکعت ادا کرنے والا شمار ہوگا، تو اس پر اپنی چار رکعات کی تکمیل کے لیے تین رکعات پڑھنا واجب ہوں گی۔

(۳) نماز مغرب اور اگر اس نے نماز مغرب کا ایک سجدہ چھوڑ دیا ہو، تو وہ فقط اسی سجدے کو دہرائے گا، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اگر اس نے دو سجدے ترک کر دیئے، تو وہ دو سجدے اور ایک رکعت مزید ادا کرے گا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ پھر وہ دونوں سجدوں کے بعد قعدہ کرے گا، اس لیے کہ عین ممکن ہے اس نے یہ دو سجدے دو رکعات سے چھوڑے ہوں تو اندریں صورت وہ اضافی رکعت اس کے لیے محض نفل ہوگی، لہذا اس کے لئے یہاں قعدہ کرنا ضروری ہوگا اور اگر اس نے تین سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو وہ تین سجدے اور ایک رکعت ادا کرے، اس لیے کہ اگر اس نے یہ تین سجدے تین رکعات سے چھوڑے ہوں گے تو جب وہ سجدے کر لے گا، اور بعد ازاں تشهد میں بیٹھ جائے گا تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی اور اگر اس نے پہلی دو رکعتوں سے ایک اور تیسری رکعت سے دو سجدے ترک کئے ہوں تو اس پر تینوں سجدوں کی ادائیگی لازم ہوگی اور اگر اس نے ابتدائی دو رکعات میں سے کسی ایک کے دونوں سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو ان پر ایک رکعت اور دو سجدوں کی ادائیگی ضروری ہوگی، بنا بریں ان تمام صورتوں کو یہاں جمع کیا جائے گا۔ پھر اگر اس نے چار سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو اس پر دو سجدوں اور دو رکعتوں کا ادا کرنا ضروری ہوگا اور اس صورت میں ادا شدہ سجدوں کا اعتبار کیا جائے گا اس لیے کہ ادا شدہ سجدے کم ہیں کیونکہ اس شخص نے فقط دو سجدے کئے ہیں اب اگر اس نے ایک ہی رکعت کے دو سجدے کئے ہوں، تو اس کی ایک رکعت تو ادا ہو گئی، لہذا وہ دو آخری رکعات ادا کرے گا، اور اگر اس نے یہ دو سجدے دو رکعات میں کئے ہوں، تو وہ گویا ہر ایک رکعت کو ایک ایک سجدے کے ساتھ مکمل (مقتید) کر چکا ہے، تو اس پر ان دونوں رکعات کی تکمیل کے لئے دو مزید سجدے اور بعد ازاں ایک رکعت ادا کرنا لازم ہوگی، تو ایک صورت میں اس پر دو رکعات واجب قرار پاتی ہیں اور دوسری صورت میں اس پر دو سجدے اور ایک رکعت ضروری ٹھہرتی ہے، لہذا احتیاطاً ان سب احتمالات کو جمع کیا جائے گا۔ لہذا وہ دو سجدے کر کے دو رکعتیں ادا کرے گا۔ دو سجدوں کے بعد یہاں بھی قعدہ مختلف فیہ ہے، تاہم اکثر مشائخ کا قول ہے، کہ وہ قعدہ نہ کرے، جیسا کہ پیچھے گذرا البتہ بعد کی ہر دو رکعات کے درمیان اسے لازمی طور پر قعدہ کرنا ہوگا، کیونکہ عین ممکن ہے۔ یہ اس کی تیسری رکعت ہو اور اگر اس نے پانچ سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو وہ ایک سجدہ اور دو رکعتیں ادا کرے، لیکن مناسب ہے کہ اس سجدہ سے وہ اس رکعت کے سجدے کی نیت کرے، جس کا اس نے از قبل

ایک سجدہ کیا تھا اور دوسرا ادا نہیں کیا تھا۔ اس لیے کہ اگر اس نے نیت نہ کی اور اس نے پہلی رکعت کا ایک سجدہ کیا ہوا ہو تو اس صورت میں وہ سجدہ دوسری یا تیسری رکعت کے رکوع کے ساتھ ملحق ہو جائے گا، جیسا کہ اس بارے میں حسبِ بالاد و مختلف روایات مروی ہیں، لہذا اس طرح دو رکعات کی تکمیل دو سجدوں پر موقوف ہوگی، پھر جب اس نے دو رکعات ان دو سجدوں سے قبل ادا کر لیں جو نامکمل رکعات کے ساتھ جا کر ملحق ہوں گے اور جنہیں کامل رکعات بنا دیں گے تو اس کی فرض نماز فاسد ہو جائے گی، لیکن اگر وہ فقط اسی رکعت کے دوسرے سجدے کی نیت کرے، جس کا ایک سجدہ اس نے ادا کیا تھا، تو اس سے اس کی وہ رکعت مکمل ہو جائے گی، جس کے بعد اسے فقط دو رکعتیں درمیان میں قعدہ سمیت ادا کرنا ہوں گی، کیونکہ پہلی رکعت یقینی طور پر اس کے دوسری رکعت ہے، لہذا اس قعدہ میں بدعت ہونے کا کوئی شبہ نہیں ہوگا اور اگر اس نے چھ سجدہ ترک کر دیئے ہوں، تو وہ دو سجدے اور دو رکعات ادا کرے، اس لیے کہ اس نے تین رکعتیں پڑھی ہیں، تو جب وہ دو سجدے کر لے گا، تو وہ دونوں حسبِ اختلاف روایات ان میں سے کسی ایک رکوع کے ساتھ ملحق ہو جائیں گے۔ جس سے اس کی ایک رکعت مکمل ہو جائے گی، جس کے بعد وہ مزید ایک رکعت پڑھ کر قعدہ کرے گا، اس لیے کہ یہاں اس قعدہ کے بدعت ہونے کا کوئی احتمال نہیں۔ پھر وہ ایک اور رکعت ادا کر کے آخری فرض قعدہ کرے۔

۳۔ رکعات کا اضافہ کر دینا: یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے اپنی نماز کی رکعتوں میں کوئی اضافہ نہ کیا ہو اور اگر اس نے ان پر اضافہ کر دیا ہو، مثلاً اس نے فجر کی تین رکعتیں پڑھ لی ہوں پھر اگر اس نے اس کا ایک سجدہ چھوڑا ہو، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ اسی طرح اگر اس نے دو سجدے یا تین سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو تب بھی یہی حکم ہے، لیکن اگر اس نے چار سجدے چھوڑ دیئے ہوں تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی؛ ان مسائل کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اگر نماز کے صحیح اور فاسد ہونے میں شبہ (تردد) ہو جائے، تو اس نماز کو احتیاطاً فاسد ہی قرار دیا جائے گا؛ نیز یہ کہ اگر کوئی شخص فرض مکمل ہونے سے قبل نفل نماز شروع کر دے اور فرض مکمل کرنے سے پہلے نفل نماز کا سجدہ بھی کر لے، حالانکہ اس پر قعدہ اخیرہ باقی ہو، یا اس پر نماز کوئی سجدہ باقی ہو، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، کیونکہ نفل نماز میں اس کا داخلہ اسی وقت درست طور پر ہو سکتا ہے جب وہ فرض نماز مکمل کر کے اس سے باہر ہو جائے جبکہ اس پر ابھی ایک رکعت باقی ہے، لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر کوئی شخص فرض مکمل کرنے سے پہلے کوئی اور کام شروع کر دے، تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ دوسرا اصول یہ ہے کہ جب فرض نماز کی رکعات پر ایک رکعت کا اضافہ ہو جائے تو اس کی اس زائد رکعت کو اصل نماز کے ساتھ ملا کر دیکھا جائے گا اور انکی مجموعی تعداد ملاحظہ کی جائے گی؛ بعد ازاں نماز کے سجدوں کو گنا جائے گا۔ چنانچہ فجر کی نماز کے اضافہ سمیت کل چھ سجدے ہوں گے، کیونکہ تمام رکعت سمیت اس کی کل تین رکعات ہو جائیں گی کیونکہ ہر رکعت کے لیے کل دو سجدے ہوتے ہیں

اور نماز ظہر میں اضافی رکعت سمیت سجدوں کی تعداد دس ہو گئی اور مغرب کی نماز کے اضافہ سمیت سجدے آٹھ ہوں گے، پھر یہ دیکھا جائے گا، اگر اس نے کل سجدوں میں نصف یا اس سے کم سجدے چھوڑے ہوں تو ہم اس کی نماز کو فاسد قرار دیں گے، اس لیے کہ ممکن ہے، اس نے ہر رکعت میں ایک ایک سجدہ کیا ہو، لہذا، فرض نماز کی تمام رکعتیں مکمل (مقید) ہو گئی ہوں، بعد ازاں وہ فرض یعنی ان سجدوں کو ادا کرنے سے پہلے زائد رکعت یعنی نفل نماز کی جانب منتقل ہو گیا ہو، لہذا اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے نصف سے زیادہ سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو یہ بات یقینی طور پر ثابت ہوگی کہ فرض کی زائد رکعت سمیت تمام رکعتیں سجدوں کے ساتھ مکمل (مقید) نہیں ہوئیں، اس لیے کہ نماز فجر زائد رکعت سمیت دو سجدوں کے ساتھ مکمل رہتی ہے اور اگر اس نے دو سجدوں سے ایک ایک رکعت کو مقید بھی کر لیا ہو، تو فقط دو رکعتیں ہی مقید (مکمل) ہوں گی، اس لیے کہ تین رکعتوں کا فقط دو سجدوں کے ساتھ مکمل ہونیکا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا یہاں فرض سے نفل نماز میں منتقل ہونا نہیں پایا گیا۔ اسی طرح نماز ظہر کی پانچ رکعتیں چار سجدوں کے ساتھ مکمل۔۔۔ نہیں ہو سکتیں اور نہ ہی نماز مغرب زائد رکعت سمیت تین سجدوں کے ساتھ مکمل ہونے کا امکان رکھتی ہے، لہذا یہاں فرض نماز سے نفل نماز میں منتقل ہونا ثابت نہیں ہوتا، پھر جس جگہ نماز فاسد نہیں ہوتی، وہاں لازمی طور پر ادا شدہ سجدوں کی تعداد رکعات سے کم ہوگی، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اس فرض نماز میں کتنے سجدے ادا ہوئے ہیں، بعد ازاں وہ اپنی فرض نماز کو حسب بالا طریقے سے مکمل کرے۔۔۔ جب ان اصولوں کا پتہ چل گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر اس نے نماز فجر میں تین رکعتیں پڑھیں اور ایک سجدہ چھوڑ دیا تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ یہ سجدہ خواہ اس نے پہلی رکعت سے چھوڑا ہو، یا دوسری رکعت سے، ہر صورت اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس نے جیسے ہی اس تیسری رکعت کو سجدہ کے ساتھ مقید (مکمل) کیا تو اس کی یہ رکعت نفل ہو جائے گی، لہذا وہ نوافل میں داخل ہونے کی بنا پر ضرورتاً فرض نماز سے خارج تصور ہوگا، حالانکہ ابھی اس پر ایک سجدہ ادا کرنا باقی ہے۔ بنا بریں اس کی نماز فاسد تصور ہوگی اور یہ صورت ایسے ہی ہوگی کہ جیسے اگر اس نے نماز فجر کی دو رکعتیں پڑھی ہوں، اور اس کا ایک سجدہ چھوڑ دیا ہو، اور پھر وہ اٹھ کر وہاں سے چل دیا ہو اس صورت میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی پھر چونکہ یقینی طور پر معلوم نہیں، لہذا یہ نماز "جائز اور فاسد ہونے کے مابین" متردد ہوگی، بنا بریں اس نماز کو فاسد ہی قرار دیا جائے گا۔ اور اگر اس نے دو سجدے چھوڑے ہوں، تو اگر یہ سجدے پہلی اور دوسری رکعت سے تعلق رکھتے ہوں اور پھر وہ تیسری رکعت پڑھ لے، تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ وہ اپنی دونوں رکعات کو ایک ایک سجدے کے ساتھ مکمل کر چکا ہے۔ اور پھر وہ فرض نماز شروع کرتے سے قبل نفل نماز شروع کر چکا ہے، اسی طرح اگر اس نے ابتدائی دو رکعات میں سے کسی رکعت کا ایک سجدہ (۵) اور ایک سجدہ تیسری رکعت سے چھوڑ دیا ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ رکعتوں میں سے کسی ایک رکعت کے سجدے کو چھوڑ دینا نماز کے فاسد ہونے

کے لیے کافی ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر اس نے وہ دونوں سجدے تیسری رکعت سے چھوڑے ہوں، تو تب اس کی فرض نماز فاسد نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ دو رکعتیں پڑھ چکا ہے اور ہر ایک رکعت میں اس نے دو دو سجدے کیے ہیں، لہذا دو صورتوں میں نماز جائز اور ایک صورت میں نماز فاسد نہ ہوگی اور اگر دو صورتوں میں نماز جائز اور ایک صورت میں نماز فاسد ہوتی تو تب بھی نماز فاسد ہو جاتی، تو یہاں تو بدتر جہ اولیٰ نماز فاسد ہو جائے گی۔ امام محمد الاصل میں اس مسئلے میں دو اقوال نقل فرماتے ہیں: ایک قول کی رو سے اس کی نماز فاسد اور دوسرے کے مطابق فاسد نہ ہوگی، اگر تو ان کی دو اقوال سے مراد دو وجوہ ہیں کہ جن میں سے ایک کی رو سے نماز جائز اور دوسری کی رو سے نماز فاسد قرار پاتی ہو، تو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اس کی نماز کو فاسد ہی قرار دیں گے۔ تاہم بعض مشائخ نے فی الواقع یہاں اختلاف ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ ایک قول کی رو سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور دوسرے قول کی رو سے جائز قرار پاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں اس کے دونوں متروک سجدوں کو اس کی تیسری رکعت پر محمول کیا جائے گا جس سے اس کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے تین سجدے چھوڑ دیے تو تب بھی اس کی نماز فاسد ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے چار سجدے چھوڑے ہوں۔ تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ اب متروک سجدوں کی تعداد نصف سجدوں سے زیادہ ہو گئی ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں اس نے فقط دو سجدے ادا کیے ہیں، خواہ اس نے یہ دو سجدے ایک ہی رکعت میں کیے ہوں، یا دو رکعات میں۔ لہذا اضافی رکعت کے باوجود وہ فرض نماز سے خارج ہو کر نفل نماز میں داخل ہونے والا نہ ہوگا، کیونکہ یہاں اضافی نماز ایک رکعت سے کم ہے، بنا بریں وہ یہاں نفل نماز میں منتقل ہونے والا قرار نہ پائے گا۔ جس سے اس کی فرض نماز فاسد نہ ہوگی۔ پھر اس پر لازم ہو گا کہ وہ سجدے کر کے التحیات میں بیٹھ جائے، مگر سلام نہ پھیرے اور اٹھ کر مزید ایک رکعت ادا کرے، کیونکہ دو سجدے وہ ازیں قبل کر چکا ہے تو اگر اس نے یہ دو سجدے دو رکعات میں کیے ہوں تو تب تو اس پر فقط دو سجدے ہی فرض تھے، لیکن اگر اس نے یہ دو سجدے ایک ہی رکعت میں کیے ہوں تو اس صورت میں اس پر ایک مکمل رکعت کی قضا لازم ہوگی۔ لہذا احتیاطاً تمام صورتوں کو جمع کیا جائے گا۔ وہ ابتداء دو سجدوں سے کرے اور پھر تشہد پڑھ کر کھڑا ہو جائے اور ایک رکعت مذکورہ بالا طریقے سے ادا کرے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے نماز فجر کی دو رکعات ادا کی ہوں اور اس کے دو سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو ہم نے اوپر بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا، اسی طرح اگر اس نے پانچ سجدے چھوڑ دیئے ہوں، تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس سے ثابت ہوگا کہ اس نے فقط ایک ہی رکعت پڑھی ہے لہذا وہ اس کے ساتھ اپنی ایک رکعت کو

مکمل کرنے کے لیے ایک اور سجدہ کرے۔ اور پھر ایک اور رکعت پڑھ لے۔ جیسے اگر اس نے نماز فجر میں دو رکعتیں ادا کی ہوں اور تین سجدے ترک کر دیے ہوں۔ تو جس طرح وہاں نماز ادا کی جاتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی ادا کی جائے گی اسی طرح اگر کسی نے چھ سجدے چھوڑ دیے ہوں تو یوں سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے کوئی سجدہ کیا ہی نہیں اور اس نے فقط تین رکوع کیے ہیں، لہذا وہ دو سجدے کرے۔ تاکہ اس کی ایک رکعت مکمل ہو جائے۔ پھر وہ ایک اور رکعت پڑھے۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے نماز فجر میں دو رکعتوں کے چاروں سجدے چھوڑ دیے ہوں اسی طرح اگر اس نے نماز ظہر، یا عصر یا عشاء کی پانچ رکعتیں پڑھی ہوں اور اس کا ایک سجدہ چھوڑ دیا ہو اور پھر وہ اٹھ کر چل دیا ہو، تو اس کی نماز بھی فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے دو سجدے چھوڑ دیے ہوں تو اگر یہ دو سجدے ابتدائی چار رکعتوں سے چھوڑے ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ علیٰ ہذا اگر اس نے تین یا چار یا پانچ سجدے چھوڑ دیے ہوں، تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ اس صورت میں یہ احتمال موجود ہے کہ شاید اس نے ہر رکعت کا ایک ایک سجدہ چھوڑا ہو یعنی تین سجدے تین رکعات سے چار چار رکعات سے اور پانچ پانچ رکعتوں سے چھوڑے ہوں یہ اس کے فاسد ہونے کا پہلو ہے اور اگر اس نے چھ سجدے چھوڑ دیے ہوں تو اس صورت میں اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، کیونکہ یہاں متروک سجدوں کی تعداد زیادہ ہے، اس لیے کہ یہاں اس نے فقط چار سجدے کیے ہیں، لہذا وہ چار اور سجدے کر کے کھڑا ہو جائے اور دو مزید رکعات ادا کرے اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کسی نے چار رکعات پڑھی ہوں اور ان کے چار سجدے چھوڑ دیے ہوں تو یہاں بھی وہی حکم اور حکم کی وہی وجہ ہوگی۔ جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے اس نماز کے سات یا آٹھ یا نو یا دس سجدے ترک کر دیے ہوں، تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا جو اس شخص کا تھا جو چار رکعات پڑھے۔ اور تین یا دو سجدے یا ایک سجدہ چھوڑ دے۔ یا بالکل ہی سجدہ نہ کرے، جو حکم اور اس کی وجہ وہاں تھی وہی حکم اور اس کی وجہ یہاں بھی ہوگی جیسا کہ اوپر ذکر آچکا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے نماز مغرب کی چار رکعات پڑھ لیں اور اس کا ایک سجدہ یا دو یا تین یا چار سجدے چھوڑ دیئے تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ ہم نے نماز ظہر، عصر اور عشاء کے ضمن میں بیان کیا۔ کہ جب ان کی چار کی جگہ... پانچ رکعات پڑھی جائیں اور ان کے پانچ یا اس سے کم سجدے چھوڑ دیئے جائیں۔ اور اگر اس نے اس کے پانچ یا چھ یا سات سجدے ترک کر دیئے، تو اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور اس کی ادا کردہ نماز کو دیکھا جائے گا اور اس کا حکم ایسے ہی ہوگا جیسے اگر وہ نماز مغرب کی تین رکعات پڑھے اور اس کے تین سجدے یا چار یا پانچ سجدے چھوڑ دے کہ وہاں بھی اس کے ارشادہ سجدوں کو دیکھا جاتا ہے اور ہر ارشادہ سجدہ کے ساتھ ایک اور سجدہ ملا کر رکعت کو مکمل کیا جاتا ہے، جیسے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

۵۔ لاحق کا حکم : اور اگر کسی نے امام کے پیچھے تکبیر تحریمہ کہی، پھر وہ اس کے پیچھے ہو گیا جب کہ اس دوران امام نے چار رکعتیں مکمل کر لیں، پھر وہ اسی سونے والے شخص کو آگے کر کے اپنا جانشین بنا دے۔ تو وہ لوگوں کو اشارہ کرے کہ وہ بٹھرجائیں اور اس کی اتباع کریں پھر وہ اپنی ایک رکعت پڑھ کر اس کا ایک سجدہ کرے، پھر جب وہ دوسرا سجدہ کرنے لگے تو مقتدی بھی اس کی تقلید کریں؛ اسی طرح وہ دوسری، تیسری اور اپنی چوتھی رکعت پڑھے تاہم امام ایسے شخص کو آگے کر کے گناہگار ہوگا۔ اسے چاہیئے کہ وہ کسی ایسے شخص کو آگے کھڑا کرے جو شروع نماز سے اس کی ساتھ شامل رہا ہو اور وہ سو یا بھی نہ ہو۔ اسی طرح اگر اس کا وضو خطا ہو جائے اور وہ وضو کر کے جماعت میں دوبارہ آکر شامل ہو جائے تو اسے آگے کرنے کا بھی یہی حکم ہے، خواہ وہ شخص مسافر ہو، یا مقیم، امام کو چاہیئے کہ اسے آگے کھڑا نہ کرے اور خود اس کو بھی چاہیئے کہ وہ آگے کھڑا نہ ہو، کیونکہ وہ ایک پہلو سے امام کی نماز مکمل کرانے پر قادر نہیں ہے وہ اس طرح کا گروہ سابق امام پر واجب سجدوں کو قضا کرنا شروع کر دے تو وہ مکروہ معاملے کا مرتکب ہوگا، اس لیے کہ وہ مدرک ہے اور ترتیب دار ایک ایک کر کے ارکان نماز ادا کرنے کا پابند ہے، تو اگر وہ اپنی نماز شروع کر دے تو اس نے لوگوں (مقتدیوں) کو نماز میں زیادہ دیر تک رکے رہنے پر مجبور کر دیا، کیونکہ اسے اس بات کی ضرورت ہوگی کہ وہ انہیں اشارہ کرے کہ وہ اس کی چار رکعات اور ان کے ایک ایک سجدے میں اتباع نہ کریں۔ البتہ دوسرے سجدے میں وہ اس کی تقلید کریں، کیونکہ وہ نماز کی یہ رکعات ادا کر چکے ہیں، لہذا انہیں دوبارہ یہ رکعات نہیں پڑھنی چاہئیں۔ تو اگر وہ آگے ہو گیا تو اسے ان دو مکروہ کاموں میں سے کسی ایک کا لازمًا ارتکاب کرنا پڑے گا، اسی لیے نہ تو امام کو چاہیئے کہ وہ اسے آگے کرے اور نہ خود اس کو چاہیئے کہ وہ آگے ہو تاہم اگر وہ آگے کھڑا ہو گیا اور اس نے متروک سجدوں کو پہلے ادا کر لیا اور مقتدیوں نے اس کی تقلید کی، تو درست ہوگا، کیونکہ وہ سابق امام کا جانشین ہے، پھر یہ سجدے اگرچہ اس کی نماز میں شمار نہیں ہوتے، لیکن اس کے باوجود یہاں نفل نماز ادا کرنے والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنا لازم نہیں آتا؛ اس لیے کہ یہ سجدے اس کی نماز میں نفل نہیں ہیں، بلکہ وہ ان سجدوں کی ادائیگی میں پہلے امام کا قائم مقام ہوتا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے وہ فرض نماز ادا کر رہا ہو؛ اس کی نظیر ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، یعنی یہ کہ اگر امام اپنا سر رکوع سے اٹھائے اور اسے "حدث" لاحق ہو جائے اور امام کسی ایسے شخص کو جو اسی وقت مسجد میں آیا ہو اپنی جگہ آگے کر دے، تو وہ بھی امام کی نماز کو مکمل کر سکتا ہے کہ وہ پہلے دو سجدے کرتا ہے پھر دوسری رکعت کے لیے قیام کرتا ہے۔ گو کہ اس کے یہ دونوں سجدے شمار نہیں ہوتے، مگر پھر بھی اس پر واجب ہے کہ وہ امام اول کے چھوڑے ہوئے دونوں سجدے ادا کرے اس کے باوجود اس کی امامت جائز ہوئی ہے، کیونکہ یہ دونوں سجدے سابق امام پر

فرض تھے۔ اور چونکہ یہ اس کا قائم مقام ہے، لہذا یہ اس پر بھی فرض ہوں گے۔ اور اگر اس نے اپنی نماز ابتدا سے ترتیب وار پڑھنا شروع کر دی، تو اس صورت میں جب وہ ایک رکعت پڑھے۔ تو مقتدیوں کو اشارے سے اپنی تقلید کرنے سے روکے، کیونکہ وہ ایک سجدہ سمیت یہ رکعت ازیں قبل ادا کر چکے ہیں، پھر جب وہ دوسرا سجدہ کرے۔ تو مقتدی بھی اس سجدے میں اس کی تقلید کریں۔ کیونکہ انہوں نے یہ سجدہ نہیں کیا۔ اسی طرح باقی کی تمام رکعات میں اسی طرح عمل کیا جائے گا۔ اور جب وہ اس طرح نماز پڑھ لیگا تو بعض مشائخ کے نزدیک تو اس کی اور مقتدیوں سب کی نماز درست ہوگی، مگر بعض مشائخ کے یہاں تمام لوگوں کی نماز فاسد ہو جائے گی؛ مشائخ کے درمیان اختلاف کی وجہ یہ ہے۔ کہ اس موقع پر امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کرنے کے بعد لکھا ہے۔ کہ وہ اپنی نماز ترتیب وار شروع سے ادا کرے اور مقتدی کسی بھی رکعت میں اس کی تقلید نہ کریں، ہاں البتہ جب وہ دوسرا سجدہ کرنے لگے تو وہ امام کی تقلید کریں؛ امام محمدؒ یہ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے پوچھا کہ آیا امام کی نماز فاسد نہ ہوگی، انہوں نے پوچھا وہ کیوں۔ میں نے کہا اس لیے کہ یہاں امام کبھی تو لوگوں کا امام ہو جاتا ہے اور کبھی وہ امام نہیں ہوتا اور یہ بات تبلیغ نامناسب ہے اگر تو ایسا ایک رکعت میں ہوتا، تب تو میرے نزدیک استحسان کی رو سے درست ہوتا، امام محمدؒ نے یہاں یہ سوال تو نقل کیا ہے، مگر امام ابو حنیفہؒ کا جواب نقل نہیں فرمایا۔ ہمارے بعض مشائخ نے جواب کے بغیر سوال نقل کرنے کو ان کے رجوع کر لینے سے تعبیر کیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے گی۔ اس سلسلے میں انہوں نے امام محمدؒ کی مذکورہ دلیل پر ہی اعتماد کیا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ درحقیقت مناسب تو یہ ہے کہ مقتدی کی ”بطور امام“ جانشینی درست نہ ہو، اس لیے کہ اس صورت میں ”مقتدی“ امام ہو جاتا ہے، حالانکہ ”تابع مقتدی“ ہونے اور ”قبوح (امام) ہونے میں بڑا فرق ہے۔ جب کہ نماز کو دو حصوں میں تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا جو شخص نماز کے کسی حصے میں تابع ہو وہ اس کے کسی اور حصے میں قبوح نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ نماز میں عدم تقسیم ہونے کے باعث اسے کسی ایک حصے میں درتابع تسلیم کرنا اسے ضرورۃً ہرٹی میں تابع تسلیم کرنا ہے کیونکہ نماز حکماً دو حصوں میں تقسیم نہیں ہو سکتی لہذا یہ بات درست نہیں، الا یہ کہ ہم نے نص کی رو سے دوسرے شخص کی جانشینی کو درست تسلیم کیا ہے، مگر اس کا جواز فقط اسی موقع تک محدود رہتا ہے گا، جس موقع کا صراحت کے ساتھ حدیث میں ذکر آیا ہے، جب کہ یہ نص (حدیث) میں کسی ایک شخص کے کئی بار امام بننے اور پھر مقتدی قرار پانے کا کوئی ذکر نہیں اور پھر ایسا نماز کی ہر رکعت میں ہوتا ہے۔ کہ وہ پوری رکعت کو بطور مقتدی ادا کرتا ہے، مگر جب وہ متروک سجدے تک پہنچتا ہے تو وہ امام ہو جاتا ہے، لہذا یہاں اصل قیاس پر ہی عمل کیا جائے گا اور اس کی جانشینی درست نہ ہوگی، پھر امام محمدؒ کے قول کہ ”اگر ایسا ایک ہی رکعت میں ہوتا، تو میرے نزدیک استحسان کی رو سے درست ہوتا“ مراد یہ

ہے کہ اگر امام نے ایک ہی رکعت کا سجدہ چھوڑا ہوتا اور پھر وہ اس سونے والے شخص کو اپنا قائم مقام ٹھہرا دیتا اور وہ ترتیب وار اپنی نماز پڑھنا شروع کرتا اور مقتدی اس کا سجدے میں تک پہنچنے تک انتظار کرتے، تو جب وہ متروک سجدے تک پہنچ جاتا، تو مقتدی اس کی تقلید کرتے۔ اس کے بعد وہ شخص پھر "مقتدی" ہو جاتا، تو اس صورت میں بھی قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ اس کی نماز فاسد ہو جاتی، کیونکہ وہ ایک مرتبہ امام اور دوسرے مقتدی ٹھہرا ہے، الایہ کہ ہم نے استحسان کی رو سے اس کے جواز کو تسلیم کیا ہے، کیونکہ فی الجملہ اس قسم کی صورت حال جائز ہے۔ اس لیے کہ جب امام کو حدیث پیش آجائے اور وہ مسبوق کو آگے کر دے، تو اس کی قائم مقامی درست تسلیم کی گئی ہے، حالانکہ وہ اپنی قائم مقامی سے قبل ایک مقتدی تھا، مگر قائم مقامی کے بعد نماز کی تکمیل تک وہ امام رہتا ہے۔ پھر جب وہ خود پیچھے ہو جاتا ہے اور کسی دوسرے شخص کو آگے کر دیتا ہے، تاکہ وہ اس کی جگہ مقتدیوں کو سلام پھرائے۔ اور مسبوق خود کھڑا ہو کر اپنی فوت شدہ نماز کی ادائیگی شروع کر دیتا ہے، تو ایک پہلو سے وہ دوبارہ مقتدی ہو جاتا ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نماز میں وہ کسی اور شخص کی اقتدا کر لے، تو اس کی اقتداد درست نہ ہوگی۔ جب کہ یہاں بھی وہ ایک دفعہ مقتدی اور کئی دفعہ امام قرار پاتا ہے، لیکن ہمارے اکثر مشائخ نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور نہ ہی یہ قول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے رجوع پر دلالت کرتا ہے، کیونکہ عین ممکن ہے کہ امام صاحب نے جواب دیا ہو، مگر امام محمد نے وہ جواب نہ لکھا ہو، جس کی وجہ یہ ہے، کہ امام کی قائم مقامی گو ایک نص (حدیث) سے ثابت ہوئی ہے۔ مگر وہ قیاس کے مطابق بھی ہے، اس لیے کہ نماز کو فاسد ہونے سے بچانے کے لیے اس کی ضرورت ہوتی ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور یہ ضرورت یہاں بھی ثابت ہے، لہذا اس کی جانشینی درست ہوگی۔ رہا ان (مشائخ) کا یہ کہنا کہ ایک ہی شخص کے تابع اور مقبوع ہونے میں بہت فرق ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اگر ایک ہی عمل میں ایسا ہوتا تو واقعی قابل اعتراض تھا، لیکن دو مختلف اعمال میں ایسا ہونا ممکن ہے اور نماز تو درحقیقت مختلف اعمال کے مجموعے کا نام ہے، لہذا یہ بات عین جائز ہے کہ ایک ہی شخص نماز کے ایک عمل میں تابع اور دوسرے میں مقبوع ہو۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ فی الحقیقت نماز "قابل تقسیم" ہے کیونکہ یہ مختلف اعمال و افعال سے عبارت ہے، ہاں البتہ نماز کے صحیح اور فاسد ہونے نماز واقعی قابل تقسیم نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ نماز میں پہلے ہی سے مختلف اعمال کی تقسیم موجود ہے اور اس تقسیم کا ختم ہونا شریعت کے کسی واضح حکم سے ہی ثابت ہو سکتا ہے اور نماز کے فاسد اور جائز ہونے کے معاملے میں تو اصل حقیقت کے خلاف ایسی دلیل قائم ہو چکی ہے لیکن نماز کے کسی اور معاملے میں ایسی کوئی دلیل موجود نہیں، لہذا جواز اور فساد میں ایسی تقسیم ممکن نہیں، تاہم جہاں تک بلا ضرورت تابع اور مقبوع ہونے کا معاملہ ہے، تو اس کے لیے نماز

کے ناقابل تقسیم ہونے میں تواجماع قائم ہو چکا ہے، مگر ضرورت کے موقع پر ایسا ہونے کے خلاف کوئی اجماع نہیں ہے۔ پھر اگر کوئی تبدیلی پیدا کرنے والی معتبر دلیل مل جائے، تو اس سے حقائق بھی تبدیل ہو جاتے ہیں، جب کہ زیر نظر صورت کے بارے میں تو ایسی کوئی دلیل نہیں ملتی، بلکہ شریعت نے اس صورت کے جواز کو برقرار رکھا ہے، کیونکہ شریعت نے ”جانشینی“ کو درست قرار دیا ہے، جس سے ثابت ہوا، کہ بوقت ضرورت امام کی جانشینی جائز ہے، اور انسان کا کبھی تابع اور کبھی متبوع ہونا ممنوع نہیں ہے اور ضرورت کے موقعوں پر نئے شرعی حکم کی جانب نہیں، بلکہ ضرورت حاجت ہی کی جانب دیکھا جاتا ہے، چنانچہ جس رکعت کو امام محمدؒ نے استحسان کی رو سے جائز قرار دیا ہے، اس کے متعلق بھی کوئی خاص شرعی حکم مذکور نہیں ہے، پھر انہوں نے مسبوق کے جس مسئلے سے استشہاد کیا ہے۔ اس مسئلے کے متعلق بھی کوئی خاص شرعی حکم مذکور نہیں ہے اس کے جواز کی وجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، جو ہم ادھر بیان کر آئے ہیں کہ جن موقعوں کے بارے میں کوئی نص شریعت وارد نہیں ہوئی وہاں حقیقت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور چونکہ شریعت میں ضرورت کے مواقع پر جواز کا ذکر آیا ہے، لہذا جہاں کہیں بھی کوئی ضرورت (حاجت) ثابت ہوگی، وہاں شریعت کی جانب سے حکم جواز ثابت ہو جائے گا۔ اسی بنا پر گو شریعت میں ایک نماز پانچ ائمہ کی امامت میں پڑھنے کا کوئی ذکر نہیں ہے لیکن اس کے باوجود بوقت ضرورت اس کی اجازت ہے۔ اسی طرح اگر کسی امام کا ایک ہی مقتدی ہو اور امام کو حدث لاحق ہو جائے تو وہ خود بخود امامت کے لیے متعین ہو جاتا ہے اور جب پہلا شخص آئے گا، تو وہ اس کا مقتدی ہوگا پھر اگر دوسرے شخص کو حدث لاحق ہو جائے، تو پہلا شخص امامت کے لیے متعین ہو جائے گا پھر جب دوسرا شخص واپس آئے گا تو وہ مقتدی ہو جائے گا بعد ازاں اگر پہلے شخص کو پھر حدث لاحق ہو جائے، تو اب یہ دوسرا شخص امامت کے لیے مقرر ہو جائے گا۔ یہ بات اگر کئی بار بھی پیش آئے، لیکن جب اس کی ضرورت ہوگی تو ایسا کرنا خود جائز ثابت ہو جائے گا، لہذا بروہ جگہ جہاں جانشینی کی ضرورت ثابت ہوگی وہ جانشینی کے جواز کی حدیث (نص) کا مصداق ثابت ہو جائے گی، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

(باب دوازدہم)

فی بیان الجمعة

نماز جمعہ کا بیان

۱۔ نماز جمعہ: نماز جمعہ کے متعلق ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

- ۱۔ فرضیت نماز جمعہ
- ب۔ فرض ہونے کی نوعیت
- ج۔ طریقہ ادائیگی
- د۔ شرائط وجوب جمعہ
- هـ۔ شرائط ادائے جمعہ جو حسب ذیل ہیں:
 - ۱۔ خطبہ جمعہ۔

۲۔ نماز جمعہ کی جماعت کا ہونا۔

۳۔ نماز جمعہ کا وقت۔

و۔ مفادات جمعہ اور جمعہ فاسد یا قضا ہو جانے کا بیان۔

س۔ جمعہ کے دن کے مستحبات و مکروہات۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ فرضیت نماز جمعہ: نماز جمعہ فرض ہے، جس کو چھوڑنے اور ترک کرنے کی گنجائش نہیں

ہے اور اس کا منکر کا فر ہو جاتا ہے نماز جمعہ کی فرضیت کی دلیل قرآن مجید، سنت نبوی اور اجماع امت میں موجود ہے:

۱۔ تمہاں مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَدَّىٰ الصَّلَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَ النَّاسِ وَلَا تَبْهَتُوا النَّاسَ وَلَا تَسْبَحُوا لَهُمْ يَوْمَ يَدْعُ إِلَىٰ تَفْهُتِهِمْ خَلُُّوا سَبِيلَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ
 اے اہل ایمان جب جمعے کے دن نماز کے لیے
 اذان دی جائے تو خدا کی یاد دہانی کیلئے بھلی کرو۔

ایک قول کے مطابق ذکر الہی سے مراد نماز جمعہ یا خطبہ جمعہ ہے، اور ان میں سے ہر ایک عمل اپنی اپنی جگہ محبت (واجب) ہے، کیونکہ خطبے کے لیے السعی (تیز تیز چلنا) نماز جمعہ ہی کی بنا پر واجب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص سے نماز جمعہ کا وجوب ساقط ہو جائے، تو اس پر خطبہ کے لیے سعی کرنا واجب نہیں رہتا، لہذا خطبہ جمعہ کے لیے سعی کا واجب ہونا گویا نماز کے لیے واجب ہونا ہے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ ذکر الہی نماز اور خطبہ جمعہ دونوں کو شامل ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک شی اپنی اپنی جگہ ذکر الہی پر مشتمل ہوتی ہے۔

۲۔ سنت نبوی سے اس کی دلیل یہ مشہور روایت ہے کہ آنحضرت نے فرمایا:

ان الله تعالى فرض عليكم الجمعة في مقامى هذا في يومى هذا في شهمى هذا في سنتى هذا فمن تركها في حياتى اد بعد مماتى استغفانا بها وجوداً عليها ونها ونأ بحقها وله امام عادل او جائز فلا جمع الله شمله ولا بارك له في امره الا لا صلوة له الا لا زكاة له الا لا حج له ولا صوم له الا ان يتوب فمن تاب تاب الله عليه۔

پیشک اللہ تعالیٰ نے تم پر میری اسی جگہ میں اسی دن میں اسی چہینے میں نماز جمعہ فرض کی ہے اور یہی میری سنت ہے جس شخص نے اسے میری زندگی میں یا میرے مرنے کے بعد اسے حقیر سمجھتے ہوئے، یا اس کا انکار کرتے ہوئے یا اس سے کستی کرتے ہوئے چھوڑ دیا، تو خواہ اس کا امام عادل ہو، یا ظالم اللہ تعالیٰ اس کی نیکیوں کو جمع نہیں کریں گے اور نہ اس کے کام میں برکت ہوگی، یاد رکھو! نہ اس کی نماز قبول نہ اس کی زکوٰۃ قبول، نہ حج قبول اور نہ روزہ قبول ہوگا، ہاں اگر وہ توبہ کرے تو اللہ تعالیٰ اس کی توبہ قبول کریں گے۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ جس کسی نے تین جمعے کستی سے چھوڑ دیئے، اللہ تعالیٰ اس کے دل پر مہر لگا دیں گے، اور اس قسم کی وعید فرض کے سوا کسی اور بات پر نہیں دی جاسکتی۔

۳۔ اور اسی پر امت مسلمہ کا اجماع ہے۔

فصل دوم

اس کے فرض ہونے کی نوعیت

اس کے فرض ہونے کی نوعیت میں اختلاف ہے، امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مفذور اور غیر مفذور دونوں کے لیے وقت کا اصلی فریضہ نماز ظہر ہے، لیکن غیر مفذور یعنی تندرست

مقیم اور آزاد شخص کو حکم ہے کہ وہ قطعی طور پر نماز جمعہ ادا کر کے اس فریضے (نماز ظہر) سے سبکدوش ہو جائیں جبکہ معذور افراد کو اس کے ذریعے نماز ظہر کو اپنے ذمہ سے ساقط کرنے کی اجازت (رخصت) ہے، چنانچہ اگر وہ نماز جمعہ ادا کر لیں، تو ان سے ظہر کی نماز ساقط ہو جائے گی اور ان کا جمعہ بطور فرض قبول ہو جائے گا، تاہم اگر وہ اس رخصت پر عمل نہ کریں، تو ان کے لئے سابقہ حکم یعنی عزیمت ہی بحال رہے گا اور ان کے لئے اصل فریضہ محض نماز ظہر ہی ہوگی۔ امام محمدؒ سے اس بارے میں دو اقوال مروی ہیں: ایک قول کی رو سے وقت کا اصلی فریضہ نماز جمعہ ہی ہے، لیکن نماز ظہر ادا کر لینے سے بطور رخصت نماز جمعہ ساقط ہو جاتی ہے؛ دوسرے قول کی رو سے دونوں میں سے بلا تعین ایک نماز فرض ہے اور اس کی تعیین خود اس کے عمل سے ہوگی، ان میں سے جس پر بھی وہ عمل کرے گا، وہ اس کے لیے فرض کے طور پر متعین ہو جائے گا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں، کہ وقت کا اصل فرض نماز ظہر ہے اور جمعہ اس کا متبادل فریضہ ہے۔ یہ تو تھے ہمارے ائمہ کرامؒ کے اقوال، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ درحقیقت ظہر کی "قصر" نماز ہے مگر ہمارے نزدیک نماز جمعہ نماز ظہر کے علاوہ ایک مستقل نماز ہے۔ اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں نکلتا ہے کہ اگر نماز جمعہ کے دوران میں نماز ظہر کا وقت نکل جائے، تو اس کے لیے نماز کو جاری رکھنے کا کیا حکم ہوگا؟ ہمارے ائمہ کرامؒ کے نزدیک وہ از سر نو نماز ظہر پڑھے۔ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اسی نماز جمعہ کو نماز ظہر کے طور پر مکمل کرے گا۔ امام شافعیؒ حضرت عمر فاروقؓ اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ نماز جمعہ کو خطبہ جمعہ کے باعث کم رخصت کر دیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ موجود وقت نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے اور جب وقت کو کسی خاص نماز کے وجوب کا سبب قرار دے دیا جائے، تو وہ نماز کے دیگر اوقات کی طرح ہر روز اس کے وجوب کا سبب قرار پائے گا، پھر اگر نماز کے قصر کا کوئی سبب پایا جائے تو اسے قصر کر لیا جائے گا، جیسے مثلاً سفر کے باعث اس کو قصر کرنے کی اجازت ہے اور یہاں قصر کا ایک سبب، یعنی "خطبہ جمعہ" اور جامع مسجد کے لیے قطع مسافت کر کے آنے کی مشقت پائی گئی ہے، لہذا اس کا اصل فریضہ نماز ظہر ہی ہوگی، ہماری دلیل یہ ہے کہ نماز ظہر اور نماز جمعہ دو بالکل مختلف نمازیں ہیں، کیونکہ دونوں کے لیے علیحدہ علیحدہ شرائط ہیں، جیسا کہ آئندہ ذکر آئے گا نماز جمعہ کی بعض ایسی خصوصی شرائط ہیں، جو نماز ظہر کے لیے ثابت نہیں، اور محض قصر کے حکم سے ایک ہی فرض نماز کی شرائط مختلف نہیں ہو سکتیں، لہذا یہ دونوں علیحدہ علیحدہ فرض ہوں گے، جس کی بنا پر ایک نماز پر دوسری نماز کو بنا کر ناجائز نہ ہوگا، جیسے اگر نماز ظہر کے دوران اس کا وقت نکل جائے، تو اس پر نماز عصر کو استوار دینا، کرنا درست نہیں؛ رہی حضرت عمرؓ اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ والی روایت تو اس میں فقط نماز میں کمی کی وجہ بیان کی گئی۔

اور اس میں یہ مذکور نہیں ہے کہ مقصور نماز ظہر ہی رہے گی، یا نہیں پھر یہاں امام شافعیؒ نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ کبھی کبھار کسی عذر کی بنا پر کوئی

وقت نماز کی ادائیگی سے خالی بھی رہ جاتا ہے، جیسے یوم عرفہ کو نماز عصر کا وقت نماز عصر سے اور مزدلفہ کی شب نماز مغرب کا وقت نماز مغرب سے خالی رہتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہ ممکن ہے کہ نماز ظہر کا وقت نماز ظہر کی ادا سے خالی ہو، مگر اس کے وجوب سے خالی نہ ہو، لیکن یہ وجوب نماز جمعہ کی ادائیگی سے ساقط ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

رہا ہمارے ائمہ کرام میں اختلاف، تو یہ اختلاف بعض مشہور روایات پر مبنی ہے جو بظاہر باہم متعارض ہیں، مثلاً مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وَأَوَّلُ وَقْتِ الظُّهْرِ حِينَ تَذُولُ ظَهْرُكَ نِمْزَاكَ وَاقْتُ زَوَالَ آفَتَابٍ

الشمس۔ شروع ہوتا ہے۔

اور اس قسم کی بہت سی احادیث ملتی ہیں جن میں نماز ظہر اور نماز جمعہ میں فرق نہیں کیا گیا نیز متعدد مشہور احادیث میں جمعہ کے دن نماز ظہر کے وقت میں متعین طور پر نماز جمعہ کی فرضیت بیان ہوئی ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ اور ان دونوں کو جمع کرنا ائمہ کرام کے نزدیک بالاتفاق جائز نہیں ہے، لہذا امام محمدؒ نے اپنے ایک قول میں ان دونوں قسم کی روایات کو باہم ناسخ و منسوخ کا درجہ دیا ہے اور انہوں نے ”حدیث جمعہ“ کو ”فرضیت ظہر“ والی حدیث کا ناسخ قرار دیا ہے، جیسے کہ دونوں روایات کی اصل ترتیب معلوم ہونے کے موقع پر یہی مسلمہ دستور ہے، الایہ کہ ان کے ہاں بندے کو اجازت ہے کہ وہ نماز جمعہ کے ذریعے ”نماز ظہر“ کو خود سے ساقط کر سکتا ہے؛ جبکہ دوسرے قول کے مطابق وہ فرماتے ہیں کہ دلائل سے دونوں نمازوں کی فرضیت ثابت ہو چکی ہے، مگر چونکہ دونوں کو بیک وقت فرض قرار دینا ممکن نہیں، اسی لئے نمازی ان میں سے جو نماز بھی ادا کر لے، اس کا فرض ادا ہو جاتا ہے، بنا بریں شریعت کی جانب سے ان دونوں میں سے کسی ایک کو بطور فرض متعین نہیں کیا گیا، یہ تعین تو نمازی خود کرتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ ان تمام احادیث پر موافقت اور مطابقت کے ذریعے عمل کرنے کے قائل ہیں، کیونکہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو منسوخ سمجھنے کی نسبت دونوں پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے، لہذا انہوں نے کہا کہ ”وقت کا اصلی فرض تو نماز ظہر ہی ہے، مگر بندے کو حکم ہے کہ وہ نماز جمعہ ادا کرے، فریضہ ظہر سے سبکدوش ہو جائے، لہذا اس طرح بکثرت مکان دونوں نصوص پر عمل ہو جائے گا، اسی لئے جمعہ فوت ہو جانے یا ظہر کا وقت نکل جانے کے بعد نماز ظہر کی قضا لازم ہو جاتی ہے اور چونکہ قضا ”ادا“ کی جانشین ہوتی ہے، لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اصلی فریضہ نماز ظہر ہی ہے، کیونکہ چار رکعتیں دو رکعتوں کی جانشین نہیں ہو سکتیں۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ جب نماز ظہر نماز جمعہ سے منسوخ ہو گئی، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وقت کا اصلی فرض نماز جمعہ ہی ہے اور چونکہ نماز ظہر کا وقت نکلنے سے جمعہ کے بجائے ظہر کی قضا لازم ہو جاتی ہے لہذا یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ نماز جمعہ نماز ظہر کی متبادل نماز ہے۔

حب ائمہ کے مابین یہ اصولی اختلاف واضح ہو گیا، تو اب ہم اس پر متعدد مسائل کا استخراج (استنباط) کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ جو شخص جمعہ کے دن نماز جمعہ سے قبل بلا عذر نماز ظہر ادا کر لے اور وہ اس کے بعد نماز جمعہ کے لیے بھی حاضر نہ ہو اور نہ ہی اسے ادا کرے، تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس سے فرض ماقط ہو جائے گا اور اس پر نماز ظہر کا اعادہ بھی واجب نہ ہوگا، مگر امام زفر کو اس سے اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے ہاں اس لیے کہ اس نے موجود وقت کا اصلی فرض ادا کر لیا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک وقت کا اصلی ذریعہ نماز ظہر ہی ہے، لیکن بندے کو حکم ہے کہ وہ نماز جمعہ ادا کر کے اس فرض سے سبکدوش ہو جائے، تو جب اس نے نماز جمعہ نہیں پڑھی، تو اس پر وہی (اصل) فرض برقرار رہے گا اور حب اس نے یہ فرض نماز ادا کر لی، تو چونکہ اس نے — وقت کا اصلی فرض ادا کر لیا ہے، لہذا اس پر نماز کا اعادہ واجب نہ ہوگا؛ امام محمد کے نزدیک اس لیے کہ ان کے ایک قول کے مطابق، ان میں سے ایک کوئی ایک نماز غیر متعین طور پر فرض ہے جس کی تعین محض اس کے اپنے فعل سے ہوتی ہے، تو جب اس نے نماز ظہر پڑھ لی، تو اصولی طور پر اس کا فرض متعین ہو گیا۔ اور دوسرے قول کے مطابق اگرچہ وقت کا اصلی فرض نماز جمعہ ہی ہے جس کا ادا کرنا عزیمت ہے، تاہم اسے اس بات کی بھی رخصت (اجازت) ہے کہ وہ نماز ظہر ادا کر کے نماز جمعہ کو خود پر سے ماقط کر لے — اور یہ اس کے لیے ”رخصت“ ہے جبکہ زیر نظر صورت میں وہ نماز ظہر ادا کر کے اس رخصت سے فائدہ اٹھا چکا ہے — امام زفر کو اس سے اختلاف اس لیے ہے کیونکہ ان کے نزدیک نماز ظہر نماز جمعہ کی متبادل نماز ہے اور متبادل حکم کی اجازت فقط اس صورت میں ہوتی ہے — جب وہ اصل حکم پر عمل کرنے سے کسی عذر کی بنا پر قاصر ہو جائے، جیسے مٹی اور پانی کا یہی حکم ہے اور وہ چونکہ یہاں اصل نماز ادا کرنے پر قادر ہے، لہذا متبادل نماز سے اس کا فرض ادا نہ ہوگا اور اس پر اسکا اعادہ لازم ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی معذور شخص، مثلاً بیمار یا مسافر اپنے گھر میں اکیلے ہی نماز ظہر ادا کر لے، تو ہمارے تمام ائمہ کے نزدیک، اصولی اختلاف کے باوجود، اس کا فرض ادا ہو جاتا ہے؛ امام ابو حنیفہ و ابو یوسف کے ہاں اس لیے کہ ان کے نزدیک وقت کا اصلی فرض نماز ظہر ہی ہے، تاہم غیر معذور افراد کو حکم ہے کہ وہ نماز جمعہ ادا کر کے اس فرض سے سبکدوش ہو جائیں، جب کہ معذور شخص کو نماز جمعہ کے ذریعے نماز ظہر سے سبکدوش ہونے کی اجازت (رخصت) ہے، مگر یہاں چونکہ معذور شخص نے اس رخصت (نماز جمعہ کی ادائیگی) سے استفادہ نہیں کیا، لہذا اس کے ذمے اصل حکم (عزیمت) یعنی نماز ظہر باقی رہا اور وہ چونکہ اسے ادا کر چکا ہے، لہذا اس کی جانب سے یہ فرض ادا ہو جائے گا — امام محمد کے نزدیک اس لیے کہ نماز جمعہ اس پر بطور (عزیمت) فرض ہے، تاہم اسے نماز جمعہ چھوڑنے کی بھی اجازت (رخصت) ہے اور یہاں چونکہ وہ نماز ظہر ادا کر کے اس رخصت سے فائدہ اٹھا چکا ہے، لہذا

اس کی نماز درست ہوگی؛ امام زفرؒ کے ہاں اس بنا پر، کہ اس پر حالت عذر، مثلاً بیماری یا سفر کے باعث نماز جمعہ کی متبادل نماز کے طور پر نماز ظہر ہی واجب تھی اور وہ یہ نماز ادا کر چکا ہے، لہذا اس کی نماز درست ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی معذور شخص پہلے اپنے گھر میں نماز ظہر ادا کرے، بعد ازاں وہ نماز جمعہ ادا کرنے کے لیے مسجد میں حاضر ہو جائے اور امام کے ساتھ شریک ہو کر نماز جمعہ ادا بھی کرے تو ہمارے تین ائمہؒ کے نزدیک اس کی پڑھی ہوئی نماز ظہر مرفوع (ختم) ہو جائے گی اور وہ اس کی نماز نقل قرار پائے گی، اور اس کا اصلی فرض جمعہ ہی قرار پائے گا؛ اس لیے کہ غیر معذور (قادر) شخص کو نماز جمعہ کے ذریعے، نماز ظہر کو خود سے ساقط کرنے کا حکم ہے۔ اور زیر نظر صورت میں چونکہ وہ اس کی ادائیگی پر قادر ہے لہذا جب وہ نماز جمعہ ادا کر لے گا، تو اس کا اصلی فرض جمعہ ہی قرار پائے گا۔ اور ایسا ہونا اسی وقت ممکن ہے جب اس کی ادا کردہ نماز ظہر مرفوع (حکماً ختم) ہو جائے، کیونکہ ایک وقت میں دو فرائض کا جمع ہونا ممکن نہیں ہو سکتا۔ بنا بریں جمعہ کے اصلی فرض ہونے کی بنا پر لازمی طور پر نماز ظہر حکماً ختم ہو جائے گی، جب کہ امام زفرؒ کے مطابق نماز ظہر مرفوع نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک نماز ظہر نماز جمعہ کی متبادل نماز ہے جس کیلئے ان کے ہاں بنیادی شرط اس کا اصل حکم سے معذور ہونا ہے۔ اور یہاں چونکہ وہ اپنے عذر کے باعث نماز ظہر ادا کر چکا ہے، لہذا اس کی جانب سے اس قائم مقام نماز کی ادائیگی درست ہوگی جس کے بعد اصل نماز پر قدرت حاصل ہو جانے کے باوجود قائم مقام نماز مرفوع نہ ہوگی، اور اگر کوئی غیر معذور شخص گھر میں نماز ظہر پڑھ لے، بعد ازاں وہ نماز جمعہ ادا کرنے کے لیے گھر سے چل دے، تو اس کی چار صورتیں ہوں گی؛

① یہ کہ وہ اس وقت گھر سے چلے جب امام نماز جمعہ پڑھا کر فارغ ہو گیا ہو، تو اس صورت میں بالاجماع اس کی ادا کردہ نماز مرفوع (حکماً ختم) نہ ہوگی۔

② یہ کہ اگر وہ جامع مسجد میں بروقت پہنچ جائے اور امام کے ساتھ مل کر نماز جمعہ ادا کر لے، تو ہمارے تینوں ائمہؒ کے نزدیک اس کی نماز ظہر مرفوع ہو جائے گی، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک نماز ظہر بالکل ہی ادا نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک وہ نماز جمعہ کی قائم مقام ہے جس کے لیے اصل نماز سے عاجز ہونا شرط ہے۔ اور یہاں اس کا عاجز ہونا سرے سے ہی موجود نہیں، لہذا اس کی نماز جمعہ صحیح ہوگی؛

③ یہ کہ اگر وہ امام کے ساتھ نماز جمعہ میں آ کر شریک ہو جائے۔ اور نماز مکمل کرنے سے قبل درمیان میں بول پڑے، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی نماز ظہر مرفوع ہو جائے گی۔ اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز ظہر

مرفوع نہ ہوگی جس بن زیادؓ نے اس مسئلے میں اپنی کتاب الصلوٰۃ میں یہ اختلاف اسی طرح بیان کیا ہے۔

(۷)

یہ کہ جب وہ گھر سے نکلا تو اس وقت نماز جمعہ ہو رہی تھی، مگر جب وہ جامع مسجد میں پہنچا تو نماز جمعہ مکمل ہو چکی تھی: اس کے بارے میں اختلاف ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز جمعہ کا کچھ حصہ ادا کرنے سے سابقہ ادا کردہ نماز ظہر حکماً ختم ہو جاتی ہے، اسی طرح اگر نماز جمعہ تو ادا نہ کی ہو، لیکن وہ باتیں جو نماز جمعہ کی خصوصیات میں سے ہیں پائی جائیں، مثلاً نماز جمعہ کے لیے سعی (تیزی کے ساتھ چلنا، وغیرہ)، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ صاحبین کے نزدیک نماز ظہر مرفوع نہ ہوگی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سابقہ دونوں صورتوں میں نماز ظہر اس لیے مرفوع قرار دی گئی تھی، کیونکہ نماز جمعہ بروقت ادا ہو جانے کے باعث، اصلی فریضہ ہی قرار پا گئی تھی۔ اور ایک وقت میں دو فرض نمازوں کا جمع ہونا محال ہوتا ہے، مگر یہاں یہ صورت یعنی دو فرائض کا جمع ہونا نہیں پایا گیا، لہذا نماز ظہر مرفوع نہ ہوگی کیونکہ کسی ایسے صحیح ادا شدہ عمل کا باطل ہونا جس سے ظاہری طور وہ فارغ ہو گیا ہو محض ضرورت و مجبوری کے تحت ہی ہوتا ہے، جبکہ نماز جمعہ کے مکمل اور بطور فرض ادا ہونے سے قبل ایسی کوئی ضرورت نہیں — امام ابو حنیفہؒ کا استدلال اس طرح ہے کہ اس نے فرض نماز کا جو حصہ ادا کیا ہے، وہ بطور فرض ادا ہو گیا ہے اور چونکہ جب تک نماز ظہر بطور فرض کے باقی ہے، نماز جمعہ کے کسی حصے (فعل) کا بطور فرض ادا کرنا صحیح نہیں ہو سکتا، لہذا نماز جمعہ کے صحت انعقاد کے لیے لازم ہو گا کہ نماز ظہر کو مرفوع تصور کیا جائے، اسی طرح نماز جمعہ کے لیے تیز تیز چل کر آنا (سعی) نماز جمعہ کے خصائص میں سے ہے، لہذا وہ بھی ادا کے جمعہ ہی کے ساتھ طوق ہوگی اور وہ بطور فرض اس وقت تک منعقد نہیں ہو سکتی۔ جب تک کہ نماز ظہر کو کالعدم تصور نہ کیا جائے، لہذا نماز جمعہ یا اس کے ملحقات کی صحت انعقاد کے لیے نماز ظہر کو مرفوع قرار دیا جائے گا۔ شیخ ابو منصور الماتریدیؒ نے بھی اس حکم کی یہی وجہ بیان کی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص نماز جمعہ پڑھنے لگے اور اسے یاد آ جائے کہ اس پر تو نماز فجر کی قضا باقی ہے، تو اس کی بھی یہی صورتیں ہو سکتی: اولاً یہ کہ اسے اس وقت یاد آئے جب وقت میں اتنی گنجائش موجود ہو، اگر وہ اس وقت نماز فجر ادا کرنا چاہے تو اس کا جمعہ فوت نہ ہو۔ تو اس پر لازم ہو گا کہ وہ نماز جمعہ کو توڑ ڈالے اور پہلے نماز فجر ادا کرے اور پھر نماز جمعہ پڑھے، تاکہ دونوں میں ترتیب برقرار رہے، کیونکہ یہ ترتیب ہمارے نزدیک واجب ہے۔ ثانیاً یہ کہ اگر اتنا وقت نہ ہو، بلکہ خطرہ ہو کہ اگر وہ نماز فجر پڑھنے لگا تو اس کی نماز جمعہ اور نماز ظہر اپنے وقت سے

قضا ہو جائے گی تو اس صورت میں وہ بالاجماع نماز جمعہ ہی جاری رکھے۔ اور اس کی نیت نہ توڑے، کیونکہ یہاں تنگی وقت کی بنا پر اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی؛ مثلاً یہ کہ اگر وہ نماز فجر ادا کرتا ہے تو اس کا جمعہ تو بے شک نکل جائے گا، لیکن ظہر کی نماز کا وقت موجود رہے گا تو امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ نماز فجر پڑھ لے اور بعد ازاں نماز ظہر ادا کرے اور اس کی نماز جمعہ جائز نہ ہوگی؛ جب کہ امام محمدؒ کے مطابق وہ اپنی نماز جمعہ کو جاری رکھے اور اس کو درمیان سے منقطع نہ کرے، کیونکہ ان کے نزدیک وقت کا اصلی فرض نماز جمعہ ہی ہے اور چونکہ نماز فجر ادا کرنے کی صورت میں اس کے فوت ہو جانے کا خطرہ ہے لہذا اس سے ترتیب ساقط ہو جائے گی جیسے اگر نماز فجر کے دوران میں اسے نماز عشاء یاد آجائے، مگر نماز عشاء قضا کرنے کی صورت میں اسے آفتاب کے طلوع ہو جانے کا خدشہ ہو تو وہاں اسے نماز فجر جاری رکھنے کا حکم ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ وقت کا اصلی فریضہ نماز ظہر ہی ہے، جس کے، نماز فجر کی قضا کر لینے کی صورت میں، قضا ہونے کا کوئی خدشہ نہیں، لہذا اس سے ترتیب ساقط نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

فصل (سوم)

شرائط نماز جمعہ

جمعہ کے صحیح ہونے کی متعدد شرائط ہیں؛ ان میں سے بعض کا تعلق نمازی سے ہے اور بعض کا دوسری اشیاء سے نمازی سے متعلق شرائط چند ہیں؛

① عاقل ہونا؛

② بالغ ہونا؛

③ آزاد ہونا؛

④ مرد ہونا؛

⑤ مقیم ہونا؛

⑥ بدنی طور پر صحت مند ہونا۔

لہذا جمعہ نہ تو دیوانوں پر فرض ہے، نہ بچوں اور نہ آقاؤں کی اجازت کے بغیر غلاموں پر اور نہ مسافروں پر اور نہ عورتوں اور بیماروں پر عاقل اور بالغ ہونا اس لیے کہ جب نماز جمعہ کے لیے بعض ایسی بھی شرائط ہیں جو عام نمازوں کے لیے نہیں ہیں، تو جو باتیں عام نمازوں کے لیے شرط ہیں وہ تو بدرجہ اولیٰ نماز جمعہ کے لیے شرط ہوں گی۔ رہی آزادی (حریت) کی شرط تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام سے فائدہ اٹھانے کے حقوق اس کے آقا کے لیے مختص ہوتے ہیں، البتہ نماز پچھانے کے اوقات اس سے مستثنیٰ ہیں اور یہ مستثنیٰ اوقات

پنجگانہ نمازوں کو منفردانہ طور پر بلا جماعت پڑھنے کے لیے ہیں، بلا جماعت اس لیے کہ باجماعت نماز کے لیے آنے اور امام اور مقتدیوں کے انتظار کرنے میں آقا کے مفادات کا جو غلام پر ہیں نقصان اور حرج ہوتا ہے۔ اسی بنا پر غلام پر حج بیت اللہ اور جہاد بھی فرض نہیں ہے اور یہی بات نماز جمعہ کے لیے سعی (تیز تیز چلنے)، اور امام مقتدیوں کا انتظار کرنے میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا غلام سے نماز جمعہ ساقط ہو جاتی ہے، یہی مقیم ہونے کی شرط، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مسافر شہر میں داخل ہونے اور امام اور نمازیوں کا انتظار کرنے سے قاصر ہوتا ہے کیونکہ اس طرح وہ قافلے سے پیچھے رہ جائے گا جس سے اسے حرج لاحق ہو سکتا ہے رہا مریض تو اس سے سقوط جمعہ کی وجہ یہ ہے کہ وہ یا تو نماز جمعہ میں حاضری سے قاصر ہوتا ہے، یا پھر حاضری کی صورت میں اسے حرج لاحق ہو سکتا ہے؛ باقی یہی عورت تو اس کے لیے نماز جمعہ فرض نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اپنے خاوند کی خدمت میں مصروف رہنا مردوں کی مجالس میں حاضری سے مانع ہوتا ہے، کیونکہ عورت کا گھر سے باہر نکلنا اس کے لیے کسی فتنے (آزمائش) کا سبب بن سکتا ہے، اسی بنا پر عورتوں پر نہ جماعت ہے اور نہ جمعہ اور اس بات کی دلیل کہ عورتوں پر نماز جمعہ فرض نہیں ہے، حضرت جابر بن عبد اللہ کی ایک روایت ہے جس میں وہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

من كان يؤمن بالله واليوم الآخر
فعلیه الجمعة الا مسافراً
او مملوكاً او صبياً او امرأة او
مریضاً من استغنى عنها بل هو اد
تجارة استغنى الله عنه والله
غنی حمید۔

جو شخص بھی اللہ تعالیٰ اور روز آخرت پر ایمان رکھتا ہے، اس پر جمعہ فرض ہے الا یہ کہ وہ مسافر، غلام، بچہ، یا عورت یا مریض ہو، جو شخص کسی کھیل یا تجارت کے باعث نماز جمعہ سے غافل (مستغنی) رہا۔ خدا تعالیٰ بھی اس سے غافل (مستغنی) ہو جائیں گے اور اللہ تعالیٰ تو بہت بے

پرواہ اور ستودہ صفات ہے۔

رہا نابینا شخص تو آیا اس پر نماز جمعہ فرض ہے یا نہیں، اس پر تو تمام لوگوں کا اجماع ہے کہ اگر اسے کوئی لانے اور لے جانے والا شخص موجود نہ ہو، تو اس پر نماز جمعہ فرض نہیں ہے جیسے کہ کسی پرانے مریض پر جمعہ واجب نہیں ہوتا، لیکن اگر اسے کوئی لانے اور لے جانے والا شخص موجود ہو پھر یہ شخص خواہ محض رضا کارانہ طور پر یہ خدمت انجام دیتا ہو، یا اس کے مالدار ہونے کی صورت میں وہ مالی معاوضہ لیکر یہ کام کرتا ہو بہر صورت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر نماز جمعہ واجب نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے ایک قول کے مطابق اس پر جمعہ فرض ہوگا۔ یہ اختلاف درحقیقت حج کے اختلاف پر مبنی ہے وہ اس طرح کہ اگر اس (نابینا) کے پاس سفر خرچ اور سواری موجود ہو اور وہ کسی شخص کو اجرت پر مقرر کر کے

اپنے ساتھ لے جانے پر بھی قدرت رکھتا ہو، جو اس کی رہنمائی کر سکے یا پھر اس کے ساتھ کسی شخص نے یہ وعدہ کر رکھا ہو کہ وہ اسے مکہ مکرمہ لانے اور لے جانے کا ذمہ دار ہوگا تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حج غیر واجب اور صاحبین کے نزدیک واجب ہو جاتا ہے۔ ہم اس مسئلے کا کتاب الحج میں تذکرہ کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

پھر وہ لوگ جن پر جمعہ فرض نہیں ہے۔ اگر جامع مسجد میں حاضر ہو جائیں اور نماز جمعہ ادا کر لیں۔ نوزان میں سے جو وجوب کی اہلیت رکھتے ہیں، مثلاً بیمار، مسافر، یا غلام اور عورت وغیرہ تو ان کا جمعہ ادا ہو جائے گا اور ان سے نماز ظہر کی فرضیت بھی ساقط ہو جائے گی۔ اس لیے کہ جمعہ کی عدم فرضیت ان کے مذکورہ عذر کی بنا پر تھی، اور یہاں ان کی حاضری کی صورت میں ان کے یہ عذر دور ہو گئے ہیں۔ غلام کی صورت میں دلالت آقا کی اجازت سمجھی جائے گی جبکہ عورتوں کے بارے میں حسن بصریؒ سے مروی ہے کہ:

”عورتیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز جمعہ ادا کرتی تھیں اور ان سے کہا جاتا تھا کہ صرف تیل لگا کر آئیں خوشبو لگا کر نہیں!“

غلام کی صورت میں نماز جمعہ اور حج میں فرق یہ ہے کہ اگر غلام اپنے آقا کے ساتھ مل کر حج بیت اللہ ادا بھی کر لے تو تب بھی اس حج اس کی جانب سے ادا نہیں ہوتا اور آزادی کے بعد اسے دوبارہ فرض حج ادا کرنا ہوگا۔ جب کہ نماز جمعہ سے اس کو روکنے کا مقصد اس کے آقا کے حقوق کی رعایت تھی لہذا یہاں ہم اس کی نماز جمعہ کو درست قرار دیں گے جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم اس کی نماز کو جائز نہ قرار دیں، جب کہ اس دوران میں اس سے آقا کے مفادات بھی معطل رہے ہیں، تو اس پر نماز ظہر کو واجب قرار دینا ضروری ہوگا۔ یوں دوسری مرتبہ آقا کے مفادات میں تعطل واقع ہوگا۔ بنا بریں آقا کے حقوق کی رعایت، اٹا اس کے نقصان میں بدل جائے گی، جو دانش سے بعید ہے، لہذا اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہاں آقا کے حال کی رعایت نماز جمعہ کو درست قرار دینے ہی میں ہے۔ بنا بریں وہ دلالت اذن یافتہ تصور ہوگا جیسے ”عبد مجبور“ کہ اگر وہ اپنے آپ کو کسی مزدوری کے لیے پیش کرے، تو اس کی یہ پیشکش جائز نہ ہوگی، لیکن اگر وہ اجرت پر کوئی کام کر دے تو جائز ہوگا اور اس اجرت پر لازم ہوگا کہ وہ اس کو پوری اجرت ادا کرے، جیسا کہ ہم اوپر وجہ بیان کر آئے ہیں تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف حج بیت اللہ کے، اس لیے کہ وہاں حج کو جائز قرار دینے میں آقا کے حقوق کی رعایت کا ہونا قطعاً ظاہر نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر ہم اس کے حج کو فی الوقت درست نہ قرار دیں تو اس سے فی الحال اس کی متبادل کسی اور عبادت کا حکم ثابت نہیں ہوتا اور چونکہ درحقیقت وہ حج کے حکم کا مخاطب ہی آزادی کے بعد ہوتا ہے، لہذا اس حکم سے آقا کے حقوق میں کوئی تعطل پیدا نہ ہوگا تو دونوں میں یہ فرق ہے۔

لے عبد مجبور اس غلام کو کہتے ہیں جس کو عمرات، مثلاً خرید و فروخت کرنے کی اجازت نہ ہو۔

دیگر شرائط جواز: ظاہر روایات میں صحت نماز جمعہ کی حسب ذیل پانچ شرائط مذکور ہیں:

① کسی جمعہ کے قابل شہر (مصر جامع) کا ہونا؛

② بادشاہ کا ہونا؛

③ خطبہ جمعہ؛

④ باجماعت نماز کا اور

⑤ وقت کا ہونا۔

① مصر جامع: جمعہ کی اہلیت رکھنے والے شہر کی شرط ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک اس کے وجوب کی بھی شرط ہے اور اس کے جائز ہونے کی بھی، چنانچہ ہمارے نزدیک جمعہ فقط شہر اور اس کے مضافات کے رہنے والوں پر ہی فرض ہوتا ہے۔ اسی طرح نماز جمعہ کا شہر اور اس کے مضافات کے علاوہ کسی اور جگہ ادا کرنا بھی جائز نہیں، لہذا جمعہ ایسے دیہات کے رہنے والوں پر جو شہر کے مضافات میں واقع نہ ہوں۔ فرض نہیں ہے اور نہ ہی دیہاتوں میں جمعہ کی ادائیگی جائز ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شہر کا ہونا نماز جمعہ کے فرض ہونے اور اس کے جائز ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، لہذا ان کے ہاں بروہ بستی جہاں چالیس آزاد اور مقیم مرد رہتے ہوں اور جو گرمی اور سردی کے موسم میں وہاں سے نقل مکانی بھی نہ کرتے ہوں تو ان پر جمعہ فرض ہے اور وہاں جمعہ قائم ہونا چاہیے، امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کردہ ایک حدیث مبارکہ ہے، کہ وہ فرماتے ہیں:

”اسلام میں جو اولیں جمعہ ادا کیا گیا وہ ”جوائی“ کی بستی میں ادا کیا گیا جو بحرین

میں بنو عبد القیس کے دیہاتوں میں سے ایک دیہات پر مشتمل ہے۔

نیز حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت عمر فاروقؓ کو یہ لکھ بھیجا کہ آیا جوائی میں جمعہ جائز ہے، یا نہیں؟ تو انہوں نے فرمایا کہ تو وہاں بھی جمعہ ادا کر اور تو جہاں کہیں بھی ہو وہاں بھی جمعہ ادا کر، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دیگر نمازوں کی طرح نماز جمعہ کا جائز ہونا کسی خاص جگہ اور خاص مقام کے ساتھ مخصوص نہیں ہو سکتا۔ ہمارا استدلال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت سے ہے کہ: آپ نے فرمایا:

لا جمعة دلا تشرق الا في مصر

جمعہ اور تکبیر، تشریق جمعہ والے شہر کے سوا کسی جگہ جائز نہیں ہیں۔

اسی طرح حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”جمعہ، تکبیر، تشریق، نماز عید الفطر اور نماز عید الاضحیٰ جمعہ کے قابل شہر کے

سوا کسی جگہ جائز نہیں ہیں“

نیز یہ روایت بھی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مدینہ منورہ میں ہی جمعہ پڑھایا

کرتے تھے اور اس کے ارد گرد کسی اور جگہ جمعہ — ہونے کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ نے بھی، گو کئی ملک فتح کیے، مگر جمعۃ المبارک کا اہتمام فقط شہروں ہی میں کیا، جو ایک طرح سے اس بات پر ان کا اجماع ہے کہ نماز جمعہ کے لیے شہر کا ہونا شرط ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جمعۃ اسلام کے بڑے شعائر (نشانات) میں سے ہے لہذا وہ ایسی جگہ سے مختص ہوگا، جہاں پر شعائر اسلام کا بخوبی اظہار ممکن ہو اور ایسا فقط شہر ہی میں ممکن ہو سکتا ہے۔ — رہی مذکورۃ الصدر حدیث: تو اس کے متعلق ایک قول یہ ہے کہ اس میں مذکور ”جوانی“ بحرین کے ایک شہر کا نام ہے اور اس میں جو لفظ قریہ مذکور ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات کسی بڑے قصبے کو بھی قریہ کہہ دیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ قریہ اس بستی کا نام ہے، جہاں متعدد گھر موجود ہوں، اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں۔
 وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا ۖ وَارْحَبِ بَاسْتِي فِيهَا يَوْمَ تُخْرَجُونَ ۖ فَسَيَكُنْ فِيهَا عِصْيَانٌ لِّكَ ۚ
 سے پوچھ لیجیے۔

حالانکہ یہ شہر مصر تھا؛ اسی طرح ایک اور مقام پر فرمایا:
 وَكَانَ مِنْ قَرْيَةٍ هِيَ أَشَدُّ قُوَّةً ۖ وَكَانَ مِنْ قَرْيَتِكَ الَّتِي أَخْرَجْتُكَ ۖ أَهْلُكُنَّهُمْ ۚ
 اور بہت سی بستیاں تمہاری بستی سے جس (کے باشندوں) نے تمہیں وہاں سے نکال دیا زور و قوت میں کہیں بڑھ کر تھیں ہم نے ان کو ہلاک کر دیا۔

حالانکہ یہاں شہر مکہ المکرمہ مراد ہے اور امام شافعیؒ نے یہاں جس قیاس کا ذکر کیا ہے۔ وہ غلط ہے، کیونکہ ان کا یہ قیاس جنگل سے باطل ٹھہرتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی جنگل میں نماز جمعہ جائز نہیں ہے۔

پھر جمعہ کی اہلیت رکھنے والے شہر اور مضافات شہر کی تعریف کا جاننا بھی ضروری ہے کہ اس ضمن میں مختلف اقوال مروی ہیں؛ اگرچہ نے لکھا ہے کہ ”شہر جامع“ (جمعہ کے قابل شہر) وہ ہے۔ جہاں حدود و احکام شریعت کا لفاذ کیا جاتا ہو؛ امام ابو یوسفؒ سے اس ضمن میں دو اقوال مروی ہیں؛ الاملاء میں مذکور ہے کہ ہر وہ شہر جہاں منبر ہو، اور قاضی ہو جو احکام اسلام کا لفاذ اور حدود شریعت قائم کرتا ہو، تو وہ ”شہر جامع“ ہے اور وہاں کے باشندوں پر جمعہ واجب ہوگا؛ دوسری روایت میں ہے کہ جب کسی شہر میں اتنے نمازی اکٹھے ہو جائیں کہ وہ سب ایک مسجد میں نہ سما سکتے ہوں، تو امام (حاکم)

کے لیے ضروری ہے کہ وہ وہاں ان کے لیے ایک "جامع مسجد" بنا دے اور ان کے لیے کوئی ایسا شخص مقرر کر دے، جو انہیں وہاں نماز جمعہ پڑھا سکے: ایک تیسری روایت کے مطابق اگر کسی قصبے میں دس ہزار یا اس سے زیادہ باشندے موجود ہوں۔ تو وہ فرماتے ہیں کہ میں انہیں یہ کہوں گا کہ وہ وہاں نماز جمعہ قائم کریں، ہمارے بعض ائمہ فرماتے ہیں کہ "شہر جامع" وہ ہے جہاں سرپیشے والا شخص کسی اور پیشے کو اختیار کیے بغیر، پورے سال تک اپنے اسی پیشے کو جاری رکھتا یعنی گدہ رہ کر رہتا ہو۔ ابو عبد اللہ البیہی فرماتے ہیں کہ اس ضمن میں سب سے بہتر قول یہ ہے کہ جس گدے کے باشندے اتنی زیادہ تعداد میں ہوں کہ اگر وہاں کی سب سے بڑی مسجد میں جمع ہو جائیں۔ تو وہ اس میں پورے نہ آسکیں، حتیٰ کہ وہ "جامع مسجد" کی تعمیر کی ضرورت محسوس کرنے لگیں تو اس شہر میں جمعہ کا قیام جائز ہوگا۔ حضرت سفیان ثوری فرماتے ہیں کہ "شہر جامع" (جمعہ والا شہر) وہ شہر ہے کہ جب مطلق شہروں کا ذکر آئے تو اسے بھی شمار کیا جائے، ابو القاسم الصفار سے اس شہر کے متعلق پوچھا گیا جہاں نماز جمعہ جائز ہوتی ہے تو انہوں نے فرمایا کہ "شہر جامع" وہ ہے جہاں کوئی ایسا قلعہ ہو، جس کے ذریعے وہ دشمن سے اپنا دفاع کرنے پر قادر ہوں، تو اس جگہ کو شہر کہنا اور شہر سمجھنا درست ہوگا، پھر ضروری ہوگا کہ وہاں کوئی عادل حاکم مقرر کیا جائے جو وہاں احکام الہی کا نفاذ کر سکتا ہو، جس سے صورت یہ ہو کہ اگر اس کے پاس دو اشخاص مقدمہ لے کر آئیں، تو وہ ان کے درمیان فیصلہ کر سکے، جب کہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ بڑا شہر وہ ہے، جس میں گلیاں اور بازار ہوں اور اس کے ماتحت کئی دیہات ہوں اور وہاں کوئی ایسا دالی (حاکم) ہو جو اپنی طاقت اور اپنی ذاتی معلومات یا کسی دوسرے کے علم کے ذریعے ظالم سے مظلوم کا انصاف کرنے پر قادر ہو اور لوگ اپنے معاملات میں اس کی جانب رجوع کرتے ہوں، یہی قول زیادہ صحیح ہے۔

اور جہاں تک مضافات شہر کی تشریح کا تعلق ہے تو اس کی تشریح میں بھی اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اس میں اصل اعتبار اذان کا ہوتا ہے کہ اگر شہر میں کھڑے ہو کر اذان دی جائے تو اس جگہ تک پہنچ جائے تو وہ آبادی شہر کے مضافات میں سے ہوگی، ورنہ نہیں۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر اس بستی کے باشندوں کی تعداد چالیس نفوس سے کم ہو تو ان لوگوں پر ضروری ہوگا کہ وہ اذان کی آواز سن کر شہر میں چلے آئیں۔ ابن سماعہ امام ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ اگر وہ بستی عمارتوں کے ذریعے شہر سے متصل ہو تو وہ شہر کے مضافات میں سے ہوگی اور اگر وہ بستی عمارتوں کے ذریعے شہر سے متصل نہ ہو، تو تب وہ شہر کے مضافات میں سے نہ ہوگی۔ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ جو آبادی شہر کی عمارتوں سے الگ تھلک ہو وہ شہر کے مضافات توابع، میں سے نہیں ہوتی۔ بعض فقہا فرماتے ہیں کہ اس میں اصل اعتبار ایک میل یعنی تین فرسخوں کا ہوتا ہے اور بعض فقہا کے نزدیک

اگر وہ جگہ شہر سے ایک یا دو میل کے فاصلے پر ہو تو وہ شہر کے مضافات میں سے ہوگی۔
 ورنہ نہیں۔ بعض نے اس کا اندازہ چھ میل مقرر کیا ہے۔ امام مالکؒ کے ہاں اس کا اندازہ
 تین میل ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ شہر سے تین فرسخ تک فرض ہو جاتا ہے حسن
 بصریؒ کا قول ہے کہ چار فرسخ تک نماز جمعہ فرض ہوگی۔ بعض فقہاء کے مطابق اگر وہاں
 سے بغیر تکلف کے نماز جمعہ میں حاضری اور برات کو واپس اپنے گھر میں منہج جانا ممکن ہو،
 تو ان پر نماز جمعہ ضروری ہوگی ورنہ نہیں اور یہی قول زیادہ بہتر ہے۔ اسی مسئلے کے ساتھ اہل
 حج میں مقام منیٰ میں اقامت جمعہ کا مسئلہ بھی متعلق ہے: امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ فرماتے
 ہیں کہ اگر وہاں جمعہ پڑھانے والا خلیفۃ السلیمین یا امیر عراق یا امیر حجاز یا امیر مکہ ہو، تو وہاں
 جمعہ ادا کرنا جائز ہے خواہ وہ مقیم ہوں، یا مسافر یا پھر ان کی جانب سے کسی شخص کو وہاں جمعہ
 پڑھانے کی اجازت دی گئی ہو اور اگر وہاں نماز جمعہ پڑھانے والا فقط درامیر حج ہو یعنی
 وہ شخص جسے حجاج کے معاملات کو درست رکھنے کے لیے متعین کیا گیا ہو، تو اس صورت
 منیٰ میں نماز جمعہ جائز نہ ہوگی، خواہ وہ مقیم ہو، یا مسافر، کیونکہ اسے وہاں جمعہ پڑھانے کی
 اجازت نہیں ہوتی، تاہم اگر اسے امیر عراق یا امیر مکہ کی جانب سے اس کی اجازت حاصل
 ہو، تو تب وہاں جمعہ درست ہوگا۔ ایک اور قول کے مطابق اگر وہ مقیم ہو، تو جمعہ درست
 اور مسافر ہو تو درست نہ ہوگا، پسلا قول ہی صحیح ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ منیٰ میں
 نماز جمعہ جائز نہیں ہے اور اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ میدان عرفات میں نماز جمعہ جائز
 نہیں گویاں جمعہ خلیفۃ السلیمین یا امیر عراق پڑھا میں ہمارے بعض مشائخ فرماتے
 ہیں کہ ہمارے ائمہ میں یہ اختلاف اس اصول پر مبنی ہے کہ شیخین کے ہاں منیٰ مضافات مکہ میں
 سے ہے اور امام محمدؒ کے ہاں یہ مکہ کے مضافات میں سے نہیں، لیکن یہ قول درست نہیں
 ہے، کیونکہ دونوں کے مابین چار فرسخ کا فاصلہ ہے اور گو توابع (مضافات) کی تعیین
 میں بعض فقہاء نے اس فاصلے کو معتبر گردانا ہے، لیکن ہمارے مسلک میں ایسا نہیں ہے،
 جیسا کہ اوپر گذرا۔ صحیح یہ ہے کہ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اقامت جمعہ کے
 لیے ”شہر جامع“ کا ہونا شرط ہے، الا یہ کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ منیٰ ”شہر جامع“ نہیں
 ہے۔ بلکہ وہ تو ایک بستی ہے، لہذا حسب طرح عرفات میں نماز جمعہ ادا کرنا جائز نہیں۔ اسی
 طرح منیٰ میں بھی اقامت جمعہ کی اجازت نہیں، جب کہ شیخین فرماتے ہیں کہ ایام حج میں وہ شہر
 بن جاتا ہے، اس لیے کہ وہاں عمارتیں اور بازار بن جاتے ہیں اور وہاں والی لگتا ہے اور
 حدود و احکام کا نفاذ کرتا ہے، لہذا یہ جگہ دوسرے شہروں کی طرح ہوگی، بخلاف میدان عرفات
 کے، اس لیے کہ عرفات تو محض ایک جنگل ہے، لہذا وہ لوگوں کے جمع ہونے اور بادشاہ کے
 آنے سے بھی شہر نہیں بن سکتا۔

کیا شہر سے یا براہ راست شہر کی عمارتیں ختم ہو جائیں نماز جمعہ جائز ہے؟ الفتاویٰ

میں امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت مذکور ہے۔ کہ اگر امام (خلیفہ یا حاکم) جمعہ کے دن شہر سے باہر نکلے اور ایک یا دو میل جاوے، اور جمعہ کا وقت ہو جائے تو وہاں اسکی اقتداء میں نماز جمعہ جائز ہوگی، مگر بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ وہاں نماز جمعہ جائز نہیں ہوگی۔ بعض فقہاء امام ابو حنیفہؒ والی روایت کے قول کے مطابق اسے جائز اور امام محمدؒ کے منسلک پر غیر جائز قرار دیتے ہیں، جیسا ان کے مابین منی میں اقامت جمعہ کے متعلق اختلاف اور بیان ہوا۔

پھر جہاں تک ایک ہی شہر میں دو مقامات پر نماز جمعہ ادا کرنے کا تعلق ہے۔ تو اگر خفیہ سمجھتے ہیں کہ امام محمدؒ کے نزدیک ایک ہی شہر میں دو یا تین مقامات پر نماز جمعہ ادا کرنے میں کوئی مطائقہ نہیں، مگر امام ابو یوسفؒ سے اس بارے میں دو روایات ہیں۔ ایک روایت کے مطابق ایسا کرنا اسی وقت جائز ہے جب دونوں مقامات کے درمیان کوئی بہت بڑا دریا بہتا ہو۔ جیسے دریائے دجلہ۔ کہ اس سے شہر دو شہروں کے حکم میں ہو جائیگا۔ ایک قول کے مطابق ان کے نزدیک یہ حکم اس وقت ہے جب دریا کے اوپر کوئی پل وغیرہ نہ ہو اور اگر دریا پر پل ہو تو تب دو جگہ جمعہ ادا کرنا جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس صورت میں اس کے لیے فقط ایک ہی شہر کا حکم ہوگا۔ چنانچہ اسی لیے وہ شہر کے درمیان پل کو بند کر کے حکم دیا کرتے تھے تاکہ آنا جانا منقطع ہو جائے، جب کہ دوسری روایت کے مطابق اگر وہ بڑا شہر ہو تو فقط دو جگہ جمعہ جائز ہے، تین جگہ نہیں۔ اور اگر ان کے درمیان کوئی چھوٹی نہر ہو تو تب جمعہ دو جگہ جائز نہ ہوگا، اور اگر وہ دو جگہ جمعہ ادا کریں، تو ان میں سے جہاں پہلے جمعہ پڑھا گیا ہو، وہ جمعہ جائز ہوگا۔ اور بعد میں جمعہ پڑھنے والوں کو لازم ہوگا کہ وہ نماز ظہر ادا کریں اور اگر انہوں نے ایک ساتھ نماز سے فراغت پائی ہو، یا یہ علم نہ ہو، کہ ان میں سے پہلے کون لوگ فارغ ہوئے ہیں، تو ان سب کی نماز جائز ہوگی۔ امام محمدؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شہر میں دو یا تین یا اس سے زیادہ جگہ نماز جمعہ جائز ہے، امام محمدؒ اپنی کتاب ”نوا در الصلوٰۃ“ میں فرماتے ہیں کہ اگر امیر نے کسی شخص کو کسی ”جامع مسجد“ میں نماز جمعہ پڑھانے کے لیے مامور کیا اور وہ خود کسی کام سے چلا گیا۔ اور پھر وہ شہر میں واپس آگیا اور کسی مسجد میں جا کر اس نے نماز جمعہ ادا کر لی تو اس صورت میں ”جامع مسجد“ والوں کی نماز جمعہ جائز ہوگی، لیکن خود ”امیر“ کی نماز جمعہ جائز نہ ہوگی، الا یہ کہ اس بارے میں وہ لوگوں سے زیادہ علم رکھتا ہو، تو اس کی نماز بھی درست ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے دو مقامات پر الگ الگ جمعہ ادا کیا گیا ہو، وہ مزید فرماتے ہیں کہ اگر امام جمعۃ المبارک کے دن نماز استسقاء کے لیے شہر سے باہر آجائے اور اس کے ہمراہ بہت سے لوگ ہوں، اور وہ اپنے پیچھے کسی شخص کو جامع مسجد میں نماز جمعہ پڑھانے کے لیے اپنا قائم مقام بنا جائے، پھر جب نماز کا وقت ہو جائے تو وہی حاکم لوگوں کو شہر سے ایک تیر گرنے کے فاصلے پر صحراء میں نماز جمعہ پڑھا دے۔ ادھر شہر کی جامع مسجد میں اس کا جانشین بھی جمعہ پڑھا دے تو امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان دونوں

کی نماز جمعہ درست ہوگی، جو اس بات کی دلیل ہے۔ کہ ظاہر روایت کے مطابق جمعہ دو مقامات پر جائز ہے اور اسی پر فتویٰ اور اعتقاد ہے کہ ایک شہر میں دو جگہ نماز جمعہ جائز ہے، مگر دو سے زیادہ مقامات پر جمعہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ ایک مرتبہ نماز عید کے لیے شہر سے باہر کھلی جگہ تشریف لے گئے اور شہر میں ایک شخص کو کمزور لوگوں کو نماز (عید) پڑھانے کے لیے اپنا جانشین بنا گئے اور یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کے سامنے پیش آیا، لہذا جب نماز عید دو جگہ جائز ہوئی تو نماز جمعہ بھی جائز ہوگی، کیونکہ ان دونوں کے لیے شہر کا ہونا یکساں طور پر شرط ہے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی ایک جگہ جمعہ ادا کرنے کی صورت میں زیادہ بھیڑ ہو جانے سے لوگوں کو جو تکلیف پیش آسکتی ہے وہ دو جگہ نماز جمعہ ادا ہونے سے نہیں ہوگی، لہذا دو سے زیادہ مقامات میں نماز جمعہ کی ادائیگی درست نہ ہوگی اور وہ جو امام محمدؒ سے تین مقامات کی روایت ملتی ہے، اس سے مراد بوقت مجبوری یا بوقت ضرورت ہے۔

پھر بادشاہ کا ہونا ہمارے نزدیک نماز جمعہ کی صحت کے لیے ضروری ہے، حتیٰ کہ اس کی یا اس کے کسی نائب کی عدم موجودگی میں جمعہ جائز نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بادشاہ (حاکم) کی موجودگی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ ایک فرض نماز ہے؛ لہذا دوسری نمازوں کی طرح اس کو قائم کرنے کے لیے بادشاہ (حاکم) کی موجودگی ضروری نہ ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم "تارک جمعہ" کے لیے امام کے ہونیکا بطور شرط ذکر کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: دلۃ امام عادلۃ جاثۃ؛ نیز مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "چار چیزوں کا قیام والی (حاکم، گورنر) کے ذمہ ہے۔ ان میں آپؐ نے جمعہ کو بھی شمار فرمایا" علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اگر اس کے لیے حاکم کی شرط نہ ہو، تو اس سے لوگ بڑی آزمائش میں پڑ جائیں گے، اس لیے کہ اس نماز کو جمع عظیم کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے۔ پھر چونکہ تمام اہل شہر کی امامت کا شرف عظمت اور فخر کے اسباب میں سے ہے، لہذا اس کے لیے وہ تمام لوگ جو بلند ہمت اور اقتدار کی جانب میلان رکھتے ہیں وہ سب اس کے لیے ایک دوسرے پر سبقت لے جانے کی کوشش کریں گے اور یوں ان کے درمیان باہمی کشمکش اور جھگڑا پیدا ہو جائے گا، جس سے باہمی لڑائی ٹھک نہ بت بچ سکتی ہے، لہذا جمعہ پڑھانے کا معاملہ والی (حاکم) کے سپرد کر دیا گیا ہے تاکہ وہ یا تو خود جمعہ پڑھائے یا کسی اور شخص کو، جو اس کے خیال میں اس کے لیے موزوں ہو، اپنی جگہ تعینات کر دے تاکہ والی (حاکم) کی اطاعت کی بنا پر یا اس کی سزا کے ڈر سے لوگ باہمی جھگڑے سے بچ جائیں؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ نماز جمعہ پڑھانے کا معاملہ اگر حاکم کے سپرد نہ ہو، تو ہر ایک گروہ اپنی اپنی مسجدوں میں جمعہ ادا کرنے لگ جائے گا، جس سے جمعہ کا اصل فائدہ، یعنی زیادہ سے زیادہ ثواب حاصل کرنے کے لیے بڑا اجتماع ممکن نہ ہوگا اور یا پھر نماز جمعہ کا اہتمام فقط ایک بار ہوگا، جس میں قریب کے لوگ تو شامل ہو جائیں گے، لیکن باقی شہر کے لوگ محروم رہ جائیں گے لہذا عقل و دانش کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے پڑھانے کا معاملہ حاکم وقت کے سپرد کر دیا جائے

کہ وہ خود یا اس کا کوئی نائب مستحب وقت کی رعایت کرتے ہوئے اہل شہر کی حاضری کے بعد انہیں نماز جمعہ پڑھائے، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب بادشاہ یا اس کا کوئی نائب حاضر ہو لیکن اگر کسی فتنے یا امام کے وفات یا جانے اور کسی اور والی کی عدم موجودگی کے باعث کوئی حاکم بھی موجود نہ ہو، تا آنکہ نماز جمعہ کا وقت ہو جائے۔ اگر خلیفہ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ اگر سب لوگ مل کر کسی شخص کو نماز جمعہ پڑھانے کے لیے منتخب کر لیں۔ یہی امام محمدؒ سے روایت ہے، جسے انہوں نے العیون میں ذکر کیا ہے، جس کی دلیل حضرت عثمان غنیؓ سے مروی روایت ہے کہ جب حضرت عثمان غنیؓ کے مکان کا محاصرہ کر لیا گیا تو لوگوں نے حضرت علیؓ سے جمعہ پڑھانے کی درخواست کی چنانچہ انہوں نے اس موقع پر لوگوں کو جمعہ پڑھایا اور العیون میں امام محمدؒ سے شہر کے اس والی کے بارے میں مروی ہے۔ جو فوت ہو جائے اور خلیفہ کو اس کے فوت ہو جانے کا علم نہ ہو، تا آنکہ جمعہ کا دن آجائے تو اگر فوت ہو جانے والے کے نائب نے یا صاحب خیرۃ (پولیس کمشنر) یا قاضی نے نماز جمعہ پڑھائی تو نماز درست ہوگی۔ اور اگر لوگوں نے کسی عام آدمی کو آگے کر دیا تو اس کا آگے ہونا درست نہ ہوگا، کیونکہ مذکورہ بالا افراد سابق والی کی زندگی میں بھی اس کی جگہ قائم مقام ہونے کی اہلیت رکھتے تھے، لہذا اس کی وفات کے بعد بھی انہیں کو یہ استحقاق حاصل ہوگا تا آنکہ بادشاہ کسی اور شخص کو بیاں کا والی مقرر نہیں کر دیتا۔ امام محمدؒ نوادر الصلوٰۃ میں فرماتے ہیں کہ اگر کوئی..... حاکم خطبہ دے رہا ہو اور اس دوران میں کوئی دوسرا حاکم خلیفہ کی جانب سے مقرر ہو کر آجائے تو اگر وہ دوسرا حاکم اسی کو خطبہ مکمل کرنے کو کہے تو اس کا خطبہ مکمل کرنا جائز ہوگا۔ اور اس کے خطبے کی وہ مقدار بھی خطبہ میں شامل ہوگی جو وہ پہلے دے چکا ہو اور اس کا نماز جمعہ کی امامت کرنا بھی درست ہوگا، کیونکہ اس نے اسی کی اجازت سے خطبہ پڑھا تھا، لہذا وہ اس کا نائب ہوگا۔ اور اگر اس نے اسے خطبہ مکمل کرنے کو نہ کہا ہے اور خاموش ہو کر بیٹھا رہا تا آنکہ پہلے حاکم نے اپنا خطبہ مکمل کر لیا۔ پھر دوسرے حاکم نے یہ چاہا کہ وہ اس کے خطبے سے نماز جمعہ پڑھائے، تو جمعہ درست نہ ہوگا اور اس کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ نماز ظہر ادا کرے۔ کیونکہ اس کے سکوت میں بدو احتمال ہیں: ایک اس کی جانب سے اجازت اور دوسرا یہ کہ اجازت نہ ہو۔ لہذا اس کا سکوت اس احتمال کی موجودگی میں معتبر نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر دوسرا حاکم اس وقت آئے جب پہلا امام خطبے سے فارغ ہو گیا ہو، اور دوسرے امام نے اسی خطبہ کے ساتھ نماز پڑھائی تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ یہ خطبہ معزول حاکم کا ہے جب کہ دوسرے حاکم کی جانب سے کوئی خطبہ نہیں دیا گیا۔ حالانکہ خطبہ نماز جمعہ کے لیے لازمی طور ہے۔ یہ حکم اس وقت ہے۔ جب پہلے۔۔۔ حاکم، کو دوسرے۔۔۔ حاکم کے آنے کا پتہ ہو اور اگر اسے علم نہ ہو پھر وہ خطبہ دے کر نماز ادا کرے اور دوسرا حاکم اس دوران خاموش رہے، تو اس کی نماز جائز ہوگی

اس لیے کہ وہ اسی وقت معزول ہو سکتا ہے۔ جب اسے اپنی معزولی کا علم ہو، جیسے کہ "مختار عام" کے بارے میں یہی حکم ہے۔ ہاں البتہ اگر اس نے اسے کوئی رقعہ لکھ بھیجا ہو یا کسی کو اپنی جانب سے قاصد بنا کر ارسال کیا ہو تو وہ معزول ہو جائے گا۔ رہا غلام کہ اگر وہ لوگوں کا بادشاہ ہو جائے اور وہ خود لوگوں کو جمعہ پڑھائے یا کسی کو اپنا نائب مقرر کر دے تو درست ہوگا۔ جیسے کہ آزاد مسگر مسافر بادشاہ کا بھی یہی حکم ہے۔ یہ ہمارے "تینوں ائمہ کا قول ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ کی صحت کے لیے ایسے امام (حاکم) کا ہونا شرط ہے جو آزاد اور مقیم ہو، حتیٰ کہ اگر وہ غلام یا مسافر ہو تو اس کی جانب سے جمعہ قائم کرنا درست نہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ غلام اور مسافر دونوں پر جمعہ واجب نہیں۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

اربعة لا يجمعون عليهم المسافر - چار افراد، یعنی مسافر، بیمار، غلام اور عورت
والمریض والعبد والمردة - پر جمعہ لازم نہیں۔

اور اگر وہ لوگوں کو جمعہ پڑھائے گا تو اس کی نماز جمعہ نفل ہوگی۔۔۔ یوں نفل نماز پڑھنے والے کے پیچھے فرض نماز ادا کرنے والے کی اقتدا کی سی صورت پیدا ہو جائے گی، جو جائز نہیں۔ ہمارا استدلال اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت سے ہے کہ آپ نے لوگوں کو فتح مکہ کے سال مکہ مکرمہ میں جمعہ پڑھایا، حالانکہ آپ مسافر تھے، حتیٰ کہ آپ نے نماز ظہر میں دو رکعتوں کے بعد سلام پھیرنے کے بعد فرمایا کرتے تھے:

"اے اہل مکہ تم لوگ اپنی اپنی نماز پوری کرو، کیونکہ ہم تو مسافر لوگ ہیں"

نیز حضورؐ کا ارشاد ہے:

اطيعوا السلطان ولو امر عليكم - اپنے بادشاہ کی اطاعت کرو، خواہ تم پر
عبد حبشی اجدع - کسی ناک کٹے حبشی ہی کو امیر بنا دیا جائے۔

اور اگر کسی غلام میں امام بننے کی اہلیت نہ ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کی اطاعت کرنے کا حکم کیوں دیتے؟ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ وہ دونوں وجوب کی اہلیت رکھتے ہیں، الایہ کرا نہیں نماز جمعہ چھوڑنے کی اجازت دی گئی ہے، تاکہ وہ سفر کا سامان حیا کرنے یا اپنے اُقا کی خدمت کرنے میں مصروف رہ سکیں اور یہ حکم ان کی رعایت کے لیے ہے۔ تو جب ان میں سے کوئی ایک جامع مسجد میں آجائے تو یہ اس بات کا ثبوت ہوگا کہ انہوں نے اس اجازت رخصت سے فائدہ نہیں اٹھایا اور انہوں نے عزیمت والا راستہ اختیار کیا ہے، لہذا ان کے لیے اصل حکم دوبارہ عود کر آئے گا اور وہ حکم میں آزاد اور مقیم لوگوں کی طرح ہو جائیں گے جیسے اگر کوئی مسافر رمضان المبارک میں روزہ رکھ لے تو اس کا روزہ درست ہوگا۔ لہذا یہاں اس کی اسامت جمعہ بھی درست ہوگی اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ یہ فرض نماز پڑھنے

والے کی فرض نماز ادا کرنے والے کے پیچھے اقتدار کرنا ہے لہذا یہ اقتدا جائز ہوگی، جبکہ بچہ اور عورت اگر جمعہ پڑھائیں تو ان کا جمعہ پڑھانا جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ دونوں باقی نمازوں میں بھی امامت کی اہلیت نہیں رکھتے، لہذا نماز جمعہ میں تو بدرجہ اولیٰ ان کی امامت درست نہ ہوگی، الایہ کہ اگر عورت سلطان (حاکم) ہو اور وہ کسی نیک شخص کو نماز جمعہ کی امامت کے لیے مامور کر دے، جو انہیں نماز جمعہ پڑھا دے، تو جمعہ جائز ہوگا، کیونکہ فی الجملہ عورت بادشاہ یا قاضی ہو سکتی ہے لہذا اس کی امامت بھی درست ہے۔

خطبہ جمعہ المبارک

خطبہ جمعہ کے متعلق ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی :

۱۔ جواز جمعہ کے لیے اس کا شرط ہونا؛

ب۔ خطبہ دینے کا وقت؛

ج۔ خطبہ دینے کا طریقہ

اور اس کی شرعی کی مقدار

د۔ خطبہ کے امور مستثنیٰ؛

ه۔ خطبہ میں امور ممنوعہ؛

۱۔ جواز جمعہ کے لیے خطبے کا شرط ہونا؛ نماز جمعہ کے لیے خطبہ کے شرط ہونے کی دلیل قرآن

مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے،

فَاسْتَعِذْ اِلٰی ذِكْرِ اللّٰهِ

پس اللہ کے ذکر کی طرف جلدی کرو۔

کہ یہاں ذکر الہی "میں خطبہ جمعہ بھی شامل ہے، لہذا ذکر الہی ہونے کی حیثیت سے خطبہ بھی سعی کرنے کے اس حکم میں داخل ہے، یا پھر "ذکر اللہ" سے مراد ہی خطبہ جمعہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے خطبہ کے لیے سعی کرنے کا جو حکم دیا ہے، وہ اس بات کی دلیل ہے کہ خطبہ انعقاد جمعہ کے لیے لازمی شرط ہے۔ حضرت عمر فاروقؓ اور ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ "نماز جمعہ محض خطبہ جمعہ کی بنا پر کم کی گئی ہے۔" تو انہوں نے بتلایا کہ نصف نماز محض خطبے کے لیے ساقط ہوئی ہے، حالانکہ وہ نصف نماز بھی فرض تھی اور وہ نصف نماز کسی ایسے ہی عمل سے ساقط ہو سکتی ہے، جو فی نفسہ فرض ہو، لہذا خطبہ جمعہ فرض ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جمعہ کی وجہ سے نماز ظہر کا چھوڑنا بذریعہ نص ثابت ہوا ہے، اور نص اسی طرح یعنی وجوب جمعہ کی صورت میں وارد ہوئی ہے، پھر یہ خطبہ اگرچہ نماز ظہر کی دو رکعتوں کے قائم مقام ہے، مگر بایں ہمہ وہ نماز کا رکن نہیں۔ بلکہ شرط ہے، اس لیے کہ نماز جمعہ خطبہ جمعہ سے قائم نہیں ہوتی، لہذا وہ اس کے ارکان میں شامل نہ ہوگا۔

ب۔ خطبہ جمعہ کا وقت؛ خطبہ جمعہ کا وقت نماز ظہر ہی کا وقت ہے، لیکن ضروری ہے کہ خطبہ نماز جمعہ سے قبل دیا جائے، اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، وہ نماز جمعہ کے لیے شرط ہے اور کسی شیئی کی

شرط ہمیشہ اس سے پہلے اور مقدم ہوا کرتی ہے اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ہمیشہ ایسے ہی کیا؛ اسی طرح میدانِ عرفات میں خطبہ حج ہمیشہ نماز سے قبل دیا جاتا ہے، کیونکہ وہ مناسک حج کی تعلیم دینے کے لیے مسنون ہوا ہے، جبکہ عیدین کا خطبہ ہمیشہ نماز کے بعد دینا ہی مسنون ہے، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

ج۔ خطبہ جمعہ کا طریقہ اور اس کی شرعی مقدار: اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے خطبہ دینے کی نیت سے اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا شرط ہے ان سے الامالی میں بھی یہی روایت اس تشریح کے ساتھ نقل کی گئی ہے کہ یہ ”ذکر الہی خواہ کم ہو، یا زیادہ“ حتیٰ کہ اگر اس نے تسبیح سبحان اللہ پڑھ دی یا تہلیل (لا الہ الا اللہ) یا تحمید (الحمد للہ) کہہ دی تو اس کا خطبہ درست ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کا ایسا کلام کرنا، جسے عرف عام میں خطبہ سمجھا جاتا ہو شرط ہے، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خطبہ جمعہ کے لیے شرط ہے گوہ دو خطبے پڑھے جن کے مابین جلسہ بھی کرے اس لیے کہ حکم خداوندی ہے:

فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَرُوا الْبَيْعَ لَہُ تَوَالُّہُ کے ذکر و نماز کی طرف جلدی کرو۔

کہ یہاں ”ذکر الہی“ کا جملہ مجمل ہے؛ جس کی تفسیر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو خطبوں کی صورت میں اپنے عمل سے بیان فرمائی ہے؛ جس سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ہی درحقیقت دو خطبوں کا حکم دیا ہے امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ اصل شرط خطبہ جمعہ ہے اور خطبہ عرف عام میں وہ ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام اور تمام مسلمانوں کے لیے دُعا اور وعظ و نصیحت پر مشتمل ہو، لہذا اس مطلق لفظ کو متعارف و متداول مفہوم پر محمول کیا جائے گا؛ اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ اپنا موقف دو طرح سے ثابت کرتے ہیں؛ اولاً اس طرح کہ اصل واجب ”ذکر الہی“ ہے، کیونکہ قرآن مجید میں فاسعوا الی ذکر اللہ کے الفاظ آئے ہیں۔ اور ”ذکر الہی“ ایک معروف لفظ ہے، جس کے بارے میں کسی قسم کی کوئی جہالت نہیں ہو سکتی، لہذا یہ لفظ ”مجل“ نہ ہوگا، جبکہ امام شافعیؒ نے اس کو بغیر کسی قرینہ کے، حضورؐ کے عمل کے ساتھ ملانے میں تکلف برتا ہے، بنا بریں ذکر الہی سے عرفی خطبہ یا ذکر طویل کی قید لگانا بھی بلا دلیل جائز نہیں ہو سکتا۔ اور ثانیاً اس طرح کہ گوا اصطلاحی طور پر ذکر اللہ کو خطبہ کے ساتھ مقید کیا جانا تو درست ہے، لیکن لغوی طور پر خطبہ کا لفظ ہمارے مسلک کے مطابق ہی استعمال ہوتا ہے، اس لیے کہ مروی ہے کہ خلیفہ سوم حضرت عثمان غنیؓ جب خلیفہ منتخب کیے گئے، تو انہوں نے جو پہلا خطبہ دیا اس میں انہوں نے پہلے فرمایا ”الحمد للہ“۔ بعد ازاں وہ خاموش ہو گئے، پھر انہوں نے کچھ دیر توقف کرنے کے بعد فرمایا:

”تمہیں زیادہ باتیں کہنے والے امام سے زیادہ عمل کرنے والے امام کی ضرورت ہے اور بلاشبہ حضرت ابوبکر و عمر خطیب کے طور پر اس مقام کے لیے زیادہ موزوں تھے اور تمہیں اس کے بعد بھی خطبے سننے کو ملتے رہیں گے۔ اور میں اپنے اور تمہارے لیے اللہ تعالیٰ سے غلطیوں کی معافی چاہتا ہوں۔“

یہ کہہ کر وہ نیچے اتر آئے اور لوگوں کو نماز جمعہ پڑھائی اور چونکہ یہ واقعہ مہاجرین اور انصار صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا اور ان سب نے ان کے پیچھے نماز پڑھی اور کسی نے ان پر اعتراض نہ کیا، حالانکہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر (اچھائی کا حکم دینے اور برائی سے روکنے) کی خصوصیت سے متصف تھے، لہذا یہ ایک طرح سے صحابہ کرامؓ کا اجماع ہو گا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اصل شرط محض ذکر الہی ہے اور مطلق ذکر الہی کو عرفی طور پر خطبہ نہیں ہے، مگر لغوی طور پر خطبہ ہے اسکا یہ بھی ثابت ہوا کہ اصل ضروری شئی لغوی اور عرفی ذکر ہے، جو یہاں پایا گیا ہے، یا پھر یہ کہہ سکتے ہیں کہ گو ذکر اصطلاحی طور پر خطبہ نہیں ہے، مگر لغوی طور پر خطبہ ہے اور وہ یہ ذکر الہی کہ چمکا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ عرف تو عوامی معاملات — میں معتبر ہوتا ہے، جس کا مقصد عوامی غرض غایت پر دلالت ہے، لیکن جہاں تک بندے اور اس کے خدا کے مابین کسی معاملے کا تعلق ہے، تو اس کے لیے لفظ کے لغوی مفہوم پر ہی مدار ہوتا ہے اور یہاں پر یہ لغوی مفہوم موجود ہے، علاوہ ازیں اتنی مقدار میں کلام کو عرفی طور پر بھی خطبہ ہی قرار دیا جاتا ہے، چنانچہ مروی ہے کہ آپؐ کے سامنے ایک دفعہ ایک شخص نے کہا:

من يطع الله ورسوله فقد رشد
جس نے اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت
کی وہ راہ یاب ہو گیا اور جس نے ان دونوں
کی نافرمانی کی وہ بھٹک گیا۔

قرآن نے اسے برا خطیب قرار دیا لہٰذا آپؐ نے محض اتنی سی کلام بولنے پر اس کیلئے خطیب کا لفظ استعمال فرمایا:

وہ خطیب کے امور مسنونہ؛ خطبہ میں حسب ذیل تین باتیں مسنون ہیں:

① یہ کہ خطیب دو خطبے دے، جیسا کہ حسن بن زیادؓ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا خطیب کو چاہیے کہ وہ پہلے ایک ہلکا سا خطبہ دے اور اللہ تعالیٰ کی حمد سے اس کی ابتدا کرے، بعد ازاں اللہ تعالیٰ کی تعریف (ثنا) کرے اور اس کے وعدہ لا شریک ہونے کی شہادت دے، پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود و سلام بھیجے اور پھر غلط و نصیحت کرے اور قرآن مجید کی کوئی سورۃ پڑھے اور پھر کچھ دیر کے لیے بیٹھ جائے، بعد ازاں وہ دوبارہ کھڑا ہو اور دوسرا خطبہ پڑھے، جس میں وہ پہلے اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا بیان کرے، پھر آنحضرتؐ پر درود بھیجے اور پھر تمام مسلمان مردوں اور عورتوں کیلئے دُعا کرے۔ اور خطبے کی طوالت ”طوال مفصل“ سورتوں کے مساوی ہونی چاہیے، جیسا کہ حضرت

لے کیونکہ خطیب نے اللہ تعالیٰ اور رسول اکرمؐ کی نافرمانی کو ایک ہی جملے میں جمع کر دیا تھا، جو طبیعت اقدس پر گراں گذرا۔
۱۱ سورۃ الحجرات سے لے کر سورۃ البروج تک کی سورتیں طوال مفصل کہلاتی ہے۔

جابر بن سمرہ روایت فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دو خطبے کھڑے ہو کر دیتے تھے، جن کے درمیان آپ ہلکا سا جلسہ فرماتے تھے اور ان میں قرآن مجید کی آیات تلاوت کرتے تھے، شیخ و امام ابو بکر محمد بن الفضل البخاری کے نزدیک یہ بات بھی مستحب ہے کہ خطیب اپنے خطبے میں:

يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّخَصَّنًا وَمَا كَانَتْ مِنْ سُوءٍ
جس دن ہر شخص اپنے اعمال کی نیکی کو موجود پائے گا اور ان کی بُرائی کو بھی دیکھ لے گا

پڑھے پھر دونوں خطبوں کے درمیان میں جلسہ کرنا ہمارے نزدیک سنت ہے، اور اسی طرح خطبے میں قرآن مجید کی تلاوت کرنا بھی سنت ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ دونوں باتیں خطبے کے لیے شرط ہیں صحیح مسلک ہمارا ہی ہے، اس لیے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جلسہ اور تلاوت قرآن کی شرط کے بغیر ”مطلق ذکر الہی“ کا ذکر کیا ہے، لہذا اسے خبر واحد کی بنا پر شرط قرار نہیں دیا جاسکتا کیونکہ اس طرح خبر واحد سے قنائی حکم کا نسخ لازم آتا ہے، حالانکہ وہ اصولاً اس کے لیے ناسخ نہیں، بلکہ مکمل کرنے والی ہو سکتی ہے، تو اس لیے ہم یہ کہتے ہیں کہ قرآن سے خطبے کی جو مقدار ثابت ہوتی ہے وہ تو فرض ہے، اور جو خبر واحد سے ثابت ہوتی ہے وہ سنت ہے، تاکہ دونوں پر بقدر امکان عمل ہو سکے، حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ فقط ایک ہی خطبہ دیا کرتے تھے پھر جب آپ بھاری یعنی عمر رسیدہ ہو گئے، تو آپ نے دو خطبے دینا شروع کر دیئے، اور ان کے مابین جلسہ کرنے لگے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ درمیان والا جلسہ محض استراحت (آرام) کے لیے ہے، اس کی لازمی شرط نہیں۔

② خطیب کا پاک (طاهر) ہونا: ہمارے نزدیک یہ بھی سنت ہے، شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر امام خطبہ کے وقت حالت جنابت یا حالت حدث میں بھی ہو، تو تب بھی خطبہ درست ہے؛ البتہ نماز جمعہ کے لیے طہارت شرط ہوگی، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بغیر طہارت کے خطبہ جائز نہ ہوگا۔ یہی امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے، کیونکہ خطبہ بمنزلہ نصف نماز کے ہے، جیسا کہ ہم۔ سطور بالا میں ”اقوال صحابہؓ“ نقل کر آئے ہیں، اسی بنا پر خطبہ جمعہ نماز کے وقت کے علاوہ کسی اور وقت میں دینا جائز نہیں ہے، لہذا جس طرزِ بہارت خود نماز کی شرط ہے، اسی طرح خطبہ کی بھی ہے؛ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ظاہر روایت میں خطبہ کے لیے طہارت کی شرط کا ذکر نہیں ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ خطبہ ایک ”ذکر“ ہے اور بے وضو اور جنبی کو ”ذکر الہی“ سے معاف نہیں ہے اور اسے نماز پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اسی بنا پر عموماً خطبہ قبلے کی جانب پشت کر کے کہا جاتا ہے اور اگر اس کے درمیان بات چیت کر لی جائے، تو اس سے وہ ناسد نہیں ہوتا، بخلاف نماز کے۔ پھر جنبی اور بے وضو کے خطبہ دینے کی صورت میں یہ مذکور نہیں کہ اس خطبہ کا اعادہ کرنا چاہیے، یا نہیں، لیکن اگر کوئی جنبی اذان دیدے، تو اس کا اعادہ کیا جاتا ہے، بنا بریں دونوں میں فرق یہ ہے کہ اذان بالکل نماز کی ہیئت میں، یعنی قبلہ رو ہو کر کہی جاتی ہے، بخلاف خطبے

کے، ہذا جنہی کے اذان دینے سے جو غسل واقع ہوگا۔ وہ خطبے کی نسبت زیادہ سخت ہوگا اور زیادہ نقصان ہونے کی بنا پر اس کی تکلفی کی بھی ضرورت ہوگی مگر تھوڑے نقصان کی صورت میں نہیں۔ جیسے نماز میں واجب چھوڑنے کی تلافی تو بحدہ سہولت سے کی جاتی ہے۔ لیکن سنت چھوڑ دینے پر بحدہ سہولت نہیں۔۔۔۔۔۔ یہ بھی احتمال ہے کہ اعادہ کرنا دونوں بعد ہی مستحب ہو۔ وادنیٰ یوسف میں یہی مذکور ہے کہ اسے اعادہ کرنا چاہیے اور اگر وہ اس کا عذر دے۔ تو تب بھی جائز ہوگا۔ کیونکہ قبلہ ہونا اس کی شرائط میں شامل نہیں ہے۔ اس عبارت سے یہ اشارہ بھی ملتا ہے کہ خطبہ نماز جیسا نہیں ہوتا کہ اس کے لیے طہارت شرط ہو، البتہ کہ اس میں طہارت کا موزن مسنون ہے کیونکہ سنت یہ ہے کہ خطبہ اور نماز دونوں کو باجماع کرادیا جائے اور اس سنت کو پورا کرنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ طہارت سے نہ ہو۔

⑤ کھڑے ہو کر خطبہ دینا: اسی طرح خطبے میں کھڑا ہونا سنت ہے، شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر وہ بیٹھ کر خطبہ پڑھ دے تو ہمارے نزدیک ظاہر نفس کی بنا پر خطبہ جائز ہوگا۔ حضرت عثمان غنیؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ وہ بڑے اور عمر رسیدہ ہو جانے کے بعد بیٹھ کر خطبہ دیا کرتے تھے اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی اس پر اس میں اہل کی مخالفت نہ کی، البتہ کہ حالت اختیار میں کھڑے ہونا مسنون ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ کھڑے ہو کر خطبہ دیا کرتے تھے نیز مروی ہے کہ ایک مرتبہ ایک شخص نے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے پوچھا کہ کیا آنحضرتؐ کھڑے ہو کر خطبہ دیتے تھے یا بیٹھ کر تو انہوں نے فرمایا کہ کیا تم قرآن مجید میں یہ نہیں پڑھتے، وَتَرْتَوُونَ تَأْتِمَادَ اور انہوں نے آپ کو کھڑے ہوئے چھوڑ دیا۔

⑥ خطبے کے دوران لوگوں کی جانب رخ اور قبلے کی جانب پیٹھ کرنا: اس سے کہ خود بھی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اسی طریقے پر خطبہ دیا کرتے تھے: اسی طرح لوگوں سے بے منت یہ ہے کہ وہ امام کی جانب اپنا رخ رکھیں، اس لیے کہ خطبہ جمعہ کو سنانا اور اس کا سنا دونوں واجب ہیں اور ایسا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ ان کے چہرے ایک دوسرے کے، و برونہ ہوں امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ وہ اس وقت تک امام کی طرف اپنا رخ نہیں کرتے تھے جب تک کہ مؤذن اذان سے فارغ نہ ہو جاتا تھا، پھر جب امام خطبہ شروع کرتا، تو آپ اس کی جانب متوجہ ہو جاتے تھے

خطبے کو طول نہ دینا: اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خطبوں کو مختصر رکھنے کا حکم دیا ہے اور حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: "نماز کو لمبی کیا کرو اور خطبہ مختصر رکھو۔"

نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ فرمایا کرتے تھے کہ "نماز کا لمبا اور خطبے کا مختصر ہونا آدمی کے

سمجھدار ہونے کی علامت ہے، یعنی اس سے آدمی کے سمجھدار ہونے پر قیاس کیا جاسکتا ہے۔

۱۔ دوران خطبہ میں امور ممنوعہ دوران خطبہ میں حسب ذیل باتیں ممنوع ہیں:

① خطبے کے درمیان میں بات چیت اور گفتگو کرنا منع ہے۔ اسی طرح اثنائے خطبہ میں قرآن مجید کی تلاوت اور نماز ادا کرنا بھی منع ہے۔ امام شافعی فرماتے ہیں، کہ اگر کوئی شخص مسجد میں اس وقت آئے، جب امام خطبہ دے رہا ہو، تو مناسب ہے کہ وہ دوپٹی ہلکی رکعتیں تحیۃ المسجد کی نیت سے ادا کرے۔ ان کی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی یہ روایت ہے کہ:

”ایک دفعہ سلیک الغطفانی مسجد نبوی میں، جمعہ کے دن اس وقت آئے، جب آپ خطبہ شروع کر چکے تھے، تو آپ نے اس سے پوچھا کیا تو نے نماز ادا کر لی ہے اس نے کہا کہ نہیں، تو آپ نے فرمایا کہ پھر تو دو رکعتیں ادا کر لے۔“

کہ آپ نے انہیں دوران خطبہ میں تحیۃ المسجد پڑھنے کا حکم دیا تھا۔ ہمارا استدلال ارشاد باری تعالیٰ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَہٗ (پس اس کو سنو اور خاموش ہو جاؤ) سے ہے، کہ نماز ادا کرنے سے سننے اور خاموش رہنے پر اثر پڑتا ہے، لہذا سنت قائم کرنے کے لیے فرض کا چھوڑنا لازم آئیگا جو جائز نہیں۔ رہی مذکورہ الصدر حدیث تو وہ منسوخ ہے، کیونکہ یہ اجازت سماعت خطبہ کے وجوب اور آیت قرانیہ: وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَہٗ کے نزول سے قبل کی ہے، جس کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت کردہ یہ حدیث ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلے حضرت سلیک کو دو رکعتیں ادا کرنے کا حکم دیا، مگر بعد ازاں لوگوں کو آپ نے امام کے خطبے کے دوران میں نماز ادا کرنے سے منع فرمایا، لہذا یہ روایت منسوخ تصور ہوگی، یا پھر یہ حکم خاص طور پر حضرت سلیک کے لیے ہوگا، واللہ اعلم۔ علیٰ ہذا القیاس ہر وہ بات جو اسے خطبہ سننے سے فافل کر دے، مثلاً سبحان اللہ، یا لا الہ الا اللہ کہنا یا کھانا وغیرہ، اس کے لیے ممنوع ہوگی۔ اس کے بجائے ضرور ہوگا، کہ وہ خاموش ہو کر اسے سنے کیونکہ ”مطلق حکم“ وجوب کے لیے ہوتا ہے، اس مسئلے کی بنیاد مذکورہ آیت مبارکہ یعنی وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَہٗ اور جب قرآن مجید پڑھا جائے، تو اسے متوجہ ہو کر سنا کر واد خاموش ہو جایا کرو، پر ہے، کہ ایک قول کے مطابق یہ آیت مبارکہ خطبے کے بارے میں ہی نازل ہوئی ہے اور اس آیت میں چپ رہنے اور غور سے سننے کا حکم ہوا ہے۔

نیز مروی ہے، کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من قال لصاحبہ والامام یخطب انصت فقد لغا ومن لغا فلا اپنے کسی ساتھی سے کہا کہ خاموش ہو جا، تو جس شخص نے امام کے خطبے کے دوران میں

اس نے لغو کام کیا، اور جس نے اس وقت

کوئی لغو کام کیا اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔

پھر یہ جو ہم نے سننے اور خاموش رہنے کے حکم کا ذکر کیا ہے یہ حکم خطیب کے قریب بیٹھنے والے افراد کے لیے ہے؛ رہے اس سے دور بیٹھنے والے ایسے افراد جن تک امام کی آواز نہ پہنچتی ہو، تو وہ کیا کریں؟ اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے؛ شیخ محمد بن سلمہ البلیخی فرماتے ہیں کہ اس کے لیے قرآن مجید کی تلاوت کرنے سے خاموش رہنا زیادہ سودمند ہے۔ المعالی نے بھی امام ابو یوسف سے یہی روایت نقل کی ہے اور اسی رائے کو شیخ ابوبکر محمد بن الفضل البخاری نے مختار ٹھہرایا ہے، اس کی دلیل حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے مزی یہ روایت ہے کہ ان دونوں نے فرمایا: "اس خاموش رہنے والے شخص کا اجر جو نہ سنتا ہو، شخص ہی کی طرح ہے جو امام کی آواز سنتا ہو؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ امام کے قریب ہونے کی حالت میں دو باتوں کا حکم ہے ایک سننے کا اور دوسرے خاموش رہنے کا، اور دور والا شخص کو امام کی آواز سننے سے تو قاصر ہے، مگر خاموش رہنے سے تو قاصر نہیں ہے، لہذا اس پر خاموش رہنا ہی واجب ہوگا۔ اور شیخ نصیر بن یحییٰ نے اسے آہستہ آہستہ قرآن مجید کی تلاوت کرنے کی اجازت دی ہے۔ ہمارے ائمہ میں سے حکیم بن زہیر فرماتے ہیں کہ وہ کتب فقہ کا مطالعہ کر سکتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس پر خاموش رہنا اور سننا اس وقت ضروری ہوتا ہے جب وہ امام کے قریب ہو، تاکہ وہ خطبے کے ثمرات میں تدبر و تفکر کے ذریعے پوری طرح شریک ہو سکے، لیکن یہ بات امام سے دور بیٹھنے والے شخص کے حق میں نہیں پائی جاتی، لہذا وہ اس دوران میں قرآن مجید کی تلاوت اور کتب فقہ کا مطالعہ کر کے اپنے لیے ثواب حاصل کر سکتا ہے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ خاموش رہنا بذات خود کوئی مقصد نہیں، بلکہ اصل مقصد یہ ہے کہ وہ خطیب کو سن سکے، پھر جب اس سے سننے کا فرض ساقط ہو گیا، تو اس پر خاموش رہنے کا فرض بھی باقی نہ رہا واللہ اعلم

⑤ چھینکنے والے اور سلام کہنے والے کا جواب دینا: بھی مکروہ ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک یہ مکروہ نہیں ہے، یہی امام ابو یوسفؒ سے بھی روایت ہے، کیونکہ سلام کا جواب دینا فرض ہے، ہمارا استدلال یہ ہے، کہ اس سے سننے اور خاموش رہنے کے اس فرض پر عمل کر لے میں فرق پیدا ہوتا ہے، جو اس حالت میں اس پر فرض ہے اور چھینکنے والے کو جو اباً یرکع اللہ کنا فرض نہیں ہے، لہذا اس کی بنا پر فرض حکم کو نہ چھوڑا جائے گا۔ اسی طرح اس حالت میں سلام کا جواب دینا بھی فرض نہیں ہے، کیونکہ اس حالت میں سلام کا جواب دینے سے گناہ لازم آتا ہے، لہذا نماز کی حالت کی طرح، اس حالت میں بھی اس کا جواب دینا لازم نہ ہوگا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ خطبے کے دوران میں سلام تحیۃ زندگی کی دعا، نہیں ہوتی۔ بنا بریں وہ جواب دینے جانے کا مستحق نہ ہوگا، مزید براں اس لیے بھی کہ سلام کا جواب دینا ہر حالت میں لازم نہیں ہوتا، مگر اس حالت میں خصوصی طور پر خطبہ کی سماعت ضروری ہے، لہذا اسی پر عمل کرنا

زیادہ ضروری ہوگا۔ اس کی مثال وہ مسئلہ ہے کہ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ آفاقی بیرونی افراد کے لیے بیت اللہ شریف کا طواف کرنا نفل نماز سے افضل ہے اور مکہ کے سہنے والے کے لیے نفل نماز ادا کرنا طواف کرنے سے بہتر ہے، وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ خطبہ سننا آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے سے زیادہ افضل ہے، لہذا اس کے لیے یہی مناسب ہے کہ وہ اسے سننے اور جہاں خطبے میں حضور کا نام نامی آئے وہاں حضور پر درود نہ بھیجے۔ اُس لیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے کا ثواب کسی وقت بھی حاصل کیا جاسکتا ہے، مگر خطبہ سننے کا ثواب فقط اسی حالت میں حاصل کیا جاسکتا ہے، لہذا خطبہ سماعت کرنا ہی زیادہ افضل ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اسے چاہیے کہ وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا نام نامی سننے پر آہستہ آہستہ درود پڑھتا ہے، کیونکہ اس سے خطبہ سننے میں کوئی فرق نہیں آئے گا؛ البتہ اس کے لیے دونوں فضیلتوں کا حصول ممکن ہو جائے گا، لیکن کیا چھینکنے والا شخص الحمد للہ کہے؟ تو اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ وہ آہستہ سے اپنے دل میں کہے، کیونکہ اس سے اس کے خطبہ سننے پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

⑤ خطبے کے دوران میں سلام کہنا؛ بھی مکروہ ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

یہ احکام اس وقت کے ہیں، جب خطبہ دیا جا رہا ہو، لیکن کیا دوسری اذان کے وقت بھی جب امام خطبہ دینے کے لئے برآمد ہو گیا ہو اور امام کے خطبہ سے فارغ ہونے کے بعد جب مؤذن اقامت شروع کر چکا ہو، یہ باتیں مکروہ ہیں؛ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکروہ اور صاجیں کے نزدیک اس وقت بات چیت مکروہ نہیں، لیکن نماز ادا کرنا مکروہ ہے، ان کی دلیل ایک روایت کے یہ الفاظ ہیں، کہ ”امام کے برآمد ہوجانے سے نماز ٹوٹ جاتی ہے اور خطیب کی کلام اس کی کلام کو باطل کر دیتی ہے۔“ کہ آپ نے کلام کو کلام دینے کی قاطع قرار دیا، لہذا وہ خطبے اور نماز سے قبل مکروہ نہ ہوگی؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ گفتگو سے ممانعت خطبہ سننے کی بنا پر ہے اور یہ بات فقط خطبے کے دوران ہی پائی جاتی ہے، بخلاف نماز کے، کیونکہ وہ اکثر اوقات لمبی ہو جاتی ہے، جس کی بنا پر خطبے کی سماعت اور تکبیر تحریمہ کے فوت ہوجانے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عباس کی روایت کردہ موقوف اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع ایک روایت سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

”جب امام برآمد ہو جائے، تو اس وقت نہ گفتگو کرنا جائز رہتا ہے اور نہ نماز ادا کرنا۔“

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے، کہ آپ نے فرمایا،
اذکان یوم الجمعة دقت جب جمعے کا دن ہوتا ہے، تو فرشتے

الملائكة على ابواب المساجد
يكتبون الناس الاول فالاول
فاذا خرج الامام طوا والصحف
وجاذا يستمعون الذكر.

مسجدوں کے دروازوں پر آکر کھڑے
ہوجاتے ہیں، اور وہ مسجد میں آنے والوں
کو ترتیب وار لکھتے رہتے ہیں، مگر جب
امام برآمد ہوجاتا ہے تو وہ اپنے رجسٹر
لیسٹ لیتے ہیں اور خطبہ سننے آجاتے ہیں۔

کہ آپ نے امام کے باہر نکل آنے کے بعد فرشتوں کے رجسٹر لیسٹ لینے کی خبر بیان
فرمائی ہے اور یہ بات واضح ہے کہ فرشتے اسی وقت اپنے رجسٹر لیسٹ لیتے ہیں جب لوگ اپنی
گفتگو بند کر دیتے ہیں، کیونکہ جب لوگ بولتے ہیں تو فرشتے انہیں لازماً قلمبند کرتے ہیں، جیسا کہ ارشاد
باری تعالیٰ ہے:

مَا يُلْفِظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ
عَلِيمٌ

کوئی بات اس کی زبان پر نہیں آتی، مگر
ایک نگہبان اس کے پاس تیار رہتا ہے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اب امام خطبے کے لیے تیار ہو کر نکلا ہے اور جو شخص کسی کام کے
لیے تیار ہوجائے وہ ایسے ہی ہوتا ہے جیسے وہ اس کو شروع کر بیٹھا ہو، اسی لیے اس وقت نماز
شروع کرتے ہی مکروہ قرار دی جاتی ہے۔ تو اسی طرح بات چیت کا بھی یہی حکم ہوگا، رہی مذکورہ
حدیث تو اس میں یہ مذکور نہیں کہ غیر کلام کلام کو باطل نہیں کر دیتی اور یہاں انہوں نے اس سکوت
سے استدلال کیا ہے جو صحیح نہیں۔

⑤ **خطیب کا دوران خطبہ میں بات چیت کرنا:** بھی مکروہ ہے، تاہم اگر وہ ایسا
کرے، تو اس سے اس کا خطبہ فاسد نہیں ہوتا، کیونکہ ہر حال وہ نماز نہیں ہے، لہذا گفتگو سے خطبہ
فاسد نہ ہوگا، تاہم گفتگو کرنا مکروہ ہوگا، اس لیے کہ خطبہ اذان کی طرح مسلسل اور ترتیب وار
شروع ہوا ہے اور گفتگو کرنے سے اس کی ترتیب اور اس کا نظم قائم نہیں رہتا، لہذا یہ کہ اگر اس
نے کوئی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے سلسلے میں گفتگو کی تو یہ گفتگو مکروہ نہ ہوگی، جیسا کہ حضرت
عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ:

”وہ ایک مرتبہ جمعہ کے دن خطبہ دے رہے تھے کہ حضرت عثمانؓ آئے تو انہوں نے
فرمایا کہ یہ آنے کا کونسا وقت ہے، حضرت عثمانؓ نے فرمایا کہ امیر المؤمنین میں نے اذان
سننے کے بعد فقط وضو کیا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ اس موقع پر وضو کیا آپ
کو علم نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کرنے کا حکم دیا ہے؟

یہ اس لیے کہ ایسی بات چیت خطبہ ہی سے ملحق ہوجاتی ہے، کیوں کہ خطبے میں بھی وعظ
ونصیحت ہوتی ہے، بنا بریں ایسی گفتگو مکروہ نہ ہوگی اور اگر امام کا خطبے کے بعد نماز شروع کرنے

سے قبل وضو خطا ہو جائے اور وہ کسی اور شخص کو نماز پڑھانے کے لیے آگے کر دے، تو اگر وہ پہلے یا کچھ خطبے کے دوران یہاں موجود رہا ہو تو درست ورنہ جائز نہ ہوگا اور اس صورت میں وہ لوگوں کو نماز ظہر پڑھائے گا جبکہ خطبہ میں حاضر ہونے کی صورت میں چونکہ دوسرا شخص پہلے شخص کا قائم مقام ہے اور پہلے شخص (امام) کو اقامت جمعہ کا حق حاصل تھا، لہذا دوسرے شخص کو بھی نیابت یہ حق حاصل ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ پورے خطبے میں نہ ہی اس کے کچھ حصے کے دوران حاضر رہا، تو تب بھی اس کی نیابت درست ہوگی، کیونکہ جتنی مقدار میں اس نے خطبہ سنا ہے اگر اتنی مقدار میں ہی وہ خطبہ سنتا تو جواز جمعہ کے لیے کافی تھا، لہذا جب اتنی مقدار میں اس نے یہ خطبہ دوسرے افراد کے ساتھ مل کر پایا ہے، تو وہ قابل لحاظ ہوگا۔ یہ حکم دونوں حالتوں میں یکساں ہے خواہ امام کو اپنا جانشین مقرر کرنے کی سرکاری طور پر اجازت ہو یا نہ ہو، بخلاف قاضی کے کیوں کہ اسے اپنا نائب مقرر کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ ان دونوں (قاضی اور امام جمعہ) میں فرق یہ ہے کہ جمعہ کا ایک وقت مقرر ہوتا ہے، لہذا اگر کسی عذر کے وقت اسے جانشین بنانے کی اجازت نہ ہو تو اس سے جمعہ قضا ہو سکتا ہے اور والی اگر کسی طرف سے اس علم کے باوجود کہ اسے اثنائے نماز میں کوئی ایسا عارضہ پیش آ سکتا ہے جو اس کے لئے نماز کی ادائیگی سے مانع ہو سکتا ہے، اس کی تقرری دلائل اس بات کی غماز ہے کہ اسے نائب مقرر کرنے کی اجازت ہے، بخلاف قاضی کے، کیونکہ "قضا عدالت" کسی وقت کے ساتھ مشروط نہیں ہوتی کہ کسی عذر کے باعث یا اس کے گزر جانے سے وہ فوت ہو جائے، لہذا نصاً و صراحۃً اور دلائل دونوں طرح اس کو اپنا جانشین مقدر کرنے کی اجازت نہ ہوگی، تو دونوں میں یہ فرق ہوا تاہم اگر وہ خطبہ جمعہ میں حاضر نہ ہو تو اس کے لیے امام کی قائم مقامی درست نہ ہوگی، کیونکہ وہ جمعہ کو ابھی شروع کرنے والا ہے اور اس کی تکبیر تحریمہ ابھی امام کی تکبیر تحریمہ پر بھی مبنی نہیں ہوئی، جبکہ نماز جمعہ شروع کرنے کے لیے خطبہ شرط ہے جو یہاں نہیں پایا گیا اور اگر امام نے نماز شروع کر دی ہو، پھر اس کا وضو خطا ہو گیا اور اسی وقت کوئی توار شخص آگیا جو خطبہ جمعہ کے وقت موجود نہ تھا اور امام نے اسی کو اپنا جانشین ٹھہرا دیا، تو اس کی یہ جانشینی درست ہوگی اور وہ لوگوں کو نماز جمعہ پڑھا سکتا ہے، کیونکہ پہلے امام کی تکبیر تحریمہ، جمعہ کی شرط، یعنی خطبہ جمعہ کی موجودگی میں منعقد ہوئی ہے، اور چونکہ یہ دوسرا شخص اپنی تکبیر تحریمہ کو امام کی تکبیر تحریمہ پر ہی بنا کر رکھا ہے اور جو شخص نماز پڑھا ہے اس کے لیے جمعہ کی ابتدائی تکبیر کہتا ہے خطبہ اس کے لیے شرط ہے، اس شخص کے لیے نہیں جو اپنی تکبیر تحریمہ کو امام کی تکبیر تحریمہ پر بنا کر رکھا ہے۔ جس کا ثبوت یہ ہے کہ اسی بنا پر امام کے ہر مقتدی کا جمعہ جائز ہوتا ہے خواہ اس نے خطبہ جمعہ سنا ہو یا نہ سنا ہو۔ لہذا یہاں بھی اس کی اقامت درست ہوگی اور اگر اس کے جانشین نے امام کے نماز شروع کرنے کے بعد کوئی بات کر دی ہو تو اگر وہ امام کے خطبے کے دوران میں حاضر رہا ہو، تو وہ نماز جمعہ از سر نو پڑھائے گا اور اگر وہ حاضر نہ رہا ہو تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ انہیں نماز ظہر پڑھائے، جبکہ استحسان کی رو سے وہ انہیں نماز جمعہ ہی پڑھائے گا، قیاس کی وجہ تو ظاہر ہے کیونکہ وہ نماز جمعہ کی از سر نو تکبیر کہتا

ہے اور جو شخص نماز جمعہ کی از سر نو تکبیر تحریمہ کہے، تو اس کی تکبیر تحریمہ کے لیے خطبہ لازمی شرط ہے جبکہ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ پہلے شخص کی جگہ اس کا جانشین ہو گیا، تو وہ گویا اسی کے حکم میں ہو گیا، تو اگر پہلا شخص اثنائے نماز میں گفتگو کرتا، تو اس کے لیے بھی از سر نو نماز شروع کرنا ضروری ہوتا، تو اسی طرح اس کے قائم مقام کے لیے بھی یہی حکم ہوگا۔ حاکم اپنی مختصر میں فرماتے ہیں: کہ امام کو جب حدث ہو جائے اور وہ کسی ایسے شخص کو آگے کر دے جو خطبے میں موجود نہ ہو اور پھر وہ نماز شروع کرنے سے قبل بے وضو ہو جائے، تو اس کی جانشینی جائز نہ ہوگی اور پھر اگر اس دوسرے شخص نے کسی ایسے بے وضو ہو جانے والے شخص کو اپنی جگہ کھڑا کر دیا، جو خطبے حاضر تھا، تو تب بھی اس کی جانشینی درست نہ ہوگی، کیونکہ جب وہ بذات خود جمعہ قائم کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا، تو اسے کسی اور شخص کو اپنا جانشین مقرر کرنے کا بھی اختیار حاصل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر امام نے کسی ایسے جنبی شخص کو آگے کر دیا جو خطبے کے دوران میں حاضر تھا اور پھر اس جنبی نے اپنی جگہ کسی اور پاک شخص کو جانشین کر دیا تو جائز ہوگا، اس لیے کہ وہ جنبی جو خطبے کے دوران میں حاضر رہا ہو، بواسطہ غسل "اقامت جمعہ" کا اہل ہے، لہذا اس کی جانب سے اپنا جانشین مقرر کرنا جائز ہوگا اور اگر جس شخص کو اس نے آگے کھڑا کیا ہے، وہ بچہ ہو، یا ناترالعقل شخص ہو یا عورت ہو یا کافر ہو اور پھر وہ کسی ایسے شخص کو آگے کر دے۔ جو خطبے میں موجود رہا ہو، تو یہاں بھی جانشینی درست نہ ہوگی، بخلاف جنبی شخص کے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ جنبی جمعہ کی ادائیگی پر ایک پہلو سے قادر ہے، کیونکہ وہ ازالہ جنابت اور ازالہ حدث کر کے ادائے جمعہ کی اہلیت رکھتا ہے، لہذا اس صورت میں اس کی جانب سے جانشین کی نامزدگی، ایک ایسے شخص کی جانب سے ہوگی، جو اپنا جانشین نامزد کرنے کا اختیار رکھتا ہے، لہذا یہاں جانشینی صحیح ہوگی، جیسے کہ دیگر مقامات پر اس کی جانب سے جانشینی کا تقرر درست ہوتا ہے، تو جب اس نے کسی اور شخص کو اپنا "جانشین" بنا دیا تو اس کی جانشینی درست ہوگی، اس لیے کہ اس نے اپنا "جانشین" اس وقت مقرر کیا ہے جب وہ خود دوسرے کا جانشین بن چکا تھا، لہذا اسے اپنا جانشین مقرر کرنے کا حق (ولایت) حاصل ہوگا، بخلاف چھوٹے بچے، یا ناترالعقل شخص اور عورت کے، اس لیے کہ بنیادی طور پر بچہ اور "ناترالعقل" شخص ادائیگی جمعہ کی صلاحیت ہی نہیں رکھتے، جب کہ عورت مردوں کی امامت کی اہلیت نہیں رکھتی اور یہ لوگ کسی اور ذریعے سے بھی اپنے اندر یہ اہلیت پیدا نہیں کر سکتے، لہذا ان کی جانشینی درست نہ ہوگی، اس لیے کہ استغلاف (جانشین مقرر کرنے) کا مقصد نادکی صحت کو برقرار رکھنا ہوتا ہے، اور چوں کہ جس شخص میں جانشینی ————— کی صلاحیت ہی موجود نہ ہو، اس کی نامزدگی بے فائدہ ہوتی ہے لہذا ان کی جانشینی صحیح نہ ہوگی۔

اور جب ان کی اپنی جانشینی ہی درست نہ ہوگی، تو ان کی جانب سے کسی اور کو اپنا

”جانشین“ مقرر کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ تو جب انہوں نے کسی اور شخص کو آگے کر دیا تو گویا انہوں نے اپنے آپ کو ہی آگے رکھا اور ان کا آگے ہونا شرعی طور پر کالعدم سمجھا جاتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص بذات خود اس نماز میں آگے ہو جائے تو جائز نہ ہوگا، بخلاف باقی نمازوں کے، اس لیے کہ ان میں کسی کو آگے کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی خود بھی کوئی شخص آگے ہو سکتا ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ ”اقامت“ جمعہ کا ”خلیفہ“ یا سربراہ کے ساتھ تعلق ہوتا ہے۔ اور چونکہ آگے ہونے والا شخص سلطان یا اس کے نائب کی جانب سے مامور نہیں ہے، لہذا اس کا خود آگے ہو کر کھڑا ہونا درست نہ ہوگا، لیکن جہاں تک باقی نمازوں کا تعلق ہے، تو ان کی اقامت کا ”خلیفہ اسلام“ یا سربراہ مملکت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا اور بخلاف اس صورت کے کہ جب کافر کسی مسلمان کو اپنا جانشین بنادے، اور یہ مسلمان لوگوں کو نماز جمعہ پڑھادے، تو اگرچہ یہ کافر اسلام قبول کرے ”اور اُسے جمعہ“ کی اہلیت حاصل کر سکتا ہے، مگر یوں ہمہ اس کی جانب سے جانشین کا تقرر جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ ایک دینی معاملہ ہے اور ان دینی معاملات کا تعلق ولایت سلطنت ہے اور کسی کافر کو مسلمانوں پر ”ولایت سلطنت“ حاصل نہیں ہوتی، لہذا کافر کی جانب سے جانشینی درست نہ ہوگی، بخلاف بے وضو شخص اور عجمی کے، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے کسی مسافر یا غلام یا مکانب کو آگے کر دیا۔ اور انہوں نے لوگوں کو نماز جمعہ پڑھادی تو ہمارے نزدیک نماز جمعہ جائز ہوگی، البتہ امام زفر کو اس سے اختلاف ہے کیونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، یہ لوگ اقامت جمعہ کی اہلیت رکھتے ہیں۔ یہ حکم تو اس وقت کا ہے، جب امام کسی شخص کو آگے کھڑا کر دے اور اگر اس نے کسی کو آگے نہ کیا اور صاحب شرطہ (پولیس کمشنر) یا قاضی از خود اس کی جگہ کھڑے ہو گئے، تو درست ہوگا، کیونکہ ان باتوں کا تعلق امور عامہ (امور عامہ) سے ہے اور ان حضرات کو امام نے امور عامہ کے لیے دوسروں پر مقدم (مقرر) کیا ہوا ہے، لہذا یہ لوگ بذات خود سربراہ مملکت کے قائم مقام ہوں گے؛ علاوہ ازیں اس موقع پر جھگڑے اور انتشار سے بچانے کے لیے قوم کو کسی امام کی ضرورت ہوتی ہے، اور انہیں دوسرے لوگوں پر ان کے تقدم (تقدم) کی بنا پر یعنی ان میں سے ہر ایک کے ”نائب سلطان“ اور اس کی جانب سے عامل ہونے کی حیثیت سے، پہلے ہی اولیت حاصل ہے۔ اسی طرح اگر ان میں سے کسی ایک نے ایسے شخص کو آگے کر دیا، جو خطے کے دوران میں حاضر تھا تو درست ہوگا، اس لیے کہ جب ان دونوں میں سے ایک کو خود آگے ہونے کے اختیارات حاصل ہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، تو انہیں کسی اور شخص کو آگے کرنے کے بھی اختیارات حاصل ہوں گے، اس لیے کہ ہر وہ شخص جو خود ”اقامت نماز“ کی اہلیت رکھتا ہو، وہ دوسرے شخص کو اپنا ”جانشین“ بنا سکتا ہے۔

⑤ نماز جمعہ میں جماعت کا ہونا: نماز جمعہ کی جماعت پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

۱۔ باجماعت نماز کا جمعہ کے لیے شرط ہونا؛

ب۔ جماعت شرط ہونے کی کیفیت؛

ج۔ نماز جمعہ کے لیے مقتدیوں کی لازمی تعداد؛

د۔ جمعہ ادا کرنے والوں کی اہلیت؛

ه۔ نماز جمعہ کا وقت اور؛

و۔ جمعہ میں قرائت کی مقدار؛

تفصیل حسب ذیل ہے۔
۱۔ باجماعت نماز کا جمعہ کے لیے شرط ہونا؛ جمعہ کے لیے باجماعت نماز کے

شرط ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس

نماز کو "جمعہ" کہا جاتا ہے لہذا اس معنوی مناسبت کی بنا پر اس میں جماعت کے مفہوم کا پایا جانا ضروری ہے، تاکہ اس کے اصطلاحی مفہوم کی اس کے لغوی مانع سے تطبیق ہو سکے، جیسے "صرف" "سلم" اور "ہن" وغیرہ کے اصطلاحی الفاظ میں لغوی مفہوم کو مد نظر رکھا جاتا ہے، علاوہ ازیں، جبکہ اوپر گذرا، جمعہ باجماعت طریقے سے ادا کرنے کی صورت میں ہی نماز ظہر چھوڑنے کی اجازت ثابت ہوئی ہے، ناسی لیے خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جمعہ کبھی بھی بلاجماعت ادا نہیں فرمائی، اور اسی پر امت کا اجماع ہو چکا ہے۔

ب۔ جماعت شرط ہونے کی کیفیت؛ اس میں تو کسی کو اختلاف نہیں ہے، کہ "جماعت"

نماز جمعہ کے لیے لازمی شرط ہے، یہاں تک

کہ جمعہ اس کے بغیر مانر نہیں ہوتا، چنانچہ اگر امام خطبے سے فارغ ہو اور ایک شخص کے سوا سب لوگ ادھر ادھر چلے جائیں، تو باقی لوگ نماز ظہر پڑھیں گے، نماز جمعہ نہیں؛ اسی طرح اگر وہ امام کے خطبے سے قبل وہاں سے چلے جائیں اور پھر امام اکیلے ہی خطبہ پڑھے مگر جب جماعت کا وقت ہو، تو سب لوگ واپس آجائیں، تو اس صورت میں بھی اگر امام نے انہیں نماز جمعہ پڑھائی تو جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ جماعت کا ہونا جس طرح باجماعت نماز کے لیے ضروری ہے، اسی طرح "سماح خطبہ" کے دوران بھی اس کا ہونا لازم ہے، اس لیے کہ خطبہ بھی نماز کی دو رکعات کے مشابہ ہے، جیسا کہ ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: "نماز جمعہ کو خطبے کی بنا پر کم کر دیا گیا ہے" لہذا نماز جمعہ کے آغاز کی طرح اثنائے خطبہ میں بھی "جماعت" کی موجودگی ضروری ہے، البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ آیا "جماعت" کا ہونا اثنائے نماز جمعہ میں آخر تک بھی شرط ہے یا نہیں، ہمارے تینوں ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اثنائے نماز میں آخر تک جماعت کا ہونا شرط نہیں ہے، جبکہ امام زفر کے نزدیک نماز جمعہ کے آغاز کی طرف اس کے برقرار رہنے کی حالت میں بھی "جماعت" کا ہونا شرط ہے لہذا ضروری ہوگا کہ جماعت نماز کے اول سے آخر تک برقرار رہے، جیسے مثلاً طہارت، ستر چھپانے اور قبلہ رو ہونے کا یہی حکم ہے، چنانچہ اگر لوگ اس وقت چلے جائیں جب امام

ایک رکعت سجدہ سمیت مکمل کر چکا ہو، تو ہمارے نزدیک امام اپنی نماز جمعہ ہی مکمل کرے گا، لیکن امام زفرؒ کے مطابق اگر لوگ آخری قعدہ میں تشدد کی مقدار میں بیٹھنے سے قبل بھی چلے جائیں تو نماز جمعہ ناسد ہو جائے گی اور اسے نماز ظہر ادا کرنا لازم ہوگا۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نماز کے لیے جماعت کا ہونا شرط ہے، لہذا یہ شرط بھی دوسری شرائط کی طرح حالت انعقاد اور حالت بقادونوں کے لیے یکساں طور پر ضروری ہوگی، جیسے نماز کے وقت کے ہونے، ستر چھپانے اور قبلہ ڈورہنے کا یہی حکم ہے، جس کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز نماز کے لیے شرط ہو، تو وہ نماز کے تمام اجزاء کی یکسانیت کی بنا پر، تمام اجزاء کے لیے یکساں طور پر شرط ہوگی الا یہ کہ وہ شرط ایسی ہو کہ کسی عذر یا حرج پیش آنے کی بنا پر اس کا نماز کے تمام اجزاء، حصوں کے ساتھ یکساں طور پر متصل رہنا ممکن نہ ہو، جیسے نیت کہ جو نماز کے انعقاد (شروع کرنے) کی شرط تو ہے (بقا کی نہیں)، لیکن یہاں امام کے حق میں اختتام نماز تک جماعت کو شرط قرار دینے میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ نماز مکمل ہونے سے قبل اس شرط کا فوت ہو جانا یعنی لوگوں کا نماز کے دوران میں چل دینا، شاذ ہی کہیں ہوتا ہے، لہذا جس طرح "جماعت" ابتدائے نماز جمعہ کی شرط ہے، اسی طرح اس کے برقرار رہنے کے لیے بھی یہ لازمی شرط ہوگی۔ اسی بنا پر امام ابو حنیفہؒ نے ایک رکعت کے مکمل ہونے تک اس کے باقی رہنے کو شرط قرار دیا ہے، حالانکہ کسی شئی کے محض حالت انعقاد (ابتداء) میں شرط ہونے کے لیے ایسا ضروری نہیں ہوتا، بخلاف مقتدی کے۔ اس لیے کہ اس شرط کے برقرار رکھنے میں مقتدی کے لیے بڑا حرج ہے، کیونکہ بسا اوقات اس کی ایک یا دو رکعات چھوٹ جاتی ہیں، لہذا اس کے لیے جماعت کا ہونا فقط حالت انعقاد (ابتداء نماز) میں، اس کی حالت بقا میں نہیں بلکہ ہمارے ائمہ کرامؒ کا استدلال یہ ہے کہ قیاس و معنی، کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہاں جماعت کا ہونا نہ حالت انعقاد (ابتداء) میں شرط ہوتا اور نہ حالت بقا (اس کے باقی رہنے) میں۔ اس لیے کہ کسی شئی کے شرط ہونے میں یہ بات مد نظر رکھی جاتی ہے کہ وہ شئی مکلف و بندے کی استطاعت میں ہو، تاکہ اس پر عاید شدہ ذمہ داری و تکلیف، اس کی حسب استطاعت ہو، الا یہ کہ وہ ایسی شرط ہو جو از خود لازماً وقوع میں آنے والی ہو، مثلاً نماز کا وقت وغیرہ، کیونکہ اگر اس کا وقوع از خود نہ ہو، تو مکلف کبھی بھی اس شرط کو ادائیگی نماز کے لیے حاصل نہ کر سکے گا اور چونکہ کسی مکلف کو وہ سب پر کوئی اختیار (ولایت) حاصل نہیں ہوتا، اس لیے وہ ذاتی طور پر "جماعت" کی شرط پورا کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ یہاں جماعت کا ہونا بالکل شرط نہ ہوتا، لیکن ہم نے شرعی حکم بنا پر اسے نماز کی شرط قرار دیا ہے، تاہم اس شرط کو فقط اسی حد تک ضروری تسلیم کیا جائے گا کہ جس سے شریعت کے اس حکم کی تحصیل ہو سکے اور یہ بات فقط حالت انعقاد (ابتداء) میں اس کے شرط قرار دینے سے پوری ہو جاتی ہے۔ لہذا اسے نماز کی حالت بقا کے لیے شرط قرار دینے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ بنا بریں یہ شرط بھی حکماً نیت ہی کی طرح ہوگی، بلکہ

اس سے بھی بدرجہ اولیٰ اس کے لیے یہ حکم ثابت ہوگا، اس لیے کہ نیت کا حصول تو پھر بھی مکلف کی استطاعت میں ہے، لیکن چونکہ اس کا نماز کے آخر تک برقرار رکھنے میں حرج پیش آتا تھا لہذا دفع حرج کی بنا پر اسے فقط ابتدائے نماز میں شرط قرار دیا گیا، حالت بقاء اس کو باقی رکھنے میں نہیں، توجہ شرط بالکل ہی بندوں کی استطاعت سے باہر ہو وہ تو بدرجہ اولیٰ حالت بقاء میں شرط نہ ہوگی، لہذا اسے نماز کی ابتدا کے لیے ہی شرط قرار دیا جائے گا، اسی بنا پر مقتدی کے لیے وہ بالا جماع حالت انعقاد میں شرط ہے، حالت بقا میں نہیں، لہذا امام کے حق میں بھی یہی حکم ہوگا۔

بعد ازاں ہمارے تینوں ائمہ کے درمیان اُس کے پھر اختلاف ہے: امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ "جماعت کا ہونا" نماز جمعہ کے "انعقاد اور" (نماز شروع کرنے) کی شرط ہے، محض تکبیر کی نہیں، جب کہ امام ابو یوسف و محمد کے نزدیک وہ محض تکبیر تحریمہ کہنے کی شرط ہے، حتیٰ کہ اگر لوگ تکبیر تحریمہ کے بعد، ایک رکعت مکمل ہونے سے قبل چلے گئے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بقیہ لوگوں کی نماز جمعہ فاسد ہو جائے گی اور اسے از سر نو نماز ظہر ادا کرنا ہوگا، جیسے امام زفر کا یہی مسلک ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ جمعہ ہی مکمل کرے گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جس طرح مقتدی کی نماز جمعہ کی صحت کے لیے جماعت کا ہونا فقط تکبیر تحریمہ کے وقت ضروری ہے، تو اسی طرح امام کے لیے بھی یہی حکم ہوگا۔ اور جمعہ پڑھنے والے کی اگر تکبیر تحریمہ درست ہو جائے، تو اس پر نماز جمعہ کو استوار کرنا بھی درست ہوتا ہے، اسی لیے اگر کوئی شخص امام کے ساتھ آخری قعدے میں جا کر ملے، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ نماز جمعہ ہی ادا کرتا ہے۔ اور یہی امام ابو یوسف کا ایک قول ہے لیکن امام محمد نے ایک نقل روایت کی بنا پر یہاں قیاس کو ترک کر دیا ہے، جیسا کہ آئندہ ذکر ہوگا امام ابو حنیفہ کا استدلال اس طرح ہے کہ اگر امام کے لیے جماعت کا ہونا تکبیر تحریمہ کہنے کے وقت کی شرط قرار دی جائے تو اس میں بڑا حرج پیش آئے گا کیونکہ اس صورت میں اس کی تکبیر تحریمہ اس وقت تک درست نہیں ہو سکتی جب تک کہ اس وقت لوگوں کی جماعت اس کے ساتھ اس میں شرکت نہ کرے اور یہ بات اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ تمام مقتدیوں کی تکبیریں امام کی تکبیر کے ساتھ متصل طور پر نہ کہی جائیں جس کا حصول بیت مشکل ہے۔ اسی لیے بالا جماع یہ شرط نہیں ہے، کیونکہ اگر لوگوں کی جماعت مسجد میں موجود ہو، اور امام تکبیر تحریمہ کہہ دے جس کے بعد مقتدی بھی تکبیر کہہ دیں، تو امام کا نماز شروع کرنا لوگوں کا اس کی تکبیر تحریمہ اور نماز میں شرکت کرنا صحیح ہوگا، لہذا تکبیر تحریمہ کہنے وقت جماعت کا ہونا مشکل ہونے کی بنا پر امام کے لیے ضروری نہ ہوگا، لیکن ادائیگی نماز کے لیے اس کی موجودگی شرط ہوگی، بخلاف مقتدیوں کے۔ اس لیے کہ ان کے لیے یہ ممکن ہے کہ تکبیر تحریمہ کہتے وقت اسے شرط قرار دیا جائے، کیونکہ اسی کے لیے امام کے ساتھ اس کی تکبیر تحریمہ میں

شرکت کرنا ممکن ہے، تو امام ان سے قبل تکبیر تحریمہ کہچکا ہو۔ پھر اگر یہ ثابت ہو جائے کہ امام کے لیے جماعت کا ہونا انقضاء نماز کی شرط ہے، تب تکبیر تحریمہ کی نہیں، تو ادائیگی نماز سجدے کے ساتھ رکعت کی تکمیل سے ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اداۃ نماز ایک فعل ہے۔ اور موقع کی ضرورت (حاجت) یہ ہے کہ وہ فعل ادائیگی نماز کا ہو۔ اور ادائیگی نماز کا یہ فعل قیام قراءت، رکوع اور سجدے (کے مجموعے پر مشتمل ہوتا) ہے۔ اسی لیے اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے۔
 کلا العباد اللہ وہ نماز ادا نہ کرے گا، توجیب تک وہ سجدہ کے ساتھ اپنی رکعت کو مکمل (مقید) نہ کرے اس وقت تک وہ حائث (قسم توڑنے والا) نہ ہوگا۔ بنا بریں جب وہ سجدہ کے ساتھ اپنی رکعت کو مکمل (مقید) نہ کرے، اس وقت تک ادائیگی نماز کا فعل نہیں پایا جاتا، اور چونکہ جماعت کی شرط ادائیگی نماز تک برقرار نہیں رہی، لہذا جمعہ درست نہ ہوگا۔ بنا بریں اگر اس نے جب نماز جمعہ شروع کی ہو تو اس وقت اس کے پیچھے کافی لوگ ہوں۔ مگر اس کے بعد وہ وہاں سے چلے گئے اور امام اکیلا کھڑا رہ گیا، تو اس کی نماز جمعہ فاسد ہو جائیگی اور وہ از سر نو نماز ظہر ادا کرے گا، کیونکہ جماعت انقضاء جمعہ کی شرط ہے، جو یہاں نہیں پائی گئی، اور اگر لوگوں کی کوئی اور جماعت آگئی اور وہ اس کے پیچھے کھڑی ہو گئی اور پھر پہلے سے موجود لوگ چلے گئے، تو وہ جماعت کی شرط برقرار رہنے کی وجہ سے نماز جاری رکھے گا۔

یہ تمام بحث تو اس بارے میں تھی کہ امام کے لیے اس کے ساتھ مقتدیوں کی شرکت ضروری ہے۔ رہا مقتدی کے لیے جمعہ کی صحت کا مسئلہ، تو اس بارے میں ہم کہتے ہیں کہ بالاتفاق مقتدی کے لیے جمعہ کی تمام نماز میں شرکت شرط نہیں ہے، البتہ آگے اختلاف ہے امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ فرماتے ہیں، کہ فقط تکبیر تحریمہ میں شرکت کافی ہے جبکہ امام محمدؒ سے اس بارے میں دو روایات ہیں ایک روایت کے مطابق ایک مکمل رکعت میں شرکت لازمی ہے، جب کہ دوسری روایت کی رو سے اس کے کسی ایک رکن میں شرکت کافی ہے، یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے، حتیٰ کہ اگر مسبوق امام کو جمعہ کی پہلی یا دوسری رکعت یا دوسری رکعت کے رکوع میں پائے تو وہ بالاتفاق نماز جمعہ کو پانے والا ہوگا، لیکن اگر وہ دوسری رکعت کے سجدے میں یا تشہد میں امام کے ساتھ شریک ہو۔ تو وہ امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک "جمعہ" پانے والا ہوگا، کیونکہ یہاں تکبیر تحریمہ میں شرکت پائی گئی ہے، جب کہ امام محمدؒ کی ایک روایت کی رو سے پوری رکعت میں شرکت نہ ہونے کے باعث وہ جمعہ پانے والا نہ ہوگا اور دوسری روایت کے مطابق ایک رکن میں شرکت ہو جانے کی بنا پر وہ نماز جمعہ پانے والا تصور ہوگا، یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے اور اگر اس نے امام کے ساتھ اس وقت شرکت کی جب امام تشہد کی مقدار میں قعدہ کر چکا تھا، مگر اس نے ابھی سلام نہ پھیل تھا، یا پھر سجدہ سے ہونے کی صورت میں، وہ سلام پھیر چکا تھا، مگر ابھی وہ سجدہ سو کر رہا تھا تو امام ابوحنیفہؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک تحریمہ نماز میں شرکت ہو جانے کے باعث وہ نماز جمعہ کو پانے والا شمار ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک نماز کے کسی رکن میں شرکت نہ ہونے کی بنا پر وہ جمعہ "پانے والا" شمار نہ ہوگا اور وہ ظہر کی چار رکعت

ادا کرے گا۔ یہ چار رکعات امام محمدؒ کے نزدیک محض نماز ظہر نہ ہوں گی، (بلکہ دونوں کا مجموعہ ہوگی)، حتیٰ کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ وہ ان چاروں رکعات میں قراءت کرے، البتہ قعدہ اولیٰ کے فرض ہونے کے متعلق ان سے دو روایتیں ہیں: امام طحاویؒ کی ان سے روایت کے مطابق وہ فرض اور المعلىٰ کی روایت کی رو سے وہ فرض نہ ہوگا، اس لیے کہ امام محمدؒ یہاں احتیاطی مسلک پر عمل پیرا ہیں، کیونکہ دلائل کے مابین تعارض ہے، لہذا انہوں نے وہ دونوں چیزیں اس پر لازم قرار دی ہیں جو جمعہ اور ظہر دونوں فرائض سے عہدہ برآ ہونے کے لیے ضروری ہیں؛ بقول بعض امام شافعیؒ کے قول کے مطابق یہ چاروں رکعات خالص ظہر کی ہوں گی، حتیٰ کہ اگر وہ قعدہ اولیٰ ترک بھی کر دے تب بھی اس کی نماز فاسد نہ ہوگی۔ ان سب حضرات کی دلیل ابن شہاب الزہریؒ کی اپنی سند کے ساتھ حضرت ابو ہریرہؓ کے واسطے سے یہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”جس شخص نے نماز جمعہ کی ایک رکعت پالی تو اس نے گویا پوری نماز کو پایا، تو اسے چاہیے کہ وہ اس کے ساتھ ایک اور رکعت شامل کرے، لیکن اگر اس نے لوگوں کو قعدہ میں بیٹھتے ہوئے پایا تو وہ چار رکعات ہی ادا کرے“ اور بعض روایات میں ہے کہ اس صورت میں وہ ظہر کی چار رکعات ہی ادا کرے۔“

یہ روایت اس باب میں نص صریح کا حکم رکھتی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جمعہ کے نماز ظہر کے قائم مقام ہونے کا علم ہمیں نصوص شریعت سے جن چند شرائط کے ساتھ ہوا ہے ان میں سے ایک مشدط باجماعت نماز اور دوسری بادشاہ کی موجودگی بھی ہے جو یہاں تاخیر سے شامل ہونے والے مقتدی کے حق میں نہیں پائی گئیں، لہذا مناسب تو یہ تھا ہر مسبوق ظہر کی چار رکعات ہی قضا کرتا، مگر چونکہ نص (حدیث) سے یہ ثابت ہے کہ جو مسبوق نماز کی ایک رکعت میں امام کے ساتھ مل جائے، وہ دوسری رکعت قضا کر کے جمعہ ادا کرے، لہذا وہاں تو ہم قیاس کو ترک کر دیں گے جب کہ زیر بحث صورت میں کوئی نص موجود نہیں ہے، چنانچہ مذکورہ دونوں طرح کے دلائل کی روشنی میں امام محمدؒ نے احتیاطی مسلک اختیار کیا ہے۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ ابو یوسفؒ کا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ما درکنتم فصلوا و ما فاتکم جو نماز تمہیں مل جائے وہ امام کے ساتھ فاقضوا۔

کہ انھوں نے مسبوق کو اس کی فوت شدہ نماز ہی بعد میں قضا کرنے کا حکم دیا ہے اور زیر نظر صورت میں اس کی فوت شدہ نماز امام والی نماز یعنی دو رکعتیں ہی ہے۔ اور یہ حدیث مشہور ہے۔

نیز حضرت ابو الدرداءؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

من ادرك الامام في المشهد يوم الجمعة فقد ادرك الجمعة۔ میں مل گیا تو اس نے نماز جمعہ کو پالیا۔

علاوہ ازیں ”زوم نماز“ کا سبب تکبیر تحریمہ ہی ہے اور وہ امام کی تکبیر تحریمہ میں اس کے ساتھ شریک ہو کر اپنی نماز کو اس کی نماز پر بنا کر چکا ہے، لہذا دوسری نمازوں کی طرح اسے بھی وہی کچھ لازم ہوگا۔ جو امام کو لازم تھا اور ان کا ”الزہری“ کی روایت سے استدلال درست نہیں ہے، کیونکہ امام زہریؒ کے ثقہ شاگرد مثلاً ”معمر بن الاوزاعیؒ“ اور امام مالکؒ وغیرہ ان سے مذکور الفاظ کے بجائے حدیث نبوی کے یہ الفاظ روایت کرتے ہیں کہ اُن حضورؐ نے فرمایا:

”حسب کسی نے نماز کی ایک رکعت پالی تو اس نے اس نماز کو پالیا“

جب کہ ”جمعہ“ کا لفظ اس میں محض اصناف ہے یا پھر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کی روایت کا یہ جملہ ”کہ جس نے لوگوں کو جلسہ میں پایا، وہ چار رکعتیں ہی ادا کرے“ الزہریؒ سے ان کے کمزور شاگرد ہی نقل کرتے ہیں، ”الحاکم الشہیدؒ نے بھی یہی بات لکھی ہے کہ اگر یہ اصناف ثابت بھی ہو جائے تو اس کی یہ تاویل کی جاسکتی ہے کہ اگر اس نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ قعدہ میں ہیں اور سلام پھیر چکے ہیں“ اس طرح دونوں طرح کی روایات پر بعد ر امکان عمل ہو جائے گا، اور ان حضرات نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے وہ قیاس ایک رکعت پالینے کی صورت میں باطل قرار پاتا ہے۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ ایک رکعت میں شامل ہو جانے کی صورت میں ہم نص کی بنا پر اسے جمعہ کا پانے والا خیال کرتے ہیں، تو اس کے جواب میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہاں پر بھی نصوص سے ہی یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ فقط دو رکعتیں ہی بعد میں قضا کرے، جیسا کہ ہم ازیں قبل یہ تمام روایات نقل کر چکے ہیں اور امام محمدؒ وغیرہ نے جس احتیاطی مسلک کا ذکر کیا ہے وہ بالکل درست نہیں کیونکہ اگر وہ چاروں رکعتیں نماز ظہر کی ہوں، تو انہیں نماز جمعہ کے لیے کبھی گئی تکبیر تحریمہ پر مکمل نہیں کیا جاسکتا، جیسے کہ اگر وہ نماز جمعہ میں امام کو تشہد میں پائے اور ظہر کی نماز کو نیت کر کے اس کی اقتدا میں شامل ہو جائے، تو اس کی اقتدا درست نہ ہوگی اور اگر وہ نماز جمعہ ہے تو وہ نماز چار رکعات پر مشتمل کیونکہ ہو سکتی ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب مخالفین کے دلائل کی رو سے نماز کا فساد لازم آتا ہے، اور ہمارے دلائل سے اس کی صحت ثابت ہوتی ہو، تو پھر اس صورت پر عمل کرنے میں کوئی احتیاط نہیں ہو سکتی، واللہ اعلم۔

ج۔ نماز جمعہ کے لیے مقتدیوں کی لازمی تعداد: نماز جمعہ کے لیے مقتدیوں کی تعداد کے متعلق امام ابوحنیفہؒ

و محمدؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ میں ان کی کم از کم تعداد، امام کے علاوہ تین افراد ہونا ضروری ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے ہاں دو اور امام شافعیؒ کے نزدیک امام کے علاوہ چالیس افراد کی موجودگی ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عبدالرحمان بن کعبؒ بن مالک کی ایک روایت

ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”و جب میرے والد محترم کی آنکھیں جاتی رہیں تو میں ہی انہیں مسجد کی طرف لے جاتا تھا، تو جب بھی وہ نماز جمعہ کی اذان سنتے تو ابوامامہ سعد بن زرارہ کے لیے استغفار کرتے، تو میں نے ایک دن سوچا کہ میں ان سے ابوامامہ رضی اللہ عنہ کے لیے استغفار کرنے کی وجہ ضرور پوچھوں گا۔ پھر ایک دن جب میں انہیں مسجد کی طرف لے جا رہا تھا تو انہوں نے اذان کی آواز سنی اور ابوامامہ رضی اللہ عنہ کے لیے استغفار کیا، تو میں نے اس پر اپنے والد محترم سے کہا: کہ میں آپ کو کافی عرصے سے ابوامامہ کے لیے استغفار کرتے ہوئے دیکھ رہا ہوں، اس کی وجہ کیا ہے، تو انہوں نے فرمایا کہ ہمیں مدینہ منورہ میں جس شخص نے پہلا جمعہ پڑھایا وہ اسعد بن زرارہ تھے۔ میں نے پوچھا کہ تم لوگ اس وقت کتنی تعداد میں تھے، انہوں نے کہا کہ چالیس نفوس تھے۔“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ظہر کی نماز کو جمعہ کی بنا پر چھوڑنا نص سے ثابت ہے اور نص میں کسی جگہ پر یہ مذکور نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین آدمیوں کے ساتھ جمعہ کی نماز ادا کی ہو۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے کہ:

”و ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ کے لیے خطبہ دے رہے تھے کہ اسی اثنا میں چند غلے سے بھرے ہوئے اونٹ مدینہ منورہ میں آگئے، تو تمام لوگ ادھر کو چل دیے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو کھڑے ہوئے چھوڑ دیا اور اس وقت آپ کے ہمراہ فقط بارہ افراد رہ گئے۔ جن میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ، عثمان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ وغیرہ شامل تھے، اور آپ نے انہیں کے ساتھ جمعہ کی نماز کھڑی کر دی۔“

نیز مردی ہے کہ حضرت معمر بن عیسٰی نے مدینہ منورہ میں بارہ افراد کے ساتھ جمعہ ادا کیا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ تین کی تعداد جمع ہونے میں اس سے زیادہ تعداد کے مساوی ہے، لہذا جماعت کو چالیس افراد کے ساتھ مشروط ٹھہرانے کے کوئی معنی نہیں۔ بخلاف دو افراد کے کہ وہ تعداد جمع کی تعداد نہیں، جب کہ حضرت اسعد بن زرارہ کی روایت میں ان کے لیے کوئی محبت نہیں، اس لیے کہ اتفاقاً اس وقت چالیس افراد موجود تھے، چنانچہ یہ بھی مردی ہے کہ حضرت اسعد بن زرارہ نے جمعہ ہجرت کے ساتھ ادا کیا اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت جمعہ بارہ افراد کے ساتھ ادا فرمایا، جب باقی لوگ حجاز (خرید و فروخت) کے لیے چل دیئے تھے اور آنحضرت کو کھڑے ہوئے چھوڑ گئے تھے۔ رہی ہمارے ائمہ کے درمیان اختلافی بحث تو امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ”نماز جمعہ کی شرط باجماعت ہونی پر اسے ادا کرنا ہے۔ اور دو افراد کی صورت میں یہ شرط موجود ہے، کیونکہ وہ سب امام سمیت تین افراد ہیں اور تین آدمیوں کی جماعت ”جمع مطلق“ ہوتی ہے۔ اسی بنا پر اس صورت میں امام ان

سے آئے کھڑا ہوتا ہے اور مقتدی اسکے پیچھے صف بستہ ہوتے ہیں جبکہ امام ابو حنیفہ و محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ جمعہ کی صحت ان میں سے موجود ہر ایک کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کے سوا نماز کے شرکاء کی تعداد جمع مطلق ہوئی چاہیے تو جب یہ شرط حاصل ہو جائے گی اس کے بعد ہی وہ نماز ادا کر سکتا ہے اور یہ شرط اس وقت تک پوری نہیں ہو سکتی جب تک کہ امام کے علاوہ تین افراد کی جماعت ہو جو نہ ہو کیونکہ اگر امام سمیت موجود افراد کی تعداد تین ہو، تو ان میں سے ہر ایک کے لیے شرکاء کی تعداد کل دو یعنی ثننیہ ہوگی اور ثننیہ ”جمع مطلق“ نہیں ہو سکتا، بخلاف باقی سب نمازوں کے کیونکہ وہاں ”جمع“ کا ہونا ان کے جواز کے لیے شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ وہاں ان میں سے ہر ایک شخص انفرادی طور بھی ادائیگی کی یہ شرط پوری کر سکتا، یعنی نماز ادا کر سکتا ہے، الایہ کہ دو افراد امام کے پیچھے صف بستہ ہوں گے، کیونکہ مقتدی امام کے تابع ہوتا ہے۔ لہذا اس کی اتباع کے اظہار کے لیے یہی مناسب ہے کہ وہ امام کے پیچھے کھڑا ہو، لیکن ایک مقتدی ہونے کی صورت میں وہ امام کے پیچھے کھڑا نہیں ہوتا، تاکہ وہ صف کے پیچھے اکیلے کھڑے کی ممانعت کی زد میں نہ آئے، مگر جب دو افراد ہو جائیں گے، تو یہ خدشہ ختم ہو جائے گا۔ لہذا وہ امام کے پیچھے صف بنا کر کھڑے ہوں گے، واللہ اعلم۔

و۔ جمعہ ادا کرنے والوں کی اہلیت: ہمارے نزدیک ہر وہ شخص جو فرض نمازوں میں مردوں کی امامت کی اہلیت رکھتا ہو

جمعہ کی صحت کے لیے اس کا ہونا درست ہوگا، لہذا اس کے لیے صرف مرد ہونا اور عاقل و بالغ ہونا ہی کافی ہوگا، اور اس کا آزاد یا مقیم ہونا شرط نہ ہوگا، حتیٰ کہ محض غلام یا مسافر کے ہونے کی صورت میں بھی جمعہ درست ہوگا لیکن اگر شرکائے جمعہ صرف دیوانے اور عورتیں ہی ہوں تو ان کے ساتھ جمعہ درست نہ ہوگا۔ تاہم امام شافعیؒ کے ہاں مقتدیوں کا آزاد اور مقیم ہونا بھی شرط ہے، لہذا ان کے ہاں مقتدیوں کے محض غلام یا مسافر ہونے کی صورت میں جمعہ درست نہ ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ غلاموں اور مسافروں پر جمعہ ضروری نہیں، لہذا وہ بچوں اور عورتوں کے مشابہ ہوں گے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ امام کا درجہ مقتدیوں سے زیادہ ہوتا ہے تو جب آزاد ہونا اور مقیم ہونا امام کے لیے بھی شرط نہیں ہے، تو مقتدیوں کے لیے تو بدرجہ اولیٰ یہ شرط نہ ہوگا اور جمعہ غلاموں اور مسافروں پر اس وقت ضروری نہیں ہوتا جب وہ مسجد میں حاضر نہ ہوں، لیکن اگر وہ مسجد میں حاضر ہو جائیں، تو پھر ان پر بھی جمعہ لازم ہو جاتا ہے، اس لیے کہ اس صورت میں اصل مانع وجوب ناکل ہو چکا ہے، بخلاف بچوں اور عورتوں کے جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔

ھ۔ نماز جمعہ کا وقت: نماز جمعہ کی شرائط میں سے ایک شرط نماز ظہر کے وقت کا ہونا بھی ہے، حتیٰ کہ زوال آفتاب سے پہلے اسے ادا کرنا درست نہیں

ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت مصعب بن عمیر کو مدینہ منورہ بھیجا تو ان سے فرمایا کہ:

اذا مالت الشمس فصل بالناس
الجمعة۔ جب سورج مائل جائے تو لوگوں کو نماز جمعہ پڑھانا۔

نیز مروی ہے کہ آپ نے حضرت اسعد بن زرارہ کو لکھا کہ:

اذا زالت الشمس من اليوم الذي
تتجهز فيه اليهود لسببها فازلِفْ
الى الله تعالى بركاتين -
جس روزِ یہودی اپنا یوم السبت منلے
کی تیاریاں کرتے ہیں، اس دن سورج
ٹھکنے پر تم اپنے رب کے حضور دو رکعتیں
ادا کرو۔

اور وہ جو حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے ضحیٰ (چاشت) کے وقت
یعنی اس کے قریب تر وقت میں جمعہ ادا کیا، تو اس سے راوی کی مراد یہ ہے کہ انہوں نے اسے
زوالِ آفتاب سے مؤخر نہ کیا تھا پھر اگر کوئی شخص عصر کا وقت آنے تک نماز جمعہ ادا نہ کرے
تو اس سے جمعہ ساقط ہو جاتا ہے، جبکہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جمعہ نماز عصر کے وقت میں بھی ادا
کرنا جائز ہے۔ ان کا یہ قول باطل ہے، اس لیے کہ نص کی رو سے نماز جمعہ نمازِ ظہر کے قائم مقام
ہے، لہذا اس کے لیے نمازِ ظہر کے وقت کا ہونا ضروری ہوگا اور جو نماز کسی دوسری نماز کے قائم مقام
ہو جائے اس کے علاوہ کسی اور وقت میں ادا کرنا جائز نہیں ہے، واللہ اعلم۔

یہ وہ شرائط ہیں جو ظاہر روایت میں مذکور ہیں اور انوار میں ایک اور شرط مذکور ہے جو
ظاہر الروایۃ میں مذکور نہیں اور وہ یہ ہے کہ جمعہ کی ادائیگی بطریقِ اشتہار و دعوتِ عام ہونی
چاہیے، حتیٰ کہ اگر کسی فوج کا سپہ سالار کسی قلعے میں ہو اور وہ قلعے کے دروازے بند کرادے
اور اس کے اندر نماز جمعہ پڑھائے، تو تب جائز نہ ہوگا۔ انوار میں یہی مذکور ہے کہ جب بادشاہ اپنے
فہنדרہ (محل) میں نماز ادا کرے اور لوگ امرا کے ساتھ جامع مسجد میں ہوں تو لکھا ہے کہ
اگر تو محل کے دروازے کھلے ہوں اور لوگوں کو وہاں آنے کا اذن عام ہو، تب تو جمعہ جائز ہوگا
اور نماز جمعہ کا دو جگہ ادا کرنا درست ہوگا۔ اور اگر عوام کو آنے کی اجازت نہ ہو اور وہ فقط اپنے
لشکر کے ہمراہ نماز ادا کرے تو بادشاہ کی نماز جائز نہ ہوگی، لیکن جامع مسجد میں عوام کی نماز درست
ہوگی اور یہ بات اسی وقت ہو سکتی ہے جب اذن عام کا ہونا شرط ہو، اس کی وجہ یہ ہے
کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے اذان کا حکم نمازِ جمعہ کے لیے ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا دُعِيَ لِلصَّلَاةِ
مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ
وَذَرُوا الْبَيْعَ لَهُ
(نماز) کے لیے جلدی کرو اور خرید و فروخت

چھوڑ دو۔

اور اذان کا یہ حکم اشتہار اور دعوتِ عام کے لیے ہے اور اسی اجتماعِ عام کی بنا پر ہی
اس کا نام ہی ”جمعہ“ رکھا گیا ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ سب لوگوں کو وہاں آنے کی اجازت

اور دعوتِ عام ہو، تاکہ اس کے لغوی مفہوم سے موافقت ہو سکے۔ واللہ اعلم۔

فصل (چہارم)

نمازِ جمعہ میں (قراءت کی) مقدار

نمازِ جمعہ کی کل دو رکعات ہیں، جس کا علم ہمیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ اور ان کے بعد کے لوگوں کے عمل سے ہوا ہے اور اسی پر امت کا اجماع بھی ہے اور امام کے لیے مناسب ہے، کہ وہ ہر رکعت میں سورۃ فاتحہ اور اتنی قراءت کرے، جتنی قراءت نمازِ ظہر میں کی جاتی ہے، جس کا ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں اور اگر اس نے برکت کے لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کے مطابق پہلی رکعت میں سورۃ فاتحہ اور سورۃ الجمعہ اور دوسری رکعت میں فاتحہ اور سورۃ المنافقون پڑھی، تو بہت اچھا ہوگا۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم یہی سورتیں پڑھا کرتے تھے، نیز مروی ہے، کہ آپؐ نے نمازِ عیدین اور نمازِ جمعہ میں سورۃ الاعلیٰ اور سورۃ الناشیہ پڑھی، تو اگر کوئی شخص آپؐ کے اس عمل کے مطابق بطور تبرک کے اکثر اوقات یہی سورتیں پڑھے تو یہ بھی بہت اچھا ہے، لیکن انہیں سورتوں پر ہمیشگی اختیار نہ کرنی چاہیے، بلکہ اسے بعض اوقات اور سورتیں بھی پڑھ لینی چاہئیں، تاکہ قرآن مجید کے بعض حصے کا چھوڑنا لازم نہ آئے اور تاکہ عام لوگ انہیں سورتوں کے پڑھنے کو ضروری نہ سمجھ بیٹھیں اور ان دونوں رکعات میں قراءت اپنی آواز سے پڑھے، کیونکہ حدیث میں اپنی آواز سے قراءت کرنے کا ذکر ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں: ”میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے نمازِ جمعہ پڑھی تو سنا کہ آپؐ نمازِ جمعہ کی پہلی رکعت میں سورۃ الجمعہ اور دوسری میں سورۃ المنافقون پڑھ رہے ہیں۔“ اور اگر آپؐ جہر نہ فرماتے تو انہیں ان کی قراءت کیسے سنائی دیتی اور اسی پر امت میں توارث کے ساتھ عمل جاری ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جمعہ کے دن لوگوں کے دل مجمع کی کثرت کی بنا پر اپنے کاروباری معاملات میں مشغول نہیں ہوتے، لہذا وہ امام کی قراءت پر خوب غور و خوض کریں گے، لہذا انہیں قراءت کے فوائد حاصل ہوں گے، جیسے کہ رات کی نمازوں میں جہر قراءت کی جاتی ہے۔

فصل (پنجم)

مفسداتِ جمعہ اور جمعہ فاسد ہونے کے احکام

نمازِ جمعہ کو وہ سب باتیں فاسد کر دیتی ہیں جو دیگر نمازوں کو فاسد کر دیتی ہیں، جن کا ہم

اپنے مقام پر ذکر کر آئے ہیں اور وہ باتیں جو خاص طور پر نماز جمعہ کو فاسد کرتی ہیں، حسب ذیل ہیں:

۱۔ اثنائے جمعہ میں نماز ظہر کے وقت کا نکل جانا: یہ بھی اکثر مشائخ کے نزدیک

مفسد نماز ہے، لیکن امام مالکؒ کے نزدیک اس سے جمعہ فاسد نہیں ہوتا، اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اکثر فقہاء کے نزدیک نماز جمعہ کو نماز ظہر کے وقت ہی میں پابندی وقت کے ساتھ ادا کرنا ضروری ہے، اس لیے اسے نماز عصر کے وقت میں ادا کرنا درست نہ ہوگا جبکہ امام مالکؒ کے نزدیک نماز عصر کے وقت میں بھی اس کی ادائیگی جائز ہے، اس پر بھی پہلے گفتگو ہو چکی ہے اسی طرح اگر آخری قعدے میں تشہد کی مقدار میں بیٹھنے کے بعد نماز ظہر کا وقت مکمل جائے، تو تب بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز جمعہ فاسد ہو جاتی ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی اور یہ مسئلہ بھی ”اشنا عشریہ“ مسائل میں سے ہے جن کا ازیں قبل ذکر آچکا ہے؛ ۱۔ ایک رکعت مکمل کر لے قبل نماز جمعہ میں ”جماعت کا فوت ہو جانا“ یعنی لوگ رکعت مکمل کرنے سے قبل امام کو چھوڑ کر چلے جائیں، یہ امام ابو حنیفہ کا مسلک ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، لیکن اگر ”جماعت“ ایک رکعت مکمل ہونے کے بعد ٹوٹے تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی، جبکہ امام زفرؒ کے مطابق اس سے بھی نماز فاسد ہو جاتی ہے ہم ان مسائل کا سطور بالا میں ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر نماز جمعہ وقت نکل جانے یا جماعت فوت ہو جانے کے باعث فوت ہو جائے تو دونوں صورتوں میں از سر نو نماز ظہر ادا کی جائے گی، اور اگر ان باتوں سے نماز جمعہ فاسد ہو جائے جن باتوں سے دوسری نمازیں فاسد ہو جاتی ہیں، مثلاً وضو خطا ہو جانے اور گفتگو کرنے وغیرہ سے تو اس صورت میں وہ دیگر شرائط کی موجودگی میں نماز جمعہ کو از سر نو ادا کرے گا؛ لیکن اگر جمعہ (ظہر) کا وقت نکل جائے، تو اکثر علماء کے نزدیک اس سے جمعہ ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ جمعہ کو قضا نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ قضا کو ادا کے مطابق ادا کیا جاتا ہے اور یہاں اصل نماز چند مخصوص شرائط کے ساتھ فرض تھی، جن کا حصول ہر شخص کے لیے مشکل ہوتا ہے، لہذا اس سے وہ نماز ساقط ہو جائے گی، بخلاف دیگر فرض نمازوں کے جب وہ اپنے وقت سے فوت ہو جائیں، واللہ اعلم۔

نصلہ: ۶

جمعۃ المبارک کے دن کے مستحبات اور مکروہات

جمعہ کے مستحبات حسب ذیل ہیں:

۱۔ تمیل لگانا:

۲۔ خوشبو لگانا؛

۳۔ اپنے پاس موجود اچھے سے اچھے کپڑے زیب تن کرنا؛

۴۔ غسل کرنا، کیونکہ جمعہ اسلام کے بڑے بڑے شعائر میں سے ہے، لہذا مستحب ہے، کہ وہ اسے بہترین طریقے سے قائم کرے؛ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ جمعۃ المبارک کے دن غسل کرنا فرض ہے، ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم۔ ہر بالغ (صاحب احتلام) شخص پر جمعہ کے دن غسل واجب ہے۔

یا آپؐ نے فرمایا: کہ ہر بالغ (محتلم) پر غسل کرنا حقیقی ہے جبکہ حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: من توفنا يوم الجمعة فيها رنعت ومن اغتسل فهدا فضل۔ جو شخص جمعہ کے دن وضو کر لے تو وہ بہتر اور اچھا ہے اور جس نے غسل کیا وہ افضل ہے۔

اور امام مالکؒ نے جو حدیث روایت کی ہے۔ اس کی تاویل حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ام المومنین حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ وہ دونوں فرماتے ہیں: ”لوگ اپنے اپنے کام خود کرتے تھے اور شتم پہنتے تھے، جس میں ان کو پسینہ آجاتا تھا اور مسجد میں پھیل کی سی مشک پھیل جاتی تھی، اور یہ بعض لوگوں کو ناگوار گزرتی تھی، لہذا انہیں اس کی بنا پر غسل کرنے کا حکم دیا گیا، بعد ازاں جب انہوں نے اُن کے علاوہ دوسرے لباس پہنا شروع کیے اور زیادہ محنت و مشقت کرنا چھوڑ دیا تو یہ حکم منسوخ ہو گیا۔“

پھر آیا یہ غسل نماز جمعہ کے لئے کیا جائے، یا صرف جمعۃ المبارک کے دن کے لیے؟ حسن بن زیاد کہتے ہیں کہ یہ غسل جمعہ کے دن اس کی فضیلت کے اظہار کیلئے ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

”جمعہ کا دن تمام دنوں کا سرکار ہے۔“

اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ غسل خاص نماز جمعہ کے لیے ہے، اس لیے کہ اسے بعض ایسی شرائط کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے جو دیگر نمازوں کے لیے شرط نہیں ہیں اور اسے ایسی فضیلت حاصل ہے جو اور کسی نماز کو حاصل نہیں، ثمرۃ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص جمعہ کے دن نماز جمعہ سے قبل غسل کر لے، پھر اس کا وضو خطا ہو جائے اور وہ وضو کر کے نماز جمعہ پڑھ لے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اس سے جمعہ کے دن کی فضیلت اور ثواب حاصل نہ کر سکے گا، جبکہ حسن بن زیاد کے مطابق اسے مذکورہ فضیلت

حاصل ہو جائے گی، اسی طرح اگر اس نے وضو کیا، اور پھر نماز کے بعد غسل کر لیا۔ تو اس صورت میں بھی مذکورہ اختلاف ہے۔ اور اگر وہ جمعہ کے دن غسل کر کے اسی کے ساتھ نماز جمعہ ادا کر لے، تو اسے اصولوں میں اختلاف کے باوجود بالاتفاق جمعۃ المبارک کا ثواب اور اس کی فضیلت حاصل ہو جائے گی، کیونکہ یہاں غسل اور اس کے ساتھ نماز ادا کرنا دونوں باتیں موجود ہیں۔ واللہ اعلم۔

جمعۃ المبارک کے مکروہات

جمعۃ المبارک میں حسب ذیل باتیں مکروہ ہیں (۱) جمعہ کے روز شہر میں نماز ظہر یا جماعت ادا کرنا، خواہ یہ جماعت نماز قید خانے میں ادا کی جائے یا قید خانے سے باہر، حضرت علیؑ سے یہی مروی ہے، اور اسی طرح امت میں یہی رواج چلا آتا ہے، کہ جمعہ کے دن نماز ظہر کے وقت مساجد کو تالے لگا دیئے جاتے ہیں، جو اس بات کی علامت ہے، کہ جماعت تمام لوگوں کے لئے مکروہ ہے؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی، کہ اگر ہم معذور افراد کو شہر میں یا جماعت نماز ادا کرنے کی اجازت دے دیں، تو کبھی غیر معذور افراد بھی ان کی تقلید کر سکتے ہیں جس سے نماز جمعہ میں حاضری کم ہو جائے گی، جو جائز نہیں؛ مزید برآں اس لئے بھی کہ شہر کا ہر باشندہ اس وقت میں دو باتوں کے لئے مامور ہے؛ اولاً یہ کہ ترک جماعت کرے، ثانیاً یہ کہ وہ نماز جمعہ کے لئے حاضر ہو، اور معذور افراد ان میں سے ایک بات یعنی ترک جماعت پر تو قادر ہیں، لہذا انہیں اسی کا حکم ہوگا، رہے دیہاتوں والے لوگ، تو وہ اس دن نماز ظہر یا جماعت طریقے سے اذان اور اقامت کے ساتھ ادا کر سکتے ہیں، کیونکہ ان پر جمعہ کی حاضری ضروری نہیں؛ علاوہ ازیں یہاں جماعت کرانے سے جمعہ کے مجمع میں کمی نہ ہوگی، لہذا ان کے لئے یہ دن بھی دوسرے ایام ہی کی مانند ہوگا (۲) جب امام منبر پر بیٹھ جائے اور مؤذن اس کے سامنے اذان کہہ دیں، تو اس وقت ہر قسم کی خرید و فروخت مکروہ ہے، اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَادَى لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ**۔ اور خرید و فروخت ترک کرنے کا حکم اس کے ارتکاب سے روکنے کے لئے ہے، اور روکنے کا ادنیٰ درجہ کراہت ہے، تاہم اگر اس نے کسی شے کو بیچا تو جائز ہوگا، اس لئے بیع کو چھوڑنے کا حکم نفس بیع کی بنا پر نہیں، بلکہ خطبہ کی سماعت ترک کرنے کی بنا پر ہے۔

باب سیزدہم

فی صلوة الفرض الکفایہ

(فرض کفایہ نماز کا بیان)

اس کا مفصل بیان انشاء اللہ آگے آئے گا۔

(باب چہارم)

فی صلوٰۃ الواجبہ

واجب نمازوں کا بیان

واجب نماز کی دو اقسام ہیں : نماز وتر اور نماز عیدین۔

① نماز وتر : وتروں پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی :

۱۔ نماز وتر واجب ہے یا سنت ؛

۲۔ کن کن افراد پر نماز وتر واجب ہے ؛

۳ نماز وتر کی رکعات

۴ نماز وتر کا وقت ؛

۵ نماز وتر میں قراءت کا حکم ؛

۶ دعائے قنوت اور ؛

۷ مفسدات وتر نیز فاسد یا قضا ہو جانے کا شرعی حکم۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

① نماز وتر واجب ہے یا سنت :

اس بارے میں امام ابو حنیفہ سے تین روایات مروی ہیں : حماد بن زید ان سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فرض میں اور یوسف بن خالد التیمی ان سے نقل فرماتے ہیں کہ وتر واجب ہیں اور نوح بن ابی مریم المروزی کی الجامع میں ان سے روایت ہے کہ وہ سنت ہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ ان سب حضرات کے مطابق وتر تمام مؤکدہ سنتوں سے زیادہ مؤکدہ ہیں۔ ان کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت ہے کہ آپ نے فرمایا :

| | |
|-----------------------------|---|
| ثلاث کتبت علی دلم تکتب | تین نمازیں مجھ پر فرض ہیں، مگر تم پرفرض |
| علیکم الوتر والصبحی والاضحی | نہیں، یعنی وتر، چاشت اور اشراق |
| دفی ردایۃ کتبت علی دہی لکم | کی نمازیں۔ دوسری روایت میں ہے |
| سنۃ الوتر والصبحی والاضحی | کہ وہ مجھ پر فرض ہے، مگر تم بارے میں |

سنت ہیں، یعنی وتر، چاشت اور اشراق
کی نمازیں۔

اسی طرح حضرت عبادہ بن الصامت روایت فرماتے ہیں کہ اُن حضرت صلی اللہ علیہ

وسلم نے فرمایا:

ان الله كتب عليكم في كل يوم
خمس صلوات وقال صلى الله
عليه وسلم في خطبة الوداع
بے شک اللہ تعالیٰ نے تم پر پانچ نمازیں
فرض کی ہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
نے جمعۃ الوداع کے خطبے میں فرمایا: تم پانچ
صلوات خمسکم۔ نمازیں ادا کرو۔

اسی طرح حضرت معاذ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ جب اُن حضرت صلی اللہ علیہ

وسلم نے انہیں مین بھیجا، تو آپ نے انہیں فرمایا:

و تو انہیں بتانا کہ بے شک اللہ تعالیٰ نے دن رات میں ان پر پانچ نمازیں فرض
کی ہیں:

اور اگر وتر واجب ہوتے، تو دن رات میں فرض نمازوں کی تعداد چھ ہو جاتی ؛
علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ پانچ نمازوں پر وتروں کا اضافہ کرنا مذکورہ احادیث کو منسوخ
قرار دینا ہے۔ اس لیے کہ اس اضافہ سے قبل دن اور رات میں کل فرض پانچ نمازیں تھیں
اور اس اضافے سے ان کی کل تعداد کا نسخ لازم آتا ہے، حالانکہ قرآن مجید اور احادیث مشہورہ
کو خبر واحد کے ساتھ منسوخ کرنا جائز نہیں ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ اس میں سنت ہونے
کی علامات واضح طور پر پائی جاتی ہیں، کیونکہ انہیں نماز عشا کے بعد ضمنی طور پر ادا کیا جاتا ہے
حالانکہ ایک فرض دوسرے فرض کے تابع نہیں ہوتا، اسی طرح نہ ان کا کوئی الگ وقت ہے،
نہ ہی اذان اور نہ ہی انہیں باجماعت پڑھنے کا حکم ہے حالانکہ فرض نمازوں کے اوقات بھی
مقرر ہیں ان کے لیے اذان و اقامت بھی اسی لیے وتر کی تینوں رکعات میں قراءت کی جاتی ہے
جو اس کے سنت ہونے کی علامت ہے؛ امام ابو حنیفہ کی دلیل وہ روایت ہے
جو حضرت خارجہ بن عذافہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتے ہیں کہ آپ نے
فرمایا:

ان الله تعالى زادكم صلاة الادي
الوتر فصلوها ما بين العشاء
الى طلوع الفجر۔

بے شک اللہ تعالیٰ نے تم پر ایک نماز
یعنی نماز وتر بڑھادی ہے، لہذا تم
اسے نماز عشاء سے لے کر طلوع فجر
کے بین ادا کر لیا کرو۔

اس حدیث سے استدلال دو طرح سے ہے: اولاً اس طرح کہ آنحضور نے وتروں کے
پڑھنے کا حکم دیا ہے اور مطلق امر احکم، وجوب کے لیے ہوتا ہے؛ ثانیاً اس طرح کہ آپ نے

اس کو اضافہ قرار دیا اور اضافہ ہمیشہ اسی شے کی جنس سے ہوتا ہے اور اگر یہ اضافہ اس کا ہم جنس نہ ہو تو اسے ”قرآن“ تو کہا جاتا ہے، مگر اضافہ نہیں کہا جاتا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اضافہ مقررہ شے پر ہوتا ہے اور فرض ہی مقررہ شے ہے۔ رہے نفل، تو ان کی تعداد مقرر نہیں لہذا ان پر اضافہ کا اطلاق درست نہیں۔ پھر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ فرض پر اضافہ تو ہے لیکن یہ اضافہ اس کے فعل میں ہے وجوب میں نہیں۔ اس لیے کہ صحابہ کرام اس حکم سے پہلے بھی وتر ادا کیا کرتے تھے جیسا کہ آنحضرت کے الفاظ ”لا دھی الوتر“ (آگاہ ہو جاؤ کہ یہ وتر ہیں) سے عیاں ہوتا ہے، کیونکہ آپ نے اس کا ذکر جانے پہچانے انداز میں کیا ہے۔ اور اس قسم کا جانا پہچانا انداز اسی صورت میں ممکن ہے جب وتر دوں کی نماز پہلے سے متداول و متعارف ہو۔ اسی بنا پر آپ نے اس کی تشریح نہیں فرمائی اور اگر یہ عمل پہلے سے ان کے ہاں معروف و متداول نہ ہوتا تو آپ اس کی تشریح ضرور فرماتے لہذا آپ کا اس کی تشریح نہ کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اضافہ وجوب میں ہے۔ محض فعل اور عمل میں نہیں۔ یہاں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ سنتوں پر اضافہ ہے، کیونکہ وتر ازیں قبل سنت طریقے سے ہی ادا کیے جاتے تھے۔ نیز ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ غصہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

او تر وایا اهل القرآن فمن لم
یوتر فلیس منّا۔
وتر نہ پڑھے وہ ہم میں سے نہیں۔

اور مطلقاً وجوب کے لیے ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے چھوڑنے پر وعید بھی اس کے وجوب کی دلیل ہے؛ نیز ابو بکر احمد بن علی الرازی اپنی اسناد سے ابوسلمانی بن ابی بردہ کی وساطت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

الوتر حق واجب فمن لم یوتر
فلیس منّا۔
وتر ایک واجب حق ہے جو شخص وتر
نہیں پڑھتا، وہ ہم میں سے نہیں

ہے۔

یہ روایت اس باب میں نص کی حیثیت رکھتی ہے، چنانچہ حضرت حسن بصری فرماتے ہیں کہ ”اس بات پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ وتر واجب ہیں“ اسی طرح الطحاوی نے بھی اس پر اسلاف کا اجماع نقل کیا ہے۔ اور اس طرح کے لوگوں کو کھٹایا نہیں جاسکتا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب وتر قضا ہو جاتے ہیں تو صاحبین کے نزدیک انہیں قضا کر لے کا حکم ہے اور یہی امام شافعی کے دواوالم میں سے بھی ایسا قول ہے، جبکہ کسی چھوٹی ہوئی نماز کو قضا کرنے کا حکم اس کے واجب ہونے کی دلیل ہوتا ہے، اسی بنا پر وتر دوں کو اگر سواری سے اتر کر ادا کرنا ممکن ہو تو انہیں بالاجماع سواری پر ادا کرنا جائز نہیں و تروں کے بارے میں یہ حکم ہمیں ایک روایت سے ملتا ہے، جو اس کے واجب اور ضروری ہونے کی علامت ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس کی تین رکعات مقرر ہیں اور تین رکعات نفل ادا کرنا شریعت میں جائز نہیں ہے۔ پھر جہاں تک محمولہ بالا روایات کا تعلق ہے تو ان میں سے جو پہلی روایت

ہے، اس سے فرضیت کی نفی ثابت ہوتی ہے وجوب کی نہیں؛ اس لیے کہ ”کتابت“ کا لفظ فرضیت سے عبارت ہے، حبیب کہ ہمارا بھی یہی مسلک ہے کہ وہ فرض نہیں، بلکہ واجب ہیں، اور یہی امام ابو حنیفہؒ کے آخری اقوال میں سے ایک قول ہے، حبیب کہ دوسری حدیث مبارکہ و تروں کے واجب ہونے سے قبل کے زمانے پر محمول ہے، یہی دوسری روایات تو ان میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں، اس لیے کہ وہ سب روایتیں نماز پنجگانہ کی فرضیت پر دلالت کرتی ہیں، حبیب کہ وتر ہمارے نزدیک فرض نہیں، بلکہ واجب ہیں۔ حکایت : اس کے متعلق ایک حکایت بھی منقول ہے کہ :

”یوسف بن خالد السمتیؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے و تروں کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ واجب ہیں اس پر امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اے امام آپ نے کفریہ بات کہہ دی ہے۔ یہ واقعہ امام ابو یوسفؒ کے امام صاحب کی شاگردی میں آنے سے قبل کا ہے، تو گویا انہوں نے امام صاحب کے اس قول سے یہ سمجھا کہ وہ فرض ہیں، تو اس پر انہوں نے یہ گمان کر لیا کہ امام صاحب نے پانچ فرض نمازوں پر ایک نماز کا اضافہ کر دیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے یہ سنا تو ابو یوسفؒ سے کہا، کہ تمہارا میری بات کو کفر قرار دینا مجھے خوف زدہ نہیں کر سکتا، کیونکہ میں واجب اور فرض میں زمین و آسمان کا برفق ہے اسے خوب اچھی طرح جانتا ہوں۔ پھر انہوں نے ان دونوں کے مابین فرق کو واضح کیا۔ تو امام ابو یوسفؒ نے اپنے سابقہ قول پر معذرت کر لی۔ چنانچہ بصرہ کے نامور فقیہ ہونے کے باوجود وہ امام صاحب سے حصول علم کے لیے ان کی مجالس میں بیٹھنے لگے۔“

تو حبیب و تر فرض نہ ہوں گے۔ تو و تروں کے اضافے سے نمازوں کی تعداد بڑھ کر پانچ نہ ہوگی؛ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ و تروں کے اس اضافے سے مذکورہ روایات کا نسخہ لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ ان کے واجب ہونے کے باوجود دن رات میں بدستور پانچ نمازیں ہی فرض رہیں گی۔ پھر جہاں تک مخالفین کے اس قول کا تعلق ہے کہ و تروں کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں، تو یہ بات خلاف حقیقت ہے، کیونکہ اس کا وقت مقرر ہے اور وہ ”عشاء“ کی نماز کا وقت ہے، الا یہ کہ زیاد ہونے کی صورت میں نماز عشاء کو و تروں سے قبل ادا کرنا ضروری ہے، تاہم اس سے و تروں کی تبعیت پر دلالت نہیں ہوتی، کیونکہ یہ حکم ایسے ہی ہے جیسے ہر فرض نماز کو سابقہ نماز کے بعد ادا کرنا شرط ہے۔ اسی لیے استحسان کی رو سے انہیں اپنے وقت میں ادا کرنا ضروری قرار دیا گیا ہے، کیونکہ — انہیں آخر شب تک مؤخر کر دینا مستحب ہے، حبیب کہ نماز عشاء کو آخر شب تک مؤخر کرنا سخت مکروہ ہے اور یہ اس کے منفرد نماز ہونے کی دلیل ہے، اس لیے کہ اگر وہ محض نماز عشاء کے تابع ہوتے۔ تو کراہت اور استحباب میں بھی اسی کے تابع ہوتے۔ اور جہاں تک و تروں کے لیے جماعت اذان اور اقامت نہ ہونے کا تعلق ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تمام باتیں شعار اسلام کے ساتھ مخصوص ہیں، لہذا وہ

فقط فرض نمازوں کے ساتھ مختص رہیں گی، اسی لیے ان تمام شعائر کا عورتوں کی نماز، نماز عیدین اور نماز کسوف میں کوئی عمل دخل نہیں ہے۔ پھر جہاں تک وتر کی تینوں رکعتوں میں قراءت کرنے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ باجم و کفر مختلف دلائل کا پایا جاتا ہے، جن کی وجہ سے احتیاطاً ہر رکعت میں قراءت کی جاتی ہے۔ اسی بنا پر ہم انہیں فرائض مطلقہ کے سخت داخل نہیں کر سکتے، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کریں گے۔

فصل (دوم) کن کن افراد پر نماز وتر واجب ہے

نماز وتر کا وجوب نماز جمعہ اور نماز عیدین کی طرح کسی خاص گروہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ اس کا وجوب نماز کے اہل تمام لوگوں کے لیے عام ہے، خواہ وہ آزاد ہوں، یا غلام، مرد ہوں یا عورتیں، کیونکہ ہم نے جن دلائل وجوب کا ذکر کیا ہے وہ کسی خاص طبقے کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں۔

فصل (سوم) نماز وتر کی رکعات

نماز وتر کی رکعات میں بھی فقہاء کے مابین اختلاف ہے ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ وتروں کی رکعات تمام اوقات میں ایک سلام کے ساتھ تین ہیں۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ نماز کو اختیار ہے وہ چاہے تو ایک رکعت پڑھے اور چاہے تو تین یا پانچ یا سات یا نو یا گیارہ رکعات ادا کر لے اور یہ حکم تمام اوقات کے لیے ہے جب کہ ابن اثیر، ابی ہریرہ فرماتے ہیں کہ رمضان المبارک میں وتروں کی رکعات تین اور غیر رمضان میں ایک رکعت ہے امام شافعی کی دلیل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من شاء اذن بركعة ومن شاء اذن بركعتين او خمس
بشلات او خمس۔ جو شخص چاہے وتروں کی ایک رکعت پڑھے اور جو چاہے تین یا پانچ رکعتیں ادا کرے۔

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی روایات سے ہے کہ یہ حضرات روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میں رکعات وتر ہی پڑھا کرتے تھے اور حضرت حشیش سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا

مسلمانوں کا اس پر اجماع ہے کہ وتروں کی تین رکعات ہیں اور سلام فقط ان کے آخر میں ہے۔ اور حسن اس پائے کے بزرگ ہیں کہ ان کی بات کو جھٹلایا نہیں جاسکتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وتر نفل ہیں اور نفل فرائض کے تابع ہوتے ہیں، لہذا ضروری ہے کہ اس کی فرض نماز میں کوئی مثال موجود ہو، حالانکہ ایک رکعت کی فرضوں میں کوئی مثال نہیں ملتی۔ پھر اختیار دینے والی حدیث وتروں کے وجوب سے قبل کے زمانے پر محمول ہے جسکی دلیل ہماری اوپر نقل کردہ روایات ہیں۔

فصل (چہارم)

وتر نماز کا وقت

اس عنوان پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی :

۱۔ نماز وتر کا اصل وقت ؛

ب۔ مستحب وقت ؛

① نماز وتر کا اصلی وقت : امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز عشاء کا وقت ہی ہے، مگر انہیں اسکے بعد ادا کرنا ضروری ہے، چنانچہ باوجود اس بات کے کہ نماز عشاء کا وقت ہی ان کا وقت ہے مگر نماز عشاء سے قبل ان کو ادا کرنا درست نہیں کیونکہ اس صورت میں دونوں میں ترتیب نہیں پائی گئی ہے، ہاں البتہ اگر وہ بھول جائے، تو دیگر نمازوں کی طرح یہاں بھی اجازت ہے کہ جس وقت وہ نماز یاد آئے وہی اس کا وقت ہوتا ہے، لیکن عام حالات میں شرعاً دونوں میں ترتیب ضروری ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ اور امام شافعیؒ کے ہاں اس کا وقت نماز عشاء کے بعد ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد اسی اختلافی مسئلے پر ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یعنی کہ نماز وتر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب اور ان حضرات کے ہاں مستحب ہے۔ چنانچہ اسی اصول اختلاف پر حسب ذیل دو مسائل مبنی ہیں : اولاً یہ کہ اگر کوئی شخص بھول کر نماز عشاء بلا وضو ادا کر لے اور پھر وضو کر کے وتر پڑھ لے، بعد ازاں اسے یاد آجائے کہ اس نے نماز عشاء بلا وضو ادا کی ہے، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر فقط نماز عشاء کا اعادہ ضروری ہوگا، وتروں کا نہیں، جبکہ دوسرے ائمہ کے نزدیک اس پر دونوں کا اعادہ ضروری ہوگا کیونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک چونکہ وتر واجب ہیں، لہذا وقت کے معاملے میں وہ مستقل ہوں گے، نماز عشاء کے تابع نہ ہوں گے۔ اور جیسے ہی شفق غائب ہوگی، نماز عشاء کی طرح ان کا بھی وقت ہو جائے گا، مگر ان کا وقت عشاء پڑھ لینے کے بعد ہے، چنانچہ یاد ہونے کی حالت میں نماز عشاء کی نماز وتر پر تقدیم واجب ہے، لیکن حالت نسیان میں ترتیب ساقط ہو جاتی ہے، جیسے نماز عصر اور نماز ظہر کے مابین ترتیب کا یہی حکم ہے کہ اگر کسی نے عصر کی نماز کے وقت تک نماز ظہر ادا نہ کی ہو، تا آنکہ نماز عصر کا وقت ہو جائے، تو اس صورت میں یاد

ہونے کی صورت میں نمازِ ظہر کو نمازِ عصر سے مقدم کر کے ادا کرنا ضروری ہے، لیکن اگر وہ بھول جائے تو اس صورت میں نمازِ عصر کو نمازِ ظہر سے پہلے ادا کر لیتا بھی درست ہوتا ہے اور اس بات کی دلیل کہ وتروں کا وقت وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا نہ کہ نمازِ عشا کے بعد یہ ہے، کہ اگر اس نے طلوعِ صبح صادق تک نمازِ عشاء ادا نہ کی ہو تو جس طرح اس پر نمازِ عشا کی قضا لازم ہوگی اسی طرح اس پر وتروں کی قضا بھی ضروری ہوگی اور اگر اس کا وہی وقت ہوتا، تو اس پر وتروں کی قضا لازم نہ ہوتی۔ اس لیے کہ عشا کی ادائیگی نہ ہونے کے باعث اس کے وقت کا ہی اثبات نہیں ہوا۔ یہ تو امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر اس مسئلے کی تخریج ہے، جبکہ صاحبینؒ کے مسلک پر اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ وہ سنت ہیں، لہذا نمازِ فجر کی دو سنتوں کی طرح نمازِ عشاء کے تابع ہونے کی بنا پر وتروں کا وقت اس کے بعد ہوگا۔ اسی بنا پر اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مذکورہ حدیث میں یہ فرمایا: ”اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے ایک نماز بڑھا دی ہے اور اس کا وقت نمازِ عشاء اور طلوعِ صبح صادق کے مابین رکھا ہے۔“

اور جو شکی دواشیہ کے مابین ہو اس کا ان دونوں سے مقدم ہونا محال ہوتا ہے، امام صاحب کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ کسی فعل کے نمازِ عشا کے بعد ادا کرنے کے حکم سے نمازِ عشاء سے قبل ادا کردہ فعل کی نفی ثابت نہیں ہوتی، اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کوئی شخص اس گمان سے کہ وہ نمازِ عشاء ادا کر چکا ہے نمازِ وتر پڑھ لے اور بعد میں اسے پتہ چلے کہ اس نے تو نمازِ عشاء نہیں پڑھی تھی تو وہ بالاتفاق نمازِ عشاء تو پڑھے گا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ وتروں کا اعادہ نہیں کرے گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ان کا اعادہ لازم ہوگا؛ دوسرا مسئلہ جو الجامع الصغیر میں مذکور ہے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ جانتے ہوئے کہ اس نے نمازِ وتر نہیں پڑھی اور وقت میں بھی گنہائش موجود ہو نمازِ فجر پڑھ لے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا نمازِ فجر پہلے ادا کرنا درست نہ ہوگا، اس لیے کہ واجب عملاً فرض ہی کی طرح ہوتا ہے، لہذا اس کے اور فرائض کے درمیان ترتیب کا خیال رکھنا ضروری ہوگا، لیکن صاحبینؒ کے ہاں اس کی نمازِ فجر جائز ہوگی، اس لیے کہ فرائض اور سنتوں کے مابین ترتیب کا لحاظ رکھنا ضروری نہیں ہے اور اگر کسی شخص نے اپنے وقت پر وتروں کو چھوڑ دیا تو ہمارے ائمہ کے نزدیک اس کی قضا لازم ہوگی، مگر امام شافعیؒ کے ہاں اس پر قضا نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر تو اس مسئلے کا سمجھنا کوئی مشکل نہیں ہے کیونکہ ان کے ہاں یہ واجب ہیں اور واجب شکی فرض کی طرح قابلِ قضا ہوتی ہے، اسی طرح امام شافعیؒ کے ہاں اس کی قضا کا ضروری نہ ہونا بھی سمجھ میں آسکتا ہے، اس لیے کہ ان کے ہاں سنت ہیں اور سنتوں کی قضا نہیں ہوتی۔ اسی طرح صاحبینؒ کے مسلک پر بھی قیاس کا تقاضا تو یہی تھا کہ انہیں قضا نہ کیا جائے اور غیر روایت الاصول میں ان سے یہی روایت نقل بھی کی گئی ہے لیکن انہوں نے ایک حدیث کی بنا پر استحسان پر عمل کرتے ہوئے، ان کی قضا ضروری قرار دی ہے، وہ حدیث یہ ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من نام عن وتروا ونسبه فليصله
اذا ذكره فان ذلك وقته -

جو شخص وتروں کے وقت سو رہے
یا انہیں ادا کرنا بھول جائے، تو جب یاد
آئیں، انہیں پڑھ لے، اس لیے کہ یہی
ان کا وقت ہے۔

کہ اس حدیث نبوی میں وتروں کے وقت کے دوران یاد آنے اور وقت کے بعد یاد
آنے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ ایک اختلافی یا اجتہادی مسئلہ ہے
لہذا ان حضرات نے احتیاطاً ان کی قضا کو واجب ٹھہرایا۔

ب۔ وتروں کا مستحب وقت

یہ کہ ان سے پوچھا گیا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کب وتر پڑھا کرتے تھے تو انہوں نے فرمایا:
”کبھی آپ وتر رات کے ابتدائی کبھی وسطیٰ اور کبھی آخری حصے میں پڑھا کرتے تھے،
پھر آپ نے اپنی حیات مبارکہ کے آخری ایام میں رات کے پچھلے پہر ہی وتر پڑھنا
شروع کر دیئے تھے۔“

نیز فرمان نبوی ہے:

صلوة الليل مثنى مثنى فاذا خفيت
الصبح فاوتر بركعة.

”نماز شب“ دو دو رکعات میں، پھر جب
تمہیں صبح ہو جانے کا گمان ہو، تو انہیں ایک
رکعت سے وتر بنا لیا کرو (وتر پڑھ لیا کرو)

یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب ان کے قضا ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو، لیکن اگر اسے وتروں
کے قضا ہونے کا اندیشہ ہو، تو اسے چاہیے کہ وہ وتر پڑھ کر سوئے اور حضرت ابو بکر صدیقؓ
ہمیشہ رات کے ابتدائی حصے میں اور حضرت فاروق اعظمؓ رات کے آخری حصے میں وتر پڑھا
کرتے تھے اس پر آنحضرتؐ نے حضرت ابو بکرؓ سے فرمایا:

”تو نے زیادہ مضبوط طریقہ پکڑا ہے اور حضرت عمرؓ سے کہا کہ تو نے افضل طریقہ
اپنا یا ہے۔“

فصل: پنجم

نماز وتر میں قراءت کا حکم

وتر میں تمام رکعتوں میں قراءت کو نافرض ہے، ان حضرات ائمہ (امام شافعیؒ و صاحبینؒ
کے نزدیک اس لیے کہ یہ نفل ہیں، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اس بنا پر کہ اگرچہ یہ واجب ہیں،
جن کے بارے میں ایک احتمال تو فرض ہونے کا ہے اور دوسرا نفل ہونے کا، لیکن چونکہ فرضیت کا

پہلو ان میں راجح ہے اور اس کے رائج ہونے کا اثبات ایسی دلیل سے ہوا ہے جس میں کچھ شبہ ہے لہذا ان کے نفل ہونے کا احتمال ہوتے ہوئے انہیں واجب قرار دیا جاتا ہے، بنا پر اس اگر تو وہ فرض ہیں تو ان کی دو رکعتوں میں قراءت کافی ہوگی، جیسے نماز مغرب کا یہی حکم ہے، اور اگر وہ نفل ہیں تو اس صورت میں اس کی تمام رکعتوں میں قراءت کرنا ضروری ہوگا، جیسے نوافل کا یہی حکم ہے، لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ اس کی تمام رکعات میں قراءت کر لی جائے۔ اگر خفیٰ اپنی مختصر میں وتروں میں قراءت کی مقدار کا کوئی ذکر نہیں کرتے، البتہ امام محمدؒ نے الاصل میں لکھا ہے، کہ "وتروں میں جتنی بھی قراءت کر لی جائے وہی بہتر ہے" اور ہمیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ آپ وتروں کی پہلی رکعت میں "سورۃ الاعلیٰ" دوسری میں "الکافرون" اور تیسری میں "سورۃ الاخلاص" پڑھا کرتے تھے، تاہم وتروں کے لیے قرآن مجید کا کوئی خاص حصہ مقرر کر لینا مناسب نہیں، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اگر اس نے آنحضرت کی اتباع میں پہلی رکعت میں سورۃ الاعلیٰ، دوسری میں "الکافرون" اور تیسری میں سورۃ الاخلاص پڑھی تو یہ بھی اچھا ہوگا، لیکن اسے چاہیے کہ وہ اس پر ہمیشگی اختیار نہ کرے تاکہ جاہل لوگ اسی کو قراءت کے لیے یقینی طور پر مخصوص نہ سمجھ لیں۔

پھر جب وہ تیسری رکعت میں قراءت سے فارغ ہو تو تکبیر کہے اور اپنے دونوں ہاتھ کانوں کی لوہ تک اٹھائے اور پھر انہیں نیچے لٹکائے اور پھر قنوت پڑھے۔ تکبیر اس لیے کہ حضرت علیؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یہ نقل فرماتے ہیں کہ آپ جب بھی قنوت پڑھتے تو تکبیر کہتے تھے۔ رفع یدین اس بنا پر کہ فرمان نبوی ہے۔ "ہاتھ سات مقامات کے علاوہ کسی اور جگہ نہ اٹھاؤ" ان سات میں آپ نے دعائے قنوت کے پڑھنے کا بھی ذکر فرمایا ہے، رہا ہاتھ نیچے چھوڑنے کا حکم تو ہم اسکی ازس قبل تشریح بیان کر آئے ہیں، واللہ الموفق۔

فصل ششم

دعائے قنوت کا بیان

دعائے قنوت پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

- ۱۔ دعائے قنوت کی حیثیت؛
- ب۔ دعائے قنوت پڑھنے کا موقع و محل؛
- ج۔ اس کی مقدار اور؛
- د۔ قنوت فوت ہو جانے کا حکم؛

۱۔ دعائے قنوت کی حیثیت | دعائے قنوت پڑھنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب اور صاحبین کے ہاں سنت ہے اس سے آگے اختلافی

بحث اسی طرح ہے، جس طرح خود وتروں میں ہے۔

⑤ دعائے قنوت کا موقع و محل | ہمارے نزدیک دعائے قنوت پڑھنے کا مقام فقط وتر

ہیں اختلاف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ دعائے قنوت نماز فجر کی دوسری رکعت میں رکوع کے بعد پڑھی جائے اور وٹروں میں قنوت فقط رمضان المبارک کے آخری نصف چھتے میں رکوع کے بعد پڑھی جائے، پہلے مسئلے کے متعلق ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر میں قنوت پڑھتے تھے (جس میں آپ قبائل کے خلاف بددعا فرماتے تھے)“

ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود اور صحابہ کرام کی ایک جماعت سے مروی ایک روایت سے ہے کہ یہ حضرات نقل فرماتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز فجر میں فقط ایک جینے تک قنوت پڑھی، جس میں آپ برعل و ذکوان کے خلاف بددعا فرماتے تھے اور کہتے تھے: اَللّٰهُمَّ اشْدُدْ طَائِفًا عَلٰی

مَضْرُوْبِہَا عَلَیْہِم سَنَیْنِ کَسْنِیْ یُوْ مَسْغَلِہٖ بَعْدَ اَزَانِ اَیْمٍ لِّیْ اِس قَنُوْتُ کُوْچُوْڑ دِیَا تَحَا“

لہذا یہ روایت ایک طرح سے منسوخ ہوگی، جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ آنحضرت

نماز فجر کی طرح نماز مغرب میں بھی قنوت پڑھتے تھے، حالانکہ نماز مغرب میں قنوت پڑھنا بالاجماع منسوخ ہے اور حضرت عثمان التنبہیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمر فاروقؓ کے پیچھے نماز ادا کی تو میں نے انہیں نماز فجر میں دعائے قنوت پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا دوسرے مسئلے میں امام شافعیؒ کی دلیل حضرت عمرؓ بن الخطاب سے مروی یہ روایت ہے کہ جبہ انہوں نے حضرت ابی بن کعبؓ کو رمضان المبارک کی راتوں میں نماز پڑھانے کا حکم دیا، تو انہیں ہدایت کی کہ وہ رمضان المبارک کے آخری نصف چھتے میں قنوت پڑھیں۔ جبکہ ہمارا استدلال حضرت عمرؓ بن الخطابؓ سے مروی یہ روایت ہے کہ یہ حضرات فرماتے ہیں:

”ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو رات کے وقت نماز پڑھتے ہوئے دیکھا، تو ہم نے

دیکھا کہ آپ نے رکوع سے قبل دعائے قنوت پڑھی۔“

اور ان حضرات نے سال میں کسی خاص وقت میں اس کا پڑھنا بھی بیان نہیں کیا اور امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے اسکی تاویل یہ ہے کہ اس سے مراد ”قیام کو قراعت کے ساتھ طویل کرنا ہے اور اصطلاح میں لمبے قیام کو بھی ”قنوت“ کہا جاتا ہے، کیونکہ اس سے انہوں نے قنوت وتر مراد لی ہے۔ ہم نے اس روایت کو مذکورہ تاویل پر اس لیے محمول کیا ہے کیونکہ حضرت ابی بن کعبؓ کی امامت حضرات صحابہ کرامؓ کے سامنے کا حصہ ہے، اور ان پر ان کا حال مخفی نہیں رہ سکتا، جبکہ ہمیں حضرات صحابہؓ سے اس کے برخلاف روایات ملتی ہیں؛ تیسرے مسئلے میں

انہوں نے نماز فجر میں قنوت پڑھنے سے بھی استدلال کیا ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث ثابت ہے کہ آپؐ نے نماز فجر میں رکوع کے بعد دعائے قنوت پڑھی، تو انہوں نے اس پر ”قنوت وتر“ کو بھی قیاس کر لیا۔ ہمارا استدلال صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت سے مروی ایک روایت سے ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم و تروں میں دعائے قنوت رکوع سے قبل پڑھتے تھے، اور نماز فجر والی روایت سے اس پر استدلال کرنا درست نہیں۔ اس لیے کہ یہ منسوخ واقعے سے استدلال ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

۳) دعائے قنوت کی مقدار اگر خفی نے قنوت کی مقدار ”سورة الانشاق“ کے مساوی لکھی ہے اسی طرح الاصل میں بھی یہی روایت نقل کی گئی ہے، اس لیے کہ نبی

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ قنوت کے لیے: **اللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ اور اللّٰهُمَّ اِهْدِنَا ذِيْمَنَ هَذِيْت** پڑھا کرتے تھے، اور یہ دونوں دعائیں محولہ بالا سورة کے مساوی ہیں؛ نیز مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم دعائے قنوت کو زیادہ طویل نہیں کرتے تھے۔ یہی دعائے قنوت تو اس مقصد کے لیے حدیث میں کوئی خاص دُعا مقرر نہیں ہے اگر خفی نے بھی کتاب الصلوة میں یہی لکھا ہے، اس لیے کہ اس بارے میں صحابہ کرامؓ سے کئی دعائیں منقول ہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر کوئی دُعا مقرر ہو جائے، تو وہ دُعا مانگنے والے کی زبان پر بلا حضور قلب خود بخود جاری ہو جاتی ہے، جس سے اس کی قبولیت پر اثر پڑتا ہے؛ مزید برآں اس لیے بھی کہ تمام نمازوں میں قراءت کے لیے کوئی خاص سورتیں مقرر نہیں ہیں، تو دعائے قنوت کا تو بدرجہ اولیٰ یہی حکم ہوگا اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی دُعا مقرر ہو جائے، تو اس سے ”رقت قلبی“ پیدا نہیں ہوتی، ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان کے اس قول سے کہ ”قنوت کے لیے کوئی دُعا مقرر نہیں ہے“ **اللّٰهُمَّ اِنَّا نَسْتَعِيْنُكَ** کے علاوہ کوئی اور دُعا مراد ہے، کیونکہ صحابہ کرامؓ نے قنوت میں اس دُعا کے پڑھنے پر اتفاق کیا ہے، لہذا اس کا پڑھنا زیادہ بہتر ہے اور اگر کوئی اور دُعا پڑھ لی جائے، تو تب بھی جائز ہے اور اگر اس کے ساتھ کوئی اور دعائے قنوت بھی پڑھ لی جائے، تو وہ بہتر ہوگا تاہم افضل یہ ہے کہ مذکورہ دعائے قنوت کے بعد وہ دُعا پڑھی جائے جو آنحضورؐ نے حضرت حسن بن علیؓ کو سکھائی تھی **جَوَّالَہُمَّ اِهْدِنَا ذِيْمَنَ هَذِيْت ... اِلٰی آخِرِہ** اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ افضل یہ ہے کہ و تروں میں ایک مقرر دُعا پڑھی جائے، اس لیے کہ بعض اوقات امام حائل بھی ہو سکتا ہے، لہذا ایسی قنوت پڑھنے کا مرتکب ہو سکتا ہے، جو عامۃ الناس کے گنگو کے مشابہ ہوگی، جس سے نماز بالکل ہی فاسد ہو جائے گی اور وہ جو امام محمدؒ سے یہ مروی ہے کہ ”مقرر دُعا“ سے ”رقت قلبی“ پیدا نہیں ہوتی، وہ نماز کے علاوہ دوسرے مناسک اور عبادت پر محمول ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

یہ مسئلہ کہ دعائے قنوت کو آہستہ پڑھا جائے یا با بھر، تو واقعی اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ اگر وہ اکیلا ہو، تو اسے اختیار ہے؛ وہ چاہے، تو با بھر پڑھ لے اور دوسروں

کو سنائے اور چاہے تو اتنی آواز سے پڑھے کہ جسے وہ خود سن سکے اور چاہے، تو بالکل آہستہ پڑھے، جیسے قراءت کے لیے بھی یہی حکم ہے اور اگر وہ امام ہو تو اس صورت میں دعائے قنوت با بکھر پڑھے، لیکن قراءت سے قدرے پست آواز میں، اور مقتدی بھی اس میں امام کی تقلید کریں تا آنکہ وہ اِنَّ عَذَابَكَ بِالْكَفَّارِ مَلْحَقٌ تک پہنچ جائے۔ اور اگر امام اس کے بعد دُعا مانگے تو آیا مقتدی اس کے ساتھ شامل ہوں، یا نہ ہوں اس بارے میں الفتاویٰ میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے مابین اختلاف بیان کیا گیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے مطابق وہ اس میں امام کی اتباع کریں۔ اور اسے بھی پڑھیں گے، جبکہ امام محمدؒ کا قول ہے، کہ وہ اس کے ساتھ نہ پڑھیں۔

لیکن آئیں کہیں، اور بعض مشائخ فرماتے ہیں، کہ اگر مقتدی چاہیں تو خاموش ہو کر کھڑے رہیں۔ رہا یہ مسئلہ کہ دعائے قنوت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف پڑھا جائے، یا نہیں؟ ابوالقاسم الصغار فرماتے ہیں، کہ یہاں درود شریف نہ پڑھا جائے، کیونکہ یہ درود شریف پڑھنے کا موقع نہیں ہے، اور فقیہ ابواللیث کا قول ہے کہ اسے درود شریف پڑھنا چاہیے اس لیے کہ قنوت ایک دُعا ہے، لہذا افضل یہ ہے کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف بھی شامل کیا جائے؛ الفتاویٰ میں یہی قول مذکور ہے اور مختصر الطحاوی کی شرح القاضی میں یہ تمام تفصیل بیان کی گئی ہے، لیکن ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ نے دعائے قنوت کو امام اور مقتدی دونوں کے لیے اخفاء (آہستہ پڑھنے) کو ہی مختار ٹھہرایا ہے، اس لیے کہ فرمانِ باری تعالیٰ ہے:

اُدْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً ۚ
اپنے رب کو عاجزی کے ساتھ اور آہستہ
آہستہ پکارو۔

نیز فرمانِ نبوی ہے،

۳۔ دعائے قنوت قوت ہو جانے کا حکم: اگر کوئی شخص قنوت پڑھنا بھول جائے، یہاں تک کہ وہ رکوع میں چلا جائے، اور اسے سرائٹھانے کے بعد یاد آئے، تو وہ اس کا اعادہ نہ کرے کیونکہ اس سے دعائے قنوت کا پڑھنا ساقط ہو گیا ہے، اور اگر وہ رکوع میں ہو، تو ظاہر روایت کے مطابق تب بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے ایک غیر روایت الاصول میں مروی ہے کہ وہ واپس لوٹ کر پہلے دعائے قنوت پڑھے، اس لیے کہ دعائے قنوت کا پڑھنا قراءت سے مشابہت رکھتا ہے۔ اور اگر وہ سورت یا سورۃ الفاتحہ پڑھنا بھول جائے اور اسے رکوع میں یا رکوع سے سرائٹھانے کے بعد یاد آئے تو اس صورت میں اسے واپس لوٹنے اور رکوع کو ختم کرنے کا حکم ہے، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، لیکن ظاہر روایت کے مطابق دونوں میں فرق ہے، وہ یہ کہ سورۃ الفاتحہ اور سورۃ پڑھنے سے ہی رکوع مکمل ہوتا ہے، کیونکہ سورۃ اور سورۃ الفاتحہ پڑھے بغیر سرے سے ہی رکوع ہی مکمل نہیں ہوتا، لہذا

وہ قراءت سے ہی مکمل ہوتا ہے کیونکہ سورۃ الفاتحہ یا سورۃ کی قراءت واجب ہے اور ان کے چھوڑنے سے رکوع باطل ہو جاتا ہے؛ بنا بریں وہاں رکوع باطل کرنے کا مقصد اسے بطریق احسن واکمل ادا کرنا تھا، لہذا وہاں اس کو باطل کرنا جائز ہوگا رہی جائے قنوت تو اس کے نہ ہونے سے رکوع کی تکمیل پر کوئی اثر نہیں پڑتا جیسے کہ باقی نمازوں میں قنوت نہیں پڑھی جاتی اور رکوع اس کے بغیر بھی معتبر ہوتا ہے، لہذا یہاں رکوع کا باطل کرنا واجب عمل یعنی قنوت کے لیے ہوگا، حالانکہ کسی فرض کو واجب عمل کے لیے چھوڑنا جائز نہیں ہے، تو ان دونوں میں یہ فرق ہوگا۔ پھر یہاں اسے رکوع میں بھی قنوت نہ پڑھنی چاہیے، بخلاف عیدین کی تکبیروں کے کہ اگر وہ رکوع کی حالت میں یاد آجائیں تو اسی میں ان کو ادا کر لیا جاتا ہے، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ عیدین کی تکبیریں قیام کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں اسی بنا پر رکوع کی تکبیر اس کے لیے جھکتے ہوئے کہی جاتی ہے، حالانکہ یہ تکبیر بھی صحابہ کرامؓ کے اجماع کے ساتھ عید کی تکبیروں میں شمار ہوتی ہے، تو اگر حالت رکوع میں ایک تکبیر کرنا جائز ہے تو کسی عذر کی بنا پر باقی کی تکبیرات کہنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، جبکہ قنوت پڑھنے کی شرعاً اجازت فقط حالت قیام میں ہے اور چونکہ شریعت کا یہ حکم قیاس کے خلاف ہے، لہذا قنوت پڑھنا رکوع میں جو ایک پہلو سے قیام ہی ہے جائز نہ ہوگا اور اگر وہ قیام کی جانب لوٹ گئے اور دعائے قنوت پڑھ لے تو ظاہر روایت پر قیاس کے مطابق اس کا رکوع باطل نہ ہوگا، بخلاف اس صورت کے، کہ جب وہ سورۃ فاتحہ اور سورۃ پڑھنے کے لیے قیام کی جانب لوٹا ہو، کہ اس صورت میں، رکوع باطل ہو جائے گا۔ دونوں میں فرق یہ ہے، کہ جب تک وہ سجدہ کر کے اپنی رکعت کو مکمل نہ کرے اس وقت تک قراءت کرنے کا موقع باقی رہتا ہے، چنانچہ یہاں اسے رکوع سے واپس لوٹنے کا حکم ہے، پھر جب وہ لوٹ جائے اور سورۃ فاتحہ یا سورۃ پڑھ لے تو اس عمل سے فرض ادا ہو جائے گا، پھر چوں کہ فسائض کے مابین ترتیب واجب ہے اور یہ ترتیب اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ وہ رکوع کو باطل نہ کرے، بخلاف قنوت کے اس لیے کہ اس کا اصل موقع فوت ہو چکا ہے، اسی بنا پر وہ اس کے لئے واپس نہیں پلٹتا، پھر اگر وہ واپس ہو جائے۔ تو اس نے گویا ایسے واجب کو ادا کرنے کے لیے، فرض عمل کو توڑا ہے جو اپنے موقع و محل سے قضا ہو چکا ہے، لہذا اسے اس کی اجازت نہ ہوگی۔ اور اگر وہ سورۃ فاتحہ یا سورۃ پڑھنے کے لیے واپس قیام کی طرف لوٹا، پھر اس نے قراءت کر لی اور دوسری مرتبہ رکوع بھی کر لیا بعد ازاں کوئی شخص اس سے دوسرے رکوع میں مل جائے، تو وہ اس رکعت کو پانے والا شمار ہوگا اور اگر اس نے رکعت قراءت مکمل کر کے کیا ہو، مگر اسے یہ خیال ہو، کہ اس نے قراءت نہیں کی، پھر وہ رکوع سے سر اٹھائے تو وہ قیام کے لیے لوٹ جائے اور پھر قراءت کرے، یا قنوت اور رکوع دونوں کا اعادہ کرے۔ یہی ظاہر قول ہے، اس لیے کہ یہاں اس نے رکوع قراءت سے قبل کر لیا ہے، لہذا وہ رکوع قابل اعتبار نہ ہوگا، اور اگر وہ اسے سورۃ فاتحہ اور سورۃ سے قبل ادا کر لیتا تو وہ اس کا اعادہ کرتا، لہذا یہاں تو وہ بدرجہ اولیٰ رکوع کا اعادہ کرے گا۔

فصل

مفسدات تراوران کے فاسد یا قضا ہو جانیکا بیان

وتروں کے مفسدات اور فاسد ہونے کے بعد احکام کی تفصیل وہی ہے جو ہم اوپر فرض نمازوں کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں اور اگر وہ قضا ہو جائیں، تو وہ حسب اختلاف اقوال قضا کرنے کا پابند ہوگا تفصیل سابقہ اوراق میں بیان ہو چکی ہے واللہ اعلم۔

(۲)

صلوة العیدین

نماز عیدین کا بیان
عیدین کی نماز پر ہمارے بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی۔

- ۱۔ نماز عیدین سنت ہے یا واجب؛
- ۲۔ نماز عیدین کی شرائط و وجوب و حجاز؛
- ۳۔ نماز عیدین کا وقت؛
- ۴۔ نماز عیدین کی رکعات اور طریقہ؛
- ۵۔ نماز عیدین کے مفسدات اور فاسد یا قضا ہونے کا بیان؛
- ۶۔ عید کے دن کے مستحبات؛

تفصیل حسب ذیل ہے۔
۱۔ نماز عیدین سنت ہے، یا واجب؛

اگر فحی نے نماز عیدین کے وجوب کی صراحت کی ہے، اور لکھا ہے کہ نماز جمعہ کی طرح نماز عیدین شہر والوں پر ادا کرنا واجب ہے اور حسن بن زیاد نے بھی امام ابو حنیفہ سے نقل کیا ہے کہ ”جب شخص پر نماز جمعہ ضروری ہے اس پر نماز عیدین بھی ادا کرنا واجب ہے“ اور الاصل میں بھی ایسی ہی عبارت مذکور ہے جس سے اس کے واجب ہونے پر دلالت ہوتی ہے؛ اس لیے کہ اس میں لکھا ہے کہ ماسوائے قیام رمضان (نماز تراویح، نماز کسوف اور نماز عیدین کے کوئی نفل نماز باجماعت ادا کرنا جائز نہیں“ اور اگر نماز عیدین سنت ہوتی تو نماز کسوف اور نماز تراویح کے ساتھ اس کا استثناء نہ کیا جاتا، تاہم الجامع الصغیر

میں اسے سنت کا عنوان دیا گیا ہے اور لکھا ہے کہ ”اگر نماز عید اور جمعہ ایک ہی دن میں جمع ہو جائیں تو ان میں سے اول الذکر سنت ہے“ (غور سے دیکھا جائے، تو یہ اختلاف محض طرز بیان (عبادت) کا اختلاف ہے۔ اس لیے کہ الجامع الصغیر کی عبارت کی تاویل یہ ہے کہ ان کا وجوب سنت سے ثابت ہے۔ یا پھر یہ کہ وہ سنت مؤکدہ ہے اور سنت مؤکدہ واجب ہی کے مفہوم میں ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کسی فعل پر لفظ سنت کا اطلاق اس کے وجوب کی نفی نہیں ہوتا، بشرطیکہ اس کے وجوب پر کوئی مستقل دلیل قائم ہو جائے۔ ابوہریرہ الصغیر اپنی مختصر میں لکھتے ہیں کہ وہ فرض علی الکفایہ ہے۔ اور صحیح قول یہ ہے کہ وہ واجب ہے اور یہی ہمارے امام کرامؑ کا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ سنت ہے، واجب نہیں ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ ”نماز چاشت“ کی، جو سنت ہے، متبادل نماز ہے، لہذا یہ بھی سنت ہی ہوگی، اس لیے کہ کوئی متبادل شی اپنے اصل سے مختلف نہیں ہوتی، ہماری دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ
پس تو اپنے رب کے لیے نماز پڑھ
اور قربانی کر۔

حس کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ ”نماز عید پڑھیے اور اونٹ قربانی کیجیے“، اور چونکہ مطلق امر (حکم) وجوب کے لیے ہوتا ہے، لہذا ایسا کرنا واجب ہوگا، اسی طرح فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَلْيَذْكُرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ
تاکہ اس بات کے بدلے کہ اس نے تم کو ہدایت بخشی ہے، تم اس کو بزرگی سے یاد کرو۔

ایک قول کے مطابق اس کا مراد نماز عید ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز عید شعائر اسلام میں سے ہے، تو اگر اسے سنت قرار دیا جائے، تو ہو سکتا ہے کہ کبھی لوگ اجتماعی طور پر اس کو چھوڑ دیں، جس سے شعائر اسلام میں سے ایک اہم رکن فوت ہو جائے، لہذا شعائر اسلام کو فوت ہونے سے بچانے کے لیے اسے واجب قرار دینا ہی زیادہ صحیح ہے۔

فصل (نہم)

شرائط وجوب وجواز

برودہ بات جو نماز جمعہ کے واجب اور اس کے جائز ہونے کی شرط ہے وہ نماز عیدین کے واجب اور جائز ہونے کے لیے بھی شرط ہے، مثلاً امام (حاکم) والی، شہر

جماعت اور وقت کا ہونا، البتہ خطبہ نماز عیدین کے لیے شرط نہیں ہے، بلکہ وہ نماز کے بعد مسنون ہے اور اگر کوئی شخص اسے چھوڑ دے تو اس کی نماز عید جائز ہوگی۔ رہا امام (حاکم، والی) کا ہونا، تو ہمارے نزدیک وہ بھی شرط ہے، جیسا کہ نماز جمعہ کے ضمن میں اس کا ذکر آیا؛ اسی طرح شہر کا ہونا بھی ضروری ہے، جیسا کہ ہم حضرت علی رضی اللہ عنہ کی یہ روایت اوپر نقل کر آئے ہیں ”کہ جمعہ، تشریق (نماز عید الفطر اور نماز عید الاضحیٰ) اور شہر جامع“ کے سوا کہیں جائز نہیں ہے“ اس سے ان کی مراد محض عید الفطر، یا عید الاضحیٰ اور ایام تشریق نہیں ہے، کیونکہ یہ ایام تو ہر جگہ پائے جاتے ہیں، بلکہ اس سے مراد نماز عیدین ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قرن اولیٰ سے مسلمانوں میں یہ دستور چلا آتا ہے کہ لوگ نماز عیدین فقط شہروں ہی میں ادا کرتے ہیں، تاہم اسے ایک شہر میں دو مقامات پر بھی ادا کرنا جائز ہے، جیسا کہ ہم جمعہ کی بحث میں اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح نماز عیدین کے لیے جماعت کا ہونا بھی شرط ہے، اس لیے کہ اسے ہمیشہ باجماعت ہی ادا کیا جاتا ہے، علیٰ ہذا القیاس اسکے وقت کا ہونا بھی ضروری ہے، کیونکہ امت میں یہ رواج چلا آتا ہے کہ وہ اسے ایک مقرر وقت پر ہی ادا کرتے ہیں؛ اسی طرح نمازی کا مرد، عاقل، بالغ اور آزاد ہونا اور بدنی طور پر اس کا صحت مند اور مقیم ہونا بھی اس کے وجوب کی شرائط میں سے ہے، جیسے کہ جمعہ کے وجوب کے لیے بھی یہی شرائط ہیں، حتیٰ کہ عورتوں، بچوں، دیوانوں اور مالکوں کی اجازت کے بغیر غلاموں، مفذوروں اور یرغیوں پر نماز عید واجب نہیں ہوتی، جیسے ان پر جمعہ بھی واجب نہیں تفصیل ”جمعہ“ کی بحث میں بیان ہو چکی ہے۔ علاوہ اس لیے بھی کہ جب ان مذکورہ افراد سے عذر کے باعث، فسر ض (جمعہ) ساقط ہو جاتا ہے تو واجب تو بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گا؛ پھر آقا جس طرح اپنے غلام کو جمعہ سے ردکنے کا حق رکھتا ہے اسی طرح اسے نماز عیدین سے بھی۔ ردکنے کا اختیار حاصل ہے، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

رہی عورتیں تو آیا ان کے لیے نماز عید کے لیے نکلنے اور نماز عید میں شریک ہونے کی اجازت ہے یا نہیں؛ اس پر تو تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ نوجوان عورتوں کو تو نماز عید میں حاضر ہونے کی اجازت ہے اور نماز جمعہ میں اور نہ ہی کسی اور نماز میں اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ذَکُوْنَ فِیْ بُیُوتِہُمْ

اور تم اپنے گھروں ہی میں ٹھہری ہو

کیونکہ انہیں گھروں میں ٹھہرے رہنے کا حکم و حقیقت ان کو باہر نکلنے کی ممانعت ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان کا گھروں سے باہر نکلنا فتنہ (خرابی) کا باعث ہو سکتا ہے اور چونکہ فتنہ حرام ہے اور جو شی حرام تک پہنچانے والی ہو وہ خود بھی حرام ہوتی ہے، لہذا ان کا نکلنا بھی جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح بوڑھی عورتوں کے متعلق بھی ائمہ میں اتفاق ہے کہ انہیں نماز فجر مغرب، نماز عشاء اور نماز عیدین کے لیے جانے کی اجازت ہے، البتہ نماز ظہر اور نماز عصر

اور نماز جمعہ کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں ان کو اس کی اجازت نہیں اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے ہاں انہیں اجازت ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عورتوں کے گھروں سے باہر نکلنے کی ممانعت فتنہ (خرابی) کی بنا پر ہے اور بوڑھی عورتوں میں ایسا کوئی احتمال نہیں ہو سکتا، اسی لیے خود امام صاحبؒ نے بھی انہیں ان دو نمازوں کے علاوہ باقی نمازوں میں باہر نکلنے کی اجازت دی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ نماز ظہر اور نماز عصر کا وقت ایسا ہوتا ہے کہ اس وقت فاسق و فاجر قسم کے لوگ محلوں اور گلیوں میں چل پھر رہے ہوتے ہیں؛ اس لیے یہ احتمال ہے کہ ان میں سے کسی کو ان کی جانب میلان ہو جائے، یا پھر خود ان کا کسی مرد کی جانب میلان ہو جائے، کیونکہ بوڑھی ہونے کے باوجود ان کی مردوں سے رغبت باقی رہتی ہے۔ البتہ نماز فجر، مغرب اور عشاء میں چونکہ پورا ماحول ہی تاریک ہوتا ہے اور ان کے اور مردوں کے درمیان تاریکی حائل ہو جاتی ہے، اسی طرح اس وقت فاسق و فاجر لوگ بھی گلیوں اور بازاروں میں نہیں ہوتے، لہذا اس سے فتنہ واقع ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں ہوتا اور عیدین میں اگر فاسق و فاجر لوگوں کی کثرت ہوتی ہے تو اس کے ساتھ ساتھ شریف لوگوں کی بھی کثرت ہوتی ہے، لہذا شریف لوگوں اور علماء کی بیعت ان دونوں فریقوں کو باہم فتنے میں مبتلا ہونے سے باز رکھے گی، لیکن چونکہ شہر کی نماز جمعہ میں بہت رش ہوتا ہے، لہذا عین ممکن ہے کہ انہیں دھکا پڑ جائے یا وہ کسی کو دھکا مار دیں جو باعث فتنہ ہے، جب کہ عیدین تو شہر سے باہر کھلے میدان میں ادا کی جاتی ہے، اور بوڑھی عورت کے لیے وہاں ایک کنارے پر رہ کر مردوں کے دھکوں سے بچنا ممکن ہے، لہذا امام صاحبؒ نے یہاں ان کو شامل ہونے اور نکلنے کی اجازت دی ہے، واللہ اعلم۔ پھر یہ اختلاف دراصل رخصت اور اباحت (جواز) میں ہے، جب کہ اس میں کسی کو کوئی اختلاف نہیں کہ ان کے لیے افضل یہی ہے کہ وہ بھی گھروں سے باہر نہ نکلیں، جیسا کہ مردی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

| | |
|---------------------------|---|
| صلوة المرأة في دارها افضل | عورت کا اپنے گھر میں نماز ادا کرنا مسجد |
| من صلاتها في مسجد | میں نماز ادا کرنے سے، اور اپنے مکان |
| في بيتها | میں نماز ادا کرنا مکان کے صحن میں نماز |
| افضل من | ادا کرنے سے اور کوٹھڑی میں نماز ادا |
| صلاتها في دارها | کرنا مکان میں نماز ادا کرنے سے |
| من صلاتها | افضل ہے۔ |
| في بيتها | |

پھر جب انہیں نماز کے لیے باہر نکلنے کی اجازت ہے تو آیا وہ باہر نکل کر نماز ادا کریں یا نہیں جس بن زیادؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ہاں وہ نماز ادا کریں، اس

لیے کہ ان کے باہر نکلنے کا مقصد ہی نماز ادا کرنا، جیسا کہ فرمان نبوی ہے:
 لَا تَقْنَعُوا مَا عَالَمُ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ ۚ اللَّهُ فِي بَانْدِيَّوْنَ (عورتوں، کو مسجدوں
 وَ لِيَخْرُجْنَ اِذَا خَرَجْنَ تَقْلَاتٍ ۚ میں آنے سے نہ روکو، البتہ انہیں
 اسی غرض سے نکلتی ہیں۔ چاہیئے کہ وہ مسجدوں میں خوشبو لگا کر
 نہ آئیں۔

جب حسنی، امام ابو یوسفؒ کی وساطت سے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ
 امام کے ساتھ نماز عید ادا نہ کریں۔ اس لیے کہ ان کے باہر نکلنے کا مقصد تو محض "سوا دامت"
 میں اضافہ ظاہر کرنا ہے، جیسا کہ حضرت امام عقیلہؒ سے روایت ہے کہ:
 "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ہمراہ عورتیں نکلا کرتی تھیں حتیٰ کہ پردہ دار اور حائضہ
 عورتیں بھی۔"

اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ حائضہ عورتیں نماز ادا نہیں کر سکتیں، لہذا یہ ثابت
 ہوا کہ ان کا نکلنا محض مسلمانوں کی تعداد میں اظہار اضافہ کے لیے تھا، تو اسی طرح ہمارے
 زمانے میں بھی یہی حکم ہوگا۔

رہے غلام تو اگر وہ عیدین اور جمعہ کے لیے اپنے آقا کے ہمراہ سواری کے جانور کی
 حفاظت کے لیے آئیں، تو کیا وہ اپنے آقا کی اجازت کے بغیر نماز ادا کر سکتے ہیں؟ ہاں ہاں
 میں مشائخ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اسے اس کی اجازت
 نہ ہوگی، الا یہ کہ نماز ادا کرنے سے آقا کے حق یعنی سواری کی حفاظت میں کوئی خلل واقع نہ
 ہوتا ہو۔

عیدین کے لیے خطبہ شرط نہیں ہے، اس لیے کہ خطبہ ہمیشہ نماز عید کے بعد پڑھا جاتا
 ہے، حالانکہ شرط ہمیشہ مٹی سے پہلے یا اس سے متصل ہوتی ہے اور اس بات کی دلیل کہ خطبہ
 نماز کے بعد پڑھا جاتا ہے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ وہ
 فرماتے ہیں:

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت عثمان
 کے پیچھے نماز ادا کی ہے، یہ سب لوگ خطبہ سے قبل، نماز عید ادا کرتے تھے۔"

اسی طرح کی ایک روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی مروی ہے کہ وہ
 فرماتے ہیں:

"میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت
 عثمانؓ کے پیچھے نماز ادا کی، یہ سب حضرات خطبے سے قبل نماز عید ادا فرماتے تھے
 اور اس کے لیے نہ اذان کہلاتے تھے اور نہ اقامت۔"

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ خطبہ عید کا مقصد یہ ہے کہ اس کے ذریعے لوگوں کو عیدین

کے احکام و مسائل تعلیم دیے جائیں اور انہیں وعظ و نصیحت کی جائے لہذا خطبے کو نماز سے موخر کرنا ہی زیادہ بہتر ہوگا، تاکہ تعمیل حکم نسبتاً وعظ و خطبے کے قریب ہو اور اس بات کی دلیل کہ خطبہ نماز عید کے بعد ہے، حسب ذیل روایت ہے کہ:

”ایک مرتبہ مروان بن الحکم نے نماز عید سے قبل خطبہ دیا تو اس پر ایک شخص اٹھ کھڑا ہوا اور کہا اے مروان تو مسجد کے ”مذہب“ کو باہر نکال لایا ہے حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باہر بنیں نکالا کرتے تھے اور تو نے نماز عید سے قبل خطبہ دیا ہے، حالانکہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید کے بعد خطبہ دیا کرتے تھے۔ اس پر مروان نے کہا کہ اس طریقے کو چھوڑ دیا گیا ہے اس پر حضرت ابوسعید الخدریؓ نے سائل کی تصدیق کرتے ہوئے فرمایا کہ اس شخص نے وہی کہا ہے جو میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا تھا کہ آپ نے فرمایا تم میں سے جو شخص کوئی برائی دیکھے تو اسے ہاتھ (طاقت) سے ٹھیک کر دے اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو زبان سے اس کی اصلاح کی کوشش کرے اور جس کو اس کی بھی استطاعت نہ ہو وہ اس کو دل سے برا سمجھے اور یہ ایمان کا کمزور ترین درجہ ہے“

اور بنو امیہ نے اس لیے نماز عید سے قبل خطبہ دینا شروع کیا تھا، کیونکہ وہ لوگ خطبے کے دوران میں ناجائز باتیں کیا کرتے تھے اور چونکہ لوگ نماز کے بعد ان باتوں کو سننے کے لیے نہ ٹھہرتے تھے، لہذا انہوں نے خطبہ نماز سے پہلے دینا شروع کر دیا تاکہ لوگ اسے مجبوراً سنیں، پھر اگر کسی شخص نے نماز سے قبل خطبہ دیا اور بعد میں نماز ادا کی تو جائز ہوگا، اس لیے کہ اگر کوئی شخص بالکل ہی خطبہ چھوڑ دے، تو نماز عید تب بھی جائز ہوتی ہے، لہذا یہاں تو بدرجہ اولیٰ نماز جائز ہوگی۔

اور عیدین کے خطبے کا طریقہ وہی ہے جو خطبہ جمعہ کا ہے، کہ خطیب دو خطبے دے جن کے درمیان وہ کچھ دیر کے لیے بیٹھ جائے اور وہ اس میں قرآن مجید کا کوئی حصہ پڑھے اور مقتدی اس خطبے کو خاموشی اور توجہ کے ساتھ سنیں، کیونکہ ان خطبوں میں امام لوگوں کو احکام کی تعلیم دیتا اور وعظ و نصیحت کرتا ہے اور لوگوں کو یہ بات اسی وقت فائدہ دے سکتی ہے جب وہ اسے سنیں اور عیدین میں نہ اذان ہے اور نہ ہی اقامت، جیسا کہ ہم حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کے حوالے سے اوپر بیان کر آئے ہیں؛ نیز حضرت جابر بن عمرؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”میں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے ایک یا دو بار نہیں، بلکہ متعدد

ملہ غالباً اس زمانے کی بات ہے جب مروان بن الحکم مدینہ منورہ کا گورنر تھا۔

بار نماز عید پڑھی، آپؐ یہ نماز اذان اور اقامت کے بغیر ادا فرماتے تھے۔
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہم تک امت میں یہی دستور چلا آتا ہے
علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ یہ دونوں تو فرض نمازوں کے اعلان کے لیے ہیں، جب تک کہ یہ نماز
تو فرض نہیں ہے۔

فصل (دہم)

نماز عیدین کا وقت

الکرخیؑ نے لکھا ہے کہ نماز عیدین کا وقت صبح سورج کے سفید ہو جانے سے لیکر
زوال آفتاب (دوپہر) تک رہتا ہے، جیسا کہ مردی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ
وسلم اس وقت نماز عید ادا فرماتے تھے جب سورج ابھی ایک یا دو نیزے بلند ہوا ہوتا
تھا۔ نیز ایک روایت میں ہے کہ ایک مرتبہ کچھ لوگ رمضان المبارک کی تیس تاریخ کو چاند
دیکھنے کی خبر لے کر مدینہ منورہ پہنچے تو آپؐ نے حکم دیا کہ نماز عید اگلے روز ادا کی جائے
گی اور اگر نماز عید زوال آفتاب کے بعد بھی جائز ہوتی تو اس تاخیر کے کوئی معنی نہ تھے،
علاوہ انہیں امت میں بھی یہی دستور چلا آتا ہے۔ لہذا امت کی اتباع ضروری ہو گی۔ اور
اگر کسی نے نماز عید الفطر کو پہلے دن کسی عذر کے باعث ادا نہ کیا، تو وہ اسے دوسرے دن
ادا کرے اور اگر اس نے دوسرے دن بھی سورج ڈھلنے تک اسے ادا نہ کیا تو اس سے یہ نماز ساقط ہو جائیگی
خواہ اس نے یہ نماز کسی عذر کی بنا پر چھوڑی ہو یا بلا کسی عذر کے لیکن اسکے برعکس اگر کسی نے نماز
عید الاضحیٰ پڑھنا پہلے دن چھوڑ دیا ہو، تو اسے دوسرے دن اور دوسرے دن ادا نہ کیا جاسکا
ہو۔ تو تیسرے دن ادا کیا جاسکتا ہے، خواہ اس نے یہ نماز کسی عذر کی بنا پر ترک کی ہو،
یا بلا کسی عذر کے، الا یہ کہ اگر تاخیر بلا کسی عذر کے ہو تو وہ گنہگار ہوگا اور کسی عذر کی
بنا پر تاخیر ہوئی ہو تو وہ گنہگار نہ ہوگا، کیونکہ، اگرچہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ نماز عید فقط
عید ہی کے دن ادا کی جاسکے، جیسا کہ اس نماز کا نام ہی نماز عید ہے اور نماز عید عید ہی کے
دن ادا ہو سکتی ہے، لیکن مذکورہ بالا روایت (نص) کی بنا پر ہم نے اپنے اس قیاس کو
چھوڑ دیا اور مذکورہ روایت کے مطابق نماز عید الفطر کو اگلے روز ادا کرنے کے جواز کو
جائز تسلیم کر لیا اور چونکہ مذکورہ حدیث کا حکم ایک عذر پر مبنی ہے، لہذا غیر عذر کی تمام
صورتیں اصل قیاس کے مطابق ہی رہیں گی اور نماز عید الاضحیٰ کو جو ہم نے دوسرے اور
تیسرے دن میں ادا کرنا جائز تسلیم کیا ہے تو اس کی وجہ ”قربانی کی اجازت“ سے استدلال
ہے۔ کیونکہ قربانی عید کے دوسرے اور تیسرے دن میں بھی جائز ہوتی ہے، لہذا نماز عید کو
بھی انہی ایام میں ادا کرنا جائز ہوگا، کیونکہ نماز عید قربانی کے وقت کے ساتھ معروف ہے، لہذا

وہ انہی ایام کے ساتھ مخصوص رہے گی اور چونکہ قربانی کے دن میں ہیں اور تشریق کے بھی ہیں دن ہیں مگر ان کا سلسلہ چار دن تک جاری رہتا ہے، تو دسویں ذوالحجہ خاص طور پر قربانی کے لیے مخصوص ہے اور تیرھویں تاریخ فقط تکبیر تشریق کے لیے ہوتی ہے جبکہ درمیان کے دو دن نماز عید اور تشریق دونوں کے لیے ہیں۔

فصل

نماز عیدین کی رکعات اور طریقہ

امام نماز عید کی دو رکعتیں اس طرح پڑھا جائے کہ پہلے تکبیر تحریمہ کہے، پھر نماز شروع کرے اور آخر تک ثناء پڑھ لے اکثر علما کا یہی مسلک ہے، جب کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک ثنائی تکبیروں کے بعد پڑھی جائے، لیکن ان کا یہ قول درست نہیں کیونکہ ثناء (دعائے استغفار) اپنے نام کی طرح ہمیشہ نماز کے شروع میں پڑھی جاتی ہے لہذا اس کا موقع و محل نماز کے آغاز میں ہی ہوگا۔ پھر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے تعوذ بھی پڑھنا چاہیئے اور پھر وہ تکبیریں کہے، جب کہ امام محمدؒ کے ہاں تعوذ تکبیروں کے بعد پڑھا جائے، اس اختلاف کی بنیاد اس مسئلے پر ہے کہ آیا تعوذ ثناء (دعائے افتتاح) کا مسنون حصہ ہے یا قراءت کا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ بعد ازاں وہ دعائے قراءت کرے اور اپنی یہ رکعت رکوع اور سجدہ کر کے مکمل کرے، بعد ازاں دوسری رکعت میں پہلے قراءت کرے اور پھر تین تکبیرات کہے اور چوتھی تکبیر پر رکوع کرے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قیام میں نماز عید میں کل نو تکبیریں ہیں۔ ان میں سے چھ تکبیریں تو زائد ہیں اور تین اصلی ہیں: اصلی تکبیر تحریمہ اور رکوع کی دو تکبیریں ہیں اور چونکہ دونوں رکعتوں کی قراءت کے مابین موالات (تسلسل) ہونی چاہیئے، لہذا وہ پہلی رکعت میں تکبیروں کے بعد اور دوسری رکعت میں تکبیروں سے قبل قراءت کرے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ بارہ تکبیریں کہے: سات تکبیریں پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری میں، تو ان کے ہاں زائد تکبیروں کی تعداد نو ہو جائے گی، پانچ تکبیریں پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری میں سات تین تکبیریں اصلی ہونگی ان کے نزدیک ہر رکعت کی ابتداء تکبیروں سے کرنی چاہیئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں۔ کہ وہ اصلی تکبیروں کے علاوہ بارہ تکبیریں کہے، سات پہلی رکعت میں اور پانچ دوسری رکعت میں اور امام مالکؒ کا یہی قول ہے۔ یہ تکبیریں دونوں رکعتوں کی ابتداء میں قراءت سے قبل کہی جائیں۔ یہ مسئلہ بنیادی طور پر صحابہ کرامؓ کے مابین بھی مختلف فیہ رہا ہے حضرت عمر فاروقؓ، حضرت عبداللہؓ بن مسعودؓ، ابو موسیٰؓ، ابو موسیٰؓ الاشعریؓ اور حذیفہؓ بن الیمانؓ کی روایات سے ہماری تائید ہوتی ہے، جب کہ حضرت علیؓ رضی اللہ عنہ سے منقول

ہے کہ انہوں نے دونوں عیدوں کے مابین فرق کیا ہے۔ ان کے ہاں عید الفطر میں گیارہ تکبیریں ہیں، جن میں سے تین اصلی اور آٹھ زائد میس اور ہر رکعت میں زائد تکبیریں مساوی یعنی چار چار ہوں گی اور نماز عید الاضحیٰ میں کل پانچ تکبیریں ہیں۔ جن میں سے تین اصلی اور دو زائد ہیں نیز ان کے ہاں دونوں رکعتوں میں قراءت کے بعد تکبیریں کہی جانی چاہئیں۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے دو روایات مروی ہیں: ایک روایت یہ ہے کہ نماز میں کل تیرہ تکبیرات کہی جائیں، جن میں سے تین تکبیریں اصلی اور دس زائد ہیں یعنی ہر رکعت میں پانچ پانچ تکبیریں کہی جائیں؛ انہی سے دوسری روایت کی رو سے کل بارہ تکبیرات کہی جائیں، جیسے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے اور ان کا یہ مسلک بھی ہے کہ دونوں رکعتوں میں تکبیریں قراءت سے قبل کہی جائیں۔ ہم نے اجماع صحابہؓ ہو جانے کی بنا پر حضرت عبداللہ بن مسعود کے مسلک کو ترجیح دی ہے، اس لیے کہ مروی ہے:

ولید بن عقبہ ان کے پاس آئے اور کہا کہ کل عید ہے آپ مجھے کیا مشورہ دیتے ہیں کہ مجھے کیا کرنا چاہیے، تو لوگوں نے ابن مسعود سے کہا کہ آپ ان کو نماز کا طریقہ سکھائیں، تو انہوں نے اسی (مذکورہ) طریقے کے مطابق انہیں نماز سکھائی اور صحابہ کرامؓ نے ان کی اس تعلیم سے اتفاق کیا۔

ایک دوسرے قول کے مطابق حضرت ابو بکر صدیقؓ کا بھی یہی مختار مسلک تھا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اصل میں بالجہر تکبیر کہنا بدعت ہے، تو جہتی تکبیرات تو اجماع صحابہؓ سے ثابت ہیں وہ تو بالیقین بدعت نہ ہوں گی، البتہ ان کی جو تعداد اختلافی ہے ان میں بدعت کا توہم (شبہ) رہے گا، اسی لیے کم تکبیروں والی روایت کو قبول کرنا ہی زیادہ بہتر اور احتیاط کے زیادہ قریب ہے، الا یہ کہ ہمارے اکثر علاقوں میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت پر ہی عمل کیا جاتا ہے۔ کیونکہ خلافت بنی عباس کے زمانے میں خلفائے بنو عباس امراء کو انہی کی روایت پر عمل کرنے کا حکم دیتے تھے۔ ان فصول کا بیان الجامع الکبیر میں ہے پھر الاصل میں ان تکبیروں کے مابین فاصلہ بیان نہیں کیا گیا۔ اور امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ ہر تکبیر کے بعد تین تسبیحوں کے برابر فاصلہ کیا جائے اور زائد تکبیرات کہتے وقت ہاتھ بھی اٹھا جائیں۔ ابو حنیفہ امام ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ان میں سے کسی تکبیر کے وقت رفع یدین نہ کیا جائے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز میں سوائے تکبیر تحریرہ کے کسی اور موقع پر رفع یدین نہیں کرتے تھے۔

علاوہ انہیں اس لیے بھی کیونکہ وہ سنت ہیں، لہذا یہ تکبیرات اپنی دوہم جنس تکبیریں یعنی رکوع کی تکبیروں ہی کے حکم میں ہوں گی۔ ہمارا استدلال اس حدیث مشہور سے ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد نقل ہوا ہے کہ سات مقامات کے سوا

کسی اور مقام پر رفع یدین نہ کرو۔ جن میں سے ایک موقع عیدین کی تکبیروں کا بھی ہے بلکہ ازیں اس لیے بھی کہ رفع یدین کا اصل مقصد بہرے شخص کو آگاہ کرنا ہے اور یہ آگاہی رفع یدین کے بغیر نہیں ہو سکتی، لہذا تکبیر تحریمہ اور دعائے قنوت کی طرح اس وقت بھی رفع یدین کرنا چاہیئے، بخلاف رکوع کی تکبیروں کے، کیونکہ انہیں قیام سے رکوع میں متصل ہو وقت کہا جاتا ہے، لہذا یہاں یہ مقصد محض دیکھنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ بنا بریں بہرے شخص کو آگاہ کرنے کے لیے وہاں رفع یدین کی کوئی ضرورت نہیں اور حضرت عبداللہ بن مسعود کی محولہ بالا روایت فقط فرض نماز پر محمول ہے۔

پھر امام نماز عید کی دونوں رکعات میں جو سورۃ چاہے قراءت کرے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نماز عید میں سورۃ الاعلیٰ اور سورۃ الفاشیہ پڑھا کرتے تھے لہذا اگر کوئی شخص حصول برکت کے لیے اکثر اوقات آنحضرتؐ کے اس عمل کی تقلید کرے تو بہتر ہے تاہم انہی سورتوں کو ہی نماز عید میں پڑھتے رہنا مکروہ ہے۔ کہ ان کے علاوہ کوئی اور سورت کبھی نہ پڑھے جیسا کہ ہم نماز جمعہ کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں۔ پھر ان دونوں رکعات میں بالجہر قراءت کی جائے جیسا کہ آپؐ سے بھی ان نمازوں میں بالجہر قراءت کی روایت ملتی ہے اور قرن اولیٰ سے لے کر ہمارے اس زمانے تک مسلمانوں میں بھی یہی دستور (توارث) چلا آتا ہے پھر مقتدی امام کی زیادہ سے زیادہ نو یا کسی صحابی کی روایت میں مذکور تعداد تک اس کی اتباع کرے؛ کیونکہ وہ اپنے امام کے تابع ہے، لہذا اس پر امام کی اتباع اور اپنی رائے کو ترک کرنا لازم ہوگا۔ اس لیے

لہ فرمان نبوی صلی

انما جعل الامام لیؤتم بہ فلا
تختلفوا۔

کی جائے لہذا اس کی مخالفت نہ کرو۔

نیز ارشاد نبوی ہے:

”تو امام کو جس حال میں بھی پائے، جب تک یقینی طور پر اس کی غلطی ثابت نہ ہو جائے، اس کی اتباع کریں۔“

لہذا اس کی اتباع واجب ہوگی۔ اور اس سے زیادہ کبیرات اجتہادی امور میں سے نہیں ہیں اسی لیے اگر وہ اقوال صحابہ سے آگے بڑھ جائے، تو چونکہ اس وقت اس کی غلطی یقینی طور پر ثابت ہو جائے گی لہذا اس کی اتباع ضروری نہ ہوگی، کیونکہ غلط باتوں میں امام کی اتباع نہیں کی جاتی، اسی لیے اگر کوئی شخص ایسے امام کی اقتدا کرے جو رکوع میں جاتے اور اس سے اٹھتے ہوئے رفع یدین کرتا ہو، یا نماز فجر میں دعائے قنوت پڑھتا ہو، یا نماز جنازہ میں پانچ تکبیروں کا قائل ہو، تو اس کی غلطی یقینی طور پر ثابت ہو جائے گی بنا پر ان امور میں وہ اس کی اتباع نہ کرے، کیونکہ یہ سب اعمال منسوخ ہیں۔ پھر سوال یہ ہے کہ کتنی تکبیروں تک وہ امام کی اتباع

کرے؟ اس بارے میں مشائخ کے مابین اختلاف رائے ہے: اکثر مشائخ کا قول ہے کہ وہ تیرہ تکبیرات تک امام کی تقلید کرے۔ پھر اس کے بعد خاموش ہو کر کھڑا رہے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ سولہ تکبیروں تک امام کی تقلید کرے، اس لیے کہ یہاں تک تاویل کی گنجائش ہے: شاید اس مسلک کے لوگوں کا یہ خیال ہو کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں مذکور تیرہ تکبیروں سے مراد زائد تکبیریں ہیں تو جب ان کے ساتھ تکبیر تحریمہ اور رکوع کی دونوں تکبیرات شامل کر لی جائیں۔ تو اس سے تکبیروں کی مجموعی تعداد سولہ ہو جاتی ہے لیکن یہ حکم اس وقت ہے جب کہ وہ امام کے قریب ہو اور خود امام کی تکبیر اس کو سنائی دیتی ہو، لیکن اگر وہ امام سے فاصلے پر ہو اور اس تکبیر میں (تکبیر کہنے والوں) کی آواز ہی پہنچتی ہو، تو جتنی تکبیریں اس کو سنائی دیں، وہ ان سب میں امام کی تقلید کرے، اگرچہ اسے اقوال صحابہؓ منقول تعداد سے زیادہ تکبیریں ہی کہنا پڑیں۔ اس لیے کہ یہاں یہ امکان موجود ہے کہ شاید غلطی کبر سے ہوئی ہو اور اگر وہ ان میں سے کوئی ایک تکبیر چھوڑ دے، تو ہو سکتا ہے کہ یہ وہ تکبیر ہو جو امام نے کہی ہو، یا پھر اس میں کبر میں کو غلطی لگی ہو، لہذا دونوں احتمال ہونے کی بنا پر وہ کبر میں کی اتباع کرے تاکہ وہ امام کی کہی ہوئی تکبیر میں یقین کے ساتھ ادا کرنے والا ہو جائے۔ اسی لیے بعض فقہا کا قول ہے کہ اگر مقتدی امام سے دور ہو کہ اسے فقط کبر میں کی آواز ہی سنائی دیتی ہو تو مناسب ہے کہ وہ بڑی تکبیر افتتاح (تحریمہ) کی نیت سے کہے۔ اس لیے کہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ اس نے اس سے قبل جو تکبیر سنی تھی، وہ شاید کبر کی غلطی ہو اور امام نے اب تکبیر تحریمہ کہی ہو، اور اگر امام نماز حید شروع کر چکا ہو، پھر کوئی شخص آکر اس کی اقتدار کر لے تو اگر یہ اقتدار زائد تکبیروں سے قبل کی ہو تو وہ امام کی اس کے مسلک کے مطابق اتباع کرے، اور اپنی رائے کو چھوڑ دے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر وہ امام کے زائد تکبیروں کہہ دینے کے بعد اس وقت اگر شامل ہوا ہو، جب امام قراءت شروع کر چکا ہو، تو وہ تکبیر تحریمہ کہے اور پھر زائد تکبیریں اپنے مسلک کے مطابق کہے، نہ کہ امام کے مسلک کے مطابق، کیونکہ وہ مسبوق ہے اور اگر اس نے امام کو حالت رکوع میں پایا ہو پھر اگر اسے امام کے رکوع کے فوت ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو تو گو کہ امام کے فارغ ہونے سے پہلے مسبوق کا اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرنا ایک منسوخ عمل ہے، مگر پھر بھی وہ پہلے تکبیر تحریمہ اور زائد تکبیریں کہے اور پھر امام کی تقلید کرے۔ اس لیے کہ نسخ نماز کے اس حصے کے متعلق ہے جسے امام کے فارغ ہونے کے بعد ادا کیا جانا ممکن ہو، لیکن نماز کا وہ حصہ جس کا امام کی فراغت کے بعد ادا کرنا ممکن نہ ہو، اس میں نسخ ثابت نہیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر وہ امام کی اتباع کر لے تو اس کی یہ اتباع روح حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ ان تکبیرات

لہذا اس کے سلیتے تکبیرات کا موقع و محل محض قیام ہی ہوگا، اور اسے قیام کی جانب واپس لوٹنے کا حکم ہوگا۔ پھر قیام کی طرف واپسی ضروری ہونے کی وجہ سے اسے رکوع کو ختم کرنا پڑے گا، جیسے اگر اس کو رکوع میں یاد آجائے کہ اس نے سورۃ فاتحہ نہیں پڑھی تو اسے واپس ہونے اور قراءت کرنے اور رکوع کو ختم کرنے کا حکم ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، تاہم یہاں اعادہ قراءت کی ضرورت نہیں، اس لیے کہ وہ قراءت کو مکمل کر کے اس سے فارغ ہو چکا ہے۔ اور کوئی رکن مکمل ہونے اور اس سے دوسرے رکن کی جانب منتقل ہو جانے کے بعد۔ باطل ختم نہیں ہو سکتا، لہذا قراءت حسب طرح مکمل ہوئی تھی، اسی طرح برقرار رہے گی۔ یہ حکم اس وقت ہے۔ جب اسے تکبیرات کا چھوڑنا قراءت سے فارغ ہو جانے کے بعد یاد آئے، لیکن اگر اسے اس سے قبل یاد آجائے مثلاً یہ کہ اس نے محض سورۃ فاتحہ پڑھی ہو، اور ابھی سورۃ نہ پڑھی ہو، تو اس صورت میں وہ قراءت کو چھوڑ کر پہلے تکبیرات کہے۔ اس لیے کہ یہاں اس کے قبل از وقت قراءت شروع کر دی ہے۔ لہذا وہ اسے ترک کر دے۔ اور وہ اس عمل کو انجام دے گا جو اس سے زیادہ اہم ہے، کیونکہ اصل میں تو یہ اسی کا مقام ہے۔ بعد ازاں وہ قراءت کا اعادہ کرے اس لیے کہ اگر کسی رکن کو اس کے مکمل ہونے سے قبل چھوڑ دیا جائے، تو اصولاً وہ عمل متروک ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ عمل فی نفسہ قابل تقسیم نہیں ہو سکتا۔ اور جو عمل حکماً قابل تقسیم نہ ہو، تو اس کا وجود محض اس جز کے پائے جانے سے معتبر ہوگا، جس سے کہ اس کی تکمیل ہوتی جیسے اگر کسی شخص کو رکوع میں (پہلی رکعت کا) چھوٹا ہوا سجدہ یاد آجائے اور وہ وہیں سے نیچے جھک جائے تو وہ رکوع کا اعادہ کرے، جیسا کہ پیچھے بیان ہوا، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مقتدی امام کو پہلی رکعت میں پائے اور اگر اس نے امام کو دوسری رکعت میں پایا۔ تو وہ تکبیر تحریر یہ کہہ کر امام کی اقتداء میں شامل ہو جائے۔ اور امام کے مسلک کے مطابق اس رکعت میں اس کی اتباع کرے جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، پھر جب امام نماز سے فارغ ہو جائے تو وہ اٹھ کر اپنی فوت شدہ نماز کو مکمل کرے۔ پھر اگر اس کا مسلک امام کے مسلک کے خلاف ہو، تو وہ اپنی اس رکعت میں اپنے ذاتی مسلک کا تتبع کرے، کیونکہ اپنی فوت شدہ نماز میں وہ منفرد کے حکم میں ہوتا ہے، بخلاف لاحق کے۔ اس لیے کہ لاحق حکماً امام ہی کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اگر اس کی رائے امام کی رائے کے موافق ہو، مثلاً اس طرح کہ امام کا مسلک بھی حضرت عبداللہ بن مسعود کے مسلک کے مطابق ہو اور مقتدی کا بھی، تو وہ پہلے قراءت کرے اور بعد ازاں عید کی تکبیریں کہے۔ الاصل الجامع اور الزیادات میں یہی منقول ہے۔ اسی طرح نوادر ابی سلیمان کے ایک مقام میں بھی یہی تحریر ہے، جب کہ دوسرے مقام میں ہے کہ وہ پہلے تکبیرات کہے اور بعد ازاں قراءت کرے۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ الاصل میں

مذکور قول امام محمدؒ کا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک مسبوق بعد میں اپنی نماز کا آخری حصہ ادا کرتا ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ امام دوسری رکعت میں پہلے قراءت کرتا ہے، پھر تکبیرات کہتا ہے، لہذا مسبوق بھی ایسا ہی کرے گا اور النواذیر میں جو قول مذکور ہے وہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا ہے، اس لیے کہ ان کے ہاں مسبوق اپنی نماز کا ابتدائی حصہ قضا کرتا ہے اور ہمارے نزدیک چونکہ ابتدائی رکعت میں پہلے تکبیرات کہی جاتی ہیں اور پھر قراءت کی جاتی ہے لہذا وہ بھی ایسا ہی کرے گا اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں ہمارے ائمہ کرامؒ کے مابین کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں روایتوں کا اختلاف ہے۔ النواذیر میں جو روایت مذکور ہے اس کی دلیل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، وہ یہ کہ مسبوق اپنی نماز کا ابتدائی حصہ قضا کرتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک چونکہ پہلی رکعت میں پہلے تکبیرات کہی جاتی ہیں اور بعد ازاں قراءت کی جاتی ہے، لہذا وہ اسی فوت شدہ رکعت کے مطابق اپنی نماز ادا کرے گا اور چونکہ اس کی جو نماز فوت ہو چکی ہے اس میں اسے تکبیرات کو قراءت پر مقدم کرنے کا حکم تھا، لہذا وہ اسی کے مطابق اپنی نماز قضا کرے گا۔ الاصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ حقیقت میں اس کی فوت شدہ رکعت نماز کا ابتدائی حصہ ہے، لیکن چونکہ وہ ظاہر طور پر دوسری رکعت ہے اور امام کے ساتھ اس نے جو رکعت پائی ہے، اس میں امام نے پہلے قراءت کی تھی، بعد ازاں اس نے تکبیرات کہی تھیں، اس لیے کیونکہ یہ امام کی دوسری رکعت تھی، تو اگر وہ یہاں تکبیرات کو قراءت سے قبل ادا کرے تو اس سے دونوں رکعات کی تکبیروں کے مابین مواصلات (تسلسل) قائم ہو جائے گی حالانکہ صحابہ کرامؓ میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہ تھا، لہذا ایسا نہ کیا جائے گا، تاکہ ظاہری طور پر اجماع صحابہؓ کی مخالفت لازم نہ آئے اور اگر وہ قراءت سے رکعت کو شروع کرے، تو اس سے دونوں رکعتوں میں قراءت کا پہلے پڑھنا لازم آتا ہے، لیکن صحابہ کرامؓ میں سے یہ مسلک حضرت علیؓ کا تھا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ کسی ایسے پہلو پر عمل کرنا جس کے بارے میں کسی صحابیؓ کا قول ملتا ہو اس پہلو پر عمل کرنے سے بہتر ہے جس کے متعلق کسی صحابیؓ کا قول نہ ملتا ہو، کیونکہ وہ مسلک بالیقین باطل ہوگا۔

فصل (دوازدهم) نماز عید کے مفسدا ت اور فاسد یا قضا ہو جانے کا بیان

وہ تمام باتیں، جو دیگر نمازوں اور نماز جمعہ کو فاسد کرتی ہیں وہی نماز عید کو بھی فاسد کرنے کا باعث ہیں۔ مثلاً اثنائے نماز یا آخری قعدہ میں نماز کے وقت کا نکل جانا، جماعت کا چھوٹ جانا، اسی تفصیل اور اختلاف کے ساتھ جس کا ذکر ہم نماز جمعہ کے ضمن میں کر آئے ہیں، الایہ کہ اگر نماز عید ان باتوں سے فاسد ہو جائے جن سے باقی نمازیں فاسد ہوتی ہیں، مثلاً دانستہ و منو خطا کر دینے وغیرہ سے تو اس صورت میں نماز عید کو اس کی مذکورہ شرائط کے ساتھ دوبارہ پڑھا جائے، لیکن اگر نماز عید وقت نکل جائے یا جماعت چھوٹ جانے کے باعث فوت ہو جائے۔ تو نماز عید ساقط ہو جاتی ہے تاہم ہمارے نزدیک نماز عید کی کوئی قضا نہیں، مگر امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ اکیلے ہی اسی طرح نماز ادا کرے جس طرح امام ادا کرتا ہے اور وہ اسی کی طرح اس میں تکیرات کہے، مگر ہمارا قول ہی صحیح تر ہے، اس لیے کہ نماز عید کو اس طریقے سے ادا کرنے کا طریقہ جمعہ کی طرح نہیں ”سنت نبوی“ سے معلوم ہوا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جمعہ کی ہی طرح اسے کبھی بھی اکیلے ادا نہیں فرمایا، بنا بریں باجماعت طریقے کے علاوہ کسی اور طریقے سے اس نماز کا ادا کرنا درست نہ ہوگا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ نماز چند ایسی شرائط کے ساتھ مشروط ہے جن کا حصول قضا میں ممکن نہیں بنا بریں نماز جمعہ کی طرح اس کی بھی قضا نہ ہوگی۔ تاہم اس کی جگہ اگر وہ چاہے تو چار رکعات ”نماز چاشت“ ادا کر سکتا ہے، کیونکہ نماز عید کے فوت ہو جانے کے بعد قضا کے ذریعے تو شرائط کے مفقود ہونے کی بنا پر اس کی تلافی کرنا ممکن نہیں ہے۔ لیکن اگر وہ ”نماز چاشت“ ادا کر کے ثواب حاصل کر لے۔ تو یہ اس کے حق میں بہتر ہوگا۔ تاہم نماز عید کی جگہ در نماز چاشت ادا کرنا واجب نہیں، کیونکہ اس کے واجب ہونے کی کوئی دلیل موجود نہیں، چنانچہ

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ:

”جس شخص کی نماز عید قضا ہو جائے وہ چار رکعات قضا کر لے“

فصل : ۱۳

عید کے دن کے مستحبات و مکروہات

۱۔ مستحبات : عید کے روز کئی اشیا مستحب ہیں۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے کہ اس دن :

① مسواک کرنا،

② غسل کرنا،

③ کوئی شے کھانا،

④ اچھا لباس پہننا،

⑤ خوشبو لگانا اور

⑥ نماز عید کے لیے جانے سے قبل اپنا صدقہ فطر ادا کر دینا مستحب ہے۔

غسل اور مسواک کرنے، خوشبو لگانے اور اچھا لباس پہننے کا خواہ وہ نیا ہو، یا دھلا ہو، استحباب تو انہی دلائل کی بنا پر ہے جن کا ہم ”جمہ“ کے باب میں پیچھے ذکر کر آئے ہیں۔ رہا عید کے لیے جانے سے قبل صدقہ فطر ادا کرنا، تو اس کی وجہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ :

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عید گاہ کے لیے جانے سے قبل اپنا فطرانہ نکال کر جاتے تھے۔“

علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ یہ ”ادائے واجب“ کے لیے پیش قدمی (مسارعت) ہے، لہذا ایسا کرنا مستحب ہوگا۔ رہا اس دن کچھ ”کھانے کا مسئلہ“ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ افطار ہے۔ (عید الفطر) کا دن ہے، جب کہ عید الاضحیٰ کے دن اسے اجازت ہے وہ چاہے تو کچھ کھالے اور چاہے تو کچھ نہ چکھے ”تاہم وہ ادب“ (مستحب) یہ ہے کہ نماز سے فارغ ہونے تک وہ کچھ نہ چکھے، تاکہ اس کا پہلا کھانا قربانی سے ہو۔

⑦ عید گاہ کی طرف منہ اندھیرے جانا اور عید الاضحیٰ کے دن اپنی آواز سے تکبیرات پڑھتے ہوئے جانا اور جب وہ عید گاہ پہنچ جائے تو تکبیریں پڑھنا بند کر دے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم راستے میں تکبیرات پڑھتے تھے۔ رہی عید الفطر تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس دن تکبیرات بالجبر نہ پڑھی جائیں، مگر صاحبینؒ کے نزدیک اس دن بھی انہیں جبراً ہی پڑھا جائے۔ الطحاویؒ نے لکھا ہے کہ دونوں عیدوں میں تکبیریں بالجبر پڑھی جائیں ان کی دلیل آیت قرآنیہ :

وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ

عَلَى مَا هَدَا لَكُمْ لَه

احسان کے بدلے کہ خدا نے تم کو ہدایت

بخشی ہے، اسے بزرگی سے یاد کرو۔

ہے، کیونکہ حدیث و رمضان المبارک مکمل ہونے کے بعد تکبیرات عید کے علاوہ کوئی اور تکبیر ضروری نہیں، جب کہ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت سے ہے کہ:

”ایک دفعہ انہیں لے جانے والے شخص نے عید الفطر کے دن عید گاہ پہنچایا، تو انہوں نے سنا کہ لوگ تکبیرات کہہ رہے ہیں، تو حضرت ابن عباسؓ نے پوچھا کیا امام نے تکبیر کہہ دی ہے، تو ان کے ہمراہی نے کہا نہیں۔ اس پر انہوں نے کہا کہ کیا لوگ دیوانے ہو گئے ہیں“

اور اگر بالجہر تکبیر کہنا سنت ہوتا تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ تکبیر یہ الفاظ ارشاد نہ فرماتے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اذکار میں اصل شی اخلا ر آہستہ پڑھنا ہے۔ لہذا یہ کہ خاص طور پر کسی ذکر کو بالجہر پڑھنے کی صراحت ملتی ہو چونکہ عید الاضحیٰ میں تو ایسی صراحت پائی جاتی ہے، لہذا وہاں تو اس کی اجازت ہوگی، لیکن عید الفطر میں ایسی کوئی صراحت نہیں ملتی، لہذا یہاں اصل قیاس پر ہی عمل ہوگا۔ یہی مذکورہ آیت تو اس کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد نماز عید ہے، اور اگر سابقہ قول بھی مد نظر رکھا جائے تو پھر بھی اس آیت میں تکبیر سے تعرض تو ہے جبکہ ہماری بحث وصف تکبیر یعنی اسے آہستہ یا بالجہر کہنے سے متعلق ہے اور اس بارے میں مذکورہ آیت خاموش ہے۔

۸۔ خطبہ عید سے فارغ ہونے کے بعد نفل نماز پڑھنا، اس لیے کہ حضرت علیؓ سے مروی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من صلی بعد العید اربع رکعات
کتب اللہ لہ بكل نیلہ و بكل
درقہ حسنة۔

جو شخص نماز عید کے بعد چار رکعات ادا کرے گا۔ اللہ تعالیٰ اسے ہر نباتات اور ہر پتے کے بدلے ایک ایک نیکی عطا فرمائیں گے۔

جب کہ نماز عید سے قبل گھریا عید گاہ میں بالکل نفل نماز نہ پڑھی جائے، یہی اکثر علما کا مسلک ہے، جیسا کہ مذکورہ اوقات کے ضمن میں ہم آئندہ بیان کریں گے۔

۹۔ امام کے لیے یہ بھی مستحب ہے کہ جب وہ باہر کھلے میدان میں نماز عید پڑھنے کیلئے چلنے لگے تو کسی کو شہر میں اپنا نائب مقرر کر جائے، تاکہ وہ شہر میں معذور افراد کو نماز پڑھا سکے۔ اس

لے البقرہ - ۱۸۵؛ حضرت عبداللہ بن عباسؓ آخری عمر میں عینا ہو گئے تھے، یہ اسی زمانے کا قصہ ہے۔

یہ کہ مروی ہے کہ :

”حضرت علیؓ جب کو ذتشریف لائے (اور عید کا دن آیا) تو انہوں نے حضرت ابو موسیٰ الاشعرؓ کو اپنا جانشین مقرر کر دیا۔ تاکہ وہ کمزور لوگوں کو نماز عید، مسجد میں پڑھائیں اور خود پچاس شیوخ (بزرگوں) کے ساتھ نماز عید کے لیے شہر سے باہر کھلے میدان میں پیدل تشریف لے گئے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ حصول ثواب میں ضعیف لوگوں کی عانت ہے، لہذا یہ بہتر ہوگا۔ تاہم اگر وہ ایسا نہ بھی کرے، تب بھی کوئی مہرج نہیں۔ اس لیے کہ یہ عمل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم — اور خلفائے راشدینؓ کی جگہ حضرت علیؓ کے کسی سے مروی نہیں اور اس لیے بھی کہ کمزور لوگوں پر نماز عید ادا کرنا ضروری نہیں، لیکن اگر وہ کسی کو اپنا نائب بنا جائے، تو وہ زیادہ بہتر ہوگا، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور نماز عیدین کے لیے منبر کو باہر نہ نکالا جائے۔ جیسا کہ ہم اوپر نقل کر آئے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایسا نہیں کرتے تھے۔ اور آپ کے بارے میں صحیح روایت یہ ثابت ہے کہ آپ اونٹنی پر سوار ہو کر عیدین کا خطبہ دیا کرتے تھے اور امت میں یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے لے کر بارے اس زمانے تک یہی دستور (توارث) چلا آتا ہے اسی بنا پر ”عید گاہ“ میں اینٹوں اور گارے سے عمدہ غیر بنایا جاتا ہے اور جو عمل لوگوں میں متداول اس پر عمل کرنا ضروری ہوتا ہے۔

(۳)

فصل چہارم (۴) صلوٰۃ الکسوف والخسوف سورج اور چاند گرہن کی نماز

نماز کسوف (سورج گرہن) پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر محیط ہوگی:

۱۔ نماز کسوف واجب ہے۔ یا سنت؟

ب۔ نماز کسوف کی رکعات اور طریقہ ادائیگی؛

ج۔ نماز کسوف پڑھنے کی جگہ؛

د۔ نماز کسوف کا وقت تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ نماز کسوف آیا واجب ہے یا سنت

امام محمدؒ نے الاصل میں ایسی عبارت لکھی ہے جس سے نماز کسوف کے عدم وجوب کا عندیہ ملتا ہے، اس لیے کہ وہ لکھتے ہیں: ”اور نفل نماز ما سوا قیام رمضان (نماز تراویح)، اور نماز کسوف کے باجماعت نہ ادا

کی جائے؟ تو انہوں نے نفل نمازوں سے نماز کسوف کو بھی مستثنیٰ کیا ہے، تو چونکہ مستثنیٰ نشی
مستثنیٰ مند کی ہی ہم جنس ہوتی ہے، لہذا اس سے اس کے نفل ہونے پر دلالت
ہوتی ہے۔ اسی طرح حسن بن زیاد کی روایت سے بھی اس کے نفل ہونے کا ہی اظہار ہوتا ہے۔ اس لیے
کہ وہ روایت کرتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے نماز کسوف کے متعلق فرمایا ہے کہ ”اگر لوگ چاہیں تو اسے دو رکعت
کی صورت میں ادا کر لیں اور چاہیں تو چار رکعت پڑھ لیں اور چاہیں تو اس سے بھی زیادہ رکعات ادا کر لیں۔
اور چونکہ اس قسم کا اختیار واجبات میں نہیں دیا جاتا، بلکہ نوافل میں دیا جاتا ہے لہذا اس سے ثابت ہوا کہ یہ
نماز نفل ہے جبکہ ہمارے بعض مشائخ اسے واجب قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ:
”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں جس دن حضرت ابراہیمؑ بن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا
وصال ہوا سورج کو گرہن لگ گیا، اس پر لوگوں نے کہا کہ سورج کو گرہن حضرت ابراہیمؑ کے وصال کی بنا
پر لگا ہے جب یہ بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سنی، تو فرمایا کہ ”ہرگز ایسا نہیں، یاد رکھو سورج اور چاند اللہ
تعالیٰ کی نشانیوں میں سے دو نشانیاں (آیات) ہیں اس لیے ان کو نہ تو کسی کے وفات پانے سے گرھن لگتا ہے اور نہ ہی
کسی کے زندہ ہونے سے توجیب تم ان میں سے کوئی نفی دیکھو، تو اللہ تعالیٰ کی حمد اور اس کی بڑھائی بیان کرو
اور اس کی تسبیح اور نماز پڑھو، تا آنکہ سورج کا گرہن پوری طرح دور ہو جائے۔“

اور حضرت ابوسعود الانصاریؓ کی روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ:
”جب تم اسے سورج گرہن کی دیکھو تو اٹھ کھڑے ہو۔ اور نماز ادا کرو۔“
اور چونکہ مطلق امر حکم واجب کیلئے ہوتا ہے لہذا اسکی تعمیل واجب ہوگی اسی طرح حضرت ابو موسیٰ الاشعریؓ
سے مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک دفعہ سورج کو گرہن لگ گیا، تو آپ گھبرائے ہوئے
اٹھے اور ڈر گئے، کہ شاید قیامت آگئی ہے، تا آنکہ آپ مسجد میں داخل گئے، پھر آپ نے
کھڑے ہو کر نماز ادا کی اور اپنے قیام رکوع اور سجدے کو خوب طویل کیا اور کہا کہ ”ان نشانات
کے بھیجے جانے کا تعلق کسی کے مرنے سے ہوتا ہے اور نہ کسی کے زندہ ہونے سے، بلکہ اللہ تعالیٰ
تو انہیں اس لئے ظاہر کرتا ہے، تاکہ اس کے بندے اس سے ڈریں، توجیب تم ان میں سے
کوئی شے دیکھو تو اللہ تعالیٰ کے ذکر کی جانب متوجہ ہو جائیا کرو اور اس سے بے شش مانگتے رہا کرو۔“
بعض دیگر روایات میں ہے کہ:

”پس ذکر نماز کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی جانب رجوع کرو۔“

اور امام محمدؒ کا اس نماز کو نفل قرار دینا، اس کے وجوب کی نفی نہیں، اس لیے کہ نفل نماز کا مطلب
مقررہ نماز سے اضافی نماز ہے، تو چونکہ ہر واجب نماز بھی مقررہ فرض نماز پر اضافہ ہے، لہذا اسی کو
واجب نماز کہنا بھی درست ہوگا، جیسا کہ امام محمدؒ نے حکم میں اسے قیام رمضان المبارک، یعنی نماز تراویح
سے ملایا ہے، حالانکہ نماز تراویح سنت مؤکدہ ہے، جو مفہوم کے لحاظ سے واجب ہی کے حکم میں ہے۔
اسی طرح حسن بن زیاد کی روایت بھی اس کے وجوب کی نفی نہیں کرتی، اس لیے کہ بعض اوقات واجب
عبادات میں بھی اختیار دے دیا جاتا ہے، جیسے کہ قرآن مجید میں ہے:

فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ مِنْ
أَدْنَى مَا تَطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ
يَا ان کے کپڑے دینا یا ایک غلام آزاد کرنا ہے۔
پس اس کا کفارہ دس محتاجوں کو اوسط درجے
کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے اہل و عیال کو کھلاتے ہو

فصل

نماز کسوف کی رکعات اور طریقہ ادائیگی

نماز کسوف کی دو رکعات ہیں اور ہر رکعت میں ہمارے نزدیک دوسری نمازوں کی طرح، ایک ایک رکوع اور دو دو سجدے ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک نماز کسوف کی ہیں تو دو ہی دو رکعتیں، مگر ان کے ہاں ہر رکعت میں دو دو رکوع اور دو دو سجدے ہیں، جس کا طریقہ یہ ہے کہ امام قراءت کر کے رکوع کرے، پھر وہ اپنا سر اٹھا کر دوبارہ قراءت کرے اور پھر رکوع کرے، ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حسب ذیل روایت ہے کہ یہ دونوں حضرات فرماتے ہیں:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں سورج کو گرہن لگا تو آپ نے سورۃ البقرۃ پڑھنے کے مساوی طویل قیام کیا، پھر آپ نے مبارک رکوع کیا اور پھر اپنا سر اوپر اٹھایا اور پہلے قیام سے قدرے کم طویل قیام کیا اور پھر پہلے رکوع سے قدرے کم طویل رکوع کیا“

یہ روایت اس باب میں نص کی حیثیت رکھتی ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جسے امام محمدؒ نے اپنی ذاتی سند کے ساتھ حضرت ابوبکرؓ سے روایت کیا ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ایک مرتبہ سورج کو گرہن لگ گیا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی چادر مبارک گھسیٹتے ہوئے باہر تشریف لائے تاکہ آپ مسجد میں داخل ہو گئے، پھر آپ نے دو رکعتیں پڑھائیں جن میں قیام آپ نے اتنا کیا کیا کہ سورج بالکل صاف ہو گیا۔ یہ واقعہ آپ کے بیٹے حضرت ابراہیمؓ کی وفات کے بعد کا ہے، پھر آپ نے فرمایا بے شک سورج اور چاند اللہ تعالیٰ کے نشانات ہیں سے دو نشان ہیں، جنہیں نہ تو کسی کی موت سے گرہن لگتا ہے اور نہ ہی کسی کے پیدا ہونے سے، تو جب تم ان میں سے کوئی خوف انگیز بات دیکھو تو فوراً نماز اور دعا کی جانب متوجہ ہو جاؤ تاکہ تم پر جو مصیبت آئی ہے، وہ دور ہو جائے“

کہ اس میں مستعمل لفظ صلاۃ (نماز) مطلق ہے، جسے متعارف و متداول مفہوم پر ہی محمول

کیا جائے گا، جب کہ ابوبکرؓ کی ایک روایت میں ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہاری طرح کی دو رکعتیں پڑھائیں“

اور الجملہ میں ملائی نے حضرت علیؓ نعمان بن بشیرؓ عبد اللہ بن عمرؓ سمیرہ بن جندب اور مغیرہ بن شعبہ وغیرہم سے نقل کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسوف میں عام نمازوں کی طرح کی دو رکعتیں پڑھائیں۔ جس جہاں تک حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی روایت سے اشتباہ کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی روایات میں باہمی تعارض ہے: ایک روایت تو وہ ہے، جو تم نے نقل کی ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چار سجدوں کے ساتھ چار رکعات ادا فرمائیں اور جو روایت فی نفسہ متعارض ہو، وہ کسی اور روایت کا معارضہ (مقابلہ) نہیں کر سکتی، یا پھر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہماری نقل کردہ روایات کچھ دوسری نمازوں سے مطابقت ہونے کی بنا پر زیادہ پختہ ہیں۔ لہذا ان پر ہی عمل کرنا زیادہ بہتر ہوگا، یا پھر یہ کہ ہم امام شافعیؒ کی نقل کردہ حدیث کو اس بات پر محمول کر سکتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نماز کے رکوع کو دوسری نمازوں کی نسبت زیادہ لمبا کر دیا تھا، جیسا کہ مروی ہے کہ اس نماز میں آپ کے سامنے جنت اور دوزخ کو پیش کیا گیا تو پہلی صف کے لوگوں نے اس گمان پر کہ آنحضرتؐ نے اپنا سر اٹھایا ہوگا، اپنا سر اٹھایا ہوگا، جنہیں دیکھ کر پچھلے لوگوں نے بھی اپنے سر اٹھالیے ہوں گے، پھر جب پہلی صف والوں نے دیکھا ہوگا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بدستور حالت رکوع میں ہیں تو انہوں نے دوبارہ رکوع کر دیا ہوگا اور انہیں دیکھ کر پچھلے لوگ بھی رکوع میں چلے گئے ہوں گے، پھر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا سر اٹھایا ہوگا پچھلے لوگوں نے بھی اپنے سر اٹھایا ہوگا۔ تو جو لوگ پہلی صف کے پیچھے تھے، انہوں نے یہ سمجھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکوع کیے ہیں، تو یوں انہوں نے اپنے علم کے مطابق یہی روایت اگے نقل کر دی، لیکن چونکہ پہلی صف کے لوگوں کو اصل صورت حال کا صحیح علم تھا، لہذا انہوں نے وہی بیان کیا ہے، جو کہ ان کے مشاہدے میں آیا تھا اور عموماً آخری صفوں میں کھڑے ہونے والے افراد کو اس قسم کا اشتباہ ہو ہی جایا کرتا ہے جب کہ ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ عورتوں کی صفوں میں، اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اس وقت بچوں کی صفوں میں کھڑے ہوتے تھے، لہذا انہوں نے وہی نقل کیا جو انہیں اس وقت معلوم ہوا۔ لہذا دونوں روایات کو باہم تطبیق دینے کے لیے اسی توجیہ پر محمول کیا جاتا بہتر ہوگا، چنانچہ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الاثر میں ان روایات کے مابین اسی طرح تطبیق دی ہے اور شیخ ابو منصورؒ لکھتے ہیں کہ یہاں روایات کا اختلاف نسخ و منسوخ کی طرح ہے، نہ کہ اختیار دینے والی روایات کی طرح، کیونکہ اس بارے میں ائمہ کے مابین اختلاف ہے اور اگر یہ نمازی کو اختیار دینے والا معاملہ ہوتا تو ائمہ کے مابین یہاں اختلاف رائے نہ ہوتا۔ پھر یہ بات بھی واضح ہے کہ ابتدائی زمانہ اسلام میں نماز میں جو اضافے تھے وہ منسوخ ہو گئے ہیں اور نماز پڑھنے کا طریقہ ہمارے ہاں متعارف و متداول طریقہ پر اگر مستحکم ہو گیا، بنا بریں نسخ کو ایسی صورت پر محمول کرنا جس کا منسوخ ہونا ظاہر ہو گیا ہو ایسی صورت

پر محمول کرنے سے بہتر ہے جس کا کسی اور ذریعے سے منسوخ ہونا ظاہر نہ ہوا۔ شیخ ابو منصور الماتریدی ابو عبد اللہ البلیخیؒ سے روایت کرتے ہیں کہ ”نماز کسوف“ میں اضافہ بلاشبہ ثابت ہے، مگر یہ اضافہ کسوف (سورج گرہن) کی بنا پر نہیں، بلکہ بعض دوسرے حالات پیش آنے کی بنا پر تھا۔ حتیٰ کہ مروی ہے، کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے رکوع میں چند قدم آگے کی طرف بڑھائے تھے یوں لگتا تھا کہ آپ کسی شئی کو پکڑنا چاہتے ہیں۔ پھر آپ پیچھے کی جانب ہٹ گئے، جیسے کوئی شخص کسی شئی کو دیکھ کر پیچھے کو ہٹتا ہے، لہذا عین ممکن ہے کہ یہ اضافہ مخصوص قسم کے حالات کے پیش آنے پر ہو تو جو شخص ان حالات کو نہیں جانتا۔ اس کے لیے اس بارے میں لب کشائی کرنا درست نہیں اور یہ بھی ممکن ہے واقعی آپ نے ایسے ہی کیا ہو، اس لیے ایسا کرنا منہج کٹھنرا، تو چونکہ یہاں صورت حال واضح نہیں، لہذا ان روایات کی بنا پر قابل اعتماد صورت کو چھوڑنا اس وقت تک درست نہیں، جب تک کہ وہ صورت یقینی طور پر ثابت نہ ہو۔

پھر اس نماز کو صرف باجماعت طریقے سے ہی ادا کیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے باجماعت طریقے سے ہی ادا کیا تھا اور اسے وہی امام پڑھا سکتا ہے جسے نماز جمعہ اور نماز عید پڑھانے کا استحقاق حاصل ہو، لیکن اگر ہر علاقے کے لوگ اسے اپنی اپنی مسجد میں ادا کرنا چاہیں۔ تو وہ جائز نہیں ہے۔ تاہم امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ جس مسجد کا کوئی امام مقرر ہو، اس مسجد میں اسے باجماعت طریقے سے ادا کیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ یہ نماز صرف شہروں سے ہی مخصوص نہیں ہے، لہذا دوسری نمازوں کی طرح اس کے لیے بادشاہ کا ہونا ضروری نہ ہوگا۔ تاہم صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے، اس لیے کہ اس نماز کو باجماعت طریقے سے پڑھنے کا طریقہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھانے سے ہی معلوم ہوا ہے، لہذا اس کو فقط وہی شخص پڑھا سکتا ہے، جو بادشاہ کے قائم مقام ہو اور ہم اس نماز کا شہر کے ساتھ تعلق نہ ہونا بھی تسلیم نہیں کرتے، اس لیے کہ ہمارے مشائخ کہتے ہیں کہ یہ نماز فقط شہروں ہی کے ساتھ مخصوص ہے، لہذا یہ نماز بادشاہ کے ساتھ بھی مشروط ہوگی، لیکن اگر امام (سربراہ مملکت) نماز نہ پڑھائے اور لوگ علیحدہ علیحدہ اپنی اپنی نماز ادا کریں تو اگر وہ چاہیں تو دو رکعات پڑھ لیں اور چاہیں تو چار رکعتیں ادا کریں، تاہم چار رکعات ادا کرنا زیادہ افضل ہے، پھر اگر وہ چاہیں تو ان رکعات میں قرائت کو خوب طویل کریں اور چاہیں تو مختصر قرائت پڑھ لیں اور پھر سورج کے صاف ہونے تک تسبیح میں مشغول رہیں، اس لیے کہ سورج کے صاف ہونے تک ان پر تضرع (اظہار عجز کرتے

لے مروی ہے کہ اس نماز کسوف میں آپ کو جنت و دوزخ کا مشاہدہ کرایا گیا تھا آپ نے جب جنت کا منظر دیکھا تو چند قدم آگے کی جانب بڑھے منظر بدلا، تو آپ کو دوزخ کا نظارہ دکھایا گیا جس سے آپ پیچھے کی جانب ہٹ آئے (فتح الباری وغیرہ)۔

رہنا ضروری ہے اور تفسیر کبھی تو دعا کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی قرآن مجید کی تلاوت کی صورت میں ایک صحیح روایت میں ہے کہ پہلی رکعت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قیام سورۃ البقرہ کے اور دوسری رکعت میں سورۃ آل عمران کے مساوی تھا، تو ان میں قراءت کو طویل کرنا افضل ہے تاہم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نماز کسوف کی (باجاماعت) نماز میں بالجہر قراءت نہ کی جائے اور امام ابو یوسفؒ کے یہاں امام ان میں بالجہر قراءت کرے جب کہ امام محمدؒ کا قول اس بارے میں متردد ہے۔ اکثر روایات میں ان کا قول امام ابو حنیفہؒ کی تائید میں نقل کیا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے مخالفین کی دلیل وہ روایت ہے جو اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف پڑھی اور اس میں بالجہر قراءت فرمائی“ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اس نماز کو بڑے مجمع کے ساتھ ادا کیا جاتا ہے، لہذا نماز جمعہ اور نماز عید کی طرح اس میں بھی بالجہر قراءت کی جائے۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال حضرت سمرہؓ بن جندب کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف میں بہت لمبا قیام فرمایا جس میں آیت کی کوئی آواز بھی نہ سنی گئی“

اور حکم حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں:

”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز کسوف پڑھی اور میں انھوں کے پہلو میں تھا، مگر میں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حرف بھی نہ سنا“

نیز ارشاد نبوی ہے:

صلوة النهار عجماء دن کی نماز گونگی ہوتی ہے۔

یعنی ان میں قابل سماعت آواز سے قراءت نہیں کی جاتی، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ چونکہ اس موقع پر لوگوں کے دل تو اس گھبراہٹ کی جانب متوجہ ہوتے ہیں، لہذا اس سے وہ قراءت سے صحیح فائدہ یعنی الفاظ قرآنی میں خور و خوض نہ کر سکیں گے، جس طرح کہ دن کی باقی نمازوں میں وہ ایسا کرنے سے قاصر رہتے ہیں، کیونکہ ان کے دل اپنے کاروباری معاملات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ جب اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت سے متضاد ہے۔ بنا بریں ہم مذکورہ قیاس اور دیگر احادیث کے ظاہری مفہوم پر عمل پیرا ہوں گے اور ہم مولانا ابوالاعلیٰ مودودیؒ کی جہر پر محمول کریں گے تاکہ تمام روایات سے مطابقت پیدا کی جاسکے۔ جیسے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نماز ظہر میں کبھی کبھار ایک یا دو آیتیں یا آواز بلند پڑھ دیا کرتے تھے، واللہ اعلم۔

نماز کسوف میں اذان ہے اور نہ ہی اقامت، اس لیے کہ اذان اور اقامت تو فقط فرض نمازوں کیساتھ مخصوص ہیں۔ اسی طرح ہمارے نزدیک اس میں خطبہ بھی نہیں، مگر امام شافعیؒ کے ہاں اس موقع پر خطیب دو خطبے بھی پڑھے جس کی دلیل اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کسوف پڑھائی اور پھر خطبہ دیا جس میں اللہ تعالیٰ کی حمد و ثناء بیان کی۔

ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خطبہ دینا منقول نہیں، لہذا ائمہ المؤمنین کی روایت کے لفظ خطبہ کے معنی ”دعا“ ہوں گے، یا پھر یہ کہا جاسکتا ہے کہ آپ کو خطبہ دینے کی اس بے ضرورت محسوس ہوئی، کیونکہ آپ لوگوں کی اس بات کی تردید کرنا چاہتے تھے کہ ”سورج گرہن حضرت ابراہیمؑ کی وفات کی بنا پر ہوا ہے اور خطبہ نماز کے لئے نہ تھا، واللہ اعلم۔

ب۔ خسوف قمر و چاند گرہن کی نماز :- چاند گرہن میں بھی نماز ادا کرنا بہت بہتر ہے جیسا کہ ہم اوپر یہ روایت نقل کر آئے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جب خوفزدہ کرنے والے ان احوال میں سے کوئی حالت دیکھو، تو فوراً نماز کی جانب متوجہ ہو جاؤ“ اور چاند گرہن کی نماز ہمارے نزدیک باجماعت ادا نہیں کی جاتی، مگر امام شافعیؒ کے ہاں اسے باجماعت ادا کیا جاتا ہے۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

”انہوں نے ایک مرتبہ چاند گرہن میں لوگوں کو نماز پڑھائی اور پھر کہا کہ میں نے ویسے ہی نماز پڑھائی ہے، جیسے کہ میں نے خود رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو نماز پڑھتے ہوئے دیکھا تھا۔“

ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے چاند گرہن میں باجماعت نماز پڑھنا مروی نہیں، حالانکہ سورج گرہن کی نسبت چاند گرہن زیادہ ہوتا ہے، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ غیر فرض نمازوں میں اصل یہ ہے کہ انہیں بلاجماعت پڑھا جائے، چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

صلوة الرجل فی بیتہ افضل الا
مکتوبہ۔
مرد کے لئے فرض نماز کے سوا باقی تمام
نمازوں کا گھر میں ادا کرنا زیادہ بہتر ہے۔

الایہ کہ باجماعت ادا کرنا کسی دلیل سے ثابت ہو، جیسے نماز عیدین، نماز تراویح اور سورج گرہن کی نمازیں وغیرہ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ رات کے وقت لوگوں کا جمع ہونا قدرے مشکل ہوتا ہے، یا پھر اس سے کسی خرابی (فتنہ) پیدا ہونے کا احتمال ہو سکتا ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث اس لیے اس عمل نہیں بن سکی، کیونکہ یہ ایک مشہور واقعے کے متعلق ہونے کے باوجود خبر واحد ہے۔

اسی طرح خوفزدہ کرنے والے دیگر مواقع پر بھی نماز ادا کرنا مستحب ہے، مثلاً سخت آندھی، یا زلزلہ آنے یا خوب اندھیرا چھا جانے اور مسلسل بارش برستے رہنے وغیرہ کے موقعوں پر جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ:

”انہوں نے بصرے میں زلزلہ آنے کے موقع پر نماز ادا کی۔“

نماز پڑھنے کا مقام | چاند گرہن میں تو لوگ اپنے اپنے گھروں ہی میں نماز ادا کر لیں، ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، البتہ سورج گرہن کے متعلق القاضی نے مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے، کہ اس نماز کو ہر شخص میں پڑھے، جہاں وہ عام نمازیں ادا کرتا ہو، یا پھر جامع مسجد میں ادا کرے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ شاعر اسلام میں سے ہے، لہذا اسے ایسے مقام پر ادا کیا جائے جو اسلام کے اظہار شعائر کے لئے بنیادی طور پر تیار کیا گیا ہو، تاہم اگر لوگ کسی اور جگہ اکٹھے ہو جائیں، اور باجماعت نماز ادا کر لیں، تو جائز ہوگا۔ بایں ہمہ ان میں سے اہل الذکر صورت افضل ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

نماز خسوف کا وقت | اسے مکر وہ اوقات کے سوا ہر اس وقت میں ادا کرنا جائز ہے جس میں دوسری تمام نمازوں کا ادا کرنا درست ہو، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر تو یہ نماز نفل ہے، تو چونکہ ان اوقات میں نوافل کا ادا کرنا مکروہ ہوتا ہے خواہ ان نوافل کے لیے اسباب بھی موجود ہوں، مثلاً تحیۃ المسجد اور تحیۃ الوضوء کے نوافل اور طواف کی دو رکعات وغیرہ، جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کی تفصیل بیان کریں گے اور اگر انہیں واجب سمجھا جائے، تو پھر اس لیے کہ ان اوقات میں واجب نمازوں کا ادا کرنا بھی مکروہ ہے جیسے سجدۃ تلاوت وغیرہ، واللہ الموفق۔

(۴) صلوۃ الاستسقاء نماز استسقاء

نماز استسقاء کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے ظاہر روایت یہ ہے کہ استسقاء کے لیے کوئی نماز نہیں اور یہ کہ اس کے لیے فقط ”دعا“ ہے ”نماز نہ ہونے“ سے ان کی مراد یہ ہے کہ ”نماز باجماعت نہیں“ جس کی دلیل امام ابو یوسفؒ سے مروی ایک روایت ہے، کہ وہ فرماتے ہیں: ”میں نے امام ابو حنیفہؒ سے استسقاء کے متعلق پوچھا کہ آیا اس میں نماز یا کوئی مقرر دعا یا کوئی خطبہ ہے، تو انہوں نے فرمایا اس میں نماز باجماعت تو نہیں، البتہ دعا اور استغفار ضرور ہے، تاہم اگر لوگ اکیلے اکیلے نماز ادا کر لیں تو مضائقہ نہیں۔ یہ تو امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے، جبکہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ امام (حاکم) یا اس کا نائب استسقاء کے لیے دو رکعات نماز باجماعت پڑھائے، جیسے جمعہ کی نماز پڑھائی جاتی ہے اور ”ظاہر روایت“ میں امام ابو یوسفؒ کا قول مذکور نہیں، البتہ بعض دیگر مآخذ میں ان کا قول امام ابو حنیفہؒ کی تائید میں مروی ہے مگر الطحاویؒ نے ان کا قول امام محمدؒ کی تائید میں نقل کیا ہے اور یہی قول صحیح ہے ان دونوں (امام ابو یوسفؒ و محمدؒ) کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے استسقاء کے لیے دو رکعت نماز باجماعت پڑھائی اور عبداللہ بن عامرؓ سے ایک روایت مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز عید کی طرح اس کی دو رکعات پڑھائیں۔“

جبکہ الامام الوضیفہؒ کا استدلال قرآنی حکم:

فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوْا رَبَّكُمْ اِنَّهٗ كَانَ غَفَّارًا

اور میں نے کہا کہ تم اپنے پروردگار سے مغفرت مانگو کہ وہ بڑا بخشنے والا ہے۔

سے ہے کہ اس سے مراد استسقاء کے لیے استغفار کرنا ہے، جس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا

وہ تم پر آسمان سے لگاتار مینہ برسائے گا۔

ہے تو چونکہ قرآن حکیم میں استسقاء کے لیے فقط استغفار کرنے کا حکم مذکور ہے، لہذا جو شخص اس موقع پر نماز کا قائل ہے اس کے لیے دلیل پیش کرنا لازم ہوگا، اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی کسی مشہور حدیث سے نماز استسقاء پڑھنا ثابت نہیں، اس کے بجائے مروی ہے کہ:

ایک دفعہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز جمعہ ادا فرما رہے تھے کہ ایک شخص کھڑا ہو گیا اور کہنے لگا: یا رسول اللہ زمین خشک ہو گئی ہے، مال مویشی ہلاک ہو گئے ہیں آپ ہمارے لیے اللہ تعالیٰ سے بارش کی دُعا مانگیے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دُعا کے لیے ہاتھ اوپر اٹھا دیئے اور دُعا کی اور ابھی آپ نے دُعا ختم کرنے کے لیے اپنے ہاتھ ملائے نہ تھے کہ آسمان سے بارش برسنی شروع ہو گئی، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”اللہ تعالیٰ ہی کے لیے خوبی ہے، ابوطالب کی اگر وہ آج زندہ ہوتے تو ان کی آنکھیں یہ منظر دیکھ کر آسودہ ہو جاتیں، اس پر حضرت علیؓ نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ شاید آپ کی مراد یہ شعر ہے:

وَابْيَضَ بَيَاسُفِي الْغَمَامِ بَوَّجَهُ ثَمَالُ الْيَتَامَى عَصَا الْإِسْطِطَامِ

یعنی آپ سفید رنگت والے ہیں، آپ کے روئے اقدس کا واسطہ دے کر بادلوں کے برسنے کی دُعا کی جاتی ہے، آپ یتیموں کا آسرا اور یتیموں کا سہارا ہیں۔“

اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہاں میری یہی مراد تھی۔ بعض دیگر روایات میں ہے کہ اس پر ایک اعرابی دبدو کھڑا ہوا اور اس نے یہ اشعار پڑھے:

اَتَيْنَاكَ وَالْعِذَارَ يَدِي لِيَا نَهَا وَقَدْ شَغَلْتَ اُمَّ الصَّبِيِّ عَنِ الْبَطْلِ

وَلَيْسَ لَنَا اِلَّا الْيَتَامَى فَرَارُنَا وَلَيْسَ فَرَارُ النَّاسِ اِلَّا اِلَى الرَّسْلِ

ہم آپ کے پاس اس حال میں آئے ہیں کہ کنواری کے پستانوں سے خون جاری

ہے اور بچے کی والدہ بھوک کی وجہ سے بچے کے حال سے بے خبر ہے۔ ہمارے پاس آپ کے پاس آنے کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں اور ایسے موقعوں پر لوگ پیغمبروں ہی کے پاس آتے ہیں۔ اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نہ رو پڑے نہ آنکھ آپ کی داڑھی مبارک تر ہو گئی، پھر آپ نے منبر پر بیٹھ کر خطبہ دیا: اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کی اور دُعا کے لیے ہاتھ اٹھا دیئے اور فرمایا: **اللَّهُمَّ اسْقِنَا مَغِيثًا غَظًا طَيِّبًا نَافِعًا** غیر منار عاجلاً غید آجلیؐ اور ابھی آپ نے ہاتھ اپنے سینے کی طرف نہیں لوٹائے تھے (دُعا ختم نہ کی تھی) کہ آسمان سے بارش برسنے لگی، پھر کچھ دنوں کے بعد لوگ چیتے ہوئے آپ کے پاس آئے کہ یا رسول اللہ ہم ڈوب گئے اس پر آپ اتنا ہنسے کہ آپ کی داڑھیں دکھائی دینے لگیں، پھر آپ نے فرمایا: **اللَّهُمَّ حَوِّالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا** راے اللہ ہمارے اس پاس بارش ہو، ہم پر نہ ہو، تو اسی وقت آسمان سے بادل چھٹ گئے اور مدینہ منورہ تاج کی طرح چمک اٹھا اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اللہ ہی کے لیے ابوطالب کی خوبی ہو، اگر آج ابوطالب زندہ ہوتے تو یہ منظر دیکھ کر یقیناً ان کی آنکھیں ٹھنڈی ہو جاتیں! پھر حضرت علیؑ اسٹھے اور انہوں نے ابوطالب کے اشعار پڑھے۔

اور اس موقع پر آپ سے نماز پڑھنے کی کوئی روایت نہیں ملتی؛ اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ:

”وہ استسقاء کے لیے مدینہ منورہ سے باہر نکلے، مگر باجماعت نماز نہ پڑھی، بلکہ وہ منبر پر بیٹھ گئے اور فقط استغفار کیا۔ اس پر لوگوں نے کہا کہ اسے امیر المؤمنین آپ نے بارش برسنے کی دُعا نہیں مانگی، تو انہوں نے کہا کہ میں نے آسمان کے ان پختروں کے ذریعے بارش طلب کی ہے، جن کے ذریعے آسمان سے بارش برستی ہے، پھر انہوں نے یہ آیت پڑھی کہ: **اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا**۔

ایک اور روایت میں ہے کہ:

انہوں نے حضرت عباسؓ کو ہمراہ لیا اور انہیں منبر پر بٹھایا، خود ان کے پہلو میں بیٹھ کر یہ دُعا مانگی: **اللَّهُمَّ إِنَّا نَتَوَسَّلُ لَكَ بِكَ نَبِيِّكَ ﷺ** اور پھر ایک طویل دُعا مانگی، اور جب تک بارش برسنے شروع نہ ہو گئی آپ منبر سے نیچے نہ اترے۔

اسی طرح حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے استسقاء کے لیے دُعا مانگی مگر نماز ادا نہ

۱۔ ترجمہ: اے اللہ میرا کرنے والی بارش برسا، میٹھی، پاکیزہ، فائدہ مند، غیر نقصان دہ بارش، جلد از جلد تاخیر برسا۔
۲۔ اے اللہ ہم میرے رسول کے چچا کے وسیلے سے بارش کی دُعا مانگتے ہیں۔

فرمائی۔ اور جس روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باجماعت طریقے سے نماز استسقاء پڑھی وہ روایت شاذ ہے، حالانکہ یہ موقع تو شہرت کا تھا۔ اس لیے کہ نماز استسقاء تو ریڑھے مجمع کے ساتھ ادا کی جاتی ہے اور اس نوع کی روایات میں کذب (جھوٹ) کا پہلو کچھ پر اور راوی کے وہم کا پہلو اس کی یادداشت پر غالب ہوتا ہے، لہذا یہ روایت قابل قبول نہ ہوگی، حالانکہ یہ مسئلہ ایسا ہے کہ جس کی ہر علاقے اور شہر میں بکثرت ضرورت پیش آتی ہے۔ اور جس مسئلے میں ابتلائے عام ہوا اور ہر خاص و عام کو اس کی ضرورت پیش آتی ہو، اس کے متعلق شاذ روایت قبول نہیں کی جاتی، واللہ اعلم۔

پھر صاحبین کے نزدیک نماز عید کی طرح اس کی ہر دو رکعات میں بالجہ قراءت کی جائے اور امام قرآن مجید میں سے جہاں سے چاہے قراءت کرے تاہم افضل یہ ہے کہ پہلی رکعت میں سورۃ الاعلیٰ اور دوسری میں سورۃ الفاتحہ پڑھی جائے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عید میں انہیں سورتوں کو پڑھا کرتے تھے امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ سے مروی مشہور روایت کے مطابق امام اس میں تکبیرات (زائدہ) نہ کہے، جبکہ امام محمدؒ سے دوسری روایت کی رو سے وہ اس میں تکبیرات (زائدہ) کہے پھر نماز استسقاء کے لئے اذان ہے اور نہ اقامت، امام ابو حنیفہؒ کے مسلک پر تو یہ مسئلہ سمجھنا آسان ہے، کیونکہ ان کے ہاں تو اس میں باجماعت نماز ہی نہیں، البتہ اگر لوگ چاہیں تو انفرادی طور پر نماز پڑھ سکتے ہیں، اور یہ انفرادی نماز دعا کے مفہوم میں ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک اگرچہ اس کے لینے نماز باجماعت کا حکم ہے، لیکن بایں ہمہ چونکہ نماز عید کی طرح یہ نماز بھی فرض نماز نہیں ہے، جبکہ اذان اور اقامت تو فرض نمازوں کے ساتھ مخصوص ہیں، لہذا اس کے لینے بھی اذان اور اقامت نہیں ہے، پھر نماز سے فارغ ہونے کے بعد صاحبین کے نزدیک امام خطبہ بھی دے، مگر امام ابو حنیفہؒ کے ہاں خطبہ نہیں ہے، تاہم اگر لوگوں نے اکیلے اکیلے نماز ادا کی، تو وہ نماز کے بعد دعا میں مشغول رہ سکتے ہیں، کیونکہ خطبہ تو باجماعت نماز کے ضمنی افعال میں سے ہے، اور امام صاحب کے نزدیک تو اس موقع پر باجماعت نماز ہی مسنون نہیں ہے، صاحبین کے نزدیک چونکہ یہاں باجماعت نماز سنت ہے، لہذا اس کے بعد خطبہ بھی مسنون ہوگا۔ بعد ازاں امام محمدؒ کے نزدیک امام نماز عید کی طرح، دو خطبے دے، جن کے مابین وہ کچھ دیر کے لئے جلسہ بھی کرے، مگر امام ابو یوسفؒ کے مطابق وہ فقط ایک ہی خطبہ دے، کیونکہ یہاں خطبہ دینے کا اصل مقصد دعا کرنا ہے، بنا بریں وہ جلسہ کر کے، خوا مخواہ اس کے درمیان انقطاع پیدا نہ کرے، نماز استسقاء کے لئے نہ تو منبر یا ہر نکالاجائے اور نہ ہی اگر وہاں پہلے سے کوئی منبر موجود ہو تو امام اس پر چڑھ کر بیٹھے، کیونکہ یہ عمل خلاف سنت ہے، جیسا کہ جب مروان بن الحکم نے منبر نماز عید کے لئے شہر سے باہر نکالا، تو لوگوں نے اس پر تنقید کی تھی اور اسے خلاف سنت قرار دیا تھا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، لہذا امام محسنی تیرکمان یا تلوار کا سہارہ لے کر زمین پر ہی کھڑے ہو کر خطبہ دے۔ اور اگر اس نے عصا کا سہارہ لیا، تو وہ بھی خوب ہے، کیونکہ اس کا خطبہ طویل ہو سکتا ہے، لہذا اسے سہارا لینے کے لئے عصا کی ضرورت ہوگی۔ اسی طرح امام کو چاہیے کہ وہ لوگوں

کی جانب منہ کر کے خطبہ دے اور لوگ بھی اسی کی جانب متوجہ رہیں۔ اس لیے کہ خطبہ سننا اور خطبہ سننا اسی وقت ممکن ہوتا ہے جب وہ ایک دوسرے کے روبرو،

ہوں اور خطبہ کے دوران میں لوگ خاموش رہیں اور خطبہ سنتے رہیں۔ اس لیے کہ اس خطبے میں امام انہیں وعظ و نصیحت کرتا ہے، بنا بریں ان کا خاموش رہنا اور خطبہ سننا لازم ہوگا اور جب امام خطبے سے فارغ ہو جائے، تو وہ لوگوں کی جانب اپنی پشت اور قبلے کی جانب اپنا چہرہ کرے اور پھر دعائے استسقاء کرنے میں مشغول ہو جائے۔ اور لوگ خطبے اور دعا میں بدستور قبلہ رُو ہو کر بیٹھے رہیں، کیونکہ قبلہ رُو ہو کر دعا مانگنا قبولیت کے زیادہ قریب ہوتا ہے پھر وہ اللہ تعالیٰ سے دعا مانگے اور تمام مسلمانوں کی مغفرت کے لیے استغفار کرے۔ اور لوگ بھی استغفار کرتے رہیں اور بارش برسنے کی دعا کرتے رہیں۔ آیا اس موقع پر امام اپنی چار پلٹے؟ امام صاحب کے نزدیک تو اس کی کوئی ضرورت نہیں، جبکہ صاحبین کے نزدیک کچھ خطبہ ہو جانے کے بعد وہ چادر پٹائے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے کہ: ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی اپنی چادر کو پٹا تھا جبکہ امام ابو حنیفہ کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مذکور ہے کہ ”آپ نے جمعہ کے روز بارش برسنے کی دعا مانگی، مگر اپنی چادر نہیں پٹائی“ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ چونکہ استسقاء تو محض ایک دعا ہے، لہذا دیگر دعاؤں کی طرح اس میں چادر پٹانے وغیرہ کی کوئی ضرورت نہ ہوگی اور وہ جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے چادر پٹنے کی روایت ملتی ہے وہ قابلِ احتمال ہے کہ شاید آپ کی چادر ادھر ادھر ہو گئی ہو، تو آپ نے اسے ٹھیک کر دیا ہو، تو اس سے راوی نے یہ سمجھا ہو کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے چادر پلٹی تھی، یا پھر یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ آپ کو بذریعہ وحی یہ معلوم ہوا ہو کہ جب آپ چادر پلٹیں گے، تو دنیا میں بھی خشک سالی کی جگہ ہریالی پیدا ہو جائے گی، لہذا آپ نے چادر پٹا دی۔ اور یہ بات کسی اور شخص کے حق میں نہیں پائی جاسکتی۔ پھر صاحبین کے نزدیک چادر پلٹنے کی ترکیب یہ ہے کہ اگر چادر چار کونوں والی (مربع) ہو تو وہ اس کے اوپر والے دونوں کناروں کو نیچے اور نیچے والوں کو اوپر کر دے۔ لیکن اگر وہ چادر گول ہے تو ایسی صورت میں وہ دائیں کندھے سے بائیں کندھے کی طرف اور بائیں سے دائیں سے کندھے کی جانب چادر تبدیل کر دے۔ تاہم اکثر علماء کے نزدیک مقتدی چادر میں تبدیل نہ کریں، مگر امام مالک کے نزدیک وہ بھی اپنی چادریں پٹائیں، ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن زید کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب اپنی چادر پلٹی تو تمام لوگوں نے بھی اپنی اپنی چادریں پلٹائیں۔“

جبکہ ”صاحبین“ فرماتے ہیں کہ امام کے لیے چادر پلٹنے کا حکم قیاس کے برخلاف نص سے ثابت ہوا ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، لہذا اسے اپنے مقام و رتہ تک ہی

محدود رکھا جائے گا اور چونکہ اس بارے میں جو روایت مروی ہے وہ شاذ ہے، جس میں یہ احتمال بھی ہے کہ شاید آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو صحابہ کرام کا چادر میں پٹنا معلوم تو ہوا ہو، مگر آپ نے انہیں اس پر ٹوکا نہ ہو، جس کی بنا پر یہ محض ”تقریر نبوی“ ہوگی اور یہ بھی امکان ہے، کہ آپ کا قبیلے کی جانب منہ اور لوگوں کی جانب پشت ہونے کے باعث آپ کو اس کا علم ہی نہ ہوا ہو، لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے یہ روایت ان کے لیے حجت نہیں ہو سکتی، پھر اگر امام چاہے تو دعا کے وقت اپنے ہاتھ آسمان کی طرف اٹھا اور پاسبے تو محض انگلی سے آسمان کی طرف اشارہ کرنے پر اکتفا کرے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم میدان عرفات میں کسی ہاتھ پھیلا کر کھانا مانگنے والے مسکین کی طرح ہاتھ پھیلا کر دعا مانگتے تھے۔ پھر مستحب ہے کہ امام اور لوگ مسلسل تین دن نماز استسقاء کے لیے نکلیں، اس لیے کہ دعا کا اصل مقصد قبولیت ہے، اور تین دن کی مدت عذر مسموع ہونے کے لیے آخری حد سمجھی جاتی ہے اور اگر امام (حاکم) لوگوں کو نماز استسقاء کے لیے نکلنے کا حکم دے مگر خود نہ نکلے، تو یہ بھی درست ہے، اس لیے کہ مروی ہے:

ایک قبیلے نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے خشک سالی کی شکایت کی، تو آپ نے انہیں ہدایت کی کہ وہ گھٹنوں کے بل جھک کر دعا کریں۔

مگر آپ خود تشریف نہ لے گئے، پھر جب لوگ امام کے حکم پر باہر نکلیں، تو وہ دعائیں مشغول رہیں اور باجماعت نماز نہ پڑھیں، تا قیام امام کسی شخص کو نماز پڑھانے کے لیے مامور نہ کر دے کیونکہ یہ ایک دعا ہے اور دعا کے لیے امام کی حاضری ضروری نہیں۔ اور اگر وہ اس کی اجازت کے بغیر نکل جائیں تب بھی درست ہے، کیونکہ یہ دعا ہے اور دعا کے لیے امام کی اجازت ضروری نہیں ہوتی اور اکثر علما کے نزدیک اہل ذمہ (ذمیوں) کو نماز استسقاء کے لیے باہر نکلنے کی دعوت نہ دی جائے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اپنی خوشی سے نکلنا چاہیں تو انہیں اس سے منع نہ کیا جائے تاہم صحیح قول اکثر علماء کا یہی ہے، اس لیے کہ مسلمان تو استسقاء کے لیے باہر نکل کر اللہ تعالیٰ کی رحمت کے منتظر رہتے ہیں، جبکہ کفار تو اللہ تعالیٰ کی لعنت اور ناراضگی کے مستحق ہیں، لہذا انہیں باہر نکلنے کی اجازت نہ دی جائے، واللہ اعلم۔

(باب پنجم)

فی الصلوة المسنونة

سنت نماز کا بیان

فرض نمازوں کے ساتھ جو سنت نمازیں ہیں، ان پر ہماری گفتگو حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

۱۔ سنت نمازوں کے اوقات اور ان کی رکعات کی تفصیل۔

ب۔ سنت نماز میں قراءت کا بیان؛

ج۔ سنت نمازوں کے مکروہات اور

د۔ سنت نمازوں کے فوت ہو جانے کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ سنت نمازوں کے اوقات اور ان کی رکعات کی تفصیل

تمام سنت نمازوں کا وقت فرض نمازوں کے مطابق ہے، کیونکہ وہ فرض نمازوں کے تابع ہیں، لہذا وقت کے معاملے میں بھی وہ ان کے تابع ہوں گی۔ ظاہر روایت کے مطابق ان کی مجموعی تعداد دن رات میں کل بارہ رکعات ہے، یعنی دو چھ، دو اور پھر دو اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نماز فجر سے قبل دو اور نماز ظہر سے قبل ایک سلام کے ساتھ چار اور اس کے بعد دو، نماز مغرب کے بعد دو اور دو رکعات نماز عشاء کے بعد ہیں۔ امام محمدؒ نے الاصل میں یہی لکھا ہے اور مزید تحریر کیا ہے کہ اگر عصر عشاء سے قبل چار چار رکعتیں ادا کر لی جائیں تو خوب ہے، اگر غمی نے بھی یہی لکھا ہے اور اس پر یہ اضافہ کیا ہے کہ چار عصر عشاء سے قبل اور چار عشاء کے بعد بھی مسنون ہیں، حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ عصر سے قبل دو رکعات بھی سنت ہیں، تاہم عمل الاصل کی مذکورہ بالا روایت پر ہی کیا جاتا ہے۔ ان مسنون نمازوں کی اساس ائمہ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ایک روایت پر ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من ثبأ بک علی اثنتی عشرة رکعة
فی الیوم واللیلة نبی اللہ لفیتا

جس شخص نے دن رات میں بارہ رکعات
پر ہمیشگی اختیار کی اللہ تعالیٰ اس کے لیے

فی الجنة رکعتین قبل الفجر جنت میں ایک محل تعمیر فرمائیں گے، یعنی فجر
 و اربع قبل الظهر و رکعتین بعد سے قبل دو، ظہر سے پہلے چار اور بعد میں
 ہا و رکعتین بعد المغرب و رکعتین دو اور نمازِ مغرب و عشاء کے بعد دو دو
 رکعتیں۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی ان پر ہمیشگی فرمائی اور ایک یا دو بار کسی عذر کی بنا پر چھوڑنے
 کے سوا، آپ نے انہیں کبھی نہ چھوڑا۔ اور یہی سنت کی تشریح ہے۔ ان میں سے زیادہ مؤکد نماز
 فجر کی دو رکعتیں ہیں، اس لیے کہ ان کے بارے میں عینی ترغیب ملتی ہے کسی اور سنت نماز کے متعلق
 نہیں ملتی جیسا کہ حضرت عائشہؓ فرمائی ہیں کہ حضورؐ نے فرمایا:

رکعتا الفجر خیر من الدینا و ما فیہا فجر کی دو رکعتیں دنیا و ما فیہا سے بہتر ہیں۔
 اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت کے مطابق، **وَاَذْبَارُ النُّجُومِ**
 سے مراد نماز فجر کی ہی دو رکعات ہیں۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے
 فرمایا:

”ان دونوں رکعات کو پڑھا کرو، کیونکہ ان میں بہت زیادہ ثواب ہے۔“

نیز فرمایا:

”خواہ تمہیں گھوڑے روند ڈالیں، لیکن ان رکعات کو ضرور ادا کرو۔“

نیز صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت راوی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
 ہر روز زوال سے قبل چار رکعتیں پڑھتے تھے، ان راویوں میں حضرت ابویوبؓ انصاریؓ جیسے صحابہ
 کرامؓ شامل ہیں اور اس بارے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک قول بھی مروی ہے
 جس کا ہم آئندہ ذکر کریں گے، اور حضرت عبیدہ السلمانیؓ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرامؓ کسی بات پر اتنے
 متفق نہ تھے۔ جتنے نماز ظہر سے پہلے چار رکعتوں کی محافظت (پابندی سے ادا کیگی)، اور ایک
 بہن کی عدت میں دوسری بہن سے نکاح کی حرمت پر متفق تھے۔ پھر یہ چاروں رکعات ہمارے
 نزدیک ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک انہیں دو سلاموں کے
 ساتھ ادا کیا جائے، ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے ام المؤمنین
 حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت کی طرح ”دن رات میں بارہ رکعتوں کی روایت نقل“ کی ہے
 جس میں یہ اضافہ بھی ہے کہ ”ظہر سے قبل چار رکعتیں دو سلاموں کے ساتھ“ ہمارا استدلال
 حضرت ابویوبؓ انصاریؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم زوال کے بعد چار رکعتیں پڑھا کرتے تھے، میں نے عرض
 کیا کہ یا رسول اللہ یہ کونسی نماز ہے، جس پر آپؐ مداومت فرماتے ہیں، تو آپؐ نے

قبلا کہ:

یہ وہ گھڑی ہے جس میں آسمان کے دروازے کھول دیئے جاتے ہیں اور میں یہ چاہتا ہوں کہ ان میں میرا جو پہلا عمل سینچے وہ کوئی نیک عمل ہو۔ میں نے پوچھا کہ کیا ان چاروں رکعتوں میں قراءت ہے، کہا کہ ہاں، میں نے عرض کیا ایک سلام کے ساتھ یا دو سلاموں کے ساتھ، فرمایا ایک سلام کے ساتھ۔

یہ روایت اس باب میں نص صریح ہے، جبکہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں سلام سے مراد تشہد ہے، اس لیے کہ تشہد میں شہادت کے ساتھ لفظ سلام بھی آتا ہے جیسا کہ پیچھے بیان ہوا اور الاصل میں مذکور ہے کہ نماز عصر سے قبل چار رکعتیں ادا کرنا خوب ہے تو وہ اس لیے کہ ان رکعات کا سنت مؤکدہ ہونا ثابت نہیں، کیونکہ نہ تو ان کا اتم المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث میں ذکر ہے اور نہ ہی کسی اور روایت میں یہ مروی ہے کہ آپ ان سنتوں پر مواظبت فرماتے تھے، اسی لیے ان کی تفصیل میں روایات کا اختلاف پایا جاتا ہے، بعض روایات میں ہے کہ آپ نے چار رکعتیں پڑھیں۔ اور بعض میں ہے کہ آپ نے دو رکعات ادا فرمائیں لیکن چار رکعات پڑھنا ہی بہتر ہے، اس لیے کہ اتم المؤمنین حضرت اُمّ حبیبہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت فرماتی ہیں کہ حضور نے فرمایا:

من صلی أربع رکعات قبل العصر
كانت له الجنة من النار۔
جو شخص عصر سے قبل چار رکعات پڑھ لے
تو یہ اس کے لیے جہنم کی آگ سے ڈھال
ثابت ہوں گی۔

اور الاصل میں مذکور ہے کہ اگر نماز مغرب کے بعد وہ چھ رکعات ادا کرے، تو وہ ادا بین و توبہ کرنے والوں میں شامل ہو جائے گا، اور پھر یہ آیت مذکور ہے:

اِنَّكَ كَانَ لِلْاٰدِیِّیْنَ عَفْوَاً لِّہ
بیشک وہ رجوع کرنے والوں کو بخش دینے والا ہے۔

اور الاصل میں یہ جو مذکور ہے کہ نماز عشاء سے قبل چار رکعتیں ادا کرنا خوب (حسن) ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ان نفلوں کا سنت مؤکدہ (راتبہ) ہونا ثابت نہیں، لہذا اگر کوئی شخص انہیں ادا کرے تو یہ خوب ہوگا، کیونکہ نماز عشاء نماز ظہر کے مشابہ ہے کہ جیسے اس سے قبل اور اس کے بعد نفل نماز ادا کرنا جائز ہے تو اس سے قبل اور اس کے بعد بھی اس کی اجازت ہے، اور اگر خجی نے جو نماز عشاء کے بعد چار رکعتوں کا ذکر کیا ہے، تو اس کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی موقوف و مرفوع دونوں طرح سے روایت کردہ یہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من صلی بعد العشاء أربع رکعات
کن له کمثلھن من لیلة القدر۔
جس شخص نے نماز عشاء کے بعد چار رکعتیں
پڑھیں اسے ان رکعتوں کے برابر شب قدر

میں نماز ادا کرنے کا ثواب ملے گا۔

نیز ان المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ:-
 اُن سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قیام رمضان المبارک کے بارے میں پوچھا گیا
 تو انہوں نے فرمایا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا رمضان المبارک میں قیام یکساں ہوتا
 تھا، آپ ہمیشہ نمازِ عشاء کے بعد چار رکعات ادا فرماتے تھے، ان چاروں رکعات کے
 حُسن اور طوالت کے بارے کچھ نہ پوچھیے اور پھر آپ تین رکعت وتر پڑھتے تھے۔“

جمعہ سے قبل اور اس کے بعد کی سنتوں کے متعلق اختلاف ہے اور الاصل میں مذکور ہے کہ
 جمعہ سے قبل اور جمعہ کے بعد چار چار رکعتیں سنت ہیں، اگر خفی نے بھی یہی لکھا ہے، مگر الطحاوی
 امام ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ نماز جمعہ کے بعد چھ رکعات ہیں، ایک قول کے مطابق یہی
 حضرت علیؓ کا بھی مسلک ہے اور وہ جو ہم نے ذکر کیا کہ آپ نماز جمعہ کے بعد چار رکعات پڑھتے
 تھے، وہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا مسلک ہے، امام محمدؒ کتاب الصوم میں کہتے ہیں، کہ معتکف اتنی
 دیر تک جامع مسجد میں رہ سکتا ہے، جتنی دیر میں چار یا چھ رکعات پڑھی جاسکتی ہیں۔ نماز جمعہ سے قبل
 چار اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے، کہ،

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جمعہ سے قبل چار رکعتیں پڑھتے تھے۔“

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ جمعہ نماز ظہر ہی کی طرح ہے، اور چونکہ ظہر سے قبل بھی چار رکعات ہیں، تو
 اسی طرح نماز جمعہ سے بعد بھی چار ہی رکعتیں ہوں گی۔ امام ابو یوسفؒ اپنے قول کی دلیل پیش کرتے
 ہوئے فرماتے ہیں کہ ہمارے اس مسلک میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول اور فعل دونوں پر عمل
 ہو جاتا ہے، اس لیے کہ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے نماز جمعہ کے بعد چار رکعات پڑھیں اور
 دوسری روایت میں ہے، کہ آپ نے نماز جمعہ کے بعد دو رکعات ادا فرمائیں، لہذا ہم نے آنحضورؐ
 کے قول اور فعل دونوں کو جمع کر دیا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نمازی کو چاہیئے، کہ وہ پہلے چار
 رکعتیں پڑھے اور پھر دو رکعتیں۔ حضرت علیؓ سے بھی مروی ہے، تاکہ وہ فرض نماز کے بعد اس کے
 مساوی نفل نماز ادا کرنے والا قرار پائے، جبکہ ظاہر روایت کی وجہ وہ روایت ہے جو آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا،

صَلِّ كَان مَصْلِيًّا بَعْدَ الْجُمُعَةِ فَلْيُصَلِّ
 اس بعد جو شخص نماز جمعہ کے بعد نماز پڑھنا چاہے،
 تو وہ چار رکعتیں پڑھے۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جو فعل مروی ہے، اس میں اس عمل پر ”مداومت“ کا کوئی
 ذکر نہیں ملتا۔ تاہم کسی کو نماز جمعہ کے بعد مزید نماز پڑھنے سے ہم منع نہیں کرتے، بلکہ ہمارا موقف یہ
 ہے، کہ جمعہ کے بعد سنت چار رکعات ہیں، اس سے زیادہ نہیں، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

فصل: (دوم)

سنت نماز میں قراءت کا بیان

سنت نماز کی تمام رکعتوں میں قراءت کرنا فرض ہے، اس لیے کہ سنت نماز نفل نماز ہوتی ہے اور چونکہ نفل نماز کا ہر شفع (جفت حصہ) علیحدہ علیحدہ ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نفل نماز میں سابقاً بیان کر آئے ہیں، لہذا اس نماز کا ہر شفع (جفت حصہ) فرض نمازوں کے پہلے جفت حصے کی مانند ہوگا اور ہم ازیں قبل حضرت ابوالیوب انصاریؓ کی ایک روایت نقل کر آئے ہیں کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز ظہر کی چاروں رکعتوں میں قراءت کرنے کے متعلق پوچھا کہ آیا اس کی چاروں رکعتوں میں قراءت کی جائے، تو آنحضرتؐ نے فرمایا کہ ہاں، واللہ اعلم۔

فصل: (سوم)

سنت نمازوں کے مکروہات

سنت نماز اور نفل نماز میں حسب ذیل امور مکروہ ہیں: ① امام کا امامت کی جگہ کھڑے ہو کر نفل ادا کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں جہاں ہم نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ روایت بھی نقل کر آئے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

”کیا تم میں سے کوئی شخص اس بات سے قاصر ہے کہ اس نے جہاں نماز ادا کی ہو، اس سے کچھ آگے یا پیچھے ہو کر نماز ادا کرے؟“

تاہم مقتدی کے لینے اسی جگہ نماز ادا کرنا مکروہ نہیں، کیونکہ امام کے حق میں کراہت کی وجہ اشتباہ ہے اور اشتباہ والی یہ بات مقتدی کے حق میں نہیں پائی جاتی، تاہم اس کے لیے مستحب ہے کہ وہ وہاں سے تھوڑا بہت ادھر ادھر ہو جائے تاکہ صفیں ٹوٹ جائیں اور نووارد پر جماعت کا اشتباہ مکمل طور پر ختم ہو جائے، جیسا کہ اوپر گذرا: ② کوئی سنت یا نفل نماز اس وقت ادا کرنا بھی مکروہ ہے جب لوگ باجماعت نماز ادا کر رہے ہوں، یا مؤذن اذان یا اقامت شروع کر چکا ہو، ہاں البتہ نماز فجر کی دو رکعتیں اس حکم سے مستثنیٰ ہیں کہ وہ انہیں مسجد سے باہر ادا کر سکتا ہے اور اگر اسے نماز فجر کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو وہ سنتوں کو چھوڑ سکتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ نووارد جب نماز کے لیے مسجد میں داخل ہو، تو وہ یا تو فرض نماز ادا کر بیٹھا ہوگا اور یا پھر اس نے ابھی فرض نماز ادا نہ کی ہوگی، تو اگر اس نے فرض نماز ادا نہ کی ہو تو پھر وہ یا اس وقت مسجد میں داخل ہوا ہوگا۔ جب مؤذن اقامت شروع کر چکا ہو، یا پھر وہ اس وقت آیا ہوگا جب نماز شروع ہو چکی ہو، اگر تو وہ اس وقت آیا ہو جب مؤذن اقامت شروع کر چکا ہو تو اس کے لیے مسجد میں ہر قسم کی نفل نماز ادا کرنا مکروہ ہوگی، خواہ وہ نفل

نماز فجر کی سنتیں ہوں، یا کوئی اور نماز ہو۔ اس لیے کہ اس صورت میں اس پر باجماعت نماز
مکمل نظر انداز کرنے کا الزام آئے گا، حالانکہ ارشاد نبوی ہے:
مَنْ كَانَتْ يَدُهُ مِنَ اللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ جَوْشَخَصَّ اللَّهُ تَعَالَىٰ اِدْرَاسَ رَسُوْلٍ
پُر ایمان رکھتا ہے۔ وہ بہت کے
مواقع سے بچے۔

رہا مسجد سے باہر نفل نماز پڑھنے کا مسئلہ، تو اس کے متعلق بھی یہی حکم ہے
اور اگر وہ فجر کی دو رکعات (فرض) ہیں تو ان کے لیے بھی حکم کی وہی تفصیل ہے، جو ہم اوپر
بیان کر آئے ہیں، اس لیے کہ تکبیر تحریمہ میں شامل ہونا نفل نماز ادا کرنے سے بہتر ہے۔ نبی اکرم صلی
اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

تَكْبِيْرَةُ الْاِفْتِتَاحِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا تَكْبِيْرُ تَحْرِيمٍ (میں شریک ہونا، دنیا اور ماقبلا
سے بہتر ہے۔)

اور نفل نماز کا بہر حال یہ مقام نہیں اور چونکہ تکبیر تحریمہ میں شریک ہونے کی صورت میں
نفل نماز کے اور نفل نماز ادا کرنے کی صورت میں تکبیر تحریمہ کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہے،
جن میں سے تکبیر تحریمہ کا ثواب زیادہ ہے لہذا تکبیر تحریمہ میں شامل ہونا حصول ثواب کے لفظ نظر
سے زیادہ بہتر ہے، بخلاف نماز فجر کی دو رکعتوں کے، کیونکہ ان کے بارے میں اتنی
بی تاکید ملتی ہے، جتنی تاکید تکبیر اولیٰ کی مروی ہے، فرمان نبوی ہے:

نماز فجر کی دو رکعتیں دنیا و مافیہا سے بہتر ہیں۔

لہذا وہ تکبیر تحریمہ یکساں درجہ رکھتی ہیں اس سے آگے اس حکم کی حنجریج میں مشائخ
کے مابین اختلاف رائے ہے: بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کا اصل عنوان
یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس وقت امام کے قریب پہنچا جب وہ تکبیر اولیٰ کہہ چکا
تھا اور سورۃ کی تلاوت شروع کر چکا تھا تو اسے فجر کی دو رکعات (مسنونہ) پڑھ
لینی چاہئیں، تاکہ اسے تکبیر تحریمہ کی کھوئی ہوئی فضیلت کی جگہ مسنون نماز ادا کرنے
کی فضیلت حاصل ہو سکے، کیونکہ یہاں تکبیر اولیٰ کی فضیلت کا حصول تو قطعاً
— ممکن نہیں ہے، تو جب اس کے لیے ان میں سے ایک فضیلت کا حصول ممکن
نہیں رہا، تو اسے دوسری فضیلت حاصل کر لینی چاہیے، لیکن اگر امام نے ابھی تکبیر
اولیٰ نہ کہی ہو تو اسے امام کے ساتھ شامل ہو کر تکبیر اولیٰ کی فضیلت حاصل کر لینی چاہیے، اس لیے کہ جب
دونوں فضیلتوں میں تعارض واقع ہو گیا تو تکبیر اولیٰ کو باجماعت نماز کی فضیلت شامل کرنے سے تائید و تقویت
حاصل ہو جائے گی، لہذا اسی پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہو گا لہذا یہ کہ اس مسئلے کا عنوان
اس کے برعکس ہے۔ اس لیے کہ امام محمدؒ نے لکھا ہے کہ اگرچہ مؤذن اقامت

شروع کر چکا ہو تو اس کے باوجود اگر اسے ایک رکعت امام کے ساتھ حاصل ہونے کی توقع ہو، تو وہ نفل (سنتیں) ادا کر لے، گو درجے میں دونوں یکساں ہیں، جیسا کہ اوریبان ہوا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اگر وہ نماز میں فوراً شامل ہو گیا۔ تو نماز فجر کی سنتوں کی فضیلت مکمل طور پر چھوٹ جائے گی اور اگر اس نے امام کے ساتھ شامل ہونے سے قبل دو رکعات ادا کر لیں۔ تو اس کا تکبیر اولیٰ کا ثواب مکمل طور پر نہ چھوٹے گا، اس لیے کہ ایک پہلو سے تکبیر اولیٰ نماز کے اختتام تک برقرار رہتی ہے، کیونکہ تکبیر اولیٰ ہی تکبیر تحریمہ ہے اور وہ (تحریمہ) اس وقت تک برقرار ہے جب تک کہ ارکان نماز باقی ہیں اور چونکہ نماز کی نیت برقرار رہنے کے باعث کسی نہ کسی حد تک تکبیر اولیٰ برقرار رہتی ہے لہذا وہ ایک پہلو سے اس کی فضیلت حاصل کرنے والا شمار ہوگا۔ اس کے علاوہ اسے باجماعت نماز کی فضیلت بھی حاصل ہو جائے گی، ارشاد نبوی ہے:

من ادا رکعة من المفرد فقد
ادکھا۔
پالی۔ اس نے پوری نماز کو پالیا۔

علاوہ انہیں اس سے بھی کہ اس نے نماز کا اکثر حصہ پالیا ہے۔ کیونکہ اس کی فقط ایک رکعت چھوٹی ہے اور اسے ایک مکمل رکعت اور قعدہ مل گیا ہے۔ اور چونکہ اکثر شی کل شی کے حکم میں ہوتی ہے لہذا یہاں نماز فجر کی دو (مسنون) رکعات کو پڑھ لینا زیادہ بہتر ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب اسے دونوں رکعتوں کے چھوٹ جانے کا اندیشہ ہو، اس لیے کہ جب دونوں رکعتیں چھوٹ جائیں گی تو نماز کے اصلی ارکان میں سے کوئی رکن بھی باقی نہ رہے گا، اور نماز کا جو محوڑ اس حصہ بچے گا بھی، تو کم ہونے کے باعث اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اس لیے کہ چھوٹ جانے والا حصہ زیادہ اور اکثر ہے۔ اور چونکہ شی کا اکثر حصہ کل شی کے حکم میں ہوتا ہے، لہذا دونوں (فرض) رکعات فوت ہو جانے کی بنا پر وہ ان کے حصول ثواب سے محروم رہ جائے گا۔

بنابرین اسے باجماعت نماز کو ہی اختیار کر لینا چاہیے اس لیے کہ امام کیساتھ شامل ہو جائے اسے باجماعت نماز ادا کرنے کا ثواب ملے گا، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

”باجماعت نماز اکیلے نماز پڑھنے کی نسبت، پچیس گنا زیادہ فضیلت رکھتی ہے۔“

دوسری روایت میں ہے کہ مستقیم درجے زیادہ فضیلت رکھتی ہے۔“

لہذا باجماعت نماز میں شامل ہونا ہی زیادہ بہتر ہوگا، واللہ اعلم۔

اور اگر وہ مسجد میں داخل ہوتے ہی اپنی نماز شروع کر دے اور اس کے بعد مؤذن اقامت شروع کر دے، تو اس کی بھی حسب ذیل دو صورتیں ہیں۔ یا تو اس نے نفل نماز شروع کی ہوگی، یا پھر فرض نماز شروع کی ہوگی۔ اگر تو اس نے نفل نماز شروع کی ہو اور پھر جماعت

کھڑی ہو جائے، تو وہ اس شفع جفت حصے کو مکمل کرے جسے وہ شروع کر چکا ہے۔ اور اس سے زیادہ نہ پڑھے جفت حصے (شفع) کو مکمل کرنے کا حکم اس لیے کہ اسے باطل ہونے سے بچانا ضروری ہے اور وہ اس پر قادر بھی ہے، تاہم وہ دو رکعات سے زیادہ نہ پڑھے۔ اس لیے کہ نفل نماز شروع کرنے سے دو رکعت سے زیادہ نماز واجب نہیں ہوتی، لہذا دو سے زیادہ رکعات پڑھنا ایسے ہی ہوگا جیسے از سر نو نفل نماز شروع کرنا اور ہم اوپر یہ بیان کر آئے ہیں کہ اقامت ہو جانے کے بعد نفل نماز شروع کرنا جائز نہیں ہے اور اگر اس نے فرض نماز شروع کی ہو اور اس دوران اقامت ہو جائے تو اگر وہ نماز فجر پختہ ادا کر رہا ہو تو اس صورت میں وہ اپنی نماز کو فوراً توڑ دے، تاوقتیکہ اس نے اپنی ایک رکعت مکمل نہ کی ہو، کیونکہ یہاں یہ نماز توڑنا اگرچہ بظاہر نقصان ہے، مگر یہ معنوی طور پر نقصان نہیں ہے اس لیے کہ اب اس کے لیے اپنی نماز کو علی وجہ اکمال ادا کرنا ممکن ہوگا اور جس طرح کہ کسی عمارت کو بہتر طور پر مکمل کرنے کیلئے گرا دینا اس کو ضائع کر دینا نہیں ہوتا، جیسے اگر کوئی شخص مسجد کو اس لیے شبید کر دے تاکہ وہ اسے زیادہ خوبصورت طریقے سے تعمیر کرے، تو وہ گنہگار نہ ہوگا، لیکن اگر اس نے اپنی ایک رکعت سجدہ کے ساتھ مکمل (مقید) کر لی ہے، تو اب وہ اپنی نماز کو باطل نہ کرے، کیونکہ وہ اپنی نماز کا بیشتر حصہ ادا کر چکا ہے اور شی کا اکثر حصہ کل شی ہی کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور فرض نماز مکمل ہو جائیکے بعد ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتی اور وہ اپنی نماز ادا کرنے کے بعد بھی باجماعت نماز میں شامل نہ ہو، کیونکہ نماز فجر کے بعد نفل ادا کرنا مکروہ ہے۔ اور اگر وہ نماز ظہر میں ہو، تو اگر اس نے ایک رکعت ادا کر لی ہو، تو وہ اس کے ساتھ ایک رکعت اور ادا کرے، کیونکہ اس کے لیے ایک طرف اپنی ادا شدہ نماز کو بچانا ممکن ہے تو دوسری جانب جماعت کی فضیلت کا حصول بھی ممکن ہے اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک کے مطابق باجماعت نماز ادا کرنا پچیس درجے زیادہ فضیلت رکھتا ہے، اور اگر وہ دو رکعات پڑھ چکا ہو تو وہ قعدہ میں بیٹھ کر سلام پھیرے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں؛ اسی طرح اگر وہ تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا ہو تو وہ اس کا سجدہ کرنے سے قبل تشہد کی جانب لوٹ جائے۔ اور سلام پھیر دے مگر حالت قیام میں کھڑے کھڑے سلام نہ پھیرے اس لیے کہ اس نے پہلے جو قعدہ کیا تھا وہ سنت تھا، جب کہ آخری قعدہ فرض ہوتا ہے، لہذا اس کے لیے لازم ہے کہ وہ تشہد کی جانب لوٹ جائے اور سلام پھیر دے۔ تاکہ اس کی یہ دو رکعات نفل ہو جائیں، لیکن اگر وہ تیسری رکعت کا سجدہ کر چکا ہو، تو وہ اپنی اسی نماز کو مکمل کرے، اس لیے کہ وہ اپنی نماز کا اکثر حصہ مکمل کر چکا ہے، لہذا اس کیلئے اسے باطل کرنا اتنا ہی ممکن نہ ہوگا، البتہ وہ اپنی نماز مکمل کرنے کے بعد امام کے ساتھ نفل نماز کی نیت سے شامل ہو جائے، اس لیے کہ مروی ہے:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ مسجد الخیف میں نماز پڑھائی، تو آپ نے

دیکھا کہ دو آدمی صف کے پیچھے کھڑے ہیں، تو آپ نے فرمایا کہ انہیں میرے پاس لے آؤ، تو جب انہیں بلایا گیا۔ تو وہ سخت گھبرائے ہوئے آئے۔ آپ نے پوچھا کہ تمہیں کیا ہوا ہے۔ کہ تم ہمارے ساتھ نماز میں شامل نہیں ہو سکتے، تو انہوں نے کہا کہ ہم نے اپنے گھر میں نماز ادا کر لی تھی، تو آپ نے فرمایا کہ جب تم اپنے گھر میں نماز ادا کر چکو اور پھر تمہیں جماعت مل جائے تو اس کے ساتھ بھی نماز ادا کر لو اور اسے تم نفل نماز سمجھو۔

اور یہ واقعہ نماز ظہر کا ہی ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی الاملا میں بھی یہی روایت مروی ہے۔ اور اگر وہ پہلی ہی رکعت میں ہو اور اس نے ابھی ایک رکعت کا سجدہ بھی نہ کیا ہو، تو اس کا کتاب میں کوئی ذکر نہیں کیا گیا۔ تاہم صحیح قول یہی ہے کہ وہ امام کے ساتھ شامل ہونے کی غرض سے، اس نماز کو باطل کر دے، تاکہ اسے تکمیل دلی کا ثواب حاصل ہو جائے، کیونکہ اگر نماز ایک رکعت سے کم ہو، تو اسے نماز شمار نہیں کیا جاتا، جیسے اگر وہ تیسری رکعت میں ہو اور اس نے سجدہ نہ کیا ہو، تو وہاں اسے واپس لوٹ آئے کا حکم ہے۔ نماز عصر اور نماز عشاء کا بھی یہی حکم ہے، تاہم نماز عصر کی صورت میں وہ اپنی نماز مکمل کر کے باجماعت نماز میں شامل نہ ہو، کیونکہ نماز عصر کے بعد نفل نماز پڑھنا مکروہ ہے، لہذا وہ مسجد سے باہر نکل جائے، اس لیے کہ مسجد سے چلے جانے میں مسجد میں ٹھہرے رہنے کی نسبت امام کی مخالفت کم ہے اور اگر نماز مغرب ہو، تو اگر اس نے ایک رکعت ادا کی ہو تو وہ اسے باطل کر دے، اس لیے کہ اگر اس نے اس کے ساتھ ایک اور رکعت ملا لی، تو اکثر نماز ادا ہو جانے کے باعث اس کے لیے نماز کو باطل کرنا ممکن نہ ہوگا، اور اگر اس نے یہاں نماز کو توڑ دیا تو وہ نماز مغرب سے قبل دو رکعت نفل ادا کرنے والا شمار ہوگا، حالانکہ اس کی مخالفت ہے اور اگر اس نے تیسری رکعت کا سجدہ کر لیا ہو تو وہ نماز جاری رکھے اور نماز کے بعد بھی امام کے ساتھ شامل اس لیے کہ یا تو وہ امام ہی کی طرح تین ہی رکعات بطور نفل ادا کرے گا، تو تین رکعات نفل پڑھنا لازم آئے گا جو شریعت میں جائز نہیں ہے، یا پھر وہ چوتھی رکعت بھی اس کے ساتھ ملائے گا جس سے اپنے امام کی مخالفت لازم آجائے گی۔ تاہم امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ امام کے ساتھ شامل ہو جائے اور جب امام فارغ ہو۔ تو وہ اپنی نماز کا آخری شفع (خفت حصہ) مکمل کرنے کے لیے ایک مزید رکعت پڑھے۔ بشرطیکہ اس کا قول ہے کہ وہ امام ہی کے ساتھ سلام پھیر دے۔ اس لیے کہ یہ تغیر (تین نوافل) امام کی اقتدا کی بنا پر ہے، جو جائز ہے، جیسے کہ حبيب مسبق امام کو قعدہ میں پاتا ہے، تو وہ امام کے ساتھ شامل ہو جاتا ہے، حالانکہ نماز کی ابتداء قعدہ کے ساتھ نہیں ہوتی، تو بسطرح وہاں اقتدا کی بنا پر نماز میں تبدیلی جائز ہے تو اسی طرح یہاں بھی تبدیلی درست ہوگی۔ اور اگر وہ امام کے ساتھ شامل ہو ہی جائے۔ تو اسی صورت میں وہ چار رکعتیں ہی مکمل کرے، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اس لیے کہ دوسری رکعت کے لیے اٹھتے ہی اس پر دو رکعتوں کا پورا کرنا لازم آجائے گا، کیونکہ ایک رکعت نفل ادا کرنا جائز نہیں، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول ہے:

”بجدا میں کبھی بھی ایک رکعت نماز ادا کرنا جائز قرار نہیں دیتا“

لہذا وہ امام کے ساتھ شامل ہونے کی صورت میں اپنی چار رکعتیں ہی مکمل کرے۔ یہ حکم اس وقت ہے۔ جب اس نے ابھی فرض نماز ادا نہ کی ہو، لیکن اگر وہ مسجد میں داخل ہونے سے قبل فرض نماز ادا کر چکا ہو، تو اگر تو وہ ایسی نماز ہے جس کے بعد نفل مکروہ نہیں، تو وہ امام کے ساتھ شامل ہو جائے، ورنہ نہیں۔

فصل (چہارم) سنتوں کے قضا ہو جانے کا بیان

ہمارے ائمہ کرام کے درمیان نماز فجر کی دو رکعات (مسنونہ) کے سوا باقی مسنون نمازوں کے متعلق اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کہ اگر وہ قضا ہو جائیں تو ان کی قضا نہیں ہے، خواہ وہ اکیلی ہی قضا ہوئی ہوں، یا فرض کے ساتھ البتہ امام شافعیؒ اپنے ایک قول میں وحروں پر قیاس کرتے ہوئے ان کی قضا کو واجب قرار دیتے ہیں۔ ہمارا استدلال ائمہ المؤمنین حضرت ام سلمہؓ کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز عصر کے بعد میرے حجرے میں تشریف لائے، تو آپ نے دو رکعات ادا فرمائیں۔ تو میں نے پوچھا کہ یا رسول اللہ یہ کیسی دو رکعات تھیں آپ ازیں قبل تو انہیں ادا نہیں فرماتے تھے اپنے فرمایا کہ یہ وہ دو رکعات تھیں جو میں نماز ظہر کے بعد پڑھا کرتا تھا، دوسری روایت کے مطابق آپ نے کہا کہ یہ ظہر کی دو رکعات ہیں جو میں ایک وفد کی آمد کی بنا پر ادا نہ کر سکا تھا تو میں نے اس بات کو پسند نہ کیا کہ میں سب لوگوں کے سامنے نماز ادا کروں کہ وہ مجھے دیکھتے رہیں۔ تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ اگر کبھی میری بھی وہ دو رکعات رہ جائیں تو کیا میں بھی ان کی قضا کروں؟“ تو آپ نے فرمایا ”نہیں“

یہ روایت اس باب میں ”نص“ ہے۔ کہ مسنون نماز کی قضا امت پر ضروری نہیں ہے اور یہ بات چونکہ صرف نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی اور آنحضرتؐ کی خصوصیت

رخصائص میں ہمیں شرکت کا حق حاصل نہیں ہے لہذا ان کی قضا ضروری نہ ہوگی۔ اس حدیث کے مطابق قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ نماز فجر کی سنت رکعات کی بھی قضا ضروری نہ ہو، لیکن ہم نے استحسان یعنی ”لیلة التعریس“ کی روایت کی رو سے فقط اس صورت میں ان کی قضا تسلیم کی ہے جب وہ فرض نماز کے ساتھ قضا ہو جائیں، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت آپ کے طریقے سے عبادت ہے جو کسی عمل کو کسی

خاص وقت میں اور کسی مخصوص انداز میں ادا کرنے کا نام ہے جیسے خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عمل کو انجام دیا ہو۔ لہذا کوئی فعل کسی دوسرے وقت میں ادا کرنا انفرادی طور پر نہیں ہو سکتا اور اگر ایسا کیا تو وہ سنت نہیں، بلکہ نفل ہوگا، رہیں نماز فجر کی دو سنت رکعتیں تو اگر وہ فرضوں سمیت قضا ہو جائیں، تو چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ”شب تعریس“ میں ان کو قضا کیا تھا، لہذا اگر ہم بھی ایسا کریں گے۔ تو ہمارا یہ عمل انفرادی کے طریقے ہی کے مطابق ہوگا، بخلاف وتروں کے اس لیے کہ و ترامام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور واجب شئی عملاً فرض ہی کے حکم میں ہوتی ہے، جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک گو وہ سنت مؤکدہ ہیں، لیکن وہ فرماتے ہیں کہ ہمیں اس کی قضا کے واجب ہونے کا علم ایک روایت کی رو سے ہوا ہے، جو ہم انہیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اور نماز فجر کی دو سنت رکعتیں اگر فرضوں سمیت قضا ہو جائیں، تو ”شب تعریس“ والی حدیث کی بنا پر ان کو قضا کیا جائے جیسا کہ مروی ہے :-

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب اُس وادی میں سو گئے اور پھر سورج کی گرمی سے جاگے، تو آپ نے وہاں سے کوچ کیا اور کچھ آگے جا کر پڑاؤ کیا اور پھر حضرت بلالؓ کو اذان دینے کا حکم دیا انہوں نے اذان کہی، تو آپ نے نماز فجر پڑھائی۔“

اور اگر یہ دو رکعتیں اکیلی ہی قضا ہو جائیں۔ تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر قضا نہیں، البتہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ سورج نکل آنے کے بعد زوال تک وہ ان کی قضا کر سکتا ہے۔ ان کا استدلال ”شب تعریس“ والی مذکورہ روایت سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو آفتاب کے بعد زوال سے قبل ان کو قضا فرمایا تھا، لہذا ان کی قضا ہی وقت ہوگا جب کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ سنت نمازیں فرض نمازوں کے تابع ہوتی ہیں۔ اور اگر انہیں ایسے وقت میں قضا کیا جائے، جب ان سے متصل فرض نماز موجود نہ ہو، تو سنت نماز تابع ہونے کے بجائے اصل اور متبوع قرار پائے گی اور سنت مؤکدہ باقی نہ رہے گی، اس لیے کہ ان کا سنت ہونا ان کے تابع ہونے سے مشروط تھا، جب کہ ”شب تعریس“ میں سنت اور فرض دونوں ہی اکٹھے قضا ہوئے تھے، لہذا انہیں فرض نماز کے تابع ہونے کی حیثیت سے قضا کیا گیا جس کی کسی کو اختلاف نہیں، اختلاف تو فقط اس صورت میں ہے۔ جب وہ اکیلی قضا ہو جائیں، لہذا انہیں تنہا قضا کرنے کی کوئی وجہ نہیں، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ اسی بنا پر دیگر سنت نمازیں بھی قضا نہیں کی جاتیں۔

ملہ لیتہ الثریس کی روایت سے وہ روایت مراد ہے جس میں ذکر کیا گیا ہے کہ ایک مرتبہ آپ کے سفر میں آپ مع صحابہ کرام نماز فجر کے لیے نکلتے تھے پھر آپ نے دوسری وادی میں پہنچ کر بچ اذان و اقامت کے باجماعت نماز ادا فرمائی تھی۔

(۲)

نماز تراویح

ربی وہ نمازیں جو صحابہ کرام کی سنت ہیں۔ ان میں نماز تراویح سرفہرست ہے، نماز تراویح پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی؛

۱۔ نماز تراویح کا وقت اور اس نماز کی حیثیت؛

ب۔ نماز تراویح کی رکعات؛

د۔ نماز تراویح کے امور مسنونہ اور۔

ه۔ فوت یا قضا ہو جانے کی صورت میں قضا کا حکم۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ نماز تراویح کا وقت اور ان کی حیثیت؛ زیادہ نے بھی امام ابو حنیفہؒ سے

یہی روایت نقل کی ہے کہ رمضان المبارک میں قیام کرنا (نماز تراویح ادا کرنا) سنت ہے جس کو چھوڑنا نہ چاہیے؛ امام محمدؒ سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: نماز تراویح سنت ہے، مگر یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت نہیں ہے، کیونکہ آپ کی سنت وہ ہے جس پر آپ نے ہمیشگی اختیار فرمائی ہو اور اسے ایک یا دو بار کے سوا، وہ بھی کسی نہ کسی عذر کی بنا پر کبھی نہ چھوڑا ہو جب کہ یہاں حال یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس نماز پر ہمیشگی نہیں فرمائی، بلکہ اسے محض چند راتوں میں ادا کیا ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ آپ نے اس نماز کو باجماعت طریقے سے محض دو راتیں پڑھایا تھا، جبکہ بعد آپ نے اسے باجماعت ادا کرنا چھوڑ دیا تھا اور فرمایا تھا کہ مجھے یہ خدشہ ہے کہ کہیں تم پر یہ نماز فرض نہ ہو جائے؛ لیکن چونکہ صحابہ کرامؓ نے اس پر ہمیشگی اختیار فرمائی ہے، لہذا یہ صحابہ کرامؓ کی سنت ہوئی۔

فصل ششم، نماز تراویح کی رکعات

نماز تراویح کی دس تسلیمات (سلاموں) کے ساتھ کل سیس رکعات ہیں، جنہیں پانچ آرام کے وقفوں (ترویج) میں ادا کیا جاتا ہے۔ ہر دو تسلیمات (سلاموں) کے بعد ایک آرام کا وقفہ (ترویج) ہوتا ہے، اکثر علما کا یہی قول ہے، جب کہ امام مالکؒ کے ایک قول کی مطابقت اس کی چھتیس اور دوسرے قول کی رو سے پچیس رکعات ہیں۔ اس بارے میں صحیح قول اکثر علما ہی کا ہے، اس لیے کہ مروی ہے :

”حضرت عمر فاروقؓ نے رمضان المبارک کے چیلنے میں صحابہ کرامؓ کو جمع کیا اور حضرت ابی بن کعب کو امامت پر مامور فرمایا، جو انہیں ہر رات بیس رکعتیں پڑھاتے تھے۔“

اور چونکہ صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی ان کے اس عمل کی مخالفت نہ کی، لہذا اس پر گویا ان کا یہ اجماع ہو گیا تھا۔

رہا نماز تراویح کا وقت تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا وقت نماز عشاء اور نماز وتر کے مابین ہے، لہذا اسے وتروں کے بعد ادا کرنا جائز نہ ہوگا، جب کہ اکثر مشائخ کے نزدیک اس کا وقت عشاء سے لے کر طلوع صبح صادق تک ہے لہذا عشاء کے تابع ہونے کی بنا پر، نماز عشاء سے قبل نہیں ادا کرنا جائز نہ ہوگا، جیسے نماز عشاء کی سنتوں کا یہی حکم ہے اور الناطقی اس امام کے متعلق لکھتے ہیں جس نے بھول کر لوگوں کو بلا وضو نماز عشاء پڑھا دی پھر اس کے بعد کسی اور امام نے نماز تراویح با وضو حالت میں پڑھائی ہو، بعد ازاں یہ انشاف ہوا کہ پہلے امام کا تو وضو نہ تھا، تو اس پر نماز عشاء اور نماز تراویح دونوں کا اعادہ ضروری ہوگا، عشاء کے اعادہ میں تو شک ہی نہیں۔ رہی نماز تراویح تو وہ اس لیے کہ انہیں (نماز عشاء کے بعد، طلوع صبح صادق تک پڑھا جاتا ہے، کیونکہ یہی اس کا صحیح وقت ہے۔ پھر کیا نماز تراویح کو نصف شب تک مؤخر کرنا درست ہے؟ یا نہیں بعض ائمہؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ وہ نماز عشاء کے تابع ہے۔ اور چونکہ نماز عشاء کو نصف شب تک مؤخر کرنا مکروہ ہے، لہذا نماز تراویح کو بھی مؤخر کرنا مکروہ ہوگا۔ لیکن صحیح قول یہ ہے کہ یہ مکروہ نہیں کیونکہ یہ قیام الیل ہے اور ”قیام الیل“ کورات کے آخری حصے میں ادا کرنا افضل ہوتا ہے۔

فصل (مقدم) نماز تراویح کے امور مستونہ (سنتیں)

نماز تراویح میں حسب ذیل باتیں مستونہ ہیں:

- ① اسے باجماعت طریقے سے مسجد میں ادا کرنا؛ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنی راہیں نماز تراویح پڑھائی مسجد میں باجماعت طور پر پڑھائی اسی طرح صحابہ کرامؓ نے بھی اسے مسجد میں ہمیشہ باجماعت ہی ادا فرمایا، لہذا نماز تراویح کو مسجد میں باجماعت طریقے سے ادا کرنا ہی سنت ہوگا، پھر مشائخ کے مابین جماعت اور مسجد کے سنت ہونے کی کیفیت میں اختلاف ہے کہ آیا وہ "سنت عین" ہے۔ یا سنت علی الکفایہ بعض مشائخ نے اسے سنت "علی الکفایہ" قرار دیا ہے کہ اگر کچھ لوگ اسے مسجد میں باجماعت طریقے سے ادا کر لیں تو یہ سنت باقی لوگوں سے ساقط ہو جاتی ہے، اور اگر سب لوگ ہی مسجد میں اس کو ادا کرنا چھوڑ دیں، تو تمام لوگ گنہگار ہوں گے؛ اور جو شخص اپنے گھر میں اکیلا یا باجماعت نماز تراویح ادا کرے، تو اسے نماز تراویح ادا کرنے کا ثواب ملے گا۔ کیونکہ اس نے مسجد اور جماعت کے ثواب کو نظر انداز کر دیا ہے۔
 - ② نماز تراویح یا قیام رمضان یا وقت کی سنت کی نیت کرنا۔ اور اگر اس نے مطلق نماز کی یا نفل نماز کی نیت کی، تو بعض مشائخ کے ہاں ایسا کرنا جائز نہ ہوگا اس لیے کہ یہ نماز سنت ہے اور سنت نماز مطلق نماز، یا نفل نماز کی نیت سے ادا نہیں ہوتی۔
- ان کی دلیل حسن بن زیاد کی امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت ہے کہ نماز فجر کی دو رکعتیں اگر سنت کی نیت سے ہی ادا کی جائیں، تو درست ہوتی ہیں۔ مگر اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ نماز تراویح اسی طرح باقی کی تمام سنت نمازیں مطلق نماز کی نیت سے ادا کی جاسکتی ہیں، اس لیے کہ اگرچہ یہ نمازیں سنت ہیں۔ مگر نفل نماز، ہونے سے باہر نہیں ہیں، جب کہ نوافل کو "مطلق" نماز کی نیت سے ادا کیا جاسکتا ہے، بایں ہمہ احتیاط کا تقاضا یہی ہے کہ اسے "نماز تراویح" یا "وقت کی سنتوں" یا "قیام رمضان" کی نیت سے ہی ادا کیا جائے، تاکہ اختلاف سے بچا جاسکے۔ اور اگر کوئی شخص نماز تراویح کی نیت کرے کسی "فرض نماز ادا کرنے والے" یا "نفل نماز پڑھنے والے" کی اقتدا کرنے تو ایک قول کے مطابق اس کی یہ اقتدا جائز ہوگی اور اس کی نماز تراویح درست ہوگی ایک اور قول کی رو سے اس کی اقتدا درست نہ ہوگی اور یہی قول صحیح ہے، اس لیے کہ اسلاف کے عمل کے خلاف ہونے کی بنا پر ایسا کرنا مکروہ ہوگا اور اگر ایک سلام (درود رکعات) ادا کرنے والا دو سلام چار رکعات ادا کرنے والے کی اقتدا کرے تو ایک

قول کے مطابق اس کی اقتدا درست نہ ہوگی جب کہ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی اقتدا درست ہوگی اور یہی قول صحیح ہے، کیونکہ (دونوں کی) نماز تو ایک ہی ہے لہذا ایک اور دو سلام کی نیت لغو ہوگی، اسی بنا پر دوسری رکعتیں ادا کرنے والا اس شخص کی اقتدا کر سکتا ہے جو اس سے قبل چار رکعتیں ادا کر چکا ہو، تو اسی طرح یہاں بھی اقتدا جائز ہوگی۔

③ امام کا پہلی رکعت میں تکبیر ادائی کے بعد ثنا، تعوذ اور تسمیہ اور مقتدی کا فقط ثنا پڑھنا سنت ہے، البتہ مقتدی کے لیے تعوذ پڑھنے میں اختلاف ہے، جس کی بنیاد اس مسئلے پر ہے کہ آیا تعوذ ثنا کے تابع ہے یا قراءت کے جیسا کہ ہم ازیں قبل اپنے مقام پر بیان کر آئے ہیں۔ تشہد میں اگر تو امام کو معلوم ہو کہ زیادہ دیر تک بیٹھنا مقتدیوں پر بار خاطر نہیں ہوتا تو وہ زیادہ دیر تک بھی بیٹھ۔ اور احادیث میں مذکور دعائیں پڑھ سکتا ہے۔

④ ہر رکعت میں دس آیات کے مساوی قراءت کرنا جس بن زیاد نے امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ اس میں کم از کم اتنی قراءت کی جائے جتنی قراءت کہ ہلکے فرائض، یعنی نماز مغرب، میں کی جاتی ہے ایک اور قول کے مطابق اس میں نماز عشاء کے مطابق قراءت کی جائے، کیونکہ نماز تراویح نماز عشاء کے تابع ہے ایک اور قول یہ ہے کہ ہر رکعت میں بیس تک آیات تلاوت کی جائیں، اس لیے کہ مروی ہے کہ حضرت عمر فاروقؓ نے تین ائمہؓ بلائے اور ان سے قراءت کرنے کو کہا: ان میں سے پہلے کو کہا کہ وہ ہر رکعت میں بیس آیات پڑھے، دوسرے کو ہر رکعت میں پچیس اور تیسرے کو ہر رکعت میں بیس آیات پڑھنے کا حکم دیا، ان میں سے امام ابو حنیفہؒ کا قول ہی سنت کے مطابق ہے کہ نماز تراویح میں ایک بار قرآن مجید ختم کرنا مسنون ہے اور یہ بات امام ابو حنیفہؒ کے قول میں ہی پائی جاتی ہے، جب کہ حضرت عمر فاروقؓ نے جو حکم دیا تھا، وہ ”باب فضیلت“ میں ہے یعنی کہ رمضان المبارک میں دو یا تین مرتبہ قرآن مجید ختم کیا جائے، پھر یہ حکم ان کے اپنے زمانے کے متعلق تھا، جب کہ ہمارے زمانے میں امام کو مقتدیوں کے شوق یا ان کی سستی کو مد نظر رکھ کر قراءت کرنی چاہیے، لہذا وہ نماز میں اتنی ہی قراءت کرے جس سے لوگ جماعت سے برگشتہ نہ ہوں، کیونکہ زیادہ لمبی قراءت کی نسبت نمازیوں کی تعداد میں اضافہ زیادہ فضیلت رکھتا ہے۔ پھر افضل یہ ہے کہ نماز تراویح کی تمام رکعات میں یکساں قراءت کی جائے، تاہم اگر یکساں نیت نہ بھی رہے، تب بھی قراءت مکروہ نہ ہوگی۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ داہو یوسفؒ کے نزدیک ایک سلام کے ساتھ ادا کی جانے والی دونوں رکعات میں قراءت یکساں کی جانی چاہیے، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک پہلی رکعت کو دوسری رکعت سے زیادہ طویل کیا جائے، جیسے فرائض میں یہی حکم ہے۔

لے یہاں بھی سہو کا تب ہے۔ بجائے تنغیر القوم کے تفسیر القوم تحریر ہے، ہم نے جہیں تصحیح کر دی ہے۔

۱) ایک سلام کے ساتھ دو دو رکعات ادا کرنا: تاہم اگر اس نے چار رکعتوں کو ایک سلام کے ساتھ ادا کر لیا اور ان کے مابین اس نے ”بقدر تشہد“ قعدہ بھی کیا تو بلاشبہ ہمارے ائمہ کے اصولوں کے مطابق، نماز جائز ہوگی، کیونکہ ہمارے ہاں اصولاً کئی رکعات کو ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کیا جاسکتا ہے اس مسئلے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ ”تکبیر تحریمہ“ ہمارے نزدیک نماز کی شرط ہے، مگر امام شافعیؒ ہمارے اس موقف میں ہم سے اختلاف کرتے ہیں۔ آگے ہمارے مشائخ میں پھر اختلاف ہے کہ آیا دو سلام کے ساتھ پڑھی جانے والی چار رکعات کی جگہ ایک سلام کے ساتھ ادا کردہ چار رکعات درست ہیں یا وہ محض ایک سلام سے ادا کی جانے والی نماز ہی کی جگہ پڑھی جاسکتی ہیں بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایک سلام والی نماز ایک سلام والی نماز ہی کی جگہ کافی ہو سکتی ہے۔ دو سلام والی نماز کی جگہ نہیں اس لیے کہ اس سے تکبیر تحریمہ، ثنا تہود اور تسمیہ متروک ہو جائے کے باعث سنت متواترہ کی مخالفت لازم آتی ہے۔ لہذا یہ فقط ایک ہی سلام والی نماز کی جگہ ہی درست ہوگی۔ جب کہ اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ ایک سلام والی نماز دو سلام والی نماز کی جگہ جائز ہو سکتی ہے اور یہی قول صحیح ہے اسی طرح اگر کسی نے تراویح کی تمام رکعات کو ایک ہی سلام کے ساتھ پڑھا اور ہر دو رکعات کے بعد اس نے قعدہ کیا تو یہ نماز تمام رکعتوں کی طرف سے جائز ہو جائیگی اس لیے کہ اس نے نماز کے ارکان اور اس کی شرائط کو پورا کیا ہے، کیونکہ ہر دو رکعات کے بعد نئی تکبیر تحریمہ کہنا ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے ہر دو رکعات کے بعد قعدہ کیا ہو، لیکن اگر اس نے قعدہ نہ کیا ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک اس کی نماز فاسد ہو جائے گی اور امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی نماز درست ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اختلاف پر ہے کہ اگر کوئی شخص چار رکعت نماز نفل ادا کرے اور درمیان میں قعدہ نہ کرے اور تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک استحسان کی رو سے اس کی نماز جائز، مگر امام محمدؒ کے ہاں قیاس کے مطابق اس کی نماز فاسد ہوگی۔ پھر جب یہ نماز ان کے نزدیک اصولی طور پر درست ہے تو پھر آیا ایسی نماز دو سلام والی نماز کی جگہ درست ہوگی، یا محض ایک سلام والی نماز کی جگہ اس بارے میں صحیح قول یہ ہے کہ یہ نماز محض ایک سلام والی نماز دو رکعات کی جگہ جائز ہوگی اس لیے کہ سنت یہ ہے کہ پہلا جفت حصہ (شفع) مکمل ہو اور چونکہ اس کی تکمیل قعدے کے ساتھ ہوتی ہے، جو یہاں نہیں پایا گیا، اور کامل شی ناقص شی کے ساتھ ادا نہیں ہوتا لہذا اس سے فقط دو رکعات ہی درست ہو سکتی ہیں، اور اگر اس نے تین رکعات ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کیں اور درمیان میں قعدہ نہ کیا تو بعض مشائخ کے ہاں یہ بالکل ہی جائز نہ ہوگا۔ اس حکم کی بنیاد اس مسئلے پر ہے کہ اگر کسی شخص نے تین رکعات نفل ادا کیے اور درمیان میں قعدہ نہ کیا۔ تو بعض کے نزدیک اس کی یہ نماز جائز ہوگی، کیونکہ اگر یہ تین رکعات فرض، یعنی نماز فرض، (نماز مغرب) کی ہوتیں، تو وہ جائز قرار پاتیں، تو اسی طرح نفل نماز بھی جائز

ہوگی۔ جب کہ بعض فقہاء کے ہاں اس کی یہ نماز جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ تیسری رکعت کے بعد قعدہ کرنا نوافل میں مشروع (جائز) نہیں ہے، بخلاف نماز مغرب کے، بنا برہین یہاں یہی سمجھا جائے گا کہ گویا اس نے قعدہ کیا ہی نہیں۔ اور اگر وہ قعدہ نہ کرتا تو اس کی نفل نماز جائز نہ ہوتی۔ تو اسی طرح نماز تراویح میں بھی یہی حکم ہوگا۔ پھر اگر تیسری رکعت میں اس کا کھڑا ہونا بھول کر ہو تو اس پر کسی قسم کی قضا ضروری نہ ہوگی، اس لیے کہ اس نے غلط فہمی میں یہ نماز و نفل، مشروع کر دی ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس صورت میں ہمارے جین ائمہ کے نزدیک قضا لازم نہیں ہوتی اور اگر وہ دانستہ اٹھ کھڑا ہوا تو ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس کا جائز قرار دیتے ہیں۔ اس پر دو رکعات کی قضا لازم ہوگی، اس لیے کہ تحریر برقرار رکھنے کے باعث، اس کی دوسری رکعت باکمال صحیح ادا ہو گئی ہے اور چونکہ اس کے ایک اور رکعت اس کے ساتھ شامل کرنے کی وجہ سے اسے مکمل نہیں کیا، لہذا اس پر قضا لازم ہوگی، لیکن جو ائمہ اسے جائز قرار نہیں دیتے۔ ان کے قول کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر دو رکعات کی قضا ضروری ہوگی۔ مگر امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اس پر کسی قسم کی قضا لازم نہ ہوگی، اس لیے کہ دوسری رکعت کے بعد نہ بیٹھنے کی وجہ سے اس کی تکبیر تحریر ہی فاسد ہو چکی ہے،..... جس سے تیسری رکعت کو بغیر تکبیر تحریر کے شروع کرنا لازم آیا جس سے امام ابو حنیفہؒ کے ہاں قضا لازم نہیں ہوتی؛ اسی طرح اگر اس نے دس سلام کے ساتھ (تیس) رکعات پڑھیں، یعنی ایک ایک سلام اور ایک ایک قعدے کے ساتھ تین تین رکعات ادا کیں، تو اس کا بھی یہی حکم ہے اور اگر اس نے تمام تراویح کو ایک ہی سلام کے ساتھ پڑھ لیا اور قعدہ فقط ان کے آخر میں ایک ہی کیا، تو بعض کہتے ہیں کہ اس کی یہ نماز تمام تراویحوں کی جگہ کافی ہوگی، جب کہ بعض فقہاء کہتے ہیں کہ یہ تمام نماز فقط ایک سلام والی نماز (دو رکعتوں) کی جگہ ہی جائز ہوگی اور یہی قول صحیح ہے، اس لیے کہ اس نے ہر دو رکعت کے بعد قعدہ چھوڑ کر خود ہی اس میں خلل ڈالا ہے۔

⑤ ہر ایک ترویجہ (چار چار رکعتوں) کو ایک ہی امام کا پڑھانا، اہل حرمین و الشریعین اور اسلاف کا اس پر عمل ہے لہذا ایک ترویجہ (چار رکعات) کو دو امام نہ پڑھائیں کیونکہ ایسا کرنا اسلاف کے عمل کے خلاف ہے اس لیے اس کے درمیان میں امام کی تبدیلی تراویح کے مابین احتیاط کے مشابہ ہوگی، جو استحباب کے خلاف ہے اسی طرح ایک ہی امام دو مساجد میں مکمل تراویح نہ پڑھائے، اگر کسی نے ایسا کیا۔ تو بعد میں پڑھائی جانے والی تراویح شمار نہ ہوگی اور مقتدیوں پر اس کا اعادہ لازم ہوگا، کیونکہ مقتدیوں کی نماز سنت اور ان کے امام کی نماز نفل ہوگی اور چونکہ سنت نماز نفل کی نسبت زیادہ قوی ہوتی ہے، لہذا یہاں اقتدا درست نہ ہوگی، اس لیے کہ ایک ہی سنت کو دو مرتبہ ادا نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم اس نے

فصل ہشتم

نماز تراویح فوت یا قضا ہو جانے کی صورت میں شرعی حکم

یہاں ایک اور سوال بھی توجہ طلب ہے کہ اگر نماز تراویح فوت ہو جائے یا قضا ہو جائے تو آیا اسے قضا کیا جائے یا نہیں اس بارے میں، ایک قول تو یہ ہے کہ اسے قضا کرنا چاہیے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ اسے قضا نہ کیا جائے، اس لیے کہ نماز تراویح نماز مغرب اور نماز عشاء کی سنتوں سے زیادہ تو موکد نہیں ہے، توجب ان کی قضا نہیں، تو ان کی بھی قضا نہ ہوگی۔

باب ہفتم، فی صلوٰۃ التطوع نفل نماز کا بیان

نفل نماز پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

- ۱۔ آیا نفل نماز شروع کر لینے سے واجب ہو جاتی ہے یا نہیں؟
- ب۔ نفل نماز شروع کرنے سے کتنی رکعات واجب ہوتی ہیں؟

ج۔ افضل نوافل کا بیان؛

د۔ مکروہ نوافل کا بیان؛

ه۔ مکروہ اوقات برائے نوافل اور

ز۔ فرض اور نفل نمازوں میں فرق۔

تفصیل حسب ذیل ہے:

- ۱۔ آیا نفل نماز شروع کر لینے سے واجب ہو جاتی ہے یا نہیں؟

ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص نفل نماز شروع کرے، تو اس پر اس نماز کو جاری رکھنا لازم ہو جاتا ہے اور اگر وہ اس نماز کو فاسد کر دے، تو اس پر اس کی قضا لازم ہو جاتی ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شروع کر لینے کے باوجود نہ تو نفل نماز کو جاری رکھنا ضروری ہے اور نہ ہی فاسد ہو جانے کی صورت میں اس کو قضا کرنا لازم قرار پاتا ہے، اس لیے کہ نفل نماز تو محض تبرع و خوشی سے کیا ہوا عمل ہے۔ اور اس کا تبرع ہونا وجوب کے منافی ہے، تو جب اس نماز کو جاری رکھنا ضروری نہیں تو فاسد ہو جانے کی صورت میں اس کی قضا بھی لازم نہ ہوگی، کیونکہ قضا بھی اصل نماز کے مطابق ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ادا شدہ نماز عبادت ہے اور کسی عبادت کو باطل کرنا حرام ہے۔ اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَبْطُلُوا الصَّلَاةَ لَكُمْ لَعْنَةُ اللَّهِ
اور تم اپنے اعمال کو باطل نہ کرو۔

لہذا اس عمل کو باطل ہونے سے بچانا واجب ہوگا جس سے اس نماز کو جاری رکھنے کا وجوب ثابت ہوتا ہے پھر جب اس نے اس عبادت کو باطل کر دیا۔ تو اس نے ایک ایسی عبادت کو باطل کیا ہے جس کا ادا کرنا اس پر واجب ہو چکا تھا، لہذا تلا فی مافات کے لیے اس پر قضا لازم ہوگی، جیسے بطور نذر واجب شدہ نماز اور فرائض کا ہی حکم ہے۔ اس سے امام شافعیؒ کی اس بات کا بھی جواب آگیا کہ یہ نقل نماز تو محض تبرع ہے، اس لیے کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ بجا شروع کرنے سے پہلے واقعی یہ نماز محض تبرع تھی، لیکن شروع کر لینے سے بعد وہ ایک بھت سے یعنی نماز کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے واجب ہو جاتی ہے، بنا بریں یہ از فی نفسہ واجب نہ سہی واجب لغیرہ تو ہے۔ اور اگر اس نے نقل نماز کی نیت سے امام کے ساتھ نماز شروع کی، جب کہ امام ظہر کی نماز میں ہو پھر وہ نماز کو توڑ دے تو اس پر اس کی قضا لازم ہوگی۔ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ پھر اگر وہ دوبارہ نقل نماز کی نیت سے اسی امام کے ساتھ شامل ہو جائے تو اب اسکی تین صورتیں ہوسکتی ہیں: یا تو اس نے پہلی نماز کو قضا کرنے کی نیت کی ہوگی یا اس نے متعین طور پر کسی نماز کی نیت نہ کی ہوگی، یا پھر اس نے کسی دوسری نماز کی نیت کی ہوگی۔ پہلی دونوں صورتوں میں تو اس سے قضا ساقط ہو جائے گی اور یہ نماز، سابقہ نماز کے فاسد ہو جانے سے، لازم شدہ نماز کے قائم مقام ہو جائے گی، یہ ہمارا مسلک ہے۔ جب کہ امام زفرہ کے نزدیک اس سے سابقہ نماز کی قضا ساقط نہ ہوگی، کیونکہ فاسد ہو جانے سے وہ نماز نذر نماز کی طرح اس کے ذمہ لازم ہوگئی، لہذا اس نماز کو کسی ایسے امام کے پیچھے ادا کرنا جائز نہیں۔ جو کوئی اور نماز ادا کر رہا ہو۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ جب اس نے اس نماز کو پہلی دفعہ شروع کیا تھا تو اگر وہ اسے مکمل کر لیتا تو اس پر اور کوئی شی واجب نہ ہوتی، تو اسی طرح جب اس نے دوسری دفعہ وہی نماز شروع کر کے اسے مکمل کر لیا ہے تو تب بھی اس پر اور کوئی شی لازم نہ ہوگی، کیونکہ اس نے پہلی مرتبہ امام کے پیچھے فقط یہی نماز ادا کرنے کی نیت کی تھی، جسے اب اس نے کیا ہے اور اگر اس نے دوسری بار کسی اور نقل کی نیت کر لی تو الاصل میں ہے کہ تب بھی اس کی یہ نماز پہلی فاسد شدہ نماز کے قائم مقام ہو جائے گی اور یہی امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور زیادات الزیادات میں ہے کہ یہ نماز سابقہ نماز کے قائم مقام نہ ہوگی، یہی امام محمدؒ کا قول ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے دوسری نماز کی نیت کر لی، تو چونکہ اس نے خود پر عاید شدہ قضا سے روگردانی کی ہے، لہذا اسکی یہ نماز پہلی نماز کی قائم مقام نہیں ہوسکتی، بخلاف سابقہ صورت کے امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ اس نے دونوں مرتبہ ایک ہی امام کے پیچھے ایک ہی نماز ادا کرنے کی ہی نیت کی ہے اور چونکہ وہ اسی نیت کے مطابق نماز ادا کر چکا ہے، لہذا اس کی نماز ادا ہو جائے گی واللہ اعلم۔

پھر ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک نماز کو شروع کرتے ہی اس کو پورا کرنا لازم ہو

جاتا ہے، خواہ وہ نماز کسی مکروہ وقت میں شروع کی جائے، یا کسی صحیح وقت میں، جب کہ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ مکروہ اوقات میں نماز شروع کرنے سے، اس نماز کی تکمیل ضروری نہیں ہوتی، حتیٰ کہ اگر وہ اس نماز کو توڑ دے، تو اس پر کوئی قضا لازم نہ ہوگی، جب کہ ہمارے نزدیک افضل یہ ہے کہ وہ اس نماز کو توڑ دے۔ اور اگر اس نے اس کو مکمل کر لیا، تو اس نے برا کام کیا، تاہم اس پر قضا لازم نہ ہوگی، اس لیے کہ یہ نماز حسن طرح واجب ہوئی تھی، اس نے اسی طرح اسے ادا کر دیا ہے، لیکن اگر وہ اس نماز کو توڑ دے۔ تو اس پر قضا لازم ہوگی تاہم مکروہ وقت میں روزہ شروع کرنے سے امام ابو حنیفہؒ و زفرؒ کے نزدیک اس پر روزے کی تکمیل واجب نہیں ہوتی، جب کہ صاحبینؒ کے ہاں اس کی تکمیل ضروری ہو جاتی ہے۔ اس مسئلے میں صاحبین نماز اور روزے کو یکساں حیثیت دیتے ہیں اور دونوں کے مکروہ وقت میں شروع کرنے کو ”نذر“ کی طرح لزوم کا سبب قرار دیتے ہیں، کیونکہ ادا کیا جانے والا عمل ایک عبادت ہے۔ اسی طرح امام زفرؒ بھی دونوں کو ممنوع وقت میں شروع کرنے کی بنا پر مساوی حیثیت دیتے ہیں، البتہ امام ابو حنیفہؒ نے ان دونوں میں فرق کیا ہے۔ جو کئی پہلوؤں سے ہے تفصیل حسب ذیل ہے: (۱) پہلے فرق کو سمجھنے کے لیے ایک تمہید کی ضرورت ہے اور وہ تمہید یہ ہے کہ جوشی ایک جیسے اجزاء سے مرکب ہو تو اس کے کچھ اجزاء پر بھی ”کل شی“ کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ جیسے مثلاً ”لفظ“ ماء“ (پانی)، کہ پورے سمندر کو بھی پانی کہا جاتا ہے اور سمندر کے ایک قطرے کو بھی یہی نام دیا جاتا ہے۔ اسی طرح سر کے تیل اور ہر مائع کا یہی حکم ہے، لیکن جو شی ”مختلف قسم کے اجزاء“ سے مل کر بنی ہو، اس کے کچھ اجزاء پر بھی ”کل شی“ کا لفظ نہیں بولا جاسکتا۔ جیسے شکنجین کہ فقط سر کے یا فقط شکم (sug) کو شکنجین نہیں کہا جاسکتا؛ اسی طرح اکیلے ناک کو چہرہ نہیں کہہ سکتے اور نہ ہی اکیلے گال کو چہرہ کہا جاسکتا ہے؛ اور جھن ہڈیوں کو ”انسان“ قرار دیا جاسکتا ہے۔ پھر یہ دیکھیے کہ روزہ ایک ہی طرح کے اجزاء سے مرکب ہے، لہذا اس کے ہر جز (حصے) کے لیے بھی لفظ صوم (روزے) کا اطلاق درست ہے جب کہ نماز مختلف اجزاء یعنی قیام، قراءت، رکوع اور سجدہ وغیرہ سے مل کر تشکیل پاتی ہے، لہذا اس کے کسی ایک حصے کو صلاۃ (نماز) نہیں کہا جاسکتا، اسی بنا پر ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ روزہ نہیں رکھے گا (معاذ اللہ)، پھر وہ روزہ رکھ لے تو روزہ شروع کرتے ہی وہ حائث (قسم باطل کرنے والا) ہو جائے گا، لیکن اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا۔ (معاذ اللہ)، تو جب تک وہ پہلی رکعت کا سجدہ نہ کرے اس وقت وہ حائث نہیں ہوتا۔ جب یہ تمہید اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ چونکہ اسے مکروہ اوقات میں روزے سے منع کیا گیا ہے، لہذا اس نے جیسے ہی روزہ شروع کیا وہ ممنوع فعل کا مرتکب ہو گیا، جب کہ مکروہ اوقات میں نماز کی نماز ممانعت ہے، تو جب تک وہ سجدہ کر کے اپنی ایک رکعت مکمل نہ کرے اس وقت

ہمک ممنوع فعل کا مرتکب نہیں ہوتا کیونکہ جب تک اس کی نماز اس مقام تک نہیں پہنچتی، اس کی یہ نماز خالصتاً غیر ممنوع عبادت ہوگی، البتہ اس کے بعد ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ روزے کو شروع کرنا واجب کا سبب ہے اور گوروزے کو شروع کرنا بھی ممنوع ہے لیکن چونکہ وہاں شروع کرنا ہی ممنوع ہے، لہذا وہاں شروع کرنے کا یہ عمل تو سبب وجوب نہ ہوگا، لیکن نماز کو شروع کرنا چونکہ منع نہیں ہے لہذا یہاں پر یہ سبب وجوب ہوگا تو جب یہ بات خوب ذہن نشین ہوگئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہاں نماز کو جاری رکھنے کا حکم اس کے بطور عبادت ادا شدہ حصے کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے ہے لیکن ممنوع اوقات میں روزے کا جتنا حصہ ادا ہوا ہے وہ تمام کا تمام ہر پہلو سے معصیت ہے لہذا اس کو جاری رکھنا بھی معصیت (نافرمانی) ہے۔ اور اس کو جاری رکھنے کا حکم اگر ثابت بھی ہوتا تو وہ بطور عبادت ادا شدہ حصے کو بچانے اور محفوظ کرنے کے لیے ہوتا، جب کہ یہاں اس نے روزے کا جتنا حصہ ادا کیا ہے، وہ ممنوع ہونے کی بنا پر سرے سے عبادت ہے ہی نہیں اور چونکہ عبادت کو مستحکم کرنا اور باطل ہونے سے بچانا واجب اور معصیت (نافرمانی) کو مستحکم کرنا اور اس کو جاری کرنا معصیت ہوتا ہے، لہذا یہاں وجوب کی صورت میں ایک پہلو سے روزے کی حفاظت کرنا اور دوسرے پہلو سے اس کا ترک کرنا لازم قرار پاتا ہے، بنا بریں شک پیدا ہو جانے کی بنا پر روزے کا باقی رکھنا لازم نہ ہوگا، جب کہ تعارض ہو جانے کی صورت میں اصولاً جانب فساد کو ترجیح دی جاتی ہے اور کسی بھی عمل کو بچانے اور محفوظ کرنے کے لیے اسے جاری رکھنا یا تو عبادت ہوتا ہے یا پھر معصیت اور چونکہ عبادت کو تو واجب قرار دینا ممکن ہے مگر معصیت (نافرمانی) کو واجب قرار دینا ممکن نہیں ہے، لہذا تعارض ہو جانے کے باعث اس کو جاری رکھنا لازم نہ ہوگا، بلکہ اس کی حرمت والی جانب کو ترجیح دی جائے گی۔ جب کہ اس نے نماز کا جتنا حصہ ادا کیا ہے وہ چونکہ خالص غیر ممنوع عبادت کے طور پر ادا ہو چکا ہے، لہذا اس کو مستحکم کرنا اور بچانا واجب ہوگا، پھر چونکہ اس ادا شدہ حصے کو محفوظ کرنا اس (نماز) کو جاری رکھنے سے ہی ممکن ہے اور اس کو جاری رکھنے سے بھی، گو وہ حمانت کا مرتکب ہوتا ہے، تاہم اسے جاری رکھنے سے یہ عبادت مستحکم ہو جاتی ہے اور اسے مستحکم کرنا ضروری ہے اور آئندہ جو وہ عبادت کرے گا، وہ ایک پہلو سے عبادت اور دوسرے پہلو سے ممنوع ہوگی، لہذا وہ دو پہلوؤں سے عبادت کرنے والا، اور ایک پہلو سے ممنوع فعل کا مرتکب ہوگا، بنا بریں یہاں اس کے ”عبادت والے پہلو کو“ ترجیح حاصل ہو جائے گی اور اگر وہ اس کو ممنوع فعل ہونے کی بنا پر جاری نہیں رکھتا تو اس سے مزید عبادت کے حصول سے رکنا اور ادا شدہ عبادت کو باطل کرنا لازم آتا ہے حالانکہ ادا شدہ عبادت کو باطل کرنا مطلقاً منع ہے، لہذا ادا شدہ عبادت کو بچانے کے لیے اس کو جاری رکھنا اس کو باطل کرنے سے بہتر ہوگا۔ بنا بریں اس کے لیے نماز کو جاری رکھنا واجب ہوگا، پھر اگر اس نے اس نماز کو فاسد کر دیا تو اس پر قضا لازم ہوگی۔ جب کہ بعض مشائخ دونوں میں (ایک اور پہلو سے) فرق بیان کرتے ہیں وہ یہ کہ ان (مکروہ)

ادقات میں نماز کی ممانعت ایسی دلیل سے ثابت ہوئی ہے جس میں خبر واحد ہونے کی بنا پر کچھ اشتباہ رہا ہے۔ اور چونکہ علمائے کرام کو اس صحت و رور میں اختلاف ہے، لہذا یہاں اثبات ممانعت میں شبہ پیدا ہو گیا ہے اور جہاں اس قسم کی صورت حال ہو، وہاں اس کو قبول کرنے میں احتیاط سے کام لیا جاتا ہے اور احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ جو شخص اس نماز کو شروع کر کے باطل کر دے اس پر قضا لازم قرار دی جائے اور یوں بچا جائے۔ جیسے اس نے گویا کسی ممنوع فعل کا ارتکاب کیا ہی نہ تھا، بخلاف روزوں کی ممانعت کے، کیونکہ یہ ممانعت ایسی ”حدیث مشہور“ سے ثابت ہے جسے ائمہ قتادی نے ہمیشہ قبول کیا ہے، تو چونکہ وہاں یہ ممانعت تمام پہلوؤں سے ثابت شدہ ہے، لہذا وہاں اس کی ابتداء کرتا ہی درست نہ ہوگا اور اس کو فاسد کر دینے کی صورت میں اس کی قضا لازم نہ ہوگی۔ نامور فقیہ ابو احمد العیاضی السمرقندی نے انہی فرق کا ذکر کیا ہے اور ایک اور فرق کی جانب بھی اشارہ کیا ہے۔ جو یہ ہے کہ روزے کا وجوب روزے کے ارتکاب سے ہوتا ہے اور یہ ارتکاب چونکہ ممنوع روزے کا ہی ایک فعل ہے، لہذا یہاں اس کا آغاز ہی صحیح نہ ہوگا، جب کہ نماز کا وجوب تکمیل تحریم سے ہوتا ہے جو کہ ایک قول ہے اور وہ نماز کا حصہ نہیں ہے، لہذا یہ نماز کے لیے تکمیل تحریم کہنا بمنزلہ نذر کے (ذریعہ وجوب) ہوگا واللہ اعلم۔ بایں ہمہ اگر وہ اس عمل کو اس لیے باطل کر دے، تاکہ اس کو زیادہ مکمل طریقے سے ادا کیا جاسکے تو اس سے اس عمل کا ابطال نہیں ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی ابطال نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ایسا کرنے سے نماز کی ادائیگی ممنوع فعل کے بغیر ہوگی، لیکن بایں ہمہ اگر وہ اس کو ادا کر لے۔ تو جائز ہوگا، اس لیے کہ نیت کرنے سے فقط یہی ایک نماز اس پر لازم ہوئی تھی، جو اس نے ادا کر لی ہے، تاہم وہ ایسا کرنے سے گنہگار ہوگا، اس لیے کہ اس نے اس نماز کو ممنوع وقت میں ادا کیا ہے۔ اور اگر اس نے طلوع آفتاب کے وقت نفل نماز شروع کی، پھر اس نے اسے توڑ ڈالا اور پھر اس کو شام کو اس وقت قضا کیا جب سورج کی رنگت تبدیل ہو چکی تھی۔ تو قضا درست ہوگی، اس لیے کہ اس پر یہ نماز واجب بھی ناقص ہوئی تھی اور اس نے اسے ادا بھی ناقص کیا ہے، لہذا اس کی یہ نماز ادا ہو جائے گی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اسی وقت میں اس نماز کو شروع کیا ہو۔ پھر نماز کو شروع کرنا اس وقت ”واجب“ کا سبب ہوگا، جب اس کا آغاز صحیح طریقے سے ہوا ہو، لیکن اگر اس کا شروع کرنا ہی درست نہ ہو تو اس کا وجوب بھی ثابت نہ ہوگا چنانچہ اگر کسی نے نفل نماز کو بلا وضو یا ناپاک کپڑے کے ساتھ شروع کر دیا ہو، تو اس پر قضا لازم نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی قاری قرائت کرنے والا امتی کے پیچھے نفل نماز کی نیت سے نماز میں شامل ہو جائے، یا کوئی شخص عورت یا جنبی یا بے وضو کی اقتدا کرے اور پھر اس نماز کو توڑ دے۔ تو ان تمام صورتوں میں اس پر قضا لازم نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کا نماز

شروع کرنا ہی درست نہ تھا۔ کیونکہ اس نے ایسے شخص کی اقتدا کی ہے، جو اس کی امامت کی اہلیت نہیں رکھتا تھا۔ اسی طرح غلطی سے کسی نماز کو شروع کرنے سے بھی وہ نماز واجب نہیں ہو جاتی، چنانچہ اگر اس نے کوئی نماز اس خیال سے شروع کی کہ وہ نماز اس پر واجب ہے، پھر اس پر واضح ہو جائے کہ اس پر کوئی نماز واجب نہ تھی تو اس نماز کو جاری رکھنا لازم نہ ہوگا۔ اور اگر وہ اس نماز کو فاسد کر دے تو اس پر قضا لازم نہ ہوگی۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا مسلک ہے جبکہ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے، البتہ حج کے معاملے میں نقلی حج شروع کرنے سے اس کو مکمل کرنا واجب ہو جاتا ہے، خواہ وہ اپنے صحیح علم کے مطابق اسے شروع کرے یا محض اپنے گمان پران دونوں کے مابین فرق کتاب الصوم میں بیان ہوگا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل (دوم)

نفل نماز شروع کرنے سے کتنی رکعات واجب ہوتی ہیں؟

ہمارے ائمہ سے مروی ظاہر روایت کے مطابق نفل نماز شروع کرنے سے فقط دو رکعات واجب ہوتی ہیں، خواہ اس کی نیت اس سے زیادہ نماز ادا کرنے کی ہی ہو۔ الایہ کہ وہ کسی امام کی اقتدا کرے البتہ امام ابو یوسفؒ سے اس بارے میں تین روایات مروی ہیں؛ بشر بن خالد ان سے یہ روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے چار رکعت نفل ادا کرنے کی نیت کی اور پھر اسے فاسد کر دیا، تو اسے چار رکعات قضا کرنا لازم ہوگی۔ بعد ازاں انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ وہ فقط دو رکعات ہی قضا کرے۔ جب کہ بشر بن ابی الازہر ان سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص خاص تعداد میں نیت کر کے نفل نماز شروع کرے۔ تو نماز شروع کرتے ہی اس پر اتنی ہی تعداد میں نماز ادا کرنا ضروری ہو جائے گا، خواہ اس نے سو رکعت نماز کی نیت کر کے نماز شروع کی ہو اور ان سے غسان — روایت کرتے ہیں کہ اگر تو اس نے چار رکعتوں کی نیت کی، تو اس کو اس کو چار رکعات ہی ادا کرنا ضروری ہوگی لیکن اگر اس نے اس سے زیادہ کی نیت کی۔ تو وہ نماز اس پر لازم نہ ہوگی، تاہم اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ”نذر“ سے ”حسب نذر“ نماز لازم ہو جاتی ہے، خواہ کی کتنی ہی زیادہ نماز کے لیے نذر مافی جائے۔ بشر بن ابی الازہر کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ ”نذر“ کی طرح کسی نماز کو شروع کرنا، اس کے لزوم کا سبب ہے پھر جس طرح نذر سے ”حسب نذر“ نماز واجب ہو جاتی ہے، اسی طرح یہاں بھی نماز شروع کرنے سے حسب نیت نماز ضروری ہو جاتی ہے۔ غسان کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ یہ نماز اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب نہیں ہوگی، بلکہ اس نماز کے وجوب کا سبب بندے کا خود پر اس نماز

کو واجب کرنا ہے۔ اور چونکہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے چار رکعات سے زیادہ نماز واجب نہیں کی گئی، لہذا بندے کی خود پر واجب کردہ نماز تو بدرجہ اولیٰ چار سے زیادہ رکعات پر مشتمل نہ ہوگی۔ جب کہ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ شروع کرنے سے اس نماز کا واجب ہونا ذاتی طور پر نہیں، بلکہ محض ادا شدہ نماز کو باطل ہونے کی بجائے کے لیے ہے۔ اور یہ مقصد دو رکعات تکمیل ہونے پر پورا ہو جاتا ہے، لہذا اس سے زیادہ اس پر نماز کا وجوب بلا ضرورت ہوگا، بخلاف نذر کے، کیونکہ نذر میں نماز کا وجوب اس کے الفاظ کی بنا پر وضعی یعنی اصلی طور پر ہوتا ہے، لہذا نذر کے الفاظ جتنی نقل نماز کو شامل ہوں۔ اتنی ہی نماز واجب ہو جاتی ہے اور جہاں تک امام ابو یوسفؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ نذر کی طرح نماز کو شروع کرنا اس کے وجوب کا سبب ہے تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ وہاں درست ہے لیکن اسی حد تک کہ جس حد تک نماز کو شروع کرنا پایا گیا ہے اور چونکہ یہ سبب وجوب یعنی نماز شروع کرنا، دوسرے جنت سے (شفع ثانی) میں نہیں پایا گیا، لہذا یہ حصہ واجب نہ ہوگا۔ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ وہ بنیادی (وضعی) طور پر وجوب سبب نہیں ہے، بلکہ اسے تو محض ضرورت کے تحت سبب وجوب تسلیم کیا گیا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، لہذا اس کے دوسرے جنت سے (شفع) کے وجوب کی کوئی ضرورت نہیں، بخلاف نذر کے، کیونکہ وہاں وہ صریح الفاظ میں خود پر نماز لازم کر لیتا ہے، لہذا جتنی نماز کی وہ نذر مانے گا اتنی ہی نماز اس پر واجب ہو جائے گی اور مؤکدہ سنتوں کا بھی یہی حکم ہے کہ ان کو بھی شروع کرنے سے فقط دو رکعات ہی واجب ہوتی ہیں، حتیٰ کہ اگر وہ ان کو توڑ دے، تو چار سے ائمہ سے ظاہر روایت کے مطابق صحیح ہونے کی بنا پر اس پر فقط دو رکعات ہی واجب ہوں گی، جب کہ امام ابو یوسفؒ کی روایت کے مطابق جہاں نوافل میں چار رکعات کی قضا لازم ہوتی ہے، وہاں سنتوں میں بھی چار رکعات کی قضا ہوگی۔ متاخرین میں سے ہمارے بعض مشائخ نے نماز ظہر سے قبل کی چار سنتوں میں جو ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کی جاتی ہیں امام ابو یوسفؒ کے قول کو ہی مختار ٹھہرایا ہے۔ اور کہا ہے کہ اگر وہ ان کو توڑ دے، تو اس پر چار رکعتوں کی قضا لازم ہوگی اور اگر اسے کسی بیح کی خبر ملی اور وہ سنتوں کے دوسرے جنت سے (شفع) میں منتقل ہو گیا ہو، تو اس کا پہلا جنت حصہ باطل نہ ہوگا۔ اور یہ نماز اس کی خلوت صحیح کے لیے بھی مانع شمار ہوگی یہ قول شیخ الامام ابو بکر محمد بن الفضل البخاری کا ہے۔

جب یہ اصول اچھی طرح ذہن نشین ہو گیا، تو اب ہم کہتے ہیں کہ جس شخص پر نماز شروع کرنے سے دو رکعات واجب ہو گئی ہوں اور وہ اس نماز سے فارغ ہو کر قعدے میں بھی بیٹھ گیا ہو اور پھر وہ مزید نماز ادا کرنے کے ارادے سے تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا، تو اس پر مزید دو رکعات ادا کرنا لازم ہو جائے گا جنہیں وہ اسی تکبیر تحریمہ پر بنا کرے، اس لیے کہ اس کی ادا شدہ نماز بطور عبادت ادا ہو چکی ہے تو اس عبادت کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے، اس پر دو مزید رکعات

کچھ تکمیل لازم ہوگی، اور اس کا تیسری رکعت ادا کرنے کیلئے کھڑا ہونا، شفعِ اول پر دوسرے شفع کو استوار کرنا، تیسری رکعت کیلئے ایسا کرنا ممکن بھی ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک تکبیر تحریمہ نماز کی شرط ہے اور ایک ہی شرط بہت سے افعال کیلئے کافی و مستفیض ہے، جیسے مثلاً ایک ہی طہارت (وضو، غسل) سے متعدد نمازیں ادا کرنا عازبے اورین دونوں رکعتوں میں بھی، پہلی رکعات کی طرح، قراءت کرنا واجب ہوگا، کیونکہ نفل نماز کا ہر شفع (جنتِ حسہ، علیہ السلام) علیہ نماز ہوتا ہے، اسی لیے فقہا فرماتے ہیں کہ نفل ادا کرنے والا جب تیسری رکعت کو پڑھے، تو اسے چاہیئے، کہ وہ باقاعدہ دُعائے افتتاح، یعنی سبحانک اللہم، اے خداوند بزرگ، جس طرح کہ وہ نماز کی ابتدا میں اسے پڑھتا ہے، اس لیے کہ یہ مزید نماز کا آغازِ کار ہے اور نفل نماز کو علیحدہ علیحدہ دو دور رکعات پر مشتمل ہوتی ہے، لیکن چونکہ اس نے اسے اپنی پہلی تکبیر تحریمہ پر ہی جاری رکھا ہے، لہذا اس موقع پر اسے مسنون ثنا پڑھنی چاہیئے اور اگر اس نے دو رکعت نفل نماز پڑھی اور ایسے اس میں سہو ہو گیا، پھر اس نے سلام کے بعد سجدہ سہو کیا، بعد ازاں اس نے چاہا کہ وہ اس تکبیر تحریمہ پر دو مزید رکعتیں ادا کرے، تو اب اس کو اس کی اجازت نہ ہوگی، کیونکہ ایسا کرنے کی صورت سجدہ سہو نماز کے "عین درمیان میں واقع ہو جائے گا، جو جائز نہیں ہے، بخلاف مسافر کی نماز کے کہ اگر وہ نماز ظہر ادا کر رہا ہو، اور پھر وہ اس میں اسے سہو ہو جائے اور پھر وہ سجدہ سہو بھی کرے، بعد ازاں وہ قنات کی نیت کرے، تو وہاں اس کا مزید دو رکعات ادا کرنا درست ہوگا، اور وہ اٹھ کر دو رکعات ادا کرے، گو کہ وہاں اس کا سجدہ سہو نماز کے عین درمیان واقع ہوتا ہے، ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ سلام شریعت میں نماز کو ختم کرنے والی (مختل) ہے، الایہ کہ شریعت نے اسے سجدہ سہو کی حالت میں اس عمل سے روک دیا ہے، یا پھر ضرورت کے پیش نظر تکبیر تحریمہ دوبارہ لوٹ آتی ہے، لہذا سجدہ سہو نماز کی تحریمہ میں ہی ادا کیا جاتا ہے اور چونکہ ضرورت اسی نماز کی حد تک یعنی اس کی تکمیل کے لیے ہے، لہذا تکبیر تحریمہ کا باقی رہنا یا اس کا واپس لوٹ آنا کسی اور نماز کے حق میں ظاہر نہ ہوگا اور چونکہ نفل نماز میں بھی ایسی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ اس کا ہر شفع علیحدہ علیحدہ نماز ہے، لہذا یہاں سلام کا نماز کو ختم کرنے کا عمل پوری طرح ظاہر ہوگا۔

اور چار رکعات نفل ادا کرنے والا اگر قعدہ اولی چھوڑ دے، تو اس میں قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ اس کی نماز فاسد ہو جائے اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے، کیونکہ نفل نماز کا ہر شفع علیحدہ علیحدہ نماز شمار ہوتا ہے، اسی لیے، اس کی ہر دو رکعات کے بعد فرض نماز کے آخری قعدے کی طرح، قعدہ نماز فیض ہوگا، مگر استحسان کی رو سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی اور یہی امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے اس لیے کہ جب وہ قعدہ کرنے سے قبل، تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا، تو اس نے اس تمام نماز کو فرض نماز کی طرح گویا ایک ہی نماز بنا دیا اور نفل نماز چونکہ فرض نماز کے تابع ہے اسی لیے نفل نماز کو کسی حد تک فرض نماز پر قیاس کرنا جائز ہے، بنا بریں قعدہ اولی دونوں شفعوں کے درمیان در فاصل ہو جائے گا، جبکہ آخری قعدہ فرض ہے اور در فاصل والا قعدہ ر قعدہ اولی، واجب ہوتا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ اگر وہ نوافل کی ابتدائی دو رکعات میں قراءت کرنا بھول جائے اور آخری دو رکعتوں میں قراءت کرے کہ اس طرح بالا جماع اس کی پہلی دونوں رکعات (شفع) فاسد ہو جائیں گی

اور ہم نے اس نماز کو قراءت کے حق میں چار رکعتوں والی فرض نماز کی طرح ایک ہی نماز قرار نہیں دیا اس لئے کہ قعدہ اخیرہ تو فرض بغیر (کسی اور سبب کی بنا پر واجب ہوتا) ہے جس کا سبب نماز سے خارج ہونا ہے، توجیب و تیسری رکعت کے لئے اٹھ گیا۔ اور یہ نماز چار رکعات والی نماز بن گئی، تو گویا نماز سے باہر نکلنے کا وقت نہیں آیا، لہذا اب یہ قعدہ فرض نہیں رہے گا اس کے برعکس قراءت تو فی نفسہ رکن ہے، توجیب اس نے پہلے شفع میں اسے چھوڑ دیا تو اس نے پہلا شفع فاسد کر دیا لہذا دوسرے شفع کو اس پر بنا دیا (ستوار) کہ نادرست نہ ہوگا۔ اسی بنا پر فقہا کہتے ہیں کہ اگر اس نے نفل نماز کی تین رکعات ایک ہی قعدہ کے ساتھ ادا کیں۔۔۔ تو مناسب ہے، کہ اس کی اس نفل نماز کو فرض نماز یعنی نماز مغرب پر قیاس کرتے ہوئے جائز قرار دیا جائے جیسے اگر نماز مغرب کو ایک ہی قعدہ کے ساتھ ادا کیا جائے، تو وہ جائز ہوتی ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ وہ نماز فاسد ہو جائے گی اس لئے کہ قعدہ جس رکعت سے متصل ہے، یعنی اس کی آخری رکعت وہ فاسد ہو جائے گی، کیونکہ محض ایک رکعت نفل ادا کرنا جائز نہیں ہے لہذا اس سے پہلی نماز بھی فاسد ہو جائے گی اور اگر اس نے چھ رکعات نفل ایک ہی قعدہ کے ساتھ پڑھے، تو اس کے متعلق مشائخ میں اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی یہ نماز جائز ہوگی، اس لیے کہ جب چھ رکعات ایک ہی تکبیر تحریمہ اور ایک ہی نیت کے ساتھ ادا کرنا جائز ہیں، تو انہیں ایک ہی قعدہ کے ساتھ ادا کرنا بھی جائز ہوگا، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ یہ نماز جائز نہ ہوگی، اس کے کہ ہم نے جو چار رکعات نفل نماز کو جائز سمجھا ہے، تو اس کی وجہ استحسان یعنی اس کا چار رکعات والی فرض نماز پر قیاس ہے اور چونکہ فرائض میں ایسی چھ رکعات والی نماز کے ایک قعدہ کے ساتھ جائز ہونے کی کوئی مثال موجود نہیں، لہذا یہاں استحسان کے بجائے اصل قیاس پر ہی مدار حکم ہوگا، واللہ اعلم۔

پھر نفل نماز کے فاسد ہونے کی صورت میں فقط اسی شفع کی قضا واجب ہوتی ہے، جس شفع کے ساتھ کہ مفسد نماز کرنے والا عمل متصل ہو، نہ کہ اس شفع کی جو بالکل صحیح طریقے سے ادا ہو چکا ہو، چنانچہ اگر کسی نے چار رکعات نفل کی نیت باندھی اور پھر وہ تیسری یا چوتھی رکعت میں بول پڑا تو اس صورت میں اسے دوسرے شفع کی قضا کرنا ہوگی، نہ کہ پہلے شفع کی اس لئے کہ یہاں ہر شفع علیحدہ علیحدہ نماز ہے، لہذا دوسرے شفع کے فاسد ہو جانے سے پہلے شفع کا فاسد ہو جانا لازم نہیں آتا، بخلاف فرض نماز کے، اس لیے کہ وہ پوری کی پوری ایک ہی نماز ہے، جس کی بنا پر اس کے ایک حصے کے فاسد ہو جانے سے باقی تمام نماز کا فاسد ہونا بھی لازم آجاتا ہے، اور اگر کسی نفل نماز پڑھنے والے نے نماز ظہر والے کی، شروع نماز میں، اقتدار کر لی، بعد ازاں اس نے نماز توڑ دی، یا اس نے اس کی آخری قعدے میں اقتدار کی تو دونوں صورتوں میں اس پر چاروں رکعات کی قضا لازم ہوگی، کیونکہ اقتدار کرتے ہی اس پر امام کی نماز لازم ہو جائے گی اور چونکہ امام کی نماز چار رکعات پر مشتمل تھی، لہذا اس پر بھی چار ہی رکعات ضروری ہوں گی اور جس شخص نے یہ نیت کی کہ وہ نماز ظہر کی چھ رکعات ادا کرے گا تو اس پر دو رکعات کا ادا کرنا لازم نہ ہوگا اس لیے کہ اس

کا نماز شروع کرنا دو رکعتوں میں نہیں پایا گیا اور چونکہ یہ واقعہ نمازِ ظہر کا ہے جس کی کل چار رکعت ہیں، جبکہ باقی دو رکعتوں میں محض نیت پائی گئی ہے اور محض نیت سے اس پر کوئی شئی لازم نہیں ہوتی اسی طرح اگر مسافر یہ نیت کر لے کہ وہ ظہر کی چار رکعات پڑھے گا، بعد ازاں اس نے فقط دو رکعات ادا کیں، تو اس کی نماز مکمل ہو جائے گی، اس لیے کہ مسافر کے لیے نمازِ ظہر کی فقط دو رکعات ہی ہیں، لہذا اس کی اضافی نیت لغو شمار ہوگی۔

یہ حکم اس وقت کا ہے جب اس نے نماز کو کسی ایسے عمل سے فاسد کیا ہو، جو عمل بنیادی طور پر نماز سے متنازع ہو، جیسے مثلاً دانستہ وضو توڑ دینا گفتگو کر لینا یا قبضہ ناکر سنس پڑنا یا کوئی ایسا عمل کثیر کرنا جو نماز کے اعمال میں شامل نہ ہو، لیکن اگر نماز قراءت چھوڑنے سے فاسد ہوئی ہو، یا اس طور کہ اس نے نماز کی چاروں رکعات میں قراءت نہ کی ہو، تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اس پر چار رکعتوں ہی کی قضا ضروری ہوگی، یہ مسئلہ ان مسائل میں شامل ہے جو ”ثمان مسائل“ (آٹھ مسائل) کے عنوان سے معروف ہیں، اس باب میں اصول یہ ہے کہ اگر پہلا شفیع قراءت چھوڑنے کی بنا پر فاسد ہو جائے، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی ”تحریمہ“ (نماز) برقرار رہتی ہے، لہذا اس کا دوسرے شفیع کو شروع کرنا صحیح ہوگا، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک جب پہلا شفیع فاسد ہو جائے، تو اس کی تحریمہ ہی باقی نہیں رہتی، لہذا دوسرے شفیع کو شروع کرنا درست نہ ہوگا جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اگر تو پہلا شفیع دونوں رکعتوں میں قراءت چھوڑ دینے کے باعث فاسد ہو جائے، تو اس کی تحریمہ (نماز) بھی فاسد ہو جاتی ہے، لہذا اس کا دوسرے شفیع کو شروع کرنا درست نہ ہوگا۔ اور اگر دو میں سے ایک رکعت میں قراءت چھوڑنے سے نماز فاسد ہوئی ہو تو اس کی تحریمہ برقرار رہے گی، اور اس کا دوسرے شفیع میں داخل ہونا صحیح ہوگا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ نفل نماز کے ہر شفیع میں قراءت کرنا فرض ہے، تو جس طرح اس کی دونوں رکعات میں قراءت چھوڑ دینے سے وہ شفیع باطل ہو جاتا ہے، تو اسی طرح اگر اس نے ایک رکعت میں بھی قراءت چھوڑ دی تو اس سے بھی اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، کیونکہ اس نے ایک رکن کو چھوڑ دیا ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اگر اس نے کوئی ایک رکوع یا سجدہ چھوڑ دیا ہو، تو وہاں یہ فرق نہیں کیا جاتا کہ اس نے ایک رکعت میں اسے چھوڑا ہے یا دو رکعات میں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، لہذا قراءت کا چھوڑنا، نماز کو فاسد کرنے کے معاملے میں دانستہ وضو خطا کر دینے اور گفتگو کرنے کی مانند ہوگا، تو جب نماز کے افعال فاسد ہو گئے، تو اس کی تحریمہ (نماز) بھی برقرار نہ رہی، کیونکہ تحریمہ کے برقرار رہنے کا مقصد تو یہ ہے کہ وہ نماز کے مختلف افعال کو باہم متحد کرے، تو جب نماز کے افعال ہی فاسد ہو گئے، تو پھر نماز کی تحریمہ (نماز) بھی باقی نہ رہی، لہذا اس کا نماز کے دوسرے شفیع کو شروع کرنا بھی صحیح نہ ہوگا، بنا بریں یہاں فاسد ہو جانے کا کوئی سوال نہیں۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگرچہ نماز کے افعال قراءت، یعنی نماز کا ایک رکن چھوڑنے کے باعث

فاسد ہو گئے ہیں، لیکن اس کی تحریم (نماز) بہر حال باقی ہے۔ کیونکہ اس نے تکبیر تحریمہ فقط اپنی دو رکعات کے لیے نہ کی تھی، بلکہ وہ پہلے اور دوسرے شفع دونوں کے لیے تھی، اسی بنا پر اگر وہ قرات کر لیتا تو دوسرے شفع کا پہلے شفع پر بنا کر نادرست ہوتا، تو چونکہ یہاں اس کی تحریمہ باطل ہیں ہوئی، لہذا اس کا دوسرے شفع کو شروع کرنا درست ہوگا جو بعد ازاں ترک قرات سے فاسد ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ افعال کے باطل ہو جانے کے بعد تحریمہ کے باقی رہنے کی کوئی وجہ نہیں۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے وہ نماز کا کوئی اور رکن چھوڑ دے یا نمازیں بول پڑے یا راستہ وضو توڑ دے کیونکہ ”تحریمہ“ تو نماز کے مختلف اعمال کو باہم جمع کرنے کے لیے ہوتی ہے۔ تاکہ وہ ان تمام کو ایک ہی عبادت بنا دے، لہذا افعال کے باطل ہو جانے سے اس کی تحریمہ از خود باطل ہو جائے گی، جیسے کہ امام محمدؒ کا یہی مسلک ہے۔ الایہ کہ اگر تو اس نے شفع اول کی دونوں رکعتوں میں قرات چھوڑ دی ہو تو اس شفع کا فاسد ہو جانا ایک رکن چھوڑ دینے کے باعث یقینی اور قطعی ہو جاتا ہے، لیکن اگر اس نے نماز کی ابتدائی دو میں سے ایک رکعت میں قرات چھوڑ دی، ہو تو اس شفع کا فاسد ہو جانا یقینی نہیں ہوتا، کیونکہ مشہور تابعی ”حضرت حسن بصریؒ ایک رکعت میں قرات ہو جانے کی صورت میں نماز کو جائز قرار دیتے ہیں، گو ان کا یہ قول فاسد ہے، لیکن چونکہ ہم نے یہاں نماز کے فاسد ہونے کا حکم ایک اجتہادی دلیل سے سمجھا ہے، جو یقینی اور قطعی علم کی موجب نہیں ہوتی، اس لیے عین ممکن ہے کہ ان کا یہی قول صحیح ہو، البتہ ہم نے اپنے موقف کی صحت کو اور ان کے موقف کے غلط ہونے کو ”غالب رائے“ کے ساتھ قبول کیا ہے، لہذا ہم دوسرے شفع کی تحریمہ کو یقینی طور پر باطل نہیں سمجھ سکتے، بلکہ یہاں اس کا فساد مشکوک ہے، نیز اس لیے بھی کہ جب ”پہلا شفع“ جائز اور باطل ہونے کے درمیان متردد ہو، تو اصولاً احتیاط اسی میں ہے کہ اسے فاسد ہی قرار دیا جائے تاکہ اس پر اس کی قضا لازم قرار پائے اور اس کی تحریمہ کو باقی رکھا جائے تاکہ دوسرے شفع میں اس کا داخل ہونا صحیح ہو اور پھر اس شفع میں بھی مفسد عمل پائے جانے کی بنا پر اس پر اس کی قضا بھی لازم ہو جائے۔

جب یہ اصولی بحث اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی، تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر وہ نماز کی چاروں رکعات میں قرات ترک کر دے، تو امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ اور زفرؒ کے نزدیک اس پر فقط دو رکعتیں ہی قضا کرنا لازم ہوں گی، کیونکہ پہلا شفع باطل ہو جانے کی بنا پر اس کی تحریمہ یقینی طور پر فاسد ہو گئی۔ لہذا اس کا دوسرے شفع میں داخل ہونا ہی درست نہ ہوگا جس کی بنا پر اس کی قضا بھی اس پر لازم نہ ہوگی، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر چاروں رکعات کی قضا ضروری ہوگی۔ کیونکہ اس کی تحریمہ پہلے شفع کے باطل ہو جانے کے باوجود ابھی تک برقرار ہے، لہذا دوسرے شفع میں اس کا داخل ہونا بالکل صحیح ہوگا، پھر اس میں بھی قرات چھوڑ دینے کے باعث اسکا

وہ شفع بھی فاسد قرار پائے گا، لہذا اس پر دونوں شفعوں کی قضا لازم ہوگی۔ اور اگر اس نے ابتدائی دو رکعتوں میں سے ایک میں اور آخری دو میں سے بھی ایک رکعت میں قراءت نہ کی، یا اس نے چار رکعات والی نماز کی فقط ابتدائی دو میں سے ایک رکعت میں قراءت کی ہو تو امام محمدؒ کے نزدیک اس پر فقط ابتدائی دو رکعتوں کی قضا لازم ہوگی، کیونکہ جب اس نے پہلی دو میں سے ایک رکعت میں قراءت نہ کی تو اس کا وہ شفع باطل ہو گیا، جس کی بنا پر اس کی تحریم بھی باطل ہو جائے گی، لہذا اس کا دوسرے شفع کو شروع کرنا ہی درست نہ ہوگا جب کہ امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر چاروں رکعات کی قضا لازم ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لیے کہ نماز فاسد ہو جانے کے باوجود اس کی تحریم برقرار رہتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اس لیے کہ نماز کا فاسد ہونا یہاں کسی دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوا، لہذا اس کی تحریم برقرار رہے گی۔ اور یوں دوسرے شفع میں اس کا داخل ہونا اور نماز شروع کرنا درست ہوگا، بعد ازاں یہ دوسرا حصہ بھی دونوں رکعتوں میں یا دو میں سے ایک رکعت میں قراءت چھوڑ دینے کے باعث فاسد ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے ابتدائی دو رکعات میں قراءت کر لی، تو اس پر بالاجماع دو رکعات کی یعنی پہلے شفع کی قضا لازم ہوگی، اس لیے کہ اس کی یہ نماز قراءت نہ کرنے کی بنا پر فاسد ہوئی ہے، لہذا اس پر اس کی قضا ضروری ہوگی، رہا دوسرا شفع تو وہ امام ابو یوسفؒ کے ہاں مکمل نماز ہے، کیونکہ تکبیر تحریمہ برقرار رہنے کے باعث اس کا شروع کرنا بالکل درست تھا اور چونکہ یہاں ان دونوں رکعات میں قراءت پائی گئی ہے لہذا اس کی ان دونوں رکعتوں کی ادائیگی صحیح ہوگی، اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک جب اس کی تحریم ہی باطل ہو گئی، تو اس کا دوسرے حصے میں داخل ہونا ہی درست نہ ہوگا، لہذا یہ حصہ نماز شمار نہ ہوگا۔ بنا بریں اس پر فقط پہلی دو رکعات ہی کی قضا لازم ہوگی۔ اور بالاجماع اس کی یہ دو آخری رکعات پہلی دو رکعات کی قضا شمار نہ ہوں گی۔ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ اور امام زفرؒ کے ہاں اس لیے کہ تکبیر تحریمہ برقرار نہ رہنے کی بنا پر اس کا یہ دوسرا شفع نماز ہی شمار نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لیے کہ اس کی نماز کا یہ حصہ کو صحیح طور پر ادا ہوا ہے، مگر چونکہ یہ نماز اسی تحریمہ پر مبنی ہے جو پوری نماز ادا کرنے کے لیے منعقد ہوئی تھی اور پھر دونوں کی تکبیر تحریمہ ایک ہی ہے لہذا اس میں ادا اور قضا دونوں کی گنجائش نہیں ہو سکتی اور اگر اس نے چار رکعتوں میں سے کسی ایک

ابتدائی رکعت میں قراءت کی تو امام محمدؒ کے نزدیک پہلے دو رکعات کی قضا لازم ہوگی مگر امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے ہاں پہلے دو رکعتوں کی قضا لازم ہوگی، اور الجامع الصغیر کے بعض نسخوں میں امام ابو حنیفہؒ کا قول امام محمدؒ کی تائید میں مذکور ہے، مگر ان کا صحیح قول وہی ہے جو ہم اوپر دلائل سمیت بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے آخری دو میں سے ایک رکعت میں قراءت کی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کو چار رکعات کی اور امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ و زفرؒ کے نزدیک فقط ابتدائی دو رکعات کی قضا لازم ہوگی اور اگر اس نے فقط ابتدائی دو رکعات میں قراءت کی تو بالاتفاق اس پر آخری دو رکعات کی

قضا لازم ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے آخری دو میں سے ایک رکعت میں قراءت نہ کی، تو اس کا بھی یہی حکم ہے یہ احکام اس وقت کے ہیں۔ جب وہ دونوں حصوں کے درمیان تشہد کی مقدار میں قعدہ کر لے، اور اگر اس نے یہاں اس مقدار میں قعدہ نہ کیا تو امام محمدؒ کے نزدیک قعدہ ترک کر دینے کی بنا پر اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اور ان کے نزدیک اس پر مذکور احکام تفریع نہ کئے جاسکیں گے؛ اور اگر اس کے پیچھے کوئی شخص اس کا مقتدی ہو تو اس کا بھی وہی حکم ہے جو خود اس کے امام کا ہے، لہذا جس نماز کی امام پر قضا لازم ہوگی اس کی مقتدی پر بھی لازم ہوگی اس لیے کہ مقتدی کی نماز صحت اور فساد کے معاملے میں امام کی نماز کے ساتھ مشروط ہوتی ہے۔ اور اگر مقتدی اثنائے نماز میں بول پڑے مگر امام اپنی نماز جائز رکھے، تا آنکہ چاروں رکعات مکمل کرے اور ان چاروں رکعات میں اس نے قراءت بھی کی ہو اور دو رکعات کے بعد قعدہ بھی کیا ہو، تو اگر مقتدی امام کے قعدہ اولیٰ میں بمقدار تشہد بیٹھنے سے پہلے ہی بول پڑا ہو، تو اس پر فقط ابتدائی دو رکعات کی قضا لازم ہوگی۔ اس لیے کہ ابھی اس پر آخری حصے کی ادائیگی ضروری نہیں ہوئی تھی، کیونکہ اس کا نزد م شروع کرنے سے ہوتا ہے اور چونکہ اس نے ابھی اس حصے کو شروع کیا ہی نہیں تھا اور اس کی جانب سے فقط ابتدائی دو رکعات کا آغاز پایا گیا ہے، لہذا نماز کے فاسد ہو جانے کی صورت میں اس پر فقط انہی دو رکعات کی قضا لازم ہوگی۔ اور اگر وہ تشہد کے بعد تیسری رکعت کے لیے اٹھنے سے قبل بول پڑا ہو، تو اس پر کسی قسم کی کوئی قضا واجب نہ ہوگی، اس لیے کہ اس نے خود پر جو التزام کیا تھا اسے اس نے درست طریقے سے ادا کر دیا ہے۔ اور اگر امام تیسری رکعت کے لیے کھڑا ہو گیا ہو اور پھر مقتدی بول پڑے اس مسئلے کا الاصل میں کوئی ذکر نہیں کیا گیا، مگر عصام بن یوسفؒ اپنی مختصر میں فرماتے ہیں۔ کہ اس پر چاروں رکعات کی قضا لازم ہوگی، جب کہ شیخ امام صدر الدین ابوالمعین فرماتے ہیں، کہ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے اصولوں کے مطابق سمجھنا چاہیئے، اس لیے کہ یہ دونوں حضرات اس تمام کمال کو ایک ہی نماز قرار دیتے ہیں جس کا ثبوت یہ ہے کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک قعدہ اولیٰ ترک ہو جانے کے باوجود اس کی نفل نماز فاسد نہیں ہوتی، جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک چونکہ ہر شفع ایک علیحدہ نماز ہے، اسی لیے ان کے ہاں قعدہ اولیٰ فرض ہے، لہذا یہاں مقتدی فقط دوسرے شفع کو باطل کرنے والا ہوگا، بنا۔ بریں اس پر فقط انہیں دو رکعات کی قضا لازم ہوگی۔

فصل سوم

افضل نوافل کا بیان

ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک دن میں چار رکعت نفل ادا کرنا زیادہ افضل ہے، جب کہ

امام شافعیؒ کے نزدیک دن اور رات دونوں میں دو دو رکعات نفل ہی زیادہ فضیلت رکھتے ہیں۔ ان کی دلیل حضرت عمار بن رویدؓ کی حسب ذیل روایت ہے۔ کہ فرماتے ہیں :
 ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم چاشت کی نماز کا آغاز دو رکعات سے کرتے تھے۔“

اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم افضل ترین صورت پر ہی عمل کرنے کو ترجیح دیتے تھے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نوافل کو دو رکعات کی صورت میں ادا کرنے میں زیادہ (ایک ایک اضافی تکبیر اور سلام ہے لہذا یہی طریقہ افضل ہوگا، اسی لیے انہوں نے نماز ظہر سے قبل کی چار رکعات کے متعلق بھی یہ کہا ہے کہ انہیں دو سلام کے ساتھ ادا کیا جائے۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ مسعودؓ کی حسب ذیل روایت سے ہے کہ:
 ”وہ ہمیشہ چاشت کی نماز چار چار رکعات ادا فرماتے تھے۔“

اس بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت پر عمل کرنا عمار بن رویدؓ کی روایت پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔ اس لیے کہ اس میں ”مداومت“ کا ذکر ہے جب کہ عمار بن رویدؓ نے مداومت کی صراحت نہیں کی۔ اور اس میں شبہ نہیں کہ ”مفسر“ روایت پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ چار رکعات ادا کرنا بدن انسانی کے لیے زیادہ محنت و مشقت کا باعث ہے۔ مدد دی ہے کہ اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے افضل ترین عمل کے متعلق پوچھا گیا، تو آپؐ نے فرمایا کہ ”وہ عمل جو بدن پر زیادہ شاق گذرے۔“ رات کی نماز میں بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چار چار رکعات ادا کرنا افضل ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک رات کی نماز دو دو رکعات ہے۔ اور یہی قول امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ ان حضرات کی دلیل حضرات عبداللہ بن عمرؓ کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کردہ ایک حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

صلوة الليل مثنى مثنى۔ بین کل رکتین رکتین۔
 رات کی نماز دو دو رکعات ہے۔ اور ہر دو رکعات کے بعد تم سلام پھیر دو۔

کہ آپؐ نے دو رکعات کے بعد سلام پھیر دینے کا حکم دیا ہے اور چونکہ یہاں آپؐ کا مقصد اس کو واجب کرنا نہیں ہے، کیونکہ یہ غیر واجب ہے لہذا اس کا مستحب ہونا از خود متعین ہو گیا ہے اس لیے بھی کہ حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے سے لے کر ہمارے اس زمانے تک امت کا متواتر عمل نماز تراویح میں دو دو رکعات ہی چلا آتا ہے نیز ائمہ المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ:

”ان سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے رمضان المبارک کی راتوں میں قیام کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ آنحضرتؐ کا قیام رمضان اور غیر رمضان میں یکساں ہوتا تھا۔ اس طرح کہ آپؐ نماز عشاء کے بعد چار رکعات ادا فرماتے تھے۔ ان چاروں رکعات کے حسن اور طوالت کے بارے میں کچھ نہ پوچھیے

بعد ازاں پھر آپ چار رکعات ادا فرماتے ان کے بھی حسن اور طوالت کے متعلق کچھ نہ پوچھیے۔ بعد ازاں تین رکعت نماز و تراویح ادا فرماتے تھے؛ بعض دیگر روایات میں ہے کہ جب ان سے یہ پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا تم میں سے بھلا اس کی کون طاقت رکھتا ہے۔ پھر اس سے آگے وہی روایت مذکور ہے، کہ اس روایت میں ام المؤمنین نے عادت اور پیشگی کو ظاہر کرنے والے الفاظ استعمال فرمائے ہیں اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ افضل اعمال پر ہی مداومت (پیشگی) فرماتے تھے۔ جو اس بات کا ثبوت ہے کہ آنحضورؐ دو رکعتوں کے بعد سلام نہیں پھیرتے تھے، اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو پھر چار رکعات کے ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہ تھا علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ دونوں حصوں (شفعوں) کو باجم ملا نا مسلسل روزے رکھنے کے مترادف ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ وہ چار رکعتیں ایک سلام کے ساتھ ادا کرے گا؛ پھر اس نے چار رکعات دو سلام کے ساتھ ادا کر لیں تو اس کی نذر پوری نہ ہوگی، امام محمدؒ نے زیادات میں یہی لکھا ہے جیسا کہ مسلسل روزے رکھنے کا پھل یہی حکم ہے پھر روزوں میں جس طرح ایسا کرنا افضل ہے تو اسی طرح نماز میں بھی یہی طریقہ افضل ہوگا۔ اور اس کا مقصد وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ چار رکعات والا قیام بدن پر زیادہ شاق گزرتا ہے، لہذا یہ افضل ہوگا، جب کہ فرمان نبویؐ فسلم پس سلام کہہ کے معنی ہیں التحیات پڑھو اس لیے کہ اسے جس طرح شہادت ”یعنی“ ”اشھدان لا الہ الا اللہ“ کی بنا پر تشہد کہہ دیا جاتا ہے تو اسی طرح سلام یعنی السلام علینا وعلیٰ عباد اللہ الصالحین کی وجہ سے ”سلام“ (تسلیم) بھی کہہ دیا جاتا ہے۔ اس حدیث کو اسی پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے، کیونکہ آنحضورؐ نے یہاں سلام پھیرنے کا حکم دیا ہے اور مطلق امر و وجوب کے لیے ہوتا ہے حالانکہ یہاں سلام پھیرنا متفقہ طور پر واجب نہیں ہے، چنانچہ اگر وہ چار رکعات پڑھ لے تو بالکل جائز ہے جب کہ اس میں تشہد پڑھنا واجب ہے، لہذا اس حدیث کو اسی پر محمول کرنا افضل ہوگا۔ رہی نماز تراویح تو اسے دو دو رکعات ادا کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اسے ہمیشہ باجماعت ادا کیا جاتا ہے لہذا سہولت اور آسانی کے لیے اسے دو دو رکعات کی صورت میں ادا کیا جاتا ہے کیونکہ جماعت میں بیمار بھی ہوتے ہیں اور اہل حاجت بھی اور یہاں اس پر کوئی بحث نہیں، بلکہ ہماری بحث تو اکیلے نماز ادا کرنے کی صورت میں ہے۔

فصل

مکروہ نوافل

مکروہ نوافل کی دو اقسام ہیں: ان میں سے ایک کا تعلق تو تعداد سے ہے اور دوسری کا وقت سے؛ جہاں تک تعداد کا تعلق ہے تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ دن میں ایک سلام کے ساتھ چار سے زیادہ رکعات ادا کرنا مکروہ ہے، لیکن رات میں ایسا کرنا مکروہ نہیں، بلکہ رات کو چھ یا آٹھ تک رکعات ادا کی جاسکتی ہیں۔ الاصل میں یہی مذکور ہے اور الجامع الصغیر میں ہے کہ ”تو اگر چاہے تو رات کی نماز ایک تکبیر (تحریم) کے ساتھ دو رکعتیں ادا کر لے، اور چاہے تو ایک نیت میں چار رکعات اور چاہے تو چھ رکعات پڑھ لے“ اور اس سے زیادہ تعداد کا کوئی ذکر نہیں۔ اس باب میں اصول تو یہ ہے کہ نوافل فرائض کے تابع ہیں اور چونکہ کوئی تابع اپنے اصل کا مخالف نہیں ہوتا، لہذا اگر دن میں چار سے زیادہ رکعات پڑھ لی جائیں تو اس سے فرض نمازوں کی مخالفت لازم آتی ہے۔ اور رات کی نماز میں اصل قیاس یہی تھا، مگر ہمیں چار رکعات سے لے کر آٹھ رکعات تک نوافل کی اجازت ایک نص (حدیث) سے معلوم ہوئی ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم رات کو قوت پانچ، سات، نو، گیارہ اور تیرہ رکعات ادا فرمایا کرتے تھے۔“

ان میں سے تین رکعات نماز وتر کی اور دو رکعات نماز فجر کی سنتوں کی ہوتی تھیں۔ اس طرح پیچھے دو چار چھ اور آٹھ رکعات رہ جاتی ہیں، لہذا اس تعداد تک نماز بلا کر اہمیت ایک ہی سلام کے ساتھ ادا کرنا جائز ہے، البتہ آٹھ سے زیادہ تعداد میں ایک سلام کے ساتھ نماز ادا کرنے میں اختلاف ہے، بعض مشائخ کے ہاں یہ مکروہ نہیں۔ شیخ امام الزاہد السرخسی نے بھی اسی رائے کو ترجیح دی ہے، کیونکہ اس میں ایک عبادت کا دوسری عبادت سے انصال پایا جاتا ہے، لہذا ایسا کرنا مکروہ نہیں ہوگا۔ تاہم اس اصول کا دن میں چار رکعتوں سے زیادہ پر اطلاق مشکل ہوگا، اسی لیے صحیح قول یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اکثر مشائخ کی بھی یہی رائے ہے۔ اور اگر اس نے دن میں چار سے اور رات میں آٹھ سے زیادہ رکعات نیت باندھ کر شروع کر دیں، تو وہ اس پر لازم ہو جائیں گی، کیونکہ وجوب کا سبب یعنی نماز کو شروع کرنا پایا گیا ہے۔ پھر اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ حسب اختلاف دو یا چار رکعات میں لمبا قیام کرنا افضل ہے یا زیادہ رکعات ادا کرنا۔ ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک لمبا قیام افضل ہے۔ جبکہ امام شافعی کے نزدیک زیادہ رکعات افضل ہیں اس مسئلے کا اصل عنوان ”طویل عبادت افضل ہے۔ یا زیادہ سجدے“ اس ضمن میں ہمارا قول بھی صحیح ہے، اس لیے کہ مروی ہے:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ سب سے افضل نماز کون سی ہے، تو حضور ﷺ نے فرمایا:

طَوَّلَ الْقَنُوتَ لَعْنَى لِمَا قِيَامَ

اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ ارشاد باری:

ذَكَوْهُمُؤَايِسُ قَتْلَتَيْنِ كِه

اور خدا کے اگے ادب سے کھڑے رہا
کر دے۔

کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس جگہ قنوت سے مراد ”طویل قیام“ ہے پھر انہوں نے یہ آیت مبارکہ تلاوت کی:

أَمَّنْ مَّوَدَّانَتِ أَنْاءَ الْيَلِ

(بجلا مشرک اچھا ہے) یا وہ جو رات
کے وقتوں میں عبادت کرتا ہے۔

اسی طرح امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے، کہ اگر تو اس کا قرآن مجید پڑھنے اور تلاوت کرنے کا معمول نہ ہو تو پھر طویل قیام افضل ہے اور اگر اس کا قرآن مجید کی تلاوت کا معمول ہو، تو ہم کثرت بحد افضل ہے۔ اس لیے دونوں صورتوں میں قیام میں کوئی اختلاف نہیں اور اس کے ساتھ زیادہ رکوع و سجود شامل ہو جاتے ہیں، واللہ اعلم۔

ب. مکروہ اوقات:

اور وہ نوافل جو اوقات کی بنا پر مکروہ ہوتے ہیں اس سے مراد وہ نوافل ہیں، جو مکروہ وقت میں ادا کیے جاتے ہیں۔ مکروہ اوقات کی کل تعداد بارہ ہے، ان میں سے بعض اوقات میں تو کراہت فی نفسہ ہوتی ہے۔ اور کچھ اوقات میں وقت کے علاوہ کوئی اور شئی کراہت کا موجب بنتی ہے۔ وہ اوقات جن میں فی نفسہ کراہت ہوتی ہے، وہ کل تین ہیں: (۱) ان میں سے ایک وقت تو طلوع آفتاب کا ہے، تا آنکہ سورج اوجھا اور سفید نہ ہو جائے، دوسرا وقت دوپہر یعنی استواء کا وقت ہے تا آنکہ سورج ڈھل جائے اور (۳) تیسرا وقت مغروب آفتاب سے پہلے کا وہ وقت ہے جب سورج کی رنگت تبدیل ہو کر سرخ یا زرد ہو جائے۔ تا آنکہ وہ ڈوب جائے ان تینوں اوقات میں ہر قسم کے نوافل جمعہ سمیت تمام ایام میں اور مکہ سمیت تمام مقامات میں مکروہ ہیں پھر ظراہ ایسے نئے نوافل ہوں جن کا کوئی سبب (وجہ) نہ ہو، یا ایسے نوافل ہوں جن کا کوئی فوری سبب موجود ہو، مثلاً طواف کعبہ کی دو رکعات اور تحیۃ المسجد وغیرہ۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جمعہ کے روز زوال کے وقت نفل نماز ادا کر لینے میں کوئی حرج نہیں، جب کہ امام شافعیؒ کا قول

ہے کہ ان اوقات میں مکہ مکرمہ میں نفل ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کے سوا باقی ایام میں زوال کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ اس حدیث سے حجت پکڑتے ہیں جس میں مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”مکہ مکرمہ“ کو ان اوقات میں نماز پڑھنے کی کراہت سے مستثنیٰ فرمایا تھا۔ ہمارا استدلال حضرت عقبہ بن عامر الجہنیؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ:

”ہمیں اوقات ایسے ہیں جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں نماز پڑھنے اور اپنے مردوں کو دقتانے سے منع فرماتے تھے؛ یعنی جب سورج طلوع ہو، تا آنکہ وہ خوب اونچا ہو جائے اور جب غروب ہونے کے قریب ہو اور زوال کے وقت۔“

اسی طرح عبداللہ بن عمرؓ فرماتے ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع اور غروب آفتاب کے وقت نماز پڑھنے سے منع فرمایا اور کہا کہ سورج شیطان کے دو سینگوں کے درمیان سے طلوع و غروب ہوتا ہے۔“

اور الصائبی روایت کرتے ہیں کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع آفتاب کے وقت نماز پڑھنے سے روکا ہے اور فرمایا ہے کہ سورج شیطان کے دو سینگوں کے درمیان سے نکلتا ہے اور اس وقت شیطان سورج کے پجاریوں کے سامنے سورج کو مزین کر کے پیش کرتا ہے تاکہ وہ اسے سجدہ کریں، لیکن جب وہ اونچا ہو جاتا ہے، تو پھر وہ اسے چھوڑ دیتا ہے، پھر جب دوپہر کا وقت ہوتا ہے، تو دوبارہ اس کے ساتھ مل جاتا ہے پھر جب سورج ڈھل جائے، تو پھر وہ اس سے جدا ہو جاتا ہے۔ بعد ازاں جب سورج ڈوبنے کے قریب ہو تو پھر وہ اس سے جا ملتا ہے۔ تو پھر جب سورج ڈوب جاتا ہے تو وہ اس سے الگ ہو جاتا ہے۔ لہذا تم ان اوقات میں نماز نہ پڑھو۔“

تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اوقات میں بلا کسی تفسیق کے ہر قسم کی نماز پڑھنے سے منع کیا ہے، لہذا آنحضورؐ کا یہ حکم عام اور مطلق ہوگا اور آنحضورؐ نے احادیث بالا میں ممانعت کی وجہ بھی بیان فرمادی ہے۔ اور وہ سورج کا شیطان کے دو سینگوں کے درمیان سے طلوع کرنا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ سورج کے پجاری سورج کے طلوع کے وقت اس کو سلام کرنے کے لیے سجدہ کرتے اور اس کی عبادت بجالاتے تھے۔ اور زوال کے وقت اس کے مکمل ہو جانے پر اور پھر اس کے غروب ہونے پر اسے الوداعی سلام کیا کرتے تھے

لہذا ان اوقات میں شیطان اگر اسے اپنے دوستیگوں کے درمیان کر لیتا ہے، تاکہ سورج کو ٹکے جانے والے سجدے اس کی جانب ہوں۔ اس لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان اوقات میں نماز ادا کرنے سے منع فرمایا ہے تاکہ سورج کے پیاریوں سے مشابہت لازم نہ آئے اور یہ بات یکساں طور پر تمام مقامات میں پائی جاتی ہے، کیونکہ ان حضورؐ نے عام الفاظ اور عام صیغے استعمال کر کے اس حکم کو خود ہی عام کر دیا ہے، لہذا یہاں تخصیص کوئی وجہ نہیں اور وہ روایت جس میں مکہ مکرمہ کو مستثنیٰ کیا گیا ہے ایک شاذ روایت ہے، جو مشہور حدیث کے مقابلے میں قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح جمعہ کے دن کو اسی طرح مستثنیٰ کرنے والی روایت بھی غلط ہے، لہذا اس کے ذریعے کسی مشہور حدیث کی تخصیص کرنا جائز نہیں۔

ب۔ مکروہ اوقات کی دوسری قسم:

وہ اوقات جن میں وقت کے علاوہ کسی اور سبب سے نفل ادا کرنا مکروہ ہو جاتے ہیں ان کی تفصیل حسب ذیل ہے:

① صبح صادق سے لے کر نماز فجر تک؛ ② نماز فجر سے طلوع آفتاب تک؛ ③ نماز عصر کے لے کر غروب آفتاب تک یہاں تک تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کہ ان اوقات میں قضا اور واجب نمازیں ادا کرنا بلا کراہت جائز ہیں۔ اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان اوقات میں نئے نوافل ادا کرنا مکروہ ہیں، تاہم وہ نوافل جن کا کوئی فوری سبب موجود ہو، مثلاً طواف کی دو رکعتیں اور تحیۃ المسجد وغیرہ ہمارے نزدیک ان کا ادا کرنا بھی مکروہ ہے؛ مگر امام شافعیؒ کے نزدیک غیر مکروہ ہے۔

ان کی دلیل ایک حدیث نبویؐ ہے۔ کہ آپؐ نے فرمایا:

اذا دخل احدکم المسجد فلیعبہ ثم میں سے جب کوئی شخص مسجد میں برکعتیں۔ اٹھے تو دو رکعت تحیۃ ادا کرے

کہ اس میں آنحضورؐ نے کسی خاص وقت کی تخصیص نہیں فرمائی اور ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عصر کے بعد نماز ادا فرمائی“ اور حضرت عمرؓ سے مروی ہے کہ:

”انہوں نے ایک بار فجر کی نماز پڑھائی تو انہوں نے اپنے پیچھے کسی کے وضو ٹوٹنے کی آواز سنی نماز کے بعد انہوں نے فرمایا کہ میں تم پر یہ لازم قرار دیتا ہوں کہ جس شخص کا وضو ٹوٹ گیا تھا وہ اٹھ کر جلے اور جا کر وضو کر آئے اور اپنی نماز دہرائے لیکن صفوں میں سے کوئی شخص نہ اٹھا۔ اس پر حضرت جریر بن عبد اللہ البجلی نے فرمایا کہ اے امیر المؤمنین آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے کہ اگر ہم سب دوبارہ وضو

کر لیں اور ہم سب اپنی نماز دہرائیں۔ اس رائے کو حضرت عمر فاروقؓ نے پسند کیا اور فرمایا اسے جرئت تم دوں جاہلیت میں سردار اور دور اسلام میں فقہیہ ہو۔ اس پر سب لوگ اٹھے، وضو کا اعادہ کیا اور نماز دہرائی۔“

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ جن لوگوں کو حدیث نہیں ہوا تھا ان حضرات نے جو نماز ادا فرمائی وہ نفل نماز تھی اور اس کا مزید ثبوت یہ ہے ان اوقات میں فرض نماز مکروہ نہیں ہے، تو اسی طرح نفل نماز بھی مکروہ نہ ہوگی۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”مجھے ان لوگوں کی شہادت سے جو میرے اور حضرت عمر فاروقؓ کے نزدیک انتہائی پسندیدہ تھے یہ روایت پہنچی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ نماز فجر کے بعد طلوع آفتاب تک کوئی نماز جائز نہیں اور نماز عصر کے بعد غروب آفتاب تک کوئی نماز جائز نہیں۔“

کہ یہ حکم ہر قسم کی نمازوں کے لیے وسیع ہے، الّا یہ کہ اگر کسی نماز کا خصوصیت کے ساتھ اثبات ہو تو الگ بات ہے۔ اسی طرح حضرت ابوسعید الخدريؓ بھی فرماتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی ارشاد فرمایا ہے۔ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے طلوع آفتاب کے بعد خانہ کعبہ کے طواف کے ساتھ چکر لگائے۔ اور اس وقت تک نماز نہ پڑھی جب تک وہ ”ذی طوئی“ کی جانب نہ نکل گئے۔ اور وہاں جا کر انہوں نے طلوع آفتاب کے بعد نماز ادا کی اور فرمایا ”ان دور کعتوں کی جگہ یہ دو رکعتیں ہیں اور اگر طلوع آفتاب کے فوراً بعد نفل نماز بلا کر اہت جائز ہوتی تو وہ اس نماز کو مؤخر نہ کرتے، کیونکہ ذی طوئی کی نسبت مکہ مکرمہ میں نماز خصوصاً طواف کی دو رکعتیں پڑھنا زیادہ افضل ہیں۔ جہاں تک ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس وقت نماز ادا کرنا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی، جس پر حسب ذیل روایت دلالت کرتی ہے کہ:

حضرت ابوسعید الخدريؓ زنیؓ سے پوچھا گیا کہ حضرت عائشہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ آپؐ نے نماز عصر کے بعد نماز ادا کی، تو انہوں نے فرمایا کہ حضورؐ نے وہی کچھ کیا جو آپؐ کو حکم ملا اور ہم وہی کریں گے جو ہمیں حکم ملا ہے۔“

کہ انہوں نے اس روایت میں یہ اشارہ کیا ہے کہ اس وقت نماز پڑھنا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی۔ اور آنحضورؐ کی خصوصیات میں ہمیں شرکت کا کوئی حق نہیں۔ چنانچہ ائمہ المؤمنین حضرت ام سلمہؓ روایت کرتی ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ نماز عصر کے بعد دو رکعات ادا فرمائیں تو میں نے ان کے متعلق پوچھا تو آپؐ نے فرمایا کہ مجھے نماز ظہر کی دو رکعات سے آنے والے وفد نے غافل کر دیا تھا، تو اب میں نے اسے قضا کیا ہے۔ تو انہوں نے

پوچھا کہ کیا ہم بھی ایسا کریں۔ تو آپ نے فرمایا "نہیں۔"

اس روایت میں آپ نے اپنی اسی خصوصیت کی جانب اشارہ کیا ہے، کیونکہ یہ سنت مؤکدہ آنکھوں کے لیے فرض تھیں اور ہمارا مسلک حضرت عمرؓ، عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ، ائمہ المؤمنین حضرت عائشہؓ اور حضرت ابوسعیدؓ الخدیجی کے مسلک پر مبنی ہے، جب کہ حضرت عمر فاروقؓ سے جو روایت نقل کی گئی ہے، وہ غریب ہے، جسے قبول نہیں کیا جاسکتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ حضرت عمر فاروقؓ نے ایسا اس لیے کیا تھا تا کہ وہ "بے وضو، شخص کو اس کے فریضہ نماز سے سبکدوش کر سکیں۔ اور اس نوع کے کام کے لیے کسی مکروہ فعل کے اختیار کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہوتا؛ جب کہ نوافل کو فرائض پر قیاس کرنا درست نہیں؛ اس لیے کہ ان اوقات میں نماز کی کراہت اوقات میں موجود کسی سبب کی بنا پر نہیں۔ بلکہ کسی اور مقصد کی بنا پر ہے اور وہ یہ ہے کہ باقی وقت کو وقت کی فرض نماز کے تابع ہونے سے نکالنا ہے، کیونکہ وہ وقت اصل عبادت سے مملو رہتا ہے۔ اور چونکہ فرض نماز میں دوسری نماز کے تابع ہونے کا مفہوم نہیں پایا جاتا لہذا اس پر قیاس کرنا باطل ہوگا۔ علیٰ ہذا ظاہر روایت کے مطابق ان اوقات میں ایسی واجب نماز کو جو بندے کے کسی اپنے فعل کی بنا پر واجب ہوئی ہو، مثلاً نذر وغیرہ۔ اور فاسد شدہ نفل نماز کی قضاء وغیرہ کو ادا کرنا بھی مکروہ ہے اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ان کا ادا کرنا مکروہ نہیں، کیونکہ وہ واجب نمازیں ہیں، جیسے کہ ان اوقات میں سجدہ تلاوت کرنا یا نماز جنازہ پڑھنا مکروہ نہیں ہے ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ "نذر" فی نفسہ واجب نہیں ہوتی، بلکہ وہ تو فی نفسہ ایک نفل نماز ہے؛ اسی طرح محض نفل نماز شروع کرنے سے واجب نہیں ہو جاتی، بلکہ اس کا وجوب تو ادا شدہ نماز کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے ہے، اور چونکہ یہ نماز فی نفسہ نفل ہے لہذا وہ مکروہ رہے گی۔

۱۴) ایک اور مکروہ وقت غروب آفتاب کے بعد کا بھی ہے، کہ اس میں بھی نفل وغیرہ ادا کرنا مکروہ ہیں، کیونکہ اس سے نماز مغرب کی ادائیگی میں تاخیر ہو جاتی ہے جو موجب کراہت ہے۔ ۱۵) امام کے نماز شروع کرنے کے بعد اور ۱۶) مؤذن کے اقامت شروع کرنے کے بعد اور امام کے نماز شروع کرنے سے قبل بھی نوافل ادا کرنا، جماعت کے حق کی بنا پر مکروہ ہیں جس طرح کہ ان اوقات میں فجر کی سنتوں کے سوا باقی سنتیں ادا کرنا بھی مکروہ ہیں۔ اس کی تفصیل ہم اوپر سنتوں کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں۔ ۱۷) جمعہ کے روز امام کے خطبہ دینے کی وقت میں بھی نماز ادا کرنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ اس سے خطبہ کی سماعت متاثر ہوتی ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس وقت ہلکی ہلکی دو رکعتیں تحیۃ المسجد کی نیت سے ادا کی جاسکتی ہیں یہ مسئلہ بھی پوری تفصیل کے ساتھ نماز جمعہ کی بحث میں ازیں بیان ہو چکا ہے، ۱۸) امام کے خطبہ کے لیے باہر نکل آنے کے بعد اور خطبہ شروع کرنے سے قبل، نیز خطبہ مکمل کرنے کے بعد، نماز

شروع کرنے سے قبل بھی نماز ادا کرنا۔ اور بات چیت کرنا اور وہ تمام باتیں بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک مکروہ ہیں جن کو اثنائے خطبہ میں مکروہ قرار دیا جاتا ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک ان دونوں اوقات میں بات چیت کرنا مکروہ نہیں بلکہ مکروہ ہے۔ اس مسئلے پر بھی ازیں قبل گفتگو ہو چکی ہے ۹ نماز عید سے قبل بھی نفل نماز ادا کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کی شدید خواہش (حرص) کے باوجود بھی نماز عیدین سے قبل نوافل ادا نہیں فرمائے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ وہ ایک مرتبہ نماز عید کے لیے نکلے تو دیکھا کہ لوگ نماز ادا کر رہے ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا کہ نماز عید سے قبل کوئی نماز جائز نہیں۔ تو ان سے کہا گیا۔ کہ آپ ان کو منع کیوں نہیں کرتے، فرمایا کہ نہیں اس لیے کہ میں ڈرتا ہوں کہ مبادا آیت قرآنی۔

أَرَأَيْتَ الْإِنْسِي يَنْهَى عَبْدَهُ إِذَا صَلَّى
بجلا تم نے اس شخص کو دیکھا جو منع کرتا
ہے (یعنی) ایک بندے کو جب وہ نماز
پڑھنے لگتا ہے۔

کی زد میں آجاؤں؟ حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہما تو نماز عید سے قبل لوگوں کو نماز ادا کرنے سے باقاعدہ روکا کرتے تھے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز عید کو جلدی ادا کرنا مسنون ہے اور نوافل میں مشغول ہو جانے سے نماز عید میں تاخیر ہو سکتی ہے اور اگر وہ اپنے گھر میں نفل ادا کرے تو اس کے یہ نوافل طلوع آفتاب کے مکروہ وقت میں واقع ہو سکتے ہیں، اور یہ دونوں باتیں ہی مکروہ ہیں۔ ہمارے ائمہ میں سے محمد بن مقاتل ارازی فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا صرف عید گاہ میں مکروہ ہے، اس لیے کہ مبادا لوگوں کو عید کی نماز سے قبل ہی یہ گمان ہو جائے کہ وہ نماز عید ادا کر رہے ہیں جب کہ گھر میں طلوع آفتاب کے بعد نوافل ادا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں، لیکن ہمارے اکثر ائمہ کا یہی مسلک ہے کہ نماز عید سے قبل نہ تو گھر میں نوافل ادا کیے جائیں اور نہ ہی عید گاہ میں۔ تاکہ اس دن کی پہلی نماز نماز عید ہو، واللہ اعلم۔

فصل (نجم) فرض اور نفل نمازوں میں فرق

فرض اور نفل نمازوں میں چند باتوں کا فرق ہے تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ کھڑے ہونے کی قدرت کے باوجود بیٹھ کر نفل نماز ادا کرنا جائز ہے۔

مگر فرض نماز کو بلا عذر بیٹھ کر ادا کرنا جائز نہیں، اس لیے کہ نفل نماز ہمیشہ کی جانے والی نیکی (خیر و اثم) ہے اور اگر ہم اس کے لیے قیام کو ضروری قرار دیں تو اس کے لیے اس نیکی پر مداومت کرنا مشکل ہو جائے گا، لیکن فرض چونکہ اوقات کے ساتھ مختص ہوتے ہیں لہذا ان کے لیے قیام کے فرض ہونے کو لازم قرار دینے میں کوئی حرج واقع نہ ہوگا۔ نوافل میں کھڑے ہونے کی قدرت کے باوجود بیٹھ کر ادا کرنے کی اجازت ائمہ المومنین حضرت عائشہ صدیقہ کی ایک روایت سے ماخوذ ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بیٹھ کر نماز ادا کرتے تھے، توحیب آپ رکوع کرنا چاہتے تو کھڑے ہو جاتے۔ اور چند آیات پڑھ کر رکوع فرما دیتے اور پھر سجدہ کر کے بیٹھ جاتے تھے“

اسی طرح اگر کسی شخص نے فرض نماز کو کھڑے ہو کر شروع کیا اور پھر بلا عذر بیٹھنا چاہا، تو بالا جماع اسے اس کی اجازت نہ ہوگی، لیکن اگر اس نے نفل نماز کو کھڑے ہو کر شروع کیا ہو اور بعد ازاں وہ بلا عذر بیٹھ گیا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک استحسان کی رو سے اس کی اجازت ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے ہاں اسے اس کی اجازت نہیں اور قیاس کا بھی یہی تقاضا ہے، کیونکہ نماز شروع کرنے سے نذر کی طرح لازم ہو جاتی ہے، اور اگر اس نے یہ نذر مانی ہو کہ وہ دو رکعات کھڑے ہو کر ادا کرے گا۔ تو اسے بلا عذر بیٹھ کر ادا کرنے کی اجازت نہ ہوگی، اسی طرح اگر اس نے کھڑے ہو کر نفل نماز شروع کی ہو، تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ وہ چونکہ اپنی خوشی (تبرع) سے نماز ادا کر رہا ہے جس میں اسے بیٹھ کر یا کھڑے ہو کر شروع کرنے کا اختیار حاصل ہے لہذا اسی بنا پر اسے بعد میں بھی ایسا کرنے کا اختیار حاصل رہے گا رہا ان حضرات کا یہ کہنا کہ شروع کرنے سے نفل نماز لازم ہو جاتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ نہیں بنیادی (فرضی) طور پر نفل نماز شروع کرنے سے لازم نہیں ہوتی، بلکہ وہ ادا شدہ عبادت کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے لازم قرار پاتی ہے اور یہاں چونکہ جو نماز وہ ادا کر چکا ہے وہ نماز کی اصلیت برقرار رہنے کی بنا پر بطور عبادت برقرار رہے گی نہ کہ کسی اور وصف کی بنا پر، کیونکہ فی الجملہ بیٹھ کر نفل نماز ادا کرنا جائز ہے لہذا بقیہ نماز میں قیام کی وصف کا التزام کرنا لازم نہ ہوگا اس لیے کہ بقیہ نماز کا وجوب تو محض عند الضرورة ہوتا ہے اور قیام کو ضروری قرار دینے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اسی لیے نماز شروع کرنے، اس پر دو سے زیادہ رکعات لازم نہیں ہوتیں کیونکہ ادا شدہ نماز کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے اس سے زیادہ نماز کی ضرورت نہیں، بخلاف نذر کے کیونکہ وہ شرعاً تو بنیادی طور پر ہی وجوب کے لیے مقرر ہے اسی لئے اگر نماز نماز کے ساتھ کسی اور وصف کو بھی لازم ٹھہرائے تو وہ لازم ہو جائے گی، چنانچہ اگر اس نے نماز کی مطلق نذر مانی۔ تو اس کے متعلق (الاصل میں) کوئی روایت نہیں ملتی اس کے متعلق ایک قول یہ ہے

کہ اس میں بھی وہی اختلاف ہے جو ہم اس فصل کے آغاز میں اوپر بیان کر آئے ہیں۔ ایک اور قول یہ ہے کہ اس صورت میں بھی اسے کھڑے ہو کر نوافل ادا کرنا ضروری نہیں، کیونکہ ”نوافل“ کا لفظ قیام کو شامل نہیں ہوتا، جیسے رمضان المبارک میں مسلسل روزے رکھنے کا یہی حکم ہے ایک اور قول یہ بھی ہے کہ نذر میں کھڑے ہو کر ہی نوافل ادا کرنا لازم ہیں، کیونکہ نذر ایک بنیادی ذریعہ وجوب ہے، لہذا خود پر واجب کردہ اس نماز کو خدا کی واجب کردہ نماز پر قیاس کیا جائے گا۔ اور چونکہ فرض نماز کو سوائے حالت عذر کے قیام کے ساتھ ادا کرنا ہی لازم ہے، لہذا یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ جب کہ نفل نماز کو شروع کرنا بنیادی ذریعہ وجوب نہیں ہے، بلکہ اسے تو ضرورت ذریعہ وجوب قرار دیا جاتا ہے اور چونکہ یہ ضرورت فقط اصل نماز میں ہے، نہ کہ اس کی تابع صفت میں جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لہذا نفلوں کیلئے یہ حکم نہ ہوگا اور اگر اس نے بیٹھ کر نماز شروع کی اور شروع کا کچھ حصہ بیٹھ کر اور کچھ حصہ کھڑے ہو کر ادا کیا، تو جائز ہوگا، جیسا کہ ائمہ المومنین حضرت عائشہ صدیقہ نشہ سے مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز بیٹھ کر شروع کرتے، پھر معمول کی منزل قراءت فرماتے تھے، پھر جب دس یا کم بیش آیات رہ جاتیں۔ تو آپ کھڑے ہو جاتے تھے اور اپنی قراءت کو مکمل کر کے رکوع اور سجدہ کرتے۔“ پھر آپ دوسری رکعت میں بھی ایسے ہی کرتے۔“

کہ آپ بیٹھ کر قیام اور قیام سے بیٹھ کر کی طرف منتقل ہو جایا کرتے تھے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ ایسا کہ نفل نماز میں جائز ہے؛ (۲) دوسرا فرق یہ ہے کہ نوافل کو نیچے اترنے کی قدرت کی باوجود، سواری پر ادا کرنا جائز ہے، مگر فرائض سواری پر ادا کرنا جائز نہیں جیسا کہ ہم انہیں قبل بیان کر آئے ہیں؛ (۳) ایک اور فرق یہ ہے کہ نوافل کی چاروں رکعات میں قراءت کرنا ضروری ہے، جب کہ فرائض کی چاروں میں سے محض دو رکعات میں قراءت ضروری ہوتی ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص فرائض کی ابتدائی دو رکعات میں قراءت نہ کر سکے، تو اس کا دوسرا شفع (آخری دو رکعات) فاسد نہیں ہوتا۔ بلکہ قراءت کو دوسرے حصے میں قضا کر لیا جاتا ہے، بخلاف نوافل کے، جیسا کہ ہم انہیں قبل بیان کر آئے ہیں، کہ نفل نماز کا ہر دو رکعات پر مشتمل حصہ علیحدہ علیحدہ نماز شمار ہوتا ہے۔ اور حضرت عمرؓ، عبداللہ بن مسعودؓ اور زید بن ثابتؓ الانصاری موقوف اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع دونوں طرح سے یہ روایت نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

لایصلی بعد صلاۃ مثلها۔ کسی نماز کے بعد اسی جیسی نماز ادا نہ کی جائے۔

امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد (توجیہ) یہ ہے کہ کسی نماز کے بعد قراءت میں اسی فرض نماز جیسی نماز نہ پڑھی جائے یعنی جس کی دو رکعتیں قراءت کے ساتھ ہوں اور

رو بلا قراءت گویا اس حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ چار فرضوں کے بعد ایسے چار نوافل پڑھے جائیں جن کی دو رکعتوں میں قراءت ہو اور دو میں نہ ہو اور چونکہ کسی فعل سے ممانعت اس کی متفنادا صورت کے حکم سے عبارت ہوتی ہے، لہذا یہ حدیث نوافل کی چاروں رکعات میں قراءت کرنے کا حکم متصور ہوگی۔ اور اس کو رکعات میں ممانعت پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ بالاجماع ایسا کرنا منع نہیں ہے۔ جیسے نماز فجر میں دو رکعتوں کے بعد دو رکعتیں اور ظہر میں چار سنت رکعتوں کے بعد مقیم کے لیے چار فرض اور مسافر کے لیے دو رکعات اور ان کے بعد دو رکعات (سنت) ہیں جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس حدیث نبوی کا مضمون یہ ہے کہ وہی قضا شدہ فرض نماز نہ پڑھی جائے اس لیے کہ ابتدائی زمانہ اسلام میں جب فرض نماز قضا ہو جاتی تھی تو اسے اگلے دن اسی وقت کی نماز کے ساتھ پڑھا جاتا تھا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرما ہے۔ اس توجیہ (تاویل) کا بظاہر مصداق وہ روایت ہے، تو جس میں مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من نام عن صلاة او نسيها جو شخص کسی نماز کے وقت سو رہے
فليصلها اذا ذكرها او استيقظ یا اس کو پڑھنا بھول جائے، تو
من الغد لو قتها. جب وہ نماز یاد آجائے یا جب
وہ بیدار ہو تو وہ اگلے دن کی اسی وقت
کی نماز کے ساتھ اسے ادا کر لے۔

پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”لا یصلی بعد صلاة مثلهما“ کے ساتھ یہ حدیث منسوخ ہو گئی، اسی طرح اس حدیث کو فرض نماز کے بعد اس دوسرے سے کہ شاید اس کی نماز میں کوئی گڑبڑ نہ ہو گئی ہو، عادی کے ممانعت پر بھی محمول کرنا ممکن ہے۔ بنا بریں اس حدیث کا مقصد دوسرے کو دور کرنا اور اس کی تقلید سے منع کرنا ہوگا اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس حدیث سے ایک ہی مسجد میں ”اعادة جماعت“ کی ممانعت مراد ہو، اس صورت میں یہ حدیث اس مسئلے میں ہمارے لیے امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہوگی، واللہ اعلم۔ ایک اور فرق یہ ہے کہ چار رکعات والی فرض نماز میں دو رکعات کے بعد قعدہ کرنا بالاتفاق فرض نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی شخص اسے ترک کر دے، تو اس سے اس کی نماز فاسد نہ ہوگی، جب کہ نوافل میں اس کے متعلق اختلاف ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اگر وہ فرضوں کی تیسری رکعت کے لیے، قعدہ کرنے سے پہلے بھول کر کھڑا ہو جائے۔ تو اگر وہ بالکل سیدھا کھڑا ہو گیا ہو تو نیچے نہ بیٹھے۔ اور اگر وہ کھڑے ہونے کے قریب نہ ہو تو وہ لوٹ جائے اور قعدہ لے اور اگر میں سجدہ ہو کر رہے، جب کہ نوافل کے متعلق امام محمدؒ نے لکھا ہے۔ کہ اگر اس نے چار رکعات کی نیت کی ہو، تو جب تک وہ سیدھا کھڑا نہ ہو اور نیچے بیٹھ جائے البتہ انہوں نے یہ نہیں لکھا کہ اگر وہ بالکل سیدھا کھڑا ہو گیا ہو تو آیا وہ واپس لوٹے یا

نہیں، البتہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ استحسان کی رو سے یہاں بھی اسے واپس نہ لوٹنا چاہیئے اس لیے کہ جب اس نے چار رکعات کی نیت کر لی، تو اب اس کی یہ نماز ”ظہر“ کے مشابہہ ہو گئی ہے جب کہ بعض مشائخ کا قول ہے کہ وہ نیچے بیٹھ جائے۔ کیونکہ ان میں سے ہر شفع (دو رکعات پر مشتمل حصہ) علیحدہ علیحدہ نماز ہے۔ ان میں سے پہلا قول ہی صحیح ہے، تاہم اگر اس نے دو رکعات کی نیت کی ہو اور پھر وہ قعدہ کیے بغیر تیسری رکعت کے لیے اٹھ جائے تو یہاں وہ بالاتفاق نیچے بیٹھ جائے، کیونکہ یہاں ہر دو رکعات نماز فجر کے مشابہہ ہیں؛ ⑤ ایک اور فرق یہ ہے کہ نفل نماز سوائے رمضان المبارک کے دوسرے ایام میں باجماعت ادا کرنا جائز نہیں ہیں جبکہ فرض نمازوں میں ”جماعت“ واجب ہے یا سنت مؤکدہ۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

صلوة المردء فی بیتہ افضل من فرض نماز کے سوا باقی تمام نمازیں
صلاتہ فی مسجدہ الا المکتوبہ۔ مرد کے لیے گھر میں ادا کرنا مسجد میں ادا کرنے سے افضل ہیں۔

نیز مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نماز فجر کی دو رکعات اپنے گھر میں ادا کرتے تھے۔ پھر آپ مسجد کی طرف نکلتے تھے۔“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جماعت شعائر اسلام میں سے ہے، لہذا وہ فرائض یا واجبات کے ساتھ مخصوص ہوگی، نہ کہ نوافل کے ساتھ۔ ہاں نماز تراویح کو باجماعت ادا کرنے کا مسنون ہونا، تو وہ اس لیے کہ انہیں جماعت سے پڑھنے کا طریقہ جہیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور صحابہ کرامؓ کے اجماع سے معلوم ہوا ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو راتیں مسجد میں نماز تراویح پڑھائی، جس کے بعد لوگ اپنی علیحدہ علیحدہ نماز ادا کرتے رہے۔ حضرت عمر فاروقؓ کا زمانہ آیا تو انہوں نے صحابہ کرامؓ سے اس بارے میں مشورہ لیا کہ اگر وہ سب لوگوں کو ایک ہی امام کے پیچھے نماز تراویح کیلئے جمع کر دیں تو کیا بہتر نہ ہوگا۔ صحابہ کرامؓ نے ان کی رائے سے اختلاف نہ کیا۔ جس پر انہوں نے تمام لوگوں کو حضرت ابی بن کعبؓ کی اقتدا میں جمع کر دیا؛ ⑥ ایک اور فرق یہ ہے کہ نفل نماز کسی خاص وقت کے ساتھ مشروط نہیں ہوتی اور نہ ہی اس کی کوئی خاص تعداد مقرر ہوتی ہے، لہذا نوافل کو خواہ کسی بھی وقت میں اور کسی بھی تعداد میں ادا کر لیا جائے تو جائز ہے۔ الا یہ کہ انہیں کچھ اوقات ہیں اور ایک خاص تعداد میں ادا کرنا مکروہ ہے جیسا کہ اد پر بیان ہوا، جب کہ فرائض کسی نہ کسی وقت کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں نیز ان کی تعداد بھی مقرر ہوتی ہے، اور انہیں ان کی مقررہ تعداد سے زیادہ ادا کرنا جائز نہیں اسلئے کہ انہیں کچھ اوقات میں ادا کرنا جائز اور کچھ میں جائز نہیں ہے جیسا کہ اپنے مقام پر اسکی تفصیل بیان ہو چکی ہے ⑦ نوافل مطلق نماز کی نیت کے ساتھ ادا کیے جاسکتے ہیں، مگر فرائض کو ان کی مقدر و خاص نیت سے ہی

ادا کرنا جائز ہوتا ہے اس بارے میں دونوں میں فرق کی تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے ۵ ایک اور فرق یہ ہے کہ فرائض میں باہمی ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہے، مگر نوافل میں ضروری نہیں، حتیٰ کہ اگر اس نے نفل نماز شروع کی، پھر اسے چھوٹی ہوئی کوئی فرض نماز یاد آگئی، تو اس کی نفل نماز فاسد نہ ہوگی، لیکن اگر وہ فرض نماز میں ہو تو اس کی نماز فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ یہاں فرض نماز کو اس کے مقررہ وقت سے پہلے ادا کرنا لازم آتا ہے جو کہ نماز کے لیے مفسد ہے، جب کہ نوافل کے لیے چونکہ کوئی وقت ہی مخصوص نہیں ہوتا، لہذا ان کے لیے ایسی کوئی پابندی نہیں؛ بخلاف فرائض کے علاوہ ان میں اس لیے بھی کہ اگر اسے کسی فرض نماز میں کوئی قضا شدہ نماز یاد آگئی، تو اس کی یہ فرض نماز نفل میں تبدیل ہو جاتی ہے، مگر بالکل فاسد نہیں ہوتی، لہذا اگر نوافل میں اسے کوئی چھوٹی ہوئی فرض نماز یاد آجائے۔ تو تنب تو بدرجہ اولیٰ اس کی نماز باطل نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

(باب شہر دوم)

رباب فی صلوة الجنائزہ

نماز جنازہ کا بیان

نماز جنازہ پر ہماری بحث حسب ذیل چھ عنوانات پر محیط ہوگی:

۱۔ میت کو غسل دینا۔

ب۔ میت کو کفن دینا۔

ج۔ جنازہ اٹھانا۔

د۔ نماز جنازہ۔

ه۔ میت کو دفن کرنا۔

و۔ شہید کے احکام۔

آخری وقت کے احکام: قبل اس کے کہ ہم اصل بحث شروع کریں، ہم مناسب

کے ساتھ مستحب معلّے کی کچھ تفصیل بیان کر دیں تو ہم کہتے ہیں کہ جب کسی شخص کا آخری وقت اجل
تو مستحب یہ ہے کہ اسے "قبدر" کر کے ویسے ہی دامیں پہلو پر لٹا دیا جائے جیسے اسے قبر میں لٹایا
جاتا ہے۔ کیونکہ اس کی موت کا وقت قریب آگیا ہے، لہذا جیسے میت کو قبر میں لٹا دیا جاتا ہے، اسی طرح اسے
اس موقع پر بھی لٹا دیا جائے، اور اسے بد کلمہ شہادت، کی تلقین کی جائے اس لیے کہ فرمان نبوی ستہ
لَقِنُوا مَوْتَكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ۔ تم اپنے مردوں کو لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کی تلقین
کیا کرو۔

کہ اس جگہ میت سے مراد قریب المرگ شخص ہے، اس لیے کہ اس کی موت کا وقت
قریب آگیا ہے، لہذا قریب المرگ ہونے کی بنا پر اسے مجازاً میت (مردہ) کہا گیا ہے۔ جیسے کہ
ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اِنَّكَ مَيِّتٌ وَّ اِنَّهُمْ مَّبْتُوتُونَ لَهٗ
اسے پیغمبر تم بھی مر جاؤ گے اور یہ بھی
مر جائیں گے

پھر جب اس کی روح قفص عنبریں (جسم) سے پرواز کر جائے، تو اس کی آنکھیں بند
کر دی جائیں۔ اور اس کی ڈاڑھی کو باندھ دیا جائے، کیونکہ اگر انہیں بحال رہنے دیا گیا، تو اس کی
شکل منہ کی طرح کر یہ المنظر نظر آئے گی۔ اور مردی ہے کہ آپ حضرت ابوسلمہؓ کے پاس تشریف
لائے۔ تو دیکھا کہ ان کی آنکھیں کھلی پڑی ہیں تو آپ نے ان کی آنکھیں بند فرمادیں، اور اگر اس
کے رشتہ داروں، دوستوں اور ہمسایوں کو اس کے مرنے کی اطلاع کر دی جائے۔ تو اس میں کوئی
مضائقہ نہیں۔ تاکہ وہ بروقت پنج کر اس کی نماز جنازہ میں شامل ہو سکیں، اس کے لیے
دعا ئے مغفرت کر سکیں اور اسے رخصت کر سکیں۔ اور مردی ہے۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ
وسلم نے ایک مسکین عورت کے بارے میں جو مدینہ منورہ کے ایک کنارے پر رہتی تھی، یہ
فرمایا تھا کہ جب وہ مر جائے تو تم مجھے اطلاع کر دینا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ موت کی اطلاع
سے، لوگوں میں اطاعت خداوندی کی ترغیب اور اس کی استعداد پیدا ہوگی، لہذا یہ اعانت
علیٰ ابروہ و التقویٰ یعنی نیکی اور تقویٰ کے لیے ایک دوسرے سے تعاون کرنے کے باب میں سے
ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَتَعَاوَدُوا عَلٰی الْبِرِّ وَالتَّقْوٰی بَیْہ
اور ایک دوسرے کے ساتھ نیکی اور
تقویٰ میں تعاون کرو۔

اور فرمان نبوی ہے:

الَّذٰلِ عَلٰی الْخِيَرٰ كِفَاعِلُہٗ
کسی کام کی ترغیب دینے والا شخص اس
کو انجام دینے والے ہی کی طرح ہوتا ہے۔

الایہ کہ باندہ اروں اور محلوں میں باوازا بلند اعلان کرنا کہ وہ ہے، اس لیے کہ ایسا کرنا
جاہلی دور کے دستور تعزیت کے مشابہ ہے؛ نیز مستحب یہ ہے کہ مردے کو دفنانے میں جلدی کی
جائے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

عَقِلُوا ہُوَ تَاکُم فَاِنْ یَکْ خَیْرًا
قد تم وہ دان یک شرّاً لبعداً
لاہل النار۔

اپنے مردوں کو دفنانے میں جلدی کیا
کرو، اس لیے کہ اگر تو وہ نیک ہے
تو تم اسے جلدی آگے بھیج دے اور اگر وہ
برائے تو اہل دوزخ پر خدا کی
لعنت۔

کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں مردے کے جلدی دفنانے کو مستحب

قرار دیا اور اس کے مقصد سے بھی مطلع فرمایا ہے۔ بہر حال مردے کو سب سے پہلے غسل دینا چاہیے۔

فصل (اول) میت کو غسل دینے کا بیان

میت کو غسل دینے پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

- ۱۔ غسل میت کا وجوب۔
 - ب۔ غسل میت کا وجوب علی الکفایہ ہونا۔
 - ج۔ غسل کا طریقہ۔
 - د۔ غسل میت واجب ہونے کی شرائط۔
 - هـ۔ کون غسل دے اور کون نہ دے۔
 - ④ میت کو غسل دینے کا وجوب:
- میت کو غسل دینے کا وجوب نفق، اجماع امت اور قیاس تینوں سے ثابت ہوتا ہے۔
- نفق سے اس طرح کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:
- المسلم علی المسلم ست حقوق
وذكر من جملتها ان يغسله بعد موتہ۔
- ایک مسلمان کے دوسرے پر چھ حقوق ہیں، جن میں ایک اس کے مرنے کے بعد غسل دینا بھی ہے۔
- اور اس حدیث میں مستعمل لفظ ”علی“ کلمہ وجوب ہے۔

نیز مردی ہے کہ:

”جب حضرت آدم علیہ السلام کی وفات ہوئی۔ تو انہیں فرشتوں نے غسل دیا، اور

پھر ان کے بیٹے سے کہا یہی تمہارے مردوں کے لیے مسنون طریقہ ہے۔“

اور سنت مطلقہ واجب کے مفہوم میں ہوتی ہے۔ اسی طرح حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے سے ہمارے اس زمانے تک لوگوں میں یہی دستور چلا آتا ہے، لہذا اس کا چھوڑنے والی سنت متوارثہ کا تارک ہوگا اور پھر اس کے وجوب پر اجماع بھی منقذ ہو چکا ہے۔ رہا قیاس تو اس کی عبارت مشائخ کے مابین مختلف فیہ ہے، شیخ محمد بن خماس البلقی فرماتے ہیں کہ انسان مرنے کے بعد، اپنے اجزا میں دو دم مسفوح (دم رواں) جذب ہو جانے کی وجہ سے، تو اپنے شرف و کرامت کی بنا پر ناپاک نہیں ہوتا، اس لیے کہ اگر مرنے سے وہ ناپاک ہو جائے تو دوسرے ناپاک مردہ جانداروں کی طرح وہ بھی غسل دینے سے پاک نہ ہو حالانکہ انسان غسل دینے سے پاک ہو جاتا ہے، چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مردہ شخص غسل دیے جانے سے قبل کنویں

ہیں گر جائے، تو اس سے کنواں پلید ہو جاتا ہے، لیکن اگر غسل دیئے جانے کے بعد گرے تو اس سے کنواں ناپاک نہیں ہوتا، تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ مرنے کی وجہ سے "ناپاک نہیں ہوتا بلکہ اس کی ناپاکی حدت (بے وضو) ہو جانے کی بنا پر ہوتی ہے۔ اس لیے کہ مرتے وقت اعضائے بدن کے ڈھیلے پڑ جانے اور عقل کے ماؤف ہو جانے کی بنا پر کوئی نہ کوئی حدت لازماً لاحق ہو جاتا ہے اور چونکہ جسم انسانی طہارت کے معاملے میں دو حصوں میں تقسیم نہیں ہو سکتا، لہذا پورے بدن کو غسل دینا ضروری ہوگا، تاہم زندگی میں تو حدت ہو جانے کی بنا پر دفع حرج کے لیے ہم چند ظاہری اعضا کے دھونے پر اکتفا کر لیتے تھے، کیونکہ زندگی میں یہ معاملہ اکثر پیش آتا رہتا ہے اسی بنا پر چونکہ ثبوت کے ساتھ منی کا خروج اکثر نہیں ہوتا، لہذا وہاں غسل کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور مرنے کے بعد چونکہ غسل کرانے میں کوئی حرج نہیں، لہذا ایساں تمام جسم کو غسل دینا ہی ضروری ہوگا، مگر اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ جسم میں سے روح کے نکل جانے سے اسی طرح انسانی بدن ناپاک ہو جاتا ہے، جس طرح کہ دوسرے جتنے ہوئے خون والے حیوانات کے بدن ناپاک ہو جاتا ہے، اسی لیے اگر کوئی مردہ کنوئیں میں گر جائے۔ تو اس سے کنواں پلید ہو جاتا ہے، الا یہ کہ جب وہ غسل کر لے تو انسانی شرف و کرامت کی بنا پر انسان کے بدن کو پاک قرار دیا جاتا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک شرف و کرامت کسی مطہر (طہارت کنندہ) عمل یعنی غسل کے پائے جانے سے جسم انسانی کو پاک قرار دینے میں ہے، نہ کہ جسم میں ناپاکی کے داخل نہ ہونے میں۔ جب کہ البغی کے ہاں "شرف و کرامت جسم انسانی میں نجاست کے داخل نہ ہونے میں ہے۔ اس بارے میں اکثر مشائخ کا قول ہی زیادہ واضح ہے، اس لیے کہ اس میں دونوں دلائل پر عمل ہو جاتا ہے۔ یعنی "نجاست کا سبب پائے جانے کی بنا پر جسم پلید قرار پاتا ہے۔ اور "پاکی کا سبب (غسل) پائے جانے سے جسم پاک سمجھا جاتا ہے۔ اور بلاشبہ سبب پائے جانے کے باوجود ثبوت حکم سے انکار کر دینے کی نسبت یہ طریقہ قیاس کے زیادہ قریب ہے۔

فصل (دوم) غسل میت کا وجوب علی الکفایہ ہونا

میت کو غسل دینا "واجب علی الکفایہ" ہے، چنانچہ اگر کچھ لوگ میت کو غسل دے دیں، تو چونکہ دیگر واجبات علی الکفایہ کی طرح یہاں بھی اصل مقصد پورا ہو جاتا ہے لہذا باقی لوگوں سے یہ واجب ساقط ہو جاتا ہے، اسی طرح فقط ایک ہی مرتبہ غسل پانی بہانا واجب اور تکرار ایک سے زیادہ مرتبہ پانی بہانا، سنت ہے، چنانچہ اگر میت کو فقط ایک ہی مرتبہ غسل دینے پر اکتفا کیا گیا، یا آب رواں میں ایک ہی بار غوطہ دے دیا گیا، تو جائز ہوگا، کیونکہ اگر تو یہ غسل سزاوارہ حدت کے لیے ہے، جیسا کہ بعض فقہاء کا خیال ہے، تو غسل جنابت کی طرح ایک ہی مرتبہ غسل

دینے سے یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور اگر اس کے بدن میں نجاست کے جذب ہو جانے کی بنا پر یہ غسل ضروری ہوا ہے، جیسا کہ بعض فقہاء کا یہی خیال ہے، تو انسانی شرف و کرامت کی بنا پر تو یہ بات اور بھی زیادہ مناسب ہے اور ایک ہی مرتبہ غسل دینا کافی ہوگا، لیکن اگر مردہ بارش میں بھیگ گیا تو یہ غسل کی جگہ کافی نہ ہوگا، اس لیے کہ اصل واجب تو ”فعل غسل“ ہے۔ جو یہاں نہیں پایا گیا۔ اور اگر وہ پانی میں ڈوب گیا ہو اور پھر نکالا گیا ہو، تو اگر نکالنے والے نے اسے اچھی طرح بلایا جلایا ہو جیسے پانی میں کسی شے کو پاک کرنے کے لیے بلایا جاتا ہے۔ تو اس سے غسل ساقط ہو جائے گا۔ ورنہ نہیں۔ وجہ ہم بیان کر آئے ہیں واللہ اعلم۔

فصل (دوم) غسل دینے کا طریقہ

ہمارے نزدیک جب میت کو غسل دینا ہو تو اس کے جسم سے کپڑے اتار دیے جائیں جب کہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ کپڑے نہ اتارے جائیں بلکہ کپڑے جسم پر رہتے ہوئے اسے غسل دیا جائے۔ ان کا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دیے جانے کی روایت سے ہے کہ آنحضرت کو آپ کی قمیص میں ہی غسل دیا گیا، ہماری دلیل یہ ہے کہ غسل کا اصل مقصد حصول طہارت ہے اور حصول طہارت کا یہ مقصد غسل کے بغیر حاصل نہیں ہوتا، جب کہ اس کے بدن پر جو کپڑے ہیں وہ غسل دیتے وقت نکلنے والی اندرونی آلائشوں (حقیقی پلیدی) سے ناپاک ہو جاتے ہیں اور پھر چونکہ ان کا پھوٹنا بھی ممکن نہیں ہوتا، لہذا اس سے حصول طہارت میں دشواری ہوگی؛ یا پھر یہ کہا جاتا ہے کہ اگر اس کے بدن کے کپڑے علیحدہ کر دیے جائیں تو اس سے آسانی یہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ لہذا یہی بہتر ہوگا۔ رہا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قمیص سمیت غسل دینے کا واقعہ تو اس کی حقیقت یہ ہے کہ یہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصی عظمت و حرمت کی بنا پر فقط آپ کے لیے ہی مخصوص تھا۔ جیسا کہ مروی ہے کہ:

”جب بیض صحابہ کرام نے غسل کے وقت آپ کے جسم اطہر سے کپڑے اتارنا چاہے تو قدرت نے ان سب پر اونچھٹاری کر دی حتیٰ کہ ان میں سے ہر ایک کا سر اس کی ٹھوڑی سے لگ رہا تھا۔ اس حالت میں انہیں آواز سنائی دی کہ اپنے ٹہنی کو برہنہ نہ کرو۔ دوسری روایت میں ہے کہ یہ آواز آئی کہ اپنے ٹہنی کو قمیص سمیت غسل دو۔“

یہ روایت اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ یہ بات فقط آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی اور ہمیں حضور کی ذات خصوصیات میں شرکت کرنے کا کوئی حق حاصل نہیں؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ بدن سے کپڑے اتارنے کا اصل مقصد حصول طہارت ہے

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم اطہر پہلے ہی پاک تھا، حتیٰ کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حجب اٹھانے کو غسل دیا تو فرمایا:

”آپ زندگی میں بھی پاکیزہ رہے اور وصال کے بعد بھی۔“

بعد ازاں میت کو ”تختے“ پر لٹا دیا جائے، کیونکہ تختے پر رکھے بغیر اس کو غسل دینا ممکن ہو نہیں ہے، اس لیے کہ اگر اسے زمین پر رکھا جائے تو اس سے اس کا جسم مٹی وغیرہ ملوث جائے گا، پھر ظاہر روایت میں یہ مذکور نہیں کہ اسے تختے پر کیسے رکھا جائے۔ آیا اسے ”سمت“ قبلہ میں لمبائی کے رخ پر لٹایا جائے یا چوڑائی کے رخ پر ہمارے بعض ائمہ نے اسے لمبائی کے رخ پر سمت قبلہ میں اسی طرح لٹانے کا قول مختار منظر ایا ہے جس طرح ہمارے ہاں حالت مرض میں اشاروں سے نماز کے لیے مریض کو لٹایا جاتا ہے، جب کہ بعض ائمہ اسے چوڑائی کے رخ پر لٹانے کو ترجیح دیتے ہیں جیسے اسے قبر میں لٹایا جاتا ہے، تاہم صحیح قول یہ ہے کہ جیسے بھی اسے لٹایا جاسکتا ہو۔ لٹا دیا جائے۔ کیونکہ غسل دینے کی جگہ کے لحاظ سے، اس میں تبدیلی کا امکان رہتا ہے۔ پھر ایک چھٹیرے (خزقہ) کے ساتھ اس کا ستر ڈھانپ دیا جائے، اس لیے کہ مرنے کے بعد بھی اس کی شرمگاہ کو دیکھنے کی ممانعت برقرار رہتی ہے۔ نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لَا تَنْظُرُوا إِلَى نَحْدِ حَتَّىٰ وَلَا مَيْتٍ۔ تم کسی مردہ یا زندہ شخص کی ران کو مت دیکھو۔

اسی لیے کسی اجنبی شخص کے لیے اجنبی عورت کو غسل دینے کی اجازت نہیں ہے، جیسا کہ ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حسب ذیل روایت اس پر روشنی ڈالتی ہے۔ کہ وہ فرماتی ہیں:

”مردہ شخص کی بڑی کو توڑنا ایسے ہی ہے۔ جیسے کسی زندہ شخص کی بڑی کو توڑنا۔“

اس سے معلوم ہوا کہ انسان زندہ اور مردہ دونوں حالتوں میں یکساں احترام کا مستحق ہے اور ”ستر“ دیکھنے کی حرمت بھی اسی السانی احترام کی بنا پر ہے جسے بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ حجب میت کو غسل دینے کا ارادہ ہو تو اسے ویسا ہی کوئی کھلا ازار پٹنا دیا جائے جیسا ازار۔ وہ اپنی زندگی میں غسل کے وقت پہنتا تھا۔ ان میں سے صحیح قول ظاہر روایت والا یہ ہے، کیونکہ غسل کے لیے جب بند کے نیچے سے اس کے جسم کو دھونا مشکل ہوتا ہے؛ پھر اس کے ستر پر ڈالا جانے والا کپڑا (خزقہ) رکھ دیا جائے۔ عبد اللہ البلیغیؒ نے بھی اپنی نوادر میں اسی کی صراحت کی ہے۔ پھر ہاتھوں پر کپڑا پیٹ کر سب سے پہلے کپڑے (خزقہ) کے نیچے سے اس کے ”ستر“ کو صاف کیا جائے، اس لیے کہ کسی کے ستر کو ہاتھ لگانا اس کے دیکھنے سے بھی زیادہ برا ہے اور چونکہ اس کو دیکھنا حرام ہے لہذا اس کو ہاتھ لگانا تو بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا، ظاہر روایت میں میت کو استنجا کرانے یا نہ کرانے کا کوئی ذکر نہیں ملتا، مگر صلوٰۃ الاثر میں یہ مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کو استنجا کرایا جائے اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے مطابق استنجا ذکر الہی

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ استنجا کی جگہ کم ہی نجاست حقیقیہ سے خالی ہوتی ہے، لہذا اس جگہ سے نجاست کا ازالہ لازم ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ موت کے بعد مفاصل و اعضا پر گرفت ڈھیلی پر جاتی ہے، تو اگر اسے استنجا کرایا جائے تو عین ممکن ہے کہ اس سے اعضا کی یہ گرفت مزید ڈھیلی ہو جائے جس سے زیادہ نجاست نکل آئے لہذا مناسب یہی ہے کہ استنجا ہی نہ کرایا جائے، بلکہ محض وہاں پانی پہنچانے پر اکتفا کیا جائے، اسی لیے ہمیں روایہ اعلم، ظاہر روایت میں زیر بحث ہی نہیں ملتی؛ ہو سکتا ہے کہ امام محمدؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا ہو، اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کا بھی اس سے رجوع کر لینا بیان کیا جاتا ہے۔ شاید اسی لیے ظاہر روایت میں اس بحث سے تعرض نہیں کیا گیا۔ بعد ازاں بہت کونماز کی طرح مکمل وضو کرایا جائے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان خوانین سے جنہوں نے آنحضرتؐ کی صاحبزادی کو غسل دیا تھا فرمایا تھا کہ:

اَبْدَانُ بَنِيهَا وَمَوَاضِعُ الْوُضُوءِ دَامِيں جَانِبِ اَدْرَاسِ مِيں بھي اَعْضَاؤُ
مِنْهَا۔ وضو سے غسل دینا شروع کرنا۔

اس لیے بھی کہ چونکہ زندگی میں غسل کرنے کا یہی طریقہ تھا، لہذا مرنے کے بعد بھی غسل کا یہی طریقہ مسنون ہوگا، کیونکہ دونوں جگہ غسل نماز کے لیے ہی کیا جاتا ہے، الا یہ کہ میت کو کٹی اور استنجا نہ کرایا تاکہ میں پانی نہ ڈالا جائے، کیونکہ میت کے منہ میں پانی گھمانا ممکن نہیں ہے پھر اس کو اوندھا کینے بغیر منہ سے پانی نکالنا بھی ممکن نہیں ہے۔ اور ایسا کرنا مشدہ ہے، بایں ہمہ اس بات کا امکان بھی ہے کہ ایسا کرنے سے شاید اس کے منہ سے کوئی رطوبت وغیرہ خارج ہو جائے۔ اسی طرح پانی اس کے ناک کے بانسے میں سانس سے کھینچے بغیر اوپر نہیں چڑھ سکتا اور میت سے اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر غسل اس قسم کا خود تکلف کرے، تو خواہ مخواہ حرج واقع ہوگا۔ اسی طرح غسل کے لیے وضو کراتے وقت اس کے پاؤں کا دھونا بھی مؤخر نہ کیا جائے، بخلاف زندگی میں غسل کرنے کے کیونکہ اُس وقت غسل کا پانی اس کے پاؤں کے نیچے جمع ہو جایا کرتا تھا، مگر اس وقت تو غسل کا پانی ”تختے“ پر جمع نہیں ہوتا۔ اس لیے پاؤں کے دھونے کو مؤخر کرنے میں کوئی فائدہ نہیں اسی طرح اس کے سر پر بھی مسح نہ کرایا جائے۔ تاہم زندگی میں ظاہر روایت کے مطابق غسل میں مسح کرنے کا حکم ہے، اس لیے کہ وہاں مسح کا حکم ”تعمیل حکم کی بنا پر ہے، حصول طہارت کے لیے نہیں۔ اور یہاں اگر اسے سنت قرار دیا جائے تو وہ تعمیل حکم کے لیے نہیں، بلکہ حصول طہارت کے لیے ہوگا۔ حالانکہ مسح“ حصول طہارت“ کا ذریعہ نہیں، بعد ازاں میت کے سر کے بالوں اور ڈاڑھی کو شطی سے دھویا جائے کیونکہ اس کے ساتھ دھونے سے زیادہ بہتر طریقہ سے طہارت حاصل ہوتی ہے“ اور اگر

لے ایک قسم کی نباتات جو دواؤں میں کام آتی ہے۔

خطمی میسر نہ ہو تو صابن وغیرہ سے دھویا جائے اور اگر صابن بھی میسر نہ ہو، تو پھر خالص پانی ہی کافی ہے اور میت کے بالوں میں کنگھی نہ کی جائے، اس لیے کہ اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کچھ لوگوں کو دیکھا کہ وہ میت کے بالوں میں کنگھی کر رہے ہیں تو انہوں نے فرمایا:

”تم لوگ کیوں اپنی میت کے بالوں میں کنگھی کر رہے ہو؟“

اور یہ قول گواہی سے مروی ہے مگر چونکہ دوسرے صحابہ کرام سے اس کے خلاف کوئی روایت نہیں ملتی، لہذا یہ ایک طرح سے اجماع صحابہ کے قائم مقام ہے، نیز اس لیے بھی کہ اگر اس کے بالوں میں کنگھی کی جائے تو اس سے اس کے بعض بال ٹوٹ سکتے ہیں، حالانکہ سنت یہ ہے کہ اسے تمام اجزا سمیت دفن کیا جائے باسی لیے حکم ہے کہ نہ تو اس کے ناخن کاٹے جائیں اور نہ اس کی مونچھیں اور داڑھی کاٹی یا تراشی جائے اور نہ ہی اس کا ختنہ کیا جائے اور نہ اس کی بغل اور زیر ناف کے بال صاف کیے جائیں، کیونکہ ان تمام امور کا تعلق زیب و زینت کے ساتھ ہے اور چونکہ مرد سے کو زیب و زینت کی کوئی ضرورت نہیں لہذا اس کے جسم سے مذکورہ اشیا میں سے کوئی شے بھی دور نہ کی جائے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، گو کہ اس میں حصول زینت ہی ہو یہ ہمارا مسلک ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی کنگھی کی جائے اور اگر اس کے زیر ناف اور بغل کے بال لمبے ہوں تو وہ بھی صاف کیے جائیں اور اگر وہ اپنی زندگی میں زیبائش کے لیے سر کے بال کاٹنے کا عادی ہو تو مرنے کے بعد بھی اس کے بال مونڈھے جاسکتے ہیں، لیکن اگر وہ بالوں کو تراشوا کر حصول نیت کا عادی نہ ہو بلکہ بال رکھنے کا عادی ہو تو پھر اس کے بال نہ کاٹے جائیں۔ امام شافعیؒ کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک ہے کہ:

اصنعوا بعدتاکم ما تصنعون بعواتکم ثم اپنے مردہ عزیزوں کے ساتھ وہی کچھ کرو جو اپنے دولہوں کے ساتھ کرتے ہو۔

اور یہ سب افعال دولہوں کے ساتھ کیے جاتے ہیں، ہمارا استدلال اُمّ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی مذکورہ روایت اور اس قیاس سے ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں جس سے ثابت ہوتا ہے کہ امام شافعیؒ کی روایت کردہ حدیث میں زیب و زینت سے مراد وہ زینت ہے جس میں اس کے اجزا کا ازالہ نہ ہوتا ہو، مثلاً خوشبو لگانا، میل پھیل صاف کرنا، وغیرہ جس کی دلیل ہماری محولہ بالا روایت ہے۔ بعد ازاں اسے بائیں کروٹ پرٹا دیا جائے تاکہ غسل کی ابتدا دائیں طرف سے کی جاسکے، کیونکہ دائیں جانب سے غسل شروع کرنا سنت ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا بعد ازاں اسے خالص پانی کے ساتھ، غسل دیا جائے تاکہ وہ حصہ بالکل صاف ہو جائے اور مروی ہے کہ اتنا پانی بہایا جائے کہ تحت سے غسل ہو اس کا بدن ہے وہاں بھی پانی پہنچ جائے یہاں یہ بات ذہن میں رہے کہ غسل دینے سے قبل پانی کو بیری کے پتوں کے ساتھ جوش دے

لینا چاہیئے۔ اور اگر بیری کے پتے نہ ملیں تو پھر اشنان کے پتوں کو ملا کر پانی ابال لیا جائے اور اگر یہ دونوں ہی نہ ہوں تو پھر صاف پانی ہی کافی ہے۔ بعد ازاں اسے اس کی داہنی کروٹ پر لٹا دیا جائے۔ اور اس جھکے کو بیری یا اشنان والے یا صاف پانی کے ساتھ دھویا جائے، حتیٰ کہ پانی میت کے نیچے تک پہنچ جائے۔ پھر میت کو ایک شخص اپنے سینے یا ہاتھ کے ساتھ عقب سے سہارہ دے کر بٹھائے۔ پھر اس کے پیٹ کو اُہستہ اُہستہ ملا جائے حتیٰ کہ اس کے مخزج (قبل و دبر) میں اگر کوئی مواد باقی ہو تو وہ بھی بہ جائے نظر ہر روایت میں یہی مذکور ہے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ سے غیر روایت الاصول کے مطابق سب سے پہلے غسل اس کو بٹھائے اور اس کے پیٹ کو پہلے اُہستہ اُہستہ ملے۔ اور پھر اس کے بعد اسے غسل دے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر اس کے بدن میں کوئی گندامواد باقی ہو، تو اس طریقے سے وہ باہر نکل آئے گا جس کے بعد کو جب ہمیں بار پانی بہا کر غسل دیا جائے گا۔ تو وہ پاک ہو جائے گا۔ جب کہ نظر ہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ میت کے پیٹ میں بعض اوقات کوئی نجاست ہوتی ہے جو غسل سے قبل پیٹ پر ہاتھ پھیرنے سے نہیں نکلتی، مگر جب وہ دو مرتبہ گرم پانی سے اسے غسل دیا جائے تو وہ باہر نکل آتی ہے، لہٰذا دو مرتبہ غسل دینے کے بعد ہی پیٹ پر ہاتھ پھیرنا زیادہ بہتر ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد اس روایت پر ہے کہ:

”جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو غسل دینے کا معاملہ حضرت علیؓ حضرت عباسؓ فضل بن عباسؓ اور صالحؓ (آں حضور کے آزاد کردہ غلام) کے سپرد ہوا تو حضرت علیؓ نے آں حضور کو اپنے جسم کے ساتھ سہارہ دے کر بٹھالیا اور آپ کے پیٹ پر اُہستہ اُہستہ ہاتھ پھیرا، مگر اس میں سے کچھ بھی نہ نکلا اس پر حضرت علیؓ نے فرمایا: اے حبیب خدا آپ کے پاکیزہ حالت میں زندگی گزاری اور اسی پاکیزگی کے ساتھ وفات پائی ایک دوسری روایت میں ہے کہ جب حضرت علیؓ نے حضورؐ کے شکم مبارک پر ہاتھ پھیرا تو اس سے کستوری کی خوشبو سارے مکان میں پھیل گئی۔“

بہر حال پیٹ پر ہاتھ پھیرنے سے اگر پیٹ میں سے کوئی شے برآمد ہو، تو اسے صاف کر دیا جائے تاکہ اس سے کھن اُلودہ نہ ہو۔ اور پھر نجاست حقیقیہ کو صاف کرنے کے لیے اس جگہ کو بھی دھو دیا جائے نظر ہر روایت میں پیٹ پر ہاتھ پھیرنے کے علاوہ اور کسی شے کا ذکر نہیں ہے اس کے بعد غسل اور وضو کے اعادے کی ضرورت نہیں، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وضو کا اعادہ کیا جائے۔ اہی کا استدلال حالت زندگی سے ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ موت خروج نجاست سے بڑی شے ہے، مگر اس کے باوجود جب موت بھی حصول طہارت سے مانع نہیں

تو جسم سے خروج نجاست تو بدرجہ اولیٰ حصول طہارت سے مانع نہ ہوگا۔ بعد ازاں اسے دائیں کر دٹا پر لٹا دیا جائے۔ پھر اس جانب کو صاف پانی سے دھویا جائے، تاکہ اس جانب سے جسم پوری طرح پاک و صاف ہو جائے۔ اور تین مرتبہ غسل دینے کا عمل مکمل ہو جائے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ان عورتوں سے جو آپ کی صاحبزادی کو غسل دے رہی تھیں۔ یہ فرمایا تھا کہ ”اسے تین یا پانچ یا سات مرتبہ غسل دو“ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ زندگی میں تین مرتبہ غسل کے لیے جسم پر پانی بہانا مسنون ہے، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی تین کی تعداد کا ملحوظ رکھنا سنت ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ پہلی مرتبہ بدن سے میل کھیل اور نجاست صاف کرنے کے لیے اسے صاف پانی سے غسل دیا جائے پھر دوسری بار بیری یا صفائی میں اسی جیسی کسی شئی کے پانی سے غسل دیا جائے کیونکہ یہ پانی حصول طہارت اور میل کھیل کے ازالے میں زیادہ مؤثر ہوتا ہے، پھر تیسری مرتبہ صاف اور کچھ گہکا فورے پانی کے ساتھ غسل دیا جائے؛ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ پہلی مرتبہ گرم پانی کے ساتھ غسل نہ دیا جائے کیونکہ اس سے اعضا میں مزید استرخاء (ڈھیلا پن) پیدا ہو جاتا ہے، بلکہ پہلی مرتبہ اسے ٹھنڈے پانی کے ساتھ غسل دیا جائے، مگر ان کا یہ قول درست نہیں۔ اس لیے کہ اسے غسل تو دیا ہی اس لیے جاتا ہے۔ تاکہ اس کے بدن سے میل کھیل اور نا پاکی دور ہو جائے۔ بعد ازاں کسی کپڑے سے اس کا بدن خشک کر دیا جائے، تاکہ اس کا کفن پانی سے بھیگ نہ جائے، جیسے عموماً زندگی میں غسل کے بعد ایسے ہی کیا جاتا ہے اور غسل دینے میں عورت کا بھی وہی حکم ہے جو مرد کا ہے؛ اسی طرح بچہ غسل دینے کے بعد اسے ”ربانح شخص“ کی طرح ہے، کیونکہ ”میت“ کو غسل اس پر نماز ادا کرنے کے لیے دیا جاتا ہے اور چونکہ بچے اور عورت پر بھی نماز پڑھی جاتی ہے لہذا وہ بھی اسی حکم میں ہوں گے۔ الایہ کہ اگر کوئی بچہ نماز وغیرہ کا شعور نہ رکھتا ہو تو اسے غسل میں وضو نہ کرایا جائے، کیونکہ حالت موت کو حالت حیات پر قیاس کیا جاتا ہے اور چونکہ حالت حیات میں بے سجدہ بچے کے وضو کا اعتبار نہیں ہوتا، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی اس کے وضو کا اعتبار نہ ہوگا؛ اسی طرح اس بارے میں محرم (حالات احرام والا) اور غیر محرم (بے احرام) دونوں برابر ہوتے ہیں، اس لیے کہ موت کی بنا پر دنیوی احکام کے ضمن میں ”احرام“ کا اعتبار ختم ہو جاتا ہے، واللہ اعلم۔

فصل (چہارم)

غسل میت واجب ہونے کی شرائط

غسل میت واجب ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) اس کی موت و ولادت کے بعد واقع ہوئی ہو، چنانچہ اگر کوئی بچہ مردہ حالت میں پیدا

ہوا ہو تو اسے غسل نہ دیا جائے۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی روایت ملتی ہے، جیسا کہ وہ فرماتے ہیں۔ کہ ”جب بچہ پیچ مار کر روئے اور پھر مرجائے، تو اس کا باقا عدہ نام رکھا جائے اور اسے غسل دیا جائے، اور اس پر نماز جنازہ بھی پڑھی جائے، وہ وارث بھی ہوگا اور مورث (صاحب وراثت) بھی لیکن اگر وہ روئے نہیں، تو نہ اس کا نام رکھا جائے اور نہ ہی غسل دیا جائے۔ اور نہ ہی وہ وارث ہوگا۔ امام محمدؒ سے بھی یہی روایت ہے کہ اسے نہ غسل دیا جائے نہ نام رکھا جائے اور نہ اس کی نماز پڑھی جائے لکھنؤ نے بھی یہی کھا ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ”اسے غسل دیا جائے۔ اور اس کا نام رکھا جائے لیکن اس پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے“ الطحاویؒ بھی یہی لکھتے ہیں، کہ امام محمدؒ اس ساقط شدہ حمل کے متعلق جس کی تخلیق مکمل ہو چکی ہو فرماتے ہیں کہ اسے غسل دیا جائے کفنا یا جائے اور اس پر حنوط بھی ملا جائے، مگر اس پر نماز نہ پڑھی جائے، تو خلاصہ یہ کہ اس پر تو تمام روایات متفق ہیں کہ جو بچہ مردہ حالت میں پیدا ہو، اس پر نماز جنازہ نہ پڑھی جائے، البتہ اسے غسل دینے میں اختلاف ہے۔ الطحاویؒ کی مختار روایت کی دلیل یہ ہے کہ مردہ بچہ بھی ایک ”مومن فرد“ ہے، لہذا اسے غسل دیا جائے گو اس پر نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی، جیسے باغیوں اور ڈاکوؤں کا یہی حکم ہے اور لکھنؤ کی روایت کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت ہے کہ آپؐ فرمایا:

اذا استهل المولود غسل و صلی
علیہ و وراثت و ان لم یستهل و لم
یغسل و لم یصل علیہ و لم یراث۔
اگر بچہ چنیا ہو تو اسے غسل دیا جائے اور
اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے اور وہ
وارث بھی ہوگا۔ اور اگر وہ نہ چنیا ہو اور
مر جائے، تو اسے غسل دیا جائے اور نہ نماز
جنازہ پڑھی جائے اور نہ ہی وہ وارث
ہوگا۔

علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ ”وجوب غسل“ کا حکم شریعت کی جانب سے ہے اور اس میں لفظ ”میت“ استعمال ہوا ہے اور چونکہ عرف عام میں لفظ ”میت“ مردہ، اس بچے پر نہیں بولا جاتا، جو پیدا ہی مردہ حالت میں ہو، لہذا اس کی نماز جنازہ بھی نہ پڑھی جائے گی جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو ”سقاط“ چار مہینوں سے قبل ہوا ہو، تو اس کو غسل دیا جائے اور نہ ہی اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے۔ اس بارے میں ان کا یہی ایک قول مروی ہے اور اگر اس حمل پر چار مہینوں کی مدت پوری ہو چکی ہو، اور اس کے اعضا کی تخلیق واضح طور پر نظر آتی ہو تو اس کے متعلق ان کے دو اقوال مروی ہیں، مگر صحیح قول ہمارا ہی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہ حکم اس وقت کا ہے جب وہ بالکل نہ رویا ہو، لیکن اگر وہ پیدا ہونے کے بعد

چلایا ہو، بایں طور کہ جس سے اس کی زندگی کا پتہ جائے، مثلاً وہ رو دے، یا وہ اپنے کسی عضو یا حصہ جسم کو بلائے، وغیرہ ذالک تو اسے بالاجماع غسل دیا جائے گا، جیسا کہ ہم نے سطور بالا میں روایت نقل کی ہے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اس موقع پر ”چلانا“ اس کی زندگی کی علامت ہے، لہذا اس کی موت لا محالہ طور پر اس کی زندہ ولادت کے بعد واقع ہوئی ہے۔ بنا بریں اسے غسل دیا جائے گا۔ اور اگر بچے کے ”چلانے“ کے متعلق دائرہ یا بچے کی والدہ گواہی دے تو غسل اور نماز کی حد تک تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی، کیونکہ دینی معاملات میں عادل شخص کی ”خبر واحد“ قبول کی جاتی ہے، مگر ”وراثت کے لیے تنہا بچے کی ماں کی گواہی بالاتفاق قبول نہ کی جائے گی، اس لیے کہ یہاں اس پر یہ الزام عاید ہو سکتا ہے کہ شاید وہ اس طریقے سے اپنے لیے مال حاصل کرنا چاہتی ہو۔ اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس بارے میں دائرہ کی گواہی بھی قبول نہ کی جائے گی، مگر صاحبینؒ کے نزدیک دائرہ کی گواہی قبول کی جاتی ہے، بشرطیکہ وہ عادل ہو، جیسا کہ اس کی تفصیل اپنے مقام پر بیان ہو گی۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر کسی انسانی جسم کا کوئی ایک حصہ یا عضو، مثلاً اس کا ایک ہاتھ یا پاؤں مل جائے تو اس کو غسل نہ دیا جائے، کیونکہ ”شریعت“ میں میت کے غسل کا حکم ہوا ہے اور ”میت“ مردہ شخص کے پورے جسم کا نام ہے، لیکن اگر جسم کا بیشتر حصہ مل جائے، تو اسے غسل دیا جائے گا کیونکہ اکثر حصہ کل شے کے حکم میں ہوتا ہے اور اگر جسم کا قلیل یا نصف حصہ ملے، تو اسے غسل نہ دیا جائے، القدریؒ نے بھی اپنی شرح مختصر الکبریٰ میں یہی لکھا ہے، اس لیے کہ جسم کی اتنی مقدار حقیقتاً اور حکماً دونوں طرح میت نہیں ہے؛ مزید براں اس لیے بھی کہ غسل نماز کے لیے دیا جاتا ہے۔ اور جب تک نصف سے زیادہ جسم نہ ہو اس پر نماز نہیں پڑھی جاتی، لہذا اس کو غسل بھی نہ دیا جائے گا؛ اور القاضیؒ اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھتے ہیں کہ اگر اس کے جسم کا نصف حصہ مع سر (HEAD) ملے، تو اس کو غسل دیا جائے اور اگر سر اس کے ساتھ نہ ہو۔ تو اس کو غسل نہ دیا جائے۔ تو گویا انہوں نے سر کے ساتھ نصف جسم کو اکثر جسم تسلیم کیا ہے، کیونکہ سر جسم کا سب سے معظم حصہ ہے اور اگر اس کا درمیان سے کٹا ہوا نصف حصہ ملے، تو اسے غسل نہ دیا جائے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اگر جسم سے قلیل یا نصف حصہ کو غسل دیا جائے، تو اس پر نماز بھی پڑھی جانی چاہیے کیونکہ میت کو غسل نماز کے لیے ہی دیا جاتا ہے تو اگر اس پر نماز پڑھی جائے، تو ہو سکتا ہے کہ اس کے جسم کا بقیہ حصہ بھی مل جائے، لہذا اس پر بھی نماز پڑھنا ضروری ہوگا، یوں ایک ہی میت پر دو بار نماز پڑھنا لازم آجائے گا، جو ہمارے نزدیک مکروہ ہے۔ یا پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس کے جسم کا وہ حصہ ہے وہ ابھی زندہ ہو، جس سے ایک زندہ شخص کے حصہ جسم پر نماز پڑھنا لازم آجائے گا، جو کہ صریح غلط ہے یہ ہمارا مسلک ہے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر ایک عضو بھی ملے تو اسے بھی غسل دیا جائے اور اس پر نماز بھی پڑھی جائے ان کی دلیل یہ ہے کہ:

”ایک مرتبہ جنگ جمل کے موقع پر کسی پرندے نے ایک ہاتھ لاکر مکہ مکرمہ میں

پھینک دیا، تو اہل مکہ نے اسے غسل دیا اور اس پر نماز پڑھی - کہا جاتا ہے کہ یہ ہاتھ حضرت طلحہؓ یا عبدالرحمن بن عتابؓ بن اسید کا تھا۔ اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ:

”انہوں نے شام میں ہڈیوں پر نماز جنازہ پڑھی اور حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے شہداء کے سروں پر نماز جنازہ ادا فرمائی۔“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کا حکم انسانی ادب و احترام کی بنا پر ہے، اسی طرح غسل کا حکم بھی احترام انسانی پر مبنی ہے۔ اور چونکہ انسان کا ہر عضو ہی قابل احترام ہے لہذا ہر عضو کو غسل دیا جائے اور اس پر نماز پڑھی جائے ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت سے ہے کہ ان حضرات نے فرمایا: ”کسی انسان کے محض ایک عضو پر نماز نہ پڑھی جائے جو اس بات کی بھی دلیل ہے کہ اسے غسل بھی نہ دیا جائے کیونکہ ”غسل“ نماز جنازہ کے لیے ہی دیا جاتا ہے۔ اسی طرح غسل نماز کی جو حکمتیں ہم نے سطور بالا میں بیان کی ہیں، ان سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ رہی اہل مکہ والی روایت تو وہ ہمارے لیے حجت نہیں۔ اس لیے کہ راوی نے یہ بیان نہیں کیا کہ ان پر نماز جنازہ کس نے پڑھائی تاکہ ہم یہ دیکھنے کو آیا اس کا یہ عمل ہمارے لیے حجت ہے یا نہیں لہذا ہم یہاں پر مذکور لفظ الصلوٰۃ کو ”رعا“ پر محمول کریں گے۔ اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح کی روایات بھی حجت نہیں ہیں، چنانچہ ہڈیوں پر بالاجماع نماز نہیں پڑھی جاتی؛ (۲) دوسری شرط یہ ہے کہ ”مرنے والا یہ شخص“ مسلمان ہو؛ چنانچہ کسی کافر کو غسل دینا ضروری نہیں۔ اس لیے کہ ”میت“ کو غسل دینے کا یہ حکم اس کے احترام و اکرام کی بنا پر ہے جب کہ کافر اس اعزاز و کرام کا استحقاق نہیں رکھتا۔ تاہم اگر وہ کسی مسلمان کا محرم اقربا عزیز ہو تو اگر وہ اس کو غسل دے، کفن پنائے، اس کے جنازے کے پیچھے پیچھے چلے اور اس کو دفن کرے، تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ مسلمان بیٹے کو اپنے کافر باپ کے ساتھ حسن سلوک سے منع نہیں کیا، بلکہ دنیا میں ان کی معروف طریقے سے ”مصاحبت“ کا حکم دیا گیا ہے کہ:

وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۖ

۵۰

اور چونکہ اس کو غسل دینا اور دفن اور کفن کا انتظام کرنا بھی حسن سلوک (بڑ) میں شامل ہے لہذا اس کی اجازت ہوگی۔ اس حکم کی بنیاد حضرت علیؓ سے مروی ایک روایت پر ہے کہ:

”جب ان کے والد ابو طالب فوت ہو گئے تو وہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے

کے پاس آئے اور کہا: یا رسول اللہ! آپ کے گمراہ چچا وفات پا گئے ہیں تو آپ نے فرمایا تو جا اور اسے غسل دے اور کفن پینا کرا سے زمین میں دفن کر دے اور مجھ سے ملنے تک کسی کو کچھ نہ بتانا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایسے ہی کیا اور پھر میں نے آکر آنحضرتؐ کو بتایا تو آپ نے مجھے ایسی ایسی دعائیں دیں جو مجھے سرخ اونٹوں کے حاصل ہونے سے بھی زیادہ محبوب ہیں۔

اسی طرح حضرت سعید بن جبیرؓ فرماتے ہیں کہ:

ایک شخص نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے پوچھا کہ میری نصرانی بیوی فوت ہو گئی ہے: تو مجھے کیا کرنا چاہیئے انہوں نے فرمایا اسے غسل دو اور دفن کر دو۔

اسی طرح الحارث بن ابی ربیعہ کی نصرانی والدہ وفات پا گئیں۔ تو وہ چند صحابہ کرام کی میتیں میں جنازہ کے پیچھے پیچھے گئے۔ تاہم اس کا انتظام اس کا کوئی مسلم قرابت دار اسی وقت کرے جب اس (میت) کا کوئی ہم مذہب وہاں موجود نہ ہو لیکن اگر کوئی ایسا شخص موجود ہو تو مسلمان کو چاہیئے کہ وہ میت کو اس کے ہم مذہب کے حوالے کر دے تاکہ جو معاملہ وہ اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہیں وہی اس کے ساتھ بھی کر لے۔ اور اگر کوئی مسلمان فوت ہو جائے اور اس کا باپ کافر ہو تو آیا وہ اس کے غسل اور تجنیز و تکفین کا انتظام کر سکتا ہے، یا نہیں یہ مسئلہ کتاب میں مذکور نہیں۔ تاہم مناسب یہ ہے کہ اسے ایسا کرنے کی اجازت نہ دی جائے بلکہ مسلمان ہی اسے غسل وغیرہ دیں، جیسا کہ مردی ہے کہ:

”ایک دفعہ ایک یہودی اپنے آخری وقت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لے آیا تو اس کی وفات تک نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کے پاس کھڑے رہے جب اس کی وفات ہو گئی، تو آپ نے صحابہ کرامؓ سے فرمایا اپنے بھائی کے کفن و دفن کا انتظام کر دو۔“

اور اس کے یہودی باپ کو اس کی اجازت نہ دی گئی؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ میت کو غسل دینے کا حکم اس کی اعزاز و اکرام کی بنا پر ہے۔ اور کسی کافر کو غسل دینا اس کی اجازت دینا اس میت کے اعزاز و اکرام کے خلاف ہے۔ (۱) تیسری شرط یہ ہے کہ مرنے والا عادل و عاقل شخص ہو چنانچہ اگر کوئی باغی قتل ہو جائے تو نہ اس کو غسل دیا جائے اور نہ ہی اس پر نماز پڑھی جائے۔ المعلى امام ابو یوسفؒ کے واسطے سے امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت نقل فرماتے ہیں اور یہی امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسے غسل بھی دیا جائے اور اس کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے، حقیقہ یہ کہ ہم اس مسئلہ کی تفصیل بیان کریں گے۔ فقہ ابو الحسن الرضاؒ تلمیذ شیخ ابو منصور الماتریدیؒ لکھتے ہیں کہ اسے غسل تو دیا جائے، مگر اس کی نماز جنازہ نہ کی جائے۔ انہوں نے ان دونوں کے مابین یہ فرق بیان کیا ہے کہ ”غسل دینا اس کا حق اور نماز جنازہ پڑھنا اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو جو اس کا اپنا حق ہے وہ تو ادا کر دیا جائے اور جو اس کا حق نہیں ہے وہ اس کی ذلت و اہانت کے لیے ادا نہ کیا جائے۔ اسی بنا پر کافر کو بھی غسل

دیا جاتا ہے، مگر اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جاتی اور اگر مسلمان اور غیر مسلم میتیں ایک ہی جگہ جمع ہوں تو پھر دیکھا جائے گا کہ اگر تو مسلمان میتوں کی کوئی نشانی موجود ہو جس سے دونوں میں امتیاز کرنا ممکن ہو تو اس سے امتیاز کر لیا جائے۔ مسلمان کی یہ علامتیں چار ہیں: ① ختنہ کرنا، ② غضاب لگانا، ③ سیاہ کپڑے پہننا اور ④ زیر ناف بالوں کو صاف کرنا اور اگر میتوں پر مسلمانوں والی کوئی نشانی موجود نہ ہو تو پھر اگر تو ان میں مسلمانوں کی اکثریت ہو تو ان سب کو غسل دیا جائے اور کفنا یا جائے اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے اور ان پر نماز بھی ادا کی جائے مگر نماز میں فقط مسلمانوں پر نماز کی نیت کی جائے اور اگر انہیں کافروں کی تعداد زیادہ ہو تو پھر انہیں غسل تو دیا جائے، مگر ان کی نماز جنازہ ادا نہ کی جائے۔ القدوری نے اپنی شرح مختصر میں یہی لکھا ہے، اس لیے کہ حکم کا مدار اکثریت پر ہوتا ہے اور القاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے: کہ اگر اکثریت کفار کی میتوں کی ہو تو ان پر نماز نہ ادا کی جائے لیکن ان کو غسل دیا جائے اور کفنا کر مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کر دیا جائے، وجہ یہ ہے کہ مسلمان کو تو غسل دیا جاتا ہے کہ کافر، تو ان کو بھی فی الجملہ غسل دینے کی اجازت ہے۔ لہذا اسی فی الجملہ اجازت پر عمل کیا جائے تاکہ مسلمان کو غسل دینے کا واجب عمل بھی ادا ہو سکے اور اگر وہ سب کے سب برابر ہوں، تو تب تو بدرجہ اولیٰ ان کو غسل دیا جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ اس طرح فی الجملہ جائز صورت پر عمل ہونے کے ساتھ ساتھ مسلمانوں کو غسل دینے کے واجب حکم کا حصول بھی ممکن ہو جاتا ہے اور جائز صورت پر عمل کرنا بہر حال ترک واجب سے بہتر ہے، پھر آیا ان پر نماز پڑھی جائے؟ یا نہیں بعض فقہاء کے نزدیک نہ پڑھی جائے، اس لیے کہ کسی مسلمان پر نماز نہ پڑھنا کسی کافر پر نماز ادا کرنے سے بہتر ہے۔ کیونکہ کافر پر نماز پڑھنے بالکل اجازت نہیں ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَا كُنَّا أَبْدَا لَهُ

اور اسے پیغمبر (اگر) ان میں سے کوئی مر جائے

تو کبھی اس پر نماز نہ پڑھنا۔

تو چونکہ فی الجملہ مسلمان پر ترک نماز کی اجازت ہے، جیسے کہ باغیوں اور ڈاکوؤں کا یہی حکم ہے، لہذا نماز نہ پڑھنا ہی یہاں آسان تر ہے جب کہ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ ان پر نماز تو ادا کی جائے مگر نماز میں فقط مسلمانوں کے لیے ہی دعا کی نیت کی جائے اس لیے کہ گو وہ اس وقت اپنے اس عمل نماز میں مسلمانوں کی تعیین کرنے سے تو قاصر ہیں، مگر وہ اپنی رعایا میں تو مسلمانوں کی تعیین کر سکتے ہیں۔ البتہ دفن کے متعلق المبسوط میں کوئی روایت نہیں ملتی، مگر الحالم الجلیل اپنی مختصر میں فرماتے ہیں کہ ان سب کو مسلمانوں کے قبرستان ہی میں دفنایا جائے تاہم مشائخ کے مابین اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے: بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان کے لیے علیحدہ قبرستان بنایا جائے اور ان کی قبروں کو بالکل ہموار کر دیا جائے اور اونچا نہ رکھا جائے، فقیر ابو جعفر البندوانی ص ۸۷

بھی یہی قول ہے اور یہی قول احتیاط کے قریب تر ہے۔ دراصل یہ اختلاف اس کتابی (یہودی) عیسائی، عورت کے متعلق ہے جو کسی مسلمان کے نکاح میں ہو اور وہ حاملہ ہو کر مر جائے اور اس کے پیٹ مسلمان بچہ ہو، کہ اس پر نماز تو بالا جماع پڑھی جائے گی، اس لیے کہ کافر پر نماز جنازہ کی اجازت نہیں اور جو بچہ بھی اس کے پیٹ میں ہے وہ نماز جنازہ کا استحقاق نہیں رکھتا لیکن بہر حال اسے غسل دیا جائے اور کفنا یا جائے گا، جب کہ اس کے دفن کے متعلق صحابہ کرام کے مابین میں اختلاف پایا جاتا تھا بعض صحابہ (اس کے پیٹ میں مسلمان بچہ ہونے کے باعث) اسے مسلمانوں کے قبرستان میں دفنانے کے حق میں تھے اور بعض صحابہ کرام کے ہاں اسے مشرکوں کے قبرستان ہی میں دفن کیا جائے کیونکہ بچہ جب تک اس کے شکم میں ہے وہ اسی کے جسم کا ایک حصہ ہے حضرت وائلہ بن الاسقعؓ فرماتے ہیں کہ اس کی قبر ہی علیحدہ بنا دی جائے اور یہی قول احتیاط کے زیادہ قریب ہے۔ اور اگر ”دارالاسلام“ (مسلم حکومت) میں کوئی میت یا مقتول پایا جائے تو اگر اس کے جسم پر مسلمانوں والی کوئی علامت موجود ہو، تو اسے غسل دیا جائے اور اس کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے اور اسے مسلمانوں کے قبرستان میں بھی دفن کیا جائے۔ یہ حکم تو ظاہر ہے لیکن اگر اس کے جسم پر مسلمانوں والی کوئی علامت بھی موجود نہ ہو، تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ اور صحیح قول یہ ہے کہ اسے غسل دیا جائے اور اس کی نماز جنازہ بھی پڑھی جائے اور اسے مسلمانوں ہی کے قبرستان میں دفنایا جائے، اس لیے کہ گمان غالب یہ ہے کہ وہ مسلمان ہوگا جس کی دلیل یہ مسلم علاقہ یعنی ”دارالاسلام“ ہے اور اگر ایسی ہی کوئی لاوارث لاش دارالحرب میں ملے، تو اگر اس کے جسم پر مسلمان والی کوئی علامت ہو، تو بالا جماع اسے غسل دیا جائے، نماز پڑھی جائے اور مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے، لیکن اگر اس کے جسم پر مسلمانوں والی کوئی نشانی موجود نہ ہو، تو پھر اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ صحیح قول یہ ہے کہ اسے نہ غسل دیا جائے اور نہ ہی اس پر نماز ادا کی جائے، اور نہ ہی مسلمانوں کے قبرستان میں اسے دفن کیا جائے خلاصہ کلام یہ کہ نشانی اور جگہ دونوں کو جمع کرنا شرط نہیں، بلکہ اگر خالی نشانی ہی مل جائے تو بالا جماع اسی پر عمل کیا جائے، اور آیا اکیلے ”مقام“ کی دلیل پر عمل کیا جاسکتا ہے، تو اس میں دو اقوال ہیں۔ صحیح قول یہ ہے کہ گمان غالب ہونے کی بنا پر اس پر بھی عمل کیا جائے؛ (۴) شرط چہارم یہ ہے کہ ”وہ زمین میں فساد“ کے لیے کوشش کرنے والا نہ ہو، لہذا اگر باغی، ڈاکو، دوسروں پر حملہ کرنے والے اور گلا گھونٹ کر ہلاک کرنے والے مارے جائیں تو ان کو غسل نہ دیا جائے، اس لیے کہ مسلمان کو غسل اس کے اعزاز و اکرام کی بنا پر دیا جاتا ہے اور یہ لوگ قطعاً کسی اعزاز و اکرام کے مستحق نہیں بلکہ ان امارت اور ذات کے مستوجب ہیں۔ اور فقیر ابو الحسن

ارسطفی تلمیذ شیخ ابو منصور الماتریدی فرماتے ہیں کہ باغی کو غسل تو دیا جائے مگر اس کی نماز جنازہ تراوا کی جائے، اس لیے کہ غسل دینا تو اس کا حق ہے لہذا اس کا حق ادا کیا جائے گا۔ مگر اس پر نماز ادا کرنا یہ خدائی حق ہے لہذا اس کی اہانت کے لیے اس کی نماز جنازہ ادا نہ کی جائے جیسے کہ کافر کو غسل تو دیا جاتا ہے، مگر اس پر نماز ادا نہیں کی جاتی۔ البیون میں بھی یہی قول مذکور ہے جب کہ امام محمد فرماتے ہیں کہ جس شخص کو ظلماً قتل کیا گیا ہو، اس کو غسل نہ دیا جائے مگر اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے، لیکن جو ظلم کرتا ہوا مارا جائے۔ اسے غسل تو دیا جائے، مگر اس کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے؛ ⑤ شرط تخم پانی کی موجودگی ہے؛ اس لیے کہ ہر عمل استطاعت کے ساتھ مشروط ہوتا ہے۔ اور چونکہ پانی کی عدم دستیابی کی صورت میں استطاعت مفقود ہے، لہذا یہاں غسل دینا ساقط ہو جائے گا۔ تاہم اسے پاک مٹی سے تیمم کرا دیا جائے۔ اس لیے کہ تیمم زندگی میں بھی غسل کا قائم مقام تھا تو اسی طرح وفات کے بعد بھی وہ اس کا قائم مقام ہوگا، الّا یہ کہ ہر جنس اپنے ہم جنس کو ہاتھ سے تیمم کرائے، کیونکہ زندگی میں اسی کو ہی بلاشتہ اعضاء تیمم کو ہاتھ لگانا جائز تھا تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا، ہر مخالف جنس کا فرد (یعنی مرد کے بجائے عورت یا برعکس)، تو اگر تو وہ اس کا محرم ہو تو تب تو یہی حکم ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن اگر وہ دونوں اجنبی ہوں، تو پھر اگر وہ باہم میاں بیوی نہ ہوں، تو وہ اپنے ہاتھ پر کپڑا پیٹ کر اسے تیمم کرائے، کیونکہ زندگی کی طرح مرنے کے بعد بھی ہاتھ لگانے کی حرمت بدستور رہتی ہے، الّا یہ کہ ان میں سے کوئی ایک فرد حد شہوت سے باہر ہو، مثلاً وہ چھوٹا بچہ یا بچی ہو تو تب کپڑے کے بغیر بھی اسے تیمم کرایا جاسکتا ہے۔ اور اگر وہ دونوں باہم میاں بیوی ہوں تو بیوی اپنے خاوند کو ہاتھ پر کپڑا پیٹے بغیر بالا جماع تیمم کرا سکتی ہے، کیونکہ اسے تو اپنے خاوند کو بلا حامل غسل دینا بھی جائز ہے، لہذا تیمم کی تو بدرجہ اولیٰ اجازت ہوگی بشرطیکہ زندگی میں خاوند نکاح کو طلاق بائن نہ دی ہو، اور خاوند کی وفات کے بعد بھی کوئی ایسی بات پیش نہ آئی ہو جو اس کی علیحدگی (طلاق بائن) کو ثابت کر دے یہ ہمارے عقیدوں ائمہ کرام کا مسلک ہے جب کہ امام زفر کو اس رائے سے اختلاف ہے، جیسا کہ ہم اپنے بیان پر بیان کر دیں گے؛ چونکہ وہ کپڑا ہاتھ پر پیٹے بغیر اپنے خاوند کو غسل دے سکتی ہے، لہذا تیمم تو بدرجہ اولیٰ کرا سکتی ہے، البتہ ہمارے نزدیک خاوند اپنی بیوی کو کپڑے کے بغیر تیمم نہیں کرا سکتا، مگر امام شافعی کو اس رائے سے اختلاف ہے، جیسا کہ ہم اس کا ذکر آئندہ کریں گے، ⑥ ایک اور شرط یہ ہے کہ وہ میت شہید بھی نہ ہو، اس لیے کہ بذریعہ نقص شہید کو غسل نہ دینا ثابت ہوا ہے، جیسا کہ ہم اس عنوان کے تحت بیان کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

۱۔ یہاں بھی سوکاتب ہے کہ بجائے یغسل کے لا یغسل ولا یصلی علیہ ہے۔ حالانکہ یغسل ولا یصلی علیہ ہونا چاہیے، جیسا کہ اعلیٰ عبارت سے واضح ہوتا ہے چنانچہ ہم نے ترجمے میں تصحیح کر دی ہے۔

فصل: (نہارم) غسل کون دے

اس ضمن میں اصولی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر جنس ہی اپنی جنس کو غسل دے، لہذا مرد مرد کو اور عورت عورت کو غسل دے، کیونکہ زندگی میں فقط ہم جنس افراد کو ہی ایک دوسرے کو بلا ہمتہ لگانا جائز تھا، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا، پھر چاہے غسال جنسی مرد ہو، یا عائشہ عورت اس لیے کہ یہاں اصل مقصد حصول طہارت ہے جو ہر صورت حاصل ہو جاتا ہے، لہذا ان کا غسل دینا جائز ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے عائشہ عورت کا میت کو غسل دینا مکروہ قرار دیا ہے، اس لیے کہ اگر وہ خود غسل کرے، تو اس کے غسل کا اعتبار نہیں کیا جاتا، تو اسی طرح جب وہ میت کو غسل دے گی، تو وہ غسل بھی قابل اعتناء نہ ہوگا، اور کوئی جنس اپنی مخالف جنس کو غسل نہ کرے، اس لیے کہ مخالف جنس کو ہاتھ لگانا جنس طرح زندگی میں حرام تھا تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی حرام ہی رہے گا، اور محبوب دکٹے ہوئے عضو تناسل والا مرد، اور خضی اس بارے میں مروی کے حکم میں ہیں، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو اپنی مخالف جنس کو ہاتھ لگانا ممنوع ہے ہاں البتہ بیوی اپنے خاوند کو غسل دے سکتی ہے، بشرطیکہ خاوند نے اپنی زندگی میں لے طلاق بائن نہ دی ہو، اور نہ ہی اس کی وفات کے بعد کسی شئی سے اس کی جدائی ثابت ہوتی ہو یا پھر مرنے والا چھوٹا لڑکا ہو یا چھوٹی لڑکی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی مرد کسی سفر میں مرجائے تو اگر اس کے ہمراہ مرد حضرات ہوں تو وہ اس کو غسل دیں، لیکن اگر اس کے ساتھ عورتیں ہی عورتیں ہوں، مرد کوئی نہ ہو، تو اگر ان میں اس کی بیوی موجود ہو، تو وہ اپنے خاوند کو غسل دے، اور کفنائے اور باقی سب عورتیں مل کر اس پر نماز پڑھیں اور اس کو دفن کر دیں۔ بیوی کے اپنے خاوند کو غسل دینے کا جواز ایک روایت سے ثابت ہے، جیسا کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے، کہ

انہوں نے فرمایا: ”اگر ہمیں ان مسائل کا پہلے علم ہوتا، جن کا ہمیں بعد میں پتہ چلا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو فقط آپ کی ازواج ہی غسل دیتیں۔“

اس کا مفہوم یہ ہے کہ جب حضور کا وصال اقدس ہوا، تو حضرت عائشہ صدیقہؓ کو یہ مسئلہ معلوم نہ تھا کہ عورت اپنے خاوند کو غسل دے سکتی ہے، انہیں بعد میں اس کا علم ہوا، اسی طرح مروی ہے کہ:-

”حضرت ابو بکر صدیقؓ نے اپنی بیوی ام عیسیٰؓ کو یہ وصیت کی تھی کہ وفات کے بعد انہیں وہی غسل دے۔“

ایک اور صحابی حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ نے بھی ایسی ہی وصیت فرمائی تھی، علاوہ ازیں اس نے بھی کہ غسل دینے کی اجازت نکاح پر مبنی ہوتی ہے، تو جہاں نکاح باقی ہو وہاں یہ

اجازت بھی برقرار رہے گی اور چونکہ عورت کا نکاح عدت مکمل ہونے تک باقی رہتا ہے لہذا اسے غسل دینے کی اجازت ہوگی، لیکن عورت مرجائے، تو خاوند اسے غسل نہیں دے سکتا۔ اس لئے کہ عورت کے وفات پا جانے سے مرد کا نکاح فوراً ختم ہو جاتا ہے اور خاوند اپنی بیوی کے لیے اجنبی ہو کے رہ جاتا ہے، لہذا اس کے لئے اسے غسل دینا جائز نہ ہوگا۔ ملک نکاح کو مبین (غلامی) پر قیاس کیا گیا ہے، وہ اسی طرح کہ اگر مالک وفات پا جائے، تو ملک مبین (غلامی) برقرار رہتی ہے، لیکن اگر غلام یا باندی (محل) فوت ہو جائے، تو ملکیت فوراً ختم ہو جاتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ یہ حکم اس وقت ہے، جب ان کے باہن زندگی میں مفارقت کا ہونا ثابت نہ ہو، لیکن اگر مفارقت (علیحدگی) ثابت ہو جائے، بایں طور کہ مرد بیوی کو تین طلاقیں یا طلاق بائن دے دے اور پھر عدت کے دوران میں ہی اس کا انتقال ہو جائے، تو عورت کو یہ اجازت نہ ہوگی کہ وہ اپنے خاوند کو غسل دے سکے، اس لیے کہ مفارقت ہوتے ہی نکاح کا تعلق ختم ہو جاتا ہے اسی طرح اگر عورت نے خاوند کے بیٹے کا (شہوت) کے ساتھ بوسہ لے لیا، پھر جبکہ وہ ابھی عدت ہی میں تھی کہ خاوند فوت ہو گیا، تو تب بھی یہی حکم ہوگا، کیونکہ خاوند کے بیٹے کو شہوت کے ساتھ چومنے سے ہمیشہ کے لئے حرمت ثابت ہو جاتی ہے، لہذا اس سے ضرورتاً رشتہ نکاح ختم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر (العیاذ باللہ) عورت دین اسلام سے مرتد ہو جائے، پھر خاوند کی وفات کے بعد اسلام لے آئے، تو تب بھی یہی حکم ہوگا، اس لیے کہ ارتداد سے بھی رشتہ نکاح ختم ہو جاتا ہے اور اگر اس نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی، پھر عدت کے دوران میں ہی خاوند کا انتقال ہو گیا، تو اسے غسل دینے کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ طلاق رجعی سے نکاح کا تعلق ختم نہیں ہوتا، اسی طرح اگر خاوند کی وفات کے بعد کوئی ایسی چیز ثابت ہو جائے جس سے دونوں میں مفارقت ثابت ہوتی ہو، تو بھی ہمارے نزدیک عورت اپنے خاوند کو غسل دینے کی مجاز نہ ہوگی۔ امام زفرؒ کو ہمارے اس موقف سے اختلاف ہے، ان کے نزدیک اگر عورت خاوند کی وفات کے بعد کافر ہو جائے اور پھر اسلام قبول کرے، تو اسے غسل دینے کی اجازت ہوگی ان کی دلیل یہ ہے کہ خاوند کی وفات کے بعد عورت کے مرتد ہو جانے سے نکاح ختم نہیں ہوا، بلکہ نکاح تو خاوند کے وفات پا جانے سے ختم ہوا ہے، لہذا اسے بدستور اپنے خاوند کو غسل دینے کا حق حاصل رہے گا، بخلاف خاوند کی زندگی میں اس کے مرتد ہو جانے سے ہمارا استدلال یہ ہے کہ نکاح کا زائل ہونا عدت گزرنے پر موقوف ہوتا ہے، پھر خاوند کے وفات پا جانے کے باوجود حکماً نکاح برقرار رہتا ہے، لہذا عورت کے مرتد ہو جانے کی بنا پر نکاح ختم ہوگا اور چونکہ خاوند کی وفات کے بعد مطلقاً نکاح ٹوٹا نہیں رہتا، البتہ اس کو چھوٹنے اور دیکھنے کی حد تک برقرار رہتا ہے، لہذا ارتداد سے جس طرح عورت کا مطلق نکاح ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح نکاح کا باقی حصہ بھی یعنی اس کو ہاتھ لگانے اور دیکھنے کی حلت بھی باقی

نہ رہے گی۔ اسی طرح اگر عورت نے اپنے خاوند کے بیٹے سے بدکاری کر لی، یا اس کے مرنے کے بعد اس کا دشبوت کے ساتھ بوسہ لیا یا شہرہ میں اس کے ساتھ جماع کر لیا گیا، جس سے اس پر عدت ضروری ہو گئی، تو تب بھی ہمارے نزدیک وہ عورت اپنے خاوند کو غسل نہیں دے سکتی، البتہ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ اور اگر جس وقت خاوند کی وفات ہوئی ہو وہ شہرہ سے جماع کئے جانے کے باعث، عدت میں تھی، تو تب بھی اسے اپنے خاوند کو غسل دینے کا حق حاصل نہ ہوگا، اسی طرح اگر مذکورہ صورت میں اس کی اس غیر خاوند سے عدت گزر جائے، تو تب بھی ہمارے نزدیک یہی حکم برقرار رہے گا، البتہ امام ابو یوسفؒ کو اس سے اختلاف ہے، اس لیے کہ جب اس کی موت کے وقت اسے غسل دینا عورت کے لیے رونا تھا تو اس کے بعد بھی اس کے لیے ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر خاوند اپنی سالی د

میں جماع کر لے، اور اس پر عدت واجب ہو جائے، پھر اسی دوران میں اس کا خاوند فوت ہو جائے اور اس کے مرنے کے بعد اس (کی بہن) کی عدت گزرے، تو تب بھی یہی مذکورہ اختلاف ہوگا، اسی طرح اگر کوئی مجوسی مسلمان ہو جائے، پھر مر جائے اور اس کی وفات کے بعد اس کی مجوسی بیوی مسلمان ہو جائے، تو وہ ہمارے نزدیک غسل دینے کی مجاز نہ ہوگی، امام ابو یوسفؒ کو اس سے اختلاف ہے، ان تینوں مسائل میں السنن نے یہی اختلاف بیان کیا ہے اور اتقانی اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھتے ہیں کہ ان تمام مواقع پر ہمارے نزدیک عورت خاوند کو غسل دینے کی مجاز ہے، مگر امام زفرؒ کے نزدیک اسے ایسا کرنے کی اجازت نہیں، اور اگر ان عورتوں میں اس کی بیوی نہ ہو، لیکن ان کے ساتھ کوئی کافر مرد ہو، تو عورتوں کو چاہیے کہ اسے غسل دینا سکھائیں اور پھر میت کو اس کے سپرد کر دیں تاکہ وہ اسے غسل دے کر کفن پہنا دے، بعد ازاں تمام عورتیں اس پر نماز ادا کر لیں۔ اور پھر وہ کافر مرد اس کو دفن دے۔ اس لیے کہ گوان کے درمیان دینی رشتہ موجود نہیں ہے، مگر پھر بھی جنس کا اپنی جنس پر نظر ڈالنا ہی نسبت بہتر ہوتا ہے۔ اور اگر ان کے ہمراہ کوئی مرد نہ ہو، نہ مسلمان اور نہ کافر تو پھر اگر ان کے ہمراہ کوئی چھوٹی بچی ہو جو حد شہوت تک نہ پہنچی ہو، اور میت کو غسل بھی دے سکتی ہو، تو عورتیں اس بچی کو غسل دینا سکھا دیں اور پھر اسے اور میت کو تنہا چھوڑ دیں تاکہ وہ اسے غسل دے کر کفن پہنا دے، اس لیے کہ اس بچی کے حق میں ستر کا حکم ثابت نہیں ہوتا، لیکن اگر ان کے ساتھ کوئی کم سن بچی بھی نہ ہو، تو تب وہ اس کو غسل نہ دیں، خواہ وہ اس کی محرم ہوں یا غیر محرم، اس لیے کہ ستر کو دیکھنے کے معاملے میں محرم اور اجنبی عورت دونوں برابر ہیں۔ تو جس طرح اس کو اجنبی عورت غسل نہیں دے سکتی، تو اسی طرح اس کی محرم عورتیں بھی غسل نہیں دے سکتیں لیکن وہ اس کو تیمم کرا سکتی ہیں، پھر اگر وہ اس کی محرم ہوں، تو ہاتھوں پر کپڑا لپیٹے بغیر اس کو تیمم کرا سکتی ہیں لیکن اگر وہاں اس

لے ایسی باندی جو اپنے آقا سے صاحب اولاد ہو، جو اپنے خاوند کی وفات کے بعد آزاد ہو جاتی ہے۔

کی کوئی محرم نہ ہو، تو پھر کوئی عورت ہاتھوں پر کپڑا پیٹ کر اسے تیمم کرائے، کیونکہ یہ عورت جس طرح زندگی میں اس کو تیمم کرانے کی مجاز نہ تھی۔ اسی طرح وفات کے بعد بھی

اجازت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر ان عورتوں میں اس کی کوئی ام ولد نہ ہو، تو وہ بھی امام ابوحنیفہؒ کے دوسرے قول کے مطابق اسے غسل دینے کی مجاز نہ ہوگی۔ مگر امام صاحب کے پہلے قول میں اسے اجازت دی گئی ہے۔ اور یہی امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے، کیونکہ وہ عدت گزارنے میں منکوحہ عورت کے مشابہ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت کے باوجود یہاں اس کی ”ملک“ باقی نہیں رہی، اس لیے کہ اس کے ساتھ تعلق ”ملک یمین“ (غلامی) کا تھا اور وہ چونکہ اپنے آقا کی وفات کے ساتھ ہی آزاد ہو جاتی ہے اور آزادی ملک یمین (غلامی) کے منافی ہے، لہذا اس کے ساتھ اس کا تعلق باقی نہ رہے گا، بخلاف منکوحہ بیوی کے، کیونکہ اس کی آزادی ملک نکاح کے منافی نہیں ہے، جیسے خاوند کی زندگی میں بھی یہی حکم تھا۔ اسی طرح اگر ان میں اس کی کوئی باندی یا مدبرہ ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ باندی کا اس لیے کہ آقا کے مرنے سے اس کی ملکیت اس کے ورثا کی جانب منتقل ہو جاتی ہے، لہذا اب وہ دوسروں کی باندی ہے اور کسی دوسرے شخص کی باندی کو غیر شخص کا ستر دیکھنے کی اجازت نہیں ہوتی، تاہم اگر اس کو تیمم کرانا ہو تو وہ بغیر کپڑے کے تیمم کر سکتی ہے، اس لیے کہ باندی موانع تیمم کو ہاتھ لگا سکتی ہے، بخلاف ام ولد کے۔ اس لیے کہ وہ تو اپنے آقا کی وفات کے ساتھ ہی آزاد ہو جاتی ہے اور وہ دوسری اجنبی آزاد عورتوں کی طرح ہو جاتی ہے۔ اور مدبرہ کا اس لیے کہ وہ آزاد ہو جاتی ہے اور پھر اس پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی، تو حسب ام ولد اس کو غسل نہیں دے سکتی، تو وہ تو بدرجہ اولیٰ نہ دے سکے گی، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ باندی اپنے آقا کو غسل دے سکتی ہے۔ اس لیے کہ فی الوقت اسے کسی غسل دینے والے شخص کی ضرورت ہے، لہذا یہاں اس کی ملکیت حکماً برقرار رہے گی۔ لیکن ان کا یہ قول درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ضرورت اس کے کسی ہم جنس شخص کے غسل دینے یا پھر اسے تیمم کرا دینے سے پوری ہو جاتی ہے۔ اور اگر مرنے والی عورت ہو، اور وہ کسی سفر میں مری ہو، تو پھر اگر اس کے ہمراہ عورتیں ہوں تو وہ اس کو غسل دیں، - ہمارے نزدیک اس کا خاوند اس کو غسل دینے کا مجاز نہیں، امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کی دلیل ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی ایک روایت ہے کہ:

”ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کے پاس اس حال میں تشریف لائے کہ

وہ یکہر ہی تھیں دابر اساء (ہائے میرا سرا)۔ تو حضورؐ نے فرمایا دابر ساء (ہائے میرا سرا)

لاعلینت (نہ کہ تیرا)، اس لیے کہ اگر تو میرے سامنے فوت ہو گئی، تو میں تجھے غسل دوں

گا، کفتاؤں گا اور تجھ پر نماز پڑھوں گا۔“

تو جو بات نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے جائز ہے۔ وہ اصولاً امت کے لیے بھی جائز

اور مباح ہے الا یہ کہ اس کے خلاف کوئی دلیل مل جائے اور مروی ہے کہ:

حضرت فاطمہ الزہراءؑ کے وصال کے بعد حضرت علیؑ نے ہی انہیں غسل دیا تھا۔
اس لیے کہ میت کو غسل دینے کی ضرورت کے پیش نظر نکاح حکماً قائم رہتا ہے، جیسے اگر
خاوند مر جائے۔ تو بیوی کو غسل دینے کی اجازت ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس
کے راوی حضرت عبداللہ بن عباسؓ ہیں۔ کہ وہ فرماتے ہیں:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس عورت کے بارے میں پوچھا گیا جو مردوں کے
درمیان وفات پا جائے، تو آپؐ نے فرمایا کہ اسے پاک مٹی کے ساتھ تیمم کرا
دیا جائے۔

کہ آپؐ نے یہاں یہ امتیاز نہیں کیا کہ آیا ان میں اس کا خاوند ہو یا نہ ہو: علاوہ ازیں اس
لیے بھی کہ عورت کے مرتے ہی خاوند کا اس سے رشتہ نکاح ختم ہو جاتا ہے، لہذا اسے ہاتھ لگانے
اور اسے دیکھنے کی اسے اجازت نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی اپنی بیوی سے مباشرت
کیے بغیر اسے طلاق دے دے کہ دونوں صورتوں میں دلالت وصف سے ثابت ہو گیا ہے
کہ وہ عورت ہمیشہ کیلیاس پر حرام ہو گئی ہے اور ہمیشہ کیلیے کسی عورت کا حرام ہونا ابتداءً اس سے نکاح ہونے اور انتہاءً
برقرار رہتے دونوں کے منافی ہے۔ اسی لیے خاوند کو، اس کے مرتے ہی اپنی سالی اور چوتھی بیوی
بیوی کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہو جاتا ہے۔ اور جب اس سے اس کا نکاح ختم ہو گیا، تو اب
وہ عورت اس کے لیے اجنبی بن گئی، لہذا اسے چھونا اور دیکھنا جائز نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت
کے جب خاوند فوت ہو جائے، اس لیے کہ وہاں تعلق نکاح باقی ہے، کیونکہ خاوند عورت
کا مالک اور عورت اس کی مملوکہ ہوتی ہے اور ملکیت مالک کے مرنے سے ختم نہیں ہوتی
ہاں البتہ اگر محل (عورت) فوت ہو جائے۔ تو ملکیت (غلامی) کی طرح ملکیت نکاح بھی ختم
ہو جاتی ہے۔ تو دونوں میں یہ فرق ہوا جب کہ ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی حدیث اس
بات پر محمول ہے کہ یہاں غسل دینے سے مراد غسل کا سبب بننا (حکم دینا) ہے، یعنی میں تیرے
غسل کا بندوبست کروں گا، جیسے کہا جاتا ہے کہ ”امیر نے گھر بنایا“ اور ہم اس روایت کو اس لیے
بھی اسی پر محمول کریں گے تاکہ منصب نبوت کو اس سے پیدا ہونے والے ایسے شبہات سے
بچایا جاسکے جن سے عام طبائع کو نفرت ہے اور تاکہ مختلف دلائل کے باہم تطبیق دی جاسکے
نیز اس لیے بھی کہ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ فقط نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی
کہ وفات کے باوجود بھی آپؐ کا نکاح اپنی ازواج کے ساتھ برقرار رہا، جیسا کہ فرمان نبوی
ہے۔

کل سبب ونسب ینقطع بالموت مرنے سے ہر رشتہ اور ہر نسب ختم
الاسبیب ونسبی۔ ہو جاتا ہے، سوائے میرے رشتے اور میرے
نسب ہے۔

رہی حضرت علیؑ کی روایت، تو ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت فاطمہؑ کو ام ایمنہؓ
نے غسل دیا تھا، اور اگر ثابت بھی ہو جائے کہ حضرت علیؑ نے ہی انہیں غسل دیا تھا تو اس

پر حضرت عبداللہ بن مسعود نے اعتراض کیا تھا جس پر حضرت علیؓ کو یہ کہنا پڑا؛
 ”کیا آپ کو علم نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاطمہؓ تمہاری دنیا و
 آخرت میں رفیقہ حیات ہے۔“

یہاں حضرت علیؓ کا اپنی اس خصوصیت کا دعویٰ خود اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ
 مسئلہ صحابہ کرامؓ کے مابین خالص معروف تھا، کہ خاوند اپنی بیوی کو غسل نہیں دے سکتا، اور
 اگر ان کے ہمراہ کوئی بھی مسلمان عورت نہ ہو، بلکہ کوئی کافر عورت ہو، تو لوگ اسے
 غسل کا طریقہ سکھا دیں اور پھر اسے اور میت کو تنہا چھوڑ دیں، تاکہ وہ اس کو غسل دے کر کفن
 پینا دے، پھر مرد اس پر نماز ادا کر لیں۔ اور اس کو دفن کر دیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور
 اگر ان کے ساتھ کوئی بھی مسلمان یا کافر موجود موجود نہ ہو، تو پھر اگر ان کے درمیان کوئی کم
 عمر بچہ ہو، جو حد شہوت کو نہ پہنچا ہو، بشرطیکہ وہ غسل دینے کی صلاحیت رکھتا ہو، تو لوگ
 اسے غسل کا طریقہ سکھا دیں اور پھر وہ اسے غسل دے اور اس کو کفن پینا دے جیسا
 کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر ان کے ہمراہ کوئی بھی کم عمر بچہ نہ ہو، تو تب اسے غسل نہ دیا جائے گا
 بلکہ محض تیمم کرایا جائے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، الا یہ کہ اگر کوئی محرم مرد ہو تو تب وہ اسے
 بغیر کپڑا لپیٹنے تیمم کرائے۔ اور اگر کوئی محرم نہ ہو تو پھر ہاتھ پر کپڑا لپیٹ کر اسے تیمم کرایا
 جائے جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور اس وقت وہ اپنی نگاہ اس کی کہنیوں پر مرکوز نہ کرے۔ اس لیے کہ
 زندگی میں اس کی کہنیوں کو اسے دیکھنے کی اجازت نہ تھی، لہذا مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا
 اور اگر کوئی ایسا بچہ مر جائے جو حد شہوت تک نہ پہنچا ہو، تو اگر اسے عورت میں غسل دے لیں۔ تو
 کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اگر چھوٹی بچی جو حد شہوت کو نہ پہنچی ہو، تو اگر اسے مرد غسل دے
 لیں، تو مضائقہ نہیں، اس لیے کہ چھوٹے بچے اور چھوٹی بچی کی حد تک ”سترہ“ کا حکم ثابت نہیں
 ہوتا، پھر جب میت کو غسل دیا جائے، تو اسے کفن پینا دیا جائے۔

فصل (پہم) کفن کا بیان

کفن پینا نے پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی :

- ۱۔ کفن دینے کا وجوب۔
- ۲۔ کفن کا وجوب علی الکفایہ ہونا۔
- ۳۔ کفن کے کپڑوں کی تعداد۔
- ۴۔ کفن کیسا ہو۔
- ۵۔ کفن پینا نے کا طریقہ۔

ازار اور ایک چادر جیسا کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے وصیت کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ:
”مجھے میرے انہی دو کپڑوں میں کفن دینا“

علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ مرد زندگی میں عام طور پر کم از کم دو کپڑے ہی پہنتا ہے۔ اسی بنا پر دو کپڑوں میں اس کے لیے باہر نکلتا اور ان میں نماز ادا کرنا بلا کراہت جائز ہے، تو اسی طرح دو ہی کپڑوں میں اسے کفنایا بھی بلا کراہت درست ہوگا۔ تاہم عام حالات میں ایک ہی کپڑے میں کفن دینا مکروہ ہے، جیسا کہ زندگی میں ایک کپڑے کے ساتھ نماز ادا کرنا مکروہ ہوتا ہے، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی ایک کپڑے میں اس کو کفن دینا مکروہ ہے، الیہ کہ مجبوری ہو تو انگ بات ہے۔ بایں طور کہ اس کے علاوہ کوئی اور کپڑا موجود ہی نہ ہو جیسا کہ مروی ہے کہ:

”جب حضرت مصعبؓ بن عمیر شہید ہو گئے۔ تو انہیں ایک ہی دھاری دار چادر (مِرہ) میں کفن دیا گیا (وہ اتنی چھوٹی تھی) کہ جب اس کے ساتھ ان کا سر ڈھاپنا جاتا تو پاؤں کھل جاتے اور جب ان کے پاؤں چھپائے جاتے تو سر کھل جاتا تھا اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ان کا سر چھپا دیا جائے اور ان کے پاؤں پر گھاس (اذخر) ڈال دی جائے“

اسی طرح مروی ہے کہ:

جب حضرت حمزہؓ شہید ہوئے۔ تو انہیں ایک ہی کپڑے میں کفنایا گیا۔ کیونکہ اس کے علاوہ کوئی اور کپڑا موجود نہ تھا۔

تو معلوم ہوا کہ بوقت ضرورت ایسا کرنا جائز ہے؛ قریب البلوغ لڑکا اس بارے میں باطن مرد ہی کے حکم میں ہے۔ لہذا اسے ملنے ہی کپڑوں میں کفنایا جائے۔ جن میں کہ بڑے مردوں کو کفنایا جاتا ہے۔ کیونکہ قریب البلوغ لڑکا زندگی میں بھی بڑے مردوں جیسا لباس ہی پہنتا ہے۔ لہذا اسے کفن بالغ افراد جیسا ہی پٹنایا جائے؛ لیکن اگر وہ چھوٹا بچہ ہو جو قریب البلوغ نہ ہو، تو اسے اگر دو کپڑوں (یعنی ازار) اور چادر میں کفنایا جائے تو بہتر ہے اور اگر اسے ایک ہی کپڑے میں کفن دیا گیا۔ تو وہ جائز ہوگا۔ اس لیے کہ زندگی میں اسے ایک ہی کپڑے پر اکتفا کرنا جائز تھا، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا۔

یہی عورت تر اسے عموماً پانچ کپڑوں میں کفنایا جاتا ہے، یعنی قمیص (درج ۱۱) اور مٹی بہتہ بند، اوپر سے پیٹنے کا کپڑا (لغافہ) اور دھجی (خرقہ) اور عورت کے کفن میں یہی طریقہ مستعمل ہے جیسا کہ ام عطیہؓ روایت کرتی ہیں کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان عورتوں کو جنہوں نے حضورؐ کی صاحبزادی کو غسل دیا تھا، کفن کے لیے ایک ایک کپڑا کر کے کل پانچ کپڑے مرحمت فرمائے تھے“

سب سے آخر میں ایک دھجی (خرقہ) دی جس سے ان کی چھاتی کو باندھا گیا۔

اور جیسا کہ ہم حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت نقل کر آئے ہیں کہ عورت کو پانچ کپڑوں میں کفن دیا جائے : علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ عورت اپنی زندگی میں عموماً پانچ کپڑے ہی پہنتی ہے، یعنی قمیص (کرتی)، اور حنی، ازار، شلوار اور پیر سے اوڑھنے کی چادر اور نقاب۔ تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی اسے پانچ کپڑوں میں کفن دیا جائے گا۔ پھر دھجی (خرقہ) سے عورت کے پستانوں اور پیٹ کو چھاتی کے قریب سے کفن کے تمام کپڑوں کے اوپر سے باندھ دیا جائے، تاکہ جب اس کا "جسد خاکی" چار پائی پر رکھا جائے، تو اس کا کفن کھل نہ جائے اس ضمن میں ہمارا یہی مسلک ہی صحیح ہے، جیسا کہ ہم حضرت ام عطیہ رضی اللہ عنہا کی روایت نقل کر آئے ہیں کہ "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کو سب سے آخر میں کپڑے کی دھجی (خرقہ) دی، جس سے ان کی چھاتی کو باندھا گیا پھر کم از کم وہ کپڑے جن میں عورت کو کفنایا جاسکتا ہے، تین ہیں، یعنی "ازار" چادر اور اوڑھنی۔ اسی لیے کہ دنیا میں اس کا ستر انہی تین کپڑوں سے چھپ سکتا تھا، حتیٰ کہ اس کے لیے انہی کپڑوں میں نماز ادا کرنا اور باہر نکلنا بھی جائز تھا، تو اسی طرح مرنے کے بعد بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔ تاہم اسے دو کپڑوں میں کفننا مکروہ ہے، ہاں البتہ اگر چھوٹی بچی کو دو کپڑوں میں کفن دے دیا جائے، تو مضائقہ نہیں، لیکن قریب البلوغ لڑکی، کفن کے معاملے میں، ہاں عورت کے حکم میں ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور ساقط شدہ حمل کپڑے کی کسی دھجی میں لپیٹ دیا جائے تو ٹھیک ہے۔ اس لیے کہ ابھی اس کی کامل حرمت نہیں ہوئی، نیز اس لیے بھی کہ شریعت میں میت کو کفنانے کا حکم دیا گیا ہے، جب کہ ساقط شدہ حمل پر لفظ میت کا اطلاق درست نہیں ہوتا۔ جیسے کہ میت کے بعض اجزا پر بھی اس کا اطلاق درست نہیں، اسی طرح اگر کوئی بچہ مردہ پیدا ہوا ہو، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ نیز اگر انسانی جسم کا کوئی عضو یا اس کا لمبا ٹی یا چوڑائی کے رخ پر حصوں میں کٹا ہوا، نصف حصہ جسم ملے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بشرطیکہ اس کے ساتھ سر نہ ہو، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر اس کے ساتھ سر ہو۔ تو القاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا ہے کہ اسے باقاعدہ کفن پسنایا جائے، جب کہ القادوری کے اس قول پر کیا س کرتے ہوئے جو انہوں نے اپنی شرح مختصر الکرخی میں لکھا ہے۔ یہ ثابت ہوتا ہے کہ اسے کسی کپڑے میں لپیٹ دیا جائے، جیسا کہ ہم غسل کی بحث میں اوپر بیان کر آئے ہیں، لیکن اگر جسم کا کثیر حصہ مل جائے۔ تو اسے باقاعدہ کفن پسنایا جائے۔ اس لیے کہ شئی کا اکثر حصہ کل شئی کے حکم میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کافر مر جائے اور اس کا کوئی قریبی رشتہ دار مسلمان اس کو غسل دے اور کفنائے، تو وہ اسے کسی دھجی (خرقہ) میں لپیٹ دے اس لیے کہ مسنون طریقے پر کفنانا میت کے اعزاز و اکرام کی بنا پر ہوتا ہے اور شہید کو نیا کفن نہ پسنایا جائے، بلکہ اسی کے کپڑوں

میں اسے کفن دیا جائے۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:
 زَمِلُوْهُمْ بِثِيَابِهِمْ وَكُلُوْهُمْ - انہیں انہی کپڑوں میں زخموں سمیت
 لپیٹ دو۔

فصل (۱۰) مفتم

کفن کیسا ہو؟

افضل یہ ہے کہ کفن کا کپڑا سفید رنگ کا ہو، اس لیے کہ حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ
 نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل فرماتے ہیں، کہ آپ نے فرمایا:
 احب الثياب الى الله تعالى البیض اللہ تعالیٰ کو سب سے زیادہ سفید کپڑے
 فلیلبسها احياء کم وکفنوا فیہا پسند ہیں، لہذا تم میں سے زندہ لوگ بھی
 موتا کم۔ یہی پسین اور اسی میں تم اپنے مردہ عزیزوں
 کو کفناؤ۔

نیز فرمایا:
 ”تم یہی سفید کپڑے ہی پہنا کرو، اس لیے کہ یہ تمہارے لیے بہترین پوشاک ہے اور اسی
 میں تم مردوں کو کفنا کر دو۔“
 مزید فرمایا:

حسنوا الکفان الموتی فاما نہم یتزاورون فیہا بلینہم ویختلفون
 بعسن الکفانہم۔ اپنے مردہ عزیزوں کو بہترین کفن پہناؤ،
 اس لیے کہ وہ ایک دوسرے سے ملے
 ہیں اور اپنے اچھے کفنوں سے ایک دوسرے
 کے سامنے اظہارِ تفاخر کرتے ہیں۔

نیز فرمایا:
 ”تم میں سے جو کوئی اپنے مرنے والے عزیز کا منتظم ہو، تو وہ اسے اچھا کفن
 پہنائے۔“

اور دو (ابھری ہوئی درز والا کپڑا)، کتان اور قصب وغیرہ
 ساری قسم کے کپڑے ہی بہتر ہیں پرانے کپڑے کو بھی اگر دھو لیا جائے، تو وہ نئے کپڑے ہی کے
 حکم میں ہو جاتا ہے، جیسا کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نے فرمایا تھا کہ:
 ”میرے انہی دو کپڑوں کو دھو کر اچھی میں تجھے کفنا دیتا کیونکہ یہ آخری پیپ اور
 گندے مواد کے لیے ہی ہیں اور زندہ آدمی مردے کی نسبت نئے کپڑوں کا زیادہ
 حق رکھتا ہے۔“

خلاصہ کلام یہ ہے کہ ہر وہ لباس جسے کوئی شخص زندگی میں پہن سکتا ہو، اس میں مرنے کے بعد بھی اسے دفنانا درست ہے، اسی لیے مرد کے لیے ریشمی کپڑے کا یا زرد رنگ کا یا زعفران سے رنگا ہوا کفن مسکروہ ہے، لیکن عورتوں کے لیے ایسا کفن مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ زندگی میں بھی یہی حکم ہے۔

فصل (ہشتم) کفن پہنانے کا طریقہ

مناسب یہ ہے کہ سب سے پہلے کفن کے کپڑوں کو کسی طاق تعداد میں، یعنی ایک بار یا تین بار یا پانچ بار (اس سے زیادہ نہیں) خوشبو سے دھونی دی جائے، جیسا کہ مردی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

”جب تم میت (کے کفن) کو دھونی دو تو طاق تعداد میں دھونی دیا کرو“
علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نئے یا دھلے ہوئے کپڑوں کو زندگی میں دھونی دے کر یا خوشبو لگا کر پہنا جاتا ہے، لہذا مرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا، اور طاق تعداد کا ملحوظ رکھنا مستحب ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے کہ:

ان الله و ترو . يحب الموترو .
اللہ تعالیٰ طاق (ایک) ہے اور طاق
حد کو پسند فرماتا ہے۔

پھر لٹافے یعنی بڑی چادر کو سب سے نیچے بچھا دیا جائے پھر اس پر لبائی کے رخ ازار رکھ دیا جائے، پھر اگر قمیص ہو تو وہ میت کو پہنا دی جائے، تاہم شلوار کی کوئی ضرورت نہیں، اس لیے کہ کفن کے کپڑوں کا اعتبار زندگی میں پہنے جانے والے کپڑوں سے کیا جاتا ہے اور چونکہ زندگی میں شلوار اس لیے پہنی جاتی ہے۔ تاکہ چلتے وقت ستر نہ کھل جائے اور مرنے کے بعد ایسی کوئی ضرورت نہیں رہتی لہذا ازار ہی شلوار کے قائم مقام ہوگا۔ البتہ ازار زندگی میں قمیص کے نیچے سے پہنا جاتا ہے۔ مگر کفن میں اسے قمیص کے اوپر سے پہنایا جاتا ہے۔ اور وہ کندھوں سے لے کر قدموں تک ہوتا ہے سو نیا میں ازار۔ کو قمیص کے نیچے سے پہننے کی وجہ یہ ہوتی ہے تاکہ چلتے پھرنے سے اس کا ستر نہ کھل جائے بلکہ مرنے کے بعد چونکہ اسکے چلتے پھرنے کا کوئی امکان نہیں رہتا لہذا اس کو قمیص کے اوپر سے پہنایا جاتا ہے، بعد ازاں اس کی ڈٹھی اور سر کے بالوں پر حنوط لگایا جائے، اس لیے کہ مردی ہے :

جب حضرت آدم علیہ السلام کا وصال ہوا اور فرشتوں نے انہیں غسل دیا تو انہوں نے انہیں حنوط بھی لگایا۔

اور اس کے مقامات سجدہ یعنی پیشانی ناک دونوں گھٹنوں اور دونوں ہاتھوں، دونوں پاؤں پر کافور

لگایا جائے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

” میت کے مقامات سجدہ پر کا فور لگاؤ“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ میت کی تعظیم و کرم میں یہ بات بھی شامل ہے کہ اسے خوشبو لگائی جائے، تاکہ جسم کے گلنے سڑنے سے بدبو پیدا نہ ہو اور تاکہ لاش جلدی خراب ہونے سے محفوظ رہے اور مقامات سجدہ تعظیم و اکرام کے زیادہ مستحق ہیں؛ اسی طرح سر کے بال اور ڈاڑھی بھی اسی اعزاز و اکرام کے مستحق ہے، کیونکہ وہ انسان کے عظیم القدر اعضا میں سے ہیں، جیسا کہ معلوم ہے کہ سردماغ اور حواس کامرکز ہے۔ جب کہ ڈاڑھی چہرے کا حصہ ہے اور چہرہ انسانی اعضا میں سب سے زیادہ معزز و محترم عضو ہے؛ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ کافور اس کی آنکھوں، ناک اور اس کے منہ پر چھڑکا جائے اس لیے کہ کافور چھڑکنے کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ گوشت خور کیڑے کو اس جگہ سے دور رکھا جائے، جہاں اسے لگایا جاتا ہے، لہذا جسم کے ان اعضا کو مختص کرنا چاہیے اور اگر کافور دستیاب نہ ہو تو کوئی مضائقہ نہیں اور زعفران اور ورس کے سوا، مرد کو دوسری تمام خوشبوئیں لگانے میں کوئی حرج نہیں، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مردوں کو زعفران استعمال کرنے سے منع فرمایا ہے۔ پھر الاصل میں یہ مذکور نہیں کہ جن مقامات سے مواد خارج ہوتا ہے آیا ان کو بند کیا جائے، یا نہیں جب کہ مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر تو یہ خطرہ ہو کہ وہاں سے کوئی آلودہ کرنے والا گندہ مواد وغیرہ نکلے گا جس سے کفن آلودہ ہو جائے گا، تو اگر اس کے منہ اور ناک میں کوئی روئی وغیرہ لگا دی جائے تو مضائقہ نہیں جب کہ امام شافعیؒ نے میت کی سرین میں بھی روئی لگانے کو جائز قرار دیا ہے، مگر ہمارے مشائخ نے اسے قبیح خیال کیا ہے اور اگر ایسا کوئی اندیشہ نہ ہو، تو اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ پھر بائیں طرف سے اس کا ازار بند لپیٹ دیا جائے۔ اور اگر اس کا ازار اتنا لمبا ہو کہ اس میں اس کا سر اور پورا جسم لپیٹ جائے، تو زیادہ بہتر ہوگا، پھر اسی طرح اس کی دائیں جانب سے ازار بند کو لپیٹ دیا جائے۔ اس طرح ازار بند کا دایاں پہلو بائیں پہلو کے اوپر رہے گا پھر اسی طریقے سے اس کے اوپر سے لفافہ، یعنی بڑی چادر کو لپیٹ دیا جائے جیسا کہ زندگی میں بھی چادر اوڑھنے کا یہی طریقہ رائج ہے، کہ بائیں جانب کو دائیں جانب سے پہلے لپیٹا جاتا ہے، پھر دائیں جانب کو بائیں جانب پر لپیٹا جاتا ہے، لہذا اسی طرح مرنے کے بعد یہی طریقہ درست ہوگا۔ اور اگر اسے یہ اندیشہ ہو کہ اس کا کفن بکھر جائے گا، تو اسے گرہ دے دی جائے، لیکن جب میت کو قبر میں رکھ دیا جائے، تو پھر یہ گرہیں کھول دی جائیں اس لیے کہ اب وہ اندیشہ ختم ہو گیا ہے جس کی بنا پر گرہ لگائی گئی تھی، واللہ اعلم۔

رہی عورت تو اس کو کفن پہنانے کا طریقہ یہ ہے کہ سب سے پہلے اس کے لفافہ اور

” ازار “ کو نیچے بچھا دیا جائے۔ جب کہ لفافہ اوڑھنی اور اس دھجی (خرقہ) کے اوپر رکھا جائے جس سے کفن کے اوپر سے سینے کے قریب عورت کے پیٹ اور چھاتی کو باندھ دیا

جاتا ہے، تاکہ چارپائی اٹھاتے وقت پستانوں کی حرکت کے باعث، اس کا کفن نہ کھل جائے، اور اس فرقہ (دجھی) کو ناف اور سینے کے درمیان عرضاً رکھا جائے، امام محمدؒ نے غیر روایت الاصول میں یہی لکھا ہے اور پھر اس کے بالوں کو سینے کے درمیان میں دونوں طرف سے لاکر، اورڑھنی کے نیچے رکھ دیا جائے، اور پشت کی جانب اس کے بالوں کو نہ لٹکایا جائے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک، اس کے بالوں کو پشت کی جانب نیچے لٹکادیا جائے، ان کی دلیل حضرت اُمّ عطیہؓ کی روایت ہے، کہ وہ فرماتی ہیں:

”جب انھوں نے صاحبزادی حضرت رقیہؓ کا انتقال ہوا، تو ہم نے انکے بالوں کی سین مینڈھیاں کیں، ایک پیشانی کے بالوں سے اور دو اطراف کے بالوں سے پھر ہم نے انہیں ان کی پچھلی جانب ڈال دیا۔“

یہ اس بات کا ثبوت ہے۔ کہ یہی مسنون طریقہ ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ بالوں کو پشت کی جانب ڈالنا باب زریب و زینت میں سے ہے جب کہ اس وقت زریب و زینت کی کوئی ضرورت نہیں جب کہ ام عطیہؓ کی حدیث میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں، اس لیے کہ یہ حضرت ام عطیہؓ کا ذاتی فعل ہے اور حدیث میں یہ مذکور نہیں۔ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی اس کا علم ہوا تھا۔ یا نہیں۔ پھر محرم (حالت احرام والے شخص) کو بھی ہمارے نزدیک ویسے ہی کفنا یا جاتا ہے۔ جیسے ایک عام شخص (غیر محرم) کو کفن دیا جاتا ہے، یعنی اس کا سر اور چہرہ ڈھانپ دیا جائے۔ اور اسے خوشبو بھی لگائی جائے۔ مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں، کہ نہ ہی اس کا چہرہ اور سر کپڑے سے ڈھانپا جائے۔ اور نہ ہی اسے خوشبو لگائی جائے۔ ان کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی یہ حدیث ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس محرم (احرام باندھنے والے شخص) کے بارے میں پوچھا گیا جس کی اونٹنی بدک جائے اور وہ نیچے گر جائے جس سے اس کی گردن کچلی جائے۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ اسے بیری کے پتوں والے پانی کے ساتھ غسل دو اور اسے اسی کے کپڑوں میں کفنا دو اور اس کے سر کو نہ ڈھانپو اس لیے کہ وہ قیامت کے دن قلبیہ گتے ہوئے اٹھے گا۔ دوسری روایت میں ہے کہ خوشبو اس کے قریب بھی نہ لے جاؤ۔“

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو عطاء تابعیؒ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کے بارے میں فرمایا۔ جو دورانِ حرام فوت ہو جائے، کہ:

خمر ذہم ولا تشبهوہم بالیہود۔ ان کے سر کو ڈھانپ دو اور انہیں یہودیوں سے مشابہت نہ دو۔

نیز حضرت علی رضی سے مروی ہے کہ انہوں نے محرم کے متعلق فرمایا:
 ”حب وہ مرجائے تو اس کا احرام ختم ہو جاتا ہے“
 علاوہ انہیں ارشاد نبوی ہے:

اذا مات انسان انقطع عمله الا من
 ثلاثة ولد صالح يدعوله وصدقه
 جارية وعلم علمه الناس
 يبتغون به۔

حب کوئی انسان فوت ہو جائے تو ان
 تین آدمیوں کے سوا ہر شخص کا عمل منقطع
 ہو جاتا ہے، اولاً جس کا کوئی بیٹا ہو
 جو اس کے لیے دعا کرتا ہو (ثانیاً) یا
 کوئی صدقہ جاریہ ہو یا (ثالثاً) اس
 نے کسی کو علم سکھایا ہو جس سے لوگ
 استفادہ کرتے ہوں۔

اور احرام باندھنا ان تین اعمال میں شامل نہیں۔ پھر امام شافعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے
 وہ روایت چونکہ ہماری محولہ بالا روایات سے متصادم ہے، لہذا ان دونوں پر عمل موقوف ہو
 جائے گا، اور وہ ”حدیث مطلق“ باقی رہ جائے گی۔ جسے ہم نے ابھی نقل کیا ہے کہ موت سے
 عمل منقطع ہو جاتا ہے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اس حدیث میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے
 مراد کوئی خاص ”محرم“ ہو جس کے لیے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خصوصی طور پر حکم دیا ہو جس
 کی دلیل، ہماری محولہ بالا روایات ہیں۔

فصل نہم کفن دینا کس شخص کی ذمہ داری ہے

اگر تو میت کا اپنا مال موجود ہو، تو کفن اس کے اپنے مال میں سے خرید کیا جائے۔ اندریں
 صورت قرض اور وصیت ادا کرنے نیز تقسیم وراثت سے پہلے، مجموعی مال سے کفن کے مصارف
 پورے کیے جائیں۔ اس لیے کہ یہ کفن میت کی بنیادی ضروریات میں سے ہے، لہذا اس کی
 وہی حیثیت ہوگی جو زندگی میں اس کے ذاتی خرچ کی تھی، لیکن اگر میت کے پاس کوئی مال موجود
 نہ ہو، تو کفن کی ذمہ داری اس شخص پر عاید ہوتی ہے جو اس کے ”مصارف“ کا ذمہ دار اور
 کفیل تھا تو جس طرح زندگی میں اس کے خسر چھ اس ذمہ تھا، اسی طرح کفن دینا بھی اس
 کے ذمہ ہوگا۔ الایہ کہ امام محمدؒ کے نزدیک بیوی ہونے کی صورت میں اس کے اخراجات کی کفالت
 اس کے خاوند پر عاید نہیں ہوتی، کیونکہ اس کی موت سے اس کا نکاح ختم ہو گیا اور اب وہ
 خاوند کے لیے محض اجنبی عورت ہے، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیوی کے کفن کا خرچہ خاوند
 پر ہی عاید ہوتا ہے جیسا کہ زندگی میں، اس لباس کی ذمہ داری اسی پر تھی تاہم بالاجماع بیوی
 پر خاوند کے کفن کی ذمہ داری نہیں، جیسا کہ زندگی میں اس کے لباس کی ذمہ داری بیوی پر نہیں اور اگر اس کا ذاتی مال

بھی نہ ہو اور نہ ہی کوئی ایسا شخص موجود ہو جو اس کے اخراجات کا ذمہ دار ہو، تو زندگی میں اس کے نان نفقے کی طرح، اس کے کفن کی ذمہ داری بھی سرکاری خزانے (بیت المال) پر ہی عاید ہوگی، کیونکہ بیت المال ہوتا ہی عام مسلمانوں کی ضروریات کے لیے ہے۔ اسی طرح اگر (خداخواستہ) کسی میت کی قبر کسی نباش نہ ہو، کھود دی ہو، تو اگر وہ میت ابھی تازہ ہو اور اسل کا جسم پٹا بھی نہ ہو، تو دوسری مرتبہ بھی کفن کی ذمہ داری اس کے چھوڑے ہوئے مجموعی مال پر ہی ہوگی، اس لیے کہ دوسرے مرتبہ کفن دینا بھی ویسے ہی ضروری ہے، جیسے کہ پہلی مرتبہ کفننا ضروری تھا۔ اور اگر اس کا ترکہ تقسیم کر دیا گیا ہو، تو پھر ذمہ داری اس کے وارث کی ہوگی نہ کہ اس کے قرضخواہوں اور اوصیاء (اصحاب وصیت) کی اس لیے کہ مال کے تقسیم ہو جانے سے مال کے ساتھ میت کا جو حق متعلق تھا وہ ختم ہو گیا اور یہی سمجھا جائے گا کہ گویا جب وہ مرا تھا تو اسکے پاس کوئی مال موجود نہ تھا، لہذا اس کا وارث ہی اسے کفن دے گا اور اگر اس کا نہ تو ذاتی مال موجود ہو اور نہ ہی اس کا کوئی وارث موجود ہو تو پھر حسب سابق اس کے کفن کی کفالت سرکاری بیت المال سے ہی کی جائے گی، جیسے کہ زندگی میں اس کے اخراجات کی بیت المال ہی کفالت کرتا تھا۔ اور اگر قبر اس وقت کھود دی گئی جب لاش پھٹ چکی۔ اور اس کا کفن اتار لیا گیا ہو تو اسے فقط ایک ہی کپڑے میں کفن دیا جائے، اس لیے کہ لاش کے پھٹ جانے کی صورت میں وہ لاش انسانوں کے حکم میں شامل نہ رہی۔ اسی بنا پر ایسی حالت میں اس پر نماز بھی ادا نہیں کی جاتی، بنا بریں وہ لاش "ساقط شدہ حمل" ہی کے حکم میں ہوگی، واللہ اعلم۔ پھر جب اسے کفن دیا جائے تو اس کا جنازہ اٹھایا جائے۔

فصل (دہم) جنازہ اٹھانے کا بیان

جنازہ اٹھانے پر ہماری یہ بحث حسب ذیل نکات پر مشتمل ہوگی:

- ۱۔ جنازہ اٹھانے والے افراد کی تعداد اور اس کو اٹھانے کا طریقہ۔
- ب۔ جنازہ لے کر اس کے ساتھ ساتھ چلنا اور اس کو نیچے اتارنا۔
- د۔ جنازہ اٹھانے کے مسنون اور مکروہ افعال۔

۱۔ جنازہ اٹھانے والے افراد کی تعداد اور اس کا طریقہ: ہمارے نزدیک سنت طریقہ یہ ہے کہ جنازہ کو اس کی چاروں اطراف سے چار افراد اٹھائیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سنت یہ ہے کہ جنازہ دونوں ڈنڈوں کے درمیان سے اٹھایا جائے جس کا طریقہ

یہ ہے کہ جنازہ دو افراد اٹھائیں۔ ان میں سے ایک اُگے ہو جائے اور وہ جنازہ کی دونوں اطراف کو اپنے کندھے پر رکھ لے اور دوسرا اس کے پیچھے ہو اور وہ بھی ایسا ہی کرے لیکن جنازہ اٹھانے کا یہ طریقہ ہمارے نزدیک، مکروہ ہے، حسن بن زیاد نے المجرد میں اس کی صراحت کی ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذ کا جنازہ مسعود بن کے درمیان سے اٹھایا تھا۔

ہمارا استدلال حضرت عبد اللہ بن مسعود کی ایک روایت سے ہے، کہ انہوں نے

فرمایا:

”سنت یہ ہے کہ جنازہ اس کی چاروں اطراف سے اٹھایا جائے“

میزمردی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ جنازے کی چاروں اطراف میں چکر لگایا کرتے تھے، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ لوگوں میں یہی طریقہ زیادہ مشہور و متداول ہے۔ اور پھر اس طریقے میں جنازہ نیچے گرنے کا بھی کوئی خدشہ نہیں ہوتا اور اس سے جنازہ اٹھانے میں بھی آسانی ہوتی ہے، نیز یہی طریقہ لوگوں کے مابین متداول بھی ہے اور پھر اس سے جنازہ اٹھانے کی بوجھ اٹھانے سے بھی مشابہت نہیں ہوتی، اور ہمیں اسی کا حکم ملا ہے۔ اسی بنا پر جنازہ کو پشت یا سواری پر بار کرنا مکروہ ہے۔ رہی مذکورہ حدیث تو اس کی تاویل یہ ہے کہ جگہ کی تنگی یا اٹھانے والوں کی کثرت کی بنا پر انھوں نے ایسا کیا ہوگا۔ پھر جو شخص یہ چاہتا ہو کہ جنازہ اٹھانے کی سنت کو مکمل کرے، تو اسے چاہیے کہ وہ جنازے کی چاروں اطراف کا چکر لگائے، جیسا کہ ہم نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت نقل کی ہے کہ وہ جنازے کے چاروں طرف چکر لگاتے تھے لہذا اسے چاہیے کہ وہ جنازے کو اگلی جانب سے پہلے دائیں کندھے پر رکھے اور پھر اسی کی پچھلی جانب کو اپنے اسی کندھے پر اٹھائے بعد ازاں دوسری جانب سے جنازے کی اگلی جانب کو اور پھر پچھلی جانب کو بائیں کندھا دے۔ الجامع الصغیر میں یہی طریقہ مذکور ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہر شئی میں دائیں جانب سے آغاز کرنے کو پسند فرماتے تھے تو اگر وہ اسی طریقے سے جنازہ اٹھالے گا تو جنازہ اٹھانے کی ابتدا حامل (اٹھانے والے) اور میت

لے یاں الکاسانی کو شوافع مسلک کے بیان میں کچھ تسامح ہوا ہے۔ یا پھر وہ اسے واضح نہیں کر سکے۔ شوافع کے ہاں جنازہ اٹھانے کے دو طریقے مسنون ہیں: ان میں سے ایک تثلیث اور دوسرا تربیع کہلاتا ہے۔ تثلیث ولبے طریقے میں ایک شخص جنازے کے تابوت کو اگلی جانب سے اپنے دونوں کندھوں پر رکھ لیتا ہے اور دوا فرار تابوت کو دائیں بائیں سے اپنے کندھوں پر رکھ لیتے ہیں۔ جب کہ تربیع میں چار افراد جنازہ اس طرح اٹھاتے ہیں کہ ہر دو جانب سے دو افراد چارپائی کو لائے کے درمیان سے کندھا دے کر اٹھاتے ہیں۔ غالباً یہاں مؤرخ الذکر طریقہ ہی مراد ہے (المجزری النفع علی المذاہب الاربعہ جلد اول)

دونوں کی داہنی جانب سے ہی ہوگی۔ پھر یہ جو ہم نے جنازہ اٹھانے کی ابتدا جنازے کی اگلی داہنی جانب سے کرنے کو کہا ہے۔ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اگلا حصہ جنازے کا مقدم حصہ ہے اور کسی شے کی ابتدا ہمیشہ اس کے مقدم حصے سے ہی کرنی چاہیے پھر وہ میت کی داہنی جانب ہی سے پھیلے حصے کو اپنا کندھا دے اس لیے کہ اگر وہ اس موقع پر جنازہ کی بائیں جانب سے اس کے اگلے حصے کو کندھا دے، تو اس سے اسے میت کے آگے سے چلنا لازم آئے گا۔ اور آگے چلنے کی نسبت جنازہ کے پیچھے چلنا زیادہ افضل ہے؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ اگر وہ ایسا کرے، یا وہ میت کی بائیں جانب کے پھیلے حصے کو بایاں کندھا دے تو بائیں جانب کو بائیں جانب پر مقدم کرنا لازم آتا ہے، پھر وہ بائیں جانب کے اگلے حصے کو اپنا بایاں کندھا دے، کیونکہ اگر وہ ایسا کرے گا تو اسے اٹھانے سے فریفتہ، جنازہ کے پیچھے جا کر ملے گی، لہذا وہ اس کے پیچھے چل سکے گا۔ بنا بریں یہی طریقہ افضل جنازہ ہے۔ اس طریقے سے جنازہ اٹھانے میں بھی آسانی ہوتی ہے اور اس سے سنت بھی پوری طرح اور ہوجاتی ہے جیسا کہ ہم نے اس کی ترتیب بیان کی۔ جنازے اٹھانے والے شخص کو چاہیے کہ وہ ہر جانب دس قدم چلے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا:

من حمل جنازة أربعين خطوة
كفرت أربعين كبيرة۔
جو شخص جنازہ اٹھا کر چالیس قدم چلیگا
اس کے چالیس کبیرہ گناہ معاف
ہوجاتے ہیں۔

اور اگر جنازہ بچے کا ہو، تو افضل یہ ہے کہ اسے بھی مرد ہی اٹھائیں اور اس کے جنازے کو سواری پر لے کر چلنا مکروہ ہے۔ کیونکہ چھوٹے بچے کا جنازہ بھی بالغ افراد کی طرح قابل احترام ہوتا ہے، اسی لیے بالغ اشخاص کی طرح اس پر بھی نماز پڑھی جاتی ہے۔ اور چونکہ اس کا احترام تو اسے ہاتھوں پر اٹھانے میں ہے، جب کہ سواری پر بار کرنے میں اس کی اہانت ہے، کیونکہ اس سے سامان اٹھانے سے مشابہت ہوجاتی ہے۔ اور قابل احترام شے کی اہانت کرنا مکروہ ہے، لہذا ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ البتہ اگر کوئی شخص سواری پر خود سوار ہو کر اسے اٹھائے تو اس میں مضائقہ نہیں جس کا طریقہ یہ ہے کہ جنازہ اٹھانے والا شخص سواری پر پہلے خود سوار ہو اور پھر اسے اٹھائے، کیونکہ اس صورت میں اکرام کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ شیرخوار اور دودھ پھڑانے کی عمر والے بچے کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر اسے کسی ہاتھ اٹھایا جائے، یا اسے ہاتھوں میں ڈال دیا جائے جسے لوگ باری باری اٹھالیں تو جائز ہوگا، واللہ اعلم۔

اور جنازہ لے کر تیز چلنا، آہستہ آہستہ چلنے کی نسبت افضل ہے، جیسا کہ ارشاد خداوی ہے کہ:

”جنازے کو لے کر جلدی جلدی چلو اس لیے کہ اگر تو دودھ پیک شخص ہے، تو یہ جلدی کرنا اسے اس کے اچھے انجام تک جلد پہنچانے کا موجب ہوگا اور اگر وہ برا آدمی ہے، تو تم جلدی اسے اپنی گردنوں سے اتار دو گے“ اور دوسری روایت میں آخری جملے کی جگہ ہے۔ ”تو اہل جہنم پر خدا کی لعنت“

لیکن مناسب یہ ہے کہ تیز تیز چلنا دوڑنے سے کم ہو۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ہم نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے جنازے کے ساتھ چلنے کے متعلق پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ ڈبکی چال (خبیب) سے قدرے کم چلنا چاہیے۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ڈبکی (تیز) چال چلنے سے جنازے کے ہمراہ چلنے والوں کو تکلیف ہوگی جنازہ لے جاتے وقت جنازے کا سر آگے کی جانب ہونا چاہیے، اس لیے کہ وہ جسم کے اعضا میں سے سب سے بہتر عضو ہے، لہذا اس کو آگے رکھنا ہی بہتر ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جنازے کی تعظیم اسی میں ہے کہ اس کا سر اگلی جانب رکھا جائے۔ جنازے کے ہمراہ چلنے (مشایعت) کے لیے ہمارے نزدیک افضل یہ ہے کہ جنازے کے پیچھے پیچھے چلا جائے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جنازے کے آگے آگے چلنا افضل ہے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جو امام ابن شہاب الزہریؒ نے حضرت سالمؒ کے حوالے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے نقل کی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازے کے آگے آگے چلتے تھے۔

کہ یہ الفاظ حضورؐ کی عمومی عادت بیان کر رہے ہیں۔ اور چونکہ یہ تینوں حضرات افضل طریقے کو پسند فرماتے تھے لہذا یہی طریقہ افضل ہوگا؛ مزید براں اس لیے کہ یہ لوگ میت کے سفارش کرنے والے ہیں اور سفارش کرنے والے لوگ ہمیشہ آگے آگے چلتے ہیں؛ نیز اس لیے بھی کہ یہ نماز جنازہ کے لیے زیادہ احتیاطی طریقہ ہے۔ اس لیے کہ اس طریقے میں نماز کے فوت ہو جانے کا کوئی اندیشہ نہیں ہو سکتا۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن مسعود کی موقوف اور مرفوع دونوں طرح روایت کردہ ایک حدیث سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الجنازہ متبوعۃ ولیست بتابعۃ جنازہ متبوع ہوتا ہے تابع نہیں ہوتا،
لیس معها من تقدمها۔ (لہذا) اس کے ہمراہ چلنے والوں کو
اس سے آگے ہونے کا حق حاصل نہیں۔

نیز مروی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت سعد بن معاذؓ کے جنازہ کے ہمراہ اس کے پیچھے
پیچھے چل رہے تھے۔

اور حضرت معمر طاؤسؓ کی وساطت سے ال کے والد سے روایت کرتے ہیں کہ:
نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنی وفات تک ہمیشہ جنازہ کے پیچھے پیچھے ہی
چلتے تھے۔

نیز حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ جنازہ کے پیچھے چلنے کی فضیلت آگے آگے
چلنے کی نسبت ایسی ہے، جیسے فرض نماز کی نفل نماز پر فضیلت؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ

جنازہ کے پیچھے چلنا حصولِ عبرت کے نقطہ نظر سے بھی زیادہ سودمند ہے، کیونکہ اس طرح ہمراہ چلنے والا جنازے کو سامنے دیکھے گا، تو اسے لازماً عبرت ہوگی، لہذا ایسی طریقہ زیادہ افضل ہے۔ جب کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا آگے آگے چلنا فقط ”بیانِ جواز“ اور لوگوں کے لیے کثرت از دھام کے باعث ”اظہارِ سہولت“ کے لیے تھا؛ اسی طرح حضرت ابو بکرؓ و عمرؓ کے عمل کی بھی یہی توجیہ کی جاسکتی ہے۔ ہمارے اس موقف کی دلیل حضرت عبدالرحمن بن ابی لیلیٰؓ کی ایک روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں :

”اس اثنا میں کہ میں ایک جنازے کے پیچھے پیچھے چل رہا تھا۔ میں نے دیکھا کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازہ کے آگے آگے چل رہے ہیں۔ اس پر میں نے حضرت علیؓ سے کہا کہ حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازہ کے آگے آگے کیوں چل رہے ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا کہ انہیں علم ہے کہ جنازہ کے پیچھے پیچھے چلنا آگے چلنے کی نسبت افضل ہے۔ مگر وہ لوگوں کے لیے سہولت پیدا کر رہے ہیں۔“

اس کا مطلب یہ ہے کہ جنازے کی تکریم و تعظیم کے باعث لوگ عام طور پر اس کے آگے چلنے سے احتراز کرتے ہیں، حالانکہ اگر سب لوگ ہی جنازے کے پیچھے پیچھے چلیں۔ تو اس سے جنازہ کے ہمراہ چلنے والوں کے لیے راستہ تنگ ہو سکتا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ ”یہ لوگ اس کے سفارش میں ہیں، لہذا انہیں آگے آگے چلنا ہی مناسب ہے“ بجا لیکن مناسب جنازہ پر اس اصول کو منطبق کرتے ہیں بڑی دشواری ہوگی، اس لیے کہ نماز جنازہ کی حالت نماز بھی ”سفارش کی حالت ہوتی ہے، مگر اس کے باوجود لوگ میت کے آگے کھڑے نہیں ہوتے۔ بلکہ میت کو آگے رکھتے ہیں۔ پھر رہا ان کا یہ قول کہ یہ طریقہ نماز کے لیے زیادہ احتیاطی ہے، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ جنازہ کے اتنے پیچھے چلنا ہی افضل ہے کہ جس سے جنازہ نظر آتا ہے اور اس طریقے سے اس کے ہمراہ چلنے میں نماز جنازہ کے فوت ہونے کا کوئی مضائقہ نہیں ہو سکتا تاہم اگر وہ اس کے آگے آگے چلیں، تو اس کی بھی گنجائش ہے، جیسا کہ مروی ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ جنازہ کے آگے چلتے تھے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، الا یہ کہ تمام لوگوں کا اس سے آگے آگے چلنا مکروہ ہے۔ کیونکہ اس سے جنازہ کے قبوع ہونے کا ہر سبب سے ابطال لازم آتا ہے؛ نماز جنازہ ادا کرنے کے لیے سواری پر سوار ہو کر چلنے میں کوئی مضائقہ نہیں، تاہم پیدل چلنا زیادہ افضل ہے کیونکہ یہی طریقہ خشوع کے زیادہ قریب اور سفارش کے زیادہ مناسب ہے، مگر سوار کے لیے جنازہ کے آگے آگے چلنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے لوگوں کو تکلیف ہوگی۔ اور آگے لے کر قریب جنازہ کے ہمراہ چلنا چاہیے، یعنی اس کی قبر میں انکار سے نہ رکھنے چاہئیں، اس لیے کہ مروی ہے :

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک جنازہ کے لیے نکلے، تو آپؐ نے دیکھا کہ ایک

عورت کے ہاتھ میں انگلیٹھی ہے۔ تو آپ نے پکار کر اسے علیحدہ کر دیا، تا آنکہ اس نے آگ کو مٹی کے ساتھ نہ چھپا دیا۔
 اور حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے وصیت کرتے ہوئے فرمایا :
 ”میرے ہمراہ انگلیٹھی لے کر مت چلنا۔“
 علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ ایک عذاب کا آلہ ہے، لہذا اس کو ساتھ لے کر چلنا
 بد فالی ہوگی۔

جیسا کہ حضرت ابراہیم التحفیؒ فرماتے ہیں کہ میں اس بات کو سخت ناپسند کرتا ہوں کہ دنیا
 سے میرا آخری سامان آگ ہو؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ اہل کتاب کا طریقہ ہے، لہذا ان
 کے ساتھ مشابہت ہونے کی بنا پر ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ پھر جنازہ کے ہمراہ چلنے والے کا نماز
 جنازہ پڑھے بغیر واپس ہو جانا مکروہ ہے، کیونکہ جنازہ کے پیچھے پیچھے نماز جنازہ پڑھنے کیلئے
 بنا چلا جاتا ہے، لہذا حصول مقصد سے قبل اسے واپس نہ ہونا چاہیئے عورتوں کے لیے جنازہ
 کے ہمراہ چلنا مناسب نہیں، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اس سے منع کیا
 ہے اور فرمایا ہے:

انصرفن ما ذورات غیرہ
 جنازہ کے ساتھ چلنے والی عورتیں گناہ
 لے کر واپس ہوتی ہیں، ثواب لے کر
 نہیں۔

اور جنازہ سامنے آنے کی صورت میں کسی شخص کو جنازہ دیکھ کر اٹھنا نہ چاہیئے، تا وقتیکہ وہ
 جنازے کے ہمراہ جانے کا ارادہ نہ رکھتا ہو۔ جنازے کے ہمراہ اور گھر پر بین کرنا اور ماتم کرنا
 منع ہے اس لیے کہ مروی ہے،

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو احمق آوازوں سے منع کیا ہے۔ اولاً مرد سے پرہیز
 روئے والی عورت کی اور ثانیاً مغنیہ کی آواز سے۔“

ربا محض رونا۔ تو وہ منع نہیں ہے۔ اس لیے کہ مروی ہے:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اپنے بیٹے حضرت ابراہیمؑ کی وفات پر روئے، اور

فرمایا:
 ”اٹکھ روتی ہے دل پریشان ہے مگر ہم وہ نہیں کہتے جس سے ہمارا خدا ناراض
 ہو اور اسے ابراہیمؑ ہم تمہارے پچھڑنے پر غم زدہ ہیں۔“

اور اگر جنازہ کے ہمراہ کوئی بین یا ماتم کرنے والی عورت ہو، تو اسے ڈانٹ کر خاموش کر دیا
 جائے۔ تاہم اگر وہ نہ رکے، تو تب بھی جنازے کے ہمراہ جانے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور کسی
 کو اس کی وجہ سے جنازہ پڑھنے سے نہ رکنا چاہیئے، کیونکہ جنازہ پڑھنا سنت ہے، لہذا کسی
 دوسرے شخص سے کوئی بدعت سرزد ہونے کی بنا پر اسے سنت پر عمل کرنا نہ چھوڑنا چاہیئے۔

اور جب کوئی شخص جنازے کے ہمراہ چلے تو اسے خاصا موشی اختیار کرنی چاہیے؛ اسی بنا پر باوازر بلند ذکر کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ حضرت قیس بن عبادہ سے مروی ہے کہ:

”صحابہ کرامؓ میں موقوفوں پر آواز بلند کرنے کو مکروہ خیال کرتے تھے؛ جنگ کے وقت جنازہ اور ذکر کے وقت۔“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس میں اہل کتاب کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے، لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا؛ جنازے کے ہمراہ چلنے والے شخص کے لیے جنازہ نیچے اتارنے سے قبل بیٹھنا مکروہ ہے کیونکہ وہ جنازے کے تابع ہے اور تابع کو اپنے متبوع کے بیٹھنے سے قبل نہیں بیٹھنا چاہیے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ لوگ یہاں میت کی تعظیم کے لیے آئے ہیں اور جنازہ نیچے اتارنے سے قبل بیٹھ جانا، اس کی تعظیم کی منافی ہے۔ تاہم جنازہ نیچے اتارنے کے بعد اگر لوگ بیٹھ جائیں۔ تو اس میں کوئی حرج نہیں، جیسا کہ حضرت عبادہ بن الصامت سے مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس وقت تک بیٹھتے تھے جب تک کہ میت کو قبر میں نہ اتار دیا جاتا اور آپؐ صحابہ کرامؓ کے ساتھ قبر کے کنارے پر کھڑے رہتے۔ ایک مرتبہ ایک یہودی نے کہا کہ ہم بھی اپنے مردوں کے ساتھ ایسا ہی معاملہ کرتے ہیں۔ تو آپؐ یہ سن کر بیٹھ گئے اور صحابہؓ سے فرمایا: تم ان کی مخالفت کیا کرو۔“

رہا میت کو نیچے اتارنا اور رکھنا تو اس کے متعلق حکم یہ ہے کہ اسے سمت قبلہ میں چوڑائی کے رخ رکھا جائے جیسا کہ امت میں عہد بہ عہد یہی دستور چلا آتا ہے، واللہ اعلم۔

پھر جب جنازہ، رکھ دیا جائے تو اب اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے۔

فصل (یازدہم)

نماز جنازہ

نماز جنازہ پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کو محیط ہوگی:

- ۱۔ نماز جنازہ کا فرض علی الکفایہ ہوتا؛
 - ۲۔ کن لوگوں کے اوپر نماز جنازہ پڑھی جائے۔
 - ۳۔ نماز جنازہ کا طریقہ۔
 - ۴۔ نماز جنازہ کی شرائط، اس کے مفسدات اور مکروہات؛
 - ۵۔ میت پر نماز پڑھانے کا سب سے زیادہ مقدار کون ہے؛
- ① نماز جنازہ کی فرضیت؛

نماز جنازہ فرض ہے اور اس کے فرض ہونے کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث مبارکہ

ہے کہ

آپ نے فرمایا:

ہر نیک و بد پر نماز پڑھو۔

صلو علی کل بد و فاجر

ایک اور روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مسلمان کے دوسرے مسلمان پر چھ حقوق کا ذکر کیا ہے، جن میں سے ایک نماز جنازہ ہے کہ اس حدیث میں جملہ المسلم علی المسلم استعمال ہوا ہے جو کلمہ وجوب ہے، اسی طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ کرامؓ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے اس زمانے تک امت مسلمہ نے نماز جنازہ ادا کرنے پر ہمیشگی اختیار کی ہے جو اس کے فرض ہونے کی دلیل ہے اور پھر اس کی فرضیت پر امت کا اجماع بھی ہے۔ (اللہ یہ کہ وہ فرض کفایہ ہے کہ اگر بعض لوگ اسے ادا کر لیں تو باقی لوگوں سے اس کی فرضیت ساقط ہو جاتی ہے کیونکہ اصل فرض ”میت“ کے حق کی ادائیگی ہے اور چونکہ یہ مقصد چند لوگوں کے نماز ادا کرنے سے پورا ہو جاتا ہے اور پھر امت کے ہر فرد پر اس کو فرض قرار دینا ممکن بھی نہیں ہے لہذا وہ بھی بمنزلہ جہاد کے ہوگا، تاہم جہاد کی طرح، اس کے پھوڑنے پر سب کے اتفاق کر لینے کی گنجائش نہیں۔

کن کن لوگوں کی نماز جنازہ پڑھی جائے؟

رہا یہ مسئلہ کہ کن کن لوگوں کی نماز پڑھی جائے؟ تو اس ضمن میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر وہ مسلمان بچہ جو ولادت کے بعد فوت ہو، اس کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی، خواہ وہ بچہ ہو یا بوڑھا، مرد ہو یا عورت، آزاد ہو یا غلام، ماسوائے باغیوں، ڈاکوؤں اور انہیں کی طرح کے مفسد لوگوں کے حکم جیسا کہ فرمان نبوی ہے کہ:

ہر نیک و بد پر نماز پڑھو۔

صلو علی کل بد و فاجر

نیز آپ نے فرمایا ہے کہ ہر مسلمان کے دوسرے پر چھ حقوق ہیں، ان میں سے ایک حق نماز جنازہ ادا کرنا بھی ہے، گو اس حکم میں کوئی استثناء نہیں کیا گیا لیکن اگر کسی اور دلیل سے کوئی استثناء ثابت ہو تو وہ قابل قبول ہوگا۔ جیسے کہ باغی اور انہیں کی طرح کے مفسد لوگ ایک اور دلیل کے ذریعے، اس عمومی حکم سے مستثنیٰ ہیں۔ تاہم ہر ملنے والی لاش پر نماز نہ پڑھی جائے۔ جیسا کہ ہم اسکی تفصیل غسل میت کے تحت بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر کوئی بچہ اثنائے ولادت میں مر جائے، تو اگر وہ اس وقت مرا ہو جب اس کے جسم کا بیشتر حصہ شکم مادر سے باہر اچکا تھا، تو اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی، لیکن اگر اس کا کم تر حصہ نکلا ہو اور وہ مر جائے تو اکثر حصے کے مردہ پیدا ہونے کا اعتبار کرتے ہوئے، اس کی نماز جنازہ نہ پڑھی جائے گی اور اگر اس کا نصف حصہ جسم برآمد ہوا ہو اور وہ میر جائے تو اس کا ”کتاب“ میں کوئی ذکر نہیں ملتا تاہم حکم بھی وہی ہونا چاہیے، جو ہم نصف لاش کے غسل کے ضمن میں ”غسل“ کے تحت بیان کر آئے ہیں کہ اس پر بھی نماز پڑھی جائے لیکن ہمارے نزدیک تا وقتیکہ میت کے جسم کا بیشتر حصہ نہ ملے اس کے قلیل حصہ جسم کی نماز جنازہ ادا نہ کی جائے، اس لیے کہ اگر ہم جسم کے اس کچھ حصے پر نماز ادا کر لیں تو جب باقی کا جسم دستیاب ہوگا، تو ہمیں اس پر بھی نماز ادا کرنا لازم ہوگا، جس سے ایک جسم پر دو یا اس سے زیادہ مرتبہ نماز پڑھنا لازم آئے گا، جو ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے، بخلاف لاش کے اکثر حصے کے، کیونکہ اگر اس پر نماز ادا کر لی جائے، تو باقی حصے پر کم ہونے کے باعث نماز نہیں پڑھی جائے گی، ہم اس مسئلے کو بھی قبل ازیں

بیان کر آئے ہیں اور وہاں ہم نے دو حصوں میں قطع کیے ہوئے جسم کے نصف جیسے میں امام طحاوی اور الکرجی کی روایات کا اختلاف بھی نقل کیا تھا اور ہمارے نزدیک کسی لاش پر ایک سے زیادہ مرتبہ نماز پڑھنا جائز نہیں ہے، نہ اکیلے اور نہ ہی جماعت کے ساتھ، الا یہ کہ اگر پہلی مرتبہ دوسرے لوگوں نے اس کے ”ولی“ (وارث) کی اجازت کے بغیر نماز ادا کر لی ہو، اور پھر اس کا ”ولی“ ہو گیا ہو تو یہاں البتہ نماز کے اعادہ کی اجازت ہے۔ جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے نماز ادا نہ کی ہو، وہ بعد میں بھی نماز ادا کر سکتا ہے۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت نجاشیؓ کی غائبانہ نماز جنازہ پڑھی تھی، اور اس میں شبہ نہیں کہ ان پر پہلے بھی نماز پڑھی گئی ہوگی، اسی طرح مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک مرتبہ ایک نئی قبر کے پاس سے گزرے، تو آپ نے اس کے متعلق پوچھا: تو بتایا گیا کہ یہ فلاں عورت کی قبر ہے، فرمایا: تم نے مجھے اطلاع کیوں نہ دی۔ لوگوں نے کہا: کہ ہم نے رات کے وقت اسے دفن کیا تھا تو ہمیں آپ کے متعلق ”حشرات“ کا اندیشہ ہوا (لہذا ہم نے آپ کو اطلاع نہ دی)، اس پر آپ نے فرمایا جب بھی کوئی شخص فوت ہو جائے، تو مجھے ضرور اطلاع دیا کرو، اس لیے کہ اس پر میری نماز اس کے حق میں ذریعہ رحمت ہوگی، پھر آپ اس قبر کو سامنے رکھ کر قبلہ رو ہو کر گھرے ہو گئے اور آپ نے اس پر نماز ادا فرمائی“

اسی طرح صحابہ کرامؓ کی ہر ایک جماعت نے حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز الگ الگ پڑھی: علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ بھی دعا ہے اور اگر دعا کا اعادہ ہو جائے، تو اس میں کوئی حرج نہیں، نیز اس لیے بھی کہ چند لوگوں کے نماز ادا کر لینے سے، گو اس کا حق تو ادا ہو جاتا ہے، مگر ہر مسلمان کو نماز ادا کرنے کا حق حاصل ہے اور اس پر اسے باقاعدہ ثواب بھی ملتا ہے اور پھر یہ بھی ممکن ہے کہ میت کی بزرگی و شرافت کی بنا پر اس کی نماز جنازہ ادا کرنے والے کی مغفرت ہو جائے اور پھر ایک دفعہ نماز پڑھ لینے سے ہر مسلمان کی طرف سے اس کا حق ادا نہیں ہو جاتا، لہذا اسے اپنے اس حق کو ادا کرنے کی اجازت ہونی چاہیے۔ جب کہ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کی نماز جنازہ پڑھائی پھر جب آپ نماز سے فارغ ہو گئے، تو حضرت عمرؓ آگئے، ان کے ساتھ اور لوگ بھی تھے، تو انہوں نے چاہا کہ وہ بھی اس پر دوبارہ نماز پڑھ لیں۔ مگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نماز جنازہ کا اعادہ نہیں کیا جاتا لیکن تم میت کیلئے دعا اور استغفار کر سکتے ہو:

یہ روایت اس بارے میں ”نقص“ صریح ہے، نیز مروی ہے کہ:

حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کی ایک مرتبہ نماز جنازہ نکل گئی، تو جب وہ دونوں وہاں آئے تو انہوں نے میت کے لیے فقط استغفار کرنے پر اکتفا فرمایا۔ اسی طرح منقول ہے کہ:

”حضرت عبداللہ بن سلام حضرت عمر فاروقؓ کی نماز جنازہ میں شامل ہونے سے رہ گئے
پھر جب وہ وہاں آئے تو انہوں نے فرمایا کہ تم مجھ سے نماز جنازہ میں تو سبقت لے گئے ہو
مگر دعائیں نہیں لے جا سکتے“

اس کا نہ یہ ثبوت یہ ہے کہ امت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم، خلفائے راشدین اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی قبروں پر نماز جنازہ ادا نہ کرنے کا دستور چلا آتا ہے، حالانکہ اگر دوبارہ نماز جنازہ ادا کرنا جائز ہوتا، تو کوئی شخص بھی بالخصوص، نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر نماز ادا کرنے باز نہ رہتا، کیونکہ آنحضورؐ تو اس وقت بھی قبر میں ویسے ہی ہیں جیسے آپؐ کو رکھا گیا تھا، کیونکہ انبیاء کے اجسام زمین پر حرام ہوتے ہیں، جیسا کہ خود حدیث میں بھی اسی کی صراحت کی گئی ہے، بناء بریں آنحضورؐ پر نماز نہ ادا کرنے پر امت کا اجماع اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ اس کا اعادہ جائز نہیں ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کے فرض کفایہ ہونے کے باعث، میت پر ایک مرتبہ نماز جنازہ کر لینے سے فرض تو ادا ہو گیا ہے۔ اسی لیے جس شخص نے پہلی مرتبہ نماز جنازہ ادا نہ کی ہو وہ اگر دوسری مرتبہ بھی نماز جنازہ • میں شامل نہ ہو، تو وہ گنہگار نہ ہوگا، پھر جب ایک مرتبہ نماز جنازہ ادا کرنے سے فرض کفایہ تو ادا ہو گیا، تو اب دوسری مرتبہ اس کا نماز ادا کرنا نفل ہوگا، اور چونکہ نماز جنازہ کو بطور فرض ادا کرنا جائز نہیں ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص ایک مرتبہ نماز جنازہ ادا کر لیتا ہے، وہ دوسری مرتبہ نماز جنازہ میں شامل نہیں ہوتا لہذا ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے۔ جب ”غیر ولی“ آگے ہو کر نماز پڑھا دے، کہ یہاں ولی کو نماز کے اعادے کی اجازت ہوتی ہے کیونکہ ولی کے شامل نہ ہونے سے، جب پہلی نماز جنازہ درست نہ ہوگی، تو اس سے ثابت ہوگا کہ ابھی فرض ادا نہیں ہوا۔ اس لیے کہ آگے کھڑا ہونے کا حق تو ولی کا تھا، مگر جب کوئی دوسرا شخص اس کی مرضی کے بغیر آگے کھڑا ہو گیا، تو اسے یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ اپنے آگے ہونے کے حق کی تلافی کر لے۔ لہذا دوسری بار نماز جنازہ ادا ہونے سے پہلی نماز بھی بطور فرض ادا ہو جائے گی۔ ان دونوں صورتوں میں یہ فرق ہوا۔ چنانچہ مذکورہ روایت میں اسی بنا پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز جنازہ کا اعادہ فرمایا، کیونکہ آگے ہونے کا اصل حق تو آپؐ کو حاصل تھا، کیونکہ آپؐ تو امت کے ہر فرد کے لیے سب رشتہ داروں سے بھی قریب تر ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ
پس غمخواروں پر اس کی جانوں سے بھی زیادہ
حق رکھتے ہیں۔

نیز مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لَا يَصِلُ عَلَىٰ مَوْتَاكُمْ غَيْرِي مَا مَوْت
جب تک میں تمہارے اندر موجود ہوں، کوئی
دوسرا شخص کسی میت پر نماز نہ پڑھایا کرے۔

تو اس طرح چونکہ فرض اداء ہوا تھا لہذا اپنے اسکا اعادہ فرمایا۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ کے مذکورہ بالا فعل کی بھی یہی تاویل ہے کیونکہ درحقیقت نماز پڑھانے کا اختیار تو حضرت ابوبکر صدیقؓ کو حاصل تھا، اس لیے کہ

وہی خلیفہ اول تھے، مگر چونکہ وہ امور خلافت کے نمٹانے اور فتنہ کو دبانے میں مصروف تھے، اور لوگ ان کے پیچھے سے قبل ہی انفرادی طور پر نماز پڑھتے رہے، لہذا جب وہ فارغ ہو گئے، اور انہوں نے حضور پر نماز پڑھی؛ تو اس کے بعد کسی اور شخص نے آپ پر نماز پڑھی واللہ اعلم۔

رہا نجاشی کے جنازہ ادا کرنے کا قصہ تو اس میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ وہاں ”صلوٰۃ“ بمعنی دعا ہو کیونکہ بعض اوقات صلوٰۃ بول کر دعا مراد لی جاتی ہے۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ شاید یہ آں حضور کی خصوصیت ہو۔ اور رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ ہر شخص کو اس پر نماز پڑھنے کا حق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بجا، لیکن اب تلافی مافات کی کوئی صورت باقی نہیں رہی کیونکہ فرض نماز تو ادا ہو گئی، اور نماز جنازہ کو بطور نفل ادا کرنا جائز نہیں۔ اسی تفصیل میں ان کے اس قول کا جواب بھی آگیا کہ نماز جنازہ تو دعا اور استغفار ہے، وہ اس طرح کہ بطور نفل دعا و استغفار کرنا تو جائز ہے، مگر بطور نفل نماز جنازہ ادا کرنا مشروع نہیں۔

اسی بنا پر ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ ادا کرنا جائز نہیں، جبکہ امام شافعیؒ نے اسے جائز قرار دیا ہے۔ ان کا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت نجاشیؓ پر غائبانہ نماز ادا کرنے کے واقعے سے ہے، کیونکہ وہ اس وقت وہاں موجود نہ تھے، مگر اس حدیث میں ان کے لئے کوئی حجت نہیں ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ مروی ہے کہ ”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اس وقت زمین کو لپیٹ دیا گیا تھا“ اور یہ خصوصیت کسی اور شخص کو حاصل نہیں ہو سکتی، پھر امام شافعیؒ نے جس قیاس کا یہاں ذکر کیا ہے، وہ درست نہیں، کیونکہ اگر میت مشرقی جانب ہو، تو نماز جنازہ میں قبیلے کی جانب منہ کرنے سے میت کی جانب پشت کا ہونا لازم آتا ہے، اور اگر وہ میت کی جانب منہ کرنے سے۔ تو کعبہ سے روگردانی لازم آتی ہے، اور ان میں سے کوئی بات بھی جائز نہیں، پھر اگر کچھ کسی سوار کی بات ہے، اس کے ہاتھ میں ہو، تو تادقتیکہ اسے نیچے رکھ دیا جائے، اس پر نماز جنازہ ادا کی جائے، اس لئے کہ میت بمسئلہ امام کے ہے۔ لہذا یہ جائز نہ ہو گا کہ میت تو سوار ہو، اور لوگ زمین پر ہوں — اور ہمارے نزدیک باغیوں اور ڈاکوؤں پر بھی نماز جنازہ ادا نہ کی جائے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ چونکہ وہ مسلمان ہیں، لہذا ان پر نماز جنازہ ادا کی جائے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں کہ

وَان طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا

اور اگر مسلمانوں کے دو فریق آپس میں لڑ پڑیں

فَاَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا

تو ان کی صلح کر دیا کرو۔

لہذا یہ لوگ قتال کے باوجود بھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم :

هَرْنِيكَ وَبَدَّ بِرِ نَمَازِ پڑھو،

صَلُّوا عَلَى كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ

کے تحت شامل ہوں گے۔ ہمارا استدلال اس واقعے سے ہے کہ حضرت علیؓ نے اہل نہروان کو غسل دیا اور نہ ان کی نماز جنازہ پڑھی؛ تو ان سے پوچھا گیا کہ کیا یہ لوگ کافر ہیں تو انہوں نے فرمایا کہ نہیں یہ کافر نہیں ہیں، بلکہ یہ ہمارے بھائی ہیں، جنہوں نے ہمارے خلاف بغاوت کی ہے؛ کہ اس روایت میں انہوں نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ انہیں غسل نہ دینا اور ان کی نماز جنازہ ادا نہ کرنا، ان کی

اہانت و تذلیل کے لیے ہے، تاکہ اس سے دوسروں کو عبرت حاصل ہو اور چونکہ یہ واقعہ حضرات صحابہؓ کی موجودگی میں پیش آیا اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی حضرت علیؓ کی مخالفت نہ کی، لہذا یہ ان کا اجماع سمجھا جائے گا۔ اس کی مثال مصلوب (پھانسی پانے والے شخص) کی سی ہے کہ اس کی اہانت اور دوسروں کی عبرت کے لیے اس کی نماز ادا نہیں کی جاتی، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، پھر جب باغیوں کے لیے یہ حکم ثابت ہو گیا، تو ڈاکوؤں کے لیے بھی یہ حکم ثابت ہو جائے گا۔ وہ اس طرح کہ ڈاکو بھی معنوی طور پر باغیوں ہی کے حکم میں ہیں کیونکہ وہ بھی باغیوں ہی کی طرح زمین پر فساد پھیلانے کی کوشش کرتے ہیں، لہذا وہ بھی اہانت کے حکم میں انہی کی طرح ہوں گے۔ اس تفصیل سے یہ بھی ثابت ہوا کہ مذکورہ بالا حدیث سے باغی اور ان جیسے لوگ اجماع صحابہ کی بناء پر مستثنیٰ ہیں؛ اسی طرح جو شخص دوسروں کو گلا گھونٹ کر ہلاک کر دیتا ہو، امام ابو حنیفہؒ سے روایت کے مطابق اس کا بھی یہی حکم ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ فرما ہیں کہ ہر اس شخص کا یہی حکم ہے کہ جو سامان ہتھیانے کے لیے قتل کرتا ہو اور جو لوگ شہر میں اسلحہ کی نمائش کرتے ہوں؛ کیونکہ یہ لوگ بھی زمین پر فساد کرنے والے ہیں؛ لہذا وہ باغیوں ہی کے مشابہ ہوں گے، واللہ اعلم

فصل (دوازدہم)

نماز جنازہ کا طریقہ

نماز جنازہ پڑھانے کے لیے خواہ جنازہ مرد کا ہو یا عورت کا، امام کو اس کے بالمقابل ہو کر کھڑے ہونا چاہیے جب کہ امام ابو حنیفہؒ سے حسن بن زیاد نے اپنی کتاب الصلوٰۃ میں نقل کیا ہے کہ امام کو چاہیے کہ اگر جنازہ مرد کا ہو تو وہ اس کے وسطی حصے کے سامنے اور عورت کا ہو تو اس کے سینے کے بالمقابل ہو کر کھڑا ہو۔ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا بھی یہی قول ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مرد کا جنازہ ہونے کی صورت میں وسطی

حصے کے سامنے کھڑا ہونے سے نماز کے دوران میں اس کی دونوں اطراف یکساں ہوں گی، لیکن عورت ہونے کی صورت میں وہ اس کے سینے کے سامنے ہو کر کھڑا ہو، تاکہ وہ اس جسم کے ستر غلیظہ سے دور رہے؛ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ سینہ انسانی جسم کا وسطی حصہ ہے، کیونکہ ٹانگیں اور سر تو جسم کے اطراف (کنارے) ہیں۔ اصل جسم سرین سے گردن تک کا حصہ ہے، اور چونکہ جسم کے اس حصے کا وسطی حصہ سینہ ہی ہے، لہذا اسی وسطی حصے کے سامنے کھڑے ہونا ہی زیادہ بہتر ہوگا۔ تاکہ دوران نماز اس کی دونوں جانبیں ایکساں ہوں؛ علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ دل علم و حکمت کا مخزن ہے، لہذا اسی کے سامنے کھڑے ہونا زیادہ بہتر ہوگا۔ امام شافعیؒ سے امام کے کھڑے ہونے کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی۔ جب کہ ان کے شاگرد کہتے ہیں کہ اس وقت امام کو مردہ کے سر کے سامنے اور عورت کی سرین کے بالمقابل ہو کر کھڑے ہونا چاہیے، چنانچہ یہی شافعی مسلک ہے ان کی دلیل حضرت انسؓ سے مروی یہ روایت ہے کہ:

” انہوں نے ایک مرتبہ ایک عورت کی نماز جنازہ پڑھائی تو وہ اس کی (سرین) کے بالمقابل ہو کر کھڑے ہوئے پھر ایک مرد کی نماز پڑھائی تو وہ اس کے سر کے سامنے ہو کر کھڑے ہوئے ان سے پوچھا گیا آیا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی اس طرح نماز پڑھاتے تھے، تو انہوں نے فرمایا ہاں“

امام شافعیؒ کے شاگرد کہتے ہیں کہ ہمارے استاد کا مسلک چونکہ سنت کے خلاف نہیں ہو سکتا، لہذا یہی ان کا مسلک ہو گا گو ان سے صریحاً یہ روایت نہیں ہے لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ روایت حضرت سمرہؓ بن جندب صحابی کی روایت سے معارض ہے، اس لیے کہ وہ فرماتے ہیں :

” نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ام قلابہؓ کی نماز جنازہ پڑھائی، جن کا زچگی میں انتقال ہو گیا تھا، تو آپ اس کے جسم کے وسط میں کھڑے ہوئے“

یہ روایت ہمارے موقف کی مؤید ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ کہ امام کو سینے کے بالمقابل ہو کر ہی کھڑے ہونا چاہیئے، اس لیے کہ سینہ جسم کا وسطی حصہ ہے۔ یا پھر ہم اس روایت کی تاویل کرئیے، وہ یہ اس طرح کہ ہو سکتا ہے آپ اس کے سینے کے بالمقابل ہی کھڑے ہوئے ہوں، مگر چونکہ ان میں سے ایک موقع پر آپ کا سر کی جانب اور دوسرے موقع پر سرین کی جانب زیادہ جھکاؤ ہو گیا ہو تو راوی نے گمان کر لیا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں میں فرق کیا ہے۔

پھر وہ چار تکبیرات کہے، جب کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کہا کرتے تھے کہ نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی یہی روایت ہے۔ دراصل خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی اس بارے میں مختلف روایات ملتی ہیں کہ آپ نے پانچ، سات نو اور اس سے زیادہ تکبیرات کہیں۔ الا یہ کہ آپ کی زندگی مبارک کا آخری عمل چار تکبیرات پر ہی مشتمل تھا، جیسا کہ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ

” انہوں نے جب صحابہ کرامؓ کو تکبیرات کی تعداد میں مختلف پایا، تو ان کو جمع کر کے فرمایا تمہارے درمیان ابھی سے اس بارے میں اختلاف ہے تو جو لوگ تمہارے بعد آئیں گے انہیں تو یہ اختلاف اور بھی زیادہ ہو جائے گا، لہذا یہ دیکھو کہ آں حضورؐ کا اپنی زندگی میں آخری عمل کیا تھا؟ پس تم اسی پر عمل کرو۔ تو انہوں نے دیکھا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے آخر میں ایک عورت کا جنازہ پڑھایا تھا، اور آپ نے چار تکبیرات ہی کئی تھیں لہذا انہوں نے اسی پر اتفاق کر لیا۔“

یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ نماز جنازہ میں تکبیرات کی تعداد چار ہی ہے کیونکہ صحابہ کرامؓ کا اسی پر اجماع ہو گیا تھا۔ حتیٰ کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے جب نماز جنازہ کی تکبیرات کے متعلق پوچھا گیا۔ تو انہوں نے فرمایا کہ :

” یہ سب تکبیرات ہی ٹھیک ہیں لیکن میں نے دیکھا کہ لوگوں (صحابہ کرامؓ) نے چار تکبیرات پر اتفاق (اجماع) کر لیا تھا۔“

لہذا صحابہ کرامؓ کا یہ اجماع حجت ہے؛ اسی طرح راوی روایت کرتے ہیں کہ :

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم بھی پہلے متعدد تکبیرات کہتے تھے، پھر راویوں نے بتایا کہ آپ نے جو آخری نماز پڑھائی اس میں آپ نے چار تکبیرات ہی کہی تھیں۔“

اس طرح یہ روایات باہم ناسخ و منسوخ کا درجہ رکھتی ہیں۔ کیونکہ امت نے آنحضور کے ان مختلف افعال کو تخیر و نمازی کے اختیار پر محمول نہیں کیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ حضور کی آخری نماز سے آپ کے سابقہ افعال منسوخ ہو گئے تھے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ہر ایک تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہے اور چونکہ فرض نمازوں میں چار سے زیادہ رکعات نہیں ہوتیں لہذا نماز جنازہ میں بھی چار ہی تکبیرات ہوں گی۔ الایہ کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ پہلی تکبیر تو نماز شروع کرنے کے لیے ہے، لہذا مناسب ہے کہ اس کے بعد چار مزید تکبیریں ہوں اور ہر تکبیریں رکعت کے قائم مقام ہو اور اہل تشیع کا گمان ہے کہ حضرت علیؑ ”اہل بیت“ پر تو پانچ تکبیرات کہتے تھے اور باقی لوگوں پر چار چار لیکن یہ روایت حضرت علیؑ پر ایک اقرا (بتان) ہے اس لیے کہ ان سے مروی ہے کہ انہوں نے حضرت فاطمہ الزہراءؑ پر چار ہی تکبیرات کہی تھیں؛ نیز مروی ہے کہ:

حضرت فاطمہ الزہراءؑ کی نماز جنازہ حضرت ابوبکرؓ نے پڑھائی اور چار تکبیرات ہی کہیں اسی طرح حضرت عمر فاروقؓ نے حضرت ابوبکر صدیقؓ کی نماز جنازہ پڑھائی۔ تو چار تکبیرات ہی کہیں۔“

پھر جب وہ پہلی تکبیر کہے تو اللہ تعالیٰ کی ثناء بیان کرے۔ یعنی سبحانک اللہم وبحمدک آخر تک پڑھے، جب کہ امام الطحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس میں دعائے افتتاح (ثناء) نہیں ہے مگر ان کا یہ قول درست نہیں، اس لیے کہ ہمارے اسلاف کی عادت اور روایت دونوں ہی سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ باقی نمازوں کی طرح اس میں بھی پہلی تکبیر کے بعد دعائے افتتاح ”ثناء“ پڑھتے تھے پھر جب وہ دوسری تکبیر کہے تو حسب ذیل درود شریف پڑھے:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ (سے لے کر) إِنَّكَ حَمِيدٌ مُجِيدٌ۔ تک

پھر جب وہ تیسری تکبیر کہے، تو سب لوگ میت کے لیے استغفار کریں اور حضور باری تعالیٰ میں اس کی شفاعت کریں، کیونکہ نماز جنازہ بنیادی طور پر ایک دعا ہے، دعا کا سنون طریقہ یہ ہے کہ اس میں پہلے حمد (الحمد للہ) ہو، پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود شریف ہو، پھر اس کے بعد دعا ہو، تاکہ یہ دعا قبولیت کے لیے زیادہ مؤثر ثابت ہو نماز جنازہ کی دعا یہ ہے:

اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِحَيِّنَا وَمَيِّتِنَا وَشَاهِدِنَا وَغَائِبِنَا... اٰلِیْ اٰخِرِہٖ

بشرطیکہ وہ یہ دعا جانتا ہو۔ اور اگر اسے یہ دعا نہ آتی ہو۔ تو ”اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ“ (اور

”ہم“) پڑھے۔

یہ دعا تو اس وقت پڑھی جائے، جب میت بالغ ہو، لیکن اگر میت بچہ ہو تو پھر:

اللَّهُمَّ اجْعَلْہٗ لَنَا فِرطًا وَذَخْرًا وَشَفْعَةً فِیْنَا۔

پڑھنا چاہیے۔ امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت ہے۔ اور خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی یہ روایت

ہے۔ پھر وہ چوتھی تکبیر کہہ کر دونوں طرف سلام پھیر دے، کیونکہ اب نماز سے باہر نکلنے کا وقت آگیا ہے اور سلام ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ پھر آیا سلام باواز بلند کہے، یا پست آواز کے ساتھ؟ اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ حسن بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ نماز جنازہ میں سلام باواز بلند کہی جائے لیکن اس لیے کہ آواز بلند کرنے کا مقصد دوسروں کو اطلاع دینا ہوتا ہے، جب کہ نماز جنازہ میں باواز بلند سلام کی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ سلام چوتھی تکبیر کے متصل بعد پھیرا جاتا ہے۔ تاہم ہمارے اس زمانے میں حسن کی روایت کے برخلاف ہے۔

پھر ظاہر روایت میں چوتھی تکبیر کے بعد، سلام کے سوا اور کوئی دعا نہ کوئی دعا نہ ہے۔ تاہم ہمارے بعض نے سب سے آخر میں:

رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

کی دعا پڑھنے کو محتاج ٹھہرایا ہے۔ پھر اگر امام پانچویں تکبیر کہے۔ تو مقتدی اس کی تقلید نہ کرے، لیکن اگر نہ فرماتے ہیں کہ پانچویں تکبیر میں بھی امام کی اتباع کی جائے کیونکہ یہ تکبیر مختلف فیہ ہے۔ لہذا عید کی نماز

تکبیروں کی طرح مقتدی یہاں بھی امام کی اتباع کرے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ پانچ تکبیرات کہنا، منسوخ شے پر عمل کرنا ہے، اس لیے کہ چار سے زائد تکبیروں کا منسوخ ہونا ہماری مذکورہ بالا روایات سے ثابت ہو چکا ہے اور چونکہ اس میں امام کا غلطی پر ہونا قطعی طور پر ثابت ہو جاتا ہے، لہذا وہ اس غلط کام میں امام کی تقلید نہ کرے، بخلاف عید کی زائد تکبیروں کے کہ وہاں پر امام کی غلطی اتنی قطعیت کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی، چنانچہ اگر وہاں بھی اس کی غلطی یقینی طور پر ثابت ہو جائے۔ تو وہ وہاں بھی امام کی تقلید نہ کرے جیسا کہ ہم ”نماز عیدیں“ کے تحت بیان کر آئے ہیں۔ پھر امام ابو حنیفہؒ سے اس مسئلہ میں مختلف روایات ہیں کہ مقتدی جب چار سے زائد تکبیرات میں امام کی تقلید نہیں کرے گا۔ تو پھر اسے کیا کرنا چاہیے ایک روایت کی رو سے وہ انتظار کرے اور سلام میں دوبارہ اس کی تقلید کرے، اس لیے کہ تحریم نماز میں برقرار رہنا تو خطا غلطی نہیں ہے، بلکہ اصل غلطی تو اس کی زائد تکبیرات میں تقلید ہے۔ لہذا وہ اس میں امام کی تقلید نہ کرے، البتہ (خاموش کھڑا رہ کر) اس کا انتظار کرے، جب کہ دوسری روایت میں ہے کہ وہ امام کی

پوری دعا اس طرح ہے: اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لِعِبَادِنَا وَاغْفِرْ لَنَا وَصَغِيرِنَا وَكَبِيرِنَا وَذَكَرْنَا وَانْشَأَ اَللّٰهُمَّ اَحْيِيْنَا مَتَا فَاحِيَا عَلٰى الْاِسْلَامِ وَمِنْ تَوْفِيْتَهُ مَنَافَتُوْقَهُ عَلٰى الْاِيْمَانِ الْغَزِيْرِي الْمَلِيْقِيْهِ عَلٰى الْمَذَاهِبِ الْاَرْبَعَةِ (۸۳۷:۱) کے مطابق احناف کے ہاں یہ دعا سب سے بہتر سمجھی گئی ہے۔ اَللّٰهُمَّ اغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَعَافِنَا وَاعْفُ عَنَّا وَاكْرِمْ نَزْلَهُ وَوَسِّعْ مَدْخَلَهُ وَغَسِّبْهُ بِالْمَاءِ وَالشَّلْحِ وَالْبُرْدِ وَنَقِّهِ مِنَ الْخَطَايَا كَمَا يَنْقِي الثَّوْبَ الْاَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ وَابْدَلْهُ دَارًا خَيْرًا مِنْ دَارِهِ وَاهْلًا خَيْرًا مِنْ اَهْلِهِ وَزَوْجًا خَيْرًا مِنْ زَوْجِهِ وَادْخُلْهُ الْجَنَّةَ دَاْعِدُهُ مِنَ عَذَابِ الْقَبْرِ وَعَذَابِ النَّارِ۔

تہ دوسری روایت کے مطابق مکمل دعا اس طرح ہے: اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ لَنَا ذَخْرًا وَاجْرًا اَللّٰهُمَّ اجْعَلْهُ لَنَا شَاوِسْتَفْعًا (۱) کی ہونے کی صورت میں مزید ہمارے بدل دی جائے۔

مزید اتباع نہ کرے اور سلام پھیر دے، اس لیے کہ چوتھی تکبیر کے بعد نماز کی تحریمہ، کو باقی رکھنا غلطی ہے۔ کیونکہ چوتھی تکبیر کے متصل بعد سلام پھیرنے کا حکم ہے، لہذا جس طرح وہ عیدین کی نماز تکبیروں میں امام کی تقلید نہیں کرتا تو اسی طرح یہاں بھی اس کے ساتھ شامل رہ کر انتظار کرتے ہوئے اس کی تقلید نہ کرے۔

اور نماز جنازہ میں قرآن مجید کا کوئی حصہ بھی تلاوت نہ کیا جائے، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نماز جنازہ میں سورہ فاتحہ پڑھنا فرض ہے اور اسے پہلی تکبیر اور ثناء کے بعد پڑھا جائے لیکن ہمارے نزدیک اگر سورہ فاتحہ کو دعا اور ثناء خداوندی کے طور پر پڑھا جائے، تو نبی تو مکروہ نہیں دور نہ مکروہ ہوگا، امام شافعیؒ کی دلیل یہ حدیث نبوی ہے کہ:

لا صلوة الا بفتح الكتاب

لا صلوة الا بقرآن

سورہ فاتحہ کے بغیر کوئی نماز جائز نہیں۔
قرأت کے بغیر کوئی نماز درست نہیں ہوتی۔
اور چونکہ یہ بھی نماز ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے لیے نماز ہی کی طرح طہارت کا ہونا اور قبلہ رو ہونا شرط ہے لہذا اس میں فاتحہ پڑھی جائے؛ نیز حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے مروی ہے کہ:

”آپ نے میت پر چار تکبیرات کہیں اور پہلی تکبیر کے بعد سورہ فاتحہ پڑھی۔“

اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے متعلق مروی ہے کہ:

”انہوں نے ایک مرتبہ نماز جنازہ پڑھائی اور اس میں سورہ فاتحہ باواز بلند پڑھی اور پھر

کہا کہ میں نے اسے بالجر پڑھا ہے تاکہ تم جان لو کہ اس کا پڑھنا بھی سنت ہے۔“

ہمارا استدلال حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی ایک روایت سے ہے کہ:

”ان سے نماز جنازہ میں قراءت کے متعلق پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے نہ تو کوئی قول (دعا) مخصوص کیا ہے اور نہ ہی قراءت دوسری روایت

میں ہے کہ نہ دعا مخصوص کی ہے اور نہ قراءت؛ توجب امام تکبیر کے گوتم بھی تکبیر کہو اور جو عمدہ سے عمدہ کلام یا دوسری روایت کے مطابق عمدہ سے عمدہ دعا تم پڑھ سکتے ہو۔

وہ پڑھ لیا کرو۔“

نیز حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”نماز جنازہ میں قرآن مجید کی کوئی شے (سورت) قراءت نہیں کی جاتی۔“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کا حکم دعا کے لیے ہے۔ اور دعا کی تمہید حمد و ثناء اور درود شریف ہے نہ کہ قراءت قرآن مجید جب کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مذکورہ بالا دونوں حدیثیں کہ سورہ فاتحہ اور قراءت کے بغیر کوئی نماز جائز نہیں ہوتی، نماز جنازہ کو شامل نہیں اس لیے کہ وہ حقیقت میں نماز نہیں ہے بلکہ وہ تو میت کے لیے دعا اور استغفار ہے، اسی بنا پر اس میں نماز کے وہ اصلی ارکان یعنی رکوع و سجود وغیرہ مفقود ہیں، جن سے نماز تشکیل پاتی ہے۔ لہذا اسے صلاۃ (نماز) اس لیے کہا جاتا ہے کہ وہ دعا پر مشتمل ہوتی ہے۔ رہا اس کے لیے طہارت اور قبلہ رو ہونے کی شرط کا ہونا، تو اس سے اس

کے نماز ہونے پر کوئی دلیل نہیں بنتی، جیسے سجدہ تلاوت کے لیے بھی یہی باتیں شرط ہیں (مگر وہ نماز نہیں)؛ نیز اس لیے بھی کہ وہ حقیقت میں نماز نہیں، لہذا اس پر ”لاصلوۃ“ کا اطلاق ہی درست نہ ہوگا، پھر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور عبدالرحمن بن عوفؓ کی حدیث سے معارض ہے جبکہ حضرت جابرؓ کی روایت یہ احتمال رکھتی ہے کہ آنحضرتؐ نے سورہ فاتحہ کو بطور ثنا پڑھا ہوگا، قرآن مجید کی قراءت کے طور پر نہیں اور اسے اس مقصد کے لیے پڑھنا ہمارے نزدیک بھی مکروہ نہیں۔

پہلی تکبیر کے سوا کسی اور تکبیر کے موقع پر رفع یدین نہ کر جبکہ بلخ کے بہت سے ائمہ اس بات کے قائل ہیں کہ ہر تکبیر کے وقت رفع یدین کیا جائے۔ شیخ نصیر بن یحییٰ ایک تکبیر میں رفع یدین کرتے اور دوسری میں نہیں کرتے تھے۔ اس مسلک کے حامی علماء کا استدلال یہ ہے کہ ان تکبیرات کو نماز عیدین کی تکبیرات اور وتروں کی دعائے قنوت کی تکبیر کی طرح حالت قیام میں کہا جاتا ہے اور ان سب کی تکبیرات کی مشترک حکمت یہ ہے کہ ان کے ذریعے پیچھے کھڑے ہوئے بہرے لوگوں کو آگاہ کرنا ہوتا ہے لہذا رفع یدین مناسب ہے، جب کہ ظاہر روایت کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث مبارکہ ہے جس میں آپؐ نے سات مقامات پر رفع یدین کرنے کا حکم دیا ہے جن میں نماز جنازہ شامل نہیں ہے۔ اسی طرح حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ان حضرات نے فرمایا کہ:

”پہلی تکبیر کے سوا کسی اور تکبیر کے موقع پر رفع یدین نہ کیا جائے۔“

کیونکہ ہر تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہے، تو پھر جس طرح ہمارے نزدیک باقی نمازوں میں تکبیر تحریمہ کے سوا کسی اور تکبیر پر رفع یدین نہیں کیا جاتا، اسی طرح یہاں بھی رفع یدین نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح ہر تکبیر کے بعد جو مسنون دعائیں وغیرہ پڑھی جاتی ہیں، انہیں بالآخر نہ پڑھا جائے کیونکہ یہ ایک ذکر ہے اور ذکر میں اخفاء ہی سنت ہے۔

اور اگر عورتیں نماز جنازہ پڑھیں تو ان کی امام بنچکا نہ فرض نمازوں کی طرح پہلی صف کے وسط میں کھڑی ہو۔ اور اگر امام ایک، یا دو یا تین تکبیریں کہہ چکا ہو، جس کے بعد کوئی شخص اگر اس کے ساتھ شامل ہو جائے تو وہ تکبیر نہ کہے، بلکہ امام کی تکبیر کا انتظار کرے۔ اور جب امام تکبیر کہے تو اس کے ساتھ مل کر وہ بھی تکبیر کہے اور پھر جب امام سلام پھیر دے تو وہ جنازہ اٹھائے جانے سے قبل اپنی چھوٹی ہوئی تکبیرات مکمل کرے۔ یہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا مسلک ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ امام کے ساتھ شامل ہو کر فقط ایک تکبیر کہے پھر اگر امام نے اس وقت تک محض ایک تکبیر کہی ہو تو وہ بعد میں ایک تکبیر قضا کرے اور اگر امام نے دو تکبیریں کہل ہوں تو وہ بعد میں ایک تکبیر قضا کرے، اس مسلک کے مطابق وہ پہلی تکبیر کو قضا نہیں کرے گا۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ وہ مسبوق ہے، لہذا باقی نمازوں کی طرح جب وہ امام کے ساتھ شامل ہو تو اسے اسی وقت تکبیر تحریمہ کہنی چاہیے؛ جیسے کہ اگر وہ وہاں شروع سے ہی موجود ہو اور تکبیر تحریمہ اس سے قبل کہہ دی جائے، تو وہ بالاجمال تکبیر تحریمہ کہتا

اور امام کی دوسری تکبیر کا انتظار نہ کرنا اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، جب کہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ دونوں کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ:

”جو شخص امام کی پہلی تکبیر کہنے کے بعد اگر اس کے ساتھ ملے تو وہ امام کے ساتھ شامل ہو جائے اور فوت شدہ نماز کو قضا نہ کرے“

اس عنوان پر چونکہ تمام صحابہؓ میں سے فقط انہی سے یہی ایک روایت ملتی ہے اور کسی دوسرے صحابیؓ سے اس کے خلاف کوئی اور قول نہیں ملتا، لہذا یہ قول صحابہ کرامؓ کے اجماع کے درجے میں ہے؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان میں سے ہر ایک تکبیر ایک ایک رکعت کے قائم مقام ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ان میں سے کوئی ایک تکبیر چھوڑ دے تو اس کی نماز فاسد ہو جاتی ہے، جیسے اگر چار رکعات والی نماز کی کوئی رکعت چھوٹ جائے تو تب بھی یہی حکم ہوتا ہے۔ پھر جس کی ایک رکعت چھوٹ جائے وہ امام کی اسی حالت میں تقلید کرتا ہے جہاں اس نے امام کو پایا ہو اور وہ اسی وقت اپنی فوت شدہ نماز کو قضا نہیں کرتا کیونکہ ایسا کرنے کا حکم منسوخ ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا؛ بخلاف اس صورت کے جب وہ امام کے پیچھے شروع سے ہی موجود ہو کہ وہ تکبیر تحریمہ کے حق میں ”مدرک“ ہی سمجھا جاتا ہے جیسا کہ عام طور پر لوگ امام کے بعد ہی تکبیر کہتے ہیں، مگر اس کے باوجود ان کی یہ نماز ادا ہی کبھی جاتی ہے قضا نہیں اور وہ اپنی نیت مکمل کرنے کے فوراً بعد تکبیر کہتا ہے۔ بخلاف مسبوق کے، کہ وہ پہلی تکبیر کا مدرک (پلئے والا) نہیں ہوتا اور چونکہ یہ تکبیر ایک رکعت کے قائم مقام ہے، لہذا وہ دوسری نمازوں کی طرح امام کی سلام سے قبل نماز کی قضا میں مشغول نہیں ہو سکتا، پھر امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک وہ اپنی چھوٹی ہوئی ہوں تکبیر کو قضا کرے، کیونکہ مسبوق کو لازماً اپنی فوت شدہ نماز کی تکمیل کرنا ہوتی ہے، لیکن ضروری ہے کہ جنازہ اٹھائے جانے سے قبل وہ اس کی تکمیل کر لے، اس لیے کہ جنازہ اٹھائے جانے کے بعد نماز جنازہ کی ادائیگی کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر تو امام نے ایک ہی تکبیر کہی ہو تو تب تو اس پر کسی شے کی قضا ضروری نہیں لیکن اگر اس کی دو تکبیریں چھوٹ گئی ہوں، تو اسے ایک تکبیر بعد میں قضا کرنا ہوگی، اور اگر وہ چوتھی تکبیر کے بعد امام کے سلام سے قبل آکر امام کے ساتھ شامل ہوا ہو، تو تب وہ اس کے ساتھ شامل نہیں سمجھا جائے گا، بلکہ امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک تو اس کی نماز فوت ہو گئی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے ہاں وہ اس وقت ایک تکبیر کہے اور امام کے سلام کے بعد وہ باقی باتیں تکبیرات کہے، جیسے کہ اگر وہ وہاں موجود ہوتا اور امام نے امام کی چوتھی تکبیر سے قبل کوئی تکبیر نہ کہی ہوتی، تو تب یہی حکم ہوتا۔ اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا مسلک ہی زیادہ صحیح ہے، کیونکہ اکیلے تکبیر کہنے کی کوئی گنجائش نہیں، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اور امام اس کے بعد کوئی اور تکبیر نہیں کہتا کہ جس میں وہ اس کی تقلید کر سکے اس باب میں امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا اصول یہ ہے کہ مقتدی امام کی تکبیر کے ساتھ نماز میں داخل ہوتا ہے، لہذا جب امام چوتھی تکبیر کہہ کر نماز سے فارغ ہو گیا، تو اب کسی شخص کے لیے نماز میں داخل ہونا ممکن نہ ہوگا، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ مقتدی اپنی تکبیر تحریمہ کے ساتھ نماز میں داخل ہوتا ہے لہذا وہ یہاں تکبیر کہہ کر نماز میں داخل ہو سکتا ہے؛ عصام بن یوسفؒ نے

لکھا ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک بھی یہاں وہ تکبیر کہہ سکتا ہے، بخلاف اس صورت کے جب وہ اس وقت آئے جب امام تین تکبیرات کہہ چکا ہو کہ اس وقت اسے تکبیر نہیں کہنی چاہیے، بلکہ امام محمدؒ کے نزدیک جو تھی تکبیر کا انتظار کرنا چاہیے۔ اس لیے کہ امام کی فراغت سے قبل، فوت شدہ نماز کی ادائیگی میں مشغول ہو جانا گواصولاً تو جائز نہیں، مگر یہاں ہم نے ضد ورت کے تحت، اسے جائز تسلیم کیا ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ یہاں امام کا انتظام کرے۔ تو اس کی نماز قضا ہو جائے گی۔ بخلاف مذکورہ صورت کے۔

فصل (پنجم) نماز جنازہ کی شرائط

ہر وہ بات جو دوسری نمازوں کے لئے شرط ہے۔ مثلاً حقیقی اور حکمی طہارت اور قبلہ رو ہونا، ستر چھپانا اور نیت کرنا وغیرہ۔ یہ باتیں نماز جنازہ کے لیے بھی شرط ہیں۔ چنانچہ اگر لوگوں نے نماز جنازہ پڑھی ہو۔ مگر ان کا امام بلا طہارت ہو تو ان کے ذمہ نماز کا اعادہ ضروری ہوگا اور اگر مقتدی طہارت کے بغیر ہوں۔ تو ان کی نماز فاسد مگر امام کی درست ہوگی اور ان پر اعادہ لازم نہ ہوگا، کیونکہ میت پر نماز پڑھنے کا حق امام کی نماز کے ساتھ ادا ہو گیا ہے۔ یہ مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ نماز جنازہ کے لیے باجماعت نماز شرط نہیں ہے۔ اور اگر لوگوں نے جنازہ کا سر رکھتے میں غلطی کر دی اور اسے انشا کر کے پاؤں کی جگہ کر دیا۔ تو چونکہ اس سے نماز جنازہ کی شرائط میں کوئی کوتاہی نہیں ہوتی۔ کوتاہی تو محض اس کو رکھنے میں ہوئی ہے جس سے نماز کا جواز متاثر نہیں ہوتا لہذا نماز جنازہ درست ہوگی تاہم اگر انہوں نے ایسا جان بوجھ کر کیا ہو تو ”سنت متوارثہ“ کی خلاف ورزی کی بنا پر وہ اہم گناہ ہو چکے۔ اور اگر انہوں نے جنازہ کی نماز کے لیے تحری (غور و خوض) کی ہو، مگر پھر بھی صحیح سمت قبلہ کے سچانے میں غلطی ہو جائے، تو ان کی نماز درست ہوگی، کیونکہ اس طرح کے حالات میں تو دوسری فرض نماز میں بھی جائز قرار پاتی ہیں، لہذا یہ تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی، لیکن اگر انہوں نے دانستہ ایسی غلطی کی۔ تو ان کی نماز جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ ”قبلہ رو“ ہونگی شرط کا یہی تقاضا ہے، کیونکہ دوسری نمازوں کی طرح، اس نماز میں بھی، حالت اختیار میں یہ شرط ساقط نہیں ہوتی، اسی طرح اگر کسی نے بلا عذر سوار ہو کر یا بیٹھ کر نماز جنازہ پڑھی۔ تو تب بھی استحسان کی رو سے اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ تاہم قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سجدہ تلاوت کی طرح اس کی نماز جنازہ درست ہو، نیز اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کا اصل مقصد میت کے لیے دعا ہے جس میں کوئی فرق نہیں آتا جب کہ اس کے ارکان تو اس کی تکبیرات ہیں جن کو سواری پر بھی ادا کرنا ویسے ہی ممکن ہے، جیسے کہ حالت قیام میں ان کی ادائیگی درست ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں نماز جنازہ کا حکم کھڑے ہو کر ادا کرنے کی صورت میں وارد ہوا ہے، لہذا شریعت کے اصل حکم (نقص) کی پوری طرح رعایت رکھنا ضروری ہوگا، اسی بنا پر اس کی شرائط میں سے کسی بھی شرط میں خلل اندازی کرنا جائز نہیں ہے، تو اسی طرح اس کے کسی رکن میں بھی ایسا کرنا درست نہ ہوگا۔ بلکہ یہاں تو

بدرجہ اولیٰ یہ حکم ہوگا، کیونکہ رکن شرط سے زیادہ اہم ہوتا ہے؛ نیز اس لیے بھی کہ نماز جنازہ سواری کی حالت میں یا بیٹھ کر ادا کرنا میت کی تحقیر کے مترادف ہوگا، حالانکہ نماز جنازہ کا حکم تو اس کی تعظیم و تکریم کے لیے ہے اسی بنا پر جنازہ کا حکم ان لوگوں کے حق میں ساقط ہو جاتا ہے جن کی تحقیر و اہانت ضروری ہو، مثلاً باغی، کافر اور ڈاکو وغیرہ، لہذا تعظیم و تکریم والی اس نماز کو اس طریقے سے ادا کرنا جس سے میت کی تحقیر لازم آتی ہو جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس طریقے سے نماز جنازہ کی ادائیگی سے اس کے اصل مقصد میں خلل واقع ہوتا ہے، لہذا ایسا کرنا باطل ہے۔ اور اگر میت کا ”ولی“ بیمار ہو اور وہ بیٹھ کر نماز پڑھے، جب کہ باقی لوگ اس کے پیچھے کھڑے ہو کر نماز ادا کریں تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک نماز درست مگر امام محمدؒ کے ہاں امام کی نماز جائز۔ مگر مقتدیوں کی جائز نہ ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس حکم پر ہے کہ آیا کھڑے ہو کر نماز ادا کرنے والے مقتدی کیلئے بیٹھے ہوئے امام کی اتباع کرنا درست ہے۔ یا نہیں۔ اور یہ مسئلہ ازین قبل بیان ہو چکا ہے اور اگر لوگوں کو نماز کے بعد یاد آیا کہ انہوں نے تو اسے غسل نہ دیا تھا تو اس کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں: یا تو انہیں دفن کرنے سے یاد آگیا۔ یا پھر دفن کے بعد اگر تو انہیں دفن کرنے سے قبل یاد آگیا تو وہ اسے غسل دیں اور نماز کا اعادہ کر لیں۔ اس لیے کہ میت کا پاک ہونا جواز نماز کے لیے لازمی شرط ہے، جیسے کہ امام کا پاک ہونا باجماعت نماز کے لیے لازمی شرط ہے اور چونکہ میت بھی لوگوں کے لیے، بمنزلہ امام کے ہے، لہذا اس کی طہارت کا اعتبار ہوگا، تو جب میت کو طہارت حاصل نہ ہوگی، تو اس پر پڑھی گئی نماز کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا، لہذا اسے غسل دے کر نماز جنازہ کا اعادہ کر لیا جائے اور اگر انہیں دفنانے کے بعد یاد آیا ہو تو اب قبر کو کھودا جائے اس لیے کہ قبر کو کھودنا حرام ہے کیونکہ ایسا کرنا اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ لہذا اس سے غسل ساقط ہو جائے گا اور اس کی نماز کا اعادہ بھی نہ کیا جائے گا، کیونکہ میت کا پاک ہونا نماز کی صحت کے لیے لازمی شرط ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا؛ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس پر ابھی مٹی نہ ڈالی گئی ہو تو اس وقت تک اسے نکالا جاسکتا ہے، کیونکہ اس صورت میں بے نکالنا قبر کو دنا (نبش) نہیں ہے، لیکن اگر انہوں نے اس پر مٹی ڈال دی ہو تو وہ اسے باہر نکالیں البتہ وہ اپنی نماز کا اعادہ کر لیں۔ اس لیے کہ پہلی نماز امکان کے باوجود، طہارت نہ کرانے کی بنا پر ناقابل اعتبار ہوگی اور چونکہ اب اس کو پاک کرنے کا امکان باقی نہیں رہا، لہذا یہاں اس کی طہارت کی شرط ساقط ہو جائے گی، بنا بریں اس کی نماز جنازہ دوبارہ پڑھی جائے۔ اور اگر اسے غسل دینے کے بعد مگر نماز جنازہ سے قبل دفن کر دیا جائے، تو جب تک لاش کی حالت تبدیل نہ ہوئی ہو، اس وقت تک اس کی قبر پر نماز ادا کی جاسکتی ہے۔ الامالی میں امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس پر زیادہ سے زیادہ تین دنوں تک نماز ادا کی جاسکتی ہے۔ ابن رستمؒ نے بھی امام محمدؒ سے یہی روایت نقل کی ہے تین دن تک جواز نماز کی وجہ وہ روایت ہے جو ہم اوپر نقل کر آئے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم عقیق عورت کی قبر پر نماز ادا فرمائی تھی، تو جب کسی ایسی میت کی قبر پر دوبارہ نماز ادا کرنا جائز ہے جس کی ایک مرتبہ نماز جنازہ ادا کی جا چکی ہو، تو جس میت کی بالکل ہی نماز ادا کی گئی ہو، اس پر نماز پڑھنا تو بدعت اولیٰ جائز ہوگا؛ اور تین دنوں کے بعد اس لیے نہیں کہ نماز میت کے (سالم) بدن پر ادا کرنا شروع ہے اور چونکہ تین دن کے بعد اس کا جسم پھٹ جاتا اور تبدیل

ہو جاتا ہے، لہذا اس کا بدن نہیں رہتا۔ وجہ یہ ہے کہ بدن کم مدت میں نہیں پھٹتا، مگر زیادہ مدت میں پھٹ جاتا ہے اور زمین کی مقدار کو ”حد کثرت“ میں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ جمع کثرت سے عبارت ہوتی ہے علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ احکام کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے اور چونکہ عام طور پر دیکھنے میں آتا ہے کہ تین روز کے بعد اس کی لاش پھٹ جاتی ہے اور اس کے اعضا تبدیل ہونا شروع ہو جاتے ہیں لہذا تین دن کے بعد نماز جائز نہ ہوگی مگر صحیح یہ ہے کہ دنوں کا اندازہ مقرر کرنا لازم نہیں، کیونکہ موسم گرما اور موسم سرما اور میت کی حالت میں تفاوت ہونے سے، مثلاً اس کے موٹا، یا پتلا ہونے سے یا پھر علاقوں کی نسبت سے اس مدت میں کمی و بیشی ممکن ہے، لہذا یہاں ”گمان غالب“ پر عمل کیا جائے گا پھر اگر یہ کہا جائے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہداء کے بعد نماز ادا کی تھی تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس جگہ نماز سے مراد ان کے لیے دعا کرنا ہے۔ واللہ اعلم بحیثیت قرآن مجید میں ہے:

وَمَلَأَ مَلَكُهُمْ اِنْ صَلَّوْا بِكَ سَكَنٌ
اور ان کے حق میں دعائے خیر کر کہ آپ کی دعا ان کے حق میں موجب تسکین ہے۔

کہ اس آیت میں صلوٰۃ بمعنی دعا ہے۔ جب کہ ایک اور قول کی رو سے اس عرصے میں ان کے اعضاء متفرق نہیں ہوئے تھے، جیسا کہ معلوم ہے کہ جب حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ ان کو وہاں سے منتقل کرنا چاہا۔ تو ان کو ویسے ہی پایا جیسے انہیں دفن کیا گیا تھا جس پر انہوں نے انہیں ویسے ہی پھوڑ دیا۔ اسی طرح ایک پوری جماعت پر بھی ایک ہی بار نماز ادا کرنا کافی ہوتا ہے پھر اگر کئی جنازے جمع ہو جائیں تو امام کو اختیار ہوگا وہ چاہے تو ان سب پر ایک ہی مرتبہ نماز ادا کرے اور چاہے تو ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ نماز پڑھے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

”مغزوہ احد کے دن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دس دس شہیدوں پر ایک ہی مرتبہ نماز جنازہ ادا فرمائی“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ نماز جنازہ کا اصل مقصد مردہ افراد کے لیے دعا اور شفاعت ہے۔ اور یہ بات ایک ہی بار ان پر نماز ادا کر لینے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، پھر اگر وہ چاہے کہ ان پر ایک ہی مشترکہ نماز ادا کرے تو اس صورت میں بہتر یہ ہے کہ ان میں سے سب سے افضل شخص کو امام کی طرف سے پہلے رکھا جائے۔ پھر اسی طرح درجہ بدرجہ جنازوں میں ترتیب کی جائے تاہم اگر اس نے ایسا نہ کیا۔ تو تب بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ پھر اگر کئی جنازے اکٹھے ہو جائیں تو انہیں کیسے رکھا جائے تو اس بارے میں ہم کہتے ہیں کہ وہ سب جنازے یا تو ایک ہی جنس کے ہوں گے یا دو جنسوں کے پھر اگر وہ جنازے ایک ہی جنس کے ہوں تو اگر لوگ چاہیں تو ان کی اسی طرح ایک ہی صف بنالیں۔ جیسے کہ وہ اپنی زندگی میں نماز کے لیے اسی طرح سے صف بناتے تھے اور اگر وہ چاہیں تو سمت قبلہ میں انہیں آگے پیچھے ترتیب وار رکھ لیں، تاکہ امام ان کے سامنے کھڑا ہو سکے۔ ظاہر روایت میں یہی حکم مذکور ہے۔ جب کہ امام محمد سے غیر روایت الاصول میں مذکور ہے کہ دوسری صورت پہلی صورت سے افضل ہے اس لیے کہ اصل سنت یہ ہے کہ انہیں امام کے سامنے رکھا جائے

اور یہ بات دوسری صورت میں ہی حاصل ہو سکتی ہے نہ کہ پہلی صورت میں۔ اور اگر انہیں یکے بعد دیگرے رکھا جائے تو مناسب یہ ہے کہ ان میں سے افضل شخص کا جنازہ امام کے متصل سامنے ہو، امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی روایت ہے کہ امام کے متصل سامنے ان میں سے افضل اور عمر رسیدہ شخص کا جنازہ رکھا جائے۔ امام ابو یوسفؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک احسن طریقہ یہ ہے کہ امام کے متصل سامنے وہ ان میں سے افضل افراد کے جنازے ہوں۔ اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

لَیْسَ مِنْکُمْ اَوْلٰی اِلٰی اَوْلٰی النَّہٰی۔ تم میں سے میرے متصل، وہ لوگ ہونے

چاہئیں جو تم میں سے عقلمند اور سمجھدار ہیں۔

پھر اگر ان میں سے ہر ایک کا ہر ایک ہی جانب کو یا نکل ایک ہی سیدھ میں رکھا جائے۔ تو وہ زیادہ بہتر ہے، اور اگر انہیں ”درج کے طریقے پر رکھا جائے، یعنی اس طرح کہ دوسرے شخص کا سر پہلے شخص کے کندھے کے برابر ہو، جیسا کہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کا یہی قول ہے، تو تب بھی خوب (حسن) ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہی روایت ہے کہ اگر جنازوں کو اسی ترتیب سے رکھا گیا۔ تو وہ خوب (حسن) ہوگا، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے ساتھ آپ کے دونوں صحابہ (ابوبکر و عمرؓ) کو اسی طرح دفنایا گیا ہے، لہذا نماز کے لیے بھی اسی ترتیب سے انہیں رکھنا بہتر ہوگا۔ اور اگر وہ جنازے مختلف جنسوں سے تعلق رکھتے ہوں، یعنی کہ مردوں اور عورتوں کے ہوں، تو مردوں کو امام سے متصل سامنے اور عورتوں کو ان کے بعد قبلے کی جانب رکھا جائے، کیونکہ زندگی میں بھی مردوں اور عورتوں کی صفیں اسی طرح قائم ہوتی ہیں، چونکہ مرد امام سے متصل ہوتے ہیں، لہذا مردوں کے بعد بھی اسی طرح انہیں رکھا جائے گا، البتہ بعض علما یہ فرماتے ہیں کہ عورتوں کے جنازے امام کے متصل سامنے اور مردوں کے ان کے بعد رکھے جائیں، کیونکہ زندگی میں مرد عورتوں کی نسبت سمت قبلہ میں پہلے اور عورتیں ان کے پیچھے ہوتی ہیں۔ تو اسی طرح ان کے جنازے بھی اسی ترتیب سے رکھے جائیں گے۔ اور اگر وہاں ایک مرد، ایک بچے ایک محنت ایک عورت اور ایک بچی کا جنازہ جمع ہو جائے۔ تو امام کے متصل سامنے پہلے مرد کا جنازہ، پھر بچے کا، پھر محنت اور پھر عورتوں کا۔ اور پھر چھوٹی بچی کا رکھا جائے، اس مسئلے کی اساس دراصل ایک حدیث نبوی پر ہے کہ اَلْخَنَؤُہُ نے فرمایا ہے کہ:

”تم میں سے جو سمجھ دار ہیں۔ وہ مجھ سے متصل بعد کھڑے ہوں، پھر ان کے بعد، سمجھ میں ان کے قریب تر لوگ کھڑے ہوں۔“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ وہ زندگی میں اسی طرح امام کے پیچھے کھڑے ہوئے تھے، لہذا مردوں کے بعد بھی ان کے جنازوں کو اسی ترتیب سے رکھا جائے گا۔ اور اگر امام نے کسی جنازے پر ابھی تکیر کی تھی کہ ایک اور جنازہ آگیا اور پہلے جنازے کے ساتھ اسے بھی رکھ دیا گیا۔ تو وہ پہلے جنازے پر اپنی نماز جاری رکھے، جب کہ دوسرے جنازے پر از سر نو نماز ادا کرے۔ کیونکہ اس کی تکبیر تحریمہ پہلے جنازے کے لیے منعقد ہوئی تھی۔ لہذا وہ پہلے سے مکمل کرے۔ اور اگر اس نے دوسری تکبیر دونوں کی نیت سے کی ہو، تو تب بھی وہ تکبیر پہلے جنازے کے لیے ہی ہوگی، اس لیے کہ ابھی اس نے پہلی نماز سے باہر

نکلنے کا کوئی ارادہ نہیں کیا، لہذا وہ بدستور اسی سابقہ نماز ہی میں رہے گا۔ اور اس کی تکمیل دوسرے جنازے کے لیے شمار نہ ہوگی، اور اگر اس نے دوسری تکمیل فقط دوسرے جنازے کے لیے کی ہو، تو اس صورت میں یہ تکمیل فقط دوسرے جنازے کے لیے ہوگی۔ کیونکہ دوسرے جنازے کے لیے تکمیل کرنے کے باعث وہ پہلی نماز جنازہ سے باہر ہو گیا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ نماز ظہر ادا کر رہا ہو اور عصر کی نیت کر کے تکمیل کر دے۔ تو وہ نماز ظہر سے نماز عصر میں منتقل ہو جائے گا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب وہ دونوں کی نیت کرے، کیونکہ اس صورت میں اس نے پہلی نماز کو ابھی ترک نہیں کیا۔ لہذا وہ بدستور سابقہ نماز میں ہی رہے گا، اور دوسری نماز کا شروع کرنے والا نہ ہوگا۔ پھر جب وہ دوسرے شخص کی نماز جنازہ شروع کر دے تو جب اس سے فراغت ہو جائے تو تب وہ پہلے جنازے پر دوبارہ نماز ادا کرے، یعنی از سر نو، واللہ اعلم۔

فصل (چہارم) مفسدات نماز جنازہ

نماز جنازہ ان تمام باتوں سے فاسد ہو جاتی ہے، جن سے باقی نمازیں فاسد ہو جاتی ہیں جن کی تفصیل ہم اوپر بیان کر آئے ہیں مثلاً دانستہ وضو خطا کر دینا، بول پڑنا، قہقہہ مار کر ہنس دینا اور دوسرے لواحق نماز کا پیش آجانا وغیرہ۔ ہاں البتہ عورت کا مرد کی محاذات میں آجانا نماز جنازہ کے لیے مفسد نہیں ہے، اس لئے کہ محاذات سے نماز کے فاسد ہونے کا علم ہمیں بذریعہ نص (حدیث) ہوا ہے اور چونکہ یہ نص فقط مطلق نماز کے متعلق وارد ہوئی ہے، لہذا اس حکم میں دوسری نمازیں شامل نہ ہوں گی، جس طرح کہ اس حکم میں سجدہ تلاوت شامل نہیں، اس طرح قہقہہ مار کر ہنسنا بھی نماز جنازہ کی طہارت کو باطل نہیں کرتا، کیونکہ قہقہہ سے وضو خطا ہو جانے کا علم ہمیں جس نص کے ذریعے ہوا ہے وہ نص (حدیث) باقاعدہ نمازوں کے بارے میں ہے، لہذا اس حکم کا اطلاق بھی دوسری نمازوں پر نہ ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں اور بنا کرنے کے مسئلے میں فرق یہ ہے کہ اگر نماز جنازہ میں وضو خطا ہو جائے، تو اس صورت میں وہ دوسری نمازوں کی طرح اپنی سابقہ نماز کو جاری رکھ سکتا ہے، گو ہمیں اس مسئلے میں بھی نماز جاری رکھنے کا حکم بذریعہ نص (حدیث) معلوم ہوا ہے اور یہ حدیث مطلق نماز کے بارے میں ہے، مگر ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ قہقہہ کو نماز میں ذریعہ حدیث اس کی قباحت کے باعث سمجھا گیا ہے اور چونکہ نماز کا خصوصی ادب و احترام ہے، لہذا اس میں قہقہہ لگانے کی قباحت اور بھی زیادہ ہو جاتی ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ عام نمازوں کا احترام نماز جنازہ سے زیادہ ہے، لہذا عام نمازوں میں قہقہہ مار کر ہنس دینا نماز جنازہ میں قہقہہ مارنے کی نسبت زیادہ قبیح فعل ہے، مگر اس کا عام نمازوں میں طہارت

کے باطل ہونے کا ذریعہ ہونا، نمازِ جنازہ میں اس کے بطلان طہارت کا سبب نہیں ہے، بخلاف نماز کو بنا (استوار) کرنے کے، کیونکہ جب نماز کو بنا (استوار) کرنا اعلیٰ نماز میں جائز ہے اور چلنا پھرنا قابل برداشت ہے، تو ادنیٰ نماز (جنازہ) میں تو بدرجہ اولیٰ ایسا کرنا دلالتِ جائز ہوگا؛ نیز اس لئے بھی کہ اگر ہم یہاں نماز استوار (بنا) کرنے کو جائز قرار نہ دیں، تو لوگوں کی نماز بالکل فوت ہو جائے گی، اس لیے کہ متعلقہ شخص کے وضو کر کے آنے تک، لوگ نماز سے فارغ ہو جائیں گے اور پھر نماز کا اعادہ کچے اس کی تلافی کرنا بھی ممکن نہیں، جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ تو اگر ہم نماز کے جاری رکھنے (بنا کرنے) کے جواز کو تسلیم نہ کریں، تو اس کی نماز بالکل ہی فوت ہو جائے گی، تو جب عام نمازوں میں بنا نماز کو استوار کرنا جائز ہے، تو یہاں تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

فصل (پنجم) مکروہات نمازِ جنازہ

نمازِ جنازہ طلوع و غروب آفتاب اور عینِ دوپہر کے وقت ادا کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل حضرت عقیبہ بن عامر کی روایت نقل کر آئے ہیں، مگر وہ فرماتے ہیں:

”تین اوقات ایسے ہیں کہ جن میں ہمیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ادا کرنے اور مردوں کو دفنانے سے منع کیا ہے۔“

اس روایت میں مردوں کو دفنانے سے مراد ان پر نمازِ جنازہ ادا کرنا ہے، نہ کہ ان کو دفن کرنا کیونکہ ان اوقات میں مردوں کو دفن کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں پھر اگر لوگ ان اوقات میں نمازِ جنازہ ادا کر لیں، تو اس کا اعادہ ضروری نہ ہوگا، کیونکہ شریعت میں نمازِ جنازہ کی ادائیگی کے لئے کوئی خاص وقت مقرر نہیں ہے، لہذا جس وقت میں بھی اسے ادا کر لیا گیا، وہ ادا ہوگی، نہ کہ قضا۔ اور ان اوقات میں موجود کراہت نماز کو قضا کرنے سے مانع ہے، ادا کرنے سے نہیں، جیسے کہ اگر کسی نے نماز عصر سورج زرد ہونے کے بعد پڑھ لی، تو اس کی نماز ادا ہو جائے گی، تفصیل سابقہ اوراق میں بیان ہو چکی ہے، اسی طرح نماز فجر اور نماز عصر کے بعد سورج کی رنگت تبدیل ہونے سے قبل نمازِ جنازہ ادا کرنا مکروہ نہیں ہے، کیونکہ ان اوقات میں نماز کی کراہت اوقات میں موجود کسی سبب کی بنا پر نہیں، بلکہ خارجی عوامل کی بنا پر ہے، لہذا اس کراہت کا اثر فرض نماز کی ادائیگی پر ظاہر نہ ہوگا، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور اگر انہوں نے چاہا کہ نمازِ جنازہ ادا کریں، مگر عین اس وقت سورج غروب ہو گیا، تو ان کے لئے افضل یہ ہے کہ وہ پہلے نماز مغرب ادا کریں اور پھر نمازِ جنازہ پڑھیں، کیونکہ نماز مغرب، نمازِ جنازہ کی نسبت زیادہ مؤکد ہے، لہذا اس کو پہلے پڑھنا زیادہ بہتر ہوگا، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ نمازِ جنازہ پہلے ادا کرنے سے نماز مغرب میں تاخیر ہوگی، جو کہ مکروہ ہے۔

فصل دہم

میت پر نماز پڑھانے کا حقدار کون ہے

الاصل میں ہے کہ قبیلے (محلے) کا امام میت پر نماز پڑھانے کا زیادہ حقدار ہے جبکہ حسن بن زیاد امام ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں، کہ اگر وہاں سب سے "بڑا امام" والا امام الاعظم، مقتدر حکمران، حاضر ہو، تو وہی نماز جنازہ پڑھانے کا حق دار ہے، اور اگر وہ حاضر نہ ہو، تو پھر شہر کا امیر، وہ موجود نہ ہو، تو قبیلے (محلے) کا امام (سر دار) اور اگر وہ بھی غیر موجود ہو، تو پھر درجہ بدرجہ اس کے قریبی رشتہ دار اس کا حق رکھتے ہیں۔ ہمارے مسلک کا خلاصہ یہی دو روایات ہیں، اور ان دونوں روایات میں تطبیق دنیا ممکن ہے، کیونکہ اگر تو بادشاہ خود موجود ہو، تو تب تو اسے ہی امامت کا حق ہے اس لیے کہ وہی "اماموں کا امام" ہے اور اگر وہ موجود نہ ہو تو پھر "قاضی" امامت کا استحقاق رکھتا ہے، کیونکہ قاضی بادشاہ کا نائب ہوتا ہے اور اگر وہ بھی موجود نہ ہو تو پھر قبیلے (محلے) کا امام اس کا حق رکھتا ہے کیونکہ مرنے والا جب اپنی زندگی میں اس کی امامت پر راضی تھا، تو اس کی یہ رضامندی مرنے کے بعد بھی اس کی رضامندی کی دلالت ہوگی، اس لیے کہ میت اپنی زندگی میں کسی شخص کو امامت کے لیے متعین کر چائے، تو وہ شخص اس کے قریبی رشتہ داروں سے بھی زیادہ نماز پڑھانے کا حقدار ہوگا، کیونکہ خود میت کو اس کی امامت پسند تھی، الا یہ کہ امام محمدؐ نے کتاب الصلوٰۃ میں قبیلے (محلے) کے امام کو سب سے مقدم رکھا ہے، کیونکہ بادشاہ تو جنازوں میں کم ہی حاضر ہوتا ہے، پھر درجہ بدرجہ اس کے قریبی عصبہ (صلبی رشتے دار) اور دیگر اعزہ یہ استحقاق رکھتے ہیں، کیونکہ اب میت کی مصالح کا خیال رکھنا انہیں کی ذمہ داری ہے۔ یہ تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؐ کا مسلک ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے قول کے مطابق، "قریبی رشتے دار" بادشاہ سے بھی زیادہ امامت کا استحقاق رکھتا ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس جگہ حکم کا مدار "ولایت" پر ہے اور چونکہ قریبی رشتے دار اس بارے میں بادشاہ سے مقدم ہے، لہذا نماز جنازہ میں تقدم کا بھی اسی کو حق حاصل ہوگا جیسے کہ نکاح وغیرہ کے دیگر مسائل معاملات میں بھی یہی حکم ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ نماز دعا اور شفاعت کے لیے مشروع ہوئی ہے، تو چونکہ قریبی شخص کی دعا زیادہ اخلاص اور زیادہ "محضور قلب" پر مبنی ہوتی ہے، کیونکہ اسے مرنے والے سے زیادہ محبت و شفقت ہوتی ہے اور پھر اس کی دُعائیں زیادہ رقت اور تضرع بھی پایا جاتا ہے لہذا اس کی دعا اور شفاعت زیادہ بہتر طور پر قبول ہوگی اور وہی دعا کرانے کا حقدار ہوگا جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؐ کی دلیل یہ روایت ہے کہ:

"جب حضرت حسنؓ کا وصال ہوا، تو حضرت حسین بن علیؓ نے سعید بن العاص سے کہا، کہ وہ ان کی نماز جنازہ پڑھائیں کیونکہ وہ (سعید) اس وقت مدینہ منورہ کے والی تھے اور کہا کہ اگر یہ بات مسنون نہ ہوتی، تو میں بھی آپ کو آگے کھڑا نہ کرتا، دوسری روایت میں ہے کہ

انہوں نے فرمایا اگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آگے کھڑا ہونے سے منع نہ کیا ہوتا، تو میں تمہیں کبھی آگے نہ کرتا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس کا تعلق عمومی معاملات سے ہے، لہذا نماز جمعہ اور نماز عیدین کی طرح اس کا تعلق بھی بادشاہ وقت ہی کے ساتھ ہوگا، بخلاف نکاح وغیرہ کے، کیونکہ وہ حالۃً انفرادی (معاملات میں) جن کا نفع یا نقصان اس کے ”ولی“ (سرپرست) کو ہی پہنچتا ہے۔ بادشاہ کو نہیں، کیونکہ وہاں ”قربانی رشتہ دار“ کی ولایت متعلقہ فرد کے لیے زیادہ فائدے مند ہوتی ہے، لہذا ولایت بر بنائے شفقت ہے جو متعلقہ فرد پر اس کے بادشاہ سے مقدم حق کی بنا پر مقدم ہوتی ہے، بخلاف زیر نظر صورت کے۔ رہا ان کا یہ قول کہ قریبی شخص کی دُعا اور اس کی شفاعت نسبت زیادہ قبول ہوتی ہے، تو ہم اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں، کہ نماز میں دوسرے شخص کے آگے کھڑے ہونے سے قریبی شخص کی دُعا اور سفارش ختم نہیں ہو جاتی، جبکہ واقعۃً امام دُعا کی دُعا قبولیت کے زیادہ قریب ہوتی ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے، کہ آپؐ نے فرمایا کہ تین افراد کی دُعا میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی ان میں سے ایک امام حاکم بھی ہے، پھر قبیلے (محلے) کے امام کی تقدیم ضروری تو نہیں، البتہ افضل ہے، جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر آئے ہیں کہ مرنے والا اپنی زندگی میں بھی اس کی امامت پر راضی تھا، البتہ بادشاہ کا تقدیم حق لازمی ہے، کیونکہ ہمیں اس کی تعظیم کا حکم ہوا ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اگر اس کو آگے کھڑا نہ کیا گیا، تو اس سے مختلف افراد کے مابین حصول امامت کے لیے باہمی کشمکش اور جھگڑا پیدا ہونے کا امکان ہوگا، جیسا کہ ہم قبل ازیں نماز جمعہ اور عیدین کے تحت بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر مرنے والے کے دو ولی (قریبی رشتہ دار) ایک ہی درجے کے ہوں، تو ان میں سے جو رشتہ دار زیادہ معزز ہوگا، وہ امامت کا زیادہ حقدار ہوگا، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عام نمازوں میں بھی معزز کو آگے کھڑا ہونے کا حکم دیا ہے، تاہم ان دونوں رشتہ داروں کو یہ حق حاصل ہوگا، کہ وہ کسی تیسرے شخص کو امامت کے لیے آگے کر دیں، لیکن اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نے ایک ایک شخص کو آگے کر دیا، تو ان مقدم کردہ افراد میں سے جو زیادہ ”معزز“ ہوگا وہی امامت کے لیے زیادہ بہتر ہوگا، لیکن انہیں اس وقت تک کسی کو آگے کھڑا کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا، جب تک کہ وہ ایک دوسرے سے پوچھ نہ لیں، کیونکہ ان دونوں کو مشترکہ طور پر ”ولایت تقدم“ حاصل ہے، گو کہ ہم نے اس کے معزز ہونے کی بنا پر ان میں سے ”معزز“ شخص کو ”امامت“ کا زیادہ حقدار ٹھہرایا ہے، لہذا اگر اس نے کسی اور شخص کو اپنا قائم مقام کر دیا، تو اس قائم مقام کی نسبت امامت کا دوسرا ولی، زیادہ حقدار ہوگا۔ پھر اگر اس مسئلے میں ان دونوں اولیاء (رشتہ داروں) کے مابین جھگڑا ہو جائے، اور کوئی تیسرا شخص ان کی مرضی کے بغیر آگے کھڑا ہوئے اور نماز پڑھادے، تو اگر اس کے ولی اس کے ساتھ نماز ادا کریں، تو نماز جائز ہوگی اور انہیں نماز کے اعادہ کا حق حاصل نہ ہوگا، لیکن اگر انہوں نے اس کے ساتھ نماز ادا نہ کی، تو تب انہیں نماز کے لوٹانے کا حق حاصل ہوگا، اور اگر ان میں سے کوئی ایک شخص دوسرے کی نسبت ”مرنے والے“ کے زیادہ قریب ہو تو تب ”ولایت امامت“ اسی کو حاصل ہوگی اور اسے حق ہوگا کہ وہ جس کو چاہے آگے کھڑا کر دے، اس لیے کہ دوسرا رشتہ دار قریبی

رشتہ دار کی بنا پر محبوب ہو جاتا ہے، لہذا یہاں وہ بمنزلہ اجنبی کے ہوگا، لیکن اگر میت کا قریب ترین رشتہ دار اتنی دور ہو کہ اس کے آتے آتے نماز کے فوت ہو جانے کا اندیشہ ہو تو اس کی ولایت باطل ہو جائے گی اور اس سے دور والے رشتہ دار کو حق ولایت حاصل ہو جائے گا۔ اور اگر غیر موجود قریبی رشتہ دار کسی شخص کو خط لکھ کر اپنی جگہ مقرر کر دے، تو اس ”دور کے رشتہ دار“ کو اسے روکنے اور خود آگے کھڑا ہونے یا کسی اور شخص کو آگے کرنے کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ اب دور والے رشتہ دار کی ولایت ختم ہو چکی ہے، کیونکہ اس کے پیچھے کا انتظار کرنے سے میت (کی لاش) کو نقصان پہنچ سکتا ہے اور اگر کسی کے مولیٰ (قریبی رشتہ دار) کو اس کی ولایت سے نقصان پہنچنے کا احتمال ہو، تو اس کا حق ولایت ختم ہو جاتا ہے اور اس سے دور والے رشتہ دار کو ”حق ولایت“ حاصل ہو جاتا ہے اور اگر کوئی شخص ہو تو شہر میں بگربیمار ہو، تو وہ تندرست شخص ہی کے حکم میں ہوگا۔ لہذا اسے حق ہوگا کہ وہ جس کو چاہے، آگے کر دے اور دور والا رشتہ دار اسے روک نہیں سکتا۔ نیز اس لیے بھی کہ بیماری کے باوجود اس کی ولایت بدستور برقرار ہے، اسی بنا پر اسے خود آگے کھڑے ہو کر نماز پڑھانے کا بھی حق حاصل ہے، لہذا اسے کسی اور شخص کو آگے کھڑا کرنے کا بھی حق حاصل ہوگا تاہم عورتوں، چھوٹے بچوں اور دیوانوں کو یہ حق حاصل نہیں، کہ وہ کسی کو آگے کر سکیں، کیونکہ انہیں خود آگے ہونے کا حق حاصل نہیں اور اگر کوئی عورت مر جائے، اور اس کا خاوند بھی ہو اور کوئی سمجھ دار بالغ بیٹا بھی تو اس کی ولایت اس کے بیٹے کو حاصل ہوگی، نہ کہ اس کے خاوند کو، جس کا حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ:

ان کی بیوی فوت ہو گئی تو انہوں نے بیوی کے درخدا سے کہا کہ زندگی میں ہم اس کے زیادہ حقدار تھے، تو جب وہ مر گئی ہے، تو اب تم اس کی ولایت کا زیادہ حق رکھتے ہو۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس کا شوہر ہونا، اس کی وفات کے ساتھ ہی ختم ہو گیا ہے، جبکہ اس کی قرابت موت سے ختم نہیں ہوئی، تاہم بیٹے کے لیے خود آگے ہونا مکروہ ہے، اسے چاہیے کہ وہ اپنے والد کو آگے کرے تاکہ والد ہونے کا ادب و احترام بھی برقرار رہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں، کہ اسے خود ”ولی“ ہونے کی بنا پر کسی بھی شخص کو آگے کرنے کا حق حاصل ہے، کیونکہ اصل حق ولایت اسی کو حاصل ہے اور اسے جو آگے کھڑا ہونے سے روکا گیا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مبادا اس سے اس کا باپ اپنی خفت محسوس کرے، لہذا اصولاً اس کا آگے کھڑے ہونے کا حق ختم نہیں ہوا، لیکن اگر اس عورت کا یہ بیٹا کسی اور خاوند سے ہو، تو پھر اسے اپنے سوتیلے والد کو آگے کرنے کے بجائے خود آگے کھڑے ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ عورت کا اصل ”ولی“ وہی ہے، اور اس پر اس کی والدہ کے شوہر کی تعظیم واجب نہیں ہے، علیٰ ہذا قیاس عورت کے تمام قرابت دار خاوند سے زیادہ ”حق ولایت“ رکھتے ہیں، یہی حکم کسی آزاد شدہ لونڈی کے سابق مالک اس کے بیٹے اور موالات دمنہ بولے رشتہ دار کا ہے، اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، دونوں کے مابین جو اصل تعلق تھا، وہ ختم ہو گیا ہے۔ اور اگر ”مرحومہ“ کا باپ اور خاوند اور خاوند سے بیٹا بھی ہو، تو تب خاوند کو تو حق ولایت حاصل نہ ہوگا، رہا اس کا باپ اور بیٹا، تو امام محمدؒ کی کتاب الصلۃ میں ہے کہ

باپ دوسرے تمام رشتے داروں سے ولایت کا زیادہ استحقاق رکھتا ہے، ایک قول کے مطابق یہ امام محمدؑ ہی کا اپنا قول ہے، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیٹے کو زیادہ حق ولایت حاصل ہے، الایہ کہ بیٹا، عورت کے باپ (اپنے نانا) کو اس کی تعظیم کی بنا پر آگے کھڑا کر دے، جبکہ امام محمدؑ کے ہاں اصل ولایت تقدیم باپ کو حاصل ہے، مگر دوسرے قول کی رو سے نماز جنازہ میں بیٹے کو ولایت تقدیم حاصل ہے ہی ان تمام ائمہ کا مسلک ہے ایسے کہ عورت کے والد کو اس کے بیٹے پر فضیلت حاصل ہے اور پھر چونکہ وہ عمر رسیدہ بھی ہے، لہذا دوسری نمازوں کی طرح اس کی یہ فضیلت "استحقاق امامت" کے لئے قابل اعتبار ہوگی، بخلاف دوسری ولایات کے پھر کسی اجنبی کی نسبت مولیٰ موالات (منہ بولا بھائی) زیادہ استحقاق رکھتا ہے، اس لیے کہ عقد موالات کی بنا پر وہ قریبی رشتہ داروں کے حکم میں ہے۔ اور اگر بیٹا مر جائے اور اس کا باپ اور دادا بھی ہو، تو ولایت اس کے والد کو حاصل ہوگی، لیکن اسے چاہیئے کہ وہ اپنے والد یعنی مرحوم کے دادا کو اس کی تعظیم و تکریم کی بنا پر آگے کر دے، اسی طرح اگر مکاتب کا بیٹا مر جائے، اور اس کا آقا بھی موجود ہو، تو آگے ہونے کا حق مکاتب کا ہے، مگر اسے چاہیئے کہ وہ احترام کی بنا پر اپنے آقا کو آگے کر دے۔ پھر جب میت پر نماز جنازہ پڑھ لی جائے، تو اسے دفن کر دیا جائے۔

فصل ہفتم

دفن کرنے کا بیان

دفن کرنے پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱۔ دفن کرنے کا وجوب۔

۲۔ کیفیت وجوب۔

۳۔ قبر بنانے کا مسنون طریقہ۔

۴۔ دفن کرنے کا مسنون طریقہ۔

۵۔ قبر کھودنے، دفن کرنے اور ان سے متعلق مسائل کی سنتیں۔

۱۔ دفن کرنے کا وجوب: دفن کے وجوب کی دلیل یہ ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے زمانے سے لے کر اب تک عہد یہ عہد تمام انسانوں میں یہی دستور چلا آتا ہے، اور اس کے چھوڑنے والے کو ناپسند

دارمعیوب سمجھا جاتا ہے۔ اور یہی اس کے واجب ہونے کی دلیل ہے، الایہ کہ اسکا "وجوب علی الکفایہ" ہے کہ اگر کچھ لوگ اس کو ادا کر دیں تو چونکہ مقصد حاصل ہو جاتا ہے، لہذا باقی لوگوں سے یہ فریضہ ساقط ہو جاتا ہے۔

فصل (حصہ دوم)

قبر بنانے کا مسنون طریقہ

ہمارے نزدیک ”لحد“ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ”شق“ مسنون ہے، امام شافعیؒ کی دلیل اہل مدینہ کے توارث (دستور) سے ہے، کہ ان کے ہاں شق کا ہی دستور رائج تھا، نہ کہ لحد کا امدان کا یہ دستور محبت ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد مبارک سے ہے کہ:

الْحَدُّ لَنَا وَالشَّقُّ لغيرنا ”لحد“ ہمارا اور ”شق“ باقی لوگوں کا طریقہ ہے
دوسری روایت میں ”اللحد لنا والشق“ لاہل الکتاب (لحد ہمارا اور شق اہل کتاب کا دستور ہے) کے الفاظ بھی مروی ہیں، نیز مروی ہے کہ:

”جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا، تو صحابہ کرامؓ کے مابین آپ کی قبر کے متعلق اختلاف پیدا ہوا، کہ آیا آپ کی قبر میں لحد بنائی جائے یا شق؟ مدینہ منورہ میں حضرت ابو طلحہ انصاریؓ لحد بناتے تھے، جبکہ حضرت ابو عبیدہؓ بن الجراح شق کھودتے تھے، تو صحابہ نے دونوں کو ہی بلانے کے لیے ایک ایک آدمی بھیج دیا، اس موقع پر حضرت عباسؓ بن عبدالمطلب نے کہا کہ ”اے اللہ اپنے نبیؐ کے لیے ان میں سے بہتر طریقہ کو اختیار فرما۔ اتفاق کی بات دیکھئے کہ ابو طلحہ گھر میں مل گئے، مگر ابو عبیدہؓ گھر پر نہ ملے اور حضرت عباسؓ مستجاب الدعوات تھے ریوں ان کی دعا قبول ہو گئی۔“

جبکہ اہل مدینہ میں ”شق“ کا دستور اس لیے تھا، کیونکہ جنت البقیع کی زمین نرم تھی، اور اسی بنا پر اہل بخارا کے ہاں بھی لحد سے بجائے شق کو ترجیح دی جاتی ہے، کیونکہ وہاں کی زمین نرم ہونے کی بنا پر وہاں لحد کھودنا مشکل ہے؛ لحد کھودنے کا طریقہ یہ ہے، کہ پہلے قبر کھودی جائے، پھر قبر میں قبلہ کی سمت ایک اور گرکھا بنایا جائے، اور پھر اس میں ”میت“ کو رکھ دیا جائے، جبکہ شق کا طریقہ یہ ہے، کہ قبر کے وسط میں ایک اور گرکھا کھودا جائے، اور پھر اس میں میت کو رکھ دیا جائے، اور پھر لحد پر اینٹ اور نرکل رکھا جائے، جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر پر نرکل کا ایک گٹھار کھایا گیا تھا، نیز مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک قبر میں مقوڑی سی کھلی جگہ دیکھی، تو آپؐ نے گور کن کو کچی اینٹ کا ایک ٹکڑا دیا اور فرمایا کہ اس کے ذریعے خالی جگہ کو بھر دیا جائے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ہر صانع و صنعت والے سے یہ چاہتے ہیں کہ وہ اپنی صنعت کو اچھی طرح پہنختہ کرے۔“

اسی طرح حضرت سعید بن العاصؓ سے روایت ہے کہ:

”میری قبر پر کچی اینٹیں اور نرکل رکھنا، جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر و عمرؓ کی قبروں پر ایسے ہی کیا گیا۔“

علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ کچی لاشیں اور زنگل اس لیے رکھنا ضروری ہیں تاکہ حبیب اور پیر سے مٹی ڈالی جائے، تو وہ مٹی کو میت تک پہنچنے سے روک دیں جبکہ کچی لاشیں اور لکڑی گاڑنا مکروہ ہے، جیسا کہ حضرت ابراہیم القحقیؒ سے مروی ہے، کہ انہوں نے فرمایا: ”صحابہ کرامؓ قبروں پر مٹی اور زنگل رکھنا ہی پسند فرماتے تھے اور کچی لاشیں استعمال کرنے کو مکروہ خیال کرتے تھے۔“ نیز مروی کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں کو عمارتوں جیسا بنانے سے منع فرمایا ”ہے اور چونکہ کچی لاشیں اور لکڑی کا استعمال تو عمارتوں میں کیا جاتا ہے، لہذا ان کا استعمال کرنا مکروہ ہوگا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ کچی لاشیں زرب وزینت کے لئے استعمال کی جاتی ہیں حالانکہ میت کو زینت وزینت کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی نیز اس لیے بھی کہ کچی لاشیں کو آگ چھوتی ہے، لہذا انہیں قبر پر رکھنا بدنامی ہونے کی بنا پر مکروہ ہوگا، جیسے کہ قبر کو بنانے کے بعد اس پر آگ جلانا مکروہ ہے، جبکہ شیخ ابو بکر محمد بن الفضل البخاریؒ کہا کرتے تھے، کہ ہمارے علاقے میں کچی لاشیں استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لیے کہ ہمارے علاقوں کی مٹی نرم ہوتی ہے اور وہ لکڑی استعمال کرنے اور میت کے لیے تابوت بنانے کو بھی درست خیال کرتے تھے، حتیٰ کہ اگر کوہے کا تابوت بنا دیا جائے، تو ہمارے ان علاقوں میں اس کا بھی کوئی مضائقہ نہیں۔“

فصل (نثر دہم)

دفن کرنے کا مسنون طریقہ

ہمارے نزدیک مسنون یہ ہے کہ میت کو ”سمت قبلہ“ کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کا طریقہ یہ ہے، کہ جنازہ قبر پر قبیلے کی جانب رکھ دیا جائے، اور پھر وہاں سے میت کو اٹھا کر محل میں رکھ دیا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قبر میں جنازے کو ”سل“ کی صورت رکھا جائے۔ اور سل کا طریقہ یہ ہے کہ جنازے کو قبر کی داہنی جانب رکھا جائے، اور پھر لمبائی کے رخ میت کے پاؤں قبر میں اتارے جائیں، جنہیں کوئی شخص قبر میں اتر کر پکڑے، اور پھر انہیں آہستہ آہستہ اپنی جگہ پر رکھ دے اور پھر اس کے سر کو قبر میں داخل کر دیا جائے۔ ان کی دلیل حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی قبر میں سل کے طریقے سے داخل کیا گیا۔“

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ واقعہ اتنا مشہور ہے کہ اس کے لیے مروجہ طریقے سے حدیث نقل کرنے کی بھی ضرورت نہیں، کیونکہ یہ واقعہ بلا کسی اختلاف کے عوام سے عوام کی جانب منتقل ہوتا رہا ہے ہمارا استدلال ایک اور روایت سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو دجارؓ کو سمت قبلہ سے قبر میں داخل کیا، اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر میں سمت قبلہ سے داخل کیا گیا، تو چونکہ یہ روایت امام شافعیؒ کی روایت کردہ حدیث سے معارض ہے لہذا اس سے اس پر عمل بھی ساقط ہو جائے گا، اس کے ساتھ ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر وہ روایت ثابت بھی ہو تو نبی اکرم

صلی اللہ علیہ وسلم کو سل کے طریقے پر اس لیے قبر میں اتارا گیا، کیونکہ وہاں اس کی ضرورت تھی، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ کے حجرے میں دیوار کی جانب وصال فرمایا تھا، اور چونکہ انبیاء علیہم السلام کے دفن کے سلسلے میں سنت یہ ہے کہ جہاں ان کا وصال ہوتا ہے انہیں وہیں دفن کیا جاتا ہے، لہذا آپ کی قبر مبارک دیوار کے قریب بنائی گئی۔ اور لحد بالکل دیوار کے نیچے کھودی گئی۔ اور چونکہ آپ کو سمت قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کرنا مشکل تھا۔ لہذا اس مشکل کے پیش نظر آپ کو ”سل“ کے طریقے پر قبر مبارک میں اتارا گیا۔ اور حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت عبداللہ بن عمر دونوں سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

میت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں اتارا جائے۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی، کہ چونکہ قبلہ کی سمت قابل تعظیم سمت ہے۔ لہذا اسی جانب سے میت کو داخل کرنا زیادہ بہتر ہوگا، رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ یہ معاملہ تو کافی مشہور ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ: امام ابوحنیفہؒ حمادؒ سے اور حمادؒ حضرت ابراہیم النخعیؒ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے بیان کیا کہ مجھے مدینہ منورہ کے ایسے افراد نے بتایا جنہوں نے اسلام کا قرن اول دیکھا تھا کہ صحابہ کرامؓ میت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کرتے تھے، مگر بعد ازاں منع میں زمین نرم ہونے کی بناء پر ”سل“ کے طریقے سے میت کو داخل کرنا شروع کر دیا۔ واللہ اعلم۔

ہمارے نزدیک اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ قبر میں اترنے والے لوگ طاق تعداد میں ہوں، یا جفت میں جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قبر میں داخل ہونے والوں کی تعداد طاق ہونی چاہیئے، ان کا قیاس کفن کے کپڑوں، غسل اور دھونی دینے کی تعداد سے ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے کہ جب صحابہ کرامؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو قبر میں داخل کیا۔ تو حضرت عباسؓ، فضل بن عباسؓ، حضرت علیؓ اور حضرت صہیبؓ نے اور دوسرے قول کے مطابق صہیبؓ کی جگہ مغیرہ بن شعبہؓ نے آپ کو آپ کی قبر مبارک میں داخل کیا اور قول کی رو سے ان دونوں کے بجائے چوتھے ابو رافعؓ تھے، یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ اس ضمن میں جفت تعداد سنت ہے، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قبر میں لوگوں کا داخل ہونا میت کو داخل کرنے کی ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے، لہذا اس میں اصلی چیز ضرورت ہے اور اس کے لیے طاق اور جفت دونوں اعداد یکساں ہوں گے، نیز اس لیے بھی کہ یہاں داخل ہونے والوں کی مثال جنازہ اٹھانے والوں کی سی ہے اور چونکہ ہمارے نزدیک جنازے کو کل چار افراد اٹھا کر لے جاتے ہیں، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک دو آدمی جنازہ اٹھاتے ہیں۔ لہذا حسب طرح وہاں بھی جفت تعداد میں لوگ جنازہ اٹھاتے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور امام شافعیؒ نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے وہ درست نہیں، اس لیے کہ یہ قیاس جنازہ اٹھانے والے لوگوں کی تعداد اور صحابہ کرامؓ کے عمل کی مخالفت کی بناء پر باطل قرار پاتا ہے اور حضرت صحابہؓ کے بارے میں یہ گمان نہیں ہو سکتا کہ انہوں نے خصوصاً نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دفن کے معاملے میں سنت کو چھوڑ دیا ہوگا، پھر کسی مسلمان کی قبر میں اس کے کسی قریبی کافر عزیز کو داخل کرنا مکروہ ہے اس لیے کہ کافر ہو اس جگہ خدا تعالیٰ کی ناراضگی اور لعنت نازل ہوتی ہے، لہذا

مسلمان کی قبر کو اس سے محفوظ رکھا جائے۔ اس موقع پر اس کی قبر میں فقط مسلمان ہی داخل ہوں، تاکہ اسے مسنون طریقے کے مطابق دفن کر سکیں۔ اور جب اس کو قبر میں لٹادیں، تو کہیں،
”بِسْمِ اللّٰهِ وَعَلَىٰ مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ“

اور پھر جب میت کو لحد میں رکھا جائے، تو اس وقت بھی رکھنے والا کہے:

”بِسْمِ اللّٰهِ وَعَلَىٰ مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ“

اور حسن نے امام ابو حنیفہ سے المجرد میں یہ روایت نقل کی ہے، کہ اسے یہ کہنا چاہیے:

بِسْمِ اللّٰهِ دَفْنِ سَبِيلِ اللّٰهِ وَعَلَىٰ مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ

اس لیے کہ حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب میت کو قبر میں اتارتے یا اسے لحد میں لٹاتے تو فرمایا کرتے تھے:

بِسْمِ اللّٰهِ وَبِاللّٰهِ وَعَلَىٰ مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ

حضرت علیؑ سے بھی اسی طرح کی روایت ہے کہ:

”جب وہ کسی میت کو دفن کرتے، یا سونے کے لیے لیٹتے، تو فرماتے: بِسْمِ اللّٰهِ وَبِاللّٰهِ وَعَلَىٰ

مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ اور فرمایا کرتے تھے کہ: مزیند بھی ایک طرح کی موت ہے۔

شیخ ابو منصور الماتریدی فرماتے ہیں کہ اس دعا کا مفہوم یہ ہے کہ ”ہم نے اللہ کے نام کے ساتھ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر اسے دفن کیا“ لہذا یہ جملہ میت کے لیے دعا نہیں ہے، کیونکہ اگر میت کی موت ”ملت اسلام“ پر آئی ہو، تو اس کی حالت کا تبدیل ہونا ممکن نہیں اور اگر اس کی وفات غیر ملت اسلام پر آئی ہو تو اس دعا سے اس کی حالت ملت اسلام کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی، لیکن وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ اہل ایمان دنیا میں اللہ تعالیٰ کے شہداء و گواہ (ترجمان) ہیں، لہذا وہ اس طریقے سے اس کی ملت اسلام پر وفات کی گواہی دیتے ہیں اور پھر مسلمانوں میں یہی طریقہ رائج ہو گیا۔

اور میت کو داہنی کروٹ پر قبلہ رو کر کے لٹایا جائے، اس لیے کہ حضرت علیؑ سے روایت ہے کہ انہوں

نے فرمایا:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک شخص کے جنازے میں حاضر ہوئے تو آپ نے فرمایا کہ اے

علی اس کو قبلہ رو کر کے لٹا دو اور اس کو لٹاتے وقت تمام لوگ یہ کہیں ”بِسْمِ اللّٰهِ وَعَلَىٰ

مِلَّةِ رَسُوْلِ اللّٰهِ“

پھر اسے پہلو کے بل لٹایا جائے، ذکر چہرے کے بل الٹا کر کے اور نہ ہی پشت کے بل چیت لٹایا جائے

اور جب اس کو قبر میں اتار دیا جائے۔ تو اس کے کفن کی گرہیں کھول دی جائیں، کیونکہ یہ گرہیں اس لیے دی جاتی

ہیں تاکہ جب جنازے کو اٹھایا اور لے جایا جائے، تو اس کا کہیں کفن نہ کھل جائے اور اب قبر میں رکھنے سے

یہ خطرہ ٹل گیا ہے اور اگر میت کو غیر سمت قبلہ میں لٹا دیا گیا تو اگر اس پر مٹی نہ ڈالی گئی ہو، البتہ کچی اینٹیں لگا

دی گئی ہوں تو انہیں ہٹا دیا جائے، کیونکہ ایسا کرنا نمیش (قبر کھودنا) نہیں ہے اور اگر اس پر مٹی ڈال دی گئی

ہو، تو اس صورت میں اسے یونہی رہنے دیا جائے۔ اس لیے کہ نمیش ہے اور نمیش (قبر کھودنا) حرام ہے،

اور ایک ہی قبر میں دو یا اس سے زیادہ افراد نہ دفن کیے جائیں، جیسا کہ حضرت آدم علیہ السلام سے لے کر ہمارے اس زمانے تک یہی دستور چلا آتا ہے اور اگر اس کی ضرورت ہو تو ان میں سے افضل شخص کو مقدم رکھا جائے اور ان کے مابین مٹی ڈال کر فاصلہ کر دیا جائے، جیسا کہ مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ احد کے دو شہیدوں کو ایک ہی قبر میں دفن کرنے کا حکم دیا اور اس وقت ہر قبر میں دو دو یا تین تین افراد کو دفن کیا جا رہا تھا اور فرمایا ان میں سے جسے قرآن کریم زیادہ یاد ہو اسے مقدم رکھو“

اور اگر وہ ایک مرد اور ایک عورت ہوں تو مرد کو سمت قبلہ میں مقدم رکھا جائے اور عورت کو زندگی کی حالت پر قیاس کرتے ہوئے، اس کے پیچھے رکھا جائے اور اگر ایک مرد، ایک عورت، ایک مخت اور ایک بچی کے جنازے اکٹھے دفن کرنا ہوں، تو قبلے کی جانب سب سے پہلے مرد کا، پھر بچے کا، پھر مخت کا اور پھر بچی کا جنازہ رکھا جائے، اس لیے کہ یہ لوگ زندگی میں بھی امام کے پیچھے اسی طرح صف بندی کیا کرتے تھے نیز نماز جنازہ پڑھتے وقت بھی ان کے جنازے اسی ترتیب سے رکھے جاتے ہیں، لہذا قبر میں بھی انہیں اسی طریقے سے لٹایا جائے۔ اور دفن کرتے وقت عورت کی قبر کو کسی کپڑے کے ساتھ ڈھانپ دیا جائے جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت فاطمہؓ الزہراءؓ کی قبر پر کپڑے سے پردہ کر لیا گیا تھا اور حضرت علیؓ نے ان کا جنازہ اٹھا کر قبر میں رکھا تھا کیونکہ عورت کا حال پردے اور ستر پر مبنی ہوتا ہے، لہذا اگر اس کی قبر پر پردہ نہ کیا جائے تو ممکن ہے کہ عورت کے جسم کا کوئی نازک حصہ کھل جائے، اور مردوں کی نگاہ اس پر پڑ جائے۔ اسی لیے عورت کی نعش تابوت میں رکھی جاتی ہے جب کہ مرد کے لیے یہ حکم نہیں اور عورت کے قریبی رشتے دار (دو سوں کی نسبت عورت کی نعش کو قبر میں اتارنے کے زیادہ حقدار ہیں۔ کیونکہ دوسرے لوگوں کو اس کی زندگی میں اس کو ہاتھ لگانے کی اجازت نہ تھی۔ تو اسی طرح اس کے مرنے کے بعد بھی یہی حکم بحال رہے گا۔ تاہم اگر حاضرین میں کوئی بھی اس کا قریبی رشتے دار نہ ہو، تو اس صورت میں دوسرے لوگ اس کی لاش قبر میں اتار سکتے ہیں۔ اور عورتوں کو کسی عورت کی نعش قبر میں داخل کرنے کے لیے آنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہی مرد کی قبر، تو ہمارے نزدیک اس کی قبر پر پردہ نہ کیا جائے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی قبر پر بھی پردہ کیا جائے، ان کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حسب ذیل روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت سعد بن معاذ کو قبر میں اتارا، تو اس وقت آپؐ

کے ساتھ اسامہؓ بن زید تھے، تو آپؐ نے ان کی قبر پر پردہ کر لیا“

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ:

وہ ایک میت کے پاس سے گزرے جسے دفن کیا جا رہا تھا اور اس کی قبر کو اوپر سے ڈھلپا

ہوا تھا۔ تو انہوں نے ان سے یہ پردہ پھین لیا اور فرمایا کہ یہ مرد ہے اور دوسری روایت

کے مطابق فرمایا تم عورتوں سے مشابہت اختیار نہ کرو“

اور جہاں تک حضرت سعد بن معاذ کی حدیث کا تعلق ہے، تو ان کی قبر پر اس لیے پردہ کیا گیا تھا۔

کیونکہ کفن ان کے جسم پر پورا نہ تھا، تو ان کی قبر پر پردہ کر لیا گیا، تاکہ ان کے جسم کا کوئی حصہ کھل نہ جائے۔ اور عین ممکن ہے کہ ایسا قبر میں داخل ہونے والوں کو بارش یا دھوپ کی گرمی سے بچانے کے لیے کیا گیا ہو اور بوقت ضرورت ہمارے نزدیک ایسا کرنے میں مضائقہ نہیں۔ اور قبر کو اوپر سے کوہان نما کیا جائے چوکور (مربع) نہیں، جب کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قبر کو چوکور اور اوپر سے بالکل ہموار کیا جائے جیسا کہ محدث المزنیؒ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تک اپنی سند کے ساتھ بیان کیا ہے کہ:

”جب حضرت ابراہیمؑ کا انتقال ہوا، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی قبر کو اوپر سے ہموار بنایا۔“

ہمارا استدلال حضرت ابراہیمؑ کی انجی کی ایک روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”مجھ سے اس شخص نے بیان کیا کہ جس نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کی قبروں کو دیکھا تھا کہ وہ ساری قبریں کوہان نما ہیں۔“

نیز مروی ہے کہ:

جب حضرت عبداللہ بن عباسؓ طائف میں فوت ہو گئے، تو محمد بن الحنفیہؒ نے ان کی نماز پڑھائی اور ان پر چار تکبیریں کہیں اور ان کی قبر میں لحد بنوائی، بغش کو قبلے کی جانب سے قبر میں داخل کیا، ان کی قبر کو اوپر سے کوہان نما بنایا اور اس پر ایک خیمہ لگایا۔

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ قبر کو چوکور (مربع) بنانا اہل کتاب کا عمل ہے اور اہل کتاب سے مشابہت اختیار کرنا حرام ہے اور جو روایت انہوں نے بیان کی ہے۔ وہ اس بات پر محمول ہے کہ ان کی قبر کو پہلے اوپر سے ہموار بنایا گیا تھا اور پھر اس کے درمیان سے اسے کوہان نما بنا دیا گیا تھا جس کی دلیل ہماری اوپر نقل کردہ روایت ہے۔ اور قبر کے کوہان (اونچائی) کی مقدار زمین سے ایک بالشت بھر یا اس سے قدر سے زیادہ ہونی چاہیے قبر کو گچ کرنا، یا مٹی سے لینا مکروہ ہے، جب کہ امام ابو حنیفہؒ نے تو قبر پر کسی قسم کی تعمیر اور اس پر علامت نصب کرنے کو بھی مکروہ قرار دیا ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر کچھ لکھنا مکروہ ہے، اگر خفیؒ نے بھی یہی لکھا ہے۔ اس لیے کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

لَا تَجْعَلُوا الْقُبُورَ لَا تَبْنُوا عَلَيْهَا وَلَا تَقْعُدُوا وَلَا تَكْتَبُوا عَلَيْهَا۔
قبروں کو نہ گچ کرو، نہ ان پر عمارت بناؤ، نہ ان پر بیٹھو اور نہ اس پر کچھ تحریر کرو۔“

علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان امور کا تعلق زریب و زینت سے ہے جب کہ میت کو زریب و زینت کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی، نیز یہ محض بلا فائدہ مال کا اسراف و تبذیر بھی ہے، لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اور قبر میں سے جو مٹی نکلی ہو، اس کے علاوہ کوئی اور مٹی ڈالنا مکروہ ہے، اس لیے کہ اس پر اور مٹی ڈالنا بمنزلہ عمارت بنانے کے ہے تاہم قبر پر پانی پھرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لیے کہ اس سے مٹی ہموار ہوتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے پانی پھرنے کو بھی مکروہ قرار دیا ہے، کیونکہ یہ گارے کی لپائی کے مشابہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے قبر کے اوپر سے گذرنے، اس پر بیٹھنے

اس پر سونے اور اس پر بول و براز کرنے کو مکروہ قرار دیا ہے اس لیے کہ مروی ہے کہ:

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبروں پر بیٹھنے سے منع فرمایا ہے۔
 اور قبر پر نماز پڑھنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قبر پر نماز ادا کرنے سے روکا ہے تاہم امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں: کہ قبرستان کے درمیان میں نماز جنازہ ادا کرنا مکروہ نہیں ہے، لیکن حضرت علیؑ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اس کو مکروہ سمجھتے تھے اور اگر وہ وہاں نماز جنازہ ادا کر لیں تو جائز ہوگا، جیسا کہ مروی ہے کہ ائمہ المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ اور ام سلمہؓ کی نماز جنازہ یقیع کے قبرستان ہی میں ادا کی گئی اور حضرت ابو ہریرہؓ نے امامت کرائی تھی، جب کہ شرکاء سے جنازہ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ جیسے صحابہ کرام بھی شامل تھے۔ اور قبروں کی زیارت کرنے اور مرحومین کے لیے دعا کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ وہ قبریں اہل ایمان کی ہوں تاہم قبروں میں داخل ہونے والا کسی قبر کے اوپر سے گزرنے کا ترکب نہ ہو، اس لیے کہ ارشاد نبوی ہے:

کنت تنہیتم عن زیارة القبور الا فزدرہا میں نے تمہیں زیارت قبور سے روکا تھا، مگر
 فانہا تذکرکم الآخرة اب تم بے شک ان کی زیارت کرو، اس

لیے کہ یہ قبریں تمہیں آخرت کی یاد دلاتی ہیں۔

چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے کر ہمارے اس دور تک امت کا اسی پر تعامل ہے۔

فصل ہفتم) شہید کے احکام

شہید پر ہماری بحث حسب ذیل دو عنوانات پر محیط ہوگی:

۱۔ شرعاً شہادت کی شرائط

۲۔ دنیا میں شہادت کے احکام۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

۱۔ شرعاً شہادت کی شرائط:

اثبات شہادت کی متعدد شرائط ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے: ① وہ مقتول ہو (یعنی کسی اور

فحش سے مارا ہو)۔ حتیٰ کہ اگر کوئی شخص خودکشی کر کے مر جائے، یا کسی اونچی جگہ سے گر کر ہلاک ہو جائے یا آگ میں جل کر مر جائے، یا دب کر یا غرق ہو کر ہلاک ہو جائے، تو وہ شہید نہ ہوگا، کیونکہ مقتول نہ ہونے کے باعث، وہ شہدائے احد کے حکم میں نہ ہوگا، تاہم جنگ میں انہیں اسلحہ یا کسی بھی شئی کے ساتھ قتل کر دیا جائے، تو وہ سب شہید ہی ہوں گے۔ اس لیے کہ تمام شہدائے احد کو اسلحہ کے ساتھ ہی قتل نہیں کیا گیا تھا، بلکہ بعض شہداء اسلحہ کے بغیر بھی قتل کر دیے گئے تھے، البتہ شہر میں اسلحہ اور غیر اسلحہ

کے حکم میں فرق ہے، جیسا کہ ہم آگے بیان کریں گے ۲) وہ شخص مظلوم ہو، چنانچہ اگر کسی شخص کو قصاص یا رجم وغیرہ میں قتل کیا گیا ہو، تو وہ شہید نہ ہوگا، اس لیے کہ شہدائے احد کو ظلماً قتل کیا گیا تھا، نیز مردی ہے کہ:

”جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو رجم کرایا تو اس کا چچا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا اور کہا کہ ”ماعز اس طرح مارا گیا ہے جس طرح کسی کتے کو مارا جاتا ہے۔ اب آپ فرمائیے کہ میں اس کے ساتھ کیا کروں، تو آپ نے فرمایا، کہ تم اس کے متعلق ایسا نہ کہو: اس نے بلاشبہ ایسی توبہ کی ہے کہ اگر اس کی توبہ روئے زمین کے تمام لوگوں میں تقسیم کر دی جائے۔ تو سب کی مغفرت اس کے لیے کافی ہو جائے، جا اور اسے غسل اور کفن دے اور پھر اس پر نماز ادا کر۔“

اسی طرح ہر وہ شخص جو حد یا تعزیر میں مارا جائے یا اس نے کسی قوم پر چڑھائی کی ہو اور وہ اسے قتل کر دیں تو وہ شہید نہ ہوگا اس لیے کہ اس نے خود اپنے آپ پر ظلم کیا ہے اس لیے اگر اسے کسی دزدے نے پھاڑ کھایا ہو، تو ظلم ثابت نہ ہونے کی بنا پر وہ شہید نہ ہوگا؛ ۳) اس کے قتل سے مالی معاوضہ بھی لازم نہ ہوتا ہو، چنانچہ اگر اسے خطایاً شبہ عمد کے طور پر قتل کر دیا گیا ہو، یعنی اس طرح کہ اسے دن کی روشنی میں چھوٹی لاشی سے یا کوڑے سے ہلاک کیا گیا ہو، یا اسے گھونسا یا لات ماری گئی ہو جس سے اس کی موت واقع ہو گئی ہو، تو اس صورت میں وہ شہید نہ ہوگا۔ اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں قصاص کے بجائے مال (دیت) واجب ہوتا ہے جو ظلم میں کسی کی علامت ہے، لہذا یہاں بھی اس کا قتل ”شہدائے احد“ کے حکم میں نہ ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان تمام صورتوں میں چونکہ قتل رہائشی علاقے میں ہوا ہے۔ اور اگر وہ کسی کو مدد کے لیے پکارتا، تو اس کو مدد مل سکتی تھی لہذا جب اس نے کسی کو مدد کے لیے نہیں پکارا، تو گویا اس نے خود اپنے قتل میں قاتل کی اعانت کی ہے، بخلاف اس صورت کے جب اسے کسی صحراء وغیرہ میں بغیر ہتھیاروں کے ہلاک کیا گیا ہو، اس لیے کہ اس صورت میں یہ ڈکیتی کی واردات ہونے کی بنا پر اس کے بدلے میں قتل (قصاص) ضروری ہوتا ہے نہ کہ دیت، نیز اس لیے بھی کہ اگر وہ کسی سے مدد طلب کرتا، تو تب بھی تو اس کو اس صحراء میں مدد نہیں پہنچ سکتی تھی، لہذا مدد کے لیے نہ پکار کر اس نے اپنی ہلاکت میں آسانی پیدا نہیں کی۔ اسی طرح اگر اسے بڑی لاشی یا چھوٹے چٹو یا بڑے پتھر یا بڑی لکڑی سے یا گلا گھونٹ کر یا پانی میں ڈبو کر یا کسی پیٹھ کی چوٹی سے گر کر ہلاک کیا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں میں قاتل پر قصاص کے بجائے دیت واجب ہوتی ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے ہاں یہاں قصاص واجب ہوتا ہے، لہذا ان تمام صورتوں میں مقتول شہید ہوگا اور اگر اس پر رات کے وقت شہر میں چوروں نے حملہ کر دیا اور اسے ہتھیاروں کے ساتھ یا بغیر ہتھیاروں کے ہلاک کر دیا۔ یا اسے ڈاکوؤں نے شہر سے باہر ہتھیاروں کے ساتھ یا بغیر ہتھیاروں کے مار ڈالا، تو وہ شہید ہوگا، اس لیے کہ ان تمام صورتوں میں قتل کا بدلہ مال نہیں، بلکہ قصاص ہے۔ اور اگر کسی شخص کو شہر میں دن کے وقت ہتھیاروں کے ساتھ ظلماً قتل کر دیا گیا ہو۔ مثلاً اسے لہجے، یا اس کے مشابہ تانبے

ر ، یا بتل د ، وغیرہ یا ان کے مشابہ کسی دھات کے ہتھیار کے ساتھ قتل کیا گیا ہو یا وہ ایسا آلہ ہو جو زخم کرنے، کاٹنے یا چھونے کے عمل میں لوہے کی طرح ہو، مثلاً اسے شیشے یا زکھ کی تیز دھار سے مار ڈالا گیا ہو یا اسے لچکدار نیزہ چھو دیا ہو یا اس نے اسے بغیر پھل والا تیر مارا ہو یا اسے آگ میں جلا دیا ہو یا اسی طرح کا کوئی اور انداز اختیار کیا ہو جس سے اس کی موت واقع ہو گئی ہو، تو ان تمام صورتوں میں قصاص واجب ہوگا، خلاصہ یہ کہ ہر وہ قتل کہ جس سے قصاص لازم ہوتا ہو، تو اس سے مقتول شہید ہوگا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں مقتول شہید نہیں ہوتا۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ ”حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت علیؓ دونوں کو غسل دیا گیا (گویا وہ حکماً شہید نہ تھے)؛ نیز اس لیے بھی کہ اس قتل کا بدلہ مال یا قصاص ہوتا ہے لہذا یہ مقتول شہدائے احد کے مفہوم میں نہ ہوں گے بلکہ ان کا قتل خطایۃً ظہیر قتل عمد ہوگا ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس معاوضے (قصاص) کا واجب ہونا شبہ کے معدوم ہونے کی دلیل ہے اور پھر یہاں ہر پہلو سے ظلم بھی ثابت ہے، اس لیے کہ اگر شبہ ہوتا، تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا۔ لہذا یہ مقتول شہدائے احد کے ہی مفہوم میں ہونگے، بخلاف اس صورت کے جب قتل کا بدلہ متعین طور پر مال ہو۔ اس لیے کہ اس صورت میں یہ بات اس ”جرم“ میں تخفیف کی علامت ہے کیونکہ قتل میں مال (دیت) اسی وقت واجب ہوتا ہے جب قتل میں اچھی طرح شبہ ثابت ہو جائے، لہذا اس صورت میں مقتول شہدائے احد کے ہم معنی نہ ہوگا، کیونکہ اندریں صورت دیت مقتول کے قتل کا قتل ہے، تو جب بدل (معاوضہ) مقتول کے در ثاء ہمک پہنچ گیا۔ تو گویا ایک پہلو سے اس کا مبدل باقی رہا۔ لہذا اس کی شہادت میں خلل واقع ہو جائے گا، مگر قصاص چونکہ اس کا بدل (معاوضہ) نہیں ہے بلکہ وہ مساوات کے طریقے پر، اس فعل کا بدلہ ہے۔ لہذا اس سے اثبات شہادت کا حکم متاثر نہیں ہوگا اور حضرت ابوبکرؓ و عمرؓ کو جو غسل دیا گیا تھا تو اس کی وجہ ان کا ارتکاب (کچھ دیر کے لیے زندہ رہنا) تھا اور یہ ارتکاب بھی جیسا کہ آئندہ ذکر ہوگا اثبات حکم شہادت سے مانع ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی مقتول ایسی جگہ پایا گیا جہاں قسامہ اور دیت واجب الادا ہوتے ہوں تو تب بھی وہ شہید نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر پہلے قصاص واجب تھا، مگر بعد میں مصالحت ہو جانے کے باعث دیت سے اس کا تبادلہ ہو گیا۔ تو اس سے مقتول کی شہادت متاثر نہ ہوگی، اس لیے کہ اس صورت میں یہ ثابت نہیں ہوا کہ اس کے قتل سے مالی معاوضہ واجب ہوا ہے؛ اسی طرح اگر باپ اپنے بیٹے کو مار ڈالے، تو وہ شہید ہوگا، اس لیے کہ یہاں بھی قتل کا اصل بدلہ قصاص تھا، مگر وہ بعد میں دیت سے تبدیل ہو گیا۔ یہاں اس کے وجوب کا ثمرہ مقتول کا شہید ہونا ہے؛ (۴) اس کی شہادت میں ”ارتکاب“ بھی نہ ہو، یعنی اس زخم سے اس کی شہادت بوسیدہ (مؤخر) نہ ہو۔ ارتکاب کا یہ لفظ ”ثوب الرث“ (بوسیدہ کپڑے) سے ماخوذ ہے، اس حکم کی بنیاد۔ چند روایات پر ہے کہ:

۱۔ اگر کوئی مقتول ملے، مگر قاتل کا کوئی پتہ نہ ہو تو اس گاؤں کے تمام معزز افراد کے قسم لی جاتی ہے کہ ہم اس کے قتل میں شامل ہیں نہ ہیں اسکے قاتل کا پتہ ہے۔ پھر ان سب پر مقتول کی دیت واجب ہو جاتی ہے۔

”جب حضرت عمر فاروقؓ کو زخم لگا تو وہ اس کے بعد اپنے گھر لے جائے گئے۔ جہاں وہ دو دن تک زندہ رہے۔ پھر ان کی وفات ہو گئی۔ تو شہید ہونے کے باوجود انہیں غسل دیا گیا؛ اسی طرح حضرت علیؓ کو بھی زخم لگنے کے بعد گھر لے جایا گیا اور پھر ان کی وفات ہوئی، تو شہید ہونے کے باوجود انہیں غسل دیا گیا؛ جب کہ حضرت عثمانؓ اپنی قتل گاہ ہی میں شہید ہو گئے تھے، لہذا انہیں غسل نہیں دیا گیا“ اور حضرت سعد بن معاذؓ ”ارثیات“ کی حالت میں زندہ رہے تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اپنے بھائی کو غسل دینے میں جلدی کرو تاکہ فرشتے ہم سے پہلے ہی انہیں غسل نہ دے دیں، جیسے حضرت حنظلہؓ کو فرشتوں نے غسل دے دیا تھا“

نیز اس لیے بھی کہ شہدائے اہل اپنی اپنی ”شہادت گاہوں“ میں ہی شہید ہو گئے تھے اور وہ اس کے بعد زندہ نہیں رہے تھے۔ حتیٰ کہ مروی ہے کہ ایک رپائی کا پیالہ ان کے سامنے گھمایا گیا، مگر انہوں نے شہادت کے ثواب میں لمبی واقع ہو جانے کے خوف سے، اسے نہیں پیا۔ لہذا اگر کوئی شخص زخم لگنے کے بعد کچھ عرصہ زندہ رہے تو وہ ”شہدائے احد“ کے ہم معنی شہید نہ ہوگا، کیونکہ جب کوئی زخمی ابھی زندہ ہو، اور اسے وہاں سے منتقل کر دیا جائے، تو اس سے اس کی کمزوری میں اضافہ ہوگا اور اس سے اسے ایسی تکالیف کا سامنا کرنا پڑے گا کہ اگر اس کو وہاں سے منتقل نہ کیا جاتا تو وہ اس کو محسوس نہ ہوتیں۔ اور چونکہ اس کی موت تکلیفیں پہننے کے بعد واقع ہوئی ہے۔ لہذا زخم کے ساتھ ان تکلیفوں کو بھی اس کی موت میں حصے دار سمجھا جائے گا۔ اور اگر منتقل کرتے وقت ہی اس کی شہادت ہو جائے، تو اسے غسل دینا ساقط ہو جائیگا، لیکن اگر اس کو منتقل کرتے وقت زخم کے علاوہ کوئی اور تکلیف پہنچی ہو اور پھر اس کی موت واقع ہوئی ہو تو اس سے اس کا غسل ساقط نہ ہوگا، کیونکہ یہاں شک پیدا ہو گیا، اور محض شک سے غسل دینا ساقط نہیں ہوتا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اس کی شہادت ناقص زخم سے واقع نہیں ہوئی بلکہ اس کے ساتھ اسے ایک اور تکلیف یعنی شہادت گاہ سے منتقلی کی اذیت بھی پہنچی ہے، جب کہ اس کو زخم لگانا حرام اور منتقل کرنا مباح ہے۔ لہذا وہ محض حرام عمل سے شہید نہیں ہوا، لہذا وہ شہدائے احد کے ہم معنی نہیں ہوگا پھر مرتب (جینے والا) اسے کہتے ہیں جسے مقتولوں کی صف سے نکال لیا گیا ہو۔ اور وہ دنیا کے حالات میں آگیا ہو، یعنی دنیا کے احکام اس پر جاری ہوئے ہوں، یا اسے کوئی فائدہ اور نفع حاصل ہوا ہو۔

تو جب یہ تہبیدی بحث اچھی طرح ذہن نشین ہو گئی۔ تو اب ہم کہتے ہیں کہ جو شخص میدان جنگ سے زندہ حالت میں اٹھا لیا گیا ہو۔ پھر وہ اپنے گھر میں یا لوگوں کے ہاتھوں میں مرجائے، تو وہ مرتب ہوگا، اسی طرح اگر اس نے کچھ کھایا، یا پیا یا کچھ سی یا خریدا یا اس نے کوئی طویل یا ت کی۔ یا اپنی جگہ سے اٹھ کھڑا ہو یا وہ اپنی جگہ سے اٹھ کر دوسری جگہ چلا گیا اور وہاں اسے ایک مکمل دن یا مکمل رات یا مکمل ہوش و حواس میں گزاری۔ تو وہ مرتب ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر وہ ایک مکمل نماز کے وقت تک اس حالت میں زندہ رہا کہ وہ نماز اس کی ذمہ قرض (قضا) ہو گئی بشرطیکہ وہ ہوش و حواس

میں ہو تو وہ بھی مرتضیٰ ہے لیکن اگر وہ اسی جگہ ہوش و حواس سے بیگانہ پڑا رہا تو وہ مرتضیٰ نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ ایک پورا دن زندہ رہا تو وہ مرتضیٰ ہوگا اور اگر اس نے کچھ وصیت کی تو وہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مرتضیٰ ہوگا۔ جب کہ امام محمدؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے بعض فقہاء کے مطابق دونوں ائمہ کے مابین یہاں درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے کہ امام ابو یوسفؒ کے ہاں یہ حکم اس وقت ہے جب وہ دنیا کے معاملے میں کوئی وصیت کرے جس سے بالاجماع اثرات واجب ہو جاتا ہے کیونکہ دنیوی معاملات کے متعلق وصیت کرنا دنیوی معاملات اور اس کے احکام میں سے ہے، لہذا اس سے شہادت کے مفہوم میں کمی واقع ہو جاتی ہے، اور امام محمدؒ کا فتویٰ اس صورت سے متعلق ہے جب وہ آخرت کے مسائل سے کوئی وصیت کرے جس سے بالاجماع اثرات لازم نہیں آتا۔ جیسے کہ حضرت سعد بن الربیعؓ کا وصیت کرنا پچھڑی ہوئی ہے کہ:

”غزوہ احد کے دن جب مسلمانوں کو زیادہ نقصان اٹھانا پڑ رہا تھا اور جنگ پوری طرح پھیل چکی تھی، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ سے پوچھا کہ کوئی شخص ہے جو یہ دیکھے کہ سعد بن ربیعؓ کا کیا حال ہے اس پر حضرت عبداللہ بن عبدالرحمنؓ التجاریؓ نے انہیں دیکھا تو انہیں زخمیوں میں پڑے پایا تاہم ابھی ان میں کچھ زندگی باقی تھی۔ حضرت عبداللہ نے کہا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھے حکم دیا ہے کہ میں جا کر دیکھوں کہ آیا تم مقتولوں میں ہو یا زندہ لوگوں میں، تو انہوں نے فرمایا کہ میں مقتولوں میں سے ہوں۔ میری جانب سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو میرا سلام پہنچا دیجیے اور کہیے کہ سعد بن ربیعؓ کہتا ہے کہ خدا تعالیٰ آپؐ کو وہ بہترین بدلہ عطا فرمائے جو کسی بھی نبی کو اس کی امت کی جانب سے دیا جاسکتا ہے۔ اور میری قوم کو بھی میرا سلام پہنچا دینا اور کہہ دینا کہ سعد بن ربیعؓ کہتا ہے کہ اگر تمہارے ہوتے ہو تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کوئی گزیدہ سب سے دینا۔ تو قیامت کے دن تمہارا کوئی عذر مسموع نہ ہوگا۔ حضرت عبداللہؓ کہتے ہیں کہ وہ اسی وقت وفات پا گئے، تو آپؐ نے انہیں بھی غسل دیا اور ان کی نماز جنازہ پڑھائی۔“

اور الزیادات میں ہے کہ اگر کسی نے سعد بن معاذؓ جیسی وصیت کی تو وہ اثرات نہ ہوگا۔ اور نماز ادا کرنا بھی اثرات ہے، کیونکہ یہ بھی دنیوی مسائل میں سے ہے، اور اگر وہ صفوں کے درمیان اپنی ٹانگ گھسیٹ رہا ہو، کہ اسے گھوڑے روند ڈالیں تو وہ اثرات نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے دنیوی زندگی

کی کوئی راحت حاصل نہیں بخلاف اس صورت کے جب وہ اپنے خیمے یا اپنے گھر میں جا کر بیمار پڑا رہا۔ اس لیے کہ اس نے وہاں سب کچھ آرام حاصل کر لیا ہے، لہذا وہ مرتضیٰ ہوگا۔ پھر یہ مرتضیٰ گو احکام دنیوی کے لحاظ سے شہید نہیں، مگر ثواب آخرت کے اعتبار سے شہید ہی ہے، حتیٰ کہ اسے شہدا جیسا ثواب ملے گا، جیسے مثلاً غرق ہونے والا، جل مرنے والا، پیٹ کی مرض میں انتقال کرنے والا اور حالت سفر میں وفات پا جانے والے شخص کا یہی حکم ہے۔ کہ یہ سب لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ان کے حق میں شہادت کی بناء پر شہید ہی ہیں، کہ آپؐ نے ان کو شہید قرار دیا ہے، گو ان کی یہ شہادت دنیوی احکام میں ظاہر نہیں

ہوتی؛ ⑤ ایک شرط یہ ہے کہ مقتول مسلمان ہو اور اگر وہ کافر ہو، مثلاً کوئی ”ذمی“ جو مسلمانوں کے ہمراہ لڑنے کے لیے نکلا ہو۔ اور وہ مارا جائے تو اسے غسل دیا جائے گا، اس لیے کہ غسل نہ دینا مسلمان مقتول کے ادب و احترام کی بنا پر ہے۔ اور کافر کسی تعظیم و تکریم کا مستحق نہیں؛ ⑥ مقتول احکام کا مکلف ہو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شہادت کے صحیح ہونے کی یہ بھی ایک شرط ہے لہذا بچہ، دیوانہ ان کے نزدیک شہید نہ ہوگا، جب کہ امام ابو یوسفؒ و محمدؒ کے ہاں چونکہ یہ شرط نہیں ہے لہذا ان کے ہاں مقتول ہونے کی صورت میں بچہ اور دیوانہ بھی شہید ہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اسے ظلماً قتل کیا گیا ہے اور اس کے قتل سے مالی معاوضہ بھی لازم نہیں ہوتا، لہذا عاقل بالغ شخص کی طرح وہ بھی شہید ہوگا؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ”ناحق“ قتل کر دیئے جانے سے ایک گنہگار شخص کے گناہوں کی تطہیر ہو جاتی ہے تو جو شخص پہلے ہی معصوم ہے اس کی تو بدرجہ اس سے تطہیر ہو جائے گی؛ جب کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ شہداء سے غسل کا قطع ہونا ان کی خصوصی تعظیم و تکریم کی بنا پر ایک حدیث (نص) سے ثابت ہوا ہے، لہذا یہ حکم ایسے افراد کے لیے ثابت نہ ہوگا، جو تعظیم و تکریم میں ان کے ہم رتبہ نہیں، اور غسل کا ساقط ہونا ان کی گناہوں کی طہارت پر مبنی نہیں ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ تمام انبیاء علیہم السلام کو غسل دیا گیا اور ہمارے رسول سید البشر صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی غسل دیا گیا، حالانکہ انبیاء علیہم السلام تمام مخلوق میں سب سے زیادہ پاک و صاف ہوتے ہیں، لہذا اس وصف کو شہداء کی طہارت نفس کے ساتھ مشروط کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ بچے کا کوئی گناہ ہی نہیں ہوتا جسے قتل (شہادت) پاک کرے۔ بنا بریں اس کے حق میں قتل اور خودکشی دونوں ہی یکساں حیثیت رکھتے ہیں۔

⑦ شہید کا جنابت سے پاک ہونا؛ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بھی شرط ہے مگر صاحبین کے نزدیک شرط نہیں چنانچہ اگر کوئی جنابت میں قتل ہو جائے، تو امام صاحب کے نزدیک وہ شہید نہ ہوگا، مگر صاحبین کے نزدیک شہید ہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ شہادت کے طریقے سے اس کا قتل ہونا اس کے غسل جنابت کے قائم مقام ہے، جیسے ذبح کا عمل تمام رگوں کی طہارت کا ذریعہ بن جاتا ہے لہذا اس سے حالت جنابت بھی ختم ہو جائیگی جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اس سے اس کی حالت حدیث ختم ہو جاتی ہے؛ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل ایک روایت ہے کہ:

”حضرت حنظلہؒ غزوہ اُحد میں حالت جنابت میں شہید ہوئے، تو فرشتوں نے انہیں غسل دیا

حتیٰ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمہارے اس ساتھی کو فرشتوں نے غسل دیا ہے، لہذا اس کے گھر والوں سے پوچھو کہ کیا ماجرا ہے؟ تو جب ان کی بیوی سے پوچھا گیا، تو انہوں نے فرمایا کہ وہ حالت جنابت میں غسل کے لیے، گھر سے نکلے تھے، کہا انہوں نے جنگ کی آواز سنی، دادا دھڑلے گئے، اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اسی بنا پر فرشتوں نے انہیں غسل دیا ہے۔“

تو انھوں نے اس حدیث میں اشارہ کیا ہے کہ غسل دینے کی وجہ جنابت ہے؛ اور اس کی حکمت یہ ہے کہ شہادت موت کی ناپاکی کو جسم میں داخل ہونے سے روکتی ہے، مگر پہلے سے موجود ناپاکی کو ختم نہیں

کرتی، جسے ذبح کا یہ حکم ہے کہ ذبح سے جو جانور پہلے حلال ہو، اس کے جسم میں موت کی پلیدی داخل نہیں ہوتی، لیکن اگر کوئی جانور پہلے ہی سے حرام ہو، تو وہ ذبح کرنے سے حلال نہیں ہوتا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے دخول نجاست سے مانع ہونے کا حکم خلاف قیاس ہے، لہذا یہ شہادت حالت حدت (پلیدی) کو ختم کرنے کا باعث نہ ہوگی، کیونکہ نجاست کو جسم میں داخل ہونے سے روکنا اس کو ختم کرنے کی نسبت ادنیٰ درجہ ہے۔ رہی حدت (ناپاکی حالت)، تو وہ بڑی ناپاکی نہ ہونے کے باعث از خود بوجہ ضرورت ختم ہو جاتی ہے، کیونکہ موت بذات خود حدت سے خالی نہیں ہوتی، کیونکہ عام طور پر موت سے قبل انسانی عقل باؤف ہو جاتی ہے، لہذا اس سے لامحالہ حدت واقع ہو جاتا ہے، جبکہ شہادت موت کی ناپاکی کو جسم میں داخل ہونے سے روک دیتی ہے، تو اگر شہادت سے حدت (چھوٹی ناپاکی) بھی ختم نہ ہو، تو اس سے اعضائے وضو کو دھونے اور پاک کرنے کی ضرورت پیش آئے گی، تو اس سے شہادت کے نجاست کو روکنے کا اثر ظاہر نہ ہوگا، لہذا ہم نے اسی ضرورت کے تحت شہادت سے اس حدت کو مرفوع خیال کیا ہے، جبکہ جنابت میں ایسی کوئی ضرورت نہیں، کیونکہ وہ اکثر نہیں پائی جاتی کہ اس کا وجود اثر شہادت کو ختم کرنے کا سبب قرار دیا جائے، بلکہ اس کا وقوع چونکہ شاذ ہی ہوتا ہے، لہذا شہادت سے اس کا اثر ختم نہ ہوگا، اور اگر عائضہ اور نساء (حالت رجلی والی) عورتیں شہید ہو جائیں، تو اگر تو ان کی شہادت خون بند ہو جانے اور پاک ہونے کے بعد مگر غسل سے پہلے وقوع میں آئی ہو، تو ان کا اور جنبی دونوں کا حکم اور ان میں اختلافی بحث یکساں ہے، اور اگر ان کی شہادت خون بند ہونے سے قبل پیش آئی ہو، تو ابام ابو حنیفہ سے ان کے متعلق دو روایات ہیں، ایک روایت کہ مطابق ان کا حکم جنبی کی طرح ہوگا، کیونکہ غسل کی شرط یعنی حیض و نفاس پائے گئے ہیں، اور دوسری روایت کی رو سے انہیں غسل نہ دیا جائے، اس لئے کہ جب ان پر غسل خون بند نہ ہونے کے باعث، موت سے قبل بھی ضروری نہ تھا، تو وہ موت کے بعد بھی واجب نہ ہوگا۔ رہا وہ غسل جو موت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، تو چونکہ وہ شہید ہیں، لہذا وہ شہادت کی بنا پر ختم ہو جائے گا۔ اور صحت شہادت کے لیے مرد ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے، اس لئے کہ عورتیں بھی شرعی احکام کی مخاطب ہیں اور وہ بھی روز قیامت کو اپنے قاتلوں سے جھگڑائیں گی، لہذا ان پر بھی شہادت کا اثر ثابت ہوگا، تاکہ مردوں کی طرح یہ اثر ان کے لئے بھی ایک اہم شہادت ثابت ہو، واللہ اعلم۔

جب شرائط شہادت کا پتہ چل گیا، تو ہم کہتے ہیں کہ جب کوئی شخص حربی کافروں سے جنگ کرتے ہوئے میدان جنگ میں یا کسی اور جگہ مارا گیا، یا اپنی جان یا مال یا اپنے گھروانوں یا کسی مسلمان یا کسی ذمی کی حفاظت کرتے ہوئے قتل ہو گیا، تو وہ شہید ہوگا، خواہ اسے ہتھیاروں کے ساتھ مارا گیا ہو، یا بغیر ہتھیار کے۔ اس لیے کہ اس میں شہادت کی تمام شرائط موجود ہیں، لہذا وہ شہدائے احد کے حکم میں ہوگا، اسی طرح اگر کوئی شخص کسی قسم کی دیکیتی کی واردات کے دوران میں مارا گیا، تو وہ بھی شہید ہوگا، کیونکہ اسے ظلماً قتل کیا گیا ہے اور اس قتل سے مالی معاوضہ بھی واجب نہیں ہوتا جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے کہ

من قتل دون ماله فهو شهيد۔
جو شخص اپنے مال کی حفاظت کرتے ہوئے مارا گیا وہ شہید ہے۔

اور یہ قتل بھی چونکہ مال کی حفاظت کے دوران میں ہوا ہے، لہذا وہ شہید ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص باغیوں کے خلاف جنگ کر رہا ہو، تو وہ مارا جائے تو وہ بھی شہید ہوگا، جبکہ امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق اسے غسل دینا ضروری ہوگا، اس لیے کہ باغی پر قصاص واجب ہوتا ہے، لہذا وہ ایسا مقتول ہے جس کے قتل کا معاوضہ یعنی قصاص واجب ہے، جس سے ان کے نزدیک شہادت ثابت نہیں ہوتی، جیسا کہ پیچھے گزرا۔ ہمارا استدلال حضرت عمارؓ کے متعلق ایک روایت سے ہے کہ ”جب غزوہ صفین میں حضرت علیؓ کے جھنڈے تلے ان کو شہید کر دیا گیا، تو انہوں نے کہا مجھے غسل نہ دینا اور نہ ہی میرے یہ کپڑے اتارنا، کیونکہ میں میدان قیامت میں امیر معاویہ سے انتقام لوں گا“

اور وہ باغیوں کے ہاتھوں شہید ہوئے تھے، جیسے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا تھا کہ: **تقتلك الفئة الباغية**۔ تمہیں ایک باغی گروہ قتل کرے گا۔

اور مروی ہے کہ جب جنگ جمل کے دن حضرت زید بن عمروؓ شہید ہو گئے۔ تو انہوں نے فرمایا: مجھے غسل دینا اور نہ میرے جسم سے میرے یہ کپڑے اتارنا، اس لئے کہ میں جھگڑا کرنے والا شخص ہوں، قیامت کے دن اپنے قاتل سے جھگڑوں گا۔

حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ وہ اپنے ساتھی شہیدوں کو غسل نہیں دیتے تھے؛ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ لوگ معنوی طور پر شہید لائے اعدا ہی کے حکم میں ہیں، کیونکہ انہیں ظلماً قتل کیا گیا ہے۔ اور ان کے قتل کے بدلے میں مالی معاوضہ بھی واجب نہیں ہوتا، کیونکہ باغی پر قصاص کا وجوب درست نہیں اور اسی پر صحابہ کرام کا اجماع ہے کہ ”ہر وہ خون جو قرآن مجید کی تائید کر کے بہایا جائے، وہ باطل ہوگا“ اور مقتول اگر باغی نہ ہو، تو گواہ کا قصاص واجب ہوتا ہے، لیکن یہ تو ایسا اس گناہ کے شدید ہونے کی دلیل ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لہذا اس سے شہادت میں کوئی کمی واقع نہ ہوگی، بخلاف وجوب دیت کے اور اگر کوئی شخص کسی میدان جنگ میں مردہ پایا جائے، تو اگر تو اس کے جسم پر قتل کا کوئی اثر نہ ہو، یعنی کوئی زخم، یا گھلا گھونٹنے یا ضرب یا خون نکلنے وغیرہ کا نشان نہ ہو تو وہ شہید نہ ہوگا، اس لیے کہ مقتول اور خودکشی کرنے والے شخص میں فرق قتل کے کسی نشان کے ہونے یا نہ ہونے کے کیا جاتا ہے، تو اگر اس کے جسم پر کوئی ایسا نشان موجود نہیں ہے، تو بظاہر اس عمل کو دشمن کی جانب منسوب نہیں کیا جاسکتا، بلکہ ہو سکتا ہے کہ جب دونوں فریقوں کے مابین جنگ کا آغاز ہوا ہو تو اس کا دل شدت خوف سے بند ہو گیا ہو، اور ہزدلوں کے ساتھ اکثر یہ معاملہ پیش آتا ہے، لیکن اگر اس کے جسم پر قتل کا کوئی نشان ہو، تو تب وہ شہید ہوگا، اس لیے کہ بظاہر اس کی موت کا سبب دشمن کا حملہ ہی ہے۔ جیسا کہ اصول یہ ہے کہ جب کوئی واقعہ کسی سبب کے بعد پیش آئے تو اسے اسی سبب کی جانب منسوب کیا جاتا ہے اور اگر اس کے جسم کے کسی عضو سے خون نکل رہا ہو، تو اگر تو وہ عضو ایسا ہو جس سے اندرونی چوٹ کے بغیر بھی خون نکل سکتا ہو، جیسے مثلاً ناک یا عضو تناسل یا ڈبر وغیرہ، تو ایسی صورت میں وہ شہید نہ ہوگا، اس لئے کہ کبھی انسان کی نکیسر پھوٹ جاتی ہے اور کبھی کبھار زہادہ گھبراہٹ کے باعث پیشاب کے راستے سے خون خارج ہونا شروع ہو جاتا ہے

اور بعض اوقات کسی اندرونی چوٹ کے بغیر مریں سے خون نکل آتا ہے، تو چونکہ یہاں غسل کے ساقط ہونے میں شک پیدا ہو گیا ہے، لہذا محض شک کی بنا پر غسل ساقط نہ ہوگا، اور اگر خون اس کے کان یا آنکھ سے نکل رہا ہو، تو تب وہ شہید ہوگا، اس لیے کہ عام طور پر ان مقامات سے اس وقت تک خون خارج نہیں ہوا کرتا، جب تک کسی اندرونی حصے میں کوئی چوٹ نہ لگے، تو بظاہر یہی نظر آتا ہے، کہ اس کے سر پر چوٹ لگی ہے، جس کی بنا پر اس کے کان اور آنکھ سے خون بہہ نکلا ہے۔ اور اگر خون اس کے منہ سے بہہ رہا ہو، تو اگر وہ خون اس کے سر کی جانب، نیچے آ رہا ہو، تو وہ شہید نہ ہوگا، اس لیے کہ جو خون سر سے اترتا ہے، تو اس کا نزول منہ کی یا ناک کی طرف سے یکساں طور پر ہوتا ہے، اور اگر یہ خون اس کے پیٹ سے اوپر کھارہا ہو، تو تب وہ شہید ہوگا، اس لیے کہ پیٹ سے اس وقت تک خون خارج نہیں ہوتا۔ جب تک اس کے پیٹ میں کوئی چوٹ نہ لگی ہو، اور ان دونوں میں تمیز خون کا رنگ دیکھ کر ہو جاتی ہے، واللہ اعلم۔ اور اگر وہ شخص مسلمانوں کی لشکر گاہ میں مردہ پایا جائے، تو اگر تو وہاں دشمن سے مقابلہ ہوا ہو، تو وہ شہید ہوگا، اور اس صورت میں نہ قتل ہوا ہے اور نہ دیت۔ اس لیے کہ وہ بظاہر دشمن کے ہاتھوں قتل ہوا ہے، اور وہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کہ میدان جنگ میں کوئی مقتول پایا جائے، تو تب یہی حکم ہوتا ہے، اور اگر دشمن سے جنگ پیش نہ آئی ہو، تو وہ شہید نہ ہوگا، اس لیے کہ بظاہر وہ دشمن کے ہاتھوں قتل نہیں ہوا، اسی لیے اس میں قتل بھی ہے اور دیت بھی۔ اور اگر دشمن کی سواریاں اسے روند جائیں، جبکہ دشمن بھی اس پر سوار ہوں، یا اس کو ہانک کر لے جا رہے ہوں، یا آگے سے کھینچ رہے ہوں، اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے، یا دشمن اپنے کسی جانور کو بدکا کر بگاڑ دے، یا اس کے پسلو میں لکڑی وغیرہ چھو دے جس سے وہ اس کے اوپر سے گر کر ہلاک ہو جائے، یا دشمن نے اس پر آگ برساتی ہو، جس سے وہ جل جائے، یا مسلمان کسی بحری جہاز میں ہوں، اور دشمن ان پر آگ برساتے جس سے وہ جل جائیں، یا یہ آگ اس جہاز سے دوسرے بحری جہاز تک پہنچ جائے، جس میں مسلمان ہوں اور وہ اس میں جل جائیں، یا دشمن ان پر پانی برسا دے، جس سے وہ غرق ہو جائیں، یا انہیں خندق میں گرا دیں، یا انہیں شہر پناہ پر سے نیزہ مار کر یا دھکا دے کر نیچے گرا دیں، جس سے ان کی موت واقع ہو جائے، یا ان پر وہ کسی دیوار کو گرا دیں، تو ان تمام صورتوں میں یہ سب لوگ شہید ہوں گے، اس لیے کہ ان کی موت دشمن کی طرف منسوب کسی عمل سے واقع ہوئی ہے، لہذا ان سب کو شہادت کا حکم شامل ہوگا، اور اگر مسلمان کی سواری دشمن کی سواری سے بدک کر بھاگ جائے، یا ان کی جمعیت دیکھ کر ان کی جانب سے بدکائے بغیر بھاگ جائے، اور وہ اس جانور سے گر کر مر جائے، یا مسلمانوں کو شکست ہو جائے، اور وہ خود کو خندقوں میں گرا دیں، یا وہ شہر پناہ سے پھلانگ لگا دیں، یا آنکھ وہ مر جائیں، تو وہ شہید نہ ہوں گے، اس لیے کہ ان کی موت دشمن کی طرف منسوب کسی فعل سے واقع نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر اس نے دشمن پر حملہ کیا اور وہ اپنے گھوڑے پر سے گر پڑا، یا مسلمان دیوار پر نقب لگا رہے ہوں کہ دیوار ان پر گر پڑے تو وہ امام محمدؒ کے نزدیک شہید نہ ہوں گے، جبکہ امام ابو یوسفؒ کو اس رائے سے

اختلاف ہے۔ الزیادات میں اسام محمدؐ نے اپنے ان مسائل کا یہ اصول بیان کیا ہے کہ اگر تو وہ کسی ایسے عمل سے قتل ہوا ہو جو عمل دشمن کی جانب منسوب ہو تو وہ شہید ہوگا۔ ورنہ نہیں مگر اسام ابو یوسفؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ اگر تو وہ جنگی عمل کی بنا پر قتل ہوا ہو تو وہ شہید ہوگا ورنہ نہیں، خواہ وہ عمل دشمن کی جانب منسوب ہو یا نہ ہو۔ جب کہ حسن بن زیاد کے ہاں اصول یہ ہے کہ اگر تو وہ دشمن کے کسی ایسے عمل سے مقتول ہوا ہو کہ اگر ویسے ہی عمل سے کوئی شخص مسلمانوں کے درمیان دارالاسلام میں مقتول ہوتا تو اس سے یا تو قصاص واجب ہوتا، یا کفارہ، تو وہ شہید ہوگا، اور اگر وہ کسی دشمن کی جانب سے پیدا کردہ کسی سبب سے ہلاک ہوا ہو تو وہ شہید نہ ہوگا، اس قسم کے مسائل کی تفصیل الزیادات میں موجود ہے۔

فصل (بیت ویکم) دنیا میں شہادت کا حکم

دنیوی احکام و مسائل میں شہید عام مردہ افراد ہی کی طرح ہوتا ہے، البتہ دونوں کے باہم فقط دو باتوں میں فرق ہے: (۱) اکثر علما کے ہاں اسے غسل نہیں دیا جاتا، البتہ حضرت حسن بصریؒ فرماتے ہیں کہ اسے غسل دیا جائے۔ اس لیے کہ غسل دینا اولاد آدم کی تکریم کی بنا پر ہے اور جتنا کوئی دوسرا شخص تعظیم و تکریم کا مستحق ہو سکتا ہے شہید بھی اتنا ہی، بلکہ اس سے زیادہ ادب و احترام کا مستحق ہے۔ لہذا اس کو غسل دینا اور بھی زیادہ ضروری ہوگا، جیسا کہ مرتث کو غسل دیا جاتا ہے، اور جو شخص کسی حق میں مارا جائے، اسے بھی غسل دیا جاتا ہے۔ تو اسی طرح شہید کا بھی یہی حکم ہوگا، علاوہ انہیں اس لیے بھی کہ غسل کا وہوب تو جسم کی طہارت کے لیے ہے، اسی بنا پر غسل کے بعد ہی اس پر نماز جنازہ ادا کرنا درست ہوتا ہے۔ اس سے قبل نہیں اور چونکہ شہید پر بھی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے۔ لہذا اس کی طہارت کے لیے بھی غسل دینا ضروری ہوگا۔ اور شہدائے احد کو زندہ افراد کی آسانی کے لیے غسل نہیں دیا گیا تا کیونکہ ان میں سے بہت سے لوگ زخمی تھے، جیسا کہ معلوم ہے کہ وہ دن مسلمانوں کیلئے سخت آزمائش اور ابتلاء کا دن تھا۔ لہذا وہ ان کو غسل دینے کی طاقت نہ رکھتے تھے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت سے ہے کہ آپؐ نے شہدائے بدر کے بارے میں فرمایا:

زملوہم بکلوہم ودمائہم فانہم
یبعثون یوم القیامۃ داود اجمہم تشل
دما اللون لون الدم والریح ریح المکنت
انہیں۔ ان کے زخموں اور خون کے ساتھ
انہی کے کپڑوں میں لپیٹ دو۔ اس لیے
کہ جب وہ قیامت کے دن اٹھیں گے۔ تو
ان کی گردن کی رگوں سے خون بہہ رہا ہوگا۔
اس خون کی رنگت تو خون جیسی ہوگی۔
کی سی ہوگی۔

دوسری روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

”انہیں اتنی کپڑوں میں لپیٹ دو اور انہیں غسل نہ دو۔ اس لیے کہ جو کوئی بھی اللہ کے راستے میں زخمی ہوتا ہے، تو وہ قیامت کے دن اس حال میں آئے گا کہ اس کی رگ گردن سے خون بہہ رہا ہوگا جس کا رنگ خون جیسا مگر خوشبو گستوری جیسی ہوگی۔“

اور یہ روایت مشہور (اعظم) ہے، تو ثابت ہوا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں غسل دینے کا حکم نہیں دیا اور پھر اس کی وجہ بھی بیان فرمادی کہ وہ قیامت کے روز اس حالت میں اٹھیں گے کہ ان کی رگ ہائے گردن سے خون بہہ رہا ہوگا، لہذا غسل دے کر ان کے خون کو صاف نہ کیا جائے، کیونکہ وہ ان کے لیے قیامت کے گواہی کی طور پر پیش ہوگا اس سے واضح ہوا کہ شہید کو غسل نہ دینا اس کی تعظیم و تکریم کی بنا پر ہے، کیونکہ شہادت ان کے جسم میں موت کی ناپاکی داخل نہیں ہونے دیتی، جیسے کہ شہدائے احد کے ساتھ یہی عمل اپنایا گیا اور وہ جو حضرت حسن بصریؒ نے غسل دینے کا مشکل ہونا بیان کیا ہے، وہ درست نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا تھا کہ انہیں انہی کے خون آلود کپڑوں میں لپیٹ دلاور آپؐ نے اس کا مقصد بھی بیان کر دیا، علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ جب صحابہ کرام کے زخم قہر میں کھودنے اور انہیں دفن کرنے سے مانع نہیں ہوئے تو وہ انہیں غسل دینے سے کیسے مانع ہو سکتے تھے۔ حالانکہ غسل دینا گڑھا کھودنے اور دفن کرنے کی نسبت زیادہ آسان ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ اگر غسل نہ دینا مشکل ہونے کی بنا پر ہوتا تو حکم دیا جاتا، کہ انہیں تیمم کرا دیا جائے جیسے کہ ہمارے زمانے میں بھی اگر میت کو غسل دینا پانی کی عدم دستیابی کے باعث مشکل ہو تو اس صورت

میں اسے تیمم کرا دیا جاتا ہے۔ اور اس بات کا مزید ثبوت ہے کہ جس طرح شہدائے احد کو غسل نہیں دیا گیا تھا، اسی طرح شہدائے خندق اور شہدائے خیبر کو بھی غسل نہیں دیا گیا اور وہ جو انہوں نے غسل کے مشکل ہونے کا ذکر کیا ہے، تو یہ واقعہ کسی ایک دن کا نہیں تھا، اسی لیے حضرت عثمانؓ، حضرت عمارؓ وغیرہ کو بھی غسل نہیں دیا گیا تھا حالانکہ اس وقت مسلمانوں کو پوری طاقت حاصل تھی، جو اس بات کی دلیل ہے کہ حضرات صحابہؓ شہدائے احد کو غسل نہ دینے کو جو وہ نہیں سمجھتے تھے جو حضرت حسن بصریؒ سمجھتے ہیں، (۷) دوسرا فرق ہے کہ اسے اسی کے کپڑوں میں لپیٹ دیا جاتا ہے، اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ذَلَّوْهُمْ بِدَمَائِهِمْ

انہیں ان کے خون آلود کپڑوں میں لپیٹ

دو۔

اور اسی روایت میں ”انہی کے کپڑوں میں دفن کے بدلنے کی صراحت ہے۔ اور ہم اوپر حضرت عمارؓ اور زید بن صوحانؓ کی روایات نقل کر آئے ہیں کہ ان دونوں حضرات نے خود وصیت کی تھی کہ ان کے کپڑے نہ اتارے جائیں۔ البتہ ان کے جسم سے چٹے کے آلات ہتھیار، پوستین، زائد کپڑے، موزے، کمر پر باندھا جانے والا پٹکاء اور ٹوپی وغیرہ اتار دی جائے۔ جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے کوئی شئی نہ اتاری جائے، اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

زملوہم بثیابہم۔ انہیں انہیں کے کپڑوں میں لپیٹ دو۔

ہمارا استدلال حضرت علی کی ایک روایت سے ہے، کہ انہوں نے فرمایا،

”ان سے عمامہ، موزے اور ٹوپی اتار لی جائے“

نیز اس لیے بھی اس کے بدن پر فقط وہی کپڑے پھوڑے جاتے ہیں، جو کفن کا کام دیتے ہیں اور کفن وہ ہوتا ہے جو اس کے ستر کو چھپائے۔ اور یہ اشیاء یا تو زریب و زینت کے لیے پہنی جاتی ہیں یا سردی دور کرنے کے لیے، یا اسلحہ پہننے کے لیے، اور ان میں سے کسی ایک شے کی بھی میت کو ضرورت نہیں ہوتی لہذا اس کے لیے یہ اشیاء کفن نہیں ہو سکتیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک زملوہم بثیابہم میں ثیاب (کپڑوں) سے مراد وہ کپڑے ہیں، جن سے کفن دیا جاتا ہے اور جو ستر چھپانے کے لیے پہنے جاتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ یہ اہل جاہلیت کی عادت تھی، اس لیے کہ وہ اپنے سوراٹوں کو ان کے تمام اسلحہ سمیت دفن کرتے تھے۔ اور ہمیں ان کی مشابہت اختیار کرنے سے روک دیا گیا ہے، پھر لوگ اپنے شہیدوں کے کفن میں جو چاہیں رہنے دیں اور جو چاہیں اتار لیں۔ اس لیے کہ حضرت حمزہؓ کے متعلق مروی ہے کہ:

ان کے اوپر ایک ہی دھانڑی دار چادر تھی، جس سے اگر سر کو چھپایا جاتا تو ان کے پاؤں برہنہ ہو جاتے، اور اگر پاؤں کو چھپایا جاتا، تو سر کھل جاتا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ ان کا سر چھپا دیا جائے۔ اور ان کے پاؤں کو اذخر گھاس سے ڈھانپ دیا جائے اور یہ ان کے کفن میں اضافہ ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ یہ اضافہ اس لیے کیا جاتا ہے تاکہ کفن کے بارے میں سنت کی تکمیل ہو سکے۔ لہذا لوگوں کو اس کا حق حاصل ہو گا۔ اور اس کے جسم سے کپڑوں میں کمی و رشتا کے حق میں نقصان ہو جانے کی بنا پر کی جاتی ہے، اس لیے کہ عین ممکن ہے کہ اس کے جسم پر جو لباس وغیرہ ہے اسے اگر اس کے جسم پر یوٹھی رہنے دیا گیا، تو اس سے اس کے وراثہ کو نقصان پہنچ جائے۔ ان کے علاوہ باقی مسائل میں شہداء عام مردوں ہی کے حکم میں ہیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح انہیں غسل نہیں دیا جاتا، اسی طرح ان پر نماز بھی نہیں پڑھی جاتی، ان کی دلیل حضرت جابرؓ کی ایک روایت ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد میں سے کسی پر بھی نماز جنازہ نہیں پڑھی“

نیز اس لیے بھی کہ نماز میت کے حق میں شفاعت اور دعا کا حکم رکھتی ہے اور شہید تو اپنی شہادت کی بنا پر پہلے ہی گناہوں سے پاک ہوتا ہے، جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”تلو اور تمام گناہوں کو معاف کرانے کا ذریعہ ہے“

لہذا انہیں اس کی ضرورت نہیں، جیسے کہ وہ غسل سے مستغنی ہیں؛ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے شہداء کی وصف بیان کرتے ہوئے انہیں زندہ قرار دیا ہے۔ اور نماز تو مردہ لوگوں پر پڑھی جاتی ہے، زندہ لوگوں پر نہیں۔ ہمارا استدلال ایک روایت سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے شہدائے احد پر

نماز جنازہ پڑھی تھی حتیٰ کہ مروی ہے کہ حضرت حمزہؓ پر ستر مرتبہ نماز جنازہ پڑھی گئی جس کی بعض علماء نے یہ توجیہ کی ہے کہ ایک ایک شخص پر علیحدہ علیحدہ نماز پڑھی جا رہی تھی۔ تو حضرت حمزہؓ پر ہر ایک کے ساتھ نماز پڑھی گئی۔ تو اس طرح ان پر ستر مرتبہ نماز ادا ہوئی۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ روایت کے مطابق ان پر واقعی ستر بار نماز پڑھی گئی ہو، اور یہ تعظیم فقط ان کے ساتھ مخصوص تھی۔ اور وہ جو حضرت جابرؓ کی روایت مروی ہے۔ وہ درست نہیں، ایک قول کے مطابق چونکہ وہ اس دن بہت مشغول تھے، اس لیے کہ ان کے والد، بھائی اور ماموں شہید ہو گئے تھے۔ تو وہ مدینہ منورہ واپس آ گئے تھے تاکہ وہ یہ سوچیں کہ کفار پر دوبارہ حملہ کیسے کیا جائے۔ لہذا وہ اس وقت موجود نہ تھے۔ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نماز ادا فرمائی، اس لیے انہوں نے مذکورہ روایت بیان کی ہے اور جو حضرات اس موقع پر موجود تھے۔ انہوں نے یہی روایت نقل کی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز ادا فرمائی تھی۔ پھر حضرت جابرؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے یہ اعلان سنا کہ شہداء کو ان کی شہادت گاہوں میں دفن کر دیا جائے، تو وہ لوٹ آئے، اس وقت انہیں وہاں دفن کر دیا گیا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ میت پر نماز اظہار تعظیم کے لیے پڑھی جاتی ہے، اسی لیے کفار کے بجائے صرف مسلمان نماز کے لیے مخصوص ہیں اور شہید تو اس اعزاز کے زیادہ مستحق ہیں۔ اور وہ جو انہوں نے کہا کہ وہ پاک ہیں، لہذا دعائے مستغنی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ بندہ کتنا ہی بڑا کیوں نہ ہو، دعائے مستغنی نہیں ہوتا چنانچہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر بھی صحابہؓ نے نماز پڑھی حالانکہ بلاشبہ آپؐ کا درجہ شہداء سے کہیں بلند تھا، اور انہیں جو زندہ کہا گیا ہے۔ وہ اخروی احکام کے لحاظ سے ہے اسی لیے فرمایا:

بَلِّغُوا أَحْيَاءَ عَنْهُمْ يُؤْذَنُونَ لَهُ

لیکن دنیوی احکام میں شہید میت کے حکم میں ہوتا ہے۔ اس کا مال وراثت میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ اس کی دیوی عدت کے بعد نکاح کر سکتی ہے۔ اور نماز جنازہ کا وجوب ایک دنیوی حکم ہے، لہذا اس بارے میں وہ میت کے حکم میں ہو گا نہ۔

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالصَّوَابِ وَالْيَهَ الْمَرْجِعُ وَالْمَأْبَ

پہلی جلد تمام ہوئی۔ دوسری جلد جو اس کے ساتھ متصل ہے، کتاب الزکوٰۃ سے شروع ہوگی۔

کتاب الزکوٰۃ

بنیادی طور پر اس کتاب کا موضوع دو چیزیں ہیں۔

- ۱۔ انواع زکوٰۃ کا بیان۔
- ب۔ ہر نوع کے حکم کی تفصیل۔

انواع زکوٰۃ | ابتداء زکوٰۃ کی دو قسمیں ہیں۔

- ۱۔ فرض۔ یہ مال کی زکوٰۃ ہے۔
 - ۲۔ واجب۔ نفس ذات اور شخص کی زکوٰۃ۔ اسے صدقہ فطر بھی کہتے ہیں۔
- پھر مال کے لحاظ سے زکوٰۃ کی دو قسمیں ہیں۔
- ۱۔ سونے، چاندی، اموال تجارت اور چرنے پھرنے والے مملوکہ مولشیوں کی زکوٰۃ۔
 - ۲۔ زرعی پیداوار یعنی فصلوں اور پھلوں کی زکوٰۃ۔ جو کہ عشر (۱۰٪) یا نصف عشر (۵٪) ہے۔

مال کی زکوٰۃ | کا بیان چند مباحث پر مشتمل ہے۔

- | | |
|------------------|---|
| (۱) فرضیت زکوٰۃ۔ | (۲) کیفیت فرضیت۔ |
| (۳) سبب فرضیت۔ | (۴) رکن زکوٰۃ۔ |
| (۵) شرائط رکن۔ | (۶) وہ کیا سبب ہے جس سے زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد ساقط ہو جاتی ہے؟ |
- اب ان مباحث کو الگ الگ فصلوں میں ذکر کیا جاتا ہے۔

فصل

فرضیت زکوٰۃ

زکوٰۃ کی فرضیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع امت اور عقل

سے ثابت ہے۔ ان مصادر کا مختصر ذکر کیا جاتا ہے۔

۱۔ کتاب اللہ قرآن مجید کی متعدد آیات میں مالک و خالق حقیقی نے زکاۃ دینے کا حکم دیا اور فرمانبرداری کرنے والوں کو بشارت اور نافرمانی کرنے والوں کو شدید عذاب

کی وعید سنائی۔

۱ وَأَتُوا الزَّكَاةَ

اور زکاۃ ادا کرو۔

۲ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا۔

(اے پیغمبر) آپ ان کے اموال سے زکاۃ لے لیجئے۔ جس کے ذریعہ سے آپ ان کو پاک صاف کر دیں گے۔

۳ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مِّمَّا لِلنَّاسِ مِنَ الْمَحْذُومِ۔

”اور جن کے مال میں حصہ مقرر ہے مانگنے والے اور (غیرت کے سبب) نہ مانگنے والے کے لیے۔“ اس آیت میں حصہ مقرر سے مراد زکاۃ ہے۔

۴ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُمْسِكُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ

بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُخْلَىٰ عَلَيْهِمْ فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَيُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ

وظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لَا نَفْسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كَنْتُمْ تَكْنِزُونَ۔

”اور جو لوگ سونا چاندی کا خزانہ کرتے ہیں اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہیں کرتے سو آپ انہیں

خبر سنا دیجیے دردناک عذاب کی جس دن (پہلے) اس (خزانہ) کو جہنم کی آگ میں تپا یا جائے گا۔

پھر اس (خزانہ) سے ان کی پیشانیوں اور پہلوؤں اور پشتوں کو داغا جائے گا (اور کہا جائے گا)

یہ وہ (خزانہ) ہے جو تم اپنے لیے جمع کرتے تھے، سو اب اپنے خزانے کا مزہ چکھو۔“

خزانہ سے مراد ہر وہ مال ہے جس کی زکاۃ ادا نہ کی گئی ہو۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم

سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا،

كل مال اديت الزكاة عنه فليس بكنز وان كان تحت سبع ارضين

وكل مال لم تنود الزكاة عنه فهو كنز وان كان على وجه

الارض۔

”ہر وہ مال جس کی زکاۃ ادا کی گئی ہو۔ وہ خزانہ نہیں ہے، اگرچہ وہ سات زمینوں کے

نیچے ہو۔ اور ہر وہ مال جس کی زکاۃ ادا نہیں کی گئی وہ خزانہ ہے اگرچہ زمین کے اوپر پڑا ہوا

ہو۔“

واللہ تعالیٰ نے مال کا خزانہ کر کے اللہ کی راہ میں خرچ نہ کرنے والوں کو عذاب الیم کی وعید سنائی ہے۔ اور اس قدر شدید وعید ترکِ فرض پر ہوتی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ زکاۃ فرض ہے۔

۵ یا ایہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتم۔

اے ایمان والو خرچ کیا کرو اپنی کمائی کی عمدہ اور پاکیزہ چیز کو۔

زکاۃ کی ادائیگی بھی انفاق فی سبیل اللہ میں شامل ہے۔

۶ واحسنوا ان اللہ یحب المحسنین۔

اور بھلا کیا کرو، بے شک اللہ بھلا کرنے والوں سے محبت کرتا ہے۔

۷ وتعاونوا علی البر والتقویٰ۔

اور ایک دوسرے کی مدد کرتے رہا کرو نیکی اور تقویٰ کے کاموں میں۔

زکاۃ دنیا بھی بھلائی اور برّ و تقویٰ پر تعاون کے ذیل میں داخل ہے۔ اور یہ تمام ادا مراد احکام

ہیں۔ لہذا زکاۃ دنیا فرض ہے۔

(ب) - **ثبوت** رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی کثیر احادیث میں زکاۃ کی ادائیگی کی تاکید فرمائی اور مانعین کے لیے سخت ترین عذاب کا ذکر فرمایا۔ یہاں چند احادیث ذکر کی جاتی ہیں۔

۱۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث ہے، جس میں آپ نے ارکانِ اسلام بیان فرمائے۔

بنی الاسلام علی خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله

واقام الصلوة وایتاء الزکوۃ وصوم رمضان وحج البيت من

استطاع الیہ سبیلاً۔

پانچ چیزیں اسلام کے بنیادی ارکان ہیں، ۱۔ توحید و رسالت کی شہادت۔ ۲۔ نماز قائم کرنا ۳۔ زکوۃ دینا۔ ۴۔ رمضان کے روزے رکھنا ۵۔ استطاعت ہو تو بیت اللہ کا حج کرنا۔

۲۔ ایک روایت میں ہے کہ آپ نے حجۃ الوداع کے موقع پر ارشاد فرمایا۔

اعبدوا ربکم وصلوا خمسکم وصوموا شہرکم وحجوا بیت ربکم و

اذ ذاکوۃ اموالکم طیبۃ بہا انفسکم تدخلون جنة ربکم۔

اپنے رب کی عبادت کرتے رہو اور نماز پچھکانہ پڑھتے رہو۔ اور رمضان کے روزے رکھتے ہو اور بیت اللہ کا حج کرتے رہو اور اپنے اموال کی زکوۃ دیتے رہو پوری خوشی سے تو اپنے رب کی جنت میں داخل ہو جاؤ گے۔

۳۔ حضرت ابو ہریرہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

کوئی سونے چاندی والا نہیں، جو اس کا حق ادا نہیں کرتا مگر قیامت کے دن اس سونے چاندی

کو چادروں اور پتروں کی شکل میں ڈھالا جائے گا پھر انہیں جہنم کی آگ میں گرم کیا جائے گا پھر ان سے اس کی پیشانی، پہلو اور پیٹھ کو داغا جائے گا۔ یہ عذاب قیامت کے تمام دن مسلسل رہے گا جو کہ پچاس ہزار سال کے برابر ہے۔ حتیٰ کہ اللہ تعالیٰ لوگوں کے بارے میں فیصلہ فرما چکیں گے، سو یہ بھی اپنا راستہ دیکھ لے گا، جنت کی طرف جائے گا یا جہنم کی طرف۔ اور کوئی گائے بکریوں کا مالک نہیں جو ان کا حق ادا نہیں کرتا مگر ان مویشیوں کو قیامت کے دن لایا جائے گا اور یہ اسے اپنے کھروں سے روندیں گے اور اپنے سینگوں سے ماریں گے۔ (پھر آپ نے اس عذاب کی مدت بیان فرمائی، جیسا کہ ابھی گزری) صحابہ نے عرض کیا یا رسول اللہ! گھوڑے کے مالک کے بارے میں کیا ارشاد ہے؟ آپ نے فرمایا گھوڑا تین طرح کا ہوتا ہے۔ کسی کے لیے باعث اجر، کسی کے لیے جہنم سے بچاؤ کا سبب اور کسی کے لیے بوجھ اور گناہ۔ چنانچہ جو شخص بطور سامان جہاد فی سبیل اللہ اس کی نگہداشت کرتا ہے تو وہ اگر اسے کسی چراگاہ یا سبزہ زار میں چرنے کے لیے چھوڑ دیتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ اس کی خوراک اور لید کے برابر اس کو نیکیاں عطا فرمائیں گے۔ اور اگر وہ کسی پانی سے بھر پور نہر سے گزرتا ہے، اور مالک اسے پلانا نہیں چاہتا لیکن وہ پانی پی لیتا تو اللہ تعالیٰ اس کے پینے کے برابر مالک کے لیے نیکیاں لکھیں گے۔

اور جو شخص مسلمان کے سامنے اپنی دولت و ثروت کی نمود و نمائش اور اپنی جاہ و حشمت ظاہر کرنے کے لیے گھوڑے پالتا ہے تو یہ قیامت میں اس کے لیے بوجھ ہوں گے۔ اور جو شخص مفلسی اور محتاجی سے بچنے کے لیے گھوڑے پالتا ہے اور پھر ان میں اللہ کے حق کی ادائیگی نہیں بھولتا تو یہ قیامت میں اس کے لیے آتش جہنم سے بچنے کا سبب ہوں گے۔

۴۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: کوئی بکریوں والا نہیں، جو ان کی زکوٰۃ ادا نہیں کرتا مگر اسے قیامت کے دن ایک وسیع میدان میں ان کے سامنے ڈالا جائے گا اور وہ اسے اپنے کھروں سے روندیں گی اور اپنے سینگوں سے ماریں گی۔

۵۔ آپ سے روایت ہے کہ آپ نے بکریوں، اونٹوں، گایوں اور گھوڑوں کی زکوٰۃ ادا کرنے والوں کے بارے میں فرمایا۔

میں تم میں سے بعض کو پاتا ہوں کہ قیامت کے دن آئے گا اور اس کے کندھے پر بکری میا رہی ہوگی۔ کہے گا ”اے محمد اے محمد“ تو میں کہوں گا ”اب میں تمہیں اللہ سے نہیں بچا سکتا۔“ خبردار رہو، میں نے بات پہنچا دی۔“

اور تم میں سے کسی کو پاتا ہوں کہ قیامت کے روز آئے گا اور اس کے کندھے پر اونٹ بٹھا رہا ہوگا، پھر کہے گا ”اے محمد، اے محمد“ تو میں کہوں گا ”اب میں تمہیں اللہ سے کوئی نفع نہیں پہنچا سکتا“ سنو میں نے بات پہنچا دی۔“

اور تم میں سے کسی کو پاتا ہوں کہ قیامت کے دن آئے گا اور اس کے کندھے پر گائے رانجہ رہی ہوگی پھر کہے گا، ”اے محمد، اے محمد“ تو میں کہوں گا ”آج میں تمہیں خدا سے نہیں چھڑا سکتا“ سنو میں نے بات پہنچا دی۔“

اور میں تم میں سے بعض کو دیکھتا ہوں کہ قیامت کے روز آئے گا اور اس کے کدھے پر گھوڑا
ہنہارہا ہوگا، پھر کہے گا ”اے محمد، اے محمد“ تو میں کہوں گا ”اب میں تمہارے کسی کام نہیں
آ سکتا“ سنو میں نے حکم پہنچا دیا۔“

اس مضمون کی بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، جن سے ثابت ہوتا ہے کہ زکوٰۃ
فرض ہے۔

(ج) اجماع: امت کا عہد نبوی سے لے کر آج تک اس بات پر اجماع رہا ہے کہ زکوٰۃ

دینا فرض ہے

(د) عقل: عقل کئی وجہ سے زکوٰۃ کی فرضیت کا فیصلہ کرتی ہے۔

۱۔ زکوٰۃ کی ادائیگی میں غرباء کی اعانت، بے کسوں کی دستگیری ہے، اور یہ ناداروں اور در
ماندگان کو مالی تقویت پہنچا کر انہیں توحید و عبادات اور دوسرے فرائض شرع ادا
کرنے کی طاقت و قوت بخشتی ہے، اور اصول یہ ہے کہ جو چیز کسی فریضہ کا وسیلہ ہو، وہ خود
بھی فرض ہوتی ہے۔

۲۔ زکوٰۃ کی ادائیگی صاحب زکوٰۃ کو گناہوں سے پاک کر دیتی ہے اور اس کے اخلاق کو فطری
بخل کے عیب سے صاف کر کے سخاوت و سخاوت کی خوبی سے آراستہ کر دیتی ہے جس
سے انسان اداء امانت اور مستحقین کے حقوق ادا کرنے کا عادی ہو جاتا ہے۔

اس کی طرف اس آیت میں اشارہ کیا گیا ہے: خذ من اموالہم صدقۃ تطہرہم
وتزکیہم بہا۔

۳۔ اللہ تعالیٰ نے اغنیاء پر اپنا فضل فرمایا اور انہیں دولت و ثروت کی نعمت سے نوازا
جس سے وہ اپنی حوائج اصلیہ اور بنیادی ضرورتوں کے بارے میں مطمئن اور بے فکر
ہو کر خوش عیشی اور آرام کی زندگی بسر کر رہے ہیں۔ اور نعمت کا شکر ادا کرنا شرعاً
بھی فرض ہے اور عقلاً بھی زکوٰۃ درحقیقت اسی نعمت کے شکر کی ایک صورت ہے
لہذا فرض ہے۔

فصل کیفیت فرضیت

اس بارے میں اختلاف ہے کہ زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد اس کی ادائیگی فوراً واجب
ہے یا ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہے۔ امام کرخی نے فرمایا کہ وجوب زکوٰۃ کے بعد اس کا

فی الفور ادا کرنا واجب ہے۔ انہوں نے ”المنتقى“ میں جو مسئلہ لکھا، اس سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے، چنانچہ فرمایا کہ جب کسی شخص نے زکوٰۃ ادا نہ کی جتنی کہ دو سال بیت گئے تو اس نے عملِ سود کیا اور گنہ گار ہوا، اور اس کا یہ فعل حلال نہیں، اور اس پر ایک سال کی زکوٰۃ واجب ہے۔
امام محمدؒ سے منقول ہے کہ ”حسب شخص نے زکوٰۃ ادا نہیں کی اسکی شہادت قبول نہ کی جائے۔“
ان سے یہ بھی روایت ہے کہ ”ادائیگی زکوٰۃ میں تاخیر جائز نہیں۔“ یہ صراحت اور نص ہے کہ اداء زکوٰۃ فی الفور واجب ہے۔ اور یہی امام شافعی کا ظاہر مذہب ہے۔

۲۔ جصاص نے ذکر کیا کہ اداء زکوٰۃ میں تاخیر جائز ہے۔ اور انہوں نے اس مسئلہ سے استدلال کیا ہے کہ ”ایک شخص پر زکوٰۃ واجب ہوئی اور سال گزرنے اور اداء زکوٰۃ پر قادر ہونے کے بعد (بغیر اس کے تصرف و اختیار کے) اس کا بقدر نصاب مال ہلاک و ضائع ہو جاتا ہے۔ تو یہ ضامن نہ ہوگا اور اس پر اداء زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اگر اداء زکوٰۃ فی الفور واجب ہوتی تو ایسی صورت میں اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی۔ اداء زکوٰۃ رمضان کے فوت شدہ روزے کی طرح ہے کہ بلا تعین وقت اس کی قضاء لازم ہے۔“

ابو عبد اللہ الشیخ نے ہمارے اصحابؒ سے نقل کیا کہ ”وجوب اداء زکوٰۃ اپنے اندر گنجائش لیے ہوئے ہے۔“ اور ہمارے عام مشائخ کا قول ہے کہ ”اداء زکوٰۃ کا وجوب علی سبیل التراخی ہے اور تراخی کا مفہوم ان کے یہاں یہ ہے کہ ”اداء زکوٰۃ بلا تعین و تحدید وقت مطلقاً واجب ہے۔ چنانچہ جس وقت بھی ادا کرے گا، اسے واجب کی بجا آوری کرنے والا سمجھا جائے گا اور یہی وقت وجوب (کی ببیت) کے لیے متعین ہو جائے گا۔ اور جب ادا نہیں کرتا اور وقت گزرتا جا رہا ہے تو اس پر وجوب کا دائرہ تنگ ہوتا جا رہا ہے، حتیٰ کہ زندگی کی آخری ساعات میں جب اتنا وقت باقی رہ جائے، جس میں ادائیگی ممکن ہو اور اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اب اگر میں نے ادا نہ کیا تو مرجاؤں گا اور ادا نہ کر سکوں گا، تو اس وقت اس پر دائرہ وجوب بالکل تنگ ہو جائے گا اور اسی وقت ادا کرنا لازم ہوگا، حتیٰ کہ اگر ادائیگی نہ کی اور مر گیا تو گناہ گار ہوگا۔“

اس اختلاف کا منشا دراصل یہ اختلاف ہے کہ وہ امر اور حکم شریعت جو وقت اداء کی تعیین کے بغیر مطلقاً وارد ہوا ہے تو اس کے مقتضائے عمل کرنا کیا فی الفور واجب ہے یا اس میں تاخیر کی گنجائش ہے؟ — چنانچہ قضاء صوم، رمضان، کفارات، نذر مطلق، سجدہ تلاوت وغیرہا کا حکم بھی اسی قبیل سے ہے اور اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔

امام السدی الشیخ ابو منصور ماتریدی سمرقندی کا قول اس کے مابین ہے ”کہ مقتضائے امر کو بجالانا فی الفور واجب ہے کہ سب سے پہلی فرصت جس میں ادا کرنا ممکن ہو، بجالائے لیکن یہ وجوب عملاً ہے، اعتقاداً نہیں، یعنی یہ اعتقاد نہ رکھے کہ فی الحقیقت بھی اس کا ابھی بجالانا واجب تھا بلکہ اس اعتقاد مبہم کے ساتھ فی الفور عمل واجب ہے کہ اللہ

تعالیٰ کی اس سے جو بھی مراد ہے، فی الفور یا علی التزاحی، وہ حق ہے۔
 یہ مسئلہ درحقیقت اصول فقہ سے تعلق رکھتا ہے، اور ہو سکتا ہے کہ درج بالا ہلاک نصاب
 کا مسئلہ اس اصل پر مبنی ہو، چونکہ ہمارے نزدیک ادائیگی میں تاخیر جائز ہے، اس لیے وہ
 شخص پہلی ممکنہ فرصت سے ادائیگی کو مؤخر کرنے کی وجہ سے قصور وار نہیں سمجھا جائے گا لہذا
 زکوٰۃ کا ضامن نہیں ہوگا، اور ان کے نزدیک چونکہ وجوب اداء فی الفور ہے۔ اس لیے تاخیر
 کی بناء پر قصور وار ہے، لہذا ضامن ہوگا اور اسے زکوٰۃ ادا کرنی پڑے گی۔ اور یہ بھی
 ممکن ہے کہ یہ مسئلہ ایک دوسری اصل پر مبنی ہو، جس کا ہم صفت واجب کے بیان میں ذکر کریں
 گے انشاء اللہ۔

فصل

سبب فرضیت

زکوٰۃ کی فرضیت کا سبب "مال" ہے، کیونکہ یہ نعمت مال کے شکر میں واجب ہوئی، اسی
 لیے اس کی مال کی طرف اصناف کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے "زکاة المال" ایسے موقع میں اضافت
 سببیت کے بیان کے لیے ہوتی ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے صلاة المظہر، صوم المشہر
 حج المبيت وغير ذلك۔

فصل

شروط فرضیت

زکوٰۃ کی فرضیت کی شرائط دو طرح کی ہیں، بعض کا تعلق مالک نصاب اور صاحب زکوٰۃ
 سے ہے اور بعض مال زکاة سے متعلق ہیں۔
 الف: مالک نصاب سے متعلقہ شرائط

شرط اسلام ہمارے نزدیک احکام آخرت کے لحاظ سے کافر پر زکوٰۃ واجب
 نہیں (یعنی آخرت میں کافر سے زکوٰۃ کے بارے میں مواخذہ نہیں ہوگا، اس لیے کہ زکوٰۃ عبادت
 ہے اور کافر شرائط و عبادات کے مخاطب نہیں ہیں۔ یہی قول ہمارے اصحاب کے مذہب
 میں سے صحیح ہے۔ بخلاف شافعی کے۔ اور اس مسئلہ کا تعلق بھی اصول فقہ سے ہے۔

اور احکام دنیا کے لحاظ سے تو کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے کہ زکوٰۃ کا فراصلی پر واجب نہیں ہوتی۔ چنانچہ اسلام لانے کے بعد اس سے اداء زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ روزہ اور نماز کا حکم ہے۔

مرتد کا بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے کہ اگر وہ سال بھر مرتد رہا تو اس پر اس سال کی زکوٰۃ لازم نہ ہوگی اور دوبارہ اسلام لانے کے بعد اس سے اس سال کی زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں ہوگا۔ شافعیؒ کے نزدیک حالت ارتداد میں بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور دوبارہ اسلام لانے کے بعد اس سے اس سال کی زکوٰۃ کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اور مرتد کی نمازوں کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے۔

۴۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرتد میں وجوب کی اہلیت ہے کیونکہ وہ بواسطہ ایمان زکوٰۃ ادا کرنے پر قادر ہے جیسا کہ وہ بواسطہ طہارت نماز ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ ہونا تو یہ چاہیے کہ کافر اصلی سے بھی اسلام کے بعد ادائیگی کے لیے کہا جائے لیکن اس کے ساتھ رحمت و شفقت کا معاملہ کیا جانا ہے اور تخفیف کے پیش نظر ادائیگی اس سے ساقط قرار دی گئی۔ لیکن مرتد کا معاملہ مختلف ہے۔ مرتد تخفیف کا مستحق نہیں ہے کیونکہ یہ محاسن اسلام کو دیکھنے اور پرکھنے کے بعد اسلام سے پھرا ہے، اس لیے اس کا کفر شدید ہے۔ لہذا یہ اس حکم میں کافر کے ساتھ لاحق نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول ہے کہ،
الاسلام یمحی ما قبلہ۔

اسلام گزشتہ تمام گناہوں کو ختم کر دیتا ہے۔

نیز زکوٰۃ عبادت ہے اور کافر (مرتد) میں عبادت کی شرط۔ اسلام نہ ہونے کی وجہ سے عبادت کی اہلیت نہیں، لہذا یہ بھی کافر اصلی کی طرح اہل وجوب میں سے نہیں ہوگا۔

اور شافعیؒ کا یہ کہنا کہ وہ ایمان کی شرط پوری کر کے ادائیگی پر قادر ہے، ٹھیک نہیں ہے۔ کیونکہ ایمان اصل ہے اور تمام عبادات اس کے تابع ہیں، دلیل اس کی یہ ہے کہ کوئی فعل ایمان کے بغیر عبادت نہیں بن سکتا۔ اور ایمان بذات خود عبادت ہے، اسی لیے دنیا و آخرت میں کسی بھی حالت میں کسی (مکلف) مخلوق سے ایمان معاف نہیں ہوتا، اور دوسری عبادات (بعض حالتوں میں) میں معاف ہو جاتی ہیں، معلوم ہوا کہ ایمان بذات خود عبادت ہے۔ اور دوسری عبادات اس کے وسیلہ سے عبادت بنتی ہیں۔ لہذا وہ اس کے تابع ہیں اور یہ متبوع لہذا ایمان کو محض شرط قرار دے کر مرتد پر زکوٰۃ اور دوسری عبادات کے وجوب کا حکم لگانا، تابع کو متبوع اور متبوع کو تابع بنانا ہے۔

یہ تو قلب حقیقت ہے جس سے منشاء شریعت میں تغیر واقع ہو جاتا ہے۔ بخلاف صلاۃ اور طہارت کے۔ کہ اس میں صلاۃ اصل ہے اور طہارت اس کے تابع اور شرط ہے، لہذا اس صورت میں صلاۃ کو واجب قرار دینے سے طہارت خود بخود واجب ہو جاتی ہے۔ ان دونوں مثالوں میں یہی فساد ہے۔

شرط نمبر ۲۔ فریضہ زکوٰۃ کا علم ہونا | یہ شرط ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے۔ اور اس سے ہماری مراد حقیقت علم نہیں بلکہ اس سبب کامیاب ہونا ہے جو ذریعہ علم ہے۔ اور زفر کے ہاں یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کوئی حربی دارالحرب میں اسلام لایا۔ اور اس نے ہماری طرف ہجرت نہیں کی اور وہیں کئی سال تک مقیم رہا، اس کے پاس سوائے سوائے تو تھے، لیکن اسے شرائع کا علم نہیں تھا تو ہمارے نزدیک اس پر ان سوائے کی زکوٰۃ واجب نہیں، حتیٰ کہ جب وہ ہجرت کر کے دارالاسلام میں آجائے تو اسے زکوٰۃ کی ادائیگی کے لیے نہیں کہا جائے گا۔ یہ خلاف زفر کے۔ اور ہم نے یہ مسئلہ کتاب الصلاة میں ذکر کیا ہے۔

۴۔ اور آیا اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی جب کوئی ایک آدمی اسے دارالحرب میں تبلیغ کر دے یا وہ دارالحرب سامان جہاد کا محتاج ہو؟ اور ہم نے اس بارے میں اختلاف کا کتاب الصلاة میں ذکر کیا ہے۔

شرط نمبر ۳۔ بلوغ | تو بچے نابالغ پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ یہ شرط ہمارے نزدیک ہے اور سی علیؓ اور ابن عباسؓ کا قول ہے۔ ان دونوں نے فرمایا کہ ”نابالغ پر جب تک صلاۃ فرض نہیں ہوتی اس وقت تک زکوٰۃ بھی واجب نہیں ہوتی۔“

شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، ان کے ہاں نابالغ بچے کے مال میں زکوٰۃ واجب ہے اور ولی یہ ادا کرے گا۔ اور یہ ابن عمرؓ اور عائشہؓ کا قول ہے۔ ابن مسعودؓ فرماتے تھے کہ ”ولی یتیم کے سال شمار کرتا رہے جب وہ بالغ ہو جائے تو اسے بتلا دے“ اس میں اشارہ ہے کہ نابالغ کے مال میں زکوٰۃ واجب تو ہے لیکن ولی کو ادا کرنے کا اختیار نہیں یہی ابن ابی لیلیٰ کا فتویٰ ہے۔ حتیٰ کہ انہوں نے یہ کہا کہ اگر ولی اس کے مال سے زکوٰۃ ادا کرے تو ضامن ہوگا۔

ہمارے اصحاب نے اس مسئلہ پر دو انداز میں بحث کی ہے، — بعض نے اس مسئلہ کو اس اصل پر مبنی قرار دیا ہے کہ زکوٰۃ ہمارے نزدیک عبادت ہے اور نابالغ میں یہ اہلیت نہیں ہے کہ اس پر عبادت واجب ہو۔ چنانچہ اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی جیسا کہ صلاۃ اور صوم اس پر واجب نہیں ہوتے۔

شافعیؒ کے نزدیک زکوٰۃ حقوق العباد میں سے ہے۔ اور بچہ ان لوگوں میں سے ہے جن پر حقوق العباد کی ادائیگی واجب ہے۔ جیسا کہ تلف کردہ اشیاء کی ضمان، جانیات کا تاوان، اقارب اور زوجات کا نفقہ، خراج، عشر اور صدقہ فطر بچے پر واجب ہے۔ اور اگر یہ عبادت بھی ہے تو عبادت مالیہ ہے، جس میں نیابت چل سکتی ہے، چنانچہ مالی عبادت وکیل کے ادا کرنے سے ادا ہو جاتی ہے۔ ولی اس میں بچے کا نائب ہے۔ لہذا

(۱) آیت مذکورہ میں صدقہ سے مراد محل صدقہ یعنی مال ہے۔ نفس صدقہ نہیں۔ اس لیے کہ نفس صدقہ نام ہے ”اللہ تعالیٰ کی راہ میں مال نکالنے کا۔ اور یہ حق اللہ ہے، حق العبد نہیں۔“ اسی طرح دوسری آیت میں ”حق معلوم“ سے مراد مال ہے اور مال زکوٰۃ نہیں بلکہ محل زکوٰۃ ہے۔ (ب) مگر بقدر نصاب مال فقیر کو صبر کرنے سے زکوٰۃ کا ساقط ہونا اس لیے ہے کہ اس میں دلالت نیت پائی جاتی ہے۔

۲ ادائیگی زکوٰۃ پر ساعی کا جبر کرنا تاکہ جس پر زکوٰۃ واجب ہے وہ خود ادا کرے، یہ اس کے عبادت ہونے کے منافی نہیں۔ (اور اس میں نیت پائی گئی) چنانچہ اگر صاحب زکوٰۃ نے اپنا ہاتھ دراز کیا اور ساعی نے اس کے ادا کرنے کے بغیر اس کے ہاتھ سے جھپٹ لیا تو ہمارے نزدیک اس سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی۔ اور قسم اٹھوانے کا جواز اس بات کے ثبوت کے لیے ہے کہ ساعی کو مطالبہ کرنے کی ولایت و اختیار حاصل ہے تاکہ صاحب زکوٰۃ اپنے اختیار سے زکوٰۃ ادا کرے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ زکوٰۃ حق العبد ہے۔ (ادائیگی کے لحاظ سے چونکہ اس کا ایک گونہ تعلق حاکم کے ساتھ بھی ہے اس لیے اسے جبر و استحلاف کا حق حاصل ہے۔) ۳ وکیل ذمی کے توسط سے اداء زکوٰۃ اس لیے درست ہے کہ درحقیقت ادا کرنے والا موکل ہے۔ (اور عبادت مالی میں ذمی کی وکالت اس کے عبادت ہونے کے منافی نہیں)

باقی خراج پر اس کا قیاس درست نہیں کیونکہ خراج عبادت نہیں بلکہ زمین کی مونت (خرچہ) ہے۔ اسی طرح زکوٰۃ کو ہمارے خلاف صدقہ فطر کی نظیر بنانا بھی امام محمدؒ کے قول کے مطابق درست نہیں (کہ ان کے نزدیک نابالغ پر صدقہ فطر واجب نہیں) اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس لئے درست نہیں کہ صدقہ فطر میں بھی ایک گونہ مونت پائی جاتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”أَدُّوا عَمَّنْ تَمَوَّنُونَ“ یعنی اپنے زیر کفالت افراد کی طرف سے ادا کرو۔ لہذا صدقہ فطر مونت (خرچہ) ہونے کی حیثیت سے واجب ہوتا ہے، عبادت ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ عشر کے بارے میں بھی ہمارا یہی جواب ہے۔

عبادت ہونے کی حیثیت سے نہیں۔ عشر کے بارے میں بھی ہمارا یہی جواب ہے۔

طریق بحث از روئے حدیث شافعیؒ نے اس روایت سے احتجاج کیا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

- ۱۔ ابْتَغُوا فِي أَمْوَالِ الْيَتَامَى خَيْرًا كَيْلًا قَالُوهَا الصَّدَقَةُ۔
- تمیموں کے مال میں بہتری کے اسباب تلاش کرو تاکہ اسے صدقہ نہ کھا جائے۔
- اگر یتیم کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی تو صدقہ اسے کھا کر ختم نہ کرتا۔
- ۲۔ ایک دوسری روایت میں آپ نے فرمایا۔
- مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا فَلْيُؤَدِّ زَكَاةَ مَالِهِ، وَفِي رَوَايَةٍ ”مَنْ وَلِيَ يَتِيمًا فَلْيُزَكِّ مَالَهُ“۔

جو شخص کسی یتیم کا ولی بنے، اسے چاہیئے کہ اس کے مال کی زکاة ادا کرے۔
۳۔ زکاة کا حکم عام ہے۔ اس میں بالغ اور نابالغ میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

۴۔ وجوب زکاة کا سبب ملکیتِ نصاب ہے۔ اور یہ سبب نابالغ کے مال میں بھی پایا گیا تو اس میں بھی بالغ کی طرح زکوة واجب ہوگی۔

ہم یہ کہتے ہیں کہ نابالغ پر ایجابِ زکوة کی کوئی صورت نہیں، کیونکہ حدیث کے مطابق وہ مرفوع القلم ہے۔ اور اس لیے بھی کہ ایجابِ زکوة ایک فعل ہے۔ اور ایسے شخص پر فعل واجب کرنا جو کرنے سے عاجز ہے، تکلیف مالا یطاق ہے۔ اسی طرح ولی پر واجب کرنے کی بھی کوئی صورت ممکن نہیں کہ وہ نابالغ کے مال سے ادا کر دے، کیونکہ نص کتاب اللہ سے ولی کو احسن طریق کے بغیر یتیم کے مال کے قریب جانا بھی ممنوع ہے۔ اور یتیم کے مال سے زکوة ادا کرنا، اس کے مال کو غیر احسن طریق سے صرف کرنا ہے، جیسا کہ ہم نے خلائیات میں ذکر کیا ہے۔

اور شافعیؒ نے جو دو حدیثیں پیش کی ہیں وہ غریب ہیں یا اخبارِ آحاد سے ہیں، اس لیے وہ کتاب اللہ کے معارض نہیں ہو سکتیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ پہلی حدیث میں صدقہ سے مراد نفقہ ہو، جیسا کہ ایک حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا نفقة الرجل علی نفسه صدقة وعلی عیالہ صدقة اور خود اس حدیث میں بھی اس بات قرینہ موجود ہے۔ کیونکہ حدیث میں اکل کی اضافت تمام مال کی طرف کی گئی ہے۔ اور تمام مال کو نفقہ کھا سکتا ہے زکوة نہیں۔ اور ان حدیثوں میں صدقہ اور زکوة کو صدقہ فطر پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے، کیونکہ صدقہ فطر کو بھی زکوة کہہ دیتے ہیں۔

اور دوسری حدیث میں فلیذک مالہ سے مراد ہے کہ اس کے مال میں تصرف کرے تاکہ اس کا مال بڑھ جائے۔ اس لیے کہ تزکیہ کا معنی ہے تنمیه۔ اور یہ معنی لینا اس لیے مناسب ہے تاکہ تمام دلائل میں مطابقت ہو جائے۔

اور حکم زکاة کا عموم بچوں کو شامل نہیں ہے یا یہ کہ یہ حکم عام نہیں بلکہ خاص ہے۔ اور نابالغ بچے اس میں سے مخصوص ہیں، ان دلائل کی بنا پر جو ہم نے ذکر کئے۔ واللہ اعلم۔

شرط نمبر ۴ عقل ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک مجنون اصلی کے مال میں زکوة واجب نہیں حاصل کلام اس میں یہ ہے کہ جنون کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اصلی ۲۔ طاری۔

جنون اصلی یہ ہے کہ کوئی شخص حالت جنون میں بالغ ہو ہمارے اصحاب میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ ایسا جنون نصاب پر انعقادِ حول سے مانع ہے یعنی ایسے جنون کی حالت میں نصاب کے سال شمار نہیں کیے جائیں گے، چنانچہ افاقہ و صحت کے بعد گزشتہ سالوں کی زکاة ادا کرنا اس پر واجب نہیں ہوگا۔ اور سال کا آغاز اس کے افاقہ کے وقت سے شمار کیا جائے گا اس لیے کہ اب وہ اس بات کا اہل ہو گیا کہ اس کے مال کے سال کا اعتبار کیا جائے جیسے بچہ جب بالغ ہو جائے کہ اس پر گزشتہ بچپن کے زمانے کی زکاة ادا کرنا واجب نہیں۔ اور ہمارے نزدیک اس کے سالِ نصاب کی ابتداء وقت بلوغ سے ہوگی، ایسے ہی یہ بھی

ہے۔ اور جیسے اس پر صوم و صلوٰۃ واجب نہیں، ایسے ہی زکوٰۃ واجب نہیں۔ اور جنون طاری (جو بلوغ کے بعد کسی وقت عارض ہو) اگر پورا سال رہے تو وہ بھی جنون اصلی کے حکم میں ہے۔ دیکھئے! صوم کے بارے میں اس کا حکم یہی ہے، تو زکوٰۃ کے سلسلہ میں بھی ایسا ہی حکم ہوگا۔ اس لئے کہ سال کا زکوٰۃ سے ایسا ہی تعلق ہے، جیسا ماہ رمضان کا صوم سے۔ اور جو جنون پورے ماہ پر محیط ہو، وہ وجوب صوم سے مانع ہے، اسی طرح جو جنون پورے سال کو گھیرے ہوئے ہو وہ وجوب زکوٰۃ سے مانع ہوگا۔ اور جیسا کہ جنون وجوب صلوٰۃ و حج سے مانع ہے، ایسے ہی وجوب زکوٰۃ سے بھی مانع ہوگا۔

اور اگر جنون تمام سال نہیں رہا بلکہ سال کے کچھ حصہ میں ہوا پھر افاقہ ہو گیا تو محمدؐ سے نواذ میں روایت ہے کہ اگر اسے سال کے اول، وسط یا آخر، کسی حصہ میں ساعت بھر بھی افاقہ ہو گیا تو اس سال کی زکوٰۃ واجب ہو جائے گی۔ اور یہی ابن سماعہ نے ابو یوسف سے بھی روایت کیا ہے۔ اور ہشام کی روایت ابو یوسفؒ سے یہ ہے کہ اگر سال کے اکثر حصہ میں اسے افاقہ رہا تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔ اس روایت کی وجہ اور علت یہ ہے کہ اکثر سال کا افاقہ تمام سال کا افاقہ سمجھا جائیگا۔ اس لئے کہ بہت سے احکام میں کسی شی کے اکثر کو کل کا حکم دیا جاتا ہے خصوصاً جس چیز میں احتیاط ہو۔

دوسری روایت جو کہ محمدؐ کا قول بھی ہے، کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کو صوم پر قیاس کیا گیا ہے۔ اور یہ قیاس صحیح ہے اس لیے کہ سال زکوٰۃ کے لیے ایسا ہی ہے جیسا کہ ماہ صوم کے لیے اور ماہ رمضان کے کسی حصہ میں اگر جنون سے افاقہ ہو جائے تو تمام ماہ کے روزے واجب ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح اور سال کے کسی حصہ میں اسے کچھ افاقہ ہو گیا تو اس سال کی زکوٰۃ اس پر لازم ہوگی۔

اور جو شخص کبھی مجنون ہو جاتا ہے اور کبھی ہوش میں آ جاتا ہے، وہ ندرست آدمی کی طرح ہے۔ اسے خوابیدہ اور بے ہوش آدمی کے درجہ میں شمار کیا جائے گا۔ شرط نمبر ۵۔ حریت ہے۔ اس لیے کہ ملکیت وجوب زکوٰۃ کی شرائط میں سے ہے، جیسا کہ ہم عنقریب ذکر کریں گے۔ اور مملوک کسی شی کا مالک نہیں ہوتا۔ چنانچہ غلام پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی اگرچہ اسے آقا کی طرف سے تجارت کی اجازت ہو۔ اس لیے کہ اگر اس پر دین نہیں ہے، تو اس کی تمام کمائی آقا کی ہے، اور آقا پر اس کی زکوٰۃ واجب ہے۔

اور اگر اس پر اتنا قرض ہے، جو اس کی کمائی کے برابر ہے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک آقا بھی اپنے اجازت دادہ مقروض غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہوگا، اور اس کا کمائی کی زکوٰۃ کسی پر واجب نہ ہوگی۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؐ کے نزدیک اگرچہ آقا اس کمائی کا مالک تو ہو جائے گا، لیکن یہ قرض میں مطلوب ہے۔ اور جو مال قرض میں مطلوب ہو وہ مال زکوٰۃ نہیں ہوتا، اس لیے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اسی بنا پر مدثر اور اقم ولد کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح

مکاتب پر اس کی کمائی کی زکوٰۃ واجب نہیں، کیونکہ رقیق (غلامی) کے باقی ہونے کی وجہ سے اس کی کمائی حقیقت میں اس کی ملکیت ہی نہیں۔ اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ شہادت موجود ہے کہ:

المکاتب عبد ما بقى عليه درهم.

(ترجمہ) مکاتب عبد رہتا ہے، جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہے۔ اور عبد مہرقوق (غلام کو کہتے ہیں، اور رقیق ملکیت کے منافی ہے۔

باقی مُسْتَسْتَنیٰ وہ مقروض جس سے قرض خواہ اپنا قرض وصول کرنے کے لیے محنت مزدوری کروائے، ابو حنیفہ کے قول کے مطابق مکاتب کے حکم میں ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ آزاد شخص ہے جو مقروض ہو گیا۔ تو دیکھا جائے گا کہ قرض کی ادائیگی کے بعد اس کی کمائی میں سے کتنا مال بچتا ہے؟ اگر بقدر نصاب بچ جائے تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔

شرط نمبر کسی شخص کا صاحب نصاب پر کوئی قرض نہ ہو۔ اگر اس پر قرض ہے تو بقدر قرض اس پر زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، خواہ اس قرض کی ادائیگی فی الحال ہو یا فی المال۔ یہ شرط ہمارے نزدیک ہے۔ شافعی کے نزدیک دین وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہوتا، خواہ وہ کیسا ہی ہو۔ شافعی نے امر زکوٰۃ کے عموم سے احتجاج کیا ہے کہ اس امر میں مدیون اور غیر مدیون میں کوئی فرق نہیں۔ نیز وجوب زکوٰۃ کا سبب ملکیت نصاب ہے۔ اور شرط یہ ہے کہ یہ مال نصاب تجارت کے لیے یا چرانے کے لیے رکھا ہوا ہو۔ یہ دونوں چیزیں پائی گئیں۔ ملکیت تو ظاہر ہے اس لیے کہ مدیون اپنے مال کا مالک ہے۔ کیونکہ حرم صحیح کا دین اس کے ذمے واجب ہوتا ہے۔ اس کے مال سے متعلق نہیں ہوتا۔ اسی لیے وہ جیسے چاہے اپنے مال میں تصرف کرنے کا مختار ہے۔ باقی (دین کے ہونے ہوئے، یہ مال تجارتی اور سائمہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ دین اس کے منافی نہیں ہے۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ دین وجوب عشر سے مانع نہیں ہے۔

ہماری دلیل حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے یہ روایت ہے کہ آپؓ نے رمضان میں خطبہ دیا اور اپنے خطبہ میں فرمایا:

الا ان شہرذکاکم قد حصو، فمن کان له مال وعليه دين
فليحسب ماله بما عليه ثم ليترك بقية ماله۔

سنو! تمہارا زکوٰۃ ادا کرنے کا مہینہ آچکا۔ تو جس کے پاس مال ہو اور اس پر دین بھی ہو تو وہ اپنے مال اور قرض کا حساب کرے اور بقیہ مال کی زکوٰۃ دے

اور آپؓ نے یہ صحابہؓ کی موجودگی میں فرمایا تھا۔ اور ان میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا۔ تو صحابہؓ کا اس پر اجماع ہو گیا کہ جس قدر مال دین میں مطلوب ہو، اتنے پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ مدیون کا مال حکم زکوٰۃ کے عموم سے خارج ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ بقدر قرض مال اس کی حاجت اصلیہ اور بنیادی ضرورت

میں داخل ہے۔ کیونکہ قرض کی ادائیگی بنیادی ضرورتوں میں سے ہے۔ اور جو مال انسان کی بنیادی ضرورت ہو وہ مال زکوٰۃ نہیں ہوتا، کیونکہ اس سے غنا ثابت نہیں ہوتا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان فیض ترجمان سے یوں ارشاد ہوا ہے:

لَا مَدَقَّةَ إِلَّا مِنْ ظَهْرٍ غَنِيٍّ۔

صدقہ تو پس از غنا واجب ہوتا ہے۔

اسی میں شافعیؒ کے اس قول کا جواب بھی آگیا کہ ”سبب و شرط وجوب پایا گیا کیونکہ غنا بھی اس کے ساتھ شرط ہے“ اور دین کے ساتھ غنا نہیں پایا جاتا۔

علاوہ ازیں یہ کہ اس کی ملکیت نصاب ناقص ہے۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ قرض خواہ کو اختیار ہے کہ اگر اسے موقع ملے تو بغیر عدالت کے فیصلے اور مالک کی رضامندی کے اپنے قرض اور حق کی جنس میں سے لے سکتا ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک اسے یہ اختیار جنس اور خلاف جنس دونوں میں حاصل ہے کہ وہ جو چاہے لے لے۔

یہ تو عدم ملکیت کی علامت ہے، جیسا کہ مال و دینیت اور مغبوب میں ملکیت نہیں۔ تو کم از کم اس کا نقصان ملکیت کی دلیل ہونا تو واضح ہے۔

رباعشر، تو ابن مبارک کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ دین وجوب عشر سے مانع ہے۔

اس روایت کے مطابق تو استدلال نہیں ہو سکتا۔ ہاں ظاہر الروایت یہ ہے کہ عشر بہر صورت واجب ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عشر خراج کی طرح زرخیز اور آبار زمین کی نبت ہے۔ اس لئے اس میں مالک کے غنا کا اعتبار نہیں۔ اور اسی لیے ہمارے نزدیک اس میں اصل ملکیت کا بھی اعتبار نہیں، حتیٰ کہ عشر وقف کردہ زمینوں اور مکاتب کی زمین میں بھی واجب ہے۔ یہ خلاف زکاۃ کے کہ اس میں مالک کا غنی ہونا ضروری ہے۔ اور غنا اور دین ایک جگہ جمع نہیں ہو سکتے۔

دین مہر کا حکم اسی سے زوجہ کے مہر کا مسئلہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ مہر بھی ہمارے نزدیک مانع زکاۃ ہے، خواہ وہ مغل ہو یا مؤجل، اس لئے کہ جب بھی زوجہ نے مطالبہ کیا اسے دینا پڑے گا۔ ہمارے بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ مہر مؤجل مانع زکوٰۃ نہیں ہے، کیونکہ عادتاً اس کا مطالبہ نہیں کیا جاتا، اور مہر مثل کا چونکہ عادتاً مطالبہ کیا جاتا ہے، اس لیے وہ مانع ہوگا۔ اور بعض نے یہ کہا ہے کہ اگر زوج مہر ادا کرنے کا عزم کیے ہوئے ہو تو مانع ہوگا اور اگر ادا کرنے کا عزم نہ ہو تو مانع نہ ہوگا، کیونکہ اسے دین شمار نہ کیا جائے گا۔ اور احکام میں آدمی سے اس چیز کا مؤنۃ ہوتا ہے، جو اس کے پاس ہو۔

مسئلہ: شیخ امام ابو بکر محمد بن فضل بخاری نے اجارہ طویلہ کے بارے میں، جو اہل بخارا میں معروف ہے، فرمایا ہے کہ اجرت معجلہ کی زکاۃ آجہ پر واجب ہوگی، اس لیے کہ فسخ

سے پہلے وہ اس کا مالک ہو چکا ہے۔ اگرچہ سال کے بعد فسخ سے اس پر دین چڑھ جائے۔ اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ مستاجر پر بھی اس کی زکوٰۃ واجب ہوگی کیونکہ اس اجرت کی حیثیت آجر کے پاس رکھے ہوئے مال کی ہے۔

مسئلہ: مشائخ نے بیع الوفاء کے بارے میں جو اہل سمرقند کے ہاں معتاد ہے، فرمایا ہے کہ اس کے ثمن کی زکوٰۃ اگر وہ سال بھر باقی رہے، بائع پر واجب ہوگی، کیونکہ وہ اس کا مالک ہو چکا ہے۔ اور بعض نے یہ کہا کہ مشتری پر بھی لازم ہوگی، اس لیے کہ اسے بائع کے پاس رکھا ہوا مال شمار کیا جاتا ہے، لہذا مشتری سے اس کی چیز کا مواخذہ ہوگا۔

مسئلہ: کوئی شخص معاملہ بیع و شراء میں تاوان کا ضامن ہوا، پھر بیع کا کوئی مستحق نکل آیا یعنی بیع پر کسی نے دعویٰ کر دیا اور دعویٰ ثابت ہو گیا، تو مشائخ نے فرمایا کہ اگر یہ دعویٰ استحقاق سال کے اندر ہوا تو مانع زکوٰۃ ہوگا، (تاوان کی ادائیگی سے دین لاحق ہونے کی صورت میں) کیونکہ مانع (دین) موجب زکوٰۃ (سال) کے ساتھ جمع ہو گیا، لہذا وہ مانع وجوب ہوگا۔ اور اگر سال گزرنے کے بعد بیع پر کسی نے دعویٰ استحقاق کیا تو زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی، اس لیے کہ یہ نوپید دین ہے، کیونکہ وجوب دین صرف دعویٰ استحقاق کی وجہ سے ہوا۔ اگرچہ ضمان اس کا سبب ہے، حتیٰ کہ تمام مال سے تاوان ادا کیا جائے گا، لیکن چونکہ وجوب دین صرف استحقاق کی وجہ سے ہوا، (اور یہ دعویٰ سال کے بعد ہوا)، اس لیے یہ پہلے سے واجب شدہ زکوٰۃ کے لیے مانع نہیں ہوگا۔

نفقہ زوجات اور زکوٰۃ: یا آپس کی رضامندی سے، مانع زکوٰۃ نہ ہوگا کیونکہ یہ شیئاً واجب ہوتا ہے، توجیب تک قاضی کا فیصلہ یا آپس کی رضامندی نہ پائی جائے تو ساقط ہوتا رہتا ہے اور جب قاضی مقرر کر دے یا وہ آپس میں طے کر لیں تو یہ مانع زکوٰۃ بن سکتا ہے دین ہونی کی وجہ سے۔

نفقہ محارم اور زکوٰۃ: ایسی ہی نفقہ محارم مانع زکوٰۃ بن جاتا ہے، جبکہ قاضی ایک ماہ سے بھی کم کی مختصر مدت میں اس کی ادائیگی کا فیصلہ کرے، اسلئے کہ اب وہ دین بن گیا۔ ہاں اگر مدت طویل ہو

تو بھیر دین نہیں بنے گا بلکہ ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ محض صلہ رحمی ہے، بخلاف نفقہ زوجات کے (کہ یہ واجب ہے) ہاں! کبھی قاضی نفقہ محارم بھی فی الجملہ مقرر کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے (تب یہ واجب ہو جاتا ہے) لیکن ضرورت ادنیٰ مدت میں پوری ہو جاتی ہے۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ نفقہ محارم آپس کی رضامندی سے قلیل مدت میں ادا کرنے کے فیصلہ سے بھی دین بن جاتا ہے۔

دین خراج اور زکوٰۃ: فقہاء نے کہا کہ خراج کا دین بھی مانع وجوب زکوٰۃ ہے۔ کیونکہ اس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے ہوتا ہے۔ اور عشر حب اس کے دین بن جاتا ہے بایں طور کہ مالک اپنے عشری غلہ کو تلف کر دے، تو اس کا بھی یہی حکم

ہے۔ ہاں محض وجوب حشر مانع وجوب زکوٰۃ نہیں ہیں۔ کیونکہ عشر کا تعلق غلے اور پیداوار سے ہے، غلے کے باقی رہنے سے یہ بھی باقی رہتا ہے اور غلے کے تباہ ہو جانے سے یہ بھی ختم ہو جاتا ہے۔

اور غلہ مال تجارت بھی نہیں ہے کہ دین کی وجہ سے غلہ صاحب دین کا حق بن جائے۔
گذشتہ سال کی زکوٰۃ باقی ہو تو کیا موجودہ سال میں زکوٰۃ واجب ہوگی؟ | بقدر نصاب مال موجود ہے لیکن ابھی گذشتہ

سال کی زکوٰۃ ادا نہیں کی اور ادائیگی اسی مال میں سے واجب ہے یا زکوٰۃ کا دین اس کے ذمہ واجب ہے، بایں طور کہ مال زکوٰۃ کو تلف کر دیا اور وہ عین سے منتقل ہو کر اس کے ذمہ دین ہو گیا، تو مال ابو حنیفہ اور محمدؐ کے قول میں ان میں سے ہر ایک (دوسرے سال کے لئے) مانع وجوب زکوٰۃ ہے، خواہ انکا تعلق اموال ظاہرہ سے ہو یا اموال باطنہ سے۔ زفر فرماتے ہیں کہ یہ دونوں مانع وجوب نہیں ہو سکتے۔ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نصاب موجود میں سے واجب الادا زکوٰۃ تو مانع ہوگی۔ البتہ دین زکوٰۃ مانع نہیں بن سکتا۔

کرخیؒ نے زفر کا دوسرا قول ایسا ہی نقل کیا ہے، لیکن انہوں نے اموال ظاہرہ اور باطنہ کی کوئی تفصیل نہیں کی۔ اور قاضیؒ نے مختصر الطحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ان کا یہ مذہب سونا، چاندی، اموال تجارت یعنی اموال باطنہ میں ہے۔ زفرؒ کے دوسرے قول کی وجہ ظاہرہ ہے، کہ امام اموال باطنہ کی زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ تو بندوں کی طرف سے ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے والا کوئی نہ ہوا۔ خواہ یہ اموال عین کی صورت میں ہوں یا دین کی صورت میں، لہذا یہ مانع وجوب زکوٰۃ نہ ہوں گے۔ اور یہ کفارات اور زکوٰۃ اللہ کے دیون کی طرح ہیں کہ وہ بھی مانع وجوب نہیں ہیں، بخلاف اموال ظاہرہ کے کہ امام ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ لہذا وہ مانع ہوں گے۔

اور زفرؒ کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ عبادت و قربت ہے، لہذا دین مذکور و کفارات کی طرح یہ بھی مانع وجوب زکوٰۃ نہ ہوگی۔

ابو یوسفؒ نے واجب الادا زکوٰۃ اور دین میں جو فرق کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ دین زکوٰۃ ذمے میں واجب ہوتا ہے، اس کا نصاب سے کوئی تعلق نہیں۔ لہذا دین کفارات و زکوٰۃ کی طرح یہ بھی مانع وجوب نہ ہوگا۔

اور واجب الادا زکوٰۃ تو نصاب سے متعلق ہے، کیونکہ واجب الادا، نصاب کا ایک جزء ہے، اور کسی ایک جزء پر استحقاق نصاب کو ناقص کر دیتا ہے کیونکہ سب چیز پر کسی کا حق ہو وہ مصروف کی مانند ہے۔ لہذا مانع وجوب زکوٰۃ ہوگا، حکایت ہے کہ ابو یوسفؒ سے کہا گیا کہ زفرؒ کے خلاف آپ کے پاس کیا محبت ہے، تو فرمایا ایسے شخص کے مقابلے میں میری کیا محبت ہو سکتی ہے، جو دو سو درہم میں چار سو درہم واجب کرے۔ اور حقیقت یونہی

ہے، جیسا کہ ابو یوسف نے فرمایا۔ اس لیے کہ اگر اس کے پاس دو سو درہم ہیں اور اس نے ان کی کئی سال زکوٰۃ ادا نہیں کی تو زفرؒ کے قول کے مطابق اصل نصاب سے کئی گنا زیادہ زکوٰۃ واجب ہو جائے گی، اور یہ بہت ہی غیر مناسب ہے۔

ابو حنیفہؒ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک ایسا دین ہے، جس کا بندوں کی طرف سے مطالبہ کیا جاتا ہے۔ دیکھئے اگر واجب الادا زکوٰۃ نصاب سوائم کی ہے تو زکوٰۃ سوائم کا سلطان کی طرف سے مطالبہ ہوتا ہے۔ خواہ وہ عین ہوں یا دین۔ اور اسی لئے جب مالک سال پورا ہونے کا انکار کرے، یا اس کے مال تجارت ہونے کا انکار کرے یا اسی طرح کا کوئی اور عذر کرے تو اس سے قسم اٹھوائی جاتی ہے۔ تو یہ بمنزلہ دیون عباد کے ہو گیا۔ (لہذا مانع وجوب زکوٰۃ ہو گا۔) اور (اگر واجب الادا زکوٰۃ مال تجارت میں ہے تو) — زکوٰۃ مال تجارت کا بھی تقدیر اور حکماً بندوں کی طرف سے مطالبہ ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ زکوٰۃ لینے کا اصل میں حق سلطان کو ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما لیتے رہے، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے دور خلافت تک ایسا ہی ہوتا رہا — پھر ان کے زمانہ میں جب اموال کثیر ہو گئے اور انہوں نے محسوس کیا کہ اب ان کو وصولی اور قلع میں ارباب اموال کو زیادہ ضرر اور تکلیف پہنچتی ہے تو انہوں نے مصلحتاً زکوٰۃ کی ادائیگی ارباب اموال کو سونپ دی، اور یہ اجماع صحابہ کے ساتھ ہوا۔ اب اداء زکوٰۃ میں ارباب اموال امام کی طرف سے گویا کہ وکلاء ہیں — غور کیجیے کہ آپؐ نے فرمایا تھا۔

من كان عليه دين فليؤده وليترك ما بقى من ماله.

جس پر دین ہو، پہلے وہ ادا کرے اور باقی مال کی زکوٰۃ دے۔

تو دراصل ارباب اموال کو زکوٰۃ ادا کرنے میں وکیل بنایا گیا ہے۔ لہذا زکوٰۃ وصول کرنے کے بارے میں امام کا حق باطل نہیں ہوا — اسی لیے ہمارے اصحابؒ نے کہا ہے کہ اگر کسی شہر والوں کے بارے میں امام کو معلوم ہو کہ وہ اموال باطنہ کی زکوٰۃ کی ادائیگی ترک کیے ہوئے ہیں تو وہ ان سے زکوٰۃ کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ لیکن امام کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ ترک کی تہمت کے بغیر محض اپنی رائے سے اموال باطنہ کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرے۔ کیونکہ اس میں اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کی مخالفت ہے۔ اس مسئلہ کی وضاحت یہ ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس دو سو درہم یا اس کے برابر چاندی، یا بیس مثقال سونا ہو، اور اس نے دو سال اس کی زکوٰۃ ادا نہ کی، تو ہمارے اصحابؒ تلامذہ کے نزدیک صرف پہلے سال کی زکوٰۃ ادا کرے گا — مال تجارت میں بھی یہی اختلاف اور یہی حکم ہے اور سوائم کے بارے میں بھی یہی ہے کہ اگر اس کے پاس پانچ سائہ اونٹ تھے، اور دو سال گزر گئے کہ اس نے ان کی زکوٰۃ ادا نہیں کی تو وہ صرف پہلے سال کی زکوٰۃ ایک بکری ادا کرے گا۔ اور دوسرے سال کا اس پر کچھ واجب نہ ہو گا — اور اگر دس اونٹ تھے اور دو سال گزر گئے تو پہلے سال کی زکوٰۃ دو بکریاں ادا کرے گا، اور دوسرے سال کی ایک بکری اور اگر پچیس اونٹ تھے تو پہلے سال کی زکوٰۃ ایک بنت مخاض اور دوسرے سال کی چار بکریاں واجب ہوں گی — اور اگر اس کے پاس تیس سائہ گامیں تھیں تو پہلے سال کی زکوٰۃ ایک

تبیع یا تلبیعہ ادا کرے گا، اور دوسرے سال کا اس پر کچھ واجب نہیں — اور اگر چالیس گائیں تھیں تو پہلے سال کے لیے ایک تبیع یا تلبیعہ دے گا — اور اگر وہ چالیس بکریوں کا مالک تھا تو پہلے سال کی زکوٰۃ ایک بکری ادا کرے گا اور دوسرے سال کا اس پر کچھ واجب نہیں اور اگر اس کے پاس 21 بکریاں تھیں تو پہلے سال کی زکوٰۃ دو بکریاں اور دوسرے سال کی زکوٰۃ ایک بکری ادا کرے گا۔

دین طاری اور زکوٰۃ اگر سال کے درمیان مالک نصاب پر بندوں کی طرف سے قرض چڑھ گیا تو کیا اس سے نصاب کا سال ٹوٹ جائے گا یا نہیں؟ — ابو یوسف نے فرمایا کہ سال منقطع نہیں ہوگا، حتیٰ کہ اگر سال پورا ہونے سے پہلے قضاء قاضی یا قرض خواہ کے معاف کرنے سے قرض ختم ہو گیا تو سال پورا ہونے سے زکوٰۃ ادا کرنا لازم ہوگی۔
زفر نے فرمایا کہ قرض لاحق ہونے سے سال منقطع ہو جاتا ہے۔

اصل میں یہ مسئلہ درمیان سال نقصان نصاب کے مسئلہ پر مبنی ہے۔ کیونکہ دین طاری ہونے سے مال حاجت اصلی سے زائد نہ رہا، تو مالک سے صفت غنا معدوم ہو گئی۔ تو یہ ایسا ہی ہو گیا، جیسے سال کے درمیان نصاب ناقص ہو جائے — اور ہمارے نزدیک درمیان سال نقصان نصاب سال کو منقطع نہیں کرتا، اور زفر کے نزدیک اس سے سال منقطع ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ تو یہ مسئلہ بھی اسی کی مثل ہے۔

دیون اللہ اور زکوٰۃ وہ دیون جن کا بندوں سے تعلق نہیں ہے، مثلاً ندور، کفارات، صدقہ فطر، وجوب حج وغیرہ، تو یہ وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہوتے، اس لیے کہ ان کا اثر احکام آخرت کے لحاظ سے مرتب ہوتا ہے، کہ ادا کرنے پر ثواب اور چھوٹنے پر گناہ، باقی دنیا کے احکام کے لحاظ سے ان کا کوئی اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان دیون کے ادا کرنے کے لیے مجبور کیا جاسکتا ہے نہ مجبوس۔ تو دنیوی احکام کے لحاظ سے گویا یہ بالکل معدوم ہیں۔

صاحب نصاب کا دین کس مال سے ادا کیا جائے گا کسی شخص پر دین ہو، اور اس کے پاس مال زکوٰۃ اور اس کے علاوہ خدمتکار غلام، استعمال کے کپڑے، رہائشی مکانات وغیرہ بھی ہیں، تو ہمارے نزدیک دین مال زکوٰۃ میں سے ادا کیا جائے گا، خواہ وہ مال جنس دین سے ہو یا نہ ہو۔ اور اس کے علاوہ دوسری اشیاء سے ادا نہیں کیا جائے گا، خواہ وہ جنس دین سے ہو۔

زفر فرماتے ہیں کہ دین اس کی ہم جنس سے ادا کیا جائے گا، اگرچہ وہ مال زکوٰۃ نہ ہو۔ چنانچہ اگر کسی شخص نے نکاح کیا اور مہر میں غیر معین خادم رکھا۔ اور اس کے پاس ایک خادم اور دو سودرہم ہیں۔ تو ہمارے نزدیک دین مہر دو سودرہم میں سے ادا کیا جائے گا، خادم نہیں دیا جائے گا۔ اور زفر کے نزدیک اس دین میں خادم دیا جائے گا۔ ان کا کہنا یہ ہے دین ہم جنس سے ادا کرنا زیادہ آسان ہے، لہذا اسی میں ادا کیا جائے گا۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ مال زکوٰۃ کے علاوہ

دوسری چیزیں بقیہ بنیادی ضرورتوں کی طرح اس کی ضرورت اور اس کا بنیادی حق ہیں۔ اور مال زکاة بنیادی ضرورتوں سے زائد ہے، لہذا مال زکاة میں سے دین کی ادائیگی میں ارباب اموال کو زیادہ آسانی اور رعایت ہے۔ اسی وجہ سے اس کی اور اس کے اہل و عیال کی خوراک، پوشاک میں سے دین ادا نہیں کیا جائے گا، اگرچہ وہ اس جنس کا ہو — محمدؐ نے اصل میں اسی سلسلہ میں یہ مسئلہ ذکر کیا ہے درجہ بتلانیے کہ اگر ایسے شخص کو صدقہ دیا جائے تو کیا وہ مصرفِ صدقہ نہیں ہو گا؟ مطلب اس کا یہ ہے کہ مال زکاة تو دین میں مطلوب ہونے کی وجہ سے گویا نہ ہونے کے برابر ہے۔ اور گھر اور خادم کی ملکیت سے اس کے لیے صدقہ لینا حرام نہیں ہوتا۔ لہذا وہ فقیر اور محتاج ہے اور فقیر و محتاج پر زکاة واجب نہیں ہوتی۔

مسئلہ: اگر کسی شخص کے پاس مختلف قسم کے اموال زکاة مثلاً دراہم و دنانیر، اموال تجارت اور سوائم ہوں۔ تو دین دراہم و دنانیر اور اموال تجارت سے ادا کیا جائے گا، سوائم سے نہیں۔ اس لیے کہ ان کی زکاة ارباب اموال خود ادا کرتے ہیں اور سوائم کی زکاة امام وصول کرتا ہے۔ اور بسا اوقات لوگ بخل کرتے ہوئے فقراء کو دینے میں کوتاہی کرتے ہیں، لہذا دین کی ادائیگی اموال باطنہ میں سے ہونی چاہیے تاکہ امام اموال ظاہرہ سوائم کی زکاة وصول کر کے فقراء کو دے سکے، اس میں فقراء کی رعایت ہے یہ بھی ہمارے نزدیک ہے۔

اور زفرؒ کے نزدیک دین ہم جنس سے ادا کیا جائے گا، اگرچہ سوائم سے ہو — چنانچہ اگر کسی شخص نے نکاح کیا، اور پانچ غیر معین سائمہ اونٹ مہراٹھرایا۔ اور اس کے پاس اموال تجارت بھی ہیں اور سائمہ اونٹ بھی۔ تو مذکورہ اختلاف کی وجہ سے زفرؒ کے نزدیک مہر میں بعینہ اونٹ دیے جائیں گے، اور ہمارے نزدیک مہر مال تجارت سے ادا کیا جائے گا۔ سرخسی نے ذکر کیا ہے کہ یہ صورت اس وقت ہوگی، جب مصدق (صدقہ، زکوٰۃ لینے والا) آتا ہو۔ اگر وہ نہ آتا ہو تو صاحب مال کو اختیار ہے، چاہے تو دین سوائم سے ادا کر دے اور زکاة سوائم دراہم سے ادا کرے اور چاہے تو دین دراہم سے ادا کرے اور زکاة مال سوائم سے ادا کر دے۔ اس لیے کہ صاحب مال کے حق میں دونوں برابر ہیں۔ فرق تو مصدق کے حق میں ہے، کیونکہ اسے سوائم کی زکوٰۃ لینے کا اختیار ہے، دراہم کی نہیں۔ لہذا اگر مصدق آتا ہے تو دین دراہم میں سے ادا کیا جائے گا اور وہ سوائم کی زکوٰۃ وصول کرے گا۔

ہاں اگر اس کے پاس سوائم کے علاوہ کوئی مال زکاة نہیں ہے تو پھر دین اسی میں سے ادا کیا جائے گا اور عام استعمال کے سامان کو نہیں چھیڑا جائے گا۔ اس کی وجہ ابھی اوپر گزری۔ پھر اگر اس کے پاس مختلف انواع کے سوائم ہیں تو دیکھا جائے گا اور ان میں سے جن سوائم میں سب سے کم زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، ان سے دین ادا کیا جائے گا تاکہ زیادہ زکوٰۃ واجب ہو، اور اس سے بقدر فقراء کی رعایت ہے۔ مثلاً کسی شخص کے پاس پانچ اونٹ، بیس گائے اور چالیس بکریاں ہیں، تو دین اونٹوں یا بکریوں میں سے ادا کیا جائے گا اس لیے کہ ان کی زکوٰۃ ایک بکری ہے جو قیمت

کے اعتبار سے گائے کی زکوٰۃ بیع سے کم ہے، گایوں سے نہیں، تاکہ بیع زکوٰۃ میں واجب ہو، کیونکہ اس کی قیمت بکری سے زیادہ ہے۔ اور یہ اس وقت ہے جب بکری اور اونٹ سے دین ادا کرنے سے پورا ادا ہو جاتا ہو اور کچھ باقی نہ بچتا ہو۔ لیکن اگر دین اتنا ہے کہ ان دونوں میں سے ایک پورا نصاب، دین میں دینے کے بعد بھی کچھ دین بچ جاتا ہے، اور اگر گائے کے نصاب سے ادا کیا جائے تو پورا ہو جاتا ہے اور کچھ باقی نہیں رہتا، تو ایسی صورت میں گائے کے نصاب سے دین ادا کیا جائے۔ کیونکہ اگر اونٹوں سے دین ادا کیا گیا اور پورا نہ ہوا تو پھر باقی ماندہ، بکریوں سے ادا کیا جائے گا، اس طرح بکریوں کا نصاب بھی ادا ہو جائے گا۔ دین کے نصاب ناقص ہو جائے گا۔ نتیجہ زکوٰۃ میں واجب ہونے والی دو بکریاں ختم ہو جائیں گی۔ اور اگر گائے کے نصاب سے دین ادا کیا جائے تو ایک بیع کی زکوٰۃ ختم ہوگی اور دو بکریوں کی زکوٰۃ واجب رہے گی کیونکہ جب دین گائے کے نصاب سے ادا کیا جائے گا تو سائٹھ اونٹوں کا بھی مکمل نصاب بچ جاتا ہے (تو اونٹ اور بکریوں کے نصاب میں ایک ایک بکری واجب ہوگی، اور ایک بیع قیمت میں دو بکریوں سے کم ہے۔

اور اگر اس کے پاس صرف اونٹ یا بکریاں ہی ہیں تو صاحب مال کو اختیار ہے، جس سے چاہے دین ادا کرے، اس لیے کہ مقدار واجب یعنی بکری میں دونوں برابر ہیں۔
 ”لِأُولَئِكَ الْزَّكَاةُ“ میں مذکور ہے کہ ایسی صورت میں، مُصَدِّق کو چاہیے کہ اونٹوں کی زکوٰۃ لے، بکریوں کی نہیں۔ اس لیے کہ اونٹوں میں واجب ہونے والی بکری نفس نصاب سے نہیں ہے تو اس کے لینے سے نصاب ناقص نہیں ہوتا اور وہ اپنا دین بکریوں سے ادا کرے گا، اور اگر دین اونٹوں سے ادا کیا گیا تو اس کا نصاب اس وجہ سے کم ہو گیا، تو مصدق چالیس بکریوں میں ایک بکری بطور زکوٰۃ لے گا تو بکریوں کا نصاب بھی ناقص ہو جائے گا۔ (تو اس دوسری صورت میں فقراء کا نقصان ہے) اور پہلی صورت فقراء کے لیے زیادہ سودمند ہے (لہذا اس کا اختیار کرنا زیادہ مناسب ہے) اور اگر کسی شخص کے پاس ۲۵ اونٹ، ۳۰ گائے اور ۴۰ بکریاں ہیں، اور دین صرف اتنا ہے کہ بکریوں سے پورا ادا ہو جاتا ہے، تو بکریوں کے نصاب سے ہی ادا کیا جائے گا، اس لیے کہ (مذکورہ صورت میں) اس کی زکوٰۃ کی قیمت کم بنتی ہے۔ اور اگر بکریوں کے نصاب سے دین پورا ادا نہیں ہوتا تو پھر دیکھا جائے گا، اگر درمیانہ بنت مخاض کی قیمت ایک بکری اور درمیانہ بیع سے کم بنتی ہے، تو دین اونٹ کے نصاب سے ادا کیا جائے گا۔ اور اگر بنت مخاض کی قیمت، بکری اور بیع سے زیادہ بنتی ہے تو پھر دین بکریوں اور گائے کے نصاب سے ادا کیا جائے گا۔ اس لیے کہ جس صورت میں فقراء کا زیادہ نفع ہو وہ اختیار کی جائے۔

اور اگر اس کے پاس بالکل ہی مال زکوٰۃ نہیں ہے۔ (اور وہ دیون ہے) تو دین اولاً اسکے مال استعمال اور کام کاج کے سامان سے ادا کیا جائے گا۔ (اور اگر اس سے پورا نہ ہو تو) پھر مکان وغیرہ غیر منقولہ جائیداد سے پورا کیا جائے گا۔ اس لیے کہ سامان کی ملکیت تو گھڑی گھر میں بدلتی رہتی ہے، لیکن زمین، مکان وغیرہ میں ملکیت عام طور پر نہیں بدلتی۔ تو اس صورت میں قرض دار اور قرض خواہ دونوں کی رعایت مطلوب ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل (ب) مالِ زکوٰۃ سے متعلق شرائط

شرط ۱۔ "مال کی ملکیت"۔ چنانچہ وقف کردہ سوام اور فی سبیل اللہ گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، اس لیے کہ ان میں کسی کی ملکیت نہیں — اس شرط کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ میں تملیک ہوتی ہے، اور غیر مملوکہ شیء کی تملیک کا تصور نہیں ہو سکتا۔

ہمارے نزدیک اس مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جس پر دشمن غالب ہو گیا اور اسے اپنے دار میں لے گیا ہو۔ اس لیے کہ اپنے دار میں لے جا کر جمع کرنے سے وہ اس کے مالک بن گئے، اور مسلم کی ملکیت اس سے ختم ہو گئی — اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہوگی، اس لیے کہ دشمن کے قبضہ کر لینے اور اپنے دار میں جمع کر لینے کے باوجود مسلم کی ملکیت باقی رہتی ہے، اگرچہ اس کا قبضہ ختم ہو گیا۔ اور ان کے نزدیک زکوٰۃ صرف ملکیت سے واجب ہو جاتی ہے (اگرچہ قبضہ نہ ہو۔ لہذا ایسی صورت میں زکوٰۃ واجب ہوگی)۔

شرط ۲۔ "ملکیت مطلقہ" — یعنی مال کی ملکیت کے ساتھ اس پر قبضہ بھی ہو۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے — زکوٰۃ کے نزدیک قبضہ شرط نہیں ہے، اور یہی شافعی کا قول ہے — چنانچہ ہمارے نزدیک "مالِ خمار" میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، اور ان دونوں حضرات کے نزدیک واجب ہوتی ہے۔ اور "مالِ خمار" اس مال کو کہتے ہیں، جس سے فائدہ اٹھانا مقدور میں نہ ہو کہ وہ قبضہ میں نہیں ہے، باوجودیکہ اصل ملکیت بدستور باقی ہو۔ جیسے بھاگا ہوا، یا راہ سے بھٹکا ہوا غلام، گم شدہ مال، سمندر میں غرق شدہ مال، سلطان کا اصرار کے ساتھ لیا ہوا مال اور وہ دین جس کا مدیون انکار کر دے اور مالک کے پاس کوئی بیٹہ نہیں ہے، اور اسی حالت پر سال گذر جائے۔ پھر مالک کو بیٹہ مل جائے یا اس طور کہ مدیون خود لوگوں کے پاس اقرار کر لے، اور صحراء میں دفن کردہ مال جب کہ مالک کو اس کا مقام یاد نہ رہے کہ ان تمام صورتوں میں ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اور زکوٰۃ شافعی کے ہاں زکوٰۃ واجب ہوگی، ہاں اگر چھوٹے گھر میں مال مدفون ہے تو اس میں بالاجماع زکوٰۃ واجب ہوگی۔ — البتہ گنجان باغ اور بڑے گھر میں دفن شدہ مال میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

زکوٰۃ شافعی نے اس سلسلہ میں حکم زکوٰۃ کے عموم سے احتجاج کیا ہے کہ اس میں اس قسم کی کوئی تفصیل نہیں — نیز وجوب زکوٰۃ کا تعلق ملکیت سے ہے، قبضہ سے نہیں۔ دلیل اس کی یہ ہے کہ مسافر کے مال میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، حالانکہ حالت سفر میں اس کا قبضہ نہیں ہے، اس وجہ سے کہ اس کی ملکیت باقی ہے۔ ۲ بطور دین کے دیے ہوئے

مال میں مالک پر زکوٰۃ واجب ہے، باوجودیکہ اس پر قبضہ نہیں ہے۔ ۳۔ چھوٹے گھر میں دفن شدہ مال میں زکوٰۃ واجب ہے (حالانکہ وہ اس وقت قبضہ میں نہیں ہے) — تو اس تمام سے یہ ثابت ہوا کہ وجوب زکوٰۃ کا تعلق ملکیت سے ہے۔ اور مذکورہ بالا صورتوں میں، ملکیت باقی ہے، لہذا زکوٰۃ واجب ہوگی، ہاں اس پر فی الحال ادائیگی واجب نہیں ہے۔ اس لیے کہ قبضہ بعید ہونے کی وجہ سے وہ ادائیگی سے قاصر ہے، اور یہ چیز وجوب زکوٰۃ کے منافی نہیں، جیسا کہ مسافر کی مثال سے معلوم ہوا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے موقوفہ و مرفوعاً مروی ہے: فرمایا:
لا زکوٰۃ فی مال الضمار۔

مال ضماریں زکوٰۃ واجب نہیں۔

اور مال ضماریں وہ مال ہے جس سے قیام ملکیت کے باوجود نفع نہ اٹھایا جاسکے۔ یہ ”البیع الضامہ“ (رد بلا اونٹ) سے ماخوذ ہے۔ جو زندہ ہونے کے باوجود شدید دہلا ہونے کی وجہ سے فائدہ مند نہ ہو۔ اور اوپر ذکر کیے گئے تمام اموال مالک کے لیے نفع رساں نہیں ہیں، اس لیے کہ وہ ان میں تصرف نہیں کر سکتا، لہذا ان پر ”مال ضماریں“ کی تعریف صادق آتی ہے۔

نیر اس لیے کہ جس مال سے مالک فائدہ اٹھانے کی قدرت نہ رکھتا ہو، وہ اس مال کی ملکیت سے غنی نہیں ہوتا، اور مذکورہ بالا حدیث سے معلوم ہو چکا ہے کہ غیر غنی پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

باقی مسافر کا مال نائب کے توسط سے اس کے لیے مقدور الانتفاع ہے لہذا اسے دلیل بنانا صحیح نہیں، ایسے ہی چھوٹے گھر میں دفن شدہ مال ہے کہ کھود کر اسے برآمد کیا جاسکتا ہے یہ خلاف دیرانے اور بیابان میں دفن شدہ مال کے، کہ تمام بیابان کو کھودنا طاقت سے خارج ہے، ایسے ہی جس دین کا مدیون انکار کر دے اور کوئی بیٹہ موجود نہ ہو تو اس میں وہی اختلاف ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ اور اگر بیٹہ ہے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ زکوٰۃ واجب نہ ہوگی اس لیے کہ کبھی شاید شہادت سے بچ جاتا ہے۔ الّا یہ کہ قاضی کو اس دین کا ذاتی طور پر علم ہو، کیونکہ ایسی صورت میں قاضی اپنے علم کی بنا پر فیصلہ کر سکتا ہے، لہذا ایسے مال سے فائدہ اٹھانا اس کے بس میں ہے۔

اور اگر مدیون اندر اقرار کرتا ہے اور باہر انکار، تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں، ابو یوسف سے یونہی منقول ہے، کیونکہ علیحدگی میں کیا گیا اقرار اس کے لیے کچھ مفید نہیں، تو گویا کہ یہ اندر باہر انکار کرنے والا ہے۔

افلاس سے متعلق مسائل، تفلیس کا حکم۔ اور اگر مدیون دین کا اقرار تو کرتا ہے لیکن ۔۔۔ اور کنگال ہے، تو اگر اس کے دوالیہ ہونے کا

فیصلہ نہیں ہوا تو ان سب (یعنی حنفیہ) کے قول کے مطابق اس دین کی زکوٰۃ واجب ہے جس بن زیاد فرماتے ہیں کہ اس دین کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، کیونکہ مفلس اور تنگ دست کو دیا ہو دین مقدور الانتفاع نہیں ہے، لہذا یہ مال ہمارے ذیل میں شمار ہوگا۔

صحیح دوسرا قول ہے، کیونکہ مفلس کمانے اور قرض لینے پر قادر ہے۔ علاوہ ازیں۔ آہستہ آہستہ افلاس کے زائل ہونے کا احتمال ہے کیونکہ مال تو آنے جانے والی چیز ہے۔

اور اگر اس کے دوالیہ ہونے کا فیصلہ ہو چکا ہے تو بھی ابو حنیفہؒ والیوسفؒ کے نزدیک اس دین کی زکوٰۃ واجب ہے۔ اور محمدؐ فرماتے ہیں کہ زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ محمدؐ نے اپنے اصول اور قاعدہ کے مطابق فرمایا۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک تغلیس (کسی کو دوالیہ قرار دینا) ہو سکتی ہے، اور اس فیصلہ سے مدیون کے عجز میں اضافہ ہو جاتا ہے، کیونکہ تصرف کا دروازہ اس پر بند ہو جاتا ہے اس لیے کہ لوگ اس سے معاملہ نہیں کرتے۔ برخلاف اس شخص کے جس کی تغلیس کا فیصلہ نہ کیا گیا ہو۔

اور ابو حنیفہؒ نے اپنے اصول کے مطابق یہ فتویٰ دیا، کیونکہ حالت حیات میں ان کے نزدیک تغلیس ثابت نہیں ہوتی، اور اس کا فیصلہ کرنا باطل اور کالعدم ہے۔

ابو یوسفؒ اگرچہ تغلیس کے قائل ہیں، لیکن کہتے ہیں کہ مفلس کسب کے ذریعہ ادائیگی کی فی الجملہ قدرت رکھتا ہے۔ لہذا یہ دین فی الجملہ مقدور الانتفاع ہے، لہذا تغلیس کا اثر یہ ظاہر ہوگا کہ مطالبہ دین فراخ دستی اور خوشحالی تک مؤخر ہو جائے گا، گویا کہ یہ دین مؤجل ہے۔ چنانچہ اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی۔

مسئلہ: کسی انسان کے پاس ودیعت رکھی، پھر مؤدع (جس کے پاس ودیعت رکھی) یاد نہ رہا، اگر وہ شخص اس کے شناسا اور جان پہچان والے لوگوں میں سے تھا، تو یاد آنے پر گزشتہ زمانہ کی زکوٰۃ اس پر واجب ہوگی، اس لیے کہ شناسا شخص کو بھول جانا نادر الوقوع ہے، تو گویا کہ اس شخص تک پہنچنا اس کے لیے ممکن تھا (کیونکہ نادر مدار حکم نہیں بن سکتا) اور اگر مؤدع اجنبی اور ناواقف تھا تو گزشتہ زمانہ کی زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، اس لیے کہ ایسی صورت میں اس شخص تک پہنچنا متعذر اور ناممکن تھا۔

مسئلہ: دین کتابت اور عاقلہ پر واجب شدہ دیت میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ رعاقلہ: وہ اقارب جن پر دیت تقسیم ہوتی ہے، اس لیے کہ دین کتابت حقیقت میں دین ہی نہیں، کیونکہ اس کا اپنے غلام پر کوئی دین واجب نہیں ہوتا۔ اسی لیے دین کتابت کی کفالت صحیح نہیں۔ اور مکاتب کے ذمے جب تک ایک درہم بھی باقی ہے، وہ غلام رہتا ہے۔ تو اندریں صورت دین کتابت ایک گونہ آقا کی ملکیت ہے (غلام ہونے کی وجہ سے)، اور ایک گونہ گومکاتب کی بھی ملکیت ہے، کیونکہ وہ اپنے گنہگار میں آزاد کی مانند ہے تو بدل کتابت میں آقا کی ملکیت مطلق نہیں ہے بلکہ ناقص ہے (اس لیے زکوٰۃ واجب نہ ہوگی) ایسے ہی عاقلہ پر واجب شدہ دیت میں مقتول کے ولی کی ملکیت متزلزل اور غیر یقینی ہے

اس کی دلیل یہ ہے کہ مقلد میں سے اگر کوئی مر جاتا ہے تو اس کے حصہ کے بقدر ویت ساقط ہو جاتی ہے۔ لہذا دیت میں ملکیت مطلقہ نہ ہوئی، اور وجوبِ زکوٰۃ کے لئے ملکیت مطلقہ شرط ہے۔ اسی اصول سے ابو حنیفہؒ کے اس قول کی وجہ بھی نکل آتی ہے کہ جس دین کا انسان حقدار بنا لیکن بنیادی طور پر کسی شے کے بدلہ میں نہیں، مثلاً میراث میں دین مل گیا یا مرنے والے نے اس کے لئے ٹین کی وصیت کر دی۔ یا دین کا حقدار بنا لیکن ایسی شے کے بدلہ میں جو بالکل مال نہیں ہے مثلاً عورت کے لئے مہر کا حق، خاوند کے لئے بدلِ خلع اور دمِ عمدہ سے بدلِ صلح۔ کہ ان تمام صورتوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

ماصل کلام یہ ہے کہ ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق دیون کے دین کی اقسام اور ان کے احکام تین مراتب میں (۱) دین قوی (۲) دین ضعیف (۳) دین متوسط، ہمارے اکثر مشائخ نے یوں ہی بیان کیا ہے۔

۱۔ دین قوی وہ ہے جس کا مال تجارت کے بدلے میں حقدار بنا مثلاً تجارتی کپڑا یا غلام وغیرہ سامان تجارت کا ثمن وصول کرنا ہے یا مال تجارت کی پیداوار کے بدلے میں حقدار بنا تو اس دین کی زکوٰۃ واجب ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، الا یہ کہ اس پر گزشتہ مدت کی زکوٰۃ سے کچھ بھی ادا کرنا لازم ہے۔ جب تک اس کے قبضہ میں چالیس درہم نہیں آ جاتے تو جب بھی چالیس درہم آئے جسے قبضہ میں آجائیں، ان میں سے ایک درہم ادا کرے گا۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جتنا اس کے قبضہ میں آتا جائے گا، اس کی زکوٰۃ ادا کرنا جائے گا، خواہ مقبوض قلیل ہو یا کثیر۔

۲۔ دین ضعیف وہ ہے جس کا حقدار بنا لیکن کسی شے کے بدلے میں نہیں، خواہ اپنے اختیار کے بغیر حقدار بنا جیسے میراث میں مل گیا یا اپنے اختیار سے، جیسے وصیت قبول کی۔ یا کسی ایسی شے کے بدلہ میں حقدار ہوا جو مال نہیں ہے۔ جیسے مہر بدلِ خلع، بدلِ صلح اور بدلِ کتابت۔ اس دین میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جب تک تمام پر قبضہ نہ کر لے اور قبضہ کے بعد اس پر ایک سال گزر جائے۔

۳۔ دین متوسط وہ ہے جس کا ایسے مال کے بدلے میں حقدار بنا جو تجارتی نہیں، مثلاً خدمت گار غلام اور عام استعمال اور کام کاج کے کپڑوں کا ثمن اس دین کے بارے ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ۱۔ اصل میں مذکور ہے کہ اس دین کی زکوٰۃ قبضہ سے پہلے واجب ہو جاتی ہے، لیکن ادائیگی لازم نہ ہوگی جب تک دو سو درہم پر قبضہ نہ کر لے، جب دو سو درہم اس کے قبضہ میں آگئے تو گزشتہ مدت کی زکوٰۃ ادا کر لے گا۔

۲۔ ابن سماء کی روایت عن ابی یوسفؒ عن ابی حنیفہؒ یہ ہے کہ اس دین میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، یہاں تک کہ دو سو درہم اس کے قبضہ میں آجائیں اور قبضہ سے لے کر ان پر ایک سال گزر جائے۔ یہ ابو حنیفہؒ سے صحیح ترین روایت ہے۔

ابو یوسفؒ اور محمدؐ فرماتے ہیں کہ تمام دیون برابر ہیں، اور سب قوی ہیں۔ اور قبضہ سے پہلے ان میں زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے سوائے عاقلہ پر واجب شدہ دیت اور مال کتابت کے، کہ ان میں بالکل زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جب تک قبضہ نہیں کر لیتا اور پھر اس پر ایک سال نہیں گزر جاتا۔

ابو یوسفؒ و محمدؐ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بدل کتابت اور عاقلہ پر واجب شدہ دیت کے سوا تمام دیون صاحب دین کی ملکیت مطلقہ ہیں، ذاتاً بھی اور قبضہؒ بھی، اس لیے کہ وہ دین کے بدل یعنی عین مال پر قبضہ کرنے سے ان پر قبضہ کر سکتا ہے (یعنی یہ دیون اگرچہ حقیقہً اس کے قبضہ میں نہیں لیکن حکماً اس کے قبضہ میں ہیں)، تو ان میں بھی ایسے ہی زکوٰۃ واجب ہوگی جیسے دوسری اعیان مملوکہ مطلقہ میں واجب ہوتی ہے۔ — الا یہ کہ اس پر فی الحال ادائیگی لازم نہیں ہے، اس لیے کہ وہ حقیقہً اس کے قبضہ میں نہیں، توجب وہ اس کے قبضہ میں آتے جائیں، مقدار مقبوض کے مطابق ادائیگی لازم ہوتی جائے گی۔ جتنا کہ زائد علی النصاب عین کے بارے میں ان کا مذہب ہے۔ بہ خلاف دیت اور بدل کتابت کے کہ ان میں ملکیت مطلق نہیں بلکہ ناقص ہے، اور بیان اس کا اوپر گذرا۔ واللہ اعلم۔ ابو حنیفہؒ کے قول کی دو وجوہ ہیں، ۱۔ دین مال نہیں ہے بلکہ وہ فعل واجب ہے۔ یعنی دین، صاحب دین کو مال سونپنے اور مالک بنانے کے فعل کا نام ہے۔ اور زکوٰۃ تو مال میں واجب ہوتی ہے۔ جب دین مال ہی نہیں تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اور دین کے فعل ہونے کی وجہ سے جو ہم نے مفلس میت کے دین کی کفالت کے سلسلہ میں خلافت میں ذکر کی ہیں۔

ہونا تو یہی چاہیے تھا کہ کسی دین میں زکوٰۃ واجب نہ ہو، جب تک کہ وصول نہیں کر لیتا اور اس پر ایک سال نہیں گزر جاتا، مگر یہ کہ جس دین کا مال تجارت کے بدلے میں مقدار بنا، اسے حکماً مال ہی شمار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ شئی کا بدل اس کے قائم مقام ہوتا ہے، تو گویا کہ یہ مال ہی ہے۔ تو یہ ایسا ہو گیا جیسا کہ مبدل یعنی مال اس کے قبضہ میں ہے۔ اور وہ مال تجارت ہے، جسے اس کے قبضہ میں ایک سال ہو گیا، (لہذا اس دین کی زکوٰۃ واجب ہوگی)۔

۲۔ اگرچہ دین مال ہے اور مملوک بھی ہے، لیکن یہ ایسا مال ہے، جس میں قبضہ کا احتمال نہیں کیونکہ یہ حقیقی مال نہیں بلکہ حکمی مال ہے جو کسی کے ذمے واجب ہوتا ہے، اور جو مال ذمہ میں واجب ہو، اس پر قبضہ ممکن نہیں۔ تو دین ذاتاً اور قبضہً مال مملوک نہ ہوا، یعنی ملکیت مطلقہ نہ پائی گئی، لہذا اس میں مال شمار کی طرح زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ — قیاس تو یہی کہتا ہے کہ ہر قسم کے دین میں زکوٰۃ واجب نہ ہونی چاہیے کیونکہ قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے ملکیت ناقص ہے۔ مگر جو دین مال تجارت کا بدل ہے، وہ احتمال قبضہ میں عین کے ساتھ لاحق ہوگا۔ اس لئے کہ یہ مال تجارت کا بدل ہے جو قابل قبضہ ہے، اور اصول یہ ہے کہ بدل متبادل کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور بدل (مال تجارت) قابل قبضہ عین ہے تو اس کا قائم مقام بھی ایسا ہی ہوگا یعنی قابل قبضہ دین ہوگا لہذا اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی، باقی اس دین میں جو بنیادی طور پر کسی شئی کا بدل نہیں،

اور اس دین میں جو مال کا بدل نہیں، یہ علت نہیں پائی جاتی ————— ایسے ہی وہ دین جو غیر تجارتی مال کا بدل ہو، صحیح روایت کے مطابق اس میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، جب تک مقدار نصاب پر قبضہ نہ کر لے اور قبضہ کے بعد اس پر سال نہ گزر جائے ————— کیونکہ یہ ثمن غیر تجارتی مال کا بدل ہے، تو یہ مبدل کے قائم مقام ہوگا۔ اور اگر مبدل حقیقتہً اس کے قبضہ میں ہوتا تو اس میں زکوٰۃ واجب نہ ہوتی۔ تو ایسے ہی اس کے بدل میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی، بہ خلاف مال تجارت کے بدل کے —————

باقی جس دین میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اس کی کتنی مقدار قبضہ میں آنے پر زکوٰۃ نکالنا ضروری ہوتا ہے؟ اس کی تفصیل بالکل اس مال عین کی طرح ہے جو قدر نصاب سے زائد ہوا اور اس پر سال گزر گیا ہو۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک عین کی زیادت میں جب تک وہ چالیس درہم نہ ہو جائے، زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، تو دین میں بھی ایسا ہی ہے کہ جب تک مقبوض چالیس درہم نہ ہو جائے، کچھ زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ پھر چالیس مقبوض درہم سے ایک درہم زکوٰۃ نکالنا واجب ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک جتنا قبضہ میں آجائے اتنے کی زکوٰۃ نکالنا واجب ہے، خواہ مقبوض قلیل ہو یا کثیر۔ اور اس کی تفصیل عنقریب آئے گی۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

کرفی نے فرمایا کہ یہ اس وقت ہے، جب اس کے پاس دین کے سوا کوئی مال نہ ہو، لیکن اگر اس کے پاس دین کے سوا بھی مال ہے تو جس قدر دین قبضہ میں آئے اسے مال مستفاد سمجھا جائے گا اور اسے مال موجود کے ساتھ ضم کر دیا جائے گا (یعنی دونوں کی مجموعی طور پر زکوٰۃ دینا ضروری ہوگا، واللہ اعلم۔)

شرط علی مال کا نامی ہونا۔ اس لئے کہ زکوٰۃ کا مفہوم و معنی ”نماء“ صرف مال نامی میں پایا جاتا ہے اس سے ہماری مراد واقعی نماء نہیں ہے، اس لئے کہ اس کا اعتبار نہیں۔ ہمارا مقصود صرف یہ ہے کہ وہ مال تجارت یا اسامۃت (چرانے) کے ذریعہ نماء حاصل کرنے کے لئے رکھا ہوا ہو۔ ————— کیونکہ اسامۃت دودھ، گھی، مکھن اور نسل کے حصول کا سبب ہے۔ اور تجارت ربح کے حاصل ہونے کا سبب ہے۔ ————— تو سبب کو مُسَبَّب (یعنی نسل اور ربح وغیرہ) کے قائم مقام کیا گیا اور حکم زکوٰۃ کو سبب سے متعلق کیا گیا (یعنی اس سبب کا موجود ہونا ایسا ہے جیسا کہ مُسَبَّب موجود ہے۔ گوئی اواقع نماء نہ ہو) جیسے (عام طور پر) سفر مشقت کا لکاح و طمی کا اور نوم ہدث کا سبب ہے (کہ ان اسباب کا پایا جانا اثبات احکام کے لئے کافی ہے۔ گو کبھی مُسَبَّب نہ بھی پایا جائے،

آپ اگر چاہیں تو اس شرط کو یوں بھی بیان کر سکتے ہیں کہ ”مال کا حاجتِ اصلی سے زائد ہونا“ کیونکہ اسی مال سے انسان غنی بنتا ہے، اور نعمت کی حقیقت یعنی تنعم و ترقہ اور فراخی و کشادگی کے ساتھ گزراوقات، اسی مال سے میسر آتی ہے۔ اور ایسے ہی مال کے ہوتے ہوئے اداء زکوٰۃ خوشدلی اور مسرتِ قلب کے ساتھ ہو سکتی ہے۔ ————— اس لئے کہ جو مال انسان کی حاجتِ اصلی

اور بنیادی ضرورت ہے، اس سے انسان غنی نہیں بنتا اور نہ ہی ایسے مال سے فرائی و کشادگی حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ اتنا مال انسان کی زندگی کی بقاء اور اس کی صحت و تندرستی کے لئے ضروری ہے لہذا نعمت بدن کا شکر ادا کرنا ہی اتنے مال کا شکر سمجھا جائے گا۔ اور اتنے مال سے خوش دلی سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوگی، چنانچہ یہ ادائیگی اس پہنچ پر نہ ہوگی، جس کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا ہے کہ:

وَادُوا زَكَاةَ أَمْوَالِكُمْ طَيِّبَةً بِهَا أَنْفُسُكُمْ

اپنے اموال کی زکوٰۃ خوش دلی سے ادا کرو۔

لہذا یہ زکوٰۃ ہی نہ ہوگی۔

اور حاجت و ضرورت ایک باطنی امر ہے، جس پر اطلاع نہیں ہو سکتی، نتیجتاً حاجت سے زائد مال کا بھی پتہ نہیں چل سکتا، لہذا زائد عن الحاجة ہونے کی دلیل اس کے قائم مقام ٹھہرائی گئی، اور وہ دلیل یہ ہے کہ ”مال کا تجارتی یا سامان ہونا“ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔

مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ وجوب زکوٰۃ کے لئے شرط نہیں ہے۔ اور ہر مال میں زکوٰۃ واجب ہے خواہ وہ نامی اور حاجت اصلی سے زائد ہو یا نہ ہو، جیسے عام استعمال اور کام کاج کے کپڑے، گھر میں چارہ کھانے والے، بار بردار اور محنت مزدوری کے جانور، خدمتگار نظام، رہائشی مکان، سواریاں (گاڑی، سائیکل، ہوائی جہاز وغیرہ) اہل و عیال کی خوراک پوشاک، آرائشی برتن، ہیرے موتی، زیورات، قالین، چادریں اور دیگر سامان جن میں تجارت کی نیت نہیں، (کہ ان سب میں زکوٰۃ واجب ہے)

مالکؒ نے احکام زکوٰۃ کے عموم سے استدلال کیا ہے، کہ اس میں اموال کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا، جیسے ”خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً“ اور ”الَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مِّمَّا لَعَنُوا لِلنَّاسِ لِلَّذِينَ حَافِظُونَ“ اور ”وَأَتُوا زَكَاةَ“ وغیر ذلک

نیز اس لئے کہ زکوٰۃ نعمت مال کے شکرانہ کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ اور نعمت کا مفہوم ان اموال میں بدرجہ اتم پایا جاتا ہے کیونکہ بقاء حیات ان سے متعلق ہے۔ لہذا ان اموال کا تو زیادہ شکر ادا کرنا چاہیئے۔ ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ دلائل کی بنا پر وجوب زکوٰۃ کے لئے مال کا نامی اور زائد عن الحاجة ہونا ضروری ہے، اور ان اموال میں یہ شرط نہیں پائی جاتی۔

اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ زکوٰۃ کے عام احکام میں مراد اموال نامیہ، زائد عن الحاجة الاصلیہ ہیں۔ باقی یہ کتنا کہ یہ نعمتیں تو سابقہ تفصیل سے معلوم ہو چکا کہ ان اموال کا نعمت ہونا نعمت بدن کے ذیل میں داخل ہے۔ کیونکہ ان اموال کے ذریعہ بدن ہلاکت (اور مرض) سے محفوظ رہتا ہے۔ لہذا نعمت بدن کا شکر ہی ان اموال کا شکر سمجھا جائے گا۔ اور نعمت بدن کا شکر صلوٰۃ و صوم وغیرہ عبادات بدنیہ ہیں

اور حق تعالیٰ کا فرمان ”وَأَتُوا زَكَاةَ“ تو ہماری دلیل ہے۔ اس لئے زکوٰۃ عبارت

ہے نما سے۔ اور نما مال نامی سے حاصل ہوتا ہے اور مال نامی کی تفسیر ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ وہ مال ہے جو حصول نما کے لئے رکھا ہوا ہو۔ جو کہ جانوروں میں اسامیت اور اموال تجارت میں تجارت کے ذریعے ہوتا ہے۔ الا یہ کہ اثمان مطلقہ یعنی سونا چاندی کا تجارتی ہونا اس کی اصل خلقت سے ثابت ہے۔ کیونکہ حوائج اصلیہ پورا کرنے کے لیے سونا چاندی کا عین اور ذات انتفاع کے قابل نہیں — (تو لا محالہ ان کی تجارت کرنا پڑے گی) تو ان کو تجارتی بنانے کے لیے انسان کا نیت کرنا ضروری نہیں، کیونکہ نیت تعیین کے لیے ہوتی ہے۔ اور یہ فطری و خلقی طور پر تجارت کے لیے متعین ہیں، لہذا یہاں تجارت کی نیت کی حاجت نہیں۔ چنانچہ سونا، چاندی میں بہر صورت زکوٰۃ واجب ہے۔ خواہ تجارت کرے یا بالکل نیت ہی نہ کرے یا اس سے نفقہ کی نیت کر لے۔

سامان کب تجارتی بنتا ہے؟ ہاں اثمان مطلقہ کے سوا سامان کو تجارتی بنانے کے لیے نیت کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ یہ حسا کہ تجارت کے قابل ہیں۔ ویسا ہی ان کا عین اور ذات بھی انتفاع کے قابل ہے۔ بلکہ مقصود اصلی ان کے عین اور ذات سے انتفاع ہوتا ہے۔ لہذا ان کو تجارتی بنانے کے لیے نیت کرنا ضروری ہے۔

ایسے ہی جانوروں میں بھی نیت کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ یہ جیسے دودھ اور افزائش نسل کے لائق ہیں ویسے ہی بار برداری، سواری اور گوشت کے فوائد بھی ان سے حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ لہذا نیت اسامیت ضروری ہے۔

مسئلہ: نیت تجارت واسامت کا، جب تک وہ فعل تجارت واسامت کے متصل نہ ہو، اعتبار نہیں، کیونکہ احکام میں مجرد نیت غیر معتبر ہے۔ اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔
ان الله عفا عن امتي ما تحدث به انفسهم ما لم يتكلموا به او يفعلوا۔

بے شک اللہ تعالیٰ نے میری امت کو معاف کیا ہے جو کچھ وہ اپنے جی میں باتیں کرتے ہیں، جب تک زبان پر نہ لے آئیں یا کہ نہ گذریں۔

نیت تجارت کی اقسام اور متعلقہ مسائل تجارت کی نیت کبھی صراحتہ ہوتی ہے اور کبھی دلالتہ صریح تو یہ کہ عقد تجارت کرتے ہوئے نیت کر لے کہ یہ مملوکہ چیز تجارت کے لیے ہے۔ بایں طور کہ کوئی سامان خریدا، اور خریدتے ہوئے نیت کر لے یہ تجارت کے لیے ہے، تو یہ تجارتی ہو جائے گا، خواہ وہ ٹمن جس کے ذریعے خرید کیا، اثمان سے ہو یا سامان تجارت سے ہو یا عام استعمال اور کام کاج کے مال سے ہو۔ یا بایں طور کہ اپنا گھر سامان کے بدلے تجارت کی نیت سے کرایہ پر دیا۔ تو یہ بھی مال تجارت ہو جائے گا۔ کیونکہ تجارت کی صریح نیت عقد تجارت کے متصل پائی گئی۔ شراء کی صورت تو بالکل واضح ہے کہ وہ عقد تجارت ہے۔ ایسے ہی اجارہ ہے، کیونکہ اجارہ کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں منافع کے عوض مال ہوتا ہے، اور یہ عین تجارت ہے۔ اسی لیے جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو، وہ اجارہ کا بھی مختار ہے

لیکن اس نیت کا اعتبار ہوگا جو فعل سے متصل ہو۔

مسئلہ: اگر کوئی شی خریدی اور نیت یہ ہے کہ یہ روزمرہ استعمال اور کام کاج کے لیے ہے، تجارت کے لیے نہیں، تو وہ تجارتی شی نہ ہوگی، خواہ ثمن مال تجارت سے ہو یا اس کے علاوہ دوسرے مال سے۔ اس لیے کہ مال تجارت کی خریداری سے اگرچہ دلالت یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ تجارت کے لیے ہے، لیکن یہاں صریح نیت روزمرہ استعمال کی پائی گئی، لہذا صراحت کی موجودگی میں دلالت کا اعتبار نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر سامان کا بائٹل بغیر عقد کے مالک ہوا، بایں طور کہ اسے وراثت میں مل گیا، اور اس نے اس مال میں تجارت کی نیت کر لی تو وہ تجارتی نہیں بنے گا۔ اس لیے کہ یہاں مجرد نیت ہی پائی گئی ہے، اور عمل تجارت تو کجا، کوئی عمل ہی نہیں پایا گیا، کیونکہ میراث وراثت کی ملکیت میں بغیر اس کے اختیار کے داخل ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی سامان کا ایسے عقد کے ذریعے مالک ہوا، جس میں بالکل مبادلہ نہیں ہے، مثلاً سبب، وصیت اور صدقہ، یا ایسے عقد کے ذریعے، جس میں مال کا غیر مال سے مبادلہ ہے، مثلاً مرہ، بدل خلع، بدل صلح عن دم العمد اور بدل عتق، اور اس میں تجارت کی نیت کر لی تو ابو یوسف کے نزدیک یہ تجارتی ہو جائے گا۔ اور محمد کے نزدیک تجارتی نہیں بنے گا۔ کرخی نے یونہی نقل کیا۔ اور قاضی شہید نے اس کے الٹ اختلاف ذکر کیا، انہوں نے کہا کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول میں تجارتی نہیں ہوگا۔ اور محمد کے قول میں تجارتی ہو جائے گا۔

جو کہتے ہیں کہ تجارتی نہیں بنے گا، وہ یہ وجہ بیان کرتے ہیں کہ نیت کسی ایسے عمل سے متصل نہیں ہوتی جسے تجارت کہا جائے، کیونکہ تجارت یہ ہے کہ مال کا مال سے مبادلہ ہو، تو یہاں مجرد نیت ہی پائی گئی اور وہ غیر معتبر ہے۔

دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ تجارت اکتساب مال کے عقد کا نام ہے۔ کہ جو اشیاء قبول کرنے کے بغیر ملکیت میں داخل نہیں ہو سکتیں، انہیں قبول کر لینا۔ اور یہ چیز کسب میں موجود ہے لہذا نیت فعل قبول کے متصل ہوئی۔ تو ایسے شرائ اور اجارہ کے ساتھ ملا نا زیادہ مناسب ہے پہلا قول زیادہ صحیح ہے، کیونکہ تجارت کہتے ہیں مال کے بدلے مال کا کسب کرنا۔ اور عقد قبول میں اکتساب مال بالکل بغیر بدل کے ہے، لہذا یہ باب تجارت سے نہ ہوگا۔ تو نیت عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی۔ چنانچہ یہ مال تجارتی نہیں بنے گا۔

مسئلہ: اگر سامان بطور قرض لیا اور تجارت کی نیت کی، تو اس میں مشایخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ وہ تجارتی بن جائے گا، اس لیے کہ قرض بالآخر مال کے بدلے مال ہی ہو جاتا ہے "جامع" میں اسی طرف اشارہ ہے، کہ ایک شخص کے پاس دو سو درہم تھے، اور اس کے سوا کوئی مال نہ تھا، اس نے سال پورا ہونے سے ایک دن پہلے کسی آدمی سے پانچ قفیز ایک قسم کا پیمانہ، تجارت کے علاوہ کسی کام کے لیے بطور قرض لیے، اور وہ قفیز ختم نہ ہوئے، حتیٰ کہ سال

گذر گیا۔ تو اس پر دوسو درہم کی زکوٰۃ واجب نہیں ہے، اور دین مال زکوٰۃ سے ادا کیا جائے گا، نہ اس جنس سے، جو مال زکوٰۃ نہیں ہے، تو ان کا یہ قید لگانا کہ ”تجارت کے علاوہ کسی کام کے لیے قرض لیا“ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر تجارت کے لیے قرض لیا تو وہ تجارتی ہو جائے گا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ تجارتی نہیں بنے گا، اگرچہ نیت بھی کر لے۔ کیونکہ قرض اعارہ ہے اور یہ احسان اور نیکی ہے، تجارت نہیں، لہذا نیت تجارت عمل تجارت سے متصل نہ ہوئی، اس لیے غیر معتبر ہے۔

مسئلہ: اگر کچھ سامان روزمرہ استعمال اور کام کاج کے لیے خریدا، پھر اس کے بعد نیت کی کہ یہ تجارت کے لیے ہے، تو یہ تجارتی نہیں بنے گا، جب تک اسے بیچ نہ لے، تو اس کا بدل تجارتی ہو جائے گا۔

مذکورہ صورت اور اس صورت میں فرق ہے کہ اگر کسی کے پاس مال تجارت تھا، پھر اس نے نیت کر لی کہ یہ روزمرہ استعمال کے لیے ہے۔ تو اس مال کی تجارتی حیثیت ختم ہو جائے گی، اگرچہ اسے استعمال میں نہ لائے۔

کیونکہ نیت جب تک فعل سے متصل نہ ہو، غیر معتبر ہے، اور پہلی صورت میں یہ فعل تجارت نہیں کر رہا، لہذا فی الحال معتبر نہ ہوگی۔ برخلاف دوسری صورت کے۔ کیونکہ اس میں ترک تجارت کی نیت ہے۔ اور یہ فی الحال تجارت ترک کر رہا ہے۔ تو نیت ایک عمل یعنی ترک تجارت سے متصل ہوئی، لہذا معتبر ہوگی۔

ان دونوں صورتوں کی نظیر سفر و اقامت کا مسئلہ ہے، کہ مقیم اگر سفر کی نیت کر لے تو مسافر نہیں بنتا، جب تک شہر کی آبادی سے نکل نہ جائے۔ اور مسافر اگر قابل اقامت مقام میں اقامت کی نیت کر لے تو اسی وقت مقیم بن جائے گا۔

اس کے علاوہ مسائل عقائد سے ان کی نظیر یہ ہے کہ کافر اگر نیت کرے کہ ایک ماہ کے بعد اسلام قبول کروں گا، تو فی الحال مسلم نہیں بنے گا۔ اور مسلم اگر ارادہ کرے کہ چند سال کے بعد کفر اختیار کروں گا، والعیاذ باللہ، تو وہ اسی وقت کافر ہو جائے گا۔

مسئلہ: اگر اس سامان کے عوض جو روزمرہ استعمال کے لیے خریدا تھا اور پھر تجارت کی محض نیت کر لی تھی، کچھ عرصہ بعد دوسرا سامان خریدا، تو یہ بدل اسی سابق نیت سے تجارتی بن جائے گا۔ ایسے ہی وصیت، قرض، مال کا غیر مال سے مبادلہ وغیرہ مسائل مذکور جن میں تجارت کی نیت کی تھی (لیکن معتبر نہ ہوئی)، کہ اگر ان سامانوں سے کچھ دوسرے سامان خرید کیے تو وہ دوسرے سامان تجارتی بن جائیں گے (اور اس میں نیت جدیدہ کی ضرورت نہیں) کیونکہ نیت فی الواقع پائی گئی تھی، لیکن عمل تجارت سے متصل نہ ہونے کی وجہ سے کارگر نہ ہوئی تھی، پھر جب اس کے بعد عمل تجارت پایا گیا تو وہی سابقہ نیت اس میں مؤثر ہوگی چنانچہ یہ مال تجارتی بن جائے گا، کیونکہ نیت تجارت، عمل تجارت کے ساتھ پائی گئی۔

مسئلہ: دلالت نیت پائے جانے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شے سامان تجارت کے عوض خریدی یا اپنا تجارتی دار کسی سامان کے عوض کرایہ پر دیا، تو وہ عوض تجارتی بن جائے گا۔

اگرچہ صراحت تجارت کی نیت نہ کی کیونکہ جب مال تجارت کے عوض خریدا تو ظاہر یہ ہے کہ اس کا مقصد تجارت کرنا ہے، باقی اگر مال تجارت کے علاوہ کسی سامان سے خریدا ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں رکھ اس میں تجارت کے لیے صریح نیت ضروری ہے، یہی اجارہ دار کی صورت، تو اس لیے کہ تجارتی عین کے منافع کا بدل (یعنی کرایہ) تجارتی شمار ہونے میں تجارتی عین کے بدل کی مانند ہے۔ ”اصل کی کتاب الزکوٰۃ میں ایسا ہی مذکور ہے۔

اور ”جامع“ میں جو مسئلہ مذکور ہے وہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ صریح نیت کے بغیر کرایہ، مال تجارت نہیں بنے گا۔ ”جامع“ میں ہے ”متاجر کے پاس تجارت کے لیے ایک جاریہ (لونڈی) ہے جس کی قیمت ایک ہزار درہم کے مساوی ہے۔ آج اس جاریہ کے عوض اپنا گھر کرایہ پر دیتا ہے، اور اس کا ارادہ تجارت کرنے کا ہے، تو عقد اجارہ کے وقت نیت تجارت شرط ہے تاکہ وہ جاریہ تجارتی بن جائے۔“ اس صورت میں یہ مذکور ہیں کہ وہ گھر تجارتی تھا یا غیر تجارتی، اس سے معلوم ہوا کہ کرایہ کے مکان کے کرایہ کو تجارتی بنانے کے لیے نیت شرط ہے، اگرچہ وہ گھر تجارتی ہو نتیجہ یہ نکلا کہ اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں، اور مشائخ بلخ ”جامع“ کی روایت کو صحیح قرار دیتے تھے، کیونکہ عین اگرچہ تجارت کے لیے ہے، لیکن کبھی اس کے منافع کے کرایہ سے مقصود منفعت اٹھانا ہوتا ہے، مثلاً سواری کرایہ پر دیتا ہے تاکہ اس کا خرچ نکل آئے، دار کرایہ پر اٹھا دیتا ہے تاکہ آباد ہے۔ لہذا تردد کے ہوتے ہوئے کرایہ مال تجارت نہیں بنے گا، الا یہ کہ نیت تجارت کر لے۔

مسئلہ: دراہم، دنانیر اور کیلی و وزنی اشیاء جو ذمہ میں واجب ہوتی ہے (یعنی ذوات الامثال) کے عوض سامان خریدا، تو وہ تجارتی سامان نہیں ہوگا، جب تک خریدتے وقت تجارت کی نیت نہ کر لے۔

اگرچہ دراہم و دنانیر اثمان ہیں اور ذمہ میں واجب ہونے والی کیلی و وزنی اشیاء لوگوں کے ہاں اثمان سمجھی جاتی ہیں، کیونکہ جیسا کہ مال تجارت ان سے خریدا جاتا ہے، ایسے ہی روزمرہ استعمال کی اشیاء اور خوراک وغیرہ ضروریات بھی ان سے خریدی جاتی ہیں۔ لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے ان کے ذریعے خریدی ہوئی شے تجارت کے لیے متعین نہ ہوگی

مسئلہ: اسی بناء پر اگر مضارب نے مال مضاربت سے غلام خریدے پھر ان کے نفقہ کی نیت سے ان کے لیے لباس اور گیموں خریدا، تو یہ سب مال تجارت ہوگا، اور اس تمام میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ کیونکہ مضارب بت کے غلاموں کا نفقہ مال مضارب بت سے ہوتا ہے۔ لہذا اس کے دین اور قتل پر اعتما کرتے ہوئے اس کا مطلق تصرف ان چیزوں کی طرف راجع سمجھا جائے گا، جن کا اسے اختیار ہے ان چیزوں کی طرف، جن کا اسے اختیار نہیں، تاکہ وہ غائن اور عاصی نہ بنے اور

اگرچہ وہ نفقہ کی صراحت بھی کر دے (تب بھی یہ لباس اور گیہوں تجارت کے لیے ہوں گے۔) اس کے مثل یہ مسئلہ ہے کہ مالک نے تجارت کے لیے غلام خریدے پھر ان کے لیے لباس اور گیہوں خریدا۔ تو یہ تجارتی نہیں ہوں گے، اس لیے کہ مالک جیسے تجارت کے لیے خریداری کرنے کا مختار ہے ویسے ہی نفقہ اور عام استعمال کے لیے خریداری بھی کر سکتا ہے۔ اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ مال تجارت سے خرچ کرے یا غیر مال تجارت سے، لہذا کسی خارجی دلیل کے بغیر یہ اشیاء تجارت کے لیے متعین نہیں ہوں گی۔

مختلف پیشوں میں استعمال ہونے والے سامان کی زکوٰۃ کا حکم | پیشہ در لوگ

لے کر کام آتے ہیں، جیسے رنگریز، دھوبی، چمڑا صاف کرنے والے، اگر اپنے کام میں استعمال ہونیوالی ضروری اشیاء مثلاً رنگ، صابن، تیل وغیرہ خریدیں اور خریدتے وقت یہ نیت ہو کہ یہ کام میں استعمال کرنے کے لیے ہیں، تو آیا یہ مال تجارت ہیں؟ بشرین الولید، ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ "رنگریز نے کھم اور زعفران خریدنا کہ لوگوں کے کپڑے رنگے تو اس پر ان کی زکوٰۃ واجب ہے۔"

حاصل کلام یہ ہے کہ اس کی دو صورتیں ہیں، اگر شئی مستعمل کا اثر عمل کے بعد معمول فیہ میں باقی رہتا ہے، جیسے رنگ، زعفران اور چربی جس سے کپڑے کی دباغت کی جاتی ہے، تو یہ مال تجارت شمار ہوگی، کیونکہ اجرت باقی رہنے والے اثر کے عوض ہے، اور یہ اثر مال ہے، اس لیے کہ یہ رنگ اور چربی کے اجزاء سے ہے، اگرچہ لطیف ہے، سو یہ مال تجارت ہے اور اگر شئی مستعمل کا اثر معمول فیہ میں باقی نہیں رہتا، جیسے صابن، آئنانہ، ایک قسم کی بوٹی، جس کی راکھ سے ہاتھ کپڑے دھوتے ہیں، قلی (ترش گھاس کی راکھ سے بنایا ہوا کھار، بھٹی)، اور گندھک، یہ مال تجارت میں شمار نہیں ہوگی، کیونکہ ان کا عین تو تلف ہو گیا اور دھوئے ہوئے کپڑے میں ان کا کوئی اثر منتقل نہیں ہوا تاکہ اس کے لیے بھی عوض میں سے حصہ ہو۔ بلکہ سفیدی کپڑے کی اصل حالت ہے جو میل دور ہونے سے ظاہر ہو جاتی ہے۔ تو وہ جو کچھ بھی عوض لیتا ہے وہ اس کے عمل کا بدلہ اور اجرت ہے ان اشیاء کا بدلہ نہیں، لہذا یہ مال تجارت نہ ہوں گی۔

رہے کاریگر کے آلات و اوزار اور سامان تجارت کے ظروف، تو یہ بھی مال تجارت نہیں ہیں، کیونکہ یہ عام طور پر سامان کے ساتھ فروخت نہیں سامان کیے جاتے۔

موشیوں سے متعلقہ سامان: موشی فروش نے لگام، سار، پالان اور زین خریدی، اگر

یہ چیزیں عادی موشیوں کے ساتھ فروخت کی جاتی ہیں تو مال تجارت ہوں گی، کیونکہ انہیں تجارت کے لیے لیا گیا ہے۔ اور اگر عادی موشیوں کے ساتھ فروخت نہیں کی جاتی بلکہ ان کے ساتھ جانوروں کو باندھا جاتا ہے، اور ان کی حفاظت کی جاتی ہے تو یہ کاریگر کے آلات کی مانند ہیں۔ لہذا اگر انہیں خریدتے ہوئے تجارت کی نیت نہیں تھی تو یہ مال تجارت نہ ہوں گی۔

مسئلہ : ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ اگر کسی تجارتی غلام کو کسی غلام نے خطا سے قتل کر دیا پھر قاتل غلام کو مقتول کے عوض میں دیا گیا تو یہ تجارتی ہوگا، کیونکہ مال تجارت کے عوض میں ہے، ایسے ہی اگر دیت میں سامان اور حیوان دیے گئے کہ یہ بھی مال تجارت شمار ہوں گے، لیکن اگر تجارتی غلام کو کسی غلام نے عمدہ قتل کیا، پھر آقا نے دیت کی بجائے قاتل غلام یا کچھ مسلمان لے کر صلح کر لی، تو یہ مال تجارت نہ ہوں گے، کیونکہ یہ مقتول غلام کا عوض نہیں بلکہ قصاص کا عوض ہیں اور قصاص مال نہیں ہے۔ واللہ اعلم۔

شرط نمبر ۴ : سال گزرنا۔ اور یہ شرط بعض اموال کے لحاظ سے ہے۔ اس شرط سے متعلق تمام گفتگو کے دو حصے ہیں۔ ۱۔ ان اموال کا بیان، جن میں سال گزرنا شرط ہے، اور جن میں شرط نہیں ہے۔ ۲۔ کن چیزوں سے سال کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے اور کن سے منقطع نہیں ہوتا۔

حصہ نمبر ۱ : اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ اصل نصاب یعنی وہ نصاب جو سال کے شروع میں موجود تھا، میں سال گزرنا شرط ہے۔ اسے لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا : لا زکوۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول :

کسی مال میں زکوۃ واجب نہیں ہوتی، یہاں تک کہ اس پر سال گزر جائے۔

نیز اس لیے کہ مال کا نامی ہونا وجوب زکوۃ کی شرط ہے، جیسا کہ ہم ذکر چکے ہیں۔ اور مال جب بڑھتا ہے جب اس کو بڑھایا جائے، اور اس کے لیے مدت ضروری ہے۔ اور کم از کم مدت

جس میں تجارت یا سامت کے ذریعے مال بڑھایا جاسکتا ہے، عادتاً ایک سال ہے۔

مال مستفاد کے احکام : مال مستفاد یعنی وہ مال جو درمیان سال حاصل ہوا کے لئے آیا علیحدہ سال گزرنا شرط ہے یا اسے اصل مال کیساتھ ضم کر دیا جائے گا اور اصل کے ساتھ اس کی زکوۃ دی جائے گی ؟ حاصل

کلام یہ ہے کہ مال مستفاد دو صورتوں سے خالی نہیں رہا سال کے درمیان ملا۔

۱۔ یا سال کے بعد ملا۔ پھر سال کے درمیان ملنے والا مال بھی دو صورتوں سے خالی نہیں

۲۔ مال مستفاد اصل مال کی جنس سے ہے یا اس کی جنس کے خلاف ہے۔

تو اب حکم یہ ہے کہ اگر مال مستفاد اصل کی جنس کے خلاف ہے، جیسے اونٹ مال مستفاد ہے اور اصل مال گائے ہے، یا گائے مستفاد ہے اور اصل بکریاں ہیں۔ تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ اسے اصل کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے بلکہ اس کے لیے از سر نو سال شمار ہوگا۔

اور اگر مستفاد اصل کی جنس سے ہے تو پھر دو صورتیں ہیں ۱۔ مستفاد اصل سے متفرع اور

۲۔ نکلا ہوا ہے جیسے ولد، یا اصل اس کے حصول کا سبب ہے جیسے ربح۔

۱۔ مستفاد نہ تو اصل سے متفرع ہے اور نہ اس کے سبب حاصل ہوا ہے، جیسے کوئی چیز اصل کی جنس سے خریدی یا ورثہ میں مل گئی، یا کسی نے اسے ہبہ کر دی یا کسی نے اس کے لیے وصیت کر دی تو اب حکم یہ ہے کہ اگر مستفاد اصل سے متفرع ہے یا اس کے سبب حاصل ہوا ہے تو بالاجاء اسے اصل کے ساتھ ضم کیا جائے گا اور اصل کے ساتھ اس کی زکوۃ دی جائے گی۔ اور اگر ہے تو

اصل کے مجنس، لیکن نہ اس سے متفرع ہے اور نہ اس کے سبب حاصل ہوا ہے۔ تو ہمارے نزدیک یہ بھی اصل کے ساتھ فہم کیا جائے گا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ضم نہیں کیا جائے گا۔ شافعی کی محبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔

لا زکوٰۃ فی مال حتی یحول علیہ الحول :

کسی مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی حتیٰ کہ اس پر سالی گذر جائے۔

اور اصل کے سال تک، مال مستفاد کا سال پورا نہیں ہوا، لہذا اس میں زکوٰۃ واجب نہیں

نیز اس لیے کہ زکوٰۃ کی لازمی شرط ملکیت ہے۔ اور مستفاد ملکیت کے لحاظ سے اصل ہے

اس لیے کہ سبب ملکیت میں اصل ہے۔ کیونکہ اس کی ملکیت کا سبب علیحدہ ہے۔

لہذا سال کی شرط میں بھی اسے اصل شمار کیا جائے گا، جیسے خلاف جنس سے مستفاد کے لیے الگ

سال شمار کیا جاتا ہے۔ بہ خلاف ولد اور ربیع کے، اس لیے کہ یہ ملکیت میں اصل کے تابع ہیں، کیونکہ

سبب ملکیت میں اصل کے تابع ہیں لہذا سال میں بھی اصل کے تابع ہوں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ کے احکام کا عموم سال کی شرط کے بغیر مطلقاً وجوب کا تقاضا کرتا ہے، ہاں مگر وہ چیزیں جو کسی دلیل کی

وجہ سے اس عموم سے مخصوص کی گئیں۔ نیز اس لیے کہ جو مستفاد اصل کی جنس سے ہو، وہ اس کا

تابع ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ اصل پر زیادت ہے۔ اس لیے کہ اصل اس کے ذریعے زائد اور کثیر ہو جاتا ہے،

اور زیادت مزید علیہ کے تابع ہوتی ہے۔ اور تابع کے لیے علیحدہ شرط نہیں ہوتی، جیسا کہ اس کے لیے

علیحدہ سبب نہیں ہوتا، تاکہ تابع اصل نہ بن جائے، لہذا اصل کا سال گذرنے کے ساتھ زیادت میں بھی

زکوٰۃ واجب ہوگی، جیسے ولد اور ربیع میں۔ بہ خلاف مستفاد من خلاف الجنس کے، کیونکہ یہ تابع

نہیں ہے بلکہ اپنی ذات میں اصل ہے۔ غور کیجیے! کہ اس کی وجہ سے اصل میں زیادت ہوتی ہے نہ کثرت۔

(معلوم ہوا کہ یہ بالکل علیحدہ ہے)

باقی شافعیؒ کا یہ قول کہ ”مستفاد ملکیت کے لحاظ سے اصل ہے کیونکہ وہ سبب ملکیت میں اصل ہے“

مسلم ہے۔ لیکن اس کا اس وجہ سے اصل ہونا، ہماری بیان کردہ دوسری وجہ کے لحاظ سے تابع ہونے

کے منافی نہیں، کہ اصل میں اس کے ذریعے زیادت اور کثرت ہوتی ہے۔ لہذا یہ ایک گونہ اصل ہے اور

ایک گونہ تابع، تو سال کے حق میں جہت تبعیت کو ترجیح ہوگی، اس لیے کہ وجوب زکوٰۃ میں احتیاط کو

لمحوظ خاطر رکھنا چاہیے۔

اور شافعیؒ کی پیش کردہ حدیث عام مخصوص ال بعض ہے، کہ ولد اور ربیع اس سے مخصوص ہیں۔

تو تنازع فیہ مستفاد بھی گذشتہ دلائل کی بناء پر اس سے مخصوص ہوگا۔

مسئلہ : ہمارے نزدیک مستفاد کو اصل مال کے ساتھ اس وقت ملایا جائے گا، جب کہ اصل

نصاب کامل ہو، لیکن اگر اصل نصاب سے اقل ہے، تو مستفاد اس کے ساتھ فہم نہیں کیا جائے

گا۔ اگرچہ نصاب اس کے ساتھ کامل ہو جاتا ہو اور مستفاد کے پائے جانے کی حالت میں دونوں

پر سال پورا ہو جاتا ہو، کیونکہ جب اصل نصاب سے اقل ہے تو اس پر سال کی شرط پوری نہ ہوتی

تو مستفاد کے لیے ازراہ تبعیت یہ شرط کیسے پائی جاسکتی ہے؟

مسئلہ: وہ مال جو سال کے بعد مستفاد ہو، اسے بلا خلاف گذشتہ سال کے حق میں اصل کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا، اسے صرف اس سال کے حق میں اصل کے ساتھ ضم کیا جائے گا، جس میں وہ حاصل ہوا۔ اس لیے کہ نصاب سال گذرنے کے بعد حکماً جدید سمجھا جاتا ہے، گویا کہ پہلا نصاب معدوم ہو گیا۔ اور دوسرا وجود میں آیا، کیونکہ شرط وجود یعنی تجدد و حول سے متجدد ہو جاتی ہے، تو گویا کہ وہ نصاب بھی متجدد ہے، اور پہلے سال کا نصاب کالعدم ہو چکا ہے۔ اور مستفاد اصل موجود کے تابع ہوتا ہے، اصل معدوم کے نہیں۔

مسئلہ: جو کچھ ہم نے ذکر کیا، یہ اس وقت ہے جب کہ مستفاد زکاة ادا کر دے اونٹوں کا ثمن نہ ہو، لیکن اگر وہ ایسے اونٹوں کا ثمن ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک اسے اس کے سمجھنے میں موجود نصاب کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا، اور نہ ہی اصل کے سال گذرنے پر اس کی زکوة دی جائے گی، بلکہ اس کے لیے علیحدہ سال کا گذرنا شرط ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس مستفاد کو نصاب موجود کے ساتھ ضم کیا جائے گا۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص کے پاس پانچ سائے اونٹ اور دوسو درہم ہیں، سائے کا سال پورا ہوا تو اس نے ان کی زکاة ادا کر دی، پھر ان کو درہم کے عوض بیچ دیا، اور ابھی ان درہم کا سال پورا نہیں ہوا۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس ثمن کے لیے از سر نو سال شمار کیا جاتا گا، درہم کے نصاب کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک ضم کیا جائے گا وجہ آگے آرہی ہے۔

اب اس مسئلہ کا دوسرا پہلو دیکھئے، اگر اس نے سائے اونٹوں کی زکوة ادا کر دی پھر انہیں علوفہ (وہ مولیٰ جنہیں گھریں چارہ کھلایا جائے، بنالیا، پھر بیچ ڈالا۔ اس کے بعد نصاب درہم کا سال پورا ہو گیا تو یہ ثمن درہم کے ساتھ ضم کیا جائے گا اور درہم کے سال کے مطابق تمام کی زکوة ادا کی جائے گی۔

مسئلہ: کسی شخص کے پاس غنہ متکثر غلام ہے، اس نے اس کا صدقہ فطر ادا کر دیا یا اس کے پاس غلہ تھا، تو اس کا عشر ادا کر دیا، یا اس کی زمین تھی تو اس کا خراج ادا کر دیا، پھر انہیں بیچ ڈالا، تو ان کا ثمن اصل نصاب کے ساتھ ضم کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہی ہے جو ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ نصوص زکوة کا ظاہر سال کی فطر سے خالی ہے۔

نیز اس میں منیٰ تبعیت کا اعتبار کیا جائے گا۔ لہذا یہ ثمن اصل کے ساتھ ضم ہو گا، اور اس پر دلیل علوفہ اونٹوں، غنہ متکثر غلام، عشر ادا کر دے غلہ، خراج ادا کر دے زمین کا ثمن ہے (کہ برہ اصل کے ساتھ ضم ہوتا ہے)۔ ابو حنیفہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے عموم کو اپنی دلیل بناتے ہیں کہ: لا زکوة فی مال من یحول علیہ الحول۔

کسی مال میں زکاة واجب نہیں حتیٰ کہ اس پر سال گزر جائے۔
 اس حدیث میں مال مال کے درمیان کوئی فرق نہیں بیان کیا گیا۔ الّا یہ کہ وہ مستفاد جو سائمہ اونٹوں کا ثمن نہیں ہے، دلیل کی بنا پر مخصوص ہے۔ (کہ وہ صل کے ساتھ ختم ہوتا ہے) تو ثمن اصل عموم پر باقی رہا (یعنی سال گزرنے سے پہلے اس میں زکاة واجب نہ ہوگی اور صاحبین کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ، یہ ثمن حدیث مشہور کی بنا پر عموماً زکاة سے مخصوص ہے، آپ نے فرمایا لا ثنی فی الصدقة۔

زکوة دو مرتبہ نہ لی جائے۔

ہاں اگر مالک، سال اور مال صورت اور معنی مختلف ہو گئے تو اس کی زکوة لینا اس حدیث سے مخصوص ہوگا۔ اور یہاں مذکورہ صورت میں نہ تو مالک بدلا اور نہ ہی سال مختلف ہوا۔ اور یہ بالکل واضح ہے، ایسے ہی مال بھی من حیث المعنی مختلف نہیں ہوا، کیونکہ ثمن، سائمہ اونٹوں کا بدل ہے، اور کسی شے کا بدل اس کے قائم مقام ہوتا ہے، گویا کہ وہی ہوتا ہے۔ لہذا معنی سائمہ اونٹ بھی باقی ہیں۔ (تو حدیث مذکور کی بنا پر ان کی دوبارہ زکوة نہ لی جائے گی)۔

اور صاحبین نے معنی تبعیت کے اعتبار کا جو کہا ہے، یہ نص کے مقابلہ میں قیاس ہے، لہذا باطل ہے، علاوہ ازیں تبعیت کا اعتبار اگر موجب ختم ہے تو ثمن کے بدل ہونے کی، علت کا اعتبار ختم کو حرام قرار دیتا ہے۔ اور حرمت کا قول احتیاطاً اولیٰ ہے۔

باقی اگر سائمہ اونٹوں کی زکوة ادا کر دی، پھر انہیں علوفہ بنا لیا، پھر دراہم کے عوض بیچ دیا۔ تو بعض مشائخ نے فرمایا کہ ابو حنیفہ کے قول کے مطابق یہ ثمن اصل کے ساتھ ختم نہیں ہوگا۔ اور صحیح یہ ہے کہ بالاجماع یہ ثمن ختم کیا جائے گا۔ ختم کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب ان اونٹوں کو علوفہ بنا لیا تو وصف نما، فوت ہونے کی وجہ سے وہ مال زکوة نہ رہے، تو گویا کہ پہلا عین ختم ہو گیا اور دوسرا عین وجود میں آیا، تو یہ ثمن سائمہ اونٹوں کا بدل نہ ہوا، لہذا اس میں تحریم ختم کی علت نہ پائی گئی۔ ایسے ہی دوسرے مسائل میں ثمن مال زکوة یعنی مال نامی زائد عن الحاجة الا صلیہ کا بدل نہیں لہذا ختم کرنے سے علت حرمت ختم لازم نہیں آتی۔

مسئلہ: اگر کسی شخص کے پاس دو نصاب ہیں، ایک زکوة ادا کردہ اونٹوں کا ثمن ہے، اور دوسرا ثمن کے علاوہ دراہم و دنانیر ہیں، اور ان دونوں میں سے ایک کا سال دوسرے سے پہلے پورا ہو جاتا ہے، پھر اسے وراثت یا ہبہ یا وصیت کے ذریعے دراہم حاصل ہوئے تو مستفاد کو ان دونوں میں سے اس نصاب کے ساتھ ملا یا جلے گا، جس کا سال جلد پورا ہوگا، خواہ وہ جو نسا ہو۔

اور اگر اسے وراثت یا ہبہ یا وصیت کے ذریعے تو کچھ حاصل نہیں ہوا، لیکن اس نے اس کی زکوة ادا کرنے کے بعد اس میں تصرف کیا، اور اسے اس میں نفع ہوا، اور ابھی زکوة ادا کردہ، کے ثمن کا سال پورا نہیں ہوا، تو یہ نفع مستفاد اس نصاب کے ساتھ ختم کیا جائے گا، جس سے حاصل ہوا، اونٹوں کے ثمن کے ساتھ نہیں، اگرچہ دوسرے نصاب کا سال پورا ہونے میں دیر ہو۔

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں مستفاد کی تبعیت دونوں نصابوں کے ساتھ مساوی ہے، لہذا مستفاد کو اس نصاب کے ساتھ ملانا رائج ہے جس کا سال جلد پورا ہوتا ہو کہ اس میں فقراء کی رعایت ہے۔ اور دوسری صورت میں مستفاد دونوں کا برابر کا تابع نہیں ہے بلکہ ایک کے ساتھ اس کی تبعیت قوی ہے۔ کیونکہ ایک سے متفرع ہونے کی وجہ سے اس کا یہ حقیقی تابع ہے۔ لہذا حقیقی تبعیت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور تابع کا حکم اصل سے قطع نہیں کیا جائے گا۔

حصہ ۲: ان چیزوں کا بیان جن سے سال کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے اور جن سے منقطع نہیں ہوتا۔ سال کے درمیان پورے نصاب کے ہلاک اور ختم ہو جانے سے سال منقطع ہو جائے گا، حتیٰ کہ اسی سال میں اگر اسے اور نصاب حاصل ہو گیا تو اس کے لیے از سر نو سال شمار کیا جائے گا۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”کسی مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، یہاں تک کہ اس پر سال گزر جائے“ اور ہلاک شدہ نصاب پر سال پورا نہیں ہوا۔ اور مستفاد کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔ برخلاف اس کے کہ نصاب کا کچھ حصہ ہلاک ہو جاتا ہے، پھر اسے اتنا مال مل جاتا ہے، جس سے نصاب کامل ہو گیا کہ سال پورا ہونے پر اس کی زکوٰۃ واجب ہے، اس لیے کہ باقی ماندہ نصاب پر سال پورا نہیں ہوا تھا، کہ اتنے میں کچھ اور مال مل گیا جس سے نصاب کامل ہو گیا، تو سال کا سلسلہ منقطع نہ ہوا

مسئلہ: اگر سال پورا ہونے سے مال تجارت کو مال تجارت سے بدل لیا اور وہ دونوں سامان کی قبیل سے ہیں، تو اس سے سال کا حکم باطل نہیں ہوگا، خواہ سمجھنے کے ساتھ بدلے یا خلاف جنس کے ساتھ۔ اور اس مسئلہ میں کسی کا اختلاف نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ اموال تجارت میں وجوب زکوٰۃ مال کے معنی اور حقیقت یعنی مالیت اور قیمت کے ساتھ متعلق ہوتا ہے۔ تو سال مال کے معنی اور مالیت پر منعقد ہوا، اور مالیت باقی رہی، مال بدلنے سے ختم نہیں ہوئی اور — ہمارے نزدیک دراہم و دنانیر کا بھی یہی حکم ہے کہ سال کے درمیان پہلے سے موجود دراہم و دنانیر کو بیچ کر دوسرے لے لیتا ہے تو سال پورا ہونے پر زکوٰۃ واجب ہوگی، خواہ سمجھنے کے ساتھ بیچے یا خلاف جنس کے ساتھ، مثلاً دراہم کو دراہم کے عوض بیچا اور دنانیر کو دنانیر کے عوض، یا دراہم کو دنانیر کے عوض بیچا اور دنانیر کو دراہم کے عوض — شافعی فرماتے ہیں کہ سال کا حکم منقطع ہو جائے گا، تو ان کے قول کے مطابق صرفوں کے مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، کیونکہ ان کا مال تو گھڑی گھڑی میں بدلتا رہتا ہے — شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں حقیقت مختلف ہیں، لہذا ان میں سے ایک، دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوگا، چنانچہ ان میں سے ایک پر منعقد ہونے والا سال منقطع ہو جائے گا، جیسا کہ سائیکل کو سائیکل کے عوض، سمجھنے یا خلاف جنس کے ساتھ بیچا۔ (کہ اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ دراہم و دنانیر میں بھی وجوب زکوٰۃ کا تعلق معنی اور مالیت کے ساتھ ہے عین کے ساتھ نہیں، اور مالیت و معنی استبدال کے بعد بھی باقی ہے، لہذا سال کا حکم باطل نہ ہوا، جیسا کہ سامان تجارت میں ہے — برخلاف جب کہ سائیکل کو سائیکل کے عوض بدلے۔

اس لیے کہ یہاں حکم وجوب عین کے ساتھ متعلق ہے، اور عین بدل گیا۔ لہذا پہلے پر منعقد ہونے والا سال باطل ہو گیا تو دوسرے کے لیے از سر نو سال شروع ہو گا۔

اگر سائٹہ کو سائٹہ کے عوض خلاف جنس کے ساتھ بدلا، بایں طور کہ اونٹوں کو گایوں کے عوض یا گایوں کو بکریوں کے عوض بیچا تو بالا جماع سال کا حکم منقطع ہو جائے گا۔ اور اگر بجنس کے ساتھ بدلا بایں طور کہ اونٹوں کو اونٹوں کے عوض، یا گایوں کو گایوں کے عوض یا بکریوں کو بکریوں کے عوض بیچا، تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے قول میں اس کا حکم بھی ایسا ہی ہے کہ سال منقطع ہو جائے گا۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ منقطع نہیں ہو گا۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جنس ایک ہے لہذا ان کی مالیت متحد ہو گی، تو سال منقطع نہ ہو گا، جیسا کہ دراہم کو دراہم کے عوض بیچے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ سوائم میں وجوب زکوٰۃ کا تعلق عین کے ساتھ ہوتا ہے، معنی اور مالیت کے ساتھ نہیں، ذرا دیکھیے! ایک شخص کے پاس پانچ دبلے پتلے اور لاغراونٹ ہیں، جن کی مالیت دوسو درہم کے مساوی نہیں، لیکن ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔ تو معلوم ہوا کہ سوائم میں وجوب کا تعلق عین سے ہے، اور عین مختلف ہو گیا، لہذا سال کا حکم بھی مختلف ہو جائے گا۔ ایسے ہی اگر سائٹہ کو دراہم یا دنانیر یا سامان کے عوض بیچا اور اس سامان میں تجارت کی نیت ہے، تو بالاتفاق پہلے سال کا حکم باطل ہو جائے گا، کیونکہ دونوں مالوں میں وجوب کا تعلق مختلف چیزوں سے ہے، کہ ایک میں وجوب کا تعلق عین سے ہے اور دوسرے میں معنی سے۔

زکوٰۃ میں حیلہ کا حکم | اگر کوئی شخص وجوب زکوٰۃ سے بچنے کیلئے مذکورہ بالا صورتوں میں سے کوئی صورت بطور حیلہ اختیار کرتا ہے، تو کیا یہ اس کے لیے مکروہ ہے؟ — محمد فرماتے ہیں کہ مکروہ ہے۔ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مکروہ نہیں۔ اور اس اختلاف کا منشا وجوب شفعہ کو روکنے کے لیے حیلہ کرنے میں اختلاف ہے۔ اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ وجوب زکوٰۃ کے بعد استقاط زکوٰۃ کے لیے حیلہ کرنا مکروہ ہے جیسا کہ وجوب شفعہ کے بعد استقاط شفعہ کیلئے حیلہ کرنا مکروہ ہے۔

شرط نمبر ۵۔ نصاب ہے۔ نصاب سے متعلق گفتگو کے چند اہم پہلو یہ ہیں۔

۱۔ نصاب وجوب زکوٰۃ کی شرط ہے ۲۔ اس شرط کے اعتبار کی کیفیت ۳۔ مقدار نصاب ۴۔ صفت مقدار ۵۔ نصاب میں مقدار واجب ۶۔ صفت مقدار۔

اب ترتیب وار ان موضوعات کا بیان کیا جاتا ہے۔

شرط نمبر ۱۔ کمال نصاب وجوب زکوٰۃ کی شرط ہے، چنانچہ نصاب سے کم مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، کیونکہ زکوٰۃ غنی پر واجبہ ہوتی ہے اور غنا صرف اس مال سے حاصل ہوتا ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہو۔ اور جو مال نصاب سے کم ہو، وہ حاجت اصلی سے زائد نہیں ہوتا۔ لہذا اس انسان غنی نہیں بنتا۔

نیز زکوٰۃ نعمت مال کے شکرانہ میں واجب ہوئی ہے، اور نصاب سے کم مال ایسی نعمت

ہے جس سے مال کا شکرانہ واجب نہیں ہوتا بلکہ نعمت بدن کا شکر ادا کرنا ہی اس کا شکرانہ ہے کیونکہ اتنا مال نعمت بدن کے توابع سے ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

۲۔ کمال نصاب کی شرط کا سال کے اول اور آخر میں پایا جانا ضروری ہے، درمیان سال ضروری نہیں۔ چنانچہ اگر سال کے درمیان نصاب کم ہو گیا۔ پھر آخر سال میں کامل ہو گیا تو زکوٰۃ واجب ہوگی خواہ یہ نصاب سوائم کا ہو، یا سونا چاندی کا یا مال تجارت کا یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔

زفر فرماتے ہیں کہ سال کے اول سے آخر تک کمال نصاب وجوب زکوٰۃ کے لیے شرط ہے۔ اور یہی شافعی کا قول ہے۔ مگر شافعی کے نزدیک مال تجارت اس سے مستثنیٰ ہے۔ مال تجارت میں سال کے آخر میں کمال نصاب ضروری ہے، سال کے اول اور درمیان نہیں۔ چنانچہ اگر سال کے اول میں مال تجارت کی قیمت سود راہم تھی، پھر سال کے آخر میں اس کی قیمت دو سود راہم ہو گئی تو شافعی کے نزدیک زکوٰۃ واجب ہوگی۔

زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نصاب پر سال کا گذرنا اس میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لیے شرط ہے۔ چونکہ سال کے درمیان نصاب نہیں پایا گیا، تو اس پر سال گزرنے کی کوئی صورت نہیں اور اسی لیے اگر سال کے درمیان بالکل ختم ہو جائے تو سال کا حکم منقطع ہو جاتا ہے اور اسی طرح اگر نصاب سائم ہو، اور درمیان سال اسے علوفہ بنا دیا جائے تو سال کا حکم باطل ہو جائے گا۔

شافعی کے بھی یہی دلائل ہیں، مگر وہ فرماتے ہیں کہ ”میں نے مال تجارت میں ایک ضرورت کی بناء پر یہ قیاس ترک کر دیا۔ وہ ضرورت یہ ہے کہ نصاب تجارت قیمت سے کامل ہوتا ہے، اور قیمت ہر گھڑی میں گھٹتی بڑھتی رہتی ہے، کیونکہ طلب و رسد میں کمی بیشی کی وجہ سے بھاؤ بدلتا رہتا ہے۔ لہذا تاجر پر ہر روز اپنے مال کی قیمت کا حساب رکھنا گراں اور باعث مشقت ہے۔ تو اس ضرورت کی وجہ سے وجوب زکوٰۃ کے وقت یعنی سال کے آخر میں نصاب کامل ہونے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور یہ ضرورت سائمہ میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ سائمہ کا نصاب قیمت کے اعتبار سے کامل نہیں ہوتا بلکہ عین کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ کمال نصاب وجوب زکوٰۃ کی شرط ہے، تو اس شرط کا سال کے اول و آخر میں پایا جانا ضروری ہے، اس کے علاوہ نہیں۔ اس لیے کہ اول سال انعقاد سبب کا وقت ہے اور آخر سال ثبوت حکم کا وقت ہے۔ باقی وسط سال نہ تو انعقاد سبب کا وقت ہے اور نہ ثبوت حکم کا۔ لہذا وسط میں کمال نصاب کا اعتبار کرنا کوئی ضروری نہیں۔ مگر کچھ نصاب باقی رہنا ضروری ہے، جس پر سال شروع ہوا تھا۔ تاکہ بعد میں مستفاد ہونے والا مال اس کے ساتھ ختم ہو سکے۔ اور جب پورا نصاب ہی ختم ہو جائے تو پھر ختم کی کوئی صورت ممکن نہیں۔ لہذا اس کے لیے از سر نو سال شمار کیا جائے گا۔

بہ خلاف جب کہ سائمہ کو علوفہ بنا لیا۔ کیونکہ اس صورت میں علوفہ مال زکوٰۃ ہی نہ رہا تو گویا سائمہ سے نصاب ہی ختم ہو گیا۔

اور شافعی نے جو مشقت کا لحاظ کرنے کا ذکر کیا ہے، یہ وجہ سال کے درمیان کمال نصاب کی شرط ساقط کرنے کے مناسب ہے، سال کے اول میں نہیں۔ کیونکہ آغاز سال میں مال کی قیمت کا حساب لگانے میں کوئی مشقت نہیں، تاکہ سال کے انعقاد کا علم ہو جائے۔ اور اسی طرح سال کے آخر میں قیمت کا حساب کرنے میں بھی کوئی مشقت نہیں، تاکہ مال میں وجوب زکوٰۃ کا پتہ چل سکے۔ واللہ اعلم۔

باقی مقدار نصاب اور صفت مقدار نصاب میں مقدار واجب اور صفت مقدار کی معرفت یہی ممکن ہے، جب کہ اموال زکوٰۃ کی معرفت ہو۔ تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے اس کا بیان کرتے ہیں۔

تفصیل نصاب زکوٰۃ | اموال زکوٰۃ کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ ائمان مطلقہ یعنی سونا چاندی۔ ۲۔ اموال تجارت، یعنی وہ سامان جو تجارت کی غرض سے مہیا کیا گیا ہو

۲۔ سوائم۔

اب ان میں سے ہر ایک کے نصاب کی مقدار اور صفت مقدار، اور ہر نصاب میں واجب شدہ زکوٰۃ کی مقدار اور صفت مقدار۔ اسی طرح سوائم اور اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کا کسے اختیار ہے؟ کا چند ذیلی فصول میں ذکر کرتے ہیں۔

فصل

ائمان مطلقہ کی زکوٰۃ

ائمان مطلقہ سونا چاندی ہیں۔ ان کی مقدار نصاب کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں چند صورتیں ہیں۔ ۱۔ کسی شخص کے پاس صرف چاندی ہے۔ ۲۔ صرف سونا ہے، ۳۔ سونا اور چاندی دونوں ہیں۔ تو اگر کسی شخص کے پاس صرف چاندی ہو تو اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

چاندی کا نصاب | یہاں تک کہ ”وزن سبعة“ کے لحاظ سے اس کا وزن دو سو درہم ہو جائے پھر دو سو درہم میں پانچ درہم زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرو بن حزم نے نام در کتاب الصدقات میں یہ ذکر فرمایا:

الفضة ليس فيها صدقة حتى تبلغ مائتي درهم فاذا بلغت مائتين ففيها خمسة دراهم۔

چاندی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، یہاں تک کہ ”دو سو درہم ہو جائے“ جب اس کی مقدار دو سو درہم ہو جائے تو اس میں پانچ درہم واجب ہیں۔

نیز روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ کو مین بھیجتے ہوئے فرمایا:

ليس فيما دون مائتين من الورق شيء وفي مائتين خمسة۔

دوسو سے کم چاندی میں کچھ نہیں، اور دوسو میں پانچ ہیں۔

اور درہم میں وزن کا اعتبار ہے، عدد کا نہیں، اس لیے کہ درہم نام ہے ”موزون“ کا۔ اس سے مراد ایک خاص مقدار موزون ہے، جس کا دو انیتق (وانگ) اور حببات (دانے) کے ساتھ وزن کیا گیا ہو۔ چنانچہ اگر کسی صورت میں درہم کا وزن (وزن سبعة کے لحاظ سے) دوسو درہم سے کم ہے اور تعداد دوسو ہے۔ یا ان کی قیمت عمدگی اور بناوٹ کی وجہ سے (وزن سبعة والے) دوسو درہم کے مساوی ہے تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ وزن سبعة کا مطلب یہ ہے کہ دس درہم کا وزن سبعة مثاقیل یعنی سات مثقال ہو۔ تو دوسو درہم کا وزن ایک سو چالیس مثقال ہوگا۔

ہم وزن سبعة کا اس لیے اعتبار کرتے ہیں کہ زمانہ اسلام میں ڈھالے ہوئے درہم کے لیے اس وزن پر سب کا اجماع ہوا۔ تفصیل یہ ہے کہ زمانہ جاہلیت میں کچھ درہم بہت بھاری ہوتے تھے اور کچھ بہت ہلکے۔ پھر زمانہ اسلام میں جب درہم ڈھالنے کی ضرورت پیش آئی تو انہوں نے ایک بھاری درہم اور ایک ہلکا درہم لیا، اور ان دونوں کو ملا کر (برابر کے) دو درہم بنائے۔ تو یہ وزن سبعة والے دو درہم بنے۔ یہ امت کا اسی وزن کو اپنانے پر اجماع ہو گیا۔

مسئلہ: اگر نصاب میں دوسو کے وزن سے معمولی سی کمی ہو جو ان دو وزنوں کے درمیان داخل ہو، تو اسے اس نصاب فرماتے ہیں کہ اس میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ کیونکہ کمال نصاب میں شک پیدا ہو گیا، نو شک کی موجودگی میں ہم نصاب کامل ہونے کا فیصلہ نہیں کر سکتے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: اگر چاندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے، تو ہمارے نزدیک اگر ہر ایک کا حصہ منفرد نصاب کو پہنچتا ہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی، وگرنہ نہیں اور جن چیزوں کا حالت انفراد میں اعتبار کیا جاتا ہے، ان کا حالت شرکت میں بھی اعتبار ہوگا۔ اور شافعی کے نزدیک (بہر صورت) زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

انشاء اللہ یہ مسئلہ ہم سواٹم میں ذکر کریں گے۔

فصل

چاندی کیسی ہونی چاہیئے؟

نصاب فقہ کی صفت کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ چاندی کے نصاب میں اس کے چاندی ہونے کے علاوہ کسی صفت زائد کا اعتبار نہیں ہے۔ چنانچہ چاندی میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے خواہ وہ ڈھاکا ہو نہ درہم کی شکل میں ہو یا ڈلی، بکڑا، زیور یا تلوار، پٹھا، بگام، کاٹھی کے آرائشی سامان یا مصاحف میں آرائشی تاروں یا یا برتنوں وغیرہ کی صورت میں جب کہ وہ پگھلانے سے الگ ہو کر دوسو درہم کے وزن کو پہنچتی ہو۔

اور خواہ وہ تجارت کے لیے رکھی ہوئی ہو یا خرچ کے لیے یا آرائش کے لیے یا کچھ بھی نیت نہ ہو۔
یہ ہمارے نزدیک ہے۔

شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، مگر عورتوں کے زیور کے بارے میں، جبکہ وہ پہننے کے لیے ہو، جو کہ مباح ہے یا ثواب حاصل کرنے کے لیے بطور عاریہ دینے کے لیے رکھا ہوا ہو، تو ان کے اس بارے میں دو قول ہیں (ایک قول حنفیہ کی طرح ہے) اور ایک قول میں زیور میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔ (اور یہی قول ان کے ہاں مفتی ہے) ابن عمر اور عائشہ رضی اللہ عنہما سے بھی یہی مروی ہے۔ ان کی حجت یہ حدیث ہے:

لَا سَرَّكَاهُ فِي الْحُلِيِّ-

زیور میں کچھ زکاة نہیں۔

اور ابن عمر سے ان کا قول منقول ہے۔

سَرَّكَاهُ الْحُلِيُّ إِعْصَارًا-

زیور کا اعارہ اس کی زکوة ہے۔

نیز اس لیے کہ زیور ایک مباح صورت میں استعمال ہونے والا مال ہے، لہذا عام استعمال اور کام کاج کے کپڑوں کی طرح یہ نصاب زکوة نہیں ہوگا۔ بخلاف مردوں کے زیور کے، کہ وہ ناجائز اور ممنوع راہ میں استعمال ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر طریق استعمال مباح ہے تو وہ شریعت میں معتبر ہے اور جب طریق استعمال ممنوع اور حرام ہو تو وہ شرع کی نگاہ میں ساقط الاعتبار ہے۔

تو وہ عدم کے ساتھ لاحق ہوگا (گویا، وہ ہے ہی نہیں اور شریعت اسے استعمال شمار ہی نہیں کرتی۔ کہ اس پر استعمال کا حکم مرتب ہو) اس کی نظیر دو اپنیے کی وجہ سے عقل نہ رہنا، اور رن نشہ کے سبب عقل نہ رہنا ہے، کہ شریعت نے پہلی صورت کا اعتبار کیا ہے (کہ اسے معذور قرار دیا ہے) اور دوسری صورت شریعت میں ساقط الاعتبار ہے (چنانچہ وہ معذور نہ ہوگا، عورتوں اور مردوں کا زیور بھی اسی طرح ہے۔

ہماری دلیل حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

وَالَّذِينَ يَكْنُزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبِئْسَ مَا لَهُم

بِغِزَابِ اللَّهِ-

”جو لوگ سونا اور چاندی کا خزانہ کرتے ہیں اور اسے اللہ کے راستہ میں خرچ نہیں کرتے ہیں، انہیں

المناک عذاب کی خبر دے دیجئے۔“

اللہ تعالیٰ نے سونے اور چاندی کا خزانہ کرنے اور اسے اللہ کی راہ میں خرچ نہ کرنے پر نوبہ

شدید فرمائی۔ اس میں زیور اور غیر زیور کا کوئی فرق نہیں کیا گیا، اور بروہ مال جس کی زکوة ادا نہ کی گئی ہو وہ کنز اور خزانہ ہے، جیسا کہ ہم نے حدیث روایت کی۔ لہذا زیور کی زکوة ادا نہ کرنے والا خزانہ کرنے والا ہے پس اس وعید کے تحت داخل ہے۔ اور وعید ترک واجب پر ہی ہوا

کرتی ہے۔

نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔
وَأَذِّدُوا زَكَاةَ أَمْوَالِكُمْ طَيِّبَةً بِهَا لَنْفُسُكُمْ۔

اپنے اموال کی زکوٰۃ خوشدلی سے ادا کرو۔

نیز زیور ایسا مال ہے جو حاجت اصلی سے زائد ہے، اس لیے کہ اس کا آرٹس و زیبائش کے لیے میا کرنا ہی حاجت اصلی سے زائد ہونے کی دلیل ہے۔ لہذا فراخی و خوشحالی حاصل ہونے کے سبب یہ نعمت مال ہے، تو اس میں سے کچھ حصہ فقراء کے لیے نکال کر اس کا شکر ادا واجب ہے یہی حدیث، تو بعض ماہرین حدیث نے کہا ہے کہ زیور میں زکوٰۃ کے وجوب و عدم وجوب کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحت کے ساتھ کوئی حدیث مروی نہیں۔

اور ابن عمر سے روایت کردہ حدیث انہی سے روایت شدہ دوسری حدیث کے معارض ہے کہ ”انہوں نے بیٹیوں اور بیویوں کے زیور کی زکوٰۃ دی۔“

علاوہ انہیں یہ مسئلہ صحابہ میں مختلف فیہ رہا، لہذا بعض کا قول بعض پر حجت نہیں بن سکتا۔ نیز زیور کے اعارہ کو زکوٰۃ کہنا زکوٰۃ شرعی کے وجوب کے منافی نہیں ہے، جب کہ وجوب کی دلیل موجود ہو۔ اور یہ بیان کچھ ہے۔

چاندی میں کھوٹ ملا ہوا ہو تو کیا حکم ہے؟ گذشتہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب کہ دراہم خالص چاندی کے ہوں، لیکن اگر ان میں کھوٹ ملا ہوا ہے۔

تو دو صورتیں ہیں۔ ۱۔ اگر چاندی غالب ہے تو بھی اس کا یہی حکم مذکور ہوگا، کیونکہ کھوٹ ان میں مغلوب اور فنا شدہ ہے جس نے ابو حنیفہؒ سے یونہی روایت کیا ہے کہ چاندی رکھ کر دراہم، زیور (کھوٹے دراہم، نبھر جہ) تجارت کے ہاں ناقابل قبول دراہم، مکملہ (سرمہ طے دراہم، اور مزئیفہ) کھوٹے دراہم میں زکوٰۃ واجب ہے، کیونکہ ان تمام میں چاندی غالب ہوتی ہے اور جس کی چاندی کھوٹ پر غالب ہو، اس کے لیے مطلقاً درہم کا نام بولا جاسکتا ہے اور شریعت نے درہم کے معنی میں زکوٰۃ واجب کی ہے۔

۲۔ اور اگر کھوٹ غالب ہے اور چاندی مغلوب ہے تو اس کی پھر دو صورتیں ہیں۔ ۱۔ اگر وہ دراہم رواج یافتہ اثمان ہیں یا انہیں تجارت کے لیے رکھا ہوا ہے تو ان کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اگر ان کی قیمت واجب الزکوٰۃ دراہم میں سے ادنیٰ (وہ دراہم جن میں چاندی غالب ہے) کے لحاظ سے دو سو درہم کو پہنچ جائے تو ان میں زکوٰۃ واجب ہے ورنہ نہیں ہے اور اگر نہ تو وہ رواج یافتہ اثمان ہیں اور نہ تجارتی ہیں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ مگر یہ کہ ان میں اتنی چاندی ہو جو دو سو درہم کے وزن کو پہنچ جائے، بایں طور کہ وہ بڑے ہوں۔ کیونکہ پتیل میں تجارت کی نیت کے بغیر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور چاندی میں نیت تجارت شرط نہیں۔ تو جب انہیں تجارت کے لیے رکھا ہوا ہو تو ہم نے سامان تجارت کی طرح قیمت کا اعتبار کیا، اور جب نہ تجارت کے لیے

ہوں اور نہ رواج یافتہ تھیں، تو پھر ہم نے ان میں موجود چاندی کا اعتبار کیا۔ حسن نے ابو حنیفہ سے یونہی روایت کیا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس فلوس ایک سکہ کا نام، پیسے، ہیں یا سیسے یا بتیل کے دراہم ہیں یا ایسے پالش شدہ دراہم ہیں کہ چاندی ان سے جدا نہیں ہوتی اگر وہ تجارت کے لیے ہیں تو ان کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اگر ان کی قیمت غالب الفضلہ دراہم کے لحاظ سے دو سو درہم کو پہنچتی ہے تو ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اور اگر تجارت کے لیے نہیں ہیں تو ان میں زکوٰۃ واجب نہیں، کیونکہ بتیل وغیرہ جب تک تجارتی نہ ہوں، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔

اسی بنا پر ”غطارفہ“ نامی دراہم جو کہ قدیم زمانہ میں ہمارے دیار میں رائج تھے، کے بارے میں متقدمین مشائخ ماوراء النہر کا یہ جواب تھا کہ ”اگر وہ رواج یافتہ اثمان ہیں تو ادنیٰ دراہم یعنی غالب الفضلہ کے لحاظ سے ان کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر وہ رواج یافتہ اثمان تو نہیں لیکن سامان تجارت ہیں تو بھی انکی قیمت کا اعتبار ہوگا، اور اگر تجارتی بھی نہیں تو ان میں موجود چاندی کے بقدر زکوٰۃ واجب ہوگی اگر وہ نصاب کے برابر ہو۔ یا اس کے پاس موجود مال تجارت کے ساتھ ضم کر کے زکوٰۃ واجب ہوگی“

ایشیخ الامام محمد بن الفضل البخاری ہر دو سو میں وجوب زکوٰۃ کا فتویٰ دیتے تھے، کہ ان میں ربع (عشر) واجب ہے، جو عدد کے لحاظ سے پانچ بنتا ہے۔ اور وہ کہتے تھے کہ ہماری سوسائٹی میں یہ ہم تر نقود ہیں اور ان کا وہی مقام ہے جو ان کی سوسائٹی میں چاندی کا تھا۔ اور ہم اپنے نقود کو خوب پہچانتے ہیں“ اور یہی امام حلوانی اور سرخسی کا مختار ہے۔ لیکن سلف کا قول صحیح تر ہے، ان وجوہ کی بنا پر جو ہم نے ذکر کیں۔

چاندی کے نصاب پر زیادت کا حکم | اگر نصاب چاندی پر کچھ بڑھ جائے تو زیادت میں کچھ واجب نہیں ہوتا، یہاں تک کہ زیادت چالیس درہم کے وزن کو پہنچ جائے تو ابو حنیفہ کے قول میں ایک درہم واجب ہوگا۔ اور اسی کے مطابق ہمیشہ ہر چالیس میں ایک درہم واجب ہوگا۔

ابو یوسفؒ، محمدؒ اور شافعیؒ کے قول میں زیادت میں اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، خواہ زیادت قلیل ہو یا کثیر۔ چنانچہ اگر زیادت ایک درہم ہے تو درہم کا ۴۰ داں جزء زکوٰۃ میں واجب ہے۔

اس مسئلہ میں صحابہ میں بھی اختلاف رہا۔ حضرت عمرؓ سے ابو حنیفہ کے قول کی مثل روایت ہے اور علیؓ و ابن عمرؓ سے دوسرے قول کی طرح روایت ہے۔ اور سوائم میں کوئی اختلاف نہیں کہ ان کے نصاب پر زیادت میں کچھ واجب نہیں ہوتا، حتیٰ کہ زیادت نصاب کو پہنچ جائے۔

ان کی محبت یہ روایت ہے جو عن علیؓ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

وما زاد علی المائتین فبحساب ذلک :

دو سو پر چھ زیادہ ہو تو اس کے حساب سے ” یہ اس باب میں نص ہے۔
نیز اس لیے کہ نصاب کی شرط قیاس سے ہٹ کر ہے۔ کیونکہ وجوب زکوٰۃ نعمت مال کے شکرانہ کے طور پر ہے۔ اور نعمت کا مفہوم قلیل و کثیر تمام مال میں پایا جاتا ہے، ہمیں اس شرط کا علم صرف نص سے ہوا ہے اور نص اصل نصاب میں وارد ہوئی ہے۔ لہذا اسی میں منحصر ہوگی، اور زیادت علی النصاب کا معاملہ اصل قیاس کے مطابق ہوگا۔ مگر سوائم میں زیادت کا اعتبار نہیں، جب تک نصاب کو نہ پہنچ جائے، تاکہ شرکت کا ضرر نہ پہنچے، کیونکہ اخیان میں شرکت عیب ہے۔ اور یہ وجہ دوسری زیادات میں نہیں پائی جاتی۔

ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرو بن حزم کی کتاب میں فرمایا:
فاذا بلغت مائتین ففیہا خمسة دراهم و فی کل اربعین درہم و لیس فیما دون الاربعین صدقة:

” جب دراہم دو سو ہو جائیں تو ان میں پانچ درہم واجب ہیں، اور ہر چالیس میں ایک درہم ہے۔ اور چالیس سے کم میں صدقہ نہیں۔“
اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے حضرت معاذ کو جب یمن روانہ کیا تو فرمایا:

لا تأخذ من الکسور شیئا فاذا کان الورق مائتی درہم فخذ منها خمسة دراهم ولا تأخذ مما نراد شیئا حتی یبلغ اربعین درہما فتأخذ منها درہما۔

” کسور سے کچھ نہ لینا، پھر جب چاندی و سود درہم ہو جائے تو ان سے پانچ درہم لے لینا، اور زیادت سے کچھ نہ لینا حتیٰ کہ وہ چالیس درہم ہو جائیں۔ پھر ان سے ایک درہم لے لینا۔“
نیز اصل یہ ہے کہ ہر نصاب کے بعد ”عفو“ ہے (یعنی زیادت معاف ہے) اور اس سے مقصود ارباب اموال کی رعایت ہے، جیسا کہ سوائم میں ہے۔

نیز کسور کا اعتبار کرنے میں حرج واقع ہوتا ہے اور شریعت نے حرج کو ختم کیا ہے۔ باقی حضرت علیؑ کی پیش کردہ حدیث و وثائق میں سے کسی نے اسے مرفوع ذکر نہیں کیا۔ بلکہ انہوں نے ”تمک کا اظہار کیا ہے کہ“ وما زاد علی المائتین فبحساب ذلک“ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ محبت ہو یا حضرت علیؑ کا قول ہے کہ پھر محبت نہیں بن سکتا۔ کیونکہ اس مسئلہ میں صحابہ میں اختلاف رہا، تو بعض کے قول کو بعض کے خلاف بطور محبت پیش نہیں کر سکتے۔ اس سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ یہ روایت ہماری بیان کردہ روایت کے معارض نہیں بن سکتی۔ اور جو انہوں نے نعمت کے شکرانہ کا ذکر کیا ہے، تو اس کا جواب گذشتہ اوراق میں گذر گیا کہ نعمت کا مفہوم فراخی و خوشحالی ہے اور وہ نصاب سے کم مال سے حاصل نہیں ہوتی۔ پھر یہ قیاس سوائم سے بھی باطل ہو جاتا ہے۔
ملا وہ انہیں یہ قیاس نص کے مقابلہ میں ہے۔ لہذا باطل ہے۔ واللہ اعلم۔

سونے کا نصاب

فصل:

چاندی کے نصاب میں بمقدار واجب ربع العشر (40¹) ہے۔ یہ دوسو میں سے پانچ بنتے ہیں۔ اس کی دلیل وہ احادیث ہیں جو ہم روایت کر چکے ہیں۔ (اس میں قیاس و عقل کو دخل نہیں) کیونکہ مقدار کا علم صرف شریعت کے بتلاتے سے ہوتا ہے۔

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے :

هاتوا ربع عشور اموالکم و خمسة من المائتين ربع عشرها

”اپنے اموال کا چالیسواں حصہ لاؤ، اور دوسو سے پانچ اس کا چالیسواں حصہ ہے۔ باقی صدقہ الواجب کو ہم ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔“

گذشتہ تفصیل صرف چاندی کے نصاب کے بارے میں تھی، اور اگر کسی کے پاس صرف سونا ہے تو اس میں کچھ واجب نہیں یہاں تک کہ وہ بیس مثقال ہو جائے۔ اور جب اس کی مقدار بیس مثقال ہو جائے تو اس میں نصف مثقال (1/2) زکوٰۃ واجب ہے۔

دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر بن حزم کی حدیث میں یہ مروی ہے۔

والذهب ما لم يبلغ قيمته مائتي درهم فلا صدقة فيه فاذا بلغ قيمته مائتي درهم ففيه ربع العشر۔

”سونے کی قیمت جب تک دوسو درہم نہ ہو جائے، اس میں زکوٰۃ واجب نہیں، اور جب اس کی قیمت دوسو درہم ہو جائے تو اس میں چالیسواں حصہ واجب ہے۔“

اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ایک دینار کی قیمت دس درہم ہوتی تھی (ایک دینار ایک مثقال کا ہوتا ہے)۔

نیز مروی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ سے فرمایا :

ليس عليك في الذهب زكاة ما لم يبلغ عشرين مثقالاً فاذا بلغ عشرين مثقالاً ففيه نصف مثقال۔

تجہ پر سونے میں زکوٰۃ واجب نہیں، جب تک بیس مثقال نہ ہو جائے، پس جب بیس^۲ مثقال ہو جائے تو اس میں نصف مثقال (1/2) واجب ہے۔

مسئلہ، سونا خواہ ایک شخص کی ملکیت ہو یا دو آدمیوں میں مشترک ہو۔ جب تک ہر ایک کا حصہ نصاب کے برابر نہ ہوگا، ہمارے نزدیک ان میں سے کسی پر زکوٰۃ واجب نہیں۔

اور شافعیؒ کے نزدیک واجب ہے۔ مسئلہ کی تفصیل نصاب سوام کے ذیل میں آئے گی انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل

سونہ کیسا ہونا چاہیئے؟

نصاب ذہب کی صفت کے متعلق تفصیل یہ ہے کہ سونے کے نصاب میں بھی اس کا صرف ”سونہ“ ہونا کافی ہے۔ اس میں کسی زائد صفت کا اعتبار نہیں۔ چنانچہ سونے میں زکوٰۃ واجب ہے خواہ وہ سکہ ہو یا ٹکڑا یا کسی شکل میں ڈھالا ہو یا زیور۔ (یہ حنفیہ کے نزدیک ہے)۔ اور شافعی کے ایک قول کے مطابق جن زیورات کا استعمال مباح ہے، وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں۔ اور صحیح ہمارا قول ہے۔ اس لیے کہ حق تعالیٰ کا یہ فرمان۔

وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ ۖ

اور عمرو بن حزم کی کتاب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان اور حضرت علیؓ کی حدیث مطلقاً سونے میں وجوب کا تقاضا کرتے ہیں۔

اور جن دنیا پر سونا غالب ہو مثلاً محمودیہ، صورتہ وغیرہ، ان کا اور خالص سونے کا حکم ایک ہی ہے، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

باقی ”ہر دینہ اور مردینہ“ دنیا پر سونا غالب نہ ہو، اگر وہ رواج یافتہ اثمان ہیں یا تجارتی ہیں تو ان کی قیمت کا اعتبار ہوگا، ورنہ ان میں موجود سونا اور چاندی کی مقدار کا وزن کیا جائے گا بشرطیکہ وہ پگھلانے سے جدا ہو جائیں۔

مسئلہ: اگر سونے کے نصاب پر کچھ سونا زیادہ ہو جائے تو زیادت میں کچھ واجب نہیں یہاں تک کہ زیادت چار مثقال ہو جائے تو اس میں دو قیراط واجب ہوں گے، ”وہذا عند ابی حنیفہ“ اور ابو یوسف، محمد اور شافعی کے نزدیک زیادت میں اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہے۔ اگرچہ زیادت قلیل ہو۔

مسئلہ کی تفصیل گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

سونے کے نصاب میں کتنی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے؟

سونے کے نصاب میں مقدار واجب ”ربع العشر“ (ربہم) ہے، اس کی دلیل عمرو بن حزم اور علیؓ کی حدیث ہے، کیونکہ ہشٹل مثقال میں سے نصف مثقال ربع العشر ہے رہا واجب کی صفت کا بیان، تو اس کا ہم ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

کسی کے پاس سونا چاندی دونوں ہوں تو اس کا حکم گذشتہ تفصیل صرف چاندی اور صرف

تھی۔ اور اگر کسی شخص کے پاس سونا اور چاندی دونوں ہیں اور دونوں میں سے کسی کا نصاب کامل نہیں مثلاً دس مثقال اور سو درہم ہیں تو ہمارے نزدیک تکمیل نصاب کے لیے ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے گا۔ اور شافعی کے نزدیک ضم نہیں ہوگا بلکہ ہر ایک کے لیے علیحدہ کمال نصاب معتبر ہے۔

ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دو مختلف جنس ہیں لہذا تکمیل نصاب کے لیے ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا، جیسے سواثم جب مختلف اجناس کے ہوں۔

اور یہ دو مختلف عین اس لیے ہیں کہ یہ دونوں صورت اور معنی میں مختلف ہیں۔ صورت کا اختلاف تو ظاہر ہے۔ معنوی اختلاف یوں ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی باہم کمی بیشی کے ساتھ بیع کرنا جائز ہے۔ تو یہ اونٹ اور بکریوں کی طرح ہو گئے۔ بہ خلاف مال تجارت کہ اس میں نصاب کی تکمیل قیمت کے لحاظ سے ہوتی ہے۔ اور قیمت ایک ہی جنس ہے، دراہم یا دنانیر، تو مال زکوٰۃ ایک جنس۔ سونا یا چاندی — ہوگا لیکن نفس سونا اور چاندی میں زکوٰۃ عین کے لحاظ سے واجب ہوتی ہے، قیمت کے لحاظ سے نہیں۔ اسی لیے حالت انفراد میں سونا یا چاندی کے نصاب کی تکمیل قیمتاً نہیں ہوتی بلکہ وزناً ہوتی ہے، خواہ قیمت زیادہ ہو یا کم بایں طور کہ نصاب ردی اور گھٹیا ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت بکیر بن عبداللہ بن الاشج سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا۔

مضت السنة من اصحاب رسول صلى الله عليه وسلم بضم الذهب الى الفضة والفضة الى الذهب في اخراج الزكاة۔

صحابہ کرام کی یہ سنت جاریہ ہے کہ زکوٰۃ نکالنے میں سونے کو چاندی اور چاندی کو سونے کے ساتھ ملا یا جائے گا۔

نیر جس وجہ اور معنی سے ان میں زکوٰۃ واجب ہوئی ہے، اس میں یہ دونوں مال متحد ہیں اور وہ معنی ہے ”ان کا اصل خلقت اور ثمنیت کے لحاظ سے تجارتی ہونا“۔ تو حکم زکوٰۃ میں بھی دونوں ایک جنس کی طرح شمار کیے جائیں گے۔ اسی لیے مقدار واجب — مابع العشر — میں بھی دونوں متفق ہیں۔ اور مقدار واجب کا بالکل ایک جیسا ہونا تب ہوتا ہے جبکہ مال متحد ہو۔ اور جب مال مختلف ہو تو مقدار واجب بھی مختلف ہوتی ہے۔

جب دونوں مال معنأً متحد ہوں تو اختلاف صورت کا اعتبار نہیں ہوتا جیسے سامان تجارت میں ہے۔ اسی لیے ان میں سے ہر ایک کا نصاب سامان تجارت کے ساتھ مکمل کیا جاتا ہے اور اختلاف صورت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ مثلاً کسی شخص کے پاس بینٹ مثقال سے کم سونا اور دوسو درہم سے کم چاندی ہے اور اس کے پاس سامان تجارت بھی ہے اور شہر (مارکیٹ) میں دراہم اور دنانیر کا ریٹ بڑھ

ہے۔ تو اگر چاہے اس میں سونے کے نصاب کو مکمل کر لے اور چاہے تو چاندی کا نصاب پورا کر لے۔ اور یہ ایسا ہے، جیسے کسی کے پاس سیاہ کے ساتھ سفید درہم ہوں (کہ دونوں کو ملایا جاتا ہے) برخلاف سواٹم، اس لیے یہاں حکم کا تعلق صورت اور معنی دونوں کے ساتھ ہوتا ہے، اور سواٹم کی دو جناس صورت اور معنی مختلف ہوتی ہے، لہذا ایک کا نصاب دوسرے کے ساتھ ملا کر مکمل کرنا متعذر ہے۔

مخلوط نصاب سے کیا ادا کیا جائے؟ سونا چاندی کو ملا کر جب زکاة واجب ہو جائے تو اس میں سے کیا ادا کیا جائے؟ اس میں روایت مختلف ہے۔

ابویوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ سودرہم سے اڑھائی درہم اور دس مثقال سونے سے چوتھائی مثقال ادا کیا جائے گا۔ اور یہ ابویوسفؒ سے بھی ایک روایت یعنی ان کا ایک قول ہے۔ کیونکہ یہ صورت نوازن اور برابری کے زیادہ قریب ہے اور اس میں دونوں پہلوؤں کی زیادہ رعایت ہے۔ ابویوسفؒ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ ایک کو دوسرے کے ساتھ ملا کر قیمت لگائی جائے گی پھر ایک نوع سے زکوة ادا کی جائے گی۔ یہ صورت نصوص زکوة کے زیادہ موافق ہے۔

نصاب کو نصاب کے ساتھ ملانے کی کیفیت کیفیت ضم میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ فرماتے

ہیں کہ سونا چاندی کو باہم باعتبار قیمت ملایا جائے گا۔ ابویوسفؒ و محمد فرماتے ہیں کہ ضم باعتبار اجزاء ہوگا۔ اور یہ ابوحنیفہؒ سے بھی ایک روایت ہے، جیسا کہ نوادر ہشام میں مذکور ہے۔
ثمرۃ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب کہ ایک کی قیمت اس کی عمدگی اور بناوٹ کی وجہ سے اس کے وزن سے زیادہ ہو۔ مثلاً کسی شخص کے پاس سودرہم ہیں اور پانچ مثقال ہیں، جن کی قیمت سودرہم ہے۔ تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک دنیا نیر کی اس کے خلاف جنس درہم کے لحاظ سے قیمت لگائی جائے گی، اور انہیں درہم کے ساتھ ضم کر دیا جائے گا۔ تو بحیثیت قیمت درہم کا نصاب پورا ہو جائے گا۔ تو اس میں زکاة واجب ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک ضم باعتبار اجزاء ہوتا ہے، لہذا نصاب کامل نہ ہوا، کیونکہ اس کے پاس چاندی کا نصاب نصف ہے اور سونے کا نصاب چوتھائی، تو اس کے پاس نصاب کی تین چوتھائیاں ہوئیں، لہذا کچھ واجب نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی شخص کے پاس سودرہم اور دس مثقال سونا ہے، جس کی قیمت ۱۴۰ درہم ہے۔ تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک ضم باعتبار قیمت ہوتا ہے، لہذا اس کی قیمت ۲۴۰ درہم ہوگئی، تو اس میں ۶ درہم واجب ہوں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک ضم باعتبار اجزاء ہوتا ہے، تو اس کے پاس نصف نصاب سونے کا ہوا اور نصف نصاب چاندی کا، تو نصاب تمام ہوگیا، چنانچہ ہر ایک نصف میں اس کا ربع العشر ۴۰ واجب ہوگا۔ لیکن اگر سونا اور چاندی کا وزن اور قیمت دونوں مساوی ہوں، مثلاً سودرہم ہیں اور دس مثقال سونا ہے، جس کی قیمت سودرہم ہے یا ۱۵۰ درہم اور ۵ مثقال سونا ہے یا ۱۵ مثقال ہیں اور ۵۰ درہم ہیں، تو ان صورتوں میں ثمرۃ اختلاف ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ بالاتفاق اختلاف اصل کے مطابق ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے گا، ابوحنیفہؒ کے ہاں باعتبار قیمت

اور صاحبین کے ہاں باعتبار اجزاء اور اگر کسی کے پاس سو درہم اور پانچ مثقال سونا ہے، جس کی قیمت پچاس درہم ہے تو بالاتفاق اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اس لیے کہ نصاب زکوٰۃ باعتبار قیمت ختم کرنے سے پورا ہوتا ہے اور نہ باعتبار اجزاء۔ اور اس پر بھی سب کا اجماع ہے۔ کہ صرف سونا یا صرف چاندی کے ہوتے ہوئے تکمیل نصاب کے لیے قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی کے پاس چاندی کا جگ ہے، جس کا وزن سو درہم ہے اور اس کی قیمت بناوٹ کی وجہ سے دو سو درہم ہے، تو اس میں باعتبار قیمت زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی کے پاس سونے کا برتن ہیں جس کا وزن دس مثقال ہے اور بناوٹ کی وجہ سے اس کی قیمت دو سو درہم ہے، تو اس میں بھی باعتبار قیمت زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سونا چاندی میں قیمت شرعاً ساقط الاعتبار ہے، اس لیے کہ ان سے تو تمام اشیاء کی قیمت لگائی جاتی ہے۔ ان میں تو صرف وزن ہی معتبر ہے۔ دیکھیے! ایک شخص کی ملکیت میں چاندی کا جگ ہے جس کا وزن ایک ۱۵۰ سو پچاس درہم ہے اور اس کی قیمت دو سو درہم ہے۔ کہ اس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح ایک شخص سونے کے برتن کا مالک ہے جس کا وزن دس مثقال ہے اور قیمت دو سو درہم ہے کہ اس میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں۔ اگر ان میں قیمت کا اعتبار ہوتا تو ان میں زکوٰۃ واجب ہونا چاہیے تھی۔

ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ سونا اور چاندی دو عین ہیں، جن کا ایجاب زکوٰۃ کے لیے ایک دوسرے کیساتھ فتم کرنا واجب ہے۔ تو یہ فتم عروض تجارت کی طرح باعتبار قیمت ہوگا۔

یہ اس لیے کہ کمال نصاب صرف اتحاد جنس سے ہو سکتا ہے اور اتحاد کی بجز اس کے کوئی صورت ممکن نہیں کہ صفت مالیت کا اعتبار کیا جائے نہ کہ عین کا۔ کیونکہ اموال اپنے اعیان کے لحاظ سے اجناس ہیں اور اپنی صفت مالیت کے اعتبار سے جنس واحد ہیں۔ بہ خلاف جگ اور برتن کی پیش کردہ نظیر کے، اس لیے کہ وہاں اس کا کسی دوسری شے کے ساتھ ملانا واجب نہیں کہ اس میں قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ سونا چاندی میں شرعاً قیمت اس وقت ظاہر ہوتی ہے، جب ان کا ایک دوسرے کے ساتھ تقابل کیا جائے، کیونکہ اگر جنس کے ساتھ تقابل ہو مثلاً سونے کا سونے کے ساتھ، چاندی کا چاندی کے ساتھ، اس میں جو دت و صنعت کی کوئی قیمت نہیں لگائی جاتی (بلکہ وزن میں دونوں کا برابر ہونا ضروری ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

جیدھا ودریٹھا سوا۔

اس کا بڑھیا اور گھٹیا برابر ہیں۔

ہاں اگر سونا اور چاندی کا تقابل ہو تو جو دت اور عمدگی کی قیمت ظاہر ہوتی ہے۔

دیکھیے! حقوق العباد کے سلسلہ میں اگر سونا، چاندی کی قیمت لگانے کی ضرورت پیش آئے تو

خلاف جنس کے ساتھ قیمت لگائی جاتی ہے۔ مثلاً کوئی شخص کنگن عصب کر لیتا ہے اور اسے ٹکڑے ٹکڑے کر دیتا ہے اور مالک اس سے ضمان لینا پسند کرتا ہے تو غاصب کنگن کی خلاف جنس کے لحاظ سے قیمت کا ضامن ہوگا۔ تو حقوق اللہ میں بھی ایسا ہی ہوگا کہ تکمیل نصاب باعتبار قیمت ہوگی،۔ نیز باعتبار قیمت تکمیل نصاب میں باب عبادت کے سلسلہ میں ایک طرح کی احتیاء ہے اور فقراء کی رعایت ہے، لہذا یہ اولیٰ اور بہتر ہے۔

پھر قیمت لگانے میں بھی ابوحنیفہ کے نزدیک فقراء کی مسفقت کا اعتبار کیا جائے گا، جیسا کہ ان کی اصل ہے۔ حتیٰ کہ ان سے روایت ہے کہ اگر کسی کے پاس ۱۹۵ درہم اور ایک دینار ہے جو پانچ درہم کے مساوی ہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی، اور بائیں طور واجب ہوگی کہ چاندی کی سونے کے ساتھ قیمت لگائی جائے گی، ہر پانچ درہم ایک دینار کے ہوں گے (تو کل ۴۰ دینار بنے، جن میں ایک دینار واجب ہوگا)۔

مسئلہ: وجوب ختم کے بارے میں گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ سونا چاندی میں سے ہر ایک کا نصاب ناقص ہو۔ اور اگر ان میں سے ہر ایک کا نصاب تام ہے اور نصاب پر کچھ زائد نہیں ہے تو ختم واجب نہیں، بلکہ مناسب ہے کہ ہر ایک میں سے اس کی زکوٰۃ ادا کی جائے اور اگر ختم کر دیا اور تمام زکوٰۃ سونے سے یا چاندی سے ادا کر دی تو بھی ہمارے نزدیک کوئی مضائقہ نہیں لیکن یہ ضروری ہے کہ اس چیز کے ساتھ قیمت لگائی جائے جو مانگ اور چلن کے لحاظ سے فقراء کے لیے اودہ نفع رساں ہو۔ وگرنہ ہر ایک میں سے اس کا ۴۰ واں حصہ ادا کر دیا جائے اور اگر دونوں نصابوں میں ہر ایک پر کچھ زیادت بھی ہے تو ابو یوسف و محمد کے نزدیک ایک زیادت کا دوسرے کے ساتھ ملانا واجب نہیں، اس لیے کہ ان کے نزدیک کسور میں ان کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ اور ابوحنیفہ کے نزدیک دیکھا جائے گا، اگر زیادت چار مثقال یا چالیس درہم کو پہنچتی ہے تو پھر ملانا واجب نہیں۔ اور اگر زیادت چار مثقال یا چالیس درہم سے کم ہے تو پھر ایک زیادت کا دوسری کے ساتھ ملانا واجب ہے تاکہ چالیس درہم یا چار مثقال پورے ہو جائیں۔ کیونکہ ابوحنیفہ کے نزدیک کسور میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، واللہ اعلم۔

فصل

اموال تجارت کی زکوٰۃ کا حکم

اموال تجارت میں نصاب کا تخمینہ ان کی درہم و دنانیر کی قیمت سے ہوگا۔ تو جب تک ان کی قیمت دو سو درہم یا بیس مثقال سونے کو نہیں پہنچ جاتی، ان میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ اور جب ان کی قیمت نصاب مذکور کے مساوی ہو جاتی ہے تو ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔

اصحابِ ظواہر کہتے ہیں کہ اموال تجارت میں بالکل زکوٰۃ واجب نہیں۔
مالکؒ فرماتے ہیں کہ حبیب اموال تجارت نقد یعنی دراہم و دنانیر بن جائیں رکہ بکنے کے بعد
ان کی قیمت حاصل ہو گئی، تو صرف ایک سال کی زکوٰۃ ادا کر دے۔

اصحابِ ظواہر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کا علم نص سے ہے، اور نص دراہم
و دنانیر اور سوائم کے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ پس اگر ان کے علاوہ کسی شے میں زکوٰۃ واجب ہو تو
ان پر قیاس کرتے ہوئے واجب ہوگی، اور قیاس حجت نہیں خصوصاً باب متاثر میں ہماری دلیل
حضرت سمرہ بن جندب سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا۔

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمروننا باخراج الزكاة من
المرقبي الذي كنانة للمبيع -

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں تجارتی غلام سے زکاۃ نکالنے کا حکم فرماتے تھے۔“
اور حضرت ابو ذر نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:
فی البر صدقة :

گیہوں میں صدقہ ہے۔

اور آپ نے فرمایا:

هاذو اربع عشر اموالکم -

اپنے اموال کا چالیسواں حصہ لاؤ۔

اس استدلال پر اگر یہ اعتراض ہو کہ یہ حدیث تو نصاب دراہم کے بارے میں وارد

ہوئی ہے کیونکہ اس حدیث کے آخر میں ہے ”من کل اربعین درہماد رہم“

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا پہلا حصہ عام ہے۔ اور آخری حصہ کا مخصوص پہلے

حصہ کے عموم کو سلب نہیں کرتا ہے۔

یا ”من کل اربعین درہماد رہم“

کا فرمان قیمت پر محمول ہے یعنی ”(اموال میں) ہر چالیس درہم کی قیمت سے ایک درہم

واجب ہے۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ذاذوا زكاة اموالکم“

اپنے اموال کی زکاۃ دو۔

کہ اس میں مختلف اموال میں فرق نہیں کیا گیا سوائے ان اموال کے جو کسی دلیل سے اس

عموم سے مخصوص ہیں۔

نیز مال تجارت مال نامی زائد عن الحاجة الاصلیہ ہے، لہذا سوائم کی طرح یہ بھی

مال زکاۃ ہوگا۔ رہا اصحابِ ظواہر کا یہ استدلال کہ ”وجوب زکاۃ کا علم نص سے ہوا ہے اور

مال تجارت کے بارے میں کوئی نص وارد نہیں ہوتی، اس کا جواب معلوم ہو چکا کہ اس بارے میں بھی وارد ہے، جیسا کہ ابھی ہم نے روایات ذکر کیں۔

علاوہ ازیں اصل وجوب تو عقل سے معلوم ہوا ہے، کیونکہ یہ نعمت مال کا شکرانہ ہے۔ اور جیسے اللہ تعالیٰ نے مال پر قدرت بخشی ہے، اس کے لیے شکر کی یہی صورت ہے کہ وہ عاجز و درماندہ اور محتاج و مفلس کی امانت کرے۔ شریعت نے تو مقدار واجب کی تعیین کی ہے۔ باقی جو مالگ نے فرمایا ہے وہ منقول بات نہیں، اس لیے کہ وجوب زکاۃ کا سبب اور شرط ہر سال پائی گئی تو کوئی وجہ نہیں کہ صرف پہلے سال کی زکوٰۃ واجب ہو۔ بلکہ یہ سوائم اور دراہم و دنانیر کی طرح ہے۔

مسئلہ: مال تجارت خواہ سامان ہو یا زمین یا ناپ تول والی کوئی چیز، سب میں زکوٰۃ واجب ہے، اس لیے کہ اموال زکوٰۃ میں وجوب کا تعلق معنی مالیت و قیمت سے ہے اور یہ تمام اموال اس "معنی" میں ایک جنس ہیں۔ اسی طرح تکمیل نصاب کے لیے اموال تجارت کو باہم ضم کیا جائے گا۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

مال تجارت کی قیمت لگانے کا طریقہ: جب کہ یہ معلوم ہو چکا کہ اموال تجارت کے نصاب کا تخمینہ سونے یا چاندی کی قیمت سے کیا جائے گا۔

کہ اس کی قیمت سونے یا چاندی کی مقدار نصاب کو پہنچتی ہے یا نہیں؛ تو مقدار نصاب معلوم کرنے کے لیے قیمت لگانا ضروری ہے، اب یہ معلوم کیجیے کہ قیمت کس لحاظ سے لگائی جائے گی؛ قدوری نے مختصر المکرخی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ دراہم و دنانیر میں سے جو قیمت نصاب پورا کر دے، اسی کے لحاظ سے قیمت لگائی جائے گی۔ چنانچہ اگر دراہم سے قیمت لگانے سے نصاب پورا ہو تو اسے اور دنانیر سے پورا نہیں ہوتا تو دراہم سے قیمت لگائی جائے گی۔

ابو حنیفہؒ سے امالی میں اسی طرح کی روایت ہے کہ دونوں نقدوں میں جو فقراء کے لیے زیادہ نفع مند ہو، اس کے لحاظ سے قیمت لگائی جائے گا۔

ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جس نقد سے مال تجارت خریدتا ہے، اسی سے قیمت لگائی جائے گی، اگر دراہم سے خریدتا ہے تو دراہم سے قیمت لگائے اور اگر دنانیر سے خریدتا ہے تو دنانیر سے قیمت لگائے۔ اور اگر ان نقدین کے علاوہ کسی سامان سے خریدتا ہے یا خرید نہیں بلکہ اسے ہیہ کیا گیا اور اس نے تجارت کی نیت سے قبول کر لیا تو اس علاقہ میں جس نقد کا زیادہ چلن ہو، اسکے لحاظ سے قیمت لگائی جائے گی۔ اور محمدؐ کے نزدیک تمام صورتوں میں نقد غالب (یعنی جس نقد کا زیادہ چلن ہو) سے قیمت لگائی جائے گی۔ اور کتاب الزکوٰۃ میں انہوں نے ذکر کیا کہ جس دن سال پورا ہو، قیمت لگائے، چاہے دراہم سے اور چاہے دنانیر سے۔ محمدؐ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حقوق اللہ میں بھی اسی لحاظ سے قیمت لگائی جائے گی۔ جس لحاظ سے حقوق العباد میں قیمت لگائی جاتی ہے، اور حقوق العباد میں سے کسی چیز کی اگر کبھی قیمت لگانے کی ضرورت پیش آئے تو شر میں نقد غالب کے لحاظ سے قیمت لگائی جاتی ہے مثلاً غصب کردہ یا ہلاک کردہ چیز کی قیمت، اسی طرح حقوق اللہ میں بھی ہوگا۔

ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خرید کردہ مال بدل ہے۔ اور بدل کے حکم کا اصل کے لحاظ سے اعتبار کیا جاتا ہے۔ تو اگر مال نقدین میں سے کسی ایک کے ساتھ خرید کردہ ہے تو اپنی اصل کے ساتھ مال کی قیمت لگانا اولیٰ ہے۔

محمد کی کتاب الزکوٰۃ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ سامان تجارت میں وجوب زکوٰۃ مالیت کے لحاظ سے ہے، اعیان کے لحاظ سے نہیں۔ اور قیمت لگانا مقدار مالیت کی معرفت کے لیے ہوتا ہے، اور اس بارے میں دونوں نقد برابر ہیں، لہذا صاحب مال کو اختیار ہے کہ جس نقد سے چاہے، قیمت لگائے۔ دیکھیے! سوام (مثلاً اونٹ) کی کثرت کے وقت، جب کہ ان کی تعداد دو سو ہو جائے صاحب مال کو اختیار ہوتا ہے چاہے چار حقے ادا کرے اور چاہے تو پانچ بنت لبون دے دے۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔ ابو حنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دراہم و دنانیر اگرچہ قیمت بننے میں برابر ہیں، لیکن ہم نے ایک مرجع کی وجہ سے دونوں میں سے ایک کو ترجیح دی۔ اور وہ مرجع ہے "فقراء کی رعایت" اور احتیاط پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ دیکھیے! اگر ان میں سے ایک کے ساتھ قیمت لگانے سے نصاب پورا ہوتا ہے اور دوسرے سے پورا نہیں ہوتا، تو فقراء کی رعایت اور احتیاط پر عمل کرتے ہوئے اس نقد کے ساتھ قیمت لگائی جائیگی جس سے نصاب تمام ہو جائے اسی طرح یہ صورت ہے ہمارے مشائخ نے محمد کی دونوں روایتوں کو جمع کرتے ہوئے کتاب الزکوٰۃ کی روایت کو اس صورت پر محمول کیا ہے، جب کہ ان میں سے کسی کے ساتھ قیمت لگانے سے فقراء کے لیے نفع میں تفاوت واقع نہ ہوتا ہو۔ بہر کیف مناسب یہ ہے کہ مال تجارت کی اس ادنیٰ سے ادنیٰ چیز کے ساتھ قیمت لگائی جائے جس پر دراہم یا دنانیر کا نام بولا جاتا ہے، یعنی جہاں میں سونا یا چاندی غالب ہو۔

مال تجارت کے ساتھ سونا چاندی ہوں تو اس کا حکم | اسی طرح اگر سامان تجارت کے ساتھ سونا اور چاندی بھی ہیں تو انہیں سامان کیساتھ ضم کر دیا جائے گا اور تمام کی مجموعی طور پر قیمت لگائی جائے گی۔ کیونکہ معنی تجارت سب میں پایا جاتا ہے۔ لیکن ابو حنیفہ کے نزدیک ضم باعتبار قیمت ہوگا، چاہے تو سامان کی قیمت لگائے اور اسے سونا چاندی کیساتھ ملا دے۔ اور چاہے تو سونا چاندی کی قیمت لگائے، اور اس قیمت کو سامان تجارت کی قیمت کے ساتھ ضم کر دے۔ اور صاحبین کے نزدیک ضم باعتبار اجزاء ہوگا، چنانچہ سامان کی قیمت لگائی جائے گی اور یہ قیمت سونا چاندی کے ساتھ ملائی جائے گی، پھر اگر یہ تمام مقدار نصاب کو پہنچ چاہیں تو زکوٰۃ واجب ہوگی ورنہ نہیں۔ صاحبین کے نزدیک باب زکوٰۃ میں سونا چاندی کی بالکل قیمت نہیں لگائی جائے گی، جیسا کہ گذر چکا ہے۔

فصل | باقی اس نصاب کی صفت یہ ہے کہ تجارتی ہو یعنی اس مال کو تجارت کے لیے رکھا ہوا ہو۔ اور مال تجارتی تب بتلسہ ہے جب کہ نیت تجارت عمل تجارت کے ساتھ مقارن ہو جائے جیسا کہ ہم گذشتہ ادراق میں بیان کر چکے ہیں۔ برخلاف سونا چاندی کہ ان میں نیت تجارت کی ضرورت نہیں ہے، کیونکہ یہ خلقی طور پر تجارتی ہیں اور اپنے تجارتی ہونے میں بندے کے محتاج نہیں، بلکہ بندے کی طرف سے ان کا تجارتی بنانا دلالت پایا ہے۔ اس کی تفصیل گذر چکی۔

فصل اس نصاب میں مقدار واجب وہی ہے جو سونے اور چاندی کے نصاب میں مقدار واجب ہے یعنی ۴۰ دان حصہ۔ کیونکہ مال تجارت کے نصاب کا تخمینہ سونے، چاندی کے ساتھ قیمت لگا کر کیا جاتا ہے، لہذا اس میں بھی واجب ہوگا جو سونے چاندی میں واجب ہوتا ہے۔

نیز اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ہا تو اربع عشور اموالکم۔

اپنے اموال کا ۴۰ دان حصہ لاؤ۔

اس حدیث میں اموال کے درمیان فصل نہیں کیا گیا لہذا مال تجارت میں بھی ۴۰ دان حصہ واجب

ہوگا۔

فصل

تجارتی مال میں عین واجب ہوتا ہے یا قیمت؟

رحمی اموال تجارت میں واجب شدہ مقدار کی صفت، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اس میں عین یعنی نفس نصاب کا چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے بعض مشائخ نے فرمایا کہ یہ ابو یوسف و محمد کا قول ہے۔

اور ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اس میں دو چیزوں میں سے ایک واجب ہے عین یا قیمت تو سال پورا ہونے پر مالک کو اختیار ہے۔ چاہے عین کا چالیسواں حصہ دے اور چاہے تو قیمت کا چالیسواں حصہ نکالے۔

اور مشائخ نے اس کی بنیاد ”جامع“ کے بعض مسائل پر رکھی۔ ”جامع“ میں ہے کہ ”ایک شخص کے پاس دو سو پیمانہ تجارتی گندم ہے جس کی قیمت دو سو درہم ہے۔ گندم کا سال پورا ہو گیا، لیکن اس نے زکوٰۃ ادا نہیں کی۔ یہاں تک کہ گندم کا ریٹ گر گیا اور اس کی قیمت شو درہم رہ گئی۔ یا ریٹ چڑھ گیا اور گندم کی قیمت ۴۰۰ درہم ہو گئی۔ تو ابو حنیفہ کے قول میں اگر زکوٰۃ عین گندم سے ادا کرے تو ریٹ کرنے یا چڑھنے دونوں صورتوں میں ۵ پیمانے ادا کرے گا۔ کیونکہ ظاہر ہو چکا کہ اصل نصاب میں یہی واجب تھا۔

اور اگر قیمت ادا کرے تو ریٹ کرنے یا بڑھنے دونوں صورتوں میں ۵ درہم ادا کرے گا، اس لئے کہ ظاہر ہو چکا کہ سال پورا ہونے کے دن یہی واجب تھا۔

اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک اگر عین گندم سے ادا کرے تو دونوں صورتوں میں پانچ پیمانے ادا کرے، جیسا کہ ابو حنیفہ نے فرمایا ہے۔ اور اگر قیمت سے زکوٰۃ ادا کرے تو ریٹ کرنے کی صورت میں (سو درہم سے) اڑھائی درہم دے گا اور ریٹ چڑھنے کی صورت میں (۴۰۰ درہم

(۷۰) اور ہم نکالے گا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک واجب اصلی عین کا ۲۰ واں حصہ تھا۔ اور اُسے عین کو قیمت میں منتقل کرنے کا اختیار ادائیگی کے دن حاصل ہوا۔ لہذا ادائیگی کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔

صحیح یہ ہے کہ یہی ہمارے تمام اصحاب کا مذہب ہے۔ اس لئے کہ سال پورا ہونے کے بعد نصاب ہلاک ہونے کی صورت میں سب کا متفقہ مذہب یہ ہے کہ زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ خواہ وہ نصاب سوائم کا ہو یا مال تجارت کا۔ اور اگر ابو حنیفہ کے نزدیک عین یا قیمت میں سے کوئی ایک غیر معین طور پر واجب ہوتی تو عین نصاب ہلاک ہونے کی صورت میں قیمت کا ادا کرنا متعین ہو جاتا، جیسا کہ دو چیزوں میں اختیار دینے کی صورت میں اصول ہے کہ ایک کے ہلاک ہونے کی صورت میں دوسرا ادائیگی کے لئے متعین ہو جاتا ہے۔ اسی طرح

اگر تمام نصاب کسی فقیر کو ہبہ کیا، اور ہبہ کرتے ہوئے اس کے دل میں کسی قسم کی کوئی نیت نہیں تھی تو زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ اگر نصاب میں عین نصاب (کا چالیسواں حصہ) واجب نہ ہوتا تو زکوٰۃ ساقط نہ ہوتی، جیسا کہ اُسے غیر نصاب ہبہ کرنے کی صورت میں ساقط نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر اس نے سوائم کا نصاب زکوٰۃ فروخت کر دیا اور زکوٰۃ وصول کرنے والا موجود تھا۔ اگر وہ چاہے مشتری سے وصول کر لے اور اگر چاہے تو بائع سے لے لے۔ اگر عین کا ۲۰ چالیسواں حصہ واجب نہ ہوتا تو اسے مشتری سے وصول کرنے کا اختیار نہ ہوتا۔ اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ ہمارے تمام اصحاب کا مذہب یہی ہے کہ واجب عین کا چالیسواں حصہ ہوتا ہے۔

ہاں! ابو حنیفہ کے نزدیک سال پورا ہونے پر عین کا چالیسواں حصہ بحیثیت مال واجب ہوتا ہے نہ بحیثیت عین۔ اور صاحبین کے نزدیک صورۃ و معنی عین کا چالیسواں حصہ واجب ہوتا ہے۔ لیکن جس پر واجب ہے۔ ادا ایگی کے وقت اسے عین سے قیمت کی طرف منتقل کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ ”جامع“ کے مسائل اس اصل پر مبنی ہیں، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہوتی ہے یا نصاب میں؟ کل نصاب تلف ہو جانے کا حکم اشانہ

ہیں سال گزرنے کے بعد واجب شدہ زکوٰۃ ذمہ میں واجب ہوتی ہے نصاب میں نہیں (یعنی زکوٰۃ اس کے ذمہ دین بن جاتی ہے۔ اور ہمارے نزدیک دین نہیں بنتی بلکہ نصاب میں سے اس جزء کا نکالنا ضروری ہے)

اس اصل کے مطابق سال گزرنے اور اداء زکوٰۃ کی قدرت حاصل ہونے کے بعد اگر مال زکوٰۃ تلف ہو گیا تو ہمارے نزدیک زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے اور شافعی کے نزدیک ساقط نہیں ہوتی ہے۔

اور اگر ادائیگی پر قدرت حاصل ہونے سے پہلے ہی مال تلف ہو گیا تو بھی ہمارے نزدیک زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور شافعی کے نزدیک دو قول ہیں۔ ایک قول میں زکوٰۃ بالکل واجب نہیں ہوتی۔ اور دوسرے قول میں واجب تو ہوتی ہے پھر ساقط ہو جاتی ہے اور اس کی ضمان لازم نہیں۔

اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ صدقہ فطر نصاب تلف ہونے سے ساقط نہیں ہوتا اور عشر و خراج میں بھی اختلاف مذکور ہے۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ ایسا حق ہے جو ذمہ میں واجب ہوا اور ادائیگی پر قدرت حاصل ہونے سے پختہ ہو گیا۔ لہذا نصاب تلف ہونے سے یہ حق ساقط نہ ہوگا جیسا کہ بندوں کے دیون اور صدقہ فطر ساقط نہیں ہوتے۔ اور جیسا کہ حج میں ہے کہ اگر

ایک شخص شہر سے قافلہ روانہ ہونے کے وقت صاحب استطاعت تھا پھر اس کا مال تلف ہو گیا تو اس سے حج ساقط نہیں ہوگا۔

اور زکوٰۃ ذمہ میں اس لئے واجب ہوتی ہے (یعنی دین بنتی ہے) کہ شرع نے واجب کردہ مقدار کو غیر معین رکھا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فی مائتی درہم خمسة دراهم۔

وفی اربعین شاة شاة۔

دو سو درہم میں پانچ درہم ہیں۔

اور چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے۔

تو شرع نے پانچ درہم اور ایک بکری واجب کی لیکن معین نہیں کیا۔ اور واجب جب معین نہ ہو تو وہ ذمہ میں ثابت ہوتا ہے جیسا کہ صدقہ فطر وغیرہ میں ہے۔

نیز غایت الامر یہ ہے کہ مقدار زکوٰۃ اس کے ہاتھ میں امانت ہے، لیکن اس پر قدرت حاصل ہونے کے بعد اس سے شرعاً ادائیگی کا مطالبہ ہوا۔ اور جو شخص مستحق کے طلب کرنے کے بعد اس کا حق روکے، تلف ہونے کی صورت میں، وہ ضامن ہوتا ہے۔ جیسا کہ بقیہ امانات میں ہے۔

اور یہ اختلاف اس صورت میں ہے، جب فقر نے اس سے زکوٰۃ طلب کی یا سامعی نے اس سے زکوٰۃ کی ادائیگی کا مطالبہ کیا۔ اور اس نے زکوٰۃ ادا نہ کی، یہاں تک کہ نصاب تلف ہو گیا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مالک سے اصل واجب کا مؤاخذہ ہو گا یا اس کی ضمان کا۔

پہلی صورت کے لئے کوئی وجہ نہیں۔ اس لئے کہ اصل واجب کا محل نصاب ہے۔ اور محل ضائع ہونے کے بعد اس کا حق باقی نہیں رہتا۔ جیسے مجرم یا مدین غلام، جب ہلاک ہو جائے (تو اس پر ثابت شدہ حق ساقط ہو جائے گا)، اور جیسے زمین کا وہ ٹکڑا، جس میں حق شفعہ ثابت

ہے۔ جب دریا بن جائے تو حق ساقط ہو جائے گا)
 اور اس کی دلیل کہ اصل واجب کا محل نصاب ہے، اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:
 خذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً - الاية -
 ان کے اموال ”میں سے“ صدقہ لیجئے۔
 اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے =
 خذْ مِنْ الذَّهَبِ الذَّهَبِ وَ”مِنْ“ الْفِضَّةِ الْفِضَّةُ... لَا مِنْ لَاحِلِ
 الحدیث۔

سونے ”سے“ سونا، اور چاندی ”سے“ چاندی
 اور اونٹ ”سے“ اونٹ لو۔

اس میں ”مِنْ“ کا کلمہ تبیعض کے لئے ہے جو مقتضی ہے کہ واجب شدہ نصاب کا بعض
 اور جزء ہو۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: (جو کہ شافعی کا مشدّد ہے)

فِي مَائَتِي دِرْهَمٍ خَمْسَةَ دِرْهَمٍ وَفِي أَرْبَعِينَ شَاةٍ شَاةٍ... میں واجب
 شدہ مقدار مظروف ہے اور نصاب اس کا ظرف ہے، کیونکہ ”فِي“ ظرفیت کے لئے آتا ہے
 (معلوم ہوا کہ قدر واجب نصاب میں ہے، ذمہ میں نہیں)

نیز اس لئے کہ زکوٰۃ کا وجوب اس طور پر ہوا کہ اس میں آسانی رہے اور خوشدلی سے ادا
 کی جائے، اسی لئے زکوٰۃ کا وجوب مال نامی زائد عن الحاجة الاصلیہ کے ساتھ مختص ہے، اور
 اس کے لئے سال اور کمال نصاب کی شرط رکھی گئی ہے۔ اور آسانی کے مفہوم و معنی میں یہ
 چیز بھی داخل ہے کہ مقدار واجب بقائے نصاب کے ساتھ باقی رہے اور نصاب تلف ہونے
 سے ختم ہو جائے۔

اور دوسری صورت بھی ممکن نہیں اس لئے کہ وجوب ضمان مملوک یا مقبوضہ چیز ضائع کرنے
 سے ہوتا ہے، جیسا کہ تمام ضمانات میں ہے۔ اور اس نے اولین ممکن الاداء وقت سے زکوٰۃ کو
 مؤخر کر کے فقیر کی مملوک چیز کو ضائع کیا نہ مقبوضہ کو، لہذا ضمان نہ ہوگا۔

بہ خلاف صدقہ فطر اور حج، اس لئے کہ یہاں محل واجب ذمہ ہے۔ مال نہیں، اور اس
 کا ذمہ مال تلف ہونے کے بعد بھی باقی ہے۔

باقی شافعی کا یہ کہنا کہ اس نے فقیر کے طلب کرنے کے بعد ادا نہ کر کے اس کا حق روک
 لیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہی فقیر اس حق کا مستحق نہیں، اس لئے کہ اسے اختیار ہے کہ کسی اور فقیر کو ادا
 کر دے (لہذا اس نے فقیر طالب کا حق نہیں روکا)

اور اگر ساعی نے مطالبہ کیا اور اس نے زکوٰۃ ادا نہ کی۔ حتیٰ کہ مال تلف ہو گیا، تو اس

صورت میں ہمارے اصحاب میں سے اہل عراق فرماتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا۔ کیونکہ ساعی زکوٰۃ وصول کرنے کے لئے متعین ہے۔ تو اس کے مطالبہ کے بعد اس پر ادائیگی لازم تھی، اس نے ادائیگی روک کر حق ضائع کیا، لہذا ضامن ہوگا۔

اور مشائخ ماوراء النہر فرماتے ہیں کہ ضامن نہ ہوگا۔ اور یہی صحیح تر ہے، اس لئے کہ کتاب الزکوٰۃ میں مذکور ہے کہ اگر سائمہ روک لئے، جبکہ ان میں زکوٰۃ واجب ہو چکی تھی، حتیٰ کہ وہ مر گئے تو ضامن نہیں ہوگا۔ اور یہ واضح ہے کہ اس روکنے سے مراد چارہ اور پانی سے روکنا نہیں۔ کیونکہ یہ تو ہلاک کرنا ہے، اور ہلاک کرنے کی صورت میں زکوٰۃ کا ضامن ہوتا ہے۔ اس سے مراد ہے کہ ساعی کے مطالبہ کرنے کے بعد انہیں روک رکھا۔ اور عدم ضمان کی وجہ یہ ہے کہ اس روکنے سے اس نے نہ تو کسی کی مملوکہ چیز ضائع کی اور نہ مقبوضہ، لہذا ضامن نہیں ہوگا۔ باقی محل ادا صاحب مال کی رائے کے مطابق ہوتا ہے، چاہے سائمہ سے زکوٰۃ

ادا کرے اور چاہے تو کسی دوسرے مال سے۔ تو اس نے سائمہ کو اس لئے روک رکھا تھا کہ کسی دوسرے مال سے زکوٰۃ ادا کرنا چاہتا تھا۔ (کہ اس اثناء میں وہ ہلاک ہو گئے) لہذا ضامن نہیں ہوگا۔

بعض نصاب تلف ہونے کا حکم گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ تمام نصاب تلف ہو گیا اور کچھ بچ گیا، اور نصاب پر کچھ زائد بھی نہیں ہے تو بلا اختلاف باقی میں اس کے حصہ کی زکوٰۃ واجب ہے۔ کیونکہ بعض کا کل سے اعتبار کیا جاتا ہے۔ (یعنی جو حکم کل کا ہوتا ہے وہی بعض پر بھی لاگو ہوتا ہے) پھر اگر کل نصاب تلف ہو جائے تو کل زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ توجب بعض نصاب تلف ہو جائے تو ضروری ہے کہ اس کے بقدر زکوٰۃ بھی ساقط ہو۔

نصاب میں "عفو" سے متعلق مسائل یہ اس صورت میں ہے جبکہ مال میں "عفو" نہیں ہے۔ عفو: ہر نصاب کی دو مقداروں کا درمیانی حصہ مثلاً ۱۲۵ دیناروں میں بنت ماضی ہے اور پھر ۳۴ میں بنت لبون۔ تو ۲۵ سے ۳۴ کی درمیانی تعداد "عفو" کہلاتی ہے، اور اگر مال میں نصاب اور عفو دونوں جمع ہوں پھر بعض مال تلف ہو ہو جائے، تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول میں تلف شدہ مال کو اولاً "عفو" سے محسوب کیا جائے گا۔ گویا کہ اس کی ملکیت میں صرف نصاب ہی تھا۔

اور محمد و زفر کے قول میں تلف شدہ کو مشترک طور پر تمام مال (نصاب و عفو) سے محسوب کیا جائے گا۔ چنانچہ اگر کسی شخص کے پاس ۱۹ دینار ہیں اور ان پر سال پورا ہو گیا، پھر ان میں سے ۲ ہلاک ہو گئے تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول میں اس پر باقیماندہ میں ایک پوری بکری لازم ہے۔ اور محمد و زفر کے نزدیک اس پر باقیماندہ میں ایک بکری کا چھ لازم ہوگا۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اصل یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کا تعلق صرف نصاب

سے ہے ”عفو“ سے نہیں — اور محمدؐ و زفرؐ کے نزدیک وجوبِ زکوٰۃ دونوں سے متعلق ہے۔

محمدؐ و زفرؐ کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے :
فی خمس من الابل شاة الى تسع۔

پانچ سے نو تک اونٹوں میں ایک بکری ہے۔

اس حدیث میں واجب شدہ زکوٰۃ کا تعلق کل سے ہے۔

نیز اس لئے کہ وجوبِ زکوٰۃ کا سبب مال نامی ہے اور ”عفو“ بھی مال نامی ہے۔ اور اس کے باوجود عفو کے سبب (اصل زکوٰۃ کے علاوہ) کچھ زیادہ واجب نہیں ہوتا۔ (حالانکہ سبب وجوب پایا گیا، معلوم ہوا کہ نصاب میں واجب شدہ زکوٰۃ ہی اس میں واجب ہے) علاوہ ازیں ایسی صورت میں وجوب کا تعلق کل اور مجموعہ سے ہوا کرتا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ قاضی نے تین آدمیوں کی شہادت پر کسی حق کا فیصلہ کیا، تو اس کا فیصلہ تینوں کی شہادت پر مبنی سمجھا جائے گا۔ اگرچہ فیصلہ کے لئے تیسرے شخص کی شہادت ضروری نہ تھی۔ جب یہ ثابت ہو چکا کہ وجوبِ زکوٰۃ مجموعہ اور کل میں ہے تو جتنا مال تلف ہوگا، اس کی زکوٰۃ بھی ختم ہو جائے گی۔ اور جس قدر باقی رہے گا، اسی کے بقدر زکوٰۃ باقی رہے گی۔ جیسے مال مشترک میں ہوتا ہے — ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے جو حدیث عمرو بن حزم میں مروی ہے۔

فی خمس من الابل السائمة شاة وليس في الزيادة شئ حتى تكون
عشراً۔

پانچ سائمہ اونٹوں میں ایک بکری ہے، اور اس سے زیادہ میں کچھ واجب نہیں ہوتا، یہاں تک کہ دس ہو جائیں۔

نیز اسی حدیث میں ہے :

فی خمس وعشرين من الابل بنت مخاض وليس في الزيادة شئ الى
خمس وثلاثين۔

۲۵ اونٹوں میں ایک بنت مخاض ہے، اور پھر ۳۵ تک زیادت میں کچھ واجب نہیں۔

یہ حدیث نص ہے کہ زکوٰۃ نصاب میں واجب ہے، ”عفو“ میں نہیں۔

نیز اس لئے کہ ”دَقْص“ یعنی ”عفو“ نصاب کے تابع ہے، کیونکہ نصاب اپنے اسم اور حکم کے لحاظ سے ”عفو“ سے مستغنی ہے، اور ”عفو“ اپنے اسم اور حکم کے لحاظ سے نصاب سے مستغنی نہیں۔ اور مال جب اصل اور تابع پر مشتمل ہو اور اس سے کچھ تلف ہو جائے تو تلف

شدہ کو اولاً، تابع کی طرف راجع کیا جائے گا۔ اصل کی طرف نہیں جیسے مال مضاربہ سے ربح حاصل ہوا پھر مال سے کچھ ضائع ہو گیا، تو ضائع شدہ کو ربح سے محسوب کیا جائے گا اس مال سے نہیں۔ اسی طرح یہ ہے۔

اسی اصل کی بنا پر جب انہی بکریوں پر سال پورا ہوا۔ پھر ان سے چالینٹل مرگیں اور چالینٹل بچ گئیں تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول میں اس پر بقیہ چالینٹل بکریوں میں ایک پوری بکری واجب ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ضائع شدہ کو اولاً ”عفو“ سے شمار کیا جاتا ہے۔ تو گویا کہ اس کے پاس شروع سے چالینٹل بکریاں ہی تھیں۔

اور محمدؒ و زفرؒ کے قول میں بقیہ چالینٹل میں نصف بکری واجب ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک مقدار واجب مجموعہ میں واجب ہوتی ہے۔ اور اس سے نصف تلف ہو چکا، لہذا اس کے بقدر زکوٰۃ بھی ساقط ہو جائے گی۔

اور اگر انہی میں ۲۰ بکریاں تلف ہو گئیں اور ۶۰ باقی رہ گئیں، تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول میں اس پر بقیہ بکریوں میں ایک بکری واجب ہوگی، — اور محمدؒ و زفرؒ کے قول میں بقیہ بکریوں میں ۱۰ بکری واجب ہوگی۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اسی پر ”جامع“ کے بہت سے مسائل مبنی ہیں۔

زکوٰۃ میں جزء نصاب معنوی طور پر واجب ہمارے اصحاب کے مابین ایک اختلاف ہوتا ہے یا صوری و معنوی طور پر۔ یہ ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک در اہم و دنایر اور اموال تجارت میں نصاب کا ایک جزء بحیثیت معنی واجب ہوتا ہے نہ بحیثیت صورت اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جزء و نصاب صورت و معنی واجب ہوتا ہے لیکن معنوی طور کسی دوسری چیز کو اس کا قائم مقام بنانا جائز ہے، اور صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی اجازت سے صورت کا اعتبار باطل ہو جاتا ہے۔

پھر ابو حنیفہؒ کے قول کی بنا پر مشائخ کا زکوٰۃ سوائم میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ سوائم میں بھی من حیث المعنی نصاب کا ایک جزء ہی واجب ہوتا ہے۔ اور جو نصوص خلاف جلس نصاب کے وجوب کے بارے میں وارد ہوئی ہیں وہ محض تخمینہ کے لئے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ نصاب کا جزء واجب نہیں ہوتا بلکہ منصوص علیہ ہی واجب ہے لیکن من حیث المعنی واجب ہوتا ہے۔

اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک سوائم میں منصوص علیہ ہی صورت و معنی واجب ہوتا ہے لیکن کسی دوسری چیز کو معنوی طور پر (دوسری طور پر) اس کا قائم مقام بنانا جائز ہے۔ ”جامع“ کے مسائل اس اصل مذکور مبنی ہیں (جیسا کہ اوپر ذکر ہوا) کہ اگر کسی شخص کے پاس دو سو مانے تمہاری گندم ہے جو دو سو درہم کے مساوی ہے۔ اور ان پر سال پورا ہو گیا، تو اگر عین گندم سے

زکوٰۃ ادا کرے تو بلا خلاف پانچ پیمانے ادا کرے گا، کیونکہ یہ نصاب کا ۴۰ واں حصہ ہے اور یہی واجب ہے، جیسا کہ گذرا۔ اور اگر قیمت ادا کرنا چاہے تو بھی ہمارے نزدیک جائز ہے، خلافاً للشافعی۔ لیکن ابو حنیفہ کے نزدیک زیادت و نقصان دونوں صورتوں میں سال پورا ہونے کے دن جو قیمت تھی، یعنی پانچ درہم، ادا کر لے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں ادائیگی کے دن جو قیمت ہے، ادا کرے گا، نقصان (یعنی تسو درہم قیمت رہ جانے) کی صورت میں اڑھائی درہم اور زیادت (یعنی چار تسو درہم قیمت ہو جانے) کی صورت میں ۱۵ درہم واجب ہوں گے۔

صاحبین کہتے ہیں کہ واجب نصاب کا جزء ہے، اور عین منصوص علیہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، ہاں! شرع نے اسے قیمت ادا کرنے کا اختیار دیا ہے یا تو اس پر آسانی کی غرض سے اور یا اپنے حق کو (مطلق مال میں) بدلنے کی صورت میں۔ اور یہ آسانی ادائیگی میں ہے، واجب میں نہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کے حق کو مطلق مال کی طرف منتقل کرنے کی ضرورت فقیر کو ادا کرتے

کے وقت ہوتی ہے۔ لہذا وقت ادا تک عین منصوص علیہ اور جزء نصاب ذمہ میں واجب رہا، پھر ادائیگی کے وقت اسے قیمت میں منتقل کیا گیا، لہذا انتقال کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ مغرور کے والد میں حکم ہے (مغرور: وہ شخص ہے جس نے کوئی باندی خریدی یا کسی عورت سے نکاح کیا اور اس باندی یا منکوحہ سے اس شخص کا بچہ پیدا ہوا پھر اس پر کسی نے دعویٰ کر دیا کہ یہ تو میری ہے تو اس صورت میں مدعی عورت کو تولے لے گا، اور بچے کے بارے میں حکم ہے کہ) مغرور مالک کو مطالبہ کے دن جو بچے کی قیمت ہے وہ بطور ضمان ادا کرے گا۔ اس لئے کہ بچہ مغرور کے حق میں اگرچہ پیدائشی طور پر آزاد ہے لیکن مدعی و مستحق کے حق میں مملوک سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس کی مملوکہ سے پیدا ہوا ہے۔ اور اس مدعی کا حق بچے سے قیمت کی طرف مطالبہ و خصومت کے دن منتقل ہوا (لہذا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا) اسی طرح درج بالا مسئلہ میں

اور۔۔۔۔۔ ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ واجب جزء نصاب ہے، لیکن اس کا وجوب بحیثیت مطلق مال کے ہے نہ بحیثیت جزء نصاب ہونے کے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ پانچ اونٹوں سے ایک بکری کا ادا کرنا جائز ہے، اگرچہ وہ ان کا جزء نہیں ہے۔ اور وجوب کا جزء نصاب کے ساتھ متعلق ہونا آسانی کے لئے ہے، تحقیقاً نہیں۔ کیونکہ نصاب سے ادائیگی اغلباً زیادہ آسان ہوتی ہے۔ حتیٰ کہ اگر کبھی ادائیگی غیر جزء سے زیادہ آسان ہو تو وجوب اس کی طرف مائل ہوتا ہے۔ اور غیر جزء کی طرف وجوب کے میلان سے واضح ہوتا ہے کہ یہی واجب ہے کیونکہ مطلق مال ہے، اور یہی ازراہ استحقاق واجب ہے۔ اور اسی طرح منصوص علیہ بھی مطلق مال سے معلول ہے۔ اور منصوص علیہ کے ساتھ وجوب کا تعلق ازراہ تیسیر ہے، اور دلیل اس پر یہ ہے کہ پانچ اونٹوں میں سے ایک کا ادا کرنا اور بنت مخاض کی جگہ موٹی تازی اونٹنی کا دینا جائز ہے۔

لہذا سال پورا ہونے کے دن ۴۰ ویں حصہ کا وجوب بحیثیت مال ہونے کے ہے، اور منصوص علیہ کا وجوب بھی بحیثیت مال ہونے کے ہے۔ لہذا یوم وجوب میں اس کی قیمت کا اعتبار ضروری ہے۔ اور بھاؤ کرنے کے سبب تغیر قیمت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس لئے کہ زکوٰۃ واجبہ کو ساقط کرنے کے لئے تغیر قیمت کی کوئی اہمیت نہیں۔ اور اس سے مقصود فقراء کے حق کی نگہداشت ہے۔

باقی سوائم کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض ابو حنیفہ کے قول کے مطابق کہتے ہیں کہ یوم وجوب کی قیمت کا اعتبار ہوگا، جیسا کہ مال تجارت میں ہے۔ اس لئے کہ تمام اموال تجارت میں جزء نصاب بحیثیت مال واجب ہوتا ہے۔ اور بعض صاحبین کے قول کے مطابق کہتے ہیں کہ یوم اداء کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ سوائم میں صورۃ و معنی منصوص علیہ واجب ہے۔ لیکن غیر منصوص کو اس کا قائم مقام بنانا جائز ہے، واللہ اعلم۔

اور جبکہ مال زکوٰۃ جاریہ (لوٹدی ہو۔ جو دوسرے کے مساوی ہے، تو بھاؤ کرنے اور چھیننے وغیرہ تمام مذکورہ صورتوں میں یہی جواب ہے۔ اور اس مسئلہ کی کئی فروع ہیں، جو جامع کی کتاب زکوٰۃ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ نصاب وجوب زکوٰۃ کے بعد مال میں تصرف کرنا جائز ہے یا نہیں؟

کیا اس کا تصرف جائز ہے؟ ہمارے نزدیک جائز ہے، اور شافعی کے نزدیک ناجائز ہے۔ یہ حکم ہماری اصل پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک مال زکوٰۃ میں وجوب زکوٰۃ کے بعد تصرف کرنا جائز ہے حتیٰ کہ اگر وہ تمام نصاب زکوٰۃ کو بیچ ڈالے تو ہمارے نزدیک تمام نصاب کی بیع جائز ہے۔ باقی شافعی کے نزدیک قدر زکوٰۃ میں بیع جائز نہ ہوگی، اس بارے میں ان کا یہی قول ہے۔ اور مقدار زکوٰۃ سے زیادہ کی بیع میں ان کے دو قول ہیں۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واجب جزء نصاب ہوتا ہے، جیسا کہ دلائل مذکور ہوئے پس یہ دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو یہ بطور حق عبد واجب ہوتا ہے، جیسا کہ شافعی کہتے ہیں اور یا بطور حق اللہ تعالیٰ واجب ہوتا ہے، جیسا کہ دوسرے فقہاء کہتے ہیں۔ بہر کیف دونوں صورتوں میں وجوب حق اس میں تصرف سے مانع ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ ایک فعل کا نام ہے یعنی "اللہ تعالیٰ کے لئے مال نکالنا" تو نکالنے سے پہلے مال میں کوئی حق ثابت نہیں ہوتا کہ وہ مال میں نفاذ بیع سے مانع ہو، لہذا بیع نافذ ہو جائے گی۔ جیسے کسی غلام نے کوئی جنایت کی، پھر مولیٰ نے اسے بیع دیا تو اس کی بیع نافذ ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں غلام دینے کا "فعل" واجب تھا، تو فعل سے پہلے عمل حق سے خالی تھا، لہذا اس میں بیع نافذ ہو جائے گی، اسی طرح مذکورہ بالا مسئلہ میں ہے۔

مسئلہ: جب ہمارے نزدیک وجوبِ زکوٰۃ کے بعد نصاب میں تصرف جائز ہو اور تو تصرف کے بعد دیکھا جائے گا، اگر مالک نے نصاب کے بدلے اسی کی مثل مال لیا ہے تو وہ زکوٰۃ کا ضامن نہیں ہوگا اور واجب شدہ زکوٰۃ اس کی طرف منتقل ہو جائے گی کہ اس کی بقیہ کے ساتھ زکوٰۃ باقی رہے گی اور اس کے تلف ہو جانے سے ساقط ہو جائے گی۔

اور اگر مالک نے نصاب میں ایسا تصرف کیا کہ وہ بالکل ہی ختم ہو گیا تو پھر زکوٰۃ کا ضامن ہوگا اور زکوٰۃ اس کے ذمے دین ہو جائے گی۔

توضیح یہ ہے کہ مال تجارت پر سال گزرا، اس میں زکوٰۃ واجب ہوئی، پھر مالک نے اسے اپنی ملک سے دراہم یا دنانیر کے عوض نکالا یا سامان تجارت کے عوض نکالا پھر اسے پہلے سامان کی قیمت کی مثل کے ساتھ بیچ دیا تو وہ زکوٰۃ کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس نے واجب کو تلف نہیں کیا بلکہ اسے ایک محل سے اس کے مثل دوسرے محل کی طرف منتقل کیا ہے۔ اس لئے کہ مال تجارت میں معتبر ”معنی“ یعنی مالیت ہے، صورت نہیں، لہذا معنوی طور پر پہلا مال باقی ہے تو اس کی بقاء کے ساتھ زکوٰۃ باقی رہے گی اور اس کے تلف ہو جانے سے ساقط ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر اس نے نصاب بیچا اور بیع میں اتنی رعایت کی جس قدر لوگ اتنے مال میں کیا کرتے ہیں تو یہ معاف ہے، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں، اسی لئے کہ اتنی رعایت باپ یا ورنی کے ساتھ معاملہ بیع کرنے میں (شبہ خیانت کی صورت میں) معاف ہے۔

اور اگر اس قدر رعایت کی جس قدر اتنے مال میں لوگ نہیں کیا کرتے تو یہ رعایت کے بقدر زکوٰۃ کا ضامن ہوگا اور اتنی زکوٰۃ اس کے ذمے دین ہوگی۔ اور باقی مال کی زکوٰۃ عین سے متعلق ہوگی۔ کہ اس کے باقی رہنے سے باقی رہے گی، اور اس کے تلف ہو جانے سے ساقط ہو جائے گی۔

اور اگر مالک نے مال زکوٰۃ اپنی ملک سے بالکل بغیر عوض کے نکالا مثلاً ہبہ کیا، یا غیر فقیر کو صدقہ کیا، یا وصیت کر دی — یا کسی ایسے عوض میں نکالا جو مال نہیں ہے مثلاً اس مال کے عوض نکاح کیا۔ یا دم عمد سے صلح کی یا عورت نے خلع کیا، تو ان تمام صورتوں میں زکوٰۃ کا ضامن ہوگا، کیونکہ مال زکوٰۃ کو بغیر عوض نکالنا اور اسی طرح ایسے عوض میں نکالنا جو مال نہیں ہے، اتنے تلف کرنا ہے — اسی طرح اگر اس نے مال زکوٰۃ کسی ایسے عوض میں نکالنا جو مال تو ہے لیکن مال زکوٰۃ نہیں ہے، یا اس طور کہ خدمتگار غلام یا روزمرہ استعمال کے کپڑوں کے عوض بیچ دیا تو وہ زکوٰۃ کا ضامن ہوگا، خواہ عوض اس کے قبضہ میں باقی رہے یا تلف ہو جائے۔ کیونکہ اسے ”معنی“ کو باطل کر دیا جس سے مال، مال زکوٰۃ بنتا ہے۔ لہذا زکوٰۃ کے حق میں یہ بھی مال زکوٰۃ کو تلف کرنا ہے — اسی طرح اگر مال زکوٰۃ کے عوض کوئی عین کرایہ پر لیا (تو زکوٰۃ کا ضامن ہوگا، کیونکہ منافع اگرچہ فی نفسہ مال ہیں، لیکن مال زکوٰۃ نہیں ہیں۔ اس لئے کہ یہ باقی رہنے والے نہیں ہوتے۔ اسی طرح اگر مال زکوٰۃ اپنی حوائج کھانے پینے پہننے میں صرف کیا (تو زکوٰۃ کا ضامن ہوگا) کیونکہ

فی الحقیقت مال کا تلف کرنا پایا گیا۔

اسی طرح اگر مال زکوٰۃ سوانم کے عوض بیجا، اس نیت سے کہ انہیں سائمہ ہی رکھے گا تو زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ مال تجارت کی زکوٰۃ، سائمہ کی زکوٰۃ سے مختلف ہے۔ لہذا یہ بھی مال تجارت کو تلف کرنا ہے۔

اور اگر سال زکوٰۃ سائمہ تھا، پھر اسے اس کی خلاف جنس حیوان یا سامان یا اثمان کے عوض یا اس کی ہم جنس کے عوض بیجا، تو ضامن ہوگا۔ اور قدر زکوٰۃ اس کے ذمے دین ہوگی کہ اس عوض کے تلف ہونے سے ساقط نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وجوب زکوٰۃ سوانم میں صورت اور معنی دونوں کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، لہذا سائمہ کو بیچنا، اس کو تلف کرنا ہے، اس کو دوسرے مال کے ساتھ بدلنا نہیں۔

اور اگر مال زکوٰۃ درائیم یا دنانیر تھا، پھر سال گزرنے کے بعد وہ بطور قرضہ کسی کو دے دیا، پھر مال اس کے پاس تباہ ہو گیا تو ”عیون“ میں محمدؐ سے مذکور ہے کہ اس پر اداء زکوٰۃ واجب نہیں کیونکہ اس کی طرف سے تلف کرنا نہیں پایا گیا۔

اسی طرح اگر مال زکوٰۃ کپڑا تھا۔ اور اس نے بطور عاریہ کسی کو دے دیا پھر اس کے پاس ضائع ہو گیا (تو اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی لازم نہیں) وجہ ابھی مذکور ہوئی۔

فقہاء نے فرمایا کہ اگر کسی تجارتی غلام کو کوئی غلام خطا سے قتل کر دے، پھر قاتل غلام مقتول کے عوض دیا جائے تو وہ بھی تجارتی سمجھا جائے گا، اس لئے کہ وہ پہلے کا عوض ہے اور اس کے قائم مقام ہے تو گویا کہ وہی ہے۔ اور اگر تجارتی غلام کو کسی غلام نے عداقتل کیا اور اس کے مولیٰ نے دم کی بجائے غلام یا کسی اور چیز پر صلح کر لی تو یہ تجارتی نہیں ہوں گے۔ اس لئے کہ ثانی اول کا عوض نہیں ہے بلکہ قصاص کا عوض ہے۔ اور قصاص مال نہیں ہے۔

اور فقہاء نے فرمایا کہ اگر کسی شخص نے عصیر (رس) تجارت کے لئے خریدا تو وہ خمر (شراب) بن گیا۔ پھر وہ خمر سرکہ میں تبدیل ہو گئی تو یہ سرکہ تجارتی ہوگا۔ اس لئے کہ یہ عارضی طور پر شراب بنا۔ اور شراب بننے کا اثر صرف یہ ہوا کہ مال کے ذوقیت ہونے کی صفت زائل ہو گئی تھی۔ پھر جب وہ سرکہ بنا تو وہ صفت لوٹ آئی تو جیسے وہ پہلے ذوقیت مال تھا، پھر ایسا ہی ہو گیا۔

اسی طرح اگر تجارتی بکری مر گئی، پھر اس کی کھال کی دباغت کی گئی تو یہ کھال تجارتی ہوگی، وجہ ابھی مذکور ہوئی اور اگر سائمہ میں زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد انہیں بیچ دیا تو اگر مصدق حاضر ہے اور ان کی طرف دیکھ رہا ہے تو اسے اختیار ہے، چاہے بائع سے واجب شدہ زکوٰۃ کی قیمت لے لے اس صورت میں بیع تمام میں نافذ ہو جائے گی، اور چاہے تو خرید کر وہ عین سے واجب شدہ زکوٰۃ لے لے، اس صورت میں قدر ماخوذ میں بیع باطل ہو جائے گی۔

اور اگر مصدق بیع کے وقت موجود نہیں تھا، پھر بیع اور بائع و مشتری کے مجلس کے جدا ہو جانے کے بعد حاضر ہوا تو وہ مشتری سے واجب شدہ زکوٰۃ نہیں لے سکتا، ہاں، بائع سے اس

کی قیمت وصول کرے گا۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کے بعد سائٹ کو بیچنے میں ان کا استہلاک اور ان کو تلف کرنا ہے، اس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں۔ مگر مجلس سے افتراق مستعاقبین سے پہلے (محض ایجاب و قبول سے) بائع کی ملکیت کا زائل ہونا کہ معنی استہلاک متحقق ہو، اجتہاد سے ثابت ہوا ہے۔ کیونکہ خیار مجلس کا مسئلہ اجتہادی ہے، اور صحابہؓ کے درمیان مختلف فیہا رہا ہے۔ تو سماعی زکوٰۃ وصول کرنے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ ان دونوں قولوں میں سے جو اس کے اجتہاد کے موافق ہو، اختیار کر لے۔ پس اگر اس کا اجتہاد اس قول کے موافق ہو کہ ملک نفس بیع (ایجاب و قبول) سے زائل ہو جاتی ہے تو وہ بائع سے واجب شدہ زکوٰۃ کی قیمت وصول کر لے۔ اس لیے کہ استہلاک (تلف کرنا) پایا گیا، اور بیع کل نصاب میں نافذ ہوگی، کیونکہ بیع (فروخت کر دہ) سے کسی شے اور جزء پر حق باقی نہیں رہا، اور اگر اس کا اجتہاد اس قول کے موافق ہو کہ نفس بیع سے ملکیت بیع زائل نہیں ہوتی۔ بلکہ آخر مجلس بیع تک اسے رجوع کا اختیار حاصل ہے، تو وہ بائع سے واجب شدہ زکوٰۃ لے سکتا ہے، جیسا کہ بیع سے پہلے لے سکتا تھا۔ اور قدرِ مآخوذ (وصول کر دہ مقدار) میں بیع باطل ہو جائے گی، گویا کہ بیع کی اتنی مقدار کسی کا حق تھا۔

باقی بائع و مشتری کے مجلس سے افتراق کے بعد ملکیت کا زائل ہونا یقینی ہے، اس لیے کہ یہ صورت محل اجتہاد سے خارج ہے (یعنی متفق علیہ ہے) لہذا استہلاک یقینی طور پر پایا گیا، چنانچہ واجب شدہ زکوٰۃ اس کے ذمے دین ہو جائے گی۔ یہی ان دونوں میں فرق ہے، پھر افتراق کی صورت میں بائع و مشتری کے افتراق کے ساتھ کیا سوائم کا بھی اس جگہ سے منتقل کرنا شرط ہے؛ تو ظاہر روایت میں یہ شرط نہیں لگائی گئی۔ اور کرخیؒ نے یہ شرط بھی ذکر کی ہے اور کہا ہے کہ اگر مصدق سوائم کے منتقل کرنے سے پہلے آگیا تو بھی اسے (مذکورہ بالا) اختیار حاصل ہے۔ اور ابنِ کُسامہ کی محمدؐ سے روایت بھی یہی ہے۔

مسئلہ: اگر ایسا فائدہ فروخت کیا، جس میں عشر واجب ہو چکا تھا، تو مصدق کو اختیار ہے، چاہے بائع سے وصول کرے اور چاہے تو مشتری سے لے، خواہ مصدق افتراق سے پہلے آیا ہو یا بعد۔ بخلاف زکوٰۃ (تفصیل ابھی گذری)، عشر اور زکوٰۃ میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عشر کا عین سے تعلق بہ نسبت زکوٰۃ زیادہ قوی ہوتا ہے۔ دیکھیے! عشر میں مالک کا اعتبار نہیں (صرف عین پیداوار کا اعتبار ہے)، بخلاف زکوٰۃ (کہ اس میں مالک کا بھی اعتبار ہے)۔ نیز جس پر عشر واجب ہے، اگر وہ عشر ادا کرنے سے پہلے، وصیت کیے بغیر مر گیا، تب بھی اس کے ترکہ سے عشر وصول کیا جائے گا بخلاف زکوٰۃ (کہ بغیر وصیت اس کا ادا کرنا ضروری نہیں، واللہ اعلم)۔

مسئلہ: اوپر جو مذکور ہوا کہ زکوٰۃ میں جزء نصاب معنوی طور پر یا صوری اور معنوی دونوں طور پر ادا کرنا واجب ہے، یہ ہمارے اصحاب کا مذہب ہے۔

باقی شافعیؒ کے نزدیک عین منصوص علیہ کا ادا کرنا واجب ہے۔

اسی اصل کی بناء پر زکوٰۃ، عشر، خراج، صدقہ فطر، نذر اور کفارات میں ہمارے نزدیک قیمت دینا اور کوئی دوسرا ”بدل“ دینا جائز ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک صرف منصوص علیہ دینا ہی جائز ہے۔

شافعی کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

فی الخمس من الاہل المساکین مائة

پانچ سائے اونٹوں میں ایک بکری ہے :

فی أربعین شاة مائة

چالیس بکریوں میں ایک بکری ہے۔

یہ تمام کتاب اللہ تعالیٰ کے حکم مجمل و آتوا الزکوٰۃ کا بیان ہیں۔ اس لیے کہ اس حکم میں زکوٰۃ کا بیان اور تفصیل نہیں ہے۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے بیان فرمادیا۔

(اصول کے مطابق) بیان مجمل کتاب اللہ تعالیٰ کے ساتھ لاحق ہوگا، تو گویا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا: واتوا الزکوٰۃ من کل أربعین شاة مائة و فی خمس من الاہل مائة شاة، تو اس نص کی وجہ سے ”شاة“ ہی کا اداء کرنا واجب ہو گیا۔ اور اس میں علت نکالنا اور جاری کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس سے نص کا حکم باطل ہو جاتا ہے۔ اسی لیے رخسار اور مٹھوڑی پر سجدہ کرنے کو پیشانی اور ناک پر سجدہ کرنے کے قائم مقام ٹھہرانا اور اس میں معنی خضوع کی علت بیان کرنا جائز نہیں، کیونکہ اس سے نص باطل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح مذکورہ بالا مسئلہ ہے، چنانچہ واجب شدہ جزء نصاب ہدایا ر ہدائی کی جمع حرم کی نیاز، اور ضحایا (ضحیہ کی جمع، قربانی کا جانور) کی طرح ہو گیا (کہ جیسے ان میں تبدیلی جائز نہیں، اسی طرح زکوٰۃ میں بھی تبدیلی جائز نہیں)۔ اور میرے (شافعی) نزدیک پانچ اونٹوں سے ایک اونٹ کی ادائیگی کا جائز ہونا نص کے اعتبار سے ہے، اور یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: خذ من الاہل الاہل: اونٹوں سے اونٹ لو۔ مگر کم اونٹوں کے نصاب میں آپؐ نے ارباب اموال کی آسانی کی خاطر خلافت جنس سے زکوٰۃ واجب کی۔ پس اگر وہ خوشدلی سے پانچ سے ایک اونٹ دینا چاہتا ہے تو اس نے اس آسانی کو از خود ترک کیا۔ لہذا اس کا جواز نص کی وجہ سے ہے، آپ (احناف) کی بیان کردہ علت کی وجہ سے نہیں۔

اس مسئلہ میں احناف کے استدلال کے دو اسلوب ہیں۔

۱۔ الوحیۃ کا اسلوب یہ ہے زکوٰۃ میں جزء نصاب معنوی طور پر یعنی مالیت کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے۔ اور قیمت کا اداء کرنا بحیثیت مالیت جزء نصاب ادا کرنے کی مانند ہے۔ جزء نصاب کی ادائیگی کا وجوب ہم مسئلہ تفریط کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔

اور جزء نصاب کے بحیثیت مال واجب ہونے پر دلیل یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کا جزء نصاب کے ساتھ تعلق آسانی پہنچانے کی غرض سے رکھا گیا تاکہ نصاب کی بقا کے ساتھ زکوٰۃ باقی رہے اور

نصاب کے تلف ہو جانے کے ساتھ ساقط ہو جائے۔ اور معنی تیسیر تب مستحق ہوگا جب کہ جزء نصاب کا وجوب بحیثیت مال ہو، اس لیے کہ اگر عین جزء واجب ہو تو نصاب میں فقراء کی شرکت باقی رہے گی۔ اور اس صورت میں جو تنگی اور مشقت ہے وہ مخفی نہیں۔ بالخصوص جب کہ خورد تجارتی لونڈیوں اور ماہر و عمدہ تجارتی گھوڑوں جیسے قیمتی اموال کا نصاب ہو۔ اور اگر جزء نصاب بحیثیت مال واجب ہو تو اس میں یہ تنگی اور پریشانی پیدا نہیں ہوتی، کیونکہ اس صورت میں رب المال (مالک) کو اختیار ہے اگر اس کی رائے میں جزء نصاب کی ادائیگی زیادہ آسان ہے تو وہ دے دے۔ تو اس صورت میں آسانی و راحت کا معنی و مقصود حاصل ہوتا ہے۔

اس سے واضح ہو گیا کہ حدیث میں ”شاة“ کا ذکر مالیت کے تخمینے کے لیے ہے، نفس شاة کے وجوب کے لیے نہیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ آپ نے زکوٰۃ کے اونٹوں میں ایک مونٹی تازیانہ دینی دیکھی تو آپ مصدق پر ناراض ہوئے اور فرمایا کہ ”کیا میں نے تمہیں لوگوں کا بہترین اور عمدہ مال لینے سے منع نہیں کیا؟ تو مصدق نے عرض کی ”اخذتھا بعبیر من ابل الصدقة“ میں نے یہ زکوٰۃ کے دو اونٹوں کے بدلے لی ہے۔

اور ایک روایت میں الفاظ یوں ہیں۔

”ار تجتھا! میں نے یہ اونٹنی پہلے اونٹ لوٹا کہ دوبارہ لی ہے۔“

اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم خاموش ہو گئے۔ ظاہر ہے کہ دو اونٹوں کے بدلے ایک اونٹ لینا باعتبار قیمت ہے۔ تو یہ حدیث ہمارے مذہب کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔

ابو یوسف و محمد کا اسلوب استدلال یہ ہے کہ زکوٰۃ میں بعینہ نفس میں وارد شدہ واجب ہوتا ہے یعنی مال تجارت سے ۴۰ واں جزء اور سوائم سے منصوص علیہ صورتہ و معنی ادا کرنا۔ اور واجب کردہ کی کوئی عقلی وجہ نہیں بلکہ یہ بندگی محض ہے، حتیٰ کہ اگر حق سبحانہ و تعالیٰ ہمیں یہ حکم دیتے کہ میرے حق میں اس مال کو تلف کر دو یا سوائم کو آزاد کر دو، تو ہم یہی کرتے، اور منصوص علیہ غیر منصوص کی طرف انحراف و عدول نہ کرتے۔

لیکن اللہ تعالیٰ نے جب یہ حکم دیا کہ اسے میرے محتاج و مفلس بندوں پر صرف کر دنا کہ ان کی ضروریات پوری ہوں۔ (اور ضروریات کا پورا ہونا مطلق مال سے ممکن ہے) تو فقراء پر زکوٰۃ کو صرف کرنے کی وجہ عقلی ہو گئی، یعنی کفایت ضرورت، جو مطلق مال کی حاصل ہوتی ہے۔ لہذا زکوٰۃ میں واجب شدہ کی مطلق مال، علت ہو گئی۔ اور اللہ تعالیٰ نے ارباب اموال کو زکوٰۃ فقیر پر صرف کرنے کا حکم دے کر فقیر کو یہ بتلا دیا کہ میں نے انہیں منصوص علیہ میں اپنے ثابت شدہ حق کو مطلق مال کی طرف منتقل کرنے کی اجازت دی ہے۔ مثلاً ”ساجد کی گندم عابد پر قرض ہے، اور عامر نے ساجد سے دراہم کا دین لینا ہے۔ تو ساجد نے عابد سے کہا کہ مدقم میرے گندم کے دین سے عامر کو دراہم ادا کر دو“ تو ساجد کا یہ کہنا عابد کے لیے اس بات کی اجازت ہوگا کہ وہ ساجد کے جو گندم کو دراہم سے بدل دے۔ اور عابد کو یوں سمجھا جائے گا، گویا کہ اس نے ساجد کو عین حق ادا کر دیا پھر اسے دراہم سے بدل کر ساجد کے امر سے عامر کو دیا۔ خلاصہ یہ ہے کہ فقیر کو جو وصول ہوتا ہے

وہ مطلق مال کی علت کے تحت وصول ہوتا ہے، خواہ منصوص علیہ یا غیر منصوص جزاء نصاب ہو یا نہ ہو، اور قیمت کی ادائیگی مال مطلق کی ہی ادائیگی ہے، جس کا بہتیت زکوٰۃ منصوص علیہ کی قیمت سے اندازہ لگایا گیا ہے۔ پس یہ اس کے لیے کافی ہوگا، جیسا کہ پانچ میں سے ایک اونٹ ادا کر دے۔

بہ خلاف رخسار اور ٹھوڑی پر سجدہ کی مثال کے (جو شافعی نے تعلیل کے خلاف پیش کی) کیونکہ اس میں سر سے قربت و عبادت کا معنی نہیں پایا جاتا۔ اور اسی لیے ایسا سجدہ بطور نفل بھی نہیں کیا جاسکتا، اور عجز کی صورت میں بھی اسے اختیار نہیں کیا جاسکتا، اور جو چیز قربت نہ ہو وہ قربت کے قائم مقام نہیں ہو سکتی۔

بہ خلاف بدایا و ضحایا (جس پر شافعی نے زکوٰۃ کو قیاس کیا)، اس لیے کہ ان میں خون بہانا واجب ہے، حتیٰ کہ اگر وہ جانور ذبح کے بعد صدقہ کرنے سے پہلے تلف ہو گیا تو اس پر کچھ لازم نہیں رکھو۔ واجب ادا ہو چکا، اور خون بہانا مال نہیں ہے، لہذا مال اس کے قائم مقام نہیں ہوگا (یعنی مال کو اس پر قیاس نہیں کر سکتے)، واللہ اعلم۔

بیان سوائم | سوائم (تعریف آگے آرہی ہے) میں تین اجناس کے جانور داخل ہیں۔
اونٹ، ۲، گائے، ۳، بکری۔
اب ہر ایک کے نصاب کی الگ الگ تفصیل کی جاتی ہے۔

نصاب اہل | پانچ سے کم اونٹوں میں زکوٰۃ نہیں۔ پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہے،
پچیس میں ایک بنتِ مطلقہ (۳۵ تک)
چونتیس میں ایک بنتِ کنو (۴۵ تک)
چھیالیس میں ایک حقتہ (۶۰ تک)
اکسٹھ میں ایک جذعہ (۷۵ تک)

جذعہ زکوٰۃ میں واجب ہونے والے اونٹ بچوں میں سے آخری ہے کہ اس سے زیادہ عمر کا بچہ زکوٰۃ میں واجب نہیں ہوتا۔

اصل اس میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کو ایک مکتوب لکھا پھر حضرت ابو بکر نے وہ مکتوب حضرت انسؓ کو لکھ کر دیا۔ اس مکتوب میں یہ تھا "چوبیس اور اس سے کم میں بکریاں ہیں، ہر پانچ اونٹوں میں ایک بکری ہے، پچیس سے پچیس تک ایک بنتِ مطلقہ، پچیس سے پچیس تک ایک بنتِ لبون، پچیس سے ساٹھ تک ایک حقتہ، پچیس سے پچیس تک ایک جذعہ، پچیس سے نوے تک دو بنتِ لبون اور پچیس کانوے سے ایک سو بیس تک دو تھے ہیں۔"

اس تمام تفصیل میں کوئی اختلاف نہیں، صرف حضرت علیؓ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپؓ نے فرمایا: ”پچیس میں پانچ بکریاں ہیں اور پچیس میں ایک بنت مخاض ہے۔“

اس روایت کا حضرت علیؓ سے ثبوت اور صحت مشکل ہے، کیونکہ یہ احادیث مشہورہ کے مخالف ہے۔ ان میں سے ایک روایت ابھی مذکور ہوئی، اور ایک روایت آپؓ کا وہ مکتوب ہے، جو آپؓ نے عمرو بن حزم کو لکھا تھا۔ اور ان کے علاوہ بہت سی احادیث مشہورہ ہیں۔

نیز اس لیے کہ یہ روایت سوام میں اصولِ زکوٰۃ کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس روایت میں دو فریضے (۲۵ اور ۲۶) پے در پے مذکور ہیں کہ ان کے درمیان ”عفو“ نہیں۔ حالانکہ سوام میں صل یہ ہے کہ ہر دو فریضوں کے درمیان ”عفو“ ہے۔ یہی اس روایت کے عدم ثبوت کی دلیل ہے۔

سفیان ثوری سے حکایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: حضرت علیؓ کا مقام نقاہت اس سے بہت بلند ہے کہ وہ ایسی بات کہیں، یہ غلطی حضرت علیؓ کے رِوَاۃ ہی سے واقع ہوئی ہے۔ — مراد یہ ہے کہ

ممکن ہے کہ راوی نے حضرت علیؓ کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہو۔ ”پچیس میں بنت مخاض ہے اور پچیس میں پانچ بکریاں ہیں جو بنت مخاض کی قیمت ہے۔“ تو اس نے ان دونوں کو جمع کر دیا۔

ایک سو بیس سے اوپر مقدارِ نصاب کی تعیین میں علماء کا اختلاف ہے۔

ہمارا مذہب یہ ہے کہ جب اونٹ ایک سو بیس سے زیادہ ہو جائیں تو فریضہ از سر نو شروع ہو گا۔ اور حساب کا مدار مقدارِ نصاب میں خمسینات (خمسینۃ کی جمع پچاس) پر اور مقدارِ واجب میں حَقَّ حَقَّة کی جمع، پر ہو گا۔ لیکن شرط یہ ہے کہ ہر پچاس کے اندر اندر حق سے پہلے جتنے ”واجب“ اور ”عفو“ ہیں، وہ سب عائد ہوں گے۔

تفصیل یہ ہے کہ اونٹ جب ایک سو بیس پر زیادہ ہو جائیں تو پانچ تک زیادت میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جب پانچ زیادہ ہو جائیں (۱۲۵) تو اس میں ایک بکری اور دو حق واجب ہیں، پھر دس (۱۳۰) میں دو بکریاں اور دو حق، پھر ستر (۱۳۵) میں تین بکریاں اور دو حق، پھر بیس (۱۴۰) میں چار بکریاں اور دو حق، پھر پچیس (۱۴۵) میں، ایک بنت مخاض اور دو حق ہیں۔ ۱۵۰ تک۔ اور ۱۵۰ میں تین حق ہوں گے۔ کہ ہر پچاس میں ایک حق آتا ہے۔

پھر فریضہ از سر نو شروع کیا جائے گا۔ تو پانچ تک زیادت میں کچھ واجب نہیں۔ جب پانچ زیادہ ہو جائیں (۱۵۵) تو ایک بکری اور ۳ حق واجب ہوں گے۔ پھر دس (۱۶۰) میں، دو بکریاں اور ۳ حق۔ پھر ایک سو پچتر میں ایک بنت مخاض اور تین حق، پھر ایک سو چھیانوے میں ایک بنت لبون اور تین حق واجب ہوں گے ایک سو چھیانوے تک۔ ایک سو چھیانوے میں چار حق ہیں دو سو تک۔ پھر چار حق۔ پچاس میں ایک حق کے حساب سے دو سو میں چار حق دے دے، اور پچاس تو ”ہر پچاس میں ایک بنت لبون کے حساب سے پانچ بنت لبون دے دے۔“

پھر جیسے ۱۵۰ سے ۲۰۰ تک حساب کیا گیا، اسی طرح ہر پچاس میں فریضہ از سر نو شروع۔

حساب کیا جائے گا اور اس میں بکریوں کے ساتھ بنتِ مخاض، بنتِ لبون اور حقہ آئیں گے۔ یہ تو ہمارا مذہب تھا۔

مالکؒ کا مذہب یہ ہے ایک نواہیس سے اوپر ہر دہائی کی نو اکائیاں ”عفو“ میں داخل ہیں اور ہر دہائی پر نصاب میں تبدیلی ہوگی۔ حساب کا مدار مقدارِ نصاب میں خمسینات (پچاسوں) اور اربعینات (چلتوں) پر اور مقدارِ واجب میں حقائق اور بنات لبون پر ہے۔ کہ (مجموعہ کے اعتبار سے) ہر پچاس میں ایک حقہ اور ہر چالیس میں ایک بنت لبون واجب ہوگی۔

چنانچہ ایک نواہیس میں ایک حقہ اور دو بنت لبون واجب ہوں گی۔ اس لئے کہ اس میں ایک پچاس اور دو چالیس پائے گئے۔ ایک سو چالیس میں دو حقہ اور بنت لبون، ایک سو پچاس میں تین حقہ، ایک سو ساٹھ میں چار بنت لبون، ایک سو ستتر میں ایک حقہ اور تین بنت لبون، ایک سو اسی میں دو حقہ اور دو بنت لبون، ایک سو نوادس میں ۳ حقہ اور ایک بنت لبون واجب ہے، دو سو میں چار حقہ دے دے اور چارہے تو پانچ بنت لبون دے دے۔

شافعیؒ کا مذہب مالکؒ کے مذہب کی طرح ہے، کہ مدارِ حساب نصاب میں خمسینات و اربعینات پر اور مقدارِ واجب میں حقائق اور بنات لبون پر ہے۔ صرف ایک فریضہ میں مالکؒ سے اختلاف ہے شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب ایک نواہیس پر ایک اونٹ بھی زیادہ ہو جائے تو اس میں تین بنت لبون واجب ہوں گی۔

مالکؒ و شافعیؒ کی حجت حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک کتاب الصدقات لکھوائی اور اسے اپنی تلوار کی میان میں رکھ لیا، آپؐ وہ مکتوب اپنے عمال کو بھجوانے نہیں پائے تھے کہ وفات پا گئے۔ پھر حضرت ابوبکرؓ اور عمرؓ اس پر عمل کرتے رہے، حتیٰ کہ ان کا انتقال ہو گیا، اس مکتوب میں یہ ہے۔

اذا زادت الابل على مائة وعشرين ففی كل اربعین بنت لبون و فی كل خمسین حقۃ۔

جب اونٹ ایک نواہیس پر زیادہ ہو جائیں تو ہر چالیس میں ایک بنت لبون، اور ہر پچاس میں ایک حقہ ہے۔

لیکن مالکؒ فرماتے ہیں کہ لفظ زیادت سے اتنی زیادت مراد ہوگی، جس میں منصوص علیہ کا اعتبار کرنا ممکن ہو۔ اور یہ دس سے کم نہیں ہو سکتی۔

اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ حکم نفسِ زیادت کے ساتھ متعلق کیا ہے۔ اور نفسِ زیادت ایک زیادہ ہونے سے بھی ماضی ہو جاتی ہے۔

پس اس اکائی کے ماضی ہونے پر چالیس میں ایک بنت لبون واجب ہے، اور یہ اکائی ایک دایس والی اکائی (صرف تعین واجب کے لئے ہے۔ لہذا اسے مقدارِ واجب میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ پھر عمر کے لحاظ سے بہترین بنت لبون اور حقہ ہیں اس

لئے کہ سب سے ادنیٰ امت مخاض ہے اور سب سے اعلیٰ جذہ ہے، تو ان کے درمیان والی عمر سب سے معتدل ہے۔

ہماری دلیل قیس بن سعد کی یہ روایت ہے کہ: میں (قیس) نے ابو بکر بن عمرو بن حزم کو کہا۔ ”مجھے وہ نوشتہ تصدیقات دکھلاؤ جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بن حزم کے لئے لکھا تھا۔“

تو انہوں نے ایک ورق کا نوشتہ نکالا، اس میں یہ لکھا ہوا تھا۔

”فاذا ذات الابل علی مائة وعشرين استوفى الفريضة، فما كان اقل من خمس وعشرين ففيها القنم، فی کل خمس ذود شاة“

”پس جب اونٹ ایک سو بیس سے زیادہ ہو جائیں تو فريضة از سر نو شروع کیا جائے گا۔ پچیس سے کم کم میں بکریاں واجب ہوں گی، کہ ہر پانچ اونٹوں میں ایک بکری واجب ہوگی۔“

حضرت علیؑ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مذہب مروی ہے۔ اور اس باب میں قیاس و اجتہاد کا کوئی دخل نہیں، لہذا ان کا یہ مذہب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع پر دلالت کرتا ہے۔ حتیٰ کہ حضرت علیؑ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا، ہمارے پاس کوئی مخصوصی شئی نہیں جسے ہم پڑھتے ہوں سوائے کتاب اللہ اور اس صحیفہ کے، اس میں اونٹوں کا نصاب ہے، اور اسے میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حاصل کیا ہے، ہمارے لئے اس کا خلاف کرنا جائز نہیں ہے۔ اور یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے یہ صحیفہ حضرت عثمانؓ کے پاس بھیجا اور یہ کہا کہ: ”مرسعاتک فلیعملوا بہا۔“

”اپنے ساتھیوں (زکوٰۃ وصول کرنے والوں) کو حکم دیجئے کہ اس پر عمل کریں۔“ تو حضرت عثمانؓ نے جواب دیا:

”لا حاجة لنا فیہا معنا مثلہا وما هو خیر منها۔“

”ہمیں اس کی ضرورت نہیں۔ ہمارے پاس اس کی مثل موجود ہے۔ اور اس میں اس سے بہتر تفصیل نہیں۔“

تو انہوں نے بھی حضرت علیؑ سے موافقت کی۔

نیز ایک سو بیس میں دو حصّوں کا وجوب متفقہ اخبار اور اجماع امت سے ثابت ہے، لہذا ان کے اسقاط کے لئے اس کے ہم پلہ دلیل چاہیئے۔ اور ایک سو بیس کے بعد آثار و اخبار مختلف ہیں لہذا اختلاف آثار ہوتے ہوئے متفقہ اخبار سے ثابت شدہ واجب کو ساقط کرنا جائز نہیں۔ بلکہ حدیث عمر بن حزم پر عمل ہوگا اور حدیث ابن عمرؓ زیادت کثیرہ پر معمول ہوگی یعنی ”اتنے زیادہ ہو جائیں کہ دو سو کو پہنچ جائیں۔“ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ (وہاں) ہر چالیس میں ایک بنت لبون اور ہر پچاس میں ایک جفہ ہے۔

(باقی چالیس کے کم میں کیا واجب ہوتا ہے؟ اس حدیث میں اس کی مراعت نہیں اور خلاف کی نفی نہیں)

کتاب اختلاف ابی حنیفہ وابن ابی لیلیٰ میں مذکور ہے: جب اکتالیس گائیں ہوں تو ابو حنیفہ نے فرمایا کہ اس پر ایک پورا مُستہ اور چم مسنہ یا پلہ تبیع واجب ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ چالیس سے زیادہ میں ابو حنیفہ کے نزدیک کوئی نصاب نہیں ہے بلکہ زیادت قلیل ہو یا کثیر، اس کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

حسن کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے: کہ چالیس سے زیادہ میں کچھ واجب نہیں ہوتا، حتیٰ کہ پچاس ہو جائیں۔ پھر پچاس میں ایک پورا مُستہ اور چم مسنہ یا پلہ تبیع واجب ہوتا ہے۔

اسد بن عمرو کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے: چالیس سے زیادہ میں کچھ واجب نہیں ہوتا حتیٰ کہ ساٹھ ہو جائیں، پھر ساٹھ میں دو تبیع (مذکر یا مؤنث) واجب ہوتے ہیں۔

یہی ابو یوسف، محمد اور شافعی کا قول ہے۔

پھر ساٹھ سے زیادہ میں مدار حساب، مقدار نصاب میں ثلاثینات (تین تین) اور اربعینات (چالیس چالیس) پر، اور مقدار واجب میں آتیعہ (تبیع کی جمع) اور ضینات

(صینۃ کی جمع) پر ہے۔ اور ہر دہائی کی نو اکائیاں ”عفو“ میں داخل ہوں گی۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ چنانچہ ہر تین میں ایک تبیع یا تبعہ اور ہر چالیس میں ایک مُسن یا مسنہ واجب ہوگا۔

تو جب گائیں نہ ہو جائیں تو ان میں ایک مسنہ اور ایک تبیع واجب ہے۔ پھر اسی میں دو مُستے نوے میں تین تبیع، سو میں ایک مُسن اور دو تبیع، ایک سو دس میں دو مُسن اور ایک تبیع اور ایک سو بیس میں تین مُسن یا

چار تبیع واجب ہونگے، اس لئے کہ ۱۲۰ میں ۳ چالیس آتھ تین پلے جلتے ہیں۔ الغرض اس طرح حساب کیا جائیگا۔ ”جامع“ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ وقص (عفو) اور نصاب کو قیاس درائے سے مقرر کرنے کی کوئی

سبیل نہیں۔ اس کی معرفت کا ذریعہ صرف نص ہے۔ اور چالیس سے ساٹھ کے درمیان کس لئے کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔ اور یہ بھی ممکن نہیں کہ مال زکوٰۃ کو زکوٰۃ سے خالی رکھا جائے۔ (تو ”عفو“

کی صورت ممکن ہوئی نہ نصاب کی، لہذا چالیس سے زیادہ میں گذشتہ کے حساب سے زکوٰۃ واجب ہوگی حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ گائے کے نصاب میں اوقاص (قص کی جمع، عفو) نو نو ہیں، اس پر

دلیل چالیس سے پہلے اور ساٹھ سے بعد کا نصاب ہے۔ تو ۴۰ سے ۶۰ کے درمیان بھی ایسے ہی ہوگا۔ کیونکہ یہ ماقبل سے ملحق آیا بعد سے، لہذا چالیس کے بعد نو عفو ہوں گے۔

پھر جب پچاس ہو جائیں تو اس میں ایک کامل مسنہ اور چم مسنہ یا پلہ تبیع ہوگا۔ کیونکہ دس کی زیادت ہوئی، اور دس تین کا پلہ اور چالیس کا پلہ ہیں۔

اسد بن عمرو کی روایت، جو کہ سب سے بہتر ہے، اکی وجہ حدیث معاذ میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا:

لا تأخذ من اوقاص البقر شيئاً؛
گائے کے اوقاص سے کچھ نہ لینا۔

اور حضرت معاذ نے قص کی تفسیر ۴۰ سے ۶۰ کے مابین کے ساتھ کی۔ چنانچہ ان سے کہا گیا کہ آپ ۴۰ سے ۶۰ کے مابین کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟ تو انہوں نے کہا کہ ”یہ اوقاض ہیں، جن میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔“

نیز اس لئے بھی کہ سائہ کی زکوٰۃ کا انداز یہ ہے کہ اس میں جانوروں کے حصے اور مکڑے لگے نہیں ہوتے تاکہ ارباب اموال کو ضرر نہ پہنچے، اسی لئے اونٹوں میں قلتِ عدد کے وقت خلافِ جنس سے زکوٰۃ واجب ہوئی تاکہ اونٹ کا جزء اور حصہ واجب نہ ہو۔ چنانچہ ایسے ہی گائے کی زکوٰۃ میں بھی حصہ اور جزء کا واجب کرنا جائز نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل

نصاب غنم

بکریوں کے نصاب کی تفصیل یہ ہے — پالیئش سے کم بکریوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی — جب پالیئش ہو جائیں تو ان میں ایک بکری ہے ایک سوا بکری تک — پھر ایک سوا بکری میں دو بکریاں ہیں دو سوا تک — پھر دو سوا ایک میں تین بکریاں ہیں چار سوا تک — پھر پورے چار سو میں چار بکریاں ہیں — پھر ہر سو میں ایک بکری ہے۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ حسن بن علی کا قول ہے کہ جب ۳۰۱ ہو جائیں تو ان میں چار بکریاں ہیں، اور چار سو میں پانچ بکریاں ہیں۔

صحیح اکثر علماء کا قول ہے، اس لئے کہ حدیث انسؓ میں روایت ہے کہ ابو بکر صدیقؓ نے انہیں وہ صحیفہ صدقات لکھ کر دیا جو انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لکھ کر دیا تھا، اس میں تفصیل یوں ہے :

وفي أربعين من الغنم ثمانية مائة وواحدة وعشرين مائة

وفي مائتين وواحدة ثلاث مائة الى اربع مائة ففيها اربع مائة

پالیئش بکریوں میں ایک بکری ہے، ۱۲۱ میں دو بکریاں ہیں۔ ۲۰۱ میں ۳ بکریاں ہیں۔ ۳۰۰ میں ۴ بکریاں ہیں۔

اور نصابوں کی معرفت شریعت کی اطلاع پر موقوف ہے، اس میں رائے اور اجتہاد کا گزر نہیں۔ واللہ اعلم۔

بحث نصاب مشترک | گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ سوائم صرف ایک شخص کی ملکیت ہوں، اور اگر سوائم دو آدمیوں میں مشترک ہیں تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔

ہمارا مذہب یہ ہے کہ شرکت کی حالت میں بھی وہی شرط ضروری ہے جو حالت انفراد میں ہے۔ یعنی کمال نصاب، کہ ہر شریک کا نصاب کامل ہو، چنانچہ اگر ہر شریک کا حصہ بقدر نصاب ہے تو زکوٰۃ واجب ہوگی وگرنہ نہیں۔

اور شافعی کا مذہب یہ ہے کہ اگر اِسْأَمَتْ (موشیوں کا چرانا) کے اسباب متحد ہیں کہ دونوں کا چرواہا، چراگاہ گھاٹ، بارہ اور کتا ایک ہیں، اور دونوں میں وجوب زکوٰۃ کی اہلیت ہے تو ان دونوں کا مال ایک ہی سمجھا جائے گا، اور ان دونوں پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔

اگرچہ وہ دونوں اگر منفرد ہوتے تو ان پر زکوٰۃ واجب نہ ہوتی۔

شافعی کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

لَا يَجْمَعُ بَيْنَ مَتَفَرِّقٍ وَلَا يَفْرُقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ دِمَاكَانَ بَيْنَ خَلِيطَيْنِ
فَانْهَمَا يَتَرَاجَعَانِ بِالسَّوِيَّةِ

زکوٰۃ کے خوف سے متفرق کو جمع نہ کیا جائے اور مجتمع میں تفریق نہ کی جائے۔ اور جو چیز دو شریکوں میں مشترک ہو تو وہ دونوں باہم برابر برابر رجوع کر لیں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جمع و تفریق کا اعتبار کیا ہے کہ آپ نے متفرق نصاب کو جمع کرنے اور مجتمع نصاب کو جدا کرنے سے منع فرمایا:

اور اگر حالت جمع (شرکت) کو حالت انفراد پر قیاس کیا جائے اور ہر شریک کے لئے کمال نصاب کی شرط لگائی جائے تو جمع (شرکت) کا مفہوم باطل ہو جائے گا اور مجتمع کو جدا کرنا لازم آئے گا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَيْسَ فِي سَاعَةِ الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ إِذَا كَانَتْ أَقْلٌ مِنْ أَرْبَعِينَ صَدَقَةً۔

مرد مسلم کسائے (بکریوں) میں، جبکہ چالیس سے کم ہوں۔ زکوٰۃ نہیں۔

یہ حدیث مطلق ہے، کہ اس میں حالت شرکت و انفراد کی کوئی قید نہیں، لہذا شریک و منفرد ہر ایک کے لئے کمال نصاب وجوب زکوٰۃ کے لئے شرط ہے۔

باقی حدیث محمولہ بالا میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”لَا يَجْمَعُ بَيْنَ مَتَفَرِّقٍ“ ہماری دلیل ہے، اس لئے کہ اس سے مراد تفرق ملکیت ہے، نہ کہ تفرق مکان، کیونکہ ہم سب کا اجماع ہے کہ اگر ایک نصاب دو مکانوں میں ہے تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی۔ لہذا اس سے مراد تفرق ملکیت ہے۔ اور حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ اگر دو آدمیوں کی ملکیت جدا جدا ہے تو زکوٰۃ کی وجہ سے اسے جمع نہ کیا جائے اور یوں نہ سمجھا جائے کہ گویا ایک ہی ہیں۔

مثلاً دو آدمیوں میں پانچ اونٹ، یا تیس گائیں یا چالیس بکریاں مشترک ہیں، اور ان پر سال پورا ہو چکا ہے۔ اور مصدق یہ پامہتا ہے کہ اس مال سے زکوٰۃ وصول کر لے، بایں طور کہ دونوں کی ملکیت کو جمع کرے اور اسے ایک ہی مال شمار کرے، تو اسے یہ اختیار نہیں۔

یا مثلاً دو آدمیوں میں اسی بکریاں مشترک ہیں، اور ان کا سال پورا ہو چکا ہے۔ تو ہر شریک پر ایک بکری واجب ہوتی ہے۔ اب زکوٰۃ کے خوف سے دونوں چاہتے ہیں کہ اپنی ملکیت کو جمع کر لیں، اور یوں سمجھیں کہ گویا ایک ہی ملکیت ہے، تاکہ مصدق کو ایک ہی بکری دینا پڑے، تو انہیں یہ اختیار نہیں۔ کیونکہ ان کی ملکیت متفرق ہے، لہذا زکوٰۃ کی وجہ سے جمع کرنے کے مختار نہیں اور آپ کے فرمان: ”لا یفرق بین مجتمع“ میں بھی اجتماع ملکیت مراد ہے مثلاً ایک شخص کی دو مختلف چراگاہوں میں انسی بکریاں ہیں۔ اور اس صورت میں اس پر ایک بکری واجب ہوتی ہے۔ اب اگر مصدق چاہتا ہے کہ اس مجتمع ملکیت کو جدا کر دے (دو چراگاہوں کی وجہ سے) انہیں دو الگ الگ نصاب شمار کرے تو اسے یہ اختیار حاصل نہیں۔ کیونکہ ملکیت مجتمع ہے، لہذا مصدق تفریق کرنے کا مالک نہیں۔

یا (کم از کم) یہ حدیث ہماری تاویل کا احتمال رکھتی ہے، لہذا اس پر محمول ہوگی، تاکہ بقدر امکان دونوں دسیلوں پر عمل ہو سکے۔

نصاب مشترک کی امثلہ | درج ذیل مثالوں سے اس اختلاف اور اس کے نتائج کی وضاحت ہوتی ہے۔

۱۔ پانچ اونٹ دو آدمیوں میں مشترک ہیں اور ان پر سال پورا ہو چکا ہے، تو ہمارے نزدیک کسی شریک پر زکوٰۃ واجب نہیں، کیونکہ نصاب ناقص ہے۔ شافعی کے نزدیک دونوں پر ایک بکری واجب ہے۔

۲۔ اگر اونٹ و نل ہیں تو بلا اختلاف ہر ایک پر ایک بکری واجب ہے، کیونکہ ہر شریک کا نصاب کامل ہے۔

۳۔ اگر اونٹ پندرہ ہیں تو بھی ہمارے نزدیک ہر شریک پر ایک بکری واجب ہے۔ شافعی کے نزدیک تین بکریاں واجب ہیں۔

۴۔ اگر اونٹ بیس ہیں تو ہر شریک پر دو بکریاں واجب ہیں، اس لئے کہ ہر ایک کا نصاب کامل ہے۔

۵۔ اگر اونٹ پچیس ہیں تو بھی ہمارے نزدیک ہر شریک پر دو دو بکریاں واجب ہیں۔ شافعی کے نزدیک دونوں پر ایک بنت مخاض واجب ہے۔

۶۔ اگر تین گائیں دو آدمیوں میں مشترک ہیں، تو ہمارے نزدیک کسی شریک پر زکوٰۃ واجب نہیں، شافعی کے نزدیک دونوں پر ایک بیع واجب ہے۔

۷۔ اگر گائیں ساڑھ میں تو بلا اختلاف ہر شریک پر ایک بیع واجب ہے۔

۸۔ اگر پانچ بکریاں دو آدمیوں میں مشترک ہیں تو ہمارے نزدیک کسی پر کچھ واجب نہیں۔ شافعی کے نزدیک دونوں پر ایک بکری واجب ہے۔

۹۔ اگر بکریاں انٹی ہیں تو ہمارے نزدیک ہر شریک پر ایک بکری واجب ہے اور شافعی کے نزدیک دونوں پر ایک بکری واجب ہے۔

مسئلہ: مثال کے طور پر سلمان کی عثمان کے ساتھ ایک بکری میں شراکت ہے کہ دونوں نصف نصف کے مالک ہیں۔ اور سلمان کی عدنان کے ساتھ اناٹھی بکریوں میں شراکت ہے کہ دونوں $\frac{1}{4}$ ، $\frac{1}{4}$ ، $\frac{1}{4}$ بکریوں کے مالک ہیں۔ تو اس صورت میں قدوری نے مختصر کر خجی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ابویوسف کے قول کے مطابق سلمان پر زکوٰۃ واجب ہے۔

اور زفر کے قول کے مطابق اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ابو حنیفہ، حمزہ اور زفر کے قول میں سلمان پر زکوٰۃ واجب نہیں بہ خلاف جبکہ سلمان کسی ایک شخص کے ساتھ انٹی بکریوں میں شریک ہو (کہ اس صورت میں سلمان پر زکوٰۃ واجب ہوگی) اور ابویوسف کے قول میں سلمان پر زکوٰۃ واجب ہے، جیسا کہ جب وہ کسی ایک آدمی کے ساتھ انٹی بکریوں میں شریک ہو۔

قائل بالوجوب کی دلیل یہ ہے کہ کمال نصاب کے وقت زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور سلمان کی ملکیت میں نصاب کامل ہے۔ لہذا زکوٰۃ واجب ہوگی۔ جیسا کہ اگر وہ بکیاں سلمان اور کسی ایک آدمی میں مشترک ہوتیں۔

عدم وجوب کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ اگر تقسیم کی جائے تو سلمان کا نصاب کامل نہیں ہوتا کیونکہ وہ ایک بکری سے صرف نصف کا مالک ہے۔ تو نصاب پورا نہیں ہوتا، لہذا زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر ساٹھ گائیں یا دس اونٹ درج بالا صورت کے مطابق مشترک ہوں تو ان میں بھی مذکورہ بالا اختلاف کے ساتھ حکم ہوگا۔

مسئلہ: سواٹم کے اشتراک کے بارے میں جو تفصیل و اختلاف مذکور ہوا، اموال تجارت اور سونا، چاندی کے بارے میں بھی بالکل یہی تفصیل ہے۔ اور ہم پہلے اس کا ذکر کر چکے ہیں۔ اور طحاوی نے ذکر کیا کہ زرعی پیداوار میں بھی یہی تفصیل ہے۔ لیکن یہ کہنا ابویوسف و محمد کے مذہب کے مطابق ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک وجوب عشر کے لئے ”پانچ و سق“ کا نصاب شرط ہے (وسق: ۵ من پونے پانچ سیر کا ہوتا ہے)۔

باقی ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق یہ کہنا ٹھیک نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک وجوب عشر کے لئے نصاب شرط نہیں ہے، بلکہ قلیل و کثیر پیداوار میں عشر واجب ہے۔

مسئلہ: مال مشترک پر سال پورا ہونے کے بعد مصدق آیا، گذشتہ تفصیل اختلاف کے مطابق اس نے زکوٰۃ واجب پائی، تو وہ اس مال سے زکوٰۃ وصول کر لے گا اور تقسیم مال کا انتظار نہیں کریگا اس لئے کہ ان دونوں کے علم کے مطابق اشتراک سے مال مشترک میں زکوٰۃ واجب ہو چکی ہے، اور مصدق کو مال کی تمیز حاصل نہیں ہے۔ لہذا ہر شریک کی طرف سے مصدق کو دلالت اجازت ہے کہ وہ اس کے مال سے زکوٰۃ وصول کر لے۔

پھر مصدق کے زکوٰۃ وصول کرنے کے بعد دیکھا جائے گا، اگر زکوٰۃ ماخوذہ ہر شریک کے حصہ کے بقدر ہے، کچھ زائد نہیں، بایں طور کہ وہ دونوں مال میں برابر کے شریک تھے، تو وہ دونوں باہم رجوع نہیں کریں گے (یعنی ایک دوسرے سے کچھ وصول نہیں کریں گے) اس لئے کہ مقدار ماخوذہ ہر ایک پر برابر واجب تھی۔

اور اگر ان دونوں کی شرکت میں تفاوت تھا، اور مصدق نے ایک شریک سے اس کے ساتھی کی وجہ سے زیادہ زکوٰۃ وصول کر لی تو وہ اپنے ساتھی سے اتنی مقدار وصول کر لے گا۔

مثلاً ۱۰ انتی بکریاں دو آدمیوں میں مشترک تھیں، مصدق نے ان سے دو بکریاں لے لیں، تو کوئی شریک دوسرے سے کچھ وصول نہیں کرے گا، اس لئے کہ ہر ایک پر برابر زکوٰۃ واجب تھی۔ یعنی ایک ایک بکری۔ لہذا اس نے ہر ایک سے اس پر واجب شدہ زکوٰۃ ہی لی ہے۔

۲۔ اگر وہ دونوں انتی بکریوں میں تین حصوں کے اعتبار سے شریک تھے (کہ دو حصے ایک کے اور ایک حصہ دوسرے کا تھا) تو اس میں صاحبِ ثلثین (دو حصوں کے مالک) پر ایک بکری واجب ہے، کیونکہ اس کا نصاب مع زیادت کامل ہے، صاحبِ ثلث ایک حصہ والے، پر کچھ واجب نہیں، کیونکہ اس کا نصاب ناقص ہے۔ پھر جب مصدق آیا تو اس نے بکریوں میں سے ایک لے لی تو صاحبِ ثلث صاحبِ ثلثین سے بکری کی تہائی قیمت وصول کر لے گا۔ کیونکہ ہر بکری ان میں تین حصوں کے اعتبار سے مشترک تھی۔ تو زکوٰۃ میں لی گئی بکری کے بھی تین حصے تھے۔ تو صاحبِ ثلثین کی زکوٰۃ کی وجہ سے صاحبِ ثلث کا بکری میں تہائی حصہ بھی ملا گیا، لہذا وہ تہائی حصہ کی قیمت وصول کر سکتا ہے۔

۳۔ ایک سو بیٹیل بکریاں دو آدمیوں میں مشترک تھیں، ایک کے دو ثلث (تہائی) تھے اور دوسرے کا ایک ثلث۔ ہر ایک پر ایک بکری زکوٰۃ میں واجب ہوئی۔ پس مصدق آیا اور اس نے بکریوں میں سے دو بکریاں لے لیں، تو صاحبِ ثلثین (دو تہائیوں والا) صاحبِ ثلث، ایک تہائی والا، سے بکری کی تہائی قیمت وصول کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ ہر بکری ان میں تین حصوں کے اعتبار سے مشترک تھی، ہر بکری میں دو حصے انتی بکریوں کے مالک کے تھے اور ایک حصہ چالیس بکریوں کے مالک کا تھا۔ اسی طرح زکوٰۃ میں دی گئی دونوں بکریوں کے بھی تین تین حصے تھے۔ ان میں ایک بکری اور بکری کی ایک تہائی صاحبِ ثلثین کی تھی اور بکری کی دو تہائیاں صاحبِ ثلث کی تھیں۔ حالانکہ صاحبِ ثلث پر ایک پوری بکری واجب تھی، تو مصدق نے دو بکریاں لے کر صاحبِ ثلثین کے حصے سے ایک بکری اور بکری کا ایک تہائی لے لیا، اور صاحبِ ثلث کے حصے سے صرف دو تہائیاں لیں۔ اور اس نے صاحبِ ثلثین کے حصہ سے ایک تہائی صاحبِ ثلث کی زکوٰۃ میں وصول کی، لہذا صاحبِ ثلثین صاحبِ ثلث سے بکری کی ایک تہائی قیمت وصول کر سکتا ہے۔

ہماری فہم قاصدین نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان: ”وما کان بین خلیطین فانہما یتراجعان بالسویۃ“ کا یہ معنی و مفہوم تھا، جو اوپر بیان ہوا، واللہ اعلم۔

فصل

نصاب سائمہ کی شرائط

موشیوں میں زکوٰۃ واجب ہونے کے لئے چند شرائط ہیں:

شرط ۱۔ وہ موشی اسامت کے لئے فراہم کئے گئے ہوں۔ یعنی ان موشیوں کو دودھ حاصل کرنے اور افزائش نسل کے لئے (مباح جنگلوں) میں چرایا جاتا ہو۔ اس لئے کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ مال زکوٰۃ کے لئے "نامی" ہونا ضروری ہے، یعنی وہ مال جو تحصیل مال کے لئے مہیا کیا گیا ہو اور موشیوں میں نما اور اضافہ اسامت سے ہوتا ہے۔ کیونکہ اس سے افزائش نسل ہوتی ہے اور مال بڑھ جاتا ہے۔ (اور ایسے موشیوں کو سوائم کہا جائے گا)

اور اگر وہ موشی (جنگلوں میں) چرائے تو جلتے ہیں، لیکن ان سے مقصود بار برداری یا سواری کا کام لینا یا محض گوشت حاصل کرنا ہو تو ان میں زکوٰۃ نہیں۔

اور اگر وہ موشی چرائے تو جلتے ہیں لیکن ان کو تجارت کے لئے رکھا ہوا ہے تو ان میں مال تجارت کی زکوٰۃ واجب ہوگی، سائمہ کی نہیں۔

پھر سائمہ کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ چر پھر کے گزارہ کرتے ہوں، اور انہیں چارہ کھلانے کی ضرورت پیش نہ آتی ہو۔ اور اگر انہیں سال میں کچھ عرصہ جنگلوں میں چرایا جاتا ہو، اور کچھ عرصہ ان کو چارہ کھلایا جاتا ہو اور ان پر خرچ کیا جاتا ہو، تو اس میں غالب عرصہ کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ کسی بھی چیز کے اکثر کو کل سمجھا جاتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اہل لغت کے ہاں ان موشیوں پر جنہیں سال میں کچھ عرصہ چارہ کھلایا جاتا ہو، "سائمہ" کا اطلاق نادرست نہیں ہے۔

نیز اس لئے کہ سوائم میں زکوٰۃ کا وجوب اس لئے ہے کہ ان میں "نما پائی جاتی ہے اور ان پر خرچ کہے۔ کیونکہ اسی صورت میں آسانی اور خوشدلی سے زکوٰۃ ادا کی جاسکتی ہے۔ اور یہ تب ممکن ہے جب وہ موشی سال کا اکثر حصہ چرنے پھرنے پر اکتفا کرتے ہوں۔

شرط نمبر ۲: اونٹ، گائے، بکری میں سے ہر ایک کی جنس کا متحد ہونا ضروری ہے، خواہ نوع اور صفت میں متفق ہوں یا مختلف۔ لہذا سوائم کی ہر جنس میں زکوٰۃ تب واجب ہوگی، جب اس جنس سے نصاب کامل ہوگا۔

اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ سب نر ہیں یا مادہ، یا طے چلے ہیں۔ اور خواہ سب ایک نوع کے ہوں، یا مختلف انواع کے جیسے اونٹوں میں عربی اور بختی اونٹ، گایوں کے ساتھ بھینسیں، بکریوں کے ساتھ بھڑس۔ اس لئے کہ شریعت نے موشیوں کا نصاب اونٹ، گائے اور بکری کے عنوان سے بیان کیا ہے۔ تو جنس کا عنوان تمام انواع کو شامل ہے خواہ وہ کسی صفت کی ہوں۔ جیسے "حیوان" کا عنوان جنس ہے، جو تمام انواع حیوان پر مشتمل ہے۔ وغیرہ ذلک۔

اور اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ وہ موشی خواہ پالتو اور گھریلو جانوروں سے پیدا ہوئے ہوں یا پالتو

میں چار بکریوں کی قیمت اور ۵ فصل کی قیمت دیکھیں گے، ان میں سے اقل قیمت واجب ہوگی۔ اور پچیس میں ایک فصل واجب ہوگا۔ اور ان تمام روایات میں پچیس سے زیادہ میں اس وقت تک کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جب تک ان کی تعداد اتنی نہ ہو جائے کہ اگر بڑے ہوتے تو ان میں دو واجب ہوتے، اور یہ تعداد ۷۷ ہے کہ ان میں دو بنت لبون واجب ہوتی ہیں، تو ۷۶ بچوں میں دو بچے واجب ہوں گے) پھر کچھ واجب نہیں، حتیٰ کہ اتنی تعداد ہو جائے کہ اگر بڑے ہوتے تو ان میں تین واجب ہوتے اور یہ تعداد ہے ایک سو پینتالیس کہ ان میں تین حصے ہیں، تو ۱۴۵ بچوں میں تین بچے واجب ہوں گے)

زفرؒ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرامین کے عموم کو حجت بنایا ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

”فی خمس وعشرين من الابل بنت مخاض“ اور ”فی ثلاثين من البقر تبيع او تبعة“

کہ ان نصوص میں چھوٹوں اور بڑوں میں کچھ فرق بیان نہیں ہوا۔ اور اسی سے واضح ہو گیا کہ آپ کے فرمان ”فی خمس من الابل شاة“ اور ”فی اربعين شاة شاة“ میں واجب کردہ بکرہ ہی سے مراد بڑی ہے، چھوٹی نہیں۔

ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ چھوٹوں میں بھی وجوب زکوٰۃ ضروری ہے، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”فی خمس من الابل شاة“ و ”فی اربعين شاة شاة“ عام ہے، (جو بڑے چھوٹے سب مویثیوں کو شامل ہے)۔ لیکن زکوٰۃ میں بڑا واجب کرنا ممکن نہیں، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سغاۃ (زکوٰۃ وصول کرنے والے) کو فرمایا تھا:

ایاکم وکراکم اموال الناس۔

زکوٰۃ لینے میں، لوگوں کے عمدہ اور بہترین مال سے بچو۔

اور فرمایا:

”لا تأخذوا من حرزات الاموال ولكن خذوا من حواشیہا“

”اچھا اور قیمتی مال زکوٰۃ میں مت لو، بلکہ متوسط درجہ کا مال زکوٰۃ میں لو“

اور چھوٹے سوائم سے بڑا لینا عمدہ اور قیمتی مال زکوٰۃ میں لینا ہے، جو کہ منہی عمدہ ہے، نیز وجوب زکوٰۃ میں ارباب اموال اور فقراء دونوں جانبوں کی رعایت رکھی گئی ہے، غور کیجئے! درمیانہ درجہ کا مویثی زکوٰۃ میں واجب کرنا، اسی لئے تو ہے کہ جانبین کے لئے آسانی رہے۔

اور بڑی عمر کا جانور واجب کرنے میں ارباب اموال کے لئے ضرر رسانی ہے، کیونکہ کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک بڑے جانور کی قیمت، چھوٹے جانوروں کے پورے نصاب کی قیمت سے بڑھ جاتی ہے اس میں ارباب اموال کے لئے تکلیف مالا یطاق ہے۔ اور بالکل واجب نہ کرنے میں فقراء کی حق تلفی ہے، لہذا میانہ روی یہ ہے کہ انہی میں سے ایک واجب کیا جائے۔

حضرت ابو بکر صدیقؓ سے مروی ہے کہ آپؓ نے فرمایا:

لو منعونی عناقا مما کانوا یؤذونہ الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لقاتلتہم۔

”اگر یہ لوگ ایک مہینا بھی روکیں گے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں ادا کرتے تھے تو میں اس پر بھی ان سے قتال کروں گا۔“

”عناق“ بکری کے چھوٹے سے مؤنث بچہ کو کہتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ چھوٹے بچہ کو بطور زکوٰۃ لینا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں ایک واضح امر تھا۔

ابوصنف و محمدؐ کی دلیل یہ ہے کہ نصاب کارائے سے مقرر و متعین کرنا ممنوع ہے۔ یہ تو صرف نص ہی سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اور نص میں ”اہل“ ”بقر“ اور ”غنم“ کے عنوان سے نصاب بیان ہوا ہے، اور اس عنوان میں ”فصلان“ ”حملان“ اور ”عجاجیل“ داخل نہیں ہوتے، لہذا ان کا نصاب ہونا ثابت نہیں۔ اور حضرت ابی بن کعبؓ جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں مصدق تھے، اسے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا۔

ان لا اخذ من راضع اللبن شیئاً؛

کہ میں دودھ والی سے کچھ نہ لوں۔

رہا! حضرت ابوبکر صدیقؓ کا یہ فرمانا کہ ”لو منعونی عناقا“ تو ان سے یہ بھی روایت ہے کہ آپؓ نے فرمایا: لو منعونی عقالا۔ ”عقال“ اونٹ یا بکری کی ایک سال کی زکوٰۃ کو اور اسی طرح اس رسی کو بھی کہتے ہیں جس سے اونٹ کے زانو باندھے جاتے ہیں۔ تو دونوں روایتوں میں تعاضل ہوا، لہذا اسے بطور حجت پیش کرنا صحیح نہیں۔ اور اگر ثابت بھی ہو تو بھی یہ فرمانا بطور مثال ہے، نہ کہ حقیقتاً، یعنی اگر عناق واجب ہوتا اور وہ اسے ردک لیتے تو بھی میں ان سے قتال کرتا۔

باقی درج بالا مسئلہ کی صورت کیا ہوگی؟ اس میں مشائخ نے گفتگو کی ہے۔ اس لئے کہ اس کو وقوع پذیر ہونے میں اشکال ہے۔ کیونکہ زکوٰۃ سال سے پہلے واجب نہیں ہوتی۔ اور سال کے بعد وہ فصیل، حمل اور عجول یعنی کم عمر نہیں رہتے بلکہ بڑی عمر والوں میں شامل ہو جاتے ہیں۔ بعض نے کہا کہ اختلاف اس بارے میں ہے کہ کیا صغیر السن ہونے کی حالت میں ان پر سال منعقد ہوگا؟ یا جب وہ صغیر کی حدود سے نکل کبیر السن ہو جائیں تو کیا ان پر انعقاد سال کا اعتبار کیا جائے گا؟

بعض نے کہا کہ اختلاف اس صورت میں ہے کہ کسی شخص کے پاس اونٹنیوں کا نصاب تھا چھ ماہ یا کچھ زیادہ عرصہ گزرا تو انہوں نے بچے دیئے۔ پھر وہ مر گئیں، اور اونٹنیوں پر منعقد شدہ سال بچوں پر تمام ہوا جبکہ ابھی وہ چھوٹے تھے، تو کیا ان بچوں میں زکوٰۃ واجب ہے یا نہیں۔

اور یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے کہ کسی شخص کے پاس کبیر السن مویشی تھے، دوران سال میں سے صغیر السن مویشی مل گئے۔ پھر کبیر السن ہلاک ہو گئے، اور صرف مستفاد مویشی بچ گئے، تو کیا مستفاد میں زکوٰۃ واجب ہوگی؟ اس کا حکم تفصیل سابق کے مطابق ہوگا۔ اسی کی طرف محمدؐ نے اپنی کتاب میں اشارہ کیا کہ کسی شخص کے پاس بکری کے چالیس مہینے ہوں اور ایک بڑا ہو پھر بڑا ہلاک ہو جائے اور مہینوں پر

سال پورا ہو تو ابو حنیفہؒ و محمدؐ کے نزدیک کچھ واجب نہ ہوگا، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک انہی میں سے ایک واجب ہے، اور زفرؒ کے نزدیک ایک کبیر السن واجب ہوگا۔
مسئلہ: گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ سب چھوٹے ہوں، لیکن جب چھوٹے بڑے ملے جلے ہوں، یا چھوٹوں کے ساتھ ایک کبیر السن ہو، تو پھر چھوٹوں کو نصاب میں شمار کیا جائے گا، اور بلا اختلاف ان میں وہی واجب ہوگا جو بڑوں میں واجب ہوتا ہے، یعنی کبیر السن، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے۔ و تحدد صغار ہا و کبار ہا مال میں چھوٹے بڑے سب شمار کئے جائیں۔

روایت ہے کہ لوگوں نے حضرت عمرؓ سے ان کے عامل کی شکایت کی کہ وہ چھوٹا سا میمنہ مال زکوٰۃ میں شمار تو کرتے ہیں۔ لیکن زکوٰۃ میں قبول نہیں کرتے۔ تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ”کیا وہ تمہارے لئے پرورش کر نیوالی یعنی دودھ والی اور قریب الولادة مالہ اور کھانے کے لئے موٹی کی موٹی اور بکریوں کا سانڈ نہیں چھوڑتے؟“ پھر فرمایا ”میمنہ کو مال زکوٰۃ میں شمار کرو، اگرچہ چرواہا سے شام کو اپنے ہاتھ پر اٹھا کر لایا ہو، لیکن اسے زکوٰۃ میں قبول نہ کرو۔“

نیز اس لئے کہ جیب وہ ملے جلے ہوں یا ان میں ایک بڑا ہو تو ان پر اہل بقرہ و غنم کا عنوان صادق آتا ہے، لہذا وہ عموم نصوص کے تحت داخل ہوں گے اور ان میں وہی واجب ہوگا جو بڑوں میں واجب ہوتا ہے۔

نیز جب ان میں ایک بھی کبیر السن ہو تو سب صغیر السن اس کے تابع ہوتے ہیں، لہذا اصل کا اعتبار کیا جائے گا نہ تابع کا۔

مسئلہ: اگر چھوٹوں میں صرف ایک بڑا ہو، اور سال کے بعد بڑا ہلاک ہو گیا تو ابو حنیفہؒ و محمدؐ کے نزدیک زکوٰۃ ساقط ہوگئی۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک چھوٹوں میں ان کے بقدر زکوٰۃ واجب ہوگی، مثلاً اگر وہ (۳۹) حملان تھے تو اس پر ایک میمنہ کے ۱/۳ واجب ہوں گے۔ کیونکہ طرفین کے نزدیک چھوٹوں میں زکوٰۃ کا وجوب بڑوں کی وجہ سے تھا، تو بڑے زکوٰۃ میں اصل ہوئے۔ لہذا ان کی ہلاکت گویا کہ سب کی ہلاکت ہے۔

اور ابو یوسفؒ کے نزدیک نصاب میں چھوٹے ہی اصل ہیں، اور انہی میں سے ایک واجب ہوتا ہے۔

اور بڑے کا شمار ایک میمنہ کے وجوب کا فیصلہ کرنے کے لئے ہوا (یعنی گنتی پوری کرنے کے لئے) لہذا بڑے کی ہلاکت سے فیصلہ کن نمبر ساقط ہوا ہے، اصل واجب ساقط نہیں ہوا۔ اور اگر سب میمنے ہلاک ہو جائیں اور صرف بڑا بچ جائے، تو اس کے حصہ کی زکوٰۃ لی جائے گی۔ اور یہ اسی بڑے کا ۱/۳ بنتی ہے۔ کیونکہ بڑا اپنی زکوٰۃ کا خود سبب تھا، اور ۳۹ کی زکوٰۃ اس کے علاوہ تھی لئے کہ اصل میں زکوٰۃ میں واجب شدہ تو یہی تھا، لیکن چھوٹوں کو اس کا تابع قرار دے کر بڑے سمجھایا تو چھوٹے بھی گویا کہ بڑے ہو گئے (تو جیسا کہ سب بڑوں کی صورت میں ہوتا ہے) جب وہ حملان ہلاک ہوئے

تو ان کے حصہ کی زکوٰۃ بھی ساقط ہو گئی اور بڑے کے حصہ کی زکوٰۃ باقی رہی۔ جو ہم نے بیان کی ہے۔
 مسئلہ: چھوٹوں کے بڑوں کے ساتھ اختلاط کی صورت میں اصل یہ ہے کہ چھوٹوں کو بڑوں کا بالغ
 قرار دے کر ان میں زکوٰۃ تب واجب ہوتی ہے، جبکہ بالافرض سب بڑے ہونے کی صورت میں
 بڑوں میں واجب ہونے والا عدد چھوٹوں میں موجود ہو۔ یہ سب کے نزدیک متفقہ قول ہے۔
 اور اگر تمام بڑے ہونے کی صورت میں واجب ہونے والا (دورا) عدد چھوٹوں میں موجود نہیں ہے
 تو ابو حنیفہ و محمدؑ کی اصل کے مطابق بقدر موجود زکوٰۃ واجب ہوگی۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ مثلاً کسی شخص کے پاس دو بڑے اور ایک سوانیس مہینے تھے۔ تو
 بلا اختلاف ان میں دو بڑے واجب ہیں، کیونکہ (سب بڑوں کی صورت میں) واجب ہونے والا عدد
 موجود ہے۔ اور اگر اس کے پاس ایک بڑا اور ایک نواہیس مہینے تھے تو ابو حنیفہ و محمدؑ کے قول
 میں صرف وہی بڑا لیا جائے گا، اور بس۔ اور ابو یوسف کے نزدیک وہی بڑا اور ایک مہینا لیا جائے
 گا۔ اسی طرح اگر ساٹھ عجاہیل ہیں، جن میں ایک تبع ہے تو ابو حنیفہ و محمدؑ کے نزدیک صرف وہی
 تبع لیا جائے گا، اور ابو یوسف کے نزدیک تبع اور ایک عجل لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر ۷۲
 فصلاہ ہیں، جن میں ایک بنت لبون ہے، تو طرفین کے قول میں صرف وہی بنت لبون زکوٰۃ میں لی
 جائے گی۔ اور ابو یوسف کے قول میں وہ بنت لبون اور ایک فصیل واجب ہوگا،۔۔۔
 وجہ یہ ہے کہ طرفین کے نزدیک وجوب زکوٰۃ کا چھوٹوں سے بالکل تعلق نہیں ہوتا۔ اور ابو یوسف
 کے نزدیک وجوب چھوٹوں سے بھی متعلق ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

سوانم میں مقدار واجب کا بیان

مقدار واجب کی تفصیل ہم اہل بقرہ اور غنم کی مقدار نصاب کے بیان میں کر چکے ہیں کہ یہ ایک
 خاص عروالے معروف سائہ ہیں۔ جن کے نام یہ ہیں: بنت مخاض، بنت لبون، حقة، جذعة، تبع،
 مسنة، شاة اب ان اسماء کے معانی جاننا ضروری ہے۔ بنت مخاض: وہ اونٹنی بچہ جس کا ایک
 سال پورا ہو چکا ہو اور اس نے دوسرے سال میں قدم رکھا ہو۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اس کی ماں اس
 کے بعد دوسرے بچے کے ساتھ حاملہ ہونے کے قابل ہوتی ہے۔ ماخص حاملہ اونٹنی کو کہتے
 ہیں۔

بنت لبون: وہ دو سالہ اونٹنی بچہ جو تیسرے سال میں قدم رکھ چکا ہو۔ وجہ تسمیہ یہ ہے کہ اتنی
 مدت میں اس کی ماں اس کے بعد حاملہ ہو کر، بچہ جن کر دودھ والی ہو سکتی ہے۔ لبون کا معنی ہے دودھ
 والی۔

فصل

سوائم میں واجب شدہ کیسا بنایا جائے؟

سوائم میں واجب شدہ میں کئی صفات کا پایا جانا ضروری ہے، تفصیل درج ذیل ہے۔
 صفت ۱: انوثہ، یعنی اونٹوں کی جنس سے اونٹوں میں واجب ہونے والے کا مؤنث ہونا یعنی
 زکوٰۃ اہل میں بنتِ مخاض، بنتِ لبون، حقد اور جذعہ ہونا ضروری ہے۔ ان کے مذکر یعنی ابنِ مخاض
 ابنِ لبون، حق اور جذعہ کا زکوٰۃ میں دینا جائز نہیں۔

ہاں! مگر یہ کہ ان کی قیمت دی جائے۔ کیونکہ مقدار واجب کا علم صرف نص سے ہوا
 ہے۔ اور نص میں مؤنث وارد ہیں، لہذا مذکر زکوٰۃ میں دینا جائز نہ ہوگا مگر بطریق قیمت، کیونکہ باب
 زکوٰۃ میں قیمت دینا بھی ہمارے نزدیک جائز ہے۔

رہی گائے! تو اس میں مذکر و مؤنث دونوں جائز ہیں، کیونکہ نص میں دونوں وارد ہوئے ہیں۔
 نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "وفي ثلاثين من البقر تبع او تبعية"
 اسی طرح پچیس سے کم اونٹوں میں مذکر یا مؤنث بکری دینا دونوں جائز ہیں۔ کیونکہ نص میں
 "شاة" کا لفظ ہے، جو مذکر و مؤنث دونوں پر بولا جاتا ہے۔

اسی طرح بکریوں کی زکوٰۃ میں ہمارے نزدیک مذکر یا مؤنث دونوں دینا جائز ہے۔ — خانگی
 فرماتے ہیں کہ مذکر یعنی بکرا دینا جائز نہیں، مگر یہ کہ سب بکرے ہوں تو پھر جائز ہے۔

لیکن یہ کہنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ شرع میں "شاة" کا لفظ ہے، آپ نے فرمایا:
 "في أربعين شاة مشاة"۔ اور شاة کا لفظ لغت میں مذکر و مؤنث دونوں پر بولا
 جاتا ہے۔

صفت ۲: واجب شدہ کا درمیانہ ہونا، پس ساعی کے لئے زکوٰۃ میں جید یا ردی لینا جائز نہیں
 ہاں! یہ ممکن ہے کہ صاحب مال کی رضامندی سے قیمت لگا کر لے لے۔ اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے ساعیوں کو حکم دیا:

ایاکم وحرزات اموال الناس وخذوا من اوساطہا۔

لوگوں کے عمدہ مال زکوٰۃ میں لینے سے بچو۔ اور اموال سے درمیانہ زکوٰۃ میں لو۔

اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے ساعی سے کہا:

ایاک وکراشہ اموال الناس وخذ من حواشیہا، واتق دعوة

المظلوم فانہا لیس بینہا و بین اللہ حجاب۔

عمدہ مال زکوٰۃ میں لینے سے بچ، درمیانہ مال زکوٰۃ میں لے، اور مظلوم کی بددعا سے ڈر اس
 لئے کہ اس کی بددعا اور اللہ کے درمیان کوئی حجاب نہیں ہوتا۔

اور ایک معروف حدیث میں ہے کہ آپؐ نے صدقہ کے اونٹوں میں ایک موٹے کوہان والی یعنی بڑھیا اونٹنی دیکھی تو آپؐ سائی پر غضب ناک ہوئے اور فرمایا کہ ”کیا میں نے تمہیں عمدہ مال لینے سے روکا نہیں؟“ حتیٰ کہ سائی نے کہا ”یا رسول اللہ! میں نے یہ اونٹنی دو کے بدلے میں لی ہے۔“

نیز اس لئے کہ زکوٰۃ کی بنیاد جانبین کی رعایت پر رکھی گئی ہے، اور رعایت اس میں ہے کہ درمیانہ مال زکوٰۃ میں لیا جائے۔ کیونکہ بڑھیا لینے میں اربابِ اموال کیلئے ضرر ہے اور گھٹیا مال لینے میں فقراء کا نقصان ہے۔ لہذا جانبین کی رعایت اس میں ہے کہ درمیانہ لیا جائے۔ اور درمیانہ یہ ہے کہ بڑھیا سے نیچے ہو اور گھٹیا سے اوپر ہو۔ محمدؐ نے ”منتقی“ میں یہی تفسیر بیان کی ہے۔

مسئلہ: زکوٰۃ میں نہ ربی (بضم الراء) لیا جائے اور نہ ماحض اور نہ اکیلة اور نہ ہی فحل غنم (یعنی بکریوں کا سانڈ)۔ محمدؐ نے فرمایا: ربی وہ ہے جو اپنے بچے کی پرورش کر رہی ہو (یعنی دودھ والی)۔ اکیلة وہ ہے جو گوشت کھانے کی غرض سے فرہ کی گئی ہو۔ اور ماحض وہ ہے جس کے پیٹ میں بچہ ہو۔

بعض لوگوں نے محمدؐ کی عجمی اور اکیلة کی تفسیر پر طعن کیا ہے۔ ان کا گمان اور خیال یہ ہے کہ ربی پالی ہوئی اور اکیلة کھائی ہوئی کو کہتے ہیں۔ لیکن ان کا طعن خود انہی پر لوٹتا ہے، اور ان پر لازم تھا کہ وہ اس سلسلہ میں محمدؐ کی پیروی کرتے، کیونکہ محمدؐ جیسے مسائل شریعت میں امام ہیں، ویسے ہی لغت میں بھی مرتبہ امامت پر فائز ہیں، جن کی لغت کے بارے میں پیروی کرنا ضروری ہے، جیسے کہ ابو عبیدہ اصمعی، غلیل، کسائی، فراء وغیرہم ناقلین لغت کی پیروی کی جاتی ہے۔

دیکھیے! (امام لغت) ابو عبیدہ قاسم بن سلام نے بایں جلالت مرتبہ لغت میں محمدؐ کی پیروی کی۔ (امام لغت) ابو العباس ثعلب سے پوچھا گیا کہ ”غزاة“ کیا ہے؟ تو انہوں نے جواب لیا وہ عین سورج ہے اور پھر کہا کہ ”کیا تم دیکھتے نہیں کہ محمد بن الحسن نے ایک دن اپنے غلام سے کہا: ”هَلْ ذَلَكْتَ الْغَزَاةُ؟“ یعنی کیا سورج ڈھل گیا ہے؟“

اور ثعلبؒ کہا کرتے تھے کہ ہمارے نزدیک محمدؐ (لغت میں) سیبویہ کے ہم پلہ ہیں، اور ان کا قول لغت میں محبت ہے۔ لہذا طاعن پر لازم تھا کہ وہ اس بارے میں محمدؐ کی پیروی کرتا۔ اور ایسا کیوں نہ ہو؟ اس لئے کہ صاحب ”دیوان“ اور صاحب ”مجل اللغة“ نے بھی ”ربی“ کی تفسیر محمدؐ کے موافق ذکر کی ہے۔ صاحب ”دیوان“ نے کہا: ”الربی التي وضعت حدیثاً“ یعنی ربی وہ ہے جس نے قریبی زمانہ میں بچہ جنا ہو۔ اور صاحب ”مجل“ نے کہا:

”الربی الشاة التي تحبس فی البيت للبن“ ربی وہ بکری ہے جسے دودھ کے لئے گھر میں روکا ہوا ہو، تو ظاہر ہے کہ یہ پالنے والی ہے نہ کہ پالی جاتی ہے۔

اکیلة کی تفسیر اگرچہ بعض کتب لغت میں طاعن کے قول کے موافق ہے لیکن محمدؐ کی تفسیر اصول سے زیادہ مناسبت اور موافقت رکھتی ہے۔ اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ وزن ”فعلیل“

بنایا جائے اور اس کی قیمت کو اور نصاب میں موجود سب سے بہتر کی قیمت کو دیکھا جائے، اگر متوسط بنت مخاض کی قیمت مثلاً سو درہم ہے اور نصاب میں سب سے بہتر کی قیمت پچاس درہم ہے تو ان میں ایک ایسی بکری واجب ہے جس کی قیمت نصف بکری کی قیمت کے برابر ہو۔ اسی طرح اگر قیمت میں تفاوت نصف سے زیادہ یا کم ہو تو اس تفاوت کے اندازے سے واجب ہوگی۔

یہ "زیادات" کے مسائل سے ہے، وہاں دیکھ لیجئے۔

مسئلہ: زکوٰۃ میں متوسط لینا واجب ہے لیکن اگر کسی صورت میں متوسط، نصاب میں نہ ہو، بلکہ اس سے بہتر یا کمتر موجود ہو تو محمدؐ نے "اصل" میں فرمایا کہ مصدق کو اختیار ہے اگر چاہے واجب شدہ کی قیمت لے لے، اور چاہے تو کمتر لے اور واجب شدہ کی باقی قیمت درہم کی صورت میں لے لے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ مناسب ہے کہ اختیار صاحبِ سائمہ کو ہو۔ چاہے تو قیمت دے اور چاہے بہتر دے اور متوسط سے زیادہ قیمت واپس لے لے۔ اور چاہے کمتر دے اور متوسط کی باقی قیمت ساتھ دے دے۔ اس لئے کہ باب زکوٰۃ میں قیمت دینا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ اور اس میں مصدق کو نہیں بلکہ صاحبِ مال کو اختیار ہوتا ہے۔ مصدق کو صرف ایک صورت میں اختیار ہوتا ہے، وہ یہ کہ جب صاحبِ مال واجب شدہ کی ادائیگی میں عین کا جزو دینا چاہے تو مصدق کو وہ جزء لینے یا نہ لینے میں اختیار ہے۔ مثلاً بنتِ لبون واجب تھی تو صاحبِ مال نے چاہا کہ بطریق قیمت حقہ کا جزء دے، یا حقہ واجب تھا اور اس نے چاہا کہ بطریق قیمت جزء کا جزء دے تو مصدق کو اختیار ہے چاہے قبول کرے یا نہ کرے، اس لئے کہ اس میں عین کا ٹکڑے کرنا ہے۔ اور اعیان میں ٹکڑے عیب ہیں، لہذا اسے اختیار ہے کہ قبول نہ کرے۔ باقی اس کے علاوہ صورتوں میں مصدق کو اختیار نہیں اور نہ ہی اسے قبول نہ کرنے کا حق حاصل ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

گھوڑوں کا حکم

اس بارے میں حاصلِ کلام یہ ہے کہ گھوڑے چند صورتوں سے خالی نہیں۔ (۱) یا تو وہ علوفہ ہوں گے (۲) یا سائمہ۔ پس اگر وہ علوفہ ہیں کہ انہیں خود چارہ کھلایا جاتا ہے اور وہ سواری یا بار برداری یا جہاد فی سبیل اللہ کے لئے رکھے ہوئے ہیں تو ان میں زکوٰۃ نہیں ہے کیونکہ یہ حاجتِ اصلی پورا کرنے میں لگے ہوئے ہیں، اور مالِ زکوٰۃ وہ مال ہے جو نامی اور حاجتِ اصلی سے زائد ہو۔ اس کی وجہ گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔

(ب) اور اگر انہیں چارہ تو اپنی گرہ سے کھلایا جاتا ہے لیکن وہ تجارت کے لئے رکھے ہوئے ہیں تو بالاجماع ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اس لئے کہ یہ مال نامی، حاجت اصلی سے راند ہے، کیونکہ انہیں تجارت کے لئے فراہم کرنا ہی ناماء اور حاجت اصلی سے راند ہونے کی دلیل ہے۔

(۲) اور اگر وہ سائے تو ہیں لیکن سواری یا بار برداری یا جہاد وغیرہ کے لئے رکھے ہوئے ہیں تو وجہ سابق کی بنیاد پر ان میں بھی زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ (ب) اور اگر سائے میں اور تجارت کے لئے رکھے ہوئے ہیں تو بلا اختلاف ان میں زکوٰۃ واجب ہے۔

(ج) اور اگر وہ سائے میں اور انہیں دودھ اور افزائش نسل کے لئے رکھا ہوا ہے، پھر اگر وہ مذکورہ مؤنث ملے جلے ہیں تو ابو حنیفہ کا ایک قول یہ ہے کہ ان میں زکوٰۃ واجب ہے، اور ان کے مالک کو اختیار ہے، چاہے تو ہر گھوڑے سے ایک دینار ادا کر دے اور چاہے تو ان کی قیمت لگائے اور ہر دوسو درہم سے پانچ درہم ادا کرے۔ اور اگر مذکورہ تفصیل کے ساتھ، صرف مؤنث ہیں تو ابو حنیفہ سے اس میں دو روایتیں ہیں، جو طحاوی نے ذکر کی ہیں اور اگر صرف مذکر ہیں تو اس میں بھی ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں، جن کا طحاوی نے آثار میں ذکر کیا ہے۔

ابو یوسف و محمد کا قول یہ ہے کہ گھوڑے جیسے بھی ہوں، ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ شافعی نے بھی اسے اختیار کیا ہے۔ ان کی محبت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

عَفْوَتْ لَكُمْ عَنْ صَدَقَةِ الْخَيْلِ وَالرَّقِيقِ إِلَّا أَنْ فِي الرَّقِيقِ صَدَقَةُ الْفَطْرِ۔

میں نے تمہارے لیے گھوڑوں اور غلاموں کی زکوٰۃ معاف کی، مگر یہ کہ غلاموں میں صدقہ فطر ہے۔

نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَيْسَ عَلَى الْمُسْلِمِ فِي عَبْدِهِ وَلَا فِي فَرْسِهِ صَدَقَةٌ۔

مسلم پر اس کے غلام اور گھوڑے میں زکوٰۃ واجب نہیں۔

یہ تمام روایات اس بات میں نص ہیں (کہ گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں)۔

نیز سائے کی زکوٰۃ کے لیے اونٹ گائے اور بکری کی طرح معین نصاب ہونا ضروری ہے اور شریعت نے سائے گھوڑوں کے لیے کوئی نصاب معین نہیں کیا اس لیے ان میں گدھوں کی طرح سائے کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

ابو حنیفہ کی دلیل حضرت جابر کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فِي كُلِّ فَرَسٍ سَائِمَةٍ دِينَارٌ وَلَيْسَ فِي الرَّابِطَةِ شَيْءٌ۔

ہر سائے گھوڑے میں ایک دینار ہے اور جہاد کے لیے بندھے ہوئے ہیں کچھ واجب نہیں۔

اور روایت ہے کہ حضرت عمر بن الخطاب نے ابو عبیدہؓ بن الجراح کو گھوڑوں کی زکوٰۃ کے بارے میں لکھا: کہ گھوڑوں کے مالکوں کو اختیار دو، اگر چاہیں تو ہر گھوڑے سے ایک دینار ادا کریں، وگرنہ گھوڑوں کی قیمت لگاؤ اور ہر دو سو درہم سے پانچ درہم لے لو۔

اور حضرت سائب بن یزیدؓ سے روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب علام بن الحضرمی کو بحیرین عامل بنا کر بھیجا تو انہیں ہدایت کی کہ ”ہر گھوڑے سے دو بکریاں یا دس درہم لینا“ نیز (تفصیل مذکور) گھوڑے مال نامی، زائد عن الحاجة الاصلیہ ہیں، لہذا ان میں زکوٰۃ واجب ہوگی جیسا کہ اگر تجارت کے لیے ہوں تو زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

باقی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان: عفوت لکم عن صدقة الخیل والرقيق۔ تو اس میں مراد وہ گھوڑے ہیں جو سواری اور چنار کے لیے رکھے ہوئے ہوں، سائے گھوڑے مراد نہیں۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے گھوڑوں اور غلاموں کے درمیان فرق کیا ہے۔ اور غلاموں سے بھی مراد خدمتگار غلام ہیں۔ غور کیجیے! کہ آپؐ نے غلاموں میں صدقہ فطر واجب کیا ہے اور صدقہ فطر خدمتگار غلاموں میں واجب ہوتا ہے۔ (تو یہ قرینہ ہے کہ گھوڑوں سے بھی مراد سائے نہیں بلکہ حاجت اصلی میں لگے ہوئے گھوڑے ہیں)۔

اور یا کم از کم یہ حدیث ہماری تاویل کا بھی احتمال رکھتی ہے، لہذا اس پر محمول ہوگی تاکہ بقدر امکان دونوں دلیلوں پر عمل ہو سکے۔ اور ان کے دوسری حدیث سے استدلال کا بھی یہی جواب ہے۔

رہی یہ صورت کہ جب سب کے سب مویش ہوں یا مذکر ہوں۔ تو ان میں وجوب زکوٰۃ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ان کو اونٹ، گائے اور بکری پر قیاس کیا جائے گا کہ ان میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، اگرچہ سب مویش ہوں یا مذکر ہوں۔ اسی طرح گھوڑوں میں بھی ہوگا۔ اور صحیح یہ ہے کہ ایسی صورت میں گھوڑوں میں زکوٰۃ واجب نہیں، اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مال زکوٰۃ مال نامی ہوتا ہے۔ اور ایسے گھوڑوں میں دودھ اور نسل کی نمائندگی نہیں ہے۔ اور نہ ہی گوشت زیادہ ہونے کی نمائندگی ہے۔ اس لیے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک گھوڑوں کا گوشت نہیں کھایا جاتا۔ یہ خلاف اونٹ، گائے اور بکری کے، کیونکہ ان کا گوشت کھایا جاتا ہے۔ تو ان کے موٹے ہونے کے ساتھ گوشت کا زیادہ ہونا بمنزلہ دودھ اور نسل کی زیادت کے ہے۔ واللہ اعلم۔

باقی خچروں اور گدھوں میں کچھ واجب نہیں، اگرچہ سائے ہوں۔ کیونکہ عاۓہ ان سے مقصود بار برادری اور سواری ہوتی ہے، دودھ اور نسل نہیں، لیکن کبھی انہیں ضرورت و حاجت سے فارغ ہونے کے وقت چرایا جاتا ہے تاکہ چارے کا خرچ پچ جائے۔ لہذا ان میں سائے کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

اور اگر خچر اور گدھے تجارت کے لیے رکھے ہوئے ہیں تو پھر ان میں زکوٰۃ تجارت واجب ہے۔

فصل زکوٰۃ کی ادائیگی کا مطالبہ کون کیا حق کس کو حاصل ہے؟

سوائے اور اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ کی ادائیگی کا مطالبہ کون کر سکتا ہے؟ اس سلسلہ میں گفتگو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

- ۱۔ زکوٰۃ لینے کا اختیار کسے حاصل ہے؟
- ۲۔ لینے والے کے لیے اختیار ثابت ہونے کی کیا شرائط ہیں؟
- ۳۔ کس قدر لیا جائے گا؟
- مبحث اول :- مال زکوٰۃ کی دو قسمیں ہیں۔

- ۱۔ ظاہرہ، یعنی مویشی اور وہ مال جو تاجر کے پاس ہو اور اس کا عاشرہ گزر ہو۔
- ۲۔ باطنہ، سونا، چاندی اور وہ اموال تجارت جو اپنے ٹھکانوں پر ہوں (یعنی سفر میں تاجر کے ساتھ نہ ہوں)۔

اموال ظاہرہ کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ ان کی زکوٰۃ لینے کا سربراہ ریاست امام اور اس کے نائبین کو اختیار حاصل ہے۔ اور سربراہ کے نائبین مُصَدِّقین ہیں یعنی سَعَاۃ اور عَشَّار سَعَاۃ: سامی کی جمع ہے۔ یہ وہ شخص ہے جو قبائل (گاؤں، دیہات، ڈیروں وغیرہ) میں حکومت پھرتا ہے تاکہ مویشیوں کی زکوٰۃ ان کے ٹھکانوں سے وصول کرے۔

عَشَّار: عاشر کی جمع ہے۔ یہ وہ شخص ہے جو امام کی طرف سے رستے پر مقرر ہوتا ہے۔ تاکہ وہاں سے گزرنے والے تاجروں سے (ان کے پاس موجود مال تجارت کی) زکوٰۃ وصول کرے۔ جب کہ شرائط وجوب پائی جائیں۔ — اور مُصَدِّق ان دونوں کے لیے اسم جنس ہے (کہ یہ دونوں مُصَدِّق کے ذیل میں داخل ہیں)۔

امام کو مویشیوں اور اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار حاصل ہونے پر دلیل کتاب، سنت، اجماع امت اور اشارہ کتاب ہے۔

کتاب اللہ میں فرمان ہے :

خُذْ مِنْ اَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً

یہ آیت زکوٰۃ کے بارے میں نازل ہوئی،

اکثر اہل تفسیر اسی پر متفق ہیں۔ اس میں اللہ عزوجل نے اپنے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو زکوٰۃ وصول کرنے کا حکم دیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ امام (سربراہ ریاست) کو زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے اور لینے کا حق حاصل ہے۔

نیز فرمان ہے۔

انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملین علیہا۔ الایۃ۔
 صدقات (زکوٰۃ)، فقراء، مساکین اور صدقات کی وصولی کا کام کرنے والوں کے لیے
 ہی ہیں، الایہ۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے امام کو وصولی زکوٰۃ کا اختیار حاصل ہونے کے متعلق، تشفی بخش
 وضاحت فرمادی۔ کیونکہ صدقات میں عاملین کا حق مقرر فرمایا۔ اگر امام کو ارباب اموال سے
 مویشیوں کے ٹھکانوں میں ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کا حاصل نہ ہوتا، اور ان کی زکوٰۃ کی ادائیگی
 ارباب اموال کے سپرد ہوتی تو ان مصارف صدقات میں عاملین کا ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہ تھی۔
 المسنۃ: سے اس کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبائل عرب، شہروں اور دور
 دراز علاقوں میں مویشیوں کے ٹھکانوں پر ان کی زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے مصدقین بھیجا کرتے
 تھے۔ اور آپ کے بعد خلفاء راشدین ابو بکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم کا یہی طریق کار رہا۔
 چلی کہ جب بعض قبائل عرب نے زکوٰۃ کی ادائیگی روک لی تو حضرت ابو بکر صدیق نے فرمایا: بخدا
 اگر یہ لوگ ایک رسی بھی روکیں گے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں دیتے تھے، تو
 میں اس پر ان سے جنگ کروں گا۔ اور خلفاء راشدین کے بعد سے آج تک عمال اور سربراہ
 اسی پر عمل کرتے چلے آئے ہیں۔

اسی طرح مال باطن کو جب تاجر اپنے ساتھ لے کر عاشر پر گزرے تو اسے اختیار ہے کہ اس
 کی زکوٰۃ فی الجملہ وصول کر لے۔ اس لیے کہ تاجر جب اس مال کو سفر میں اپنے ساتھ لے گیا اور آبادی
 سے نکال لیا تو وہ مال ظاہر بن گیا اور سوائم کے ساتھ لاحق ہو گیا۔
 اس کی وجہ یہ ہے کہ امام کو مویشیوں کے ٹھکانوں میں زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کا حق اس لیے حاصل
 ہے کہ وہ ان کی حفاظت و حمایت کرتا ہے، کیونکہ صحراؤں و بیابانوں اور دور افتادہ علاقوں میں
 سلطان کی حمایت و حفاظت کے بغیر مویشی محفوظ نہیں رہ سکتے۔ اور یہ وجہ اس مال میں بھی
 موجود ہے جو تاجر اپنے ساتھ لے کر عاشر پر گزرتا ہے۔ (کیونکہ امام کی وجہ سے اس کا مال رستے
 میں مامون رہا، لہذا یہ سوائم کی طرح ہے، اور اس پر صحابہ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے تفصیل یہ ہے کہ
 حضرت عمر نے عاشر مقرر کیے اور انہیں حکم دیا کہ مسلم سے پم، ذمی سے ۴۰ اور حربی سے ۴۰ وصول
 کریں اور آپ کا یہ فیصلہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا، اور کہیں منقول نہیں کہ کسی ایک صحابی نے
 اس کا انکار کیا ہو، لہذا یہ اجماعی مسئلہ ہوا۔

اور روایت ہے کہ عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عمال اور حکام کو یہی فرمان لکھ کر بھیجا اور
 فرمایا کہ ”مجھے اس کی اس شخص نے خبر دی ہے، جس نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے
 خود سنی۔“

اموال باطنہ کا حکم | وہ اموال باطنہ جو شہر کے اندر رہیں (یعنی انہیں لے کر عاشر پر گزر نہ ہو)
 تو ان کے بارے میں ہمارے اکثر مشائخ نے یہ فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے اپنے عہد مبارک میں ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کیا، پھر ابو بکرؓ و عمرؓ نے اپنے اپنے دور میں ان اموال کی زکوٰۃ وصول کی۔ پھر عثمانؓ نے کچھ عرصہ ان کی زکوٰۃ وصول کی، اور جب لوگوں کے اموال زیادہ ہو گئے اور آپؓ نے دیکھا کہ ان کی جستجو اور تلاش میں امت کوتنگی اور ان کی چھان بین میں ارباب اموال کو ضرر ہے تو انہوں نے ان اموال کی زکوٰۃ کی ادائیگی ارباب اموال کے سپرد کر دی۔

امام الہدیٰ الشیخ ابو منصور الماتریدی السمرقندی نے فرمایا:

ہم ہمک یہ بات نہیں سنی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسلمین سے چاندی اور اموال تجارت کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کے لیے کوئی آدمی بھیجا۔ لوگوں ان اموال کی زکوٰۃ خود ادا کیا کرتے تھے اور بعض لوگ یہ زکوٰۃ ائمہ اور حکام کے پاس لے آتے تو وہ اسے قبول کر لے اور یہ نہیں پوچھتے تھے کہ ان کے پاس کتنا مال ہے؟ اور نہ ہی اس زکوٰۃ کا مطالبہ کرتے تھے سوائے اس کے کہ حضرت عمرؓ نے اطراف و اکناف میں عشار بھیجے۔ اور آپؐ کا یہ اقدام۔ اُن لوگوں کے بارے میں تھا، جن کا گھر بعید تھا، اور ان کے لیے زکوٰۃ لے کر امام کے پاس آنا باعث مشقت تھا۔ واللہ اعلم۔

حضرت عمرؓ نے ہر طرف حربی اور ذمی تجارت کے لیے مقرر فرمائے اور انہیں حکم دیا کہ مسلم تاجروں سے جو وہ (بخوشی) دیں، وصول کر لیں۔ حضرت عمرؓ کا عمل مسلمین کے لیے بطور تخفیف تھا۔ نہ یہ کہ امام کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ نقد اور اموال تجارت کے ارباب سے مطالبہ کرے کہ وہ عشار کو زکوٰۃ ادا کریں، سوائے مویشیوں (کی زکوٰۃ) کے کہ ان کی زکوٰۃ کا مطالبہ کرنے کا حق ائمہ و حکام کو حاصل ہے۔ اور اگر کوئی شخص اموال باطنہ کی زکوٰۃ امام کے پاس لے آئے تو اسے قبول کر لے اور سنت جاریہ اور عادت مستمرہ سے تجاوز نہ کرے۔

عصر حاضر میں حکومت کی طرف سے وصولی زکوٰۃ کا حکم ہمارے زمانے کے سلاطین

عشر و خراج وصول کرتے ہیں لیکن اسے مصارف معینہ میں صرف نہیں کرتے، تو کیا ان کے وصول کرنے سے ارباب فرائض سے یہ فرائض ساقط ہو جائیں گے؟ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ فقیر ابو جعفر البند وانی نے فرمایا کہ اس سے صاحب فرائض سے ہر قسم کے فرائض ساقط ہو جاتے ہیں، اگرچہ ارباب حکومت اسے مصارف صدقات میں صرف نہ کریں۔ اس لیے کہ انہیں لینے کا حق حاصل ہے، تو ان کے لینے سے ہم سے فریضہ ساقط ہو جائے گا، پھر اگر وہ اسے مصارف میں صرف نہیں کرتے تو اس کا وبال ان پر ہے۔

الشیخ ابو بکر بن سعید فرماتے ہیں کہ خراج ساقط ہو جاتا ہے اور صدقات ساقط نہیں ہوتے، کیونکہ خراج کا مصرف افواج و سپاہ ہیں اور وہ اسے افواج پر صرف کرتے ہیں اور دشمن سے قتال کرتے ہیں۔ کیا آپ دیکھتے ہیں کہ اگر دشمن حملہ آور ہو تو وہ اس سے لڑتے ہیں اور انہیں مسلمین کی سرحدوں سے بھگاتے ہیں۔ باقی زکوٰۃ و صدقات کو ان کے مصارف میں صرف نہیں کرتے۔

ابوبکرؓ الاسکاف فرماتے ہیں کہ کسی قسم کا فریضہ ساقط نہیں ہوتا، اور دوبارہ دینا پڑے گا۔ کیونکہ ارباب حکومت اسے مصارف میں صرف نہیں کرتے۔

اور اگر صاحب مال انہیں دیتے وقت یہ نیت کر لے کہ میں ان کو مال کی زکوٰۃ دے رہا ہوں یعنی ان کو مصرف سمجھتے ہوئے، تو کہا گیا ہے کہ یہ جائز ہے اور زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، اس لیے کہ یہ حکام و اصرار فی الحقیقت فقراء ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر یہ لوگ اپنے ذمے واجب ثمر تاوان اور عوام کے تلف کردہ حقوق ادا کرنے لگیں تو فقراء بن جائیں۔

اسی بارے میں یہ دلچسپ اور عبرت آموز روایت ہے کہ ابو مطیع البلیخی نے یہ فتویٰ دیا۔ کہ علی بن عیسیٰ بن ہامان کے لیے صدقہ لینا جائز ہے۔ یہ خراسان کا والی تھا، اور ابو مطیع نے وجہ باقی کی بنا پر یہ فرمایا۔ اور یہ بھی حکایت ہے کہ ”بلخ“ میں ایک امیر و سربراہ نے ایک فقیہ سے سوال کیا کہ مجھ پر قسم کا کفارہ ہے کیا ادا کروں؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ در روزے رکھو، اس پر امیر روپڑا اور سمجھ گیا کہ وہ کہہ رہے ہیں کہ اگر تم عوام کے تاوان اور حقوق ادا کرو تو تمہارے پاس کچھ بھی نہ بچے، در خیال رہے کہ کفارہ قسم میں اولاد مساکین کا کھانا یا لباس یا ایک غلام آزاد کرنا واجب ہے اور اگر یہ میسر نہ ہوں تو پچترین روزے رکھنا لازم ہوتے ہیں)

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر سلطان اور صدر مملکت کسی شخص کا مال ناحق اور زبردستی لے اور صاحب مال دیتے ہوئے نیت کر لے کہ یہ میرے مال کی زکوٰۃ یا میری زمین کا عشر ہے تو یہ جائز ہے، (اس کی زکوٰۃ اور عشر ادا ہو جائے گا، واللہ اعلم۔

فصل

زکوٰۃ وصول کرنے کا اختیار کب حاصل ہوتا ہے؟

اس کی چند شرائط ہیں۔

شرط ۱۔ امام و سربراہ کی جانب سے اموال کی حفاظت و حمایت ہونا۔ چنانچہ اگر اہل عدل کے کسی شہر اور قبضہ پر باغی (امام برحق سے ناحق بغاوت کرنیوالے) حملہ آور ہوئے اور تسلط حاصل کر لیا اور سوائم کی زکوٰۃ، زمینوں کے عشر و خراج وصول کر لیے پھر امام عادل و برحق ان پر غالب آیا تو وہ ان لوگوں سے دوبارہ زکوٰۃ عشر و خراج نہیں لے گا۔ اس لیے کہ امام کو زکوٰۃ و عشر لینے کا حق حفاظت و حمایت کی وجہ سے ہوتا ہے، اور حفاظت نہیں پائی گئی (اس لیے اسے لینے کا حق نہیں)

ہاں! اللہ تعالیٰ کے ساتھ معاملہ صاف رکھنے کے لیے انہیں فتویٰ دیا جائے کہ زکوٰۃ اور عشر دوبارہ ادا کر دیں۔ باقی خراج کے بارے میں محمد نے سکوت اختیار کیا، اور دوسرے مشائخ کا اس میں اختلاف ہوا، بعض نے کہا کہ زکوٰۃ و عشر کی طرح خراج بھی دوبارہ دے دیں۔ اور بعض

نے کہا کہ اس کا اعادہ ضروری نہیں ہے، کیونکہ خراج جنگ و قتال کرنے والے افراد پر صرف کیا جاتا ہے۔ اور اہل بغاوت بھی دشمنان اسلام سے قتال کرتے ہیں اور حرم اسلام کی حفاظت کرتے ہیں۔ (لہذا خراج اپنے مصرف میں صرف ہوا)۔

شرط ۱: زکوٰۃ کا واجب ہونا۔ اس لئے کہ ماخوذ زکوٰۃ ہے۔ اور زکوٰۃ عرف شرع میں مقدار واجب کا نام ہے۔ لہذا زکوٰۃ لینے سے پہلے زکوٰۃ واجب ہونا ضروری ہے۔

پس تمام شرائط وجوب کی رعایت رکھی جائے گی، جو کہ ہم گذشتہ ادراق میں بیان کر چکے ہیں یعنی ملک مطلق، کمال نصاب، انصاب کا نامی ہونا، سال گذرنا، کسی بندے کی طرف سے مطالبہ زمین نہ ہونا، وجوب کا اہل ہونا وغیرہ ذلک۔

شرط ۲: مال کا ظاہر ہونا اور مالک کا حاضر ہونا، چنانچہ اگر مالک حاضر ہے اور مال ظاہر نہیں ہے، تو اس کی زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ جب تک مال ظاہر نہ ہو وہ سلطان کی حفاظت و حمایت کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ اسی طرح جب مال ظاہر ہو، لیکن مالک حائز ہو یا مالک کی طرف سے اس کا اجازت و ادہ حاضر نہ ہو، جیسے مستضعف وغیرہ تو بھی اس کی زکوٰۃ کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ (مستضعف: حامل بضاعت، اور بضاعت وہ مال ہے جو مالک کسی آدمی کو دے دے تاکہ وہ اس سے کاروبار کرے اور منافع حاصل کرے اور مالک طلب کرے تو لوٹا دے)۔

مسئلہ: اس تمام کی وضاحت یہ ہے کہ ساعی موشیوں کے باڑے میں ان کے مالک سے زکوٰۃ وصول کرنے کے لیے آیا تو مالک نے کہا کہ یہ میرا مال نہیں ہے یا بھی اس کا سال پورا نہیں ہوا یا ان کی قیمت سے زیادہ مجھ پر قرض ہے تو اس کی بات مافی جائے گی، اس لیے کہ وہ وجوب زکوٰۃ کا انکار کر رہا ہے۔ اور اس سے قسم لی جائے گی، کیونکہ اس کے ساتھ بندے کا حق متعلق ہو چکا ہے یعنی ساعی کا مطالبہ۔ لہذا اراہیمین علی من انکر کے تحت، قسم کے ساتھ اس کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے دوسرے مصدق کو زکوٰۃ ادا کر دی ہے تو اگر اس سال کوئی دوسرا مصدق مقرر نہیں کیا گیا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، کیونکہ اس کا جھوٹ بالکل ظاہر اور یقینی ہے اور اگر اس سال کوئی دوسرا مصدق بھی مقرر تھا تو قسم لے کر اس کی تصدیق کی جائے گی خواہ کوئی رسید دکھلائے، یا نہ دکھلائے، یہ ظاہر الیقین ہے۔ اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ جب تک رسید پیش نہیں کرتا، اس کی تصدیق نہیں جائے گی۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس کی خبر صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ لہذا کوئی مرجع ہونا چاہیئے، اور رسید صدق کے راجح ہونے کی علامت ہے۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ رجحان صدق تو بغیر رسید بھی ثابت ہے، کیونکہ وہ امین ہے۔ اس لیے کہ اسے حق حاصل ہے کہ وہ زکوٰۃ دوسرے مصدق کو دے دے۔ تو اس نے صرف دی ہے کہ میں زکوٰۃ ایسے شخص کو دے دی کہ جیسے حکومت نے اسی کام کے لیے مقرر کیا تھا چنانچہ یہ مؤدع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو) کی مانند ہے، جب وہ کہے کہ میں نے ودیعت

مُؤَدِع (و رعبت رکھنے والا) کو دے دی تھی (کہ اس کے قول کا اعتبار ہوگا) باقی رسید کوئی یقینی علامت نہیں ہے، اس لیے کہ لکھائی کے ساتھ لکھائی مشابہ ہو جایا کرتی ہے۔

اسی بنا پر اگر وہ اس مصدق کے علاوہ کسی اور کے نام پر رسید لایا تو بھی قسم کے ساتھ اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ یہ جواب ظاہر الروایت کے مطابق ہے کیونکہ رسید شرط نہیں ہے، تو اس کا پیش کرنا اور نہ کرنا برابر ہے۔ اور حسن کی روایت کے مطابق اس کا قول قبول نہیں ہوگا کیونکہ رسید شرط ہے۔ لہذا رسید کے بغیر اس کا قول قبول نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اور اگر اس نے کہا کہ میں نے ان کی زکوٰۃ فقراء کو ادا کر دی ہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس سے زکوٰۃ لی جائے گی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔

اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ نہیں لی جائے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مصدق اپنی ذات کے لیے صدقہ نہیں لیتا، بلکہ مستحقین کو پہنچانے کے لیے لیتا ہے۔ اور مستحقین فقراء ہیں، اور مالک نے انہیں زکوٰۃ خود پہنچا دی (لہذا اب اس سے زکوٰۃ نہیں لی جائے گی)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ (اموال ظاہرہ کی زکوٰۃ) لینے کا حق سلطان کے لیے ہے۔ تو اس نے یہ کہہ کر کہ ”میں نے خود ادا کر دی ہے“ سلطان کا حق ضائع کرنا چاہا، اور اسے اس کا اختیار نہیں۔ اسی طرح عشر میں بھی یہی اختلاف ہے

عاشر پر گزرتے کے احکام

ایسے ہی جو شخص عاشر پر سوائم یا درہم یا دنانیر یا اموال تجارت لے کر گزرتا ہے، تو اس میں بھی گزشتہ تمام تفصیل کے مطابق جواب دیا جائیگا۔ ہاں ایک صورت اس سے متشبی ہے کہ جب وہ سوائم کے علاوہ باقی چیزوں کے بارے میں کہے کہ میں نے ان کی زکوٰۃ خود ادا کر دی ہے، تو اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ اور دوبارہ زکوٰۃ نہیں لی جائے گی، اس لیے کہ اموال باطنہ کی جب تک شہر کے اندر اندر تجارت ہو تو ان کی زکوٰۃ کی ادائیگی کا مالک حق رکھتا ہے، لہذا اس نے ان اموال کی زکوٰۃ خود ادا کر کے کسی کا حق ضائع نہیں کیا۔

مسئلہ: تاجر کا عاشر پر گزر ہوا، اور اس کے پاس صرف سودرہم تھے، اس نے عاشر کو بتلایا کہ میرے پاس (گھریں) سودرہم اور بھی ہیں۔ اور درہم پر سال پورا ہو چکا ہے، تو عاشر اس کے پاس موجود سودرہم کی زکوٰۃ نہیں لے گا۔ اس لیے کہ (عاشر کو) لینے کا حق حفاظت کی وجہ سے ہے۔ اور نصاب سے کم مال قلیل ہے، جو (سلطان کی) حفاظت کا محتاج نہیں۔ وہ سودرہم جو گھریں ہیں، وہ حفاظت کے تحت داخل ہی نہیں ہوتے۔ لہذا ان دونوں میں سے کسی کی کچھ بھی زکوٰۃ نہیں لی جائے گی۔

مسئلہ: اگر تاجر سامان لے کر عاشر پر گزرا اور اس نے عاشر سے کہا کہ یہ سامان تجارت کے لیے نہیں ہے یا کہا کہ یہ مال بضاعت ہے (بضاعت کی تفصیل شرط نمبر ۲ کے ذیل میں گزر چکی ہے) یا کہا کہ میں مال بطور اجیر لے جا رہا ہوں، تو قسم کے ساتھ اس کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ اس لیے کہ وہ

امین ہے، اور کوئی ظاہری علامت کذب نہیں پائی گئی۔
مسئلہ: تفصیل مذکور کے مطابق جن باتوں میں مسلم کی تصدیق کی جاتی ہے، ان میں ذمی کی بھی تصدیق کی جائے گی۔ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
 اذ اقبلوا عقد الذمة فاعلمهم ان لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين۔

جب (غیر مسلم) عقد ذمہ قبول کر لیں تو ان کو وہ تمام حقوق حاصل ہوں گے جو مسلمین کو حاصل ہوتے ہیں۔ اور جو چیزیں مسلمین پر عائد ہوتی ہیں، وہ ان پر بھی عائد ہوں گی۔
 نیز اس لیے کہ ذمی کا اس باب میں مقدار ماخوذ کے سوا کسی بات میں مسلم سے فرق نہیں ہے۔ پس مسلم سے جتنا لیا جاتا ہے، ذمی سے دوگنا لیا جائے گا۔ جیسا کہ تغلبی کا حکم ہے۔ اس لیے کہ ذمی سے بسبب حفاظت اور صدقہ کے نام سے لیا جاتا ہے، اگرچہ فی الحقیقت یہ صدقہ نہیں ہے۔
مسئلہ: حربی کی تفصیل مذکور میں سے کسی بات کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس سے عشر راجع لیا جائیگا ہاں اگر باندیوں کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ میری امیات اولاد میں یا لڑکیوں کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ میری اولاد میں (تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی)، (دیگر بہر صورت اس سے عشر اس لیے لیا جائے گا) کہ پاس کے پاس موجود مال کی حفاظت اور عصمت کے سبب لیا جاتا ہے، اور حفاظت پائی گئی لہذا کوئی چیز عشر لینے سے مانع نہیں ہے۔ — باقی استیلاء (ام ولد بنانا)، اور نسب (اولاد کہنا)، کے بارے میں اس کا قول اس لیے قبول کیا جائے گا کہ استیلاء اور نسب جیسا کہ دارالاسلام میں ثابت ہوتے ہیں، ایسے ہی دارالحرب میں بھی ثابت ہوتے ہیں۔ — (لہذا تبدیلی دار کا ان پر کوئی اثر نہ ہوگا)۔ اور محمدؐ نے اس کی علت یہ بیان کی کہ حربی دو حالتوں سے خالی نہیں، سچا ہوگا یا جھوٹا، پس اگر وہ سچا ہے (تو اس سے ام ولد اور اولاد کا عشر لینے کا حق نہیں)، اور اگر وہ جھوٹا ہے تو اس کے اقرار کرنے سے اسی وقت وہ اس کی ام ولد بن گئیں، اور ام ولد میں عشر نہیں ہوتا۔ اور اگر حربی نے کہا کہ یہ میرے مدبرین ہیں، تو اس کی بات کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ تدبیر (مدبر بنانا)، دارالحرب میں صریح نہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص عاشر پر مال لے کر گذر اور کہہ کہ یہ میرے پاس بطور ضمانت ہے، یا کہہ کہ میں اس مال میں بطور اجیر کام کر رہا ہوں، تو اس کا قول قبول کیا جائے گا، اور اس سے عشر نہیں لیا جائے گا۔ — (حرب کے علاوہ باقی مسائل میں "عشر" سے مراد عاشر کا حق ہے)، اور اگر کہہ کہ یہ مال میرے پاس بطور مضاربہ ہے تو بھی اس کا قول قبول کیا جائے گا۔ اور کیا اس سے عشر لیا جائے گا؟ ابو حنیفہؒ اولاً کہتے تھے کہ عشر لیا جائے گا۔ (پھر انہوں نے اس سے رجوع کیا اور کہہ کہ عشر نہیں لیا جائے گا، اور یہی ابو یوسفؒ و

محکمہ کا قول ہے۔

اگر عید مازون (احبازت وادہ غلام، اپنی کمائی اور تجارت کا مال لے کر عاشر پر گزرا اور اس پر دین نہیں ہے۔ اور دوسری شرائط و وجوب زکوٰۃ بھی اس میں جمع ہیں، پس اگر اس کے ساتھ اس کا مولیٰ (آقا) بھی ہے تو بالاجماع اس سے عشر لیا جائے گا اور اگر اس کے ساتھ مولیٰ (آقا) نہیں ہے تو بھی ابو حنیفہ کے قول میں اس سے عشر لیا جائے گا۔ اور صاحبین کے قول میں عشر نہیں لیا جائے گا۔

ابو یوسف نے فرمایا کہ مجھے معلوم نہیں کہ ابو حنیفہ نے عید مازون کے بارے میں بھی رجوع کیا ہے یا نہیں۔ اور بعض کا قول ہے کہ ”مضارب میں رجوع کرنے سے عید مازون میں خود بخود رجوع ہو جاتا ہے“

ابو حنیفہ کے مضارب کے بارے میں پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضارب بمنزلہ مالک ہے اس لیے کہ وہ مال میں تصرف کرنے کا مالک ہے، اسی لیے رب المال (مال کا مالک) کا ہی سبب کرنا جائز ہے۔

ابو حنیفہ کے آخری قول، جو کہ صاحبین کا قول بھی ہے، کی وجہ یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ کے لیے ملک شرط ہے، اور مضارب مال کا مالک نہیں، اور رب المال نے اسے زکوٰۃ ادا کرنے کا حکم بھی نہیں دیا، کیونکہ عقد مضاربت سے صرف مال میں تصرف کرنی کی اجازت ملتی ہے (تو ادائیگی زکوٰۃ کے لیے الگ اجازت ہونی چاہیے)۔

اسی سے اس استدلال کہ ”یہ بمنزلہ مالک ہے“ کا جواب بھی نکل آیا، اس لیے کہ ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ یہ بمنزلہ مالک ہے، لیکن مال میں تصرف کے اختیار میں، نہ کہ ادائیگی زکوٰۃ میں، جیسے مستبض ہوتا ہے۔

اور عید مازون اس تفصیل کے مطابق مضارب کے مفہوم میں داخل ہے۔ اور اس لیے کہ اسے بھی صرف تصرف کی اجازت ہے۔ لہذا صحیح یہ ہے کہ عید مازون کے بارے میں بھی ابو حنیفہ کا رجوع ہے۔

مسئلہ: مسلم ہے، جب اس کا عاشر پر گزر ہو، سال میں صرف ایک مرتبہ وصولی کی جائے گی۔ اس لیے جو اس سے لیا جاتا ہے، وہ زکوٰۃ ہے اور زکوٰۃ سال میں صرف ایک مرتبہ واجب ہوتی ہے۔ ذمی کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ جب وہ عقد ذمہ قبول کر لیتا ہے تو اسے مسلمانوں والے تمام حقوق حاصل ہو جاتے ہیں اور اس پر وہ تمام چیزیں لازم ہو جاتی ہیں جو مسلمانوں پر لازم ہیں۔ نیز

اور صدقہ کا لفظ جب مطلقاً بولا جائے تو اس مراد زکوٰۃ ہوتی ہے۔ باقی جن ترکاریوں سے شہر کے اندر تجارت کرتا ہے، وہ اس خدماں سے دوسری دلیل کی وجہ سے مخصوص ہیں۔

اور یا اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ:

لیس فیہا صدقۃ توخذ

یعنی ان کی زکوٰۃ لینے کا امسام کو حق حاصل نہیں بلکہ ان کا مالک ان کی زکوٰۃ خود ادا

کرے گا۔

نیز وجوب زکوٰۃ کے لیے سال شرط ہے۔ اور ترکاریاں سال بھر باقی نہیں رہتیں، اور عاشر ترکاریوں سے بطریق زکوٰۃ لیتا ہے۔ (توجب ان میں وجوب زکوٰۃ کی شرط نہ پائی گئی تو لینا صحیح نہیں، نیز وصولی کا اختیار معاشرہ کو حفاظت کے سبب ملا۔ اور یہ اشیاء حفاظت کی محتاج نہیں، کیونکہ کوئی بھی ان کو نہیں ٹوٹتا۔

نیز ترکاریاں معاشرہ کے پاس بیابان میں تباہ ہو جائیں گی، اس لیے ان سے لینے میں کوئی

فائدہ نہیں۔

قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ترکاریوں (وغیرہ) کے مالک پر بالاجتماع زکوٰۃ واجب ہے۔ اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ آیا معاشرہ کو لینے کا اختیار ہے؟ اور نہ کرخی نے ذکر کیا ہے کہ ابو حنیفہ کے قول میں ترکاریوں میں کچھ واجب نہیں — اس نقل کا اطلاق و عموم دلالت کرتا ہے کہ (سال بھر باقی نہ رہنے والی اشیاء میں) وجوب زکوٰۃ مختلف فیہ ہے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: بچے (نابالغ) اور مجنون کے مال سے معاشرہ کچھ نہیں لے گا، اس لیے کہ ہمارے نزدیک بچے اور مجنون میں وجوب زکوٰۃ کی اہلیت نہیں۔

مسئلہ: اگر بنو تغلب کے کسی بچے اور عورت کا معاشرہ پر گزر ہوا، تو بچے پر کچھ واجب نہیں، اور عورت پر وہی واجب ہوگا جو مرد پر واجب ہوتا ہے۔ اس لیے کہ بنو تغلب ہیں جو لیا جاتا ہے، اس میں صدقات کی روش اپنائی جاتی ہے، اس میں اور صدقات میں اس کے سوا کچھ فرق نہیں کہ یہ (مسلم کی مقدار ماخوذ سے) دوگنا ہوتا ہے۔ اور صدقہ بچے سے نہیں لیا جاتا، اور عورت سے لیا جاتا ہے۔

مسئلہ: اگر تاجر خوارج کے زیر تسلط علاقہ سے گزرا اور خوارج کے عاشر نے اس سے اپنا حق وصول کر لیا، پھر وہ اہل عدل کے معاشرہ پر گزرا، خود اس سے دوبارہ عتسر لے گا۔

اس لیے کہ اس نے اہل عدل کے سلطان کی حمایت کے تحت داخل ہونے کے بعد خوارج

کے معاشرہ پر گزر کر اہل عدل کے سلطان اور فقرا کا حق ضائع کر دیا۔ لہذا صنامن ہوگا۔

مسئلہ: کوئی ذمی عا بشر پر بغرض تجارت خمر (شراب) اور خنازیر (خنزیر کی جمع) لے کر گزرا، تو ظاہر الروایت کے مطابق خمر کے ثمن سے عشر لے لے گا اور خنازیر سے عشر نہیں لے گا۔ ابو یوسف سے روایت ہے کہ دونوں سے عشر لے گا، اور یہی زفر کا قول ہے۔ شافعی کے قول کے مطابق دونوں سے عشر نہیں لے گا۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خمر اور خنزیر بالکل مال نہیں ہیں، اور عشر صرف مال سے لیا جاتا ہے۔

زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں اہل ذمہ کے حق میں ذوقیت مال ہیں، ان کے نزدیک خمر ایسے ہی ہے جیسے ہمارے نزدیک سرکہ، اور خنزیر کی ان کے ہاں وہ حیثیت ہے جو ہمارے ہاں بکری کی ہے۔ اسی لیے اگر کوئی مسلم کسی ذمی کی خمر اور خنزیر تلف کر دے تو اسے ضمان دینا پڑے گی۔

ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ خمر و خنزیر میں دو وجہ سے فرق ہے۔

۱۔ خمر ذوات الامثال سے ہے۔ (ذوات الامثال: وہ اشیاء جن کی مثل اور نظیر موجود ہو) اور مثلی اشیاء میں قیمت اصل کے قائم مقام نہیں ہوتی۔ لہذا خمر کی قیمت لینا عین خمر لینے کی طرح نہیں ہے۔ اور خنزیر ذوات القیم سے ہے (ذوات القیم: وہ اشیاء جن کا مثل موجود نہ ہو، اور تلف ہونے کی صورت میں اس کی قیمت دی جائے)، ذوات الامثال سے نہیں، اور غیر مثلی چیزیں قیمت اصل کے قائم مقام ہوتی ہے، لہذا خنزیر کی قیمت لینا ایسا ہی ہے، جیسے عین خنزیر لینا، اور یہ مسلم کے لیے جائز نہیں ہے۔

۲۔ وصولی عاشر کا حق بسبب حمایت ہے۔ اور مسلم کو فی الجملہ خمر کی حمایت و حفاظت کا اختیار حاصل ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جب کوئی شخص خمر کا وارث ہوا، تو اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اسے غصب ہونے سے بچائے، اور اگر کوئی غصب کرے تو اس سے خصومت کرے اور سرکہ بنانے کے لیے اس سے واپس لے۔ (جب اپنی خمر کی حفاظت درست ہے، تو اسے اختیار ہے کہ ثبوت ولایت کا سبب یعنی سلطنت پائے جانے کے وقت وہ دوسرے کی خمر کی حمایت کرے۔

اور مسلم کو خنزیر کی حفاظت کا بالکل اختیار نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ اسلام لایا اور اس کے پاس خنزیر تھے تو اس کے لیے ان کی حفاظت کرنا بالکل جائز نہیں۔ بلکہ اس پر لازم ہے کہ انہیں چھوڑ دے۔ لہذا کسی دوسرے کے خنزیر کی حفاظت کا اختیار بھی حاصل نہیں ہوگا۔

فصل

عاشر گزرنے والے تاجر سے کتنا لیکگا؟

تفصیل یہ ہے کہ گزرنے والے تاجر کی تین حالتیں ہیں، یا تو وہ مسلم ہوگا، یا ذمی ہوگا اور یا حربی ہوگا۔ اگر گزرنے والا تاجر مسلم ہے تو عاشر اس سے اموال تجارت میں ربع العشر (۴/۱۰ یعنی ۴۰٪) لے گا۔ اس لیے کہ مسلم سے جو لیا جاتا ہے وہ بطور زکوٰۃ لیا جاتا ہے لہذا اموال تجارت میں زکوٰۃ کی واجب شدہ مقدار کے مطابق لیا جائے گا۔ یعنی ۴/۱۰، اور اسے مصرف زکوٰۃ میں صرف کیا جائے گا، اور اس کے مال سے اس سال کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر وہ ذمی ہے تو اس سے نصف العشر ۲/۱۰ یعنی ۲۰٪ لیا جائے گا اور شرائط زکوٰۃ پر لیا جائے گا لیکن اسے جزیہ اور خراج کی جگہ صرف کیا جائے گا اور اس وصولی سے اس تاجر پر عائد شدہ اس سال کا جزیہ ساقط نہیں ہوگا۔ لیکن بنو تغلب کے نصاریٰ اس سے مستثنیٰ ہیں، اس لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے معاہدہ کیا تھا کہ ان سے جزیہ کی بجائے دو گنا صدقہ لیا جائے گا۔ لہذا جب عاشر نے ان سے یہ وصول کر لیا تو جزیہ ان سے ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر وہ حربی ہے تو اس سے اتنا لیا جائے گا جتنا وہ (اپنے ملک میں) مسلم تاجروں سے لیتے ہیں، اگر معلوم ہوا کہ وہ اپنے ملک میں ہم سے ۴/۱۰ لیتے ہیں تو ان سے بھی اتنا ہی لیا جائے گا، اور اگر وہ ۲/۱۰ لیتے ہیں تو ہم بھی ۲/۱۰ لیں گے اور اگر وہ ۱/۱۰ لیتے ہیں تو ہم بھی ۱/۱۰ لیں گے۔ اس لئے کہ اس سے ان کے قلوب میں درالاسلام کے ساتھ مخالفت اور روابط کا داعیہ پیدا ہوگا۔ چنانچہ جب وہ اسلام کے محاسن دیکھیں گے۔ تو ان کے دل اسلام کی طرف مائل ہو جائیں گے۔ اور اگر یہ معلوم نہیں کہ وہ اپنے ملک میں ہم سے کتنا لیتے ہیں، تو پھر ان سے ۱/۱۰ لیا جائے گا۔ اس حکم کی اصل اور بنیاد وہ گزشتہ روایت ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے مختلف اطراف میں مقرر عشار کو یہ فرمان لکھا کہ "مسلم سے ۴/۱۰ ذمی سے ۲/۱۰ اور حربی سے ۱/۱۰ لو" اور آپ کا یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں تھا، اور کسی ایک نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی لہذا صحابہ کا اس پر اجماع منعقد ہو گیا۔ اور یہ بھی روایت ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: (ان حربیوں) سے اتنا لو، جتنا وہ ہمارے تاجروں سے لیتے ہیں۔ اس پر آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ "اگر ہمیں معلوم نہ ہو کہ وہ ہمارے تاجر سے کتنا لیتے ہیں؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا: پھر ان سے ۱/۱۰ لو"۔ اہل حرب سے جو لیا جاتا ہے وہ جزیہ اور مؤنہ کے معنی میں ہے۔ لہذا اسے جزیہ کی جگہ سمجھا جائے گا، اور جزیہ کے مصارف میں صرف کیا جائے گا۔

فصل

رکن زکوٰۃ کا بیان

زکوٰۃ کا رکن (حقیقت ظاہری) یہ ہے: نصاب میں سے ایک (خاص) جزاء اللہ تعالیٰ کے لیے نکالنا اور اسے اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دینا، بایں صورت کہ مالک اس مال سے اپنا قبضہ اور ملکیت ختم کر کے فقیر کو اس کا مالک بنادے اور اسے فقیر کے سپرد کرے یا فقیر کے نائب یعنی مصدق کے سپرد کر دے۔۔۔ اس میں فقیر کے لیے ملکیت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثابت ہوتی ہے۔ اور صاحب مال کی حیثیت فقیر کو مالک بنانے اور سپرد کرنے میں اللہ تعالیٰ کے نائب کی ہے۔۔۔ دلیل اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ لِقَاءِ التَّوْبَةِ عَنْ عِبَادِهِ وَيَاخُذُ الصَّدَقَاتِ
الآیۃ:

”کیا انہیں معلوم نہیں کہ اللہ ہی بندوں کی توبہ قبول کرتا ہے اور صدقات لیتا ہے۔“
نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

الصدقات تقع فی ید الرحمن قبل ان تقع فی کف الفقیر۔

”صدقہ فقیر کے ہاتھ میں پہنچنے سے پہلے رحمان کے ہاتھ میں پہنچ جاتا ہے۔“

پھر اللہ تعالیٰ نے مالکوں کو زکوٰۃ دینے کا حکم دیا، فرمایا: وَأَتُوا الزَّكَاةَ (زکوٰۃ دو) اور ایستاد (دینا) ملوک (مالک بنانا) ہی ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کو صدقات سے تعبیر فرمایا:

انما الصدقات للمقراء (صدقات (زکوٰۃ) فقراء کے لیے ہیں) کیونکہ صدقہ میں بھی ملکیت ہوتی ہے۔ لہذا مالک کی حیثیت اپنی سابقہ ملکیت کے پیش نظر مقدار زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نکلنے والے کی ہے۔

نیز زکوٰۃ ہماری اصل کے مطابق عبادت ہے۔ اور عبادت یہ ہے کہ عمل کلیتہً صرف اللہ تعالیٰ کے لیے ہو اور ہمارے قول کے مطابق جب مالک فقیر کو مقدار واجب سپرد کرتا ہے تو اس کی نسبت مالک مالک سے منقطع ہو جاتی ہے اور نسبت خالصتہً اللہ کے لیے ہو جاتی ہے۔ اور اس عمل میں عبادت ہمارے واجب سے اجنبی ملکیت ختم کر کے اسے اللہ تعالیٰ کی طرف نکالنے میں ہے نہ کہ فقیر کو مالک بنانے میں، اس لیے یہ ملکیت فی الحقیقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے اور صاحب مال اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے نائب ہوتا ہے

بانی ابو حنیفہ کے نزدیک رکن زکوٰۃ بحیثیت معنی نہ بحیثیت صورت، جزاء نصاب نکالنا ہے۔ و صاحبین کے نزدیک سورۃ ومعنی جزاء نصاب نکالنا رکن ہے، لیکن صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ کی مانت سے کسی نہ کسی حیر کو جس حست المعنی اس کا قائم مقام کرنا جائز ہے اور صورت

کا اعتبار کرنا ضروری نہیں ہے، جیسا کہ ہم گذشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں اور ابو حنیفہ کے قول کے مطابق سوائم کے بارے میں مشائخ کا اختلاف بھی ذکر کر چکے ہیں۔
اب حقیقت درکن زکاة پر متفرع ہونے والے مسائل ذکر کیے جاتے ہیں۔

مشترکہ رفاہی کاموں میں زکاة صرف کرنیکا حکم

مسئلہ: صاحب، خانقاہ، مدرسہ، پانی کا حوض، ٹینکی کی تعمیر، پلوں کی اصلاح اور مردوں کے کفن و دفن میں زکاة کا صرف کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اس میں بالکل تملیک نہیں پائی جاتی۔

مسئلہ: زکاة کی رقم سے طعام خریدا، اور صبح، شام فقراء کو کھلایا، لیکن عین طعام ان کے سپرد نہیں کیا، تو زکاة کی ادائیگی درست نہ ہوئی، اس لیے کہ تملیک نہ پائی گئی۔
مسئلہ: زکاة کی نیت سے فقیر میت کا دین ادا کیا تو زکاة ادا نہ ہوتی، اس لیے کہ فقیر کا قبضہ نہ ہونے کی وجہ سے فقیر کو تملیک نہ پائی گئی۔

مسئلہ: اگر کسی زندہ فقیر و محتاج شخص کا دین بغیر اس کی اجازت کے زکاة کی نیت سے ادا کر دیا تو بھی زکاة ادا نہ ہوئی، اس لیے کہ عدم قبضہ کی وجہ سے تملیک نہ پائی گئی۔ اور اگر فقیر کی اجازت سے دین ادا کیا تو زکاة ادا ہو گئی، اس لیے کہ فقیر کو تملیک پائی گئی، کیونکہ فقیر نے جب اسے اجازت دے دی تو قبضہ کرنے میں فقیر کا کلیل بن گیا، تو ایسا ہے گویا فقیر نے خود قبضہ کیا اور پھر اس مال کا قرض خواہ کو مالک بنا دیا۔

مسئلہ: اپنا غلام زکاة کی نیت سے آزاد کر دیا تو زکاة ادا نہ ہوئی، اس لیے کہ تملیک نہ پائی گئی۔ کیونکہ آزاد کر دینا تملیک نہیں ہے بلکہ انتظام ملکیت ہے۔

مسئلہ: مقدار زکاة سے غلام خریدا، اور اسے آزاد کر دیا تو اکثر علماء کے نزدیک زکاة ادا نہ ہوئی اور مالک نے فرمایا کہ ادا ہو گئی۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے فرمان: **وَفِي الرِّقَابِ** اور گردنوں کے چھڑانے میں زکاة صرف کرو، کی یہی تفسیر بیان کی ہے کہ صاحب مال مقدار زکاة سے غلام خریدے اور اسے آزاد کر دے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اداء زکاة میں تملیک واجب ہے، اور آزاد کرنے میں ازالہ ملکیت ہے، تملیک نہیں۔ لہذا واجب نہ پایا گیا تو ادائیگی صحیح نہ ہوئی۔ **باقی اللہ تعالیٰ کے فرمان و فی الرقاب** سے مراد **مُكَاتَّبِثِينَ** کی زکاة سے مدد کرنا ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔

مسئلہ: اگر صاحب مال نے زکاة امام ملکیت یا عامل صدقہ کو دے دی تو جائز ہے اس لیے یہ فقیر کی طرف سے قبضہ کرنے میں نائب ہیں۔ تو ان کا قبضہ کرنا فقیر کا قبضہ کرنا ہے۔

مسئلہ: اگر زکاة فقیر بچے یا فقیر مجنون کو دی، اور ان کے لیے ان کے ولی، باپ، دادا یا ان کے وصی نے قبضہ کیا تو زکاة ادا ہو گئی، اس لیے کہ ولی ان کی طرف سے صدقہ پر قبضہ کرنے کا مختار ہے۔

اسی طرح اگر بچے یا مجنون کی طرف سے اس کے عزیز قریب نے قبضہ کیا، اور وہاں اس سے زیادہ قریب کوئی عزیز نہیں ہے۔ اور وہ اس کی کفالت میں ہے، تو بھی زکوٰۃ ادا ہو گئی، اس لیے کہ صدقے پر قبضہ کرنے میں وہ ولی کے معنی میں ہے، کیونکہ قبضہ کرنا تو محض نفع رسانی ہے، اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ وہ بچے اور مجنون کے لیے بہر پر قبضہ کرنے کا حتمی ہے۔

مسئلہ: مُلْتَقِط نے لَقِیْط کی طرف سے صدقہ پر قبضہ کیا تو زکوٰۃ ادا ہو گئی۔ اس لئے کہ اسے لَقِیْط کے لئے قبضہ کرنے کا اختیار ہے۔ لہذا فقیر کو صدقہ کی ملک پائی گئی۔ (لَقِیْط: راستے، کھیت وغیرہ سے اٹھایا ہوا بچہ، جہاں اسے بھوک اور افلاس کے خوف یا زنا کی تہمت سے بچنے کے لیے پھینک دیا گیا ہو۔ مُلْتَقِط: لَقِیْط کو اٹھانے والا)۔

مسئلہ: "رعیمون" میں ابو یوسف سے مذکور ہے کہ جو شخص کسی یتیم کی کفالت کرتا ہو، اور اسے لباس خوراک فراہم کرتا ہو اور اس میں اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کرنے کی نیت کر لے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اور محمد نے فرمایا کہ لباس کے بقدر زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، اور طعام کے بقدر زکوٰۃ ادا نہ ہوگی۔ ہاں اگر طعام اس کے سپرد کر دیا تو پھر ادا ہو جائے گی۔ اور بعض نے کہا کہ فی الحقیقت دونوں میں کوئی اختلاف نہیں۔ اس لیے کہ ابو یوسف کی مراد یہ نہیں کہ اسے بطور اباحت کھلایا گیا ہو تو بھی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی بلکہ ان کی مراد بطور ملک کھلانا ہے۔

مسئلہ: اگر یتیم خود عاقل اور سمجھدار ہے تو زکوٰۃ اسی کو دی جائے، اور اگر وہ عاقل نہیں تو ولی بطور نائب اس کی طرف سے قبضہ کرے اور پھر اس مال سے اس کی پوشاک اور خوراک کا بندوبست کرے، اس لیے کہ ولی کا قبضہ کرنا ایسا ہی ہے، جیسا کہ اگر وہ خود عاقل ہوتا اور قبضہ کرتا۔

مسئلہ: عاقل بالغ مستحق زکوٰۃ کے لیے کسی اجنبی کا قبضہ کرنا درست نہیں ہے۔ مگر یہ کہ وہ اس اجنبی کو اپنا وکیل بنائے۔ اس لیے کہ اجنبی کو اس پر کوئی ولایت و اختیار حاصل نہیں، لہذا اس کی طرف سے اجازت ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ بہر پر قبضہ کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔

مسئلہ: اسی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اپنے غلام، مدبّر اور اتم و لَد کو دینے سے زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی اس لیے کہ ملک نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ یہ لوگ کسی چیز کے مالک نہیں بنتے، لہذا ان کو دینا اپنے آپ کو دینا ہے۔

مسئلہ: اپنے مکاتب کو دینے سے بھی زکوٰۃ ادا نہیں ہوتی، اس لیے جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہے، وہ غلام ہے۔ نیز اس لیے کہ اس کی کمائی میں ابھی تر دہ ہے کہ بالآخر اس کی ہوگی یا اس کے مولیٰ کی ہوگی، کیونکہ ممکن ہے کہ یہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے۔

مسئلہ: اپنے والد اور اپنے سلسلہ نسب میں اوپر تک (دادا، پڑدادا، نانا پڑنانا وغیرہ) اور اپنی اولاد اور اپنے سلسلہ اولاد میں نیچے تک (پوتا، پڑپوتا، نواسا، پڑنواسا وغیرہ) میں سے کسی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ ان کی ملکیت سے انتفاع کر سکتا ہے۔ لہذا ان کو دینا ایک

گو نہ اپنے آپ کو دینا ہے۔ لہذا تمہیکِ مطلق واقع نہ ہوگی۔ اسی لئے ایسے قرابت داروں کی ایک دوسرے کے حق میں شہادت قبول نہیں کی جاتی۔

مسئلہ: میاں بیوی ایک دوسرے کو زکوٰۃ نہیں دے سکتے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ نے فرمایا کہ بیوی اپنے خاوند کو زکوٰۃ دے سکتی ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی اہلیہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کیا میں اپنے میاں کو زکوٰۃ دے سکتی ہوں؟ تو آپؐ نے فرمایا کہ اس میں تیرے لئے دو اجر ہیں، ایک تو صدقے کا اجر، اور دوسرا صلہ کا اجر۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عرفاً و عادتاً میاں بیوی میں سے ہر ایک دوسرے کے مال سے ایسے انتفاع کرتا ہے، جیسے اپنے مال سے، لہذا مکمل طور پر معنی تمہیک نہ پایا گیا۔ اسی لئے (بالاتفاق) خاوند کے لئے اپنی بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، اسی طرح بیوی کے لئے حکم ہوگا۔

نوٹ: مذکورہ بالا مسائل ایک اور اصل پر بھی متفرع ہوتے ہیں، جس کا ہم عنقریب ذکر کریں گے۔ واللہ اعلم۔

فصل: رکن زکوٰۃ کی شرائط

یہ شرائط مختلف انواع کی ہیں۔ بعض کا تعلق مؤدّی (زکوٰۃ ادا کرنے والا) سے ہے، بعض کا مؤدّی (جو مال زکوٰۃ میں دیا جائے) سے اور بعض کا مؤدّی الیہ (جس کو زکوٰۃ دی جائے) سے۔
مؤدّی زکوٰۃ کے لئے شرط | زکوٰۃ دینے والے کے لئے زکوٰۃ کی نیت کرنا شرط ہے۔ اس شرط کی تفصیل دو حصوں میں بیان ہوگی۔

۱۔ نیت اداء زکوٰۃ کے جواز کی شرط ہے کہ اس کے بغیر زکوٰۃ کی ادائیگی درست نہ ہوگی۔

اس پر دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:

لا عمل لمن لا نية له : نیت کے بغیر کوئی عمل معتبر نہیں۔

اور فرمایا: انما الأعمال بالنیات، اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے۔

نیز اس لئے کہ زکوٰۃ عبادتِ مقصودہ ہے۔ لہذا صوم و صلوٰۃ کی طرح بغیر نیت ادا نہ ہوگی۔

مسئلہ: اگر اپنا تمام مال فقیر کو بطور صدقہ دے دیا اور زکوٰۃ کی نیت نہیں کی تو استحساناً یہ اس کے لئے زکوٰۃ سے کافی ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ اداء زکوٰۃ جائز اور درست نہ ہو۔

راستحسان: ادلہ ماربعہ میں سے ایک دلیل ہے، اور قیاس کی ایک قسم ہے۔ جس میں قیاس جلی کو ترک کر کے لوگوں کے لئے زیادہ سہولت والی چیز کو اختیار کیا جاتا ہے، جبکہ وہ قیاس جلی سے زیادہ قوی ہو۔ گویا کہ یہ قیاس خفی و دقیق ہے (

قیاس کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ زکوٰۃ عبادتِ مقصودہ ہے، لہذا اس کے لئے نیت ہونا ضروری ہے۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نیت دلالت پائی گئی، اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ جس شخص پر زکوٰۃ

واجب ہے ویہ نہیں ہو سکتا کہ وہ تمام مال صدقہ کرے اور زکوٰۃ کی نیت سے غافل رہے، لہذا دلالت حال یہ ہے کہ نیت پائی گئی۔

مسئلہ: تمام مال کسی فقیر اور مستحق زکوٰۃ کو ہبہ کر دیا، یا تطوع اور نفل کی نیت سے دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔

مسئلہ: ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر نیت کی کہ تمام مال صدقہ کرے گا، پھر تھوڑا تھوڑا صدقہ کرتا رہا، تو وجہ سابق کی بناء پر زکوٰۃ سے کافی ہوگا۔ اور اگر تمام مال صدقہ کرنے کی نیت نہیں کی اور صدقہ کرتا رہا، حتیٰ کہ مال ختم ہو گیا تو زکوٰۃ کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ (ہر دفعہ) بعض مال صدقہ کرنے کے بعد زکوٰۃ اس پر واجب رہی۔ اور (آہستہ آہستہ) باقی تمام مال صدقہ ہو گیا۔ پس زکوٰۃ ساقط نہ ہوئی۔

مسئلہ: اگر اپنا کچھ مال بغیر نیت زکوٰۃ صدقہ کیا تو یہ تو واضح ہے کہ تمام مال کی زکوٰۃ سے کافی نہ ہوگا، لیکن کیا جس قدر مال صدقہ کیا ہے، اس کی زکوٰۃ ادا ہو جائے گی؟

ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ادا نہ ہوگی، اور اس پر لازم ہے کہ تمام مال کی زکوٰۃ ادا کرے۔ محمدؒ فرماتے ہیں کہ بقدر صدقہ مال کی زکوٰۃ ادا ہوگئی، اب باقی کی زکوٰۃ ادا کرے۔

چنانچہ اگر اس نے دوستوں میں سے پانچ درہم صدقہ کیے، اور زکوٰۃ کی نیت نہیں کی یا تطوع و نفل کی نیت ہے تو ابو یوسفؒ کے قول میں اس سے پانچ کی زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی، اور کل دوستوں کی زکوٰۃ اس پر لازم ہے۔ محمدؒ کے نزدیک پانچ کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، جو کہ $\frac{1}{2}$ درہم بنتی ہے۔ اور باقی کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔ اسی طرح اگر دوستوں میں سے تنو صدقہ کر دیے، اور زکوٰۃ کی نیت نہیں رکھتا، یا نفل صدقہ کی نیت ہے تو ابو یوسفؒ کے نزدیک سو کی زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی، اور اس پر کل کی زکوٰۃ لازم ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک تنو کی زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی جو کہ $\frac{1}{4}$ درہم بنتی ہے، اور باقی کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔ قدوریؒ نے مختصر کرنی کی شرح میں یہ اختلاف ذکر کیا ہے۔ اور قاضیؒ نے مختصر طحاویؒ کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ صدقہ کردہ کے بقدر زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، اور انہوں نے اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ بعض مال کو کل مال پر قیاس کرتے ہیں۔ یعنی اگر وہ کل مال صدقہ کر دیتا تو کل کی زکوٰۃ ادا ہو جاتی، تو جب اس نے بعض مال صدقہ کیا تو اتنے کی زکوٰۃ ادا ہونی چاہیے، اس لئے کہ مقدار واجب تمام نصاب میں پھیلی ہوئی ہے۔ ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ کل مال صدقہ کرنے کی صورت میں بغیر نیت زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے کہ زکوٰۃ واجب شدہ مال سے اس کی ملکیت بطور برّ و قربت ختم ہوئی، اور بعض مال صدقہ کرنے کی صورت میں یہ چیز نہیں پائی جاتی۔

مسئلہ: اگر پانچ درہم صدقہ کئے، اور پانچوں میں زکوٰۃ اور تطوع (نفلی صدقہ) کی نیت کی، تو یہ زکوٰۃ سے شمار ہوں گے، یہ ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور محمدؒ کا قول ہے کہ تطوع سے شمار ہوں گے۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں نیتوں میں تعارض ہو گیا، جس کی وجہ سے کسی ایک کی تعیین نہیں ہو سکتی۔ لہذا تعیین کا عدم ہوگئی، اور صدقہ میں مطلق نیت رہ گئی، تو وہ تطوع سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ یہ ادنیٰ مرتبہ

ہے، اور ادنیٰ کا وقوع یقینی ہوتا ہے۔

ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تعارض چہتین (فرض و نقل) کے وقت اقویٰ پر عمل کیا جاتا ہے، اور وہ فرض ہے، جیسا کہ دو دلیلوں میں تعارض ہو جائے تو اقویٰ کو اختیار کیا جاتا ہے۔ نیز اس لئے کہ تعین کا زکوٰۃ میں اعتبار ہوتا ہے، تطوع میں نہیں۔ کیونکہ تطوع تعین کا محتاج نہیں، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مطلقاً صدقہ سے مراد تطوع ہوتا ہے۔ لہذا تطوع کی تعین بے سود ہے، اور زکوٰۃ کی تعین باقی رہی، لہذا یہ دراہم زکوٰۃ سے شمار ہوں گے۔

مسئلہ: فقیر کو زکوٰۃ دینے کے وقت امر (حکم دینے والا) کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے، چنانچہ اگر پانچ درہم کسی شخص کو دیئے، اور اسے حکم دیا کہ میرے مال کو زکوٰۃ کے طور پر فقیر کو دے دو، پس اس نے دے دیا۔ لیکن دینے کے وقت اس کے دل میں زکوٰۃ کی نیت حاضر نہیں تھی، تو زکوٰۃ ادا ہو گئی اس لئے کہ نیت کی نیت کا اعتبار ہوتا ہے اور مؤدی فی الحقیقت آمر ہے، اور مامور کی حیثیت ادائیگی میں ماس کی ہے۔ اس لئے اگر کسی ذمی کو ادا زکوٰۃ میں وکیل بنایا تو جائز ہے، اس لئے کہ فی الحقیقت مؤدی مسلمہ ہے۔ فنا: میں حسن بن زیاد سے مذکور ہے کہ ایک شخص نے کسی کو چند دراہم دیئے، تاکہ بطور تطوع ان کو صدقہ کرے۔ پھر آمر نے نیت کر لی کہ یہ میرے مال کی زکوٰۃ سے ہیں۔ پھر مامور نے صدقہ کر دیا، تو آمر کے مال کی زکوٰۃ سے ادا ہوں گے۔

— اور اگر یہ کہا کہ یہ دراہم میری قسم کے کفارہ سے صدقہ کر دو پھر آمر نے نیت کر لی کہ یہ میرے مال کی زکوٰۃ سے ہیں، تو جائز ہے، اس لئے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ من حیث المعنی زکوٰۃ دینے والا آمر ہوتا ہے۔ اور مامور تو اس کی طرف سے نائب ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر کہا کہ ”اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو اللہ کے لئے مجھ پر لایم ہوگا کہ ان ستودراہم کو صدقہ کر دوں“ پھر داخل ہونے کے وقت اپنے مال کی زکوٰۃ کی نیت کر لی، تو یہ زکوٰۃ سے شمار نہیں ہوں گے، اس لئے کہ داخل ہونے کے وقت گزشتہ تذریا گزشتہ قسم کی وجہ سے اس پر صدقہ کرنا واجب ہو گیا، اور اس میں رجوع کا احتمال نہیں، بہ خلاف پہلی صورت کے، (کہ نفلی صدقہ اور کفارہ میں رجوع کا احتمال ہے، کہ وہ پھر بھی ہو سکتا ہے)

مسئلہ: اگر کسی دوسرے کی طرف سے بغیر اس کی اجازت کے صدقہ کیا، تو اگر اپنا مال اس کی طرف سے صدقہ کیا تو وہ صدقہ خود اسی کی طرف سے جائز ہوگا اور دوسرے کی طرف سے جائز نہ ہوگا، اگرچہ وہ دوسرا اس کی اجازت دے دے اور اس پر راضی ہو جائے۔ باقی غیر کی طرف سے صدقہ کا عدم جواز اس لئے ہے کہ اس کی طرف سے تملیک نہ پائی گئی، کیونکہ ادا کردہ مال میں اس کی کوئی ملکیت نہ تھی، اور اجازت دینے سے وہ ادا کردہ مال کا مالک نہیں ہوگا۔ لہذا یہ صدقہ اس کی جانب سے واقع نہ ہوگا بلکہ صدقہ کرنے والے کی جانب سے شمار ہوگا، کیونکہ صدقہ اسی سے وجود پذیر ہوا ہے، لہذا اسی پر نافذ ہوگا۔

اور اگر غیر کا مال بغیر اس کی اجازت کے صدقہ کیا تو یہ اس کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ پس اگر اس نے

اجازت دے دی اور مال ابھی باقی ہے تو (نیت کرنے سے) زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، اور اگر مال ختم ہو چکا ہے تو (اجازت سے) وہ تطوع اور نقل صدقہ ہوگا، زکوٰۃ ادا نہ ہوگی، اس لئے کہ جب اس نے مالک کی اجازت اور امر کے بغیر صدقہ کیا اور مال تباہ ہو گیا تو اس مال کا بدلہ اس کے ذمہ دین بن گیا۔ اب اس کی اجازت کے بعد اگر اس صدقہ کو زکوٰۃ سے شمار کیا جائے تو اس کی طرف سے زکوٰۃ دین کی صورت میں ادا کی اور یہ جائز نہیں۔ (کہ زکوٰۃ میں کسی کا دین معاف کر دیا جائے) واللہ اعلم۔

۲۔ نیت کس وقت ہونی چاہیے؟ طحاویؒ نے ذکر کیا کہ ”زکوٰۃ کی ادائیگی اس وقت صحیح ہوگی جب کہ زکوٰۃ نکالتے ہوئے نیت پائی جائے، جیسا کہ انہوں نے باب الصلوٰۃ میں کہا ہے۔ اور یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی صحیح ہونے کے لیے نیت کا ادا سے متعارف اور متصل ہونا ضروری ہے، محمد بن سلمہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ ”اگر صدقہ کرنے کے وقت اسے اتنا استحضار ہے کہ اگر اس سے پرچھا جائے کہ کیا صدقہ کر رہے ہو؟ تو وہ بغیر فکر کے جواب دے سکے“ تو یہی اس کی طرف سے نیت سمجھی جائے گا اور اس کے لیے کافی ہوگی۔ جیسا کہ انہوں نے صلوٰۃ کی نیت میں کہا ہے۔

اور صحیح یہ ہے کہ نیت ان دونوں میں سے کسی ایک موقع میں بھی پائی جائے تو اس کا اعتبار ہوگا۔ زکوٰۃ دینے کے وقت یا زکوٰۃ کو اپنے مال سے جدا کرنے کے وقت — ہشامؒ نے محمدؐ سے اسی طرح روایت کیا ہے کہ اگر ایک شخص نیت کر لیتا ہے کہ آخر سال تک وہ جو کچھ صدقہ کرے گا، وہ اس کے مال کی زکوٰۃ ہوگی، پھر وہ آخر سال تک صدقہ کرتا رہا، اور اس کے دل میں نیت مستحضر نہیں تھی تو محمدؐ نے فرمایا کہ ”یہ اس کے لیے کافی نہ ہوگا“۔ (یعنی اسے پھر زکوٰۃ دینا ہوگی)، — اور اگر اس نے قدر زکوٰۃ کو اپنے مال سے جدا کیا اور اسے اپنی آستین (اور بھیلی وغیرہ) میں باندھ لیا، اور کہا کہ یہ زکوٰۃ کا مال ہے، پھر صدقہ کرتا رہا، اور نیت مستحضر نہ تھی تو محمدؐ نے فرمایا کہ مجھے امید ہے کہ یہ اس کے لیے زکوٰۃ سے کافی ہو جائے گا، اس لیے کہ پہلی صورت میں دونوں وقت نیت نہیں پائی گئی۔ اور دوسری صورت میں ایک وقت یعنی مال زکوٰۃ کو جدا کرتے وقت نیت پائی گئی — اور خاص زکوٰۃ دینے کے وقت نیت اس لیے شرط نہیں ٹھہرائی گئی کہ کبھی زکوٰۃ ایک ہی دفعہ دے دی جاتی ہے، اور کبھی متفرق طور پر ادا کی جاتی ہے — اگر متفرق طور پر دینے کی صورت میں ہر دفعہ نیت شرط ٹھہرائی جائے تو اس میں تنگی ہے، اور شریعت نے تنگی کو ہٹایا ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

زکوٰۃ میں کیسا مال دیا جاسکتا ہے؟

موڈی (جو مال زکوٰۃ میں دیا جائے، کے لیے چند شرائط ہیں۔

- ۱۔ وہ علی الاطلاق ذو قیمت مال ہو، خواہ وہ منصوص علیہ ہو یا نہ ہو، اور خواہ وہ اس مال کی جنس سے ہو جس میں زکوٰۃ واجب ہوئی، یا غیر جنس سے ہو۔ اس میں ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ مال جس کا نفلی صدقہ کرنا جائز ہے، اسے زکوٰۃ میں دینا بھی جائز ہے، اور جس کا نفلی صدقہ جائز نہیں، اس کا زکوٰۃ میں دینا بھی جائز نہیں۔
- اور شافعی کے نزدیک صرف منصوص علیہ کا ادا کرنا جائز ہے — مسئلہ کی تفصیل گزر چکی ہے۔
- مسئلہ: بعض اموال میں موڈی میں قدر اور صفت دونوں کا اعتبار ہوتا ہے، اور بعض اموال میں صرف قدر کا اعتبار ہوتا ہے صفت کا نہیں۔ اور بعض اموال میں صرف صفت کا اعتبار ہوتا ہے قدر کا نہیں — پھر ان تمام صورتوں میں بعض اتفاقی ہیں اور بعض اختلافی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مال زکوٰۃ دو حالتوں سے خالی نہیں، یا تو عین ہوگا اور یا دین۔

تقسیم اول اگر وہ عین ہے تو وہ پھر دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو ان اموال سے ہوگا جن میں رہا جاری نہیں ہوتا ہے جیسے حیوان اور سامان۔ اور یا ان اموال سے ہوگا، جن میں رہا جاری ہوتا ہے، جیسے کیلی اور روزنی اشیاء۔

پس اگر عین ان اموال سے ہے جن میں رہا جاری نہیں ہوتا تو دیکھا جائے گا، اگر وہ سوائم سے ہے تو اگر اس نے سوائم میں منصوص علیہ زکوٰۃ میں ادا کیا، جیسے بکری اور بنت محاص وغیرہ، تو اس میں جب شدہ کی صفت کی رعایت کی جائے گی، یعنی جو مال زکوٰۃ میں دے رہا ہے وہ متوسط ہو، چنانچہ ردی دینا جائز نہیں ہے، مگر ازراہ قیمت، لہذا اگر اس نے زکوٰۃ میں ردی مویشی دیا تو اس کی قیمت کے بقدر زکوٰۃ ادا ہو جائے گی اور اس پر تکمیل زکوٰۃ لازم ہے، کیونکہ اس نے واجب ادا نہیں کیا — اور اگر اس نے جبید اور بڑھیا مویشی زکوٰۃ میں دیا، تو جائز ہے — کیونکہ اس نے واجب مع زیادت ادا کیا۔

اور اگر سوائم کی زکوٰۃ قیمت میں ادا کرنا چاہے تو متوسط جانور کی قیمت ادا کرے پس اگر اس نے ردی جانور کی قیمت زکوٰۃ میں دی تو صرف اس کی قیمت کے بقدر زکوٰۃ ادا ہوئی، اور اس پر تکمیل زکوٰۃ واجب ہے۔

اور اگر دو متوسط بکریوں کی جگہ ایک موٹی تازی بکری زکوٰۃ میں دی، جس کی قیمت دو متوسط بکریوں کے برابر ہے، تو جائز ہے۔ اس لیے کہ حیوان ربوی (ربا والے) اموال سے نہیں، اور غیر ربوی اموال میں جوڈت (عہدگی، بڑھیا پن) ذو قیمت ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ایک بکری کو دو بکریاں

کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔

لہذا موٹی تازی بکری کی ذات ایک متوسط بکری کے مقابل اور اس کی جودت کی قیمت دوسری بکری کے مقابل شمار ہوگی۔

اور اگر عین سامان تجارت سے ہے، پس اگر اس نے نصاب سے اس کا ۴۰ واں حصہ ادا کیا تو جائز ہے، خواہ وہ نصاب کیسا ہی ہو، اس لیے کہ اس نے پورے معنی میں واجب ادا کیا۔ اور اگر اس نے غیر نصاب سے زکوٰۃ ادا کی، پس اگر وہ جنس نصاب سے ہے تو اس میں واجب کی صفت یعنی جید، متوسط اور ردی کی رعایت کی جائے گی، اور اگر اس نے جید اور متوسط کی بجائے ردی دے دیا تو جائز نہ ہوگا، مگر ازراہ قیمت، کہ اس کی قیمت کے بقدر زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اور زکوٰۃ کا پورا کرنا اس پر لازم رہے گا۔ اس لیے کہ سامان ربوی اموال سے نہیں۔ چنانچہ ایک کپڑے کو دو کپڑوں کے عوض دینا جائز ہے۔ نتیجہ یہ نکلا کہ ان میں جودت اور عمدگی ذو قیمت ہوتی ہے۔ اسی لیے اگر دو ردی کپڑوں کے عوض ایک عمدہ کپڑا ادا کیا تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گا۔

اور اگر سامان کی زکوٰۃ غیر نصاب سے ادا کرتا ہے اور وہ خلاف جنس نصاب ہے، تو اس میں واجب کی قیمت کی رعایت رکھی جائے گی، چنانچہ اگر اس نے واجب سے ناقص ادا کیا تو صرف اس کی قیمت کے بقدر زکوٰۃ ادا ہوگی۔

اور اگر مال زکوٰۃ ایسا ہے کہ اس میں ربوہ جاری ہو تا ہے یعنی کیلی دوزنی اشیاء ہیں، تو اس کی بھی کئی صورتیں ہیں۔ اگر وہ نصاب کا ۴۰ واں حصہ ادا کرتا ہے، تو وہ کیسا ہی ہو، زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اس پر جو واجب تھا، اس نے وہ ادا کر دیا۔

اور اگر وہ غیر نصاب سے زکوٰۃ ادا کرتا ہے تو یہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو غیر نصاب جنس نصاب سے ہوگا یا خلاف جنس سے۔ پس اگر مؤدّی خلاف جنس سے ہے، مثلاً چاندی کی جگہ سونا ادا کیا یا جو کے عوض گندم ادا کی تو اس میں بالاجماع واجب کی رعایت رکھی جائے گی۔ چنانچہ اگر اس نے واجب سے کم قیمت ادا کیا تو تمام واجب ساقط نہیں ہوگا۔ بلکہ اس پر تکمیل واجب لازم ہے۔ کیونکہ ربوی اموال کا جب خلاف جنس کے ساتھ تقابل ہو تو ان میں جودت و عمدگی ذو قیمت ہوتی ہے۔ اور اگر مؤدّی جنس نصاب سے ہے تو اس میں تین اقوال ہیں۔

۱۔ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک اس میں قدر معتبر ہے، قیمت نہیں۔

۲۔ زفر کا قول ہے اس میں قیمت معتبر ہے، قدر نہیں۔

۳۔ محمد فرماتے ہیں کہ جس میں فقراء کا زیادہ نفع ہے، اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ پس اگر قدر کا

اعتبار کرنا زیادہ نافع ہے تو قدر معتبر ہوگی، جیسا کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف نے فرمایا۔ اور اگر قیمت کا اعتبار کرنا زیادہ نافع ہے تو قیمت معتبر ہوگی، جیسا کہ زفر نے فرمایا۔

ثمرۂ اختلاف | اس اختلاف کی وضاحت درج ذیل مسائل سے ہوتی ہے۔

۱۔ کسی شخص کے پاس تجارت کے لیے عمدہ گندم کے دو سو پیمانے ہیں، جن کی قیمت دو سو درہم ہے، ان پر سال گزر گیا تو اس نے اس گندم زکوٰۃ ادا نہیں کی اور اس کی جگہ ردی گندم کے پانچ پیمانے ادا کیے تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق جائز ہے اور اس سے زکوٰۃ ساقط ہو گئی کیونکہ اس میں قدر کا اعتبار ہو گا، عمدگی کی قیمت معتبر نہیں۔

اور محمد و زفر کے نزدیک اس پر لازم ہے کہ ردی گندم زیادہ ادا کرے یہاں تک کہ مقدار واجب کی قیمت پوری ہو جائے، زفر کے نزدیک فقراء کے حق میں قیمت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے اور محمد کے نزدیک فقراء کے لیے انفع کا اعتبار کرنے کی وجہ سے۔

اس میں ابو حنیفہ و ابو یوسف کا اعتبار و قیاس صحیح ہے۔ اس لیے کہ اموال ربویہ کا جب مجنس کے ساتھ تقابل ہو تو اس میں جودت کی قیمت نہیں لگائی جاتی، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

جید ہا و دہ بٹھا سوا۔ (ربوی اموال میں) عمدہ اور ردی برابر ہیں۔

مگر محمد فرماتے ہیں کہ ان اموال میں فی الحقیقت جودت و قیمت ہوتی ہے، بس اتنا ہے کہ رہا جاری ہونے کی وجہ سے شریعت کی نظر میں جودت کی قیمت کا اعتبار نہیں کیا جاتا، اور رہا اس مال کا نام ہے جو لین دین میں کسی عوض سے زائد ہو، اور زکوٰۃ میں لین دین کا معاملہ ہی نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اعتبار جودت کے لیے منقطع نص ہے اور نص مطلق ہے پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ ربوی اموال میں، جودت کے ذوقیت ہونے کا اعتبار مطلقاً ساقط ہو جائے، مگر وہ چیزیں جو کسی دلیل سے مفید ہیں (تو وہ اس سے مستثنیٰ ہوں گی)۔

۲۔ اگر کسی کے پاس ردی تجارتی گندم کا نصاب ہے، جس کی قیمت دو سو درہم ہے، پس اس نے پانچ ردی پیمانوں کی جگہ چار عمدہ پیمانے گندم زکوٰۃ میں ادا کر دی تو ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد کے نزدیک صرف چار پیمانے ہی زکوٰۃ ادا ہوئی اور اس پر لازم ہے کہ ایک اور پیمانہ زکوٰۃ میں ادا کرے شیخین کے نزدیک تو وجہ یہ ہے کہ قدر کا اعتبار ہے، قیمت کا نہیں۔ اور محمد کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ فقراء کے لیے انفع کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور زفر کے نزدیک اس پر مزید کچھ واجب نہیں کیونکہ ان کے نزدیک قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

۳۔ اسی بنا پر اگر کسی کے پاس دو سو عمدہ درہم ہیں، جن پر سال پورا ہو جائے پس اس نے زکوٰۃ میں پانچ ردی درہم ادا کیے تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے، اس لیے کہ قدر پائی گئی، اور محمد کے نزدیک جائز نہیں، کیونکہ انفع نہ پایا گیا، اور زفر کے نزدیک بھی جائز نہیں کیونکہ قیمت نہ پائی گئی۔

اور اگر پانچ ردی درہم کی جگہ چار عمدہ درہم ادا کئے تو ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد کے نزدیک صرف چار درہم زکوٰۃ میں ادا ہوئے اور اس پر ایک اور درہم کی ادائیگی لازم ہے۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف

کے نزدیک وجہ قدر کا اعتبار ہے، کیونکہ قدر ناقص ہے۔ اور محمد کے نزدیک وجہ فقراء کے لیے نفع کا اعتبار ہے، کیونکہ یہاں فقرائے کے لیے قدر نفع ہے۔ اور زفر کے نزدیک اس صورت میں زکوٰۃ ادا ہو گئی، کیونکہ قیمت پائی گئی۔

۴۔ اگر کسی شخص کے پاس چاندی کا کنگن ہے یا عمدہ چاندی سے بنا ہوا برتن ہے، جس کا وزن دو سو درہم کے برابر ہے، اور اس کی قیمت عمدگی اور بناوٹ کی وجہ سے تین سو درہم ہے، پس اگر وہ اسی نصاب سے زکوٰۃ ادا کرے تو اس کا ۴۰ واں حصہ ادا کرے گا، اور اگر نصاب کے علاوہ چاندی سے زکوٰۃ ادا کرنا چاہے تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک (وزن کے مطابق) دو سو درہم کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔ اور محمد و زفر کے نزدیک تین سو درہم کی زکوٰۃ دے گا۔ دونوں اقوال کی وجہ وہ اصل ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر چاندی کے علاوہ کسی اور جنس سے زکوٰۃ ادا کرنا چاہے تو بالاجماع تین سو درہم کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔ جو کہ ساڑھے سات درہم بنتی ہے۔ کیونکہ جب خلاف جنس کے ساتھ تقابل ہو تو جورت (اور ساخت) کی قیمت ظاہر ہو جاتی ہے۔

اور اگر مذکورہ صورت میں اس نے پانچ ردی درہم ادا کیے، جن کی قیمت چار عمدہ درہم بنتی ہے تو جائز ہے اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ اور محمد و زفر کے نزدیک اس پر مزید ادا کرنا لازم ہے، یہاں تک کہ واجب کی قیمت پوری ہو جائے۔

۵۔ نذر بھی اسی اختلاف پر مبنی ہے کہ اگر یہ نذر مانی کہ میں عمدہ گندم کا ایک پیانہ صدقہ کروں گا پھر اس نے ردی گندم کا ایک پیانہ صدقہ کر دیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق نذر پوری ہو گئی۔ اور محمد و زفر کے نزدیک اس پر زیادہ ادا کرنا لازم ہے۔ اور اگر یہ نذر مانی کہ میں ردی گندم کا ایک پیانہ صدقہ کروں گا۔ پھر عمدہ گندم کا نصف پیانہ صدقہ کیا، جس کی قیمت ردی گندم کے ایک پیانہ کو پہنچتی ہے، تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک صرف نصف پیانہ کی نذر پوری ہوئی اور اس پر باقی نصف کا صدقہ لازم ہے۔ اور زفر کے قول میں اس پر اس کے سوا کچھ لازم نہیں۔ نذر اور زکوٰۃ اس اختلاف میں برابر ہیں۔ اور اصل ہم ذکر کر چکے ہیں۔

۶۔ اگر نذر مانی کہ دو بکریوں کا صدقہ کروں گا۔ پھر ان کی جگہ ایک بکری کا صدقہ کیا، جس کی قیمت دو بکریوں کے برابر ہے تو جائز ہے، اور نذر پوری ہو گئی (یعنی زفر کے نزدیک) جیسا کہ زکوٰۃ میں یہی حکم ہے۔

بغلاف اس کے اگر یہ نذر مانتا ہے کہ حرم میں دو بکریوں کی بدی (نیاز) بھیجوں گا۔ پھر ان کی جگہ ایک بکری کی بدی بھیجی، جس کی قیمت دو بکریوں کی قیمت کے برابر ہے تو صرف ایک ہی بدی ادا ہو گئی، اور اس پر دوسری بدی بھیجنا لازم ہے۔

اس لیے کہ یہاں عبادت نفس ذبح اور خون بہانے میں ہے، تملیک میں نہیں، اور ایک جانور کا ذبح کرنا دو جانوروں کے ذبح کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔

۷۔ اسی طرح اگر نذر مانی کہ دو غلاموں کو آزاد کروں گا، پھر اس سے ایک غلام آزاد کیا جس کی قیمت دو غلاموں کی قیمت کے مساوی ہے تو جائز نہیں۔ اس لیے کہ یہاں عبادت تملیک میں نہیں بلکہ غلامی کے ازالہ میں ہے، اور ایک کی غلامی کا ازالہ دو کی غلامی کے ازالے کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اسی لیے ایک غلام کے آزاد کرنے سے صرف ایک کفارہ ہی ادا ہوگا اگرچہ وہ غلام موٹا تازہ ہو (یعنی ایک غلام باوجود قیمتی ہونے کے دو کفاروں سے کفایت نہیں کرے گا، واللہ اعلم۔

تقسیم ثانی اور اگر مال زکاة دین ہے تو اس میں حاصل کلام یہ ہے کہ نصاب اور ادا کردہ کے دین اور عین ہونے کے لحاظ سے چند صورتیں بنتی ہیں)

۱۔ نصاب عین سے عین کا ادا کرنا جائز ہے، بایں طور کہ عین کی صورت میں دو سو درہم تھے، ان پر سال پورا ہو گیا، تو انہی میں سے پانچ ادا کر دیے۔ اس لیے کہ اس نے نصاب کامل سے کامل ادائیگی کی ہے، تو جو اس پر واجب تھا، اس نے وہ ادا کر دیا، لہذا وہ واجب سے بری ہو گیا۔

۲۔ اسی طرح اگر نصاب دین سے عین ادا کرتا ہے۔ بایں طور کہ اس کے دو سو درہم کسی پر دین تھے، ان پر سال پورا ہوا، اور ان میں زکوة واجب ہوئی، تو اس نے نصاب دین سے پانچ درہم عین کی صورت میں (یعنی نقد) ادا کر دیے، تو جائز ہے۔ اس لیے کہ اس نے نصاب ناقص (باقی مرتبہ) سے کامل ادائیگی کی۔ کیونکہ عین تو بذاتہ مال ہے، اور دین کی مالیت انجام میں عین بننے کے اعتبار سے ہے۔ اسی طرح عین کا سب کو مالک بنایا جاسکتا ہے، اور دین کی تملیک صرف مدیون کو ہو سکتی ہے۔

۳۔ نصاب عین سے دین ادا کرنا جائز نہیں ہے — مثلاً ایک شخص کے کسی فقیر پر پانچ درہم دین ہیں، اور اس کے پاس دو سو درہم عین کی صورت میں موجود ہیں جن پر دین گذر چکا ہے، تو اس نے دو سو کی زکاة کی نیت سے فقیر کو پانچ درہم (جو اس پر دین تھے) صدقہ کر دیے — کیونکہ یہ کامل نصاب سے ناقص ادائیگی ہے، لہذا اپنی ذمہ داری سے بری نہیں ہوگا۔

اس کے جواز کا حیلہ یہ ہے کہ دو سو کی زکاة کی نیت سے فقیر کو نقد پانچ درہم صدقہ کرے پھر اس سے اپنے دین میں وصول کر لے، تو یہ اس کے لیے جائز اور حلال ہے۔

۴۔ باقی نصاب دین سے دین ادا کرنا تو اس میں دو صورتیں ہیں۔

۱۔ اگر نصاب دین ایسا ہے جو عین ہو جائے گا، تو دین کی صورت میں ادائیگی جائز نہیں ہے — مثلاً ایک شخص کے کسی فقیر پر پانچ درہم بطور دین تھے۔ اور ایک دوسرے آدمی پر دو سو درہم دین ہیں، ان پر سال پورا ہوا، تو مالک نے دو سو درہم (دین) کی زکوة کی نیت سے یہ

پانچ درہم فقیر مدیون کو صدقہ کر دیے۔ اس لیے کہ یہ دوسو درہم وصولیابی کے بعد عین بن جائیں گے۔ تو انجام کار یہ ہوگا کہ یہ نصاب عین سے دین کی ادائیگی ہوگی، اور یہ جائز نہیں ہے، اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ اور اگر ایسے نصاب دین سے ادائیگی ہے جو عین نہیں بنے گا۔ تو یہ ادائیگی بصورت دین جائز ہے۔ مثلاً ایک شخص کے کسی فقیر پر دوسو درہم دین تھے، ان پر سال پورا ہو گیا تو اس نے زکوٰۃ کی نیت سے فقیر کو دس درہم ہبہ کر دیے۔ کیونکہ یہ دین عین نہیں بنے گا، پس بالآخر یہ نہیں ہوگا کہ یہ عین سے دین کی ادائیگی ہوئی، کہ نصاب کامل سے ناقص ادائیگی لازم آئے لہذا جائز ہے۔ یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ مدیون فقیر ہو اور اسے دوسو درہم ہبہ کر دے یا صدقہ کر دے۔ لیکن اگر مدیون غنی ہے اور اسے دائن نے دوسو درہم ہبہ کر دیے یا صدقہ کر دیے تو اس میں تو کوئی شک نہیں کہ مدیون سے دین ساقط ہو گیا، لیکن کیا اس طرح زکوٰۃ کی ادائیگی جائز ہے کہ زکوٰۃ اس سے ساقط ہو جائے، یا ناجائز؟ کہ زکوٰۃ اس پر دین ہو جائے۔

”جامع“ میں مذکور ہے کہ یہ ادائیگی ناجائز ہے، اور قد زکوٰۃ کی ضمان اس پر لازم ہے۔ اور ”نوادس الزکوٰۃ“ میں مذکور ہے کہ جائز ہے۔

روایت ”جامع“ کی وجہ ظاہر ہے، کیونکہ اس نے غنی کے حال سے واقف ہوتے ہوئے یا ر کم از کم، بغیر تحری اور سوچ بچار کے اسے زکوٰۃ دی، اور یہ بالاجماع جائز نہیں ہے۔ اور روایت ”نوادس“ کی وجہ یہ ہے کہ جواز بایں معنی نہیں کہ واجب ساقط ہو گیا بلکہ مطلب یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ ممتنع ہو گیا۔ کیونکہ وجوب زکوٰۃ ماییت کے اعتبار سے ہوتا ہے۔ اور دین کی مالیت اس اعتبار سے ہے کہ انجام میں عین بن جائے گا، پس جب عین بننے کی صورت ہی باقی نہ رہی تو واضح ہو گیا کہ یہ مال ہی نہیں تھا اور جو چیز مال نہ ہو اس میں زکوٰۃ واجب ہی نہیں ہوا کرتی۔ واللہ اعلم۔

فصل

مصارف زکوٰۃ

مؤذنی الیہ جس کو زکوٰۃ ادا کی جائے، سے متعلقہ شرائط کی کئی انواع ہیں۔

- ۱۔ سودی الیہ کا فقیر ہونا چنانچہ غنی پر زکوٰۃ صرف کرنا جائز نہیں ہے، الّا یہ کہ غنی زکوٰۃ وصول کرنے پر عامل مقرر ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین**۔ لہذا اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **انما الصدقات للفقراء والمساکین والعاملین**۔ فی الرفاق والغارمین۔ **وفی سبیل اللہ وابن السبیل**۔ (فرض) صدقات تو صرف حق ہے غریبوں کا۔

اور محتاجوں کا اور زکوٰۃ کے کام پر جانے والوں کا اور جن کی دلجوئی کرنا (منظور) ہے، اور غلاموں کی گردن چھڑانے میں (صرف کیا جائے) اور قرضداروں کے قرضہ (ادا کرنے) میں، اور اللہ کے رستہ میں، اور مسافروں (کی مدد) میں:

اللہ تعالیٰ نے اصنافِ مذکورہ کے لیے صدقات ”رف لام“ کے ساتھ مقرر فرمائے، اور حرف لام ”اختصاص“ (ما قبل کی مابعد کے ساتھ خصوصیت کے بیان) کے لیے ہوتا ہے۔ پس یہ تقاضا کرتا ہے کہ صرف یہی اصناف استحقاقِ زکوٰۃ رکھتی ہیں، لہذا اگر ان کے علاوہ کسی اور پر زکوٰۃ صرف کرنا جائز ہو تو اختصاص باطل ہو جائے گا۔ اور یہ حبانہ نہیں ہے۔

اس آیت میں صدقات کے مواضع و مصارف اور مستحقین کا بیان ہے اور مستحقین کے اسماء اگرچہ مختلف ہیں، لیکن ان سب میں سبب استحقاق ایک ہے، اور وہ فقر و احتیاج ہے۔ سوائے عاملین صدقات کے، کہ یہ باوجود غنا اور تونگہی کے اجرت کے مستحق ہیں (جو کہ زکوٰۃ سے ادا کی جائے گی، کیونکہ ان کے حق میں سبب استحقاق عمل ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔

اب ان اسماء و عناوین کے معانی کا بیان اور مصارف کی وضاحت کرنا ضروری ہے۔

فقراء

۱۔ مسکین ہیں۔ اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں کہ یہ دونوں علیحدہ علیحدہ جنس ہیں، یہی قول صحیح ہے اس کی ذیل آئندہ صفحات میں آرہی ہے۔ البتہ فقیر اور مسکین کے معنی میں اور اس بات میں کہ ان دونوں میں سے کون زیادہ حاجت مند اور زیادہ بد حال ہے؛ اہل تفسیر و لغت کا اختلاف ہے۔

۲۔ حسن کا قول ہے کہ ”فقیر وہ ہے جو سوال نہیں کرتا، اور مسکین وہ ہے جو سوال کرتا ہے“۔ زہری نے بھی ایسا ہی ذکر کیا، اور ابو یوسف کی ابو حنیفہ سے ایسے ہی روایت ہے اور یہی ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ اس قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مسکین زیادہ محتاج ہے۔

۳۔ قتادہ کا قول ہے کہ فقیر وہ ہے جو اپنا حق ہو اور محتاج ہو۔ اور مسکین وہ ہے جو محتاج تو ہے لیکن اپنا حق نہیں۔ اس قول کے مطابق فقیر زیادہ محتاج ہے۔

۴۔ ایک قول یہ ہے کہ فقیر وہ ہے جس کے پاس کھانے پینے کے لیے کچھ ہو، اور مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو۔ اس کو مسکین اس لیے کہا جاتا ہے کہ حاجت مند نے اسے حرکت کرنے اور چلنے پھرنے سے بھی ساکن کر دیا، چنانچہ وہ اپنے ٹھکانے سے ہلنے جلنے کی طاقت نہیں پاتا، کیونکہ مسکین کا مادہ ”سکون“ ہے۔

یہ راجح ترین قول ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

أَوْ مُسْكِينًا زَا مَتْرِكَةً

”یا کسی خاک نشین مسکین کو“

بعض نے اس کی تفسیر میں کہا ہے کہ (وہ مسکین) جس نے ناف ہم اپنا جسم مٹی اور گڑھے میں چھپا

رکھا ہو۔ (تو اس ارشاد سے معلوم ہوا کہ مسکین وہ ہے جس کے پاس کچھ بھی نہ ہو)۔
اور ایک شاعر کا شعر ہے۔

اما الفقير الذی کانت حلوبته

وفق العیال فلم یترک له سبدا

”لیکن وہ فقیر جس کی دودھ دینے والی اونٹنی عیال کے لیے کافی تھی پس اس کے لیے کچھ بھی نہ بچا۔“

شاعر نے اس شخص کو فقیر کہا، باوجودیکہ اس کے پاس دودھ دینے والی اونٹنی ہے جو عیال کے لیے کافی ہے۔ اصل یہ ہے کہ فقیر اور مسکین میں سے ہر ایک نام میں احتیاج کا مفہوم پایا جاتا ہے، مگر یہ مسکین کی احتیاج زیادہ شدید ہوتی ہے۔ جس نے یہ کہا کہ ”فقیر وہ ہے جو مانگتا نہیں، اور مسکین وہ ہے جو مانگتا ہے“ اس نے اسی حقیقت کے مطابق کہا، کیونکہ ایک مسلم فقیر کی شان یہ ہے کہ جب تک ریٹ بھرنے کے لیے، اس کے پاس کوئی سبب اور چارہ ہے، وہ برداشت کرتا رہتا ہے، اور اپنا دامن سوال کے دھبے سے پاک رکھتا ہے اور مانگنے کے لیے باہر نہیں نکلتا، تو جب کوئی شخص مانگتا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ شدید تنگدستی اور بد حالی میں مبتلا ہے۔

باقی ابو ہریرہ سے جو روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لیس المسکین، — الذی یطوف علی الناس، ترده اللقمة
واللقمتان والتمرة والتمرتان، قیل: ”فما المسکین یا رسول اللہ؟ قال
الذی لا یجد ما یغنیه ولا یفطن به فیتصدق علیه ولا یقوم
فیسال۔“

مسکین (صرف)، وہ شخص نہیں ہے جو لوگ پر گھومتا ہے اور ایک دو لقمے اور ایک دو کھجوریں لے کر لوٹ جاتا ہے۔ عرض کیا گیا، یا رسول اللہ! تو پھر مسکین کون ہے؟ آپ نے فرمایا: وہ شخص جس کے پاس بقدر کفایت اسباب نہیں، اور کوئی اس کی حالت کو سمجھتا نہیں کہ اس پر صدقہ کرے، اور وہ خود مانگنے کے لیے کھڑا نہیں ہوتا۔

تو اس کا مطلب یہ ہے کہ جو مانگتا ہے وہ اگرچہ تمہارے نزدیک مسکین ہے، لیکن جو مانگتا بھی نہیں اور اس کی حالت بھی مخفی ہے تو اس کی حاجت و مسکنت پہلے سے شدید ہے۔

اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے جو روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

لیس المسکین الذی لا مال له ولكن المسکین الذی لا مکسب له۔

مسکین (صرف)، وہ نہیں جس کے پاس مال نہیں لیکن مسکین وہ ہے جس کے پاس کمائی کا ذریعہ نہیں۔

تو اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ جس کے پاس مال نہیں ہے وہ اگرچہ

مسکین ہے، لیکن جس شخص کے پاس مال بھی نہیں اور کمائی کا کوئی ذریعہ بھی نہیں، اُس کی مسکنت و احتیاج پہلے سے شدید تر ہے۔ گویا کہ آپ نے یہ فرمایا کہ جس کے پاس مال نہیں اور وہ کمائی

کا کوئی ذریعہ رکھتا ہے تو وہ فقیر ہے، اور جس کے پاس نہ تو سال ہو اور نہ کوئی ذریعہ کسب، وہ مسکین ہے۔

تصحیح: ہمارے بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ زکوٰۃ کے بارے میں فقراء اور مساکین ایک ہی جنس ہیں۔ اور اس سلسلہ میں ہمارے اصحاب میں کوئی اختلاف نہیں، اور اس پر دلیل یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کا اتفاق ہے کہ زکوٰۃ کو ایک ہی جنس پر صرف کرنا جائز ہے، (مثلاً کسی کو زکوٰۃ کی رقم دے اور کہے کہ اسے فقراء اور مساکین پر صرف کر دو، اور وہ صرف فقراء یا صرف مساکین پر صرف کرے، تو جائز ہے)۔ فقراء اور مساکین کے ایک جنس یا دو جنس ہونے کے بارے میں ہمارے اصحاب کے مابین اختلاف و صایا میں ہے۔ زکوٰۃ میں نہیں، لیکن یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے، بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کے مابین اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ زکوٰۃ اور وصیت دونوں میں فقراء اور مساکین مختلف جنس ہیں۔ وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے (بیان مصارف میں) بعض کا بعض پر عطف کیا ہے، اور اصل یہ ہے کہ عطف (معطوف اور معطوف علیہ میں) مغایرت کی دلیل ہوتا ہے۔ باقی زکوٰۃ کا صرف ایک ہی صنف پر صرف کرنے کا جواز ایک دوسری وجہ سے ہے۔ جو وصیت میں نہیں پائی جاتی، اور وہ وجہ ہے در حاجت و ضرورت کا دور کرنا۔ یہ وجہ (اور مطلوب) ایک ہی صنف پر زکوٰۃ صرف کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔

لیکن وصیت مؤویٰ کہ جس کے لیے وصیت کی جائے، کی (صرف) حاجت و ضرورت پورا کرنے کے لیے مشروع نہیں ہوتی، کیونکہ وصیت فقیر اور غنی دونوں کے لیے کی جاسکتی ہے۔ بلکہ کبھی وصیت میں مؤویٰ (وصیت کرنے والا) کی بہت سی اغراض ہوتی ہیں، جن سے واقفیت نہیں ہوتی، لہذا مؤویٰ کے نص کلام کی علت نکالنا ممکن نہیں، لہذا وصیت علت و معنی کا اعتبار کیے بغیر ظاہر الفاظ کے مطابق جاری ہوگی (مثلاً وصیت کرتا ہے کہ اتنا مال فقراء اور مساکین کو دیا جائے تو دونوں کو دینا ضروری ہے، کسی ایک پر اکتفاء کرنا جائز نہیں) بخلاف زکوٰۃ کہ اس میں علت و معنی معقول ہے، یعنی حاجت و ضرورت کا پورا کرنا اور فقر و مسکنت کا دور کرنا، اور اس معنی میں تمام اصناف ایک ہی جنس ہیں، لہذا کسی ایک صنف کو دے دینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، تو وصیت اور زکوٰۃ میں اس وجہ سے فرق ہے، نہ اس وجہ سے جو مشائخ نے بیان کی۔ واللہ اعلم۔

مصرف ۳۳ عاملین زکوٰۃ یہ وہ لوگ ہیں جنہیں، امام نے صدقات جمع کرنے کے لیے مقرر کیا ہو۔

باقی عاملین کو کیا اور کتنا دیا جائے گا؟ اس میں اختلاف ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ امام انہیں مال زکوٰۃ سے بقدر کفایت دے گا۔

شافعی کا قول ہے کہ (جو وہ جمع کر کے لائیں گے، انہیں اس کا آٹھواں حصہ دیا جائے گا۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صدقات کو آٹھ اصناف پر تقسیم کیا ہے، جن میں سے ایک صنف عاملین ہے، لہذا انہیں زکوٰۃ سے آٹھواں حصہ ملے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ عامل اپنے حق کا بطریق گزارہ الاؤنس مستحق ہوتا ہے نہ بطریق زکوٰۃ۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ بالا جماع عامل کو دیا جاتا ہے، اگرچہ وہ غنی ہو، اور اگر یہ صدقہ (زکوٰۃ) ہوتا تو غنی کے لیے حلال نہ ہوتا۔ نیز یہ دلیل ہے کہ اگر صاحب زکوٰۃ اپنی زکوٰۃ خود امام کے پاس لے آئے تو عامل کا اس میں کچھ بھی حق نہیں۔

اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ عامل کا حق ان صدقات میں ہے، جو اس کے قبضہ میں ہیں۔ حتیٰ کہ جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے، اگر وہ تباہ ہو جائے تو اس کا حق بھی ساقط ہو جائے گا، جیسے مضارب کا نفقہ مان مضارب سے ہوتا ہے، چنانچہ اگر مال مضارب تباہ ہو جائے تو اس کا حق نفقہ بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح حق عامل کا حکم ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عامل اپنے حق کا مستحق تو عمل کی وجہ سے ہوتا ہے لیکن اسے اور اس کے معاویین کو جو کچھ ملتا ہے وہ بطور کفایت رگزارہ نفقہ، ملتا ہے، نہ بطور اجرت، اس لیے کہ اگر اسے اجرت مانا جائے تو — اجرت مجہول ہوگی اجرت کا مجہول ہونا ہمارے نزدیک تو واضح ہے اس لیے کہ عامل اور اس کے معاویوں کے لیے مقدار کفایت معلوم نہیں ہے — اور شافعی کے نزدیک بھی اجرت مجہول ہوگی۔ اس لیے کہ عامل کے جمع کرنے سے جمع ہونے والے صدقات کی مقدار مجہول ہے، تو لامحالہ ان کا آٹھواں حصہ بھی مجہول ہوگا۔ (تو شافعی کے قول کے مطابق اجرت اور عمل دونوں مجہول ہوئے، اور بدلتین اجارہ میں سے کسی ایک کی جہالت و عدم علم جواز اجارہ کے لیے مانع ہے، تو بدلتین کی جہالت سے بدرجہ اولیٰ اجارہ ناجائز ہوگا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ عامل کا استحقاق بطور اجرت نہیں بلکہ عامل و معاویین کے لیے بطور کفایت ہے۔ اس لیے کہ یہ مالکانِ موسیقی کے کام میں مشغول ہیں، لہذا ان کی کفایت رگزارہ و نفقہ، انہی کے مال سے ہوگی۔

ربا شافعی کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ نے آیت میں صدقات کو اصفاف مذکورہ پر تقسیم کر دیا ہے تو اسے تقسیم کہنا صحیح نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے صدقات کے مواقع اور مصارف بیان فرمائے ہیں اس کی وجہ آئندہ صفحات میں آرہی ہے۔

مسئلہ: اگر عامل ہاشمی ہو تو ہمارے نزدیک اس کے لیے مال زکوٰۃ سے (قدر کفایت) لینا حلال نہیں۔ اور شافعی کے نزدیک حلال ہے۔

شافعی کی محبت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت علیؓ کو میں بطور صدقہ بھیجا، اور ان کے لیے (کچھ تنخواہ) مقرر فرمائی، اگر شافعی کے لیے لینا حلال نہ ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم علیؓ کے لیے مقرر نہ فرماتے — نیز اس لیے کہ عامل کو جو دیا جاتا ہے، وہ عمل کی اجرت ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ یہ غنی کے لیے بھی حلال ہے، لہذا اس میں عامل ہاشمی و غیر ہاشمی برابر ہیں۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نوفل بن حارث (ہاشمی) نے اپنے دو بیٹے رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم کی خدمت میں بھیجتے تاکہ آپ انہیں صدقات پر عامل بنائیں۔ تو آپ نے فرمایا: تمہارے لیے صدقہ اور لوگوں کا دھوکا حلال نہیں ہے۔ — نیز اس لیے کہ جمع کردہ مال صدقہ ہے، اور امام و سربراہ کے قبضہ میں ادا شدہ صدقہ کی حیثیت سے پہنچتا ہے۔ چنانچہ اگر اس کا قبضہ میں یہ مال ہلاک ہو جائے تو صاحبِ زکوٰۃ سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے تو جب یہ مال بحیثیت صدقہ حاصل ہوا۔ اور صدقہ صاحبِ صدقہ کو پاک کرتا ہے، لہذا اس مال میں خباثت و ناپاکی سرایت کر چکی ہے۔ لہذا خاندانِ نبوت کی شرافت کے پیش نظر ان کے لیے یہ ناپاک مال اور دھوکا لینا مباح نہیں ہے، کہ اس میں درحقیقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم ہے — یا ہم کہتے ہیں کہ عامل کو دیئے جانے والے مال میں صدقہ کا کچھ شبہ ہے، اور صدقہ لوگوں کا میل کھیل ہے، لہذا خاندانِ نبوت کا اکرام اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعظیم کرتے ہوئے ہاشمی کو اس سے بچانا ضروری ہے۔ اور غنی میں یہ وجہ نہیں پائی جاتی، اور پھر وہ اپنے کو اس عمل کے لیے فارغ کر چکا ہے، لہذا وہ کفایت اور گزارے کا محتاج ہے۔ اور بوقت حاجت غنی کے لیے صدقہ لینا ممنوع نہیں ہے۔ جیسے مسافر کے لیے (بوقت ضرورت) صدقہ مباح ہے اگرچہ وہ غنی بلکہ بادشاہ ہو، تو اسی طرح غنی عامل کا حکم ہے۔

اور شافعی کا یہ کہنا کہ عامل کو جو دیا جاتا ہے، وہ اس کے عمل کی اجرت ہے۔ یہ صحیح نہیں، اور اس کی عدم صحت ہم بیان کر چکے ہیں۔

رہی حضرت علی کے بارے میں پیش کردہ حدیث! تو اس میں شافعی کے لیے کوئی محبت نہیں، اس لیے کہ اس حدیث میں صرف اتنا ہے کہ آپ نے ان کے لیے کچھ مقرر فرمایا۔ باقی کیا مقرر فرمایا۔ صدقات سے یا غیر صدقات سے؟ اس میں اس چیز کا کوئی بیان نہیں، لہذا احتمال ہے کہ آپ نے ان کے لیے بیت المال سے کچھ تنخواہ مقرر فرمائی ہو، کیونکہ آپؐ قاضی بھی تھے۔ واللہ اعلم۔

مصرف ۴ مؤلفۃ القلوب قریش کے رؤساء اور عرب کے بہادر سردار تھے، جیسے ابوسفیان بن حرب

صفوان بن امیہ، اقرع بن حابس، عینیہ بن حصن الفزاری، عباس بن مرداس السلمی مالک بن عوف اور حکیم بن حزام وغیرہم۔ ان لوگوں کے پاس قوت و شوکت اور جمعیت تھی، ان میں سے بعض فی الحقیقت اسلام لے آئے بعض نے صرف ظاہری طور پر اسلام قبول کیا، اور درحقیقت وہ منافقین تھے، اور بعض نے مصالحت کر لی۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان میں سے مسلمین کے دلوں کو خوش کرنے اور انہیں اسلام پر ثابت قدم رکھنے اور ان کے پیروکاروں کو ان کی پیروی پر ابھارنے کے لیے اور جو اچھے طور پر مسلم نہیں بنے تھے، ان کی دلجوئی کرنے اور انہیں بہتر مسلم بنانے کے لیے صدقات میں سے کچھ عطا فرمایا کرتے تھے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حسن معاملہ اور خوبصورت رویہ کی وجہ سے ان میں سے اکثر بہترین مسلمان بن گئے سوائے ان بد بختوں کے بنی ہدایت اللہ تعالیٰ کو منظور نہ تھی — حتیٰ کہ صفوان بن امیہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے (اس وقت بھی) عطا کرتے تھے، جب کہ میں تمام انسانوں سے بڑھ

کر آپ بغض اور کینہ رکھتا تھا، پھر آپ مجھے مسلسل عطا فرماتے رہے حتیٰ کہ آپ کے اس حسن معاملہ اور اعلیٰ کردار نے مجھے اپنا گرویدہ کر لیا، میں تمام انسانوں سے بڑھ کر آپ سے محبت کرتے لگا (یہی کمال ایمان ہے)۔

مسئلہ: اس میں اختلاف ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کیا زکوٰۃ میں ان کا حصہ باقی ہے؟

اکثر علماء کا قول ہے کہ ان کا حصہ منسوخ ہو چکا ہے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ایک عرصہ گزر گیا اور انہیں کچھ نہ دیا گیا۔ اور آج بھی انہیں کچھ نہیں دیا جائے گا، اس لیے کہ موجودہ کفار کی حالت بھی سابقہ کفار کی طرح ہے۔ اور یہ شافعی کا بھی ایک قول ہے اور بعض نے کہا ہے — اور یہ شافعی کا دوسرا قول ہے — کہ ان لوگوں کا حق باقی ہے۔ اور جو لوگ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں لیا کرتے تھے، ان میں سے باقی ماندہ کو بعد میں بھی دیا گیا، اور اب بھی نو مسلموں کے دل خوش کرنے اور انہیں اسلام پر ثابت قدم رکھنے کے لیے دیا جائے گا، اسی طرح اہل حرب کے رڈ سا کو بھی دیا جائے گا، جب کہ ان کا غلبہ ہو اور مسلمین کو ان کی شرانگیزی کا خطرہ ہو — اس لیے کہ جس وجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں دیا کرتے تھے وہ عصر حاضر کے لوگوں میں بھی موجود ہے۔

صحیح اکثر علماء کا قول ہے، اس لیے کہ صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہو چکا ہے حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ نے مؤلفہ قلوب کو صدقات میں سے کچھ نہیں دیا، اور کسی صحابی نے ان حضرات کے طرز عمل پر انکار نہیں کیا۔

روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا انتقال ہوا تو مؤلفہ قلوب حضرت ابو بکرؓ کے پاس آئے۔ اور اپنے حصہ کے لیے نیا فرمان لکھ دینے کی درخواست کی۔ تو انہوں نے نیا فرمان لکھ دیا پھر یہ لوگ حضرت عمرؓ کے پاس آئے اور انہیں یہ خبر دی۔ تو حضرت عمرؓ نے ان کی ہاتھ سے وہ فرمان پکڑا اور اسے پھاڑ ڈالا، اور فرمایا: کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں اس لیے دیتے تھے تاکہ تم اسلام سے مانوس ہو جاؤ، لیکن آج! اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کو عزت بخشی ہے، اور اسے غالب کر دیا ہے پس اگر تم اسلام پر ثابت قدم رہے تو ٹھیک، ورنہ ہمارے تمہارے درمیان تلوار فیصلہ کرے گی۔ — پھر یہ لوگ حضرت ابو بکرؓ کے پاس گئے اور انہیں عمرؓ کی اس کاروائی کی خبر دی اور کہا کہ یہ کیا آپ خلیفہ ہیں یا وہ؟ رد ابو بکرؓ نے جواب دیا کہ: انشاء اللہ وہی ہوں گے۔

تو ابو بکرؓ نے عمرؓ کے قول و فعل کی مخالفت نہیں کی، اور یہ بات صحابہ کو پہنچی تو ان میں سے کسی نے اس پر انکار نہیں کیا، لہذا تمام صحابہ کا اس پر اجماع ہو گیا۔ نیز یہ بات باتفاق امت ثابت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں اسلام سے مانوس کرنے کے لیے عطا فرمایا کرتے تھے، اور اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ان کا عنوان مؤلفہ القلوب رکھا، اس وقت اسلام کمزور تھا، اہل اسلام قلیل تھے۔ اور یہ لوگ کثرت میں تھے اور قوت و شوکت کے مالک تھے — لیکن آج بحمد اللہ اسلام غالب ہے، اہل اسلام کثرت میں ہیں، عمارت اسلام کے ستون مضبوط ہو چکے ہیں اور بنیادیں راسخ ہو چکی ہیں۔ اور اہل شر کمزور اور پست ہو گئے ہیں۔

اور جب کوئی حکم کسی خاص عقلی وجہ سے ثابت ہوا ہو تو اس وجہ اور علت کے جانے رہنے سے اس حکم کی مدت پوری ہو جاتی ہے۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہت سے مشرکین سے معاہدے کیے، اس لیے کہ (اس وقت) ان کے ساتھ معاہدہ اور مدارات کی حاجت تھی، کیونکہ اہل اسلام قلیل اور کمزور تھے، پھر جب اللہ تعالیٰ نے اہل اسلام کو عزت و مرتبہ سے نوازا اور مسلمین کی تعداد کثیر ہو گئی تو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ اہل عہود کو ان کے عہد و پیمان واپس کر دیے جائیں اور تمام مشرکین سے جہاد کیا جائے۔ اس بارے میں سورۃ توبہ کی ابتدائی پانچ آیات نازل ہوئیں جن کا ترجمہ درج ذیل ہے:

”اللہ اور اس کے رسول کی طرف ان مشرکین (کے عہد) سے دست برداری ہے جن سے تم نے (بلا تعین مدت) عہد کر رکھا تھا، سو انہیں اطلاع کر دو کہ، تم اس سرزمین میں چار مہینے چل پھرو (تاکہ اپنے ٹھکانے کا بندوبست کر سکو)، اور جان لو کہ تم خدا تعالیٰ کو عاجز نہیں کر سکتے۔ اور بیشک اللہ تعالیٰ کافروں کو رسوا کریں گے، اور اللہ و رسول کی طرف بڑے حج کی تاریخوں میں عام لوگوں کے سامنے اعلان کیا جاتا ہے کہ اللہ اور اس کا رسول (کوئی) میعاد مقرر کیے بغیر ابھی، اُن مشرکین (کو امن دینا) سے دست بردار ہوتے ہیں (جنہوں نے خود نقص عہد کیا، پھر ابھی)، اگر تم توبہ کر لو تو تمہارے لیے بہتر ہے۔ اور اگر تم نے (اسلام سے) اعراض کیا تو یہ سمجھ رکھو کہ تم اللہ کو عاجز نہیں کر سکو گے، اور ان کافروں کو ایک دردناک عذاب کی خبر سنا دیجیے، ہاں! مگر وہ مشرکین (اس رفع امان و دست برداری سے) مستثنیٰ ہیں جن سے تم نے عہد کیا پھر انہوں نے (عہد پورا کرنے میں) تمہارے ساتھ ذرا کمی نہیں کی اور نہ تمہارے مقابلے میں کسی کی مدد کی۔ سو ان کے معاہدہ کو ان کی مدت (مقررہ) تک پورا کر دو۔ (اور بد عہدی نہ کرو)، واقعی اللہ تعالیٰ (بد عہدی سے) احتیاط رکھنے والوں کو پسند کرتے ہیں۔ سو جب اشہر حرم (حرمت والے مہینے) گذر جائیں تو ان مشرکین کو (جنہوں نے نقص عہد کیا، جہاں پاؤ مارو پکڑو، بازو، اور ان کی گھات میں بیٹھو۔ پھر اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز پڑھنے لگیں، اور زکوٰۃ دینے لگیں تو ان کا راستہ چھوڑ دو، واقعی اللہ تعالیٰ بڑی مغفرت کرنے والے بڑی رحمت کرنے والے ہیں۔“

مصرف غلاموں کی گلو خلاصی: اس بارے میں حق تعالیٰ کے ارشاد: ”فی الرقاب“ کی تفسیر میں دو قول ہیں۔

۱۔ اس کا معنی ہے ”فی عتق الرقاب“ یعنی گروہوں کی آزادی میں مال زکوٰۃ صرف کیا جا سکتا ہے۔ چنانچہ اس قول کے مطابق زکوٰۃ کی نیت سے غلام خرید کر آزاد کرنا جائز ہے، اور اس سے زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔ یہ مالک کا قول ہے۔

۲۔ اکثر اہل تفسیر کا قول ہے کہ ”الرقاب“ سے مراد ”مکاتبین“ ہیں (مکاتب: وہ غلام جسے مالک نے کہا ہو کہ اگر تم اتنا مال کما کر میں دو تو تم آزاد ہو، تو ”فی الرقاب“ کا مطلب ہے ”فی فک الرقاب“ یعنی گروہوں کے چھڑانے میں مال زکوٰۃ صرف کیا جا سکتا ہے۔ بایں طور

کہ مکاتب کی بدل کتابت کی ادائیگی میں زکوٰۃ سے اعانت کی جائے۔ اس کا قرینہ روایت ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور عرض کی کہ ”مجھے کوئی ایسا عمل بتلائیے جو مجھے جنت میں داخل کر دے“ تو آپ نے فرمایا:

اَعْتَقِ الْقَسَمَةَ وَفَكَ الرَقَبَةَ :

جان آزاد کر اور گردن چھڑا۔

پس اس نے کہا کہ کیا یہ دونوں برابر نہیں ہیں؟ تو آپ نے فرمایا: نہیں! جان کا آزاد کرنا یہ ہے کہ تو انفرادی طور پر اسے آزاد کرے، اور گردن چھڑانا یہ ہے کہ تو اس کی آزادی میں اعانت کرے گا۔

باقی مکاتب کو زکوٰۃ دینے کا جواز تاکہ وہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو سکے، اور ابتداء زکوٰۃ کی نیت سے غلام آزاد کرنے کا عدم جواز دو وجہوں سے ہے۔

پہلی وجہ تو ہم گذشتہ صفحات میں ذکر کر چکے ہیں کہ ابتداء زکوٰۃ واجب ہے، اور ابتداء کا مطلب ہے ”تملیک“ مکاتب کو زکوٰۃ دینے میں تملیک پائی جاتی ہے، لیکن ابتداء آزاد کرنے میں تملیک نہیں ہے۔

دوسری وجہ وہ ہے جس کی طرف سعید بن جبیر نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا:

لَا يَحْتَقُ مِنَ الزَّكَاةِ مَخَافَةَ حُرِّ الْمَوْلَاءِ

ولاء حاصل کرنے کے اندیشہ کی بناء پر غلام مال زکوٰۃ سے آزاد نہ کیا جائے۔

(ولاء: آزاد کردہ غلام کی میراث جس کا مالک مستحق ہوتا ہے)

مطلب اس کا یہ ہے کہ آزاد کرنے کی وجہ سے غلام کی ولاء (میراث) آزاد کرنے والے کو ملتی ہے۔ لہذا آزاد کنندہ کا حق غلام میں باقی رہا اور من کل الوجود منقطع نہ ہوا، تو اس میں اخلاص کامل نہ پایا گیا۔ لہذا یہ عمل عبادت نہ ہوگا، حالانکہ زکوٰۃ عبادت ہے، لہذا زکوٰۃ ایسے عمل کے ساتھ ادا نہ ہوگی، جو عبادت نہیں۔

لیکن جو مکاتب کو دیا جاتا ہے اس سے دینے والے کا حق بر وجہ سے منقطع ہو جاتا ہے۔ اور اس کا کوئی (دینی) نفع دینے والے کی طرف نہیں لوٹتا، لہذا اخلاص کامل پایا گیا (بناء بریں زکوٰۃ ادا ہو جائے گی)۔

مصرف ۶ الغارمین: قرضدار کہہ گیا ہے کہ غارم وہ شخص ہے جس کا دین اس کے اس سے کم ہو لیکن دین ادا کرنے کے بعد باقی مال بقدر نصاب نہ ہو۔

مصرف ۷ فی سبیل اللہ اس میں وہ تمام اعمال داخل ہیں، جن سے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل ہوتا ہو پس ہر وہ شخص جو اللہ تعالیٰ کی رضا اور نیکیوں کے راستے میں سعی کر رہا ہے۔ اگر وہ محتاج ہے تو اس سے زکوٰۃ لے سکتا ہے۔

ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس سے مراد فقراء غازیان اسلام اور مجاہدین ہیں، اس لیے کہ عرف شرع میں حب مطلقاً فی سبیل اللہ کا لفظ بولاجاتا ہے تو اس سے جہاد مراد ہوتا ہے۔
 محمدؐ نے فرمایا کہ اس سے مراد وہ حجاج ہیں جو سامان سفر ختم ہو جانے کے باعث قافلہ سے، کٹ گئے ہوں۔ اس کا قرینہ یہ روایت ہے کہ ”ایک شخص نے اپنا اونٹ فی سبیل اللہ وقف کیا تو اسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیا کہ اسے حاجی کی سواری میں استعمال کر دو۔“
 شافعیؒ نے فرمایا کہ زکوٰۃ غازی کو دینا جائز ہے اگرچہ وہ غنی ہو۔ لیکن ہمارے نزدیک غنی غازی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، ہاں نگہ یہ کہ وہ محتاج ہو جائے اور اسے سامان جہاد کی ضرورت پیش آئے تو اس کا اعتبار ہوگا اور اس وقت زکوٰۃ دینا جائز ہوگا۔
 شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ ابوسعید خدریؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لَغْنَى الْإِنْفِ سَبِيلَ اللَّهِ أَوْ ابْنِ السَّبِيلِ أَوْ رَجُلٍ لَهُ حَارٌّ
 مَسْكِينٌ تَصَدَّقَ عَلَيْهِ فَأَعْطَاهُ إِيَّاهُ۔

”کسی غنی کے لیے زکوٰۃ حلال نہیں سوائے غازی یا مسافر کے یا اس غنی شخص کے جس کا پڑوسی مسکین تھا، اس کے پاس صدقہ آیا تو اس نے (اپنی طرف سے) صدقہ اسے (بطور ہدیہ) دے دیا۔“

اور عطاء بن یسارؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:
 (کسی غنی کے لیے) صدقہ حلال نہیں سوائے پانچ (قسم کے اغنیاء) کے۔

۱۔ عامل صدقہ۔

۲۔ وہ غنی جس نے مال صدقہ خریدا ہوا۔

۳۔ قرضدار۔

۴۔ غازی فی سبیل اللہ۔

۵۔ کسی فقیر کو صدقہ دیا گیا، پھر اس نے وہ صدقہ کسی غنی کو بطور ہدیہ دے دیا۔

تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اغنیاء کے لیے حلت صدقہ کی نفی فرمائی، لیکن غازی کو اس سے مستثنیٰ فرمایا۔ اور (اصول یہ ہے کہ) نفی سے استثناء اثبات ہوتا ہے، پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ (تمام اغنیاء کے لیے صدقہ حرام اور) غازی غنی کے لیے حلال ہے۔

ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ:

أَمَرْتُ أَنْ آخُذَ الصَّدَقَةَ مِنْ أَغْنِيَاءِكُمْ وَأَرُدَّهَا فِي
 فُقَرَائِكُمْ۔

”مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں تمہارے اغنیاء سے صدقہ لوں اور تمہارے فقراء کو لوٹاؤں۔“

تو آپ نے لوگوں کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا، ایک قسم وہ ہے جن سے صدقہ لیا جاتا ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جن پر صدقہ صرف کیا جاتا ہے۔ پس اگر غنی پر بھی صدقہ صرف کجا جائز ہو تو یہ تقسیم باطل ہو جائے گی، اور یہ درست نہیں ہے۔

باقی غازی کا اس سے استثناء اس حالت پر محمول ہے جبکہ اسے حاجت و ضرورت پیش آئے اور اس حالت میں اسے غنی کہنا قبل از احتیاج کے اعتبار سے ہے۔ یعنی کہ وہ غنی تھا پھر وہ (سامان جہاد کے سلسلہ میں) محتاج ہو گیا (تو اس کے لیے زکوٰۃ حلال ہے) مثلاً اس کے پاس رہائش کے لیے مکان، استعمال کے لیے سامان اور پینے کے لیے لباس ہے، اور اس کے ساتھ اس کے پاس ضرورت سے زائد دوسو درہم ہیں، چنانچہ (وہ غنی ہے) اور اس کے لیے صدقہ لینا حلال نہیں پھر وہ سفر جہاد میں نکلنے کا عزم کر لیتا ہے تو اب وہ زاد سفر، اسلحہ، سواری اور خدمت گار (اردلی) کا محتاج ہو گیا، جن چیزوں کا وہ حالت اقامت میں محتاج نہیں تھا۔ لہذا جائز ہے کہ صدقات سے اس کی اعانت کی جائے۔ جس کے وہ سفر جہاد میں پیش آنے والی حاجات کو پورا کر سکے۔ تو دیکھیے! یہ شخص اپنی جائے اقامت میں اپنے مملوکہ سامان و نقد کے سبب غنی ہے۔ کیونکہ مذکورہ اشیاء میں سے کسی کا محتاج نہیں، پھر حالت سفر میں ان کا محتاج ہو جاتا ہے۔

پس آپ کا فرمان:

”لا تحل الصدقة لغنی الا لغازی فی سبیل اللہ“

اس غازی پر محمول ہے جو حالت اقامت میں غنی تھا پھر سفر جہاد کے عزم نے اسے حاجت مند بنادیا، تو اس وجہ سے سفر جہاد کی ضروری چیزیں اسے زکوٰۃ سے دی جاسکتی ہیں، نہ یہ کہ غنی ہونے کی حالت میں اسے زکوٰۃ دی جاسکتی ہے۔

اسی طرح حدیث میں غارم کو جو غنی کہا گیا تو وہ حلولِ دین سے پہلے کی حالت کے اعتبار سے کہا گیا ہے، جو دین کے سبب اب حاجت مند ہو گیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غنی اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے مال اسباب کی وجہ سے دوسروں کی مدد سے (مستغنی ہو، اور کوئی شک نہیں کہ غازی اور غارم) حاجت پیش آنے سے پہلے ایسے ہی تھے، لیکن بعد ازاں تو وہ ایسے نہیں (لہذا انہیں نوپید حاجت کی وجہ سے زکوٰۃ دینا جائز ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ احناف کے نزدیک غازی کو اس وقت زکوٰۃ دی جاسکتی ہے جب کہ وہ خود سامان جہاد فراہم نہ کر سکتا ہو، بصورت دیگر اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں)۔

مصرف ابن السبیل | اس سے مراد وہ مسافر ہے، جس سے پاس زاد سفر ختم ہو گیا اور مال حاصل کرنے کی کوئی صورت نہیں (مثلاً بینک، پوسٹ آفس وغیرہ سے بھی نہیں نکلا سکتا) تو اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے، اگرچہ وہ اپنے وطن میں غنی ہو، کیونکہ وہ فی الحال حاجت مند ہے، اور اس بارے میں ہم نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بیان کر چکے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

لا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لِمَنْ لَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ابْنِ السَّبِيلِ، الْحَدِيثُ۔

بھکی غنی کے لیے صدقہ حلال نہیں۔ مگر غازی یا مسافر کے لیے۔ الحدیث۔

کیا زکوٰۃ تمام مصارف میں صرف کرنا ضروری ہے؟
یا کسی ایک مصرف میں صرف کر دینا جائز ہے؟
اگر صاحب زکوٰۃ مذکور مصارف میں سے کسی ایک مصرف میں زکوٰۃ صرف کر دے تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔ شافعیؒ

کے نزدیک ہر مصرف کے (کم از کم) تین افراد پر زکوٰۃ صرف کرنا ضروری ہے۔

شافعیؒ کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

انما الصدقات للفقراء والمساكين۔ الایہ

اللہ تعالیٰ نے خبر دی کہ صدقات آیت میں مذکورہ اصناف کے لیے بطور شرکت ہیں، لہذا ہر صنف کو پورا صدقہ پہنچانا ضروری ہے، مگر چونکہ استیعاب ممکن نہیں ہے، اس لیے ہر صنف کے (کم از کم) تین افراد پر صدقہ صرف کرنا ضروری ہے، کیونکہ جمع صحیح کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوتا ہے۔

ہماری دلیل سنت مشہورہ، اجماع صحابہ، ائمہ و سائر مملکت کا آج تک کا عمل اور عقلی استدلال ہے۔

السنة: بنی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے، جو کہ آپ نے حضرت معاذ کو مین بھیجتے ہوئے ارشاد فرمایا:

فان اجابوا لك فاعلمهم ان الله تعالى فرض عليهم صدقة
تؤخذ من اغنيائهم وترد في فقرائهم۔

پس اگر وہ تمہاری یہ بات مان لیں تو انہیں بتلاؤ کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر صدقہ فرض کیا ہے، جو ان کے اغنیاء سے لیا جائے گا اور ان کے فقراء کو لوٹایا جائے گا۔

اس میں بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک صنف فقراء کا ذکر فرمایا اور دوسری اصناف کا ذکر نہیں فرمایا (معلوم ہوا کہ صرف ایک صنف کو دینے سے بھی زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے۔)

ابوسعید خدری سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ "علیؑ نے مین سے بنی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں صدقہ کا کچھ سونا بھیجا تو بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے اقرع بن حابس، زید الخیل، عیینہ بن حصن، حلقیب بن علاشہ کے درمیان تقسیم کر دیا، اس پر قریش اور انصار کچھ رنجیدہ ہوئے، اور عرض کیا کہ "آپ اہل نجد کے سرداروں کو عطا کرتے ہیں" تو بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

انما اتالفهم۔

میں تو انہیں مانوس کر رہا ہوں۔

اگر ہر صدقہ ازراہ استحقاق آٹھ اصناف پر تقسیم کرنا ضروری ہوتا تو بنی صلی اللہ علیہ وسلم یہ سونا تمام لوگوں کو چھوڑ کر صرف موافقہ القلوب میں تقسیم نہ کرتے۔

اجماع صحابہ روایت ہے کہ عمرؓ جب صدقات کے مویشی گائے بکری وغیرہ جمع کرتے تو ان میں دیکھتے کہ دودھ دینے والا جانور کونسا ہے پس اسے کسی ایک گھروالوں کو دے دیتے اس انداز سے کہ ان کے لیے کافی ہو جائے۔ اور کبھی ایک گھرانہ کم دس دودھ والی اونٹنیاں عطا کر دیتے۔ پھر فرماتے: کافی ہونے والا عطیہ ناکافی عطیہ سے بہتر ہے، یا اس طرح کی کوئی بات فرماتے۔
حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ ان کے پاس صدقہ لایا گیا تو انہوں نے وہ سب ایک گھروالوں کے پاس بھیج دیا۔

حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: یہ لوگ (یعنی آیت میں بیان شدہ اصناف زکوٰۃ کے اہل ہیں، پس جس صنف کو تم زکوٰۃ دے دو گے، تمہارے لیے کافی ہوگا۔
سروبراہوں کا عمل اور تعامل اُمت کسی امام و سربراہ کے بارے میں یہ مذکور نہیں ہے کہ اس میں تقسیم کیا ہو، علاوہ ازیں اگر کوئی سربراہ ان آٹھ اصناف کو تلاش کرنے کا تکلف کیا ہو اور پھر ان کو بھی اس میں کامیاب نہ ہوتا۔ اسی طرح کسی ایک صاحب مال کے بارے میں یہ مذکور نہیں کہ اس نے ان تمام اصناف پر ایک صدقہ تقسیم کیا ہو، اور اگر ان سب اصناف میں برابر ملو پر صدقہ تقسیم کرنا واجب ہوتا تو اس بات کا احتمال نہیں کہ وہ صدقات اس طرح تقسیم کرتے کہ صرف ایک ہی صنف کو دے دیتے (اور دوسروں کا حق ضائع کر دیتے۔

عقلی استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اصناف پر زکوٰۃ صرف کرنے کا حکم ایسے اسماء اور عناوین کے ساتھ دیا، جن سے حاجت مند کی کامیابی واضح ہوتا ہے پس اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے ان پر زکوٰۃ صرف کرنے کا حکم اس لیے دیا تاکہ ان کی حاجت و ضرورت پوری ہو۔ اور حاجت کا مفہوم تمام اصناف میں ایک ہی ہے اگرچہ اسماء مختلف ہیں (گویا کہ یہ سب ایک ہی ہیں یعنی حاجت مند لہذا کسی ایک کو زکوٰۃ دے دینا کافی ہے)

ربا شافعی کا آیت سے استدلال، تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں صدقات کے مواضع و مصارف اور مستحقین کا بیان ہے، اس لیے کہ لغت میں ”لام“ تسویر (برابر کرنا) کے بیان کے لیے نہیں اختصامس کے بیان کے لیے آتا ہے مطلب یہ ہے کہ حق صدقات کے ساتھ صرف یہی لوگ مختص ہیں، ان کے علاوہ کوئی اس حق کا مستحق نہیں، شرکت اور تسویر کے لیے لغت میں صیغہ ”بین“ کا حرف ہے۔

دیکھیے احباب یہ کہا جائے کہ:

الزکوٰۃ لنبی العباس والسدانة لنبی عبدالدار والسقایۃ
لنبی ہاشم۔

خلافت نبی عباس کے لیے ہے، کعبہ معظمہ کی خدمت نبی عبدالدار کے لیے ہے اور حجاج کو پانی پلانے کی ضرورت نبی ہاشم کی ہے۔

تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ان خدمات کے ساتھ یہی لوگ مختص ہیں، اور ان میں غیر کا کوئی حق نہیں۔ نیز یہ کہ یہ خدمات ان لوگوں میں برابر حصوں میں تقسیم ہیں۔ اور اگر یوں کہا جائے کہ:

الخلافۃ بین بنی العباس والسادۃ بین بنی عبدالدار والسفایۃ بین بنی ہاشم۔ تو یہ خطا ہوگی۔ (کیونکہ اس کا مطلب ہوگا کہ ان خدمات میں یہ لوگ برابر کے شریک ہیں)۔

اسی بناء پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا کہ ”مالی لفلان وللموتی“ میرا مال فلان زندہ شخص اور مردوں کے لیے ہے، تو تمام مال اس زندہ شخص کے لیے ہوگا، اور اگر کہا ”مالی بین فلان و بین موتی“ تو اس زندہ شخص کے لیے نصف مال ہوگا۔ اور اگر بات ویسے ہوئی، جیسے شافعیؒ نے فرمائی کہ صدقہ اکٹھا اصناف میں برابر طور پر تقسیم کیا جائے تو آیت کے الفاظ یوں ہوتے: انما الصدقات بین الفقراء، الا یہ۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا ایسا نہیں کہ اگر کسی شخص نے کہا ”ثلث مالی لفلان و فلان“ (میرا تہائی مال فلان اور فلان کے لیے ہے) تو وہ مال ان دونوں کے درمیان برابر تقسیم کیا جائے گا، جیسا کہ جب وہ کہتا: ثلث مالی بین فلان و فلان، کہ اس صورت میں مال برابر طور پر تقسیم ہوگا، تو اس سے معلوم ہوا کہ در لام اور بین، دونوں میں شرکت اور تسویہ کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں اشتراک بتقاضا صیغہ نہیں، کیونکہ صیغہ ”لام“ شرکت و تسویہ کا تقاضا نہیں کرتا بلکہ اس کا تقاضا وہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ہاں اگر یہ کہ باب وصیت میں جب موصی نے تہائی مال صرف ان دونوں کا حق بنایا، اور تہائی مال ایک مقرر چیز ہے، جو موت کے بعد زیادہ نہیں ہوگی، اور نہ ہی اس میں اصناف کا امکان ہے۔ اور جن کے لیے وصیت کی گئی ہے، ان میں سے کوئی ایک دوسرے سے زیادہ مستحق نہیں ہے، لہذا ان دونوں کی رعایت کرتے ہوئے، ان کے درمیان مال برابر طور پر تقسیم کیا جائیگا۔ یہ صدقات یا تو یہ کوئی متعین اموال نہیں کہ جن میں زیادت اور اضافہ کا احتمال نہ ہو۔ کہ بعض مستحقین پر صرف کرنے سے دوسرے بعض محروم ہو جائیں گے۔

بلکہ صدقات تو پے درپے آتے ہیں جب ایک مال ختم ہوتا ہے تو دوسرا آ جاتا ہے۔ ایک سال گزر جاتا ہے تو دوسرا سال نیا مال لے کر آتا ہے۔ اسی طرح قیامت تک صدقات منقطع نہیں ہوں گے۔ پس جب سربراہ ایک قوم سے حاصل کردہ صدقہ انہی میں سے صرف ایک صنف پر صرف کر دیتا ہے تو اس سے دوسری اصناف محروم نہیں ہو گئیں، بلکہ سربراہ کے پاس اور صدقہ آئے گا تو وہ دوسرے فرق پر صرف کر دے گا۔ لہذا سربراہ کے پاس آنے والے صدقات میں سے ہر صدقہ میں شرکت و تسویہ کی ضرورت نہیں۔ واللہ اعلم۔

غنی کو کیا دینا جائز ہے اور کیا ناجائز؟

غنی کو جیسا کہ زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے اسی طرح دوسرے تمام صدقات مفروضہ اور واجبہ دینا بھی جائز نہیں ہے، جیسے عشور، کفارات، نذر اور صدقہ فطر۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”انما الصدقات للفقراء“ میں صدقات عام ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”لا تحل الصدقة لغنی“ میں بھی عموم ہے۔

نیز اس لیے کہ صدقہ ایسا مال ہے جس میں میل کچیل سرایت کر گئی ہے، اس لیے کہ یہ لوگوں کا دھون ہے، کیونکہ اس کے ذریعہ انہیں گناہوں سے طہارت حاصل ہوتی ہے اور میل کچیل سے بغیر حاجت و ضرورت کے انتفاع جائز نہیں ہے۔ اور حاجت فقیر کو پیش آتی ہے، غنی کو نہیں۔ رہا نفلی صدقہ، تو یہ غنی کو دینا جائز ہے۔ اس لیے کہ نفل صدقہ ہبہ کے قائم مقام ہوتا ہے۔

مسئلہ: غنی کے غلام، مدبر، ام ولد کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ انہیں جو چیز دی جائے گی وہ ان کے آقا کی ملکیت میں واقع ہوگی، اور آقا غنی ہے، لہذا ان کو دینا غنی کو دینا ہے۔ یہ حکم اس صورت میں ہے، جب کہ غلام مجبور ہو (یعنی اس پر تجارت وغیرہ تصرفات کی پابندی ہو یا ماذون ہو) یعنی اسے تصرفات کی اجازت ہو، لیکن اس پر تنادین نہ ہو جو اس کی ذات کی قیمت کے برابر ہے۔ کیونکہ اس غلام کی کمائی آقا کی ملکیت ہے، لہذا اسے دینا آقا کو دینا ہے اور وہ غنی ہے، لہذا جائز نہیں۔ اور اگر غلام ماذون پر اس کی ذات کی قیمت کے برابر دین تو ہے، لیکن وہ آقا کے حق میں ظاہر ہونے والا نہیں (یعنی آقا سے اس کی وصولی کی ذمت نہیں آئے گی) ہاں طور کہ اس کی ادائیگی آزادی کے بعد تک موخر ہے، تو ایسے غلام کی کمائی بھی آقا کی ملکیت ہے، اور آقا غنی ہے۔ لہذا اسے بھی دینا جائز نہیں۔

اور اگر دین مذکور کی ادائیگی آقا سے متعلق ہے، مثلاً کسی چیز کو ہلاک کرنے سے غلام پر طاری ہونے والا دین اور تجارت کے سلسلہ میں طاری شدہ دین، تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کے لیے زکوٰۃ جائز ہونی چاہیے، اس لیے کہ ان کے نزدیک آقا اپنے ایسے غلام ماذون کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا، جس پر اس کی ذات کے برابر دین چڑھ گیا ہو، اور ادائیگی آقا سے متعلق ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک ایسے غلام کے لیے زکوٰۃ جائز نہیں ہونی چاہیے، کیونکہ ان کے نزدیک آقا ایسے غلام کی کمائی کا مالک ہوتا ہے۔

مسئلہ: غنی کے مکاتب کو زکوٰۃ دینا جائز ہے، اس لیے کہ ظاہری طور پر مکاتب کی کمائی اسی کی ملکیت ہے، اور آقا بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی صورت میں اس کا مالک ہو گا، اور یہ صورت ابھی نہیں پائی گئی۔

مسئلہ: رہا غنی کا ولد! پس اگر وہ صغیر ہے تو اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں، اگرچہ وہ فقیر ہو اور اس کی ملکیت میں کچھ مال نہ ہو۔ اس لیے کہ چھوٹے بچے کو اس کے باپ کے غنا کے علت غنی شمار کیا جاتا ہے۔ اور اگر غنی کا ولد کبیر اور فقیر ہے تو اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے، اس لیے کہ یہ باپ کے غنا کی وجہ سے غنی شمار نہیں ہوتا، لہذا یہ (اس بارے میں)، اجنبی کی مانند ہے۔

مسئلہ: اگر کسی ایسی محتاج عورت کو زکوٰۃ دی جس کا خاوند غنی ہے تو ابو حنیفہ و محمد کے قول میں یہ جائز ہے، اور ابو یوسف سے بھی یہ ایک روایت ہے۔ دوسری روایت ابو یوسف سے یہ ہے کہ اگر قاضی نے اس کے لیے نفقہ کا فیصلہ کیا ہے کہ تو اسے زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ عورت کا نفقہ اس کے خاوند پر واجب ہے لہذا وہ ولد صغیر کی طرح خاوند کے غنا کی وجہ سے غنی سمجھی جائے گی۔ باقی نفقہ زوجہ کے لیے قاضی کے فیصلے کی شرط اس لیے لگائی گئی ہے کہ قاضی کے فیصلہ کے بغیر نفقہ دین نہیں بلتا۔

ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ محتاج عورت اپنے خاوند کے غنا کے سبب غنی نہیں سمجھی جائے گی۔ اس لیے کہ وہ خاوند پر صرف مقدار نفقہ کا استحقاق رکھتی ہے، لہذا اتنی مقدار سے وہ غنی نہیں سمجھی جائے گی۔

مسئلہ: جس محتاج و ضرورت مند شخص کا بیٹا غنی ہو، اسے بھی زکوٰۃ دینا جائز ہے، اگر چہ بیٹے پر اس کا نفقہ واجب ہے۔ وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ مقدار نفقہ سے وہ غنی نہیں بنے گا۔ لہذا اسے زکوٰۃ دینا جائز ہے۔

مسئلہ: وقف (جائیداد، مال) کا صدقہ اغنیاء پر صرف کرنا جائز ہے، بشرطیکہ واقف رو وقف کر لے والا نے وقف میں اس کی تصریح کی ہو، ”مختصر“ کرخی میں یونہی مذکور ہے۔ اور اگر واقف نے اس کی تصریح نہیں کی، تو جائز نہیں۔ اس لئے کہ یہ صدقہ واجب ہے۔

غنا کی حد کیا ہے؟ اس کی تفصیل یہ ہے کہ غنا کی تین قسمیں ہیں۔ (یعنی نصاب غنائین ہیں) ۱۔ وہ غنا جس کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

۲۔ وہ غنا جس کی وجہ سے صدقہ لینا اور قبول کرنا حرام ہو جاتا ہے، لیکن زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ ۳۔ وہ غنا جس کی وجہ سے مانگنا حرام ہو جاتا ہے، لیکن صدقہ و زکوٰۃ لینا حرام نہیں ہوتا۔ اب ہر ایک کی تفصیل کی جاتی ہے۔

۱۔ وہ (نصاب) غنا جس کی وجہ سے زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، یہ ہے کہ کوئی شخص مال نامی، زائد عن الحاجة الاصلیہ کا بقدر نصاب معروف مالک ہو۔

۲۔ وہ نصاب غنا جس کی وجہ سے صدقہ لینا حرام ہو جاتا ہے، وہی ہے جس سے صدقہ فطر اور قربانی واجب ہو جاتی ہے۔ وہ یہ کہ کوئی شخص حجازی سامان و اموال کی اتنی مقدار کا مالک ہو، جو حاجت اصلی سے زائد ہے اور اس کی قیمت دو سو درہم کو پہنچ چلاتی ہے۔ مثلاً اس کے پاس کپڑے، بچہ، مکان، دکانیں، سواریاں، خدمتگار وغیرہ اس کی حاجت اصلی سے زیادہ ہیں، اور یہ سب کام کاج اور روزمرہ استعمال کی نیت سے رکھے ہوئے ہیں، تجارت اور اسامت کی نیت سے نہیں۔ پس جب اس زائد سامان کی قیمت دو سو درہم کو پہنچ جائے تو اس پر صدقہ فطر اور قربانی واجب ہو جاتی ہے اور صدقہ لینا حرام ہو جاتا ہے۔

حاجت اصلی کی حد کیا ہے؟ حاجت اصلی کی مقدار وہ ہے جو کفری نے ”مختصر“ میں ذکر فرمائی ہے۔

۱۔ انہوں نے کہا: جس شخص کے پاس رہائشی مکان، گھریلو ساز و سامان، خدمتگار، گھوڑا، (موٹر سائیکل، سکوتر، کار)، اسلحہ، پہننے کے کپڑے، عالم ہونے کی ضرورت میں کتب، علم ہوں، تو اسے زکوٰۃ دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، پس اگر یہ چیزیں اس کی ضرورت سے اتنی زائد ہوں، جن کی قیمت دو سو درہم کو پہنچتی ہے، تو اس پر صدقہ لینا حرام ہے۔ اس لیے کہ حسن بصری سے روایت ہے کہ ”وہ یعنی صحابہ کرام اس شخص کو بھی زکوٰۃ دے دیتے تھے، جس کے پاس دس ہزار درہم کا سامان گھوڑا، اسلحہ، خدمتگار اور گھرو وغیرہ ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اشیاء انسان کی ان بنیادی ضرورتوں اور لازمی حاجتوں سے ہیں، جن کے بغیر گزارا نہیں۔ لہذا ان اشیاء کا وجود و عدم برابر ہے۔“ فتاویٰ میں مذکور ہے کہ جس شخص کے پاس دو کانیں اور آمدنی والے مکانات ہوں، لیکن ان کی آمدن اس کی اور اس کے اہل و عیال کی کفایت نہیں کرتی تو وہ فقیر و محتاج ہے اور اس کے لیے صدقہ لینا حلال ہے۔ یہ محمد و زفر کے نزدیک ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اس کے لیے صدقہ لینا حلال نہیں ہے۔ اسی طرح جب کسی شخص کے پاس زمین اور باغ ہے، لیکن اس کی آمدن اسے اور اس کے اہل و عیال کے لیے کافی نہیں، تو اس میں بھی تفصیل مذکور ہے۔

اگر کسی شخص کے پاس خوراک کے لیے گندم ہے، جس کی قیمت دو سو درہم ہے، پس اگر یہ اسے ایک مہینہ کے لیے کافی ہے تو اس کے لیے صدقہ لینا حلال ہے۔ اور اگر ایک سال کے لیے کافی ہے تو بعض نے کہا کہ حلال نہیں ہے، اور بعض نے کہا کہ حلال ہے، اس لیے کہ اس گندم کا کفایت میں صرف ہونا ضروری ہو چکا ہے، اور جو چیز ضرورت بن جائے وہ عدم کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے، روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی ازواج مطہرات کے لیے ایک سال کی خوراک کا ذخیرہ فرماتے تھے۔

اور اگر کسی شخص کے پاس سردیوں کے کپڑے ہیں اور وہ گرمیوں میں ان کا محتاج نہیں، تو اس کے لیے صدقہ لینا حلال ہے۔ یہ تمام تفصیل ”فتاویٰ“ میں مذکور ہے۔ اور یہ ہمارے قاض کا قول ہے۔

بنت کا قول یہ ہے کہ جو شخص پچاس درہم کا مالک ہو، اس کے لیے صدقہ لینا حلال نہیں، اور نہ اسے دینا مباح ہے، ان کی حجت یہ روایت ہے کہ علی، عبد اللہ بن مسعود اور سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہم نے فرمایا:

عن الصدقة لمن له خمسون درهما وعوضها من الذهب۔
اس شخص کے لیے صدقہ حلال نہیں، جس کے پاس پچاس درہم ہوں، یا اتنی قیمت کا سونا ہو۔
یہ روایت اس سلسلہ میں نص ہے۔

ہماری دلیل حدیث معاذ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا :
خُذْ مِنْ اَغْنِيَانِهِمْ وَدِّهْ فِي فَقْرِهِمْ ۔

ان کے اغنیاء سے لو اور ان کے فقراء کو لوٹا دو ۔

تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دو حصوں میں بانٹ دیا، اغنیاء اور فقراء اغنیاء سے صدقہ لینا مقرر فرمایا اور فقراء کو لوٹانا مقرر فرمایا، پس ہر وہ شخص جو اس طبقہ سے نہیں ہے، جن سے صدقہ لیا جاتا ہے، لازمی طور پر دوسرے طبقہ سے ہوگا، جن کو صدقہ لوٹا دیا جاتا ہے۔ باقی مالک نے جو روایت ذکر کی ہے، یہ حرمت سوال پر محمول ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ جس شخص کے پاس پچاس درہم یا اتنی قیمت کا سونا ہیں، اسے صدقہ مانگنا حلال نہیں۔

یا یہ روایت کہ اہل بیت اخذ پر محمول ہے یعنی ایسے شخص کے لیے صدقہ لینا مکروہ ہے، کیونکہ جس شخص کے پاس گذر اوقات کا سبب موجود ہیں، تو اس کے لیے صدقہ سے اپنا دامن پاک رکھنا ہی اولیٰ ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص استغنا اختیار کرتا ہے تو اللہ اسے واقعی غنی بنا دیتا ہے۔ اور جو شخص عفت کے اسباب اختیار کرتا ہے، تو اللہ تعالیٰ اسے صاحب عفت بنا دیتا ہے۔

شافعی کا قول ہے کہ جس شخص کے پاس کثیر مال ہو اور کمائی کا کوئی ذریعہ نہ ہو اور اسے محتاج ہونے کا خوف ہے تو اسے زکوٰۃ دینا اور اس کے لیے زکوٰۃ لینا جائز ہے۔

یہ کہنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ یہ غنی کو زکوٰۃ دینا ہے اور غنی کے لیے جواز زکوٰۃ کی کوئی سبیل نہیں، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور مستقبل میں محتاج ہو جانے کے خطرے سے وہ فی الحال فقیر و محتاج نہیں بنے گا، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وجوب زکوٰۃ کے سقوط میں اس خطرے کا اعتبار نہیں، چنانچہ (موجودہ حالت کے لحاظ سے) اس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ پس اسی طرح زکوٰۃ لینے کے جواز میں بھی اس اندیشے کا اعتبار نہ ہوگا۔ (یعنی محض اندیشے کی وجہ سے اس کے لیے زکوٰۃ لینا جائز نہ ہوگا۔)

مسئلہ: اگر فقیر قوی ہے اور کماسکتا ہے، تو بھی ہمارے نزدیک اس کے لیے صدقہ لینا حلال ہے۔ اور شافعی کے نزدیک حلال نہیں۔

شافعی کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔

لَا تَحِلُّ الصَّدَقَةُ لَغْنِيٍّ وَلَا لَذِي مِرَّةٍ سَوَىٰ ۔

صدقہ حلال نہیں ہے کسی غنی کے لیے۔ اور نہ کسی توانا و تندرست کے لیے۔

بعض روایات میں یوں ہے: "قَالَ لِقَوِي مَكْتَسِبٌ" (اور نہ کسی طاقتور روزی کمانے کے قابل کے لیے)

ہماری دلیل سلمان الفارسی کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں صدقہ لایا گیا تو آپ نے اپنے اصحاب سے فرمایا: کھاؤ، اور خود نہ کھایا۔ تاہم کہ وہاں بیٹھنے

والے، تمام صحابہ کرام مفلوج اور اپاہج تھے بلکہ ان میں سے بعض قوی اور کمٹنے کے قابل تھے تو ایسے حضرات کو... دینے معلوم ہوا کہ تو ان محتاج کو دیا جاسکتا ہے، شافعی نے جو روایت ذکر کی ہے وہ طلب کرنے اور مانگنے کی حرمت پر محمول ہے کہ اس میں سوال کرنے سے روکا گیا ہے اور کمائی پر ابھارا گیا ہے۔ اس کا قرینہ یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے دو آدمیوں نے سوال کیا تو آپ نے ان سے فرمایا:

أَنْتُمْ شَتَمْتُمْ أَعْطَيْتُكُمْ مِنْهُ، وَلَا حَقَّ فِيهَا الْغَنَى وَلَا الْفَقْرَى مَكْتَسِبٌ۔

اگر تم چاہو تو میں تمہیں اس مال سے کچھ دے دوں، لیکن اس میں کسی غنی اور کسی توانا اور کمٹنے کے قابل شخص کا کوئی حق نہیں۔

دیکھو! اگر یہ صدقہ ان آدمیوں کے لیے حرام ہوتا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز انہیں حرام لینے کی پیشکش نہ فرماتے، لیکن آپ نے انہیں یہ بات مانگنے سے روکنے اور کمائی پر ابھارنے کے لیے ارشاد فرمائی، اسی طرح مذکورہ حدیث کا مفہوم ہوگا۔

ایک فقیر کو یکمشت کتنی زکوٰۃ دینی چاہیے؟ صاحب زکوٰۃ کے لیے یہ مکروہ ہے کہ وہ ایک فقیر کو (یکمشت)

دو درہم یا اس سے زیادہ دے۔ لیکن اگر اس نے دے دی تو جائز ہے، اور ہمارے اصحاب ثلاثہ کے قول کے مطابق زکوٰۃ اس سے ساقط ہوگئی۔ زفر کے نزدیک ناجائز ہے، اور زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی۔

زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اتنی مقدار نصاب کامل ہے، تو اتنا مال ملنے سے وہ فقیر غنی بن جائے گا، اور غنی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ فقیر ثبوت ملکیت کے بعد غنی بنے گا، اور ثبوت ملکیت سے پہلے وہ فقیر ہی ہے، لہذا زکوٰۃ جب اس کے ہاتھ میں پہنچی (جبکہ وہ فقیر ہے) تو ادائیگی صحیح ہوگئی، کیونکہ غنا ملکیت سے ثابت ہوتا ہے، اور ثبوت ملکیت کے لیے قبضہ شرط ہے، چنانچہ پہلے وہ اس مال پر قبضہ کرے گا۔ (حالت فقر میں) پھر مقبوضہ کا مالک ہوگا۔ اور پھر غنی بنے گا۔ دیکھئے! — فقیر کو یکمشت اتنا مال دینا اسی لئے مکروہ ہے کہ اس سے جب وہ فائدہ اٹھائے گا تو غنی بن چکا ہوگا۔

”جامع صغیر“ میں محمد کو رہے کہ محمدؐ نے فرمایا!

وَأَنْ يَغْنَى بِهِ إِنْسَانًا أَحَبُّ إِلَيَّ

زکوٰۃ دیکر کسی انسان کو مستغنی اور بے فکر کر دینا مجھے زیادہ پسند ہے۔

اس قول میں مطلقاً غنی کر دینا مراد نہیں، اس لیے کہ یہ مکروہ ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ بلکہ اس میں غنائے مقید مراد ہے، مطلب یہ ہے کہ فقیر کو اتنا مال زکوٰۃ دیا جائے کہ جس سے وہ ایک یا چند دنوں کے لیے سوال کرنے سے غنی اور بے فکر ہو جائے۔ اس لیے کہ صدقہ اسی طرح کے غنا کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقہ فطر کے بارے میں فرمایا:

اغْنَوْهُمْ عَنِ الْمَسْئَلَةِ فِي مِثْلِ هَذَا الْيَوْمِ :

فقراء کو اس جیسے دن میں مانگنے سے بے پروا کر دو۔

مذکورہ بالا حکم اس وقت ہے۔ جب کہ فقیر پر نہ تو دین ہو اور نہ ہی اس کے بال بچے ہوں۔ اور اگر اس فقیر پر دین ہے تو پھر اس میں کوئی حرج نہیں کہ اسے بقدر دین زکوٰۃ دے، بلکہ دین کی مقدار سے زیادہ بھی دے سکتا ہے جو کہ دو سو درہم سے کم ہو۔ اسی طرح اگر اس کے بال بچے ہیں، جن کی خوراک، پوشاک کی احتیاج ہے تو بھی اسے دو سو درہم بلکہ زیادہ بھی دیے جا سکتے ہیں۔

۳۔ وہ نصاب غنا جس کی وجہ سے سوال کرنا حرام ہو جاتا ہے، یہ ہے کہ اس کے پاس گذر اوقات کا کوئی سامان ہو، مثلاً اس کے پاس کے ایک دن کی خوراک موجود ہے۔ (تو اس کے لیے مانگنا حرام ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”حسب شخص نے پس از غنا مانگا تو وہ (اپنے لیے) جہنم کے انگاروں میں اضافہ کر رہا ہے“
عرض کیا گیا یا رسول اللہ! غنا کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا:

”أَنْ يَعْلَمَ أَنْ عِنْدَهُ مَا يَخْتَلِفُ بِهِمْ أَوْ لِحْشِهِمْ“
یہ کہ اس کے پاس صبح و شام کی خوراک موجود ہو۔

اور اگر کسی کے پاس ایک دن کبھی خوراک نہیں، اور نہ اتنا کپڑا ہے، جس سے وہ اپنا ستر چھپا سکے، تو اس کے لیے مانگنا حلال ہے۔ اس لیے کہ اس وقت وہ محتاج اور ضرورت مند ہے، اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ۔

”تم اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالو“

اور اس حالت میں نہ مانگنا، اپنے کو ہلاکت میں ڈالنا ہے، اور یہ حرام ہے، پس اس کے لیے مناسب اور جائز بلکہ اس پر واجب ہے کہ اب وہ سوال کرے۔

کافر کو زکوٰۃ، صدقہ فطر وغیرہ دینے کا حکم | شرط ۲۔ جسے زکوٰۃ دی جائے، ضروری ہے کہ وہ مسلم ہو، پس کافر کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں، اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں، اس کی دلیل حدیث معاذ ہے کہ:

خَذْهَا مِنْ أَغْنِيَاءِ نَحْمُ

ان کے اغنیاء سے لو۔

وَرَدَّهَا فِي فَقَرَاءِ نَحْمُ۔

اور انہی کے فقراء کو لوٹا دو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہی کے فقراء کو زکوٰۃ دینے کا حکم دیا، جن کے اغنیاء سے لی جائے اور وہ لوگ مسلمان ہیں۔ لہذا غیر مسلم کو زکوٰۃ دینا جائز نہ ہوگا۔

رہے زکوٰۃ کے علاوہ صدقہ فطر، کفارات اور نذر؛ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کا مسلم فقراء پر صرف کرنا افضل ہے، تاکہ اس ذریعہ سے اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور فرمانبرداری پر ان کی اعانت ہو۔

لیکن کیا ان کا اہل ذمہ پر صرف کرنا جائز ہے یا نہیں؟ تو ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے کہ ”جائز ہے“، اور ابو یوسف کا قول ہے کہ ”جائز نہیں“۔ یہی زفر اور شافعی کا قول ہے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ جہالت صدقہ فطر اور کفارات وغیرہ کو زکوٰۃ پر قیاس کرتے ہیں نیز اہل ذمہ پر صرف کرنے کو اہل حرب پر صرف کرنے پر قیاس کرتے ہیں۔

ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا فرمان ہے ۔

ان تبدوا الصدقات فنعماہی وان تحفوها وتوتوها الفقراء فهو خیرکم
ویکفر عنکم من سیئاتکم۔

”اگر ظاہر کر کے صدقات تو کیا اچھی بات ہے۔ اور اگر اس کو چھپاؤ اور فقیروں کو پہنچاؤ تو وہ بہتر ہے۔ تمہارے حق میں اور دور کرے گا کچھ گناہ تمہارے۔“

کہ اس میں فقراء کے درمیان مسلم اور غیر مسلم کا فرق نہیں کیا گیا۔ اس نص کا عموم تو تقاضا کرتا ہے کہ زکوٰۃ بھی اہل ذمہ پر صرف کرنا جائز ہو، مگر حدیث معاذ کی وجہ سے زکوٰۃ اس عموم سے مخصوص ہے۔ اور کفارات کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ۔

فکفارتہ اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم۔

”سو اس (قسم) کا کفارہ دس مسکینوں کو اوسط درجہ کا کھانا دینا ہے جو تم اپنے گھر والوں کو دیتے ہو۔“

کہ اس میں مساکین کے درمیان مسلم اور غیر مسلم کا کوئی فرق نہیں کیا گیا مگر یہ کہ حربی ایک الگ دلیل کی وجہ سے ان نصوص سے مخصوص ہے۔ لہذا حربی پر زکوٰۃ اور کفارہ صرف کرنا جائز نہیں، نیز اہل ذمہ پر صدقہ صرف کرنا، ان کے ساتھ نیکی اور سبلائی کرنے کے باب سے ہے۔ اور میں اس سے منع نہیں کیا گیا، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

لا ینہاکم اللہ عن الذین لم یقاتلوکم فی الدین ولم یخرجوکم من
ادیارکم ان تبزوہم وتقسطوا الیہم ان اللہ یحب المقسطین۔

اللہ نہیں روکتا تمہیں ان لوگوں کے بارے میں جنہوں نے تم سے دین کے معاملہ میں قتال نہیں کیا اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا، کہ تم ان سے برواحسان کا معاملہ کرو اور

اور ان کے ساتھ انصاف کا برتاؤ کرو، یقیناً اللہ تعالیٰ انصاف کرنے والوں سے محبت فرماتا ہے۔

اس نص کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ اہل ذمہ زکوٰۃ صرف کرنا بھی جائز ہو۔ اس لیے کہ زکوٰۃ دینا بھی ان کے ساتھ بڑا احسان کرنا ہے، مگر یہ کہ ازراہ زکوٰۃ ان کے ساتھ معاملہ بڑ کرنا مراد نہیں ہے، اس کا ہمیں حدیث معاذ سے علم ہوا۔

باقی حربی پر صدقات و کفارات صرف کرنا اس لیے جائز نہیں کہ اس میں خود اپنے خلاف قتال پر ان کی اعانت ہے، اور یہ جائز نہیں۔ اور یہ علت و معنی ذمی میں نہیں پایا جاتا لہذا اس پر صدقات و کفارات صرف کرنا جائز ہے۔

زکوٰۃ کے بارے میں بنو ہاشم کا حکم | جسے زکوٰۃ دی جائے، ضروری ہے کہ وہ بنی ہاشم سے نہ ہو، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

يَا مَعْشَرَ بَنِي هَاشِمٍ اِنَّ اللّٰهَ كَرِهَ لَكُمْ غَسَاةَ النَّاسِ وَعَوَضَكُمْ مِنْهَا
بِخَمْسِ الْخَمْسِ مِنَ الْغَنِيْمَةِ:

”اے گروہ بنی ہاشم! اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے لوگوں کے دھون کو ناپسند کیا اور اس کے عوض تمہیں مال غنیمت کے خمس سے خمس عطا فرمایا۔“
نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

اِنَّ الصَّدَقَةَ مُحَرَّمَةٌ عَلٰى بَنِي هَاشِمٍ۔

زکوٰۃ بنی ہاشم پر حرام ہے۔

نیز روایت ہے کہ ایک مرتبہ آپ نے راستے میں کوئی کھجور دیکھی تو آپ نے فرمایا کہ: اگر یہ اندیشہ نہ ہوتا کہ یہ زکوٰۃ کی کھجور ہوگی تو میں اسے کھا لیتا (مقصود یہ تعلیم دینا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معمولی سی معمولی نعمت کی ناقدری اور ضیاع درست نہیں ہے، پھر فرمایا: اے بنو ہاشم! اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے لوگوں کے ہاتھوں کا دھون حرام قرار دیا ہے۔“

اس حکم کی علت کی طرف آپ نے خود اشارہ فرمادیا کہ زکوٰۃ لوگوں کی دھون ہے، لہذا اس میں ناپاکی سرایت کر چکی ہے پس اللہ تعالیٰ نے بنی ہاشم کو ان کی شرافت و بزرگی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اکرام و تعظیم کے پیش نظر زکوٰۃ سے محفوظ و مصون رکھا۔

شروط یہ جسے زکوٰۃ دی جائے، ضروری ہے کہ وہ بنو ہاشم کے موالی سے بھی نہ ہو۔ موالی، مولیٰ کی جمع ہے، یہ کثیر المعنی لفظ ہے۔ یہاں پر غلام، آزاد کردہ غلام مراد ہے،

اس لیے کہ ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارقم بن ابی ارقم الزہری کو عامل صدقات بنایا، تو وہ ابورافع (جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مولیٰ تھے) کو اپنے ساتھ لے کر آپ کی خدمت میں حاضر ہوئے، ابورافع نے آپ سے زکوٰۃ مانگی تو آپ نے فرمایا:

یا ابارافع ان الصدقة حرام علی محمد و آل محمد و ان موالی القوم
من انفسهم۔

” ابرافع! زکوٰۃ محمد اور آل محمد (صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم) پر حرام ہے، اور قوم کے موالی انہی میں
شمار ہوتے ہیں۔“

یعنی صرف حرمت صدقہ میں، اس لیے کہ ہمارا اجماع ہے کہ کسی قوم کا مولیٰ تمام احکام کے
بارے میں ان میں شمار نہیں کیا جاتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مولیٰ (نکاح کے معاملہ میں) قوم کا کفو اور ہم
ہم پلہ شمار نہیں ہوتا، اسی طرح کسی مسلم کا آزاد کردہ غلام اگر کافر ہو تو اس سے جزیہ لیا جاتا ہے (حالانکہ
مسلم سے جزیہ نہیں لیا جاتا) اسی طرح تغلبی کے مولیٰ سے جزیہ لیا جاتا جائے گا، اور دو گنا صدقہ نہیں
لیا جائے گا (جیسا کہ تغلبی سے لیا جاتا ہے) تو اس سے معلوم ہوا کہ حدیث میں مراد یہ ہے کہ صرف حرمت
صدقہ میں موالی غیر بنو ہاشم انہی سے شمار ہوں گے۔

ہاشم کی اولاد میں سے کن پر زکوٰۃ حرام ہے | بنو ہاشم میں سے جن پر زکوٰۃ حرام
ہے، وہ درج ذیل ہیں:
علاء بن عبدالمطلب، کریم
بن عبدالمطلب، علی بن ابی طالب، جعفر بن ابی طالب، محمد بن ابی طالب، اور
ابو طالب۔

شرط یہ ہے کہ اس کی اور زکوٰۃ دینے والے کی املاک کے منافع
میں سے نہ ہوں (بائیں طور کہ ہر ایک دوسرے کی ملوکہ اشیاء سے بلا کھٹے فائدہ اٹھاتا ہو) اس لیے کہ
اس صورت میں یہ سبہ و جود، ادائیگی میں فقیر کو تملیک نہیں پائی جاتی، بلکہ اس میں ایک گونہ اپنا اور
زکوٰۃ صرف کرنا ہے۔ اسی سے والدین اور دونوں کے ذریعہ اور پرتک سلسلہ نسب
اور اولاد اور سلسلہ اولاد میں نیچے تک کسی کو زکوٰۃ دینے کا حکم نکل آتا ہے (کہ ناجائز ہے) کیونکہ
اس تعلق قرابت میں زکوٰۃ دینے والا لینے والے کے مال سے انتفاع کر سکتا ہے۔
سلسلہ، بالاجماع جائزہ کا اپنی بیوی کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں۔ اور کیا بیوی اپنے خاوند کو زکوٰۃ دے
سکتی ہے یا نہیں؟ اس میں ابو حنیفہ اور ان کے صاحبین کا اختلاف ہے، جو ہم گذشتہ اوراق میں کر
چکے ہیں۔

رہا نفلی صدقہ! تو وہ ان حضرات کو دینا جائز ہے۔ بلکہ ان کو دینا اولیٰ ہے۔ کیونکہ اس میں دواجر
ہے، صدقے کا اجر اور صلہ رحمی کا اجر۔
باقی اس کا ایک گونہ خود اپنے اوپر صرف ہونا نفلی صدقہ دینے سے مائع نہیں ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ
وسلم نے فرمایا: آدمی کا خود اپنے اوپر خرچ کرنا صدقہ ہے، اور اپنے بال بچوں پر خرچ کرنا صدقہ ہے۔
اور ہر اچھا کام صدقہ ہے۔

باقی والدین اور اولاد کے علاوہ رشتہ داروں، اور بھائیوں، بہنوں وغیرہ کو زکوٰۃ دینا جائز ہے
اس لیے کہ ان کی املاک کے منافع (شرقیہ و عرفی) جدا جدا ہوتے ہیں۔ اسی لیے ان میں سے ایک
کی دوسرے کے خلاف شہادت قبول کی جاتی ہے۔ واللہ اعلم۔

لا علمی میں کسی کو زکوٰۃ دینے کا حکم | گزشتہ تفصیل اس صورت میں تھی کہ کسی انسان کو زکوٰۃ

یہ محل صدقہ ہے لیکن جب کسی کی حالت معلوم نہ ہو اور اسے زکوٰۃ دے دے تو اس میں تین صورتیں ہیں، ایک صورت میں زکوٰۃ جائز ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ اس کی خطا ظاہر ہو جائے، دوسری صورت میں اداء زکوٰۃ فاسد ہے یہاں تک کہ اس کا صواب ہو نا ظاہر ہو جائے۔ تیسری صورت میں کچھ تفصیل ہے اس میں اتفاق بھی ہے اور اختلاف بھی۔

۱۔ اپنے مال کی زکوٰۃ کسی شخص کو دیتا ہے اور دینے کے وقت اس کے دل میں کوئی کھٹکا اور اس کے معاملہ میں کوئی شک نہیں، پس اسے زکوٰۃ دے دی، تو یہ ادائیگی جائز ہو گئی، الا یہ کہ دینے کے بعد ظاہر ہوا کہ یہ تو محل صدقہ نہیں تھا، تو اب ادائیگی جائز نہیں رہے گی۔ اس لیے کہ جس وقت اس نے دیتے ہوئے زکوٰۃ کی نیت کی تو ظاہر یہ ہے کہ اس نے صدقہ، محل صدقہ میں صرف کیا۔ اور اصول یہ ہے کہ ظاہر یقین سے باطل ہوتا ہے۔ پس جب یقینی طور پر یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ محل صدقہ نہیں تھا۔ تو ساتھ ہی یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ زکوٰۃ کی ادائیگی جائز نہ ہوئی، اور اس پر اعادہ واجب ہے، اور اسے یہ اختیار نہیں ہے کہ جو دیا ہے، وہ واپس لے، اور یہ اس کی طرف سے لغلی صدقہ بن جائے گا۔ چنانچہ اگر دینے کے بعد اس کے دل میں کھٹکا اور شک پیدا ہوا، لیکن یقینی طور پر کوئی چیز ظاہر نہیں ہوئی، تو اس پر اعادہ لازم نہیں، کیونکہ (ظاہر یہ ہے کہ زکوٰۃ کی ادائیگی صحیح ہو گئی) اور ظاہر شک سے باطل نہیں ہوتا۔

۲۔ زکوٰۃ دیتے ہوئے اس کے دل میں کھٹکا اور اس شخص کی حالت کے بارے میں شک تھا لیکن اس نے تحری اور سوچ بچار نہیں کی اور نہ ہی کوئی خارجی دلیل تلاش کی یا اپنے دل میں تو سوچ بچار کی لیکن کوئی خارجی دلیل طلب نہیں کی۔ تو یہ ادائیگی فاسد ہے، مگر جبکہ یقینی طور پر یا غالب رائے سے یہ ظاہر ہو جائے کہ یہ محل صدقہ تھا، تو اب زکوٰۃ کی ادائیگی جائز ہو گئی۔ اس لیے کہ اسے جب شک ہوا تھا تو اس کے لیے تحری کرنا اور تحری کے مطابق صرف کرنا لازم تھا، پس جب اس نے ایسا نہ کیا، تو صدقہ اپنے مصرف میں صرف نہ ہوا، لہذا ادائیگی فاسد ہوتی، مگر یہ کہ جب ظاہر ہو گیا کہ وہ محل ہے، تو اب ادائیگی جائز ہو گئی۔

۳۔ زکوٰۃ دیتے ہوئے اس شخص کے بارے میں دل میں کچھ کھٹکا اور شک پیدا ہوا، اس نے تحری کی اور اس کی تحری یہ ہوئی کہ یہ شخص محل صدقہ ہے، پس اسے زکوٰۃ دے دی تو یہ بالاجماع جائز ہے۔

اسی طرح اگر اس نے تحری تو نہ کی لیکن خود اس سے اس کی حالت کے بارے میں دریافت کیا اور زکوٰۃ دے دی، یا اسے فقراء کی صف میں دیکھا یا فقراء کے حلیے میں دیکھا اور زکوٰۃ دے دی، پھر اگر ظاہر ہوا کہ وہ واقعی محل صدقہ ہے تو بالاجماع زکوٰۃ جائز ہو گئی۔ اسی طرح اگر اس کی حالت ظاہر نہ ہوتی تو بھی زکوٰۃ ادا ہو گئی۔

لیکن اگر بعد میں یہ ظاہر ہوا کہ وہ محل صدقہ نہیں تھا، مثلاً پتہ چلا کہ وہ تو سخی ہے، یا ہاشمی ہے یا ہاشمی کا مولیٰ ہے یا کافر ہے، یا وہ والد تھا، یا بیٹا بیٹی تھی یا بیوی تھی، تو ابو حنیفہ و محمد کے قول میں ادائیگی جائز ہوگئی اور زکوٰۃ اس سے ساقط ہوگئی اور اس پر دوبارہ زکوٰۃ دینا لازم نہیں ہے۔ ابو یوسف کے نزدیک ادائیگی جائز نہیں اور اس پر اعادہ لازم ہے۔ شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ محمد بن شجاع کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ والد، ولد اور زوجہ کی صورت میں ادائیگی جائز نہ ہوگی، جیسا کہ ابو یوسف کا قول ہے۔

اور اگر ظاہر ہوا کہ جسے زکوٰۃ دی تھی وہ دینے والے کا غلام، یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب تھا تو بالاتفاق ادائیگی درست اور جائز نہ ہوئی، اور اس پر اعادہ لازم ہے۔ اور اگر ظاہر ہوا کہ وہ اپنا ہی مستحق تھا یعنی ایسا غلام تھا جس کا بعض آزاد ہو چکا تھا، اور باقی کی آزادی کے لیے اس سے کمائی اور محنت کروائی جا رہی تھی، تو ابو حنیفہ کے نزدیک ادائیگی جائز نہ ہوئی، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ بمنزلہ مکاتب ہے۔ صاحبین کے نزدیک ادائیگی جائز ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ بمنزلہ حرم دیون ہے ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ دینے والا ایسا مجتہد ہے جس کی خطا یقینی طور پر ظاہر ہوگئی ہے۔ پس اس کا اجتہاد باطل ہوگیا۔ اور جیسا کہ وہ کپڑوں اور برتنوں کے بارے میں تحری کرے (اور اس کی تحری یہ ہو کہ یہ پاک ہیں، پھر اس بارے میں اس کی خطا ظاہر ہو۔ اور جیسا کہ وہ زکوٰۃ صرف کرے، پھر ظاہر ہو کہ وہ اپنا غلام یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب تھا۔ تو جیسے ان صورتوں میں خطا سے صرف نظر نہیں ہوتا اسی طرح مذکورہ بالا صورت میں ہوگا۔) ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ اس شخص نے صدقہ ایسے مصرف میں صرف کیا، جس میں صرف کرنے کا حکم دیا گیا تھا۔ لہذا وہ اپنی ذمہ داری سے بری ہوگیا، جیسا کہ جب اس نے کسی کو حاجت مند سمجھتے ہوئے زکوٰۃ دی، اور اس کے خلاف اس کی حالت ظاہر نہ ہوئی، (تو زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے، اسی طرح مذکورہ صورت میں ہوگا۔)

اس کی دلیل یہ ہے کہ اسے ایسے شخص پر زکوٰۃ صرف کرنے کا حکم ہے جو اس کے نزدیک اور اس کے ظن و اجتہاد کے مطابق محل صدقہ ہو، نہ یہ کہ وہ فی الحقیقت محل صدقہ ہو، اس لیے کہ اسے غنا اور فقر کے حقیقی محل کا علم نہیں، کیونکہ حقیقی غنی اور فقیر پر مطلع ہونا ممکن نہیں۔ اور اس نے اپنے اجتہاد کے مطابق محل صدقہ میں زکوٰۃ صرف کی، پس وہ مامور بہ کو بجالایا لہذا وہ اپنی ذمہ داری سے بری ہو جائے گا۔

بخلاف کپڑوں اور برتنوں کی صورت کے، اس لیے کہ پاک کپڑے اور پاک پانی کا علم حاصل ہونا ممکن ہے۔ پس اس صورت میں مامور بہ ادا نہیں ہوا، لہذا جائز نہیں، اور یہ خلاف اپنا غلام ظاہر ہونے کی صورت کے، کیونکہ یہاں غلام کی علامات سے غلام کو پہچاننا ممکن تھا، علاوہ ازیں اس صورت میں صدقہ صرف کرنے کی حقیقت یعنی تملیک متصور نہیں، کیونکہ کسی شے کا خود اپنے آپ کو مالک بنانا محال ہے۔

اور ابو یوسف کا یہ کہنا کہ ”یقینی طور پر اس کی خطا ظاہر ہو گئی“ درست نہیں ہے۔ یہ کہنا تب درست ہوتا اگر ہم یہ کہتے کہ ”وہ شخص اس کے اجتہاد کی وجہ سے محل صدقہ بن گیا“ لیکن ہم یہ نہیں کہتے ہیں۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ جس محل میں شرعاً صدقہ صرف کرنے کا حکم ہے، وہ حالت اشتباہ میں ہے، اور شرعاً وہ شخص صدقہ کا محل ہے، جو اس کی تحری اور سوچ بچار کے مطابق صدقہ لینے کا اہل ہو“ (چنانچہ جب اس نے اپنی تحری کے مطابق دے دیا تو شرعاً اس کا یہ اقدام درست ہوا لہذا) اس تفصیل کے مطابق اس کی خطا ظاہر ہوئی۔ لاعلمی میں بیٹے پر زکوٰۃ صرف کرنے کے جواز کے بارے میں ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ مشہور حدیث ہے کہ ابو یزید معن بن یزید بن اخنسؓ سے روایت ہے کہ میرے باپ یزیدؓ نے صدقہ کی نیت سے چند دراهم نکالے، اور انہیں ایک آدمی کے پاس مسجد میں رکھ دیا۔ پس میں آیا اور میں نے وہ دراهم لے لیے اور گھر لے آیا۔ باپ کو پتہ چلا تو انہوں نے کہا کہ ”خدا کی قسم میرا تمہیں دینے کا ارادہ نہیں تھا“ چنانچہ ہم اپنا جھگڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں لے آئے، تو آپ نے فرمایا:

لک ما نویت یا یزید و لک ما اخذت یا معن

”یزید! تم نے جو نیت کی، تمہیں اس کا ثواب مل گیا اور معن! تم نے جو لیا، وہ تمہارا ہو گیا“ قال اللہ اعلم۔

فصل

سال گزرنے کی شرط کی حیثیت

اکثر علماء کے نزدیک مال زکوٰۃ پر سال پورا ہونا ادا زکوٰۃ کے جواز کی شرط نہیں ہے۔ اور مالک کے نزدیک یہ شرط جواز ہے۔ چنانچہ اکثر علماء کے نزدیک سال پورا ہونے سے پہلے زکوٰۃ دینا جائز ہے اور مالک کے نزدیک جائز نہیں۔ تعجیل زکوٰۃ کی بحث کے چند پہلو ہیں۔ ایک تو یہ کہ جواز تعجیل کے دلائل کیا ہیں؟ دوسرے یہ کہ شرائط جواز کیا ہیں؟ تیسرے یہ کہ قبل از وقت ادا کر دہ اگر کسی وجہ سے زکوٰۃ نہ بن سکے تو پھر اس کا کیا حکم ہوگا؟

۱۔ اصل جواز تعجیل کا بیان | تعجیل زکوٰۃ کے جواز میں اختلاف ہے، جیسا کہ ابھی ہم نے ذکر کیا۔ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کا ادا کرنا ایک واجب کا ادا کرنا ہے، اور بغیر وجوب کے واجب کی ادائیگی ثابت نہیں ہوتی، اور سال سے پہلے وجوب نہیں پایا جاتا، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

لا زکاة فی مال حتی یحول علیہ الحول

مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، حتیٰ کہ اس پر سال گزر جائے۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عباسؓ سے دو سال کی زکوٰۃ پیشگی لی“ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کا کم از کم درجہ جواز کا ہے۔ (تو معلوم ہوا کہ قبل از وقت زکوٰۃ لینا جائز ہے۔)

باقی مالک کا یہ کہنا کہ ”زکوٰۃ کی ادائیگی واجب کی ادائیگی ہے“ اور سال پورا ہونے سے پہلے وجوب ہی نہیں ہوتا“ اس کا جواب دو وجہوں سے ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ سال پورا ہونے سے وجوب نہیں ہوتا، بلکہ نفس وجوب تو سال پورا ہونے سے پہلے بھی پایا جاتا ہے کیونکہ سبب وجوب موجود ہوتا ہے۔ یعنی کہ وہ مال نامی، زائد عن الحاجة الاصلیہ کے نصاب کامل کا مالک ہے، اور اتنے مال سے غنا حاصل ہو جاتا ہے اور نعمت مال کا شکر واجب ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم گذشتہ اوراق میں بیان کر چکے ہیں۔

پھر سال سے پہلے وجوب کی نوعیت کیا ہے؟ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ بعض مشائخ کا قول ہے کہ یہ وجوب بطور توسع ہے اور ادائیگی ایک سال کی مدت تک مؤخر ہے۔ اس سے مقصود ارباب اموال کو آسانی اور آسودگی فراہم کرنا ہے۔ جیسے دین مؤجل ہے۔ پس جب زکوٰۃ جلد ادا کر دی تو اس نے یہ آسانی حاصل نہ کی، لہذا واجب ساقط ہو جائے گا۔ جیسے دین مؤجل کو اگر کوئی شخص قبل از مدت واپس کر دے تو درست ہے۔

بعض مشائخ کا قول ہے کہ سال سے پہلے زکوٰۃ کا وجوب تو ہو جاتا ہے لیکن ازراہ تاکید نہیں، وجوب کی تاکید سال کے آخر میں ہوتی ہے۔

اور بعض کا قول ہے کہ اول سال میں وجوب ہوتا ہے لیکن بطریق استناد، یعنی پہلے تو آخر سال میں واجب ہوتی ہے، پھر سبب کی طرف نسبت ہونے کی وجہ سے وجوب کی نسبت اول سال کی طرف ہو جاتی ہے۔ اور سبب ہے ”نصاب کا پورے سال کا ہونا“ لہذا تعجیل کی صورت میں بھی ادائیگی بعد از وجوب ہی ہے، لیکن اس طریق سے جو ہم نے ابھی بیان کیا، پس یہ زکوٰۃ ہی واقع ہوگی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ سال سے پہلے وجوب نہیں ہوتا، لیکن یہ تو ماننا پڑے گا کہ سبب وجوب یعنی ملکیت نصاب موجود ہے، اور عبادت کا وجوب سے قبل سبب وجوب کے وجود کے بعد ادا کرنا جائز ہے، جیسے زخمی کرنے کے بعد موت سے پہلے کفارہ ادا کرنا جائز ہے۔

مسئلہ: ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک برابر ہے کہ ایک نصاب کی زکوٰۃ معجلہ دے یا دو کی یا اس سے بھی اکثر نصابوں کی جو اسے سال کے دوران میں حاصل ہوں گے۔

زفر کے نزدیک صرف نصاب موجود کی زکوٰۃ معجلہ دینا جائز ہے۔

چنانچہ اگر کسی شخص کے پاس فی الوقت دو سو درہم ہیں، تو اس نے سال پورا ہونے سے پہلے ایک ہزار درہم کی زکوٰۃ یعنی پچیس درہم ادا کر دیے، پھر اسے کچھ اور مال حاصل ہوا، یا اسی مال میں نفع ہوا۔ حتیٰ کہ وہ ایک ہزار درہم ہو گئے، پس جب سال پورا ہوا تو اس کے پاس ایک ہزار درہم تھے تو ہمارے نزدیک کل مال کی زکوٰۃ ادا ہو چکی ہے، اور زفر کے نزدیک صرف دو سو درہم کی زکوٰۃ ادا ہوئی۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو سو درہم کے علاوہ درہم کی زکوٰۃ میں تعجیل، وجہ سبب سے بھی پہلے زکوٰۃ ادا کرنا ہے، لہذا جائز نہیں ہے جیسا کہ اگر دو سو درہم کی ملکیت سے پہلے ان کی زکوٰۃ ادا کر دے (تو جائز نہیں ہے)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ملکیت نصاب اول سال میں موجود تھی، اور نصاب کی ملکیت کے بعد سال کے اندر اندر جو مال مستفاد ہوتا ہے، وہ سال کی ابتداء میں موجود مال کی طرح ہوتا ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ سال پورا ہونے پر اس میں بھی زکوٰۃ واجب ہوتی ہے پس اگر یہ اول سال میں موجود مال کی طرح نہ ہوتا تو اس میں زکوٰۃ واجب نہ ہوتی، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: کسی مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی، حتیٰ کہ اس پر سال گزر جائے۔ توجب معاملہ یوں ہے تو وہ ایک ہزار درہم یوں سمجھے جائیں گے گویا کہ سال کی ابتداء میں موجود تھے، تاکہ وہ ایک ہزار درہم کے حکماً وجود کے بعد زکوٰۃ ادا کرنے والا بن جائے۔ لہذا یہ ادائیگی جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

شرائط جواز کا بیان

جواز تعجیل کی شرائط تین ہیں۔

- ۱۔ اول سال میں نصاب کامل ہونا۔
- ۲۔ آخر سال میں نصاب کامل ہونا۔
- ۳۔ دوران سال میں نصاب کا منقطع نہ ہونا۔

۴۔ چنانچہ

۱۔ اگر اس نے زکوٰۃ جلد ادا کی، جبکہ اس کے پاس سال کے شروع میں نصاب سے کم مال تھا پھر سال کے آخر میں نصاب کامل ہو گیا، توجب سال تمام ہوا، تب نصاب کامل تھا، تو وہ معجل زکوٰۃ نہیں ہوگی بلکہ نفلی صدقہ ہوگا۔

۲۔ اسی طرح اگر اس نے زکوٰۃ میں تعجیل کی اور اس وقت نصاب کامل تھا، پھر مثلاً نصف نصاب تباہ ہو گیا۔ توجب سال تمام ہوا، تب نصاب ناقص تھا، تو یہ تعجیل زکوٰۃ جائز نہ ہوئی۔ وجہ یہ ہے کہ سال کی ابتداء و انتہا میں کمال نصاب ضروری ہے۔ نیز سبب وجوب زکوٰۃ نصاب ہے پس سال کی ابتداء انعقاد سبب کا وقت تھا، اور انتہاء وجوب کا وقت ہے، یا سبب کی وجہ سے وجوب کی نچنگی کا وقت ہے (اقوال کی تفصیل ابھی گزری) اور سال کا درمیان نہ تو وقت انعقاد ہے اور نہ ہی وقت وجوب اور نہ ہی سبب کی وجہ سے وجوب کے پختہ اور مضبوط ہونے کا وقت لہذا درمیان سال کمال نصاب کی شرط لگانے کا کوئی فائدہ نہیں۔

نیز درمیان سال کمال نصاب کا اعتبار کرنے میں حرج اور تشکیک ہے، اس لیے کہ اس صورت میں تباہ ہونے کا وقت اس کا حساب رکھنے کے محتاج ہوں گے، اور اس میں جوشکیک ہے وہ مخفی نہیں۔ اور سال کی ابتداء و انتہا میں کمال نصاب کا خیال رکھنے میں کوئی تشکیک نہیں۔ اور تباہی کی عادت بھی

یہی ہے کہ وہ اصل سرمایہ کال سال کے اول و آخر میں حساب کرتے ہیں۔ اور درمیان سال اس کی طرف توجہ نہیں کرتے۔

الایہ کہ درمیان سال کچھ نہ کچھ نصاب کا مافی رہنا ضروری ہے، اگرچہ وہ قلیل ہو، تاکہ مال مستفاد اس کے ساتھ ملا یا جاسکے۔

نیز اس لیے کہ جب نصاب اول پورے کا پورا ختم ہو گیا تو سال کا حکم بھی منقطع ہو گیا لہذا معجل کو بطور زکوٰۃ باقی رکھنا ممکن نہیں پس وہ نقلی صدقہ ہوگا۔

مسئلہ: اور اگر کسی شخص کے پاس اول سال میں نصاب کامل تھا، اس نے اس مال کی زکوٰۃ معجلہ ادا کر دی، پھر نصاب ناقص ہو گیا، اور مزید کچھ مال بھی حاصل نہ ہوا، حتیٰ کہ سال پورا ہو گیا اور نصاب ناقص رہا تو وہ تعجیل جائز نہ ہوئی، اور ادا کردہ نقل صدقہ ہو جائے گا۔ اور اس معجل کو نصاب پورا کرنے میں شمار نہیں کیا جائے گا، یہ ہمارے نزدیک ہے اور شافعی کے نزدیک معجل کو ملا کر نصاب پورا کیا جائے گا اور وہ معجل بطور زکوٰۃ شمار ہوگا۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی شخص نے دو سو درہم کی زکوٰۃ پانچ درہم معجلہ ادا کر دی، پھر اسے کچھ مال حاصل نہ ہوا۔ حتیٰ کہ سال تمام ہوا تو اس کے پاس ۱۹۵ درہم تھے، یا اس نے چالیس بکریوں میں سے ایک بکری زکوٰۃ میں تعجیل دے دی، پس سال پورا ہوا تو اس کے پاس صرف ۳۹ بکریاں تھیں۔ تو ہمارے نزدیک وہ تعجیل زکوٰۃ صحیح نہ ہوئی، اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ جائزہ اور ادا ہو گئی۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معجل پورے نصاب سے بطور زکوٰۃ تھا، لہذا اتمام نصاب میں معتبر ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ادا کردہ مال ایسا ہے جس سے اس نے اپنی ملکیت، زکوٰۃ کی نیت سے ختم کی، لہذا اب اس کے ساتھ نصاب پورا نہیں کیا جاسکتا۔ جیسا کہ اگر وہ امام کے قبضہ میں تباہ اور ضائع ہو جاتا (تو اسے ملا کر نصاب پورا نہیں کیا جاتا) اور اگر سال کے آخر میں اسے پانچ درہم مل گئے تو اب تعجیل زکوٰۃ جائز ہو گئی، کیونکہ سال کے اول و آخر میں نصاب کامل پایا گیا۔

مسئلہ: اگر کسی شخص کے پاس دو سو درہم تھے، اس نے ان درہم کی زکوٰۃ پانچ درہم معجلہ ادا کر دی، پھر نصاب ناقص ہو گیا، پھر یہ سال ختم ہونے کے بعد دوسرے سال کے شروع میں اسے اتنا مال مل گیا جس سے نصاب کامل ہو جاتا ہے، پھر دوسرا سال پورا ہوا تو نصاب کامل تھا، تو اس پر دوسرے سال کی زکوٰۃ ادا کرنا واجب ہے۔ اور جو اس نے معجلہ ادا کی تھی وہ نقل صدقہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے پہلے سال کے لیے تعجیل کی تھی اور اس سال کی زکوٰۃ آخر میں نقصان نصاب کی وجہ سے اس پر واجب ہی نہیں ہوئی۔

مسئلہ: اگر کسی شخص کے پاس دو سو درہم تھے، اس نے ان میں سے پانچ تعجیلہ ادا کر دیے، پھر سال تمام ہوا تو نصاب ناقص تھا، اور دوسرا سال داخل ہوا، تب بھی نصاب ناقص تھا، پھر جب دوسرا سال تمام ہوا تو اس وقت نصاب کامل تھا، تو وہ پانچ درہم نہ پہلے سال کی زکوٰۃ سے کافی ہوں گے اور

نہ دوسرے سال کی زکوٰۃ سے۔ کیونکہ پہلے سال نصاب آخر سال میں ناقص تھا، اور دوسرے سال، اول سال میں نصاب ناقص تھا، لہذا دونوں سالوں میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوئی، پس وہ معجلہ ادا کردہ دونوں سالوں کی زکوٰۃ سے واقع نہ ہوگا۔

مسئلہ: اگر کسی کے پاس دو سو درہم تھے، پس سال پورا ہوا تو اس نے اس میں سے پانچ درہم بطور زکوٰۃ ادا کر دیے، حتیٰ کہ کل مال سے پانچ درہم کم ہو گئے، پھر اس نے دوسرے سال کی زکوٰۃ پانچ درہم معجلہ ادا کر دی، حتیٰ کہ پانچ درہم اور کم ہو گئے، اور کل مال ۱۹۰ رہ گیا، پھر بعد میں اسے دس درہم حاصل ہوئے، تو جب دوسرا سال تمام ہوا، اس وقت اس کے پاس دو سو درہم تھے۔ اس صورت کے بارے میں ”جامع“ میں مذکور ہے کہ دوسرے سال کے لیے جو اس نے پانچ درہم معجلہ ادا کیے تھے، وہ جائز ہیں (اور دوسرے سال کی زکوٰۃ ادا ہو چکی)۔

عیسیٰ بن ایان نے اس پر طعن کیا اور کہا کہ مناسب ہے کہ یہ پانچ درہم دوسرے سال کی زکوٰۃ سے کافی نہ ہوں، کیونکہ جب پہلا سال تمام ہوا، تو زکوٰۃ واجب ہو گئی۔ اور دوسو میں سے پانچ زکوٰۃ میں واجب ہو گئے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ مال میں زکوٰۃ کا وجوب (مزید) وجوب زکوٰۃ سے ملنے ہوتا ہے (کیونکہ نصاب ناقص ہو چکا ہوتا ہے)، تو دوسرا سال جب مستفاد ہوا تو نصاب ناقص تھا پس دوسرے سال سے پانچ درہم کی تعجیل نقصان نصاب کی حالت میں ہوئی، لہذا حائز نہ ہوئی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زکوٰۃ پہلا سال پورا ہونے کے بعد واجب ہوتی ہے۔ اور پہلا سال پورا ہونے کے معاً بعد دوسرے سال کا جزد اول آجاتا ہے۔ (تو دوسرے سال کی زکوٰۃ کا) وجوب اس جزد کے متصل ثابت ہوا، اور اس وقت نصاب کامل تھا، پھر اس کے بعد دوسرے سال کے دوسرے جزد میں نصاب ناقص ہوا، لہذا یہ اثناء سال میں نقصان نصاب ہے۔ اور اول و آخر سال میں کمال نصاب ہوتے ہوئے درمیان سال نقصان کا کوئی اعتبار نہیں، اور یہاں اول و آخر میں کمال نصاب پایا گیا، لہذا کمال نصاب ہوتے ہوئے تعجیل جائز ہے، (پس زکوٰۃ ادا ہو گئی) واللہ اعلم۔

فصل معجل اگر زکوٰۃ نہ بن سکے تو اس کا کیا حکم ہے؟

زکوٰۃ نہ بن سکے کی صورت میں اگر معجل فقیر کے قبضہ میں پہنچ گیا تو وہ نفلی صدقہ بن جائے گا، خواہ فقیر کو وہ مال مالک مال کے ہاتھ سے ملا ہو یا امام یا اس کے نائب یعنی ساعی کے ہاتھ سے، کیونکہ اصل قربت و عبادت تو پائی گئی، توقف صرف صفت فرضیت میں تھا (جب فرضیت نہ پائی گئی تو تطوع پہلے سے موجود ہے) اور صدقہ تطوع جب فقیر کے ہاتھ میں پہنچ جائے تو پھر اس میں رجوع کا احتمال نہیں ہوتا۔ اور اگر معجل ابھی تک امام کے قبضہ میں باقی ہے تو مالک کو واپس لینے کا حق ہے،

کیونکہ جب تک مال فقیر کے ہاتھ میں نہیں پہنچ جاتا، صرف تمام نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ زکوٰۃ معجل میں مصدق کا قبضہ من وجہ مالک کا قبضہ ہے، کیونکہ مصدق کو زکوٰۃ معجل فقیر کو دینے کا اختیار حاصل ہے (اور اختیار مالک کی طرف سے ہوتا ہے)، اگرچہ مصدق کا قبضہ من وجہ فقیر کا قبضہ بھی ہے، کیونکہ مصدق فقیر کے لیے قبضہ کرتا ہے، (بہر کیف جب تک صدقہ مصدق کے قبضہ میں ہے، صدقہ کا صرف تمام نہیں ہوا، لہذا یہ یا لکھتے صدقہ نہیں بنے گا۔

اگر صدقہ امام کے قبضہ میں ضائع اور تباہ ہو جائے تو ہمارے نزدیک امام اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ شافعی فرماتے ہیں کہ اگر امام نے صاحب مال اور حصہ داروں سے پوچھے بغیر بیشکی زکوٰۃ لے لی (اور پھر وہ ضائع ہو گئی)، تو وہ ضامن ہوگا۔

لیکن یہ کہنا ٹھیک نہیں ہے، اس لیے کہ انسان پر ضمان اس کے فعل (مثلاً غصب وغیرہ) کے سبب واجب ہوتی ہے۔ اور یہاں امام کا فعل صرف ”لینا“ ہے، اور امام کو شرعی طور پر زکوٰۃ لینے کی اجازت ہے، لہذا یہ فعل وجوب ضمان کا سبب بننے کے لائق نہیں، اور مال کا تباہ ہونا، اس کے عمل کی وجہ سے نہیں، بلکہ صرف اللہ تعالیٰ کے حکم کی وجہ سے ہے۔

مسئلہ: اگر امام نے زکوٰۃ معجل کسی فقیر کو دے دی۔ پھر وہ فقیر سال پورا ہونے سے پہلے غنی ہو گیا، یا مر گیا یا مرتد ہو گیا تو ہمارے نزدیک زکوٰۃ ادا ہو گئی،۔

شافعی کا قول ہے کہ اماں اس سے زکوٰۃ واپس لے گا۔ ہاں! مگر یہ کہ اسے غنا اور خوشحالی اسی مال زکوٰۃ سے حاصل ہوئی ہو۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معجل کا زکوٰۃ ہونا سال پورا ہونے کے وقت ثابت ہوتا ہے۔ اور اس وقت وہ فقیر محض صدقہ نہیں رہا، لہذا وہ مال زکوٰۃ نہیں بن سکے گا۔ ہاں! اگر غنا اسی مال سے حاصل ہوا ہے تو زکوٰۃ ادا ہو جائے گی، اس لیے کہ سال پورا ہونے پر تمام مال اہل ہو جاتا ہے، لہذا تابع کو اصل سے قطع نہیں کیا جائے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ صدقہ جب دیا گیا تو فقیر کے ہاتھ میں دیا گیا، لہذا وہ اپنے مصرف میں صرف ہوا، لہذا بعد میں پیدا ہونے والے غنا سے اس میں تغیر نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر سال گزرنے کے بعد کسی فقیر کو زکوٰۃ دیتے ہیں پھر وہ فقیر غنی ہو جاتا ہے (تو زکوٰۃ ادا ہو جاتی ہے، اسی طرح مذکورہ صورت میں ہوگا)۔

مسئلہ: اگر اپنے مال کی زکوٰۃ میں تعجل کی، پھر مال تباہ ہو گیا، تو ہمارے نزدیک وہ فقیر سے کچھ واپس نہیں لے گا۔ شافعی کے نزدیک اگر اس نے فقیر کو بتلا دیا ہے کہ یہ زکوٰۃ معجل ہے تو پھر واپس لے سکتا ہے۔

لیکن یہ قول درست نہیں ہے، اس لیے کہ صدقہ محض صدقہ یعنی فقیر میں زکوٰۃ کی نیت سے صرف ہو چکا، پس اب رجوع کا احتمال نہیں، جیسا کہ اگر اسے نہ بتلا تا کہ یہ زکوٰۃ معجل ہے (تو رجوع کا احتمال نہ ہوتا)۔

مسئلہ: اگر کسی شخص کے پاس دراہم، دنانیر اور سامان تجارت ہے، اس نے ان میں سے کسی ایک جنس کی زکوٰۃ میں تعجیل کی، پھر کچھ مال تباہ ہو گیا، تو وہ معجل باقی جنسوں سے ادا ہو جائے گی، اس لیے کہ مالیت کے حکم میں تمام اموال ایک ہیں، اس پر دلیل یہ ہے کہ تکمیل نصاب میں اموال کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جاتا ہے، لہذا تعجیل میں تعین جنس کی نیت بے سود ہو گئی، جیسا کہ اگر کسی کے پاس ہزار دراہم ہوتے ہیں وہ دو سو درہم کی زکوٰۃ میں تعجیل کرے، پھر کچھ مال تباہ ہو جائے (تو وہ معجل باقی مال کی زکوٰۃ سے شمار ہوگی) لیکن سوائے مختلفہ کا حکم اس حکم مذکور کے خلاف ہے۔ مثلاً کسی کے پاس پانچ اونٹ، چالیس بکریاں ہیں، وہ پانچ اونٹوں کی زکوٰۃ ایک بکری معجل ادا کر دیتا ہے، پھر اونٹ ہلاک ہو جاتے ہیں، تو وہ زکوٰۃ معجل بکریوں کی زکوٰۃ میں شمار نہیں کی جائے گی، اس لیے یہ کہ دونوں صنف و معنی مختلف مال ہیں۔

لہذا ان میں تعین کی نیت صحیح ہے پس ایک جنس کی زکوٰۃ معجل دوسری جنس کی طرف سے واقع نہیں ہو سکتی۔ واللہ اعلم۔

فصل

زکوٰۃ واجب ہونے کے بعد کن چیزوں سے ساقط ہو جاتی ہے؟

- ۱۔ وجوب زکوٰۃ کے بعد تین چیزوں میں سے کوئی ایک پائی جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔
 - ۱۔ سال گزرنے کے بعد نصاب کا تباہ ہو جانا، خواہ ادائیگی پر قادر ہونے سے پہلے تباہ ہو یا بعد میں۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک ادائیگی پر قادر ہونے کے بعد نصاب تباہ ہونے سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔ یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔
 - ۲۔ (سال پورا ہونے کے بعد) صاحب مال کا مرتد ہو جانا۔ یہ بھی ہمارے نزدیک ہے۔ شافعی کے نزدیک ارتداد سے زکوٰۃ واجبہ ساقط نہیں ہوتی۔ چنانچہ مرتد اگر اسلام لے آئے تو ہمارے نزدیک اس پر زکوٰۃ کی ادائیگی واجب نہیں۔ اور شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرتد واجب کو اداء کرنے پر قادر تھا، لیکن شرط اسلام بجالانے کی وساطت سے پس جب وہ مسلم ہو گیا تو اس پر ادائیگی واجب ہو گئی (گویا کہ یہ ادائیگی اس سے فوت ہو گئی تھی) جیسا کہ محدث (بے وضو شخص) اور چھٹی شخص، کہ یہ دونوں نماز اداء کرنے پر قادر ہیں، لیکن طہارت کی وساطت سے پس جب طہارت حاصل ہو گئی تو ان پر (حالت حدیث و جنابت میں فوت شدہ نماز کی) ادائیگی واجب ہے۔ اسی طرح مذکورہ مسئلہ ہے۔
- ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔
 اللہ اسلام یحب ما قبلہ،
 اسلام سابقہ گناہوں کو کاٹ دیتا ہے۔

نیز مرتد اداء عبادت کا اہل نہیں، لہذا وہ وجوب عبادت کا بھی اہل نہ ہوگا پس ازمداد کی وجہ سے زکوٰۃ اس سے ساقط ہو جائے گی۔

اور جو شافعی نے ذکر کیا کہ ”وہ شرط اسلام پوری کر کے ادائیگی پر قادر تھا“ یہ ٹھیک نہیں ہے، اس لئے اس میں اصل (اسلام) کو اپنے تابع زکوٰۃ کا تابع بنانا ہے اور تابع کو اپنے متبوع کے لیے اصل بنانا ہے تفصیل گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔

۳۔ ہمارے نزدیک وجوب زکوٰۃ کے بعد صاحب زکوٰۃ کا بغیر وصیت اداء مرجانا، زکوٰۃ کو ساقط کر دیتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک صاحب زکوٰۃ کی موت سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ صاحب زکوٰۃ جب اداء زکوٰۃ سے پہلے مر گیا، تو دو صورتوں سے خالی نہیں، یا تو ادائیگی کی وصیت کی ہوگی، اور یا نہیں۔

پس اگر اس نے ادائیگی کی وصیت نہیں کی تو دنیوی احکام میں اس سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی، چنانچہ اس کے ترکہ سے وصول نہیں کی جائے گی، اور نہ ہی وصی یا وارث کو متوفی کے ترکہ سے ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا، یہ ہمارے نزدیک ہے۔

اور یہی اختلاف ہے اس صورت میں کہ جب کوئی شخص مر جائے اور اس پر صدقہ فطری یا نذر یا نفارات یا صوم یا صلوة یا نفقات یا خراج یا جزیہ واجب تھا، کہ ہمارے نزدیک یہ ترکہ سے نہیں لیا جائے گا، اور شافعی کے نزدیک متوفی کے ترکہ سے وصول کیا جائے گا۔

اور اگر جس شخص پر عشر واجب ہو چکا تھا، وہ مر گیا، پس اگر پیداوار باقی ہے، تو ظاہر الروایت کے مطابق موت سے عشر ساقط نہیں ہوگا۔ اور عبداللہ بن مبارک کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر صاحب عشر نے پیداوار کو خود تباہ کر ڈالا، حتیٰ کہ وہ اس کے ذمہ دین بن گیا اور پھر وہ مر گیا، تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔

اور اگر متوفی نے ادائیگی کی وصیت کی ہے کہ تو پھر زکوٰۃ ساقط نہیں ہوگی، اور ہمارے نزدیک تنہا مال سے ادا کی جائے گی۔ اور شافعی کے نزدیک تمام مال سے وصیت پوری کی جائے گی۔ اس بارے میں تمام بحث دو اصول پر مبنی ہے۔

ایک اصل تو ہم گذشتہ صفحات میں ذکر کر چکے ہیں کہ زکوٰۃ ہمارے نزدیک عبادت ہے۔ اور عبادت جس پر واجب ہو، صرف اس کے اختیار سے ادا ہوتی ہے، خواہ وہ بذات خود ادا کرے، یا ادا کرنے کا امر کرے، یا کسی دوسرے کو نائب بنائے، پس نائب اس کا قائم مقام ہوگا۔ اور یہ نائب کے ذریعے ادا کرنے والا ہو جائے گا۔

تو جب متوفی نے ادائیگی کی وصیت کی تو اس نے اپنا نائب بنایا (اور نائب کا ادا کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ موصی کا ادا کرنا، لہذا زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی)۔ اور جب وصیت نہ کی ہو تو اس نے اپنا نائب نہیں بنایا، پس اگر وارث کو متوفی کے نائب بنانے کے بغیر شرعاً نائب بنادیا جائے تو یہ صحیح ثابت ہوگی

اور جبر عبادت کے منافی ہے، کیونکہ عبادت ایک فعل ہے جو بندہ اپنے اختیار سے بجالاتا ہے۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ امام کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ صاحب مال کی زکوٰۃ اس کی اجازت کے بغیر جبراً لے، اور اگر اس نے جبراً زکوٰۃ لے لی تو زکوٰۃ ساقط نہ ہوگی۔ دوسری اصل یہ ہے کہ زکوٰۃ بطور صلہ و احسان کے واجب ہوئی ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ زکوٰۃ کے مقابل کوئی مال عوض نہیں ہوتا ہے، اور صلوات ادا کرنے سے پہلے موت آ جانے سے ساقط ہو جاتے ہیں۔

اور عشر زمین کی مؤنت کے طور پر واجب ہوا ہے۔ کیونکہ پیداوار اگتے ہی اغنیاء و فقراء کے درمیان مشترک ہو جاتی ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے
یا ایہا الذین آمنوا أنفقوا من طیبات ما کسبتم وما احضرتنا
لکم من الارض۔

”اے ایمان والو! خرچ کرو اپنی کمائی کی ستھری چیزوں سے اور اس سے جو ہم نے تمہارے لیے“

زمین سے پیدا کیا اس میں اللہ تعالیٰ نے (حکم فرما کر) پیداوار کی نسبت اغنیاء و فقراء سب کی طرف فرمادی، لہذا جب پیداوار میں اشتراک ہے اور عشر کا تعلق شخص سے نہیں ہوتا بلکہ پیداوار سے ہوتا ہے لہذا جب تک پیداوار باقی ہے صاحب عشر کی موت عشر ساقط نہیں ہوگا۔ اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ حق العبد یعنی فقیر کا حق ہے۔ لہذا یہ باقی دیون کے مشابہ ہے۔ اور دوسرے دیون مدیون کی موت سے ساقط نہیں ہوتے، اسی طرح یہ بھی ساقط نہیں ہوگی۔ مسئلہ: اگر صاحب زکوٰۃ سال کے درمیان مر گیا تو ہمارے نزدیک سال کا حکم منقطع ہو جائے گا۔ اور شافعی کے نزدیک منقطع نہیں ہوگا، بلکہ وارث اسی سال پر بنا کرے گا، توجب (مورث کے اعتبار سے) سال پورا ہو جائے گا تو وہ زکوٰۃ ادا کرے گا۔ یہ بحث بھی گذشتہ اصل پر مبنی ہے یعنی ہمارے نزدیک زکوٰۃ عبادت ہے، لہذا اس میں مؤدی یعنی مالک کی جانب کا اعتبار ہوگا۔ اور موت سے مالک کی ملکیت ختم ہوگئی، لہذا اس کا سال بھی منقطع ہو گیا۔ اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ عبادت نہیں ہے بلکہ ملکیت کی مؤنت (بار خیر) ہے، لہذا اس میں نفس ملکیت کے قائم ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اور ملکیت قائم ہے۔ اس لیے کہ وارث عین ان چیزوں میں جو مورث کی تھیں، موت کا حائل نہیں خلیفہ ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل کھیتوں اور پھلوں کی زکوٰۃ یعنی عشر کا بیان

یہ زکوٰۃ کی نوع ثانی ہے، اس نوع کے بارے میں بحث چند موضوعات پر مشتمل ہے۔

- ۱۔ فرضیت کا بیان۔
 - ۲۔ کیفیت فرضیت کا بیان۔
 - ۳۔ سبب فرضیت کا بیان۔
 - ۴۔ شرائط فرضیت کا بیان۔
 - ۵۔ مقدار مفروض کا بیان۔
 - ۶۔ صفت مقدار کا بیان۔
 - ۷۔ عشر لینے کا اختیار حاصل ہے؟
 - ۸۔ وقت فرض کا بیان۔
 - ۹۔ رکن کا بیان۔
 - ۱۰۔ شرائط رکن کا بیان۔
 - ۱۱۔ کن چیزوں سے عشر ساقط ہو جاتا ہے؟
 - ۱۲۔ بیت المال میں کون سے اموال رکھے جاتے ہیں؟
 - ۱۳۔ ان کے مصارف کا بیان۔
- ### فرضیت عشر کا بیان
- عشر کی فرضیت کتاب اللہ، سنت، اجماع اور عقل سے ثابت ہے۔

- ۱۔ کتاب اللہ میں فرمان ہے۔
وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ
اور ادا کرو ان کا حق، جس دن ان کو کاٹو۔
اکثر اہل تفسیر کا قول یہ ہے کہ حق مذکور ہے مراد عشر یا نصف عشر ہے۔
اگر اس میں یہ الجھن پیدا ہو کہ اللہ تعالیٰ نے کاٹنے کے دن حق ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ اور یہ واضح ہے کہ کاٹنے کے دن دانوں اور غلے کی زکوٰۃ نہیں نکالی جاتی بلکہ صاف کرنے اور ماپنے کے بعد نکالی جاتی ہے، تاکہ کل مقدار معلوم ہو جائے اور پھر اس کا عشر نکالا جاسکے۔ لہذا معلوم ہوا کہ آیتیں غیر عشر مراد ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں مراد — واللہ اعلم — یہ ہے کہ؟
وَأَتُوا حَقَّهُ الَّذِي وَجِبَ فِيهِ يَوْمَ حَصَادِهِ بَعْدَ التَّنْقِيَةِ
یعنی ان کا وہ حق جو کاٹنے کے دن واجب ہوا، صاف کرنے کے بعد ادا کرو۔
لہذا "یوم" حق کا ظرف ہے، ایتماء کا نہیں۔

علاوہ ازیں ابو حنیفہ کے نزدیک ترکاریوں میں بھی عشر واجب ہے، اور ان کا حق کاٹنے کے دن ہی نکالا جاتا ہے اور کسی دوسری چیز مثلاً صاف کرنا، ماپنا، کا انتظار نہیں کیا جاتا۔ پس ثابت ہوا کہ یہ آیت عشر کے بارے میں ہے۔ مگر یہ کہ آیت میں اس حق کی مقدار کا بیان نہیں ہے، پس یہ آیت مقدار حق کے بارے میں ”مجمل“ تھی، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے ”مفسر“ ہو گئی، آپ نے فرمایا:

ما سقته السماء فضيه العشر وما سقته بخراب اودالية فضيه نصف العشر

بارانی زمین کی پیداوار میں رسواں حصہ ہے۔ اور جس زمین کو بڑے ڈول یا رہٹ سے سیرنچا گیا ہو تو اس میں بیسواں حصہ ہے۔

جیسے حق تعالیٰ کا فرمان ”والتوا الزكاة“ مقدار حق کے بیان میں مجمل ہے، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم مقدار اس ارشاد میں بیان فرمادی کہ: فی مائتی درہم خمسة دراهم ”تو یہ آیت مفسر بن گئی۔ اسی طرح آیت عشر ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض۔

اے ایمان والو! خرچ کرو اپنی کمائی کی ستھری چیزوں سے اور اس سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے پیدا کیا۔

اس آیت میں کلمات پر دلالت ہے کہ زمین کی پیداوار میں فقراء کا حق ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے (کم میں) پیداوار کی نسبت سب کی طرف فرمائی۔ پس اس آیت سے معلوم ہوا کہ پیداوار میں جیسا کہ اغنیاء کا حق ہے، ویسا ہی فقراء کا بھی حق ہے (اور فقراء کا حق عشر ہی ہو سکتا ہے) چنانچہ عشر کا حق ہونا، اس آیت سے معلوم ہو گیا، پھر حق کی مقدار سنت سے معلوم ہوئی۔

۲۔ السنۃ: سنت سے عشر کی دلیل ہم روایت کر چکے ہیں، کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ما سقته السماء فضيه العشر وما سقته بخراب اودالية فضيه نصف العشر۔

۳۔ الاجماع: پوری امت کا عشر کی فرضیت پر اجماع ہے۔

۴۔ العقل: عشر کی فرضیت پر عقل دلیل بالکل ویسی ہے جو ہم نوع اول میں بیان کر آئے ہیں۔

کیونکہ فقیر کو عشر دینے میں نعمت مال کا فخر ہے۔ اور ایک عاجز و در ماندہ کو فرائض کی ادائیگی پر قدرت و قوت بخشا ہے۔ نیز اس سے انسان گناہوں سے پاک صاف ہو جاتا ہے اور یہ تمام چیزیں عقلاً و شرعاً لازم ہیں، واللہ اعلم۔

فصل

کیفیت فرضیت

(یعنی عشر کی ادائیگی کیا علی الفور واجب ہے یا علی التراخی؟) اس سلسلے میں تمام بحث بالکل وہی ہے، جو زکوٰۃ کی نوع اول کی کیفیت فرضیت کے ذیل میں بیان ہوئی ہے، اس لیے یہاں اعادہ کی ضرورت نہیں، وہاں دیکھ لیجیے۔

فصل

سبب فرضیت

عشر کی فرضیت کا سبب در پیداواری زمین مع حقیقی پیداوار ہے اور خراج کے وجوب کا سبب "پیداواری زمین مع حقیقی یا حکمی پیداوار" ہے۔ (حکمی یا تقدیری پیداوار کا مطلب ہے کہ پیداوار حاصل کر سکتا تھا، لیکن اپنے اختیار سے کاشت نہ کی، تو اس کے لیے وہی حکم ہوگا، جو حقیقی بدو و زرع ہے)۔ چنانچہ اگر پیداوار پر کوئی آفت آپڑی اور وہ تباہ ہوگئی، تو عشری زمین میں عشر واجب نہیں ہوگا، اور خراجی زمین میں خراج واجب نہیں ہوگا، اس لیے کہ نماو اور پیداوار حقیقہً اور حکماً فوت ہوگئی۔ اور اگر عشری زمین تھی، اور زمیندار کاشت کر سکتا تھا، لیکن کاشت نہیں کی، تو اس میں عشر واجب نہیں، کیونکہ حقیقی پیداوار نہیں پائی گئی۔ اور اگر خراجی زمین تھی تو اس صورت میں خراج واجب ہوگا، کیونکہ حکمی پیداوار پائی گئی۔

اگر خراجی زمین سیم زدہ ہو، یا اس میں تسنا پانی آگیا ہو کہ اس میں کاشت نہیں ہو سکتی۔ یا وہ دلدلی ہو، یا اس زمین کو پانی نہ پہنچتا ہو، تو اس میں خراج واجب نہیں۔ اس لیے کہ حقیقہً و حکماً پیداوار نہ پائی گئی۔

تعمیل عشر کا حکم | تعویل عشر کا مسئلہ بھی اسی پر متفرع ہے۔ تعویل عشر کی تین وجہیں ہیں۔

ایک وجہ میں تعویل بلا اختلاف جائز ہے۔

دوسری وجہ میں بلا اختلاف ناجائز ہے۔

اور تیسری وجہ میں جواز و عدم جواز میں اختلاف ہے۔

پہلی صورت جس میں تعویل بلا اختلاف جائز ہے یہ ہے کہ کاشت اور فصل اگنے کے بعد عشر معمولاً ادا کرے، اس لیے کہ یہ سبب وجوب یعنی پیداواری زمین مع حقیقی پیداوار کے پلٹے جانے کے

بعد تعجیل ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس حالت میں فصل کاٹ لیتا تو عشر واجب ہوتا۔
 دوسری صورت جس میں بلا اختلاف تعجیل ناجائز ہے، یہ ہے کہ کاشت سے پہلے ہی عشر معجلہ
 ادا کر دے، کیونکہ یہ تعجیل وجوب عشر سے پہلے ہے، اور سبب وجوب یعنی پیداواری زمین مع
 حقیقی پیداوار کے پائے جانے سے بھی پہلے ہے، کیونکہ حقیقتاً پیداوار نہیں پائی گئی۔
 تیسری صورت جس میں اختلاف ہے، یہ ہے کہ کاشت کے بعد، اگنے سے پہلے عشر ادا
 کرے، تو اس صورت ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ عشر کی ادائیگی جائز ہے۔ اور محمدؒ کا قول ہے کہ ناجائز
 ہے۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب وجوب یعنی ”پیداواری زمین مع پیداوار“ نہیں
 پایا گیا، تو یہ وجہ سبب سے بھی پہلے تعجیل ہے، لہذا جائز نہ ہوگی جیسا کہ اگر کاشت سے پہلے تعجیل
 کرتا تو جائز نہ ہوتی۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فصل کے اگنے اور ٹکٹنے کا سبب یعنی کاشت
 پایا گیا، تو (ایک طرح سے) یہ وجہ سبب کے بعد تعجیل ہے۔ (گویا پیداوار پائی گئی) لہذا تعجیل
 جائز ہوگی

رہی پھلوں کے عشر کی تعجیل۔ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر پھلوں کے پھوٹنے کے بعد تعجیل کی
 تو بالا جماع جائز ہے۔ اور اگر پھوٹنے سے پہلے تعجیل کی، تو کرنی کے بیاں کے مطابق اس میں بھی
 وہی اختلاف ہے جو فصل اور کھیتی کے بارے میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور قاصی نے مختصر
 طحاوی کی شرح میں کہل ہے، کہ ظاہر الروایۃ کے مطابق جائز نہیں ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے
 روایت ہے کہ جائز ہے۔ ابو یوسفؒ پھلوں کے لیے درختوں کو بمنزلہ کھیتی اور دالوں کی مال
 اور تنے کے قرار دیتے ہیں۔ اور کھیتی جب اپنی مال اور تنے پر کھڑی ہو جائے تو عشر کی تعجیل ردانہ
 پیدا ہونے سے پہلے جائز ہے۔ اسی طرح درخت موجود ہونے کی صورت میں پھل پھوٹنے
 سے پہلے تعجیل عشر جائز ہے۔

اور ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک درخت اور کھیتی کی مال میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ درخت وجوب
 عشر کا محل ہی نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو نکڑی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اسے کاٹ دیا جائے
 تو اس میں عشر واجب نہیں ہوتا۔ لیکن کھیتی کے مال وجوب عشر کا محل ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ
 اگر دانہ پیدا ہونے سے پہلے کھیتی کی نالوں اور تنوں کو کاٹ دیا جائے، تو ان میں عشر واجب ہوتا ہے۔
 مسئلہ: خراج اور جزیہ کی تعجیل جائز ہے۔ اس لیے کہ خراج کا وجوب تو ”پیداواری زمین مع
 حکمی پیداوار“ کے پائے جانے سے بھی ہو جاتا ہے، یعنی بایں صورت کہ صاحب خراج کاشت کی
 قدرت رکھتا ہو۔ تو بھی خراج واجب ہو جاتا ہے، اور کاشت کی قدرت موجود ہے (لہذا سبب
 وجوب موجود ہونے کی وجہ سے تعجیل جائز ہے)

اور جزیہ کے وجوب کا سبب ذمی ہونا ہے، اور یہ سبب بھی موجود ہے (لہذا تعجیل جائز ہے)
 واللہ اعلم۔

فصل

شرائط فرضیت عشر

فرضیت عشر کی شرائط میں سے بعض کا تعلق اہلیت سے ہے اور بعض کا محلیت سے — اہلیت عشر کی دو شرطیں ہیں۔

اہلیت عشر کی شرط اول اسلام ہے۔ اور اسلام حق عشر کی ابتداء کے لیے شرط ہے۔ (یعنی نئے سرے سے عشر عائد کرنے کے لیے اسلام شرط ہے، چنانچہ بلا اختلاف ابتداء یہ حق صرف مسلم پر عائد ہو سکتا ہے کیونکہ عشر میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور کافر ابتداءً وجوب عبادت کا اہل نہیں ہے۔ لہذا ابتداءً عشر کافر پر عائد نہیں ہوگا۔ اور ابو حنیفہ کے قول کے مطابق تو کسی مسلم سے، کافر کی طرف عشر منتقل بھی نہیں ہو سکتا۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک کافر کی طرف عشر کا انتقال جائز ہے۔

چنانچہ اگر ذمی نے کسی مسلم سے عشری زمین خریدی تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر خراج لازم ہوگا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اس پر دو عشر لازم ہوں گے، اور محمد کے نزدیک صرف ایک عشر لازم ہوگا۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ”اصل یہ ہے کہ ہر وہ زمین جس پر ابتداءً حق عشر مقرر کیا گیا ہو، وہ حق مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا، جیسے خراج نہیں بدلتا، اور عشر و خراج کے درمیان علت جامعہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک زمین کی مؤنت (خرید) ہے اور اس کا مالک سے کوئی تعلق نہیں، حتیٰ کہ غیر مملوکہ زمین میں بھی عشر واجب ہوتا ہے، لہذا مالک کے اختلاف سے یہ حق مختلف نہیں ہوگا۔

اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ جب کافر پر عشر واجب ہوا — جیسا کہ محمد نے فرمایا — تو اس پر عشر کے عام سے دو گنا واجب ہوگا۔ جیسے تغلی پر واجب ہوتا ہے، اور اسے خراج کی جگہ صرف کیا جائے گا۔

ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ عشر میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور کافر وجوب عبادت کا اہل نہیں ہے۔ لہذا اس پر عشر واجب نہیں ہوگا، جیسا کہ اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ اور اس وجہ کی بناء پر (جب بلا اختلاف) کافر پر ابتداءً عبادت عشر واجب نہیں ہوتی ہے تو اسی طرح انتقال زمین کی صورت میں، اس پر عشر قائم نہیں رہے گا۔

تو اب ذمی پر عشر واجب کرنا مستغذر ہو گیا تو اب ذمی کے لیے زمین پر کوئی حق مقرر کیے بغیر، اگر الاسلام میں اپنی زمین سے نفع اٹھانے کی کوئی راہ نہیں بچی، لہذا ہم نے اس زمین پر خراج مقرر کیا جس میں ذات اور زہدہ دستی کا معنی پایا جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر ذمی اپنے دار کو باغ بنائے۔ تو وہ خراجی بن جاتا ہے۔

مسئلہ: ذمی کی زمین خراجی کب بنے گی؟ اس بارے میں ابو حنیفہ سے روایت مختلف ہے ”سیر کبیر“ میں مذکور ہے کہ ذمی کے خریدنے کے ساتھ ہی زمین خراجی بن جائے گی۔

اور ایک دوسری روایت یہ ہے کہ جب تک اس زمین پر خراج مقرر نہیں کیا جاتا، وہ خراجی نہیں بنے گی۔ اور خراج اس وقت لیا جائے گا، جب خریدنے کے وقت سے لے کر اتنی مدت گزر جائے، جس میں اس کے لیے کاشت کرنا ممکن ہو، خواہ بالفعل وہ کاشت کرے یا نہ کرے۔ ”عیون“ میں بھی اسی طرح کا مسئلہ مذکور ہے، کہ ایک شخص نے دوسرے آدمی کو خراجی زمین فروخت کی، اور ابھی اتنا سال باقی ہے، جس میں مشتری اسے کاشت کر سکتا ہے، تو اس زمین کا خراج مشتری پر لازم ہے، اور اگر اتنی مدت باقی نہیں رہی تو پھر اس کا خراج بائع پر لازم ہوگا۔

مسئلہ: (ا) بھی مذکور ہوا کہ اگر عشری زمین ذمی کی ملکیت ہے تو محمد کے نزدیک اس سے عشر ہی لیا جائے گا، لیکن اس عشر کا مصرف کیا ہوگا؟ اس بارے میں محمد سے روایت مختلف ہے۔

”سیر کبیر“ میں مذکور ہے کہ اسے صدقہ کی جگہ صرف کیا جائے گا، کیونکہ محمد کے نزدیک جب مقدار واجب میں تغیر نہیں ہوا تو اس کی صفت میں بھی تغیر نہیں ہوگا۔ اور انہی ایک روایت یہ ہے کہ اسے خراج کی جگہ صرف کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس پر مال صدقہ کا اطلاق تو ہونا نہیں سکتا۔ کیونکہ یہ کافر سے لیا ہوا مال ہے، لہذا اسے خراج کی جگہ صرف کیا جائے گا۔

مسئلہ: اگر کسی مسلم نے کسی ذمی سے خراجی زمین خریدی تو اس پر خراج لازم ہے، اور وہ زمین عشری نہیں بنے گی، اس لیے کہ اصل یہ ہے کہ زمین کی مؤنت (خرید) مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتی ہاں! مگر جب کہ کوئی ضرورت اور داعیہ ہو، چنانچہ جب ذمی کسی مسلم سے عشری زمین خریدتا ہے تو وہاں تبدیلی کی ضرورت ہے، کیونکہ کافر وجوب عشر کا اہل نہیں ہے۔ لیکن مسلم! یہ فی الجملہ وجوب خراج کا اہل ہے، لہذا یہاں مالک کے بدلنے سے مؤنت کے بدلنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

مسئلہ: اگر کسی مسلم نے کسی ذمی کو عشری زمین فروخت کی، پھر کسی دوسرے مسلم نے شفعہ میں وہ نہیں لے لی تو اس میں عشر ہی واجب ہوگا، اس لیے کہ معاملہ بیع شفعہ (شفعہ کرنے والا) کی طرف منتقل ہو گیا، گویا کہ اس نے یہ زمین شفعہ کو ہی فروخت کی ہے، لہذا مسلم سے مسلم کی طرف انتقال زمین ہوا، (لہذا عشر واجب ہوگا)۔

مسئلہ: اسی طرح اگر (ذمی کو زمین فروخت کی، لیکن بیع فاسد تھی، پھر فساد بیع کی وجہ سے بائع نے اس سے زمین واپس لے لی، تو وہ پھر عشری بن جائے گی، اس لیے کہ بیع فاسد جب فسخ ہوتی ہے تو وہ اصل اور بنیاد سے ہی رفع ہوتی ہے۔ اور یوں سمجھا جاتا ہے کہ گویا بیع ہوئی ہی نہ تھی تو وہ وہ بیع اپنے (اد پر مرتب ہونے والے) تمام احکام کے ساتھ رفع ہوگی۔

مسئلہ: اگر (ذمی) مشتری نے زمین میں کوئی عیب پایا تو ”سیر کبیر“ کی روایت کے مطابق اسے عیب کی وجہ سے واپس کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اس لیے محض اس کے خریدنے سے وہ زمین خراجی ہو گئی، پس اس کے قبضہ کی حالت میں زمین میں ایک زائد عیب پیدا ہو گیا، یعنی اس زمین پر خراج کالا گونا، لہذا عیب کی وجہ سے رد کرنا اب ممنوع ہو گیا، ہاں! عیب کے بقدر (بائع پر) رجوع کرے گا (اور عیب کے حساب سے بائع سے زیادہ ادا شدہ قیمت واپس لے لے گا)

اور دوسری روایت کے مطابق جب تک زمین پر خراج مقرر نہیں ہوتا، اسے عیب کی وجہ سے رد کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ اس لیے کہ ابھی اس میں کوئی عیب پیدا نہیں ہوا۔

پھر اگر اس نے بالغ کی رضا مندی سے زمین واپس کی تو ابو حنیفہ کے نزدیک وہ دوبارہ عشری نہیں بنے گی بلکہ علیٰ حالہ خراجی رہے گی، اس لیے کہ بالغ کی رضا مندی سے رد کرنا بمنزلہ بیع جدید ہوتا ہے، اور زمین جب خراجی بن جائے تو پھر مالک کے بدلنے سے عشری نہیں بنتی۔

مسئلہ: اگر تغلبی نے عشری زمین خریدی تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک اس پر دو عشر لازم ہوں گے۔ اور محمد کے نزدیک اس پر ایک عشر لازم ہے۔ محمد نے تو اس بار سے میں اپنی اصل کے مطابق بات کہی ہے۔ کیونکہ ان کی اصل یہ ہے کہ ہر مؤنت جو کسی زمین پر مقرر کی گئی ہو وہ مالک بدلنے سے نہیں بدلتی، اور اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

ابو حنیفہ و ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اصل تو وہی ہے جو محمدؐ نے ذکر کیا، لیکن جب کوئی مؤخر بدلنے والا پابا جائے تو پھر تغیر ہو جاتا ہے۔ اور یہاں تغیر پایا گیا، اور یہ حضرت عمرؓ کا قضیہ ہے کہ انہوں نے صحابہ کی موجودگی میں بنی تغلب سے اس بات پر مصالحت کی کہ مسلمانوں سے جو لیا جاتا ہے، ان سے دو گنا لیا جائے گا۔

پھر اگر تغلبی مسلم ہو گیا، یا اس نے وہ زمین کسی مسلم کے ہاتھ فروخت کر دی تو ابو حنیفہ کے نزدیک دو گنا عشر کا حکم تبدیل نہیں ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک حکم بدل جائے گا، اور ایک عشر رہ جائے گا۔

ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو گنا عشر اس پر اس لیے واجب تھا کہ وہ تغلبی نصرانی ہے کیونکہ دو گنا عشر صرف انہی کے ساتھ مختص ہے۔ اسلام لانے سے جب وہ نصرانی نہ رہا تو دو گنا عشر کا حکم بھی نہیں رہے گا۔

ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دو گنا عشر تغلبی پر بطور خراج تھا، اور خراج مالک کے اسلام لانے سے نہیں بدلتا، اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مسلم بھی فی الجملہ وجوب خراج کا اہل ہے۔

اور محمدؐ کی اصل کے مطابق تو اس صورت میں تغیر پیدا ہی نہیں ہوتا، کیونکہ اسلام لانے سے پہلے یا مسلم کو فروخت کرنے سے پہلے ہی اس پر ایک عشر واجب تھا، پس وہی ایک عشر واجب رہے گا جیسا کہ پہلے تھا۔ کرخی نے مختصر میں ایسا ہی ذکر کیا ہے کہ محمدؐ کے نزدیک ایک عشر واجب رہے گا۔ اور طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ اگر تغلبی مسلم سے عشری زمین خریدتا ہے تو اس سے سب کے قول کے مطابق (بشمول محمدؐ) دو گنا عشر لیا جائے گا۔

صیح وہ بات ہے جو کرخیؒ نے ذکر فرمائی، اس لیے کہ یہ محمدؐ کی اصل کے مطابق ہے۔

مسئلہ: اگر تغلبی عشری زمین خریدتا ہے، پھر اسے کسی ذمی کو فروخت کر دیتا ہے، تو اس پر بھی دو گنا عشر واجب ہے۔ اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ تغلبی پر دو گنا عشر بطور خراج ہے، اور خراج مالک کے بدلنے سے نہیں بدلتا۔

اور حسنؑ کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اُس ذمی مشتری پر خراج لازم ہوگا۔ اس لیے کہ دو گنا عشر صرف تغلی کے ساتھ محقق ہے۔ واللہ اعلم۔

اہلیت عشر کی شرط ۲ | فرضیت عشر کا علم ہے۔ اور اصحاب ثلاثہ کے قول کے مطابق اس سے مراد سبب علم ہے، (یعنی اگر حصول علم کے اسباب پائے جاتے ہیں۔ تو عشر فرض ہو جائے گا، خواہ اس نے علم حاصل کیا ہو یا نہیں) اس میں زفرؒ کا اختلاف ہے، اور یہ مسئلہ کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکا ہے۔

مسئلہ: عقل اور بلوغ اہلیت وجوب عشر کی شرائط نہیں ہیں۔ چنانچہ بچے اور مجنون کی زمین میں بھی عشر واجب ہوتا ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان عام ہے، (جو بچے اور مجنون کو بھی شامل ہے)۔

ما سقته السماء فغنيہ العشر وما سقى بخرب او دالية فغنيہ نصف العشر۔

بارانی زمین میں عشر ہے، اور جس زمین کو بڑے ڈول یا رہٹ سے سینچا گیا ہو، اس میں نصف عشر (۱/۲) ہے۔

نیز اس لیے کہ عشر زمین کی مؤنت (خرید) ہے، جیسے خراج زمین کی مؤنت ہے۔ (تو اس

کا تعلق مالک صحبیں بلکہ زمین سے ہے، اور اسی لیے ہمارے نزدیک ایک زمین میں عشر اور خراج جمع نہیں ہوتے کیونکہ دو خرچوں کا جمع ہونا لازم آتا ہے)۔

اور چونکہ یہ زمین کی مؤنت ہے، اس لیے امام و سربراہ کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنا ہاتھ بڑھائے اور جبراً لے لے، اور (جبراً لینے سے بھی) زمیندار سے عشر ساقط ہو جائے گا، جیسا کہ اگر وہ خود ادا کرتا تو ساقط ہو جاتا، مگر اتنی بات سے کہ اگر

خود ادا کرے تو یہ عبادت ہوگی، پس اسے عبادت کا ثواب ملے گا، اور جب امام جبراً لے تو اسے فعل عبادت کا ثواب تو نہیں ملے گا، ہاں صرف اللہ کے راستے میں مال چلے جانے کا ثواب حاصل ہوگا، جیسے نہ چاہنے کے باوجود نازل ہونے والی مصیبتوں کا ثواب ملتا ہے۔ بخلاف زکوٰۃ کے، کہ امام زکوٰۃ جبراً نہیں لے سکتا، اور اگر جبراً لے تو صاحب مال سے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی اور اسی لیے اگر صاحب عشر مرگیا اور کھیتی اور قلعہ باقی اور قائم ہے تو اس سے عشر وصول کیا جائے گا، بخلاف زکوٰۃ کہ یہ صاحب زکوٰۃ کی موت سے ساقط ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: اسی طرح زمین کی ملکیت وجوب عشر کے لیے شرط نہیں ہے۔ وجوب عشر کے لیے صرف پیداوار کی ملکیت شرط ہے۔ چنانچہ جن اراضی کا کوئی مالک نہ ہو، ان میں بھی عشر واجب ہوتا ہے، یعنی وقف کردہ اراضی میں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان عام ہے (جو کہ مملوکہ وغیر مملوکہ اراضی کو شامل ہے)۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا انْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا
لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ - (ترجمہ گزر چکا ہے)
اسی طرح یہ فرمان الہی بھی عام ہے:
وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ - (ترجمہ گزر چکا ہے)
نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان بھی عام ہے:
"مَاسَقَتَهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْعَشْرُ وَمَاسَقَتِ الْبُحْرُ أُولَئِكَ فِيهِ نِصْفُ
الْعَشْرِ"

نیز عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، زمین میں نہیں۔ لہذا زمین کی ملکیت اور عدم ملکیت ایک
ہی درجہ میں ہے۔

مسئلہ: وجہ سابق کی بناء پر ماذون اور مکاتب کی زمین میں بھی عشر واجب ہے۔

ٹھیکے پر زمین دے تو عشر کس پر لازم ہے؟ اگر اپنی عشری زمین کرایہ پر دے تو

کرایہ پر دینے والا، پر لازم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک مستاجر کرایہ پر لینے والا، پر لازم ہے۔
صاحبین کے قول کی وجہ سابق تفصیل سے ظاہر ہے کہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، اور
پیداوار مستاجر کی ملکیت ہے، لہذا عشر بھی اسی پر لازم ہوگا، جیسے مستحضر (بطور عاریہ زمین لینے
والا) پر لازم ہوتا ہے۔

ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے پیداوار معنوی طور پر موجد کی ملکیت ہے، اس لیے کہ پیداوار کا بدل
یعنی اجرت اس کی ملکیت ہے (اور بدل کی ملکیت گویا مبدل منہ کی ملکیت ہے) لہذا یوں ہو
گیا، گویا کہ اس نے خود زمین کاشت کی۔

اس استدلال میں اشکال ہے، اس لیے کہ اجرت تو منفعت کے مقابل ہے نہ کہ پیداوار
کے، اور صاحبین کے نزدیک عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، اور پیداوار بغیر کسی عوض کے
خالص مستاجر کی ملکیت ہے، لہذا اس میں (مستاجر پر) عشر واجب ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجارہ زمین میں پیداوار اگرچہ حقیقہ عین ہے، لیکن حکماً منفعت
ہے، پس اجرت اس کے مقابل ہوگی۔ لہذا معنوی طور پر پیداوار آجر کی ملکیت ہے، لہذا اس کا
عشر بھی اسی پر لازم ہوگا۔

مسئلہ: (اجارہ زمین کی صورت میں) اگر پیداوار تباہ ہو جائے تو اس میں کچھ تفصیل ہے۔
اگر کاٹنے سے پہلے تباہ ہوئی تو موجد پر عشر واجب نہیں، اور مستاجر پر اجرت واجب ہے۔ اس
لیے کہ اجرت انتفاع پر قادر ہو جانے سے واجب ہو جاتی ہے، اور انتفاع پر قدرت پائی گئی (لہذا
اجرت واجب ہے)۔

اور اگر پیداوار کاٹنے کے بعد تباہ ہوئی تو موجد سے پیداوار کا عشر ساقط نہیں ہوگا، اس لیے

ابو حنیفہؒ کے نزدیک عشر موجد کے ذمہ بطور دین واجب ہوتا ہے (عین) پیداوار میں واجب نہیں ہوتا، کہ پیداوار کے تباہ ہونے سے ساقط ہو جائے، لہذا پیداوار کے ضائع ہونے سے موجد سے عشر ساقط نہیں ہوگا۔ اور مستاجر سے اجرت بھی ساقط نہیں ہوگی۔

اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک (اجارہ کی صورت میں بھی) عشر (عین) پیداوار میں واجب ہوتا ہے، لہذا اسی پر واجب ہوگا، جس کی پیداوار ہے اور اگر کاٹنے سے پہلے یا کاٹنے کے بعد پیداوار تباہ ہوئی، تو عشر سمیت تباہ ہوگی (یعنی دونوں صورتوں میں مستاجر پر عشر واجب نہیں ہوگا۔)

اعارہ زمین کی صورت میں عشر کس پر لازم ہے؟ اگر کسی مسلم کو اپنی زمین بطور عاریہ دی، پس اس نے وہ زمین کاشت کی، تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک عشر مستعیر (عاریہ لینے والا) پر لازم ہے، اور زفر کے نزدیک معیر (عاریہ دینے والا) پر لازم ہے۔ اور عبد اللہ بن مبارک کی ابو حنیفہ سے روایت بھی اسی طرح ہے۔ (کہ معیر پر لازم ہے)۔

زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اعارہ کی حقیقت ہے ”کسی کو بغیر عوض کے منفعت کا مالک بنانا“ پس اعارہ منفعت کا ہبہ ہے، تو یہ کھیتی کے ہبہ کے مشابہ ہے، (اور کھیتی کے ہبہ کی صورت میں عشر واجب پر لازم ہوتا ہے، تو یہاں بھی معیر پر لازم ہوگا۔)

ہماری دلیل یہ ہے کہ اعارہ کی صورت میں منفعت صورۃً و معنیً مستعیر کو ہی حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ معیر کو منفعت کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں ملتا۔ لہذا عشر مستعیر پر ہی لازم ہوگا۔ اور اگر کسی کافر کو بطور عاریہ زمین دی تو صاحبین کے نزدیک اس صورت میں بھی حکم ہے۔ (کہ مستعیر پر عشر واجب ہے) کیونکہ صاحبین کے نزدیک ہر حال میں عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے۔ اور ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت کے مطابق پیداوار میں عشر واجب ہے، (لہذا مستعیر ادا کرے گا) اور دوسری روایت کے مطابق رب المال پر عشر واجب ہے۔ (چنانچہ معیر ادا کرے گا۔)

مزارعت کی صورت میں عشر کس پر لازم ہے؟ اگر بطور مزارعت زمین دیتا ہے، تو جائز ہے، اور عشر پیداوار بھی واجب ہوتا ہے، اور پیداوار میں مالک اور مزارع دونوں شریک ہیں، لہذا دونوں پر عشر واجب ہوگا۔

اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقد مزارعت سرے سے ہی فاسد، (لہذا عشر کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا) اور (بالفرض) اگر ابو حنیفہ کے نزدیک مزارعت جائز ہوتی، تو (عشر کے سلسلہ میں) ان کے اصول کے مطابق تمام عشر رب المال (مالک) پر واجب ہوتا، مگر یہ کہ مالک کے اپنے حصہ تمام عشر عین پیداوار میں واجب ہوتا (کہ پیداوار کے ضائع ہونے سے اتنے حصہ کا عشر ختم ہو جاتا) اور مزارع کے حصہ کا عشر اس کے ذمہ دین ہوتا (کہ پیداوار ضائع ہونے کی صورت میں بھی ادا کرنا پڑتا)۔

غصب کی صورت میں عشر کس پر لازم ہے؟ اگر کسی غاصب نے عشری زمین

کیا، پس اگر کاشت کرنے سے زمین میں کچھ نقصان نہیں ہوا تو پیداوار میں عشر غاصب پر لازم ہے، مالک زمین پر نہیں، اس لیے مالک کو کچھ بھی منفعت حاصل نہ ہوئی (بلکہ خالصتاً تمام منفعت غاصب کو حاصل ہوئی، لہذا عشر اسی پر واجب ہوگا) جیسا کہ عاریہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور اگر کاشت سے زمین میں کچھ نقصان پیدا ہو گیا تو غاصب پر زمین کے نقصان (کی ضمان) لازم ہے، گویا کہ مالک نے اسے بطور اجارہ زمین دی ہے، (کہ اجارہ کی صورت میں نقصان کی ضمان لازم ہوتی ہے۔) اور پیداوار کا عشر مالک پر لازم ہوگا۔ (کیونکہ نقصان کی ضمان ملنے سے کچھ بدل منفعت اسے حاصل ہو گیا تو اجارہ کی طرح عشر بھی اسی پر واجب ہوگا) یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک (بہر صورت عشر) پیداوار میں واجب ہوتا ہے، (اور پیداوار چونکہ غاصب کے پاس ہے، لہذا عشر بھی اسی پر لازم ہوگا۔)

مسئلہ: (سابقہ تمام صورتیں اور ان کے احکام زمین کے عشری ہونے کی صورت میں تھے) اور اگر زمین خراجی ہو تو سابقہ تمام صورتوں میں اس کا خراج بالاجماع مالک زمین پر لازم ہے۔ ہاں! غصب کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے جبکہ کاشت سے زمین کچھ نقصان نہ ہوا ہو، پس اس صورت میں زمین کا خراج غاصب پر لازم ہے۔ اور اگر کاشت سے زمین میں نقصان ہوا ہے تو پھر بھی خراج مالک پر لازم ہے، گویا کہ مالک نے غاصب کو زمین اجارہ پر دی ہے۔ اور محمد نے اس صورت کے بارے میں فرمایا کہ ”زمین کے نقصان اور خراج کو دیکھو، اگر نقصان کی ضمان خراج سے زیادہ ہے تو خراج مالک پر لازم ہے، پس وہ غاصب سے ضمان وصول کرے گا، اور اس سے خراج ادا کرے گا۔ اور اگر نقصان کی ضمان خراج سے کم ہے تو خراج غاصب پر لازم ہوگا، اور اس سے نقصان کی ضمان ساقط ہو جائے گا۔“

مسئلہ: کسی عشری زمین میں کھیتی تھی، جو پک چکی تھی، مالک نے وہ زمین کھیتی سمیت فروخت کی یا صرف کھیتی فروخت کی تو اس کھیتی کا عشر بائع پر لازم ہے، مشتری پر نہیں، اس لیے کہ اس لیے کہ پکنے کے ساتھ عشر کے وجوب و تقرر کے بعد فروخت کی۔

اور اگر زمین کھیتی سمیت فروخت کی، اور کھیتی ابھی سبز اور کچی تھی، پس اگر مشتری نے اُسی وقت کاٹ لی تو بھی اس کا عشر بائع پر لازم ہوگا، اس لیے کہ سبز فصل کو کاٹنے سے اس میں وجوب عشر ثابت ہو گیا۔ اور اگر کھیتی کو چھوڑے رکھا، حتیٰ کہ وہ پک گئی تو ابو حنیفہ و محمد کے قول کے مطابق اس کا عشر مشتری پر لازم ہے، اس لیے اب وجوب تنوں اور نالوں سے دانوں کی طرف منتقل ہو گیا ہے (اور یہ چونکہ مشتری کی ملکیت میں ہوا، اس لیے اُسی پر عشر واجب ہے۔)

اور اس بارے میں ابو یوسف کی روایت یہ ہے کہ سبز اور کچی فصل کے بعد عشر بائع پر لازم ہے اور اس کے بعد زیادہ کا عشر مشتری پر لازم ہے۔

بھلوں کا حکم بھی اسی تفصیل کے مطابق ہے۔
مسئلہ: وجوب عشر کے لیے عدم دین شرط نہیں ہے، اس لیے کہ ظاہر الروایت کے مطابق دین وجوب عشر سے مانع نہیں ہوتا، بخلاف زکوٰۃ، (کہ وہاں دین کی صورت میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی) اور ان دونوں میں وجہ فرق گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔

فصل

شرائطِ محلّیتِ عشر

محلّیتِ عشر کی شرائط کئی ہیں۔

۱۔ زمین عشری ہو پس اگر زمین خراجی ہے تو اس میں خراج واجب ہوگا، اور اس کی پیداوار میں عشر واجب نہیں ہوگا۔ ہمارے نزدیک ایک زمین میں خراج کے ساتھ عشر دونوں جمع نہیں ہوتے اور شافعی کے نزدیک جمع ہو سکتے ہیں۔ لہذا ان کے نزدیک خراجی زمین کی پیداوار میں عشر واجب ہوگا حتیٰ کہ انہوں نے فرمایا کہ سرزمین سواد عراق کی پیداوار میں بھی عشر واجب ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں ذاتاً، محلاً اور سبباً مختلف حق ہیں۔ لہذا ایک محل میں، یہ ایک دوسرے کے لیے دافع نہیں ہوں گے۔ ان کے ذاتاً مختلف ہونے میں تو کوئی شک نہیں، اور محلاؤں مختلف ہیں کہ خراج ذمہ میں واجب ہوتا ہے، اور عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے اور سبباً یوں اختلاف ہے کہ خراج کے وجوب کا سبب پیداواری زمین ہے اور عشر کے وجوب کا سبب پیداوار ہے، چنانچہ پیداوار کے بغیر عشر واجب نہیں ہوتا۔ اور خراج پیداوار کے بغیر بھی واجب ہوتا ہے۔

جب ثابت ہو گیا کہ یہ دونوں ذاتاً، محلاً اور سبباً مختلف ہیں تو ان میں سے ایک کا وجوب دوسرے کے وجوب کے لیے رکاوٹ نہیں بنے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ابن مسعود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا۔

لا یجتمع عشر و خراج فی ارض مسلم۔

کسی مسلم کی زمین میں بیک وقت عشر اور خراج جمع نہیں ہو سکتے۔

نیز آج تک کسی امام عادل اور ظالم والی نے سرزمین سواد سے عشر نہیں لیا، لہذا اس سرزمین میں وجوب عشر کا کنا اجماع کے مخالف ہے، لہذا باطل ہے۔

نیز اس لیے کہ (در حقیقت) عشر و خراج کے وجوب کا سبب ایک ہی ہے۔ یعنی پیداواری۔

لہذا یہ دونوں ایک زمین میں جمع نہیں ہو سکتے، جیسے ایک مال میں دوزکاتیں جمع نہیں ہو سکتیں یعنی زکوٰۃ سائمہ اور زکوٰۃ تجارت۔

اور اس بات پر دلیل کہ ان کے وجوب کا سبب پیداواری زمین ہے، یہ ہے کہ ان دونوں کی اضافت ارض (زمین) کی طرف ہوتی ہے، کہا جاتا ہے، خراج الارض (زمین کا خراج) عشر الارض (زمین کا عشر)۔ اور اضافت سببیت کی دلیل ہوتی ہے پس ثابت ہوا کہ ان دونوں کے وجوب کا سبب پیداواری زمین ہے۔ مگر اتنی سی بات ہے کہ اگر پیداواری زمین کو کاشت نہ کیا اور بیکار چھوڑے رکھا تو بھی اس میں خراج واجب ہوگا۔ اس لیے کہ اس میں نماز اور افزائش کا نہ پایا جاتا اس کی اپنی کوتاہی کی وجہ سے ہے۔ لہذا حکماً و تقدیراً یہ نماز اور موجود سمجھی جائے گی۔ چنانچہ اگر پیداوار ضائع ہونے میں اس کی کوتاہی کا دخل نہ ہو مثلاً پیداوار تباہ ہوگئی، تو خراج واجب نہیں ہوگا۔ اور عشر حقیقی پیداوار کے بغیر اس لیے واجب نہیں ہوتا کہ اس کا تعین ہی پیداوار کے ذریعے ہوتا ہے (یعنی پیداوار کا دسواں حصہ واجب ہے)، تو جب پیداوار ہی نہیں تو اس کا عشر واجب ہونا واجب ممکن نہیں۔

اسی بناء پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ کسی شخص نے تجارت کے لیے عشری زمین خریدی یا تجارت کے لیے خراجی زمین خریدی تو اس میں عشر یا خراج ہی واجب ہوگا، اور دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ زکوٰۃ تجارت واجب نہیں ہوگی۔ اصحاب سے یہی روایت مشہور ہے اور محمد سے یہ بھی روایت ہے کہ اس صورت میں عشر اور زکوٰۃ یا خراج اور زکوٰۃ واجب ہوں گے اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ زکوٰۃ کا تعلق زمین سے ہے اور عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے اور پیداوار زمین مختلف مال ہیں، لہذا ایک مال میں دو حقوں کا جمع ہونا لازم نہیں آتا۔

ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ سب میں وجوب کا سبب ایک ہی ہے، یعنی زمین، تو جہ کیسے کہ سب کی اضافت زمین کی طرف ہوتی ہے، کہا جاتا ہے "عشر الارض"، "خراج الارض" اور "زکوٰۃ الارض" اور ان میں سے ہر ایک حق اللہ ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے وہ حقوق جو اموال نامیہ سے متعلق ہیں، ان میں سے دو حق (بیک وقت) ایک مال کے سبب واجب نہیں ہوتے۔ جیسے تجارتی سوام کی زکوٰۃ، (کہ اس میں تجارت کے لحاظ سے زکوٰۃ واجب ہے، لہذا سوام کی زکوٰۃ اس میں واجب نہ ہوگی)۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ عشر و زکوٰۃ کے اجتماع اور خراج و زکوٰۃ کے اجتماع کی کوئی صورت نہیں تو عشر کا یا خراج کا واجب کرنا اولیٰ ہے، اس لیے کہ ان دونوں کا وجوب زیادہ عام ہے، دیکھئے عشر خراج بچپن اور جنون کے عذر سے ساقط نہیں ہوتے، جبکہ زکوٰۃ ان عذار سے ساقط ہو جاتی ہے، لہذا مذکورہ صورت میں عشر و خراج کا واجب کرنا ہی اولیٰ ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوئی کہ زمین کا عشری ہونا وجوب عشر کی شرط ہے، تو اب عشری زمین کا بیان ضروری ہو گیا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اراضی کی دو قسمیں ہیں۔
(۱) عشری - (۲) خراجی

عشری زمین کا بیان

عشری زمین کی تفصیل یہ ہے کہ

- ۱۔ سرزمین عرب سب کی سب عشری ہے۔ محمد نے فرمایا کہ زمین عرب مقام عذیب سے مکہ تک، (اور عدن ابین سے مقام مہرہ، یمن میں اقصائے بحر تک ہے۔ اور کخی کہتے ہیں کہ سرزمین عرب حجاز، تہامہ، یمن، مکہ، طائف اور سیلابان پر مشتمل ہے۔ اور یہ عشری زمین اس لئے ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد خلفاء مجاہدین نے سرزمین عرب سے خراج وصول نہیں کیا، پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ عشری زمین ہے اس لیے کہ زمین میں عشر یا خراج میں سے کوئی ایک مؤنت (خرچہ) ضرور پائی جاتی ہے نیز اس لیے کہ خراج مال فقی کے مشابہ ہے، لہذا سرزمین عرب پر ثابت نہیں ہوگا جیسا کہ اہل عرب پر ثابت نہیں۔ واللہ اعلم۔
- ۲۔ وہ سرزمین جس کے بسنے والے خوشی سے اسلام لائے ہوں، وہ بھی عشری زمین ہے۔
- ۳۔ وہ زمین جو بزور شمشیر فتح ہوئی اور پھر مسلمان مجاہدین میں بانٹ دی گئی، وہ بھی عشری ہے۔ اس لیے کہ اراضی عشر یا خراج کی مؤنت سے خالی نہیں ہو سکتیں۔ اور مسلم کی زمین میں ابتداء عشر واجب کرنا ہی اولیٰ ہے، کیونکہ عشر میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے اور خراج میں ذلت کا معنی پایا جاتا ہے۔

۴۔ مسلم اگر اپنے دار کو باغ بنالے تو وہ بھی عشری ہوگا، بشرطیکہ عشری پانی سے سیراب کیا گیا ہو، پس اگر وہ باغ غنیمت سے سینچا گیا تو وہ خراجی ہوگا۔

مسئلہ: وہ بے آباد زمین جسے مسلم نے امام کے اذن سے آباد کیا ہو، اس کے حکم میں تفصیل ہے ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ عشری زمین کے احاطہ میں ہے تو عشری ہوگی، اور اگر خراجی زمین کے احاطہ میں ہے تو خراجی ہوگی۔ محمدؐ فرماتے ہیں کہ اگر اسے بارش کے پانی سے یا اس کنویں کے پانی سے جسے خود کھودا ہو، یا دجلہ و فرات کی مانند بڑی نہروں اور دریاؤں کے پانی سے، جو کسی کی ملکیت نہیں ہیں، سیراب اور آباد کیا ہے تو وہ عشری زمین ہے۔ اور اگر اسے آباد کرنے کے لیے نر شاہ اور نرینہ دگرد جیسی غبیوں کی نہروں سے کوئی نہر نکال کر لایا تو وہ خراجی زمین ہوگی۔

محمدؐ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسی مسلم کی زمین پر ابتداء خراج عائد نہیں کیا جاتا کیونکہ اس میں فتنہ کی طرح ذلت کا معنی پایا جاتا ہے، ہاں مگر اس صورت میں کہ خود خراج اپنے اوپر لازم کر لے۔ پس جب اس نے کوئی چشمہ نکالا، یا کنواں کھودا یا دریاؤں کے پانی سے زمین کو آباد کیا تو اس نے خراج لازم ہونے کے اسباب اختیار نہیں کیے، لہذا اس پر خراج عائد نہیں ہوگا۔ اور جب اس نے (اعاجم کی) مملوکہ نہروں کے پانی سے زمین آباد کی تو اس نے خراج لازم ہونے کا سبب اختیار کیا

کیونکہ یہ نہریں فی کے حکم میں داخل ہیں، پس یوں ہو گیا، گویا کہ اس نے خراجی زمین خریدی۔
ابو یوسف فرماتے ہیں کہ کسی شی کا احاطہ اسی شی کے حکم میں داخل ہے، کیونکہ وہ اس کا تابع ہے جیسے گھر کی چار دیواری گھر کے حکم میں داخل ہے، چنانچہ اس سے انتفاع جائز ہے۔
اسی لیے جو غیر آباد زمین کسی قریہ کے احاطہ (سرکل) میں ہو اسے آباد کرنا جائز نہیں، کیونکہ وہ قریہ کے تابع ہے، لہذا اہل قریہ کا حق ہے۔

ابو یوسف کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ بصرہ خراجی ہے، کیونکہ وہ خراجی زمین کے احاطہ میں ہے، اگرچہ اسے مسلمانوں نے آباد کیا ہے۔ مگر ابو یوسف نے اجماع صحابہ کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا، کیونکہ صحابہ کرام نے بصرہ پر عشر عائد کیا تھا۔

خراجی زمینوں کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ مہا۔ وہ زمینیں جو بروز شمشیر فتح ہوئیں پھر سربراہ نے ان پر احسان کیا ہے کہ وہ اراضی ان کے مالکوں کے قبضہ میں چھوڑ دیں۔

تو امام ان کے افراد و جماعت پر جزیہ مقرر کرے گا، جبکہ وہ اسلام نہ لائیں، اور ان کی اراضی پر خراج مقرر کرے گا، خواہ وہ اسلام لائیں یا نہ لائیں۔

اور سواد کی تمام زمین خراجی ہے۔ اور سواد کی حدود غزیب سے عقبہ حلوان تک اور عث سے عبادان تک ہیں۔ کیونکہ عمر رضی اللہ عنہ نے جب یہ علاقے فتح کیے تو صحابہ کرام کی موجودگی میں ان پر خراج مقرر کیا، پھر حذیفہ بن الیمان اور عثمان بن حنیف کو ان اراضی پر عامل بنا کر بھیجا، انہوں نے ان اراضی کی پیمائش کی اور ان پر خراج عائد کیا۔ نیز اس لیے کہ صورت مذکورہ میں کافر پر اجدا کوئی مؤنت عائد کرنے کی حاجت ہے، اور کافر پر ابتداً خراج عائد کرنا جس میں ذلت کا معنی پایا جاتا ہے، بہتر ہے بہ نسبت عشر کے کہ اس میں عبارت کا معنی پایا جاتا ہے، اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔

اور قیاس یہ تھا کہ مکہ معظمہ بھی خراجی ہو، کیونکہ یہ بھی بزور شمشیر فتح ہوا، اور اہل مکہ کے پاس چھوڑ دیا گیا اور تقسیم نہیں کیا گیا، لیکن ہم نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی وجہ سے قیاس ترک کر دیا، کیونکہ آپ نے مکہ پر خراج مقرر نہیں کیا، لہذا تعظیم حرم کی وجہ سے مکہ اس حکم سے مخصوص ہے (یعنی عشری ہے)۔

اسی طرح اگر امام نے (کسی علاقہ کے) کفار پر احسان کیا اور ان کے سروں اور اراضی کے عوض دراہم، دنایر یا اس جیسی کسی شی کی مقرر کردہ مقدار پر ان سے مصالحت کر لی تو وہ اراضی بھی خراجی ہیں۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنی بجران کے نصاریٰ سے ان کے سروں کے جزیہ اور ان کی اراضی کے خراج کے عوض دو ہزار جوڑوں (سوٹوں) پر مصالحت فرمائی۔ اور ایک روایت میں ہے کہ دو ہزار دو سو جوڑوں کے عوض صلح فرمائی، جو ان سے ایک سال میں دو مرتبہ میں لیے جائیں گے، آدھے رجب میں اور آدھے محرم میں۔

اسی طرح اگر سربراہ اہل ذمہ کی کسی جماعت اور گروہ کو جلا وطن کر دے اور ان کی جگہ دوسرے

ذمیوں کو لا بٹھائے (تو وہ زمین خراجی ہی رہے گی) کیونکہ یہ لوگ پہلوں کے قائم مقام ہیں۔
۲۔ بنو تغلب کے نصاریٰ کی زمین بھی خراجی ہے، اس لیے کہ عمر نے ان سے دو گنا عشر لینے پر مصالحت کی تھی، اور یہ درحقیقت خراج ہے، چنانچہ مالک کے بدلنے سے خراجی زمین کی طرح اس کا حکم بھی نہیں بدلتا۔

۳۔ وہ بے آباد زمین جسے کسی مسلم نے آباد کیا، اور اسے خراجی پانی سے سیراب کیا جاتا ہے۔
بھی خراجی ہے۔ اور خراجی پانی ان چھوٹی نہروں کا پانی ہے، جنہیں اعاجم نے کھودا ہو جیسے مہر شاہ اور نہر یزدگرد وغیرہ، جو کہ قبضہ کے تحت داخل ہو جاتی ہیں، ایسے طرح ان چشموں اور نالوں کا پانی جو بیت المال کے مال سے نکالے گئے ہیں، خراجی ہے۔ اور عشری پانی بارش کنوؤں، چشموں اور دریاؤں کا پانی ہے جو کسی کی ملکیت میں داخل نہیں ہیں، جیسے دریائے سندھ، جیحوں، دجلہ و فرات وغیرہ۔ کیونکہ ان پر قبضہ ثابت کرنا اور انہیں ملکیت میں داخل کرنا ممکن نہیں۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ ان دریاؤں کا پانی بھی خراجی ہے، کیونکہ ان پر قبضہ ثابت کرنا اور انہیں حمایت و حفاظت میں داخل کرنا فی الجملہ ممکن ہے، بایں طور کہ کشتیوں کو ایک دوسرے کے ساتھ باندھا جائے، حتیٰ کہ وہ پل کے مشابہ ہو جائیں۔

۴۔ وہ بے آباد زمین جو کسی ذمی نے آباد کی، اور غنیمت کی زمین، جو امام نے ذمی کو دے دی جو کہ مسلمین کیساتھ ملکہ قتال کیا کرتا تھا، اور ذمی کا دار جو اس نے بستان یا گنجان باغ بنا لیا تو یہ بھی خراجی ہوگا، کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ کافر کی زمین پر ابتداً خراج مقرر کرنا ہی اعلیٰ ہے۔

محکمت عشر کی شرط ۲ | پیداوار کا موجود ہونا۔ چنانچہ اگر کسی زمین میں کوئی پیداوار نہیں ہوئی تو عشر واجب نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ واجب پیداوار کا ایک جزء ہوتا ہے۔ اور بغیر پیداوار کے اس کا ایک جزء واجب کرنا محال ہے۔

شرط ۳ پیداوار ایسی ہو، جس کی کاشت سے زمین کا نام مقصود ہو، اور عادتاً اس کا غلہ حاصل کیا جاتا ہو۔ پس ایندھن کی لکڑیوں، گھاس پھوس اور نرکل (نئے) جس سے قلم بناتے ہیں۔ اور چھتوں میں ڈالتے ہیں، میں عشر واجب نہیں، اس لیے کہ ان اشیاء سے زمین کا نام نہیں ہوتا۔ اور عادتاً ان کا غلہ نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان سے زمین کی قوت روئیدگی میں اضافہ نہیں ہوتا۔ بلکہ زمین خراب ہو جاتی ہے۔ لہذا یہ زمین کی نماد نہ ہوتیں۔ لیکن اگر مالک نے زمین میں خود ایندھن کی کھیتی کاشت کی، یا بید کے درخت لگائے جو ہر تین یا چار سال میں کاٹے جاتے ہیں تو ان میں عشر واجب ہوگا، کیونکہ یہ وافر اور مکمل غلہ ہے اور گنے اور قصب الذریرہ میں عشر واجب ہے۔ اس لیے کہ اس سے زمین کی نام مطلوب ہوتی ہے۔ لہذا شرط وجوب عشر پائی گئی، پس عشر واجب ہوگا۔ مسئلہ ۱: پیداوار کا ایسا ہونا کہ اس کا پھل باقی رہنے والا ہو (یعنی سال بھر خراب نہ ہوتا ہو) یہ

وجوب عشر کی شرط نہیں ہے۔ بلکہ پیداوار کا پھل خواہ باقی رہنے والا ہو یا (جلد) خراب ہونے والا ہو مثلاً ترکاریاں، تازہ کھجوریں، لکڑی، کھیرا، پیاز، لسن وغیرہ ان سب میں ابو حنیفہ کے قول کے مطابق عشر واجب ہے۔ اور ابو یوسف و محمدؒ کے نزدیک عشر صرف دالوں اور ان چیزوں میں واجب ہے، جن کا پھل باقی رہتا ہے۔

صاحبین کی حجت پر روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ليس في الخضراوات صدقة۔

”سبزیوں میں صدقہ واجب نہیں“

یہ حدیث اس بارے میں نص ہے۔

ابو حنیفہ کی دلیل حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

يا ايها الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم مما اخرجنا لكم من الارض۔

اس فرمان کا سب سے زیادہ مصداق سبزیاں ہیں، کیونکہ یہ حقیقتاً زمین سے نکالی ہوئی ہیں باقی دانے! تو وہ حقیقتاً زمین سے نہیں نکلتے بلکہ زمین سے جو پیدا ہوتا ہے، اس سے نکلتے ہیں۔ اس پر اعتراض نہ کیا جائے کہ: ”مما اخرجنا لكم من الارض“ سے مراد ہے: من الارض الذي اخرجنا لكم“ (یعنی اس اصل سے جو ہم نے تمہارے لیے زمین سے نکالی)۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:

قد انزلنا عليكم لباساً يواري سوآتكم؛

”ہم نے تمہارے اوپر لباس اتارا جو تمہاری شرنگاہوں کو چھپاتا ہے“

مراد ہے کہ لباس کی اہل یعنی پانی اتارا، عین لباس مراد نہیں، کیونکہ یہ آسمان سے نہیں اترتا اور جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

حلقكم من تراب۔

”تمہیں مٹی سے پیدا کیا۔“

یعنی تمہاری اہل آدم علیہ السلام کو مٹی سے پیدا کیا۔ تو اسی طرح مذکورہ بالا آیت کا مفہوم ہے۔

کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ ہمارا قول حقیقت (اصطلاحی) ہے، اور اصل حقیقت کا اعتبار ہے، اور کسی دلیل کے بغیر اس سے عدول و انحراف جائز نہیں ہوتا، اور پیش کردہ نظائر میں دلیل عدل موجود ہے۔ (لہذا وہاں مجازی معنی مراد ہوگا) اور اس کے علاوہ میں حقیقی معنی مراد لینا ضروری ہے۔ نیز ابو حنیفہ کے قول کے مطابق آیت میں اضافت حقیقی رہتی ہے۔ کیونکہ زمین سے نکالنا اور اگانا صرف اللہ تعالیٰ کا ہی کام ہے، اس میں بندے کا کوئی دخل نہیں دیکھتے حق تعالیٰ فرماتے ہیں،

أَفَرَأَيْتُمَا تَحْرَثُونَ ؟

أَوْ نَسْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ ؟

لیکن نکالنے اور اگانے کے بعد تو بندے کا بھی کچھ دخل ہو جاتا ہے کہ وہ پانی لگاتا ہے، حفاظت کرتا ہے وغیرہ لہذا اس آیت کو حقیقی اصناف پر حمل کرتے ہوئے نبات پر محمول کرنا، دانوں پر حمل کرنے کی نسبت زیادہ بہتر ہے۔

ابو حنیفہ کی دوسری دلیل حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ :

اور ان کو کاٹنے کے دن ان کا حق ادا کرو۔

اس آیت میں حق کا سب سے زیادہ مناسب مصداق سبزیاں ہیں، کیونکہ کاٹنے کے دن۔

سبزیوں کا ہی حق ادا کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور دانوں کے حق میں ادائیگی توصاف کرنے

تک مؤخر ہوتی ہے۔

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے :

مَا سَقَتِ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْعَشْرُ وَمَا سَقَى بَعْضُ أَوْدَالِيَةِ فَفِيهِ

خُصْفُ الْعَشْرِ :

اس میں عموم ہے۔ کہ دانوں اور سبزیوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

نیز اس لیے کہ وجوب عشر کا سبب پیداواری زمین مع پیداوار ہے، اور سبزی کی پیداوار

انتہا درجہ کی ہوتی ہے، کیونکہ اس کا نشوونما بہت زیادہ ہوتا ہے۔

باقی صاحبین نے جو حدیث پیش کی ہے وہ غریب ہے، پس اس جیسی حدیث کے ساتھ کتاب

اور خبر مشہور کی تخصیص جائز نہیں — یا یہ حدیث زکوٰۃ پر محمول ہے — یا لیس فی المختصر اوقات

صدقة کا مطلب ہے "لیس فیہا صدقة تؤخذ" یعنی سبزیوں سے امام صدقہ وصول

نہیں کرے گا بلکہ سبزیوں کے مالک خود ان کا صدقہ ادا کریں گے۔ تو اس حدیث میں امام کے لینے

کی نفی ہے اور سبزیوں کے بارے میں ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ سبزیوں کا عشر امام نہیں لے

گا بلکہ مالک خود ادا کریں گے، واللہ اعلم۔

مسئلہ: اسی طرح وجوب عشر کے لیے کسی نصاب کی شرط نہیں، اور پیداوار قلیل ہو یا کثیر سب

میں عشر واجب ہے، یہ ابو حنیفہ کا مسلک ہے — اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک جب پیداوار

کیلی ہو، مثلاً گندم، جو، مکئی، چاول وغیرہ غلے، تو پانچ وسق سے کم میں عشر واجب نہیں ہوتا —

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے صاع کے اندازے سے ایک وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور ایک

صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے، اور ایک رطل نصف من کا ہوتا ہے۔ تو آٹھ رطل چار من ہو گئے، تو پانچ

وسق بارہ سو من ہو گئے۔

اور ابو یوسف کے نزدیک ایک صاع پانچ رطل اور ثلث رطل ۱/۳ کا ہوتا ہے۔

صاحبین کی اس مسئلہ میں حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

لیس فیما دون خمسة اوسق صدقه۔

پانچ وسق سے کم میں صدقہ نہیں ہے۔

اور ابو حنیفہ حق تعالیٰ کے درج ذیل فرامین کے عموم سے استدلال کرتے ہیں کہ ان میں کوئی نصاب مقرر نہیں کیا گیا، لہذا قلیل و کثیر پیداوار اس عموم میں داخل ہے۔ فرمایا:

”یا ایہا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ما کسبتکم ومما اخرجنا لکم من الارض۔“

اور فرمایا:

”واآتوا حقہ یوم حصادہ“

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد بھی عام ہے، اور اس میں قلیل و کثیر کا کوئی فرق نہیں:

”ما سقته السماء ففیہ العشر وما سقی بغرب اودالیه ففیہ نصف العشر“

نیز اس لیے کہ سبب وجوب یعنی پیداواری زمین مع پیداوار قلیل و کثیر پیداوار میں موجب فرق نہیں ہے، لہذا پیداوار قلیل ہو، تب بھی سبب وجوب پایا جائے گا، رہی صاحبین کی پیش کردہ حدیث! تو اس سے استدلال کا جواب دو وجہوں سے ہے۔

۱۔ یہ خبر واحد ہے، لہذا کتاب اور خبر مشہور کے معارضہ میں مقبول نہیں۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آپ نے جو آیت تلاوت کی اور جس سنت کے آپ وارث ہوئے یہ مقدار نصاب سے تعرض کے بغیر صرف وجوب کا تقاضا کرتی ہیں اور جو ہم نے روایت کی، وہ مقدار نصاب کا تقاضا کرتی ہے، لہذا آیت نصاب عشر کی مقدار کا بیان ہو گا، اور خبر واحد بیان بن سکتی ہے، جیسے مجمل اور متشابہ کا بیان خبر واحد سے جائز ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کو بیان پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ جن دلائل سے ہم

نوٹ: ہمارے ہاں معروف حساب ان کا وزن حسب ذیل ہے۔

ایک رطل ————— ۳۴ تولہ ڈیڑھ ماشہ۔

ایک من ————— ۶۸ تولہ ۳ ماشہ۔

ایک صاع ————— بحساب درہم ————— ۲۴۰ تولہ۔

بحساب مثقال ————— ۲۴۳ تولہ۔

ایک وسق ————— بحساب درہم ————— ۵ من اڑھائی سیر۔

بحساب مثقال ————— ۵ من پونے ۵ سیر۔

: دیکھئے رسالہ ”اوزان شرعیہ“

نے تسک کیا ہے، وہ عام ہیں، جو ان چیزوں کو بھی شامل ہیں جو وسق کے تحت داخل ہوتی ہیں اور ان کو بھی جو وسق کے تحت داخل نہیں ہوتیں، اور آپ نے مقدار کے بارے میں جو خبر کی ہے، وہ صرف ان چیزوں کے ساتھ خاص ہے، جو وسق کے تحت داخل ہوتی ہیں۔ لہذا یہ روایت نصاب عشر کی مقدار کا بیان بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی، کیونکہ بیان کی شان یہ ہے کہ وہ ان تمام چیزوں کو بیان کرے، جن کا مثبت (جس کا بیان ہو) تقاضا کرتا ہے۔ اور یہ روایت اس شان کی نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لہذا یہ روایت مقام بیان میں وارد نہیں ہوتی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مذکورہ حدیث میں صدقہ سے مراد زکوٰۃ ہے، کیونکہ مطلقاً صدقہ کا اسم زکوٰۃ معروفہ کی طرف راجع ہوتا ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ پانچ وسق سے کم تجارتی گندم یا کھجور میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے جب تک اس کی قیمت دو سو درہم کو نہ پہنچ جائے۔ یا کم از کم یہ کہ حدیث میں صدقہ کا اسم زکوٰۃ کا احتمال رکھتا ہے، لہذا زکوٰۃ پر محمول ہوگا، تاکہ بقدر امکان تمام دلائل پر عمل ہو جائے۔

ثمرات اختلاف | اب ہم گزشتہ دو اختلافی مباحث (تکار یوں میں عشر اور نصاب عشر، میں ابو یوسف و محمد کے مذہب کی فروغ اور خود صاحبین کے مابین اختلافی اور اتفاقی مسائل کا ذکر کرتے ہیں۔

مسئلہ: صاحبین کے نزدیک انگوروں میں عشر واجب ہے، اس لیے کہ خشک کردہ انگور یعنی کشمش سال بھر باقی رہ سکتی ہے، لہذا (تازہ) انگوروں کا خشک ہونے کے لحاظ سے اندازہ لگایا جائے گا، پس اگر اندازہ ہے کہ ان انگوروں سے پانچ وسق کشمش حاصل ہو جائے گی تو ان انگوروں میں عشر (۱۰) یا نصف عشر (۵) واجب ہوگا، وگرنہ انگوروں میں کچھ واجب نہیں۔

اور محمد سے روایت ہے کہ اگر انگور بالکل نرم اور پتلے پھلکے سے ہیں کہ ان سے صرف رس حاصل کیا جاسکتا ہے اور انہیں خشک کر کے کشمش نہیں بنائی جاسکتی، تو ان انگوروں میں کچھ واجب نہیں، اگرچہ کثیر مقدار میں ہوں۔ کیونکہ انگوروں میں تو عشر واجب ہی خشک انگوروں کی مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے۔

مسئلہ: ابو یوسف کا تمام پھلوں کے بارے میں یہی قول ہے، کہ اگر وہ خشک کر کے سال بھر رکھے جاسکتے ہیں تو خشک ہونے کی حالت کے لحاظ سے ان کا اندازہ لگایا جائے گا، پس اگر وہ قدر نصاب کو پہنچتے ہوں تو ان میں عشر یا نصف عشر واجب ہوگا، وگرنہ نہیں، جیسے انجیر، آلو بخارا، امرد، آٹرو اور ان جیسے دوسرے پھل، کیونکہ ان کو خشک کر کے سال بھر رکھا جاسکتا ہے۔ لہذا یہ کشمش کی طرح ہیں۔

اور محمد کا قول ہے کہ انجیر، آلو بخارا، امرد، آٹرو، سیب، خوبانی، بیر، توت، کیلا اور خرثوب (ایک درخت ہے جس کے دانے باقلاء کے مشابہ ہوتے ہیں) میں عشر واجب نہیں، کیونکہ اگرچہ ان میں سے بعض کو خشک کر کے اور بعض کو چیر کر خشک کر کے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے،

لیکن ان پھلوں سے اس طریقہ سے فائدہ اٹھانا اکثر نہیں ہوتا، اور عادتاً ایسا نہیں کیا جاتا۔

مسئلہ: اخروٹ، بادام اور پتہ میں عشر واجب ہے، کیونکہ سال بھر باقی رہتے ہیں، اور زیادہ تر ارتفاع ان کے خشک کردہ میوؤں سے ہوتا ہے پس یہ کشمکش کے مشابہ ہیں۔

مسئلہ: محمد سے روایت ہے کہ پیاز میں عشر واجب ہے، کیونکہ یہ سال بھر باقی رہتا ہے اور کیلی ہے، (یعنی لین دین میں اسے ماپا جاتا ہے)۔

مسئلہ: مؤرد (آدھیرہ) گلاب اور نیل کے پتوں (یعنی دسمہ) میں عشر واجب نہیں، کیونکہ یہ خوشبودار پودے ہیں، اور ان سے ارتفاع عام نہیں ہوتا ہے۔

مسئلہ: ہندی کے بارے ابو یوسف کا قول ہے کہ اس میں عشر واجب ہے، اور محمد کا قول ہے کہ اس میں عشر واجب نہیں، کیونکہ یہ ایک خوشبودار پودا ہے، لہذا آدھیرہ اور گلاب کے مشابہ ہے۔ ابو یوسف وجوب عشر کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ ایک تو یہ کیلی ہے، اور دوسرے اس سے ارتفاع عام ہوتا ہے۔ بخلاف آدھیرہ کے۔

مسئلہ: کسم اور السی کے پودے میں عشر واجب ہے، جبکہ ان کا دانہ پانچ وسق کے بقدر ہو، کیونکہ ان کی زراعت سے مقصود دانہ ہوتا ہے، اور دانہ وسق کے تحت داخل ہوتا ہے، پس اس میں وسقوں کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ جب دانہ بقدر نصاب ہو جائے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔ اور کسم اور السی کے پودے میں بھی بطریق تبعیت عشر واجب ہوتا ہے۔

مسئلہ: رقت (سن کی قسم کا ایک درخت، جس کی پھال سے رسیاں، ڈوریاں بنائی جاتی ہیں) کے بیج میں صاحبین کے نزدیک عشر واجب ہے، جبکہ وہ پانچ وسق کے بقدر ہوں۔ کیونکہ یہ باقی رہتے ہیں، اور زراعت سے یہ مقصود ہوتے ہیں، اور ان سے ارتفاع عام ہوتا ہے اور رقت میں کچھ واجب نہیں، کیونکہ یہ درخت کی پھال ہے، پس یہ بھی باقی درختوں کی پھال کے مشابہ ہے کہ ان کی پھال کی طرح اس میں بھی عشر واجب نہیں۔

مسئلہ: صاحبین نے فرمایا چیٹر کے درخت کے دانوں میں عشر واجب ہے، جبکہ وہ پانچ وسق ہوں، کیونکہ ان کا ذخیرہ ہو سکتا ہے۔ اور چیٹر کی لکڑی میں کچھ واجب نہیں، جیسا کہ دوسرے درختوں کی لکڑیوں میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔

مسئلہ: گرویا (سونف سے ملتا جلتا ایک تخم ہے) دھنیا، زیرہ اور رائی میں عشر واجب ہے۔ وجہ اس کی بیان ہو چکی۔

مسئلہ: پہاڑی پودینہ، کلونجی، میٹھی میں عشر واجب نہیں ہوتا، کیونکہ ان کا تعلق ادویہ ہے، لہذا ان سے ارتفاع عام نہیں ہوتا۔

مسئلہ: شکر (گنا) سے اگر شکر بنائی جاتی ہو تو اس میں عشر واجب ہے۔ بشرطیکہ اس سے حاصل شدہ شکر پانچ فرق ہو (فرق، ایک پیانہ، جو سولہ رطل کا ہوتا ہے)

محمد نے ایسا ہی فرمایا، کیونکہ یہ باقی رہتی ہے، اور اس سے ارتفاع عام ہوتا ہے۔

مسئلہ: بکلوٹ (ایک درخت کے پھل کا نام ہے) میں کچھ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی منفعت عام نہیں۔

مسئلہ: تخم خربوزہ، تخم لکڑی، تخم کھیرا، تخم کھجور میں اور ہر اس تخم میں جو صرف زراعت کے قابل ہے، عشر واجب نہیں ہوتا، اس میں صاحبین کا کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ زراعت سے بڑا یہ تخم مقصود نہیں ہوتے، بلکہ مقصود وہ چیز ہوتی ہے جو ان سے پیدا ہوتی ہے (یعنی خربوزہ وغیرہ) اور صاحبین کے نزدیک اس میں عشر واجب نہیں (لہذا اس کے تخم میں بھی واجب نہ ہوگا)۔

مسئلہ: صاحبین کی اصل پر ایک مسئلہ یہ متفرع ہوتا ہے کہ جب زمین سے مختلف اجناس پیدا ہوئیں، مثلاً گندم، جو، مسور کی دال، اور ان میں سے ہر صنف بقدر نصاب یعنی پانچ وسق نہیں ہے تو کیا ہر صنف کے لیے علیحدہ حکم ہوگا یا پانچ وسق کے نصاب کی تکمیل کے لیے ان کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے گا؟

محمدؐ کی ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مختلف اجناس کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا۔ بلکہ ہر جنس کا انفرادی طور پر اعتبار ہوگا۔

اور جب ایک جنس کی دو نوعیں اور قسمیں کسی زمین میں پیدا ہوں تو اس بارے میں محمدؐ نے ابو یوسفؒ سے کوئی روایت بیان نہیں کی۔ البتہ حسن بن زیاد اور ابن ابی مالکؒ نے ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر دو قسمیں ایسی ہیں کہ ایک کو دوسری کے عوض تفاضل (کمی بیشی) کے ساتھ بیچنا جائز نہیں ہے، جیسے سفید گندم اور سرخ گندم وغیرہ، تو ایک کو دوسری کے ساتھ ضم کیا جائے گا، خواہ وہ دونوں ایک زمین سے پیدا ہوئی ہوں یا مختلف زمینوں سے، بہر صورت دونوں کو ضم کرتے تکمیل نصاب کی جائے گی۔ اور اگر دونوں نوع ایسی ہیں کہ ایک کو دوسری کے عوض تفاضل کے ساتھ بیچنا جائز ہے جیسے گندم اور جو تو پھر ان کا ضم کرنا درست نہیں ہے اگرچہ دونوں ایک ہی زمین سے پیدا ہوں۔ اور ہر صنف و نوع کا انفرادی طور پر تعین کیا جائے گا، اور جب تک ہر نوع پانچ وسق کے بقدر نہیں، اس میں کچھ واجب نہیں ہوگا۔ اور یہی محمدؐ کا قول ہے۔

اور ابن سماعہ کی ابو یوسفؒ سے روایت یہ ہے کہ اگر دو غلے ایک ہی وقت میں پکتے ہیں تو ان کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جائے گا، اگرچہ ان کی اجناس مختلف ہوں، اور اگر دونوں ایک وقت میں نہیں پکتے ہیں تو ضم نہیں ہوگا۔

پکنے کا اعتبار کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حق عشر منفعت میں واجب ہوتا ہے، پس اگر دو غلے ایک وقت میں پکتے ہیں تو ان کی منفعت ایک ہے، لہذا پیداوار کی جنس کا اختلاف غیر معتبر ہوگا۔ جیسے ہاب زکوٰۃ میں سامان تجارت کا حکم ہے۔ اور اگر وہ مختلف اوقات میں پکتے ہیں تو ان کی منفعت بھی مختلف ہوگی، لہذا وہ مختلف اجناس کی طرح ہو جائیں گے، (خواہ ایک ہی جنس کے ہوں)۔

تفاضل کا اعتبار کرنے کی وجہ یہ ہے — جو کہ محمدؐ کا قول بھی ہے — کہ جب جنس متحد ہو تو جن چیزوں میں تفاضل جائز نہیں ہوتا، ان میں نوع کے اختلاف کا اعتبار نہیں کیا جاتا، جیسے باب زکوٰۃ میں سیاہ اور سفید دراہم کا حکم ہے کہ تکمیل نصاب میں ان کو ایک دوسرے کے ساتھ ضم کیا جاتا ہے، اگرچہ نوع مختلف ہے — لیکن جن چیزوں میں تفاضل جاری نہیں ہوتا (یعنی تفاضل جائز ہوتا ہے) تو ان میں ضم کے ممنوع ہونے کے بارے میں اختلاف جنس معتبر ہے، جیسے باب زکوٰۃ میں اونٹ اور گائے کا حکم ہے کہ ان کا ضم جائز نہیں ہے، اور یہ محمدؐ کی ابو یوسفؒ سے روایت ہے۔

مسئلہ: ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ جب کسی شخص کی مختلف علاقوں میں مختلف اراضی ہوں، اور ان سب کا عامل ایک ہے، تو ان کی پیداوار کو آپس میں ضم کیا جائے گا، اور اس طرح نصاب کی تکمیل کی جائے گی، اور اگر عامل مختلف ہیں تو کسی عامل کو مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں، جب تک اس کے زیر عمل زمین کی پیداوار پانچ وسق نہ ہو جائے۔ اور محمدؐ فرماتے ہیں کہ جب مالک ایک ہو تو پیداوار کو آپس میں ضم کیا جائے، اگرچہ اراضی اور اعمال مختلف ہوں۔

اور یہ ان دونوں حضرات کا کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے، کیونکہ ہر ایک کا جواب مختلف حیثیتوں سے ہے — ابو یوسفؒ کا مذکورہ صورت میں جواب اس حیثیت سے ہے کہ مالک سے مطالبہ کرنے کا اختیار ساقط ہو جاتا ہے، انہوں نے اس بات کا تعرض نہیں کیا کہ اللہ کیساتھ جو بندے کا تعلق ہے (یعنی اخروی حساب کے لحاظ سے)، کیا اس میں بندے پر حق واجب ہے یا نہیں؟ حالانکہ دیانت اور حساب آخرت کے لحاظ سے اس پر ادائیگی واجب ہے، کیونکہ وہ نصاب کا مالک ہے۔ صرف یہ ہے کہ (قانوناً) اس سے مطالبہ نہیں ہو سکتا — اور محمدؐ کا جواب اس حیثیت سے ہے کہ مالک پر حق واجب ہے، اور انہوں نے عامل کے مطالبہ کا تعرض نہیں کیا پس ان دونوں کے مابین حقیقی اختلاف نہیں ہے۔

مسئلہ: صاحبین کے قول پر ایک یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ مشترکہ زمین سے اگر پانچ وسق پیداوار ہوئی تو اس میں عشر واجب نہیں، حتیٰ کہ ہر شریک کا حصہ پانچ وسق ہو جائے۔ اور حسنؒ کی ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ مشترکہ پانچ وسق میں بھی عشر واجب ہے — اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ وجوب عشر کے لیے مالک ہونا شرط نہیں ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ وقف کردہ زمین، مکان اور ماذون کی زمین میں عشر واجب ہے (حالانکہ اس میں ملکیت نہیں پائی جاتی)، وجوب عشر کے لیے تو صرف کمال نصاب یعنی پانچ وسق پیداوار ہونا شرط ہے، اور یہ شرط پائی گئی، لہذا مذکورہ صورت میں عشر واجب ہوگا۔

لیکن صحیح پہلی بات ہے، کیونکہ صاحبین کے نزدیک نصاب وجوب عشر کے لیے شرط ہے، لہذا ہر ایک کے حق میں کمال نصاب کا اعتبار ہوگا۔ جیسا کہ مال زکوٰۃ میں ہوتا ہے، اور اس کی تفصیل ہم بیان کر چکے ہیں۔

جو اشیاء ماپ میں نہ آتی ہوں، ان کا عشر کیسے ادا کیا جائے؟ گذشتہ تفصیل سے معلوم ہوا کہ صاحبین عشر کے بارے میں پانچ وسق کا اعتبار کرتے ہیں، لیکن یہ تمام تفصیل ان اشیاء واجناس کے بارے میں ہے جو کیل کے تحت داخل ہوتی ہیں، یعنی ان کو ماپا جاسکتا ہے، رہیں وہ اشیاء، جنہیں ماپا نہیں جاسکتا جیسے کپاس اور زعفران تو ان کے حکم کے بارے میں صاحبین کے مابین اختلاف ہے۔

ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اس میں قیمت کا اعتبار ہے، مطلب یہ ہے کہ پیداوار کی قیمت ملے جانے والے دانوں میں سے کمتر قیمت کے پانچ وسق دانوں کی قیمت بقدر ہو جائے (تو اس میں عشر واجب ہے)، اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ غیر کیلی پیداوار کا جن چیزوں سے اندازہ کیا جاتا ہے ان میں سے اعلیٰ اندازے کے لحاظ سے پیداوار کے پانچ گنا ہونے کا اعتبار ہے۔ چنانچہ کپاس کا گٹھوں کے لحاظ اعتبار ہوگا (کہ گٹھا کپاس کا اعلیٰ اندازہ ہے)، پس جب کپاس پانچ گٹھے ہو تو اس میں عشر واجب ہے وگرنہ نہیں۔ اور ہر گٹھے میں تین سومن (شرعی) معتبر ہیں، پس کل کپاس پندرہ سومن شرعی ہوگی۔ (شرعی من ۸ ۶ تولہ تین ماشہ کا ہوتا ہے)۔

اور زعفران میں منوں کا اعتبار ہے، پس جب زعفران پانچ من (شرعی) ہو تو اس میں عشر واجب ہے وگرنہ نہیں۔ اسی طرح شکر میں بھی پانچ کا اعتبار ہے۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وسقی اشیاء میں وسق سے اس کی اندازہ لگایا جاتا ہے کہ اس باب میں وسق اعلیٰ ترین اندازہ ہے، اور غیر وسقی اشیاء میں اعلیٰ ترین اندازے وہ ہیں جو ہم نے ذکر کیے لہذا انہی سے اندازہ لگانا ضروری ہے۔

ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل وسق کا اعتبار ہے، کیونکہ نص میں یہی وارد ہوا ہے، مگر یہ کہ اگر وسق کا صورتاً و معنی اعتبار کرنا ممکن ہو، تو وسق کا اعتبار ہوگا، اور اگر یہ ممکن نہیں ہے تو پھر معنی وسق کا اعتبار کرنا ضروری ہے، اور معنی وسق (ادنیٰ) وسقی شے کی قیمت ہے۔ لہذا ادنیٰ وسقی چیز کے لحاظ سے جب غیر وسقی چیز کی قیمت پانچ وسق کے برابر ہو جائے تو اس میں عشر واجب ہوگا۔

شہد کا حکم شہد کے بارے میں قدوری نے مختصر کرنی کی شرح میں ابو یوسفؒ سے ذکر کیا ہے کہ ابو یوسفؒ شہد میں پانچ وسق کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں، پس اگر شہد پانچ وسق کی قیمت کے بقدر ہو تو اس میں عشر واجب ہے وگرنہ نہیں۔ اور ان کا یہ قول غیر کیلی چیزوں میں اپنی اصل کی بناء پر ہے کہ وہ ان میں وسقوں کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں۔

ابو یوسفؒ سے یہ جو روایت ہے کہ وہ شہد میں پانچ وسق کا اعتبار کرتے ہیں، اس سے مراد یہ ہے کہ پانچ وسق کی قیمت کا اعتبار کرتے ہیں۔ کیونکہ شہد تو کیلی کیا ہی نہیں جاتا۔

اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس کا دس رطل اندازہ لگایا ہے۔

اور ان سے یہ بھی روایت ہے کہ وہ شہد کے پانچ مشکیزوں کا اعتبار کرتے ہیں، جن میں سے

ہر مشکیزہ پچاس من (شرعی) کا ہو، تو کل شہد اڑھائی سو من (شرعی) بن جاتا ہے۔

محمد شہد کے پانچ فرق (پیمانہ کا نام) کا اعتبار کرتے ہیں، جن میں سے ہر فرق ۳۶ چھتیس رطل کا ہو، پس ایک فرق اٹھارہ من (شرعی) کا ہو، اور کل شہد نو۹۷ من (شرعی) ہو گیا۔ ان کا یہ قول اپنی اصل کی بناء پر ہے، کہ (غیر کیلی اشیاء میں) ہر شے کے اعلیٰ اندازے سے پانچ گنا وجوب عشر میں معتبر ہے۔

اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ابو یوسف شہد کا نصاب دن رطل اعتبار کرتے ہیں۔ اور محمد ایک روایت میں پانچ فرق، اور ایک روایت میں پانچ مشکیزے اور ایک روایت میں پانچ من (شرعی) کا اعتبار کرتے ہیں۔

شہد میں وجوب عشر کے بارے میں اختلاف و دلائل کا بیان | وجوب ہمارے شہد میں عشر کا

اصحاب کا مذہب ہے، اور شافعی نے فرمایا کہ شہد میں عشر واجب ہی نہیں۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ اس بارے میں جو روایت ہے اس کا ثبوت پایہ صحت کو نہیں پہنچتا، اور ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہد میں وجوب عشر کا سبب یعنی پیداواری زمین مح پیداوار نہیں پایا جاتا، کیونکہ شہد زمین کی نما نہیں ہے بلکہ وہ حیوان سے پیدا ہوتا ہے، پس یہ زمین کی پیداوار نہیں ہوتی۔

ہم کہتے ہیں کہ شہد میں عشر کا وجوب اگر آپ کے نزدیک ثابت نہیں ہے (تو نہ ہی) ہمارے نزدیک تو ثابت کیا ہے۔ آپ اس روایت کو نہیں دیکھتے کہ ”ابو سیارہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے۔ اور کہا کہ ”میرے پاس شہد کی مکھیاں ہیں“ یعنی پالی ہوئی ہیں، تو آپ نے فرمایا ”ان (سے حاصل شدہ شہد) کا عشر ادا کرو“ پھر ابو سیارہ نے عرض کی کہ ”یا رسول اللہ! ان کی (وادی) میرے لیے مخصوص فرمادیں“ پس آپ نے وہ (وادی) ان کے لیے مخصوص فرمادی۔“

اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جیدہ روایت کرتے ہیں کہ ”بنو فہر کا ایک بڑا خاندان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی پالتو مکھیوں کا عشر ادا کرتا تھا، کہ ہر دس مشکیزوں سے ایک مشکیزہ دیتا تھا۔ اور آپ نے ان کے لیے دو وادیاں مخصوص فرمائی تھیں۔ پھر جب عمر رضی اللہ عنہ نے وہاں کی حاضرات پر سفیان بن عیہ اللہ الثقفی کو عامل بنایا، تو انہوں نے سفیان کو کچھ بھی دینے سے انکار کر دیا، اور کہا کہ ”یہ تو خاص حصہ تھا، جو ہم صرف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے سفیان نے یہ قصہ عمر رضی اللہ عنہ کو بکھ بھیا، تو عمر نے جواب دیا کہ ”نعل تو مکھیوں کا ایک بادل ہے، کہ اللہ جسے رزق پہنچانا چاہتا ہے، اس کی طرف ہانک دیتا ہے، پس اگر وہ تمہیں وہ حصہ ادا کر دیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیا کرتے تھے تو وادی ان کے لیے مخصوص رکھو، ورنہ وادی کو لوگوں کے لیے کھلا کر دوا در پابندی ہٹا لو“۔ پھر وہ عشر ادا کرنے لگے۔

اور ابو ہریرہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مین کو لکھا کہ ”شہد سے عشر لیا جائے۔“

اور عمر کے بارے میں روایت ہے کہ وہ شہد سے عشر لیا کرتے تھے۔ ہر دس مشکیزوں سے ایک مشکیزہ لیتے تھے۔

اور ابن عباس کے بارے میں بھی روایت ہے کہ ان کا بھی یہی عمل تھا، جس وقت وہ لہرہ میں بطور والی مقرر تھے۔

رہا شافعیؒ کا یہ کہنا کہ ”یہ زمین کی ناء نہیں ہے“ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ زمین کی ناء کے ساتھ ملحق ہے، اس اعتبار سے کہ لوگ اس کے لیے بھی زمین (فارم) تیار اور مہیا کرتے ہیں — نیز اس لیے بھی کہ شہد (لکھیوں کے ذریعے) درختوں کے تنگوفوں سے پیدا ہوتا ہے، پس یہ پھل کی طرح ہے۔ مسئلہ: شہد میں عشر اسی وقت واجب ہوتا ہے، جبکہ وہ عشری زمین میں ہو، لیکن اگر وہ خراجی زمین میں ہے تو اس میں کچھ واجب نہیں، کیونکہ ابھی ہم بیان کر چکے ہیں کہ شہد میں وجوب عشر اس لئے ہے کہ یہ تنگوفوں سے پیدا ہونے کی وجہ سے بمنزلہ پھل ہے۔ اور خراجی زمین کے پھلوں میں کچھ واجب نہیں ہوتا، لہذا شہد میں بھی کچھ واجب نہ ہوگا۔

نیز اس لیے کہ خراجی زمین میں خراج واجب ہوتا ہے، پس اگر شہد میں عشر بھی واجب ہو جائے تو ایک زمین (کی پیداوار) میں عشر و خراج جمع ہو جاتے ہیں، اور ہمارے نزدیک عشر و خراج بیک وقت جمع نہیں ہو سکتا۔

مسئلہ: ابو حنیفہ کے قول کے مطابق شہد قلیل ہو یا کثیر اس میں عشر واجب ہے، کیونکہ شہد ناء کے ساتھ ملحق ہے اور اس میں پھلوں کا حکم جاری ہوتا ہے، اور اس میں ابو حنیفہ کے نزدیک نصاب شرط نہیں ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک نصاب شرط ہے۔ اور اس بارے میں ہم صاحبین سے روایت کا اختلاف ذکر کر چکے ہیں۔

مسئلہ: پہاڑوں میں جو شہد اور پھل پائے جاتے ہیں، ان کے بارے میں محمدؐ کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ ان میں عشر واجب ہے۔ اور اصحاب ائمہ کی ابو یوسف سے روایت یہ ہے کہ ان میں کچھ واجب نہیں۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ چیزیں سب کے لیے مباح ہیں، اور کسی کی ملکیت نہیں ہیں، لہذا ان میں عشر واجب نہیں ہوگا جیسا کہ ایندھن کی ٹکڑیوں اور گھاس میں واجب نہیں ہوتا۔ ابو حنیفہ عموماً عشر سے استدلال کرتے ہیں۔ (کہ احکام عشر میں خورد کا شہد پھلوں وغیرہ کی تخصیص نہیں ہے، ہاں مگر یہ کہ پیداوار کی ملکیت شرط ہے، تو مذکورہ صورت میں جب وہ اسے اپنے قبضہ میں لیتا ہے تو اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ پس یہ ایسے ہو گئے، جیسا کہ اس کی زمین میں ہوتے (تو ان میں عشر واجب ہوتا)۔

مسئلہ: وجوب عشر کے لیے سال گزرنا شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر زمین سے سال میں کئی دفعہ پیداوار ہوتی ہے تو ہر دفعہ عشر واجب ہوگا، اس لیے کہ عشر کی نصوص میں سال کی شرط کا کوئی ذکر نہیں — نیز اس لیے کہ عشر درحقیقت پیداوار میں واجب ہوتا ہے، لہذا پیداوار کے تکرار سے وجوب عشر بھی مکرر ہوگا۔

مسئلہ: خراج مقاسمہ کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس کا تعلق بھی پیداوار سے ہے۔ باقی خراج و طیفہ تو وہ سال میں ایک مرتبہ واجب ہوتا ہے، کیونکہ اس کا تعلق پیداوار سے نہیں ہے، بلکہ یہ ذمے میں واجب ہوتا ہے۔ اس کا علم عمرؓ کے مقرر کرنے سے ہوا، اور انہوں نے سال میں صرف ایک مرتبہ ہی مقرر کیا (لہذا سال میں ایک مرتبہ ہی واجب ہوگا) (خراج مقاسمہ وروطیفہ کی تفصیل آگے آرہی ہے۔)

مقدار واجب کا بیان

اس فصل میں گفتگو کے دو حصے ہیں۔

۱۔ عشر کی مقدار واجب کا بیان۔

۲۔ خراج کی مقدار واجب کا بیان۔

عشر کی مقدار واجب | جس زمین کو بارش کے پانی یا بہتے ہوئے پانی سے سینچا جائے تو اس میں کامل عشر واجب ہے۔ اور جس زمین کو بڑے ڈول یا رہٹ یا اڈٹنی کے ذریعے سینچا جائے تو اس میں نصف عشر (پلہ) واجب ہے۔

اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”جس زمین کو بارش سیراب کرے، اس میں عشر ہے، اور جو زمین بڑے ڈول یا رہٹ یا اڈٹنی کے ذریعے سیراب کی جائے، اس میں نصف عشر واجب ہے۔“

انس رضی اللہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا،
فَمَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ وَالْعَيْنُ أَوْ كَانَ بَعْلًا الْعَشْرُ وَمَا سَقَى بِالرِّشَاءِ فَفِيهِ
نِصْفُ الْعَشْرِ۔

جس زمین کو بارش کے یا چشمے کے پانی سے سیراب کیا گیا یا وہ بارانی ہو تو اس میں عشر ہے، اور جس زمین کو اسی کے ساتھ سینچا گیا ہو، اس میں نصف عشر ہے۔

نیز اس لئے کہ عشر زمین کی مؤنت (خرید) کے طور پر واجب ہوا ہے، لہذا مؤنت کی قلت و کثرت سے واجب بھی مختلف ہوگا۔

مسئلہ ۱: اگر کھیتی سال کے کچھ عرصہ میں بہتے ہوئے پانی سے سیراب کی جاتی ہے اور کچھ عرصہ کسی آلہ کے ذریعے سیراب کی جاتی ہے، تو اس میں غالب عرصہ کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ کسی شئی کا اکثر، کل کے حکم میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ باب زکوٰۃ میں اسامت (چرانے) کے سلسلے میں گزر چکا ہے۔

مسئلہ ۲: مالک زمین نے غلہ کے لئے زمین کو سیراب کرنے یا اسے آباد کرنے پر جو خرچ کیا یا ماحق کو مزدوری دی۔ یا کارکنوں کو اجرت دی یا بیل پر خرچہ ہوا تو اسے الگ محسوب نہیں کیا جائے گا کہ خرچہ نہانے کے بعد باقی غلہ سے عشر یا نصف عشر ادا کیا جائے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے،
مَا سَقَتْهُ السَّمَاءُ فَفِيهِ الْعَشْرُ وَمَا سَقَى بَغْرِبٍ أَوْ دَالِيَةٍ أَوْ سَائِيَةٍ فَفِيهِ نِصْفُ الْعَشْرِ۔

تو آپ نے ان خرچوں کا الگ حساب کرنے کے بغیر مطلقاً عشر اور نصف عشر واجب قرار دیا۔
نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے خرچوں کے تفاوت کی وجہ سے واجب میں تفاوت رکھا، اگر خرچوں کو الگ

منہا کر لیا جائے تو پھر تفاوت واجب ختم ہو جائے گا، بلکہ دونوں قسم کی زمینوں میں ایک ہی طرح کا حق یعنی عشر واجب ہونا چاہیے۔

خراج کی مقدار واجب | خراج کی قسمیں ہیں، (۱) خراج وظیفہ (۲) خراج مقاسمہ۔

خراج وظیفہ تو وہ ہے جو عمر نے مقرر فرمایا تھا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ قابلِ زراعت صاف زمین کے ہر جریب میں، جو اس میں کاشت کیا جائے، اُس سے ایک قفیز اور ایک درہم واجب ہے۔ قفیز ایک صاع کا ہوا، اور درہم وزنِ سبہ کے لحاظ سے ہونا چاہیے۔ اور ایک جریب ذراع کسری کے حساب سے ساٹھ گز لمبا اور ساٹھ گز چوڑا ہوتا ہے (یعنی $40 \times 40 = 1600$ گز) اور کسری گز عام گزوں سے ایک مٹھی زیادہ ہوتا ہے۔ (یعنی سات مٹھیوں کا۔ جبکہ عام شرعی گز چھ مٹھی ہوتا ہے،

اور سبزی کے ایک جریب میں پانچ درہم واجب ہے اور انگوروں کے ایک جریب میں دس درہم واجب ہیں۔ عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ایسا ہی مقرر فرمایا اور اس پر کسی نے انکار نہیں کیا اس طرح کا واقعہ اجماع ہوتا ہے۔

مسئلہ: وہی زمین، جس میں پھلدار درخت اس طور پر ہوں کہ اس میں کاشت ممکن نہیں۔ تو اس کی جریب میں کیا واجب ہوگا؟ ظاہر روایہ میں اس بارے میں ذکر نہیں۔

اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب کھجوریں گھنی اور گنجان ہوں تو ان پر بقدرِ طاقت خراج مقرر کیا جائے گا، اور میں انگوروں کے جریب پر (مقرر شدہ خراج) دس درہم سے زیادہ نہیں کروں گا۔

مسئلہ: جس زمین میں زعفران لگایا گیا ہو، اس کے ایک جریب سے بھی بقدرِ طاقت خراج لیا جائے گا۔ چنانچہ زعفران کی پیداوار کو دیکھا جائے، اگر یہ پیداوار زرعی زمین کی پیداوار کے برابر ہے، تو اس سے زرعی زمین کی پیداوار کے بقدر خراج لیا جائے گا (یعنی ایک قفیز زعفران اور ایک درہم) اور اگر زعفران کی پیداوار سبزی کی پیداوار کے برابر ہے، تو سبزی کے جریب کے خراج کے بقدر خراج لیا جائے (یعنی پانچ درہم) اسی طرح زیادہ میں ہوگا۔ کیونکہ خراج کی بناء طاقت اور برداشت پر ہے (کہ بتنا خراج برداشت کر سکتا ہے، اتنا عائد کیا جائے گا)۔

دیکھئے! کہ حذیفہ بن الیمان اور عثمان بن حنیف نے حضرت عمرؓ نے حکم سے جب سوادِ عراق کی پیمائش کی اور ہر قابلِ زراعت جریب پر ایک قفیز اور ایک درہم، اور سبزی کے قابلِ ہر جریب پر پانچ درہم اور انگوروں کے قابلِ ہر جریب پر دس درہم مقرر کئے تو عمرؓ نے انہیں کہا، ”شاید تم نے اتنا بوجھ ڈال دیا ہے جو وہ برداشت نہیں، تو ان دونوں حضرتؓ نے جواب دیا کہ ”نہیں بلکہ ہم نے اتنا بوجھ ڈالا ہے جو وہ برداشت کر سکتے ہیں، اور اگر ہم اس سے زیادہ کرتے تو پھر وہ برداشت نہ کر پاتے۔“

تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ خراج کی بناء طاقت اور قوت برداشت پر ہے۔ لہذا خبر میں مذکورہ بین اشیاء کے علاوہ اشیاء میں طاقت کے مطابق اندازہ لگایا جائے گا، پس زعفران کی زمین پر

اور خراجی زمین میں باغ پر بقدر طاقت خراج مقرر ہوگا۔ اور فقہاء نے کہا کہ نہایت طاقت نصف پیداوار ہے، اس پر زیادہ نہ کیا جائے۔

مسئلہ: فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کسی شخص کے پاس زعفران کی زمین تھی، اس نے زعفران کی جگہ بغیر عذر کے دانے کاشت کئے، تو اس سے زعفران کا خراج ہی لیا جائے گا، کیونکہ اس نے کوتاہی کی کہ زعفران کاشت نہیں کیا مالاںکہ اس کی قدرت رکھتا تھا، پس یہ ایسے ہو گیا، گویا کہ اس نے زمین کو بیکار چھوڑے رکھا، اور اس میں کچھ کاشت نہیں کیا، اور اگر وہ زمین میں کچھ کاشت نہ کرتا تو اس سے زعفران کا خراج لیا جاتا، اسی طرح اس صورت میں بھی لیا جائے گا۔

اسی طرح اگر اس نے اپنی انگور کی بیلین بغیر عذر کے کاٹ ڈالیں اور ان کی جگہ دانے کاشت کئے، تو وجہ سابق کی بنا پر اس سے انگوروں کا خراج لیا جائے گا۔

مسئلہ: اگر خراجی زمین سے صرف خراج کے بقدر پیداوار ہوئی تو اس سے نصف خراج لیا جائے گا۔ اور اگر خراج سے دو گنا یا اس سے بھی زیادہ ہوئی تو اس پر مقرر شدہ تمام خراج لیا جائے گا۔ اور اگر زمین مقرر شدہ خراج کو ادا کرنے کی طاقت نہیں رکھتی تو بلا اختلاف خراج کم کیا جائے گا اور جتنا وہ برداشت کر سکتی ہے۔ اتنا لیا جائے گا۔

مسئلہ: اس بارے میں اختلاف ہے کہ زمین مقرر شدہ خراج سے زیادہ برداشت کرنے کی طاقت رکھتی ہے تو کیا خراج بڑھایا جائے گا یا نہیں؟ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ نہیں بڑھایا جائے گا۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ بڑھایا جائے گا۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خراج کا مہلّی طاقت پر ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ لہذا زمین جب طاقت رکھتی ہو تو مقدار مقرر سے زیادت جائز ہے۔

ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ طاقت کی علت و معنی کا اعتبار منصوص اور مجمع علیہ کے علاوہ میں ہوتا ہے، اور خراج کی مقدار مقرر منصوص اور مجمع علیہ ہے، جیسا کہ بیان ہو چکا۔ لہذا قیاس سے اس پر زیاد کرنا جائز نہیں ہے۔

خراج مقاسمہ یہ ہے کہ امام کوئی شہر فتح کرے، پھر اہل شہر پر احسان کرے اور ان کی اراضی پر خراج مقاسمہ مقرر کر دے۔ کہ ان سے پیداوار کا آدھا یا تہائی یا چوتھائی لیا جائے گا۔ اور یہ جائز ہے، اس نے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب خیبر فتح کیا تو ایسا ہی کیا تھا۔

اس خراج کا حکم وہی ہے جو عشر کا ہے۔ اور یہ بھی عشر کی طرح پیداوار میں واجب ہوتا ہے، مگر اتنی بات ہے کہ اسے خراج کے مصرف میں صرف کیا جائے گا، کیونکہ درحقیقت تو یہ خراج ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

صفت واجب کا بیان

عشر میں پیداوار کا جزء واجب ہوتا ہے، کیونکہ یہ پیداوار ہی کا عشر یا نصف عشر ہے، اور ظاہر ہے کہ یہ پیداوار کا جزء ہے۔ مگر یہ کہ ہمارے نزدیک یہ جزء بحیثیت مال واجب ہوتا ہے نہ کہ بحیثیت جزء، چنانچہ ہمارے نزدیک اس کی قیمت ادا کرنا بھی جائز ہے۔ اور شافعی کے نزدیک عین جزء واجب ہوتا ہے۔ اور اس کے علاوہ دینا جائز نہیں۔ — یہ مسئلہ قیمت ادا کرنے کے جواز و عدم جواز کا ہے اور زکوٰۃ کی بحث میں گزر چکا ہے۔

فصل عشر کس وقت واجب ہوتا ہے؟

ابو حنیفہؒ کے نزدیک عشر کھیتی کے نکلنے اور پھلوں کے ظاہر ہونے کے وقت واجب ہوتا ہے ابو یوسفؒ کے نزدیک پکنے کی وقت عشر واجب ہوتا ہے — محمدؐ کے نزدیک فصل صاف کرنے اور پھل توڑنے کے وقت عشر واجب ہوتا ہے، انہوں نے کہا ہے کہ جب پھل کاٹ کر باڑ میں رکھے گئے اور گندم بکھیری اور اڑائی گئی اور اُس وقت وہ پانچ و سق تھے، پھر کچھ ضائع ہو گئے تو باقی میں عشر واجب ہوگا پس اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک وجوب عشر فصل کو صاف کرنے اور پھل کو توڑنے کے وقت ہو جاتا ہے۔

محمدؐ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فصل کاٹنے اور پھل توڑنے کی حالت وہ حالت ہے جس میں دانہ اور پھل کا بڑا ہونا انتہا کو پہنچ جاتا ہے اور وہ خوب مضبوط ہو جاتے ہیں، لہذا یہی حالت وجوب عشر ہونی چاہیے۔

ابو یوسفؒ کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ ”وَأَوْاحِقَہ یَوْمَ حَصَادَہ“ اور ان کا حق ادا کرو ان کے کاٹنے کے دن — اور ان کے کاٹنے کا دن ہی ان کے پکنے کا دن ہے (کہ پکنے پر کٹائی ہوتی ہے) لہذا یہی وجوب عشر کا وقت ہے۔

ابو حنیفہؒ کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے،

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْفَقُوا مِن طِبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمَا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ“ (ترجمہ گزر چکا)

اس میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا کہ ”جو ہم نے زمین نکالا ہے، اُس سے خرچ کرو“۔ تو اس سے معلوم

ہوا کہ وجوبِ عشر کا تعلق فصل نکلنے سے ہے۔۔۔ نیز اس لئے کہ فصل جو نہی نکلتی ہے تو وہ مالِ مشترک کی طرح مشترک ہو جاتی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”جو ہم نے تمہارے لئے“ زمین سے نکالا۔۔۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے پیداوار سب کے لئے مقرر فرمائی۔۔۔ کیونکہ اس میں خطاب ”کم“ عام ہے پس اس میں اغنیاء و فقراء سب داخل ہیں، رتو پیداوار نکلتے ہی جیسا کہ وہ مالک کا حق بن جاتی ہے، اسی طرح اسی وقت پیداوار میں فقراء کا حق عشر بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

نتیجہ اختلاف جب عشر کے وجوب کا وقت اور اس بارے میں اختلاف معلوم ہو چکا۔ تو اب اس پر مرتب ہونے والے تاج کا ذکر کیا جاتا ہے۔

بوصیفہ کے قول کے مطابق اس اختلاف کا نائدہ صرف پیداوار ضائع کرنے کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ پس جو پیداوار وجوبِ عشر کے بعد ضائع کی، اس کے عشر کا ضامن ہوگا۔ اور جو وجوب سے پہلے ضائع کی، اس کے عشر کا ضامن نہیں ہوگا۔

اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک ثمرۃ اختلاف پیداوار ضائع کرنے کی صورت میں تو ظاہر ہوتا ہی ہے، ضائع ہونے کی صورت میں بھی ظاہر ہوگا، کہ وجوبِ عشر کے بعد جو پیداوار ضائع ہوئی، تکمیلِ نصاب میں اسے باقی پیداوار کے ساتھ شمار کیا جائے گا، اور جو وجوب سے پہلے ضائع ہوئی اسے شمار نہیں کیا جائے گا تفصیل درج ذیل ہے۔

مسئلہ: کسی انسان نے کھیتی یا پھلوں کو پکنے سے پہلے تلف کر دیا، حتیٰ کہ اس پر ضمان لازم ہو گئی، تو صاحب مال تلف کرنے والے سے تلف کردہ مال کی ضمان لے گا اور اس کا عشر ادا کرے گا۔ اور اگر کچھ پیداوار تلف کی اور کچھ بچ گئی تو تلف کردہ پیداوار کا عشر ضمان سے ادا کرے گا اور باقی عشر پیداوار سے ادا کرے گا۔ اور اگر صاحب مال نے خود پیداوار تلف کی یا اسے کھالیا تو اس کے عشر کا ضامن ہوگا، اور وہ عشر اس کے ذمہ دین ہوگا۔

اور اگر کچھ پیداوار تلف کی اور کچھ چھوڑ دی تو تلف کردہ کے عشر کا ضامن ہوگا اور اس قدر اس کے ذمہ دین ہوگا، اور باقی کا عشر پیداوار سے ادا کرے گا۔

یہ تفصیل ابو حنیفہ کی اصل کے مطابق ہے، کیونکہ اس صورت میں وجوبِ عشر کے بعد تلف کرنا پایا گیا، اس لئے کہ پیداوار کے ظاہر ہونے سے عشر واجب ہو چکا تھا۔ لہذا حقِ عشر کی ضمان اس پر لازم ہے، جیسا کہ اگر وہ سال گزرنے کے بعد مال زکوٰۃ تلف کر دیتا (تو اس پر زکوٰۃ کی ضمان لازم ہوتی) باقی مسابین کے قول کے مطابق تلف کردہ کے عشر کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ وجوبِ عشر کے وقت سے پہلے تلف کرنا پایا گیا۔

مسئلہ: اگر پیداوار خود ضائع ہو گئی تو ضائع شدہ میں بلا اختلاف عشر نہیں ہے، خواہ تمام پیداوار ضائع ہوئی ہو یا نہ ہو، کیونکہ خود ضائع ہونے کی صورت میں عشر کی ضمان لازم نہیں ہوتی، خواہ وجوبِ عشر سے پہلے ضائع ہوئی ہو یا بعد میں، اور بعض پیداوار ضائع ہونے کی صورت میں باقی پیداوار کا عشر اس سے ادا کیا جائے گا، خواہ باقی پیداوار قلیل ہو یا کثیر، ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ہے۔ کیونکہ ان کے

نزدیک نصاب شرط نہیں ہے۔

۱ اور صاحبین کے نزدیک بھی یہی حکم ہے کہ باقی پیداوار میں عشر واجب ہے بشرطیکہ وہ بقدر نصاب یعنی پانچ دسوق ہو۔ اور اگر وہ بقدر نصاب نہیں ہے تو صاحبین کے نزدیک ہلاک شدہ پیداوار کی مقدار باقی پیداوار کے نصاب کی تکمیل میں معتبر نہیں ہوگی۔ بلکہ باقی پیداوار اگر بذاتہ بقدر نصاب ہے تو اس میں عشر واجب ہے وگرنہ نہیں۔

گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ پیداوار پکنے سے پہلے ضائع ہو جائے یا ضائع کر دی جائے لیکن اگر پکنے، صاف کرنے اور پھل توڑنے کے بعد یا پکنے کے بعد اور صاف کرنے اور توڑنے سے پہلے تمام پیداوار ضائع ہو گئی تو واجب عشر ساقط ہو جائے گا، اور اس میں ہمارے اصحاب کے ماہرین کوئی اختلاف نہیں۔ جیسے جب نصاب زکوٰۃ ضائع ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ اور شافعی کے نزدیک ساقط نہیں ہوتی ہے۔ اور یہ مسئلہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کچھ پیداوار ضائع ہوئی تو اس کے بقدر عشر ساقط ہو جائے گا، اور باقی پیداوار کا عشر اسی میں باقی رہے گا، خواہ وہ قلیل ہو یا کثیر، یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے، کیونکہ ان کے ہاں نصاب شرط نہیں اور صاحبین کے نزدیک ضائع شدہ کو ہلاک باقی پیداوار کا نصاب مکمل کیا جائے گا اور پانچ دسوق کے تمام ہونے میں اسے بھی محسوب کیا جائے گا۔

ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ ضائع شدہ کو دسوق کے پورا کرنے میں شمار نہیں کیا جائیگا بلکہ باقی پیداوار کے تمام ہونے کا اعتبار ہوگا، پس اگر وہ بذاتہ بقدر نصاب ہے تو اس میں عشر واجب ہوگا ورنہ نہیں۔

مسئلہ: اگر پیداوار ضائع کی گئی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ (۱) مالک نے خود تمام پیداوار ضائع کر دی تو اس کے عشر کا ضامن ہوگا، اور یہ عشر اس کے ذمہ دین ہوگا، اور اگر کچھ پیداوار ضائع کی تو ضائع کردہ کے عشر کے بقدر اس پر دین ہوگا، اور باقی کا عشر پیداوار سے ادا کیا جائے گا۔

(۲) مالک کے علاوہ کسی دوسرے آدمی نے پیداوار ضائع کر دی تو مالک اس سے ضمان لے گا، اور اس سے عشر ادا کرے گا کیونکہ اس صورت میں ضائع شدہ کا خلف اور بدل یعنی ضمان پایا گیا، پس گویا کہ پیداوار معنوی طور پر قائم ہے۔

اور اگر غیر مالک نے کچھ پیداوار ضائع کی، تو مالک اس سے ضمان لے گا اور ضائع کردہ کے بقدر اس سے عشر ادا کرے گا، اور باقی پیداوار کا عشر پیداوار سے ادا کیا جائے گا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر صاحب مال نے خود پھلوں سے کھایا یا کسی دوسرے کو کھلایا تو اس کے عشر کا ضامن ہوگا اور وہ عشر اس کے ذمہ دین ہوگا، اور باقی کا عشر پیداوار سے ادا کرے گا۔ یہ ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ہے۔

اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ معروف طریقہ کے مطابق جو اس نے خود کھایا یا کھلایا

اس کے عشر کا تو ضامن نہیں ہوگا، ہاں انصاب یعنی پانچ وسق کی تکمیل میں اسے شمار کیا جائے گا پس جب سب دکھایا، کھلایا ہوا اور باقی بھل کر بقدر نصاب ہو جائے تو باقی کا عشر ادا کرے گا۔
ابو یوسفؒ کی حجت یہ ہے کہ سہل بن ابی حشمہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

اذا خرصتم فخذوا ودعوا للثلث فان لم تدعوا للثلث فدعوا الربیع۔

”جب تم (پھلوں کا) اندازہ کرو پس (اس کے مطابق) وصول کرو، اور تہائی چھوڑ دو، پس اگر تہائی نہ چھوڑ دو چوتھی چھوڑ دو۔“

اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ”ابو حشمہؓ“ کو غار میں پھلوں کا اندازہ لگانے والا بنا کر بھیجا، تو ایک آدمی آیا اور عرض کیا ”یا رسول اللہ! ابو حشمہ نے مجھ پر زیادتی کی“ (یعنی اندازہ زیادہ لگایا) اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو حشمہ سے کہا کہ ”تیرا چچا زاد یہ کہتا ہے کہ تو نے اس پر زیادتی کی ہے“ — تو ابو حشمہ نے عرض کی ”یا رسول اللہ! میں نے اس کے لئے اس کے اہل کے غریب (وہ درخت جیسے کسی کو پھل کھانے کے لئے ہبہ کر دیا جائے) اور مساکین کے کھانے اور آندھی میں ضائع ہونے والے پھلوں کے بقدر چھوڑ دیا تھا“
تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے (شکایت کنندہ سے خطاب کرتے ہوئے) فرمایا:

لقد زادك ابن عمك وانصفك۔

”تیرے ابن عم نے تو مجھے زیادہ دیا اور تجھ سے انصاف کیا ہے“ اور ایک روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ: اندازہ لگانے میں تخفیف کرو، اس لئے کہ مال میں غریب (ہبہ کردہ درخت) بھی ہوتا ہے اور وصیت کردہ بھی“ — غریب سے مراد صدقہ ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اندازہ سے میں تخفیف کا حکم دیا اور علت یہ بیان فرمائی کہ مال میں غریب اور وصیت کردہ درخت بھی ہوتا ہے — پس اگر مالک صدقہ کردہ پھلوں یا خود اور اہل عیال کے کھائے ہوئے پھلوں کے عشر کا ضامن ہو تو تخفیف ثابت نہیں ہوتی۔

نیز اگر اس کی ضمان مالک پر لازم ہو تو وہ عشر کے خوف سے کھانے سے رک جائے گا، اور اس میں حرج ہے۔ مگر یہ کہ اسے تکمیل نصاب میں شمار کیا جائے گا، اس لئے کہ وجوب ضمان کی نفی میں مالک کے لئے تخفیف درعایت ہے، اور تکمیل نصاب میں اسے شمار نہ کرنے سے اس کا بھی نقصان ہے اور قرار ناجہی نقصان ہے۔ اور یہ جائز نہیں۔

ابو حنیفہؒ کا استدلال ان خصوص سے ہے جو مالک اور باقی پیداوار کے درمیان کسی فرق کے بغیر

پس اگر یہ کہا جائے کہ کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا: ”وآتوا حقہ یومہ حصادہ“

اس میں اللہ تعالیٰ نے فصل کاٹنے کے دن اس کا حق ادا کرنے کا حکم دیا، لہذا کاٹنے سے پہلے جو کچھ لیا گیا ہے، اس میں حق واجب نہیں ہوتا۔ یہ بات آیت کے قرینے سے معلوم ہوتی ہے، گذشتہ حکم سے

متصل پہلے) اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:
 ”كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ -“
 ”ان کا پھل کھاؤ، جب وہ پھل لائیں۔“

یہ حکم دلالت کرتا ہے کہ کھانے کے بعد پھل (حق عشر سے) زائد ہیں، کیونکہ اگر وہ زائد نہ ہوتے تو ”كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ“ فرمانے کا کوئی فائدہ نہیں۔ اس لئے کہ ہر شخص یہ بات جانتا ہے کہ پھل کھائے جاتے ہیں، اور وہ کھانے کے علاوہ کسی کام کے نہیں۔ تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت (وآتوا) —————، وجوب عشر کو لازم ہے، کیونکہ حصاد کا مطلب ہے قطع کرنا، کاٹنا اس کا تقاضا یہ ہے کہ جو کچھ کاٹا جائے، اس سے کچھ لیا جائے۔ اس سے کاٹی ہوئی پیداوار کا عشر نکالنا لازم آتا ہے، خواہ وہ کھائی جا چکی ہے یا باقی ہے، اس کا کوئی فرق نہیں۔

علاوہ ازیں ہم کہتے ہیں کہ آیت سے تو صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ کاٹنے کے دن اس کا حق ادا کرنا واجب ہے، لیکن کاٹنے کے دن اس کا حق کیا ہے؟ کیا باقی پیداوار کا عشر ادا کرنا بس کافی ہے یا باقی اور کھائی ہوئی پیداوار کا عشر ادا کرنا ضروری ہے؟ آیت میں اس میں سے کسی بات کا تعرض نہیں کیا گیا۔ لہذا یہ کہنا کہ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ باقی پیداوار کا عشر ادا کیا جائے، سکوت کردہ امر سے قسک ہے، اور یہ صحیح نہیں۔ باقی یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ“ کا کوئی فائدہ ہونا ضروری ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ اس کا تمہارے بیان کردہ فائدہ کے علاوہ کوئی اور فائدہ ہو۔ اور وہ یہ بیان کرنا ہے کہ ان سے انتفاع مباح ہے۔ اور اس سے مقصود کفار کے اس اعتقاد کی تردید ہے کہ آیت میں مذکورہ اشیاء جب اضمام کے لئے خاص کر دی جائیں تو ان سے انتفاع حرام ہو جاتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ نے اس کی تردید کی اور فرمایا کہ ”كُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ“ یعنی ان سے فائدہ اٹھاؤ اور انہیں اضمام پر صرف کر کے ضائع مت کرو، اسی لئے اللہ تعالیٰ نے بعد میں یہ فرمایا: ”وَلَا تَسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ“ اور اسراف نہ کرو، بے شک اللہ اسراف کرنے والوں سے محبت نہیں فرماتا باقی اس سلسلہ میں جو احادیث بیان کی گئی ہیں تو کہا گیا ہے کہ وہ عشر اور نصف عشر کی حدیث سے پہلے وارد ہوئی ہیں، لہذا عشر کے حکم سے وہ منسوخ ہو گئی ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

رکن عشر کا بیان اور شرائط رکن

عشر کا رکن ”ملک“ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَاتَّوَحَّاهُ يَوْمَ حَصَادِهِ“ اور ”ایتا“ (دینا) ملک کو ہی کہتے ہیں۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ذکرۃ کے بارے میں بھی یہی فرمایا:

”وَأَتُوا الزَّكَاةَ“ لہذا مباح کردہ گندم سے عشر ادا نہیں ہوتا (کیونکہ تملیک نہیں پائی گئی) اسی طرح کسی ایسے طریقے سے جس میں سرے سے تملیک ہی نہ پائی جائے، عشر ادا نہیں ہوگا، جیسے مسابد کی تعمیر اور اس جیسے دوسرے کام جو کہ ہم نوع اول میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر بہ ہمہ وجوہ تملیک نہ پائی گئی تو بھی عشر ادا نہیں ہوگا، اور ان تمام چیزوں کا بیان گذر چکا ہے۔

رہیں شرائط رکن! تو وہ بھی ہم نوع اول میں ذکر کر چکے ہیں کہ ان میں سے بعض کا تعلق مؤذی سے ہے، بعض کا مؤذی سے اور بعض کا مؤذی الیہ سے، لہذا یہاں اعادہ کی حاجت نہیں، واللہ اعلم۔

فصل اُن چیزوں کا بیان جن سے عشر واجب ہے کے بعد ساقط ہو جاتا ہے

(۱) پیداوار کا مالک کے عمل دخل کے بغیر تباہ ہو جانا۔ کیونکہ عشر پیداوار میں واجب ہوتا ہے، پس جب پیداوار ہی تباہ ہو جائے تو جو کچھ اس میں واجب ہوا تھا وہ بھی ساتھ ہی ختم ہو جائے گا، جیسے سال گزرنے کے بعد نصاب زکوٰۃ تباہ ہو جائے، اور یہ ہمارے نزدیک ہے — شافعیؒ کے نزدیک عشر ساقط نہیں ہوگا۔ اس میں بالکل اسی نوعیت کا اختلاف ہے جو زکوٰۃ کے سلسلہ میں ہے اور مسئلہ کی وضاحت گذر چکی ہے — اگر کچھ پیداوار تباہ ہوئی تو اس کے بقدر عشر ساقط ہو جائے گا۔ اور باقی پیداوار کا عشر ادا کرے گا، خواہ پیداوار قلیل ہو یا کثیر۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے — اور صاحبینؒ کے نزدیک تباہ شدہ پیداوار کو تکمیل نصاب کے لئے باقی پیداوار کے ساتھ ملایا جائے گا۔ اگر نصاب پورا ہو جائے تو عشر ادا کرے گا ورنہ نہیں — اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ تباہ شدہ پیداوار کو ملائے بغیر باقی پیداوار کا بقدر نصاب ہونا ضروری ہے۔ جیسا کہ گذر چکا ہے۔

اگر پیداوار تباہ کی گئی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ (۱) اگر غیر مالک نے تباہ کی تو اس سے ضمان لے گا اور اس کا عشر ادا کرے گا، اور اگر اس نے کچھ پیداوار تباہ کی تو ضمان سے تباہ کردہ مقدار کا عشر ادا کرے گا۔ (۲) اگر مالک نے خود تمام پیداوار تباہ کر ڈالی، یا کچھ تباہ کی باقی طور پر اسے کھالیا۔ تو ابو حنیفہؒ کے قول میں تباہ کردہ کے عشر کا ضامن ہوگا، اور وہ عشر اس کے ذمہ دین ہو جائے گا، بخلاف ابو یوسفؒ کے کہ ان کے نزدیک مالک نے معروف طریقہ کے مطابق جو کھالیا، کھلایا، اس کا ضامن نہیں ہوگا۔ مسئلہ گذر چکا ہے۔

(۲) وجوب عشر کے سقوط کا ایک سبب ارتداد ہے (العیاذ باللہ) یہ ہمارے نزدیک ہے۔ کیونکہ عشر میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔ شافعیؒ کے نزدیک ارتداد سے عشر ساقط نہیں ہوتا، جیسے زکوٰۃ ساقط نہیں ہوتی۔

۳۔ مالک نے پیداوار تباہ کر دی اور ادائیگی عشر کی وصیت کے بغیر مر گیا تو ہمارے نزدیک عشر ساقط ہو جائے گا، اور شافعی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، جیسا کہ زکوٰۃ میں ہے۔ اور اگر پیداوار بعینہ موجود ہے تو اس سے عشر ادا کیا جائے گا، یہ ظاہر الروایہ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے اس صورت میں بھی عشر ساقط ہو جائے گا۔ بخلاف زکوٰۃ کے، اور ان دونوں میں فرق کی وجہ گذشتہ صفحات میں گذر چکی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل دفائن اور معدن کا حکم

گذشتہ تفصیل زمین سے نکلنے والی چیزوں کے بارے میں تھی۔ رہا ان چیزوں کا حکم جو زمین سے نکالی جاتی ہیں، تو اس سلسلہ میں بحث دو حصوں پر مشتمل ہے۔ ایک تو یہ کہ زمین سے نکالی ہوئی چیزوں میں سے کن میں خمس (۱/۵) واجب ہے؟ اور دوسرا یہ کہ خمس کا مصرف کیا ہے، اور خمس لینے کا اختیار کسے حاصل ہے؟

حصہ اول: زمین سے نکالی جانے والی چیزیں دو قسم کی ہوتی ہیں (۱) کنز، یہ وہ مال ہے جو بنی آدم نے زمین میں دفن کیا ہو۔ (۲) معدن۔ یہ وہ مال ہے جو اللہ تعالیٰ نے زمین کی آفرینش کے دن ہی زمین میں ودیعت فرما دیا۔

ان کے علاوہ ایک اسم بھی کانٹا ہے، اس کا اطلاق کنز اور معدن دونوں پر ہوتا ہے۔ مگر یہ کہ معدن پر اس کا اطلاق حقیقتہً ہوتا ہے اور کنز کے لئے اس کا استعمال مجاز ہے۔

دفینہ کا حکم کنز دو صورتوں سے خالی نہیں، یا تو کنز دار الاسلام سے ملے گا یا دار الحرب سے، پھر اس دفینہ میں یا تو کوئی علامت اسلام ہوگی مثلاً مصحف ہے، یا در اہم پر لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ لکھا ہوا ہے، یا اس طرح کی کوئی اور علامت اسلام اور یا اس دفینہ میں علامات جاہلیت پائی جاتی ہیں مثلاً در اہم پر صنم یا صلیب نقش ہے وغیرہ اور یا اس میں کسی قسم کی کوئی علامت نہیں پائی گئی۔

تفصیل حکم یہ ہے کہ اگر کنز دار الاسلام میں غیر مملوکہ زمین میں مثلاً پہاڑوں، بیابانوں وغیرہ میں پایا گیا پس اگر اس میں اسلام کی کوئی علامت ہے تو وہ بمنزلہ لقطہ ہے، اور اس کے ساتھ وہی برتاؤ ہوگا جو لقطہ کے ساتھ ہوتا ہے، تفصیل کتاب اللقطہ میں دیکھ لیجئے کیونکہ اس دفینہ میں جب اسلام کی علامت پائی گئی تو معلوم ہوا کہ یہ اہل اسلام کا مال ہے۔ اور اہل اسلام کا مال، غنیمت نہیں بن سکتا۔ مگر چونکہ اس کا مالک معلوم نہیں ہے اس لئے یہ لقطہ (گذشتہ مال) کے درجہ میں ہے۔

اور اگر اس دینہ میں جاہلیت کی علامت پائی گئی تو اس میں خمس (۱/۵) ادا کرنا واجب ہے اور اس کے چار خمس (۴/۵) بلا اختلاف، دینہ پانے والے کو ملیں گے، جیسے معدن کا حکم ہے، تفصیل عنقریب بیان کی جائے گی۔

اور اگر دینہ میں نہ تو اسلام کی کوئی علامت ہے اور نہ جاہلیت کی کوئی علامت، تو اس کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ ہمارے زمانے میں اس کا حکم وہی ہوگا، جو لفظ کا حکم ہے۔ اور اسے غنیمت نہیں سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اسلام کا عہد اب طویل ہو چکا ہے۔

پس ظاہر یہ ہے کہ یہ کافروں کا مال نہیں ہوگا، بلکہ مسلمانوں کا مال ہے جس کا مالک معلوم نہیں، لہذا اسے لفظ (گمشدہ مال) سمجھا جائے گا۔

اور اس کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ ایسا دینہ مال غنیمت کے حکم میں داخل ہے۔ کیونکہ کنوز عام طور پر کافروں کے دبائے ہوئے ہیں۔

اور اگر اس دینہ میں جاہلیت کی علامت پائی جاتی ہے تو اس میں خمس واجب ہے، کیونکہ روایت ہے کہ آپ سے کنز کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا: **فیه ذی الرکاز الخمس**۔

اس (کنز) میں اور نہ کانر میں خمس واجب ہے۔ اور نیز اس لئے کہ یہ دینہ غنیمت کے مفہوم میں داخل ہے، کیونکہ یہ کافر کی ملکیت کے حکم میں ہے اور پانے والا اس پر بزور بازو غالب آیا، لہذا یہ مال غنیمت ہوگا، پس اس میں سے ایک خمس (۱/۵) (حکومت کو) ادا کرنا واجب ہے، اور چار خمس (۴/۵) پانے والے کا حق ہے، کیونکہ اس نے بزور بازو یہ دینہ حاصل کیا۔

اور دینہ پانے والا خواہ آزاد ہو یا غلام، مسلمان ہو یا ذمی، بڑا ہو یا چھوٹا، اسے ۱/۵ بہر صورت ملیں گے، کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی ہے، اس میں پانے والوں کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں ہوا،۔۔۔۔۔ نیز اس لئے کہ یہ مال بمنزلہ غنیمت ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس میں خمس واجب ہے اور غلام، بچہ اور ذمی غنیمت کے اہل ہیں۔ لہذا اس میں سے ۱/۵ پانے والے کا حق ہے، ہاں اگر اس نے یہ کنز امام کے اذن سے نکالا اور امام نے اس کے ساتھ کچھ معاہدہ کیا تو اس کے لئے ضروری ہے کہ اپنی شرط پوری کرے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: **المسلمون عند شروطهم**۔

مسلمان اپنی شرطوں کے پاس بان ہوتے ہیں۔

نیز اس لئے کہ جب امام نے لکھانے والے کے لئے کچھ مقرر و معین کر دیا تو اس نے مشروط کو اس کے عمل کی اجوت قرار دے دیا، لہذا اس طریق سے وہ مشروط کا مستحق ہوگا۔۔۔۔۔ اور اگر کنز کسی کی ملکوت زمین میں پایا گیا تو اس میں خمس تو بلا اختلاف واجب ہے۔ اسکی ایک دلیل وہ روایت ہے جو ابھی اوپر گزری۔۔۔۔۔ نیز اس لئے کہ یہ کفار کا مال ہے، جس پر یہ بزور بازو غالب ہوا پس اس سے خمس

لیا جائے گا (مال غنیمت ہونے کے لحاظ سے)

لیکن اس صورت میں باقی چار قسموں (۱/۴) کا مستحق کون ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ آباد کاری کے لئے سب سے پہلے جس شخص کو یہ زمین الاٹ کی گئی تھی اگر وہ زندہ ہے تو ۱/۴ کنڑ اس کا حق ہے۔ اور اگر وہ مرچکا ہے تو اس کے ورثا کا حق ہے بشرطیکہ وہ معلوم ہوں، اور اگر اولین آباد کار معلوم نہیں اور نہ ہی اس کے ورثا معلوم ہیں تو کنڑ کا ۱/۴ زمین کے (زمانہ اسلام میں معلوم) آخری مالک یا اس کے ورثا کا حق ہے۔

اور ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ ۱/۴ کنڑ پانے والے کا حق ہے، وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا مال غنیمت ہے جس تک غنائین کا ہاتھ نہیں پہنچ سکا اور صرف پانے والے کا ہاتھ اس تک پہنچا، لہذا غنیمت ہونے کے لحاظ سے اس میں خمس واجب ہے، اور خاص پانے والے کی دسترس ہونے کی وجہ سے وہی خاص طور پر اس کا حقدار ہے۔ ملکیت کا یہی مفہوم ہے (کہ کوئی چیز خاص طور پر کسی کے قبضہ میں ہو) تو جیسا کہ اگر وہ کسی غیر مملوکہ زمین میں کنڑ پاتا تو ۱/۴ کا مالک ہوتا، اسی طرح اسی صورت میں بھی ہوگا۔

ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ سب سے پہلے جسے زمین عطا کی گئی (اولین الاٹی) وہ اس زمین کا تمام مشمولات و دفائن سمیت مالک بنا، کیونکہ وہ اس زمین کا مالک امام کی ملکیت سے بنا، اور امام اس زمین کا مالک الاٹی اور دوسرے غازیوں کے ذریعے پائے جانے والے استیلا و غلبہ کے سبب بنا، اور استیلا و غلبہ جیسا کہ زمین کے ظاہر پر حاصل ہوا، ویسا ہی زمین میں موجود چیزوں پر بھی حاصل ہو۔ لہذا الاٹی تمام مشمولات کا بھی مالک ہوگا۔ اور بیع سے زمین کے اندر موجود چیزیں ملکیت سے زائل نہیں ہوتیں، کیونکہ بیع سے صرف وہ چیزیں ملکیت سے خارج ہوتی ہیں، جن پر بیع واقع ہو، اور بیع زمین کے ظاہر پر واقع ہوتی ہے نہ کہ زمین کے اندر موجود چیزوں پر۔ اور جب زمین کے اندر والی چیزیں زمین کے تابع نہیں ہیں تو (بیع و انتقال کے باوجود) وہ الاٹی کی ملکیت میں باقی رہیں، پس ۱/۴ کنڑ الاٹی کو ملے گا۔ اور یہ بالکل ایسے ہے جیسے کسی شخص نے مچھلی کا شکار کیا، جس نے کوئی مورتی نگلا ہوا تھا یا کسی پرندے کا شکار کیا، جس نے کوئی ہیرا نگلا ہوا تھا، کہ وہ تمام (مچھلی، پرندے اور مورتی ہیرے) کا مالک ہوگا۔ اور اگر اس نے وہ مچھلی اور پرندہ فروخت کیا تو مورتی اور ہیرا اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوگا، کیونکہ عقد بیع مچھلی اور پرندے پر واقع ہوا ہے، مورتی اور ہیرے پر نہیں۔ مذکورہ صورت میں بھی یہی حکم ہوگا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ امام کی الاٹمنٹ سے الاٹی زمین کے اندر موجود تمام چیزوں کا مالک کیسے بن سکتا ہے؟ حالانکہ اگر امام ایسا کرے تو یہ تقسیم غنیمت میں نا انصافی اور ظلم ہوگا۔ اور امام تقسیم نا انصافی کرنے کا مالک نہیں۔ لہذا ثابت ہوا کہ امام نے اسے صرف زمین ہی کا مالک بنایا ہے، پس کنڑ الاٹی کی ملکیت نہ ہوا۔

اس کا جواب دو وجوہوں سے ہے (۱) امام نے تو صرف اسے رقبہ زمین کا مالک بنایا، جیسا کہ آپ نے ذکر کیا، لیکن امام کی ملکیت سے جب وہ زمین کا مالک بن گیا تو اب زمین کے اندر موجود چیزوں

پر تنہا اُسی کا استیلا و غلبہ ہو گیا اسی سے اس بات کا جواب بھی معلوم ہو گیا کہ پھر اس میں خمس کیوں واجب ہے؟ کیونکہ وہ زمین کے اندر موجود چیزوں کا امام کی ملکیت سے مالک نہیں ہوگا کہ خمس ساقط ہو جائے زمین کے اندر موجود چیزوں کا تو وہ اس لئے مالک ہو اس لئے کہ ان پر صرف اسی کا استیلا و غلبہ پایا گیا۔ لہذا اس میں خمس واجب ہوگا، جیسا کہ اگر غیر ملوکہ زمین میں کنز پایا تو خمس واجب ہوتا۔ (۲) تقسیم غنیمت میں اس پہلو سے مساوات کی رعایت کرنا متعذر اور ناممکن ہے۔ لہذا ایسی مساوات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا تاکہ حرج اور تنگی واقع نہ ہو۔

گذشتہ تفصیل اُس صورت میں تھی جبکہ کنز دارالاسلام میں پایا گیا ہو، لیکن اگر کنز دارالحرب میں پایا گیا تو اس میں بھی تفصیل ہے۔ — اگر کنز ایسی زمین سے ملا جو کسی کی ملکیت نہیں تو وہ تمام کنز پانے والے کا حق ہے۔ اور اس میں خمس واجب نہیں۔ کیونکہ یہ ایسا مال ہے جو اس نے ازراہ تسلط و غلبہ حاصل نہیں کیا، کیونکہ اس جگہ پر اہل اسلام کا غلبہ نہیں تھا، لہذا یہ مال غنیمت نہ بنا، پس اس میں خمس نہیں ہے، اور پورا کنز اُسی کا ہوگا، کیونکہ یہ مال مباح ہے، جس پر اُس کا قبضہ ہوا، پس یہ اس کا مالک ہوگا، جیسے ایندھن اور گھاس کا حکم ہے کہ یہ مال مباح ہیں، جو قبضہ کر لے، اسی کی ملکیت ہیں۔

اور مذکورہ صورت میں خواہ یہ دارالحرب میں (دوڑیا) لیکر داخل ہوا ہو یا بغیر (دوڑیا) کے (بہر صورت کنز اُسی کا ہوگا) کیونکہ (دوڑیا) کے کا فائدہ مال ملوک میں ظاہر ہوتا ہے مال مباح میں نہیں۔

اور اگر اس نے دارالحرب میں کسی کافر کی ملوکہ زمین میں کنز پایا، پس اگر وہ امان لے کر داخل ہوا ہے تو کنز مالک زمین کو لوٹا دے گا، کیونکہ جب یہ (امان) لے کر داخل ہوا تو اس کے لئے اہل حرب کی رضا کے بغیر ان کے اموال سے کچھ بھی لینا حلال نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں دھوکہ دہی اور امانت میں خیانت ہے۔ — پس اگر اس نے یہ کنز مالک زمین کو واپس نہ کیا تو اس کا مالک تو ہو جائے گا لیکن وہ اس کے لئے پاک اور طیب نہیں ہے، کیونکہ اس میں خیانت کی خباثت اور گندگی سرایت کر چکی ہے، پس اس (سے چھٹکارا پانے) کی راہ یہ ہے کہ اسے صدقہ کر دے۔ — اور اگر اس کنز کو فروخت کر ڈالا تو اس کی بیع جائز ہے، کیونکہ اس کی ملکیت قائم تھی، لیکن یہ مشتری (خریدار) کے لئے طیب نہ ہوگا، بخلاف بیع فاسد میں بیچے ہوئے مال کے۔ (کہ اس میں بیع فی نفسہ طیب ہے) اور ان دونوں صورتوں میں فرق ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب البیوع میں ذکر کریں گے۔

اور اگر مذکورہ صورت میں وہ دارالحرب میں بغیر امان کے داخل ہوا تھا تو وہ کنز اس کے لئے حلال ہے۔ اور اس میں خمس بھی نہیں۔ — حلال تو اس لئے ہے کہ اس کے لئے بائز ہے کہ اہل حرب کی رضا کے بغیر بھی ان کا جو مال لے سکتا ہے، لے لے۔ اور خمس اس لئے واجب نہیں کہ یہ مال قوت و طاقت کے ذریعے حاصل نہیں کیا گیا لہذا یہ مال غنیمت نہیں ہے، پس اس میں خمس واجب نہیں ہوگا۔ —

پہنچا پچھ اگر کوئی ایسی جماعت دارالحرب میں داخل ہو گئی، جسے وہاں داخل ہونے کی اجازت نہ تھی، اور وہاں اہل حرب کوئی کنز ان کے ہاتھ لگ گیا۔ تو اس میں خمس واجب ہے، کیونکہ یہ مال زبردستی

اور بروزر بازو حاصل ہونے کی وجہ سے غنیمت کے ذیل میں داخل ہے۔
 اگر کسی شخص نے (دارالاسلام میں) کسی کے مملوکہ گھر میں یا اپنے گھر میں کنز پایا تو اس میں بلا اختلاف
 خمس واجب ہے۔ بہ خلاف معدن کے کہ اس میں ابوحنیفہؒ کے نزدیک خمس واجب نہیں۔
 (کنز میں خمس اس لئے واجب ہے) کیونکہ کنز زمین کے اجزاء میں سے نہیں ہے، اسی لئے بالاجماع ۱/۵
 کنز رقبہ کے مالک کو نہیں ملے گا (جبکہ وہ خریدار ہے اور الاٹی یا اس کے ورثا میں سے نہیں ہے) پس
 اگر کنز میں مؤنت (بارخرید) یعنی خمس پایا جائے تو اس میں جزء (کنز) کی کل (زمین) کے ساتھ حکم میں
 مخالفت لازم نہیں آتی (کیونکہ کنز زمین کا جزء ہے ہی نہیں) بہ خلاف معدن کے (کہ اگر اس میں خمس واجب
 ہو تو جزء یعنی معدن کا حکم کل یعنی زمین سے مختلف ہوگا، کہ گھر والی زمین میں تو عشر و خراج کچھ واجب نہیں
 اور اس کے جزء میں خمس واجب ہو رہا ہے) تفصیل آگے آرہی ہے۔ رہی یہ بات کہ گھر میں ملنے والے کنز
 کا ۱/۵ کس کا حق ہے؟ اس میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک ۱/۵ اولین
 الاٹی کا حق ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک ۱/۵ کنز پانے والے کا حق ہے۔ کیونکہ یہ مال مباح
 ہے جو سب سے پہلے اس کے ہاتھ لگا (لہذا وہی اس کا مالک
 ہے۔ بشرطیکہ اس پر علامت جاہلیت ہو۔)

ابوحنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ ایسا مال مباح ہے جس پر ایک خاص شخص کا قبضہ ہو چکا ہے
 یعنی الاٹی کا قبضہ، پس معدن کی طرح یہ اُسی کی ملکیت ہوگا، ہاں اتنا فرق ہے کہ معدن بیع میں مشتری کو منتقل
 ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ زمین کے اجزاء سے ہے۔ اور کنز بیع میں مشتری کو منتقل نہیں ہوتا کیونکہ وہ بیع اور
 تملیک کے اجزاء میں سے نہیں۔ پس جب کنز پر الاٹی کا قبضہ ہو چکا تو وہ اُسی کی ملکیت میں باقی
 رہے گا۔ جیسے اگر کوئی شخص مچھلی شکار کرے، جس کے پیٹ میں موتی ہو، تو وہ مچھلی اور موتی کا مالک ہوتا
 ہے، کیونکہ دونوں پاسی کا قبضہ ثابت ہوا۔ پھر اس کے بعد اگر وہ مچھلی بیچے تو موتی بیع میں داخل نہیں ہوگا
 اسی طرح یہاں بھی حکم ہے۔

مُحْتَقِلُ الْأُتَى، وہ شخص ہے، جیسے امام نے خاص طور پر وہ قطعہ زمین الاٹ کیا ہو۔ پس
 اگر اولین الاٹی معلوم نہیں تو زمانہ اسلام میں اس کا جو آخری مالک معلوم ہوا اسے کنز کا ۱/۵ دیا جائے گا (وگرنہ
 بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا) الشیخ الامام الزاہد السرخسی رحمہ اللہ نے یہی تفصیل بیان کی ہے۔ گزشتہ
 تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ کنز دارالاسلام میں پایا گیا ہو۔

کان کا حکم بنیادی طور پر معدن سے نکلنے والی اشیاء دو طرح کی ہوتی ہیں ۱۔ مٹھوس عائمات پھر
 ۲۔ وہ اشیاء جو گھلنے سے نکلتی ہیں ۳۔ وہ دھاتیں جو گھلنے سے پھل جاتی ہیں اور ان سے
 زیور ڈھالے جاتے ہیں، جیسے سونا، چاندی، لوہا، شیشہ، تانبا وغیرہ
 ۲۔ وہ اشیاء جو گھلنے سے نکلتی نہیں ہیں، جیسے یاقوت، بلور، عقیق، زمرد، فیروزہ۔ سرسہ، گید،
 ہڑتال، گج، چونے کا پتھر وغیرہ۔

اور مانع اشیاء جیسے پٹرول، تار کول اور ان جیسی دوسری چیزیں،

تفصیل احکام یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دو صورتوں سے خالی نہیں، یا وہ کان دار الاسلام سے ملے گی یا دار الحرب سے، پھر جس زمین سے وہ دریافت ہوئی ہے وہ مملوکہ ہوگی یا غیر مملوکہ۔

۱۔ پس اگر کان دار الاسلام میں غیر مملوکہ زمین میں دریافت ہوئی ہے اور وہ کان ہے کسی دھات کی کہ اس میں گھسنے اور زریور میں ڈھسنے کی صلاحیت ہے تو اس میں خمس (۱/۵) واجب ہوگا۔ خواہ وہ سونا چاندی ہو یا کوئی اور گھسنے والی دھات ہو، اور خواہ وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر مقدار میں۔ (بہر صورت اس میں خمس واجب ہے) اور اس کے پانچویں دریاقت کرنے والے کے ہیں خواہ وہ کوئی بھی ہو (یعنی خواہ وہ آزاد ہو یا غلام، مسلم ہو یا ذمی، چھوٹا ہو یا بڑا، مرد ہو یا عورت)۔ ہاں اگر دریافت کرنے والا امان لے کر آیا ہو احرب سے تو اس سے تمام کان واپس لے لی جائے گی۔ مگر یہ کہ جب امام نے اس سے معاہدہ کیا ہو تو پھر اس کے لئے اپنا عہد پورا کرنا ضروری ہے۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے۔

شافعی فرماتے ہیں کہ اگر دریافت ہونے والی کان سونا، چاندی کی ہے تو اس میں ۲۰ واں حصہ واجب ہے، جیسا کہ زکوٰۃ میں واجب ہوتا ہے، حتیٰ کہ ان کے ہاں اس میں نصاب بھی شرط ہے، پس دوسو درہم سے کم مقدار چاندی (اور بیس مثقال سے کم مقدار سونے) کی کان میں ۲۰ واں حصہ واجب نہیں۔ اور ان کے بعض اصحاب نے تو سال گزرنے کی بھی شرط لگائی ہے۔ اور سونا، چاندی کے علاوہ دوسری دھاتوں میں ان کے نزدیک خمس واجب نہیں ہے۔

اور ہمارے نزدیک تمام دھاتوں میں غنیمت کا خمس واجب ہے، اور کسی دھات میں زکوٰۃ کی شرائط میں سے کوئی شرط ضروری نہیں۔ اور اس خمس کا محتاج والدین اور اولاد پر صرف کرنا بھی جائز ہے، جیسا کہ غنیمت میں ہوتا ہے۔ بلکہ دریافت کرنے والے کے لئے بھی جائز ہے کہ اگر وہ محتاج ہے اور پچھلا کان بھی اس کی کفایت نہیں کرتی، تو وہ اپنے اوپر صرف کر سکتا ہے۔ شافعی کی محبت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلال بن عمارؓ نے بلال بن عمارؓ کو قبلیہ (بلکہ کانام) کے معادن بطور جاگیر کے عطا فرمائے، اور آپ ان سے ۲۰ واں حصہ لیا کرتے تھے۔

نیز اس لئے کہ کانیں بھی زمین کی نشوونما سے ہیں، اس لئے ہونا تو یہ چاہئے کہ ان میں بھی عشر واجب ہو، مگر چونکہ ان کے نکالنے میں خرچہ بہت زیادہ ہوتا ہے، اس لئے ۲۰ ویں حصہ پر اکتفا کیا گیا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

وفي الركاذا الخمس۔

اور رکاذا میں خمس واجب ہے۔

رکاذا کا اطلاق معدن پر حقیقتہً ہوتا ہے اور کنز پر مجازاً، اس کے چند دلائل ہیں،

۱۔ رکاذا کا لفظ "رکاذا" سے ماخوذ ہے، جس کا مفہوم ہے کسی چیز کا زمین میں گاڑنا۔ اور یہ مفہوم کان پر زیادہ صادق آتا ہے، کیونکہ کان زمین میں گاڑتی ہوئی ہوتی ہے، بہ خلاف کنز کے کہ وہ زمین میں رکھا جاتا ہے اور زمین کے ساتھ صرف اتصال رکھتا ہے۔

۲۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قدیم کنز کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا،
فیہ وفي الرکاز الخمس۔

اس میں اور پانچ میں خمس واجب ہے۔

اس میں رکاز کا کنز پر عطف ہوا ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ رکاز سے مراد معدن ہے۔

۳۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا،

المعدن جبار والقلیب جبار وفي الرکاز الخمس۔

کان ہدر (معاف) ہے، اور کنواں ہدر ہے اور رکاز میں خمس ہے۔

تو آپ سے پوچھا گیا، وما الرکاز؟ یا رسول اللہ۔۔۔ یعنی یا رسول اللہ! رکاز کیا ہے؟ تو آپ نے فرمایا،

هو المال الذی خلقه اللہ تعالیٰ یوم خلق السموات والارض۔

رکاز وہ مال ہے جو اللہ تعالیٰ نے کائنات کی تخلیق کے دن پیدا فرما دیا تھا۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ رکاز کا حقیقی مصداق معدن ہے۔

پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے معدن میں سونا چاندی اور دوسری دھاتوں میں کسی فرق کے بغیر مطلقاً خمس واجب فرمایا، تو معلوم ہوا کہ تمام دھاتوں میں خمس واجب ہے۔

نیز اس لئے کہ کانیں کافروں کے قبضہ میں تھیں، پھر ان کا قبضہ ختم ہو گیا، اور مسلمین کا ان جگہوں پر قبضہ ثابت نہیں ہوا، کیونکہ غازیوں کا مقصد پہاڑوں اور بیابانوں پر تسلط حاصل کرنا نہیں تھا۔

پس پہاڑوں اور بیابانوں کے اندر جو کچھ تھا، وہ علماً کافروں کی ملکیت میں رہا، اور اب کان دریافت کرنے والا بروزر بازو اس پر قابض ہوا،

پس یہ غنیمت ہے، لہذا اس میں خمس واجب ہے۔ اور پھر کان دریافت کرنے والے کا حق ہے۔ جیسا کہ کنز میں ہوتا ہے۔

اور شافعی کے لئے حدیث بلال بن عارث میں کوئی حجت نہیں۔ کیونکہ احتمال ہے کہ آپ نے بلال سے ۴۰ ویں حصہ سے زائد اس لئے نہ لیا ہو کہ آپ کو ان کی حاجت و ضرورت کا علم ہو، اور یہ ہمارے نزدیک بھی جائز ہے، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ پس اس حدیث کا یہی مطلب لینا چاہیے تاکہ دونوں دلیلوں پر عمل ہو جائے۔

۲۔ اور اگر کسی ایسی چیز کی کان دریافت ہوئی، جس میں گھلنے کی صلاحیت نہیں، تو اس میں خمس واجب نہیں ہوتا، اور وہ پوری کی پوری کان دریافت کرنے والے کی ہے۔ کیونکہ ہڑتال، گچ، چونا اور ان جیسی دوسری چیزیں زمین کے اجزاء سے ہیں۔ لہذا یہ مٹی کی طرح ہیں (اور مٹی میں خمس نہیں) اور یا قوت اور دوسرے نکلنے پتھروں کی قبیل سے ہیں، ہاں صرف اتنی بات ہے کہ یہ چمکدار پتھر ہیں، اور پتھر میں خمس نہیں ہوتا۔

۳۔ مانع اشیاء مثلاً پٹرول تارکوں کی کان میں بھی کچھ واجب نہیں، اور یہ پوری کی پوری کان دریافت کنندہ کا حق ہے، کیونکہ یہ پانی ہے (اور پانی میں خمس نہیں ہوتا)۔ اور پھر یہ ان چیزوں سے ہے جن پر استیلاء و تسلط مقصود نہیں ہوتا، پس یہ کفار کے قبضہ میں نہیں تھا کہ اب یہ مال غنیمت بن جائے، لہذا اس میں خمس واجب نہیں۔

پارے کا حکم ابو حنیفہؒ کا آخری قول یہ ہے کہ پارے میں خمس واجب ہے۔ اور پہلے ان کی رائے یہ تھی کہ پارے میں خمس نہیں ہوتا۔ اور ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہ تھا کہ اس میں

خمس ہے۔ پھر انہوں نے اس رائے سے رجوع کیا اور کہا کہ پارے میں خمس نہیں ہے۔ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ابو حنیفہؒ سے پارے کے بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس میں خمس نہیں ہے۔ پھر میں اس سلسلہ میں آپ سے گفتگو کرتا رہا۔ حتیٰ کہ آپ کی رائے یہ ہوئی کہ 'پارے میں خمس ہے'۔ اور میرا (پہلے) یہ خیال تھا کہ پارہ، سیسے اور لوہے کی طرح ہے (کہ اس میں خمس ہونا چاہیے) پھر اس کے بعد مجھے یہ بات پہنچی کہ وہ اس طرح نہیں ہے بلکہ وہ بتر تارکول اور پٹرول ہے پس اس میں خمس نہیں ہوگا۔

ابو حنیفہؒ کے پہلے قول (اور ابو یوسفؒ کے آخری قول) کی وجہ یہ ہے کہ پارے میں بذاتہ کسی شکل میں ڈھلنے کی صلاحیت نہیں ہے، لہذا یہ پانی کے مشابہ ہے۔

اور ابو حنیفہؒ کے آخری قول کی وجہ یہ ہے۔ اور یہی محمدؐ کا قول ہے۔ کہ پارہ اگرچہ بذاتہ کسی شکل میں نہیں ڈھلتا لیکن کسی دوسری چیز کے ساتھ مل کر ڈھل جاتا ہے، پس یہ چاندی کے مشابہ ہے۔ کہ چاندی بھی بذاتہ کسی شکل میں نہیں ڈھلتی، اسے بھی کسی صورت میں ڈھالنے کے لئے تانبا اور پتیل ملا یا جاتا ہے تو جب چاندی کی کان میں خمس واجب ہوتا ہے تو پارے کی کان میں بھی واجب ہوگا۔

گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ کان دارالاسلام میں غیر مملوکہ زمین میں پائی جائے اور اگر کان دارالاسلام میں مملوکہ زمین میں، یا گھر یا منزل یا دکان میں دریافت ہوئی تو وہ کان کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ وہ مالک کا حق ہے۔ دریافت کنندہ مالک ہو یا کوئی اور، کیونکہ معدن زمین کی تابع ہوتی ہے، اس لئے کہ یہ زمین کے اجزاء سے ہے کہ زمین سے پیدا ہوتی ہے اور زمین میں پیدا ہوتی ہے۔ دیکھیے زمین کی بیع میں نام لئے بغیر کان بھی داخل ہوتی ہے (معلوم ہوا کہ یہ زمین ہی کا حصہ ہے) تو جب امام کی الامنٹ سے الاٹھ اس جگہ کا مالک ہوا تھا تو زمین کے تمام اجزاء سمیت مالک ہوا تھا، اسی طرح بیع میں زمین کے توابع کے ساتھ معدن بھی مشتری کو منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ خلاف کثر کے بصیرت گذر چکا ہے۔ لہذا جس کی مملوکہ زمین میں کان ملے گی اسی کا حق ہے،

اور اس میں اختلاف ہے کہ اس میں خمس واجب ہے یا نہیں؟

ابو حنیفہؒ کے نزدیک دار میں ملنے والی کان میں خمس واجب نہیں، اور مملوکہ زمین سے ملنے والی کان کے بارے میں سے دو روایتیں ہیں۔ کتاب الزکوٰۃ میں مذکور ہے کہ اس میں بھی خمس نہیں۔

اور کتاب الصرف میں مذکور ہے کہ اس میں خمس واجب ہے، اور جامع صغیر میں یہی روایت مذکور ہے۔
اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک کان زمین سے ملے یا دار سے، دونوں صورتوں میں خمس واجب ہے بشرطیکہ ایسی دھات کی کان ہو جس میں پگھلنے کی صلاحیت ہے۔

ان دونوں حضرات کی حجت نبی صلی علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ: ”و فی الرکان الخمس“
کہ اس میں کوئی فرق بیان نہیں ہوا، اور رکان کا حقیقی مصداق کان ہے، جیسا کہ گذر چکا۔
نیز اس لئے کہ امام نے اس زمین کا جس کو بھی مالک بنایا، اس حال میں بنایا کہ اس کے ساتھ حق خمس متعلق رہے گا، کیونکہ خمس فقراء کا حق ہے، اور امام کو فقراء کا حق باطل کرنے کا اختیار نہیں۔
ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ (اس روایت کے مطابق کہ زمین میں بھی خمس واجب نہیں) یہ ہے کہ کان زمین کا ایک جز ہے، لہذا زمین کی ملکیت کے ساتھ وہ کان کا بھی مالک ہوتا ہے۔ اور امام نے حق خمس کی قید کے بغیر اس کا مالک بنایا تھا، لہذا الاٹی اس کا اسی طرح مالک ہوگا۔

اور امام کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ بغیر خمس کے تمام کان کا کسی کو مالک بنا دے، دیکھئے! اگر امام یہ جانتا ہو کہ کان سے غازیوں کی حاجت پوری نہیں ہوگی، اور وہ کان کے ساتھ کان بھی یعنی پوری کان غازیوں کو دے دے تو جائز ہے۔ ———— تو جب الاٹی کسی متعلقہ حق کے بغیر اس کا مالک ہوا تو دوسرے کو بھی وہ زمین اسی طرح منتقل ہوگی (کہ اس میں کوئی حق واجب نہ ہوگا)۔ اور دوسری روایت کے مطابق ابو حنیفہؒ نے دار اور زمین میں فرق اس لئے کیا کہ اگر امام کسی کو دار الاٹ کرے تو اس میں کسی قسم کا حق واجب نہیں ہوتا، دیکھئے کہ اس میں عشر اور حراج بھی واجب نہیں ہوتا لہذا اس سے ملنے والی کان میں بھی خمس واجب نہ ہوگا۔

بہ خلاف جبکہ زمین الاٹ کی جائے کہ اس میں عشر و خراج واجب رہتا ہے، لہذا اس سے ملنے والی کان میں بھی خمس واجب ہو سکتا ہے۔

اور صاحبینؒ نے جو حدیث بیان کی یہ اس صورت پر محمول ہے، جبکہ کان غیر مملوکہ زمین سے ملے۔
یہ مطلب لینا اس لئے مناسب ہے تاکہ دونوں دلیلوں میں موافقت ہو جائے۔

دار الحرب میں ملنے والی کان کا حکم
اگر کان دار الحرب میں ملی تو دو صورتیں ہیں: ۱۔ اگر غیر مملوکہ زمین میں ملی تو پوری کان دریافت کنندہ کی ہے اور اس میں خمس واجب نہیں، اس کی وجہ گذر چکی ہے۔ ———— اور اگر کسی حربی کی مملوکہ زمین میں کان ملی تو اس کی دو صورتیں ہیں: ۱۔ اگر دریافت کنندہ دار الحرب میں امان لے کر داخل ہوا ہے تو پھر پوری کان مالک زمین کو لوٹا دے گا، اس کی وجہ بھی گذر چکی ہے۔ ۲۔ اور اگر بے امان لئے دار الحرب میں داخل ہوا تو پوری کان اسی کی ہے اور اس میں خمس بھی واجب نہیں، جیسا کہ کنز کا حکم ہے، اور تفصیل بیان ہو چکی۔

سمندر سے نکالی جانے والی اشیاء کا حکم
سمندر سے جو اشیاء نکالی جائیں مثلاً موتی، مرجان، عنبر اور اسی طرح جو بھی زیور سمندر سے نکالا جائے، ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق اس میں کچھ واجب نہیں، اور وہ پورے کا پورا، پالنے والے کا حق ہے

اور ابویوسفؒ کے نزدیک اس میں خمس واجب ہے، ان کی محبت یہ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کے مال نے انہیں لکھا کہ ایک موتی ملا ہے، اس میں کیا واجب ہے؟ تو عمرؓ نے جواب دیا کہ اس میں خمس واجب ہے۔ اور حضرت عمرؓ سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے عنبر سے خمس واجب لیا۔ نیز اس لئے کہ جب کان سے نکالی جانے والی فحش میں خمس واجب ہے تو سمندر سے نکالی جانے والی اشیاء میں بھی خمس واجب ہونا چاہیئے، کیونکہ وجوب خمس کی جو علت معدن میں پائی جاتی ہے وہ سمندر میں بھی پائی جاتی ہے۔ اور وہ علت ہے کہ یہ بزور شمشیر کفار کے قبضہ سے چھینا ہوا مال ہے، کیونکہ پہلے بحر و بر تمام دنیا کفار کے قبضہ میں تھی اور ہم نے ان کے قبضہ سے چھینا، لہذا (سمندر سے نکالی والی اشیاء بھی) مال غنیمت ہیں، پس تمام غنیمتوں کی طرح اس میں بھی خمس واجب ہوگا۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے عنبر کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؓ نے فرمایا:

هوشي دسره البجل لا خمس فيه۔ یہ سمندر کی گاڑی ہوئی ایک چیز ہے، اس میں خمس نہیں۔

نیز اس لئے کہ موتی اور عنبر سمندر کی تہ سے نکلتے ہیں، اور اس پر کفار کا قبضہ ثابت نہیں ہوا، لہذا سمندر سے نکالی جانے والی شئی بزور کافروں کے قبضہ سے لی ہوئی نہ ہوئی، تو یہ غنیمت نہ ہوئی، پس اس میں خمس واجب نہیں۔ اسی بنا پر ہمارے اصحاب نے فرمایا کہ اگر سمندر سے سونا چاندی نکالا گیا تو اس میں کچھ واجب نہیں، وجہ بیان ہو چکی۔ اور عنبر کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ چشمہ سے پھوٹنے والا ایک مائع ہے۔ پس یہ تارکول کے مشابہ ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ عنبر کسی جانور کی بید ہے، پس یہ باقی بیدوں کے مشابہ ہے (کہ اس میں خمس واجب نہیں)۔

باقی حضرت عمرؓ سے موتی اور عنبر کے بارے میں جو مروی ہے، وہ کافر بادشاہوں کے خزانوں میں پائے جانے والے موتی اور عنبر پر معمول ہے، پس وہ مال غنیمت ہے، اس لئے اس میں خمس واجب ہے۔

حصہ ثانی: اس حصہ کا موضوع یہ ہے کہ خمس کن لوگوں پر صرف کرنا جائز ہے؟ خمس لینے کا اختیار کسے؟ مصارف خمس کیا ہیں؟ لیکن ان مباحث کا محل "کتاب السیر" ہے، (اس لئے انشاء اللہ وہاں بیان ہوں گی)، (مختصراً یہ کہ) خمس کا والدین اور اولاد پر صرف کرنا جائز ہے، جبکہ وہ حاجت مند ہوں، بہ خلاف زکوٰۃ و عشر، (کہ یہ والدین اور اولاد پر صرف نہیں کی جاسکتیں)، اور خود اپنی ذات پر بھی خمس کا صرف کرنا جائز ہے، جبکہ وہ ضرورت مند ہو اور اگر اس کی کفایت نہ کرتا ہو، بایں طور کہ اگر دو سو درہم سے کم ہے لیکن اگر ۵۰ دو سو درہم کے برابر ہو تو پھر اس کے لئے خمس لینا جائز نہیں ہے۔

اور حضرت علیؓ سے جو روایت ہے کہ "انہوں نے خمس دریافت کنندہ کے لئے چھوڑ دیا تو ایسی صورت پر معمول ہے جبکہ دریافت کنندہ حاجت مند ہو۔"

اور اگر کسی شخص نے از خود خمس فقراء پر صرف کر دیا۔ اور سلطان کے حوالے نہیں کیا تو جائز ہے، اور اس سے خمس و دبارہ نہیں لیا جائے گا، بہ خلاف سوائم کی زکوٰۃ اور عشر کے کہ ایسی صورت میں

دوبارہ وصول کئے جائیں گے، واللہ اعلم۔

فصل

بیت المال کی مذاات اور ان کے مصارف

- بیت المال میں چار قسم کے اموال رکھے جاتے ہیں (یعنی چار قسم کی علیحدہ علیحدہ مذاات ہیں)۔
 ۱۔ سوائم کی زکوٰۃ، عشر اور وہ محصول جو عاشر گزرنے والے مسلم تجارت سے وصول کرتا ہے۔
 ۲۔ اموال غنیمت، معادن اور رکاز کا خمس۔

۳۔ زمینوں کا خراج، اہل ذمہ کا جزیہ، بطور مصالحت بنو نجران سے حاصل ہونے والے گیمروں کے سوٹ اور بنو تغلب سے حاصل ہونے والا دو گنا صدقہ، اور وہ محصول جو عاشر گزرنے والے ذمی تجارت اور امان لے کر آنے والے اہل حرب سے وصول کرتا ہے۔

۴۔ اس میت کے ترکہ سے حاصل ہونے والا مال جو انتقال کر گیا اور اس کا کوئی وارث نہیں، یا صرف فائدہ صرف بیوی وارث ہے (کہ ان کا حصہ ادا کرتے کے بعد باقی مال بیت المال میں جمع ہوگا،

مصارف:

- ۱۔ پہلی مد کا مصرف ہم بیان کر چکے ہیں۔
 ۲۔ خمس غنائم، معادن اور رکاز کا مصرف ہم کتاب السیر میں بیان کریں گے۔
 ۳۔ خراج اور جزیہ وغیرہ کو دین کی تعمیر و ترقی اور اہل اسلام کی مصالح و ضروریات میں خرچ کیا جائے مثلاً اس سے ماکموں، قاضیوں، مفتیوں، فوجیوں اور راستوں کے نگہبانوں کو تنخواہیں دی جائیں، مساجد، مراکز تزکیہ نفس اور بچوں کی تعمیر، سرحدوں کی حفاظت اور جو نہریں کسی کی ملکیت نہیں ہیں ان کی اصلاح و مرمت میں صرف کیا جائے۔
 ۴۔ جو حق مد کا مصرف یہ ہے کہ اسے فقراء اور بیماروں کے علاج معالجہ، غریب و مفلس مردوں کے کفن و دفن، لا وارث بچوں کے خرچ اور اگر وہ کوئی جنایت کر بیٹھیں تو اس کی دیت، اسی طرح جو لوگ کمانے سے عاجز ہیں اور ان کا شرعی کفیل کوئی نہیں ہے تو ان کے خرچ میں اس مد کا مال صرف کیا جائے۔

اور امام کا یہ ذمہ داری ہے کہ وہ مستحقین تک ان کے حقوق پہنچائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

صدقہ فطر کا بیان

(گذشتہ زکوٰۃ فرض تھی) رہی وہ زکوٰۃ جو کہ واجب ہے تو وہ سر کی زکوٰۃ ہے یعنی شخص کی زکوٰۃ جسے صدقہ فطر کہتے ہیں۔ صدقہ فطر کی بحث درج ذیل عنوانات پر مشتمل ہے :

- ۱۔ صدقہ فطر کے وجوب کا بیان۔
- ۲۔ کیفیت وجوب کا بیان۔
- ۳۔ صدقہ فطر کس پر واجب ہے؟
- ۴۔ کسی کی طرف سے واجب ہے؟
- ۵۔ صدقہ فطر میں واجب شدہ کی جنس، مقدار اور صفت کا بیان۔
- ۶۔ کس وقت واجب ہوتا ہے؟
- ۷۔ ادائیگی کا وقت کیا ہے؟
- ۸۔ صدقہ فطر کے رکن کا بیان۔
- ۹۔ شرائط رکن کا بیان، جو کہ ادائیگی کے جائز ہونے کی شرائط ہیں۔
- ۱۰۔ ادائیگی کی جگہ کا بیان۔
- ۱۱۔ صدقہ فطر واجب ہونے کے بعد کن چیزوں سے ساقط ہو جاتا ہے؟

وجوب صدقہ فطر کا بیان | روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خطاب فرمایا اور اپنے خطبہ میں فرمایا:

أَدُّوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ نِصْفَ صَاعٍ مِنْ بَرٍّ أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ۔

ہر آزاد اور غلام، چھوٹے اور بڑے کی بنائے نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا ایک صاع جو (صدقہ فطر) ادا کرو۔

آپ نے ادائیگی کا امر فرمایا، اور مطلق امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ ہم نے زکوٰۃ کی اس نوع کا نام واجب رکھا ہے، فرض نہیں، اس لئے کہ فرض وہ مامور بہ ہوتا ہے جس کا لزوم دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ اور زکوٰۃ کی اس نوع کا لزوم دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوا بلکہ ایسی دلیل سے ہوا ہے جس میں عدم لزوم کا شبہ ہو سکتا ہے، یعنی خبر واحد سے۔ (جس سے فائدہ ظن حاصل ہوتا ہے، فائدہ یقین نہیں) — اور اس باب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ جو روایت ہے کہ:

فرض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صدقۃ الفطر علی الذکر والانیث
والحر والعبد صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر۔
” رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرد و عورت، آزاد و غلام پر کھجور کا ایک صاع یا جو کا ایک صاع
صدقۃ فطر فرض کیا ہے۔“

تو فرض سے مراد ہے کہ آپ نے صدقۃ فطر کا ادا کرنا مقرر فرمایا۔ لغت میں فرض کا معنی ہے۔
”التقدیر“ یعنی مقرر کرنا، ایک جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”فَنَصَّفَ مَا قَسَرْتُم“ پس آدھا
اُس کا جو تم نے مقرر کیا تھا۔ — اور کہا جاتا ہے ”فرض القاضی النفقۃ“ قاضی نے نفقہ مقرر کیا۔
تو حدیث میں فرض سے مراد یہ ہے کہ آپ نے صدقۃ فطر مذکور مقدار کے مطابق مقرر فرمایا، اس سے قطعی
ایجاب مراد نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل کیفیت وجوب کا بیان

صدقۃ فطر کا وجوب کیسا ہے؟ اس میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول یہ ہے
کہ صدقۃ فطر اس طور پر واجب ہے کہ اس کی ادائیگی عین یوم فطر میں ضروری ہے تاخیر کی گنجائش
نہیں،

اور بعض کا قول ہے کہ صدقۃ فطر کے وجوب میں عمر بھر تک تاخیر کرنے کی گنجائش ہے جیسے زکوٰۃ،
نذورات و کفارات وغیرہ کا حکم ہے۔ — اور یہی قول صحیح ہے، کیونکہ صدقۃ فطر کی ادائیگی کے حکم میں
وقت کی قید نہیں۔ پس اس کے وجوب کا دائرہ صرف آخر عمر میں جا کر تنگ ہوگا، جیسے کہ زکوٰۃ کا
حکم ہے اور جیسے دوسرے تمام اوامر جن میں وقت کی قید نہیں واللہ اعلم۔

فصل صدقۃ فطر کن لوگوں پر واجب ہے؟

اس کا بیان شرائط وجوب کے بیان پر مشتمل ہے۔ شرائط وجوب کی کئی انواع ہیں۔
۱۔ اسلام۔ لہذا کافر پر صدقۃ فطر واجب نہیں ہوتا، کیونکہ حالت کفر میں اس پر صدقۃ فطر
واجب کرنے کی کوئی صورت نہیں، اس لئے کہ اس میں عبادت کا مفہوم پایا جاتا ہے چنانچہ
صدقۃ فطر بغیر نیت کے ادا نہیں ہوتا، اور کافر عبادت کا اہل نہیں۔ اور صدقۃ فطر بالاجماع

اسلام کے بغیر واجب نہیں ہوتا، (اور کافر پر حالت کفر میں واجب کرنے کی صورت میں) یہ ایک ایسے فعل کا واجب کرنا ہے، جس کی ادائیگی پر مکلف فی الحال اور بعد از اسلام قادر نہیں، لہذا یہ وسعت طاقت سے بڑھ کر تکلیف ہے (جو جائز نہیں) اس لئے ہم کہتے ہیں کہ کفار شرائع یعنی عبادات کے مخاطب نہیں ہیں۔ (یعنی کفار سے ایمان کے بارے میں باز پرس ہوگی، عبادات و اعمال کے بارے میں نہیں) ۲۔ ہمارے نزدیک حریت بھی واجب صدقہ فطر کی شرط ہے، لہذا غلام پر صدقہ فطر واجب نہیں۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ حریت واجب صدقہ فطر کی شرط نہیں ہے، اور غلام پر بھی صدقہ فطر واجب ہوتا ہے، جو کہ آقا اس کی طرف ادا کرے گا۔

شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
أَدُّوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ۔

ہر آزاد و غلام کی طرف سے ادا کرو۔

اور اس کی طرف سے ادا کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ آقا اس کا بوجھ خود اٹھا رہا ہے، اور اس کا تقاضا ہے کہ غلام پر وجوب کا بوجھ ہو۔

ہماری دلیل یہ کہ صدقہ فطر میں ادائیگی واجب ہوتی ہے۔ اور غلام پر ادائیگی کے ایجاب کی کوئی صورت نہیں، کیونکہ غلام صدقہ فطر کی ادائیگی کافی الحال مکلف ہے اور نہ آزادی کے بعد اور کسی پر کسی ایسے فعل کا ایجاب، جس کی ادائیگی کی اس کے لئے کوئی صورت ہی نہ ہو، متنع ہے۔ برخلاف غنی نابالغ بچے کے، کہ جب اس کے ولی نے اس کی طرف سے صدقہ فطر ادا نہ کیا ہو تو ابو ضیفہؓ و ابو یوسفؓ کی اصل کے مطابق اس پر ادائیگی لازم ہے، کیونکہ وہ بلوغ کے بعد ادا کرنے پر قادر ہے۔

اور آپ (شافعی) نے جو حدیث پیش کی ہے، اس کا آپ نے یہ مطلب کیسے لے لیا کہ غلام کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ غلام پر صدقہ فطر واجب بھی ہے؟ ہم غریب اس حدیث کا معنی بیان کریں گے۔

۳۔ غنا، پس صدقہ فطر صرف غنی پر واجب ہوتا ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔

اور شافعی کے نزدیک صدقہ فطر کے وجوب کے لئے غنا شرط نہیں ہے۔ اور جس فقیر کے پاس اپنی اور اہل و عیال کی ایک دن کی خوراک سے زیادہ موجود ہو، اس پر صدقہ فطر واجب ہے۔ وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر کا وجوب صائم کے لئے بطور معطر ہوا ہے (یعنی صدقہ فطر حالت صوم میں ہونے والی کوتاہیوں اور لغزشوں سے معافی کے لئے رکھا گیا ہے) اور غنا و فقر سے علت تطہیر پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوتا (و صائم خواہ غنی ہو یا فقیر دونوں کو کوتاہیوں سے طہارت کی ضرورت ہے)۔

ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے:

لَا صَدَقَةَ إِلَّا عَنْ ظَهْر غَنِيٍّ۔

”صدقہ تو پس از غنا ہوتا ہے۔“

باقی جتنے غنا سے صدقہ فطر واجب ہوتا ہے، اس کی مدہم زکوٰۃ مال میں بیان کر چکے ہیں۔
مسئلہ: غنا وجوب کی شرط ہے، واجب یعنی صدقہ فطر کی بقا کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص یوم فطر کے بعد فقیر ہو گیا (اور اس نے صدقہ فطر ادا نہیں کیا تھا) تو اس سے یہ واجب ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ یہ حق ذمہ میں واجب ہوتا ہے، مال میں نہیں۔ لہذا اس حق کی بقا کے لئے مال کی بقا شرط نہیں ہے۔ بخلاف زکوٰۃ کے کہ وہ چونکہ مال میں واجب ہوتی ہے۔ لہذا مال ضائع ہونے سے ساقط ہو جاتی ہے)

مسئلہ: ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک عقل اور بلوغ وجوب صدقہ فطر کی شرائط نہیں ہیں چنانچہ بچے اور مجنون پر بھی صدقہ فطر واجب ہے، جبکہ وہ مالدار ہوں۔ اور ولی ان کے مال سے صدقہ فطر نکالے گا۔ اور محمدؐ و زفرؒ نے فرمایا کہ بچے اور مجنون پر صدقہ فطر واجب نہیں۔ چنانچہ اگر باپ باوصی نے ان کے مال سے صدقہ فطر ادا کر دیا تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوں گے۔ اور محمدؐ و زفرؒ کے نزدیک ضامن ہوں گے۔

محمدؐ و زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر عبادت ہے، اور عبادات بچوں اور دیوانوں پر واجب نہیں ہوتیں، جیسے روزہ، صلوٰۃ اور زکوٰۃ ہے۔

ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ صدقہ فطر محض عبادت نہیں ہے بلکہ اس میں مؤنت اور خرچہ کا معنی بھی پایا جاتا ہے پس یہ عشر کے مشابہ ہے۔

مسئلہ: اسی طرح کسی شخص پر صدقہ فطر واجب ہونے کے لئے یہ شرط نہیں ہے کہ اس نے ماہ رمضان میں روزے بھی رکھے ہوں، چنانچہ اگر کسی شخص نے بڑھاپے یا مرض یا سفر کی وجہ سے روزے نہیں رکھے تو بھی صدقہ فطر اس پر لازم ہے۔ کیونکہ صدقہ فطر کی ادائیگی کے امر میں اس شرط کی قید نہیں ہے۔

نیز اس لئے کہ صدقہ فطر اس پر بھی واجب ہے، جس پر روزہ فرض ہی نہیں، یعنی نابالغ بچے پر لہذا جو کسی غدر سے روزے نہیں رکھ سکا۔ اس پر صدقہ فطر بذریعہ اولی واجب ہوگا۔

فصل

صدقہ فطر کن لوگوں کی طرف سے ادا کرنا واجب ہوتا ہے؟

اس کا بیان اس بحث پر مشتمل ہے کہ انسان پر کسی دوسرے کی طرف سے صدقہ فطر کی ادائیگی واجب ہونے کا سبب کیا ہے؟ اور اس وجوب کی شرط کیا ہے؟

چنانچہ شرط کی تفصیل یہ ہے کہ کسی شخص پر دوسرے کی طرف سے صدقہ فطر کی ادائیگی تب واجب ہوتی ہے جبکہ خود اس پر صدقہ فطر واجب ہو۔

اور اس وجوب کا سبب وہ شخص ہے جس کا بار خرچ اس پر لازم ہو، اور اسے اس پر ولایت

پس حدیث میں تو جس کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرتا ہے، اس ادائیگی کے وجوب کی سببیت کا بیان ہے۔ نہ یہ کہ برداشت کے طور پر ادائیگی کا بیان ہے۔ پس آقا میں وجوب ادا کی اہلیت ہونا ضروری ہے، اور یہ شرط پائی گئی۔

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

أَدُوا صَدَقَةَ الْفِطْرِ عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ صَغِيرٍ أَوْ كَبِيرٍ، يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ أَوْ مَجُوسِيٍّ نِصْفَ صَاعٍ مِنْ بَرٍّ أَوْ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ أَوْ شَعِيرٍ۔

”ہر آزاد و غلام کی طرف سے خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا۔ یہودی ہو یا نصرانی یا مجوسی، نصف صاع گندم یا ایک صاع کھجور یا جو صدقہ فطر ادا کرو۔“

اور یہ حدیث اس باب میں نص ہے۔

مسئلہ: آقا اپنے مدبر غلاموں اور اقبالیہ اولاد کی جانب سے بھی صدقہ فطر نکالے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان عام ہے کہ: ”أَدُوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ“ اور مدبر اور اقم ولد غلام ہی ہوتے ہیں کیونکہ ان میں رقیقت اور ملکیت باقی ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ آقا کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ ان سے خدمت لے، اور مدبرہ اور اقم ولد سے جسمانی فائدہ اٹھائے۔ حالانکہ غیر مملوکہ میں یہ چیزیں جائز نہیں۔

مسئلہ: آقا پر اپنے مکاتب اور اپنے مکاتب کے غلام کی جانب سے صدقہ فطر نکالنا واجب نہیں، کیونکہ ان کا نفقہ آقا پر لازم نہیں، اور ان پر آقا کی ولایت بھی ناقص ہے۔

مسئلہ: اکثر علماء کے نزدیک مکاتب پر خود اپنی طرف سے اور اپنے غلام کی طرف سے صدقہ فطر نکالنا واجب نہیں ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس پر یہ واجب ہے۔ کیونکہ مکاتب میں ملکیت کی صلاحیت ہے، اس لئے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک ہوتا ہے۔ لہذا اپنی کمائی کے بارے میں وہ آزاد کی طرح ہے، پس جیسے آزاد شخص پر صدقہ فطر واجب ہوتا ہے، ایسے ہی مکاتب پر بھی واجب ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حقیقتاً اس کی کوئی ملکیت نہیں ہوتی، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان فیض ترجمان سے ارشاد ہوا ہے کہ ”مکاتب پر جب تک ایک درہم بھی باقی ہے، وہ غلام ہے“ اور غلام مملوک ہوتا ہے، لہذا وہ مالک نہیں بن سکتا۔

مسئلہ: جس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہو چکا ہو، وہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب ہے، اور صاحبین کے نزدیک اس کی حیثیت اس آزاد شخص کی طرح ہے، جس پر دین ہو، اور اگر وہ غنی ہو، بایں طور کہ دین کے علاوہ اس کے پاس دوسو درہم یا اس سے زیادہ موجود ہے، تو وہ اپنی طرف سے اور اپنے غلام کی طرف سے صدقہ فطر نکالے گا، وگرنہ نہیں۔

مسئلہ: کہ ایہ پر دیئے ہوئے غلام، و دیعت رکھے ہوئے غلام، بطور عاریہ دیئے ہوئے غلام کی طرف سے، اور اس مدیون غلام کی طرف سے جو دین میں ڈوبا ہوا ہے، اور اس غلام کی طرف

سے جس کی گردن پر جنایت ہے، آقا پر صدقہ فطر نکالنا ضروری ہے۔ کیونکہ نص عام ہے۔ اور ان میں صدقہ فطر کے وجوب کا سبب اور شرط پائی جاتی ہے، جو کہ پہلے ذکر ہو چکی ہے۔ مسئلہ: اسی وجہ سابق کی بنا پر آقا اپنے گروہی رکھے ہوئے غلام کی طرف سے بھی صدقہ فطر نکالے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ راہنہ گروہی رکھنے والا، کے پاس دین کی ادائیگی کے لئے سرمایہ ہو اور اگر اس کے پاس اتنا سرمایہ نہیں ہے تو پھر اس پر گروہی غلام کی جانب سے صدقہ فطر نکالنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ اس وقت وہ فقیر ہے۔ — یہ خلاف دین میں ڈوبے ہوئے اپنے غلام کے رک اس کی طرف سے صدقہ فطر نکالنا ضروری ہے، کیونکہ صدقہ آقا پر واجب ہوتا ہے اور آقا پر دین نہیں ہے۔

مسئلہ: رہا اپنے اجازت دادہ غلام کا غلام، تو اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر اس کے آقا (یعنی اجازت دادہ غلام) پر دین ہے تو ابو حنیفہ کے قول میں (غلام کے غلام کا) صدقہ فطر ادا کرنا آقا پر واجب نہیں ہے، کیونکہ (وہ غلام اس کے اجازت دادہ غلام کی کمائی ہے، اور) آقا اپنے اجازت دادہ قرضہ اور غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا۔ — اور صاحبین کے نزدیک اس غلام کا صدقہ فطر بھی ادا لے گا، کیونکہ آقا ایسے غلام کی کمائی کا مالک ہوتا ہے۔ — اور اگر اجازت دادہ غلام پر دین نہیں ہے۔ تو آقا اس کے غلام کا صدقہ فطر نہیں نکالے گا، اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تجارتی غلام ہے، اور ہمارے نزدیک تجارتی غلام میں صدقہ فطر واجب نہیں۔

مسئلہ: بھگوتیے غلام، غضب کردہ غلام جس کا غاصب نے انکار کر دیا ہو، اور اسیر غلام کی طرف سے صدقہ فطر نکالنا آقا پر واجب ہے۔ کیونکہ یہ غلام اس کے قبضہ اور تصرف سے باہر ہیں۔ پس یہ مکاتب کے مشابہ ہیں۔

مسئلہ: ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مال خمس کے غلام، قوم کے مشترکہ غلام جو عوامی نفع اندوزی کے مقامات مثلاً زمرم وغیرہ پر متعین ہوتے ہیں، اور مال عمومی کے غلاموں میں صدقہ فطر واجب نہیں ہے، کیونکہ ان پر کسی کو ولایت و اختیار حاصل نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کا کوئی معین مالک نہیں ہوتا۔ اور اس وجہ کی بنا پر ابو یوسف کی اصل کے مطابق تقسیم سے پہلے قیدی عورتوں اور مردوں اور مال غنیمت کے غلاموں میں صدقہ فطر واجب نہیں ہے۔

مسئلہ: جس غلام کے بارے میں یہ وصیت کی گئی ہو کہ یہ ملکیت تو فلان کی ہوگا اور خدمت فلان کی کرے گا، تو اس کا صدقہ فطر اس پر لازم ہے جس کی وہ ملکیت ہے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ادوا عن کل حر و عبد۔

ہر آزاد و غلام کی طرف سے (صدقہ فطر) ادا کرو۔

اور غلام نام ہے ذات مملوکہ کا، لہذا جس کے لئے اس لئے ذات کی وصیت کی گئی ہے، صدقہ

فطر اس پر واجب ہوگا۔ اور جس کے لئے خدمت کی وصیت کی گئی ہے، اس کا حق تو صرف منافع ذات سے متعلق ہے، لہذا اس کے یہاں اس کی حیثیت بطور عاریہ اور کرایہ پر لئے ہوئے غلام کی طرح ہے۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک تجارتی غلاموں کا صدقہ فطر ادا کرنا واجب نہیں ہے۔
اور شافعی کے نزدیک واجب ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وجوب زکوٰۃ وجوب صدقہ فطر کے منافی نہیں ہے، کیونکہ ہر ایک کے وجوب کا سبب مختلف ہے۔
ہماری دلیل ہے کہ مال کی زکوٰۃ اور ذات کی زکوٰۃ کو جمع کرنے سے صدقہ ڈبل ہو جاتا ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:
لا تثنی فی الصدقة۔

صدقہ میں ڈبلنگ نہیں ہے۔

مسئلہ: جو غلام دو آدمیوں میں مشترک ہو، ہمارے نزدیک اس کا صدقہ فطر ان دونوں میں سے کسی پر واجب نہیں ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ اُن دونوں پر واجب ہوگا۔ ان کا یہ قول اپنی اصل کی بنا پر ہے جو کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ درحقیقت صدقہ فطر غلام پر واجب ہوتا ہے، اور آقا تو ملکیت کی وجہ سے اس کی طرف سے برداشت کرتا ہے، پس بقدر ملکیت دونوں پر صدقہ فطر واجب ہوگا۔

اور ہمارے نزدیک چونکہ اصلاً وجوب آقا پر ہوتا ہے، کیونکہ اس کے وجوب کا سبب ہے وہ فرد جس کا بارِ خرچہ اس پر لازم ہو اور اسے اُس پر مکمل اختیار حاصل ہو۔ اور مذکورہ صورت میں دونوں میں سے کسی کو مکمل اختیار حاصل نہیں ہے، دیکھئے! کہ ان دونوں میں سے کسی کو اُس غلام کا نکاح کرنے کا حق حاصل نہیں، لہذا وجوب صدقہ فطر کا سبب نہیں پایا گیا (اس لئے کسی پر اس کا صدقہ فطر واجب نہیں ہوگا)۔

اور اگر دو آدمیوں میں کئی غلام مشترک ہوں تو بھی ابوحنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق اُن دونوں پر اُن غلاموں کا صدقہ فطر واجب نہیں ہے۔ اور محمدؐ فرماتے ہیں کہ اگر ایسی صورت ہو سکتی ہو کہ اگر وہ تقسیم کریں تو اُن دونوں میں سے ہر ایک کو پورا غلام حصہ میں آتا ہے، تو دونوں میں سے ہر ایک پر اس غلام کا صدقہ فطر واجب ہوگا، (اور جو ٹکڑے بچ جائیں کہ جن سے غلام پورا نہیں ہوتا، وہ معاف ہیں)۔

وجہ یہ ہے کہ ابوحنیفہ کے نزدیک مشترک غلام کی تقسیم نہیں ہو سکتی (یعنی یہ نہیں ہو سکتا کہ حالت اشتراک میں غلام کی تقسیم کی جائے) لہذا ان دونوں میں سے کوئی بھی مکمل غلام کا مالک نہیں ہے (اس لئے کسی پر صدقہ فطر واجب نہیں)۔

اور محمدؐ کے نزدیک غلام مشترک کی حالت اشتراک تقسیم ہو سکتی ہے، لہذا معنوی طور

پر ان میں سے ہر ایک مکمل غلام کا مالک ہے، گویا وہ انفرادی طور پر اس کا مالک ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک پر صدقہ فطر واجب ہوگا، جیسے مشترکہ سوائم میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

اور ابویوسف اگرچہ غلام مشترک کی تقسیم کے قائل ہیں لیکن مذکورہ صورت میں وہ بھی ابوحنیفہؒ سے موافقت کرتے ہیں، کیونکہ اختیار ناقص ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے کسی کو بھی اختیار کامل حاصل نہیں ہے، اور اختیار کا کمال سبب وجوب کا ایک حصہ ہے، لہذا وجوب صدقہ فطر کا سبب ہی ناقص ہوا، اس لیے صدقہ فطر کسی پر بھی واجب نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر ایک لونڈی دو آدمیوں میں مشترک تھی، اس سے ایک بچہ پیدا ہوا، ان دونوں نے ایک ساتھ اس پر دعویٰ کر دیا، حتیٰ کہ بچے کا نسب ان دونوں سے ثابت ہوا اور لونڈی ان دونوں کی ام ولد بن گئی تو لونڈی کا صدقہ فطر ان میں سے کسی پر واجب نہیں، اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ وہ لونڈی ان دونوں میں مشترک ہے۔

رہا بچہ! تو ابویوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک پر اس کا پورا صدقہ فطر واجب ہے۔ اور محمدؐ کا قول یہ ہے کہ ان دونوں پر ایک ہی صدقہ فطر واجب ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جس کی طرف سے صدقہ فطر واجب ہے، وہ ایک ہے، اور ایک شخص کی طرف سے ایک ہی صدقہ فطر واجب ہوگا، جیسے باقی اشخاص کا حکم ہے۔

اور ابویوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ وہ بچہ دونوں میں سے ہر ایک کا پورا بیٹا ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ وہ ان دونوں میں سے ہر ایک کے ترکہ سے پورے بیٹے کی میراث لے گا، لہذا دونوں میں سے ہر ایک پر اس بچے کی طرف سے پورا صدقہ فطر واجب ہوگا۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے غلام خریدا اور بائع کے لیے یا مشتری کے لیے یا دونوں کے لیے اختیار کی شرط رکھی گئی یا دونوں میں سے کسی نے کسی دوسرے کو اختیار دے دیا، پس یوم فطرت اختیار میں لایا (جو کہ تین دن ہوتی ہے) تو صدقہ فطر کا وجوب موقوف رہے گا، اگر تو مدت اختیار گزرنے یا اجازت دے دینے سے بیع تمام ہو گئی تو صدقہ فطر مشتری پر لازم ہوگا۔ اس لیے کہ وہ وقت بیع سے اس کا مالک سمجھا جاتا ہے (اور یوم فطر اسی دوران میں آیا)۔ اور اگر بیع فسخ ہو گئی تو صدقہ فطر بائع پر لازم ہوگا، کیونکہ اب یہ انفع ہو گیا کہ بیع اس کی ملکیت سے نکلا ہی نہیں تھا۔

۱۰ زلف کے نزدیک اگر اختیار بائع کے پاس یا بائع مشتری دونوں کے پاس ہے یا بائع نے کسی دوسرے کو اختیار دے دیا ہے تو ان صورتوں میں صدقہ فطر بائع پر لازم ہے، بیع خواہ تمام ہو یا فسخ ہو۔ اور اگر اختیار مشتری کے پاس ہے تو صدقہ فطر مشتری پر واجب ہے، بیع خواہ تمام ہو یا فسخ۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے دوسرے عقد سے غلام خریدا اور (خریدنے کے بعد) قبضہ کرنے سے پہلے یوم فطر کا ریکارڈ کیا تو اگر مشتری اس پر قبضہ کرے تو اس کا صدقہ فطر مشتری پر لازم ہوگا، اس لیے کہ ملکیت ان محض نے لینے سے ہی مشتری کی ثابت ہو گئی تھی اور اب قبضہ کرنے سے وہ پختہ ہو گئی۔

۱۱ اگر وہ قبضہ سے پہلے مر گیا تو اس کا صدقہ فطر دونوں میں سے کسی پر واجب نہیں ہوگا، بائع

پر تو ظاہر ہے، اس لئے کہ بیع سے غلام اس کی ملکیت سے نکل گیا تھا اور وجوب صدقہ فطر کے وقت یعنی یوم فطر میں طلوع فجر کے وقت وہ مشتری کی ملکیت تھا۔
اور مشتری پر اس لئے کہ اس کی ملکیت بیع تمام ہونے سے پہلے ہی فسخ ہو گئی اور اسے یوں سمجھا جاتا ہے گویا سرے سے ہوئی ہی نہ تھی۔

مسئلہ: اگر مشتری نے خیار ردیت (دیکھنے کا اختیار) یا خیار عیب (عیب کی وجہ سے ملنے والا اختیار) کی وجہ سے غلام بائع کو واپس کر دیا، اگر تو اس نے قبضہ سے پہلے واپس کیا ہے (جبکہ اس دکان میں یوم فطر آیا) تو اس کا صدقہ فطر بائع پر لازم ہے، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے واپس کرنا سرے سے فسخ ہوتا ہے (گویا بیع ہوئی ہی نہ تھی) اور اگر قبضہ کے بعد واپس کیا تو صدقہ فطر مشتری پر لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ بمنزلہ بیع جدید ہے (گویا کہ بائع سے اب نئی بیع ہو رہی ہے)۔
مسئلہ: اگر غلام خریدتا تھا اور بیع فاسد تھی، اور اسی دوران میں یوم فطر بھی گذر گیا، پس اگر یوم فطر میں وہ بائع کے پاس تھا تو صدقہ فطر بائع پر واجب ہے، اس لئے کہ بیع فاسد میں قبضہ سے پہلے مشتری کو ملکیت کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا، لہذا یوم فطر میں وہ بائع کی ملکیت میں تھا، تو اس کا صدقہ فطر بھی اسی پر لازم ہوگا۔

اور اگر یوم فطر میں طلوع فجر کے وقت وہ مشتری کے ہاتھ میں تھا، تو واپسی کے احتمال کی وجہ سے صدقہ فطر موقوف رہے گا۔ پس اگر واپس کر دیا تو صدقہ فطر بائع پر واجب ہے، اس لئے کہ قبضہ فاسد میں واپسی سرے سے فسخ ہوتا ہے۔ اور اگر مشتری نے اُس میں تصرف کر لیا تھا، حتیٰ کہ اُس پر غلام کی قیمت واجب ہو گئی تو اس کا صدقہ فطر مشتری پر لازم ہوگا، اس لئے کہ مشتری کی ملکیت غلام میں پختہ ہو گئی ہے۔

مسئلہ: اگر نابالغ اولاد فقرا رہے تو باپ ان کی طرف سے بھی صدقہ فطر نکالے، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:
ادوا عن کل صغیر وکبیر۔

ہر چھوٹے، بڑے کی طرف سے ادا کرو۔

نیز اس لئے کہ نابالغ اولاد کا نفقہ بھی باپ پر واجب ہے۔ اور باپ کو ان پر مکمل اختیار حاصل ہے، (لہذا ان کا صدقہ فطر بھی باپ پر واجب ہوگا)۔

مسئلہ: کیا دادا اپنے فقیروں کے لئے بھی صدقہ فطر نکالے، جبکہ اُس کا باپ نہ ہو یا وہ فقیروں میں محمدؐ نے اصل میں ذکر کیا ہے کہ دادا نہ نکالے۔ اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ نکالے۔ حسنؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ باپ نہ ہونے کے وقت دادا باپ کے قائم مقام ہوتا ہے، پس باپ نہ ہونے کے وقت دادا کی ولایت و اختیار باپ کی ولایت و اختیار کی طرح ہے (لہذا اس کا صدقہ فطر بھی دادا پر واجب ہوگا)۔

اور اصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ دادا کا اختیار مکمل اور مطلق اختیار نہیں ہے۔ بلکہ یہ ناقص

اختیار ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ دادا کو اختیار باپ نہ ہونے کی شرط سے ملتا ہے، پس دادا کا اختیار وصی کے اختیار کے مشابہ ہے۔ اور وصی پر موصی لہ جس کے لئے وصیت کی گئی، کی طرف سے صدقہ فطر نکالنا واجب نہیں، اسی طرح دادا پر بھی واجب نہ ہوگا۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک عاقل بالغ اولاد کی طرف سے صدقہ فطر نکالنا باپ پر واجب نہیں ہے اگرچہ وہ باپ کی کفالت میں ہوں، بایں طور کہ وہ فقراء اور معذور ہوں۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ ان کا صدقہ فطر باپ پر واجب ہے، ان کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کی گئی یہ روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

اداعن کل حدو عبد، صغیر او کبیر ممن تمونون۔

”اپنے زیر کفالت افراد سے ہر آزاد و غلام، چھوٹے اور بڑے کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرو۔“ پس جب وہ باپ کی کفالت میں ہیں تو ان کا صدقہ فطر بھی باپ پر واجب ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے یہاں سبب وجوب کے دو حصوں میں سے ایک حصہ یعنی اختیار کامل نہیں پایا جاتا اس لئے سبب نہ ہونے کی وجہ سے صدقہ فطر واجب نہ ہوگا، اور شافعی کی پیش کردہ حدیث کا مطلب یہ ہے عاقل بالغ اولاد کی طرف سے ادا کرنا جائز ہے نہ کہ واجب ہے۔

مسئلہ: بیٹے پر اپنے والدین کی طرف سے نکالنا واجب نہیں ہے، اگرچہ وہ اس کی کفالت میں ہوں، اس لئے کہ بیٹے کو والدین پر ولایت و اختیار حاصل نہیں۔ مسئلہ: جو بچہ ابھی شکم میں ہو، اس کا صدقہ فطر نکالنا واجب نہیں۔ اس لئے کہ ایک تو اس پر اختیار کامل حاصل نہیں، اور دوسرا یہ کہ اس کی حیات کا بھی علم نہیں۔ مسئلہ: ہمارے نزدیک بیوی کا صدقہ فطر خاوند پر لازم نہیں ہے۔ شافعی فرماتے ہیں کہ لازم ہے، اس لئے کہ وہ خود خاوند کے نفقہ اور اس کی ولایت و اختیار کو پسند کرتی ہے، لہذا سبب وجوب پایا گیا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ سبب کے تمام ہونے کی ایک شرط کمال ولایت ہے، اور بیوی پر خاوند کی ولایت کامل نہیں ہوتی۔ لہذا سبب وجوب پورا نہ پایا گیا۔ مسئلہ: غلام کے سوا کسی مملوکہ جاندار میں صدقہ فطر واجب نہیں ہوتا، یا تو اس لئے کہ اس کا وجوب صرف شریعت سے معلوم ہوا ہے، اور شریعت میں غلام کے سوا کسی جاندار کا صدقہ فطر نہیں وارد ہوا۔ اور یا اس لئے کہ صدقہ فطر روزہ دار کو در حالت صوم میں کی گئی، تو بایں اور بدکلامیوں سے پاک کرنا کے لئے واجب ہوا ہے۔ اور پاک کرنے کی علت تمام حیوانات میں ثابت نہیں ہوتی، لہذا ان کی طرف سے واجب بھی نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل

صدقہ فطر میں واجب کی جنس، مقدار اور صفت کا بیان

صدقہ فطر میں واجب کی جنس اور مقدار کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک صدقہ فطر میں گندم کا نصف صاع یا جو کا ایک صاع یا کھجور کا ایک صاع واجب ہوتا ہے۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ گندم کا بھی ایک صاع ہی واجب ہوتا ہے۔ ان کی محبت یہ ہے کہ ابوسعیدؓ انخدری فرماتے ہیں کہ:

كنت أؤدّي على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من تمرٍّ -
میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں گندم سے ایک صاع (صدقہ فطر میں)
ادا کیا کرتا تھا۔

ہمارے دلیل یہ روایت ہے جو پہلے بھی ذکر کی جا چکی ہے کہ ثعلبہ بن صعیر العذری نے کہا:
خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أدّوا عن كل حرٍّ وعد
نصف صاع من تمرٍّ. صاعاً من تمرٍّ صاعاً من شعير۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خطاب کیا اور ارشاد فرمایا کہ ”ہر آزاد و غلام کی طرف سے گندم کا نصف صاع یا کھجور کا ایک صاع جو کا ایک صاع ادا کرو۔“
اور امام الہدیٰ الشیخ ابو منصور المائیدی نے ذکر فرمایا کہ دس صحابہ کرام ہجرت میں ابو بکر، عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم بھی شامل ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صدقہ فطر میں گندم کا نصف صاع دیتے تھے۔ اور ابو منصور نے ان کی روایت سے احتجاج کیا ہے۔
یہی ابوسعیدؓ انخدری کی حدیث! تو اس میں وجوب کی دلیل نہیں ہے، بلکہ یہ ابوسعیدؓ کے اپنے فعل کی حکایت ہے پس اس سے حجاز معلوم ہوتا ہے کہ ایک صاع گندم دینا بھی جائز ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں لہذا نصف صاع گندم سے مقدار واجب ہے، اور اس سے مدلول ہے۔ علاوہ ازیں ابوسعیدؓ سے جو الفاظ مروی ہیں، وہ یہ ہیں۔

كنت اخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من تمرٍّ
صاعاً من تمرٍّ صاعاً من شعير۔

”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں طعام سے ایک صاع، کھجور سے ایک صاع جو سے ایک صاع نکالا کرتا تھا۔“
اچھا! بزرگندم کا ذکر نہیں۔ لہذا ان کا قول ”صاعاً من تمرٍّ صاعاً من شعير“
کے قول ”صاعاً من طعام“ کی تفسیر سمجھا جائے گا۔ یعنی طعام سے اُن کی مراد کھجور ہے۔
جو ہیں۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک صدقہ فطر میں گندم کا آٹا اور ستو گندم کی طرح ہیں اور جو کا آٹا اور ستو جو کی طرح ہیں۔ اور شافعی کے نزدیک آٹا اور ستو کافی نہیں ہیں۔ کیونکہ ان کی اصل یہ ہے کہ وہ منصوص علیہ کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک منصوص علیہ معلول ہے اور اس میں علت یہ ہے کہ وہ مطلقاً ذو قیمت مال ہو۔ اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔ اور منصوص علیہ کا ذکر آسانی کے لئے ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں لوگ گندم، جو، کھجور سے آپس میں لین دین کرتے تھے۔ علاوہ انہیں آٹا منصوص علیہ ہے۔ اس لئے کہ ابو ہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ادوا قبل الخروج زكاة الفطر، فان على كل مسلم مئذاً من قمح او دقبق۔

” (عید گاہ کی طرف) نکلنے سے پہلے زکوٰۃ فطر ادا کرو، آپس ہر مسلم پر گندم یا آٹے سے ایک مئذ واجب“ ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا: صدقہ فطر میں گندم کی نسبت آٹا دینا مجھے زیادہ پسند ہے، اور گندم اور آٹے کی نسبت دراجم دینا اور زیادہ پسند ہے۔ اس لئے کہ اس سے فقر کی حاجت زیادہ بہتر طریق سے پوری ہو سکتی ہے۔

مسئلہ: صدقہ فطر میں اگر کشمش دی جائے تو کتنی دی جائے؟ اس میں ابو حنیفہؒ سے روایت میں اختلاف ہے۔ جامع صغیر میں نصف صاع مذکور ہے۔ اور حسنؒ اور اسد بن عمرؒ ابو حنیفہؒ سے ایک صاع روایت کرتے ہیں، اور یہی ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول بھی ہے، اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ابو سعید الخدریؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعاً من تمر او صاعاً من زبيب وكان طعامنا الشعير۔

” ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عہد میں کھجور سے ایک صاع یا کشمش سے ایک صاع نکالا کرتے تھے اور ہمارا طعام جو ہوتا تھا۔“

نیز اس لئے کہ کشمش غذائیت میں گندم کی طرح نہیں ہے بلکہ جو اور کھجور کی طرح گندم سے ناقص ہے لہذا جو اور کھجور کی طرح اس میں بھی ایک صاع کا اندازہ ہوگا۔

اور جامع کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کشمش کی قیمت مادۂ گندم کی قیمت سے زیادہ ہوتی ہے۔ پھر جب گندم سے نصف صاع پر اکتفا کیا گیا ہے تو کشمش سے بدرجہ اولیٰ اسی پر اکتفا ہونا چاہیئے۔ ان دونوں قولوں میں تطبیق یوں ممکن ہے کہ کشمش میں مقدار واجب کو ازراہ قیمت سمجھا جائے، تو ابو حنیفہؒ کے زمانہ میں کشمش کی قیمت گندم کی قیمت کے مثل تھی (تو انہوں نے کشمش میں نصف صاع فرمایا، اور صاحبین کے زمانہ میں کشمش کی قیمت جو اور کھجور کی قیمت کی طرح تھی (تو انہوں نے ایک صاع فرمایا) اور ابو حنیفہؒ سے اختلاف روایت بھی اسی پر معمول کرنا چاہیئے ذکر دونوں اقوال میں اختلاف قیمت میں اختلاف پر مبنی ہے،

مسئلہ: رہا پنیہ! تو اس میں قیمت کا اعتبار ہے، اور باعتبار قیمت ہی یہ صدقہ فطر میں دیا جاسکتا ہے اور مالک فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر پنیہ کا ایک صاع نکالنا بھی جائز ہے۔ لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے اس لئے کہ پنیہ کسی نقد روایت سے منصوص نہیں ہے۔ اور جو چیز منصوص نہ ہو اس کا صدقہ فطر میں باعتبار قیمت دینا جائز ہوتا ہے۔ جیسے باقی تمام چیزیں، جن کے بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔

اور شافعی فرماتے ہیں کہ ”میں یہ پسند نہیں کرتا کہ صدقہ فطر میں پنیہ دیا جائے۔ لیکن اگر کسی نے ایک صاع پنیہ دے دیا تو میرا خیال نہیں کہ اس پر اعادہ واجب ہوگا۔“

صاع کا وزن کا کیا ہے؟ شرعی احکام میں کونسا صاع معتبر ہے؟ ابو حنیفہؒ کے

نزدیک ایک صاع آٹھ رطل عراقی کا ہوتا ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک پانچ اور تہائی رطل عراقی کا ہوتا ہے۔ اور سی شافعیؒ کا قول ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدینہ منورہ کا صاع پانچ اور تہائی (۱۳/۵) رطل کا ہے، اور اہل مدینہ یہ صاع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نسل در نسل نقل کرتے چلے آ رہے ہیں۔

ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت انسؓ نے فرمایا:

كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضا بالمد والمد رطلان ويغتسل بالصاع والصاع ثمانيه اطلال۔

”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک مد سے وضو کرتے تھے اور ایک مد دو رطل کا ہوتا ہے، اور ایک صاع سے غسل کرتے تھے، اور ایک صاع آٹھ رطل کا ہوتا ہے۔“

یہ اس سلسلہ میں صریح روایت ہے۔ نیز یہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا صاع ہے۔ باقی اہل مدینہ کی نقل کے بارے میں جو ذکر کیا گیا ہے، وہ صحیح نہیں ہے، اس لئے اہل مدینہ کے فقہاء میں سے مالکؒ فرماتے ہیں کہ ”مدینہ کا صاع عبدالملک بن مروان کی کوشش سے ثابت ہوا ہے“۔ پس یہ نقل پایہ صحت تک نہیں پہنچتی۔ اور یہ بات تو پایہ ثبوت تک پہنچ چکی ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ کا صاع آٹھ رطل کا تھا۔ لہذا صاع عمرؓ پر عمل کرنا صاع عبدالملک پر عمل کرنے سے زیادہ بہتر ہے۔

مسئلہ: جس صاع سے صدقہ فطر دیا جائے، اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ وہ وزن او

(پائنا) دونوں اعتبار سے آٹھ رطل ہو۔ اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ اس

وزن کے لحاظ سے آٹھ رطل ہونا ضروری ہے (کیل کے لحاظ سے آٹھ رطل ہو یا نہ ہو)۔

سے روایت ہے کہ اس کا کیل کے لحاظ سے آٹھ رطل ہونا ضروری ہے (وزن کے لحاظ سے یا نہ ہو)۔

چنانچہ اگر کسی نے وزن کیا اور آٹھ رطل صدقہ فطر ادا کر دیا (جو کیل کے لحاظ سے آٹھ

طل نہیں بنتا، تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک جائز ہوگا، اور محمدؐ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا۔
اور طحاویؒ فرماتے ہیں کہ وہ صاع معتبر ہوتا ہے جس میں وہ چیزیں آٹھ رطل آجائیں، جو
کیل اور وزن میں برابر ہوتی ہیں۔ مثلاً مسور کی دال، ماش کی دال اور کشمش۔
تو جس صاع میں آٹھ رطل مسور اور ماش کی دال سما جائے، اسی صاع سے جو اور کھجور کا کیل
کر کے صدقہ فطر ادا کیا جائے گا۔

طحاویؒ نے جو ذکر فرمایا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اشیاء ایسی ہوتی ہیں جن کا کیل اور وزن
مختلف نہیں ہوتا، جیسے مسور اور ماش ہے۔ اور ان کے سوا باقی اشیاء میں کیل اور وزن کا
اختلاف ہوتا ہے بعض وہ ہیں جن کا وزن ان کے کیل سے زیادہ ہوتا ہے جیسے جوہے۔ اور بعض وہ
ہیں جو کیل میں وزن کی نسبت زیادہ آتی ہیں، جیسے نمک ہے۔
لہذا آلات کیل کا ان چیزوں سے اندازہ لگانا ضروری ہے، جن کے کیل اور وزن میں اختلاف
ہیں ہے، جیسے مسور اور ماش۔ پس جس آلہ کیل میں اس قسم کی چیز کے آٹھ رطل سما جائیں اسی صاع
سے جو کھجور کا کیل کیا جائے گا۔

اور محمدؐ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نص میں صاع کا نام وارد ہوا ہے، اور صاع وہ آلہ کیل
س میں اصل ہے۔ چیزوں کا وزن ہلکے اور بھاری سونے سے مختلف نہیں ہوتا لہذا
کیل مخصوص علیہ کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔

اور ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے جب صاع میں اختلاف جائے تو وہ اس کا
وہ کرتے ہیں، تو اس سے معلوم ہوا کہ اصل اعتبار وزن کا ہے۔

ہمارے نزدیک صدقہ فطر میں مخصوص علیہ کا وجوب مطلقاً ذو
صفت واجب کا بیان قیمت مال ہونے کی حیثیت سے ہوتا ہے، عین ہونے کی
حیثیت سے نہیں (یعنی بعینہ مخصوص علیہ واجب نہیں ہوتا بلکہ کوئی سا ذو قیمت مال واجب ہے)
پس جائز ہے کہ ہر مخصوص علیہ کی جگہ، راہم یا دانیر یا فلوس یا سامان یا جو چاہے رذو قیمت چیز دے

و شافعی کے نزدیک قیمت لگانا جائز نہیں ہے۔ یہ اختلاف زکاة میں اسی قسم کے
تکلیف پر مبنی ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نص میں چند مخصوص اشیاء کا وجوب وارد
ہوا ہے۔ قیمت جائز قرار دینے میں حکم نص کو معلول کرنا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔
بہابی دلیل یہ ہے کہ درحقیقت واجب فقر و محتاج کو غنی کرنا ہے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ
علم لہ رالیا۔

..... المسئلة في مثل هذا اليوم -

”اس طرح کے دن میں انہیں (فقراء کو) سوال کرنے سے بے نیاز کر دو۔“

و ان کے ناقصات سے مانسل ہوتا ہے، بلکہ قیمت سے یہ مقصد زیادہ بہتر اور بھرپور طریقے

سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ قیمت حاجت و ضرورت کو پورا کرنے میں زیادہ مددگار ہے اور اسی سے واضح ہو گیا کہ نص فقیر کو غنی کرنے سے معلول ہے یعنی نص کے ورود کی علت فقیر کو غنی کرنا ہے اور قیمت سے یہ مقصد بہتر طریق سے حاصل ہوتا ہے، اس لئے ہم نے قیمت کے وجوب کا کہا، یہ نہیں کہ قیمت کو جائز قرار دینے سے حکم نص کو معلول کرنا لازم آتا ہے۔ واللہ الموفق۔

مسئلہ: صدقہ فطر میں جو چیزیں منصوص ہیں، ان میں سے بعض کو بعض کی جگہ قیمت کے اعتبار سے ادا کرنا جائز نہیں ہے، خواہ موڈی عنہ (جس کی طرف سے ادا کیا جا رہا ہے) موڈی (جو چیز دی جا رہی ہے) کی جنس سے ہو، یا اس کی جنس کے خلاف ہو، ہاں یہ ہے کہ موڈی بھی منصوص علیہ ہو۔ پس جیسا کہ گندم کی جگہ جا اعتبار قیمت گندم نکالنا، بایں طور کہ متوسط درجہ کی گندم کے ایک صاع کے بدلے عمدہ درجہ کی گندم کا نصف نکالنا جائز نہیں ہے، اسی طرح گندم کی جگہ گندم کے علاوہ کوئی دوسری (منصوص علیہ) چیز باعتبار قیمت نکالنا بھی جائز نہیں ہے، مثلاً ایک صاع گندم کے عوض نصف صاع کھجور دیتا ہے، جس کی قیمت ایک صاع گندم کے برابر ہے۔ (تو یہ جائز نہیں) بلکہ یہ نصف صاع کھجور صرف اسی مقدار کے عوض ہی واقع ہوگی، اور باقی کی تکمیل اس پر لازم ہے۔ اور یہ حکم اس لئے ہے کہ قیمت کا منصوص علیہ میں اعتبار نہیں ہوتا، بلکہ غیر منصوص علیہ میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور یہ بات اہل اصول میں سے ان لوگوں کی تائید کرتی ہے جو یہ کہتے ہیں کہ منصوص علیہ میں حکم عین نص سے متعلق ہوتا ہے معنی نص سے نہیں، اور معنی کا اعتبار تو غیر منصوص علیہ میں اثبات حکم کے لئے کیا جاتا ہے۔ یہ ہمارے مساع

عراق کا مذہب ہے۔ اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ منصوص علیہ میں حکم معنی نص سے بھی متعلق ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہمارے مشائخ سمرقند کا قول ہے۔ تو ان کے قول کے مطابق مسئلہ مذکورہ کی تخریج ہوا۔ سو گئی رکہ اس میں دو صورتیں تھیں کہ موڈی، موڈی عنہ کی جنس سے ہے یا خلاف جنس، اگر جس سے ہے تو اس قول کے مطابق عدم جواز کا حکم، ظاہر ہے، کیونکہ جنس منصوص علیہ کا بعض، کل کے قائم مقام باعتبار قیمت یعنی جودت اور عمدگی کے لحاظ سے ہوتا ہے، اور اموال ربویہ میں جب کسی جنس کا ہم جنس سے مقابلہ ہو تو جودت و عمدگی کی شرعاً کوئی قیمت نہیں ہوتی، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”جیتدھا وں دیٹھا سوا“

”اموال ربویہ میں جیتد اور ردی برابر ہیں“ تو آپ نے جودت کے اعتبار کو ساقط فرمایا ہے اور جو چیز شرعاً ساقط ہو وہ حقیقتہً ساقط کے ساتھ ملحق ہوتی ہے (یعنی اسے فی الواقع ساقط سمجھا جاتا ہے)۔

اور اگر موڈی، موڈی عنہ کی جنس کے خلاف ہے، تو پھر اس قول کے مطابق عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر کے وجوب کے وقت صاحب صدقہ کے ذمہ دو چیزوں میں سے ایک چیز واجب ہوتی ہے، یا عین منصوص علیہ اور یا اس کی قیمت۔ اور جس پر واجب ہے اسے اختیار ہے، چاہے عین نکالے اور چاہے قیمت ادا کرے، اور اس نے ان دونوں میں سے

جسے اختیار کیا، واضح ہو گیا کہ یہی اصل میں واجب تھا، پس جب اُس نے بعض منصوص علیہ ادا کیا تو سرے سے وہی بطور واجب متعین ہو گیا، لہذا اس کی تکمیل اُس پر لازم ہے۔
 قول مذکور کے مطابق مسئلہ کی تحریر مذکور صدقہ فطر میں تو صحیح ہے (زکوٰۃ میں نہیں) اس لئے کہ صدقہ فطر میں وجوب ذمہ میں ہوتا ہے، اس لئے آپ دیکھتے ہیں کہ صدقہ فطر نصاب ضائع ہونے سے ساقط نہیں ہوتا۔ بہ خلاف زکوٰۃ کے، کہ زکوٰۃ کا وجوب نصاب میں ہوتا ہے، کیونکہ زکوٰۃ ۴۰ واں حصہ ہے، جو نصاب کا جزو ہے، چنانچہ نصاب ضائع ہونے سے وہ بھی ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ محل وجوب ختم ہو جاتا ہے واللہ اعلم۔

فصل

صدقہ فطر کس وقت واجب ہوتا ہے؟

اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول یہ ہے کہ صدقہ فطر یوم فطر (عید الفطر) کی فجر ثانی (صبح صادق) طلوع ہونے کے وقت واجب ہوتا ہے۔
 اور شافعی فرماتے ہیں کہ صدقہ فطر رمضان کے آخری دن غروب شمس کے وقت واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کسی غلام کا مالک ہوا، یا اس کے ہاں بچہ پیدا ہوا، یا وہ کافر تھا، پھر اس نے اسلام قبول کر لیا یا وہ فقیر تھا پھر غنی ہو گیا تو اگر یہ واقعات (عید الفطر کی) صبح صادق کے طلوع سے پہلے ہوئے تو ہمارے نزدیک اُس پر صدقہ فطر واجب ہے، اور اگر صبح صادق کے طلوع سے پہلے مر گیا اس کا صدقہ فطر واجب نہیں۔ اور جو طلوع فجر کے بعد مرا، اس کا صدقہ فطر واجب ہے۔

اور شافعی کے نزدیک اگر یہ واقعات (رمضان کے آخری دن) غروب آفتاب سے پہلے واقع ہوئے تو اس پر صدقہ فطر واجب ہے، اور اگر غروب کے بعد واقع ہوئے تو صدقہ فطر واجب نہیں ہوگا، اس طرح اگر کوئی شخص غروب سے پہلے مرا تو اس کا صدقہ فطر واجب ہے اور اگر بعد میں مرا تو واجب نہیں۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صدقہ کے وجوب کی وجہ ”فطر“ ہے، اسی لئے صدقہ کی فطر کی طرف اضافت کی جاتی ہے، اور اضافت سببیت کی خبر دیتی ہے (یعنی مضاف الیہ مضاف کا سبب ہوتا ہے) جیسے صلوٰۃ کی اضافت وقت کی طرف ہوتی ہے اور صوم کی اضافت ماہ کی طرف، اور اسی طرح کی دوسری نظائر ہیں۔ تو رمضان کے آخری دن جو نہی سورج غروب ہوا فطر کا وقت شروع ہو گیا، لہذا اسی وقت صدقہ فطر واجب ہوگا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صومکم یوم تصومون وفطرکم یوم لفطرون۔

یعنی تمہارے (صدقہ) فطر کا وقت اُس دن ہے جس دن تم افطار کرتے ہو۔ تو آپ نے وقت (وجوب) فطر کی یوم فطر کی طرف اضافت فرما کر وقت (وجوب) فطر کو یوم فطر کے ساتھ خاص کر دیا۔ اور اضافت اختصاص کے لئے ہوتی ہے، پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ وقت وجوب کا فطر سے اختصاص ہو، اور یہ اختصاص یوم میں ظاہر ہو سکتا ہے، وگرنہ راتیں تو سب کی سب فطر کے حق میں برابر ہیں، (کہ روزہ دن کو ہوتا ہے، رات کو نہیں) لہذا (رات سے واجب قرار دینے سے) فائدہ اختصاص ظاہر نہیں ہوتا۔ اسی سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ ”صدقہ الفطر“ سے مراد ہے ”صدقہ یوم الفطر“ پس صدقہ کی اضافت یوم فطر کی طرف ہوئی، لہذا یوم ہی وجوب صدقہ کا سبب ہے۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے یوم فطر سے پہلے صدقہ فطر ادا کر دیا، تو اس کا کیا حکم ہے؟ ظاہر الروایۃ میں اس بارے میں کچھ ذکر نہیں کیا گیا۔ اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ صدقہ فطر ایک دو سال پہلے ادا کرنا بھی جائز ہے۔ اور حلف بن ایوب سے روایت ہے کہ ماہِ رمضان شروع ہونے کے بعد تو تعمیل صدقہ جائز ہے، ماہِ رمضان سے پہلے نہیں۔ کرخی نے ”مختصر“ میں فرمایا کہ ایک دن یا دو دن کی تعمیل جائز ہے۔ حسن بن زیاد کا قول ہے کہ تعمیل صدقہ بالکل جائز نہیں۔

حسن کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس حق کے وجوب کا وقت یوم فطر ہے، تعمیل کی صورت میں وجوب کا وجوب سے پہلے ادا کرنا لازم آتا ہے، اور یہ ممکن ہے، جیسے یوم نحر سے پہلے قربانی کی تعمیل کرنا کہ یہ ممکن ہے،

حلف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر صوم کی طرف سے ہوتا ہے، لہذا وقتِ صوم سے اس کی تقدیم جائز نہیں ہے۔

اور کرخی نے جو ایک دو دن کا ذکر فرمایا ہے تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس سے ان کی مراد شرط عامہ کرنا نہیں ہے۔ اور اگر شرط مراد بھی ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر کا وجوب یوم فطر میں فقیروں کو ضروریات سے بے نیاز و بے فکر کرنے کے لئے ہے۔ اور یہ مقصود ایک دو دن کی تعمیل سے حاصل ہو سکتا ہے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ ایک دو دن پہلے ادا کر دہ یوم فطر تک باقی رہتا ہے، پس یوم فطر میں اس کی ضروریات پوری ہو سکتی ہیں، اور اگر مدت اس سے زیادہ ہو تو ادا کر دہ یوم فطر تک باقی نہیں رہے گا، پس مقصود حاصل نہیں ہوگا۔

اور صحیح یہ ہے کہ (بغیر کسی قید مدت کے) مطلقاً تعمیل جائز ہے۔ اور حسن کی روایت میں ایک دو سال کا ذکر تعیین مدت کے لئے نہیں بلکہ کثرتِ مدت کے بیان کے لئے ہے۔ یعنی صدقہ فطر کی تعمیل جائز ہے اگرچہ بہت مدت پہلے ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:

اِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللّٰهُ لَهُمْ

فصل

صدقہ فطر کے رکن کا بیان

صدقہ فطر کا رکن تملیک ہے، اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:
 اَدِّوا عن بکْلِ حد و عبد -

”ہر آزاد و غلام کی طرف سے ادا کرو۔“

اور ادائیگی تملیک کا دوسرا عنوان ہے — لہذا بطور امانت کھائے ہوئے کھانے سے، اور اس چیز جس میں بالکل تملیک نہ پائی جائے یا تملیک مطلق نہ پائی جائے صدقہ فطر ادا نہیں ہوگا۔
 تملیک پر مبنی ہونے والے مسائل ہم مال کی زکوٰۃ کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں۔
 صدقہ فطر کے رکن کی شرائط بھی وہی ہے، جو ہم وہاں ذکر کر چکے ہیں، سوائے اس کے کہ یہاں جسے صدقہ فطر دیا جائے اس کا ابو حنیفہ و محمدؐ کے نزدیک مسلم ہونا شرط نہیں ہے پس اہل ذمہ کو صدقہ فطر دینا جائز ہے۔

اور ابو یوسفؒ و شافعیؒ کے نزدیک جسے صدقہ فطر دیا جائے، اس کا مسلم ہونا شرط ہے، لہذا ان کے نزدیک اہل ذمہ کو صدقہ فطر دینا جائز نہیں مسئلہ کی تفصیل ہم مال کی زکوٰۃ کے سلسلہ بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: ایک انسان کی طرف سے واجب ہونے والا صدقہ فطر مساکین کی جماعت کو دینا جائز ہے، اور ایک پوری جماعت کی طرف سے واجب ہونے والا صدقہ فطر ایک مسکین کو دینا جائز ہے۔ اس لیے یہاں بھی واجب شدہ زکوٰۃ ہی ہوتی ہے، لہذا مال کی زکوٰۃ کی طرح اس کی جمع و تفریق بھی جائز ہے۔
 مسئلہ: صدقہ فطر کی وصولی کے لیے امام ساعی نہ بھیجے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے ساعی نہیں بھیجا، اور ہمارے لیے آپ کی پیروی ہی ضروری ہے۔

فصل

صدقہ فطر کس جگہ نکالنا مستحب ہے؟

صدقہ فطر کی ادائیگی کے مکان کے بارے میں روایات مختلف ہیں — محمدؐ سے روایت ہے کہ مال کی زکوٰۃ وہاں دی جائے جہاں مال ہے، اور اپنے طرف سے اور اپنے غلاموں کی طرف سے صدقہ فطر وہاں ادا کیا جائے جہاں وہ خود ہے — اور سی ابو یوسفؒ کا قول اول ہے، پھر انہوں نے اس سے رجوع کیا اور یہ کہا کہ اپنی طرف سے صدقہ فطر وہاں ادا کرے، جہاں وہ خود ہے، اور

غلاموں کا صدقہ فطر وہاں ادا کرے، جہاں وہ رہتے ہوں۔ — حاکم نے ابو یوسف کے رجوع کا ذکر کیا ہے۔ — اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ابو حنیفہ کا قول ابو یوسف کے قول کے مطابق ذکر کیا ہے۔ — اور تمام روایات میں مال کی زکوٰۃ کے بارے میں یہی ہے کہ مال کی زکوٰۃ وہیں ادا کی جائے جہاں مال رکھا ہوا ہو، اور اس جگہ کے علاوہ دوسرے لوگوں کی طرف زکوٰۃ بھیجنا مکروہ ہے۔ — ہاں ابو حنیفہ سے صرف ایک روایت یہ ہے کہ اپنے حاجت مند قرابت داروں کی طرف (جو دوسری جگہ ہوں) زکوٰۃ بھیجنے میں کوئی حرج نہیں۔

محمدؐ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر زکوٰۃ کی ایک قسم ہے، توجیب مال کی زکوٰۃ وہاں ادا کی جاتی ہے، جہاں مال ہو تو اسی طرح فرد کی زکوٰۃ بھی وہاں ادا کی جائے گی، جہاں وہ موجود ہو۔ — اور ابو یوسف نے صاحب صدقہ کی ذات اور غلاموں میں جو فرق کیا ہے، اس کی وجہ واضح ہے کہ صدقہ فطر کا تعلق ادا کرنے والے کے ذمہ سے ہوتا ہے، اس کے مال سے نہیں، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر مال تباہ ہو جائے تو صدقہ فطر اس سے ساقط نہیں ہوتا۔ — اور مال کی زکوٰۃ کا تعلق مال سے ہوتا ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ اگر نصاب مناع ہو جائے تو زکوٰۃ ساقط ہو باقی ہے، پس جب صدقہ فطر کا تعلق ادا کرنے والے کے ذمہ سے ہے تو اس میں ادا کرنے والے کے مکان کا اعتبار ہوگا۔ (یعنی جس کے ذمہ سے متعلق ہوا اور جس کے سبب ہوا، ان کی علیحدہ علیحدہ جگہوں کا اعتبار ہوگا)۔ — اور جب زکوٰۃ کا تعلق مال سے ہے تو اس میں مال کے مکان کا اعتبار ہوگا۔ — ابو یوسف سے صدقہ کے بارے میں ایک روایت یہ ہے کہ زندہ غلام کی طرف سے وہاں ادا کرے، جہاں غلام ہو، اور مردہ غلام کی طرف سے وہاں ادا کرے، جہاں آقا ہو، اس لئے کہ زندہ غلام میں وجوب صدقہ غلام کی طرف سے ہے، اس لیے غلام کی جگہ کا اعتبار ہوگا۔ اور مردہ غلام میں ایسا نہیں ہے، لہذا آقا کی جگہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

فصل

وجوب صدقہ کے بعد صدقہ کن چیزوں سے ساقط ہوتا ہے ؟

جن اسباب سے مال کی زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے انہی اسباب سے صدقہ فطر بھی ساقط ہو جاتا ہے، سوائے مال تباہ ہونے کی صورت کے، کہ اس میں صدقہ فطر ساقط نہیں ہوتا اور زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے، فرق کی وجہ یہ ہے کہ صدقہ فطر کا تعلق ذمہ سے ہوتا ہے، اور ذمہ مال کے ضیاع کے بعد بھی برقرار ہے، لہذا واجب شدہ بھی برقرار رہے گا۔ اور زکوٰۃ کا تعلق مال سے ہوتا ہے، لہذا مال کے ضیاع سے زکوٰۃ ساقط ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔

کتاب الصوم

اس کتاب میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی۔

۱ صیام کی انواع اور ہر نوع کی صفت کا بیان

۲ شرائط صیام کا بیان

۳ ارکان صیام کا بیان

اسی کے ضمن میں مفسداتِ صوم کی تفصیل بھی آئے گی۔

۴ فسادِ صوم کے حکم کا بیان

۵ وقت مقرر شدہ صوم اگر اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

۶۔ صیام کیلئے کون کون سی باتیں مسنون اور مستحب ہیں؟ اور کون سے کام حالتِ صوم میں مکروہ ہیں؟

صیام کی انواع ابتداءً صوم کی دو قسمیں ہیں ۱۔ صوم لغوی ۲۔ صوم شرعی۔ صوم لغوی تو یہ ہے کہ لغت میں صوم مطلقاً رکنے کا نام ہے، خواہ وہ کسی چیز سے رکنا ہو۔ چنانچہ باتِ چیت سے رکنے والے یعنی اپنے اختیار سے خاموش ہونے والے کو بھی ”صائم“ کہتے ہیں۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے (مریم علیہا السلام) کا مقولہ نقل کرتے ہوئے فرمایا:

إِنِّي مَذْمُومَةٌ لِّلرَّحْمٰنِ صَوْمًا

”بے شک میں نے رحمان کے لئے خاموشی کی منت مانی ہے۔“ اسی سے (نابغہ) شاعر کا یہ شعر ہے۔

خَيْلٌ مِّمَّامٌ وَخَيْلٌ غَيْرُ مَآثِمَةٍ مَّا تَحْتَ الْعَجَاجِ وَأَخْرَجِي تَحْلِيكَ اللَّحْمَا۔

”گر دو غبار میں کچھ گھوڑے چارہ کھانے سے رکے ہوئے ہیں اور کچھ نہیں رکے ہوئے، اور کچھ دوسرے گھوڑے لگاموں کو چبا رہے ہیں۔“

اور صوم شرعی چند مخصوص چیزوں یعنی کھانے پینے اور جماع سے چند مخصوص شرائط کے ساتھ رکنے کا نام ہے۔ ان شرائط کا ذکر ہم انشاء اللہ تعالیٰ اپنی جگہ میں کریں گے۔ پھر صوم شرعی کی چند قسمیں ہیں۔ ۱۔

صوم فرض کی دو قسمیں ہیں -

۱- صوم عین

۲- صوم دین

صوم عین وہ ہے جس کا وقت معین ہو، باقی اُس کا تعین خواہ اللہ تعالیٰ کی تعیین سے ہو جیسے صوم رمضان ہے (کہ اس وقت کی تعیین اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے) اور جیسے رمضان کے علاوہ نفلی صوم، کیونکہ رمضان کے علاوہ باقی ایام شرعاً نفلی صوم کے لئے منعین ہیں۔

اور خواہ بندے کی تعیین سے ہو، جیسے وقت معین میں نذر مانا ہوا صوم۔
ماہ رمضان کے روزوں کی فرضیت پر کتاب، سنت، اجماع اور عقل سے دلیل پیش کی جاتی
کتاب اللہ میں فرمان ہے:

”یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبکم لعلکم تتقون۔“

”اے ایمان دارو! تم پر روزے ایسے ہی فرض کئے گئے ہیں، جیسا کہ تم سے پہلوں پر فرض کئے گئے تھے تاکہ تم تقویٰ شعار بن جاؤ“

اسی طرح فرمان ہے:

”فمن شهد منکم الشهر فلیصمه۔“

تم سے جو بھی اس ماہ کو پالے پس اُسے چاہیئے کہ اس کے روزے رکھے۔
سنت ہے دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

بنی الاسلام علی خمس، شهادة ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله
واقام الصلوة وایتاء الزکوة وصوم رمضان وحج البيت من استطاع
الیہ سبیلاً۔

اور آپ کا یہ بھی فرمان ہے، جو آپ نے حجۃ الوداع کے سال ارشاد فرمایا:
ایہا الناس اعبدوا ربکم وصلوا خمسکم وصوموا شہرکم
وحجوا بیت ربکم وادّوا زکاة اموالکم طیبة بها انفسکم تدخلوا
جنة ربکم۔

”اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو، پانچ وقت کی نماز پڑھو، ماہ رمضان کے روزے رکھو
بیت اللہ کا حج کرو۔ اپنے اموال کی زکوٰۃ خوشدلی سے ادا کرو، تو اپنے رب کی جنت میں داخل ہو جاؤ
گے۔“

اجماع: امت کا ماہ رمضان کے روزوں کی فرضیت پر اجماع ہے، اس کی فرضیت کا صرف کافر
ہی انکار کرتا ہے (کوئی مسلمان اس کی فرضیت کا انکار نہیں کر سکتا)
عقل: عقل کے نزدیک کئی وجوہ سے رمضان کے روزوں کی فرضیت ثابت ہوتی ہے۔

جن روزوں میں تسلسل و متابع ضروری ہے وہ یہ ہیں: صوم رمضان، کفارہ قتل، ظہار اور افطار (روزہ توڑنے) کا روزہ اور ہمارے نزدیک کفارہ قسم کا روزہ بھی اسی میں داخل ہے تفصیل یہ ہے کہ کفارہ قتل و ظہار میں تو تسلسل و متابع منصوص علیہ ہے، کفارہ قتل کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ:

”پس جو شخص (یہ) نہ پائے تو اللہ تعالیٰ سے بطور توبہ دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے“ اور کفارہ ظہار کے بارے میں اللہ عز و جل کا ارشاد ہے:

فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَنَاسَا:

”پس جو شخص (یہ) نہ پائے تو دو ماہ مسلسل روزے رکھے اس سے پہلے کہ دونوں (میاں بیوی) آپس میں ملیں۔“

اور کفارہ عین کے روزوں میں متابع کے بارے میں ہماری دلیل یہ ہے کہ اس آیت میں حفرة ابن مسعود کی قرأت یہ ہے: فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ ”پس جو شخص نہ پائے وہ تین دن مسلسل روزے رکھے۔“

اور شافعی کے نزدیک ان میں متابع و تسلسل شرط نہیں ہے۔ اور اس مسئلہ کا مقام ”کتاب الکفارات“ ہے۔ اور جماع کے ساتھ روزہ توڑنے کے کفارے کے بارے میں ”حدیث اعرابی“ میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْ مُتَتَابِعَيْنِ:

”دو ماہ کے پے درپے روزے رکھو۔“

باقی ماہ رمضان کے روزوں میں متابع و تسلسل اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ماہ رمضان کے روزوں کا حکم دیا اور فرمایا:

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ:

”پس جو شخص یہ ماہ پائے تو اسے چاہیئے کہ اس میں روزے رکھے۔“

اور ماہ پے درپے ہوتا ہے، کیونکہ اس کے ایام پے درپے ہوتے ہیں تو لامحالہ اس کے روزے بھی پے درپے ہوں گے۔

اسی طرح وقت معین میں منت مانے ہوئے روزے، مثلاً یوں کہا کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے اپنے اور ماہ رجب کے روزے لازم کرتا ہوں“ تو اس میں بھی متابع ضروری ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے جو ماہ رمضان کے روزوں کے سلسلہ میں ذکر کی گئی ہے۔ رہے وہ روزے جن میں متابع ضروری نہیں ہے۔ وہ یہ ہیں: رمضان کی قضاء کے روزے، حج تمتع کے روزے، سر منڈانے کے کفارہ کے روزے، شکار کی جزا کے روزے، نذر غیر معین کے روزے اور قسم کے روزے مثلاً یوں کہا کہ ”بمذا میں دس روزے رکھوں گا“ تو ان تمام میں متابع ضروری نہیں ہے اس لئے کہ ان جگہوں میں اللہ تعالیٰ روزے کا ذکر صفت متابع کے بغیر مطلقاً فرمایا ہے۔ قضا و رمضان کے

بارے میں فرمایا:

”فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ“

”پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا سفر پر ہو (اور وہ روزے چھوڑ دے) تو اسے دوسرے دنوں میں (روزے رکھ کر) گنتی پوری کرنی چاہیئے۔“

اور حج تمتع کے بارے میں فرمایا:

”فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْدَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ

أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ“

”پس جو شخص عمرہ کوچ کے ساتھ لانے کا فائدہ اٹھائے تو اسے جو قربانی میسر ہو (پیش کرے) پھر جسے قربانی نہ ملے تو تین روزے رکھے ایام حج میں اور سات رکھے جب تم (گھروں کو) لوٹ آؤ۔“

اور سر منڈانے کے کفارے کے بارے میں فرمایا:

”فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّنْ رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ“

”پس جو شخص تم میں سے مریض ہو یا اس کے سر میں تکلیف ہو (اور وہ حالت احرام میں سر منڈائے) تو فدیہ پیش کرے روزوں کا یا صدقہ کا یا قربانی کا۔“

اور حالت احرام میں شکار کی جزا کے بارے میں ارشاد ہے:

”أَوْعَذْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِّبَدْنِكَ وَبِأَلِّمْرِه“

”یا اس کے برابر روزے تاکہ اپنے عمل کی سزا چکھے۔“

ان تمام ابواب میں اللہ تعالیٰ نے روزوں کو تتابع کی شرط کے بغیر مطلقاً ذکر فرمایا ہے۔

اسی طرح نذر مطلق میں نذر ماننے والے اور قسم مطلق میں قسم اٹھانے والے نے روزہ تتابع

کی شرط کے بغیر ذکر کیا ہے (لہذا ان میں تتابع ضروری نہیں)۔

مسئلہ: بعض نے قضاء رمضان کے روزوں کے بارے میں تتابع کی شرط لگائی ہے اور کہا ہے کہ

تتابع کے بغیر یہ روزے صحیح نہ ہوں گے، اور اس بارے میں انہوں نے حضرت ابی بن کعب رضی اللہ

عنه کی قراءت کو حجت بنایا ہے کہ وہ یہ آیت یوں پڑھتے تھے۔

فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ مُتَتَابِعَاتٍ:

”پس پلے درپلے دوسرے دنوں سے گنتی پوری کرے۔“

چنانچہ اس قراءت سے قراءت معروفہ پر تتابع کا وصف زیادہ ہو جائے گا جیسا کہ حضرت عبداللہ

ابن مسعود کی قراءت منقطعہ کفارہ قسم کے روزوں میں قراءت معروفہ پر تتابع کا وصف زیادہ کیا گیا ہے۔

نیز اس لیے کہ قضاء ادا کے مطابق ہوتی ہے، اور ادا میں تتابع ضروری ہے تو اسی طرح قضاء میں

بھی ضروری ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک جماعت، جن میں علیؑ عبد اللہ بن عباسؑ، ابوسعید الخدریؑ، ابوہریرہؓ، عائشہؓ وغیرہم رضی اللہ عنہم شامل ہیں، سے قضاء و رمضان کے روزوں کے بارے میں مروی ہے کہ چاہے توپے درپے رکھے اور چاہے جدا جدا رکھے۔ سوائے اس کے کہ علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ ”پے درپے رکھے، لیکن اگر جدا جدا رکھے تو بھی جائز ہے“۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ تتابع، افضل ہے۔ ضروری نہیں۔ اور اگر تتابع شرط ہوتا تو ان صحابہ پر مخفی رہنے کا احتمال ہی پیدا ہوتا۔ اور بات کا بھی احتمال نہیں کہ اگر ان حضرات نے یہ بات معلوم ہوتی تو وہ اس بارے میں حصۃ ابی کی مخالفت کرتے

اس اجماع سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اگر حصۃ ابی ابن کعب کی قرأت ثابت بھی ہو تو وہ بطور ندب استحباب ہے نہ کہ بطور شرط اسی لیے کہ اگر نہ ثابت ہوتی۔ تلاوت کیے جانے والے قرآن کی طرح ہو جاتی اور اس سے مراد بھی ہر طریقہ ہی ہوتی تو قتال ہی سدا نہیں ہوتا کہ یہ حضرات اس کی مخالفت کرتے۔ خلاف کھارۃ قسم کے روزوں میں جواب مسعودی کی قرأت میں تتابع کا ذکر ہے کہ اس کو اخذ کیا جائے گا سہی لے کہ صحابہ سے کسی نے اس بارے میں ابن مسعودؓ کی لفت نہیں کی۔ لہذا عمل کے بارے میں رخصت جی مسلو کی مانگو

فصل مطا
لہ ہے وہ میں ہے، تو جیسے ہیں کہ
سابع و سے حصہ سے تا یہ کہا سے کہ جہاں بھی روزے پائے جائیں گے، وہاں
سابع ط سوگا۔ میں نو وقت کی وجہ سے سابع۔ جب موافق کو نہ ایسا معین ماہ کے روزے فرض
سے ہیں۔ او یو سے ماہ میں روزوں کی ادائیگی صحت تتابع کے بغیر ممکن نہیں، لہذا تتابع کا لزوم اس
وقت معین میں روزوں کی بجا آوری کی ضرورت کی وجہ سے ہے۔ اور اصل بھی یہی ہے کہ جن روزوں میں
تتابع کا حکم فعل صوم کی وجہ سے ہو، ان میں تتابع شرط ہوگا فعل جہاں بھی باجائے یعنی ا۔ و یا فضا اور
جن روزوں میں سابع حکم، فت کی وجہ سے ہوتا ہے، ان میں۔ عا سے سے تتابع بھی ساقط
ہو جاتا ہے، اگرچہ فعل کی قضا کا وجوب ابی رہتا۔

س جس شخص نے یوں کہا ”میں“ کے لئے سعا کے روزوں کو اپنے آپ برباد کرتا ہوں تو
س پر لازم ہے کہ سب سے روزے درپے رکھے، لیکن اگر اس ماہ سے کچھ روزے چھوٹ گئے، تو چاہے
ن کی قضاء بے درپے کرے اور چاہے جدا جدا کرے۔ کیونکہ یہاں تتابع وقت کی وجہ سے تھا، تو وقت کے
سقوط سے تتابع بھی ساقط ہو جانے گا۔ اور اگر کسی شخص نے یہ عمت مافی کہ میں اپنے آپ پر اللہ کے لیے ایک
ماہ کے روزے رکھنا واجب کرتا ہوں۔ تو اس پر لازم ہے کہ ایک ماہ کے مسلسل روزے رکھے، اس کی
امت نہ ف ایسے ہی پوری ہوگی، اور اگر اس نے ماہ کے درمیان ایک دن کا روزہ چھوڑ دیا تو اس پر
ار۔ ایک ماہ کے روزے رکھنا لازم ہوں گے، کیونکہ یہاں تتابع کا ذکر فعل صوم کی وجہ سے ہے، لہذا
یہاں فعل صوم کا تسلسل شرط ہے، جو اس سے کبھی ساقط نہیں ہوگا۔

قتل، ظہار، رقم کے کفار کے۔ روزوں میں بھی اسی بناء پر تتابع ضروری ہے، کیونکہ ان میں تتابع

ذات صوم کی وجہ سے واجب ہوا ہے یعنی ان روزوں کا اسی طریقہ سے ادا کرنا مطلوب ہے، لہذا یہ واجب صرف اس صورت میں ساقط ہوگا، جب کہ پے درپے یہ روزے ادا کیے جائیں۔

اور جب تتابع کے امر سے مقصود حق وقت کی ادائیگی ہو، اس میں اگر تتابع صیام کی شرط عائد کی جائے تو ایک روزہ چھوٹنے پر بھی از سر نو روزے رکھنا واجب ہوگا، اس کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ روزے رکھ کر جس وقت کی رعایت و احترام کا حکم دیا گیا ہے، تمام روزے اُس کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں واقع ہو جائیں گے، اور اگر تتابع صیام کی شرط عائد نہ کی جائے تو اکثر روزے اسی وقت میں واقع ہوں گے اور کچھ روزے دوسرے وقت میں آئیں گے، لہذا یہ صورت وقت کا حق ادا کرنے کے زیادہ قریب ہے۔

اور یہ جو ہم نے کہا کہ رمضان کے ماہ میں روزوں میں تتابع حق وقت کی ادائیگی کے لیے ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے دوران رمضان میں روزہ چھوڑ دیا تو اس پر از سر نو روزے رکھنا لازم نہیں ہے، اور اگر نفس صوم کی وجہ سے تتابع کی شرط ہوتی، تو از سر نو روزے شروع کرنا واجب ہوتا، جیسا کہ صفت تتابع کے ساتھ نذر مانے ہوئے روزوں میں ہوتا ہے، اور جیسا کہ قتل ظہار، قسم کے کفارہ کے روزوں میں ہوتا ہے۔

اور اسی طرح اگر کسی شخص نے مرض کے سبب ماہ رمضان کے چند روزے چھوڑ دیے پھر ماہ کے دوران ہی صحت یاب ہو گیا اور باقی روزے رکھے تو اس پر واجب نہیں ہے کہ چھوٹے ہوئے روزوں کو رمضان کے متصل قضا کرے، کہ یوم فطر گزرنے کے فوراً بعد اس پر قضا کے روزے رکھنا واجب ہو، جیسا کہ قتل اور روزہ توڑنے کے کفارے کے کفاروں میں ہوتا ہے کہ جب عورت سے حیض جس سے کسی ماہ کے خالی ہونے کی کوئی صورت نہیں — کے سبب کفارے کے روزوں میں سے کچھ روزے چھوٹ جائیں، تو پاک ہوتے ہی اس پر واجب ہے کہ چھوٹے ہوئے روزے مسلسل رکھے، چنانچہ اگر اس نے پاکی کے بعد ایک دن بھی چھوڑ دیا تو اس پر از سر نو روزے رکھنا واجب ہوگا اور یہاں ماہ رمضان کے روزوں میں ایسی صورت نہیں ہے، بلکہ اسے اختیار ہے کہ رمضان سے متصل سوال میں قضا روزے رکھے یا کسی اور ماہ میں پورے کرے۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ ماہ رمضان کے روزوں میں تتابع ذات صوم کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اسے وقت کی وجہ سے ہے، پس وقت کے فوت ہونے سے یہ بھی ساقط ہو جائے گا، واللہ اعلم۔

نمبر ۲ صوم واجب یہ نفلی روزہ ہی ہے جو کہ شروع کرنے کے بعد واجب ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر نفلی روزہ فاسد کر ڈالا تو اس کی قضا بھی واجب ہے، اسی طرح اعتکاف کا روزہ بھی ہمارے نزدیک واجب ہے۔

باقی یہ مسئلہ کہ نفلی روزہ شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، اور اگر اسے توڑ دیا تو اس کی قضا بھی واجب ہے، اس کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکی ہے۔

اور اعتکاف کا روزہ کیوں واجب ہے؟ اس کا ہم کتاب الاعتکاف میں ذکر کر رہے ہیں۔

نمبر ۳ صوم تطوع رمضان کے علاوہ شروع کرنے سے پہلے روزہ نفل ہوتا ہے کہ اس کا رکھنا ضروری نہیں، لیکن جب رکھ لیا جائے تو پھر اس کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

یہ روزوں کی تمام اقسام ہیں، جن کا اوپر بیان ہوا۔ واللہ اعلم

فصل

روزوں کی شرائط

روزوں کی شرائط دو طرح کی ہیں، ایک قسم وہ ہے جو تمام روزوں میں پائی جاتی ہے، اور یہ ادائیگی کے جواز کی شرط ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جو بعض روزوں میں پائی جاتی ہے اور بعض میں نہیں، یہ وجوب کی شرط ہے۔

پھر وہ شرائط جو عام ہیں، ان میں سے بعض کا تعلق صائم سے ہے، یہ ادائیگی کی اہلیت کی شرط ہے، اور بعض کا تعلق وقت صوم سے ہے، یہ محلّیت کی شرط ہے۔

پھر وہ شرائط جن کا تعلق وقت صوم سے ہے، دو طرح کی ہیں، ایک قسم وہ ہے جو اصل وقت سے تعلق رکھتی ہے، اور دوسری قسم کا تعلق وقت کے وصف خصوص و عموم سے ہے تفصیل یہ ہے اصل وقت سے متعلق شرط ”دن کی سفیدی“ ہے (یعنی روزے کا تمام وقت دن کی سفیدی ہے) اور دن کی سفیدی طلوع فجر صادق سے لے کر غروب آفتاب تک ہوتی ہے، پس رات کو روزہ جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے راتوں کو طلوع فجر تک جماع اور کھانا پینا مباح قرار دیا ہے اور پھر طلوع فجر سے، رات تک روزہ رکھنے کا حکم فرمایا:

ارشاد الہی ہے:

”أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَبَيِّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ“

”تمہارے لیے حلال ہے روزہ کی رات میں بے حجاب ہونا اپنی عورتوں سے، وہ تمہاری پوشاک ہیں اور تم ان کی پوشاک ہو۔ اللہ کو معلوم ہے کہ تم خیانت کرتے تھے اپنے آپ سے سو معافی کیا تم کو اور درگزر کیا تم سے، پھر اب (رات کو) اپنی بیویوں سے ملو اور طلب کرو جو اللہ نے تمہارے لیے مقدّر کیا، اور کھاؤ اور پیو، یہاں تک کہ صاف نظر آئے تمہیں فجر کا سفید تاگہ سیاہ تاگہ سے جدا۔“

یعنی دن کی سفیدی رات کی سیاہی سے خوب واضح ہو جائے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کا مفہوم اسی طرح مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

الخيط الابيض والاسود هما بياض النهار وظلمة الليل۔

سفید اور سیاہ تاگہ سے مراد دن کی سفیدی اور رات کی تاریکی ہے۔

پھر فرمایا:

”تَمَّ أَنْتُمْ الصِّيَامُ إِلَى اللَّيْلِ“

”پھر روزے کو رات تک پورا کرو۔“

سو اس میں راتوں کو فطر کے لیے اور دن کو روزے کے لیے متعین کر دیا گیا ہے، لہذا روزے کا محلّ دن ہے رات نہیں۔

۲۔ رہی یہ بات کہ (مختلف) روزوں کے لیے عام اور خاص اوقات (ایام) کیا ہیں؟ تو اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ہم اس کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔

ہمارے نزدیک تمام ایام نفلی روزہ کا محلّ ہیں، اور یہی محمد کی ابوحنیفہ سے روایت **نمبر الصوم نفلی** ہے نفلی روزہ رمضان کے علاوہ تمام ایام میں جائز ہے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

”کل عمل ابن آدم له الا الصوم فانہ لی وانا اجزی بہ۔“

”ابن آدم کا ہر عمل اس کے لیے ہے، سوائے روزہ کے، کہ وہ خاص میرے لیے ہے اور میں ہی اس کی جزا دوں گا۔“

اور آپ کا فرمان ہے:

”من صیام من کل شہر ثلاثۃ ایام الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر فکانما صام السنۃ کلھا۔“

”جس شخص ہر ماہ میں دن تیرھویں، چودھویں اور پندرہویں کا روزہ رکھا تو گویا کہ اس نے تمام سال روزہ رکھا۔“

تو اس میں آپ نے علی العموم تمام سال روزہ کا محلّ بنا دیا۔

اور آپ کا فرمان ہے:

”من صام رمضان واتبعہ بست من شوال فکانما صام الدھر کلّہ۔“

”جس نے رمضان کے روزے رکھے اور اس کے بعد شوال میں چھ روزے رکھے تو گویا کہ اس

نے پوری مدت (یعنی سال) روزہ رکھا۔“

تو اس میں بھی آپ نے سال کے پورے عرصہ کو کسی تفصیل کے بغیر روزہ کا محلّ قرار دیا۔

نیز آپ کا فرمان ہے:

”الصائم المتطوع امیر نفسه ان شاء صام وان شاء لم یصم۔“

”نفلی روزہ (کا ارادہ) رکھنے والا اپنا خود مالک ہے، چاہے روزہ رکھے اور چاہے نہ رکھے۔“

نیز اس لیے کہ جن وجوہ کی بنا پر روزے میں حسن اور عبادت پائی جاتی ہے — جو کہ ہم ذکر کر چکے

ہیں — وہ وجوہ تمام ایام میں موجود ہیں۔ لہذا تمام ایام نفلی روزہ کا محلّ ہیں، ہاں یہ بات ہے کہ بعض ایام میں روزہ مکروہ ہے اور بعض میں مستحب ہے۔

روزہ کن ایام میں مکروہ ہے؟ — جن ایام میں روزہ مکروہ ہے، ان میں سے دو دن تو عید کے ہیں یعنی عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن، اور تین ایام تشریق ہیں یعنی ذوالحجہ کی ۱۱، ۱۲ اور ۱۳ کا روزہ۔

اور شافعیؒ کے نزدیک ان ایام میں روزہ جائز ہی نہیں — اور یہی ابو یوسف اور عبداللہ بن مبارک کی ابو حنیفہ سے روایت ہے۔ ان کی حجت وہ نہیں ہے جو ان ایام میں روزہ رکھنے کے بارے میں وارد ہوئی ہے، ابو ہریرہؓ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا، ”اَلَا تَصُومُوا فِي هَذِهِ الْايَامِ فَانْهَآ اَيَامُ اَكْلِ وَشَرَبٍ وَبَعَالٍ۔“
”آگاہ رہو! ان دنوں میں روزہ نہ رکھو، اس لیے کہ یہ کھانے پینے اور جھوٹا زواجیت ادا کرنے کے دن ہیں۔“

اور نبی تحریم کے لیے ہوتی ہے (لہذا ان دنوں میں روزہ رکھنا حرام ہے) نیز اس لیے کہ یہ ایام اضدادِ صوم کے لئے معین کیے گئے ہیں، پس وہ محل صوم بننے کے قابل باقی نہ رہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے جو نصوص اور عقلی وجہ ذکر کی ہے، اس کا تقاضا ہے کہ ان ایام میں بھی روزہ رکھنا جائز ہو، لہذا مذکورہ نصوص کی روشنی میں حدیث میں وارد شدہ نبی کو کراہت پر اور کھانے پینے کے لیے ان ایام کی تعیین کو ندب و استحباب پر محمول کیا جائے گا تا کہ تمام دلائل میں بقدر امکان تطبیق ہو جائے۔ اور ہمارے نزدیک (سابقہ احادیث کی بناء پر) ان ایام میں روزہ رکھنا مکروہ ہے، اور روزہ چھوڑنا مستحب ہے۔

شوال کے چھ روزوں کا حکم | رمضان کے فوراً بعد شوال کے چھ روزے رکھنا مکروہ ہیں۔
ابو یوسفؒ نے یہی کہا ہے، اسلاف رمضان کے فوراً بعد روزہ رکھنے کو مکروہ جانتے تھے، تاکہ کہیں یہ فرض روزوں کے ساتھ لاحق نہ ہو جائے۔ مالک سے بھی یہی مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”میں اس بات کو مکروہ سمجھتا ہوں کہ رمضان کے فوراً بعد شوال کے چھ روزے رکھے جائیں، میں نے اہل فقہ و علم میں سے کسی کو یہ روزے رکھتے ہوئے نہیں دیکھا۔ اور نہ ہی میں سلف میں کسی کا یہ عمل پسند کرتا ہوں، بلکہ اہل علم اسے مکروہ سمجھتے ہیں اور اس بات سے ڈرتے ہیں کہ کہیں یہ بدعت کیصورت اختیار نہ کر لیں، اور کہیں جبلا را نہیں رمضان کے ساتھ لاحق نہ کر دیں۔“

اور رمضان کے فوراً بعد روزوں کے مکروہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ یوم فطر میں بھی روزہ رکھے اور اس کے بعد پانچ روزے رکھے، لیکن اگر عید کے دن روزہ نہیں رکھا، اور اس کے بعد چھ روزے رکھے تو یہ مکروہ منہر ہے بلکہ مستحب اور سنت ہے۔

یوم شک کے روزہ کا حکم | یوم شک دینی شعبان کی ۲۹ ویں تاریخ سے اگلے دن کا روزہ ہے۔ جب کہ رمضان کا چاند نظر آئے میں شک پیدا ہو گیا ہو، اگر روزہ رکھنا، رمضان کے روزے کی نیت سے یا مزدنیت سے مکروہ ہے۔ رمضان کی نیت سے، رکھنا تو اس لیے مکروہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”لا يصام اليوم الذي يشك فيه من رمضان الا تطوعاً“
 ”جس دن کے رمضان سے ہونے میں شک ہو، اس میں روزہ نہ رکھا جائے، ہاں (خالص) نفل روزہ رکھ سکتا ہے۔“

نیز عمر، عثمان اور علی رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ یہ حضرات یوم شک کا روزہ رکھنے سے منع فرماتے تھے۔ نیز اشک کی صورت میں روزہ رکھنے والا، درحقیقت رمضان میں ایک روزہ کا اضافہ کرنا چاہتا ہے، اور حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:
 ”مجھے رمضان کا ایک روزہ چھوڑ دینا اور پھر اس کی قضاء کر لینا اس سے زیادہ پسند ہے کہ میں رمضان میں ایک روزہ کا اضافہ کر دوں۔“

اور متردد نیت سے یوم شک میں روزہ رکھنا، کہ اگر یہ دن رمضان سے ہو تو یہ رمضان کا روزہ ہے، وگرنہ نفل ہے۔ بھی مکروہ ہے، اس لیے کہ متردد نیت درحقیقت نیت ہی نہیں، کیونکہ نیت تو تعین عمل کا نام ہے، اور تردد مانع تعین ہے۔

باقی نفل کی نیت سے یوم شک میں روزہ رکھنا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔
 اور شافعی کے نزدیک مکروہ ہے، شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے

فرمایا:

”من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم“

”جس نے یوم شک کا روزہ رکھا، اس نے ابو القاسم (صلی اللہ علیہ وسلم) کی نافرمانی کی“
 اور ہماری دلیل گذشتہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس دن کے رمضان سے ہونے میں شک ہو، اس دن کا روزہ نہ رکھا جائے، مگر نفل روزہ۔ آپ نے نفل روزہ گذشتہ حکم سے مستثنیٰ فرمایا اور اصول یہ ہے کہ مستثنیٰ کا حکم مستثنیٰ منہ کے حکم کے خلاف ہوتا ہے۔ اور شافعی کی پیش کردہ حدیث میں مراد یوم شک میں رمضان کا روزہ رکھنا ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم شک میں رمضان کا روزہ رکھنے سے منع کیا اور فرمایا:
 ”من صام يوم الشك فقد عصى ابا القاسم“ قرینہ سیاق سے واضح ہوتا ہے کہ مراد یوم شک میں رمضان کا روزہ رکھنا ہے۔

مسئلہ: مشائخ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ یوم شک میں افضل کیا ہے؟ نفل روزہ رکھنا، یا روزہ چھوڑنا یا (خبر کا) انتظار کرنا؟

بعض کہتے ہیں کہ روزہ رکھنا افضل ہے، اس لیے کہ عائشہ و علی رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ یہ دونوں یوم شک میں نیت نفل سے روزہ رکھتے تھے اور فرماتے تھے کہ ”نہیں شعبان میں ایک دن روزہ رکھنا اس سے زیادہ پسند ہے کہ ہم رمضان کا ایک روزہ چھوڑیں“

تو ان دونوں حضرات نے روزہ رکھا اور اس کی وجہ بھی بتلا دی کہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو اور ہو سکتا ہے کہ شعبان کا ہو، پس اگر روزہ رکھا جائے تو دو میں سے ایک ہوگا، یا تو رمضان میں

روزہ ہوگا اور یا شعبان میں، اور اگر روزہ چھوڑا تو بھی دو میں سے ایک چیز پائی جائے گی یا یہ رمضان میں روزہ چھوٹے گا یا شعبان میں۔ لہذا احتیاط روزہ رکھنے میں ہے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ افطار افضل ہے۔ محمد بن مسلمہ یہی فتویٰ دیا کرتے تھے، وہ یوم شک میں اپنے سامنے پانی کا پیالہ رکھتے تھے، جب یوم شک کے روزے کے بارے میں کوئی مستفتی آتا تو اسے افطار کا فتویٰ دیتے اور مستفتی کے سامنے پیالے سے پانی پیتے۔ اور وہ یہ اس لیے کہ کرتے تھے کہ اگر وہ روزے کا فتویٰ دیتے تو لوگ اس کے عادی ہو جاتے تو انہوں نے خطرہ محسوس کیا کہ کہیں لوگ اسے فرض روزوں کے ساتھ لائق ہی نہ کر دیں۔

اور بعض یہ کہتے ہیں کہ (مفتی اور پیشوا) خود پوشیدہ طور پر روزہ رکھے اور عوام کو روزہ رکھنے کا فتویٰ نہ دے، تاکہ جہاں اسے رمضان پر زیادت خیال نہ کریں۔ ابو یوسف سے ایسے ہی روایت ہے کہ ان سے یوم شک کے روزے کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے روزہ نہ رکھنے کا فتویٰ دیا، پھر مستفتی سے کہا اھر آؤ، جب وہ قریب ہوا تو اسے آہستہ سے بتلایا کہ ”میں تو روزہ سے ہوں“ اور بعض کہتے ہیں کہ انتظار کرے، پس نہ روزہ رکھے اور نہ افطار کرے، پھر اگر زوال آفتاب سے پہلے پہلے چل جائے کہ یہ دن رمضان کا ہے تو روزے کی نیت کرے، اور اگر پتہ نہ چلے تو افطار کر لے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

اصبحوا یوم الشک مفطرين متلومين۔

”یوم شک میں انتظار کرتے ہوئے روزہ نہ رکھو۔“

یعنی نہ تو کھاؤ اور نہ روزے کی نیت کرو (بلکہ انتظار کرو) ہاں اگر کسی شخص کا پہلے ہی ایک خاص دن روزہ رکھنے کا معمول تھا، اور یوم شک اسی دن آپڑا (تو وہ روزے کی نیت کر سکتا ہے)

رمضان سے ایک دو دن پہلے روزہ رکھنے کا حکم یہ بھی مکروہ ہے کہ رمضان سے ایک دن

جائے، لیکن اگر کسی شخص کا خاص دنوں میں روزہ رکھنے کا معمول تھا، اور وہ دن رمضان سے ایک دو دن پہلے آگئے تو وہ روزہ رکھ سکتا ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا تتقدموا الشهر بیوم ولا بیومین الا ان یوافق ذلک صوماً کان یصومه

احدکم۔

”ماہ رمضان سے ایک دن اور نہ ہی دو دن آگے بڑھو (یعنی روزہ رکھو) ہاں اگر یہ دن کسی کے معمول کے روزے کے موافق آپڑے (تو وہ روزہ رکھ سکتا ہے)۔“

نیز اس لیے کہ رمضان سے ایک دو دن پہلے روزہ رکھنے میں رمضان پر اضافہ کا وہم پیدا ہو سکتا ہے، اور اگر کوئی اپنے معمول کے مطابق روزہ رکھتا ہے تو یہاں صورت حال ایسی نہیں، کیونکہ اس نے رمضان سے پہلے روزہ رکھنے کی نیت سے روزہ نہیں رکھا، اس لیے اس میں اضافہ کا وہم پیدا نہیں ہو سکتا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ شعبان میں رمضان تک روزے رکھا کرتے تھے۔

صوم وصال کا حکم صوم وصال بھی مکروہ ہے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: لا صام من صام الدهر۔

”جو مدت دراز (یعنی ہمیشہ) روزہ رکھے اس کا کوئی روزہ نہیں۔“

اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے صوم وصال سے منع فرمایا — ابو یوسف و محمد نے وصال کی تفسیر یہ بیان کی ہے کہ دو دن روزہ رکھے اور ان کے درمیان افطار نہ کرے (کہ کچھ نہ کھائے) اس لیے کہ دونوں روزوں کے درمیان جب زمان فطر یعنی رات آجائے تو (پہلا) روزہ خود بخود ختم ہو جاتا ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! جب یہاں (مغرب) سے رات نمودار ہو اور یہاں (مشرق) سے دن چھپ جائے تو روزے دار کا افطار ہو جاتا ہے، خواہ کھائے یا نہ کھائے، لہذا نہ کھانے میں کوئی فائدہ نہیں، سوائے ضعف کے، اور بعض نے وصال کی تفسیر یہ بیان کی ہے کہ رات کو بھپوڑ کر تمام سال ہر دن روزہ رکھے۔

اور اس میں کہ اسبت کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح روزہ رکھنے سے فرائض و واجبات کی ادائیگی میں ضعف پیدا ہو جائے گا اور وہ در ماندہ ہو کر اپنا ضروری کسب معاش بھی چھوڑ بیٹھے گا۔ اسی لیے روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وصال سے منع فرمایا اور آپ سے عرض کیا گیا کہ یا رسول اللہ! آپ خود تو وصال فرماتے ہیں؟ تو آپ نے فرمایا:

”انی لست کا حد کہ انی ابیت عند ربی يطعمنی ویسقینی۔“

”میں ایک عام آدمی کی طرح نہیں ہوں، میں تو اپنے پروردگار کے ہاں شب بسر کرتا ہوں، وہ

مجھے کھلاتا بھی ہے اور پلاتا بھی ہے۔“

اس میں آپ نے اپنے وصال کی وجہ تخصیص کی طرف اشارہ فرمایا کہ (چونکہ) آپ نبوت کی اضافی قوت کے ساتھ مختص ہیں (اس لیے صوم میں وصال آپ کے لیے باعث ضعف نہیں ہوتا) بعض فقہاء نے فرمایا کہ جو شخص تمام ایام روزہ رکھے اور یوم فطر واضحیٰ اور ایام تشریق میں افطار کرے وہ صوم وصال کی نہی کے تحت داخل نہیں ہوتا۔

ابو یوسف نے اس پر رد کیا اور کہا کہ میرے نزدیک یہ — واللہ اعلم — صوم وصال سے خارج نہیں ہے، جیسا کہ انہوں نے کہا، بلکہ اس نے صوم دھر صوم وصال، رکھا — گویا کہ ابو یوسف نے اشارہ کر دیا کہ صوم وصال سے نہی ان ایام میں روزہ رکھنے کی وجہ سے نہیں ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ اس سے فرائض و واجبات کی ادائیگی میں ضعف پیدا ہوتا ہے، اور کسب معاش کی قوت نہیں رہتی اور منہی عنہ کے درجہ میں دنیا سے قطع تعلق ہو جاتا۔ واللہ اعلم۔

یوم عرفہ کے روزے کا حکم یوم عرفہ کا روزہ حجاج کے علاوہ باقی لوگوں کے حق میں مستحب ہے، اس لیے کہ بہت سی احادیث میں اس روزے کا مذہب و انتخاب وارد ہوا ہے، نیز اس لیے کہ یوم عرفہ کو دوسرے ایام پر فضیلت حاصل ہے — اور حجاج کے لیے

بھی مستحب ہے بشرطیکہ اس سے وقوف عرفات اور دعائیں صنف پیدا نہ ہو، کیونکہ روزہ رکھنے سے دوعبات میں جمع ہو جائیں گی، اور اگر ضعف پیدا ہوتا ہے تو پھر حاج کے لیے یہ روزہ رکھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس یوم کے روزے کی فضیلت تو کسی دوسرے سال میں بھی حاصل کرنا ممکن ہے، اور عادتاً یہ سعادت حاصل کی بھی جاتی ہے، لیکن عرفات کے وقوف اور اس میں دعا کی فضیلت کا حصول عام لوگوں کی زندگی میں عادتاً صرف ایک مرتبہ ہی ہوتا ہے، لہذا فضیلت وقوف کا سمیٹنا ہی بہتر ہے۔

جمعہ کا روزہ: بعض فقہاء صرف جمعہ کے دن کے روزہ کو مکروہ جانتے ہیں، اور اسی طرح سوموار اور جمعرات کے روزے کو بھی مکروہ سمجھتے ہیں لیکن اکثر فقہاء کے ہاں یہ مستحب ہیں، کیونکہ ان تمام کو دوسرے ایام پر فضیلت حاصل ہے، لہذا روزہ رکھ کر ان کی تعظیم و احترام مستحب ہے۔ ہفتہ کا روزہ: خاص طور پر ہفتہ کا روزہ رکھنا مکروہ ہے، اس لیے کہ اس میں یود سے تشبہ ہے۔ نوروز کا روزہ: نوروز اور مہرجان کا خاص طور پر روزہ رکھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں مجوس سے مشابہت ہے۔

چپ کا روزہ: چپ کا روزہ کہ آدمی طعام سے بھی رک جائے اور کلام سے بھی، مکروہ ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا ہے، نیز اس میں مجوس سے تشبہ ہے۔

عاشوراء کا روزہ: بعض فقہاء تنہا یوم عاشوراء کے روزہ کو مکروہ کہتے ہیں کہ اس میں یود سے تشبہ ہے۔ لیکن اکثر فقہاء اسے مکروہ نہیں جانتے، اس لیے کہ یہ فضیلت والا دن ہے، پس روزہ رکھ کر اس کی فضیلت حاصل کرنا مستحب ہے۔

ایک دن چھوڑ کر روزہ: ایک دن چھوڑ کر ایک دن روزہ رکھنا مستحب ہے، یہ صوم داؤدی ہے کہ سیدنا داؤد علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام ایک دن روزہ رکھتے تھے۔ اور ایک دن افطار کرتے تھے نیز اس لیے کہ اس انداز میں روزہ رکھنا بدن پرگہ ان ہے، کیونکہ مسلسل روزہ رکھنے سے طبیعت عادی ہو جاتی ہے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

خیر الاعمال احمزھا۔

”بہترین عمل وہ ہے جو بدن پر زیادہ شاق ہو۔“

ایام بیض کے روزے | ایام بیض در روشن راتوں والے دن، کے روزے بھی مستحب ہیں۔ اس لیے کہ اس میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں، ان میں سے ایک یہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا،

”من صام ثلثہ ایام من کل شہر الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر“

”جو تین دن ہر ماہ میں صوم کرے۔“

”جس شخص نے ہر ماہ میں تین دن ۱۳ ویں، ۱۴ ویں اور ۱۵ ویں کو روزہ رکھا تو گویا کہ اس نے تمام سال روزہ رکھا۔“

صوم دین کا حکم | گزشتہ تفصیل فرض روزوں کی ایک قسم صوم عین کے بارے میں تھی، اب فرض روزوں کی دوسری قسم صوم دین (وہ روزہ جو آدمی کے ذمہ دین ہو جائے) کی تفصیل

کی جاتی ہے، سال کے تمام ایام صوم دین کا محل ہیں، اور چھ ایام - عید الفطر، عید الاضحیٰ ایام تشریق اور یوم شک کو چھوڑ کر تمام ایام میں صوم دین رکھنا جائز ہے۔
یوم شک کے علاوہ باقی ذمہ داروں میں صوم دین رکھنا اس لیے جائز نہیں کہ ان دنوں میں روزہ رکھنے سے منع کیا گیا ہے، اور نبی اگرچہ کسی دوسرے روزے کے بارے میں یا کسی دوسرے سبب کی وجہ سے وارد ہوئی ہے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں ان ایام میں کوئی بھی روزہ رکھا جائے وہ سبب ضرور پایا جائے گا۔ پس اس سے اس روزہ میں نقصان پیدا ہو جائے گا۔ حالانکہ اس شخص کے ذمہ کامل روزہ واجب تھا، لہذا وہ ناقص ادائیگی سے ادا نہ ہوگا۔ اس سے صوم تمتع کے بارے میں شافعی کے ایک قول کا بطلان بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ان ایام میں صوم تمتع جائز ہے۔ کیونکہ ان تمام میں روزہ رکھنے کی نبی عام ہے، جو تمام قسم کے روزوں کو شامل ہے لہذا اس سے اس روزہ میں نقصان واقع ہوگا، حالانکہ اس کے ذمہ کامل روزہ واجب ہے، پس ناقص روزہ کامل کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اور یوم شک میں صوم دین اس لیے منع ہے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ دن رمضان کا ہو اور ہو سکتا ہے کہ شعبان کا ہو، پس اگر وہ دن شعبان کا ہو تو پھر روزہ قضا نہیں ہوگا اور اگر رمضان کا ہے تو پھر قضا نہیں بنے گا، لہذا شک کے ساتھ یہ قضا یعنی صوم دین، ادا نہیں ہوگا۔ مسئلہ: کیا عید الفطر، عید الاضحیٰ اور ایام تشریق کے روزوں کی نذر ماننا صحیح ہے؟ محمد کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ نذر ماننا تو صحیح ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ ان دنوں میں افطار کرے اور ان کی بجائے دوسرے دنوں میں روزہ رکھ لے۔ اور اگر ان دنوں میں روزہ رکھا تو گنہگار ہوگا لیکن نذر پوری ہو جائے گی، کیونکہ اس نے اپنے اوپر روزہ ناقص واجب کیا اور سبب ناقص ہی ادا کیا۔

ابو یوسف کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ اسکی نذر ہی صحیح نہیں، اور اس پر کچھ لازم نہیں۔ ابن المبارک نے بھی ابو حنیفہ سے یہ روایت کیا ہے، اور یہی زفر اور شافعی کا قول ہے۔
در اصل یہ مسئلہ اس بات پر مبنی ہے کہ ان ایام میں روزہ رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ گزشتہ اوراق میں یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔

اور اگر ان ایام میں روزہ رکھ لیا پھر اسے توڑ ڈالا تو ابو حنیفہ کے قول میں اس پر قضا لازم نہیں اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک اس پر قضا لازم ہے۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفل کا شروع کر دینا اس کے وجوب کا سبب ہے، جیسے نذر کا پورا کرنا واجب ہوتا ہے۔ تو جب ان ایام میں رکھے ہوئے روزہ کا، پورا کرنا واجب ہے توڑنے سے اس کی قضا بھی واجب ہوگی جیسا کہ اگر دوسرے دنوں میں نفل (صوم) شروع کرتا اور پھر اسے توڑ ڈالتا تو اس کی قضا واجب ہوتی۔

ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ درحقیقت نفل کا شروع کرنا اس کے واجب ہونے کا سبب نہیں

ہے (شروع کے بعد) نفل کا واجب ہو جانا تو ایک ضرورت کی بنا پر ہے، تاکہ ادا شدہ عمل کو بطلان سے بچایا جاسکے اور یہاں نہی وارد ہونے کی وجہ سے ادا شدہ عمل کو بچانا ضروری ہی نہیں۔ لہذا اسے پورا کرنا بھی واجب نہیں پس توڑنے سے اس کا ضامن نہیں ہوگا۔

اور اگر اوقات مکروہ میں نماز شروع کی پھر اسے توڑ ڈالا تو اس میں ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں روزے کی طرح اس پر قضا لازم نہیں، اور ایک روایت میں روزے کے برخلاف نماز کی قضا لازم ہے۔ وجوہ فرق ہم ”کتاب الصلوٰۃ“ میں بیان کر چکے ہیں۔

ماہ صیام کے احکام | رمضان کے روزوں کا وقت صرف ماہ رمضان ہے، کسی دوسرے وقت میں یہ روزے (اداء) رکھنا جائز نہیں۔ پس یہاں دو باتیں بحث طلب ہیں۔

۱۔ رمضان کے روزے کے وقت کا بیان۔

۲۔ اس کے وقت کی پہچان کیسے ہوگی؟

اب تفصیل سے ان کا بیان کیا جاتا ہے۔

۱۔ رمضان کے روزوں کا وقت ماہ رمضان ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

”فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ“

”تم سے جو شخص اس ماہ میں موجود ہو، وہ اس کے روزے رکھے۔“

یعنی اس ماہ میں روزے رکھے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

وصوموا شہرکم۔

اپنے ماہ کے روزے رکھو۔

یعنی اس ماہ میں روزے رکھو، کیونکہ ماہ کا روزہ نہیں رکھا جاتا بلکہ ماہ میں روزہ رکھا جاتا ہے۔

۲۔ ماہ رمضان کے آغاز کا علم کیسے ہوگا؟ اگر تو آسمان صاف ہے تو ماہ رمضان کے آغاز کا علم رویت ہلال سے ہوگا، اور اگر

ابر آلود (یا غبار آلود) ہے تو ماہ شعبان کے تیس دن پورے کر کے آئندہ دن رمضان کا شمار کیا جائے گا، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

صوموا الرؤیتہ و افطروا الرؤیتہ فان غم علیکم فاکملوا شعبان ثلاثین

یوماً ثم صوموا۔

ہلال دیکھ کر روزے شروع کرو اور ہلال دیکھ کر ہی روزے چھوڑو، پس اگر ہلال پوشیدہ

ہو جائے تو شعبان کے تیس دن پورے کرو پھر روزے رکھو۔

اسی طرح اگر شوال کا ہلال پوشیدہ رہے تو رمضان کے تیس دن پورے کیے جائیں گے، کیونکہ اصل

ماہ کا باقی رہنا اور اس کا کامل ہونا ہے پس اس اصل کو کسی یقینی بنیاد پر ہی چھوڑا جاسکتا ہے، اس لیے

کہ قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز کسی یقین کی بنا پر ثابت ہوئی ہو، اسے ختم کرنے کے لیے اسی کی ہم پہ یقینی دلیل

چاہیے۔

پس اگر آسمان صاف ہے اور لوگوں نے ہلال دیکھ لیا تو روزہ رکھیں — اور آسمان صاف ہونے کی صورت میں (اگر ایک آدمی نے رویت ہلال کی شہادت دی تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، جب تک کہ لوگوں کی اتنی بڑی جماعت شہادت نہ دے، جس سے قاضی کو رویت ہلال کا علم و یقین حاصل ہو جائے، یہ ظاہر الروایۃ ہے، اور اس روایت میں لوگوں کی تعداد کا کوئی اندازہ مقرر نہیں کیا گیا — اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ انہوں نے قسامت کے عدد کے مطابق پچاس آدمیوں کی جماعت کا اندازہ لگا یا ہے — اور خلف بن ایوب سے روایت ہے کہ بلخ میں تو پانچ سو آدمی بھی تھوڑے ہیں (کیونکہ بلخ بڑا شہر ہے) — اور بعض کا قول ہے کہ جن مساجد میں باجماعت نماز ہوتی ہے، ان میں سے ہر مسجد سے ایک یا دو آدمی ہونے چاہئیں —

حسن کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اس میں ایک یا دو آدمی کی شہادت مقبول ہے، اور یہ شافعی کا بھی ایک قول ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس میں دو آدمیوں کی شہادت مقبول ہے۔ حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ چیز باب اخبار (خبر دینا) سے ہے باب شہادت سے نہیں، اور دلیل اس پر یہ ہے کہ جب آسمان میں ہلال کے عدم رویت کی وجہ پائی جائے تو اس میں ایک شخص کی شہادت (اطلاع) قبول کی جاتی ہے۔ اور اگر یہ شہادت ہوتی تو قبول نہ ہوتی کیونکہ شہادت میں عدد شرط ہے۔ تو جب یہ از قبیل اخبار ہے، شہادت نہیں، لہذا (عدد شرط نہیں، کیونکہ) دیانیت کے بارے میں خبر دینے میں — عدد شرط نہیں ہوتا، یہاں تو صرف عدالت شرط ہوتی ہے، جیسا کہ پانی کی طہارت و نجاست وغیرہ کے بارے میں احادیث کی روایت میں راوی کما عدالت کافی ہوتی ہے — اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ ایک عادل آدمی کی خبر وہاں مقبول ہوتی ہے، جہاں ظاہری حالت اس کی تکذیب نہ کرتی ہے، کیونکہ بے شمار ایسے لوگوں کی موجودگی میں، جنہیں رویت ہلال کے سلسلہ میں اس کی طرح کے اسباب و وسائل میسر ہوں، اور مانع بھی کوئی نہیں ہے، تو صرف اس کا دیکھنا اور کسی دوسرے کو نظر نہ آنا یہ یا تو اس کے کذب کی دلیل ہے اور یا یہ کہ اسے دیکھنے میں غلطی لگی ہے — اور جب آسمان میں ہلال نظر نہ آنے کی وجہ موجود ہو تو اس وقت صورت حال مختلف ہے، کیونکہ اس صورت میں رویت ہلال میں سب برابر نہیں ہیں، اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ بادل کہیں سے پھٹ گیا ہو اور وہاں سے ہلال ظاہر ہوا ہو اس میں ایک آدمی ہی دیکھ پایا اور کسی دوسرے کے دیکھنے سے پہلے وہ پھر مستور ہو گیا۔

اور آسمان صاف ہونے کی صورت میں ایک آدمی خواہ شہر کا ہو یا شہر سے باہر کا، بہر صورت ایک آدمی کی شہادت قابل قبول نہیں، یہ ظاہر الروایۃ ہے۔

اور طحاوی نے ذکر کیا کہ اگر شہر سے باہر کا آدمی ہے تو اس کی شہادت، قبول کی جائے گی طحاوی کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ فضا کی صفائی اور آلودگی میں شہر اور شہر سے باہر کا مطلع مختلف ہوتا ہے، کیونکہ شہر سے باہر کی فضا صاف ہوتی ہے۔ لہذا مطلع کے اختلاف سے روایت میں اختلاف ہو سکتا ہے۔

اور ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ وجہ یہ ہے کہ مطلع میں اختلاف بہت دور دراز کی مسافت اور فاصلے پر جا کر پڑتا ہے تو شہر کے اندر اور باہر ہونے سے مطلع مختلف نہ ہوگا، لہذا دیکھنے میں بھی اختلاف نہیں ہو سکتا۔

مسئلہ: جس ایک شخص نے رویت ہلال کی خبر دی ہے، خود اس پر لازم ہے کہ روزہ رکھے۔ کیونکہ اس کے نزدیک تو یقینی طور پر، یہ دن رمضان کا ہے، اور انسان سے اس کے علم و اعتقاد کے مطابق مواخذہ ہوگا۔

اگر اس نے شہادت دی، اور امام نے شہادت رد کر دی، پھر اس نے افطار کر لیا، تو اس پر قضاء لازم ہے، کیونکہ اس نے اپنے زعم کے مطابق رمضان کا روزہ توڑا لہذا اس کے زعم کے مطابق اس سے معاملہ ہوگا۔

لیکن اس صورت میں کیا اس پر کفارہ بھی لازم ہے یا نہیں؟ — ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ اور شافعی کے نزدیک اگر بعد از رد شہادت، اس نے جماع سے روزہ توڑا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا اور اگر نہ نہیں۔

اور اگر امام کے رد شہادت سے پہلے پہلے اس نے روزہ توڑ لیا تو کیا اس پر کفارہ واجب ہے یا نہیں؟ اس بارے میں ہمارے اصحاب سے کوئی روایت نہیں۔ اور مشائخ کا اس بارے میں اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ کفارہ واجب ہوگا، اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں واجب نہیں۔

شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایک ایسے دن میں روزہ توڑا، جس کے بارے میں وہ جانتا ہے کہ وہ رمضان کا دن ہے۔ کیونکہ اس کے علم کے لیے دلیل یعنی رویت پائی گئی ہے اور کسی دوسرے کا عدم علم اس کے علم میں قاصر نہیں ہو سکتا۔ پس اس سے اس کے علم کے مطابق مواخذہ ہوگا، لہذا توڑنے کی صورت میں، اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ اور اسی وجہ سے اس پر روزہ رکھنا بھی واجب تھا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے ایک ایسے دن میں روزہ توڑا جو شعبان کا ہے، شعبان کے دن میں روزہ توڑنے سے کفارہ واجب نہیں ہے۔ اور ہم نے اسے شعبان کا دن اس لیے کہا ہے کہ اس دن کا رمضان سے ہونا صرف اس کی رویت سے معلوم ہوا، جبکہ آسمان صاف تھا، اور اس صورت میں اس کی رویت ثابت معتبر نہیں سمجھی گئی۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عام لوگوں کی موجودگی میں جب کہ سب کو برابر طور پر اسباب رویت میسر ہوں، صرف اس کا دیکھنا اور کسی دوسرے کا نہ دیکھنا یہ اس کے عدم رویت کی دلیل ہے۔ تو جب اس کی رویت ہی ثابت نہ ہوئی تو اس دن کا رمضان سے ہونا بھی ثابت نہ ہوا، پس وہ دن شعبان سے ہی شمار ہوگا، اور بالاجماع شعبان کے دن میں روزہ توڑنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

بایں کہنا کہ اسی رویت کی وجہ سے خود اس پر روزہ واجب ہوا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ ثابت نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہمارے مشائخ میں سے محققین کا کہنا یہ ہے کہ اس پر روزہ واجب ہونے کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے۔ روایت صرف اتنی ہے کہ ”وہ خود روزہ رکھے“ اور یہ احتیاطاً انتحاب پر معمول ہے۔

اور حسن بصری نے فرمایا کہ وہ صرف امام کے ساتھ روزہ رکھے۔ (یعنی قوم سے پہلے روزہ نہ رکھے بلکہ ساری قوم کے ساتھ ملکر روزہ رکھے)۔

اور اگر اس شخص نے روزہ رکھ لیا اور اس کے تیس دن پورے ہو گئے لیکن حلال شوال نظر نہیں آیا، تو بھی یہ امام (قوم) کے ساتھ ہی افطار کرے گا، اگرچہ اس کا یہ روزہ تیس سے زیادہ ہو گیا ہے۔ کیونکہ ہم نے اسے روزہ رکھنے کا حکم احتیاطاً دیا تھا، اور اب یہاں احتیاط یہ ہے کہ افطار نہ کرے کیونکہ احتمال ہے کہ جو اس نے دیکھا وہ ہلال نہ ہو بلکہ اس کا خیال ہو، پس شک ہوتے ہوئے روزہ مت چھوڑے۔ نیز اس لیے کہ اگر وہ روزہ چھوڑے گا تو مخالفت قوم کی وجہ سے اس پر تہمت لگنے کا خطرہ ہے، پس احتیاط اسی میں ہے کہ روزہ نہ چھوڑے۔

(گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جب کہ آسمان صاف ہو، اور اگر آسمان پر گرد و غبار یا بادل چھائے ہوئے ہیں تو اس صورت میں ایک آدمی کی شہادت بھی قابل قبول ہے، اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے آدمی خواہ آزاد ہو یا غلام، مرد یا عورت، خواہ اس پر کبھی بھی حد قد جاری نہ ہوئی ہو یا کبھی ہوئی ہو لیکن وہ توبہ کر چکا ہو، سب کی شہادت قبول کی جائے گی، ہاں یہ ضروری ہے کہ شاہد مسلم، عاقل، بالغ، عادل ہو۔ اور شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ اس میں بھی دو عادل مردوں کی شہادت ہونا ضروری ہے، وہ اسے باقی شہادات پر قیاس کرتے ہیں۔ ہماری دلیل ابن عباس کی یہ روایت ہے کہ ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا، اور عرض کی کہ میں نے ہلال دیکھا ہے۔ آپ نے فرمایا کہ مدعی تم شہادت دیتے ہو کہ اللہ کے سوا کوئی الہ نہیں اور محمد اللہ کے رسول ہیں؟ اس نے عرض کی ”جی ہاں“ تو آپ نے فرمایا:

”ثم يا بلال، فاذن في الناس فليصوموا غداً۔“

”بلال! اٹھو۔ لوگوں میں (حلال نظر آنے کا) اعلان کر دو، تاکہ وہ کل روزہ رکھیں۔“

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال رمضان کے بارے میں ایک آدمی کی شہادت قبول فرمائی اور ہمارے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اسوۂ حسنہ ہے۔

نیز اس لیے کہ درحقیقت یہ شہادت نہیں بلکہ اخبار ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ اس خبر پر مرتب ہونے والا حکم یعنی روزہ خود شاہد پر بھی لازم ہوتا ہے، اور شہادت کا حکم شاہد پر لازم نہیں ہوتا، اور انسان جب خود اپنے اوپر کوئی چیز واجب کر رہا ہو تو اسے متہم نہیں کیا جاسکتا۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ یہ شہادت نہیں بلکہ اخبار ہے، اور اخبار میں عد و شرط نہیں، لیکن چونکہ یہ دینی معاملہ میں اخبار ہے اس لیے اس میں اسلام، عقل، بلوغ اور عدالت شرط ہے، جیسا کہ اخبار و احادیث کی روایت میں ہوتا ہے۔ طحاوی نے مختصر میں ذکر کیا ہے کہ ”اس میں صرف ایک آدمی کا قول بھی قبول کیا جائے گا، خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل“۔ لیکن یہ بات ظاہر الروایت کے خلاف ہے۔ ہاں اگر ان کی مراد عدالت حقیقی ہو تو پھر ٹھیک ہو سکتا ہے، کیونکہ اخبار میں عدالت حقیقی شرط نہیں بلکہ عدالت ظاہری کافی ہے۔ اور غلام اور عورت بھی اخبار کی اہلیت رکھتے ہیں (یعنی ان کی خبر قبول کی جائے گی) کیا آپ

دیکھتے نہیں کہ ان کی روایت حدیث صحیح مافی جاتی ہے۔

اسی طرح جس شخص پر حد قذف جاری ہوئی ہو، ہلال رمضان کے بارے میں اس کی خبر بھی مقبول ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب نے ابوبکرؓ کی اخبار و احادیث کو قبول کیا ہے حالانکہ ان پر حد قذف جاری ہوئی تھی۔ ابویوسف کی ابوحنیفہ سے روایت ہے کہ جس پر حد قذف جاری ہوئی ہو روایت ہلال کے بارے میں اس کی شہادت قبول نہیں ہوگی۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ قبول ہوگی اور یہی سن کی ابوحنیفہ سے روایت ہے۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ خبر ہے، شہادت نہیں، اور اس کی خبر مقبول ہوتی ہے۔

مسئلہ: ہلال رمضان کے بارے میں کسی ایک عادل شخص نے شہادت دی (اور وہ خود امام کے پاس حاضر نہیں ہوا، بلکہ اس کی شہادت کے بنیاد پر ایک دوسرا عادل شخص امام کے پاس آکر شہادت دیتا ہے، تو اس دوسرے عادل شخص کی شہادت قبول کی جائے گی، بخلاف باقی احکام میں شہادت علی الشہادت کے کہ ان میں کسی کی شہادت پر شہادت اس وقت تک قبول نہیں کی جاتی، جب تک ایک مرد کی شہادت پر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں شہادت نہ دیں (کہ اس کے واقعی یہ شہادت دی ہے اور یہاں اس لیے مقبول ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ از قبیل خبر ہے، از قبیل شہادت نہیں۔

مسئلہ: ہلال رمضان کے بارے میں ایک عادل مرد سے سن کہ دوسرے عادل مرد کا خبر دینا جائز ہے، جیسا کہ اخبار و احادیث کی روایت میں ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر تمت فسخ کی وجہ سے امام نے ایک شخص کی شہادت رد کر دی، تو شاہد خود اس دن روزہ رکھے گا، اس لیے کہ اس کے نزدیک یہ دن رمضان کا ہے، پس اس سے اس کے علم کے مطابق مواخذہ ہوگا۔ اور اگر اس نے یہ روزہ جماع سے توڑ ڈالا تو کیا اس پر کفارہ لازم ہوگا؟ اس میں اختلاف کا ہم بیان کر چکے ہیں۔

ہلال شوال کے احکام | شہادت قبول کی جائے گی، جن کی خبر سے قاضی کو علم و یقین حاصل ہو جائے، اگر آسمان صاف ہو تو ہلال شوال کے بارے میں اتنی بڑی جماعت کی

جیسا کہ ہلال رمضان میں ہوتا ہے: "فإذا دار الصوم" میں محمد نے ایسے ہی فرمایا ہے۔ اور حسن کی ابوحنیفہ سے روایت یہ ہے کہ ہلال شوال کے بارے میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت قبول کی جائے گی، خواہ آسمان صاف ہو یا نہ ہو۔ جیسا کہ ہلال رمضان کے بارے میں ابوحنیفہ سے روایت ہے۔

پس ایک عادل آدمی کی شہادت قبول کی جائے گی، خواہ آسمان صاف ہو یا نہ ہو۔ اور اگر آسمان ابرا کو دیا کر دو غبار آلود ہے تو پھر ہلال شوال کی روایت کے بارے میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت ہونا ضروری ہے جو کہ مسلم، عاقل، بالغ آزاد ہوں اور ان پر حد قذف بھی جاری نہ ہوئی ہو، جیسا کہ حقوق و اموال کی شہادت میں ہوتا ہے، اس لیے کہ ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال رمضان کی رویت میں ایک مرد کی شہادت قبول کرنے کی اجازت دی ہے، اور روزے پھوڑنے کی اجازت آپؐ دو

مردوں کی شہادت پر دیتے تھے۔

نیز اس لیے کہ یہ باب شہادت سے ہے، غور کیجیے کہ اس شہادت سے شاہد پر کچھ لازم نہیں ہوتا بلکہ اس سے اس کو فائدہ پہنچتا ہے، کہ اس سے روزہ ساقط ہو جائیگا۔ تو اس میں اس پر تہمت لگنے کا اندیشہ ہے، لہذا اندیشہ تہمت کو ختم کرنے کے لیے اس شہادت میں عدو کی شرط ہے، بخلاف ہلال رمضان کی شہادت کے کہ وہاں اندیشہ تہمت نہیں، کیونکہ وہ شہادت دے کر خود اپنے اوپر روزہ لازم کر رہا ہے، اور اس کا ضرر اسی کو پہنچتا ہے۔

مسئلہ: اگر ہلال شوال نگاہوں سے مخفی رہا۔ تو دیکھیں گے، اگر رمضان کے روزے دو آدمیوں کی شہادت سے شروع کیے گئے تھے، تو رمضان کی گنتی تیس دن پوری کر کے روزہ رکھنا چھوڑ دیں گے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ فطر میں دو آدمیوں کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ اور اگر رمضان کے روزے ایک آدمی کی شہادت پر شروع کیے گئے تھے (تو تیس دن پورے ہونے پر ہلال مخفی رہنے کی صورت میں فطر میں اختلاف ہے)، حسن کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ ہلال رمضان کی رویت ایک آدمی کی شہادت سے ثابت ہونے کی صورت میں عدو ایام پورا ہونے پر روزے مت چھوڑے جائیں، اگرچہ ایک آدمی کی شہادت سے روزے رکھنا واجب ہو جاتے ہیں، پس ایک آدمی کی شہادت سے رمضانیت روزے کے حق میں تو ثابت ہوگی، لیکن فطر کے حق میں ثابت نہیں ہوگی۔ کیونکہ شرع میں فطر پر ایک آدمی کی شہادت کا اعتبار نہیں، دیکھیے، اگر وہ اکیلا استقلالاً فطر پر شہادت دیتا تو قبول نہ کی جاتی۔ بخلاف جبکہ دو شاہدوں کی شہادت سے روزے شروع کئے گئے ہوں، کیونکہ دو آدمیوں کی شہادت کا روزے رکھنے اور چھوڑنے دونوں میں اعتبار ہے، دیکھیے اگر وہ دونوں استقلالاً حلال شوال کی رویت کی شہادت دیتے تو ان کی شہادت قبول کی جاتی۔

نیز ایک آدمی کی شہادت سے وجوب صوم از راہ احتیاط تھا، اور یہاں احتیاط یہ ہے کہ محض گنتی پورا ہونے پر، روزے مت چھوڑے جائیں، یہ خلاف جب کہ دو آدمیوں کی شہادت سے روزے رکھے گئے، اس لیے کہ اس صورت میں وجوب صوم دلیل مطلق سے ثابت ہوا۔ پس اس کا اثر اولیٰ صوم اور فطر دونوں صورتوں میں ظاہر ہوگا کہ تیس دن پورے ہونے پر روزے چھوڑ دیے جائیں گے۔

ابن سماعہ کی محمد سے روایت یہ ہے کہ (ایک آدمی کی شہادت پر روزے شروع ہونے کی صورت میں بھی) تیس دن پورے ہونے پر روزے چھوڑ دیے جائیں گے۔

اس پر ابن سماعہ نے محمد پر اشکال وارد کیا اور کہا۔ کہ اگر آدمی کی شہادت پر روزے شروع کر کے گنتی پوری ہونے پر فطر کا فتویٰ دیا جائے تو ایک آدمی کی شہادت پر فطر لازم آتا ہے، اور یہ جائز نہیں، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ دن رمضان کا ہو، تو محمدؐ نے جواب دیا کہ ”میں کسی مسلم کے بارے میں یہ بدگمانی نہیں کرتا کہ وہ ایک دن بعد میں روزہ رکھنے کی بجائے ایک دن پہلے روزہ رکھنے کی عجلت کرے گا“ اس کا مطلب یہ ہے کہ ظاہری صورت حال کے مطابق اگر اس کی شہادت سچی ہے تو پہلا روزہ بالکل صحیح ہے لہذا گنتی پوری ہونے پر رمضان پورا ہو جائے گا۔

اور بعض محمد کے اس قول کے بارے میں ایک اور جواب دیا ہے، انہوں نے کہا کہ تیس دن پورے ہونے پر فطر کا جائز ہونا ایک آدمی کی شہادت سے قصداً اور استقلالاً ثابت نہیں ہوا، بلکہ یہ جواز اس کی شہادت کے مقتضی سے تبعاً اور ضمناً ثابت ہوا ہے۔ اور بعض اوقات ایک حکم جو کسی شے سے قصداً اور ابتداءً ثابت نہیں ہوتا، وہ اس شے کے مقتضی سے تبعاً و ضمناً ثابت ہو جاتا ہے۔ جیسے دایہ کی بچے کی ولادت کی شہادت دی، اس سے بچے کا نسب ثابت ہوا اور ثبوت نسب کی بناء پر وہ مستحق میراث بنا (یہاں دایہ کی شہادت سے ضمناً استحقاق میراث ثابت ہوا) اگرچہ دایہ کی قصداً اور ابتداءً شہادت سے استحقاق میراث ثابت نہیں ہوتا اسی طرح ابتداءً ایک آدمی کی شہادت سے فطر ثابت نہیں ہوتا۔ لیکن ایک آدمی کی شہادت پر آغاز رمضان صحیح ہونے کی بنا پر جب تیس دن پورے ہوئے تو فطر جائز ہے، اور یہ استشہاد صاحبین کے مذہب کے مطابق ہے، ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق نہیں، کیونکہ دایہ کی ولادت پر شہادت ابو حنیفہ کے نزدیک حق میراث میں قبول نہیں کی جاتی ہے۔

ہلال فی الحجہ کا حکم اگر آسمان صاف ہے تو ہلال ذی الحجہ میں ویسی ہی شہادت قبول کی جائے گی جیسی ہلال رمضان اور ہلال شوال میں قبول کی جاتی ہے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔ اور اگر آسمان پر غبار یا بادل چھایا ہوا ہے تو اس صورت میں ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ایک آدمی کی شہادت بھی مقبول ہوگی۔ اور کرخی نے ذکر کیا ہے کہ اس صورت میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت ضروری ہے، جیسا کہ ہلال شوال میں ہے، کیونکہ اس شہادت سے ایک حکم شرعی یعنی لوگوں پر قربانی کا وجوب — متعلق ہوتا ہے لہذا اس میں عدد شرط ہے۔

صحیح پہلا قول ہے، کیونکہ اس کا تعلق باب شہادت سے نہیں بلکہ باب اخبار سے ہے۔ کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ اس شہادت کے نتیجہ میں قربانی پہلے خود شاہد پر واجب ہوگی (اگر اس میں اہلیت وجوب ہے) پھر دوسروں پر واجب ہوگی (اور شہادت میں حکم شہادت خود شاہد پر لازم نہیں ہوتا) پس یہ باب خبر سے ہے، اور خبر میں عدد شرط نہیں۔

مسئلہ: لوگوں نے یوم شک میں زوال سے پہلے یا بعد ہلال دیکھا تو ابو حنیفہ و محمد کے قول میں یہ ہلال آئندہ رات کا ہے اور وہ دن رمضان کا نہیں ہے۔

ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر زوال کے بعد دیکھا تو اس کا حکم یہی ہے جو مذکور ہوا۔ اور اگر زوال سے پہلے دیکھا تو یہ گزشتہ رات کا ہوگا، اور وہ دن رمضان سے شمار کیا جائے گا۔ اس مسئلے میں صحابہ کرام کے درمیان بھی اختلاف رہا۔ حضرت عمر بن مسعود ابن عمر اور انس سے ابو حنیفہ و محمد کے قول کی طرح روایت ہے۔ اور عمر رضی اللہ عنہ سے ایک دوسری روایت بھی ہے، جو ابو یوسف کے قول کی مثل ہے، اور یہی عائشہ و علی رضی اللہ عنہما کا قول ہے۔ اور ہلال شوال جو کہ یوم شک یعنی تیس رمضان کو نظر آئے، اس میں بھی یہی اختلاف ہے کہ زوال سے پہلے نظر آیا یا بعد میں، ہر صورت وہ آئندہ شب کا ہلال ہے، اور وہ دن رمضان کا ہی ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر زوال سے پہلے نظر آیا تو گزشتہ شب کا شمار کیا جائے گا اور وہ دن یوم فطر ہوگا۔

وجہ اختلاف یہ ہے کہ ابو حنیفہؒ محمدؐ کے نزدیک روت ہلال میں زوال سے پہلے یا بعد میں نظر آنے کا اعتبار نہیں ہے، بلکہ اس میں غروب آفتاب سے پہلے نظر آنے کا اعتبار ہے۔ اور ابو یوسفؒ زوال سے پہلے یا بعد میں نظر آنے کا اعتبار کرتے ہیں۔

ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عَادۃً ہلال زوال سے پہلے تب دکھائی دیتا ہے، جبکہ دوراتوں کا ہو۔ لہذا اگر یہ صورت ہلال رمضان میں پیش آئی ہے تو وہ دن رمضان کا ہوگا۔ اور اگر ہلال شوال میں پیش آئی ہے تو وہ یوم فطر ہوگا۔ ابو حنیفہؒ محمدؐ کی دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے صوموا لرؤیتہ و افطروا لرؤیتہ:

”ہلال دیکھ کر روزہ رکھو، اور اسے دیکھ کر افطار کرو۔“

تو آپؐ نے روت ہلال کے بعد روزہ رکھنے اور چھوڑنے کا حکم دیا، اور ابو یوسفؒ نے جو کہا ہے اس سے روزہ رکھنے اور چھوڑنے کا وجوب روت سے پہلے ہونا لازم آتا ہے، اور یہ خلاف نص ہے۔

مسئلہ: اگر اہل شہر نے ہلال نہیں دیکھا، انہوں نے شعبان کے تیس دن پورے کیے، پھر روزہ رکھا، اور ان میں ایک ایسا آدمی بھی ہے جس نے یوم تک میں رمضان کی نیت سے روزہ رکھا — پھر اہل شہر نے ۲۹ رمضان کی شام ہلال دیکھا — تو اہل شہر کے ۲۹ روزے ہوئے اور اس شخص کے تیس روزے ہو گئے۔ تو اس صورت میں اہل شہر کا عمل صحیح ہے اور انہوں نے اچھی روش اپنائی، اور اس شخص کا طرز عمل برا ہے اور اس نے خطا کھائی، کیونکہ اس نے سنت کی مخالفت کی، کیونکہ سنت یہ ہے کہ جب آسمان صاف ہو تو ہلال دیکھ کر رمضان کا روزہ رکھا جائے یا شعبان کے تیس دن پورے کیے جائیں جیسا کہ حدیث اس پر ناطق ہے۔ تو اہل شہر نے اس پر عمل کیا اور اس شخص نے مخالفت کی، لہذا اہل شہر راہ صواب پر چلے اور اس شخص نے غلط روش اختیار کی۔ اور اس صورت میں اہل شہر پر کسی روزے کی قضا لازم نہیں، کیونکہ ماہ کبھی تیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی اسی دن کا ۱۰ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ: ”ماہ اتنا اور اتنا ہوتا ہے“ اور آپؐ نے دونوں ہاتھوں کی تمام انگلیوں سے اشارہ کیا — پھر فرمایا: ”ماہ اتنا اور اتنا ہوتا ہے“ آپؐ نے تین مرتبہ ایسا ہی اشارہ کیا اور تیسری مرتبہ میں اپنے انگوٹھے کو بند کر لیا، اس سے ثابت ہوا کہ ماہ کبھی تیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی ۲۹ کا۔ انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں ۳۰ روزوں کی بنسبت ۲۹ روزے زیادہ رکھے (یعنی آپؐ کے عہد میں رمضان ۳۰ دنوں کی بنسبت ۲۹ دنوں کا زیادہ آیا)۔

مسئلہ: اگر ایک ملک والوں نے تیس روزے رکھے اور دوسرے ملک والوں نے اسی روزے رکھے پس اگر تیس والوں نے ہلال دیکھ کر روزے رکھے، اور یہ رویت ان کے قاضی کے پاس ثابت بھی ہوگئی یا انہوں نے شعبان کے تیس دن شمار کر کے رمضان کے روزے رکھے، تو اسی دن والوں پر ایک روزے کی قضا لازم ہے۔ کیونکہ انہوں نے رمضان کا ایک روزہ چھوڑا۔ اس لیے کہ دوسرے ملک والوں رویت سے رمضانیت ثابت ہو چکی تھی، اور ایک ملک والوں کا نہ دیکھنا دوسروں کے دیکھنے کے لیے باعث قہر نہیں ہو سکتا، کیونکہ عدم وجود کے معارض نہیں ہو سکتا۔ اور اگر تیس والوں نے بغیر

رویت ہلال کے یا قاضی کے پاس عبوت رویت کے اور شعبان کے تیس دن شمار کئے بغیر روزہ رکھنا تھا تو انہوں نے بڑا کیا، کہ انہوں نے رمضان کو ایک دن پہلے کر دیا۔ اور دوسروں پر اس کی قضاء لازم نہیں ہے، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ماہ رمضان تیس کا ہوتا ہے کبھی اسی کا گزشتہ تفصیل اس صورت میں جب کہ دونوں ملکوں کے درمیان مسافت اتنی قریب ہے کہ مطلع مختلف نہیں ہوتا، لیکن اگر مسافت بعیدہ ہے تو دونوں ملکوں میں سے ایک کا حکم دوسرے پر لازم نہیں ہوگا، کیونکہ دور دراز کی مسافت پر ملکوں کے مطلع میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے۔ لہذا ہر ملک اور علاقہ میں اسی کے مطلع کا اعتبار کیا جائے گا، دور دراز کے علاقہ کے مطلع کا نہیں۔

ابو عبد اللہ بن ابی موسیٰ الصریح کے بارے میں حکایت ہے کہ ان سے فتویٰ طلب کیا گیا کہ اسکندریہ میں سورج غروب ہو جاتا ہے اور جو شخص اس کے منارہ پر ہو وہ کافی دیر تک سورج دیکھتا رہتا ہے؛ تو انہوں نے فرمایا کہ اہل اسکندریہ کے لیے روزہ افطار کرنا حلال ہے، اور جو شخص منارہ کی چوٹی پر ہے اس کے لیے افطار کرنا حلال نہیں ہے جب کہ وہ سورج کے غروب ہونے کو دیکھ رہا ہے۔ کیونکہ جائے طلوع کی طرح سورج کی جائے غروب میں بھی اختلاف ہوتا ہے، لہذا ہر علاقہ کے رہنے والوں کے لیے ان کی جائے غروب کا اعتبار ہوگا۔

مسئلہ: اہل شہر نے ۲۹ روزے رکھے اور ہلال دیکھ کر روزے چھوڑے، اور ان میں ایک مریض بھی تھا جس نے روزے نہیں رکھے تھے۔ پس اگر اسے معلوم ہو جائے کہ اہل شہر نے اتنے روزے رکھے تو اس پر بھی اتنی روزوں کی قضاء لازم ہے۔ کیونکہ قضاوت شدہ کے بعد رہتی ہے۔ اور فوت شدہ چونکہ ۲۹ ہیں، اس لیے اتنے روزوں کی قضاء ہی اس پر لازم ہوگی۔ اور اگر اس مریض کو یہ معلوم نہ ہو سکا کہ اہل شہر نے کتنے روزے رکھے۔ تو پھر اس پر تیس روزوں کی قضاء لازم ہے، کیونکہ اصل یہ ہے کہ ایک ماہ میں تیس دن ہوتے ہیں اور اس میں کسی عارضی ہوتی ہے پس جب اسے عارضی کا علم ہو تو وہ اصل پر عمل کرے گا۔

مسئلہ: کسی شخص نے عذر کی وجہ سے ایک ماہ کے تیس روزے چھوڑے، پھر اس نے ہلال کے حاکم سے ایک ماہ قضا کے طور پر روزے رکھے، تو وہ ماہ اتیس دن کا ہوا، تو اس پر ایک اور روزے کی قضاء لازم ہے، کیونکہ اس میں چھوڑے ہوئے روزوں کی تعداد کا اعتبار ہے، ماہ کی جگہ ماہ کا اعتبار نہیں، کیونکہ قضا بقدر فوت شدہ ہوتی ہے۔ اور فوت شدہ تیس روزے ہیں، لہذا تیس پورا کرنے کے لیے ایک روزہ اور رکھے۔

روزہ دار سے متعلق شرائط جن شرائط کا روزہ دار سے تعلق ہے، وہ درج ذیل ہیں:

۱۔ اسلام: بلا اختلاف اسلام روزے کی ادائیگی کے جائز ہونے کی شرط ہے۔ اور اسلام کے شرط وجوب صوم ہونے میں اختلاف ہے، جو ہم عقوب اس کے مقام میں ذکر کریں گے۔

۲۔ طہارت: باجماع صحابہ رضی اللہ عنہم حیض و نفاس سے طہارت روزے کی مستحکما دار

کے لیے شرط ہے باقی اس کے وجوب صوم کی شرط ہونے میں اختلاف ہے، جو ہم اس کے مقام میں ذکر کریں گے۔

بلوغ صحتِ ادا کی شرائط سے نہیں ہے، لہذا نابالغ عاقل کے روزے کی ادائیگی صحیح ہے، اور اسے روزے کا ثواب ملے گا، ہاں بلوغ شرائط وجوب سے ہے، اور اس کا ذکر آئندہ ہوگا۔ اسی طرح عقل اور ہوش بھی صحتِ ادا کی شرائط نہیں ہیں، چنانچہ اگر کسی شخص نے رات کو روزے کی نیت کی، پھر دن میں اس پر جنون یا بے ہوشی طاری ہو گئی تو اس کا اس دن کا روزہ صحیح ہوگا، اور آئندہ دوسرے دن کا روزہ صحیح نہیں ہوگا اس لیے نہیں کہ اس میں ادائیگی کی اہلیت نہیں، بلکہ اس لیے کہ اس دن کی نیت نہیں پائی گئی، کیونکہ مجنون اور بے ہوش سے نیت کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ باقی عقل اور ہوش کے شرائط وجوب ہونے میں کلام ہے، جو ہم اس کے مقام میں ذکر کریں گے۔

۳۔ نیت: اس شرط کے بارے میں گفتگو تین مباحث پر مشتمل ہے۔

۱۔ اصل نیت کا بیان۔

۲۔ کیفیت نیت کا بیان۔

۳۔ وقت نیت کا بیان۔

۱۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے قول کے مطابق اصل نیت تمام روزوں کے جواز کے لیے شرط ہے۔ اور زُفر فرماتے ہیں کہ رمضان کا روزہ مقیم کے لیے بغیر نیت کے بھی جائز ہو جاتا ہے۔ زُفر کی محبت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

”فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ۔“

”تم میں سے جو شخص اس ماہ کو پائے، پس اسے چاہے کہ اس کے روزے رکھے۔“ اس میں اللہ تعالیٰ نے نیت کی قید کے بغیر مطلقاً روزے رکھنے کا حکم دیا، اور صوم (روزہ) کہتے ہیں رکھانے، پینے اور وظیفہ زوجیت سے، رکنے کو، اور اس شخص نے اس کی پابندی کی، پس وہ اپنی ذمہ داری سے عہدہ برا ہو جائے گا۔

نیز اس لیے کہ نیت کی شرط تعین کے لیے ہوتی ہے، اور تعین کی حاجت تب ہوتی ہے، جب کسی شئی میں دوسرے امر کی مزاحمت کا اندیشہ ہو۔ اور رمضان کے روزوں میں مزاحمت کا خطرہ نہیں کیونکہ یہ وقت مقیم کے حق میں صرف ایک ہی قسم کے روزے یعنی رمضان کے روزے کا احتمال رکھتا ہے، لہذا یہاں تعین کے لیے نیت کی ضرورت نہیں۔

ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے۔

”لَا عَمَلَ لِمَنْ لَا نِيَّةَ لَهُ۔“

”جس کی نیت نہیں، اس کا کوئی عمل نہیں۔“

نیز آپ کا فرمان ہے:

”الاعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى“

”اعمال کا دار و مدار نیتوں پر ہے، اور جو نیت ہے، وہی ملتا ہے۔“

نیز اس لیے کہ رمضان کے روزے عبادت ہیں، اور عبادت اس فعل کا نام ہے جو بندہ بامر الہی اپنے اختیار سے خالصتہ اللہ تعالیٰ کے لیے بجالائے۔ اور اختیار و اخلاص بغیر نیت کے متحقق نہیں ہوتے۔

ربا زفر کا آیت سے استدلال! تو اس کے جواب یہ ہے کہ جہاں مطلقاً صوم کا نام بولا جائے، اس سے مراد صوم شرعی ہوتا ہے، اور امساک (رکنا) بغیر نیت کے صوم شرعی نہیں بنتا، اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور زفر کا یہ کہنا کہ نیت کی شرط تعیین کی غرض سے ہوتی ہے، اور رمضان کا زمانہ صوم رمضان کے لیے متعین ہے، لہذا نیت کی حاجت نہیں — ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ نیت کی حاجت نہیں، لیکن تعیین وصف کے لیے، باقی تعیین اصل کے لیے نیت کی حاجت اب بھی ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ بنیادی طور پر امساک میں تردد ہے کہ وہ بطور عادت یا حمیت ہے، یا اللہ تعالیٰ کے لیے ہے۔ بلکہ اصل تو یہ ہے کہ ہر فاعل کا فعل اپنی ذات کے لیے ہو تب ہے جب تک کہ وہ اسے کسی دوسرے کے لیے نہ کرے۔ لہذا نیت کا ہونا ضروری ہے تاکہ یہ امساک اللہ تعالیٰ کے لیے ہو جائے — پھر جب اس وقت میں اصل نیت سے اس کا بنیادی طور پر اللہ تعالیٰ کے لیے ہو گیا، اور یہ وقت فرض امساک کے لیے متعین ہے تو اس میں فرض امساک (صوم) ہی واقع ہوگا اور اس میں تعیین وصف کی حاجت نہیں ہے۔

۲۔ کیفیت نیت: کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر صوم عین ہر یعنی رمضان کا روزہ، رمضان سے باہر نفل روزہ اور وقت معین میں نذر مانا ہو اور روزہ ہو، تو یہ ہمارے نزدیک مطلق نیت سے بھی جائز ہو جاتا ہے۔

شافعی کے نزدیک نفل روزہ تو مطلق نیت سے جائز ہو جاتا ہے، لیکن واجب روزے کے لیے نیت معین ضروری ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرض روزہ ہے، لہذا یہ فرض کی نیت کے بغیر ادا نہیں ہوگا۔ جیسے قضا، کفارات اور نذر مطلق کے روزے نیت معین کے بغیر ادا نہیں ہوتے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ فرضیت اصل صوم پر ایک زائد صفت ہے جس سے زیادتی ثواب کا تعلق ہوتا ہے، پس اس میں نیت کا زائد ہونا بھی ضروری ہے کہ فرض کی نیت بھی کی جائے۔

ہماری دلیل حق تعالیٰ یہ فرمان ہے: فمن شهد منكم الشهر فليصمه۔ جو شخص اس کو پائے، پس وہ اس کے روزے رکھے۔ اور جس نے فرض کی نیت نہیں کی، اس نے اس ماہ کو پایا اور اس کا روزہ رکھا۔ پس وہ اپنی ذمہ داری سے عہدہ برا ہو جائے گا۔

نیز نیت کی شرط یا تو اس لیے ہوتی ہے تاکہ وہ امساک صرف اللہ تعالیٰ کے لیے ہو جائے اور اس لیے ہوتی ہے کہ مختلف انواع کے روزوں میں تمیز ہو جائے۔ یہاں شرائط نیت کی پہلی وجہ بھی نہیں پائی جاتی، کیونکہ مطلق نیت اسی لیے ہے کہ امساک اللہ تعالیٰ کے لیے ہو جائے، اس لیے کہ اتنی نیت قطع تردد کے لیے کافی ہوتی ہے۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: جو نیت ہو، وہی ملتا ہے۔

اور اس شخص نے نیت کی ”کہ اس کا یہ اساک اللہ تعالیٰ کے لیے ہے“ پس اگر یہ اللہ تعالیٰ کے لیے واقع نہ سمجھا جائے تو اس نیت کی مطابقت نہ ملا۔ اور یہ چیز خلاف نص ہے۔

اسی طرح اشراط نیت کی دوسری وجہ بھی یہیں پائی جاتی کیونکہ اس وقت میں صرف ایک نوع کا روزہ ہی جائز ہے، لہذا تعین و نیت سے تمیز کی حاجت نہیں ہے۔ برخلاف قضاء، نذر اور کفارہ کے روزوں کے، کہ وہاں اس وقت یعنی رمضان کے علاوہ دوسرے اوقات میں، مختلف انواع کے روزے جائز ہیں۔ لہذا نیت کے ذریعے تعین و تمیز کی ضرورت سے، یہی ان کے درمیان وجہ فرق ہے۔

اور شافعی کا یہ کہنا یہ فرض روزہ ہے، مسلم ہے؛ لیکن فرض کی نیت کے بغیر فرض روزہ کیوں ادا نہیں ہو سکتا؟ — اور یہ کہنا کہ دو فرضیت صوم پر ایک صفت زائدہ ہے، لہذا اس میں نیت زائدہ کی ضرورت ہے، تو اس میں یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ ”فرضیت صوم پر ایک صفت زائدہ ہے“ کیونکہ صوم خود ایک صفت ہے۔ اور صفت اپنے اوپر کسی ایسی صفت کا احتمال نہیں رکھتی جو اس سے زائد ہو اور اس کے ساتھ قائم ہو۔ بلکہ فرضیت ایک وصف اضافی ہے پس صوم کو جو مفروض اور فرضیت کہہ جاتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کے فرض کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے کہا جاتا ہے۔ کسی ایسی صفت فرضیت کی وجہ سے نہیں جو اس کے ساتھ قائم ہے — توجب فرضیت صوم کے ساتھ صفت قائم نہ ہوئی تو اس کے لیے طحیدہ فرض کی نیت کرنا بھی شرط نہ ہوگا۔

باقی ثواب کی زیادتی فضیلت وقت کی وجہ سے ہے، عمل میں کسی صفت کے زائد ہونے کی وجہ سے نہیں۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: کسی شخص نے رمضان کا یا نذر معین کا روزہ نفل کی نیت سے رکھا تو ہمارے نزدیک اس کا یہ روزہ رمضان کا یا نذر معین کا واقع ہوگا۔ اور شافعی کے نزدیک یہ روزہ رمضان یا نذر معین کا نہیں بنے گا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے رمضان میں کسی دوسرے واجب مثلاً قضاء، کفارہ اور نذر کی نیت سے روزہ رکھا تو بھی یہ روزہ رمضان ہی بنے گا، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک یہ رمضان کا نہیں بنے گا۔ شافعی فرماتے ہیں کہ جب اس شخص نے نفل کی نیت کی تو اس نے فرض سے اعراض کیا۔ اور جو آدمی کسی فعل سے اعراض کرنے والا ہو، وہ اسے بجالانے والا نہیں ہو سکتا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس نے نفل روزے کی نیت کر کے، اصل اور وصف کی نیت کی۔ اور یہ وقت اصل کے تقابل ہے، وصف کے قابل نہیں پس وصف کی نیت باطل اور لغو ہو جائے گی اور اصل کی نیت باقی رہے گی (یعنی صرف روزے کی نیت)، اور اتنی نیت صوم و اساک کو اللہ تعالیٰ کے لیے بنانے کے لیے کافی ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے مسئلہ میں بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر نذر معین کے دن کسی دوسرے واجب کی نیت کی تو بالاجماع وہی واجب واقع ہوگا جس کی اس نے نیت کی۔ برخلاف رمضان کے صوم کے کہ یہاں رمضان ہی کا روزہ بنے گا، وجہ فرق یہ ہے کہ ان دنوں وقتوں میں سے ہر ایک اگرچہ اپنے روزے کے لیے متعین ہے، لیکن ان میں سے ایک

یعنی ماہ رمضان ایسی ذات کی تعیین سے معین ہوا ہے، جیسے اختیار کامل حاصل ہے اور یہ اللہ جل شانہ کی ذات ہے، پس رمضان کی تعیین علی الاطلاق ثابت ہوئی، لہذا اس میں ہر قسم کا روزہ فسخ ہوگا۔ اور نہ معین کے وقت کی تعیین ایسی ذات کی طرف سے ہے، جس کے پاس اختیار قاصر ہے۔ یعنی بندہ کی ذات، پس اس کی تعیین کا اثر اس روزہ میں تو ظاہر ہوگا جو اس نے معین کیا ہے، یعنی نفل روزہ، لیکن اس کی تعیین کا ان واجبات پر کوئی اثر نہیں پڑے گا، جو ان اوقات میں اللہ تعالیٰ کا حق ہیں، پس یہ اوقات دوسرے واجبات کا بھی محل ہیں، چنانچہ جب دوسرے واجبات میں سے کسی کی نیت کرے گا، وہ صحیح ہو جائے گا۔

مسئلہ: گذشتہ تفصیل مقیم کے بارے میں تھی، رہا مسافر؛ تو اگر اس نے مطلق نیت سے رمضان کا روزہ رکھا تو اس کا روزہ رمضان ہی کا ہوگا، اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ اور اگر کسی دوسرے واجب کی نیت سے روزہ رکھتا ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ کے قول میں جس کی نیت کرے گا، وہی روزہ ہوگا۔ ابو یوسف و محمد کے نزدیک یہ رمضان کا روزہ ہوگا۔ اور اگر رمضان میں نفل کی نیت کرتا ہے تو ابو یوسف و محمد کے نزدیک یہ رمضان کا روزہ ہوگا۔ اور قدوری کا کہنا ہے کہ اس بار میں دو روایتیں ہیں۔ ابو یوسف کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ یہ نفل روزہ ہوگا۔ اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ یہ رمضان کا روزہ ہوگا۔ اور قدوری کا کہنا ہے کہ پہلی روایت زیادہ صحیح ہے۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ روزہ مسافر پر واجب ہوتا ہے اور یہی عزیمت ہے اور افطار تو اس کے لیے رخصت ہے۔ جب اس نے عزیمت اختیار کی اور رخصت چھوڑ دی تو وہ اور مقیم برابر ہو گئے، لہذا مقیم کی طرح اس کا روزہ بھی رمضان کا ہوگا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ روزہ اگرچہ مسافر پر واجب ہے، لیکن اس کے ساتھ رعایت کرتے ہوئے، اسے افطار کی رخصت دی گئی، پس اسے اپنے ذمہ واجب شدہ روزے کو ساقط کرنے کی رخصت دینا۔ جب کہ اس میں اس کے ساتھ زیادہ رعایت ہے۔ زیادہ بہتر ہے۔ باقی نفل روزے کی نیت کی صورت میں ابو یوسف کی ابو حنیفہ سے روایت کی وجہ یہ ہے کہ روزہ رمضان میں مسافر پر واجب نہیں ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ اس کے لیے فطر مبلع ہے۔ پس اس کے لیے یہ وقت رمضان کے علاوہ دوسرے اوقات کے مشابہ ہے، اور اگر وہ رمضان سے باہر نفل روزے کی نیت کرتا تو اس کا نفل روزہ ہوتا، اسی طرح رمضان بھی ہوگا۔ اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت کی وجہ یہ ہے کہ نفل روزہ میں روزہ رکھنے والے کی تعیین نیت ضروری نہیں ہوتی، بلکہ اس میں صرف روزے کی نیت کافی ہوتی ہے، پس تعیین لےو اور بے کار ہو گئی اور اہل نیت باقی ہے۔ چنانچہ وہ رمضان میں مطلق نیت سے روزہ دار ہوا، لہذا اس کا یہ روزہ رمضان کا ہوگا۔ رہا یہ کہنا کہ "رمضان میں مسافر پر روزہ واجب نہیں ہوتا" درست نہیں ہے، بلکہ روزہ واجب ہوتا ہے ہاں اتنا روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہے، پس جب اس نے رخصت اختیار نہ کی اور کسی دوسرے واجب کی نیت بھی نہ کی تو رمضان کا روزہ اس پر واجب رہا، پس نفل روزے کی نیت کی صورت

میں وہ رمضان کا روزہ ہی ہوگا۔
باقی وہ مریض جسے افطار کی رحمت حاصل ہے، اگر اس نے مطلق نیت سے رمضان میں روزہ رکھا تو بلا اختلاف اس کا یہ روزہ رمضان کا ہوگا۔ اور اگر نفل روزے کی نیت سے رکھا تو ہمارے اکثر مشائخ کا قول یہ ہے کہ اس کا یہ روزہ بھی رمضان کا ہی ہوگا، کیونکہ جب وہ روزہ رکھنے پر قادر ہو گیا تو وہ تندرست آدمی کی طرح ہو گیا۔ کرخنی نے مریض اور مسافر کو ایک درجہ میں رکھا ہے۔ اور ابوسف کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ یہ نفل روزہ ہوگا۔

رمضان میں ہر روزے کیلئے علیحدہ نیت ضروری ہے۔
یا سب کیلئے ایک نیت کافی ہے۔
اکثر علماء کے نزدیک رمضان کے ہر روزے کے لیے علیحدہ نیت کرنا شرط ہے۔ مالک کا قول ہے کہ پورے ماہ کے روزے ایک نیت کے ساتھ بھی جائز ہو جاتے ہیں۔ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واجب ایک ماہ کے روزے ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: فمن شهد منكم الشهر فليصمه اور ماہ ایک زمانہ کا نام ہے، پس تمام روزے از اول تا آخر ایک عبادت ہوئے، جیسے صلوٰۃ اور حج ہے، پس یہ ایک نیت سے ادا ہو جائیں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ہر دن کا روزہ ایک علیحدہ عبارت ہے جس کا دوسرے دن سے کوئی تعلق نہیں۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر ایک دن روزہ فارغ ہو جائے تو اس سے دوسرا روزہ فاسد نہیں ہوتا، لہذا ہر دن کے روزے کے لیے علیحدہ نیت شرط ہے۔ اور مالک کا یہ کہنا کہ ”ماہ ایک زمانہ کا نام ہے“ ٹھیک نہیں ہے۔ بلکہ یہ مختلف زمانوں کا نام ہے، جن میں سے بعض یعنی دن — روزے کا محل ہیں اور بعض — یعنی راتیں — روزے کے اوقات نہیں، پس ہر دو روزوں کے درمیان ایسا وقت خلل نماز ہو جو دونوں میں سے کسی روزے کا وقت نہیں ہے، لہذا دو نمازوں وغیرہ کی طرح ہر دو دن کے روزے مختلف عبادت ہوئے۔

صوم دین کے بارے میں نیت کے احکام | اگر صوم دین — یعنی قضا، کفارات اور نذر مطلق تعیین ضروری ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے مطلق روزے کی نیت سے بھی یہ روزے رکھے تو بھی اس کے مطلوب روزے ادا نہیں ہوں گے۔ کیونکہ ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک رمضان کے علاوہ تمام ایام شرعاً نفل روزوں کے لیے متعین ہیں اور مطلق نیت اسی روزے کی طرف راجع ہوگی، جس کے لیے یہ وقت متعین ہے۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک خارج رمضان اوقات مبہم طور پر ہر قسم کے روزوں کا محل ہیں لہذا کسی ایک کے لیے وقت کو متعین کرنے کے لیے نیت ہونا ضروری ہے، تاکہ وہ وقت اسی روزے کے لیے خاص ہو جائے۔ لیکن اگر مطلق نیت کی جائے گی تو یہ نفل روزے کی طرف راجع ہوگی کیونکہ یہ روزے کا ادنیٰ درجہ ہے۔ اور ادنیٰ یقیناً واقع ہوتا ہے پس مطلق نیت سے اس کا نفل روزہ بنے گا۔

مسئلہ: اگر روزہ رکھتے ہوئے قضا، رمضان اور نفل روزے کی نیت کی تو ابوسف کے قول

مطابق یہ قضاء روزہ ہوگا۔ اور محمد کا قول ہے کہ یہ نفل روزہ ہوگا۔

محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے یہ وقت دو مختلف اور منافی چیزوں کے لیے متعین کیا، لہذا تعارض کی وجہ سے دونوں جہتیں — قضا اور نفل — ساقط ہو گئیں اور اصل نیت یعنی روزے کی نیت باقی رہی، لہذا یہ نفل روزہ ہوگا جیسا کہ اس صورت کا حکم ہے، ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ تعین نفل کی نیت کرنا اس صورت میں لغو اور بے کار ہے، پس نفل کی نیت تو بے سود ہوئی۔ اور اصل نیت باقی رہی، تو ایسا ہو گیا گویا اس نے قضا رمضان اور روزے کی نیت کی۔ اور اگر یہ صورت ہوتی تو یہ روزہ قضاء رمضان کا ہوتا، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ: اگر روزہ رکھتے ہوئے قضاء رمضان اور کفارۃ ظہار کی نیت کی تو ابو یوسف نے فرمایا کہ استحساناً یہ قضا روزہ ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ یہ نفل روزہ ہو، اور یہی قول محمد ہے۔ قیاس کی وجہ — جیسا کہ ہم پہلے مسئلہ میں ذکر کر چکے ہیں — یہ ہے کہ ان دونوں متعین کردہ جہتوں میں منافات ہونے کی وجہ سے تعارض ہے، پس دونوں جہتیں ساقط ہو گئیں، جیسا کہ تعارض کی صورت میں ہوتا ہے، اور مطلق روزے کی نیت باقی رہی، لہذا یہ نفل روزہ ہوگا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جہت قضاء کی تعین کو ترجیح حاصل ہے۔ کیونکہ یہ صوم رمضان کا خاف ہے، اور کسی شی کا خلف اس کا قائم مقام ہوتا ہے، گویا وہ شی خود موجود ہے۔ اور رمضان کا روزہ تمام روزوں سے زیادہ قوت رکھتا ہے، حتیٰ کہ اس کی موجودگی میں تمام روزوں کی نیت غیر مؤثر ہوتی ہے۔ نیز صوم قضاء ایسے صوم کا بدلہ ہے جو ابتداء اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوا، اور کفارۃ صوم ایسے سبب سے واجب ہوا جو بندے کی طرف سے پایا گیا، لہذا صوم قضا قوی تر ہے، پس ضعیف تر اس کے مزاحم نہیں ہو سکتا۔

مسئلہ: کسی شخص نے معین دن کے روزے کی نذر مانی، پھر اس دن جو روزہ رکھا تو اس میں نذر اور کفارۃ میں کے روزے کی نیت کر لی، تو اس بارے میں ابن ساعد کی محمد سے روایت ہے کہ یہ نذر کا روزہ ہوگا، کیونکہ دونوں نیتیں تعارض کی وجہ سے ساقط ہو گئیں اور مطلقاً روزے کی نیت باقی رہی پس وہ نذر معین کا روزہ ہوگا۔ کیونکہ نذر معین کا روزہ مطلق نیت سے ادا ہو جاتا ہے (واللہ اعلم)۔

وقت نیت : تمام روزوں میں افضل یہ ہے کہ طلوع فجر کے وقت نیت کرے، اگر یہ ممکن ہو، یا رات کو نیت کرے، کیونکہ طلوع فجر کے وقت کی گئی نیت، عبادت کے اولین جزء سے حقیقتاً مل جاتی ہے، اور رات کو کی گئی نیت اولین جزء حکماً منفل ہو جاتی ہے۔

اور اگر طلوع فجر کے بعد نیت کی تو اس میں تفصیل ہے۔ اگر وہ صوم، صوم دین ہے تو بالنبیٰ جائز ہوگا، اور اگر صوم عین — یعنی رمضان کا روزہ، خارج رمضان میں نفل روزہ اور نذر معین کا روزہ — ہے تو جائز ہو جائے گا۔

نذر کا قول ہے کہ اگر روزہ رکھنے والا مسافر ہے تو دن میں کی گئی نیت سے اس کا رمضان کا روزہ جائز نہیں ہوگا۔

شافعی کا قول ہے کہ دن میں کی گئی نیت سے صرف نفل روزہ جائز ہوتا ہے۔ اور مالک کا قول ہے کہ نفل روزہ بھی جائز نہیں ہوتا۔

اور زوال آفتاب کے بعد دن میں کی گئی نیت سے ہمارے نزدیک نفل روزہ جائز نہیں ہوتا اور شافعی کے اس میں دو قول ہیں۔

مالک کے اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ مالک فرماتے ہیں کہ نفل فرض کے تابع ہوتا ہے، اور فرض روزہ دن میں کی گئی نیت کے ساتھ جائز نہیں ہوتا، پس اسی طرح نفل روزہ بھی جائز نہ ہوگا۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ابن عباس سے روایت ہے کہ انہوں نے بتلایا کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی (بعض اوقات) صبح کو روزے کی نیت نہیں ہوتی تھی، پھر آپ کا ارادہ ہوتا تو آپ روزہ رکھ لیتے“ اور عائشہ سے روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے گھر تشریف لاتے اور پوچھتے کہ ”کیا تمہارے پاس ناشتہ ہے؟“ پس اگر وہ کہتے کہ ”نہیں“ تو آپ فرماتے ”تو میں روزہ کی نیت کرتا ہوں۔“ نیز زوال سے پہلے پہلے کی نیت سے نفل روزے کا جائز ہونا علی، ابن مسعود، ابن عباس اور ابو طلحہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے۔

باقی زوال کے بعد کی نیت سے نفل روزہ کا جائز نہ ہونا اس بناء پر ہے کہ ہمارے نزدیک فرض روزہ کی طرح نفل روزہ بھی غیر متجزی و غیر منقسم ہے۔ اور شافعی کا ایک قول یہ ہے کہ نفل روزہ میں تجزی و تقسیم ہو سکتی ہے۔ حتیٰ کہ انہوں نے فرمایا کہ ”جس وقت سے کوئی نیت کرے گا، اسی وقت سے صائم ہو جائیگا۔ بشرطیکہ دن کے اول حصہ میں امساک پایا گیا ہو۔ اور ان کی حجت ابن عباسؓ اور عائشہؓ کی وہ روایات میں جو ابھی اوپر مذکور ہوئیں، کہ ان روایات میں مطلقاً نیت کا ذکر ہے اور ان میں زوال سے پہلے یا بعد کا کوئی ذکر نہیں۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ روزے میں تجزی اور تقسیم نہیں ہو سکتی، خواہ وہ فرض روزہ ہو یا نفل اور یہ شخص یوم کے اول سے صائم سمجھا جائے گا، لیکن شرط یہ ہے کہ رکن صوم — یعنی امساک — بوقت غداء کے وقت نیت صوم موجود ہو، اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔ لہذا جب اس نے زوال آفتاب کے بعد نیت کی تو رکن صوم کا کچھ حصہ اس شرط سے خالی رہا، لہذا شرعاً وہ صائم نہیں ہوگا۔ اور اس سلسلہ میں جو دو حدیثیں ذکر کی گئی ہیں، وہ زوال آفتاب سے قبل پر محمول ہے۔ اس کی دلیل ہم آئندہ بیان کریں گے۔

اور صوم رمضان میں شافعی کے ساتھ اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ شافعی اس بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان سے حجت پکڑتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

”لَا صِيَامَ لِمَنْ لَمْ يَعْزِمِ الصَّوْمَ مِنَ اللَّيْلِ۔“

”جو رات کو روزے کا عزم نہیں کرتا اس کا کوئی روزہ نہیں۔“

نیز دن کے اول سے ایک امساک رکن صوم ہے، پس اس کے لیے نیت ضروری ہے، تاکہ وہ امساک اللہ تعالیٰ کے لیے ہو جائے۔ اور جب دن پہلے حصے یا نیت نہیں تھی، تو شرط کے فقدان کی وجہ سے دن کی پہلے حصہ کا امساک اللہ تعالیٰ کے لیے واقع نہ ہوا، پس باقی دن کا امساک بھی اللہ تعالیٰ

کے لیے نہیں بنے گا، کیونکہ صوم فرض میں تجزی و تقسیم نہیں ہوتی۔ اسی لیے قضا و کفارات اور مطلق کے مطلق کے روزے دن میں کی گئی نیت سے جائز نہیں ہوتے، اسی طرح رمضان کا روزہ بھی جائز نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا ”احل لکم لیلة العیام الرفث“ سے لے کر ”ثم اتوا الصیام الی اللیل“ تک فرمان ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے مومنین کے لیے رمضان کی راتوں میں طلوع فجر تک کھانا پینا اور جماع مباح قرار دیا ہے۔ اور طلوع فجر کے بعد فجر سے تا خ کے ساتھ مذکور امور ثلاثہ سے صیام رکھنے کا حکم دیا ہے۔ کیونکہ ”ثم اتوا الصیام“ میں ”ثم“ کا کلمہ تعقیب مع التراخی کے لیے ہوتا ہے پس اس میں اول نہار سے تاخیر کے ساتھ روزے کا حکم ہوا۔ اور روزے کا حکم درحقیقت نیت کا حکم ہے۔ کیونکہ شرعاً نیت کے بغیر روزہ صحیح نہیں ہوتا، پس یہ اول نہار سے متاخر نیت کے ساتھ روزے کا حکم ہوا، اور (صورت مذکورہ میں) صائم نے ایسا ہی کیا، تو وہ مامور بہ کو بجا لایا، لہذا وہ اپنے فرض سے عہدہ برا ہو جائے گا۔ اور اس (اتوا الصیام) میں اس بات پر بھی دلالت ہے کہ اول نہار میں امساک، صوم سمجھا جاتا ہے، خواہ اس میں صوم کی نیت پائی جائے، یا نہ پائی جائے، کیونکہ کسی شی کا اتمام تقاضا کرتا ہے کہ اس کے کچھ حصہ کا وجود پہلے سے پایا جاتا ہو۔

نیز لیے صائم نے رمضان کا روزہ رکھا اور لیے وقت میں رکھا جو شرعاً صوم رمضان کے لیے متعین ہے۔ کیونکہ رکن صوم اور تمام شرائط۔ جن کا اہلیت اور محلیت سے تعلق ہے۔ پائی گئی ہیں، باقی شرائط میں تو کوئی کلام نہیں۔ کلام صرف نیت میں ہے۔ اور نیت صوم کا وقت رکن صوم کے وجود کا وقت ہے (یعنی جب رکن کے وجود کا وقت ہو تو اس وقت نیت کا ہونا ضروری ہے)، اور رکن صوم یہ ہے کہ غداء (ناشتہ) کے متعارف وقت (امور ثلاثہ سے) امساک پایا جائے۔

اور اول نہار میں امساک شرط ہے، رکن نہیں ہے۔ کیونکہ عبادت کا رکن وہ ہوتا ہے جو بدن پر ثبوت اور گراں ہو اور عادت یعنی نفس کا مخالف ہو۔ اور یہ غداء (ناشتہ) کے متعارف وقت امور ثلاثہ سے امساک بنتا ہے۔ باقی اول نہار میں امساک ایہ تو عادت ہوتی ہے، لہذا یہ رکن نہیں ہوگا۔ البتہ شرط ہوگا، کیونکہ یہ معنی رکن کو ثابت کر لے کا وسیلہ ہے۔ مگر فی الحال اس کا وسیلہ ہونا معلوم نہیں ہو سکتا اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ وجود رکن کے وقت صوم کی نیت نہ کرے۔ تو جب اس نے نیت کر لی تو اول نہار کے امساک کا اپنے وجود کے وقت سے وسیلہ ہونا ظاہر ہو گیا۔ اور نیت کی شرط اس لیے لگائی جاتی ہے تاکہ وہ امساک جو رکن ہے، عبادت ہو جائے۔ اس امساک کے لیے نیت شرط نہیں ہے جو بطریق وسیلہ عبادت بنتا ہے۔ جیسا کہ ہم خلائیات میں ثابت کر چکے ہیں۔

ہی حدیث! تو یہ خبر واحد ہے، لہذا یہ ناخ کتاب نہیں بن سکتی۔ ہاں اس کے لیے ممکن بن سکتی ہے۔ پس یہ لٹھی کمال پر محمول ہوگی رک جس نے رات کو نیت نہیں کی اس کا روزہ کامل نہیں، جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں ہے: ”لا صلوة لجمہ المسجد الا فی المسجد“ مسجد کے ہمسایہ کے نماز نہیں ہوتی مگر مسجد میں، اور نفی کمال پر محمول کرنا اس لیے ہے تاکہ دونوں دلیلوں پر بھرنا مکان عمل ہو جائے۔

رہے قضاء، ندور، اور کفارات کے روزے، تو صائم ان میں سے کوئی روزہ شرعاً اس روزے کے لیے معین کردہ وقت میں نہیں رکھتا، کیونکہ خارج رمضان تمام کا تمام نفل کے لیے متعین اور شرعاً نفل کے لیے ہی رکھا گیا ہے، مگر یہ کہ کوئی شخص اسے غیر نفل کے لیے معین کر لے۔ چنانچہ جب کسی شخص نے رات کو کسی دوسرے روزے کی نیت نہیں کی تو شرعاً وہ وقت نفل کے لیے متعین رہا، پس (بعد از طلوع فجر) اسے اس میں تغیر کرنے کا اختیار نہیں۔

لیکن رمضان کی صورت میں تو وہ وقت صوم رمضان کے لیے ہی متعین ہے، اور (طلوع فجر کے بعد نیت کی صورت میں بھی، اس کا رمضان کا روزہ صحیح ہے، کیونکہ صوم کا رکن اور شرائط پائی جاتی ہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور مسافر جب رمضان کے روزے کی دن کو نیت کرے تو اس میں زفر کے ساتھ اختلاف کی تفصیل یہ ہے کہ زفر کے نزدیک مسافر کا یہ روزہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ رمضان میں مسافر پر روزہ جتنی طور پر واجب نہیں ہوتا، اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ وہ افطار کر سکتا ہے۔

اور مسافر کے حق میں یہ وقت صوم رمضان کے لیے متعین بھی نہیں ہے، اسی لیے وہ اس وقت میں کوئی دوسرا واجب روزہ بھی رکھ سکتا ہے پس مسافر کا یہ روزہ خارج رمضان میں صوم قضا کے مشابہ ہو گیا۔ اور صوم قضاء دن میں کی گئی نیت سے ادا نہیں ہوتا، اسی طرح مسافر کا رمضان کا روزہ بھی دن میں کی گئی نیت سے ادا نہیں ہوگا۔

اور ہمارے نزدیک ادا ہو جانا ہے، وجہ یہ ہے کہ رمضان میں مسافر پر روزہ واجب ہی ہوتا ہے اور یہی اس کے حق میں عزیمت ہے، مگر یہ کہ اُسے افطار کی رخصت و سہولت ہے۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک اسے دوسرا واجب روزہ رکھنے کا اختیار بھی ازراہ رخصت و سہولت حاصل ہے، کیونکہ اس سے ایک فرض اس کے ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہم گذشتہ ادراق میں بیان کیچکے ہیں — تو جب مسافر نے افطار کی رخصت اختیار نہ کی اور نہ ہی کسی دوسرے واجب کی نیت کی تو رمضان کا روزہ اس پر واجب رہا۔ اور اس نے یہ روزہ رکھا ہے، لہذا مقیم کی طرح وہ بھی اپنے فرض سے عہدہ برآ ہو جائے گا۔ مسئلہ: کیفیت نیت اور وقت نیت کی مباحث سے ایک یہ مسئلہ بھی متعلق ہے کہ ایک شخص دشمن کے ہاتھ میں اسیر ہے، ماہ رمضان اس پر مشتبہ ہو جاتا ہے، وہ تحری کرتا ہے اور رمضان کے ارادے سے ایک ماہ روزے رکھتا ہے تو اس کا کیا حکم ہے؟

حاصل کلام اس میں یہ ہے کہ یہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا وہ ماہ جس میں اس نے روزے رکھے فی الواقع ماہ رمضان ہوگا اور یا وہ ماہ، رمضان سے آگے یا پیچھے ہوگا، پس اگر اس کی تحری ماہ رمضان کے موافق پڑی، تو اس کے روزے صحیح ہو گئے، اور اس میں کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ جو اس پر فرض تھا، وہ بجا لایا۔

اور اگر تحری کے مطابق رکھے ہوئے روزے فی الواقع رمضان سے مقدم ہو گئے، تو مباحث نہیں ہوں گے، کیونکہ اس نے وجوب سے پہلے بلکہ سبب وجوب کے وجود سے پہلے واجب ادا کیا اور

اگر اس کے روزے ماہ رمضان سے متاخر ہیں، پس اگر شوال کے موافق ہو گئے تو جائز ہیں لیکن اس میں اتنی رعایت رکھی جائے کہ دونوں ماہ عدایا میں اور تعیین نیت میں اور رات کو نیت پائے جانے میں موافق ہوں۔

موافقت عد تو اس لیے ضروری ہے کہ رمضان کے بعد ایک ماہ کے روزے قضا شمار ہوں گے اور قضا فوت شدہ کے بقدر ہوتی ہے۔ اور ماہ کبھی تیس دن کا ہوتا ہے اور کبھی اسی دن کا۔ باقی نیت کی تعیین اور رات سے نیت ہوتا اس لیے ضروری ہے کہ قضا روزے نہ تو مطلق نیت کے ساتھ جائز ہوتے ہیں اور نہ دن میں کی گئی نیت کے ساتھ جائز اس کی وجہ گذر چکی ہے اور اس میں قضا کی نیت شرط ہے؛ قدوری نے مختصر کرخنی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ”شرط نہیں ہے۔“ اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ”شرط ہے“ صحیح قدوری کی تحقیق ہے، کیونکہ اس نے تو یہ نیت کی کہ مجھ پر جو رمضان کا روزہ فرض ہے، میں وہ رکھ رہا ہوں، اور اس پر رمضان کی قضا واجب تھی پس یہ اس کی طرف سے نیت قضا کی تعیین ہو گئی۔

اس تمام کی وضاحت یہ ہے کہ اگر اس کے ایک ماہ کے روزے ماہ شوال کے موافق پڑے تو دیکھا جائے گا، اگر اس سال رمضان کا ماہ بھی کامل (یعنی دونوں تیس دن کے تھے)، تو وہ یوم فطر کی وجہ سے (مزید) ایک دن قضا روزہ رکھے گا، کیونکہ یوم فطر میں قضا روزہ جائز نہیں ہوتا تو جب یوم فطر میں رکھا ہوا روزہ جائز نہ ہوا، تو ابھی اس کے ذمہ ایک روزہ باقی ہے۔

اور اگر اس سال رمضان کامل تھا (یعنی ۳۰ دن)، اور شوال ناقص (یعنی ۲۹ دن)، تو پھر دو دن مزید روزے رکھے گا، ایک دن تو یہ فطر کی وجہ سے اور ایک دن ماہ کے ناقص ہونے کی وجہ سے کیونکہ قضا فوت شدہ روزوں کے بقدر ہوتی ہے۔

اور اگر رمضان ناقص تھا اور شوال کامل تو اس پر مزید کوئی روزہ واجب نہیں، کیونکہ اس نے فوت شدہ (۲۹) روزے پورے کر لیے۔

اور اگر اس کے روزے بلال ذی الحجہ کے موافق پڑے کہ اسیر نے اپنی تحری کے مطابق اسے ماہ رمضان کا بلال سمجھتے ہوئے روزے شروع کیے، اور بلال دیکھ کر ختم کیے اور فی الواقع یہ ماہ ذی الحجہ تھا، پس اگر اس سال رمضان بھی کامل تھا اور ذی الحجہ بھی کامل، تو وہ مزید چار دن روزے رکھے گا۔ ایک دن یوم نحر کی وجہ سے اور تین دن ایام تشریق کی وجہ سے۔ کیونکہ ان دنوں میں قضا جائز نہیں ہوتی واللہ ان دنوں میں رکھے گئے روزے صحیح نہ ہوتے، اور اگر رمضان کامل تھا اور ذی الحجہ ناقص، تو مزید پانچ دن روزے رکھے گئے۔ ایک دن نقصان ماہ کی وجہ سے، اور چار دن یوم نحر اور ایام تشریق کی وجہ سے۔

اور اگر رمضان ناقص تھا اور ذی الحجہ کامل تو مزید تین دن روزے رکھے گا۔ کیونکہ اب اس کے ذمہ اتنے ہی فوت شدہ روزے رہ گئے ہیں۔

اور اگر اسیر کے تحری سے رکھے ہوئے ایک ماہ کے روزے مذکورہ دونوں ماہ کے علاوہ کسی اور ماہ کے موافق پڑے، پس اگر اس سال دونوں ماہ تحری کے مطابق ماہ رمضان اور فی الواقع ماہ

رمضان، کامل تھے، یا دونوں ناقص تھے یا رمضان ناقص تھا اور دوسرا ماہ کامل، تو ان صورتوں میں اس پر مزید کوئی روزہ واجب نہیں ہے۔

اور اگر اس سال رمضان کامل تھا اور دوسرا ماہ ناقص تو مزید ایک دن روزہ رکھے کیونکہ اب اس کے ذمہ ایک ہی فوت شدہ روزہ رہ گیا ہے۔

مسئلہ: اگر ایسی کئی سال تجری سے روزے رکھتا رہا، پھر ظاہر ہوا کہ وہ ہر سال رمضان سے پہلے روزے رکھتا رہا ہے (تو ظاہر ہے کہ ہر سال کے روزے اداءً تو جائز نہ ہوں گے) لیکن کیا دوسرے سال رکھے ہوئے روزے پہلے سال کے عوض، اور تیسرے سال کے روزے دوسرے سال کے روزوں کے عوض، اور چوتھے سال کے روزے تیسرے سال عوض — اسی طرح مزید سالوں کے روزے — جائز ہو جائیں گے؟ تو بعض کا قول ہے کہ جائز ہوں گے، کیونکہ اس نے دوسرے ہمسیرے، چوتھے اور ہر سال اپنے اور فرض صوم رمضان کی نیت سے روزے رکھے، حالانکہ موجودہ سال کے روزے تو ابھی اس پر فرض نہیں ہوتے اس کے ذمہ صرف سال گذشتہ کے روزوں کی قضا تھی، لہذا اس کے روزے موجودہ سے پہلے سال کے روزوں کی قضا واقع ہوں گے — اور بعض کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہوں گے، اور اس پر تمام رمضانوں کی قضا لازم ہوگی کیونکہ اس نے ہر سال دخول رمضان سے پہلے رمضان کے روزے رکھے۔ فقیہ ابو جعفر البندوانی نے اس میں تفصیل کی ہے۔ انہوں نے کہا کہ اگر اس نے دوسرے سال اس نیت سے روزے رکھے کہ میں اپنے اوپر واجب شدہ روزے رکھتا ہوں، ہاں مگر اس کا خیال یہ ہے کہ یہ رمضان کے روزے ہیں — تو یہ روزے گذشتہ سال کے روزوں کی قضا ہو جائیں گے، اسی طرح تیسرے اور چوتھے سال ایسے ہی نیت کرتا ہے تو اس کا یہی حکم ہے — کیونکہ اس نے اپنے اوپر واجب شدہ روزوں کی نیت کی، اور اس پر موجودہ سے پہلے سال کے روزوں کی قضا واجب ہے، موجودہ سال کے روزے ابھی واجب نہیں ہوئے — تو اس طرح تمام سالوں کے روزے کی قضا ہو جائے گی اور صرف آخری سال کے روزوں کی قضا اس پر لازم رہے گی، کیونکہ ان کی قضا نہیں ہو سکی۔

اور اگر اس نے دوسرے سال روزے رکھے اور دوسرے سال کے روزوں کی ہی نیت کی، اور تیسرے سال روزے رکھے اور تیسرے سال کے روزوں کی نیت کی (یعنی ہر سال موجودہ سال کی نیت سے روزے رکھتا رہا، تو کوئی بھی روزہ جائز نہ ہوگا اور اس پر تمام رمضانوں کی قضا لازم ہے۔ دوسرے سال کے روزے پہلے سال کے روزوں کے عوض تو اس لیے جائز نہیں ہوں گے کہ اس نے پہلے سال کی قضا کی نیت نہیں کی۔ اور قضا میں تعین نیت شرط ہے۔ اور دوسرے سال کے عوض اس لیے صحیح نہ ہوں گے کہ اس نے رمضان داخل ہونے سے پہلے ہی روزے رکھے۔ تیسرے اور چوتھے سال میں بھی ایسا ہی ہے — پھر ابو جعفر نے اسی کی ایک مثال ذکر کی کہ ایک شخص جماعت کے ساتھ نماز پڑھتا ہے اور امام کی اقتداء کی نیت کرتا ہے، اور اس کا خیال یہ ہے کہ امام زید ہے، لیکن بعد میں ظاہر ہوا کہ یہ عمرو تھا۔ تو اس کی اقتداء صحیح ہے۔

اور اگر زید کی اقتداء کی نیت سے نماز شروع کرتا ہے اور بعد میں علم ہوتا ہے کہ یہ عمرو تھا، تو اس صورت میں اس کی اقتداء صحیح نہیں — کیونکہ پہلی صورت میں اس نے امام کی اقتداء کی نیت کی تھی، ہاں اس کا گمان یہ تھا کہ امام زید ہے، لیکن اس کا یہ گمان غلط نکلا، تو اس سے امام کی اقتداء کی نیت میں

کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ اور دوسری صورت میں اس نے زید کی اقتداء کی نیت کی۔ توجیب وہ زید ہی نہیں تھا تو ظاہر ہو گیا کہ (اس کی اقتداء کی نیت ہی صحیح نہ تھی، لہذا اقتداء ہی صحیح نہ ہوئی تو) وہ کسی کا مقتدی نہ رہا۔ اسی طرح یہاں ہے، کہ جب اس نے ہر سال اپنے اوپر واجب شدہ روزوں کی نیت کی تو اس کی نیت واجب شدہ روزوں سے متعلق ہوگی پہلے اور دوسرے سال کے واجب سے نہیں، ہاں اس کا گمان یہ تھا کہ یہ دوسرے سال کا واجب ہے۔ تو اس کا یہ گمان غلط نکلا، لہذا یہ روزے موجودہ سے پہلے سال کے واجب شدہ روزوں کے عوض واقع ہوں گے۔ اس کے گمان کردہ روزوں کے عوض نہیں (کہ وہ تو ابھی واجب ہی نہیں ہوئے) واللہ اعلم۔

روزے کی شرائط و وجوب | روزہ کن لوگوں پر واجب ہوتا ہے؟ اس کی شرائط درج ذیل ہیں۔

۱۔ اسلام: احکام دین کے حق میں بلا اختلاف کافر پر روزہ واجب نہیں ہوتا۔ چنانچہ اسلام لانے کے بعد اسے قضا کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ اور احکام آخرت کے حق میں بھی ہمارے نزدیک کافر کا یہی حکم ہے کہ اس سے حالت کفر کے روزوں کا مواخذہ نہیں ہوگا، اور شافعی کے نزدیک (احکام آخرت کے حق میں) کافر پر بھی روزے واجب ہیں۔ دراصل یہ مسئلہ اس اصولی اختلاف پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک کفار احکام الہی میں عبادات کے مخاطب نہیں ہیں (بلکہ صرف حکم ایمان کے مخاطب ہیں) اور شافعی کے نزدیک (ایمان کے ساتھ) عبادات کے بھی مخاطب ہیں۔ تفصیل کا مقام اصول فقہ ہے۔ اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ جب کافر ماہ رمضان کے کسی حصہ میں اسلام لائے تو اس پر رمضان کے گزشتہ روزوں کی قضا لازم نہیں۔ کیونکہ گزشتہ روزوں میں اس پر وجوب ہی ثابت نہیں تھا، لہذا واجب ہی کچھ نہ ہوا، پس قضا کے وجوب کی کوئی صورت نہیں۔ یہ تفریع و تخریج ان مشائخ کے قول کے مطابق ہے جو وجوب قضا کے لیے یہ شرط لگاتے ہیں کہ پہلے اس پر وجوب ادا بھی ہو۔ اور جن مشائخ کے نزدیک وجوب قضا کے لیے یہ شرط نہیں ہے، ان کے ہاں بھی شخص مذکور پر قضا واجب نہیں، کیونکہ اس میں تنگی اور مشقت میں ڈالنا ہے، اس لیے کہ اگر اس پر موجودہ رمضان کے گزشتہ روزوں کی قضا لازم ہوئی تو گزشتہ تمام رمضان کی قضا بھی لازم ہوگی جو حالت کفر میں گزرے کیونکہ کچھ روزے کچھ دوسرے روزوں کی اولیٰ و افضل نہیں ہیں۔ اور اس میں جو تنگی ہے وہ مخفی نہیں۔

اسی طرح اگر کوئی شخص ماہ رمضان کے کسی دن روال سے پہلے اسلام لایا تو اس پر اس دن کا روزہ لازم نہیں ہے۔ چنانچہ اس کی قضا بھی لازم نہیں ہوگی۔ اور مالک فرماتے ہیں کہ اس دن کی قضا لازم ہے۔ لیکن یہ ٹھیک نہیں کیونکہ دن کے پہلے حصہ میں وہ وجوب کا اہل ہی نہیں تھا یا اس لیے کہ قضا اسے تنگی میں ڈالنا ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ بلوغ: رمضان کے روزے نابالغ پر واجب نہیں ہوتے، اگرچہ وہ عاقل ہو، چنانچہ بلوغ کے بعد اس پر ان روزوں کی قضا لازم نہیں ہوگی، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔
(رفع العلم عن ثلاث، عن العبدی حتی یحتلم وعن المجنون حتی یفقی وعن المنائم حتی یستقیظ۔)

”تین آدمیوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے بچے سے بالغ ہونے تک مجنون سے ہوش میں آنے تک اور سوئے ہوئے سے بیدار ہونے تک۔ نیز نابالغ بچے کے لیے اپنی کم سمجھی، جسمانی کمزوری اور کھیل کود کی طرف طبعی رجحان ہونے کے باعث خطاب شرع سمجھنا اور روزہ ادا کرنا مشکل ہے، لہذا شرع نے اس پر شفقت کرتے ہوئے اس سے عبادات ساقط کر دی ہیں، پس جب نابالغی کی حالت میں اس پر روزہ واجب ہی نہیں ہوتا تو اس کی قضا بھی اس پر لازم نہ ہوگی۔ یا اس وجہ سے اس پر قضا لازم نہیں ہوگی کہ اس میں تنگی ہے۔ کیونکہ نابالغی کا عرصہ دراز ہوتا ہے، پس بعد از بلوغ قضا واجب کرنا اسے تنگی میں ڈالتا ہے، جیسا کہ ہم اس بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگرچہ ماہ رمضان کے کسی دن میں زوال سے پہلے بالغ ہو گیا تو اس دن کا روزہ اس کے لیے کافی نہ ہوگا، اگرچہ وہ نیت بھی کر لے۔ اور نہ ہی اس دن کے روزے کی قضا اس پر لازم ہے، کیونکہ وجوب کی اہلیت نہ ہونے کی وجہ سے دن کے اوّل حصہ میں روزہ اس پر واجب ہی نہیں تھا، اور ایک ہی روزہ وجوب و جواز میں تقسیم نہیں ہوتا کہ پہلے حصہ میں اس کے لیے روزہ رکھنا جائز تھا اور دوسرے حصہ میں واجب ہو گیا، یا اس لیے قضا واجب نہیں کہ اس میں تنگی ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور ابویوسف سے مروی ہے کہ جو بچہ زوال سے پہلے بالغ ہو جائے یا کافر زوال سے پہلے بالغ ہو جائے تو ان پر اس دن کے روزے کی قضا لازم ہے (بشرطیکہ انہوں نے طلوع فجر کے بعد سے اس وقت تک کوئی منافی صوم کام نہ کیا ہو، وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اتنا وقت پالیا، جس میں یہ روزے کی نیت کر سکتے ہیں۔ تو ایسا ہے گویا کہ انہوں نے رات سے روزہ پالیا۔

لیکن صحیح ظاہر الروایۃ ہے، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ایک ہی روزہ وجوب و جواز میں تقسیم نہیں ہوتا پس جب روزہ کا کچھ حصہ اس پر واجب نہیں تھا تو باقی روزہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ اور یا اس لیے کہ قضا واجب کرنا اسے تنگی میں ڈالتا ہے۔

اصل وجوب اور وجوب اداء میں فرق، دلائل اور تحقیق۔ رہی عقل، ہوش اور بیداری؛

تو کیا یہ بھی وجوب صوم کی شرائط میں داخل ہیں؟ اس بارے میں ہمارے اکثر مشائخ کا قول ہے کہ یہ وجوب صوم کی شرائط میں داخل نہیں ہیں۔ اور صوم رمضان مجنون، بے ہوش اور سولے والے پر واجب ہوتا ہے، لیکن یہ اصل وجوب کے اعتبار سے واجب ہوتا ہے، وجوب اداء کے اعتبار سے نہیں۔ کیونکہ فقہاء کے نزدیک وجوب کی دو قسمیں ہیں۔

- ۱۔ اصل وجوب اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کے ذمہ کسی چیز کا واجب ہو جانا۔ اور اصل وجوب اسباب سے ثابت ہوتا ہے، خطاب سے نہیں۔ اور اس کے ثبوت کے لیے قدرت بھی شرط نہیں بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جبراً ثابت ہو جاتا ہے، خواہ بندہ چاہے یا نہ چاہے۔
- ۲۔ وجوب اداء اس کا مطلب ہے کہ ذمہ میں جو کچھ واجب ہوا ہے، اسے اتانا اور ذمے داری سے فارغ ہونا۔ وجوب اداء خطاب سے ثابت ہوتا ہے، اور اس کے لیے خطاب سمجھنے پر اور خطاب کے مقصود کی ادائیگی پر قدرت ہونا ضرط ہے، کیونکہ جو شخص خطاب سمجھنے سے اور

خطاب کے مقصود کو بجالانے سے عاجز ہے۔ اس کی طرف خطاب متوجہ ہی نہیں ہوتا۔ چنانچہ مجنون عقل نہ ہونے یا عقل پر پروہ پڑ جانے کی وجہ سے، بے ہوش اور سویا ہوا اپنی عقل کے استعمال سے عاجز ہونے کی وجہ سے خطاب کے مقصود کو بجالانے سے عاجز ہیں۔ لہذا ان کے حق میں وجوب اداء ثابت نہیں ہوگا یعنی واجب کی ادائیگی ان پر لازم نہیں) ہاں اصل وجوب ان کے حق میں بھی ثابت ہے، کیونکہ اصل وجوب قدرت پر موقوف نہیں، بلکہ وہ جبراً ثابت ہوتا ہے۔ اس اصل کی تقریر اصول فقہ اور خلافیات میں معروف و مشہور ہے۔

لیکن ہمارے ماوراء النہر کے اہل تحقیق مشائخ کہتے ہیں کہ حقیقت میں وجوب کی ایک ہی قسم ہے اور وہ ہے ”وجوب ادا“، پس جو شخص ادائیگی واجب کا اہل ہے، وہی وجوب کا اہل ہے، اور جس میں واجب کی ادائیگی کی اہلیت نہیں، اس پر واجب کا وجوب ہوتا ہی نہیں۔ میرے استاذ الشیخ الاجل الزاہد، علاء الدین، رئیس اہل السنۃ محمد بن احمد السمرقندی رحمہ اللہ تعالیٰ نے اسی کو اختیار فرمایا ہے۔ کیونکہ عقلاً یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وجوب سے مراد دراصل وجوب فعل ہوتا ہے، جیسے صوم، صلاۃ اور تمام عبادات کا وجوب ہے (کہ یہ افعال واجب ہیں) چنانچہ جو شخص فعل واجب کی ادائیگی کا اہل نہیں لازمی بات ہے کہ وہ وجوب کا بھی اہل نہیں ہوگا۔ اور فعل واجب کی ادائیگی کا اہل وہ ہے جو خطاب الہی سمجھنے اور خطاب کے مقصود کو بجالانے پر قادر ہو۔ اور مجنون، بے ہوش اور سویا ہوا شخص خطاب صوم کو سمجھنے اور اسے بجالانے سے عاجز ہیں۔ کیونکہ صوم شرعی اللہ تعالیٰ کے لیے اساک کا نام ہے، اور یاساک نیت کے بغیر برگز نہیں ہو سکتا۔ اور یہ لوگ نیت کے اہل نہیں ہیں پس یہ ادائیگی واجب کے اہل نہ ہوئے، لہذا وجوب فعل کے اہل بھی نہ ہوئے۔

وجوب اداء اور نفس وجوب میں فرق کرنے والے فقہاء مذکورہ لوگوں کے بارے میں اصل وجوب کے اس لیے قائل ہوئے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ بے ہوش اور سونے والا ماہ رمضان کے دوران یک ماہ گزرنے کے بعد ہوش میں آجائے یا بیدار ہو جائے تو اس پر قضاء واجب ہے۔ نیز ہمارے اصحاب کے مذہب کی صحیح روایت یہ ہے کہ اگر مجنون کو ماہ رمضان کے دوران میں اتفاق ہو جائے تو اس پر گزشتہ روزوں کی قضا واجب ہے۔ تو وہ کہتے ہیں کہ وجوب قضا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ قدرت ہونے اور کاوٹ نہ ہونے کے باوجود وقت مقرر کردہ واجب اپنے وقت فوت ہو جائے۔ تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وقت میں وجوب پایا جائے پھر واجب فوت ہو، حتیٰ کہ قضا کا ایجاب ممکن ہو سکے۔ تو اس وجہ سے یہ فقہاء اس بات پر مجبور ہو گئے کہ جنوں بے ہوشی اور نیند کی حالت میں اصل وجوب کو ثابت مانا جائے۔

اور دوسرے فقہاء یہ کہتے ہیں کہ وجوب قضا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ لامحالہ پہلے سے وجوب ہو، یہ صرف اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عبادت اپنے وقت سے فوت ہو جائے اور کسی تنگی کے بغیر قضا پر قدرت حاصل ہو۔ اسی لیے فقہاء کے راستے اس مسئلہ میں مختلف ہیں۔

اور یہ جو ہم نے ذکر کیا کہ اگر مجنون کو ماہ رمضان کے دوران میں اتفاق ہو جائے تو اس پر گزشتہ روزوں کی قضا لازم ہے، یہ اسنسان ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ لازم نہ ہوں۔ اور یہی زفرؒ

اور شافعی کا قول ہے۔ باقی وہ مجنون، جس پر تمام ماہ جنون طاری رہا کہ ماہ رمضان داخل ہونے سے پہلے وہ مجنون ہوا، اور ماہ رمضان گزرنے کے بعد اسے افاقہ ہوا تو اکثر علماء کے نزدیک اس پر روزہ کی قضا لازم نہیں۔ اور مالک کے نزدیک اس پر بھی قضا لازم ہے۔

پہلی صورت میں، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ قضا نام ہے واجب کی مثل بجا لانے کا۔ اور مجنون پر وجوب ہی نہیں، کیونکہ کسی شخص پر وجوب تب ہوتا ہے، جب اسے خطاب ہو، اور مجنون کو خطاب ہو نہیں سکتا کیونکہ اس میں نہ خطاب سمجھنے کی قدرت ہے اور نہ خطاب کے مقصود کو بجا لانے کی۔ اسی لیے جو جنون تمام ماہ کو گھیرے، اس میں قضا واجب نہیں ہوتی۔

اور ہمارے اصحاب میں سے جو حالت جنون میں نفس وجوب کے قائل ہیں، ان کے نزدیک استحکام کی وجہ یہ ہے کہ واجب اپنے وقت سے فوت ہوا، اور (ایک ماہ سے کم) مجنون رہنے والا کسی تنگی کے بغیر اس کی قضا پر قادر ہے، لہذا اس پر قضا لازم ہوگی، جیسے سونے والے اور بے ہوش پر قضا لازم ہے۔ یہ فقہا مجنون پر وجوب کی یہ دلیل دیتے ہیں کہ سبب وجوب یعنی ماہ رمضان پایا گیا۔ زاور رمضان صوم کا سبب ہے، اس لیے کہ صوم کی رمضان کی طرف مطلقاً اضافت ہوتی ہے، کہا جاتا ہے ”صوم الشہ“ اور اضافت سببیت کی دلیل ہے، (تو سبب موجود ہوا، اور ایسا مجنون کسی حرج اور تنگی کے بغیر قضا پر قادر بھی ہے، لہذا قضا لازم ہوگی) اور پورے ماہ جنون طاری رہنے کی صورت میں اگر قضا کو واجب قرار دیا جائے تو اس میں تنگی اور حرج ہے (اس لیے اس صورت میں قضا واجب نہیں ہوتی، اور جو فقہا حالت جنون میں اصل وجوب کا انکار کرتے ہیں، ان کے نزدیک مذکورہ صورت میں مجنون پر قضا اس لیے واجب ہوتی ہے کہ یہ ایسا شخص ہے جس سے ماہ رمضان کا روزہ فوت ہو گیا، اور وہ کسی حرج اور تنگی کے بغیر اس کی قضا پر قادر ہے۔ لہذا سوئے ہوئے شخص اور بے ہوش پر قیاس کرتے ہوئے روزہ کی قضا اس پر لازم ہوگی۔ اور ہمارے اس قول۔ کہ اس سے ماہ رمضان کا روزہ فوت ہو گیا۔ کا مطلب یہ ہے کہ اس نے ماہ رمضان کا روزہ نہیں رکھا۔ اور بغیر کسی حرج کے قضا پر قدرت کا مطلب یہ ہے کہ نصف ماہ کی قضا میں کوئی تنگی نہیں۔

اور اس کی دو وجہیں ہیں، ایک تو یہ کہ صوم عبادت ہے، اور عبادات میں اصل یہ ہے کہ اگر ممکن ہو اور کوئی حرج نہ ہو تو عبادات دوا می طور پر واجب ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ ہم خلافت میں ذکر کر چکے ہیں۔ مگر یہ کہ شریعت صوم پر قضا در شخص کے حق میں ماہ رمضان صوم کے لیے معین کر دیا۔ پس جو شخص عاجز ہے، اس کے حق میں ماہ رمضان کے علاوہ دوسرے اوقات بطور وقت صوم کے باقی رہے کہ بنیادی طور پر تمام اوقات عبادت صوم کے لیے ہیں۔ لہذا جو ماہ رمضان میں عاجز ہے، اس کے لیے روزے کا وقت دوسرا ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ جب شخص مذکور سے ماہ رمضان کا صوم فوت ہو گیا، تو اس کے ساتھ ہی صوم سے حاصل ہونے والا ثواب بھی فوت ہو گیا، پس یہ شخص محتاج ہے کہ چند دوسرے دنوں میں روزہ

رکھ کے فوت شدہ ثواب حاصل کرے، تاکہ یہ روزہ فوت شدہ روزے کے قائم مقام ہو، اور نقصان فوت کی بقدر امکان تلافی ہو سکے۔ پس جب یہ شخص کسی حرج کے بغیر روزے کی قضا پر قادر ہو، تو اب یہ کہنا ممکن ہو گیا کہ اس پر روزہ واجب ہے۔ لہذا روزہ واجب ہو گا۔ جیسا کہ بے ہوش اور سونے والے پر واجب ہوتا ہے۔۔۔ بخلاف اس جنون کے جو پورے ماہ کو گھیر لے، کہ اس صورت میں قضا واجب قرار دینے میں حرج ہے۔ کیونکہ اتنا طویل جنون کم ہی زائل ہوتا ہے۔ بخلاف اس بے ہوشی اور نیند کے جو پورے ماہ پر محیط ہے اس لیے بے ہوشی اور نیند کی اتنی طوالت شاذ و نادر ہے، اور احکام میں نادر معدوم کے ساتھ لاحق ہوتا ہے۔ لہذا اتنی طویل بے ہوشی اور نیند کی صورت میں قضا واجب ہے گی، اور جنون کا اتنا دراز ہونا نادر نہیں ہے، لہذا اس صورت میں قضا واجب نہیں۔ جنون عارض کے بارے میں ہمارے تمام اصحاب کا جواب ایک جیسا ہے کہ اس میں گذشتہ روزوں کی قضا واجب ہے، جنون۔ جن یہ ہے کہ ماہ کے وسط میں یا اول ماہ میں (یا آخر میں) اسے افاقہ ہو جائے۔ چنانچہ اگر کسی شخص پر ماہ رمضان داخل ہونے سے پہلے جنون طاری ہوا، پھر ماہ کے آخری دن اسے افاقہ ہو گیا، تو تمام ماہ کے روزوں کی قضا اس پر لازم ہے۔

اگر کوئی شخص ماہ رمضان کے پہلے دن مجنون ہوا، اور اسے ماہ گذرنے کے بعد ہی افاقہ ہوا تو بھی اس پر تمام ماہ کے روزوں کی قضا لازم ہو گی، ہاں جس دن مجنون ہو گا، اگر اس روزے کی اس نے رات کو نیت کی تھی اور جنون کے بعد دن میں کچھ کھانا پینا بھی نہیں ہوا، تو اس دن کی قضا لازم نہیں ہو گی (کیونکہ نیت ہونے کی وجہ سے اس دن کا روزہ تمام ہو گیا، اور اگر رات کو نیت نہیں کی تھی تو اس دن کا روزہ بھی نیت نہ ہونے کی وجہ سے نہ ہوا، لہذا) تمام ماہ کی قضا کرے گا۔

اگر کسی شخص پر ماہ رمضان کے اول اور آخر حصہ میں جنون رہا، اور وسط رمضان میں افاقہ رہا تو بھی اول و آخر حصہ میں فوت شدہ روزوں کی قضا کرے گا۔

رہا مجنون اصلی؛ یعنی وہ شخص جو حالت جنون میں بالغ ہوا ہو۔ اگر اسے ماہ رمضان کے کسی حصہ میں افاقہ ہو جائے، تو اس بارے میں محمد سے روایت ہے کہ وہ مجنون اصلی اور عارضی میں فرق کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مجنون اصلی افاقہ سے پہلے اس ماہ کے روزوں کی قضا نہیں کرے گا۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ وہ دونوں کو ایک درجہ میں رکھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ مجنون اصلی بھی اس ماہ کے گذشتہ روزوں کی قضا کرے گا۔ ہشام کی ابو یوسف سے بھی ایسی ہی روایت ہے کہ ایک بچہ دس سال کی عمر میں مجنون ہو گیا، پھر مجنون ہی رہا، حتیٰ کہ اس کی عمر تیس سال یا اس سے بھی زیادہ ہو گئی۔ پھر ماہ رمضان کے آخری دن وہ ٹھیک ہو گیا، تو قیاس یہ ہے کہ اس پر گذشتہ روزوں کی قضا واجب نہیں ہے۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ اس ماہ کے گذشتہ روزوں کی قضا کرے۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ افاقہ کا زمانہ مکلف بننے کے بالکل ابتدائی زمانہ کے درجہ میں ہے پس مجنون اصلی اس نابالغ بچے کے مشابہ ہے جو ماہ کے کسی حصہ میں بالغ ہو جائے۔ بخلاف جنون عارضی کے، کہ اس صورت میں وہ شخص جنون سے پہلے مکلف بن چکا تھا، لیکن ایک عارضی کی وجہ سے ادراہ واجب سے عاجز ہو گیا، پس مجنون عارضی اس مریض کے

مشابہ ہے جو اداء صوم سے عاجز ہو اور پھر صحت مند ہو جائے۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف سے روایت کی وجہ دو طریقوں سے ہے، جو ہم جنون عارضی میں ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر کسی مجنون عارضی کو رمضان کے دن میں زوال سے پہلے افاقہ ہو گیا، پس اس نے صوم کی نیت کر لی، تو اس کا یہ روزہ رمضان کا شمار ہوگا۔ اور جنون اصلی کے بارے میں اختلاف مذکور ہے۔ اور بے ہوشی و نیند کی صورت میں زوال سے پہلے پہلی نیت کی جائکتی ہے اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔

مسئلہ: روزہ رکھنے کے لیے حیض و نفاس سے طہارت کے بارے میں بھی تفصیل مذکور ہے کہ ہمارے اہل تحقیق مشائخ کے نزدیک یہ طہارت وجوب صوم کی شرط ہے، کیونکہ حیض و نفاس والی عورت کے لیے صوم شرعی رکھنے کی کوئی صورت نہیں، لہذا حیض و نفاس کی حالت میں یہ کہنا کہ ان پر اصل وجوب صوم ہے، متعذر اور ناممکن ہے۔ ہاں ان دونوں پر روزوں کی قضاء لازم ہوگی، کیونکہ رمضان کے روزے ان سے فوت ہو گئے اور یہ دوسرے چند دنوں میں کسی حرج کے بغیر قضا پر قدرت رکھتی ہیں۔ نمازوں کی قضا ان پر لازم نہیں ہے، کیونکہ اس میں تنگی ہے۔ اس لیے کہ نمازوں کا وجوب ایک دن میں پانچ مرتبہ ہوتا ہے، اور حالتہ پر سال میں زیادہ سے زیادہ صرف دس روزوں کی قضا واجب ہوگی۔ اور اس میں کوئی تنگی نہیں۔ اور اکثر مشائخ کے قول کے مطابق حیض و نفاس سے طہارت شرط وجوب نہیں ہے۔ اور اصل وجوب حیض و نفاس کی حالت میں بھی ثابت ہوتا ہے، طہارت صرف اہلیت اداء کی شرط ہے۔ اصل اس میں یہ روایت ہے کہ ایک عورت نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا کہ ”حائضہ روزہ کی قضا کیوں کرتی ہے حالانکہ نماز کی قضا نہیں کرتی؟“ تو عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا:

أُحْرَوِيَّةُ أَنْتَ؟ هَكَذَا كُنِ النِّسَاءُ يَفْعَلْنَ عَلَى مِثْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ۔

”کیا تم حور پر ہو؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں عورتیں ایسا ہی کیا کرتی ہیں۔“

آپ نے یہ اشارہ فرمایا کہ یہ حکم بندگی محض کے طور پر ثابت ہوا ہے کہ آقا کا حکم ماننا لازم ہے، خواہ وجہ سمجھائے یا نہ آئے، ظاہر یہ ہے کہ عائشہؓ کا یہ فتویٰ صحابہ کرامؓ کو پہنچا، اور کہیں یہ منقول نہیں کہ کسی صحابیؓ نے اس کا انکار کیا ہو، لہذا اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہوا۔

اگر حیض یا نفاس والی عورت طلوع فجر کے بعد زوال سے پہلے پاک ہوئی تو روزہ کی نیت کرنے سے، اس دن کا روزہ صحیح نہ ہوگا، نہ فرض نہ بغل۔ کیونکہ نہ تو ان پر روزہ واجب تھا اور نہ ہی دن کے اول حصہ میں روزہ پایا گیا، لہذا اب بھی واجب نہیں ہوگا اور دن کے باقی حصہ میں بھی روزہ نہیں پایا جائے گا، کیونکہ روزہ میں تجزی و تقسیم نہیں ہوتی۔ اور دوسرے روزوں کے ساتھ اس روزے کی قضا بھی اس پر واجب ہے، اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر حیض یا نفاس والی عورت طلوع فجر سے پہلے پاک ہوئی، تو دیکھا جائے گا۔ اگر حیض دس دن کی مدت پوری ہونے پر اور نفاس چالیس دن کی مدت پوری ہونے پر بند ہوا ہے، تو ان پر عشاء کی نماز کی قضا بھی لازم ہے، اور اگر طلوع فجر سے پہلے روزے کی نیت کر لیں تو آئندہ دن میں رمضان کا روزہ بھی

صحیح ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں محض خون بند ہونے سے حیض و نفاس کی مدت پوری ہو گئی، لہذا صرف نیت کی حاجت ہے۔ اور اگر حیض دس دن سے پہلے اور نفاس چالیس دن سے پہلے بند نہ ہوا تو دیکھیں گے، اگر ابھی اتنی رات باقی ہے، کہ جس میں یہ غسل کر سکتی ہے اور غسل کے بعد نیت کر سکتی ہے تو اس صورت میں بھی حکم سابق جاری ہوگا (یعنی عشاء کی قضا بھی لازم ہے اور نیت کرنے سے آئندہ دن کا روزہ بھی صحیح ہو جائے گا، خواہ اس نے غسل نہ کیا ہو) اور اگر مدت مکہ کوڑے کم رات باقی رہنے پر خون بند ہوا تو پھر عشاء کی قضا بھی لازم نہیں اور آئندہ دن کا روزہ بھی صحیح نہیں، اور اس دن کے روزے کی قضا ان پر لازم ہوگی، جیسا کہ اگر وہ طلوع فجر کے بعد پاک ہوئیں (تو روزے کی قضا لازم ہوتی) کیونکہ حیض میں دس دن سے پہلے اور نفاس میں چالیس دن سے پہلے پاک ہونے کی صورت میں (پاک ہونے کے بعد) اور نماز کا وقت ختم ہونے سے پہلے اور روزے کے لئے طلوع فجر سے پہلے بقدر غسل (ونیت) مدت کا ہونا (وجوب صلوٰۃ و موم کے لئے) ضروری ہے۔ اور یہ اجماع صحابہؓ سے ثابت ہے۔

مسئلہ: اگر کافر طلوع فجر سے اتنی دیر پہلے مسلمان ہوا، جس میں وہ نیت کر سکتا ہے، تو اس پر آئندہ دن کا روزہ واجب ہوگا، وگرنہ نہیں۔ اسی طرح بچہ اگر طلوع فجر سے اتنی دیر پہلے بالغ ہو گیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور محمدؐ کے نزدیک مجنون اصلی کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ان کے نزدیک جنون اصلی بمنزلہ بچپن ہے۔ (واللہ تعالیٰ اعلم)

روزے کے رکن کا بیان

روزے کا رکن کھانے، پینے اور جماع سے رکنا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے رمضان کی راتوں میں کھانے، پینے اور جماع کی اجازت دی ہے، فرمایا!

أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ۔
”روزے کی شب میں تمہارے لیے اپنی بیویوں کے پاس جانا حلال کیا گیا ہے۔“

پھر فرمایا۔

فَإِلَّا نَبَاَشِرُوهُنَّ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ۔
پس اب تم ان سے مباشرت کر سکتے ہو۔ اور اس میں، طلب کرو جو اللہ نے تمہارے لیے مقدر کیا ہے اور کھا سکتے ہو اور پی سکتے ہو، یہاں تک کہ تمہارے لیے فجر کا سفید تاگہ (رات کے) سیاہ تاگہ سے خوب واضح ہو جائے۔

یعنی کھانے پینے اور جماع کی اس وقت تک اجازت ہے، جب تک دن کی روشنی، رات کی تاریکی سے خوب جدا ہو جائے۔ پھر دن میں ان افعال سے رکنے کا امر فرمایا:

ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ۔
پھر روزہ رات تک پورا کرو۔

پس اس سے معلوم ہوا کہ افعال مذکورہ سے رکنا روزے کا رکن ہے۔ اور اس کے بغیر روزہ نہیں پایا جاسکتا۔

روزے کے مفسداات | روزے کے مفسداات و نواقص کی تفصیل اصل مذکور پر مبنی ہے کیونکہ کسی شے کے رکن کے فوت ہونے پر اس شے کا ٹوٹ جانا اور ختم ہو جانا ایک لازمی امر ہے۔ چنانچہ روزہ کھانے، پینے اور جماع سے ٹوٹتا ہے۔ خواہ یہ افعال صورتہ و معنی پائے جائیں یا صرف صورتہ پائے جائیں یا صرف معنی پائے جائیں اور خواہ کسی عذر سے پائے جائیں یا بغیر کسی عذر کے اور خواہ عمدًا پائے جائیں یا خطًا، رضا مندی سے ہوں یا زبردستی، بر صورت روزہ ٹوٹ جائے گا، ہاں یہ ضروری ہے کہ اسے روزہ یاد ہو، نہ تو روزہ بھولا ہو اور نہ ہی ایسی صورت ہو جو نسیان میں داخل ہے قیاس تو یہ ہے کہ افعال مذکورہ اگرچہ حالت نسیان میں پائے جائیں، روزہ فاسد ہو جائے۔ اور یہی مالک کا قول ہے۔ کیونکہ رکن صوم کی ضد پائی گئی، چنانچہ ابو حنیفہ نے فرمایا کہ ”لو لا قول الناس لقلت يقضى“ یعنی اگر لوگوں کی طعنہ زنی کا اندیشہ نہ ہوتا کہ ابو حنیفہ نے امر شرعی کی مخالفت کی ہے تو میں کہتا کہ اس صورت میں بھی روزہ قضا کیا جائے کیونکہ یہ قیاس کا تقاضا ہے لیکن ہم نے نص کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا۔ اور اس بارے میں نقل ابو ہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من نسي و هو صائم فترك كل أو شرب فليتم صومه
مذکورہ روزے کی حالت میں بھول کر کھالے یا پی لے لے تو پھر روزہ پورا کرے

فان الله عز وجل اطعمه وسقاه ايجلے کہ یہ اسے اللہ تعالیٰ نے کھلایا پلایا ہے۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھول کر کھانے پینے والے کے روزے کی بقا کا فیصلہ فرمایا اور علت میں ہرپے نے بھولنے والے کے فعل کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب فرمایا، کیونکہ یہ صائم کے قصد کے بغیر وقوع پذیر ہوا۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیث کی وجہ سے بھول کر کھانے پینے والے پر روزے کی قضا واجب نہیں ہے، حالانکہ یہ اس یہ ہے کہ قضا واجب ہو لیکن جب کسی معاملے میں حدیث صحیح وارد ہو تو قیاس چھوڑ کر حدیث کا اتباع اولیٰ ہے۔ اور جس حدیث کو ابو حنیفہ صحیح قرار دے دیں، اس میں کسی کے لیے جائے طعن باقی نہیں رہتی۔ اسی طرح ابو یوسفؒ نے اس حدیث کو پرکھتے ہوئے فرمایا ہے کہ: ”یہ کوئی حدیث شاذ نہیں ہے جس کو رد کرنے کی جرات ہو سکے“ اور ابو یوسفؒ کا شمار ماہرین حدیث میں ہوتا ہے۔ نیز حضرت علیؓ، ابن عمرؓ، ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم سے بھی ہمارے مذہب کی طرح روایت وارد ہوئی ہے۔ حالت نسیان میں کھانے پینے سے روزہ نہ ٹوٹنے کی یہ بھی وجہ ہے کہ انسان اکثر و بیشتر روزہ بھول جاتا ہے اور ہمہ وقت روزہ یاد رکھنے کی کوشش کرنے میں تنگی ہے۔ لہذا تنگی کو ختم کرنے کے لیے نسیان کو قابل معافی، غدر سمجھا گیا۔

عطاً اور ثورنی سے منقول ہے کہ انہوں نے بھول کر کھانے پینے اور جماع کرنے میں فرق کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ جماع کی صورت میں روزہ فاسد ہو جائے گا، البتہ کھانے پینے کی صورت میں فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ تمام صورتوں میں روزہ فاسد ہو جائے اسلئے کہ تمام صورتوں میں رکن صوم فوت ہو جاتا ہے مگر ہم حدیث کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیتے ہیں اور حدیث میں صرف کھانے پینے کی صورت وارد ہوئی ہے، لہذا جماع اصل قیاس کے مطابق مفید صوم رہا۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ حدیث کھانے پینے کی صورت کے بارے میں وارد ہوئی ہے لیکن اس کی علت ایسی بیان کی گئی ہے تمام صورتوں میں پانی پانی جاتی ہے یعنی حالت نسیان میں کھانے پینے کا فعل خالصاً اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب ہے کہ یہ صرف اسی کے حکم سے ہوا، چنانچہ آپؐ نے فرمایا: ”فانما اطعمه الله وسقاه“ تو آپؐ نے اس فعل کی نسبت صائم سے قطع کر کے اللہ تعالیٰ کی طرف فرمائی، کیونکہ صائم اس میں قصد و اختیار کے بغیر اور یہ علت تمام صورتوں میں پانی پانی جاتی ہے۔ اور اصول یہ ہے کہ جب علت منصوص علیہ ہو تو اس کا حکم بھی منصوص علیہ ہوتا ہے اور جہاں جہاں وہ علت پائی جائے اس کا حکم بھی پایا جائے گا۔ اسی طرح تنگی کی وجہ بھی تمام صورتوں میں پانی پانی جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے روزے کی حالت میں کھالیا، اس سے کہا گیا کہ تم تو روزے دار تھے اور اسے پانی پانی پانی یاد نہیں آ رہا، پھر کچھ دیر کے بعد اسے یاد آ گیا کہ میں روزہ دار تھا تو ایسی صورت میں اب اس کے قول کے مطابق اس پر قضا لازم ہے۔ زفر اور حسن بن زیاد کے نزدیک اس پر قضا لازم نہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اسے یاد آ گیا کہ میں روزہ دار تھا تو اس سے واضح ہو گیا کہ اس نے نسیان کی حالت میں کھالیا لہذا اس کا روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ

اس نے عمدًا کھایا۔ کیونکہ اپنے خیال کے مطابق وہ روزہ دار نہیں تھا، لہذا اس کا روزہ باطل ہو جائے گا۔

مسئلہ: اگر روزے دار کے حلق میں مکھی داخل ہو گئی تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ اس سے احتراز ممکن نہیں ہے، لہذا یہ صورت نسیان کی صورت کے مشابہ ہے، اور اگر روزہ دار نے مکھی پکڑ کر کھالی تو اس سے روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ اس نے جان بوجھ کر کھائی ہے اگرچہ یہ کھانے والی چیز نہیں تھی، جیسا کہ اگر کوئی شخص مٹی کھالے تو روزہ ٹوٹ جاتا ہے۔

مسئلہ: اگر روزے دار کے حلق میں غبار، دھواں یا کوئی بو داخل ہو گئی تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا، اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اسی طرح اگر روزے دار نے وہ تری جو کلی کے بعد منہ میں باقی رہ جاتی ہے مٹھوک کے ساتھ نگلی لی یا منہ میں جمع شدہ مٹھوک نگلی لیا تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ وجہ گزر چکی ہے۔

مسئلہ: اگر دانتوں میں پھنسی ہوئی چیز کو نگلی لیا، تو ”جامع صغیر“ میں مذکور ہے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اگرچہ یہ چیز اپنے حلق میں جان بوجھ کر لے جائے اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر

جان بوجھ کر یہ چیز نگلی تو اس پر قضا لازم ہے، کفارہ لازم نہیں ہوگا اور ابن ابی مالکؒ نے ان دونوں کے درمیان تطبیق کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر وہ چیز چنے کے دانے کے برابر یا اس سے زیادہ ہے تو روزہ فاسد ہو جائے گا، اور صرف قضا لازم ہوگی، کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے اور ابو یوسفؒ کا قول اسی صورت پر محمول ہے اور اگر وہ چیز چنے کے دانے سے کم ہے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا، جیسا کہ ”جامع صغیر“ میں مذکور ہے اور ”جامع“ کا بیان صورت مذکورہ پر محمول ہے۔

اور یہی وجہ صحیح تر ہے، کیونکہ چنے کے دانے سے کم ایک قلیل مقدار ہے، جو عادتاً دانتوں میں رہ جاتی ہے۔ پس اس سے بچنا ممکن نہیں اور یہ بمنزلہ مٹھوک کے ہے لہذا یہ نسیان کے مشابہ ہے۔ لیکن

چنے کے دانے کے برابر چیز کی نوعیت یہ نہیں ہے کیونکہ اتنی چیز کا دانتوں میں رہ جانا عادتاً نہیں ہوتا، پس اس سے بچنا ممکن ہے، لہذا یہ صورت نسیان کے ساتھ لاحق نہیں ہوگی۔ اور زفرؒ

کہتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں روزے کی قضا اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے وجہ یہ ہے کہ اس نے ایک کھائی جانے والی چیز کھائی ہے۔ پس اتنا ہے کہ اس کی حالت میں تغیر پیدا ہو گیا تھا، پس

یہ بدبودار گوشت کے مشابہ ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ اس نے ایسی چیز کھائی جو عادتاً نہیں کھائی جاتی، کیونکہ ایسی چیز سے غذا مقصود ہوتی ہے نہ دوا۔

مسئلہ: اگر روزہ دار نے جھائی لیتے ہوئے اپنا منہ آسمان کی طرف اٹھایا پس اس کے حلق میں بارش کا قطرہ یا پرنا لے سے ٹپکنے والا پانی گر گیا، تو روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ اس سے بچنا

ممکن تھا اور پھر پانی اس کے پیٹ تک پہنچ چکا ہے۔

مسئلہ: اگر روزے دار کو کھانے یا پینے پر مجبور کیا گیا، پس اس نے کھا لیا یا پی لیا (خواہ اپنے ہاتھ سے کھایا یا اس کے منہ میں مٹھونس دیا گیا)، اور اسے روزہ یاد بھی ہے تو (دونوں صورتوں میں) ہمارے

نزدیک بلا اختلاف اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اور زفر و شافعی کے نزدیک (بھولنے جانے کی صورت میں) روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایسا مجبور، بھولنے والے شخص سے زیادہ معذور ہے، کیونکہ بھولنے والے شخص سے تو فعل حقیقتاً صادر ہوا ہے صرف نفل کی وجہ سے شرعاً اس فعل کی نسبت اس سے منقطع کی گئی ہے لیکن ایسے مجبور سے تو سرے سے فعل ہی نہیں پایا گیا، لہذا یہ بھولنے والے سے زیادہ معذور ہے۔ پھر جب بھولنے والے کا روزہ فاسد نہیں ہوتا تو اس مجبور کا روزہ بدرجہ اولیٰ فاسد نہیں ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ رکن صوم کا مقصود فوت ہو گیا، کیونکہ غذا اس کے پیٹ تک پہنچ گئی اور ایک ایسے سبب سے پہنچی جو اکثر و بیشتر نہیں پایا جاتا اور فی الجملہ اس سے بچنا ممکن ہے لہذا روزہ باقی نہیں رہے گا، جیسا کہ وہ مجبور ہو کر خود اپنے ہاتھ سے کھا لے (تو روزہ باقی نہیں رہتا، اور یہ آپ کے نزدیک بھی ہے) وجہ اس کی یہ ہے کہ مطلوب روزہ کا مقصود و معنی ہے، یعنی روزہ اس لیے رکھا جاتا ہے کہ اس سے شکر و تقویٰ کے جذبات پیدا ہوتے ہیں اور طبیعت میں شر و فساد کے عناصر مغلوب ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں لیکن جب غذا اس کے پیٹ تک پہنچ گئی تو یہ مقصود حاصل نہیں ہوا (لہذا دونوں صورتوں میں روزہ فاسد ہو جائیگا) مسئلہ: بیوی نے روزہ رکھا، خاوند نے سوتے میں اس سے جماع کر لیا اور بیوی بیدار نہ ہوئی یا خاوند نے مجنونہ بیوی سے جماع کر لیا جو کہ روزے سے تھی تو ہمارے نزدیک اس صورت میں بیوی کا روزہ فاسد ہو گیا، اور زفر کے نزدیک فاسد نہیں ہوا۔ اس میں منشاء اختلاف بالکل ویسا ہی ہے جیسا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں

مسئلہ: کسی شخص نے کلی یا ناک میں پانی ڈالا پس بلا ارادہ پانی حلق میں چلا گیا اور پھر پیٹ تک پہنچ گیا، تو اگر اسے روزہ یاد نہیں ہے تو روزہ فاسد نہیں ہوگا کیونکہ بھول کر اگر وہ خود پی لے تو روزہ فاسد نہیں ہوتا پس اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ فاسد نہیں ہوگا۔

اور اگر اسے روزہ یاد ہے تو ہمارے نزدیک اس کا روزہ فاسد ہو گیا۔ ابن ابی یعلیٰ کا قول ہے کہ اگر فرض نماز کے لیے وضو کر رہا تھا کہ (پانی حلق میں چلا گیا) تو روزہ فاسد نہیں ہوگا اور اگر نفل کے لیے وضو کر رہا تھا تو فاسد ہو جائے گا۔ اور شافعی کا قول ہے کہ دونوں میں سے کوئی صورت ہو، روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور بعض کا قول ہے کہ اگر تین مرتبہ کلی کرنے کے دوران میں پانی حلق میں چلا گیا تو روزہ فاسد نہیں ہوگا، اور اگر تین مرتبہ سے زیادہ کلی کرتے ہوئے گیا ہے تو فاسد ہو جائے گا۔

ابن ابی یعلیٰ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فرض نماز کے لیے وضو فرض ہے پس کلی اور ناک میں پانی ڈالنا تکمیل فرض کے لازم ہے۔ چنانچہ ان میں واقع ہونے والی خطا قابل معافی ہے، اختلاف نفل نماز کے۔ اور جن فقہاء نے تین اور زیادہ مرتبہ میں فرق کیا ہے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں سنت تین مرتبہ ہے، پس اقامت سنت میں واقع ہونے والی خطا تو قابل معافی ہے لیکن تین مرتبہ سے زیادہ کلی کرنا یا ناک میں پانی ڈالنا یہ حکم شریعت پر زیادتی ہے جیسا کہ

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

فمن زاد أو نقص فقد تعدى
و ظلم۔
پس جس نے عین مرتبہ سے زیادہ یا کم کیا تو اس
نے تعدی و ظلم کیا

لہذا اس دوران میں واقع ہونے والی خطا قابل معافی نہیں ہوگی۔ اور شافعیؒ کے ساتھ ہمارا
اختلاف اسی انداز کا ہے جو ہم جبر و اکراہ میں ذکر کر چکے ہیں اور اس مسئلہ میں شافعیؒ کے قول سے اکراہ
کے بارے میں ہمارے مذہب کی تائید ہوتی ہے کیونکہ کئی اور ناک میں پانی ڈالتے ہوئے عادتاً حلق
میں پانی نہیں جاتا، پانی اس وقت حلق میں جاتا ہے جب کھلی وغیرہ میں مبالغہ کیا جائے اور روزہ دار کے
لیے مبالغہ کرنا مکروہ ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ”لقیظ بن صبرہ“ کو فرمایا تھا!

بالغ فی المضمضة والاستنشاق
الا ان تكون صائما۔
کھلی اور ناک میں پانی ڈالنے میں مبالغہ کرو، مگر یہ
کہ تم روزے سے ہو (تو پھر مبالغہ مت کرو)

لہذا روزے کی حالت میں مبالغہ کرنا تعدی ہے، پس اس میں وہ معذور نہیں سمجھا جائے گا بخلاف
بھولنے والے کے کہ نسیان اکثر ہو جاتا ہے!

مسئلہ: اگر روزے کی حالت میں بدخوابی ہوئی اور انزال ہو گیا تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا،
اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”تین چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا، قے، پچھنے لگوانا اور

احتلام“۔ نیز اس انزال میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے، لہذا یہ بھولنے والے کی طرح ہے۔
مسئلہ: روزے دار نے کسی عورت کو دیکھا، پھر اس کے بارے میں سوچنا رہا، حتیٰ کہ اسے انزال

ہو گیا تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹے گا۔ مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسلسل اور بار بار دیکھا رہا پھر
انزال ہوا تو روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ بار بار دیکھنا مباشرت کی طرح ہی ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ

صورت مذکورہ میں جماع نہیں پایا گیا۔ نہ صورتہ نہ معنی، کیونکہ وہ کسی عورت سے لذت اندوز نہیں ہوا
لہذا یہ مباشرت کی بجائے احتلام کے مشابہ ہے

مسئلہ: روزہ دار بھول کر کھا رہا تھا یا پی رہا تھا کہ اسے روزہ یاد آگیا، اس نے اسی وقت لقمہ
پھینک دیا یا پانی پینا بند کر دیا۔ یادہ سحری کھا تا رہا تھا کہ فجر طلوع ہو گئی اور اس نے اسی وقت کھانا پینا

بند کر دیا تو اس کا روزہ پورا ہو گا کیونکہ یاد آنے اور فجر طلوع ہونے کے بعد اس نے کچھ نہیں کھایا
پیا۔ اور اگر روزے دار بھول کر دن کو اپنی بیوی سے جماع کر رہا تھا کہ اسے روزہ یاد آ

گیا، پس وہ اسی گھڑی جدا ہو گیا۔ یا رات کو جماع کر رہا تھا کہ اسی اثناء میں فجر طلوع ہو گئی۔ پس
وہ اسی وقت جدا ہو گیا تو اس صورت میں بھی اس کا روزہ پورا ہو گا۔ زفرؒ کہتے ہیں کہ اس

صورت میں اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا اور اس پر قضا لازم ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ
یہ ہے کہ جماع کا کچھ حصہ یاد آنے اور فجر طلوع ہونے کے بعد پایا گیا اور فسادِ صوم کے لیے اتنا ہی

کافی ہے کیونکہ صوم کی ضد پانی گئی اگرچہ قلیل ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یاد آنے اور فجر طلوع ہونے
کے بعد بیوی سے جدا ہونا پایا گیا۔ اور جدا ہونا ترکِ جماع ہے اور کسی شے کا ترک کرنا اسکے حصوں

کی کوشش کا نام نہیں بلکہ اس کی ضد کو اختیار کرنے کا نام ہے لہذا یاد آنے اور فجر طلوع ہونے کے بعد سرے سے جماع پایا ہی نہیں گیا، پس اس کا روزہ بھی فاسد نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ کھانے پینے کی مذکورہ صورت میں روزہ فاسد نہیں ہوتا، اسی طرح جماع کی صورت میں بھی نہیں ہوگا۔ لیکن یہ اس وقت ہے، جب یاد آنے اور طلوع ہونے کے فوراً بعد جدا ہو جائے لیکن اگر جدا نہیں ہوا اور اسی حالت پر برقرار رہا (چاہے معمولی وقت کے لیے ہو) تو اس پر قضا لازم ہے۔ اور ظاہر الراویہ کے مطابق کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے طلوع اور یاد آنے کی صورتوں میں تفریق کی ہے، طلوع کی صورت میں وہ کفارہ کے بھی قائل ہیں۔ ہاں یاد آنے کی صورت میں کفارہ لازم نہیں ہوگا اور شافعیؒ کا قول ہے کہ دونوں صورتوں میں قضا اور کفارہ لازم ہے۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں نہار رمضان میں عمداً جماع پایا گیا، کیونکہ یاد آنے اور طلوع کے بعد ہے لہذا قضا اور کفارہ دونوں لازم ہوں گے۔ ابویوسفؒ دونوں صورتوں میں تفریق کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ طلوع کی صورت میں جماع کی ابتدا عمدتاً مٹی اور جماع اذول تا آخر ایک ہی عمل شمار ہوتا ہے لہذا جماع کا آخر بھی عمدتاً ہوا، اور جماع عمد موجب کفارہ ہوتا ہے۔ لیکن بھولنے کی صورت میں جماع کی ابتدا نسیاناً مٹی اور نسیاناً جماع سے تو روزہ بھی فاسد نہیں ہوتا، چہ جائیکہ کفارہ واجب ہو۔ ظاہر الراویہ کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ روزہ توڑنے سے واجب ہوتا ہے اور روزہ توڑنا تب ہوگا جب روزہ موجود ہو اور مذکورہ صورت میں اس کا جماع کی حالت میں برقرار ہنا وجود صوم سے مانع ہے چنانچہ جب روزہ موجود ہی نہیں تو اس کا توڑنا کیسے ہو سکتا ہے؟ لہذا کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ کفارہ تو روزہ توڑنے سے واجب ہوتا ہے۔ باقی قضا اس لیے واجب ہے کہ اس دن کا روزہ نہیں پایا گیا۔ اس لیے نہیں کہ روزہ رکھنے کے بعد اسے توڑ ڈالا۔ نیز یہ ایسا جماع ہے جس کی ابتدا سے وجوب کفارہ متعلق نہیں ہوتا لہذا ایسے جماع پر برقرار رہنے سے بھی کفارہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ تمام ایک ہی عمل ہے۔ اور (یا کم از کم) اس میں ایک عمل ہونے کا شبہ ہے اور کفارہ صوم شبہ کی صورت میں واجب نہیں ہوتا، اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص رمضان میں حالت جنابت میں ہے کہ روزے کا وقت شروع ہو گیا یعنی فجر طلوع ہو گئی تو اس کا روزہ پورا ہوگا۔ یہ اکثر صحابہ کرامؓ کا فتویٰ ہے، جن میں علیؓ، ابن مسعودؓ، زید بن ثابتؓ، ابی الدرداءؓ، ابوذرؓ، ابن عباسؓ، ابن عمرؓ، معاذ بن جبلؓ، رضی اللہ عنہم شامل ہیں۔ ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ ایسے شخص کا روزہ صحیح نہیں ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”من أصبح جنباً فلا صوم“
جسے حالت جنابت میں صبح ہوئی، اس کا روزہ نہیں،
رب کعبہ کی قسم یہ بات محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی
ہے (یہ راوی حدیث کا قول ہے، جس میں اس نے

”من أصبح جنباً فلا صوم“

قال محمد و رب الكعبة۔

تاکید کے لیے قسم اٹھائی)

اور اکثر صحابہ کرام کی دلیل حق تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ :

”تمہارے لیے شبِ صیام میں اپنی بیویوں سے جماع کرنا حلال کیا گیا ہے“ اور پھر فرمایا :
اب تم ان سے مباشرت کر سکتے ہو۔ اور مانگو جو اللہ تعالیٰ نے تمہارے لیے مقدر کیا ہے اور کھا سکتے
ہو اور پی سکتے ہو یہاں تک کہ فجر کا سفید تاگہ (رات کے سیاہ تاگے سے خوب جدا ہو جائے)۔ اس
فرمان میں اللہ تعالیٰ نے رمضان کی راتوں میں طلوع فجر تک جماع حلال قرار دیا ہے۔ اور ظاہر بات ہے
کہ جب آخر شب میں جماع ہو تو لا محالہ آدمی طلوع فجر کے بعد تک جھنجھٹی رہے گا، پس اس سے معلوم ہوا
کہ جنابت سے روزے میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔ رہی ابو ہریرہؓ کی بیان فرمودہ حدیث : تو عائشہ اور
ام سلمہؓ نے اسے روکیا ہے۔ عائشہؓ فرماتی ہیں کہ کبھی ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو احتلام کے بغیر حالت
جنابت میں صبح ہو جاتی تھی، پھر بھی آپؐ رمضان کا وہ روزہ پورا فرماتے تھے“ اور ام سلمہؓ
فرماتی ہیں کہ کبھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جماع کی وجہ سے جنابت کی حالت میں صبح
ہو جاتی تھی۔“ ————— علاوہ ازیں ابو ہریرہؓ کی روایت خبر واحدہ ہے جو کتاب اللہ

کی مخالف ہے (لہذا قابل احتجاج نہیں)۔

مسئلہ : اگر کسی روزہ دار نے روزہ رکھنے کے بعد روزہ پھوڑنے کی نیت کی، اور نیت کے سوا کوئی
دوسرا منافی صوم کام نہیں کیا تو اس کا روزہ پورا ہو جائے گا۔ — شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا روزہ
باطل ہو جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ روزے کے لیے نیت ضروری ہے، اور اس صورت میں روزے کی
نیت، اس کی ضد یعنی روزہ پھوڑنے کی نیت سے ٹوٹ گئی۔ چنانچہ مشرط باطل ہونے کی وجہ سے
اس کا روزہ باطل ہو جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ احکام شرع میں اتصالِ فعل کے بغیر محض نیت
کا کوئی اعتبار نہیں۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ”اللہ تعالیٰ نے میری امت کو
دل میں پیدا ہونے والی باتیں معاف کی ہیں جب تک وہ زبان پر نہیں آجائیں یا ان پر عمل نہیں ہو
جاتا“ اور مذکورہ صورت میں روزہ توڑنے کی نیت سے روزہ توڑنے کے فعل کا اتصال نہیں ہوا۔
اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ روزہ توڑنے کی نیت سے روزے کی نیت نہیں ٹوٹتی، کیونکہ روزے
کی نیت کے ساتھ فعل متصل ہے، لہذا وہ ایسی نیت سے باطل نہیں ہوگی، جس کے ساتھ فعل نہیں پایا
گیا۔ — علاوہ ازیں نیت انتقادِ صوم کی شرط ہے، انعقاد کے بعد تقاضے صوم کی شرط نہیں، کہا آپ
دیکھتے نہیں کہ (روزہ رکھنے کے بعد) نیند، نسیان اور غفلت کے ہوتے ہوئے بھی روزہ باقی رہتا
ہے (حالانکہ اس وقت نیت مستحضر نہیں ہوتی)۔

روزے کی حالت میں قے کا حکم — اگر روزے دار کو خود بخود قے آگئی تو اس سے روزہ فاسد
نہیں ہوگا، خواہ وہ قے منہ بھر ہو یا اس سے کم ہو، اس لیے
کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”تین چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا، قے سے، پکھننے لگوانے سے اور
احتلام سے“ — نیز آپؐ کا فرمان ہے کہ ”جسے قے آگئی، اس پر قضا لازم نہیں“۔ — اور یہ بھی ایک
وجہ ہے کہ بلا اختیار قے سے بچنا ممکن نہیں ہے، بلکہ کبھی قے اس طور پڑتی ہے جسے روکنا بس سے
باہر ہوتا ہے۔ پس یہ صورت نسیان کے مشابہ ہے۔ — نیز ایک وجہ یہ بھی ہے کہ قاعدہ کی مطابق قے
سے روزہ فاسد نہیں ہونا چاہیے خواہ بلا اختیار قے ہوئی ہو یا خود قے کی ہو۔ کیونکہ شرعاً روزہ کسی چیز کے داخل

ہونے سے فاسد ہوتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: الفطر مما یدخل والوضو مما یخرج۔ روزہ کسی چیز کے داخل ہونے سے ٹوٹتا ہے اور وضو کسی چیز کے خارج ہونے سے۔ اس حدیث میں آپ نے جنس فطر کو ہر داخل ہونے والی چیز کے ساتھ معلق فرمایا ہے، اور اگر کسی صورت میں فطر صوم داخل ہونے والی چیز کی بجائے خارج ہونے والی چیز کے ساتھ معلق کیا گیا تو یہ خلاف نص ہوگا (اس اصول کے مطابق اختیاری قے کا بھی یہی حکم ہونا چاہیے) مگر ایک دوسری نص سے یہیں معلوم ہوتا ہے کہ اختیاری قے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

من استقاء فعلیہ القضاء۔ جس نے جان بوجھ کر قے کی اس پر قضا لازم ہے لہذا غیر اختیاری قے اس اصول میں داخل رہی۔ نیز غیر اختیاری قے میں اس کا کوئی ارادہ اور دخل نہیں ہے، اور انسان سے اس کام کا مواخذہ نہیں ہوگا، جس میں اس کا دخل نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ بھولنے والے سے مواخذہ نہیں ہوتا کہ اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا پس اس صورت میں بھی روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کے معنی میں ہے بلکہ اس صورت میں بددھار اولیٰ روزہ فاسد نہیں ہونا چاہیے کیونکہ اس میں تو روزہ دار کا بالکل دخل ہی نہیں ہوتا۔ بخلاف نسیان کی صورت کے اس میں تو اپنا دخل بھی ہوتا ہے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

اور اگر قے آکر واپس پیٹ میں چلی گئی، پس اگر وہ منہ بھر سے کم ہے، تو بلا خلاف روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ منہ بھر ہے تو اس میں کچھ تفصیل ہے۔ قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ اس صورت میں ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اور محمدؒ کے قول میں روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور قدوریؒ نے مختصر کرخی کی شرح میں یہ اختلاف برعکس ذکر کیا ہے، انہوں نے لکھا کہ قول ابو یوسفؒ میں روزہ فاسد نہیں ہوگا اور قول محمدؒ یہ ہے کہ فاسد ہو جائے گا۔ جو کہتے ہیں کہ روزہ فاسد ہو جائے گا، ان کے نزدیک وجہ فساد یہ ہے کہ مفسد صوم پایا گیا، یعنی پیٹ میں کسی چیز کا داخل ہونا، کیونکہ منہ بھر قے خارج چیز کے حکم میں ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اتنی مقدار قے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور وضو صرف خارج شدہ نجاست سے ٹوٹتا ہے۔ پس جب منہ بھر قے پیٹ میں واپس گئی تو ایک خارج چیز کا داخل ہونا پایا گیا، پس یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے تحت داخل ہے کہ ”الفطر مما یدخل“۔ اور جو کہتے ہیں کہ روزہ فاسد نہیں ہوتا ان کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ قے کا واپس جانا اس کا فعل نہیں ہے بلکہ یہ خالصتاً اللہ تعالیٰ کا فعل ہے جس میں بندے کا کوئی دخل نہیں، پس یہ غیر اختیاری قے آنے کے مشابہ ہے، تو عیناً کہ قے آنا یہ اللہ ہی کا فعل ہے اسکا طرح غیر اختیاری طور پر قے کا واپس جانا بھی غیر مفسد ہوگا۔ اور اگر اپنے اختیار سے قے واپس لے گیا، پس اگر وہ منہ بھر ہے تو بالاتفاق اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ کیونکہ محمدؒ ایک خارج چیز کا داخل کرنا پایا گیا اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ منہ بھر قے خارج چیز کے حکم میں داخل ہے، حتیٰ کہ اس سے وضو ٹوٹ جاتا ہے، پس اگر وہ اتنی قے واپس لے گیا کہ اس نے ایک خارج چیز کو قصداً پیٹ میں داخل کر لیا، پس یہ فساد صوم کا موجب ہوگا۔ اور اگر وہ

قے منہ بھر سے کم ہے تو ابو یوسفؒ کے قول میں روزہ نہیں ٹوٹے گا اور محمدؐ کے قول میں روزہ ٹوٹ جائے گا۔ محمدؐ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اختیاری فعل سے ایک چیز کا پیٹ میں داخل ہونا پایا گیا لہذا روزہ فاسد ہو جائے گا۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ دخول تب ہوگا، جب خروج ثابت ہو، کیونکہ قلیل قے خارج چیز کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس سے وضو نہیں ٹوٹتا، لہذا دخول نہ پایا گیا، پس روزہ فاسد نہ ہوگا۔ گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ قے غیر اختیاری ہو۔ لیکن اگر جان بوجھ کر قے کی پس اگر وہ منہ بھر سے تو بلا خلاف اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ! جس نے جان بوجھ کر قے کی، اس پر قضا لازم ہے۔ اور اگر وہ منہ بھر سے کم ہے تو ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور محمدؐ کے نزدیک فاسد ہو جائے گا۔ محمدؐ کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان مذکور ہے کہ: جس نے قصد قے کی اس پر قضا لازم ہے، کیونکہ اس میں قلیل و کثیر کی کوئی قید نہیں۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ روزہ کسی چیز کے داخل ہونے سے فاسد ہوتا ہے، اور اس قاعدہ کی بنیاد وہ نص ہے جو پہلے ذکر ہو چکی ہے۔ اور صورت مذکور میں کوئی چیز داخل نہیں ہوتی لہذا روزہ فاسد نہیں ہوگا اور ابھی اوپر جو حدیث مذکور ہوئی وہ قے کثیر پر محمول ہے تاکہ دونوں دلیلوں میں بقدر امکان تطبیق ہو سکے۔ پھر اختیاراً کثیر قے کرنے کی صورت میں قے کے واپس جانے اور واپس لے جانے کی صورتیں پیش نہیں آتیں کیونکہ اتنی قے کرنے سے روزہ پہلے ہی فاسد ہو چکا۔ اور محمدؐ کے نزدیک قلیل قے کی صورت میں بھی کوئی فرق نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک محض جان بوجھ کر قے کرنے سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے خواہ وہ قلیل ہی ہو۔ ہاں ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس میں تفصیل ہے۔ اختیاراً کی گئی قے اگر تو خود پیٹ میں واپس گئی تو روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور اگر واپس لے گیا تو اس میں ابو یوسفؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں روزہ فاسد ہو جائے گا اور دوسری روایت یہ ہے کہ فاسد نہیں ہوگا

مسئلہ: جسم کے قدرتی اور فطری سوراخوں مثلاً ناک، کان، مقعد کے ذریعے کوئی چیز پیٹ یا دماغ تک پہنچ جائے، مثلاً ناک میں دوا ڈالی یا حقنہ کروایا یا کان میں دوا کے قطرے ڈالے اور وہ پیٹ یا دماغ تک پہنچ گئے تو اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا۔ پیٹ تک پہنچنے کی صورت میں تو کوئی شک نہیں، کیونکہ صورتاً کھانا پایا گیا۔ اور دماغ تک پہنچنے کی صورت میں اس لیے فاسد ہوگا کہ دماغ میں پیٹ کی طرف منفذ اور راستہ ہوتا ہے تو گویا کہ دماغ پیٹ کا ایک کونا ہی ہے۔ اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے لعیط بن صبیح سے فرمایا تھا کہ: ”وکل اور ناک میں پانی ڈالنے میں خوب مبالغہ کیا کرو۔ مگر یہ کہ تم روزہ دار ہو،“ ظاہر ہے کہ آپؐ نے حالت صوم کا اس لیے استثنا فرمایا کہ روزہ فاسد نہ ہو جائے ورنہ استثناء بے فائدہ ہے (خیال رہے) حدیث میں کلی کے ساتھ ناک میں پانی ڈالنے کا بھی ذکر ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ناک کے درجہ بھی روزہ ٹوٹ سکتا ہے اگر سر تک کوئی چیز پہنچ گئی پھر نکل آئی تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ مثلاً رات کو ناک میں

کوئی دوا ڈالی پھر وہ دن کو نکل آئی۔ کیونکہ جب وہ نکل آئی تو اس سے معلوم ہو گیا کہ وہ پیٹ تک نہیں پہنچی یا پیٹ میں برقرار نہیں رہی۔ یا تو قدرتی سوراخوں کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے کوئی چیز پیٹ تک یا دماغ تک پہنچی مثلاً پیٹ پر یا دماغ پر زخم تھا۔ اس پر دوا لگائی۔ پس اگر وہ خشک دوا ہے تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہو گا، کیونکہ وہ پیٹ تک پہنچی نہ دماغ تک، چنانچہ اگر معلوم ہو جائے کہ وہ پیٹ یا دماغ تک پہنچ گئی ہے تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اور اگر تردد والگائی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک فاسد نہیں ہو گا، صاحبین قدرتی سوراخوں کا اعتبار کرتے ہیں، کیونکہ قدرتی سوراخوں کے ذریعے دوا وغیرہ کا پہنچنا یقینی ہے اور غیر قدرتی سوراخ سے پہنچنے میں شک ہے۔ لہذا شک کی صورت میں فساد کا حکم نہیں کیا جاسکتا۔ ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب دوا تر ہو تو ظاہر یہ ہے کہ وہ پیٹ تک پہنچ گئی ہے کیونکہ پیٹ کی طرف منفذ موجود ہے (اگرچہ غیر قدرتی ہے) لہذا ظاہر یہ حکم جاری کیا جائے گا۔ پیشاب کے سوراخ میں قطرے ڈالنے سے ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق روزہ فاسد نہیں ہو گا۔ اور صاحبین کے نزدیک فاسد ہو جائے گا۔ کہا گیا ہے کہ ان حضرات کے درمیان اختلاف ایک امر خفی پر مبني ہے۔ یعنی اس بات میں اختلاف ہے کہ پیشاب کے سوراخ سے پیشاب نکلنے کی کیفیت کیا ہے؟ صاحبین کے نزدیک پیشاب براہ راست سوراخ سے نکلتا ہے کیونکہ اس سوراخ کا پیٹ کی طرف منفذ ہے لہذا جب اس میں قطرہ ٹپکایا جائے گا تو وہ پیٹ تک پہنچ جائے گا جیسے کان میں قطرے ٹپکانے سے پیٹ تک پہنچ جاتے ہیں۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سوراخ سے پیشاب رسنے کے طور پر نکلتا ہے، جیسے نئی ٹھیکری سے پانی رستا ہے۔ (یعنی شانہ سے پیشاب رس رس کر سوراخ میں آتا ہے اور پھر نکلتا ہے لہذا اس میں جو قطرہ ٹپکایا جائے گا وہ پیٹ تک نہیں پہنچے گا۔ اور ظاہر یہ ہے کہ اس سوراخ سے پیشاب یوں نکلتا ہے جیسے کوئی چیز اپنے منفذ سے نکلتی ہے جیسا کہ صاحبین کہتے ہیں۔ اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں صاحبین کی طرح روایت ہے اور میرے استاد رحمہ اللہ نے اسی روایت پر اعتماد کیا ہے اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں محمدؒ کا قول ابو حنیفہؒ کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ رہا عورت کی پیشاب گاہ میں قطرے ٹپکانا تو اس بارے میں ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ بالاجماع اس سے عورت کا روزہ ٹوٹ ہو جاتا ہے، کیونکہ عورت کے شانہ میں منفذ ہوتا ہے تو اس میں جو قطرہ ٹپکایا جائے گا وہ پیٹ تک پہنچ جائے گا اور یہ کان میں قطرے ٹپکانے کی طرح ہے۔

اگر روزہ دار کو فیزہ لگا، اور وہ اس کے پیٹ یا دماغ تک پہنچ گیا، پس اگر وہ آنی سمیت نکل آیا تو روزہ فاسد نہیں ہو گا اور اگر آنی اندر رہ گئی تو فاسد ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے ہاگ سے بندھا ہوا گوسفٹ نکل لیا پھر فوراً اسے کھینچ لیا تو روزہ فاسد نہیں ہو گا، اور اگر اسے پھوٹ سے دکھا تو فاسد ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی روزہ دار کی مقعد میں کوئی لکڑی داخل کی گئی تو اس بارے میں عمدتہ روایت یہ ہے کہ روزہ فاسد نہیں ہو گا، ہاں اگر لکڑی کے دونوں کنارے

غائب ہو جائیں تو پھر فاسد ہو جائے گا۔۔۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پیٹ میں داخل ہونے والی شے سے فسادِ صوم کے لیے یہ شرط ہے کہ وہ شے پیٹ میں قرار پکڑ گئی ہو۔۔۔ اور اگر اپنی مقعد میں انگلی داخل کی تو بعض کا قول ہے کہ اس سے روزہ فاسد ہو جاتا ہے اور بعض کا قول ہے کہ فاسد نہیں ہوتا، اور یہ فقیہ ابو اللیث کا قول ہے، کیونکہ انگلی آلہ جماع نہیں ہے پس یہ لکڑی کی طرح ہے۔

اگر روزہ دار نے سرمہ لگایا تو اکثر علماء کے نزدیک روزہ فاسد نہیں ہوتا، اگرچہ سرمہ کا ذائقہ حلق میں محسوس ہو۔۔۔ اور ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ فاسد ہو جاتا ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب سرمہ کا ذائقہ حلق میں محسوس ہوا تو وہ پیٹ تک پہنچ گیا (لہذا فاسد ہو جائے گا) ہماری دلیل عبداللہ بن مسعود کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رمضان میں گھر سے باہر تشریف لائے۔ آپ کی دونوں آنکھیں سرمہ آلود تھیں، جو ام سلمہؓ نے لگایا تھا، نیز عدمِ فساد کی یہ وجہ ہے کہ آنکھوں کا نہ تو پیٹ کی طرف کوئی منفذ ہے اور نہ دماغ کی طرف باقی جو اس کا ذائقہ محسوس ہوتا ہے تو اس کا اثر ہے، عین سرمہ نہیں ہوتا اور اثر سے روزہ فاسد نہیں ہوتا جیسے غبار اور دھوئیں سے فاسد نہیں ہوتا۔

اسی طرح اگر روزہ دار نے اپنے سر یا اعضاء پر تیل ملا اور وہ جسم میں سرایت کر گیا تو اس سے بھی روزے میں کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ جسم میں تیل کا اثر پہنچا ہے، عین تیل نہیں۔۔۔ اگر روزہ دار نے کوئی کنکری یا گٹھلی یا لکڑی یا گھاس یا اس طرح کی کوئی ایسی چیز کھالی جو عادتاً کھائی نہیں جاتی اور نہ ہی اس سے جسم کو کوئی قوت حاصل ہوتی ہے تو روزہ فاسد ہو جائے گا، کیونکہ صورتاً کھانا پایا گیا۔۔۔ اور اگر اپنی بیوی سے فرج کے نیچے جماع کیا اور انزال ہو گیا یا بیوی سے بوس و کنار کیا یا شہوت سے ہاتھ لگایا اور انزال ہو گیا تو اس سے روزہ فاسد ہو جائے گا اور اس پر صرف قضا لازم ہے، کفارہ نہیں۔ اسی طرح اگر خاوند نے فعل مذکور کیا اور عورت کو انزال ہو گیا تو اس کا روزہ فاسد ہو جائے گا، کیونکہ معنوی طور پر جماع پایا گیا کہ خاوند کے چھونے، لپٹنے سے شہوت پوری ہوتی ہے۔ خلاف محض دیکھنے کے کہ اگر دیکھنے سے انزال ہو گیا تو روزہ نہیں ٹوٹے گا، کیونکہ دیکھنا کسی طور پر جماع نہیں ہے۔ اس لیے کہ دیکھنے سے قضائے شہوت نہیں ہوتی بلکہ یہ تو حصول شہوت کا سبب ہے، جیسا کہ یہ حدیث اس پر ناطق ہے کہ!

ایاکم والنظرۃ فانہما تذرع فی القلب الشحۃ۔۔۔ تاک جماعتک سے بچو کیونکہ یہ دل میں شہوت کا بیج بوتی ہے۔

اگر روزہ دار اپنے آلہ تناسل کو چھیڑتا رہا، پس منی خارج ہو گئی، تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کا قول ہے کہ روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ اور بعض کا قول ہے کہ فاسد ہو جائے گا۔ یہ محمد بن سلمہ اور فقیہ ابو اللیث کا قول ہے کہ۔۔۔ وجہ یہ ہے کہ اپنے فعل سے قضائے شہوت ہوتی پس یہ معنوی طور پر جماع ہی ہے۔ محمدؐ سے منقول ہے کہ کوئی شخص صبح سے پہلے اپنی بیوی سے مجامعت

میں مشغول ہوا، ابھی انزال نہیں ہوا تھا کہ اسے طلوع فجر کا احساس ہوا، وہ فوراً جدا ہو گیا پھر صبح طلوع ہونے کے بعد منی خارج ہوئی تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہو گا اور یہ بمنزلہ احتلام ہے۔ اگر کسی جانور سے جماع کیا، پس انزال ہو گیا تو روزہ فاسد ہو جائے گا اور اس پر قضا لازم ہے کفارہ لازم نہیں، کیونکہ اگرچہ صورت دمعنی جماع پایا گیا یعنی قضائے شہوت ہوئی لیکن دست محل کی وجہ سے اسے جماع ناقص کہا جائے گا۔ اور اگر جانور سے جماع تو کیا لیکن انزال نہیں ہوا تو روزہ فاسد نہیں ہو گا۔

مسئلہ : روزہ دار عورت کو طلوع فجر کے بعد حیض آ گیا یا نفاس شروع ہو گیا تو روزہ فاسد ہو جائے گا۔ اس لیے کہ حیض و نفاس روزہ کے منافی ہیں، کیونکہ باجماع صحابہ خلاف قیاس محض شرعاً حیض و نفاس اہلیت صوم سے منافات رکھتے ہیں جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ بخلاف اس صورت کے کہ انسان طلوع فجر کے بعد مجنون ہو گیا یا بے ہوش ہو گیا اور اس نے رات کو روزے کی نیت کی تھی کہ اس کا اس دن کا روزہ جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ جنون اور بے ہوشی اہلیت صوم کے منافی نہیں ہیں۔ یہ صرف نیت کے منافی ہیں۔ (اور نیت کا بقاء ضروری نہیں) بخلاف حیض و نفاس کے کہ اہلیت کے ہی منافی ہیں۔ واللہ اعلم۔

فصل فسادِ صوم کا حکم

فسادِ صوم سے جو احکام متعلق ہوتے ہیں ان میں سے بعض تو ہر قسم کے روزوں کو شامل ہیں اور بعض احکام خاص خاص روزوں سے متعلق ہیں۔ فسادِ صوم ہر مرتب ہونے والا ایک اثر اور حکم جو ہر قسم کے روزوں کو شامل ہے، گناہ ہے، کہ اگر کوئی روزہ کسی عذر کے بغیر توڑ دیا تو گناہ گار ہو گا خواہ وہ کوئی سا روزہ ہو۔ کیونکہ اس نے کسی عذر کے بغیر اپنا عمل باطل اور ضائع کر دیا اور بغیر عذر کے اپنا عمل ضائع کرنا حرام ہے۔ فرمان الہی ہے :
 ”وَلَا تَبْطُلُوا عَمَلَكُمْ“
 ”اور اپنے اعمال ضائع مت کرو۔“

شافعی بھی یہی فرماتے ہیں، لیکن وہ نفلی روزہ کے بارے میں اختلاف رکھتے ہیں کہ نفلی روزہ بغیر عذر توڑنے سے گناہ نہیں ہوتا۔ ان کا اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ ان کے نزدیک نفلی عبادت شروع کرنے کے بعد اس کا پورا کرنا واجب نہیں ہے، اور ہمارے نزدیک واجب ہے۔ اس مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکی ہے۔ اور اگر کسی عذر کی وجہ سے روزہ توڑا تو گناہ گار نہیں ہو گا۔ معلوم ہوا کہ عذر سے حکم مختلف ہو جاتا ہے اس لیے اُن اعدار کا جاننا ضروری ہے، جن کی وجہ سے گناہ اور مؤاخذہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اب ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے اُن اعدار کی تفصیل بیان کرتے ہیں۔ ۱۔ مرض۔ ۲۔ سفر۔ ۳۔ اکراہ۔ ۴۔ حمل۔ ۵۔ رضاعت۔ ۶۔ مہوکہ پیاس۔ ۷۔ بڑھاپا۔

لیکن ان میں سے بعض اعذار وہ ہیں جن سے روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً جس صورت میں مرض اور ضرر بڑھنے کا تو خوف ہے، لیکن ہلاکت کا خوف نہیں تو اس میں روزہ چھوڑنے کی رخصت ہے۔

اور بعض اعذار وہ ہیں جو روزہ چھوڑنے کو مطلقاً مباح بلکہ واجب کر دیتے ہیں۔ مثلاً وہ صورت جس میں جان کی ہلاکت کا خوف ہو۔ اس تمام کی تفصیل یہ ہے کہ عذر مرض میں اتنے مرض سے روزہ چھوڑنے کی محض رخصت حاصل ہوتی ہے جس میں یہ خوف ہو کہ روزہ سے اس مرض میں اضافہ ہو جائے گا۔ ”جامع صغیر“ میں اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے کہ ”اگر کسی شخص کو خوف ہو کہ اگر اس نے روزہ نہ چھوڑا تو اس کی آنکھوں کا درد بڑھ جائے گا یا اس کا سنا شدید ہو جائے گا تو وہ روزہ چھوڑ دے“۔ ”کرنی“ نے ”مختصر“ میں ذکر کیا ہے کہ وہ مرض جس سے روزہ چھوڑنا مباح ہو جاتا ہے یہ ہے کہ اس مرض میں روزہ کی وجہ سے موت کا خوف ہو یا بیماری کے زیادہ ہونے کا خوف ہو خواہ وہ کوئی سی بیماری ہو۔ اور ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر مریض کی حالت ایسی ہے کہ اس کے لیے فرض نماز بیٹھ کر ادا کرنا مباح ہے تو اس کے لیے روزہ چھوڑنے میں بھی کوئی حرج نہیں۔ اور وہ مرض جو روزہ چھوڑنے کو مطلقاً مباح بلکہ واجب کرنے والا ہے۔ یہ ہے کہ اس سے ہلاکت کا خوف ہو۔ کیونکہ ایسے مرض میں روزہ رکھنا اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالتا ہے اور یہ کسی ایسے سبب سے نہیں جس میں حق اللہ یعنی وجوب صوم کی اقامت ہو۔ کیونکہ ایسی حالت میں وجوب ہوتا ہی نہیں ہے۔ اور یہ حرام ہے لہذا ایسی حالت میں روزہ چھوڑنا مباح بلکہ واجب ہے۔ عذر سفر کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ مطلقاً سفر شرعی سے روزہ چھوڑنے کی

رخصت حاصل ہو جاتی ہے۔ مرض اور سفر کے بارے میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے !
 قَمِنْ كَانَتْ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۔ یعنی تم میں جو مریض یا مسافر ہو (اور وہ مرض یا سفر کے عذر سے روزہ افطار کر لے) تو دوسرے دنوں میں روزہ رکھ کر گنتی پوری کر لے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مرض اور سفر سبب رخصت ہیں۔ پھر سفر اور مرض کا ذکر اگرچہ آیت میں مطلقاً کیا گیا ہے لیکن اس سے مراد مقید ہے، کیونکہ مطلق سفر سبب رخصت نہیں ہے۔ اس لیے کہ لغوی طور پر تو محض وطن سے نکلنے یا ظاہر ہونے کو بھی سفر کہا جاسکتا ہے۔ اگر کوئی شخص شہر سے نکل کر اپنی زمینوں پر گیا تو لغوی طور پر یہ بھی سفر ہے حالانکہ اس سفر سے روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل نہیں ہوتی۔ پس معلوم ہوا کہ وہ سفر جس سے رخصت حاصل ہوتی ہے۔ اس کا ایک خاص اندازہ ہے جو ہمارے نزدیک یہ ہے کہ آدمی اپنے وطن سے کم از کم تین دن کی مسافت اور شافعیؒ کے نزدیک ایک دن رات کی مسافت کے اندازے سے نکلے۔ اس اندازے کے بارے میں بحث کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکی ہے۔ اسی طرح مطلق مرض بھی سبب رخصت نہیں ہے کیونکہ مرض اور سفر کی وجہ سے رخصت اس لیے ہے کہ روزہ رکھنا مریض اور مسافر کے لیے گراں اور شاق ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی آسانی اور سہولت کے لیے رخصت عطا فرمائی، جیسا کہ فرمایا !

”یرید اللہ بکھ الیسر ولا یرید اللہ تمہارے ساتھ آسانی کرنا چاہتا ہے اور تمہارے ساتھ تنگی نہیں کرنا چاہتا۔“

اور بعض امراض ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں روزہ رکھنا نافع ہوتا ہے، بلکہ روزہ رکھنے سے مرض میں تخفیف ہو جاتی ہے، روزہ رکھنا مریض کے لیے آسان ہو جاتا ہے اور کھانا گراں اور نقصان دہ اور یہ بات عقل سے بعید ہے کہ جس چیز میں مریض کو سہولت ہے اسے چھوڑنے کی رخصت دیجائے اور جو چیز مریض پر گراں ہے، اس کا اسے پابند کیا جائے۔

اور آیت مذکور اس بات پر بھی دلالت کر رہی ہے کہ جو بغیر عذر کے روزہ چھوڑ دے، اس پر قضا واجب ہے کیونکہ جب مریض اور مسافر پر قضا واجب ہے، حالانکہ انہوں نے عذر مبیح کی وجہ سے روزہ چھوڑا ہے، تو بغیر روزہ چھوڑنے والے پر بدرجہ اولیٰ قضا واجب ہوگی۔ اور ہمارے نزدیک سفر میں کوئی فرق ہے، سفر خواہ اطاعت الہی کے لیے کیا گیا ہو یا کسی مباح کام کو سرانجام دینے کے لیے یا یہ سفر کسی معصیت کے لیے ہو، بہر صورت روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہوتی ہے اور شافعی کے نزدیک جو سفر کسی معصیت کے لیے ہو، اس میں روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل نہیں ہوگی۔ — — — یہ مسئلہ کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم۔

اکثر صحابہ کرامؓ کے نزدیک اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ سفر رمضان شروع ہونے سے پہلے ہو یا بعد میں، مسافر کو روزہ چھوڑنے کی رخصت حاصل ہے۔ — علیؓ اور ابن عباسؓ سے منقول ہے کہ اگر اس نے اپنے وطن میں چاند دیکھا پھر سفر پر روانہ ہوا تو اس کے لیے روزہ چھوڑنا جائز نہیں ہے، ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے حضر میں چاند دیکھا تو اس پر حالت اقامت کے روزے یعنی حتماً ایک ماہ کے روزے لازم ہو گئے، پس اب یہ سفر کر کے یہ روزے اپنے سے ساقط کرنا چاہتا ہے لہذا اسے یہ اختیار حاصل نہیں ہوگا، جیسے اس دن کا روزہ افطار کرنا جائز نہیں ہے، جس میں سفر شروع کیا ہو۔ اسی طرح صورت مذکور میں ہوگا۔

اکثر صحابہ کرامؓ کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ”فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعداۃ من ایام اخر“ اس میں اللہ تعالیٰ نے بغیر کسی قید کے مطلق سفر کو سبب رخصت قرار دیا ہے۔ نیز سفر اس لیے سبب رخصت ہے کہ اس میں مشقت پائی جاتی ہے۔ اور سفر خواہ رمضان شروع ہونے سے پہلے کریں یا بعد میں دونوں حالتوں میں مشقت پائی جاتی ہے۔ لہذا دونوں حالتوں میں سفر سے رخصت حاصل ہوگی۔ — اور حضرت علیؓ و ابن عباسؓ نے جو وجہ بیان فرمائی ہے کہ حضر میں چاند دیکھنے سے صوم اقامت لازم ہو جاتا ہے، ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن اس وقت جب وہ مقیم رہے، لیکن جب وہ مسافر بنے گا تو اس پر صوم سفر لازم ہوگا یعنی جس میں اسے افطار کی رخصت حاصل ہے۔ اس لیے کہ فرمان الہی ہے ”فمن کان منکم مریضاً او علی سفر“ الخ لہذا ہم نے جو کہا ہے اس میں دونوں آیتوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ پس یہ بہتر صورت ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جس دن میں سفر شروع کیا اس دن کا روزہ افطار کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس

دن وہ دن کے اول حصہ میں مقیم تھا، اس لیے اس دن اس پر مقیمین کا حکم جاری ہو گا لہذا اس دن کا روزہ پورا کرنا تو اس پر حتمی لازم ہے، لیکن دوسرے تیسرے دن میں وہ مسافر ہے۔ لہذا ان دنوں میں وہ مقیمین کے حکم میں داخل نہیں ہو گا۔ نیز ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بعض مشائخ کا قول ہے کہ ہر دن کا اول جز اس دن کے وجوبِ صوم کا سبب ہوتا ہے چنانچہ سفر والے دن وہ اول جز مقیم تھا۔ لہذا جز اول صوم اقامت کے وجوب کا سبب بنا اور دوسرے اور تیسرے دن میں وہ مسافر ہے، لہذا ان دنوں کا جز اول اس کے حق میں صوم سفر کے وجوب کا سبب ہو گا پس اس پر صوم واجب ہے لیکن ساتھ ہی اسے رخصتِ افطار بھی حاصل ہے۔

اگر کسی مسافر نے یہ رخصت اختیار نہ کی اور رمضان کے روزے رکھنا رہا، تو اس کے روزے جائز ہوں گے۔ اور دوسرے دنوں میں اس پر ان دنوں کی قضا لازم نہیں ہوگی۔ اور بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ مسافر کے لیے رمضان کے روزے رکھنا جائز ہی نہیں ہیں، اور اگر رکھ لئے تو ان کو شمار نہیں کیا جائے گا اور قضا لازم ہوگی۔ قدوریؒ نے اس میں صحابہ کرامؓ کے اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ انہوں نے کہا کہ ”ہمارے اصحاب کے قول میں مسافر کے روزے جائز ہیں اور یہی علی، ابن عباس، عائشہ، عثمان بن ابی العاص، الشقی رضی اللہ عنہم کا قول ہے۔ اور عمرؓ، ابن عمرؓ اور ابو ہریرہؓ کے نزدیک جائز نہیں ہیں۔ ان حضرات کی حجت اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا ظاہری مطلب ہے کہ: فمن كان منك مريضاً او على سفر فعدة من ايام اخر“ اس میں اللہ تعالیٰ نے مطلقاً مسافر کو دوسرے دنوں میں روزہ رکھنے کا امر فرمایا ہے، خواہ وہ رمضان میں روزے رکھے یا نہ رکھے کیونکہ آیت میں افطار کی قید مذکور نہیں ہے، لہذا مسافر کے حق میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے سفر کے مطابق دوسرے ایام وقتِ صوم قرار دیے گئے ہیں، تو اگر مسافر نے رمضان میں روزے رکھ لیے تو یہ ایام سفر کے روزے قبل از وقت ہوں گے، لہذا ان کا کوئی شمار نہیں کیا جائے گا، اور قضاء لازم ہوگی۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من صام في السفر فقد عصى
أبا القاسم

اس میں سفر میں روزے کو معصیت قرار دیا گیا اور معصیت عبادت کے منافی ہے۔ نیز یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

الصائم في السفر لم يفطر
في المحضر

سفر میں روزہ رکھنے والا، حضر میں افطار کرنے والے کی مانند ہے (یعنی گنہگار ہے)۔

پس آپؐ نے مسافر کو افطار کی تاکید فرمائی۔

ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا طرز عمل ہے کہ آپؐ کے بارے میں یہ بھی دوا ہے کہ آپؐ نے سفر میں روزہ رکھا، اور یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے سفر میں روزہ پھوڑا۔ اسی طرح صحابہ کرامؓ کے بارے میں بھی دونوں طرح کی روایتیں آتی ہیں کہ سبھی انہوں نے سفر میں روزہ رکھا

اور کبھی چھوڑا۔ حتیٰ کہ روایت ہے کہ حضرت علیؓ نہروان کی طرف جا رہے تھے کہ انہوں نے ہلالِ رمضان دیکھا تو صبح کو روزہ رکھا۔ نیز اللہ تعالیٰ نے مرض اور سفر کو روزے داروں کی آسانی اور سہولت کے لئے سببِ رخصت قرار دیا، چنانچہ فرمایا: **يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ**، پس اگر اربابِ سفر غیر سفر میں ہی روزہ رکھنا چاہتے ہو اور سفر میں جائز نہ ہو (حالانکہ بعض اوقات انہیں سفر میں روزہ رکھنا آسان ہوتا ہے) تو اس میں مسافروں کے لئے تنگی پیدا ہوگی اور یہ بات رخصت کے مقصد کے منافی ہے اور اس سے وضعِ قانون میں تناقض لازم آتا ہے، کہ مقصد سہولت دینا تھا اور پیدا ہوگئی صعوبت، **فَقَالِيَ اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ**۔ نیز سفر تو رخصت کا سبب ہے۔ پس اگر سفر میں ادائیگی کے باوجود قضا واجب ہو تو رخصت کا سبب (فرض میں ایسی زیادت کا سبب بن جائے گا جو غیر معذور کے حق میں بھی واجب نہیں تھی، یعنی ادائیگی کے باوجود قضا کا واجب ہونا، اور اس میں عرصہ تناقض ہے۔ نیز مسافر کے لئے رمضان میں روزہ رکھنے کے جواز پر اجماع ہے۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ میں اختلاف واقع ہونے کے بعد تابعین کا جواز پر اجماع منعقد ہو گیا تھا۔ ہمارے نزدیک عصر اول کا اختلاف عمر ثانی میں اجماع کے انعقاد سے مانع نہیں ہوتا بلکہ اجماع متاخر اختلاف متقدم کو ختم کر دیتا ہے، جیسا کہ اصول فقہ میں معلوم ہو چکا ہے۔ اور اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ آیت میں افطار کی قید مضمر ہے اور اسی پر اہل تفسیر کا اجماع ہے۔ آیت کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص مریض یا مسافر ہو پس وہ روزے چھوڑ دے تو دوسرے دنوں میں گنتی پوری کرے۔ قرآن مجید میں مذکور تمام رخصتوں میں یہی چیز ملحوظ ہے۔ قرآن مجید میں ہے!

**حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنزِيرِ
وَمَا اَهْلَ بِهِ لَعْنَةُ اللّٰهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ**

وَلَا عَادٍ فَلَا اِثْمَ عَلَيْهِ۔

یعنی جو شخص مجبور مضطر ہو کر کھالے تو اس پر کچھ گناہ نہیں۔ کیونکہ نفسِ اضطرار سے گناہ لاحق نہیں ہوتا اور فرمایا

وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ اور حج و عمرہ کو اللہ کے لیے پورا کرو، پس اگر تم **نَمَا سَتَيْسِرُ مِنَ الْهَدْيِ** نما استیسر من الہدی۔ محصور ہو جاؤ تو جو ہدی میسر ہو (بھیج دو) مطلب یہ ہے کہ محصور ہو کر احرام کھول دو تو جو ہدی میسر ہو بھیج دو۔ کیونکہ یہ تو واضح ہے کہ جب تک احرام نہیں کھولا جائے گا وہ حالت حج میں رہے گا۔ اور فرمایا **وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِّن صِيَامٍ** اور اپنے سر نہ منڈاؤ حتیٰ کہ ہدی اپنے محل میں پہنچ جائے پس تم میں سے جو مریض ہو یا اس کو دسر کے بالوں کی وجہ سے اذیت پہنچتی ہو تو وہ روزوں یا صدقہ یا قربانی کا فدیہ دے۔

مطلب یہ ہے کہ جو مریض ہے یا وہ اذیت محسوس کر رہا ہے، پس وہ سر منڈالے اور اپنے سے موڈی چیز کو دور کر دے تو فدیہ دے۔ اور اس بات کی نظر قرآن مجید میں کثیر میں اور ادر پر جو

دو حدیثیں ذکر کی گئی ہیں وہ اس صورت پر محمول ہیں جبکہ روزے سے مشقت اور ضعف لاحق ہوتا ہو۔ چنانچہ اگر اس نے اس حالت میں بھی افطار نہ کیا تو یہ اس شخص کی مانند ہے جو حضر میں افطار کرے، کیونکہ اس حالت میں افطار اس پر واجب ہے اس لیے کہ اس حالت میں روزہ رکھنا اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا ہے اور یہ حرام ہے۔

پھر ہمارے نزدیک اگر سفر میں تعب اور ضعف نہ ہوتا ہو تو روزہ رکھنا افطار سے افضل ہے اور شافعی کے نزدیک افطار افضل ہے۔ یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک سفر میں روزہ رکھنا عزیمت ہے اور افطار رخصت ہے اور شافعی کے نزدیک اس کے برعکس ہے۔ قدوریؒ نے اس مسئلہ کے بارے میں صحابہ کے مابین بھی اختلاف کا ذکر کیا ہے، انہوں نے کہا کہ: حدیفہ، عائشہ عروہ بن الزبیر رضی اللہ عنہم سے ہمارے مذہب کی طرح روایت وارد ہے اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے شافعی کے مذہب کی طرح روایت آتی ہے اور شافعی نے ان دو حدیثوں کو اپنی حجت بنایا ہے جو ہم پہلے مسئلہ کے ذیل میں روایت کر چکے ہیں اور ہماری دلیل یہ فرمان الہی ہے

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ — تَأْتِي — وَلِتَكْمَلُوا الْعِدَّةَ —
اس آیت سے ہمارا استدلال کئی وجوہ سے ہے۔

۱۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ روزے مومنین پر فرض ہیں، کیونکہ لغت میں ”کتا بہ“ کا معنی فرض ہے اور یہ فرمان عام ہے خواہ سفر میں ہو یا حضر میں۔

۲۔ فمن كان منكم مريضاً أو على سفر — الا یہ میں اللہ تعالیٰ نے افطار کی صورت میں قضا کا حکم فرمایا اور افطار کی صورت میں قضا کا حکم فرضیت کی دلیل ہے، اس لیے کہ قضا آداب مستحبات میں واجب نہیں ہوتی، قضا صرف فرائض میں واجب ہوتی ہے اور دوسرے یہ کہ قضا ادا کا بدلہ ہوتی ہے، جب قضا واجب ہے تو معلوم ہوا کہ ادا بھی واجب ہے

۳۔ یدید اللہ بکمل الیسر۔ الا یہ میں اللہ تعالیٰ نے عذر مرض اور سفر کی وجہ سے افطار کو مباح قرار دے کر اپنے احسان و امتنان کا ذکر فرمایا۔ اگر یہ روزے فرض نہ ہوتے تو اباحت فطر پر امتنان کی کوئی وجہ نہیں رہتی، کیونکہ نفل روزہ نہ رکھنا تو پہلے ہی مباح ہے۔

۴۔ ولتکملوا العداۃ میں اللہ تعالیٰ نے قضا میں گنتی مکمل کرنے کو شرط قرار دیا ہے۔ یہ ترک شدہ روزوں کی حفاظت کے لزوم کی دلیل ہے تاکہ قضا میں تقصیر نہ ہو جائے اور یہ چیز فرائض میں ہوتی ہے۔ — نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من كانت له جمولة تادى الى سبعة

فليصم رمضان حيث ادرکه۔

اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مسافر کو رمضان کا روزہ رکھنے کا امر فرمایا، جبکہ روزے میں اسے کوئی مشقت نہ ہوتی ہو۔ پس ان دلائل سے ثابت ہو گیا کہ رمضان کا روزہ مسافر پر بھی فرض ہے مگر اسے افطار کی رخصت ہے، اور رخصت کا مطلب یہ ہے کہ نہ رکھنے میں اسے گناہ نہیں ہوگا، نہ

یہ کہ واجب ہی نہیں۔ چنانچہ مسافر پر بھی روزے کا وجوب حکم اصلی ہوا، اور عزیمت کا یہی معنی ہے۔ اور انس سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

المسافر ان افطر فرخصة وان مسافر اگر افطار کر لے تو رخصت ہے اور اگر یصم فهو افضل۔ روزہ رکھے تو افضل ہے۔

یہ حدیث اس بارے میں نص ہے اور اس میں تاویل کا احتمال نہیں۔ اور اس مسئلہ کے سلسلہ میں ہم نے جو دلائل ذکر کیے ہیں وہ پہلے مسئلہ کے بارے میں بھی حجت ہیں، کیونکہ ان دلائل سے رمضان میں مسافر پر وجوب صوم ثابت ہوتا ہے اور جو چیز کسی شمار میں نہ ہو وہ واجب نہیں ہوا کرتی۔ شافعیؒ نے جن دو حدیثوں سے استدلال کیا ہے، ان کا جواب وہی ہے جو ہم پہلے مسئلہ میں ذکر کر چکے ہیں کہ یہ دونوں حدیثیں اس حالت پر محمول ہیں، جب روزہ رکھنے سے جان کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو۔ اور ہم نے ان حدیثوں کو اس حالت پر اس لیے محمول کیا ہے تاکہ بقدر امکان تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے۔ یہ مسئلہ جو ہم نے بیان کیا کہ رمضان میں مسافر پر بھی روزہ واجب ہے، یہ ہمارے اکثر مشائخ کا قول ہے۔ اور بعض مشائخ کے نزدیک رمضان میں مسافر پر روزہ واجب نہیں ہوتا اور اس کے لیے افطار مبارک مطلق ہے، ایسی وجہ ہے کہ مسافر کو افطار کی رخصت بطور تیسرے اور یہ آسانی و سہولت اباحت مطلقہ کی صورت میں زیادہ مکمل طور پر پائی جاتی ہے، اس لیے کہ اس طرح خطرہ مواخذہ تمام کا تمام ساقط ہو جاتا ہے، ہاں اگر وہ خود رخصت چھوڑ دے اور عزیمت اختیار کرے تو عزیمت کا حکم لوٹ آئے گا لیکن اس کے باوجود مسافر کے لیے روزہ رکھنا افطار سے افضل ہے۔ اس کی وجہ حدیث انس ہے جو ہم روایت کر چکے ہیں۔

باقی مطلقاً مباح افطار وہ سفر ہے جس میں روزے کے سبب ہلاکت کا خوف ہو بلکہ اس طرح کی حالت میں اباحت افطار تو کجا افطار واجب ہو جاتا ہے، اس کی وجہ غدر مرض کے سلسلہ میں گزر چکی ہے۔

روزہ توڑنے پر اکراہ کسی شخص پر صوم رمضان توڑنے کے لیے جبر و اکراہ کیا جاتا ہے اور اسے قتل کی دھمکی دی جاتی ہے تو اگر وہ شخص تندرست اور مقیم ہے تو اکراہ کی وجہ سے اسے روزہ توڑنے کی رخصت ہے اور روزہ رکھنا افضل ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے روزہ نہ توڑا اور اسے قتل کر دیا گیا تو اس پر اسے ثواب ملے گا۔ کیونکہ حالت اکراہ میں بھی وجوب صوم باقی تھا اکراہ کی صورت میں رخصت کا اثر صرف یہ ہے کہ روزہ چھوڑنے کی وجہ سے جو گناہ ہوتا ہے وہ ساقط ہو جائے گا۔ یہ نہیں کہ سرے سے وجوب ہی ساقط ہو جاتا ہے وجوب پھر بھی باقی رہتا ہے اور ترک صوم حرام بھی رہتا ہے۔ تو جب حالت اکراہ میں بھی صوم واجب تھا اور افطار حرام تھا تو اللہ کا حق قائم تھا لہذا اس شخص نے اکراہ کے باوجود روزہ نہ چھوڑ کر اللہ کی رضا جوئی اور اس کے حق کو قائم رکھنے کے لیے اپنی جان قربان کی ہے۔ لہذا یہ اپنے دین کی خاطر جہاد کرنے والا ہے

پس اسے جان کی قربانی کا ثواب ملے گا۔

باقی مریض اور مسافر کے حق میں اکراہ مطلقاً بیسبب بلکہ موجب افطار ہے۔ ان کے لیے افطار افضل بلکہ ان پر واجب ہے اور انہیں افطار نہ کرنے کی گنجائش نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر انہوں نے افطار نہ کیا اور قتل ہو گئے تو گناہ گار ہوں گے۔ ان میں اور تندرست و مقیم شخص میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ تندرست و مقیم کے لیے تو اکراہ سے پہلے وجوب صوم ثابت تھا اور اسے ترک کی بالکل رخصت حاصل نہ تھی تو جب اس پر اکراہ ہوا جو کہ اسباب رخصت سے ہے تو اس کا اثر صرف یہ ہوا کہ رخصت ترک ثابت ہو گئی لیکن وجوب ساقط نہیں ہوا تو اس صورت میں بھی اس کے ذمہ اللہ کا حق قائم تھا، تو اس نے روزہ ترک نہ کر کے اللہ کا حق قائم رکھنے کے لیے اپنی جان کا نذرانہ پیش کیا۔ لہذا اس کے لیے یہی افضل تھا، جیسا کہ کلمہ کفر کہتے اور دوسرے کا مال تلف کرنے پر اکراہ کیا جائے تو اس کے لیے افضل یہی ہے کہ تسلیم نہ کرے اور جان قربان کر دے۔ لیکن مریض اور مسافر کے لیے اکراہ سے پہلے بھی وجوب صوم مع رخصت ترک ثابت تھا، لہذا ضروری ہے کہ اکراہ کی صورت میں اس کا کوئی ایسا اثر ظاہر ہو جو پہلے ثابت نہیں تھا، اور یہ صرف یہ ہو سکتا ہے کہ ان سے اکراہ کی صورت میں سرے سے وجوب ساقط ہو جائے اور اباحت مطلقہ ثابت ہو جائے۔ پس ان کی حالت مردار کھانے پر اکراہ کے قائم مقام ہے کہ اس صورت میں اس شخص کے لیے کھانا پینا نہ صرف مباح ہے بلکہ واجب ہے۔ اسی طرح صورت ہذا میں بھی ہو گا۔

واللہ اعلم

مسئلہ: حاملہ اور دودھ پلانے والی عورت کو اگر یہ خوف ہو کہ اس حالت میں روزہ رکھنے سے بچے کو ضرر پہنچے گا، تو انہیں روزہ چھوڑنے کی رخصت ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: **فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ** اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ آیت میں عین مرض مراد نہیں ہے، کیونکہ جس مریض کو روزے سے ضرر نہیں پہنچتا، اسے افطار کرنا درست نہیں ہے۔ لہذا مرض کا ذکر اس لیے امر سے کنایہ ہے، جس کے ہوتے ہوئے روزہ ضرر پہنچائے۔ اور یہ وجہ یہاں پائی گئی، لہذا حاملہ اور مریضہ دودھ پلانے والی دونوں رخصت افطار کے تحت داخل ہیں۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: **مَرِيضٌ أَوْ حَامِلٌ يَصِيَوْمُ حَتَّى يَمُوتَ، جَبَلٌ أَوْ بَحْرٌ يَصِيَوْمُ حَتَّى يَمُوتَ، وَنَارٌ أَوْ مَاءٌ يَصِيَوْمُ حَتَّى يَمُوتَ** جبکہ اسے بچہ صانع ہونے کا خوف ہو، اور مریضہ جبکہ اسے بچہ کو تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہو، اور یہ بھی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: **اللَّهُ تَعَالَىٰ نَزَلَ بِمَسَافِرٍ كَمَا نَزَلَ بِأَيِّامٍ** اور حاملہ اور مریضہ کو روزے سے بچھڑ ہمارے نزدیک حاملہ اور مریضہ پر صرف قضا لازم ہے، فدیہ نہیں۔ شافعی کے نزدیک فدیہ اور قضا دونوں لازم ہیں اور فدیہ یہ ہے کہ ہر دن کے عوض ایک مَدَّ گندم دے۔ اس مسئلہ میں صحابہ اور تابعین میں بھی اختلاف رہا۔ چنانچہ صحابہؓ میں سے علیؓ اور تابعین میں سے حسن (بصری) سے روایت ہے کہ حاملہ اور مریضہ صرف قضا کریں گی اور فدیہ نہیں دیں گی۔ ہمارے اصحاب نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور ابن عمر صحابی اور مجاہد تابعی سے مروی ہے کہ یہ دونوں قضا کریں

اور فدیہ بھی دیں۔ شافعیؒ نے اسے اپنا یا ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ آیت ہے!

وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهِ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ۔ اور ان لوگوں پر جو طاقت رکھتے ہیں، فدیہ لازم ہے، جو ایک مسکین کا کھانا ہے۔ حاملہ اور مرضعہ بھی روزہ رکھنے کی طاقت رکھتی ہیں، لہذا وہ اس حکم کے تحت داخل ہیں، پس ان پر فدیہ واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ آیت ہے! فَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے مریض پر صرف قضا واجب کی ہے، پس جو اس کے ساتھ فدیہ کو بھی ضمیمہ کرتا ہے تو وہ نقص پر اضافہ کرتا ہے، لہذا کسی دلیل کے بغیر یہ جائز نہیں۔ نیز اس آیت میں جب قضا کے ساتھ کچھ اور واجب نہیں کیا گیا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس حادثہ اور واقعہ کی صورت میں تمام حکم یہی ہے، کیونکہ قاعدہ ہے کہ موقع حاجت سے بیان کو مؤخر کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اور یہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ آیت میں مذکور مرض سے مراد مرض کی صورت نہیں بلکہ اس کا معنی و مقصود ہے اور حاملہ و مرضعہ کو جب بچہ کو ضرر پہنچنے کا خوف ہو تو یہ معنی مرض پایا گیا، لہذا یہ دونوں اس آیت کے تحت داخل ہیں۔ پس آیت ”فَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ“ کا مطلب ہے کہ ”جو تم میں سے کسی ایسی حالت میں ہو، جس میں روزہ ضرر پہنچاتا ہے یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں میں گنتی پوری کر لے۔“ باقی آیت ”وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهِ“ کی ایک تادیل یہ کی گئی ہے کہ اس میں ”لا“ مضمر ہے، اور آیت کا مطلب ہے ”اور ان لوگوں پر جو روزہ کی طاقت نہیں رکھتے۔“ لغت میں ”لا“ کا اضممار جائز ہے۔ ایک دوسری آیت ہے ”يَبِينَ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَقْلُوا“ یعنی ”ان لا تَقْلُوا“۔ اور اس آیت میں ایک قرأت یہ بھی ہے! وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهِ فِدْيَةٌ طَعَامُ مَسْكِينٍ۔ اور ان لوگوں پر جو روزے کے مکلف کیے گئے ہیں اور اس کی طاقت نہیں رکھتے۔ علاوہ ازیں یہ آیت شافعیؒ کی حجت نہیں بنتی۔ کیونکہ اس میں فدیہ اور صوم اس طور پر مشروع ہوئے ہیں کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہے نہ یہ کہ دونوں کا جمع کرنا ضروری ہے۔ چنانچہ فرمایا ”وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ“ اور روزہ رکھنا تمہارے لیے بہتر ہے ”پھر حتمی طور پر ماہ رمضان کے روزے واجب ہونے سے یہ اختیار منسوخ ہو گیا، چنانچہ فرمایا!

فَمَنْ شَرِهْدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ۔ پس تم میں سے جو اس ماہ کو پائے۔ وہ اس کے روزے رکھے۔

فَلْيَصُمْهُ۔

اور شافعیؒ کے نزدیک فدیہ اور صوم دونوں واجب ہوتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ آیت اس بارے میں ان کی حجت نہیں بن سکتی۔ نیز فدیہ اگر واجب ہو تو اس لیے واجب ہوتا ہے کہ فوت شدہ کی تلافی ہو جائے اور تلافی کا مقصد تو قضا سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مریض اور مسافر پر فدیہ واجب نہیں ہوتا۔

شدید بھوک اور پیاس | جس سے ہلاکت کا خوف ہو، مطلقاً صبح افطار ہیں، یہ اس مرض کے قائل تمام ہیں جس میں روزے کی وجہ سے ہلاکت کا خوف ہو وجہ گزر چکی ہے۔

بڑھایا بھی اعذار میں سے۔ چنانچہ شیخ فانی کے لیے ماہ رمضان میں افطار مباح ہے؛ کیونکہ یہ روزہ رکھنے سے عاجز ہے۔ اور اکثر علماء کے نزدیک اس پر فدیہ واجب ہے۔ مالک فرماتے ہیں کہ اس پر فدیہ واجب نہیں ہوتا، وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فدیہ اس پر واجب کیا ہے جو روزے کی طاقت رکھتا ہے، فرمایا: **وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَ فَدِيَةَ طَعَامِ مَسْكِينٍ**، اور شیخ فانی تو روزے کی طاقت نہیں رکھتا، لہذا اس پر فدیہ لازم نہیں ہوگا۔ لیکن مالک کا قول اجماع سلف کے خلاف ہے، اس لیے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شیخ فانی پر فدیہ واجب قرار دیا۔ پس یہ ان کی طرف سے اجماع تھا کہ آیت میں شیخ فانی مراد ہے بایں طور پر کہ یا تو حدیث ”لا“ کو مضمحل مانا جائے۔ جیسا کہ بیان ہو چکا اور یا ”کاؤا“ مضمحل مانا جائے یعنی ”وَعَلَى الَّذِينَ كَاؤُوا يَطِيقُونَ“ اور جو لوگ روزے کی طاقت رکھتے تھے، پھر عاجز ہو گئے تو ان پر ایک مسکین کا کھانا بطور فدیہ واجب ہے۔ واللہ اعلم۔

نیز اس لیے کہ روزہ جب فوت ہو گیا تو اب ضروری ہے کہ اس کی تلافی کی جائے اور اس وقت اس کی تلافی روزے سے کرنا متعذر ہے لہذا فدیہ سے تلافی کی جائے گی اور مثال کے طور پر اس حالت میں ضرورت کی وجہ سے روزے کی جگہ فدیہ ایسے ہے، جیسے تلف کردہ چیز کی ضمان میں اس جیسی چیز نہ ملنے کی صورت میں قیمت ہوتی ہے۔

فدیہ کی مقدار صدقہ فطر کی مقدار کے برابر ہے کہ ہر روزہ کے عوض ایک مسکین کو اتنا کھانا دیا جائے جتنا صدقہ فطر میں دیا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل کا ذکر ہم صدقہ فطر میں کر چکے ہیں اور اس بارے میں اختلاف کا بھی ذکر ہو چکا ہے۔

گذشتہ اعذار سے جیسا کہ ماہ رمضان کے روزوں میں افطار کی رخصت یا اباحت حاصل ہوتی ہے اسی طرح نذر معین کے روزوں میں بھی ان اعذار سے رخصت یا اباحت حاصل ہوتی ہے چنانچہ اگر نذر معین کے صوم کا دن آپہنچا، اور وہ شخص اتنا مریض ہے کہ روزہ رکھ ہی نہیں سکتا یا رکھ سکتا ہے لیکن ضرر کا خوف ہے تو وہ روزہ بھڑ دے اور قضا کرے۔

فساد صوم کے وہ احکام، جو بعض روزوں کے ساتھ مخصوص ہیں۔ یہ ہیں:

۱۔ صوم رمضان کے قضا دے دو حکم متعلق ہوتے ہیں، ایک تو وجوب قضا ہے اور دوسرا وجوب کفارہ۔ تفصیل یہ ہے، قضا کا وجوب مطلق افساد سے ثابت ہوتا ہے خواہ وہ افساد صورت و معنی ہو، یا صرف صورت و معنی ہو اور خواہ عمداً ہو یا خطاً، اور خواہ کسی عذر سے ہو یا بغیر کسی عذر کے ہو، کیونکہ قضا تو صرف فوت شدہ کی تلافی کے لیے واجب ہوتی ہے، لہذا وجوب قضا صرف روزہ کے فوت ہونے کو مقتضی ہے، اور مطلق افساد سے روزے کا فوت ہونا پایا جاتا ہے۔ لہذا قضا سے اس نقصان کی تلافی کی ضرورت ہے تاکہ یہ فوت شدہ روزے کا قائم مقام ہو جائے اور معنی نقصان فوت پورا ہو جائے۔

رہا کفارے کا وجوب! تو یہ افساد مخصوص سے ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ افطار کامل ہو جو کھانے پینے اور جماع سے ہوتا ہے جبکہ یہ افعال صورت و معنی پائے جائیں اور عمداً ہوں اور کوئی ایسا

عذر بھی نہ ہو جس سے افطار کی اباحت یا رخصت حاصل ہوتی ہے اور نہ ہی اس عذر میں اباحت افطار کا شبہ پایا جاتا ہو۔ کھانے پینے کی صورت و معنی سے ہماری مراد یہ ہے کہ کوئی ایسی چیز جس سے غذا یا دوا مقصود ہوتی ہے منہ کے راستے پیٹ تک پہنچائی جائے کیونکہ مکمل طور پر شہوت بطن اسی طریق سے پوری ہوتی ہے اور جماع کی صورت و معنی سے ہماری مراد ہے مرد کا اپنی شرمگاہ عورت کی شرمگاہ میں داخل کرنا کیونکہ مکمل طور پر شہوت فرج اسی طرح حاصل ہوتی ہے۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جماع سے مرد پر کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ اس بارے میں اصل حدیث اعرابی ہے کہ! ایک اعرابی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں آیا اور عرض کی "یا رسول اللہ! میں خود بھی ہلاک ہوا اور میں نے دوسرے کو بھی ہلاک کر ڈالا" آپ نے دریافت فرمایا "تم نے کیا کیا؟" اس نے کہا کہ "میں نے سنار رمضان میں روزے کی حالت میں عملاً اپنی بیوی سے جماع کر لیا" تو آپ نے فرمایا کہ "ایک گردن آزاد کر" اور بعض روایات میں ہے کہ آپ نے اس سے پوچھا "کیا یہ کام بغیر کسی عذر اور سفر کے کیا؟" تو اس نے جواب دیا "ہاں" تو آپ نے فرمایا "ایک گردن آزاد کر"۔ رہی عورت! تو ہمارے نزدیک جماع سے اسی طرح اس پر بھی کفارہ واجب ہو جاتا ہے، جبکہ اس فعل میں اس کی رضا شامل ہو۔ شافعی کے اس بارے میں دو قول ہیں، ایک قول تو یہ ہے کہ عورت پر بالکل واجب ہی نہیں ہوتا اور دوسرا قول یہ ہے کہ واجب تو ہوتا ہے لیکن یہ بوجہ مرد برداشت کرے گا۔ شافعی کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارے کا وجوب خلاف قیاس صرف نص سے معلوم ہوا ہے۔ اس کی وجہ عنقریب آگے آئے گی اور نص صرف مرد کے بارے میں وارد ہوئی ہے عورت کے بارے میں نہیں، اسی طرح نص میں وجوب کفارہ وطی کی وجہ سے وارد ہوا ہے اور عورت سے وطی متصور نہیں کیونکہ وہ تو موطومہ () ہوتی ہے، واطئہ () نہیں۔ لہذا عورت کے بارے میں حکم اصل قیاس کے مطابق یہ ہے۔ اور ان کے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت پر کفارہ مرد کے فعل کے سبب واجب ہوا لہذا اسے مرد ہی برداشت کرے گا۔ جیسے غنل کعبانی کی قیمت مرد پر واجب ہوتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ:

نفس اگرچہ مرد کے بارے میں وارد ہوئی ہے لیکن وہ ایک ایسی علت سے معلوم ہے جو مرد و عورت دونوں میں پائی جاتی ہے۔ اور وہ علت ہے "حرام محض افطار کامل کے ذریعے عملاً رمضان کا روزہ فاسد کرنا" لہذا اس نفس کی دذالت سے عورت پر بھی کفارہ واجب ہوگا اور اسی سے واضح ہوگا کہ کفارے کا تحمل مرد پر لازم نہیں ہے کیونکہ اس پر کفارہ اس کے فعل یعنی روزہ فاسد کرنے کے سبب واجب ہوا ہے۔

اکثر علماء کے نزدیک کفارے کے ساتھ قضا بھی واجب ہوتی ہے۔ اور ادزاعی کا قول ہے کہ اگر کفارہ روزوں کے صورت میں دیا تو فاسد کردہ روزوں کی الگ قضا ضروری نہیں۔ ان کا خیال

ہے کہ دونوں قسم کے روزوں کا تداخل ہو جاتا ہے۔ لیکن ٹھیک نہیں ہے کیونکہ دو ماہ کے روزے تو بطور کفارہ، جنایت افساد سے روکنے اور گناہ افساد کو ختم کرنے کے لیے واجب ہوتے ہیں اور قضا کا روزہ فوت شدہ روزے کی تلافی کے لیے واجب ہوتا ہے لہذا ان میں سے ہر ایک کی مشروعیت کا مقصد مختلف ہے، چنانچہ دو ماہ کے روزوں سے قضا کے روزے ساقط نہیں ہوں گے جیسا کہ غلام آزاد کرنے کی صورت میں ساقط نہیں ہوتے اور ابو ہریرہؓ سے روایت بھی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص کو جس نے اپنی بیوی سے جماع کر لیا تھا، یہ حکم بھی دیا تھا کہ ”وہ ایک دن کا روزہ رکھتے۔“

مسئلہ: اگر کسی شخص نے خلافتِ فطرت جماع کیا تو ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب ہے، کیونکہ اس فعل سے حد واجب ہو جاتی ہے، تو بدرجہ اولیٰ کفارہ واجب ہو جائے گا۔ اور ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کی ابو حنیفہؒ سے یہ روایت ہے کہ (اس صورت میں) جب عضو تناسل کا اگلا حصہ چھپ جائے تو غسل واجب ہو جاتا ہے، خواہ انزال ہو یا نہ ہو، اور اس پر قضا و کفارہ واجب ہے۔ حسنؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ اس فعل سے حد واجب نہیں ہوتی، لہذا کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ حد و کفارہ نہ جبر و منع کے لیے مشروع ہوئے ہیں، اور زہر کی ضرورت اس فعل میں ہوتی ہے جو غالباً پائی جاتی ہو اور اس فعل کا وجود نادر ہے لہذا حد و کفارہ واجب نہیں ہوگا) نیز یہ ایک ناپسندیدہ محل ہے، لہذا یہ فعل مردار سے وطی کے مشابہ ہے (اور اس میں کفارہ واجب نہیں ہوتا)۔ اور ابو یوسفؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ وجوب کفارہ کا انحصار اس پر ہے کہ افطار کامل کے ذریعے روزہ فاسد کیا جائے۔ اور یہاں یہ وجہ پائی جاتی ہے کیونکہ سورۃ و معنی جماع پایا گیا۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے عمداً کوئی ایسی چیز کھالی یا پی لی جو بطور غذا یا دوا اصلاحِ بدن کے کام آتی ہے تو ہمارے نزدیک اس پر قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں۔ شافعیؒ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ کا وجوب خلافتِ قیاس ہے کیونکہ وجوب کفارہ کا مقصد گناہ کی معافی ہے اور گناہ کی معافی کے لیے تو بہ کافی ہے نیز کفارہ سے کا تعلق باہم مقادیر سے ہے اور تعیینِ مقادیر میں قیاس رہنمائی نہیں کرتا۔ کفارے کا وجوب صرف نفس سے معلوم ہوا ہے اور نفس صرف جماع کے بارے میں وارد ہوتی ہے اور کھانا پینا معنی جماع میں بھی نہیں ہے۔ کیونکہ جماع کی حرمت ان سے زیادہ شدید ہے۔ چنانچہ وجوب حد کا تعلق جماع سے ہے، کھانے پینے سے نہیں، پس جو نفس جماع کی صورت کے بارے میں وارد ہوتی ہے، اُسے اکل و شرب کے بارے میں وارد نہیں سمجھا جائے گا، لہذا یہ نص اپنے مورد تک محدود رہے گی۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من أفطرنی رمضان متعمداً جو رمضان میں عمداً روزہ توڑ ڈالے تو اس پر

فعلیہ ما علی المظاہر۔

وہی لازم ہے جو مظاہر پر لازم ہوتا ہے

اور نص کتاب اللہ کے مطابق مظاہر پر کفارہ لازم ہوتا ہے، پس عمداً روزہ توڑنے والے پر بھی کفارہ لازم ہوگا۔ نیز ہم اکل و شرب کی صورت میں وجوب کفارہ پر جماع سے استدلال کرتے ہیں اور اکل و شرب کو جماع پر قیاس کرتے ہیں۔ صورت جماع سے ہمارا استدلال یوں ہے کہ جماع میں کفارہ اس لیے واجب ہوتا ہے کہ اس میں کسی عذر اور سفر کے بغیر صوم رمضان کو فاسد کرنا پایا جاتا ہے جیسا کہ حدیث بھی اس وجہ پر ناظر ہے اور کھانے پینے کی صورت میں بھی کسی عذر اور سفر کے بغیر عمداً صوم رمضان کو فاسد کرنا پایا جاتا ہے، لہذا جماع کی صورت میں ایجاب کفارہ سے دلالت اکل و شرب کی صورت میں بھی وجوب کفارہ ہو جاتا ہے۔۔۔ یہی بات کہ جماع کی صورت میں وجوب کفارہ کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کی۔ اس کی دو وجہیں ہیں: ایک مجمل اور ایک مفسر۔ مجمل وجہ حدیث اعلیٰ سے استدلال ہے، اور یہ ہم ”خلاقیات“ میں ذکر کر چکے ہیں۔ مفسر وجہ ہے کہ صوم رمضان کا فاسد کرنا ایک گناہ ہے اور عقلاً و شرعاً گناہ کا مٹانا اور ختم کرنا ضروری ہے کیونکہ یہ ایک قبیح چیز ہے، اور کفارے میں یہ صلاحیت ہے کہ یہ گناہ کو ختم کر دے۔ کیونکہ کفارہ ایک نیکی ہے اور شریعت نے نیکیوں کو توبہ سے شمار کیا ہے۔ ایمان اور اعمال صالح سب گناہوں کو مٹا دیتے ہیں۔ مگر اتنی بات ہے کہ جیسے گناہ مختلف طرح کے ہوتے ہیں، اسی طرح ان کے مٹانے والے بھی مختلف ہوتے ہیں، جنہیں صرف شارع احکام یعنی اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔ پس جب شارع نے ایک خاص گناہ میں ایک خاص مٹانے والا واجب قرار دیا، اور پھر اسی طرح کا گناہ کسی دوسرے مقام میں پایا گیا تو محض اس گناہ کے پائے جانے سے وہ خاص مٹانے والا عمل خود بخود واجب ہو جائے گا، اور دوسرے مقام میں بھی اس کا وجوب نص ہی سے ثابت سمجھا جائے گا۔ تعلیل و قیاس سے نہیں، واللہ اعلم۔ اکل و شرب کو جماع پر قیاس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہاں صوم رمضان کے افساد سے روکنے اور مبارک وقت میں اسے محفوظ رکھنے کے لیے کفارہ اس لیے واجب ہوا کہ کفارہ میں زاجر بننے کی صلاحیت ہے، اور اس حالت میں کسی زاجر کی حاجت بھی ہے۔۔۔ صلاحیت تو اس طرح ہے کہ جو شخص یہ سوچے کہ اگر اس نے رمضان کا ایک روزہ بھی توڑ دیا تو اسے ایک گرن کا آزاد کرنا لازم ہو جائے گا، اور نہ ملنے کی صورت میں پے درپے دو ماہ کے روزے رکتے پڑیں گے اور یہ بھی نہ رکھ سکے کی صورت میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا پڑے گا تو وہ روزے توڑنے سے باز رہے گا۔۔۔ اور یہاں زاجر کی حاجت اس لیے ہے کہ اکل و شرب اور جماع کا طبعی تقاضا اور شہوت موجود ہے، بلکہ اکل و شرب کا تقاضا جماع کی نسبت زیادہ ہوتا ہے کیونکہ بھوک پیاس سے شہوت کم ہو جاتی ہے، لہذا اکل و شرب سے زاجر کی حاجت زیادہ ہے چنانچہ جماع میں زاجر کی مشروعیت سے بطریق اولیٰ اکل و شرب میں زاجر کی مشروعیت ہو جاتی ہے۔۔۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ قیاس سے ایجاب کفارہ جائز نہیں ہے۔ طریقہ مذکورہ سے اس قول کا رد ہو گیا۔ کیونکہ جن دلائل سے قیاس کی بحیثیت ثابت ہوتی ہے۔ ان میں کفارہ اور عیز کفارہ کا کوئی

فرق نہیں۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے حالتِ صوم میں کوئی ایسی چیز کھالی، جو نہ تو غذا ہے اور نہ دوا، جیسے کنکری، گٹھلی، مٹی وغیرہ تو اکثر علماء کے نزدیک اس پر صرف قضا لازم ہے، کفارہ نہیں۔

مالکؒ فرماتے ہیں کہ کفارہ بھی لازم ہو گا۔ کیونکہ بغیر غدر کے افطار پایا گیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ صوۃ افطار ہے، معنی نہیں، کیونکہ معنی صوم یعنی ایسے اکل و شرب سے رکنا جس سے جسمانی فوائد حاصل ہوتے ہیں، ابھی بھی باقی ہے۔ صرف صورت صوم فوت ہوئی ہے۔ مگر ہم نے صورت کو حقیقت کے ساتھ لایا ہے۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے صحیح اور خشک اخروٹ یا بادام نگل لیا تو اس پر صرف قضا لازم ہے، کفارہ نہیں، کیونکہ صوۃ اکل پایا گیا، معنی نہیں، اس لیے کہ اس کا اس طریق پر کھانا معتاد نہیں ہے، پس یہ کنکری کھانے کے مشابہ ہے۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص اخروٹ یا بادام کو چباتا رہا، حتیٰ کہ چباتے چباتے اس کا مغز بھی نگل گیا تو اس پر قضا و کفارہ دونوں لازم ہیں، ابن سماعہ کی ابو یوسف سے یونہی روایت ہے، کیونکہ اس نے مغز لیا۔ ہاں اس کے ساتھ ایسی چیز ملالی جو عادتہ نہیں کھائی جاتی۔

قاضیؒ نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ اگر چھوٹا بادام کھا لیا تو قضا و کفارہ دونوں لازم ہیں۔ ان کا یہ قول تر بادام پر محمول ہے کیونکہ یہ آڑو کی طرح سب کا سب کھایا جاتا ہے۔ اگر کسی نے تراخروٹ کھا لیا تو اس پر قضا واجب ہے کفارہ نہیں، کیونکہ یہ عادتاً کھایا نہیں جاتا اور نہ ہی اس سے غذا یا دوا کا حصول مقصود ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر گوندھا ہوا آٹا یا خشک آٹا کھا لیا تو اس پر قضا واجب ہے کفارہ نہیں، کیونکہ اس سے غذا یا دوا مقصود نہیں ہوتی، لہذا معنی صوم فوت نہ ہوا۔ فتاویٰ میں محمدؐ سے ایک روایت یہ مذکور ہے کہ انہوں نے خشک اور گندھے ہوئے آٹے میں فرق کیا ہے، انہوں نے کہا کہ خشک آٹے میں قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں اور گندھے ہوئے میں صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں۔

مسئلہ: اگر کسی نے گندم چبائی تو اس پر قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں۔ حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے ایسے ہی روایت ہے کیونکہ یہ ان چیزوں سے ہے جن کا کھانا مقصود ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر کسی نے ہیلہ (ہڑ) نگل لیا تو ابن ربیعؒ کی محمدؐ سے روایت یہ ہے کہ اس پر قضا واجب ہے کفارہ نہیں، کیونکہ اسے بطور دوا یوں استعمال نہیں کیا جاتا۔ اور ہشامؒ کی محمدؐ سے روایت ہے کہ اس صورت میں کفارہ بھی واجب ہے، کہ غی کہتے ہیں کہ یہ بات میرے نزدیک قیاس سے زیادہ قریب ہے، کیونکہ اسے بطور دوا یوں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ ابن سماعہؒ کی بھی محمدؐ سے روایت یونہی ہے اور قاضیؒ نے بھی مختصر طحاویؒ کی شرح میں یہی ذکر کیا ہے کہ کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے ترمٹی (گارا) کھا لیا تو اس پر صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں، وجہ گذر چکی ہے، مگر یہ کہ وہ مٹی ارمینا (ہو، تو اس صورت میں قضا و کفارہ دونوں واجب ہو جاتے ہیں) ابن ربیعؒ کی محمدؐ سے ایسے ہی روایت ہے، محمدؐ نے فرمایا: "کیونکہ یہ بمنزلہ غار یقون" (ایک دوا جو بوسیدہ جڑ

کے مشابہ ہوتی ہے) ہے، کہ بطور دوا استعمال کیا جاتی ہے۔ ابن رستم کہتے ہیں کہ میں نے محمدؐ سے کہا کہ یہ ایک قسم کی مٹی ہے جو بھونی جاتی ہے اور لوگ اسے کھاتے ہیں، تو محمدؐ نے فرمایا "میں نہیں جانتا کہ یہ کیا ہے؟ گویا کہ انہیں یہ علم نہیں تھا کہ یہ بطور دوا استعمال ہوتی ہے یا نہیں؟

مسئلہ: کسی شخص نے درخت کا پتہ کھالیا۔ اگر وہ ایسا ہے کہ عادتہ کھایا جاتا ہے، تو قضا و کفارہ دونوں لازم ہوں گے، اور اگر عادتہ نہیں کھایا جاتا تو صرف قضا لازم ہے، کفارہ نہیں۔

مسئلہ: کسی شخص نے مشک، غالبہ (ایک مرکب خوشبو) یا زعفران کھالیا تو اس پر قضا و کفارہ دونوں لازم ہیں کیونکہ یہ چیزیں کھانی بھی جاتی ہیں اور بطور دوا بھی استعمال کی جاتی ہیں۔

مسئلہ: کسی شخص نے تل کھالیا تو محمدؐ سے روایت ہے کہ روزہ ٹوٹ گیا، اور کفارہ کے بارے میں ان سے کچھ مذکور نہیں۔ اور مشائخ کا اس میں اختلاف ہے۔ محمد بن مقاتل الرازی فرماتے ہیں کہ قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں۔ ابوالقاسم الصغار فرماتے ہیں کہ صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں۔ اور یہ بات ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اگر تل دانتوں کے اندر پھنسا ہوا تھا اور اسے نکل گیا تو اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، کیونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔

مسئلہ: ابویوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کسی شخص نے رمضان میں عدا اپنے منہ سے سُکرۃ (خاص قسم کی سُکرۃ کو زہ مصری) چوسی، حتیٰ کہ پانی اس کے حلق میں داخل ہو گیا تو اس پر قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں، کیونکہ سُکرۃ کو زہ مصری) یونہی کھانی جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر بلیلہ (ہڑ) چوسا، اور اس کا پانی حلق میں داخل ہو گیا تو فتادی میں مذکور ہے کہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوگا۔

مسئلہ: دانتوں سے خون نکلا، وہ حلق میں داخل ہو گیا یا خود اسے نکل لیا، پس اگر اس میں خون غالب ہے تو روزہ فاسد ہو جائے گا، اور اس پر صرف قضا واجب ہوگی، کفارہ نہیں، اور اگر تھوک غالب تھا تو قضا و کفارہ کچھ واجب نہیں۔ اگر دونوں مساوی ہیں تو قیاس یہ ہے کہ روزہ فاسد نہ ہوگا، اور استحسان یہ ہے کہ احتیاطاً فاسد ہو جائے گا۔

مسئلہ: اپنے منہ سے خود تھوک نکالا، پھر نکل لیا تو اس پر قضا واجب ہے، کفارہ نہیں، اسی طرح اگر کسی دوسرے کا تھوک نکل لیا تو بھی صرف قضا واجب ہوگی، کیونکہ یہ ایسی چیز ہے جس سے طبیعت میں کراہت پیدا ہوتی ہے چنانچہ اگر اپنے محبوب اور دوست کا تھوک نکلنا تو ایشیخ الاسلام الزاہد رحمہ اللہ الحلوانی نے فرمایا کہ اس پر قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں۔ کیونکہ محب اپنے محبوب دوست کے تھوک سے کراہت نہیں کرتا۔

مسئلہ: خشک گوشت کے ٹکڑے کھانے سے قضا و کفارہ دونوں واجب ہو جائیں گے، کیونکہ یہ فی الجملہ کھانے جاتے ہیں، اور خشک چربی کے ٹکڑے کھانے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس سے کفارہ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ یہ کھانی نہیں جاتی۔ فقہ ابو اللیثؒ فرماتے ہیں کہ گوشت کی طرح اس میں بھی قضا و کفارہ دونوں واجب ہیں کیونکہ خشک گوشت کی طرح خشک چربی بھی فی الجملہ کھانی جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے مردار کھالیا، پس اگر وہ بدبودار ہو چکا تھا اور اس میں کیر سے بڑچکے تھے تو اس سے صرف قضا واجب ہوتی ہے، کفارہ نہیں، اور اگر مردار کی کیفیت یہ نہیں تھی تو قضا اور کفارہ دونوں واجب ہیں۔

مسئلہ: اگر جماع میں صرف اذخال ہوا، اور انزال نہیں ہوا، تو بھی قضا و کفارہ دونوں واجب ہو جاتے ہیں، کیونکہ صورت ”و معنی“ جماع پایا گیا، کیونکہ جماع تو ہے اذخال، رہا انزال، وہ تو جماع سے فراغت ہے، اس لیے اس کا اعتبار نہیں۔ اگر فرج سے باہر ہی انزال ہو گیا تو صرف قضا واجب ہوگی کفارہ نہیں، کیونکہ یہ ناقص جماع ہے، اس لیے کہ یہ معنی ”جماع“ ہے، صورتہ نہیں۔ اسی طرح اگر کسی چوپایہ سے وطی کی اور انزال ہو گیا تو صرف قضا واجب ہوتی ہے، کیونکہ فراخی محل اور خواہش کے نامکمل رہنے کی وجہ سے قضا شہوت نامکمل رہی۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے کھانے کے لیے روٹی کا ٹکڑا لیا، روزہ یاد نہیں، جب چبارہا تھا تو روزہ یاد آگیا اور یاد کی حالت میں لقمہ نگل لیا تو ”عیون المسائل“ میں مذکور ہے کہ اس مسئلہ میں متاخرین کے چار اقوال ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ بعض کہتے ہیں کہ اس پر کفارہ واجب ہے۔

بعض کہتے ہیں کہ اگر منہ سے نکلنے سے پہلے نگل لیا تو کفارہ واجب نہیں، اور اگر منہ سے نکال کر پھر نگلا تو کفارہ واجب ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اگر نکلنے سے پہلے نگلا تو کفارہ واجب ہے۔ اور اگر منہ سے نکالا پھر نگلا تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ فقہ ابو اللیث فرماتے ہیں کہ یہ قول (آخری دو قولوں میں) زیادہ صحیح ہے۔ کیونکہ نکلنے کے بعد طبیعت اس سے کراہت کرتی ہے، اور جب تک وہ منہ میں ہوا، انسان اس سے لذت حاصل کرتا ہے۔

مسئلہ: اس خیال سے سحری کھاتا رہا کہ ابھی فجر طلوع نہیں ہوئی، اچانک دیکھا تو وہ طلوع ہو چکی تھی، یا اس خیال سے افطار کر لیں کہ سورج غروب ہو چکا ہے، پھر اچانک دیکھا تو وہ غروب نہیں ہوا تھا، تو صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں، کیونکہ یہ افطار عمداً نہیں ہوا بلکہ خطاً ہوا ہے۔ دیکھئے! کہ اس صورت میں اس پر کوئی گناہ لازم نہیں ہوتا۔ (کیونکہ یہ فعل عمداً نہیں ہوا)

مسئلہ: سفر کے دوران میں صبح کو روزہ رکھا، پھر عمداً توڑ ڈالا تو اس پر کفارہ واجب نہیں، کیونکہ مباح افطار سبب یعنی سفر صورتہ موجود ہے۔ لہذا اس سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے، اور یہ کفارہ شبہ کی صورت میں واجب نہیں ہوتا۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جس شبہ کی بنیاد کسی دلیل پر ہو خواہ صورت دلیل ہی ہو کہ حقیقت میں تو وہ دلیل نہیں بن سکتی لیکن ظاہراً وہ دلیل ہے، تو ایسے شبہ کے ہوتے ہوئے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اور اگر شبہ کسی صورت دلیل کی بنیاد پر بھی نہیں ہے تو پھر محض شبہ کا اعتبار نہیں۔ اور یہاں اسی طرح کا شبہ پایا گیا کہ صورت سفر موجود ہے، کیونکہ سفر سے فی الجملہ افطار کی رخصت یا اباحت حاصل ہو جاتی ہے۔ اگر کسی شخص نے بھول کر کھالیا یا پی لیا یا جماع کر لیا یا اسے غیر اختیاری طور پر اسے قے آگئی، تو ان صورتوں میں اسے خیال ہوا کہ روزہ ٹوٹ گیا، تو اس کے بعد اس نے عمداً کھالیا تو اس پر صرف قضا واجب ہے، کفارہ نہیں، کیونکہ یہاں شبہ کی بنیاد ایسی چیز ہے جو ظاہری طور پر دلیل ہے، کیونکہ ظاہراً روزے کی ضد یعنی اکل و شرب اور جماع پایا گیا، حتیٰ کہ ماکت

نے بھول کر کھانے سے فساد صوم کا کہا، اور ابو حنیفہؒ نے بھی کہا کہ ”اگر لوگوں کی طعنہ زنی نہ ہوتی تو میں بھی قضا کا فتویٰ دیتا“ اسی طرح قے، کیونکہ کچھ نہ کچھ قے منہ سے واپس پیٹ میں چلی جاتی ہے، لہذا ان صورتوں میں شبہ ایسی جگہ میں ہوا، جہاں اشتباہ ہو سکتا ہے۔ لہذا اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ محمدؐ نے فرمایا کہ ”ہاں اگر اسے معلوم ہو چکا ہو کہ بھول کر کھانے سے یا قے سے روزہ نہیں ٹوٹتا (اور بعد میں پھر وہ عمدہ کھا لیتا ہے) تو کفارہ واجب ہوگا کیونکہ یہاں اس کا غلط خیال محل اشتباہ میں نہیں تھا، لہذا اس شبہ کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ ایسی صورت میں کفارہ واجب نہیں ہوتا، خواہ اسے عدم فساد کی خبر پہنچی ہو یا نہ پہنچی ہو۔

کسی شخص نے پچھنے لگوائے۔ اس سے اسے گمان ہوا کہ روزہ ٹوٹ گیا، پھر اس نے عمدہ کھا لیا اگر اس نے اس بارے میں کسی فقیہ سے استفتاء کیا تھا۔ اور اس نے فتویٰ دیا تھا کہ پچھنے لگوانے سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے تو عمدہ کھانے سے کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ ایک عام شخص پر عالم کی تقلید لازم ہے لہذا اس میں شبہ کی بنیاد ایک دلیل کی صورت پر ہے۔ اور اگر کسی شخص کو پچھنے لگوانے کے بارے میں یہ حدیث پہنچی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: أفطر الحاجم والمحجوم۔ پچھنے لگانے اور لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا۔

اور اس نے پچھنے لگوانے کے بعد اس حدیث کی بنا پر عمدہ کھا لیا تو اس بارے میں، حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس پر کفارہ واجب نہیں، کیونکہ بنیادی طور پر ظاہر حدیث واجب العمل ہے۔ لہذا اس سے شبہ پیدا ہونا صحیح ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ ایک عام آدمی پر معنی سے پوچھنا واجب ہے نہ کہ ظواہر احادیث پر عمل کرنا، کیونکہ حدیث کبھی منسوخ ہوتی ہے اور کبھی اس کا ظاہر متروک ہوتا ہے لہذا یہ بات شبہ کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ اور اگر کوئی صورت مذکورہ میں نہ تو کسی فقیہ سے پوچھتا ہے اور نہ ہی اسے حدیث پہنچی ہے تو پھر قضا و کفارہ در لوز واجب ہوں گے۔ کیونکہ ظاہر میں پچھنے لگوانا رکن صوم یعنی اکل و شرب اور جماع سے امساک کے منافی نہیں ہے۔ لہذا اس شبہ کی بنیاد کسی دلیل پر نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر کسی ازراہ شہوت بیوی سے ملاست یا بوس و کنار کیا، اور انزال نہیں ہوا، پھر اسے خیال ہوا کہ اس سے روزہ ٹوٹ گیا، پھر اس کے بعد اس نے عمدہ کھا لیا۔ تو اس پر کفارہ لازم ہوگا، کیونکہ محض اتنا فعل ظاہر میں رکن صوم کے منافی نہیں ہے۔ لہذا اس کا یہ ظن بے محل ہے، لہذا کالعدم ہو گا، ہاں اگر اپنی سمجھ کے مطابق کسی حدیث پر عمل کیا تھا یا کسی فقیہ سے استفتاء کیا تھا اور اس نے اس صورت میں افطار کا فتویٰ دیا تھا تو کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اگرچہ فقیہ سے خطا صادر ہو گئی ہو یا حدیث غیر ثابت ہو، کیونکہ حدیث کا ظاہر اور فتویٰ کی بنیاد پر پیدا ہونے والا شبہ قابل اعتبار ہے اور اگر غیبت کی، پس اسے گمان ہوا کہ اس سے روزہ ٹوٹ گیا، پھر اس کے بعد عمدہ کھا لیا تو اس پر کفارہ واجب ہے، اگرچہ اس نے کسی فقیہ کے فتویٰ کے مطابق یا اپنی سمجھ کے مطابق کسی حدیث پر عمل کیا ہو، کیونکہ ایسے مقام میں کسی فقیہ کا فتویٰ اور اس کی حدیث کی سمجھ غیر معتبر ہے۔ اس لیے کہ یہ ایسی چیز ہے جس میں کسی بھی ایسے شخص کو اشتباہ نہیں ہو سکتا جو معمولی سمجھ بوجھ بھی رکھتا ہو اور

یہ بات کسی سے مخفی نہیں کہ حدیث میں غیبت سے روزہ ٹوٹنے اور حقیقتِ افطار مراد نہیں۔ لہذا یہ چیز شبہ کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ اسی طرح اگر مونیچوں پر تیل ملا، پھر خیال ہو کہ اس سے روزہ ٹوٹ گیا، اور اس کے بعد اس نے عمدہ کھا لیا تو اس پر کفارہ لازم ہے، اگرچہ اس نے کسی فقیہ سے پوچھا یا اپنی سمجھ کے مطابق کسی حدیث پر عمل کیا ہو، وجہ اس کی گزر چکی ہے۔

واللہ اعلم

مسئلہ: حالتِ اقامت میں روزہ توڑا جس سے اس پر کفارہ واجب ہو گیا، پھر اسی دن سفر میں چلا گیا تو اس سے کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ اور اگر اسی دن کسی ایسے مرض میں مبتلا ہو گیا جس سے افطار کی رخصت یا اباحت حاصل ہو جاتی ہے تو کفارہ ساقط ہو جائے گا۔ دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرض کی صورت میں طبیعت میں تغیر ہوتا ہے کہ انسان صحت سے بیماری کی طرف آتا ہے اور یہ تغیر پہلے باطن میں پیدا ہوتا ہے، پھر ظاہر میں اس کا اثر نمودار ہوتا ہے۔ چنانچہ جب وہ شخص اسی دن بیمار ہوا تو معلوم ہو گیا کہ یہ تغیر اور مرض افطار کے وقت بھی موجود تھا لیکن اس کا اثر ظاہر میں نمودار نہیں ہوا تھا لہذا افطار کی رخصت یا اباحت دینے والا عذر وقت افطار میں موجود ہوا۔ لہذا سرے سے ایسا افطار ہی نہ ہوا جو موجب کفارہ ہے، یا یوں کہیں کہ وقت افطار میں مرض کی بنیاد پائے جانے کی وجہ سے وجوب کفارہ میں شبہ پیدا ہو گیا اور یہ کفارہ شبہ کی صورت میں واجب نہیں ہوتا۔ اور سفر کی صورت میں ایسی کوئی وجہ نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ سفر تو ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف انتقال کا نام ہے اور اس کی ابتدا فعل انتقال سے ہی ہوتی ہے، لہذا افطار کی رخصت یا اباحت دینے والا عذر وقت افطار میں نہیں پایا گیا چنانچہ سفر وجوب کفارہ پر اثر انداز نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی عورت نے روزہ توڑ ڈالا پھر اسی دن اسے حیض یا نفاس آگیا تو اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ حیض رحم میں جمع شدہ خون ہے جو آہستہ آہستہ خارج ہوتا ہے۔ لہذا یہ عذر وقت افطار میں بھی موجود تھا۔ البتہ ظاہر نہیں ہوا تھا، چنانچہ یہ کفارہ کے وجوب سے مانع ہوگا۔

اور اگر کسی نے افطار کے دن بہ جبر و اکراہ سفر کیا تو بھی ابو یوسف کے نزدیک کفارہ ساقط نہیں ہوگا۔ اور زفر کے نزدیک ساقط ہو جائے گا۔ صحیح ابو یوسف کا قول ہے۔ اس کی وجہ پہلے بھی گزر چکی ہے کہ اس صورت میں افطار کی رخصت یا اباحت دینے والا عذر کا آغاز وقت سفر سے ہی ہوتا ہے، لہذا بعد میں پیدا ہونے والا عذر ماضی کے عمل پر اثر انداز نہیں ہوگا۔ اگر کسی نے حالتِ صوم میں افطار کے بعد اپنے آپ کو مجروح کر لیا اور اس سے اتنا شدید بیمار ہو گیا جس سے افطار کی رخصت یا اباحت حاصل ہو جاتی ہے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس سے کفارہ ساقط ہو جائے گا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں ساقط ہوگا اور عدم سقوط ہی صحیح ہے، کیونکہ یہاں مرض زخم سے پیدا ہوا، اور زخم بالکل نو پیدا ہے۔ لہذا اس کے نتیجہ میں پیدا ہونے والا مرض بھی ظاہر و باطناً نو پیدا ہے، چنانچہ یہ ماضی کے فعل پر اثر انداز نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم

مسئلہ: کوئی شخص ماہ رمضان میں صبح کے وقت روزے کی نیت نہیں رکھتا، پھر اس کے بعد کھا پیتا یا پانی پیتا یا جماع کرتا ہے تو اس پر صرف اسی دن کی قضا واجب ہے اور کفارہ واجب نہیں یہ اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے اور زفر کے نزدیک کفارہ بھی لازم ہوگا۔ کیونکہ ان کے نزدیک رمضان کا روزہ بغیر نیت کے بھی ادا ہو جاتا ہے، لہذا صوم رمضان کا فاسد کرنا پوری شرائط کے ساتھ پایا گیا۔ اور ہمارے نزدیک نیت کے بغیر رمضان کا روزہ ادا نہیں ہوتا۔ لہذا سرے سے روزہ ہی نہیں پایا گیا، تو اس کا توڑنا کیسے ہو سکتا ہے؟ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس صورت میں اگر اس نے زوال سے پہلے کھایا تو قضا و کفارہ دونوں لازم ہیں اور اگر زوال کے بعد کھایا تو اس پر کفارہ واجب نہیں، قدوریؒ نے مختصر کرنی کی شرح میں ایسے ہی ذکر کیا ہے یعنی انہوں نے اس میں ابو حنیفہ، محمدؒ اور ابو یوسف کے درمیان اختلاف بیان کیا ہے۔ اور قاضی نے محقق طحاویؒ کی شرح میں ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف بیان کیا ہے۔ بہر کیف جس نے بھی زوال سے پہلے اور بعد کا فرق کیا ہے، اس کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ زوال سے پہلے پہلے اکل و شرب اور جماع سے رک کر یہ اس امساک کو فرض امساک یعنی صوم میں بدل سکتا تھا، کیونکہ زوال سے پہلے ایک روزے کی نیت کرنا جائز ہے لیکن جب اس نے کھایا تو اس نے فرضیت کو خود باطل کر دیا۔ لہذا اگر وہ روزہ پانچ سے دو تک یا دو تک سے ایک تک یا ایک تک سے صفر تک یا صفر تک سے بعد کھائے یا پانی پیتا یا جماع کرے تو اس کا ابطال نہیں ہوا کیونکہ فرضیت کھانے سے پہلے ہی قائم ہو چکی تھی۔۔۔۔۔ کسی شخص کی صبح کو روزے کی نیت نہیں تھی، پھر اس نے زوال سے پہلے نیت کر لی، پھر دن سے باقی حصہ میں جماع کر لیا تو اس بارے میں حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ کفارہ واجب ہوگا۔ وجوب کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک رمضان کا روزہ زوال سے پہلے دن کو نیت کرنے سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ لہذا دن یا رات کو نیت کرنا برابر ہے۔ اور عدم وجوب کفارہ یہ ہے کہ اگر وہ اس صورت میں دن کے اول حصہ میں جماع کرتا تو کفارہ نہیں ہوتا۔ پس اسی اگر آخر حصہ میں جماع کر لیا تو بھی واجب نہیں ہوگا، کیونکہ ایک ہی دن کی بحیثیت محل صوم تقسیم نہیں ہو سکتی یا کم از کم، اس سے آخر یوم میں جماع سے وجوب کفارہ میں شبہ پیدا ہو سکتا ہے اور یہ کفارہ شبہ کی صورت میں واجب نہیں ہوتا۔ ”مفتی“ میں مذکور ہے کہ اگر کسی شخص کی صبح کو روزہ چھوڑنے کی نیت تھی، پھر اس نے روزے کا عزم کر لیا، پھر عدا کھایا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب نہیں اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اس بارے میں بائین سے دلائل بالکل اسی انداز کے ہیں جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔

تتبع روزے توڑنے کا حکم | کسی شخص نے ایک رمضان میں کئی مرتبہ عدا جماع کیا۔ بایں طور کہ ایک دن جماع کیا، پھر دوسرے دن پھر تیسرے دن جماع کیا اور کسی کا کفارہ ادا نہیں کیا تھا تو ہمارے نزدیک ان تمام کے لیے ایک ہی کفارہ کافی لازم ہوتا ہے اور شافعیؒ کے نزدیک اس پر ہر دن کا الگ کفارہ لازم ہوتا ہے۔ اور اگر ایک دن جماع کیا اور کسی کا کفارہ ادا کر دیا۔ پھر کسی دوسرے دن جماع کیا تو اس پر دوسرا کفارہ

لازم ہوگا۔ یہ ظاہر الراء یہ ہے۔ اور زفر کی ابو حنیفہ سے روایت یہ ہے کہ اس پر دوسرا کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ اگر کسی نے دو رمضانوں میں جماع کر لیا اور پہلے رمضان کا کفارہ نہیں دیا تھا تو ظاہر الراء یہ کے مطابق ہر جماع کا الگ کفارہ واجب ہوگا۔ اور محمدؐ نے ”کیسائیات“ میں ذکر کیا ہے کہ ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ علیؑ وی نے بھی ابو حنیفہؒ سے یہی حکایت کیا ہے۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں وجوب کفارہ کا سبب نہ جو ان کے نزدیک جماع اور ہمارے نزدیک روزہ فاسد کرنا ہے۔ متکرر پایا گیا۔ اور سبب کے تکرر سے حکم بھی متکرر ہوتا ہے۔ قاعدہ یہی ہے۔ ہاں ضرورت کے مواقع اس سے مستثنیٰ ہیں، جیسے عقوبات بدنیہ یعنی حدود کیونکہ اگر عقوبت میں تکرر ہو تو ہلاکت کا خوف ہے اور یہاں عدم تکرر کا کوئی داعی نہیں۔ لہذا وجوب کفارہ متکرر ہوگا اسی لیے بقیہ کفارات یعنی کفارہ قتل، یمن اور ظہار میں تکرر ہوتا ہے۔ ہماری دلیل اعرابی کی حدیث ہے کہ جب اس نے کہا کہ میں نے اپنی بیوی سے جماع کیا، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم دیتے ہوئے فرمایا ”ایک گردن آزاد کر“۔ اگرچہ اعرابی کا یہ قول کہ میں نے جماع کیا، ایک مرتبہ اور تیسری مرتبہ دونوں کا احتمال رکھتا تھا، لیکن آپؐ نے استفسار نہیں فرمایا تو اس سے معلوم ہوا کہ ایک مرتبہ یا کئی مرتبہ ہونے سے حکم مختلف نہیں ہوتا۔ نیز یہ کہ یہ کفارہ یعنی کفارہ افطار زجر کے لیے ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر ایک کفارہ کا وجوب ایک خاص حالت کے ساتھ مخصوص ہے کہ افطار عمدتاً ہو اور اس جنایت میں کسی قسم کا شبہ بھی نہ ہو سکتا ہو۔ بخلاف دوسرے کفارات کے۔ اور زجر کا مقصد ایک ہی کفارہ سے حاصل ہو جاتا ہے بخلاف اس صورت کے کہ جماع کے بعد کفارہ دے دیا پھر جماع کیا کہ دوسرا کفارہ واجب ہو گا، کیونکہ سبب اس نے کفارہ دینے کے بعد جماع کیا تو معلوم ہو گیا کہ پہلے کفارہ سے زجر حاصل نہیں ہوا۔ اگر کسی شخص نے روزہ توڑا، ایک غلام آزاد کر دیا، پھر دوسرے دن روزہ توڑا اور ایک غلام آزاد کر دیا، پھر تیسرے دن روزہ توڑا اور ایک غلام آزاد کر دیا۔ پھر پہلے غلام کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس کی جگہ مزید غلام واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ دوسرا غلام پہلے کی طرف سے کافی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر دوسرے غلام کا کوئی مستحق نکل آیا۔ کیونکہ تیسرا دوسرے کی طرف سے کفایت کرے گا۔ اور اگر تیسرے غلام کا کوئی حقدار نکل آیا تو اس پر مزید ایک غلام آزاد کرنا واجب ہے، کیونکہ مقدم کفارہ متاخر جنایت سے کفایت نہیں کرتا۔ اگر کوئی دوسرے غلام کا بھی حقدار نکل آیا (اور بھی تیسرے غلام کی جگہ کوئی اور غلام نہ دیا ہو) تو دوسرے اور تیسرے دن کے لیے ایک ہی غلام آزاد کرنا ہوگا۔ اور اگر پہلے غلام پر بھی کسی کا حق ثابت ہو گیا (اور ابھی دوسرے اور تیسرے کی جگہ کوئی غلام نہیں دیا تھا) تو اس پر ایک ہی غلام آزاد کرنا واجب ہوگا۔ کیونکہ استحقاق ثابت ہونے سے آزادی کا لعدم ہو جاتی ہے، تو اب صورت یہ ہوگی کہ اس نے تین روزے توڑے اور کسی کا کفارہ ادا نہیں کیا لہذا ایک ہی کفارہ کافی ہوگا۔ اور اگر دوسرے غلام کو چھوڑ کر پہلے اور تیسرے غلام کا کوئی حقدار نکل آیا تو تیسرے دن کے لیے ایک ہی غلام آزاد کرے گا کیونکہ پہلے سے تو دوسرا غلام کفایت کرے گا۔ اور اس قسم کے مسائل میں اصل یہ ہے کہ دوسری آزادی اپنے سے پہلی آزادی سے تو کفایت کرتی ہے۔ بعد والی سے نہیں۔

اختلاف ہے اس صورت میں کہ کفارے کے روزے رکھنے شروع کیے پھر اسی دوران میں اسے خوشحالی اور غلام آزاد کرنے کی استطاعت حاصل ہو گئی تو اس نے عمداً روزہ توڑ دیا۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب یہ واضح ہو گیا کہ یہ روزہ اس پر واجب نہیں تھا تو اس سے واضح ہو گیا اس نے یہ نفل روزہ شروع کیا تھا۔ اور اسی لیے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بھی اس کا پورا کرنا مندوب ہے۔ اور ہمارے اصحاب کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ نفل عبادت شروع کرنے سے لازم و واجب ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اس صورت میں بھی اس کا جاری رکھنا اور پورا کرنا لازم ہو جائے گا اور فاسد کرنے کی صورت میں قضا واجب ہو جائے گی، جیسا کہ اگر وہ ابتداءً نفل کی نیت سے شروع کرتا (تو یہی حکم ہوتا) یہی وجہ ہے کہ حج مظنون شروع کرنے سے واجب ہو جاتا ہے، تو روزے کا حکم بھی اسی طرح ہو گا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس نے یہ روزہ بطور مستقط (کسی واجب کو ساقط کرنے والا) شروع کیا ہے نہ کہ بطور موجب (کسی چیز کو واجب کرنے والا) اسی لیے اس روزہ کے پورا کرنا واجب نہیں ہے، دلیل یہ ہے کہ اس نے یہ روزہ اپنے ذمہ سے واجب ساقط کرنے کی نیت سے شروع کیا تھا، جب یہ واضح ہو گیا کہ اس کے ذمہ یہ روزہ واجب ہی نہیں تھا تو اس کی نیت ہی صحیح نہیں ہوتی اور عبادت کا بغیر نیت کے شروع کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ ہاں اس کے لیے مستحب ہے کہ روزہ پورا کرے، کیونکہ اپنے گمان کے مطابق اس نے عبادت شروع کی اور اس لیے کہ اس میں عبادت شروع کرنے والے کے ساتھ تشبہ ہو جاتا ہے۔ لہذا اس پر بھی ثواب ملے گا، جیسا کہ اس شخص کو ثواب ملتا ہے جو کسی عذر سے روزہ تو افطار کر لیتا ہے، لیکن باقی دن روزے داروں کی مشابہت میں اکل و شرب سے رکا رہتا ہے۔ اور یہ اشتباہ باب صوم میں کثرت سے ہو جاتا ہے۔ پس اگر اس صورت میں قضا واجب ہو تو تنگی اور حرج لازم آتا ہے۔ بخلاف حج کے کرج میں شکے اشتباہ کا وقوع بہت ہی نادر ہے، لہذا اسے کالعدم سمجھا جائے گا، پس اس صورت میں قضا واجب ہونے میں کوئی حرج اور تنگی واقع نہیں ہوگی۔ واللہ اعلم۔

فصل

جس روزے کا وقت مقرر ہو جب

وہ اپنے وقت سے ہٹ جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

وقت مقرر شدہ روزہ دو قسم کا ہوتا ہے

۱۔ رمضان کا روزہ

۲۔ وہ روزہ جو وقت معین پر رکھنے کی نذر مانی ہو۔

اب تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ رمضان کا روزہ فوت ہونے سے تین احکام متعلق ہوتے

ہیں۔ بعض حالات میں دن کے باقی حصہ میں روزے داروں کے ساتھ تشبہ اختیار کرتے ہوئے اکل و

شراب سے رکنا واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ

۱۔ روزہ داروں میں اکل و شرب سے رکنا ہر اس شخص کے لیے واجب ہے جسے رمضان کا روزہ رکھنے میں دن کے اول حصہ میں کوئی ایسا عذر لاحق تھا جس سے روزہ واجب ہی نہیں ہوتا یا جس سے روزہ چھڑنا مباح ہو جاتا ہے (اور وہ روزہ نہیں رکھتا) پھر دن کے کسی حصہ میں وہ عذر زائل ہو جاتا ہے اور اس کی ایسی حالت ہو جاتی ہے کہ اگر دلیسی حالت دن کے اول حصہ میں ہوتی تو اس پر روزہ رکھنا واجب ہوتا اور چھڑنا مباح نہ ہوتا۔ جیسے نابالغ بچہ جو دن کے کسی حصہ میں بالغ ہو جائے، یا کافر اسلام لے آئے، یا مجنون ہوش میں آجائے یا حیض والی عورت پاک ہو جائے یا مسافر وطن پہنچ جائے، اور ان لوگوں میں روزہ رکھنے کی اہلیت بھی ہو تو ان پر باقی دن میں اکل و شرب سے رکنا واجب ہے۔ اسی طرح جس شخص پر دن کے اول حصہ میں سبب وجوب اہلیت موجود ہونے کی وجہ سے روزہ رکھنا واجب ہوا تھا، لیکن اسے جاری رکھنا اس پر مستند نہ کیا، ہاں طور پر کہ عیداً روزہ توڑ لیا یا یوم شک میں افطار کی نیت سے صبح ہوئی، پھر واضح ہو کہ دن ریمان کا ہے، یا اس خیال سے سحری کھائی کہ ابھی فجر طلوع نہیں ہوئی، پھر علم ہوا کہ فجر طلوع ہو چکی تھی، تو ان تمام صورتوں میں اس شخص پر باقی دن کھانے پینے سے رکنا واجب ہے، تاکہ روزہ داروں سے مشابہت ہو جائے، اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک جس شخص پر اول نماز میں روزہ واجب ہو، پھر اس کے لیے روزہ جاری رکھنا مستند ہو جائے اور اس میں روزے کے اہلیت بھی ہو تو ایسے شخص پر باقی دن تشبہاً کھانے پینے سے رکے رہنا واجب ہے، اور جس شخص کی یہ کیفیت نہ ہو، اس پر واجب نہیں۔ چنانچہ شافعی کے قول کے مطابق دن کے کسی حصہ میں اگر بچہ بالغ ہو جائے، یا کافر مسلمان ہو جائے، یا مجنون کو افاقہ ہو جائے یا حیض والی عورت پاک ہو جائے یا مسافر وطن و سہج جلتے تو ان لوگوں پر تشبہاً رکنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ ان لوگوں پر اول نماز میں بھی روزہ واجب نہیں تھا۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تشبہاً امساک (رکنا) روزے کی نیابت میں واجب ہوتا ہے اور جب اصل روزہ ہی واجب نہیں ہوا تو اس کی نیابت میں امساک کیسے واجب ہو سکتا ہے؟ اسی لیے اگر کسی شخص نے نذر مانی کہ ”جس دن فلاں شخص آئے گا، اس دن میں اللہ کے لیے روزہ رکھوں گا“ تو وہ شخص دن میں کسی وقت آیا اور اس کے آنے سے پہلے نذر ماننے والا کھاپی چکا تھا تو اس شخص پر باقی دن امساک واجب نہیں ہے، اسی طرح صورت مذکورہ میں ہوگا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مرتبہ یوم عاشورہ میں فرمایا: **أَلَا مَنْ أَكَلَ فَلَا يَأْكُلُ بَقِيَّةَ** خبردار! جو شخص کھا چکا (سو کھا چکا)، لیکن باقی دن یہ صلاہ۔ میں ہرگز نہ کھائے۔

۱۰۔ اس وقت عاشورہ کا روزہ فرض تھا۔ نیز اس لیے کہ رمضان کا روزہ ایک مبارک وقت ہے اس لیے جی قدر نماز ہو سکے اس کی تعظیم واجب ہے، لیکن جب وہ شخص حقیقتاً روزہ رکھ کر ان کی تعظیم سے عاجز ہو گیا ہے تو اب کم از کم یہ واجب ہے کہ اگر اس میں برداشت کی اہلیت ہے تو باقی دن روزے داروں کے ساتھ مشابہت اختیار کرے اس وقت کی تعظیم کرے تاکہ بعد

امکان اس کا حق ادا ہو سکے اور اس کے اوپر تہمت طرازی بھی نہ ہو سکے۔ ہم نے یہ جو وجہ بیان کی ہے، اس میں اول ہمارے روزہ واجب ہونا اور نہ ہونا برابر ہیں۔ اور شافعی نے یہ جو کہا کہ تشبہ روزے سے بطور نیابت واجب ہوتا ہے، ہم اسے تسلیم نہیں کرتے، بلکہ تشبہ اسلئے واجب ہے کہ بقدر امکان اس مبارک وقت کی تعظیم و احترام ہو سکے۔ بخلاف ندر کی پیش کردہ مثال کے، کہ وہاں وہ وقت ذاتی طور پر کسی تعظیم و احترام کا استحقاق نہیں رکھتا کہ اس کا حق ادا کرنے کے لیے باقی دن امساک واجب ہو، اور رمضان کی صورت اس کے برخلاف ہے۔

۲۔ صوم رمضان کی رمضان کی قضا کے بارے میں بحث چند موضوعات کے گرد گھومتی ہے

۱۔ اصل وجوب قضا کا بیان

ب۔ شرائط وجوب قضا کا بیان

ج۔ وقت و کیفیت وجوب قضا کا بیان

د۔ شرائط جواز کا بیان۔

اب ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

۱۔ قضا واجب ہونے پر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: فمن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر۔ نیز اصل یہ ہے کہ جس عبادت کا وقت مقرر ہو اگر وہ اپنے وقت سے ہٹ جائے تو اس کی قضا واجب ہوتی ہے، اس کی وجہ ہم کتاب الصلوٰۃ میں ذکر کر چکے ہیں اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ رمضان کا روزہ خواہ کسی عذر سے فوت ہوا ہو یا کسی عذر کے بغیر، بہر صورت قضا واجب ہوگی، کیونکہ جب معذور پر قضا واجب ہوتی ہے تو کوتاہی کرنے والے پر بدرجہ اولیٰ واجب ہوگی نیز جس وجہ سے معذور پر قضا واجب ہوتی ہے یعنی فوت شدہ روزے کی تلاقی کی ضرورت، یہ وجہ غیر معذور میں بھی پائی جاتی ہے، بلکہ غیر معذور کو تلاقی کی ضرورت شدید ہے۔

ب۔ قضا کے وجوب کی شرائط یہ ہیں

(۱)۔ قضا کی قدرت حاصل ہونا، چنانچہ اگر کسی شخص سے صوم رمضان عذر مرص یا سفر کی وجہ سے فوت ہو گیا اور وہ شخص بعد میں مریض یا مسافر ہی بچتا کہ اسی حالت میں مر گیا تو وہ اللہ تعالیٰ سے ایسی حالت میں ملے گا کہ اس پر کوئی قضا واجب نہیں ہوگی، کیونکہ وہ قضا واجب ہونے سے پہلے ہی مر گیا۔ ہاں! اگر اس نے وصیت کی ہے کہ اس کی طرف سے کفار سے میں کھانا نہ دیا جائے تو اس کی وصیت صحیح ہوگی، اگرچہ قضا اس پر واجب نہیں تھی، اور اس سے تمائی مال سے وصیت پوری کی جائے گی کیونکہ وصیت کی صحت وجوب پر موقوف نہیں ہے، جیسا کہ اگر وہ اپنا تمائی مال فقراء کے لیے وصیت کر جاتا تو اس کی وصیت صحیح ہوتی، اگرچہ اس پر کچھ واجب نہ ہوا اسی طرح اس صورت میں ہے۔ لیکن اگر مریض شفا یاب ہو گیا یا مسافر اپنے وطن پہنچ گیا اور اسے اتنا وقت مل گیا، جس میں وہ فوت شدہ روزے قضا کر سکتا ہے تو اس پر قضا واجب ہے کیونکہ عذر زائل ہونے کی وجہ سے وہ قضا پر قادر ہے، پس اگر اس نے روزے نہ رکھے۔

حتیٰ کہ اسے موت نے آیا تو اس پر لازم ہے کہ فدیہ کی وصیت کرے، اور فدیہ یہ ہے کہ ہر روزے کے بدلے ایک مسکین کو ایک دن کا کھانا دیا جائے، کیونکہ قضا اس پر واجب ہو چکی تھی، پھر وہ اپنی کوتاہی سے قضا نہیں کر سکا، لہذا قضا کا وجوب اس کے بدل یعنی فدیہ کی طرف منتقل ہو جائے گا، اس سلسلہ میں اصل ابو مالک الاسجینیؒ کی یہ روایت ہے کہ ایک آدمی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ ”ایک شخص شدید مریض ہے، اور رمضان آجانا ہے اور وہ روزے کی طاقت نہیں رکھتا، پھر وہ مرجاتا ہے تو کیا اس کی طرف سے قضا کی جائے؟ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”اگر وہ روزے کی طاقت حاصل ہونے سے پہلے ہی مر گیا تو اس کی طرف سے قضا نہ کی جائے، اور اگر حالت مرض میں ایسی حالت میں مرا کہ روزے کی طاقت رکھتا تھا تو اس کی طرف سے قضا کی جائے“ اور مراد یہ ہے کہ فدیہ دے کر اس کی طرف سے قضا کی جائے نہ یہ کہ اس کی طرف سے روزہ رکھا جائے، اس لیے کہ حضرت ابن عمرؓ سے موقوفاً و مرفوعاً روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

لا یصومن احد عن احد ولا یصلین کوئی کسی کی طرف سے نہ تو روزہ رکھے اور نہ نماز پڑھے۔

نیز جو چیز عین حالت حیات میں نیابت کا احتمال نہیں رکھتی، اس میں موت کے بعد بھی نیابت کا احتمال نہیں ہے، جیسے نماز میں ہے۔ اور خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس روایت کی تفسیر مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

من مات و علیہ قضاء رمضان کی قضا اس پر واجب تھی تو اس کا ولی اس کی طرف سے کھانا دیتے۔

اور کھانا کھلانے کا یہ حکم یا تو وصیت پر محمول ہے یا ندب و استحباب و غیرہ پر محمول ہے۔ اور جب مرنے والا وصیت کر جائے تو یہ اس تہائی مال سے ادا کی جائے گی (یعنی ادا ہو جائے) اور اگر اس نے کوئی وصیت نہیں کی تھی، لیکن ورثہ نے اپنی خوشی سے تبرعاً فدیہ دے دیا تو جائز ہو جائے گا، اور اگر وہ نہ دیں تو ان پر لازم نہیں ہے، اور ہمارے نزدیک احکام دنیا کے حق میں یہ فدیہ ان سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک مرنے والے نے خواہ وصیت کی ہو یا نہ کی ہو، ہر صورت اس کا فدیہ ورثہ پر تمام مال سے ادا کرنا لازم ہے۔ اس بارے میں اختلاف زکوٰۃ میں اختلاف کی طرح ہے۔ اور صحیح ہمارا قول ہے، کیونکہ صوم عبادت ہے، اور فدیہ اس کا بدل ہے۔ اور اصل یعنی صوم بطریق نیابت ادا نہیں ہو سکتا تو اسی طرح اس کا بدل بھی بطریق نیابت ادا نہیں ہو گا۔ کیونکہ بدل اصل کے خلاف نہیں ہوتا۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ کسی دوسرے کی طرف سے اس کے امر کے بغیر عبادت کا ادا کرنا جائز نہیں ہوتا، کیونکہ یہ جبر ہو گا اور جبر عبادت کے مفہوم کے خلاف ہے۔ جیسا کہ کتاب الزکوٰۃ میں بیان کر چکے ہیں۔ گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ اسے عذر زائل ہونے کے بعد اتنا وقت مل گیا جس میں وہ فوت شدہ تمام روزے قضا کر سکتا تھا، لیکن قضا سے پہلے مر گیا، اور اگر اسے اتنا وقت ملا، جس میں وہ بعض روزے قضا کر سکتا تھا،

بایں طور پر کہ وہ چند دن تندرست رہا پھر مر گیا تو اس بارے میں اصل میں مذکور ہے کہ جتنے دن وہ تندرست رہا، اتنے دنوں کی قضا اس پر لازم ہے، اور انہوں نے اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ چنانچہ اگر وہ مر گیا تو اس پر تمام ماہ کا فدیہ واجب نہیں ہوگا، بلکہ صرف اتنے دنوں کا فدیہ لازم ہوگا، جتنے دن وہ تندرست رہا۔ اور اگر وہ اتنے دن روزے رکھ لیتا ہے اور پورے ہونے سے پہلے مر جاتا ہے، تو اس پر سرے سے وصیت واجب ہی نہیں ہوگی۔ اور طحاوی نے اس مسئلہ میں اختلاف کا ذکر کیا ہے، انہوں نے کہا کہ ”ابو حنیفہ کے قول میں اگر وہ ایک دن بھی تندرست رہتا ہے تو تمام روزوں کی قضا اس پر لازم ہو جائے گی، حتیٰ کہ اگر وہ اس دن روزہ نہیں رکھتا تو پورے ماہ کے فدیہ کی وصیت اس پر لازم ہے، اور اگر وہ اس دن روزہ رکھ لیتا ہے دیکھ مر جاتا ہے، تو بالاجماع اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔“ اور محمد کے نزدیک جتنے دن وہ تندرست رہا، صرف اتنے روزے اس پر لازم ہیں۔“ قدوریؒ نے مختصر کر خجی کی شرح میں لکھا ہے کہ ”محمدؐ نے اصل“ میں جو ذکر فرمایا ہے، وہی ہمارے تمام اصحاب کا قول ہے، اور طحاوی نے اس مسئلہ میں جو اختلاف کا ذکر کیا ہے، وہ غلط ہے، دراصل یہ اختلاف مسئلہ نذر میں ہے، اور وہ یہ ہے کہ ایک مریض یہ نذر مانتا ہے کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لیے ایک ماہ روزے رکھوں گا۔“ پس اگر وہ تندرستی سے پیٹھ مر جاتا ہے تو اس پر کچھ لازم نہیں، اور اگر وہ ایک دن تندرست رہ کر مر جاتا ہے ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول میں اس پر تمام ماہ کے فدیہ کی وصیت لازم ہے اور محمد کے نزدیک اس پر صرف تندرستی کے بقدر دنوں کی (قضا اور وصیت) لازم ہوگی۔“ یہ تفصیل قدوریؒ کی بیاں کردہ ہے۔ اگر قضا کے مسئلہ میں اتفاق ہو، جیسا کہ قدوریؒ نے ذکر فرمایا تو اس قول کی وجہ ظاہر ہے، کیونکہ کسی فعل کے وجوب کے لیے اس کی ادائیگی کی قدرت شرط ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو یہ تکلیف مالا یطاق ہے۔ اور ایسی تکلیف عملاً محال اور شرعاً ساقط ہے۔ اور صورت مذکورہ میں چونکہ وہ صرف بعض دنوں کے روزے پر قادر ہوا، لہذا اس پر اتنے روزے ہی لازم ہوں گے، پس اگر اس نے اتنے روزے رکھ لیے تو وہ اپنی ذمہ داری بجالایا، لہذا اس پر اور کچھ لازم نہیں ہوگا، اور اگر اس نے نہ روزے رکھے تو اس نے اپنی ذمہ داری میں کوتاہی کی، لہذا اس پر صرف اتنے دنوں کے فدیہ کی وصیت لازم ہوگی، کیونکہ اس پر اتنے ہی روزے واجب ہوئے۔ اور اگر قضا و نذر دونوں مسئلہ میں اختلاف ہے، جیسا کہ طحاوی نے ذکر کیا ہے، تو ان دونوں مسئلوں میں محمدؐ کے قول کا رجحان وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں، اور اس میں فرق کرنے کی کوئی حاجت نہیں، کیونکہ محمدؐ کا قول ”نذر“ مسئلوں میں ایک ہے کہ قضا اور منذور روزے صرف اتنے دنوں کے واجب ہوں گے، یعنی دن وہ صحت مند رہا، اور اتنے دنوں کے ہی فدیہ کی وصیت اس پر لازم ہے۔ اور شیخین

قول کی وجہ یہ ہے
 (۱) کہ جتنے دن وہ صحت مند رہا، اتنے دنوں کے روزوں کا محل از را و بدل تمام ایام بن سکتے ہیں۔ کیونکہ ہر دن روزہ رکھا جاسکتا ہے۔ تو یوں سمجھا جائے گا، گویا اسے تمام روزے رکھنے کی قدرت حاصل ہوئی، سو اگر اس نے روزے نہیں رکھے، تو تمام روزوں کے فدیہ کی وصیت کرنا لازم آئے گا۔ اور بقدر قدرت روزے رکھ لے اور حق

وقت ادا ہو گیا تو اب کسی دوسرے وقت میں یہ روزے رکھنے کی گنجائش نہیں رہی۔ سوا ذراہ بدل تمام روزوں کا وجوب ممکن نہیں رہا۔ اس لئے ایسی صورت میں تمام روزوں کے فدیہ کی وصیت لازم نہیں ہوگی۔

(ii)۔ وجوب قضا کی ایک شرط یہ ہے کہ قضا میں کوئی حرج اور تنگی نہ ہوتی ہو۔ کیونکہ حرج کی نفی نص کتاب سے ثابت ہے۔۔۔ یہی بات کہ وقت میں وجوب ادا کیا خارج وقت میں وجوب قضا کی شرط ہے؛ تو اس بارے میں ہم مشائخ کا اختلاف ذکر کر چکے ہیں اور دونوں قولوں کے مطابق اتفاق و اختلاف کی جو صورتیں بنتی ہیں، ان کی تخریج بھی کر چکے ہیں۔

ج۔ قضا کے وجوب کا وقت وہی ہے جس میں قضا کی ادائیگی واجب ہے اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ قضا دو روزے رمضان کے علاوہ چھ دنوں کو چھوڑ کر تمام سال رکھے جاسکتے ہیں، اس لیے کہ حق تعالیٰ کا فرمان ہے اَمِنَ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا اَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ، اس میں اللہ تعالیٰ نے کسی وقت کی تعیین کے بغیر مطلقاً قضا کرنے کا حکم دیا ہے، لہذا کسی دلیل کے بغیر قضا نہ بعض اوقات کے ساتھ مقید کرنا درست نہ ہوگا۔

د۔ وجوب قضا کی کیفیت کہ کیا قضا علی الفور واجب ہوتی ہے یا علی التراخی؟ کے بارے میں میں تمام تر وہی بحث ہے جو قید وقت سے مطلق اور غیر مقید امر کے وجوب کی کیفیت کے بارے میں ہے جیسے کنارات اور مذکور مطلقہ وغیرہ کا امر ہے جن میں وقت کی کوئی قید نہیں۔ اور یہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک علی التراخی ہے۔ اور فقہاء کے ہاں ”تراخی“ کا مطلب یہ ہے کہ ایسے امر پر عمل کرنا مطلق غیر تعیین وقت میں واجب ہوتا ہے اور اس میں تعیین کا اختیار مکلف کو حاصل ہے۔ پس جس وقت اس پر عمل شروع کرے، وہی وقت وجوب کے لیے متعین ہو جاتا ہے، اور اگر وہ مامور یہ پر عمل نہیں کرتا تو آخر عمر میں جب موت سے پہلے اتنا وقت رہ جائے جس میں وہ مامور یہ بحالہ سکتا ہے، تو اس پر وجوب کا دائرہ تنگ ہو جائے گا کہ اس وقت فوراً مامور یہ ادا کرنا واجب ہو جائے گا۔۔۔ اور کرخی نے ہمارے اصحاب سے نقل کیا ہے کہ مطلق امر کو فوراً بجالانا واجب ہے، لیکن صحیح پہلا قول ہے۔ اور عام اصحاب حدیث کے نزدیک امر مطلق وجوب علی الفور کا مقتضی ہوتا ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ میں معلوم ہو چکا ہے۔ اور حج کے بارے میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہے، جو ہم انشاء اللہ کتاب الحج میں ذکر کریں گے۔۔۔ قدوری نے کثی سے نقل کیا ہے کہ وہ قضاء رمضان میں اس بات کے قائل ہیں کہ اس کا دونوں رمضانوں کے درمیان ادا کرنا ضروری ہے۔۔۔ لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے، بلکہ ہمارے اصحاب کا مذہب یہی ہے کہ وجوب قضا کا کوئی وقت متعین نہیں، وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ قضا کا امر کسی خاص وقت کی تعیین سے خالی ہے، لہذا وہ اپنے اطلاق کے مطابق جاری ہوگا۔ اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ”جس شخص پر رمضان کے روزوں کی قضا رہتی ہو، اس کے لیے نفل روزہ رکھنا مکروہ نہیں ہے“ اور اگر قضا کا وجوب علی الفور ہوتا تو اس کے لیے نفل روزہ رکھنا مکروہ ہوتا، کیونکہ اس سے واجب وقت خود دست مؤخر ہو جاتا ہے، اور یہ تاخیر مکروہ ہے۔ اور اسی بنا پر ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ”اگر کسی شخص نے رمضان کی قضا میں تاخیر کی، حتیٰ کہ دوسرا رمضان آگیا تو اس پر فدیہ واجب نہیں ہے۔۔۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ ”اس پر فدیہ واجب ہے، گویا شافعی اس بات کے

قائل ہیں کہ قضاء رمضان علی الفور واجب ہے ہاں دوسرے رمضان تک تاخیر کی رخصت ہے۔ لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے، وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قضا کے امر میں وقت کی تعیین پر کوئی دلائل نہیں ہے، پس اس میں وقت معین کرنا دلیل پر محکم ہے۔ اور فدیہ کا کتنا قدر بالکل باطل ہے، کیونکہ فدیہ صوم سے ایسے عجز کے وقت نائب بنتا ہے، جب عادتاً دورے کی قدرت حاصل ہونے کی امید نہ ہو، جیسا کہ شیخ فانی کے حق میں ہے، اور اس صورت میں عجز نہیں پایا جاتا، کیونکہ وہ روزہ رکھنے پر قادر ہے، لہذا فدیہ واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

۔۔۔ ہمیں قضا کے جواز کی شرائط! تو جو صوم رمضان کی ادا کے جواز کی شرائط ہیں، وہی قضا کے جواز کی شرائط ہیں، سوائے وقت اور رات سے نیت کی تعیین کے۔ چنانچہ مستثنیٰ اوقات کو چھوڑ کر تمام اوقات میں قضا جائز ہے۔ اور ادا کے برخلاف قضا میں رات سے نیت کی تعیین ضروری ہے۔ فرق کی وجہ گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

فدیہ کب واجب ہوتا ہے؟ فدیہ کے وجوب کے لیے یہ شرط ہے کہ مکلف قضا سے بھی ایسا عاجز ہو جائے کہ تمام عمر میں اس کی قدرت حاصل ہونے کی امید نہ ہو۔ چنانچہ فدیہ صرف شیخ فانی پر واجب ہوتا ہے۔ مریض، مسافر، حاملہ اور مرض عورت پر اور ہر اس شخص پر جس نے کسی عذر کی بنا پر روزہ افطار کیا ہو، لیکن قضا کی قدرت حاصل ہونے کی امید ہو، فدیہ واجب نہیں ہوتا، (یعنی ان کے لیے فدیہ دینا جائز نہیں ہے) کیونکہ ان کی شرط نہیں پائی جاتی۔ اور شرط ہے دائمی عجز۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ فدیہ خلف ہے قضا کا اور اصل پر قدرت حاصل ہوتے ہوئے (یا حاصل ہونے کی امید ہوتے ہوئے) خلف کو اختیار کرنا ممنوع ہے۔ جیسا کہ دوسرے اصول کی موجودگی میں اخلاف کو اختیار نہیں کیا جاتا، اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر شیخ فانی نے فدیہ دیا، لیکن پھر اسے قضا کی قدرت حاصل ہو گئی تو فدیہ باطل ہو جائے گا۔ (اور قضا روزے رکھنا ضروری ہو جائیگا)

صوم مندور فوت ہونے کا حکم نذر معین کے روزے اگر اپنے وقت معین سے ہٹ جائیں اور مکلف قضا پر قادر ہو تو رمضان کے روزوں کی طرح ان کی قضا بھی واجب ہے۔ اور اگر کچھ روزے فوت ہوئے تو صرف اتنے روزوں کی قضا ہی واجب ہوگی، از سر نو شروع کرنا لازم نہیں ہوگا، جیسے رمضان کے روزوں میں ہوتا ہے۔ ہاں اگر اس نے نذر ہی یہ مانی کہ ایک ماہ کے مسلسل روزے رکھے گا۔ اور پھر ایک روزہ چھوٹ گیا تو از سر نو روزے رکھنا لازم ہوگا۔ ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے وہ گزر چکا ہے۔ اور اگر کوئی آدمی نذر معین کا وقت معین پورا ہونے سے پہلے ہی مر گیا تو اس پر قضا واجب نہیں، کیونکہ یہ روزے اس پر وقت معین میں واجب تھے۔ جب وہ اس وقت کے آنے سے پہلے ہی مر گیا تو وہ روزے اس پر واجب ہی نہ ہوئے۔ لہذا کچھ بھی لازم نہ ہوگا۔ جیسا کہ کوئی آدمی رمضان آنے سے پہلے ہی مر جائے دیا رمضان کے دوران میں مر جائے، اسی طرح اگر کسی شخص نے نذر معین

کا وقت تو پایا، لیکن وہ مریض تھا، پھر وہ شفایاب ہونے سے پہلے ہی مر گیا، تو اس پر قضا واجب نہیں، اور اگر موت سے پہلے صحت یاب ہو گیا تھا تو پھر قضا واجب ہوگی، جیسا کہ رمضان کے روزوں میں ہوتا ہے۔ کسی شخص نے نذر مانی اور اس وقت وہ تندرست تھا، پھر تندرستی کی حالت میں ہی ایک ماہ میں سے کچھ روزے رکھے بھتے کہ بیمار ہو گیا، اور ماہ پورا ہونے سے مر گیا تو اس پر لازم ہے کہ باقی ماہ کے روزوں کے فدیہ کی وصیت کرے۔ اور اگر حالت مرض میں نذر مانی پھر تندرست ہونے سے پہلے مر گیا تو بلا اختلاف اس پر کچھ لازم نہیں۔ اور اگر ایک دن صحت مند رہنے کے بعد مرا تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس پر تمام ماہ کے روزوں کے فدیہ کی وصیت لازم ہوگی اور محمدؐ کے نزدیک جتنا عرصہ تندرست رہا، صرف اتنے روزوں کے فدیہ کی وصیت لازم ہے۔ مسئلہ گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم

فصل روزہ دار کے لیے کیا چیزیں مسنون و مستحب ہیں اور کیا مکروہ؟

۱۔ روزہ دار کے لیے سحری کھانا مسنون ہے۔ اس لیے کہ عمرو بن العاص سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”ہمارے روزے اور اہل کتاب کے روزے میں سحری کھانے کا فرق ہے۔“ نیز اس لیے کہ سحری سے دن میں روزہ رکھنے میں مدد ملتی ہے۔ اسی بات کی طرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سحری کا ندب بیان کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

استعينوا بقائلة النهار على قيام الليل
وَبِأَكْلِ الصَّوْرِ عَلَى صِيَامِ النَّهَارِ۔

اور سحری میں سنت یہ ہے کہ تاخیر سے کھائی جائے اس لیے کہ تاخیر سے کھانے سے روزہ رکھنے میں مدد خوب حاصل ہوتی ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ثَلَاثٌ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ، تَأْخِيرُ الصَّوْرِ،
وَتَعْجِيلُ الْإِفْطَارِ وَضَعُ الْيَمِينِ عَلَى الشَّمَالِ
تَحْتَ السَّرَّةِ فِي الصَّلَاةِ۔

تین باتیں انبیاء کی سنتوں سے ہیں، سحری دیر سے کھانا، افطار جلدی کرنا اور نماز میں دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ پر ناف کے نیچے رکھنا۔

ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں کہ آپؐ نے فرمایا ”ثلاث من اخلاق المرسلين“ اور اگر کسی شخص کو طلوع فجر میں شک ہو تو اس کے لیے مستحب ہے کہ نہ کھائے، ابو یوسفؒ نے ابو حنیفہؒ سے ایسے ہی روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا ”جب فجر میں شک ہو تو میرے نزدیک پسندیدہ امر یہ ہے کہ کھانا پھوڑ دے“ کیونکہ احتمال ہے کہ فجر طلوع ہو چکی ہو، لہذا یہ کھانا روزے

کے فساد کا ذریعہ بن جائے گا، پس اس سے احتراز کرے۔ اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وابصہ بن معبد سے فرمایا!

الحلال بئین والحرام بین و حلال واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے، اور ان بینہما امور مشتبہات کے درمیان بعض باتوں میں اشتباہ ہو سکتا ہے پس فدع ما یریبک الی ما لا یریبک۔ جس امر میں شک ہو اسے چھوڑ کر ایسے امر کو اختیار کرو جس میں شک و شبہ نہ ہو۔

اور اگر کسی نے شک کی حالت میں کھا لیا تو اس کے بارے میں وجوب قضا کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ طلوع فجر میں شک ہونے کی وجہ سے فساد صوم بھی مشکوک ہے۔ اور پھر رات کی بقاء اصل اور یقینی ہے، لہذا شک کے ساتھ دن کا ثبوت نہیں ہوگا کیونکہ قاعدہ ہے کہ یقینی امر شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتا۔ اور کیا شک کی حالت میں کھانا مکروہ ہے؟ اس بارے میں ہشام کی ابو یوسف سے روایت یہ ہے کہ ”مکروہ ہے“۔ اور ابن سماعہ کی محمد سے روایت ہے کہ ”مکروہ نہیں ہے“۔ صحیح ابو یوسف کا قول ہے۔ حسن کی ابو حنیفہ سے بھی ایسی ہی روایت ہے کہ ”جب شک ہو تو نہ کھائے اور اگر کھا لیا تو برا کیا“ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے!

ألا أن لكل ملك حمی
ألا وأن حمی اللہ محارمہ
فمن حارم حول الحمی
یوشک أن یقع فیہ۔
آگاہ رہو کہ ہر بادشاہ کی ایک مخصوص چراگاہ (مخصوص خطہ) ہوتی ہے۔ خبردار! اللہ کی چراگاہ اس کے حرام کردہ امور ہیں، پس جو شخص چراگاہ کے ارد گرد گھومتا رہتا ہے، کچھ بعید نہیں کہ وہ اس کے اندر ہی چلا جائے۔

اور جو شخص طلوع فجر کا شک ہونے کے باوجود کھا رہا ہے، وہ اس چراگاہ کے گرد گھوم رہا ہے، پس وہ اس میں داخل ہو سکتا ہے۔ تو وہ اس حالت میں کھا کر اپنے روزے کو فساد کے لیے پیش کر رہا ہے، لہذا یہ مکروہ ہے۔ اور فقہ ابو جعفر المنذوانی سے روایت ہے کہ اگر طلوع کی کوئی علامت، ڈھول پیٹنا اور اذان وغیرہ ظاہر ہو جائے تو کھانا مکروہ ہے وگرنہ نہیں، لیکن اس پر انحصار و اعتماد نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ ان علامات میں تقدم و تاخر بھی ہو جاتا ہے۔ گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ وہ کھا رہا ہے اور اسے طلوع فجر میں صرف شک ہے، لیکن اگر سحری کھاتے ہوئے اس کا گمان غالب یہ ہے کہ فجر طلوع ہو چکی ہے تو ”اصل“ میں مذکور ہے کہ ”ہیں اس صورت میں یہ بات زیادہ پسند ہے کہ قضا کرے“ اور حسن کی بھی ابو حنیفہ سے یہی روایت ہے کہ قضا کرے، اور قدوری نے ذکر کیا ہے کہ ”صحیح یہ ہے کہ اس پر قضا واجب نہیں“، اصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ رات کا ہونا یقینی ہے، لہذا اس کے ختم ہونے کے لیے اس کی ضد کا اسی جیسا یقین ہونا چاہیے۔ اور حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ غالب گمان بھی ایک دلیل

ہے، اچھی پر عمل واجب ہے بلکہ احکام میں وجوب عمل کے بارے میں گمان غالب بمنزلہ یقین ہوتا ہے۔ اور حسن کی روایت پر ہی ہمارے شیخ رحمہ اللہ نے اعتماد کیا ہے۔

۲۔ جب آفتاب غروب ہو جائے تو افطار میں تعجیل مسنون ہے۔ ابو حنیفہ سے ایسے ہی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا ”کہ جب آفتاب غروب ہو جائے تو افطار میں جلدی کرنا ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے“ اس کی وجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ فرمان ہے جو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں ”کہ تین چیزیں انبیاء کی سنتوں سے ہیں، اور آپ نے ان میں سے ایک چیز جلدی افطار کرنا“ شمار فرمایا نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

لا تزال امتی بخیر مالم میری امت اس وقت تک خیر و فلاح سے
ينتظروا للافطار طلوع رہے گی جب تک افطار کے لیے ستاروں کے
النجوم۔ طلوع کا انتظار نہیں کرے گی۔

اور افطار میں تاخیر سے بھی چیز لازم آتی ہے۔ اور اگر کسی شخص کو غروب آفتاب میں شک ہو تو اس کے لیے مناسب نہیں ہے کہ افطار کرے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ سورج غروب نہ ہوا ہو، پس افطار سے روزہ فاسد ہو جائے۔ اور اگر کس نے غروب آفتاب میں شک کی حالت میں افطار کر لیا اور اب غروب ہو گیا تو اس شخص کو شک ہے کہ افطار صحیح ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں ”اصل میں کوئی شک نہ ہو، بلکہ روزہ صحیح ہے، کیونکہ سورج میں کچھ ذکر کیا ہے۔ ہاں البتہ قاضی نے مختصر طحاوی کی مشابہت سے ”نہ“ لکھا ہے، تو قاضی نے افطار اور سحری میں فرق کیا ہے، اور فرمایا ”جو سحری کے وقت نہ“ اصل اور یقینی ہے، لہذا شک کے ساتھ دن ثابت نہیں ہوتا، بلکہ یقینی امر مشکوک امر کے ساتھ باطل نہیں ہوگا۔ اور افطار کی صورت میں دن اصل اور یقینی ہے، لہذا شک کے ساتھ رات ثابت نہیں ہوگی۔ چنانچہ افطار ایسے وقت میں پایا گیا جو دن کے حکم میں ہے، لہذا قضا واجب ہوگی۔ اور ممکن ہے کہ جو قاضی نے فرمایا ہے، یہ اعتیاداً استحسان کے طور پر ہو، لیکن گزشتہ حکم کے مطابق۔ اور یہی قیاس ہے۔ وجوب قضا کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وجوب قضا ایک نیا حکم ہے، جس کے ثبوت کے لیے ایک نئے سبب یعنی روزہ فاسد کرنا، کی ضرورت ہے، اور اس سبب کے پائے جانے میں شک ہے، لہذا اس کی بنیاد پر کوئی فیصلہ بھی نہیں ہو سکے گا،۔ مناسب ہے کہ سحری کے گزشتہ مسئلہ کے طلوع فجر کا گمان غالب ہو اور سحری کھالے، میں روایتوں کے اختلاف کو اسی پر محمول کیا جائے کہ ایک نے استحسان کو لیا اور دوسرے نے قیاس کو،۔ اگر کوئی شخص افطار کر لیتا ہے اور اس کی غالب رائے یہ ہے کہ آفتاب غروب ہو چکا ہے تو اس پر قضا واجب نہیں، وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ غالب رائے بھی ایک حجت ہے جس پر عمل واجب ہے، اور احکام میں غالب رائے بمنزلہ یقین ہوتی ہے۔ اور اگر غالب رائے یہ ہے کہ سورج غروب نہیں ہوا اور پھر افطار کر لیتا ہے تو وجوب قضا میں کوئی شک نہیں، کیونکہ یہاں غالب رائے کے ساتھ اصل یعنی دن کی

بقا کا حکم بھی مل گیا، چنانچہ اس کا افطار دن میں ہوا، لہذا قضا لازم ہوگی۔
 رہی یہ بات کہ کیا اس صورت میں کفارہ بھی واجب ہوتا ہے؟ تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ واجب ہوتا ہے، کیونکہ غالب رائے وجوب عمل میں بمنزلہ یقین ہوتی ہے، اور پھر جب اس کے ساتھ اصل یعنی ”ذکر کی بقا“ کی شہادت بھی ضم ہو گئی ہے۔ تو یقیناً کفارہ واجب ہوگا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ کفارہ واجب نہیں ہوتا، اور یہی مجمع ہے کیونکہ عروب کا احتمال بھی موجود ہے لہذا شبہ ثابت ہوا، اور یہ کفارہ شبہ کی حالت میں واجب نہیں ہوتا۔
 واللہ اعلم

مسئلہ: روزہ دار کے لیے ”اکتمد“ وغیرہ سرمہ استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں، اگر کوئی روزہ دار سرمہ لگاتا ہے تو اس سے روزہ نہیں ٹوٹتا، اگرچہ سرمہ کا ذائقہ حلق میں محسوس ہو، اکثر علماء کا یہی قول ہے، اس لیے کہ ہم روایت کر چکے ہیں کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں سرمہ لگایا“۔ نیز ہم یہ بھی ذکر کر چکے ہیں کہ آنکھ کا پیٹ کی طرف کوئی منفذ اور راستہ نہیں ہے، اور اگر وہ اپنے حلق میں سرمہ محسوس کرتا ہے تو یہ سرمہ کا اثر ہے، عین سرمہ نہیں ہے۔

مسئلہ: روزے کی حالت میں آنکھ کے پانی کوئی حرج نہیں، وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔
 مسئلہ: ابو حنیفہؒ روزہ دار کے لیے گونا گونا گونے والے کھانے کی چیزیں، کیونکہ اندیشہ ہے کہ اس سے کچھ ٹوٹے اور حلق میں داخل ہو جائے، لہذا گونا گونا گونے والے روزے کو فساد کے سامنے پیش کرنا ہے، پس مکروہ ہے۔ تاہم اگر اس نے چبا لیا تو روزہ فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کے کسی جزو کا پیٹ تک پہنچنا یقینی طور پر معلوم نہیں کیا گیا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ وہ معجون کی شکل میں ہو، لیکن اگر اس شکل میں نہ ہو تو روزہ ٹوٹ جائے گا، کیونکہ وہ دیرہ دیرہ ہو جاتی ہے اور ظاہر غالب یہ ہے کہ اس کا کچھ نہ کچھ حصہ پیٹ تک پہنچ جاتا ہے۔

مسئلہ: عورت کے لیے مکروہ ہے کہ وہ روزے کی حالت میں اپنے بچوں کو کھانا چبا کر دے، کیونکہ کھانے کا معمولی ٹکڑا پیٹ تک پہنچنے کا اندیشہ ہے، ہاں اگر اس کے بغیر چارہ کار نہ ہو تو پھر ضرورت کی بنیاد پر مکروہ نہیں۔
 مسئلہ: روزہ دار کے لیے شہد یا گھی یا روغن اور اس جیسی چیزیں یہ پرکھنے کے لیے کہ یہ بڑھیا ہے یا گھٹیا، اپنی زبان سے چکھنا مکروہ ہے، اگرچہ حلق میں داخل نہ ہو۔ اسی طرح عورت کے لیے ذائقہ دیکھنے کے لیے شوربہ چکھنا مکروہ ہے، کیونکہ خطرہ ہے کہ کچھ شوربا حلق تک پہنچ جائے گا اور روزہ ٹوٹ جائے گا۔

مسئلہ: روزے کی حالت میں مسواک کرنے میں کوئی حرج نہیں، خواہ مسواک کی لکڑی خشک ہو یا ترا اور خواہ وہ پانی میں بھیگی ہو یا نہ ہو۔ اور ابو یوسف کا قول ہے کہ اگر مسواک پانی میں بھیگی ہوئی ہے تو مکروہ ہے۔ اور شافعیؒ کا قول ہے کہ دن کے آخر میں مطلقاً مسواک مکروہ ہے خواہ وہ کیسی ہی ہو۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

لخلوف قم الصائم اطيب عند الله من ربح المسك۔ روزہ دار کے منہ کی بو اللہ تعالیٰ کے ہاں مشک کی خوشبو سے زیادہ پسندیدہ ہے۔

اور مسواک کرنے سے یہ بوزائل ہو جاتی ہے، لہذا مکروہ ہے دیہ بوزائل کے آخر میں پیدا ہوتی ہے، ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بھیگی ہوئی مسواک کرنے سے کسی ضرورت کے بغیر منہ میں پانی داخل کرنا لازم آتا ہے۔ لہذا بھیگی ہوئی مسواک کرنا مکروہ ہے۔ اور ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

خیر خلال الصائم السواك۔ روزہ دار کا بہترین خلال مسواک ہے۔

یہ حدیث ابو یوسف و شافعیؒ دونوں پر حجت ہے، کیونکہ آپؐ نے مسواک کرنے کی مطلقاً خیریت اور بہتری بیان فرمائی کہ اس میں بھیگی ہوئی اور نہ بھیگی ہوئی اور دن کے اول یا آخر میں ہونے کا کوئی فرق نہیں فرمایا۔ کیونکہ اس سے مقصود منہ کی پاکیزگی ہے۔ لہذا اس میں بھیگی ہوئی اور نہ بھیگی ہوئی مسواک اور دن کے اول یا آخر میں کرنا سب برابر ہیں۔ اور یہ کلی کی طرح ہے۔ اور شافعیؒ نے جو حدیث پیش کی ہے اس سے مراد روزہ دار کی عظمت شان بیان کرنا، روزے کی ترغیب دلانا، اور اللہ کے ہاں روزے کی محبوبیت اور پسندیدگی پر تنبیہ کرنا ہے۔ اور ہم بھی اس کے قائل ہیں۔ اور یہ حدیث اس بات پر محمول ہے کہ روزہ دار کے منہ کی بو بدلنے کی وجہ سے لوگ روزہ دار کے ساتھ گفتگو سے گریز کرتے ہیں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا، انہیں روزہ دار کے ساتھ گفتگو کی دعوت دی جبکہ گفتگو کی ضرورت ہو اور وہ محض بو کی وجہ سے گریز کرتا ہو،

مسئلہ: روزہ دار کے لیے (اپنی بیوی سے) بوس و کنار کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ وہ اپنے نفس پر کنٹرول رکھتا ہو۔ بوسہ کے جواز کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عمرؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روزہ دار کے لیے بوسہ کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا مجھے بتلاؤ کہ اگر تم پانی سے غسل کرتے ہو پھر پانی نکال دیتے ہو تو کیا اس سے روزے میں کوئی فرق پڑتا ہے؟ تو عمرؓ نے جواب دیا کہ ”نہیں“ تو آپؐ نے فرمایا ”تو پھر روزے سے رہو“۔ اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ عمرؓ نے فرمایا کہ ”میں نے اپنی اہلیہ سے خوش طبعی کی، پھر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کی ”آج میں ایک بڑا بھاری کام کر بیٹھا، میں نے روزے کی حالت میں اپنی اہلیہ کو ہلام لیا۔ تو آپؐ نے پوچھا ”ذرا یہ بتلاؤ کہ اگر تم پانی منہ میں صرف ڈالو تو کیا اس سے تمہارے روزے میں کوئی فرق پڑے گا؟ میں نے عرض کیا ”نہیں“ تو آپؐ نے فرمایا ”تو پھر روزے سے رہو“ (یعنی روزہ نہیں پڑھا اور روزہ مکمل کرو)۔ اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (کبھی کبھار) روزے کی حالت میں بوسہ دے دیتے تھے“۔ اور روایت ہے کہ ایک جوان اور بوڑھے نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روزے کی حالت میں بوسہ کے بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے جواب دیا اور بوڑھے کو اجازت دی اور فرمایا کہ ”بوڑھا

اپنی خواہش نفس پر زیادہ قابو رکھ سکتا ہے اور میں تم سب سے زیادہ اپنی حاجت نفس پر قابو رکھنے والا ہوں“ اور ایک روایت میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں ”الشیخ یملک نفسه“ (جبکہ مذکورہ بالا روایت میں ”املک لاسیہ“ ہے) باقی رہی مباشرت (یعنی لیٹنا لیٹنا)؛ تو اس کے جواز کے بارے میں حضرت عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی کبھار روزے کی حالت میں مباشرت کر لیتے تھے۔ اور آپؐ سب سے زیادہ اپنے خواہش نفس پر قابو رکھنے والے تھے“۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ وہ مباشرت کو مکروہ مانتے ہیں، وجہ اس کی یہ ہے کہ اکثر و بیشتر مباشرت کے وقت اس سے آگے بڑھنے کا خطرہ ہوتا ہے، بخلاف بوسہ کے کہ اس میں یہ خطرہ نہیں، اور حدیث عائشہؓ میں بھی اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ یہ چیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مخصوص تھی، کیونکہ انہوں نے فرمایا کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے خواہش پر سب سے زیادہ کنٹرول رکھنے والے تھے“۔

مسئلہ: ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ روزے دار کے لیے وضو کے بغیر کلی کہنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ ایک غیر ضروری کام ہے اور اس میں احتمال ہے کہ پانی حلق میں چلا جائے گا، اور اگر وضو میں کلی کرنے کی ضرورت ہے تو مکروہ نہیں، کیونکہ یہاں سنت کی سبجا آدمی کے لیے کلی کی جا رہی ہے۔ باقی روزے کی حالت میں ناک میں پانی ڈالنا، غسل کرنا، سر پر پانی ڈالنا۔ تر کپڑا پہینا، تو ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ سب مکروہ ہیں اور ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ ”مکروہ نہیں“۔ ابو یوسفؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں گرمی کی شدت سے اپنے سر پر پانی ڈالا“۔ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ ”وہ روزے کی حالت میں کپڑا مہگو کر پھیٹ لیتے تھے“۔

نیز اس میں صرف گرمی کی اذیت و تکلیف کا دور کرنا ہے، لہذا مکروہ نہیں ہوگا، جیسا کہ سایہ کرنا مکروہ نہیں ہے“۔ اور ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ”اس طرح کے افعال سے عبادت سے گبراہٹ اور اس کی مشقت کو سہارنے سے ہچکچاہٹ کا اظہار ہوتا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ایک خاص حالت پر محمول ہے، اور وہ حالت ہے جبکہ گرمی کی شدت سے افطار کا خوف لاحق ہو جائے، اسی طرح ابن عمرؓ کا فعل بھی ایسی ہی حالت پر محمول ہے، اور اس صورت میں کوئی کلام نہیں“۔

مسئلہ: روزے دار کے لیے پیچھنے لگوانے میں کوئی کراہت نہیں۔ اس لیے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے کی حالت میں پیچھنے لگوائے، اور انسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے اور احرام کی حالت میں پیچھنے لگوائے اکثر علماء کے نزدیک پیچھنے لگوانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا۔ اور اصحاب حدیث کے نزدیک ٹوٹ جاتا ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا معقل بن یسار کے پاس سے گذر ہوا، وہ رمضان میں پیچھنے لگوا رہے تھے تو آپؐ نے فرمایا

افطر الحاجم والمجموم۔
 پچھنے لگانے اور لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا۔
 ہماری دلیل ابن عباسؓ اور انسؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
 روزے کی حالت میں پچھنے لگوائے۔ اگر پچھنے لگوانے سے روزہ ٹوٹ جاتا تو آپؐ نہ لگواتے۔
 اور ہم تک یہ روایت بھی پہنچی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!
 ثلاث لا يفطرن الصائم القئ و تین چیزوں سے روزہ نہیں ٹوٹتا قے پچھنے
 المحجمة والاحتلام۔ لگوانے اور احتلام سے۔

باقی اس کے خلاف جو حدیث پیش کی گئی ہے تو اس کے بارے میں ایک تو یہ کہا گیا ہے کہ
 یہ ابتدائے اسلام میں تھا، بعد میں آپؐ نے اس کی رخصت دے دی۔ دوسرے یہ کہ اس حدیث
 میں یہ نہیں ہے کہ پچھنے لگوانے کی وجہ سے روزہ ٹوٹ گیا۔ پس ہو سکتا ہے کہ پچھنے لگواتے ہوئے
 ان سے کوئی ایسا فعل ہو رہا ہو، جس سے روزہ ٹوٹ جاتا ہے، ہاں معنی کہ روزے کا ثواب جاتا
 رہتا ہے۔ اس کا قرینہ ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک شخص پر
 گزر ہوا، جو دوسرے شخص کو پچھنے لگا رہا تھا، اور وہ دونوں غیبت میں مشغول تھے، تو اس
 پر آپؐ نے فرمایا! پچھنے لگانے اور لگوانے والے کا روزہ ٹوٹ گیا، یعنی غیبت کے سبب
 ان کے پچھنے کے سبب، جیسا کہ روایت ہے کہ ”الغیبة تفطر الصائم“! غیبت سے روزہ
 ٹوٹ جاتا ہے (یعنی اس کا ثواب ختم ہو جاتا ہے، نیز اس لیے کہ پچھنوں میں خون کا صرت نکالنا
 ہوتا ہے اور روزہ داخل ہونے والی چیز سے ٹوٹتا ہے۔ جبکہ وضو خارج ہونے والی چیز سے
 ٹوٹتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اٹھا دیونہی ہے۔

مسئلہ: شادی شدہ عورت کے لیے ہائز میں کہ وہ خاوند کی اجازت کے بغیر نفل روزے
 رکھے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

لا یحل لامراة تو من بالله والیوم
 الاخرات تصوم صوم تطوع
 اللہ اور آخرت پر ایمان رکھنے والی کسی عورت
 کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ خاوند کی اجازت
 کے بغیر نفل روزہ رکھے۔

نیز اس لیے کہ بیوی سے جسمانی راحت اندوزی خاوند کا حق ہے اور روزے کی حالت میں
 یہ ممکن نہیں۔ اور اگر خاوند کو بیوی کے نفل روزہ رکھنے سے (جسمانی یا روحانی) ضرر پہنچنے کا اندیشہ
 ہے تو اسے روزے سے روکنے کا اختیار بھی ہے۔ لیکن اگر بیوی کے روزے سے اسے کوئی
 نقصان نہ پہنچتا ہو تو پھر روکنے کا کوئی جواز نہیں، مثلاً وہ خود روزے سے ہو یا اتنا مریض ہو کہ
 جماع پر قادر ہی نہیں تو پھر اس کے لیے روکنا جائز نہیں۔ کیونکہ روکنے کا اختیار تو اپنے حق کی وجہ
 سے تھا، جب وہ اس کی قدرت ہی نہیں رکھتا تو روکنے کا کیا مطلب؟

مسئلہ: غلام، لونڈی، مدبر، مدبرہ اور ام ولد کے لیے جائز نہیں کہ مولیٰ و آقا کی اجازت کے
 بغیر نفل روزہ رکھیں، کیونکہ ان کے تمام منافع آقا کی ملکیت ہیں۔ ہاں فرائض کے بقدر اوقات ملکیت

سے مستثنیٰ ہیں، لہذا وہ اپنے منافع اوقات کو نفل میں صرف کرنے کے مختار نہیں، خواہ ان کے روزہ رکھنے سے آقا کو کوئی نقصان پہنچتا ہو یا نہیں، بخلاف بیوی کی صورت کے، کیونکہ یہاں منع کا اختیار ملکیت کی وجہ سے ہے لہذا یہ نقصان پر موقوف نہیں ہوگا۔ اور اگر بیوی نے بغیر اجازت کے روزہ رکھا تو خاوند کو اختیار ہے کہ روزہ تڑوا دے۔ اور اسی طرح آقا کو اختیار ہے کہ غلام کا روزہ تڑوا دے اور پھر حجب خاوند اجازت دے یا اس سے جدائی ہو جائے تو عورت اس روزے کی قضا کرے، اور غلام بھی اس روزے کی قضا کرے گا جبکہ آقا اسے اجازت دے یا وہ آزاد ہو جائے، کیونکہ ان دونوں کا نفل روزہ شروع کرنا تو صحیح ہو گیا۔ مگر خاوند اور آقا کے حق کی وجہ سے اسے پورا نہیں کر سکے، تو حجب روزہ توڑ لیا تو اس کی قضا ان پر لازم ہوگی۔

مسئلہ: وہ اجیر جسے کسی آدمی نے خدمت کے لیے اجرت پر لیا ہو، وہ مستاجر کی اجازت کے بغیر نفل روزہ نہیں رکھ سکتا، کیونکہ اس کے روزہ رکھنے سے مستاجر کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے چنانچہ اگر نقصان کا اندیشہ نہ ہو تو مستاجر کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھ سکتا ہے۔ کیونکہ مستاجر کا حق اس کے منافع میں صرف اتنا ہے کہ وہ اس کی خدمت کرے، اور یہ حق کسی غل کے بغیر اسے حاصل ہو رہا ہے (لہذا اسے نفل روزہ سے روکنے کا حق نہیں)، بخلاف غلام کے کہ وہاں اگرچہ نقصان کا اندیشہ نہ ہو، تب بھی منع کر سکتا ہے، کیونکہ وہاں مانع غلام کی ذات کی ملکیت ہے، اور اس ملکیت کا اثر مقدار مستثنیٰ (برائے فرائض) کو چھوڑ کر تمام منافع میں ظاہر ہوگا۔ اور یہاں مانع اجیر کے بعض منافع کی ملکیت ہے۔ یعنی صرف اتنی کہ مستاجر کی خدمت ادا ہو سکے۔ اور حجب روزہ رکھنے کے باوجود اتنی منفعت کسی غل کے بغیر حاصل ہو رہی ہے تو اسے روکنے کا اختیار نہیں۔

مسئلہ: بیٹی، ماں، بہن کو یہ اختیار ہے کہ وہ (کنبہ کے سربراہ) مرد کی اجازت کے بغیر نفل روزہ رکھیں، کیونکہ ان کے منافع اس کی ملکیت نہیں ہیں، لہذا انہیں روکنے کا حق بھی حاصل نہیں ہوگا۔ جیسا کہ وہ کسی اجنبی عورت کو نفل روزہ رکھنے سے منع نہیں کر سکتا۔

مسئلہ: اگر مسافر اپنے شہر یا مدت اقامت کی نیت سے کسی دوسرے شہر میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے لیے اس دن کا روزہ چھوڑنا مکروہ ہے، اگرچہ وہ دن کے شروع میں مسافر ہو۔ کیونکہ ایک ہی دن میں روزہ چھوڑنے کو حرام کرنے والا سبب یعنی اقامت اور روزہ چھوڑنے کی رخصت اور اباحت دینے والا سبب یعنی سفر جمع ہو گیا، لہذا احتیاطاً ترجیح حرام کرنے والے سبب کو ہوگی اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہے کہ سورج غروب ہونے سے پہلے وہ شہر میں داخل نہیں ہوگا تو پھر اس دن کا روزہ چھوڑنے میں کوئی حرج نہیں۔

مسئلہ: ذوالحجہ کے پہلے دس دنوں میں رمضان کے قضا روزے رکھنے میں کوئی حرج نہیں۔ یہ عمر ۲۰ اور اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ ہاں صرف علیؑ سے کچھ منقول ہے کہ ان دنوں میں قضا روزے رکھنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے عشر ذی الحجہ میں قضاء

رمضان سے منع فرمایا۔ لیکن صحیح اکثر صحابہ کا قول ہے، اس لیے کہ حق تعالیٰ کا ارشاد "من کان منکم مریضاً أو علی سفر فعدّۃ من أیامہ أخذ" مطلق ہے کہ اس میں ایام کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

نیز اس لیے کہ ذوالحجہ کے عشرہ میں روزے رکھنا مستحب ہے۔ لہذا دوسرے دنوں کی نیت اس عشرہ میں قضاء رکھنا زیادہ بہتر ہو گا۔ اور اس کے خلاف جو حدیث پیش کی گئی ہے وہ اصطلاح حدیث میں "عزیز" ہے۔ چنانچہ اصول کے مطابق اس مرتبہ کی حدیث سے کتاب اللہ کے مطلق اور عام حکم کو مقتید و مخصوص کرنا جائز نہیں ہے۔ ہم اس حدیث کے حکم کو صرف اس شخص کیلئے ندب و استحباب پر محمول کرتے ہیں جو ان دنوں میں نفل روزے رکھنے کا عادی ہے کہ اس کے لیے افضل ہے کہ دوسرے دنوں میں قضا رکھ لے تاکہ ان دنوں میں روزہ رکھنے کی فضیلت سے محروم نہ رہے۔ بائیں اور قضا بھی پوری ہو جائے۔ واللہ اعلم

کتاب الاعتکاف

یہ کتاب درج ذیل مباحث پر مشتمل ہے۔

(ا) صفت اعتکاف کا بیان۔

(ب) اعتکاف صحیح ہونے کی شرائط کا بیان۔

(ج) رکن اعتکاف کا بیان اور اس کے ضمن میں حالت اعتکاف میں امور ممنوعہ کا بیان ہو گا۔ اس طرح جن امور سے اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے اور جن سے فاسد نہیں ہوتا، وہ بھی اسی کے ذیل میں آئیں گے۔

(د) اعتکاف فاسد ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

(ه) اعتکاف اپنے وقت معین سے ہٹ جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

حکم اعتکاف کی صفت و حیثیت | بنیادی طور پر اعتکاف سنت ہے۔ ہاں دو چیزوں میں سے کوئی ایک پائے جانے سے واجب ہو جاتا ہے۔ ایک تو "قول" ہے کہ کوئی شخص مطلقاً نذر مانتا ہے کہ "میں اللہ کے لئے ایک دن یا ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا" یا اس طرح کی کوئی بات کہتا ہے یا مشروط نذر مانتا ہے کہ "اگر اللہ تعالیٰ نے مریض کو شفا دی یا اگر غلام شخص آگیا تو میں اللہ کے لئے ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا"۔ یا اس طرح کی کوئی بات کہتا ہے۔ (تو اس قول سے اعتکاف واجب ہو جاتا ہے) دوسری چیز "فعل" ہے، یعنی اعتکاف شروع کر لینا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک نفل عبادت شروع کرنے سے نذر کی طرح لازم ہو جاتی ہے۔ اور اس بات پر دلیل کہ اصلاً اعتکاف سنت ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اعتکاف پر مواظبت ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہ و ابو ہریرہ دونوں سے مروی ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم ماہ رمضان کے آخری عشرہ کا اعتکاف فرماتے رہے، حتیٰ کہ آپ کا وصال ہو گیا۔ اور زہری سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا "لوگوں پر تعجب ہے کہ اعتکاف چھوڑ بیٹھتے ہیں! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایک کام کبھی کرتے تھے اور کبھی چھوڑتے تھے۔ لیکن آپ جب سے مدینہ طیبہ تشریف لائے موت تک

آپ نے اعتکاف ترک نہیں کیا ” اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی موافقت اس بات کی دلیل ہے کہ یہ بنیادی طور پر سنت ہے۔

نیز اس لئے کہ اعتکاف اللہ تعالیٰ کے تقرب کا ذریعہ ہے۔ کہ آدمی اللہ تعالیٰ کی رحمت کی طلب اور مغفرت کی طمع میں دنیا سے منہ موڑ کر اور اسی کی طرف متوجہ ہو کر اس کے گھر میں ڈیرے ڈال دیتا ہے۔ حتیٰ کہ عطار خراسانی فرماتے ہیں کہ ”معتکف اس شخص کی طرح ہے جو اپنا سر خدا کے قدموں میں رکھ دیتا ہے اور کہتا ہے کہ جب تک میری مغفرت نہیں ہو جاتی میں ہٹوں گا نہیں“ (اس لئے بھی اعتکاف مسنون ہے)۔ نیز اس لئے کہ اعتکاف عبادت ہے، کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ سے منسوب اسماکن و مقامات سے چمٹ کر اپنی بندگی کا اظہار پایا جاتا ہے۔ اور عبادت میں عزیمت یہ ہے کہ بقدر امکان اور جب تک کوئی حرج واقع نہ ہو۔ آدمی عبادت میں مشغول رہے۔ اور بعض اوقات و حالات میں عبادت چھوڑنے کی اجازت محض رخصت کے درجے میں ہے۔ لہذا جو شخص اعتکاف میں مشغول ہو رہا ہے، وہ عزیمت کو اختیار کر رہا ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی آدمی اعتکاف کی نذر مان لے تو یہ بھی ان لازمی و دائمی عبادات کے ساتھ لائق ہو جاتا ہے جن کے ترک میں کوئی رخصت نہیں۔ واللہ اعلم۔

فصل - اعتکاف صحیح ہونے کی شرائط

یہ شرائط دو طرح کی ہیں، بعض کا تعلق صاحب اعتکاف سے ہے۔ اور بعض کا مقام اعتکاف سے۔ چنانچہ جن شرائط کا تعلق معتکف یعنی صاحب اعتکاف سے ہے، وہ یہ ہیں غلہ اسلام ۲ عقل۔ ۲ جنابت، حیض اور نفاس سے طہارت۔ اور یہ شرائط اعتکاف کی دونوں قسموں — واجب اور نفل — کے جائز و صحیح ہونے کی شرائط ہیں۔ کیونکہ کافر عبادت کا اہل نہیں۔ اسی طرح مجنون بھی عبادت کا اہل نہیں کیونکہ عبادت نیت کے بغیر ادا نہیں ہوتی، اور مجنون میں نیت کی اہلیت نہیں ہے۔ اور جنابت والے اور حیض و نفاس والی عورت کے لئے مسجد میں داخل ہونا ممنوع ہے۔ جبکہ یہ عبادت مسجد میں ہی ادا ہوتی ہے۔ رہا بلوغ؛ تو وہ محض اعتکاف کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ سمجھ بوجھ رکھنے والے نابالغ بچے کا اعتکاف صحیح ہے، کیونکہ وہ عبادت کا اہل ہے، جیسا کہ ایسے بچے کا نفل روزہ بھی صحیح ہوتا ہے۔ اعتکاف کے لئے صاحب اعتکاف کا مذکر اور آزاد ہونا شرط نہیں۔ چنانچہ شادی شدہ عورت کا خاوند کی اجازت سے اور غلام کا آقا کی اجازت سے اعتکاف صحیح ہے۔ کیونکہ عورت اور غلام عبادت کے اہل ہیں، ان کے لئے مانع آقا اور خاوند کا صرف حق تھا۔ تو جب اجازت حاصل ہو گئی تو وہ مانع زائل ہو گیا۔ اگر مملوک نے اعتکاف کیا، اندامانی تو مالک کو روکنے کا حق حاصل ہے، پھر جب وہ آزاد ہو جائے تو اس اعتکاف کی قضا کرے۔ طرح اگر شادی شدہ عورت اعتکاف کی نذر مان لیتی ہے تو خاوند کو روکنے کا اختیار ہے، پھر جب اس کو بائی ہو جائے تو قضا کرے (یا جب خاوند اجازت دے تو قضا کرے) کیونکہ خاوند اپنی بیوی کی منفعت کا مالک ہے اور آقا مملوک کی ذات و منفعت کا مالک ہے۔ اور اپنی مرضی سے اعتکاف کی صورت میں خاوند اور آقا کے حق و منفعت کے استیفاء میں تاخیر ہوتی ہے۔ لہذا انہیں اس وقت تک روکنے کا اختیار ہے جب

تک ان کی منفعت خاوند اور آقا کی ملکیت ہے۔ پھر جب عورت اپنے خاوند سے جدا ہو جائے یا غلام آزاد ہو جائے تو اعتکاف کی قضا واجب ہوگی۔ کیونکہ نذر کا اہل ہونے کی بنا پر ان کا نذر ماننا صحیح ہو چکا تھا، لیکن ادائیگی میں خاوند اور آقا کا حق رکاوٹ تھا، جب جدائی یا آزادی سے ان کا حق ساقط ہو گیا تو یہ رکاوٹ دور ہو گئی، لہذا اس کی قضا ان پر لازم ہے۔ — باقی مکاتب کے بارے میں آقا کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اسے اعتکاف واجب یا نفل سے منع کرے، کیونکہ آقا اپنے مکاتب کے منافع کا مالک نہیں ہے، لہذا مکاتب اپنے حق منافع میں آزاد کی طرح ہے۔

مسئلہ:۔ جب خاوند اپنی بیوی کو اعتکاف کی اجازت دے دے تو پھر اسے اجازت سے رجوع کا اختیار نہیں رہتا۔ کیونکہ جب اس نے اجازت دے دی تو اس نے زمان اعتکاف میں اپنی منفعت کے حق کا بیوی کو مالک بنا دیا اور بیوی مالک بننے کی اہل ہے۔ چنانچہ اتنے عرصہ میں اپنی منفعت کی جب وہ خود مالک بن گئی تو اب خاوند کو اپنی اجازت سے رجوع کرنے اور اعتکاف سے روکنے کا حق باقی نہیں رہا۔ بخلاف مملوک کے۔ کہ اگر مالک نے اسے اعتکاف کی اجازت دے بھی دی ہو تو بھی اسے رجوع کا اختیار ہے۔ کیونکہ یہاں مالک نے مملوک کو منافع کا حق ملکیت نہیں دیا، اس لئے کہ وہ ملکیت کا اہل ہی نہیں، مالک نے اسے منافع کا صرف عاریہ کیا ہے، اور عاریہ دینے والے کو اختیار ہے کہ وہ جب چاہے عاریہ واپس لے لے۔ ہاں مگر یہ رجوع مالک کے لئے مکروہ ہے۔ کیونکہ اس میں وعدہ خلافی اور دھوکہ ہے۔

۴ صحت اعتکاف کے لئے ایک شرط نیت ہے۔ کیونکہ عبادت بغیر نیت کے صحیح نہیں ہوتی۔
۵ صحت اعتکاف کی ایک اور شرط روزہ ہے، لیکن یہ اعتکاف واجب کے لئے شرط ہے، اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ شافعی کے نزدیک روزہ شرط نہیں ہے، ان کے نزدیک اعتکاف روزہ کے بغیر بھی صحیح ہو جاتا ہے۔ یہ مسئلہ صحابہ کرام کے درمیان بھی مختلف فیہ رہا، ابن عباسؓ، عائشہؓ اور علیؓ سے ایک روایت ہمارے مذہب کی مثل وارد ہوتی ہے۔ اور علیؓ اور ابن مسعودؓ سے شافعی کے مذہب کی طرح روایت آتی ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ سے کہ اعتکاف کی حقیقت ہے کہ (مسجد میں) ٹھہرنا اور مقیم رہنا اور یہ حقیقت روزے کی محتاج نہیں۔ نیز روزہ ایک مستقل اور مقصود عبادت ہے۔ لہذا اس کی شان یہ نہیں کہ اسے کسی دوسری چیز کی شرط قرار دیا جائے۔ کیونکہ کسی شے کی شرط اس کے تابع ہوتی ہے۔ (اور روزہ مقبوع کے درجہ میں ہے۔ مشروط قرار دینے سے) مقبوع کو تابع بنانا لازم آتا ہے، لہذا اس میں ایک شے کی حقیقت کا الٹ دینا ہے۔ اسی لئے یہ نفل اعتکاف کے لئے شرط نہیں قرار دیا گیا۔ اور اسی طرح روزے کے بغیر اعتکاف واجب کا بھی آغاز صحیح ہو جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص یہ نذر مانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ماہ رجب کا اعتکاف اپنے اوپر واجب کرتا ہوتا۔ تو جیسے ہی وہ حلال دیکھے گا، اس پر اعتکاف میں داخل ہونا واجب ہو جاتا ہے حالانکہ اس وقت میں تو روزہ نہیں۔ اور اگر روزہ شرط ہوتی تو روزے کے بغیر اعتکاف کا آغاز کرنا جائز ہی نہ ہوتا۔ کیونکہ شرط کے بغیر عبادت کا شروع کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ کجا یہ کہ اعتکاف میں داخل ہونا واجب ہو۔ روزے کے عدم شرط ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر ایک شخص یہ کہتا ہے کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے ماہ رمضان کا اعتکاف اپنے اوپر واجب قرار دیتا ہوں“ پھر وہ ماہ رمضان میں اعتکاف بیٹھتا ہے، اور رمضان

کے روزے رکھتا ہے۔ تو اس کی نذر پوری ہو گئی۔ اگرچہ اعتکاف کی وجہ سے روزے اس پر واجب ہی نہیں ہوئے۔ — ہماری دلیل عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

لا اعتکاف الا بصوم روزے کے بغیر اعتکاف صحیح ہی نہیں ہوتا۔

نیز اس لئے کہ روزہ نام ہے اکل و شرب اور جماع سے بکتنے کا، پھر جب کہ روزے کے دنوں رکنوں میں سے ایک یعنی جماع سے رکنا اعتکاف کی صحت کے لئے شرط ہے، تو دوسرا رکن یعنی اکل و شرب سے رکنا بھی صحت اعتکاف کی شرط ہوگا، کیونکہ دونوں برابر درجہ میں روزے کے رکن ہیں۔ — نیز اس لئے کہ اس عباد کا معنی و مقصود — اللہ کے گھر میں ڈبرے ڈال کر دنیا سے رخ موڑ لینا اور آخرت کی طرف متوجہ ہو جانا۔ دونوں شہوتوں یعنی شہوت بطن اور شہوت فرج کو ترک کئے بغیر ثابت ہی نہیں ہوتا، ہاں قدر ضرورت اس سے مستثنیٰ ہے۔ اور وہ ضرورت ہے جسمانی صحت کو قائم اور برقرار رکھنے کی، اور یہ ضرورت رات کو کھانے پینے سے پوری ہو سکتی ہے، اور جماع کی کوئی ضرورت نہیں، (لہذا اس کی دن کو اجازت ہے نہ رات کو) — اور شافعی کا یہ کہنا کہ ”اعتکاف صرف مسجد میں ٹھہرنے کا نام ہے“ مسلم ہے، لیکن یہ امر اس چیز سے مانع نہیں ہے کہ اکل و شرب سے اساک صحت اعتکاف کی شرط ہو۔ جیسا کہ یہ امر صحت اعتکاف کے لئے حلال سے اساک اور نیت اعتکاف کے شرط ہونے سے مانع نہیں ہے۔

اسی طرح روزے کا بالذات عبادت مقصودہ ہونا، اس بات کے منافی نہیں ہے کہ روزہ کسی دوسرے امر کی شرط قرار پائے، دیکھئے! قرآن مجید کی قرأت بالذات عبادت مقصودہ ہے۔ اس کے باوجود اسے اختیار کی حالت میں جواز صلوٰۃ کی شرط قرار دیا گیا ہے، اسی طرح یہاں ہے — رہا نفل اعتکاف سے واجب اعتکاف میں روزے کی عدم شرط ہونے پر استدلال! تو نفل اعتکاف کے بارے میں حسن کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ یہ بھی روزے کے بغیر صحیح نہیں، اور ہمارے مشائخ میں سے کچھ نے اسی روایت پر اعتماد کیا ہے (لہذا اس روایت کے مطابق تو استدلال درست ہی نہیں) باقی ظاہر الروایہ کے مطابق استدلال اس لئے درست نہیں، کہ نفل اعتکاف کے بارے میں ہمارے اصحاب سے دو روایتیں وارد ہوئی ہیں ایک روایت تو ہے کہ نفل اور یہی ”اصل“ کی روایت ہے، چنانچہ جب نفل اعتکاف میں زماں کی تحدید نہیں،

بجلاف اعتکاف واجب کے کہ یہ کم از کم ایک دن کا ہوتا ہے اور دن پورا ہونے سے پہلے اعتکاف واجب سے نکلنا جائز نہیں ہوتا، لہذا یہاں روزہ اعتکاف کے صحیح ہونے کی شرط بن سکتی ہے۔ — یہی بات کہ اگر کوئی شخص یہ کہتا ہے کہ ”اللہ تعالیٰ کے لئے میں اپنے اوپر ماہ رجب کا اعتکاف لازم کرتا ہوں“ تو اس میں وہ اپنے اوپر رات کو اعتکاف میں داخل ہونا واجب کر رہا ہے، کیونکہ جس اعتکاف کی اضافت ماہ کی طرف ہو۔ اس میں ماہ کے عنوان کی وجہ سے راتیں بھی داخل ہو جاتی ہیں، اس لئے کہ ماہ نام تو ہے دنوں کا، اور راتیں اس میں تبعاً داخل ہیں، اصلاً مقصوداً نہیں، لہذا راتوں کے لئے وہ شرط قرار نہیں دی جا سکتی جو اصل کے لئے شرط ہے، جیسا کہ اگر کوئی شخص یوں کہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر تین دنوں کا اعتکاف لازم ہے، تو اس میں راتیں بھی داخل ہوں گی، اور اسی وجہ مذکور کی بنا پر اس اعتکاف کا آغاز بھی رات سے کرنا ہوگا، اسی طرح یہاں ہے — یا قی ماہ رمضان کے اعتکاف کی نذر اس لئے صحیح اور پوری ہو جاتی ہے کہ یہاں زمان اعتکاف میں اس کی شرط یعنی روزہ پایا جاتا ہے، اگرچہ اس روزہ کا لزوم اعتکاف کے التزام ہی وجہ سے

نہیں ہے۔ کیونکہ یہ روزہ اعتکاف کی وجہ سے لازم ہونے والے روزے سے افضل ہے۔ (بہر کیف شرط پائی گئی، اس لئے اعتکاف صحیح ہوگا)

نفل اعتکاف کے جواز کے لئے روزہ شرط نہیں ہے، یہ ظاہر الروایہ ہے۔ ہاں روزے کے ذمہ داروں میں سے ایک یعنی جامع سے امساک اس کی شرط ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ، اور تم اپنی بیویوں سے مباشرت مت کرو جب تم مساجد میں حالت اعتکاف میں ہو۔۔۔ باقی اکل و شرب سے امساک نفل اعتکاف کے لئے شرط نہیں ہے۔ اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ یہ بھی شرط ہے، دراصل اس میں روایت کا اختلاف مبنی ہے۔ نفل اعتکاف کے کم از کم زمان کے بارے میں روایت کے اختلاف پر۔ کہ کیا نفل اعتکاف کم از کم ایک دن ہونا ضروری ہے یا ضروری نہیں؟۔ محمد نے ”اصل“ میں فرمایا کہ نفل اعتکاف میں مدت کی کوئی تحدید نہیں، اور اس میں قلیل و کثیر مدت برابر ہے۔ اگرچہ یہ مدت ایک ساعت ہو، اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ نفل اعتکاف کم از کم ایک دن کا ہونا ضروری ہے۔ توجیب اصل کی روایت کے مطابق اس میں مدت متعین نہیں ہے، تو روزہ بھی اس کے لئے شرط نہیں ہوگا۔ کیونکہ روزے کی تو مدت ایک دن متعین ہے، کیونکہ دن کے بعض حصہ کا روزہ تو مشروع ہی نہیں، لہذا روزہ ایک ایسی عبادت کے لئے شرط نہیں بن سکتا جس کی کوئی مدت متعین نہیں ہے۔ اور حسن کی روایت کی مطابق چونکہ نفل اعتکاف کی کم از کم مدت متعین ہے۔ اس لئے روزہ اس کی شرط بن سکتا ہے۔ اور اس کے بارے میں بحث اپنے مقام پر آئے گی۔ اسی سے اس بات کا جواز بھی معلوم ہو گیا کہ اگر یوں کہے کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے ایک روز کا اعتکاف کروں گا“ تو اس کی نذر صحیح ہے، اور اس پر لازم ہے کہ روزہ کے ساتھ ایک دن کا اعتکاف کرے۔ اور دن کے تعین کا اختیار اسے حاصل ہے۔ پس جب نذر پوری کرنے کا ارادہ کرے تو طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو جائے، اور جب فجر طلوع ہو تو وہ مسجد میں ہو، پھر وہ تمام دن اعتکاف سے رہے، اور مسجد سے غروب آفتاب کے بعد نکلے۔ کیونکہ دن سفیدی اور روشنی کا نام ہے اور یہ طلوع فجر سے غروب آفتاب تک رہتی ہے لہذا ضروری ہے کہ وہ طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو جائے تاکہ اس کا اعتکاف مکمل دن میں واقع ہو۔ اور اسے تعین کا اختیار اس لئے حاصل ہے کہ اس نے نذر میں دن متعین ہی نہیں کیا۔۔۔ اگر کسی نے یہ نذر مانی کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے ایک رات کا اعتکاف کروں گا“ تو یہ نذر صحیح نہیں۔ کیونکہ صحت اعتکاف کے لئے روزہ شرط ہے، اور رات روزے کا محل نہیں ہے، اور اس سے کوئی ایسا امر بھی نہیں پایا گیا جس سے اس کے لئے تبعاً رات کو اعتکاف میں داخل ہونا واجب ہو جائے۔ پس نذر اپنے محل میں واقع نہیں ہوئی۔ اور شافعی کے نزدیک یہ نذر صحیح ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک روزہ صحت اعتکاف کے لئے شرط نہیں ہے۔۔۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر وہ اس نذر میں رات کے اعتکاف کی اس کے دن کے ساتھ نیت کرتا ہے تو یہ اعتکاف اس پر لازم ہوگا، اور محمد نے ”اصل“ میں یہ تفصیل ذکر نہیں کی ہے، پس یا تو دونوں روایتوں میں توفیق و تطبیق کی جائے اور اصل میں مذکور روایت کو دن کی نیت نہ ہونے پر محمول کیا جائے اور یا یہ کہا جائے کہ اس میں دو روایتیں ہیں۔ اور ابو یوسف کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ وہ مفرد کو جمع پر قیاس

کرتے ہیں، یعنی اگر وہ نذر میں لفظ جمع کے ساتھ راتوں کا ذکر کرتا تو اس میں دن بھی مذکور ہوتے، اسی طرح جب اس نے ایک رات کا ذکر کیا ہے تو ایک دن اس میں خود بخود مذکور ہو گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ لغت کو قیاس سے ثابت کرنا ہے، اور اس کی کوئی صورت نہیں ہے۔ اگر یوں کہے کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے ایک رات اور دن کا اعتکاف کروں گا" تو اس پر لازم ہے کہ ایک رات اور دن کا اعتکاف کرے۔ اگرچہ رات محل صوم نہیں ہے، کیونکہ رات اس میں تبعاً شامل ہے، اور تابع کے لئے وہ شرط نہیں ہوتی جو اصل کے لئے ہوتی ہے۔ اگر کسی نے ایسے دن کے اعتکاف کی نذر مانی جس میں وہ کھا چکا ہے، تو یہ نذر صحیح نہیں اور اس پر کچھ لازم نہیں ہو گا، کیونکہ اعتکاف واجب روزے کے بغیر صحیح نہیں ہوتا۔ اور جس دن میں کھا چکا ہے اس دن کا روزہ صحیح نہیں ہوتا، تو جب روزہ صحیح نہیں ہوا تو اعتکاف بھی صحیح نہ ہو گا۔ اگر یوں کہا کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے دو دنوں کا اعتکاف کروں گا" اور اس میں اور کوئی نیت نہیں، تو اسے لازم ہے کہ دو دنوں کا ان کی راتوں سمیت اعتکاف کرے، اور دنوں کی تعیین کا اختیار اسے حاصل ہے۔ پس جب وہ نذر نذر پوری کرنے کا ارادہ کرے تو مسجد میں غروب آفتاب سے پہلے داخل ہو جائے۔ اور وہ رات اور آئندہ دن پھر دوسری رات اور آئندہ دن مسجد میں ٹھہرے، یہاں تک کہ آفتاب غروب ہو جائے، پھر مسجد سے نکلے۔ یہ ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ پہلی رات نذر میں داخل نہیں ہوگی، نذر میں صرف وہ رات داخل ہوگی جو دو دنوں کے درمیان آرہی ہے۔ تو ابو یوسف کے قول کے مطابق وہ طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو۔ ابن سباعہ سے روایت ہے کہ مستحب تو یہ ہے کہ غروب آفتاب سے پہلے داخل ہو، اور اگر طلوع فجر سے پہلے داخل ہوا تو بھی جائز ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دن حقیقت میں سفیدی اور روشنی کا نام ہے۔ مگر درمیانی رات متتابع اور دوام کی ضرورت کی بنا پر داخل ہوتی ہے۔ اور پہلی رات کے داخل ہونے کی کوئی ضرورت نہیں، بخلاف جبکہ لفظ جمع کے ساتھ دنوں کا ذکر کرے کہ اس کے مقابل کی راتیں بھی اس میں داخل ہوتی ہیں۔ کیونکہ وہاں راتوں کا دخول عرف اور عادت کی بنا پر ہے، مثلاً کوئی شخص کہتا ہے کہ "ہم تین دنوں سے فلاں شخص کے پاس تھے"۔ تو اس سے مراد دن اور اس کے ساتھ راتیں بھی ہوتی ہیں، لیکن تشبیہ میں ایسا عرف نہیں پایا جاتا۔ اور ابو حنیفہ و محمد کی دلیل یہ ہے کہ یہ عرف جمع کی طرح تشبیہ میں بھی ثابت ہے۔ مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ "ہم دو دنوں سے فلاں کے پاس تھے" اور اس کی مراد دو دن اور اس کے مقابل راتیں بھی ہوتی ہیں۔ چنانچہ اس صورت میں اس پر دو دنوں کا مسلسل اعتکاف لازم ہے، لیکن دنوں کی تعیین کا اختیار اسے حاصل ہے، اس لئے کہ اس نے نذر میں دن معین نہیں کئے۔ اور اگر کوئی شخص راتوں کے بغیر صرف دو دنوں کے اعتکاف کی نیت کرتا ہے تو نیت صحیح ہے۔ اور اس پر رات کے بغیر صرف دو دنوں کا اعتکاف لازم ہے۔ کیونکہ اس نے کلام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی۔ اور اسے اختیار ہے کہ مسلسل دو دن اعتکاف کرے یا سفری طور پر۔ کیونکہ اس کے الفاظ میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو متتابع پر دلالت کرتا ہو۔ اور دو دن الگ الگ ہوتے ہیں، کیونکہ دو دنوں کے درمیان رات شامل ہے۔ لہذا یہاں اعتکاف روزے کی طرح ہے۔ پس ہر دن طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو اور غروب آفتاب کے بعد نکل آئے۔ اسی طرح اگر کوئی تین دن یا اس سے زیادہ دنوں کا اعتکاف کی نذر مانتا ہے، اور اس کے سوا کوئی نیت نہیں کرتا، تو اس پر ان دنوں کا اعتکاف راتوں سمیت لازم ہو گا، اور تعیین کا اسے اختیار ہے، لیکن اس پر لازم ہے کہ متتابع کہ

رعایت کرے۔ اور اگر راتوں کے بغیر صرف دنوں کی نیت کرتا ہے تو بھی وجہ مذکور کی بنا پر اس کی نیت صحیح ہے۔ اور اس پر راتوں کے بغیر تین دنوں کا اعتکاف لازم ہے، اور اسے اختیار ہے کہ مشرقی طور پر تین دن اعتکاف کرے، کیونکہ یہاں قربت اعتکاف کا تعلق دنوں سے ہوا ہے، اور ہر دن جدا ہوتا ہے۔ پس متابع لازم نہیں ہوگا، ہاں جب اس کی شرط عائد کی جائے تو لازم ہوگا، جیسا کہ روزے میں ہے، اور ہر دن طلوع فجر سے پہلے مسجد میں داخل ہو اور غروب آفتاب تک رہے، پھر نکل آئے۔ اور اگر یوں کہا "میں اللہ تعالیٰ کے لئے دو راتوں کا اعتکاف کروں گا" اور اس کے سوا کوئی نیت نہیں کرتا (مثبت نہ منفی) تو دو راتوں کا اعتکاف دنوں سمیت لازم ہوگا۔ اسی طرح اگر تین یا زیادہ راتوں کا کہا تو بھی دنوں کا اعتکاف لازم ہوگا۔ اور تسلسل کے ساتھ لازم ہوگا، لیکن تعیین کا اختیار اسے حاصل ہے۔ وجہ اس کی گزر چکی ہے۔ اور مسجد میں غروب آفتاب سے پہلے داخل ہو۔ اور اگر دن کے بغیر صرف رات کے اعتکاف کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہے، کیونکہ اس نے کلام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی، اور اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ رات محل صوم نہیں ہے۔ قاعدہ اور اصل اس بارے میں یہ ہے کہ "ایام" کا لفظ جب جمع کے صیغہ میں بولا جائے تو اس کے مقابل کی راتیں بھی اس میں داخل ہوتی ہیں۔ اسی طرح جب "لیالی" راتیں، کا لفظ جمع کے ساتھ ذکر کیا جائے تو اس کے مقابل کے ایام بھی اس میں داخل ہوتے ہیں، اس کی دلیل حضرت ذکریا علیہ السلام کا قصہ ہے، کہ ایک خاص امر کی نشانی قرار دیتے ہوئے ایک جگہ فرمایا:

إِلَّا تَكَلَّمَ النَّاسُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ
إِلَّا سَوْأً

کہ تم لوگوں سے بات نہیں کر سکو گے مگر دن مسکر اشارے سے۔

اور دوسری جگہ فرمایا۔
إِلَّا تَكَلَّمَ النَّاسُ ثَلَاثَ لَيَالٍ
سَوِيًّا

کہ تم صحیح تندرست ہونے کی حالت میں لوگوں سے تین رات بات نہیں کر سکو گے۔

حالانکہ قصہ ایک ہے، تو ب ایک جگہ مدت مقررہ کو "ایام" سے تعبیر فرمایا اور دوسری جگہ "لیالہ" ہے۔ تو معلوم ہوا کہ دونوں جگہ پر مراد لفظ مذکور اور اس کا مقابل ہے، چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ایک دوسرے مقام میں، جہاں ایام کی تعداد راتوں کے مطابق نہیں ہے، اللہ تعالیٰ نے راتوں اور دنوں کا ذکر الگ الگ فرمایا۔

سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا

اللہ تعالیٰ نے وہ ہوا ان لوگوں پر سات راتیں اور آٹھ دن متواتر چلائے رکھی۔

(ہم نے دلیل میں دو آیتیں پیش کی ہیں) اور یہاں دو آیتیں جمع کے حکم میں ہیں، کیونکہ اس میں عرفی ہی ہے۔ جیسا کہ اسم جمع میں ہوتا، تفصیل گزر چکی ہے۔

اگر یوں کہا کہ "میں اللہ تعالیٰ کے لئے تیس دن اعتکاف کروں گا" اور اس کے سوا کوئی (مثبت یا منفی) نیت نہیں رکھتا، تو یہ نذر مسلسل تیس دنوں اور راتوں پر محمول ہوگی، ہاں تعیین کا معاملہ اس کے سپرد ہے اور اگر وہ یہ وضاحت کرتا ہے کہ میں نے اس میں صرف ایام کی نیت کی تھی اور راتیں میری نذر میں شامل نہیں تھیں تو اس کی نیت کو صحیح مانا جائے گا، کیونکہ اس نے عرف کی بنا پر کلام اور الفاظ کے منقول معنی کو چھوڑ کر اس کا حقیقی

نے تتابع کی قید کے بغیر ایک ماہ کے روزے اپنے اوپر واجب کئے تھے۔ اور پھر روزوں کی ہیئت کی بنا
تتابع و اتصال پر نہیں بلکہ تفریق پر ہے، کیونکہ ہر دو روزوں کے درمیان ایسا وقت (یعنی رات) پایا جاتا
ہے جو روزے کا محل نہیں بن سکتا۔ لہذا نہ تو الفاظ میں مراعتہ تتابع کی قید پائی گئی اور نہ ہی ان الفاظ کا استثنا
یہ ہے اور نہ ہی اس نے ماہ کی تعیین کی ہے۔ کہ تعیین کی وجہ سے تتابع لازم ہو، لہذا اس کے لئے اختیار
باقی رہا، اور یہی وجہ ہے کہ کتاب اللہ میں جن روزوں میں تتابع کی قید مذکور نہیں، وہاں تتابع لازم نہیں
ہے۔ اسی طرح اس مقام میں ہوگا۔ اگر کسی نے یہ نذر مانی کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ماہ کا اعتکاف
کروں گا“ اور صرف دنوں کی نیت کی، راتوں کی نہیں، تو اس کی نیت صحیح نہیں، اور تمام دنوں اور راتوں سمیت
ایک ماہ کا اعتکاف لازم ہوگا۔ کیونکہ ”ماہ“ ایک مدت کا نام ہے جو تیس دن رات پر مشتمل ہوتی ہے اور
جو دو مختلف چیزوں — دن اور رات — سے مرکب ہے، جن میں سے ہر ایک فی نفسہ اپنی جگہ
مستقل ہے، جیسے سنگ بلق (سیاہ و سفید پتھر) ہوتا ہے۔ تو جب اس نے ”ماہ“ کا لفظ بول کر دو
چیزوں میں سے ایک کا ارادہ کیا۔ تو اس نے یہ اسم ایسی چیز کے لئے استعمال کیا، جس کے لئے نہ تو یہ وضع کیا گیا
ہے اور نہ یہ اس کا احتمال رکھتا ہے۔ لہذا یہ استعمال باطل ہے، جیسے کوئی شخص ذکر تو بلق کا کرے، اور
مراد اس سے صرف سفیدی لے، اور سیاہی نہ لے۔ لہذا یہ نیت اپنے محل میں واقع نہیں ہوئی، اس لئے
بیکار اور لغو ہے۔ بخلاف اسم خاتم (انگوٹھی) کے۔ کہ یہ اصلاً تو حلقہ کا نام ہے۔ اور نگینہ پر اس کا اطلاق
تبعا ہوتا ہے۔ کیونکہ نگینہ حلقہ میں نیت کے لئے جڑا ہوا ہوتا ہے۔ لہذا یہ انگشتری کے لئے بمنزلہ صفت
ہے۔ تو اس میں یہ درست ہے کہ انگشتری کا نام ذکر کیا جائے اور حلقہ مراد لیا جائے۔ لیکن یہاں دونوں
چیزوں میں سے ہر ایک اصل اور مستقل ہے، لہذا کسی ایک پر انفرادی طور پر ماہ کا اسم نہیں بولا جاسکتا۔ بخلاف
جبکہ یہ نذر مانے کے لئے ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ماہ روزے رکھوں گا“ کہ یہاں نذر کا تعلق صرف دنوں سے
ہوگا راتوں سے نہیں۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ماہ کا اسم صرف دنوں کو شامل ہے، راتوں کو نہیں، کیونکہ ہم بتلا
چکے ہیں کہ یہ محال ہے، بلکہ ماہ کا اسم دونوں اور راتوں دونوں کو شامل ہے، تو روزوں کی نذر کی اضافت بیک
وقت دنوں اور راتوں کی طرف ہوئی۔ لیکن چونکہ راتوں میں یہ صلاحیت ہی نہیں کہ ان کی طرف روزوں کی نذر کی
اضافت ہو، لہذا نیت اپنے محل میں واقع نہ ہوئی، پس راتوں کا ذکر لغو اور بے فائدہ ہوا۔ اور دن چونکہ روزے
کا محل ہیں، لہذا ان کی طرف نذر کی اضافت صحیح ہوئی۔ اور یہ معروف قاعدہ کے مطابق ہے۔ کہ جو تصرف بجا
ہو، وہ صحیح ہوتا ہے اور جو بے جا ہو، وہ لغو اور عبث ہو جاتا ہے۔ لیکن نذر اعتکاف کی صورت میں، دن اور
رات میں سے ہر ایک اعتکاف کا محل ہے، لہذا دونوں کی طرف اضافت صحیح ہے۔

اگر یوں کہا کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا۔ دنوں کا نہ راتوں کا“ تو جیسا اس
نے کہا، ویسا ہی لازم ہوگا، کہ ایک ماہ کے دنوں کا اعتکاف کرنا پڑے گا۔ راتوں کا نہیں۔ کیونکہ جب اس نے
نذر میں ماہ کے بعد صرف دنوں کا ذکر کیا تو اس مراحت سے ماہ کا ذکر لغو ہو گیا۔ جیسا کہ کوئی شخص یوں کہے کہ
”میں نے ابلق (چٹکرا) کو رادیکھا، میری مراد ہے کہ میں۔۔۔ بلق میں سے صرف سفید دیکھا سیاہ نہیں دیکھا۔“
(تو اس کا اسے ابلق کہنا لغو ہو گیا) اور اس صورت میں اسے اختیار ہے، چاہے مسلسل اعتکاف کرے اور چاہے

تو متفرق دنوں میں کرے، کیونکہ اس نے دنوں کا لفظ بولا ہے۔ اور اس میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ اعتکاف جو صرف دنوں میں واجب ہو اس میں صاحب اعتکاف کو اختیار ہوتا ہے، چاہے مسلسل کرے اور چاہے متفرق طور پر کرے، اور ہر وہ اعتکاف جو دنوں اور راتوں دونوں میں واجب ہو تو اس پر روزے کے ساتھ مسلسل ماہ کا اعتکاف کرنا ضروری ہوتا ہے۔

اگر کسی معین ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی، مثلاً کہا کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے ماہ رجب کا اعتکاف کروں گا تو اس پر لازم ہو گیا کہ وہ ماہ رجب میں روزوں کے ساتھ مسلسل اعتکاف کرے، اور اگر اس اثناء میں ایک یا دو دن روزے چھوڑ دیئے تو صرف ان روزوں کی قضا اس پر لازم ہے، اور ان دنوں میں جو اعتکاف قبیح ہو چکا ہے، اس کی قضا لازم نہیں ہوگی، جیسا کہ اگر کوئی شخص ماہ رجب کے روزوں کی نذر مانتا اور ایک دو روزے چھوٹ جاتے۔ تفصیل کتاب الصوم میں گزر چکی ہے۔ لیکن اگر اس نے ماہ رجب میں اعتکاف نہیں کیا، حتیٰ کہ رجب گزر گیا تو اب اس پر روزے کے ساتھ مسلسل ایک ماہ کا اعتکاف واجب ہے۔ کیونکہ جب رجب کا ماہ اعتکاف کے بغیر گزر گیا تو اب کسی غیر معین ماہ کا اعتکاف اس کے ذمے واجب ہو گیا۔ لہذا اسے صفت متابع کی رعایت رکھنا لازم ہے، جیسا کہ اگر وہ شروع ہی سے کسی غیر معین ماہ کا اعتکاف اپنے اوپر واجب کرتا۔ مثلاً یوں کہتا کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے کسی ایک ماہ کا اعتکاف کروں گا“ تو متابع کی رعایت رکھنا لازم ہوتا۔

اگر کسی نے ماہ معین کے اعتکاف کی نذر مانی۔ پھر اس ماہ سے پہلے کسی ماہ میں اعتکاف منظور کر لیا مثلاً کہا کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے ماہ رجب کا اعتکاف کروں گا“ پھر اس کی جگہ ربیع الآخر میں اعتکاف کر لیا تو اب یوسف کے نزدیک اس کی نذر پوری ہو گئی۔ اور محمد کے نزدیک یہ کافی نہیں ہے۔ دراصل یہ اختلاف ایک دوسرے اختلافی مسئلہ پر مبنی ہے کہ اگر کوئی شخص ماہ معین کے روزوں کی نذر مانتا ہے، پھر اس ماہ سے پہلے روزے رکھ لیتا ہے، تو کیا نذر پوری ہو گئی یا نہیں؟ انشاء اللہ ہم یہ مسئلہ کتاب النذر میں ذکر کریں گے۔

اگر کسی نے نذر مانی کہ ”میں اللہ تعالیٰ کے لئے ماہ رمضان کا اعتکاف کروں گا“ تو نذر صحیح ہے۔ اور لازم ہے کہ تمام ماہ رمضان کا اعتکاف کرے، کیونکہ نذر کی وجہ سے التزام پایا گیا۔ پس اگر رمضان کے روزے رکھے اور اعتکاف میں بیٹھا رہا تو اپنی نذر سے عہدہ برآ ہو گیا۔ کیونکہ صحت اعتکاف کی شرط یعنی روزہ پایا گیا، اگرچہ روزے کا لزوم اعتکاف کے التزام کی وجہ سے نہیں ہوا۔ کیونکہ یہ چیز شرط میں شامل نہیں ہے، شرط تو صرف یہ ہے کہ اعتکاف کے ساتھ روزہ پایا جائے (خواہ وہ کسی سبب سے ہو) جیسا کہ کوئی شخص حالت حدیث میں ہے کہ ظہر کا وقت ہو گیا، تو اس پر طہارت کا حصول لازم ہے، اور اگر کوئی شخص حالت طہارت میں تھا کہ ظہر کا وقت داخل ہو گیا تو اسی طہارت کے ساتھ ظہر کی ادائیگی صحیح ہے (اگرچہ یہ طہارت ادائیگی ظہر کے لئے نہیں کی گئی) کیونکہ شرط طہارت ہے، اور وہ پائی گئی، اسی طرح صورت بالا میں ہوگا۔ اور اگر تمام ماہ رمضان کے روزے تو رکھے، لیکن اعتکاف نہیں کیا تو اس پر لازم ہے کہ مسلسل اسی دو ماہ میں روزوں کے ساتھ اعتکاف کی قضا کرے۔ محمد نے جامع، میں یوں ہی ذکر کیا ہے۔ اور

ابو یوسف سے روایت ہے کہ اب اس پر اعتکاف لازم نہیں ہوگا بلکہ اس کی نذر ساقط ہو جائے گی۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نذر کا انعقاد ایسی حالت میں ہوا تھا کہ اعتکاف کی وجہ سے روزہ واجب نہیں ہوا تھا۔ اور اب حالت انعقاد کے مطابق اس نذر کا باقی رکھنا متعذر ہے، لہذا ساقط ہو جائے گی، اس لئے کہ بقائیں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اور محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رمضان میں اعتکاف کی نذر صحیح ہو چکی تھی اور رمضان میں اعتکاف واجب ہو چکا تھا، پس جب اس نے اپنی نذر پوری نہیں کی، تو واجب اس پر باقی رہا، جیسا کہ اگر کسی دوسرے ماہ معین میں اعتکاف کی نذر مانتا، پھر نذر پوری نہ کرتا حتیٰ کہ ماہ گزر جاتا تو قضا واجب ہوتی۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔ پھر اصول ہے کہ اگر کوئی واجب باقی رہتا ہو تو وہ اپنی صحت ادا کی شرط کے ساتھ باقی رہتا ہے۔ لہذا یہاں بھی واجب یعنی اعتکاف اپنی صحت ادا کی شرط یعنی روزے کے ساتھ اس کے ذمے باقی رہے گا۔ رہا ابو یوسف کا یہ کہنا کہ نذر بوقت انعقاد رمضان میں موجب صوم نہیں تھی، تو یہ مسلم ہے، لیکن عین ممکن ہے کہ غیر رمضان میں یہی نذر موجب صوم ہو کر باقی رہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اعتکاف کے ساتھ وجوب صوم اس ضرورت سے تھا کہ اعتکاف کی ادائیگی ممکن ہو سکے، اور غیر رمضان میں اعتکاف کی ادائیگی روزے کے بغیر ممکن نہیں، لہذا روزہ بھی واجب ہوگا، اور اعتکاف بھی مسلسل لازم ہوگا، اس لئے کہ یہ اعتکاف ایک ماہ معین میں لازم ہوا تھا اور پھر نہ ہو سکا، لہذا اس کی قضا بھی مسلسل لازم ہوگی۔ جیسا کہ اگر ماہ رجب کے اعتکاف کی نذر مانتا اور پھر اعتکاف نہ کرتا تو کسی دوسرے ماہ میں مسلسل کے ساتھ اعتکاف کی قضا واجب ہوتی۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔

اگر صورت مذکورہ میں کسی نے نہ تو رمضان کے روزے رکھے اور نہ ہی رمضان میں اعتکاف کیا تو اس پر کسی دوسرے ماہ میں روزے کے ساتھ مسلسل اعتکاف اور رمضان کی قضا لازم ہے۔ اور اگر کسی نے ماہ رمضان کے قضا روزے مسلسل کے ساتھ رکھے، اور اس کے ساتھ اعتکاف بھی کر لیا تو جائز ہے، قضا رمضان بھی اس سے ساقط ہو جائے گی اور وہ اپنی نذر اعتکاف سے بھی عہدہ برآ ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جن روزوں میں اعتکاف واجب ہوا تھا، وہ ابھی باقی ہیں۔ پس ایک ماہ مسلسل روزے رکھ کر ان دونوں کو بیک وقت قضا کر سکتا ہے وجہ یہ ہے کہ انہی روزوں کے باقی ہوتے ہوئے ان میں واجب ہونے والا اعتکاف اور روزوں کا تقاضا نہیں کرتا لہذا اعتکاف کی ادائیگی بعینہ انہی روزوں کے ساتھ واجب باقی رہی، جیسا کہ انعقاد پذیر ہوئی تھی۔

اگر صورت مذکورہ میں کسی نے رمضان کے روزے تو رکھے، لیکن اعتکاف نہ کیا، یہاں تک کہ آئندہ رمضان آگیا، پھر اس نے فوت شدہ اعتکاف کے قضا کی نیت سے موجودہ رمضان کے روزوں کے ساتھ اعتکاف کیا تو یہ صحیح نہیں، وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اعتکاف واجب کی بقا سے اس کی صحت ادا کی شرط، روزے بھی واجب ہو جاتے ہیں۔ لہذا اس کے ذمے علیحدہ اور مستقل روزے واجب رہے، اور جو روزے ذمے میں واجب ہوں، وہ ماہ رمضان کے روزوں کے ساتھ ادا نہیں ہوتے۔

اگر کسی نے عید الفطر، عید الاضحیٰ اور ایام تشریق میں اعتکاف کی نذر مانی تو اس کے حکم کی تفصیل ان دو روایتوں کے مطابق ہے، جو ہم کتاب الصوم میں روزے کے بارے میں بیان کر چکے ہیں۔ کہ محمد کی ابو حنیفہ سے

روایت کے مطابق نذر صحیح ہوگی۔ لیکن اس سے یہ کہا جائے گا کہ کسی اور دل میں اس کی قضا کرو۔ اور اگر نذر سے ارادہ میں بھی تھا تو یہ میں کا کفارہ بھی دے گا۔ لیکن اگر اس نے ان دنوں میں اعتکاف کر لیا تو جائز ہو گیا اور وہ اپنی نذر سے عہدہ برآ ہو گیا، لیکن گنہگار ہوگا۔ اور ابو یوسف اور ابن مبارک کی ابو حنیفہ سے روایت کے مطابق ان دنوں میں اعتکاف کی نذر ماننا صحیح ہی نہیں ہوتا، وجہ یہ ہے کہ روزہ اعتکاف واجب کے لوازم سے ہے، تو جو جواب روزے کی نذر کے بارے میں ہوگا وہی اعتکاف کی نذر کے بارے میں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

مقام اعتکاف سے متعلقہ شرائط | اعتکاف کے لئے ضروری ہے کہ وہ مسجد میں ہو۔ اور یہ شرط اعتکاف واجب اور نفل دونوں کے لئے ہے، اس

لئے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَقِمْنَ عَاكِفَاتٍ فِي الْمَسَاجِدِ
اور تم اپنی بیویوں سے مباشرت (جماع) مت کرو، جبکہ تم مساجد میں معتکف ہو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے مساجد میں معتکف ہونے کی قید لکائی، حالانکہ مساجد میں تو جماع ہوتا ہی نہیں کہ مساجد میں جماع سے روکا جائے (اگر اعتکاف کے لئے مسجد ضروری ہوتی تو صرف اتنا کہنا ہی کافی ہوتا کہ ”جب تم حالت اعتکاف میں ہو تو جماع مت کرو“) تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ اعتکاف کا مقام مسجد ہے اور یہ قید اعتکاف واجب و نفل دونوں کے لئے برابر طور پر ہے، کیونکہ نفس قرآنی مطلق ہے۔ پھر کرنی نے ذکر کیا ہے کہ ”اعتکاف صرف ان مساجد میں صحیح ہے، جن میں جماعت ہوتی ہے۔“ کرنی کی مراد اس سے مرد کا اعتکاف ہے۔ اور طحاوی کا قول ہے کہ ”ہر مسجد میں اعتکاف صحیح ہے۔“ اور حسن بن زیاد کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ ”اعتکاف صرف اس مسجد میں جائز ہے جس میں تمام نمازیں پڑھی جاتی ہیں۔“ اور ابن سعد سے روایات مختلف ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ ”اعتکاف صرف مسجد الحرام، مسجد نبوی اور مسجد بیت المقدس میں جائز ہے۔“ کو باکہ ابن سعد کا ترجمان اس بارے میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روا کئے اس فرمان کی طرف ہے کہ ”إِلَّا اَعْتَكَا فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ“ یعنی اعتکاف صرف مسجد حرام میں صحیح ہے۔ اور آپ سے بھی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا ”صرف تین مساجد کی طرف سفر کیا جائے۔ مسجد حرام، یہی اس مسجد اور مسجد انصی کی طرف“ اور ایک روایت میں ”مسجد انصی“ کی جگہ ”مسجد الانبیاء“ کا لفظ ہے۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ”وَلَا تَبَاشِرُوهُنَّ وَأَقِمْنَ عَاكِفَاتٍ فِي الْمَسَاجِدِ“ کہ اس میں ”المساجد“ کا لفظ عام ہے۔ اور عدلہ سے روایت ہے کہ ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ“ إِنْ اَعْتَكَا فِي كُلِّ مَسْجِدٍ لَّهِ اَصَامٌ وَصَوَّدَتْ“۔ اس مسجد میں اعتکاف ہو سکتا ہے، جس میں امام اور مؤذن ہو۔“ باقی یہ جو روایت ہے کہ ”اعتکاف صرف مسجد حرام میں صحیح ہے۔“ یہ نسخ پر محمول ہے، کیونکہ (بتواتر) یہ روایت ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد نبوی میں اعتکاف فرمایا“ لہذا پہلا قول آپ کے فعل کی دلالت سے منسوخ ہو گیا۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل آپ کے قول کے لئے ناسخ بن سکتا ہے۔ یا یہ حدیث افضلیت کے بیان پر محمول ہے۔ جیسا کہ آپ نے

فرمایا ”ہمسایہ مسجد کی نماز صرف مسجد میں ہوتی ہے“ یا یہ حدیث مسجد حرام کی مجاورت پر محمول ہے، اور یہ تاویل ان حضرات کے قول کے مطابق ہے جو مسجد حرام کی مجاورت کو مکروہ نہیں جانتے — رہی دوسری حدیث تو اگر وہ پایہ ثبوت کو پہنچ جائے تو یا اسے زیارت پر محمول کیا جائے گا اور یا بیان افضلیت پر۔

پس اعتکاف کے لئے سب سے افضل مسجد حرام ہے، پھر مسجد نبوی، پھر مسجد اقصیٰ، پھر مسجد جامع پھر وہ بڑی مساجد جن میں نمازیوں کی تعداد کثیر ہو — مسجد حرام اور مسجد نبوی تو اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: میری اس مسجد میں ایک نماز مسجد حرام کے سوا دوسری مساجد میں پڑھی گئی ہزار نمازوں کے برابر ہے۔ نیز اس لئے کہ مسجد حرام میں کعبہ کے وقوع اور طواف کے لزوم کی وجہ سے اس مسجد کو جو فضیلت حاصل ہے، وہ دوسری مساجد کو حاصل نہیں۔ پھر اس کے بعد مسجد نبوی کا مرتبہ ہے۔ کیونکہ یہ افضل الانبیاء والمرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کی مسجد ہے۔ پھر مسجد بیت المقدس کا مرتبہ ہے، اس لئے یہ انبیاء علیہم السلام کی مسجد ہے، اور اس لئے کہ مسلمین کا اجماع ہے کہ مسجد حرام اور مسجد نبوی کے بعد کوئی مسجد مسجد اقصیٰ سے بہتر نہیں ہے۔ پھر جامع مسجد کا مرتبہ ہے، اس لئے کہ اقامت جمعہ کے لئے یہ اہل اسلام کی جائے اجتماع ہے۔ پھر بڑی مساجد ہیں، اس لئے کہ یہ نمازیوں کی کثرت کی وجہ سے جامع مسجد کے حکم میں ہیں۔

عورت کے اعتکاف کا حکم | عورت کے اعتکاف کے بارے میں ”اصل“ میں یہ مذکور ہے کہ ”عورت صرف اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے“

اور جماعت والی مسجد میں اعتکاف نہ کرے“ اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ ”عورت مسجد جماعت میں اعتکاف کر سکتی ہے، اور اگر چاہے تو اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کرے۔ اور عورت کے لئے گھر کی مسجد محلے کی مسجد سے افضل ہے، اور محلے کی مسجد اس کے لئے مسجد اعظم سے افضل ہے“ — ان دونوں روایتوں میں کوئی اختلاف نہیں، بلکہ دونوں روایتوں کے مطابق عورت کے لئے مسجد جماعت میں اعتکاف کرنا جائز ہے۔ اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں۔ اور ”اصل“ میں جو مذکور ہے، اس میں فضیلت کی نفی ہے، جواز کی نفی نہیں، تاکہ دونوں روایتوں میں تطبیق ہو جائے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے — شافعی فرماتے ہیں کہ عورت کے لئے گھر کی مسجد میں اعتکاف جائز نہیں ہے۔ وہ یہ ہے کہ اعتکاف ایسی عبادت ہے جو نص قرآنی کے مطابق مساجد کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور عورت کی گھر کی مسجد درحقیقت مسجد نہیں ہے، بلکہ یہ ایک جگہ کا نام ہے جو عورت کی نماز کے لئے تیار کیا گیا ہے، یہی وجہ ہے کہ اس جگہ کے لئے مسجد کے احکام میں سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا، لہذا قربت اعتکاف کا بھی اس جگہ میں قائم کرنا جائز نہ ہوگا — اور ہم کہتے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ یہ عبادت مسجد کے ساتھ مخصوص ہے لیکن عورت کی گھر کی مسجد عورت کے لئے اعتکاف کے سلسلہ میں مسجد کا حکم رکھتی ہے۔ کیونکہ نماز کے بارے میں بھی یہ جگہ عورت کے لئے مسجد کے حکم میں ہے، اس لئے کہ وہ بھی جماعت کی فضیلت اور ثواب حاصل کرنے کی محتاج ہے۔ چنانچہ اس جگہ کو عورت کے لئے مسجد جماعت کا حکم دے دیا گیا ہے کہ عورت کے لئے گھر میں پڑھی ہوئی نماز افضل قرار پائی، جیسا کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: عورت کی کمرے کی مسجد

میں پڑھی ہوئی نماز، گھر کے صحن کی مسجد میں پڑھی ہوئی نماز سے افضل ہے، اور اس کی صحن میں پڑھی ہوئی نماز محلے کی مسجد میں پڑھی ہوئی نماز سے افضل ہے۔ تو جب نماز کے حق میں یہ جگہ عورت کے لئے مسجد کا حکم رکھتی ہے تو اعتکاف کے حق میں بھی اس جگہ کا یہی حکم ہوگا، کیونکہ نماز و اعتکاف میں سے ہر ایک مسجد کے ساتھ خاص ہونے میں برابر ہیں۔

اور عورت کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنے گھر میں مسجد یعنی وہ جگہ جو نماز کے لئے مخصوص کی گئی ہے کے علاوہ کسی اور جگہ میں اعتکاف کرے۔ کیونکہ کسی دوسری جگہ کو مسجد کا حکم حاصل نہیں ہے۔ لہذا اس میں اعتکاف بھی جائز نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل! اعتکاف کا رکن اور ممنوعات

اعتکاف کا رکن (مسجد میں) ٹھہرے رخصتا اور مقیم رہنا ہے۔ لغت میں "اعتکف" اور "عکف" کا معنی ہے "وہ مقیم رہا"۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ" ترجمہ۔ ان لوگوں نے کہا کہ ہم اس پر مسلسل ٹھہرے رہیں گے۔ اسی طرح کہا جاتا ہے "قلان معتکف علی حرام" یعنی نلاں شخص حرام پر مسلسل قائم ہے۔ چنانچہ جو شخص مسجد میں عبادت کے لئے مسلسل مقیم رہے، اسے بھی معتکف اور عاکف کہتے ہیں۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی، تو اب سینے! اعتکاف واجب میں معتکف اپنے مقام اعتکاف سے رات کو نکلے نہ دن کو۔ ہاں صرف ضروریات مثلاً بول و براز اور جمعہ میں حاضر ہونے کے لئے نکل سکتا ہے۔ کیونکہ جب اعتکاف کا مفہوم اور حقیقت ہی ٹھہرے رہنا ہے تو نکلنا اس کی ضد ہے۔ اور کوئی چیز اپنی ضد کے ساتھ باقی نہیں رہ سکتی، لہذا نکلنا اعتکاف کو باطل کرنا ہے۔ اور عبادت کو باطل اور ضائع کرنا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ" یعنی اپنے اعمال کو باطل اور ضائع مت کرو۔ مگر حاجت انسانی کے لئے نکلنا اس لئے جائز ہے کہ اس کے بغیر چلہ کار نہیں اور اس حاجت کا مسجد میں پورا کرنا متعذر ہے۔ لہذا یہاں ضرورت خروج کی داعی ہے۔ نیز اس لئے کہ حاجت انسانی کے لئے نکلنا درحقیقت اس عبادت کو برقرار رکھنا ہے۔ کیونکہ آدمی یہ عبادت بقائے حیات کے بغیر انجام نہیں دے سکتا، اور عادات زندگی کی بقا خوراک کے بغیر ناممکن ہے، اور جب خوراک کھائے گا تو اس کے فضلات سے فراغت حاصل کرنا ضروری ہوگا۔ جیسا کہ یہ عادت انسانی ہے۔ لہذا حاجت انسانی کے لئے نکلنا درحقیقت اعتکاف کی ضروریات اور وسائل سے ہے۔ اور کسی چیز کے وسائل خود اس چیز کا حکم رکھتے ہیں۔ لہذا معتکف اس حاجت کے لئے مسجد سے باہر ہونے کی حالت میں یوں سمجھا جائے گا گویا کہ مسجد میں ہے۔ اور حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم حاجت انسانی کے سوا اپنی جائے اعتکاف سے بالکل نہیں نکلتے تھے، نہ رات کو نہ دن کو" اسی طرح جمعہ کے لئے نکلنا بھی ضرورت میں داخل ہے، کیونکہ جمعہ فرض عین ہے۔ اور اس کی ادائیگی ہر مسجد میں ممکن نہیں، لہذا وہ جمعہ کے لئے نکلنا بھی کامیاب ہی محتاج ہے جیسا

کہ حاجت انسانی کے لئے نکلنے کا محتاج ہے۔ چنانچہ جمعہ کے لئے نکلنے سے اعتکاف باطل اور ختم نہیں ہوگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ جمعہ کے لئے نکلنے سے اعتکاف باطل ہو جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ بنیادی طور پر خروج اعتکاف کی ضد اور اس کے منافی ہے۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اعتکاف کا مطلب ہی ٹھہرے رہنا ہے، جبکہ خروج جائے اعتکاف سے ہٹنے کا نام ہے، لہذا خروج اعتکاف کو باطل اور ختم کر دیتا ہے۔ سوائے اس مقام کے جہاں خروج سے بچنا ممکن نہ ہو۔ جیسے کہ حاجت انسانی ہے۔ اور جمعہ کی صورت ایسی ہے کہ یہاں خروج سے بچنا ممکن ہے، بایں طور کہ وہ اعتکاف ہی جامع مسجد میں کرے (لہذا جمعہ کیلئے خروج ضرورت میں داخل نہیں)۔ ہم کہتے ہیں کہ اقامت جمعہ فرض ہے، فرمان الہی ہے ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا دُعِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ“ یعنی اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن نماز کی ندا کی جائے تو اللہ کے ذکر کی طرف دوڑو اور جمعہ کے لیے سعی کا حکم، جائے اعتکاف سے نکلنے کا حکم ہے۔ اگر جمعہ کے لئے نکلنا اعتکاف کو باطل کر دیتا تو اس کا حکم نہ دیا جاتا، وگرنہ تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اعتکاف کو باطل کرنے کا حکم دیا جا رہا ہے۔ حالانکہ ابطال حرام ہے۔ نیز جمعہ تو ایسی عبادت ہے، جو اللہ کا حق ہونے کی حیثیت میں اس پر فرض ہے، اور اعتکاف کی عبادت اس پر فرض نہیں تھی۔ پھر جب اس نے نذر مان کر یہ عبادت خود اپنے واجب کی تو ایک ایسی عبادت کے ابطال کے لئے اس کی نذر موثر نہیں ہوگی، جو اس کے ذمہ اللہ کا حق ہے، بلکہ اس حق کے ابطال کے سلسلہ میں اس کی نذر کو معدوم سمجھا جائے گا۔ نیز اس لئے کہ اعتکاف وقت جمعہ کو چھوڑ کر باقی اوقات کا ہوتا ہے، لہذا اعتکاف کی وجہ سے جمعہ چھوڑنے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ اور شافعی کا یہ کہنا کہ اعتکاف ٹھہرے رہنے کا نام ہے اور خروج اسے باطل کر دیتا ہے، اس کا جواب معلوم ہو گیا کہ جمعہ کے لئے نکلنا اعتکاف کو ختم نہیں کرتا۔ بلکہ یہ خروج استثناء میں داخل ہے۔

یہی بات کہ جمعہ کے لئے جائے اعتکاف سے کب نکلے؟ اور جامع مسجد میں کتنی دیر ٹھہرے؟ تو اس بارے میں کرنی نے یہ کہا کہ ”مناسب ہے کہ آذان کے وقت جمعہ کے لئے نکلے، اور جامع مسجد میں اتنی دیر رہے جس میں جمعہ سے پہلے چار رکعت اور جمعہ کے بعد چار یا چھ رکعات پڑھ سکے“ اور حسن بن زیاد کی البوصیفہ سے روایت یہ ہے کہ ”اتنی دیر ٹھہرے، جس میں جمعہ سے پہلے چار رکعت اور جمعہ کے بعد چار رکعات پڑھ سکے“ اصل میں یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے۔ کہ جمعہ کے بعد کتنی رکعات ہیں؟ البوصیفہ کے قول میں چار رکعت ہیں اور صاحبین کے نزدیک چھ رکعات ہیں۔ تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں گزر چکی ہے۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ اگرچہ اس کی منزل (جائے اعتکاف) دور ہے تو ایسے وقت نکلے۔ جب اس کا اندازہ ہو کہ آذان کے وقت مستحب پہنچ جائے گا“ درحقیقت یہ امر مسجد کے قرب و بعد سے تعلق رکھتا ہے، چنانچہ ایسے وقت نکلنا چاہیئے، جب خیال ہو کہ نماز جمعہ اور خطبہ پائے گا اور خطبہ سے پہلے چار رکعات پڑھ لے گا۔ کیونکہ جمعہ کے لئے خروج کی اباحت، اس کے توابع سمیت ہے، اور جمعہ کی سنن، نماز کے اندر اذکار مسنونہ کے درجہ میں جمعہ کے توابع سے ہیں۔ اور نماز جمعہ کے بعد جامع مسجد میں اختلاف کے مطابق چار یا چھ رکعات سے زیادہ دیر ٹھہرنا مناسب نہیں اور اگر کوئی شخص ایک رات دن ٹھہرا رہا تو اعتکاف تو نہیں ٹوٹے گا، لیکن یہ مکروہ ہے۔ اعتکاف نہ ٹوٹنا تو

اس لئے ہے کہ جامع مسجد جب ابتدائے اعتکاف کے لئے درست ہے تو بقاءے اعتکاف کے لئے بھی درست ہوگی۔ کیونکہ بقاء ابتدا سے زیادہ آسان ہوتی ہے۔ لیکن کراہت اس لئے ہے کہ جب اس نے ایک مسجد میں اعتکاف کا آغاز کیا تو گویا کہ اعتکاف کے لئے اسے معین کر لیا۔ لہذا جب تک اس مسجد میں اعتکاف کا اتمام ممکن ہے، وہاں سے منتقل ہونا مکروہ ہوگا۔

مسئلہ: مریض کی عیادت اور نماز جنازہ کے لئے اپنی جائے اعتکاف سے نہ نکلے۔ اس لئے کہ یہاں نکلنا ضروری نہیں، کیونکہ مریض کی عیادت فراغ فی میں داخل نہیں بلکہ اس کا تعلق فضائل سے ہے۔ اور نماز جنازہ فرض عین نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے کہ باقی لوگوں کے ادا کرنے سے اس کے ذمہ سے ساقط ہو جائے گا۔ لہذا اس کے لئے اعتکاف کا ابطال جائز نہیں ہے۔ اور یہ جو روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مریض کی عیادت اور نماز جنازہ کی اعتکاف میں رخصت عنایت فرمائی ہے، تو اس کے بارے ابو یوسف کہتے ہیں کہ یہ ہمارے نزدیک نفل اعتکاف پر محمول ہے۔ اعتکاف واجب اس میں مراد نہیں۔ اور نفل اعتکاف میں جب چاہے نکل سکتا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ رخصت اس صورت پر محمول ہو کہ معتکف کسی وجہ مباح مثلاً حاجت انسانی یا جمعہ کے لئے نکلے۔ پھر تبعاً مریض کی عیادت کرے یا نماز جنازہ پڑھے۔ جبکہ نکلتے ہوئے اس کا یہ قصد نہ ہو۔ اور یہ جائز ہے۔

مسئلہ: عورت اگر اپنے گھر کی مسجد میں اعتکاف کر رہی ہو تو اس کے لئے بھی جائز نہیں ہے کہ حاجت انسانی کے سوا گھر کے کسی دوسرے حصہ میں جائے۔ اس لئے کہ عورت کے لئے جائے اعتکاف مسجد کا حکم رکھتی ہے۔ تفصیل کثرت چکی ہے۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص اعتکاف والی مسجد سے کسی عذر کی بنا پر نکلا، مثلاً مسجد منہدم ہو گئی، یا سلطان یا کسی دوسرے آدمی نے اسے زبردستی نکال دیا۔ پھر وہ فوراً کسی دوسری مسجد میں منتقل ہو گیا تو استحساناً اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہوا۔ اور قیاس یہ ہے کہ فاسد ہو گیا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اعتکاف کی ضد یعنی خروج پایا گیا۔ لہذا اعتکاف باطل ہو جائے گا، جیسا کہ اگر اپنے اختیار سے نکلتا تو باطل ہو جاتا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک ضرورت کی بنا پر نکلا ہے۔ مسجد کے انہدام کے وقت تو ضرورت ظاہر ہے، اس لئے کہ انہدام کے بعد اس میں اعتکاف کرنا ممکن ہی نہیں، لہذا ایسی صورت میں خروج کے بغیر چارہ کار نہیں، اور یہ حاجت انسانی کے لئے عذر کے درجہ میں ہے۔ اور اگر اہل کے وقت خروج کی ضرورت اس لئے ہے کہ اگر اہل بھی فی الجملہ اسباب عذر میں داخل ہے۔ لہذا خروج کی اتنی مقدار عدم کے ساتھ لاحق ہے۔ جیسا کہ کوئی معتکف آہستہ آہستہ چلتے ہوئے حاجت انسانی پورا کرنے جائے۔

مسئلہ: اگر کوئی معتکف کسی عذر کے بغیر مسجد سے نکلتا ہے، تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس کا اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ اگرچہ ایک گھڑی نکلا ہو۔ اور ابو یوسف و محمدؒ نے نزدیک جب تک نصف دن سے زیادہ باہر نہیں رہتا، اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔ محمدؒ فرماتے ہیں کہ "ابو حنیفہ" کا قول قیاس سے زیادہ قریب ہے اور ابو یوسف کے قول میں وسعت اور سہولت زیادہ ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خروج قلیل معان ہوتا ہے اگرچہ عذر کے بغیر ہو۔ دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی معتکف آہستہ آہستہ چلتے ہوئے حاجت انسانی کے لئے

نکلتا ہے تو اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ اور نصف دن سے کم مدت قلیل ہے، لہذا یہ معاف ہوگی۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اعتکاف چھوڑ کر اس کی ضد کے ساتھ مشغول ہوا، جبکہ کوئی ضرورت بھی نہ تھی۔ لہذا رکن فوت ہونے سے اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا۔ اور جب کسی شے کا بطلان رکن کے فوت ہونے سے ہو تو پھر اس میں کوئی فرق نہیں ہوتا کہ وہ رکن قلیل درجہ میں فوت ہو یا کثیر درجہ میں۔ جیسے روزے کے باب میں کھانے کا معاملہ ہے۔ اور حاجت انسانی کے لئے نکلتا انسان کی ضرورت ہے۔ اور لوگوں کے چلنے کی رفتار مختلف ہوتی ہے، جس کا ضبط ممکن نہیں، لہذا صفت رفتار کا اعتبار ساقط ہے۔ اور یہاں نکلنے کی کوئی ضرورت ہی نہ تھی۔ (لہذا معمولی خروج سے بھی اعتکاف باطل ہو جائے گا) اسی طرح جب کوئی معتکف حاجت انسانی کے لئے نکلے، پھر فراغت کے بعد بھی ٹھہرا رہے۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا، خواہ وہ تھوڑی دیر ٹھہرے یا زیادہ دیر، اور صاحبین کے نزدیک جب تک وہ نصف دن سے زیادہ نہیں ٹھہرتا اعتکاف باطل نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر معتکف مینارہ آذان پر چڑھا تو اس سے اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔ اگرچہ مینارہ آذان کا دروازہ مسجد سے باہر ہو۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ مینارہ آذان مسجد کا حصہ ہے۔ کیا آپ دیکھتے ہیں کہ جو اونٹ مسجد میں ممنوع ہیں مثلاً پیشاب وغیرہ، وہ اس مینارہ میں بھی ممنوع ہیں، اسی طرح اس مینارہ کا بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔ پس یہ مینارہ مسجد کے زاویہ کے مشابہ ہے۔

مسئلہ: اگر کسی معتکف کا گھر مسجد کے پہلو میں ہو، اور وہ گھر کی جانب اپنا سر مسجد سے نکالے، تو اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ سر نکالنا خروج میں داخل نہیں ہے، دیکھئے! اگر کوئی شخص قسم اٹھائے کہ میں گھر سے نہیں نکلوں گا، پھر وہ اپنا سر گھر سے باہر نکال لے تو اس سے قسم نہیں ٹوٹے گی۔ اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنا سر مبارک مسجد سے نکال کر دھو لیتے تھے، اور اگر معتکف مسجد کے اندر ہی کسی برتن میں سر دھو لے، جبکہ استعمال شدہ پانی سے مسجد آلودہ نہ ہوئی ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور اگر ایسی صورت ہے کہ مسجد آلودہ ہوتی ہے تو پھر مسجد میں سر دھونے سے منع کیا جائے گا۔ کیونکہ مسجد کی نظافت واجب ہے۔ اسی طرح اگر کوئی آدمی مسجد کے اندر کسی برتن میں وضو کرتا ہے، تو اس میں بھی یہی تفصیل ہے۔

مسئلہ: کیا نفل اعتکاف کسی عذر کے بغیر مثلاً غریب کی عیادت یا جنازہ کی مشایعت کے لئے نکلنے سے فاسد ہو جائے گا؟ اس میں دو روایتیں ہیں۔ ”اصل“ کی روایت یہ ہے کہ ”فاسد نہیں ہوگا“۔ اور حسن بن زیاد کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ ”فاسد ہو جائے گا“ یہ اختلاف درحقیقت اس پر مبنی ہے کہ ”اصل“ کد روایت کے مطابق نفل اعتکاف میں وقت کی کوئی تحدید و تعیین نہیں۔ چنانچہ معتکف کو اختیار ہے کہ وہ ایک گھڑی اعتکاف کرے یا نصف دن یا اس سے کم یا زیادہ جتنا چاہے اور پھر جب چاہے نکل جائے۔ لہذا جب تک وہ ٹھہرا رہا، اسے معتکف شمار کیا جائے گا۔ اور جب نکل گیا تو سمجھا جائے گا کہ اس نے اعتکاف چھوڑ دیا ہے۔ (یعنی پورا کر لیا ہے) اور حسن کی روایت کے مطابق روزے کی طرح نفل اعتکاف کی کم از کم مدت ایک روز ہے۔ اسی لئے وہ یہ کہتے ہیں کہ اعتکاف واجب کی طرح نفل اعتکاف بھی روزے کے بغیر صحیح نہیں ہوتا۔ حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق نفل عبادت شروع کر لینے سے اس کا پورا کرنا واجب ہو جاتا ہے۔

تاکہ ادا شدہ عبادت کو بطلان اور ضیاع سے بچایا جاسکے، جیسا کہ نفل روزے اور نفل نماز کا حکم ہے۔ اور یہاں بھی ضرورت ہے کہ ادا شدہ اعتکاف کو ضیاع سے بچایا جائے، کیونکہ بقدر ادا اعتکاف تو عبادت بن چکا، لہذا ضروری ہے کہ اسے بچایا جائے، اور اس کی یہی صورت ہے کہ اب اسے دن کے آخر تک جاری رکھا جائے۔ اور اصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اعتکاف تو اقامت کا نام ہے، لہذا پورے دن کے ساتھ اس کی تحدید نہیں ہو سکتی، جیسا کہ وقوف عرفہ میں ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ بنیادی طور پر ہر فعل اپنے اعتبار و وجود کے زمانہ میں فی نفسہ مکمل و تام ہوتا ہے اور اس کا اعتبار کسی دوسرے فعل کے وجود پر موقوف نہیں ہوتا۔ اور یہاں بھی صحت اقامت پائی جائے، وہ فی نفسہ فعل تام ہے۔ چنانچہ فی ذاتہ وہ اعتکاف ہے، لہذا اتنے فعل کی صحت و اعتبار اس پر موقوف نہیں کہ آخر دن تک اس جیسے اور افعال پائیں جائیں۔ یہ تو اس کا حقیقی مفہوم ہے۔ لیکن جب حقیقی مفہوم کی تفسیر پر کوئی دلیل آجائے تو پھر متعدد اور متغیر افعال کو حکماً حقیقت متحدہ بنا لیا جاتا ہے، جیسا کہ روزے میں ہے۔ اور جو شخص یہاں بھی حقیقی مفہوم میں تغیر کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کا دعویٰ محتاج دلیل ہے۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ ”نفل عبادت شروع کرنے سے واجب ہو جاتی ہے“ مسلم ہے، لیکن یہاں اس کا تعلق صرف اتنی مقدار سے ہوگا جو ادا ہو چکی، اور جب وہ اعتکاف سے نکل آیا تو معلوم ہو گیا کہ اس نے صرف اتنی مقدار ہی پلٹاؤ پر واجب کی، لہذا اس سے زیادہ اس پر لازم نہیں ہوگی۔

مسئلہ: اگر معتکف حالت اعتکاف میں جماع کرے تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جماع اعتکاف میں ممنوعہ افعال میں شامل ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے،

وَلَا تَبْاَشْرُوْهُنَّ وَاَنْتُمْ عَاكِفُوْنَ فِي الْمَسَاجِدِ

اور تم اپنی بیویوں سے مباشرت مت کرو جبکہ تم مساجد میں معتکف ہو۔

کہا گیا ہے کہ مباشرت کنایہ ہے جماع سے، ابن عباس سے یونہی روایت ہے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے جو مباشرت، رفث اور غشیان کا ذکر فرمایا ہے، ان سے مراد جماع ہے۔ لیکن چونکہ اللہ تعالیٰ حیادار اور کریم ہیں، اس لئے اپنی مراد کنایہ میں بیان فرماتے ہیں۔ تو یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ اعتکاف میں جماع ممنوع ہے۔ اور معتکف کیلئے جماع کی ممنوعیت مسجد میں ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ حالت اعتکاف کی وجہ سے ہے، اگرچہ آیت مذکورہ بالا میں بظاہر ہنہی کا تعلق مسجد کے اندر حالت اعتکاف میں مباشرت سے معلوم ہوتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ آیت کریمہ ان لوگوں کے بارے میں نازل ہوئی، جو مساجد میں معتکف ہوتے تھے۔ اور پھر مسجد سے نکلتے، اپنی حاجت جماع پوری کرتے اور پھر غسل کرتے اور اپنی جائے اعتکاف کی طرف لوٹ آتے۔ یہ بات نہیں تھی کہ وہ مساجد میں جماع کرتے تھے کہ انہیں اس سے روکا گیا ہو، بلکہ مساجد کا مقام و مرتبہ تو ان کے قلوب میں بہت بلند تھا اور وہ مساجد میں جماع کا تصور نہیں کر سکتے تھے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ حالت اعتکاف میں مباشرت سے ہنہی اعتکاف کی وجہ سے ہے۔ لہذا اگر جماع پایا گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ جماع دن کو ہو یا رات کو، کیونکہ نص مطلق ہے لہذا اعتکاف کی حالت میں رات ہو یا دن جماع ممنوع ہے۔ اور اس میں بھی کوئی فرق نہیں کہ جماع عمدہ ہو یا نسیاناً، بہر صورت اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ بخلاف روزے کے، کہ نسیاناً جماع سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ تو نسیاناً باب اعتکاف میں عذر شمار نہیں ہوتا اور

باب صوم میں غدر شمار ہوتا ہے۔ یہ فرق دو وجہ سے ہے۔ ایک تو یہ کہ اصول کے مطابق نسیان عذر نہیں ہونا چاہیئے۔ کیونکہ حالت نسیان میں واقع ہونے والا فعل ایسا ہے جس سے رکنا اور پچھنا فی الجملہ اپنی قدرت میں ہے، اس لئے کہ اس فعل کا وقوع بہر حال کچھ نہ کچھ کوتاہی اور تقصیر کے سبب ہوا۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے نزدیک بھول کر ہونے والا فعل ایسا ہے جس پر مواخذہ ہونا چاہیئے۔ لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعا کی برکت سے یہ مواخذہ اور گرفت معاف ہوئی کہ:

”اے ہمارے پروردگار! اگر ہم بھول جائیں یا خطا کر
سَرَّيْنَا لَا تُوْخِذْنَا بِاٰثٰثِنَا
اَوْ اَخْطَاْنَا
بیٹھیں تو گرفت نہ فرماؤ۔“

اسی لئے باب صلوٰۃ میں نسیان عذر نہیں ہے۔ اور باب صوم میں اسے عذر اس لئے سمجھا جاتا ہے کہ اس بارے میں نص وارد ہوئی ہے، لہذا صرف اسی باب میں یہ عذر شمار کیا جائے گا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اعتکاف کی حالت میں عین جاع حرام ہے۔ لہذا اس میں عذر اور سہو برابر ہیں، اور باب صوم میں افطار حرام ہے، عین جاع حرام نہیں، یا یوں کہا جائے کہ روزے کی حالت میں جاع اس لئے حرام ہے کہ یہ مفطر صوم ہے، محض جاع ہونے کی حیثیت سے حرام نہیں، لہذا روزے کی حالت میں جاع کی حرمت ایک دوسرے امر یعنی افطار کی وجہ سے ہے اور افطار کا حکم عذر اور نسیان سے مختلف ہو جاتا ہے۔

مسئلہ: اگر معتکف نے دن کو عدا کھانی لیا تو اس کا روزہ فاسد ہو گیا۔ اور روزے کے فساد سے اس کا اعتکاف بھی فاسد ہو گیا۔ اور اگر بھول کر کھایا، پیا، تو اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ روزہ فاسد نہیں ہوا۔ اور اس بارے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جو امور مخطورات اعتکاف سے ہیں، یعنی جو امور اعتکاف کی وجہ سے ممنوع ہیں، روزے کی وجہ سے نہیں، جیسے جاع اور مسجد سے خروج، ایسے امور خواہ عدا ہوں یا سہواً، دن میں ہوں یا رات میں، ان میں کوئی فرق نہیں، اور جو امور مخطورات صوم سے ہیں، یعنی جو امور روزے کی وجہ سے ممنوع ہیں، مثلاً اکل و شرب، ایسے امور ہیں عدا اور سہو کا فرق کیا جاتا ہے۔ اس کی علت ہم بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی معتکف اپنی بیوی سے لپٹا چٹا اور اس سے انزال ہو گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا، کیونکہ مباشرت کی نبی آیت میں منصوص ہے، اور اس کی تفسیر و تاویل میں ایک قول یہ بھی ہے کہ مباشرت سے مراد یہاں جاع اور دوائی جاع سب ہیں۔ نیز اس لئے کہ انزال کے ساتھ مباشرت معنوی طور پر جاع ہے۔ لہذا جاع کے ساتھ لاحق ہوگی۔ اسی طرح اگر فرج کے علاوہ کسی اور مقام میں جاع کیا اور انزال ہو گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا، وجہ گزر چکی۔ اور اگر انزال نہیں ہوا تو اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، کیونکہ انزال کے بغیر محض اتنا فعل جاع کے معنی میں داخل نہیں، لیکن ہے یہ حرام۔ اسی طرح بوس و کنار اور چھیر چھاڑ کا حکم ہے۔ کہ اگر اس کی وجہ سے انزال ہو گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ ورنہ فاسد تو نہیں ہوگا، لیکن یہ فعل حالت اعتکاف میں حرام ہے۔ بخلاف روزے کے، کہ روزے کی حالت میں دوائی جاع حرام نہیں ہیں، بشرطیکہ آدمی کو اپنے اوپر کنٹرول حاصل ہو۔ وجہ فرق گزر چکی ہے۔ کہ باب اعتکاف میں تو عین جاع حرام ہے۔ اور کسی سنی کی حرمت سے اس کے دوائی بھی حرام ہو جاتے ہیں، کیونکہ دوائی آدمی کو اس شے تک پہنچا دیتے ہیں۔ اور اگر دوائی حرام نہ ہوں تو سناقص لازم آتا ہے۔ لیکن باب صوم میں عین جاع حرام نہیں، اس میں حرام تو صرف افطار ہے یا جاع اس لئے

حرام ہے کہ یہ بھی افطار ہے۔ اور اس سے دوائی کی حرمت لازم نہیں آتی (یعنی روزے کی حالت میں جماع کی حرمت ایک دوسرے امر کی وجہ سے ہے۔ لہذا صرف جماع تک محدود رہے گی، دوائی تک وسیع نہیں ہوگی) یہی ان دونوں کے درمیان فرق ہے۔

مسئلہ: اگر معتکف نے محض دیکھا اور انزال ہو گیا تو اس سے اعتکاف فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ جماع نہ صورت پایا گیا ہے نہ معنی، لہذا یہ احتلام کے مشابہ ہے۔ واللہ الموفق۔

مسئلہ: بیوی خاوند کی اجازت سے اعتکاف میں بیٹھی ہو، تو خاوند کا اس سے قربت کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اعتکاف کی اجازت دینے کے بعد اب خاوند کو اس سے رجوع کا اختیار نہیں، تفصیل گزر چکی ہے۔ لہذا بیوی سے قربت کرنا بھی جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس سے اس کی عبادت فاسد ہو جائے گی۔

مسئلہ: ارتداد سے اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے (العیاذ باللہ) کیونکہ اعتکاف عبادت ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے۔ اسی لئے کفر کی حالت میں اعتکاف العقد پذیر نہیں ہوتا۔ چنانچہ کفر کے ساتھ باقی بھی نہیں رہے گا۔

مسئلہ: محض بے ہوشی سے بلا اختلاف اعتکاف فاسد نہیں ہوتا۔ چنانچہ نہ تو متابع منقطع ہوگا اور نہ ہوش میں آنے کے بعد از سر نو اعتکاف شروع کرنا لازم ہوگا۔ اور اگر بے ہوشی کئی دن رہی یا اسے کچھ معمولی جنون لاحق ہو گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا۔ اور اس پر لازم ہے کہ شفا یاب ہونے کے بعد نئے سرے سے اعتکاف شروع کرے، کیونکہ یہ اعتکاف مسلسل لازم ہوا تھا۔ اور اب متابع و تسلسل ختم ہو گیا۔ لہذا دوبارہ شروع کرنا پڑے گا، جیسا کہ کفارہ ظہار کے روزوں میں ہوتا ہے۔ اور اگر جنون کا سلسلہ دراز ہو گیا اور کئی سال تک باقی رہا تو کیا افاقہ ہونے کے بعد اعتکاف کی قضا واجب ہے یا اعتکاف ساقط ہو جائے گا؟ اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک قیاس کے مطابق ہے اور ایک استحسان کے مطابق، انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام میں ان کا ذکر آئے گا۔

مسئلہ: اگر معتکف رات کے وقت (کوئی لشہ اور چیز کھانے سے) مدہوش ہو گیا۔ تو ہمارے نزدیک اس کا اعتکاف فاسد نہیں ہوگا (اگرچہ کھانے کا فعل حرام تھا) اور شافعی کے نزدیک اعتکاف فاسد ہو جائے گا، وجہ یہ ہے کہ مدہوش جنون کی طرح ہے، اور جنون سے اعتکاف فاسد ہو جاتا ہے تو اسی طرح مدہوشی سے بھی فاسد ہو جائے گا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ مدہوشی وستی ایک خارجی سبب ہے جس کا تھوڑی مدت تک عقل پر اثر رہتا ہے۔ لہذا اس سے نہ تو اعتکاف فاسد ہوگا اور نہ ہی متابع ٹوٹے گا، جیسا کہ بے ہوشی کا حکم ہے۔

مسئلہ: اگر عورت کو حالت اعتکاف میں حیض آ گیا تو اعتکاف فاسد ہو جائے گا، کیونکہ حیض اصلیت اعتکاف کے منافی ہے۔ اس لئے کہ یہ روزے کے منافی ہے، اسی وجہ سے حیض کی حالت میں اعتکاف کی ابتدا ہی صحیح نہیں ہوتی، لہذا حیض کی حالت میں اعتکاف باقی بھی نہیں رہے گا۔

مسئلہ: اگر اعتکاف کو احتلام ہو گیا تو اعتکاف فاسد نہیں ہوگا، اس لئے کہ معتکف کا اس میں کوئی دخل نہیں، لہذا نہ تو یہ قبیحتنا جماع ہے اور نہ معنی۔ پھر اگر مسجد آلودہ ہونے کے بغیر مسجد میں غسل کرنا ممکن

ممکن ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ وگرنہ مسجد سے نکلے، غسل کرے اور واپس آجائے۔
مسئلہ: درج ذیل امور معتکف کے لئے مباح ہیں ۱۔ خرید و فروخت ۲۔ نکاح ۳۔ طلاق سے رجوع
 ۴۔ خوشبو اور تیل کا استعمال ۵۔ غروب آفتاب سے طلوع فجر تک کھانا پینا ۶۔ بات چیت کرنا، بشرطیکہ
 گناہ کی نہ ہو۔ ۷۔ مسجد میں سونا۔

اب ان میں سے ہر ایک کے متعلق کچھ وضاحت کی جاتی ہے۔ — خرید و فروخت سے مراد زبانی معاملہ
 طے کرنا ہے، نہ یہ کہ سامان مسجد میں لانا، کیونکہ مسجد میں خرید و فروخت سے ممانعت اعتکاف کی وجہ سے نہیں
 بلکہ احرام مسجد کی وجہ سے ہے، کیونکہ اس طرح تو مسجد مارکیٹ بن جائے گی۔ — اور مالک سے حکایت ہے
 کہ مسجد میں زبانی خرید و فروخت بھی جائز نہیں ہے۔ گویا کہ ان کا اشارہ اس روایت کی طرف ہے کہ نبی صلی اللہ
 علیہ وسلم نے فرمایا:

جَتَّبُوا مَسَاجِدَكُمْ جِیسا نکتہ دجائیتکم بچوں، دیوانوں، خرید و فروخت، شور شرابے اور
 ویعکم وشواکم و رفع اصواتکم و سبیل سیوفکم اور اسلحہ کی نمائش کو مساجد سے دور رکھو۔
 ہماری دلیل کتاب و سنت میں بیع و شراء کے احکام کا عموم ہے، کہ ان میں مسجد اور غیر مسجد کا کوئی فرق نہیں ہے
 اور علیؑ سے روایت ہے کہ انہوں نے اپنے بھتیجے جعفر سے فرمایا کہ ”تم نے کوئی خادم کیوں نہیں خرید لیا؟“ تو انہوں
 نے جواب دیا کہ ”میں اعتکاف میں تھا“ تو علیؑ نے فرمایا ”کہ اگر تم خرید لیتے تو تم پر کیا گناہ ہوتا؟“ تو اس میں آپ
 نے مسجد میں خریداری کے جواز کی طرف اشارہ فرمایا۔ — یہی مالک کی پیش کردہ حدیث، تو یہ مساجد کو مارکیٹ
 کی طرح بنانے پر محمول ہے، کہ اس میں سامان تجارت لایا جائے اور پھر خرید و فروخت ہو۔ اور یا یہ حدیث مذکور
 استحباب پر محمول ہے۔ تاکہ بقدر امکان دلائل میں تطبیق ہو جائے۔

نکاح اور رجوع کی اباحت اس لئے ہے کہ نکاح اور رجوع کی نصوص میں مسجد اور غیر مسجد کا فرق نہیں ہے
 جیسے نکاح کے بارے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:
 فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ
 تو نکاح کر لو دوسری عورتوں سے جو تمہیں پسند ہوں۔

اور رجوع کے بارے میں ارشاد ہے:
 فَاَسْكُوهُنَّ يَمْخُودًا
 اور اس طرح کے دوسرے ارشادات، جن میں نکاح اور رجوع کا حکم عام وارد ہوا ہے۔ اسی طرح کھانا پینا
 پہننا، خوشبو لگانا اور سونا اس لئے مباح ہیں کہ اس بارے میں قرآن مجید کی آیات میں عموم ہے، مثلاً
 فَرَاغَ بَی۔

کھاؤ اور پیو۔

سَمَلُوا وَاشْرَبُوا

لباس کے بارے میں ارشاد ہے۔

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ

عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ

مزید ارشاد ہے۔

۱۔ اولاد آدم! تم مسجد کی ہر حاضری کے وقت اپنا لباس
 پہن لیا کرو۔

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ
لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ
آپ فرما دیجئے کہ اللہ کے پیدا کئے ہوئے لباس کو جو
اس نے اپنے بندوں کے لئے بنایا ہے، اور کھانے
پینے کی پاکیزہ اور حلال چیزوں کو کس نے حرام کیا ہے؟

اور سونے کے بارے ارشاد ہے۔

وَجَعَلْنَا لَكُمْ ذِينًا

اور ہم نے تمہاری نیند کو باعث راحت بنایا۔

اور پھر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں روایت ہے کہ آپ حالت اعتکاف میں مسجد میں
سوتے تھے۔ علاوہ ازیں اگر حالت اعتکاف میں مسجد میں کھانا، پینا، سونا ممنوع ہو جائے تو اعتکاف ہی
ختم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ان ضروریات کے بغیر چاہے کار نہیں۔

صاف ستھری اور پاکیزہ گفتگو کی ابمت اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ

اے ایمان دارو! اللہ سے ڈرو۔ اور سیدھی سیدھی

قُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا

بات کہو۔

اس کی ایک تاویل یہی ہے کہ سچ اور درست بولو، جھوٹ اور فحش مت بکو۔ اور روایت ہے کہ
نبی صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں حالت اعتکاف میں اپنے اصحاب و ازواج کے ساتھ بات چیت فرمالتے تھے
رہی فحش اور اثم آلود گفتگو! تو یہ مسجد سے باہر بھی جائز نہیں، چنانچہ مسجد میں تو بدرجہ اولیٰ ناجائز ہوگی۔
مسئلہ: معتکف کے لئے حالت اعتکاف میں حج یا عمرہ کا احرام باندھنا جائز ہے۔ اور جب احرام باندھ لے
تو احرام لازم ہو جائے گا۔ لیکن معتکف ہی رہے۔ یہاں تک کہ اعتکاف کی مدت پوری ہو جائے، پھر احرام
کے مطابق عمل کرے۔ ہاں اگر ایسی صورت ہے کہ حج فوت ہونے کا اندیشہ ہے، تو پھر اعتکاف چھوڑ
دے۔ اور حج کرے، فارغ ہونے کے بعد از سر نو اعتکاف کرے۔ حالت اعتکاف میں احرام کی محنت
اس لئے ہے کہ ان دونوں میں کوئی منافات نہیں، دیکھئے! احرام کی حالت میں اعتکاف شروع کرنا درست
ہے، لہذا اگر بعد میں احرام باندھا تو اعتکاف اس کے ساتھ باقی رہے گا۔ توجیب احرام و اعتکاف میں جمع
ممکن ہے تو پہلے اعتکاف پورا کرے پھر افعال حج میں مشغول ہو۔ اور اگر حج فوت ہونے کا خوف ہو تو پھر
اعتکاف چھوڑ دے۔ اس لئے کہ حج فوت ہو جائے گا اور اعتکاف فوت نہیں ہوگا، توجیب عبادت فوت ہونے
والی ہے اسے پہلے ادا کرنا بہتر ہے۔ نیز اس لئے کہ اعتکاف کی نسبت حج کی زیادہ تاکید اور اہمیت ہے۔ لہذا
پہلے حج ادا کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اور جب اعتکاف چھوڑ دیا تو پھر حج سے فارغ ہونے کے بعد اس کی قضا کرے
واللہ اعلم۔

فصل اعتکاف فاسد ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

فاسد ہونے والے اعتکاف کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ واجب ہوگا یعنی اعتکاف مندور، اور یا نفل
اعتکاف ہوگا۔ پس اگر وہ اعتکاف واجب ہے، توجیب قدرت حاصل ہو قضا کرے۔

ہاں اگر ارتداد کی وجہ سے اعتکاف فاسد ہوا ہے، تو قضا واجب نہیں، تفصیل آرہی ہے۔ اور قضا اس لئے ضروری ہے کہ فاسد ہو کر اعتکاف کا لدم ہو جاتا ہے۔ لہذا معنوی طور پر یہ فوت شدہ ہی ہے، چنانچہ فوت ہونے کی تلافی و تدارک کے لئے قضا کی ضرورت ہے۔ اور قضا بھی روزے کے ساتھ کرے۔ کیونکہ روزے کے ساتھ ہی فوت ہوا تھا، لہذا جیسے فوت ہوا، ویسے ہی قضا کرے۔ ہاں اگر کسی معین ماہ میں اعتکاف کی نذر مانی تھی تو صرف اتنا قضا کرے، بقینا فوت ہوا، اور از سر نو اعتکاف شروع کرنا بھی لازم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر کسی معین ماہ کے روزوں کی نذر مانی ہو، اور ایک دن کا روزہ چھوٹ جائے، تو صرف اسی دن کی قضا لازم ہوتی ہے، نئے سرے سے روزے رکھنا ضروری نہیں ہوتے، جیسے کہ رمضان کے روزوں کا حکم ہے۔ تفصیل کتاب الصوم میں گزر چکی ہے۔ اور اگر کسی غیر معین ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی ہو اور اعتکاف فاسد ہو جائے تو از سر نو اعتکاف شروع کرنا لازم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اعتکاف متتابع اور تسلسل کے ساتھ لازم ہوتا ہے۔ لہذا متتابع کی رعایت رکھنا ضروری ہے۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ اعتکاف معتکف کے کسی عذر کے بغیر اختیاری فعل سے فاسد ہوا ہے، مثلاً کسی عذر کے بغیر اس نے دن میں کھالیا یا پی لیا، یا کسی وقت جماع کر لیا یا مسجد سے نکل گیا۔ ہاں ارتداد کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے۔ یا کسی عذر کی بنا پر اس کے اختیاری فعل سے فاسد ہوا ہے، مثلاً بیمار ہو گیا، اور مجبور ہو کر مسجد سے نکل گیا، یا بالکل غیر اختیاری فعل سے فاسد ہوا ہے، مثلاً حیض آ گیا، یا جنون طاری ہو گیا یا بے ہوشی طویل ہو گئی، بہر صورت قضا واجب ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ قضا اس لئے واجب ہے، تاکہ فوت شدہ کی تلافی ہو جائے۔ اور تلافی و تدارک کی حاجت ان تمام احوال میں ثابت ہے۔ باقی ارتداد کی صورت میں قضا کا ساقط ہونا نص سے معلوم ہوتا ہے، فرمان الہی ہے۔

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوْا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ
کافروں سے کہہ دیجئے کہ اگر وہ (اپنے کفر سے) رک جائیں تو ان کے گزشتہ گناہ معاف کر دیئے جائیں گے۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

اَلْاِسْلَامُ يَجِبُ مَا قَبْلَهُ

اسلام گزشتہ گناہوں کو ختم کر دیتا ہے۔

اور قیاس تو یہ ہے کہ طویل جنون کی صورت میں بھی اعتکاف کی قضا ساقط ہو جائے، جیسا کہ رمضان کے روزے ساقط ہو جاتے ہیں، لیکن استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ قضا واجب ہو، کیونکہ صوم رمضان میں قضا کا سقوط دفع حرج کے لئے تھا، اس لئے کہ جنون جب طویل ہو جائے تو بہت کم زائل ہوتا ہے، تو اس عرصہ میں رمضان دوبارہ آ جائے گا، چنانچہ قضا کے وجوب سے وہ تنگی میں پڑ جائے گا۔ اور یہ وجہ اعتکاف کی صورت میں متحقق نہیں ہوتی۔ (لہذا اعتکاف کی قضا واجب ہوگی) رہا نفل اعتکاف! جبکہ دن ختم ہونے سے پہلے اسے توڑ دے، تو ”اصل“ کی روایت کے مطابق کچھ واجب نہیں ہوتا۔ اور حسن کی روایت یہ ہے کہ قضا کرے۔ یہ اختلاف درحقیقت اس پر مبنی ہے کہ محمدؐ کی ابو حنیفہؒ سے روایت کے مطابق نفل اعتکاف کی کوئی مدت مقرر نہیں اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ اس کی کم از کم مدت ایک روز ہے۔ اور ہم گزشتہ صفحات میں دونوں روایتوں کی وجہ ذکر کر چکے ہیں۔

اعتکاف اگر وقت معین سے | اگر ماہ معین کے اعتکاف کی نذر مانی تھی اور کچھ اعتکاف فوت ہو گیا تو صرف اتنے کی قضا کرے، نئے سرے سے شروع کرنا لازم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ روزوں میں ہوتا ہے۔ اور اگر

پورا اعتکاف فوت ہو گیا تو پورے اعتکاف کی مسلسل قضا کرے۔ اسلئے کہ جب اس نے اعتکاف نہیں کیا حتیٰ کہ وقت گزر گیا تو اب اعتکاف اس کے ذمے دین بن گیا۔ تو یوں ہو گیا تو یا کہ اس نے غیر معین ماہ میں اعتکاف کی نذر مانی ہے۔ (اور اس صورت میں مسلسل ضروری ہوتا ہے) پھر اگر اسے قضا کی قدرت حاصل ہوئی لیکن قضا نہیں کیا، یہاں تک کہ آخری وقت آن پہنچا اور زندگی سے مایوس ہو گیا تو اب اس پر واجب ہے کہ فدیہ کی وصیت کرے جو کہ ہر دن کے بدلے ایک مسکین کو کھانا دینا ہے۔ اور یہ فدیہ کی وصیت روزوں کی وجہ سے واجب ہے، اعتکاف کی وجہ سے نہیں، جیسا کہ قضا و رمضان اور نذر معین کے روزوں کا حکم ہے اور اگر کچھ اعتکاف قضا کرنے پر قادر ہوا۔ لیکن قضا نہیں کیا تو بھی یہی حکم ہے۔ لیکن تفصیل مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ وہ نذر مانتے وقت تندرست تھا۔ اور اگر وہ نذر مانتے وقت مریض تھا، پھر اس کا مرض جاری رہا، حتیٰ کہ اعتکاف کا وقت فوت ہو گیا اور وہ اسی مرض میں مر گیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ اور اگر وہ اس دوران میں کچھ دن تندرست رہا تو پھر اس کے حکم میں وہی اختلاف ہے، جو ہم نذر معین کے روزوں کے سلسلہ میں ذکر کر چکے ہیں۔

اگر کسی نے غیر معین ماہ کے اعتکاف کی نذر مانی تو تمام عمر اس کا وقت ہے جیسا کہ نذر غیر معین کے روزوں کا حکم ہے۔ اور جس وقت بھی اعتکاف کرے گا، یہ ادا اعتکاف ہوگا۔ قضا نہیں، اس لئے کہ نذر میں کسی وقت کی قید نہیں تھی۔ ہاں جب وہ اپنی زندگی سے مایوس ہو جائے تو وجوب ادا کا دائرہ اس پر تنگ ہو جائے گا۔ اور اس وقت اس پر واجب ہوگا کہ فدیہ کی وصیت کرے۔ جیسا کہ قضا و رمضان اور نذر مطلق کے روزوں میں ہوتا ہے۔ لیکن اگر اس نے وصیت نہ کی اور مر گیا تو ہمارے نزدیک احکام دنیا کے لحاظ سے یہ اعتکاف اس کے ذمہ سے ساقط ہو گیا۔ چنانچہ نہ تو اس کے ترکہ سے فدیہ لیا جائے گا اور نہ ہی ورثا پر فدیہ ادا کرنا واجب ہوگا۔ ہاں اگر وہ خود تبرع اور احسان کر دیں تو انک بات ہے۔ اور شافعی کے نزدیک یہ اعتکاف ساقط نہیں ہوگا چنانچہ اس کے ترکہ سے فدیہ وصول کیا جائے گا۔ اور یہ فدیہ تباہی مال سے نہیں بلکہ تمام مال سے لیا جائے گا۔ مسئلہ کی تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں گزر چکی ہے۔ واللہ الموفق۔

کتاب الحج

یہ کتاب دو حصوں پر مشتمل ہے۔ پہلے حصہ میں حج کے مسائل بیان ہوں گے اور دوسرے حصہ میں عمرہ کے مسائل مسائل حج کے سلسلہ میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی۔

۱۔ فرضیت حج

۲۔ کیفیت فرضیت

۳۔ شرائط فرضیت

۴۔ ارکان حج

۵۔ واجبات حج

۶۔ سنن حج

۷۔ حج میں فرائض، واجبات اور سنن افعال کی ترتیب

۸۔ ارکان حج کی شرائط ۹۔ کن چیزوں سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔

۱۰۔ حج فاسد ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

۱۱۔ حج مشروع کرنے کے بعد فوت ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے؟

۱۲۔ زندگی بھر سرے سے حج کیا ہی نہیں، تو کیا حکم ہے؟

اب ہم تفصیلی گفتگو کا آغاز کرتے ہیں۔

فرضیت حج کا بیان | حج فرض ہے، اور اس کی فرضیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، اجماع امت اور عقل سے ثابت ہے۔

۱۔ کتاب اللہ میں فرمان ہے !

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ
اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وَمَنْ كَفَرَ
فَاِنَّ اللّٰهَ غَفِيْرٌ عَنِ الْعٰلَمِيْنَ

اور اللہ کے لیے ان لوگوں پر اس گھر کا حج کرنا ہے
جو اس کا راستہ ملے کر سکتے ہیں، اور جس نے انکار کیا
تو اللہ جہانوں سے بے پروا ہے۔

اس آیت میں دو وجہ سے حج کے وجوب کی دلیل ہے۔ ایک تو ”علی الناس“ فرمایا، اور

”علی“ ایجاب کے لیے ہوتا ہے، اور دوسرے فرمایا ”من کفر“ اس کی ایک تفسیر یہ ہے کہ

”جس نے وجوب حج کا انکار کیا“ چنانچہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس کی تفسیر میں
فرمایا ”جس نے حج کا انکار کیا، پس حج کو نیکی نہ سمجھا، اور ترک کو گناہ نہ سمجھا“ نیز قرآن مجید
میں ابراہیم کو خطاب کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا !

”وَ اِذْ نَادٰىنَا فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ“ یعنی لوگوں کو حج کی طرف بلاؤ، اور اس کی ایک تفسیر یہ کی

گئی ہے کہ ”لوگوں میں یہ اعلان کر دو کہ اللہ نے ان پر حج فرض کیا ہے۔ اور اس تفسیر کا قرینہ اور
دلیل آیت مذکور کا آخری حصہ ہے، جس میں فرمایا !

يَا تُوَكِّلُ بِرِجَالٍ لَا تَدْرِي عَلَيْهِمْ
شَيْءٌ سَوَارٍ يَحْمِلُهُمْ

لوگ تمہارے پاس پیادہ اور دہلی اونیوں پر
سوار چلے آئیں گے۔

۲۔ فرضیت حج پر سنت سے دلیل بنی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے !

بني الإسلام على خمس شهادة ان

لا اله الا الله و اقام الصلاة و ايتاء

الزكاة و صوم رمضان و حرم البيت

من استطاع اليه سبيلا۔

ایک دوسری روایت میں بنی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے !

اعبدوا ربكم و صلوا خمسكم

و صوموا شهركم و حجوا

بيت ربكم و اداوا زكاة

اموالكم طيبة بها نفسكم تدخلوا

جنة ربكم۔

ایک اور روایت میں آپؐ کا ارشاد ہے !

من مات و لم يحج حجة الاسلام

من غير ان يمنعه سلطان حيا

او مرض حابس او عدو ظاهر

فلميت ان شاء يهوديا و ان شاء

جو شخص فرض حج کیے بغیر مر گیا، جبکہ اس کے راستے
میں سلطان ظالم یا مریض شدید یا ظاہری دشمن کی
کوئی رکاوٹ نہ تھی تو چاہے وہ یہودی ہو کر مرے
یا پہلے نصرانی یا مجوسی ہو کر مرے، ہمیں اس کی کوئی

نصرانیاً اوجھو سٹیا۔
(پر وہ نہیں)

ایک اور روایت میں بھی یہی مضمون وارد ہوا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: جو شخص زاد راہ اور سواری کا مالک تھا، اور بیت اللہ پہنچ سکتا تھا، لیکن اس نے حج نہیں کیا تو اس پر کوئی رکاوٹ نہیں کہ وہ یہودی ہو کر مرے یا نصرانی ہو کر،

۳۔ امت کا شروع سے اب تک حج کی فرضیت پر اجماع رہا ہے۔

۴۔ عقل کا تقاضا بھی یہی ہے کہ حج فرض ہو۔ وجہ یہ ہے کہ عبادات کا وجوب یا تو حق عبودیت کی بنا پر ہوتا ہے اور یا نعمت کے شکر کی بنا پر، کیونکہ حق عبودیت اور شکر نعمت کی ادائیگی عقول سلیمہ میں راسخ ہوتی ہے۔ اور حج میں اظہار عبودیت بھی پایا جاتا ہے اور شکر نعمت بھی۔ اظہار عبودیت تو اس طرح کہ اظہار عبودیت کا مطلب ہے معبود کے سامنے اپنا تذلل اور عجز ظاہر کرنا۔ اور حج میں یہ چیز کامل طور پر پائی جاتی ہے۔ کیونکہ حج کرنے والا احرام کی حالت میں اپنی پراگندگی ظاہر کرتا ہے۔ زیب و زینت اور راحت و آرام کے اسباب کو چھوڑ دیتا ہے اور ایک ایسے غلام کی صورت بنا لیتا ہے جس پر اس کا آقا ناراض ہو، چنا پنچہ وہ اپنی پریشان حالی سے اپنے مولیٰ کی مہربانی اور رحمت کو دعوت دیتا ہے، اور جب حاجی عرفہ میں وقف کرتا ہے تو ایک ایسے غلام کی طرح ہوتا ہے جس سے اپنے آقا کی نافرمانی ہو گئی ہو اور وہ مولیٰ کے سامنے کھڑے ہو کر زاری، تضرع اور حمد و ثنا کرتے ہوئے اپنے گناہوں اور لغزشوں کی معافی مانگ رہا ہو۔ اور طواف کی حالت میں وہ ایک ایسے مکان سے چمٹ اور لپٹ رہا ہوتا ہے جس کی اس کے رب کی طرف نسبت ہے۔ اس وقت وہ اس غلام کی طرح ہوتا ہے جو اپنے مولیٰ کے دروازے پر ڈیرے ڈالے بیٹھا ہو اور اس کی پناہ مانگ رہا ہو۔ اور حج شکر نعمت اس طور پر ہے کہ کچھ عبادات بدنی ہیں اور کچھ مالی۔ اور حج ایسی عبادت ہے جو بدنی بھی ہے اور مالی بھی، اسی لیے حج اس وقت واجب ہوتا ہے جب مال بھی ہو اور بدن بھی صحیح ہو۔ چنا پنچہ حج میں دو نعمتوں کا شکر ہے۔ اور کسی بھی نعمت کا شکر یہ ہے کہ انسان اس نعمت کو منعم کی طاقت و بندگی میں استعمال کرے۔ اور نعمت کا شکر عقلاً بھی واجب ہے اور شرعاً بھی۔ واللہ اعلم۔

فصل

کیفیت فرضیت کا بیان

۱۔ حج فرض عین ہے، فرض کفایہ نہیں۔ چنا پنچہ جس شخص میں بھی وجوب حج کی شرائط پائی جائیں اس پر حج فرض ہے۔ کچھ لوگوں کے ادا کر لینے سے باقیوں سے ساقط نہیں ہوتا۔ بہ خلاف جہاد کے کہ جہاد فرض کفایہ ہے، کہ اگر کچھ لوگ یہ فرض ادا کر رہے ہیں تو باقی لوگوں سے ساقط ہو جاتا ہے اور حج کے فرض عین ہونے پر دلیل یہ ہے کہ حج کے ایجاب کا حکم ہر فرد کو ذاتی طور پر شامل ہے

اور قاعدہ یہ ہے کہ انسان اپنی ذمہ داری سے اس وقت تک عہدہ برائے نہیں ہو سکتا۔ جب تک اسے خود ادا نہ کرے۔ ہاں جب کسی دوسرے کے ادا کرنے سے مقصود حاصل ہو جائے تو پھر انسان بری ہو جاتا ہے اور حج میں یہ صورت نہیں پائی جاتی

دب، حج عمر میں صرف ایک مرتبہ واجب ہے، بخلاف نماز، روزے اور زکوٰۃ کے۔ کہ ایک دن رات میں نماز پانچ مرتبہ، اور روزے اور زکوٰۃ ہر سال ایک مرتبہ واجب ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ امر مطلق تکرار کا تقاضا نہیں کرتا، جیسا کہ اصول فقہ میں معلوم ہو چکا ہے۔ اور نماز روزے اور زکوٰۃ میں تکرار امر مطلق سے ثابت نہیں ہے، بلکہ ایک زائد دلیل سے ثابت ہے۔ نیز روایت ہے کہ جب حج کی آیت نازل ہوئی تو اقرع بن حابس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا: یا رسول اللہ! حج ہر سال فرض ہے یا ایک ہی مرتبہ؟ تو آپ نے فرمایا: ”ایک ہی مرتبہ“ اور ایک روایت میں ہے کہ جب آیت حج نازل ہوئی تو انہوں نے پوچھا: ”یا رسول اللہ! کیا حج صرف اسی سال فرض ہے یا ہمیشہ کے لیے؟ تو آپ نے فرمایا: ”ہمیشہ کے لیے“

نیز حج ایسی عبادت ہے جو عظیم کلفت اور شدید مشقت سے ادا ہوتی ہے۔ بخلاف دوسری عبادات کے، کہ ان میں اتنی مشقت نہیں ہوتی۔ پس اگر ہر سال حج فرض ہو تو اس سے حرج لازم آتا ہے۔ اور شریعت نے تنگی و حرج کو دور کیا ہے۔ نیز اگر ہر سال حج فرض ہو، اور حرج و مشقت کی وجہ سے کوئی شخص ہر سال ادا نہ کر سکے تو گناہ گار اور عقاب و عذاب کا سزاوار ہو گا۔ اسی بات کی طرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، جب اقرع بن حابس نے پوچھا کہ ”کیا یہ صرف اسی سال کے لیے ہے یا ہمیشہ کے لیے؟ تو آپ نے فرمایا: ”ہمیشہ کے لیے“ اور دیکھ فرمایا کہ، اگر میں ہر سال کرتا تو اسی طرح واجب ہو جاتا، اور اگر ہر سال واجب ہوتا، پھر تم ترک کرتے تو گناہ گار ہو جاتے۔

مسئلہ: اس میں اختلاف ہے کہ وجوب کے بعد حج فوراً ادا کرنا واجب ہے یا تاخیر کی گنجائش ہے؟ کرخی نے ذکر کیا ہے کہ حج علی الفور واجب ہوتا ہے۔ چنانچہ پہلی امکانی فرصت سے موخر کرنے پر گناہ گار ہو گا۔ اور شرائط وجوب جمع ہونے پر یہی سبب سے پہلی سنت ہے کہ حج فوراً ادا کیا جائے۔ ابو سہل الزجاجی کہتے ہیں کہ اس مسئلہ میں ابو یوسف اور محمد کے درمیان اختلاف ہے ابو یوسف کا قول ہے کہ فوراً واجب ہے اور محمد کا قول ہے کہ تاخیر کی گنجائش ہے اور سی شافعی کا قول ہے۔ ابو حنیفہ سے ایک روایت ابو یوسف کے قول کی طرح وارد ہوئی ہے۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حج وقت کی قید کے بغیر مطلقاً فرض کیا ہے۔ چنانچہ آیت ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“ میں وقت کی کوئی قید نہیں ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حج کا وقت بیان کرتے ہوئے فرمایا: ”اَلْحَجُّ اَشْهُدُ مَغْلُوْمَاتٍ“ یعنی ”حج کا زمانہ چند مہینے ہیں، جو معلوم ہیں“۔ نیز یہ نکلا کہ کسی وقت کی قید کے بغیر پوری زندگی میں زمانہ حج میں حج ادا کرنا فرض ہے۔ اب اسے فوراً ادائیگی کے ساتھ مقید کرنا ایک مطلق حکم کی

تقیید ہے۔ اور کسی دلیل کے بغیر یہ جائز نہیں ہوتی۔ اور روایت ہے کہ مکہ شہر میں فتح ہوا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شہر میں حج کیا۔ اگر حج فوراً واجب ہوتا تو آپ سے تاخیر کا احتمال نہیں تھا اور مزید یہ دلیل ہے کہ اگر کسی نے حج واجب ہونے کے بعد دوسرے سال یا تیسرے سال حج کیا تو یہ اس کا ادا حج ہوگا، قضا نہیں ہوگا۔ اور اگر فوراً واجب ہوتا تو فوری ادا نہ کرنے سے حج کا وقت فوت ہو گیا، لہذا دوسرے یا تیسرے سال حج قضا ہونا چاہیے ادا نہیں، جیسا کہ نماز ظہر یا رمضان کے روزوں کا وقت فوت ہو جائے تو بعد میں وہ قضا ہوتے ہیں۔

اور ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زمانہ حج میں حج ادا کرنے کا امر مطلق ہے اور اس میں فوری وجوب کا بھی احتمال ہے اور تراخی کا بھی۔ لیکن فوری وجوب پر محمول کرنے میں زیادہ احتیاط ہے۔ کیونکہ اگر اسے فوری وجوب پر محمول کیا جائے تو ظاہر اور غالب یہ ہے کہ مکلف تاخیر کی وجہ سے گناہ گار ہونے کے خوف فوراً حج ادا کرے گا۔ پس اگر فی الواقع اس امر میں فوری وجوب ہی مراد ہے تو بھی وہ فوراً ادا کرنے سے وہ گھٹائے میں نہیں رہا بلکہ خیر کی طرف سبقت کرنے کی وجہ سے نفع اور اجر حاصل ہوا۔ اور اگر اس امر کو تراخی پر محمول کیا جائے تو ہو سکتا ہے کہ وہ فوراً حج ادا نہ کرے اور دوسرے تیسرے سال تک موخر کرتا رہے۔ پس اگر فی الواقع اس امر میں تراخی ہی مراد ہے، پھر کو کوئی حرج نہیں، لیکن اگر فی الواقع فوری وجوب مراد ہے تو پھر اسے اسے گناہ کا ضرر لاحق ہوگا۔ لہذا ان دونوں وجہوں میں سے اس امر کو فوری وجوب پر محمول کرنے میں زیادہ احتیاط ہے۔ لہذا یہی بہتر ہے۔ اور یہ جو ہم نے اوپر تقریر کی ہے یہ امام الہندیؒ الشیخ ابو منصور الماتریدیؒ کا قول ہے۔ اور وہ ہر اس امر کے بارے میں جس میں وقت کی قید نہ ہو۔ اسی بات کے قائل ہیں کہ اسے فوری وجوب پر محمول کیا جائے، لیکن یہ فوری وجوب عملی طور پر ہے، اعتقادی طور پر نہیں یعنی متعین طور پر یہ اعتقاد تو نہ رکھا جائے کہ اس امر میں فوری وجوب مراد ہے، یا تراخی مراد ہے بلکہ اعتقاد یہ ہو کہ اس امر میں اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے، فوری وجوب یا تراخی، وہ حق ہے لیکن اس پر عمل فوری طور پر کیا جائے۔ امر حج میں فوری وجوب کی تائید مزید اس روایت سے ہوتی ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

من ملک نراداً وراحلةً تبلغه
الی بیت اللہ الحرام فلم یحج
فلا علیہ ان یموت یہودیاً او
نصرانیاً۔
جو شخص زاد راہ اور سواری کا مالک ہو، جس سے وہ بیت اللہ پہنچ سکتا ہے، پھر اس نے حج نہیں کیا تو اس پر کوئی رکاوٹ نہیں کہ وہ یہودی ہو کر مرے یا نصرانی ہو کر۔

اس میں آپؐ نے اس شخص کو وعید سنائی جو پہلی اسکانی فرصت سے حج کو موخر کرتا ہے کیونکہ آپؐ نے فرمایا ”من ملک کذا فلم یحج“، اور خاء تعقیب بلا فضل کے لیے آتی ہے یعنی جس نے زاد راہ اور سواری کا مالک ہونے کے فوراً بعد حج نہیں کیا، اس کے لیے وعید۔

مذکور ہے۔

امر مطلق کے بارے میں دوسرے مشائخ کے انداز فکر کے مطابق اس مقام میں یوں کہا جائے گا کہ حج کا سال میں ایک وقت معین ہوتا ہے، اور اس وقت کے فوت ہونے سے حج فوت ہو جاتا ہے، پس اگر وجوب حج کے بعد پہلے سال سے تاخیر کی گنجائش ہو، جبکہ زندگی کا کچھ ببرد سہ نہیں ہو سکتا ہے کہ آئندہ سال وقت حج آنے تک زندہ رہے یا نہ رہے۔ تو پہلے سال سے حج کو مؤخر کرنا اسے فی الحال فوت کرنا ہے، کیونکہ اب اس حج کو آئندہ سال وقت حج آنے سے پہلے ادا کرنا ممکن نہیں ہے اور آئندہ سال اس وقت کو پالینا یقینی نہیں ہے۔ لہذا ایک غیر یقینی امر کی بنیاد پر فی الحال یقینی فوات جائز نہیں ہوگا۔ اور جان بوجھ کر کسی واجب کو فوت کرنا حرام ہے۔ باقی یہ کہنا کہ وجوب حج کے امر میں فوری کی قید نہیں ہے، مسلم ہے لیکن امر مطلق میں جیسے ترخی کا احتمال ہے ویسے ہی فوری وجوب کا بھی احتمال ہے۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ ایسی صورت میں اسے فوری وجوب پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اور جب کوئی دلیل قائم ہو جائے تو مطلق کو مقید کرنا جائز ہو جاتا ہے۔۔۔ رہی یہ بات کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے پہلی امکا کی فرصت سے حج کو مؤخر کیا ہے۔ تو اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ عذر کی وجہ سے تھا، اور عذر کی صورت میں کوئی کلام نہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوا کہ تعجیل کے حکم از کم، افضل ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل بھی بغیر عذر کے ترک نہیں فرماتے تھے۔ علاوہ ازیں تاخیر کی گنجائش سے مانع، فوت ہونے کا احتمال ہے، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر میں اس کا احتمال نہیں تھا، کیونکہ آپ کو وحی کے ذریعہ معلوم ہو گیا کہ آپ وفات سے پہلے حج کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا!

لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا
بِالْحَقِّ، لَقَدْ خُلِقَ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ
إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ۔
بیشک اللہ نے اپنے رسول کو واقع کے مطابق
سچا خواب دکھلایا کہ تم انشاء اللہ مسجد حرام میں
امن و اطمینان کے ساتھ ضرور داخل ہو گے۔
اور اس میں انشاء اللہ فرمانا یا تو تیمم و تبرک کے لیے ہے اور یا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے
اس میں جماعت کو خطاب فرمایا، اور اللہ کو یہ معلوم تھا کہ ان میں سے بعض داخل ہونے سے
پہلے انتقال کر جائیں گے۔

اور یہ کہنا کہ "اگر کوئی شخص وجوب حج کے بعد دوسرے یا تیسرے سال حج کرتا ہے تو وہ ادا حج ہی ہوتا ہے۔ قضا نہیں" تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عملی طور پر فوری وجوب کا اثر صرف اتنا ہے کہ پہلی امکا کی فرصت سے دخر کرنے پر کناہ کا احتمال ہے۔ عملاً فوری وجوب کا یہ اثر نہیں ہے کہ وہ ہر تیسرا سال اس واجب کا وقت ہی نہیں رہا، جیسا کہ باب صلوٰۃ میں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وجوب تعجیل تو اس لیے بھی کہ یہ واجب فوت نہ ہو جائے۔ لیکن جب وہ دوسرے یا تیسرے سال تک زندہ رہا تو فوت ہونے کا احتمال ختم ہو گیا۔ لہذا واجب اپنے

فرضیت حج کی شرائط

نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا !

تیسری شرط احکام دین کے لحاظ سے اسلام ہے اور یہ شرط اجتماعی ہے چنانچہ اگر کسی کافر نے حج کیا، پھر اسلام لایا تو فرض حج اس پر لازم ہو گا اور حالت کفر میں کیا ہو حج شمار نہیں ہو گا۔ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

ہجرت سے مراد ہے کہ جس نے اسلام سے پہلے حج کیے ہوں۔ پھر ہجرت کی یعنی

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجَابُ الْبَيْتِ“ سے حجت نہیں پکڑ سکتے، کیونکہ سیاقِ آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ”الناس“ سے مراد مومنین ہیں، اس لیے کہ بعد میں فرمایا ”وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ

اللہ غنی عن العالمین۔۔۔ نیز اس پر ایک عقلی دلیل بھی ہے جو حج وغیرہ تمام عبادات میں جاری ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ حج عبادت ہے، اور کافر عبادت ادا کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اور یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ اس بنا پر کافر پر عبادت واجب قرار دی جائے کہ وہ اسلام لا کر یہ عبادت ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ کیونکہ اس طرح متبوع کو تابع اور تابع کو متبوع بنانا لازم آتا ہے، اور یہ شے کی حقیقت کو الٹنا ہے، تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں بیان ہو چکی ہے، اور ایک عام حکم کی کسی دلیل عقلی سے تخصیص جائز ہے۔

چوتھی شرط حریت ہے، چنانچہ مملوک پر حج واجب نہیں ہوتا، روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جن غلام نے دس حج بھی کیے ہوں، آزادی کے بعد فرض حج اس پر لازم ہوگا۔“ نیز اس لئے کہ اللہ نے وجوب حج کے لیے استطاعت کی شرط عائد کی ہے فرمایا۔ ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا۔“ اور زادِ راہ اور سواری کی ملکیت کے بغیر استطاعت حاصل نہیں ہوتی، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے اور غلام کے لیے حق ملکیت ثابت نہیں ہے، کیونکہ وہ تو خود مملوک ہے۔ لہذا محض اجازت سے مالک نہیں بنے گا۔ لہذا غلام میں وجوب حج کی شرط ہی نہیں پائی جاتی۔ (جب تک کہ اسے آزاد نہ کیا جائے) لہذا حج اس پر واجب ہی نہیں ہوتا۔ سو غلامی کی حالت میں وہ جو حج کرے گا، اسے نقل قرار دیا جائے گا۔

نیز اس لیے کہ ہم نے اوپر جو حدیث روایت کی ہے اس میں آقا کے اذن اور عدم اذن کا کوئی فرق بیان نہیں ہوا، لہذا غلام کا حج کسی صورت میں بھی فرض حج کے قائم مقام نہیں ہوگا۔ یہ خلاف فقر کے، کہ ابتداً فقیر پر حج واجب نہیں ہے لیکن اگر اس نے لوگوں سے مانگ مانگ کے کر لیا تو اس کا یہ حج فرض حج کے قائم مقام ہو جائے گا۔ چنانچہ بعد میں اگر وہ خوش حال ہو گیا تو بھی اس پر دوبارہ فرض حج کرنا لازم نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ زادِ راہ، سواری اور اپنے کے منافع کی ملکیت وجوب حج کی شرط ہے اور استطاعت کے ذیل میں داخل ہے۔ حج کی ادائیگی مال اور بدن دونوں کے ساتھ ہوتی ہے، اور غلام مال اور بدن میں سے شے کا مالک نہیں، لہذا غلام پر حج نہ ابتداً واجب ہوتا ہے نہ انتہاء۔ اور فقیر اپنی ت کے منافع کا مالک ہے کیونکہ اس کے بدنی منافع کسی کی ملکیت نہیں ہیں، مگر یہ کہ وہ زادِ راہ اور سواری کا مالک نہیں جو کہ وجوب کی ابتدائی شرط ہے، لہذا ابتداً تو فقیر پر حج واجب نہیں ہوتا، لیکن جب وہ مکہ پہنچ گیا۔ اور اپنے بدنی منافع کا تو پہلے سے مالک تھا تو اب وہ پیدل چلتے ہوئے قلیل توشہ کے ساتھ بھی حج کر سکتا ہے، لہذا ایسی صورت میں اس پر حج واجب ہو گیا، پھر جب اس نے حج ادا کر لیا تو یہ اس کا فرض حج ہی شمار ہوگا۔ لیکن غلام جب تک غلام ہے، اس کے بدن کے منافع آقا کی ملکیت ہیں، ابتداً بھی اور انتہاء بھی، لہذا غلام نہ ابتداً حج پر نادر ہے اور انتہاء، پس اس پر حج واجب ہی نہیں ہوا۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر فقیر جہاد میں شریک ہوا تو اسے مال غنیمت سے ان لوگوں کے برابر مکمل حصہ ملے گا، جن پر جہاد فرض تھا، اگرچہ ابتداً فقیر پر جہاد واجب

نہیں ہوتا۔ اور غلام اگر جہاد میں جہاد میں شریک ہو تو اسے آزاد آدمی کے برابر حصہ نہیں ملے گا بلکہ بخشش کے طور پر اسے کچھ دیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ غلام اور فقیر کی حیثیت میں فرق ہے جو ادھر بیان ہوا۔ لیکن اگر غلام جمعہ کی نماز میں حاضر ہوا اور نماز پڑھ لی تو یہ اس کی فرض نماز شمار ہوگی۔ اگرچہ ابتداءً غلام پر جمعہ فرض نہیں ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام کے منافع آقا کی ملکیت ہیں، اور آقا کی رعایت رکھتے ہوئے غلام کو آقا کی ملکیت میں تصرف کرنے سے روکا گیا ہے، لیکن نماز پنجگانہ کے اوقات کے بعد اس کے بدنی منافع آقا کی ملکیت سے مستثنیٰ ہیں، اور اتنے اوقات میں غلام اپنی اصل حریت پر باقی ہوتا ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کی اس میں حکمت یہی ہے۔ اور اس میں آقا کا کوئی خاص نقصان بھی نہیں ہے کیونکہ نمازیں بہت تھوڑی سی ساعات میں ادا ہو جاتی ہیں، لہذا اس میں آقا کے نقصان کے بغیر غلام کا نفع ہے تو حجب غلام جمعہ کی نماز میں حاضر ہو گیا اور اس کی سعی کے سبب، آقا اس وقت میں غلام سے جو منافع حاصل کر سکتا تھا، وہ فوت ہو گئے تو اب ظہر اور جمعہ دونوں برابر ہیں اور اب مالک کی رعایت اس میں ہے کہ جمعہ جائز ہو جائے، کیونکہ اگر جمعہ جائز نہ ہوتا تو غلام پر دوبارہ ظہر ادا کرنا واجب ہو گا، لہذا اس میں آقا کے نقصان میں اضافہ ہے۔ بخلاف حج اور جہاد کے، کہ یہ دونوں مال اور جان کے ساتھ ایک طویل مدت میں ادا ہوتے ہیں، تو اس میں آقا کے مال کا بھی نقصان ہے اور طویل عرصہ تک غلام کے منافع و فوائد سے محروم رہنے کا بھی لہذا ان دو عبادتوں کے بارے میں غلام کی اصل حریت باقی نہیں رہے گی۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ غلام حج ادا کرے تو وہ فرض حج کے قائم مقام ہو جاتا ہے، تو غلام حج ادا کرنے میں جلدی کرے گی، کیونکہ حج ایک مرغوب عبادت ہے اور جہاد بھی ایسے ہی ہے لہذا اس میں آقا کو ضرر پہنچے گا، پس شرع نے آقا کی رعایت رکھتے ہوئے ان پر روک لگا دی اور اس دروازے کو ہی بند کر دیا۔ چنانچہ حج واجب ہی تب ہوتا ہے جب آدمی زاد راہ، سواری اور اپنے بدنی منافع کا مالک ہو۔

مسئلہ: اگر نابالغ بچے نے احرام باندھ لیا، پھر وقوف عرفہ سے پہلے بالغ ہو گیا، پھر اگر وہ اپنے احرام کے مطابق چلتا رہا اور حج پورا کر لیا تو ہمارے نزدیک اس کا یہ نفل حج ہو گا۔ اور شافعی کے نزدیک جب اس نے حالت بلوغ میں وقوف عرفہ کر لیا تو یہ اس کا فرض حج ہو گا۔ یہ اختلاف دراصل اس بات پر مبنی ہے کہ جس شخص کے ذمہ فرض حج باقی ہو، اگر وہ نفل حج کی نیت کرے تو ہمارے نزدیک اس کا یہ نفل حج ہی ہو گا۔ اور شافعی کے نزدیک یہ اس کا فرض حج شمار کیا جائے گا۔ اور عنقریب یہ مسئلہ اپنے مقام پر آئے گا۔ اور مذکورہ صورت میں اگر کوئی شخص تجدید احرام کر لیتا ہے، مثلاً تلبیہ کہہ لیتا ہے یا فرض حج کی نیت کر لیتا ہے۔ اور پھر موقوف عرفہ اور طواف زیارت کرتا ہے تو بلا اختلاف یہ فرض حج شمار ہو گا۔ اسی طرف وقوف عرفہ اور پہلے اگر مجنوں کو افاقہ ہو جائے یا کافر اسلام لے آئے پھر وہ تجدید احرام کر لیں تو ان کا یہ فرض

حج ہو گا۔ اور اگر غلام نے احرام باندھ لیا تو یہ فرض حج نہیں ہو گا۔ غلام اور نابالغ بچے
 مجنوں اور کافر کے درمیان ایک صورت میں اختلاف حکم کی وجہ یہ ہے کہ کافر اور مجنوں کا احرام
 عدم اہلیت کی وجہ سے سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتا۔ اور نابالغ بچے کا احرام اگرچہ صحیح تو
 ہے، لیکن لازم نہیں ہے کیونکہ بچہ مکلف نہیں، لہذا اس میں تو احرام ٹوٹنے کا احتمال ہے، تو
 جب نابالغ بچے نے فرض حج کی نیت سے تجدید احرام کی تو پہلا احرام ٹوٹ گیا اور دوسرا شروع
 ہو گیا (اور کافر اور مجنوں کا تو گویا کہ احرام ہی اب شروع ہوا ہے) لیکن غلام جب احرام باندھ
 لے تو وہ لازم ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ بھی مکلف ہے تو اس نے جب احرام شروع کیا تھا تو وہ نفل
 تھا۔ لہذا جب تک پہلا احرام فسخ نہ ہو جائے دوسرا احرام صحیح نہیں ہے۔ اور حج پورا ہونے
 تک پہلے احرام میں فسخ کا احتمال نہیں۔

وجوب حج کے لیے مشترک پانچویں شرط ”تندرستی“ ہے۔ چنانچہ بیمار، دیرینہ مریض، اپاہج
 فالج زدہ، بہت بوڑھا جو سواری پر نہیں بیٹھ سکتا، مجوس اور اس شخص پر جسے ظالم سلطان
 نے حج پر جانے سے منع کر دیا ہو، حج واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے وجوب حج کیلئے
 استطاعت کی شرط عائد کی ہے، اور مراد اس سے یہ ہے کہ اس میں مکلف بننے کی استطاعت
 ہو۔ یعنی اس سلسلہ میں تمام ضروری اسباب و آلات اسے حاصل ہوں اور منجملہ اسباب، بدن کا
 ایسی آفات سے سالم ہونا ہے جو مناسک حج کی ادائیگی سے مانع ہوں، کیونکہ حج بدنی عبادت
 بھی ہے، لہذا اس میں تندرستی ضروری ہے۔ ابن عباسؓ سے اللہ تعالیٰ کے فرمان ”من
 استطاع الیہ سبیلاً“ کی یہ تفسیر منقول ہے کہ ”سبیل سے مراد ہے کہ انسان کا بدن صحت مند
 ہو، اور اس کے پاس زاد راہ اور سواری خریدنے کے لیے سرمایہ ہو اور کوئی رکاوٹ نہ ہو“
 نیز اس لیے کہ تمام عبادتیں انسان پر اللہ تعالیٰ کے انعامات کے شکر میں واجب ہوتی ہیں تو
 جب وجوب عبادت کا سبب یعنی نعمت سلامتی بدن یا مال ہی موجود نہ ہو، تو اسے شکر
 واجب کا مکلف کیسے کیا جاسکتا ہے؟

باقی نابینا کے بارے میں ”اصل“ میں ابو حنیفہؒ سے یہ مذکور ہے کہ ”نابینا پر بذات خود
 حج کرنا واجب نہیں ہے، اگرچہ اسے زاد راہ، سواری اور رہنما میسر ہو۔ ہاں اگر اس کے پاس
 مال ہے تو اس کے مال میں حج واجب ہے“ (یعنی اپنے مال سے کسی دوسرے کو حج کرائے، اور
 جس کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ ”نابینا، اپاہج اور دیرینہ مریض پر لازم ہے کہ وہ بذات
 خود حج کریں“ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کا قول ہے کہ اگر نابینا کو زاد راہ، سواری اور خادم درہنما
 میسر ہے تو اس پر بذات خود حج کرنا واجب ہے۔ اور دیرینہ مریض، اپاہج اور مقطوع الاعضاء
 پر بذات خود حج واجب نہیں ہوتا (اگرچہ انہیں مذکورہ سہولتیں میسر ہوں)

صاحبین کے قول کی وجہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استطاعت کے
 بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا کہ ”یہ زاد راہ اور سواری میسر ہونے کا نام ہے“ تو رسول

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زادِ راہ اور سواری میسر ہونے سے فرمائی۔ اور نابینا کو چونکہ یہ استطاعت حاصل ہے، اس لیے اس پر بذاتہ حج واجب ہے جبکہ اسے کوئی خادم رہنما بھی میسر ہو کیونکہ کسی راہنما کے بغیر وہ مناسب حج ادا نہیں کر سکتا۔ باقی نابینا اور دیرینہ مریض اپاہج اور مقطوع الاعضاء کے حکم میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ نابینا رہنما کی مدد سے خود حج ادا کر سکتا ہے۔ لیکن یہ لوگ بذات خود حج ادا کرنے کی قدرت ہی نہیں رکھتے، لہذا اگرچہ کوئی خادم میسر ہو، ان لوگوں پر بذات خود حج واجب نہیں ہوتا۔ اور اپاہج و دیرینہ مریض کے بارے میں حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ اگرچہ بذات خود تو قادر نہیں، لیکن کسی دوسرے کی مدد سے حج کر سکتے ہیں، اور وجوب حج کے لیے یہ بھی کافی ہے کہ کسی دوسرے کی مدد سے حج کر سکتا ہو، جیسے زادِ سفر اور سواری کی مدد سے حج کی قدرت حاصل ہوتی ہے۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زادِ سفر اور سواری سے فرمائی ہے اور ایسی قدرت یہ لوگ بھی رکھتے ہیں، لہذا ان پر بھی بذات خود حج واجب ہے۔ اور ”اصل“ میں ابو حنیفہ سے جو روایت ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ نابینا بذات خود حج کرنے پر قادر نہیں ہے۔ کیونکہ وہ راستوں سے واقف نہیں اور سفر کے دوران میں چڑھنے، اترنے وغیرہ پر قادر نہیں، اور دیرینہ مریض اور اپاہج کا بھی یہی حال ہے، لہذا یہ لوگ بذات خود حج کرنے پر قادر نہیں بلکہ ایک ایسے آدمی کی مدد سے قدرت رکھتے ہیں جو ان کے اختیار میں نہیں، اور جو شخص کسی خود مختار کے ذریعے سے قدرت رکھتا ہو، اسے علی الاطلاق قادر نہیں کہہ سکتے، کیونکہ خود مختار آدمی کا فعل اس کے اپنے اختیار میں ہے، چاہے مدد کرے یا نہ کرے، لہذا ان لوگوں کو علی الاطلاق استطاعت حاصل نہ ہوئی، یہی وجہ ہے کہ جو بوڑھا خود سواری پر نہیں بیٹھ سکتا، اس پر حج واجب نہیں ہوتا، اگرچہ وہاں اسے محاسبے والا کوئی شخص موجود ہو، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زادِ سفر اور سواری سے اس لیے فرمائی ہے کہ یہ حج تک پہنچانے کے اسباب ہیں، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ استطاعت انہی پر منحصر ہے، دیکھئے! اگر حج کا ارادہ رکھنے والے شخص اور مکہ کے درمیان بھر سواج ہو اور سفینہ کوئی نہ ہو، یا کعبہ اور اس کے درمیان کوئی دشمن حائل ہو تو حج واجب نہیں ہوتا، حالانکہ زادِ سفر اور سواری موجود ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ زادِ سفر اور سواری کی تخصیص انحصارِ شرط کے لیے نہیں ہے بلکہ بیت اللہ تک پہنچانے والا ممکنہ اسباب پر تنبیہ کرنے کے لیے ہے۔ چنانچہ جو بھی ممکنہ اسباب ہیں، وہ سب معنوی طور پر استطاعت کے ذیل میں داخل ہیں۔ نیز افرادِ مذکورہ پر اس لیے بھی بذات خود حج واجب نہیں ہے کہ اس میں ان لوگوں پر کھلی اور واضح تنگی اور شدید مشقت ہے، اور فرمانِ الہی ہے!

مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ۔ (اللہ نے تم پر دین میں کوئی (واقعی) تنگی نہیں کی۔)

وجوب حج کی مشترک بھیٹی شرط زادِ سفر اور سواری کی ملکیت ہے۔ یہ شرط ان لوگوں کیلئے ہے جو مکہ سے دور رہتے ہوں۔ اس شرط کے بارے میں گفتگو کے دو حصے ہیں، ایک تو اس بات کا بیان کہ یہ شرائط وجوب سے ہے، اور دوسرا زادِ سفر اور سواری کی تفسیر۔ چنانچہ شرط وجوب ہونے کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ اکثر علماء کے قول کے مطابق زادِ سفر اور سواری شرط ہے، لہذا زادِ سفر اور سواری کی اباحت سے حج واجب نہیں ہوتا۔ خواہ اباحت اس شخص کی طرف سے ہو جس کی اباحت باعث احسان ہے، یا اس شخص کی طرف سے جس کی اباحت باعث احسان نہیں، مثلاً باپ زادِ سفر اور سواری استعمال کرنیکی اجازت دے دیتا ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ اگر ایسے شخص کی طرف سے زادِ سفر اور سواری کی اباحت ہے، جس کی اباحت باعث احسان نہیں، جیسے باپ اپنے بیٹے کے لئے ان چیزوں کو مباح کر دے تو حج واجب ہو جائے گا۔ اور اگر کوئی اجنبی آدمی یہ چیزیں مباح کرتا ہے تو اس کے بارے میں شافعی کے دو قول ہیں۔ اور اگر کوئی انسان اسباب حج ہبہ کر رہا ہو تو اس کے نزدیک اس ہبہ کا قبول کرنا واجب نہیں ہے۔ اور شافعی کے اس میں دو قول ہیں۔ اور مالک کے نزدیک وجوب حج کے لیے سواری کی شرط بالکل نہیں ہے، نہ ملکاً نہ اباحتاً۔ صرف زادِ راہ کی ملکیت شرط ہے، چنانچہ اگر کوئی آدمی تندرست ہے اور چل پھر سکتا ہے تو اس پر حج واجب ہے، اگرچہ اس کے پاس سواری نہ ہو۔ مالک فرماں الہی ”و اللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً۔“ کے ظاہر کو حجت بتاتے ہیں۔ چنانچہ جو شخص تندرست ہے، چل پھر سکتا ہے اور اس کے پاس زادِ سفر بھی ہے تو اسے استطاعت سبیل حاصل ہے، لہذا اس پر فرض حج لازم ہے۔

ہم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر زادِ سفر اور سواری دونوں سے فرمائی، لہذا کسی ایک کے پائے جانے سے استطاعت ثابت نہیں ہوگی۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ محض پیدل چل سنا استطاعت حج کے لیے کافی نہیں ہے۔ پھر سواری کی شرط ان لوگوں کے لیے ہے جو مکہ سے دور رہتے ہوں۔ باقی وہ لوگ جو مکہ اور اس کے آس پاس رہتے ہیں، ان کے لیے سواری شرط نہیں ہے۔ ان کے لیے یہی کافی ہے کہ تندرست ہو اور پیدل چل سکتا ہو، تو حج واجب ہو جائے گا۔ کیونکہ اس کے لیے پیدل حج کرنے میں کوئی تنگی نہیں، جیسا کہ حمد کے لیے پیدل جانے میں اس کے لیے کوئی تنگی نہیں۔

مسئلہ مذکورہ میں شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ استطاعت سے مراد بیت اللہ تک پہنچانے والے اسباب و آلات پر قدرت ہے۔ اور یہ قدرت ان اسباب کی اباحت سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ لہذا ملکیت کی شرط مائد کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ ملکیت کی شرط کوئی مقصود نہیں ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ اسے زادِ سفر اور سواری استعمال کرنے کی قدرت حاصل ہو جائے اور یہ قدرت ان اسباب کی اباحت سے بھی ثابت ہو جاتی ہے۔ اسی لیے باب طہارت میں تیمم کے عدم جواز کے لیے پانی کی ملکیت اور اباحت دونوں برابر ہیں۔ یہاں بھی ایسے

ہی ہو گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اسباب و آلات کی استطاعت، اباحت سے ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ اباحت لازم نہیں ہوتی؛ دیکھیے امبیح کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مباح نہ رہے اباحت کی گئی ہے، کو مباح چیز میں تصرف کرنے سے روک دے۔

تو جب بیح کو یہ اختیار حاصل ہے تو قدرت مطلقہ ثابت نہ ہوئی، لہذا یہ شخص علی الاطلاق صاحب استطاعت نہیں ہے۔ لہذا وجوب کی شرط ہی نہ پائی گئی اس لیے حج واجب نہیں ہو گا۔ بخلاف مسئلہ طہارت کے، کہ وہاں جو از تیمم کے لیے عدم ماء شرط ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا۔ ”پس تم پانی نہ پاؤ تو پاک مٹی سے تیمم کرو“ اور پانی کی اباحت کی صورت میں عدم ماء کی شرط ثابت نہیں ہوتی (جب کہ حج کے لیے استطاعت کا وجود شرط ہے، جو اباحت کی صورت میں کامل طور پر حاصل نہیں ہوتی)۔

رہی زاد اور سواری کی تفسیر! تو وہ یہ ہے کہ آدمی اتنے مال کا مالک ہو جس سے وہ درمیانہ خرچ سے یعنی اسراف اور بخل کے بغیر خرچ کرتے ہوئے سوار ہو کر نہ کہ پیدل۔ مکہ جا اور آسکے، اور یہ بھی ضروری ہے کہ یہ مال اس کی (متوسط) رہائش گاہ، خادم، گھوڑے (آجکل سائیکل، موٹر سائیکل، ہتھیار، لباس، گھر کے ضروری ساز و سامان، اہل و عیال اور خدام کی خوراک، پوشاک اور قرضوں کی ادائیگی سے زائد ہو۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ مال لوٹنے کے بعد ایک ماہ کے خرچ سے بھی زائد ہو۔ اور حسن نے ابو حنیفہؒ سے سواری کی یہ تفسیر نقل کی کہ ”جب کسی شخص کے پاس مذکورہ ضرورتوں سے زیادہ اتنا مال ہے جس سے وہ کجاوے یا بار بردار ہانڈر کی ایک جانب یا مکمل اونٹ کرپہرے لے سکتا ہے اور جانے آنے کا (درمیانہ) خرچ رکھتا ہے تو اس پر حج واجب ہے، اور اگر اس کے پاس اتنا مال نہیں ہے، سوائے اس کے کہ پیدل چلے یا باری کے ساتھ سواری کرایہ پر لے تو اس پر حج واجب نہیں ہو گا۔ اور ہم نے مذکورہ ضرورتوں سے زائد مال کا اس لیے اعتبار کیا ہے کہ یہ انسان کی بنیادی ضرورتیں ہیں، جن کے بغیر گزارہ نہیں، لہذا جو مال ان ضرورتوں میں درکار ہو، اس کا ہوتا، نہ ہونا برابر ہے۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے اہل و عیال کے لیے ایک سال کے نفقہ کی اور بعض نے ایک ماہ کے نفقہ کی جو تحدید کی ہے، یہ کوئی لازمی تحدید و تعیین نہیں ہے، بلکہ یہ مسافت کے قریب و بعد کے اعتبار سے ہے، کیونکہ مسافت مختلف ہونے سے نفقہ کی مقدار میں بھی اختلاف ہو گا، نتیجہ یہ نکلا کہ اتنا نفقہ ہونا چاہیئے، جو گھر واپس آنے تک اہل و عیال کے لیے کافی ہو۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ اگر اس کے پاس صرف اتنا مال ہے کہ سواری باری پر کرایہ پر لے سکتا ہے، تو اس پر حج واجب نہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ حج تب واجب ہوتا ہے جب وہ سوار ہو کر حج کر سکتا ہو، نہ کہ پیدل چل کر، اور جو آدمی باری پر سوار ہونے والا ہے وہ تمام راستہ سوار نہیں رہے گا، بلکہ کچھ راستہ سوار ہو گا، اور کچھ راستہ پیدل چلے گا۔ اور ابن شجاع نے ذکر کیا کہ اگر کسی آدمی کے پاس ایسا گھر ہے جس میں نہ تو

اس کی رہائش ہے، اور نہ وہ کرایہ پر دیا ہوا ہے، اور ایسا سامان ہے جو استعمال میں نہیں آتا، اور ایسا غلام ہے، جس سے خدمت نہیں لیتا تو اس پر واجب ہے کہ انہیں بیچے اور ان کے ثمن سے حج کرے اور اگر ان کا ثمن اتنا بنتا ہے کہ نصاب کو پہنچ جاتا ہے تو اس پر زکوٰۃ لینا حرام ہے، کیونکہ جب سامان کی مذکورہ حیثیت ہو تو وہ دوسرے اموال کی طرح اس کی ضرورت سے زائد ہے اور یہ صاحب استطاعت ہے، لہذا اس پر فرض حج لازم ہوگا۔

اگر کسی شخص کے لیے یہ ممکن ہو کہ اپنا موجودہ گھرنہ بیچ کر اس کے ثمن سے کم قیمت گھر خریدے اور باقی رقم سے حج کرے، تو یہ افضل ہے۔ لیکن یہ اس پر واجب نہیں، کیونکہ وہ رہائش کا محتاج ہے، اور حاجت و ضرورت میں کم از کم ضروری مقدار کا اعتبار نہیں ہوتا، جیسا کہ اس پر یہ واجب نہیں ہے کہ گھرنہ بیچ کر صرف رہائش پر اکتفا کرے۔ نہ خنی نے ابو یوسف کا یہ قول نقل کیا ہے کہ ”اگر کسی شخص کے پاس رہائش گاہ اور خادم نہیں ہے اور نہ ہی اہل و عیال کی خوراک ہے، اور اس کے پاس اتنے دراہم ہیں، جن سے وہ حج کر سکتا ہے تو اس کے لیے مناسب نہیں کہ ان دراہم کو حج کے علاوہ کسی دوسرے کام میں صرف کرے اور اگر صرف کر دینے تو گناہ گار ہوگا، کیونکہ دراہم کی ملکیت کی وجہ سے وہ صاحب استطاعت تھا، لہذا ترک حج میں اسے معذور نہیں سمجھا جائے گا۔ باقی رہائش گاہ اور خادم کو نہ خریدنے میں اُسے (فی الحال) کوئی ضرر نہیں پہنچ رہا (مخلاف مسکن اور خادم کو بیچنے کے، کہ بیچنے سے اُسے (فی الحال) ضرر پہنچتا ہے) اس لیے بیچنا واجب نہیں ہے“ ابو یوسف کا یہ قول کہ ”نہ ہی اس کے پاس اہل و عیال کی خوراک ہے“ مؤول ہے۔ تاویل اس کی یہ ہے کہ ”اس کے پاس آنے جانے کی مقدار سے زیادہ اہل و عیال کی خوراک نہیں ہے“ کیونکہ حج پر جا کر واپس آنے کے بقدر خوراک تو بنیادی ضرورت ہے۔ لہذا اتنی مقدار حج پر مقدم ہوگی، اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

وجوب حج کی ساتویں مشترک شرط ”ماستہ کا پر امن ہونا“ ہے۔ ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک زاد سفر اور سواری کی طرح یہ وجوب حج کی شرط ہے، ابن شجاع نے ابو حنیفہؒ سے یونہی روایت کیا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ شرط ادا ہے، وجوب نہیں اس اختلاف کا اثر اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جبکہ راستہ پر امن نہ ہونے سے حج فوت ہونے کا خوف ہو تو کیا حج کی وصیت واجب ہے؟ تو جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ یہ شرط ادا ہے، ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں وصیت واجب ہے اور جو لوگ شرط وجوب کے قائل ہیں، ان کے نزدیک وصیت واجب نہیں، کیونکہ حج اس پر واجب ہی نہیں ہوا۔ لہذا فوت ہونے سے اس کے ذمہ دین نہیں بنے گا، اس لیے اس کی وصیت بھی لازم نہیں ہوگی۔

مشرط ادا کے قائلین کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر صرف زاد اور سواری سے فرمائی، اور اس میں راستے کے امن کا ذکر نہیں فرمایا لہذا یہ استطاعت میں داخل ہو کر مشرط و وجوب نہیں بنے گا،

اور مشرط و وجوب کے قائلین کی دلیل یہ ہے — اور یہی صحیح ہے — کہ اللہ تعالیٰ نے وجوب حج کے لیے استطاعت کی مشرط عائد کی ہے، اور راستے کے امن کے بغیر بھی استطاعت حاصل نہیں ہوتی، جیسا کہ زاد و راحلہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے استطاعت کی تفسیر میں صرف زاد اور راحلہ کا اس لیے ذکر فرمایا کہ آپؐ نے اتنے بیان اور وضاحت کو کافی سمجھا تھا کہ منصوص علیہ سے غیر منصوص پر استدلال کیا جاسکے، اس لیے کہ علت و معنی — بیت اللہ تک پہنچنے کا امکان — میں زاد و راحلہ اور امن طریق برابر ہیں، ذرا دیکھیے! جیسا کہ آپؐ نے امن طریق کا ذکر نہیں فرمایا، ایسے ہی آپؐ نے اعفاء و جوارح کی صحت اور باقی حسی موانع کے زوال کا بھی ذکر نہیں فرمایا، حالانکہ یہ وجوب حج کی شرائط میں داخل ہیں۔

علاوہ ازیں جس کے لئے بیت اللہ تک پہنچنا ممنوع اور دشوار ہو اس کے لئے زاد و راحلہ چنداں مفید نہیں، سو زاد و راحلہ کی شرط، امن طریق کو بھی مستلزم ہے۔

اب وہ شرائط ذکر کی جاتی ہیں جو صرف عورتوں سے مخصوص ہیں۔ یہ دو شرطیں ہیں ۱۔ عورت کے ساتھ خاوند یا محرم کا ہونا ضروری ہے، اگر خاوند یا محرم میں سے کوئی نہیں ہے، تو عورت پر حج واجب نہیں ہوتا، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک اس شرط میں ذرا وسعت ہے، وہ کہتے ہیں کہ اگر عورت کو رفیق سفر یا اعتماد عورتیں مل جائیں تو خاوند اور محرم کے بغیر بھی عورت کے لیے نکلنا اور حج کرنا لازم ہے۔ ان کی حجت فرمان الہی و اللہ علی الناس حج البيت من استطاع الیہ سبیلاً کا ظاہر ہے، کہ بلا اختلاف ”الناس“ کا خطاب مردوں، عورتوں سب کو شامل ہے، تو جب عورت کے پاس زاد و راحلہ موجود ہے اور (خاوند یا محرم یا) ایسی با اعتماد عورتوں کا ساتھ میسر ہے، جن سے خرابی کا اندیشہ نہیں تو وہ صاحبہ استطاعت ہے، لہذا فرض حج اس پر لازم ہوگا۔ ہماری دلیل ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

”ألا تَحْتَجُّ امْرَأَةً إِلَّا وَمَعَهَا مُحْرِمٌ“ خبردار! کوئی عورت محرم کے بغیر ہرگز حج نہ کرے اور یہ بھی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

”لَا تَسَافِرُ امْرَأَةٌ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا وَمَعَهَا مُحْرِمٌ أَوْ نَذِيرٌ“ کوئی عورت محرم یا خاوند کے بغیر تین دن کی مسافت کا سفر نہ کرے۔

نیز اس لیے کہ جب عورت کے ساتھ خاوند یا محرم نہ ہو تو آدمی اس کے بارے میں بے خوف نہیں ہو سکتا، کیونکہ عورتیں تو مڈھی پر بیٹھ کر گوشت کی طرح ہیں، ہاں جو اس سے ہٹا لیں گے، وہ بچ جائے گا۔ اس لیے عورت کے لیے اکیلا نکلنا جائز نہیں ہے، رہی عورتوں کی رفاقت! تو بات یہ ہے کہ جب عورتوں کا اجتماع ہو تو خوف بڑھ جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اجنبی عورت سے خلوت حرام ہے، اگرچہ اس کے ساتھ کوئی اور عورت بھی ہو — باقی

اور عورت خواہ جوان ہو یا بوڑھی، بہر صورت اسے خاوند یا محرم کے بغیر نکلنے کی اجازت نہیں، کیونکہ ہم نے جو علت ذکر کی ہے کہ عورت سواری پر چڑھنے، اترنے میں مددگار کی محتاج ہوتی ہے۔ اس میں بھی جوان اور بوڑھی کا کوئی فرق نہیں، بلکہ بوڑھی عورت کو تو اس کی زیادہ ضرورت ہے، کیونکہ وہ زیادہ محتاج ہے۔ اسی طرح شیطان صفت لوگوں سے بھی خطرہ ہوتا ہے۔ ایسے ہی یہ بھی اندیشہ ہے کہ چڑھتے اترتے ہوئے غلط اور گناہ آلود نظریں اسے تھاکیں گی۔ لہذا وہ بھی خاوند یا محرم کی محتاج ہے، جو اس کی حفاظت و اعانت کرے۔ واللہ اعلم

محرم خواہ آزاد ہو یا غلام، اس میں کوئی فرق نہیں، کیونکہ غلامی محرمیت کے منافی نہیں ہے، اور خواہ محرم مسلم ہو یا ذمی، ہو یا مشرک، کیونکہ ذمی اور مشرک بھی اپنی محارم کی حفاظت کرتے ہیں، ہاں اگر محرم مجوسی ہے تو پھر اس کے ساتھ سفر جائز نہیں، کیونکہ مجوسی محارم کیساتھ نکاح کو مباح جانتے ہیں لہذا اجنبی کی طرح اس پر بھی اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔ اور فقہاء نے کہا ہے کہ نابالغ بچہ اور مجنوں دورانِ سفر میں محرم کا حکم نہیں رکھتے، کیونکہ یہ حفاظت نہیں کر سکتے۔

مسئلہ: خاوند یا محرم کی شرط اس وقت ہے، جب عورت کی جائے قیام اور مکہ کے درمیان تین دن یا اس سے زیادہ کا فاصلہ ہو، اور اگر مسافت اس سے کم ہے تو بھروسہ محرم کے بغیر بھی حج کر سکتی ہے۔ کیونکہ محرم کی شرط سفر کے لیے ہوتی ہے اور تین دن سے کم مسافت سفر نہیں بنتی، لہذا اتنی مسافت کے لیے محرم کی رفاقت شرط نہیں۔ جیسا کہ ایک محلہ سے نکل کر دوسرے محلہ میں جانے کے لیے محرم کی شرط نہیں ہے۔

مسئلہ : خاوند یا محرم کی رفاقت مشروط و جوب ہے یا بشرط جواز؟ اس میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ جیسا کہ امن طریق کے بارے میں اختلاف ہے اور صحیح یہ ہے کہ یہ بشرط

واجب ہے۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم امن طریق کے سلسلہ میں ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم۔
عورتوں کے ساتھ مخصوص دوسری شرط یہ ہے کہ حج کا ارادہ کرنے والی عورت ایام عدت
میں نہ ہو، خواہ عدت طلاق ہو یا عدت وفات، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایام عدت میں عورتوں کو
نکلنے سے منع فرمایا ہے!

وَلَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا
يَخْرُجْنَ۔ (ایام عدت میں) ان عورتوں کو ان کے گھروں
سے مت نکالو اور نہ وہ خود نکلیں۔

نیز عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے مقام ”ذوالحلیفہ“ سے ان عورتوں کو
لوٹا دیا، جو ایام عدت گزار رہی تھیں۔ اسی طرح عبد اللہ بن مسعود کے بارے میں روایت
ہے کہ انہوں نے ایسی عورتوں کو مقام ”حجفہ“ سے واپس کر دیا۔ نیز اس لیے کہ حج دوسرے
وقت میں ادا کرنا ممکن ہے، لیکن عدت صرف اسی وقت میں پوری کرنا واجب ہے، لہذا
بہتر یہ ہے کہ ایسی صورت اختیار کی جائے، جس سے دونوں پر عمل ہو جائے۔

اور اگر عدت سفر حج کے دوران میں واجب ہوتی، تو اس میں کچھ تفصیل ہے۔ اگر وہ
خاوند کی معیت میں سفر کر رہی ہے، اور طلاق رجعی ہوتی ہے تو خاوند اس سے جدا نہ ہوا
کیونکہ طلاق رجعی سے زوجیت ختم نہیں ہوتی، اور افضل یہ ہے کہ وہ عورت کی طرف رجوع
کر لے۔ اور اگر طلاق بائن ہوئی ہے یا خاوند کی وفات سے عدت لازم ہو گئی ہے تو
دیکھیں گے، اگر اس مقام سے اس کی منزل مدت سفر سے کم مسافت پر ہے اور مکہ مدت
سفر کی مسافت پر ہے تو وہ اپنے گھر لوٹ آئے، کیونکہ اتنی مسافت کے اندر اندر سفر
نہیں بنتا تو گویا کہ وہ اپنے شہر ہی میں ہے۔ اور اگر اس مقام سے مکہ کی مسافت مدت
سفر سے کم ہے اور گھر مدت سفر کی مسافت پر ہے تو پھر وہ مکہ کی طرف اپنا سفر جاری رکھے
کیونکہ مدت سفر سے کم مسافت میں محرم کی رفاقت کی احتیاج نہیں۔ اور اگر اس مقام سے
دونوں جانب مدت سفر سے کم مسافت بنتی ہے تو اسے اختیار ہے، چاہے سفر جاری رکھے
اور چاہے تو گھر لوٹ آئے۔ اور اگر اس مقام سے دونوں جانب مدت سفر کی مسافت ہے
تو پھر دیکھیں گے۔ اگر یہ مقام شہر ہے تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق عدت ختم ہونے تک شہر
سے نکلنا جائز نہیں ہے، اگرچہ کوئی محرم بھی مل جائے، اور ابو یوسف و محمدؓ کے نزدیک اگر
کوئی محرم مل جائے تو نکل سکتی ہے، لیکن اگر محرم نہیں ملا تو بلا اختلاف نکلنا جائز نہیں ہے۔
اور اگر وہ مقام جنگل یا دیہات ہے، جہاں اسے اپنی جان و مال کا خطرہ ہے تو پھر سفر
جاری رکھے، یہاں تک کہ جائے امن میں داخل ہو جائے۔ جائے امن میں داخل ہونے کے
بعد ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اختتام عدت تک نکلنا جائز نہیں ہے، خواہ کوئی محرم
ملے یا نہ ملے، اور صاحبین کے نزدیک اگر کوئی محرم مل جائے تو نکلنا جائز ہے۔
کتاب الطلاق کے مسائل ہیں، انشاء اللہ ہم عدت کے بیان میں ان مسائل کو دلائل کے

ساتھ ذکر کریں گے۔

مسئلہ : جن لوگوں پر عذر کی وجہ سے بذات خود حج کرنا واجب نہ ہو، جیسے مریض وغیرہ ہیں، اور ان کے پاس مال ہو تو ان پر لازم ہے کہ کسی آدمی کو اپنی طرف سے حج کروائیں، اور اگر یہ حج کروانے کے جواز کی شرائط کے مطابق ہوا تو یہ ان کے فرض حج کی طرف سے کافی ہوگا۔ اور اگر کسی صاحب عذر نے تکلیف برداشت کرتے ہوئے بذات خود حج کر لیا تو یہ اس کا فرض حج شمار ہوگا، بشرطیکہ وہ عاقل، بالغ اور آزاد ہو، کیونکہ اس میں حج فرض ہونے کی اہلیت ہے۔ لیکن چونکہ تنگی اور مشقت کے بغیر مکہ پہنچنا ممکن نہیں تھا۔ اس لیے بذات خود اس کے لیے حج کرنا اس پر واجب نہیں ہوا۔ لیکن جب اس نے تکلیف اور تنگی برداشت کر لی تو اب یہ مشقت رائیگاں نہیں جائے گی، جیسے فقیر حج کر لے یا غلام جہدہ میں شریک ہو جائے تو ادا ہو جاتا ہے۔ بخلاف غلام، نابالغ بچے اور مجنوں کے، کہ ان کے حج کرنے سے فرض حج ادا نہیں ہوگا، کیونکہ غلام اور نابالغ میں تو یہ اہلیت ہی نہیں کہ ان پر حج فرض ہو۔ اور مجنوں سرے سے عبادت کا اہل ہی نہیں۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ : اوپر جو ہم نے وجوب حج کی شرائط، زاد و راحلہ وغیرہ ذکر کی ہیں، ان شرائط کا اس وقت پایا جانا ضروری ہے، جب اہل شہر سفر حج کے لیے نکلنے کی تیاریاں کر رہے ہوں۔ چنانچہ اگر وہ سال کے شروع میں حج کے مہینوں سے پہلے اور اہل شہر کی تیاریوں سے پہلے زاد و راحلہ کا مالک ہے تو اسے گنجائش ہے کہ جہاں چاہے، انہیں صرف کرے، کیونکہ اس مرحلہ سے پہلے اس پر حج واجب ہی نہیں ہوا، اور جس پر حج واجب نہ ہو، اس پر یہ لازم نہیں ہے کہ وہ حج کی تیاری کرے۔ چنانچہ جیسے چاہے، اپنے مال میں تصرف کرے۔ اور جب اس نے اپنا مال صرف کر دیا پھر اہل شہر سفر حج کے لیے نکلنے کی تیاریوں میں لگے تو اب اس پر حج واجب نہیں ہوگا۔ لیکن جب اہل شہر کے نکلنے کا وقت آن پہنچا ہو، اور اس کے پاس مال ہو، تو اب — ان لوگوں کے قول کے مطابق جو حج میں فوری وجوب کے قائل ہیں۔ اس کے لیے کسی اور مصرف میں مال صرف کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ جب اہل شہر نکلنے کی تیاریاں کر رہے ہوں تو استطاعت موجود ہونے کی وجہ سے اس پر بھی حج واجب ہو گیا، لہذا اسے بھی لازم ہے کہ حج کی تیاری کرے، اس لیے کسی اور مصرف میں مال صرف کرنا جائز نہیں ہوگا۔ جیسا کہ مسافر کے پاس طہارت کے لئے

پانی ہو اور مسافر کا وقت قریب ہو تو طہارت کے علاوہ کسی دوسرے کام میں پانی استعمال کرنا جائز نہیں ہوتا اور اگر اس نے کسی دوسرے مصرف میں مال صرف کر دیا تو گناہ گار ہوا، اور اس پر حج لازم ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

ارکان حج کا بیان

حج کے دو رکن ہیں۔

- ۱۔ وقوف عرفہ، اور یہ حج کا رکن اصلی ہے۔
- ۲۔ طواف زیارت وقوف عرفہ کے بارے میں درج ذیل موضوعات پر بحث ہوگی۔

۱۔ رکنیت وقوف کا بیان

ب۔ مکان وقوف کا بیان

ج۔ زمان وقوف کا بیان

د۔ مقدار زمان وقوف کا بیان

وقوف عرفہ کے رکن حج ہونے پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان
رکنیت وقوف کا بیان دلیل ہے!

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا

کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کی تفسیر کرتے ہوئے فرمایا!

الحج عرفۃ۔ حج تو نام ہی عرفہ کا ہے۔

مراد ہے وقوف عرفہ، کیونکہ حج تو ایک فعل ہے، اور عرفہ ایک جگہ کا نام ہے، تو مکان عرفہ کو حج نہیں کہہ سکتے، لہذا وقوف اس میں مفسر ہے اور عبارت یوں ہے

”الحج الوقوف بعرفۃ“ اور قاعدہ ہے کہ جب حکم مجمل کے ساتھ مفسر لاحق ہو جائے تو وہ مجمل شروع سے ہی مفسر سمجھا جاتا ہے۔ تو گویا کہ اللہ تعالیٰ نے یہ فرمایا ”وَلِلّٰهِ عَلَى

الناس حِجُّ الْبَيْتِ وَالْحَجُّ الْوَقُوفُ بِعَرَفَةَ“ تو اس حکم کا ظاہر یہ تھا کرتا ہے کہ

صرف وقوف عرفہ ہی رکن ہو، مگر یہ کہ ایک دلیل کی وجہ سے طواف زیارت کا اضافہ کیا گیا

ہے۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تفسیر کے سیاق میں فرمایا!

مَنْ وَقَفَ بِعَرَفَةَ فَقَدْ تَحَّ

جس نے وقوف عرفہ کر لیا تو اس کا حج پورا ہو گیا۔

حجۃ۔ اس میں آپ نے وقوف عرفہ پر حج کے اسم کا اطلاق فرمایا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ وقوف عرفہ رکن ہے اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس حدیث سے تو معلوم ہوتا ہے

کہ وقوف عرفہ واجب ہے، فرض بھی نہیں، کما یہ کہ رکن ہو۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے

حج کے تمام ہونے کو وقوف سے معلق فرمایا۔ اور جس چیز سے کسی چیز کا تمام ہونا متعلق ہو وہ واجب ہوتی ہے، فرض نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں تمام سے مراد نقصان کی ضد نہیں ہے، بلکہ فساد کے احتمال

سے خارج ہونا مراد ہے، تو ”فقد تم حجہ“ کا مطلب یہ ہے کہ وقوف کے بعد اگر کوئی مفسد پایا گیا تو حج فاسد نہیں ہوگا، اس لیے کہ پورا ہو چکا ہے، چنانچہ اگر کسی نے وقوف کے بعد جماع بھی کر لیا تو حج فاسد نہیں ہوگا، ہاں فدیہ لازم ہوگا، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ، اور تاویل مذکور کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجْرُ الْبَيْتِ مِنْ اسْطِطَاعِهِ سَبِيْلًا“ کی رو سے حج فرض ہوا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حج کی تفسیر وقوف عرفہ فرمائی، تو وقوف عرفہ فرض یعنی رکن ہوا۔ پس اگر حدیث میں مذکور لفظ تمام کو نقصان کی ضد پر محمول کیا جائے تو وقوف عرفہ فرض نہیں بنتا، کیونکہ حدیث کے اس مفہوم کے مطابق حج اس کے بغیر بھی ہو سکتا ہے۔ تو اس طرح تناقض پیدا ہوتا ہے، اس لیے حدیث میں مذکور لفظ تمام کو اس مفہوم پر محمول کرنا چاہیے کہ اب حج فاسد ہونے کا احتمال نہیں رہا۔ تاکہ تناقض سے بچ کر تمام دلائل پر عمل ہو جائے۔

اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بھی وقوف عرفہ کی رکنیت پر دلیل ہے !

ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ
دوسرے لوگ جا کر واپس آتے ہیں۔

اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہل حرم عرفات میں وقوف نہیں کرتے تھے (یعنی عرفات میں جاتے ہی نہیں تھے بلکہ مزدلفہ سے واپس آ جاتے تھے) اور کہتے تھے کہ ہم تو مجاور حرم ہیں۔ ہم عام لوگوں کی طرح عرفات نہیں جائیں گے (جو کہ حرم سے باہر ہے)، تو اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت مذکورہ نازل فرمائی اور اہل حرم کو وقوف عرفات اور وہاں سے لوگوں کے ساتھ پیٹنے کا حکم دیا، اور ظاہر ہے کہ پیٹنا تبھی ہوگا جبکہ وہاں وقوف ہو۔ تو اس آیت میں عرفات سے پیٹنے کا حکم حکم سے وقوف عرفات کا حکم بھی ثابت ہوا۔ اسی بارے میں عائشہ سے روایت ہے کہ ”قریش اور ان کے ہم مذہب لوگ مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے اور عرفات میں وقوف نہیں کرتے تھے اس پر اللہ تعالیٰ نے آیت ”ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ“ نازل فرمائی۔ اسی طرح امت کا بھی اس پر اجماع ہے کہ وقوف عرفات حج کا رکن ہے۔

پورا میدانی عرفات مقام وقوف ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

عرفات کلھا موقف إلا بطن بطن عرنہ کو چھوڑ کر تمام عرفات جاٹے وقوف عرنہ۔

نیز حدیث مذکور بھی اس پر دلیل ہے، کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”حج تو عرفہ ہی ہے، جس نے وقوف عرفہ کر لیا، اس کا حج پورا ہو گیا“ اس میں آپ نے مطلقاً عرفات کو مقام وقوف قرار دیا اور کسی خاص جگہ کی تعیین نہیں فرمائی، ہاں بطن عرنہ میں ٹھہرنا جائز نہیں، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے اور اس کے بارے میں یہ خبر دی ہے

کہ بطنِ عرنہ شیطان کی دادی ہے۔

وقوف عرفات کا وقت

وقوفِ عرفات کا وقت یومِ عرفہ میں سورج ڈھلنے سے لے کر یومِ نحر کی صبح صادق طلوع ہونے تک ہے چنانچہ اگر کسی نے اس کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں وقوف کیا تو اس کا وقوف و عدم وقوف برابر ہے۔ کیونکہ یہ ایسا فرض ہے، جس کے لیے وقت معین ہے، لہذا اوقات معینہ والے دوسرے فرائض کی طرح یہ بھی کسی دوسرے وقت میں ادا نہیں ہوگا۔ ہاں! اشتباہ کی وجہ سے مجبوری اور ضرورت کی حالت استحساناً مستثنیٰ ہے۔ تفصیل ہم ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

اسی طرح یومِ عرفہ میں زوال سے پہلے بھی وقوف کافی نہیں ہوگا۔ جب تک کہ زوال کے بعد وقوف نہیں کر لیتا۔ اسی طرح جو شخص دن اور رات کے کسی حصہ میں عرفات نہیں پہنچ سکا، تو اس کا حج فوت ہو گیا۔ اس کی بنیادی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے زوال کے بعد وقوف، بات کیا اور فرمایا،

لُحْدُوا عَنِّي مَنَّا سِغْكُهُ۔
مجھ سے اعمالِ حج (کا طریقہ) اخذ کر دو۔

تو یہ وقوف عرفات کے اول وقت کا بیان ہوا۔ اور آپؐ نے فرمایا! من ادرك عرفه ادرك الحَجَّ جس نے عرفہ پایا تو اس نے حج پایا۔ اور ومن فاتہ عرفه بلیل فقد ماتہ الحج۔ جس نے عرفہ رات میں (بھی) فوت ہو گیا تو اس کا حج فوت ہو گیا۔

یہ وقوف کے آخر وقت کا بیان ہے، اس سے معلوم ہو گیا کہ وقوف عرفات کا وقت آخر رات تک باقی رہتا ہے، اور رات ختم ہونے پر ختم ہو جاتا ہے۔ یہ تفصیل اکثر علماء کے قول کے مطابق ہے۔ مالکؒ فرماتے ہیں کہ وقوف عرفات کا وقت رات ہے، تو جس نے رات کے کسی حصہ میں وقوف نہیں کیا تو اس کا وقوف جائز ہی نہیں ہوا۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

من ادرك عرفه بلیل فقد أدرك الحج۔
”جس نے رات میں عرفہ پایا تو اس نے حج پایا۔“

تو اس سے معلوم ہوا کہ رات کے کسی حصہ میں وقوف کرنا اس رکن کی ادائیگی کا وقت ہے ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

”جس نے ہمارے ساتھ یہاں وقوف کیا اور ہمارے ساتھ یہ نماز پڑھی اور اس سے پہلے وہ عرفہ میں رات یا دن کی کسی ساعت میں وقوف کر چکا ہے تو اس کا حج پورا ہو گیا اور اس نے اپنی (گناہوں کی) میل کھیل کو دور کر لیا۔“

اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رات یا دن کی کسی گھڑی میں وقوف کرنے سے حج پورا ہونے کی خبر دی۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ (وقت مذکور کے اندر اندر) عیز معین طور پر تمام ساعات وقوف کا وقت ہیں۔

نیز ہمیں یہ روایت پہنچی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جس نے وقوفِ عرفہ کر لیا تو اس کا حج پورا ہو گیا۔ اس میں زمانے اور وقت کی کوئی قید نہیں، لیکن دوسری دلیل کی بنا پر یومِ عرفہ میں زوال سے پہلے کا زمانہ اور یومِ نحر میں طلوعِ فجر سے بعد کا زمانہ مراد نہیں ہے۔ لہذا زوال سے لے کر طلوعِ فجر تک کا عرصہ اس حدیث میں مراد ہوا۔

نیز اس لیے کہ وقوف بھی ایک عبادت ہے، لہذا دوسری عبادات کی طرح یہ رات کے ساتھ مخصوص نہیں ہوگی۔ اور مالک نے جو حدیث ذکر کی ہے، وہ ان کی حجت نہیں بن سکتی، اس لیے کہ اس حدیث میں صرف یہ ہے کہ ”جس نے رات میں عرفہ کو پایا، اس نے حج پایا۔“ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ جس نے رات میں نہیں پایا تو اس کا حکم کیا ہے؟ تو ان کی رائے ایک ایسے امر پر مبنی ہے۔ جس کے بارے میں یہ حدیث ساکت ہے، لہذا یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر ذوالحجہ کے ہلال میں اشتباہ ہو جائے، اور لوگ ذوالقعدہ کے تیس دن شمار کرنے کے حساب سے وقوفِ عرفات کر لیں، پھر چند گواہ یہ گواہی دیں کہ انہوں نے تو فلاں دن ہلال دیکھ لیا تھا۔ اور اس شہادت کے مطابق وقوفِ عرفات یومِ نحر میں پڑتا ہو، تو استحسان یہ ہے کہ ان کا وقوف صحیح ہے اور ان کی حجت تام ہے۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وقوف صحیح نہ ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ وقوفِ غیر وقت میں ہوا، لہذا جائز نہ ہوگا جیسا کہ اسی صورت میں اگر یہ ظاہر ہوا کہ وقوف یومِ تردیہ ۸ ذوالحجہ ۱ میں ہوا تو جائز نہیں ہے۔ اور تقدیم و تاخیر میں کیا فرق ہے؟ (لہذا دونوں صورتوں میں غیر صحیح ہوگا) استحسان کی وجہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

”صومکم یوم تصومون و
اضحاکم یوم تضحون و عرفتکم
یوم تعرفون“
و فی روایۃ ”و حجتکم یوم
تحتجون“
اور تمہارے روزے کا وقت وہی ہے جس دن
تم سب روزہ رکھو، اور تمہاری قربانی کا دن
وہی ہے جس دن تم سب قربانی کرو، اور تمہارے
وقوفِ عرفہ کا دن وہی ہے جس دن تم سب وقوف
کرو“

اور ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں ”اور تمہارے حج کا دن وہی ہے جس دن تم سب حج کرو“

تو اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وقوف یا حج کا وقت وہ قرار دیا، جس میں لوگ وقوف یا حج کریں (یعنی دلیل کی بنیاد پر جب سب ایک وقت پر متفق ہو جائیں تو وہی اس کا وقت ہو جاتا ہے)، اور شہادت کی وجہ سے وقت میں تبدیلی دو وجہ سے نہیں ہوگی۔ ایک تو یہ کہ یہ نفعی پر شہادت ہے، یعنی جواز حج کی نفی پر، اور نفعی پر شہادت باطل ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ شہادت تو مقبول اور درست ہے، لیکن وقوف بھی جائز ہے، اس لیے کہ اس طرح کا اشتباہ اکثر ہو جاتا ہے، اور اس سے بچنا ممکن نہیں۔ تو اگر ہم جواز کا حکم نہ لگائیں تو لوگ حرج

میں واقع ہو جائیں گے۔ بہ خلاف اس کے، اگر یہ ظاہر ہو کر وقوف یوم تردیہ میں ہوا، تو جائز نہیں ہوگا، اس لیے کہ یہ صورت بہت نادر الوقوع ہے، لہذا یہ عدم کے ساتھ لاحق ہو گی۔ نیز اس لیے کہ تاخیر کی صورت میں ان کے عمل کی بنا ایک ایسی دلیل پر ہے، جو ظاہر ہے اور واجب العمل ہے، یعنی جب آسمان میں ہلال کی عدم روایت کا کوئی سبب ہو تو تیس ۲۴ دن پورے کرنا واجب ہوتا ہے، لہذا دلیل پر عمل کرنے کے بعد اگر ان کی خطا ظاہر ہوئی تو وہ معذور ہیں، بہ خلاف تقدیم کے، کہ یہ خطا کسی دلیل پر مبنی نہیں ہے، لہذا اس میں انہیں معذور نہیں سمجھا جائے گا۔

اس کی نظیر یہ ہے کہ قبلہ میں اشتباہ ہو گیا، اس نے سحری کی اور ایک طرف منہ کر کے نماز پڑھ لی، پھر معلوم ہوا کہ قبلہ اس طرف نہیں تھا، تو اس کی نماز جائز ہو گئی، اور اگر سحری کے بغیر نماز پڑھ لی، پھر ہمت قبلہ کے تعین میں خطا ظاہر ہو گئی تو نماز جائز نہیں ہوئی۔ وجہ گزر چکی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

اور صورت مذکورہ میں کیا گواہوں کا وقوف جائز ہو جائے گا یا نہیں؟ ہشام کی محدث سے روایت ہے کہ ان کا وقوف اور حج بھی جائز ہوگا۔

مسئلہ: محمدؐ نے فرمایا: اگر امام کے پاس دو گواہ (اپنی روایت کے مطابق) یوم عرفہ کی شام کو آکر روایت ہلال کی گواہی دیں کہ ہم نے ۲۹ ذوالقعدہ کو ہلال دیکھ لیا تھا۔ اور اس کے مطابق آج یوم عرفہ ہے۔ جبکہ لوگ اس دن یوم تردیہ کے مناسک ادا کر رہے ہوتے، تو ایسی صورت میں اگر امام کے لیے تمام لوگوں یا اکثر لوگوں کے ساتھ باقی رات میں وقوف ممکن نہیں ہے تو اس شہادت پر عمل نہ کرے اور آئندہ روز زوال کے بعد وقوف کرے (یعنی جس حساب سے وہ مناسک ادا کر رہے ہیں، ویسے ہی ادا کرتے رہیں) کیونکہ اگرچہ گواہوں نے تو عرفہ کی شام کو گواہی دے دی، لیکن جب لوگوں کے لیے وقوف کے باقی وقت یعنی رات کے باقی حصہ میں وقوف کرنا متعذر ہے تو یوں ہو گیا گویا کہ انہوں نے وقت گزرنے کے بعد گواہی دی (جس کا کوئی فائدہ نہیں)۔ اور اگر ایسی صورت میں امام کے لیے تمام لوگوں کے ساتھ یا اکثر لوگوں کے ساتھ (جبکہ کمزور اور ضعیف لوگ نہ پہنچ سکتے ہوں) وقوف ممکن ہو، تو وقوف کرے، اور اگر وقوف نہ کیا تو حج فوت ہو جائے گا۔ کیونکہ علم و قدرت کے باوجود وقوف اپنے وقت پر ادا نہیں کیا۔

مسئلہ: محمدؐ نے فرمایا: اگر ہلال میں اشتباہ ہو گیا اور امام اور لوگ (فی الواقع) یوم نحر میں وقوف کر رہے ہیں۔ اور جس شخص نے ہلال دیکھ لیا تھا وہ اپنی روایت کے مطابق یوم عرفہ میں وقوف کر چکا ہے، تو اس کا وقوف جائز نہیں ہوا، اور اس پر لازم ہے کہ امام کے ساتھ دوبارہ وقوف کرے، کیونکہ اب جماعت کے سہی میں یوم نحر ہی یوم حج ہو گیا ہے، اور یہ نہیں ہو سکتا کہ وقوف کا وقت مختلف ہو، لہذا اس کے انفرادی فعل کا کوئی اعتبار نہیں۔ اسی طرح اگر امام

نے کسی اجتہادی وجہ کی بنا پر وقوف مؤخر کر دیا، تو جس نے اس سے پہلے وقوف کیا، وہ جائز نہیں ہوگا۔ پس اگر امام کے پاس دو گواہوں نے ہلال ذی الحجہ کی گواہی دی۔ لیکن امام نے ان کی شہادت رد کر دی، کیونکہ آسمان بالکل صاف تھا۔ لیکن دوسری طرف کچھ لوگوں نے ان کی شہادت کی بنا پر وقوف کر لیا تو ان کا وقوف جائز نہیں ہوا، کیونکہ امام نے ایک ایسے سبب سے وقوف مؤخر کیا ہے جس پر عمل کرنا شریعت میں جائز ہے۔ تو یوں ہو گیا گویا کہ اشتباہ کی وجہ سے وقوف مؤخر ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

کتنی دیر وقوف ضروری ہے؟ | مقدار وقوف کے دو درجے ہیں۔ فرض اور واجب۔

وقوف کی کسی ساعت میں میدان عرفات میں اس کی موجودگی پائی جائے۔ تو اس مدت کے دوران میں وہ جس گھڑی بھی عرفات میں آگیا، وقوف کا فرض درجہ ادا ہو گیا۔ خواہ اسے عرفات میں اپنی موجودگی کا علم ہو یا نہ ہو، اور خواہ وہ بیدار ہو یا سویا ہوا ہو، اور خواہ ہوش میں ہو یا بے ہوش ہو، اور خواہ عرفات میں ٹھہرے یا پیدل چلتے ہوئے یا سواری پر وہاں سے گزر جائے یا کوئی اٹھا کر وہاں سے گزار دے۔ ہر صورت وقوف ادا ہو گیا، کیونکہ وہ فرض مقدار بجالایا۔ اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! جو عرفہ میں ٹھہرا اس کا حج پورا ہو گیا، اور پیدل یا سواری پر گزرنے کی صورت میں بھی کچھ نہ کچھ ٹھہرنا اور وقوف پایا جاتا ہے۔ اور وقوف کرتے ہوئے خواہ وقوف کی نیت کرے یا نہ کرے، ہر صورت وقوف ادا ہو جائے گا۔ بخلاف طواف کے۔ فرق کی وجہ ہم عنقریب طواف کی فصل میں ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ۔ اور وقوف کرنے والا خواہ بے وضو ہو یا جنبی، حیض والی عورت ہو یا نفاس والی، وقوف ادا ہو جائے گا، کیونکہ جوازِ وقوف کے لیے طہارت شرط نہیں ہے۔ اس لیے کہ وقوف کی حدیث میں طہارت کی کوئی قید نہیں۔ نیز روایت ہے کہ عائشہ کو جب حیض کی حالت پیش آگئی تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا!

إِن فَعَلَى مَا يَفْعَلُهُ الْحَاجُّ غَيْرَ أَنْ لَا تَطُوفِي بِالْبَيْتِ - طواف بیت اللہ کے سوا وہ تمام مناسک ادا کرتی رہو جو حاجی ادا کرتا ہے۔

نیز اس لیے کہ وقوف ایسی عبادت ہے، جو بیت اللہ سے متعلق نہیں ہے، لہذا رمی جمار کی طرح اس کے لیے بھی طہارت شرط نہیں ہوگی۔ اور وقوف کرنے والے نے ظہر و عصر کی دونوں نمازیں خواہ پڑھی ہوں یا نہ پڑھی ہوں، وقوف ہو جائے گا۔ کیونکہ ان نمازوں کا وقوف سے کوئی تعلق نہیں، لہذا ان کا ترک مانع وقوف نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم

وقوف کی مقدار واجب یہ ہے کہ یومِ عرفہ میں زوال آفتاب سے لے کر غروب تک وقوف کیا جائے۔ اتنی مقدار ہمارے نزدیک واجب ہے۔ اور شافعی کے نزدیک واجب نہیں ہے۔ بلکہ سنت ہے، کیونکہ ان کے ہاں فرض اور واجب میں کوئی فرق نہیں۔ تو

جب یہ فرض نہیں ہے تو واجب بھی نہیں ہوگی۔

لیکن ہمارے ہاں فرض و واجب میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ فرض تو وہ ہے جس کا وجوب دلیل قطعی سے ثابت ہو اور وہ واجب ہے جس کا وجوب دلیل قطعی سے ثابت ہو (جس میں عدم وجوب کا بھی شبہ ہوتا ہے) تفصیل اصول فقہ میں معروف ہے۔ اور یہاں بھی نفس و قوت تو دلیل قطعی سے ثابت ہے، یعنی کتاب اللہ کی نفس، سنت متواترہ مشہورہ اور اجماع سے ثابت ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ لیکن رات کے ایک جز تک وقوف پر کوئی قطعی دلیل نہیں ہے، بلکہ ایسی دلیل ہے جس میں عدم کا شبہ ہو سکتا ہے، یعنی اتنا وقوف خبر واحد سے ثابت ہو اسے، ایک روایت تو گزر چکی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس نے رات میں عرفہ پایا، اس نے حج پایا“ اور اس کے سوا دوسری اخبار آحاد ہیں، جن سے فرائض بھی ثابت نہیں ہو سکتے کجا یہ کہ ارکان ثابِت ہوں۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ زوال سے غروب تک وقوف واجب ہے پس اگر کوئی شخص غروب سے پہلے عرفات سے کوچ کرتا ہے، تو دیکھیں گے، اگر وہ غروب کے بعد عرفات سے نکلا تو اس پر کچھ واجب نہیں کیونکہ واجب ترک نہیں ہوا۔ اور اگر غروب سے پہلے ہی عرفات سے نکل جاتا ہے تو اس پر ”دوم“، لازم ہے۔ کیونکہ اس نے واجب ترک کیا۔ پس اس پر دم لازم ہو گا۔ جیسا کہ اگر کوئی دوسرا واجب ترک کرتا تو دم لازم ہوتا۔ اور شافعی کے نزدیک کوئی دم لازم نہیں، کیونکہ واجب ترک ہی نہیں ہوا۔ اس لیے کہ وقوف کی اتنی مقدار ان کے ہاں واجب ہی نہیں۔ اور اگر وہ غروب آفتاب اندام کے کوچ سے پہلے عرفات واپس آ جاتا ہے، پھر غروب کے بعد امام کے ساتھ وہاں سے کوچ کرتا ہے تو ہمارے نزدیک دم ساقط ہو گیا، کیونکہ اس نے واجب متروک کی تلافی کر لی۔ اور زفر کے نزدیک دم ساقط نہیں ہو گا۔ اس میں بالکل ویسا اختلاف ہے، جو احرام کے بغیر میقات سے گزرنے میں ہے اور عنقریب اس مسئلہ پر اپنے مقام میں کلام ہو گا۔ انشاء اللہ

اور اگر غروب آفتاب سے تو پہلے، لیکن امام کے عرفات سے نکلنے کے بعد واپس آیا تو کرنیٰ نے ذکر کیا کہ اس صورت میں بھی دم ساقط ہو جائے گا۔ ابن شجاع کی بھی ابو حنیفہ سے یونسی روایت ہے کہ دم ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اس نے متروک کی تلافی کر لی، اس لیے کہ غروب کے بعد نکلنا متروک ہوا تھا، تو اب اس کی تلافی ہو گئی۔ اور ”اصل“ میں مذکور ہے کہ دم ساقط نہیں ہو گا۔ ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ ”اس بارے میں اختلاف کی وجہ درحقیقت یہ اختلاف ہے کہ دم کس وجہ سے واجب ہوتا ہے؟ تو ”اصل“ کی روایت کے مطابق دم امام سے پہلے کوچ کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس کی تلافی نہیں ہو گی۔ لہذا دم واجب رہے گا۔ اور ابن شجاع کی روایت کے مطابق دم غروب آفتاب سے پہلے نکلنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، اور لوٹنے سے اس کی تلافی ہو گئی۔ لہذا دم واجب نہ رہا۔

قدروی نے اسی روایت پر اعتماد کیا ہے اور کہا ہے کہ یہی صحیح ہے اور ”اصل“ میں مذکور روایت مضطرب ہے۔

اور اگر مذکورہ صورت میں عزوب آفتاب کے بعد لوٹتا ہے، تو بلا اختلاف دم ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ جب لوٹنے سے پہلے آفتاب عزوب ہو گیا تو دم واجب اس پر حتمی طور پر لازم ہو گیا، لہذا اب لوٹنے سے سقوط کی گنجائش نہیں رہی۔

وقوف فوت ہونے کا حکم | اگر وقوف عرفات فوت ہو جائے تو اس سال کاج نہیں ہے۔ کیونکہ کسی شے کا رکن اس کی ذات ہوتی ہے، اور یہ محال ہے کہ ذات کے فوت ہونے کے باوجود وہ شے باقی رہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

طواف زیارت کا بیان

طواف زیارت کے بارے میں گفتگو درج ذیل موضوعات پر محیط ہے !

- ۱۔ طواف زیارت کی رکنیت پر دلائل۔
 - ب۔ طواف زیارت کے درجہ رکن کی تفصیل۔
 - ج۔ طواف زیارت کی شرائط، واجبات اور سنن۔
 - د۔ طواف زیارت کا مقام۔
 - ه۔ طواف زیارت کا وقت۔
 - و۔ طواف زیارت کی مقدار فرض و واجب۔
 - ز۔ طواف زیارت آیام نحر میں فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے !
- اب ہر ایک موضوع پر تفصیلی گفتگو کی جاتی ہے۔

طواف زیارت کی رکنیت پر دلائل

- ۱۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے !
وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ۔
اور بالا جماع اس سے مراد طواف زیارت ہے۔ اور اس لیے بھی یہاں طواف زیا
مراد لیا جائے گا، کہ اس میں سب کو طواف کا حکم ہے۔ اور طواف قدوم تو سرے سے
واجب ہی نہیں، اور طواف صدر بھی سب پر واجب نہیں، کیونکہ اہل مکہ اس سے مست
ہیں، بنا بریں طواف زیارت ہی اس آیت میں مراد ہے
۲۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ہوگا، کیونکہ اس نے واجب نہیں پھوڑا، اس لیے کہ عجز کی صورت میں خود چلنا واجب ہی نہیں۔ جب کہ آدمی دوسرے کو اٹھا کر طواف کرائے تو اس سے اٹھانے ہوئے اور اٹھانے والے دونوں کا طواف ادا ہو جاتا ہے، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ درجہ فرض تو بس اتنا ہے کہ طواف بیت اللہ کے گرد ہو، اور اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک کا طواف بیت اللہ کے گرد ہوا، صرف اتنا ہے کہ ایک کا طواف خود اس کے فعل سے ہوا۔ اور دوسرے کا طواف غیر کے فعل سے۔ اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ اٹھانے والے کا چلنا تو ایک فعل ہے، اور یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ ایک فعل دو آدمیوں سے وقوع پذیر ہو؟ تو اس کا جواب دو وجہوں سے دیا جاسکتا ہے۔

۱۔ باب طواف میں چلنے کا فعل فرض نہیں ہے، بلکہ بیت اللہ کے گرد اس شخص کی موجودگی فرض ہے، اور یہ وقوف عرفات کی طرح ہے، کہ وہاں بھی حاجی کا عرفات میں موجود ہونا فرض ہے، فعل وقوف فرض نہیں ہے۔ تفصیل گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہے

۲۔ باب حج میں یہ جائز ہے کہ ایک آدمی کا چلنا دو کی طرف سے کافی ہو، جیسے دو آدمی ایک اونٹ پر سوار ہو کر طواف کریں تو درست ہے۔ اور اسی طرح شرع میں یہ جائز ہے کہ حقیقتاً ایک فعل کو معاً دو فعلوں کی طرح سمجھا جائے جیسے باپ یا دھی نا بالغ بچے کو اپنا مال بیچے یا نا بالغ بچے کا مال اپنے لیے خریدے (کہ وہ خود ہی بائع اور مشتری ہوتا ہے کہ اس کی بیع میں شراء اور شراء میں بیع پائی جاتی ہے) اور اسی طرح کے دوسرے مسائل بھی ہیں۔ لہذا یہاں بھی یونہی سمجھا جائے گا۔

فصل

طواف زیارت کی شرط اور واجبات

طواف زیارت کی شرط نیت محض ہے کہ صرف طواف کی نیت ہونا ضروری ہے، زیارت کی تعمین ضروری نہیں۔ چنانچہ اگر درندے کے خوف سے بھاگتے ہوئے یا مقروض کی طلب میں بھاگتے ہوئے طواف ہو گیا تو یہ جائز نہیں ہے۔ (کیونکہ اس میں بالکل نیت نہیں پائی گئی) ہمارے اصحاب نے طواف اور وقوف میں فرق کیا ہے، وقوف نیت کے بغیر بھی صحیح ہو جاتا ہے جبکہ طواف نیت کے بغیر صحیح نہیں ہوتا۔ قدوریؒ نے مختصر کرتے ہوئے کی شرح میں یونہی ذکر کیا ہے اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ طواف کے وقت طواف کی نیت بالکل شرط نہیں ہے، اس کے لیے احرام کے وقت حج کی نیت کافی ہے، اور کسی علیحدہ نیت کی حاجت نہیں، جیسا کہ باقی افعال حج میں ہے اور جیسا کہ نماز میں ہوتا ہے۔ اور قدوریؒ نے جو فرق ذکر کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ۔ اور لوگوں پر اللہ کے لیے اس کے گھر کا حج فرض ہے۔

اور لغت میں ”الحج“ کا معنی ہے ”تقرب و تعظیم کے طور پر کسی چیز کا قصد کرنا“

شاعر کہتا ہے۔

أَلَمْ تَعْلَمْ يَا أَمْرُ سَعْدٍ بَانَا تَخَاطَبَانِي رِيبَ الزَّمَانِ لَا كَثْرًا
وَأَشْهَدُ مِنْ عَوْفٍ حُلُولًا كَثِيرَةً يَحْجُونَ بَيْتَ الزَّبَرْقَانِ الْمَرْعُورِ

اس میں یحجون سے مراد یہ ہے کہ وہ تقرب کی غرض سے اس گھر کا قصد کرتے ہیں اور عرف مشرع میں حج زیارت بیت اللہ کا نام ہے، لہذا آیت بالا میں اسے ”حج بیت“ سے تعبیر فرمانے کا مطلب یہ ہے کہ تقرب حاصل کرنے کے لیے بیت اللہ کا قصد کیا جائے۔ اور بیت اللہ کا تقرب اس کے گرد طواف کرتے سے حاصل ہوتا ہے، لہذا طواف حج کا رکن ہوا، اور ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ مراد اس سے طواف زیارت ہے۔ اسی لیے عرف مشرع میں اس کا نام طواف رکن بھی ہے، بنا بریں یہ طواف رکن ہو گا اسی طرح امت کا بھی اجماع ہے کہ یہ طواف رکن ہے اور یہ طواف حرم میں بسنے والوں اور باہر سے آنے والوں سب پر واجب اور ضروری ہے۔ اس لیے کہ فرمان ”وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ“ اور وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ عام ہے۔

فصل

طواف زیارت کا درجہ رکن

بس اس طواف کا بیت اللہ کے گرد ہونا اس کا رکن ہے، خواہ یہ اس کے اپنے فعل سے ہو یا کسی دوسرے کے فعل سے اور خواہ وہ خود طواف سے عاجز ہو اور کوئی دوسرا آدمی اس کے امر سے یا اس کے امر کے بغیر اسے طواف کرائے، یا وہ خود طواف پر قادر ہو، لیکن کوئی دوسرا آدمی اس کے امر سے یا اس کے امر کے بغیر اسے اٹھا کر طواف کرائے، ہاں! اتنی بات ہے کہ اگر وہ عاجز تھا تو یہ طواف اس کے لیے کافی ہو گیا، اور اس پر کچھ لازم نہیں ہے، اور اگر وہ طواف پر قادر تھا تو بھی طواف تو ادا ہو گیا، لیکن دم لازم ہو گا۔ طواف تو اس لیے جائز ہو گیا کہ طواف زیارت کا درجہ فرض یعنی طواف کا بیت اللہ کے گرد ہونا، پایا گیا، اور دم اس لیے لازم ہے کہ اس نے واجب یعنی قدرت ہونے ہوئے خود چلنا چھوڑا، چنانچہ طواف میں نقص پیدا ہو گیا، جس کی دم سے تلافی کرنا واجب ہے، جیسا کہ کوئی آدمی سوار ہو کر یا گھسٹ گھسٹ کر طواف کرے جبکہ وہ چل سکتا تھا، تو دم واجب ہوتا ہے۔ اور جب خود چلے سے عاجز ہو تو کچھ لازم نہیں

دقوت نفس احرام برقرار ہونے کی حالت میں ادا ہوتا ہے، کیونکہ اس وقت احرام کی کوئی ضد نہیں پائی جاتی، لہذا دقوت کے لیے علیحدہ نیت کی حاجت نہیں، بلکہ سابقہ نیت یعنی حج کی نیت ہی اس کے لیے کافی ہوتی ہے، جیسا کہ نماز میں رکوع و سجود کے لیے علیحدہ نیت کرنے کی حاجت نہیں۔ کیونکہ نماز کی نیت رکوع و سجود کو بھی شامل ہوتی ہے، دقوت کی نوعیت بھی ایسی ہی ہے۔ لیکن طواف نفس احرام قائم ہونے کی حالت میں ادا نہیں کیا جاتا، کیونکہ اس وقت تو احرام کی ضد، تحلیل (احرام سے نکلنا) پائی جا رہی ہے، کیونکہ طواف سے تحلیل حاصل ہوتی ہے، اور فعل تحلیل کے وقت احرام قائم نہیں رہ سکتا، کیونکہ احرام اور تحلیل آپس میں ضد ہیں، لہذا حج کی نیت طواف کو شامل نہیں ہوگی، اس لیے طواف کیلئے علیحدہ نیت ضروری ہے، اور طواف باپ صلوٰۃ میں سلام کی طرح ہے، کیونکہ سلام نماز کے لیے تحلیل ہے (اور سلام کے لیے بھی مستقل نیت ضروری ہوتی ہے)۔ یا ہم کہتے ہیں کہ دقوت اس وقت پایا جاتا ہے جبکہ احرام مطلق قائم ہوتا ہے، چونکہ تمام احکام کے حق میں اسے باقی سمجھا جاتا ہے (اور ہر فعل کے لیے علیحدہ احرام کی ضرورت نہیں ہوتی) لہذا دقوت کے لیے تو حج کی نیت ہی کافی ہو جاتی ہے اور علیحدہ نیت کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن طواف کی نیت ایسی نہیں ہے، طواف ایک گونہ ذوال احرام کی حالت میں پایا جاتا ہے کیونکہ طواف سے پہلے بال منڈوانے یا کترانے کے ساتھ حاجی تقریباً احرام سے نکل آتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اب جماع کے سوا باقی تمام افعال جو احرام میں حرام تھے، حلال ہو جاتے ہیں۔ بنا بریں طواف کے لیے علیحدہ نیت کرنے کی ضرورت ہے۔

باقی جبکہ یہ طواف اپنے وقت مقرر میں ادا کیا جا رہا ہو تو خاص طور پر زیارت کی نیت کرنا ضروری نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی آدمی لمپی میں پہلے قافلہ کے ساتھ کوچ کرتے ہوئے طواف کرتا ہے تو یہ طواف زیارت ہوگا، طواف صدر نہیں، اگرچہ اس نے زیارت کی نیت سے طواف نہ کیا ہو کیونکہ ایام محرم طواف زیارت کے لیے متعین ہیں۔ لہذا ان دنوں میں طواف زیارت کرتے ہوئے خاص طور پر نیت زیارت کرنے کی حاجت نہیں، جیسا کہ کوئی آدمی ماہ رمضان میں مطلق روزے کی نیت سے روزہ رکھے، تو وہ رمضان کا روزہ ہی شمار ہوگا۔ کیونکہ یہ وقت رمضان کے روزے کے لیے مخصوص ہے۔ اسی طرح طواف زیارت میں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی آدمی اس وقت میں نفل کی نیت سے بھی طواف کرے تو وہ طواف زیارت شمار ہوگا، جیسا کہ کوئی آدمی رمضان میں نفل روزے کی نیت کر لے، تو بھی وہ رمضان کا روزہ سمجھا جاتا ہے۔

اسی طرح ہر طواف واجب یا سنت کا جو وقت مقرر ہے اس وقت میں کیا جانے والا ہر طواف، وہ طواف سمجھا جائے گا، جس کے لیے وہ وقت معین ہے، خواہ اس طواف کی تعیین کی ہو یا نہ کی ہو۔ چنانچہ محرم جب مکہ میں داخل ہو کر کسی تعیین کے بغیر

یا نفل طواف کی نیت سے طواف کرتا ہے، تو اگر اس نے عمرے کا احرام باندھا ہے تو یہ عمرے کا طواف سمجھا جائے گا اور اگر حج کا احرام باندھا ہے تو یہ طواف قدوم ہوگا، کیونکہ اس کے احرام سے یہی طواف لازم ہوا ہے۔ اور یہ وقت اسی طواف کا تھا۔ اسی طرح قارن اگر کسی تیسین کے بغیر یا نفل کی نیت سے طواف کرتا ہے تو یہ طواف عمرہ ہوگا، پھر اگر سعی سے پہلے کسی تیسین کے بغیر یا نفل کی نیت سے ایک اور طواف کرتا ہے تو یہ طواف حج سمجھا جائے گا۔ واللہ اعلم

مسئلہ: حدیث، جنابت، حیض اور نفاس سے طہارت، طواف زیارت کے جواز کے لیے مشروط نہیں ہے، اور ہمارے نزدیک طواف زیارت میں طہارت فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے، چنانچہ طہارت کے بغیر بھی طواف جائز ہو جاتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک طہارت کے بغیر طواف صحیح ہی نہیں ہوتا۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الطواف صلاة إلا أن الله تعالى طواف تو نماز ہی ہے، سوائے اس کے کہ اللہ
أباح فيه الكلام۔
تعالیٰ نے اس میں گفتگو کی اجازت دی ہے،
توجب طواف نماز ہے اور نماز طہارت کے بغیر جائز نہیں ہوتی تو طواف بھی طہارت
کے بغیر جائز نہ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ فرمان الہی ہے!

وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْحَرَامِ

اور محفوظ دما مومن گھر کا طواف کرو!

اس میں مطلقاً طواف کا حکم دیا گیا ہے، اور اس کے لیے طہارت کی مشروط نہیں لگائی گئی۔ اور قاعدہ ہے کہ کتاب اللہ کے حکم مطلق کی خبر واحد سے تفسید جائز نہیں ہوتی، لہذا یہ حدیث تشبیہ پر محمول ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ”وَإِنْ دَاخِلُكُمْ أَمْحَاتُكُمْ“، یعنی نبی کی ازواج مؤمنین کی مائیں ہیں، اور مراد ہے کہ دماؤں کی طرح ہیں۔ اسی طرح حدیث مذکور کا مفہوم یہ ہے کہ طواف نماز کی طرح ہے، ثواب میں یا صرف طواف زیارت پر ثبوت فرضیت میں، کیونکہ تشبیہ میں عموم نہیں ہوتا کہ ہر لحاظ سے طواف نماز کے مشابہ ہو، لہذا بعض وجوہ کے لحاظ سے مشابہت پر محمول کیا جائے گا تاکہ کتاب و سنت دونوں پر عمل ہو جائے۔ یا یوں کہا جائے کہ طواف نماز کے مشابہ ہے حقیقی نماز نہیں ہے، اس کے لیے طہارت فرض نہ ہوگی، اور نماز کے مشابہ ہونے کی حیثیت سے، اس کیلئے طہارت واجب ہے، تاکہ بقدر امکان دونوں دلیلوں پر عمل ہو جائے۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ طہارت واجبات طواف سے ہے، تو اگر کسی شخص نے طہارت کے بغیر طواف زیارت کر لیا تو جب تک وہ مکہ میں ہے، اس پر عادت طواف واجب ہے کیونکہ عادت کی صورت میں ہم جنس سے تلافی ہو جاتی ہے، اور کسی شے کی ہم جنس سے تلافی

کرنا اولیٰ ہے، کیونکہ اس صورت میں تلافی کا مفہوم بدرجہ اتم و احسن پایا جاتا ہے۔ پھر اگر آیام نحر میں اعادہ کر لیتا ہے تو کچھ جرمانہ واجب نہیں ہوگا، اور اگر آیام نحر سے مؤخر کر دیتا ہے تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس پر دم لازم ہے اور یہ مسئلہ عنقریب اپنے مقام میں آئے گا۔ انشاء اللہ۔

اور اگر اعادہ نہیں کیا اور اپنے گھر لوٹ گیا تو اس پر دم لازم ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ اگر حالت حدث میں طواف کر لیا تھا تو حرم میں شاة بکری، بکرا یا بھیڑ لازم ہے اور اگر حالت جنابت میں طواف کیا تھا تو پھر اس پر بدنة (ادنیٰ یا گائے) لازم ہے کیونکہ حدث کی صورت میں معمولی نقص واقع ہوا، تو اس کی تلافی کے لیے بکری کافی ہے جیسا کہ اگر طواف میں ایک چکر چھوڑ دے تو بھیڑ یا بکری لازم ہوتی ہے۔ لیکن جنابت کی صورت میں عظیم نقص واقع ہوا ہے، کیونکہ یہ بڑی ناپاکی ہے، لہذا اس کی تلافی کے لیے بھی تلافی میں واجب ہونے والے دونوں جانوروں میں سے بڑا جانور واجب ہوگا۔ اور ابن عباس سے روایت بھی ہے کہ ”بدنه“ حج میں دو جگہوں میں واجب ہوتا ہے، ایک تو یہ کہ طواف زیارت حالت جنابت میں کر لے، اور دوسرے یہ کہ وقوف کے بعد جماع کر لے۔“

توحیب طہارت طواف زیارت کے جواز کی شرط نہیں ہے، تو اگر کسی نے حالت حدث یا حالت جنابت میں طواف کر لیا تو نفس طواف ادا ہو گیا، چنانچہ اگر طواف کے بعد جماع کرتا ہے تو کچھ لازم نہ ہوگا، کیونکہ وطی حالت احرام میں نہیں ہوتی اس لیے کہ طواف زیارت کر کے وہ احرام سے نکل گیا ہے۔ لیکن یہ اس صورت میں ہے جب اس نے حلق (سر منڈوانا) یا قصر (بال کتر دانا) کے بعد طواف کیا ہو اور پھر جماع ہوا ہو، لیکن اگر حلق یا قصر نہیں کر دیا یا قصر کہ طواف کر لیا اور پھر جماع کر لیا تو دم لازم ہوگا کیونکہ جب تک حلق یا قصر نہ ہو جائے احرام باقی رہتا ہے، اور اگر حالت احرام میں وطی ہو جائے تو کفارہ واجب ہوتا ہے۔ ہاں مگر یہ کہ شاة واجب ہوگی۔ بدنه نہیں، کیونکہ رکن ادا ہو چکا ہے۔ اس لیے حرمت مطلقہ تو ختم ہو گئی ہے۔ لہذا وطی جنابت محض نہ رہی بلکہ جنابت میں کچھ تخفیف ہو گئی، لہذا اس میں ہلکا دم کافی ہوگا۔

رہی بنجاست سے طہارت! تو بالاجماع یہ طواف زیارت کے جواز کی شرط نہیں ہے لہذا اس کی تحصیل نہ تو فرض ہے اور نہ ہی واجب، ہاں سنت ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص طواف کرتا ہے، جبکہ اس کے کپڑے پر مقدار درہم سے زیادہ بنجاست لگی ہوئی ہے تو طواف جائز ہے، اور اس پر کچھ لازم نہیں، لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔

باقی ستر عورت (یعنی اپنے ستر کا چھپانا) حدث اور جنابت سے طہارت کی طرح ہے یعنی نہ تو طواف زیارت کی شرط ہے، اور نہ ہی فرض ہے۔ ہاں اہمکے نزدیک واجب ہے چنانچہ اگر کسی شخص نے ننگے طواف کر لیا تو جب تک وہ مکہ میں ہے، اس پر اعادہ لازم

ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو اس پر دم لازم ہے۔ اور شافعی کے نزدیک حدیث و جنابت سے طہارت کی طرح ستر عورت شرط جواز ہے، ان کی حجت یہی روایت ہے، جو پہلے مذکور ہوئی کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”طواف نماز ہے، مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں گفتگو کی اجازت دی ہے“ اور ستر عورت نماز کے جواز کی شرط ہے، لہذا طواف کے جواز کی بھی شرط ہوگی ہماری حجت یہ فرمان الہی ہے !

وَلْيُطَوِّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ۔ اور مومن گھر کا طواف کرو

اس میں ستر کی شرط کے بغیر مطلقاً طواف کا حکم ہے، لہذا یہ حکم اپنے اطلاق پر جاری ہو گا۔ اور شافعی نے جو حدیث سے استدلال کیا ہے، اس کا جواب بالکل اسی انداز میں ہے جو ہم طہارت کے سلسلہ میں ذکر کر آئے ہیں۔ بانی ستر عورت اور بنجاست سے طہارت میں فرق یہ ہے کہ بنجس کپڑے کے ساتھ طواف سے منع طواف کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مسجد کی وجہ سے ہے۔ یعنی اس سے مقصود مسجد کو بنجاست اور آلودگی سے بچانا ہے، لہذا اس سے طواف میں کوئی نقصان نہیں ہوتا، اس لیے تلائی کی بھی حاجت نہیں اور ننگے طواف سے ممانعت طواف کی وجہ سے ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا !

أَلَا يَطُوفُونَ بَعْدَ عَامِي هَذَا خَيْرُ دَارٍ مِنْ هَذِهِ بَعْدَ كَوْنِي مُشْرِكٍ أَوْ كَوْنِي مُشْرِكٍ وَلَا عَرِيَانٍ۔ ننگا ہرگز طواف نہ کرے۔

تو جب ننگے طواف سے نہی طواف کی وجہ سے ہے، تو ننگا طواف کرنے سے طواف میں نقص پیدا ہو گیا، جس کی دم سے تلائی واجب ہے۔ لیکن شاة کافی ہے۔ بدنہ کی حاجت نہیں کیونکہ یہ نقص حدیث کے نقص کی طرح ہے۔ جنابت کے نقص کی طرح نہیں۔

مسئلہ : محمدؐ کہتے ہیں کہ اگر کسی نے نقائص مذکورہ میں سے کسی نقص کے ساتھ نفل طواف کر لیا تو ہمارے نزدیک بہتر یہ ہے کہ اگر وہ مکہ میں ہے تو طواف کا اعادہ کر لے اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو صدقہ کرے۔ ہاں بنجس کپڑے کے ساتھ طواف کرنے کی صورت اس سے مستثنیٰ ہے کہ اس صورت میں اعادہ و صدقہ کی ضرورت نہیں۔ اور باقی صورتوں میں اعادہ یا صدقہ اس لیے بہتر ہے کہ نفل شروع ہونے کے بعد واجب ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ اس کا مرتبہ اس واجب سے کم ہے جو اللہ تعالیٰ کے ایجاب سے ہوا، اس لیے اس میں پیدا ہونے والا نقص بھی کم ہے جس کی صدقہ سے تلائی ہو جائے گی۔

مسئلہ : طواف میں عورت اور مرد کے محاذی ہونے سے مرد کا طواف فاسد نہیں ہوگا، اس لیے کہ محاذاة کا مفسد ہونا صرف شرع کا حکم ہے جو قیاس سے بالا ہے، اور فساد کا حکم صرف مطلق اور مشترک نماز کے بارے میں وارد ہوا ہے اور طواف نہ تو حقیقی نماز ہے اور نہ ہی اس میں اشتراک ہوتا ہے۔

مسئلہ : طواف کے چکر لگاتار لگانا شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر طواف کرنے والا طواف

چھوڑ کر نماز جنازہ یا نماز فرض یا تجدید وضو کے لیے چلا گیا تو لوٹنے کے بعد جہاں سے طواف چھوڑا تھا، وہیں سے شروع کرے، از سر نو شروع کرنا لازم نہیں ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان! مامون و محفوظ گھر کا طواف کرو، مسلسل طواف کرنے کی شرط سے خالی ہے اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم طواف چھوڑ کر پانی پینے کی جگہ تشریف لے گئے وہاں آپ نے پانی طلب فرمایا، اور پیا، پھر آپ واپس تشریف لائے اور وہیں سے طواف شروع کیا جہاں سے چھوڑا تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم

واجبات طواف | ۱۔ طواف کرتے ہوئے پیدل چلے، سوار نہ ہو۔ ہاں اگر عذر ہو تو اجازت ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے عذر کے بغیر سوار ہو کر طواف کیا تو جب تک وہ مکہ میں ہے اس پر اعادہ لازم ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا تو دم لازم ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعی کے نزدیک طواف میں چلنا واجب نہیں لہذا اگر کوئی شخص عذر کے بغیر سوار ہو کر طواف کر لیتا ہے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ انکی حجت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار ہو کر طواف فرمایا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "و اور مامون گھر کا طواف کرو"، اور جو شخص سوار ہو اسے حقیقی معنی میں طواف کرنے والا نہیں کہا جاتا۔ لہذا سوار ہونے سے طواف میں نقص پیدا ہو جاتا ہے، جس کی دم سے تلافی واجب ہے۔ باقی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے بارے میں روایت ہے کہ یہ عذر کی بنا پر تھا۔

عطاء نے ابن عباسؓ سے یہی روایت کیا ہے کہ یہ اس وقت ہوا، جبکہ آپ بوڑھے ہو گئے تھے اور آپ کا جسم مبارک بھاری ہو گیا تھا۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپ کا یہ فعل ایک دوسرے عذر یعنی بغرض تعلیم ہو، چنانچہ ہا برس روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار ہو کر اس لیے طواف فرمایا کہ لوگ آپ کو دیکھیں، پھر آپ سے پوچھیں اور سیکھیں" اور یہ ایک عذر ہے۔ اسی سے گھسٹ گھسٹ کر طواف کرنے کا حکم بھی نکل آتا ہے کہ اگر تو وہ چلنے سے عاجز تھا تو یہ کافی تھا اور کچھ لازم نہیں، کیونکہ تکلیف بقدر طاقت ہوتی ہے۔ اور اگر وہ چلنے پر قادر تھا تو پھر اعادہ لازم ہے جب تک کہ وہ مکہ میں ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو دم لازم ہے کیونکہ چلتے ہوئے طواف کرنا اس پر واجب تھا۔ اور اگر کسی شخص نے نذر مانا کہ وہ گھسٹ گھسٹ کر طواف کرے گا جبکہ وہ چلنے پر قادر ہے، تو اس پر لازم ہے کہ وہ چل کر طواف کرے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس نے ایک غیر مشروع طریقہ پر عبادت کرنے کی نذر مانا، لہذا اس طریقہ اور انداز کی نذر تو رائیگاں گئی اور اصل عبادت کی نذر باقی رہی جیسا کہ اگر کوئی شخص طہارت کے بغیر حج کرنے کی نذر مانے تو طہارت کے ساتھ حج کرنا لازم ہوتا ہے۔ اور اگر وہ گھسٹ گھسٹ کر طواف کر لیتا ہے تو اگر وہ مکہ میں ہے تو اعادہ لازم ہے، اور اگر گھر لوٹ گیا

ہے تو دم لازم ہے، کیونکہ اس نے واجب ترک کیا۔ ”اصل“ میں یونہی مذکور ہے۔ اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ ”اگر وہ گھسٹ گھسٹ کر طواف کر لیتا ہے تو یہ بھی اسے کافی ہو جائے گا، کیونکہ اس نے جیسی نذرمانی تھی ویسی پوری کی، جیسا کہ اگر کوئی آدمی یہ نذرمانی کہ وہ غضب کردہ زمین پر دو رکعت پڑھے گا یا یوم سحر کا روزہ رکھے گا، تو اس پر واجب ہے کہ کسی دوسری جگہ دو رکعت پڑھے اور کسی دوسرے دن روزہ رکھے، لیکن اگر وہ غضب کردہ زمین میں ہی نماز پڑھ لیتا ہے یا یوم سحر کا روزہ رکھ لیتا ہے تو یہ اس کے لیے کافی ہوگا اور اس کی نذر پوری ہو جائے گی، اسی طرح یہاں بھی ہے۔

اس سے اس صورت کا حکم بھی نکل آتا ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنے کو اٹھوا کر طواف کرتا ہے تو اگر یہ عذر کی وجہ سے ہے تو جائز ہے۔ اور کچھ لازم نہیں۔ اور اگر بغیر عذر کے ہے تو جائز تو ہو جائے گا، لیکن دم لازم ہوگا، کیونکہ جب چلنے کی قدرت ہو تو خود چل کر طواف کرنا واجب ہے، اور عذر کے بغیر واجب چھوڑنے سے دم واجب ہو جاتا ہے مسئلہ: حجر اسود سے طواف کی ابتداء کرنا، جواز طواف کی شرط نہیں ہے بلکہ سنت ہے ظاہر الروایہ یہی ہے۔ چنانچہ اگر حجر اسود کے علاوہ کسی جگہ سے طواف شروع کیا تو یہ کراہت کے ساتھ اس کے لیے کافی ہو جائے گا، کیونکہ فرمان الہی ”اور محفوظ گھر کا طواف کرو“ حجر اسود سے ابتداء کی شرط سے خالی ہے، لیکن حجر اسود سے ابتداء کرنا مکروہ اس لیے ہے کہ اس میں ترک سنت ہے۔ اور محمدؐ نے ”رقیات“ میں ذکر کیا ہے کہ ”اگر حجر اسود کے سوا کسی جگہ سے طواف شروع کیا تو اسے پھر شمار نہیں کیا جائے گا۔ ہاں جب وہ حجر اسود کے مقابل آئے گا تو اس سے طواف کا آغاز سمجھا جائے گا۔“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حجر اسود سے ابتداء کرنا طواف کے جواز کی شرط ہے، اور شافعیؒ نے بھی یہی اختیار کیا ہے۔ اور حجر اسود سے افتتاح طواف بطور سنت یا بطور فرض کرنے پر دلیل یہ روایت ہے کہ ”حضرت ابراہیم علیہ السلام تعمیر کعبہ کرتے ہوئے جب حجر اسود کے مقام تک پہنچے تو آپؐ نے اسماعیلؑ سے فرمایا ”کوئی پتھر لاؤ، جسے میں ابتداء طواف کی علامت کے طور پر یہاں نصب کر دوں“ اسماعیلؑ آگے اور ایک پتھر لے آئے، ابراہیمؑ نے فرمایا ”کوئی اور پتھر لاؤ“ اسماعیلؑ ایک دوسرا پتھر لے آئے، ابراہیمؑ نے فرمایا ”کوئی اور پتھر لاؤ“ تو وہ ایک تیسرا پتھر لے آئے تو ابراہیمؑ نے اسے بھی پھینک دیا اور فرمایا: میرے پاس لانے والا ایک پتھر لے آیا ہے، اور اب تمہارے پتھر کی ضرورت نہیں رہی“ تو اسماعیلؑ نے حجر اسود اپنے مقام میں نصب دیکھا۔

بانی حجر اسود کے دائیں طرف سے طواف کی ابتداء جواز طواف کی شرط نہیں ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ چنانچہ اگر کسی نے الٹا طواف کیا کہ بائیں طرف سے شروع کر دیا تو طواف جائز ہو گیا۔ اور شافعی کے نزدیک حجر اسود کی دائیں

طرف سے ابتدا جواز طواف کی شرط ہے، اور اس کے بغیر طواف جائز نہیں ہوگا۔ اس کی حجت یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف حجر اسود کی دائیں طرف سے شروع فرمایا، بائیں طرف سے نہیں“ اور یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مناسک حج کی تعلیم کے موقع پر تھا۔ اور آپؐ نے فرمایا بھی ہے کہ ”مناسک حج مجھ سے اخذ کرو“ لہذا وہاں سے ابتدا ضروری ہے، جہاں سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدا فرمائی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ”اور مامون گھر کا طواف کرو“ مطلق ہے۔ اس میں دائیں یا بائیں طرف سے ابتداء کی کوئی شرط نہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں یونہی ذکر کیا ہے کہ ایسی صورت میں جب تک وہ مکہ میں ہے، اعادہ لازم ہے، اور اگر گھروٹ گیا ہے تو دم لازم ہے۔ اور ”اصل“ میں بھی یونہی مذکور ہے۔ اور وجہ یہ ہے کہ واجب ترک ہوا، تو جب تک ہم جنس سے تلافی کرنے پر قادر ہے، اعادہ کر کے ہم جنس سے تلافی کرے کہ یہ تلافی کی بہترین صورت ہے، اور اگر گھروٹ گیا ہے تو ہم جنس کے ساتھ تلافی کرنے سے عاجز ہو گیا، لہذا خلاف جنس یعنی دم سے تلافی کرے۔ تاکہ فوت شدہ واجب کی بقدر امکان تلافی ہو جائے، اور یہ فوائت کی ضمانت سے متعلق شریعت کے قاعدے کے مطابق ہے۔ اور قدوری نے مختصر کرخی کی شرح میں کہا ہے کہ ”ایسی صورت میں طواف تو ہو جائے گا، لیکن یہ مکروہ ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں طرف سے طواف کرنا سنت ہے۔ باقی طواف زیارت کی سنن، حج کی سنن کے ساتھ ذکر کی جائیں گی۔

مسئلہ: اگر حاجی طواف تلاء (قدوم) اور اس کے بعد سعی کر چکا ہے تو طواف زیارت میں رمل نہیں ہوگا۔ اور اگر طواف تلاء نہیں کیا یا طواف تلاء تو کیا ہے لیکن اس کے بعد سعی نہیں کی تو وہ طواف زیارت میں رمل کرے۔ اور قاعدہ اس میں یہ ہے کہ ”رمل اس طواف کی سنت ہے جس کے بعد سعی ہو“ تو جس طواف کے بعد سعی کرنا ہو، اس میں رمل کرے گا، ورنہ نہیں۔ اس کی وجہ سنن حج اور افعال حج میں ترتیب کے بیان میں آئے گی۔ انشاء اللہ

مسئلہ: طواف کے دوران میں شعر پڑھنا اور باتیں کرنا مکروہ ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بیت اللہ کا طواف نماز ہے، لہذا اس میں باتیں کم کرو“ نیز روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”جو شخص طواف میں بات کرنا چاہے تو وہ خیر کے سوا کوئی بات نہ کرے“ نیز اس لیے بھی کہ باتیں کرنے سے وہ دعا سے غافل ہو جائے گا۔

مسئلہ: طواف کرتے ہوئے بلند آواز سے قرآن مجید پڑھنا مکروہ ہے، کیونکہ اس سے دو چیزیں کو تکلیف پہنچے گی کہ وہ دلجمعی سے دعا نہیں کر سکیں گے اور اگر آہستہ آواز سے قرآن مجید پڑھتا ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ بھی مکروہ ہے۔ لیکن یہ کہنا ٹھیک نہیں، کیونکہ جیسا کہ جنابت کے سوا تمام احوال میں قرأت قرآن مندوب و مستحب ہے

اور یہاں یہ حالت نہیں پائی جا رہی — اور بعض مشائخ کہتے ہیں، دوران طواف میں تسبیح اولیٰ ہے، کیونکہ محمدؐ نے ”کوئی حرج نہیں“ کا لفظ استعمال کیا ہے اور یہ لفظ رخصت کے موقع پر استعمال ہوتا ہے۔

مسئلہ: موزے یا جوتے پہن کر طواف کرتے ہیں کوئی حرج نہیں، ہاں پاک ہونا ضروری ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جوتوں سمیت طواف فرمایا۔ نیز اس لیے کہ موزوں اور جوتوں کے ساتھ نماز جائز ہے، باوجودیکہ نماز میں پابندی زیادہ ہے، تو طواف بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

فصل

مقام طواف

طواف کا مقام بیت اللہ کا حول اور گرد ہے۔ اس لیے حق تعالیٰ کا فرمان ہے :
 ذَلِّطَوْهُنَّوَابِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ۔ ”اور آزاد و محفوظ گھر کا طواف کرو“

اور طواف بالبيت یہی ہے کہ اس کے گرد طواف کیا جائے، چنانچہ طواف مسجد حرام میں ہو سکتا ہے، خواہ بیت اللہ سے قریب ہو یا دور ہو، ہاں یہ ضروری ہے کہ مسجد حرام کے اندر ہو، لہذا اگر مسجد کی دیوار کے قریب، زمزم سے اوپر اور طواف کیا تو کافی ہو جائے گا کیونکہ یہ بیت اللہ کے گرد ہے۔ اور اگر مسجد کے گرد طواف کیا۔ بایں صورت کہ اس کے اور بیت اللہ کے درمیان مسجد کی دیواریں حائل تھیں، تو یہ طواف جائز نہیں ہوا، کیونکہ دونوں کے درمیان مسجد کی دیواریں حائل ہیں، لہذا یہ بیت اللہ کا طواف نہیں ہوا بلکہ مسجد کا طواف ہوا، کیونکہ مسجد کے گرد ہے۔ نیز اگر دیواریں حائل ہونے کے باوجود مسجد کے گرد کیے ہوئے طواف کو جائز سمجھا جائے تو مکہ اور حرم کے گرد کیا ہوا طواف بھی جائز ہو، اور یہ جائز نہیں ہے، لہذا مسجد کے گرد کیا ہوا طواف بھی جائز نہ ہوگا۔

مسئلہ: طواف حطیم سے باہر کرنا چاہیے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لسان وحی ترجمان سے ارشاد ہوا ہے کہ حطیم بیت اللہ کا حصہ ہے۔ حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں خطاب کرتے ہوئے فرمایا :

ان قومك قصرت بهم النفقة
 فقصروا البيت عن قواعد ابراهيم
 وان الحطيم من البيت، ولو لا
 حدثان عهدهم بالجاہلية
 لوردته الى قواعد ابراهيم
 تمہاری قوم (قریش) کا خرچہ محضوڑا پرٹ گیا تھا،
 اس لیے انہوں نے بیت اللہ کو ابراہیمی بنیادوں
 سے چھوٹا کر دیا، اور یہ جو حطیم ہے، یہ بیت
 اللہ کا حصہ ہے، اور ان لوگوں کا عہد جاہلیت
 ابھی تازہ نہ ہوتا تو میں اسے ابراہیمی بنیادوں

عرفات کا وقت ہے، لہذا یہ طواف کا وقت نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایک وقت دو رکعتوں کا وقت نہیں بن سکتا۔

طواف زیارت کے آخری وقت کے لیے بطور فرض کوئی زمانہ معین نہیں ہے، بلکہ تمام دن اور راتیں اس کا فرض وقت ہیں، اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں، لیکن ابو حنیفہ کے قول کے مطابق واجب یہ ہے کہ طواف زیارت ایام نحر میں کیا جائے۔ اور اگر اسے ایام نحر سے موخر کیا تو ان کے نزدیک دم لازم ہوگا۔ اور ابو یوسف و محمد کے قول کے مطابق طواف زیارت کے لیے وقت کی بالکل تحدید نہیں ہے، چنانچہ ایام نحر سے موخر ہونے کی صورت میں بھی کچھ واجب نہیں ہوتا۔ اور یہی شافعی کا قول ہے۔ ان حضرات کی حجت یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے رمی سے پہلے ذبح کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو، آپؐ نے فرمایا کہ کوئی حرج نہیں، اب رمی کر لو، اور اس دن افعال حج میں تقدیم و تاخیر سے متعلق آپؐ سے جو بھی سوال کیا گیا، آپؐ نے اس کے جواب میں یہی فرمایا کہ ”اب کر لو، کوئی حرج نہیں“۔ تو یہ حدیث طواف زیارت کے آخری وقت کی تحدید کی نفی کرتی ہے اور تاخیر کی وجہ سے دم واجب ہونے کی بھی نفی کرتی ہے۔ نیز اگر طواف زیارت کا کوئی آخری وقت معین ہوتا تو اس وقت کے گزر جانے سے وقوف عرفات کی طرح طواف زیارت بھی ساقط ہو جانا چاہیے، لیکن جب یہ ساقط نہیں ہوتا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کے لیے کوئی آخری وقت معین نہیں ہے۔

ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وجوب کفارہ کے حق میں تاخیر واجب ترک واجب کی طرح ہے، دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی احرام کے بغیر میقات سے گزر گیا مچھرا حرام باندھ لیا تو دم لازم ہوگا، حالانکہ صرف تاخیر واجب ہوئی ہے، ترک واجب نہیں ہوا، تو معلوم ہوا کہ جیسے ترک واجب سے کفارہ لازم ہوتا ہے، ایسے ہی تاخیر واجب سے بھی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح باب صلوٰۃ میں جیسے ترک واجب سے سجدہ سہو واجب ہوتا ہے، ایسے ہی تاخیر واجب سے بھی ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ دراصل یہ ہے کہ جیسے کسی واجب کی ادائیگی واجب ہے، ویسے ہی اس واجب کی ادائیگی کے محل و مقام کی رعایت رکھنا بھی واجب ہے، تو تاخیر کی صورت میں ادائیگی واجب کے محل کی رعایت ترک ہو جاتی ہے۔ حالانکہ یہ بھی واجب تھا تو گویا کہ واجب دو ہوتے ہیں، ایک تو فی نفسہ واجب کی ادائیگی دوسرے محل واجب کی رعایت، تو جب تاخیر طواف سے یہ دوسرا واجب بھوٹ گیا تو دم سے اس کی تلافی واجب ہوگی، کیونکہ ابو حنیفہ کے نزدیک طواف زیارت ایام نحر میں ادا کرنا واجب ہے اور تاخیر سے اس میں ایک نقص پیدا ہو گیا۔ جس کی تلافی ضروری ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ کوئی وقت مقرر نہیں ہے، اس لیے جس وقت بھی ادا کرے گا وہ اپنے وقت پر ہوگا۔ چنانچہ کوئی نقص پیدا ہی نہیں ہوا کہ اس کی تلافی کی ضرورت ہو۔ لہذا کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اور

اوپر جو حدیث مذکور ہوئی ہے، اس میں صاحبین کے لیے کوئی حجت نہیں، کیونکہ اس حدیث میں تقدیم و تاخیر کی صورت میں صرف حرج یعنی گناہ کی نفی کی گئی ہے، اور گناہ کی نفی سے وجوب کفارہ کی نفی نہیں ہوتی۔ جیسے اگر کسی تکلیف کی وجہ سے سر منڈا لیا تو گناہ کچھ نہیں، لیکن دم لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ اور صاحبین کا یہ کہنا کہ ”طواف زیارت آخری وقت گزرنے سے ساقط نہیں ہوتا“ مسلم ہے، لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کے لیے کوئی وقت معین و مقرر نہ ہو، جیسے فرض نمازیں کہ اگرچہ ان کا وقت مقرر ہے، لیکن وقت گزرنے سے ساقط نہیں ہوتیں، بلکہ قضا لازم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے مسئلہ: افضل یہ ہے کہ طواف زیارت ایام نحر میں سے پہلے دن کیا جائے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ایام نحر تین ہیں، اور افضل پہلا دن ہے“ اور روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام نحر میں سے پہلے دن طواف کیا“۔ اور یہ بات تو واضح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل وقت میں عبادت بجالاتے تھے۔ لہذا پہلے دن میں طواف افضل ہوگا۔

نیز اس لیے بھی پہلے دن طواف افضل ہے کہ اس طواف سے حاجی مکمل طور پر احرام سے نکل آتا ہے، کہ اب جماع حلال ہو جاتا ہے، جو کہ اب تک حرام تھا، لہذا طواف زیارت جلد کرنے میں اپنے نفس کو حرام میں مبتلا ہونے اور بدلتہ لازم ہونے سے بچانا ہے اس لیے بھی پہلے دن افضل ہے۔

فصل

طواف زیارت کا کتنا حصہ فرض ہے؟

طواف زیارت میں فرض مقدار سات چکروں کا اکثر حصہ ہے، یعنی تین مکمل چکر اور چوتھے چکر کا اکثر۔ باقی سات چکر مکمل کرنا واجب ہے، فرض نہیں، چنانچہ اگر طواف کا اکثر حصہ ادا کرنے کے بعد اور اتمام سے پہلے جماع پایا گیا تو بدلتہ لازم نہیں ہوگا، صرف شاقہ لازم ہوگی، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ سات کے سات چکر فرض ہیں، ان سے کم چکروں سے حلال نہیں ہوتا اور وجہ یہ ہے کہ عبادات کی مقادیر راستے اور اجتہاد سے معلوم نہیں ہوتیں، یہ صرف شریعت کی اطلاع پر موقوف ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سات چکر ایگائے، لہذا ان سے کم چکروں کا کوئی اعتبار و شمار نہیں ہوگا ہمارے دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”وَلْيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ“ میں امر مطلق ہے، اور امر مطلق تکرار کا آقا نہیں کرتا لہذا ایک چکر بھی کافی ہوتا جائے، لیکن ایک ہیات سے زیادہ طواف یہاں سے دل و مشیت ایک، دوسری دلیل یعنی انار سے ثابت

ہوئی ہے اور اکثر حصہ سے زیادہ کی فرضیت پر اجماع نہیں ہے (لہذا وہ درجہ فرض میں نہیں ہوگا) نیز چکروں کا اکثر حصہ بجالانے سے اکثر طواف ادا ہو گیا، اور باب حج میں ان افعال کے سلسلہ میں، جن سے حاجی احرام سے نکلتا ہے، اکثر فعل کو کل فعل کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے۔ جیسے ذبح میں چار رگوں کا کاٹنا ضروری ہے، لیکن اگر مکمل چار رگیں نہ کٹیں اور اکثر کٹ گئیں تو کافی ہے۔ — تو حجب معلوم ہو گیا کہ طواف کا اکثر حصہ درجہ فرض میں ہے، تو اتنا حصہ ادا کرنے سے طواف کا فرض حصہ ادا ہو گیا، اور وہ احرام سے نکل آیا۔ لہذا اس کے بعد جماع پائے جانے سے بد نہ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اکثر حصہ سے زیادہ سات چکروں تک کا حصہ درجہ واجب میں ہے، فرض نہیں، لہذا ترک واجب ہوا، اور ترک واجب سے شاہ لازم ہوتی ہے۔ بد نہ نہیں، جیسے رمی جمار کا حکم ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

فصل

اگر ایام نحر میں طواف زیارت نہیں کیا تو کیا حکم ہے؟

اس کا حکم یہ ہے کہ طواف زیارت ساقط نہیں ہوگا، بلکہ اس کا ادا کرنا واجب ہے، کیونکہ طواف زیارت تمام ادقات میں ادا کیا جاسکتا ہے، بخلاف وقوف عرفات کے، کہ وہ اپنے وقت مقرر سے فوت ہو جائے، تو ساقط ہو جاتا ہے (یعنی اس کی تلافی ممکن نہیں رہتی) کیونکہ اس کا ایک خاص وقت مقرر ہے۔ پھر اگر حاجی مکہ میں ہے تو پہلے احرام کے ساتھ ہی ادا کرے کیونکہ پہلا احرام ابھی تک باقی ہے۔ اس لیے کہ تحلل دھلا ہوتا، تو طواف سے ہوتا ہے اور طواف ابھی ہوا نہیں۔ ہاں! ابو حنیفہ کے نزدیک ایام نحر سے تاخیر کی بنا پر دم لازم ہو گا۔ اور اگر حاجی گھروٹ گیا ہے تو لازم ہے کہ پہلے احرام کے ساتھ ہی مکہ واپس آئے اور اب مکہ آنے کے لیے نئے احرام کی ضرورت نہیں۔ اور جب تک وہ مکہ واپس آکر طواف نہیں کر لیتا۔ جماع احرام رہے گا۔ ہاں! ابو حنیفہ کے نزدیک تاخیر کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔ اور طواف زیارت کے عوض بد نہ کافی نہیں ہوتا، کیونکہ یہ طواف رکن ہے اور ارکان حج کا کوئی بدل نہیں ہو سکتا، بلکہ وقوف عرفات کی طرح اس کا بعینہ بجالانا ضروری ہے اسی طرح طواف میں صرف تین چکر لگانا اور بالکل کوئی چکر نہ لگانا دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ اقل حصہ کل کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اور اگر کسی نے حالت جنابت میں طواف زیارت کر لیا تھا اور پھر وہ گھروٹ گیا تھا تو اس پر لازم ہے کہ مکہ واپس آئے۔ اور واپسی کا حکم ازراہ عزیمت ہے۔ اور لازم ہے کہ نیا احرام باندھ کر آئے، اور طواف کا اعادہ

کرے۔ باقی ازراہ عزیمت عود اس لیے واجب ہے کہ جنابت کی وجہ سے طواف میں بہت عظیم نقص پیدا ہو گیا ہے، لہذا لوٹ کر دوبارہ طواف کرنا ضروری ہے، جیسا کہ اگر طواف کا اکثر حصہ ترک کر دیتا تو لوٹنا ضروری تھا۔ اور احرام کی تجدید اس لیے ضروری ہے کہ ہمارے اصحاب کے اصول کے مطابق جنابت کے ساتھ بھی طواف کرنے سے تھکن ہو جاتا ہے، کیونکہ حدیث و جنابت سے طہارت جواز طواف کی شرط نہیں ہے۔ تو جب طواف کرنے سے تھکن ہو گیا تو وہ حلال ہو گیا اور حلال شخص کے لیے مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز نہیں۔ لیکن اگر مکہ نہیں لوٹا اور بد نہ بھیج دیا تو بھی جائز ہے، اس لیے کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جنابت سے پیدا ہونے والے نقص کی بد نہ سے تلافی ہو جاتی ہے لیکن عزیمت یہ ہے کہ لوٹ کر دوبارہ طواف کرے، کیونکہ نقص بہت عظیم ہے، لہذا دوبارہ طواف اس نقص کی اکمل طور پر تلافی ہے، کیونکہ یہ تلافی بالجنس ہے، جو تلافی کی کامل ترین صورت ہے۔

اور اگر حالت حدیث میں یعنی وضو کے بغیر طواف کیا تھا یا صرف چار چکر لگائے تھے اور گھر چلا گیا تھا، تو اگر لوٹ کر دوبارہ طواف کرے، تو جائز ہے، کیونکہ اس میں تلافی بالجنس ہے۔ اور اگر مشاقہ بھیج دی اور خود نہیں آیا تو بھی جائز ہے، کیونکہ اس صورت میں نقص معمولی ہے، جس کی مشاقہ سے تلافی ہو سکتی ہے۔ اور افضل یہ ہے کہ مشاقہ ہی بھیج دے اس لیے کہ اس سے نقص کی تلافی بھی ہو جائے گی، اور فقراء کا نفع بھی ہو جائے گا، اور دوبارہ سفر کی مشقت بھی نہیں اٹھانا پڑے گی۔ اور اگر اس صورت میں حاجی ابھی مکہ میں ہی ہے، تو افضل یہ ہے کہ دوبارہ طواف کر لے، کیونکہ اس سے تلافی بالجنس ہو جائے گی، جو کہ بہتر صورت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

فصل

واجبات حج

واجبات حج پانچ ہیں۔

- ۱۔ صفا اور مزدہ کے درمیان سعی
- ۲۔ وقوف مزدلفہ
- ۳۔ رمی جمار
- ۴۔ سلق یا قصر
- ۵۔ طواف صبر

اب ہر ایک کو تفصیلاً بیان کیا جاتا ہے۔

۱۔ سعی بین الصفا والمروة | حج کے واجب اول سعی کے سلسلہ میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی!

- ۱۔ سعی کی صفت کیا ہے؟
- ب۔ سعی کی مقدار کیا ہے؟
- ج۔ سعی کا رکن۔
- د۔ سعی کے جواز کی شرائط
- ہ۔ سعی کی سنن کا بیان
- و۔ سعی کے وقت کا بیان
- ز۔ سعی اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

سعی کی صفت و حیثیت | ہمارے اصحاب کے نزدیک سعی واجب ہے — شافعی کے نزدیک فرض ہے، حتیٰ کہ اگر ایک قدم کے برابر بھی سعی چھوڑ دی اور حاجی اپنے شہر لوٹ گیا جو کہ ممالک اسلامیہ کی آخری حدود میں واقع ہے، تو بھی اسے کہا جائے گا کہ واپس مکہ لوٹے اور ایک قدم سعی پوری کرے اور بعض لوگ کہتے ہیں کہ سعی فرض ہے نہ واجب ہے، اور یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے حجت پکڑتے ہیں!

فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهَيْمًا | پس جو شخص بیت اللہ کا حج یا عمرہ کرے تو اس پر کچھ گناہ نہیں کہ ان (صفا و مردہ) کے پھیرے لگائے۔

یہ لوگ کہتے ہیں کہ ”لا جناح“ کا کلمہ فرائض اور واجبات میں استعمال نہیں ہوتا اور اُبی کی قرأت بھی اس پر دلالت کرتی ہے، اُبیؓ اس آیت کو یوں پڑھتے ہیں ”فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ لَا يَطَّوَّفَ بِهَيْمًا“ تو معلوم ہوا کہ سعی فرض ہے نہ واجب۔ شافعیؒ سعی کی فرضیت پر اس روایت سے حجت پیش کرتے ہیں کہ:

”صفیہ بنت فلان فرماتی ہیں کہ“ میں نے ایک عورت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سعی کے بارے میں سوال کرتے ہوئے سنا، تو آپؐ نے فرمایا! ان الله تعالى كتب عليكم السعي بين الصفا والمروة۔ پر فرض کی ہے۔

اور ہم نے ”کتب“ سے مراد ”فرض“ اس لیے کہا ہے کہ لغت میں ”كتابة“ کا معنی ”فرض“ ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”وكتب عليكم الصيام“ اور ”كتب عليكم“ وغیرہ آیات میں فرض ہی مراد ہے۔ ہماری دلیل یہ فرمان ہے!

وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجْرُ الْبَيْتِ " اور اللہ کے لیے لوگوں پر بیت اللہ کا حج لازم

ہے۔

اور حج بیت اللہ سے مراد زیارت بیت اللہ ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے تو اس آیت کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ صرف طواف زیارت ہی حج کا رکن ہو، لیکن ایک دوسری دلیل کی بنا پر اس میں وقوف عرفات کا اضافہ کیا گیا تو اب جو سعی کی فرضیت و رکنیت کا دعویٰ کرتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "حج تو وقوف عرفات ہے" کا تقاضا یہ ہے کہ صرف وقوف ہی رکن ہو، لیکن ایک دلیل کی بنا پر اس میں طواف زیارت کا اضافہ کیا گیا، تو جو شخص سعی کے اضافہ کا بھی دعویٰ کرتا ہے تو دلیل اس کے ذمہ ہے۔ نیز حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا! کسی شخص کا حج سعی کے بغیر پورا نہیں ہوتا، اس میں اشارہ ہے کہ سعی واجب ہے فرض نہیں، کیونکہ انہوں نے سعی کے بغیر حج کو ناقص بتلایا فاسد نہیں کہا اور جس چیز کے فوت ہونے سے صرف نقصان ہو، فساد نہیں، وہ واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ فرض کے فوت ہونے سے تو فساد اور بطلان لازم آتا ہے۔ نیز سعی اس لیے بھی فرض نہیں کہ فرضیت کسی دلیل سے ثابت ہوئی ہے۔ اور جہاں اہل دیانت کے مابین اختلاف ہو جائے، یہی اس بات کی دلیل ہے کہ یہاں کوئی قطعی دلیل موجود نہیں۔ (وگرہ اختلاف نہ ہوتا، لہذا فرضیت ثابت نہیں ہوگی۔ باقی آیت سے استدلال کرتے ہوئے جن لوگوں نے سعی کے فرض اور وجوب دونوں کا انکار کیا ہے، ان کا جواب یہ ہے کہ آیت میں مطلقاً سعی بین الصفا والمروة پر رفع ائمہ مراد نہیں بلکہ اصل بات یہ ہے کہ ایک صنم صفا پر ہوتا تھا اور ایک مروه پر، اور بعض کہتے ہیں کہ صفا اور مروه کے درمیان بھی اصنام ہوتے تھے تو صحابہ نے صفا و مروه پر چڑھنے اور ان کے درمیان سعی کرنے میں کچھ گرانی محسوس کی کہ کہیں اس سے اصنام کی عبادت اور افعال جاہلیت کے ساتھ تشبہ نہ ہو جائے۔ تو اس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ بالفعل اصنام کے موجود ہونے یا اصنام کی جگہ ہونے کے باوجود یہاں سعی کرنے میں کوئی گناہ نہیں۔ رہی اُن کی قرأت! تو احتمال ہے کہ اس میں "لا" بطور صلہ زائد ہو اور معنی یہ ہو کہ "لا جناح علیہ ان یطوف بہا" کیونکہ "لا" کبھی کلام میں صلہ کے طور پر ذکر کیا جاتا ہے اور اس کا معنی مراد نہیں ہوتا، جیسے فرمان الہی ہے "وَمَا مَنَعَكَ اَنْ تَسْجُدَ اِذَا اُمِرْتُكَ" حالانکہ مراد ہے "اَنْ تَسْجُدَ" لہذا معنی کے اعتبار سے اُن کی قرأت بھی مشہور قرأت کی طرح ہی ہے۔

اور شافعیؒ نے اپنے خیال میں مطالبی جس حدیث کو اپنا مستدل بنایا ہے۔ وہ ٹھیک نہیں، کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ یہ روایت "صفیہ بنت فلاں" سے ہے۔ لیکن چونکہ اس کی راویہ مجہول ہیں جن کے بارے میں ہمیں معلوم نہیں کہ وہ کون ہیں! لہذا اس حدیث سے

استدلال درست نہیں۔ اور شافعیؒ پر بھی تعجب ہے کہ کبھی تو وہ محض غلطی کے وہم کی بنا پر مرسل قبول کرنے سے انکار کر دیتے ہیں، اور کبھی ایک غیر معروف عورت کو حجت بنا لیتے ہیں! علاوہ ازیں اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو جائے، تب بھی ان کی حجت نہیں بن سکتی کیونکہ کبھی ”کتابہ“ سے مراد ”حکم“ بھی ہوتا ہے، فرمان الہی ہے:

وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ ۖ فَتَىٰ كِتَابِ اللَّهِ۔

زیادہ قریب ہیں۔

یہاں کتاب سے مراد حکم ہے، اسی طرح ایک مقام پر فرمان ہے:

”کُتِبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ“ یعنی ”رَحِمَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ“ تو اگر حدیث میں پہلا معنی یعنی فرض مراد ہو، پھر تو حجت بن سکتی ہے، اگر وہ ہمز معنی یعنی حکم مراد ہو تو حجت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا حکم صرف فرضیت میں منحصر نہیں ہے، بلکہ وجوب، استحباب اور اباحت بھی اللہ کے حکم میں داخل ہے۔ لہذا یہ احتمال ہوتے ہوئے یہ حدیث حجت نہیں بن سکتی۔ اور یا ہم اس حدیث کو وجوب پر محمول کریں گے۔ فرضیت پر نہیں، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے اور تناقص نہ رہے۔

تو جب یہ ثابت ہو گیا کہ سعی واجب ہے تو اب اگر کسی نے عذر کی وجہ سے سعی ترک کی تو کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر بغیر کسی عذر کے ترک کی تو دم لازم ہوگا۔ کیونکہ باب حج میں ترک واجب کا یہی حکم ہے۔ اور اس حکم کی بنیاد طواف وداع کا حکم ہے، چنانچہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف وداع کے بارے میں فرمایا ”جو شخص بیت اللہ کا حج کرتا اسے چاہیے کہ سب سے آخر میں، جاتے ہوئے بھی بیت اللہ کا طواف کرے“ اور اس کے ساتھ ساتھ آپ نے حیض والی عورت کو طواف وداع ترک کرنے کی رخصت بھی دی۔ بخلاف ارکان کے، کہ ارکان کسی عذر کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے۔ کیونکہ کسی شے کا رکن اس کی ذات ہوتی ہے، تو اگر رکن ہی ادا نہیں ہوا تو وہ شے ہی ادا نہیں ہوتی، جیسے ارکان صلوٰۃ کا حکم ہے اور واجب کی حیثیت اس سے مختلف ہے۔

مسئلہ: اگر سعی میں سے چار چکر بغیر عذر کے چھوڑ دیے تو دم لازم ہوگا۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ جس چیز کو بالکل ترک کرنے سے دم لازم ہوتا ہے۔ اس چیز کے اکثر حصہ کو ترک کرنے پر بھی دم لازم ہو جائے گا۔ اس اصول کی بنیاد طواف وداع اور رمی جمار کے احکام ہیں اور اگر سعی میں سے تین چکر ترک کیے تو ہر چکر کے عوض ایک مسکین کو گندم کا نصف صاع دے، ہاں اگر گندم کی قیمت دم کے برابر ہو جاتی ہے تو پھر اسے اختیار ہے، چاہے دم دے، چاہے گندم دے۔ اور اس بارے میں اصول یہ ہے کہ جس چیز کو بالکل ترک کرنے سے دم لازم ہوتا ہے۔ اس چیز کا اقل حصہ ترک کرنے سے صدقہ لازم ہوگا۔ اس کی وجہ آئندہ صفحات میں ذکر کی جائے گی۔ انشاء اللہ

مسئلہ: اگر سعی کے دوران میں صفا و مردہ پر نہیں چڑھا تو مکروہ ہے، لیکن کچھ لازم نہیں ہوتا، کیونکہ صفا و مردہ پر چڑھنا سنت ہے۔ اس لیے ترک مکروہ تو ہے لیکن کچھ لازم نہیں ہو گا، جیسا کہ اگر طواف میں رکعت ترک کر دے تو مکروہ ہے، لیکن کچھ لازم نہیں ہوتا۔

واللہ اعلم

سعی کی مقدار

سعی کی مقدار سات چکر ہیں، کیونکہ امت کا اس پر اجماع ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہی عمل ہے۔ پھر ”اصل“ میں مذکور ہے کہ صفا سے مردہ تک ایک چکر اور مردہ سے صفاتک دوسرا چکر شمار کیا جائے گا۔ اور طحاوی کہتے ہیں کہ صفا سے مردہ اور پھر مردہ سے صفاتک ایک چکر شمار ہو گا۔ اور صحیح وہ بات ہے جو ”اصل“ میں مذکور ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے صفا اور مردہ کے درمیان سات پھیرے لگائے اور اگر طحاوی کا کہنا صحیح ہوتا تو روایت یوں ہوتی کہ ”چودہ پھیرے لگائے“ اور ہمارا مذہب بھی یہی ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ محمد نے ”اصل“ میں یہ کہا ہے کہ ”صفا سے ابتداء کرے اور مردہ پر ختم کرے“۔ اور طحاوی کے قول کے مطابق ختم صفا پر ہوتا ہے، مردہ پر نہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ہمارے اصحاب کا مذہب دہی ہے جو ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ واللہ اعلم

سعی کا رکن

سعی کا رکن یہ ہے کہ یہ صفا اور مردہ کے درمیان ہو۔ خواہ اپنے نعل سے ہو، یا دوسرے کے نعل سے، یا اس طور کہ سعی کرنے سے خود عاجز رہے کہ بے ہوش ہے اور دوسرا اسے اٹھا کر سعی کر داتا ہے یا بیمار ہے تو سوار ہو کر سعی کرتا ہے۔ ہر صورت سعی ادا ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ صفا اور مردہ کے درمیان ہے۔ اور اگر خود چلنے پر قادر ہے، پھر بھی کوئی اسے اٹھا کر سعی کر داتا ہے یا سوار ہو کر سعی کرتا ہے تو دم لازم ہے، اس لیے کہ جب چلنے کی قدرت ہو تو خود سعی کرنا واجب ہوتا ہے، تو جب خود سعی نہیں کی تو واجب ترک کیا، اور ترک واجب سے دم لازم ہوتا ہے، جیسا کہ طواف میں کسی عذر کے بغیر خود نہ چلے تو دم لازم ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

جواز سعی کی شرائط

۱۔ سعی طواف کے بعد یا اکثر طواف کے بعد ہو، اس لیے کہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے ہی سعی کی۔ اور فرمایا ”مجھ سے مناسک حج اخذ کرو“۔ نیز اس لیے کہ سعی طواف کا تابع ہے، اور کسی چیز کا تابع اس کے بعد ہوتا ہے۔ لیکن طواف مکمل ہونے سے پہلے اور اکثر طواف ہو جانے کے بعد اس لیے جائز ہے کہ اکثر شے کل کا حکم رکھتی ہے۔

۲۔ روایت مشہورہ کے مطابق سعی کی ابتداء صفا سے ہو اور اختتام مردہ پر ہو۔ چنانچہ اگر مردہ سے ابتداء کی اور صفا پر اختتام ہوا تو ایک چکر کا اعادہ لازم ہے۔ ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ جواز سعی کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مردہ سے ابتداء کی تو بھی کچھ لازم

نہیں ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ اصل سعی ادا ہو گئی، صرف ترتیب چھوٹی، لہذا اعادہ لازم نہیں ہے، جیسا کہ اگر بے ترتیب وضو کیا تو وضو ہو جاتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سعی میں ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول و فعل کی وجہ سے مامور بہ ہے۔ قول کے بارے میں تو یہ روایت ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی ”ان الصفا والمروة من شعائر اللہ“۔ ”تو صحابہ نے پوچھا کہ ”یا رسول اللہ ہم سعی کس سے شروع کریں“ تو آپ نے فرمایا ”اللہ نے جسے ابتدا میں ذکر فرمایا“ تم بھی سعی کی ابتدا اسی سے کرو۔“

اور فعل آپ کا یہ ہے کہ آپ نے صفا سے ابتدا کی اور مروه پر اختتام کیا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے افعال ایسے مقامات میں بیان واجب کے لیے ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ ابھی گزر چکی ہے تو جب معلوم ہوا کہ صفا سے ابتدا لازم ہے، پھر اگر کوئی مردہ سے ابتدا کرتا ہے تو مردہ سے صفا تک یہ چکر شمار نہیں کیا جائے گا، پھر جب وہ صفا سے مردہ تک پہنچے گا تو یہ پہلا چکر شمار ہوگا، تو اس پر واجب ہے کہ چھ چکر پورے ہونے پر (جو غلط ابتدا کے لحاظ سے سات بن جاتے ہیں) صفا پر ٹھہرنے جائے، بلکہ مروه کوٹ آئے تاکہ صحیح سات چکر پورے ہو جائیں۔

باقی جنابت اور حیض سے طہارت سعی کے جواز کی شرط نہیں ہے۔ لہذا جنبی اور حیض والی عورت کی سعی جائز ہے، ہاں یہ ضروری ہے کہ انہوں نے سعی سے پہلے طہارت کی حالت میں طواف کر لیا ہو۔ طہارت کے بغیر سعی اس لیے جائز ہو جاتی ہے کہ سعی بیت اللہ سے متعلق عبادت نہیں ہے، لہذا وقوف کی طرح اس کے لیے بھی طہارت شرط نہیں ہوگی۔ اور اس سے پہلے حالت طہارت میں طواف ہونا اس لیے ضروری ہے کہ سعی طواف کا تابع ہے، اور حالت جنابت و حیض میں کیے ہوئے طواف کا اعتبار نہیں ہوتا، اسی لیے ایسے طواف کا اعادہ لازم ہوتا ہے، تو اس کے تابع یعنی سعی کا بھی اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ ترتیب میں سعی طواف کے بعد ہے لیکن اگر حالت طہارت میں طواف ہو چکا ہے تو شرط جواز پائے جانے کی وجہ سے طواف جائز ہوا اور اس کی تبعیت میں جنبی اور حیض والی عورت کی سعی بھی جائز ہو جائے گی، کیونکہ اصل کے جواز کی شرط پائی گئی اور تابع کے لیے کوئی الگ شرط نہیں ہوتی، بلکہ اس کے لیے اصل کا جائز ہونا کافی ہوتا ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ طواف کا حیض و جنابت سے طہارت کی حالت میں ہونا سعی کے جواز کی شرط ہے، پس اگر وہ طواف کے وقت ظاہر ہے تو اس کی سعی جائز ہے، خواہ سعی کے وقت وہ ظاہر ہو یا نہ ہو، اور اگر وہ طواف کے وقت ظاہر نہیں تھا تو سرے سے اس کی سعی جائز ہی نہیں ہوتی۔ خواہ وہ سعی کے وقت ظاہر ہی ہو۔ واللہ اعلم

سعی کی سنن سے ہے کہ ہر چکر کے کچھ حصہ میں رکھ کر دے اور کچھ میں دڑے۔ اس کا بیان سنن حج میں آئے گا، کیونکہ یہ سنن سے ہے، واجبات سے نہیں۔

چنا پختہ اگر پورے چکر میں رُک لیا یا پورا چکر دوڑا تو کچھ لازم نہیں ہوگا، لیکن ایسا کرنا اچھا نہیں ہے، کیونکہ ترکِ سنت ہے۔ واللہ اعلم

وقتِ سعی | سعی کا وقتِ اصلی تو طوافِ زیارت کے بعد یومِ نحر ہے، طوافِ قدم کے بعد سعی کا اصلی وقت نہیں ہے۔ کیونکہ طوافِ قدم سنت ہے، اور سعی واجب ہے۔ لہذا واجب کا سنت کے تابع ہونا مناسب نہیں، لیکن طوافِ زیارت فرض ہے، اور واجب فرض کے تابع ہو سکتا ہے۔ ہاں! حاجی کی سہولت اور آسانی کے پیش نظر طوافِ قدم کے بعد سعی کی رخصت دی گئی، اور اسے سعی کے لیے جائز وقت بنا دیا گیا، کیونکہ یومِ نحر میں حاجی پر مناسک کا ہجوم ہوتا ہے، لیکن وقتِ اصلی اس کا طوافِ زیارت کے بعد یومِ نحر ہی ہے۔ واللہ اعلم

سعی فوت ہونے کا حکم | اگر سعی اپنے وقتِ اصلی یعنی طوافِ زیارت کے بعد ایامِ نحر سے فوت ہو گئی تو اگر وہ ابھی تک اپنے گھر نہیں لوٹا تو سعی کرے اور کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ جو واجب تھا، وہ بجا لایا، اور تاخیر کی وجہ سے کچھ لازم نہیں، کیونکہ وقتِ اصلی یعنی طوافِ زیارت کے بعد ادا ہوئی۔ اور اگر سعی سے پہلے جماع کر چکا ہے تو بھی کچھ حرج نہیں، کیونکہ طوافِ زیارت سے تھکن ہو چکا، اس لیے کہ سعی رکنِ توبہ نہیں کہ تھکن سے مانع ہو، تو جب طواف سے حلال ہو گیا تو اب اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ جماعت سے پہلے سعی کرتا ہے یا بعد میں۔

ہاں! اگر مکہ میں ہے تو سعی کرے اور کچھ لازم نہیں ہوگا، اور اگر گھر لوٹ گیا ہے تو دم لازم ہے، کیونکہ عذر کے بغیر سعی ترک کی۔ اور اگر مکہ لوٹنا چاہتا ہے تو نئے احرام سے لوٹے، کیونکہ پہلا احرام تو طوافِ زیارت سے اٹھ گیا، کیونکہ طوافِ زیارت سے تھکن ہو جاتا ہے، لہذا تجدیدِ احرام کی حاجت ہے، تو پھر اگر مکہ لوٹ کر سعی کر لی تو دم ساقط ہو جائے گا، کیونکہ واجبِ مزدک کا تدارک ہو گیا۔ اور "اصل" میں مذکور ہے کہ اس صورت میں لوٹنے کی نسبت دم دینا مجھے زیادہ پسند ہے، کیونکہ اس میں فستراء کا نقص ہے اور نقصان کچھ ایسا عظیم نہیں تھا، تو یہ اس صورت کی طاعت ہوگی کہ بے وضو طوافِ زیارت کیا اور گھر لوٹ گیا۔ تفصیل گزشتہ اوراق میں گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم

فصل وقوفِ مزدلفہ

بچ کے واجب ثانی وقوفِ مزدلفہ کے بارے میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی:

۱۔ وقوفِ مزدلفہ کی سنت

ب۔ وقوف مزدلفہ کا رکن

ج۔ وقوف مزدلفہ کا مقام

د۔ وقوف مزدلفہ کا وقت

ہ۔ وقوف مزدلفہ فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

اب ہر ایک موضوع پر تفصیلی گفتگو ہوتی ہے

وقوف مزدلفہ کی صفت و حیثیت | وقوف مزدلفہ کی حیثیت کے بارے میں ہمارے

ہیں کہ یہ واجب ہے۔ اور لیثؒ کہتے ہیں کہ یہ فرض ہے اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ یہ حضرات اس فرمان الہی سے حجت پکڑتے ہیں!

فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ - پس حیب تم عرفات سے پلٹو تو مشعر حرام کے پاس اللہ کو یاد کرو۔

اور مشعر حرام سے مراد مزدلفہ ہے، اور اس کے پاس ذکر کا امر اس بات کی دلیل ہے کہ مزدلفہ میں وقوف فرض ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ فرضیت قطعی دلیل سے ثابت ہوتی ہے، اور یہاں قطعی دلیل موجود نہیں، کیونکہ اس مسئلہ میں اہل دیانت نے اختلاف و اجتہاد کیا ہے، اور جہاں کوئی قطعی دلیل موجود ہو، وہاں اہل دیانت اختلاف اور اجتہاد ہی نہیں کرتے۔

اور وجوب کی دلیل یہ روایت ہے کہ عروہ بن المضر بن الطائی نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، اور عرض کی: یا رسول اللہ! میں نے اپنی سواری کو تھکا دیا۔ میرا جس بلند جگہ سے گزر رہا، میں اس کے اوپر چڑھا، تو کیا میرا حج ہو گیا؟ اور بعض روایات میں الفاظ یوں ہیں ”میں نے اپنی سواری کو تھکا دیا اور خود اپنے آپ کو مشقت میں ڈالا اور میں نے طحّٰ کے کسی پہاڑ پر وقوف نہیں چھوڑا۔ تو کیا میرا حج ہو گیا؟“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس نے ہمارے ساتھ یہ وقوف (مزدلفہ) کیا اور ہمارے ساتھ یہ ناز پڑھی جبکہ وہ اس سے پہلے عرفات میں رات یا دن کی کسی گھڑی میں وقوف کر چکا ہو، تو اس کا حج پورا ہو گیا“ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقوف کے سانچے تمام ہونے کو معلق فرمایا، اور جس چیز کے ساتھ کسی چیز کا تمام ہونا معلق ہو، وہ واجب ہوتی ہے۔ فرض نہیں، کیونکہ فرض کے ساتھ تو اصل جواز متعلق ہوتا ہے۔

میزنبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”حج تو عزم ہے، جس نے عزم پالیا، اس نے حج پالیا“ اس میں آپؐ نے وقوف عرفات کو پورا حج قرار دیا، اس کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ وقوف عرفات ہی پورا رکن ہو۔ اور وقوف عرفات پانے والا حج پانے والا ہو۔ اور اگر وقوف مزدلفہ بھی رکن ہوتا تو وقوف عرفات پورا حج نہ ہوتا، بلکہ بعض حج ہوتا، اور یوں شخص وقوف مزدلفہ کے

بغیر حج پانے والا نہ ہوتا۔ اور یہ حدیث کے خلاف ہے۔ بلکہ اس حدیث کا ظاہر تو یہ تھا کہ
کرتا ہے کہ صرف وقوف عرفات ہی حج کا رکن ہو۔ لیکن طواف زیارت کا رکن ہونا ایک
دوسری دلیل سے معلوم ہوا، اس لیے یہ بھی رکن ہے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

نیز عذر کی وجہ سے وقوف مزدلفہ کا ترک جائز ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ اور
اگر یہ فرض ہوتا تو دوسرے فرائض کی طرح اس کا ترک بالکل جائز نہ ہوتا۔ تو اس سے معلوم
ہوا کہ یہ فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے، ہاں! کبھی عذر ضعف یا مرض و غیرہ کی وجہ سے اس
کا وجوب ساقط ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اس وجہ سے اگر وہ جلد چلا گیا اور وقوف نہیں کیا تو
اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔

باقی جس آیت سے وقوف مزدلفہ کی فرضیت پر استدلال کیا گیا ہے، اس کی تاویل
کے بارے میں کہا گیا ہے کہ اس میں ذکر سے مراد مغرب اور عشاء کی نمازیں مزدلفہ میں ادا
کرنا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اس میں ذکر سے مراد دعا ہے۔ اور نماز یا دعا کی فرضیت
سے وقوف کی فرضیت لازم نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں مطلق امر بیان وجوب کے لیے
ہوتا ہے بیان فرضیت کے لیے نہیں۔ بلکہ فرضیت ایک زائد دلیل سے ثابت ہوتی
ہے۔ واللہ اعلم

وقوف مزدلفہ کا رکن | وقوف مزدلفہ کا رکن یہ ہے کہ یہ مزدلفہ میں ہو، خواہ اپنے

بے ہوش تھا اور کوئی اٹھا کر لے آیا، یا کسی سواری پر سوار ہو کر وقوف کیا۔ ہر صورت وقوف
ہو جانے کا اور خواہ اسے علم ہو کہ میں مزدلفہ میں ہوں یا علم نہ ہو، وقوف ہو جائے گا۔
کیونکہ وہ مزدلفہ میں آگیا نیز اس صورت میں صرف نیت ہی فوت ہوئی اور وقوف عرفات
کی طرح نیت وقوف مزدلفہ میں بھی شرط نہیں ہے۔ اور خواہ مزدلفہ میں قیام کرے یا
سواری پر گزر جائے، مزدلفہ میں آنے کی وجہ سے وقوف ہو گیا۔ اگرچہ قلیل ہے۔

وقوف مزدلفہ کے لیے جنابت اور حیض سے طہارت شرط نہیں ہے، کیونکہ اس
عبادت کا بیت اللہ سے تعلق نہیں ہے، لہذا یہ وقوف عرفات اور رمی جہار کی طرح طہارت
کے بغیر بھی صحیح ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

وقوف مزدلفہ کا مقام | وقوف مزدلفہ کے لیے ضروری ہے کہ میدان مزدلفہ کے
کسی حصہ میں ہو، میدان کے اندر جائے وقوف کا یقین

حاجی کے اپنے اختیار میں ہے۔ ہاں! دادی محسر میں وقوف مناسب نہیں ہے۔ اس لیے
کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "یورا عرفات مقام وقوف ہے سوائے بطنی عردے اور
یورا مزدلفہ مقام وقوف ہے، لیکن دادی محسر سے اوپر اور وقوف کر دو"۔ اس بنا پر دادی
محسر میں وقوف مکروہ ہے۔ لیکن اگر کسی نے اس دادی میں وقوف کر لیا تو کراہت کے ساتھ

جائز ہو جائے گا۔

افضل یہ ہے کہ امام کے پیچھے اس جبل پر وقوف کیا جائے، جس پر امام وقوف کرتا ہے، اس جبل کو ”قزح“ کہتے ہیں۔ کیونکہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جبل پر وقوف کیا تھا، اور آپؐ نے فرمایا ہے کہ ”مناسک حج مجھ سے اخذ کرو“ نیز اس لیے بھی یہاں وقوف افضل ہے کہ یہاں امام کا قرب زیادہ ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

وقوف مزدلفہ کا وقت | آفتاب تک ہے، تو جو اس وقت مزدلفہ میں موجود ہوا

اس کا وقوف ہو گیا۔ خواہ اس نے رات مزدلفہ میں گزاری ہو یا نہ گزاری ہو اور جو اس وقت مزدلفہ میں موجود نہیں ہوا، اس کا وقوف فوت ہو گیا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔

اور شافعی فرماتے ہیں کہ شبِ نحر کے نصفِ آخر سے اس کا وقت شروع ہو جاتا ہے، جیسا کہ طوافِ زیارت اور حجرۃ عقبہ کے بارے میں ان کا یہی قول ہے۔

سنت یہ ہے کہ شبِ نحر مزدلفہ میں گزاری جائے، لیکن یہاں شبِ بصری واجب نہیں ہے، واجب صرف وقوف ہے۔ افضل یہ ہے کہ وقوف نمازِ فجر کے بعد ہو، پس یومِ نحر میں فجر کی نماز اندھیرے میں پڑھے، پھر مشعرِ حرام کے پاس وقوف کرے اور دعاء و تضرع میں مشغول رہے یہاں تک کہ روشنی پھیل جائے۔ پھر طلوعِ آفتاب سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ کی جانب کوچ کرے۔ اور اگر کسی نے طلوعِ فجر کے بعد نمازِ فجر سے پہلے منیٰ کی طرف کوچ کیا تو برا کیا۔ لیکن کچھ لازم نہیں ہوگا، کیونکہ صرف سنت ترک ہوئی واللہ اعلم۔

وقوف مزدلفہ فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟ | اگر تو کسی عذر کی بنا پر فوت ہوا

ہے تو کچھ لازم نہیں، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ضعیف اہل کو پہلے بھیج دیا تھا، اور انہیں کفارے کا حکم نہیں دیا تھا، اور اگر بغیر کسی عذر کے فوت ہوا تو دم لازم ہے۔ اس لیے کہ کسی عذر کے بغیر واجب ترک کیا۔ اور اس سے کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

رمی جمار کے احکام

اس سلسلہ میں گفتگو کے موضوعات درج ذیل ہیں :

۱۔ وجوب رمی کا بیان

ب۔ رمی کی تفسیر

ج۔ وقت رمی

د۔ مکان رمی

ہ۔ ہمار (کنکریوں) کی تعداد، مقدار، جنس وغیرہ کا بیان

و۔ رمی ہمار اپنے وقت سے ہیٹ جائے یا فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

۱۔ رمی ہمار کے وجوب پر امت کا اجماع ہے۔
۲۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول بھی اس کے وجوب

رمی ہمار کے وجوب پر دلائل

کی دلیل ہے، روایت ہے کہ "ایک آدمی نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ میں پہلے ذبح کر بیٹھا پھر رمی کی؟ تو آپ نے فرمایا "کوئی بات نہیں، رمی کرو، اس میں امر کا ظاہر، وجوب کا تقاضا کرتا ہے۔"

۳۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل بھی وجوب رمی کی دلیل ہے، کیونکہ آپ نے رمی کی اور قاعدہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ افعال، جن کا مجمل کتاب کے بیان، ذاتی حوائج اور امور دنیا سے تعلق نہ ہو، وجوب پر محمول ہوتے ہیں، کیونکہ آپ کے اتباع و اقتداء اور آپ کی اطاعت کے وجوب و لزوم اور آپ کی مخالفت کی حرمت پر نفوس وارد ہوتی ہیں۔ لہذا امور مذکورہ کے علاوہ آپ کے افعال وجوب پر محمول ہوں گے کہ ان افعال کا اتباع واجب ہے لیکن یہ وجوب عملی طور پر ہوگا، اعتقادی طور پر نہیں، یعنی یہ اعتقاد نہیں رکھا جائے گا کہ متعین طور پر یہ فعل واجب الاتباع ہے، کیونکہ بعض افعال صرف آپ کی خصوصیت ہیں۔ جیسا کہ صلوٰۃ اللیل صرف آپ پر واجب تھی، تو یا تو سے زیادہ بیویوں کی حلت و اباحت صرف آپ کے لیے تھی۔ لہذا متعین طور پر کسی فعل کے واجب الاتباع یا مباح ہونے کا اعتقاد رکھنے سے غیر واجب کے واجب اور غیر مباح کے مباح ہونے کا اعتقاد لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے لیکن اگر اس مبہم اعتقاد کے ساتھ کہ اس سے اللہ کی جو بھی مراد ہے، وہ حق ہے، اس پر عمل واجب قرار دیا جائے تو اس میں کو حرج اور ضرر نہیں، کیونکہ اگر وہ فی الواقع واجب ہے، تو یہ اس پر عمل کر کے واجب سے عہدہ برآ ہو جائے گا۔ اور اگر فی الواقع واجب نہیں ہے، تو بھی عمل کا ثواب پائے گا لہذا اس صورت میں بقدر امکان ضرر سے احتراز ہو جاتا ہے، اور ایسا کرنا عقلاً و شرعاً واجب ہے۔ واللہ اعلم

رمی ہمار کا لغوی مفہوم "کنکریاں پھینکنا" ہے، جہاں "جہاں" کی
رمی ہمار کا مفہوم [] کی جمع ہے، اور جہزہ کا معنی ہے کنکری۔ اور اصطلاح شرع

ہیں، رمی ہمار کہتے ہیں "مخصوص وقت میں، مخصوص مقام میں اور مخصوص تعداد میں کنکریاں پھینکنا" تفصیل عنقریب آئے گی۔ اسی سے اس صورت کا حکم بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے ہجرہ کے نزدیک کھڑے ہو کر ہجرہ کے پاس کنکری رکھ دی تو جائز نہیں، کیونکہ

اس میں رمی یعنی پھینکنا نہیں پایا گیا، اور اگر کنکری گرائی تو کافی ہو جائے گا، کیونکہ رمی پائی گئی اگرچہ ضعیف ہے۔

اور خواہ خود کرے یا خود اگر کرنے سے عاجز ہے تو دوسرے کی مدد سے کرے، مثلاً کوئی ایسا مریض ہے، جو رمی کی طاقت نہیں پاتا، تو وہ کنکری اپنے ہاتھ میں رکھتا ہے، پھر خود پھینک دیتا ہے یا کوئی دوسرا اس کی طرف پھینک دیتا ہے تو جائز ہے، کیونکہ افعال حج میں نیابت (بصورت اعانت) چلتی ہے، جیسے طواف زیارت اور وقوف عرفات و مزدلفہ میں ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

رمی کا وقت رمی کا وقت چار ایام ہیں، ایک یوم نحر اور تین ایام تشریق۔ یوم نحر میں رمی کا وقت صبح صادق کے طلوع ہونے سے شروع ہوتا ہے چنانچہ طلوع فجر سے پہلے رمی جائز نہیں۔ اور وقت مستحب طلوع کے بعد شروع ہوتا ہے، اور زوال سے پہلے تک رہتا ہے۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ رمی جہار کا وقت نصف شب نحر سے شروع ہو جاتا ہے، جیسا کہ ان کا طواف زیارت اور وقوف مزدلفہ کے بارے میں قول ہے، پھر جب آفتاب طلوع ہو جائے تو رمی واجب ہو جاتی ہے۔ اور سفیان ثوری کہتے ہیں کہ طلوع آفتاب سے پہلے رمی جائز ہی نہیں۔ صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے گھرانے کے کمزور اور ضعیف افراد کو شب مزدلفہ میں آگے بھیج دیا تھا۔ اور روایت ہے کہ آپ بنو عبدالمطلب کے جوانوں کی ٹولیوں میں داخل ہوتے اور ان سے فرماتے: لا ترموا جمرة العقبة حتی تکونوا مصبحین۔ صبح سے پہلے جمرہ عقبہ کی رمی نہ کرنا۔

اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ روایت میں یہ بھی آتا ہے کہ آپ نے فرمایا: طلوع آفتاب سے پہلے جمرہ عقبہ کی رمی نہ کرنا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث وقت مستحب کے بیان پر محمول ہے، تاکہ دونوں روایتوں میں بعد امکان تطبیق ہو جائے، اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ رمی کا وقت مستحب یہی ہے۔

دہا رمی کا آخر وقت! تو ابو حنیفہ کے نزدیک یوم نحر میں رمی کا وقت غروب آفتاب تک رہتا ہے۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ زوال تک رہتا ہے، جب زوال آفتاب ہو جائے تو وقت فوت ہو جاتا ہے، اور اس کے بعد کی ہوئی رمی قضا شمار ہوگی۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عبادت کے اوقات کا علم صرف شریعت سے ہوتا ہے کہ ان میں قیاس نہیں چلتا اور شریعت میں یوم نحر میں رمی کا وقت زوال سے پہلے وارد ہوا ہے، لہذا یوم نحر میں زوال کے بعد رمی کا وقت نہیں رہے گا، جیسا کہ باقی ایام نحر میں شریعت نے رمی کا وقت زوال کے بعد مقرر کیا ہے، اور ان دنوں میں زوال سے پہلے رمی نہیں ہو سکتی، اسی طرح یہاں بھی ہوگا اور ابو حنیفہ اسے باقی دنوں پر قیاس کرتے ہیں کہ باقی دنوں میں رمی کا وقت زوال سے لے کر غروب آفتاب تک رہتا ہے، تو اس دن میں بھی ایسا ہی ہوگا، کیونکہ یہ دن باقی دنوں سے رمی کے صرف ابتدائی وقت میں ممتاز ہے، انتہائی وقت میں نہیں، لہذا باقی دنوں کی طرح اس دن بھی

رمی کا آخری وقت غروب آفتاب تک ہو گا۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے یوم نحر میں رمی نہ کی، یہاں تک کہ سورج غروب ہو گیا۔ پھر دوسرے دن کی صبح صادق طلوع ہونے سے پہلے رمی کر لی، تو کافی ہو گئی اور کچھ لازم نہیں۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ شافعی کے اس صورت میں دو قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ وقت فوت ہو گیا، لہذا فدیہ لازم ہو گا، اور دوسرا قول یہ ہے کہ رمی ایام تشریق کے صرف آخر میں فوت ہوتی ہے۔ صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نگہبانوں کو رات میں رمی کرنے کی اجازت دی، اس کے بارے میں یہ نہ کہا جائے کہ یہ عذر کی وجہ سے تھا، کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ کوئی عذر نہیں تھا، اس لیے کہ ممکن تھا کہ ایک دوسرے کو نائب بنا کر دن کو رمی کر لیتے، پس ثابت ہوا کہ اباحت عذر کی وجہ سے نہیں تھی۔ بنا بریں رات میں رمی مطلقاً جائز ہوئی، لہذا دم واجب نہیں ہو گا۔ اور اگر اتنی تاخیر کر دی کہ دوسرے دن کی صبح صادق طلوع ہو گئی تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق رمی کرے، اور تاخیر کی وجہ سے دم ادا کرے۔ اور ابو یوسف و محمد کے قول کے مطابق کچھ لازم نہیں ہو گا۔ دراصل اس اختلاف کا منشا یہ ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک رمی کا وقت مقرر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک مقرر نہیں ہے۔ یہی شافعی کا قول ہے۔ اور یہ اختلاف طواف زیارت میں اختلاف کی طرح ہے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک طواف زیارت ایام نحر میں ادا کرنا واجب ہے، اور تاخیر سے دم لازم ہو جاتا ہے، اور دوسرے صحرات کے نزدیک طواف زیارت کا وقت مقرر نہیں ہے، لہذا تاخیر سے دم لازم نہیں ہوتا۔ جانہین کے دلائل اور ابو حنیفہ کا جواب ہم طواف زیارت کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم۔

ایام تشریق میں رمی کا وقت | ایام تشریق میں پہلے اور دوسرے دن۔ جو کہ ایام رمی کا دوسرا اور تیسرا دن بنتا ہے۔ رمی کا وقت

زوال کے بعد ہے اور ان دنوں میں زوال سے پہلے رمی جائز نہیں ہوتی، ابو حنیفہ سے مشہور روایت یہی ہے۔ اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ دوسرے اور تیسرے دن زوال کے بعد رمی افضل ہے اور زوال سے پہلے بھی رمی جائز ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ یوم نحر میں زوال سے پہلے رمی کا وقت ہے، تو دوسرے اور تیسرے دن میں بھی اس وقت رمی جائز ہو گی، کیونکہ سب ایام نحر میں۔ اور مشہور روایت کی وجہ جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم نحر میں چاشت کے وقت حجرہ کی رمی کی، اور باقی دنوں میں زوال کے بعد رمی کی، اور اس باب میں قیاس نہیں چلتا، یہ امور صرف شریعت کی اطلاع پر موقوف ہیں

مسئلہ: اگر کسی نے ان دنوں میں کسی دھامی میں تاخیر کی، اور آئندہ دن طلوع فجر سے پہلے رمی کی تو جائز ہو گئی، اور کچھ لازم نہیں۔ کیونکہ ایام رمی میں رات بھی رمی کا وقت ہے۔ جیسا کہ

ہم حدیث روایت کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کسی نے ایام تشریق میں سے دوسرے دن زوال کے بعد رمی کی، پھر مٹی سے مکہ کوچ کرنا چاہتا ہے (اسے نفرا دل کہتے ہیں) تو اسے اختیار ہے کہ اس لیے کہ اللہ تنالے کا ارشاد ہے!

فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ
”تو جو جلدی کر کے دو دن میں چلا جائے تو اس پر کچھ گناہ نہیں“

یعنی جو شخص ایام تشریق میں سے دو دن رمی کرنے کے بعد مکہ کوچ کر گیا اور تیسرے دن کی رمی چھوڑ دی، تو اس پر تعجیل کا کچھ گناہ نہیں، اور افضل یہ ہے کہ تعجیل نہ کرے بلکہ ایام تشریق کے آخر یعنی تیسرے دن تک رہے، اور تمام دنوں میں رمی کرے، پھر کوچ کرے (اسے نفرا ثانی کہتے ہیں)۔

اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں یہی مقصود ہے!

وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ۔
”اور جو پیچھے رہ جائے تو اس پر بھی کچھ گناہ نہیں“

آیت مذکورہ کے ظاہر پر دو وجہوں سے اشکال ہوتا ہے۔ ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جلدی جانے والے اور پیچھے رہنے والے دونوں کے بارے میں فرمایا کہ ان پر کچھ گناہ نہیں یہ جلدی جانے والے کے حق میں تو ٹھیک ہے؛ کیونکہ وہ رخصت پر عمل کر رہا ہے لیکن پیچھے رہنے والے کے حق میں یہ کہنا کیسے ٹھیک ہے؟ حالانکہ وہ عزیمت اور افضل پر عمل کر رہا ہے۔ اور دوسرا اشکال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پیچھے رہنے والے کے بارے میں فرمایا: فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَىٰ۔ تو پیچھے رہنے والے کے لیے تقویٰ کی قید لگائی۔ حالانکہ مناسب یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ قید جلدی جانے والے کے ساتھ لگائی، کیونکہ وہ رخصت پر عمل کر رہا ہے، اور وہاں یہ قید نہیں؟

پہلے اشکال کا جواب ہے کہ ”لَا إِثْمَ عَلَيْهِ“ سے مراد ہے کہ ”اس پر کچھ گناہ نہیں رہا“، یعنی اس کی مغفرت ہو گئی۔ چنانچہ ابن عباس سے اس آیت کی یہ تفسیر منقول ہے کہ ”فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ غُفِرَ لَهُ وَمَنْ تَأَخَّرَ غُفِرَ لَهُ“ اسی طرح ابن مسعود نے بھی ”فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ“ کی یہ تفسیر کی ہے ”مجمع مغفوراً لہ“، یعنی خواہ کوئی جلدی جائے یا پیچھے رہ جائے وہ مغفور ہو کر لوٹتا ہے۔

اور دوسرے اشکال کا جواب یہ ہے کہ ”لِمَنِ اتَّقَىٰ“، میں اس بات کا بیان ہے کہ جلدی جانے والے اور پیچھے رہنے والے کے لیے مغفرت کا جو وعدہ مذکور ہوا، یہ تقویٰ کی شرط کے ساتھ مشروط ہے۔ (یعنی ”لِمَنِ اتَّقَىٰ“ کا تعلق صرف متاخر کے ساتھ نہیں بلکہ متعجل کے ساتھ بھی ہے) پھر اہل تادیل و تفسیر نے یہاں تقویٰ کی مراد پر بحث کی ہے

۱۔ بعض کہتے ہیں کہ یہاں تقویٰ سے مراد حالت احرام میں شکار کرنے سے بچنا ہے۔ اسی طرح

اس آیت میں "واتقوا الله" سے بھی مراد ہے کہ "اللہ سے ڈرو اور حالت احرام میں شکار کرنے کو حلال مت جانو،"

۲۔ بعض کہتے ہیں کہ تقویٰ سے مراد دوران حج میں اور باقی زندگی میں تمام معاصی سے بچنا ہے۔

۳۔ اور یہ بھی احتمال ہے یہاں تقویٰ سے مراد وہ امور ہوں، جو حالت احرام میں حرام اور ممنوع ہو جاتے ہیں، یعنی فحش گوئی، فسق و فجور، جدال و نزاع وغیرہ۔ واللہ اعلم۔
مسئلہ: ایام تشریق میں دوسرے دن اس وقت تک کوچ کرنا جائز ہے، جب تک تیسرے دن کی فجر طلوع نہیں ہو جاتی ہے تیسرے دن کی فجر طلوع ہو جائے تو پھر رمی سے پہلے کوچ کرنا جائز نہیں۔

مسئلہ: ایام تشریق میں تیسرے دن۔ جو کہ ایام رمی میں ہوتا تھا دی بنتا ہے۔ رمی کا مستحب وقت زوال کے بعد ہے۔ اور اگر زوال سے پہلے رمی کر لے تو بھی ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک جائز نہیں۔ صاحبین کی دلیل حضرت جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم نحر میں چاشت کے وقت رمی کی اور باقی دنوں میں زوال کے بعد رمی کی۔ اور اوقات مناسک کی تعینی میں قیاس کا کوئی دخل نہیں تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ تیسرے دن بھی رمی کا وقت زوال کے بعد ہی ہے۔ نیز یہ بھی ایام تشریق میں سے ایک یوم ہے، لہذا پہلے اور دوسرے یوم کی طرح تیسرے یوم میں بھی رمی کا وقت زوال کے بعد ہو گا۔ ابو حنیفہ کی دلیل ابن عباسؓ سے مروی ان کا قول ہے کہ "ایام میں سے آخری دن جب شروع ہو جائے تو رمی جائز ہے" اور ظاہر یہ ہے کہ ابن عباسؓ نے یہ بات نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہی ہے۔ کیونکہ اس باب میں رائے اور اجتہاد سے کوئی فیصلہ نہیں کیا جاسکتا لہذا اس حدیث کی بنا پر ایام تشریق کا آخری دن حدیث جابر سے مخصوص ہو گا۔ اور یا یہ کہا جائے کہ آپؐ کا آخری دن زوال کے بعد رمی کرنا بطور استحباب تھا۔ (اس کے ہم بھی قائل ہیں)۔ نیز جب اس دن سرے سے رمی کا ترک کرنا جائز ہے تو زوال سے پہلے رمی کرنا بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔ واللہ اعلم۔

مقام رمی [تینوں جمرات۔ اولیٰ، وسطیٰ اور عقبہ۔ کے پاس رمی کی جائے، اور باقی تین دنوں میں یوم نحر میں صرف جمرہ عقبہ کے پاس رمی کی جائے، اور باقی تین دنوں میں تمام عمل میں کنکری گرنے کی جگہ کا اعتبار ہے، کنکری پھینکنے کی جگہ کا نہیں، چنانچہ اگر دور سے کنکری پھینکی اور وہ جمرہ کے پاس گری تو کافی ہے، اور اگر کنکری جمرہ کے نزدیک نہیں گری تو رمی صحیح نہیں (چاہے جمرہ کے قریب کھڑے ہو کر پھینکی ہو)۔ ہاں! جو کنکری جمرہ کے قریب جوار میں گرے، اسے شمار کیا جائے گا۔ کیونکہ ارد گرد کی جگہ جمرہ کے تابع سمجھی جاتی ہے۔ لہذا وہاں کنکری کرنا ایسے ہی ہے جیسے جمرہ پر گرنا۔ واللہ اعلم۔

نوٹ : کنکریوں کی تعداد، مقدار، جنس، کنکریاں لینے کی جگہ، ہر دن، ہر جمرہ کے پاس کتنی کنکریاں ماری جاتی ہیں، رمی کی کیفیت، رمی کی سنن، مستحبات اور مکروہات کی تفصیل انشاء اللہ افعال حج کی سنن کے ذیل میں آئیں گی۔ واللہ اعلم۔

رمی اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو کیا حکم ہے؟ | اگر یوم نحر میں سات

یا دو یا تین کنکریوں کی رمی چھوڑ دی تو آئندہ دن چھوڑی ہوئی کنکریوں کی رمی کرے، اور ہر کنکری کے عوض نصف صاع گندم صدقہ کرے۔ ہاں اگر گندم کی قیمت دم کے برابر ہوتی ہو تو پھر کچھ کمی کرے، تاکہ دم کے برابر نہ ہو جائے۔ اور قاعدہ اس بارے میں یہ ہے کہ جس فعل کو مکمل طور پر چھوڑنے سے دم واجب ہوتا ہے، اس کا اقل حصہ چھوڑنے سے صدقہ واجب ہوتا ہے۔ تفصیل عنقریب آئے گی، انشاء اللہ۔

اور صورت مذکورہ میں اگر کوئی پوری سات کنکریوں کی رمی آئندہ دن پر اٹھا رکھتا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہوتا۔ لہذا اگر اقل رمی ترک کی ہے تو صدقہ واجب ہوگا۔ اور اگر سات کنکریوں میں سے اکثر کی رمی ترک کرتا ہے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہے، کیونکہ اگر سب ترک کر دیتا تو دم واجب ہوتا، پس اکثر ترک کرنے پر بھی دم واجب ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک اگر پوری رمی ترک دے تو بھی دم واجب نہیں ہوتا، لہذا اکثر ترک کرنے کی صورت میں دم واجب نہیں ہوگا۔

اگر دوسرے دن تین جمرات میں سے ایک کی رمی مکمل طور پر ترک کر دیتا ہے تو صدقہ لازم ہے۔ کیونکہ اس دن کے وظیفہ اور عبادت مقررہ کا اقل حصہ یعنی سات کنکریاں ترک ہوئیں۔ لہذا صدقہ لازم ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ یوم نحر کے علاوہ باقی دنوں کا وظیفہ تینوں جمرات کی رمی ہے۔ لہذا ایک جمرہ کی رمی مکمل وظیفہ کا اقل حصہ ہے، اور اگر مکمل وظیفہ یعنی تینوں جمرات کی رمی چھوڑتا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک دم واجب ہوتا، لہذا اقل حصہ ترک کرنے میں صدقہ لازم ہوگا۔ بخلاف پہلے دن یعنی یوم نحر کے، کیونکہ اس کا مکمل وظیفہ ہی سات کنکریوں کی رمی ہے، لہذا اس دن سات کنکریوں کی رمی ترک کرنا، دوسرے اور تیسرے دن تینوں جمرات کی یعنی ۲۱ کنکریاں ترک کرنے کے درجہ میں ہے، اور یوم نحر میں تین کنکریوں کی رمی کا ترک دوسرے اور تیسرے دن ایک جمرہ یعنی سات کنکریوں کی رمی کے ترک کے درجہ میں ہے۔

مسئلہ : اگر تمام دنوں میں رمی نہیں کی، یہاں تک کہ آخری دن یعنی ایام رمی کا چوتھا دن آگیا تو اس دن ترتیب کے مطابق رمی کرے اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک دم لازم ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دم لازم نہیں ہوگا، وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک رمی کا وقت مقرر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک رمی کا وقت محدّد و مقرر نہیں۔ پھر ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس صورت میں صرف ایک دم ہی لازم ہوگا، اگرچہ صرف ایک دن کا وظیفہ

ترک کرنے سے بھی ایک دم لازم ہوتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ہر دن کے وظیفے میں تاخیر ہونے پر بھی ایک دم ہی لازم ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جنائیت ایک ہی قسم کی ہے، احرام بھی ایک ہی ہے اور پھر جنائیت کسی ذوقیت شے میں واقع نہیں ہوتی۔ لہذا ان تمام کے لیے ایک دم ہی کافی ہوگا۔ جیسا کہ محرم اگر اپنا چوتھائی سرمونڈ لے تو ایک دم لازم ہوتا ہے اور اگر تمام سرمونڈ لے تو بھی ایک ہی دم لازم ہوتا ہے۔ اور جیسے ایک عضو پر خوشبو لگانے یا تمام اعضاء پر اور جیسے سلا ہوا ایک کپڑا پہننے یا بہت سے کپڑے پہن لے، تمام صورتوں میں ایک ہی دم لازم ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ بخلاف اس کے اگر چند جانوروں کا شکار کرتا ہے تو ہر جانور کے لئے علیحدہ کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ یہاں جنائیت ذوقیت شے میں ہے۔

مسئلہ: اگر مکمل طور پر رمی ترک کر دی، حتیٰ کہ ایام رمی کے آخری دن کا سورج بھی غروب ہو گیا تو سب کے نزدیک رمی ساقط ہو جائے گی اور ایک دم لازم ہوگا۔

رمی کا سقوط تو اس لیے ہے کہ عبادت رمی کا وقت مقرر ہے، اور جن عبادتوں کا وقت مقرر ہو ان کے بارے میں اصول یہ ہے کہ وقت فوت ہونے پر وہ ساقط ہو جاتی ہیں، اور بعض وقتی عبادتوں میں جو قضا واجب ہوتی ہے تو وہ ایک الگ دلیل کی وجہ سے واجب ہوتی ہے، پھر ان عبادتوں میں وجوب قضا کی وجہ ہے، وہ یہاں نہیں پائی جاتی۔ اور وہ وجہ یہ ہے کہ قضا کہتے ہیں کہ اپنے اختیار اور قوت کو اپنی ذمہ داری پورا کرنے میں صرف کرنا، اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ وقت قضا میں فوت شدہ عبادت کی جنس مشروع ہو، تاکہ وہ اپنے اختیار کو اپنی ذمہ داری پورا کرنے میں صرف کر سکے اور رمی کی صورت میں یہ وجہ نہیں پائی جاتی، کیونکہ اس مخصوص ہیئت کے ساتھ ان دنوں کے علاوہ کسی دن میں رمی مشروع نہیں ہے۔ لہذا وہ اپنے اختیار کو ذمے میں واجب رمی کے پورا کرنے میں صرف نہیں کر سکتا تو قضا متعذر ہوئی، لامحالہ وہ ساقط ہو جائے گی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر ایام تشریق میں نماز فوت ہو جائے، اور کسی دوسرے دن قضا کرنا چاہے، تو تکبیر تشریق کے بغیر قضا کرے گا، کیونکہ وقت قضا میں تکبیر مشروع ہی نہیں، کہ کہہ سکے، لامحالہ ساقط ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور دم کے وجوب کی وجہ یہ ہے کہ واجب کو اس کے وقت پر ادا نہیں کیا، ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ ظاہر ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ہر دن کی رمی اسی دن ادا کرنا واجب ہے، اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ ہر دن کی رمی اسی دن کرنا واجب نہیں ہے، لیکن ایام رمی کے اندر اندر رمی کرنا تو ان کے نزدیک بھی ضروری ہے۔ بہر صورت واجب وقت پر ادا نہیں ہوا اس لیے دم واجب ہے۔

مسئلہ: اگر دوسرے دن کی رمی میں ترتیب کا خیال نہ لکھا، چنانچہ پہلے حجرہ عقبہ کی رمی کی، پھر حجرہ وسطیٰ کی، پھر مسجد کے قریب والے حجرہ کی، پھر اسی دن یاد آ گیا کہ ترتیب الٹ گئی ہے، تو مناسب ہے کہ حجرہ وسطیٰ اور حجرہ عقبہ کی رمی کا اعادہ کرے، اور اگر اعادہ نہیں

بھی کیا تو بھی کافی ہو جائے گی۔ باقی حجرہ اولیٰ کی رمی کے اعادہ کی ضرورت نہیں حجرہ وسطیٰ اور عقبہ کا اعادہ تو اس لیے ہے کہ ترتیب چھوٹ گئی۔ اور ترتیب مسنون ہے، کیونکہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی ترتیب سے رمی کی تھی، اور جب مسنون چھوٹ جائے تو اعادہ مستحب ہوتا ہے، اور حجرہ اولیٰ کی رمی کے اعادہ کی ضرورت اس لیے نہیں ہے کہ جب وہ حجرہ وسطیٰ اور عقبہ کی رمی کا اعادہ کرے گا تو وہ خود بخود پہلے درجہ میں آجائے گا۔

باقی حجرہ وسطیٰ اور عقبہ کی رمی کا اعادہ لازمی اس لیے نہیں ہے، کہ ان میں سے ہر ایک کی رمی کو الگ الگ شمار کیا جاسکتا ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ یوم نحر میں صرف حجرہ عقبہ کی رمی ہوتی ہے۔ کسی دوسرے حجرہ کی رمی نہیں ہوتی۔ اور جن افعال کو الگ الگ شمار کیا جاسکتا ہو، ان میں ترتیب مشروط نہیں ہوتی، جیسا کہ وضوء میں ترتیب مشروط نہیں ہے، بخلاف سعی اور طواف کی ترتیب کے، کہ ان میں سعی کا طواف کے بعد ہونا مشروط ہے کیونکہ سعی کسی صورت میں طواف سے الگ نہیں ہو سکتی۔

مسئلہ: اگر ہر حجرہ کی رمی میں صرف تین تین کنکریاں ماریں، پھر اسے بتلایا گیا کہ سات سات کنکریاں ماری جاتی ہیں، تو وہ باقی کنکریاں اس طرح پوری کرے کہ حجرہ اولیٰ کو صرف چار کنکریاں مارے، تو اس کی کنکریاں پوری ہو جائیں گی، کیونکہ حجرہ اولیٰ کی رمی کسی دوسرے حجرہ پر مرتب نہیں ہوتی، لہذا باقی چار کنکریاں مارنے سے سات پوری ہو جائیں گی۔

پھر حجرہ وسطیٰ کی رمی کا اعادہ سات کنکریوں سے کرے، کیونکہ پہلے جو تین کنکریاں ماری چکا ہے، اب وہ حجرہ اولیٰ کی رمی سے پہلے ہو گئیں۔ لہذا ترتیب کی رعایت رکھتے ہوئے ان تین کا بھی اعادہ کرے۔ دیکھئے! اگر اس نے سات کنکریاں بھی ماری ہوتیں تو ترتیب درست رکھنے کے لیے ساتوں کا اعادہ کرتا، لہذا تین کنکریوں کا تو بد درجہ اولیٰ اعادہ کرے گا۔ اسی طرح حجرہ عقبہ کی رمی میں بھی سات کنکریوں کا اعادہ کرے گا۔

اور اگر ہر حجرہ کی رمی میں چار چار کنکریاں ماری تھیں تو اعادہ کرتے ہوئے ہر حجرہ کو صرف تین تین کنکریاں مارے گا۔ کیونکہ چار کنکریاں سات کنکریوں کا اکثر حصہ ہے اور اکثر کل کے قائل مقام ہوتا ہے۔ تو یوں ہو گیا کہ گویا اس نے حجرہ ثانی کی رمی حجرہ اولیٰ کی مکمل رمی کے بعد کی، اور اسی طرح حجرہ ثالث کی رمی حجرہ ثانی کی مکمل رمی کے بعد کی، لیکن از سر نو مکمل رمی کرنا افضل ہے، تاکہ باقی تین تین کنکریوں کی رمی بھی ترتیب مسنون کے مطابق ہو جائے۔

مسئلہ: اگر رمی میں صرف ایک کنکری نہیں ماری گئی، لیکن یہ معلوم نہیں کہ کون سے حجرہ کی رمی میں نہیں ماری گئی تو ہر حجرہ کو ایک ایک کنکری مارے، تاکہ واجب یقینی طور پر ساقط ہو جائے جیسے کسی شخص سے پانچ نمازوں سے ایک نماز چھوٹ گئی لیکن یہ معلوم نہیں کہ کون سی نماز چھوٹی ہے تو پانچوں نمازوں کا اعادہ کرے، تاکہ علی وجہ الیقین اپنی

ذمہ داری سے عمدہ برآ ہو جائے، اسی طرح یہاں ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

حلق اور قصر کے احکام

حلق (بال منڈوانا) اور قصر (بال کتروانا) کا بیان درج ذیل موضوعات پر محیط ہے:

- ۱۔ وجوب کا بیان
- ۲۔ مقدار واجب کی تفصیل
- ۳۔ حلق یا قصر کے وقت اور مقام کا بیان
- ۴۔ حلق یا قصر ہو جائے تو کیا حکم ہے؟
- ۵۔ اگر اپنے وقت یا اپنے مقام پر نہ ہوا تو کیا حکم ہے؟

حلق یا قصر کے وجوب پر دلائل | ہمارے نزدیک اگر سر پر بال ہیں تو حلق یا قصر واجب ہے، اس کے بغیر حلال نہیں ہو

گا۔ شافعی کے نزدیک حلق یا قصر واجب نہیں ہے اور حج سے رمی کے ساتھ اور عمرہ سے سنی کے ساتھ حلال ہو جاتا ہے۔ شافعی کی بحت یہ روایت ہے کہ ابن عمرؓ کہتے ہیں کہ ”عمرؓ نے عرفات میں خطبہ دیا اور لوگوں کو مناسک حج کی تعلیم دیتے ہوئے یہ کہا کہ ”جب تم منیٰ میں آ جاؤ تو جو شخص رمی کر لے، اس کے لیے وہ تمام چیزیں حلال ہو گئیں جو احرام کی وجہ سے حرام ہو گئی تھیں، سوائے جماع اور خوشبو کے، یہاں تک کہ طواف کر لے“ دیکھ یہ بھی حلال ہو جائیں گی،

ہماری دلیل اللہ کا یہ فرمان ہے!

”پھر لوگوں کو چاہیے کہ اپنا میل کچیل دور کر دیں۔“
ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ

ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ میل کچیل سے بال منڈانا، لباس پہننا وغیرہ مراد ہے۔ اہل تادیل و تفسیر کا بھی یہی کہنا ہے کہ ”تفث“ سے سر منڈانا اور مونچھوں، ناخنوں کا کاٹنا مراد ہے۔ کیونکہ لغت میں ”تَفَثٌ“ میل کو کہتے ہیں، گندی مندی عورت کو کہا جاتا ہے ”امراة تفثة“

یہی اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے!

لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِذَا شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ مُحَلِّقِينَ

”بے شک اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کے خواب کو واقعہ کے مطابق کر کے سچا کر دیا دیوں ہو گا کہ تم انشاء اللہ ضرور مسجد حرام (مکہ) میں امن و امان

رُوْؤُسُكُمْ وَمُقَصِّرِيْنَ - کے ساتھ داخل ہوں گے، اپنے سروں کو منڈاتے

ہوئے اور کترواتے ہوئے،

اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ ”لَتَذْخُلُنَّ“ اگرچہ صیغہ خبر ہے۔ لیکن مقصود اس سے امر ہے، آیت کا مفہوم یہ ہے کہ ”تم مسجد حرام میں داخل ہو جاؤ، اگر اللہ چاہے، امن کے ساتھ، سر منڈاتے ہوئے اور ترشواتے ہوئے“ پس اس کا تقاضا ہے کہ داخل ہوتے ہوئے حلق یا قصر واجب ہو، کیونکہ مطلق امر وجوب عمل کے لیے ہوتا ہے۔ اس قول کے مطابق استثناء ”آمنین“ کی طرف راجع ہے، یعنی اگر اللہ نے امن چاہا تو تم داخل ہو جاؤ گے اور اگر امن نہیں چاہا تو نہیں داخل ہو گے۔

اور اگر آیت کو ظاہر صیغہ کے مطابق خبر اور وعدہ پر دکھا جائے تو بھی ضروری ہے کہ مخبر بہ خبر کے مطابق ہو، کہ ان کا دخول حلق اور قصر کی حالت میں ہو۔ دوسری طرف حلق اور قصر ایک اختیاری چیز ہے، کبھی ہوتا ہے، کبھی نہیں ہوتا، لہذا ضروری ہے کہ حلق یا قصر واجب ہوتا کہ وجوب سے انہیں حلق یا قصر کی انگیزت ہو اور وہ لازماً ایسا کریں تا کہ مخبر بہ اپنے ظاہر کے مطابق پایا جائے۔ اس تاویل کے مطابق استثناء کا ذکر اللہ تعالیٰ کے نام سے تبرک و تہمتن کے طور پر کیا گیا ہے۔ اور یا استثناء ”لَتَذْخُلُنَّ“ کی طرف راجع ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس دوران میں انتقال کر جائیں یا کسی کے لیے کوئی رکاوٹ آڑے آجائے، لہذا دخول مشیت الہی سے متعلق ہوگا، تا کہ خبر غلط نہ ہو۔

باقی ”مُحَلِّقِيْنَ رُوْؤُسُكُمْ وَمُقَصِّرِيْنَ“ سے مراد ہے کہ بعض حلق کروائیں گے اور بعض قصر کروائیں گے۔ کیونکہ اس پر سب کا اجماع ہے کہ حلق اور قصر کو جمع نہیں کیا جاتا۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ حلق یا قصر واجب ہے۔ لیکن افضل حلق ہے کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حلق کروانے والے کے لیے تین مرتبہ دعا کی اور قصر کرنے والوں کے لیے ایک مرتبہ۔ آپ نے عرض کی ”اے اللہ سر منڈانے والوں کی مغفرت فرما“ آپ سے عرض کیا گیا ”اور سر ترشوانے والوں کی“ لیکن آپ نے یہی دعا کی ”اے اللہ سر منڈانے والوں کی مغفرت فرما“ پھر آپ سے عرض کی گئی ”اور سر کتروانے والوں کی“ اس مرتبہ آپ نے دعا کی ”اے اللہ سر منڈانے اور کتروانے والوں کی مغفرت فرما“، نیز حلق اس لیے بھی افضل ہے کہ حلق میں تو قصر بھی آجاتا ہے، لیکن قصر میں حلق بالکل نہیں ہوتا رہی ابن عمرؓ کی حدیث! تو اس میں حلق یا قصر کو مضمحل کرنا جائز ہے، مطلب یہ ہوگا کہ جس نے حجرہ کی رمی کی اور حلق یا قصر کیا تو وہ حلال ہو گیا، اور یہ تاویل اس لیے ضروری ہے کہ یہ حدیث کتاب اللہ کے موافق ہو جائے۔

مسئلہ: حلق یا قصر اس وقت واجب ہوتا ہے جب سر پر بال ہوں، لیکن اگر سر پر بال نہیں ہیں تو سر پر اسرار پھر والے، کیونکہ روایت ہے کہ ”ابن عمرؓ نے فرمایا کہ اگر لوم نخر

آجائے اور سر پر بال نہ ہوں تو سر پر استرا پھیر لیا جائے، اور قدوری نے یہ روایت مرفوعاً ذکر کی ہے۔ نیز اس لیے بھی استرا پھروالے کہ اگرچہ وہ سر منڈانے سے عاجز ہے لیکن سر منڈانے والوں کا تشبہ کرنے سے تو عاجز نہیں اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ !

”من تشبه بقوم فهو منهم۔“ جو جس قوم کا تشبہ کرتا ہے، وہ انہی سے ہے اگر کسی نے سر منڈانے میں بال صفا پاؤ ڈر استعمال کیا تو جائز ہے، لیکن استرا افضل ہے۔ پاؤ ڈر کا جواز تو اس لیے ہے کہ مقصود یعنی بالوں کا دور کرنا حاصل ہو جاتا ہے، اور استرے کی فضیلت اس وجہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ”مخلقین رؤوسکم“ فرمایا ہے اور حلق کا اطلاق استرے کے ساتھ بال منڈوانے پر ہوتا ہے۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم افضل عمل کو اختیار فرماتے تھے۔ لہذا حلق افضل ہے۔

مسئلہ: حلق یا قصر کا وجوب اس صورت میں ہے، جبکہ مُحْضَر نہ ہو (مُحْضَر: وہ حاجی جس کے سفر حج میں رکاوٹ آگئی ہو، جس کی وجہ سے سفر جاری رکھنا ناممکن ہو گیا ہو) لیکن اگر مُحْضَر ہے تو ابو حنیفہ و محمدؒ کے قول کے مطابق اس پر حلق واجب نہیں۔ اور ابو یوسف کے قول کے مطابق اس پر بھی حلق واجب ہے۔ یہ مسئلہ انشاء اللہ احصار کے احکام کے ذیل میں آئے گا۔

مسئلہ: جس شخص پر حلق یا قصر واجب ہو، اور وہ حلق کی جگہ خُطْم (یا صابن یا شیمپو) سے سردھو لے تو یہ حلق کے قائم مقام نہیں ہوگا۔ اور ابو حنیفہ کے قول کے مطابق خُطْم (صابن یا شیمپو) سے سردھونے کی وجہ سے دم بھی لازم ہوگا۔ اور ابو یوسف و محمدؒ کا قول ہے کہ دم لازم نہیں ہوگا۔ طحاوی نے تو یہ اختلاف ذکر کیا ہے، لیکن جماع کہتے ہیں کہ ”مجھے اس بارے میں کسی اختلاف کا علم نہیں“۔ اور صحیح یہ ہے کہ دم لازم ہوگا۔ کیونکہ حلق یا قصر واجب ہے، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ لہذا تَحْتَلُّ دونوں میں سے کسی ایک سے ہی ہو سکتا ہے۔ اور ان میں سے کوئی چیز نہیں پائی گئی، لہذا احرام بھی باقی تھا، تو جب اس نے خُطْم (صابن یا شیمپو) سے اپنا سردھویا تو اس نے احرام کی حالت میں میل کچیل دور کی، اس لیے دم لازم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: عورت پر حلق لازم نہیں، اس لیے ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”ليس على النساء حلق وإعنا“ عورتوں پر حلق لازم نہیں۔ ان پر صرف قصر علیہن تقصیر۔

لازم ہے۔ اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عورت کو سر منڈانے سے منع کیا ہے۔

نیز عورتوں کے لیے حلق اس لیے بھی ممنوع ہے کہ حلق عورتوں کے لیے مُشکلہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ازواجِ مطہرات میں سے کسی ایک نے بھی حلق نہیں کروایا۔ ہاں! عورت قصر کروائے اور بالوں کے کناروں سے انگلی کی پور بھر بال کڑوائے، اس لیے کہ روایت ہے کہ عمرؓ سے پوچھا گیا کہ ”عورت بال کتنے کڑوائے؟“ تو آپؐ نے اپنی انگلی کی پور کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ”اتنے“۔

مسئلہ: حاجی پر یہ لازم نہیں ہے کہ حلق کر داتے ہوئے داڑھی کے بالوں سے بھی کچھ لے اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ”حلق کر داتے ہوئے مناسب ہے کہ داڑھی کے بالوں سے بھی اللہ تعالیٰ کے لیے کچھ بال لے“ لیکن اس قول کی کوئی حقیقت نہیں، اس لیے کہ گذشتہ نص کی مطابقت واجب صرف سر کا کڑوانا یا منڈانا ہے، نیز اس لیے کہ داڑھی کا حلق مُشکلہ ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مردوں کے لیے داڑھی کو اور عورتوں کے لیے گیسوؤں کو باعثِ زینت بنایا ہے جیسا کہ حدیث میں مروی ہے کہ ”فرشتوں کی ایک جماعت ایسی ہے جن کی تسبیح یہ ہے: سبحان من نزل الرحال باللحی“ ”پاک ذات ہے وہ جس نے مردوں کو داڑھیوں سے اور عورتوں کو گیسوؤں سے زینت بخشی“۔

نیز اس لیے کہ اس میں نصاریٰ کا تشبہ ہے، لہذا مکروہ ہوگا۔ واللہ اعلم

حلق یا قصر کی واجب مقدار | حلق میں افضل یہ ہے کہ تمام سر کا حلق کرے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ“ اور ”رَأْسُ“ پورے سر کو کہا جاتا ہے۔ اسی طرح روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رمی کی، پھر ذبح کیا پھر آپؐ نے حلاق (دنائی) کو بلوایا، پہلے آپؐ نے دائیں جانب مونڈنے کا اشارہ کیا، پس اس نے اس جانب تمام بال مونڈ دیئے اور آپؐ نے یہ بال لوگوں میں تقسیم کر دیئے، پھر آپؐ نے بائیں جانب مونڈنے کا اشارہ کیا، پس جب وہ مونڈ چکا تو آپؐ نے یہ بال ”ام سلمہ“ کو عطا فرمائے، لہذا تمام سر منڈانا افضل ہے۔ نیز روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا!

اول تسکنا فی یومنا هذا الرمی ثم الذبح ثم الحلق۔ ”اس دن سب سے پہلی عبادت رمی ہے پھر ذبح، پھر حلق“۔

اور حلق کا لفظ مطلق بولا جائے تو اس کا اطلاق تمام سر کے حلق پر ہوتا ہے۔ اگر سر کا کچھ حصہ منڈایا تو دیکھیں گے، اگر یہ چوتھائی سر سے بھی کم ہے تو جائز نہیں، اور اگر چوتھائی سر ہے تو کافی ہو جائے گا، لیکن مکروہ ہوگا۔ جواز تو اس لیے ہے کہ سر سے متعلقہ عبادات میں چوتھائی سر پورے سر کا قائم مقام ہو جاتا ہے۔ جیسے وضو میں چوتھائی سر کا مسح جائز ہے۔ اور کراہت اس لیے ہے کہ مسنون پورا سر منڈانا ہے۔ اور ترکِ سنت

مکروہ ہوتا ہے۔

رہا قصر! تو اس میں واجب یہ ہے کہ انگلی کی ایک پور کے بقدر بال کتروائے، اس کی دلیل
مذہب سے وہ روایت ہے، جو اوپر گزری۔ لیکن ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ
پور بھر سے کچھ زیادہ کتروائے، کیونکہ پور بھر بال کتروانا بالوں کی تمام اطراف سے واجب ہے
اور عادتاً بالوں کی تمام اطراف کا طول برابر نہیں ہوتا۔ پس اگر صرف پور بھر بال کتروائے جائیں
تو تمام بالوں سے پور بھر نہیں کیلیں گے، لہذا ضروری ہے کہ اس مقدار سے کچھ زیادہ کتروائے
تاکہ مقدار واجب کے حصول کا مکمل یقین ہو، اور وہ اپنے اوپر واجب سے یقینی طور پر
عہدہ برآ ہو جائے۔

حلق یا قصر کے زمان و مکان کا بیان | ابو حنیفہ کے قول کے مطابق حلق یا قصر

چنانچہ حلق یا قصر کا زمان تو ایام نحر ہیں، اور مکان حرم ہے۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ اس کے
لیے نہ تو کوئی زمان مخصوص ہے اور نہ کوئی مکان۔ محمد کہتے ہیں کہ مکان تو مخصوص ہے
زمان کوئی مخصوص نہیں۔ زفر کا قول ہے کہ زمان مخصوص ہے، مکان مخصوص نہیں۔

نثر اختلاف یہ ہے کہ اگر حلق ایام نحر سے مؤخر کر دیا یا حلق حرم سے باہر کر دیا تو ابو
حنیفہ کے نزدیک دم واجب ہو جائے گا، ابو یوسف کے نزدیک دو دنوں صورتوں میں کچھ
واجب نہیں ہوگا، محمد کے قول کے مطابق مکان سے باہر ہونے کی صورت میں تو دم
لازم ہوگا۔ زمان سے تاخیر ہر دم لازم نہیں ہوگا، اور زفر کے قول کے مطابق زمان سے تاخیر
کی صورت میں دم لازم ہوگا اور خارج مکان ہونے سے دم نہیں لازم ہوگا۔

زفر کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صلح حدیبیہ کے موقع پر
حدیبیہ میں حلق کر دیا اور اپنے اصحاب کو بھی حلق کروانے کا حکم دیا، حالانکہ حدیبیہ محل
سے ہے۔ پس اگر حلق حرم سے مخصوص ہوتا تو نہ آپ بنی نضیر حلق کرواتے اور نہ اپنے
اصحاب کو اس کا امر فرماتے، تو اس روایت سے معلوم ہوا کہ حلق کا جواز حرم سے مخصوص
نہیں ہے۔ اور یہی روایت مکان کی عدم تخصیص کے سلسلہ میں ابو یوسف کی بھی حجت ہے۔
زمان کی عدم تخصیص کے بارے میں ابو یوسف و محمد کی حجت یہ روایت ہے کہ "ایک
آدمی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کیا "میں ذبح سے پہلے حلق
کر دیا بیٹھا ہوں" تو آپ نے فرمایا "اب ذبح کر لو، کوئی حرج نہیں" پھر ایک اور آدمی آیا۔
اس نے عرض کیا "میں رمی سے پہلے ذبح کر بیٹھا ہوں"؟ تو آپ نے فرمایا "اب رمی کر لو،
کوئی حرج نہیں" اور اس دن آپ سے جس عبادت کی بھی تقدیم و تاخیر کے متعلق پوچھا گیا،
آپ نے یہی فرمایا کہ "اب کر لو، کوئی حرج نہیں"۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ حلق یا قصر کے لیے
کوئی زمان مخصوص نہیں ہے۔

ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام نحر میں حرم میں حلق کر دیا۔ پس آپ کا فعل مطلق کتاب اللہ کا بیان ہو گیا۔ اور تاخیر سے دم اس لیے واجب ہو جاتا ہے کہ وجوب کفارہ کے لیے تاخیر واجب منزلہ ترک واجب ہے، وجہ طواف زیارت میں گزر چکی ہے۔ رہا حدیث حدیبیہ سے استدلال! تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیبیہ کا کچھ حصہ حل میں ہے اور کچھ حصہ حرم میں، تو احتمال ہے کہ حلق حرم میں ہوا ہو، پس اس احتمال کے ہوتے ہوئے حدیث سے استدلال درست نہیں، جبکہ یہ روایت بھی ہے کہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام حدیبیہ میں نزول تو حصہ حل میں فرمایا تھا، اور آپ نماز حصہ حرم میں پڑھتے تھے، تو ظاہر یہ ہے کہ حرم میں حلق ممکن ہوتے ہوئے آپ نے حل میں حلق نہیں کر دیا ہو گا۔ رہا دوسری حدیث سے استدلال! تو اس کے تو ہم قائل ہیں کہ زمان و مکان سے تاخیر میں کوئی حرج یعنی گناہ لازم نہیں آتا، لیکن گناہ کی نفی سے وجوب کفارہ کی نفی نہیں ہوتی جیسا کہ تکلیف کے وقت حلق کروانے میں گناہ نہیں، لیکن کفارہ واجب ہے اسی طرح قتل خطا میں گناہ نہیں، لیکن کفارہ واجب ہے۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے حلق نہیں کروایا، یہاں تک کہ حرم سے نکل گیا، پھر حرم لوٹ آیا اور حلق یا قصر کر لیا تو دم لازم نہیں ہو گا، کیونکہ جواز کی شرط پائی گئی۔ یہ ان حضرات کے نزدیک ہے جو مکان کو شرط قرار دیتے ہیں اور ابو حنیفہ کے نزدیک مذکورہ صورت میں عدم لزوم دم تب ہو گا جب کہ وہ ایام نحر کے اندر اندر لوٹ آیا ہو۔

حلق پر مرتب ہونے والا حکم | حلق کے نتیجہ میں تحمل حاصل ہوتا ہے، یعنی مجرم کے لیے احرام کی وجہ سے جو امور احرام ہو گئے تھے، اب وہ حلال ہو گئے ہیں، سوائے جماع کے۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ مالک کے نزدیک جماع اور خوشبو کے سوا باقی امور حلال ہو جاتے ہیں۔ لیث کے نزدیک جماع اور شکار کے سوا سب امور حلال ہو جاتے ہیں۔ شافعی کہتے ہیں کہ حلق سے فرج کے علاوہ کسی مقام میں قربت اور مباشرت بھی حلال ہو جاتی ہے۔ مالک کی حجت یہ روایت ہے کہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جب تم حلق کروالو تو تمہارے لیے جماع اور خوشبو کے سوا ہر چیز حلال ہو گئی“۔ صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ عائشہؓ سے روایت ہے بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس نے رمی کی، پھر ذبح کیا، پھر حلق کر دیا تو اس کے لیے جماع کے سوا ہر شے حلال ہو گئی“۔ یہ حدیث تمام پر حجت ہے۔ اس لیے کہ آپ نے ہر چیز کو حلال قرار دیا اور صرف جماع کو مستثنیٰ فرمایا، لہذا خوشبو اور شکار مستثنیٰ امنہ کی نفی کے تحت داخل ہیں، یعنی حلال ہیں، اور فرج کے علاوہ کسی مقام میں قربت اور مباشرت نفی استثناء کی وجہ سے حلت سے خارج ہیں (یعنی یہ

دوائی جماع ہونے کے سبب جماع کے حکم کے تحت آتے ہیں ۔

رہا حدیث عمرؓ سے (ماکت کا) استدلال ! تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ جب یہ بات عائشہؓ کو پہنچی تو آپؓ نے فرمایا "اللہ ان شیخ کی مغفرت کرے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس وقت حلق کر دیا تو میں نے خود آپؓ کو خوشبو لگائی ہے۔"

زمان و مکان سے حلق کی تاخیر کا حکم | ابو حنیفہ کے نزدیک حلق یا قصر خواہ اپنے زمان

ہوگا۔ ابو یوسف کے نزدیک دونوں صورتوں میں کچھ واجب نہیں ہوگا۔ محمد کے نزدیک صرف مکان سے ہٹنے کی صورت میں دم واجب ہوگا۔ اور زفر کے نزدیک صرف زمانی سے تاخیر کے سبب دم واجب ہوگا۔ تفصیل گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

طواف و داع کا بیان

طواف صدر و داع کے بارے میں گفتگو کے موضوعات یہ ہیں !

ا۔ طواف و داع کے وجوب کا بیان

ب۔ شرائط کا بیان

ج۔ مقدار و کیفیت اور سنن کا بیان

د۔ وقت کا بیان

ه۔ مکان کا بیان

و۔ طواف و داع چھوڑنے کا بیان

طواف و داع کے بارے میں مذاہب و دلائل | ہمارے نزدیک طواف

شافعی کے نزدیک سنت ہے۔ شافعی کے قول کا مبنیٰ یہ ہے کہ وہ فرض اور واجب کے درمیان فرق نہیں کرتے، اور بالاجماع فرض تو ہے نہیں، لہذا واجب بھی نہیں کہا جائے گا۔ ہاں! سنت ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیشہ طواف و داع کیا ہے، یہی سنت کی دلیل ہوتی ہے۔ اور عدم وجوب کی دلیل یہ ہے کہ سب کا اس پر اجماع ہے کہ طواف و داع حیض و نفاس والی عورت پر واجب ہیں، اگر یہ واجب ہوتا تو طواف زیارت کی طرح ان پر بھی واجب ہوتا۔

ہم فرض اور واجب میں فرق کرتے ہیں، جیسا کہ معلوم و معروف ہے، اور وجوب کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا !

من جہز هذا البيت فليكن آخر عهدہ ”جو اس گھر کا حج کرے، تو اس گھر سے اس
 بہ الطواف۔
 کا آخری معاملہ طواف ہونا چاہیے“

اور مطلق امر و وجوب عمل کے لیے ہوتا ہے، مگر حیض والی عورت اس عموم سے ایک دوسری
 دلیل کی وجہ سے مخصوص ہے، اور وہ دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
 حیض والی عورتوں کو عذر حیض کی وجہ سے طواف و دایع چھوڑنے کی رخصت دی۔ اور آپ
 نے عورتوں کو یہ امر نہیں فرمایا کہ طواف کے قائم مقام کوئی اور چیز یعنی دم ادا کرو۔ اور
 ہمارے نزدیک ہر اس عبادت کے بارے میں، جس کا عذر کی وجہ سے ترک جائز ہے یہی
 قاعدہ اور اصول ہے کہ اس کے ترک سے معذور پر کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ (اس قاعدے
 کا ماخذ یہی حدیث ہے) واللہ اعلم

طواف و دایع کی شرائط | طواف و دایع کی شرائط دو طرح کی ہیں، بعض کا تعلق
 وجوب سے ہے اور بعض کا جواز سے۔

شرائط وجوب! | حاجی آفاقی ہو، چنانچہ اہل مکہ پر اور ان لوگوں پر جن کی منزل
 حدودِ موقیئت کے اندر مکہ کی جانب ہو، حج کرنے سے طواف و دایع
 واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ طواف تو بیت اللہ کو ”الوداع“ کرنے کے لیے واجب ہوتا ہے
 اسی لیے اس کا نام طواف و دایع اور طواف صدر ہے، صدر کا معنی ہے رجوع، یعنی وہ طواف
 جو بیت اللہ سے دایع ہوتے ہوئے اور وطن لوٹتے ہوئے واجب ہے۔ اور اہل مکہ
 میں یہ سبب نہیں پایا جاتا، کیونکہ وہ تو اپنے وطن میں ہی ہیں، اور جو موقیئت کی حدود کے اندر
 رہنے والے ہیں، وہ بھی اہل مکہ کے حکم میں ہیں، لہذا اہل مکہ کی طرح ان پر بھی طواف و دایع واجب
 نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر آفاقی مکہ میں مستقل اقامت کی نیت کر لیتا ہے، بایں طور کہ مکہ کو اپنا وطن اور دار
 بنا لیتا ہے، تو اس میں دو صورتیں ہیں، یا تو اس نے نفرا دل حلال ہونے سے پہلے (یعنی ۱۲ ذوالحجہ
 کو زوال کے بعد رومی ختم ہونے سے پہلے) نیت کی ہوگی یا نفرا دل حلال و مباح ہونے کے بعد پس
 اگر نفرا دل حلال ہونے سے پہلے اقامت کی نیت کر لی تو طواف صدر بالا جماع ساقط ہو جائے
 گا، یعنی واجب ہی نہیں ہوگا۔ اور اگر نفرا دل حلال ہونے کے بعد نیت اقامت کی تو ابوحنیفہ کے
 قول کے مطابق ساقط نہیں ہوگا، اور اس پر لازم ہے کہ طواف و دایع کرے۔ ابو یوسف کا قول
 ہے کہ تب بھی ساقط ہو جائے گا، ہاں اگر طواف مشروع کر چکا ہے اور پھر نیت کرتا ہے، تو طواف
 پورا کرنا واجب ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نیت اقامت کرنے سے وہ اہل مکہ میں
 سے ایک ہو گیا اور اہل مکہ پر طواف و دایع نہیں ہوتا۔ ہاں مشروع کرنے کے بعد پورا کرنا اس لیے
 واجب ہے کہ طواف مشروع کرنے سے واجب ہو گیا ہے، لہذا ترک جائز نہیں ہوگا، بلکہ اس کا پورا

کرنا واجب ہے۔

ابو حنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفرادل حلال ہونے کے بعد طواف وداع واجب ہو جاتا ہے، کیونکہ اس کا وقت تو شروع ہو چکا تھا، لیکن نمازِ عشاء اور وتر کی طرح یہ طواف زیارت پر مرتب ہوتا ہے، یعنی اس کی ترتیب یہ ہے کہ پہلے طواف زیارت ہوتا ہے پھر طواف وداع جیسے وتر کا وقت شروع تو عشاء کے وقت کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے، لیکن ادا عشا کی نماز کے بعد ہوتے ہیں، لہذا نفرادل حلال ہونے کے بعد اقامت کی نیت کارگر نہیں ہوگی، جیسا کہ نماز کا وقت نکلنے کے بعد اقامت کی نیت سودمند نہیں ہوتی۔

شرط نمبر ۲ :- حیض و نفاس سے طہارت۔ پس حیض اور نفاس والی عورت پر طواف وداع واجب ہی نہیں ہوتا، چنانچہ ترک پر دم بھی لازم نہیں ہوگا، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حیض والی عورتوں کو یہ طواف ترک کرنے کی رخصت دی اور اس کا کوئی بدل مقرر نہیں فرمایا، تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ طواف ان عورتوں پر واجب ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اگر واجب ہوتا تو بدل یعنی دم کے بغیر اس کا ترک جائز نہ ہوتا۔

باقی حدث و جنابت سے طہارت، وجوب طواف کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ محدث اور جنبی پر طواف واجب ہے اس لیے کہ حدث و جنابت کا ازالہ ممکن ہے۔ لہذا اسے عذر شمار نہیں کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

نیت، کیونکہ طواف عبادت ہے، لہذا اس کے لیے نیت ہونا ضروری ہے، باقی نیت کی تعیین شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر کسی نے طواف زیارت کے بعد بلا تعیین نیت یا نفل کی نیت سے طواف کیا تو یہ طواف وداع ہوگا، اس لیے یہ وقت، اسی طواف کے لیے متعین ہے، لہذا مطلق نیت اسی کی طرف راجع ہوگی، جیسا کہ رمضان کے روزے میں ہوتا ہے۔

۲۔ طواف وداع طواف زیارت کے بعد ہو، چنانچہ اگر نفرادل میں کوچ کیا، پھر طواف کیا، اور اس میں کوئی متعین نیت نہیں ہے، یا نفل طواف کی نیت ہے، یا طواف وداع کی نیت ہے تو یہ طواف زیارت ہی واقع ہوگا، طواف وداع نہیں، اس لیے یہ وقت طواف زیارت کا ہے اور طواف وداع اس کے بعد ہوگا۔

مسئلہ: طواف وداع کے فوراً بعد کوچ کرنا، طواف کے جواز کی شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر طواف کیا، پھر مکہ میں اپنے کاموں میں مشغول رہا تو دوسرا طواف وداع کرنا واجب نہیں ہے اگر اس پر یہ اعتراض ہو کہ کیا بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نہیں فرمایا کہ جو اس گھر کا حج کرے اس کا اس گھر سے آخری معاملہ طواف ہونا چاہیے تو جب طواف کے بعد یہ اپنے کاموں میں مشغول رہا، تو بیت اللہ کے ساتھ اس کا آخری معاملہ طواف نہ ہوا، لہذا پہلے کیا ہوا طواف وداع جائز نہ ہونا چاہیے، کیونکہ مامور بہ ادا نہیں ہوا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں

مراد یہ ہے کہ افعال حج میں سے آخری فعل بیت اللہ کا طواف ہونا چاہیئے، یہ مراد نہیں کہ مدت اقامت کا آخری فعل طواف ہو، چنانچہ جب طواف وداع کر لیا تو بیت اللہ سے متعلقہ آخری عبادت حج ادا ہو گئی۔ اس کے بعد اگر اپنے کاموں میں مشغول رہا تو کوئی حرج نہیں۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ جب کوئی شخص طواف وداع کر لے، پھر عشاء تک مقیم رہے تو میں یہ پستہ کرتا ہوں کہ ایک اور طواف وداع کرے، تاکہ طواف وداع اور کوچ کے درمیان کوئی حائل نہ رہے۔

مسئلہ: حدث و جنابت سے طہارت جواز طواف کی شرط نہیں ہے، چنانچہ حالت حدث و جنابت میں کیا ہوا طواف جائز ہوگا، اور اسے شمار کیا جائے گا۔ لیکن افضل یہ ہے کہ پاک ہو کر اعادہ کر لے اور اگر اعادہ نہیں کیا تو بھی جائز ہو گیا، لیکن جنابت کی صورت میں شاة لازم ہوگی، کیونکہ نقص و عیب زیادہ ہے، لہذا اس کی تلافی شاة سے ہوگی جیسا کہ اکثر چکر ترک کرنے سے شاة لازم ہوتی ہے اور اگر حالت حدث میں طواف کر لیا، تو اس بارے میں ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ صدقہ لازم ہوگا۔ اور یہی صحیح روایت ہے، اور یہی ابو یوسف و محمد کا قول ہے، کیونکہ نقص و عیب معمولی ہے، پس یہ ایک یا دو چکر ترک کرنے کی طرح ہے اور ایک روایت ہے کہ شاة لازم ہے، کیونکہ یہ واجب طواف ہے، لہذا طواف زیارت کے مشابہ ہے۔

مسئلہ: ستر ڈھانپنا جواز طواف کی شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر اتنے کھلے ہوئے ستر سے طواف کر لیا، جس سے نماز جائز نہیں ہوتی تو طواف جائز ہو جائے گا۔ لیکن دم واجب ہوگا۔
مسئلہ: نجاست سے طہارت بھی جواز طواف کی شرط نہیں ہے۔ لیکن ایسی حالت میں طواف کرنا مکروہ ہے، اور اس سے واجب کچھ نہیں ہوتا۔ فرق کی وجہ طواف زیارت میں گزر چکی ہے۔
واللہ اعلم

نوٹ: طواف وداع کی مقدار اور کیفیت باقی طوافوں کی طرح ہے۔ اور اس سے متعلقہ سنن کا بیان انشاء اللہ سنن حج کے ذیل میں آئے گا۔

طواف وداع کا وقت | ابو حنیفہ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ ”انسان کے لیے مناسب یہ ہے کہ جب کوچ کا ارادہ کرے تو طواف وداع کرے، لیکن یہ وقت مستحب کا بیان ہے، اصل وقت کا بیان نہیں۔ اصل وقت یہ ہے کہ طواف وداع ایام سحر میں اور ان کے بعد ہر وقت جائز ہے، اور جب بھی طواف کرے گا۔ ادا ہوگا، قضا نہیں۔ چنانچہ اگر طواف وداع کر لیا، پھر مکہ میں اس کا قیام طویل ہو گیا، جبکہ نہ تو اقامت کی نیت ہے اور نہ ہی مکہ کو اپنا وطن اور دار بنایا ہے، تو پہلا طواف وداع ہی کافی ہے اگرچہ طواف کے بعد سال بھر مقیم رہے۔ لیکن افضل یہ ہے کہ لوٹتے ہوئے طواف وداع کر لے۔ وجہ گزر چکی ہے۔ اور بالا جماع طواف وداع ایام سحر سے مؤخر کرنے پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔

طواف وداع کا مقام | طواف وداع کا مقام بیت اللہ کا حول اور گرد ہے۔ اس کے علاوہ کہیں جائز نہیں ہوتا، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرمایا ہے: جو شخص اس گھر کا حج کرے تو اس گھر سے اس کا آخری معاملہ طواف ہونا چاہیے اور بیت اللہ کا طواف یہی ہے کہ اس کے گرد طواف کیا جائے۔ پس اگر کوئی شخص طواف کیے بغیر کوچ کر گیا تو جب تک میقات سے تجاوز نہیں کرتا، اس پر واجب رہے گا کہ لوٹے اور طواف کرے، کیونکہ اس نے واجب طواف ترک کیا ہے اور تجدید احرام کے بغیر بجالانا بھی ممکن ہے، لہذا لوٹنا اور طواف کرنا بھی واجب ہے۔ اور اگر میقات سے گزر چکا ہے تو اب رجوع واجب نہیں رہا، کیونکہ اب صرف اس صورت میں رجوع ممکن ہے کہ وہ عمرہ کا التزام کرے اور عمرہ کا احرام باندھے، پھر اگر وہ جانا چاہتا ہے تو اپنا سفر جاری رکھے اور دم ادا کر دے اور اگر لوٹنا چاہتا ہے تو عمرہ کا احرام باندھ کر لوٹے، اور جب مکہ پہنچ جائے تو پہلے طواف عمرہ کرے، پھر طواف وداع کرے اور تاخیر کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہوگا۔ لیکن فقہاء کہتے ہیں کہ اس صورت میں افضل یہ ہے کہ مت لوٹے، اور طواف کی جگہ دم دے دے۔ کیونکہ اس میں فقراء کا زیادہ نفع ہے اور خود اس کے لیے بھی سہولت ہے کہ سفر کی مشقت اور التزام احرام کے مزے سے بچ جائے گا۔ واللہ اعلم

حج کرنے کا طریقہ

حج کے فرائض، واجبات اور سنن افعال کی تفصیل و ترتیب | جب احرام باندھنے کا ارادہ ہو، تو غسل یا وضو کرے، لیکن غسل کرنا افضل ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مقام ذوالحلیفہ پر پہنچے تو آپ نے احرام باندھنے کے لیے غسل فرمایا۔ اور غسل کرنے میں مرد ہو، یا عورت حیض و نفاس سے پاک ہو یا حیض یا نفاس کی حالت میں ہو سب برابر ہیں اس لیے کہ اس سنت سے مقصود نظافت اور جسمانی صفائی ہے، پس اس میں مرد، عورت، پاک اور ناپاک عورت سب مساوی ہیں۔ نیز یہ روایت بھی اس پر دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب بیعت رضوان کے سلسلہ میں درخت کے نیچے فرودکش تھے، تو ابو بکر الصديق خدمت والا میں حاضر ہوئے اور عرض کی کہ یا رسول اللہ! اسماء کو تو نفاس شروع ہو گیا ہے۔ محمد بن ابی بکر اسی موقع پر چبدا ہوئے تھے۔ تو بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو بکر سے فرمایا: اسماء کو کہو کہ غسل کرے اور حج کا احرام باندھ لے۔ اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ عائشہؓ بھی حیض میں مبتلا ہو گئیں تو آپ نے انہیں غسل کرنے اور حج کا احرام باندھنے کا حکم فرمایا۔ ان دونوں حدیثوں میں غسل کا امر بطور استحباب ہے، بطور ایہاب نہیں، کیونکہ حیض و نفاس کی حالت میں حیض و نفاس سے طہارت کا غسل نہیں ہو سکتا۔ احرام باندھتے ہوئے غسل کرنا اس لئے افضل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے احرام کے لئے غسل کو وضو پر ترجیح دی، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

افضل عمل اختیار فرماتے تھے، اسی طرح آپؐ نے عائشہؓ اور اسماءؓ کو بھی غسل کا امر فرمایا۔
نیز اس لیے کہ غسل سے مقصد نظافت زیادہ بہتر طور پر حاصل ہوتا ہے۔

پھر دو چادریں ازار اور رداء پہنے، (ایک لنگی کے طور پر باندھ لے اور ایک اوپر اوڑھ لے) اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو چادریں ازار اور رداء ہی زیب تن فرمائی تھیں نیز اس لیے کہ محرم کو سلا ہوا کپڑا پہننا تو ممنوع ہے اور اس کے ساتھ ستر ڈھانپنا بھی ضروری ہے، اور گرمی سردی سے بچاؤ کی بھی ضرورت ہے، اور یہ مقاصد ازار اور رداء دو چادروں سے ہو سکتے ہیں۔ — یہ چادریں خواہ نئی ہوں یا پرانی، اس میں کوئی فرق نہیں کیونکہ مقصود ہر ایک سے حاصل ہو سکتا ہے۔ ہاں انٹی چادریں لینا افضل ہے، کیونکہ اس میں نظافت زیادہ ہے۔

سمجھ لو جھ والہ جو بچہ احرام باندھنا چاہے تو اس کے دلی کے لیے مناسب ہے کہ اس کے کپڑے اتروائے اور اسے دو چادریں پہنا دے، اس لیے کہ سنن کی رعایت رکھنا بچے کے لیے بھی ویسا ہی ضروری ہے جیسا بالغ کے لیے۔

چادریں پہننے کے بعد جیسا چاہے تیل لگاٹے اور جیسی خوشبو چاہے استعمال کرے، اور ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق تو خواہ ایسی خوشبو ہو، جس کا جسم اور عین احرام کے بعد بھی باقی رہے گا اور خواہ ایسی خوشبو ہو جو جسم دار نہیں ہے، دونوں برابر ہیں۔ محمد بھی پیسے سی کہتے تھے، پھر انہوں نے اس سے رجوع کر لیا، اور کہا کہ ایسی خوشبو کا استعمال مکروہ ہے جس کا جسم احرام کے بعد بھی باقی رہے۔ — محمد سے ان کے رجوع کے سبب کے بارے میں یہ حکایت ہے کہ ”میں اس میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتا تھا، یہاں تک کہ میں نے کچھ لوگ دیکھے، جنہوں نے بے ستمی شاخوشبو لگائی ہوئی تھی جس سے ایک قبیح صورت پیدا ہو گئی تھی، اس لیے میں اسے مکروہ کہنے لگا۔“ یہی مالک کا بھی قول ہے۔ — محمد کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اعرابی سے فرمایا ”اغسل عنک هذا الخلوفاً“ ”یہ خلوف (خوشبو کا نام) اپنے سے دھو ڈالو“۔

اور عمرؓ و عثمانؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بھی اسے مکروہ سمجھا ہے، اور اس لیے بھی مکروہ ہے کہ اگر جسم دار خوشبو لگی ہوئی ہے تو وہ اپنی جگہ سے دوسری جگہ کی طرف بھی منتقل ہو سکتی ہے تو یہ ایسا ہو جائے گا، گویا اس نے احرام کے بعد اس جگہ ابتداء خوشبو لگائی ہے۔

ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل عائشہؓ کی یہ روایت ہے کہ ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اس وقت بھی خوشبو لگائی، جس وقت آپؐ نے احرام باندھا اور طواف زیارت سے پہلے اس وقت بھی لگائی جب آپؐ نے احرام کھولا“ اور میں نے احرام کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مانگ میں خوشبو کی چمک دیکھی۔ — اور یہ بدیہی بات ہے کہ خوشبو کی چمک تبھی ہو سکتی ہے، جبکہ اس کا جسم باقی ہو، تو معلوم ہوا کہ آپؐ نے ایسی خوشبو استعمال کی، جس کا جسم احرام کے بعد تک باقی رہا۔ — نیز اس لیے کہ جو خوشبو ابھی تک باقی ہے، ابتداء میں

جب یہ لگائی گئی تھی، تو اس وقت اس کا لگانا مباح تھا، کیونکہ عیزا حرام کی حالت میں لگائی گئی تھی، اب تو صرف سابقہ خوشبو کی بقا ہے، اور خوشبو پر باقی رہنے کو خوشبو لگانا نہیں کہتے، اس لیے یہ مکروہ نہیں جیسا کہ کوئی شخص پہلے سر منڈالے پھر احرام باندھے دیکر حالت حلق پر بقا کو حلق کر دانا نہیں کہیں گے۔ — رہی حدیث اعرابی! تو یہ اس صورت پر محمول ہے، جبکہ زعفران میں رنگا ہوا کپڑا پہنا ہوا، اور مرد کے لیے احرام کے بغیر بھی زعفران میں رنگا ہوا کپڑا پہننا ممنوع ہے۔ لہذا حالت احرام میں تو بدرجہ اولیٰ ممنوع ہوگا۔ ہم نے یہ حدیث اس صورت پر اس لیے محمول کی ہے تاکہ دونوں حدیثوں میں بقدر امکان تطبیق ہو جائے۔ — باقی حدیث عمر و عثمان سے استدلال اس لیے درست نہیں کہ ابن عمر و عائشہؓ سے اس کے خلاف مروی ہے، پس دونوں میں تعارض ہوا، اس لیے عمر و عثمان کے قول کو حجت نہیں بنایا جاسکتا۔ اور محمد نے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کی جو وجہ ذکر کی ہے، اگر محض انتقال کو ابتداء خوشبو لگانا سمجھا جائے تو انتقال سے جزاء واجب ہونی چاہیے، اور بالاجماع ایسا نہیں ہے۔

اگر کسی نے احرام باندھنے کے بعد خوشبو لگائی، جس سے کفارہ واجب ہو گیا، اور اس نے کفارہ ادا کر دیا، لیکن خوشبو اس پر باقی رہی تو کیا خوشبو کی بقا سے دوسرا کفارہ واجب ہوگا یا نہیں؟ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ ایک اور کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ حالت احرام ہونے کی وجہ سے اس خوشبو کا لگانا ابتداء ہی ممنوع تھا، پس اس پر باقی رہنا بھی ممنوع ہوگا، بخلاف پہلے مسئلہ کے، کہ وہاں جب لگائی گئی تھی، تو اس وقت لگانا جائز تھا، اور بعض کہتے ہیں کہ دوسرا کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ ابتداء خوشبو لگانے پر جو اثر مرتب ہوتا ہے، وہ تو کفارہ دینے سے ساقط ہو گیا۔

اب محض خوشبو پر بقا ہے اور خوشبو پر بقا سے کفارہ واجب نہیں ہوتا، جیسا کہ پہلے مسئلہ میں ہے۔

چادریں باندھنے اور خوشبو و عیزہ لگانے کے بعد دو رکعتیں پڑھے، اس لیے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جبکہ میں وادی عقیق میں تھا، میرے پاس میرے رب کی طرف سے ایک آنے والا آیا، اور مجھ سے کہا

صَلِّ فِي هَذِهِ الْوَادِي الْمُبَارَكَةِ رَكْعَتَيْنِ ” اس مبارک وادی میں دو رکعتیں پڑھیے اور

وَقُلْ لِّبَيْتِكَ بِعَمْرَةِ وَحُجَّةٍ۔

دونوں کا تلبیہ اس لیے کہلایا کہ آپ تارن تھے۔

دو رکعتیں پڑھنے کے بعد احرام کی نیت کرے، اور مستحب یہ ہے کہ جو دل میں نیت کر رہا ہے، وہ زبان سے بھی ادا کرے، چنانچہ اگر حج کا احرام باندھ رہا ہے تو یوں کہے!

اللَّهُمَّ اِنِّیْ اُرِیدُ الْحَجَّ فِیْسِرَہٗ لِیْ اے اللہ! میں حج کا ارادہ کرتا ہوں۔ پس میرے

وَتَقْبَلْہَا مِنِّیْ۔ لیے حج آسان فرما اور قبول فرما۔

اور اگر عمرہ کا ارادہ ہو تو یوں کہے!

اللَّهُمَّ اِنِّیْ اُرِیدُ الْعُمْرَةَ فِیْسِرَہٗ لِیْ اے اللہ! میں عمرہ کا ارادہ کرتا ہوں، پس عمرہ میرے لیے آسان فرما اور قبول فرما۔

اور اگر حج قرآن کا ارادہ ہو تو یوں کہے :

اللّٰهُمَّ اِنِّیْ اُرِیدُ الْعُمْرَةَ وَالْحَجَّ فِیْسِرْهُمَا اَسْءَلُکَ ! میں عمرہ و حج کا ارادہ کرتا ہوں، پس
لی و تقبلہما منی

ان دونوں کو میرے لیے آسان فرما اور قبول فرما !
دعا کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حج ایک عظیم عبادت ہے، جس میں شدید کلفت و مشقت بھی
گوارا کرنا پڑتی ہے، لہذا اس عبادت کی آسانی اور پورا ہونے کے بعد مقبولیت کی دعا کرنا
مستحب ہے، کیونکہ ہر عبادت قبول بھی نہیں ہوتی، دیکھئے ! ابراہیم و اسماعیل علیہما السلام
جب اللہ کے بتلانے ہوئے طریقہ کے مطابق بیت اللہ کی تعمیر کر چکے تو یہ درخواست کی
رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّکَ اَنْتَ
السمیع العلیم۔

بیشک آپ (ہماری درخواست) سننے والے اور
(ہمارے دلوں کی کیفیت) جانتے والے ہیں۔
مسئلہ : مستحب یہ ہے کہ اہلال (بلند آواز سے تلبیہ کہنا) میں حج یا عمرہ دونوں کا ذکر کرے
اور جب دونوں کا ذکر کرنا ہو تو عمرہ کو حج سے پہلے ذکر کرے اور یوں کہے ”لبیک بعمرۃ
و حجة“ اہلال میں اپنے مقصود کا ذکر اور ذکر میں عمرہ کی تقدیم اس لیے ہے کہ نبی
صلی اللہ علیہ وسلم کو یونسی کہنے کا امر ہوا، چنانچہ ابھی اوپر روایت گزری ہے کہ نبی صلی اللہ
علیہ وسلم نے فرمایا: اتانی آت من ربی وَاَنَا بِالْعَقِیْقِ فَقَالَ صَلِّ فِیْ هَذَا الْوَادِعِ
المبارک رکعتین وقل لبیک بعمرۃ و حجة۔“

نیز اس لیے بالفعل عمرہ حج سے مقدم ہوتا ہے، لہذا ذکر میں بھی اسے مقدم رکھنا چاہیے
تلبیہ نماز کے بعد کہے۔ ہمارے نزدیک یہ افضل ہے۔ شافعی کہتے ہیں کہ افضل یہ
ہے کہ اپنی سواری پر بیٹھنے کے بعد تلبیہ کہے۔ مالک کا قول ہے کہ مقام بیداء (ذوالحلیفہ
کے قریب، مکہ کی جانب ایک اونچی جگہ) پر چڑھنے کے بعد تلبیہ کہے۔ اس اختلاف کا منشاء
درحقیقت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اولین تلبیہ کے وقت کی تعیین کے بارے میں روایات
مختلف ہیں۔ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کے بعد تلبیہ
کہا۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ آپ نے سواری پر تشریف فرما ہونے کے بعد تلبیہ کہا
۔ جابر بن عبد اللہؓ سے روایت ہے کہ آپ نے مقام بیداء پر چڑھنے کے بعد تلبیہ کہا
۔ ہمارے اصحاب ابن عباس کی روایت سے استدلال کرتے ہیں، کیونکہ یہ اولیت کی دلالت
میں محکم ہے اور ابن عمر و جابر کی روایات محتمل ہیں۔ اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم
نے جب نماز کے بعد تلبیہ کہا اس وقت ابن عمر موجود نہ ہوں، وہ اس وقت آئے ہوں جب
آپ سواری پر تشریف فرما ہونے کے بعد تلبیہ کہ رہے ہوں۔ تو انہوں نے یہ سمجھا کہ نبی
آپ کا اولین تلبیہ ہے، تو جو انہوں نے دیکھا روایت کر دیا۔ اسی طرح ممکن ہے کہ جابرؓ نے
بھی آپ کو ”بیداء“ پر چڑھنے کے بعد تلبیہ کہتے ہوئے دیکھا ہو، پس انہوں نے خیال کیا
ہو کہ یہی آپ کا اولین تلبیہ ہے، تو جو انہوں نے دیکھا وہ روایت کر دیا۔ اس تاویل کی صحت

پر یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ "سعید بن جبیر کہتے ہیں کہ میں نے ابن عباسؓ سے دریافت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اہلال کے بارے میں اصحاب کا اختلاف کیسے ہوا؟ تو ابن عباس نے کہا کہ "میں اسے خوب جانتا ہوں" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مسجد ذوالحلیفہ میں دو رکعتیں پڑھیں، اور حج کا اہلال کیا، اس وقت آپؐ کی زمین کسی ناقہ در مسجد پر کھڑی تھی، اور ابن عمرؓ اس کے پاس تھے، تو جن لوگوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مسجد میں اہلال کرتے ہوئے دیکھا، انہوں نے کہا کہ آپؐ نے نماز کے بعد اہلال کیا، پھر آپؐ سواری پر تشریف فرما ہوئے، اور اہلال کیا۔ اور لوگ آپؐ کے پاس جماعتوں کی شکل میں آ رہے تھے تو جن لوگوں نے آپؐ کو یہاں سنا، انہوں نے کہا کہ آپؐ نے سواری پر تشریف فرما ہونے کے بعد اہلال کیا۔ پھر آپؐ بیدار ہوئے تو اہلال کیا، تو جن لوگوں نے یہاں سنا، انہوں نے کہا کہ آپؐ نے بیدار ہوئے ہوئے اہلال کیا، حالانکہ بخدا آپؐ رہتی جاٹے نماز میں اہلال کر چکے تھے؟

جب اہلال کر چکے تو نمازوں کے بعد کثرت سے تلبیہ کہے، خواہ نمازیں فرض ہوں یا نفل اور طحاوی کہتے ہیں کہ صرف فرض نمازوں کے بعد تلبیہ کی کثرت کرے، نوافل اور نوافل شدہ نمازوں کے بعد نہیں۔ انہوں نے اس میں تکیرات تشریع والا حکم جاری کیا ہے اور ظاہر الروایہ میں عمومی طور پر "نمازوں کے بعد" مذکور ہے۔ نیز اس لیے کہ نماز کے بعد تلبیہ کی فضیلت ہے، کیونکہ اس طرح تلبیہ نماز سے متصل ہو جاتا ہے، جو کہ بذات خود از اول تا آخر اللہ کا ذکر ہے۔

اور جب بھی کسی بلند جگہ چڑھے یا کسی وادی میں اترے۔ یا کسی سوار جماعت سے ملے یا نیند سے بیدار ہو، اسی طرح سحری کے وقت کثرت سے تلبیہ کہے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحابؓ ایسا ہی کرتے تھے۔

تلبیہ بلند آواز سے کہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "افضل الحج القح والشح" اور قربانی ہو۔

بیز خلا د بن مائب الانصاری اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "میرے پاس جبرائیل آئے اور مجھے حکم دیا کہ میں اپنے اصحاب و رفقاء کو امر کروں کہ تلبیہ بلند آواز سے کہیں۔ کیونکہ یہ شعاثر حج میں سے ہے۔ اس میں تلبیہ بلند آواز سے کہنے کا امر بھی ہے، اس کی وجہ کی طرف اشارہ بھی، کہ یہ شعاثر حج سے ہے، اور جو اذکار شعاثر سے ہوں۔ جیسے اذان وغیرہ، ان کے بارے میں طریقہ یہی ہے کہ انہیں خوب زور و شور سے ادا کیا جائے۔

مسنون ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والا تلبیہ کہے، اور وہ یہ ہے: لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ لَبَّيْكَ "میں حاضر ہوں" اسے اللہ میں حاضر ہوں آپ

لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ إِنَّ الْحَمْدَ
وَالنِّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ لَا شَرِيكَ
لَكَ
کا کوئی شریک نہیں۔ میں حاضر ہوں، بیشک سب
تعریفیں اور نعمتیں تیری ہی ہیں، اور ملک تیرا ہی
ہے، اس میں تیرا کوئی شریک نہیں،

ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ میں یہی الفاظ مروی ہیں
پس مسنون یہ ہے کہ انہی الفاظ میں تلبیہ کہے، ان سے کچھ کم نہ کرے، ہاں اگر کچھ الفاظ زیادہ
کر دیئے تو یہ ہمارے نزدیک مستحب ہے۔ شافعی کہتے ہیں کہ ”کم کرے نہ زیادہ“۔
لیکن یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ کمی کی صورت میں تو سنت میں کمی ہوتی ہے، لیکن زیادت
کی صورت میں سنت مع زیادت ادا ہو رہی ہے۔ اس پر دلیل صحابہ کی ایک جماعت کا عمل ہے
کہ یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ پر اضافہ فرماتے تھے۔ ابن مسعودؓ
یہ اضافہ فرماتے تھے!

”لَبَّيْكَ عَدَدَ التَّرَابِ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ ذَا الْمَعَارِجِ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ اَلله

الْحَقُّ لَبَّيْكَ“

ابن عمرؓ یہ اضافہ فرماتے تھے!

”لَبَّيْكَ وَسَعْدِيكَ وَالْخَيْرُ كُلُّهُ بِيَدَيْكَ، لَبَّيْكَ وَالرَّغْبَاءُ اِلَيْكَ“

اور ایک روایت میں ہے وَالْعَمَلُ وَالرَّغْبَاءُ اِلَيْكَ۔ نیز اس
لیے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کا باب ہے، پس اس میں اضافہ مستحب ہوگا۔ مکروہ نہیں۔
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے تلبیہ میں کلمہ ”لَبَّيْكَ اِنَّ الْحَمْدَ وَالنِّعْمَةَ لَكَ“ مختلف
طرح روایت ہوا ہے، بعض روایات میں کسرہ کے ساتھ ”اِنَّ“ ہے، اور بعض میں فتح کے
ساتھ ”اِنَّ“ ہے، لیکن کسرہ زیادہ صحیح ہے، اور محمدؐ نے بھی ”اصل“ میں یہی کہا ہے کہ
افضل کسرہ کے ساتھ بولنا ہے، وجہ یہ ہے کہ اگر فتح کے ساتھ بولا جائے تو یہ جملہ بطور
تفسیر یعنی اَلْبَيِّ يَأْتِ الْحَمْدُ لَكَ ہوگا، یا بطور تعلیل یعنی اَلْبَيِّ لِأَنَّ
الْحَمْدَ لَكَ ہوگا۔ اور کسرہ کی صورت میں یہ جملہ بطور ابتداء حمد و ثنا ہوگا، نہ کہ بطور تفسیر
تعلیل تو یہ صورت حمد و ثنا کے باب میں بلیغ تر ہے، لہذا کسرہ کے ساتھ بولنا افضل ہوگا۔

جب محرم مکہ کے قریب پہنچ جائے تو چاہے مکہ میں رات کے وقت داخل ہو یا دن کے وقت
اس لیے کہ انب روایت میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ میں دن کے وقت داخل ہوئے
اور ایک روایت میں ہے کہ رات کے وقت داخل ہوئے۔ اسی طرح عائشہؓ سے روایت
ہے کہ وہ مکہ میں رات کے وقت داخل ہوئیں، حسن و حسینؓ سے روایت ہے کہ یہ دونوں حضرات
رات کے وقت مکہ میں داخل ہوئے۔ اور یہ جو عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے رات
کے وقت مکہ میں داخل ہونے سے منع کیا، تو ان کی یہ نہی بطور شفقت ہے کہ کہیں چوری نہ
ہو جائے، ابراہیم نخعی نے اس کی یہی تاویل بیان کی ہے۔ نیز اگر رات کے وقت داخل ہو

اور ٹھکانے کا بھی علم نہ ہو تو ہو سکتا ہے کہ جائے نزول کے علاوہ کسی دوسری جگہ پہنچ جائے، پس دوسرے لوگوں کو بھی اذیت پہنچے اور خود بھی تکلیف اٹھاتے۔

پھر مسجد حرام میں داخل ہوا اور افضل یہ ہے کہ باب بنی شیبہ سے داخل ہوا اور یہ دعا کرے !

اللہم افتح لی ابواب رحمتک اے اللہ! میرے لیے اپنی رحمت کے دروازے
و أعذنی من الشیطان الرجیم۔ مکمل دے اور مجھے شیطان مردود سے اپنی
پناہ میں لے لے۔

پھر جب بیت اللہ پر نظر پڑے تو آہستہ آواز میں یہ کہے !
سبحان اللہ، والحمد للہ ولا
الہ الا اللہ واللہ اکبر۔ اللہم
ہذا بیتک عظمتہ و شرفہ
و کرمہ، فزدہ تعظیماً و تشریفاً
و تکریمًا۔
”اللہ ہر عیب سے پاک ہے، سب تعریف اللہ
کے لیے ہے، اللہ کے سوا کوئی آلہ نہیں اور
اللہ سب سے بڑا ہے، اے اللہ یہ تیرا گھر
ہے، جسے تو عظمت و شرافت اور عزت بخش
ہے، اس کی عظمت و شرافت اور عزت میں اضافہ
فرماتا رہ۔“

مسجد حرام کے اندرونی افعال کا آغاز حجر اسود سے ہوتا ہے، چنانچہ سب سے پہلے حجر
اسود کے سامنے آئے اور تکبیر کہے، تکبیر کہتے ہوئے ہاتھ اٹھائے، جیسے نماز میں اٹھاتے
جاتے ہیں، لیکن یہاں صرف کندھوں تک ہاتھ اٹھائے گا، اس تمام پر دلیل مکمل کی بیان
کردہ روایت ہے کہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم جب مسجد حرام میں داخل ہوتے، تو سب سے پہلے
حجر اسود کے سامنے آئے، اور تکبیر و تہلیل کی۔ اور کتاب الصلوٰۃ میں یہ روایت گزر چکی ہے
کہ ”بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”لا تدفع الایدی الا فی سبع مواطن“، یعنی ہاتھ صرف
سات جگہوں میں اٹھائے جائیں۔ اور ان میں سے ایک مقام آپ نے حجر اسود کا استلام ذکر
فرمایا۔ پھر ہاتھ چھوڑ دے۔ اور ایذا رسانی کے بغیر اگر ممکن ہو تو حجر اسود کا استلام دحجر
اسود پر دونوں ہاتھ رکھنا، کبھی چومنا بھی اس کے معنوم میں داخل ہوتا ہے، کرے، اور افضل یہ
ہے کہ بوسہ دے، اس لیے کہ روایت ہے کہ عمرؓ حجر اسود سے چمٹ گئے اور اسے بوسہ دیا
اور اسے خطاب کرتے ہوئے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ تیری بہت
عزت و اکرام کرتے تھے“ اور ایک روایت میں ہے کہ عمرؓ نے کہا ”بغداد میں خوب جانتا ہوں
کہ تو ایک ہتھکڑی تھی۔ اور کسی قسم کا نفع و ضرر تیرے بس میں نہیں، اور اگر میں نے رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کو تجھے بوسہ دیتے ہوئے نہ دیکھا ہوتا، تو میں بھی تجھے نہ چومتا“ اور ایک دوسری
روایت میں ہے کہ ”اگر میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو تجھے استلام کرتے ہوئے نہ
دیکھا ہو تو میں بھی تیرا استلام نہ کرتا“۔ پھر عمرؓ نے استلام کیا۔ ابن عمرؓ سے روایت ہے

کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حجرِ اسود کے سامنے آئے۔ اس کا استلام کیا، پھر اپنے ہونٹ مبارک اس پر رکھ کر دیر تک روتے رہے، پھر آپؐ مڑے تو کیا دیکھتے ہیں کہ عمرؓ رو رہے ہیں، آپؐ نے پوچھا ”تم کیوں رو رہے ہو؟“ عمرؓ نے جواب دیا ”یا رسول اللہ! میں نے آپؐ کو روتے ہوئے دیکھا، تو آپؐ کے رونے کی وجہ سے میں بھی رونے لگا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

ههنا تسكب العبرات: ”یہاں تو آنسو بہتے ہیں“

ابن عباس سے روایت ہے کہ ”حجۃ الوداع میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ پر سوار ہو کر طواف کیا، آپؐ اپنی خم دار پھڑی سے رکن کا استلام کرتے، پھر اسے منہ کی طرف لے جاتے،“ اور ابن عباس سے یہی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”حجرِ اسود قیامت کے دن اٹھایا جائے گا، اس کی دوا نکھیں ہوں گی جن سے دیکھے گا، دوکان ہوں گے جن سے سنے گا، اور زبان ہوں گی جس سے بولے گا، پس جن لوگوں نے اس کا استلام کیا تھا، ان کے لیے سچی شہادت دے گا۔“ اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب حجرِ اسود کا استلام کرتے تھے۔ پھر اسے چومتے تھے۔“

چنانچہ ایذا رسانی کے بغیر اگر ممکن ہو تو حجرِ اسود سے چمٹ جائے اور بوسہ دے اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرؓ کو خطاب کرتے ہوئے فرمایا ”ابو حفص تم ایک مرد قوی ہو، تمہاری وجہ سے ضعیف کو تکلیف پہنچے گی، چنانچہ اگر راستہ پاؤ تو استلام کرو، ورنہ چھوڑ دو اور تکبیر و تہلیل کرو، نیز اس لیے کہ استلام سنت ہے اور ایذاءِ مسلم حرام ہے، اور فعلِ حرام کا ارتکاب کر کے سنت پر عمل کرنے کی بجائے فعلِ حرام کا ترک زیادہ بہتر ہے اور جب ایذاء کے بغیر استلام ممکن نہ ہو، تو حجرِ اسود کے سامنے آئے۔ تکبیر و تہلیل اور اللہ کی حمد و ثنا کرے، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے، جو کہ نماز میں پڑھا جاتا ہے۔ ہمارے اصحاب سے اس موقع میں کوئی مخصوص و معین دعا منقول نہیں ہے، کیونکہ دعاؤں کا احصاء نہیں ہو سکتا۔ تاہم مجاہد سے مروی ہے کہ وہ یہ کہتے تھے کہ جب رکن کے پاس پہنچو تو یہ دعا کروا

”اللهم انی اسالک اجابة دعوتک“ ”اے اللہ! میں آپؐ سے دعا کی قبولیت، آپؐ کی خوشنودی اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع سنت کی بھیک مانگتا ہوں،“

عطاء سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حجرِ اسود کے پاس سے گزرتے تو یہ دعا کرتے!

اعوذ برب هذا من الدين والفقر وضيق الصدور وعذاب القبر“ ”میں اس حجر کے رب کی پناہ چاہتا ہوں قرض، فقر، تنگی، سینہ اور عذابِ قبر سے۔“

اگر حج کر رہا ہے تو استلام حجر کے وقت تلبیہ ترک نہ کرے، اور

اگر عمرہ کر رہا ہے تو استلام کے وقت تلبیہ قطع کر دے، اس کی وجہ آئے گی، انشاء اللہ۔
 — استلام کے بعد طواف شروع کرے، اس طواف کو طوافِ لقاء، طوافِ تحیہ اور
 طوافِ اول عہد بالبیت یعنی طوافِ قدوم کہتے ہیں۔ اکثر علماء مکہ کے نزدیک یہ سنت ہے
 مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ فرض ہے۔ مالکؒ کی حجت فرمان الہی "وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ"
 کا ظاہر ہے، کہ اس میں طوافِ بالبیت کا امر ہے جو وجوب و فرضیت پر دلالت کرتا ہے
 ہماری دلیل یہ ہے کہ بالا جماع طوافِ قدوم اہل مکہ پر واجب نہیں ہوتا اور اگر یہ طوافِ رکن
 ہوتا تو اہل مکہ پر بھی واجب ہوتا، کیونکہ ارکان کے بارے میں اہل مکہ اور غیر اہل مکہ کا کوئی
 فرق نہیں، جیسے طوافِ زیارت کا حکم ہے تو جب یہ طوافِ اہل مکہ پر واجب نہیں ہے
 تو اس سے معلوم ہوا کہ یہ رکن بھی نہیں ہے۔ اور آیت میں طواف سے مراد طوافِ
 زیارت ہے، وجہ یہ ہے کہ اہل تفسیر کا اس پر اجماع ہے۔ نیز آیت میں طوافِ بالبیت کا
 خطاب سب کو ہے، لہذا یہاں مراد وہ طواف ہونا چاہیے جو سب پر واجب ہوتا ہے،
 اولاً سب پر جو طواف واجب ہوتا ہے، وہ طوافِ زیارت ہے، طوافِ قدوم تو اہل مکہ
 پر واجب ہی نہیں ہوتا، اس سے بھی معلوم ہوا کہ آیت میں طوافِ زیارت مراد ہے

نیز سیاق آیت بھی اس پر دلالت کرتا ہے، ارشاد ہے!

لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا
 اِسْمَ اللّٰهِ فِيْ اَيَّامٍ مَّعْلُوْمَاتٍ عَلٰى
 مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْاَنْعَامِ
 فَاَكْلُوا مِنْهَا وَاَطْعِمُوا الْبَالَسَ
 الْفَقِيْرَ ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ
 وَلِيُؤْتُوا نَذْرَهُمْ وَلِيَطُوفُوْا
 بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ

"تاکہ اپنے فوائد کے لئے آموجد ہوں اور تاکہ ایام
 مقررہ میں ان مخصوص چوپاؤں پر اللہ کا نام لیں
 جو اللہ نے ان کو عطا کئے ہیں، سو ان جانوروں سے
 خود بھی کھاؤ اور مصیبت زدہ محتاج کو بھی کھلاؤ،
 پھر لوگوں کو پائیے کہ اپنا میل کچیل دور کریں،
 اپنے واجبات کو پورا کریں اور اس مامون گنہگار
 کا طواف کریں"

بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ

اس آیت میں پہلے ہدایا کے ذبح کا حکم ہے، اور ذبح کے بعد حلق اور طوافِ بالبیت
 کا حکم ہے۔ کیونکہ "ثم" کا کلمہ ترتیب مع تعقیب کے لیے ہوتا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ حلق
 اور طوافِ ذبح پر مرتب ہوں، اور ذبح نص قرآنی سے ایامِ سفر کے ساتھ مختص ہے، لہذا
 حلق اور طواف بھی ایامِ سفر میں ہونا چاہیے، اور ایامِ سفر میں جو طواف ہوتا ہے، وہ طوافِ
 زیارت ہے، کیونکہ طوافِ قدوم تو ایامِ سفر سے پہلے ہو جاتا ہے، تو اس سے بھی ثابت ہوا کہ
 آیت کریمہ میں طوافِ زیارت مراد ہے۔ اور اس طواف کی رکعت کے ہم بھی قائل ہیں۔

پھر طواف شروع کرے اور طواف کا آغاز اپنی دائیں طرف سے کرے، جو کہ باپ کعبہ سے
 ملے ہوں ہوتا ہے، چنانچہ بیت اللہ کے گرد سات چکر لگائے، پہلے تین چکروں میں رُمل کرے
 اور باقی چار چکروں میں اپنی چال کے مطابق چلے۔ اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ "رُمل"

اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجر اسود کا استلام کیا، پھر باب کعبہ سے ملی ہوئی اپنی دائیں جانب سے طواف کا آغاز کیا اور بیت اللہ کے گرد سات چکر لگائے۔ ”رہا رکعت اولیٰ تو اس کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ ”ہر دو طواف جس کے بعد سعی ہو اس کی سنن میں سے یہ ہے کہ اس میں اضطباع اور پہلے تین چکروں میں رکعت کیا جائے، اور جس طواف کے بعد سعی نہ ہو اس میں رکعت نہیں ہوتا۔“ یہ اکثر صحابہ کا قول ہے، صرف ابن عباس سے مروی ہے کہ رکعت طواف کی سنت نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس اس لیے رکعت کیا اور صحابہ کرامؓ کو رکعت کی ترغیب اس لیے دی کہ مشرکین کے سامنے اپنی قوت و شوکت کا مظاہرہ کیا جائے۔ کیونکہ روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ کرام کے ساتھ (ثمرۃ القضاء میں) مکہ داخل ہوئے تو کفار قریش دارالندوة کے پاس صف بستہ ان کی طرف دیکھ رہے تھے اور انہیں ضعیف خیال کرتے ہوئے یہ کہہ رہے تھے کہ ”یثرب کے بخار نے انہیں کمزور کر دیا“ پھر جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد حرام میں داخل ہوئے تو آپؐ نے اپنی رداء سے اضطباع کیا اور رکعت کیا، اور یہ فرمایا کہ ”اللہ اس شخص پر رحم فرمائے جو اپنی دلیری کا اظہار کرے“، اور ایک روایت میں ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”اللہ اس شخص پر رحم فرمائے جو آج ان مشرکوں کو اپنی قوت و شوکت دکھلائے“ اب چونکہ یہ وجہ زائل ہو چکی ہے اس لیے اب رکعت مسنون نہیں رہا۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ ابن عباس سے اس قول کی روایت صحیح نہیں لگتی، کیونکہ صحیح روایت میں وارد ہوا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے بعد بھی رکعت کیا۔ نیز ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ جب بیت اللہ کا طواف کرتے تو پہلے تین چکروں میں مخصوص چال چلتے یعنی رکعت کرتے، اور باقی چار چکروں میں عام چال کی مطابق چلتے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد صحابہ کرام بھی رکعت کرتے رہے، اسی طرح تا امروز مسلمان رکعت کرتے چلے آئے ہیں۔ پس رکعت سنت متواترہ کے درجہ میں ہو گیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ رکعت کی ابتداء اظہار قوت و شوکت کے سبب سے تھی، پھر وہ سبب زائل ہو گیا، لیکن اس معروف قاعدے کے مطابق سنت رکعت باقی رہی کہ حکم باقی رہنے کے لیے سبب باقی رہنا شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ بیع، نکاح و غیرہ میں ہوتا ہے۔ اور یا اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ جب سبب کے زائل ہونے کے بعد خود نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے رکعت کیا، تو آپؐ نے از سر نو رکعت کو سنت بنادیا۔ چنانچہ ہم اس بارے میں صرف اتباع سنت کرتے ہیں، اگرچہ اس کی وجہ تک ہماری رسائی نہیں ہے۔

عمرؓ نے طواف میں رکعت کرتے ہوئے اسی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ ”مجھے کیا ہے کہ اپنے کندھے پر ہاتھ رکھوں، حالانکہ یہاں کوئی ایسا آدمی نہیں ہے، جسے میں یہ دکھاؤں، لیکن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اتباع کر رہا ہوں۔“ یا آپؐ نے فرمایا ”لیکن میں وہ کام کر رہا ہوں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا۔“ پھر اکثر علماء کے نزدیک رکعت حجر اسود سے لے کر حجر اسود تک پورے چکر میں ہوتا ہے۔ اور سعید بن جبیر، عطاء، مجاہد اور طاووسؓ

کہتے ہیں کہ رکن یمانی اور حجر اسود کے درمیان رمل نہ کرے، صرف دوسری جانب رمل کرے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں رمل مشرکین کے سامنے قوت کے اظہار کے لیے تھا، اور مشرکین صرف دوسری جانب سے دیکھ سکتے تھے۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین چکروں میں حجر سے لے کر حجر تک رمل کیا، اور ان کے استدلال کا جواب یہ ہے کہ قوت کے اظہار کے لیے رمل صرف پہلا تھا، بعد میں یہ سبب زائل ہو گیا، لیکن حکم باقی رہا، یا یہ کہا جائے کہ اس کے بعد از سر نو رمل کو سنت قرار دیا گیا، پہلے سبب سے نہیں، بلکہ کسی ایسے سبب سے جو ہماری عقل کی رسائی سے باہر ہے۔

باقی طواف میں اضطباع کی وجہ یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی رواد کا اضطباع کر کے رمل کیا کرتے تھے“۔ اضطباع کا مطلب یہ ہے کہ چادر دائیں بغل کے نیچے سے لاکر بائیں کندھے کے اوپر ڈالی جائے، جس سے دایاں کندھا کھلا رہے گا اور بایاں چھپ جائے گا۔ اسے اضطباع اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں عنبر یعنی بازو کھول دیا جاتا ہے۔

اگر رمل میں بھیڑ کی وجہ سے رکاوٹ ہو تو ٹھہر جائے۔ پھر جب کشادگی پائے تو رمل کرے، کیونکہ طواف بطریق سنت ادا کرنا ضروری ہے، لہذا جب تک ایسا ممکن نہ ہو جائے ٹھہرا رہے،

اگر ایذا رسانی کے بغیر ممکن ہو تو حجر اسود سے ہر چکر شروع کرتے ہوئے استلام حجر کرے، اس لیے کہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب بھی حجر اسود کے پاس گزرتے تو استلام کرتے“۔ نیز اس لیے کہ ایک گونہ ہر چکر علیحدہ طواف ہے، لہذا پہلے چکر کی طرح ہر چکر میں استلام حجر مسنون ہو گا۔ اور اگر استلام ممکن نہ ہو تو حجر اسود کے سامنے آکر تکبیر و تملیل کرے۔

باقی رکن یمانی کے استلام کے بارے میں ”اصل“ میں یہ نو کوئی ذکر نہیں ہے کہ یہ سنت ہے ہاں! یہ مذکور ہے کہ ”ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اگر رکن یمانی کا استلام کر لے تو اچھا ہے اور نہ کرے تو بھی کوئی نقصان نہیں“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ رکن یمانی کا استلام مستحب ہے مسنون نہیں۔ اور محمد کا قول ہے ”رکن یمانی کا استلام کرے اور اسے مت چھوڑے“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سنت ہے۔ اور اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے کہ اس کا جو مناسبت نہیں ہے۔ شافعی کہتے ہیں کہ رکن یمانی کا استلام کرے یعنی اس پر ہاتھ رکھے، پھر اپنا ہاتھ جوم لے۔ محمد کے قول کی وجہ یہ روایت ہے کہ عمرؓ نے کہا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان دو رکنوں کا استلام کرتے ہوئے دیکھا، آپؐ نے ان کے علاوہ کسی رکن کا استلام نہیں کیا“۔ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکن یمانی کا استلام کرتے تھے اور اپنا رخسار مبارک اس پر رکھتے تھے“۔ اور ”اصل“

میں جو مذکور ہے کہ یہ مستحب ہے، مسنون نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ رکن یمانی کا چومنا مسنون نہیں ہے۔ اگر اس کا استلام مسنون ہوتا تو اس کا چومنا بھی مسنون ہوتا، جیسے حجر اسود ہے۔ جابر سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن یمانی کا استلام تو کیا، لیکن چوما نہیں، اس سے معلوم ہوا کہ یہ مستحب ہے، سنت نہیں۔

رہے رکن عراقی اور رکن شامی! تو اکثر صحابہ کرام کے نزدیک ان کا استلام نہیں ہے، یہی ہمارا قول ہے۔ لیکن معاویہؓ، زید بن ثابت اور سوید بن غفلہ سے روایت ہے کہ ارکان اربعہ کا استلام کیا جائے۔ ابن عباس سے روایت ہے کہ ”میں معاویہ اور سوید کو تمام ارکان کا استلام کرتے ہوئے دیکھا، تو میں نے معاویہ سے کہا کہ ”صرف ان دو رکنوں کا استلام کیا جاتا ہے“ تو معاویہ نے کہا کہ بیت اللہ کا کوئی حصہ چھو نہیں ہے، لیکن صحیح اکثر علماء کا قول ہے، کیونکہ استلام کا سنت ہونا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے معلوم ہوا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکنوں کے علاوہ

کسی رکن کا استلام نہیں کیا، جیسا کہ عمرؓ کی روایت سے معلوم ہوا۔ نیز اس لیے کہ اگر یہ مان بھی لیا جائے تو استلام ارکان بیت کا ہے۔ اور رکن عراقی و شامی حقیقتاً ارکان نہیں ہیں، کیونکہ کسی شے کا رکن اس کا کونہ ہوتا ہے، اور رکن عراقی و شامی تو بیت اللہ کا وسط بنتے ہیں، کیونکہ اس طرف حطیم ہے اور حطیم بیت اللہ کا حصہ ہے، اسی لیے طواف حطیم سے ادا پر ہوتا ہے اور اگر حطیم سے ادا پر طواف نہ کیا جائے تو نامکمل رہتا ہے۔ ہاں اتنی بات ہے کہ نماز میں صرف حطیم کی طرف رخ کرنا جائز نہیں ہے، وجہ گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہے۔

جب طواف سے فارغ ہو تو مقام ابراہیم کے پاس یا مسجد میں جہاں سہولت ہو، دو رکعتیں پڑھے۔ ہمارے نزدیک یہ دو گانہ طواف واجب ہے اور شافعی کے نزدیک سنت ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک فرض اور واجب میں فرق نہیں، اور فرض تو ہے نہیں جبکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ ہمیشہ ادا کیا ہے، لہذا سنت ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک فرض اور واجب میں فرق ہے، ہم کہتے ہیں کہ جس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو، وہ فرض ہے اور جب ثبوت دلیل قطعی سے ہو وہ واجب ہے۔ اور دو گانہ طواف کے وجوب کی دلیل یہ فرمان الہی ہے!

واتخذوا من مقام ابراہیم مصلی۔ ”اور ابراہیمؑ کی جگہ قیام کو جائے نماز بناؤ۔“ مقام ابراہیم کی تاویل میں ایک قول یہ ہے کہ ابراہیمؑ جب باجرہ واسماعیلؑ سے ملنے کے لیے آئے تھے تو اونٹ سے اترنے اور چڑھنے کے لیے اس پتھر پر کھڑے ہوتے تھے تو اس پتھر پر ابراہیمؑ کے قدین شریفین کے آثار و نشان جم گئے جو ظاہراً معلوم ہوتے ہیں تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس جگہ کو جائے نماز بنانے کا حکم فرمایا کہ اس کے قریب کعبہ رخ ہو کر دو گانہ طواف پڑھا جائے، جیسا کہ روایت ہے کہ ”جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم مکہ تشریف لائے تو رکن یمانی کے پاس نماز پڑھنے کے لیے کھڑے ہوئے، اس پر عمرؓ

نے عرض کیا کہ "کیا ہم مقام ابراہیم کو جائے نماز نہ بنالیں، اس پر یہ آیت نازل ہوئی **وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَٰهٖمَ مُصَلًّی** اور مطلق امر و وجوب عمل کے لیے ہوتا ہے، تو اس سے ثابت ہوا دو گانہ طواف واجب ہے نیز روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب طواف سے فارغ ہوئے تو مقام ابراہیم کے پاس آئے، اور اس کے قریب دو گانہ ادا کیا اور یہ آیت تلاوت کی **"وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَٰهٖمَ مُصَلًّی"** عمرہ کے بارے میں یہ روایت ہے کہ وہ ایک مرتبہ دو گانہ طواف بھول گئے تو انہوں نے مقام ذی طویٰ پر قضا کیا اس سے بھی معلوم ہوا کہ دو گانہ طواف واجب ہے۔ دو گانہ طواف سے فارغ ہو کر دوبارہ حجر اسود کے پاس آئے اور استلام کرے تاکہ افتتاح طواف کی طرح سعی بین الصفا والمروہ کا افتتاح بھی استلام حجر سے ہو جائے، اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جس طواف کے بعد سعی ہو اس میں دو گانہ طواف سے فارغ ہو کر حجر اسود کے پاس لوٹے اور جس کے بعد سعی نہ ہو، اس میں دو گانہ سے فارغ ہو کر حجر کے پاس نہ لوٹے۔ عمرہ، ابن عمر اور ابن مسعود سے ایسے ہی روایت ہے کہ مت لوٹے۔ اگرچہ طواف کے بعد سعی ہو۔ عمر بن عبدالعزیز کا بھی یہی قول ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ لوٹے۔ اس لیے کہ جابر سے روایت ہے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جب طواف سے فارغ ہوئے تو آپ نے مقام ابراہیم کے پیچھے دو رکعتیں پڑھیں، اور اس میں آپ نے سورہ بقرہ کی آیات تلاوت کیں۔ ان میں آیت **وَ اتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَٰهٖمَ مُصَلًّی** بھی منیٰ۔ آپ بلند آواز سے تلاوت فرما رہے تھے، جسے لوگ سن رہے تھے، پھر آپ رکن کی طرف واپس آئے اور اس کا استلام کیا۔"

نیز اس لیے کہ ترتیب میں سعی طواف کے بعد آتی ہے، طواف سے پہلے سعی جائز نہیں اور طواف سعی کے درمیان فصل کرنا مکروہ ہے تو گویا کہ سعی طواف کا ایک چکر ہے اور ہر دو چکروں کے درمیان استلام سنت ہے، لہذا اس موقع میں استلام کرے۔ یہ وجہ اس طواف میں نہیں پائی جاتی جس کے بعد سعی نہ ہو، کیونکہ وہاں چکروں کے ساتھ کوئی چیز لاحق نہیں ہوتی، لہذا حجر کی طرف لوٹنے کی بھی ضرورت نہیں۔ استلام سے فارغ ہو کر صفا کی طرف جاتے اس لیے کہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رکن کا استلام کیا اور صفا کی طرف گئے اور فرمایا اہم سعی کی ابتداء وہاں سے کرتے ہیں جس کا اللہ نے ابتداء ذکر کیا اور پھر یہ آیت پڑھی **"إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ"** الکتاب میں اس کا کوئی ذکر نہیں کہ کس دروازے سے نکلے، باب صفا سے یا جہاں سے سہولت ہو اور اس بارے میں جو مروی ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم باب صفا سے نکلے" یہ ہمارے نزدیک بطور سنت نہیں تھا، بلکہ اس لیے تھا کہ وہاں سے صفا قریب پڑتا ہے، اور ممکن ہے کہ اس کی کوئی اور وجہ ہو۔ پھر صفا پر اتنا اوپر چڑھے، جہاں سے کعبہ دکھائی دے۔ چنانچہ کعبہ رخ ہو کر تکبیر و تسبیح اور اللہ کی حمد و ثنا کرے اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم ہر درود بھیجے، اور اللہ سے حاجت روائی کی

دعا کرے۔ دعا میں اپنے ہاتھ اوپر اٹھائے۔ اور پھیلیوں کا پیٹ آسمان کی طرف کرے اس لیے کہ جابرؓ سے روایت ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم صفا پر چڑھے، حتیٰ کہ کعبہ نظر آنے لگا، پھر آپؐ نے تین مرتبہ تکبیر کہی اور یہ کلمات ادا کیے

لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ لہ الملک ولہ الحمد یحییٰ ویمیت وھو علی

کل شیء قدیر، لا الہ الا اللہ انجذوعہ ونصر عبده وهزم الاحزاب وحده۔“

پھر اپنی عام رفتار کے مطابق چلتا ہوا مروہ کی طرف جانے کے لیے نیچے اترے، یہاں تک کہ جب وادی کے درمیان میل اخضر کے پاس پہنچے تو دوڑنا شروع کرے، اور دوسرے میل اخضر تک دوڑے، توسعی میلین اخضرین کے درمیان ہے۔ اس کی دلیل جابرؓ کی یہ روایت ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب (صفا پر) دعا سے فارغ ہوئے تو مروہ کی جانب چلے، یہاں تک کہ بطن وادی میں جب قدم سیدھے ہو گئے (یعنی ہموار زمین آگئی) تو آپؐ دوڑے اور سعی کے دوران میں آپؐ نے یہ دعا کی!

رب اغفر وارحم وتجاوذا عما
تعلم انک انت الاعز الاکرم۔
اے رب! مغفرت فرما اور رحم فرما، اور ہمارے
حالات و سیئات سے درگزر فرما، بیشک آپ
ہی غالب و کریم ہیں۔“

اور عمرؓ جب صفا و مروہ کے درمیان رمل کرتے (یعنی کندھے ہلا ہلا کر چلتے) تو یہ
دعا کرتے،

اللہم استعملنی لبسنة نبیک
وتوقنی علی ملتہ داعذنی من
عذاب القبر۔
”اے اللہ! مجھے اپنے نبی کی سنت کا عامل
بنا دے، اور ان کی ملت پر مجھے موت دے
اور مجھے عذاب قبر سے بچالے۔“

جب دوسرے میل اخضر سے گزر جائے تو اپنی رفتار کے مطابق چلے، یہاں تک کہ مروہ
آجائے تو اس پر چڑھے، کعبہ رخ کھڑا ہو اور اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور تکبیر و تہلیل کرے، نبی
صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجے اور اللہ تعالیٰ سے اپنی حاجت برآری کی درخواست کرے۔ خلاصہ
یہ کہ مروہ پر بھی صفا جیسے افعال بجا لائے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ایسا ہی
کیا تھا۔ اسی طرح صفا و مروہ کے درمیان سات چکر لگائے، کہ صفا سے شروع کرے اور
مروہ پر ختم کرے اور ہر چکر میں بطن وادی میں سعی کرے۔ اس میں صفا سے ابتداء ایک
چکر اور مروہ سے صفا کی طرف لوٹنا دوسرا چکر شمار کیا جاتے گا، بخلاف طحاوی کے کہ وہ
کہتے ہیں کہ ”صفا سے صفا تک ایک چکر شمار کیا جائے گا“، یہ قول ظاہر الروایہ کے خلاف ہے
وجہ گزر چکی ہے۔

جب سعی سے فارغ ہو چکے تو دیکھیں گے، اگر اس نے عمرہ کا احرام باندھ لیا ہے اور
اپنے ساتھ کوئی نہدی نہیں لایا تو اب حلق یا قصر کروائے، اسی سے حلال ہو جائے گا، کیونکہ

افعال عمرہ طواف و سعی ہی ہیں، جب یہ دونوں ادا کر چکا تو اب کوئی فعل عمرہ اس کے ذمہ باقی نہ رہا، چنانچہ اب وہ احرام سے نکلنے کا محتاج ہے۔ اور یہ حلق یا قصر ہی سے ہو سکتا ہے، جیسا کہ نماز سے خروج سلام سے ہوتا ہے۔ اور حلق افضل ہے، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے۔ تو جب وہ حلق یا قصر کر دالے تو اب تمام ممنوعات احرام حلال ہو گئیں۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ اور شافعی کا قول یہ ہے عمرہ سے نکل سنی سے اور حج سے نکل رنی سے ہو جاتا ہے۔ یہ مسئلہ واجبات حج کے ذیل میں گزر چکا ہے۔ اور اگر عمرہ کا احرام ہے لیکن اپنے ساتھ ہدی بھی لایا ہے تو سعی سے فارغ ہو کر حلق یا قصر نہ کر دالے۔ بلکہ یوم نحر تک حالت احرام میں رہے، احرام سے نکل صرف یوم نحر میں حلال ہو گا، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک ہدی لے جانے سے نکل ممنوع نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ انشاء اللہ تمتع کے ذیل میں آئے گا۔ اور اگر حج کا احرام باندھا ہوا ہے تو دیکھیں گے، اگر تو حج افراد کا احرام باندھا ہے تو حالت احرام میں ہی رہے، اور حلال نہ ہو، اس لیے کہ ابھی افعال حج اس کے ذمے باقی ہیں، لہذا یوم نحر تک اس کے لیے حلال ہونا جائز نہیں۔ اور بعض لوگوں کا قول ہے کہ افعال عمرہ یعنی طواف و سعی اور عمرہ سے نکل یعنی حلق یا قصر کر دالے احرام حج کھولنا جائز ہوتا ہے، اس لیے کہ جابرؓ سے روایت ہے کہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج افراد کا احرام باندھا ہوا تھا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا ”طواف، سعی اور قصر کر دالے اپنا احرام کھول دو اور حلال ہو کر مقیم رہو، یہاں تک کہ جب یوم نحر یہ آئے تو حج کا احرام باندھ لو“۔ اس کا جواب یہ ہے کہ پہلے یہ جائز تھا پھر منسوخ ہو گیا۔ اور ابو ذر سے روایت ہے کہ ”میں شہادت دیتا ہوں کہ احرام کھولنے کی خصوصی اجازت صرف ان سواروں کو تھی، جو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے“۔ اور اگر حج قرآن کا احرام باندھا ہوا ہے تو دو طواف کرے اور دو سعی کرے، پہلے عمرہ کا طواف و سعی کرے اور حج کا طواف و سعی کرے۔ ادا نیگی کا طریقہ پہلے بیان کر چکے ہیں۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک حج قرآن کی صورت میں حج و عمرہ کے لیے ایک ہی طواف اور ایک ہی سعی کرے۔ اس اختلاف کی بناء اور منشاء یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قارن کے دو احرام ہوتے ہیں، احرام عمرہ اور احرام حج۔ اور عمرے کا احرام حج کے احرام میں داخل نہیں سمجھا جاتا۔ اور شافعی کے نزدیک قارن کا ایک ہی احرام ہوتا ہے اور احرام عمرہ احرام حج میں داخل ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”قیامت تک عمرہ حج میں داخل ہو گیا، مراد یہ ہے کہ احرام عمرہ احرام حج میں داخل ہو جاتا ہے“۔ کیونکہ نفس عمرہ تو حج میں داخل نہیں ہو سکتا، نیز اس لیے کہ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے کہ شافعی کے قاعدہ کے مطابق احرام رکن ہے۔ لہذا احرام افعال حج سے ہے اور افعال میں داخل جائز ہوتا ہے، جیسے سجدہ تلاوت، حدود وغیرہ میں داخل ہو جاتا ہے۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے جو علیؓ، عبداللہ بن مسعود اور عمران بن حصین سے مروی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حج اور عمرہ کو جمع کیا اور دونوں کے لیے دو طواف اور دو سعی کیں“ نیز اس لیے کہ قارن کا حقیقی طور پر حج اور عمرہ کا احرام الگ الگ ہوتا ہے؛ کیونکہ جب وہ یہ کہتا ہے کہ ”لبیک بعمرہ و حجة“ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ”لبیک بعمرہ و لبیک بحجة“ جیسے یوں کہا جائے و جہاں فی من یداد عمرہ“ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ”جہاں فی من یداد و جہاں فی عمرہ“ تو جب حج اور عمرہ کا احرام علیحدہ علیحدہ ہے تو ان کا طواف اور سعی بھی علیحدہ علیحدہ کرے۔ اسی طرح اس حج کا نام قرآن بھی اسی پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ قرآن کا مطلب ہے ”دو چیزوں کا ملنا“ اور دو چیزوں کا ملنا تبھی ہو سکتا ہے جب دو الگ الگ چیزوں کو اکٹھے ادا کیا جائے اور قرآن کا یہ حقیقی مفہوم ہمارے قول میں تو پایا جاتا ہے، شافعی کے قول میں نہیں۔ اور حقیقت کا اعتبار کرنا ہی شریعت میں اصل ہے۔

رہی حدیث! تو اس کا مطلب یہ ہے کہ ”عمرہ کا وقت حج کے وقت میں داخل ہو گیا“ اور اس فرمان کا سبب یہ ہوا کہ پہلے لوگ حج کے اوقات میں عمرہ کرنا بدترین گناہ خیال کرتے تھے، پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی رخصت دیتے ہوئے کہا ”دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة“ مطلب یہ ہے کہ عمرہ کا وقت، حج کے وقت یعنی اشہر حج میں داخل ہو گیا ہے، (کہ اشہر حج میں بھی عمرہ کیا جاسکتا ہے)۔ اور یا یہ حدیث ہماری تاویل کی بھی محتمل ہے اور شافعی کی تاویل کی بھی، لہذا مخالف احتمال کے ہوتے ہوئے اس حدیث کو حجت نہیں بنایا جاسکتا۔

مسئلہ: اگر قارن نے پے درپے دو طواف اور پے درپے دو سعی کر لیں تو یہ کافی ہو جائے گا۔ لیکن ایسا کرنا برا ہے۔ جائز تو اس لیے ہے کہ اس نے دو طواف اور دو سعیوں کی اپنی ذمہ داری پوری کر دی اور برا اس لیے کہ اس نے سنت ترک کر دی۔ کیونکہ سنت یہ ہے کہ پہلے عمرہ کے افعال ادا کیے جائیں، پھر حج کے افعال۔

اگر کسی نے پہلا طواف اور سعی حج کی نیت سے کی اور دوسرا طواف اور سعی عمرہ کی نیت سے، تو اس کی نیت بے فائدہ ہے، اور اس کا پہلا طواف اور سعی عمرہ کے ہوں گے۔ کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ افعال کی ادائیگی احرام باندھنے کی ترتیب کے مطابق واجب ہوتی ہے، اور احرام میں افعال عمرہ کی ادائیگی افعال حج سے مقدم واجب ہوتی ہے، لہذا اب اس کے خلاف نیت کرنا بے فائدہ ہے۔ اور قارن جب افعال عمرہ سے فارغ ہو جائے تو حلق اور قصر نہ کر دے، کیونکہ ابھی حج کا احرام باقی ہے۔

اور اگر حج تمتع کا احرام باندھا ہوا ہے تو مکہ پہنچ کر عمرہ کا طواف و سعی کرے پھر اشہر حج میں حج کا احرام باندھے کہ ازار و ردا پہننے اور حج کا تلبیہ کہے۔ کیونکہ وہ حج کا

احرام باندھ کر اب حج میں داخل ہو رہا ہے اور اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اندرونِ مکہ سے یا مقامِ ابطح سے یا حرم کے جس حصہ سے چاہے احرام باندھے اور اسے یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ یومِ ترویہ میں مسنی کی جانب نکلتے ہوئے احرام باندھے یا یومِ ترویہ سے پہلے ہاں! ہمارے نزدیک یومِ ترویہ سے جتنا پہلے حج کا احرام باندھے گا۔ وہ افضل ہوگا۔ اور شافعی کے نزدیک یومِ بخر میں احرام باندھنا افضل ہے، شافعی کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو یومِ ترویہ میں احرام باندھنے کا حکم دیا، تو اس سے معلوم ہوا کہ یہی افضل ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

من ادا الحج فليتعجل - جو حج کا ارادہ کرے تو وہ جلدی کرے

اور احرام کا کم از کم درجہ استیجاب کا ہوتا ہے لہذا جلدی احرام باندھنا افضل ہے (نیز اس لیے کہ احرام میں تعجیل مسارعۃ الی العبادت کے باب سے ہے، اس لیے یہ ادلیٰ ہے۔ نیز اس لیے کہ تعجیل احرام میں بدن پر مشقت نہ زیادہ ہے، کیونکہ احرام کے بعد اسے ممنوعاتِ احرام سے اجتناب لازمی ہو جائے گا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان فیضِ ترجمان سے ارشاد ہوا ہے کہ "زیادہ سختی اور تیز عمل افضل ہوتا ہے"۔ یہی حدیث تو اس میں ترویہ میں احرام حج باندھنے کی ترغیب ایک خاص وجہ سے دی گئی ہے، اور وہ یہ ہے کہ آپ نے صحابہ کے لیے افضل کی بجائے الیسر کا انتخاب فرمایا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ آپ نے انہیں احرام حج فسخ کرنے کا حکم بھی فرمایا۔ حالانکہ اب احرام فسخ نہیں کیا جاتا،

مسئلہ: متمتع حج تمتع کرنے والا، حجب حج کا احرام باندھ لے تو ابو حنیفہ و محمد کے قول کے مطابق طوافِ قدوم سعی نہ کرے، کیونکہ طوافِ قدوم اس حاجی کے لیے ہوتا ہے جو حج کے احرام سے مکہ آئے اور متمتع تو عمرہ کے احرام سے مکہ آیا ہے، حج کے احرام سے نہیں، احرام حج تو وہ مکہ سے باندھ رہا ہے، اور طوافِ قدوم بغیر قدوم کے نہیں ہوتا اسی طرح سعی بھی نہ کرے۔ کیونکہ طواف کے بغیر سعی مشروع نہیں ہے نیز اس لیے کہ سعی کا اصلی محل طوافِ زیارت کے بعد ہے، کیونکہ سعی واجب ہے اور حج فرض ہے، اور واجب فرض کا تابع تو ہو سکتا ہے سنت کا نہیں۔ اور طوافِ قدوم سنت ہے لہذا سعی واجب اس کا تابع نہیں بن سکتی۔ ہاں! اتنی بات ہے کہ طوافِ قدوم کے بعد سعی کو اس کے محلِ اصلی سے مقیم کرنے کی رخصت ہے تو گو یا یہ طواف کے بعد ازراہ رخصت واجب ہے چنانچہ جب طوافِ قدوم ہی نہ پایا جائے تو سعی کو اس کے اصلی محل میں ادایا جائیگا۔ لہذا یہ طوافِ زیارت سے پہلے جائز نہیں۔ اور اگر کہا جائے کہ (سعی کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ متمتع حج یومِ ترویہ میں یا اس سے پہلے احرام باندھ لے تو اگر چاہے ہی جہان سے پہلے طواف اور سعی کر لے، اور یہ افضل ہے۔ ہشام کی محد سے روایت ہے کہ طواف سعی کوئی حرج نہیں، کیونکہ یہ طواف واجب تو ہے نہیں، بلکہ سنت ہے

اور شرع میں سعی کا وجوب اس طواف کے بعد وارد ہوا ہے، تو جب مفرد اور قارن بطور رخصت یہ واجب اس وقت ادا کر سکتا ہے، تو متمتع کو بھی اس طواف سعی کی اجازت رخصت ہونی چاہیے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تو ٹھیک ہے کہ یہ سنت ہے، لیکن یہ اس حاجی کے لیے سنت ہے جو احرام حج سے مکہ آئے۔ اور متمتع احرام حج سے مکہ نہیں آتا، لہذا متمتع کے حق میں یہ طواف سنت نہیں ہے۔ اور حسن بن زیاد سے روایت ہے کہ انہوں نے اس میں زوال سے پہلے اور بعد کا فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر یوم تردید میں زوال سے پہلے احرام باندھا ہے تو طواف سعی کرے اور اگر زوال کے بعد باندھا ہے تو پھر نہ کرے۔ وجہ یہ ہے کہ زوال کے بعد منیٰ جانا لازم ہو جاتا ہے، لہذا کسی دوسرے کام میں مشغول نہ ہو۔ اور زوال سے پہلے منیٰ جانا لازم نہیں ہوتا، لہذا وہ اس وقت طواف سعی کر سکتا ہے۔ اس کا جواب وہی ہے جو ابھی اوپر گزرا۔ جب مفرد یا قارن سعی سے فارغ ہو جائے تو احرام کی حالت میں رہے، اور یوم تردید تک عام رفتار سے چلتا ہوا نفل طواف کرتا رہے، کیونکہ نماز کی طرح مناسب حج میں طواف بہترین عمل ہے، تو چاہے کم طواف کرے یا زیادہ کرے۔ لیکن باہر سے آنے والوں کے لیے نفل طواف نفل نماز سے افضل ہے۔ اور اہل مکہ کے لیے نماز افضل ہے، کیونکہ باہر سے آنے والے تو پھر طواف نہیں کر سکیں گے، کیونکہ ہر جگہ تو طواف نہیں ہو سکتا اور نفل نمازیں وہ بعد میں بھی پڑھ سکتے ہیں اور اہل مکہ تو ہر وقت طواف بھی کر سکتے ہیں اور نماز بھی پڑھ سکتے ہیں لہذا جب دونوں جمع ہو جائیں تو نماز افضل ہے۔ اسی طرح جو نمازی دارالحرب میں پہرہ دے رہا ہے۔ اگر وہاں کوئی ایسا آدمی ہے جو اس کی جگہ پہرہ داری کر سکتا ہے تو اس کے لیے نفل نماز افضل ہے، وگرنہ پہرہ داری افضل ہے۔

نفل طواف میں رمل نہ کرے، بلکہ اپنی رفتار کے مطابق چلتا رہے، اور نفل طواف کے بعد سعی بھی نہیں ہے، سعی صرف وہی ہے جو پہلے کر چکا ہے اور ہر طواف یعنی سات چکروں کے بعد دو گانہ طواف پڑھے۔ بشرطیکہ ایسا وقت نہ ہو جس میں نفل نماز مکروہ ہے

ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک دو گانہ طواف پڑھے بغیر دو یا زیادہ طوافوں کو جمع کر دینا مکروہ ہے، خواہ جفت عدد میں طواف جمع کرے یا طاق عدد میں۔ اور ابو یوسف کہتے ہیں کہ اگر طاق عدد کے مطابق طواف جمع کر لیتا ہے، مثلاً اکھٹے تین یا پانچ یا سات طواف کرتا ہے اور ان کے درمیان دو گانہ طواف نہیں پڑھتا تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ ان کی حجت یہ رہا ہے کہ ”عائشہؓ طوافوں کو جمع کر لیتی تھیں اور پھر بعد میں دو گانہ طواف پڑھتی تھیں“۔ پھر انہوں نے بعت اور طاق کا جو فرق کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر جفت طواف کرتا ہے تو اگر دو کرتا ہے تو اس کے کل چکر چودہ بنیں گے، اور اگر چار کرتا ہے تو کل چکر اٹھائیس بنیں گے

اور طاق طوافوں کی صورت میں چکروں کا مجموعہ طاق ہی رہتا ہے، اور اصل طواف میں سات چکر ہیں، جو کہ طاق عدد ہیں، لہذا پہلی صورت اصل طواف سے دور ہونے کی وجہ سے مکروہ ہے، اور دوسری صورت جائز ہے۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ دو گانہ طواف کا طواف سے تعلق ایسا ہی ہے جیسا سعی کا طواف سے تعلق ہے، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک طواف کے بعد واجب ہوتا ہے اور اگر کوئی دو طوافوں کو جمع کرے اور سعی کو موخر کر دے تو یہ مکروہ ہے، تو اسی طرح دو گانہ طواف کو موخر کر کے دو طوافوں کا جمع کرنا بھی مکروہ ہو گا، یہی حدیث عائشہ! تو اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے ایسا کسی ضرورت و عذر کی بنا پر کیا (اور اس میں کوئی کلام نہیں)

پھر یوم ترویہ یعنی آٹھ ذوالحجہ کو لوگوں کے ساتھ منیٰ جلتے۔ اور وہاں ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر کی نمازیں پڑھتے، اس لیے کہ ابن عمر سے روایت ہے کہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یوم ترویہ میں جبریلؑ ابراہیمؑ کے پاس آئے، اور انہیں منیٰ لے گئے۔ وہاں انہیں ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر کی نمازیں پڑھائیں۔ پھر صبح کے وقت انہیں عرفات سے لے گئے۔ اور جابرؓ سے روایت ہے کہ ”جب یوم ترویہ آیا تو بنی صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ کی طرف روانہ ہوئے۔ پھر آپؐ نے وہاں ظہر، عصر، مغرب، عشاء اور فجر کی نمازیں پڑھیں۔ فجر کی نماز کے بعد آپؐ مکتویٰ دیر کے رہے۔ یہاں تک کہ سورج طلوع ہو گیا، پھر آپؐ عرفات کی طرف روانہ ہو گئے۔ اگر کوئی طلوع آفتاب سے پہلے منیٰ سے چل پڑے تو بھی جائز ہے لیکن روایت مذکورہ کی بنا پر طلوع آفتاب کے بعد جانا افضل ہے۔“

پس بوقت مذکور اطمینان و دقت کے ساتھ عرفات کی جانب روانہ ہوا جب عرفات پہنچ جائے تو بطن غرنہ کو چھوڑ کر جہاں دل چاہے فروکش ہو، اس لیے کہ روایت ہے کہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”عرفات کھڑا موقف الا بطن غرنہ“ اور یوم عرفہ میں غسل کرتے۔ یہ غسل، جمہ، عیدین اور احرام کے غسل کی طرح سنت ہے۔ اور ”اصل“ میں مذکور ہے کہ ”اگر غسل کر لے تو اچھا ہے“ اس میں اشارہ ہے کہ یہ مستحب ہے۔ غسل عرفہ یوم غرنہ کی وجہ سے کیا جاتا ہے یا قوت عرفات کی وجہ سے؟ ممکن ہے کہ اس میں بھی وہی اختلاف ہو، جو ہم غسل جمعہ کے سلسلہ میں کتاب الطہارت میں ذکر کر چکے ہیں۔ جب سورج ڈھل جائے تو امام منبر پر چڑھے اور امام کے منبر پر موجود ہونے کی حالت میں مؤذن اذان دیں، جب اذان ہو چکے تو امام کھڑا ہوا اور دو خطبے دے۔ یہ ظاہر الروایہ ہے۔ ابوہریرہؓ سے اس بارے میں تین روایات وارد ہوئی ہیں۔ ایک روایت تو ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے قول کی طرح ہے۔ دوسری روایت یہ ہے کہ جب امام اپنے خیمے میں ہوا ای رتف مؤذن اذان دیں۔ پھر اذان ختم ہونے کے بعد امام خیمے سے نکلے، اور منبر پر چڑھ کر خطبہ دے۔

تیسری روایت طحاوی نے باب خطب الحج میں ذکر کی ہے کہ امام اذان سے پہلے خطبہ شروع کرے، جب خطبہ کے ابتدائی کلمات کہہ چکے تو اذان دہی جائے پھر اذان کے بعد خطبہ پورا کرے۔

باقی نماز سے پہلے خطبہ دینا اس لیے ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز سے پہلے خطبہ دیا تھا۔ نیز اس خطبہ سے مقصود مناسک حج کے احکام کی تعلیم ہے۔ اس لیے بھی یہ خطبہ پہلے ہونا چاہیے، تاکہ احکام کا علم ہو جائے، نیز اگر خطبہ نماز سے موخر کر دیا جائے تو لوگ نماز پڑھتے ہی وقوف کی عبادت میں مشغول ہو جاتیں گے۔ اور خطبہ نہیں سنیں گے چنانچہ مقصود حاصل نہیں ہو سکے گا۔

یہ خطبہ سنت ہے فرض نہیں، چنانچہ اگر نماز ظہر و عصر کو اکٹھے ادا تو کیا لیکن خطبہ نہیں دیا، تو جائز ہے، بخلاف خطبہ جمعہ کے کہ وہاں خطبہ کے بغیر نماز جمعہ جائز نہیں ہوتی۔ فرق یہ ہے کہ خطبہ حج تعلیم مناسک کے لیے ہوتا ہے، جمع بین الصلاتین کے جواز کے نہیں، جبکہ خطبہ جمعہ کی فرضیت نماز جمعہ میں کمی کی وجہ سے ہے کہ یہ دو خطبے دو رکعتوں کے قائم مقام سمجھے جاتے ہیں، جیسا کہ عائشہؓ نے فرمایا ”نماز جمعہ میں کمی خطبہ کے اضافہ کی وجہ سے ہوئی ہے“۔ اور نماز کا اختصار یہ ہے کہ اس کا ایک حصہ چھوڑ دیا جائے اور قاعدہ یہ ہے کہ فرض، فرض کے لیے ہی چھوڑا جاسکتا ہے، لہذا خطبہ جمعہ فرض ہو گا۔ اور یہاں فقہ و اختصار نہیں ہے، کیونکہ دونوں فرض نمازیں پوری پوری ادا کی جا رہی ہیں، لہذا یہ خطبہ فرض نہیں ہو گا۔ ہاں خطبہ ترک کرنے سے گنہگار ہو گا، کیونکہ اس میں ترک سنت ہے اور اگر زوال سے پہلے خطبہ دے دیا تو بھی جائز ہے، لیکن ایسا کرنا برا ہے۔ جواز تو اس لیے ہے کہ یہ خطبہ نماز کا حصہ نہیں ہے۔ لہذا اس کے لیے وقت کی شرط عائد نہیں ہوگی۔ اور ایسا کرنا برا اس لیے ہے کہ اس میں ترک سنت ہے کیونکہ سنت یہ ہے کہ یہ خطبہ زوال کے بعد ہو۔ بخلاف خطبہ جمعہ کے کہ اگر یہ خطبہ زوال سے پہلے ہو جائے تو جمعہ جائز ہی نہیں ہوتا، کیونکہ یہ خطبہ فرائض جمعہ سے ہے۔ دیکھئے! اسی خطبہ کی وجہ سے تو جمعہ کی نماز میں اختصار ہوا ہے، اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ فرض فرض کی وجہ سے ہی چھوڑا جاسکتا ہے۔ لہذا وقت سے پہلے ہونے کی وجہ سے فرض ادا نہیں ہوگا)

رہی یہ بات کہ امام منبر پر کب چڑھے؟ اذان سے پہلے یا بعد؟ تو اس میں ابو یوسف کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس وقت ظہر اور عصر کی نمازیں ادا کی جاتی ہیں۔ لہذا باقی نمازوں کی طرح، اور اس مکان و زمان کے علاوہ ظہر و عصر کی نماز کی طرح یہاں بھی ان دونوں نمازوں میں اذان امام کے نکلنے سے پہلے ہوگی۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ یہ خطبہ نماز سے مقدم ہوتا ہے، لہذا یہ اذان خطبہ کے لیے ہوتی ہے۔ لہذا خطبہ جمعہ کی طرح امام کے منبر

پر بیٹھنے کے بعد ہوگی۔ اسی سے ابو یوسف کے قول کا جواب بھی نکل آیا کہ ٹھیک ہے کہ یہ ظہر و عصر کی نمازیں ہیں۔ لیکن ان سے پہلے خطبہ بھی تو ہے، لہذا خطبہ جمعہ کی طرح یہاں بھی اذان کا وقت امام کے منبر پر بیٹھنے کے بعد ہوگا۔

جب اذان ہو چکے تو امام کھڑا ہو کر دو خطبے دے، اور دونوں کے درمیان خفیف سا بیٹھے، جیسا کہ جمعہ کے درمیان بیٹھا جاتا ہے۔ اور خطبہ میں پہلے تو اللہ کی حمد و ثنا اور تکبیر و تہلیل کرے۔ پھر لوگوں کو وعظ و نصیحت کرے، کہ اللہ کے اوامر پر عمل کرنے اور نواہی سے رکنے کی ترغیب دلائے، اور مناسک حج کی تعلیم دے۔ کیونکہ اصل میں خطبہ ہوتا ہی تکبیر و تہلیل اور وعظ و تذکیر کے لیے ہے، اور اس میں تعلیم مناسک کا اضافہ اس لیے ہے کہ یہاں اس کی ضرورت ہے، تاکہ حجاج کو دو قوت عرفات پھر عرفات سے کوچ۔ پھر وقوف مزدلفہ کے بارے میں احکام و مسائل کا علم ہو جائے۔

جب خطبہ ختم ہو جائے تو اقامت کہی جائے، پھر امام ظہر کی نماز پڑھاوے۔ پھر عصر کی نماز کے لیے اقامت کہی جائے۔ اور عصر کی نماز پڑھاوے۔ تو گویا ظہر و عصر کی نمازیں ایک اذان اور دو اقامتوں سے ادا کی جائیں گی۔

مسئلہ: ان دونوں نمازوں کے درمیان سنن و نوافل نہ پڑھے جائیں، نہ امام پڑھے، نہ لوگ، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دو نمازوں کو مقام عرفات میں یوم عرفہ میں ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ اکٹھا ادا فرمایا۔ اور ان سے پہلے نہ ان کے بعد نفل پڑھے۔ باوجودیکہ آپ نوافل کا اشتیاق رکھتے تھے۔ اور اگر ان نمازوں کے درمیان نوافل وغیرہ پڑھتے جائیں تو عصر کے لیے اذان کا اعادہ کیا جائے۔ کیونکہ ہر فرض نماز کے لیے اذان دینا اصل ہے اور اس اصل کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی بنا پر چھوڑا گیا، اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان نمازوں کے درمیان نوافل وغیرہ ادا نہیں کیے، تو جب نوافل پڑھ کر ان نمازوں کے درمیان نفل کیا جائے گا تو اصل کے مطابق اذان کا اعادہ بھی ہوگا۔

مسئلہ: امام ان دونوں نمازوں میں قرائت آہستہ کرتے، بخلاف جمعہ و عیدین کے کہ وہاں قرائت میں جہر کیا جاتا ہے، اس لیے کہ جمعہ و عیدین میں جہر کرنا شائریں سے ہے۔ اور شعاثر میں طریقہ اور اصول یہ ہے کہ انہیں خوب واضح کر کے ادا کیا جائے اور جہ میں زیادہ وضاحت و شہرت ہے اس لیے وہ نمازیں جہر کے ساتھ مشروع ہیں۔ لیکن یہاں ظہر و عصر کی نمازیں اپنے حال پر ہیں۔ ان میں کوئی آئینہ نہیں ہوا، اس لیے کہ یہ باقی دونوں کی ظہر و عصر کی طرح ہی تو ہیں۔ یہاں بھی پیر صوفیوں کا اجتماع ہے، اور یہ اجتماع قوت کے لیے ہوا ہے۔ نماز کے لیے نہیں۔ نماز کے لیے یہ اجتماع تو اتفاقاً ہے۔ لہذا یہ نمازیں اپنی اصل کے مطابق ادا کی جائیں گی۔

مسئلہ: اگر امام مقیم ہے کہ اہل مکہ سے ہے، تو دونوں نمازیں پوری پوری یعنی چار چار رکعت

پڑھائے، اور لوگ بھی اقتداء میں پوری نماز پڑھیں۔ اگرچہ وہ مسافر ہوں، کیونکہ وقتی نماز میں اگر مسافر، مقیم امام کی اقتداء کرے تو اسے پوری نماز پڑھنا لازم ہوتا ہے۔ کیونکہ امام کی اقتداء کر کے وہ اس نماز میں امام کا تابع ہو گیا۔ اور اگر امام مسافر ہے تو ظہر و عصر کی نمازوں میں قصر کرے یعنی دو رکعت پڑھائے، پھر حسب سلام پھیر لے تو یہ کہہ دے ”اے اہل مکہ! آپ اپنی نماز پوری کر لیں۔ اس لیے کہ ہم مسافر ہیں۔“ مسئلہ: جمع بین الصلاتین یعنی عصر کی نماز کو وقت سے پہلے ظہر کے وقت میں ظہر کیساتھ ادا کرنے کے جواز کی کچھ شرائط ہیں، بعض متفق علیہ ہیں اور بعض مختلف فیہ — متفق علیہ شرائط دو ہیں۔

۱۔ عصر کی ادائیگی ظہر کے بعد ہو، ظہر سے پہلے عصر پڑھنا جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ اسی ترتیب سے مشروع ہوئی ہے، لہذا جب تک کوئی مسقط ترتیب سبب نہ پایا جائے، ترتیب ساقط نہیں ہوتی، اور ایسا کوئی سبب نہیں پایا گیا، لہذا ترتیب کی رعایت رکھنا لازم ہے۔

۲۔ عصر کی نماز ظہر کی جائز اور صحیح نماز کے بعد ادا ہو، یہ شرط بطور استحسان ہے۔ چنانچہ اگر آسمان پر بادل چھائے ہوئے ہوتے ہتے اور ظہر و عصر کی نماز میں پڑھی گئیں۔ پھر واضح ہوا کہ ظہر کی نماز زوال سے پہلے ادا ہوئی اور عصر کی نماز زوال کے بعد، تو استحسان یہ ہے کہ ظہر و عصر دونوں کا اعادہ ضروری ہے۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ شرط نہیں ہونی چاہیئے اور ایسی صورت میں صرف ظہر کا اعادہ لازم ہونا چاہیئے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت کا دوسرے دنوں میں پیش آنے والی ایسی صورت پر اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ باقی ایام میں اگر کوئی شخص اس خیال سے عصر کی نماز پڑھتا ہے کہ وہ ظہر کی نماز پڑھ چکا ہے، پھر ظاہر ہوتا ہے کہ اس نے ظہر کی نماز نہیں پڑھی تھی، تو صرف ظہر کا اعادہ لازم ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ دونوں صورتوں کے درمیان جامع یہ ہے کہ وہ اس خیال سے عصر کی نماز پڑھتا ہے کہ اس کے ذمہ صرف عصر ہی لازم ہے۔ پس یہ بھولنے والے شخص کے مشابہ ہے، اور نسیان ایسا عذر ہے جس سے ترتیب ساقط ہو جاتی ہے۔

اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں فی الحقیقت عصر کی نماز وقت سے پہلے ادا ہوئی، اور اصل یہ ہے کہ وقت مقرر شدہ عبادت کی ادائیگی وقت سے پہلے جائز نہیں ہوتی اور یہاں تقدیم عصر کا جواز نفس سے معلوم ہوا، لیکن ایسی صورت میں کہ وہ ظہر کی جائز اور صحیح نماز کے بعد ہو، تو جب ظہر کی نماز ہی جائز اور صحیح نہ ہوئی تو اس میں اصل کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ (کہ ظہر کے ساتھ عصر کا اعادہ بھی ضروری ہوگا)

اب جمع بین الصلاتین کی مختلف فیہ شرائط ذکر کی جاتی ہیں!

۱۔ ابو حنیفہؒ کے نزدیک جمع بین الصلواتیں تب جائز ہوگا، جبکہ دونوں نمازیں جماعت کے ساتھ پڑھی جائیں، چنانچہ اگر کسی نے ظہر یا عصر کی نماز تنہا پڑھی تو عصر کے وقت سے پہلے ظہر کے ساتھ ملا کر پڑھنا جائز نہیں ہے۔ ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جواز جمع کے لیے جماعت شرط نہیں ہے اور تنہا پڑھنے کی صورت میں بھی عصر کو وقت سے پہلے پڑھنا جائز ہے صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تقدیم عصر کا جواز وقوف عرفات کو پہچانے اور مسلسل جاری رکھنے کے لیے ہے، کیونکہ اگر عصر کو اس کے وقت پر ادا کیا جائے تو وقوف کا تسلسل باقی نہیں رہتا۔ اور یہ وجہ جماعت و افراد دونوں حالتوں میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے۔ ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ یہاں تقدیم عصر کا جواز اصل سے ہٹ کر ہے، کیونکہ یہ ایسی عبادت ہے جس کا وقت مقرر ہے اور جن عبادات کا وقت مقرر ہو، انہیں وقت سے پہلے ادا کرنا جائز نہیں ہوتا مگر تقدیم عصر کا جواز نص سے ثابت ہے اور اس کی وجہ عقل سے بالاتر ہے، لہذا اس میں ان تمام امور و حالات کا لحاظ رکھا جائے گا جن میں نص وارد ہوئی تھی اور نص میں عصر کا مل کی تقدیم کا جواز وارد ہوا ہے، جبکہ وہ ظہر کا مل کے بعد ہو، اور کامل نماز وہ ہوتی ہے جو جماعت کے ساتھ ادا کی جائے، کیونکہ انفرادی نماز فضیلت میں باجماعت نماز کے مساوی نہیں ہوتی، لہذا انفرادی طور پر پڑھی ہوئی نماز منصوص علیہ کے تحت داخل نہیں ہوگی۔ باقی صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ ”تقدیم عصر کا جواز وقوف پہچانے کے لیے ہے“ درست نہیں ہے۔ کیونکہ نماز وقوف کے منافی نہیں اس لیے کہ نماز تو وقوف کا حصہ ہے۔ اور کوئی چیز اپنی ذات کے منافی نہیں ہوتی۔ ہاں اس کی وجہ عقل سے بالاتر ہے، لہذا اس میں ان تمام حالات کا لحاظ رکھا جائے گا جن میں نص وارد ہے۔ اور یہاں یہ صورت موجود نہیں۔

مسئلہ اگر دونوں میں سے ہر نماز کی ایک رکعت امام کے ساتھ پائی جائے تو کہ ظہر کی ایک رکعت جماعت کے ساتھ ملے، پھر امام کھڑا اور عصر کی نماز شروع ہو گئی، اور یہ آدمی اپنی ظہر کی باقی ماندہ نماز پوری کرنے لگا، جب اس سے فارغ ہوا تو جماعت کے ساتھ شامل ہو گیا اور کچھ نماز جماعت کے ساتھ مل گئی تو اس صورت میں بھی بلا اختلاف عصر کی تقدیم جائز ہو گئی ہے۔ کیونکہ اس نے جماعت کی فضیلت پالی۔ لہذا عصر کی کامل نماز، ظہر کی کامل نماز کے بعد ادا ہوئی۔

۲۔ ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں نمازوں کی ادائیگی امام یعنی خلیفہ یا نائب خلیفہ کی اقتداء میں ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے ظہر کی نماز جماعت کے ساتھ تو پڑھی لیکن امام و خلیفہ کی اقتداء میں نہیں اور عصر کی نماز امام و خلیفہ کے ساتھ پڑھ لی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک عصر کی نماز جائز نہیں ہوئی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ لیکن صحیح ابو حنیفہؒ کا قول ہے اس کی وجہ پہلے بھی گزر چکی ہے کہ تقدیم عصر کا جواز نص سے ہٹ کر ثابت ہوا ہے جبکہ وہ ظہر کا مل کے بعد ہو، اور کامل نماز وہ ہے جو امام یا اس کے نائب کی اقتداء میں ادا ہو،

کیونکہ کسی دوسرے کی اقتداء میں پڑھ ہی ہوئی نماز فضیلت میں اس نماز کے ہم پلہ نہیں ہے لہذا وہ نص کے تحت داخل نہیں ہوگی۔

مسئلہ ۵: اگر خطبہ کے بعد امام کو وضو کی ضرورت پیش آئی اور امام نے کسی دوسرے آدمی کو نماز پڑھانے کا حکم دیا تو اس کے لیے دونوں نمازیں پڑھانا جائز ہے، خواہ مامور خطبہ میں شریک تھا یا نہیں تھا، بخلاف نماز جمعہ کے، اس لیے کہ وہاں خطبہ جواز جمعہ کی شرائط سے ہے، اور یہاں خطبہ جمع بین الصلواتین کے جواز کی شرط نہیں ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور اگر امام نے کسی کو نماز پڑھانے کا حکم نہیں دیا۔ اور کسی شخص نے اپنی مرضی سے آگے بڑھ کر دونوں نمازیں پڑھا دیں تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق جمع جائز نہیں ہوا۔ کیونکہ ان کے نزدیک جمعہ کے لیے امام یا اس کا نائب ہونا شرط ہے، اور یہ شرط نہیں پائی گئی، اور اگر آگے بڑھنے والا آدمی قاضی اور کو تو ال کی طرح کوئی ذی اقتدار تھا تو پھر جمعہ جائز ہے کیونکہ یہ امام کا نائب ہے۔

مسئلہ ۶: اگر ظہر کی نماز پڑھاتے ہوئے امام کو وضو کی ضرورت پیش آئی، پس امام نے کسی شخص کو اپنا خلیفہ مقرر کیا تو وہ ظہر و عصر دونوں نمازیں پڑھانے گا، کیونکہ وہ امام کا قائم مقام ہے۔ پھر اگر امام کے لوٹنے سے پہلے وہ عصر کی نماز سے فارغ ہو گیا تو اب امام عصر کی نماز عصر کے وقت ادا کرے گا۔ کیونکہ جب اس نے اپنا خلیفہ بنا دیا تو وہ خود ایک عام مقتدی کی طرح ہو گیا۔ اور اگر مقتدی ظہر کی نماز امام کے ساتھ پڑھے اور عصر کی نماز امام کے ساتھ نہ پڑھے تو پھر وہ عصر کی نماز اس کے وقت میں ادا کرتا ہے۔ اسی طرح اس صورت میں بھی ہوگا۔

شرط نمبر ۳:۔ دونوں نمازوں کی ادائیگی کی حالت میں حج کا احرام ہو۔ چنانچہ اگر اہل مکہ میں سے کسی شخص نے احرام حج کے بغیر امام کے ساتھ باجماعت ظہر کی نماز پڑھی، پھر حج کا احرام باندھا، تو اس کے لیے عصر کی نماز وقت عصر سے پہلے پڑھنا جائز نہیں ہے۔ ”نوادر الصلوة“ میں یہی مذکور ہے۔ ابو حنیفہ سے اصول کے علاوہ ایک روایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں عصر کی نماز قبل از وقت پڑھنا جائز ہے۔ یہی زفر کا قول ہے۔ صحیح ”نوادر“ کی روایت ہے، کیونکہ عصر کی نماز اس ترتیب کے ساتھ شروع ہوتی ہے کہ وہ ظہر کا مل کے بعد ہو۔ اور کامل ظہر محرم کی ہوتی ہے۔ حلال شخص کی ظہر فضیلت میں محرم کی ظہر کی طرف نہیں ہوتی لہذا منصوص علیہ سے کم مرتبہ ظہر کے بعد قبل از وقت عصر کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اسی بناء پر اگر کسی شخص نے حالت احرام میں امام کے ساتھ باجماعت ظہر کی نماز پڑھی، لیکن احرام عمرے کا تھا، پھر حج کے احرام کی نیت کی تو بھی عصر کی نماز قبل از وقت پڑھنا جائز نہیں ہے۔ اور زفر کے نزدیک جائز ہے، جیسا کہ پہلے مسئلہ میں ہے۔ صحیح ہمارا قول ہے

اور علیؑ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یوم عرفہ کی شام میری اور مجھ سے پہلے انبیاء کی دعا اکثر یہ رہی ہے!

لا الہ الا اللہ وحدہ لا شریک لہ
لہ المملک ولہ الحمد یحییٰ ولیمیت
وہو علی کل شیء قدیر اللہم اجعل
فی قلبی نوراً و فی سمعی نوراً و فی
بصری نوراً، اللہم اشرح لی
صدری ویسر لی امری و اعد
لیک من وسواس الصدور و رسیات
الامور و قتلہ الفقر، اللہم انی
اعوذ بک من شر ما یلج فی اللیل
و شر ما تهب بہ الریاح۔

اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، وہ یکتا ہے، اس
کا کوئی شریک نہیں۔ پورا ملک اسی کا ہے اور
وہی سب تعریفوں کے لائق ہے، وہی زندہ
کرتا ہے اور مارتا ہے اور وہی ہر چیز پر
قادر ہے، اے اللہ! میرے دل میں نور پیدا
فرما اور میری سماعت و بصارت کو نورانی
بنا، اے اللہ! میرا سینہ کھول دے اور میرا
کام آسان فرما دے، اور میں آپ کی پناہ
چاہتا ہوں سینوں میں و سوسہ ڈالنے والے
سے اور برے کاموں سے اور فقر کی آزمائش
سے، اے اللہ! میں تیری پناہ چاہتا ہوں
اس شر سے جو رات میں داخل ہوتا ہے اور
اس شر سے جو ہوائیں اڑا لاتی ہیں،

ہمارے اصحاب سے اس موقع میں کسی دعا کی تعیین منقول نہیں ہے، اس لیے کہ
انسان جو چاہتا ہے، دعا کرتا ہے، نیز اس لیے کہ دعا کی تعیین سے رقت جاتی رہتی ہے
کیونکہ رٹی ہوئی دعا بلا قصد بھی زبان پر جاری رہتی ہے، پس یہ چیز اجابت دعا سے
بعید ہے۔

مشکل: جاٹے وقوف میں وقفہ وقفہ سے تلبیہ کہتا رہے، تلبیہ قطع نہ کرے۔ یہ اکثر علماء
کا قول ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ وقوف عرفات کے وقت سے تلبیہ بند دے۔
صحیح اکثر علماء کا قول ہے، اس لیے روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمرہ عقبہ
کی رمی تک تلبیہ کہتے رہے“ اور عبد اللہ بن مسعود کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں
نے یوم عرفہ کی شام میں تلبیہ کہا تو انہیں کہا گیا کہ ”یہ تلبیہ کی جگہ نہیں ہے“ تو انہوں نے
فرمایا ”کیا لوگ نادانہ ہیں یا بھول گئے ہیں؟ اس ذات کی قسم ہے جس نے محمد صلی اللہ علیہ
وسلم کو حق کے ساتھ مبعوث کیا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معیت میں حج کیا،
آپ نے جمرہ عقبہ کی رمی تک تلبیہ نہیں ترک کیا“

ہاں یہ ہے کہ گاہے تلبیہ اور گاہے تکبیر و تملیل کرے یا تکبیر و تملیل تلبیہ کے ساتھ ملا کر کہتا
رہے۔ اس لیے کہ تلبیہ وہ ذکر ہے جس سے اس عبادت کا آغاز کیا جاتا ہے اور جس کا اس عبادت
کے دوران میں تکرار کیا جاتا ہے۔ پس یہ نماز کی تکبیر کے مشابہ ہے۔ مناسب تو یہ تھا کہ

تکبیر کی طرح تلبیہ بھی عبادت حج کے آخری رکن تک کہا جاتا، لیکن ہم نے اجماع کی وجہ سے حجرہ عقبہ کی رمی یا قائم مقام رمی کے بعد والے ارکان میں قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ لہذا رمی سے پہلے ارکان میں اصل قیاس کے مطابق عمل ہوگا۔ قطع تلبیہ کا یہ حکم حج افراد، قرآن اور تمتع میں برابر طور پر ہے۔ ہاں جس شخص نے صرف عمرے کا احرام باندھا ہے وہ طواف عمرہ مشروع کرتے ہوئے جب اسلام حجر کرے تو تلبیہ قطع کر دے۔ اس لیے کہ طواف عمرہ کا رکن ہے، پس یہ حج کے طواف زیارت کے مشابہ ہے، اور حج میں تلبیہ طواف سے پہلے قطع کر دیا جاتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ: افضل یہ ہے کہ جائے وقوف میں قبلہ رخ ہو اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "بہترین مجلس وہ ہے جس میں رخ قبلہ کی طرف ہو"۔ اور حضرت جابرؓ سے روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سوار ہو کر جاتے وقوف میں تشریف لائے اور قبلہ رخ ہوئے۔ پھر آپ غروب آفتاب تک مسلسل یہاں وقوف پذیر رہے"۔ لیکن اگر قبلہ سے بھٹوڑا سا انحراف بھی ہو جائے تو کوئی نقصان نہیں، کیونکہ وقوف نماز نہیں ہے۔ اسی طرح حالت حدیث یا حالت جنابت میں وقوف سے بھی کوئی نقصان نہیں ہوتا کیونکہ گذر چکا ہے کہ عبادت وقوف بیت اللہ سے تعلق نہیں رکھتی۔ لہذا رمی جمار کی طرح اس کے لیے طہارت مشروط نہیں ہے۔

مسئلہ: افضل یہ ہے کہ امام اپنی سواری پر وقوف کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت رکوب میں وقوف کیا۔

مسئلہ: وقوف کے دوران میں امام سے جتنا قریب ہو افضل ہے، اس لیے کہ امام تقسیم دیتا ہے اور دھارتا ہے اور یہ جتنا قریب ہوگا، اتنا زیادہ سماع ممکن ہوگا۔

مسئلہ: بطن عرنہ کو چھوڑ کر عرفات سب کا سب جانے وقوف ہے۔ بطن عرنہ میں وقوف مکروہ ہے۔ اس کی وجہ مکان وقوف کے بیان میں گزر چکی ہے۔

مسئلہ: وقوف غروب آفتاب تک ہے۔ جب آفتاب غروب ہو جائے تو امام اور لوگ دہال سے روانہ ہوں۔ غروب آفتاب سے پہلے کوئی روانہ نہ ہو، نہ امام نہ کوئی دوسرا شخص اس لیے کہ گذر چکا ہے کہ غروب آفتاب تک وقوف واجب ہے۔ اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم عرفہ کی شام یہ خطبہ ارشاد فرمایا: "اما بعد" آج حج اکبر کا روز ہے اہل باطلت یہاں سے روانہ ہو جاتے تھے، جبکہ ابھی سورج پہاڑوں کی چوٹیوں پر ملوں ہوتا تھا۔ بیتوں کے سروں پر عمامے ہوتے ہیں، تم ان کی مخالفت کرو"۔ لیکن اگر کسی کو اندام کا ڈر ہو یا وہ بیمار ہو، تو وہ امام سے کچھ پہلے چل پڑے، لیکن حد عرفات سے تجاوز نہ کرے، تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ جب تک وہ حدود عرفات سے تجاوز نہیں کرتا۔ اس وقت تک وہ مکان وقوف میں ہی رہا اور اس کے ساتھ اس نے اپنے آپ کو

تکلیف سے بھی بچا لیا۔ لیکن اگر اپنی جگہ پر ثابت قدم رہے اور امام کے ساتھ روانہ ہو تو یہ افضل ہے، اس لیے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے !

ثم افيضوا من حيث افاض
الناس :
پھر تم وہاں سے کوچ کرو، جہاں سے دوسرے
لوگ کوچ کرتے ہیں،

مسئلہ: لوگوں کو چاہیے کہ سکون و وقار کے ساتھ عرفات سے روانہ ہوں اور مزدلفہ پہنچیں۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عرفات سے نہایت پر سکون انداز میں روانہ ہوئے یہاں تک کہ آپ اپنی ناک کی بار بار مہار کھینچ کر کھڑاتے تھے، اور یہ بھی روایت ہے کہ آپ جب عرفات سے روانہ ہوئے تو آپ نے فرمایا "اے لوگو! نیکی گھوڑے کو نیزہ مارنے اور ادنٹ کو نشتر چھبھونے (یعنی تیز دڑانے) میں نہیں ہے، بلکہ تم اپنی رفتار کے مطابق چلو، نیز اس لیے بھی کہ یہ نماز کے لیے روانگی ہے۔ کیونکہ مزدلفہ اس لیے آ رہے ہیں نماز وہاں مغرب و عشاء کی نماز پڑھیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "جب تم نماز کے لیے آؤ تو چلتے ہوئے آؤ، دوڑتے ہوئے مت آؤ، تم پر سکون و وقار ہونا ضروری ہے مسئلہ: اگر امام روانگی میں تاخیر کرے اور رات واضح ہو جائے تو لوگ روانہ ہو جائیں۔ کیونکہ جب رات واضح ہو گئی تو روانگی کا وقت ہو گیا۔ اور امام تاخیر کر کے سنت ترک کر رہا ہے لہذا لوگوں کے لیے مناسب نہیں ہے کہ سنت ترک کریں۔

جب مزدلفہ پہنچے تو راستے کے دائیں بائیں جہاں چاہے اترے لیکن

وقوف مزدلفہ

وقوف کرے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ وہ مزدلفہ پورے کا پورا جائے وقوف ہے سوائے وادی محسر کے، اور راستے کے وسط میں اس لیے نہ اترے کہ اس سے لوگوں کی آمد و رفت میں رکاوٹ پیدا ہوگی اور انہیں تکلیف پہنچے گی۔

جب عشاء کا وقت ہو جائے تو موزن اذان دے اور اقامت کہے۔ پھر امام عشاء کے وقت میں ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ پہلے مغرب کی نماز پڑھائے پھر عشاء کی نماز پڑھائے۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ زفر کا قول ہے کہ ایک اذان اور دو اقامتیں کہی جائیں۔ شافعی کا قول ہے کہ اذانیں دو ہوں اور اقامت ایک ہو۔ زفر کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں مغرب و عشاء کی نماز دو اقامتوں کے ساتھ پڑھائی۔ نیز اس لیے کہ یہ بھی جمع بین الصلاتین کی ایک قسم ہے لہذا اسے دوسری قسم یعنی عرفات میں جمع پر قیاس کیا جائے گا۔ اور عرفات میں جمع ایک اذان اور دو اقامتوں کے ساتھ ہوتی ہے، تو یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

ہماری دلیل عبد اللہ بن عمرؓ اور خزیمہ بن ثابت کی یہ روایت ہے کہ "رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدلفہ میں ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ مغرب اور عشاء کی نمازیں پڑھیں۔"

اور ابو ایوب انصاری سے روایت ہے کہ ”میں نے یہ دونوں نمازیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایک اذان اور ایک اقامت کے ساتھ پڑھیں“ اور زفر نے جس روایت سے استدلال کیا ہے کہ اس میں ”اقامتیں“ کا لفظ ”اذان و اقامت“ پر محمول ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ”سنة العمرین“ اور مراد ہوتا ہے ابو بکرؓ و عمرؓ کی سنت۔ اسی طرح حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”بین کل اذانین صلاة لمن شاء الا المضرب“ کہ اس میں اذانیں اسے مراد اذان و اقامت ہیں۔ اسی طرح حدیث مذکور میں ہے۔ باقی اسے جمع عرفات پر قیاس کرنا درست نہیں، کیونکہ وہاں دوسری نماز یعنی عصر غیر وقت میں ادا کی جا رہی ہے اس لیے وہاں دوسری اقامت کی ضرورت ہے تاکہ اس نماز کے شروع ہونے کا اعلان ہو جائے اور یہاں دوسری نماز یعنی عشاء اپنے وقت میں ادا کی جا رہی ہے۔ اس لیے تجدید اعلان کی ضرورت نہیں، جیسا کہ عشاء کی نماز کے بعد وتر کی نماز کے لیے تجدید اقامت و اعلان کی ضرورت نہیں ہوتی۔

مسئلہ: دونوں نمازیں کے درمیان نفل وغیرہ میں مشغول نہ ہو، اس لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں نمازوں کے درمیان نہ تو نفل نماز پڑھی اور نہ ہی کوئی دوسرا کام کیا۔ اور اگر دونوں نمازوں کے درمیان نفل یا کسی دوسرے کام کی وجہ سے وقفہ ہو گیا، تو عشاء کے لئے اقامت کا اعادہ کیا جائے گا، کیونکہ وقفہ کی وجہ سے پہلے اعلان سے تعلق منقطع ہو گیا، اس لیے دوسرے اعلان کی ضرورت ہے۔

مسئلہ: اگر کسی نے مغرب کی نماز بھی اکیلے پڑھی اور عشاء کی نماز بھی اکیلے پڑھی تو جائز ہے۔ بخلاف عرفات میں ظہر و عصر کی نماز کے، کہ وہاں ابو حنیفہ کے قول کے مطابق جمع صرف جماعت کے ساتھ جائز ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ یہاں مغرب کی نماز اگرچہ وقت اداء میں ادا نہیں کی جا رہی، لیکن ایک ایسے وقت میں ادا کی جا رہی ہے جو فی الجملہ مغرب کا وقت ہے۔ لہذا یہاں زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ مغرب کی نماز اپنے وقت اداء سے مؤخر کر کے پڑھی گئی۔ اور ایسا تنہا پڑھنا بھی جائز ہے، جیسا کہ اگر کسی دوسرے سبب سے نماز مغرب مؤخر ہو جاتی اور اسے عشاء کے وقت میں تنہا پڑھتا تو جائز ہے اور عرفات میں جمعہ کی نماز ایک ایسے وقت میں پڑھی جا رہی ہے جو سرے سے اس کا وقت ہے ہی نہیں۔ لہذا وہ تنہا پڑھنا جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ وقت سے پہلے نماز جائز نہیں ہوتی۔ لیکن ہمیں اس وقت میں اس کا جواز شریعت سے معلوم ہوا اور شریعت میں دونوں نمازوں کا ذکر باجماعت وارد ہوا ہے۔ اس لئے مورد شرع کا ہی اتباع کیا جائے۔ اور افضل یہ ہے کہ دونوں نمازیں امام کے ساتھ باجماعت ادا کرے۔ کیونکہ جماعت کے ساتھ نماز پڑھنا افضل ہے۔ مسئلہ: اگر کسی نے مزدلفہ پہنچنے سے پہلے ہی عزوب آفتاب کے بعد مغرب کی نماز پڑھ لی تو اگر اس کے لیے طلوع فجر سے پہلے مزدلفہ پہنچنا ممکن ہے تو اس کی یہ نماز جائز

نہ ہوئی۔ اور جب تک فجر طلوع نہیں ہو جاتی اس وقت تک اس پر اعادہ لازم رہے گا۔
یہ ابو حنیفہ، محمد بن زفر اور حسن کا قول ہے۔ اور ابو یوسف کا قول ہے کہ اگرچہ اس نے برا کیا لیکن یہ نماز جائز ہوگی۔ اور اگر کوئی شخص عشاء کے وقت ہونے پر رستے میں ہی عشاء کی نماز پڑھ لیتا ہے تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس شخص نے مغرب و عشاء کی نمازیں ان کے وقت میں ادا کیں، کیونکہ ان نمازوں کا یہ وقت کتاب اللہ اور سنن مشورہ سے ثابت ہے جن میں مکان کی کوئی قید نہیں، جیسا کہ کتاب الصلاۃ میں گزر چکا ہے۔ لہذا اس کی یہ نمازیں جائز تو ہیں۔ جیسا کہ شبِ مزدلفہ کے علاوہ کسی دوسری شب میں پڑھتا تو جائز ہے۔ لیکن چونکہ ان میں تاخیر سنت ہے اس لیے انہیں پہلے پڑھنا برا تو ہے، نا جائز نہیں ہے کیونکہ ترک سنت سے جواز سلب نہیں ہوتا۔

دوسرے حضرات کی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب عرفات سے روانہ ہوئے تو اسامہ بن زید آپ کے رفیق تھے۔ اسامہ کہتے ہیں کہ درجب آپ مزدلفہ سے کچھ نیچے بائیں گھاٹی پر پہنچے تو آپ نے اونٹ بٹھلایا اور پیشاب کیا، پھر آپ آئے تو میں نے آپ کو وضو کروایا۔ آپ نے ہلکا سا وضو کیا، میں نے عرض کیا ”نماز یا رسول اللہ“ تو آپ نے فرمایا ”نماز آگے ہے“، اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا ”جائے نماز آگے ہے“ پھر آپ مزدلفہ آئے، وہاں آپ نے خوب وضو کیا۔
تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ اختیار و امکان کی حالت میں اس نماز کا جواز ایک خاص مکان اور ایک خاص زمان کے ساتھ مخصوص ہے۔ یعنی کہ عشاء کا وقت اور مزدلفہ کا مقام ہونا چاہیے۔ چونکہ یہ چیز نہیں پائی گئی اس لیے یہ نماز جائز نہ ہوگی۔ اور جب تک وقت باقی ہے، اس وقت تک اسے اس نماز کے خاص زمان و مکان میں اعادہ کا حکم دیا جائے گا۔ لیکن اگر اعادہ نہ کیا یہاں تک کہ فجر طلوع ہو گئی تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک بھی یہ نماز جائز ہو جائے گی کیونکہ کتاب اللہ اور سنن مشورہ تو جواز کا تقاضا کرتی ہیں، اس لیے کہ یہ وقت تو اس نماز کا ہے۔ کیونکہ ان نصوص میں جگہ کی کوئی قید نہیں۔ اور حدیث اسامہ کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو۔ اور حدیث اسامہ خبر واحد ہے۔ اور اصول ہے کہ خبر واحد پر ایسے طریقے سے عمل کرنا جائز نہیں ہوتا۔ جس سے کتاب اللہ اور سنت مشورہ پر عمل کرنا باطل ہو جائے۔ لہذا دونوں کو جمع کیا جائے گا، کہ طلوع فجر سے پہلے پہلے تو خبر واحد پر عمل ہوگا اور اعادہ کا حکم دیا جائے گا، اور طلوع فجر کے بعد کتاب و سنن مشورہ کے مطابق عمل ہوگا، اور اعادہ کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ یہ صورت اس لیے اختیار کی جا رہی ہے کہ تاکہ سب دلائل پر بقدر امکان عمل ہو جائے۔ حکم مذکور اس صورت میں ہے جبکہ طلوع فجر سے پہلے مزدلفہ پہنچنا ممکن ہو۔ لیکن اگر آخر شب ہے، وقت تنگ ہے،

اور یہ خطرہ ہے کہ مزدلفہ پہنچنے سے پہلے ہی فجر طلوع ہو جائے گی تو بلا اختلاف عشاء کی نماز راستے میں پڑھنا جائز ہے

حسن کی ابو حنیفہ سے یونہی روایت ہے، کیونکہ طلوع فجر سے جمع بین الصلاتین کا وقت فوت ہو جائے گا تو اس صورت میں جلدی نماز پڑھ کے اسے فوت ہونے سے بچانا مقصود ہے۔ اور اگر تنگی وقت کی وجہ سے فوت ہونے کا خطرہ تو نہیں، لیکن راستہ بھول گیا ہے۔ تو نماز نہ پڑھے بلکہ موخر کرتا رہے۔ یہاں تک کہ دیا تو مزدلفہ پہنچ جائے اور یا نماز فوت ہونے کا خوف پیدا ہو جائے تو پھر پڑھ لے۔ وجہ گزر چکی ہے۔ واللہ الموفق۔

مسئلہ: شب مزدلفہ، مزدلفہ میں ہی بسر کرے۔ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ رات وہیں گزاری تھی۔ اور اگر کوئی شخص طلوع فجر کے بعد وہاں سے گزرا، اور اس نے رات کا کوئی حصہ وہاں بسر نہیں کیا تو اس پر لازم تو کچھ نہیں ہوگا، لیکن گناہ گار ہوگا۔ کچھ نہ لازم ہونا تو اس لیے ہے کہ وہ رکن بجا لایا ہے۔ یعنی طلوع فجر کے بعد مزدلفہ میں ہونا۔ اور گناہ گار اس لیے ہے کہ سنت یعنی مزدلفہ میں رات بسر کرنا چھوڑ دیا۔

مسئلہ: جب فجر طلوع ہو تو امام (اس روز) نماز فجر اندھیرے میں پڑھائے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ عبد اللہ بن مسعود نے فرمایا ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو کبھی وقت کے بغیر کوئی نماز پڑھاتے ہوئے نہیں دیکھا۔ سوائے غزوات میں عصر کی نماز کے اور جمع، مزدلفہ) میں مغرب کی نماز کے اور اسی روز فجر کی نماز کے کہ یہ نماز آپ نے وقت سے پہلے اندھیرے میں پڑھائی“ حدیث میں ”وقت سے پہلے“ سے مراد وقت مستحب سے پہلے ہے۔ یعنی اس روز آپ نے نماز فجر اس قدر کی بجائے غلے میں ادا فرمائی نیز اس لیے کہ غلے میں نماز پڑھنے سے اسفار کی فضیلت فوت ہوتی ہے۔ اور اس کا استدراک تو ہر روز ممکن ہے، لیکن وقوت کی فضیلت اس روز کے علاوہ کسی دن ممکن نہیں ہے۔

مسئلہ: جب امام نماز پڑھا چکے تو وہ خود اور دوسرے لوگ اس کے پیچھے یا اس کے ساتھ وقوت کریں۔ افضل یہ ہے کہ وقوت قبل قزح پر ہو۔ ابن عباس ”المشعر الحرام“ کی یہ تفسیر کرتے ہیں کہ اس سے مراد جبل قزح اور اس کا ارد گرد ہے اور اکثر اہل تفسیر کے نزدیک المشعر الحرام سے مراد مزدلفہ ہے۔

بہر کیفیت یہاں وقوت کریں، اللہ تعالیٰ سے دعائیں کریں، اپنی حاجات کی درخواست پیش کریں۔ تکبیر و تہلیل، حمد و ثنا اور صلوٰۃ و سلام میں مشغول رہیں۔

پھر طلوع آفتاب سے پہلے منیٰ کی جانب روانہ ہوں، اس لیے

منیٰ کی جانب روانگی | کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اہل جاہلیت اس مقام سے اس وقت کوچ کرتے تھے۔ جبکہ سورج پہاڑوں کی چوٹیوں پر ہوتا تھا، تم ان کی مخالفت کرو۔“ پھر آپ طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے اہل جاہلیت مزدلفہ

میں یہ کہا کرتے تھے کہ ”اشرق شبر کیما نخیر“ یعنی اے جبل تبیر! چمک تاکہ ہم روانہ ہوں، ”تبیر“ ایک بلند پہاڑی ہے جس پر سب سے پہلے سورج کی روشنی آتی ہے ہر کیفیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مخالفت کی اور مزدلفہ سے طلوع آفتاب سے پہلے روانہ ہوئے۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص طلوع فجر کے بعد لیکن لوگوں کے نماز فجر پڑھنے سے پہلے روانہ ہو گیا تو اس نے برا کیا، اگرچہ لازم کچھ نہیں ہوگا۔ برا تو اس لیے ہے کہ اس نے سنت ترک کی۔ اس لیے کہ سنت یہ ہے کہ نماز فجر پڑھے، وقوف کرے پھر روانہ ہو۔ اور کسی چیز کا لازم نہ ہونا اس لیے ہے کہ رکن وقوف پایا گیا۔ اگرچہ ایک گھڑی کا ہے۔

مسئلہ: مزدلفہ سے اطمینان و سکون کے ساتھ چلے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایسے ہی روانہ ہوئے تھے۔

مسئلہ: جمرات کو مارنے کے لیے کنکریاں مزدلفہ سے یا راستے سے لے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عباسؓ کو حکم دیا کہ ”کنکریاں مزدلفہ سے لے لیں“ اور اسی پر اہل اسلام کا عمل چلا آ رہا ہے۔ یہ بھی اجماع کی ایک قسم ہے

مسئلہ: اگر کسی نے جمرہ کے پاس سے کنکری لے کر رمی کی، تو یہ رمی ادا تو ہو جائے گی، لیکن یہ ایسا کرنا ہے برا۔ اور مالک کا قول ہے کہ رمی ادا ہی نہیں ہوگی، کیونکہ یہ استعمال شدہ کنکریاں ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”رمی کرو، کوئی حرج نہیں،“ مطلق ہے اس لیے کسی قید کا اضافہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور مالکؒ نے جو علت بیان کی ہے، وہ ان کے قاعدے پر ٹھیک نہیں بیٹھتی۔ اس لیے کہ مالکؒ کے نزدیک استعمال شدہ پانی نہ صرف پاک ہے بلکہ پاک کرنے والا ہے، یہاں تک کہ اس سے وضو بھی کیا جاسکتا ہے۔ لہذا استعمال شدہ کنکریوں کا دوبارہ استعمال تو بدرجہ اولیٰ جائز ہو چکا ہے۔ باقی ہمارے نزدیک کراہت اس روایت کی وجہ سے ہے کہ ”ابن عباسؓ سے سوال کیا گیا کہ عہدِ براہمی سے لے کر آج تک دور جاہلیت اور دور اسلام دونوں میں تو رمی کرتے چلے آ رہے ہیں اور یہاں صرف اتنی مقدار موجود ہے؟“ تو آپؐ نے فرمایا: ”کنکری مشرف قبول پاتی ہے، وہ اٹھالی جاتی ہے، اور جو رد ہوتی ہیں وہ یہاں باقی رہتی ہیں“ اور یہ ایسی چیز ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر ہی معلوم ہو سکتی ہے چنانچہ ہمارے نزدیک ان کنکریوں کا استعمال اس لیے مکروہ ہے کہ وہ شدہ کنکریاں ہیں

مسائل رمی | پھر منی آئے اور سب سے پہلے جمرہ عقبہ کی سات کنکریوں سے رمی کرے اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب منی پہنچے، تو آپؐ کسی چیز پر نہیں چڑھے، یہاں تک کہ آپؐ نے جمرہ عقبہ کو سات کنکریاں ماریں،

قطع تلبیہ کے اوقات | جمرہ عقبہ کو جب پہلی کنکری مارے تو ساتھ ہی تلبیہ قطع کر دے

اس لیے کہ اسامہ بن زید اور فضل بن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمرہ عقبہ کو پہلی کنکری مارتے وقت تلبیہ ختم کر دیا تھا، اسامہ بن زید عرفات سے مزدلفہ تک اور فضل بن عباس مزدلفہ سے منیٰ تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ردین تھے۔ مزید روایت ہے کہ ابن عباس سے اس بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ مجھے میرے بھائی فضل نے یہ خبر دی ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جمرہ عقبہ کو پہلی کنکری مارتے وقت تلبیہ ختم کر دیا تھا“ اور فضل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ردین تھے۔

چ خواہ صحیح ہو یا فاسد، بہر صورت پہلی کنکری کی رمی کے وقت تلبیہ ختم کر دیا جائے گا۔ اس لیے حج صحیح و فاسد کے اعمال میں کوئی اختلاف و فرق نہیں ہوتا، لہذا قطع تلبیہ کا وقت بھی ہمیں بدلے گا۔

پہلی کنکری کی رمی کے وقت قطع تلبیہ کا یہ حکم حج افراد، قرآن اور تمتع میں برابر طور پر ہے اس لیے کہ جو شخص حج قرآن یا تمتع کر رہا ہے، حج کا احرام تو اس نے بھی باندھا ہوا ہے۔ لہذا وہ بھی حج افراد کرنے والے کی مانند ہے۔

حج قرآن کرنے والا جب طواف عمرہ شروع کرے تو تلبیہ قطع نہ کرے، اس لیے کہ اس نے احرام حج باندھا ہوا ہے۔ قارن اس وقت تلبیہ قطع کریگا، جس وقت حج افراد کرنے والا تلبیہ قطع کرتا ہے، اس لیے کہ عمرہ کی ادائیگی کے بعد یہ بھی حج افراد کرنے والے کی مانند ہے۔ لیکن صرف عمرے کا احرام باندھنے والا جب اسلام حجر کرے اور طواف شروع کرے تو تلبیہ ختم کر دے۔ باقی محرم حج اور محرم عمرہ محض کے درمیان جو فرق ہے، وہ ہم گزشتہ صفحات میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور مالک کا قول ہے کہ صرف عمرہ کرنے والا بیت اللہ پر نظر پڑتے ہی تلبیہ قطع کر دے۔ لیکن یہ قول سدید نہیں ہے، اس لیے کہ قطع تلبیہ کا تعلق کسی ایسے فعل سے ہوتا ہے جو افعال حج سے ہو جیسے محرم حج کے حق کے رمی کا فعل قطع تلبیہ کے لیے مخصوص ہے۔ روایت بیت اللہ افعال حج سے نہیں ہے۔ لہذا ہمارے نزدیک روایت کے وقت تلبیہ قطع نہیں کیا جاتے گا۔ اور اسلام حجر رمی کی طرح افعال حج سے ہے۔ لہذا قطع تلبیہ اسلام کے وقت ہوگا، روایت کے وقت نہیں۔ محمد اس کی نظیر پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس سے حج فوت ہو جائے۔ وہ جب عمرہ کر کے احرام کھوتا ہے تو طواف عمرہ میں شروع ہوتے ہوئے تلبیہ قطع کرتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

قارن سے اگر حج فوت ہو جائے تو وہ بھی طواف عمرہ شروع کرتے ہوئے تلبیہ قطع کرے گا، کیونکہ عمرہ تو فوت نہیں ہوا، اس لیے کہ عمرے کے لیے کوئی وقت معین نہیں ہے۔ پس وہ عمرہ بجالانے اور طواف دسی کرے، جیسا کہ اگر حج فوت نہ ہوتا تو کرتا۔ اس سے صرف حج فوت ہوا ہے، لہذا یہ دیا ہی عمل کرے گا جیسا فائت حج کرتا ہے کہ افعال عمرہ یعنی طواف دسی کے

دریے حلال ہو گا۔ جیسا کہ مقیم اس وقت تلبیہ قطع کرتا ہے، جب طواف حج مشروع کرتا ہے۔
مُحَضَّر اس وقت تلبیہ قطع کرے، جب اس کی طرف سے اس کی ہدی ذبح کر دی جائے،
کیونکہ جب ہدی ذبح ہو جائے تو وہ احرام سے نکل آتا ہے، اور احرام سے نکلنے کے
بعد تلبیہ نہیں ہوتا۔

اگر کسی حاجی نے حجرہ عقبہ کی رمی سے پہلے حلق کر دیا تو تلبیہ قطع کر دے۔ اس لیے کہ حلق
کرنا کہ وہ احرام سے نکل آیا، اس لیے کہ ہمیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت پہنچی ہے کہ
آپ نے اس شخص سے جس نے رمی سے پہلے حلق کر دیا تھا، یہ فرمایا کہ رمی کر دو، کوئی
حرج نہیں، تو اس سے ثابت ہوا کہ رمی سے پہلے حلق کر دینے سے احرام کھل جاتا ہے،
اور احرام کھلنے کے بعد تلبیہ نہیں ہوتا۔

اگر کسی شخص نے رمی، حلق اور ذبح سے پہلے طواف زیارت کر لیا تو ابو حنیفہ کے قول
کی مطابق تلبیہ قطع کر دے۔ ابو یوسف سے روایت ہے کہ جب تک حلق نہیں کر دیتا یا یوم
نحر کا سورج نہیں ڈھل جاتا، اس وقت تک تلبیہ کہتا رہے۔ محمد سے اس بارے میں تین
روایات ہیں۔ ایک روایت قول ابی حنیفہ کی طرح ہے۔ دوسری روایت ان سے ابن سماعہ
کی ہے کہ جس نے رمی نہیں کیا وہ یوم نحر کا سورج غروب ہونے پر تلبیہ قطع کرے۔ تیسری
روایت ان سے ہشام کی ہے کہ جب ایام نحر گزر جائیں تو تلبیہ قطع کرے۔ بہر کیف محمدؐ
کی ظاہر روایت ابو حنیفہ کے ساتھ ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اس نے
طواف کر لیا ہے لیکن اس کا احرام ابھی باقی ہے، اور جب تک حلق نہیں کر دیتا احرام نہیں کھلے
گا، دلیل یہ ہے کہ ابھی اس کے لیے خوشبو اور سلا ہوا لباس مباح نہیں ہے۔ پس یہ طواف
کا لعدم ہے۔ گویا اس نے طواف کیا ہی نہیں، لہذا تلبیہ قطع نہیں کرے گا۔

ہاں! جب سورج ڈھل جائے تو پھر قطع کر دے۔ کیونکہ ان کی اصل یہ ہے کہ اس رمی کا
وقت زوال تک ہے۔ جب سورج ڈھل گیا تو اس کا وقت فوت ہو گیا، اس کے بعد جو کرے
گا تو وہ قضا ہوگی۔ تو اس کا وقت سے فوت ہونا ایسا ہے، گویا کہ وقت میں ادا چکی ہے۔ اور
جب رمی اپنے وقت پر ادا ہو تو تلبیہ ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح جب اس کا وقت نکل جاتے
تو بھی تلبیہ ختم ہو جائے گا۔ بخلاف جبکہ رمی سے پہلے حلق کر دالے۔ کیونکہ حلق سے احرام
کھل جاتا ہے، حتیٰ کہ خوشبو اور سلا ہونے لباس کا استعمال بھی حلال ہو جاتا ہے۔ اس لیے
ان دونوں صورتوں میں فرق ہے۔ ابو حنیفہ و محمدؐ کی دلیل یہ ہے کہ طواف اگرچہ رمی، حلق
اور ذبح سے پہلے ہوا، لیکن اس سے غورتوں کے بارے میں احرام کھل گیا، دلیل اس پر
یہ ہے کہ اگر طواف کے بعد جماع کرتا ہے تو بدنہ لازم نہیں ہوگا۔ لہذا طواف سے بھی
دیئے ہی احرام کھل جاتا ہے، جیسے حلق سے کھلتا ہے۔ تو جیسے حلق قبل الرمی سے تلبیہ ختم ہو جاتا ہے۔ ایسے ہی

طواف قبل الرمی سے بھی ہو جائے گا۔ اسی سے ابو یوسف کے استدلال کہ طواف کے بعد بھی اس کا احرام باقی رہتا ہے، کا جواب نکل آیا۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ احرام باقی ہے لیکن صرف نحو شبو اور سلسلے ہوئے لباس کے حق میں، غورتوں کے حق میں احرام باقی نہیں رہا، لہذا احرام مطلقاً باقی نہ رہا۔ اور تلبیہ کی مشروعیت احرام مطلق میں ہوتی ہے۔

اگر رمی سے پہلے ذبح کر لیا تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق تلبیہ قطع کر دے، بشرطیکہ وہ حج قرآن یا تمتع کر رہا ہو۔ محمدؐ سے بھی یہ ایک روایت ہے۔ اور اگر حج افراد کر رہا ہے تو تلبیہ قطع نہ کرے۔ اس لیے کہ تارن اور تمتع کے لیے ذبح حلق کی طرح احرام کھولنے والا ہے۔ اور احرام کھلنے کے بعد تلبیہ نہیں ہوتا۔ لیکن حج افراد کرنے والے کا حلال ہونا ذبح پر موقوف نہیں، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ذبح اس پر واجب ہی نہیں ہے، لہذا مضرد کا تلبیہ ذبح کے وقت قطع نہیں ہوگا۔ اور ابن سماعہؒ کی محمدؐ سے روایت یہ ہے کہ خواہ کسی قسم کا حج ہو تلبیہ قطع نہ کرے۔ اس روایت کے مطابق ان کے نزدیک ذبح سے احرام نہیں کھٹا بلکہ احرام صرف رمی یا حلق سے کھٹتا ہے۔

رمی کا طریقہ | ٹھیکری کی کنکریوں کی طرح سات کنکریوں کی رمی کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فضل بن عباس سے فرمایا "ٹھیکری کی کنکریوں کی طرح میرے پاس سات کنکریاں لاؤ، وہ سات کنکریاں لے آئے تو آپ انہیں اپنے ہاتھ میں پٹختے لگے اور یہ فرمانے لگے "انہی جیسی لو غلومت کرو، تم سے پہلے لوگ دین میں غلو کرنے سے تباہ ہو گئے،"

مسئلہ: ٹھیکری کی کنکریوں سے بڑی کنکریاں نہ لیں، اس لیے کہ معاذؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں منیٰ میں خطبہ دیا اور مناسک کی تعلیم دی اور فرمایا کہ "ٹھیکری کی کنکریوں کی طرح سات کنکریاں مارو،" اور اس کے ساتھ آپؐ نے اپنی انگشت شہادت اور انگشت میاں میں ایک کو دوسری پر رکھا، گویا کہ آپؐ کنکری پھینک رہے ہیں۔ نیز اس لیے کہ اگر کنکری زیادہ بڑی ہوگی تو ازدحام کی وجہ سے اندیشہ ہے کہ کسی کو لگ جائے گی اور اذیت پہنچائے گی۔

مسئلہ: رمی دادی منیٰ کے نشیبی حصہ میں کھڑا ہو کر کرے اور ہر کنکری تکبیر کہہ کر پھینکے۔ اس لیے کہ عبد اللہ بن مسعود کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے حجرہ عقبہ پر سات کنکریاں نشیب دادی سے پھینکیں اور ہر کنکری کے ساتھ تکبیر بھی کہتے تھے۔ تو ان سے عرض کیا گیا کہ لوگ تو فراز دادی سے رمی کرتے ہیں تو انہوں نے جواب دیا کہ "قسم ہے اس ذات کی جس کے سوا کوئی معبود نہیں، یہ وہ مقام ہے جہاں آپؐ پر سورہ بقرہ نازل ہوئی۔" اسی طرح ابی عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ حجرہ عقبہ پر سات کنکریاں پھینکتے تھے اور ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہتے تھے، اور فرماتے تھے کہ "نبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی ایسا ہی کرتے تھے۔" ان کے

بیٹے سالم بن عبد اللہ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ نشیب وادی میں آئے۔ پھر حجرہ عقبہ پر سات کنکریاں پھینکیں کہ ہر کنکری کے ساتھ ان الفاظ میں تکبیر بھتے ”اللہ اکبر، اللہ اکبر، اللہم اجعلہ حجاً مبروراً و ذنباً مغفوراً و عملاً مشکوراً“

اور فرمایا کہ ”مجھے میرے ابا نے بیان کیا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اس جگہ سے حجرہ عقبہ کی رمی کرتے تھے اور ہر کنکری کے ساتھ اس جیسے کلمات ادا فرماتے تھے“ اور اگر کسی نے حجرہ عقبہ کے اوپر سے رمی کی تو بھی کافی تو ہو جائے گی، لیکن سنت وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر کسی نے تکبیر کی جگہ تسبیح و تہلیل کیا تو بھی جائز ہے اور اس میں کوئی گناہ نہیں۔ مسئلہ: فقہاء کہتے ہیں کہ حجرہ عقبہ کی رمی کرتے ہوئے کعبہ کو بائیں طرف اور منیٰ کو دائیں طرف رکھے، اور ایسی جگہ کھڑا ہو، جہاں سے اپنی کنکریوں کے گرنے کی جگہ دیکھ سکے، اس لیے کہ روایت ہے کہ ابن مسعود جب حجرہ کبریٰ کے پاس پہنچے تو آپ نے کعبہ کو بائیں طرف اور منیٰ کو دائیں طرف رکھا۔

مسئلہ: کنکریاں خواہ کسی چیز کی ہوں، پتھر کی یا مٹی یا کسی اور چیز کی، کافی ہو جائیں گی، ہاں یہ ہے کہ وہ چیز زمین کی جنس سے ہونی چاہیے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعی فرماتے ہیں کہ صرف پتھر کی کنکریاں ہی جائز ہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسا معاملہ ہے جو صرف شریعت کی اطلاع و بیان سے معلوم ہو سکتا ہے۔ اور شریعت میں ”حطی“ کا لفظ وارد ہوا ہے، اور حطی چھوٹے چھوٹے پتھروں کو کہتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ ”رمی کرو، کوئی حرج نہیں“ دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا ”آج کے روز ہمارا سب سے پہلا فعل رمی ہے، پھر ذبح ہے، پھر حلق ہے، اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا ”جس نے رمی کی، اور ذبح کیا اور حلق کیا تو اس کے لئے عورتوں کے سوا ہر چیز حلال ہو گئی“ ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ روایات مطلق ہیں، ان میں رمی کی کوئی صفت بیان نہیں کی گئی، باقی نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحاب نے جو پتھر کی کنکریوں سے رمی کی ہے تو یہ افضلیت پر محمول ہے، جواز پر نہیں، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے اس لیے کہ ہمارے اصحاب کا مذہب ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، بلکہ جہاں تک ممکن ہو مطلق کو اس کے اطلاق پر اور مقید کو اس کی تقید پر رکھا جائے گا۔ اور یہاں یہ ممکن ہے، ہاں میں طود کہ مطلق کو اصل جواز پر محمول کیا جائے اور مقید کو افضلیت پر۔

مسئلہ: اس حجرہ کے پاس دعا کے لیے نہ ٹھہرے، بلکہ اپنی قیام گاہ کی طرف لوٹ آئے اصل اس میں یہ ہے کہ ہر وہ رمی جس کے بعد اس دن کوئی رمی نہ ہو۔ اس کے پاس وقوف نہیں کیا جاتا اور ہر وہ رمی جس کے بعد اس دن کوئی اور رمی ہو اس کے پاس وقوف کیا جاتا ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حجرہ عقبہ کے پاس نہیں ٹھہرے اور باقی دونوں حجروں کے پاس ٹھہرے ہیں۔ رمی پیدل افضل ہے یا سوار ہو کر؟ اس کے بارے میں ابو یوسف کا علمی شغف یوسف سے کچھ تفصیل مروی ہے۔ حکایت ہے

کہ ابراہیم بن الحجاج ابو یوسف سے ملاقات کے لیے گئے، ابو یوسف اس وقت مرض الموت میں مبتلا تھے۔ اس حالت میں ابو یوسف نے ابراہیم سے سوال کیا کہ ”رمی کیسے افضل ہے پیدل یا سوار ہو کر؟“ ابراہیم نے جواب دیا ”پیدل“، تو ابو یوسف نے فرمایا ”آپ سے خطا ہوئی“ اس پر ابراہیم نے کہا ”سوار ہو کر“، تو بھی ابو یوسف نے فرمایا ”آپ سے خطا ہوئی“ پھر فرمایا کہ ”ہر وہ رمی جس کے بعد وہ پیدل افضل ہے، اور جس کے بعد کوئی رمی نہ ہو وہ سوار ہو کر افضل ہے۔“

ابراہیم کہتے ہیں کہ میں ابو یوسف کے ہاں سے اٹھا، ابھی گھر نہیں پہنچا تھا کہ ان کی موت کی خبر سنائی دی۔ ہم نے یہ حکایت اس لیے ذکر کی ہے تاکہ تعلیم دین میں ان کی حرص اور شغف کا اندازہ ہو سکے، کہ زندگی کے آخری سالوں میں بھی انہوں نے تعلیم نہیں چھوڑی۔ ان کا تعلیمی شغف لائق اقتداء ہے۔ اور وجہ اس مسئلہ کی یہ ہے کہ جس رمی کے بعد رمی ہو، اس میں دعا کے لیے ٹھہرنا سنت ہے، اور وقوف و دعا پیدل شخص کے لیے زیادہ آسان ممکن ہے۔ اور جس رمی کے بعد رمی نہ ہو، اس میں سنت کو ٹٹنا ہے، اور کوٹنا سوار شخص کیلئے زیادہ آسان ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سوار ہو کر رمی نہیں کی؟ اور یہ فرمایا کہ ”مجھ سے افعال حج سیکھ لو، میں نہیں جانتا کہ شاید میں اس سال کے بعد حج نہ کر سکوں“ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت اس رمی پر محمول ہے، جس کے بعد کوئی رمی نہیں تھی اور یا یہ روایت تعلیم پر محمول ہے کہ آپ اس لیے سوار ہوتے کہ لوگ آپ کو دیکھ کر مناسک حج سیکھ سکیں۔

مسئلہ، اگر کسی حجرہ کو سات کنکریاں ایک ہی دفعہ ماردیں، تو وہ ایک کنکری کی بجائے سمجھی جائیں گی، اور چھ کنکریاں مزید مارنا ہوں گی، اس لیے کہ روایت میں کنکریوں کا الگ الگ مارنا وارد ہوا ہے۔ لہذا اس کا اعتبار کرنا اور اس کی رعایت رکھنا ضروری ہے۔ اور اس کی نوعیت استنجا کے برعکس ہے۔ کہ اگر کوئی شخص ایک ہی پتھر یا ڈھیلے سے استنجا کرتا ہے اور مکمل منفا مٹے حاصل کر لیتا ہے تو اس کے لیے یہی کافی ہے، اور ہمارے نزدیک اس میں تین کے عدد کی رعایت رکھنا ضروری نہیں۔ کیونکہ وجوب استنجا کی علت علقی ہے، یعنی تطہیر، تو جب ایک پتھر سے طہارت حاصل ہو جائے تو اسی پر اکتفا کرنا جائز ہوگا، لیکن رمی کا وجوب بندگی محض کے طور پر ہے، لہذا اس میں مورد تعبّد کی رعایت رکھی جائے گی، اور روایت میں رمی متفرقاً وارد ہوئی ہے، لہذا اسی پر اقتصاد و انحصار کیا جائے گا۔

اور اگر کسی نے سات سے زیادہ کنکریوں کی رمی کی تو اس میں کوئی نقصان نہیں ہے کیونکہ وہ واجب مع زیادت بجا لایا ہے۔

سنت یہ ہے کہ یوم نحر میں طلوع آفتاب کے بعد اور زوال سے پہلے رمی کا وقت [رمی کرے اس لیے کہ جابر سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم

نحر میں رمی حجرہ چاشت کے وقت کی اور باقی دنوں میں زوال کے بعد رمی کی۔ اور اگر فجر طلوع ہونے کے بعد طلوع آفتاب سے پہلے رمی کر لی تو بھی کافی ہو جائے گی۔ اس میں سفیان اختلاف کرتے ہیں۔ مسئلہ کی تفصیل گزشتہ صفحات میں گزر چکی ہے۔

مسئلہ: یوم نحر میں حجرہ عقبہ کے سوا کسی حجرہ کی رمی نہ کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم نحر میں صرف حجرہ عقبہ کی رمی فرمائی۔

مسئلہ: اس رمی سے فارغ ہو کر وقت نہ کرے بلکہ اپنی قیام گاہ کی طرف لوٹ جائے مسئلہ: پھر اگر حج افراد کر رہا ہے تو حلق یا قصر کر دے۔ لیکن حلق افضل ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور حج افراد میں ذبح واجب نہیں ہوتا۔ اور اگر حج قرآن یا تمتع کر رہا ہے تو اس پر ذبح واجب ہے اور ضروری ہے کہ ذبح حلق سے پہلے ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے

يَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي اَيامٍ مَّعْلُومَاتٍ
عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنْ بَهِيمَةِ الْاَنْعَامِ
فَكُلُوا مِنْهَا وَاطْمَعُوا الْبَاسِ الْفَقِيرِ
ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ
”اور اللہ کا نام لیں معلوم دنوں میں اس رزق پر جو اللہ نے انہیں بے زبان چوپاؤں کا عطا کیا ہے، پس ان میں سے خود بھی کھاؤ اور مصیبت زدہ محتاج کو بھی کھلاؤ، پھر اپنا میل کچیل اتاریں۔“

یہاں میل کچیل اتارنے سے مراد حلق ہے اور اللہ نے اسے ترتیب میں ذبح کے بعد ذکر فرمایا ہے۔ اسی طرح ایک روایت میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اس دن ہمارا سب سے پہلا کام یہ رمی ہے، پھر ذبح اور پھر حلق“ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے رمی کی پھر قربانی کی پھر حلق کرنے والے کو بلوایا۔

اگر کسی نے بغیر احصار اور رکاوٹ کے ذبح سے پہلے حلق کر دیا تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس پر دم لازم ہے۔ ابو یوسف، محمد اور اہل علم کی ایک جماعت کا قول یہ ہے کہ کچھ لازم نہیں ہوتا۔ اور اس پر سب کا اجماع ہے کہ اگر مختصر دوہ شخص جس کے سفر حج میں رکاوٹ آگئی ہو ذبح سے پہلے حلق کر دے تو اس پر فدیہ واجب ہے۔ ابو حنیفہ سے اختلاف رکھنے والوں کی حجت یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک شخص کے بارے میں پوچھا گیا، جس نے ذبح سے پہلے حلق کر دیا تھا، تو آپ نے فرمایا ”ذبح کرو، کوئی حرج نہیں“ اور اگر ترتیب واجب ہوتی تو ترک ترتیب میں حرج ہوتا۔

ابو حنیفہ کا استدلال یہ ہے کہ اگر مختصر سر کی تکلیف کی وجہ سے ذبح سے پہلے حلق کر دیتا ہے تو نفس صریح کے مطابق اس پر فدیہ لازم ہوتا ہے۔ تو جو شخص کسی تکلیف کے بغیر ذبح سے پہلے حلق کر دے تو اس پر بدرجہ اولیٰ فدیہ لازم ہونا چاہیے اسی لیے ابو حنیفہ اس شخص کے حق میں جو ذبح سے پہلے کسی تکلیف کے بغیر حلق کر دیتا ہے، زیادہ سختی کے قائل ہیں اور

فرماتے ہیں کہ اسے دم کے علاوہ کوئی چیز کافی نہ ہوگی۔ اور جو کسی تکلیف کی وجہ سے پہلے حلق کرواتا ہے اسے اختیار ہے کہ دم دے یا کھانا کھلائے یا روزے رکھے، جیسا کہ نفس صریح میں یہ اختیار وارد ہے۔ اور یہی معقول قول ہے۔ کیونکہ ضرورت حکم میں تخفیف و تیسیر کا سبب ہوتی ہے۔ تو عقل کا تقاضا یہ ہے کہ حالت اختیار میں تقدیم حلق کے سبب ایسی سختی ہونی چاہیے جو حالت اعتذار میں نہیں ہے۔ لیکن یہ کہ حالت عذر میں توفد یہ واجب ہو اور غیر حالت عذر میں بالکل ساقط ہو جائے، یہ متمنع ہے۔ باقی حدیث سے اس کے خلاف استدلال نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ حدیث میں لا حرج سے مراد ہے کہ گناہ نہیں ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ کفارہ بھی نہیں ہے۔ اور ائمہ کے انتفاء سے کفارہ کا انتفاء لازم نہیں ہوتا دیکھئے! جو شخص کسی تکلیف کی وجہ سے حلق کروالیتا ہے، اس پر کفارہ تو واجب ہے لیکن گناہ کوئی نہیں، سی طرح خاطر پر کفارہ تو واجب ہوتا ہے، گناہ نہیں ہوتا۔

مسئلہ: اکثر علماء کے نزدیک جب حاجی حلق یا قصر کر والے تو اس کے لیے عورتوں کے سوا تمام ممنوعات احرام حلال ہو جاتی ہیں۔ وجہ گزر چکی ہے۔

مسئلہ: پھر اسی روز یا آئندہ روز یا اس سے آئندہ روز بیت اللہ کی زیارت کرے اور ان دنوں سے طواف زیارت کو موخر نہ کرے۔ اور افضل یہ ہے کہ پہلے روز طواف زیارت کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام کھریس سے پہلے دن طواف کیا۔

طواف میں سات چکر لگائے اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے ہی طواف کیا اور اسی پر اہل اسلام کا عمل چلا آ رہا ہے۔

مسئلہ: طواف زیارت میں رُمل نہ کرے کیونکہ اس طواف کے بعد سعی نہیں ہے۔ اس لئے کہ طواف بقاء پہلے کر چکا ہے اور اس کے بعد سعی بھی کر چکا ہے۔ لیکن اگر کسی نے طواف بقاء اور سعی نہیں کی ہے تو وہ طواف زیارت میں رُمل کرے اور طواف کے بعد صفا و مردہ کے درمیان سعی کرے۔

مسئلہ: اگر طواف زیارت ایام نحر سے موخر کر دیا تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس پر دم لازم ہے۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک کچھ لازم نہیں ہوتا۔ مسئلہ کی تفصیل گزر چکی ہے۔ مسئلہ: جب کوئی شخص طواف زیارت مکمل کر لے یا اکثر حصہ ادا کر لے تو اب اس کے لیے بیوی سے قربت بھی حلال ہو جاتی ہے، کیونکہ اب وہ عبادت سے نکل چکا ہے اور اس کے ذمے کوئی رکن باقی نہیں رہا۔

اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ حج میں دو احلال ہیں۔ پہلا احلال حلق یا قصر ہے۔ اس سے قربت زوجہ کے سوا ہر چیز حلال ہو جاتی ہے۔ دوسرا احلال طواف زیارت ہے اور اس سے قربت بھی حلال ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: طواف زیارت کے بعد منیٰ لوٹ آئے۔ رات نہ مکہ میں بسر کرے اور نہ راستے میں

یہی سنت ہے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا ہی کیا۔ ایام منیٰ میں منیٰ کے علاوہ کسی دوسری جگہ رات گزارنا مکروہ ہے۔ لیکن اگر کسی نے ایسا کر لیا تو اس پر لازم کچھ نہیں ہوگا، ہاں گناہ گار ہوگا۔ کیونکہ منیٰ میں شب بسر کرنا واجب نہیں بلکہ سنت ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ واجب ہے۔ اور ان کے نزدیک اس کے ترک سے دم لازم ہوگا۔ ان کی حجت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل ہے۔ اور شافعیؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ آپؐ کے افعال وجوب پر دلالت کرتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عباسؓ کو بفرصت سقایت مکہ میں رات گزارنے کی رخصت دی۔ اگر یہ واجب ہوتا تو نہ تو عباسؓ سقایت کی وجہ سے واجب ترک کرتے اور نہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم انہیں اس کی رخصت دیتے۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل سنت پر محمول ہوگا تاکہ دونوں دلیلوں میں تطبیق ہو جائے۔

مسئلہ: منیٰ میں شب بسر کرنے کے بعد اگلے روز۔ جو کہ ایام تشریق کا پہلا اور ایام رمی کا دوسرا روز بنتا ہے۔ تینوں جہرات کی زوال کے بعد رمی کرے۔ ان جہرات میں سے ایک جمرہ اولیٰ کہلاتا ہے جو کہ مسجد خیف سے متصل ہے۔ یہ ابراہیمؑ کی مسجد ہے۔ اس جمرہ کو ٹھیکریوں کی طرح کی سات کنکریاں مارے اور ہر کنکری کے ساتھ تکبیر کہے۔ جب اس سے فارغ ہو جائے تو اس کے پاس وقوف کرے اور تکبیر و تسلیم، حمد و ثنا اور صلوٰۃ و سلام میں مشغول رہے اور بارگاہِ الہی میں اپنی سواج پیش کرے۔ پھر جمرہ وسطیٰ کے پاس آئے اور یہاں بھی جمرہ اولیٰ کی طرح تمام افعال بجالائے۔ ان دونوں جمروں کے پاس پھیلا کر ہاتھ اٹھائے۔ پھر جمرہ عقبہ کے پاس آئے اور یہاں بھی حسب سابق تمام افعال ادا کرے۔ سوائے اس کے کہ یہاں رمی سے فارغ ہونے کے بعد وقوف نہ کرے، بلکہ اپنی قیام گاہ کی طرف لوٹ جائے۔ اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایام تشریق میں تینوں جمروں کی رمی کی اور ابتدا اس جمرے سے کی جو مسجد خیف سے متصل ہے۔ اور دو جمروں کے پاس وقوف کیا اور تیسرے کے پاس وقوف نہیں کیا۔“ باقی رفع الیدین نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی وجہ سے ہے کہ ”ہاتھ صرف سات جگہوں پہ اٹھائے جاتے ہیں“ اور منجملہ ازاں ایک مقام آپؐ نے یہ ذکر فرمایا ”اور دونوں جمروں کے پاس کھڑے ہونے کے وقت“

پھر ایام تشریق کے دوسرے دن۔ جو کہ ایام رمی کا تیسرا دن بنتا ہے۔ زوال کے بعد تینوں جمروں کی رمی کرے اور گزشتہ روز کی طرح تمام افعال ادا کرے۔ رمی سے فارغ ہونے کے بعد اگر چاہے تو منیٰ سے کوچ کرے اور مکہ چلا جائے اور اس سے کچھ لازم نہیں ہوتا۔ لیکن یہ کوچ عزوب آفتاب سے پہلے ہونا چاہیے۔ اس کی دلیل یہ فرمان الہی ہے ”و پس جس نے دونوں میں جلدی کی (اور کوچ کر گیا) تو اس پر کچھ گناہ نہیں“۔ اور اگر رمی کے بعد ٹھہرا رہا اور کوچ نہیں کیا حتیٰ کہ سورج عزوب ہو گیا تو اب اس کے لیے کوچ کرنا مکروہ

ہے، بلکہ وہ ٹھہرے، یہاں تک کہ ایام تشریق کے تیسرے دن۔ جو کہ ایام رمی کا چوتھا دن بنتا ہے۔ کی فجر طلوع ہو اور پھر تینوں جمرات کی رمی کرے۔ اور اگر کوئی طلوع فجر سے پہلے کوچ کر گیا، تو اس پر لازم تو کچھ نہیں ہوگا، لیکن ایسا کرنا ہے بُرا۔ جواز تو اس لیے ہے کہ وہ ایک ایسے وقت میں کوچ کر رہا ہے جس میں ابھی تک رمی واجب نہیں ہوئی۔ قرینہ اس کا یہ ہے کہ اگر اس وقت میں چوتھے دن کی جگہ رمی کی جائے تو جائز نہیں ہے، لہذا اس وقت کوچ کرنا جائز ہوا۔ جیسا کہ اگر تین دن رمی کرتا اور کوچ کر جاتا تو جائز تھا لیکن برا اس لیے ہے کہ اس میں ترک سنت ہے۔

اور اگر ایام تشریق کے تیسرے دن کی فجر طلوع ہو گئی تو تینوں جمروں کی رمی کرے۔ پھر کوچ کرے۔ (رمی کے وقت کی تفصیل گزر چکی ہے) اور اگر کوئی رمی سے پہلے چلا گیا تو اس پر دم لازم ہے، کیونکہ اس نے واجب ترک کر دیا۔

مسئلہ: روانگی کا ارادہ جب بھی ہو، خواہ ۱۲ ذوالحجہ کو ہو یا ۱۳ ذوالحجہ کو۔ برکیف اپنا سامان اپنے ساتھ رکھے۔ سامان پہلے مکہ بھیج دینا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”آدمی وہاں کا ہوتا ہے، جہاں اس کی قیام گاہ (اور سامان وغیرہ) ہو“ اور ایک روایت میں ہے ”آدمی وہاں کا ہوتا ہے، جہاں اس کے اہل و عیال ہوں“ نیز اس لیے کہ اگر سامان آگے بھیج دے گا، تو اس کا دل سامان میں اُسکا رہے گا، اور نقصان ہونے کا بھی خطرہ ہے۔ عمرہ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ ایسا کرنے پر مارتے تھے۔ اور ابراہیم نخعی سے حکایت ہے کہ عمرہ سامان آگے بھیجنے پر سرقہ کے خطرہ کی وجہ سے مارتے تھے۔

منیٰ سے مکہ روانگی منیٰ سے روانہ ہو کر مقام اُبطح میں آئے۔ اسے مُحَصَّب بھی کہتے ہیں اور یہ منیٰ اور مکہ کے درمیان ایک جگہ ہے، یہاں کچھ دیر اترے یہ ہمارے نزدیک سنت ہے۔ اس لیے کہ نافع عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ”بنی صلی اللہ علیہ وسلم ابوبکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ مقام اُبطح میں اترتے رہے ہیں“

پھر مکہ میں داخل ہوا اور بیت اللہ سے رخصت ہونے کے لیے طوافِ صدر کرے۔ اسے طوافِ وداع بھی کہتے ہیں۔ اور ہمارے نزدیک یہ طوافِ اہل آفاق پر واجب ہے۔ اس کی وجہ گزر چکی ہے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ سات چکر لگائے، ان چکروں میں رُکُل نہیں ہے۔ کیونکہ اس طواف کے بعد سعی نہیں ہے۔ طوافِ اہل آفاق کے بعد دو رکعتیں پڑھے۔ پھر اپنے اہل و عیال کے پاس لوٹ جائے، کیونکہ اب کوئی رکن اور واجب باقی نہیں رہا۔ اصل میں ایسا ہی مذکور ہے طحاوی اپنے مختصر میں ابو حنیفہ سے ذکر کرتے ہیں کہ طوافِ صدر سے فارغ ہو کر مقامِ ابراہیم کے پاس آئے اور دو رکعتیں پڑھے۔ پھر چارہ زمزم کے پاس آئے اور آب زم زم نوش کرے اور اپنے چہرے اور سر پر ڈالے۔ پھر مُلتَزِم پر آئے، جو کہ حجرِ اسود اور بابِ کعبہ کے درمیان ہے۔ یہاں اپنا سینہ اور پیشانی رکھ کر کعبہ کے پردوں

سے لپٹ جائے اور دعا کرے۔ پھر اپنے گھر لوٹے۔
 ”عبود“ میں بھی یہی تفصیل مذکور ہے۔ سوائے اس کے کہ انہوں نے آخر میں یہ ذکر کیا ہے کہ حجر اسود کا استلام کرے اور تکبیر کہے پھر لوٹے۔
 ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر بیت اللہ میں داخل ہونے کا موقع مل جائے تو بہت اچھا ہے۔ اور اگر داخل نہیں ہو سکا تو بھی ثواب میں کچھ کمی نہیں۔ اور گھر لوٹتے ہوئے یہ دعا کرے۔

آئیدون تائبون عابدون لربنا
 حامدون، صدق اللہ وعده
 ونصر عبده وهزم الأحزاب
 وحده۔
 ہم گھر لوٹ رہے ہیں، ہم توبہ کرنے والے
 ہیں، اپنے رب کی عبادت کرنے والے ہیں،
 حمد و ثنا کرنے والے ہیں۔ اللہ نے اپنا وعدہ
 سچا کر دکھلایا اور اپنے بندے کی نصرت کی۔
 اور تمام گروہوں کو اکیلے ہی ہزیمت دی۔
 واللہ الموفق

فصل

ارکان حج کی شرائط

- ۱۔ ارکان حج کی ایک شرط اسلام ہے۔ اسلام جیسا کہ وجوب حج کی شرط ہے، ایسے ہی اداء حج کے جواز کی بھی شرط ہے۔ کیونکہ حج عبادت ہے، اور کافر عبادات کی ادائیگی کا اہل نہیں۔
- ۲۔ دوسری شرط عقل ہے۔ چنانچہ مجنون اور غیر عاقل بچے کا حج جائز نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ان پر واجب ہی نہیں ہوتا۔ باقی بلوغ و حریمت، جواز حج کی شرائط میں داخل نہیں۔ چنانچہ ولی کی اجازت سے عاقل بچے کا اور مولیٰ کی اجازت سے بڑے غلام کا حج جائز ہے۔ لیکن یہ حج نفلی شمار ہوگا۔ فرض حج اس سے ساقط نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ ابھی ان پر حج فرض ہی نہیں ہوا۔
- ۳۔ ہمارے نزدیک تیسری شرط احرام ہے۔ اور احرام کے سلسلہ میں ہماری گفتگو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

۱۔ احرام کی شرطیت کا بیان

ب۔ کس فعل سے آدمی محرم بنتا ہے؟

ج۔ وقت احرام

د۔ مکان احرام

۵۔ کس کس چیز کا احرام باندھا جاتا ہے؟

۶۔ محرم کو جب احرام کے تقاضوں پر عمل سے روک دیا جائے تو کیا حکم ہے؟

نہ۔ احرام میں کون سے افعال ممنوع ہیں اور کون سے جائز؟

ج۔ ممنوع فعل کا ارتکاب کرنے سے کیا واجب ہوتا ہے؟

احرام کی شرطیت پر دلائل

ہمارے نزدیک احرام افعال حج کی ادائیگی کے جواز کی شرط ہے اور شافعی کے نزدیک احرام رکن حج کے شرط ہے۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ احرام افعال حج کا ایک جزو ہے۔ یہ اختلاف تحریمہ صلوٰۃ میں اختلاف کی مانند ہے۔

احرام کے وقت کا بیان اسی مبحث کے ذیل میں داخل ہے کہ ہمارے نزدیک احرام باندھنے کا وقت تمام سال ہے۔ اور شافعی کے نزدیک احرام صرف حج کے مہینوں میں باندھا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک اشہر حج سے پہلے احرام باندھنا جائز ہے اگرچہ مکروہ ہے اور شافعی کے نزدیک اشہر حج سے پہلے احرام باندھنا سرے سے جائز ہی نہیں۔ اور اگر کوئی شخص اشہر حج سے پہلے احرام باندھ لے تو شافعی کے نزدیک یہ عمرے کا احرام بنے گا حج کا نہیں۔ اور ہمارے نزدیک یہ حج کا ہی احرام ہوگا۔ یہ اختلاف اسی اصل پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک چونکہ احرام افعال حج کے اداء کے جواز کی شرط ہے تو افعال کی ادائیگی کے وقت سے پہلے اس شرط کا وجود ہو سکتا ہے، جیسے نماز کا وقت داخل ہونے سے پہلے شرط طہارت کا حصول جائز ہے۔ اور شافعی کے نزدیک چونکہ یہ رکن ہے اس لیے وقت حج سے پہلے احرام جائز نہیں ہوگا، کیونکہ جس عبادت کا وقت مقرر ہو اس کے افعال کی ادائیگی وقت سے پہلے جائز نہیں ہوتی۔ جیسے نماز وغیرہ کا حکم ہے۔ اسی طرح احرام بھی وقت حج سے پہلے باندھنا جائز نہ ہوگا۔ تو اس مسئلہ میں ہماری گفتگو دو طرح سے ہے، از روئے بناء اور از روئے ابتداء۔ چنانچہ از روئے بناء شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص حج کا احرام باندھ لیتا ہے، اسے حج کے اتمام کا حکم دیا جاتا ہے۔ ابتداء حج کا نہیں۔ اسی طرح جو شخص نماز کی تحریمہ باندھ لیتا ہے اسے اتمام نماز کا حکم دیا جاتا ہے، ابتداء نماز کا نہیں۔ پس اگر احرام افعال حج میں سے نہ ہوتا تو اسے ابتداء حج کا امر ہوتا، اتمام حج کا نہیں۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ احرام فی نفسہ رکن ہے اور باقی افعال کی ادائیگی کے جواز کی شرط ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ کسی شے کا رکن وہ معنی ہوتا ہے جس سے اس شے کا نام اخذ کیا جائے۔ پھر کبھی تو صرف ایک ہی معنی ہوتا ہے۔ جیسے صوم کا رکن صرف معنی امساک ہے اور کبھی مختلف معانی ہوتے ہیں، جیسے صلوٰۃ کے باب میں قیام، قرأت، رکوع و سجود ہیں اور بیع کے باب میں ایجاب و قبول ہیں۔ اور شرط وہ ہوتی ہے، جس پر اس شے کا اعتبار و صحت موقوف ہو، جیسے نماز کے لیے طہارت، نکاح کے لیے شہادت ہے۔ اور حج کا اسم موقوف

عرفہ اور طواف زیارت سے عبارت ہے، احرام سے نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَلِلّٰہِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“ اور حج بیت نام ہے زیارت بیت کا۔ اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”الحج عرفہ“ یعنی حج وقوف عرفہ ہے لیکن احرام پر حج کا نام کہیں نہیں بولا گیا۔ ہاں یہ ہے کہ ان دونوں رکنوں کا اعتبار احرام کے ساتھ ہوتا ہے۔ لہذا احرام شرط ہے۔ مگر نہیں، اسی لیے شافعیؒ بھی باقی افعال کی ادائیگی کے لیے اسے شرط قرار دیتے ہیں۔ باقی شافعیؒ کا یہ کہنا کہ احرام کے بعد اتمام کا امر ہے اور یہ قرینہ ہے رکنیت کا، درست نہیں، اس لیے کہ محض احرام کے بعد اتمام کا حکم نہیں دیا گیا، بلکہ اتمام کا حکم اس وقت ہے جب احرام کے بعد کوئی فعل حج ادا کر لے گا اور از روئے ابتداء شافعیؒ کی حجت یہ فرمان الہی ہے!

”الحج المشہر معلومات“ یعنی حج کا وقت معلوم مہینے ہیں۔ کیونکہ نفس حج کو تو مہینے نہیں کہا جاسکتا، اس لیے کہ حج فعل ہے اور مہینہ زمانہ ہے۔ تو اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے معلوم مہینوں کو حج کا وقت قرار دیا اور عرف شرع میں حج شرائط سمیت چند افعال کے مجموعہ کا نام ہے اور ان میں سے ایک احرام بھی ہے۔ لہذا احرام کو بھی وقت حج سے مقدم کرنا جائز نہیں ہو گا ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ۔
یہ لوگ آپ سے نئے چاندوں کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ آپ کہہ دیجیے کہ یہ وقت کی علامتیں ہیں لوگوں کے لیے اور حج کے لیے۔

اس آیت کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ تمام مہینے حج کا وقت ہوں۔ تو تمام مہینوں میں افعال حج کی ادائیگی کا احرام جائز ہونا چاہیے۔ مگر یہ کہ ہمیں ایک دوسری دلیل سے افعال حج کی ادائیگی کے لیے کچھ مہینوں کی تعین معلوم ہو گئی اور وہ دلیل ہے ”الحج المشہر معلومات“ پس دونوں نصوں پر عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ جو آیت ہم نے تلاوت کی وہ احرام پر محمول کی جائے، جو کہ شرط ہے۔ اور جو آیت آپ نے تلاوت کی وہ نفس اعمال حج پر محمول کی جائے، تاکہ دونوں آیتوں پر بقدر امکان عمل ہو جائے۔ نیز اس لیے کہ حج ایک خاص مکان اور زمان کیساتھ مخصوص ہے۔ لیکن بالا جماع مکان حج کے علاوہ کسی دوسری جگہ سے احرام باندھنا جائز ہے۔ لہذا زمان حج کے علاوہ کسی دوسرے وقت میں بھی احرام باندھنا جائز ہو گا۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”یہ بات حج کی سنن میں داخل ہے کہ حج کا احرام صرف حج کے مہینوں میں باندھا جائے“ اور سنت کی مخالفت مکروہ ہوتی ہے۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ یہ کراہت وقت کی وجہ سے ہے یا کسی دوسری وجہ سے؟ بعض کہتے ہیں کہ کراہت وقت کی وجہ سے نہیں بلکہ ممنوعات احرام میں واقع ہونے کے اندیشے کی وجہ سے ہے۔ چنانچہ جسے یہ خوف نہ ہو، اس کے لیے یہ مکروہ نہیں ہے۔ اور بعض اس بات کے

قائل ہیں کہ کراہت نفس وقت کی وجہ سے ہے۔ چنانچہ ابن سہامؒ، محمدؒ کا یہ قول روایت کرتے ہیں کہ ”میں اشہر حج سے پہلے احرام باندھنا مکروہ سمجھتا ہوں۔ اور اگر اس حالت میں احرام باندھنا ہے کہ وہ خلوق یا کسی دوسری خوشبو میں اتنا رچا بسا ہوا ہے، گویا خوشبو میں بیٹھا ہے، تو بھی جائز ہے“ یہ اطلاق اس بات کی دلیل ہے کہ کراہت نفس وقت کی وجہ سے ہے۔ واللہ اعلم۔

آدمی حرم کیسے بنتا ہے؟

اللہ تعالیٰ کی توفیق و اعانت سے ہم اس کا بیان کرتے ہیں۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب کوئی شخص نیت کرے اور نیت کا کسی ایسے قول یا فعل سے اتصال ہو جائے جو احرام کے خصائص یا دلائل علامات سے ہے، تو وہ شخص حرم بن جاتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص حج افراد کا ارادہ رکھتا ہے تو حج کی نیت کرتے ہوئے تلبیہ کہتا ہے، صرف عمرے کے ارادے کی صورت میں عمرے کی نیت کرتے ہوئے تلبیہ کہتا ہے اور حج قرآن کی صورت میں عمرے اور حج کی نیت کرتے ہوئے تلبیہ کہتا ہے تو وہ حرم ہو گیا کیونکہ تلبیہ احرام کے خصائص سے ہے۔

دل کی نیت زبان پر لائے یا نہ لائے۔ کچھ فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ نیت دل کا عمل ہے زبان کا نہیں۔ لیکن مستحب یہ ہے کہ دل میں جو نیت ہے وہ زبان سے بھی دھرائے۔ پس یوں کہے ”اللہم انی اسید کذا فیسره لی و تقبلہ منی“ اس کی وجہ اور تلبیہ مسنونہ ہم سنن حج کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص نیت کرتے ہوئے تلبیہ کی جگہ تسلیل یا تسبیح یا تحمید یا اس کے علاوہ کوئی تنظیمی کلمات ادا کرتا ہے، تو بھی حرم بن جائے گا۔ یہ مسئلہ نماز کے بارے میں ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی اس اصل کے مطابق ہے کہ نماز کا افتتاح ہر ایسے ذکر سے ہو سکتا ہے جس میں اللہ تعالیٰ کی ثناء محض اور تعظیم خالص ہو۔ اور حج کے سلسلہ میں ابو یوسفؒ سے ظاہر روایت بھی یہی ہے، تو وہ اس مقام میں حج اور نماز میں فرق کرتے ہیں۔ اور ایک روایت ابو یوسفؒ سے یہ ہے کہ احرام کا افتتاح بھی صرف تلبیہ سے ہو سکتا ہے، جیسا کہ نماز کا افتتاح صرف تکبیر سے ہوتا ہے۔ چنانچہ اس مسئلہ کے بارے میں ابو حنیفہؒ و محمدؒ نے تو اپنی اصل اپنائی ہے کہ جو ذکر افتتاح نماز کے لیے وضع کیا گیا ہے، وہ کسی خاص لفظ کے ساتھ مخصوص نہیں، اور باب حج میں تو یہ چیز بدرجہ اولیٰ راست بیٹھتی ہے۔ اور ظاہر روایت کے مطابق ابو یوسفؒ کے نزدیک وجہ فرق یہ ہے کہ باب حج، باب صلوٰۃ سے وسیع تر ہے۔ اس لیے کہ نماز کے افعال ایک دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوتے، جبکہ افعال حج ایک دوسرے کے قائم مقام ہو جاتے ہیں۔ چنانچہ محقر کے حق میں ہدی بہت سے افعال حج کے قائم مقام ہو جاتی ہیں۔

مسئلہ: تلبیہ خواہ عربی میں کہے یا غیر عربی میں، اور غیر عربی میں تلبیہ کہتے ہوئے خواہ وہ عربی میں ابھی طرح تلبیہ کہنے کی قدرت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو، برصورت احرام مشروع ہو جائے گا

یہ بات نماز کے بارے میں ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق تو واضح ہے اور حج کے بارے میں محمدؐ سے بھی ظاہر روایت یہی ہے۔ اور ایک روایت ان سے یہ ہے کہ غیر عربی میں تلبیہ کہنا اس وقت درست شمار ہوگا جبکہ وہ عربی میں ابھی طرح نہ ادا کر سکتا ہو جیسا کہ باب صلوٰۃ میں ہے۔ پس ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ نے تو یہاں بھی اپنی اصل اپنائی ہے اور محمدؐ نے ظاہر روایت کے مطابق حج اور نماز میں فرق کیا ہے۔ اور ان کے ہاں وجہ فرق بالکل اسی طرح ہے جو ہم گزشتہ مسئلہ میں ابو یوسفؒ کے لیے ذکر کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص خود تلبیہ کہنے سے عاجز ہو جائے اور اس کے امر سے کوئی دوسرا اس کی طرف سے تلبیہ کہہ دے تو یہ بلا اختلاف جائز ہے، مثلاً کوئی شخص فرض حج کے ارادے سے نکلا۔ اسی دوران میں وہ بے ہوش ہو گیا۔ یہاں تک کہ تلبیہ و احرام کا وقت آپہنچا، تو اس کے رفقاء نے اس کی طرف سے تلبیہ کہہ دیا جبکہ اس نے اپنے رفقاء کو اس کا امر بھی دیا ہوا تھا تو یہ بالا جماع جائز ہے۔ اور اگر اس نے تلبیہ کہنے کا صراحۃً تو امر نہیں کیا تھا، لیکن اس کے ساتھیوں نے اس کی طرف سے تلبیہ کہہ دیا تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ جائز ہے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؐ کے نزدیک جائز نہیں۔ بہر کیف اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ عجز کی صورت میں افعال حج۔ طواف، سعی اور وقوف میں نیا جائز ہے۔ چنانچہ اگر اسے طواف، سعی، اور وقوف کرایا گیا تو یہ بالا جماع جائز ہے۔

تلبیہ کی صورت میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ”و ان لیس الانسان الا ماسی“ اور یہ کہ انسان کے لیے وہی کچھ ہے، جو اس نے کیا،“

اور بغیر امر تلبیہ کی صورت میں اس کی سعی نہ پائی گئی، کیونکہ دوسرے کا فعل حقیقتاً اس کا فعل تو ہے نہیں، ہاں امر کی صورت میں دوسرے کے فعل کو اس کا فعل سمجھ لیا جاتا ہے، اور امر پایا نہیں گیا، بہ خلاف طواف اور اس جیسے افعال کے، کہ وہاں فعل شرط نہیں، بلکہ اس جگہ موجود ہونا شرط ہے، جیسا کہ ہم تفصیل بیان کر چکے ہیں۔ اور موجودگی پائی گئی۔ اور یہاں شرط قول تلبیہ ہے۔ اور دوسرے کا قول امر و اجازت کے بغیر اس کا قول نہیں سمجھا جاسکتا، اور امر نہیں پایا گیا۔ اس لیے ایسی صورت میں تلبیہ درست نہ ہوگا۔

ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہاں امر دلالت پایا گیا۔ یہ دلالت تعلق رفاقت اور رشتہ مصاحبت کی وجہ سے ہے، کیونکہ سفر حج کے رفقاء میں سے ہر ایک کی دوسرے کو اجازت ہوتی ہے کہ جس فعل کی ادائیگی سے وہ عاجز ہو جائے، دوسرا اس کی طرف سے ادا کرے، لہذا دلالت امر پایا گیا۔ اور امر کی صورت میں دوسرے کی سعی کا اس کے حق میں اعتبار کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ ہمارا قول آیت کے تقاضا کے مطابق ہے

مسئلہ: کسی نے بدنہ کو قلاوہ پہنایا اور اس سے اس کا ارادہ صرف حج یا صرف عمرہ یا دونوں کا ہے اور بدنہ کے ساتھ کعبہ کو چل پڑا ہے تو وہ محرم بن گیا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے، ”یا ایہا الذین آمنوا لا تحلو انشاء اللہ ولا الشهر الحرام ولا الهدی ولا القلاوڈ“

پھر کچھ بعد میں ارشاد ہے ”واذا حلدتم فاصطادوا“ اور حلت احرام کے بعد ہوتی ہے، حالانکہ اس سے پہلے احرام کا ذکر نہیں، بلکہ وہاں صرف ”ولا القلاؤد“ میں قلاؤد پہنانے کا ذکر ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ سفر میں روانہ ہونے کے ساتھ قلاؤد پہنانا ہی احرام ہے، بال ایک دوسری دلیل سے اس پر نیت کا اضافہ کیا گیا ہے۔ صحابہ کرام کی ایک جماعت، جن میں علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ اور جابرؓ شامل ہیں، سے مروی ہے کہ جب کسی نے قلاؤد پہنا دیا تو احرام میں داخل ہو گیا۔ اسی طرح ابن عباس سے بھی ان کا یہ قول مروی ہے کہ جب کوئی شخص حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوئے قلاؤد پہنائے تو وہ محرم ہو جاتا ہے۔ نیز اس لیے کہ روانگی کے ساتھ قلاؤد پہنانا احرام کے خصائص سے ہے۔ پس نیت کا ایسے فعل سے اقرار ہو گیا، جو احرام کے ساتھ مخصوص ہے۔ لہذا یہ تبلیہ مشابہ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا عائشہؓ سے روایت نہیں ہے کہ ”محرم صرف وہ شخص بنتا ہے، جو تبلیہ کہے“، تو اس کا تقاضا ہے کہ قلاؤد پہنانے سے احرام میں داخل نہیں ہوتا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت اس صورت پر محمول ہے، جب صرف قلاؤد پہنائے اور گھر سے حج کے لیے روانہ نہ ہو۔ یہ مطلب اس لیے اختیار کیا گیا ہے تاکہ دلائل میں تطبیق ہو جائے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ محض جانور کے گلے میں قلاؤد پہنانے سے کوئی شخص محرم نہیں بنتا۔ جیسا کہ عائشہؓ سے روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدی بھیج دیتے تھے اور گھر میں مقیم رہتے تھے۔ لیکن کوئی چیز آپ پر حرام نہ ہوتی تھی“

قلاؤد پہنانے سے مراد یہ ہے کہ قربانی کے ادنیٰ یا گائے کی گردن میں توشہ دان کا دستہ یا جوتے کا تسمہ یا اس کے علاوہ کوئی کھال کا ٹکڑا لٹکا دینا۔ (جس سے یہ پتہ چل جاتے کہ یہ قربانی کا جانور ہے)

اگر کسی شخص نے قلاؤد پہنا دیا، لیکن سفر حج پر روانہ نہیں ہوا، اور نہ ہی کسی دوسرے کے ہاتھ جانور بھیجا تو وہ محرم نہیں بنے گا۔ بلکہ اکثر علماء اور صحابہ کے نزدیک اگر کسی دوسرے کے ہاتھ جانور بھیج بھی دے، لیکن خود روانہ نہ ہو، تو بھی محرم نہیں بنے گا۔ اور ابن عباس سے روایت ہے کہ محض جانور بھجوا دینے سے بھی محرم بن جاتا ہے، اگرچہ خود نہ بھی جائے۔ صحیح اکثر علماء کا قول ہے۔ اس لیے کہ عائشہؓ سے روایت ہے کہ ”میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قربانی کے جانوروں کے لیے ہار بستی، پھر آپؐ وہ جانور مکہ بھجوا دیتے تھے اور خود ہمارے پاس مدینہ میں حلال ہونے کی حالت میں مقیم رہتے تھے کہ محرم جن باتوں سے اجتناب کرتا ہے، آپؐ ان سے اجتناب نہیں فرماتے تھے“۔ نیز اس لیے کہ خود نہ جانا اور محض بھجوا دینا، ایک فعل کا صرف امر ہے، لہذا اس سے محرم نہیں بنے گا۔ جیسے کسی دوسرے کو تبلیہ کا امر کر دے (اور خود نہ جائے تو محرم نہیں بنتا)

اور اگر قلاؤد پہنانے اور بھجوانے کے بعد خود روانہ ہوا تو محرم نہیں بنے گا، جب تک کہ

بدن کو پانہ لے اور اس کے ساتھ نہ چلے۔ پس جب بدن کو پانہ لے اور اس کے ساتھ چلنا شروع کر دے تو اسی وقت احرام میں داخل ہو جائے گا۔ سوائے حج تمتع کی ہدی کے، کہ حج تمتع میں بدن کو پانہ لے سے قبل ہی محض روانہ ہونے سے احرام شروع ہو جاتا ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہاں بھی احرام شروع نہ ہو، جب تک کہ بدن کے ساتھ لاحق ہو کر سفر نہیں کرتا، کیونکہ بدن کے بغیر محض چلنا احرام کے خصائص سے نہیں ہے۔ جبکہ اس کا کوئی قرینہ نہیں ہے کہ وہ احرام کا ارادہ رکھتا ہے۔ لہذا محرم نہیں بنے گا۔ لیکن ہدی تمتع میں ہم نے قیاس کو ترک کیا اور استحسان کو اختیار کیا، اس لیے کہ احرام کی بقا میں ہدی کا ایک خاص دخل اور اثر ہے جو کسی دوسرے فعل کو حاصل نہیں، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص حج تمتع میں اپنے ساتھ ہدی لے کر جاتا ہے تو اس کے لیے عمرہ کے بعد حلال ہونا جائز نہیں ہے۔ اور اگر ہدی نہیں لے کر جاتا ہے تو حلال ہونا جائز ہے۔ تو جب بقا احرام میں ہدی کا خاص دخل ہے، تو ابتداء احرام میں بھی ہدی کی خاص تاثیر ممکن ہے۔

فقہاء کہتے ہیں کہ ہدی تمتع کے بعد محض روانہ ہونے سے محرم ہو جانا، اگرچہ ہدی کیساتھ لاحق نہ بھی ہو، اسی وقت ہے جبکہ یہ اشہر حج میں ہو۔ اور اگر یہ صورت اشہر حج کے علاوہ کسی دوسرے ماہ میں پیش آتی ہے تو ہدی کے ساتھ لاحق ہونے سے پیشتر محرم نہیں بنے گا۔ کیونکہ تمتع کے احکام اشہر حج سے پہلے ثابت ہی نہیں ہوتے، لہذا اشہر حج سے پہلے یہ ہدی تمتع کے لیے شمار نہیں ہوگی، بلکہ نفل ہدی بن جائے گی۔

مسئلہ: اگر کسی نے بدن پر بھول ڈالا اور حج کی نیت کر لی تو محرم نہیں بنے گا۔ اگرچہ بدن کے ساتھ روانہ بھی ہو جائے، کیونکہ بھول ڈالنا احرام کے خصائص سے نہیں ہے، یہ تو بدن کو گرمی سردی سے بچانے یا آرائش کے لیے ڈالا جاتا ہے۔

مسئلہ: اگر کسی نے بکری کو قلاوہ پہنا کر حج کی نیت کر لی اور اس کے ساتھ روانہ بھی ہو گیا، تو بھی محرم نہیں بنے گا، اگرچہ احرام کی نیت کر لے، کیونکہ بکری کو قلاوہ پہنانا ہمارے نزدیک سنت نہیں ہے، لہذا یہ احرام کے دلائل و قرائن سے بھی نہیں ہے، کجا یہ کہ خصائص سے ہو بکری کو قلاوہ نہ پہنانے پر اللہ تعالیٰ کا فرمان ”ولا الہدی ولا القلائد“ دلیل ہے کیونکہ اس میں قلائد کا ہدی پر عطف ہے۔ اور اصلاً عطف مغایرت کا تقاضا کرتا ہے۔ دوسری طرف ہدی کا اسم بکری، اونٹ، گائے، سب پر بولا جاتا ہے، تو اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ ہدی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جسے قلاوہ پہنایا جاتا ہے اور دوسری وہ جسے قلاوہ نہیں پہنایا جاتا۔ اور بالا جماع اونٹ اور گائے کو قلاوہ پہنایا جاتا ہے، تو اس سے یہ متعین ہو گیا کہ بکری کو قلاوہ نہیں پہنایا جائے گا۔ تاکہ قلائد کا ہدی پر عطف عطف علی الغیر ہو۔ مسئلہ: اگر اپنے بدن کا اشعار کیا اور اس کے ساتھ روانہ بھی ہو گیا تو بھی محرم نہیں بنے گا اس لیے کہ ابو حنیفہ کے نزدیک اشعار مکروہ ہے، کیونکہ یہ مشکہ ہے اور حیوان کو بلا ضرورت

ایذاء رسانی ہے۔ اس لیے کہ مقصود یعنی اس بات کی نشان دہی کہ یہ ہدی کا جائز ہے تاکہ گم ہونے کی صورت میں کوئی اس سے تعرض نہ کرے۔ قلاوہ پہنانے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اور کوئی فعل مکروہ علامات احرام بننے کے لائق نہیں۔ ابو یوسف و محمد کے قول کے پیش نظر مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اگر اشعار کیا اور اس کے ساتھ روانہ بھی ہو گیا تو صاحبین کے نزدیک محرم ہونا چاہیے۔ کیونکہ قلاوہ ڈالنے کی طرح اشعار بھی صاحبین کے نزدیک سنت ہے۔ لہذا قلاوہ کی طرح یہ احرام کی علامت بن سکتا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں صاحبین کے نزدیک بھی محرم نہیں بنے گا، اس لیے کہ ان کے نزدیک اشعار سنت نہیں ہے بلکہ مباح ہے، پس یہ عبادت و قربت نہیں ہے، اس لیے احرام کی علامت نہیں بن سکتا۔ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ صاحبین کے نزدیک اشعار ”حسن“ ہے۔ انہوں نے اسے سنت نہیں کہا، اس لیے کہ قلاوہ ڈالنے کی وجہ مشروعیت یعنی نشان دہی کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اسے سنت ہونا چاہیے۔ کیونکہ اس سے مقصد اعلام کی تکمیل ہوتی ہے اور مشلہ ہونے کے لحاظ سے دیکھا جائے تو اسے بدعت ہونا چاہیے۔ پس چونکہ اس کے سنت اور بدعت ہونے میں تردد ہے، اس لیے انہوں نے اسے حسن سے تعبیر کیا۔ اور شافعی کے نزدیک اشعار سنت ہے ان کی حجت یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اشعار کیا“

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ابتدائی دور کی بات ہے، جبکہ مشلہ مشروع تھا، پھر جب مشلہ سے نہی کر دی گئی تو اس کے ساتھ اشعار بھی ممنوع و منسوخ ہو گیا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ اس لیے کیا تھا کہ گمشدگی کی صورت میں مشرکین کے تعرض کرنے کا کوئی راستہ باقی نہ رہ جائے، کیونکہ مشرکین ہدایا سے تعرض نہیں کیا کرتے تھے۔ قلاوہ ہدی ہونے پر مکمل دلالت نہیں کرتا تھا، اس لیے اشعار کی حاجت تھی تاکہ انہیں علم ہو جائے کہ یہ ہدی ہے۔ ہمارے زمانے میں یہ علت باقی نہیں رہی، اس لیے مشلہ کے منسوخ ہونے کے ساتھ اشعار بھی منسوخ ہو گیا۔ اشعار اونٹ کے کوہان کے نیچے نیزہ مارنے کو کہتے ہیں۔ اور یہ ابو یوسف کے نزدیک بائیں طرف ہونا چاہیے اور شافعی کے نزدیک دائیں طرف ہونا چاہیے۔ اور یہ دونوں باتیں نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں۔ آپ سروں کی جانب سے دو اونٹوں کے درمیان داخل ہوتے اور پہلے اس اونٹ کو نیزہ مارتے جو آپ کے بائیں جانب ہوتا اور یہ اونٹ کے کوہان کی بائیں جانب ہوتی تھی۔ پھر آپ مڑتے اور دوسرے اونٹ کی دائیں جانب نیزہ مارتے۔ یہ اتفاقاً ہوتا تھا قصداً نہیں۔ پس بائیں جانب کا اشعار اصلی ہے اور دائیں جانب کا اتفاقی۔ اور اصلی کا اعتبار کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

مسئلہ: ادھر جو ہم نے بیان کیا ہے کہ احرام محض نیت سے ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے ساتھ کسی ایسے قول یا فعل کا اقرار نہ ہو جائے جو احرام کے خصائص یا دلالت سے ہے، یہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب ہے۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ

محض نیت سے بھی محرم بن جاتا ہے۔ اور یہی شافعی کا بھی قول ہے۔ ان کا یہ قول ان کے دوسرے قول سے تناقض رکھتا ہے کہ احرام رکن ہے۔ کیونکہ یہاں انہوں نے احرام کی نیت ہی کو احرام قرار دیا۔ حالانکہ نیت رکن نہیں ہوا کرتی بلکہ شرط ہوتی ہے۔ کیونکہ نیت کسی فعل کے عزم کا نام ہے۔ اور کسی فعل کا عزم وہ فعل نہیں ہوتا بلکہ اس فعل کا پختہ ارادہ ہوتا ہے، کہ میں یہ کام ضرور کروں گا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ”فاذا عزمت فتوکل علی اللہ“ جب آپ کسی کام کا پختہ ارادہ کر لیں تو اللہ پر توکل کریں، اور حدیث میں ہے: ”خیر الامور عوان منھا“ یعنی بہترین کام وہ ہوتا ہے جس پر رائے جم جائے اور اس میں کوئی تردد اور شک و شبہ نہ ہو۔ تو معلوم ہوا کہ نیت احرام، احرام کا پختہ ارادہ ہے فعل احرام نہیں اور احرام کو رکن قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ احرام افعال حج سے تعلق رکھتا ہے۔ اس لیے نیت محض کو احرام قرار دینا درست نہ ہوا، ورنہ دونوں اقوال میں تناقض پیدا ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں محض نیت کو احرام قرار دینا لغت کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ لغت میں احرام کہتے ہیں اہلال یعنی بلند آواز سے تبلیہ یا تکبیر کہنے کو کہا جاتا ہے۔ ”آخرہ“ یعنی اس نے حج کا تبلیہ کیا۔ اور ہمارا مذہب اس لغوی مفہوم سے موافقت رکھتا ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک اہلال ضروری ہے۔ خواہ خود کہے یا اس کا قائم مقام کہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اہلال و تبلیہ کے شرط ہونے پر دلیل یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (حج کے موقع پر) عائشہؓ کو غمگین دیکھا تو فرمایا: ”تمہیں کیا ہوا“ تو انہوں نے جواب دیا کہ ”میں اپنا عمرہ تو پورا کر چکی ہوں لیکن حج کے ساتھ میرے مخصوص ایام شروع ہو گئے ہیں“ تو آپؐ نے فرمایا: ”یہ چیز تو اللہ تعالیٰ نے بنائے آدم کے ساتھ لازم کی ہوئی ہے اس لیے گھبرانے کی ضرورت نہیں“ حج کرو اور جیسے دوسرے لوگ اپنے حج میں کلمات کہہ رہے ہیں تم بھی ویسے ہی کہتی رہو“ تو آپؐ کا یہ فرمان کہ لوگوں کی طرح تم بھی کہو اس بات کی دلیل ہے کہ تبلیہ لازم ہے۔ کیونکہ لوگ تبلیہ ہی کہہ رہے ہوتے ہیں میں اس بات کی طرف بھی اشارہ ہے کہ اجماع مسلمانین حجت ہے، اور اس کا اتباع اس لیے کہ آپؐ نے عائشہؓ کو مسلمانین کے اتباع کا حکم دیا اور روایت ہے کہ عائشہؓ ”محرم وہ بنتا ہے جو تبلیہ کہے“ اور کسی دوسرے سے اس کے خلاف کچھ مروی نہ مسئلہ اجماعی ہو گیا۔ نیز محض نیت کا شریعت میں کوئی اعتبار نہیں۔ یہ بات نص سے ثابت ہے اور عقل کا بھی یہی تقاضا ہے۔ نص تو یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اللہ تعالیٰ نے میری امت سے دل کی باتوں اور خیالات کو معاف کر دیا ہے۔ جب تک کہ زبان پر نہیں آتے اور گزرتے“ اور عقلی طور پر اس سبب کہ عبادت میں جہت فعل کی تعیین کے لیے وضع کی گئی ہے اور معدوم کی تعیین ضروری ہے اس لیے جب تک نیت کے ساتھ فعل کا اقرار ان نہیں ہوگا، نیت کا کچھ اعتبار نہیں۔

مسئلہ : کسی شخص نے حج کا احرام باندھا اور تعیین نہیں کی کہ یہ فرض حج کا احرام ہے اور ابھی اس پر فرض حج باقی ہے تو استحساناً یہ فرض حج ہی ہوگا۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک تعیین نہیں کرتا، فرض حج نہ سمجھا جائے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ وقت فرض اور نفل حج دونوں کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لیے نیت کے ساتھ تعیین کرنا ضروری ہے۔ یہ خلاف صوم رمضان، کہ وہ مطلق نیت سے بھی ادا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ رمضان کے اوقات میں کسی دوسرے روزے کی صلاحیت ہی نہیں۔ اس لیے تعیین اور نیت کی ضرورت نہیں۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص پر ابھی فرض حج باقی ہے، اس کی ظاہری حالت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ وہ احرام حج سے نفل حج کا ارادہ نہیں کر رہا۔ کہ فرض تو اپنے ذمہ لے پھر رہا ہو اور نفل ادا کر رہا ہو۔ تو اس کی دلالت حال کی وجہ سے یہ حج فرض حج پر محمول کیا جائے گا۔ اور نیت کا اطلاق تعیین ہو جائے گا۔ جیسا کہ صوم رمضان میں ہے۔

اور اگر صراحتاً نفل حج کی نیت کرتا ہے، تو نفل حج ہی ہوگا۔ کیونکہ ہم نے اطلاق نیت کے وقت دلالت حال کی وجہ سے فرض حج قرار دیا تھا۔ لیکن خلاف کی صراحت ہوتے ہوئے دلالت عمل نہیں کرتی۔

مسئلہ : اگر کوئی شخص تلبیہ کہتے ہوئے صرف احرام کی نیت کرتا ہے۔ حج یا عمرہ کی نیت نہیں کرتا۔ تو جب تک بیت اللہ کے گرد ایک چکر نہیں لگا لیتا، اس وقت تک چلے حج کی نیت کرے۔ چاہے عمرہ کی۔ لیکن اگر نیت نہیں کی اور بیت اللہ کے گرد چکر لورا ہو گیا تو اب یہ عمرہ کا احرام سمجھا جائے گا۔ غیر متعین اور مجہول عمل کا احرام انعقاد پذیر اور صحیح ہونے کے سلسلہ میں اصل یہ روایت ہے کہ ابو علیؑ اور ابو موسیٰؑ اشعریؒ حجۃ الوداع کے موقع پر جب یمن سے لوٹے تو بنی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے پوچھا "تم نے کس عمل کا تلبیہ کہا؟ تو انہوں نے جواب دیا کہ "ہم نے تلبیہ میں یہ کہا کہ جس عمل کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تلبیہ کہا ہے۔ ہم بھی اس کا تلبیہ اور نیت کرتے ہیں"۔ تو یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ مجہول عمل کا احرام بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ نیز اس لیے کہ ہمارے نزدیک احرام اداء فعل کے جواز کی شرط ہے، عین اداء نہیں ہے بلکہ اداء فعل کے معاہدہ کی علامت ہے۔

تو یہ ممکن ہے کہ اجمال کی صورت میں انعقاد احرام تو صحیح ہو جائے اور تعیین فعل بیان پر موقوف رہے۔ بہر کیفیت جب مذکورہ صورت میں احرام کا انعقاد ہو گیا تو اب اس کے لیے اس احرام سے حج اور عمرہ دونوں جائز ہیں اور اسے اختیار ہے کہ اپنا احرام دونوں میں جس کے لیے چاہے استعمال کرے، لیکن یہ اختیار اس وقت تک ہے، جب تک بیت اللہ کا ایک چکر نہیں لگا لیتا۔ اور جب بیت اللہ کے گرد چکر مکمل ہو گیا تو اب یہ عمرہ کا احرام سمجھا جائے گا۔ اس لیے کہ طواف عمرہ میں رکن ہے۔ اور طواف لقاہ حج میں رکن نہیں بلکہ سنت ہے۔ لہذا اس طواف کو رکن کی دہائیگی میں شمار کرنا ادلی ہے۔ اور عمرہ کا تعیین جیسے قصد نیت سے ہوتا ہے، اسی طرح فعل سے بھی ہو جاتا

ہے۔ ”اصل“ میں ”حاکم“ کہتے ہیں کہ اسی طرح کی صورت میں اگر کسی نے طواف نہیں کیا اور طواف سے پہلے جماع کر بیٹھا یا راستے میں کوئی رکاوٹ آگئی تو یہ عمرہ کا احرام سمجھا جائے گا۔ کیونکہ قضا تو لازم ہو چکی ہے اور جو عمل یقینی طور پر ذمہ میں آتا ہو، اس کی قضا کی جاتی ہے اور دو عملوں میں سے جو کم مرتبہ ہو وہ یقینی ہوتا ہے اور حج و عمرہ میں کم مرتبہ عمرہ ہے، لہذا عمرہ کی قضا واجب ہوگی۔ واللہ اعلم۔

فصل

مکان احرام کا بیان

احرام باندھنے کی جگہ کو میقات کہتے ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ مواقیت اور ان سے متعلق احکام بیان کیے جائیں۔ پس اللہ تعالیٰ کی توفیق و اعانت سے اس کی تفصیل لکھی جاتی ہے۔

مختلف لوگوں کے لیے مختلف مواقیت ہیں۔ مواقیت کے حوالے سے لوگوں کی تین قسمیں ہیں۔ ۱۔ اہل آفاق : یہ وہ لوگ ہیں، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مقرر فرمودہ پانچ مواقیت سے باہر رہتے ہیں۔ جیسا کہ حدیث میں مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مدینہ کے لیے ”ذوالحلیفہ“ اہل شام کے لیے جحفہ، اہل نجد کے لیے قرن، اہل یمن کے لیے یلملم اور اہل عراق کے لیے ذات عرق بطور میقات و احرام مقرر فرمائے اور فرمایا۔ یہ مواقیت ہیں ان علاقوں میں رہنے والوں اور ان سے باہر رہنے والوں کے لیے، جن کا حج یا عمرہ کے ارادے سے ان مواقیت پر گزر ہو۔

۲۔ اہل حلّ : یہ وہ لوگ ہیں جو مواقیت خمسہ کی حدود کے اندر اور حرم کی حدود سے باہر رہتے ہیں۔ جیسے بتان بنی عامر میں بسنے والے۔

۳۔ اہل جنم : یہ اہل مکہ اور حدود حرم کے اندر رہنے والے ہیں۔

صنف اول کا میقات وہ ہے، جو رسول اللہ صلی

اللہ علیہ وسلم نے ان کے لیے مقرر فرمایا ہے۔ اہل آ

ہر صنف سے متعلق احکام

سے جو بھی حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتا ہے، اس کے لیے اپنے میقات سے احرام کے بغیر تجاوز کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جب یہ مقامات بطور میقات مقرر ہیں تو لازماً وقت بھی متعین ہونا چاہیے اور وقت کے تعین کی دو صورتیں ہیں۔

یا یہ کہ میقات سے احرام کی تقدیم ممنوع ہو۔ اور یا یہ کہ میقات سے احرام کی تاخیر ممنوع ہو۔ پہلی صورت تو مراد نہیں ہے۔ کیونکہ بالا جماع میقات سے احرام کی تقدیم جائز ہے۔ پس دوسری صورت متعین ہو گئی کہ میقات سے احرام کی تاخیر ممنوع ہے۔ اور ابن عباس سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے ان سے سوال کیا کہ میں نے میقات کے بعد احرام باندھا ہے؟ تو انہوں نے جواب

دیا، میقات پر لوٹ جاؤ، وہاں تبلیہ کو، ورنہ تمہارا حج نہیں ہوگا، اس لیے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے کہ کوئی شخص میقات سے احرام کے بغیر نہ گزرے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مکہ میں جانے کے لیے ان مواقیت سے گزرتا ہے، تو بھی اس کے لیے احرام کے بغیر گزرنا جائز نہیں ہے۔ خواہ اس کا مکہ جانا حج یا عمرہ کی عبادت کے لیے ہو یا تجارت کے لیے یا کسی دوسری حاجت کی وجہ سے جانا پڑا ہو، بہر صورت احرام ضروری ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ضروری ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ اگر حج یا عمرہ کے لیے مکہ جا رہا ہے تو احرام ضروری ہے اور اگر کوئی دوسرا کام ہے تو پھر مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکہ میں احرام کے بغیر سکونت جائز ہے تو دخول بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، کیونکہ یہ سکونت سے کمتر ہے۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا!

الا ان مکة حرام منذ خلقها
الله تعالى لم تحل لاحد قبلي ولا
تحل لاحدي بعدى وانما الحلت لي
ساعة من نهار ثم عادت حراماً
إلى يوم القيامة۔

خبردار! جب سے اللہ تعالیٰ نے مکہ بنایا، یہ حرمت والا شہر رہا ہے، مجھ سے پہلے کسی کے لیے حلال نہیں ہوا، اور میرے بعد کسی کے لیے حلال نہیں ہوگا۔ اور میرے لیے بھی دن میں کچھ وقت کے لیے حلال کیا گیا تھا، پھر قیامت تک اسے حرمت والا قرار دے دیا گیا ہے۔

اس حدیث سے استدلال کی تین وجوہ ہیں، ایک تو آپ کا فرمانا کہ مکہ حرمت والا ہے۔ دوسرا یہ فرمانا کہ میرے بعد کسی کے لیے حلال نہیں ہوگا۔ تیسرے یہ فرمانا کہ پھر قیامت تک اس کی حرمت لوٹ آتی ہے۔ ان تینوں فقرہوں میں آپ نے کسی قید کے بغیر مطلقاً مکہ کو باحرمت قرار دیا ہے (لماذا با حرمت شہر میں ادب حرمت یعنی احرام کے بغیر دخول ممنوع ہونا چاہیئے۔ خواہ یہ دخول کسی مقصد سے ہو) اور ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا حلال نہیں ہے۔ نیز اس لیے کہ اس مبارک خطہ ارض کی اللہ کے یہاں بڑی قدر و منزلت ہے۔ اس لیے اس میں داخل ہوتے ہوئے عبادت کا التزام کرنا چاہیئے تاکہ زمین کے باقی حصوں سے اس کی فضیلت کا اظہار ہو۔ اور اہل مکہ کی طرف سے کعبہ کی تعلیم یہ ہے کہ وہ کعبہ کی آبادی، خدمت اور حفاظت و صیانت کا فریضہ انجام دیتے رہیں اور اسی غرض سے مکہ میں سکونت مباح کی گئی ہے۔

مسئلہ: احرام مواقیت سے جتنا پہلے باندھا جائے، اتنا افضل ہے۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ ممنوعات احرام سے اپنے نفس پر کنٹرول رکھ سکتا ہو۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ احرام میقات سے افضل ہے۔ اس لیے کہ احرام دکن ہے، پس یہ افعال حج سے ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ایسا ہوتا تو میقات سے احرام کی تقدیم جائز ہی نہ ہوتی۔ کیونکہ افعال حج کی ادقات مقررہ سے تقدیم جائز نہیں ہے۔ حالانکہ احرام کی تقدیم بالا جماع جائز

ہے، جبکہ یہ اشہرج میں ہو۔ اور اختلاف افضلیت میں ہے، جواز میں نہیں۔ ہماری دلیل یہ فرمان الہی ہے

وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ۔ اور حج و عمرہ اللہ کے لیے پورا کرو۔

علیٰ و ابن مسعود سے منقول ہے کہ حج و عمرہ کا اتمام یہ ہے کہ اپنے اہل کی کوٹھڑی سے احرام باندھا جائے۔ اور ام سلمہ روایت کرتی ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”جس نے مسجد اقصیٰ سے مسجد حرام کی طرف حج یا عمرے کا احرام باندھا تو اس کے اگلے پچھلے سب گناہ معاف ہو جاتے ہیں اور اس کے لیے جنت واجب ہو جاتی ہے

مسئلہ: گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ ان موافقت کے راستے سے مکہ جائے، لیکن اگر ایسے راستے سے سفر کر رہا ہے، جس میں موافقت راہ میں نہیں پڑتے۔ تو وہ ایسی جگہ احرام باندھے جو اس راستے میں کسی میقات کے محاذی ہو۔ کیونکہ یہ جگہ قرب مکہ کے لحاظ سے اپنے محاذی میقات کے حکم میں ہے۔

اور اگر کوئی شخص بحری سفر کرتا ہوا ایسی جگہ پہنچا کہ اگر وہاں خشکی ہوتی تو احرام کے بغیر وہاں سے گزرنا جائز نہ ہوتا۔ تو اس مقام سے احرام باندھے۔ ابو یوسف نے یونہی بیان کیا ہے۔

مسئلہ: اگر کسی میقات پر کوئی ایسا شخص آگیا جو اس میقات کے علاقہ کا رہنے والا نہیں ہے اور وہ حج یا عمرہ یا مکہ میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتا ہے تو اس کے لیے وہی حکم ہوگا جو اس میقات والے کے لیے ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ موافقت اپنے اہل کے لیے ہیں اور ان غیر اہل لوگوں کے لیے ہیں۔ جن کا حج یا عمرہ کے ارادے سے ان موافقت پر گزر ہو۔ نیز روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: جن کے لیے ہم نے کوئی میقات مقرر کیا ہے، تو وہ ان کا تو ہے ہی اور ان لوگوں کا بھی وہی میقات ہے جو حج یا عمرہ کے ارادے سے اس میقات سے گزریں۔ نیز اس لیے کہ جب کوئی شخص کسی میقات سے گزرتا ہے تو وہ اسی میقات والا بن جاتا ہے، لہذا اس کے لیے بھی وہی حکم ہوگا جو اس میقات والوں کے لیے ہے۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص ایسے راستے سے سفر کر رہا ہے، جس میں دو میقات پڑتے ہیں، اور وہ پہلے میقات پر احرام نہیں باندھتا اور اگلے میقات پر چلا جاتا ہے تو وہی اس کا میقات ہے، اس کی دلیل گذشتہ دونوں حدیثیں ہیں۔ لیکن مستحب یہ ہے کہ پہلے میقات سے احرام باندھے۔ ابو حنیفہ سے یونہی روایت ہے کہ آپ نے غیر اہل مدینہ کے بارے میں فرمایا کہ جب ان کا مدینہ پر گزر ہو۔ اور وہ مدینہ کا میقات چھوڑ کر جحفہ چلے جائیں تو بھی کوئی حرج نہیں۔ لیکن مجھے زیادہ پسند یہ ہے کہ ”ذوالحلیفہ“ سے احرام باندھیں، کیونکہ جب پہلے میقات پر پہنچ گئے تو اس کی حرمت کی رعایت لازم ہو گئی، پس ترک احرام مکروہ اور ناپسندیدہ ہے۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص حج یا عمرے کا ارادہ رکھتا ہے اور احرام کے بغیر کسی میقات سے گزر جاتا ہے، پھر احرام باندھنے سے پہلے لوٹ آتا ہے اور میقات سے احرام باندھتا ہے پھر گزرتا

ہے تو بالا جماع اس پر دم لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب وہ احرام باندھنے سے پہلے میقات پر لوٹ آیا اور احرام باندھا تو پہلا تجاوز کا عدم ہو گیا اور یہی ابتدائی احرام بن گیا۔ اگر میقات سے گزرنے کے بعد احرام باندھا لیکن کوئی فعل حج ادا کرنے سے پہلے میقات پر لوٹ آیا اور تلبیہ کہا تو دم ساقط ہو جائے گا اور اگر تلبیہ نہ کہا تو دم ساقط نہیں ہوگا۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے ابو یوسف و محمدؒ کا قول یہ ہے کہ خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے، بہر صورت دم ساقط ہو جائے گا۔ اور زفرؒ کا قول یہ ہے کہ دم کسی صورت میں ساقط نہیں ہوگا۔ خواہ تلبیہ کہے یا نہ کہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دم کا جواب میقات سے احرام کے بغیر تجاوز گزرنے کی جنایت کی وجہ سے تھا۔ اب لوٹنے سے گذشتہ واقع شدہ جنایت معدوم نہیں ہوگی۔ لہذا واجب شدہ دم ساقط نہیں ہوگا۔ صاحبین کہتے ہیں کہ میقات کا حق یہ ہے کہ اس سے احرام کی حالت میں گزرا جائے، میقات سے احرام باندھنا کوئی ضروری نہیں۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے گھر سے احرام باندھتا ہے اور میقات سے تلبیہ کہے بغیر گزر جاتا ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ میقات سے احرام کی حالت میں گزرنا ضروری ہے، وہاں احرام باندھنا ضروری نہیں۔ اور صورت مذکورہ جب وہ احرام کی حالت میں لوٹا تو حالت احرام میں میقات سے اس کا گزر ہو گیا۔ لہذا دم واجب نہیں ہوگا۔ ابو حنیفہ کی دلیل ابن عباسؓ سے مروی ان کا یہ فتویٰ ہے کہ انہوں نے میقات کے بعد احرام باندھنے والے سے فرمایا: میقات کی طرف لوٹ جاؤ، وہاں تلبیہ کہو، ورنہ تمہارا حج نہیں ہوگا، تو ابن عباسؓ نے میقات پر تلبیہ کہنا ضروری قرار دیا، اس لیے اس کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔

نیز اس لیے کہ مجاوزت سے صرف تلبیہ ہی فوت ہوا ہے، لہذا اس کا تدارک صرف تلبیہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ بخلاف جبکہ اپنے گھر سے احرام باندھتا ہے پھر میقات سے دوبارہ تلبیہ کہے بغیر گزر جاتا ہے، کیونکہ جب اس نے اپنے گھر احرام باندھا تو وہی اس کا میقات بن گیا اور اس نے وہاں تلبیہ کہہ لیا ہے۔ لہذا اب میقات سے گزرتے ہوئے تلبیہ کہنا لازم نہیں ہوگا۔ اور جب اپنے گھر سے احرام نہیں باندھا تو اس کا میقات وہ مقام ہے جہاں سے تلبیہ کہنا واجب ہوتا ہے اور وہ مقام میقات محمود ہے۔ (لہذا لوٹ کر یہاں تلبیہ کہنا ضروری ہے)۔ اور زفرؒ نے جو کہا ہے کہ دم کا وجوب میقات کے سلسلہ میں جنایت کرنے کی وجہ سے ہوا تھا۔ یہ مسلم ہے۔ لیکن جب کوئی فعل حج ادا کرنے سے پہلے لوٹ آیا تو اب صورت یہ ہو گئی کہ اس نے میقات کے حق میں جنایت نہیں کی بلکہ فی الحال اس کے حق کی ادائیگی نہیں کی جس کا تدارک کرنے کی حاجت کی۔ اور اس نے لوٹ کر تلبیہ کہہ کر اس کا تدارک کر دیا۔ لہذا دم لازم نہیں ہوگا۔ اور اگر میقات سے احرام کے بغیر گزر جاتا ہے پھر احرام باندھتا ہے اور میقات کی طرف نہیں لوٹتا یہاں تک کہ طواف میں ایک یا دو چکر لگا لیتا ہے یا وقوف عرفہ کر لیتا ہے، جبکہ اس کا احرام بھی حج کا ہے۔ پھر اس کے بعد میقات کی طرف لوٹتا ہے تو دم ساقط نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب احرام افعال حج کے ساتھ متصل ہو گیا تو دم کا وجوب موکد ہو گیا۔ اب وجوب موکد لوٹنے سے

ساقط نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص احرام کے بغیر ایک میقات سے گزرا۔ پھر کوئی فعل حج ادا کرنے سے پہلے کسی دوسرے میقات کی طرف لوٹا تو بھی دم ساقط ہو جائے گا۔ پہلے یا دوسرے میقات کی طرف لوٹنا برابر ہے۔ اور زفر کے قول کی نظر کسی صورت میں دم ساقط نہیں ہوگا۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس میں کچھ تفصیل کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جس میقات کی طرف لوٹا ہے۔ اگر وہ پہلے میقات کے محاذی ہے یا پہلے میقات کی نسبت حرم سے بعید تر ہے تو دم ساقط ہو جائے گا، وگرنہ نہیں۔ صحیح ظاہر الروایہ کا جواب ہے۔ اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ان پانچ مواقیت میں سے ہر ایک اپنے اہل اور غیر اہل کیسے میقات ہے۔ اور اس بارے میں وارد شدہ نص محاذات کی قید سے خالی ہے۔

اگر کوئی شخص صورت مذکورہ میں میقات کی طرف تو نہیں لوٹا، لیکن احرام عمرہ کی صورت میں طواف عمرہ سے پہلے اور احرام حج کی صورت میں عرفات سے پہلے اپنا احرام جماع سے فاسد کر دیا تو اس سے یہ دم ساقط ہو گیا، کیونکہ اب قضاء واجب ہو گئی ہے اور قضا میں اس سب کی تلاقی ہو جائے گی۔ جیسے کسی کو نماز میں سہو ہو جائے پھر نماز فاسد ہو جائے تو وہ صرف قضا کرتا ہے، سجدہ سہو اس پر واجب نہیں رہتا

اسی طرح صورت مذکورہ میں اگر حج فوت ہو جائے تو وہ عمرہ کر کے حلال ہو جائے اور حج کی قضا کرے۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اب میقات دالادم ساقط ہو گیا۔ اور زفرؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص مکہ میں یا حدود حرم میں داخل ہونے کے ارادے سے سفر کرتا ہے اور میقات سے احرام کے بغیر گزر جاتا ہے تو اس پر حج یا عمرہ لازم ہو جائے گا کیونکہ مکہ یا حرم میں داخل ہونے کے ارادے سے میقات پر احرام کے بغیر گزرنا جب حرام ہے، تو وہ میقات سے گزر کر دلالت احرام کا التزام کر رہا ہے۔ گویا یہ کہہ رہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مجھ پر احرام باندھنا لازم ہے اور اگر وہ صراحتاً یہ کہتا تو اس پر حج یا عمرہ لازم ہوتا۔ اسی طرح جب وہ ایسا فعل کرتا ہے، جو اس التزام پر دلالت کرتا ہے، تو بھی حج یا عمرہ لازم ہوگا۔ جیسے کوئی شخص نفل نماز شروع کرے، پھر اسے فاسد کر دے تو دو رکعتوں کی قضا اس پر لازم ہے۔ جیسا کہ اگر وہ صراحتاً کہتا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے مجھ پر دو رکعت نماز پڑھنا لازم ہے، تو دو رکعتیں لازم ہو جاتیں۔

پھر بغیر احرام کے میقات سے سجدہ کرنے کی وجہ سے جو حج یا عمرہ واجب ہوا ہے اسے پورا کرنے کے لیے حج یا عمرہ کا احرام باندھنا ہے اور میقات کی طرف نہیں لوٹتا تو اس پر دم لازم ہے۔ کیونکہ اس نے احرام کے بغیر گزر کر میقات کے حق میں جنایت کی اور اس کا تدارک نہیں کیا۔ لہذا اس کی تلاقی کے لیے اس پر دم لازم ہوگا۔

اور ایسی صورت میں اگر کوئی شخص مکہ میں مقیم رہا، یہاں تک کہ سال بدل گیا۔ پھر احرام کے بغیر مکہ میں داخل ہونے کی وجہ سے جو حج یا عمرہ واجب ہوا تھا، اسے پورا کرنے کے لیے احرام باندھا تو اب اس کے لیے اہل مکہ کا میقات کافی ہو گا کہ حج کی صورت میں حرم سے احرام باندھے گا۔ کیونکہ جب وہ مکہ میں مقیم رہا تو اہل مکہ کے حکم میں ہو گیا، لہذا انہی کے میقات سے احرام باندھنا کافی ہو گا۔

صورت مذکورہ میں اگر کوئی شخص مکہ میں داخل ہونے کے سال میقات کی طرف لوٹا اور وہاں جا کر اپنے اوپر واجب حج مثلاً حج اسلام یا حج نذر یا عمرہ نذر کا احرام باندھ لیتا ہے، تو اس حج یا عمرہ کے ادا کرنے سے استحساناً وہ حج یا عمرہ بھی ساقط ہو جائے گا۔ جو مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونے کی وجہ سے واجب ہوا تھا۔ اور قیاس یہ ہے کہ ساقط نہ ہو۔ ہاں اگر وہ مکہ میں بغیر احرام داخل ہونے کی وجہ سے واجب ہونے والے حج کی نیت بھی کر لیتا ہے تو ساقط ہو جائے گا۔ یہی زفر کا قول بھی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر سال بدل گیا، پھر میقات کی طرف لوٹا اور حج اسلام کا احرام باندھا تو یہ حج اس کے لیے دوسرے واجب ہونے والے حج سے کافی نہ ہو گا۔ ہاں اگر صراحت نیت کر لے تو کافی ہو جائے گا قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس پر جو حج یا عمرہ مجاوزت کے سبب واجب ہوا وہ دوسرے واجب کی ادائیگی کے ساتھ ساقط نہیں ہو گا۔ جیسا کہ اگر حج کی نذر مانا ہو تو یہ حج حج اسلام کی ادائیگی کے ساتھ ساقط نہیں ہوتا۔ اور جیسا کہ سال بدلنے کے بعد حج اسلام کرتا تو بھی حج بسبب مجاوزت ساقط نہ ہوتا۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حج یا عمرہ کا لزوم مقدس سرزمین کی تنظیم کے لیے ہوا ہے۔

اور یہ تعظیم مطلق احرام کے ساتھ واجب ہے۔ علیحدہ احرام کے ساتھ نہیں۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس سرزمین میں محض حج اسلام کے احرام کے ساتھ داخل ہونا جائز ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص میقات سے ابتداءً حج اسلام کا احرام باندھتا ہے تو یہ احرام حج اسلام اور مکہ کے احرام دونوں کے لیے کافی ہے۔ اور یہ اس شخص کی طرح ہے جو مسجد میں داخل ہوا، اور فرض نماز پڑھی، کہ یہی فرض نماز، تجتہ المسجد کے قائم مقام بھی ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص یہ نذر مانتا ہے کہ وہ ماہ رمضان کا اعتکاف کرے گا۔ پھر وہ تمام رمضان روزے رکھتے ہوئے اعتکاف کرتا ہے تو یہ جائز ہے، اور رمضان کے روزے ہی ان روزوں کے قائم مقام ہو جائیں گے، جو اعتکاف کی شرط ہیں۔ یہ خلاف جبکہ سال پلٹ جائے، کیونکہ جب سال پلٹے تک اس نے مقدس سرزمین کا حق ادا نہیں کیا تو اب وہ حق فوت ہو کر دین بن گیا اور بذاتہ اصل اور مقصود ہو گیا، لہذا کسی دوسرے حج یا عمرہ کے ساتھ ادا نہیں ہو گا۔ جیسا کہ کوئی شخص ماہ رمضان کے اعتکاف کی نذر مانے لیکن ماہ رمضان میں نہ تو روزے رکھے اور نہ ہی اعتکاف کرے اور پھر رمضان کے روزوں کی قضا اعتکاف کے ساتھ کرے تو یہ جائز ہے لیکن اگر رمضان کے روزے تو ماہ رمضان میں رکھتا ہے

لیکن اعتکاف نہیں کرتا۔ یہاں تک کہ اگر رمضان آجاتا ہے اور وہ اپنے ذمے اعتکاف کو پورا کرنے کے لیے اس رمضان میں اعتکاف کرتا ہے اور روزے رکھتا ہے تو یہ اعتکاف جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اب اعتکاف والے روزے بذاتہ اصل و مقصود بن گئے ہیں۔ اب وہ رمضان کے روزوں کے ذیل میں ادا نہیں ہوں گے، اسی طرح یہاں ہے۔ ایسے ہی اگر کسی نے عمرہ نذر کا دوسرے سال احرام باندھا تو (یہ عمرہ، بغیر احرام مکہ میں داخل ہونے کی وجہ سے واجب ہونے والے عمرہ سے) کافی نہ ہوگا۔ کیونکہ عمرہ کو ایام نحر و تشریق تک منحصر کرنا مکروہ ہے۔ اور اتنی تاخیر تفویض سمجھی جاتی ہے (لہذا یہ عمرہ فوت ہو کر بذاتہ اصل و مقصود بن گیا)۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہوا، پھر اپنے گھر لوٹ گیا، پھر دوبارہ مکہ لوٹا۔ اور احرام کے بغیر مکہ میں داخل ہوا۔ تو ہر مرتبہ کے لیے ایک حج یا ایک عمرہ واجب ہے، کیونکہ ہر دخول بلا احرام وجوب کا سبب ہے۔

اس صورت میں اگر کوئی حج اسلام کا احرام باندھ لیتا ہے تو یہ دخول ثانی کے حج سے تو کافی ہو جائے گا۔ بشرطیکہ اسی سال ہو۔ لیکن دخول اول کی طرف سے جائز نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ دخول ثانی سے پہلے کا واجب حج (دخول ثانی کے بعد) دین بن گیا، لہذا تعین نیت کے بغیر وہ ساقط نہیں ہوگا۔

مسئلہ: تفصیل مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ مواقیت خمسہ سے حج یا عمرہ یا مکہ یا حرم میں داخل ہونے کا ارادہ رکھتے ہوئے احرام کے بغیر تجاوز کر جائے لیکن اگر ان مقامات میں داخل ہونے کا ارادہ نہیں بلکہ وہ کسی ضرورت سے بستان بنی عامر یا حدود حرم سے باہر کسی دوسری جگہ جانا چاہتا ہے تو میقات سے بلا احرام تجاوز کرنے پر کچھ نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ میقات پر گزرتے ہوئے حج یا عمرہ کا لزوم میقات کی حرمت، بقیۃ مبارکہ کی تعظیم اور دوسرے مقامات سے مقدس سرزمین کے شرف و فضیلت کے اظہار کے لیے ہوتا ہے، تو اس نیت سے گزرنا ہی احرام کا التزام کرنا ہے۔ لیکن جب وہ بیت اللہ جانے کا ارادہ ہی نہیں رکھتا تو احرام کا التزام نہ ہوا، اس لیے اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص بستان بنی عامر یا اس سے آگے حدود حلال کے اندر اندر کسی جگہ گیا۔ پھر وہاں اسے کسی ضرورت سے مکہ جانے کی ضرورت محسوس ہوئی تو وہ احرام کے بغیر مکہ داخل ہو سکتا ہے، کیونکہ بستان بنی عامر میں پہنچ کر وہ اہل بستان کے حکم میں داخل ہو چکا ہے، اور اہل بستان کسی ضرورت کی وجہ سے مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہو سکتے ہیں، تو اسے بھی یہ اجازت حاصل ہوگی۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ احرام ساقط کرنے کا ایک حیلہ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جب تک میقات سے گزرتے ہوئے بستان بنی عامر میں پندرہ یا پندرہ سے زیادہ روز ٹھہرنے کی نیت نہ ہو، اس وقت تک نہ تو احرام ساقط ہوگا اور نہ ہی اسے مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونے کی اجازت ہے۔ کیونکہ اس کے لیے بستان و طہن تب قرار پائے گا۔ جب کہ

مدت اقامت، قیام کی نیت ہو، کم از کم مدت اقامت پندرہ روز ہے۔

۲۔ دوسری قسم کے لوگوں کا حج و عمرہ کا میقات اپنا گھر ہے، یا وہ اپنے گھر اور حرم کے درمیان حل کے جس مقام سے چاہیں احرام باندھ سکتے ہیں۔ اس لیے کہ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: **وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ**، اور ہمیں علی و ابن مسعود سے روایت پہنچی ہے کہ جب ان سے اس آیت کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: حج و عمرہ کا اتمام یہ ہے کہ اپنے گھر سے احرام باندھو، لہذا حجاج کے لیے اپنے میقات سے احرام کے بغیر گزرتا ہوا نہیں ہے۔ اور گھر اور حرم کے درمیان پورا حل ایک ہی شے ہے۔ لہذا حل کے آخری حصہ تک احرام باندھنا جائز ہے۔ جیسا کہ جیسا کہ آفاقی کے لیے اپنے گھر سے لے کر میقات کے آخری حصہ تک احرام باندھنا جائز ہے۔ اگر اہل حل سے کوئی شخص حج یا عمرہ کا ارادہ رکھتے ہوئے اپنے میقات سے گزر گیا اور حدود حرم میں احرام کے بغیر داخل ہو گیا تو اس پر دم لازم ہے۔ اور اگر احرام باندھنے سے پہلے یا بعد میقات کی طرف لوٹ آیا تو اس میں وہی تفصیل اور اتفاق و اختلاف ہے جو ہم آفاقی کے سلسلہ میں بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح آفاقی یا مکی جب بستان بنی عامر میں آجائیں تو یہ اہل بستان کے حکم میں سمجھے جائیں گے کہ حج یا عمرہ کی صورت میں ان کا میقات اہل بستان کا ہو گا۔ اسی طرح بستانی یا مکی اگر حدود و موافقت خمسہ سے باہر نکل جائیں تو حج یا عمرہ کی صورت میں آفاقی سمجھے جائیں گے کہ ان کیلئے بھی احرام کے بغیر اہل آفاق کے میقات سے گزرنا جائز نہ ہو گا، جبکہ حج یا عمرہ کا ارادہ ہو۔ اس کی وجہ گزشتہ دونوں حدیثیں ہیں۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک حدود حل میں رہنے والوں کے لیے مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز مشکلہ ہے، بشرطیکہ حج یا عمرہ کا ارادہ نہ ہو۔ شافعی کے دو قولوں میں سے ایک کے مطابق جائز نہیں ہے۔ اور ان کا تیسرا قول یہ ہے کہ اگر مکہ میں بار بار آنا جانا ہو تو سال میں ایک مرتبہ احرام باندھنا واجب ہے۔

صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے کھڑ ہاروں کو احرام سے بغیر مکہ میں داخل ہونے کی اجازت دی تھی۔ اور کھڑ ہاروں کی عادت یہ ہے کہ وہ میقات سے تجاوز نہیں کرتے۔ ادا ابن عمرؓ کے بارے میں روایت ہے کہ وہ مکہ سے نکل کر مقام قدید تک پہنچے تھے کہ انہیں مدینہ میں فتنہ برپا ہونے کی خبر پہنچی تو وہ لوٹ آئے اور بغیر احرام کے مکہ میں داخل ہوئے۔ نیز اس لیے کہ بستان حرم کے توابع سے ہے۔ لہذا حرم کے ساتھ لاحق سمجھا جائے گا۔ نیز اس لیے کہ اہل بستان کی ضروریات مکہ سے متعلق ہیں، اس لیے انہیں ہر وقت مکہ آنے جانے کی حاجت رہتی ہے۔ پس اگر احرام کے بغیر ان کے لیے مکہ میں داخل ہونا ممنوع ہو تو وہ تنگی اور حرج میں واقع ہو جائیں گے۔ اور حرج شرعاً منافی ہے۔

۳۔ تیسری قسم کے لوگوں کا میقات حج کے لیے حرم اور عمرہ کے لیے حل ہے۔ چنانچہ مکی حج کیلئے

اپنے گھر سے یا حرم کے جس مقام سے چاہے احرام باندھے اور عمرے کے لیے تنعیم یا حل کے کسی دوسرے مقام سے احرام باندھے۔

حج کے سلسلے میں تو اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان دلیل ہے کہ ”وَأَتَمُوا حَجَّكُمْ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ“ اور علیؓ و ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ ان کا اتمام یہ ہے کہ اپنے گھر سے احرام باندھو، مگر اہل حرم کیلئے عمرہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے، لہذا اہل حرم کے لیے یہ حکم صرف حج کے بارے میں باقی رہا۔ اور یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب صحابہ کرامؓ کو عمرہ ادا کر کے حج کا احرام فسخ کرنے کا حکم دیا تو پھر یوم ترویہ میں یہ حکم دیا کہ مسجد حرام سے حج کا احرام باندھیں۔ اب عمرے کی ادائیگی کے ساتھ حج کا احرام فسخ کرنے کا حکم اگرچہ منسوخ ہے، لیکن مسجد حرام سے احرام باندھنے کا حکم منسوخ نہیں ہوا اور مکی چاہے مقام البلح سے احرام باندھے یا حرم میں جہاں سے چاہے باندھے لیکن مسجد سے احرام باندھنا اولیٰ ہے، اس لیے احرام عبادت ہے اور عبادت مسجد میں ادا کرنا اولیٰ ہوتا ہے، جیسے نماز کا حکم ہے

رہا عمرے کا احرام! تو اس کی وجہ یہ روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکہ سے روانگی کا ارادہ فرمایا تو آپؐ عائشہؓ کے پاس گئے، وہ رو رہی تھیں، اور سبب یہ بیان کیا کہ ”آپؐ کی تمام ازدواجی عبادتوں کے ساتھ لوٹیں اور میں ایک عبادت کے ساتھ لوٹوں اس پر آپؐ نے عائشہؓ کے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کو حکم دیا کہ انہیں تنعیم سے احرام بندھوا کر عمرہ کروالاؤ۔ نیز اس لیے کہ احرام کی شان یہ ہے کہ اس کے افعال حل اور حرم دونوں میں پائے جائیں۔ لیکن اگر مکی عمرے کا احرام بھی حرم سے باندھتا ہے، جبکہ عمرہ ادا بھی مکہ میں ہی کیا جاتا ہے تو عمرے کے افعال حل اور حرم میں ادا نہ ہونے، بلکہ پورے افعال عمرہ حرم میں ادا ہو گئے۔

یہ چیز شرع میں عمل احرام کے خلاف ہے

افضل یہ ہے کہ تنعیم سے احرام باندھا جائے، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں سے احرام باندھا تھا، اور صحابہ کرامؓ بھی عمرے کے لیے یہیں سے احرام باندھتے تھے جو شخص حرم کا نہ ہو، اور حرم میں آجائے، پھر حج یا عمرے کا ارادہ کرے تو اس کے لیے اہل حرم کا حکم ہوگا۔ کیونکہ اب یہ اہل حرم سے ہو گیا ہے۔ چنانچہ حج کی صورت میں اپنے گھر سے یا حرم کے جس مقام سے چاہے احرام باندھے اور جب عمرہ کے احرام کا ارادہ ہو تو تنعیم جاتے اور حل میں عمرہ کیلئے احرام باندھے مسئلہ: اگر مکی نے اپنا میقات چھوڑ دیا، پس حج کے لیے حل سے احرام باندھا اور عمرہ کے لیے حرم سے، تو اس پر دم واجب ہے، ہاں اگر لوٹے اور تلبیہ کی تجدید کرے یا نہ کرے تو اس میں وہی تفصیل و اختلاف ہے جو آفاقی کے سلسلہ میں بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص حرم سے حدود حل کی طرف نکل آیا، لیکن میقات سے تجاوز نہیں کیا۔ پھر مکہ لوٹنا چاہتا ہے، تو وہ احرام کے بغیر مکہ جاسکتا ہے۔ کیونکہ اہل مکہ مکڑیاں چننے، گھاس اکٹھی کرنے کے حل میں آنے کے محتاج ہیں۔ پس اگر ہر مرتبہ مکہ لوٹتے ہوئے احرام لازم قرار دیا جائے، تو اس میں حرج ہے۔

فصل

وہ افعال جن کا احرام باندھا جاتا ہے

مُحَرَّم بہ افعال بنیادی طور پر تین قسم کے ہوتے ہیں (۱) صرف حج (۲) صرف عمرہ (۳) حج مع عمرہ اور مُحَرَّم بہ کی انواع کے مطابق مُحَرَّمین کی بھی تین انواع ہیں (۱) مفرد بالْحَج (۲) مفرد بالْعمرہ (۳) جامع بین الْحَج وَالْعمرہ — تفصیل یہ ہے —

مفرد بالْحَج وہ ہے جو صرف حج کا احرام باندھے — مفرد بالْعمرہ وہ ہے جو صرف عمرے کا احرام باندھے — اور جامع بین الْحَج وَالْعمرہ کی دو قسمیں ہیں۔ قارن اور متمتع — اس لیے ضروری ہے کہ قارن اور متمتع کا شرعی معنی بیان کیا جائے قرآن اور تمتع کے سبب کیا واجب ہوتا ہے؟ اور افراد، قرآن اور تمتع میں سے کونسا طریقہ حج افضل ہے؟ ان تمام امور کی وضاحت کی جائے۔

عرفِ شرع میں قارن اُس آفاقی کو کہا جاتا ہے جو رکنِ عمرہ یعنی پورا طواف یا اکثر طواف سے پہلے عمرہ کے احرام اور حج کے احرام کو جمع کرے۔ چنانچہ پہلے عمرہ ادا کرے پھر حلق یا قصر کر دے عمرہ سے حلال ہونے سے پہلے حج کا احرام بجالائے۔ خواہ دونوں احراموں کی اکٹھی نیت کرے یا الگ الگ نیت کرے چنانچہ اگر کسی نے عمرہ کا احرام باندھا پھر طواف عمرہ سے پہلے یا طواف عمرہ کے اکثر حصہ سے پہلے حج کے احرام کی نیت کر لی تو وہ قارن ہی ہوگا کیونکہ قرآن کا معنی — یعنی دو احراموں کا جمع کرنا — اور قرآن کی شرط پائی گئی — اور اگر طواف عمرہ کے بعد یا طواف عمرہ کے اکثر حصہ کے بعد حج کے احرام کی نیت کی تو قارن نہیں بنے گا بلکہ متمتع ہوگا کیونکہ متمتع کا معنی صادق آرہا ہے۔ یعنی رکنِ عمرہ — مکمل طواف، سات چکر یا اکثر طواف، چار چکر — کے بعد حج کے احرام کی نیت کرنا۔ جیسا کہ ہم متمتع کی تفصیل میں ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ

اسی طرح اگر کسی نے پہلے حج کے احرام کی نیت کی پھر اس کے بعد عمرے کے احرام کی نیت کی تو وہ قارن ہی ہوگا کیونکہ قرآن کا معنی پایا گیا۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے کیونکہ سنت یہ ہے کہ عمرہ کا احرام حج کے احرام سے مقدم ہو۔ دیکھئے: فعلاً عمرہ، حج سے پہلے ہوتا ہے تو اسی طرح قولاً بھی عمرہ کا احرام پہلے ہونا چاہیے لیکن اگر کوئی ایسا کر بیٹھا تو دیکھا جائے گا۔ اگر اس نے حج کا احرام باندھا ہے لیکن ابھی تک طواف عمرہ نہیں کیا تو اس پر لازم ہے کہ پہلے عمرہ کا طواف وسی کرے۔ پھر حج کا طواف وسی کرے تاکہ فعلاً ترتیب کی رعایت ہو سکے۔ اور اگر طواف عمرہ نہیں کیا اور عرفات چلا گیا اور وہاں وقوف کر لیا تو اس ہ عمرہ ختم ہو گیا کیونکہ حج کی وجہ سے عمرہ لی الجملہ ختم ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ عائشہؓ عمرہ کے احرام سے مکہ آئیں تو ان کے مخصوص ایام شروع ہو گئے تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا۔

”عمرہ چھوڑ دو، اور حج کا احرام باندھو اور حج میں وہی کچھ کرو جو دوسرے حاجی کر رہے ہیں۔ اور صورت مذکورہ میں عمرہ چھوڑنے کی دلیل وقوف عرفات — پایا گیا کیونکہ حج کے رکن اصلی کے ساتھ

اشتغال ہو گیا پس یہ اشتغال ترتیب فعلی فوت ہونے کی وجہ سے ضرورۃً عمرہ چھوڑنے کو متضمن ہے۔ اور کیا محض عرفات کی طرف روانگی سے عمرہ ختم ہو جائے گا؟ ”جامع صغیر“ میں مذکور ہے کہ محض روانگی سے عمرہ ختم نہیں ہوتا۔ اور ”کتاب المناسک“ میں مذکور ہے کہ اس میں ایک پہلو قیاس کا ہے۔ اور ایک استحسان کا۔ قیاس تو یہ کہتا ہے کہ عمرہ ختم ہو جائے اور استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ ختم نہ ہو۔ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ باب صلوٰۃ میں ابو حنیفہؒ کے قاعدہ پر قیاس کیا جائے تو ختم ہونا چاہیے۔ کیونکہ باب صلوٰۃ میں ابو حنیفہؒ یہ کہتے ہیں کہ جو شخص جمعہ کے دن ظہر کی نماز اپنے گھر پڑھے پھر جمعہ کے لیے گھر سے نکلے تو محض نکلنے سے ظہر کی نماز ختم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ختم ہونا چاہیے۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ جب تک وقوف عرفات نہیں ہو جاتا اس وقت تک عمرہ ختم نہیں ہوگا کیونکہ عمرہ اور نماز کی حیثیت میں فرق ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ جمعہ کی طرف سعی اداء جمعہ کی ضروریات سے ہے اور جمعہ کی ادائیگی ظہر کی بقاء کے منافی ہے۔ اسی طرح جو چیز اس کے لوازم سے ہے اس کا وجود بھی ظہر کی بقاء کے منافی ہوگا۔ کیونکہ کسی سنی کے لوازم اس کے ساتھ لاحق سمجھے جاتے ہیں۔ اور یہاں عرفات کی طرف روانگی اگرچہ وقوف عرفات کی ضروریات سے ہے لیکن وقوف عرفات صحیح عمرہ کی بقاء کے منافی نہیں اس لیے کہ قارن اور متمتع کا عمرہ وقوف عرفات کے ساتھ صحیح باقی رہتا ہے یہاں تو صرف افعال میں ترتیب کی رعایت کی حاجت ہے۔ تو جب تک ارکان عمرہ سے پہلے ارکان حج نہیں پائے جاتے، ترتیب فوت نہیں ہوگی۔ اور رکن حج وقوف عرفات ہے۔ عرفات کی طرف محض روانگی رکن حج نہیں ہے۔ اس لیے روانگی سے افعال میں ترتیب فوت نہیں ہوتی۔

مسئلہ :- اگر کسی نے حج کے احرام کی نیت کی۔ اور طواف بقاء کر لیا پھر عمرہ کے احرام کی نیت کی، تو مستحب یہ ہے کہ عمرہ چھوڑ دے۔ اس لیے کہ اس میں سنت کی مخالفت ہے۔ کیونکہ سنت یہ ہے کہ افعال عمرہ، افعال حج سے مقدم ہوں۔ تو جب سنت تقدیم ترک کی تو بدعت پائی گئی۔ اس لیے مستحب یہ ہے کہ عمرہ چھوڑ دے۔ لیکن عمرہ چھوڑنے کا حتی حکم نہیں دیا جاسکتا۔ اس لیے کہ افعال حج سے طواف بقاء ادا ہوا ہے جو کہ رکن نہیں ہے۔ اور اگر کوئی اس صورت میں عمرہ میں مشغول رہا اور پورا کر لیا تو یہ عمرہ اس کے لیے کافی ہو جائے گا۔ اس لیے کہ وہ اصل عبادت بجا لایا ہے۔ ہاں ترتیب فعل ترک کر کے سنت کے خلاف کیا، اور ترک سنت موجب اسادت ہے۔ موجب فساد نہیں۔ اور اس صورت میں ذم قرآن اس پر واجب ہوگا۔ کیونکہ احرام حج و عمرہ جمع ہونے سے قرآن ہو گیا، اور قرآن جائز اور مشروع بھی ہے۔ اور اگر عمرہ چھوڑ دیتا ہے، تو عمرہ چھوڑنے کی وجہ سے اس پر دم لازم ہوگا۔ کیونکہ عمرہ چھوڑنا، احرام عمرہ کو فسخ کرنا ہے اور فسخ احرام۔ احرام میں نقص داخل کرنے سے بڑی جنایت ہے۔ اور نقص سے دم واجب ہوتا ہے تو فسخ سے بدرجہ اولیٰ دم واجب ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

متمتع :- عرف شرع میں متمتع اس آفاقی کو کہا جاتا ہے جو عمرے کا احرام باندھے، اور عمرے کے افعال طواف اور سعی یا رکن عمرہ کا اکثر حصہ۔ یعنی طواف کے چار یا اس سے

زیادہ چکر۔ اشھر ج میں بجالائے۔ پھر اشھر ج میں ہی حج کا احرام باندھے اور اسی سال ان ایام میں اپنے گھر بار کی طرف مکی اور صحیح رجوع سے پہلے حج کرے۔ اس طرح ایک سفر میں دو عبادتیں ادا ہو جائیں گی۔ خواہ عمرے کے احرام سے حلق یا قصر کے ذریعے حلال ہو یا نہ ہو۔ جبکہ تمتع کی وجہ سے صدی پیش کر رہا ہو کیونکہ صدی پیش کرنے کی صورت میں عمرہ و حج کے درمیان حلال ہونا جائز نہیں ہے اور احرام عمرہ کھولنے سے پہلے حج کا احرام باندھنا ضروری ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعی فرماتے ہیں کہ صدی پیش کرنا حلال ہونے سے مانع نہیں ہوتا۔ تو تمتع کی دو قسمیں ہو گئیں۔ ایک وہ تمتع ہے جو صدی پیش نہیں کر رہا اور دوسرا وہ ہے جو صدی پیش کر رہا ہے۔ چنانچہ جو تمتع صدی پیش نہیں کر رہا۔ اس لیے کے افعال عمرہ سے فارغ ہونے کے بعد بلا اختلاف حلال ہونا جائز ہے اور جب وہ احرام کھول دے تو باقی حلال ہونے والوں کی طرح یہ بھی حلال ہو گیا۔

یہاں تک کہ حج کا احرام باندھے۔ کیونکہ جب عمرے کا احرام کھول دیا تو احرام سے نکل گیا اور اس کے ذمے کچھ باقی نہ رہا پس وہ مکہ میں حلال ہو کر مقیم رہے یعنی مکمل طور پر اپنے گھر نہ لوٹے کیونکہ اس طرح گھر لوٹنے سے تمتع فاسد ہو جاتا ہے۔ اور جو تمتع صدی لے کر آتا ہے۔ اس کے لیے حج سے فارغ ہونے کے بعد یوم نحر میں ہی حلال ہونا جائز ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے اور شافعی کہتے ہیں کہ اس کے لیے بھی عمرے کے بعد احرام کھول دینا حلال ہے اور صدی لانا حلال ہونے سے مانع نہیں ہوتا۔ صحیح ہمارا قول ہے اس لیے انسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ تشریف لائے تو آپؐ نے اصحابؓ کو حکم دیا کہ حلق کر والیں سوائے ان لوگوں کے جن کے ساتھ صدی ہے اور اسماءؓ کی حدیث میں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

”جس کے ساتھ صدی ہے وہ اپنے احرام پر برقرار رہے اور جس کے ساتھ صدی نہیں ہے وہ حلق کر والے۔“ اور روایت ہے کہ جب آپؐ نے اپنے اصحابؓ کو حلال ہونے کا حکم دیا تو انہوں نے دریافت کیا یا رسول اللہ! آپؐ تو حلال نہیں ہو رہے؟ اس پر آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ ”میں صدی لایا ہوں اس لیے میں اپنا احرام یوم نحر تک نہیں کھولوں گا۔“ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی موقع پر فرمایا ”جس معاملہ کا مجھے بعد میں علم ہوا اس کا اگر مجھے پہلے علم ہو جاتا تو میں صدی نہ لاتا اور دوسرے لوگوں کی طرح احرام کھول دیتا۔“ تو اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بتلادیا کہ صدی لانا احرام کھولنے سے مانع ہے۔ نیز اس لیے کہ صدی لانے کا احرام پر اثر مرتب ہوتا ہے کہ صدی لے کر چلنے سے احرام شروء ہو جاتا ہے۔ لہذا کچھ بعید نہیں کہ صدی کی بقا کا احرام پر یہ اثر مرتب ہو کہ وہ حلال ہونے سے مانع ہو جائے۔

مسئلہ نہ ہمارے نزدیک حج تمتع میں عمرے کا احرام خواہ اشھر ج میں باندھے یا ان سے پہلے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ پورے افعال عمرہ یا رکن عمرہ یا رکن کا اکثر حصہ اشھر ج میں بجالائے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک حج تمتع کے لیے یہ شرط ہے کہ عمرے کا احرام اشھر ج میں باندھے۔ چنانچہ اگر عمرے کا احرام اشھر ج سے پہلے باندھ دیا تو تمتع نہیں ہوگا اگرچہ افعال

عمرہ اشہرج میں بجالائے یہ اختلاف دراصل ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے جس کا ذکر پہلے بھی ہو چکا ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک احرام رکن ہوتا ہے اس لیے یہ افعال عمرہ کا ایک حصہ ہے اور افعال عمرہ کا اشہرج میں ہونا ضروری ہے۔ اور احرام پہلے باندھنے سے پورے افعال عمرہ اشہرج میں نہ پائے گئے۔ اس لیے تمتع صحیح نہ ہوا۔ اور ہمارے نزدیک احرام رکن نہیں بلکہ شرط ہے۔ بنا بریں تمام افعال عمرہ اشہرج پائے گئے اس لیے تمتع درست ہوا۔

مسئلہ نہ مکہ والوں اور موانعیت کی حدود کے اندر رہنے والوں کے لیے حج قرآن اور تمتع کی اجازت نہیں ہے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ لوگ بھی قرآن اور تمتع کر سکتے ہیں۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ
پس جو شخص عمرہ کو حج کے ساتھ ملا کر فائدہ اٹھائے تو جو قربانی میسر ہو (پیش کرے)
کہ اس فرمان میں اہل مکہ اور دوسرے لوگوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

ذَلِكَ لِمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْلَهُ حَاضِرًا
یہ اس شخص کے لیے ہے جس کے گھر والے مسجد الحرام کے پاس نہ رہتے ہوں۔
کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے حج تمتع کو باہر والوں کے لیے مخصوص قرار دیا کیونکہ لام اختصاص کے لیے ہوتا ہے۔ پھر مسجد حرام کے پاس رہنے والے لوگ کون ہیں؟ اس کی تفصیل میں اختلاف ہے ہمارے نزدیک یہ لوگ اہل مکہ اور اہل حِلّ ہیں۔ جن کے گھر بار موانعیت خمسہ کی حدود کے اندر ہوں۔ مالکؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مصداق اہل مکہ ہیں کیونکہ حضور و قرب کا معنی انہی پر صادق آتا ہے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد اہل مکہ اور مکہ سے اتنی مسافت کے اندر اندر رہنے والے لوگ ہیں، جہاں تک نماز کا قصر جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ اتنی مسافت تو مکہ کے توالے سے شمار ہو سکتی ہے اس سے زیادہ نہیں۔ صحیح ہمارا قول ہے۔ کیونکہ موانعیت خمسہ رہنے والوں کی منازل مکہ کے توابع سے ہیں۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ ان لوگوں کے لیے جو ضرورت مکہ میں احرام کے بغیر داخل ہونا حلال ہے۔ لہذا یہ لوگ مسجد حرام کے حاضرین میں ہیں۔

اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ اہل مکہ کو تمتع اور قرآن کی اجازت نہیں ہے نیز اس۔ کہ اشہرج میں عمرہ کی اجازت بطور رخصت ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ "الحج اشہر معلومات" اس کی ایک تاویل یہ بیلان کی گئی ہے کہ "الحج اشہر معلومات" یعنی حج کے لیے مہینے مقرر ہیں اور لام اختصاص کے لیے ہوتا ہے۔ تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ مہینے لیے مخصوص ہوں، اور ان میں کوئی دوسرا بیت اللہ سے تعلق رکھنے والا عمل جائز نہ ہو، سین ان مہینوں میں آفاقی کو عمرہ کی رخصت دی گئی۔ اس لیے کہ رو بار سفر کرنا بہت دشوار ہوتا ہے۔ تو

آفاقی کی رعایت رکھتے ہوئے ایک سفر کو ساقط کر دیا گیا کہ اب وہ عمرہ کے لیے الگ سفر کرنے کی مشقت سے بچ جائے گا۔ یہ وجہ اور علت اہل مکہ اور ان کے تابعین میں نہیں پائی جاتی اس لیے اشہرج میں ان کے لیے عمرہ کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح صحابیؓ مذکور سے روایت ہے کہ ”ہم اشہرج میں عمرہ کرنا اکبر کبار گناہوں سے شمار کرتے تھے۔ پھر اس کی رخصت دے دی گئی۔“ اور رخصت کسی ضرورت کے تحت ہوتی ہے۔ اور ضرورت اہل آفاق کو ہے، اہل مکہ کو نہیں۔ لہذا اہل مکہ کے لیے اشہرج میں عمرہ کرنا معصیت ہی رہے گا۔ نیز اس کے لیے کہ تمتع کی شرط یہ ہے کہ تمتع عمرہ و حج اشہرج میں ادا کرے۔ اور ان دونوں کے درمیان اپنے گھر اور اہل میں نہ جائے، اور مکی کے حق میں یہ شرط پائی نہیں جاسکتی، کیونکہ وہ عمرہ و حج کے درمیان لامحالہ اپنے گھر کے قریب ہوگا۔ لہذا شرط مفقود ہونے کی وجہ سے وہ حج تمتع نہیں کر سکتا۔

مسئلہ :- اگر مکی نے اشہرج میں عمرہ و حج جمع کر لیے تو اس پر دم لازم ہے لیکن ہمارے نزدیک یہ گناہ کے کفارہ کا دم ہے، دم نسک نہیں ہے، جو بطور نکرہ نعمت ہوتا ہے چنانچہ اس دم سے خود کھانا مباح نہیں ہے اور نہ تنگ دستی کی صورت میں روزہ اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک یہ دم نسک ہے۔ چنانچہ اس سے خود کھا بھی سکتا ہے اور صدی کی قدرت نہ ہونے کی صورت میں روزہ اس کے قائم مقام بھی ہو سکتا ہے۔

مسئلہ :- اگر آفاقی نے اشہرج سے پہلے عمرہ کا احرام باندھا پھر عمرہ کے احرام سے مکہ میں داخل ہوا، جبکہ ارادہ حج تمتع کا ہے، تو اسے چاہیے کہ حالت احرام میں ہی مکہ میں مقیم رہے پھر اشہرج شروع ہونے پر افعال عمرہ بجالائے پھر حج کا احرام باندھے اور اسی سال حج کرے تو یہ حج تمتع ہو جائے گا۔ لیکن اگر عمرہ کے پورے افعال یا اکثر حصہ اشہرج سے پہلے ادا کر لیے پھر اشہرج شروع ہوئے تو حج کا احرام باندھا اور اسی سال حج بھی کر لیا تو بھی تمتع نہیں ہوگا۔ کیونکہ عمرہ و حج اشہرج میں مکمل طور پر نہیں پائے گئے۔ اور اگر اشہرج شروع ہونے کے بعد دوسرے عمرے کا احرام باندھ لیا تو بھی بالاتفاق تمتع نہیں ہوگا۔ کیونکہ مکہ میں مقیم ہونے کے بعد وہ اہل مکہ کے حکم میں ہو گیا، اس لیے کہ اب اس کا میقات وہی ہے جو اہل مکہ کا میقات ہے لہذا اب اس کے لیے تمتع درست ہی نہیں ہے۔ ہاں اگر اپنے وطن لوٹ جائے اور پھر عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ آئے تو حج تمتع ہو جائے گا۔ یہ ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔ اور صاحبینؒ کا قول ہے کہ اپنے وطن چلا جائے یا کسی ایسی جگہ چلا جائے جہاں کے رہنے والے تمتع اور قرآن کر سکتے ہیں۔ اس کی تفصیل آ رہی ہے۔ پھر عمرہ کا احرام باندھ کر آئے تو بھی تمتع ہو جائے گا۔

مسئلہ :- اگر مکی وغیرہ کسی ایسے شخص نے عمرہ کا احرام باندھا پھر حج کا احرام باندھا جس کے لیے تمتع کرنا جائز نہیں ہے، تو اس پر لازم ہے کہ ان دونوں میں سے ایک چھوڑ دے کیونکہ اس کے لیے ان دونوں کو جمع کرنا معصیت ہے اور معصیت سے بچنا لازم ہے۔ پھر دیکھا جائے۔ اگر

عمرہ کے احرام باندھنے کے بعد حج کا احرام ایسے وقت میں باندھا، جبکہ طوافِ عمرہ بالکل نہیں کیا۔ تو وہ عمرہ چھوڑ دے۔ کیونکہ عمرہ کا عمل قلیل ہے اور حج کا عمل کثیر ہوتا ہے، لہذا عمرہ کی مؤنت حج سے خفیف ہے اس لیے عمرہ کا چھوڑنا آسان ہے۔ نیز اس لیے کہ معصیت کا سبب عمرہ بنا کیونکہ اسے حج کے وقت میں داخل کیا گیا، لہذا اس کا چھوڑنا اولیٰ ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس صورت میں عمرہ چھوڑے اور حج کے افعال بجالائے اور عمرہ کی چھوڑنے کی وجہ سے اس پر ایک دم اور عمرہ کی قضاء لازم ہوگی۔ اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔ اور اگر صورتِ مذکورہ میں پورا یا اکثر طوافِ عمرہ کر لیا ہے تو پھر عمرہ نہ چھوڑے بلکہ حج چھوڑ دے کیونکہ عمرہ تو ادا ہو چکا ہے اور حج ادا نہیں ہوا۔ تو حج چھوڑنے میں فعل کی ادائیگی سے رکنا ہے اور عمرہ چھوڑنے میں ایک عمل کا ابطال ہے۔ اور کسی عمل سے رک جانا عمل کو باطل کرنے سے کمتر ہے، لہذا حج کا چھوڑنا اولیٰ ہوگا۔

اور اگر صورتِ مذکورہ میں طوافِ عمرہ کا ایک یا دو یا تین پکر لگا لیئے ہیں تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق حج چھوڑ دے۔ اور صاحبینؒ کہتے ہیں کہ عمرہ چھوڑ دے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عمرہ چھوڑنے کی مؤنت کم اور ہلکی ہے، اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ اسے چھوٹا حج کہا جاتا ہے۔ لہذا اس کا چھوڑنا اولیٰ ہے۔ اور یہاں اس کی ادا کردہ مقدار کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ یہ مقدارِ اقل ہے۔ اور اکثر مقدار ادا نہیں ہوئی۔ اور اکثر کے مقابلے میں اقل کو معدوم سمجھا جاتا ہے تو گویا اس نے عمرہ کا کوئی فعل ادا نہیں کیا تھا۔ واللہ اعلم۔ اور ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حج چھوڑنے میں عمل سے رکنا ہے۔ اور عمرہ چھوڑنے میں عمل کا ابطال ہے اور عمل سے رکنا، عمل باطل کرنے سے کمتر ہے لہذا حج چھوڑنا اولیٰ ہوگا۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ ابھی تک حج کا کوئی عمل نہیں پایا گیا۔ کیونکہ اس وقت تک اس نے صرف احرام حج باندھا ہے اور احرام کا ادائیگی افعال سے کوئی تعلق نہیں، کیونکہ ہمارے نزدیک احرام شرط ہے رکن نہیں، جیسا کہ ہم گزشتہ سطور میں بیان کر چکے ہیں۔ لہذا حج چھوڑنے میں عمل کا ابطال نہیں ہے بلکہ ایک عمل سے صرف رکنا ہے لیکن دوسری صورت میں عمرہ کا کچھ حصہ ادا کر چکا ہے اگرچہ قلیل ہے تو عمرہ چھوڑنے سے اتنی مقدار عمل باطل ہو جائے گی، اس لیے حج سے رکنا ہی اولیٰ ہے۔ پھر ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جب حج چھوڑ دے تو حج چھوڑنے کی وجہ سے اس پر دم اور حج اور عمرہ کی قضاء لازم ہوگی۔ اس جنس کے مسائل میں اصل اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص پر عمرہ چھوڑنا لازم ہو گیا، پس اس نے عمرہ چھوڑ دیا تو اس پر عمرہ چھوڑنے کی وجہ سے دم لازم ہوگا کیونکہ وہ عمرہ کے احرام سے قبل از وقت حلال ہو گیا۔ لہذا محض کی طرح اس پر دم لازم ہے اور متروکہ عمرہ کی جگہ ایک عمرہ بھی لازم ہے کیونکہ وہ عمرہ شروع ہونے کی وجہ سے واجب ہو چکا تھا، جب اسے فاسد کر دیا تو اس کی قضاء کرے۔ اور جس شخص پر حج چھوڑنا لازم ہوا اور اس نے حج چھوڑ دیا تو اس پر حج چھوڑنے کی وجہ سے دم اور ایک حج و عمرہ لازم ہیں۔ لزوم دم کی وجہ تو وہی ہے۔ جو عمرہ کے ذیل میں گزری۔ حج کا لزوم اس لیے ہے کہ حج شروع ہونے کی وجہ سے واجب ہو

گیلا۔ اور عمرہ اس لیے لازم ہوتا ہے کہ احرام باندھنے کے سال میں حج کے افعال ادا نہیں ہوئے۔
لہذا یہ حج قوت کرنے والے کی طرح ہے چنانچہ اس پر بھی عمرہ لازم ہوگا، جیسا کہ حج قوت کرنے والے
پر لازم ہوتا ہے۔ پس اگر اسی سال حج کا احرام باندھ لیا تو اس پر عمرہ لازم نہیں ہوگا۔

جس شخص پر حج و عمرہ سے کوئی ایک چھوڑنا لازم ہوا لیکن وہ اس میں مشغول رہا تو اس پر دم
لازم ہے۔ کیونکہ ان دونوں کا جمع کرنا معصیت تھا۔ تو اس نے جمع کر کے ایک میں نقص داخل کر دیا۔
لہذا اس پر دم لازم ہوگا۔ لیکن یہ دم کفارہ ہے دم تمتع نہیں، چنانچہ اس ذبیحہ سے خود کھانا جائز نہیں
اور تنگ دستی کی حالت میں روزہ اس دم کے بدلے کافی نہیں ہوتا۔

مسئلہ :- ان مسائل سے ایک یہ مسئلہ بھی تعلق رکھتا ہے کہ اگر کوئی شخص دو حجوں کا اکٹھا احرام
باندھ لے یا دو عمروں کا اکٹھا احرام باندھ لے تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق دونوں اس
پر لازم ہو جائیں گے۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ صرف ایک لازم ہوگا۔ اور یہی شافعیؒ کا بھی قول ہے
— محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو عبادتوں کا احرام باندھ کر دونوں کو اکٹھا ادا کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا
دونوں کا اکٹھا احرام منعقد ہی نہیں ہوتا، جیسا کہ کوئی شخص دو نمازوں یا دو روزوں کی اکٹھی نیت کر
لے تو یہ درست نہیں ہے۔ بہ خلاف جبکہ حج اور عمرہ کا احرام باندھ کر ان دونوں کا ادا کرنا ممکن ہے
لہذا ان کا احرام بھی صحیح ہے۔ جیسا کہ کوئی آدمی روزے اور نماز کی نیت کر لے — ابو حنیفہؒ و
ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسے عمل کا احرام باندھا ہے جس پر دو مختلف وقتوں میں قادر
ہے۔ لہذا احرام صحیح ہوگا جیسا کہ حج اور عمرہ کا اکٹھا احرام صحیح ہوتا ہے۔

اس اختلاف کا نتیجہ شکار کرنے کی جزا میں ظاہر ہوتا ہے کہ شیخین کے نزدیک ایک شکار
کے دو فدیے لازم ہوں گے، کیونکہ احرام دو عبادتوں کا تھا۔ اور محمدؒ کے نزدیک صرف ایک فدیہ
لازم ہوگا کیونکہ ایک عبادت کا احرام منعقد ہوا تھا۔

— پھر ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے درمیان ان دونوں میں سے ایک کے وقت ارتفاض میں اختلاف ہے۔
ابو یوسفؒ کے نزدیک احرام کے بعد بلا فصل ایک کا ارتفاض ہو جاتا ہے۔ اور ابو حنیفہؒ سے اس بارے
میں دو روایتیں ہیں۔ مشہور روایت یہ ہے کہ مکہ معظمہ کی طرف روانہ ہوتے ہی ارتفاض ہو جائے گا۔
اور دوسری روایت یہ ہے کہ جب طواف شروع کرے گا، تب ارتفاض ہوگا۔

مسئلہ :- اگر آفاقی نے عمرے کا احرام باندھا اور اسے اشھر حج میں ادا کر لیا اور اس
سے فارغ ہو گیا، پھر عمرے سے حلال ہونے کے بعد اپنے اہل کے پاس گھر چلا گیا پھر مکہ لوٹا
اور حج کا احرام باندھا اور اسی سال حج بھی کر لیا، تو وہ تمتع نہیں ہوگا اور اس پر ہدیٰ تمتع
لازم نہیں ہوگی۔ بلکہ یہ افراد عمرہ اور افراد حج سمجھا جائے گا کیونکہ دونوں احراموں کے درمیان
اس کا اپنے گھر میں امام صحیح ہو گیا اور یہ چیز تمتع سے مانع ہے — شافعیؒ کہتے ہیں کہ میں
نہیں جانتا کہ امام کیا ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ اگر آپ اس کا لغوی معنی نہیں جانتے تو ”امام“ کا لغوی
معنی سے ”قرب“ کہا جاتا ہے ”المقربہ“ یعنی اس کے قریب ہوا۔۔۔ اور اگر آپ کو اس
کا حکم شرعی معلوم نہیں ہے تو وہ بھی عرض کیے دیتے ہیں۔ امام صحیح کا حکم یہ ہے کہ یہ مانع

تمتع ہوتا ہے۔ اس لیے عمر اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ اگر تمتع مکہ میں مقیم رہے تو اس کا تمتع صحیح ہوتا ہے اور اگر اپنے گھر لوٹ جائے تو تمتع باطل ہو جاتا ہے۔ تابعین کی ایک جماعت سے بھی اسی طرح کی روایت ہے جس میں سعید بن المسیب، سعید بن جبیر، ابراہیم نخعی، طاؤس اور عطاء رحمہم اللہ جیسے حضرات شامل ہیں۔ ان سب کا یہی قول ہے اور ایسا حکم اپنی رائے اور اجتہاد سے معلوم نہیں ہوتا۔ پس ظاہر یہ ہے کہ ان تک یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پہنچی ہے۔ نیز اس لیے کہ آفاقی کو تمتع کی رخصت اس لیے دی گئی ہے کہ وہ ایک سفر میں دو عبادتیں جمع کر لے اور دونوں عبادتوں کے درمیان منافی نسک کوئی کام غل انداز نہ ہو اور منافی نسک کام گھر سے فائدہ اندوزی ہے لیکن جب وہ اپنے گھر چلا گیا تو وطن کے فوائد سے حاصل ہو گئے، پس اتصال باطل ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلہ :- صورت مذکورہ میں اگر دوسرے عمرہ کا احرام باندھ کر مکہ آیا پھر حج بھی کیا تو یہ حج تمتع ہوگا۔ کیونکہ پہلے عمرہ کا حکم گھر جانے سے ساقط ہو گیا اور حکم کا تعلق دوسرے عمرے سے ہو گیا، اور اب گھر لوٹے بغیر اشھر حج میں عمرہ و حج جمع ہو گئے، اسی کا نام تمتع ہے۔

مسئلہ :- اگر کوئی طواف عمرہ کرنے کے بعد، حلق یا قصر سے پہلے اپنے گھر چلا گیا پھر اپنے گھر عمرہ کے احرام سے نکلنے سے پہلے اسی سال حج کرنے آگیا تو یہ حج تمتع ہوگا۔ اس لیے کہ حلق کی وجہ سے لوٹنا اس پر لازم تھا۔ اس لیے کہ جس کے نزدیک جواز حلق کے لیے حرم شرط ہے یعنی ابو حنیفہؒ ان کے فتویٰ کے مطابق تو لوٹنا لازم ہی تھا اور جنہوں نے حرم کو شرط قرار نہیں دیا ہے، ان کے نزدیک بھی لوٹنا اگر لازم نہیں ہے تو مستحب تو ہے ہی۔ لہذا تمتع صحیح ہوگا۔

مسئلہ :- حج تمتع میں غل امام صحیح سے پڑتا ہے لیکن اگر امام فاسد ہے تو تمتع کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ امام فاسد یہ ہے کہ حج تمتع میں ہدی لے کر آئے اور عمرہ سے فارغ ہو کر اپنے وطن لوٹ جائے تو اس سے تمتع باطل نہیں ہوتا۔ یہ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ چنانچہ اگر شخص مذکور مکہ لوٹ آیا اور حج کا احرام باندھا اور اسی سال حج کر لیا تو وہ شیخینؒ کے نزدیک تمتع ہوگا۔ اور محمدؒ کے نزدیک امام فاسد سے بھی تمتع باطل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر اسی سال حج بھی کر لے تو بھی تمتع نہیں ہوگا۔

محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ صحت تمتع کے لیے مانع اپنے اہل میں امام ہے اور یہ مانع پایا گیا۔ اور لوٹنا اس پر لازم نہیں ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر اس کا تمتع ترک کرنے کا خیال ہو گیا تو اس کی ہدی حرم میں ذبح کر دینا جائز ہے۔ تو جب لوٹنا اس پر لازم نہ ہوا تو یوں ہو گیا گویا ہدی نہیں لایا۔ اور اگر ہدی نہ لاتا تو اس صورت میں تمتع باطل ہو جاتا۔ اسی طرح صورت مذکورہ میں بھی تمتع باطل ہو جائے گا۔ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب تک وہ نیت تمتع پر قائم ہے، لوٹنا اس پر لازم ہے۔ لہذا یہ امام صحیح نہ ہوا۔ اس لیے تمتع بھی باطل نہیں ہوگا، جیسے قارن اپنے گھر لوٹ جائے تو قارن باطل نہیں ہوتا۔

مسئلہ :- امام صحیح سے تمتع باطل ہونے کی جو تفصیل ذکر کی گئی ہے، یہ اپنے گھر لوٹنے کی صورت میں ہے۔ لیکن اگر کوئی شیخ غیر اہل میں چلا گیا۔ بایں طور کہ مہقات سے

نکلا اور کسی ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے قرآن اور تمتع کر سکتے ہیں مثلاً بصرہ وغیرہ اور وہاں اپنا گھر بنایا یا نہیں بنایا، اور اسے اپنا وطن قرار دیا یا نہیں دیا، پھر مکہ لوٹ آیا اور اسی سال حج کر لیا تو کیا یہ حج تمتع ہوگا؟ جامع صغیر میں مذکور ہے یہ حج تمتع ہوگا اور انہوں نے اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ اور قاضی نے بھی یہی بیان کیا ہے کہ سب کے قول کے مطابق یہ حج تمتع ہوگا۔ لیکن طحاوی نے لکھا ہے کہ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک حج تمتع ہوگا۔ اور ان کے نزدیک یہ شخص اور وہ شخص جو مکہ میں مقیم رہا اور وہاں سے کہیں نہیں نکلا دونوں برابر ہیں۔ اور صاحبینؒ کے قول میں یہ حج تمتع نہیں ہوگا۔ اور اس شخص کا موضع مذکور میں چلے جانا اور اپنے گھر چلے جانا دونوں برابر ہیں۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب یہ میقات سے تجاوز کر کے ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے قرآن اور تمتع کر سکتے ہیں تو پہلے سفر کا حکم باطل ہو گیا اور وہ اہل مکہ کے حکم سے نکل گیا، کیونکہ مستقل دوسرا سفر پایا گیا، لہذا یہ حج تمتع نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر اپنے اہل چلا جاتا تو حج تمتع نہ ہوتا۔ ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موضع مذکور میں پہنچنے سے سفر اول باطل نہیں ہوگا، جب تک کہ اپنے گھر نہ لوٹ جائے، اس لیے مسافر جب تک اپنے سفر میں متردد رہے، تو جب تک اپنے گھر نہ پہنچ جائے، یہ تمام ایک سفر ہی شمار کیا جاتا ہے۔ اور یہاں اپنے گھر نہیں لوٹا، لہذا سفر اول باقی ہے۔ تو یوں ہو گیا گویا مکہ سے نکلا ہی نہیں لہذا یہ حج تمتع ہوگا اور ہدیٰ تمتع اس پر لازم ہوگی۔

مسئلہ: اگر کسی شخص نے اشھر حج میں عمرے کا احرام باندھا، پھر اسے فاسد کر دیا، اور فساد کی حالت میں اسے پورا کیا اور اس سے حلال ہوا، پھر حج کا احرام باندھا اور عمرہ قضاء کرنے سے پہلے اسی سال حج کیا، تو یہ حج تمتع نہ ہوگا۔ کیونکہ تمتع اس وقت ہوتا ہے، جبکہ عمرہ و حج دونوں پائے جائیں۔ لیکن جب عمرہ فاسد ہو گیا تو عمرہ و حج دونوں جمع نہ نے اس لیے حج تمتع نہیں بنے گا۔

اور صورت مذکورہ میں اگر عمرہ کی قضاء کر کے پھر اسی سال حج کرتا ہے، تو یہ تین وجہوں سے خالی نہیں۔

۱۔ اگر عمرہ فاسدہ سے فارغ ہونے کے بعد احرام کھولا اور اپنے گھر چلا گیا، پھر مکہ لوٹا اور عمرہ قضاء کیا پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کیا تو یہ بالاجماع حج تمتع ہوگا، کیونکہ جب وہ اپنے گھر چلا گیا تو تمتع کا اہل بن گیا، لہذا اس کا یہ حج تمتع ہوگا۔

۲۔ عمرہ فاسدہ سے فارغ ہوا، اور احرام کھولا، حرم سے نہیں نکلا یا نکلا تو سہی، لیکن میقات سے آگے نہیں بڑھا، اور اس سے پہلے عمرہ فاسدہ کی قضاء کر لی اور حج کا احرام باندھ لیا تو بالاجماع حج تمتع نہیں ہوگا، کیونکہ عمرہ فاسدہ سے حلال ہونے کے بعد اسے اہل مکہ سے ایک شمار کیا جائے گا، اور اہل مکہ کے لیے تمتع کی اجازت نہیں ہے۔ اور اس

جمع کی وجہ سے وہ گناہ گار ہے، اور اس گناہ کی وجہ سے اس پر دم بھی لازم ہے۔

۳۔ عمرہ فاسدہ سے فارغ ہو کر احرام کھولا۔ اور عمرہ فاسدہ کی قضاء سے پہلے حرم سے نکلا اور میقات سے گزر کر ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے تمتع و قرآن کر سکتے ہیں، مثلاً بصرہ وغیرہ چلا گیا، پھر مکہ لوٹا، اور عمرہ فاسدہ کی قضاء کی، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کر لیا تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ حج تمتع نہیں ہوگا۔ گویا وہ مکہ سے نکلا ہی نہیں۔ اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق یہ حج تمتع ہوگا۔ گویا وہ اپنے گھر جا کر واپس آیا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے تمتع اور قرآن کر سکتے ہیں، تو یہ بھی انہی میں سے ایک ہو گیا اور پہلے سفر کا حکم باطل ہو گیا، پھر جب مکہ آیا تو یہ نیا سفر ہوا۔ اور اس سفر میں اسے دونسک یعنی عمرہ و حج حاصل ہوئے لہذا وہ تمتع ہوگا، جیسا کہ وہ اگر اپنے گھر چلا جاتا پھر مکہ لوٹتا اور اشہر حج میں عمرہ کی قضاء کرتا اور حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کرتا تو تمتع ہوتا۔ اسی طرح یہاں ہے۔ بہ خلاف جبکہ مکہ کو اپنا دار بنا لے، کیونکہ اس صورت میں وہ مکہ ہو گیا، اور اہل مکہ کے لیے تمتع کی اجازت نہیں ہے۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں سفر اول کا حکم باقی رہتا ہے کیونکہ انسان جب اپنے وطن سے سفر کرتا ہے تو وہ جب تک اپنے وطن لوٹ نہیں آتا، مسافر سمجھا جاتا ہے تو جب سفر اول کا حکم ابھی باقی ہے تو بصرہ آنے اور وہاں گھر بنانے کا کوئی اعتبار نہیں، تو یہ ایسے ہے، گویا مکہ میں مقیم رہا اور وہاں سے نہیں نکلا، یہاں تک کہ عمرہ فاسدہ کی قضاء کر لی۔ اور ایسی صورت میں نہ وہ تمتع سمجھا جاتا ہے۔ اور نہ اس پر دم تمتع لازم ہوتا ہے، کیونکہ جب عمرہ فاسدہ ہو گیا، تو لازم ہے کہ مکہ سے اسے قضاء کرے، یعنی عمرے کا احرام وہاں سے باندھے، جہاں سے اہل مکہ عمرے کا احرام باندھتے ہیں۔ اور یہ چیز اہل مکہ کے ساتھ لاحق ہونے کی دلیل ہے۔ لہذا اس کا حج اور عمرہ مکہ ہوئے، کیونکہ اس کے حج و عمرہ کا میقات اہل مکہ کا میقات قرار پایا ہے۔ لہذا تمتع نہیں ہوگا کیونکہ عمرہ سے فارغ ہوتے ہی مکہ میں امام پایا گیا۔ اور یہ اس مکہ کی طرح ہو گیا، جو قریب ترین آفاقی علاقہ (یعنی میقات سے باہر) چلا گیا اور عمرہ کا احرام باندھا، پھر مکہ آیا اور عمرہ بجالایا، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کیا تو یہ تمتع نہیں ہوتا، اسی طرح یہاں بھی ہے۔ بہ خلاف جبکہ اپنے وطن چلا جائے کیونکہ وطن لوٹنے سے پہلے سفر کا حکم ختم ہو جاتا ہے اور دوبارہ مکہ روانگی کے وقت نئے سفر کا آغاز ہوتا ہے۔ لہذا ایسے سفر سے مکہ میں مومنے کا حکم منقطع ہو گیا۔ پھر اس کے بعد جب مکہ آیا اور عمرہ کی قضاء کی اور حج کیا، تو ایک سفر میں دونسک پائے گئے، لہذا تمتع ہو گیا۔

مسئلہ: تفصیل مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ اشہر حج میں عمرے کا احرام باندھ پھر اسے فاسد کر دے اور فساد کی حالت میں اسے پورا کرے۔ لیکن اگر اشہر حج سے پہلے

عمرہ کا احرام باندھا، پھر اسے فاسد کر دیا اور اسی حالت میں اسے پورا کیا۔ پھر اگر ابھی میقات سے نہیں نکلا تھا کہ اشہر حج شروع ہو گئے، اور اس نے اشہر حج میں عمرہ کی قضاء کی، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کیا تو وہ بالاجماع متمتع نہیں ہوگا۔ اور اس کا حکم وہی ہے، جو مکی کے متمتع کرنے کا حکم ہے کیونکہ اس صورت میں وہ اہل مکہ میں سے ایک بن جاتا ہے۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔ اور وہ گناہ گار ہوگا، اور اس گناہ کی وجہ سے اس پر دم بھی لازم ہے۔ اور اگر اپنے گھر چلا جاتا ہے، پھر عمرے کا احرام باندھ کر مکہ آتا ہے اور اشہر حج میں عمرہ قضاء کرتا ہے، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کرتا ہے، تو وہ بالاجماع متمتع ہوگا۔ اس کی وجہ گزر چکی ہے۔ اور اگر اپنے گھر تو نہیں گیا، لیکن حرم سے نکل کر ایسی جگہ چلا گیا، جہاں کے رہنے والے متمتع اور قرآن کر سکتے ہیں، پھر عمرے کا احرام باندھ کر مکہ لوٹا، اور اشہر حج میں عمرہ کی قضاء کی، پھر حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کیا، تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق کے دو رخ ہیں۔ ایک تو یہ ہے کہ یہ حج متمتع ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے جبکہ ہلال شوال میقات سے باہر دیکھے، پھر احرام عمرہ باندھ کر مکہ آئے اور اشہر حج میں عمرہ قضاء کرے اور حج کا احرام باندھ کر اسی سال حج کرے۔ اور ایک رخ یہ ہے کہ متمتع نہیں ہوگا، اور یہ اس صورت میں ہے، جبکہ شوال کا ہلال میقات کے اندر دیکھے۔ ابو یوسفؒ، محمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں متمتع ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ موضع مذکور میں چلے جانیوں ہے، جیسے اپنے گھر چلے جاتا، تو متمتع ہوتا، اسی طرح اس صورت میں بھی متمتع ہوگا۔ ابو حنیفہؒ پہلی صورت کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں اشہر حج ایسے وقت میں شروع ہوئے جبکہ وہ متمتع کا اہل تھا، کیونکہ میقات سے باہر ہی اشہر حج شروع ہو گئے۔ اور دوسری صورت میں اشہر حج ایسے وقت میں شروع ہوتے ہیں، جبکہ وہ متمتع کا اہل نہیں۔ کیونکہ راتنے سفر کی صورت میں، متمتع اس کے لیے شرعی طور پر ممنوع ہے۔ اور جب تک گھر نہ چلا جائے، یہ منع زائل نہیں ہوتا۔

مسئلہ :- اگر کسی شخص نے اشہر حج میں عمرہ شروع کیا۔ پھر عمرہ کا احرام کھولنے سے پہلے اپنے گھر چلا گیا اور حالت احرام میں اپنے گھر یا پھر اسی احرام کے ساتھ واپس مکہ آیا اور اپنا عمرہ پورا کیا۔ پھر اسی سال حج کیا تو اس کا کیا حکم ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس میں تین صورتیں ہیں۔

- ۱:- اگر تو طواف عمرہ کے ایک یا دو یا تین چکر لگائے تھے، کہ اپنے گھر چلا گیا، پھر اسی احرام کے ساتھ واپس مکہ آیا اور اپنا عمرہ پورا کیا اور اسی سال حج کیا تو یہ بالاجماع متمتع ہوگا۔
- ۲:- اگر عمرہ کر لیا اور احرام عمرہ کھول دیا، پھر اسی حالت میں اپنے گھر گیا، پھر مکہ واپس آیا اور اسی سال حج کیا تو یہ بالاجماع متمتع نہیں ہوگا، اس لیے کہ اپنے اہل میں امام صحیح پایا گیا اور یہ متمتع سے مانع ہے۔

۳۔ اگر عمرے کا طواف پورا کرنے یا زیادہ حصہ بجالانے کے بعد اپنے گھر لوٹا، اور عمرہ کا احرام نہیں کھولا، اور حالت احرام میں اپنے گھر رہا، پھر واپس مکہ آیا اور باقی عمرہ پورا کیا اور اسی سال حج بھی کر لیا تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق یہ حج تمتع ہوگا اور محمدؒ کا قول یہ ہے کہ یہ تمتع نہیں ہے۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عمرہ دو سفروں میں ادا ہوا، اور اکثر حصہ پہلے سفر میں پایا گیا، یہ امر تمتع سے مانع ہے۔ شیخینؒ کہتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں اپنے گھر میں امام صحیح نہ تھا، کیونکہ اس کے لیے کسی نئے احرام کے بغیر اسی احرام کے ساتھ مکہ لوٹنا مباح ہے۔ تو یہ ایسا ہے، گویا مکہ میں مقیم رہا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص نیت تمتع سے اشھر حج میں عمرہ کرتا ہے، اور اپنے ساتھ صدیٰ تمتع بھی لایا ہے، پھر عمرہ سے فارغ ہو کر حالت احرام میں اپنے گھر چلا جاتا ہے، پھر مکہ لوٹتا ہے اور اسی سال حج کرتا ہے تو شیخینؒ کے قول کے مطابق یہ حج تمتع ہوگا، کیونکہ گھر میں امام صحیح نہ پایا گیا، تو گویا یہ مکہ میں مقیم رہا ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک وجہ مذکور کی بنا پر یہ حج تمتع نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر مکہ کی کوفہ گیا، اور وہاں سے عمرے کا احرام باندھ کر مکہ آیا اور عمرہ کیا۔ پھر مکہ میں حج کا احرام باندھا اور حج کیا، تو یہ حج تمتع نہیں ہوگا، کیونکہ عمرہ و حج کے درمیان اپنے گھر میں امام صحیح پایا گیا۔ اور یہ مانع تمتع ہے، جیسے کوئی اپنے گھر چلا جائے (تو تمتع نہیں ہوتا) اور اس صورت میں مکہ اپنے ساتھ خواہ صدیٰ تمتع لایا ہو یا نہ لایا ہو، یعنی مکہ اگر کوفہ سے عمرہ کا احرام باندھ کر اپنے ساتھ صدیٰ بھی لائے تو بھی تمتع نہیں ہوگا، مکہ کا صدیٰ لانا امام کی صحت سے مانع نہیں ہوتا۔ بہ خلاف جبکہ کوئی صدیٰ لائے اور عمرہ سے فارغ ہو کر اپنے گھر چلا جائے تو یہ امام صحیح نہیں ہوتا، کیونکہ کوئی پر لوٹنا لازم ہے، لیکن مکہ پر لوٹنا لازم نہیں ہوتا، اس لیے صدیٰ کے باوجود مکہ کا امام صحیح سمجھا جائے گا۔ جیسا کہ صدیٰ نہ ہو تو امام صحیح ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر مکہ کی کوفہ سے حج قرآن کا احرام باندھ کر آیا تو یہ صحیح ہے، کیونکہ قرآن کے لیے نفس احرام ضروری ہے، اس لیے اس میں امام کا اعتبار نہیں ہوتا۔ تو مکہ کی کوفہ سے احرام قرآن باندھ کر مکہ آنا ایسے ہے، جیسے کوئی حج قرآن کے لیے مکہ آئے، پھر کوفہ چلا جائے۔ اور ابن سماعہؒ، محمدؒ سے نقل کرتے ہیں کہ مکہ کی کوفہ سے احرام قرآن تب صحیح ہوگا، جبکہ وہ اشھر حج سے پہلے مکہ سے نکل گیا ہو۔ لیکن اگر اشھر حج مکہ میں شروع ہونے کے بعد وہ کوفہ گیا اور وہاں سے احرام قرآن باندھ کر آیا، تو یہ قرآن صحیح نہیں ہے، کیونکہ جس وقت اشھر حج شروع ہوئے تو یہ ایسی حالت میں تھا کہ اس سال اس کا تمتع صحیح تھا قرآن، کیونکہ یہ اہل مکہ سے ہے اور اس وقت یہ اپنے اہل یں تھا۔ اس لیے محض کوفہ جانے سے اس کی حیثیت میں تغیر نہیں ہوگا۔

نوادرا بن سمانہ میں محمدؐ سے مذکور ہے کہ اگر کسی نے رمضان میں عمرے کا احرام باندھا۔ اور پھر اسی احرام پر آئندہ سال کے شوال تک قائم رہا پھر اس شوال میں طوافِ عمرہ کیا اور اسی (آئندہ) سال میں حج کر لیا تو یہ متمتع ہوگا۔ کیونکہ یہ اپنے احرام پر قائم رہا اور عمرہ و حج کے افعال اشھر حج میں بجا لایا، تو یوں ہو گیا، گویا اس نے اشھر حج میں عمرے کا احرام شروع کیا اور اسی سال حج کر لیا۔ اور اگر یوں ہوتا تو یہ متمتع ہوتا، اسی طرح صورت مذکورہ میں بھی ہو گا۔ اسی سے ملتا جلتا یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی شخص پر عمرے کے ذریعہ حج سے حلال ہونا واجب ہوا، اور اس نے یہ عمرہ اگلے سال تک مؤخر رکھا، پھر اگلے شوال میں عمرہ کر کے حلال ہوا اور اسی سال حج کر لیا تو یہ متمتع نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس وقت اس نے جو عمرہ ادا کیا ہے، یہ متمتع نے لیے نہیں ہے، بلکہ احرام حج سے نکلنے کے لیے ہے۔ اس لیے ان افعال کو عمرہ متمتع میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ لہذا یہ حج متمتع نہیں ہوگا۔ بہ خلاف پہلی صورت کے کہ وہاں عمرہ کسی دوسرے مقصد کے لیے نہیں تھا)

فصل متمتع اور قارن پر متمتع اور قرآن کے حوالے سے کیا واجب ہوتا ہے؟

متمتع پر بالا جماع ہدی واجب ہوتی ہے۔ ہدی کے حوالے سے درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی (۱) ہدی کی تفسیر (۲) وجوب ہدی کا بیان (۳) وجوب کی شرط کا بیان (۴) واجب کی صفت کا بیان (۵) واجب کی ادائیگی کے مکان کا بیان (۶) واجب کی ادائیگی کے زمان کا بیان۔

ہدی کی تفسیر آیت متمتع میں مذکور ہدی کی تفسیر میں صحابہ کا اختلاف ہے۔ علیؑ، ابن عباسؓ اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ اس سے مراد (شاة بھیر، بکری) ہے۔ اور ابن عمر و عائشہ رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ اس سے مراد اونٹ اور گائے ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ ہدی کا اسم اونٹ، گائے اور بکری پر بولا جاتا ہے، لیکن یہاں آیت کریمہ میں اجماع فقہاء کی روشنی میں شاة مراد ہے۔ چنانچہ ہدی متمتع میں شاة کے جواز پر سب کا اجماع ہے۔ نیز یہ روایت بھی اس پر دلیل ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدی کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا کہ "ادنی درجہ کی ہدی شاة ہے" ہاں! اونٹ، گائے سے افضل ہے اور گائے، بکری سے افضل ہے۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے شاة کو ادنی درجہ کی ہدی قرار دے کر اشارہ فرما دیا کہ اونٹ اور گائے ہدی کا اعلیٰ

درجہ ہے۔ نیز روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جمعہ کے لیے جلدی آنے والا اونٹ کی ہدی پیش کرنے والے کی طرح ہے، پھر کچھ ٹھہر کر آنے والا، گائے کی ہدی پیش کرنے والے کی مانند ہے اور اس کے بعد آنے والا بکری کی ہدی لانے والے کی مثل ہے۔“ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم خود اونٹوں کی ہدی لاتے تھے اور یہ بات معلوم ہی ہے کہ آپ افضل ترین عمل اختیار فرماتے تھے۔ نیز اس لیے کہ اونٹ کا گوشت اور قیمت گائے سے زیادہ ہے اور گائے کا گوشت اور قیمت بکری سے زیادہ ہے، پس اونٹ فقراء کے لیے نفع ترین ہے، اس لیے افضل ترین ہے (پھر گائے کا درجہ ہے اور ادنیٰ درجہ بکری کا ہے)۔

وجوب ہدی کے دلائل | ہدی کا وجوب اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے ثابت ہوتا ہے کہ۔

فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى - پس جو شخص عمرہ کو حج کے ساتھ ملانے کا فائدہ اٹھائے تو جو ہدی میسر ہو (لازماً ذبح کرے)

جیسا کہ اس فرمان میں ہے!

فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية - پس تم سے جو مریض ہو یا اس کے سر میں اذیت ہو تو فدیہ دے۔
یعنی خلق کو والے تو لازماً فدیہ دے۔ اسی طرح اس فرمان میں ہے!
فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر - پس تم سے جو مریض ہو یا مسافر ہو تو دوسرے دنوں سے گنتی پوری کر لے۔
یعنی اگر روزے چھوڑ دے تو دوسرے دنوں میں روزے لازماً رکھے!
نیز اجماع سے بھی ہدی کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔

وجوب ہدی کی شرط | ہدی واجب ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ اس کی استطاعت رکھتا ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے وہ ہدی واجب کی ہے، جو میسر ہو۔ اور وجوب اسی پر ہوتا ہے، جو استطاعت رکھتا ہو۔ اور اگر ہدی کی استطاعت نہیں رکھتا تو تین روزے ایام حج میں رکھے اور سات روزے گھر لوٹ کر رکھے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة - پس جو شخص (ہدی) نہیں پاتا تو تین دن حج میں روزے رکھے اور سات جب تم لوٹ جاؤ، یہ پورے دس ہوئے۔

اور یہ بلا اختلاف نا جائز ہے کہ اشھر حج میں عمرہ کا احرام باندھنے سے پہلے ہی تین روزے رکھ لے۔ لیکن کیا اشھر حج میں عمرہ کا احرام باندھنے کے بعد حج کا احرام باندھنے سے پہلے یہ تین

روزے رکھنا جائز ہے یا نہیں؟ ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ جائز ہے خواہ عمرہ کا طواف کیا ہو یا نہ کیا ہو، ہاں عمرے کا احرام باندھ چکا ہو۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ جب تک حج کا احرام نہیں باندھ لیتا، یہ روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ فقیہ ابواللیث نے اختلاف کا ایسا ہی بیان کیا ہے — اور امام الہدی الشیخ ابو منصور الماتریدی رحمہ اللہ یوں بیان کرتے ہیں کہ قیاس یہ ہے کہ جب تک حج شروع نہ ہو جائے، یہ روزے رکھنا جائز نہ ہو اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”فمن لم یجد فصیام ثلثة ایام فی الحجة“ اور حج میں تین دن تہہ ہوں گے، جب حج میں داخل ہو جائے۔ اور حج احرام سے شروع ہوتا ہے — نیز اس لیے کہ شافعی کی اہل کے مطابق وم تمتع، کفارہ کا دم ہوتا ہے، جو نقصان پورا کرنے کے لیے واجب ہوا ہے۔ اور جب تک حج کا احرام نہیں باندھتا، نقصان ظاہر نہیں ہوگا — ہماری دلیل یہ ہے کہ احرام عمرہ، احرام حج کے وجود کا سبب ہے۔ لہذا احرام عمرہ سے پہلے تو سبب ہی نہیں پایا جاتا، اس لیے جائز نہیں ہے — نیز اس لیے کہ تمتع کے لیے مسنون یہ ہے کہ ترویہ کی شام حج کا احرام باندھے۔ روایت بھی یہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اصحاب کو اسی کا حکم دیا تھا۔ تو جب تمتع کے لیے ترویہ کی شام احرام باندھنا سنت ہوا، تو اس کے بعد اس کے لیے تین روزے رکھنا ممکن نہیں ہے، اس کے بعد روزے کے لیے صرف ایک دن بچتا ہے۔ کیونکہ ایام نحر و تشریق میں تو روزے ممنوع ہیں۔ لہذا احرام عمرہ کے بعد، حج شروع ہونے سے پہلے ان روزوں کا جواز تسلیم کرنا ضروری ہے رہی آیت: تو اس کی تاویل میں ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد حج کا وقت ہے۔ اور یہی صحیح ہے، کیونکہ حج، صوم کا ظرف نہیں بن سکتا۔ اور وقت میں ظرفیت کی صلاحیت ہے۔ لہذا اس آیت شریفہ کی مراد یہ ہے: ”فصیام ثلثة ایام فی وقت الحجة“ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے: ”الحج اشھر معلومات“ یعنی ”وقت الحج اشھر معلومات“ اس بناء پر یہ آیت ہماری حجت ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے تمتع پر وقت حج یعنی اشھر حج میں تین روزے واجب کیے ہیں، اور جو احرام حج سے پہلے روزے رکھتا ہے تو وہ اشھر حج میں ہی رکھتا ہے، اس لیے جائز ہے۔ ہاں احرام عمرہ سے پہلے اشھر حج کا وقت اس نص سے مخصوص ہے۔

افضل یہ ہے کہ تین دن اس طور پر روزے رکھے کہ آخری روزہ یوم عرضہ میں ہو، ہاں طور کہ ایک دن یوم ترویہ سے پہلے روزہ رکھے، ایک روزہ یوم ترویہ میں رکھے اور ایک روزہ یوم عرضہ میں ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان تین روزوں کو صحتی کا بدل بنایا ہے۔ اور بدل کا افضل ترین وقت وہ ہے، جب اہل سے مایوسی ہو جائے، کیونکہ مایوسی سے پہلے اہل کے حصول کا احتمال ہوتا ہے۔ اسی لیے تیمم نماز کے آخری وقت تک مؤخر کرنا افضل ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے پانی ملنے کا احتمال ہے۔ اور یہ ایام ہمارے نزدیک ان روزوں

کا آخری وقت ہیں۔ اگر روزے نہ رکھے ہوں اور یہ ایام گزر جائیں، تو روزے فوت ہو کر ساقط ہو جاتے ہیں اور صدی کا حکم لوٹ آتا ہے، پھر اگر صدی کی استطاعت نہ ہو تو حلال ہو جائے، لیکن اس پر دودم لازم ہو جائیں گے۔ ایک دم تمتع اور دوسرا صدی سے پہلے حلال ہونے کا دم۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ان ایام کے گزرنے سے روزے فوت نہیں ہوتے۔ پھر کب روزے رکھے؟ اس میں ان کے دو قول ہیں، ایک قول یہ ہے کہ ایام تشریق میں یہ روزے رکھے اور دوسرا قول یہ ہے کہ ایام تشریق کے بعد روزے رکھے صحیح ہمارا قول ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج“ میں ان روزوں کے لیے حج کا وقت معین کیا گیا ہے، سوائے اس کے کہ یوم نحران روزوں کا بالاجماع وقت نہیں بن سکتا۔ اور شافعیؒ نے جو فرمایا ہے، وہ وقت حج نہیں ہے، اس لیے ان روزوں کا محل نہیں ہو سکتا۔ اور روایت ہے کہ ابن عباسؓ نے فرمایا ہے کہ ”متمتع یوم نحر سے پہلے ہی روزہ رکھے۔“

اور روایت ہے کہ ایک آدمی حضرت عمرؓ کے پاس آیا، وہ حج تمتع کر رہا تھا اور اس نے دھری تمتع کے بدلے روزے نہیں رکھے تھے۔ تو عمرؓ نے اسے کہا: ”بھڑک کر دے۔“ اس نے جواب دیا: ”میں اس کی استطاعت نہیں رکھتا۔“ آپؓ نے فرمایا: ”اپنی قوم سے مانگ لو۔“ اس نے کہا: ”ان میں سے یہاں کوئی بھی نہیں ہے۔“ اس پر عمرؓ نے فرمایا: ”اے منیث! اے میری طرف سے ایک بھیڑ کی قیمت دے دو۔“ ظاہر یہ ہے کہ آپؓ نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوگی، کیونکہ ایسا فیصلہ اپنی رائے اور اجتہاد سے نہیں کیا جاسکتا۔

رہے سات روزے! تو یہ بالاجماع افعال حج سے فراغت سے پہلے رکھنے جائز نہیں ہیں۔ لیکن کیا افعال حج سے فارغ ہونے کے بعد گھر لوٹنے سے پہلے مکہ میں ہی رکھ لینے جائز ہیں؟ ہمارے اصحابؒ کہتے ہیں کہ جائز ہیں۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں یہ سات روزے گھر لوٹنے سے پہلے رکھنے جائز نہیں ہیں، ہاں اگر مکہ میں اقامت کی نیت ہو تو پھر مکہ میں رکھ سکتا ہے۔ شافعیؒ کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔ ”وَسَبْعَةً اِذَا سَجَعْتُمْ“ (اور سات روزے جب تم لوٹو کہ اس سے مراد ہے ”جب تم اپنے گھر لوٹو“۔ ہماری دلیل بعینہ یہی آیت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ”اِذَا رَجَعْتُمْ“ مطلقاً فرمایا ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر منیٰ سے مکہ لوٹ کر یہ روزے رکھ لیتے تو بھی جائز ہوں۔ اور بعض اہل تاویل نے اس کی یہی تفسیر کی ہے کہ ”اِذَا رَجَعْتُمْ مِنْ مَنًى“ بعض کہتے ہیں کہ اس سے مراد ہے ”جب تم افعال حج سے فارغ ہو جاؤ۔“ اور ایک قول یہ بھی ہے کہ ”جب لوٹنے کا وقت آپہنچے۔“

مسئلہ: تین روزے رکھنے سے پہلے یا ان روزوں کے دوران میں یا روزے رکھ چکنے کے بعد، حلق یا قصر سے پہلے ایام نحر میں اگر کسی شخص کو صدی کی استطاعت حاصل ہو جاتی ہے تو ہمارے نزدیک اس پر صدی لازم ہو جائے گی اور روزے کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ شافعیؒ

فرماتے ہیں کہ صدی لازم نہیں ہوگی اور روزے کا حکم باطل نہیں ہوگا۔ صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ روزہ صدی کا بدل ہے۔ جب اسے بدل کے ذریعے مقصود کے حصول سے پہلے اصل کی استطاعت حاصل ہوگئی تو بدل کا حکم باطل ہوگیا، جیسا کہ اگر تیمم کے درمیان (یا تیمم کے بعد نماز سے پہلے یا نماز کے دوران میں) پانی مل جائے تو تیمم باطل ہو جاتا ہے۔

مسئلہ: اگر کسی کو ایام ذبیح میں حلق یا قصر کرنا حلال ہونے کے بعد اور سات روزے رکھنے سے پہلے صدی کی استطاعت حاصل ہوگئی، تو اب صدی اس پر واجب نہیں ہے اور اس کے تین روزے صحیح ہیں۔ کیونکہ بدل کا مقصود یعنی احرام سے نکلنا حاصل ہو چکا ہے۔ اور مقصود کے حصول کے بعد اصل پر قادر ہونے سے بدل کا حکم باطل نہیں ہوتا، جیسے کوئی شخص تیمم کر کے نماز پڑھ لے، پھر پانی دستیاب ہو۔

اس سلسلہ کے سات روزوں کے بارے میں ابو بکر مازی اور ابو عبد اللہ الجرجانی کی آراء مختلف ہیں۔ جرجانی کہتے ہیں کہ یہ بدل نہیں ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ صدی کے باوجود یہ روزے رکھنا بالاجماع جائز ہے۔ حالانکہ اصل کے ہوتے ہوئے بدل جائز نہیں ہوتا۔ جیسے پانی کے ہوتے ہوئے تیمم جائز نہیں۔ مازی کہتے ہیں کہ یہ بدل ہیں، دلیل یہ ہے کہ یہ روزے صرف اس وقت واجب ہوتے ہیں جب آدمی اصل سے عاجز ہو جائے۔ اور اصل کی موجودگی میں ان کا جواز ان کی بدلیت کو ختم نہیں کرتا۔

مسئلہ: اگر کسی نے تین روزے تو رکھ لیے لیکن احرام نہیں کھولا، یہاں تک کہ ایام ذبیح گزر گئے، پھر صدی کی استطاعت حاصل ہوگئی تو اس کے روزے برقرار ہیں اور صدی اس پر واجب نہیں ہے۔ حسن بن زیاد کی ابو حنیفہؒ سے یہی روایت ہے۔ جیسا کہ کرنی نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ذبیح ایام ذبیح میں ہی ہو سکتا ہے، جب یہ ایام گزر گئے تو مقصود یعنی احرام کھولنے کی اباحت حاصل ہوگیا، تو گویا وہ حلال ہو چکا تھا پھر صدی کی استطاعت ملی۔

اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے نزدیک صدی دم ہدیٰ واجب کی صفت و حیثیت | تک ہے جو ایک سفر میں دونوں کی توفیق ملنے کے شکر میں واجب ہوا ہے اس لئے وہ بھی اس سے کھا سکتا ہے اور دوسرے کو بھی کھلا سکتا ہے، دوسرا شخص خواہ غنی ہو یا فقیر ہو۔ اور مستحب یہ ہے کہ اپنے استعمال میں لائے، اپنے صدقہ کرے، اپنے اعزہ و اقرباء اور پڑوسیوں کو صدیہ کرے، خواہ وہ فقیر ہوں یا غنی۔ جیسے قربانی کے دم میں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے!

فکلو منها و اطعموا البائسین
پس خود اس سے کھاؤ اور مصیبت زدہ
محتاج کو کھلاؤ۔

اور شافعی فرماتے ہیں کہ یہ دم کفارہ ہے، جو ایک سفر چھوڑنے کے نقصان کی تلافی کے

طور پر واجب ہوا ہے۔ کیونکہ شافعیؒ کے نزدیک حج افراد افضل ہے۔ اور چونکہ یہ دم کفارہ ہے، اس لیے غنی کے لیے اس کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے، اور اس کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے جو کفارات کے ذبیحوں کے ساتھ ہوتا ہے۔

قارن وجوب ہدی کے سلسلہ میں قارن کا وہی حکم ہے، جو تمتع کا ہے کہ اگر ہدی کی استطاعت ہے تو ہدی واجب ہوتی ہے، اور اگر استطاعت نہیں ہے تو روزے رکھنا ضروری ہیں۔ اور قارن کی ہدی کا گوشت غنی اور محتاج دونوں کے لیے مباح ہے، کیونکہ جس وجہ سے دم واجب ہوتا ہے یعنی ایک سفر میں حج و عمرہ کا جمع کرنا، اس میں تمتع اور قارن کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قارن تھے، آپؐ نے اونٹ ذبح کیے اور علیؓ کو ہر اونٹ سے ایک ٹکڑا لینے کا حکم دیا۔ پھر اس گوشت کو پکایا گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خود یہ گوشت کھایا اور اس کا شوربہ نوش فرمایا۔

ہدی ذبح کرنے کا مکان ہدی صرف حرم میں ذبح کی جا سکتی ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

والہدی معکوفان یبلغ
محلہ
اور ہدی جو اپنے محل میں پہنچنے سے
روک دی گئی ہو۔

محل سے مراد حرم ہے اور ہدی سے ہدی تمتع مراد ہے، اس کا قرینہ یہ فرمان ہے! ”فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدى“ اور ہدی اس جانور کو کہا جاتا ہے، جو نذرانے کے طور پر بیت اللہ کی طرف بھیجا جائے۔

ہدی ذبح کرنے کا زمانہ ہدی صرف آیام نحر میں ذبح کی جائے، چنانچہ آیام نحر سے پہلے ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ چونکہ ہمارے نزدیک یہ دم نیک ہے، اس لیے قربانی کی طرح اس کے ذبح کے لیے بھی آیام نحر مقرر و متعین ہیں۔

کونسا احرام افضل ہے ہمارے اصحابؒ سے ظاہر روایت یہ ہے کہ سب سے افضل قرآن ہے پھر تمتع پھر افراد۔ ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ افراد تمتع سے افضل ہے۔ اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ تمتع افضل ہے اور محمدؒ کتاب الرد علی اهل المدينة میں لکھتے ہیں کہ کوئی حج اور کوئی عمرہ افضل ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حجۃ الوداع کے سال حج افراد فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ حج افراد افضل ہے۔ کیونکہ آپؐ افضل ترین عمل اختیار فرماتے تھے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں مشہور روایت یہ ہے کہ آپؐ نے حج و عمرہ کے درمیان قرآن کیا، یہ بات عمر، علی، ابن عباس، جابر اور انس رضی اللہ عنہم نے روایت کی ہے۔ اور روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا۔

”میرے پاس میرے رب کی طرف سے ایک آنے والا آیا، جبکہ میں وادی میں تھا۔“

اس نے کہا! کھڑے ہو جائیے، اس مبارک وادی میں دو رکعتیں پڑھیے اور کہیے! "لبیک بعمرۃ فی حجة" اس سے بھی معلوم ہوا کہ آپؐ قارن تھے۔ اور روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا! "آگے پیچھے حج و عمرہ کرو، اس لیے کہ یکے بعد دیگرے حج و عمرہ کرنا عمر بڑھاتا ہے اور فقر بڑھاتا ہے۔" نیز اس لیے کہ قرآن اور تمتع میں دو احراموں کے ساتھ دو عبادتیں جمع ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ یہ ایک احرام کے ساتھ ایک عبادت بجالانے سے افضل ہے۔ اور قرآن تمتع سے اس لیے افضل ہے کہ قارن کا عمرہ و حج آفاقی ہوتے ہیں، کیونکہ قارن دونوں کا احرام آفاق سے باندھتا ہے اور تمتع کا عمرہ آفاقی ہوتا ہے اور حج مکئی ہوتا ہے۔ کیونکہ تمتع عمرہ کا احرام آفاق سے باندھتا ہے اور حج کا احرام مکہ سے باندھتا ہے۔ اور آفاقی حج مکئی حج سے افضل ہے، اس لیے کہ فرمان الہی ہے۔

واتموا الحج والعمرة لله۔ اور حج و عمرہ کو اللہ کے لیے پورا کرو۔

اور اتمام کی تفسیر علیؑ و ابن مسعودؓ سے یہ مروی ہے کہ اپنے گھر سے احرام باندھا جائے اور ظاہر ہے کہ جو فعل آتم ہو، وہی افضل ہوگا۔ اور شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہماری روایت مشہور ہے، اور مشہور پر عمل اولیٰ ہوتا ہے۔ علاوہ انہی ہماری روایت میں زیادت ہے۔ جو ان کی روایت میں نہیں ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ عادل، ثقہ راوی کی زیادت مقبول ہوتی ہے۔ علاوہ انہی ہم دونوں روایتوں میں تطبیق کرتے ہیں، اور اصل بھی یہی ہے کہ جب دو دہلیوں میں تعارض ہو جائے تو بقدر امکان دونوں پر عمل کیا جائے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم درحقیقت قارن تھے، لیکن کبھی آپؐ تلبیہ میں عمرہ و حج دونوں کا ذکر فرماتے اور کبھی ایک کا ذکر فرماتے، کیونکہ جس فعل کا احرام باندھا ہے، تلبیہ میں اس کا نام لینا تلبیہ صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے۔ تو جس شخص نے آپؐ کو تلبیہ میں صرف حج کا نام لیتے ہوئے سنا، اس نے اسی ظاہر پر بنا کرتے آپؐ کو مفرد خیال کیا اور یہی روایت کیا۔ اور جس نے دونوں کا نام تلبیہ میں سنا، وہ حقیقت حال پر مطلع ہوا۔ اور اس نے قرآن کی روایت کی۔

فصل مُحَضَّر کے احکام

احصار کے بارے میں بحث تین موضوعات پر مشتمل ہے (۱) احصار کی تفسیر کہ احصار کیا ہے اور کس سے ہوتا ہے؟ (۲) احصار کا حکم کیا ہے؟ (۳) احصار زائل ہونے کا کیا حکم ہے؟

احصار کی تفسیر [لغت میں مُحَضَّر کا معنی ہے ممنوع، احصاء کا معنی ہے منع کرنا، روکنا عرفِ شرع میں مُحَضَّر اس شخص کو کہا جاتا ہے، جس نے احرام باندھا ہو، پھر اسے احرام کے تقاضوں پر عمل کرنے سے روک دیا گیا ہو۔ یہ رکاوٹ خواہ دشمن کی

طرف سے ہو، یا مرض یا قید یا عضو ٹوٹنے یا لنگڑا ہونے وغیرہ موانع کی صورت میں، جن سے احرام کے تقاضے پورے نہیں ہو سکتے، اور خواہ یہ مانع حقیقی ہو یا شرعی۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ احصار صرف دشمن سے ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ آیت احصار یعنی ”فان احصرتم فما استيسر من الهدى“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کے بارے میں نازل ہوئی تھی، جب انہیں دشمنوں نے روک دیا تھا۔ اور اس آیت شریفہ کا آخر ”فاذا امنتم“ بھی اسی کا قرینہ ہے، کیونکہ امان دشمن سے ہوتی ہے اور ابن عباسؓ و ابن عمرؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ ”حصر صرف دشمن سے ہوتا ہے“۔

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کے فرمان ”فان احصرتم فما استيسر من الهدى“ کا عموم ہے، کیونکہ احصار رکاوٹ کو کہتے ہیں، اور رکاوٹ جیسے دشمن کی طرف سے ہوتی ہے ایسے ہی مرضی وغیرہ سے بھی ہوتی ہے، اور ہمارے نزدیک عموم لفظ کا اعتبار کیا جاتا ہے، خصوصاً سبب کا نہیں۔ کیونکہ حکم لفظ کے تابع ہوتا ہے، سبب کے نہیں۔ اور کسانی و ابی معاذ سے تو منقول ہے کہ مرض سے رکاوٹ پر احصار اور دشمن سے رکاوٹ پر حصر کا لفظ بولا جاتا ہے، اس کی روشنی میں تو یہ آیت مرض کی رکاوٹ کے ساتھ مخصوص ہونی چاہیے۔ رہا استدلال، فرمان ”فاذا امنتم“ سے، تو اس کا جواب دو وجہوں سے ہے، ایک یہ کہ امن جیسا کہ دشمن سے ہوتا ہے، ایسے ہی مرض کے زائل ہونے سے بھی امن ہوتا ہے۔ کیونکہ جب انسان کا مرض زائل ہو جائے تو وہ موت سے امان پاتا ہے۔ اسی طرح کبھی ایک مرض دوسرے سے امان بن جاتا ہے، جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”زکام جذام سے امان ہے“ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے تو صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ آیت شریفہ میں دشمن سے احصار مراد ہے اس سے مرض کا احصار مراد ہونے کی نفی نہیں ہوتی۔ اور ابن عباسؓ و ابن عمرؓ سے جو روایت ذکر کی گئی ہے، اگر وہ ثابت ہو تو بھی اس روایت سے مطلق کتاب کا نسخ جائز نہیں اور تعجب اس پر ہے کہ خود شافعی سنت سے کتاب اللہ کے نسخ کے قائل نہیں۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”جس شخص کا کوئی عضو ٹوٹ گیا یا لنگڑا ہو گیا تو وہ حلال ہو گیا اور اس پر آئندہ سال حج کرنا لازم ہے۔“ ”حلال ہو گیا۔“ سے مراد ہے کہ اس کے لیے دم کے بغیر حلال ہونا جائز ہو گیا۔ کیونکہ ایسے افعال سے حلال ہونے کی شرعاً اجازت نہیں ہے، اور یہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی طرح ہے کہ ”جب رات یہاں سے بڑھ آئے اور دن یہاں سے پیچھے ہٹ جائے تو روزہ دار کا افطار ہو گیا۔“ اور مطلب اس کا یہ ہے کہ اس کے لیے افطار حلال ہو گیا۔ اسی طرح یہاں بھی معنی یہ ہے کہ اس کے لیے احرام کھولنا حلال ہو گیا۔ نیز اس لیے کہ جس علت کی بناء پر دشمن سے احصار قابل اعتبار سمجھا جاتا ہے۔ اور اس کے لوازم سے احرام کھولنے کی اباحت ہے۔ وہ علت مرض وغیرہ کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے۔ اور وہ

علت ہے آسودگی اور آسانی کی احتیاج، کیونکہ مدتِ مدیدہ تک احرام پر باقی رہنے میں اسے ضرر اور حرج پہنچتا ہے۔ اور آسودگی و آسانی کی حاجت مریض کو بھی ہے، پس اس صورت میں بھی احصار پایا جائے گا، اور اس کا حکم ثابت ہوگا، بلکہ بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا، کیونکہ دشمن کا شر تو قتال وغیرہ کے ذریعے دور کیا جاسکتا ہے، تو اس صورت میں احصار ہٹانا ممکن ہے۔ لیکن مرض کا ہٹانا ممکن نہیں۔ تو جب اس احصار کو عذر سمجھا گیا ہے تو اس احصار کو بدرجہ اولیٰ عذر ہونا چاہیے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: حج کے راستے میں رکاوٹ خواہ کافر دشمن بن رہا ہو یا مسلم، اس میں کوئی فرق نہیں کیونکہ احصار کا مفہوم — احرام کے تقاضوں کو بجالانے میں رکاوٹ — دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے۔ لہذا یہ دونوں صورتیں آیت کے عموم میں داخل ہوں گی۔ اسی طرح احصار پر مرتب ہونے والے اثرات و نتائج مثلاً احرام کھولنے کی اباحت وغیرہ جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے — میں مسلم اور کافر کے احصار کی وجہ سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

مسئلہ: اگر زادِ راہ چوری ہو جائے یا سواری ہلاک ہو جائے تو اگر وہ پیدل چلنے پر قادر نہیں ہے، تو اسے محض سمجھا جائے گا، کیونکہ اب وہ احرام کے تقاضے پورے نہیں کر سکتا اس لیے محض ہے، جیسا کہ اگر مرض آڑے آجاتا تو محض ہوتا — اور اگر وہ پیدل چلنے کی قدرت رکھتا ہے تو محض نہیں ہے۔ کیونکہ وہ احرام کے تقاضے پورے کر سکتا ہے۔ اس لیے اسے احرام کھولنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر احرام حج باندھا ہوا ہے، تو حج کے لیے پیدل چلنا اس پر واجب ہے۔ اور یہ ممکن ہے کہ ابتداءً تو پیدل چل کر حج کرنا واجب نہیں ہے، لیکن حج میں شروع ہونے کے بعد پیدل چل کر حج کرنا واجب ہو جائے، جیسے وہ فقیر، جس کے پاس کوئی زادِ راہ اور سواری نہیں ہے، کہ ابتداءً اس پر حج واجب نہیں ہے۔ لیکن جب وہ احرام میں داخل ہو جائے تو اب پیدل چل کر حج پورا کرنا واجب ہو گیا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے — ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اگر فی الحال تو چلنے پر قادر ہے، لیکن اندیشہ ہے کہ چلنے سے عاجز ہو جائے گا تو ایسی صورت میں احرام کھول دینا جائز ہے۔ کیونکہ جس قدرتِ مشی سے مناسک تک پہنچا جاسکے، اس کا وجود و عدم برابر ہے۔ لہذا یہ بھی محض ہے، چنانچہ اس کے لیے بھی احرام کھولنا جائز ہے۔ جیسا کہ اس شخص کے لیے جائز ہے، جو چلنے پر بالکل قادر نہ ہو۔

اسی سے اس صورت کا جواب بھی نکل آتا ہے کہ ایک عورت نے احرام باندھا اور اس کا خاوند نہیں ہے۔ ہاں ایک محرم اس کے ساتھ ہے۔ تو وہ محرم مرجاتا ہے، یا احرام باندھ لیا اور خاوند اس کا رفیقِ سفر ہے، لیکن اس کے علاوہ کوئی محرم اس کے ساتھ نہیں ہے۔ پھر وہ خاوند فوت ہو جاتا ہے، تو یہ بھی محض سمجھی جائے گی، کیونکہ ایک شرعی مانع اس کے آڑے آگیا کہ خاوند یا محرم کے بغیر عورت حج نہیں کر سکتی۔

اسی سے اس صورت کا جواب بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ کسی عورت نے نفل حج کا احرام باندھا، اور اس کا محرم بھی ہے اور خاوند بھی، لیکن خاوند نے اسے حج پر جانے سے روک دیا، تو یہ بھی محصرہ ہے، کیونکہ خاوند اپنی بیوی کو نفل حج سے روکنے کا اختیار رکھتا ہے جیسا کہ اسے نفل روزے سے روکنے کا اختیار حاصل ہے۔ پس خاوند کے روکنے سے یہ شرعی طور ممنوع ہو گئی، اس لیے محصرہ ہے، جیسا دشمن وغیرہ کا کوئی حقیقی مانع آڑے آ جاتا تو وہ محصرہ ہوتی۔

اور اگر کسی عورت نے احرام باندھا جبکہ اس کا خاوند نہیں ہے، ہاں کوئی محرم موجود ہے، تو یہ عورت محصرہ نہیں ہے، اس لیے کہ احرام کے تقاضوں کو پورا کرنے میں نہ کوئی حقیقی مانع ہے اور نہ شرعی مانع۔ اسی طرح اگر عورت کا محرم بھی ہو اور خاوند بھی، اور خاوند کی اجازت وہ حج کا احرام باندھ لے (پھر خاوند اسے روکے) تو وہ محصرہ نہیں سمجھی جائے گی، کیونکہ خاوند نے اجازت دے کر اپنا حق ساقط کر دیا۔ اگر عورت نے احرام باندھا، جبکہ اس کا محرم کوئی نہیں ہے۔ پھر اگر اس کا خاوند بھی نہیں ہے تو وہ محصرہ ہے۔ کیونکہ خاوند اور محرم کے بغیر وہ احرام جاری نہیں رکھ سکتی۔ اور اگر خاوند ہے، لیکن اس نے خاوند کی اجازت کے بغیر احرام باندھا ہے، تو بھی وہ محصرہ ہے، کیونکہ خاوند کی اجازت کے بغیر بھی احرام کا جاری رکھنا اس کے لیے ممنوع ہے۔ اور اگر خاوند کی اجازت سے احرام باندھا تو محصرہ نہیں ہوگی، کیونکہ اب کوئی رکاوٹ نہیں ہے۔ اگر عورت نے حج اسلام کا احرام باندھا، جبکہ اس کا کوئی محرم اور خاوند نہیں ہے۔ تو وہ محصرہ ہے، کیونکہ ایسی صورت میں اللہ تعالیٰ کے حق و حکم کے پیش نظر احرام جاری رکھنا اس کے لیے ممنوع ہے۔ اور اللہ کی طرف سے رکاوٹ بندوں کی پیدا کردہ رکاوٹ سے قوی تر ہے۔ اور اگر عورت کا خاوند بھی ہے اور محرم بھی ہے۔ اور قافلہ کی روانگی کے وقت وہ استطاعت بھی رکھتی ہے، تو اب وہ محصرہ نہیں ہے کیونکہ خاوند کو فرائض کی ادائیگی سے روکنے کا حق حاصل نہیں۔ جیسا کہ فرض نمازوں اور رمضان کے روزوں سے نہیں روک سکتا۔ اور اگر اس صورت میں خاوند تو ہے، لیکن محرم کوئی نہیں، اور خاوند اسے روکتا ہے تو ظاہر الروایہ کے مطابق وہ محصرہ ہے، کیونکہ خاوند کو نکلنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا اور تنہا وہ نکل نہیں سکتی۔

اور ایسی صورت میں خاوند کے لیے یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اسے نکلنے کی اجازت دے۔ اور اگر اجازت دے بھی دے تو بھی اس کی اجازت کارگر نہیں ہوگی، لہذا وہ محصرہ ہے۔ اور اس صورت میں کیا خاوند اس کا احرام کھلوا سکتا ہے؟ ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اسے احرام کھلوانے کا اختیار ہے، کیونکہ جب وہ محصرہ ہو گئی اور خاوند کے منع سے اس کے لیے نکلنا اور احرام جاری رکھنا ممنوع ہو گیا تو اب یہ حج، نفل حج کی طرح ہو گیا۔ اور نفل حج میں خاوند احرام کھلوا سکتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ :- اگر غلام اور لونڈی مولیٰ کی اجازت کے بغیر احرام باندھ لیں، تو وہ محصر ہیں کیونکہ اجازت کے بغیر احرام جاری رکھنا ان کے لیے ممنوع ہے۔ اور مولیٰ ان کا احرام کھلوا سکتا ہے۔ اور اگر مولیٰ کی اجازت سے احرام باندھا ہے تو بھی مولیٰ انہیں روک سکتا ہے، لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ یہ وعدہ خلافی ہے۔

مسئلہ :- حاجی جب وقوف عرفہ کر لے تو محصر نہیں بنتا، ہاں طواف زیارت تک بیویوں کے قریب جانا اس کے لیے ممنوع ہے۔ وقوف عرفات کے بعد احصار اس لیے نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”فان احصرتم فما استیسر من الہدیٰ“ اور مراد یہ ہے کہ اگر تمہیں حج و عمرہ کے اتمام سے روک دیا جائے کیونکہ یہ فرمان ”واتموا الحج والعمرة لله“ کے فرمان پر مبنی ہے۔ اور وقوف عرفات سے حج تمام ہو جاتا ہے کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ ”حج تو عرفہ کا نام ہے، جس نے وقوف عرفات کر لیا اس کا حج پورا ہو گیا“ اور حج پورا ہونے کے بعد احصار ثابت نہیں ہوتا۔ نیز اس لیے کہ محصر اسے کہتے ہیں، جس سے حج فوت ہو جائے، اور رکن اصلی یعنی وقوف عرفات کے وجود کے بعد حج فوت ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ اس لیے یہ مختصر نہیں ہوگا۔ لیکن طواف زیارت تک بیویوں کے قریب جانے کے بارے میں احرام باقی رہتا ہے، اس لیے کہ بیویوں کی قربت طواف زیارت سے پہلے حلال نہیں ہوتی۔ اور اگر کسی کو وقوف عرفات کے بعد روک دیا گیا، یہاں تک کہ ایام نحر و تشریق گزر گئے پھر اس کا راستہ چھوڑ دیا گیا، تو وقوف مزدلفہ اور رمی جمار اس سے ساقط ہو جائیں گے، اور اس پر ایک دم وقوف مزدلفہ کے ترک کی وجہ سے اور ایک دم رمی جمار کے ترک کی وجہ سے لازم ہے۔ کیونکہ یہ دونوں واجب ہیں۔ اور طواف زیارت اور طواف صدر کرنا اس پر لازم رہے گا۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایام نحر سے طواف زیارت مؤخر کرنے کی وجہ سے ایک دم اس پر لازم ہوگا، اسی طرح ان کے نزدیک ایام نحر سے حلق کو مؤخر کرنے کی وجہ سے بھی ایک دم اس پر لازم ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا، مسئلے کی تفصیل، اپنے مقام پر گزر چکی ہے۔

مسئلہ :- مکہ یا حرم میں آ جانے کے بعد احصار نہیں ہو سکتا، بشرطیکہ طواف سے نہ روکا جائے۔ اور اگر طواف سے بھی روک دیا جائے تو کیا حکم ہے؟ ”اصل“ میں اس کے بارے میں کچھ مذکور نہیں۔ اور جصاصؒ نے لکھا ہے کہ اگر وقوف و طواف دونوں پر قادر ہو، یا دونوں میں سے کسی ایک پر قادر ہو، تو محصر نہیں بنے گا۔ اور اگر کسی پر بھی قادر نہیں ہے، پھر وہ محصر ہے۔ — ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ حرم میں داخل ہونے کے بعد آدمی محصر نہیں بنتا، ہاں اگر مکہ پر ایسے دشمن کا غلبہ ہو جائے، جو مکہ میں داخل نہ ہونے دے، جیسا کہ مشرکین، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے آڑے آ گئے تھے، تو ایسی صورت میں وہ محصر ہوگا۔ — ابو یوسفؒ

سے روایت ہے کہ میں نے ابو حنیفہؒ سے پوچھا، کیا اہل مکہ پر احصار ہو سکتا ہے؟ تو انہوں نے نفی میں جواب دیا۔ میں نے کہا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تو حدیبیہ میں محاصر ہو گئے تھے؟ تو انہوں نے کہا کہ اُس وقت مکہ دار الحرب تھا، آج وہ دار السلام ہے، اس لیے اس میں احصار نہیں ہو سکتا۔ لیکن صحیح وہ تفصیل ہے جو جصاصؒ نے ذکر کی ہے کہ اگر وقوف یا طواف پر قادر ہے تو محاصر نہیں ہوگا، اور اگر کسی پر بھی قادر نہیں پھر محاصر ہوگا۔ وقوف پر قدرت ہونے کی صورت میں احصار نہ ہونے کی وجہ تو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور طواف کی صورت میں احصار اس لیے نہیں ہوتا کہ محاصر کو دم دے کر احرام کھولنے کی رخصت اس لیے دی گئی تھی کہ طواف دشوار تھا، اور دم، طواف کے قائم مقام اور بدل بن جاتا ہے۔ لیکن جب وہ طواف پر قادر ہے تو اصل پر قادر ہے، لہذا بدل کے ساتھ یعنی دم دے کر احرام کھولنا جائز نہیں ہوگا اور یہ بمنزلہ حج فوت کرنے والے کے ہے، کہ وہ بھی عمرہ۔ جو طواف ہی کا نام ہے۔ ادا کر کے حلال ہوتا ہے۔ لیکن جب وقوف و طواف میں سے کسی پر بھی قادر نہیں، تو وہ حِلّ میں محاصر کے حکم میں ہے، لہذا دم دے کر حلال ہونا اس کے لیے جائز ہے۔ واللہ اعلم وحلّ اعلم۔

مسئلہ: اکثر علماء کے نزدیک احصار جیسا کہ حج سے ہوتا ہے، عمرہ سے بھی ہوتا ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ عمرہ سے احصار نہیں ہوتا۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ احصار فوت ہونے کے خوف کی وجہ سے ہوتا ہے، اور عمرہ میں فوت ہونے کا احتمال ہی نہیں، کیونکہ عمرہ سب اوقات میں ادا ہو سکتا ہے، لہذا اس کے فوت ہونے کا خوف نہیں۔ برخلاف حج کے، کہ اس میں فوت ہونے کا احتمال ہے۔ لہذا حج سے احصار ہو سکتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ فرمانِ الہی ہے ”فَانْ احْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ“ اور یہ فرمان ”وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلّٰهِ“ کے بعد ہے۔ اس لیے اس سے مراد۔ واللہ اعلم۔ یہ ہوگی کہ اگر تمہیں حج و عمرہ پورا کرنے سے روک دیا جائے، تو...“ اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپؐ کے اصحابؓ کو حدیبیہ میں روک دیا گیا، کفار قریش آپؐ کے اور بیت اللہ کے درمیان آڑے آ گئے۔ اور یہ سب حضرات عمرہ کا احرام باندھ کر آئے تھے، احصار ہونے پر ان حضرات نے اپنی اپنی ہدیٰ ذبح کی، اپنے سروں کا حلق کر دیا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اصحابؓ کے ساتھ آئندہ سال عمرہ کی قصد کی۔ حتیٰ کہ اس کا نام ہی عمرۃ القضاء پڑ گیا۔ نیز اس لیے کہ جس علت کی بناء پر حج میں دم دے کر احرام کھولنا مباح ہے، وہی علت عمرہ میں بھی موجود ہے۔ اور وہ علت ہے، مدت احرام کے دمانہ ہونے سے ضرر لاحق ہونا، جیسا کہ ہم پہلے بھی ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم۔

فصل احصار کا حکم

احصار کے ساتھ کئی احکام متعلق ہوتے ہیں، لیکن ان میں اصل دو حکم ہیں (۱) احرام سے تَحَلُّل کا جواز (۲) جس فعل کا احرام باندھا تھا، تَحَلُّل کے بعد اس کی قضاء کا وجوب — جواز تَحَلُّل کی بحث چند موضوعات پر مشتمل ہے۔

(۱) تَحَلُّل کی تفسیر (۲) جواز تَحَلُّل کا بیان (۳) کس چیز کے ساتھ تَحَلُّل ہوتا ہے (۴) مکان تَحَلُّل کا بیان (۵) زمان تَحَلُّل کا بیان (۶) حکم تَحَلُّل کا بیان۔
تَحَلُّل کی تفسیر | تَحَلُّل کا مطلب ہے احرام منسوخ کرنا اور شرع کے وضع کردہ طریقے کے مطابق احرام سے نکلنا۔

جواز تَحَلُّل کی دلیل | اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”فان احصرتہ فما استیسر من الہدی“ اور مطلب اس فرمان کا ہے — واللہ اعلم

— ”فان احصرتہ عن اتمام الحج والعمرة و اردتہ ان تحلوا فاذبحوا ما تیسر من الہدی“ یعنی جب تمہیں حج و عمرہ پورا کرنے سے روک دیا جائے اور تم حلال ہونا چاہو تو جو صدی میسر ہو، وہ ذبح کرو۔ اس اضار کی ضرورت اس لیے پیش آئی ہے کہ نفس احصار سے صدی واجب نہیں ہوتی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ حلال نہیں ہوتا اور حسب سابق مانع زائل ہونے تک حالت احرام پر باقی رہتا ہے۔ پھر احرام کے تقاضے پورے کرتا ہے، تو اسے اس کا اختیار ہے۔ اس اضار و تفسیر کی نظیر یہ فرمان ہے ”فمن کان منکم مریضاً او بہ اذی من ساسہ فقد یتہ“ اور مطلب اس کا یہ ہے کہ ”ذحلق فقد یتہ“ وگرنہ محض سر میں تکلیف ہونے سے فدیہ واجب نہیں ہوتا۔

اسی طرح فرمان ہے ”فمن کان منکم مریضاً او علی سفر فعدۃ عن ایام اخر۔“ کہ اس کا مطلب یہ ہے ”فاظرفعدۃ من ایام اخر۔“ کیونکہ نفس مرض اور سفر سے دوسرے دنوں میں روزہ رکھنا واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح فرمان ہے ”فمن اضطر غیر بانہ ولا ساد فلا اثم علیہ“ اور مطلب یہ ہے کہ ”فاکل فلا اثم علیہ“ کیونکہ نفس اضطرار موجب اثم نہیں ہے۔ اسی طرح آیت مذکورہ کی تفسیر ہوگی۔ نیز اس لیے کہ محض تَحَلُّل کا محتاج ہے، کیونکہ احرام جاری رکھنے میں ایسی رکاوٹ آگئی ہے، جس کا دور کرنا محض کے لیے ممکن نہیں ہے۔ پس اگر تَحَلُّل اس کے لیے جائز نہ ہو، تو وہ حالت احرام پر باقی رہے گا اور مانع کے زائل ہونے کے بعد احرام پورا کرنے تک منوعات احرام میں سے کوئی چیز اس کے لیے حلال نہیں ہوگی۔ اور اس میں جو ضرر اور حرج ہے، وہ مخفی نہیں ہے۔ لہذا اس

ضرر اور حرج کو دور کرنے کے لیے احرام سے نکلنے کی ضرورت ہے اور اکثر علماء کے نزدیک احصار خواہ حج سے ہو یا عمرہ سے ہو، یا دونوں سے ہو۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں واللہ اعلم **تَحَلُّل کس چیز سے ہوتا ہے؟** اس لحاظ سے محصر کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم وہ ہے جس کا تحلل صرف ہدی سے ہو سکتا ہے۔ اور دوسری

قسم وہ ہے، جو ہدی کے بغیر بھی احرام سے نکل سکتی ہے۔ پہلی قسم میں ہر وہ محرم داخل ہے جس کے سامنے احرام کے تقاضوں کو پورا کرنے سے حقیقی یا شرعی مانع آجائے۔ بشرطیکہ یہ مانع حق اللہ کی قسم ہو، حق العبد کی قسم سے نہ ہو، جیسا کہ تفصیل گزر چکی ہے تو ایسا آدمی صرف ہدی سے حلال ہو سکتا ہے، اور اس کی صورت یہ ہے کہ خواہ ہدی حرم میں بھیج دے یا ہدی کا ثمن بھیج دے تاکہ ہدی خرید کر اس کی طرف سے ذبح کر دی جائے۔ اور جب تک ہدی ذبح نہ ہوگی اس وقت تک یہ احرام سے نہیں نکلے گی۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ خواہ احرام باندھتے ہوئے یہ شرط لگائی ہو کہ اگر احصار ہو گیا تو میں بغیر ذبح کے احرام سے نکلوں گا۔ یا یہ شرط نہ لگائی ہو۔ اور بعض لوگوں کا یہ قول ہے کہ محصر (بہر صورت) ہدی کے بغیر احرام سے نکل سکتا ہے۔ ہاں اگر اس کے پاس ہدی موجود ہے تو پھر اسے ذبح کرے اور احرام سے نکل آئے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ مالک کا قول ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ اگر احرام باندھتے ہوئے یہ قید نہ لگائی ہو کہ احصار کی صورت میں ہدی ذبح کیے بغیر احرام سے نکلوں گا، تو پھر احرام سے نکلنے کے لیے ہدی ذبح کرنا ضروری ہے۔ اور اگر احرام باندھتے ہوئے شرط مذکور عالمہ کی ہے تو ہدی کے بغیر احرام سے نکل آئے گا۔

جن لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ ہدی کے بغیر تحلل ہو سکتا ہے، ان کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے سال احصار ہونے پر ہدی کے بغیر احرام سے نکلے، اس لئے کہ جو ہدی آپ نے ذبح کی، وہ عمرہ کی ہدی تھی، جو آپ اپنے ساتھ لے گئے تھے، وہ احصار کی ہدی نہ تھی۔ تو آپ نے وہ ہدی پہلی نیت پر ہی ذبح کی، اور دم احصار کے بغیر ہی اس سے نکل آئے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ محصر ہدی کے بغیر احرام کھول سکتا ہے۔ ہماری بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ صلح حدیبیہ کی حدیث میں کہیں یہ مذکور نہیں کہ آپ نے دو دم ذبح کیے۔ صرف ایک دم ذبح کرنے کا ذکر ملتا ہے۔ اگر محصر دم کے بغیر احرام سے نہ نکل سکتا تو آپ دو دم ذبح فرماتے۔ اور یہ چیز کہیں منقول نہیں — ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے!

وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ

يَبْلُغَ الْهَدْيَ مَحَلَّهُ۔ اور اپنے سروں کو نہ منڈاؤ، یہاں تک

کہ ہدی اپنے مقام پر پہنچ جائے۔ مطلب یہ ہے کہ اپنے مقام پر پہنچ کر جب تک ذبح نہیں ہو جاتی، اس وقت تک حلق ممنوع ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے حرم میں ہدی کے ذبح سے پہلے حلق سے مطلقاً نہی فرمائی ہے

اس میں کہیں یہ قید نہیں ہے کہ احصار کے وقت اس کے پاس ہدی ہو یا نہ ہو، احرام باندھتے ہوئے اس نے کوئی شرط لگائی ہو یا نہ لگائی ہو، لہذا یہ بھی اپنے اطلاق پر رہے گی اور اسی طرح نافذ ہوگی۔ نیز اس لیے کہ تحلل کی مشروعیت ازراہ رخصت ہے۔ اس لیے کہ اس میں قبل از وقت احرام سے نکلنا ہے۔ لہذا اس کا ثبوت ایک ضرورت کی بنا پر ہوا۔ اور یہ ضرورت ہدی کے ساتھ تحلل سے پوری ہوتی ہے اس لیے ہدی کے بغیر تحلل کا کوئی جواز نہیں — رہی حدیث: تو اس میں کہیں کوئی ایسا قرینہ نہیں ملتا، جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ کے سال احصار ہونے پر ہدی کے بغیر احرام سے نکل آتے، اور اللہ تعالیٰ کے اس واضح حکم کے بعد کہ محصر ہدی کے بغیر احرام سے نہ نکلے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں اس کا وہم بھی نہیں ہو سکتا کہ آپؐ نے اس حکم کے خلاف کیا ہوگا لیکن حدیث میں صرف ایک دم کے ذبح کا ذکر آنے کی وجہ یہ ہے — واللہ اعلم — کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ساتھ جو ہدی لے گئے تھے، وہ ہدی تمتع یا قرآن مکتی، لیکن جب آپؐ کو بیت اللہ جانے سے روک دیا گیا تو دم قرآن آپؐ سے ساقط ہو گیا، تو اب آپؐ کے لیے اسے دم احصار بنانا جائز تھا (خلاصہ یہ کہ آپؐ نے وہ ہدی دم احصار کی نیت سے ذبح کیا، اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ تم یہ کیسے کہتے ہو کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدی کو متعین کر دہ مصرف سے ہٹ کر ذبح کیا، حالانکہ تم تو اس بات کے قائل ہو کہ جس نے نفل ہدی پیہی، اس نے گناہ کمایا، کیونکہ ہدی کو مقرر کردہ مصرف سے ہٹا دیا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں کوئی مشابہت و مناسب نہیں۔ کیونکہ بیچنے کی صورت میں ہدی سرے سے تقرب الی اللہ کے مصرف سے ہٹ جاتی ہے، لیکن زیر بحث صورت میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہدی کسی ایسے مصرف میں صرف نہیں کی، جس میں تقرب الی اللہ نہیں ہے۔ بلکہ آپؐ نے ایک ایسے مصرف میں صرف کی، جو پہلے مصرف سے بھی افضل ہے۔

یعنی آپؐ نے اسے دم احصار کے طور پر ذبح کیا، جو کہ واجب ہے — اور اس بات کا قرینہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ہدی کو دم احصار بنالیا تھا، یہ روایت ہے کہ آپؐ نے اس وقت تک حلق نہیں کروایا، جب تک کہ ہدی ذبح نہیں ہو گئی۔ اور پھر آپؐ نے اسے لوگوں کو ذبح کروا دیا حرام کھول دو۔ واللہ عز و جل اعلم۔

تو جب ہدی کے بغیر تحلل نہیں ہوتا، اور تحلل کا ارادہ ہے تو ضروری ہے کہ ہدی بیچے یا اس کا من بیچے، تاکہ اس سے ہدی خرید کر اس کی طرف سے ذبح کیا جائے اور یہ بھی ضروری ہے کہ ہدی ذبح کرنے کا کام جن کے سپرد کرے، ان سے ذبح کے لیے ایک خاص دن ملے کر لے پھر ذبح کے بعد احرام کھول دے۔ ذبح سے پہلے احرام کھولنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ ذبح ہونے تک اس پر وہ تمام چیزیں حرام رہیں گی، جو محرم غیر محصر پر حرام ہوتی ہیں، چنانچہ نہ تو سر منڈانے اور نہ ہی احرام کے منافی کوئی کام کرے، یہاں تک کہ طے شدہ دن آجائے

اور علم ہو جائے کہ حدی ذبح ہو گئی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ“ اور اگر اس نے حدی کے ذبح ہونے سے پہلے احرام کے منافی کوئی کام کر لیا تو اس پر وہی کچھ واجب ہوگا، جو محرم غیر محصر پر واجب ہوتا ہے اس کی تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔ چنانچہ اگر ذبح سے پہلے سر منڈا لیا تو فدیہ واجب ہے۔ خواہ کسی عذر سے سر منڈایا ہو یا بغیر عذر کے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

فَمِنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى
مَنْعًا مِنْ حِلِّهِ فَلْيُضَحِّ مِنْ
صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ
سو تم میں سے جو شخص مریض ہو یا اس
کے سر میں تکلیف ہو تو فدیہ دے۔
روزوں سے یا صدقہ سے یا (جانور کے)
ذبح سے۔

مطلب ہے کہ اگر حلق کر دیا تو یہ فدیہ دے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”فَمِنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ“ اور مراد ہے کہ اگر افطار کرے تو دوسرے دنوں میں روزے رکھے۔ کعب بن عجرہ کہتے ہیں کہ یہ آیت میرے بارے میں نازل ہوئی، قصہ یہ ہوا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم میرے قریب سے گزرے جبکہ جوئیں میرے چہرے پر گر رہی تھیں۔ آپؐ نے پوچھا کیا تمہارے سر کے یہ موذی کیڑے تمہیں تکلیف دے رہے ہیں؟

میں نے عرض کیا، جی ہاں! یا رسول اللہ۔ اس پر آپؐ نے فرمایا: سر منڈالو، اور چھ مسکینوں کو کھانا کھلا دو، اس طرح کہ ہر مسکین کو گندم کا نصف صاع ملے، یا تین دن روزے رکھو یا کوئی دم ذبح کرو۔ پھر یہ آیت نازل ہوئی۔ آیت میں نُسْكَ، نَسْبِكَہ کی جمع ہے، اور نسبکہ کا معنی ہے ذبیحہ۔ اس سے مراد بھیڑ بکری ہے۔ کیونکہ اہل اسلام کا اجماع ہے کہ فدیہ میں بھیڑ کافی ہوتی ہے اور بعض روایات میں تو صراحتہً یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کعب بن عجرہ سے یہ فرمایا کہ ”النُسْكَ شَاةٌ“ یعنی بھیڑ ذبح کرو۔ اور جب کسی تکلیف کی وجہ سے سر منڈانے پر نص کی صراحت کے مطابق فدیہ واجب ہو جاتا ہے تو اس نص کی دلالت یہ ہے کہ کسی عذر اور تکلیف کے بغیر سر منڈانے پر بھی فدیہ واجب ہو۔ کیونکہ عذر فی الجملہ تخفیف حکم کا سبب ہوتا ہے لیکن جب ضرورت کی حالت میں بھی فدیہ واجب ہے، تو اختیار کی حالت میں بدرجہ اولیٰ فدیہ واجب ہوگا۔

مسئلہ: دم احصار، دم تمتع اور قرآن کی طرح دم فدیہ کا بھی حرم میں ذبح کرنا ضروری ہے، باقی فدیے کا صدقہ جہاں چاہے مصرف کرے اور فدیے کے روزے، جہاں چاہے رکھے۔ شافعی فرماتے ہیں صدقہ کا بھی۔ میں ہونا ضروری ہے، وجہ یہ ہے کہ حدی تو مکہ کے ساتھ مخصوص ہے، صدقہ بھی مکہ سے مخصوص ہونا چاہیے، علت جامعہ ان دونوں

کے درمیان یہ ہے کہ اہل حرم اس سے انتفاع کرتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ "فقدية من صيام او صدقة او نسك" کا فرمان مطلق ہے۔ اس میں مکان کی کوئی قید نہیں۔ ہاں نسک میں مکان کی قید کا اضافہ ایک دلیل کی بناء پر ہے۔ پس جو شخص صدقہ میں بھی تقیید کا دعویٰ کرتا ہے، اسے چاہیے کہ دلیل پیش کرے۔ رہا یہ کہنا کہ ہدی حرم کے ساتھ اس لیے مخصوص کی گئی تاکہ اہل حرم اس سے انتفاع کر سکیں۔ تو اس بناء پر صدقہ بھی حرم سے مخصوص ہونا چاہیے۔ تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ قیاس فاسد ہے۔ کیونکہ اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ اگر ہدی حرم سے باہر ذبح کی جائے اور اس کا گوشت حرم میں بانٹا جائے تو یہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر حرم میں ذبح کی جائے اور اس کا گوشت غیر حرم میں صدقہ کیا جائے تو یہ جائز ہے (تو معلوم ہوا کہ محض اہل حرم کا انتفاع حرم میں ذبح کے ضروری ہونے کی علت نہیں ہے) ہدی اور کھانا کھلانے کے فدیہ میں فرق پر ایک دلیل یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا کہ: اللہ تعالیٰ کے لیے مجھ پر ہدی بھیجنا لازم ہے۔ تو اس ہدی کا مکہ میں ذبح ہونا ضروری ہے۔ اور اگر کہا کہ اللہ کے لیے مجھ پر دس مسکینوں کو کھانا کھانا یا دس درہم صدقہ کرنا ضروری ہے، تو وہ جہاں چاہے کھانا کھلائے اور صدقہ کرے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ہدی اور صدقہ کے فدیہ میں فرق ہے۔

مسئلہ :- اگر کسی محضر نے اس خیال سے احرام کھول دیا کہ حرم میں اس کی طرف سے ہدی ذبح ہو چکی ہوگی، پھر معلوم ہوا کہ ذبح نہیں ہوئی ہے تو وہ حسب سابق ابھی تک حرم ہے، اور جب تک ہدی ذبح نہیں ہو جاتی، اس کا احرام ختم نہیں ہوگا، کیونکہ احرام کھلنے کی شرط۔ ہدی کا ذبح نہیں پائی گئی۔ اور احرام کھول کر اس نے منافی احرام فعل کا ارتکاب کیا۔ اس گناہ کے کفارہ کے لیے بھی اس پر دم لازم ہوگا۔

مسئلہ :- ہدی اونٹ کی بھی ہوتی ہے، گائے کی بھی اور بھیڑ بکری کی بھی۔ اور ادنیٰ درجہ کی ہدی بھیڑ کی ہے۔ اس کی وجہ وہ روایت ہے جو پہلے گزر چکی ہے۔ نیز اس لیے کہ لغت میں ہدی اس جانور کو کہتے ہیں جو حدیہ کے طور پر بھیجا جائے اور عرف شرع میں اس جانور کو ہدی کہا جاتا ہے، جو حرم کی طرف حدیہ کے طور پر بھیجا جائے۔ اور مذکورہ جانوروں میں سے ہر ایک حرم کو حدیہ کیا جاتا ہے۔ اور ان میں سے افضل اونٹ ہے، پھر گائے، اس کی وجہ متمتع کے بیان میں گزر چکی ہے۔ نیز اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب حدیہ میں محضر ہوئے تو آپ نے اونٹ ذبح کیے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افضل ترین عمل اختیار فرماتے تھے۔

مسئلہ :- اگر محضر قارن ہے تو ہمارے نزدیک دو دم دے کر احرام کھولے گا۔ اور شافعی کے نزدیک ایک دم سے بھی احرام کھول سکتا ہے۔ یہ اختلاف دراصل ایک قاعدے پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک قارن کے دو احرام ہوتے ہیں، اس لیے وہ دو

صدیوں سے حلال ہو سکتا ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک قارن کا ایک ہی احرام ہوتا ہے۔ اور عمرہ کا احرام، حج کے احرام میں داخل سمجھا جاتا ہے۔ اس لیے ایک دم ہی احرام کھولنے کے لیے کافی ہے۔

مسئلہ :- اگر قارن نے دو صدیوں میں بھیجیں اور یہ واضح نہیں کیا کہ حج کے لیے کون سی ہے اور عمرہ کے لیے کون سی، تو اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا، اس لیے کہ ان دونوں کا اثر — جواز تحلل — ایک ہے۔ لہذا تعین نیت ضروری نہیں، جیسے ایک رمضان کے روزوں کی قضاء میں نیت کا تعین ضروری نہیں۔

مسئلہ :- اگر قارن نے حج کے احرام سے نکلنے کے لیے ایک صدی بھیجی اور عمرہ کے احرام میں باقی رہا، تو کسی احرام سے بھی تحلل نہیں ہوگا۔ کیونکہ قارن کا ایک احرام سے تحلل، دوسرا احرام کھولنے کے ساتھ متعلق ہے، کیونکہ صدی، طواف کا بدلہ ہے، اور طواف کے ساتھ احرام کھولنے کی صورت میں ایک طواف سے کسی احرام سے بھی تحلل نہیں ہوتا، اسی طرح ایک صدی کی صورت میں بھی کسی احرام سے تحلل نہیں ہوگا۔

مسئلہ :- اگر کسی نے کسی فعل کا احرام باندھا، لیکن متعین طور پر نہ حج کی نیت کی، نہ عمرہ کی۔ پھر محصر ہو گیا، تو ایک صدی سے احرام کھول دے، اور استحساناً اس پر عمرہ لازم ہے۔ کیونکہ مجہول فعل کا احرام صحیح ہوتا ہے — وجہ گزر چکی ہے — اور بیان کا حق اُسے حاصل ہے، چاہے اسے حج کا احرام بنائے، اور چاہے تو عمرہ کا احرام قرار دے کیونکہ اجمال اسی کے کلام میں تھا، لہذا تفصیل بھی یہی کرے گا، اور اسی کی تفصیل معتبر ہوگی جیسا کہ طلاق وغیرہ میں ہوتا ہے — اور قیاس یہ ہے کہ احصار کی صورت میں عمرہ متعین نہ ہو، کیونکہ نہ قولاً تعین پائی گئی اور نہ فعلاً، کہ کوئی عمل شروع کر دیتا تو فعل کے قرینہ سے وہ متعین ہو جاتا۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ احصار سے عمرہ متعین ہو جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے عمرہ اقل درجہ رکھتا ہے۔ اور عدم تعین کی صورت میں اقل شئی کا وجود یقینی ہوتا ہے۔

مسئلہ :- اگر کسی نے متعین فعل کا احرام باندھا، لیکن پھر مجہول کیا اور احصار میں آگیا۔ تو ایک صدی سے احرام کھل جائے گا، اور ایک حج و عمرہ اس پر لازم ہوں گے، ایک صدی سے احرام کھانا تو اس لیے ہے کہ اس نے ایک ہی احرام باندھا تھا، اب وہ جو بھی تھا، بہر صورت ایک دم سے اس احرام سے تحلل ہو سکتا ہے۔ باقی حج و عمرہ کا لزوم اس لیے ہے کہ احتمال ہے کہ اس نے حج کا احرام باندھا ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ عمرہ کا احرام باندھا ہو۔ پس اگر اس نے حج کا احرام باندھا تھا تو عمرہ اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، اور اگر عمرہ کا احرام باندھا تھا تو حج اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اس لیے احتیاطاً دونوں کا جمع کرنا لازم ہے، تاکہ فرض یقینی طور پر ساقط ہو جائے، جیسا کہ کوئی شخص پانچ نمازوں میں کوئی ایک نماز مجہول کیا تو اس پر پانچوں کا اعادہ لازم ہے۔ تاکہ فرض یقینی

طور پر ساقط ہو جائے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

اور صورت مذکورہ میں اگر احصار نہیں ہوا، اور مکہ پہنچ گیا تو بھی اس پر حج و عمرہ کرنا لازم ہے، اور اس پر وہ تمام امور لازم ہیں، جو قارن پر لازم ہوتے ہیں کیونکہ اس نے ازراہ نسک حج و عمرہ کو جمع کیا ہے۔

صدی کے ذبح کا مکان ہمارے نزدیک صدی صرف حرم میں ذبح کی جاسکتی ہے۔ شافعی کا قول ہے کہ جہاں احصار ہو، وہاں بھی ذبح کی

جاسکتی ہے۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے سال صدی ذبح کی، اور ہم تک ایسی کوئی خبر نہیں پہنچی کہ آپؐ نے حرم ذبح کی۔ نیز اس لیے کہ صدی کے ذریعہ تحلل کی مشروعیت رخصت اور آسانی کے لیے ہوئی ہے۔ اور یہ آسانی اس صورت میں ہے کہ کسی جگہ بھی صدی ذبح کی جاسکتی ہو۔ ہماری دلیل یہ فرمان الہی ہے۔
ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الہدی محلہ۔
اور اپنے سر نہ منڈاؤ، یہاں تک کہ
صدی اپنے مقام پر پہنچ جائے۔

اگر ہر جگہ صدی ذبح کی جاسکتی تو آیت میں خاص محل کے ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے!

ثم محلہا الی البیت العتیق۔
پھر اس (صدی) کے حل ہونے کی جگہ
بیت عتیق سے قریب ہے۔

مراد ہے کہ اس خطہ زمین میں، جس میں بیت اللہ ہے۔ بہ خلاف "ولیطوفوا بالبیت العتیق" کے۔ کہ یہاں نفس بیت اللہ مراد ہے، کیونکہ یہاں "بالبیت" فرمایا گیا ہے، اور آیت بالا میں "الی البیت" ارشاد ہوا ہے۔ باقی شافعی نے جو حدیث روایت کی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ ایک دوسری روایت میں یہ بھی آتا ہے کہ آپؐ نے حدیبیہ کے سال اپنی صدی حرم میں ذبح کی۔ پس روایات میں تعارض ہوا، اس لیے روایت بالا سے حجت پکڑنا صحیح نہیں ہے۔

اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حدیبیہ میں اترے، مشرکین مکہ میں داخل ہونے سے اڑے آئے، پھر سہیل بن عمرو صلح کی پیش کش لے کر آئے اور یہ کہ آپؐ اونٹ لائیں اور جہاں چاہیں ذبح کریں۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے صلح کر لی۔ اور اس بات کا احتمال ہی نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم میں ذبح نہ کیا، ہونے کے باوجود اپنے اونٹ حل میں ذبح کیے ہوں، جبکہ آپؐ حرم کے بالکل قریب ہے، بلکہ حرم میں ہی تھے۔ اور مروانؓ اور مسعود بن مخزوم سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ میں نزول تو حل میں فرمایا، لیکن آپؐ نمازیں محدود نزم میں ادا فرماتے تھے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ جہاں آپؐ حرم میں نمازیں

پڑھ سکتے تھے، وہاں آپ حرم میں اپنے اونٹ بھی ذبح کر سکتے تھے۔ اور ہم یہ سوچ بھی نہیں سکتے کہ حرم میں ذبح کی سبیل ہوتے ہوئے آپ نے حل میں اپنے اونٹ ذبح کیے ہوں گے نیز اس لیے کہ حدیبیہ کا کچھ حصہ حل میں ہے اور کچھ حصہ حرم میں۔ اس بناء پر بھی احتمال نہیں ہو سکتا کہ آپ نے حرم میں نحر پر قادر ہوتے ہوئے حل میں نحر کیا ہوگا۔

مسئلہ :- اگر کسی محصر نے اس گمان پر کہ اس کی ہدی حرم میں ذبح ہو چکی ہوگی، احرام کھول دیا پھر ظاہر ہوا کہ ہدی غیر حرم میں ذبح ہوئی تو اس کا احرام باقی ہے، کیونکہ تحلل کی شرط یعنی حرم میں ہدی کا ذبح نہیں پائی گئی، اور جب تک اس کی طرف سے حرم میں ہدی ذبح نہیں ہو جاتی، وہ حسب سابق محرم ہی رہے گا۔ اور منافی احرام افعال کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے بھی اس پر دم لازم ہوگا۔ وجہ گزر چکی ہے۔

مسئلہ :- اگر کسی محصر نے ہدی بھیجی، اور لے جانے والوں سے یہ طے کر لیا کہ فلاں دن حرم میں میری طرف سے یہ ہدی ذبح کر دی جائے، پھر طے کردہ دن گزر جانے پر اس خیال سے محصر نے احرام کھول دیا کہ اب وہ ہدی ذبح کر دی گئی ہوگی، پھر معلوم ہوا کہ ہدی ذبح نہیں ہوئی، تو اس کا احرام علی حالہ باقی ہے۔ وجہ بیان ہو چکی ہے۔

مسئلہ :- اگر کسی مفرد محصر نے دو ہدیں بھیج دیں، تو وہ ان میں سے پہلی ہدی کے ذبح ہونے پر احرام سے نکل آئے گا۔ اور دوسری ہدی نفل ہوگی، کیونکہ جب ایک ہدی ذبح ہو گئی تو تحلل کی شرط پوری ہو گئی۔ اور اگر محصر قارن ہے تو جب تک دونوں ہدیں ذبح نہیں ہو جاتیں، اس وقت تک احرام نہیں کھلے گا، کیونکہ قارن کے تحلل کے لیے دو دم شرط ہیں۔ تو جب تک یہ شرط پوری نہیں ہوتی، احرام کھولنا درست نہیں ہے۔

مسئلہ :- اگر محصر ہدی کے ذریعے احرام کھولنا چاہتا ہے۔ لیکن نہ تو ہدی بھیجنے کی استطاعت رکھتا ہے اور نہ ہدی کا ثمن بھیجنے کی قدرت پاتا ہے۔ تو کیا روزے رکھ کر احرام کھول سکتا ہے؟ اور کیا روزے ہدی کا بدل بن سکتے ہیں؟

ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ روزوں سے احرام نہیں کھلے گا، اور روزے ہدی احصار کا بدل نہیں بن سکتے۔ ابو یوسفؒ کا ظاہر قول بھی یہی ہے۔ اور ایسا محصر بدستور احرام پر رقرار رہے گا، یہاں تک کہ اس کی طرف سے حرم میں ہدی ذبح کی جائے یا وہ خود حرم جائے اور افعال عمرہ۔ طواف، سعی اور حلق یا قصر۔ ادا کر کے احرام کھولے، جیسا کہ وہ شخص کرتا ہے، جس سے حج فوت ہو جائے۔ اور یہ شافعیؒ کا بھی ایک قول ہے۔ اور عطاء بن ابی رباحؒ ایسے محصر کے بارے میں فرماتے ہیں کہ ہدی کی گندم کے ساتھ قیمت لگائی جائے پھر جتنی گندم بنے، وہ مساکین پر صدقہ کر دی جائے، اور اگر اس کے پاس گندم بھی نہ ہو تو پھر ہر نصف صاع کے عوض ایک روزہ رکھے۔ اور یہ بات ابو یوسفؒ سے بھی مروی ہے اور شافعیؒ کا ایک قول یہ ہے کہ ہدی احصار کا بدل ہو سکتا ہے۔ لیکن بدل کی ماہیت

میں ان کے اقوال مختلف ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ ہدیٰ احصار کا بدل کھانا کھلانا ہے (یعنی ہدی کی قیمت لگا کر اتنی گندم مساکین کو دینا) پھر گندم نہ ہونے کی صورت میں کیا روزے اس کے قائم مقام ہو جائیں گے؟ اس میں بھی ان کے دو قول ہیں۔ — ہر کیف جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ ہدیٰ احصار کا بدل ہو سکتا ہے۔ ان کی حجت یہ ہے کہ اس دم کے ذریعے تحمل ہو سکتا ہے۔ لہذا دم تمتع کی طرح اس کا بدل ہونا ممکن ہے۔ — ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَخْلُقُوا مَادًّا مَكْمُومًا حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ، اس میں اللہ تعالیٰ نے اس وقت تک سر منڈانے سے منع فرمائی، جب تک ہدی حرم میں پہنچ کر ذبح نہیں ہو جاتی تو ذبح ہدی اس نہی کی غایت سے، اور جس حکم کی کوئی غایت متعین کر دی گئی ہو، وہ حکم اس غایت سے پہلے ختم نہیں ہوتا۔ پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ جب تک ہدی حرم میں ذبح نہ ہو جائے احرام نہ کھلے۔ خواہ روزے رکھے یا نہ رکھے، کھانا کھلائے یا نہ کھلائے۔ نیز اس لیے کہ احرام کے تقاضوں کے اتمام سے پہلے دم کے ذریعے احرام کھولنے کا جواز صرف نص پر مبنی ہے اس میں قیاس کا کوئی دخل نہیں۔ لہذا قیاس و رائے سے کسی دوسری چیز کو اس کا قائم مقام بنانا درست نہیں ہے۔

مسئلہ: ابو حنیفہؒ و مجتہد کے قول کے مطابق محصر کے تحمل کے لیے حلق شرط نہیں ہے۔ محصر حلق کے بغیر محض ذبح سے احرام کھول سکتا ہے لیکن اگر حلق کروالے تو اچھا ہے۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ میری رائے ہے کہ حلق کروانا اس کے لیے ضروری ہے۔ لیکن اگر حلق نہیں کروایا تو بھی اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ اور ابو یوسفؒ کا ایک قول یہ بھی مردی ہے کہ حلق ایسا واجب ہے جس کے ترک کی گنجائش نہیں ہے۔ اور جصاصؒ کہتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ و محمدؐ کے نزدیک حلق اس صورت میں واجب نہیں ہوتا جبکہ احصار حلق میں ہو۔ کیونکہ حلق حرم کے ساتھ مختص ہے۔ اور اگر حرم میں احصار ہوا تو پھر ان کے نزدیک بھی حلق ضروری ہے۔ ابو یوسفؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حدیبیہ کے سال حلق کروایا اور اپنے اصحاب کو حلق کا حکم دیا اس سے معلوم ہوا کہ حلق ضروری ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؐ کی دلیل یہ فرمان ہے: فَلَا تَحْصِرُوهُنَّ فَمَا اسْتَبَسَدْنَ مِنَ الْهَدْيِ مطلب یہ ہے کہ اگر تم بکھر جاؤ اور احرام کھولنا چاہو تو جو ہدی میسر ہو ذبح کرو۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے ہدی کا ذبح محصر کے تحمل کی مکمل شرط قرار دی ہے۔ تو اس کے بعد جو حلق کو بھی واجب کہتا ہے وہ اس شرط کو نامکمل قرار دے رہا ہے۔ اور یہ خلاف نص ہے۔ نیز اس لیے کہ حلق افعال حج سے تحمل کے لیے ہوتا ہے اور محصر تو افعال حج ادا ہی نہیں کرتا لہذا حلق اس پر لازم نہیں ہوگا۔

یہی حدیث! توجصاصؒ کی تفصیل کے مطابق اس سے استدلال نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ حدیبیہ کا کچھ حصہ جل میں ہے اور کچھ حرم میں۔ تو احتمال ہے کہ آپؐ کا احصار حصہ حرم میں ہوا ہو اس لیے آپؐ نے حلق کا حکم دیا۔ اور اصل کی روایت کے مطابق جواب یہ ہے کہ حلق کا یہ عمل

اور امر ندب و استحباب پر محمول ہے۔

ہدی احصار کے ذبح کا زمان | ہدی احصار کے ذبح کے لیے یوم نحر مخصوص نہیں ہے، بلکہ احصار کی ہدی کسی وقت بھی ذبح کی جا

سکتی ہے۔ خواہ احصار حج سے ہوا ہو یا عمرہ سے، یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ ابو یوسف و محمد کہتے ہیں کہ حج سے احصار کی ہدی صرف ایام نحر میں ذبح کی جاسکتی ہے، ان ایام کے علاوہ کسی وقت میں اس ہدی کا ذبح جائز نہیں ہے۔ اور عمرہ سے احصار کی ہدی میں تو کسی کا اختلاف نہیں، کہ یہ ہدی کسی وقت بھی ذبح کی جاسکتی ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ دم احرام حج سے تحلل کا سبب ہے۔ اس لیے حلق کی طرح یہ بھی زمان تحلل کے ساتھ مختص ہوگا۔ بہ خلاف عمرہ کے، کہ عمرہ کے احرام سے تحلل جب حلق سے ہوتا ہے تو اس تحلل کے لیے کوئی خاص وقت متعین نہیں ہوتا۔ تو اسی طرح جب ہدی کے ساتھ تحلل ہو تو اس کے ساتھ بھی کوئی وقت متعین نہیں ہوگا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ محصر کے لیے قبل از وقت تحلل کی اباحت و رخصت اس ضرورت کی بنا پر ہے کہ احرام کی بقاء و امتداد سے محرم کو ضرر نہ پہنچے، لہذا ہدی کا ذبح یوم نحر کے ساتھ مختص نہیں ہوگا اور نہ مقصد ہی فوت ہو جائے گا، جیسا کہ فائیت حج کا تحلل کے لیے طواف ایام نحر کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ اور محصر بھی فائیت حج ہی تو ہے واللہ اعلم

تحلل کا حکم | یہ ہے کہ محرم حلال ہو جاتا ہے اور تمام ممنوعات احرام کا استعمال اس کے لیے مباح ہو جاتا ہے۔ اس لیے کہ مانع اٹھ گیا۔ تو اب اس کی وہی حالت لوٹ آئی جو احرام سے پہلے تھی۔

دوسری قسم کے لوگ جو ہدی کے بغیر بھی احرام کھول سکتے ہیں۔ اس قسم میں ہر وہ محصر داخل ہے، جسے حق العبد کی بنا پر شرعاً احرام کے تقاضوں پر عمل کرنے سے روک دیا گیا ہو۔ جسے بیوی اور غلام، کہ ان کے لیے خاوند اور مولیٰ کی اجازت کے بغیر احرام باندھنا شرعی طور پر ممنوع ہے۔ کیونکہ اس میں خاوند اور مولیٰ کی حق تلفی ہے۔ تو ایسی صورت میں خاوند اور مولیٰ کی اجازت ہے کہ وہ ہدی ذبح کئے بغیر فوراً بیوی اور غلام کا احرام کھلا دیں۔ اس بحث کے دو موضوع ہیں۔ ایک یہ کہ تحلل کی اس نوع کا جواز، دوسرے یہ کہ ایسی صورت میں کس چیز سے تحلل ہو گا؟ — تفصیل یہ ہے کہ اس تحلل کا جواز اس بنا پر ہے کہ عورت سے قربت خاوند کا حق ہے اور اسے اپنا حق وصول کرنے کی حاجت پیش آ سکتی ہے، اور احرام کے ہوتے ہوئے یہ ممکن نہیں ہے، اس لیے تحلل کی ضرورت ہے اور یہ ممکن نہیں ہے کہ اس تحلل کو حرم میں ہدی کے ذبح پر موقوف رکھا جائے۔ کیونکہ اس میں خاوند کے وقتی حق کا ابطال ہے، تو اسے یہ حق دیا گیا ہے کہ اسی وقت بیوی کا احرام کھلا سکتا ہے۔ اور عورت پر لازم ہے کہ ہدی یا اس کا منہ حرم بھیجے، تاکہ اس کی طرف سے ذبح کی جائے، کیونکہ یہ طواف کے بغیر حلال ہوئی ہے

اور اس پر حج و عمرہ بھی لازم میں۔ جیسا کہ محرم مرد جب ہدی کے ساتھ حلال ہوتا ہے تو اس پر بھی یہی کچھ لازم ہوتا ہے۔ بہ خلاف جبکہ عورت حج اسلام کا احرام باندھے، اور نہ اس کا خاوند ہو، نہ کوئی محرم، یا خاوند یا محرم تھا، لیکن مرگیا۔ تو ایسی صورت میں وہ ہدی کے بغیر احرام نہیں کھول سکتی، کیونکہ یہاں رکاوٹ حق اللہ کی وجہ سے ہے، حق العبد کی وجہ سے نہیں ہے۔ تو یہاں اس کا تحمل محض جائز کے درجہ میں ہے، یہ تحمل اس پر کسی کا حق واجب نہیں ہے۔ دیکھئے! اس عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ جب تک کوئی محرم نہ ملے یا شادی نہ کرے، اس وقت تک اپنے احرام پر باقی ہے تو ایسی صورت میں اس کا تحمل ایسی چیز کے ساتھ ہی ہو سکتا ہے، جو تحمل کی غرض سے وضع کی گئی ہو۔ اور یہی ان دونوں کا وجہ فرق ہے۔

اسی طرح غلام کے منافع مولیٰ کی ملکیت میں جنہیں وہ اپنی مصالح میں صرف کرنے کا محتاج ہے۔ اور یہ احرام کے ہوتے ہوئے ممکن نہیں ہے۔ اس لیے اسے فی الحال تحمل کی حاجت ہے۔ کیونکہ محرم میں ہدی کے ذبح پر تحمل موقوف رکھنے سے اس کی مصالح میں تعطل پیدا ہوتا ہے۔ اس لیے مولیٰ اسی وقت غلام کا احرام کھلوا سکتا ہے۔ اور غلام پر لازم ہے کہ جب آزاد ہو تو ہدی احصار ذبح کرے اور حج و عمرہ کی قضا کرے۔ اس لیے کہ خطاب کی اہلیت رکھتے ہوئے حج شروع کرنے سے حج اس پر واجب ہو چکا تھا، لیکن مولیٰ کے حق کی وجہ سے حج کرنا اس کے لیے متعذر ہو گیا تھا، تو جب آزاد ہو گیا تو مولیٰ کا حق زائل ہو گیا۔ اس لیے اب حج کرنے میں کوئی رکاوٹ نہیں رہی۔ اور عمرہ اس لیے واجب ہو گا کہ احرام باندھنے کے سال حج فوت ہو گیا تھا۔ مسئلہ: اگر غلام نے مولیٰ کی اجازت سے احرام باندھا تو اس کے بعد مولیٰ کے لیے احرام کھلوانا مکروہ ہے۔ اس لیے کہ اس میں وعدہ خلافی ہے۔ لیکن اگر احرام کھلوا دیا تو بھی جائز ہے، کیونکہ غلام کے منافع مولیٰ کی ملکیت میں۔ اور ابو یوسف و زفر سے روایت ہے کہ مولیٰ جب غلام کو حج کی اجازت دے دے تو پھر احرام کھلوانا جائز ہے۔ اس لیے کہ اجازت دے کر اس نے اپنا حق ساقط کر دیا۔ پس اب یہ حر سے مشابہ ہے۔ لیکن صحیح ظاہر الروایت کا جواب ہے، کیونکہ جس وجہ سے احرام کھلوانا جائز ہوا تھا۔ یعنی ملکیت۔ وہ تو اب بھی موجود ہے۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ وجہ گور چکی ہے۔

مسئلہ: مولیٰ جب غلام کا احرام کھلوا دے، تو اس پر ہدی واجب نہیں، کیونکہ غلام کی وجہ سے مولیٰ پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔

مسئلہ: غلام نے مولیٰ کی اجازت سے احرام باندھا۔ پھر احصار کا شکار ہو گیا تو اس بارے میں فقہ وری اپنی مثرن مختصر میں کہتے ہیں کہ مولیٰ پر ہدی بھیجنا لازم نہیں ہے،

کیونکہ اگر مولیٰ لازم ہو تو حق غلام کی وجہ سے لازم ہوگی۔ اور غلام کا مولیٰ پر کوئی حق

واجب نہیں جاتا۔ اور صورت مدورہ میں اگر غلام کو آزاد کر دیتا ہے تو مولیٰ پر ہدی بھیجنا لازم

ہوتا ہے۔ تاہم یہ کہ غلام آزاد ہو کر ان لوگوں میں شامل ہو گیا۔ جن کا حق مولیٰ پر ثابت ہو سکتا

ہے۔ پس یہ غلام اس آزاد شخص کی طرح ہے جو کسی کی طرف سے حج کرتا ہے، پھر وہ شخص محصر ہو جاتا ہے، کہ اس صورت میں حج کروانے والے پر واجب ہے کہ ہدی بھیجے۔ اور قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ پہلی صورت میں بھی (مولیٰ پر لازم ہے کہ حرم میں ہدی بھیجے، تاکہ وہ غلام احرام کھول سکے۔ اس لیے کہ یہ دم جس مصیبت کی وجہ سے واجب ہوا ہے، اس میں غلام مولیٰ کی اجازت کی وجہ سے مبتلا ہوا۔ لہذا یہ دم بمنزلہ نفقہ ہو گیا اور نفقہ مولے پر واجب ہوتا ہے۔ تو اسی طرح دم احصار بھی مولیٰ پر واجب ہوگا۔ اور اسی لیے میت کی طرف سے حج کرنے والا جب محصر ہو جائے، تو دم احصار مال میت سے دینا واجب ہے۔ محصر پر واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ: اگر غلام یا باندی نے مولیٰ کی اجازت سے احرام باندھا، پھر مولیٰ نے انہیں بیچ دیا تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بیع جائز ہے اور مشتری کو یہ حق ہے کہ انہیں روک دے اور ان کا احرام کھلوا دے۔ اور زفر کا قول ہے کہ اسے یہ حق حاصل نہیں ہے۔ ہاں خیار غیب کی وجہ سے رد کر سکتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی عورت نفل حج کا احرام باندھے پھر نکاح کر لے تو خاوند احرام کھلوا سکتا ہے۔ اور زفر کے نزدیک اسے یہ حق حاصل نہیں ہے۔ قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں اختلاف یونہی بیان کیا ہے۔ اور قدوری نے مختصر کرنی کی شرح میں یہ اختلاف ابو یوسف و زفر کے درمیان ذکر کیا ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مشتری کی طرف وہی اختیار منتقل ہوتا ہے جو بائع کے پاس ہو۔ اور زفر کے نزدیک بائع کو احرام کھلوانے کا اختیار نہیں رہا تھا، کیونکہ اجازت دے کر وہ اپنا حق ساقط کر چکا تھا۔ تو اسی طرح مشتری کو بھی یہ اختیار نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ احرام مشتری کی اجازت سے نہیں باندھا گیا تھا، تو یوں ہو گیا گویا اس نے مشتری کی ملکیت میں ہی بغیر اجازت احرام باندھا گیا تھا ایسا ہوتا تو مشتری احرام کھلوا سکتا تھا۔ اسی طرح صورتِ ہذا میں ہوگا۔ محمد فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنے غلام کو حج کی اجازت دے، پھر اسے بیچ دے تو میں مشتری کے لیے احرام کھلوانا مکروہ نہیں سمجھتا، کیونکہ بائع کے حق میں کراہت وعدہ خلافی کی وجہ سے تھی، اور یہ چیز مشتری کی طرف سے نہیں پائی گئی۔ ابن سماعہ، محمد سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی شادی شدہ باندی کا مولیٰ اسے حج کی اجازت دے، اور وہ احرام باندھے تو خاوند کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کا احرام کھلوائے کیونکہ خاوند کو احرام کھلوانے کا حق اس طور پر تھا کہ وہ بیوی کو سفر سے روک سکتا ہے، تاکہ اپنا حق راحت اس سے حاصل کرے۔ لیکن باندی کو سفر سے روکنے کا اختیار مولیٰ کے ہاتھ میں ہے، خاوند کے ہاتھ میں نہیں۔ دیکھیے! اگر مولیٰ باندی کو سفر میں لے جاتا چاہے تو خاوند کو روکنے کا اختیار نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اسے سفر کی اجازت دیتا ہے تو بھی منع کا اختیار نہیں ہوگا۔

رہی یہ بات کہ اس نوع کا تخیل کس چیز سے ہوتا ہے؛ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ یہ

تَحَلُّلِ احرام کے منافی کوئی ادنیٰ سا کام کر لینے سے ہو جاتا ہے، مثلاً خاوند یا مولیٰ بیوی یا غلام یا ندی کے ناخن کاٹ دیتے ہیں یا اہلیں خوشبو لگا دیتے ہیں یا بیوی یا غلام، خاوند یا مولیٰ کے حکم سے یہ کام کر لیتے ہیں یا بیوی خاوند کے حکم سے سر میں کنگھی کر لیتی ہے، یا خاوند اسے چوم لیتا ہے یا اسے لپٹا لیتا ہے تو ان امور سے احرام کھل جاتے گا۔ اصل میں یہ روایت ہے کہ عمرہ کے موقع پر جب حضرت عائشہؓ کے مخصوص ایام شروع ہو گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا: کنگھی کر لو اور عمرہ کا احرام کھول دو، نیز اس لیے کہ تحلل کی اباحت خاوند اور مولیٰ کے حق کی وجہ سے تھی، لہذا ان کی طرف سے کوئی ادنیٰ سا منافی احرام کام کرنے سے تحلل ہو سکتا ہے۔ لیکن محض قول سے تحلل نہیں ہوگا، مثلاً یوں کہے کہ میں نے تیرا احرام کھول دیا، کیونکہ یہ احرام باندھنا نہیں ہے بلکہ احرام کھولنا ہے، اس لیے اس میں محض قول کافی نہیں ہے جیسے آزاد شخص محصر ہو جائے تو یوں کہے کہ ”میں نے اپنا احرام کھول دیا“، تو یہ کافی نہیں ہوتا۔ بلکہ بدی کی ضرورت ہوتی ہے، واللہ اعلم

تحلل کے بعد محرم بہ کی قضا کا وجوب حاصل کلام اس میں یہ ہے کہ محصر کی چند حالتیں ہوتی ہیں۔

۱۔ محصر نے صرف حج کا احرام باندھا تھا۔

۲۔ اس نے صرف عمرہ کا احرام باندھا تھا۔

۳۔ دونوں کا احرام باندھا تھا۔ بایں طور کہ قادر تھا۔

چنانچہ اگر اس نے احصار کے وقت صرف حج کا احرام باندھا ہوا تھا تو زوال احصار کے وقت اگر حج کا وقت باقی ہے اور اس سال حج کا ارادہ کر لیتا ہے تو احرام باندھے اور حج کرے اس صورت میں نہ تو قضا کی نیت اس پر لازم ہے اور نہ ہی عمرہ لازم ہوتا ہے۔ محمدؐ نے ”اصل“ میں بوسنی ذکر کیا ہے۔ اور ابن ابی مالک عن ابی یوسف عن ابی حنیفہ ذکر کرتے ہیں کہ مذکورہ صورت میں احرام اول چھوڑنے کی وجہ سے دم بھی لازم ہوگا۔ اور اگر زوال احصار کے وقت سال بدل چکا ہے تو اس پر حج کی قضا اور ایک عمرہ لازم ہے اور یہ حج صرف اس کے ذمے قضا کی نیت سے ساقط ہوگا۔ اور حسن کی ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں اس پر حج کی قضا اور عمرہ لازم ہے اور دونوں میں قضا کی نیت کرنا بھی لازم ہے یہی زفر کا قول ہے قاضی نے مختصر طحاوی کی بشر میں ایسا ہی ذکر کیا ہے۔ اور یہی تفصیل و اختلاف ہے اس صورت میں جبکہ عورت اپنے خاوند کی اجازت کے بغیر نفل حج کا احرام باندھ لے، پھر خاوند اسے روک دے اور اس کا احرام کھلوا دے، پھر اسے احرام کی اجازت دے دے تو وہ اسی سال احرام باندھ لے یا سال بدل چکا ہو تو احرام باندھے زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس سال بھی حج کرے گا وہ قضا کی حد میں داخل ہو چکا ہے کیونکہ تحلل کے ساتھ پہلا احرام منسوخ ہونے کی وجہ سے یہ حج نئے احرام کے ساتھ ادا کیا جائے گا، لہذا یہ قضا سمجھا

جائے گا۔ اور اس پر حج و عمرہ لازم ہو گا جیسا کہ سال پلٹ جاتا تو لازم ہوتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قضا اسے کہتے ہیں، جو وقت سے فوت ہو جائے اور حج کا وقت تو ابھی باقی ہے لہذا اس میں حج کرنا ادا سمجھا جائے گا قضا نہیں، اس لیے قضا کی نیت کی بھی حاجت نہیں ہے اور نہ ہی عمرہ لازم ہوتا ہے کیونکہ عمرہ کا لزوم احرام والے سال میں حج فوت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور حج تو فوت نہیں ہوا۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ اگرچہ سال بدل چکا ہو تو بھی صرف حج کی قضا لازم ہوتی ہے۔ شافعی کی حجت ابن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ ”حج کے بدلے حج اور عمرہ کے بدلے عمرہ“ اور مسئلہ قضا فوت شدہ فعل کی مثل ہوتی ہے۔“ سے یہی مراد ہے۔ اور فوت صرف حج ہوا، اس لیے اس کی مثل صرف حج ہی ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت گزر چکی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”جس کا کوئی عضو لوٹ جائے یا لنگڑا ہو جائے تو وہ احرام کھول دے اور اس پر آئندہ سال حج کرنا لازم ہے“ اس میں آپؐ نے عمرہ کا ذکر نہیں فرمایا۔ اور اگر عمرہ واجب ہوتا تو آپؐ اس کا بھی ذکر فرماتے۔

ہماری دلیل اثر اور نظر دونوں ہیں۔ اثر تو یہ ہے کہ ابن مسعودؓ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا ”حج سے احصار کی صورت میں محصر پر حج و عمرہ لازم ہوتا ہے۔“ اور نظریہ ہے کہ حج شروع ہونے کی وجہ سے اس پر واجب ہو چکا تھا۔ لیکن اس نے حج پورا نہیں کیا، بلکہ اس سال حج اس سے فوت ہو گیا اور جس سے حج فوت ہو جائے وہ افعال عمرہ ادا کر کے احرام کھولتا ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ فائت حج طواف کے ذریعے احرام کھولتا ہے، دم کے ذریعے نہیں اور محصر نے دم دے کر احرام کھولا تھا، ادھر یہ دم اس طواف کے قائم مقام تھا جو حج فوت ہونے کی صورت میں لازم ہوتا ہے تو اب تک اور طواف اس پر کیسے لازم ہو سکتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جس دم سے محصر نے احرام کھولا تھا وہ اس طواف کا بدل نہیں تھا۔ تاکہ یہ کہا جائے وہ دم اس طواف کا قائم مقام تھا، لہذا طواف کی ضرورت نہیں وہ دم احرام کھولنے میں صرف تعجیل کی وجہ سے واجب ہوا تھا۔ کیونکہ محصر اگر ہدی نہ بھیجتا تو مدت مدید تک احرام کی حالت میں رہتا۔ اور اس میں جو ضرر اور حرج ہے وہ مخفی نہیں۔ تو اس کے لیے یہ قرار دیا گیا کہ احرام سے جلد نکل آئے اور جو طواف اس پر لازم ہوا ہے اسے دم کے ذریعے موخر کرے۔ چنانچہ دم کے ذریعے اس کا احرام کھلا ہے طواف باطل نہیں ہوا۔ تو جب دم سے طواف ختم نہیں ہوا اور دم طواف کا بدل بھی نہیں ہے تو اس پر لازم ہے کہ نئے احرام سے یہ طواف ادا کرے اور یہی عمرہ ہے اور اس بات پر کہ دم طواف متحمل کا بدل نہیں ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر فائت حج لازم شدہ طواف کو، طواف کے بدل دم دے کر فسخ کرنا چاہے تو بالاجماع اس کے لیے یہ درست نہیں ہے، تو اس سے ثابت ہوا کہ دم احصار احرام کھولنے میں تعجیل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے، طواف متحمل کے بدل میں نہیں۔ اب سجدہ اللہ تعالیٰ اشکال دور ہو گیا۔ رہی ابن عباسؓ کی حدیث! تو اگر یہ پایہ ثبوت کو پہنچ جائے تو بھی اس سے استدلال مسکوت سے

مٹسک ہے۔ کیونکہ ابن عباسؓ کا یہ فرمانا کہ ”حج کے بدلے حج اور عمرے کے بدلے عمرہ“ صرف حج کے بدلے حج اور عمرہ کے بدلے عمرہ کے وجوب کا تقاضا کرتا ہے، اس سے حج کے بدلے عمرہ حج کے وجوب کی نہ تو نفی ہوتی ہے اور نہ ہی اثبات لہذا یہ حدیث اس بارے میں ساکت ہے اور اس کا وجوب دلیل قائم ہونے پر موقوف ہے اور یہ دلیل موجود ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ یہ حدیث بالکل اس فرمانی الہی کی طرح ہے کہ ”المحرب بالحد والعبد بالعبد والانتی بالانتی“ کہ اس سے بالاجتماع غلام کے بدلے آزاد اور مرد کے بدلے عورت کے قتل کی نفی نہیں ہوتی، اسی طرح اس حدیث میں ہو گا۔ اور یہ حدیث فائت حج یعنی اس شخص پر محمول ہو گی، جس سے وقوف عرفات چھوٹ گیا ہو۔ کیونکہ ایسا شخص عمرہ کے افعال ادا کر کے احرام کھولتا ہے اور اس پر آئندہ سال صرف حج کی قضا لازم ہوتی ہے۔ عمرہ لازم نہیں ہوتا۔

۲۔ اگر صرف عمرے کا احرام باندھا تھا تو صرف عمرہ قضا کرے۔ کیونکہ مشروع کرنے سے عمرہ واجب ہو چکا ہے۔ اور جس وقت چاہے قضا کرے کیونکہ عمرے کے لیے کوئی وقت معین نہیں ہے۔

۳۔ اور اگر حج قرآن کی صورت میں عمرہ و حج کا احرام باندھا ہوا تھا، تو ایک حج اور دو عمرے قضا کرے۔ حج اور ایک عمرے کی قضا تو اس لیے ہے کہ مشروع کرنے سے یہ واجب ہو گئے تھے اور دوسرا عمرہ احرام والے سال حج فوت ہونے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ یہ ہماری اصل کے مطابق ہے۔ اور شافعیؒ کی اصل کے مطابق اس پر صرف حج کی قضا واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک قارن کا صرف ایک احرام ہوتا ہے اور عمرہ کا احرام حج کے احرام میں داخل ہو جاتا ہے۔ لہذا قارن کا حکم وہی ہے جو مفرد کا حکم ہوتا ہے اور مفرد جب مھر ہو جائے تو ان کے نزدیک اس پر صرف حج کی قضا واجب ہوتی ہے اسی طرح قارن کا حکم ہو گا۔ واللہ اعلم

زوال احصار کا حکم! بھیجنے سے پہلے نائل ہوا ہو گا یا ہدی بھیجنے کے بعد، اگر ہدی بھیجنے سے پہلے نائل ہوا ہے تو اپنے احرام کو جاری رکھے اور اس سے تفریق نہ کرے اور اگر ہدی بیچ چکا تھا، پھر احصار نائل ہوا تھا یہ چار صورتوں سے خالی نہیں۔

۱۔ زوال احصار کے بعد ہدی اور حج دونوں پالیٹے پر قارن ہے

۲۔ یا دونوں کے پانے پر قارن نہیں

۳۔ یا ہدی تو پاسکتا ہے لیکن حج نہیں۔

۴۔ یا حج پاسکتا ہے لیکن ہدی نہیں۔

پس اگر ہدی اور حج دونوں کے ادراک پر ”اور ہے تو تخطئ“ نہیں ہے اور احرام پورا کرنا اس پر واجب ہے کیونکہ شتمل کی اباحت عذر احصار کی وجہ سے تھی اور عذر

زائل ہو چکا ہے۔ اور اگر کسی کے ادراک پر قادر نہیں ہے تو ایب احرام جاری رکھنا لازم نہیں اور تحلل جائز ہے۔ کیونکہ احرام جاری رکھنے میں اب کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لیے احصار ثابت ہو گیا۔ لہذا اس کا حکم بھی ثابت ہو گا۔ اور اگر ہدی کے ادراک پر قادر ہے لیکن حج کے ادراک پر قادر نہیں، تو بھی احرام جاری رکھنا لازم نہیں ہے کیونکہ حج کے بغیر صرف ہدی کے ادراک میں کوئی فائدہ نہیں کیونکہ ہانا تو حج کے لیے تھا، لیکن جب حج مل ہی نہیں سکتا تو جانے کا فائدہ نہیں۔ لہذا ہدی پانے کی قدرت و عدم قدرت۔۔۔۔۔ دونوں برابر ہیں۔ اور اگر حج کے ادراک پر قادر ہے، لیکن ہدی کے ادراک پر قادر نہیں تو کہا گیا ہے کہ یہ صورت صرف ابو حنیفہ کے مذہب میں پائی جاسکتی ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک دم احصار کا ذبح ایام نحر سے مخصوص نہیں ہے بلکہ اس سے پہلے بھی جائز ہے۔ لہذا ابو حنیفہ کی رائے کے مطابق ہدی کے بغیر حج کا ادراک متصور ہے، لیکن ابو یوسف و محمد کی رائے کے مطابق یہ متصور نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے نزدیک دم احصار صرف ایام نحر میں ذبح کیا جاسکتا ہے تو جب حج کا ادراک ممکن ہے تو لازماً ہدی بھی پالے گا۔ ان کے نزدیک یہ صورت صرف عمرہ سے احصار کی صورت میں پائی جاسکتی ہے۔ کیونکہ احصار عمرہ کے دم کا ذبح بلا خلاف ایام نحر سے مخصوص نہیں ہے۔ جب یہ تفصیل معلوم ہو چکی تو ابو حنیفہ کے مذہب کے مطابق اس صورت میں قیاس یہ ہے کہ احرام جاری رکھنا لازم ہے، اور تحلل جائز نہیں ہے، کیونکہ جب حج کے ادراک پر قادر ہے تو احرام حج جاری رکھنے سے عاجز نہیں ہوا، لہذا عذر احصار نہیں پایا گیا۔ اس لیے تحلل جائز نہیں ہے اور حج کر گزرنا لازم ہے۔ اور استحسان یہ ہے کہ احرام جاری رکھنا لازم نہیں ہے اور تحلل جائز ہے۔ اس لیے کہ جب وہ ہدی کے ادراک پر قادر نہیں ہے مثلاً احصار کے زوال اور ذبح کے لیے متعین کردہ وقت کے درمیان اتنا وقت نہیں ہے کہ وہاں پہنچ سکے، تو یوں ہو گیا گویا ہدی ذبح کرنے کے بعد احصار سے زائل ہوا۔ پس ہدی کے ذبح کے ساتھ ہی احرام کھل جائے گا نیز اس لیے کہ ہدی اپنی راہ میں جا چکی ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ ہدی لے جانے والے پر ذبح کرنے سے ضمان واجب نہیں ہوتی۔ تو یوں ہو گیا گویا وہ اس وقت جانے پر قادر ہو گیا جب اسکی طرف سے ہدی ذبح ہو چکی تھی۔ واللہ اعلم

فصل

حالت احرام میں کیا ممنوع اور کیا مباح ہے؟ اور فعل ممنوع کے ارتکاب سے کیا واجب ہوتا ہے؟

اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ بنیادی طور پر ممنوعات احرام کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم

وہ ہے جس سے حج فاسد نہیں ہوتا، اور دوسری قسم وہ ہے جس سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔ پھر جن ممنوعات سے حج فاسد نہیں ہوتا ان کی چند انواع ہیں۔

- ۱۔ بعض ممنوعات کا تعلق لباس سے ہے۔
- ۲۔ بعض کا تعلق خوشبو سے استعمال اور اس کے قائم مقام میل کچیل دور کرنے سے ہے
- ۳۔ بعض کا تعلق حجام کے توابع سے ہے۔
- ۴۔ اور کچھ ممنوعات شکار سے متعلق ہیں۔

لباس سے متعلقہ ممنوعات | محرم سلی ہوئی کوئی چیز نہ پہننے، نہ قمیص، نہ قبا، نہ جبّہ، نہ شلوار، نہ عمامہ، نہ ٹوپی اور نہ موزے۔ ہاں اگر جوتے نہ ہوں تو کعبین سے نیچے موزے کاٹ کر پہننے میں کوئی حرج نہیں۔ اس میں اصل عبد اللہ بن عمرؓ سے یہ روایت ہے کہ ”ایک شخص نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ ”محرم کون سے کپڑے پہننے؟“ تو آپؐ نے جواب ارشاد فرمایا ”نہ قمیص پہننے، نہ عمامے، نہ شلواریں، نہ ٹوپیاں اور نہ موزے۔ ہاں اگر کسی کے پاس جوتے نہیں ہیں تو موزے پہن لے اور انہیں کعبین سے نیچے کاٹ لے (یہاں کعبین سے مراد پاؤں کی ظاہری جانب بالکل درمیان ابھری ہوئی ہڈیاں ہیں) اور کوئی ایسا کپڑا نہ پہننے جو زعفران یا ورس میں رنگا ہوا ہو۔ اور عورت نہ تو نقاب اوڑھے اور نہ دستا نہ پہننے۔

اگر کہا جائے کہ اس حدیث میں کچھ اشکال ہے۔ وہ یہ کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال یہ کیا گیا تھا کہ ”محرم کیا کیا پہن سکتا ہے؟“ اور آپؐ نے جواب میں فرمایا کہ ”یہ سلی ہوئی چیزیں نہیں پہن سکتا“ تو جس بارے میں آپؐ سے سوال ہوا۔ آپؐ نے اس سے اعراض فرما کر ایسے امور کے بارے میں جواب دیا جن کا آپؐ سے سوال نہیں کیا گیا تھا، یہ چیز جواب سے پہلو تھی ہے یا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ فعل مذکور کے بارے میں کسی حکم کا اثبات اس بات کی دلیل ہے کہ غیر مذکور فعل کے بارے میں حکم اس کے خلاف ہے، اور یہ بھی خلاف مذہب ہے؟ اس اشکال کے مختلف جواب ہیں۔

۱۔ احتمال ہے کہ سوال ان چیزوں کے بارے میں کیا گیا ہو جو محرم نہیں پہن سکتا، لیکن سوال میں ”لا“ کا اضمار کیا گیا ہو۔ کیونکہ کلام میں کبھی ”لا“ کا اضافہ کیا جاتا ہے (جیسے ”لا اُقتبمُ جہنم البلد“ وغیرہ) اور کبھی ”لا“ حذف کر دیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”یٰٰبَنِیْ اٰدَمُ اَنْ تَقُلُوْا“ اور مراد ہے ”اَنْ لَا تَقُلُوْا“ تو حدیث میں سوال یوں ہو گا کہ ”محرم کیا چیزیں نہ پہننے؟“ تو آپؐ نے فرمایا ”محرم یہ چیزیں نہ پہننے“ لہذا جواب سوال کے مطابق ہے۔

۲۔ یہ بھی احتمال ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو سائل کے حال کے قرینہ یا وحی کے ذریعے یا کسی دوسری دلیل سے یہ معلوم ہو گیا تھا کہ سائل کی غرض ان چیزوں کو دریافت کرنا ہے جو احرام کے بعد نہیں پہنی جاسکتیں تو آپؐ نے اس کے دلی مقصود کے بارے میں جواب ارشاد فرمایا

اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ جب ابراہیم علیہ السلام نے یہ دعا کی ”رب اجعل
 هذا بلداً آمناً وارزق اہلہ من الثمرات من امن منهم
 باللہ والیوم الآخر“ تو اللہ تعالیٰ نے اس کا یہ جواب دیا ”ومن کفر فامتنعہ
 قلیلاً ثم اضطرہ الی عذاب الناس“ تو اس میں ابراہیمؑ نے اپنے پروردگار سے صرف یہ
 سوال کیا تھا کہ اہل مکہ میں سے اہل ایمان کو پھلوں کا رزق عطا فرما۔ لیکن اللہ تعالیٰ نے جواب
 میں ارشاد فرمایا کہ وہ کافر کو بھی رزق دے گا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کو معلوم تھا کہ ابراہیمؑ کی
 مراد یہ ہے کہ صرف مومن کو رزق ملے۔ کافر کو نہ ملے۔ تو اللہ تعالیٰ نے دل میں پوشیدہ سوال کا جواب
 دیا۔ اسی طرح اس حدیث میں بھی ہو گا۔

۳۔ محرم کے لباس کے بارے میں سوال ہونے کے بعد آپؐ کا خاص طور پر یہ کہنا کہ محرم سلا
 ہوا کپڑا نہ پہنے، اس سے معلوم ہوا کہ اُن سے کپڑے کا حکم اس کے خلاف ہے۔ اور فعل مذکور
 میں کسی حکم کی تنصیص، اس فعل کے ساتھ اس حکم کی تخصیص پر اس وقت دلالت نہیں کرتی جبکہ
 اس میں تین شرائط پائی جاتی ہوں، ایک یہ کہ تخصیص کی صورت میں کسی ایسی شخصیت کی طرف جواب
 سے پہنچتی کی نسبت نہ ہوتی ہو جس کے لیے جواب سے پہنچتی کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن اگر ایسی
 نسبت ہو رہی ہو تو پھر تخصیص حکم تخصیص پر دلالت کرتی ہے۔ اور یہاں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف
 یہ نسبت لازم آ رہی ہے۔ اس لیے یہاں تخصیص، تخصیص پر دلالت کرے گی تا کہ منصب نبوت
 اس نسبت سے پاک رہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہاں یہ احتمال ہو کہ غیر مذکور کا حکم، مذکور
 کے حکم کے خلاف ہو گا، اور یہاں یہ احتمال نہیں ہے۔

دگر نہ لازم آئے گا کہ محرم کچھ بھی نہ پہنے، اور یہ محرم کی گہنی یا سردی کے سبب موت کے منہ میں
 ڈالنا ہے۔ جو کہ خلاف عقل ہے۔ لہذا یہاں ایک نوع یعنی سارے ہوئے لباس سے منع، دوسری نوع
 یعنی آن سارے لباس کی اجازت ہو گا۔

اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ”اللہ الذی جعل لکم اللیل تسکنوا فیہ“
 اس میں رات کو سکون کے لیے قرار دینا، اس پر دلالت کرتا ہے کہ دن کو کسب اور طلب معاش
 کے لیے بنایا گیا ہے۔ کیونکہ بقاء کے لیے خوراک ضروری ہے۔ تو جب رات سکون کے لیے ہوئی تو
 لازم آمدن طلب معاش کے لیے متعین ہو گیا۔ تیسری شرط یہ کہ تخصیص امر دہنی کے علاوہ کسی اور
 چیز میں ہو۔ لیکن اگر تخصیص امر دہنی میں ہے تو یہ تخصیص پر دلالت کرے گی اس لیے کہ ہمارے
 اصحاب کی مذہب یہ ہے کہ کسی شے کا امر، اس کی ضد سے نہیں ہوتا ہے، اور کسی شے سے نہی اس
 کی ضد کا امر ہوتی ہے۔ اور یہاں تخصیص محل نہی میں ہے، لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اُن سے
 کا حکم سارے کے خلاف ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

نیز (سلا ہوا لباس پہننا) اس لیے ممنوع ہے کہ سلا ہوا لباس حالت اقامت کے فوائد سے
 نفع اندوزی اور پہنا دے میں آسودگی کے ذیل میں آتا ہے، جبکہ محرم کی حالت اس کے منافی ہونی
 چاہیے۔ نیز اس لیے کہ حاجی حالت احرام میں اپنی بد حالی کے وسیلہ سے اپنے مولیٰ کی نظر رحمت
 کا طلبگار ہوتا ہے، جیسے وہ غلام جس سے آقا ناراض ہو، اپنی بد حالی پیش کر کے اپنے آقا

کی توجہ چاہتا ہے۔ (اور اس کے لیے ان سلا لباس زیادہ مناسب ہے) اسی لیے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ”محرم تو پراگندہ سر اور غبار آلود ہوتا ہے“

مسئلہ: محرم کے لئے سلا ہوا لباس پہننا اس وقت ممنوع ہے جبکہ وہ مقدار و معروف طریقہ کے مطابق پہنے۔ لیکن اگر سلا ہوا لباس غیر مقدار طریقہ سے پہنتا ہے مثلاً قمیض کو بغل کے نیچے سے گزار کر کندھے پر ڈال لیتا ہے یا شلوار کو تہبند کی طرح استعمال کرتا ہے تو یہ ممنوع نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں حالت اقامت کی نفع اندوزی اور لباس میں آسودگی حاصل نہیں ہوتی نیز اس لیے کہ اس انداز میں قمیض اور شلوار کا پہننا رداء اور ارزاء کے معنی میں ہے، کیونکہ اس کے سنبھالنے میں بھی ویسا ہی تکلف کرنا پڑے گا، جیسا کہ رداء اور ارزاء کے سنبھالنے میں تکلف کرنا پڑتا ہے اور رداء و ازار کا پہننا غیر ممنوع ہے۔

مسئلہ: اگر کسی نے قباء اس انداز میں پہنی کہ اپنے کندھے تو قباء میں داخل کر لیے لیکن ہاتھ آستینوں میں نہیں ڈالے۔ تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ جائز ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس سے سلا ہوا کپڑا پہننا لازم آتا ہے۔ کیونکہ پہننا نام ہے اعضاء چھپانے کا۔ اور اس صورت میں اکثر اعضاء مثلاً دونوں کندھے، پیٹھ وغیرہ سے ہوئے کپڑے سے چھپ جاتے ہیں۔ اس لیے یہ بھی ممنوع ہے، جیسا کہ دونوں ہاتھ آستینوں میں ڈال لے، تو ممنوع ہے۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے ممنوع عنہ مقدار طریقہ پر پہننا ہے۔ اور قباء پہننے کا مقدار طریقہ یہ ہے کہ کندھوں پر ڈالنے کے ساتھ دونوں ہاتھ آستینوں میں داخل کیے جائیں، نیز اس لیے کہ حالت اقامت کے فوائد سے نفع اندوزی اور لباس کی آسودگی مقدار طریقہ پر پہننے سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ چیز نہیں پائی گئی، اس لیے اس طور پر پہننا ممنوع نہیں ہوگا۔ نیز اس لیے آستینوں میں ہاتھ داخل کیے بغیر قباء کندھوں پر ڈال لینا، رداء اور ازار پہننے کے مشابہ ہے، کیونکہ گر لے کے خطر کی وجہ اس کے سنبھالنے میں بھی اتنا ہی تکلف کرنا پڑے گا جتنا رداء اور ازار سنبھالنے کے لیے کرنا پڑتا ہے۔ اور رداء و ازار پہننا ممنوع نہیں ہے، اسی طرح یہ بھی ممنوع نہیں ہوگا۔ بخلاف جبکہ اپنے ہاتھ آستینوں میں داخل کر لے، کیونکہ یہ پہننے کا مقدار طریقہ ہے اور اس سے خطر کے فوائد سے انتفاع اور لباس کی آسودگی بھی حاصل ہوتی ہے اور اس طرح گرنے کا بھی خطرہ نہیں ہوتا۔ (اس لیے اس طرح پہننا ممنوع ہے) — اور اگر قباء کندھوں پر ڈال کر بٹن بند کر لے، تو یہ بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ جب بٹن بند کر لیے، تو سے ہوئے کپڑے کا آرام حاصل ہو گیا، دیکھئے! اس صورت میں اسے سنبھالنے کا تکلف کرنے کی بھی ضرورت نہیں رہی۔ (لہذا یہ ممنوع ہے)

مسئلہ: اگر کسی کے پاس رداء نہیں ہے، اور قمیض ہے تو کوئی حرج نہیں ہے کہ قمیض پہنا دے اور اسے رداء کے طور پر استعمال کرے کیونکہ جب قمیض پہنا دی تو وہ بمنزلہ رداء بن گئی اسی طرح اگر ازار نہ ہو اور شلوار ہو تو کوئی حرج نہیں ہے کہ ازار بند کی جگہ چھوڑ کر شلوار

ادھیڑ دے اور بطور ازار استعمال کرے، اس لیے جب شلوار ادھیڑ دی تو وہ بمنزلہ ازار بن گئی اسی طرح اگر کسی کے پاس جوتے نہیں ہیں اور موزے ہیں، تو ابن عمرؓ کی حدیث کی بنا پر کوئی حرج نہیں ہے کہ انہیں کعبین سے نیچے کاٹ کر پہن لے۔ اور ہمارے بعض متاخرین مشائخ نے کٹے ہوئے موزے پر قیلمیں کرتے ہوئے مندرجہ جوتے پہننے کی رخصت دے دی ہے، کیونکہ یہ موزے کے معنی میں ہے اور اسی وجہ سے شیم نامی جوتے پہننے کی بھی رخصت ہے۔ لیکن جو انہیں نہ پہنے، کیونکہ یہ موزوں کے حکم میں ہیں۔

مسئلہ: عمامہ یا کسی ایسی چیز سے اپنا سر نہ ڈھانپنے جس سے سر چھپانا مقصود ہوتا ہے۔ کیونکہ محرم کے لیے سر چھپانے والی چیز سے سر چھپانا ممنوع ہے۔ اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ ایک محرم "احافیق حردان" میں اونٹنی سے گر کر مر گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارے میں فرمایا "نہ تو اس کا سر چھپاؤ اور نہ ہی خوشبو اس کے قریب کرو، کیونکہ یہ قیامت کے دن تبلیہ کہتے ہوئے اٹھنے گا"۔ اگر سر پر کوئی چیز اٹھائی، پس اگر وہ کوئی ایسی چیز ہے، جسے لوگ سر چھپانے کے لیے استعمال کرتے ہیں، تو یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ پہننے کی طرح ہی ہے۔ اور اگر کوئی ایسی چیز ہے جس سے سر ڈھانپنا مقصود نہیں ہوتا، مثلاً پانی کا ٹب یا روٹی کا ٹکٹھا سر پر رکھ لیتا ہے، تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ اسے نہ تو پہننا سمجھا جاتا ہے اور نہ سر ڈھانپنا۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک مرد اپنا چہرہ نہ ڈھانپے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مرد کے لیے چہرہ ڈھانپنا جائز ہے۔ باقی عورت بھی اپنا چہرہ نہ ڈھانپے، ہاں یہ جائز ہے کہ چہرے سے ذرا ہٹا کر کپڑا لٹکالے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "مرد کا احرام سر میں ہوتا ہے اور عورت کا احرام چہرے میں ہوتا ہے"۔ اس میں آپؐ نے مرد و عورت کے احرام کا ایک خاص محل بیان فرمایا۔ اور اگر چہرہ ننگا رکھنے میں (دو نوں شریک ہو جائیں تو پھر خصوصیت نہیں رہتی)۔ اسی لیے جب عورت کا چہرہ احرام کا محل خاص قرار دیا گیا تو اس کا سر احرام میں داخل نہیں ہے، اسی طرح مرد میں ہو گا۔ نیز اس لیے کہ محرم کے اسوأل خلاف عادت پر مبنی ہیں۔ اور خلاف عادت حالت ہمارے قول کے مطابق بنتی ہے۔ کیونکہ مرد عادتاً چہرہ ننگا رکھتے ہیں، لہذا چہرہ چھپانا مرد کے لیے خلاف عادت ہے۔ اور عورتیں عادتاً چہرہ چھپاتی ہیں تو ان کے لیے خلاف عادت چہرہ کھولنا ہے۔ ہمدانی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "مرد کا احرام اس کے سر اور چہرے میں ہوتا ہے"۔ اور شافعیؒ کے لیے اپنی پیش کردہ روایت میں کوئی حجت نہیں ہے۔ کیونکہ اس میں صرف اتنا ہے کہ مرد کا احرام اس کے سر میں ہوتا ہے، اس سے چہرے میں احرام ہونے کی نہ تو نفی ہوتی ہے اور نہ اثبات۔ لہذا یہ مسکوت عنہ ہے اور کسی دلیل پر موقوف ہے اور ہم نے جو روایت بیان کی ہے، وہ چہرہ کے احرام پر دلیل ہے۔ اسی طرح ہم عورت

کے بارے میں بھی کہتے ہیں کہ ہمیں عودت کے سر میں احرام نہ ہونے کا علم اس روایت سے نہیں ہوتا کہ ”عودت کا احرام اس کے چہرے میں ہے“ بلکہ اس کی ایک اور دلیل ہے، جسے ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

مسئلہ: ورس (ایک قسم کی گھاس، جس سے کپڑے رنگے جاتے ہیں) اور زعفران سے رنگے ہوئے کپڑے نہ پہننے، اگرچہ سٹے ہوئے نہ ہوں۔ اس کی دلیل ابن عمرؓ کی خبر ہے، نیز اس لیے کہ ورس اور زعفران خوشبو ہیں اور محرم کے لیے خوشبو کا استعمال ممنوع ہے۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک محرم کے لیے زرد رنگ میں رنگا ہوا کپڑا پہننا بھی جائز نہیں ہے اور شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ ”عائشہؓ نے حالت احرام میں زردی میں رنگے ہوئے کپڑے پہننے“ اور روایت ہے کہ عثمانؓ نے عبد اللہ بن جعفر کو حالت احرام میں زردی میں رنگے ہوئے کپڑے پہننے سے منع فرمایا تو علیؓ نے فرمایا کہ وہ میں نہیں دیکھتا کہ کوئی ہمیں سنت کی تعلیم دے رہا ہے۔“ ہماری دلیل یہ ہے کہ عمرؓ نے طلحہؓ کو حالت احرام میں زردی میں رنگا ہوا کپڑا پہننے دیکھا تو منع فرمایا، طلحہؓ نے عرض کیا یہ تو گیرود (سرخ مٹی) سے رنگا ہوا ہے“ اس پر عمرؓ نے فرمایا کہ ”تم آئو لوگ تمہاری اقتداء کرتے ہیں“ تو اس میں عمرؓ کا انکار اور طلحہؓ کا اعتذار اس پر دلالت کرتا ہے کہ محرم کے لیے زردی میں رنگا ہوا کپڑا پہننا ممنوع ہے۔ اور اس روایت میں یہ بھی اشارہ ہے کہ گیرود میں رنگا ہوا کپڑا بھی مکروہ ہے۔ کیونکہ آپؐ نے فرمایا ”تم مقتدا ہو، لوگ تمہاری اقتداء کرتے ہیں“ یعنی جو شخص یہ کپڑا دیکھے گا، ہو سکتا ہے کہ وہ خیال کرے کہ یہ گیرود کے علاوہ زردی میں رنگا ہوا ہے۔ تو وہ زردی میں رنگے ہوئے کپڑے کے جواز کا قائل ہو جائے۔ تو یہ حرام میں وقوع کا سبب بن سکتا ہے، اس لیے کم از کم مکروہ ہے۔ زردی میں رنگا ہوا کپڑا اس لیے بھی ممنوع ہے کہ زردی خوشبو ہے، لہذا یہ ورس اور زعفران کی طرح ہے۔ رہی عائشہؓ کے بارے میں روایت! تو ان سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے احرام میں زردی میں رنگے ہوئے کپڑے کو ناپسند کیا ہے یا یہ روایت زردی کی طرح کے رنگ مثلاً گیرود وغیرہ سے رنگے ہوئے کپڑے پر محمول ہے۔ اور علیؓ کا قول کا بھی یہی جواب ہے، علاوہ ازیں علیؓ کا قول عثمانؓ کے قول یعنی ان کے انکار سے معارض ہے۔ لہذا تعارض کی وجہ سے اسے حجت نہیں بنایا جاسکتا۔

گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جبکہ زردی یا زعفران یا ورس میں رنگے ہوئے کپڑے کو دھویا نہ گیا ہو، لیکن اگر یہ کپڑا اس طرح دھویا گیا ہو کہ اس سے خوشبو نہ بھڑے تو پھر ایسا کپڑا پہننے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لیے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اس میں کوئی حرج نہیں کہ آدمی ورس یا زعفران سے رنگے ہوئے کپڑے کا احرام باندھے جبکہ اسے دھو دیا گیا ہو اور اس سے نہ تو خوشبو بھڑ رہی ہو اور نہ وہ خوشبو سے لٹھڑا ہوا ہو“ مگر سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ”لا یتنفض“ کی دو تفسیریں منقول ہیں۔ ایک یہ کہ اس کا رنگ

نہ جھڑ رہا ہو، اور دوسری یہ کہ اس سے خوشبو نہ پھوٹ رہی ہو، اور اعتماد دوسری تفسیر پر ہے۔ چنانچہ اگر رنگ تو نہیں جھڑ رہا لیکن خوشبو پھوٹ رہی ہے تو بھی ممنوع ہے۔ کیونکہ یہ خوشبو کے بقاء کی دلیل ہے۔

اسی طرح جو کپڑا ہروی رنگ میں رنگا ہوا ہو (اس کے پہننے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے) کیونکہ یہ خفیف سا رنگ ہے جس میں معمولی زردی ہوتی ہے اور اس سے کوئی بو نہیں آتی "املاء" میں ابو یوسف کہتے ہیں کہ محرم کے لیے مناسب نہیں ہے کہ زعفران یا ورس سے رنگے ہوئے کپڑے سے تکیہ لگائے یا اس پر سونے کی خوشبو کا استعمال ہو جائے گا۔ لہذا یہ پہننے کی طرح ہے۔

مسئلہ: طیلان (سبز چادر، جو علماء و مشائخ استعمال کرتے ہیں) پہننے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ طیلان سلا ہوا کپڑا نہیں ہے۔ ہاں اسے بٹن لگا کر بند نہ کرے، ابن عمرؓ سے یونہی مردی ہے۔ اور ابن عباسؓ سے مردی ہے کہ اس میں بھی کوئی حرج نہیں۔ لیکن ابن عمرؓ کا قول صحیح ہے۔ کیونکہ بٹن بذات خود سلا ہوا ہوتا ہے۔ جب بٹن بند کیا جائے گا تو سلی ہوئی چیز کا استعمال لازم آئے گا۔ اور یہ ممنوع ہے۔ نیز اس لیے کہ بٹن بند کرنے سے اسے سنبھالنے میں کسی تکلف کی حاجت نہیں رہے گی۔ پس یہ سلا ہوا کپڑا پہننے کے مشابہ ہو جائے گا۔ اور رداء و ازار کے مشابہ نہیں ہو گا۔

مسئلہ: ریشم اور اون سے بنا ہوا کپڑا، اون کا کپڑا، اسی سے بنا ہوا کپڑا اور دھاری دار کپڑا پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے، اگرچہ رنگیں ہو، جیسا کہ عدنی وغیرہ کپڑے ہیں۔ کیونکہ ان کپڑوں میں زیادہ زینت نہیں ہے۔ اور زینت محرم کے لیے ممنوع نہیں ہے۔

مسئلہ: ازار کو تنکے کا ٹٹے سے جوڑنا اور کسی چیز سے باندھنا مکروہ ہے اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک محرم کو دیکھا، جس نے اپنا کپڑا ایک رسی سے باندھا ہوا تھا، تو آپؐ نے فرمایا برباد ہو! رسی کھول دو! اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ وہ اس بات کو مکروہ سمجھتے تھے کہ محرم اپنا کپڑا باندھے۔ نیز اس لیے کہ اس صورت میں اسے سنبھالنے کے لیے کسی تکلف کی حاجت نہیں رہتی، پس یہ سلی ہوئے کپڑے کے مشابہ ہو جائے گا لیکن اگر کسی نے باندھ لیا تو اس پر لازم کچھ نہیں ہو گا۔ کیونکہ حقیقتاً یہ سلا ہوا نہیں ہے۔

مسئلہ: اس میں کوئی حرج نہیں کہ عمامہ کمر سے گزار کر اسے لپیٹ لے، ہاں اسے گرہ نہ دے کیونکہ عمامہ کا لپیٹنا ایک ان سلی کپڑے کا لپیٹنا ہے۔ پس یہ قمیص کو بغل سے گزار کر کندھے پر ڈالنے کے مشابہ ہے۔ لیکن اگر عمامہ کو گرہ دے گا تو یہ مکروہ ہو گا، کیونکہ اس طرح یہ سلی ہوئے کپڑے کے مشابہ ہو جائے گا جیسے ازار کو کسی چیز سے باندھنا مکروہ ہے۔

مسئلہ: محرم کے لیے قمیص اور پیٹنی باندھنے میں کوئی حرج نہیں۔ خواہ قمیص میں اپنا نفقہ ہو یا کسی دوسرے کا۔ اور خواہ پیٹنی ہک سے باندھی ہو یا سقمے سے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت

ہے کہ اگر پیٹی ہک سے باندھی تو مکروہ ہے، اور اگر تسمے سے باندھی، تو مکروہ نہیں۔ اور تھیلی کے بارے میں مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس میں اپنا نفقہ ہو تو مکروہ نہیں۔ اور اگر کسی دوسرے کا نفقہ ہو تو مکروہ ہے۔ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تھیلی باندھنا نفقہ کی حفاظت کے لیے ہوتا ہے۔ جو کہ ایک ضرورت ہے اور کسی کے نفقہ کی حفاظت ضرورت میں داخل نہیں۔ ابو یوسفؒ سے روایت کی وجہ یہ ہے کہ ہک سلا ہوا ہوتا ہے، تو اس سے باندھنا ازار کو بٹن سے بند کرنے کی طرح ہے۔ بہ خلاف تسمہ کے۔ (مکروہ ساٹھ سلا ہوا نہیں ہوتا)۔ ہماری یہ روایت ہے کہ عائشہؓ سے تھیلی کے بارے میں پوچھا گیا تو آپؐ نے کسی استفسار اور قید کے بغیر مطلقاً باندھنے کی اجازت دی اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو اپنی کمر میں تھیلی باندھنے کی اجازت دی، جبکہ تھیلی میں اس کا نفقہ ہو۔ اور تابعینؒ کی ایک جماعت یہی رائے رکھتی ہے۔ سعید بن المسیبؒ سے روایت ہے کہ تھیلی باندھنے میں کوئی حرج نہیں۔ اور یہی سعید بن جبیرؒ عطاء اور طاؤس رحمۃ اللہ کا قول ہے۔ نیز اس لیے کہ تھیلی اور پیٹی پسینا ازار پسینے کی طرح ہے۔ لہذا ممنوع نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اکثر علماء کے نزدیک محرم کے لیے خیمے کے سائے میں بیٹھنا بلا کراہت جائز ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ یہ مکروہ ہے۔ ان کی حجت یہ روایت ہے کہ ابن عمرؓ نے اسے مکروہ سمجھا ہے ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ عمرؓ کسی درخت پر کپڑا یا چمڑا ڈال لیتے اور اس کے سائے میں بیٹھتے۔ اور روایت ہے کہ عثمانؓ کے لیے منیٰ میں خیمہ گھاڑا جاتا تھا، اور وہ خیمہ کے سائے میں بیٹھتے تھے۔ نیز اس لیے کہ کسی ایسی چیز کے سایہ میں بیٹھنا، جو اس سے مس نہیں کر رہی۔ چھت کے سایہ میں بیٹھنے کے درجہ میں ہے۔ اور یہ ممنوع نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ: اگر کوئی شخص کعبہ کے پردے کے نیچے داخل ہو کر چھپ گیا، تو اگر پردہ اس کے سر اور چہرے سے نکل رہا ہے، تو یہ مکروہ ہے۔ کیونکہ یہ کسی کپڑے سے سر اور چہرہ چھپانے کے مشابہ ہے، اور اگر پردہ سر اور چہرہ سے جدا ہے تو مکروہ نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ساٹھان (دھیری) کے نیچے داخل ہونے کے درجہ میں ہے۔

مسئلہ: عورت حالت احرام میں جیسے چاہے ہوئے کپڑے پہنے۔ اپنا تمام جسم ڈھانچے موز سے پتے، اس میں کوئی حرج نہیں، ہاں چہرہ نہ ڈھانچے۔ جسم ڈھانچنا تو اس لیے ہے کہ عورت کا تمام بدن ستر ہے۔ اور ان سترے کپڑے کے ساتھ جسم چھپانا متعذر ہے، اس لیے سلا ہوا لباس پہننے کی ضرورت ہے۔ بالی چہرہ اس لیے ننگا رکھے کہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "عورت کا احرام اس کے چہرے میں ہو تلبت" اور عائشہؓ سے روایت ہے کہ "ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ حالت احرام میں تھیں، سوار ہمارے قریب سے گزرتے تھے۔ جب وہ ہمارے برابر ہوئے تو ہم میں ایک اپنی چادر سر سے چہرے پر لٹکا لیتی جب وہ گزر جاتے تو چادر اٹھا لیتی" اس حدیث سے معلوم ہوا کہ عورت کے لیے چہرہ چھپانا ناجائز نہیں ہے اور اگر چہرے پر

کوئی چیز لٹکانے اور ہٹا کر رکھے تو اس میں کوئی حرج نہیں۔ نیز اس لیے کہ جب چہرے سے کپڑا دور رہے تو وہ یوں ہے جیسے قبہ میں بیٹھی ہوئی ہے، یا خیمے کے سایہ میں بیٹھی ہوئی ہے۔
مسئلہ: اکثر علماء کے نزدیک عورت حالت احرام میں ریشم سونا اور جو چاہے میوہ پہنے، اس میں کوئی حرج نہیں۔ عطاء سے روایت ہے کہ یہ مکروہ ہے۔ لیکن صحیح اکثر علماء کا قول ہے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ ابن عمرؓ اپنی عورتوں کو حالت احرام میں سونا اور ریشم پہناتے تھے۔ نیز اس لیے کہ یہ ان اشیاء کا پہننا باب زینت سے ہے اور محرم کے لیے زینت ممنوع نہیں ہے۔
مسئلہ: رنگا ہوا کپڑا نہ پہنے۔ اور اس میں مانع زینت نہیں بلکہ اس میں موجود خوشبودار رنگ ہے۔ اور خوشبو کے استعمال میں عورت اور مرد برابر ہیں۔

مسئلہ: دستانے پہننا ہمارے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ اور یہی علیؓ و عائشہؓ کا قول ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں، ان کی حجت ابن عمرؓ کی حدیث ہے۔ کہ اس کے آخر میں ہے "عورت نقاب نہ اوڑھے اور دستانے نہ پہنے" نیز اس لیے کہ عادتاً عورت اپنے ہاتھ چھپاتی ہے۔ اس لیے اس کی مخالفت میں عادت کے خلاف کرتے ہوئے چہرے کی طرح ہاتھ کھولنا ضروری ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سعد بن ابی وقاصؓ اپنی بیٹیوں کو حالت احرام میں دستانے پہناتے تھے۔ نیز اس لیے کہ دستانے پہننے میں صرف سلی ہوئی چیز سے ہاتھوں کو چھپانا لازم آتا ہے۔ اور عورت کے لیے یہ ممنوع نہیں ہے۔ اس لیے کہ عورت اپنی قمیص سے بھی ہاتھ چھپا سکتی ہے۔ اگرچہ قمیص سلی ہوئی ہو۔ اسی طرح اگر کسی اور سلی ہوئی چیز سے چھپالے، تو اس میں بھی کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے۔ بہ خلاف چہرے کے۔ (کہ چہرہ چھپانا جائز نہیں) باقی حدیث میں یہ جو آیا ہے کہ "عورت دستانے نہ پہنے" یہ نہی بطور استحباب ہے۔ اور ہم اسے استحباب پر اس لیے محمول کرتے ہیں کہ تمام دلائل ۔۔ بقدر امکان جمع ہو جائے۔

سلا ہوا کپڑا پہننے سے کیا واجب ہوتا ہے؟ بعض مواقع میں بعینہ دم واجب ہوتا ہے، اور بعض مواقع میں متعین طور پر صدقہ واجب ہوتا ہے اور کبھی روزوں یا صدقہ یا دم میں سے کوئی ایک چیز واجب ہوتی ہے اور اس کی تعیین اس شخص کے سپرد ہے جس پر یہ واجب ہوا ہے۔ جیسا کہ کفارہ یمین میں ہوتا ہے۔ اور اس کا قاعدہ یہ ہوتا ہے اگر پہننے سے کامل فائدہ اٹھایا ہے تو کامل فدیہ واجب ہو گا، اور اس کے لیے دم متعین ہے۔ اس کے سوا کوئی اور چیز جائز نہیں۔ بشریکہ یہ کسی عذر کے بغیر پہنا ہو۔ اور اگر کسی عذر سے پہنا ہے تو تین چیزوں میں سے ایک واجب ہے اور اگر سلا ہوا کپڑا پہن کر بے انتفاع قاصر اٹھایا ہے تو قاصر فدیہ یعنی صدقہ واجب ہے بلکہ حکم بقدر علت ثابت ہو۔ اس اجزاء کی تفصیل یہ ہے کہ اگر سلا ہوا کپڑا مثلاً قمیص یا جبت یا شلوار یا عمامہ یا ٹوپی یا موزے یا جرابیں کسی عذر و ضرورت کے بغیر پہرا ایک دن پہنتا ہے تو اس پر دم لازم ہے۔ اس کے سوا کوئی اور چیز جائز نہیں ہوگی۔ کیونکہ ان مذکورہ اشیاء میں سے کوئی ایک چیز

پورا دن پہننا انتفاع کامل ہے۔ اس سے کامل کفارہ واجب ہوگا جو کہ صرف دم ہے۔ اور اس کے علاوہ کوئی اور چیز جائز نہیں ہے۔ کیونکہ یہ کام کسی عذر کے بغیر ہوا ہے۔ اور اگر ایک دن سے کم پہنتا ہے تو دم واجب نہیں صرف صدقہ واجب ہوتا ہے اور ابو حنیفہ پہلے یہ کہتے تھے اگر دن کے اکثر حصہ میں پہننے رکھا تو بھی دم واجب ہو جائے گا۔ ابو یوسف سے بھی ایسی ہی روایت ہے۔ ابو حنیفہ نے پھر اس رائے سے رجوع کیا اور فرمایا کہ جب تک پورا دن نہیں پہنتا دم واجب نہیں ہوگا۔ اور محمد سے روایت ہے کہ دن میں جتنے حصہ میں پہننے لگا، اسی حساب سے بکری کی قیمت سے واجب ہوگا، مثلاً اگر آدھا دن پہنتا ہے تو بکری کی آدمی قیمت واجب ہوگی۔ و علیٰ هذا القیاس۔ حلق کے بارے میں بھی محمد سے ایسی ہی روایت ہے۔ اور شافعی کا قول ہے کہ اگرچہ ایک ساعت پہننے لیکن پورا دم واجب ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ پہننا، اگرچہ ساعت بھر ہوا انتفاع کامل ہے کیونکہ بدن سے ہونے کیڑے میں لپٹ گیا، اس لیے کامل فدیہ لازم ہوگا۔ محمد کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ بعض کو کل پر قیاس کیا جاتے گا۔ ابو حنیفہ کے قول اول کی وجہ یہ ہے کہ دن کے اکثر حصہ میں پہننا بمنزلہ تمام دن پہننے کے ہے۔ کیونکہ کبھی آدمی دن کے اکثر حصہ میں لباس پہنتا ہے اور رات آنے سے پہلے گھر واپس آکر اسے اتار دیتا ہے، لیکن اسے انتفاع کامل سمجھا جاتا ہے۔ اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک دن سے کم پہننا انتفاع ناقص ہے کیونکہ پہننے سے مقصود گرمی، سردی کا دور کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے۔ جبکہ تمام دن پہننے۔ اسی لیے لوگ عادتاً دن اور رات کے لیے الگ الگ لباس بناتے ہیں۔ اور دن کا لباس صرف رات میں ہی اتارتے ہیں۔ لہذا دن کے بعض حصہ میں پہننا انتفاع ناقص ہے اس لیے کفارہ بھی ناقص واجب ہوگا۔ جو کہ صدقہ ہے جیسا کہ ایک ناخن کاٹ لے تو صدقہ واجب ہوتا ہے۔

صدقہ کی مقدار | روایت کیا ہے کہ ایک مسکین کو نصف صاع گندم دے۔ اور ہر وہ صدقہ جو احرام میں کسی ممنوع فعل کے ارتکاب سے واجب ہو، اس کی مقدار نصف صاع ہے سوائے اس صدقہ کے جو مکڑی اور جوں مارنے سے واجب ہوتا ہے۔ اور ابن سماعہ کی محد سے روایت یہ ہے کہ جو شخص ایک ساعت چھوڑ کر تمام دن لباس پہنے تو اس پر اتنا ہی دم واجب ہے یعنی اسی حساب سے ایک دم کی قیمت ادا کرے۔ اس کی وجہ گزر چکی ہے۔ لیکن صحیح ابو یوسف کا قول ہے۔ اس لیے کہ شریعت میں ایک مسکین کے لیے صدقہ کی جو مقدار متعین کی گئی ہے وہ کہیں نصف صاع کم نہیں ہے۔ جیسا کہ صدقہ فطر، کفارہ یمین، کفارہ فطر اور کفارہ ظہار میں ہے۔ مسئلہ اگر قبائذ صول پر ڈالی اور ہاتھ آستینوں میں داخل نہیں کیے لیکن بٹن لگا لیے اور پورا دن ایسے کیے رکھا تو اس پر دم لازم ہوگا۔ کیونکہ سلی ہوئی چیز سے انتفاع کامل پایا گیا۔ کیونکہ بٹن لگائی ہوئی چیز سلی ہوئی چیز کے حکم میں ہوتی ہے۔

مسئلہ: اگر سر کا چوتھا حصہ ایک دن یا اس سے زیادہ ڈھانپے رکھا تو اس پر دم لازم ہے اور اگر چوتھائی سر سے کم ڈھانپا تو صدقہ لازم ہوگا۔ ”اصل“ میں ایسا ہی مذکور ہے۔ اور ابن سماعہ نوادر میں محمدؐ سے روایت کرتے ہیں کہ ”دم لازم نہیں ہوتا، یہاں تک کہ سر کا اکثر حصہ ڈھانپے رکھے۔“ ابن سماعہؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کم حصہ کا ڈھانپنا انتفاع کا مل نہیں ہے، لہذا اس سے کامل فدیہ واجب نہیں ہوگا۔ اور ”اصل“ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس باب میں جو چوتھائی سر کامل کا حکم رکھتا ہے۔ جیسے چوتھائی سر منڈانے پر دم لازم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر عورت چوتھائی چہرہ چھپاتے رکھے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور ہمارے نزدیک اگر مرد چوتھائی چہرہ ڈھانپے رکھے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔ اس لیے ان کے ہاں مرد کے لیے چہرہ ڈھانپنا ممنوع نہیں ہے۔ مسئلہ کی تفصیل گزر چکی ہے۔

مسئلہ: اگر محرم نے اپنے جسم پر کوئی پٹی لپیٹی، خواہ عذر سے یا بغیر عذر کے، تو اس پر کچھ لازم نہیں ہے۔ کیونکہ ان سلی چیز سے بدن چھپانا ممنوع نہیں ہے۔ لیکن بلا عذر ایسا کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ جسم پر باندھنا سلی ہوئی چیز پہننے کے مشابہ ہے۔

مسئلہ: گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ سلا ہوا کپڑا پورا دن اپنے اختیار سے بلا عذر پہنے۔ لیکن اگر کسی عذر و ضرورت کی وجہ سے سلا ہوا کپڑا پہنا تو اس پر روزوں یا صدقہ یا دم میں سے جو وہ چاہے کفارہ واجب ہوگا۔ اس بارے میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے جو کہ مرض یا سر کی تکلیف کی وجہ سے حلق کروانے کے کفارے کے بارے میں ہے:

”فمن كان منك مريضاً أو به
إذى من رأسه ففديه من صيام
أو صدقة أو نكاح“
سے فدیہ دے۔

اور یہ روایت گزر چکی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کعب بن عجرہ سے فرمایا کہ ”کیا جو تیں تمہیں تکلیف دے رہی ہیں؟“ انہوں نے عرض کیا ”جی ہاں“ تو آپؐ نے فرمایا ”سر منڈاؤ۔ اور بھیر ذبح کرو یا تین روزے رکھو یا چھ مسکینوں کو کھانا کھلاؤ، اس طرح کہ ہر مسکین کو گندم کا نصف صاع ملے۔“ یہ نفل تنجیر اگرچہ سر منڈوانے کے بارے میں وارد ہوتی ہے۔ لیکن اس علت عذر و ضرورت کی حالت میں تیسیر و تسہیل ہے۔ اور یہ علت یہاں بھی موجود ہے۔ اس لیے جو نفل حلق کے بارے میں وارد ہوتی ہے، وہ دلائل یہاں بھی وارد ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ شافعیؒ کے نزدیک مذکورہ تین کفاروں میں سے ایک کا اختیار بلا عذر پہننے کی حالت میں بھی ہے۔ لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ حالت ضرورت میں تنجیر و تیسیر و تخفیف کے لیے ہے اور اپنے اختیار سے جنایت کرنے والا تخفیف کا مستحق نہیں ہے۔

مسئلہ: ابو حنیفہؒ والو یوسفؒ کے نزدیک مسکین کو طعام کی ادائیگی تمبیک سے بھی ہو جاتی

ہے اور تمکین سے بھی۔ بایں صورت کہ مسکین کے لیے طعام مباح کر دیا جائے۔ اور محمدؐ کے نزدیک صرف تمکین سے ادائیگی ہو سکتی ہے۔ یہ مسئلہ ہم انشاء اللہ کتاب الکفارات میں ذکر کر دیں گے۔
مسئلہ: فدیے کے روزوں میں تتابع بھی جائز ہے اور تفرق بھی کیونکہ نص میں صوم کا اسم مطلقاً وارد ہوا ہے۔

مسئلہ: فدیے کا ذبح صرف حرم میں جائز ہے جیسا کہ دم تمتع میں ہے۔ ہاں! اگر غیر حرم میں جائز ذبح کیا گیا اور اس کا گوشت چھ مسکینوں میں تقسیم کیا گیا، اس طرح کہ ہر مسکین کو نصف صاع گندم کی قیمت کے برابر گوشت ملا تو گندم کے بدل کے طور پر بھی جائز ہے۔
مسئلہ: بالاجتماع فدیے کے روزے ہر جگہ رکھے جاسکتے ہیں۔ اس کے لیے حرم کی تخصیص نہیں ہے اور ہمارے نزدیک صدقہ کا بھی یہی حکم ہے اور شافعیؒ کے نزدیک صدقہ صرف مکہ میں جائز ہو گا۔ اور اس سے مقصود اہل مکہ کی رعایت ہے۔ کیونکہ وہ اس سے فائدہ اٹھائیں گے۔ اور یہی وجہ ہے کہ دم بھی صرف مکہ میں ہی جائز ہوتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ صدقہ کی نص مکان کی قید سے خالی ہے۔ لہذا اسے مطلق ہی رکھا جائے گا۔ اور انتفاع کی علت سے صدقہ کو دم پر قیاس کرنا قیاس فاسد ہے۔ اس کی وجہ ہم احصار کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں۔ ذبح کے جواز مکہ سے اختصاص تو نص سے معلوم ہوا ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”حتی یبلغ الحدی محلّہ“ لیکن صدقہ کے بارے میں ایسی کوئی نص وارد نہیں ہوئی۔

مسئلہ: یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ اگر محرم کے پاس ازار نہ ہو اور اس کے لیے شلوار ادھیڑ کر اس سے جسم چھپانا ممکن ہو تو شلوار ادھیڑے۔ لیکن اگر ادھیڑے بغیر پورا دن شلوار پہنے رکھی تو ہمارے اصحاب کے نزدیک اس پر دم لازم ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک بغیر ادھیڑے پہنے رکھے اور اس وجہ سے کچھ لازم نہیں ہو گا۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ ممنوع لباس پہننے سے واجب ہوتا ہے۔ اور اس حالت میں شلوار پہننا ممنوع نہیں رہا۔ کیونکہ اس کے لیے ان سلا کپڑا پہننا ممکن نہیں ہے سوائے ادھیڑنے کے اور ادھیڑنے میں مال کا نقصان کرنا ہے (جو کہ درست نہیں)۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد احرام سے سلعے ہوئے کپڑے کی ممنوعیت ثابت ہو چکی ہے اور اس حالت میں شلوار ادھیڑ کر ان سلعے کپڑے سے جسم چھپانا ممکن ہے۔ اس لیے ادھیڑنا واجب ہے اور ادھیڑے ہوئے کپڑے سے جسم چھپانا بہتر ہے۔ لیکن اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو پورا دن ایک ممنوع فعل کا ارتکاب کرتا ہے۔ لہذا دم لازم ہو گا۔

باقی بہ کمال ادھیڑنے میں مال کا نقصان کرنا ہے۔ یہ مسلم ہے، لیکن یہ نقصان حق اللہ کی اقامت کے لیے ہے، اور یہ جائز ہے۔ جیسے زکوٰۃ ہے اور جوئے نہ ہونے کی صورت میں کعبہ سے نیچے موزے کا ٹٹنا ہے۔

مسئلہ: سلا ہوا کپڑا خواہ عمداً پہنے یا سہواً، رضا سے پہنے یا اکراہ سے ہمارے نزدیک سب صورتوں میں کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک نسیان اور اکراہ کی صورت میں کفارہ

واجب نہیں ہوتا۔ نیز خواہ خود پہننے یا اس کی لاعلمی میں کوئی اسے پہنا دے ہمارے نزدیک وجوب کفارہ میں دونوں صورتیں برابر ہیں۔ اور شافعیؒ دونوں میں فرق کرتے ہیں۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ ممنوع احرام فعل کے ارتکاب سے واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ جنائیت ہے۔ اور نسیان و اکراہ کی صورت میں حرمت نہیں رہتی۔ لہذا اس حالت میں صادر ہونے والے فعل کو جنائیت نہیں کہا جائے گا۔ اس لیے کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ اسی لیے باب صوم میں نسیان بالا جماع اور اکراہ میرے نزدیک عذر سمجھا جاتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ یاد اور رضا کی حالت میں اس لیے واجب ہوتا ہے کہ اس صورت میں انتفاع کامل پایا جاتا ہے۔ اور انتفاع کامل اکراہ اور سہو کی حالت میں بھی ہوتا ہے۔ باقی یہ کہنا کہ نسیان و اکراہ کی حالت میں حرمت باقی نہیں رہتی، درست نہیں ہے۔ بلکہ حرمت تو اس حالت میں بھی باقی ہوتی ہے اور اس حالت میں کیا ہوا فعل جنائیت ہی ہے۔ ہاں نسیان و اکراہ کا یہ اثر مرتب ہوتا ہے کہ اس حالت کے فعل پر آخرت میں مواخذہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ ہمارے نزدیک نسیان و اکراہ کی حالت میں صادر ہونے والے فعل پر عقلاً مواخذہ جائز ہے لیکن نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی دعا کی برکت سے شرعاً مواخذہ نہیں ہوگا۔ آپ کی دعا ہے کہ: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا بِإِنِّ نَسِينَا أَوْ أَخْطَاْنَا» نیز آپ کا ارشاد ہے کہ ”میری امت سے خطا، نسیان اور حالت اکراہ کا فعل معاف ہے“ اور پہننے کو روزے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ احرام کے احوال ایسے ہیں کہ احرام یاد دلاتے رہتے ہیں اور ان احوال میں نسیان کا وقوع انتہائی نادر ہے، اس لیے اسے کالعدم سمجھا جائے گا۔ بہ خلاف روزے کے، اس لیے کہ روزے کی حالت ایسی نہیں ہے کہ اس میں روزہ یاد رہے، اس لیے روزے میں نسیان کا وقوع ایک عذر ہے تاکہ حرج واقع نہ ہو۔ اسی فرق کی بنا پر باب صلوٰۃ میں نسیان عذر نہیں سمجھا جاتا، کیونکہ نماز کے احوال نماز یاد دلاتے رہتے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی ہے مسئلہ: اگر محرم پورا لباس قمیص، عمامہ اور موزے پہن لے تو ایک دم ہی لازم ہوگا۔ کیونکہ یہ لباس ایک مقصد کے لیے ایک ہی دفعہ پہنا گیا۔ لہذا اس کے لیے ایک کفارہ ہی کافی ہے۔ جیسے جماع میں بار بار دخول کو الگ الگ شمار نہیں کیا جاتا بلکہ اس پر ایک جماع کے احکام مرتب ہوتے ہیں، مسئلہ: اگر محرم ایک کپڑا پہننے پر مجبور ہوا، لیکن دو کپڑے پہن بیٹھے، بایں طور کہ ایک قمیص پہننے کی احتیاج تھی، لیکن دو قمیصیں پہن لیں، یا ایک قمیص اور ایک جبہ پہن لیا یا ٹوپی پہننے کا اضطراب تھا لیکن ٹوپی کے ساتھ عمامہ بھی پہن لیا تو دیکھیں گے۔ اگر یہ دونوں کپڑے ضرورت کی جگہ پر پہنے ہیں تو ایک کفارہ واجب ہوگا۔ جو کہ کفارۃ ضرورت ہے، کیونکہ پہننے کی وجہ ایک ہے، لہذا کفارہ بھی ایک ہی واجب ہوگا۔ جیسا کہ قمیص پہننے کا اضطراب ہو، اور — جبہ پہن لے۔ اور اگر دونوں کپڑے دو مختلف جگہوں پر پہنے، ضرورت کی جگہ بھی اور غیر ضرورت کی جگہ بھی، مثلاً عمامہ یا ٹوپی پہننے کا اضطراب تھا، لیکن اس کے ساتھ قمیص وغیرہ بھی پہن لی تو اس پر دو کفارے واجب ہوں گے۔ ایک کفارہ ضرورت ضروری کپڑا پہننے کی وجہ سے اور دوسرا کفارہ احتیاج ضروری لباس پہننے کی وجہ سے۔

مسئلہ: اگر ضرورت کی وجہ سے کوئی کپڑا پہنا، پھر وہ ضرورت زائل ہو گئی لیکن اس نے یہ کپڑا

ایک دن یا دو دن پہننے رکھا تو دیکھا جائے گا۔ اگر تو ضرورت ختم ہونے کے شک تک پہننے رکھا تو ایک کفارہ یعنی کفارہ ضرورت واجب ہوگا اور اگر زوال ضرورت کا یقین ہونے کے بعد تک پہننے رکھا تو دو کفارے واجب ہوں گے، ایک کفارہ ضرورت، دوسرا کفارہ اختیار۔ وجہ یہ ہے کہ ضرورت کا ثبوت یقینی تھا، لہذا شک کے ساتھ ضرورت زائل ہونے کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ معروف قاعدہ ہے کہ یقین کی بنیاد پر ثابت شدہ امر شک سے زائل نہیں ہوتا۔ اس تفصیل کی روشنی میں شک کی حالت میں پہننے کا مقصد وہی ہے جو پہلی مرتبہ پہننے کا تھا۔ لہذا یہ ایک ہی پہننا سمجھا جائے گا۔ اس لیے کفارہ بھی ایک ہی واجب ہوگا۔ اور اگر زوال ضرورت کا یقین ہونے کے بعد تک پہننا تو دوبارہ پہننے کا مقصد وہ نہیں رہا، جو پہلی مرتبہ پہننے کا تھا، اس لیے ایک اور کفارہ بھی واجب ہوگا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر محرم کے جسم پر پھوڑا نکل آئے یا زخم لگ جائے، اور خوشبودار دوا لگانے پر مجبور ہو جائے تو جب تک وہ پھوڑا یا زخم باقی ہے اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اگرچہ اس پر دو کئی مرتبہ لگائی گئی ہو۔ کیونکہ ضرورت باقی تھی۔ لہذا سب مرتبہ لگانے کی وجہ ایک ہی تھی۔ اور وہ پھوڑا یا زخم تو ٹھیک ہو گیا لیکن ایک اور پھوڑا یا زخم نکل آیا اور اس پر خوشبودار دوا استعمال کرنا پڑی تو ایک اور کفارہ واجب ہو جائے گا کیونکہ پہلی ضرورت زائل ہو چکی تھی اور دوسری مرتبہ استعمال کی وجہ پہلی سے مختلف تھی۔ اسی طرح اگر محرم بیمار ہو گیا یا اسے بخار نے آیا اور وہ سلا ہوا کپڑا پہننے پر مجبور ہو گیا، لیکن کسی وقت پہننے کی ضرورت ہے اور کسی وقت نہیں تو اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ جب تک کہ یہ علت زائل نہیں ہو جاتی کیونکہ جتنی مرتبہ بھی پہنا گیا اس کی وجہ ایک ہی تھی۔ اور اگر پہلا بخار تو اتر گیا اور دوبارہ پھر بخار چڑھا یا پہلا مرض ختم ہو گیا اور کوئی دوسرا مرض لاحق ہو گیا تو دو کفارے واجب ہوں گے۔ خواہ پہلے مرض کا کفارہ ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو یہ ابو حنیفہؒ والو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور محمدؐ کے نزدیک اگر پہلے مرض کا کفارہ ادا نہیں کیا تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ اور اگر پہلا کفارہ ادا کر چکا ہے تو پھر ایک اور کفارہ ادا کرنا پڑے گا۔ اس مسئلہ کی تفصیل انشاء اللہ مفسر جہج ممنوع یعنی جماع کے بیان میں آئے گی کہ اگر دو مختلف مجلسوں میں جماع پایا جاتا ہے تو اس کا کیا حکم ہے؟ اور اگر پھوڑا نکلنا تھا یا زخم لگ گیا تھا اور خوشبودار دوا سے اس کا علاج ہو رہا تھا کہ اسی انشاء میں ایک اور پھوڑا نکل آیا یا ایک اور زخم لگ گیا جبکہ پہلا علی حالہ ہی ہے اور وہ دوسرا بھی خوشبودار دوا سے علاج کرتا ہے تو اس پر ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ جب تک پہلا پھوڑا یا زخم ٹھیک نہیں ہو جاتا۔ ضرورت باقی ہے، تو دوسرے علاج کی وجہ وہی ہے جو پہلے کی تھی، اس لیے ایک ہی کفارہ کافی ہوگا۔

مسئلہ ۱: اگر محرم کو دشمن نے گھیر لیا اور اس نے مجبور ہو کر لباس پہن لیا، پھر دشمن چلا گیا تو اس نے لباس اتار دیا، پھر دشمن لوٹا تو اس نے دوبارہ پہن لیا یا دشمن مسلسل مورچہ بند رہا۔ اور محرم اس کے مقابلے کے لیے دن کو ہتھیار پہن لیتا تھا اور رات کو اتار دیتا تھا تو اس صورت میں ایک ہی کفارہ واجب ہوگا، جب تک کہ یہ

دشمن چلا نہیں جاتا اور کوئی دوسرا دشمن نہیں آجاتا۔ کیونکہ عذر ایک ہے اور ایک عذر کی وجہ سے لباس پہننے پر صرف ایک کفارہ ہی واجب ہو جاتا ہے۔ مذکورہ اور اس شخص کے تمام مسائل میں اصل یہ ہے کہ پہننے کی صورت کو نہیں بلکہ سبب اور علت کے اتحاد و اختلاف کو دیکھا جائے گا۔ چنانچہ اگر محرم سلا ہوا کپڑا مسلسل کئی دن پہنتا ہے، دن کو اتارتا ہے، نہ رات کو، تو بلا اختلاف اس کیلئے ایک ہی دم کافی ہوگا، کیونکہ پہننے کی وجہ ایک ہی ہے۔ اسی طرح اگر دن کو پہنتا ہے اور رات کو سونے کے لیے اتار دیتا ہے اور یہ عزم نہیں کرتا کہ بالکل ہی اتار رہا ہوں، تو بالا جماع اس پر ایک ہی دم لازم ہوگا، کیونکہ جب تک وہ پہننے کو چھوڑنے کا عزم نہیں کرتا، پہننے کی وجہ ایک ہی رہے گی۔ اور اگر ایک پورا دن سلا ہوا لباس پہنا، پھر اس کا فدیہ دے دیا، لیکن ایک اور پورا دن یہی لباس پہنے رکھا تو بلا اختلاف اس پر ایک اور دم لازم ہوگا۔ کیونکہ پہننے پر دوام، از سر نو پہننے کے درجے میں ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایسی حالت میں احرام باندھتا ہے، جبکہ سلا ہوا لباس پہنے ہوئے تھا، پھر یہی لباس پورا دن پہنے رکھتا ہے تو اس پر ایک دم لازم ہوگا۔ اور اگر پورا دن سلا ہوا لباس پہننے کے بعد اتار دیا اور اس کے ترک کا عزم کر لیا، اس کے بعد پھر پہن لیا تو اگر پہلی مرتبہ پہننے کا کفارہ دے چکا ہے تو اس پر بالا جماع ایک اور کفارہ واجب ہے۔ کیونکہ جب پہلے کا کفارہ دے دیا تو وہ معدوم ہو گیا اس لیے دوسری مرتبہ پہننا از سر نو شمار کیا جائے گا۔ اور اگر ابھی تک پہلے کا کفارہ نہیں دیا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق اس پر دو کفارے لازم ہیں اور محمد کے قول کے مطابق ایک کفارہ لازم ہے۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب تک پہلے کا کفارہ ادا نہیں کرتا وہ پہننا علی حالہ باقی ہے۔ اور دوسری مرتبہ کا پہننا اسی کے ساتھ لاحق ہو جاتے گا۔ اس لیے ایک ہی کفارہ واجب ہوگا لیکن اگر پہلے کا کفارہ ادا کر چکا ہو تو وہ باطل ہو جاتا ہے۔ اس دوسری مرتبہ کا پہننا الگ شمار کیا جائے گا، اس لیے دوسرا کفارہ واجب ہوگا، جیسا کہ رمضان میں دو الگ الگ دنوں میں جماع کرتا ہے تو اس میں بھی یہی تفصیل ہے۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے ترک کے عزم سے لباس اتارا تو پہلے پہننے کا حکم منقطع ہو گیا، اور دوسری مرتبہ کے پہننے کو از سر نو شمار کیا جائے گا۔ اس لیے ایک اور کفارہ واجب ہوگا۔ شیخین کے ہاں اصل یہ ہے کہ ترک کے عزم سے اتارنا دو مرتبہ پہننے کے حکم میں اختلاف پیدا کر دیتا ہے خواہ ان کے درمیان کفارہ ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اور محمد کے نزدیک عزم سے حکم نہیں ہٹتا۔ ہاں اگر پہلی مرتبہ کے بعد کفارہ ادا کر چکا ہے تو حکم بدلے گا۔

مسئلہ: اگر محرم درس یا زعفران سے رنگا ہوا کپڑا پہن لیتا ہے تو دم لازم ہوگا کیونکہ درس اور زعفران میں خوشبو ہوتی ہے تو اس سے بدن پر خوشبو کا استعمال لازم آتا ہے۔ اس لیے دم لازم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر زردی میں رنگا ہوا کپڑا پہنتا ہے تو ہمارے نزدیک دم لازم ہوگا کیونکہ زردی خوشبو ہوتی ہے جس سے ہمارے نزدیک منوفا احرام میں داخل مسئلہ: جن صورتوں میں مفرد پر دم یا صدقہ کا ایک کفارہ واجب ہوتا ہے، اتمام صورتوں میں ہمارے نزدیک تارن پر دو کفارے واجب ہوں گے، کیونکہ تارن کے دو احرام ہوتے ہیں اور جب نقص پیدا ہوتا ہے تو دونوں میں ہوتا ہے اس لیے کفارے بھی دو لازم ہوں گے واللہ اعلم بالصواب۔

خوشبو سے متعلق مسائل

محرم خوشبو استعمال نہ کرے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ محرم پر آگندہ ہوا غبار آلود ہوتا ہے اور خوشبو پر آگندگی کے منافی ہے۔ اور روایت ہے کہ "ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اس کے اوپر خلوق نامی خوشبو میں لتھری ہوئی دو چادریں تھیں اس نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میں اپنے ج میں کیا کروں؟ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے سکوت فرمایا، یہاں تک کہ آپ پر وحی نازل ہوئی۔ پھر جب نزول وحی کی کیفیت آپ سے ختم ہوئی تو آپ نے پوچھا "سائل کہاں ہے؟ اس آدمی نے عرض کیا "میں حاضر ہوں" اس پر آپ نے فرمایا "یہ خوشبو دھو دو، اور حج میں ویسے ہی کرو، جو عمرے میں کرتے ہو" اور یہ روایت پہلے گزر چکی ہے کہ ایک محرم ناقہ سے گر کر شہید ہو گیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "اس کا سر چھپاؤ اور اسے خوشبو لگاؤ۔ کیونکہ یہ قیامت کے دن تلبیہ کہتے ہوئے اٹھے گا" تو آپ سر ڈھانپنے اور خوشبو لگانے کی حرمت کی علت احرام قرار دی۔

مسئلہ ۱۔ اگر محرم نے پورے عضو پر مثلاً ستریا دان یا پنڈلی پر خوشبو لگائی تو اس پر دم لازم ہو گا۔ اور اگر پورے عضو پر نہیں لگائی تو صدقہ لازم ہو گا۔

اور محمدؐ فرماتے ہیں کہ دم کی قیمت لگائی جائے گی، اور عضو کے لحاظ سے اتنی مقدار صدقہ کی جائے گی۔ چنانچہ اگر چوتھائی عضو کو خوشبو لگائی تو بھیڑ کی چوتھائی قیمت کے برابر صدقہ واجب ہے اور اگر نصف عضو کو لگائی تو بھیڑ کی نصف قیمت کے برابر صدقہ واجب ہے۔ و علی ہذا القیاس — اور حاکمؒ نے "المنقی" میں ایک جگہ ذکر کیا ہے کہ اگر مونچھوں یا اس کے بقدر داڑھی پر خوشبو لگائی تو صدقہ لازم ہے اور دوسری جگہ ذکر کیا ہے کہ اگر چوتھائی سر کے برابر خوشبو لگائی تو دم لازم ہو گا۔ اس میں چوتھائی سر کو پورے سر کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسا کہ حلق میں ہوتا ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خوشبو کم ہو یا زیادہ، ہر صورت دم لازم لازم ہو گا۔ کیونکہ حالت اقامت کا انتفاع پایا گیا — اور محمدؐ نے بعض کو کل پر قیاس کیا ہے۔ لیکن وہ صحیح وہ قول ہے جو "اصل" میں مذکور ہے۔ کیونکہ عضو کامل کو خوشبو لگانا انتفاع کامل ہے، تو اس میں جنابت بھی کامل ہے۔ لہذا کامل کفارہ واجب ہو گا۔ اور پورے عضو سے کم پر خوشبو لگانا انتفاع قاصر ہے، اس لیے کفارہ بھی قاصر ہی واجب ہو گا۔ کیونکہ حکم کا ثبوت بقدر سبب ہوتا ہے۔

مسئلہ ۲۔ اگر ہر عضو کی منفرد جگہوں پر خوشبو لگائی، تو اسے جمع کیا جائے گا۔ اگر یہ عضو کامل کے برابر ہو جائے تو دم واجب ہو گا۔ اور اگر عضو سے کم رہے تو صدقہ واجب ہو گا۔ و بہرگز چکی ہے۔

مسئلہ ۳۔ اگر تمام اعضاء کو خوشبو لگائی، پس اگر یہ ایک ہی مجلس میں ہوا۔ تو ایک ہی دم لازم ہو گا۔ کیونکہ جنابت کی جنس ایک ہے۔ اور مانع ایک ہی احرام ہے اور یہ جنابت ذوق قیمت بھی نہیں ہے۔ اس لیے ایک دم ہی کافی ہو گا اور اگر دو مختلف مجلسوں میں ہوا، مثلاً ہر عضو کو عیسہ مجلس میں خوشبو لگائی تو امام ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہر مجلس کے لیے ایک دم لازم ہو گا۔ خواہ پہلی مجلس کے لیے ذبح

کیا ہو یا نہ کیا ہو، پہلی مجلس کے لیے کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ اور محمدؐ کا قول ہے کہ اگر پہلی جنابت کا کفارہ دے چکا ہے تو اب دوبارہ دینا ہوگا۔ اور اگر پہلی جنابت کے لیے ابھی تک ذبح نہیں کیا ہے تو ایک دم لازم ہوگا۔ یہ اختلاف جماع کی صورت میں اختلاف کی طرح ہے۔ بایں طور کہ وقوف عرفہ سے پہلے ایک مرتبہ جماع کرتا ہے، پھر جماع کرتا ہے۔ تو اگر یہ ایک ہی مجلس میں ہوا تو دونوں کے لیے ایک ہی دم واجب ہوگا۔ اور اگر دو مختلف مجلسوں میں ہوا تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ہر مجلس کے لیے علیحدہ دم لازم ہے۔ اور محمدؐ کے نزدیک اگر پہلی مجلس کے لیے ذبح کر چکا ہے تو ایک دم اور دینا پڑے گا۔ اور اگر پہلی مجلس کے لیے ذبح نہیں کیا ہے تو ایک ہی دم دونوں کے لیے کافی ہوگا۔ جیسا کہ رمضان میں کفارہ افطار کا حکم ہے۔ یہ مسئلہ ہم عنقریب ذکر کریں گے انشاء اللہ۔

مسئلہ :- اگر محرم نے خوشبو دار تیل استعمال کیا، مثلاً بنفشہ، گلاب، چنبیلی، بکائون گلیضری کا تیل اور ان کے علاوہ دوسرے تیل، جن میں خوشبو ہوتی ہے۔ تو اگر یہ عضو کامل پر لگایا تو دم لازم ہوگا۔ اور شافعیؒ سے منقول ہے کہ بنفشہ خوشبو نہیں ہے، لیکن یہ درست نہیں، کیونکہ اس سے نکلا ہوا تیل خوشبو ہوتا ہے۔ اس لیے یہ بکائون اور دوسرے خوشبو دار تیلوں کے مشابہ ہے۔ اور اگر تیل کو استعمال کیا۔ لیکن خوشبو دار نہیں مثلاً زیتون کا تیل استعمال کیا یا تلوں کا، تو اب حنیفہؒ کے قول میں اس پر دم لازم ہے اور ابو یوسفؒ و محمدؐ کے نزدیک اس پر سدرہ لازم ہوگا۔ شافعیؒ کہتے ہیں کہ اگر بالوں میں استعمال کیا تو دم لازم ہوگا، اور اگر بدن میں استعمال کیا تو کچھ لازم نہیں۔۔۔ صاحبینؒ کی حجت یہ ہدایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں زیتون کا تیل استعمال کیا۔ اگر تیل کا استعمال موجب دم ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اسے استعمال نہ کرتے۔ کیونکہ آپؐ ایسا کام نہیں کر سکتے جس سے دم لازم ہوتا ہو۔ نیز اس لیے کہ غیر خوشبو دار تیل غذا کے طور پر استعمال کیا جاتا ہے۔ اس لیے یہ حنیفہؒ اور محمدؐ کے قول کے خلاف ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے قول کے خلاف ہے۔ اس لیے ہے کہ اس سے حلیہ و کفایت کے لیے اسے استعمال کیا جائے۔ اور اگر اسے استعمال کیا جائے تو اس پر دم واجب ہے۔ اس کے لیے حلال نہیں ہے کہ کسی میت پر تین دن سے زیادہ سوگ منائے۔ سوائے خاوند کے اس کی موت پر چار ماہ دس دن سوگ کرے۔ اس میں ام حبیبہؓ نے زیتون کو خوشبو کا نام دیا۔ نیز اس لیے کہ زیتون خوشبو کی اصل ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اس میں خوشبو ڈال کر اسے خوشبو بنا یا جاتا ہے۔ تو جب اسے خوشبو کے طور پر استعمال کیا جائے گا تو یہ دوسرے خوشبو دار تیلوں کی طرح سمجھا جائے گا۔ نیز اس لیے کہ اس سے پراگندگی زائل ہوتی ہے، جو حدیث کے مطابق احرام کی علامت اور شعار ہے۔ تو احرام کی علامت کا ازالہ کرنے سے یہ جارج بن گیا اور جنابت کامل ہو گئی۔ اور اس لیے دم لازم ہوگا۔ اور صاحبینؒ نے جو حدیث روایت کی ہے، وہ ضرورت کی حالت پر محمول ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

مسئلہ: اگر خوشبو کھانے میں ڈال کر پکائی گئی اور اس کی صورت بدل گئی تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ خواہ اس کی بو آتی ہو یا نہ آتی ہو۔ کیونکہ پکھانے سے خوشبو کھانے میں مل کر ختم ہو جاتی ہے۔ اور اب وہ کھانا ہی بن گئی ہے (اور اگر پکائی نہیں گئی اور اس کی بو محسوس ہوتی ہے تو پھر اس کا کھانا مکروہ ہے۔ لیکن کھانے سے کچھ لازم بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ کھانا غالب ہے اور خوشبو اس میں مل جل کر فنا ہو گئی ہے۔ اور اگر کسی نے کھانے کے ساتھ ملائے بغیر عین خوشبو کھالی تو دم لازم ہوگا، بشرطیکہ زیادہ مقدار میں ہو۔ اور جس نمک میں زعفران ڈالا گیا ہو تو اس کے بارے میں فقہا کہتے ہیں کہ اگر زعفران غالب ہے۔ تو اس کے کھانے سے کفارہ لازم ہوگا۔ کیونکہ نمک زعفران کے تابع ہے، اس لیے خوشبو کے حکم سے خارج نہیں ہوگا۔ اور اگر نمک غالب ہے تو کفارہ واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اس میں خوشبو کا کوئی معنی نہیں۔ اور ابن عمر سے روایت ہے کہ وہ حالت احرام میں چھو دار میٹھا دندان کھاتے تھے اور فرماتے تھے کہ دردِ جلوہ کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر حرم نے کسی مرض یا علت کی بنا پر ایسی خوشبو بطور دوا استعمال کی جو کھائی نہیں جاتی یا کسی علت کی بنا پر خوشبو بطور سرور استعمال کی تو اس پر تین کفاروں میں جو چاہے ایک کفارہ لازم ہوگا اس لیے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اگر حرم منوع احرام فعل کا کسی ضرورت و عذر کی وجہ سے ارتکاب کرتا ہے تو اس پر تین کفاروں میں سے ایک واجب ہوتا ہے۔

مسئلہ: حرم کے لیے خوشبو اور ریحان (خوشبودار پودا) سونگھنا منوع ہے۔ ابن عمر اور جابر سے روایت ہے کہ یہ دونوں حضرات حرم کے لیے ریحان سونگھنا مکروہ سمجھتے تھے اور ابن عباس سے روایت ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ اور اگر کوئی سونگھ لیتا ہے تو ہمارے نزدیک اس پر لازم کچھ نہیں ہوگا۔ اور شافعی کہتے ہیں کہ فدیہ واجب ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ خوشبو اسے کہتے ہیں جس میں لکھ ہو، اور ریحان میں عمدہ رائحہ ہوتی ہے، اس لیے یہ خوشبو ہے (اور سونگھنے سے خوشبو کا استعمال مولیٰ) لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے کہ یہ خوشبو ہے۔ لیکن اس سے اس کے بدن یا کپڑوں کے ساتھ کچھ نہیں چسٹا۔ یوں اس نے صرف خوشبو سونگھی ہے۔ اس سے کفارہ واجب نہیں ہوتا، جیسا کہ اگر کسی عطار کے پاس بیٹھا اور عطر کی بو سونگھی تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے، کیونکہ اس میں حالت اقامت کا فائدہ اٹھانا پایا جاتا ہے۔ اسی طرح ہر خوشبودار جڑی بوٹی اور پھل کا یہی حکم ہے۔ کیونکہ اس میں خوشبو کا انتفاع ہے۔ لیکن اگر کوئی سونگھ لے تو لازم کچھ نہیں ہوتا۔ کیونکہ بعض سونگھنے سے بدن اور کپڑوں کے ساتھ کچھ نہیں چسٹا۔ اور مالک کے بارے میں منقول ہے کہ وہ ایام حج میں بکرے سے عطا دیں کو ہٹا دینے کا حکم دیتے تھے۔ لیکن یہ درست نہیں ہے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ایسا نہیں کیا۔

اگر حرم نے وہ خوشبو سونگھی جو اس نے احرام سے پہلے لگائی تھی تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ کیونکہ خوشبو کا استعمال اس وقت ہوا، جب استعمال مباح تھا۔ اب صرف سونگھنا باقی رہا تو سونگھنے سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اگر عطارد کے پاس سے گزرنے کو کچھ واجب نہیں ہوتا۔ ابن سائبہ، محمد بن یحییٰ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر ایک آدمی دھوئی زدہ گھر میں داخل ہوا اور کافی دیر اس میں ٹھہرا رہا، اور اس کی وجہ سے اس کے

کپڑوں سے کچھ رانچہ آنے لگی تو کچھ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس رانچہ کا تعلق کسی عین سے نہیں تھا، اور محض رانچہ ممنوع نہیں ہے۔ اور اگر کپڑوں کو خود دھونی دی اور اس کے نتیجہ میں کپڑوں سے کافی رانچہ چھٹ گئی تو دم لازم ہوگا۔ کیونکہ یہاں رانچہ ایک عین سے چھوٹ رہی تھی، جسے اس نے اپنے بدن میں استعمال کیا، تو یوں ہو گیا، گویا اس نے خوشبو استعمال کی۔

مسئلہ ۱: ابن عمرؓ، محمدؐ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی محرم نے ایسا سرمہ استعمال کیا جسے ایک یا دو مرتبہ خوشبو لگائی گئی تھی تو صدقہ لازم ہوگا، اور اگر زیادہ مرتبہ خوشبو لگائی تھی تو دم لازم ہوگا۔ کیونکہ خوشبو جب سرے پر غالب ہو جائے تو پھر خواہ اسے بطور دوا استعمال کریں یا بطور خوشبو، دونوں برابر ہیں۔

مسئلہ ۲: اگر کسی نے خوشبو کو ہاتھ لگایا اور وہ ہاتھ سے چھٹ گئی۔ تو یہ خوشبو استعمال کرنے کے لئے درجے میں ہے۔ اگرچہ خوشبو لگانا مقصود نہیں تھا، کیونکہ ہاتھ خوشبودار ہو گیا، اور وجوب کفارہ کے لیے قصد شرط نہیں ہے۔

مسئلہ ۳: کسی نے اشیاء جگر کیا، اور حجر سے اس کے ہاتھ کو خوشبو لگ گئی تو اس پر کفارہ لازم ہے۔ کیونکہ خوشبو استعمال ہوئی، اگرچہ خوشبو لگانا مقصود نہیں تھا۔ اور کفارے کا وجوب قصد پر موقوف نہیں ہے۔

مسئلہ ۴: اگر زخم پر خوشبودار دوا لگائی یا کسی علت سے خوشبو استعمال کی، پھر پہلا زخم ابھی ٹھیک نہیں ہوا تھا کہ ایک اور زخم لگ گیا (اور اس پر بھی خوشبو لگائی) تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ پہلا زخم ابھی باقی تھا، اس لیے استعمال کا سبب ایک ہے چنانچہ کفارہ بھی ایک ہی کافی ہوگا۔ جیسا کہ سارے ہونے کپڑے کے بارے میں ہے۔

مسئلہ ۵: اس میں کوئی حرج نہیں کہ محرم پہننے لگوائے، قصد کھلوائے، بھوڑے کو چیز کہ اس پر بی بی باندھے۔ ٹوٹی ہوئی ہڈی پر جبیرہ (لکڑیاں) باندھے، وارثہ درود کر رہی ہو تو اسے نکلوائے، حمام میں داخل ہو کر غسل کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے روزے اور احرام کی حالت میں ہاتھی دانت سے پہننے لگوائے، باقی قصد کھلوانا، بھوڑا چیز نا اور زخم لگانا، پہننے لگوانے کے معنی میں ہے۔ نیز اس لیے کہ ان چیزوں میں سب بید چیری باقی ہے۔ اور محرم کے لیے یہ ممنوع نہیں ہے۔ نیز اس لیے کہ یہ امور استعمال دوا کے باب سے ہیں، اور محرم کے لیے دوا کا استعمال ممنوع نہیں ہے۔ اسی طرح ٹوٹی ہوئی ہڈی کا جوڑنا باب علاج سے ہے۔ جو محرم کے لیے ممنوع نہیں ہے۔ اسی طرح وارثہ اکھڑنا ضرر کا ازالہ کرنے کے باب سے ہے۔ لہذا یہ ہاتھ کو کھانے والے زخم کی وجہ سے ہاتھ کاٹنے کے مشابہ ہے۔ اور وہ محرم کے لیے ممنوع نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بھی ممنوع نہیں ہوگا۔ رہا غسل کرنا! تو اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حالت احرام میں غسل کیا اور فرمایا: ”ہم اپنی میل کھیل کا کیا کریں گے؟“

مسئلہ ۶: اگر محرم نے اپنا سر اور وارثہ خطمی سے دھوئی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر دم لازم ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک صدقہ لازم ہے۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ خطمی خوشبو نہیں ہے۔ یہ صرت

میل دور کرتی ہے۔ اس لیے اثنان کے مشابہ ہے۔ لہذا اس کے استعمال سے دم واجب نہیں ہوگا اور صدقہ بھی خوشبو ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ جوٹیل مارنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ لہذا دوسری خوشبو کی دلیل یہ ہے کہ خطی خوشبو ہے۔ اس لیے کہ اس کی رائحہ عمدہ ہوتی ہے۔ لہذا دوسری خوشبو کے استعمال کی طرح اس سے بھی دم لازم ہوگا۔ نیز اس لیے کہ خطی میل دور کرتی ہے اور جوٹیل مارا ہے۔ اس لیے یہ حلق کے مشابہ ہے۔

مسئلہ: اگر محرم نے اپنے سر اور وارڈھی کو ہندی لگائی تو اس پر دم لازم ہے۔ کیونکہ ہندی خوشبو ہے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عدت والی عورت کو ہندی لگانے سے منع کیا اور فرمایا کہ ”ہندی خوشبو ہے“ نیز اس لیے کہ خوشبو لیسے گئی جس کی رائحہ عمدہ ہو۔ اور ہندی کی رائحہ عمدہ ہوتی ہے۔ لہذا یہ خوشبو ہے۔

مسئلہ: اگر محرم نے اپنے دونوں ہاتھ ہندی سے رنگے تو اس پر دم لازم ہے۔ کیونکہ رنگے تو صدقہ لازم ہوگا۔ کیونکہ انتفاع کامل، عضو کامل کو خوشبو لگانا ہے۔ مسئلہ: قسط (کٹ)، خوشبو ہے۔ کیونکہ اس کی رائحہ عمدہ ہوتی ہے اور اس کی رائحہ لی جاتی ہے۔ اور اس کی رائحہ سے لطف اٹھایا جاتا ہے۔

مسئلہ: سرمہ خوشبو نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی رائحہ عمدہ نہیں بلکہ کریمہ ہوتی ہے۔ لہذا کارنگ بدلتا ہے۔ اور رنگ بدلتا باب انتفاع سے نہیں بلکہ باب زینت سے ہے۔ لہذا ہو کہ یہ جوٹیل مارتا ہے تو کچھ صدقہ کر دے، کیونکہ اس سے لطف اٹھایا جاتا ہے۔ روایت ہے کہ اگر محرم نے اپنے سر پر دس سے اثنان کو یا دس سے اثنان کو دس سے دس سے نہیں بلکہ سر ڈھانپنے کی وجہ سے۔

مسئلہ: سرمہ خوشبو نہیں ہے۔ اور محرم کے جائز ہے کہ ایسا سرمہ لگائے، جس میں خوشبو نہ ہو۔ اور ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ یہ خوشبو ہے۔ اور محرم کے لیے سرمہ لگانا جائز نہیں ہے۔ لیکن دست نہیں کیونکہ سرمہ میں عمدہ رائحہ نہیں ہوتی، اس لیے وہ خوشبو میں داخل نہیں ہے۔

مسئلہ: خوشبو خواہ عمدہ لگائے یا سہا خوشبو سے لگائے، مجبوری سے، مرد کے نزدیک جزاء واجب ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے۔

مسئلہ: خوشبو کا استعمال مرد اور عورت کے لیے برابر واجب ہے۔ لہذا اگر مرد اور عورت دونوں پر برابر واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں کا احرام اور موجب جزا برابر ہے۔

مسئلہ: اسی طرح قارن اور مفرد دونوں خوشبو کے استعمال میں برابر ہیں۔ ہاں اتنا ہے کہ ہر ایک قارن پر مفرد کی نسبت دوگنا جزا واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ قارن کے احرام ہوتے ہیں۔ تو دونوں احراموں میں نقص داخل ہوا۔ اس لیے جزا بھی دوگنا ہوگی۔

مسئلہ: قارن اور مفرد جب تک حلق یا قصر نہ کر والیں، ان کے لیے خوشبو کا استعمال حلال ہے۔

ہے۔ کیونکہ حلق یا قصر سے پہلے احرام باقی ہوتا ہے تو جب تک مانع باقی ہے۔ منع باقی رہے گا اور
عمرہ کرنے والے کے لیے بھی یہی حکم ہے۔ اور اس کی وجہ بھی یہی ہے جو ابھی مذکور ہوئی۔ گزشتہ مذاق
میں یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔ واللہ اعلم۔

میل کچیل سے متعلق احکام پراگندگی کے ازالہ اور میل کچیل دور کرنے کو خوشبو لگانے کے قلم
ان مقام سمجھا جلتے ہیں۔ اور اس سے مراد دو چیزیں ہیں۔ بال منڈنا
اور ناخن کاٹنا۔

بال منڈانے کا حکم۔ محرم کے لیے یوم غر سے پہلے بال منڈانا جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ ہند
تھانے کا ارشاد ہے۔

ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ
الهدى محله۔
اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

اور اپنے سر منڈاؤ یاں تک کہ حدی
اپنی جگہ پہنچ جائے۔

المحرم الا شعث الا غبر۔
محرم پراگندہ سر، خبار آلود ہوتا ہے۔

اسی دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے حاجی کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا "حاجی
پراگندہ سر، میل کچیل ہوتا ہے" اور سر منڈانا پراگندگی اور میل کچیل کو دور کرتا ہے۔ نیز اس لیے
کہ سر منڈانا حالت اتناست کا فائدہ اٹھانے میں داخل ہے، اور محرم کے لیے ایسا فائدہ اٹھانا منوع
ہے۔ نیز اس لیے کہ بال ایک قسم کی نبات ہیں، جنہیں احرام کے سبب امن ملا ہے لہذا ان سے قرض
کرنا حرام ہوگا، جیسے اس نبات سے قرض کرنا حرام ہے، جسے محرم کے سبب امن ملا، مثلاً درخت
اور گھاس وغیرہ۔ اسی طرح اپنے سر پر بال صاف کرنے والا پاؤڈر بھی نہ لگائے۔ کیونکہ یہ حلق کے معنی
میں داخل ہے۔ اسی طرح سر کے بالوں کے ایک بال بھی دور نہ کرے اور نہ ہی اسے پاؤڈر لگائے۔
اس کی وجہ ابھی مذکور ہوئی۔

مسئلہ: اگر کسی نے اپنا سر بغیر کسی عذر کے منڈایا تو اس پر دم لازم ہے۔ اور دم کے سوا کوئی
کفارہ کافی نہیں ہوگا، کیونکہ یہ با ضرورت انتفاع کال ہے۔ اور اگر کسی عذر کی وجہ سے سر منڈایا تو اس
پر تین چیزوں میں ایک لازم ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فمن كان منكم مريضا او به اذى
من دأسه فقد دبه من صيام او صدقة
او نسك
پس جو شخص تم میں مریض ہو یا اس کے سر
میں تکلیف ہو (اور وہ سر منڈائے یا تو روزہ
سے یا صدقہ سے یا قربانی سے فدیہ دے)۔

نیز ضرورت کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ تخفیف و تمییز کے پیش نظر اسے تین چیزوں میں سے
ایک کا اختیار دیا جائے گا۔

مسئلہ: اگر کسی نے اپنا تھائی یا چوٹائی سر منڈایا تو اس پر دم لازم ہوگا اور اگر چوٹائی سے کم منڈا

تو صدقہ لازم ہوگا۔ ظاہر الروایہ میں یونہی مذکور ہے اور اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا گیا۔ اور
طحاوی نے اپنی "مختصر" میں اختلاف ذکر کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق چوتھائی
سرمنڈانے پر دم واجب ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ اور محمدؒ کے قول کے مطابق جب تک سر کا اکثر حصہ نہیں
منڈاتا، دم واجب نہیں ہوگا۔ اور قدوریؒ "مختصر حاکم" کی شرح میں کہتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ کا کہنا یہ ہے
کہ چوتھائی سرمنڈانے سے دم واجب ہوتا ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک سر کا اکثر حصہ منڈانے سے
دم واجب ہوتا ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک ایک بال منڈانے سے بھی دم واجب ہوتا ہے۔ اور شافعیؒ
کا قول ہے کہ تین بال منڈانے سے واجب ہوتا ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ پورا سر منڈانے سے دم واجب
ہوتا ہے۔ وارطی منڈانے کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے کہ پوری یا تھائی یا چوتھائی وارطی منڈانے
سے دم کا غیب ہوتا ہے۔

مالک کی حجت یہ فرمان الہی ہے :-

اولا تحلقوا رؤسکم حتی یمیدغ

الہدی محلہ :- اور اپنے سر منڈاؤ یہاں تک کہ صدی اپنی

جگہ پہنچ جائے۔

اور سر کا اطلاق مکمل سر پر ہوتا ہے۔ (معلوم ہوا کہ مکمل سر منڈانا ضروری ہے) شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے
کہ تین جمع صحیح ہے، لہذا اکل کے قائم مقام ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ سر کے مسح میں تین بال پورے سر کے
قائم مقام ہو جاتے ہیں۔ نیز اس لیے کہ بال ایک قسم کی نبات ہیں۔ جنہیں احرام کے سبب امن ملا ہے
لہذا یہ امن قلیل و کثیر بالوں کو برابر طور پر حاصل ہوگا۔ جیسے وہ نبات جسے حرم کے سبب امن ملا مشابہ
درخت، گھاس وغیرہ کہ ان میں قلیل و کثیر کا کوئی فرق نہیں۔ باقی ہلکے اصحاب کے کلام کی بناء
پر ہے کہ خلق کثیر سے دم واجب ہوتا ہے۔ اور خلق قلیل سے صدقہ واجب ہوتا ہے۔ لیکن قلیل کو
کی حد فاصل میں اختلاف ہے۔ چنانچہ ابو حنیفہؒ چوتھائی سے کم کو قلیل اور چوتھائی اور اس سے زیادہ
کثیر قرار دیتے ہیں۔ اور طحاویؒ کی روایت کے مطابق صاحبین نصف سے کم کو قلیل اور نصف سے زیادہ
کو کثیر قرار دیتے ہیں۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قلیل و کثیر تقابلی اسم ہیں۔ کسی چیز کی قلت و
کثرت کا علم اس کے مقابل سے ہوتا ہے۔ اگر مقابل قلیل ہے تو وہ کثیر ہوگا اور اگر مقابل کثیر ہے تو وہ
قلیل ہوگا۔ تو اس سے لازم آتا ہے کہ چوتھائی حصہ قلیل ہو۔ کیونکہ اس کے مقابل باقی حصے کثیر ہیں۔ لہذا یہ
قلیل ہوگا۔ ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سر منڈانے میں چوتھائی حصہ حل کے درجے میں سمجھا جاتا ہے
اسی لیے آپ دیکھتے ہیں کہ عرب کے بہت سے قبائل، ترک اور گروہ کی یہ عادت ہے کہ وہ چوتھائی سر
منڈانے پر اکتفا کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب کوئی شخص کسی کی چار اطراف سے صرٹ ایک طرف دیکھ
کر یہ کہتا ہے کہ "میں نے فلاں شخص کو دیکھا" تو اس کا یہ کہنا صحیح سمجھا جاتا ہے۔ اسی لیے مسح میں بھی چوتھائی
سر کل کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اور احرام سے نکلنے کے لیے بھی چوتھائی سر کا خلق کافی ہوتا ہے۔ بالی طور پر
کوئی شخص احرام سے نکلنے اور تحمیل کے لیے چوتھائی سر کا خلق کرتا ہے تو وہ احرام سے نکلے گا۔
اور حلال ہو جائے گا۔ لہذا چوتھائی سر کا خلق انتفاع کامل ہے۔ اس لیے یہ جنایت بھی کامل ہوگی۔ اور اس کی

یہ کہہ رہے ہیں۔ بل واجب ہوگا۔ اسی طرح بعض علاقوں مثلاً عراق وغیرہ میں چوتھائی داڑھی منڈانا
 ہوتی ہے۔ لہذا چوتھائی داڑھی منڈانا کل داڑھی منڈانے کے قائم مقام ہے۔ باقی مالک نے جو آیت
 مدلل بنا ہے، اس میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں، کیونکہ آیت میں پورا سر منڈانے سے نفی ہے اس
 سر پر پورا سر منڈانے سے نفی نہیں ہوتی۔ لہذا یہ امر سکوت عنہ سے تسک ہے۔ جو صحیح نہیں
 رہتا۔ اور ثانی نے جو کچھ کہا ہے، وہ بھی ٹھیک نہیں ہے، اس لیے کہ تیس ہاں لینے کو یوب میں مونڈنا
 حرام نہیں ہے یہ شامل ہی نہیں ہوتا۔ جیسا کہ تین بالوں کے مسح کو دست میں مسح نہیں ہوتا
 بلکہ مسح، مسح میں داخل ہی نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں وجوب در ارتفاع کاٹنے سے
 مقابلاً۔ یہ باتوں کا مونڈنا ارتفاع کامل نہیں ہے، لہذا اس کی وجہ سے کائنات غایب واجب
 نہ تھا۔ باقی تین نفی کا یہ کتنا کہ بال ایک طرح کی نباتات ہیں، جنہیں احرام کے سبب امن نہ ہے۔ یہ مسلم
 ہے کہ یہ نہیں ہو کثیر۔ سب سے تعرض کی حرمت کا تقاضا کرتا ہے۔ اور اس کے ہم بھی شامل ہیں۔ اور اس
 لیے کہ احرام منہ بہت کلام تو وجوب دم میں ہے، اور وجوب دم موقوف ہے ارتفاع کامل پر اور تین
 ہاتھ یا بال میں یا یا جاتا۔ اسی سے صاحبین نے اس قول کا بھی جواب نکل آیا کہ
 اگرچہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ چوتھائی حصہ بعض موضع میں بغیر کسی تقابل کے کثیر
 ہے۔ لہذا اس میں غایب اس میں پھر عمل کیا جائے گا۔

یہاں سے کچھ بال لیے، نیا ان میں سے کسی کو ہاتھ لگایا اور اس سے کوئی
تواضع نہ کیا۔ جب تک میں گھر کے اڑالے سے انتظار نہ کیا گیا۔

[illegible]

ہوگی۔ اور مخلوق کر یہ حق نہیں ہے کہ وہ اس جزا کی قیمت مالق (مونڈنے والا) سے وصول کرے۔ اور قاضی ابو حازم سے روایت ہے کہ مخلوق کفار سے کی قیمت مالق سے وصول کرے گا۔ کیونکہ وہ مالق وجہ سے اسے یہ ضمان دینی پڑی ہے۔ لہذا اسے حالت سے اس کی قیمت سے وصول کرے گا۔ اور اس شخص کی طرح جسے مال تلف کرے پر مجبور کر دیا گیا ہو، اگر مالق اسے اس سے وصول کرنے کا حق رکھتا ہے، ہماری دلیل یہ ہے کہ اسے انتفاع مال حاصل ہو چکا ہے۔ لہذا وہ کفار سے قیمت کسی سے وصول کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ کیونکہ اگر اسے یہ حق ہوتا تو اسے اس سے وصول کر دیتا۔

اور معوض (جس کے عوض میں کوئی چیز ہو، یعنی حق) دونوں اس کے پاس سالم رہتے ہیں اور یہ جائز ہیں ہے۔ جیسے کوئی شخص دھوکے میں آکر کسی جارہے سے وٹلی کر بیٹھا اور پھر عفر یعنی اس وٹلی کا تادان اور جرمانہ دینا پڑا تو وہ یہ تادان دھوکہ دینے والے سے وصول نہیں کرے گا۔ وجہ بیان ہو چکی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے اور اگر حلق لال ہے تو اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اور مخلوق کا حلق ابھی مذکور ہوا مسئلہ: اگر مونچھیں مونڈیں تو صدقہ لازم ہوگا۔ کیونکہ مونچھ داڑھی کے تابع ہوتی ہیں۔ اس لیے آپ دیکھتے ہیں کہ مونچھ داڑھی کے تابع لگتی ہے اور داڑھی کے تابع اسے کاٹا جاتا ہے۔ نیز اس لیے کہ یہ قلیل ہوتی ہے۔ لہذا اس میں جنایت کا معنی کامل طور پر نہیں پایا جاتا۔ جامع صغیر میں ہے کہ ”اگر محرم نے اپنی مونچھ لی تو اس پر ایک عادل شخص کا فیصلہ لازم ہوگا۔ وہ یہ کہ دیکھا ہو اسے گا کہ جتنی مونچھ لی گئی ہے، وہ داڑھی کی کم از کم موجب دم مقدار یعنی چوتھائی سے کیا نسبت رکھتا ہے؟ تو اس کے بقدر صدقہ واجب ہوگا۔ چنانچہ اگر وہ مونچھ چوتھائی داڑھی کے برابر ہے، تو اس پر بھی چوتھائی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ مونچھ داڑھی کے تابع ہوتی ہے۔“

مونچھ کا کاٹنا سنت ہے یا منڈانا؟ | ”جامع صغیر“ کی مذکورہ عبارت میں ”مونچھ لینے“ کا لفظ ذکر کرنے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ مونچھ کا

کاٹنا سنت ہے، منڈانا نہیں۔ اور طحاوی نے شرح آثار میں ذکر کیا ہے کہ مونچھوں کا منڈانا سنت ہے۔ اور انہوں نے اس بات کی نسبت ابو یوسف اور محمدؐ کی طرف کی ہے لیکن صحیح ہے کہ اس میں کاٹنا سنت ہے۔ اس کی وجہ ابھی مذکور ہو چکی ہے کہ مونچھ داڑھی کے تابع ہوں۔ اور داڑھی میں کاٹنا سنت ہے، منڈانا نہیں۔ تو مونچھ میں بھی یہی حکم ہوگا۔ نیز اس لیے کہ مونچھ مونڈنا باعث عیب ہے، اور اس سے شلہ کی صورت بن جاتی ہے اسی لیے داڑھی میں مونڈنا سنت نہیں ہے بلکہ بدعت ہے تو مونچھ میں بھی ایسے ہی ہوگا۔

مسئلہ: اگر گردن کے بالی مونڈے تو دم لازم ہوگا۔ کیونکہ گردن عضو کامل ہے۔ اور اس کے بال مونڈنے کا انتفاع مقصود ہوتا ہے۔ لہذا اسے مونڈنے سے منع ہے۔ کفارہ واجب ہوگا۔

مسئلہ: اگر محرم نے ایک بغل کے بال اکھیرے تو دم لازم ہوگا۔ اور دونوں بغلوں کے بال اکھیرے تو اس کیلئے بھی ایک کفارہ ہی کافی ہے۔ کیونکہ جنایت میں عیب

مانع ایک ہے، اور سبب ذوقیت نہیں ہے۔ لہذا ایک کفارہ کافی ہوگا۔ اور اگر ایک غسل کے اکثر بالی اکھیڑنے تو عمدتہ لازم ہوگا۔ کیونکہ جس عضو کی بدن میں نظیر موجود ہو، اس میں عضو کا اکثر حصہ کل کے قائم مقام نہیں سمجھا جاتا۔ بہ خلعت سر، وارثی، گردن اور ان اعضاء کے، جن کی بدن میں کوئی نظیر نہیں ہے۔

۱۔ اصل کے مسئلہ مذکور میں بغلوں کے بالوں کے سلسلہ میں "اکھیڑنے" کا لفظ ذکر کر کے فائدہ ہے۔ اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ بغلوں کے بالوں میں سنت اکھیڑنا ہے۔ اور یہی صحیح ہے۔ اور جامع معیر میں جو مونڈنے کا لفظ ذکر کیا گیا ہے، اس سے مقصود یہ اشارہ کرنا ہے کہ مونڈنا بھی حرام نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر کسی نے پچھنے لگانے کی جگہ سے بال مونڈنے تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس پر دم لازم ہے۔ اور ابو یوسف و محمد فرماتے ہیں کہ اس میں عمدتہ واجب ہوگا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پچھنے لگانے کی جگہ سے بال مونڈنا مقصود نہیں ہوتا، بلکہ یہ بال تبعا مونڈنے جاتے ہیں چنانچہ یہ بال مونڈنے سے دم واجب نہیں ہوگا، جیسے مونچھ مونڈنے سے واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ جب مونڈنا مقصود نہ ہو تو جنائیت کامل نہیں ہوتی۔ لہذا اس کی وجہ سے کامل کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ نیز اس لیے کہ یہ بال پچھنے لگانے کے لیے مونڈے گئے ہیں، اپنی ذات کے لیے نہیں۔ اور خود پچھنے لگانے سے دم واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ پچھنے لگوانا منوعات احرام سے نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ تو اسی طرح جو کام اس کی وجہ سے کیا جائے، اس پر بھی دم واجب نہیں ہوگا۔ نیز اس لیے کہ پچھنے لگانے کی جگہ پر تھوڑے بال ہوتے ہیں۔ لہذا یہ جگہ سینے، کلائی اور پنڈلی کے مشابہ ہے۔ اور ان اعضاء کے بال مونڈنے سے دم واجب نہیں ہوتا بلکہ عمدتہ واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص مونڈنے کا محتاج ہے، اس کے لیے اس عضو کا مونڈنا مقصود ہوتا ہے کیونکہ مادہ دمویہ نکلوانے کے حاجت مند کے لیے پچھنے لگوانا امر مقصود ہوتا ہے۔ اسی لیے یہ بال سر اور گردن کے تابع نہیں مونڈے جاتے۔ پس یہ بال مونڈنا غسل اور زیر ناٹ بال مونڈنے کے مشابہ ہے۔

مسئلہ: بال مونڈنا خواہ عمدًا ہو یا سہواً طوع ہو یا کرہا، ہمارے نزدیک ہر صورت بڑا واجب ہو جاتی ہے۔ اسی طرح وجوب بڑا میں مرد اور عورت، مفرد اور قارن کا بھی کوئی فرق نہیں ہے۔ ان اتنا ہے کہ ہمارے نزدیک قارن پر دو گنا بڑا واجب ہوتا ہے کیونکہ اس کے دو احرام ہوتے ہیں۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

ناخن کاٹنے کا حکم: حرم کے لیے اپنے ناخن کاٹنا جائز نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ثم ليقتضوا تقصيرهم" (پھر اپنی شیل کھیل دور کریں) اور ناخن کاٹنا میل کھیل دور کرنے میں داخل ہے اور اللہ تعالیٰ نے ترتیب میں میل کھیل دور کرنے کو ذبح کے بعد حکم فرمایا۔ ارشاد: "ثم ليقتضوا تقصيرهم" (پھر اپنے ناخن کاٹیں) اور ناخن کاٹنا میل کھیل دور کرنے میں داخل ہے اور اللہ تعالیٰ نے ترتیب میں میل کھیل دور کرنے کو ذبح کے بعد حکم فرمایا۔

منعاً إذا طعموا الباش الفقير، ثم ليقضوا قنصلهم“ اس میں سیل کچیل دور کرنے کو ذبح کے بعد لفظ
 ”ثم“ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ اور یہ لفظ ترتیب مع التراخی کا فائدہ دیتا ہے۔ اس لیے ذبح سے
 پہلے ناخن کاٹنا جائز نہیں ہے۔ نیز اس لیے ناخن کاٹنا حالت اقامت کے فوائد و منافع میں داخل ہے
 اور حرم کے لیے یہ فوائد اٹھانا ممنوع ہیں۔ نیز اس لیے کہ یہ بھی ایک قسم کی نباتات ہے، جسے احرام کے
 سبب امن ملا ہے، لہذا اس سے تعرض حرام ہے، جیسا کہ نبات کی اس نوع سے تعرض حرام ہے،
 جسے حرم کے سبب امن ملا ہے۔

مسئلہ: اگر حرم سے ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے ناخن بلا عذر و ضرورت کاٹ دیئے تو دم لازم
 ہوگا، کیونکہ یہ انتفاع کامل ہے، چنانچہ نباتت بھی کامل ہے۔ لہذا کفارہ بھی کامل واجب ہوگا۔ اور
 اگر ایک ہاتھ یا پاؤں سے کم ناخن کاٹے تو ہر ناخن کے عوض نصف صاع کے حساب سے صدقہ واجب
 ہوگا۔ یہ چار بے اصحاب ثلثہ کا قول ہے اور ذرہ کہتے ہیں کہ تین ناخن کاٹنے سے دم واجب ہو جائے
 گا۔ ذرہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تین ناخن ہاتھ کے ناخنوں کا اکثر حصہ ہیں۔ اور اس باب میں اکثر کل
 کے قائم مقام ہوتا ہے، جیسا کہ سر مؤذن نے میں ہے۔ اصحاب ثلثہ کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہاتھ سے
 کم ناخن کاٹنا انتفاع کامل نہیں ہے۔ لہذا اس کی وجہ سے کامل کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ رہا یہ کہنا کہ
 اکثر کل کے قائم مقام ہوتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ وجوب دم میں ایک ہاتھ پہلے ہی کل اطراف یعنی دونوں
 ہاتھ اور دونوں پاؤں کے قائم مقام سمجھا گیا ہے۔ اور جو چیز خود کل کے قائم مقام ہو، اس کا اکثر اس کا
 قائم مقام نہیں بنتا، جیسا کہ سر میں ہے، نہ جب چوتھائی سر کل سر کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے تو چوتھائی کا
 اکثر چوتھائی کا قائم مقام نہیں سمجھا جاتا۔ لہذا اس کی یہ ہے کہ اگر قائم مقام چیز کا اکثر اس کا قائم مقام قرار دیا جائے تو پھر
 اس اکثر کا اکثر اس کا قائم مقام ہوگا۔ تو یہ سلسلہ قائم مقامی سرے سے تحدید و اندازہ ہی کا خاتمہ کر دے گا
 اور یہ جائز نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر حرم نے دونوں ہاتھ پاؤں سے متفرق طور پر پانچ ناخن کاٹے تو ابو حنیفہ اور
 ابو یوسف کے قول کے مطابق اس پر ہر ناخن کے عوض نصف صاع کے حساب سے صدقہ واجب
 ہوگا۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ دم لازم ہوگا۔ اسی طرح اگر ہر ہاتھ اور پاؤں سے چار چار ناخن کاٹے
 تو شیخین کے نزدیک صدقہ واجب ہے، اگرچہ ان ناخنوں کی جملہ تعداد سولہ ہو جاتی ہے۔ اور ہر ناخن
 کے عوض نصف صاع گندم واجب ہوگی، ہاں اگر گندم کی قیمت دم کے برابر ہو جائے تو پھر اس سے
 جرحا ہے، کم کرتے۔ اور محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں دم لازم ہوگا۔ تو محمدؒ صرف پانچ ناخنوں کا
 اعتبار کرتے ہیں، اور ان میں تفرق و اجتماع کا اعتبار نہیں کرتے اور شیخین پانچ ناخنوں کے ساتھ نصف
 اجتماع کا بھی اعتبار کرتے ہیں۔ یعنی یہ ضروری قرار دیتے ہیں کہ پانچ ناخن ایک ہی محل سے ہوں۔ محمدؒ کے
 قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے ناخن کاٹنے سے دم اس لیے واجب ہوتا ہے کہ یہ دونوں ہاتھ
 پاؤں کا چوتھائی ہے۔ اور ناخن خواہ ایک محل سے کاٹے جائیں یا متفرق طور پر کاٹے جائیں، دونوں صورتوں
 میں یہ علت برابر پائی جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دیت میں اجتماع و تفرق دونوں برابر ہیں۔ اسی طور پر پانچ

ناخن متفرق طور پر قطع کر دیئے تو بھی دیت واجب ہو جائے گی۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ شیخی کی دلیل یہ ہے کہ دم انتفاع کامل سے واجب ہوتا ہے۔ اور انتفاع کامل متفرق طور پر کاٹنے سے حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ عیب ہے اور مثلاً بن جاتا ہے، لہذا اس کی وجہ سے کامل کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ بلکہ ہر ناخن کے عوض نصف صاع گندم واجب ہوگی، ہاں اگر گندم کی قیمت دم کے برابر ہو جائے تو جو چاہے اس سے کم کرے، اس لیے کہ دم اس لیے واجب نہیں ہوا تھا کہ انتفاع کامل نہ ہونے کی وجہ سے جنایت کامل نہ تھی۔ لہذا مناسب نہیں ہے کہ گندم کی قیمت دم کی قیمت کے برابر ہو جائے لیکن اگر وہ دم دنیا ہی پسند کرے تو اسے یہ اختیار ہے، اور اس صورت میں اس پر دم کے سوا کچھ واجب نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے پانچ ناخن کاٹے، ابھی ان کا کفارہ نہیں دیا تھا کہ دوسرے ہاتھ یا دوسرے پاؤں کے ناخن کاٹ لیے۔ تو اگر یہ فعل ایک مجلس میں ہوا تو استحساناً اس پر ایک ہی دم واجب ہے، اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر ایک کے لیے علیحدہ دم واجب ہو۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ عنقریب ذکر کریں گے۔ اور اگر یہ فعل دو مجلسوں میں ہوا تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق دو دم لازم ہوں گے، اور محمد کے نزدیک اگر پہلے فعل کا کفارہ نہیں دیا ہے تو ایک ہی دم لازم ہوگا۔ اور اس پر سب کا اجماع ہے کہ اگر ایک ہاتھ یا ایک پاؤں کے پانچ ناخن کاٹے اور چوتھائی سر مونڈا اور ایک عضو پر خوشبو لگائی تو ہر جنس کی جنایت کے لیے علیحدہ دم واجب ہے۔ خواہ یہ افعال ایک مجلس میں ہوتے ہوں یا مختلف مجالس میں۔ اور اس پر بھی سب کا اجماع ہے کہ اگر ماہ رمضان میں عاتسیام میں ایک دن جامع کرتا ہے، دوسرے دن کھالیتا ہے، تیسرے دن پی لیتا ہے، تو اگر پہلے فعل کا کفارہ افطار دے چکا ہے تو دوسرے فعل کا علیحدہ کفارہ واجب ہے۔ اور اگر پہلے فعل کا کفارہ ادا نہیں کیا تو ایک ہی کفارہ سب کے لیے کافی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف اختلاف مجلس کو اختلاف جنس کی طرح قرار دیتے ہیں، اور محمد اتفاق جنس ہوتے ہوئے اختلاف مجلس کا اعتبار نہیں کرتے۔ اسی بنا پر اگر کوئی شخص دونوں ہاتھ پاؤں کے ناخن ایک مجلس میں کاٹ لیتا ہے تو استحساناً ایک دم کافی ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ ہر ہاتھ یا پاؤں کے ناخن کاٹنے سے علیحدہ دم واجب ہو، اگرچہ کاٹنے کا فعل ایک ہی مجلس میں ہوا ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ دم انتفاع کامل کے حصول سے واجب ہوتا ہے، کیونکہ اسی سے جنایت کامل ہوتی ہے، جس کے نتیجے میں کامل کفارہ واجب ہوتا ہے اور ہر عضو کے ناخن کاٹنا علیحدہ علیحدہ انتفاع ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ کفارہ بھی علیحدہ علیحدہ واجب ہو اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جنایت کی جنس ایک ہے، مانع ایک ہی اہرام ہے اور سبب ذو قیمت نہیں ہے، لہذا ایک ہی دم واجب ہوگا، جیسا کہ منڈانے میں ہے کہ اگر چوٹائی سر منڈائے تو بھی ایک دم واجب ہوتا ہے اور اگر پورا سر منڈائے تو بھی ایک ہی دم واجب ہوتا ہے۔ وجہ گزر چکی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور اگر ناخن مختلف مجالس میں کاٹے تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول کے مطابق ہر مجلس کے لیے

علیحدہ کفارہ واجب ہوگا۔ خواہ پہلی مجلس کا کفارہ دیا ہو یا نہ دیا ہو۔ اور محمدؐ کے نزدیک اگر پہلی مجلس کا کفارہ نہیں دیا ہے تو ایک ہی کفارہ واجب ہوگا۔ محمدؐ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ حرمت اہرام کی ہتک سے واجب ہوتا ہے۔ اور ہتک حرمت پہلے عضو کے ناخن کاٹنے سے ہو چکی ہے۔ اور جس کی حرمت کا دامن چاک ہو چکا ہو، اس کی ہتک کی کوئی صورت نہیں ہے۔ لہذا دوسرا کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ رمضان میں دو دن روزہ توڑنے سے دو کفارے واجب نہیں ہوتے کیونکہ کفارے کا وجوب اس ماہ کی ہتک حرمت کی وجہ سے ہوا ہے۔ تاکہ کفارہ سے ہتک کی تلافی ہو جائے۔ تو جب ایک دن روزہ فاسد کرنے سے ہتک حرمت ہو چکی تو دوسرے اور تیسرے دن فاسد کرنے سے ہتک کی صورت پیدا نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ یہ خلاف جبکہ پہلی جنایت کا کفارہ دے چکا ہو، کیونکہ اس صورت میں کفارے سے ہتک کی تلافی ہو چکی ہے۔ اور یوں ہو گیا ہے گویا ہتک ہوئی ہی نہیں۔ چنانچہ کفارے کے بعد احرام کی حرمت دوبارہ ٹوٹ آئی ہے تو اب جب پھر ہتک کرے گا تو اس کی تلافی کے لیے دوسرا کفارہ واجب ہوگا، جیسا کہ کفارہ رمضان میں ہوتا ہے۔ شیخینؒ کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ احرام، احرام پر جنایت کرنے سے واجب ہوتا ہے اور جب تک احرام قائم ہے، اس حالت میں ہر جنایت علیحدہ شمار ہوگی، لہذا کفارہ بھی علیحدہ علیحدہ واجب ہوگا۔ ہاں جب مجلس ایک ہو تو جنایات متعددہ کو علماً حقیقت متحدہ سمجھا جاتا ہے، کیونکہ شرع میں مجلس کو مختلف افعال کے لیے جامع قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ خیار مغیرہ، سجدہ تلاوت، بیع کے ایجاب و قبول وغیرہ میں ہوتا ہے۔ لیکن جب مجلس مختلف ہو تو ہر جنایت کو علیحدہ سمجھا جائے گا اور اس کے ساتھ متعلقہ حکم میں اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ خلاف کفارہ افطار کے، کیونکہ یہ کفارہ روزے پر جنایت کی وجہ سے واجب نہیں ہوا، بلکہ ماہ مبارک کی ہتک حرمت کی تلافی کے لیے واجب ہوا ہے اور ماہ کی حرمت حقیقت واحدہ ہے، جس میں تجزی تقسیم نہیں ہو سکتی اور یہ ہتک پہلے افطار ہی سے ہو چکی ہے، لہذا دوبارہ ہتک کا احتمال نہیں۔ اس لیے ایک کفارہ واجب ہوتا ہے۔

مسئلہ :- اگر ہتک کے ناخن مہتھیلی میں تکلیف کی وجہ سے کاٹے تو اس پر تین چیزوں میں سے جو چاہے ایک واجب ہوگی۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اگر محرم کسی ممنوع احرام فعل کا ارتکاب کسی عذر و ضرورت کی وجہ سے کرتا ہے تو اس کا کفارہ تین چیزوں میں سے ایک ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسئلہ اگر محرم کا نافق ٹوٹ جائے اور اس سے ایک ٹکڑا الگ ہو جائے اور محرم اسے اکھڑ دے تو اس سے کچھ واجب نہیں ہوتا، بشرطیکہ وہ جم نہ سکتا ہو۔ کیونکہ یہ ٹکڑا اب زائد ہے نیز اس لیے کہ اس میں نماء کا احتمال نہیں رہا۔ پس یہ حرم کے خنک شجر سے مشابہ ہے کہ اس درخت

کے کاٹنے سے ضمان واجب نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا
 مسئلہ ۱۔ اگر محرم نے کسی حلال یا محرم کے ناخن کاٹے، یا حلال نے محرم کے ناخن کاٹے
 تو اس میں وہی حکم و تفصیل ہے جو حلق کے بارے میں گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔
 مسئلہ ۲۔ ناخن کاٹنا خواہ عمداً ہو یا سہواً، طوعاً ہو کر یا بھلا، ہر صورت ہمارے نزدیک واجب
 فدیہ ہے۔ بہ خلاف شافعیؒ کے۔ اسی طرح اس حکم میں مرد اور عورت، مفرد اور قارن برابر طور پر
 شریک ہیں۔ ہاں اتنا ہے کہ قارن پر دوگنا فدیہ واجب ہوگا۔ وجہ گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل ۱۔

توابع جماع سے متعلقہ ممنوعاتِ اِترام

محرم پر واجب ہے کہ دوائی و اسبابِ جماع — بوس و کنار، ازراہِ شہوت چھیڑ چھاڑ اور فرج
 کے علاوہ میں جماع — سے اجتناب کرے۔ اس لیے کہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔

فمن فرض فیہن الحب فلا رفث پس جو شخص ان مہینوں میں حج فرض کرے
 ولا فسوق ولا جدال فی تو نہ رغبت کرے اور نہ گناہ کرے اور
 الحج میں جکڑے۔

اس کی ایک تاویل یہ بھی ہے کہ رفث سے مراد تمام شہوانی عادات و افعال ہیں۔ نیز عائشہ
 رضی اللہ عنہا سے سوال کیا گیا کہ محرم کے لیے اپنی بیوی سے کیا حلال ہے؟ تو آپؓ نے فرمایا کہ
 ”کلام کے سوا ہر چیز حرام ہے“

مسئلہ ۱۔ اگر محرم نے فرج کے علاوہ میں جماع کیا انزال ہوا یا نہیں ہوا یا بوسہ لیا یا چھیڑ
 چھاڑ کی یا اپنے ساتھ بیٹھا یا تو دم لازم ہوگا۔ لیکن حج فاسد نہیں ہوگا۔ حج کا عدم فساد تو اس لیے
 ہے کہ حج کے فساد کا حکم بطور تعلیظ فرج میں جماع سے متعلق ہے۔ اور وجوب دم اس لیے ہے
 کہ انتفاع کامل و مقصود حاصل ہوا ہے۔ اور روایت ہے کہ ابن عمرؓ نے فرمایا کہ محرم اگر اپنی بیوی سے
 پٹہ پٹائے تو اس پر دم لازم ہوگا۔ اور کسی دوسرے صحابی سے اس کے خلاف مروی نہیں ہے۔
 مسئلہ ۲۔ دامنِ جماع فعل کا ارتکاب خواہ عمداً ہو یا نسیاناً، ہمارے نزدیک ہر صورت
 دم واجب ہوگا، بہ خلاف شافعیؒ کے۔

مسئلہ ۱۔ اگر محرم نے ازراہِ شہوت اپنی بیوی کی شرم گاہ پر نظر ڈالی اور اس سے منی خارج ہو
 گئی تو کچھ واجب نہیں ہوگا۔ بہ خلاف جبکہ شہوت سے چھیڑ چھاڑ کرے کہ دم واجب ہو جاتا ہے خواہ
 منی خارج ہو یا نہ ہو۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیوی سے چھیڑ چھاڑ کرنا استمتاع اور قضائے
 شہوت کے قبیل سے ہے۔ لہذا یہ انتفاع کامل ہے۔ لیکن محض دیکھنا نہ تو استمتاع کے باب سے ہے
 اور نہ ہی قضائے شہوت کے قبیل سے۔ بلکہ یہ دل میں شہوت کاشت کرنے کا سبب ہے اور محرم کے
 لیے ایسی چیزیں ممنوع نہیں ہیں۔ جو شہوت کا بیج بوقتِ ہی، مثلاً کھانا ممنوع نہیں ہے۔

فائدہ۔ جامع صغیر میں مذکورہ بالاسند کے بیان یوں ہے "جب شہوت سے چیخڑ چھاڑ کرے پس منی خارج ہو جائے تو دم لازم ہوگا" اس میں منی کے خروج کا ذکر بطور شرط نہیں ہوا ہے کیونکہ "اصل" میں انہوں نے یہی مسند یوں بیان کیا ہے کہ "اس پر دم لازم ہوگا، خواہ انزال ہو یا نہ ہو"

فصل:

شکار سے متعلق احکام

محرم کے لیے جائز نہیں ہے کہ بڑی شکار سے تعرض کرے۔ خواہ اسے کھایا جاتا ہو نہ کھایا جاتا ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ سوائے موزی جانور کے جو اکثر و بیشتر خود ایداء پہنچانے کی ابتدا کرتا ہے۔ اس فصل کی گفتگو کے درج ذیل موضوعات میں ہے۔

۱۔ صید کے کتے ہیں؟

۲۔ صید کی انواع کا بیان۔ اور اس چیز کا بیان کہ کس نوع کا شکار محرم کے حلال ہے اور کس نوع کا حرام؟

۳۔ جس نوع کا شکار حرام تھا اگر اس کا شکار کرے تو کیا حکم ہے؟

صید کی تفسیر | صید وہ جانور ہے جو فطری طور پر لوگوں سے بھاگتا اور وحشت کھاتا ہو اور اس کا لوگوں کے ہاتھوں سے پھنسا خواہ ٹانگوں سے ہو یا پروں سے۔ (یعنی خواہ وہ چوپایہ ہو یا پرندہ ہو) چنانچہ اونٹ، گائے، بکری کا ذبح محرم پر حرام نہیں ہے، کیونکہ یہ صید نہیں ہیں، اس لیے کہ ان کی فطرت میں لوگوں سے تنفر و توہش نہیں پایا جاتا ہے۔ اسی طرح مرغی اور گھریلو بطنج۔ جسے گسکری بطنج بھی کہتے ہیں کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ ان میں صید کی علت یعنی تنفر و توہش نہیں پایا جاتا۔ باقی وہ بطنج جو لوگوں کے پاس ہوتی ہے اور اڑ جاتی ہے وہ صید ہے، کیونکہ اس میں صید کی علت پائی ہے۔ اور جھالہ دار کبوتر بھی صید ہے۔ اور اکثر علماء کے نزدیک اس میں جزا واجب ہوتی ہے اور بالک کے نزدیک یہ صید نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے صید متوحش جانور کو کہتے ہیں اور جھالہ دار کبوتر تو مانوس ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ صید نہیں ہوگا۔ جیسے مرغی اور گھریلو بطنج صید نہیں ہوتی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ کبوتر کی جنس فطرت کے اعتبار سے متوحش ہوتی ہے۔ ہاں بعض کبوتر گھر میں پیدا ہونے اور مانوس کرنے سے مانوس ہو جاتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود وہ صید رہتے ہیں جیسے مانوس کی ہوئی ہرنی، شتر مرغ اور طوطی وغیرہ اگر یہ مانوس ہونے کے باوجود صید رہتے ہیں چنانچہ ان میں جزا واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح فطرتاً مانوس ہونے والے جانور کی بھی متوحش ہو جاتے ہیں، جیسے اونٹ کبھی وحشی ہو جاتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود وہ صید نہیں بنتا، چنانچہ اسے مارنے سے جزا واجب نہیں ہوتی۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ وحشت و انس کا اصل فطرت کے لحاظ سے اعتبار کیا جائے گا۔ اور جنس کبوتر اصل فطرت کے لحاظ سے متوحش ہے۔ بعض کبوتر کسی عارض کی وجہ سے مانوس ہو جاتے ہیں۔ لہذا کبوتر صید ہی رہے گا۔

بہ خلاف گھریلو بطح کے کیونکہ یہ متوحش بطح کی جنس سے نہیں ہے، بلکہ اس کی جنس دوسری ہے۔
کتا صید نہیں ہے۔ کیونکہ یہ متوحش نہیں بلکہ مانوس ہونے والا جانور ہے، خواہ یہ گھریلو پالتو ہو
یا وحشی، کیونکہ کتا اصل فطرت کے لحاظ سے گھریلو ہوتا ہے۔ لیکن کبھی کسی عارضی کی وجہ سے متوحش ہو
جاتا ہے۔ پس یہ وحشی اونٹ کے مشابہ ہے۔

اسی طرح گھریلو اور پالتو بھی صید نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی طبیعت میں انس پایا جاتا ہے۔ باقی
جنگل ہلی کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ ہشامؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت یہ ہے کہ اس میں جزا واجب
ہے۔ اور حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اس میں پالتو ہلی کی طرح کچھ واجب نہیں ہوتا۔ روایت
ہشامؒ کی وجہ یہ ہے کہ یہ متوحش ہوتی ہے، لہذا یہ لومڑی وغیرہ کے مشابہ ہے۔ اور روایت حسنؒ کی
وجہ یہ ہے کہ ہلی، جنس میں اصل فطرت کے لحاظ سے انس پایا جاتا ہے۔ ان بعض ہلیاں کسی عارضی
کی وجہ سے متوحش ہو جاتی ہیں۔ پس وہ وحشی اونٹ کے مشابہ ہیں۔

مسئلہ ۱۔ پستو، مجھ، چوئیٹی، مکھی، بڑی چچڑی، چچڑی اور بھڑمارے میں کوئی حرج نہیں
ہے، کیونکہ منفرد متوحش نہ ہونے کی وجہ سے یہ صید نہیں ہیں۔ بلکہ آپ دیکھتے ہیں کہ انسان ان سے
بچتا ہے اور یہ انسان کا بیچا کرتی ہیں۔ اور روایت ہے کہ عمرہ حالت احرام میں اپنے اونٹ کی چچڑیوں
کو مار رہے تھے۔ نیز اس لیے کہ یہ وہ موذی چیزیں ہیں، جو ایذا پہنچانے میں غالباً خود ابتداء کرتی ہیں
لہذا یہ مخصوص علیہ موذی جانوروں مثلاً سانپ، بچھو وغیرہ کے ساتھ لاحق ہوں گی۔

مسئلہ ۲۔ جوں نہ مارے، اس لیے نہیں کہ یہ صید ہے، بلکہ اس لیے کہ اس میں ازالہ میل ہے
کیونکہ بال کی طرح یہ بدن سے پیدا ہوتی ہے۔ اور محرم کے لیے اپنے بدن کی میل دور کرنا منوع ہے۔
اور اگر جوں مار دی تو کچھ صدقہ کرے۔ جیسا کہ کوئی بال توڑ دے تو کچھ صدقہ کیا جاتا ہے۔ اور
نظام الرایۃ میں صدقہ کی مقدار مذکور نہیں ہے۔ حسنؒ کی ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر محرم ایک
جوں مارے یا اسے نکال پھینکے تو ایک ٹکڑا کھلا دے، اور اگر جوں میں دو یا تین ہوں تو گندم کی ایک
مٹھی دے دے اور اگر بڑی جوں ہو تو نصف صاع گندم دے۔

مسئلہ ۳۔ ٹڈی نہ مارے، کیونکہ یہ بڑی صید ہے۔ صید تو اس لیے ہے کہ یہ اصل فطرت
کے لحاظ سے متوحش ہوتی ہے، اور بڑی اس لیے ہے کہ یہ بڑی بیچا ہوتی ہے اور بڑی ہی رہتی ہے
اسی لیے اگر کبھی پانی میں گر پڑے تو مر جاتی ہے۔ اگر ٹڈی مار دی تو کچھ گندم صدقہ کرے۔ اور عمرہ
سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: "نمرة خیر من جرادۃ" ایک کھجور ایک ٹڈی سے بہتر ہے۔

مسئلہ ۴۔ زمین کے کبڑے۔ چو، سانپ، بچھو، گبریا، غناض، جملان نامی کیرا جو
دیواروں کی جڑ میں ہوتا ہے، ام حنین، صیاح السبل، جھینگ وغیرہ۔ مارنے میں کوئی حرج نہیں۔
کیونکہ یہ صید نہیں ہیں بلکہ شترات الارض ہیں۔ اسی طرح صید اور نیوے کا حکم ہے، کیونکہ یہ دونوں
زمینی کیرے ہیں۔ اور ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ نیولا شکاری کیرا ہے۔ اور کیرے صید نہیں ہوتے،
کیونکہ یہ لوگوں سے وحشت نہیں کھاتے۔ اور صید کے مارے میں ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ اسے

مارنے سے جزاء واجب ہوگی کیونکہ یہ متوحش جنس ہے۔ اور ایفاء میں ابتداء بھی نہیں کرتی۔

فصل ۴

صید کی انواع کا بیان

نیز اس فصل میں یہ بھی بیان ہوگا کہ ہر نوع سے کس کا شکار محرم کے حلال ہے اور کس کا حرام؟ اب اللہ کی توفیق سے ہی اس کی تفصیل عرض کی جاتی ہے۔

بنیادی طور پر صید کی دو قسمیں ہیں۔ بڑی اور بھری۔ بھری صید وہ ہے جو بحر میں پیدا ہوتا ہو، باقی رہتا خواہ صرف بحر میں ہو یا بحرو بہ دونوں میں رہتا ہو۔ اور بڑی صید وہ ہے جو بڑ میں پیدا ہوتا ہو، اور رہتا خواہ صرف بڑ میں ہو یا بڑ و بحر دونوں میں۔ خلاصہ یہ کہ اعتبار پیدائش کا ہے۔

بھری صید کا حکم۔ بھری صید کا شکار حلال اور محرم دونوں کے لیے حلال ہے۔ خواہ وہ کھایا جاتا ہو یا نہ کھایا جاتا ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

أَحَدٌ لَّكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ
مَتَاعًا لَّكُمْ وَلِلْغَنَائِةِ
حلال کیا گیا ہے تمہارے لیے بحر کا شکار اور
اس کا کھانا فائدہ مند ہے تمہارے لیے اور
مسافروں کے لیے۔

صید سے مراد بھری چیزوں کا شکار کرنا ہے کیونکہ صید مصدر ہے کھا جاتا ہے۔
”صَادَ يَصِيدُ صَيْدًا“ اور شکار کی ہوئی چیز پر صید کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ یہ کلام اپنے حقیقی
مفہوم کے اعتبار سے حلال و محرم سب کے لیے بھری چیزوں کے شکار کو مباح قرار دیتا ہے۔

بڑی صید کا حکم۔ بڑی صید کی دو قسمیں ہیں۔ ماکول اور غیر ماکول۔ تفصیل یہ ہے کہ
ماکول، صید بڑی ماکول کا شکار محرم کے لیے حلال نہیں ہے، جیسے ہرن، خرگوش،
جنگلی گدھا، جنگلی گائے، اور وہ پرندے جن کا گوشت کھایا جاتا ہے، خواہ وہ بڑی ہوں یا بھری، کیونکہ
تمام پرندے بڑی ہوتے ہیں اس لیے کہ بڑ میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان بعض پرندے خوراک کی تلاش
میں بحر میں داخل ہوتے ہیں (اس لیے انہیں بھری کہہ دیا جاتا ہے) ان جیسے تمام بڑی صید کا شکار حرام
ہے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ
حُرْمًا۔
اور تم پر بڑ کا شکار حرام ہے، جب تک
تم حالت حرام میں ہو۔
نیز ارشاد ہے۔

وَلَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ
حُرْمٌ۔
صید کو مت قتل کرو۔ جبکہ تم نے احرام باندھا
ہوا ہو۔

ان دونوں آیتوں کا ظاہر محرم کے لیے بطور عموم یا بطور اطلاق بڑی شکار کی تحریم کا تقاضا کرتا ہے
سوائے اس شکار کے، جو کسی دلیل کی بناء پر مخصوص یا مقید ہو۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

یا ایہا الذین آمنوا لیبلونکم اللہ
بشیء من الصید تنالہ ایدیکم
درما حکم۔
اے ایمان والو! اللہ تعالیٰ قدرے شکار
سے تمہارا امتحان کرے گا، جس تک تمہارے
ہاتھ اور تمہارے نیزے پہنچ سکیں گے۔
اور آزمائش سے مراد یہی ہے۔ اس کا قرینہ سابق آیت میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔
فمن اعتدی بعد ذلک فلیہ
عذاب الیم۔
سو جو شخص اس کے بعد حد سے نکلے گا،
اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔

یعنی جس نے تحریم کے بعد شکار کر کے حد سے تجاوز کیا۔ اور اس آیت میں مراد بری صید ہے کیونکہ
بحری صید اس فرمان کی وجہ سے مباح ہے "أحلّ لکم صید البحر"
مسئلہ بحر کے لیے یہ بھی حلال نہیں ہے کہ کسی کو صید کی راہ دکھلائے یا صید کی طرف اشارہ
کر کے بتائے، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "خیر کار ہنا فاعل خیر کی طرح ہوتا ہے اور شر کا
رہنا فاعل شر کی مانند ہوتا ہے"۔ نیز دلالت و اشارہ قتل کا سبب ہے اور جب کسی چیز کی تحریم ہوئی
ہے تو اس کے اسباب بھی ساتھ ہی حرام ہو جاتے ہیں۔

مسئلہ ۱۔ محرم کے لیے شکار مارنے میں اعانت بھی حلال نہیں ہے۔ کیونکہ اعانت اشارہ و
دلالت سے بڑھ کر ہے اور جب ادنیٰ فعل حرام ہے تو اعلیٰ بدرجہ ادنیٰ حرام ہوگا۔ جیسے والدین کے
سامنے اف کھنے کی حرمت کے ساتھ ضرب و شتم بھی حرام قرار پائے ہیں۔

مسئلہ ۲۔ صید بری غیر ماکول کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو طبعاً موزی ہے اور اکثر و
بیشتر ایذا میں ابتداء کرتی ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے جو ایذا میں ابتداء نہیں کرتی — تفصیل یہ ہے
کہ وہ موزی جانور جو ایذا میں غالباً ابتداء کرنے میں محرم کے لیے انہیں مارنا جائز ہے اور اس سے
کچھ واجب نہیں ہوتا ہے جیسے شیر، بھیریا، چیتا اور تیندوا ہے کیونکہ کسی موجب اذیت سبب کا
وجود اذیت سے پہلے ہی دور کرنا نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے۔ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
نے محرم کے لیے حلال و حرم میں پانچ شرارتی جانوروں کا قتل مباح قرار دیا ہے۔ آپ نے فرمایا: "پانچ
شرارتی جانوروں کو محرم حلال و حرم میں مار سکتا ہے۔ چیل، سانپ، چوہا، بچھو، چوہا اور باؤلاکتا"۔
اور ایک روایت میں جیل وارد ہوا ہے۔ اور ابن عمر رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا
"ان پانچ کو حلال و حرم حلال و حرم میں مار سکتا ہے۔ چیل، کوا، بچھو، چوہا اور باؤلاکتا" اور عائشہ رضی اللہ عنہا سے
روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پانچ شرارتی جانوروں کو حلال و حرم میں مارنے کا حکم دیا
چیل، چوہا، کوا، بچھو اور باؤلاکتا۔ ان پانچ فواسق کی ابا جہت قتل کی علت یہ ہے کہ یہ اکثر و بیشتر ایذا
رسانی میں پہل کرتے اور لوگوں پر حملہ کرتے ہیں۔ چنانچہ چیل کی عادت یہ ہے کہ گوشت اور اجود پر چبھتی ہے
بچھو جان بوجہ کر ڈستا ہے اور آہٹ کے پیچھے لگ جاتا ہے۔ اسی طرح سانپ اور کوا اونٹ کی
پر لپکتے ہیں جبکہ اونٹ والا بھی قریب ہی ہوتا ہے۔ چوہا مال کی چوری کرتا ہے۔ اور باؤلاکتا کتے

کی یہ عادت ہے کہ وہ اکثر لوگوں پر حملہ کرنے میں پہل کرتا ہے اور انہیں زخمی کر دیتا ہے۔ اور بنی آدم سے بھاگتا نہیں ہے۔ یہ علت جو مذکورہ فواسق میں پائی جاتی ہے۔ یہ شیر بھڑنے، تیندوے اور چیتے میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہذا مذکورہ فواسق کے بارے میں وارد شدہ نص دلالت ان جانوروں میں بھی وارد سمجھی جائے گی۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ حدیث میں جس کو تے کا ذکر کیا گیا ہے، اس سے مراد وہ کوڑا ہے جو مردار کھاتا ہے۔ یا مردار کے ساتھ خلط ملط کرتا ہے۔ اس لیے کہ کوڑے کی یہ قسم ایذا رسانی میں ابتداء کرتی ہے۔ باقی عقیقت کو اس حدیث کے مفہوم میں داخل نہیں ہے، اس لیے کہ یہ کوڑا نہ تو مردار کھاتا ہے اور نہ ہی ایذا میں ابتداء کرتا ہے

غیر ماکول صید بڑی کی دوسری قسم وہ جانور ہیں جو ایذا رسانی میں ابتداء نہیں کرتے جیسے بچو اور لومڑی وغیرہ، تو ان کے بارے میں حکم یہ ہے کہ اگر یہ حملہ کریں تو انہیں مار دے، اور مارنے سے کچھ واجب نہیں ہوگا۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ اور زفرہ فرماتے ہیں کہ مارنے سے جزا واجب ہو گی۔ زفرہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ محرم قتل یعنی احرام بدستور قائم ہے۔ اس صورت میں حرمت کا سقوط جانور کے فعل سے ہوگا اور بے زبان جانور کا فعل رائیگاں ہوتا ہے، لہذا محرم قتل علی حالہ باقی ہے۔ جیسا کہ حملہ آور اونٹ کو اگر انسان مار ڈالے تو ضمان دینا پڑتی ہے۔ اس کی وجہ گذر چکی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی جزا دینا پڑے گی۔ ہماری دلیل ہے کہ جب اس جانور نے حملہ میں پہل اور ایذا میں ابتداء کی تو یہ فطرتاً و طبعاً لومڑی جانوروں کے ساتھ لاحق ہو گیا۔ لہذا اس کی عصمت ساقط ہو گئی۔ اور روایت ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے بچو کو پہل کر کے مارا، پھر اس کی جزا ادا کی۔ اور فرمایا کہ ”ہم نے اسے مارنے میں پہل کی ہے“۔ عمر رضی اللہ عنہ نے ادائیگی جزا کی علت ابتداء قتل بیان فرما کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر وہ حملہ میں ابتداء کرتا تو جزا لازم نہ ہوتی۔ باقی زفرہ کا یہ کہنا کہ احرام ابھی قائم ہے، یہ مسلم ہے۔ لیکن احرام کے قیام کا اثر یہ ہے کہ صید سے تعرض نہ کرے، اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اذیت برداشت کرنا اس پر واجب ہے، بلکہ اذیت کا دور کرنا اس پر واجب ہے۔ کیونکہ اذیت دور کرنے میں حفاظت نفس ہے، جو کہ واجب ہے۔ لہذا ایذا رسانی کی حالت میں جانور کی عصمت ساقط ہو جاتی ہے، اس لیے جزا واجب نہیں ہوگی۔ یہ خلاف حملہ آور اونٹ کے کیونکہ اونٹ کی عصمت مالک کے حق کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور کوئی ایسی چیز نہیں پائی گئی، جس سے عصمت ساقط ہو جائے۔ لہذا قاتل ضامن ہوگا۔

اور اگر جانور غلے میں پہل نہیں کرتا تو پھر اسے قتل کرنے میں پہل کرنا بھی جائز نہیں ہے اور اگر اسے ابتداء قتل کر دے تو ہمارے نزدیک اس پر جزا لازم ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ابتداء قتل بھی مباح ہے اور ایسے قتل سے جزا بھی واجب نہیں ہوتی۔ وجہ یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے جن یاخ جانوروں کا قتل حرم کے لیے مباح قرار دیا ہے، ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا اور بچو اور لومڑی کا بھی گوشت نہیں کھایا جاتا لہذا مذکورہ بالا جانوروں کے بارے میں وارد شدہ نص کو یہاں بھی وارد سمجھا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ”یا ایہا الذین آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم

حرم" نیز "و حرم علیکم صید البرما و متم حرمًا" نیز یا ایہا الذین آمنوا یلبسوا ثوبکم اللہ بشیء من الصید تنالہ ایدیکم و صرما حکم" عام یا مطلق ہیں، ان فرامین میں ماکول اور غیر ماکول کے درمیان کوئی فصل نہیں کیا گیا۔ اور صید کا اسم ماکول و غیر ماکول دونوں پر بولا جاتا ہے، کیونکہ دونوں پر صید کی تعریف صادق آتی ہے۔ اس پر دلیل شاعر کا یہ قول ہے۔

صید الملوک امرائب و ثعالب

و اذا ما کبت فصیدی الابطال

(بادشاہوں کا شکار خرگوش اور لومڑیاں ہوتی ہیں، اور جب میں سوار ہوتا ہوں تو میرا شکار

بہادر مرد ہوتے ہیں۔)

اس شعر میں لومڑی پر صید کا لفظ بولا گیا ہے (تو معلوم ہوا کہ ہر قسم کا صید مذکورہ بالا حکم حرمت میں داخل ہے)، ہاں جو صید حملے میں پھل کرتا ہے وہ دلیل کی بنا پر اس عموم سے مخصوص یا اس اطلاق سے مستثنیٰ ہے۔ اب جو شخص ان کے علاوہ کسی اور صید کی تخصیص یا تنقید کا دعویٰ کرتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔ اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "بخو صید ہے اور اگر حرم اسے قتل کر دے تو بھیڑ لازم ہے۔" نیز عمرؓ اور ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے بخوارنے کی صورت میں حرم پر جزا کے وجوب کا فتویٰ دیا ہے اور علیؓ سے ان کا قول مروی ہے کہ "اگر بخو حرم پر حملہ کرے تو اسے مار دے۔"

اگر حملہ کرنے سے پہلے اسے مار ڈالا تو اس پر ایک سال کی بھیڑ واجب ہوگی۔ اور شافعیؒ کے لیے حدیث "پانچ فواسق جانوروں کا قتل مباح ہے" میں کوئی حجت نہیں۔ کیونکہ اس حدیث میں یہ نہیں ہے کہ ان جانوروں کا قتل اس لیے مباح ہے کہ ان کا گوشت نہیں کھایا جاتا، بلکہ اس میں تو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ان کے قتل کی اباحت کی علت ان جانوروں کا اکثر و بیشتر ایذا میں ابتداء کرتا ہے۔ اور یہ علت بخو اور لومڑی میں نہیں پائی جاتی۔ بلکہ ان کی عادت یہ ہے کہ وہ بنی آدم سے بھاگتے ہیں اور ایذا نہیں دیتے یہاں تک کہ انہیں چھیڑا جائے۔ چنانچہ جب ان میں اباحت قتل کی علت ہی نہ پائی گئی تو قتل بھی مباح نہ ہوگا۔

مسئلہ ۱۔ سو سمار، جنگل چوہے، سمور، بڑے گدھ۔ بندر، ہاتھی اور خنزیر میں بھی مذکورہ اختلاف ہے۔ کیونکہ یہ صید ہیں، اس لیے کہ ان میں تنعیر و توحش کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور اکثر و بیشتر یہ ایذا میں ابتداء نہیں کرتے۔ لہذا یہ تلاوت کر وہ آیات کے تحت داخل ہوں گے۔ اور خنزیر کے بارے میں زفرؒ کہتے ہیں کہ اس کے مارنے سے جزا واجب نہیں ہوگی، کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ "مجھے آلات لہو و لعب توڑنے اور خنزیر کے قتل کے لیے بھیجا گیا ہے۔" اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں خنزیر مارنے کی ترغیب دی ہے۔ اور ترغیب کا درجہ اباحت سے اونچا ہے۔ لہذا خنزیر مارنے سے جزا واجب نہیں ہوگی۔ اور ہم کہتے ہیں کہ یہ حدیث غیر حالت احرام پر معمول ہے یا خنزیر کے ابتداء حملہ کرنے کی صورت پر معمول ہے اور یہ

تاویل اس لیے ضروری ہے تاکہ خبر واحد کتاب اللہ سے موافق ہو جائے۔
مسئلہ: شکاری پرندوں میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل ۱: حرام شکار کرنے سے محرم پر کیا واجب ہوتا ہے؟

حرام شکار میں تین صورتیں پیش آ سکتی ہیں (۱) صید کو قتل کرے گا (۲) یا زخمی کرے گا (۳) یا محض پکڑے گا کہ نہ مارے گا نہ زخمی کرے گا۔ پہلی صورت یعنی صید مارنے کی دو صورتیں ہیں یا بذات خود صید مارے گا یا صید کے مرنے کا سبب بنے گا۔ چنانچہ اگر بذات خود صید مارا ہے تو اس پر مارے ہوئے صید کی قیمت لازم ہے۔ یہ قیمت دو صاحب عدل انسان مقرر کریں گے۔ جہیں صیود کی قیمتوں میں سوچو بوجھ ہو۔ اگر یہ شکار کسی ایسی جگہ ہوا ہے، جہاں صیود بیچے جاتے ہیں تو اسی جگہ اس مقتول صید کی قیمت لگائیں گے اور اگر جنگل میں شکار مارا ہے تو جنگل سے قریب ترین آبادی میں اس کی قیمت لگائیں گے۔ اگر صید کی قیمت ہدی کے ثمن کو پہنچ جائے تو قاتل کو اختیار ہے چاہے ہدی بھیج دے، چاہے طعام صدقہ کرے، اور چاہے تو روزے رکھے۔ اور اگر صید کی قیمت ہدی کے ثمن کو نہیں پہنچتی تو اسے طعام اور صیام کے درمیان اختیار ہے۔ چاہے صدقہ کرے اور چاہے روزے رکھے۔ خواہ اس صید کی بطور قربانی ذبح کیے جانے والے جانوروں میں کوئی نظیر ہو یا نہ ہو۔ یہ ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور طحاویؒ نے محمدؐ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ یہ اختیار حکمین کو حاصل ہے، چاہیں ہدی بھیجنے کا فیصلہ کریں، چاہیں طعام دینے کا فیصلہ کریں اور چاہیں تو روزے رکھنے کا فیصلہ دیں اگر انہوں نے ہدی بھیجنے کا فیصلہ دیا اور اس صید کی نظیر موجود ہے تو قاتل دیکھے گا کہ کون سا جانور خلقی اور صوری اعتبار سے صید کی نظیر ہے، پس وہی جانور بطور ہدی بھیجے گا۔ خواہ اس نظیر کی قیمت صید کی قیمت کے برابر ہو یا کم ہو یا زیادہ ہو۔ غرضیکہ قیمت کو نہیں دیکھا جائے گا، بلکہ صورت اور ہیئت کو دیکھا جائے گا۔ چنانچہ سرن میں بکری واجب ہوگی۔ اسی طرح بچوں میں بھی بکری واجب ہوگی۔ جنگلی گدھے میں گائے واجب ہوگی۔ بشر مرغ میں اونٹ واجب ہوگا۔ خرگوش میں بھیڑ کا بچہ اور جنگلی چوہے میں چھوٹا مینا واجب ہوگا۔ اور اگر صید کی ذبح کیے جانے والے جانوروں میں کوئی نظیر نہیں ہے، جیسے کبوتر، چڑیا اور باقی پرندے۔ تو ان کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ نے کہا ہے۔ اور کرنی نے محمدؐ کا قول یوں نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک بھی قاتل کو اختیار ہے لیکن اگر وہ ہدی بھیجنا چاہے تو پھر اس پر یہ لازم ہے کہ صاحب نظیر صید میں اس کی نظیر ہی بھیجے۔ اور ثانی کے نزدیک صاحب نظیر صید کے شکار سے ابتداً نظیر ہی واجب ہوتی ہے۔ اور اس میں کسی کو اختیار حاصل نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ صاحب نظیر صید کے قتل سے کیا واجب ہوتا ہے؟ اس بارے میں چند اختلافات ہیں۔

اختلاف علیٰ ابو حنیفہؒ والیوسفؒ کے قول کے مطابق حیاء قاتل پر قیمت واجب ہوتی ہے۔
اور محمدؒ و شافعیؒ کے نزدیک قیمت واجب نہیں ہوتی۔ اس بارے میں بنیادی اختلاف اللہ تعالیٰ
کے اس فرمان کی تفسیر میں ہے!

”ومن قتله منكم متعمداً“
فجزاء مثل ما قتل
من النعم۔

اور جو شخص تم میں اسے جان بوجھ کر قتل
کرے گا تو اس پر جزا واجب ہوگی جو مساوی
ہوگی اس جانور کے جسے اس نے قتل کیا ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے صید مقتول کی مثل جزا قاتل پر واجب قرار دی ہے۔ اور
اسی میں فقہاء کا اختلاف ہے کہ آیت شریفہ میں مذکور مثل سے کیا مراد ہے؟ ابو حنیفہؒ والیوسفؒ
کہتے ہیں کہ اس سے مراد مثل معنوی یعنی قیمت ہے۔ اور محمدؒ و شافعیؒ کہتے ہیں کہ اس سے قیمت
اور صورت کے اعتبار سے مثل مراد ہے۔ محمدؒ و شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حلف قاتل
پر چوپاؤں سے جزا واجب کی ہے، چنانچہ فرمایا ”مثل ما قتل من النعم“ (مثل اس جانور کا، جسے قتل کیا
ہے چوپاؤں سے) اس میں مثل کا ذکر فرمانے کے بعد ”من النعم“ سے مثل کی تفسیر بیان فرمائی گئی ہے
”من“ یہاں تمیز جنس کے لیے ہے۔ لہذا آیت شریفہ سے مراد یہ ہے ”ومن قتلہ منکم
متعمداً فجزاء من النعم وهو مثل المقتول“ یعنی جو شخص صید کو تم میں سے جان بوجھ کر قتل کرے تو
اس پر چوپاؤں سے جزا لازم ہے۔ جو کہ مقتول کی مثل ہوگی، یعنی خلقت اور صورت میں صید مقتول کی
مثل ہوگی۔ اور صحابہؓ کی ایک جماعت۔ جن میں عمرؓ بھی شامل ہیں۔ سے روایت ہے کہ انہوں نے
شتر مرغ میں اونٹ، ہرنی میں بکری اور خرگوش میں بھیر کا بچہ واجب قرار دیا۔ اور یہ حضرات کتاب اللہ
کے معانی و مقاصد سے زیادہ واقف تھے۔ (لہذا صید کی جزا میں مثل خلقت و صوری واجب ہوگی)
ابو حنیفہؒ والیوسفؒ اس آیت سے کئی وجوہ سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ نے اہل احرام کو قتل صید سے جوئی فرمائی ہے، یہ نہی عام ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے
”لا تقتلوا الصيد و انتم حرم“ میں ”الصيد“ کا ذکر الف و لام کے ساتھ فرمایا ہے۔ اور الف و لام
استغراق جنس کے لیے ہوتا ہے، بالخصوص جبکہ کوئی معبود نہ ہو۔ اس کے بعد فرمایا ”ومن قتله
منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل“ اس میں ”قتله“ کی جگہ ”الصيد“ کی طرف راجع ہے۔
جس پر لام تعریف داخل ہے۔ (اور اس بنا پر اس میں عموم پایا جاتا ہے) تو اللہ تعالیٰ نے جس
صید کی جزا مثل قرار دی ہے، وہ عام ہے، خواہ وہ ذوقظیر ہو یا لانتظیر ہو۔ اور ایسی صورت میں
مثل سے مراد مثل معنوی یعنی قیمت ہی ہو سکتا ہے، مثل خلقت و صوری نہیں۔ کیونکہ مثل خلقت و صوری
لانتظیر صید میں واجب نہیں ہوتا، بلکہ لانتظیر صید میں بلا اختلاف مثل معنوی یعنی قیمت ہی واجب
ہوتی ہے۔ چنانچہ الصید علی العموم کی جزا میں مذکور مثل سے مثل خلقت و صوری مراد لینا، عموم آیت میں
تخصیص کرنا ہے۔ اور جہاں تک ممکن ہو، عموم لفظ پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور کسی دلیل کے بغیر
اس میں تخصیص جائز نہیں ہوتی۔

مثلاً یہاں مثل کا اسم مطلقاً ذکر کیا گیا ہے، اس لیے اس سے مراد وہ مثل ہوگا جو اصول شریعت میں معروف ہے۔ اور شریعت میں مثل سے مراد صورت اور معنی کے اعتبار سے مثل یا صرف معنی یعنی قیمت کے اعتبار سے مثل لیا جاتا ہے۔ جیسا کہ تلف کردہ اشیاء کی ضمان میں ہوتا ہے، کہ اگر کوئی شخص کسی کی گندم تلف کر دے، تو اس پر گندم دینا لازم ہے۔ اور اگر سامان تلف کر دے تو اس کی قیمت لازم ہوتی ہے لیکن مثل خلقی و صوری کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں ہے۔ لہذا مثل کا لفظ جب مطلقاً بولا جائے گا تو اس سے شریعت میں مثل کا صرف متعارف مفہوم مراد لیا جائے گا۔

مثلاً اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے مقام اثبات میں مثل کا لفظ نکرہ استعمال فرمایا ہے، اس لیے اس سے صرف ایک ہی مفہوم مراد ہو سکتا ہے تفصیل یہ ہے کہ مثل کا اسم مشترک ہے، اس کا اطلاق مثل معنوی پر بھی ہوتا ہے اور مثل صوری پر بھی۔ اور یہ بات قطعی ہے کہ لا نظیر صید میں آیت سے مراد مثل معنوی ہے۔ لہذا ذو نظیر صید کے لیے بھی یہی مثل مراد ہوگی، کیونکہ مقام اثبات میں اسم مشترک میں عموم نہیں ہوتا۔

مثلاً اس آیت میں حکمین کی عدالت کا ذکر بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ مثل سے مثل معنوی مراد ہے، کیونکہ یہ واضح ہے کہ عدالت و فیصلہ کی شرط وہاں ہوتی ہے، جہاں نظر اور تامل کی حاجت ہو۔ اور تامل کی ضرورت مثل معنوی یعنی قیمت میں پڑتی ہے، کیونکہ صاحب عدالت آدمی ہی کمی بیشی سے ہٹ کر ٹھیک ٹھیک قیمت مقرر کر سکتے ہیں۔ باقی مثل صوری میں تو صرف مشابہت دیکھی جاتی ہے، اس میں عدالت کی ضرورت ہی نہیں پڑتی۔ رہا شافعی کا لفظ "للال" کہ "من النعم" مثل کی تفسیر ہے، تو ہم اسے تسلیم نہیں کرتے۔ اور اس کی دو وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "فجزاء مثل ما قتل" بنفسہ کلام تام ہے اور کسی صلہ کے بغیر بذاتہ مفید ہے۔ اس لیے کہ یہ متبدل خبر ہے۔ اور ارشاد "من النعم" مثل کی تفسیر نہیں بلکہ اس کا تعلق "یحکم بہ ذوا عدل منکم ہدیاً بالغ الکعبۃ" سے۔ کیونکہ حکمین کی ضرورت جیسا کہ تلف کردہ صید کی قیمت لگانے میں ہے، اسی طرح صید کی قیمت لگانے میں بھی ہے، جو اتنی قیمت سے مل سکتی ہے (تو اس آیت کا مفہوم یہ ہے!

| | |
|---------------------------|--|
| فجزاء مثل ما قتل من النعم | پس اس صید مقتول کے مساوی جزاء |
| یحکم بہ ذوا عدل منکم | ہے، جس کا فیصلہ تم میں سے دو عدل والے |
| ہدیاً بالغ الکعبۃ ۱۰ | شخص کر دیں، خواہ یہ جزاء چوپایوں سے ہو |
| کفارة طعام مساکین | بشرطیکہ نیاز کے طور پر کعبہ تک پہنچائی جائے |
| او عدل ذلک صیاما۔ | یا کفارے کے طور پر طعام مساکین کو دے دیا جائے یا اس کے برابر روزے رکھ لئے جائیں۔ |

لہذا مثل ما قتل "کا ربطہ من النعم" سے قرار نہیں دیا جائے گا، جبکہ اسے اس رابط کی ضرورت نہیں ہے۔ اور قاعدہ بھی یہی ہے، ہاں جب کوئی اضافی دلیل پائی جائے تو پھر ربط مانا جاتا ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے قتل صید کی جزائین چیزوں میں سے ایک قرار دی ہے یعنی خواہ ہدی بھیجے یا طعام دے یا روزے رکھ، کیونکہ ہدی اور طعام، اور طعام و صیام کے درمیان حرفِ تخییر او داخل ہے۔ اس تخییر کا یہ ثقتنا ہے کہ "من النعم" کا تعلق "یحکم بہ ذوا عدل منکم ہدیًا بالغ الکعبۃ" سے مانا جائے، کیونکہ اگر اسے مثل کی تفسیر قرار دیا جائے تو طعام و صیام کو بھی مثل ماننا پڑے گا۔ اس لیے کہ طعام و صیام اور "من النعم" کے درمیان حرفِ او ہے۔ اور جن چیزوں کے درمیان او ہو، وہاں ذکر میں کسی چیز کی تقدیم و تاخیر سے کوئی فرق نہیں پڑتا یعنی تلاوت میں کسی چیز کے مقدم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ معنی میں بھی مقدم ہو (بلکہ سب حکم مذکور میں برابر شریک ہوتے ہیں) تو اس تخییر کی وجہ سے آیت کی مرادیوں بھی درست ہونی چاہیے۔ پس جزاء لازم ہے جو مقتول صید کی مثل ہو طعام سے یا روزوں سے یا بصورت ہدی چاہا جائے۔ لیکن یہ واضح ہے کہ طعام و صیام صید مقتول کی مثل نہیں ہیں، تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ "من النعم" کا ذکر بھی یہاں مثل کی تفسیر کے طور پر نہیں ہے بلکہ یہاں سے نیا کلام شروع ہوتا ہے، جس کی مراد کا پہلے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور شافعی نے استدلال میں صحابہؓ کی ایک جماعت کا جو قول پیش کیا ہے، اس میں جانور کے ایجاب سے اس کی قیمت کا ایجاب مراد لیا جائے گا، تاکہ دلائل میں تطبیق ہو جائے۔ علاوہ انہی یہ مسند صحابہؓ کرام کے درمیان مختلف فیہ رہا ہے، چنانچہ ابن عباسؓ سے ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے مذہب کی مثل روایت کی گئی ہے۔ لہذا بعض صحابہؓ کے قول کو دوسرے بعض صحابہؓ کے خلاف حجت نہیں بنایا جاسکتا۔ اسی اختلاف کی بنا پر ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک قیمت لگانے میں شکار کی جگہ کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ ان کے نزدیک قاتل پر قیمت واجب ہوتی ہے، اور جگہ بدلنے سے قیمت بھی بدل جاتی ہے۔ اور محمدؐ و شافعیؒ کے نزدیک چونکہ قاتل پر نظیہ واجب ہوتی ہے۔ خواہ حکمین کے فیصلے سے یا ابتداء ہی، جیسا کہ تفصیل گزر چکی ہے۔ اس لیے اس شکار کی جگہ کا اعتبار کرنا ضروری نہیں ہے۔ اور (لا نظیر صید کی قیمت لگانے میں بھی) شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ قیمت مکہ یا منیٰ میں لگانی جائے۔ لیکن یہ درست نہیں ہے، کیونکہ شرع کے اصول کے مطابق مکہ کردہ چیز کی قیمت میں اطلاق کے مقام کا اعتبار کیا جاتا ہے، جیسا کہ دوسرے اموال کے اطلاق کا حکم ہے۔

اختلاف ۷۔ ہمارے نزدیک طعام صید کا بدل ہے۔ چنانچہ صید کی در اہم سے قیمت لگائی جائے گی اور ان در اہم سے طعام خریدا جائے گا۔ اور یہی ابن عباسؓ اور تابعینؒ کی ایک جماعت کا مذہب ہے۔ اور ابن عباسؓ سے دوسری روایت یہ ہے کہ طعام ہدی کا بدل ہے۔ چنانچہ ہدی کی در اہم سے قیمت لگانی جائے گی پھر ہدی کی قیمت سے طعام خریدا جائے گا۔ اور یہی شافعیؒ کا قول ہے۔ لیکن صحیح ہمارا قول ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ہدی اور طعام دونوں کو قتل صید کی جزا قرار دیا ہے۔ چنانچہ فرمایا "فجزاء مثل ما قتل من النعم"۔ الی قولہ۔ "ادکفارة طعام مساکین"۔ اور ہدی کی جزاء میں جب صید کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ خواہ قیمت کے لحاظ سے یا نظیر کے لحاظ سے،

جیسا کہ اختلاف کا بیان ہوا۔ تو طعام کی جزا میں بھی اسی طرح صید کا اعتبار کیا جائے گا۔ نیز اس لیے کہ لا نظیر صید کی صورت میں بلا اختلاف طعام صید کی قیمت کے لحاظ سے دیا جاتا ہے، تو اسی طرح ذوالنظیر صید کی صورت میں بھی طعام صید کی قیمت کے اعتبار سے دیا جائے گا۔ لیونہ ایہ۔ اور

اختلاف محل۔ صید کی جزا میں جو تین چیزیں مذکور ہوئی ہیں، ان میں اختیار ہے کہ جو چاہے دے۔ ابن عباسؓ سے یونہی روایت ہے، اور عطاء، حسنؓ اور ابراہیمؓ وغیرہ تابعین کی ایک جماعت کا یہی مذہب ہے، اور یہی ہمارے اصحاب کا قول ہے۔ اور ابن عباسؓ سے دوسری روایت یہ ہے کہ جزا میں ترتیب کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ کہ پہلے ہدی بھیجے اور اگر یہ نہ ہو تو طعام دے اور اگر یہ نہ ہو تو روزے رکھے۔ چنانچہ اگر ہدی کی استطاعت ہے تو طعام دینا جائز نہیں، اور اگر ہدی یا طعام کی استطاعت ہے تو روزے رکھنا جائز نہیں، جیسا کہ کفارہ ظہار اور انظار میں ہے کہ ان میں ترتیب ضروری ہے، تخییر نہیں ہے۔ ترتیب کو ضروری قرار دینے والوں کی حجت یہ روایت ہے کہ صحابہؓ کی ایک جماعت نے بچوں کے قتل کی صورت میں بکری جزا دینے کا بیعت کیا۔ اور اس نے سوائسی اور چیز کا ذکر نہیں کیا تو اس سے معلوم ہوا کہ ترتیب ضروری ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ایجاب کی ابتداء میں ہی حرف "او" ذکر فرمایا ہے۔ اور "او" جب ایجاب کی ابتداء میں مذکور ہو تو اس سے مراد تخییر ہوتی ہے، ترتیب نہیں۔ جیسا کہ کفارہ یمین میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فكفارتها اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم اداكسوتهم ادا تحسبوا رقبه،

(ترجمہ: سو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو کھانا دینا ہے اوسط درجے کا، جو اپنے گھر والوں کو کھانے کو دیا کرتے ہو، یا ان کو کپڑا دینا یا ایک غلام یا لونڈی کا آزاد کرنا۔)

اور کفارہ حلق کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "فقدیه من صیام ادا صدقة اونسك" (ترجمہ: پس ندیہ دے روزوں سے یا صدقہ سے یا قربانی سے)

یہ حرف "او" کے استعمال کا حقیقی مفہوم ہے۔ ہاں اگر کسی جگہ اس کے خلاف مفہوم پر دلیل قائم ہو تو الگ بات ہے جیسا کہ آیت محارمین (الناس اجزاء الذین یحاربون اللہ ورسولہ۔ الا یہ) میں ہے، کہ اس میں ذکر تو حرف "او" کیا گیا ہے، لیکن مراد "واؤ" کا مفہوم ہے۔ تو اب جو شخص یہاں حقیقی مفہوم کے خلاف کا دعویٰ کرتا ہے، تو اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔

مسئلہ: اگر کسی نے جزا میں ہدی اختیار کی۔ تو دیکھیں گے، اگر صید کی قیمت اونٹ کی بہنتی ہے تو اونٹ ذبح کرے۔ اور اگر اونٹ کے برابر نہیں۔ ہاں گائے کے برابر ہے تو گائے ذبح کرے، اور اگر گائے کے برابر بھی نہیں، ہاں بکری اس میں آتی ہے تو بکری ذبح کرے۔ اگر صید کی قیمت اونٹ یا گائے کے برابر بھی ہے، لیکن اس نے اونٹ یا گائے کی بجائے سات بکریاں خرید کر ذبح کر دیں تو یہ بھی جائز ہے۔ اگر کسی نے ایک ہدی پسند کی اور اسے خرید لیا۔ لیکن

صید کی قیمت کے لحاظ سے رقم بچ گئی، تو دیکھیں گے، اگر فاضل رقم سے مزید ایک یا ایک سے زیادہ ہدی خریدی جاسکتی ہیں، تو ہدی خریدے۔ اور اگر فاضل رقم ہدی کے برابر نہیں ہے تو اسے اختیار ہے، چاہے اس رقم کو کھانے میں صرف کرے۔ اور چاہے تو اس کے بدلے روزے رکھ لے۔ جیسا کہ اس جھوٹے شکار میں ہوتا ہے، جس کی قیمت ہدی کے برابر نہ ہو۔

جزا، صید کی ہدی کتنی عمر کی ہونی چاہیئے؟ ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس ہدی کی کم از کم عمر اتنی ہونی چاہیئے کہ جس سے تنوع، قرآن اور

احصار کی ہدی اور قربانی جائز ہوتی ہے۔ (یعنی اس ہدی کی عمر، قربانی کی کم از کم عمر کے برابر ہونی چاہیئے) اور ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اس ہدی میں صید کی مقدار کے مطابق بکری اور بھیڑ کا (ایک سال سے کم عمر)، بکھر بھی دیا جاسکتا ہے۔ صاحبینؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ صحابہؓ کی ایک جماعت نے جنگل چوبے میں بکری کا چھوٹا بچہ اور خرگوش میں بھیڑ کا چھوٹا بچہ واجب قرار دیا۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں ہدی کا لفظ مطلقاً بولا گیا ہے۔ لہذا یہاں بھی ہدی کا وہی مفہوم مراد لیا جائے گا۔ جو قرآن مجید میں دوسرے مطلق ہدایا سے بیان ہوتا ہے۔ اس لیے اس ہدی کی بھی اتنی عمر ہونا ضروری ہے، جتنی عمر دوسرے ہدایا میں ضروری ہوتی ہے۔ اور صحابہؓ کی جماعت سے جو روایت کیا گیا ہے، یہ ایک واقعہ کی حکایت ہے اور واقعہ میں عموم نہیں ہوتا۔ لہذا یہ ازراہ قیمت ایجاب پر محمول ہوگا۔ (کہ بچے کے ایجاب سے مراد ہے کہ اتنے بچے کی قیمت واجب قرار دی) علاوہ ازیں ابن عباسؓ کا قول اس کے خلاف ہے، لہذا بعض کا قول بعض کے خلاف حجت کے طور پر پیش نہیں کیا جاسکتا، جب تک ترجیح کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ نیز یہ بات بھی ملحوظ خاطر رہے کہ ہدی کا اسم ادنٹ، گائے اور بکری پر بولا جاتا ہے۔ تفصیل گزشتہ اوراق میں گزر چکی ہے۔

ہدی کہاں ذبح کی جائے؟ قتل صید کی ہدی صرف حرم میں ذبح کرنا جائز ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "هَدْيًا بِالْبَيْتِ الْكَعْبَةِ" اور اگر غیر حرم میں اس ہدی کا ذبح کرنا جائز ہوتا تو "بِالْبَيْتِ الْكَعْبَةِ" کی قید ذکر کرنے کا کوئی فائدہ نہیں۔

فائدہ! اس آیت میں کعبہ تک پہنچانے سے مراد عین کعبہ تک پہنچانا نہیں بلکہ کعبہ کے قریب یعنی حرم میں پہنچانا مراد ہے۔ اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ اگر کسی شخص یہ مصلحت اٹھایا کہ وہ کعبہ کے دروازے یا مسجد حرام پر نہیں گزرے گا۔ پھر وہ باب کعبہ کے قریب سے گزرا، تو مانت ہو جائے گا۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی طرح ہے: "ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَى الْبَيْتِ الْحَقِيقِ" اور مراد اس سے حرم ہے اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "پورا مسنیٰ منہج ہے، اور مکہ کے تمام راستے منہج ہیں۔"

اگر کسی نے حل میں ہدی ذبح کر دی تو جزا ساقط نہیں ہوگی، ہاں اگر اس کا گوشت فقراء پر اس باب سے صدقہ کر دے کہ ہر فقیر کو نصف صاع گندم کی قیمت کے برابر گوشت مل جائے تو طعام کے بدل کے طور پر جائز ہو جائے گا۔ جب ہدی حرم میں ذبح ہو جائے تو بعض ذبح کرنے سے جزا

ساقط ہو جاتی ہے۔ چنانچہ اگر کس کے بعد ہدی تلف ہو گئی یا چوری ہو گئی یا کسی دوسری وجہ سے ضائع ہو گئی (کہ اس کا گوشت فقراء کو نہ پہنچ سکا) تو کوئی حرج نہیں۔ کیونکہ اس کی ذمہ داری پوری ہو گئی، اس لئے کہ اس پر واجب صرف خون بہانا تھا۔

مسئلہ ۱۰۔ اگر قاتل صید ہذا میں طعام دینا اختیار کرے، تو صید کی قیمت کے برابر طعام خریدے۔ اور ہر مسکین کو نصف صاع گندم دے اور اس سے کم دینا جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ کفارہ یمین اور کفارہ معلن میں ہے۔ ہمارے نزدیک طعام کسی بھی مقام پر صدقہ کیا جاسکتا ہے اور شافعیؒ کے نزدیک اسے صرف حرم میں صدقہ کیا جائے۔ تاکہ اہل حرم کو وسعت و فراخی حاصل ہو جیسا کہ ہدی کا ذبح صرف حرم میں جائز ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”ادکفارۃ طعام مساکین“ مقام کی قید سے خالی ہے، رہا توسع و فراخی کی علت سے طعام کو ذبح پر قیاس کرنا، تو اس کا بطلان ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ نیز اس لئے کہ خون بہانے کا قربت و عبادت ہونا معقول المعنی نہیں ہے۔ اس کا قربت ہونا صرف شریعت سے معلوم ہوا ہے اور شریعت میں ذبح کے لئے خاص مکان یا زمان وارد ہوا ہے۔ لہذا اس بارے میں شرع کے مورد کا اتباع کیا جائے گا اور اس کا قربت ہونا صرف اس مکان سے مخصوص ہوگا، جو شرع میں وارد ہوا ہے۔ اور وہ حرم ہے۔ رہا طعام کا کھلانا! تو اس کا قربت ہونا معقول المعنی ہے، کیونکہ اہل حاجت کے ساتھ احسان کرنے کے باب سے ہے۔ لہذا اس کا قربت و عبادت ہونا کسی مکان سے مخصوص نہیں ہوگا، جیسا کہ کسی زمان سے مخصوص نہیں ہے۔ کفارہ طعام میں اباحت و تملیک دونوں جائز ہیں۔ اس کی وجہ ہم کتاب الکفارات میں ذکر کریں گے۔

مسئلہ ۱۱۔ قاتل کے لئے ہدی کا گوشت کھانا جائز نہیں ہے اور اگر اس نے کچھ گوشت کھایا تو اتنے گوشت کی قیمت صدقہ کرنا واجب ہے۔

مسئلہ ۱۲۔ ہدی کا گوشت اور طعام اپنی اولاد اور سلسلہ اولاد میں نیچے تک اسی طرح اپنے والد اور سلسلہ آباء میں اوپر تک کسی کو دینا جائز نہیں ہے، جیسا کہ انہیں زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔

مسئلہ ۱۳۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کے مطابق طعام اہل ذمہ کو دینا جائز ہے اور ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس میں صدقہ فطر اور نذر کے صدقہ جیسا اختلاف ہے۔ تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں گذر چکی ہے۔

مسئلہ ۱۴۔ اگر قاتل صید نے کفارہ قتل میں روزے اختیار کرے تو صید کی قیمت کے لحاظ سے طعام کا اندازہ لگائے اور ہر نصف صاع گندم کے حساب سے ایک روزہ رکھے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے اور یہی ابن عباسؓ اور ابراہیمؓ، عطاءؓ، مجاہدؓ وغیرہ تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ہر روزہ کے حساب سے ایک روزہ رکھے۔ صحیح ہمارا قول ہے، اس لئے کہ ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا ”ہر نصف صاع کی جگہ ایک روزہ رکھے اور ایسی بات اجتہاد سے نہیں کہی جاسکتی۔ گوشتین ہو گیا کہ انہوں نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے۔“

اگر صید کی قیمت کے لحاظ سے طعام کو نصف صاع کے حساب سے تقسیم کرنے کے بعد نصف صاع سے کم کچھ طعام بچ جاتا ہے تو اسے اختیار ہے، چاہے اتنی گندم صدقہ کر دے اور چاہے تو اس کی جگہ ایک پورا روزہ رکھ لے، کیونکہ دن کے کچھ حصے کا روزہ جائز نہیں ہے۔

اور یہ روزے بلا اختلاف تمام جگہوں اور تمام دنوں میں رکھنا جائز ہیں اور یہ بھی جائز ہے کہ پے درپے رکھے یا الگ الگ رکھے۔ اس لیے کہ ارشاد الہی ”أَوْعَدُكَ صَيَامًا“ مکان و زمان کی قید اور متابع و تفرق کی صفت سے خالی ہے۔

مسئلہ ۱۔ ہمارے نزدیک وجوب جزا کے لیے اس میں کوئی فرق نہیں کہ صید حلال ہے یا حرام، ہاں یہ ضروری ہے کہ اس کا شکار محرم پر حرام ہو۔ جیسے بھو، بومری اور شکاری پر بند ہے میں۔ اور صید کی قیمت دیکھی جائے گی۔ اگرچہ اس کا گوشت حرام ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان عام ہے یا ایہا الذین آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم۔ ہاں ظاہر الروایہ کے مطابق اس بات کا خیال رکھا جائے کہ یہ قیمت ایک دم کی قیمت سے تجاوز نہ کرے اور کرنی فرماتے ہیں کہ ایک دم کی قیمت کے برابر نہ ہو، بلکہ اس سے کم رہے۔ یہ خلاف حلال صید کے۔ کہ اس کی پوری قیمت واجب ہوتی ہے، اگرچہ دو یا اس سے بھی زیادہ ہدیوں کی قیمت کے برابر ہو۔ اور زفر کا قول ہے کہ حلال صید کی طرح حرام صید کی بھی پوری قیمت واجب ہوگی خواہ جہاں تک پہنچ جائے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صید کی ضمان قیمت سے ادا کی جاتی ہے، اور جس چیز کی ضمان قیمت سے ادا کی جائے، وہاں پوری قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے، جیسا کہ حلال صید میں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حرام صید کے قتل سے جو ضمان واجب ہوتی ہے، یہ صرف اس کے صید ہونے کی حیثیت سے واجب ہوتی ہے۔ اور صید ہونے کی حیثیت سے اس کے گوشت کی قیمت کسی حال میں بھی بکری کے گوشت سے زیادہ نہیں بلکہ بکری کا گوشت اس سے کہیں بہتر ہوتا ہے۔ لہذا اس کی قیمت دم کی قیمت سے زیادہ مقرر نہ کی جائے بلکہ کرنی کے قول کے مطابق کم رکھی جائے۔ نیز اس لیے کہ یہ ایسی جزا ہے جو غیر مال کے اطلاق سے واجب ہوئی ہے، لہذا اس کی قیمت ایک دم سے زیادہ نہیں رکھی جائے گی، جیسا کہ بال مؤنث نے اور ناخن کاٹنے میں ہوتا ہے۔ اسی سے زفر کے استدلال کا جواب ہو گیا۔

مسئلہ ۲۔ صید کا قتل خواہ پہلی بار ہو یا دوبارہ سہ بارہ ہو، ہر صورت ہر صید کے قتل پر علیحدہ جزا واجب ہوگی۔ یہ اکثر صحابہؓ اور علماء کا قول ہے۔ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ دوسری تیسری مرتبہ شکار کرنے پر (علیحدہ) جزا واجب نہیں ہوتی۔ یہی حسن شرحؒ اور ابراہیمؒ کا قول ہے۔ ان حضرات کی حجت یہ فرمان ہے۔

”مَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمَهُ اللَّهُ مِنْهُ“ اور جس نے دوبارہ یہ کام کیا تو اللہ اس سے انتقام لے گا۔

اس میں دوبارہ صید قتل کرنے کی سزا اخروی انتقام قرار دی گئی ہے، اس سے ذیوی کفارے کی نفی ہو گئی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ارشاد ”ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم“ ہر مرتبہ کے قتل کو شامل ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر بار قتل صید پر جزا واجب ہو۔ جیسا کہ ارشاد ”ومن قتل مؤمناً خطاً فمیر“ قبیۃ مؤمنۃ و دبیۃ۔ سلمۃ الی اہلہ“ (اور جو شخص کسی مؤمن کو خطا سے قتل

کر بیٹھے تو ایک مومن گردن آزاد کرے اور اس کے اہل کو دیت ادا کرے، وغیرہ فرامین ہیں۔ رہا ارشاد دمن عاد فینتقم اللہ منہ۔ تو اس میں صرف اتنا ہے کہ اللہ تعالیٰ عائد سے انتقام لے گا۔ اس میں یہ وضاحت نہیں ہے کہ کس طرح انتقام لے گا۔ تو احتمال ہے کہ کفار سے انتقام لے چنانچہ بعض اہل تاویل نے اس آیت کے ضمن میں کہا ہے کہ فینتقم اللہ منہ بالكفارة فی الدنیا و بالعباد فی الآخرة (مقصد یہ ہے کہ اس میں دونوں احتمال ہیں) علاوہ ازیں اخروی و عید سے دنیوی سزا کے وجوب کی نفی نہیں ہوتی۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے اللہ و رسول سے برسر پیکار لوگوں کی حد کو صرف دنیوی جزا قرار دیا۔ فرمایا:-

انما جزاء الذین یحاربون اللہ
ورسولہ ویسعون فی الارض
فساداً ان یقتلوا او یصلبوا
او تقطع ایدیہم وارجلہم من
خلاف او ینفوا من الارض۔

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے برسر پیکار
ہیں اور زمین میں فتنہ و فساد برپا کرنے کو دوں
پھرتے ہیں ان کی سزا صرف یہ ہے کہ انہیں قتل
کیا جائے یا سولی پر لٹکایا جائے یا ان کے ہاتھ
پاؤں مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا انہیں
اس سرزمین سے نکال دیا جائے۔

اور پھر اس کے بعد فرمایا:-

ذلک لہم خزی فی الدنیا و لہم
فی الآخرة عذاب عظیم۔

”یہ ان کے لیے رسوائی ہے دنیا میں اور
آخرت میں ان کے لیے بڑا عذاب ہے۔“

اور بعض حضرات نے آیت کریمہ کی تاویل یہ کی ہے کہ اس سے مراد حلال سمجھ کر شکار کرنا ہے۔ چنانچہ
”عفا اللہ عما سلف“ کا مطلب یہ ہے کہ جو لوگ حلال سمجھ کر شکار کرتے رہے، انہوں نے جب اس
سے توبہ کر لی تو اللہ نے اس گزشتہ جرم کو معاف کر دیا۔ دمن عاد۔ یعنی جس شخص نے حلال سمجھ کر
دوبارہ شکار کیا۔ فینتقم اللہ منہ۔ تو اللہ اسے آخرت میں آگ کا عذاب دے کر انتقام لے گا۔
اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ دوسرا اور تیسرا شکار احرام کھولنے اور ترک کرنے
کی نیت سے نہ ہو۔ لیکن اگر دوسری تیسری مرتبہ حلال ہونے اور احرام چھوڑنے کی نیت سے شکار کیا
تو استحساناً اس پر ایک جزا واجب ہوگی۔ اور قیاس یہ ہے کہ ہر مرتبہ کے لیے علیحدہ دم واجب ہو۔
کیونکہ ابھی احرام چھوڑنے کی صحت نیت پائی گئی ہے، اور چھوڑنے کی محض نیت سے کوئی حکم متعلق نہیں
ہوتا۔ کیونکہ اس سے وہ حلال نہیں ہوگا۔ لہذا اس نیت کا وجود و عدم برابر ہے۔ لیکن فقہانے استحسان کرتے
ہوئے یہ کہا کہ صرف ایک جزا واجب ہوگی۔ کیونکہ یہ تمام شکار ایک نیت اور ایک مقصد سے ہوئے
ہیں سو یہ بار بار شکار عمل جماع میں بار بار دخول کے مشابہ ہے۔

مسئلہ ۱۔ شکار خواہ عمدہ ہو یا خطا، حالت تذکر میں ہو یا نسیان میں، اکثر صحابہؓ اور علماء کے
مذہب سب صورتوں میں جزا واجب ہوتی ہے۔ اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ خالی پر کفارہ واجب

نہیں ہوتا۔ اور شافعی کا قول ہے کہ خاٹی اور ناسی پر کفارہ واجب نہیں۔ اس مسئلہ میں بنا اور ابتدا دونوں لحاظ سے بحث کی گئی ہے۔ ازروئے بنا خلاصہ کلام یہ ہے کہ کفارہ احرام کے ممنوع کا ارتکاب کرنے اور احرام پر جنایت کرنے سے واجب ہوتا ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ خاٹی اور ناسی کے فعل کو جنایت نہیں کہا جائے گا کیونکہ خطا و نسیان سے بچنا ممکن نہیں ہے۔ لہذا اسے اعذار میں داخل سمجھا جائے گا۔ اور ہم یہ کہتے ہیں کہ خاٹی اور ناسی کا فعل بھی جنایت ہے اور حرام ہے۔ کیونکہ عقلاً ان کے فعل پر مواخذہ جائز ہے۔ حظ و حرمت سے موصوف ہوتے ہوئے ان کے فعل سے مواخذہ صرف شرعاً معاف ہے۔ لہذا ان کے فعل سے کفارہ کا وجوب ممکن ہے۔ اسی طرح خطا و نسیان سے بچنا فی الجملہ ممکن ہے۔ کیونکہ انسان خطا و سہو میں کچھ اپنی کوتاہی کی وجہ سے واقع ہوتا ہے۔ لہذا اسے عذر نہیں سمجھا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ باب صلوٰۃ میں نسیان عذر نہیں ہے۔ اہل باب صوم میں نسیان اس لیے عذر ہے کہ حالت صوم میں غالباً نسیان ہو جاتا ہے۔ تو اس کی وجہ سے وجوب تقضائے حرج اور تنگی ہے اور باب حج میں نسیان غالب الوجود نہیں ہے۔ کیونکہ احرام کی حالت ایسی ہے جس میں نسیان نہیں ہو سکتا، لہذا اس حالت میں نسیان نادر الوقوع ہے (اور نادر کا عدم ہوتا ہے) علاوہ ازیں اس باب میں عذر وجوب جزا سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ سر منڈانے سے کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ اگرچہ کسی مرض یا سری کسی تکلیف کی وجہ سے سر منڈایا ہو۔ اسی طرح حج فوت ہونے کے حکم میں عذر اور عدم عذر کی بنا پر کوئی فرق نہیں ہے۔

مذکورۃ السدر مسئلہ میں ازروئے ابتدا شافعی کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: "ومن قتلہ منکم متعمداً فجزاؤ مثل ما قتل من النعم" اس میں اللہ تعالیٰ نے متعمد کا خصوصی طور پر ذکر فرما کر اس پر جزا واجب قرار دی، اگر خاٹی اور ناسی پر بھی جزا واجب ہوتی تو تخصیص کا کیا فائدہ؟ — ہم اسی عمد کی تخصیص سے کئی وجوہ سے استدلال کرتے ہیں

۱۔ کفارات کا وجوب جنایت کے رفع کے لیے ہوتا ہے۔ (اور حالت احرام میں شکار ایک جنایت ہے) یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس جزا کو کفارہ سے تعبیر کرتے ہوئے فرمایا: "أو كفارة طعام مسکین" اور یہ فعل حالت احرام میں خواہ خطا صادر ہو، تب بھی جنایت ہے (اور فعل خطا کا جانا ہونا ممکن ہے) دیکھئے اللہ تعالیٰ نے قتل خطا کے کفارہ کو آخر آیت میں توبہ سے تعبیر فرمایا: "تُؤْتِيهِ مِنَ اللَّهِ" حالانکہ توبہ جنایت سے ہوتی ہے۔ (بہر کیف! خطا کی صورت میں بھی) رفع جنایت کی ضرورت پائی جاتی ہے اور یہ ضرورت کفارہ سے رفع ہو سکتی ہے۔ کیونکہ کفارہ اعلیٰ درجہ کی جنایت یعنی عمد شکار کو رفع کر دیتا ہے۔ اور جو چیز بڑے گناہ کو رفع کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے، وہ چھوٹے گناہ کو بدرجہ اولیٰ رفع کر سکتی ہے۔ بہ خلافت انسان کے عمد قتل کے کہ اس میں ہمارے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ صرف قتل خطا کی صورت میں کفارہ واجب ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں نقص میں کفارہ کا وجوب خطا کی صورت میں ہی وارد ہوا ہے۔ اور خطا کا گناہ، عمد کے گناہ سے کمتر ہوتا ہے۔ اور جو چیز اولیٰ گناہ کے رفع کی صلاحیت رکھتی ہو، وہ اعلیٰ گناہ کو رفع نہیں کر سکتی۔ لہذا ازراہ دلیل عمد کی

صورت میں) وجوب کفارہ منتفع ہے، کیونکہ اس کے ثبوت کا کوئی طریق نہیں پایا جاتا۔
 ۲۔ محرم نے احرام باندھ کر شکار کو امان دی ہے، اور اس بات کو اپنے اوپر لازم کر لیا ہے کہ شکار سے تعرض نہیں کرے گا۔ چنانچہ محرم کے لیے صید امانت کی طرح ہے، اور کوئی بھی صاحب امانت اگر امانت کو تلف کر دے۔ خواہ عمداً، خواہ خطاً، بہر صورت اس پر جرمانہ لازم ہوتا ہے۔ یہ خلافت انسان کے قتل عمد کے کیونکہ ذات انسان فی نفسہ محفوظ ہے، (کہ اس سے تعرض حرام ہے) اور قاتل کے لیے اس کی حیثیت امانت کی نہیں ہے، اس لیے ذات انسان سے تعرض کے بارے میں عمد اور خطا کا حکم مساوی نہیں ہوگا۔

۳۔ اللہ تعالیٰ نے صید کو عمداً قتل کرنے کی صورت میں تخیر کا ذکر فرمایا ہے۔ حالانکہ تخیر کا محل حالت ضرورت ہوتی ہے۔ کیونکہ تخیر میں توسع ہوتا ہے، اور توسع کی حاجت حالت ضرورت میں ہے۔ جیسا مرض یا کسی تکلیف کی وجہ سے خلق کروانے کی صورت میں تخیر دی گئی ہے۔ چنانچہ فرمایا ”فمن كان منكم مريضاً أو به أذى من رأسه ففدية من صيام أو صدقة أو نسك“ اور حالت عمدہ حالت ضرورت نہیں ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ حالت عمدہ میں تخیر کا ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ حالت ضرورت کے حکم کا اس سے اندازہ لگایا جائے۔ اگر یہ مقصد نہ ہوتا تو تخیر ذکر ہی نہ کی جاتی۔ لہذا حالت عمدہ میں جزا کا ایجاب ہی حالت خطا میں ایجاب جزا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کفارہ ذمین میں حالت عمدہ میں اشیاء نکلائے کے درمیان تخیر کا ذکر دلالت خطا، نوم اور جنون کی حالت میں تخیر ہے۔ کیونکہ تخیر کی وضع تحفیف و توسع کے لیے ہوئی ہے۔ (اور حالت عمدہ میں تحفیف کی ضرورت نہیں) رہی یہ بات کہ متعدد کی تفصیص کیوں کی گئی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایک حال میں کسی حکم کا بیان دوسرے حال میں اس حکم کی نفی کی دلیل نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہمارا معروف قاعدہ ہے۔ لہذا یہاں خطا و نسیان کے بارے میں استدلال کرنا مسکوت عنہ سے تسک ہے، اور یہ صحیح نہیں ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ متعدد کا گناہ عظیم ہونے کی وجہ سے اس کی تفصیص کی گئی ہو، اور اس میں اس بات پر تنبیہ ہے کہ جن کا گناہ متعدد سے کمتر ہے یعنی خاٹی اور ناسی ان کے لیے یہ کفارہ بطریق اولیٰ کافی ہے، کیونکہ جو کفارہ بڑے گناہ کا رافع کر سکتا ہے، وہ چھوٹے گناہ کو بدرجہ اولیٰ رافع کرے گا۔ اس تفصیل کی روشنی میں یہ آیت خود شافعی رحمۃ اللہ علیہ پر حجت ہے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ :- صید کا قتل خواہ انفرادی طور پر ہو یا اجتماعی طور پر۔ ہمارے نزدیک دونوں صورتوں میں کامل جزاء واجب ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر محرمین کی ایک جماعت ایک صید کے قتل میں شریک ہوئی تو ہمارے اصحاب کے نزدیک ان میں سے ہر ایک پر کامل جزا واجب ہوگی۔ اور شافعی کے نزدیک ان سب پر مشترکہ طور پر ایک جزا واجب ہوگی۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مقتول ایک ہے۔ لہذا اس کی ضمان میں ایک جزا ہی واجب ہوگی۔ جیسا کہ اگر ایک جماعت کسی ایک آدمی کو خطا میں قتل کر دے تو ان سب پر ایک دیت واجب ہوتی ہے۔ اور اسی طرح اگر حلال لوگوں کی ایک جماعت حرم میں ایک صید قتل کر دے تو ان پر ایک صید کی قیمت ہی واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ہماری دلیل

اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ ”وَمَنْ قَتَلَ مُتَعَمِّدًا فِجْرًا مِثْلَ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ“ اس میں ”مَنْ“ کا کلمہ عام ہے، کہ ہر قاتل کو انفرادی طور پر شامل ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے۔ ”وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فِجْرًا“ نیز ارشاد ہے ”وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ مَذْقَةً عَذَابًا كَبِيرًا“ کہ اس سے ہر ظالم انفرادی طور پر مراد ہے۔

نیز ارشاد ہے ”وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكِتَابِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ“ کہ اس میں ہر کافر مراد ہے۔ اور آیت بالا سے ملتا جلتا مقام اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ”وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ“ (اور جو شخص کسی مومن کو خطا سے مار بیٹھے تو ایک مومن گردن آزاد کرے) چنانچہ اگر یہ خطا ایک جماعت سے سرزد ہوئی ہو تو ہر فرد پر علیحدہ کفارہ واجب ہوتا ہے۔ باقی اس کے خلاف دیت سے استدلال نہ کیا جائے کہ قتل خطا کی صورت میں دیت تو ایک ہی واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ لفظ کا ظاہر اور عموم تو یہی تقاضا کرتا ہے کہ ہر ایک پر علیحدہ دیت واجب ہو۔ لیکن ایک دیت کا وجوب ہمیں اجماع سے معلوم ہوا، لہذا اس بارے میں لفظ کا ظاہر ایک دلیل کی بناء پر ترک کیا گیا ہے۔ مذکورہ بالا مسئلہ میں شافعی کی نظر محل پر ہے کہ محل یعنی مقتول چونکہ ایک ہے، اس لیے ضمان بھی ایک ہی واجب ہوگی۔ اور ہمارے اصحاب کی نظر فعل پر ہے، وہ کہتے ہیں چونکہ فعل متعدد ہے، اس لیے جزا میں بھی تعدد ہوگا۔ اس بارے میں ہماری نظر قوی تر ہے، کیونکہ قتل صید میں جو واجب ہوتا ہے، اسے اللہ تعالیٰ نے جزا سے تعبیر فرمایا ہے، فِجْرًا مِثْلَ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ اور جزا فعل کے متقابل ہوتی ہے، محل کے نہیں۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اس واجب کو کفارہ سے تعبیر فرمایا ”ادکفارة طعام مساکین“ اور کفارہ بنایت کی جزا ہوتا ہے۔ بنیلاف دیت کے، کہ دیت محل کا بدل ہوتی ہے۔ لہذا محل کے اتھار سے دیت بھی متحد ہوگی اور محل کے تعدد سے دیت میں بھی تعدد ہوگا۔ اور شافعی نے صید حرم سے جو استدلال کیا ہے، اس کا بھی یہی جواب ہے۔ کیونکہ صید حرم کی ضمان اموال کی ضمان سے مشابہ ہے نیز اس لیے کہ یہ قیمت حرم کے بارے میں بنایت سے واجب ہوتی ہے، اور حرم ایک ہے، لہذا ایک ہی قیمت واجب ہوتی۔

مسئلہ: اگر کسی نے باز، شامین، شکرے، دورے واپس آ جانے والے کبوتر اور ان جیسے سدھانے ہوئے صید کا شکار کیا تو اس پر دو قیمتیں واجب ہوں گی، ایک قیمت سدھائے ہوئے جانور کی حیثیت سے لگائی جائے گی اور یہ اس کے مالک کو ادا کی جائے گی، خواہ جہاں تک پہنچ جائے۔ اور ایک قیمت اُن سدھائے جانور کی حیثیت سے لگائی جائے گی اور یہ اللہ تعالیٰ نے کا حق ہے۔ دو قیمتیں اس لیے ادا کی جائیں گی، کہ اس نے حق اللہ اور حق العہد دونوں میں بنایت کی ہے۔ مالک کے لیے قیمت لگانے اضافی صفت کا خیال رکھا جائے گا، کیونکہ بندوں کے جہاں جانور کا ٹرینہ ہونا ایک مرغوب وصف ہے اس لیے کہ اس سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی ننان اس سے بہت بلند و بالا ہے کہ کسی چیز سے فائدہ اٹھائے۔ (اس لیے حق اللہ

کے بارے میں صرف صید ہونے کی حیثیت سے قیمت لگائی جائے گی) نیز اس لیے کہ جو ضمان اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اس کا تعلق صرف صید ہونے سے ہے، باقی اس کا ٹریڈ ہونا ایک اضافی وصف ہے، لہذا وجوب جزا میں اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ آواز نکالنے والے کبوتر کے بارے میں فقہاء سے ایک روایت یہ ہے کہ آواز کی رعایت رکھتے ہوئے اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور دوسری روایت یہ ہے کہ اس وصف کی رعایت کے بغیر سادہ کبوتر کی قیمت ادا کرے گا۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ آواز کا وصف حسن و ملاحضت کے باب سے ہے۔ اور صید کی ضمان میں اس کا خیال رکھا جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر کسی حسین و ملیح صید کو قتل کر دیا، جس کی قیمت اس وصف کی بنا پر زیادہ ہے۔ تو اس وصف کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی قیمت واجب ہوگی۔ اور جیسا کہ اگر طوق دار کبوتر یا طوق دار فاختہ کا شکار کیا تو قیمت میں اس وصف کا خیال رکھا جاتا ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ آواز نکالنے کا وصف ایک اضافی چیز ہے۔ اس کا معنی صیدیت سے کوئی تعلق نہیں۔ لہذا محرم پر اس کی ضمان لازم نہیں ہوگی۔ لیکن اس وجہ پر طوق دار کبوتر و فاختہ اور حسین و ملیح صید کے حوالے سے اشکال وارد ہوتا ہے۔

مسئلہ ۱۔ اگر صید کے انڈے اٹھا کر بھون لیے یا انہیں توڑ دیا تو لازم ہے کہ ان کی قیمت صدقہ کرے۔ اس لیے کہ روایت ہے کہ صحابہؓ نے شتر مرغ کے انڈوں کے بارے میں ان کی قیمت کا فیصلہ فرمایا تھا۔ نیز اس لیے کہ انڈہ صید کی اصل ہے۔ کیونکہ صید اسی سے پیدا ہوتا ہے۔ لہذا احتیاطاً اس کے بارے میں وہی حکم ہوگا۔ جو صید کے بارے میں ہے (کہ قیمت ادا کی جائے گی) اگر کسی نے انڈہ یا بڈی بھون لی، پھر اس کی ضمان ادا کر دی، تو اس کا کھانا حرام نہیں ہے۔ خود کھانے یا کوئی دوسرا کھائے، اور دوسرا شخص خواہ احرام میں ہو یا احرام کے بغیر بہر صورت اس پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ بہ خلاف اس صید کے، جسے محرم نے قتل کیا ہے، کہ اس کا کھانا حلال نہیں ہے۔ اور اگر شکار کرنے والے محرم نے جزا ادا کرنے کے بعد صید سے کچھ کھا لیا تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جتنا کھایا ہے، اس کی قیمت ادا کرنا اس پر لازم ہے۔ کیونکہ صید کی حرمت اس لیے ہے، کہ وہ ذبح نہ ہونے کی وجہ سے مردار ہے۔ اور اس کا ذبح اس لیے ٹھیک نہیں ہے کہ محرم میں ذبح کرنے کی اہلیت نہیں ہے اور انڈے کی حرمت اس لیے نہیں کہ انڈہ مردار ہو گیا ہے، کیونکہ انڈے کو ذبح کرنے کی حاجت ہی نہیں، پس محرم اس بارے میں مجوسی کی طرح ہو گیا، کہ اگر مجوسی انڈہ یا بڈی بھونے تو اس کا کھانا حلال ہے (اور اس کا ذبیحہ کھانا حلال نہیں ہے) اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اگر محرم نے انڈہ توڑا اور اس سے مردہ بچہ نکلا تو اس پر زندہ بچے کی قیمت دینا لازم ہوگا اور قیمت لگانے میں کسی ماہر اور ثقہ آدمی کی رائے پر عمل کیا جائے گا۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ بچے کی قیمت کا نصف عشر (۱/۲۰) ادا کرنا لازم ہوگا۔ وہ اسے جنین پر قیاس کرتے ہیں۔ کیونکہ یہ جنایات کی ضمان میں داخل ہے اور جنین کی صورت میں اس کی قیمت کا نصف عشر (۱/۲۰) لازم ہوتا ہے۔ اسی طرح اس بچے میں بھی ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ بچہ صید ہی ہے۔ کیونکہ اگر یہ صورت پیش نہ آتی

تو ہو سکتا تھا کہ یہ پورا صید بن جاتا۔ اس میں احتمال ہے کہ یہ بچہ انڈا توڑنے کی وجہ سے مرا ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ پہلے سے مرا ہوا ہو۔ اور صید کی ضمان میں احتیاط پر عمل کیا جاتا ہے۔ کیونکہ یہ ضمان حق اللہ کے طور پر واجب ہوتی ہے، اور حقوق اللہ کے ایجاب میں احتیاط کے پہلو پر عمل کیا جاتا ہے، لہذا ازراہ احتیاط زندہ کی قیمت دینا لازم ہے۔ اسی طرح اگر بہرنی کے پیٹ پر ضرب لگائی، جس سے اس کا جینن گر پڑا، پھر وہ بہرنی مر گئی تو اس پر دونوں کی قیمت ادا کرنا لازم ہے اور قیمت لگانے میں کسی ثقہ آدمی کی رائے پر عمل کیا جائے گا۔ ماں کی قیمت تو اس لیے لازم ہوگی کہ اسے اس نے قتل کیا ہے۔ اور جینن اس لیے لازم ہوگی کہ احتمال ہے کہ وہ اس کے فعل سے مرا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ پہلے سے مرا ہوا ہو۔ لہذا احتیاطاً ضمان کی ادائیگی کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اگر کسی حاملہ بہرنی کو قتل کیا تو اس پر حاملہ کی قیمت لازم ہوگی۔ کیونکہ حسن، ملاحیت اور فرہی کی طرح حمل بھی ایک صفت ہے۔ اور صید کی ضمان اس کے اوصاف کی رعایت رکھتے ہوئے دی جاتی ہے۔ اگر صید کو دو ہاتھ دوہنے سے اس میں جو کمی واقع ہو، اس کی ضمان دینا لازم ہے۔ کیونکہ دودھ صید کا ایک جز ہے۔ جب دوہنے سے وہ کم ہو گیا تو اس کا ضامن ہوگا، جیسا کہ اگر اس کا کوئی اور جز تلف کر دیتا تو ضامن ہوتا، اور جیسا کہ ملوک صید میں ہے۔

مسئلہ ۱۔ اگر صید کو کسی سبب سے قتل کیا۔ تو دیکھیں گے، اگر سبب اختیار کرنے میں اس نے حد سے تجاوز کیا ہے تو ضامن ہوگا، ورنہ نہیں۔ تفصیل یہ ہے اگر کوئی جال نصب کیا، جس میں کوئی صید الجھ کر مر گیا یا شکار کے لیے کوئی گڑھا کھودا، اور صید اس میں گر کر مر گیا تو وہ ضامن ہوگا، کیونکہ یہ سبب حد سے بڑھا ہوا ہے۔ اور اگر اپنے لیے کوئی خیمہ گاڑا تھا کہ کوئی صید اس میں الجھ کر مر گیا، یا پانی کے لیے یا روٹی کے لیے کوئی گڑھا کھودا تھا کہ کوئی صید اس میں گر کر مر گیا، تو اس سے کچھ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ امور اس کے لیے مباح تھے، لہذا یہ حد سے بڑھا ہوا سبب نہ ہوا۔ اس کی مثال یہ ہے، جیسے کوئی آدمی راستے کے درمیان کنواں کھودے، اور کوئی انسان یا حیوان اس میں گر کر مر جائے تو ضمان لازم ہوتی ہے، اور اگر اپنے گھر میں کنواں کھودا تھا اور اس میں کوئی آدمی گر کر ہلاک ہو گیا تو ضامن نہیں ہوتا۔ کیونکہ پہلی صورت میں سبب اپنی حد سے بڑھا ہوا ہے، اور دوسری صورت میں ایسا نہیں ہے۔ اسی طرح صورت بالا میں ہے۔

مسئلہ ۱۔ اگر کسی محرم نے دوسرے محرم یا کسی حلال شخص کی شکار میں اعانت کی تو ضمان ہوگا۔ کیونکہ شکار میں اعانت اس کے قتل کا سبب ہے۔ اور وہ محرم اس سبب میں حد سے بڑھ گیا ہے، اس لیے کہ اٹھ دھند دان پر تعاون ہے اور ارشاد الہی ہے "ولا تعادلوا علی اللہ والعدوان"۔ اور اگر شکار کی راہ دکھائی یا شکار کی طرف اشارہ کیا، پس اس نے بتلانے کے ساتھ ہی اسے مار ڈالا تو اگر جسے بتلایا گیا ہے، وہ پہلے سے شکار کو دیکھ رہا تھا، یا شکار کے بارے میں جانتا تھا، تو بتلانے والے پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب وہ خود دیکھ رہا ہے یا فرد جانتا ہے تو اس کے بتلانے کا صید کے امن کی گفویت میں کوئی دخل نہ ہوا، لہذا یہ

بتلانا شکار کا سبب نہیں بنا۔ لیکن ایسا کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ اس میں ایک طرح کی انگینت ہے۔ اور اگر اس کے بتلانے سے شکار دیکھا پھر اسے مارا تو ہمارے اصحاب کے نزدیک بتلانے والے پر جزا لازم ہوگی۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ بتلانے والے پر کوئی جزا لازم نہیں۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جزا کا وجوب صید کے قتل سے تعلق رکھتا ہے۔ اور بتلانے والے نے تو صید کو قتل نہیں کیا لہذا اس پر جو بھی واجب نہیں ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ۱۔

”الدال علی الشئی کفاعله“ کسی چیز کی راہ دکھلانے والا، اس کے فاعل کی مانند ہے اور ایک روایت میں الفاظ یوں ہیں الدال علی الخیر کفاعله والدال علی الشر کفاعله اس حدیث کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ دلالت کے لیے وہی حکم ہونا چاہیے، جو فعل کا ہے۔ سوائے اس کے کہ کوئی چیز کسی دلیل کی بنا پر مخصوص ہو جائے۔ اور روایت ہے کہ ابو قتادہؓ نے حلال ہونے کی حالت میں ایک جنگلی گدھے پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، ان کے رفقاء نے احرام باندھا ہوا تھا۔ چنانچہ بعض نے اس کا گوشت کھا لیا اور بعض نے انکار کر دیا۔ پھر انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں دریافت کیا تو آپؐ نے فرمایا ”کیا تم نے اشارہ کیا تھا؟ کیا تم نے اعانت کی تھی؟“ صحابہؓ نے عرض کی ”نہیں“ اس پر آپؐ نے فرمایا ”تو کھاتو“ اگر اعانت و اشارہ سے حکم مختلف نہ ہوتا تو یہ چھان بین کرنے کا کیا فائدہ؟ اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اعانت و اشارہ حرام ہے۔ اور اس سے جزا واجب ہو جاتی ہے۔ اور روایت ہے کہ ایک آدمی نے عمرؓ کی خدمت میں عرض کی ”میں نے ایک برہنہ کی طرف اشارہ کیا اور میرے ساتھی نے اسے قتل کیا؟“ اس پر عمرؓ نے عبد الرحمن بن عوفؓ سے پوچھا کہ آپؐ کی کیا رائے ہے؟ انہوں نے جواب دیا کہ ”میرے خیال کے مطابق اس پر جزی لازم ہے“ عمرؓ نے فرمایا ”میری بھی یہی رائے ہے۔“ اور روایت ہے کہ ایک آدمی نے شتر مرغ کے انڈے کی طرف اشارہ کیا اور اس کے ساتھی نے اسے توڑ دیا۔ پھر اس نے اس کے بارے میں علیؓ اور ابن عباسؓ سے پوچھا تو دونوں نے یہ فیصلہ دیا کہ اس پر قیمت لازم ہے۔ عمرؓ اور عبد الرحمنؓ کا حکم بھی اسی طرح قیمت پر محمول ہے۔

نیز اس لیے محرم نے احرام باندھ کر صید کو امن دیا ہے۔ اور دلالت سے وہ امن زائل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ قدرت اور بیداری کی حالت میں صید لوگوں سے بھاگ کر مامون ہوتا ہے، اور بحر و بزم کی حالت میں لوگوں سے چھپ کر امن پاتا ہے۔ اور دلالت اس کی پوشیدگی کو زائل کر دیتی ہے۔ جس سے اس کا امن زائل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ ازالہ امن میں دلالت شکار کی طرح ہے۔ نیز اس لیے کہ اعانت و دلالت اور اشارہ قتل کا سبب بنتے ہیں، اور یہ ایسے اسباب میں جو حد سے متجاوز ہیں کیونکہ یہ امن زائل کرتے ہیں، اور امن زائل کرنا احرام میں مستوع ہے۔ لہذا یہ صورت حال گارنے اور اس جیسی دوسری صورتوں سے مشابہ ہے۔ نیز اس لیے کہ احرام باندھ جب اس نے شکار کو اپنی طرف سے امن دے دیا اور اس کا التزام کر لیا تو یوں ہو گیا گویا صید اس کے پاس امانت ہے۔ پس یہ اس صورت سے مشابہ ہے کہ کسی کے پاس ودیعت رکھی گئی اور اس نے چور کو ودیعت چوری کرنے کی راہ بتلائی۔ (کہ اس صورت میں اس پر ضمان لازم ہوتا ہے)

اسکی وضاحت یہ ہے کہ اس صید کا مردار ہونا اہلیت اور محلیت نہ ہونے کی وجہ سے تھا، اور اہلیت و محلیت کا عدم احرام کے سبب ہے۔ لہذا اس واسطے سے یہ حرمت احرام کی طرف ہی لوٹتی ہے، تو جب وہ اس صید سے کھاتا ہے تو منوع احرام فعل کا ارتکاب کرتا ہے، اس لیے جزا اس پر لازم ہوگی۔ یہ خلاف جبکہ کوئی دوسرا محرم کھائے کہ اس پر جزا واجب نہیں ہوتی، کیونکہ اس نے جو کھایا ہے اس کی حرمت اس کے احرام کی وجہ سے نہیں تھی بلکہ دوسرے کے احرام کی وجہ سے تھی (لہذا اس پر صرف توبہ ہی لازم ہوگی)۔

اور نہیاً کہ اس صید کا گوشت کھانا خود اس کے لیے حلال نہیں ہے، اسی طرح کسی دوسرے کے لیے کھانا بھی حلال نہیں ہے، خواہ وہ محرم ہو یا حلال، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ دوسرے کے لیے اس صید کا گوشت کھانا حلال ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرمت اس کے صید ہونے کی وجہ سے تھی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا اور یہ اس کا صید ہے۔ کسی دوسرے کا نہیں، لہذا اس پر حرام ہوگا۔ کسی دوسرے پر حرام نہیں ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کی حرمت اس کے مردار ہونے کی وجہ سے ہے، کیونکہ اس کا ذبح اہل سے نہیں ہوا اور محلی میں واقع نہیں ہوا۔ لہذا اس پر بھی حرام ہے اور دوسرے پر بھی حرام ہے جیسا کہ مجوسی کا ذبیحہ ہوتا ہے۔

گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے کہ جزا کی ادائیگی کے بعد اس سے کھانے لیکن اگر جزا کی ادائیگی سے پہلے کھایا، تو اس کے بارے میں قاضی "مختصر طحاوی" کی شرح میں ذکر کرتے ہیں کہ اس پر ایک ہی جزا واجب ہوگی۔ اور کھانے ہوئے گوشت کی ضمان جزا میں داخل بھی بنائے گی۔ اور قدوری "مختصر کرنی" کی شرح میں ذکر فرماتے ہیں کہ اس مسئلہ میں کوئی روایت وارد نہیں ہوئی۔ لہذا یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس پر دوسری جزا لازم ہے، اور یہ کہنا بھی ممکن ہے کہ دونوں میں تداخل ہو جائے گا۔

مسئلہ: شکار خواہ بذات خود کرے یا کسی دوسرے غرم سے کروائے یا کسی صید کو تیر سے قتل کرے یا سدھائے ہوئے کتے یا باز سے شکار کرے، ہر صورت ایسے صید کا گوشت کھانا اس کے لیے حلال نہیں ہے۔ کیونکہ کسی دوسرے سے شکار کرنا اور حقیقت خود شکار کرنا ہے اسی طرح کتے، باز اور تیر کے ذریعے شکار سے، کیونکہ شکار کا فعل تو اس کا ہے، یہ سب چیزیں خود شکار ہیں۔ اور فعل کی نسبت آلہ کی طرف نہیں ہوتی بلکہ آلہ استعمال کرنے والے کی طرف ہوتی ہے۔

مسئلہ: ہم نے اس صید کا گوشت کھانا حلال ہے، جو کسی حلال نے اپنے لیے کھایا ہو۔ یہ اکثر علماء کا مذہب ہے اور واؤد بن علی اصفہانی کہتے ہیں کہ یہ بھی حلال نہیں ہے۔ یہ علماء امام کے مابین بھی مختلف ہیں۔ علامہ، عبد اللہ، قتادہ، جابر بن عثمان سے ایک روایت یہ ہے کہ یہ حلال ہے۔ اور علی بن عباس اور عثمان سے دوسری روایت یہ

یہ ہے کہ یہ حلال نہیں ہے۔ ان حضرات کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: ”وحرّم علیکم صید البرّما دمتم حرّمًا“ اس فرمان میں خشکی کا شکار مطلقاً محرم پر حرام قرار دیا گیا ہے۔ اس میں محرم یا حلال کے صید کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ ابن عباسؓ بھی اسی طرح فرماتے ہیں کہ یہ آیت مبہم ہے تمہارے لیے نہ تو اس کا شکار حلال ہے اور نہ اسے کھانا حلال ہے۔

اور ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ سعید بن جثمہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں مقام البواء یا ودان میں جنگلی گدھے کا گوشت بطور ہدیہ پیش کیا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے رد فرما دیا۔ اس پر آپؐ نے سعیدؓ کے چہرے پر کچھ ناگواری کے آثار دیکھے تو آپؐ نے فرمایا ”ہمیں یہ رد نہیں کرنا چاہیئے تھا، لیکن ہم محرم میں“ اور ایک روایت میں ہے کہ ”اگر ہم محرم نہ ہوتے تو قبول کر لیتے“ اور زید بن ارقم سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے محرم کو صید کا گوشت کھانے سے منع فرمایا۔ یہ روایت بھی مطلقاً وارد ہوئی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ابو قتادہؓ نے ایک جنگلی گدھے پر حملہ کر کے اسے مار ڈالا، جبکہ وہ خود حلال تھے اور ان کے ساتھی محرم تھے۔ اس پر بعض ساتھیوں نے تو گوشت کھایا اور بعض نے انکار کر دیا، پھر انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے بارے میں پوچھا تو آپؐ نے فرمایا کہ ”یہ تو ایک دعوت تھی جو خدا نے تمہیں کھلائی ہے۔ کیا تمہارے پاس اس کے گوشت سے کچھ بچا ہے؟“ اور جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بڑی صید کا گوشت حالت احرام میں کھانا تمہارے لیے حلال ہے۔ جیت تک کہ تم خود اس کا شکار نہ کرو یا تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو۔“ یہ روایت اس باب میں نفع ہے۔ قائلین حرمت کے لیے آیت میں کوئی حجت نہیں ہے، کیونکہ آیت میں بڑی صید کی تحریم ہے، صید کے گوشت کی تحریم نہیں۔ اور یہ تو صید کا گوشت ہے، حقیقتہً صید نہیں ہے۔ کیونکہ صید کا مفہوم یعنی لوگوں سے بھاگنا اور وحشت کھانا اس پر صادق نہیں آ رہا۔ علاوہ ازیں صید حقیقت میں مصدر ہے۔ مصید یعنی شکار کردہ جانور پر اس کا اطلاق مجازاً ہوتا ہے۔ رہی سعید بن جثمہ کی حدیث! تو ابن عباسؓ سے اس حدیث کی روایات میں اختلاف ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ آپؐ کی خدمت میں جنگلی گدھے کا ہدیہ پیش کیا گیا۔ جیسا کہ مالکؒ اور سعید بن جبیر وغیرہ نے ابن عباسؓ سے روایت کیا ہے۔ لہذا اختلاف رائے کی وجہ سے یہ حدیث حجت نہیں بن سکتی۔ اور زید بن ارقم کی حدیث اس صید پر محمول ہے جو اس نے خود شکار کیا ہو یا کسی دوسرے نے اس کے امر سے یا اس کی اعانت یا ذلت یا اشارے سے شکار کیا ہو۔ اس حدیث میں یہ تاویل اس لیے کی جائے گی تا کہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے۔

مسئلہ:۔ ہمارے نزدیک محرم کے لیے حلال کا شکار کردہ صید کھانا حلال ہے خواہ حلال نے یہ صید اپنے لیے شکار کیا ہو یا محرم کے لیے۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ محرم نے اس کا امر نہ کیا ہو۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر حلال نے محرم کی نیت سے شکار کیا تو محرم کے لیے اس کا گوشت کھانا حلال نہیں ہے۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ ”حالت احرام میں بڑی صید تمہارے

یہ حلال ہے، جب تک تم نے خود اسے شکار نہ کیا ہو یا تمہارے لیے شکار نہ کیا گیا ہو۔ لیکن یہ حدیث شافعیؒ کی جہت نہیں بن سکتی، کیونکہ محرم کے لیے یہ صید اسی وقت بیٹے گا، جبکہ محرم نے اس کا امر کیا ہو۔ اور اس کے ہم بھی تامل ہیں۔ واللہ اعلم۔

صید کو زخمی کرنے کا حکم | اگر صید کو اتنا زخمی کر دیا، جس سے وہ صید ہی نہ رہا یعنی لوگوں سے دیا یا کسی پرندے کے پر کاٹ دیئے تو اس سے جزا لازم ہو جاتی ہے کیونکہ جب اسے صید ہی نہ رہنے دیا تو گویا اسے تلف کر دیا، لہذا اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

اور اگر اتنا زخمی کیا، جس سے صیدیت کا معنی فوت نہیں ہوا تو صرف اتنی کمی کا ضامن ہوگا، جو زخم سے پیدا ہوئی ہے۔ کیونکہ صید کی اتنی مقدار کا اتلاف پایا گیا۔ پھر اگر وہ زخم مندمل ہو جائے اور صید بالکل ٹھیک ہو جائے تو بھی جزا ساقط نہیں ہوگی، کیونکہ جزا کا وجوب، صید کا ایک جزء تلف کرنے کی وجہ سے ہوا تھا اور اندمال سے یہ لازم نہیں آتا کہ اتلاف نہیں ہوا۔ یہ خلاف جبکہ کسی آدمی کو زخمی کیا جائے، پھر اس کا زخم مندمل ہو جائے اور اس کا کوئی اثر باقی نہ رہے تو ضمان لازم نہیں ہوگی۔ کہہ نہ اس صورت میں ضمان کا وجوب عیب پیدا ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور وہ وجہ باقی نہ رہی اگر کسی صید کو تیر مارا، جس سے وہ زخمی ہو گیا اور اس کا کفارہ ادا کر دیا، پھر اسے دیکھا تو اسے قتل کر دیا، تو اس کا ایک اور کفارہ ادا کرنا لازم ہو گا۔ کیونکہ جب زخم کا کفارہ ادا کر دیا تو وہ ختم ہو گیا اور یوں ہو گیا گویا زخم تھا ہی نہیں اور اسے اب ابتداء قتل کیا ہے، لہذا ضمان واجب ہوگی، لیکن مجروح صید کی ضمان! کیونکہ اس زخم کی ضمان ایک مرتبہ نکال چکا ہے۔ لہذا دوبارہ واجب نہیں ہوگی۔ اور اگر زخمی کرنے کے بعد ابھی کفارہ ادا نہیں کیا تھا کہ پھر اسے دیکھا اور قتل کر دیا تو اس پر صرف ایک کفارہ واجب ہوگا، اور زخم کی وجہ سے کچھ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ زخم کا کفارہ ادا کرنے سے پہلے جب قتل کر دیا تو یوں ہو گیا گویا اسے ایک ہی دفعہ قتل کیا ہے۔ اور حاکمؒ نے اپنی "مختصر" میں ذکر کیا ہے "سوائے اس کی کہ پہلے زخم سے پیدا ہوئی ہے" یعنی اس پر صید مجروح کی ضمان لازم ہوگی، کیونکہ اس کی ضمان ایک مرتبہ واجب ہو چکی ہے، لہذا دوبارہ واجب نہیں ہوگی۔ اگر کسی صید کو زخمی کیا اور اس کے مرنے سے پہلے پورے صید کا کفارہ ادا کر دیا پھر وہ صید مر گیا تو ادا کردہ اس کے لیے کافی ہے۔ کیونکہ اگرچہ اس نے وجوب کفارہ سے پہلے کفارہ ادا کیا ہے، لیکن سبب وجوب کے وجود کے بعد ادا کیا ہے اس لیے جائز ہے۔ جیسا کہ اگر کسی انسان کو غلط سے زخمی کر بیٹھا، اور اس کا کفارہ ادا کر دیا، پھر وہ مجروح ہوا تو اسی وجہ مذکور کی بنا پر ادا کردہ کفارہ کافی ہے۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔

اگر کسی صید کا پر اکھڑا یا بہرن کا دانت اکھڑ دیا پھر وہ پر اور دانت اگ آیا اور رہ رہ دیا ہو گیا، جیسا پہلے تھا، یا بہرن کی آنکھ پر ضرب لگائی جس سے وہ سفید ہو گئی، پھر اس کی سفیدی ختم ہو گئی، تو بہرن کے دانت کی صورت میں ابو صفیہؒ کہتے ہیں کہ اگر وہ دوبارہ اگ آیا تو کچھ واجب نہیں ہوتا۔ اور دوسری صورتوں کے بارے میں ان سے کچھ مردی نہیں۔ اور ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ سدد واجب

ہوتا ہے۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جزا کا وجوب احرام پر جنایت کرنے کی وجہ سے ہوا تھا۔ دوبارہ آگ آنے اور پہلی حالت پر لوٹ آنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ جنایت نہیں ہوئی، لہذا جزا ساقط نہیں ہوگی۔ اور ابو حنیفہؒ کہتے ہیں کہ جزا کا وجوب کسی کی وجہ سے ہوا تھا، اور کسی زائل ہو گئی ہے لہذا ضمان بھی زائل ہو جائے گی۔

صید پکڑنے کا حکم | محرم اگر صید پکڑے تو اس پر صید کا چھوڑنا واجب ہے۔ خواہ صید اس کے ہاتھ میں ہو یا پیچھے میں اس کے ساتھ ہو یا اس کے گھر میں ہو۔ کیونکہ احرام باندھ کر اس نے صید کو امن کا استحقاق دیا ہے اور پکڑ کر اس امن کی خلاف ورزی کر رہا ہے۔ لہذا اس پر واجب ہے کہ اسے امن کی حالت پر لوٹا دے، اور اس کی صورت یہی ہے کہ اسے چھوڑ دے۔ اگر کسی دوسرے محرم نے اس کے ہاتھ سے وہ صید چھڑوا دیا تو چھڑوانے والے پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ صید پکڑنے والا صید کا مالک نہیں تھا۔ لہذا یہ صید چھڑوا کر اس نے اس کی ملکیت تلف نہیں کی۔ بلکہ پکڑنے والے پر خود واجب تھا کہ اسے چھوڑے، تو اس نے چھڑوا کر وہ کام کیا ہے جو خود اس پر واجب تھا۔

اگر محرم کے ہاتھ میں پکڑا ہوا صید دوسرا محرم قتل کر دے تو دونوں پر جزا واجب ہوگی۔ قاتل پر تو اس لیے کہ وہ محرم تھا اور اس نے صید قتل کیا۔ اور پکڑنے والے پر اس لیے کہ اس نے پکڑ کر اس کا امن فوت کیا۔ اور پکڑنا ضمان کے وجوب کا سبب ہے، مگر یہ کہ چھوڑنے سے یہ ساقط ہو جاتا ہے۔ لیکن جب چھوڑنا ناممکن ہو گیا تو وجوب ساقط نہیں ہوگا۔ پھر ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک پکڑنے والا یہ ضمان قاتل سے لے سکتا ہے۔ اور زفرؒ کے نزدیک نہیں لے سکتا۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ محرم صید پکڑنے سے اس کا مالک نہیں ہوا تھا، توافف کی صورت میں بدل کا مالک کیونکر ہوگا؟ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ صید اسی کی ملکیت ہے، اگرچہ ملکیت ثابِت و تام نہیں ہوئی، لیکن ثبوت ملکیت کا سبب یعنی پکڑنا اس کے حق میں پایا گیا ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”جو پکڑتا ہے، صید اسی کا ہوتا ہے“۔ لیکن چونکہ احرام کی وجہ سے، اسے عین صید کی ملکیت کا سبب بنانا متعذر ہے، لہذا پکڑنے کو بدل صید کی ملکیت کا سبب بنایا جائے گا۔ پس اطلاق کی صورت میں یہ بدل صید کا مالک ہوگا اور یوں سمجھا جائے گا گویا اصل اس کی ملکیت تھی، جیسا کہ کوئی آدمی کسی مدبر کو غضب کرے پھر کوئی دوسرا آدمی غاصب کے قبضے میں اسے قتل کر دے یا اسے غضب کرے پھر مالک غاصب سے ضمان لے تو پہلا غاصب دوسرے غاصب یا قاتل سے یہ ضمان لے سکتا ہے۔ اگرچہ وہ مدبر کا مالک نہیں بنا تھا۔ اور ام ولد کے بارے میں اگر یہ صورت پیش آئے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ وجہ اس کی وہی ہے، جو اوپر مذکور ہوئی۔ اسی طرح صورت بالا میں ہوگا۔

مسئلہ: اگر کسی عمال شخص نے صید پکڑا پھر احرام باندھا، سو اگر وہ صید اس کے ہاتھ میں ہے تو اس پر واجب ہے کہ اسے چھوڑ دے تاکہ اسے وہ امن مل سکے، جو احرام کی وجہ سے اسے حاصل ہوا ہے۔ لیکن اگر اسے نہ چھوڑا، یہاں تک کہ اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوگا۔

تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

اور اگر کسی دوسرے آدمی نے اس کے ہاتھ سے چھڑا دیا تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اسے صید کی قیمت کی ضمان ادا کرنا ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک چھڑانے والا ضامن نہیں ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بطور حق اللہ چھوڑنا محرم پر واجب تھا، تو اجنبی نے اگر چھڑا دیا ہے تو اس نے ثواب کا کام کیا ہے۔ لہذا ضامن نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر حالت احرام میں پکڑتا اور کوئی دوسرا آدمی چھڑا دیتا تو ضمان واجب نہیں ہوتی۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے آدمی نے چھڑا دیا کہ اس کا ملوکہ صید تلف کیا ہے، لہذا ضامن ہوگا۔ جیسا کہ اگر احرام سے پہلے تلف کر دیتا تو ضامن ہوتا۔

اور اس پر دلیل کہ صید اس کی ملکیت ہے، یہ ہے کہ اس نے یہ حالت حلت میں پکڑا ہے۔ اور حلال شخص کا صید پکڑنا ثبوت ملکیت کا سبب ہے، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "الصید لمن اخذ" جو پکڑتا ہے صید اسی کا ہوتا ہے۔ اس حدیث میں لام براے تملیک ہے۔ باقی عارض یعنی احرام کا اثر یہ ہوگا کہ صید سے تعرض کرنا حرام ہو جانے کا یہ نہیں کہ ثابت ہونے کے بعد ملکیت زائل ہو جائے۔ رہا صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ چھڑا دینے والے نے ثواب کا کام کیا ہے، کیونکہ چھوڑنا واجب ہی تھا۔ تو ہم پوچھتے ہیں کہ کس طور پر چھوڑنا واجب تھا؟ کیا اس طرح کہ اس کا قبضہ نہ رہے سے ختم ہو جائے۔ یا اس طرح کہ وہ اس کے ہاتھ میں نہ رہے اگر صاحبینؒ یہ کہیں کہ اس طور پر چھوڑنا واجب تھا کہ اس کا قبضہ سرے سے ختم ہو جائے تو یہ درست نہیں ہے۔ اور اگر یہ کہیں کہ اس طور پر چھوڑنا واجب تھا کہ اس کے ہاتھ میں نہ رہے، تو یہ مسلم ہے۔ لیکن یہ مقصد اس طرح بھی حاصل ہو سکتا ہے کہ اسے اپنے گھر چھوڑ دے۔ چنانچہ اگر وہ اپنے گھر چھوڑ دیتا ہے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا۔ یہ خلاف جبکہ حالت احرام میں صید پکڑے اور کوئی دوسرا آدمی اس کے ہاتھ سے چھڑا دے، کیونکہ اس صورت میں پکڑنے والے پر واجب تھا کہ اسے اس طور پر چھوڑے کہ اس کا امن حسب سابق لوٹ آئے، جس کا وہ احرام کی وجہ سے مستحق ہوا ہے۔ اور پھر میں یا گھر میں بند کرنے سے یہ امن حاصل نہیں ہوتا۔ اور زیر بحث مسئلہ میں صید امن کا مستحق نہیں ہوا۔ بلکہ جب اس نے حالت حلت میں اسے پکڑا تو یہ اس کا مالک ہو گیا تھا۔ اس پر صرف حالت احرام میں اس سے تعرض کرنا حرام ہے۔ پس تعرض کا ازالہ واجب ہے اور یہ مقصد اس صورت میں حاصل ہو سکتا ہے کہ صید اس کے ہاتھ میں نہ رہے، لہذا صید گھر میں چھوڑنا یا بیچے میں بند کرنا حرام نہیں ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق پر دلیل یہ ہے کہ پہلی صورت میں اگر وہ شکار چھوڑ دیتا ہے پھر احرام سے حلال ہونے کے بعد کسی دوسرے کے ہاتھ میں اسے پاتا ہے تو اس سے یہ حق ہے کہ اس سے واپس لے لے۔ اور دوسری صورت میں جب حالت احرام میں شکار پکڑا ہو، میں واپس نہیں لے سکتا۔

اگر صید اس کے ہاتھ میں نہ ہو یا اس کے گھر میں ہو تو ہمارے نزدیک اس صید کا چھوڑنا واجب نہیں ہے۔ اور ثانی کے نزدیک یہ واجب ہے چنانچہ اگر کسی نے

نے نہ چھوڑا اور وہ اسی حالت میں مر گیا تو ہمارے نزدیک اس ضمان لازم نہیں ہے اور شافعی کے نزدیک اسے ضمان ادا کرنا پڑے گی۔ یہ بحث در حقیقت اس اختلاف پر مبنی ہے کہ احرام باندھتے ہوئے اگر کسی کی ملکیت میں صید ہے تو ہمارے نزدیک احرام باندھنے سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی۔ اور شافعی کے نزدیک زائل ہو جاتی ہے۔ اور صحیح ہمارا قول ہے، وجہ پہلے بھی بیان ہو چکی کہ یہ صید اس کی ملکیت تھا اور عارض یعنی تعرض کی حرمت سے یہ لازم نہیں آتا کہ ملکیت بھی زائل ہو جائے۔

مسئلہ جزائے مذکورہ کا وجوب مرد، عورت، مفرد اور قارن سب پر برابر طور ہوتا ہے۔ ہاں اتنا فرق ہے کہ ہمارے نزدیک قارن پر دو گنا جزا واجب ہوتی ہے، کیونکہ قارن کے دو احرام ہوتے ہیں اور دو احراموں پر جنایت کرنے کی صورت میں دو کفارے لازم ہوں گے۔ اور شافعی کے نزدیک قارن پر بھی صرف ایک جزا ہی لازم ہوتی ہے، کیونکہ ان کے نزدیک قارن کا ایک ہی احرام ہوتا ہے۔

نوٹ ۱۔ وہ فعل جس سے حج سرے سے فاسد ہو جاتا ہے، جماع ہے، اس لیے کہ ائمہ کا ارشاد ہے ”فلادفث ولا فسوق“ ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اس سے مراد جماع ہے۔ باقی اس کے مفید حج ہونے کی وجہ اور اس پر مرتب ہونے والے حکم کی تفصیل عنقریب ایک مستقل فصل میں آرہی ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

نوٹ ۲۔ گزشتہ تمام تر بیان ان محظورات و ممنوعات کا تھا، جن کا تعلق احرام سے ہے اور جو صرف محرم کے ساتھ مخصوص ہیں۔ آئندہ فصل میں ان محظورات کا بیان کیا رہا ہے، جن کا تعلق حرم سے ہے اور جو حرم کے حوالے سے محرم اور حلال دونوں کے لیے یکساں طور پر منوہ ہیں۔ وبالله التوفیق۔

فصل ممنوعات حرم کا بیان

محظورات حرم کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم کا تعلق صید سے ہے اور دوسری قسم نبات (جڑی بوٹیوں) پودے، گھاس وغیرہ سے متعلق ہے۔

صید سے متعلق احکام | محرم اور حلال کسی کے لیے بھی حرم کا صید شکار کرنا حلال نہیں ہے، ہاں جو موذی جانور ایذا رسانی میں پھل کرتے ہیں، وہ اس سے مستثنیٰ ہیں اس کی تفصیل صید احرام میں گزر چکی ہے۔ اس حکم کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:-

أولم ير أننا جعلنا
حرماً آمناً۔
کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو امن دلا
بایب۔

نیز ارشاد ہے: "یا ایہا الذین آمنوا لا تقتلوا الصيد وانتم حرم" مزید ارشاد ہے: "وحرّم علیکم صید البر ما دمتم حرماً" یہ نئی صید حرام اور صید حرم دونوں کو شامل ہے۔ اس لیے جب کوئی حرام میں داخل ہو تو بھی "أَحْرَمٌ" بولا جاتا ہے اور جب کوئی حرم میں داخل ہو تو بھی "أَحْرَمٌ" کہا جاتا ہے جیسا کہ جب کوئی نجد میں داخل ہو تو کہا جاتا ہے "أَنْجَدٌ" تھامہ میں داخل ہو تو کہا جاتا ہے "أَنْهَمٌ" عراق میں داخل ہو تو کہا جاتا ہے "أَعْرَاقٌ" اسی طرح جب کوئی اشعر حرم میں داخل ہو تو بھی "أَحْرَمٌ" کہا جاتا ہے۔ عثمانؓ کے بارے میں شاعر کا یہ قول اسی سے ہے۔

قتل ابن عفان الخليفة محرماً

ودعا فلح امر مثله مخذولاً

خليفة ثالث عثمان بن عفان اشعر حرم میں قتل کئے گئے، اور انہوں نے مدد مانگی، سو میں نے ان جیسا کوئی بے یار و مددگار نہیں دیکھا۔

آیات بالا میں حُرْم کا لفظ اگرچہ مشترک ہے، لیکن محل نفعی میں مشترک عام ہوتا ہے۔ کیونکہ تثنائی نہیں ہوتی۔ ہاں اشعر حرم میں داخل ہونا ان آیات میں بالاجماع مراد نہیں ہے۔ کیونکہ اشعر حرم میں شکار کرنا منوع نہیں ہے۔ تو سب اشعر حرم بالاجماع مراد نہ ہوئے تو حرم اور احرام دونوں آیتوں کی مراد قرار پائے۔ سوائے اس تہیز کے جو کسی دلیل کی وجہ سے مخصوص ہو۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

"آگاہ رہو کہ مکہ حرام ہے، اللہ تعالیٰ نے اسے آسمانوں اور زمین کی تخلیق کے دن سے ہی حرمت بخشی ہے، یہ مجھ سے پہلے کسی کے لئے حلال ہوا، نہ میرے بعد کسی کے لئے حلال ہوگا۔ اور میرے لئے بھی دن کی ایک ساعت کے لئے حلال کیا گیا تھا یہ قیامت تک کے لیے اس کی حرمت لوٹ آئی ہے، نہ اس کی گھاس کاٹی جائے نہ اس کے درخت کاٹے جائیں اور نہ ہی اس کا صید کیا جائے۔"

"الا ان مكة حرام حرما الله تعالى يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدى وانما احلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما الى يوم القيمة لا يخلتلي خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها"

یہ حدیث کئی وجوہ سے درج بالا حکم کی دلیل ہے۔ ۱۱، آپ کا فرمان ہے "مکہ حرام" (۲) حرما اللہ تعالیٰ (۳) ولا تحل لاحد بعدی (۴) ثم عادت حراما الى يوم القيامة (۵) لا يخلت خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها۔

مسئلہ: اگر حرم کے صید کا شکار کیا تو جزا واجب ہوگی، قاتل خواہ محرم ہو یا حلال، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ارشاد ہے: "ومن قتل منكم متعمدا فجزاؤه مثل ما قتل من النعم"۔ اور اس لجزاؤ ہی نے جو صید احرام کے شکار کی جزا ہے، یعنی صید کی قیمت واجب ہوگی، پھر اگر یہ قیمت مدی ہو بیچ جائے تو پانچ اس سے صدی خریدے یا طعام خرید لے، ہاں صید حرم کی جزا میں

روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ ”اصل“ میں یونہی مذکور ہے۔ اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں بھی یہی ذکر کیا ہے کہ ”صيد حرم کا حکم وہی ہے جو صید احرام کا ہے، مگر یہ کہ اس میں روزے رکھنا جائز نہیں ہے“ اور قدوری نے مختصر کفریہ کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ”صيد حرم کی جزا میں طعام دینا جائز ہے۔ اور اصحاب ثلاثہ کے نزدیک روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ اور زفر کے نزدیک یہ بھی جائز ہے، اور شافعی کا بھی یہی قول ہے۔ اور حدی کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ — صید حرم کو صید احرام پر قیاس کیا جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کی ضمان حق اللہ کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ جب ایک کی ضمان میں روزے رکھنا جائز ہے تو دوسرے میں بھی جائز ہونا چاہیئے — ہماری دلیل یہ ہے کہ دونوں صیدوں اور دونوں ضمانوں میں ذوق ہے وہ یہ کہ صید احرام کی ضمان کا وجوب فاعل سے تعلق رکھتا ہے، کیونکہ یہ احرام پر جنایت کرنے کی جزا ہے۔ (اور جنایت جانی کا فعل ہے) اور صید حرم کی ضمان واجب ہونے کی وجہ کا تعلق محل سے ہے۔ وہ وجہ یہ ہے کہ حرم کی حرمت کا پاس رکھنا ضروری تھا۔ اس نے شکار کھیل کر حرم کا امن تباہ کیا ہے، اس لیے ضمان دینا ضروری ہے۔ سو یہ ضمان باقی اموال کی ضمان کے درجہ میں ہے۔ اور اموال کی ضمان میں روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ رہی حدی! تو اس کے عدم جواز کی روایت کی وجہ تو وہی ہے، جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ ضمان اموال کی ضمان کے مشابہ ہے، کیونکہ اس کا وجوب محل سے تعلق رکھنے والے معنی کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہذا اس میں حدی جائز نہیں ہوگی، جیسا کہ باقی اموال کی ضمان میں جائز نہیں ہے مگر یہ مذہب وجہ حدی کی قیمت صید کی قیمت کے مثل ہو تو طعام کی جگہ کافی ہو جائے گی۔ اور روایت جواز کی وجہ یہ ہے کہ صید حرم کی ضمان دو اصلوں سے مشابہت رکھتی ہے۔ ضمان اموال اور ضمان افعال سے۔ ضمان اموال سے مشابہت کی وجہ تو گزر چکی ہے۔ اور ضمان افعال یعنی ضمان احرام سے مشابہت باسی طور ہے کہ یہ ضمان بھی بطور حق اللہ واجب ہوتی ہے۔ پس دونوں شبہوں پر عمل کیا جائے گا۔ چنانچہ اموال سے مشابہت کی رعایت رکھتے ہوئے روزے اس کی ضمان نہیں بن سکیں گے اور افعال یعنی احرام کی ضمان سے مشابہت کی رعایت رکھتے ہوئے حدی اس کی ضمان نہ ہو سکتی ہے۔ اور ایسا اس لیے کیا جائے گا تاکہ دونوں مثیلوں پر بقدر امکان عمل ہو جائے، کیونکہ اس کا اثبات ممکن ہی نہیں — نیز اس لیے کہ حدی مال سے، پس یہ بمنزلہ طعام ہے۔ اور روزے نہ تو مال میں اور نہ ہی ان میں مال کا معنی پایا جاتا ہے، چنانچہ دونوں کی حیثیت مختلف ہے۔

مسئلہ ۱۔ اگر محرم نے حرم میں شکار کیا تو اس پر اتنی ہی جزا واجب ہوگی، جتنی محل میں شکار کرنے سے واجب ہوتی — یہ استحسان ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ اس پر دو کفار سے واجب ہوں، کیونکہ اس نے احرام اور حرم دونوں پر جنایت کی ہے۔ پس یہ قارن سے مشابہ ہے۔ لیکن استحسان یہ ہے کہ صرف کفارہ احرام واجب ہوگا، کیونکہ احرام کی حرمت حرم کی حرمت سے قوی تر ہے۔ چنانچہ اقویٰ اضعف کو اپنا تابع بنائے گا۔ اور حرمت احرام کا قوی تر ہونا کسی وجہ

سے ہے۔

حکم حرمتِ احرام کی حرمت کا اثر حلق اور حرم دونوں میں ظاہر ہوتا ہے۔ چنانچہ محرم کے لیے حلق و حرم دونوں میں شکار کرنا حرام ہے اور حرمتِ حرم کا اثر صرف حرم میں ہی ظاہر ہوتا ہے، چنانچہ حرم کا صید اگر حرم سے نکل کر حلق میں پہلا جائے تو حلال شخص کے لیے اس کا شکار مباح ہے۔ حکمِ احرام کی وجہ سے نہ صرف صید بلکہ دوسرے بہت سے امور حرام ہو جاتے ہیں۔ جن کا ذکر مخطوراتِ احرام کے ذیل میں گزر چکا ہے۔ اور حرم کی وجہ سے صرف صید ہی حرام ہوتا ہے یا وہ چیزیں جن کا صید محتاج ہے۔ مثلاً گھاس، درخت۔

حکم وجود کے اعتبار سے احرام کی حرمت حرم کی حرمت کو لازم ہے، کیونکہ حرم لا محالہ حرم میں داخل ہوتا ہے۔ اور حرم کی حرمت کا احرام کی حرمت کے ساتھ پایا جانا ضروری نہیں ہے۔ تو اس سے ثابت ہوا کہ احرام کی حرمت قومی تر ہے، لہذا وہ ادنیٰ کو اپنا تابع بنالے گی۔ یہ خلافتِ قارن کے، اس لیے کہ وہاں احرام حج کی حرمت اور احرام عمرہ کی حرمت دونوں میں سے ہر ایک اصل اور مستقل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ احرام عمرہ سے بھی وہ تمام چیزیں حرام ہو جاتی ہیں جو احرام حج سے حرام ہوئی ہیں۔ پس ہر ایک اپنی جگہ مستقل ہے۔ لہذا ایک دوسرے کا تابع نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر دو حلال شخصوں نے مل کر حرم میں صید کا شکار کیا تو ہر ایک پر نصف قیمت واجب ہوگی۔ اور اگر شکار یوں کی تعداد اس سے بھی زیادہ ہو تو ضمان ان سب پر تقسیم کی جائے گی۔ کیونکہ صید حرم کی ضمان محلی یعنی حرمتِ حرم کی وجہ سے واجب ہوتی ہے، لہذا فاعل کے تعدد سے ضمان میں تعدد نہیں ہوگا۔ جیسا کہ دوسرے اموال کی ضمان میں ہوتا ہے، یہ خلافتِ صیدِ احرام کی ضمان کے (کہ اس کا تعلق فاعل سے ہے)۔

مسئلہ: اگر محرم اور حلال نے مل کر شکار کیا تو محرم پر پوری قیمت اور حلال پر نصف قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ محرم پر احرام کی ضمان واجب ہوتی ہے، اور اس میں تجزی و تقسیم نہیں ہو سکتی۔ اور حلال پر محلی کی ضمان واجب ہوتی ہے اور اس میں تجزی ممکن ہے۔

مسئلہ: حلال شخص کسی کے ساتھ مل کر شکار کرتا ہے، تو اس کے شریک پر خواہ جزا واجب ہوتی ہو یا نہ ہو، مثلاً وہ کافر ہے یا بچہ ہے، ہر صورت حلال شخص پر اتنی ہی قیمت واجب ہوگی، جو اس کے حصہ میں آتی ہے۔ کیونکہ اس کے فعل سے محل کی ضمان واجب ہوئی ہے۔ اور اس فعل میں اس کا ساتھی بھی شریک ہے۔ لہذا ضمان کے حق میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ خواہ شریک میں وجوب جزا کی اہلیت ہو یا نہ ہو۔

مسئلہ: اگر ایک حلال اور قارن نے مل کر حرم میں صید کا شکار کیا تو حلال پر نصف جزا واجب ہوگی اور قارن پر دو گنا جزا واجب ہوگی، کیونکہ حلال پر محلی کی ضمان واجب ہوتی ہے اور حرم پر جنائیت کی جزا، اور قارن کی جنابت دو احراموں پر ہوتی ہے، لہذا اس پر جزا بھی دو گنا واجب ہوگی۔

مسئلہ ۱۔ اگر حلال، مفروہ اور قارن نے مل کر شکار کیا تو حلال پر تہائی جزا واجب ہوگی، مفروہ پر ایک کامل جزا اور قارن پر دو گن جزا وجہ ابھی اوپر بیان ہوئی۔

مسئلہ ۱۔ اگر حلال شخص نے حرم میں صید پکڑا، ابھی صید اس کے ہاتھ میں تھا کہ دوسرے کسی حلال شخص نے اسے مار دیا، تو پکڑنے والے پر بھی کامل جزا واجب ہوگی اور قتل کرنے والے پر بھی۔ قاتل کے بارے میں تو کوئی شبہ نہیں، کیونکہ اس نے حرم میں حقیقتہً صید تلف کیا ہے۔ اور صیاد پر اس لیے کہ اس نے صید کو پکڑ کر اس کا امن تباہ کیا ہے۔ اور یہ وجوب ضمان کا سبب ہے۔ ہاں یہ ضمان چھوڑنے سے ساقط ہو سکتی تھی، لیکن قتل ہونے سے چھوڑنا ناممکن ہو گیا، اور امن کی تقویت ثابت اور بختہ ہو گئی۔ تو یوں ہو گیا گویا اس نے خود اسے مارا ہے۔ یہ صورت مغضوب کی صورت کے خلاف ہے، کہ اگر غاصب کے ہاتھ میں کوئی دوسرا آدمی مغضوب کو تلف کر دے تو صرف ایک ہی ضمان واجب ہوتی ہے۔ اور مالک جس سے چاہے اس کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ ضمان غصب ضمان محل ہوتی ہے، اس میں جزا کا معنی نہیں ہوتا، کیونکہ یہ بطور حق مالک واجب ہوتی ہے۔ اور محل واحد کے مقابلے میں صرف ضمان واحد ہی ہوتی ہے (لہذا ایک ہی ضمان واجب ہوگی) اور صید حرم کی ضمان اگرچہ محل کی ضمان ہے۔ لیکن اس میں جزا کا معنی بھی ہے۔ کیونکہ یہ بطور حق اللہ واجب ہوتی ہے۔ لہذا اس کا مارنے والے اور پکڑنے والے دونوں پر واجب ہونا ممکن ہے۔ پھر پکڑنے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مارنے والے سے اپنی ادا کردہ ضمان لے۔ ابو حنیفہ رحمہ کی اصل کے مطابق تو اس میں کوئی اشکال ہی نہیں، کیونکہ ان کے نزدیک صید احرام میں صیاد کو قاتل سے ضمان وصول کرنے کا اختیار ہے۔ پس اسی طرح صید حرم میں بھی ضمان لے سکتا ہے، دونوں صورتوں میں علت جامعہ یہ ہے کہ قاتل نے وہ ضمان صیاد پر لازم کر دی، جو وہ صید کو چھوڑ کر ساقط کر سکتا تھا۔ اور صاحبین کی اصل کے مطابق صید احرام اور صید حرم دونوں میں فرق کیا جائے گا، کیونکہ صاحبین کے نزدیک صید احرام میں صیاد کو قاتل پر رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ صید حرم میں جس وجہ سے ضمان واجب ہوتی ہے اس کا تعلق محل سے ہے۔ اور محل کی ضمان میں دوسرے پر رجوع کا احتمال ہے۔ جیسا کہ غصب میں ہے۔ اور صید احرام میں جو ضمان واجب ہوتی ہے، وہ فعل کی جزا ہے۔ محل کا بدل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ضمان ادا کرنے سے وہ صید کا مالک نہیں ہوتا۔ تو جب یہ فعل کی جزا ہوئی تو دوسرے پر رجوع نہیں کر سکتا۔

مسئلہ ۱۔ اگر حلال شخص نے کسی دوسرے حلال یا حرم کو صید حرم کی راہ بتلائی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بتلانے والے پر کچھ واجب نہیں ہوتا، لیکن بتلا کر اس نے برا کیا اور گناہ کیا۔ اور زفر کے نزدیک بتلانے والے پر بھی جزا ہوتی ہے۔ اور ابو یوسف سے ایک روایت زفر کے قول کی طرح بھی وارد ہوئی ہے۔ اسی طرح آمر اور مشیر کے بارے میں

بھی یہی اختلاف ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرم کو احرام پر قیاس کیا جائے گا، اور یہ قیاس صحیح ہے۔ کیونکہ دونوں حرمت شکار کا سبب ہیں۔ اور احرام میں راہ بتلانے سے جزا واجب ہوتی ہے، اسی طرح حرم میں بھی ہوگا۔ ہم ان دونوں میں فرق کرتے ہیں۔ وجہ فرق یہ ہے کہ صید حرم کی ضمان اموال کی ضمان کے قائم مقام ہے۔ کیونکہ یہ جس وجہ سے واجب ہوتی ہے، اس کا تعلق محلت سے ہے، اور وہ وجہ ہے حرمت حرم اس کا وجہ قائل سے تعلق نہیں رکھتا۔ اور اموال میں محض دلالت سے ضمان واجب نہیں ہوتی، جب تک کہ اس پر عمل نہ ہو۔ (اور عمل اس سے نہیں کیا) باقی یہ گناہ گار اس لیے ہوگا کہ اس بارے میں دلالت اشارہ اور امر حرام ہے، کیونکہ اس میں اثم و عددان پر تعاون ہے، اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "ولا تعاونوا علی الاثم والعدوان"

مسئلہ ۱۔ اگر کوئی آدمی حلت سے اپنے ساتھ صید لے کر حرم میں داخل ہوا، تو حرم میں داخل ہو کر صید چھوڑنا واجب ہو جاتا ہے۔ اور اگر ذبح کر دیا تو اس کی جزا واجب ہوگی، اور اس صید کا بیچنا بھی جائز نہیں ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کا بیچنا جائز ہے۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حلت میں صید اس کی ملکیت تھا۔ اور حرم میں داخل ہونے سے ملکیت زائل نہیں ہوتی۔ سو جب اس کی ملکیت باقی ہے تو اس کی بیع بھی صحیح ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ صید جب حرم میں آجائے تو حرمت حرم کی رعایت رکھتے ہوئے اس سے تعرض ترک کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ کسی آدمی کے ہاتھ میں صید ہو اور وہ احرام باندھ لے۔ اور محمدؐ "اصل" میں فرماتے ہیں کہ "اہل مکہ نہ، مادہ چکور کے بارے میں جو رغبت پر عمل کرتے ہیں، یہ اچھا نہیں ہے۔ ان میں سے کوئی چیز حرم میں زندہ داخل نہ کی جائے" وجہ اس کی گزر چکی ہے کہ صید جب حرم میں آجائے تو حرمت حرم کے اظہار کے لیے اس کو چھوڑنا واجب ہو جاتا ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے اہل مکہ تو زیادہ چکور کی خرید و فروخت کرتے ہیں، اور اس پر کوئی نکیر نہیں کرتا۔ اگر یہ فعل حرام ہوتا تو ان پر کلمہ کھلا نکیر کی جاتی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نکیر کا ترک اس لیے نہیں ہے کہ یہ فعل حلال ہے، بلکہ اس لیے ہے کہ یہ عمل اجتہاد سے کیونکہ یہ مسئلہ عثمانؓ اور علیؓ کے درمیان مختلف فیہ تھا۔ اور اگر فروع میں اختلاف ہو تو فعل اجتہاد میں نکیر اور روک ٹوک لازم نہیں ہے۔ (بلکہ جائز ہی نہیں ہے، کیونکہ یہ امت میں شقاق و افتراق کا سبب بنتی ہے۔ اور افتراق کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے) باقی ذبح کرنے سے جزا اس لیے واجب ہوتی ہے کہ اس نے ایسا صید ذبح کر دیا، جس کا چھوڑنا ضروری تھا۔ اور بیع کا فساد اس لیے ہے کہ چھوڑنا واجب تھا، اور بیع سے یہ واجب ترک ہوگا۔ اور اگر کوئی بیع دے تو اس پر واجب ہے کہ بیع فسخ کرے اور بیع واپس لے، کیونکہ یہ بیع فاسد ہے۔ اور بیع فسخ کا فسخ بطور حق شرع واجب اور ضروری ہے۔ اور اگر بیع فسخ کرنے اور بیع واپس لینے پر قادر نہ ہو تو اس پر جزا واجب ہوگی۔ کیونکہ اس کا چھوڑنا واجب تھا۔ لیکن جب اسے بیع دیا اور پھر

بیع کا نسخ اور بیع کی واپسی ممکن نہ رہی تو گویا اسے تلف کر دیا۔ لہذا ضمان واجب ہوگی۔
 مسئلہ ۱۔ اسی طرح اگر کوئی آدمی شکار یا بازے کر حرم میں داخل ہوا، تو لازم ہے کہ اسے
 چھوڑ دے، اس کی وجہ وہی ہے، جو دوسرے صیود کے بارے میں بیان ہوئی سو اگر اسے چھوڑ دیا
 اور وہ حرم کے کیوتروں کو ہلاک کرنے لگا، تو اس کی وجہ سے چھوڑنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔
 کیونکہ چھوڑنا اس پر واجب پر تھا، اور اس نے اپنا واجب پورا کیا ہے۔ لہذا اس کے بعد اس
 پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر وہ جلّ میں چھوڑتا، پھر وہ حرم میں داخل ہو کر حرم کے صیود کو قتل
 کرنے لگتا (تو کچھ لازم نہیں ہوتا)۔

مسئلہ ۲۔ اگر جلّ کے صید پر جلّ میں ہی کتا چھوڑا، پس وہ کتا اس کے پیچھے لگ گیا اور اسے
 حرم میں جا لیا اور مار ڈالا، تو چھوڑنے والے پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔ لیکن اس صید کا گوشت کھایا نہ
 جائے۔ جزا کا عدم وجوب تو اس لیے ہے کہ وجوب ضمان میں حالت ارسال (چھوڑنا)
 کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ارسال ہی سے ضمان واجب ہوتی ہے۔ اور جب ارسال ہوا تھا، اس
 وقت مباح تھا، کیونکہ جلّ میں پایا گیا۔ لہذا اس ارسال کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوگی۔ یہی
 صید کھانے کی حرمت! تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کتے کا فعل صید کو ذبح کرنا ہے، اور یہ فعل حرم
 میں ہوا، اس لیے اس کا کھا حلال نہیں ہے۔ جیسا کہ اگر آدمی ذبح کرتا تو حلال نہ ہوتا۔ کیونکہ کتے کا فعل
 آدمی کے فعل سے اعلیٰ نہیں ہو سکتا۔

مسئلہ ۳۔ اگر جلّ میں صید پر تیر چلایا، پس صید بھاگا، اور تیر اسے حرم میں جا رہا لگا تو تیر انداز
 پر جزا واجب ہوگی۔ محرمہ اصل میں فرماتے ہیں۔ اور میرے علم کے مطابق ہی ابو حنیفہ کا قول
 ہے۔ کہ قیاس یہ ہے کہ اس پر جزا واجب نہ ہو۔ جیسا کہ کتا چھوڑنے میں جزا واجب نہیں ہوتی۔ کیونکہ
 جلّ میں ہونے کی وجہ سے ہر ایک ماذون فیہ ہے۔ اور شکار پکڑنے اور تیر لگنے میں سے ہر ایک
 کی نسبت چھوڑنے والے اور پھینکنے والے کی طرف ہوتی ہے۔ بالخصوص ابو حنیفہ کی اصل کے
 مطابق، کہ وہ بہت سے مسائل میں تیر پھینکنے کی حالت کا اعتبار کرتے ہیں، چنانچہ وہ فرماتے
 ہیں کہ اگر ایک شخص نے کسی مسلم پر تیر چلایا، تیر لگنے سے پہلے وہ آدمی مرتد ہو گیا۔ پھر اسے
 تیر لگا، تو اس پر دیت ادا کرنا واجب ہے۔ کیونکہ رمی کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لیکن
 استحسان یہ ہے کہ تیر پھینکنے کی صورت میں جزا واجب ہوگی اور کتا چھوڑنے کی صورت میں واجب
 نہیں ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ عادت تیر لگنے میں تیر پھینکنا ہی موثر ہوتا ہے، کیونکہ پھینکنے اور لگنے کے
 درمیان کوئی ایسا اختیاری فعل حائل نہیں ہوتا۔ جس سے شرعاً اثر کی نسبت پھینکنے کے فعل سے
 کٹ جائے۔ لہذا شرعی احکام میں تیر لگنے کی اضافت پھینکنے کی طرف ہی ہوتی ہے۔ تو یوں ہو
 گیا گویا صید کے حرم میں جانے کے بعد اس نے صید پر تیر چلایا۔ اور کتے والی صورت میں کتا
 چھوڑنے اور صید کو پکڑنے کے درمیان خاں مختار یعنی کتے کا فعل حائل ہے۔ لہذا یہاں پکڑنے
 کی اضافت چھوڑنے والے کی طرف نہیں کی جاسکتی۔ تو یوں ہو گیا جیسا کہ حرم میں باز چھوڑا، اس

نے حرم کے کبوتر کو پکڑ لیا اور مار ڈالا، کہ وہ فنامن نہیں ہوتا۔ وجہ گزر چکی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ: اگر حرم میں کتا بھیرے پر چھوڑا یا بھیرے کے لیے جال لگایا، لیکن کتے نے کسی صید کو پکڑ لیا یا جال میں کوئی صید پھنس گیا، تو قائل پر کوئی جزا واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ بھیرے پر کتا چھوڑنا اور اس کے لیے جال لگانا مباح ہے۔ اس لیے کہ بھیرے کا مارنا صلہ و حرم میں محرم و حلال دونوں کے لیے مباح ہے۔ کیونکہ یہ عادتہ ایذا رسانی میں پھل کرتا ہے۔ لہذا یہ سبب حد سے متجاوز نہیں ہے کہ اس کا فنامن ہو، اور اگر حرم میں صید کی نیت سے جال لگایا یا کوئی گڑھا کھودا، پس اس میں کوئی صید آپھنسا، تو اس کی جزا لازم ہوگی۔ کیونکہ صید حرم کے لیے جال لگانے یا گڑھا کھودنے کی اجازت نہیں ہے۔ لہذا یہ سبب حد سے بڑھا ہوا ہے، اس لیے فنامن ہوگا۔ اور اگر غیمہ نصب کیا اور کوئی صید اس میں الجھ گیا یا پانی کے گڑھا کھودا، اور حرم کا کوئی صید اس میں گر گیا تو ضمان واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس میں حد سے تجاوز نہیں ہے۔

مسئلہ: کسی شخص نے حرم سے ہرنی کو نکالا اور اس کی جزا ادا کر دی، پھر اس نے بچہ دیا۔ پھر وہ بھی مر گئی اور اس کی اولاد بھی مر گئی تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب جزا ادا کر دی تو اس کا مالک ہو گیا اور اولاد اس کی ملکیت میں پیدا ہوئی۔ اور ابن سمانہ محدث سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی نے حرم سے صید صلہ کی طرف ہانک دیا اور پھر اسے ذبح کر کے اس کے گوشت سے انتفاع کیا تو یہ حرام نہیں ہے۔ خواہ اس کی جزا ادا کی ہو یا نہ کی ہو۔ لیکن میں ایسا کرنا مکروہ سمجھتا ہوں اور پسند کرتا ہوں کہ اس کا گوشت کھانے سے پرہیز کیا جائے۔ ذبح کا جائز ہونا تو اس لیے ہے کہ یہ صید صلہ میں داخل ہو کر حلال ہو گیا، لہذا اس کا ذبح کرنا حرام نہیں ہوگا۔ اور اس فعل کی کراہت اس لیے ہے کہ اگر انتفاع کی بے روشی چل نکلے تو صید حرم کا استیصال ہو جائے گا۔ کیونکہ جسے ضرورت ہوگی وہ صید کو صلہ کی طرف ہانک دے گا، اور پھر اسے پکڑ کر ذبح کرے گا گوشت سے فائدہ اٹھائے گا اور اس کی قیمت ادا کر دے گا۔ اگر اس کی قیمت ادا کر دی پھر اس سے انتفاع کیا تو اس پر کچھ واجب نہیں ہے۔ کیونکہ ہماری اصل کے مطابق ضمان، ضمان ادا کر دہ چیز کی ملکیت کا سبب ہے۔ تو جب اس کی قیمت کی ضمان ادا کر دی تو اس کا مالک ہو گیا، لہذا انتفاع سے ضمان لازم نہیں ہوگی۔ اور اگر اسے بیچ دیا اور جزا کی ادائیگی میں اس کے ثمن سے سہارا لیا تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ کراہت صرف کھانے کے سلسلہ میں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص حرم کے درخت کاٹے اور اس کی ضمان ادا کر دے تو ان سے انتفاع مکروہ ہے، کیونکہ انتفاع کی اس بدش سے حرم کے درختوں کا استیصال ہو جائے گا۔ جیسا کہ صید کے بارے میں بیان کیا گیا۔ اور اگر کسی انسان نے کانٹے والے سے کٹے ہوئے درخت خریدے تو اس کے لیے ان درختوں سے انتفاع مکروہ نہیں ہے۔

کیونکہ اس نے یہ درخت اس وقت لیے ہیں، جب ان کی قوت روئیدگی ختم ہو چکی ہے۔
واللہ الموفق۔

نبات سے متعلق احکام | حاصل کلام یہ ہے کہ حرم کی نباتات دو طرح کی ہیں۔ کچھ وہ ہیں جنہیں لوگ عادتاً اگاتے نہیں ہیں۔ اور کچھ وہ ہیں جنہیں لوگ عادتاً کاشت کرتے ہیں۔ پس اگر کوئی ایسی نبات جو عادتاً کاشت نہیں کی جاتی جب وہ خود اگ آئے اور وہ تر بھی ہو تو خواہ حرم ہو یا سلال، سب کے لیے اس کا کاٹنا اور اکھیرنا ممنوع ہے۔ جیسے تر گھاس اور تر درخت، ہاں ضروری گھاس یعنی اذخر اس سے مستثنیٰ ہے۔ سواگر کسی انسان نے ممنوع نبات کاٹ لیا یا اکھیر لیا، تو بطور حق اللہ اس قیمت ادا کرنا واجب ہے۔ کاٹنے والا خواہ حرم ہو یا سلال، ہاں یہ ہے کہ وہ خطاب شرعی کا اہل ہو۔ اس بارے میں اصل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے!

أَوَلَمْ يَكُنْ يَسْتَوِ أَنْ يَجْعَلَنَا
حَرَمًا آمِنًا۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے حرم کو مطلقاً امن والا قرار دیا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اس کے اطلاق پر عمل کیا جائے۔ سوائے اس چیز کے جو کسی دلیل سے مقید ہو جائے۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”أَلَا إِنَّ مَكَّةَ حَرَامٌ“ تفصیل سے گزر چکا ہے۔ اس میں آپ نے ہر گھاس اور ہر درخت کاٹنے سے منع فرمادیا، لہذا واجب اور ضروری ہے کہ اسے اس کے عموم پر رکھا جائے۔ سوائے اس چیز کے جو کسی دلیل کی بنا پر مخصوص ہو، یعنی اذخر گھاس۔ روایت ہے کہ گزشتہ حدیث میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا کہ ”لَا يَخْتَلِي أَخْلَاهَا وَلَا يَعْصِدُ شَجَرَهَا“ تو عباسؓ نے عرض کیا ”الَا إِذْ خَرَّ بِرَسُولِ اللَّهِ فَانْهَ مَتَاعَ لَأَهْلِ مَكَّةَ لِحَيْمٍ وَمَيْتَةٍ“ (سوائے اذخر کے یا رسول اللہ، اس لیے کہ یہ زندہ، مردہ تمام اہل مکہ کے غائدہ کی چیز ہے) تو اس پر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”الَا إِذْ خَرَّ“ اور اسے خاص کرنے کی وجہ وہی ہے جس کی طرف عباسؓ نے اشارہ کیا کہ یہ حیات و ممات کے لمحات میں اہل مکہ کی حاجت ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تو مکہ کی گھاس کاٹنے سے عام نہی فرمائی تھی، پھر عباسؓ کے استثناء سے آپ اذخر کا استثناء کیسے فرمادیا، حالانکہ آپ کا نطق اپنی خواہش کے تحت نہیں ہوتا تھا؟ اس کا جواب دو وجہوں سے دیا گیا ہے۔

۱۔ احتمال ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قلب مبارک میں یہ استثناء ہو، لیکن عباسؓ نے (نہی عام دوائی کے اندیشہ سے) بولنے میں عجلہ کی۔ پھر نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دل کی بات زبان مبارک سے ارشاد فرمادی۔

۲۔ احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو یہ امر دیا ہو کہ مکہ کی ہر قسم کی گھاس کی تحریم کا اعلان کریں سوائے اس گھاس کے جس کا عباسؓ استثناء کریں گے۔ اور ایسا ہونا ممنوع نہیں ہے۔

مسئلہ یہ بھی احتمال ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بطور عموم ہر قسم کی گھاس کی تحریم فرمائی اس پر عباسؓ نے اہل مکہ کی حاجت اور آسانی کے لیے آپؐ سے اذخر کے بارے میں رخصت کی درخواست کی۔ چنانچہ جبریل علیہ السلام اذخر کی رخصت لے کر آئے۔ جس پر آپؐ نے فرمایا ”الاذخر“ اس پر اگر یہ کہا جائے کہ استثناء کی صحت اور کلام اول کے ساتھ اس کے انتحاش کے لیے ضروری ہے کہ استثناء پہلی کلام کے ساتھ متصل ہو۔ اور یہاں استثناء کا پہلی کلام سے انفصال ہے۔ کیونکہ پہلی کلام کے انقطاع اور عباسؓ کے سوال کے بعد یہ استثناء کیا گیا۔ حالانکہ انفصال سے استثناء صحیح نہیں رہتا اور مستثنیٰ منہ کے ساتھ لاحق نہیں ہوتا؛ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہاں میغہ تو استثناء کا ہے، لیکن حقیقۃً استثناء نہیں ہے۔ بلکہ یا تو یہ تخصیص ہے۔ اور ہمارے مشائخ رحمہ اللہ کے نزدیک عام سے تراخی کے ساتھ تخصیص جائز ہے۔ اور یا یہ نسخ ہے۔ اور ہمارے نزدیک حکم کے بعد اس پر عمل سے پہلے نسخ جائز ہے۔ واللہ الموفق۔

اس تحریم میں محرم اور حلال دونوں برابر ہیں۔ اس لیے کہ جو نصوص حرم کے امن کا اقتضاء کرتی ہیں، ان میں محرم اور حلال کے درمیان کوئی فصل نہیں کیا گیا۔ نیز اس لیے کہ تعرض کی حرمت حرم کی وجہ سے ہے، لہذا محرم اور حلال دونوں اس تحریم میں برابر ہوں گے۔

مسئلہ ۱۔ کاٹی یا اکھیری ہوئی نبات کی ادائیگی کا طریق وہی ہے، جو صید حرم کی جزا کی ادائیگی کا ہے۔ کہ چاہے تو اس قیمت سے طعام خریدے اور فی فقیر نصف صاع خندم کے حساب سے فقراء پر صدقہ کر دے، اور چاہے تو حدی خریدے، بشرطیکہ یہ قیمت حدی کو پہنچ جائے، جیسا کہ اصل اور طحاویؒ کی روایت ہے۔ پھر یہ حدی حرم میں ذبح کی جائے۔ اس ضمان میں ہمارے نزدیک روزے رکھنا جائز نہیں ہے۔ بہ خلاف زفرؒ کے، جیسا کہ صنیعہ حرم میں تفصیل گزر چکی ہے۔

مسئلہ ۲۔ قیمت کی ادائیگی کے بعد کاٹی یا اکھیری ہوئی نبات سے انتفاع مکروہ ہے۔ کیونکہ اس انتفاع تک وصول ایک خبیث سبب سے ہوا ہے۔ نیز اس لیے کہ انتفاع کی اس روش سے نبات حرم کا استیصال ہو جائے گا۔ کیونکہ جسے ضرورت پڑے گی وہ کاٹے گا، اکھیرے گا اور قیمت ادا کر دے گا۔ جیسا کہ صید کے بارے میں گزر چکا ہے۔

مسئلہ ۳۔ کاٹی یا اکھیری ہوئی نبات کا بیچنا جائز ہے۔ لیکن اس شے کا صدقہ کر دے، کیونکہ یہ ایسے جمع کا شے ہے جو سبب خبیث سے حاصل ہوا۔

مسئلہ ۴۔ خشک درخت یا گھاس کاٹنے اور اس سے انتفاع کرنے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ یہ مرچکے ہیں، اور ان میں روئیدگی باقی نہیں رہ گئی۔

مسئلہ ۵۔ ابو نعیمہؒ و نعمہؒ کے نزدیک موشیوں کو حرم کی گھاس چرانا جائز نہیں ہے۔ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ چرانے میں کوئی حرج نہیں۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حدایا حرم میں لاتی جاتی ہیں اور یہ ممکن نہیں ہے کہ پرانے سے ان کی حفاظت کی جائے۔ پس یہ ایک ضرورت ہے

ابو ضیفہؓ فرماتے ہیں کہ حرم کی گھاس سے تعرض کرنا حجب ممنوع قرار دے دیا گیا تو اس میں برابر ہے کہ خود تعرض کرے یا اس پر جانور چھوڑے، کیونکہ جانور کے فعل کی اضافت مالک کی طرف ہوتی ہے۔ جیسا کہ صید میں ہے، کہ جب صید سے تعرض کرنا حرام ٹھہرا تو اس میں برابر ہے کہ خود تعرض کرے یا اس پر کتا چھوڑے یہ بھی اسی طرح ہے۔

مسئلہ ۱۔ اگر ایسی کھیتی یا درخت میں، جنہیں لوگ عادتاً کاشت کرتے ہیں، تو انہیں کاٹنے یا اکھڑنے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ امت کا اس پر اجماع ہے، لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے لے کر آج تک حرم میں کاشت کرتے اور کاٹتے چلے آ رہے ہیں، اور اس پر کسی نے نکیر نہیں کی۔

مسئلہ ۱۔ اسی طرح جو چیز لوگ عادتاً کاشت نہیں کرتے۔ لیکن کسی نے وہ کاشت کر لی، مثلاً بھول کا درخت، اپلو کا درخت وغیرہ، تو اس کے کاٹنے میں کوئی حرج نہیں۔ اور کاٹنے کی صورت میں حرم کی وجہ سے صنان واجب نہیں ہوگی کیونکہ کاشت کرنے سے وہ اس کا مالک ہو گیا۔ پس وہ حرم کا درخت نہ رہا، اور اس چیز کی طرح ہو گیا، جسے لوگ عادتاً کاشت کرتے ہیں۔

مسئلہ ۱۔ جس درخت کی جڑ حرم میں ہو اور شاخیں حل میں ہوں، تو وہ حرم کا درخت ہے۔ اور اگر جڑ حل میں ہے اور شاخیں حرم میں ہے۔ تو وہ حل کا درخت ہے۔ خلاصہ یہ کہ جڑ کو دیکھا جائے گا، شاخوں کو نہیں، کیونکہ شاخیں جڑ کے تابع ہوتی ہیں۔ لہذا اصل کی جگہ کا اعتبار کیا جائے گا، تابع کی جگہ کا نہیں۔

مسئلہ ۱۔ اگر کچھ جڑ حرم میں ہے اور کچھ حل میں، تو بھی وہ حرم کا درخت کہلائے گا۔ کیونکہ اس میں منع و اباحت دونوں جمع ہو گئے، لہذا احتیاطاً مانع کو ترجیح دی جائے گی۔ یہ بہ خلاف صید ہے۔ کیونکہ صید میں اس کے پاؤں کی جگہ کا اعتبار کیا جاتا ہے، بشرطیکہ وہ جگہ پر جمے ہوئے ہوں۔ چنانچہ اگر پرندہ کسی ایسی ٹہنی پر ہے، جو حرم میں ہے۔ تو اسے شکار کرنا جائز نہیں ہے، اگرچہ اس درخت کی جڑ حل میں ہو۔ اور اگر کسی ایسی ٹہنی پر ہے، جو حل میں ہے تو اسے مارنے میں کوئی حرج نہیں، اگرچہ اس درخت کی جڑ حرم میں ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ صید میں اس کے پاؤں کی جگہ کو دیکھا جاتا ہے، درخت کی جڑ کو نہیں۔ کیونکہ صید کا دار و مدار اس کے پاؤں اور ٹانگوں پر ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی ایسے صید پر تیر چلا یا، جس کی ٹانگیں حرم میں تھیں اور سر حل میں، تو وہ حرم کا صید ہے۔ حرم یا حلال کسی کے لیے اس صید کا شکار جائز نہیں ہے۔ اور اگر کسی ایسے صید پر تیر چلا یا، جس کی ٹانگیں حل میں ہیں اور سر حرم میں، تو وہ حل کا صید ہے، اور حلال کے لیے اسے مارنے میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اگر صید کی بعض ٹانگیں حرم میں ہیں اور بعض حل میں، تو احتیاطاً جانب حرم کو ترجیح دیتے ہوئے اسے حرم کا صید قرار دیا جائے گا۔

گزشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ صید کھڑا ہو، اور اگر صید سویا ہوا ہے اور اس کی ٹانگیں حل میں ہیں اور سر حرم میں، تو وہ حرم کا صید ہے کیونکہ ٹانگوں کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے، جب زمین پر ان کا استقرار ہو اور سونے کی حالت میں اس کی ٹانگیں زمین پر مستقر نہیں ہیں، بلکہ وہ زمین پر گرا ہوا ایک دھڑ ہے۔ جب ٹانگوں کا اعتبار

نہ رہا، تو مانع اور بیع دونوں جمع ہو گئے، پس احتیاطاً مانع کی جانب کو ترجیح دی جائے گی۔
مسئلہ ۱۰۔ حرم کی کھمبی لینے میں کوئی عروج نہیں ہے۔ کیونکہ کھمبی نبات کی جنس سے نہیں ہے، بلکہ یہ زمین کی ولایت ہے۔

مسئلہ ۱۱۔ ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حرم کے پتھر اور مٹی محل میں لانا جائز ہے۔ اس لیے کہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے لے کر آج تک مٹی کی ہنڈیاں کدے سے لاتے رہے ہیں۔ نیز اس لیے کہ جب حرم میں اس کا استعمال جائز ہے، تو اس کا محل میں لانا بھی جائز ہوگا۔ لیکن ابن عباسؓ اور ابن عمرؓ سے اس کی کراہت مروی ہے، کیونکہ ارشاد الہی ہے: "أَدْخِلُوا الْبَيْتَ الْحَرَامَ مَاءً آمِنًا" اس میں اللہ تعالیٰ نے نفس حرم کو امن والا قرار دیا ہے۔ نیز اس لیے کہ جب حرم دوسرے کے لیے باعثِ امن ہے، تو خود اس کی ذات بدرجہ اولیٰ مامن ہوگی۔

مسئلہ ۱۲۔ حرم پر مخطورات احرام و حرم سے اجتناب کا وجوب اور اس کے احکام کا ثبوت اس وقت ہوتا ہے، جبکہ وہ خطاب شرعی کی اہلیت رکھتا ہو۔ لیکن اگر اس میں یہ اہلیت نہیں ہے مثلاً حرم عامل بچہ ہے، تو نہ ہی مخطورات سے اجتناب اس پر واجب ہے اور نہ ہی کوئی حکم اس پر ثابت ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ کوئی ممنوع احرام و حرم فعل کر بیٹھے تو نہ اس پر کچھ لازم ہوگا۔ اور نہ اس کے دلی پر۔ اس لیے کہ احرام و حرم کے سبب حرمت کا ثبوت بطور حق تعالیٰ ہے اور بچے سے حقوق اللہ کے بارے میں کوئی مواخذہ نہیں ہوتا۔ لیکن دلی کے لیے مناسب ہے کہ ادب سکھلانے اور عادی بنانے کے لیے اسے ان چیزوں سے روکے جن سے اجتناب حرم کے لیے ضروری ہے۔ بیا کہ اسے ناز کا حکم دیا جاتا ہے۔ باقی غلام نے اگر آقا کی اجازت سے احرام باندھا تو اس پر مخطورات احرام سے اجتناب واجب ہے۔ کیونکہ وہ خطاب شرعی کا اہل ہے۔ پس اگر اس نے کوئی ممنوع فعل کر لیا، تو دیکھیں گے، اگر اس کے کفارے میں روزے رکھنا جائز ہے تو روزے رکھے، اور اگر ایسا فعل ہے کہ اس کا کفارہ صرف نذیر یا طعام ہی ہے، تو یہ کفارہ فی الحال اس پر واجب نہیں ہوگا۔ بلکہ آزادی کے بعد واجب ہوگا۔ اور اگر وہ غلامی کی حالت میں ادا کر دے تو جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس میں ملکیت کی اہلیت نہیں، اسی طرح اگر آقا یا کسی دوسرے شخص نے اس کی طرف سے ادا کر دیا تو بھی جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس میں ملکیت کی اہلیت ہی نہیں، لہذا اگرچہ اسے مالک بنایا جائے، وہ مالک نہیں ہوگا۔

نوٹ ۱۔ یہاں بحمد اللہ احرام اور اس سے متعلق احکام کا بیان ختم ہوا۔ اب ہم اصل موضوع یعنی ارکان حج کی شرائط کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ان شرائط میں سے اسلام، فعل، نیت اور احرام کا بیان مفصل طور پر ہو چکا ہے۔ اب باقی شرائط بیان کی جاتی ہیں۔

ارکان حج کی شرائط وقت ہے، چنانچہ وقوف عرفات یومِ عرفہ سے پہلے، طواف زیارت یومِ نحر سے پہلے، اسی طرح کوئی بھی فعل حج اپنے وقت سے پہلے ادا کرنا جائز نہیں۔ کیونکہ عبادت حج ایسی ہے، جس کا وقت مقرر ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ" اور من عبادا کا وقت مقرر ہو۔ ان کی ادائیگی وقت سے پہلے جائز نہیں ہوتی، جیسے عبادتِ صلوٰۃ و صوم ہے۔

اسی طرح اگر وقوف عرفات وقت مقرر سے فوت ہو جائے تو دوسرے دن وقوف کرنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ اس سال کا حج فوت ہو جاتا ہے۔ ہاں اشتباہ کے موقع پر استحساناً جائز ہے مثلاً ہلال ذالحجہ کے بارے میں اشتباہ ہو گیا۔ پھر وقوف کے بعد یہ ظاہر ہوا کہ یہ وقوف یوم نحر میں پڑا۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

باقی طواف زیارت اگر ایام نحر سے فوت ہو جائے تو دوسرے دنوں میں کرنا جائز ہے، لیکن ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق تاخیر کی وجہ سے دم لازم ہو گا۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

اشحرج کا بیان :- حج کے مہینے شوال، ذوالقعدہ اور عشرہ ذی الحجہ ہیں۔ صحابہؓ کی ایک جماعت، جن میں عبداللہ بن عباس، عبداللہ بن عمر، عبداللہ بن الزبیر شامل ہیں، سے یونہی مروی ہے۔ اسی طرح تابعین کی ایک جماعت جن میں شعبی، مجاہد، اور ابراہیم شامل ہیں، سے بھی یہی روایت کیا گیا ہے۔ اشحرج سے یہ مسئلہ متعلق ہے کہ کیا اشحرج سے پہلے احرام باندھنا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں اختلاف و دلائل ہم گزشتہ اوراق میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

شرط ۱ :- اگر حج خود ادا کرنے کی قدرت و طاقت رکھتا ہے تو خود ادا کرے، چنانچہ حج پر خود قادر ہوتے ہوئے کسی دوسرے کو نائب بنانا جائز نہیں ہے۔ اس سلسلہ میں حاصل کلام یہ ہے کہ عبادات شرعیہ کی تین انواع ہیں،

۱۔ محض مالی عبادات، جیسے زکوٰۃ، صدقات، کفارات اور عشر ہیں۔

۲۔ محض بدنی عبادات، جیسے نماز، روزہ اور جہاد ہیں۔

۳۔ دونوں سے مرکب عبادات۔ جیسے حج ہے۔ کہ اس میں بدن کا بھی دخل ہے اور مال کا بھی۔

— چنانچہ جو عبادات محض مالی ہیں، ان میں علی الاطلاق نیابت جائز ہے، خواہ جس پر عبادت واجب ہوئی ہے، وہ خود ادا کرنے پر قادر ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اس میں مال نکالنا واجب ہوتا ہے، اور یہ مقصد نائب کے فعل سے بھی حاصل ہو سکتا ہے۔ اور جو عبادات محض بدنی ہیں، ان میں علی الاطلاق نیابت جائز نہیں، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَأَن لَّیْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى“ (اور انسان کو وہی کچھ ملتا ہے، جو اس نے سعی کی) ہاں اگر کسی عمل کے بارے میں کوئی دلیل وارد ہو، تو وہ مستثنیٰ ہو گا۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان کہ ”کوئی کسی کی طرف سے روزہ نہ رکھے اور نہ کوئی کسی کی طرف سے نماز پڑھے“ اس کا مطلب یہ ہے کہ کسی کی طرف سے نماز پڑھنے یا روزہ رکھنے سے اس کا فرض ہے ادا نہیں ہو گا۔ یہ حدیث ثواب کے بارے میں وارد نہیں ہوئی ہے۔ چنانچہ اگر کوئی شخص (نفل) روزہ رکھتا ہے یا نماز پڑھتا ہے یا صدقہ کرتا ہے اور اس کا ثواب کسی دوسرے کو بخش دیتا ہے، خواہ وہ زندہ ہو یا مردہ، تو اہل سنت والجماعت کے نزدیک یہ جائز ہے، اور اسے ثواب پہنچ جاتا ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح روایت میں یہ وارد ہوا ہے کہ آپؐ نے سیاہ و سفید رنگ ملے جلے دو مینڈھے قربان کئے، ایک اپنی طرف سے اور دوسرا امت کے ان لوگوں کی طرف سے جو اللہ کی وحدانیت اور آپؐ کی رسالت پر ایمان لائیں۔ اور روایت ہے کہ سعد بن ابی وقاص نے رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سوال کیا کہ یا رسول اللہ! میری ماں صدقہ کرنا پسند کرتی تھیں، تو کیا میں ان کی طرف سے صدقہ کر سکتا ہوں؟ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”صدقہ کر سکتے ہو“ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد مبارک سے لے کر آج تک اہل اسلام کا اسی پر عمل چلا آ رہا ہے کہ قبور کی زیارت کرتے ہیں۔ اور قبور پر قرآن مجید کی تلاوت کرتے ہیں۔ مردوں کو کفن پہناتے ہیں اور صدقہ دیتے ہیں، روزے رکھتے ہیں، نماز پڑھتے ہیں، اور ان عبادات کا ثواب مردوں کو بخشتے ہیں۔ اور عقلی طور پر بھی اس میں کوئی امتناع نہیں، کیونکہ کسی عمل کا ثواب ملنا غالباً اللہ تعالیٰ کا فضل و کرم ہے، یہ بندے کا استحقاق نہیں ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کو یہ اختیار ہے کہ جس کے لیے کوئی عمل کیا گیا ہے۔ اس عمل کا ثواب اسے عطا فرمادے، جیسا کہ اسے یہ اختیار ہے کہ کسی عمل کے بغیر ہی کسی کو نواز دے۔

اور جو عبادت بدن اور مال دونوں پر مشتمل ہو۔ اور یہ حج ہے۔ اس میں اگر خود قدرت رکھتا ہے تو نیابت جائز نہیں، اور اگر عاجز ہے تو نیابت جائز ہے۔ اس سلسلہ میں گفتگو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

(۱) حج میں نیابت کافی الجود جواز (۲) نیابت کی کیفیت (۳) جواز نیابت کی شرائط (۴) کس فعل سے نائب کی نیابت ختم ہو جاتی ہے اور نائب کی مخالفت کا کیا حکم ہے؟
حج بدل کا جواز: حج میں نیابت کے جواز پر ختمیہ کی حدیث دہلی ہے۔ روایت ہے کہ نبی ختم کی ایک عورت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی۔ اور عرض کی یا رسول اللہ! میرے باپ پر حج فرض ہے، لیکن وہ بہت بوڑھے ہیں سواری پر بیٹھ نہیں سکتے۔ اور ایک روایت میں ہے۔ سواری پر ہم کر بیٹھ نہیں سکتے۔ تو کیا یہ کافی ہے کہ میں ان کی طرف سے حج کروں؟ تو آپ نے فرمایا ”اپنے باپ کی طرف سے حج کرو اور عمرہ کرو“۔ اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے اسے یوں فرمایا ”مجھے بتلاؤ کہ اگر تمہارے باپ پر قرض ہو اور تم وہ ادا کرو تو کیا تم سے قبول نہیں کیا جائے گا؟“ اس نے عرض کیا ”کیوں نہیں؟“ تو آپ نے فرمایا ”پس اللہ کا دین قبولیت کے زیادہ لائق ہے۔“ نیز اس لیے کہ حج ایسی عبادت ہے، جو بدن اور مال دونوں سے ادا کی جاتی ہے۔ لہذا دونوں کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ اور ایک حالت میں دونوں کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں کے احکام میں تنافی ہے۔ لہذا ہم ان کا دو حالتوں میں اعتبار کریں گے، چنانچہ قدرت کی حالت میں بدن کا اعتبار کیا جائے گا، اور نیابت جائز نہیں ہوگی، اور عجز کی حالت میں مال کا اعتبار کیا جائے گا، اور نیابت جائز ہوگی۔ اس طرح دو الگ الگ حالتوں میں دونوں حیثیتوں پر عمل ہو جاتا ہے۔

حج بدل کی کیفیت: ”اصل“ میں مذکور ہے کہ حج بدل اس کی طرف سے واقع ہوتا ہے، جس کی طرف سے حج کیا گیا ہو۔ اور محمدؐ سے روایت ہے کہ نفس حج تو حاجی کی طرف سے واقع ہوتا ہے۔ اور جس کی طرف سے کیا گیا ہے، اسے صرف نفقہ کا ثواب ملتا ہے۔ محمدؐ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ بدنی اور مالی عبادت ہے۔ اس میں بدن حاجی کا ہے اور مال اس کا، جس کی طرف سے حج کیا گیا ہے۔

پس جو افعال بدن سے ادا کئے گئے ہیں، وہ صاحب بدن کے ہوں گے اور جو کچھ مال کے سبب سے حاصل ہوا ہے، وہ صاحب مال کو ملے گا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ کسی ممنوع احرام فعل کا ارتکاب کر لے تو اس کا کفارہ خود اپنے مال سے ادا کرے گا، حج کروانے والے کے مال سے نہیں، اسی طرح اگر حج فاسد ہو جائے تو قضا اسی پر واجب ہوتی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ نفس حج تو اسی کے لیے واقع ہوتا ہے، ہاں شرع نے عاجز پر نظر رحمت کرتے ہوئے حج کے نفقہ کا ثواب حج کے قائم مقام قرار دیا ہے۔

اور اصل کی روایت کی وجہ تشبیہ کی حدیث ہے، کہ اس میں آپ نے اس عورت کو اپنے باپ کی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا۔ اگر اس کا حج باپ کی طرف سے واقع نہ ہوتا تو آپ اسے باپ کی طرف سے حج کرنے کا حکم نہ دیتے۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اللہ کے دین کو بندوں کے دین پر قیاس کیا ہے۔

جیسا کہ روایت بالا میں گزر چکا ہے۔ اور بندوں کے دین میں نیابت جائز ہے، اور نائب کا فعل منسوب عنہ کے فعل کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے، یہ بھی اسی طرح ہوگا۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ احرام کے وقت حاجی کے لیے ضروری ہے کہ جس کی طرف سے حج کر رہا ہے، اس کی طرف سے حج کی نیت کرے۔ اگر نفس حج، حج پر بھیجنے والے کی طرف سے واقع نہ ہوتا، تو اس نیت کی حاجت نہ تھی۔ واللہ اعلم۔

حج بدل کے جواز کی شرائط ^۱۔ **مجنون عنہ** (جس کی طرف سے حج کیا جا رہا ہے) بذات خود حج کرنے سے عاجز ہو، اور اس کے پاس مال بھی ہو۔ چنانچہ اگر وہ

خود حج ادا کرنے پر قادر ہے باسی طور کہ وہ تندرست ہے، اور اس کے پاس مال بھی ہے، تو کسی دوسرے کا حج اس کی طرف سے جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب وہ خود ادائیگی پر قادر ہو اور مالدار بھی ہو، تو فرض کا تعلق بدن سے ہوتا ہے، مال سے نہیں۔ بلکہ مال شرط کے درجہ میں ہوتا ہے۔ اور جب فرض کا تعلق بدن سے ہو، تو اس میں نیابت جائز نہیں ہوتی۔ جیسا کہ خالص بدنی عبادات میں ہے۔ اسی طرح اگر تندرست تو ہے، لیکن فقیر ہے، تو بھی اس کی طرف حج جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ مال وجوب حج کی شرط ہے۔ جب اس کے پاس مال ہی نہیں، تو اس پر حج واجب ہی نہیں۔ لہذا ایسی عبادت میں نیابت جائز نہیں ہوگی، جو واجب ہی نہیں ہوئی۔

^۲۔ **دوسری شرط** یہ ہے کہ حج کروانے سے لے کر موت تک حج کروانے والے کا عجز دائم رہے۔ اگر موت سے پہلے عجز زائل ہو گیا تو دوسرے کا حج اس کی طرف سے جائز نہ ہوگا کیونکہ حج بدل کا جواز خلاف قیاس ایسے عجز کی وجہ سے ثابت ہوا ہے، جس کے نفاذ کی امید نہ ہو۔ لہذا جواز اس عجز کے ساتھ مقید ہوگا۔ چنانچہ اگر مریض یا مجبوس کسی شخص کو اپنی طرف سے حج کروانا ہے، تو اس حج کا جواز موقوف رہے گا۔ حالانکہ مریض یا مجبوس میں موت واقع ہو گئی تو جائز ہو جائے گا۔ اور اگر موت سے پہلے مریض یا مجبوس زائل ہو گیا تو جائز نہیں ہوگا۔

(بلکہ پھر خود حج کرنا پڑے گا)

— اگر کوڑھی یا نابینا کسی کو حج کروائیں تو ابو حنیفہ رحمہ کی اصل کے مطابق یہ جائز ہوگا۔ کیونکہ کوڑھ اور نابینائی ایسے مرض ہیں، جن کے زائل ہونے کی عادت امید نہیں ہوتی۔ لہذا شرط — یعنی موت تک عجز کا دائم ہونا — پائی گئی۔

مسئلہ ۴۔ حج بدل کے جواز کی تیسری شرط یہ ہے کہ مجموع حج عنہ حج کا امر کرے۔ لہذا کسی دوسری طرف سے اس کے امر کے بغیر حج جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس حج کا جواز ازراہ نیابت ہے۔ اور نیابت امر سے ثابت ہوتی ہے۔ ہاں وارث اپنے مورث کی طرف سے بغیر امر کے حج کر سکتا ہے۔ یہ انشاء اللہ تعالیٰ جائز ہوگا، ایک تفصیل کی وجہ سے اور دوسرے اس لیے کہ یہاں دلالت امر پایا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل ہم ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

مسئلہ ۵۔ حج بدل کے جواز کی چوتھی شرط یہ ہے کہ احرام باندھتے ہوئے مجموع عنہ کی نیت کرے۔ کیونکہ نائب اس کی طرف سے حج کر رہا ہے، اپنی طرف سے نہیں، لہذا اس کی نیت کرنا ضروری ہے۔ اور افضل یہ ہے کہ اپنی زبان سے کہے "لبیک عن فلان" جیسا کہ اگر اپنی طرف سے حج کرتا تو کہتا۔

مسئلہ ۶۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ مامور و نائب کا حج مجموع عنہ کے مال سے ہو، اگر حاجی نے اپنا مال خرچ کر کے اس کی طرف سے حج کیا تو یہ جائز نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے وصیت کی کہ میرے مال سے میری طرف سے حج کر دیا جائے، پھر وہ مر گیا، اور وارث نے اپنے مال سے اس کی طرف سے حج کیا تو یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ فرض کا تعلق اس کے مال سے ہے۔ جب حج میں اس کا مال خرچ نہیں ہوا، تو فرض ساقط نہیں ہوا۔ نیز اس لیے کہ محمدؐ کا تو مذہب ہی یہ ہے کہ نفس حج حاجی کی طرف سے واقع ہوتا ہے، مجموع عنہ کو تو صرف نفقہ کا ثواب ملتا ہے اور جب اس کے مال سے کچھ خرچ ہی نہ ہو تو اسے کچھ نہیں ملے گا۔

مسئلہ ۷۔ چھٹی شرط یہ ہے کہ سوار ہو کر حج کرے، چنانچہ اگر کسی کو حج کا امر دیا، اور اس نے پیدل حج کیا تو وہ نفقہ کا ضامن ہوگا۔ اور اس کی طرف سے سوار ہو کر حج کرے گا۔ کیونکہ حج کروانے والے پر سوار ہو کر حج کرنا فرض ہوا تھا، لہذا مطلق امر سے یہی مراد لی جائے گی کہ اس نے سواری کے ساتھ حج کرنے کا حکم دیا ہے۔ لیکن جب اس نے پیدل حج کیا تو اس حکم کی مخالفت کی، لہذا نفقہ کا ضامن ہوگا۔

مسئلہ ۸۔ حج بدل کرنے والے نے خواہ اپنا حج کیا ہو یا نہ کیا ہو، دونوں صورتوں میں اس کے لیے حج بدل کرنا جائز ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ وہ اپنا حج کر چکا ہو۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کہتے ہیں نے اپنا حج نہ کیا ہو اس کے لیے دوسرے کی طرف سے حج کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر کرے گا تو یہ اس کا اپنا حج واقع ہوگا، اور نفقہ کی ضمان اس پر لازم ہوگی۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو سنا کہ وہ شبرہ کی طرف سے تلبیہ کہہ رہا ہے۔ آپؐ نے پوچھا "شبرہ کون ہے؟" اس نے جواب دیا

کہ میرا بجائی ہے یا کہا کہ میرا درست ہے "تو آپ نے فرمایا کہ "کیا تم اپنی طرف سے حج کر چکے ہو؟" اس نے کہا "نہیں" اس پر آپ نے فرمایا پہلے اپنی طرف سے حج کرو پھر شہرہ کی طرف سے "اس حدیث سے استدلال دو وجہوں سے ہے۔ ایک یہ کہ آپ نے اس سے اس کے حج کے بارے میں پوچھا، اگر دونوں صورتوں کا حکم مختلف نہ ہوتا تو سوال کا کیا مطلب؟ دوسرے یہ کہ آپ نے اسے پہلے اپنی طرف سے پھر شہرہ کی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا، اس سے معلوم ہوا کہ اپنی طرف سے حج کرنے سے پہلے دوسرے کی طرف سے حج کرنا جائز نہیں ہے۔ نیز اپنی طرف سے حج کرنا اس پر فرض ہے، دوسرے کی طرف سے حج کرنا فرض نہیں ہے۔ لہذا غیر فرض کی وجہ سے فرض کا ترک کرنا جائز نہیں ہے۔ ہمارا دلیل ختمیہ کی حدیث ہے کہ آپ نے اس محدث کے سوال کے جواب میں یہ فرمایا کہ "اپنے باپ کی طرف سے حج کرو" اور یہ استفسار نہیں فرمایا کہ کیا تم اپنی طرف سے حج کر چکی ہو یا نہیں۔ اگر دونوں صورتوں کا حکم مختلف ہوتا تو آپ پہلے استفسار فرماتے۔ نیز اس لیے کہ اپنی طرف سے حج کی ادائیگی کے لیے کوئی وقت معین نہیں ہے۔ اور یہ وقت جیسا کہ اس کے حج کا وقت بن سکتا تھا، اسی طرح دوسرے کے حج کا وقت بھی بن سکتا تھا لیکن جب اس نے اس وقت کو دوسرے کے حج کے لئے معین کر دیا تو اب اس وقت میں اسی کی طرف سے حج واقع ہوگا۔ اسی لیے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس نے حج نہ کیا ہو، اگر وہ نفل حج کی نیت کرے تو وہ نفل حج ہی واقع ہوگا۔ کیونکہ یہ وقت صرف فرض حج کے لیے متعین نہیں تھا، بلکہ اس میں فرض اور نفل دونوں حج ہو سکتے تھے، لیکن جب نفل کی نیت کر لی، تو نفل حج ہی واقع ہوگا۔ ہاں اگر نیت میں اطلاق ہے تو پھر فرض حج واقع ہوگا۔ کیونکہ دلالت حال یہ ہے کہ وہ فرض حج کر رہا ہے، اس لیے کہ ظاہر یہ ہے کہ فرض ذمے میں باقی ہوتے ہوئے کوئی نفل کا قصد نہیں کرتا۔ لہذا ایسی صورت میں دلالت حال کی بنا پر مطلق کو مقید کی طرف راجع کیا جائے گا۔ لیکن دلالت کا اس وقت اعتبار ہوتا ہے، جب اس کے خلاف پر نقص نہ ہو۔ لیکن جب نفل کی نیت کر لی تو خلاف پر نقص پائی گئی، لہذا اس صورت میں دلالت کا اعتبار نہیں ہوگا۔

لیکن مذکورۃ الصبر مسئلہ میں افضل یہ ہے کہ اپنی طرف سے حج کر چکا ہو، کیونکہ دوسرے کی طرف سے حج کرنے میں اپنے فرض کی ادائیگی فی الحال ترک ہو رہی ہے۔ لہذا ایسے شخص کو حج کرانے میں ایک قسم کی کراہت ہے۔ نیز اس لیے کہ اگر ایک مرتبہ پہلے حج کر چکا ہے تو وہ مناسک سے زیادہ واقف ہوگا۔ اسی طرح اس صورت میں اختلاف بھی نہیں رہتا، اس لیے یہ افضل ہے۔ باقی شافعی نے جو حدیث ذکر کی ہے، وہ افضلیت پر محمول کی جائے گی، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق و توفیق ہو جائے۔

مسئلہ: جسے حج بدل پر بھیجا جا رہا ہے، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، جائز ہے۔ ہاں عورت کو بھیجنا مکروہ ہے۔ لیکن ہے جائز۔ جواز تو ہمیشہ ختمیہ کی وجہ سے ہے۔ اور کراہت اس لیے کہ عورت کے حج میں ایک طرح کی کمی ہوتی ہے۔ کیونکہ عورت حج کی پوری سنن ادا نہیں کر پاتی۔ چنانچہ نہ تو وہ طواف میں مکمل کرتی ہے۔ نہ صفا، مروہ کے درمیان سعی اور نہ ہی حلق کر داتی ہے۔

مسئلہ : حج بدل پر خواہ آزاد کو بھیجے یا آقا کی اجازت سے غلام کو، دونوں جائز ہیں۔ لیکن غلام کو بھیجنا مکروہ ہے۔ جواز تو اس لئے ہے کہ یہ حج نیابت میں کیا جا رہا ہے۔ اور جس غلام میں نیابت جائز ہے اس میں آزاد اور غلام برابر ہیں۔ کہ خواہ آزاد کو نائب بنائے یا غلام کو۔ جیسا کہ زکوٰۃ وغیرہ میں ہے۔ اور کراہت اس لئے ہے کہ غلام اپنی طرف سے فرض کی ادائیگی کا اہل نہیں۔ لہذا دوسرے کی طرف سے اس کی ادائیگی مکروہ ہوگی۔ واللہ الموفق۔

مامور کس فعل کی بنیاد پر آمر کا مخالف بنتا ہے؟ اور مخالفت کا کیا حکم ہے؟

اگر بھیجنے والے نے اسے یہ حکم دیا کہ صرف حج کرو یا صرف عمرہ کرو۔ لیکن اس نے قرآن کر لیا تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق یہ آمر کی مخالفت کی ہے۔ اور اس کی وجہ سے خرچ کی ضمان اس پر لازم ہوگی۔ ابو یوسف و محمد کہتے ہیں کہ مامور کا یہ عمل آمر کی طرف سے کافی ہو جائے گا۔ اس میں ہم استحسان کو لیتے ہیں اور قیاس کو ترک کرتے ہیں۔ اور ضمان بھی لازم نہیں ہوگی۔ ہاں دم قرآن حاجی پر لازم ہوگا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مامور نے مامور بہ فعل، ایک خیر کے اضافہ کے ساتھ ادا کیا۔ لہذا دلالت وہ اس اضافہ خیر میں ماذن ہے۔ اس لئے یہ مخالفت نہ ہوگی جیسا کہ اگر کسی آدمی کو کہا کہ میرے لئے یہ غلام ایک ہزار درہم کا فریدو۔ اس نے پانچ سو میں فرید لیا۔ یا کہا کہ یہ غلام ایک ہزار درہم میں بیچ دو۔ اس نے ڈیڑھ ہزار میں بیچ دیا۔ تو یہ جائز ہے۔ اور یہ بیع آمر کے نفی میں نافذ ہوگی، وجہ ابھی گزری۔ مذکورہ بالا صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ اور دم قرآن حاجی پر اس لئے واجب ہے، کہ اگر وہ مجبور عنہ کے امر سے قرآن کرتا تو بھی دم قرآن اسی پر واجب ہوتا۔ اور اس کی وجہ عنقریب ذکر کی جائے گی۔ اور ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ مامور بہ نہیں بجالایا، کیونکہ اسے امر یہ تھا کہ وہ یہ سفر صرف حج کے لئے وقف رکھے، جب اس نے ایسا نہیں کیا تو آمر کے امر کے مخالفت ہوئی۔ لہذا ضامن ہوگا۔

اور اگر اسے یہ امر دیا کہ میری طرف سے حج کرو۔ اور اس نے عمرہ کر لیا تو بھی ضامن ہوگا۔ کیونکہ امر کی مخالفت کی۔ اور اگر عمرہ کرنے کے بعد مکہ سے حج کا احرام باندھا اور حج کیا تو سب کے نزدیک نفقہ کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ اسے سفر کے ساتھ حج کا حکم دیا گیا تھا۔ اور اس نے سفر کے بغیر حج کیا۔ کیونکہ پہلا سفر تو عمرہ کے لئے واقع ہوا۔ لہذا امر کی مخالفت پائی گئی، اس لئے ضامن ہوگا۔ اگر کسی کو اپنی طرف سے حج کرنے کا حکم دیا، اس نے حج اور عمرہ کے احرام کو جمع کر لیا۔ کہ اس کی طرف سے حج کا احرام باندھا اور اپنی طرف سے عمرہ کا احرام باندھ لیا۔ پھر آمر کی طرف سے حج کیا اور اپنی طرف سے عمرہ کیا۔ اور ابو حنیفہ سے ظاہر الروایہ یہ ہے کہ یہ مخالفت امر ہے۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ نفقہ کو حج اور عمرہ پر تقسیم کیا جائے گا۔ عمرہ کا خرچ حج کے خرچ سے نکال لیا جائے گا۔ اور حج پر قبضہ خرچ ہوا اسے جائز قرار دیا جائے گا۔ اور باقی کی ضمان دینا پڑے گی (ابو یوسف کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مامور نے نہ صرف مامور بہ فعل یعنی آمر کی طرف سے حج ادا کیا ہے، بلکہ آمر کے ساتھ احسان بھی کیا ہے۔ کہ اس کا کچھ خرچہ کم کر دیا۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ اسے امر یہ تھا کہ پورا سفر حج

میں صرف ہو۔ اور وہ یہ امر نہیں بجالایا، کیونکہ اس سفر میں امر کی طرف سے حج اور اپنی طرف سے عمرہ ادا کیا گیا۔ لہذا یہ مخالفت ہے۔ اور اسی سے واضح ہو جاتا ہے کہ مامور یہ بجالانے کا قول کتنا وزن رکھتا ہے۔ باقی یہ کہنا کہ اس نے احسان کیا ہے۔ کہ خرچہ میں کمی کر دی۔ یہ بھی درست نہیں۔ کیونکہ دوسرے کو حج کروانے سے امر کی غرض ہی یہ ہے کہ اسے نفقہ کا ثواب ملے۔ تو اس نفقہ کا کم کرنا اس کے ساتھ اچھائی اور بھلائی نہیں بلکہ برائی ہے۔

اگر کسی کو امر کیا کہ میری طرف سے عمرہ کرو۔ چنانچہ اس نے عمرہ کا احرام باندھا اور عمرہ کیا۔ اس کے بعد اس نے حج کا احرام باندھا اور اپنی طرف سے حج کیا تو اس میں امر کی مخالفت نہیں ہے۔ کیونکہ مامور یہ لغنی سفر کے ساتھ عمرہ کی ادائیگی پائی گئی۔ حج اس نے مامور یہ کی ادائیگی کے بعد کیا۔ تو اس کا حج میں مشغول ہونا ایسا ہے جیسا کہ عمرہ کے بعد کسی دوسرے عمل مثلاً تجارت وغیرہ میں مشغول ہو جائے۔ ہاں حج کے لئے قیام کے دوران میں قننا خرچہ ہوا۔ وہ اپنے مال سے ادا کرے۔ کیونکہ یہ اس کا ذاتی عمل ہے۔ اور ابن سماعہ ”رقیات“ میں محمدؐ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر میت کی طرف سے حج کیا اور حج کا طواف اور سعی کرنے کے بعد اپنی طرف سے عمرہ کا اضافہ کیا۔ تو یہ مخالفت امر نہ ہوگی۔ کیونکہ خلاف سنت واقع ہونے کی وجہ سے یہ عمرہ واجب ترک ہے۔ جیسا کہ ہم قرآن کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں۔ لہذا اس عمرہ کا وجود عدم برابر ہے۔ اور اگر اس نے حج و عمرہ دونوں کا اکٹھا احرام باندھا، پھر طواف نہیں کیا۔ یہاں تک کہ وقوف عرفہ کر لیا اور عمرہ چھوڑ دیا۔ تو اس سے کچھ فائدہ نہیں ہوگا، اور اس کے باوجود اسے مخالفت امر سمجھا جائے گا۔ کیونکہ جب اکٹھا احرام باندھا تو اس کے ساتھ ہی مخالفت ہو گئی۔ جیسا کہ ظاہر الروایہ گندہ حلکی ہے، پس یہ حج اس کی اپنی طرف سے واقع ہوا۔ چنانچہ اس کے بعد عمرہ چھوڑنے سے اس میں تغیر کا احتمال نہیں کہ اب وہ میت کی طرف سے ہو جائے اگر کسی آدمی کو ایک شخص نے امر کیا کہ میری طرف سے حج کرو، اور اسی کو ایک دوسرے شخص نے بھی امر کیا کہ میری طرف سے حج کرو۔ چنانچہ اس نے احرام باندھ لیا۔ تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ یا اس نے دونوں کی طرف سے حج کا احرام باندھا۔ یا کسی ایک کی طرف سے احرام باندھا۔ پس اگر اس نے دونوں کی طرف سے احرام باندھا تو یہ مخالفت امر ہے۔ اور یہ حج خود اسی کی طرف سے واقع ہوگا۔ اور دونوں کو نفقہ کی ضمان دینا پڑے گی، بشرطیکہ دونوں کے مال سے خرچ کیا ہو۔ کیونکہ ان میں ہر ایک نے اسے حج تمام کا امر کیا تھا۔ اور یہ اس نے کیا نہیں۔ لہذا دونوں کے امر کی مخالفت ہوگی۔ اور کسی کی طرف سے حج واقع نہ ہوا۔ لہذا دونوں کے لئے ضمان ہوگا۔ کیونکہ کوئی بھی اس طرح اپنا مال خرچ کرنے پر راضی نہ نہیں تھا۔ اور یہ حج خود حاجی کی طرف سے اس لئے واقع ہوگا، کہ اصل یہ ہے کہ ہر فعل اپنے فاعل کی طرف سے واقع ہوتا ہے۔ دوسرے کی طرف سے تب واقع ہوتا ہے۔ جب اس کے نام سے کیا جائے۔ لیکن جب مخالفت کی تو دوسرے کے لئے نہ بنا۔ اور اس کا فعل اسی کے لئے رہا۔ اور اگر وہ یہ حج کسی ایک کے نام کرنا چاہتا ہے، تو اسے اس کا اختیار نہیں۔ بہ خلاف جبکہ بیٹا والدین کی طرف سے حج کا احرام باندھتا ہے، تو اس کے لئے جائز ہے کہ کسی ایک کے نام کر دے، کیونکہ بیٹا والدین کی طرف سے مامور نہیں ہے۔ لہذا اس میں امر کی مخالفت نہ ہوگی۔ اس میں توجہ حج فی الحقیقتہ اس کی طرف سے واقع

ہوتا ہے، اس کا ثواب والدین کو دیا جاتا ہے۔ اور پہلے اس کا ارادہ یہ تھا کہ اس حج کا ثواب ماں باپ دونوں کے نام کرے۔ پھر اس کا ارادہ بدل گیا، اور اس نے یہ ثواب کسی ایک کے نام کر دیا۔ لیکن یہاں صورت اس کے خلاف ہے، کیونکہ یہاں حاجی آمر کے حکم سے تفرق کرتا ہے۔ اور جب اس نے دونوں کے امر کو مخالفت کی تو اس حج نہ دونوں کے لئے واقع ہوگا، اور نہ کسی ایک کے لئے۔

اور اگر ایک کی طرف سے حج کا احرام باندھا، اور اس ایک کو معین کر دیا۔ تو جسے متعین کیا ہے، حج اس کی طرف سے واقع ہوگا، اور دوسرے کو نفقہ کی ضمان دینا پڑے گی۔ یہ ظاہر ہے۔ اور اگر غیر معین طور پر کسی ایک کے لئے احرام باندھا تو اسے اختیار ہے کہ جب تک احرام کے ساتھ کسی فعل کی ادائیگی کا اتصال نہیں ہوتا، یہ احرام کسی ایک کے لئے معین کر دے۔ یہ ابو حنیفہ و محمد کا استحسانا قول ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو۔ اور یہ حج خود اس کی طرف سے واقع ہو۔ اور دونوں کے لئے نفقہ کا ضامن ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے امر کی مخالفت کی، کیونکہ اسے معین کے لئے حج کا امر دیا گیا تھا۔ اور اس نے مبہم کے لئے حج کیا، اور مبہم معین کا غیر ہے۔ لہذا امر کی مخالفت پائی گئی۔ اس لئے نفقہ کا ضامن ہوگا، اور حج خود اسی کی طرف سے واقع ہوگا۔ اس کی وجہ گذر چکی ہے۔ یہ خلاف جبکہ بیٹا والدین میں سے کسی ایک کے لئے حج کا احرام باندھے تو یہ صحیح ہے، اگرچہ تعیین نہ کی ہو۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ بیٹا والدین کے لئے حج کر رہا ہے۔ یہ کس امر کے تحت نہیں ہے، کہ عدم یقین سے امر کی مخالفت ہو جائے گی۔ بلکہ حج تو وہ اپنی طرف سے کر رہا ہے، پھر اپنے حج کا ثواب کسی ایک کے نام کر دیتا ہے۔ اور یہ جائز ہے۔ اور یہاں صورت اس کے خلاف ہے (کہ یہاں امر کے تحت حج کیا جا رہا ہے)۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اصحاب سے یہ اصل پایہ ثبوت کو پہنچی ہے کہ احرام ادا کا مقصد نہیں ہے بلکہ افعال حج کی ادائیگی کے جواز کی شرط ہے۔ پس احرام تقاضا کرتا ہے ادائیگی افعال کی واقعی صورت کا۔ اور ادائیگی افعال کی علی صورت بواسطہ تعیین ہوتی ہے۔ چنانچہ احرام کے ساتھ کسی فعل حج کا اتصال سے پہلے اگر اس نے احرام کسی ایک کے لئے متعین کر دیا تو متعین ہو جائے گا۔ اور حج اسی کی طرف سے واقع ہوگا۔ اور اگر کسی کے لئے متعین نہ کیا۔ یہاں تک کہ طواف کا ایک چکر پورا ہو گیا پھر اس کا ارادہ ہوا کہ کسی ایک کے لئے متعین کر دے تو یہ کسی کی طرف سے بھی جائز نہ ہوگا۔ کیونکہ احرام کے ساتھ جب ادا کا اتصال ہو گیا۔ تو ادا شدہ مقدار کی تعیین متعذر ہو گئی۔ کیونکہ جتنا فعل ادا ہو چکا ہے۔ وہ تو ہاتھ سے نکل گیا۔ اب اس کی تعیین کی کوئی صورت نہیں۔ لہذا یہ احرام اور حج خود اس کی اپنی طرف سے واقع ہوگا۔ کیونکہ افعال کی ادائیگی کا اتصال اس کے احرام کے ساتھ ہوا ہے۔

اگر ایک آدمی نے حج کا حکم دیا اور دوسرے نے اسے عمرہ کا امر کیا۔ پس اگر دونوں نے اسے جمع کرنے یعنی قرآن کی اجازت دی، تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ یہ اجازت ایسے سفر کا امر ہے، جو حج کے لئے ہے اور کچھ عمرہ کے لئے۔ اور اس نے ایسا ہی کیا ہے۔ لہذا یہ امر کی مخالفت نہ ہوئی۔ اور اگر ان کی طرف سے جمع کی اجازت نہ تھی، لیکن اس نے جمع کر لیا تو کرنی کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔ اور قدوری مختصر کرنی کی شرط میں لکھتے ہیں کہ ابو حنیفہ کے قول کے مطابق یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ امر کی مخالفت پائی گئی۔ اس

لئے کہ اسے ایسے سفر کا امر تھا جو مکمل طور پر حج کے لئے ہو۔ اور اس نے یہ سفر حج اور عمرہ دونوں کے لئے کر دیا۔ لہذا یہ امر کی مخالفت ہے۔ ہاں یہ ابو یوسف کی روایت کے مطابق صحیح ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ دوسرے کی طرف سے حج کرنے والا اگر اپنی طرف سے عمرہ کر لیتا ہے تو یہ جائز ہے۔ اگر کسی کو امر کیا کہ میری طرف سے حج کرو۔ چنانچہ مامور نے اس کی طرف سے حج کیا لیکن پیدل۔ تو وہ ضامن ہوگا۔ کیونکہ اس میں امر کی مخالفت ہے۔ اس لئے کہ حج کا امر دیا جائے تو اس میں شرع میں متعارف حج مراد ہوتا ہے۔ اور متعارف حج یہ ہے کہ سوار ہو کر کیا جائے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے سواری مہیا ہونے کی صورت میں حج کا امر فرمایا ہے۔ لہذا مطلقاً امر سے مراد سواری پر حج لیا جائے گا۔ لیکن جب اس نے پیدل حج کیا تو ضمان دینا پڑے گی۔ وجہ گذر چکی ہے۔ نیز اس لئے کہ امر کو حج سے نفقہ کا ثواب حاصل ہوتا ہے۔ اور نفقہ سواری کی صورت میں زیادہ ہے۔ لہذا اس صورت میں ثواب بھی وافر ہوگا۔ اسی لئے محمدؐ فرماتے ہیں کہ اگر گدھے پر حج کرتا ہے تو میں اسے ناپسند کرتا ہوں۔ ہاں اونٹ افضل ہے۔ کیونکہ اونٹ کی سواری میں خرچہ زیادہ ہے۔ لہذا اس صورت میں مقصود کا حصول زیادہ کامل طور پر ہوتا ہے۔ سو یہ صورت افضل ہوگی۔

اگر مامور نے حج میں کوئی ایسا فعل کر لیا، جس سے دم یا کوئی اور کفارہ وغیرہ واجب ہوتا ہے۔ تو یہ حاجی کو اپنی گرہ سے ادا کرنا ہوگا۔ اور اگر امر کی طرف سے قرآن کیا، اگرچہ اس کے امر سے ہو، تو بھی دم قرآن حاجی پر واجب ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ تمام دم جو احرام سے تعلق رکھتے ہوں۔ حاجی کے اپنے مال سے ادا کرے گا۔ ہاں دم احصار اس سے مستثنیٰ ہے، کہ یہ محجوج عنہ کے مال سے ادا کیا جائے گا۔ قدوری نے مختصر کوفی کی شرح میں یونہی ذکر کیا ہے اور اس میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ قاضی نے بھی مختصر طحاوی کی شرح میں بغیر کسی اختلاف کے یہی ذکر کیا ہے۔ اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک دم احصار بھی حاجی پر واجب ہے۔

مذکورہ بالا حکم کی وجہ یہ ہے کہ جو دم جنایت کی وجہ سے واجب ہوتے ہیں، تو چونکہ جنایت اس نے خود کی ہے لہذا جزا بھی اسی پر واجب ہوگی۔ نیز اس لئے کہ اسے حج کا امر تھا، جس میں جنایت نہ ہو، تو اس نے جنایت کا ارتکاب کر کے امر کی مخالفت کی۔ لہذا ضمان اسی پر واجب ہوگی۔ اور دم قرآن حاجی پر اس لئے واجب ہے کہ یہ دم نسک ہے، کیونکہ بطور تشکر واجب ہوتا ہے، اور جیسا کہ باقی تمام مناسک حاجی پر واجب ہوتے ہیں۔ اسی طرح یہ نسک پر بھی حاجی پر واجب ہوگا۔ رہا دم احصار! تو اس کا استثناء اس لئے ہے کہ اس ضمان کا بوجھ اس کے کندھوں پر محجوج عنہ کی طرف سے پڑا ہے۔ لہذا یہ نفقہ اور مونث کی جنس سے ہے۔ اور نفقہ محجوج عنہ پر واجب ہے۔ اسی طرح دم احصار بھی محجوج عنہ کے کھاتے میں ڈالا جائے گا۔

اگر حج بدل کرنے والا وقوف عرفہ سے پہلے جامع کر بیٹھے تو حج فاسد ہو گیا۔ لیکن مناسک بدستور ادا کرتا رہے۔ خرچہ اپنے مال سے کرے۔ اور اس سے پہلے محجوج عنہ کے مال سے جتنا خرچہ کر چکا ہے اس کی ضمان ادا کرے۔ اور اس پر لازم ہے کہ اپنے مال سے اس حج کی قضا کرے۔ حج کا فساد تو اس لئے ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے جامع کرنے سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ اپنے مقام پر آئے گی۔

انشاء اللہ — اور حج فاسد کا جاری رکھنا بھی واجب ہوتا ہے — اور اس فعل سے پہلے
محبوج عنہ کے مال سے جتنا خرچہ کیا ہے۔ اس کی ضمان اس نے واجب ہے کہ اس نے محبوب عنہ کے امر کی
مخالفت کی۔ کیونکہ اسے امر یہ تھا وہ حج صحیح کرے، جس میں منافعی حج کوئی کام نہ ہو۔ چونکہ اس نے یہ امر پورا
نہیں کیا، اس لئے مخالفت کا ارتکاب کیا۔ لہذا جو کچھ خرچ کر چکا ہے، اس کا ضامن ہوگا۔ اور باقی مدت
میں اپنے مال سے خرچ کرے، کیونکہ اب یہ حج اس کا ہو گیا۔ اور آئندہ سال اس پر واجب ہے کہ اپنے
مال سے اس کی قضا کرے۔ کیونکہ حج جو فاسد کرتا ہے، قضا اس پر لازم ہوتی ہے۔

اگر حج بدل کرنے والے سے حج فوت ہو جائے، تو وہی کچھ کرے، جو فائدت حج کرتا ہے۔ اس کی تفصیل
عنقریب اپنے مقام پر آئے گی، انشاء اللہ۔ اور اس صورت میں وہ نفقہ کا ضامن نہیں ہوگا، کیونکہ اس کے
اختیار کے بغیر حج فوت ہوا ہے۔ لہذا مخالفت امر نہ پائی گئی۔ اس لئے ضمان بھی واجب نہیں ہوگی — اور
اس پر واجب ہے کہ آئندہ سال اپنی طرف سے حج کرے۔ کیونکہ شروع کرنے سے حج اس پر واجب ہو چکا
تھا۔ جب فوت ہو گیا تو قضا بھی اس پر واجب ہوگی۔ اور محمدؐ کے قول کے مطابق تو یہ بالکل واضح ہے، کیونکہ
ان کے نزدیک حج بدل حاجی کی طرف سے واقع ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص میت کی طرف سے حج پر بھیجا گیا۔ سو وہ راستے میں بیمار ہو گیا۔ تو اس کے لئے یہ
جائز نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے آدمی کو نفقہ دے کر میت کی طرف سے حج کروائے۔ ہاں اگر اسے اس کی
اجازت دی گئی ہو تو پھر جائز ہے۔ کیونکہ اسے حج کرنے کا حکم دیا گیا ہے، حج کرانے کا نہیں۔
حج بدل کرنے والے کو جو مال دیا گیا۔ اور اس سے نفقہ پورا نہ ہوا۔ سو اس نے آمر کے مال کے ساتھ
ساتھ اپنا مال بھی خرچ کیا۔ تو دیکھا جائے گا، اگر آمر کے مال سے کرایہ اور آثر خرچہ پورا ہوتا ہے تو یہ حج میت
کی طرف سے سمجھا جائے گا۔ اور اپنا کچھ مال خرچ کرنے سے امر کی مخالفت نہیں ہوگی۔ اور اگر آمر کے مال سے
کرایہ اور اکثر خرچ پورا نہیں ہوتا تھا (پھر اس نے اپنا مال خرچ کیا) تو یہ حج اس کا اپنا ہوگا۔ نفقہ کی ضمان دینا
پڑے گی۔ اور مال لوٹانے کا — اصل اس میں یہ ہے کہ اکثر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور اقل کو اکثر کے تابع
سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ اپنی رو سے معمولی خرچہ تو کرنا ہی پڑتا ہے، مثلاً کبھی کچھ پانی یا معمولی زاد کی ضرورت
پڑتی تو اپنا مال خرچ کیا۔ اگر قلیل خرچ کا اعتبار کرتے ہوئے یہ کہا جائے کہ اس کی وجہ سے آمر کی طرف سے
حج واقع نہیں ہوگا۔ تو اس سے حج کرانے کا دروازہ ہی بند ہو جاتا ہے۔ لہذا قلیل کا اعتبار نہیں کیا جائے
گا اور اکثر کا اعتبار ہوگا۔

اگر کسی ایسے آدمی کو حج کر دیا جو حج ادا کر کے مکہ میں مقیم ہو جائے تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ افعال حج
سے فراغت کے ساتھ حج کا فریضہ ادا ہو گیا۔ اور افضل یہ ہے کہ (کوئی ایسا آدمی بھیجے جو) حج کرے اور
لوٹ آئے۔ کیونکہ آدم کو نفقہ کا ثواب حاصل ہوتا ہے۔ تو جتنا نفقہ زیادہ ہوگا، اتنا ہی ثواب وافر
ہوگا۔

مسئلہ: حج پر مامور شخص حج سے فارغ ہوا تو اس نے پندرہ یا اس سے زیادہ دن وہاں ٹھہرنے کی
نیت کر لی تو اس مدت میں اپنا مال خرچ کرے۔ کیونکہ اقامت کی نیت درست ہے۔ لہذا وہ سفر کا تارک

ہوا۔ اس لئے اب اسے امر کے مال سے خرچ کی اجازت نہ رہی۔ اور اگر خرچ کرے گا تو ضامن ہوگا۔ کیونکہ دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر خرچ کیا۔

اور اگر اقامت کی نیت کے بغیر مکہ میں مقیم رہا تو اس کے بارے میں ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ اگر معتاد مدت مقیم رہا تو نفقہ محجوج غنہ سے مال سے ہوگا۔ اور اگر اقامت معتاد مدت سے زیادہ ہو تو اپنے مال سے خرچ کرے۔ چنانچہ حج سے فراغت کے بعد اگر تین دن مقیم رہا تو امر کے مال سے خرچ کرے۔ اور اگر اس سے زیادہ ہو تو اپنے مال سے خرچ کرے۔ ”فتاویٰ خراسانی“ میں ہے کہ اگر کوئی آدمی حج بدل کے لئے آیا، اس اثناء میں ”بغداد“ میں داخل ہوا۔ اور اثناء عرصہ وہاں مقیم رہا۔ جتنا عادتاً لوگ رہتے ہیں تو خرچ محجوج غنہ کے مال سے ہوگا۔ اور اگر اس سے زیادہ عرصہ ٹھہرا رہا تو اپنے مال سے خرچ کرے گا۔ لیکن یہ اس زمانے کی بات ہے، جب ہر طرف امن و امان تھا۔ حاجی مکہ سے اکیلا یا معمولی جماعت کے ساتھ نکل سکتا تھا۔ تو اسلاف نے حج سے فراغت کے بعد مکہ میں مدت اقامت کا اعتبار کیا، جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے مہاجر کو مکہ میں اقامت کی اجازت دی (یعنی اجازت سے معلوم ہوا کہ حج کے بعد جتنا عرصہ مکہ میں رہے گا وہ اقامت کہلائے گا۔) لیکن ہمارے زمانے میں تنہا یا قلیل جماعت کے ساتھ مکہ سے نکلنا ممکن نہیں ہے۔ جب تک کہ قافلہ ساتھ نہ ہو۔ سو جب تک وہ قافلہ کے نکلنے کے انتظار میں ہے، اس کا نفقہ محجوج غنہ کے مال سے ہوگا۔ اسی طرح جب تک وہ قافلہ کے انتظار میں بغداد میں مقیم رہا۔ اس کا خرچ امر کے مال سے ہوگا۔ کیونکہ قافلہ سے پہلے نکلنا اس کے لئے ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ پہلے نکلنا جان و مال کو ہلاکت میں ڈالنا ہے۔ سو جانے، آنے میں قافلہ کے جانے، آنے پر اعتماد کیا جائے گا۔

اگر پندرہ یا اس سے زیادہ روز ٹھہرنے کی نیت کی، اور (اسلاف کے فتویٰ کے مطابق) امر کے مال سے اسے خرچ کی اجازت نہ رہی، پھر اس کے بعد وطن واپسی کے لئے روانہ ہوا، تو کیا اب امر کے مال سے خرچ کرنے کی دوبارہ اجازت ہوگی؟ قدوسی مختصر کرنی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ سابقہ اجازت پھر لوٹ آئے گی۔ اور انہوں نے اس بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ اور قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ محمدؐ کے قول کے مطابق خرچ کرنے کی اجازت دوبارہ حاصل ہو جائے گی۔ اور یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک دوبارہ اجازت حاصل نہیں ہوگی۔ لیکن یہ اختلاف اسی وقت ہے۔ جبکہ اس نے مکہ کو دار نہ بنایا ہو۔ لیکن اگر اس نے مکہ کو دار بنالیا۔ اور پھر لوٹا، تو بلا اختلاف امر کے مال سے خرچ کرنے کی دوبارہ اجازت حاصل نہ ہوگی۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پندرہ یا زیادہ دن اقامت کی نیت کرنے سے سفر کا حکم منقطع ہو چکا ہے۔ لہذا اب دوبارہ نفقہ کی اجازت حاصل نہ ہوگی۔ جیسا کہ اگر مکہ کو دار بنائے تو اجازت خود نہیں کرتی۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ اقامت سے ترک سفر ہوتا ہے۔ قطع سفر نہیں۔ اور متروک کا خود ممکن ہے۔ لیکن مکہ کو اپنا دار اور وطن بنالینے سے سفر قطع ہو جاتا ہے۔ اور انقطاع کے بعد خود نہیں ہوتا۔ اگر حج کے لئے مامور شخص نے ماہ رمضان مکہ میں پانے کے لئے جلدی کی اور ماہ رمضان میں احرام باندھ کر مکہ چلا آیا، یا شخص مذکور ذوالحجہ میں مکہ پہنچ جاتا ہے تو عشرہ النحر تک اپنے مال سے خرچ کرے گا۔ پھر عشرہ النحر شروع ہونے کے بعد امر کے مال سے خرچ کرے گا۔ ہشام نے محمدؐ سے

یونہی روایت کیا ہے۔ کیونکہ مناسک کی ادائیگی کے سلسلہ میں وقت معتاد سے پہلے مکہ میں قیام کرنے کی غالباً حاجت نہیں ہوتی۔ لہذا یہ اقامت اجازت میں داخل نہیں ہے۔ بیساکہ حج سے فراغت کے بعد معتاد مدت سے زیادہ قیام اجازت میں داخل نہیں ہوتا۔ لیکن یہ تعجیل امر کی مخالفت نہیں سمجھی جائے گی۔ کیونکہ آمرنے اس کے لئے کوئی وقت معین نہیں کیا تھا۔

حج کے دوران میں تجارت جائز ہے | تجارت اور اجارہ حجاز حج کے لئے مانع نہیں ہیں۔ تاجر اجیر اور کرایہ کا کاروبار کرنے والے کا حج جائز ہے۔ اس

لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

”یس عیکم جناح ان تبتغوا

فضلاً من ربکم

تم پر اس میں کوئی گناہ نہیں ہے کہ تم اپنے رب کا فضل طلب کرو۔

اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ فضل سے مراد تجارت (کے ذریعے رزق کا حصول) ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اہل جاہلیت عشرہ ذوالحجہ میں تجارت کو گناہ سمجھتے تھے۔ جب اسلام کا دور آیا تو اہل اسلام ان ایام میں تجارت سے ہچکچائے۔ تاکہ کہیں حج میں نقصان نہ ہو۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں حج کے ایام میں طلب رزق کی رخصت عنایت فرمائی۔ اور روایت ہے کہ ایک آدمی نے ابن عمرؓ سے عرض کیا ”ہم لوگ کرایہ کا کاروبار کرتے ہیں، ہمارا خیال ہے کہ ہمارا حج نہیں ہوتا“ ابن عمرؓ نے فرمایا ”کیا تم احرام نہیں باندھتے؟“ اس نے عرض کیا ”کیوں نہیں؟“ تو آپؓ نے فرمایا ”پھر تم حاجی ہو۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھی ایک آدمی آیا تھا، اور اس نے بھی یہی سوال کیا تھا۔ پھر آپؓ نے یہ آیت پڑھی ”یس عیکم جناح ان تبتغوا فضلاً من ربکم“ نیز اس لئے کہ تجارت اور اجارہ ارکان حج اور ان کی شرائط میں رکاوٹ نہیں بنتے۔ لہذا حجاز حج سے مانع نہیں ہوں گے۔ واللہ اعلم۔

فصل حج کس فعل سے فاسد ہوتا ہے؟

جماع سے حج فاسد ہو جاتا ہے، لیکن جبکہ اس کی شرط پائی جائے۔ سو اس بارے میں دو باتیں بحث طلب ہیں۔ ایک یہ کہ جماع فی الجملہ مفسد حج ہے۔ دوسری یہ کہ اس کے مفسد ہونے کی شرط کیا ہے؟ چنانچہ جماع کے مفسد حج ہونے پر دلیل یہ روایت ہے جو صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ انہوں نے فتویٰ دیا کہ اگر حالت احرام میں میاں بیوی جماع کر بیٹھیں تو وہ احرام کے مطابق اپنے مناسک جاری رکھیں۔ ان پر ہدی لازم ہے۔ اور آئندہ سال حج کی قضا کریں۔ اور حج کے دوران میں الگ الگ رہیں۔ نیز اس لئے کہ جماع حالت اقامت کے فوائد میں سے انتہاء درجہ کا فائدہ ہے۔ لہذا اس صورت میں احرام پر جنایت بھی انتہاء درجہ کی پائی گئی۔ اس لئے یہ مفسد احرام ہوگا۔

باقی جماع کے مفسد ہونے کی شرط دو چیزیں ہیں۔ ایک یہ جماع صحیح و کامل ہو، چنانچہ اگر مادون الفرج

میں جماع کیا، یا شہوت سے ہاتھ لگایا یا معانقہ کیا یا چوما چٹایا یا پٹا پٹایا تو اس سے حج فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ استتفاع کامل نہ پایا گیا۔ لیکن اس سے کفارہ لازم ہو جاتا ہے۔ خواہ انزال ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اس میں استمتاع مقصود پایا گیا۔ جیسا کہ ہم گذشتہ صفحات میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اس میں ہم نے شہوت سے چھوٹنے اور دیکھنے میں بھی فرق بیان کیا ہے۔

اور اگر کسی جانور سے دہلی کی توجہ فاسد نہیں ہوگا، وجہ گذر چکی ہے۔ اور کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ سوائے اس کے کہ انزال ہو جائے۔ کیونکہ یہ ایسا استمتاع اور طریقہ لطف اندوزی ہے جس کا عام طور پر قصد نہیں کیا جاتا۔ یہ خلاف مادون الفرج میں جماع کے (کہ یہ طریقہ عام طور پر اپنایا جاتا ہے) اور اگر گندے مقام میں دہلی کی تو صاحبین کی اصل کے مطابق حج فاسد ہو جائے گا۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ شرمگاہ میں جماع کا معنی رکھتا ہے۔ چنانچہ صاحبین کے نزدیک اس سے حد واجب ہو جاتی ہے۔ اور ابو حنیفہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ حج فاسد ہو جائے گا۔ کیونکہ قضائے شہوت اور انزال کے بغیر غسل واجب ہونے میں، یہ فرج میں دہلی کی مثل ہے۔ اور دوسری روایت ہے کہ فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ کمال استتفاع نہیں پایا جاتا۔ اس لئے کہ سوء محل کی وجہ سے قضائے شہوت قاصر رہتی ہے۔ لہذا یہ مادون الفرج میں جماع کے مشابہ ہے۔ اسی لئے محمد فرماتے ہیں کہ اس سے حد واجب نہیں ہوتی۔

جماع کے مفسد حج ہونے کے لئے دوسری شرط یہ ہے کہ جماع وقوف عرفہ سے پہلے ہو۔ چنانچہ اگر وقوف عرفہ کے بعد جماع ہوا تو ہمارے نزدیک اس سے حج فاسد نہیں ہوگا۔ اور شافعی کے ہاں یہ شرط نہیں ہے۔ ان کے نزدیک جماع سے بہر صورت حج فاسد ہو جاتا ہے۔ خواہ وقوف سے پہلے ہو یا بعد میں شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع کا مفسد حج ہونا اس لئے ہے کہ یہ مفسد احرام ہے۔ اور احرام وقوف کے بعد بھی باقی ہوتا ہے۔ کیونکہ رکن حج یعنی طواف زیارت ابھی باقی ہے، اور احرام کے بغیر رکن کی بقاء کی کوئی صورت نہیں۔ لہذا وقوف کے بعد جماع کرنا، وقوف سے پہلے جماع کرنے کی مثل ہے۔ — ہماری دلیل یہ ہے کہ حج کا رکن اصلی وقوف عرفہ ہے۔ اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

”الحج عرفۃ فمن وقف بعرفہ
فقد تم حجہ“

حج تو عرفہ کا نام ہے، سو جس نے وقوف عرفہ کر لیا اس کا حج تمام ہو گیا۔

اس میں آپ نے وقوف عرفات کے ساتھ حج تمام ہونے کی خبر دی۔ اور یہ واضح ہے کہ اس سے مراد وہ تمام نہیں ہے، جو نقصان کی صند ہے، کیونکہ وہ تمام نفس وقوف سے ثابت نہیں ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ یہاں تمام سے مراد یہ ہے کہ وقوف عرفات کے بعد حج کے فساد و فوات کا احتمال نہیں رہا۔ نیز اس لئے کہ وقوف وجود و صحت کے اعتبار سے اپنی ذات میں ایک مستقل رکن ہے۔ وقوف کا وجود اور صحیح ہونا کسی دوسرے رکن پر موقوف نہیں ہے۔ تو جو رکن وجود میں آچکا ہے۔ اور صحیح طور پر ادا ہو چکا ہے، وہ باطل اور ضائع نہیں ہو سکتا۔ سوائے اس کے کہ ارتداد (والعیاذ باللہ) پایا جائے۔ اور ارتداد پایا نہیں گیا۔ جب رکن ماضی فاسد نہیں ہوا تو باقی حج بھی فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ باقی کا فساد ماضی کے فساد سے متعلق ہے۔ لیکن اس

سورت میں بدن لازم ہوگا۔ وجہ آرہی ہے۔

مسئلہ : جماع کی وجہ سے مرد اور عورت دونوں کا حج برابر طور پر فاسد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ موجب فساد علت میں دونوں برابر کے شریک ہیں۔ علت کا بیان ہو چکا ہے۔ نیز یہ روایت بھی گزر چکی ہے کہ جماع کی صورت میں صحابہ کی جماعت نے دونوں کے فساد حج کا فتویٰ دیا تھا کہ دونوں پر حج کی قضاء واجب قرار دی تھی۔

مسئلہ : جماع خواہ غداً ہو یا خطاً، حالت تذکر میں ہو یا حالت نسیان میں۔ ہمارے اصحاب کے نزدیک بہر صورت حج فاسد ہو جاتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک خطا اور نسیان کی صورت میں حج فاسد نہیں ہوتا۔ یہ اختلاف دراصل ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے، جس کا کئی مرتبہ ذکر آچکا ہے۔ وہ یہ کہ حج کا فساد فعل محظور کے ارتکاب سے ہوتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک خطا و نسیان کی صورت میں محظور نہیں رہتا۔ اور ہم کہتے ہیں کہ محظور تو رہتا ہے۔ لیکن ایسے فعل پر اخروی مواخذہ نہیں ہوتا۔ تفصیل گزر چکی ہے۔

مسئلہ : جماع خواہ طوعاً ہو یا کرہاً، بہر صورت حج فاسد ہو جائے گا۔ کیونکہ اکراہ سے محظور اُل نہیں ہوتا۔ اور اکراہ سے حج فاسد ہونے کی صورت میں عورت پر جو کچھ لازم ہوتا ہے۔ وہ اسے مکروہ سے وصول نہیں کرے گی۔ کیونکہ جماع سے اسے بھی استمتاع حاصل ہوا ہے۔ لہذا وہ کسی پر رجوع نہیں کرے گی۔
۲۔ ایسا کہ فریب خوردہ شخص اگر جاریہ سے وطی کرے اور اس پر تادان لازم ہو جائے گا۔ تو یہ تاوان غریب و ہندہ سے وصول نہیں کرے گا۔ یہاں بھی اسی طرح ہوگا۔

مسئلہ : جماع سے محرمہ عورت کا حج فاسد ہو جاتا ہے۔ خواہ جماع حالت بیداری میں ہو یا حالت نوم میں۔ اور اس سے جماع کرنے والا خواہ محرم ہو یا حلال۔ کیونکہ سونے والی، بھولنے والی کے درجہ میں ہے۔ اور حالت نسیان میں اس فعل سے حج فاسد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح حالت نوم میں بھی اس فعل سے فاسد ہو جائے گا۔

فساد حج کا حکم | حج کے فساد سے کئی احکام متعلق ہیں۔ حکم اول ہمارے نزدیک حج فاسد ہونے سے بکری واجب ہوتی ہے اور شافعی فرماتے ہیں کہ بدن واجب ہے۔ شافعی کے

قول کی وجہ یہ ہے کہ وقوف کے بعد جماع سے بدن اس لئے واجب ہوتا ہے کہ یہ جنایت بھاری ہے۔ اور وقوف سے پہلے جماع اس سے بھی بھاری جنایت ہے۔ کیونکہ یہ احرام مطلق کے تیام کی حالت میں پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ وقوف سے پہلے حج کے دونوں رکن باقی ہوتے ہیں، اور وقوف کے بعد صرف ایک رکن باقی رہ جاتا ہے۔ جب وقوف کے بعد جماع سے بدن واجب ہوتا ہے، تو وقوف سے پہلے جماع سے بارجہ اولی بدن واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ ابن عباس نے فرمایا ”حج میں بدن دو موقعوں پر واجب ہوتا ہے۔ ایک یہ کہ حالت جنابت میں طواف زیارت کرے۔ اور اپنے گھر لوٹ جائے اور دوبارہ آئے۔ اور دوسرے یہ کہ وقوف کے بعد جماع کرے۔ نیز صحابہ کی ایک جماعت سے یہ روایت گذر چکی ہے کہ انہوں نے فتویٰ دیا کہ ”جماع کرنے والے میاں بیوی پر ہدی واجب ہے۔“ ”ہدی“ کا اسم اگرچہ بکری اونٹ اور گائے پر بولا جاتا ہے۔ لیکن بکری کم درجہ کی ہدی ہے۔ اور ادنیٰ درجہ یعنی ہوتا ہے۔ لہذا اسے

بکری پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ علاوہ انہی یہ روایت بھی بیان ہو چکی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدی کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا ”ہدی کا ادنیٰ درجہ بکری ہے۔“

اس ہدی میں بکری کی جگہ اونٹ یا گائے میں حصہ ڈالنا بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حد پیسہ کے سال صحابہ کے درمیان بدنوں میں شرکت حکم فرمائی، چنانچہ ایک ایک اونٹ اور گائے سات سات افراد کی طرف سے ذبح کئے گئے۔ باقی شافعی کا اسے وقوف سے پہلے جماع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وقوف سے پہلے کی جنایت وقوف سے بعد کو۔ جنایت سے ہلکی ہے۔ کیونکہ وقوف سے پہلے جماع سے حج کی قصدا واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ حج فاسد ہو جاتا ہے، اور قصافوت شدہ فعل کا نائب ہوتا ہے۔ چنانچہ قضا حج سے جنایت کی تلافی ہو جاتی ہے۔ سو اس صورت میں جنایت میں تخفیف ہوئی۔ لہذا کفارہ بھی ہلکا واجب ہوگا۔ اور وقوف کے بعد جماع سے ہمارے نزدیک حج فاسد نہیں ہوتا۔ لہذا اس صورت میں قصدا واجب نہ ہوئی۔ سو جنایت کی تلافی کو۔ کوئی دوسری صورت نہ پائی گئی۔ اور جنایت اپنی شدت و غلظت کے ساتھ باقی رہی۔ اس لئے کفارہ بھی شدید واجب ہوگا۔

مسئلہ: اگر وقوف عرفہ سے پہلے ایک مرتبہ جماع کیا، پھر دوبارہ جماع کیا، تو اگر ایسا ایک ہی مجلس میں ہوا ہے تو اس پر استحساناً ایک ہی دم واجب ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ ہر مرتبہ کے لئے علیحدہ دم واجب ہو۔ کیونکہ وجوب دم کے سبب میں تکرار ہے۔ لہذا دم میں بھی تکرار ہونا چاہیے۔ لیکن استحسان کے تحت ایک ہی دم واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ اسباب وجوب ایک ہی مجلس میں جمع ہو گئے۔ اور ان کی جنس بھی ایک ہی ہے۔ لہذا ایک ہی کفارہ پر اکتفا کیا جائے گا۔ کیونکہ ایک مجلس متفرق اقوال کی طرح متفرق افعال کو بھی جمع کر لیتی ہے اور متفرق کو حکم کے لحاظ سے ایک بنا دیتی ہے۔ جیسا کہ ایک جماع میں کئی مرتبہ دخول سے ایک ہی کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اگرچہ ہر دخول اگر علیحدہ علیحدہ پایا جائے تو موجب کفارہ ہے۔ اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

اور اگر دو مختلف مجلسوں میں جماع کیا تو ابو حنیفہ والیوسف کے قول کے مطابق دو دم واجب ہوں گے۔ اور محمدؐ فرماتے ہیں کہ ایک ہی دم واجب ہوگا۔ ہاں اگر پہلے جماع کا کفارہ دے چکا ہے، تو پھر دوبارہ کفارہ دینا ہوگا۔ جیسا کہ ماہ رمضان میں روزہ توڑنے کے کفارہ کے بارے میں ہے۔ مذ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع اول سے کفارہ حرمت احرام کی ہتک کی جزا کے طور پر واجب ہوا ہے۔ اور حرمت تو ایک ہی ہے۔ ایک مرتبہ جب ہتک حرمت ہو گئی تو دوبارہ اس کے ہتک کی کوئی صورت نہیں۔ جیسا کہ ماہ رمضان کے روزے میں ہے۔ اور جیسا کہ ایک مجلس میں دو مرتبہ جماع کرنے کی صورت میں ہے۔ لیکن اگر جماع اول کا کفارہ دے چکا ہے تو ہتک کی تلافی ہو گئی ہے۔ اور یوں ہو گیا ہے گویا ہتک ہوئی ہی نہیں۔ اس کے بعد اگر پھر جماع کیا تو دوبارہ ہتک احرام پائی گئی، اس لئے دوبارہ کفارہ دینا پڑے گا۔ اوشیحین کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ احرام پر جنایت سے واجب ہوتا ہے۔ اور جنایت متعدد ہے۔ لہذا اس کا حکم بھی متعدد ہوگا، اصل یہی ہے ہاں اگر کوئی دلیل ایسی پائی جائے جو جنایات متعددہ کو حقیقت متحدہ کے حکم میں کر دے تو الگ بات ہے۔

وہ دلیل اتحاد مجلس ہے۔ اور وہ یہاں نہیں پائی گئی۔ یہ خلاف روزے کے، کہ یہ روزے پر جنایت سے واجب نہیں ہوتا، بلکہ ماہ رمضان کی ہتک حرمت کی تلافی کے لئے واجب ہوتا ہے۔ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں تفصیل گزر چکی ہے۔

دوسرے جماع سے صرف ایک ہی بکری واجب ہوگی۔ کیونکہ جب پہلے جماع سے ایک بکری واجب ہوتی ہے، تو دوسرے سے بدرجہ اولیٰ ایک ہی واجب ہوگی۔ حالانکہ پہلا جماع احرام صحیح کی حالت میں ہوا اور دوسرا جماع احرام مجروح کی حالت میں۔ تو دوسرے جماع کا کفارہ پہلے سے بھاری کیسے ہو سکتا ہے؟ مسئلہ: اگر وقوف عرفہ کے بعد ایک مرتبہ جماع کیا۔ پھر دوبارہ جماع کیا۔ اگر ایسا ایک ہی مجلس میں ہوا تو ایک ہی بدنہ واجب ہوگا۔ اور اگر دو مجلسوں میں ہوا تو پہلے جماع کی وجہ سے ایک بدنہ اور دوسرے جماع کی وجہ سے ایک بکری واجب ہوگی، یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کا قول ہے۔ اور محمدؑ کے قول کے مطابق اگر پہلے جماع کے لئے بدنہ ذبح کر چکا ہے، تو دوسرے کے لئے بکری واجب ہوگی، اگر نہ نہیں۔ یہ اختلاف اسی نوعیت کا ہے جو وقوف سے پہلے جماع کی صورت میں ہوا۔ تفصیل ابھی گذری۔

مسئلہ: گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ جماع کے بعد جماع کرنے سے احرام ترک کرنے کا ارادہ نہ ہو۔ لیکن اگر اس سے احرام ترک کرنے اور طلال ہونے کا ارادہ رکھتا ہے تو سب کے نزدیک ایک ہی کفارہ واجب ہوگا خواہ یہ ایک مجلس میں ہو یا مختلف مجالس میں۔ کیونکہ ان سب کا سبب ایک ہے۔ لہذا کفارہ بھی ایک ہی واجب ہوگا۔ جیسا کہ جماع واحد میں کئی مرتبہ دخول کا حکم ہے۔

حکم ۲:- فساد حج کا دوسرا حکم یہ ہے کہ فساد حج کے تمام افعال و اعمال کا بدستور جاری رکھنا واجب ہے۔ اس لئے کہ صحابہ کی ایک جماعت کا فتویٰ ہے کہ اگر میاں بیوی کا حج فاسد ہو گیا ہے تو بھی وہ اپنا احرام جاری رکھیں۔ نیز اس لئے کہ احرام ایک عقد لازم ہے، جس سے نکلنے کی صرف دو صورتیں ہیں۔ افعال حج کی ادائیگی کر چکا ہو یا احصار کی مجبوری ہو۔ (اور جب مفسد حج فعل پایا گیا، اس وقت تک ان میں سے کوئی بھی چیز نہیں پائی گئی۔ اس لئے احرام سے نہیں نکل سکتا) لہذا احرام جاری رکھے، اور وہ تمام افعال بجا لائے جن کا کرنا حج صحیح میں ضروری ہے۔ اور ان تمام امور سے بچے، جن سے بچنا حج صحیح میں ضروری ہے۔ (یہاں تک کہ جب افعال حج ادا ہو جائیں گے۔ تو احرام سے نکل آئے گا۔)

مسئلہ: گذشتہ تمام تفصیل حج افراد کی صورت میں ہے۔ حج قرآن کا حکم اس سے کچھ مختلف ہے۔ تارن اگر جماع کر بیٹھا، تو اگر یہ فعل وقوف عرفات سے اور طواف عمرہ کا اکثر حصہ ادا کرنے سے پہلے ہوا تو اس کا عمرہ وحج دونوں فاسد ہو گئے۔ اب اس پر دو دم لازم ہیں کہ عمرہ وحج ہر ایک کے لئے ایک بکری دے گا۔ اور فساد کے باوجود اس پر لازم ہے کہ عمرہ وحج کے اعمال جاری رکھے اور انہیں پورا کرے۔ اور آئندہ سال عمرہ وحج دونوں کی قضا کرے۔ ہاں قرآن ساقط ہو جائے گا۔ مذکورہ احکام کے لائل کی تفصیل یہ ہے کہ عمرہ اس لئے فاسد ہو جائے گا کہ طواف عمرہ سے پہلے جماع پایا گیا۔ اور اس سے عمرہ فاسد ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ حالت افراد میں ہے۔ اور حج کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ وقوف عرفہ سے پہلے جماع پایا گیا۔ اور یہ مفسد حج ہے۔ جیسا کہ حالت افراد میں ہے۔ اور دونوں کا وجوب

اس لئے ہے کہ ہمارے نزدیک تارن کے دو احرام ہوتے ہیں۔ سو جماع سے دو احرامیوں پر جنایت ہوئی اور دو عبادتوں میں نقص پیدا ہوا۔ اس لئے کفارے بھی دو واجب ہوں گے۔ جیسا کہ مقیم شخص اگر رمضان میں جماع کرے۔ — عمرہ و حج کو جاری رکھنا اس لئے ضروری ہے کہ احرام عقد لازم ہے۔ (جس سے ان افعال کو ادا کئے بغیر نہیں نکلا جاسکتا) تفصیل گذر چکی ہے۔ — قضا اس لئے واجب ہے کہ دونوں کو فاسد کیا سو عمرہ کی جگہ عمرہ اور حج کی جگہ حج قضا کرے۔ — دم قرآن کا سقوط اس لئے ہے کہ حج و عمرہ دونوں کو فاسد کیا۔ اس کے بارے میں اصل یہ ہے کہ تارن اگر حج و عمرہ دونوں کو یا کسی ایک کو فاسد کر دے تو دم قرآن فاسد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ دم قرآن کا وجوب اس نعمت کے شکرانے میں ہے کہ دو عبادتوں کو جمع کرنے کی اجازت مرحمت ہوئی۔ اور فساد سے عبادت و قربت کا معنی باقی نہ رہا۔ اس لئے شکرانہ بھی ساقط ہو جائے گا۔

حج قرآن کی صورت میں اگر مکمل طواف عمرہ کا اکثر حصہ ادا کرنے یعنی چار چکر لگانے کے بعد یا عمرہ کا طواف سعی کرنے کے بعد اور وقوف عرفات سے پہلے جماع کیا تو حج فاسد ہو جائے گا۔ اور عمرہ فاسد نہیں ہوگا۔ حج کے فساد کی وجہ تو گذر چکی ہے۔ اور عمرے کے عدم فساد کی وجہ یہ ہے کہ رکن عمرہ سے فراغت کے بعد جماع ہوا۔ اس لئے عمرہ فاسد نہیں ہوگا۔ جیسا کہ افراد عمرہ کی صورت میں ہے۔ — لیکن اس صورت میں بھی دو دم واجب ہوں گے۔ ایک جماع کے ساتھ حج فاسد ہونے کی وجہ سے۔ اور دوسرا احرام عمرہ میں جماع ہونے کی وجہ سے کیونکہ احرام عمرہ تو ابھی باقی تھا۔ اور لازم ہے کہ عمرہ و حج کے افعال کو جاری رکھے اور پورا کرے وجہ گذر چکی ہے۔ — اور اس صورت میں حج کی قضا واجب ہے، عمرہ کی نہیں۔ کیونکہ حج فاسد ہوا ہے، عمرہ نہیں۔ — اور دم قرآن ساقط ہو جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے ایک یعنی حج فاسد ہو گیا۔ (اس لئے قرآن نہ رہا)

اور اگر طواف عمرہ اور وقوف عرفہ کے بعد جماع کیا تو حج فاسد ہوگا نہ عمرہ۔ حج کا عدم فساد اس لئے ہے کہ جماع وقوف عرفہ کے بعد پایا گیا، اور اس سے حج فاسد نہیں ہوتا۔ اور عمرہ اس لئے فاسد نہیں ہوتا کہ رکن عمرہ سے فراغت کے بعد جماع ہوا۔ — اور اس پر لازم ہے کہ دونوں کو پورا کرے۔ کیونکہ فساد کی صورت میں جب پورا کرنا واجب ہے تو صحت و جواز کی صورت میں بدرجہ اولیٰ پورا کرنا ضروری ہوگا۔ — اور لازم ہے کہ بدنہ (ادنیٰ یا گائے) اور بکری پیش کرے۔ بدنہ تو اس لئے کہ وقوف کے بعد جماع کیا۔ اور بکری اس لئے کہ عمرہ کا احرام ابھی باقی تھا۔ اور احرام عمرہ میں جماع سے بکری واجب ہوتی ہے۔ — اس صورت میں دم قرآن ساقط نہیں ہوگا۔ کیونکہ حج فاسد ہوا نہ عمرہ۔ اس لئے بطور شکر دم کا ایجاب ممکن ہے۔ مسئلہ: حج قرآن کی صورت میں اگر دوبارہ، سہ بارہ جماع کیا تو اس میں وہی تفصیل ہے، جو حج افراد کی صورت میں گذر چکی ہے۔ کہ اگر ایک مجلس میں ہوا تو اس پر ایک مرتبہ جماع کا دم واجب ہوگا۔ اور اگر دو مجلسوں میں ہوا، تو انہیں علیحدہ علیحدہ شمار کیا جائے گا۔ اس سلسلہ میں اختلاف کا بیان بھی ہو چکا ہے۔

مسئلہ: اگر حلق کے بعد اور طواف زیارت سے پہلے جماع کیا تو اس پر ایک بدنہ اور بکری لازم ہو گی۔ کیونکہ تارن دونوں احراموں سے بیک وقت حلال ہوتا ہے۔ اور حلق کے بعد ابھی تک اس کے لئے

جماع حلال نہیں ہوا۔ کیونکہ حج کا احرام ابھی باقی ہے۔ تو اسی طرح عمرے کا احرام بھی باقی ہے۔ (حج قرآن میں عمرہ و حج کے احرام ساتھ ساتھ چلتے ہیں) جیسا کہ حلق کر دینے سے جماع کے علاوہ باقی تمام ممنوعہ امور بیک وقت حلال ہو جاتے ہیں۔

مسئلہ: اگر مکمل یا اکثر طواف زیارت ادا کرنے کے بعد جماع کیا تو کچھ لازم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اب جماع بھی حلال ہو چکا تھا، اور احرام بالکل نہیں رہا تھا۔ ہاں اگر طواف زیارت حلق یا قصر سے پہلے کیا اور طواف کے بعد جماع کر لیا تو دو بکریاں لازم ہوں گی۔ کیونکہ ابھی دونوں احرام باقی ہیں۔

مسئلہ: ابن سماعہ "رتیات" میں محمدؐ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے حالت جنابت میں یا وضو کے بغیر طواف زیارت کیا یا حالت جنابت میں چار چکر لگائے، پھر اس طواف کا اعادہ کرنے سے پہلے جماع کر لیا تو محمدؐ فرماتے ہیں کہ قیاس کے مطابق اس میں کچھ واجب نہیں ہوتا۔ لیکن اس صورت میں کہ حالت جنابت میں طواف زیارت کیا۔ پھر جماع کیا۔ پھر حالت طہارت میں طواف کا اعادہ کیا، تو اس بارے میں ابو منیفہ کا استحسان یہ ہے کہ اس سے دم واجب ہو جائے گا۔ اور ابو یوسف کا قول بھی یہی ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کے مذہب کے مطابق طواف صحیح ہوا، کیونکہ حواہ طواف کے لئے طہارت شرط نہیں ہے۔ لہذا طواف سے احرام کھل گیا اور احرام کھلنے کے بعد جماع سے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حالت طہارت میں جب طواف کا اعادہ کیا تو پہلا طواف فسخ ہو گیا۔ جیسا کہ بعض مشائخ عراق کا طریق ہے۔ اور دوسرا طواف معتبر ہو گیا۔ کیونکہ جنابت سے نقصان فائش ہوتا ہے۔ تو اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ جماع طواف سے پہلے واقع ہوا۔ اس سے کفارہ واجب ہو گا۔ یہ خلاف جبکہ وضو کے بغیر طواف کرے، کہ اس صورت میں نقصان معمولی ہوتا ہے۔ لہذا پہلا طواف فسخ نہیں ہوتا۔ اور جماع کا وقوع احرام کھلنے کے بعد ہوتا ہے۔ اس لئے کفارہ واجب نہیں ہوتا۔

مسئلہ: ابن سماعہ "رتیات" میں محمدؐ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی نے طواف زیارت میں عظیم کے اندر ہو کر چار چکر لگائے یا طواف عمرہ میں اسی طرح چکر لگائے۔ پھر جماع کر لیا تو عمرہ فاسد ہو جائے گا۔ اور اس کی جگہ ایک اور عمرہ کرنا لازم ہو گا۔ اور حج کی صورت میں بدنہ لازم ہو گا۔ کیونکہ اکثر چکر یعنی چار طواف کا رکن ہیں۔ لیکن جب عظیم کے اندر سے طواف کیا تو اکثر چکر ادا نہ ہوئے۔ لہذا طواف سے پہلے جماع پایا گیا۔

مسئلہ: ابن سماعہ، محمدؐ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر حج فوت ہو گیا، پس اس نے جماع کر لیا تو وہ احرام کو جاری رکھے۔ اور جماع کی وجہ سے اس پر دم لازم ہے۔ اور فوات کی وجہ قضا۔ (یعنی صرف حج کی قضا کرے گا)

احرام کا جاری رکھنا تو اس لئے واجب ہے کہ احرام باقی ہے۔ اور دم کا وجوب اس لئے ہے کہ احرام میں جماع پایا گیا اور موجودہ افعال کے دوران میں جماع کی وجہ سے، عمرہ کی قضا لازم نہیں ہے۔ کیونکہ اس وقت یہ افعال عمرہ کی مانند افعال ادا کر کے احرام کھول رہا ہے۔ یہ حقیقتہً عمرہ نہیں ہے بلکہ افعال حج کا بقیہ ہے۔ اور ان افعال کی قضا واجب ہو چکی ہے۔ یہ خلاف جبکہ حقیقتہً عمرہ ہوتا اور اس میں جماع پایا

جاتا تو عمرہ کی قضا لازم ہوتی ہے۔

مسئلہ: حج تمتع کی صورت میں اگر جماع کیا تو دیکھیں گے کہ عمرہ کے احرام میں اس فعل کا ارتکاب کیا یا حج کے احرام میں۔ پھر اس کے مطابق اس کا حکم ہوگا کہ حج افراد اور عمرہ افراد کے احکام کی روشنی میں اس کا فیصلہ ہوگا۔ کیونکہ حج تمتع میں حج اور عمرہ کا احرام الگ الگ ہوتا ہے۔ حج افراد کے احکام گذر چکے ہیں۔ اور عمرہ افراد کے احکام انشاء اللہ عنقریب اپنے مقام میں آرہے ہیں۔

حکم ۳:- فساد حج کا میسر حکم یہ ہے کہ اس حج کی قضا واجب ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ صحابہ نے حج فاسد کرنے والے میاں بیوی کے بارے میں فتویٰ دیا تھا کہ دونوں آئندہ سال حج کی قضا کریں "نیر اس لئے کہ اس شخص کو حکم یہ تھا کہ اس طور پر حج کرے۔ جس میں جماع نہ پایا جائے۔ اور اس نے یہ حکم پورا نہ کیا۔ لہذا واجب اس کے ذمہ میں باقی رہا۔ سو اس پر لازم ہے کہ اپنی ذمہ داری سے فارغ ہو۔ اور قضا حج کرتے ہوئے اس پر عمرہ کرنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ یہ فائت حج نہیں ہے۔ اسی لئے آپ دیکھتے ہیں کہ اس سے افعال حج ساقط نہیں ہوتے۔ بہ خلاف محصر کے، کہ جب وہ ہدی ذبح کر کے اپنے احرام سے طلال ہوتا ہے تو اس پر حج و عمرہ کی قضا واجب ہوتی ہے۔ حج کی قضا تو ظاہر ہے۔ اور عمرہ کی قضا اس لئے واجب ہوتی ہے کہ اس سال حج فوت ہو گیا۔ پھر اس میں اختلاف ہے کہ میاں بیوی جب قضا حج کریں تو حج کے دوران میں کیا ان پر لازم ہے کہ جدا جدا رہیں؟ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ لازم نہیں ہے۔ لیکن اگر انہیں دوبارہ اس فعل میں مبتلا ہونے کا اندیشہ ہو تو پھر جدا جدا رہنا مستحب ہے۔ اور زفر، مالک اور شافعی فرماتے ہیں کہ جدا جدا رہیں۔ ان حضرات کی حجت یہ روایت ہے کہ صحابہ کرام نے ایسی صورت میں یہ فتویٰ دیا کہ میاں بیوی قضا میں جدا جدا رہیں۔ نیر اس لئے کہ انکھار بنے میں یہ خوف ہے کہ دوبارہ جماع نہ کر بیٹھیں۔ لہذا واجب ہے کہ جدا رہ کر اس خطرے سے بچیں۔ پھر ان حضرات کا مقام افتراق میں اختلاف ہے۔ مالک فرماتے ہیں اپنے شہر سے نکلے ہی جدا ہو جائیں۔ تاکہ خطرے کی جڑ ہی کٹ جائے۔ شافعی فرماتے ہیں کہ جب اس مقام پر پہنچیں، جہاں گذشتہ سال اس فعل میں مبتلا ہوئے تھے، تو جدا ہو جائیں۔ اس لئے وہ مقام دیکھ کر اپنا فعل یاد کریں گے، تو ہو سکتا ہے کہ دوبارہ وہ فعل کر بیٹھیں۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ احرام باندھنے کے وقت جدا ہوں۔ کیونکہ احرام کی وجہ سے جماع حرام ہوا تھا۔ اور اس سے پہلے تو یہ مباح تھا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں رشتہ ازدواج ہے، اور زوجیت اجتماع کی علت ہے نہ کہ افتراق کی۔ باقی ان حضرات نے یہ جو فرمایا ہے کہ جماع میں واقعہ ہونے کا اندیشہ ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اندیشہ تو ابتداء حج میں بھی تھا۔ لیکن اس اندیشہ کے باوجود ابتداء فاسد شدہ حج میں افتراق واجب نہیں ہوا۔ اسی طرح قضا حج میں بھی واجب نہیں ہوگا۔ اور شافعی کا یہ کہنا کہ اس خاص مقام پر پہنچ کر وہ اپنا فعل یاد کریں گے درست نہیں ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ نہ یاد کریں۔ اس لئے کہ یہ ضروری نہیں ہے کہ اگر کسی نے کسی مقام پر کوئی کام کیا ہے، تو اس مقام پر پہنچ کر وہ اپنا کام یاد کرے۔ نیر اگر وہ اپنا فعل یاد کریں گے تو اس کے ساتھ اس فعل کا وبال بھی تو یاد آئے گا۔ چنانچہ دوبارہ اس فعل کا ارتکاب کرنے سے رک جائیں گے۔ نیر افتراق کی دلیل مذکور سلا ہوا لباس پہننے اور خوشبو کا استعمال کرنے سے بھی باطل ہو جاتی ہے۔ کہ اگر کسی نے

سلا ہوا لباس پہنایا خوشبو استعمال کی۔ حتیٰ کہ اس پر دم لازم ہو گیا۔ تو بھی سلا ہوا لباس اور خوشبو اپنے پاس رکھنا مباح ہے۔ اگرچہ پاس رکھنے سے سلا ہوا لباس پہننا اور خوشبو لگانا یاد آتا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ افتراق لازم نہیں ہے۔ ہاں اگر دوبارہ اس فعل میں وقوع کا اندیشہ ہو تو مستحب و مندوب ہے۔ اور صحابہ کا فتویٰ افتراق اسی استحباب پر محمول ہے۔ واللہ الموفق۔

فصل: شروع کرنے کے بعد حج کس چیز فوت ہو جاتا ہے؟

شروع کرنے کے بعد حج کے فوت ہونے کی صرف ایک ہی صورت ہے۔ وہ یہ کہ وقوف عرفات فوت ہو جائے، اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ ”حج تو عرفہ کا نام ہے۔ سو جس نے وقوف عرفات کر لیا، اس کا حج تام ہو گیا۔“ اس حدیث سے استدلال دو جہوں سے ہے۔ ایک یہ کہ آپ نے وقوف عرفہ کو حج قرار دیا، چنانچہ جب وقوف ہو جائے تو حج ہو گیا۔ اور یہ نہیں ہو سکتا ایک ہی چیز ایک ہی وقت میں موجود بھی ہو اور فائت بھی۔ (لہذا جب حج موجود ہو چکا تو اب کسی اور چیز کے فوت ہونے سے فائت نہیں ہوگا) دوسرے یہ کہ آپ نے وقوف عرفات کو تمام حج قرار دیا ہے۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ یہاں تمام سے نقصان کی ضد مراد نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تمام صرف وقوف سے ثابت نہیں ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہو گیا کہ یہاں تمام سے مراد یہ ہے کہ اب فوت ہونے کا احتمال نہیں رہا۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ”جس نے رات میں عرفہ پالیا، اس نے حج پالیا۔ اور جس سے رات میں عرفہ فوت ہو گیا تو اس سے حج فوت ہو گیا۔“ اس میں آپ نے وقوف عرفات پانے والے کو حج پانے والا قرار دیا، اور جو کسی چیز کو پانے والا ہو، وہ اسے کھونے والا نہیں ہوتا۔ یعنی جو چیز ہاتھ میں ہو اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ وہ کھو گئی ہے۔

شروع کے بعد حج فوت ہونے کے احکام

۱۔ اس حج کے احرام سے عمرے کے اعمال — طواف، سعی اور حلق یا قصر — ادا کر کے حلال ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے۔ جبکہ حج افراد کر رہا ہو۔ اور یہ چیز اس پر واجب ہے۔ اس لئے کہ دار قطنی اپنی سند سے عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن عمر سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جس سے رات میں عرفہ فوت ہو گیا تو اس سے حج فوت ہو گیا، سو اسے چاہیے کہ عمرہ کر کے حلال ہو۔ اور آئندہ سال اس پر حج لازم ہے۔“ اور عمر، زید بن ثابت اور عبد اللہ بن عباس کا فتویٰ ہے کہ جس سے حج فوت ہو جائے، وہ ہدی کے بغیر عمرہ کا عمل ادا کر کے احرام کھول دے۔ اور آئندہ سال اس پر حج لازم ہے۔ پھر ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے کہ فائت حج جس طواف سے حلال ہوتا ہے، یہ طواف احرام حج سے کرنا لازم ہے یا احرام عمرہ سے؟ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کہتے ہیں کہ احرام حج سے۔ اور ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ احرام عمرہ سے۔ اور فائت حج کا احرام خود بخود احرام عمرہ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ ابو یوسفؒ کی حجت یہ ہے

کہ دارقطنی کی حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”سو اسے چاہیے کہ عمرہ کر کے حلال ہو“ آپ نے اسے عمرہ کا نام دیا۔ اور عمرہ احرام عمرہ سے ہو سکتا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ اس کا احرام خود بخود احرام عمرہ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ نیز اس لئے کہ جو افعال ادا کئے جا رہے ہیں۔ یہ عمرہ کے افعال ہیں۔ لہذا یہ عمرہ ہی ہوگا۔ طرین کی دلیل صحابہ کا یہ قول ہے کہ ”عمرہ کا عمل ادا کر کے حلال ہو“ اس میں عمل کی عمرے کی طرف اضافت کی گئی ہے۔ اور کسی چیز کی اپنی ذات کی طرف اضافت نہیں ہوتی (یعنی مضاف، مضاف علیہ میں تغایر ضروری ہوتا ہے)۔ اصل یہی ہے۔ نیز اس لئے اس نے حقیقت میں حج کا احرام باندھا تھا، عمرہ کا نہیں۔ اور شرع میں حقیقت کا اعتبار کرنا اصل ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ حج کا احرام، عمرے کے احرام میں تبدیل ہو گیا ہے۔ یہ بغیر کسی دلیل کے حقیقت کو بدلنا ہے۔ علاوہ ازیں احرام عقد لازم ہوتا ہے۔ جس میں نسخ کا احتمال نہیں۔ اور تبدیلی نسخ ہے۔ لہذا یہ جائز نہیں۔ ہمارے اس قول کی صحت پر دلیل یہ ہے کہ فائت حج اگر مکی ہو، تو وہ آفاقی کی طرح طواف کر کے احرام کھولتا ہے۔ اور اس کے لئے حل کی طرف نکلنا لازم نہیں ہے۔ اگر اس کا احرام، عمرے کے احرام میں بدل گیا ہوتا اور اس کے یہ افعال حقیقتہً عمرے کے ہوتے تو اس کے لئے حل یعنی تنعیم وغیرہ جا کر وہاں سے احرام باندھ کر آنا لازم ہوتا۔ اسی طرح فائت حج اگر جماع کرے تو اس پر عمرہ کی قضا لازم نہیں ہوتی۔ اور اگر یہ عمرہ ہوتا تو عمرہ کی قضا واجب ہوتی۔ جیسا کہ حقیقتہً عمرہ میں واجب ہوتی ہے۔ تو ان دلائل سے یہ ثابت ہوا کہ احرام حج، احرام عمرہ میں نہیں بدلتا۔ اور اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ جو افعال ادا کئے جاتے ہیں، یہ افعال عمرہ نہیں ہوتے بلکہ افعال عمرہ کی مثل ہوتے ہیں، جو احرام حج سے ادا کئے جاتے ہیں۔ اور دارقطنی کی حدیث عمرہ کے عمل پر محمول کی جائے گی۔ تاکہ دونوں دلیلوں میں تطبیق ہو جائے۔

۲۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ فائت حج پر آئندہ سال حج کرنا واجب ہے۔ اس کی دلیل دارقطنی کی حدیث مذکور اور صحابہ کا فتویٰ مذکور ہے۔ نیز اس لئے کہ اس سال شروع کرنے کے بعد جب حج فوت ہو گیا تو واجب اس کے ذمے علیٰ حالہ باقی رہا تو لازم ہے کہ اسے بجالائے۔

مسئلہ ۴: ہمارے نزدیک فائت حج پر دم واجب نہیں ہوتا۔ اور حسن بن زیاد کا قول ہے کہ دم واجب ہے۔ شافعی نے بھی یہی اختیار فرمایا ہے۔ حسن کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے وقت سے پہلے احرام کھول دیا۔ لہذا دم لازم ہوگا۔ جیسا کہ محصر پر لازم ہوتا ہے۔ ہماری دلیل وہ فتویٰ ہے، جو صحابہ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ ”فائت حج عمرہ کا عمل ادا کر کے بغیر ہدی کے احرام کھول دے“۔ اسی طرح دارقطنی کی حدیث میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ کے ساتھ تحلل اور آئندہ سال حج کی قضا، فائت حج کے لئے مکمل حکم قرار دیا۔ مسطور بالا میں روایت گند چکی ہے۔ تو اب جو اس حکم میں دم کی زیادت کا دعویٰ کرتا ہے۔ وہ اس حکم کی کلیت کو بعضیت میں بدل رہا ہے۔ اور ایسا کرنا نسخ ہے یا تغیر۔ اور اس کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہے۔ (اور دلیل موجود نہیں)۔ باقی حسن کا یہ کہنا کہ قبل از وقت تحلل ہے، مسلم ہے۔ لیکن یہ تحلل افعال عمرہ سے ہو رہا ہے۔ اور وہ فائت حج ہے۔ اور فائت حج کے لئے افعال عمرہ، محصر کے لئے ہدی کی مانند ہیں۔

مسئلہ : فائت حج پر طواف صدر (طواف وداع) واجب نہیں۔ کیونکہ شرع نے یہ طواف حج سے فراغت کے بعد واجب قرار دیا ہے۔ جیسا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جو اس بیت کا حج کرے تو اس کی اس بیت سے آخری ملاقات طواف ہونی چاہیئے“ اور اس کا تو حج ہی نہیں ہوا، لہذا اس پر طواف صدر واجب نہیں ہوگا۔

مسئلہ : فائت حج اگر تارن ہے تو وہ طواف عمرہ اور سعی کرے۔ پھر حج کے فوات کی وجہ سے ایک اور طواف اور سعی کرے۔ پھر حلق یا قصر کروائے۔ اور دم قران اس پر لازم نہیں رہا۔ عمرے کا طواف اور سعی تو اس لئے لازم ہے کہ تارن نے عمرہ اور حج دونوں کا احرام باندھا ہوتا ہے۔ اور عمرہ فوت نہیں ہوتا۔ کیونکہ عمرہ کے لئے کوئی خاص وقت معین نہیں۔ لہذا عمرہ تو ادا کرے گا۔ جیسا کہ اگر حج پالیتا تو ادا کرتا۔ اور حج کی وجہ سے طواف و سعی اس لئے واجب ہے کہ اس سال شروع کرنے کے بعد حج فوت ہو گیا۔ اور جس سے شروع کرنے کے بعد حج فوت ہو جائے وہ صرف افعال عمرہ ادا کر کے احرام کھول سکتا ہے۔ لہذا ایک طواف اور سعی حج کی وجہ سے کرے۔ اور حلق یا قصر کروائے۔ رہا دم قران کا سقوط ! تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دم قران کا وجوب عمرہ و حج میں جمع کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور جمع ہوا نہیں، اس لئے دم قران واجب نہیں ہوگا۔

مسئلہ : فائت حج اس طواف کے آغاز میں تلبیہ قطع کرے۔ جس سے احرام کھول رہا ہے۔ جیسا کہ گذشتہ صفحات میں گذرا۔

مسئلہ : فائت حج اگر ایسا متمتع ہے کہ حدی لے کر گیا ہے، تو اس کا متمتع باطل ہو گیا۔ ایسا متمتع وہی کچھ کرے جو تارن کرتا ہے۔ کیونکہ دم متمتع عمرہ و حج جمع کرنے کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اور حج فوت ہونے کی وجہ سے جمع ہوا نہیں۔ اس لئے دم متمتع واجب نہ رہا۔

فصل : اگر موت کی وجہ سے حج فوت ہو جائے تو اس کا کیا حکم ہے ؟

ایک شخص پر حج فرض ہوا۔ ابھی ادا نہیں ہوا تھا کہ مر گیا۔ تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ حج کر دانے کی وصیت کرنے والا یا بخیر وصیت کے۔ صورت اول اگر وصیت کئے بغیر مرا۔ تو بلا اختلاف گناہ گار ہے۔ جو لوگ وجوب علی الفور کے قائل ہیں، ان کے قول کے مطابق تو کوئی اشکال نہیں، اور جو فقہاء وجوب علی التراخی کے قائل ہیں ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ آخر عمر میں جب اتنا وقت رہ جائے کہ جس میں حج ادا ہو سکے، تو وجوب کا دائرہ تنگ ہو جاتا ہے، اور اس وقت سے حج کی تاخیر حرام ہو جاتی ہے۔ اس پر واجب ہے کہ اگر قدرت ہے تو بذات خود ادا کرے۔ اور اگر خود عاجز ہے اور عمر بھی ایسا ہے کہ اس لئے اہل ہونے کی امید نہیں۔ اور یہ ممکن ہو کہ اپنے مال سے ادائیگی کرے، بایں طور کہ کسی کو اپنا تمام مقام بنانے کی وصیت کرے۔ تو ایسی صورت میں وصیت کرنا واجب ہے۔ چنانچہ جب وصیت نہیں

کی اور مرگیا تو گناہ گار ہوا۔ کیونکہ فرض کو اپنے وقت سے فوت کیا، باوجودیکہ ادائیگی کافی الجملہ اس کے تھا۔ اس لئے گناہ گار ہے۔ لیکن احکام دنیا کے حق میں حج اس سے ساقط ہو جائے گا۔ چنانچہ وارث کو لازم نہیں ہے کہ اس کے ترکہ سے حج کرے۔ کیونکہ حج عبادت ہے۔ اور عبادات خواہ بدنی ہوں یا مالی احکام دنیا کے حق میں موت سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ (یعنی اخروی مواخذہ تو ہوگا، لیکن دنیوی عہد میں واجب نہیں رہتیں۔) یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا اور اس کے ترکہ سے اتنا مال لیا جائے گا، جس سے حج ہو سکے۔ اور یہ مال پورے ترکہ سے لیا جائے گا۔ زکوٰۃ، صوم، عشر، ندور، کفارات وغیرہ کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے۔ اور اس مسئلہ کی تفصیل کتاب الزکوٰۃ میں گزر چکی ہے۔

مسئلہ: اگر وارث اس کی طرف سے حج کرنا چاہے، تو کرے، اور مجھے امید ہے کہ انشاء اللہ یہ اس کے لئے کافی ہوگا۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ جواز تو اس لئے ہے کہ روایت ہے کہ ”ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ! میری والدہ کا انتقال گیا ہے اور وہ حج نہیں کر سکیں۔ تو کیا میں ان کی طرف سے حج کر سکتا ہوں؟ تو آپ نے فرمایا ”ہاں“ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آدمی کو ماں کی طرف سے حج کرنے کی اجازت دی۔ اور یہ استفسار یہ کہ فرمایا کہ اس نے وصیت کی تھی یا نہیں۔ اگر وصیت کرنے یا نہ کرنے سے حکم مختلف ہوتا۔ آپ ضرور استنباط فرماتے۔ رہی جواز کی مشیت الہی کے ساتھ تعلیق! تو اس کی وجہ یہ ہے کہ میت پر حج کا وجوب قطعی تھا۔ اور جو چیز انسان پر قطعی طور پر واجب ہو، اس کا اسقاط قطعی دلیل سے ہی ہو سکتا ہے۔ اور یہاں میت کے امر کے بغیر وارث کے حج کرنے سے میت سے حج کا سقوط خبر واحد سے ثابت ہوا ہے۔ خبر واحد سے علم غل تو ثابت ہوتا ہے۔ علم شہادت نہیں، کیونکہ عدم ثبوت کا احتمال ہوتا ہے۔ اگرچہ یہ احتمال مرجوح ہوتا ہے، لیکن علم شہادت میں احتمال مرجوح کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور علم غل میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا۔ لہذا وارث کے حج کی کفایت اور میت سے حج کا سقوط اللہ تعالیٰ کی مشیت سے متعلق ہوگا تاکہ علم قطعی کے بغیر اللہ پر شہادت نہ بن جائے۔ اور یہ اللہ کے دین کے بارے میں کمال درجہ اور بارگاہِ مآب ہے۔ نیز اس لئے کہ جس پر حج واجب ہو، تو اس کا ظاہری حال یہ ہے کہ جب یہ اس سے موت تک زندہ ہو، حج کرنے سے عجز کا گمان غالب ہو جائے اور اس کے پاس مال بھی ہو، تو وارث کو اپنی طرف سے حج کرنے کا امر کرتا ہے، تاکہ اپنی ذمہ داری سے فارغ ہو کر دنیا سے رخصت ہو۔ لیکن اگر کسی وجہ سے میت شہادت نہیں کر سکا، تو بھی دلالت حال کی بنا پر وصیت پائی گئی۔ اور جو چیز دلالت ثابت ہو، اسے شہادت کی مانند سمجھا جاتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود تعلیق اس لئے کی گئی ہے کہ عدم کا بھی احتمال ہے۔

اعتراض کیا جائے کہ اگر معاملہ یونہی ہوتا تو پھر ہر اس غل کے ساتھ تعلیق کیوں نہیں لائق کی جاتی۔ جو واحد سے ثابت ہو؟ (یعنی خبر واحد سے ثابت شدہ ہر عمل کے بارے میں یہ کیوں نہیں کہا جاتا کہ انشاء اللہ یہ عمل کافی ہوگا؟) اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیاس بعید ہے۔ اس لئے کہ ہر خبر میں اس جیسا حکم۔ یعنی سقوط فرض کا حکم۔ وارد نہیں ہوتا۔ اور تعلیق کے طوق کا محل ایسی جگہ ہوتا ہے۔ اور اگر ایسے کسی مقام

میں تعلیق کی تصریح کے بغیر ابو حنیفہ سے اطلاق ثابت بھی ہو، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ حج کے سلسلہ میں وہ اس کی صراحت کر چکے ہیں۔ اس لئے ہر مقام پر تصریح کی حاجت نہیں رہی۔

صورت ۲ :- اور اگر وصیت کر کے مرا کہ میری طرف سے حج کیا جائے۔ تو حج ساقط نہیں ہوگا۔ اور واجب ہے کہ اس کی طرف سے حج کیا جائے، کیونکہ حج کی وصیت صحیح ہے۔ اور اس حج بدل کے جواز کے لئے ضروری ہے کہ تمام شرائط جواز پائی جائیں، یعنی میت کی طرف سے حج کی نیت ہو۔ حج کا تمام یا اکثر خرچہ موصی کے مال سے ہو۔ ہاں اگر نفل حج ہے تو اپنے مال سے بھی ہو سکتا ہے۔ اور یہ حج سواری پر ہو پیدل نہ ہو۔ اس کی وجہ گذشتہ اوراق میں گزر چکی ہے۔

مسئلہ : یہ حج میت کے تہائی مال سے کیا جائے۔ خواہ میت نے وصیت میں تہائی مال سے حج کرانے کی قید لگائی ہو یا نہ لگائی ہو۔ قید لگانے کی صورت میں تو ظاہر ہے کہ کوئی اشکال نہیں۔ اطلاق کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ وصیت تہائی مال سے ہی نافذ ہوتی ہے۔

مسئلہ : میت کی طرف سے یہ حج اس شہر سے کرایا جائے، جہاں وہ رہتا تھا۔ کیونکہ اس پر اپنے شہر سے حج کرنا فرض تھا۔ لہذا اگر وصیت میں اطلاق ہے تو بھی یہی مراد لیا جائے گا۔ اسی لئے محمدؐ فرماتے ہیں۔ جید یا کہ ابن ستم نے ان سے روایت کیا ہے — کہ اگر ایک خراسانی مکہ میں مرتا ہے، اور اس نے وصیت کی تھی کہ اس کی طرف سے حج کیا جائے کیا۔ تو اس کی طرف سے خراسان سے حج کرایا جائے گا — اور انشام ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ اگر ایک مکی سے آیا، اور وہاں اسے موت نے آیا۔ اور اس نے وصیت کی تھی کہ اس کی طرف سے حج کیا جائے، تو اس کی طرف سے مکہ سے حج کرایا جائے گا — اور اگر مکی نے وصیت کی تھی کہ میری طرف سے حج قرآن کیا جائے، تو پھر رے سے حج قرآن کرایا جائے گا، کیونکہ اہل مکہ نے حج قرآن نہیں ہے۔ لہذا اس کی وصیت ایسی صورت پر محمول کی جائے گی کہ صحیح رہے۔ اور وہ یہی ہے کہ اس کے مقام وفات سے حج قرآن کرایا جائے۔

حکم مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ تہائی مال اتنا ہو کہ اس کے مقام سکونت سے حج کروانے کے لئے کفایت کرے۔ اور اگر تہائی مال اتنا نہیں ہے، تو پھر تہائی مال میں جہاں سے حج کروایا جاسکتا ہے، کروایا جائے۔ یہ استحسان ہے۔ اسی طرح اگر وصیت کی کہ میری طرف سے اتنے مال میں حج کروایا جائے۔ تو دیکھیں گے، اگر اتنے مال میں اس کے مقام سکونت سے حج ہو سکتا ہے۔ تو مقام سکونت سے حج کروایا جائے گا۔ وگرنہ جہاں سے ہو سکتا ہے، وہاں سے کروایا جائے گا۔ یہ استحسان ہے — اور قیاس یہ ہے کہ ایسی صورت میں وصیت باطل ہو جائے کیونکہ موصی کی مرضی کے مطابق وصیت کی تنفیذ متعذر ہے، اور جب تنفیذ متعذر نہ ہو جائے تو وصیت باطل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ اگر وصیت کی کہ میری طرف سے ایک غلام آزاد کیا جائے۔ اور اس کی قیمت تہائی مال سے زیادہ ہو، تو وصیت باطل ہو جاتی ہے — استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حج کی وصیت سے موصی کی مرضی یہ تھی کہ اس نے ذمہ واجب باقی نہ رہے۔ یہ مرضی تبھی پوری ہو سکتی ہے کہ وصیت کی نیت کی نیت تلاش کی جائے نہ کہ ابطال کی۔ اور وصیت کو مقام سکونت سے حج پر محمول کرنے سے وصیت صحیح رہتی ہے۔ لہذا صحیح وصیت کی مرضی سے اسی صورت پر محمول کیا جائے گا۔ اور غلام آزاد

کرنے کی وصیت کے بارے میں تصحیح کی کوئی صورت ممکن ہی نہیں۔ اس لئے وصیت باطل ہوتی ہے۔
مسئلہ: اگر کوئی آدمی مکہ سے قریب ترین کسی شہر میں گیا اور وہاں جا کر مر گیا۔ اور اس نے حج کی وصیت کی ہوئی تھی۔ تو دیکھیں گے۔ اگر اپنے شہر سے حج کے علاوہ کسی اور مقصد کے لئے نکلا تھا، تو سب کے نزدیک اس کے مقام سکونت سے حج کروایا جائے گا۔ اور اگر حج کے لئے نکلا تھا کہ راستے میں مر گیا اور اپنی طرف سے حج کی وصیت کر گیا تھا، تو بھی ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے مقام سکونت سے حج کروایا جائے گا۔ اور ابو یوسف و محمدؒ کے نزدیک جہاں تک پہنچ گیا تھا۔ وہاں سے حج کروایا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حج کی نیت سے جتنی مسافت قطع کر چکا تھا۔ اسے حج سے شمار کیا جائے گا۔ اور موت سے یہ مسافت باطل نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”جو شخص اپنے گھر سے اللہ اور اس کے رسول کی طرف ہجرت کر کے نکلتا ہے۔ پھر راستے میں اسے موت آ جیتی ہے، تو اس کا اجر اللہ پر ثابت ہو چکا۔“ لہذا فرض حج کے سفر کی اتنی مقدار اس کے ذمہ سے ساقط ہو گئی تھی۔ اور اتمام اس کے ذمے باقی تھا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ سفر کی اتنی مقدار کا اعتبار تو ہے لیکن احکام آخرت یعنی ثواب کے حق میں، احکام دنیا کے حق میں اس کا اعتبار نہیں ہے۔ کیونکہ سفر کا تعلق حج کی ادائیگی سے ہے۔ اور ادائیگی کا سفر سے اتصال نہیں ہوا۔ لہذا موت کی وجہ سے یہ سفر دنیوی احکام کے حق میں باطل قرار پایا۔ اگرچہ آخری احکام کے حق میں باطل نہیں ہے اور ہماری گفتگو احکام دنیا کے بارے میں ہے۔

اور اگر اپنے شہر سے حج کی نیت سے نکلا۔ لیکن کہیں جا کر مقیم ہو گیا۔ حتیٰ کہ سال پلٹ گیا۔ پھر اس کا انتقال ہو گیا، اور اس سے پہلے وہ اپنی طرف سے حج کی وصیت کر گیا تھا۔ تو بلا اختلاف اس کے مقام سکونت سے حج کروایا جائے گا۔ ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ ظاہر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ اس نے اس سے حج سے اتصال نہیں ہوا، جس کے لئے سفر کیا تھا (بلکہ اس دوران میں اقامت طویل کی وجہ سے سفر قطع ہو گیا) اس لئے اس سفر کو حج سے شمار نہیں کیا جائے گا۔

مسئلہ: اگر میت کا تہائی مال اتنا ہے کہ اس سے صرف پیدل حج کیا جاسکتا ہے۔ اس پر ایک شخص کہتا ہے کہ میں میت کی طرف سے اس کی جائے سکونت سے پیدل حج کروں گا۔ تو ہشام محمدؒ سے اس بارے میں روایت کرتے ہیں کہ یہ حج کافی نہیں ہوگا۔ بلکہ ضروری ہے کہ جہاں سے سواری کا خرچ پورا ہو سکتا ہے وہاں سے سواری پر حج کرایا جائے۔ اور حسن ابو حنیفہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر میت کی جائے سکونت سے کسی نے پیدل حج کیا تو بھی جائز ہے۔ اور اگر جہاں سے سواری کا خرچ پورا ہوتا ہے۔ وہاں سے سواری ہو کر حج کیا تو بھی جائز ہے۔ اس مسئلہ کی بنیاد یہ مسئلہ ہے کہ اگر وصیت کرنے والے کا مال اتنا ہے کہ اس سے سواری پر حج کیا جاسکتا تھا لیکن اس کے باوجود کسی نے اس کی طرف سے پیدل حج کیا۔ تو یہ حج جائز نہیں ہے کیونکہ فرض سوار ہو کر حج کرنا تھا۔ لہذا وصیت کے اطلاق سے یہی مراد لیا جائے گا۔ گویا میت نے اس کی مراحتہ وصیت کی تھی اور کہا تھا کہ میری طرف سے سواری پر حج کرایا جائے۔ اور اگر وصیت میں یہ مراحتہ ہوتی تو پیدل حج جائز نہ ہوتا، اسی طرح صورت مذکورہ میں ہوگا۔ حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ فرض حج کا ایک تعلق سواری سے ہے۔ اور دوسرا شہر سکونت سے۔ اور بیک وقت دونوں کی رعایت۔

رکھنا (تہائی مال میں) ممکن نہیں ہے۔ اور دونوں صورتوں میں من وجہ کمال ہے۔ اور من وجہ نقصان، لہذا
 جو صورت بھی اختیار کی جائے گی، جائز ہوگا۔

مسئلہ: اگر تہائی مال اتنا تھا کہ اس میں سوار ہو کر حج نہیں کیا جاسکتا تھا۔ چنانچہ میت کی طرف سے
 ایک جگہ سے سواری پر حج کرایا گیا۔ لیکن تہائی مال سے کچھ بچ گیا۔ اور ظاہر ہوا کہ تہائی مال میں اس جگہ سے
 بعید تر جگہ سے حج ہو سکتا تھا تو وصی مال کا ضامن ہوگا، اور جہاں سے حج ہو سکتا ہے، وہاں سے پھر حج
 کرایا جائے گا، کیونکہ واضح ہو گیا کہ وصی نے وصی کی مخالفت کی۔ ہاں اگر بچنے والا سامان یا لباس معمولی مقدار
 میں ہے، تو اس میں نہ وصیت کی مخالفت ہوگی اور نہ وصی ضامن ہوگا۔ اور یہ فاضل مال ورنہ کو لوٹایا جائے گا۔
 کیونکہ ان کی ملکیت ہے۔

مسئلہ: اگر وصی کے دو وطن ہوں۔ اور اس نے (کسی تصریح کے بغیر) حج کر دینے کی وصیت کی تو مکہ
 سے قریب ترین وطن سے حج کرایا جائے گا۔ کیونکہ قریب ترین وطن وصیت میں یقینی طور پر داخل ہے۔
 اور بعید ترین وطن کے داخل ہونے میں شک ہے۔ لہذا یقینی صورت پر عمل کیا جائے گا۔

مسئلہ: گزشتہ جن صورتوں میں میت کی جائے سکونت سے حج کر دانا واجب ہے۔ اگر وصی نے
 اس جائے سکونت سے علاوہ کسی اور جگہ سے حج کر دیا تو سال کا ضامن ہوگا۔ اور یہ حج خود اسی کے لئے
 سمجھا جائے گا، اور میت کی طرف سے دوبارہ حج کر دانا ہوگا۔ کیونکہ وصی نے وصیت کی مخالفت کی۔ ہاں اگر
 جس جگہ سے حج کر دیا ہے۔ وہ جگہ اور میت کی جائے سکونت اتنی قریب ہیں کہ جائے سکونت سے صبح جا
 کر رات سے پہلے وہاں سے واپس آیا جاسکتا ہے۔ تو ایسی صورت میں نہ تو وصیت کی مخالفت ہے اور نہ
 ہی مال کی ضمان لازم ہوتی ہے۔ اور جگہ کا اتنا اختلاف محلے کے اختلاف کی طرح سمجھا جائے گا۔ جیسے ایک محلے
 میں انتقال ہوتا ہے اور اس کی طرف سے حج پر دوسرے محلے سے آدمی بھیجا جاتا ہے، تو یہ جائز ہے۔ اسی
 طرح زیر بحث صورت میں ہوگا۔

مسئلہ: میت نے وصیت کی کہ میرے تہائی مال سے حج کر دایا جائے۔ اور اس کا تہائی مال اتنا ہے
 کہ اس میں کئی حج ہو سکتے ہیں، تو جتنے حج ہو سکتے ہیں اتنے کروائے جائیں گے۔ قدوری نے مختصر کفری کی
 شرح میں یونہی روایت کیا ہے۔ اور قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ اگر وصیت کی کہ میرے تہائی
 مال سے حج کر دایا جائے۔ اور اس کے تہائی مال میں کئی حج ہو سکتے ہیں۔ تو اس کے وطن سے ایک ہی حج
 کر دایا جائے گا۔ جو کہ اس پر فرض تھا۔ ہاں اگر یوں کہا کہ میرے تمام تہائی مال سے حج کر دایا جائے تو پھر پورے
 تہائی مال سے جتنے حج ہو سکتے ہیں کروائے جائیں گے۔ اس بارے میں قدوری کی روایت زیادہ وسیع
 ہے۔ کیونکہ تہائی یا پوری تہائی کی وصیت ایک ہی چیز ہے۔ اس لئے کہ تہائی پورے حصہ کا نام ہے۔ (تو
 پورے کا لفظ ذکر کرنے یا نہ کرنے سے کوئی فرق نہیں پڑتا)۔ پھر اس صورت میں وصی کو اختیار ہے چاہے
 ایک ہی سال میں تمام حج کر دے۔ اور چاہے تو ہر سال ایک ایک حج کروائے۔ اور افضل یہ ہے کہ ایک
 ہی سال میں تمام حج کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں تنفیذ وصیت میں تعجیل ہے۔ اور اس مقام میں تاخیر
 سے تعجیل افضل ہے۔

مسئلہ: اگر وصیت میں اپنی جائے سکونت کے علاوہ کسی جگہ کو متعین کر دیا کہ فلاں جگہ سے حج کر دیا جائے، تو لازم ہے کہ تہائی مال سے اسی جگہ سے حج کر دیا جائے، جو اس نے متعین کر دی ہے، خواہ وہ جگہ مکہ سے قریب ہو یا بعید، کیونکہ حج کر دانا موصی کے امر سے جائز ہوا تھا، لہذا جتنا اس نے امر دیا ہے، اسی کے مطابق حج کر دیا جائے گا۔

مسئلہ: میت کی طرف سے حج بدل کرنے والے کے پاس آمدورفت کے خرچ کے بعد جتنا بچ جائے اسے ورثا کو لوٹانا ضروری ہے۔ حاجی کے لئے گنجائش نہیں ہے کہ بچے ہوئے مال سے خود کچھ لے۔ کیونکہ حج کروانے سے نفقہ حج حاجی کی ملک نہیں بنتا بلکہ میت کی ملک رہتا ہے۔ اور حاجی کو آمدورفت میں بقدر حاجت خرچ کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ حاجی کے مالک ہونے کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ یوں سمجھا جائے کہ حاجی نے بطور اجیر حج کیا اور یہ مال اس کی اجرت ہے۔ اور ہمارے نزدیک اجرت پر طاعات کروانا جائز نہیں ہے۔ لہذا فاضل مال ورثا کی ملکیت ہے۔ اس لئے واجب ہے کہ انہیں لوٹایا جائے۔

مسئلہ: ورثا نے ترکہ کے حصے کئے۔ نفقہ حج کے بقدر مال الگ کر کے باقی ترکہ ورثاء میں بانٹ دیا گیا۔ پھر جدا کردہ مال حج سے پہلے وصی یا حاجی کے قبضہ میں تباہ ہو گیا۔ تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ترکہ کی تقسیم باطل ہو گئی۔ اور یوں سمجھا جائے گا کہ جدا کردہ حصہ پورے مال سے تباہ ہوا ہے۔ وصیت کو باطل قرار نہیں دیا جائے گا۔ اور باقی مال کی تہائی سے میت کے لئے حج کر دیا جائے گا۔ یہاں تک کہ حج ہو جائے یا مال کم پڑ جائے یا تباہ ہو جائے۔

ابو حنیفہ حج کو موصیٰ لے، غائب کے حصہ کے بمنزلہ قرار دیتے ہیں۔ اور موصیٰ لے، کی عدم موجودگی میں۔ وصی کی درشاء کے ساتھ مل کر ترکہ کی تقسیم جائز نہیں ہے چنانچہ اگر وصی نے ورثاء کے ساتھ مسل کر ترکہ کے حصے کئے۔ اور موصیٰ لے، کا حصہ الگ کر دیا گیا۔ پھر موصیٰ لے، غائب تک پہنچنے سے پہلے وہ حصہ وصی کے قبضہ میں تباہ ہو گیا۔ تو تباہ شدہ کو تمام مال سے شمار کیا جاتا ہے۔ اور موصیٰ لے، باقی تمام مال کا ثلث لیتا ہے، اسی طرح حج میں ہوگا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر تہائی مال سے کچھ باقی ہے تو اس باقی مال کے ساتھ جہاں سے ممکن ہو حج کر دیا جائے۔ اور اگر تہائی سے کچھ نہیں بچا تو وصیت باطل ہو گئی۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ ترکہ کی تقسیم جائز رہے گی۔ اور جدا کردہ مال کے تباہ ہونے سے وصیت باطل ہو جائے گی۔ خواہ تہائی مال سے کچھ بچا ہو یا نہ بچا ہو۔

مسئلہ: اگر جدا کردہ مال تو تباہ نہیں ہوا، لیکن جس شخص کو تیار کر کے بھیجا گیا تھا، وہ مکہ کے راستے میں مر گیا، تو موت تک شخص مذکور نے دستور کے مطابق جو خرچ کیا ہے، اس کی ضمان وصی پر لازم نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس نے یہ مال وصیت کے خلاف نہیں بلکہ عین اس کے مطابق خرچ کیا ہے۔ اور باقی جو مال بچ گیا ہے، قیاس یہ ہے کہ اسے موصی کے مال کے ساتھ ملایا جائے گا۔ پھر اس مال کی تہائی جدا کر کے میت کے وطن سے حج کر دیا جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور استحسان یہ ہے کہ باقی مال کے ساتھ جہاں سے ہو سکے حج کر دیا جائے۔ یہ صاحبین کا قول ہے۔

فصل: حج کی نذر ماننے کے احکام

حج جیسا کہ ابتداء اللہ تعالیٰ کی ایجاب سے واجب ہوتا ہے — یعنی جس شخص میں شرائط وجوب جمع ہو جائیں اس پر حج فرض ہو جاتا ہے — اسی طرح کبھی واجب تو ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے ایجاب سے۔ لیکن ایجاب کی بنا بندے کی طرف سے سبب وجوب پائے جانے پر ہوتی ہے۔ یعنی بندہ نذر مان لیتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر حج لازم ہے — کیونکہ عبادات اور قربت مقصودہ کی نذر اس عبادت کے وجوب کا سبب ہوتی ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ”جس نے اللہ کی اطاعت و بندگی کی نذر مانی تو اس کی اطاعت بجالائے۔“ اسی طرح اگر یوں کہا کہ ”مجھ پر حج لازم ہے“ تو بھی حج واجب ہو جائے گا۔ جیسا کہ یوں کہے کہ ”اللہ کے لئے مجھ پر حج لازم ہے“ تو واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ حج ہوتا ہی اللہ کے لئے ہے۔ لہذا ان دونوں میں کوئی فرق نہیں — اور خواہ نذر مطلق ہو یا کسی شرط سے متعلق ہو۔ مثلاً یوں کہا کہ ”اگر میں نے یہ کام کیا تو اللہ کے لئے مجھ پر حج لازم ہے“ تو شرط پائے جانے کی صورت میں نذر پوری کرنا لازم ہوگا۔ اور کفارہ دے کر اس نذر سے نہیں نکل سکے گا۔ یہ ابو حنیفہ سے ظاہر الروایہ ہے۔ اور انشاء اللہ ہم یہ مسئلہ کتاب النذر میں ذکر کریں گے۔

مسئلہ: اگر کہا ”اللہ کے لئے مجھ پر احرام لازم ہے“ یا کہا کہ ”مجھ پر احرام لازم ہے“ تو یہ نذر صحیح ہے۔ اور حج یا عمرہ اس پر لازم ہوگا۔ تعین اس کے سپرد ہے — اسی طرح اگر کوئی نذر ایسا ذکر کیا جو الزام احرام پر دلالت کرتا ہے۔ مثلاً کہا ”اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر بیت اللہ کی طرف، یا کعبہ کی طرف یا مکہ کی طرف چلنا لازم ہے“ تو یہ نذر صحیح ہے۔ اور اس پر حج یا عمرہ لازم ہے — اور اگر کہا کہ ”حرم کی طرف یا مسجد حرام کی طرف“ تو یہ نذر صحیح نہیں ہے۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک اس سے کچھ لازم نہیں ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک نذر صحیح ہے، اور حج یا عمرہ اس پر لازم ہے — اور اگر کہا ”صفاء مردہ کی طرف“ تو کسی کے نزدیک یہ نذر صحیح نہیں ہے — اور اگر یوں کہا کہ ”مجھ پر بیت اللہ کی طرف جانا یا نکلنا یا سفر کرنا یا بیت اللہ میں آنا لازم ہے“ تو سب کے نزدیک یہ نذر صحیح نہیں ہے — ان مسائل کے دلائل انشاء اللہ کتاب النذر میں ذکر کئے جائیں گے۔ نذر کے مسائل کے لئے یہ مستقل کتاب ہے۔ یہاں صرف حج سے متعلق کچھ مسائل ذکر کئے جا رہے ہیں۔

مسئلہ: اگر کہا ”اللہ کے لئے مجھ پر ہدی لازم ہے“ یا کہا ”مجھ پر ہدی لازم ہے“ تو اسے اختیار ہے چاہے بکری ذبح کرے۔ چاہے اونٹ چاہے تو گائے — اس لئے کہ ہدی کا اسم ان تینوں میں سے ہر ایک پر بولا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فما استیسر من الہدی“ اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد بکری ہے۔ تو جب بکری کو آسان ہدی قرار دیا گیا ہے۔ تو لازم ہے کہ کوئی ایسی ہدی بھی ہے جو آسان نہیں ہے۔ اور وہ اونٹ اور گائے ہے — نیز یہ روایت گزری ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہدی کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا ”ادنی درجہ کی

صدی بکری ہے، تو جب بکری ادنیٰ درجہ کی ہدی ہوئی تو لازمی بات ہے کہ کوئی اعلیٰ درجہ کی ہدی ہو۔ اور وہ اونٹ اور گائے ہے۔ اور علیؑ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”صدی تین قسم کے جانوروں سے ہوتی ہے اور بدنہ دو قسم کے جانوروں سے“ نیز اس لئے کہ اسم ہدی کا ماخذ بھی اس پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ ہدی اس جانور کا نام ہے جسے ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جایا جائے۔ اور یہ مفہوم جیسا کہ بکری پر صادق آتا ہے، اسی طرح اونٹ اور گائے پر بھی صادق آتا ہے۔ اور بکری کی جگہ بدنہ کا ساتواں حصہ دینا جائز ہے، اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”بدنہ سات سے کافی ہے اور گائے سات سے کافی ہے“۔

مسئلہ: اگر کہا ”اللہ کے لئے مجھ پر بدنہ لازم ہے“ تو ہمارے نزدیک چاہے اونٹ کا نحر کرے اور چاہے تو گائے ذبح کرے۔ اور شافعی کے نزدیک اس صورت میں صرف اونٹ ہی جائز ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ”بدنہ“ لغت میں اونٹ کے لئے بولا جاتا ہے۔ اس پر دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ:-

”وَالْبَدَنُ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَحَائِئِ اللَّهِ“
اور ”بدن“ کو ہم نے تمہارے لئے اللہ کی نشانیوں سے قرار دیا ہے۔

پھر اللہ تعالیٰ نے خود ہی بدن کی تفسیر اونٹ سے فرمائی۔ چنانچہ ارشاد ہے:
فَاذْكُوا مِنْ لَحْمِهَا وَشَوَّافٍ“
”سو تم ان کی صفیں بنا کر ان پر اللہ کا نام لو“
یعنی ذبح کرو۔ اور کھڑا کر کے اونٹوں کو ذبح کیا جاتا ہے۔ گایوں کو تو لٹا کر ذبح کیا جاتا ہے۔ معلوم ہوا کہ بدنہ سے مراد اونٹ ہوتا ہے۔

نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”بدنہ سات سے کافی ہوتا ہے۔ اور گائے سات سے کافی ہوتی ہے“۔ اور جابرؓ فرماتے ہیں کہ ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں بدنہ سات آدمیوں کی طرف سے اور گائے سات آدمیوں کی طرف سے ذبح کرتے رہے۔ ان احادیث میں بدنہ اور گائے کو الگ الگ ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ دونوں الگ الگ جانور ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ علیؑ سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”صدی تین قسم کے جانوروں سے ہوتی ہے اور بدنہ دو قسم کے جانوروں سے“ یہ اس بارے میں نص ہے۔ نیز روایت ہے کہ ایک شخص نے ابن عباس سے سوال کیا کہ ”ہمارے ایک ساتھی نے اپنے اوپر بدنہ واجب کر لیا ہے، تو کیا گائے اس کے لئے کافی ہے۔ اس پر ابن عباس نے پوچھا ”تمہارا ساتھی کس قبیلہ کا ہے؟ اس نے کہا ”بنو رباح کا“ اس پر آپؐ نے فرمایا بنو رباح نے کب سے گائے کو خاص کر لیا ہے؟ گائے تو قبیلہ ازد کے ہاں مراد لی جاتی ہے۔ تمہارے ساتھی کا خیال اونٹ ہی کا تھا“۔ اگر بدنہ کا اسم گائے پر بولنا درست نہ ہوتا تو آپؐ کے سوال کا کوئی مقصد نہیں آپؐ کا سوال ہی اس بات کی دلیل ہے کہ بدنہ کا اسم اونٹ اور گائے دونوں پر بولا جاتا ہے۔ لیکن آپؐ نے اس شخص کے لئے اونٹ اس لئے واجب قرار دیا کہ اس کا ظاہری ارادہ یہی تھا۔ نیز اس لئے بدنہ کا لفظ ماخوذ ہے بدانتہ سے۔ اس کا مفہوم ہے ضخامت اور فرہبی۔ اور ضخامت اونٹ اور گائے دونوں میں پائی جاتی ہے۔

ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ سات آدمیوں کی طرف سے کفایت کرنے میں دونوں برابر ہیں۔ باقی شافعی نے جو آیت ذکر کی ہے، ان کی حجت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اس سے صرف اتنا معلوم ہوتا ہے کہ بدنہ کا اسم اونٹ پر بولنا درست ہے۔ اور اس کا ہم انکار نہیں کرتے۔ رہا حدیث میں دونوں کا الگ الگ ذکر ہونے سے استدلال؛ تو یہ درست نہیں۔ کیونکہ حدیث میں گائے کا ذکر تمیز کے طور پر نہیں ہوا، بلکہ تاکید کے طور پر ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے۔ ”وَإِذَا خَذْنَا مِنَ النَّبِيِّنَ مِيثَاقَهُمْ فَعَسَا يُفْتِنُوا فَوَعَدْنَاهُمْ إِنَّ الْفِتْنَةَ عَلَيْنَا ۖ فَوَعَدْنَا نُوْحًا وَابْرَاهِيْمَ وَمُوسٰى وَعِيسٰى بْنِ مَرْيَمَ ۚ اَوْرَ جِيسَا کہ اس قول میں ہے کہ ”میرے پاس اہل قریہ آئے اور فلاں اور فلاں۔“

علاوہ ازیں اگر عطف دونوں میں ظاہری تغیر پر دلالت کرتا ہے۔ تو دوسری طرف دونوں میں سے ہر ایک کا برابر طور پر سات سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہونا، ان کے معنوی اتحاد پر دلالت کرتا ہے۔ اس تعارض کے ہوتے ہوئے اس حدیث کو حجت نہیں بنایا جاسکتا۔

مسئلہ: اگر کہا کہ ”للّٰہ علیٰ جزدہ“ (اللہ کے لئے مجھ پر اونٹ لازم ہے)، تو اس پر لازم ہے کہ اونٹ ہی ذبح کرے۔ اس لئے کہ جزور کا اسم صرف اونٹ پر ہی بولا جاتا ہے۔

مسئلہ: ہدی کی نذر میں اطلاق اور تعلیق دونوں جائز ہیں۔ مثلاً یوں کہے کہ ”اگر میں نے یہ کام کیا تو اللہ تعالیٰ کے لئے مجھ پر ہدی لازم ہے۔“ (تو شرط پائے جانے پر ہدی لازم ہو جائے گی۔)

مسئلہ: اگر بیت اللہ یا کعبہ یا مکہ یا حرم یا مسجد حرام یا صفا و مروہ کی طرف بکری ہدی کرنے کی نذر مانی۔ تو اس میں اتفاق و اختلاف کے ساتھ وہی جواب ہے جو بیت اللہ یا حرم یا صفا و مروہ کی طرف چلنے کی نذر ماننے کی صورت میں ہے۔

مسئلہ: اگر اپنے اوپر واجب کیا کہ جانوروں کے علاوہ کوئی معین مال، کپڑے وغیرہ ہدی کرے گا۔ تو یہ نذر جائز ہے، اور اس پر لازم ہو گا کہ بعینہ وہ چیز یا اس کی قیمت صدقہ کرے۔ اور افضل یہ ہے کہ فقراء مکہ پر صدقہ کرے۔ اور اگر کسی دوسرے شہر کے فقراء پر صدقہ کیا تو بھی جائز ہے۔ باقی اونٹ، گائے، بکری کی نذر ماننے کی صورت میں لازم ہے کہ حرم میں ذبح کرے۔ حرم سے باہر ذبح جائز نہیں ہوگی۔ اور گوشت کی تقسیم افضل یہ ہے کہ فقراء مکہ پر کرے، اور اگر کسی دوسرے شہر کے فقراء پر تقسیم کیا تو بھی جائز ہے۔ ”اصل میں یونہی مذکور ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کپڑوں وغیرہ کے عین کے بارے میں عبادت و قربت ہے کہ انہیں صدقہ کر دیا جائے۔ اور صدقہ کسی مکان کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ جیسا کہ دوسرے صدقات میں ہے لیکن جانوروں کی ہدی میں قربت و عبادت کا مفہوم یہ ہے کہ شرعی طور پر ان کا خون بہایا جائے۔ اور شرع میں خون بہانے کا قربت ہونا مخصوص زمان یا مخصوص مکان کی قید کے ساتھ معروف ہے۔ اور اس مقام میں شرع نے حرم میں خون بہانے کو واجب قرار دیا ہے، ارشاد ہے ”هَدْيًا بِالْمَكْحَبَةِ“ چنانچہ ہدی کے ذبح کے بعد جائز ہے کہ اس کا گوشت مکہ کے علاوہ دوسرے علاقوں کے فقراء پر تقسیم کیا جائے۔ لیکن جب وہ گوشت بن گیا تو دوسرے اموال کی طرح اب اس میں قربت کا مفہوم یہ ہو گیا کہ اسے صدقہ کیا جائے۔

مسئلہ: بکری کو ہدی بنانے کی نذر مانی تو ابو سلیمان کی روایت کے مطابق بکری کی قیمت کا صدقہ کرنا جائز ہے۔ اور ابو حفصؒ کی روایت یہ ہے کہ جائز نہیں ہے۔ ابو سلیمان کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ نذر کو امر پر قیاس کیا جائے گا۔ اور اللہ تعالیٰ نے جہاں زکوٰۃ میں بکری نکالنے کا امر کیا ہے۔ وہاں قیمت نکالنا جائز ہے۔ اسی طرح نذر میں ہوگا۔ اور ابو حفصؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ہدی میں قربت کا تعلق دو چیزوں سے ہے، خون بہانے اور گوشت صدقہ کرنے سے۔ اور قیمت میں صرف ایک ہی چیز پائی جاتی ہے۔ یعنی صدقہ۔ (اس لئے ہدی کی جگہ قیمت صدقہ کرنا جائز نہیں ہے)

مسئلہ: ہدایا کا حرم کی حدود میں ہر جگہ ذبح کرنا جائز ہے۔ اس میں منی کی تخصیص نہیں ہے۔ اور بعض لوگ اس کے قائل ہیں کہ منی کے سوا کسی اور جگہ ہدایا کا ذبح جائز نہیں ہے۔ صحیح ہمارا قول ہے اس لئے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا ”منی پورے کا پورا جائے نحر ہے۔ مکہ کے راستے سب کے سب جائے ذبح ہیں۔“ اور ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا ”پورا احرام جائے نحر ہے۔“ اور گزشتہ اوراق میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ فرمان الہی ”ثم محلها الى البيت الحقيق“ سے مراد حرم ہے۔

اور اگر بدنہ کی نذر مانی ہے تو اسے بھی حرم میں جہاں چاہے ذبح کرے۔ ہاں اگر مکہ میں ذبح کرنے کی نیت کی ہے تو پھر مکہ میں ہی ذبح کرنا ضروری ہے۔ یہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے۔ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ میری رائے ہے کہ بدنوں کو مکہ میں ہی ذبح کیا جائے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”ثم محلها الى البيت الحقيق“ طریق کی دلیل یہ ہے کہ لفظ بدنہ میں کوئی ایسا قرینہ نہیں ہے۔ جس سے بدنہ کے لئے کسی مکان کی خصوصیت مفہوم ہوتی ہو۔ کیونکہ بدن کا لفظ بدانتہ سے ماخوذ ہے جس کا مطلب ہے ضخامت۔ کہا جاتا ہے ”بدن الرجل“ یعنی وہ آدمی فرہ ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ کے فرمان ”ومن يعظم شعائر الله“ کی ایک تاویل یہ کی گئی ہے کہ تعظیم سے مراد ہے کہ ان جانوروں کو فرہ کیا جائے۔

مسئلہ: اگر ایک حصہ کی نذر مانی تو اونٹ سے ایک حصہ دینا واجب ہوگا۔ اور یہ اونٹ خواہ حرم میں ذبح کیا جائے یا غیر حرم میں، اور گوشت صدقہ کر دیا جائے۔

مسئلہ: ہدایا کا ایام نحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ دم نذر، دم کفارہ اور ہدی تطوع کا ذبح ایام نحر سے پہلے جائز ہے۔ دم تمتع، دم قران اور قربانی کا ذبح ایام نحر سے پہلے جائز نہیں۔ اور دم احصار کو ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایام نحر سے پہلے ذبح کرنا جائز ہے۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

مسئلہ: ہدی کے جانور کی کم از کم عمر جواز وہی ہے، جو قربانی کے جانور کی ہے۔ یعنی اونٹ، گائے اور بکری میں شنی (وہ جانور جس نے سامنے کے دانت گر کئے ہوں) ہونا چاہیئے۔ اور بھیڑ کا جذع (چھ مادہ کا بچہ) اگر بڑا معلوم ہوتا ہے، تو وہ بھی جائز ہے۔ باقی ان جانوروں کی شرائط جواز کی مکمل تفصیل کتاب الاضحية میں آئے گی۔

مسئلہ : ہدایا کی پشت ، اون اور دودھ سے ارتفاع حلال نہیں ہے۔ ہاں حالت اضطرار اس سے مستثنیٰ ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ۔

”لَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى
ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ“

تمہارے لئے ان جانوروں میں ایک وقت معین تک
منافع ہیں۔ پھر ان کے ذبح حلال ہونے کا مقام بیت
عتیق کے قریب ہے۔

اس کی ایک تاویل یہ ہے کہ منافع سے مراد ان پر سواری کرنا اور ان کے دودھ اور اون سے فائدہ اٹھانا ہے۔ اور وقت معین سے مراد قلاوہ پہنانے اور ہڈی بنانے کا وقت ہے۔ یعنی جب تک جانوروں کو ہڈی نہ بنایا جائے، اس وقت تک ان سے منافع حاصل کرنا جائز ہے۔ اور جب ہڈی بنا دیا جائے تو پھر ان کے ذبح کرنے کا مقام بیت عتیق کے قریب ہے ”ثُمَّ مَحَلُّهَا إِلَىٰ الْبَيْتِ الْعَتِيقِ“ سے یہی مراد ہے۔ کیونکہ جب تک ہڈی نہ بنایا جائے، اس وقت تک جانوروں کے بارے میں قربت و عبادت یہ ہے کہ انہیں سداۃ کر دیا جائے۔ لیکن ہڈی بننے کے بعد انہیں مکان مخصوص میں ذبح کرنا قربت کے طور پر متعین ہو جاتا ہے۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ روایت ہے کہ ایک آدمی بدنہ بانک رہا تھا۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے فرمایا کہ ”اس پر سوار ہو جاؤ“ اس نے عرض کیا ”یا رسول اللہ! یہ بدنہ ہے“ تو آپ نے فرمایا ”اے کبھاد یحلت“ (اس پر سوار ہو جاؤ، خدا تمہیں سمجھے)۔ اور کہا گیا ہے کہ ”و یحلت“ کا لفظ رقم و رسم کھانے کے موقع پر بولا جاتا ہے، جبکہ ”ویلت“ کا لفظ دھمکانے کے موقع پر استعمال ہوتا ہے۔ ہر بیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہڈی پر سوار ہونے کی اجازت دی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک روایت میں آتا ہے کہ یہ آدمی چائے میں بہت مشقت اٹھا رہا تھا۔ اس لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے سوار ہونے کی رخصت دی۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ کہ اس جیسی حالت میں بدل ادا کر کے ارتفاع جائز ہے۔ کیونکہ حالت اضطرار میں بدل کی ضمانت نے ساتھ فیضی ملک سے ارتفاع جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر بدایا پر ضرورت ہو وہ سوار ہوایا ہو نہ لادتا تو اس کے نتیجے میں ہڈی میں جو کمی واقع ہوگی۔ اس کا مٹاؤ ہوگا۔ ہڈی پر پانی نہ پھینٹے مارے۔ کیونکہ دودھ سے ارتفاع جائز نہیں ہے۔ اور دودھ تھنوں میں رہنے سے جراثیم کو تکلیف ہوتی ہے۔ لہذا تھنوں پر پانی کے پھینٹے مارے جائیں، تاکہ دودھ خشک ہو کر اوپر چڑھ جائے۔ اور اس سے پہلے جو دودھ دودھا جا چکا ہے، اگر وہ باقی ہے تو اسے صدقہ کر دیا جائے، اور اگر نہ بچا کر لیا ہے تو اس کی قیمت صدقہ کرے۔ کیونکہ دودھ ہڈی کا ایک جزو ہے۔ لہذا اسے بھی قربت سے بڑھ کر واجب ہے، جیسا کہ اگر ہڈی سے بچ ہو تو ہڈی کے ساتھ بچے کو بھی ذبح کیا جاتا ہے، اسی میں ایمان نہ تھا۔

مسئلہ : اگر کسی منزل پر پہنچنے سے پہلے راستے میں ہلاکت کے قریب ہو گئی، تو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ ہلاکت سے پہلے تو اسے ذبح کرے۔ اب وہ صاحب ہڈی کی ملک ہے۔ اس کا جو چاہے، کرے۔ اور ان کی جدا کیا جائے تو ان کی دینا واجب ہے۔ اور اگر وہ نفل ہڈی ہے تو اسے ذبح کرے اور اس کے ٹون میں ان کا پانی ڈالے ان کے زبان پر (بطور علامت) مل دے۔ اور لوگوں کے کھانے کے لئے اسے چھوڑ دے۔

اس کا گوشت نہ خود کھائے، نہ کسی غنی کو کھلائے۔ واجب اور نفل ہدی میں فرق کی وجہ سے ہے کہ ہدی واجب سے مقصود اسقاط واجب ہوتا ہے، جب وہ اپنے مصرف میں صرف ہی نہ ہوئی، تو اسے اختیار ہے کہ اسے جیسے چاہے، استعمال کرے۔ اور اس کی جگہ ایک اور ہدی دینا اس لئے واجب ہے کہ پہلی ہدی سے جب واجب ساقط ہی نہیں ہوا تو وہ کالعدم ہو گئی۔ اور واجب اس کے ذمہ باقی رہا۔ یہ خلاف نفل ہدی کے (کہ وہ ذمہ میں واجب ہی نہ تھی) نیز اس لئے کہ قربت اس سے ادا ہو چکی اور اس کے علاوہ اس کچھ واجب نہیں۔ اور یہ جو ہم نے کہا کہ ہدی موصوف کو ذبح کرے اور پھر اس کے ساتھ مذکورہ برتاؤ کرے۔ اس کی ایک وجہ تو اوپر گزر چکی ہے۔ اور دوسری وجہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ناجیہ بن جندب الاسلمی کے بدست ہدی بھیجی۔ انہوں نے سوال کیا ”یا رسول اللہ! اگر یہ تھک ہار کر چلنے سے عاجز ہو جائے؟ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ انہوں نے پوچھا ”ایسی صورت میں میری کیا ذمہ داری ہے؟ تو آپ نے فرمایا ”اسے ذبح کر دینا۔ اور اس کے پاؤں کو اس کے خون میں ڈبو کر اس کے کوبان کی ایک طرف لگا دینا، اور پھر اسے فقراء کے لئے چھوڑ دینا۔ اس سے نہ خود کھانا نہ اپنے ساتھیوں کو کھلانا“ (ساتھی سے مراد اغنیاء ہیں) خود کھانے اور اغنیاء کو کھلانے کی حرمت اس لئے ہے، کہ اگر وہ اپنی منزل پر پہنچ جاتی تو قربت یہ تھی کہ اسے ذبح کیا جاتا۔ لیکن جب وہ اپنی منزل پر نہیں پہنچی، تو اب قربت یہ ہے کہ اسے صدقہ کر دیا جائے۔ نفل ہدی کی جگہ اور ہدی دینا اس لئے واجب نہیں کہ یہ خود واجب نہیں تھی۔ اس ہدی سے متعلقہ سب اشیاء جھول، مہار وغیرہ کا بھی صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے علیؑ سے فرمایا تھا ”اس کی جھول اور مہار کا صدقہ کر دینا اور قصاب کو بطور اجرت اس میں سے کچھ نہ دینا۔“

مسئلہ: دم نذر سے خود کھانا جائز نہیں ہے۔ اس بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ دیاء (دم کی جمع) کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کا کھانا صاحب دم کے لئے جائز ہوتا ہے۔ یہ دم تمتع، دم قران، قربانی اور اس نفل ہدی کا گوشت ہے۔ جو اپنی منزل پر پہنچ گئی ہو۔ دوسری قسم وہ ہے جس کا گوشت کھانا صاحب دم کے لئے جائز نہیں ہوتا، یہ دم نذر، دم کفارات، ہدی احصار اور اس نفل ہدی کا گوشت ہے جو اپنی منزل پر نہ پہنچی ہو۔ کیونکہ پہلی قسم کا دم، دم شکر ہے، سو یہ نسک و عبادت ہے۔ اس لئے صاحب دم کو اس کا گوشت کھانا جائز ہے۔ اور دم نذر، دم صدقہ ہوتا ہے، اسی طرح دم کفارہ بھی صدقہ کے معنی میں ہے۔ کیونکہ یہ گناہ مٹانے کی غرض سے واجب ہوتا ہے۔ دم احصار بھی ایسا ہی ہے کیونکہ اس کے ذریعے قبل از وقت احرام کھولا جاتا ہے۔ اور جو نفل ہدی اپنی منزل پر نہ پہنچی ہو، اس میں قربت یہ ہوتی ہے کہ اسے صدقہ کیا جائے، لہذا یہ بھی دم صدقہ ہے۔ اس کے بارے میں اصول یہ ہے کہ جس دم کا گوشت خود کھانا جائز ہو۔ ذبح کے بعد اس کے گوشت کا صدقہ کرنا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ اگر اس کا صدقہ کرنا واجب ہو تو خود اس کے لئے اس گوشت کا کھانا جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ اس سے فقراء کے حق کا ابطال ہوتا ہے۔ اور جس دم کا گوشت کھانا صاحب دم کے لئے جائز نہ ہو۔ ذبح کے بعد اس کا گوشت صدقہ کرنا واجب ہے کیونکہ جب خود کھانا جائز نہ ہو اور صدقہ کرنا بھی ضروری نہ ہو۔ تو اس کا نتیجہ مال کی اضاعت کی صورت میں ظاہر ہوگا۔

مسئلہ :- اگر ذبح کے بعد مذبح صاحب دم کے دخل کے بغیر ضائع ہو جاتا ہے۔ تو مذکورہ دونوں نوعوں میں سے کسی دم کی ضمان لازم نہیں ہوگی۔ کیونکہ ضیاع میں اس کا کوئی دخل نہیں۔ اور اگر ذبح کے بعد اسے خود ضائع کیا، تو دیکھا جائے گا، اگر اس کا صدقہ کرنا واجب تھا۔ تو اس کی قیمت کا ضمان ہوگا۔ اور قیمت صدقہ کرے گا۔ کیونکہ اس دم سے فقراء کا حق متعلق ہو چکا تھا۔ ضائع کرنے سے فقراء کی حق تلفی ہوئی ہے۔ لہذا قیمت کا ضمان ہوگا۔ اور قیمت کو صدقہ کرے گا۔ کیونکہ یہ قیمت ایسی اصل کا بدلہ ہے، جس کا صدقہ کرنا واجب تھا۔ (لہذا اصل کی طرح بدل کا صدقہ کرنا بھی واجب ہوگا) اور اگر وہ ایسا دم تھا کہ اس کا صدقہ کرنا واجب نہیں تھا۔ تو ضائع کرنے سے کچھ ضمان لازم نہیں ہوتی۔ کیونکہ اس میں فقراء کی حق تلفی نہیں ہوئی اس لئے کہ ایسے دم سے ان کا حق متعلق نہیں ہوتا۔

مسئلہ :- اگر مذکورہ دونوں نوعوں میں سے کسی دم کا گوشت بیچا، تو بیع جائز ہے۔ کیونکہ اس کی ملکیت ابھی قائم ہے۔ لیکن آئنا ہے کہ جس دم کا گوشت کھانا جائز نہیں تھا۔ اور اس کا صدقہ کرنا واجب تھا۔ اس گوشت کے ثمن کا بھی صدقہ کرے۔ کیونکہ یہ ایسے بیع کا ثمن ہے، جس کا صدقہ کرنا فقراء کے حق کی وجہ سے واجب تھا۔ سو اس ثمن میں بھی ایک گونہ ناپاکی سرایت کئے ہوئے ہے۔ اس لئے اس سے پچھنے کی راہ مرئی ہی ہے کہ اسے صدقہ کر دیا جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل :

عمرہ کے احکام

عمرہ کے سلسلہ میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی۔

(ا) عمرہ واجب ہے یا نہیں ؟

(ب) اگر واجب ہے تو شرائط و جوہ کیا ہیں ؟

(ج) عمرہ کے رکن کا بیان

(د) واجبات عمرہ کا بیان

(ه) سنن عمرہ کا بیان

(و) مفسدات عمرہ کا بیان

(ز) عمرہ فاسد ہو جائے تو کیا حکم ہے ؟

عمرہ کی کیا حیثیت ہے ؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ عمرہ واجب ہے۔ جیسے صدقہ فطر، قربانی اور وتر واجب ہیں۔ ان نعمات

ہیں۔ سے بعض نے عمرہ کے لئے سنت کا لفظ بولا ہے، لیکن یہ اطلاق وجوب کے منافی نہیں ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ عمرہ فرض ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ عمرہ نفل ہے۔ تاہم نفل کی محبت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”حج فرض ہے اور عمرہ نفل ہے“ یہ مرتجح نفل ہے۔ اور جابر سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے عرض کیا ”یا رسول اللہ! کیا عمرہ واجب ہے؟“ تو آپ نے فرمایا نہیں۔ ہاں عمرہ کر لینا تمہارے لئے بہتر ہے۔ اور شافعی کی حجت یہ آیت ہے ”وَاتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ“ اور حج و عمرہ کو اللہ کے لئے پورا کرو۔ اس میں عمرہ کے اتمام کا حکم ہے۔ اور حکم فرضیت کے لئے ہوتا ہے۔ نیز روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”عمرہ چھوٹا حج ہے۔ اور بڑے حج کی فرضیت کتاب اللہ کی نفل سے ثابت ہے (لہذا چھوٹا حج بھی فرض ہوگا)۔ شافعی کے خلاف ہمارے دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ اس میں عمرہ کا ذکر نہیں ہے۔ اور حج کا مطلق اسم عمرہ کو شامل نہیں ہوتا۔ سو جو شخص عمرہ کو فریضہ قرار دے رہا ہے، وہ نفل پر زیادت کر رہا ہے۔ اور نفل پر زیادت کسی دلیل کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح حدیث اعرابی بھی ہماری دلیل ہے کہ اس میں اعرابی نے ایمان اور شرائع کے بارے میں سوال کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان اور شرائع کی وضاحت کی۔ اس وضاحت کے بعد اعرابی نے سوال کیا ”کیا مجھ پر اس کے علاوہ بھی کچھ لازم ہے؟“ تو آپ نے فرمایا ”نہیں! ہاں مگر یہ تم ازراہ نفل کوئی عبادت کرو۔“ اس فرمان کا ظاہر تقاضا ہے کہ عمرہ فرض نہیں ہے۔ باقی شافعی نے جو آیت کریمہ پیش کی ہے، اس میں عمرہ کی فرضیت پر کوئی دلالت نہیں۔ اس کی دو وجہیں ہیں ایک یہ کہ اس آیت میں ایک قرات العمرہ کے رفع کے ساتھ ہے یعنی ”ذَاتُمُورِ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ لِلَّهِ“ اس قرات کے مطابق الْعُمْرَةُ لِلَّهِ کلام تام ہے، اور اس کا الْحَجُّ پر عطف نہیں ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کفار کے عقیدہ کا رد فرما رہے ہیں۔ کفار عمرہ اصنام کے لئے کیا کرتے تھے۔ اس پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ عمرہ صرف اللہ کا حق ہے، اور اصنام کی عبادت شرک ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر عام قرات کے مطابق العمرہ پر نصب بھی پڑھا جائے تو بھی یہ شافعی کی حجت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ اس میں عمرے کے اتمام کا امر ہے، اور کسی چیز کا اتمام اسے شروع کرنے کے بعد ہوتا ہے، اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ شروع کرنے سے عمرہ کا اتمام فرض ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ علیٰ اور ابن مسعود سے اس آیت کی یہ تاویل منقول ہے کہ حج و عمرہ کا اتمام یہ ہے کہ گھر سے ان کا احرام باندھا جائے۔ علاوہ ازیں اگر یہ مان لیا جائے کہ اس میں عمرہ کرنے کا حکم ہے، تو اس پر کیا دلیل ہے کہ مطلق امر سے فرضیت ثابت ہوتی ہے۔ بلکہ ہمارے نزدیک فرضیت کے ثبوت کے لئے نفس امر کے علاوہ ایک زائد دلیل چاہیے۔ ہاں نفس امر کو احتیاطاً وجہ پر محمول کیا جاتا ہے، اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ عمرہ واجب ہے، لیکن فرض نہیں ہے۔ رہا حدیث میں عمرہ کو چھوٹے حج سے تعبیر کرنا، تو احتمال ہے کہ ثواب کے لحاظ سے اسے چھوٹا حج کہا گیا ہو، کیونکہ عمرہ حقیقتہً حج نہیں ہے۔ دیکھیے آیت بالا میں عمرہ کا حج پر عطف ہے۔ اور قاعدے کے مطابق کسی شئی کا اپنی ذات پر عطف نہیں ہوتا یعنی معطوف اور معطوف علیہ میں تغایر ہوتا ہے تو اس سے

معلوم ہوا کہ حج اور عمرہ دو الگ الگ چیزیں ہیں، نیز کہا جاتا ہے ”حج خلافت و ما اعتمر“ فلاں نے حج کیا اور عمرہ نہیں کیا۔ علاوہ ازیں عمرہ کو چھوٹائی کے ساتھ موصوف کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ عمرہ کا مرتبہ حج سے کم ہے۔ اور یہ متعین ہے کہ حج فرض ہے، اس لئے لازم ہے کہ عمرہ کو واجب قرار دیا جائے، تاکہ مرتبہ کا انخراط ظاہر ہو۔ کیونکہ واجب کا مرتبہ فرض سے کمتر ہے۔ باقی حدیث میں عمرہ کو تطوع قرار دینا شافعی کے خلاف توحجت بن سکتا ہے، ہمارے خلاف نہیں، کیونکہ شافعی عمرہ کی فرضیت کے قائل ہیں، اور فرض میں تطوع ہونے کا احتمال نہیں۔ اور ہم عمرہ کے وجوب کے قائل ہیں، اور وجوب میں جیسا کہ فرض ہونے کا احتمال ہوتا ہے، اسی طرح تطوع ہونے کا بھی احتمال ہوتا ہے، لہذا ایک احتمال کے مطابق واجب پر اسم تطوع کا اطلاق صحیح ہے، اور فرض میں یہ احتمال ہو ہی نہیں سکتا، لہذا فرض پر اسم تطوع کا اطلاق کسی صورت میں صحیح نہیں۔ حدیث سابق میں سائل کا یہ کہنا کہ ”کیا عمرہ واجب ہے؟“ یہاں واجب سے مراد فرض ہے۔ (کیونکہ سوال میں واجب کا لفظ مطلقاً بولا گیا ہے) اور علی الاطلاق یعنی عملاً اور اعتقاداً واجب فرض ہوتا ہے۔ (جبکہ واجب میں صرف وجوب عملی ہوتا ہے، تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ”لا“ فرما کر عمرہ کے علی الاطلاق وجوب کی نفی کی ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔

وجوب عمرہ کی شرائط عمرہ کے وجوب کی بھی وہی شرائط ہیں، جو حج کے وجوب کی ہیں، کیونکہ احکام حج کی فصل میں گزر چکی ہے۔

رکن عمرہ: عمرہ کا رکن طواف ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”و ليطوفوا بالبيت العتيق“ نیز امت کا اس پر اجماع ہے۔

رکن عمرہ کی شرائط یہ شرائط بالکل وہی ہیں جو حج کے لئے ہیں، سوائے وقت کے کہ عمرہ کا وقت تمام سال ہے۔ عمرہ اشہرج کے علاوہ تمام مہینوں میں اور خود اشہرج میں بھی جائز ہے، ہاں یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق میں عمرہ کرنا مکروہ ہے۔ تمام اوقات میں جواز تو اس کے لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”اتموا الحج والعمرة لله“ میں وقت کی قید نہیں ہے۔ اور روایت ہے کہ عائشہؓ فرماتی ہیں ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کوئی عمرہ نہیں کیا، جس میں میں حاضر نہ ہوں، اور آپ کا ہر عمرہ ذوالقعدہ میں ہوا“ نیز عمران بن حصین سے روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے اہل کی ایک جماعت کے ساتھ عشرہ ذی الحجہ میں عمرہ کیا“ ان دونوں حدیثوں سے اشہرج میں عمرہ کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ اور عمرہ کے جو روایت ہے کہ آپؐ اشہرج میں عمرہ سے منع کرتے تھے، تو یہ اہل حرم کے لئے شفقت کے طور پر تھا۔ تاکہ لوگ سال میں صرف ایک ہی وقت میں نہ آئیں بلکہ مختلف اوقات میں آتے رہیں، اور اہل حرم کی معیشت میں فراخی رہے۔ ہاں ظاہر الروایہ کے مطابق ہمارے نزدیک پانچ ایام میں عمرہ مکروہ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یوم عرفہ میں زوال سے پہلے مکروہ نہیں۔ شافعی فرماتے ہیں کہ ان ایام میں بھی مکروہ نہیں۔ شافعیؒ کی حجت آیت

بالا اور گزشتہ دونوں حدیثیں ہیں کہ ان میں یوم عرفہ اور یوم نحر بھی داخل ہو جاتے ہیں۔ ابو یوسفؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یوم عرفہ میں زواں سے پہلے وقوف کا وقت نہیں ہوتا، لہذا زواں سے پہلے عمرہ کرنے سے وقوف میں کوئی حرج واقع نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ عائشہؓ نے فرمایا: عمرہ کا وقت تمام سال ہے سوائے یوم عرفہ، یوم نحر اور ایام تشریق کے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سُن کر کہی ہے، کیونکہ اس باب میں اجتہاد کا کوئی دخل نہیں۔ نیز ان ایام میں حاجی حج کی ادائیگی میں مشغول ہوتا ہے۔ انہی ایام میں عمرہ کرنے سے حج میں حرج واقع ہوگا۔ اور عین ممکن ہے کہ عمرہ کی مصروفیت کی وجہ سے حج میں خلل پیدا ہو جائے۔ اس لئے ان ایام میں مکروہ ہے۔ شافعیؒ نے جن دلائل سے استدلال کیا ہے، ان سے ان ایام میں عمرے کا صرف جواز معلوم ہوتا ہے، اور جواز کے ہم بھی قائل ہیں۔ بحث صرف کراہت میں ہے، اور کسی چیز کے جائز ہونے سے اس کے مکروہ ہونے کی نفی نہیں ہوتی، جبکہ کراہت پر دلیل بھی موجود ہو۔ جس کا بیان سطور بالا میں گذرا۔

مسئلہ: اہل مکہ کے لئے حج و عمرہ کا میقات مختلف ہے۔ اہل مکہ کے لئے حج کا میقات ان کا گھر ہے، اور عمرے کا میقات حلّ ہے کہ تنعیم یا کسی دوسری جگہ سے عمرہ کا احرام باندھ کر آئیں۔

مسئلہ: عمرے کی مخطورات وہی ہیں، جو حج کی مخطورات ہیں۔ اور دورانِ عمرہ میں ان مخطورات کے ارتکاب کا حکم بھی وہی ہے، جو دورانِ حج میں ارتکاب کا ہے۔ اس کی مکمل تفصیل حج کے بیان میں ہو چکی ہے۔

واجباتِ عمرہ: عمرہ میں دو چیزیں واجب ہیں، صفا و مردہ کے درمیان سعی اور حلق یا قصر بانی طواف

صدر عمرہ میں واجب نہیں جس بن زیاد کا قول ہے، عمرہ میں طوافِ صدر بھی واجب ہے، جیسا کہ کہ خجّیؒ نے ذکر کیا۔ حسنؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طوافِ صدر طوافِ وداع ہوتا ہے، اور حاجی کی طوافِ معتبر کو بھی وداع کی حاجت ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شریعت نے طوافِ صدر کو حج سے معلق کیا ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ”جو شخص اس گھر کا حج کرے تو اس کے اس گھر سے آخری ملاقات طواف ہونی چاہیے“

سننِ عمرہ: عمرہ کی سنن وہی ہیں، جو حج کی ہیں۔ ہاں اتنا فرق ہے کہ عمرہ میں طوافِ عمرہ کے پہلے چکر کے وقت جب استلامِ حجر کرے تو تلبیہ بند کر دے۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ اگر عمرے کا احرام مدینہ سے باندھ کر آیا ہے، تو حرم میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ قطع کرے اور مکہ سے احرام باندھا ہے تو جب بیت اللہ پر نظر پڑے، اس وقت تلبیہ قطع کرے۔ لیکن صحیح اکثر علماء کا قول ہے، اس لئے ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم عمرہ میں تلبیہ کہتے رہتے، یہاں تک کہ استلامِ حجر کرتے۔“ اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تین عمرے ذوالقعدہ میں کئے۔ اور ہر عمرے میں استلامِ حجر تک تلبیہ کہا، نیز اس لئے کہ استلامِ حجر تک ہے، اور حرم میں داخل ہونا اور بیت اللہ پر نگاہ پڑنا تک نہیں ہے، لہذا ایسے فعل کے وقت تلبیہ قطع کرنا اولیٰ ہے، جو تک ہے۔ اسی لئے حج میں رمی کے وقت تلبیہ قطع

کیا جاتا ہے، کیونکہ رمی نسک ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ واللہ اعلم۔

عمرہ کس فعل سے فاسد ہوتا ہے؟ اور فاسد ہو جائے تو کیا حکم ہے؟ عمرہ فعل
جماع سے

فاسد ہوتا ہے۔ بشرطیکہ اس میں دو چیزیں باقی جائیں۔ اجماع فرج میں ہوا ہو۔ اس کی وجہ حج میں گزر چکی ہے۔ ۲ مکمل طواف یا اکثر طواف یعنی چار چکروں سے پہلے ہو۔ کیونکہ عمرے کا رکن طواف ہے۔ تو ادائیگی رکن سے پہلے جماع کرنے سے عمرہ فاسد ہو جائے گا۔

جب عمرہ فاسد ہو جائے تو اسے جاری رکھے۔ اور پھر اس کی قضا کرے اور فساد کی وجہ سے ہمارے نزدیک ایک بکسوی لازم ہوگی۔ اور شافعی فرماتے ہیں مکہ حج کی طرح ایک بد نہ لازم ہوگا۔

مسئلہ: اگر طواف عمرہ کے چار چکروں کے بعد یا مکمل طواف کے بعد اور سعی سے پہلے یا طواف سعی کے بعد اور حلق سے پہلے جماع کیا تو عمرہ فاسد نہیں ہوگا۔ کیونکہ ادائیگی رکن کے بعد جماع ہوا۔ ہاں حالت احرام میں کرنے کی وجہ سے دم لازم ہوگا۔ اور اگر حلق کے بعد جماع کیا تو کچھ لازم نہیں ہوگا کیونکہ حلق پر احرام ختم ہو جاتا ہے۔

مسئلہ: اگر دوبارہ بارہ جماع کیا تو اس میں اتفاق و اختلاف سمیت بعینہ وہی تفصیل ہے جو ش کے سلسلہ میں گذر چکی ہے۔ واللہ الموفق۔

کتاب النکاح

اس کتاب میں گفتگو کے چار بنیادی موضوعات ہیں۔

- (ا) نکاح شرعی کی حیثیت
- (ب) رکن نکاح کا بیان
- (ج) شرائط رکن کا بیان
- (د) نکاح کے حکم کا بیان

فصل نکاح شرعی کی حیثیت

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ غلبہ شہوت کی حالت میں نکاح فرض ہے۔ چنانچہ جو شخص نفسانی خواہش سے اتنا مغلوب ہے کہ اس کے لئے صبر کرنا ممکن نہیں ہے، اور اس کے ساتھ وہ مہر اور نان و نفقہ کی ایک بلی کی قدرت رکھتا ہے، پھر نکاح نہیں کرتا تو گناہ گار ہے۔

اور عدم غلبہ شہوت کی حالت میں نکاح کی کیا حیثیت ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔
۱۔ منکرین قیاس، داؤد بن علی اصفہانی وغیرہ اصحاب ظواہر کا قول ہے کہ نماز، روزہ وغیرہ فرض عین کی طرح نکاح بھی فرض عین ہے۔ چنانچہ جو شخص مہر، نفقہ اور ولی پر قدرت کے باوجود اسے ترک کرتا ہے، وہ گناہ گار ہے۔

۲۔ شافعی فرماتے ہیں کہ فرید و فروخت کی طرح نکاح بھی ایک امر مباح ہے (یعنی دوسرے معاملات کی طرح اس معاملہ کا درجہ بھی اباحت کا ہے)

۳۔ ہمارے اصحاب کا تعین حیثیت میں اختلاف ہے۔ (ا) بعض کہتے ہیں کہ نکاح مذہب و مستحب ہے۔ کرنی کا میلان اسی طرف ہے۔ (ب) بعض کہتے ہیں کہ یہ فرض کفایہ ہے۔ جیسے جہاد اور نماز جنازہ ہے۔ کہ کچھ افراد کے ادا کر لینے سے باقی لوگوں کو ذمہ سے ساقط ہو جاتا ہے۔ (ج) اور بعض کہتے ہیں کہ یہ واجب ہے

پھر قائلین وجوب کا کیفیت وجوب میں اختلاف ہے۔ ۱۔ بعض کے نزدیک یہ واجب کفایہ ہے۔
 جیسے سلام کا جواب دینا واجب کفایہ ہے۔ ۲۔ بعض کے نزدیک یہ واجب عین ہے، لیکن صرف عللاً، اس
 وجوب کا قطعی اور یقینی اعتقاد رکھنا واجب نہیں ہے۔ جیسے صدقہ فطر، قربانی اور نماز وتر کی حیثیت ہے۔
 اصحاب ظواہر، ظواہر نصوص سے استدلال کرتے ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔
 ”فانکحوا ما طاب لکم من النساء“ ”سو نکاح کرو اپنی پسندی عورتوں سے“

نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے :

”وانکحوا الایامی منکم والصالحین“ اور نکاح کرو اُبے شوہر عورتوں کا اپنے میں سے اور اپنے
 من عبادکم وایما نکم۔ نیک غلاموں اور باندیوں کا۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”نکاح کرو اور طلاق نہ دو۔ اس لئے کہ طلاق سے زمین کا عرش ہل
 جاتا ہے۔“ مزید ارشاد نبوی ہے ”نکاح کرو، (امت میں) اضافہ کرو، اس لئے کہ قیامت کے دن دوسری
 امتوں کے مقابلے میں تمہاری کثرت میرے لئے باعث فخر ہوگی۔“ — مذکورہ آیات (اور احادیث) میں نکاح
 کا مطلقاً حکم دیا گیا ہے۔ اور اہم مطلق فرضیت اور وجوب قطعی کے لئے ہوتا ہے گرنہ کہ اس کے خلاف پر کوئی
 دلیل قائم ہو۔ نیز اس لئے کہ زنا سے امتناع واجب ہے، اور یہ امتناع نکاح کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور جو چیز
 واجب تک وصول کا ذریعہ ہو وہ واجب ہوتی ہے۔ (لہذا نکاح واجب قطعی ہے)

شاقعی کی حجت درج ذیل آیت ہے۔

واحل لکم ما ذراؤ لکم ان
 تبتغوا بما موالکم۔
 اور ان مذکورہ عورتوں کے سوا باقی عورتیں تمہارے لئے حلال
 کی گئی ہیں یہ کہ اپنے اموال کے ذریعے انہیں چاہو۔

اس آیت میں ایک تو حلال کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ اور حلال کا لفظ مباح کا مترادف ہے۔ دوسرے
 لکم فرمایا گیا۔ جبکہ لکم کا استعمال مباحات میں ہوتا ہے۔ نیز اس لئے کہ نکاح قضاے شہوت کا ایک سبب ہے
 لہذا بغیر منجباغ باندی خریدنے کی طرح مباح ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ قضاے شہوت میں اپنی ذات کو ایصال نفع ہے
 اور انسان پر اپنی ذات کے لئے ایصال نفع واجب نہیں ہے۔ بلکہ کھانے پینے کی طرح بنیادی طور پر مباح ہے۔
 جب نکاح کا مباح ہونا ثابت ہوا تو یہ واجب نہیں ہو سکتا، کیونکہ مباح اور واجب میں منافات ہے نیز اللہ
 تعالیٰ کا یہ فرمان نکاح کے عدم وجوب پر دلیل ہے۔

”سید اوحسود وانبیاء من
 الصالحین۔“
 اور مقتدا ہوں گے اور اپنے نفس کو بہت روکنے والے
 ہوں گے اور نبی بھی ہوں گے۔ اور اعلیٰ درجہ کے شائستہ
 ہوں گے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مقام مدح میں بھائی کی صفت ”مصور“ بیان فرمائی ہے۔ اور ”مصور“ اس
 شخص کو کہا جاتا ہے، جو قدرت کے باوجود نکاح نہ کرے۔ اگر نکاح واجب ہوتا تو ترک واجب پر ان کی مدح نہ
 کی جاتی، کیونکہ ترک واجب قابل مذمت ہے نہ کہ قابل مدحت۔
 ہمارے اصحاب میں سے جو حضرات نکاح کے مذہب و استحباب کے قائل ہیں ان کی حجت یہ روایت ہے

کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

من استطاع منكم الباءة فليتزوج
ومن لم يستطع فليصم فان
الصوم له وجاء۔
”تم میں سے جو شادی کی استطاعت رکھتا ہے، اسے
چاہیے کہ شادی کرے، اور جو استطاعت نہیں رکھتا
وہ روزے رکھے۔ اس لئے کہ روزہ اس کی قوت (شہوانیہ)
کا چور کر دے گا۔“

اس حدیث میں آپ نے روزے کو نکاح کا قائم مقام قرار دیا ہے۔ اور روزہ رکھنا واجب نہیں ہے۔ اس
سے معلوم ہوا کہ نکاح کرنا بھی واجب نہیں ہے، کیونکہ غیر واجب، واجب کا قائم مقام نہیں ہوتا۔ نیز صحابہ
کرام میں کچھ ایسے حضرات بھی تھے۔ جنہوں نے نکاح نہیں کیا تھا، اور یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے
علم میں تھی، اس کے باوجود آپ نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ نکاح کرنا واجب
نہیں ہے۔

اور جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ نکاح فرض کفایہ یا واجب کفایہ ہے۔ ان کی محبت وہاں نہیں جو
باب نکاح میں وارد ہوئے ہیں، کیونکہ امر مطلق فرضیت اور وجوب قطعی کے لئے ہوتا ہے۔ اور نکاح کے بارے
میں یقینی اور حتمی طور پر یہ بات نہیں کہی جاسکتی، کیونکہ انفرادی طور پر اگر کوئی آدمی اسے ترک کرتا ہے، تو گنہگار
نہیں ہے۔ لہذا اس امر سے فرضیت و وجوب بطور کفایہ مراد لیا جائے گا، سو نکاح، جہاد، نماز جنازہ اور سلام کے
جواب سے مشابہ ہے۔

اور جو حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ نکاح واجب عین تو ہے، لیکن صرف علی طور پر، یقینی و حتمی اعتقاد
کے طور پر نہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ جو صیغہ امر خالی از قرینہ ہو، اس میں فرضیت کا احتمال بھی ہوتا ہے اور
مذنب کا بھی۔ کیونکہ امر میں مانگ اور طلب ہوتی ہے۔ اور طلب کا معنی مذنب اور فرضیت دونوں میں پایا جاتا ہے۔
لہذا اس فعل پر عمل تو لامحالہ کیا جائے گا۔ اور یہی وجوب عمل کا مفہوم ہے۔ اور ابہام کے
ساتھ یہ اعتقاد رکھا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی اس صیغہ میں جو بھی مراد ہے۔ وجوب قطعی یا مذنب۔
وہ حق ہے۔ کیونکہ یہ فعل اگر اللہ کے یہاں واجب ہے تو وہ اس امر پر عمل کر کے اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہو جائے
گا، اور عذاب سے بچ جائے گا۔ اور اگر مندوب ہے تو عمل کر کے ثواب پائے گا۔ لہذا بقدر امکان احتیاط کرتے
ہوئے اور ضرر سے احتراز کرتے ہوئے بایں طور وجوب کا قول اختیار کیا جائے۔ اور راہ احتیاط اپنا ناشر عا و
عقلاً واجب ہے۔

ہمارے اصحاب میں سے جو حضرات نکاح کی فرضیت اور وجوب کے قائل ہیں۔ انہوں نے اسی اصل کی بنا پر
کہا ہے کہ فرائض و سنن کی ادائیگی کے ساتھ معاملہ نکاح میں مشغولیت، نکاح چھوڑ کر اپنے آپ کو نفل عبادات کے
لئے یکسو کر لینے سے بہتر ہے۔ اور یہ اصحاب ظواہر کا قول ہے۔ ہمارے قول کی وجہ ظاہر ہے
کیونکہ فرض و واجب کی ادائیگی میں اشتغال بہر صورت نفل میں اشتغال سے بہتر ہے۔ اور جو حضرات نکاح
کے مذنب و استحباب کے قائل ہیں، وہ اسے دوسرے نوافل پر بعض دیگر وجوہ سے ترجیح دیتے ہیں۔ علی نکاح
سنت ہے، نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ”نکاح میری سنت ہے۔ اور بالا جماع سنت کا درجہ نوافل پر

مقدم ہے۔ نیز اس لئے آپ نے ترک سنت پر ڈرایا ہے۔ ارشاد ہے۔ ”جس نے میری سنت سے اعراض کیا وہ مجھ سے نہیں ہے“ اور ترک نوافل پر وعید نہیں ہوتی (اس سے معلوم ہوا کہ نکاح کا مرتبہ دوسرے نوافل سے بلند ہے)۔ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہ صرف یہ کہ نکاح کیا، بلکہ اس پر ایسی مداومت فرمائی کہ آپ کے ایام میتا اس سے خالی نہیں رہے۔ مزید برآں آپ اللہ کی عطا کردہ اباحت کے مطابق اس میں اضافہ فرماتے رہے۔ اور متعدد نکاح کئے۔ اور اگر نوافل کے لئے یکسوئی افضل ہوتی تو آپ ایسا نہ کرتے، کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ انبیاء علیہم السلام جہاں تک ممکن ہو، افضل عمل ترک نہیں کرتے۔ کیونکہ بقدر امکان افضل عمل کا ترک، ان حضرات کے شان رفیع کے لحاظ سے لغزش شمار کیا جاتا ہے۔ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں نکاح کی فضیلت ثابت ہو چکی تو امت کے لئے بھی یہی عمل افضل قرار پائیگا۔ کیونکہ شرائع میں اصل عموم ہے۔ خصوص کسی خاص دلیل کی بنا پر ہوتا ہے۔ نکاح ایک ایسے مقصود تک وصول کا ذریعہ ہے، جو نوافل سے افضل ہے۔ اور وہ مقصود ہے اپنے نفس کو بدکاری سے بچانا، عورت کو ہلاکت سے بچانا، کیونکہ عورت کمانے سے عاجز ہے، تو مرد نکاح کر کے عورت کے لباس، رہائش اور خوراک کا ذمہ لیتا ہے۔ اسی طرح نکاح صاحب ایمان و توحید پچھے کے حصول کا ذریعہ ہے۔ مذکورہ مقاصد میں سے ہر ایک مقصد نوافل پر فضیلت رکھتا ہے۔ سو ان مقاصد تک وصول کا جو سبب اور ذریعہ ہے، وہ بھی نوافل سے افضل ہوگا۔ جسے جہاد اور قضا ہے۔

اور شافعی کے نزدیک نکاح ترک کر کے عبادت نافذہ کے لئے یکسو ہونا افضل ہے۔ ان کی اصل کے مطابق اس مسئلہ کی تخریج ظاہر ہے کہ مندوب مباح سے مقدم ہوتا ہے۔ شافعی نے نکاح کی اباحت اور حلت پر جو دلائل ذکر کئے ہیں ہم بھی اس کے قائل ہیں کہ فی نفسہ نکاح مباح اور حلال ہے۔ لیکن اس حیثیت سے کہ یہ زنا سے بچنے کا سبب ہے وغیرہ۔ یہ واجب لغیرہ یا مندوب و مستحب لغیرہ ہے۔ اور ایک ہی فعل کا ایک جہت سے مباح ہونا اور دوسری جہت سے واجب یا مندوب ہونا ممکن ہے، کیونکہ جب جہات مختلف ہوں تو منافات نہیں رہتی۔ — رہا مقام مدح میں صفت ”محسوز“ سے استدلال، تو احتمال ہے کہ ان کی شریعت میں نوافل کے لئے یکسوئی نکاح میں اشتغال سے افضل ہو۔ پھر ہماری شریعت میں مذکورہ بالا دلائل کی بنا پر یہ فضیلت منسوخ ہو گئی ہو۔ واللہ اعلم۔

فصل رکن نکاح کا بیان

نکاح کا رکن ایجاب و قبول ہے۔ یہ رکن مخصوص الفاظ کے ساتھ ادا ہوتا ہے۔ یا ایسی علامات کے ساتھ، جو الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ — سو یہ فعل چار مباحث پر مشتمل ہے :

(۱) اس لفظ کا بیان، جس کے حروف و ماخذ سے نکاح منعقد ہوتا ہے۔

(ب) اس لفظ کے صیغہ کا بیان۔

(ج) نکاح کیا ایک عاقد سے منعقد ہو جاتا ہے؟ یا اس کے لئے دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے؟

د، ایجاب و قبول کی گنجائش کا بیان۔

اب ہم اللہ کی توفیق و اعانت سے ان کا بیان شروع کرتے ہیں۔

العقاد نکاح کے لئے ضروری الفاظ کا بیان | نکاح اور تزویج کے الفاظ سے نکاح کے انعقاد میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لیکن کیا بیع، ہبہ، صدقہ اور تملیک کے الفاظ سے بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب فرماتے ہیں کہ ہو جاتا ہے، اور شافعی فرماتے ہیں کہ نکاح اور تزویج کے الفاظ کے سوا کسی لفظ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ شافعی کی محبت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا

اتقوا الله في النساء فانهن عند
كم عوان اتخذتموهن بامانة
الله واستحللتم فروجهن
بكلمة الله۔
عورتوں کے بارے اللہ سے ڈرو، اس لئے کہ وہ تمہارے
پاس قیدی ہیں، تم نے انہیں اللہ کی امانت سے لیا
ہے، اور اللہ کے کلمہ سے وہ تمہارے لئے حلال
ہوئی ہیں۔

اور قرآن کریم میں اللہ کا یہ کلمہ لفظ نکاح اور تزویج ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ”وَأَنْكِحُوا
الْأَيَامَى مِنْكُمْ“ نیز ارشاد ہے ”نَرَدِّجُنَا كَهَآ“ نیز اس لئے کہ نکاح کا حکم اصلی ازدواج ہے
اور ملک ازدواج کا ذریعہ نہیں ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ انعقاد نکاح کے لئے کوئی ایسا لفظ ہو جس میں ازدواج
کا مفہوم پایا جائے۔ اور ایسا لفظ صرف نکاح اور تزویج ہی ہے۔ ہماری دلیل ہے کہ لفظ ہبہ کے
ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نکاح منعقد ہوا ہے، لہذا آپ کی امت کے نکاح بھی اس لفظ سے
منعقد ہو جانے چاہئیں۔ اس پر دلیل ہے کہ اللہ نے سورۃ الاحزاب میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب
کرتے ہوئے فرمایا:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ
الَّتِي أَتَيْتَ أَجُورَهُنَّ۔
اے نبی! ہم نے آپ کے لئے آپ کی یہ بیبیاں حلال
کی ہیں جن کو آپ ان کے مہر دے چکے ہیں۔

اور پھر اسی سلسلہ کلام کے ذیل میں ارشاد ہوتا ہے۔
”وَأَمْرًا مُمْنَةً أَنْ وَهَبْتَ لِلنَّبِيِّ
أَنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا۔
خالصة لك من دون المؤمنين...“
”اور اس مسلمان عورت کو بھی جو اپنے کو نبی کے لئے ہبہ
کرے۔ بشرطیکہ نبی اسے نکاح میں لانا چاہیں، یہ صرف
آپ کے لئے مخصوص ہے نہ کہ دوسرے مومنین
کے لئے۔“

اس میں اللہ تعالیٰ نے یہ واضح فرمادیا کہ اگر ایک مومن عورت اپنی ذات نبی کے لئے ہبہ کرے اور
نبی اسے قبول فرمائیں تو یہ آپ کے لئے حلال ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ جو چیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں
مشروع ہو، وہ امت کے لئے بھی مشروع ہوتی ہے، سوائے اس کے کہ خصوصیت کی کوئی دلیل موجود ہو۔
اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے اور کہا جائے کہ یہاں خصوصیت کی دلیل موجود ہے۔
کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس اجازت کے ساتھ یہ وضاحت فرمادی کہ ”خالصة لك من دون
المؤمنين“ (لہذا کسی امتی کا نکاح لفظ ہبہ کے ساتھ جائز نہ ہوگا) تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس فرمان کا مطلب

ہے کہ صہبہ کی صورت میں اجرو مہر کے بغیر نکاح کا جواز صرف آپ کے لئے ہے، مومنین کے لئے نہیں۔ تو یہاں خصوصیت مہر و اجر کے بغیر جواز نکاح میں ہے۔ لفظ صہبہ کے استعمال میں نہیں۔ اور اس کی کئی وجوہ ہیں۔
 ﷲ تعالیٰ نے اس کے معاً بعد یہ ذکر فرمایا

”قد علمنا ما فرضنا علیہم“
 بے شک ہمارے علم میں ہے، جو ہم نے ان پر ان کی بیبیوں کے بارے میں (مہر، فرض) کیا تھا۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ اپنی ذات صہبہ کرنے والی عورت کا آپ کے لئے خاص ہونا یہ ہے کہ اس نکاح میں اللہ کی طرف سے مہر فرض نہیں ہے۔ پھر اس کے بعد ارشاد ہے۔

لکھلا یكون علیک حرج۔ تاکہ آپ پر کوئی تنگی نہ ہو۔

اور یہ واضح ہے کہ نفس عبارت (یعنی لفظ صہبہ کے استعمال) سے کوئی تنگی واقع نہیں ہوتی۔ تنگی تو بدل اور مہر دینے میں ہے۔ (لہذا خالصہ کا تعلق مہر سے ہے، لفظ صہبہ سے نہیں)

۳۔ اللہ تعالیٰ یہ بات لفظ صہبہ کے استعمال میں، آپ کے لئے ایک خصوصی امتنان و احسان کے طور پر فرما رہے ہیں، جو لفظ تردیج کے استعمال میں نہیں ہے، اور امتنان کی صورت یہی ہے کہ مہر دینا ضروری نہ رہے، لہذا خالصہ لفظ میں خلوص کا تعلق مہر سے ہوگا۔ (خلاصہ یہ کہ صہبہ کے استعمال سے نکاح منع ہو جاتا ہے۔ خواہ نبی کا ہو یا امتی کا۔ البتہ نبی کے ساتھ نکاح کرتے ہوئے جب یہ لفظ استعمال کیا جائے گا، تو مہر دینا ضروری نہیں ہوگا، جبکہ امتی کے لئے عام قانون کے مطابق مہر دینا ضروری ہوگا۔)

نیز اس لئے کہ لفظ نکاح و تردیج کے ساتھ انعقاد نکاح اس لئے ہو جاتا ہے کہ یہ الفاظ شرعاً نکاح کے حکم اصلی یعنی ازدواج کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اور یہ حکم ملک کے بغیر مشروع نہیں۔ سو یہ الفاظ بولنے سے ازدواج تو لفظاً ثابت ہوتا ہے، اور اس کا لازم، ملک شرعاً ثابت ہوتا ہے۔ اور لفظ ملک ایک دوسرے حکم یعنی ملک کے لئے وضع کیا گیا ہے اور نکاح کے سلسلہ میں ملک بغیر ازدواج کے مشروع نہیں ہے۔ سو نکاح کے لئے جب لفظ ملک کا استعمال کیا تو ضروری ہے کہ اس لفظ کا حقیقی معنی یعنی ملک ثابت ہو۔ اور اس کے ساتھ ساتھ اس کا لازم شرعی یعنی ازدواج ثابت ہو۔ یہ ایک لفظ سے دوسرے پر استدلال ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ ان دونوں حکموں میں شرعاً لازم ہے، کہ ایک دوسرے کے بغیر مشروع نہیں ہے۔ سو جب ایک ثابت ہوگا تو لازماً دوسرا بھی ثابت ہوگا۔ اور کسی ایک کے لئے رضا کا اظہار دوسرے کے لئے رضا مند تصور کیا جائے گا۔ — یہی حدیث! تو ہم بھی اس کے مقتضی کے قائل ہیں، لیکن آپ یہ کیسے کہتے ہیں کہ ان الفاظ (صہبہ و ملک وغیرہ) سے استحلال نکاح غیر کلمۃ اللہ سے استحلال ہے، سو اب بات حایت میں مذکور لفظ کلمۃ اللہ کی تفسیر پر آٹھری۔ ہم کہتے ہیں کہ احتمال ہے کہ کلمہ سے مراد حکم ہو۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے اس فرمان میں ہے ”و لا کلمۃ سبقت من ربک“ لہذا یہ کہنا کیسے درست ہو کہ ان الفاظ سے جواز نکاح اللہ کا حکم نہیں ہے۔ بلکہ اس کے اللہ کا حکم ہونے پر مذکورہ دلائل، دلیل ہیں۔ علاوہ ازیں جو لفظ بھی ان حکم شرعی کی علامت ہو۔ وہ اللہ کا حکم ہوتا ہے۔ اور حدیث میں کلمہ کی اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت اس اعتبار سے ہے کہ اس کا شارع اللہ تعالیٰ ہے۔ وہی اس لفظ کو حکم شرعی کے ثبوت کا سبب بنانے والا ہے۔ اس لحاظ سے یہ اللہ کا کلمہ ہے۔ سو اس وضاحت کی روشنی میں کلمۃ اللہ سے استحلال کا ذکر غیر کلمۃ اللہ سے استحلال کی نفی نہیں کرتا۔ بلکہ غیر کلمۃ اللہ مسکوت عنہ کے درجہ میں ہے۔ لہذا اس حدیث

سے احتجاج صحیح نہیں ہے
مسئلہ : ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک لفظ اجارہ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ فقہاء کے ہاں اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ نکاح صرف اس لفظ سے منعقد ہوتا ہے، جو تملیک عین کے لئے وضع کیا گیا ہو۔ ابن رستم نے محمدؐ سے ان کا یہ قول روایت کیا ہے کہ ”ہر وہ لفظ جو لغت میں تملیک رقبہ کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ حرہ (آزاد عورت) کے بارے میں اسے نکاح سمجھا جائے گا۔“ اور کرنی سے حکایت ہے کہ لفظ اجارہ سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ ”خاتوھن اجدوھن“ (سو انہیں ان کے اجر دو۔) اس میں اللہ تعالیٰ نے ہر کو اجر سے تعبیر فرمایا ہے۔ اور اجر صرف اجارہ میں ہوتا ہے۔ پس اگر لفظ اجارہ سے نکاح منعقد نہ ہوتا ہو۔ تو ہر کو اجر کنہا درست نہیں ہے۔۔۔ اکثر علماء کے قول کی وجہ یہ ہے اجارہ ایسا عقد ہے جس میں وقت کا تقرر ضروری ہوتا ہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اجارہ میں دوام کی قید لگائی جائے تو اجارہ باطل ہو جاتا ہے۔ جبکہ نکاح عقد دائمی ہوتا ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ عقد نکاح میں تقرر وقت سے نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ (تو معلوم ہوا کہ ان دونوں کی حقیقت جدا جدا ہے) لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ مانع انعقاد لفظ کے استعمال سے عقد انعقاد پذیر ہو؟ نیز اس لئے کہ اجارہ میں تملیک منفعت ہوتی ہے۔ اور بضع (فرج) کے منافع، اجزاء اور اعیان کا حکم رکھتے ہیں۔ سو تملیک منفعت سے عین کی تملیک کیسے ثابت ہو سکتی ہے؟

مسئلہ : لفظ اعارہ کے استعمال سے بھی نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ اعارہ کو اگر اباحت منفعت کے معنی میں لیا جائے تو لفظ اباحت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اباحت میں تملیک کا مفہوم بالکل معدوم ہے، اور اگر اسے تملیک منفعت کے معنی میں لیں تو بھی نکاح درست نہیں۔ کیونکہ نکاح کا انعقاد ایسے لفظ سے ہو سکتا ہے، جو تملیک رقبہ کے لئے وضع کیا گیا ہو، اور یہ مفہوم اس لفظ میں موجود نہیں۔

مسئلہ : مشائخ کا لفظ قرض کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ لفظ قرض سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ قرض، اعارہ کے معنی میں ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ منعقد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ قرض سے عین کی ملکیت ثابت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ قرض لی ہوئی چیز قرض لینے والے کی ملک ہو جاتی ہے۔

مسئلہ : لفظ سلم کے بارے میں بھی مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ لفظ سلم سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ حیوان میں بیع سلم کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ منعقد ہو جاتا ہے کیونکہ سلم سے ملک رقبہ ثابت ہو جاتی ہے۔ اور ہمارے نزدیک حیوان میں بیع سلم منعقد ہو جاتی ہے چنانچہ اس بیع میں اگر مبیع پر قبضہ ہو جائے تو اسے ملک فاسد شمار کیا جاتا ہے، لیکن یہ ضروری نہیں کہ جس چیز سے بیع فاسد ہو اس سے نکاح بھی فاسد ہو جائے۔

مسئلہ : اسی طرح لفظ صرف کے بارے میں بھی اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اس لفظ سے نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ لفظ دراہم و دنانیر میں ملکیت کے اثبات کے لئے وضع کیا گیا ہے، جو کہ تعین سے متعین نہیں ہوتے اور نکاح میں معقود علیہ تعین سے متعین ہو جاتا ہے۔ اور بعض کہتے ہیں منعقد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس سے عین کی فی الجملہ ملکیت ثابت ہوتی ہے۔

مسئلہ : ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک لفظ وصیت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ وصیت میں تملیک کی اضافت بالبعد الموت کی طرف ہوتی ہے، جبکہ نکاح میں اگر زمانہ مستقبل کی طرف اضافت کی جائے تو نکاح صحیح نہیں ہوتا۔ اور طحاوی سے حکایت ہے کہ لفظ وصیت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے کیونکہ وصیت سے رقبہ کی فی الجملہ ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور ابو عبد اللہ بصری حکایت کرتے ہیں کہ کرنی نے فرمایا ”اگر وصیت کو حال سے مقید کر دیا۔ مثلاً یوں کہا کہ ”میں نے تمہارے لئے اپنی اس بیٹی کی ابھی وصیت کی“ تو نکاح منعقد ہو جائے گا۔ کیونکہ وصیت میں جب حال کی قید لگا دی تو یہ تملیک سے مجاز ہو گیا۔

مسئلہ : لفظ اطلاق (کسی چیز کا اطلاق کر دینا) اور اباحت سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ لفظ ملکیت پر بالکل دلالت نہیں کرتے۔ یہی وجہ ہے کہ جس کے لئے طعام مباح کیا گیا ہو۔ اس کے لئے کھانا پینا تو جائز ہو جاتا ہے۔ لیکن طعام میں ملکیت بیسح کی رہتی ہے۔ چنانچہ بیسح کو روکنے کا حق بھی حاصل ہوتا ہے۔

مسئلہ : لفظ متعہ سے نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ لفظ تملیک کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے نیز اس لئے کہ متعہ عقد منسوخ ہے۔ اس کی وجہ الشاء اللہ اپنے مقام میں آئے گی۔

مسئلہ : اگر لونڈی کی طرف صہبہ کی اضافت کی، مثلاً ایک آدمی نے دوسرے کو کہا کہ ”میں نے اپنی یہ لونڈی تجھے صہبہ کی“ تو یہاں اس حال کو دیکھا جائے گا۔ جس میں یہ بات کہی گئی ہے۔ اگر حال نکاح پر دلالت کرتا ہے۔ مثلاً اس وقت گواہ موجود تھے، اور ہر موطل یا معجل مقرر کیا گیا تھا۔ وغیرہ۔ تو صہبہ سے نکاح مراد لیا جائے گا، اور اگر حال نکاح پر دلالت نہیں کرتا تو وہ صہبہ کی نیت پر فیصلہ ہو گا۔ اگر وہ صہبہ کی نیت نکاح کی تھی اور موصوبہ لہ نے اس کی تصدیق کی تو اسے نکاح ہی سمجھا جائے گا۔ اور اگر نکاح کی نیت نہیں تھی تو اسے تملیک رقبہ سمجھا جائے گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسئلہ : الفاظ مذکورہ سے جیسا کہ بہ طریق اصالت نکاح منعقد ہوتا ہے۔ اسی طرح بہ طریق نیابت بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ مثلاً کسی کو اپنا وکیل بناتا ہے۔ یا اپنا قاصد بھیجتا ہے۔ اور وہ الفاظ مذکورہ استعمال کرتے ہیں۔ کیونکہ وکیل کا تصرف موکل کا تصرف سمجھا جاتا ہے۔ اور رسول کا کلام مرسل کا کلام تصور کیا جاتا ہے۔ باب نکاح میں جواز وکالت کے لئے اصل یہ روایت ہے کہ نجاشی نے ام حبیبہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نکاح کروایا۔ نجاشی کا یہ اقدام دو صورتوں سے خالی نہیں، یا انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ام سے ایسا کیا یا بغیر ام کے۔ سو اگر انہوں نے ام کے مطابق ایسا کیا تو وہ وکیل قرار پاتے ہیں۔ اور اگر بغیر ام کے یہ قدم اٹھایا تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بعد میں اس عقد کی اجازت دی۔ اور اجازت لاحقہ وکالت سابقہ کی طرح سمجھی جاتی ہے۔

مسئلہ : نکاح جیسا کہ عبارت سے منعقد ہوتا ہے۔ اسی طرح گونگے کے اشارے سے بھی منعقد ہو جاتا ہے بشرطیکہ اس کا اشارہ معلوم و مفہوم ہو۔

مسئلہ : نکاح تحریر سے بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ غائب کی تحریر اس کے خطاب کی طرح ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جس لفظ سے نکاح منعقد ہوتا ہے۔ ایجاب و قبول کے الفاظ اگر صیغہ ماضی میں ہوں تو ان سے نکاح منعقد ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ مثلاً اس کا صیغہ کیا ہونا چاہیئے؟

(اور دوسرا کہتا ہے "میں نے قبول کیا") اسی طرح دوسرے الفاظ مذکور کا حکم ہے۔ لیکن ایسے دو الفاظ جن میں سے ایک ماضی ہو اور دوسرا مستقبل ہو۔ مثلاً ایک آدمی دوسرے کو کہتا ہے "مجھ سے اپنی بیٹی کا نکاح کر دو" یا "میں تمہارے پاس تمہاری بیٹی سے منگنی کرنے آیا ہوں" یا "میں تمہارے پاس اس لئے آیا ہوں کہ تم اپنی بیٹی کا مجھ سے نکاح کر دو" تو باپ نے کہا "میں نے تجھ سے نکاح کر دیا" یا میرے کسی عورت سے کہا "میں ایک ہزار درہم پر تجھ سے نکاح کرتا ہوں۔ تو عورت نے کہا کہ "میں نے اس پر تجھ سے نکاح کیا" یا عورت سے کہا "مجھے اپنا زوج بنائے" یا "اپنے سے میرا نکاح کر دے" تو عورت نے کہا۔ "میں نے تجھے اپنا زوج بنایا" یا "میں نے تجھ سے نکاح کیا" تو ان تمام صورتوں میں استحساناً نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ نکاح منعقد نہ ہو۔ کیونکہ صیغہ استقبال وعدہ ہے، اور امر بھی استقبال کی ایک فرع ہے۔ تو چونکہ ابھی استقبال نہیں پایا گیا، اس لئے ایجاب بھی نہیں پایا گیا (اور نکاح کے انعقاد کے لئے ایجاب و قبول دونوں ضروری ہوتے ہیں) لیکن فقہاء نے اس مقام میں قیاس ترک کر دیا، کیونکہ روایت ہے کہ بلالؓ نے کسی انصاری گھرانے میں نکاح کا پیغام دیا۔ انہوں نے نکاح کرنے سے انکار کیا۔ بلالؓ نے کہا "اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مجھے تمہارے ہاں پیغام نکاح دینے کا امر نہ فرماتے تو میں ایسا نہ کرتا۔ اس پر انہوں نے کہا کہ "تو مالک ہوا" اور روایت میں یہ منقول نہیں ہے کہ بلالؓ نے اپنا پیغام لوٹا یا۔ اور اگر انہوں نے دوبار پیغام دیا ہوتا تو یہ منقول ہوتا۔ نیز اس لئے کہ جو صیغہ استقبال استعمال کر رہا ہے اس کا مقصد ایجاب ہی ہے۔ کیونکہ نکاح میں عادتاً بھاؤ تاؤ نہیں ہوتا۔ لہذا اسے ایجاب پر محمول کیا جائے گا۔ یہ خلاف یح کے۔ کہ اس میں بھاؤ تاؤ معتاد ہے۔ لہذا یح میں صیغہ استقبال بھاؤ تاؤ پر محمول کیا جائے گا، اور ایجاب کے لئے کسی اور لفظ کا ہونا ضروری ہوگا۔ واللہ موثق۔

نکاح کیا ایک عاقد سے منعقد ہو جاتا ہے یا دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ایک عاقد سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ بشرطیکہ اسے جانبین سے ولایت حاصل ہو۔ خواہ ولایت اصلیه ہو۔

مثلاً ملک اور قرابت سے حاصل ہونے والی ولایت، اور خواہ ولایت ذخیلہ ہو، جیسے وکالت سے حاصل ہونے والی ولایت۔ ازراہ ملک ولایت کی مثال :- جیسے مولیٰ اپنی باندی کا اپنے غلام سے نکاح کرے۔ ازراہ قرابت ولایت کی مثال :- جیسے دادا اپنے نابالغ پوتے کا اپنی نابالغ پوتی سے نکاح کرے۔ اور بھائی اپنی نابالغ بھینجی کا اپنے نابالغ بھتیجے سے نکاح کرے۔ یا عاقد اصل بھی ہو اور ولی بھی۔ مثلاً کوئی شخص اپنے چچا کی بیٹی کا اپنے سے نکاح کرے۔ یا عاقد جانبین سے وکیل ہو یا جانبین سے پیغامبر ہو، یا ایک جانب سے وکیل ہو اور دوسری جانب سے ولی ہو۔ یا عورت کسی آدمی کو وکیل بنائے کہ مکملہ کا نکاح اپنی ذات سے کرے۔ یا مرد کسی عورت کو وکیل بنائے کہ مکملہ کا نکاح اپنی ذات سے کرے۔ (ان تمام صورتوں

میں عاقد ایک ہے، اور نکاح صحیح ہے) یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا مذہب ہے۔ زفر کا قول ہے کہ ایک عاقد سے نکاح بالکل منعقد نہیں ہوتا۔ اور شافعی کے نزدیک بھی ایک عاقد سے نکاح منعقد نہیں ہوتا، لیکن اگر وہ عاقد جانبین کا ولی ہے، تو منعقد ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ کیا ایک شخص کا جانبین کی طرف معاملہ نکاح انجام دینا جائز ہے یا نہیں؟

زفر اور شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رکن نکاح یعنی ایجاب و قبول کے دونوں اجزاء باہم مختلف ہیں لہذا دو مختلف حصوں کی انجام دہی کے لئے دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے بیع کے دونوں حصوں کے لئے عاقدین لازم ہیں۔ اور شافعی ولی کو ایک ضرورت کی بنا پر اس سے مستثنیٰ کرتے ہیں۔ کیونکہ نکاح ولی کے بغیر منعقد نہیں ہوتا۔ سو اگر ولی کو ایک جانب کے لئے متعین کر دیا جائے تو دوسری جانب کا نکاح منعقد نہیں ہو سکے گا، بالخصوص لڑکی کا نکاح تو متنع ہو جائے گا۔ اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔ لیکن وکالت وغیرہ کی صورت میں یہ مجبوری نہیں پائی جاتی، اس لئے وہاں دو عاقدوں کا ہونا ضروری ہے۔

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

”اور تم سے رخصت مانگتے ہیں عورتوں کے نکاح کی۔ کہہ دے کہ اللہ تم کو اجازت دیتا ہے ان کی، اور وہ جو تم کو سنایا جاتا ہے قرآن میں، سو حکم ہے ان یتیم عورتوں کا جن کو تم نہیں دیتے جو ان کے لئے مقرر کیا گیا ہے۔ اور چاہتے ہو کہ انہیں نکاح میں لے آؤ۔“

”وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يَفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُولَدْنَ لَهُنَّ مَأْكُتٌ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ“

کہا گیا ہے کہ یہ آیت اس یتیم لڑکی کے بارے میں نازل ہوئی ہے جو اپنے ولی کے زیر تربیت ہے اور مال دار ہے۔ اس آیت کریمہ سے استدلال بایں طور ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد لا تولدن لہن ماکت لا تولدن لہن ماکت لہن و ترغبون ان تنکحوھن بطور عتاب ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ولی اپنی زیر کفالت لڑکی کا معاملہ نکاح تنہا انجام دے سکتا ہے، کیونکہ اگر ولی کے لئے تنہا یہ معاملہ انجام دینا جائز ہی نہ ہو تو پھر اس پر عتاب کا کیا مطلب۔ اس طرح تو بلا وجہ عتاب ہو گا۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وانکحوا لایامی منکم“ اس میں مطلقاً نکاح کرانے کا حکم ہے۔ خواہ دوسرے سے نکاح کرائے یا خود نکاح میں لے آئے۔ نیز اس لئے کہ باب نکاح میں وکیل عاقد کی طرف سے سفیر اور معتبر ہوتا ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ نکاح اور عقد کے حقوق وکیل کی طرف راجع نہیں ہوتے، تو جب وکیل محض معتبر اور سفیر ہے اور اسے زوجین پر ولایت حاصل ہے، اور وکیل کی عبارت موکل کی عبارت سمجھی جاتی ہے، تو وکیل کا کلام دو شخصوں کا کلام ہو گا۔ وکیل کا ایجاب عورت کا کلام سمجھا جائے گا۔ گویا عورت نے یہ کہا کہ ”میں اپنے آپ کو فلاں کے نکاح میں دیا“ اور وکیل کا قبول مرد کا کلام سمجھا جائے گا۔ گویا مرد نے یہ کہا کہ ”میں نے قبول کیا“ چنانچہ حکماء یہ عقد دو شخصوں کے ساتھ انجام پایا۔ اور ثبوت حکمی ثبوت حقیقی کے ساتھ لاحق

ہوتا ہے۔۔۔ یہی بیع! تو اس میں بھی ایک شخص اگر ولی ہے تو وہ عقد کے دونوں حصوں تنہا انجام دے سکتا ہے۔ مثلاً باپ اپنے نابالغ بچے کا مال اپنے لئے خریدتا ہے۔ یا اپنا مال نابالغ کو بیچتا ہے۔ یا اپنے ایک نابالغ بچے کے مال کی دوسرے نابالغ بچے سے خرید و فروخت کرتا ہے۔ (تو یہ جائز ہے) ہاں بیع کی صورت میں وکیل دونوں افراد کو تنہا انجام نہیں دے سکتا، کیونکہ عقد بیع کے حقوق صرف عاقدین لئے ہوتے ہیں۔ لہذا یہاں ایک عاقد کا کلام دو شخصوں کے کلام کا قائم مقام نہیں بن سکے گا، نیز ایک منبیب بیع کے حقوق صرف عاقد کے لئے خاص ہیں اور دوسری طرف بیع کے سلسلہ میں مال کی سپردگی، مال پر قبضہ، مطالبہ ایسے احکام ہیں کہ باہمی متضاد ہیں۔ سو اگر وکیل عقد بیع کی دونوں طرفوں کا کارپرداز ہو جائے تو ایک ہی شخص مطالب بھی ٹھہرے گا۔ اور مطلوب بھی، مال دینے والا بھی اور مال پر قبضہ کرنے والا بھی۔ اور ایسا ہونا ممتنع ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

ایجاب و قبول کی صفت و کیفیت بطور رکن، ایجاب و قبول کی حیثیت یہ ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے کے وجود سے پہلے لازم قرار نہیں پاتا۔ چنانچہ عاقدین سے کسی ایک نے اگر ایجاب کیا تو دوسرے کے قبول سے پہلے اسے رجوع کا اختیار ہے۔ جیسا کہ بیع میں ہے۔ کیونکہ ایجاب و قبول کا مجموعہ ایک رکن ہے۔ لہذا دونوں میں سے کوئی ایک رکن کا بعض ہے مکمل نہیں ہے۔ اور جو دو چیزوں کا مرکب ہو۔ ایک چیز کے پائے جانے سے اسے وہ حاصل نہیں ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

شرائط رکن کا بیان

رکن نکاح کی شرائط کی کئی انواع ہیں۔ بعض شرائط انعقاد نکاح سے تعلق رکھتی ہیں۔ اور بعض کا تعلق لزوم نکاح سے ہے۔ پھر شرائط انعقاد بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم غائی سے تعلق رکھتی ہے۔ اور دوسری قسم کا تعلق عقد بالفعل کے مکان سے ہے۔

عاقد نکاح کے لئے شرط (ضروری ہے کہ عاقد صاحب عقل ہو) چنانچہ جنہوں اور غیر عاقدین کے لئے شرائط منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ عقل اہلیت تصرف کی شرائط سے ہے۔ باقی بلوغ! ہمارے نزدیک نفاذ نکاح کی شرط ہے۔ انعقاد نکاح کی نہیں۔ تفصیل: شاء اللہ تعالیٰ آگے گی۔ اور عاقد کا تعدد ہمارے نزدیک انعقاد نکاح کی شرط نہیں ہے۔ بہ خلاف: فرقہ کے تفصیل گزیر چلی ہے۔

مکان عقد کے لئے شرط اگر عاقدین حاضر ہیں۔ تو صحت عقد کے لئے اتحاد مجلس ضروری ہے۔ یعنی ضروری ہے کہ ایجاب و قبول ایک مجلس میں ہو۔ چنانچہ اگر مجلس مختلف ہوئی تو نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ مثلاً دونوں حاضر تھے اک نے ایجاب کیا تو دوسرا قبول سے پہلے مجلس سے اٹھ گیا یا کسی ایسے کام میں مشغول ہو گیا۔ جس سے مجلس مختلف ہو جاتی ہے، تو نکاح منعقد نہیں

ہوگا۔ کیونکہ انعقاد نکاح عبارت ہے ایک خبر کے دوسرے کے ساتھ ارتباط سے۔ اور قیاس یہ ہے کہ دونوں چیز ایک ہی مکان اور جگہ میں پائے جائیں۔ لیکن اس قدر اتحاد مکان کے اعتبار سے عقود کا سد باب ہو جاتا ہے لہذا اس ضرورت کی بنا پر ایک مجلس میں پائے جانے والے ایجاب و قبول کو حکماً مجتمع سمجھا جائے گا، اگر یہ حقیقت متفرق ہوں اور یہ ضرورت اتحاد مجلس کی شرط سے پوری ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جہاں ایجاب و قبول حقیقتہً و حکماً مختلف ہوں وہاں رکن وجود میں ہی نہیں آتا۔

نوٹ: ایجاب کے جواب میں فوری قبول ہمارے نزدیک انعقاد نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اور شافعی کے ہاں یہ بھی شرط ہے۔ یہ مسئلہ عنقریب کتاب البیوع میں آئے گا۔ اور وہاں ہم فرق ذکر کریں گے۔ اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ عاقدین پیدل چلتے ہوئے یا جانور پر سواری کرتے ہوئے یا جاری کشتی پر بیٹھے ہوئے نکاح کرتے ہیں تو اس کا کیا حکم ہے؟ ان تمام صورتوں کی تفصیل اور ان میں فرق الشاء اللہ کتاب البیوع میں مذکور ہوگا۔

گذشتہ تفصیل اس صورت حال میں ہے، جبکہ عاقدین حاضر ہوں، اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک غائب ہے تو نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ چنانچہ اگر کسی عورت نے دو گواہوں کی موجودگی میں یہ کہا کہ ”میں نے اپنے آپ کو فلاں کے نکاح میں دیا۔“ اور وہ شخص وہاں موجود نہیں تھا۔ پھر اسے خبر پہنچی تو اس نے کہا ”میں نے قبول کیا“ یا کسی مرد نے دو گواہوں کی موجودگی میں کہا۔ ”میں نے فلاں کو اپنے نکاح میں لیا“ وہ عورت وہاں موجود نہیں تھی، اب اسے خبر پہنچی تو اس نے کہا ”میں نے اسے قبول کیا“ تو یہ نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ اگرچہ قبول انہی گواہوں کے سامنے ہو۔ جن کی موجودگی میں ایجاب ہوا تھا۔ یہ ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ نکاح منعقد تو ہو جائے گا، لیکن غائب کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ باب نکاح میں شخص واحد کا کلام عقد بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ کیونکہ اس باب میں ایک شخص جانبین سے عقد انجام دے سکتا ہے۔ جیسا کہ اگر جانبین کا مالک یا ولی یا وکیل ہو۔ تو صورت ہذا میں اس کا کلام عقد ہے، ایک خبر نہیں۔ سو اس میں توقف کا احتمال ہے۔ جیسا کہ خلع، طلاق اور مال لے کر آزاد کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فی الحقیقت اس کا ایجاب عقد کا ایک حصہ ہے، کل عقد نہیں ہے۔ کیونکہ ولایت نہ ہونے کی وجہ سے اسے کل عقد کا اختیار ہی نہیں۔ اور عقد کا ایک حصہ مجلس سے غائب شخص پر موقوف نہیں رہتا، جیسا کہ بیع میں ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے ایک خبر اور شرط توقف کا احتمال نہیں رکھتا۔ کیونکہ توقف بنیادی طور پر حقیقت کے خلاف ہے، (اور ولی یا مالک یا وکیل کا کلام عقد اس لئے بن جاتا ہے) کہ اسے جانبین سے ولایت حاصل ہوتی ہے۔ تو ایک کلام دو کلاموں اور ایک شخص دو شخصوں کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور زیر بحث صورت میں جبکہ ولایت بھی نہیں ہے، اور تفسیر حقیقت کی ضرورت بھی نہیں ہے۔ اس لئے یہ اجازت پر موقوف بننے کی بجائے سرے سے انعقاد پذیر ہی نہیں ہوگا۔ بہ خلاف خلع، اس لئے کہ خلع زوج کی جانب سے یمن ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں عورت کے قبول سے طلاق کی تعلیق ہوتی ہے۔ اور یہ یمن ہے۔ اور عورت کی جانب سے خلع معاوضہ ہوتا ہے۔ سو خلع (ہر دو جانب سے) عقد تام ہے۔ اس لئے بیع کی طرح اس میں

توقف کا احتمال ہے — طلاق اور بشرط مال اعتاق میں بھی یہی تفصیل ہے۔

مسئلہ : اگر مرد نے عورت کی جانب پیغام بھجوا کر تحریری طور پر پیغام نکاح دیا۔ اور عورت نے (پیغام پہنچنے کی مجلس میں) ایسے دو گواہوں کی موجودگی میں اسے قبول کر لیا۔ جنہوں نے پیغامبر کی بات سنی یا ان کے سامنے مکتوب پڑھا گیا۔ تو یہ جائز ہے، نکاح منعقد ہو جائے گا، کیونکہ من حیث المعنی مجلس متحدہ ہے کیونکہ رسول کا کلام مرسل کا کلام ہوتا ہے۔ اس لئے وہ مرسل کی عبارت ہی نقل کرتا ہے۔ اسی طرح تحریر بہ منزلہ خطاب ہوتی ہے۔ سور رسول کی بات اور تحریر کی سماعت درحقیقت مرسل اور کاتب کے قول کی سماعت ہے۔ اور اگر گواہوں نے یہ پیغام اپنے کاتوں سے نہیں سنا۔ (تو اگرچہ عورت قبول کر لے) نکل جائز نہیں ہوگا۔ یہ طریق کا قول ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر عورت نے اتنا کہہ دیا کہ ”میں اپنے آپ کو اس کے نکاح میں دیا“ تو نکاح جائز ہو گیا، اگرچہ گواہوں نے پیغام نہ سنا ہو۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ طریق کے نزدیک عورت کا قبول، عقد کا ایک جزو ہے۔ جبکہ عقد کے دونوں حصوں پر شہادت ضروری ہے، کیونکہ عقد کے لئے شہادت شرط ہے۔ اور عقد دو حصوں سے قرار پاتا ہے۔ تو جب گواہوں نے پیغام نہیں سنا۔ تو مکمل عقد پر (ایک مجلس میں) شہادت نہ پائی گئی۔ لہذا عقد صحیح نہیں۔ اور ابو یوسف کے نزدیک صرف زوج کا قول بھی عقد ہے۔ اور اس موقع پر گواہ موجود تھے (تو گویا عقد کے وقت گواہ موجود ہوئے، لہذا عقد صحیح ہے)

مسئلہ : فضولی جانبین کے بارے میں بھی اختلاف مذکور ہے (فضولی وہ شخص ہے جو بغیر کسی وکیل بن جائے) مثلاً ایک آدمی (اپنی طرف سے کہتا ہے کہ) ”میں نے فلانہ کو فلاں کے نکاح میں دیا“ جبکہ وہ دونوں غائب ہیں۔ تو طریق کے نزدیک نکاح منعقد نہیں ہوگا، حتیٰ کہ اگر انہیں خبر پہنچے۔ انہوں نے اجازت بھی دے دی تو بھی نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور اجازت سے جائز قرار پائے گا۔ اور اگر ایک فضولی نے کہا ”میں نے فلاں کو فلاں کے نکاح میں دیا“ جبکہ دونوں غیر موجود ہیں۔ اس پر ایک دوسرے فضولی نے زوج کی طرف سے قبول کر لیا۔ تو یہ نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور اس میں ہمارے اصحاب کا کوئی اختلاف نہیں۔ چنانچہ جب انہیں خبر پہنچے اور وہ اس کی اجازت دے دیں تو نکاح جائز ہو جائے گا۔

مسئلہ : اگر فضولی نے اس فریق کی اجازت سے پہلے عقد فسخ کر دیا۔ جس کی اجازت پر عقد موقوف تھا۔ تو یہ فسخ صحیح ہے۔ یہ ابو یوسف کا قول ہے۔ اور محمد کے نزدیک فسخ صحیح نہیں ہے۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں فضولی کا فسخ کرنا غیر کے حق میں تصرف ہے، لہذا یہ صحیح نہیں۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ عقد متعاقبین کے حق میں منعقد ہو چکا ہے۔ اور اب اس کے ساتھ اس فریق کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ جس کی اجازت پر عقد موقوف تھا۔ کیونکہ جب اجازت ہوتی ہے تو اس عقد کے تمام احکام اس وقت سے شمار کئے جاتے ہیں۔ جب فضولی کی طرف سے اس کا انعقاد ہوا تھا۔ لہذا فسخ کر کے وہ ایسے محل میں تصرف کر رہا ہے، جس کے ساتھ غیر کا حق وابستہ ہے۔ اس لئے فسخ صحیح نہیں ہوگا، بہ خلاف بیع کے، کہ اگر اجازت ملنے سے پہلے فضولی نے بیع صحیح کر دی تو یہ جائز ہے۔ کیونکہ بیع کا فسخ درحقیقت اپنے آپ کہ حق کی ذمہ داری سے بچانا

ہے۔ کیونکہ اجازت کی صورت میں عقد بیع کے تمام حقوق وکیل کے ساتھ وابستہ ہو جاتے ہیں۔ سو یہاں فسخ کرنا اپنے حق میں تصرف ہے۔ اس لئے صحیح ہے۔ جیسے مالک بذات خود اگر نکاح یا بیع کا ایکاب کرے، تو اسے دوسرے کے قبول سے پہلے رجوع کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔ اور ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجازت سے پہلے عقد صرف متعاقدین کے حق میں منعقد ہے۔ حکم شرعی کے حق میں منعقد نہیں ہے۔ لہذا اجازت سے پہلے فسخ اپنے ہی کلام میں تصرف ہے کہ اسے توڑ رہا ہے۔ سو جائز ہے۔ جیسا کہ بیع میں جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

جواز و نفاذ نکاح کی شرائط کا بیان

یہ شرائط کئی انواع کی ہیں۔ ۱۔ عاقد بالغ ہو۔ اس لئے کہ نابالغ مگر عاقل بچے کا نکاح، اگرچہ ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق منعقد ہو جاتا ہے، لیکن نافذ نہیں ہوتا۔ بلکہ نفاذ نکاح ولی کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔

کیونکہ نفاذ تصرف میں مصلحت کی رعایت رکھی جاتی ہے۔ جبکہ بچے کی رغبت اور ولعوب کی طرف زیادہ ہوتی ہے، وہ تامل اور تفکر کا عادی نہیں ہوتا، لہذا بچہ مصلحت کی رعایت نہیں رکھ سکتا۔ اس لئے اس کا تصرف نافذ نہیں ہوگا، بلکہ ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ حتیٰ کہ اگر ولی کی اجازت سے پہلے وہ بالغ ہو گیا، تو بھی محض بلوغ سے نافذ نہیں ہوگا، کیونکہ نکاح ایسے حال میں منعقد ہوا تھا کہ ولی کی اجازت و رضا پر موقوف تھا، کیونکہ بچے کی رضا شرعاً ساقط الاعتبار ہے۔ ہاں البتہ بلوغت کے ساتھ ولی کی ولایت بھی زائل ہو جاتی ہے، لہذا اب جب تک وہ خود اجازت نہیں دے گا، نکاح نافذ نہیں ہوگا۔

اور شافعی کے نزدیک نابالغ بچے کے تصرفات سرے سے انعقاد پذیر ہی نہیں ہوتے، بلکہ باطل ہوتے ہیں۔ مسئلہ کی تفصیل کتاب المآذون میں گزر چکی ہے۔ ۲۔ عاقد حر ہو۔ چنانچہ مملوک کا نکاح مالک کے اذن کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ مملوک بالغ عاقل ہو۔ اور اصل اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ "بس غلام نے اپنے آقا کے اذن کے بغیر نکاح کیا تو وہ زانی ہے"۔ اس شرط کے بارے میں گفتگو درج ذیل مباحث پر مشتمل ہے۔ ۱۔ اس بات کا بیان کہ آقا کا اذن غلام کے جواز نکاح کی شرط ہے۔ آقا کے اذن یا اجازت کے بغیر غلام کا نکاح جائز ہی نہیں ہوتا۔ (ب) اجازت کیسے حاصل ہوتی ہے؟ (ج) اذن کے مطابق کئے گئے نکاح سے کیا اختیار حاصل ہوتا ہے؟ (د) نکاح مملوک میں مہر کا بیان۔

اب ترتیب مذکور کے مطابق مضامین کی تفصیل پیش خدمت ہے۔

۱۔ اسی نمبر کا نکاح اس کے آقا کے اذن کے بغیر جائز نہیں ہوتا، اگرچہ وہ عاقل بالغ ہو، خواہ وہ قن (وہ غلام جس کا باپ بھی غلام ہو) ہو یا مدبر ہو یا مدبرہ ہو یا ام ولد ہو یا مکاتبہ ہو یا مکاتبہ ہو۔ قن تو اس لئے کہ اگر وہ باندی بنے تو بلا اختلاف آقا کے اذن کے بغیر اس کا نکاح جائز نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی بضع کے تمام منافع اس کے آقا کی ملکیت میں۔ اور غیر کی ملکیت میں اس کے اذن کے بغیر تصرف جائز نہیں ہوتا

مدبرہ اور ام ولد کا بھی یہی حکم ہے، اور وجہ بھی بعینہ یہی ہے۔ اور مکاتبہ کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ وہ رقبہ کے اعتبار سے آقا کی ملکیت ہوتی ہے۔ اور ملک تمتع ملک رقبہ کے تابع ہوتا ہے۔ لیکن حالت کتابت میں مکاتبہ سے استمتاع اس لئے ممنوع ہے کہ ملک ید نہیں رہا، اور استمتاع میں ملک ید کا اثبات ہے نیز عین ممکن ہے کہ وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے، اور حسب سابق دوبارہ حالت رقیت میں لوٹ آئے۔ اس لئے بھی مکاتبہ کا نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوگا کہ آقا کے حق میں تصرف پایا گیا۔ اور اگر حق مذکور ہے تو بھی اکثر علماء کے نزدیک اس کا نکاح جائز نہیں ہے۔ اور مالک فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی بضع کے منافع آقا کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتے۔ سو اس سلسلہ میں غلام کی اصل حریت قائم ہے۔ اور آقا کا ان منافع سے کوئی تعلق نہیں۔ لہذا حر کی طرح غلام بھی نکاح کر سکتا ہے۔ بہ خلاف باندی کے۔ کہ اس کی بضع کے منافع آقا کی ملکیت ہوتے ہیں، لہذا اس کے لئے آقا کے اذن کے بغیر تصرف کرنا جائز نہ ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام اپنے تمام اجزاء سمیت آقا کی ملکیت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

”صَدَبْ لَكُمْ مَثَلًا مِّنْ اَنْفُسِكُمْ
هَلْ لَّكُمْ مِمَّا مَلَكَتْ اَيْمَانُكُمْ
مِّنْ شُرَكَاءَ فِيمَا رَزَقْنَاكُمْ فَانْتُمْ
فِيهِ سَوَاءٌ۔“ (اللہ تعالیٰ) تمہارے لئے خود تمہی سے ایک مثال

بیان فرماتا ہے۔ بتاؤ کیا تمہارے عالیک میں سے کوئی تمہارے شریک ہیں اس رزق میں، جو ہم نے تمہیں عطا کیا ہے۔ کہ تم سب اس میں برابر ہو۔

اللہ تعالیٰ کی بیان فرمودہ مثال سے معلوم ہوا کہ ممالیک سادات کے رزق میں نہ تو شریک ہیں اور نہ ہی اس میں برابر ہیں۔ اور یہ واضح ہے کہ منافع میں شرکت مراد نہیں۔ کیونکہ منافع میں توا اشتراک ہوتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ مراد حقیقت ملکیت ہے۔ نیز حق تعالیٰ کا ارشاد ہے:

صَدَبْ اللّٰهُ مَثَلًا عَبْدًا مَّمْلُوكًا لَا يَقْدَرُ عَلَى شَيْءٍ۔

اللہ مثال بیان فرماتا ہے کہ ایک غلام ہے مملوک کہ کسی چیز کا اختیار نہیں رکھتا۔

اور عبد تمام اجزاء سمیت ایک ذات کا اسم ہے۔ (لہذا عبد اپنے کسی جزء بدن کے بارے میں اختیار نہیں رکھتا)۔ نیز اس لئے کہ سب ملک کی اضافت کل کی طرف ہوتی ہے۔ لہذا کل غلام میں ملک ثابت ہوگی۔ رہا غلام کے کسی جزء بدن سے آقا کے لئے انتفاع ممنوع ہونا، تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ جزء آقا کی ملکیت بھی نہیں ہے۔ (یعنی عین ممکن ہے کہ ایک جزء ملکیت میں تو ہو لیکن اس سے انتفاع ممنوع ہو) جیسے مجوسی باندی وغیرہ کا حکم ہے۔

اسی طرح وہ غلام جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہے، آقا کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں کر سکتا۔ کیونکہ وہ مملوک غلام ہے، نیز اس لئے کہ تجارت کی اجازت ملنے سے پہلے وہ مجبور تھا، (اور اب اسے تجارت کی اجازت ملی ہے) اور نکاح تجارت نہیں ہے۔ کیونکہ تجارت میں مال کے عوض مال ہوتا ہے، اور نکاح میں بضع کے عوض مال ہوتا ہے۔ اور دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کوئی عورت غلام کو مہر ٹھہرا کر اپنے آپ کو نکاح میں دیتی ہے۔ اور نیت یہ کرتی ہے کہ یہ غلام تجارت کے لئے ہے، تو یہ تجارت کے لئے نہیں ہوگا، اور اگر نکاح تجارت ہوتا، تو بضع کا بدلہ تجارت کے لئے سمجھا جاتا۔ جیسا کہ بیع میں ہے۔ سو غلام مذکور نکاح کر کے اپنے آقا کی ملک میں تصرف کر رہا ہے، لہذا جائز نہیں ہوگا۔ جیسا کہ باندی کا نکاح آقا کی اجازت

کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ اور اس پر دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمان ”لایقدر علی شئ“ ہے، کہ عبد مملوک کی صفت یہ بیان فرمائی کہ وہ کسی چیز پر قدرت نہیں رکھتا، اور یہ واضح ہے کہ قدرت حقیقیہ مراد نہیں ہے۔ کیونکہ یہ قدرت تو غلام کو حاصل ہوتی ہے، تو متعین ہو گیا کہ قدرت شرعیہ مراد ہے، یعنی شرع کا اذن و اطلاق، تو قدرت شرعیہ کی نفی شرعی اذن و اطلاق کی نفی ہے، اور تصرف شرعی کا اثبات اذن شرعی کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔

اسی طرح مذکور بھی آقا کی اجازت کے بغیر نکاح نہیں کر سکتا۔ کیونکہ یہ عبد مملوک ہے۔ اور مکاتب کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ نبی آخر الزمان کی زبان فیض ترجمان سے ارشاد ہوا ہے کہ: ”مکاتب غلام رہتا ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہے“۔ نیز اس لئے کہ کتابت سے پہلے یہ نکاح سے مجبور تھا، اور کتابت سے اسے صرف تجارت کی اجازت ملی ہے۔ اور نکاح تجارت نہیں ہے۔ اس کی دلیل و تفصیل ابھی چند سطور پہلے مرقوم ہوئی۔

۱۔ وہ غلام جس کا بعض حصہ آزاد کیا گیا ہو، تو ابو حنیفہ کے نزدیک آقا کی اجازت کے بغیر اس کا نکاح بھی جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان کے نزدیک یہ بمنزلہ مکاتب ہے۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک غلام مذکور کا نکاح جائز ہے۔ کیونکہ صاحبین کے نزدیک یہ غلام اس قر کے درجہ میں ہے، جس پر دین ہو۔

مسئلہ: مذکورہ افراد، جن کے بارے میں ہم نے بیان کیا کہ ان کا نکاح آقا کے اذن کے بغیر جائز نہیں ہوتا ان میں سے اگر کسی نے آقا کے اذن کے بغیر نکاح کر لیا۔ اور پھر آقا نے اس نکاح کی اجازت دے دی، تو یہ نکاح جائز ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ عقد ایک اہل نکاح سے بر محل صادر ہوا تھا۔ لیکن آقا کے حق کی وجہ سے اس کا نفاذ ممتنع ہو گیا تھا۔ سو جب اس نے اجازت دے دی تو مانع زائل ہو گیا۔

مسئلہ: غلام کے لئے کسی کو اپنی لونڈی بنانا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ آقا نے اس کا اذن دیا ہو، کیونکہ وطی کی ملت ملکیت کے دو سببوں میں سے ایک سبب پائے جانے سے ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”والذین ہم لہم وجہہ محافظون“ اور جو لوگ اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے ہیں سوائے اپنی بیویوں یا اپنی لونڈیوں سے، کہ اس بارے میں ان پر کوئی علامت نہیں۔“

اور زیر بحث صورت میں ان میں سے کوئی بھی سبب نہیں پایا جا رہا۔ کیونکہ نکاح نہیں ہوا۔ اور ملک کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اور روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”غلام لونڈی نہیں رکھ سکتا، اور نہ آقا سے لونڈی رکھنے کی اجازت دے سکتا ہے، اور غلام اور مکاتب کسی چیز کا اختیار نہیں رکھتے، سوائے طلاق کے۔“ یہ روایت اس بارے میں نص ہے۔

اجازت کیسے حاصل ہوتی ہے؟ اجازت کبھی نص سے ثابت ہوتی ہے، کبھی دلالت سے۔ اور کبھی ضرورت سے۔ نص یہ کہ صریحاً اجازت دی جائے

جیسے یوں کہے کہ ”میں نے اجازت دی“ یا ”میں راضی ہوا“ یا ”میں نے اذن دیا“ اور اس جیسے دوسرے الفاظ جو اجازت کے مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں۔ اور دلالت یہ کہ کوئی ایسی بات کہے یا کوئی ایسا کام کرے، جس سے اجازت معلوم ہوتی ہو، مثلاً آقا کو جب نکاح کی خبر دی گئی تو اس نے کہا ”اچھا“ یا ”تھیک“ یا ”کوئی بات نہیں“ اور اس جیسے الفاظ، یا غلام کے نکاح کی صورت میں عورت کو پورا یا کچھ مہر بھیج

دے۔ یا اس جیسا کوئی کام، جس سے رضا مندی معلوم ہوتی ہو۔ اور اگر آقا نے غلام سے کہا ”طلقھا“ اسے (طلاق دے) یا کہا ”فارقھا“ (اسے چھوڑ دے) تو یہ اجازت نہیں ہوگی۔ کیونکہ طلقھا یا فارقھا میں طلاق اور مفارقت کے حقیقی مفہوم کا بھی احتمال ہے۔ اور متارکت کا بھی احتمال ہے۔ خیال رہے کہ نکاح فاسد اور نکاح موقوف کو طلاق اور مفارقت بھی کہا جاتا ہے۔ سو اجازت کے ثبوت میں شک نہ احتمال پیدا ہو گیا۔ اور شک و احتمال سے اجازت ثابت نہیں ہوتی۔ اور اگر یوں کہا کہ ”ایسی طلاق دے جس میں مجھے رجوع کا اختیار ہو“ تو یہ اجازت ہے، کیونکہ تردد نہ رہا۔ اس لئے نکاح موقوف کی متارکت اور فسخ کی صورت میں رجوع نہیں ہوتا۔

اور ضرورت یہ کہ مثلاً آقا غلام یا باندی کو (عقد نکاح کر لینے کے بعد) آزاد کر دے۔ تو یہ آزاد کرنا نکاح کی اجازت ہوگا۔ اور اگر (نکاح کر لینے کے بعد) نکاح کا اذن دیا۔ تو یہ اذن نکاح اجازت نہیں ہوگا۔ مذکورہ صورتوں میں فرق کی دو وجہیں ہیں۔ ۱۔ اگر اعتاق کو اجازت نہ سمجھا جائے تو یہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو نکاح موقوف کو باطل کر دے اور یا نکاح اجازت پر موقوف رہے۔ باطل کرنے کی کوئی سبیل نہیں۔ کیونکہ عقد نکاح اہل سے بر محل صادر ہوا ہے۔ لہذا صرف اسی کے ابطال سے باطل ہو سکتا ہے جسے ابطال کا اختیار ہے۔ اسی طرح موقوف رکھنے کی بھی کوئی سبیل نہیں، کیونکہ اگر موقوف رکھا جائے تو آقا کی اجازت پر موقوف رکھا جائے گا یا غلام کی اجازت پر۔ پہلی صورت کی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ اجازت کی ولایت ملک سے حاصل ہوتی ہے۔ اور ملک اعتاق سے زائل ہو چکا ہے۔ اسی طرح دوسری صورت کی بھی کوئی وجہ نہیں۔ کیونکہ عقد خود غلام نے کیا ہے۔ تو ایک سال انسان کا اپنا عقد خود اسی کی اجازت پر کیسے موقوف رہ سکتا ہے؟ جب یہ تمام صورتیں باطل ہیں، اور یہاں کوئی اور صورت بھی نہیں ہے، تو لازم ہے کہ ازراہ ضرورت اعتاق کو اجازت قرار دیا جائے۔ اور اذن نکاح کی صورت میں یہ ضرورت نہیں پائی جاتی۔ ۲۔ عقد نکاح اہل سے بر محل صادر ہونے کے باوجود اس لئے نافذ نہیں ہو رہا تھا کہ آقا کا حق یعنی ملک باقی تھا۔ اور اس امتناع نفاذ سے آقا کے حق کی رعایت اور اسے ضرر سے بچانا مقصود ہوتا ہے۔ اب اعتاق سے اس کی ملک زائل ہو گئی اور اس کے ساتھ مانع نفاذ بھی زائل ہو گیا۔ اور اذن نکاح سے مانع یعنی ملک زائل نہیں ہوتا۔ ہاں اذن دے کر اس نے غلام کو نکاح کے سلسلہ میں اپنا قائم مقام بنادیا۔ گویا وہ خود یہ عقد انجام دے رہا ہے۔ اور آقا کو جو اجازت کی ولایت حاصل ہے، یہ اجازت نہیں ملتی، جب تک کہ خود اجازت نہ دے۔ سو غلام کا بھی یہی حکم ہوگا (کہ اذن نکاح کے بعد انعقاد نکاح کے لئے آقا کی اجازت کی ضرورت ہوگی)

زیر بحث صورت میں اگر غلام نے اجازت دے دی تو استحساناً یہ جائز ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ یہ عقد جائز نہ ہو۔ اگرچہ غلام اجازت دے دے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ غلام کو صرف عقد کا اذن تھا۔ اور اجازت اور عقد ایک دوسرے سے اسماً، صورتاً اور شرطاً متغایر ہیں۔ اسماً و صورتاً تغایر میں تو کوئی شک ہی نہیں۔ اور شرطاً تغایر بائیں طور ہے کہ عقد کا محل وہ خود ہے۔ اور اجازت کا محل نفس عقد ہے۔ اسی طرح شہادۂ عقد کی شرط ہے، اجازت کی نہیں۔ اور ایک متغایر کے لئے اذن دوسرے متغایر کے لئے اذن نہیں ہوگا۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ غلام کا یہ عمل کسی قدر ماذون فیہ ہے، سو اس کا یہ تصرف بعد از اذن ہے، اس لئے جائز ہوگا۔ اور اس کے ماذون فیہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ آقا نے اسے عقد نافذ کا اذن کیا تھا، تو اسے

یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ اور زفرؒ مانتے ہیں کہ نکاح موقوف وارث یا مشتری کی اجازت سے جائز نہیں ہوتا بلکہ باطل ہو جاتا ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جو عقد کسی انسان کی اجازت پر موقوف ہو، اس میں دوسرے کی اجازت کا احتمال ہوتا ہے۔ اور زفرؒ کے نزدیک اس کا احتمال نہیں ہوتا۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجازت تو موقوف سے لائق ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ موقوف کی تنفیذ کا نام ہے۔ سو اس کا حقوق اسی حالت پر ہوگا، جس پر نکاح موقوف ہوا تھا۔ اور نکاح کا وقوف اول پر ہوا تھا، ثانی پر نہیں، لہذا ثانی اس موقوف کی تنفیذ کا اختیار نہیں رکھتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اول کی اجازت پر نکاح اس لئے موقوف تھا کہ اس وقت ملک اس کی تھی۔ اب یہ دوسرے کی ملک ہو گئی ہے۔ تو اجازت بھی دوسرے کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ مالک اصل عقد و وصف نفاذ سمیت الشاء نکاح کا اختیار رکھتا ہے، تو نکاح موقوف کی تنفیذ کا بدرجہ اولیٰ مختار ہوگا۔ کیونکہ اس میں تو صرف وصف نفاذ کا اثبات ہے۔

مسئلہ ۵: اگر مکاتبہ نے آقا کے اذن کے بغیر نکاح کر لیا اور بات آقا کی اجازت پر آٹھری ہو آقا نے اسے آزاد کر دیا تو عقد نافذ ہو جائے گا۔ اس میں تمام تفصیل وہی ہے جو ہم مملوکہ نوذی کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گئی تو بھی عقد نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو گئی، تو دیکھا جائے گا۔ اگر آقا کے لئے اس کے ساتھ جماع حلال ہے تو عقد باطل ہو جائے گا۔ اور اگر حلال نہیں ہے، مثلاً آقا کی رضاعی بہن ہے یا مجوسیہ ہے تو عقد آقا کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اور اگر آقا نے مکاتبہ کی رضامندی کے بغیر اس کا نکاح کر دیا اور بات مکاتبہ کی اجازت پر آٹھری ہو، سو اس نے اجازت دے دی تو عقد جائز ہو جائے گا۔ اور اگر وہ بدل کتابت آزاد کر کے آزاد ہو گئی یا آقا نے اسے آزاد کر دیا تو بھی عقد اس کی اجازت پر موقوف رہے گا، بشرطیکہ وہ بالغ ہو۔ اور اگر وہ نابالغ ہے تو اس میں وہی تفصیل ہے جو ہم مملوکہ بانذی کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں کہ ہمارے نزدیک یہ نکاح آقا کی اجازت پر موقوف رہے گا، بشرطیکہ آقا کے سوا اس کا کوئی عصبہ نہ ہو۔ اور اگر کوئی اس کا عصبہ ہے اور وہ اجازت دے دیتا ہے تو عقد جائز ہو جائے گا۔ اور بلوغ کے بعد اسے نیار بلوغ دے گا۔ جبکہ مجیر باپ یا دادا کے علاوہ کوئی اور ہو۔ تفصیل گزر چکی ہے۔ اور اگر آقا نے مذکورہ مکاتبہ کو آزاد نہ کیا۔ یہاں تک کہ وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو گئی تو عقد باطل ہو جائے گا، بشرطیکہ وہ آقا کے لئے حلال ہو۔ اور اگر آقا کے لئے حرام ہے، تو پھر آقا کی اجازت کے بغیر عقد جائز نہیں ہوگا۔

اذن کے بعد غلام نکاح کے سلسلہ میں کیا اختیار رکھتا ہے؟

جب آقا غلام کو نکاح کا اذن دے، تو دیکھا جائے کہ یہ اذن خاص ہے یا عام۔ اگر اذن خاص ہے مثلاً کہا کہ ”نکاح کر لو“ تو اس صورت میں صرف ایک ہی عورت سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔ کیونکہ امر مطلق تکرار کا مقتضی نہیں ہوتا۔ ایسے ہی اگر یوں کہا کہ ”کسی عورت سے نکاح کر لو“ تو بھی صرف ایک ہی عورت سے نکاح جائز ہوگا، کیونکہ اسم ”عورت“ کا اطلاق اس جنس کے

ایک فرد پر ہوتا ہے۔ اور اگر اذن عام ہے۔ مثلاً کہا کہ ”جتنی عورتوں سے چاہو نکاح کرلو“ تو اس صورت میں صرف دو عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔ دو عورتوں سے زیادہ کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ اسے لفظ جمع کے ساتھ نکاح کا اذن دیا گیا ہے۔ سو اس سے اتنی عورتیں مراد لی جائیں گی جتنی عورتوں سے غلام نکاح کا اختیار رکھتا ہے۔ اور غلام کو صرف دو عورتوں سے نکاح کا اختیار ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”غلام دو سے زیادہ عورتوں سے نکاح نہ کرے“ اور اسی پر صحابہ کرام کا اجماع ہے کہ غلام دو سے زیادہ عورتوں کو جمع نہ کرے“ نیز اس لئے کہ نکاح کا اختیار کمال حال کی علامت ہوتا ہے، کیونکہ نکاح باب ولایت سے ہے۔ اور غلام کا حال حر سے ناقص ہے۔ سو اس نقصان کا اثر اختیار نکاح کے عدد میں ظاہر ہوگا۔ جیسا کہ باری، طلاق، عدت، حدود وغیرہ دوسرے احکام میں ظاہر ہوتا ہے۔

مسئلہ: آیا اذن تزوج کے تحت نکاح فاسد بھی داخل ہے یا نہیں؟ ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ داخل ہے۔ چنانچہ اگر کسی غلام نے کسی عورت سے نکاح فاسد کیا اور دخول بھی کر لیا تو آقا کو فی الحال مہر دینا لازم ہو جائے گا۔ اور ابو یوسف و محمد فرماتے ہیں کہ نکاح فاسد اذن کے تحت داخل نہیں ہے، چنانچہ صورت بالا میں (آقا پر مہر کی ادائیگی لازم نہیں ہوگی، بلکہ) غلام سے آزادی کے بعد وصول کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اذن نکاح سے آقا کی غرض یہ ہے کہ غلام کے لئے جماع حلال ہو جائے تاکہ وہ زنا سے بچا رہے۔ اور یہ مقصد نکاح فاسد سے حاصل نہیں ہوتا۔ کیونکہ نکاح فاسد سے جماع حلال نہیں ہوتا۔ لہذا اذن نکاح سے نکاح فاسد مراد نہیں ہوگا۔ اسی لئے اگر کوئی شخص حلف اٹھائے کہ نکاح نہیں کرے گا۔ تو اس سے مراد نکاح صحیح لیا جائے گا۔ چنانچہ اگر حالف نکاح فاسد کرے، تو حانت نہیں ہوگا۔ یہاں بھی ایسا ہی ہے۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کرنے کا اذن مطلق ہے، سو نکاح صحیح اور فاسد دونوں اس اذن میں داخل ہوں گے۔ جیسا کہ بیح کا اذن مطلق ہو، تو بیح صحیح و فاسد دونوں اذن میں داخل سمجھی جاتی ہیں۔ رہا مسئلہ یمین! تو اس میں لفظ نکاح سے فاسد قرینہ عرف کی بنا پر مراد نہیں لیا جاتا، کیونکہ قسمیں عرف و عادت پر محمول ہوتی ہیں۔ اور نکاح نہ کرنے کی قسم سے عادت نکاح صحیح مراد ہوتا ہے۔ نکاح فاسد نہیں کیونکہ مخلوق علیہ کا فساد بذات خود اس پر اقدام کرنے سے مانع ہے، اس کے لئے حلف اٹھانے کی حاجت ہی نہیں۔ اس مخرج کے صحیح ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر اس صورت میں حالف فعل ماضی پر حلف اٹھاتا ہے تو اس میں نکاح صحیح و فاسد دونوں داخل ہوں گے۔ اس اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی عورت سے نکاح فاسد کر لیا، پھر چاہا کہ کسی دوسری عورت کو نکاح صحیح سے اپنے جہالہ عقد میں لائے تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح کرنے سے — اگرچہ وہ فاسد ہے — اذن پورا ہو چکا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اسے یہ اختیار حاصل ہے، کیونکہ اذن ابھی باقی ہے۔

اور اگر آقا مراعاتہ نکاح فاسد کا اذن دیتا ہے۔ اور اس صورت میں دخول بھی ہو جاتا ہے، تو سب کے نزدیک آقا کو فی الحال مہر کی ادائیگی لازم ہو جائے گی۔ ابو حنیفہ کی اصل کے مطابق تو یہ ظاہر ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ اذن سے نکاح صحیح دلالت موجبہ کی وجہ سے مراد لیا گیا تھا۔ جب نص دہرا

اس کے خلاف آگئی تو دلالت باطل ہو گئی۔ واللہ عزوجل الموفق۔

نکاح مملوک میں مہر کا حکم اگر باندی کے ساتھ جماع سے پہلے آقا سے نکاح کی اجازت مل گئی تو زوج پر صرف ایک ہی مہر لازم ہوگا۔ اور اگر دخول کے بعد اجازت ملی تو قیاس یہ ہے کہ اس پر دو مہر لازم ہوں، ایک مہر اجازت سے پہلے دخول کی وجہ سے اور ایک مہر اجازت کی وجہ سے (اور استحسان یہ ہے کہ ایک ہی مہر لازم ہوگا) قیاس کی وجہ یہ ہے کہ دو مہروں کے وجوب کے سبب پائے گئے۔ ایک سبب تو دخول ہے۔ کیونکہ نکاح موقوف میں دخول، نکاح فاسد میں دخول کے بمنزلہ ہے۔ اور نکاح فاسد میں دخول سے مہر واجب ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا، اور دوسرا سبب نکاح صحیح ہے، کیونکہ اجازت سے اب نکاح صحیح ہو گیا ہے۔ (اور نکاح صحیح سے مہر واجب ہوتا ہے) — استحسان کی دو وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ یہ نکاح، نکاح فضولی کی طرح مانگ کی اجازت پر موقوف تھا۔ اور عقد موقوف میں جب اجازت حاصل ہو جائے تو یہ اجازت وقت عقد سے سمجھی جاتی ہے۔ تو یوں ہو گیا گویا یہ عقد مالک کے اذن سے ہوا، کیونکہ اجازت لاحقہ اذن سابق کی طرح ہے۔ لہذا ایک ہی مہر واجب ہوگا۔ دوسری وجہ یہ کہ اگر مہر مثل واجب ہو، تو اس کا وجوب، عقد سے متعلق ہوگا۔ کیونکہ اگر عقد نہ ہوتا تو یہ فعل زنا ہوتا۔ اور حد واجب ہوتی۔ مہر واجب نہ ہوتا۔ اور اس عقد میں جب مقرر کردہ مہر واجب ہو چکا ہے، اب اگر مہر مثل بھی واجب ہو تو ایک عقد سے دو مہروں کا وجوب لازم آتا ہے، اور یہ منسوخ ہے۔

مسئلہ: باندی کے لئے جو بھی مہر واجب ہوا ہو، وہ آقا کا حق ہے۔ خواہ یہ مہر عقد کی وجہ سے واجب ہوا ہو یا دخول کی وجہ سے۔ اور خواہ یہ مہر مقرر کردہ ہو یا مہر مثل، اور باندی خواہ خالص مملوکہ ہو یا مدبرہ ہو یا ام ولد ہو، سوائے مکاتبہ اور اس باندی کے، جس کا کچھ حصہ آزاد ہو چکا ہے۔ کہ ان دونوں کا مہر انہی کو ملے گا۔ حکم مذکور کی وجہ یہ ہے کہ مہر بضع سے منفعت اندوزی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اگر اس منفعت کو اجراء اعیان کے ساتھ ملحق کیا جائے تو اجراء و اعیان کا عوض آقا کو ملتا ہے، جیسے تادان میں ہوتا ہے۔ اور اگر اس منفعت کو حقیقت پر رکھا جائے تو منفعت کا عوض بھی آقا کا حق ہوتا ہے۔ جیسا کہ اجرت میں ہے۔ بخلاف مکاتبہ (اور جزوی آزاد باندی) کے۔ کہ تادان اور اجرت ان دونوں کو ملتی ہے۔ سو مہر بھی ان ہی کو ملے گا۔

مسئلہ: جب غلام پر مہر واجب ہو جائے تو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ خالص غلام (رقن) ہے۔ اور نکاح آقا کے اذن سے ہوا ہے۔ تو یہ مہر غلام کی کمائی سے ادا کیا جائے گا، اور اگر وہ کوئی کمائی نہیں کرتا، تو اسے بیچ کر مہر ادا کیا جائے گا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے، کیونکہ مہر ایسا دین ہے جو ثابت تو غلام کے حق میں ہوتا ہے، اور ظاہر آقا کے حق میں ہوتا ہے، اور ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق ایسا دین غلام کی گردن سے متعلق ہوتا ہے۔ — یہ مسئلہ عنقریب کتاب المآذن میں آئے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔ — اور اگر غلام مدبر یا مکاتبہ ہے، تو یہ دونوں اپنے مہر کی ادائیگی کے لئے سعی کریں گے۔ اور مہران کی کمائی سے پورا کیا جائے گا، کیونکہ انہیں بیچ کر مہر پورا کرنا تو متعذر ہے، اس لئے کہ تدبیر اور کتابت کی وجہ سے بیچنے کا احتمال نہ رہا۔ — اور جو مہر آقا کے اذن کے بغیر کئے گئے نکاح سے واجب ہو، یہ مہران غلاموں سے آزادی

کے بعد وصول کیا جائے گا، کیونکہ اس دین کا تعلق ایسے سبب سے ہے، جو آقا کے حق میں ظاہر نہیں ہوا۔
(کیونکہ یہ نکاح آقا کے اذن سے نہیں ہوا) سو یہ اس دین سے مشابہ ہے، جو مجبور غلام کے اقرار سے ثابت ہو، کہ یہ دین فی الحال غلام پر لازم نہیں ہوتا، بلکہ اس دین کا غلام سے آزادی کے بعد مطالبہ کیا جاتا ہے۔ وجہ گذر چکی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی حکم ہے۔ واللہ اعلم۔

شرط عکس۔ جواز و نفاذ نکاح کی تیسری شرط نکاح کی ولایت (اختیار) ہے، چنانچہ جسے ولایت حاصل نہیں ہے، اس کا کروایا ہوا نکاح انعقاد پذیر نہیں ہوگا۔ اس شرط کی وضاحت کے ضمن میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی۔

(ا) انواع ولایت کا بیان۔ اسی کے ذیل میں ہر نوع کے ثبوت کا سبب بھی بیان کیا جائے گا۔

(ب) ہر نوع ولایت کے ثبوت کی شرط کا بیان، اور اس کے متعلقات۔

(الف) باب نکاح میں ولایت و اختیار کی چار انواع ہیں عکس ولایت ملک عکس ولایت قرابت عکس ولایت ولایت امامت۔ اب ہر ایک کی تفصیل کی جاتی ہے۔

عکس ولایت ملک کے ثبوت کا سبب ملک ہے۔ (یعنی ملک سے اختیار و ولایت حاصل ہوتی ہے) کیونکہ نکاح کروانے کا اختیار ازراہ شفقت و رعایت دیا گیا ہے۔ اور تعلق ملک، مملوک کے حق میں شفقت و مہربانی کا داعی ہے، لہذا یہ تعلق ثبوت ولایت کا سبب ہوگا۔ اور مملوک کو ولایت حاصل نہیں، اس لئے کہ اس کے پاس اختیار ملک نہیں ہے۔ کیونکہ وہ خود مملوک ہے، لہذا وہ مالک نہیں ہوگا۔

رہیں اس ولایت کے ثبوت کی شرائط! تو ان میں سے ایک شرط مالک کا عاقل ہونا اور دوسری شرط بالغ ہونا ہے۔ سو جنہوں اور نابالغ بچے کا کروایا ہوا نکاح جائز نہیں ہے، بچہ خواہ عاقل ہو یا یتیم عاقل۔ ہر صورت ہی حکم ہے۔ کیونکہ یہ لوگ ولایت کی اہلیت نہیں رکھتے، اس لئے کہ ولایت کی اہلیت مولیٰ علیہ (جس پر اختیار و ولایت حاصل ہے) کے حق میں بہ معاملہ کرنے کی قدرت سے حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کا تعلق کمال عقل و رائے سے ہے۔ جو کہ یہاں مفقود ہے۔ لہذا ان لوگوں کو ولایت حاصل نہیں ہوگی) ذرا دیکھئے کہ یہ لوگ خود اپنے اوپر ولایت نہیں رکھتے، تو دوسروں پر انہیں ولایت کیسے حاصل ہوگی؟

اور تیسری شرط یہ ہے کہ مالک کو ملک مطلق حاصل ہو۔ یعنی مولیٰ علیہ مالک کا مملوک ہونے کے ساتھ ساتھ اس کے قبضہ میں بھی ہو۔ اس اصل پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اپنی باندی یا اپنی مدبرہ یا اپنی ام ولد یا اپنے غلام یا اپنے مدبر کا کروایا ہوا نکاح جائز ہے، خواہ مملوک اس سے راضی ہو یا نہ ہو۔ اور مکاتب اور کاتبہ کا کروایا ہوا نکاح ان کی رضا مندی کے بغیر جائز نہیں ہوتا، باندی، مدبرہ اور ام ولد کے نکاح کے جواز میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے، خواہ یہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ۔ ہر صورت ان کا نکاح جائز ہوگا۔ باقی غلام کا نکاح، اگر تو ذرا غور سے کرے تو جائز ہے۔ اور اگر کبیرہ ہے تو ظاہر الروایہ یہ ہے کہ اس کی رضا کے بغیر بھی جائز ہے۔ اور ابوحنیفہ سے ایک روایت یہ ہے کہ اس کی رضا کے بغیر جائز نہیں ہوگا۔ اور یہی شافعی کا مسلک ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی بضع کے منافع آقا کی ملک میں داخل نہیں ہیں، بلکہ آقا ان منافع کے بارے میں ایک اجنبی کے درجہ میں ہے، اور انسان دوسرے کی ملک میں اس کی رضا مندی کے بغیر تصرف نہیں کر سکتا یہی وجہ ہے

کہ آقا کو مکاتب اور مکاتبہ کا نکاح کروانے کا اختیار نہیں ہے، یہ خلاف باندی کے، کہ اس کی بضع کے منافع آقا کی ملکیت میں ہوتے ہیں۔ نیز اس لئے کہ یہ جبر و اکراہ کر دئے ہوئے نکاح سے مطلوبہ مقاصد حاصل نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ان مقاصد کا حصول تب ہو سکتا ہے کہ نکاح برقرار رہے، اور مکرہ کا نکاح قائم نہیں رہے گا۔ کیونکہ غلام طلاق دے کر اسے ختم کر دے گا، لہذا اس نکاح کا کوئی فائدہ نہیں — ظاہر الروایہ کی وجہ یہ فرمان الہی ہے :-

وَانْكِحُوا الْاَيَامِي مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ ”اور نکاح کرو اُدبے شوہر عورتوں کا اپنے میں سے اور اپنے نیک غلاموں اور باندیوں کا“

اس میں اللہ تعالیٰ نے صاحبان اختیار کو غلاموں اور باندیوں کا نکاح کرنے کا مطلقاً حکم دیا ہے، اور اس میں کسی کی رضامندی کی شرط عاید نہیں کی۔ سو جو شخص یہ شرط عاید کرتا ہے، اسے چاہیئے کہ دلیل پیش کرے۔ نیز اس لئے کہ غلام کا نکاح کرنا درحقیقت خود آقا کی اپنی ذات کے لئے تصرف ہے۔ کیونکہ نکاح کے تمام مقاصد و فوائد اسی کی طرف راجع ہوں گے۔ مثلاً اپنی باندی کا نکاح کرانے اور اسی طرح باندی کا اپنے غلام سے نکاح کرانے کی صورت میں بچہ اس کا ہوگا۔ اسی طرح پاکدامنی اور عفت کی منفعت بھی اسے حاصل ہوگی۔ کیونکہ زنا میں مبتلا ہونے سے مملوک کی ملکیت کم ہو جاتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ یہ نکاح کرنا خود اپنی ذات کے لئے تصرف ہے اور اپنی ملک میں اپنی ذات کے لئے تصرف نافذ و لازم ہوتا ہے۔ اس میں متصرف فیہ مملوک کی رضا شرط نہیں ہے جیسا کہ بیع، اجارہ اور دوسرے تصرفات کا حکم ہے۔ — نیز اس لئے کہ غلام اپنے تمام اجزا سمیت مطلقاً آقا کا مملوک ہے۔ — اس پر دلائل گذشتہ صفحات میں گذر چکے ہیں۔ — اور ہر مالک کو اپنی ملک میں اپنی مصلحت کے مطابق تصرف کا اختیار ہے۔ اور غلام کا نکاح کرنا آقا کے حق میں مصلحت ہے۔ کیونکہ نکاح کرانے سے غلام زنا سے بچ جائے گا، اور یوں اس کے مملوک کی قیمت کم نہیں ہوگی۔ رہا یہ کہنا کہ غلام کی بضع کے منافع آقا کی ملک نہیں ہیں! درست نہیں، بلکہ یہ منافع بھی آقا کی ملک ہیں۔

ہاں عورت ہونے کی صورت میں مالک کے لئے ان منافع کی تحصیل ممنوع ہے، کیونکہ اس سے فساد اور خرابی پیدا ہوتی ہے۔ لیکن یہ ممنوعیت ثبوت ملکیت میں قاصر نہیں ہے۔ جیسا کہ مجوسی باندی اور رضاعی بہن سے آقا کے لئے جماع حرام ہے، باوجودیکہ ملکیت قائم ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ — اور مکاتب میں ملکیت مطلقہ نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ کتابت کی وجہ سے قبضہ نہ رہا۔ چنانچہ کتابت کے بعد مکاتب اپنی کمائی کا زیادہ مقدار ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ اگر آقا مطلقاً یوں کہتا ہے کہ ”جو بھی میرا مملوک ہے، وہ آزاد ہے“ تو اس میں مکاتب شامل نہیں ہوگا، جب تک کہ مکاتب کے شمول کی نیت نہ کرے۔ سو اگر ذاتِ مکاتب میں ملکیت کا قیام، ثبوت ولایت کا تقاضا کرتا ہے تو ملک قبضہ کا انعدام، ثبوت ولایت سے مانع ہے۔ لہذا شک پیدا ہونے کی وجہ سے مکاتب کے بارے میں ولایت ثابت نہیں ہوگی۔ نیز اس لئے کہ مکاتب کی رضا کے بغیر اس کا نکاح کرانے میں ضرر ہے۔ کیونکہ عقد کتابت سے آقا نے اسے اپنی کمائی کا زیادہ مقدار بنا دیا ہے۔ تاکہ وہ کمائی کر کے شرف حریت پسکے۔ اب اگر اس کی رضا کے بغیر اس کا نکاح کرنا جائز ہو، تو اس سے اس کی کمائی میں مہر و نفقہ بھی لازم ہو جائے گا۔ جس کے نتیجہ میں وہ حریت سے ہمکنار نہیں

ہو سکے گا، تو اس میں مکاتب کا ضرر اور نقصان ہے۔ لہذا مکاتب کی رضا کو شرط ٹھہرایا جائے گا، تاکہ اسے ضرر نہ پہنچے۔ اور یہ کہنا کہ اس نکاح میں کوئی فائدہ نہیں، درست نہیں ہے۔ کیونکہ ہر نر کی طبیعت میں عورت کی طرف میلان ہوتا ہے، تو قصائے شہوت اس کا ظاہری فائدہ ہے۔ بالخصوص جبکہ کوئی مانع یعنی حرمت نہ ہو۔ اسی طرح غلام کی ظاہری حالت کا اعتقاد یہ ہے کہ وہ آقا کے احترام میں طلاق دینے سے باز رہے گا۔ سو نکاح باقی رہے گا۔ پس اس سے فائدہ تامہ حاصل ہوگا۔ واللہ الموفق۔

۲۔ ولایت قرابت کے ثبوت کا سبب نفس قرابت ہے، کمال قرابت نہیں۔ ہاں کمال قرابت، اہل قرابت میں باہمی تقدم و ترجیح کی شرط ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ اور یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے۔ شافعی کے ہاں ولایت قرابت کے ثبوت کا سبب قرابت قریبہ ہے۔ یعنی وہ قرابت جو تعلق ولادت کی وجہ سے قائم ہوتی ہے۔ اس اختلاف کا یہ ثمرہ ہے کہ ہمارے نزدیک باپ، دادا کے غیر مثلاً بھائی، چچا نکاح کرانے کا اختیار و ولایت رکھتے ہیں، اور شافعی کے نزدیک باپ دادا کے علاوہ کسی کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہے، شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے۔

لا تنكح اليتيمة حتى تستأمر يتيمة کا نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اسے پوچھ لیا جائے۔

اور لغت میں اسم "یتیمہ" کا حقیقی اطلاق صغیرہ و نابالغہ پر ہوتا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

لا یتیم بعد الحلم۔ بلوغت کے بعد یتیمی نہیں رہتی۔

تو حدیث بالا میں آپ نے یتیمہ کا نکاح کرانے سے منع کیا، اور نکاح کے لئے اس کی اجازت کو ضروری قرار دیا۔ اور دوسری طرف یہ مسلم ہے کہ اجازت دینے کی اہلیت بلوغت کے بعد پیدا ہوتی ہے، تو گویا ضمنی طور پر آپ یہ فرما رہے ہیں کہ بلوغت سے پہلے یتیمہ کا نکاح نہ کیا جائے (تو ثابت ہوا کہ حالت یتیمی یعنی باپ دادا کی عدم موجودگی میں بھائی، چچا نکاح کرانے کی ولایت نہیں رکھتے، وگرنہ معاملہ نکاح کو یتیمہ کی بلوغت پر موقوف نہ رکھا جاتا) نیز اس لئے کہ نکاح ایسا معاملہ ہے جس میں عورت کا ایک طرح سے ضرر اور نقصان ہے اس کی تفصیل ہم انشاء اللہ بالغہ لڑکی کے نکاح کے ذیل میں ذکر کریں گے۔ اور ایسا تصرف جس میں مولیٰ علیہ کا ضرر ہو، ولی کی ولایت کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ جیسے طلاق، عتاق، حب و غیرہ معاملات ہیں۔ البتہ باپ اور دادا کی ولایت کمال شفقت کی بنا پر نص اور اجاع کی رو سے اس ضابطے سے مستثنیٰ ہے۔ اور باپ، دادا کے علاوہ دوسرے لوگوں کی شفقت کم ہوتی ہے۔ اس کی شفقت یہ اثر تو بالاجاع مسلم ہے کہ باپ، دادا کے علاوہ ولی مال میں تصرف کرنے کی ولایت نہیں رکھتا، اور اتنا اثر خود تمہارے ہاں بھی مسلم ہے کہ ایسے ولی کا کرایا ہوا نکاح لازم نہیں ہوتا (بلکہ بلوغ کے بعد اختیار ملتا ہے) لہذا باپ، دادا کے غیر کی ولایت کو باپ، دادا کی ولایت کے ساتھ لائق کرنا متعذر ہے۔ ہماری دلیل یہ فرمان الہی ہے "و انکحوا الایامی منکم اس میں عام و نین کو خطاب ہے۔ کیونکہ اس سے پہلے یہ فرمان ہے "و تو بوا الی اللہ جمیعاً ایہا المؤمنون لعلکم تملحون" ہر ایک خاص دلیل کی بنا پر اجانب اس عموم سے مخصوص ہو گئے۔ تو صرف آثار باپ اس کے

یابی تقدم و ترجیح سے تعلق رکھتی ہے۔ پھر قسم اول کی شرائط کی کئی انواع ہیں، شرائط کی ایک نوع کا تعلق ولی سے ہے، دوسری کا مولیٰ علیہ سے اور تیسری کا نفس تصرف سے۔ اب ہر نوع کا مفصل بیان کیا جاتا ہے۔

ولی سے متعلقہ شرائط ثبوت ولایت کے لئے متعدد شرائط ہیں۔ ۱۔ ولی عاقل ہو ۲۔ بالغ ہو۔ ۳۔ چنانچہ مجنون اور نابالغ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں، کیونکہ یہ ولایت کی اہلیت ہی نہیں رکھتے۔ ۴۔ اس کی وجہ ولایت ملک کے ذیل میں گذر چکی ہے۔ ۵۔ یہی وجہ ہے کہ مجنون اور نابالغ کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں، باوجودیکہ وہ اپنی ذات سے ہر کسی کی نسبت قریب تر ہیں۔ ۶۔ سو کسی دوسرے پر ان کی ولایت بدرجہ اولیٰ ثابت نہیں ہوگی۔ ۷۔ ولی وہ ہو سکتا ہے جو بقیہ ترکہ کا وارث بن سکتا ہے۔ کیونکہ ولایت اور وراثت کے ثبوت کا سبب ایک ہی ہے یعنی قرابت۔ تو جو شخص کسی کا وارث بن سکتا ہے وہ اس کا ولی بھی بن سکتا ہے۔ اور جو کسی کا وارث نہیں بن سکتا۔ وہ اس کا ولی بھی نہیں بن سکتا۔ ۸۔ اس کلیہ کا طرہ تصرف ابو حنیفہ کی اصل کے مطابق ہے۔ اور عکس پر سب کا اتفاق ہے۔ ۹۔ اس کلیہ پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

مسئلہ ۱: مملوک کو کسی پر ولایت حاصل نہیں ہو سکتی، کیونکہ وہ کسی کا وارث نہیں بن سکتا۔ نیز اس لئے کہ مملوک میں ولایت کی اہلیت ہی نہیں۔ ۲۔ جب وجہ ہے اسے خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں۔ نیز اس لئے کہ ولایت سے مالکیت کا اشارہ ملتا ہے۔ اور ایک شخص ایک ہی وقت میں مالک اور مملوک کیسے ہو سکتا ہے؟ نیز اس لئے کہ نکاح کرانے کی ولایت غور و فکر اور رعایت مصلحت کی بنا پر دی گئی ہے اور مصالح نجات سے واقفیت کامل و تدبیر سے ہو سکتی ہے۔ اور مملوک کو اتنی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے کامل تدبیر کی فرصت نہیں ملتی۔ لہذا مملوک نکاح کرانے میں مصلحت کی رعایت نہیں رکھ سکے گا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

مسئلہ ۲: مرتد کو کسی پر ولایت حاصل نہیں، نہ مسلم پر، نہ کافر پر اور نہ اپنے جیسے مرتد پر۔ کیونکہ مرتد کسی کا وارث نہیں بنتا۔ نیز اس لئے کہ مرتد کو خود اپنے اوپر بھی ولایت حاصل نہیں، چنانچہ مرتد کا نکاح کسی سے بھی جائز نہیں ہوتا، نہ مسلم سے، نہ کافر سے اور نہ اپنے جیسے مرتد سے۔

مسئلہ ۳: کافر و مسلم پر ولایت حاصل نہیں، کیونکہ کافر و مسلم میں وراثت نہیں ملتی۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "دو مختلف دینوں والے کسی چیز میں ایک دوسرے کے وارث نہیں بنتے" نیز اس لئے کہ کافر و مسلم پر ولایت کا اہل ہی نہیں۔ کیونکہ شرع نے اہل اسلام پر کافر کی ولایت روا نہیں رکھی۔ حق تعالیٰ

واللہ اعلم بالصواب۔ (ابو حنیفہ رحمہ اللہ) "اللہ نے کافروں کے لئے مومنوں پر کوئی راہ نہیں رکھی۔" اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کافرانہ ہے۔

۱۔ اسلام غالب ہوتا ہے، مغلوب نہیں ہوتا۔
۲۔ اس لئے کہ مسلم پر کافر کی ولایت کا اثبات ایک طرح سے کافر کا مسلم کو اطاعت گزار اور فرمان

بردار بنانا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمہ کو کافر کے نکاح سے محفوظ و مصئون رکھا گیا ہے اسی طرح اگر ولی مسلم ہے اور مولیٰ علیہ کافر ہے تو مسلم کو بھی ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ کیونکہ مسلم کافر کا وارث نہیں بنتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

لا یرث المؤمن الکافر ولا الکافر المؤمن - مومن کافر کا وارث نہیں ہوتا۔ اور نہ کافر مومن کا۔

ہاں مرتد کا بیٹا اگر مومن ہو، تو وہ اس نص سے مخصوص ہے۔

باقی ولی کا مسلم ہونا فی الجملہ ثبوت ولایت کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ کافر، کافر کا ولی ہو سکتا ہے۔ کیونکہ کفر تو اس شفقت و محبت میں رکاوٹ بنتا ہے، جس کی وجہ سے انسان مولیٰ علیہ کے بارے میں غور و فکر سے کام لیتا ہے۔ اور نہ وراثت کے لئے مانع ہوتا ہے۔ چنانچہ کافر، کافر کا وارث بنتا ہے۔ نیز کافر کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ لہذا دوسرے پر بھی اسے ولایت حاصل ہو سکتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

الذین کفروا ببعضہم ادلیاء کافر آپس میں ایک دوسرے کے ولی بعض ہوتے ہیں۔

مسئلہ : ہمارے اصحاب کے نزدیک عدالت اور دینداری ثبوت ولایت کی شرط نہیں ہے، چنانچہ فاسق کو اپنے نابالغ بیٹے، بیٹی کا نکاح کرانے کا اختیار ہے۔ اور شافعی کے نزدیک عدالت شرط ہے۔ اور فاسق نکاح کرانے کا اختیار نہیں رکھتا۔ شافعی کی تحت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔
”لا نکاح الا بولی مدشد“
”نکاح کرانے کا اختیار صرف ولی مرشد کو ہے۔“

اس حدیث میں ”مرشد“ بمعنی رشید ہے۔ جیسے ”مصلح“ بمعنی ”صلاح“ ہوتا ہے۔ اور فاسق رشید (دیندار) نہیں ہوتا۔ (لہذا اسے نکاح کرانے کا اختیار نہیں)۔ نیز نکاح کرانے کی ولایت، عزت و کرامت ہے جبکہ فسق اہانت کا داعی ہے۔ (لہذا فاسق کو یہ عزت حاصل نہیں ہوگی) اور یہی وجہ ہے کہ میں (شافعی) فاسق کی شہادت قبول نہیں کرتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وانکھوا الایامی صلتہ“ عام ہے، اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کافر مان ہے ”اپنی بیٹیوں کا نکاح کفو سے کراؤ“ اس خطاب میں بھی فاسق و عادل کی تفریق نہیں کی گئی۔ نیز اجماع امت بھی ہماری دلیل ہے۔ کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے دور مبارک سے لے کر آج تک تمام خاص و عام خود ہی اپنی بیٹیوں کا نکاح کرتے چلے آ رہے ہیں، بالخصوص اعراب، کرد اور ترک، اور اس پر کسی نے نکیر نہیں کی۔ نیز اس لئے کہ ولایت معاملہ نکاح کے بارے میں سوچ بچار کیلئے دی گئی ہے۔ اور فسق نہ تو سوچ بچار کی حصول میں مانع ہے اور نہ ہی سوچ بچار کے داعی۔ شفقت کے لئے رکاوٹ ہے، اسی طرح فسق، وراثت میں بھی قاذح نہیں ہوتا۔ لہذا ولایت میں بھی قاذح نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے کہ فاسق کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل ہے۔ لہذا اسے دوسرے پر بھی ولایت حاصل ہو سکتی ہے یہی وجہ ہے کہ ہم (احناف) فاسق کی شہادت قبول کرتے ہیں۔ نیز اس لئے کہ فاسق کو ولایت کی ایک قسم ولایت ملک۔ حاصل ہے۔ چنانچہ فاسق اپنی باندی کا نکاح کرا سکتا ہے۔ تو اسی طرح اسے ولایت کی

دوسری قسم — ولایت قرابت — حاصل ہو سکتی ہے — رہی شافعی کی پیش کردہ حدیث! تو کہا گیا ہے کہ یہ حدیث زیادت "مرشد" کے بغیر بھی ثابت نہیں، تو اس زیادت کے ساتھ یہ کیسے ثابت ہوگی؟ اور اگر ہم اس زیادت کو صحیح مان بھی لیں، تو اس کے مفہوم و مقتضی کے ہم قائل ہیں، کیونکہ فاسق بھی مرشد ہے، کہ وہ دوسرے کو رائے دے سکتا ہے، اس لئے وہ آلہ ارشاد — عقل — رکھتا ہے۔ لہذا اس حدیث میں مجنون کی ولایت کی نفی ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ مجنون کو ولایت حاصل نہیں ہوتی —

مسئلہ: جس شخص پر حد قذف جاری ہوتی ہو۔ جب وہ توبہ کرے۔ تو بلا اختلاف اسے نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ جب اس نے توبہ کر لی، تو وہ عادل ہو گیا۔ اور اگر اس نے توبہ نہ کی تو پھر اس کی ولایت کے بارے میں اختلاف ہے۔ کیونکہ یہ فاسق کی تعریف کے تحت داخل ہے۔ واللہ الموفق۔

مسئلہ: ولی کا عصبہ ہونا کیا ثبوت ولایت کی شرط ہے یا نہیں؟ تو اس بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے — وباللہ التوفیق — اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ باپ دادا کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے۔ ہاں صرف عثمان مبنی اور ابن شرمہ سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ باپ دادا کو بھی نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہے۔ ان حضرات کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حکم نکاح بچپن کی حالت تک محدود نہیں رہتا۔ بلکہ بلوغ کے بعد بھی باقی رہتا ہے، اور اس وقت تک باقی رہتا ہے، جب تک کوئی ایسا امر نہ پایا جائے، جس سے نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ تو اس صورت میں بالغ پر ولایت ثابت ہوتی ہے۔ کیونکہ بلوغ کے بعد گویا از سر نو نکاح کر دیا گیا ہے۔ اور بالغ پر ولایت نہیں ہوتی — ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے "وانکحوا الایامی منکم" اس میں "ایامی" ایم کی جمع ہے۔ اور ایم ہر وہ بنت آدم ہے جس کا زوج نہ ہو۔ خواہ وہ کبیرہ ہو یا صغیرہ — اس میں کلمہ من اگر بعضی کے لئے ہو تو یہ آباء کے لئے خطاب ہوگا، اور اگر تجنیس کے لئے ہو تو یہ جنس مومنین کو خطاب ہوگا۔ اور یہ خطاب عام ہے، باپ، دادا کو بھی شامل ہے۔ لہذا باپ، دادا کو نکاح کرانے کی ولایت ہوگی (نیز ابو بکر صدیقؓ نے اپنی صاحبزادی سیدہ عائشہ کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چھ سال کی عمر میں نکاح کیا۔ اور آنحضرتؐ نے آپ کو اپنے عقد میں لیا۔ اسی طرح علیؓ نے اپنی صاحبزادی ام کلثومؓ کا بچپن کی حالت میں عمر بن الخطاب سے نکاح کیا۔ اسی طرح عبداللہ بن عمرؓ نے اپنی صاحبزادی کا بچپن کی حالت میں عروہ بن الزبیر سے نکاح کیا — رضی اللہ تعالیٰ عنہم — اس سے واضح ہو گیا کہ مذکورہ ہر دو حضرات کا قول اجماع صحابہ کے خلاف ہے، اس لئے قابل رد ہے۔ رہا ان حضرات کا یہ کہنا کہ حکم نکاح بلوغ کے بعد بھی جاری رہتا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن یہ عقد سابق ہی سے باقی رہتا ہے۔ اس کے لئے بلوغ کے بعد کوئی نیا نکاح کروانے کی ضرورت نہیں، اور ایسا ہونا ممکن ہے، جیسا کہ یسح میں ہے کہ باپ دادا کو نابالغ بچے کے مال میں خرید و فروخت کی ولایت حاصل ہے۔ اگرچہ اس معاملہ یسح کا حکم یعنی ملک، بلوغ کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ اس کی وجہ گزر چکی ہے — اسی طرح یہاں بھی ہے۔

باپ کو اپنی باکرہ بیٹی کا ہر وصول کرنے کا اختیار ہے، خواہ وہ بالغ ہو یا نابالغ، اور باپ سے وصول کرنے سے زوجہ ادائیگی مہر سے بری ہو جائے گا — نابالغ کے بارے میں تو کوئی شک ہی نہیں۔ کیونکہ باپ کو نابالغ کے مال میں نفرت کی ولایت حاصل ہے۔ رہی بالغ! تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بالغ بذات خود مہر کا

مطالبہ کرنے سے شرماتی ہے، جیسا کہ نکاح کے بارے میں کلام کرنے سے شرماتی ہے۔ سو اس موقع پر اس کی خاموشی اس بات کی علامت ہے کہ وہ باپ کے وصول کرنے پر راضی ہے۔ جیسا کہ نکاح کے بارے میں اس کا سکوت رضا کی علامت ہے۔ نیز ظاہر یہ ہے کہ وہ باپ کے وصول کرنے پر راضی ہوگی۔ کیونکہ باپ اس کا مہر وصول کر کے اس کے ساتھ کئی گنا مال اپنی طرف سے شامل کرے گا۔ اور اسے رخصتی کے لئے تیار کرے گا۔ ظاہر یہی ہے۔ سو دلالت بیٹی کی طرف سے باپ کو مہر وصول کرنے کی اجازت ہے۔ اور اگر بیٹی نے صراحتہً باپ کو مہر وصول کرنے سے روک دیا تو پھر اسے اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ اور نہ ہی باپ کو سپرد کرنے سے زوجہ بری ہوگا۔ اور باپ کی عدم موجودگی میں دادا باپ کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور اگر بیٹی شیبہ ہے اور عاقلہ بھی ہے۔ تو مہر وصول کرنے کا اختیار اسی کو ہے، باپ کو نہیں، اور زوج صرف اسی کو مہر سونپنے سے بری الذمہ ہوگا، باپ کو سپرد کرنے سے نہیں۔ اور باپ، دادا کے سوا جو اولیاء ہیں انہیں مہر وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ خواہ لڑکی بالغ ہو یا نابالغ۔ ہاں اگر ولی وصی بھی ہے تو اسے مہر وصول کرنے کا اختیار ہے، بشرطیکہ لڑکی نابالغ ہو۔ جیسا کہ اسے اس لڑکی کے باقی دیون وصول کرنے کا اختیار ہے۔ اور باقی دیون وصول کرنے کا اختیار وصی کو صرف اسی صورت میں ہوتا ہے۔ جبکہ لڑکی نابالغ ہو۔

اگر ولی مہر کا ضامن بنے، تو ضمان صحیح ہے۔ کیونکہ عقد کے حقوق ولی سے متعلق نہیں ہوتے۔ سو اس بارے میں وہ اجنبی کی مثل ہے۔ بہ خلاف وکیل بیع کے، کہ یہ مشتری کی طرف سے ثمن کا ضامن نہیں ہو سکتا۔ اور اس صورت میں عورت کو اختیار ہے، چاہے زوج سے مہر کا مطالبہ کرے یا ولی سے، کیونکہ زوج سے عقد کا اعلق ہے، اور ولی ضامن ہے، اور عقد و ضمان دونوں سے مطالبہ کا حق حاصل ہوتا ہے۔

ہمارے اصحاب کے مابین اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ باپ، دادا کے علاوہ دوسرے عصبات بھی نکاح کرانے کی ولایت رکھتے ہیں۔ اور اس میں میراث میں عصبات کی ترتیب کے مطابق الاقرب فالاقرب کے اصول کا خیال رکھا جائے گا (یعنی جو جتنا قریبی ہے وہ اتنا مقدار ہے) جس کی قرابت زیادہ ہے، اس کا حق مقدم ہے۔ اور غیر عصبات کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابو یوسف و محمد کا قول ہے کہ غیر عصبہ کا گریا ہوا نکاح جائز نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس نکاح کے زوجین ایک دوسرے کے وارث نہیں بنیں گے۔ اور یہ نکاح عصبہ کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ ابو حنیفہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ یہ اختلاف دراصل اس اختلاف سے تعلق رکھتا ہے کہ ولی کا عصبہ ہونا کیا ثبوت ولایت کی شرط ہے یا نہیں؟ جب کہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ عصبوت حق ولایت میں تقدیم و ترجیح کی شرط ہے۔ تو صاحبین کے ہاں عصبوت اصل ولایت کے ثبوت کی شرط نہیں ہے۔ یہ صرف قرابت رحم سے تقدیم کی شرط ہے۔ چنانچہ جب عصبہ موجود ہو۔ تو غیر عصبہ کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہوگی، اور اگر کوئی عصبہ موجود نہیں ہے، تو غیر عصبہ قرابت دار کو، خواہ مرد ہو یا عورت جیسے ماں، بہن، خالہ ہیں۔ الاقرب فالاقرب کے مطابق نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے، بشرطیکہ نکاح کرانے والا قریبی وارث بن سکتا ہو۔ اور یہی ابو حنیفہ سے مشہور روایت ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ علیؑ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا ”النکاح الی العصبات“ (معاملہ نکاح عصبات کے سپرد ہے)، آپ نے ہر نکاح کا معاملہ ہر عصبہ کے سپرد کیا۔ کیونکہ جنس نکاح کو جنس

عصبات کے مقابلے میں یا جمع کے مقابلے میں لایا گیا ہے، اور یہ جنس نکاح کے ہر فرد کا جنس عصبات کے ہر فرد سے مقابلہ کا تقاضا کرتا ہے۔ نیز اس لئے کہ باب ولایت میں اصل، عصبات ہیں، کیونکہ امور قبیلہ کے بارے میں انہی کی رائے اور تدبیر معتبر ہوتی ہے۔ اور یہی لوگ قبیلہ کو ننگ و عار سے بچانے کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔ لہذا امر نکاح کے بارے میں یہ لوگ نظر و تامل سے کام لیں گے۔ اس لئے یہی لوگ ولایت کے حقدار ہیں۔ اور یہی وجہ ہے کہ بالا جماع قرابت عصبوت، قرابت رحم سے مقدم ہوتی ہے۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان *وانکحوا الایامی منکم* عام ہے۔ اس میں عصبات وغیر عصبات کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا، لہذا نکاح کرانے کی ولایت سب کو علی العموم حاصل ہے۔ سوئے ان لوگوں کے جو کسی دلیل کے ساتھ اس عموم سے خارج ہوں۔ نیز اس لئے کہ ثبوت ولایت کا سبب مطلق قرابت ہے۔ اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے کہ تعلق قرابت، قرابت دار کو قریب کے حق میں شفقت و مہربانی پر ابھارتا ہے، تو جہاں قرابت پائی گئی۔ وہاں ثبوت ولایت کا سبب پایا گیا۔ لہذا ولایت حاصل ہوتی چاہیے، اور یہاں تو ثبوت ولایت کی شرط — مولیٰ علیہ کا بذات خود معاملہ انجام دینے سے عاجز ہونا — بھی موجود ہے۔ عصبوت اور قرب قرابت تو تقدم کی شرط ہے، اصل ولایت کے ثبوت کی شرط نہیں۔ اور اس میں کئی شک نہیں کہ عصبہ، ذویم سے مقدم ہوتا ہے۔ اور غیر عصبہ میں بھی اقرب، البعد پر تقدم رکھتا ہے۔ نیز اس لئے کہ نکاح کرانے کی ولایت، استحقاق میراث پر مرتب ہوتی ہے۔ کیونکہ دونوں کے ثبوت کا سبب ایک ہے۔ یعنی قرابت۔ تو جو میراث کا حقدار بن سکتا ہے، وہ ولایت کا بھی حقدار بن سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر باپ غلام ہو، تو اسے ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ غلام کسی کا وارث نہیں ہوتا۔ اسی طرح کافر کو مسلم پر ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ کافر مسلم کا وارث نہیں ہوتا۔ اسی طرح مسلم کافر پر ولایت نہیں رکھتا۔ کیونکہ مسلم کافر کی وراثت کا حقدار نہیں ہوتا۔ اس سے ثابت ہوا کہ حق ولایت، استحقاق میراث کے ساتھ دائر ہے۔ تو جو قرابت دار وارث ہو سکتا ہے، وہ نکاح کرانے کی ولایت بھی رکھتا ہے۔ اس قاعدہ پر یہ اعتراض نہ کیا جائے گا کہ آقا کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے، حالانکہ وہ وراثت میں حق نہیں رکھتا۔ اسی طرح امام نکاح کروانے کا حق رکھتا ہے حالانکہ وارث نہیں ہوتا، کیونکہ یہ علت کا عکس ہے۔ ہم نے جو کچھ کہا ہے اس کا رد یہ ہے کہ ”جو حق وراثت رکھتا ہے، وہ نکاح کرانے کی ولایت رکھتا ہے“ اور ابو حنیفہ کی اصل کے مطابق یہ درست ہے۔ اس کے عکس یہ ہے کہ ”جو حق وراثت نہیں رکھتا، وہ نکاح کرانے کی ولایت نہیں رکھتا“ اور علل شرعیہ میں طرد شرط ہے۔ عکس نہیں۔ کیونکہ حکم شرعی کا اثبات علل سے ممکن ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں ہم ایک درجہ نیچے اتر کر یہ کہتے ہیں کہ اس کا عکس بھی ثابت ہے، دیکھئے! آقا کو اپنے مملوک کی دلا، ملتی ہے۔ اور یہ وراثت کی ایک نوع ہے۔ رہا امام و سربراہ مملکت! تو وہ جماعت مسلمان کا نائب ہے، اور جماعت مسلمان ہر اس شخص کی وارث ہوتی ہے جس کا از روئے ملک قرابت اور دلائل دینی نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے شخص کی میراث بیت المال میں داخل کی جاتی ہے۔ اور بیت المال اہل اسلام کا مال ہے۔ تو فی الحقیقت ولایت اہل اسلام کی ہوتی۔ امام و سربراہ تو ان کا نائب ہے۔ اور اہل اسلام نکاح کرانے کی ولایت رکھتے ہیں۔ اور وارث بھی ہوتے ہیں۔ لہذا اللہ تعالیٰ اس قاعدہ کا رد بھی ثابت

بالغہ کے، کہ وہ تجربہ و عمارت سے مصالح نکاح سے آگاہ ہے، لہذا اس پر ولایت استبداد نہیں رستی۔
 ہماری دلیل یہ ہے کہ جیسا کہ ثنیہ بالغہ کا نکاح اس کی مرضی کے بغیر نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح باکرہ بالغہ کا نکاح
 کرانے میں بھی اس کی رضا ضروری ہے۔ ان دونوں کے درمیان علت جامع کا بیان دو وجہوں سے ہے، ایک
 طریق ابوحنیفہ کا ہے، اور یہ ابو یوسف کا قول اول ہے۔ اور دوسرا طریق محمد کا ہے، جو کہ ابو یوسف کا قول آخر ہے
 ابوحنیفہ کے طریق سے اس کا بیان یہ ہے کہ عدم بلوغ کی حالت میں حتمی و ایجابی ولایت نابالغہ کی نیابت کے
 طور پر حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ وہ خود مصلحت کی رعایت رکھتے ہوئے معاملہ طے کرنے سے عاجز ہے۔ اور جب بلوغ
 ہو گیا اور عقل بھی موجود ہے تو عجز نہ رہا، اور حقیقتہً قدرت حاصل ہو گئی۔ اسی لئے اب وہ احکام شرع کی مخاطب
 بن گئی۔ ہاں البتہ (تمجہ بوجہ ہوتے ہوئے بھی) وہ بذات خود معاملہ انجام دینے سے عاجز ہے۔ اور یہ عجز
 حقیقی نہیں بلکہ معاشرتی، عرفی اور استعجابی ہے۔ کیونکہ اس کام کے لئے مردوں کی محفل میں آنے جانے کی ضرورت
 پیش آئے گی، جبکہ عورت پردہ نشین اور مستور ہوتی ہے۔ اور عورت کا مردوں کی محفل میں آنا عادتاً و عرفاً
 باعث عیب ہے۔ سو بالغہ کا یہ عجز استعجابی ہے، حقیقی نہیں۔ لہذا بالغہ پر ولایت بھی حسب عجز حاصل ہو
 گی یعنی استعجابی ولایت، نہ کہ ایجابی ولایت۔ کیونکہ حکم بقدر علت ثابت ہوتا ہے۔ اور محمد کے
 طریق سے اس کا بیان یہ ہے کہ بلوغ کے بعد ولی کو ولایت شرکت ملتی ہے، ولایت استبداد نہیں۔ لہذا ثنیہ
 بالغہ کی طرح باکرہ بالغہ کی رضا کا حصول بھی ضروری ہے۔ اس کی تفصیل ہم انشاء اللہ "ولی کے بغیر نکاح"
 کے ذیل میں بیان کریں گے۔ یہی بات کہ باپ کو اس کا مہر وصول کرنے کا اختیار ہے، تو اس کی
 وجہ یہ ہے کہ وہ دلالتہً اس پر راضی ہے۔ کیونکہ عادتاً باپ ہر کے ساتھ اپنا مال ملا کر بیٹی کے لئے سامان
 تیار کرتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ صراحتہً باپ کو مہر وصول کرنے سے روک دے تو باپ کو اس کا اختیار نہیں رہتا۔
 یہ تفاوت ثنیہ کے، کہ عادتہً اس کیلئے دوبارہ سامان تیار نہیں کیا جاتا۔

جب بالغہ کے نکاح کے جواز کے لئے اس کی رضا شرط ٹھہری، تو اگر اس کی مرضی اور اجازت کے بغیر اس
 کا نکاح کیا گیا تو یہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا، اگر وہ راضی ہو گئی تو جائز ہوگا۔ اور اگر اس نے رد کر دیا
 تو باطل ہو جائے گا۔

مسئلہ: ثنیہ لڑکی کی رضا کا علم کبھی قول سے ہوتا ہے، کبھی فعل سے۔ قول تو یہ کہ صراحتہً رضا کا اظہار کر
 دے، مثلاً کہے کہ "میں راضی ہوں" "میں نے اجازت دی" یا ان سے ملتے جلتے الفاظ استعمال کرے۔
 اس بارے میں اصل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ "الثیب تشاد" "ثنیہ سے مشورہ لیا جائے"
 اور ایک دوسری حدیث میں ہے کہ "ثنیہ اپنے بارے میں اپنی زبان سے اظہار کرے" نیز روایت ہے کہ آپ
 نے فرمایا "عہ رتوں سے ان کے نکاح کے بارے میں اجازت لی جائے" نیز یہ روایت گذر چکی ہے کہ "ثنیہ کا
 نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اس سے مشورہ کر لیا جائے" اس میں ثنیہ سے مراد بالغہ ہے۔ اور فعلاً
 اظہار رضا کی صورت یہ ہے کہ مثلاً اپنے آپ کو سپرد کر دے، یا مہر و نفقہ کا مطالبہ کرے، یا اس جیسا کوئی
 کام کرے۔ کیونکہ یہ دلالتہً رضا ہے۔ اور رضا کبھی نصاً ثابت ہوتی ہے اور کبھی دلالتہً۔ اس کے لئے اصل
 یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے بریرہؓ سے فرمایا تھا کہ "اگر تیرے زوج نے تجھ سے ہم بستری کر لی

تو پھر تجھے اختیار نہیں رہے گا۔“

مسئلہ : باکرہ کے لئے اظہار رضا کا مذکورہ دو طریقوں کے علاوہ ایک تیسرا طریقہ بھی ہے۔ اور وہ ہے سکوت۔ یہ استحسان ہے۔ قیاس یہ ہے کہ سکوت کو رضا نہ سمجھا جائے، کیونکہ سکوت میں رضا و عدم رضا دونوں کا احتمال ہے۔ لہذا شک و احتمال ہوتے ہوئے یہ رضا کی دلیل نہیں بن سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ اگر نکاح کرانے والا اجنبی ہو، یا ایسا ولی ہو کہ اس سے قریبی ولی بھی موجود ہے، تو ایسی صورت میں سکوت رضا کی علامت نہیں ہوتی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب یہ فرمایا ہے کہ ”عورتوں سے ان کے نکاح کے بارے میں مشورہ کیا جائے“ تو عائشہ نے عرض کیا کہ ”یا رسول اللہ! باکرہ تو حیا کرے گی، تو آپ نے فرمایا کہ ”اس کا اذن، اس کی خاموشی ہے“ اور ایک روایت میں ہے کہ ”اس کا سکوت اس کی رضا ہے“ اور ایک روایت کے الفاظ یوں ہیں کہ ”اس کا سکوت، اس کا اقرار ہے“۔ یہ تمام روایات اس سلسلہ میں نص ہیں۔ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ ”باکرہ سے اس کی ذات کے بارے میں مشورہ لیا جائے۔ اگر وہ خاموش رہے تو سمجھ لو کہ وہ راضی ہے۔“ یہ بھی نص ہے۔ نیز اس لئے کہ باکرہ اپنی زبان سے نکاح کی اجازت دیتے ہوئے شرماتی ہے۔ کیونکہ اس سے مردوں کی طرف رغبت کا اظہار ہوتا ہے، اور بے حیائی کا الزام لگتا ہے۔ تو اگر اس کے سکوت کو دلالت نکاح کا اذن و رضا قرار نہ دیا جائے، اور زبان سے اظہار کو شرط ٹھہرایا جائے۔ جب کہ عادتاً باکرہ اپنی زبان سے اظہار نہیں کرتی۔ تو باکرہ کا نکاح ہی نہ ہو سکے۔ باوجودیکہ اس کی حاجت ہے۔ لہذا زبان سے اظہار کو شرط ٹھہرانا جائز نہیں ہے۔

رہا یہ کہنا کہ سکوت میں دونوں کا احتمال ہے، درست ہے۔ لیکن رضا کا پہلو عدم رضا سے راجح ہے، اس کا قرینہ یہ ہے کہ اگر وہ راضی نہ ہوتی تو رد کر دیتی۔ کیونکہ اجازت دینے میں تو حیا مانع ہے۔ لیکن رد کرنے میں حیا مانع نہیں ہوتی۔ تو جب وہ چپ رہی اور رد نہ کیا تو اس سے معلوم ہو گیا کہ وہ راضی ہے۔ بہ خلاف جبکہ کوئی اجنبی یا ولی بعید اس کا نکاح کرائے۔ کیونکہ اس صورت میں عدم رضا کا احتمال زیادہ ہے۔ اس لئے کہ احتمال ہے کہ رد کی قدرت رکھنے کے باوجود وہ اس لئے چپ رہی ہو کہ وہ اسے حقیر سمجھتی ہے۔ اور اس کی بات کی پرواہ نہیں کرتی۔ اور یہ ایک واضح امر ہے۔ لہذا اس صورت میں رضا کا پہلو راجح نہیں ہے۔ نیز اس لئے کہ صیادولیا، سے آتی ہے، اجانب سے نہیں، اور ولی قریب کے ہوتے ہوئے ولی بعید اجنبی ہی ہوتا ہے، تو اجانب کے حق میں وہ شبہ کی طرح ہے۔ اس لئے کہ کوئی ایسا قول یا فعل ہونا چاہئے جس سے رضا معلوم ہو۔ نیز اس لئے کہ نکاح کرانے والا اگر اجنبی یا ولی البعد ہو تو نکاح کا جواز ازراہ وکالت ہوگا، ازراہ ولایت نہیں، کیونکہ یہ لوگ ولایت نہیں رکھتے۔ اور وکالت صریح قول سے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اور جب نکاح کرانے والا ولی ہو تو وہاں نکاح کا جواز ازراہ ولایت ہے۔ لہذا وہاں صریح اقرار کی ضرورت نہیں۔

مسئلہ : باکرہ کو نکاح کی خبر ملی تو وہ سنسن پڑی تو یہ اجازت سمجھی جائے گی۔ کیونکہ انسان اس بات سے ہنستا ہے، جو اسے اچھی لگے۔ سو یہ رضا کی دلیل ہے۔ اور اگر خبر سن کر رو پڑی تو ابو یوسف سے روایت ہے کہ یہ بھی اجازت ہے۔ اور انہی سے دوسری روایت یہ ہے کہ اجازت نہیں بلکہ رد ہے۔ اور یہی محمد کا قول

ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ رونا کبھی غم سے ہوتا ہے اور کبھی شدت فرح سے۔ سو تعارض کی وجہ سے اسے رد قرار دے سکتے ہیں۔ اور نہ اجازت۔ تو یوں ہو گیا، گویا خاموش رہی۔ پس یہ رضا ہے۔ دوسری روایت اور قول محمدؐ — کی وجہ یہ ہے عام طور پر رونا غم کی وجہ سے ہوتا ہے۔ پس یہ ناراضی اور ناپسندیدگی کی دلیل ہے اجازت اور رضا کی دلیل نہیں۔

مسئلہ: اگر ایک لڑکی کا نکاح دو ولیوں نے دو الگ الگ مردوں سے کر دیا، پھر جب اسے خبر ملی تو اس نے ان میں سے ایک عقد کی اجازت دے دی، تو جس عقد کی اس نے اجازت دی وہ تو جائز ہوگا اور دوسرا باطل ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں کی اجازت دے دی تو دونوں باطل ہو جائیں گے۔ کیونکہ اس کی اجازت بمنزلہ انشاء نکاح ہے، تو گویا اس نے دو مردوں سے نکاح کیا، اور یہ باطل ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور اگر صورت بالالین وہ خاموش رہی تو محمدؐ سے روایت ہے کہ یہ نہ رد ہوگا نہ اجازت، یہاں تک کہ وہ قولاً یا فعلاً کسی ایک عقد کی اجازت دے دے۔ اور محمدؐ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر خاموش رہی تو دونوں عقد باطل ہو جائیں گے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ باکرہ کا سکوت ایک طرح سے اجازت ہوتا ہے۔ تو گویا اس نے دونوں عقدوں کی اجازت دے دی اور پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ پہلا سکوت کو اجازت قرار دینا ممکن نہیں۔ کیونکہ اگر اسے اجازت قرار دیا جائے تو یہ دونوں عقدوں کی اجازت ہو گی یا کسی ایک عقد کی۔ پہلی صورت ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ بیک وقت دو عقد کرنا متنع ہے۔ اور دوسری صورت اختیار کرنا بھی درست نہیں ہے، کیونکہ کوئی ایک عقد دوسرے سے ترجیح نہیں رکھتا۔ (اور رد قرار دینا بھی درست نہیں ہے، کیونکہ مرجح رو نہیں پایا گیا) پس یہ سکوت کا عدم قرار دیا جائے گا اور معاملہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا، کہ قولاً یا فعلاً کسی ایک عقد کی اجازت دے دے۔

اسی طرح اگر باکرہ سے مشورہ لیا گیا اور وہ خاموش رہی تو اسے اجازت سمجھا جائے گا، بشرطیکہ پوچھنے والا ولی ہو، اس کی ایک وجہ تو گذر چکی ہے، دوسری وجہ یہ ہے کہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کسی صاحبہ ادنیٰ کے لئے پیغام نکاح آتا تو آپ ان صاحبزادی کے پردے کے قریب ہو کر فرماتے کہ ”فلان، فلانہ کا ذکر کرتا ہے“ پھر اس کا نکاح کر دیتے“ اس سے معلوم ہوا کہ ولی کے مشورہ طلب کرنے کے وقت سکوت اختیار کرنا ولائہ اجازت ہے۔

مسئلہ: فقہاء کہتے ہیں کہ اگر ولی نے باکرہ لڑکی سے کہا میں تمہارا فلان سے نکاح کرنا چاہتا ہوں، اور یہ سن کر لڑکی نے کہا کہ ”فلان اس سے بہتر ہے“ تو یہ اجازت نہیں ہے۔ اور اگر ولی نے اس کا نکاح کر دیا پھر اسے بہتر تو اس نے کہا کہ ”فلان اس سے بہتر تھا“ تو اسے اجازت سمجھا جائے گا۔ کیونکہ پہلی صورت میں اس کا قول ذکر کردہ آدمی سے نکاح پر عدم رضا کا اظہار ہے۔ اور دوسری صورت میں اس کا قول اظہار رضا ہے۔ یا کم از کم رد سے سکوت ہے۔ اور باکرہ کا رد سے سکوت کرنا رضا ہوتا ہے۔ اور اگر ولی نے کہا کہ میں تمہارا کسی آدمی سے نکاح کرنا چاہتا ہوں، اور اس آدمی کا نام نہیں لیا۔ اس پر وہ خاموش رہی تو یہ رضا نہیں ہوئی۔ محمدؐ سے یونہی روایت ہے۔ کیونکہ کسی چیز کے جانے بغیر اس پر راضی ہونا کوئی یقینیت اور وزن نہیں رکھتا۔ اور اگر ولی نے یوں کہا کہ میں تمہارا فلان یا فلان یا فلان سے نکاح کرنا چاہتا ہوں۔ اور کئی آدمیوں کے نام اس کے سامنے لئے، وہ خاموش رہی، تو ذکر کردہ آدمیوں میں سے جس سے بھی

نکاح کر دے گا، جائز ہوگا۔ اور اگر کئی آدمیوں کا ذکر اجمالا کیا۔ مثلاً کہا کہ ”میں اپنے ہمسایوں میں یا اپنے چچروں میں تمہارا نکاح کرنا چاہتا ہوں“ وہ چپ رہی، تو اگر وہ معلوم و متعین ہیں تو اس سکوت کو رضا سمجھا جائے گا، وگرنہ نہیں۔ کیونکہ معلوم و متعین کے بارے میں تو رضا متصور و ممکن ہے، اور غیر متعین کے بارے میں راضی ہونے کی کوئی صورت ممکن نہیں۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

فتاویٰ میں مذکور ہے کہ اگر ولی نے مرد کا نام تو ذکر کیا، لیکن مہر نہیں بتلایا کہ کتنا ہوگا؟ اور وہ خاموش رہی، تو یہ خاموشی رضا نہیں ہوگی۔ کیونکہ پوری رضا تب ہوتی ہے، جب کہ مرد اور مہر دونوں کا ذکر کیا جائے۔ مسئلہ: دلالت اجازت کے صحیح ہونے کے لئے ضروری ہے کہ یہ اجازت نکاح کا علم ہونے کے بعد دی گئی ہو۔ کیونکہ نکاح کا علم ہونے سے پہلے اس پر راضی ہونے کی کوئی صورت نہیں ہوگی۔

مسئلہ: ۱۔ ثیبہ بالغہ کا ولی نے نکاح کرایا تو اس نے کہا کہ میں راضی نہیں تھی۔ یا میں نے اجازت نہیں دی تھی، اور زوج نے کہا کہ تم نے اجازت دی تھی، تو اس میں عورت کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ زوج اس پر ایک ایسے امر — یعنی اجازت و رضا — کا دعویٰ کر رہا ہے، جو پہلے موجود نہیں تھا۔ اور وہ انکار کر رہی ہے، لہذا (”البیہین علی من افکر“ کے مطابق) عورت کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر باکرہ کا نکاح کیا گیا اور اختلاف کی صورت میں (زوج نے کہا کہ تمہیں عقد کا علم ہو گیا تھا اور تم خاموش رہیں۔ اس پر عورت نے کہا کہ میں نے رد کر دیا تھا۔ تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک عورت کا قول معتبر ہوگا۔ اور زفر کہتے ہیں کہ اس میں زوج کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں ایک امر حادث یعنی رد کا دعویٰ کر رہی ہے، اور زوج اس کا انکار کر رہا ہے، لہذا منکر کا قول معتبر ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں عورت اگرچہ ظاہراً مدعیہ ہے، لیکن فی الحقیقت منکرہ ہے، کیونکہ زوج ازراہ سکوت جواز عقد کا دعویٰ کر رہا ہے، اور وہ انکار کر رہی ہے، لہذا اس کا قول معتبر ہوگا۔ جیسا کہ مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو) اگر یہ کہے کہ میں نے ودیعت لوٹا دی تھی، تو اس کا قول مانا جاتا ہے۔ کیونکہ اگرچہ وہ ظاہراً دعویٰ رد کر رہا ہے، لیکن فی الحقیقت ضمان کا انکار کر رہا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ پھر مذکورہ بالا دونوں صورتوں میں ابو حنیفہ کے قول کے مطابق عورت پر یمن لازم نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک اس یمن پر لازم ہے۔ اصحاب ثلاثہ کا یہ اختلاف معروف و مشہور ہے۔ کہ ابو حنیفہ کے نزدیک چھ چیزوں میں استحسان جاری نہیں ہوتا۔ اور صاحبین کے نزدیک جاری ہوتا ہے۔ یہ مسئلہ ہم النشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں ذکر کریں گے۔

بکارت و ثیابت کی شرعی حقیقت اور متعلقہ مسائل

سطور بالا میں یہ بات آچکی ہے کہ باکرہ بالغہ اور ثیبہ بالغہ کے احکام فی الجملہ مختلف ہیں۔ چنانچہ باکرہ کا سکوت رضا کی علامت ہے جبکہ ثیبہ سے صریح اقرار سے ضرورت ہے۔ باکرہ کا مہر باپ و صول کر سکتا ہے۔ جبکہ ثیبہ کا مہر لینے کے لئے اس کی اجازت چاہیے۔ تو اب ضروری ٹھہرا کہ بکارت و ثیابت سے آگاہی حاصل کی جائے۔ واضح رہے کہ شرعی احکام میں بکارت و ثیابت کی لغوی حقیقت مراد نہیں ہے کیونکہ بکارت کی لغوی حقیقت کنوار پن ہے، اور ثیابت کا لغوی مفہوم کنوار پن اور دشیزگی کا زائل ہونا

ہے۔ جبکہ شرعی احکام بالا جماع اس حقیقت پر مبنی نہیں ہیں، چنانچہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جس لڑکی کی بکارت کو دینے، پھلانگنے یا کثرت حیض یا زیادتی عمر کی وجہ سے زائل ہو گئی ہو۔ وہ باکرہ اور کنواری کے حکم میں ہی ہے اس کے نکاح کے احکام وہی ہیں، جو باکرہ کے ہیں۔ اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ جس لڑکی کی بکارت ایسی وطی سے زائل ہوئی ہو، جس وطی سے نسب ثابت ہو جاتا ہے، تو اس لڑکی کے نکاح کے احکام وہی ہیں، جو ثیبہ کے نکاح کے ہیں۔ ثبوت نسب اس وطی سے ہوتا ہے جو عقد جائز یا فاسد یا شبہ عقد کی بنا پر ہوئی ہو اور اس وطی سے ہر واجب ہوتا ہو۔

مسئلہ: اگر بکارت زنا سے زائل ہوئی ہے تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ کے نزدیک منزیہ کا نکاح ثیبہ کی طرح کیا جائے گا۔ ان حضرات کی محبت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”باکرہ سے اس کی ذات کے بارے میں مشورہ لیا جائے اور ثیبہ سے مشورہ لیا جائے“ نیز فرمایا۔ ”ثیبہ اپنے بارے میں اپنی زبان سے اظہار کرے۔“ اور منزیہ حقیقتہً ثیبہ ہے۔ کیونکہ ثیبہ وہ ہے جس کی بکارت زائل ہو گئی ہو۔ اور منزیہ کی بکارت زائل ہو گئی ہے۔ لہذا اس پر ثیبہ کے احکام جاری ہوں گے۔ اور ثیبہ کا ایک حکم یہ ہے کہ اس کا نکاح اس کے مرتح اذن کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ سو منزیہ کے سکوت پر بھی اکتفا نہیں کیا جائے گا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت نے کنواری کے لئے نطق ضروری نہ ہونے اور باکرہ کے سکوت کو نطق کا قائم مقام ہونے کی علت، حیا قرار دی ہے۔ اس کی دلیل اشارۃ النض اور منقول ہے۔ اشارۃ النض کا بیان یہ ہے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (جب) فرمایا کہ ”عورتوں سے ان کے نکاح کے بارے میں پوچھا جائے“ تو عائشہ نے عرض کیا کہ ”یا رسول اللہ! باکرہ تو حیا کرتی ہے“ تو آپ نے فرمایا ”اس کا اذن اس کی خاموشی ہے“ اس روایت سے استدلال بایں طور ہے کہ آپ کا فرمان ”اس کی خاموشی اجازت ہے“ عائشہ کے اس سوال کے جواب میں ہے کہ ”باکرہ تو حیا کرتی ہے“ یعنی اپنی زبان سے مرتح اجازت دینے سے حیا کرتی ہے۔ اور جواب سوال کے مطابق ہوتا ہے۔ تو گویا آپ نے یہ فرمایا ”چونکہ باکرہ مرتح اجازت دینے سے حیا کرتی ہے، اس لئے اس کی خاموشی، اس کی اجازت ہے“ تو یہ اشارہ ہے کہ نطق کے غیر ضروری ہونے اور سکوت کو نطق کا قائم مقام ٹھہرانے کی علت حیا ہے۔ اور یہ علت نض میں وارد شدہ ہے۔ اور نض کی علت محل نض میں محدود نہیں ہوتی۔ جیسا کہ بلی کا جو ٹھاپا ک ہونے کی علت، اس کا بار بار گھروں میں آنا جانا، نض میں وارد ہوا ہے۔ (تو اب یہ حکم صرف بلی تک محدود نہیں رہے گا، بلکہ جہاں یہ علت پائی جائے گی، وہاں یہ حکم بھی پایا جائے گا)۔ حیا کے علت ہونے پر عقلی دلیل یہ ہے کہ باکرہ نکاح کا مرتح اذن دینے سے اس لئے شرماتی ہے کہ اس میں مرد کی طرف رغبت و میلان کا اظہار ہے۔ اور عرف میں باکرہ کی طرف سے اس اظہار کو قبیح سمجھا جاتا ہے۔ اور ایسی لڑکی کو بے حیائی کے طعنے ملتے ہیں۔ تو ایک طرف مرتح اجازت دینے سے یہ مانع ہے۔ اور دوسری طرف اسے نکاح کی حاجت بھی ہے۔ سو اگر اس کے لسانی اقرار کو شرط ٹھہرایا جائے تو اس کا کبھی نکاح ہی نہ ہو سکے۔ باوجودیکہ اس کی ضرورت ہے۔ لہذا ایسی شرط ٹھہرانا جائز نہیں ہے۔ جب باکرہ کے لئے لسانی اقرار ضروری نہ ہونے کی علت حیا ٹھہری، تو یہ علت منزیہ میں بھی موجود ہے۔ اگرچہ منزیہ حقیقتہً ثیبہ ہے۔ کیونکہ منزیہ کی

بکارت کا زائل ہونا لوگوں میں ظاہر و مشہور نہیں۔ لہذا اس کی صریح اجازت کو قبیح سمجھا جائے گا۔ اور اسے بے حیائی شمار کیا جائے گا۔ اور یہ علت اس وقت تک رستی ہے، جب تک کہ نکاح نہیں ہو جاتا یا زنا مشہور نہیں ہو جاتا۔ اور جب نکاح ہو جائے یا زنا مشہور ہو جائے تو پھر صریح اجازت کو قبیح اور باعث عیب نہیں سمجھا جاتا۔ بلکہ اب ولی کے مشورہ طلب کرنے کے وقت اقرار و اظہار سے گزر کر نارغونت سمجھا جائے گا۔ کیونکہ مرد کی طرف اس کے میلان و رغبت کا علم ہو چکا ہے۔ رہی حدیث! تو اس میں شبہ متعارفہ مراد ہے۔ کیونکہ مطلق کلام سے امر متعارف مراد لیا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جس لڑکی کی بکارت کو دینے، بھاگنے یا کثرت حیض وغیرہ کی وجہ زائل ہو گئی ہو۔ وہ اس حدیث میں داخل نہیں ہے، اگرچہ وہ بھی لغوی حقیقت کے اعتبار سے شبہ ہے، واللہ اعلم۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ ہمارے نزدیک باپ، دادا کو شبہ نابالغہ کا نکاح کرانے کا اختیار ہے۔ اور شافعی کے نزدیک فی الحال اس کا نکاح کرنا جائز نہیں ہے، بلکہ اس کا معاملہ نکاح بلوغ تک متاخر کیا جائے گا۔ اور بلوغ کے بعد اس کی صریح اجازت سے — نہ کہ سکوت سے — ولی اس کا نکاح کر لے گا۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”یتیمہ کا نکاح نہ کیا جائے، یہاں تک کہ اس سے پوچھ لیا جائے“۔ اور یتیمہ کا اطلاق لغوی طور پر نابالغہ پر ہوتا ہے۔ نیز ثبابت مصالح نکاح سے آگاہی کی دلیل ہے۔ نیز ثبابت کا حدوث عام طور پر عقل و ضمیر کے بعد ہوتا ہے۔ اور اب اسے بجز بھی حاصل ہو چکا ہے۔ ان امور سے اگر خود اسے ولایت حاصل نہیں ہوتی تو کم از کم فی الحال اس کی وجہ سے ولی کی ولایت بلوغ کے بعد تک متاخر ہو سکتی ہے۔ یہ خلاف باکرہ بالغہ کے، کہ بکارت نکاح کے نفع و نقصان سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔ اس لئے اس کی عقل بھی کالعدم سمجھی جائے گی۔ جیسا کہ گذر چکا ہے۔ نیز نکاح میں عورتوں کے لئے لازمی و قطعی ضرر ہے — اس کی وجہ ہم النساء اللہ ذکر کریں گے — سو عورت کے لئے نکاح میں کوئی مصلحت نہیں۔ سوائے اس کے کہ قضاءِ شہوت کی حاجت ہو تو نکاح کیا جائے، کیونکہ نکاح کی تمام مصالح اسی پر موقوف ہیں۔ اور شبہ نابالغہ میں یہ مصلحت نہیں پائی جاتی، لہذا اس کا نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ اور باکرہ بالغہ کے نکاح کا جواز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل اور صحابہ کرام کے اجماع سے ثابت ہوا ہے — اس کی تفصیل گذشتہ اوراق میں گزر چکی ہے — ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”وانکحوا الایامی منکم“ اور ”ایم“ اس عورت کو کہا جاتا ہے جس کا زوج نہ ہو، خواہ وہ بالغہ ہو یا نابالغہ۔ تو اس فرمان سے بطور عموم سب پر ولایت حاصل ہوتی ہے، سوائے ان کے جن کے بارے میں کوئی خاص دلیل وارد ہوئی ہو۔ نیز اس لئے کہ بکارت زائل ہونے سے پہلے ولایت اس لئے حاصل تھی کہ ثبوت ولایت کا سبب — قرابت کاملہ اور شفقت وافرہ — اور ثبوت ولایت کی شرط — نابالغہ کافی الحال نکاح کا محتاج ہونا تاکہ بعد از بلوغ مصالح نکاح حاصل کر سکے، اور احتیاج کے باوجود خود عاجز ہونا اور ولی کا اس معاملہ پر قادر ہونا — پایا جاتا تھا۔ اور اب جو امر عارض ہوا ہے، وہ صرف ثبابت ہے، اور ثبابت کا اثر تو یہ ہے کہ اب اس کا نکاح کرانے کی حاجت زیادہ ہے۔ کیونکہ وہ مرد کی قربت سے آشنا ہو چکی ہے۔

اور آشنائی سے اشتیاق بڑھتا ہے، تو جب باکرہ نابالغہ پر ولایت حاصل تھی، تو ثیبہ نابالغہ پر بدرجہ اولیٰ باقی رہے گی۔ اور آپ نے جو حدیث نقل کی، اس میں بالغہ مراد ہے۔ وجہ گذر چکی ہے۔

مسئلہ: بالغ مجنون اور مجنونہ کے نکاح کے احکام وہی ہیں جو نابالغ بچے اور بچی کے نکاح کے ہیں خواہ جنون اصلی ہو یا بلوغ کے بعد طاری ہوا ہو۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ جنون طاری کی صورت میں ولی کو نکاح کرانے کا اختیار نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حالت عقل میں بلوغ سے ولی کی ولایت ختم ہو چکی ہے سو جنون طاری ہونے سے دوبارہ حاصل نہیں ہوگی۔ جیسا کہ اگر بے ہوشی کی حالت میں بالغ ہو، پھر بے ہوشی زائل ہو جائے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ ثبوت ولایت کے سبب — قرابت — اور شرط — احتیاج کے باوجود مولیٰ علیہ کا بجز موجود ہے۔ اور ثبوت ولایت میں فائدہ بھی ہے۔ لہذا ولایت حاصل ہو گی۔ جنون اصلی میں بھی اسی وجہ سے ولایت حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح جنون طاری میں بھی حاصل ہو گی۔ نیز مجنون عارضی کے مال میں جب تصرف کی ولایت حاصل ہے تو اس کی ذات کے بارے میں بھی ولایت حاصل ہوگی۔ واللہ اعلم۔

نفس تصرف سے متعلقہ شرائط | تصرف ولی کے جواز کے لئے یہ شرط ہے کہ وہ تصرف مولیٰ علیہ کے حق میں نافع ہو، ضار نہ ہو۔ چنانچہ باپ،

دادا اور دھی کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ نابالغ بچے اور بچی کے غلام کا کسی آزاد عورت یا کسی غیر کی باندی نکاح کریں۔ کیونکہ یہ تصرف مولیٰ علیہ کے حق میں نقصان دہ ہے، اس لئے کہ مہر اور نفقہ تو غلام کی گردن پر لازم ہو جائیں گے۔ اور اس کے عوض و مقابلہ میں نابالغ مولیٰ علیہ کو کچھ مال حاصل نہیں ہوگا۔ اور ضرر رساں تصرف ولی کی ولایت کے تحت داخل نہیں ہے۔ جیسا کہ طلاق، عتاق، تبرعات پر ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ اسی طرح ہر وہ شخص جو اپنے تصرف میں اذن کا محتاج ہو، وہ بھی غلام کا نکاح کرانے کا اختیار نہیں رکھتا۔ جیسا کہ مکاتب، شریک، مضارب اور ماذون ہیں۔ کیونکہ ان سب کو تصرف کی جو اجازت حاصل ہے، وہ نظر رعایت کے ساتھ مقید ہے۔ (یعنی یہ صرف ایسا تصرف کر سکتے ہیں، جس فربق شانی کے مفاد کا خیال رکھا گیا ہو)

نابالغ بچے یا بچی کی باندی کا کسی آزاد شخص یا کسی دوسرے غلام کے ساتھ نکاح کرانا تو باپ، دادا، دھی، مکاتب، مفاض، تافض اور تافضی کا سیکرٹری یہ اختیار رکھتے ہیں، کیونکہ اس میں نفع محض ہے اس لئے کہ مال دیئے بغیر مال حاصل ہوگا۔ لہذا مذکورہ سب افراد یہ اختیار رکھتے ہیں۔ دیکھئے! مذکورہ افراد بیع کا اختیار رکھتے ہیں، باوجودیکہ اس میں مال کے عوض مال ہوتا ہے، سو معاملہ مذکور کا انہیں بدرجہ اولیٰ اختیار ہوگا۔ — باقی شریک، عتاق، مضارب اور ماذون ابوحنیفہ و محمد کے قول کے مطابق باندی کا نکاح کرانے کا اختیار نہیں رکھتے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک انہیں یہ اختیار حاصل ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ تصرف نافع ہے، کیونکہ اس میں مال دیئے بغیر مال حاصل ہو رہا ہے، لہذا شریک مفاضہ کی طرح مذکورہ افراد کو بھی یہ اختیار حاصل ہوگا۔ — طرین کی دلیل یہ ہے کہ ان لوگوں کو تصرف

کی جو اجازت حاصل ہے، یہ صرف تجارت سے مخصوص ہے، اور نکاح تجارت نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ ماذونہ اپنا نکاح نہیں کر سکتی، اگر نکاح تجارت ہوتا، تو اسے یہ اختیار بھی حاصل ہوتا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ تجارت میں مال کے عوض مال ہوتا ہے، جبکہ نکاح میں بضع کے عوض مال ہے۔ سو نکاح تجارت نہیں ہے۔ اس لئے ان لوگوں کی ولایت کے تحت داخل نہیں ہوگا۔ بہ خلاف مفادض کے۔ کہ اس کا تصرف نفع سے مختص ہے، تجارت سے نہیں۔ اور یہ تصرف نافع ہے۔

مسئلہ: اگر اپنی باندی کا اپنے نابالغ بیٹے کے غلام سے نکاح کیا، تو ابو یوسف فرماتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔ اور زفر کا قول ہے کہ جائز نہیں ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نابالغ بچے کے غلام کا نکاح باپ کی ولایت کے تحت داخل نہیں۔ سو اس بارے میں باپ ایک اجنبی شخص کی مانند ہے۔ اور اس میں ضرر کا احتمال موجود ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی باندی کو بیچ دے۔ جس کے نتیجے میں مہر و نفقہ غلام پر لازم ہو جائے گا۔ اور نابالغ مولیٰ علیہ کو اس سے نقصان ہوگا۔ تو یوں ہے، گویا باپ نے غلام کا نکاح کسی دوسرے کی باندی سے کیا (اور یہ جائز نہیں۔ اسی طرح مذکورہ صورت بھی جائز نہیں ہوگی) ہماری دلیل یہ ہے کہ باپ کو ولایت و اختیار تو شرعاً حاصل ہے۔ صرف اس معاملہ میں اختیار نہیں ہوتا۔ جس میں ضرر پہنچتا ہو۔ اور اس معاملہ میں نفع ہے، ضرر نہیں۔ کیونکہ اولاد بچے کی مملوک ہوگی۔ اور غلام پر مہر و نفقہ بھی لازم نہیں ہوگا۔ سو اس معاملہ میں نفع محض ہے۔ اس لئے باپ کا اس کا اختیار ہوگا۔ رہا یہ کہنا کہ ہو سکتا ہے کہ اسے بیچ دے! ہم کہتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ نہ بیچے۔ لہذا فی الحال حاصل ولایت کو محض ایک احتمال کی وجہ سے معطل کرنا جائز نہیں ہے۔

مسئلہ: اسی پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر باپ، دادا نے نابالغ بچی کا نکاح کسی ہم پلہ (کفو) سے کر دیا۔ لیکن مہر مثل کے بغیر کیا (یعنی مہر کم رکھا) یا باپ، دادا نے نابالغ بچے کا نکاح کسی عورت سے اس کے مہر مثل سے زیادہ کے ساتھ کیا (یعنی مہر زیادہ رکھا) تو دیکھا جائے گا، اگر یہ کمی بیشی اتنی ہے جتنی کہ لوگ معاملات میں عموماً نظر انداز کرتے ہیں، تو بالا جماع یہ نکاح جائز ہے۔ اور اگر کمی بیشی اس قدر ہے کہ لوگ عموماً اتنا خسارہ برداشت نہیں کرتے۔ تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق پھر بھی نکاح جائز ہے۔ اور صاحبین کہتے ہیں کہ اس صورت میں نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور ہشام صاحبین سے روایت کرتے ہیں کہ نکاح باطل ہوگا۔ اور اگر باپ، دادا نے نابالغ بچی کا نکاح مہر مثل کے ساتھ تو کیا، لیکن ہم پلہ سے نہیں کیا، تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ نوٹ: اگر مذکورہ کوئی معاملہ باپ، دادا کے علاوہ کسی شخص نے انجام دیا تو بالاتفاق نکاح جائز نہیں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرانے کی ولایت مولیٰ علیہ کے مفاد کے لئے دی گئی ہے۔ اور نابالغ کے نکاح میں مہر مثل سے کمی کرنے میں اور نابالغ بچے کے نکاح میں مہر مثل سے بیشی کرنے میں کوئی مفاد نہیں ہے، بلکہ ضرر ہے۔ اور کوئی بھی ضرر رساں معاملہ ولایت کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر باپ، دادا کے علاوہ کوئی اور شخص ایسا معاملہ انجام دے، تو جائز نہیں ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ روایت ہے کہ ابو بکر صدیقؓ نے عائشہؓ کا نکاح صغیر سنی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پانچ سو درہم پر کیا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے

عائشہ کو مہر مذکور پر اپنے نکاح میں قبول فرمایا۔ اور یہ واضح ہے کہ عائشہ کا مہر مثل اس سے کئی گنا زیادہ تھا نیز اس لئے کہ باپ کی اپنی اولاد پر شفقت بے پناہ ہوئی ہے۔ وہ اپنی اولاد کے لئے ان فوائد و سہولیات کا خیال رکھتا ہے۔ جن کا اپنی ذات کے لئے بھی خیال نہیں رکھتا۔ تو ظاہر یہ ہے کہ باپ نے یہ معاملہ بچے یا بچی کے لئے بہتر سمجھتے ہوئے ہی کیا ہے۔ کیونکہ نکاح میں صرف مہر مقصود نہیں ہوتا۔ بلکہ طبیعت کی موافقت، حسن اخلاق، صاف ستھرا رہن سہن وغیرہ بہت سی چیزیں نکاح کا خیال رکھا جاتا ہے۔ جو مال سے کہیں زیادہ اہمیت رکھتی ہیں۔ سو شفقت ابوت کے پیش نظر یہ معاملہ بچے، بچی کے مفاد میں ہے، نہ کہ نقصان میں۔ اور باپ، دادا کے علاوہ کسی غیر کے معاملہ طے میں مداخلت کی وجہ ظاہر ہے۔ اور کوئی ایسی دلیل نہیں ہے جس سے کسی خفی مصلحت کی رعایت معلوم ہوتی ہو۔ اور اس کی وجہ سے مہر ظاہر کو نظر انداز کیا جائے۔ کیونکہ باریک و خفی مصالح کی رعایت و فور شفقت کے باعث ہوتی ہے۔ جو غیر میں نہیں پائی جاتی۔ بہ خلاف جبکہ باپ نابالغ بچے یا بچی کی باندی کو اتنی کم قیمت پر بیچ دے، جتنی کسی لوگ معاملات میں برداشت نہیں کرتے، تو یہ بیع جائز نہیں ہوگی کیونکہ مالی معاملات میں مقصود، مال حاصل کرنا ہوتا ہے۔ اور یہ مقصود یہاں حاصل نہیں ہوا۔

مسئلہ: توکیل میں بھی یہی اختلاف ہے۔ بایں طور کہ ایک آدمی دوسرے کو وکیل بناتا ہے کہ اس کا کسی عورت سے نکاح کرادے۔ وکیل اس کا نکاح تو کرتا ہے۔ لیکن اس عورت کے مہر مثل سے اتنا زیادہ مہر رکھتا ہے، جتنی زیادت کا خسارہ لوگ عام طور پر برداشت نہیں کرتے۔ یا عورت نے کسی آدمی کو وکیل بنایا کہ اس کا کسی سے نکاح کرادے، وکیل نے مہر کے بغیر اس کا نکاح کرادیا۔ یا کفو کا خیال نہیں رکھا۔ تو اس میں وہی اختلاف ہے، جو بیع مطلق کے وکیل کے بارے میں ہے۔ اسی طرح ایک شخص مرد یا عورت کی طرف سے نکاح کرانے کا وکیل تھا۔ اس نے موکل کا نکاح ایسے شخص سے کرادیا۔ جس کے بارے میں وکیل کی شہادت شرعاً قبول نہیں کی جاتی۔ تو اس میں بھی بیع کی طرح اختلاف ہے۔ اس کی پوری تفصیل ہم انشاء اللہ کتاب الوکالتہ میں ذکر کریں گے۔

اسی طرح ایک شخص مرد کی طرف سے نکاح کرانے کا وکیل تھا، اس نے موکل کا نکاح کسی کی باندی سے کرادیا۔ تو ابوحنیفہ کے نزدیک یہ جائز ہے، اس لئے کہ الفاظ میں اطلاق تھا۔ نیز اس لئے کہ عورت کی جانب کفایت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ (یعنی عورت کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ مرد کے ہم پلہ ہو) اور صاحبین کے نزدیک یہ نکاح جائز نہیں۔ کیونکہ مطلق سے متعارف مراد ہوتا ہے نیز صاحبین کے نزدیک ایسے مقام میں عرف کی بنا پر جائز نہیں کا ہم پلہ ہونا ضروری ہے۔ یہ استحسن ہے۔ تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام میں آئے گی۔

مسئلہ: اگر باپ نے اپنی نابالغ بچی یا بچے کے خلاف نکاح کا اقرار کیا تو ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے اقرار کی اس وقت تک تصدیق نہیں کی جائے گی، جب تک کہ دو گواہ نفس نکاح پر گواہی نہیں دیتے۔ اور صاحبین کے نزدیک کسی گواہی کے بغیر بھی اس کے اقرار کو سچا مانا جائے گا۔ صورت مسئلہ دو طرح پر ہے۔ ایک یہ کہ کسی عورت نے نابالغ کے ساتھ نکاح کا دعویٰ کیا۔ یا کسی مرد نے نابالغ بچی کے ساتھ

نکاح کا دعویٰ کیا، باپ اس کا انکار کرتا ہے۔ مدعی بینہ قائم کر دیتا ہے کہ باپ نے نکاح کا اقرار کیا تھا تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ شہادت اور بینہ قبول نہیں کی جائے گی۔ یہاں تک کہ دو گواہ نفس عقد پر گواہی دیں۔ اور صاحبین کے نزدیک شہادت قبول کی جائے گی اور نکاح ظاہر ہو جائے گا۔ دوسری یہ کہ ایک مرد کسی بالغ لڑکی پر یا ایک عورت کسی بالغ لڑکے پر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ان کی صغر سنی میں ہمارا ان کے ساتھ نکاح ہوا تھا، لڑکی یا لڑکے کا اس کا انکار کرتے ہیں۔ مدعی بینہ قائم کر دیتے ہیں کہ باپ نے حالت صغر میں نکاح کا اقرار کیا تھا۔ وکیل نکاح جب اپنے موکل یا موکلہ کے خلاف نکاح کا اقرار کرے۔ تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ آتا اگر اپنے غلام کے خلاف نکاح کا اقرار کرے تو ابو حنیفہ کے نزدیک اسے قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک اسے قبول کیا جائے گا۔ اور اس پر سب کا اجماع ہے کہ اگر آقا اپنی باندی کے خلاف نکاح کا اقرار کرے تو بغیر کسی شہادت کے اس کی تصدیق کی جائے گی۔ صورت بالا کے بارے میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اقرار کسی ایسے عقد کے بارے میں ہو، جس عقد کا وجود میں لانا صاحب اقرار کے اپنے اختیار میں ہو تو ایسے اقرار کی بغیر کسی شہادت کے تصدیق کی جاتی ہے۔ جیسا کہ آقا اپنی باندی کے نکاح کا اقرار کرے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہاں صاحب اقرار نے ایسے عقد کا اقرار کیا ہے، جس عقد کا ایجاد اس کے اختیار میں ہے۔ کیونکہ باپ اپنی نابالغ بچی یا نابالغ بچے اور آقا اپنے غلام کے نکاح کا اختیار رکھتا ہے۔ تو جب یہ ایسا عقد ہے، جس کی ایجاد کا انہیں اختیار ہے تو ایسے عقد کے اقرار میں ان پر تہمت کا اندیشہ نہیں۔ لہذا اس اقرار کی تصدیق کی جائے گی۔ جیسا کہ ایلا کرنے والا اگر مدت ایلا میں رجوع کا اقرار کرے یا معتدہ کا شوہر حالت عدت میں کہے کہ میں نے تیری طرف رجوع کر لیا تھا تو اس اقرار کی تصدیق کی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی تصدیق کی جائے گی۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے :

گو اہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔

لانکاح الا بشہود۔

اس میں آپ نے انعقاد نکاح اور ظہور نکاح کے درمیان فرق کئے بغیر گواہوں کے بغیر نکاح کی نفی فرمائی۔ بلکہ اس فرمان کو ظہور نکاح پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ اس صورت میں اسم شاہد کے حقیقی مفہوم پر عمل ہے۔ اس لئے کہ شاہد ”شہادت“ سے اسم فاعل ہے۔ جس کا مطلب ہے شہادت ادا کرنے والا۔ اور ادا شہادت کی حاجت ظہور نکاح کے وقت ہوتی ہے۔ انعقاد نکاح کے وقت نہیں۔ نیز اس لئے کہ اس میں غیر کے خلاف ایسے عقد کا اقرار ہے، جو تنہا صاحب اقرار سے پورا نہیں ہوتا۔ بلکہ عقد پورا ہونے کے لئے اس کی اور دوسرے دو گواہوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہذا نکاح اور بیع میں تین وکیلوں کی صورت پر قیاس کرتے ہوئے دو گواہوں کی مساعدت کے بغیر اس اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ مزید یہ کہ اس اقرار کی حیثیت کے پیش نظر بھی اس اقرار کی تصدیق نہیں کی جاسکتی۔ کیونکہ یہ نکاح کا اقرار ہے۔ اور نکاح کا اقرار منافع بضع (کی ملکیت) کا اقرار ہوتا ہے۔ جبکہ منافع بضع صاحب اقرار کی ملکیت نہیں ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ اگر اس لڑکی سے شبہ میں وطی ہو جائے تو مہر لڑکی کو ملتا ہے، باپ کو نہیں۔ یہ خلاف باندی کے۔ کہ باندی کی بضع کے منافع آقا کی ملکیت ہوتے ہیں، تو اس صورت میں اپنی ملکیت کا اقرار یا کیا گیا (اور

یہ درست ہے) تو ابو حنیفہ عقد کی ولایت اور منعقد علیہ کی ملکیت دونوں کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور صاحبین صرف ولایت عقد کا اعتبار کرتے ہیں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

استحبابی ولایت کا بیان

مرہ، بالغہ، عاقلہ پر، خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ، ولی کو استحباباً ولایت حاصل ہوتی ہے۔ یہ ابو حنیفہ و زفر اور ابو یوسف کا قول اول ہے۔ محمدؐ کا قول یہ ہے۔ اور یہی ابو یوسف کا دوسرا قول ہے۔ کہ مذکورۃ الصدر لڑکی پر ولی کو ولایت مشترکہ حاصل ہوتی ہے۔ اور شافعی کے نزدیک بھی ولایت مشترکہ ہی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن عبارت نکاح میں اشتراک نہیں ہے۔ الفاظ نکاح کی تعبیر اور ادائیگی صرف ولی کا حق ہے۔ (مذکورۃ الصدر لڑکی کی اپنی نقیبہ سے نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا)۔ اس ولایت کے ثبوت کی شرط ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق صرف مولیٰ علیہ کی رضا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک مولیٰ علیہ کی رضا کے ساتھ ولی کی عبارت بھی شرط ہے۔

اختلاف مذکور کی بنا پر اگر ایک مرہ، بالغہ کسی مرد سے خود نکاح کر لیتی ہے، یا کسی آدمی کو وکیل بناتی ہے اور وہ اس کا نکاح کر دیتا ہے، یا کوئی فضولی اس کا نکاح کر دیتا ہے اور یہ اجازت دے دیتی ہے تو ابو حنیفہ و زفر اور ابو یوسف کے قول اول کے مطابق یہ نکاح جائز ہے۔ خواہ اس نے یہ نکاح کفو سے کیا ہو یا غیر کفو سے، مہر کم رکھا ہو یا زیادہ۔ ہاں اگر اس نے غیر کفو سے خود نکاح کر لیا تو اولیاء کو اعتراض کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح اگر کم مہر کے ساتھ نکاح کر لیا تو بھی ابو حنیفہ کے نزدیک اولیاء کو اعتراض کا حق حاصل ہے۔ اللہ اس میں صاحبین اور ابو حنیفہ سے اختلاف رکھتے ہیں۔ تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام میں آئے گی۔ اور محمدؐ کے نزدیک نکاح مذکور جائز نہیں ہے۔ یہاں تک کہ ولی یا حاکم اس نکاح کی اجازت دے دے۔ چنانچہ اجازت سے پہلے شوہر کے لئے قربت حلال نہیں ہے۔ اور اگر قربت ہوئی تو فعل حرام ہوا۔ اس نکاح سے خاوند کو طلاق، ظہار اور ایلا کا حق نہیں ملتا۔ اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک مر جائے تو دوسرا اس کا وارث نہیں ہو گا۔ لڑکی نے نکاح کفو سے کیا ہو یا غیر کفو سے، دونوں صورتوں میں یہی حکم ہے۔ اور یہی ابو یوسف کا قول ہے، جو کہ حسن بن زیاد نے ان سے روایت کیا ہے۔ اور ابو یوسف سے ایک اور بھی روایت ہے کہ اگر لڑکی نے کفو سے نکاح کیا ہو تو چیر نافذ ہوگا۔ اور متعلقہ تمام احکام ثابت ہوں گے۔ اور محمدؐ سے روایت ہے کہ اگر لڑکی کا ولی موجود ہے تو ولی کی اجازت کے بغیر لڑکی کا نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور اگر ولی نہیں ہے تو پھر لڑکی کا خود نکاح کر لینا جائز ہے۔ روایت ہے کہ محمدؐ نے ابو حنیفہؒ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ شافعی کا قول بھی محمدؐ کے ظاہر الروایہ میں منقول قول کی طرح ہے، کہ مذکورۃ الصدر لڑکی کا نکاح ولی کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ لیکن دونوں میں تصوراً سا اختلاف ہے۔ محمدؐ کہتے ہیں کہ لڑکی کا

عبارت سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ جبکہ نفاذ ولی کی اجازت سے ہوگا۔ اسی طرح ولی کی عبارت سے بھی نکاح انعقاد پذیر ہو جاتا ہے، جبکہ نفاذ نکاح کے لئے لڑکی کی اجازت ضروری ہوتی ہے۔ اور شافعی کے نزدیک باب نکاح میں عورتوں کی عبارت قطعاً معتبر نہیں۔ حتیٰ کہ اگر کوئی عورت کسی عورت کے نکاح کی، اس کے ولی کی اجازت سے وکیل بنی، اور اس نے نکاح کرا دیا تو یہ جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی عورت نے قاضی کی اجازت سے اپنی بیٹی کا نکاح کیا تو جائز نہیں ہوگا۔ شافعی کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔ **وَالنِّكَاحُ إِلَّا بِإِذْنِهَا** ”ایم“ اس عورت کو کہا جاتا ہے جس کا زوج نہ ہو، خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ۔ اور اللہ تعالیٰ نے اس فرمان میں اولیاء کو ایامی کا نکاح کرانے کا حکم دیا ہے جب عورت کا نکاح کرانے کی ولایت ولی کو دے دی گئی تو عورت کے لئے مولیٰ علیہا کا مقام متعین ہو گیا لہذا عورت خود ولیہ نہیں ہو سکتی۔ نیز ارشاد نبوی ہے۔

لَا يَزُوجُ النِّسَاءَ إِلَّا الْوَلِيُّ
مزید ارشاد ہے۔
عورتوں کا نکاح صرف اولیاء کرا لیں۔

ولی کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔
لانکاح الا بولی۔
نیز اس لئے کہ نکاح اپنی حقیقت، اپنے حکم اور نتیجہ کے لحاظ سے عورت کے حق میں ضرر رساں ہے حقیقت کے لحاظ سے اس طرح کہ نکاح، غلامی اور قید ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔
”النکاح دق فلینظر احدکم
این یصنع کریمتہ“
”نکاح غلامی ہے۔ سو (نکاح سے پہلے) سوچ سمجھ لو کہ اپنی متاعِ عزیزہ (بیٹی) کہاں رکھ رہے ہو؟“

نیز ارشاد ہے کہ۔
اتقوا للہ فی النساء فانھن عندکم عدوان۔
عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو۔ اس لئے کہ وہ تمہارے پاس قیدی ہیں۔
اور ظاہر ہے کہ غلامی اور قید ضرر اور نقصان ہے۔ حکم کے لحاظ سے اس طرح کہ نکاح کا حکم ملک ہے۔ نکاح سے زوج بیوی کے منافع بضع میں تصرف کا مالک ہو جاتا ہے کہ قربت و طلاق۔ دونوں کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اسے باہر نکلنے اور کسی اور کے ساتھ نکاح کرنے سے روک سکتا ہے۔ اور نتیجہ کے لحاظ سے اس طرح کہ جبراً بھی بیوی سے جماع کر سکتا ہے۔ ان تمام امور کے ضرر ہونے میں کوئی شک نہیں۔ ہاں اگر نکاح مصالح ظاہرہ و باطنہ کا وسیلہ بن جائے، تو اس ضرر و نقصان کی تلافی ہو جاتی ہے۔ لیکن ان مصالح کا ادراک رائے کامل سے ہوتا ہے۔ جبکہ عقل کی کمی کی وجہ سے عورت کی رائے ناقص ہوتی ہے، لہذا عورت کا اپنا کیا ہوا نکاح مضرت ہی مضرت ہے، اس لئے عورت کو نکاح کرنے کے اختیار نہیں ہے۔ اور محمدؐ کی دلیل یہ ہے کہ عائشہؓ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتی ہیں کہ آپ نے فرمایا۔

ابما امداء تزوجت بغیر اذن
جس عورت نے اپنے ولی کے اذن کے بغیر نکاح کیا

اذن دلیہا فتکاحہا باطل تو اس کا نکاح باطل ہے۔

اور تصرفات شرعیہ میں باطل اسے کہا جاتا ہے، جس کا شریعت میں کوئی اعتبار نہ ہو (یعنی وہ بنیادی طور پر ہی غلط ہو۔ جیسا کہ بیع باطل وغیرہ ہوتی ہے)۔ نیز اس لئے کہ اولیاء کو نکاح میں حق حاصل ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اولیاء اعتراض اور فسخ کرانے کا حق رکھتے ہیں۔ اور اگر اولیاء کو نکاح میں حق حاصل نہ ہوتا تو وہ فسخ کرانے کے کیسے مختار ہوتے؟ تو عورت کا خود نکاح کرنا اولیاء کے حق میں تصرف ہوا۔ اور کسی انسان کے حق میں تصرف کا جواز صاحب حق کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے۔ جیسا کہ باندی اگر آقا کی اجازت کے بغیر خود نکاح کرے، (تو یہ نکاح آقا کی اجازت پر موقوف رہتا ہے) اور اس بارے میں ابو یوسف سے جو روایت کیا گیا ہے۔ کہ اگر عورت نے کفو سے نکاح کیا تو نافذ ہو جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اولیاء کو نکاح میں حق اس لئے ملتا ہے، کہ ان کے خاندان پر غیر کفو کے ساتھ نکاح کا بڑھ سکے۔ کیونکہ غیر کفو کے ساتھ نکاح باعث عار سمجھا جاتا ہے۔ لیکن جب عورت نے کفو کے ساتھ نکاح کیا ہے تو اب اعتراض کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اگر عورت کو کوئی کفول کیا اور اس نے ولی سے مطالبہ کیا کہ اس سے میرا نکاح کرادو۔ تو ولی کے لئے اس میں رکاوٹ ڈالنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس نے اس سے پس و پیش کیا تو اسے مانع نکاح سمجھا جائے گا۔ اور اس حالت میں عورت کا خود نکاح کرنا یوں ہوگا، گویا ولی نے خود نکاح کر لیا ہے۔ اور محمدؐ سے جو مروی ہے کہ وہ ولی کے وجود و عدم کی حالت میں فرق کرتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد کا ولی کے اذن پر موقوف ہونا، ولی کے حق کی وجہ سے تھا، نہ کہ عورت کے حق کی وجہ سے۔ لیکن جب ولی موجود نہیں ہے تو اس کا حق بھی نہیں ہے۔ اب نکاح کا پورا حق عورت کو حاصل ہے۔ تو ایسی صورت میں اس کا خود عقد کرنا، خالص اپنا حق استعمال کرنا ہے۔ لہذا نکاح نافذ ہو جائے گا۔

نوٹ: اور اگر عورت نے کفو کے ساتھ نکاح کیا اور بات ولی تک پہنچی، اس نے اجازت دینے سے پس و پیش کیا، عورت معاملہ حاکم کے پاس لے گئی تو ابو یوسف کے قول کے مطابق حاکم اس نکاح کی اجازت دے گا اور محمدؐ فرماتے ہیں کہ از سر نو نکاح کر لے گا۔ محمدؐ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد ولی کی اجازت پر موقوف تھا، اور ولی کا اجازت سے گریز کرنا، عقد کو رد کرنا ہے۔ اس لئے یہ عقد سرے سے باطل ہو چکا ہے۔ سو از سر نو عقد کرنے کی ضرورت ہے۔ اور ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولی اجازت نہ دے کر مانع نکاح ہو گیا ہے۔ کیونکہ ایسی صورت میں ولی کے لئے اجازت نہ دینا حلال نہیں ہے۔ اور بلا وجہ رکاوٹ ڈالنے سے اس کی ولایت باقی نہ رہی، اور یہ روایت حاکم کو حاصل ہوگی۔ (لہذا حاکم کی اجازت سے عقد نافذ ہوتا ہے گا)

مذکورۃ الصدقہ کے بارے میں ابو حنیفہ کتاب اللہ، سنت اور عقل سے استدلال کرتے ہیں کتاب اللہ سے، دلیل یہ فرمان ہے۔

(نبی کے حلال ہے) وہ مومنہ عورت، جو اپنے آپ کو نبی کے لئے حبیہ کر دے، بشرطیکہ نبی اسے

”وَأَمَّا الْمُؤْمِنَةُ إِنْ وَهَبَتْ نَفْسَهَا
لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَكْبِهَا“

نکاح میں لانا چاہیں۔“

یہ آیت شریفہ عورت کی عبارت اور لفظ صہبہ سے انعقاد نکاح پر نص ہے۔ اور ان دونوں مسئلوں میں مخالف پر محبت ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فان طلقها فلا تعل لہ من بعد
حتی تنکح زوجاً غیرہ۔
”پھر اگر اس نے عورت کو (تیسری طلاق دے دی تو اس کے بعد وہ اس کے لئے حلال نہ رہے گی۔ یہاں تک کہ اس کے سوا ایک اور خاوند سے نکاح کرے۔“

اس آیت سے استدلال دو جہوں سے ہے، ایک یہ کہ عورت کی طرف نکاح کی اضافت کی گئی ہے (تنکح) اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ عورت کا نکاح کرنا متصور ہے۔ دوسرے یہ کہ عورت کے نکاح کو حرمت کی غایت قرار دیا گیا ہے، اس کا تقاضا ہے کہ جب عورت خود نکاح کر لے تو حرمت کی انتہا ہو جاتی ہے۔ اور شافعی کے قول کے مطابق حرمت کی انتہا نہیں ہوتی۔ (یہ مدلول غایت کے خلاف ہے) نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

فان طلقها فلا جناح علیہما
ان یتراجعا۔
”پھر اگر یہ (دوسرا خاوند) اسے طلاق دے دے تو ان دونوں (سابق میاں بیوی) پر کوئی گناہ نہیں ہے کہ ایک دوسرے کی طرف رجوع کر لیں (یعنی پھر نکاح کر لیں)۔“

اس آیت میں مرد اور عورت دونوں کی طرف رجوع و نکاح کی اضافت کی گئی ہے۔ اور ولی کا کسی حوالے سے بھی ذکر نہیں کیا گیا۔ مزید ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

واذا طلقتم النساء فبلغن
اجلھن فلا تعضلوھن ان
ینکحن اذوا جھن۔
”اور جب تم نے عورتوں کو طلاق دی ہو۔ پھر وہ اپنی (عدت کی) مدت پوری کر چکیں تو انہیں اپنے شوہروں سے نکاح کرنے سے مت روکو۔“

اس آیت سے استدلال دو جہوں سے ہے۔ ایک یہ کہ عورتوں کی طرف نکاح کی اضافت کی گئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ عورتوں کی عبارت سے نکاح منع ہو جاتا ہے، انعقاد نکاح کے لئے ولی کی عبارت شرط نہیں ہے۔ دوسرے یہ کہ اس آیت میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ اگر طلاق دادہ عورتیں اپنے سابق شوہروں سے نکاح کرنا چاہیں۔ اور فریقین راضی بھی ہوں تو انہیں نکاح سے مت روکو۔ اور کسی کام سے روکنا تقاضا کرتا ہے کہ وہ کام ممکن الوقوع اور متصور ہو۔ (کیونکہ اگر وہ ممکن الوقوع ہی نہیں ہے تو اس سے روکنے کا کیا فائدہ؟)

سنت سے استدلال بایں طور ہے کہ ابن عباس سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لیس للولی مع الثیب امر۔
”ولی کو ثیبہ کے معاملہ میں کوئی اختیار نہیں۔“
اور ابن عباس ہی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الایمہ الحق بنفسہا من ولیہا۔ ”ایم“ اپنی ذات کی اپنے ولی سے زیادہ حقدار ہے۔
اور ایم اس عورت کو کہا جاتا ہے جس کا زوج نہ ہو۔ ان احادیث سے معلوم ہوا کہ عورت کو
اپنا نکاح کرنے کا اختیار ہے۔

زیر بحث مسئلہ پر عقلی دلیل یہ ہے کہ لڑکی جب حالت عقل و حریت میں بالغ ہوئی تو نکاح کے بارے
میں وہ اپنی ولی خود ہو گئی، اور مولیٰ علیہا نہ رہی۔ جیسے عاقل بچہ جب بالغ ہو جائے تو وہ اپنا ولی خود ہوتا ہے
اور مولیٰ علیہ نہیں رہتا۔ ان دونوں کے درمیان علت جامعہ یہ ہے کہ باپ کو نابالغ بچی کا نکاح کرانے کی
ولایت شرعی کی نیابت کے طور پر حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ نکاح ایک تصرف نافع ہے کہ اس میں دینی و
دنوی فوائد پائے جاتے ہیں۔ اور لڑکی کی حالاً اور مالاً اس کی حاجت بھی ہے۔ لیکن بچی ان تمام مصالح کو
رعایت رکھنے سے عاجز ہے۔ جبکہ باپ اس پر قادر ہے۔ (اس لئے باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے)
اور جب بچی بالغ ہو جائے اور سمجھ بوجھ بھی رکھتی ہو، تو عجز حقیقتہً زائل ہو گیا۔ اور اسے اپنے بارے میں تصرف
کی حقیقی قدرت حاصل ہو گئی، تو اب غیر کی ولایت اس پر نہ رہے گی بلکہ خود اسے ولایت حاصل ہوگی، کیونکہ
نیابت شرعیہ ازراہ ضرورت ثابت ہوتی ہے۔ جب ضرورت ختم ہو جائے تو نیابت بھی ختم ہو جاتی ہے۔
غل وہ ازین حریت اس بات کے منافی ہے کہ ایک آزاد شخص پر کسی کو ولایت و اختیار حاصل ہو۔ لیکن
منافی کے باوجود ایک چیز کا ثبوت ظاہر ہے کہ ازراہ ضرورت ہی ہوگا۔ (لہذا بقدر ضرورت یہ اختیار حاصل
ہوگا) جی وجہ ہے کہ نابالغ، عاقل بچہ جب بالغ ہو جائے تو اس کا نکاح کرانے کی ولایت بھی ختم ہو جاتی
ہے، اور یہ ولایت خود اسے حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ علت فرع میں بھی موجود ہے۔ لہذا یہاں بھی یہی
قلم ہوگا۔ اور اسی بنا پر بلوغ کے بعد باپ کو لڑکی کے مال میں تصرف کی ولایت نہیں رہتی۔ اور یہ ولایت
خود لڑکی کو حاصل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نکاح میں ہوگا۔

باقی شافعی نے آیت سے جو استدلال کیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ اولیاء کو نکاح کرانے
کا خطاب اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ولی جواز نکاح کی شرط ہے۔ بلکہ یہ خطاب لوگوں کے مابین
ایک معروف و معتاد طریقہ کی رعایت سے کیا گیا ہے۔ کیونکہ عادتاً عورتیں نکاح کا معاملہ خود اپنے ہاتھ
میں نہیں لیتیں۔ اس لئے کہ اس میں مردوں کی محافل میں جانا پڑتا ہے۔ نیز از خود نکاح کرنے سے عورت کو
بے حیائی کا طعنہ دیا جاتا ہے۔ اس لئے عورتوں کی رضا مندی سے اولیاء یہ معاملہ انجام دیتے ہیں۔ تو
اس میں اولیاء کو نکاح کرانے کی ولایت بطور استحباب دی گئی ہے، بطور ایجاب نہیں۔ اس کی دلیل
یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ”وامنکم حدوا الا یا مہی منکم“ سے معا بعد فرمایا ہے والصابین من
عبادکم دامنکم۔ جبکہ یہ بات واضح ہے کہ صلاح جواز نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اس کی نظیر اللہ تعالیٰ
کا یہ فرمان ہے :

”فکاتبہم ان علمتہ فیہم خیراً۔“ پس انہیں مکاتب بنا دو، اگر ان میں خیر پاؤ۔
حالانکہ معاملہ کتابت کے لئے یہ ضروری شرط نہیں ہے۔ (تو ان قرآن سے معلوم ہوا کہ مکاتب کا خطاب

ازراہ استحباب ہے) یا یہ آیت کریمہ نابالغ بچوں کے نکاح پر محمول کی جائے گی، تاکہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے۔ اور شافعی نے جو احادیث پیش کی ہیں کہ ”لا یدوح النساء الا الاولیاء اور لا نکاح الا بولی“ یہ بھی ندب و استحباب پر محمول ہیں۔ علاوہ ازیں بعض ماہرین حدیث سے منقول ہے کہ تین احادیث کی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت پایہ صحت کو نہیں پہنچتی۔ اور ان تین احادیث میں دو احادیث یہی ہیں۔ جو ابھی اوپر مسطور ہوئیں۔ یہی وجہ ہے کہ صحیحین میں ان احادیث کی تخریج نہیں کی گئی۔ اور علی سبیل التسلیم ان احادیث کے مقتضی کے ہم قائل ہیں۔ کیونکہ عورت اپنی ذات کی خود ولیہ ہے۔ اس لئے عورت کے خود کئے ہوئے نکاح کو ولی کے بغیر نکاح قرار نہیں دیا جائے گا۔ اور عورت کے ولیہ ہونے پر دلائل ہم ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ اعلم۔

رہا شافعی کا یہ کہنا کہ نکاح عورت کے حق میں ایک عقد ضار ہے، یہ درست نہیں۔ بلکہ یہ عورت کے لئے عقد نافع ہے۔ کہ اس سے عورت کو رہائش، نان و نفقہ، پیار، محبت، اولاد اور غفلت و غصمت جیسے دینی و دنیوی فوائد حاصل ہوتے ہیں، لیکن عورت کو یہ مصالح و فوائد اس وقت حاصل ہوں گے، جب خاوند کو اس پر ایک گونہ ملکیت دی جائے، کیونکہ اگر خاوند کو اس پر ملکیت و اختیار حاصل نہ ہو تو وہ اسے باہر نکلنے اور اظہار زینت کرنے سے نہیں روک سکے گا، اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ خاوند کا دل بیوی کی طرف سے مطمئن نہیں رہے گا۔ اسی طرح کسی اور مرد سے نکاح کرنے سے بھی نہیں روک سکے گا۔ اور اس کے نتیجہ میں اولاد کا نسب مشکوک و مشتبہ ہو جائے گا۔ تو شریعت نے عورت کی مصالح و فوائد کی رعایت رکھتے ہوئے خاوند کو اس پر ایک گونہ ملکیت عطا کی۔ تو یہ ملکیت و اختیار ان مصالح کا وسیلہ ہے۔ اور جو چیز کسی مصلحت کا وسیلہ ہو۔ وہ خود بھی مصلحت ہوتی ہے۔ (لہذا یہ ملکیت نکاح کی مصلحت ہے) اور حدیث میں نکاح کو غلامی فرمانا ازراہ تمثیل ہے، نہ کہ ازراہ حقیقت۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ نکاح سے بیوی حقیقی باندی نہیں نہیں (بلکہ مرہ رہتی ہے، اور اسے حریت کے تمام حقوق حاصل رہتے ہیں)۔

عورت کی کمی عقل کی حدود اور شافعی کا یہ کہنا کہ عورت کی عقل ناقص ہوتی ہے، اس مقام میں قابل احتجاج نہیں۔ کیونکہ عورت کی عقل کو جس معنی میں ناقص کہا گیا ہے، وہ مصالح نکاح سے آگاہی کی راہ میں رکاوٹ نہیں بنتا۔ لہذا اس کمی کی وجہ سے عورت سے نکاح کی اہلیت سلب نہیں ہوگی۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس نقصان عقل کی بنا پر معاملات و دیانات کے باقی تصرفات کی اہلیت عورت سے سلب نہیں ہوتی۔ چنانچہ وہ اپنے مال میں تصرف کرنے کا مکمل اختیار رکھتی ہے۔ اگرچہ مالی معاملات میں ایسی ایسی باریکیاں ہوتی ہیں جن کا ادراک بڑے غور و تامل کے بعد ہوتا ہے۔ اسی طرح عورت کا حدود و قصاص میں اقرار صحیح تسلیم کیا جاتا ہے۔ نیز ایمان لانے اور دیگر شرائع و احکام کی پابندی کرنے کا حکم جیسا کہ مرد کو ہے، ایسا ہی عورت کو بھی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کو عقل دی گئی ہے وہ ان معاملات کے لئے کافی ہے۔ اس کی تائید فرید اس سے بھی ہوتی ہے کہ اپنا زوج پسند کرنے میں عورت کی عقل کا اعتبار کیا گیا ہے، چنانچہ اگر اس نے مطالبہ کیا کہ میرا فلاں کفو سے نکاح کرادو، تو ولی پر نکاح کرانا فرض ہے۔ اور اگر اس نے نکاح کرنے سے

گزر گیا، تو اسے مانع نکاح سمجھا جائے گا، اور اس سے ولایت منقطع ہو کر تافضی کو حاصل ہو جائے گی، اور تافضی اس کا نکاح کرائے گا۔ رہی حدیث عائشہ؛ تو کہا گیا ہے کہ اس حدیث کا مدار زہری پر ہے۔ اور یہ حدیث جب زہری کے پاس پیش کی گئی تو انہوں نے اس کا انکار کیا۔ اس سے حدیث کا پایہ ثبوت ضعیف ہو جاتا ہے۔ اس ضعف کی مزید تائید اس سے ہوتی ہے کہ اس حدیث کی راویہ عائشہ ہیں۔ اور عائشہ کا اپنا مذہب یہ ہے کہ ولی کے بغیر نکاح جائز ہے۔ ان کے مذہب کا علم اس روایت سے ہوتا ہے کہ خود انہوں نے اپنے بھائی عبدالرحمن کی بیٹی کا نکاح منذر بن الزبیر سے کیا، "تو جب ان کا اپنا مذہب یہ ہے تو وہ ایک ایسی حدیث کیسے روایت کرتی ہیں، جس سے خود ان کا اپنا عمل نہیں ہے؟ (راوی کا اپنی روایت کے خلاف عمل کرنا ضعف روایت کی دلیل ہوتا ہے) اور اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو، تو ہم اسے باندی پر محمول کرتے ہیں۔ کیونکہ بعض روایات میں الفاظ لیں ہیں کہ ایما امراة نکحت بغیر اذن موالیہا اس میں موالی کے ذکر سے معلوم ہوا کہ حدیث میں "امراة" سے مراد باندی ہے۔ تو اس صورت میں تمام دلائل پر عمل ہو جاتا ہے۔

اور محمد کا یہ کہنا کہ ولی کو نکاح میں حق حاصل ہے، ہم کہتے ہیں کہ نکاح میں عورت کو ولی پر حق حاصل ہے، نہ کہ ولی کو عورت پر۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ولی لاپتہ ہو تو وہ خود نکاح کر سکتی ہے۔ اور اگر موجود ہو تو انکار کی صورت میں ولی کو مجبور کیا جاسکتا ہے کہ عورت کی مرضی کے مطابق نکاح کرائے۔ جبکہ عورت اگر انکار کر دے تو اسے ولی نکاح پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ عورت کا ولی پر حق ہے۔ اور صاحب حق اگر کسی عقد میں دوسرے کی طرف اپنا حق چھوڑ دے تو اس سے اس کا حق سرے سے ختم نہیں ہو جاتا۔

علاوہ ازیں اگر ولی کا بچہ حق ہے بھی تو اس کا اثر صرف یہ ہے کہ اگر عورت غیر کفو سے نکاح کر لیتی ہے تو وہ نکاح کے لزوم کو وک سکتا ہے، نفاذ و جواز نکاح کو رد کرنے کا اسے اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ اولیاء کو نکاح میں جو حق حاصل ہے۔ وہ صرف اس لئے ہے کہ غیر کفو کا سسرال بننے کا عارا نہیں لاحق نہ ہو۔ لیکن اگر لڑکی نے کفو سے نکاح کیا ہے تو اب لزوم نکاح کا کوئی مانع نہ رہا۔ اس لئے نکاح لازم ہو جائے گا۔ غیر کفو کے ساتھ کئے ہوئے نکاح کے نفاذ میں خود لڑکی کا ضرر ہے، کہ اس کی اہلیت کا ابطال لانا آتا ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ جب کسی چیز میں دو ضرر جمع ہو جائیں تو جہاں تک ممکن ہو، انہیں دور کیا جائے اور یہاں دونوں کا دور کرنا ممکن ہے۔ بایں طور کہ نکاح کو نافذ تو قرار دیا جائے، تاکہ لڑکی کو ضرر نہ پہنچے، لیکن لازم نہ کہا جائے اور اولیاء کے لئے اعتراض کا حق رکھا جائے تاکہ اولیاء کو غفلت کا ضرر نہ پہنچے۔ اور اس کی شریعت میں نظیر ہے۔ کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہے۔ ایک مالک اپنے حصہ میں اسے مکتب بنا دیتا ہے تو یہ صحیح ہے۔ کیونکہ (اس نے اپنے حق میں تصرف کیا، اور) اپنے ضرر کو دور کیا۔ چنانچہ اگر غلام بدل کتابت ادا کر دے تو آزاد ہو جائے گا۔ لیکن (جب تک بدل کتابت ادا نہیں کرتا) عقد کتابت لازم نہیں ہوگا اور دوسرے شخص کو حق حاصل ہے کہ بدل کتابت کی ادائیگی سے پہلے، عقد کتابت کو نسخہ کر دے۔ تاکہ اسے ضرر نہ پہنچے۔ اسی طرح اگر غلام حج یا عمرہ کا احرام باندھتا ہے تو صحیح ہے۔ چنانچہ اگر اسی حالت میں اسے آزادی مل جائے تو احرام جاری رکھے گا۔ لیکن غلام کا احرام لازم نہیں ہوتا، چنانچہ آقا کو یہ حق ہے کہ اس کا احرام کھلا دے۔ تاکہ اسے ضرر نہ پہنچے۔ اسی طرح سفینہ کو یہ حق ہے کہ وہ قریبی دار کو شفعہ کے ذریعہ حاصل کرے۔ پھر اگر مشتری زودار مہر کر دیتا ہے، تو اس کا

عصبہ نافذ تو ہوگا۔ تاکہ اسے ضرر نہ پہنچے۔ لیکن لازم نہیں ہوگا۔ چنانچہ شفیع کو یہ حق حاصل ہے کہ اس پر دعویٰ شفعہ کرے اور لے لے۔ تاکہ شفیع کو بھی ضرر نہ پہنچے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

فصل

ولایت میں تقدم کی شرائط کا بیان

متعدد اولیاء کی موجودگی میں کسی ایک کو ترجیح دینے کے لئے دو شرطیں ہیں ۱۔ عصوبت، چنانچہ عصبہ کا حق، ذوی الرہم پر فائق ہے، خواہ عصبہ قریب کا ہو یا دور کا۔ یہ ابوحنیفہ کے نزدیک ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک عصوبت اصل ولایت کی شرط ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ ۲۔ قرب قرابت چنانچہ قریب تر کا حق (بہ نسبت خود) بعید سے مقدم ہے۔ اور ابوحنیفہ کے قاعدہ کے مطابق اس شرط کی رعایت عصبات وغیر عصبات دونوں میں رکھی جائے گی۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ تقدم حق کی شرط تو ہے لیکن صرف عصبات میں، کیونکہ صاحبین کے ہاں عصوبت ثبوت ولایت کی بنیادی شرط ہے۔ جبکہ ابوحنیفہ کے نزدیک عصوبت دوسرے قرابت داروں سے تقدم و تفوق کی شرط ہے۔ توجب تک عصبات موجود ہیں، ولایت انہیں حاصل ہوگی، اور ان میں بھی اقرب، البد سے مقدم ہوگا۔ اور جب عصبات نہ ہوں تو ولایت، ذوی الرہم کو حاصل ہوگی۔ اور ان میں بھی اقرب کا حق، البد پر فائق ہوگا۔ ولایت کے سلسلہ میں "الاقرب فالاقرب" (جو جتنا قریب ہے، اتنا زیادہ مقدار ہے) کے اصول کا اس لئے اعتبار کیا گیا ہے کہ یہ ولایت نظر و تامل اور غور و فکر کے ساتھ فیصلہ کرنے کے لئے دی گئی ہے۔ اور اقرب کا فیصلہ اور طے کردہ معاملہ مولیٰ علیہ کے حق میں زیادہ بہتر ہوگا، کیونکہ اقرب زیادہ مہربان ہوتا ہے۔ اس لئے اقرب کا حق، البد سے فائق ہے۔ نیز اس لئے کہ ولایت کا استحقاق اگر عصوبت کی بنا پر ہو، جیسا کہ صاحبین کہتے ہیں۔ تو اقرب کے ہوتے ہوئے البد عصبہ نہیں بنتا۔ اسی طرح اقرب کی موجودگی میں ولی بھی نہیں ہو سکے گا۔ اور اگر ولایت کا استحقاق وراثت کی بنا پر ہو۔ جیسا کہ ابوحنیفہ کہتے ہیں۔ تو بھی اقرب کی موجودگی میں البد ولی نہیں ہو سکتا، کیونکہ ایسی صورت میں وہ وارث بھی نہیں بنتا۔ اب شرائط مذکورہ پر متفرع ہونے والے مسائل ذکر کئے جاتے ہیں۔

مسئلہ: نابالغ بچہ اور بچی، بالغ مخنون اور مخنوند کے اولیاء میں اگر باپ اور دادا دونوں موجود ہوں۔ تو دادا کی نسبت باپ نکاح کرانے کی زیادہ ولایت رکھتا ہے۔ کیونکہ باپ میں عصوبت اور قرب قرابت دونوں شرطیں پائی جاتی ہیں۔ اور دادا، پردادا۔ اسی طرح سلسلہ ابوت کا اوپر کا کوئی بھی فرد۔ حقیقی بھائی کی نسبت نکاح کرانے کا زیادہ مقدار ہے۔ اور حقیقی بھائی چچا سے اولیٰ ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دادا اور بھائی ولایت میں برابر ہیں۔ جیسا کہ میراث میں برابر ہوتے ہیں۔ کیونکہ ابوحنیفہ کے نزدیک دادا کے ہوتے ہوئے بھائی وارث نہیں بنتا، بلکہ ایسی صورت میں وہ بمنزلہ اجنبی ہے (لہذا ان کے نزدیک ولایت میں بھی یہی حکم ہوگا) جبکہ صاحبین کے ہاں دادا اور بھائی دونوں میراث میں شریک ہوتے ہیں۔ سو

اس معاملہ میں بھی دونوں شریک ہوں گے، جیسا کہ دو بھائی شریک ہوتے ہیں۔

مسئلہ: ایک مجنونہ عورت ہے، اولیاء میں باپ اور بیٹا دونوں ہیں۔ تو ابو یوسف کے نزدیک بیٹا نکاح کرانے کا زیادہ مقدار ہے۔ قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ابو حنیفہ کا قول ابو یوسف کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ اور معلیٰ کی ابو یوسف سے روایت ہے کہ "دونوں میں سے جو بھی نکاح کرا دے جائز ہوگا۔ اور اگر دونوں جمع ہو جائیں تو میں باپ کو کہوں گا کہ نکاح کراؤ"۔ اور محمد کا قول ہے کہ باپ زیادہ مقدار ہے۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ولایت مولیٰ علیہ کی بہتری کے لئے دی گئی ہے۔ سو باپ کا طے کردہ معاملہ زیادہ بہتر ہوگا۔ کیونکہ باپ بیٹے سے زیادہ مہربان ہوتا ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ مجنونہ کے مال میں تصرف کرنے کا باپ کو زیادہ حق ہے۔ نیز اس لئے باپ، اس مجنونہ عورت کی قوم سے ہے، اور بیٹا اس قوم سے نہیں ہے۔ کیونکہ بیٹے کی نسبت اپنے باپ کی طرف ہوتی ہے۔ لہذا قرابت قوم کی وجہ سے بھی باپ زیادہ ولایت رکھتا ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کرانے کی ولایت عصوبت کی بنا پر حاصل ہوتی ہے۔ اور جہاں باپ، بیٹا جمع ہو جائیں تو بیٹا غصب ہوتا ہے۔ اور باپ صاحب فرض ہوتا ہے۔ (یعنی باپ کو حصہ مقرر ملتا ہے) پس یوں ہو گیا، گویا اخیانی بھائی، عینی بھائی کے ساتھ جمع ہو گیا (کہ ایسی صورت میں عینی بھائی کو ولایت حاصل ہوتی ہے) اور معلیٰ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ باپ بیٹے میں سے ہر ایک میں سبب تقدم پایا جاتا ہے۔ باپ میں اس لیے کہ وہ مولیٰ علیہا کا ہم قوم ہے۔ اور باپ میں بیٹی کے لیے مہربانی کا جذبہ زیادہ پایا جاتا ہے۔ اور بیٹے میں اس لیے کہ وہ عصوبت کی بنا پر ماں کا وارث ہے۔ اور یہ دونوں سبب تقدم میں اس لیے دونوں میں سے جس نے بھی نکاح کرا دیا، بجاز ہوگا۔ اور اگر مجلس نکاح میں، دونوں جمع ہو جائیں تو ازراہ تعظیم و احترام باپ کو ترجیح دی جائے گی۔ اس طرح اولیاء میں اگر باپ اور پوتا، پڑپوتا، نیچے تک، جمع ہو جائیں، تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ اور مذکورہ دونوں مسئلوں میں افضل یہ ہے کہ بیٹا خود نکاح کرانے کی ولایت باپ کو تفویض کر دے تاکہ اس کا احترام بھی باقی رہے اور کوئی اختلاف بھی نہ رہے۔ اور اگر کسی صورت میں دادا اور بیٹا جمع ہو جائیں تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ ابو یوسف کہتے ہیں کہ بیٹا اولیٰ ہے۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ دادا اولیٰ ہے۔ جانیہ کے اقوال کی وجہ بالکل ویسی ہیں، جو ابھی درج بالا مسئلہ کے ذیل میں مذکور ہوئیں بھائی اور دادا کے جمع ہونے کی صورت میں وہی اختلاف ہے، جو ہم ابو حنیفہ اور سانیہ کے درمیان ذکر کر چکے ہیں۔

رہے غیہ و نصبات! تو ان میں سے ہر وہ شخص جو وراثت میں حق رکھتا ہے، وہ نکاح کرانے کی ولایت بھی رکھتا ہے، اور جو وراثت نہیں ہے، وہ ولی بھی نہیں ہو سکتا۔ یہ ابو حنیفہ کے نزدیک ہے۔ باقی کون وراثت ہوتا ہے اور کون نہیں اس کا بیان کتاب الفرائض میں آئے گا۔

مسئلہ: اقرب کا حق ابد پر اس وقت مقدم ہوتا ہے، جب کہ اقرب وہاں موجود ہو یا غیر موجود ہو لیکن اس کا اتنا پتہ ہو کہ بوقت ضرورت اس سے رابطہ ہو سکتا ہو، لیکن اگر اقرب غائب منقطع ہو، اپنی اتنی دور ہو کہ بوقت اس سے رابطہ نہ ہو سکتا ہو، تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ابد

کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہوگی۔ اور زفرؒ کے نزدیک اقرب کہہ دیتے ہوئے ا بعد کو ولایت حاصل نہیں ہوتی، خواہ اقرب وہاں موجود ہو یا غائب منقطع ہو۔ اور شافعیؒ کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح کرانے کی ولایت سلطان کو حاصل ہو جاتی ہے۔ نوٹ! ہمارے مشائخ کے مابین اس میں اختلاف ہے کہ غیبت منقطعہ سے اقرب کی ولایت ختم ہو جاتی ہے یا باقی رہتی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اقرب کی ولایت بھی باقی رہتی ہے اور غائب ہونے کی وجہ سے ا بعد کو بھی ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ تو یوں ہو جاتا ہے گویا اس لڑکی کے برابر درجہ کے دو ولی ہیں، جیسا کہ دو بھائی یا دو چچا ہوں۔ (کہ دونوں کو برابر درجہ کی ولایت حاصل ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ غائب اقرب سے ولایت زائل ہو کر ا بعد کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ قول صحیح تر ہے۔ زیر بحث مسئلہ میں زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اقرب ولایت ابھی قائم ہے (اگرچہ وہ غائب ہے) کیونکہ ثبوت ولایت کا سبب۔ قرابت قریبہ۔ قائم ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ جہاں وہ خود ہے، اگر وہاں مولیٰ علیہا کا نکاح کر دیتا ہے، تو یہ نکاح جائز ہوگا۔ تو چونکہ ابھی اقرب کی ولایت قائم ہے، اس لیے کسی دوسرے کو ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اقرب کی ولایت تو باقی ہے جیسا کہ زفرؒ کہتے ہیں لیکن غائب ہونے کے سبب اقرب مولیٰ علیہا کی حاجت و ضرورت پوری نہیں کر سکتا۔ اس لیے اب یہ ولایت سلطان کو حاصل ہوگی جیسا کہ جب کوئی کفو لڑکی کے لیے پیغام نکاح دے (اور لڑکی بھی راضی ہو) لیکن ولی نکاح نہ کرے تو قاضی کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور دونوں صورتوں کے درمیان علت جامعہ ”نا بالغ بچی کو ضرر سے بچانا“ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں ا بعد کو ولایت دینا، عاجز کے حق میں زیادہ بہتر ہے۔ لہذا ا بعد کو ولایت حاصل ہوگی جیسا کہ باپ اور دادا اگر دونوں حاضر ہوں (تو باپ کو ولایت حاصل ہوتی ہے، کہ یہ مولیٰ علیہا کے حق میں زیادہ بہتر ہے، اور اس بات کی دلیل کہ ا بعد بھی عاجز کے حق میں بہتر معاملہ طے کرنے پر قادر ہے، یہ ہے کہ نکاح کی اکثر و بیشتر مصالح کفارت اور مہر سے تعلق رکھتی ہیں کہ ان دو باتوں کی رعایت رکھنے سے مصالح نکاح حاصل ہو جاتی ہیں) اور اس بات میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ غائب اقرب کی بجائے ولی ا بعد کفو حاضر سے بہتر طور پر معاملہ طے کر سکتا ہے۔ اور ولی ا بعد کے بارے میں غالب امکان یہ ہے کہ کفو حاضر سے معاملہ طے کرنے کا کوئی موقع اس کے ہاتھ سے نہیں چھوٹے گا۔ جب کہ غائب اقرب کے لیے کوئی ایسا موقع فراہم ہونا بہت مشکل ہے، کیونکہ کفو حاضر غائب اقرب کے آنے تک انتظار نہیں کرے گا۔ اور کفو مطلق کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے، کیونکہ عادتاً جہاں عورت ہو، وہیں پیغام نکاح دیا جاتا ہے :

وجہ مذکورہ کی بنا پر اس مقام میں ولی ا بعد کو ولایت دینا اولیٰ ہے۔ کیونکہ راج کے مقابلے میں مرجوح کو کالعدم سمجھا جاتا ہے، جیسا کہ باپ کی موجودگی میں دادا کا حق کالعدم ہوتا ہے۔ اور زفرؒ کا یہ کہنا کہ ”ابھی اقرب کی ولایت قائم ہے“ درست نہیں۔ اور ہم اسے بھی تسلیم نہیں کرتے کہ غائب اقرب کا نکاح کرنا ناجائز ہے، بلکہ یہ ناجائز ہے۔ سو غائب اقرب کی ولایت سرے سے منقطع ہو جاتی ہے۔ اور ہمارے اصحاب سے ایک روایت بھی اسی کی تائید کرتی ہے۔ روایت یہ ہے کہ اگر نا بالغ بچے کا جنازہ ہو، ولی

اقرب خود موجود نہ ہو، اور اس کی طرف سے ولی ابعد کو یہ مکتوب ملے کہ امامت کے لیے فلان شخص آگے کیا جائے، تو ولی ابعد کے لیے اس پر عمل کرنا ضروری نہیں ہے۔ اگر غیر موجودگی میں بھی اقرب کی ولایت قائم رہتی تو ابعد کے لیے اس بدایت سے گریز کی گنجائش نہ ہوتی۔ جیسا کہ اقرب اگر خود حاضر ہوا اور کسی دوسرے شخص کو آگے کرتے تو ولی ابعد کو روکنے کا اختیار نہیں ہے۔ اور عقل سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے، اس کی وضاحت یہ ہے کہ ولی کو ولایت مولیٰ علیہ کی حاجت برآری کے لیے دی جاتی ہے ہے۔ اور حب ولی اقرب غائب ہو تو وہ مولیٰ علیہ کی حاجت پوری نہیں کر سکتا، اور نہ ہی اس کی رائے حاصل کی جاسکتی ہے۔ لہذا اسے کالعدم سمجھا جائے گا۔ سو غائب اقرب یوں ہے، گویا مجنون ہو گیا یا مر گیا، کیونکہ ناقابل استغفار موجود اور معدوم اصلی برابر ہوتے ہیں۔ نیز اقرب کی ولایت بد قرار رکھتے ہوئے ابعد کے لیے ولایت کا اثبات موجب فساد ہے، کیونکہ عین ممکن ہے کہ غائب اقرب جہاں موجود ہے، وہاں کسی انسان سے مولیٰ علیہا کا نکاح کر دے۔ ولی ابعد کو اس کا علم نہ ہو، اور وہ یہاں کسی دوسرے سے اس کا نکاح کر دے سو دوسرے خاوند کے ساتھ اس کی قربت ہو جائے اولاد بھی ہو جائے، پھر پتہ چلے کہ یہ تو فلاں کی بیوی ہے۔ اس صورت میں جو خرابی اور فساد ہے وہ کسی پر مخفی نہیں اور اگر بعض مشائخ کے قول کے مطابق اسے تسلیم بھی کر لیا جائے تو بھی دونوں کی ولایت میں کوئی تنافی نہیں۔ کیونکہ دونوں کو برابر درجہ کی ولایت حاصل ہے، تو دونوں میں سے جس نے بھی نکاح کر دیا، جائز ہوگا جیسا کہ اگر مولیٰ علیہا کے برابر درجہ میں دو بھائی کے چچا ہوں، تو جو بھی نکاح کر دے جائز ہوتا ہے اور اس میں عاجز کے حق میں کمال شفقت و رعایت ہے۔ کیونکہ اگر ابعد کو کفول گیا، تو وہ نکاح کر اے گا، اور اگر اقرب کو میسر ہو گیا تو وہ نکاح کر دے گا۔ تو اس میں کمال رعایت ہے لیکن اگر اقرب حاضر ہو تو اسے ترجیح حاصل ہوگی، کیونکہ زیادت قرابت کی وجہ سے وہ زیادہ مہربان ہوگا اسی سے واضح ہو گیا کہ ایسی صورت میں سلطان کی طرف ولایت کے انتقال کا قول باطل ہے کیونکہ سلطان اس کا ولی ہوتا ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو، اور یہاں تو اختلاف اقوال کے مطابق، اس کے ایک یا دو ولی موجود ہیں، لہذا سلطان کو ولایت حاصل نہیں ہوگی ہاں اگر ولی نکاح میں رکاوٹ ڈالے تو پھر سلطان کو ولایت حاصل ہو جاتی ہے۔ اور یہ صورت یہاں نہیں پائی گئی۔ واللہ الموفق۔

مسئلہ: ولی اقرب کو غائب کب قرار دیا جائے گا؟ اس میں مختلف اقوال ہیں۔ ابو یوسف سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت یہ ہے کہ اگر ولی بغداد اور رے کے مابین مسافت کے فاصلے پر ہو، تو یہ غیبت منقطعہ ہے (یعنی یہ اتنی دوری ہے کہ جس سے تعلق ٹوٹ جاتا ہے) دوسری روایت یہ ہے کہ ایک ماہ یا اس سے زیادہ مسافت کے فاصلے پر ہو۔ تو غائب منقطع قرار دیا جائے گا۔ اور اس سے کم فاصلے پر ہو تو تعلق ولایت منقطع نہیں ہوگا۔ اور محمدؐ سے بھی دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں کو فہ سے رستے تک اور دوسری روایت میں رقعہ سے بصرہ تک کی مسافت کا اعتبار کیا جانے کا۔ اور ابن شجاع کہتے ہیں کہ اگر غائب کسی ایسی جگہ ہے جہاں قافلے اور پیغامبر سال میں ایک مرتبہ ہی جاتے ہیں تو یہ غیبت منقطعہ ہے۔

اور اگر ایسی جگہ ہے، جہاں قافلے سال میں کئی مرتبہ آتے جاتے ہیں تو یہ غیبت منقطعہ نہیں ہوگی۔ اور ایضاً الامام ابو بکر محمد بن الفضل البخاری سے منقول ہے کہ اگر اقرب کسی ایسی جگہ ہے، جہاں سے اس کی رائے حاصل کرتے کرتے، پیغام نکاح دینے والا کفو ہاتھ سے نکل جائے گا، تو یہ غیبت منقطعہ ہے۔ اور اگر ایسی جگہ ہے، جہاں اس سے جلد رابطہ ہو سکتا ہے تو یہ غیبت منقطعہ نہیں ہے۔ یہ قول تفقہ سے قریب تر ہے، کیونکہ ولایت سے مقصود مولیٰ علیہ کی رعایت اور اسے نقصان سے بچانا ہوتا ہے۔

مسئلہ: گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جب کہ نابالغ بچے، بچی اور نابالغ مجنون اور مجنونہ کے دو ولی ہوں، ایک اقرب ہو، دوسرا بعد، لیکن اگر دو ولی ایک ہی درجہ میں ہوں، مثلاً دو بھائی یا دو چچا ہیں، تو ان میں سے ہر ایک کو انفرادی طور پر نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے۔ خواہ دوسرا راضی ہو یا نا راضی ہاں یہ ضروری ہے کہ یہ نکاح کفو کے ساتھ مہر وافر سے کرایا گیا ہو۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ اور مالک فرماتے ہیں کہ اولیاء میں سے انفرادی طور پر کسی کو ولایت حاصل نہیں ہے جب تک کہ سب جمع ہو کر نکاح نہیں کر لے (نکاح درست نہیں ہوگا) وجہ یہ ہے کہ مالک کے نزدیک یہ ولایت، ولایت شرکت ہے اور اکثر علماء کے نزدیک یہ ولایت استبداد و انفرادی ہے۔ مالک اسے ولایت مشترکہ اس لیے قرار دیتے ہیں کہ یہاں سبب ولایت یعنی قرابت سبب کے درمیان مشترک ہے۔ لہذا ولایت بھی سبب کے درمیان مشترک ہوگی۔ کیونکہ حکم، علت کے موافق ہوتا ہے۔ سو یہ ولایت، ولایت ملک کی طرح ہوگئی، کہ اگر ایک باندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اس کا نکاح کرادے تو یہ نکاح دوسرے کی رضا کے بغیر جائز نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ وہی ہے، جو ابھی مذکور ہوئی۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ولایت میں تجزی و تقسیم نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ سبب سے ولایت حاصل ہوتی ہے یعنی قرابت اس میں تجزی کا احتمال نہیں ہے۔ اور ناقابل تجزی چیز کا جب بیک وقت کئی آدمیوں کے لیے ثبوت ہو، تو وہ ہر ایک کے لیے کامل طور پر ثابت ہوتی ہے۔ گویا وہ اکیلا ہے۔ اور یہ چیز صرف اسی کے حصہ میں آئی ہے جیسا کہ ولایت امان جماعت کے ہر فرد کو مکمل طور پر حاصل ہوتی ہے۔ برخلاف ولایت ملک کے کہ یہ ملک کے سبب حاصل ہوتی ہے، اور ملک میں تجزی ہو سکتی ہے، لہذا یہ ولایت بقدر سبب حاصل ہوگی۔

مسئلہ: اگر دو ولیوں میں سے ہر ایک نے الگ الگ مرد سے لڑکی کا نکاح کرادیا۔ تو دیکھا جائے گا، اگر دونوں عقد بیک وقت واقع ہوئے تو دونوں باطل ہیں کیونکہ دونوں کو جمع کرنے کی کوئی سبیل نہیں۔ اور کوئی ایک دوسرے سے بہتر نہیں ہے۔ اور اگر آگے پیچھے واقع ہوئے۔ لیکن یہ معلوم نہیں کہ پہلے کون سا نکاح ہوا، تو اس کے لیے بھی حکم مذکور ہے۔ اس کی ایک وجہ تو وہی ہے، جو ابھی مذکور ہوئی، دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر یہ نکاح جائز قرار دیا جائے تو تحرّتی کے ساتھ جائز ہوگا، اور نکاح کے معاملہ میں تحرّی پر عمل کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ فلاں کے ساتھ نکاح پہلے ہوا تھا، اور فلاں کے ساتھ بعد میں، تو پہلا نکاح جائز ہوگا اور دوسرا ناجائز۔ اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ

وسلم نے فرمایا "جب دو ولی نکاح کرا دیں تو پہلا نکاح اسحقاق جواز رکھتا ہے۔"
نوٹ: اگر اولیاء میں سے کوئی ایک، باقیوں کی رضا کے بغیر حرہ بالمذہب مائلہ لڑکی کا نکاح اس کی رضا مندی سے کسی غیر کفو سے کرا دے تو اس کا حکم انشاء اللہ شرائط لزوم میں ذکر کیا جائے گا۔

فصل

ولایت النکاح کی تیسری قسم کا بیان

باب نکاح میں تیسری قسم کی ولایت، ولایت دلاء ہے (۱) جو کہ دلاء کے سبب سے حاصل ہوتی ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "ولاء بھی نسب کی قرابت کی طرح ایک قرابت ہے" اور نسب ثبوت ولایت کا سبب ہے، تو اسی طرح ولاء بھی ثبوت ولایت کا سبب ہوگا۔ پھر دلاء کی دو قسمیں ہیں علقہ ولاقہ علقہ ولاقہ موالات پھر ولاقہ علقہ کے سبب حاصل ہونے والی ولایت کی دو قسمیں ہیں علقہ حتمی وایجابی ولایت علقہ احتمالی ولایت۔ یہ ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہے، اور محمدؐ کے نزدیک ولایت کی دو قسمیں یہ ہیں، ولایت استبداد اور ولایت شرکت۔ اس اختلاف کا تفصیلی بیان اور دلائل ولایت قرابت کے ذیل میں گذر چکے ہیں۔ ولایت ولاقہ کے ثبوت کی شرط وہی ہے، جو ولایت قرابت کے ثبوت کی ہے، ہاں البتہ اس ولایت کے ثبوت کے لیے ایک خاص شرط یہ ہے کہ آزاد کردہ شخص کا کوئی عصبہ قریبی نہ ہو، اور اگر اس کا کوئی عصبہ قریبی موجود ہے تو پھر آزاد کنندہ کو ولایت حاصل نہیں ہوگی، کیونکہ اس صورت میں اسے ولاء بھی حاصل نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ مولیٰ عتقاد آخری درجہ کا عصبہ ہوتا ہے۔ اور اگر اس کا کوئی عصبہ قریبی موجود نہیں ہے تو پھر اسے نکاح کی ولایت حاصل ہے آزاد کردہ خواہ مذکر ہو یا مؤنث۔

رہا مولیٰ موالات، تو ابوحنیفہؒ کے نزدیک جب تمام شرائط موجود ہوں اور کوئی دوسرا وارث نہ ہو تو اسے نکاح کرانے کی ولایت حاصل ہے۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک مولیٰ موالات کو کسی صورت میں ولایت حاصل نہیں ہوتی۔
کیونکہ ان کے نزدیک ثبوت ولایت کے لیے، عصوبت شرط ہے، اور مولیٰ موالات میں یہ شرط نہیں پائی جاتی۔

۱۔ ۱۰۰۔ میراث ہے جو کسی شخص کو آزاد کرنے یا کسی کے ساتھ عقد موالات کرنے سے حاصل ہوتی ہے تفصیل کے لیے ملاحظہ
باب کی طرف رجوع کیجیے

فصل:

ولایت النکاح کی چوتھی قسم کا بیان

باب نکاح میں چوتھی قسم کی ولایت، ولایت امامت ہے۔ جو کہ امامت دوسرے برابری کے سبب حاصل ہوتی ہے۔ پھر ولایت قرابت کی طرح ولایت امامت کی بھی دو قسمیں ہیں، اور اس ولایت کے ثبوت کے لیے وہی شرط ہے، جو ولایت قرابت کی دونوں قسموں سمیت ثبوت کی شرط ہے۔ ہاں اس ولایت کے ثبوت کے لیے، دو شرطیں اور ہیں، ایک شرط تو دونوں قسموں کے لیے ضروری ہے، وہ یہ کہ مولیٰ علیہ کا قطعاً کوئی ولی موجود نہ ہو، اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: "سلطان اس کا ولی ہے، جس کا کوئی ولی نہ ہو" اور دوسری شرط ولایت استجابی یا ولایت شرکت کے ساتھ مخصوص ہے، وہ یہ کہ ولی نکاح سے روک دے کیونکہ ترہ بالغہ عاقلہ حبیب ولی سے مطالبہ کرے کہ فلاں کفو سے نکاح کرادو، تو ولی پر لازم ہے کہ اس سے نکاح کر لے، کیونکہ ایسی صورت میں ولی کو نکاح میں رکاوٹ ڈالنے سے روکا گیا ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ کسی چیز سے نہی، اس کی ضد کا امر ہوتی ہے، تو ولی نکاح میں یہ رکاوٹ ڈال کر لڑکی کو ضرر پہنچایا ہے، اور امام دوسرے براہ کا منصبی فریضہ ہے کہ اسے ضرر سے بچائے۔ لہذا نکاح کرانے کی ولایت امام کو منتقل ہو جائے گی۔

وصی کو نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ وصی کا تصرف امر کا محتاج ہے۔ لہذا وکیل کی طرح وصی کا اختیار فعل مامور سے متجاوز نہیں ہوگا۔ اور اگر میت نے اسے وصیت کی ہو تو بھی اسے نکاح کرانے کا اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ وصیت کرنے سے میت کی مراد اسے نکاح کرانے کی ولایت منتقل کرنا ہے جبکہ ولایت النکاح حالت حیات میں احتمال انتقال نہیں رکھتی، اسی طرح موت کے بعد بھی اس ولایت کا انتقال نہیں ہوگا۔

فضولی کو بھی نکاح کرانے کی ولایت حاصل نہیں ہے، کیونکہ اس میں تو ثبوت ولایت کا سبب بالکل نہیں پایا جاتا۔ اور اگر فضولی نے نکاح کرادیا تو ہمارے نزدیک منعقد تو ہو جائے گا، لیکن اجازت پر موقوف رہے گا۔ اور شافعی کے نزدیک سرے سے منعقد ہی نہیں ہوگا۔ یہ مسئلہ عنقریب کتاب البیوع میں آ رہا ہے۔

فصل:

نکاح میں شہادت کا بیان

جواز و نفاذ نکاح کی چوتھی شرط شہادت ہے، یعنی نکاح گواہوں کے روبرو ہو۔ اس شرط کا بیان درج ذیل مباحث پر مشتمل ہے۔

(۱)۔ اس بات کا بیان کہ اصل شہادت جواز نکاح کی شرط ہے۔

(ب) جس شہاد کے سامنے نکاح منعقد ہو رہا ہو، اس کی صفات کا بیان۔

ج۔ وقت شہادت کا بیان۔

شہادت جواز نکاح کی شرط ہے اس بارے میں اہل علم کا اختلاف ہے۔ اکثر علماء تو اسی کے قائل ہیں کہ شہادت جواز نکاح کی شرط ہے، لیکن مالک فرماتے ہیں کہ جواز نکاح کی لیے شہادت شرط نہیں بلکہ اعلان شرط ہے۔ چنانچہ اگر نکاح ہوا، اور اس کا اعلان کر دیا گیا۔ تو یہ نکاح جائز ہے، اگرچہ مجلس نکاح میں گواہ موجود نہ ہوں۔ اور اگر کسی مجلس نکاح میں گواہ تو موجود تھے، لیکن ان پر کتمان نکاح کی شرط عائد کر دی گئی تو یہ نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ دیگر تمام معاملات میں گواہ بنانا شرط نہیں ہے، ہاں مندوب و مستحب ہے لیکن دین کے بارے میں ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَمْتُمْ
بِذُنُوبِكُمْ إِلَى الْجَمْعِ الْمُسَمَّى فَالْكِنُبُوهُ
اے ایمان والو! جب تم ایک میعاد میں
ایک ادھار کا کوئی معاملہ کرنے لگو، تو اسے
لکھ لیا کرو۔

اور یہ واضح ہے کہ کتاب بذات خود مقصود نہیں، بلکہ مقصود گواہ بنانا ہے، چنانچہ آیت مذکورہ میں ہی آگے چل کر صراحت ہے۔

”وَأَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ“
اور دو شخص کو اپنے مردوں میں سے گواہ
(بھی) کر لیا کرو۔

اور رجوعت کے باب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔
وَأَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ۔
اور اپنے میں سے دو عادل مردوں کو گواہ
بناؤ۔

زیر بحث مسئلہ کے بارے میں مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح اور سفاح میں وجہ امتیاز اعلان ہے، کیونکہ زنا پوشیدہ طور پر ہوتا ہے، لہذا ضروری ہے کہ نکاح علانیہ طور پر ہو، نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح ستر سے ہی فرمائی، اور ستر سے نہی درحقیقت اعلان نکاح کا امر ہے کیونکہ کسی چیز سے نہی اس کی ضد کا امر ہوتی ہے۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”نکاح کا اعلان کرو اگرچہ دف کے ساتھ ہو“ ہماری دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔

”لَا نِكَاحَ إِلَّا بِشَهَادَةٍ“
گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔

”اور ایک روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا ”نکاح کے لیے دو گواہ ضروری ہیں“

اور عبد اللہ بن عباس روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

الزَّانِيَةُ الَّتِي تَمْكُحُ نَفْسَهَا بِغَيْرِ
مِلَّةٍ
زانیہ وہ عورت ہے جو گواہوں کے بغیر اپنا
نکاح کرے۔

اگر کتمان کے لیے شہادت شرط نہ ہوتی تو شہادت کے بغیر نکاح کرنے والی عورت زانیہ نہ کہلاتی

نیز اس لیے کہ تہمت زنا کا دور کرنا ضروری ہے، اور یہ ضرورت و حاجت صرف فہود کے ذریعے پوری ہو سکتی ہے، کیونکہ تہمت دور ہوتی ہے نکاح کی شہرت سے، اور نکاح کی شہرت فہود کے قول سے ہوتی ہے۔ اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ نکاح میں شہادت کی شرط جود و انکار کا احتمال ختم کرنے کی وجہ سے نہیں لگائی گئی، کیونکہ جود و انکار کا احتمال تو نکاح کے ظہور و شہرت سے ہی ختم ہو جاتا ہے، اس لیے کہ عاقدین (اور شاہدین) سے اور پھر ایک دوسرے سے سن سنا کر نکاح کے بہت سے گواہ پیدا ہو جاتے ہیں (اور انکار کی گنجائش نہیں رہتی)۔ اس سے نکاح اور دوسرے معاملات کے درمیان فرق واضح ہو جاتا ہے، کیونکہ دوسرے معاملات میں شہادت کی حاجت اس لیے ہے کہ نسیان یا بعد میں جود و انکار کا احتمال نہ رہے، کیونکہ یہاں کوئی ایسا سبب نہیں پایا جاتا، جس سے معاملہ طے ہونے کے بعد اسے شہرت ملے اور انکار کی گنجائش نہ رہے۔ سو اس احتمال کو دور کرنے کے لیے شہادت کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس لیے شہادت کی ترغیب دی گئی (اور اس احتمال کا دور کرنا مستحب ہے، اس لیے یہاں شہادت مندوب و مستحب ہے۔ جب کہ نکاح میں تہمت سے بچنا ضروری ہے، اس لیے یہاں شہادت بھی ضروری ہے)۔ اور مالک نے اپنے موقف کے اثبات میں یہ جو روایت بیان کی ہے کہ ”نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح سر سے منع فرمایا“ تو ہم بھی اس کے قائل ہیں لیکن نکاح سترہ ہے، جس میں دو گواہ بھی موجود نہ ہوں اور جس نکاح میں دو گواہ موجود ہوں، وہ نکاح ستر نہیں رہتا، بلکہ نکاح علانیہ ہو جاتا ہے، کیونکہ جو بات دو سے تجاوز کر جائے، وہ ستر نہیں رہتی۔ شاعر کہتا ہے ۷

دسترك ما كان عند اموى وستر الشلالة غير الخفى

”تیرا سر اور راز وہ ہے جو ایک آدمی کے پاس رہے، اور جو سترتین کو معلوم ہو جائے وہ ستر نہیں رہتا“

اسی طرح فرمان نبوی ”نکاح کا اعلان کرو“ پر ہم بھی عمل پیرا ہیں، کیونکہ نکاح کے وقت دو گواہوں کا حاضر ہونا، نکاح کا (کم از کم) اعلان ہے۔ اور یہ جو فرمایا کہ ”اگرچہ دف کے ساتھ ہو اس میں زیادت اعلان کی ترغیب“ اور (بقدر امکان) نکاح میں زیادت اعلان واقعی مندوب و مستحب ہے۔ واللہ الموفق۔

فصل:

نکاح کے گواہ کی صفات

نکاح کی شہادت کا حامل وہ شخص ہو سکتا ہے جس میں درج ذیل شرائط پائی جائیں ۱۔ عقل ۲۔ بلوغ ۳۔ حریت چنانچہ مجنوں، بچوں اور غلاموں کی موجودگی میں نکاح منعقد نہیں ہوتا غلام خواہ قن ہو یا مدبر یا مکاتب، سب کا یہی حکم ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے اس کے لیے یہ قاعدہ

بیان کیا ہے کہ ”ہر وہ شخص جو نکاح کرانے کی ذاتی ولایت رکھتا ہے، وہ نکاح کی شہادت کا بھی اہل ہے، وگرنہ نہیں“ یہ صحیح کلیہ ہے، کیونکہ شہادت کا تعلق ولایت سے ہے، اس لیے کہ شہادت میں غیہ پر اپنے قول کی تعیند ہوتی ہے، اور ولایت بھی نفاذ مشیت سے عبارت ہے۔ اور افراد مذکورہ نکاح کرانے کی ولایت نہیں رکھتے، کیونکہ انہیں خود اپنے اور ولایت حاصل نہیں ہے، سو دوسرے پر کیا ولایت حاصل ہوگی؟ (اسی بنا پر یہ لوگ شہادت کے بھی اہل نہیں) ہاں اس کلیہ پر مکاتب کے حوالے سے اشکال ہو سکتا ہے، کہ اسے تو اپنی باندی کا نکاح کرانے کی ولایت ہے (لیکن وہ شہادت کا اہل نہیں) اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی ذاتی ولایت نہیں ہے، بلکہ یہ ولایت اسے عقد کے ذریعے آقا سے حاصل ہوئی ہے (جو ختم بھی ہو سکتی ہے) تو درحقیقت یہاں بھی نکاح کرانے والا آقا ہی ہوتا ہے۔ لہذا مکاتب بھی شاید بننے کا اہل نہیں ہے۔ اور بعض حضرات نے اس کے لیے یہ قاعدہ بیان کیا کہ ”ہر وہ شخص جو بذاتہ عقد قبول کرنے کا اختیار رکھتا ہے، وہ عقد اس کی موجودگی میں منعقد بھی ہو سکتا ہے، وگرنہ نہیں“ یہ بھی صحیح کلیہ ہے، کیونکہ شہادت رکن عقد یعنی ایجاب و قبول کی شرائط سے ہے۔ اور قبول کے بغیر رکن عقد وجود پذیر ہی نہیں ہوتا۔ تو جیسا کہ قبول کے بغیر رکن نکاح حقیقتہً وجود میں نہیں آتا، اسی طرح شریعت کی نظر میں شہادت کے بغیر رکن کا وجود معتبر نہیں ہے۔ (تو جو قبول کی اہلیت رکھتا ہے وہی شہادت کی بھی اہلیت رکھتا ہے) اور افراد مذکورہ بذات خود عقد قبول کرنے کا اختیار نہیں رکھتے، لہذا صرف ایسے لوگوں کی موجودگی میں نکاح انعقاد پذیر نہیں ہوگا۔ اور اس بات پر کہ یہ لوگ شہادت کی اہلیت نہیں رکھتے، دلیل یہ ہے کہ اگر کسی قاضی نے ان لوگوں کی شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کیا، تو یہ فیصلہ خود اس کے خلاف نسخ ہو جائے گا۔ اور ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس کے لیے یہ قاعدہ بیان کیا کہ ”ہر وہ شخص جس کی شہادت کی بناء پر کسی بھی فقیہ کے قول کے مطابق فیصلہ کرنا جائز ہو۔ ایسے شخص کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور جس شخص کی شہادت سے کسی کے نزدیک بھی فیصلہ کرنا جائز نہ ہو، انعقاد نکاح کے لئے ایسے شخص کی موجودگی کچھ مفید نہیں۔“ یہ بھی صحیح کلیہ ہے، کیونکہ موجودگی کا فائدہ یہ ہے کہ بوقت ضرورت اس کی شہادت کی بنا پر فیصلہ کیا جاسکے۔ اور جس شخص کی شہادت سے کسی کے نزدیک بھی فیصلہ کرنا فیصلہ کرنا جائز ہو۔ اس کی موجودگی کا فائدہ مند ہے۔ اور افراد مذکورہ کی شہادت سے کسی فقیہ کے نزدیک بھی فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔ ابھی یہ بات گزر چکی ہے کہ اگر قاضی نے ان لوگوں کی شہادت کی بنیاد پر کوئی فیصلہ کیا تو وہ فیصلہ خود اس کے خلاف نسخ ہو جائے گا۔

فصل

شاید کے لیے ایک خصوصی شرط

مسلم مرد کے مسلم عورت کے ساتھ نکاح میں شاید کا مسلم ہونا شرط ہے۔ چنانچہ کفار کی شہادت سے مسلم کا مسلمہ کے ساتھ نکاح منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ کافر، مسلم پر ولایت کا اہل نہیں۔ ارشاد ربانی ہے۔
 وَلَنْ يَدْخُلَ اللَّهُ لِكَافِرِينَ هٰذَا
 وَلَنْ يَدْخُلَ اللَّهُ لِكَافِرِينَ هٰذَا
 اور اللہ نے کافروں کے لیے، مومنوں پر برگزیدہ کوئی راہ نہیں رکھی۔

اسی طرح کافر، مسلم کا نکاح قبول کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ نیز اگر قاضی کافر کی شہادت کی بنیاد پر مسلم کے خلاف فیصلہ دے۔ تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوگا اور گواہ دو ذمی ہیں تو ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق یہ نکاح جائز ہوگا، وہ گواہ ملت میں خواہ ذمیہ متکوحہ کے موافق ہوں یا مخالف۔ اور محمدؒ، زفرؒ اور شافعیؒ کا قول ہے کہ ذمیوں کی شہادت سے مسلم کا ذمیہ کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہوتا۔ شافعیؒ کا اس بارے میں اختلاف دراصل ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ وہ یہ کہ ہمارے نزدیک اہل ذمہ کی ایک دوسرے کے لئے شہادت مقبول ہے اور شافعیؒ کے نزدیک مقبول نہیں ہے۔ اور محمدؒ و زفرؒ کے موقف کی بنیاد یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :
 لانکاح الا بولی وشاھد عدل۔ دلی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔

یہاں عدالت سے دینی عدالت مراد ہے، لہٰذا دین کی عدالت مراد نہیں، کیونکہ ہمارا اجماع ہے کہ لہٰذا دین میں فسق انعقاد نکاح سے مانع نہیں ہے، (اور معاملتی فاسق شاید بن سکتا ہے) نیز اس لیے کہ شہادت جواز عقد کی شرط ہے، اور عقد، طرفین یعنی مرد اور عورت کے تعلق سے وجود پاتا ہے، (یعنی عقد کا تعلق زوجین سے ہے، اور یہاں طرفین کے لیے شہادت نہیں پائی گئی، کیونکہ کافر کی شہادت کافر کے حق میں توجہت ہو سکتی ہے، لیکن مسلم کے حق میں توجہت نہیں بن سکتی۔ سو مسلم کے حق میں کافر کی شہادت کا عدم ہے، لہٰذا جانب زوج میں شہادت نہ پائی گئی، تو یوں ہو گیا، گویا گواہوں نے عورت کی بات تو سنی ہے، لیکن مرد کی بات نہیں سنی، اور اگر فی الواقع ایسی صورت ہو تو نکاح جائز نہیں ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے۔ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کتاب و سنت میں حکم نکاح کے عموم سے استدلال کرتے ہیں۔

جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔
 فانكحوا ما طاب لکم من النساء۔ تو نکاح کر لو اپنی پسند کی عورتوں سے۔
 نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔
 و احل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم۔ اور ان عورتوں کے سوا اور عورتیں تمہارے لیے حلال کی گئیں یعنی یہ کہ اپنے اموال کے ذریعہ حاصل کرو۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔
 تزوجوا ولا تطلقوا۔ نکاح کرو اور طلاق نہ دو۔
 ایک دوسرے مقام پر ارشاد ہے ”نکاح کرو“ یہ اور اس طرح کے دوسرے بہت سے ارشادات ہیں، جو کسی شرط کے بغیر وارد ہوئے ہیں۔ ہاں شہادت کی اہلیت اور شہاد کا اسلام زوجین مسلمین کے نکاح میں اجماع کی بنیاد پر شرط قرار دیا گیا ہے۔ سو جو شخص مسلم کے ذمیہ کے ساتھ نکاح میں اس شرط کا مدعی ہے، اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔ اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: لانکاح الا بشہود۔ اور دوسری روایت میں یوں ہے: لانکاح الا بشاہدین“

اور نفی سے استثناء ظاہر اثبات ہوتا ہے۔ (تو گویا آپ یہ فرما رہے ہیں کہ یہ نکاح گواہوں کی موجودگی میں کروا، اور زیر بحث صورت نکاح میں گواہ موجود ہیں، کیونکہ لغت میں شہادت عبارت ہے اعلام اور بیان سے اور اعلام و بیان کی اہلیت کافر بھی رکھتا ہے، اس لیے کہ یہ موقوف ہے عقل زبان اور مشہود بہ کے علم پر، اور یہ چیزیں کافر میں بھی پائی جاتی ہیں، لہذا زیر بحث صورت میں شہادت صحیح ہے، اس لیے نکاح بھی صحیح ہوگا، باقی مسلم کے خلاف کافر کی شہادت ایک خاص دلیل کی بنا پر اس حدیث کے عموم سے مخصوص ہے، سو مسلم کے حق میں کافر کی شہادت اس عموم کے تحت داخل رہی۔ نیز گذشتہ سطور میں یہ بات مسطور ہو چکی ہے کہ شہادت کا تعلق باب ولایت سے ہے۔ اور کافر عقد نکاح میں ذاتی ولایت کی اہلیت رکھتا ہے، اور عقد نکاح کو بذاتہ قبول کرنے کا اختیار بھی رکھتا ہے۔ لہذا وہ عقد نکاح میں شاہد بننے کا بھی اہل ہے۔ اسی طرح قاضی کے لیے کافر کی اس شہادت کی بنا پر مسلم کے حق میں فیصلہ کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ عمل اجتہاد ہے۔ وجہ آرہی ہے۔ اور اگر قاضی اس شہادت کی بنا پر فیصلہ کر دے تو اس فیصلہ کو توڑ انہیں جاسکتا۔ سو ایسے شاہد کی موجودگی میں کیا ہوا نکاح نافذ ہوگا۔ رہی محمدؐ کو زفرؒ کی پیش کردہ حدیث! تو کہا گیا ہے کہ یہ ضعیف ہے، اور اگر ثابت بھی ہو تو ہم اسے ندب و استحباب پر محمول کرتے ہیں، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے۔ رہا یہ کہنا کہ یہ عقد جانب زوج میں شہادت سے خالی رہا، کیونکہ کافر کی شہادت مسلم کے حق میں حجت نہیں ہے؛ تو ہم کہتے ہیں کہ کافر کی شہادت اگرچہ مسلم کے خلاف کافر کے حق میں حجت نہیں بن سکتی، لیکن مسلم کے حق میں کافر کے خلاف تو حجت بن سکتی ہے۔ اور کافر کی شہادت مسلم کے خلاف اس لیے حجت نہیں بن سکتی ہے کہ شہادت باب ولایت سے ہے، اور کافر کی شہادت کا مسلم کے خلاف حجت تسلیم کرنا کافر کو مسلم پر ولایت دینا ہے، اور یہ جائز نہیں ہے، اور زیر بحث صورت میں یہ علت نہیں پائی جاتی، کیونکہ مسلم کے حق میں اسے حجت قرار دینے سے کافر کے لیے ولایت کا اثبات نہیں ہوتا۔ اور یہ جائز ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ کافر کا قول مسلم کے حق میں حجت نہیں ہے، لیکن اس کی موجودگی تو حجت مسلم ہے۔ اور انعقاد نکاح کے لیے قول شرط نہیں ہے، بلکہ موجودگی شرط ہے۔ اور نکاح ایسے شخص کی موجودگی سے بھی منع ہو جاتا ہے جس کی شہادت مقبول نہ ہو تفصیل انشاء اللہ آرہی ہے۔

مسئلہ: کیا دو ذمیوں کی شہادت سے دعویٰ کی صورت میں مسلم کا ذمیہ کے ساتھ نکاح ظاہر اور ثابت ہو جائے گا؟ جواب یہ ہے کہ اس کے بارے میں دیکھا جائے گا، اگر تو عورت مسلم مرد پر نکاح کی مدعیہ ہے اور مسلم انکار کر رہا ہے، تو بالا جماع یہ نکاح ظاہر نہیں ہوگا، کیونکہ یہ کافر کی مسلم کے خلاف شہادت ہے، جو قابل قبول نہیں۔ اور اگر مسلم مرد نکاح کا مدعی ہے اور ذمیہ عورت انکار کر رہی ہے تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق نکاح ظاہر ہو جائے گا۔ خواہ دونوں گواہ یہ کہیں کہ بوقت عقد دو مسلم مرد بھی ہمارے ساتھ تھے یا نہ کہیں۔ اور محمدؐ کی اصل کے مطابق مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ ظاہر ہو جائے گا، جیسا کہ شیعینؒ کے کہا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ ظاہر نہیں ہوگا، خواہ وہ دو مسلم مردوں کی موجودگی کا کہیں یا نہ کہیں۔ محمدؐ کے مذہب کے مطابق یہ قول صحیح ہے، وجہ یہ ہے کہ یہ شہادت ایک تو نکاح فاسد پر قائم ہوتی ہے اور دوسرا اس شہادت سے فعل مسلم کا اثبات

ہوتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ صرف یہ شہادت دیں کہ ہم بوقت نکاح موجود تھے، تو یہ شہادت مقبول نہیں کیونکہ محمدؐ کے نزدیک یہ نکاح فاسد پر شہادت ہے۔ اور اگر یہ شہادت دیں کہ بوقت نکاح ہم بھی موجود تھے اور ہمارے ساتھ دو مسلم مرد بھی تھے۔ تو بھی یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی، کیونکہ اگرچہ یہ کافر کی کافر کے خلاف شہادت ہے، لیکن اس میں فعل مسلم کا اثبات بھی ہے۔ سو یہ مسلم کے خلاف شہادت ہے، اس لیے قبول نہیں کی جائے گی، جیسا کہ اگر کسی مسلم نے دعویٰ کیا کہ میرا غلام فلاں ذمی کے قبضہ میں ہے اور اس ذمی نے مسلم کے دعویٰ کا انکار کر دیا اور کیا کر یہ تو میرا غلام ہے۔ اس پر مسلم نے اپنے دعویٰ کے اثبات میں دو ذمیوں کی شہادت پیش کر دی۔ اور قاضی سے ذمی کے خلاف فیصلہ کا طلبگار ہوا۔ تو ان ذمیوں کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اگرچہ یہ ذمی کی ذمی کے خلاف شہادت ہے، لیکن چونکہ اس میں ایک کافر کی شہادت پر فعل مسلم یعنی قاضی کے فیصلہ کا اثبات ہے، اس لیے یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا استدلال بالکل ویسا ہے، جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ شہادت باب ولایت ہے۔ اور کافر کو کافر پر ولایت حاصل ہے۔

مسئلہ: اگر دونوں شاہد تحمل شہادت کے وقت تو کافر تھے، لیکن ادار شہادت کے وقت وہ اسلام قبول کر چکے تھے، پھر انہوں نے زوج کے حق میں شہادت دی تو شیخینؒ کی اصل کے مطابق تو کوئی اشکال نہیں کہ ان کی شہادت قبول کی جائے گی، کیونکہ اگر وہ دونوں نکاح کی وقت بھی کافر ہوتے تو ان کی شہادت مقبول ہوتی، سو اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ مقبول ہوگی۔ اور محمدؐ کی اصل کے مطابق اس صورت کا کیا حکم ہوگا اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض نے کہا کہ شہادت قبول کی جائے گی اور بعض کا قول ہے کہ رد کی جائے گی جو قبول کے قائل ہیں، ان کی نظر ادار شہادت کے وقت پر ہے اور جو عدم قبول کے قائل ہیں۔ ان کے پیش نظر تحمل شہادت کا وقت ہے۔

فصل: شہادت نکاح کے صحیح ہونے کے لیے پانچویں شرط یہ ہے کہ دونوں شاہدوں نے دونوں عاقدین کا کلام سنا ہو چنانچہ اگر شاہدین نے ایک کی بات سنی اور دوسرے کی نہیں سنی، یا ایک شاہد نے ایک کی بات سنی اور دوسرے نے دوسرے کی بات سنی تو نکاح جائز نہیں ہوگا، کیونکہ شہادت یعنی شاہدین کی موجودگی رکن عقد کی شرط ہے۔ اور رکن عقد ایجاب و قبول سے عبارت ہے۔ تو جب تک دونوں شاہد دونوں کی بات نہیں سنیں گے، رکن عقد کے وقت شہادت نہیں پائی جائے گی اور شرط نپاٹے جانے کی وجہ سے رکن کا تحقق بھی نہیں ہوگا (چنانچہ نکاح جائز نہیں ہوگا، واللہ اعلم)۔

فصل: شہادت صحیح ہونے کی چھٹی شرط گواہوں کی تعداد ہے، یعنی دو گواہ ہونا ضروری ہے، چنانچہ ایک گواہ کی موجودگی میں نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا، اور ایک دوسری روایت میں یوں ہے کہ ”دو گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔“

مسئلہ: ہمارے نزدیک انعقاد نکاح کے لیے گواہوں کی عدالت شرط نہیں ہے چنانچہ دو فاسق گواہوں کی موجودگی میں بھی نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک گواہوں کی عدالت صحت شہادت کی شرط ہے، اور صرف ان گواہوں کی موجودگی میں بھی نکاح انعقاد پذیر ہو سکتا ہے، جو ظاہراً

عادل اور دیندار ہوں۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
 لا نکاح الا بولی وشاہدی عدل۔ دلی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح
 منعقد نہیں ہوتا۔

نیز اس لیے کہ شہادت ایک خبر ہے، جس میں جانب صدق کو جانب کذب پر ترجیح دی جاتی
 ہے۔ اور ترجیح ثابت ہوتی ہے عدالت سے (لہذا گواہوں کی عدالت و دینداری صحت شہادت
 کے لیے شرط ہے)۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح کے احکام میں عموم ہے، اور وہ اس شرط سے خالی
 ہیں۔ نیز شرط شہادت اور شہادت سے متعلقہ مجمع علیہا شرائط تو دلیل سے ثابت ہوئی ہیں۔ سو جو شخص
 عدالت کی شرط کا دعویٰ کرتا ہے، اس پر لازم ہے کہ دلیل بیان کرے۔ نیز اس لیے کہ فسق نکاح کرانے
 کی ذاتی ولایت قاذح نہیں ہے (یعنی فاسق بھی دلی ہو سکتا ہے) اس کی وجہ شرائط دلالت میں گذر
 چکی ہے (لہذا فاسق شاہد بھی ہو سکتا ہے) اسی طرح حاکم کے لیے فاسق کی شہادت سے فیصلہ کرنا فی الجملہ
 جائز ہے۔ اور اگر وہ فیصلہ کر دے تو اس پر نقض وارد نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ یہ محل اجتہاد ہے۔ لہذا فاسق بھی
 بار شہادت اٹھانے کا اہل ہے۔ فسق تحمل شہادت کی اہلیت میں قاذح نہیں ہے۔ صرف اداء شہادت
 میں قاذح ہے۔ لہذا فسق کا اثر اداء شہادت کے وقت تو ظاہر ہو گا، انعقاد نکاح کے وقت نہیں ہو گا
 گواہوں کی موجودگی میں کیا ہوا نکاح منعقد ہو گیا۔ چنانچہ فاسق کی شہادت سے قاضی پر فیصلہ کرنا واجب
 نہیں ہونا اور جائز بھی نہیں ہے، ہاں اگر قاضی کو قرآن اور سوچ بچار سے اس کی شہادت میں سچائی
 مل جائے تو فیصلہ کر سکتا ہے۔

اسی طرح انعقاد نکاح کے لیے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ گواہوں پر حد قذف جاری نہ ہوئی ہو۔ چنانچہ
 ایسے گواہوں کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جاتا ہے، جن پر حد قذف جاری ہو چکی ہو۔ ہاں اگر حد جاری
 ہونے کے بعد وہ تو بہ بھر کر چکے ہیں تو بالا جماع نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور اگر انہوں نے تو بہ نہیں کی تو
 ہمارے نزدیک ان کی شہادت کبھی بھی قبول نہیں کی جائے گی۔ برخلاف شافعیؒ کے، لیکن ہمیشہ کے لیے
 مردود الشہادۃ ہونا اداء شہادت میں تو قاذح ہے، تحمل شہادت میں نہیں۔ نیز اس لیے کہ محدوف فی القذف
 کو باب نکاح میں دلی بننے کی ذاتی ولایت حاصل ہے، اسی طرح اس کا بذاتہ عقد قبول کرنا بھی صحیح
 ہے۔ اور اس کی شہادت سے فیصلہ کرنا بھی فی الجملہ جائز ہے، لہذا اس کی موجودگی میں نکاح انعقاد
 پذیر ہو سکتا ہے۔ اور اگر محدوف فی القذف پر حد جاری ہو چکی ہے، لیکن اس نے تو بہ نہیں کی ہے، یا
 نہ تو بہ کی ہے اور نہ حد جاری ہوئی ہے۔ تو بھی ہمارے نزدیک اس کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جائے
 گا۔ برخلاف شافعیؒ کے۔ اور اس مسئلہ کا تعلق شہادت فاسق کے مسئلہ سے ہے۔

مسئلہ: شاہد کا مینا ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ مینا گواہوں کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو
 جائے گا۔ اس کی ایک وجہ تو گذر چکی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اندھا ہونا صرف اداء شہادت میں
 قاذح ہے، کہ شہود علیہ اور مشہود کے درمیان تمیز نہ ہو سکے گی (تحمل شہادت میں قاذح نہیں ہے)
 یہی وجہ ہے کہ مینائی نہ تو نکاح کرانے کی ولایت میں قاذح ہے اور نہ بذات خود قبول عقد میں اسی

طرح نابینا کی شہادت سے فیصلہ کرنا فی الجملہ جائز ہے، لہذا نابینا اس بات کا اہل ہے کہ اس کی موجودگی میں نکاح انعقاد پذیر ہو سکے۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک گواہوں کا مذکر ہونا بھی شرط نہیں ہے، چنانچہ ایک مرد اور دو عورتوں کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جائے گا۔ اور شافعی کے نزدیک گواہوں کا مذکر ہونا شرط ہے، چنانچہ جب تک دو مرد گواہ موجود نہیں ہوں گے، نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ تفصیل انشاء اللہ کتاب الشہادت میں آئے گی۔

مسئلہ: کافروں کے نکاح میں گواہوں کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ کافر زوجین کا نکاح کافر گواہوں کی شہادت سے منعقد ہو جائے گا۔ اسی طرح اہل ذمہ کی ایک دوسرے کے خلاف شہادت قابل قبول ہے، خواہ وہ ایک ملت سے تعلق رکھتے ہوں یا مختلف ملتوں سے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک گواہوں کا مسلمان ہونا شرط ہے۔ چنانچہ کافر کا نکاح کافر کی شہادت سے منعقد نہیں ہوگا۔ اور کافروں کی شہادت بھی قابل قبول نہیں ہے۔ قبول شہادت کے بارے میں تو ہم کتاب الشہادت میں گفتگو کریں گے، یہاں ہم صرف کافر کی شہادت سے انعقاد نکاح کے بارے میں کلام کرتے ہیں۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ولی اور دو عادل گواہوں کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوتا“ اور کفر کے ساتھ عدالت جمع نہیں ہو سکتی، کیونکہ کفر عظیم ترین اور گھناؤنا ظلم ہے، لہذا کافر بھی عادل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کافر کی موجودگی میں کیا ہوا نکاح منعقد نہیں ہوگا ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کافر مان ہے۔ لانکاح الالبشہود“ اور ”لانکاح الالبشاہدین“ اور قاعدہ یہ ہے کہ نفی سے استثناء ظاہری طور پر اثبات ہوتا ہے (اور یہاں کسی قسم کی کوئی قید نہیں لگائی گئی، نیز کفر شاہد بننے میں مانع نہیں ہے، اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح کفر نکاح کرانے کی ذاتی ولایت میں بھی رکاوٹ نہیں ہے۔ اور نہ ہی بذات خود قبول عقد سے مانع ہے۔ نیز کافر کی شہادت سے فیصلہ کرنا فی الجملہ جائز ہے۔ لہذا کافر گواہوں کی موجودگی میں کیا ہوا نکاح بھی جائز ہوگا)۔

مسئلہ: گواہوں کا اس نکاح کے بارے میں مقبول الشہادۃ ہونا بھی شرط نہیں ہے (جس نکاح پر انہیں گواہ بنایا جا رہا ہے) چنانچہ ایسے گواہوں کی موجودگی میں بھی نکاح منعقد ہو جائے گا، جن کی شہادت اس نکاح پر سرے سے ناقابل قبول ہے۔ جیسا کہ کوئی آدمی کسی عورت سے نکاح کرے اور اس عورت کے بطن سے اپنے دو بیٹوں گواہ بنائے تو ہمارے نزدیک یہ نکاح جائز ہے۔ (مثلاً مطلقہ سے دوبارہ نکاح کرتا ہے۔ اور بیٹوں کو گواہ بناتا ہے) اور شافعی کے نزدیک یہ نکاح منعقد نہیں ہوگا۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ باب نکاح میں شہادت اس لیے ضروری قرار دی گئی ہے، تاکہ بعد میں اس سے انکار نہ ہو سکے، اور یہ مقصد صرف شاہدوں کی موجودگی سے حاصل ہو سکتا ہے۔ لیکن جب وہ مقبول الشہادہ ہی نہیں ہیں تو اس شہادت کا فائدہ؟۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح میں شہادت انکار کے خطرے کے پیش نظر نہیں رکھی گئی بلکہ تہمت زنا سے بچانے کے لیے رکھی گئی ہے۔ اور تہمت سے بچاؤ غیر مقبول الشہادۃ گواہوں کی موجودگی سے بھی ہو جاتا ہے (لہذا نکاح منعقد ہو جائے گا)۔ علاوہ ازیں ان گواہوں کی شہادت اگرچہ مقبول نہیں ہے لیکن خطرۃ جود و انکار سے حیانت ان لوگوں سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، کیونکہ ان لوگوں کی موجودگی

سے نکاح ظاہر اور مشہور ہو گا۔ اور جب نکاح ظاہر و مشہور ہو جائے تو اس میں سماع کی بنیاد پر دی گئی شہادت بھی مقبول ہوتی ہے۔ تو اس طرح جود و انکار کا خطرہ نہ رہے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور اپنے دو بیٹوں کو گواہ بناتا ہے، جو اس عورت کے بطن سے نہیں ہیں یا اس عورت کے دو بیٹوں کو گواہ بناتا ہے جو اس کی صلب سے نہیں ہیں تو یہ نکاح جائز ہے۔ وجہ گزر چکی ہے۔ پھر اس صورت میں اگر جود و انکار پایا جائے تو دیکھیں گے، اگر ان بیٹوں کی شہادت ماں باپ میں سے کسی کے حق میں ہے تو یہ قبول نہیں کی جائے گی، اور اگر ان کے خلاف ہے تو مقبول ہوگی، کیونکہ بیٹے کی شہادت ماں باپ کے حق میں مقبول نہیں ہوتی اور خلاف قبول ہوتی ہے۔

مسئلہ: اگر باپ نے اپنی بیٹی کا نکاح کیا، اور اپنے دو بیٹے گواہ بنائے ہو کہ منکوحہ کے بھائی ہیں، تو بلا شک و شبہ یہ نکاح جائز ہے۔ پھر اگر زوجین کے درمیان جود و انکار واقع ہو تو دیکھا جائے گا، اگر باپ جاحد کے ساتھ ہے۔ اور جاحد زوجین میں سے خواہ کوئی ہو۔ گواہوں کی شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ یہ باپ کے خلاف شہادت ہے۔ اور اگر باپ مدعی کے ساتھ ہے۔ اور مدعی خواہ میاں ہو یا بیوی۔ شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ یہ ابو یوسف کے نزدیک ہے، اور محمد کے نزدیک صورت مذکورہ میں بیٹوں کی شہادت مقبول ہے۔ تو ابو یوسف کی نظر دعویٰ و انکار پر ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر باپ منکر کے ساتھ ہے تو بیٹوں کی شہادت باپ کے خلاف واقع ہوگی، اس لیے قبول کی جائے گی۔ اور اگر مدعی کے ساتھ ہے تو بیٹوں کی شہادت باپ کے حق میں واقع ہوگی، کیونکہ یہ نکاح باپ نے کرایا تھا، اس لیے یہ شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اور محمد کے پیش نظر منفعت اور عدم منفعت ہے خواہ باپ مدعی ہو یا منکر اور اگر باپ کی کوئی منفعت نہیں ہے تو شہادت قبول کی جائے گی۔ اور زہر بہت صورت میں باپ کی کوئی منفعت نہیں ہے، اس لئے یہ شہادت مقبول ہوگی۔ محمد کا قول صحیح ہے، کیونکہ قبول شہادت سے مانع اندیشہ بہت

ہے، اور یہ اندیشہ منفعت کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے، جب کوئی شخص اپنے غلام سے یوں کہے کہ ”اگر تجھ سے زید نے بات کی تو تو آزاد ہے، پھر غلام نے دعویٰ کیا کہ زید نے مجھ سے بات کی ہے، لیکن آقا انکار کرتا ہے، چنانچہ زید کے دو بیٹے غلام کی حق میں شہادت دیتے ہیں کہ ہمارے باپ نے اس سے بات کی ہے، تو محمد کے قول کے مطابق ان بیٹوں کی شہادت قبول کی جائے گی، خواہ زید بات ہونے کا دعویٰ کرے یا نہ کرے، کیونکہ اس میں زید کی کوئی منفعت نہیں۔ اور ابو یوسف کے نزدیک اگر زید بات ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور اگر انکار کرتا ہے تو قبول کی جائے گی۔

اور وکالت کی صورت میں بھی یہی اختلاف ہے، کہ ایک شخص کسی کی طرف سے کسی عقد کے سلسلہ میں وکیل بنا۔ پھر وکیل کے دو بیٹوں نے معاملہ وقوع پذیر ہونے پر شہادت دی، سو اگر حقوق عقد کا فائدہ و ماقد (وکیل) کو حاصل نہیں ہوتا تو محمد کے نزدیک بیٹوں کی شہادت قبول کی جائے گی، خواہ وہ وکیل دعویٰ کرے یا نہ کرے، کیونکہ اس میں وکیل کی کوئی منفعت نہیں۔ اور ابو یوسف کے نزدیک

اگر دلیل دعویٰ کرتا ہے تو شہادت قبول نہیں ہوگی اور اگر عقد کا انکار کرتا ہے، تو شہادت قبول کی جائے گی۔

فصل

تحمل شہادت کا وقت

شہادت یعنی گواہوں کی موجودگی اس وقت ضروری ہے جب رکن عقد یعنی ایجاب و قبول وجود پورا ہو، اجازت عقد کے وقت موجودگی ضروری نہیں ہے، چنانچہ اگر کوئی عقد اجازت پر موقوف ہو، اور اجازت کے وقت گواہ حاضر ہو جائیں، جب کہ ایجاب و قبول کے وقت موجود نہیں تھے۔ تو یہ عقد جائز نہیں ہوگا کیونکہ شہادت رکن عقد کی شرط ہے۔ اس لیے رکن طے ہونے کے وقت شہادت ہونا شرط ہے، اجازت رکن عقد نہیں ہے، بلکہ یہ تو عقد موقوف کے نفاذ کی شرط ہے، اور اجازت ہونے میں صورت میں نکاح کا نفاذ اس وقت سے ہوتا ہے، جب ایجاب و قبول ہوا تھا، لہذا گواہوں کی موجودگی بھی اسی وقت ضروری ہے۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

فصل

جواز نکاح کی پانچویں شرط

نکاح کے جواز و نفاذ کی پانچویں شرط یہ ہے کہ جس عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہے، وہ اس کے لیے حلال بھی ہو۔ اور حلال وہ عورت ہوتی ہے جس سے نکاح ابداً حرام نہ ہو۔ اور جس عورت سے نکاح ابداً حرام ہے، اس سے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ نکاح تو حلال کرنے کا نام ہے، اور جو ابدی حرام ہو، اس کا حلال کرنا محال ہے۔

آبدی محرمات کی تین قسمیں ہیں۔

۱۔ محرمات ازراہ قرابت۔

۲۔ محرمات ازراہ مصاہرت۔

۳۔ محرمات ازراہ رضاعت۔ اب ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

محرمات ازراہ قرابت : یہ نہات قسم کی عورتیں ہیں جن کا بیان درج ذیل آیت میں ہے۔

حرمت علیکم امہاتکم و بناتکم و اخواتکم و عمتکم و خالاتکم و بنات الاخ و بنات

حرام کی گئی ہیں تم پر تمہاری مائیں و تمہاری بیٹیاں و تمہاری پھوپھیاں و تمہاری پھوپھیاں و خالاتم و بنات الاخ و بنات

الاخت:

عکس بجائیاں:

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مذکورہ عورتوں کی صریح حرمت بیان فرمائی۔ یہاں فعل تحریم کی اضافت ذوات کی طرف ہو رہی ہے، اس کی اضافت کی حیثیت کے بارے میں دو صورتیں ہیں، اضافت حقیقی مراد لی جائے، جیسا کہ اہل السنۃ والجماعۃ کا مذہب ہے (کہ جہاں تک ہو سکے کلام کو حقیقی معنی پر محمول کیا جائے) تو مطلب یہ ہوگا کہ یہ ذوات داعیان حرام ہیں۔ کہ یہ اعیان اس تصرف کا شرعاً محل نہیں بن سکتیں جو ان کی جنسوں میں عادتاً کیا جاتا ہے۔ یعنی تصرف استمتاع و نکاح اور یا اضافت مجازی مراد لی جائے اور استمتاع یا نکاح کا لفظ مضمحلہ مانا جائے دونوں میں کوئی سالفظ مضمحلہ مانا جائے، دوسرے فعل کی تحریم لازماً ہو جائے گی۔ کیونکہ اگر استمتاع حرام ہو تو نکاح بھی حرام ہوگا۔ اس لیے نکاح سے مقصود استمتاع ہے، اگر وہ حرام ہے، تو نکاح کا کیا فائدہ اور نکاح کا لفظ مضمحلہ ماننے سے استمتاع بھی حرام ہو جاتا ہے۔ کیونکہ نکاح وسیلہ ہے استمتاع کا، جب وسیلہ ہی حرام ہے تو مقصود بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔ فعل تحریم کی اضافت کی اس وضاحت کے بعد مذکورۃ الصدر سات اصناف کے بارے میں فرداً فرداً تفصیل عرض کی جاتی ہے۔

نمبر ۱۔ حقیقی ماں کی حرمت کتاب اللہ کی صریح نص سے ثابت ہوتی ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: حرمت علیکم امہاتکم: اور اچر تک دادیوں، نانیوں کی حرمت دلالت النص سے ثابت ہوتی ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے پھوپھیوں اور خالاؤں کو حرام قرار دیا ہے، جو کہ دادیوں اور نانیوں کی اولاد ہیں، حالانکہ دادیوں، نانیوں کا رشتہ قریب تر ہے تو پھوپھیوں اور خالاؤں کی تحریم سے دادیوں اور نانیوں کی بدرجہ اولیٰ تحریم ہو جاتی ہے، جیسا کہ والدین کو اف کہنے کی حرمت تو صریح نص میں وارد ہوئی ہے، اور دلالت اس سے ماریٹ اور گالی گلوچ کی حرمت ہو جاتی ہے۔

عکس بیٹیوں سے نکاح حرام ہے، اور یہ حرمت صراحتہ النص سے ثابت ہے ارشاد الہی ہے: وبناتکم: اور خواہ وہ بیٹی نکاح سے ہو یا سفاح (زنا) سے، کیونکہ نص عام ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ سفاح سے پیدا شدہ بیٹی سے نکاح حرام نہیں، کیونکہ اس کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوتا۔ لہذا ایسی بیٹی کی شرعاً بھی اس کی طرف نسبت نہیں ہوگی یہی وجہ ہے کہ یہ بیٹی وراثت اور نفقہ کی نص کے تحت داخل نہیں ہوتی۔ وراثت کے بارے میں ارشاد ہے: یوصیکم اللہ فی اولادکم والایۃ اور نفقہ کے بارے میں فرمان ہے "علی المولود لہ ذقہن" (ان آیات میں اگرچہ عموم ہے، لیکن سفاحی بیٹی کے لیے میراث اور نفقہ کسی کے نزدیک بھی واجب نہیں ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ کسی شخص کی بیٹی باعتبار حقیقت اس مؤنت ذات کو کہا جاتا ہے، جو اس شخص کے پانی سے پیدا ہوئی ہے۔ اور ہماری گفتگو اسی کے بارے میں ہے۔ لہذا اگر وہ سفاح پیدا ہوئے والی لڑکی بھی حقیقتہً بیٹی ہی ہے۔ ہاں اس شخص کی طرف اس بیٹی کی اضافت کرنا شرعاً اس لیے جائز نہیں ہے کہ اس سے برائی و بدکاری کی اشاعت ہوتی ہے، (اور برائی کی طرح برائی کی اشاعت بھی حرام ہے لیکن اس سے حقیقی نسبت کی نفی نہیں ہوتی، کیونکہ حقائق کو رد نہیں کیا جاسکتا۔ یہی میراث اور نفقہ کے حوالے سے دلیل! تو اس کا جواب یہ ہے کہ نسبت حقیقی تو اگرچہ ثابت ہے، لیکن شرع نے ایک خاص علت

کی بنا پر دراشت اور نفقہ کے استحقاق کے لیے نسب کے شرعی ثبوت کا اعتبار کیا ہے، اور جو شخص یہاں اس کا مدعی ہو، بیان اس کے ذمہ ہے۔

اور دلالت النص سے نیچے تک پوتیوں اور نواسیوں کی حرمت ثابت ہوتی ہے، اس لیے کپوتیاں اور نواسیاں، بھتیجیوں، بھانجیوں بلکہ بہنوں سے بھی قریب تر ہیں کیونکہ بہنیں تو باپ کی اولاد ہیں اور پوتیاں نواسیاں اپنی اولاد کی اولاد ہیں تو بھتیجیوں، بھانجیوں اور بہنوں کی تحریم سے دلالت پوتیوں اور نواسیوں کی بھی تحریم ہو جاتی ہے۔ اور اس پر اجماع امت بھی ہے۔

۳. ۲. ۲. نص صریح ”واخواتکم و عماتکم و خالاتکم“ کی بنا پر بہنیں، پھوپھیاں اور خالاتیں انسان پر حرام ہے، خواہ یہ عینی ہوں یا علاقائی یا اختیائی کیونکہ بہن، پھوپھی اور خالہ کا طلاق ان سب پر ہوتا ہے۔

اسی طرح انسان پر اپنے باپ اور ماں کی پھوپھی اور خالہ، عینی ہوں یا علاقائی یا اختیائی، حرام ہیں اور اس پر اجماع ہے۔

اسی طرح اپنے دادا، نانا کی پھوپھی اور خالہ، اور اپنی خالہ کی پھوپھی اور خالہ عینی ہوں یا علاقائی یا اختیائی حرام ہیں، اس پر اجماع ہے۔

۲. ۲. ۲. نص صریح و نبات الاخ و نبات الاخت سے بھتیجیوں اور بھانجیوں سے نکاح کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔ اور بھتیجیوں، بھانجیوں کی سیٹوں سے نیچے تک نکاح کی حرمت اجماع سے ثابت ہے۔ نوٹ: بعض علماء اس بات کے قائل ہیں کہ دادیوں، نانیوں، پوتیوں اور نواسیوں وغیرہ کی حرمت بھی صراحتہ النص سے ثابت ہے۔ کیونکہ نص میں مذکورہ اسماء کا ان پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے۔ کیونکہ دادی، نانی کو ماں اور پوتی، نواسی کو بیٹی کہہ دیا جاتا ہے، لہذا ان کی حرمت بھی عین نص سے ثابت ہوتی۔ لیکن یہ قول ان قول کی رائے کے مطابق صحیح بیٹھتا ہے جو ایک ہی لفظ سے حقیقت اور مجاز مراد لینے کو جائز قرار دیتے ہیں، جب کہ دونوں کے حکم میں کوئی تنافی نہ ہو۔ کیونکہ دادی، نانی پر ماں کا اطلاق اور پوتی، نواسی پر بیٹی کا اطلاق بطریق مجاز ہے، یہی وجہ ہے کہ جو ان کے ماں اور بیٹی ہونے کی نفی کرے۔ وہ نفی میں صادق سمجھا جائے گا۔ یہ حقیقت و مجاز میں فرق کرنے کی ایک علامت ہے۔ اور اس فرق کا اثر شرعی احکام میں بھی ظاہر ہوتا ہے چنانچہ جو شخص کسی کو داد کے جوابے سے کہے کہ تو فلاں کا بیٹا نہیں ہے، تو اسے قذف نہیں سمجھا جائے گا، اور اسے حد میں نہیں پکڑا جائے گا۔

آیت میں مذکورہ بالا عورتوں سے نکاح کی حرمت اس وجہ سے بھی ہے کہ یہ نکاح قطع رحمی کی طرف مفضی ہو جائے گا، کیونکہ عام طور پر زوجین میں شکر رنجیاں پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ اور کبھی نوبت تلخی و سختی تک بھی پہنچ جاتی ہے جس سے قطع رحمی کا مرحلہ بھی آ سکتا ہے۔ تو یہ نکاح قطع رحمی پر منتج ہوگا، اور قطع رحمی حرام ہے، اور جو چیز حرام کا وسیلہ ہو، وہ بھی حرام ہوتی ہے۔ یہ علت مذکورہ سات اصناف کے لیے عام ہے، کیونکہ ان سب کی قربت محرمۃ القطع اور واجبۃ الوصل ہے، البتہ صنف امہات کے لیے ایک خصوصی علت بھی ہے، وہ یہ کہ ماں کا احترام و تعظیم واجب ہے، اسی لیے اولاد کو والدین کے ساتھ حسن

سلوک رکھنے۔ ان کی فرمان برداری کرنے اور ان کے ساتھ ادب سے بات کرنے کا حکم دیا گیا ہے، حتیٰ کہ
 افہمک کہنے سے روکا گیا ہے سواگر ماں سے نکاح جائز ہو، جب کہ بیوی خاوند کے ماتحت ہوتی ہے،
 اور خاوند کی اطاعت و خدمت بیوی پر لازم ہے، تو یہ سب باتیں ماں پر بھی لازم ہوتیں حالانکہ یہ احترام
 کے منافی ہیں، تو اس اجازت سے تناقض پیدا ہوتا ہے۔ (کہ ایک طرف احترام کا اعلیٰ مقام دیا گیا ہے،
 اور دوسری طرف نکاح اجازت دی گئی ہے؛ یہ دونوں ایک دوسرے کے منافی ہیں)۔
 مسئلہ: پھوپھی، خالہ، چچا، ماموں کی بیٹی سے نکاح حلال ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے آیت تحریم میں
 محرمات کا ذکر کرنے کے بعد فرمایا:

واحل لکم ما وراء ذلکم۔ اور ان کے علاوہ باقی تمہارے لئے حلال ہیں
 اور محرمات مذکورہ میں پھوپھیوں، خالوں، چچوں اور ماموں کی بیٹیوں کا ذکر نہیں ہے، لہذا یہ سب
 حلال ہوں گی۔ اسی طرح احکام نکاح کے عموم میں تو سب عورتیں شامل ہیں، لیکن آیت تحریم میں مذکورہ عورتوں
 کو اس عموم سے خاص کر لیا گیا۔ تو باقی سب عورتیں عموم کے تحت داخل رہیں، اس لیے ان سے نکاح
 حلال ہے اور اس بارے میں خاص نص بھی وارد ہے؛ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

”یا ایہا النبی انا احللنا لک ازواجک
 التي آتیت اجورھن وما ملکک
 یمینک مما افاء اللہ علیک وبنات
 عمک وبنات عماتک وبنات
 خالتک وبنات خالاتک التي
 ھا جون محلّٰی“
 اے نبی! ہم نے حلال کی ہیں آپ کے لیے
 آپ کی وہ بیویاں، جنہیں آپ جبر سے چکے
 ہیں، اور وہ عورتیں جن کے آپ مالک ہوں
 اللہ کے مالک بنانے سے اور آپ کے چچا
 کی بیٹیاں اور آپ کی پھوپھیوں کی بیٹیاں اور
 آپ کے ماموں کی بیٹیاں اور آپ کی خالوں کی بیٹیاں،
 جنہوں نے آپ کے ساتھ ہجرت کی۔“

اور اصل یہ ہے کہ جو حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ہوتا ہے، وہ آپ کی امت کے لیے بھی ہوتا ہے
 جب تک کہ نصوص کی کوئی دلیل موجود نہ ہو۔ واللہ الموفق۔

۲۔ محرمات ازراہ مصاہرہ: تعلق ازواج اور رشتہ سسرال سے چار قسم کی عورتوں سے نکاح حرام ہو جاتا
 ہے:

پہلی قسم: بیوی کی ماں یعنی ساس اور بیوی کی دادی اور نانی ساتھ نکاح حرام ہے۔ ساس کے ساتھ نکاح کی
 حرمت تو نص صریح سے ثابت ہے۔ ارشاد ہے۔

وامہات نسائکم اور تمہاری بیویوں کی مائیں (حرام ہیں)۔

اور اکثر علماء کے نزدیک بیوی خواہ مدخولہ ہو یا غیر مدخولہ، بہر صورت ساس سے نکاح حرام ہے
 اور مالک، داؤد اصفہانی، محمد بن شجاع طحی اور بشر مریسی کہتے ہیں کہ نفس عقد سے ساس کے ساتھ
 نکاح حرام نہیں ہوتا۔ جب تک کہ مکوہ سے قربت نہ ہو جائے۔ چنانچہ اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور
 وہ اس سے پہلے ہی اسے طلاق دے دی یا وہ مر گئی تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی ماں سے نکاح کرنا جائز

نہیں ہے۔ اور مالکؒ وغیرہ کے نزدیک جائز ہے۔ اس مسئلہ میں صحابہ کرام کے مابین بھی اختلاف ہوا۔
 عمرؓ، علیؓ ابن عباسؓ زید بن ثابتؓ اور عمران بن حصینؓ سے وہی روایت ہے، ابو اکثر علماء کا قول ہے
 اور عبد اللہ بن مسعود اور جابر سے روایت کو مالکؒ وغیرہ نے اپنایا۔ اور علیؓ اور زید بن ثابتؓ سے بھی
 ایک روایت یہی ہے۔ اور زید بن ثابتؓ سے ایک روایت یہ ہے طلاق اور موت کی صورت میں
 فرق ہے قبل از دخول طلاق ہونے کی صورت میں تو ساس سے نکاح جائز ہے لیکن موت کی صورت
 میں نکاح جائز نہیں۔ موت کو وہ دخول کی مثل قرار دیتے ہیں، کیونکہ حق مہر میں موت بمنزلہ دخول ہے
 تو حق تحریم میں بھی اس کا یہی حکم ہوگا۔ ان حضرات کی حجت یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وامہات نساکم و دربا نکم اور تمہاری بیویوں کی مائیں اور تمہاری بیویوں
 الملاقی فی محودکم من نساکم کی بیٹیاں، جو کہ تمہاری پرورش میں رہتی ہوں،
 الملاقی دخلتم بھن۔ ان بیویوں سے جن کے ساتھ تمہاری صحبت
 ہو چکی ہو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے پہلے بیویوں کی ماؤں کا ذکر فرمایا، پھر حرف عطف کے ذریعے بیویوں کی بیٹیوں
 کو ان پر معطوف فرمایا اور پھر دونوں جملوں کے بعد دخول کی شرط ذکر فرمائی۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ حرف
 عطف کے ذریعے ایک دوسرے پر معطوف جملوں جن میں سے ہر جملہ مبتداء و خبر ہو۔ کے بعد جو شرط اور
 مشیت الہی کے ساتھ متعلقہ استثناء ذکر کیا جائے، اس کا تعلق تمام جملوں سے ہوتا ہے، صرف
 شرط اور استثناء ذکر کیا جائے، اس کا تعلق تمام جملوں سے ہوتا ہے، صرف شرط اور استثناء کے
 ساتھ متصل جملے کے ساتھ نہیں۔ مثلاً کوئی شخص کہتا ہے کہ ”میرا غلام آزاد ہو اور میری
 بیوی کو طلاق ہو اور مجھ پر حج لازم ہو، اگر میں نے ایسا کام کیا“ یا ”اگر اللہ نے چاہا“ یہاں شرط و استثناء
 کا تعلق تمام جملوں سے ہے۔ آیت مذکورہ میں بھی ایسی ہی صورت ہے، لہذا دخول کی شرط دونوں
 جملوں کی طرف راجع ہوگی، اور دخول کے بغیر حرمت ثابت نہیں ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ امہات
 نساکم: بذاتہ کلام تام ہے۔ اور ما بعد سے منفصل ہے کیونکہ یہ مبتداء و خبر ہے، اس لیے کہ اس کا آیت
 کے شروع میں امہاتکم پر عطف ہے۔ اور معطوف علیہ کی خبر میں شریک ہوتا ہے،
 یعنی معطوف علیہ کی جو خبر ہوتی ہے، وہی معطوف کی بھی خبر ہوتی ہے جیسا کہ ”جاء فی زید وعمرو
 میں معطوف کا مطلب ہے کہ ”جاء فی عمرو“ تو اسی طرح یہاں بھی ”وامہات نساکم“ کا
 مطلب ہے ”وحرمت علیکم امہات نساکم“ اور یہ دخول کی شرط ہے خالی ہے۔ تو اب
 جو دعویٰ کرتا ہے کہ ان جملوں کے آخر میں مذکور شرط دخول کا تعلق تمام جملوں سے ہے تو اس پر لازم ہے
 کہ دلیل پیش کرے۔

نیز عبد اللہ بن عمرؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
 اذا نکح الرجل امرأة ثم طلقها ”جب مرد کسی عورت سے نکاح کر لے،
 قبل ان يدخل بها فله ان پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دے
 يتزوج ابنتها وليس له ان تو اس کے لیے اس کی بیٹی سے نکاح کرنا جائز

یتزوج الامہ

ہے، اس کی ماں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔

یہ روایت ان دونوں مسئلوں کے بارے میں نص ہے۔ اور عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جو آدمی کسی عورت سے نکاح کرے، پھر دخول سے پہلے ہی اسے طلاق دے دے یا وہ مر جائے تو اس کے لیے اس کی بیٹی سے نکاح کرنے میں کوئی حرج نہیں، اور جس آدمی نے کسی عورت سے نکاح کیا، پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی یا وہ مر گئی تو اس کی ماں سے نکاح کرنا اس کے لیے حلال نہیں ہے،“ یہ روایت بھی دونوں مسئلوں کے بارے میں نص ہے۔ اور عبداللہ بن عباس سے منقول ہے کہ انہوں نے اس آیت کریمہ کے بارے میں فرمایا: ابھموا ما ابھم اللہ تعالیٰ یعنی جسے اللہ نے مطلق رکھا ہے، تم بھی اسے مطلق رکھو۔ اسی طرح عمران بن حصیب سے ان کا یہ قول منقول ہے کہ ”الایۃ مبہمۃ“ یعنی یہ آیت (وامہات نسائکم) مطلق ہے، اس میں دخول اور عدم دخول کا کوئی فرق نہیں۔ اور ابی مسعود سے جو روایت ہے تو ان سے رجوع بھی مردی ہے، روایت ہے کہ انہوں نے کوفہ میں ایک شخص کو یہی فتویٰ دیا پھر جب مدینہ آنا ہوا اور صحابہ کرامؓ سے ملاقات ہوئی، مذاکرہ ہوا تو انہوں نے بھی حرمت کے قول کی طرف رجوع کر لیا پھر جب کوفہ واپسی ہوئی، تو انہوں نے جس شخص کو یہ فتویٰ دیا تھا، اسے روک دیا، اس پر عرض کیا گیا کہ ابس سے تو اولاد بھی ہو چکی ہے تو آپ نے فرمایا ”اگر یہ اولاد بھی ہو چکی ہے، تب بھی حرام ہے۔“ نیز اس لیے کہ یہ نکاح قطع رحمی پر منتج ہو گا کیونکہ جب بیٹی کو طلاق دے کر اس کی ماں سے نکاح کیا تو اس سے بیٹی کے دل میں کینہ پیدا ہو گا جو دونوں میں جدائی کا سبب بننے کا۔ جب کہ قطع رحمی حرام ہے، تو جو چیز اس کا سبب ہو، وہ بھی حرام ہوگی۔ عورت اور اس کی ماں عورت اور اس کی بیٹی، عورت اور اس کی بھوپھی، خالہ کو بیک وقت ایک مرد کے نکاح میں جمع کرنا بھی اسی وجہ سے حرام ہے تفصیل انشاء اللہ آ رہی ہے۔ بخلاف جب کہ کسی عورت سے نکاح کیا اور دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی یا وہ مر گئی تو محض عقد سے اس کی بیٹی کے ساتھ نکاح حرام نہیں ہوتا کیونکہ یہاں اہانت نکاح قطع رحمی کی طرف مضی نہیں ہوگی اس لیے کہ عادتاً ماں غلط و حقوق میں بیٹی کو اپنے اوپر ترجیح دیتی ہے، جب کہ بیٹی ماں کو اپنے اوپر ترجیح نہیں دیتی، اور یہ بات عادات کے مشابہ سے واضح ہے لیکن جب دخول ہو چکا ہو تو پھر اس کی بیٹی سے نکاح حرام قطعی ہے۔ کیونکہ قربت ہو جانے کے بعد اس کی مودت پختہ ہو چکی ہے۔ اب اگر اسے چھوڑ کر اس کی بیٹی سے نکاح کرے گا، تو اس کے دل میں کینہ و کدورت پیدا ہوگی، جس کا نتیجہ قطع رحمی کی صورت میں ظاہر ہو گا۔ نیز اس لیے دخول کے ساتھ بالاجماع حرمت ثابت ہو جاتی ہے، اور عقد نکاح دخول کا سبب ہے، اور مقام امتیاء میں سبب کو سبب کے قائم مقام قرار دیا جاتا ہے۔ (اس لیے کسی عورت کے ساتھ محض عقد نکاح سے بھی اس کی ماں کے ساتھ نکاح حرام ہو جائے گا، اور باپ کی منکوحہ اور حقیقی بیٹے کی منکوحہ کے ساتھ اسی وجہ سے محض عقد ہونے سے بھی نکاح حرام ہو جاتا ہے۔ اس تفصیل کی مطابقت

کسی عورت کے ساتھ محض عقد ہو جانے سے اس کی بیٹی کے ساتھ نکاح حرام ہونا چاہیے لیکن اس صورت میں دخول کی شرط نص صریح میں وارد ہوئی ہے، اس لیے یہاں قیاس ترک کیا جائے گا، چنانچہ آیت میں مذکورہ صورت کا حکم اصل قیاس کے مطابق ہے۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ ایک دوسرے پر معطوف جملوں کے لیے میں مذکور شرط اور استثناء بہ مشیت الہی کا تعلق سب کے ساتھ ہوتا ہے! تو کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ استثناء بہ مشیت الہی اور اس شرط میں تو صحیح ہے، جس میں سب کے ساتھ تعلق کی تصریح کر دی گئی ہو، لیکن اس صفت کے بارے میں جو کلام کے آخری لفظ کے ساتھ مذکور ہو، یہ قاعدہ نہیں چلتا، بلکہ اس صورت میں صفت کا تعلق صرف آخری لفظ کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ یہ کہا جائے کہ: جاء فی زید و محمد العالم: یہاں صفت علم کا تعلق صرف محمد سے ہوگا، زید سے نہیں اور آیت مذکورہ میں "اللاتی دخلتم بہن" صفت ہے، شرط نہیں۔ اور جو شخص یہ دعویٰ کرتا ہے کہ صفت شرط کے ساتھ لاحق ہوتی ہے، تو دلیل اس کے ذمہ ہے۔ علاوہ ازیں احتمال ہے کہ صفت بمعنی شرط نہ ہو۔ اور صرف متصل جملے سے اس کا تعلق ہو۔ چنانچہ شک و احتمال کی وجہ سے شرط کے ساتھ لاحق نہیں ہوگی۔ اور اس بارے میں شک و شبہ پیدا ہونے کی وجہ سے احتیاطاً حرمت کا قول اپنانا اولیٰ ہے۔ علاوہ ازیں اگر یہ صفت شرط کے معنی میں بھی ہو تو بھی استدلال درست نہیں، کیونکہ جب لفظ کے ساتھ کوئی شرط یا صفت کسی حکم کے اثبات کے لیے مقرون ہو، تو اس کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ اس حکم کا وجود شرط کے وجود کے وقت ہوگا، یہ تقاضا نہیں ہوتا کہ اس کا حکم کا عدم عدم شرط سے مخصوص ہے، بلکہ عدم شرط و صفت کی صورت میں اس حکم کا وجود و عدم الگ دلیل پر موقوف ہوتا ہے۔ اور خود آیت کریمہ میں اس کا قرینہ موجود ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَبِأَنبُكُمُ اللَّاتِي فِي خُجُورِكُمْ مِّنْ لَّنَا لَكُمْ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ** اگر محض صفت کے ساتھ تعلیل سے غیر موصوف میں حکم کی نفی ہو جاتی تو صرف صفت کا ذکر کرنا کافی ہوتا اور **فَإِن لَّمْ تَكُونُوا...** ذکر نہ کیا جاتا، اور اس آیت کریمہ کے ظاہر کے مطابق ہم بھی اس بات کا قائل ہیں کہ مدخولہ کی ماں اور بیٹی سے نکاح حرام ہے، لیکن عدم دخول کی صورت میں محض منکوحہ کی ماں اور بیٹی سے نہ تو نکاح کی حرمت اس آیت سے ثابت ہوتی ہے اور رحلت، بلکہ یہ معاملہ ایک الگ دلیل پر موقوف ہے۔ اور منکوحہ غیر مدخولہ کی ماں سے نکاح کی حرمت پر دلیل قائم ہے جس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ لہذا یہاں نکاح حرام ہوگا۔ اور منکوحہ غیر مدخولہ کی بیٹی سے نکاح کی حرمت پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی۔ لہذا یہاں نکاح حرام نہیں ہوگا۔ واللہ اعز وجل اعلم۔

مسئلہ: زوجہ کی داریوں، نانیوں سے نکاح کی حرمت کی ایک وجہ تو اجماع ہے اور دوسری وجہ وہی ہے، جو ہم احکامات کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اس نکاح کی حرمت عین نص سے ثابت نہیں ہوتی۔ ہاں جو لوگ ایک لفظ سے بیک وقت حقیقت و مجاز مراد ہونے کے قائل ہیں، بشرطیکہ دونوں کے حکم میں تنافی نہ ہو، تو ان کے نزدیک یہ حرمت عین نص سے ثابت ہو سکتی ہے۔

مسئلہ: نفس عقد سے منکوحہ کی ماں اور دادی، نانی کی حرمت اس وقت ثابت ہوتی ہے جب کہ نکاح صحیح ہوا ہو۔ اور اگر نکاح فاسد ہے، تو محض نکاح سے حرمت ثابت نہیں ہوگی، بلکہ ایسی صورت میں حرمت کے لیے وطی یا کوئی ایسا فعل پایا جانا ضروری ہے، جو وطی کے قائم مقام ہو مثلاً شہوت سے ہاتھ لگانا یا شرمگاہ کی طرف شہوت سے دیکھنا۔ تفصیل آرہی ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے یہاں زوجہ کی زوج کی طرف اضافت کرتے ہوئے۔ اس کی ماں کی حرمت بیان فرمائی۔ اور یہ اضافت صرف عقد صحیح کی صورت میں صحیح ہوتی ہے۔ (یعنی عقد صحیح کے بغیر اسے زوجہ نہیں کہا جائے گا، لہذا عقد صحیح کے بغیر محض عقد فاسد سے منکوحہ کی ماں، دادی نانی سے نکاح حرام نہیں ہوگا۔ واللہ الموفق۔

فصل دوسری قسم

رشتہ ازدواج سے حرام ہونے والی عورتوں کی دوسری صنف میں زوجہ کی بیٹی اور اس کی بیٹیاں، ربیبہ کی نوایاں اور پوتیاں نیچے تک داخل ہیں۔ زوجہ کی بیٹی سے نکاح کی حرمت تو نص صریح سے ثابت ہے بشرطیکہ زوجہ سے قربت ہو چکی ہو، اور اگر زوجہ سے قربت نہیں ہوئی تو پھر اس کی بیٹی سے نکاح حرام نہیں۔ ارشاد الہی ہے:

وَدَيَاتُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ "اور (حرام ہیں) تمہاری مدخولہ بیویوں کی
مَنْ نَسَاءُكُمْ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ
بِهِنَّ فَإِنَّ لَهُ تَكْوِيْنًا دَخَلْتُمْ
بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ
"میں اتم کو کوئی گناہ نہیں"

مسئلہ: بیوی کی بیٹی خواہ اس کے زیر پرورش ہو یا نہ ہو، اکثر علماء کے نزدیک بہر صورت اس سے نکاح حرام ہے۔ اور بعض حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اگر تو بیٹی اس کے زیر پرورش ہے۔ تو نکاح حرام ہے، وگرنہ نہیں۔ اور یہ علیؑ سے بھی مروی ہے۔ یہ حضرات ارشاد الہی "وَدَيَاتُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ" کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ اللہ تعالیٰ نے زوجہ کی بیٹی کی حرمت بیان کرتے ہوئے اس کے ساتھ زوج کے زیر پرورش ہونے کی قید لگائی ہے۔ لہذا یہ تحريم اس صفت کے ساتھ مقید ہوگی۔ جیسا کہ زوجہ کی طرف اضافت کرنے کی وجہ سے صرف زوجہ کی بیٹی سے نکاح حرام ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر زوجہ کے کسی اور کی بیٹی اس کے زیر پرورش ہو تو اس سے نکاح حرام نہیں ہے۔ لہذا اگر ہم اسے قید اضافت کی طرح قید تربیت کی دیکھیں تو اس کی دلیل یہ ہے کہ کسی موصوف کے حکم کی تفصیل اس بات کی دلیل نہیں ہوتی کہ غیر موصوف کا حکم اس کے خلاف ہے، کیونکہ تفصیل پر دلالت نہیں کرتی۔ لہذا زوجہ مدخولہ کی زیر تربیت بیٹی کی حرمت تو اس بات کی ثابت ہوئی۔ اور جو تربیت نہ ہو، اس کی حرمت

اور دلیل سے ثابت ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ زوجہ کی بیٹی سے نکاح قطع رحمی کا سبب ہوگا۔ خواہ وہ زیر تربیت نہ بھی ہو تفصیل گزر چکی ہے۔ باقی اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اس صفت کا ذکر اس بنا پر کیا ہے کہ لوگوں میں معروف طریقہ یہی ہے کہ زوجہ کی بیٹی زوج کے زیر تربیت ہوتی ہے۔ سو یہ کلام بر بنائے عرف و عادت ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً أَمْلَاقٍ“ اور ”فَإِنْ خِفْتُمْ أَنْ تَفْعَلُوا فَوَاحِدَةً“ وغیرہ میں قید ذکر کرنا منشاء عرف و عادت ہے۔

یہی وجہ ہے کہ اس کے معاً بعد حلت کی صورت ذکر کرتے ہوئے ”فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ“ میں صرف عدم دخول کا اعتبار کیا گیا ہے (عدم تربیت کا نہیں) باقی ربیبہ کی نیچے تک نواسیوں اور پوتیوں کی حرمت ایک تو اجماع سے ثابت ہے۔ اور دوسری وجہ عقلی ہے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔ یہ حرمت عین نص ہے ثابت نہیں ہے۔ ہاں جو لوگ ایک لفظ میں حقیقت و محجاز کے جمع ہو سکنے کی رائے رکھتے ہیں جب کہ دونوں پر عمل ممکن ہو ان کے نزدیک یہ حرمت عین نص سے ثابت ہے۔

فصل

تیسری قسم

رشتہ ازدواج سے حرام ہونے والی عورتوں کی تیسری صنف یہ ہے: صلیبی بیٹے کی بیوی، صلیبی پوتے کی بیوی، صلیبی نواسے کی بیوی، اور اس صلیبی تعلق کا نیچے تک اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ آدمی پر صلیبی بیٹے کی بیوی سے نکاح حرام ہے۔ اور یہ حرمت نص صریح سے ثابت ہے۔ ارشاد الہی ہے۔
وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ
اور (حرام ہیں تم پر، تمہارے ان بیٹوں کی بیویاں، جو تمہاری صلب سے ہیں)۔

اس آیت میں صلب کا ذکر، ممکن ہے کہ بیان خاصیت کے لیے ہو۔ کیونکہ بیٹا وہی ہوتا ہے، جو صلب سے ہو، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَطَاوُنُ يُطَيِّرُ بَعْضَنَا حَيْثُ“ کہ اس میں پروں کے ساتھ اڑنے کا ذکر بیان خاصیت ہے، کیونکہ واضح ہے کہ پرندہ پروں سے ہی اڑتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ صلب کا ذکر بیان قسمت و تنويع کے لیے ہو، کیونکہ جیسا کہ صلیبی بیٹے کو دیکھا جاتا ہے، ایسے ہی رضاعی بیٹے کو بھی بیٹا کہہ دیا جاتا ہے، اور منہ بولے بیٹے کو بھی بیٹا کہہ دیتے ہیں۔ جیسا کہ اس آیت کے سبب نزول کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے، روایت یہ ہے کہ جب نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے منہ بولے بیٹے زید بن حارثہ کی طلاق دادہ بیوی سے نکاح کیا تو منافقین نے اس پر نکتہ چینی اور طعنہ زنی کی کہ انہوں نے اپنے بیٹے کی بیوی سے نکاح کر لیا ہے۔ اس پر یہ آیت نازل ہوئی ”وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ“ اسی طرح یہ آیت بھی اسی

موقعہ پر نازل ہوئی، فلما قسنى زيد منها وطداً زوجها لکیلا یكون علی المؤمنین حد ج فی ازدواج ادعیائهم اذا قضوا منهن وطداً۔ نیز اس لیے کہ بیٹے کی بیٹی سے نکاح اگر باپ کے لیے حرام نہ ہو، تو ہو سکتا ہے کہ طلاق دینے کے بعد بیٹا اس پر نادم ہو، اور پھر اسی کی طرف رجوع کرنا چاہے لیکن جب وہ دیکھے گا کہ اس سے تو باپ نے نکاح کر لیا ہے تو اس سے ان کے درمیان کینہ و کدورت پیدا ہوگی، اور کینہ سے قطع رحمی جنم لیتی ہے، اور قطع رحمی حرام ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ یہ نکاح حرام ہو تاکہ حرام کا سبب نہ بنے۔ باپ کی منکوحہ سے بیٹے کے لیے نکاح کی حرمت اسی وجہ سے ہے، اسی طرح یہاں بھی نکاح حرام ہوگا اور اس میں کوئی فرق نہیں کر بیٹے نے اپنی بیوی سے محبت کی ہو یا نہ کی ہو، بہر صورت اس سے نکاح حرام ہے۔ کیونکہ نص میں محبت کی قید وارد نہیں ہوئی۔ نیز عقلی وجہ بھی دونوں کے درمیان فرق نہیں کرتی تفصیل گذر چکی ہے۔ نیز اس لیے کہ عقد دخول کا سبب ہے۔ اور مقام احتیاط میں سبب، مسبب کے قائم مقام ہوتا ہے۔

مسئلہ: بچے تک پوتے اور نواسے کی بیوی کی حرمت ایک تو اجماع سے ثابت ہے، اور دوسری وجہ عقلی دلیل ہے جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے۔ یہ حرمت عین نص سے ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ پوتے کو میٹھا مجازاً کہا جاتا ہے، حقیقتہً نہیں، جب حقیقت مراد لے لی گئی، تو اب مجاز کی گنجائش باقی نہ رہی۔ ہاں جو لوگ ایک لفظ سے یک وقت حقیقت و مجاز مراد لینے کے قائل ہیں، ان کے نزدیک یہ حرمت عین نص سے ثابت ہے۔ واللہ الموفق۔

فصل

پوتھی قسم

رشتہ ازدواج سے حرام ہونے والی عورتوں کی پوتھی صنف میں باپ، دادا، پردادا اور تک۔ کی منکوحہ عورتیں شامل ہیں۔ باپ کی منکوحہ کی حرمت تو صریح نص سے ثابت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ولا تنکحوا ما نکح آباءکم من ان عورتوں سے نکاح نہ کرو جن سے تمہارے آباء نے نکاح کیا ہے۔ النساء۔

یہاں نکاح سے مراد عقد ہے، کیونکہ اسم نکاح کا اطلاق عقد اور وطی دونوں پر ہوتا ہے، لہذا خواہ قربت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ بہر صورت باپ کی منکوحہ سے نکاح حرام ہے۔ نیز اس لیے کہ باپ کی منکوحہ سے نکاح قطع رحمی پر منتج ہوگا، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ طلاق و فراق کے بعد باپ نادم ہو، اور اس کی طرف رجوع کرنا چاہے لیکن جب دیکھے گا کہ اس سے بیٹے نے نکاح کر لیا ہے، تو اس سے دل میں کینہ پیدا ہوگا۔ اور کینہ باہمی دوری کا سبب بنتا ہے، اور یہی قطع رحمی ہے۔ اور قطع رحمی حرام ہے۔ تو یہ نکاح

ایک حرام کا سبب بنا، اس سے تناقض لازم آتا ہے۔ اور تناقض اثر ہوتا ہے سفابت و جہالت کا، اور اللہ تعالیٰ کی شان سفا و جہل کے ثابہ سے بھی پاک ہے، اس لیے بھی یہ نکاح حرام ہوگا۔ اور دادا، پردادا کی منکوحہ سے نکاح کی حرمت ایک تو اجماع سے ثابت ہے۔ اور دوسرا عقل کا بھی یہی تقاضا ہے یہ حرمت عین نص سے ثابت نہیں ہے۔ ہاں جو لوگ عدم تنافی کی صورت میں ایک لفظ میں حقیقت و مجاز کے اکٹھے ہونے کی رائے رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ حرمت عین نص سے ثابت ہے۔

مسئلہ: حرمت مصاہرت جیسا کہ عقد صحیح سے ثابت ہوتی ہے، اسی طرح مملوکہ باندی سے وطی حلال کے ذریعے بھی ثابت ہو جاتی ہے، چنانچہ اپنی مملوکہ باندی کے ساتھ وطی کرنے سے اس کی ماں، اس کی بیٹی اور اوپر تک اس کی دادیاں، نانیاں اور اس کی بیٹیوں کی بیٹیاں نیچے تک حرام ہو جاتی ہیں، اسی طرح وہ باندی، واطی کے باپ، بیٹے، اور اوپر تک دادا، پردادا اور نیچے تک پوتوں، پڑپوتوں کے لیے حرام ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نکاح فاسد میں وطی سے بھی حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے نیز شبہ میں وطی ہو جانے سے بھی بالا اجماع حرمت مذکورہ ثابت ہو جاتی ہے، نیز نکاح فاسد اور شبہ کی صورت میں شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے اور عورت کی شرمگاہ کی طرف شہوت کی نظر کے ساتھ دیکھنے سے بھی ہمارے نزدیک حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور بلا اختلاف اگر شہوت کے بغیر باقی اعضاء پر نظر ڈالی یا بلا شہوت ہاتھ لگایا تو اس سے حرمت واقع نہیں ہوتی۔ اور شہوت یہ ہے کہ اپنے دل سے اسے چاہے۔ اور اس کا علم اس کے اقرار سے ہوگا۔ کیونکہ یہ ایک پوشیدہ امر ہے جس پر کوئی دوسرا مطلع نہیں ہو سکتا۔ رہی یہ بات کہ انتشار الہ کیا شہوت خبوت کی شرط ہے یا نہیں؟ تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ شرط ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے، اور یہی صحیح ہے کیونکہ شہوتاً دیکھنا اور چھونا انتشار کے بغیر بھی ممکن ہے، جیسا کہ نامرد اور مقطوع آلہ وغیرہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ دیکھنے سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی۔ اور چھونے کے بارے میں ان کے دو قول ہیں۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک زنا سے اور نکاح، ملک اور شبہ ملک کے بغیر بھی دیکھنے اور چھونے سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے۔ اور شافعی کے نزدیک زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی، لہذا ملک کے بغیر دیکھنے یا چھونے سے بدرجہ اولیٰ ثابت نہیں ہوگی۔ شافعی کا استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ”وَرَبَا مَيْكُمُ اللَّاتِي فِي حَبْوٍ دَكَمَ مِنْ نَسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بَهِنَّ“ میں ان ربائب کو حرام قرار دیا ہے، جو ہماری مدخولہ عورتوں سے ہوں۔ (یعنی اس میں نسا کی ازواج کی طرف اضافت ہے)، اور عورت کی زوج کی طرف اضافت نکاح سے ہوتی ہے۔ لہذا حرمت ربیبہ کے لیے دخول بانکاح شرط ہوئی، اور زنا میں دخول بلا نکاح ہوتا ہے، لہذا زنا سے حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوگی۔ اسی طرح دیکھنے سے بھی حرمت مذکورہ ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ نظر دخول کے معنی میں نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نظر سے روزہ فاسد نہیں ہوتا، اور نہ ہی احرام میں اس کی وجہ سے کچھ واجب ہوتا ہے۔ اور ایک قول میں ہاتھ لگانے کا بھی یہی حکم ہے۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ ہاتھ لگانے سے حرمت

ثابت ہوگی۔ نیز اس لیے کہ جس وجہ سے وطی حلال سے موطوہ کی میٹی حرام ہو جاتی ہے۔ وہ وجہ یہاں بھی موجود ہے، اور وہ وجہ یہ ہے کہ حلت کی صورت میں من حیث المعنی عورت اور اس کی میٹی کو وطی میں اکٹھا کرنا ہو جائے گا، کیونکہ ایک کے ساتھ وطی سے دوسری کے ساتھ وطی یاد آئے گی تو یوں ہو جائے گا، گویا اس نے ماں میٹی دونوں سے اکٹھے ہی اپنی خواہش پوری کی۔ اور ممکن ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ”ملعون ہے وہ شخص جو عورت اور اس کی میٹی کی شرمگاہ کی طرف دیکھتا ہے“ مصداق یہی ہو۔ اور یہ وجہ وطی حرام میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا وطی حرام سے بھی حرمت ثابت ہو جائے گی۔

رہا آیت کریمہ سے شافعی کا استدلال! تو عرض یہ ہے کہ یہ آیت ان کے حق میں حجت نہیں ہے بلکہ ان کے خلاف حجت ہے، کیونکہ یہ آیت مدخولہ کی میٹی سے حرمت نکاح کا مطلقاً تقاضا کرتی ہے کہ خواہ بعد از نکاح دخول ہوا ہو یا قبل از نکاح اس لیے کہ اسم دخول کا حلال و حرام دونوں پر اطلاق ہوتا ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ آیت میں بعد از نکاح دخول کا بھی احتمال ہے اور قبل از نکاح دخول کا بھی لہذا احتیاط حرمت کا قول اختیار کرنے میں ہے۔ نیز احتمال ثانی کے ہوتے ہوئے آیت سے استدلال بھی درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں آیت میں دخول بانکاح سے حرمت کا صرف اثبات ہے، اسی کو اگر دخول بلا نکاح سے وقوع حرمت کی نفی قرار دیا جائے تو یہ مسکوت عنہ سے احتجاج ہے جو کہ صحیح نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس آیت میں ہمارے لیے چھوٹے سے حرمت ثابت ہونے پر حجت ہے، کیونکہ اس میں عورتوں کے ساتھ دخول کا ذکر ہے اور کسی چیز کے ساتھ دخول سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اسے اپنی پناہ گاہ میں داخل کر لیا جائے اور یہ داخل کرنا اس کا ہاتھ یا جسم کا کوئی اور حصہ پکڑ کر ہوگا۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو پھر عورت خود داخل ہونے والی ہوئی، یہ داخل کرنے والا نہ ہوا۔ تو معلوم ہوا کہ مس بھی موجب حرمت ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ اس میں وطی کا بھی احتمال ہے اور چھوٹے کا بھی لہذا ازراہ احتیاط حرمت کا قول اختیار کیا جائے۔

باقی حدیث سے استدلال! تو کہا گیا ہے کہ یہ ضعیف ہے، پھر یہ خبر واحد ہے، جو کہ کتاب اللہ کے مخالف ہے۔ (اس لیے قابل احتجاج نہیں) اور اگر ثابت بھی ہو تو ہم بھی اس کے مقتضی کے قائل ہیں، کیونکہ اس میں پیچھے لگنے کا ذکر ہے، وطی کا نہیں۔ اور پیچھے لگنا یہ ہے کہ اسے پہلاٹے پھسلاتے رغبت دلائے، (یہ اگرچہ فعل حرام ہے لیکن) اس سے ہمارے نزدیک بھی حرمت ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ سبب تحریم وطی ہے، اور اس کا حدیث میں ذکر نہیں۔ واللہ اعز وجل الموفق۔

۳۔ محرمات ازراہ رضاعت: ان محرمات کا تفصیلی بیان تو کتاب الرضاع میں آئے گا۔ مختصراً یہ کہ وہ سات اقسام ہیں، جن کو اللہ تعالیٰ نے ازراہ قرابت محرمات قرار دیا ہے، وہ رضاعت سے بھی حرام ہو جاتی ہیں۔ البتہ محرمات قرابت کا بیان تو اللہ تعالیٰ نے وضاحت سے فرمایا، لیکن محرمات رضاعت میں سے رضاعی ماؤں اور بہنوں رد امہاتکم اللاتی ارصعنکم و اخواتکم من الرضاعۃ کے سوا کسی صنف کی حرمت وضاحت سے بیان نہیں فرمائی، تاکہ غیر مذکور

کا حکم ازراہ اجتہاد استدلال کے ساتھ معلوم کیا جائے۔ اور استدلال کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الرضاغ میں ذکر کریں گے۔ اس بارے میں اصل تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ:

بجرح من الرضاغ ما یجرحہ یورثتہ نسب سے حرام قرار دیے گئے ہیں من النسب۔ وہ رضاعت سے بھی حرام ہو جاتے ہیں۔

اور اس پر اجماع امت بھی ہے۔ اسی طرح ازراہ مصاہرت محرمات کی چاروں اصناف رضاعت سے بھی حرام ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ بیوی کی رضاعی ماں اور رضاعی بیٹی سے نکاح حرام ہے، البتہ ماں سے نکاح کی حرمت تو محض عقد صحیح سے ہی ثابت ہو جاتی ہے، لیکن بیٹی سے نکاح کی حرمت بیوی سے صحبت ہونے پر ثابت ہوگی۔ اسی طرح بیوی کی رضاعی دادی، نانی اور پرتک اور رضاعی نواسی، پوتی نیچے تک سے رشتہ مزدجیت حرام ہے۔ اسی طرح رضاعی بیٹے، رضاعی پوتے، نیچے تک کی بیوی رضاعی باپ اور رضاعی دادے پر حرام ہے۔ اسی طرح رضاعی باپ اور رضاعی دادا۔ اور پرتک کی منکوحہ سے نکاح کرنا رضاعی بیٹے اور رضاعی پوتے نیچے تک کے لیے حرام ہے۔ اسی طرح دطی سے موطوہ کی رضاعی ماں، رضاعی بیٹی، رضاعی دادی نانی، رضاعی نواسی، پوتی سب داطی پر حرام ہو جاتی ہیں۔ اور موطوہ داطی کے رضاعی باپ، رضاعی بیٹے، رضاعی دادا، نانا۔ اور پرتک۔ اور رضاعی پوتے، نواسے، نیچے تک۔ پر حرام ہو جاتی ہے۔ خواہ یہ دطی سلال ہو، یا اس طور کہ ملک میں کیساتھ ہوئی ہو، یا نکاح فاسد یا شبہ نکاح کی صورت میں ہوئی ہو، یا دطی حرام بصورت زنا ہو، بہر صورت حرمت واقع ہو جائے گی۔ قاعدہ اس بارے میں یہ ہے کہ رضاعت کے سبب وہ تمام رشتے حرام ہوتے ہیں، جو قرابت یا مصاہرت کے سبب سے حرام ہوتے ہیں، ہاں دو مسئلوں میں مصاہرت اور رضاعت کا حکم مختلف ہے۔ اس کی تفصیل ہم انشاء اللہ کتاب الرضاغ میں ذکر کریں گے۔

فصل جواز و نفاذ نکاح کی چھٹی شرط

جواز نکاح کی چھٹی شرط یہ ہے کہ جو نکاح کر رہا ہے، اس سے نکاح کے جالہ عقد میں ذوات الارحام کے درمیان جمع نہ ہوتا ہو اور نہ ہی اس سے چار سے زائد عورتوں کے درمیان جمع ہوتا ہو جمع کے بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ بنیادی طور پر جمع کی دو قسمیں ہیں۔ ذوات الارحام کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا، ۲۰ باہم غیر ذی رحم عورتوں کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا۔ پھر ذوات الارحام کے جمع کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ نکاح میں جمع کیا جائے۔ دوسری یہ کہ ملک میں کے ساتھ دطی اور اس کے داعی میں جمع کیا جائے۔ اب ہر ایک کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

۱۔ ذوات الارحام کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دو بہنوں کا ایک مرد کے نکاح میں یک وقت جمع ہونا حرام ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وان تجمعوا بین الاختین“ اس کا عطف ہے ”امہاتکم“ پر، مطلب ہے کہ ”دو بہنوں کو جمع کرنا تم پر حرام ہے“ نیز اس لیے کہ دو بہنوں سے بیک وقت نکاح قطع رحمی پر منتج ہوگا۔ کیونکہ دو سوکنوں کے درمیان عداوت محتاج بیان نہیں، اس عداوت کا نتیجہ قطع رحمی کی صورت میں نکلے گا اور قطع رحمی حرام ہے تو جو اس کا ذریعہ بن رہا ہو، وہ بھی حرام ہے۔ اسی طرح عورت اور اس کی بیٹی کا جمع ہونا بھی حرام ہے۔ اس کی وجہ وہی ہے، جو اوپر مذکور ہوئی۔ بلکہ یہ بدرجہ اولیٰ حرام ہے، اس کی کہ یہاں تعلق ولادت ہے جس کا وصل بلا اختلاف فرض ہے۔ مذکورہ دو صورتوں کے علاوہ باہم ذمی رحم دو ایسی عورتوں کے جمع کرنے میں اختلاف ہے جن میں سے کسی ایک کو اگر مرد فرض کیا جائے تو اس کا دوسری سے نکاح جائز نہ ہو، جیسے پھوپھی اور اس کی بھتیجی خالہ اور اس کی بھانجی، وغیرہ کا جمع کرنا۔ اکثر علماء فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے۔ اور عثمانؓ البتی فرماتے ہیں کہ دو بہنوں اور عورت اور اس کی بیٹی کی صورت کے سوا جمع کی باقی تمام صورتیں جائز ہیں۔ ان کی محبت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے حرمت کا ذکر فرمایا، اور اسی میں دو بہنوں کو جمع کرنے کی حرمت بیان فرمائی، پھر فرمایا:

واحل لکم ما داء لکم، اور ان عورتوں کے سوا اور عورتیں تمہارے لیے حلال کی گئی ہیں۔ اور بہنوں کو جمع کرنے کے علاوہ کوئی صورت آیت میں بیان نہیں ہوئی، لہذا باقی تمام صورتیں حلال ہوں گی، ہاں عورت اور اس کی بیٹی کو جمع کرنا دلالت النقص سے حرام ہے، کیونکہ تعلق ولادت قوی تر ہوتا ہے، لہذا جو نص وہاں وارد ہوئی ہے، وہ یہاں بطریق ادلیٰ وارد ہوگی۔ ہماری دلیل حدیث مشہور ہے ابوہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”نکاح نہ کیا جائے عورت سے اس کی پھوپھی پر نہ اس کی خالہ پر، نہ اس کی بھتیجی پر اور نہ اس کی بھانجی پر“ اور بعض روایات میں یہ بی بی اضافہ ہے کہ نہ چھوٹی سے بڑی پر اور نہ بڑی سے چھوٹی پر“ اس حدیث میں پہلے تو یہ بتلایا کہ پھوپھی کے عقد میں ہوتے ہوئے اس کی بھتیجی کے ساتھ اور خالہ کے ہوتے ہوئے اس کی بھانجی کے ساتھ نکاح حلال نہیں ہے، پھر بتلایا کہ بھتیجی کے ساتھ نکاح ہوتے ہوئے اس کی پھوپھی کے ساتھ اور بھانجی کے ساتھ نکاح ہوتے ہوئے اس کی خالہ کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے۔ تاکہ کہیں یہ اشکال نہ ہو کہ جمع کی حرمت ایک طرف سے ہے۔ دوسری طرف سے نہیں، جیسا کہ حرہ کے ساتھ نکاح کی موجودگی میں باندی کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے لیکن باندی کے ساتھ نکاح کی موجودگی میں حرہ کے ساتھ نکاح جائز ہے۔ نیز نکاح مذکور اس لئے بھی حرام ہے کہ باہم ذمی رحم عورتوں کو نکاح میں جمع کرنا قطع رحمی کا سبب ہے۔ کیونکہ عام طور پر سوتھیں آپس میں لڑتی جھگڑتی رہتی ہیں، ان میں باہمی الفت پیدا نہیں ہوتی، اور اس کا نتیجہ قطع رحمی کی صورت میں برآمد ہوگا، اور قطع رحمی حرام ہے۔ لہذا اس حرام کا سبب یعنی نکاح مذکور بھی حرام ہوگا۔ ایک روایت کے مطابق اس حدیث کے آخر میں نبی کریم علیہ السلام نے اس وجہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ”اگر تم نے یہ نکاح کیا تو تم ان میں قطع رحمی کرو گے“۔ دوسری روایت میں الفاظ یوں ہیں کہ ”وہ باہمی قطع رحمی کریں گی“ اور ایک روایت میں یوں ہے کہ اس نکاح کا نتیجہ قطع رحمی نکلے گا“ نیز اس سے روایت ہے کہ صحابہ کرام باہم ذمی قرابت عورتوں کو نکاح میں اکٹھا کرنے کو مکروہ جانتے تھے اور کہتے تھے کہ اس سے کینے اور کدوریں پیدا ہوتی

ہیں۔ اور عبد اللہ بن مسعود سے روایت ہے کہ وہ چارادہ بنوں کو نکاح میں جمع کرنے کو مکروہ سمجھتے ہیں اور فرماتے تھے کہ میں اسے حرام نہیں کہتا لیکن مکروہ سمجھتا ہوں۔ کراہت تو اس لیے کہ قطع رحمی کا امکان ہے۔ اور عدم حرمت اس لیے کہ ان کے درمیان ایسی قرابت نہیں ہے جس کا وصل فرض ہے رہی آیت! تو احتمال ہے کہ مداحل لکم ما وداؤذ لکم کا مطلب یہ ہو کہ تمہارے لیے ان عورتوں کے سوا، جنہیں اللہ نے حرام قرار دیا ہے۔ باقی سب عورتیں حلال ہیں، اور بھوپھی بھتیجی، خالہ بھانجی کو ایک نکاح میں جمع کرنے کی حرمت اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی لسان سے ارشاد فرمائی، کیونکہ آپ کے ارشادات وحی غیر متلو ہیں۔ علاوہ ازیں دو بنوں کو جمع کرنے کی علت قطع رحمی ہے۔ اور یہ علت یہاں بھی پائی جاتی ہے، لہذا یہ دلالت النص حرمت یہاں بھی ثابت ہوگی۔ سو صرف آیت تحریم میں بیان کردہ محرمات ہی ”ما وداؤذ لکم“ سے مراد نہیں ہیں۔

مسئلہ: ایک بیوہ عورت اور اس کے متوفی خاوند کی بیٹی کا (جو کسی دوسری بیوی سے ہے) ہاں ہی طرح ایک عورت اور اس کے باپ کی منکوحہ کا ایک مرد کے نکاح میں جمع ہونا جائز ہے، کیونکہ ان دونوں کے درمیان رشتہ رحم نہیں ہے۔ لہذا یہ باہم ذی رحم کا جمع نہ ہوگا۔ زفرؒ اور ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں، کیونکہ اس صورت میں اگر بیٹی کو مرد فرض کیا جائے تو اس کے لیے دوسری سے نکاح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ دوسری اس کے باپ کی منکوحہ ہے۔ (اور باپ کی منکوحہ سے نکاح جائز نہیں ہوتا، لہذا ان کا جمع جائز نہیں ہے جیسا کہ دو بنوں کا جمع جائز نہیں ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ عدم جواز کی شرط یہ ہے کہ حرمت نکاح جانبین سے ہو یعنی دونوں میں ہر ایک کو اگر مرد فرض کیا جائے تو اس کا دوسری کے ساتھ نکاح جائز نہ ہو۔ اور یہاں یہ شرط نہیں پائی جاتی، کیونکہ ان میں سے بیوہ کو اگر مرد فرض کیا جائے تو اس کے لیے دوسری سے نکاح جائز ہے۔ کیونکہ وہ خاوند کی بیٹی نہیں ہوگی (بلکہ ایک اجنبی مرد کی بیٹی ہوگی) سو یہاں حرمت جانبین سے نہیں، اس لیے ان دونوں کے درمیان جمع جائز ہے۔

مسئلہ: اگر بیک وقت دو بنوں سے نکاح کیا، تو دونوں سے نکاح فاسد ہوگا، کیونکہ اس نکاح سے دو بنوں کا ایک مرد کے عقد میں جمع ہونا لازم آتا ہے اور فساد میں کسی ایک کے نکاح کو دوسری سے ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ لہذا مرد اور دونوں عورتوں کے درمیان تفریق کی جائے گی پھر اگر تفریق دخول سے پہلے ہوگئی ہو تو ان عورتوں کے لیے نہ تو مہر لازم ہے۔ اور نہ ہی ان پر عدت لازم ہے کیونکہ نکاح فاسد سے قبل از دخول کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا۔ اور اگر بعد از دخول تفریق ہوتی ہے تو دونوں کو عقر ملے گا اور دونوں پر عدت گزارنا بھی لازم ہوگا کیونکہ نکاح فاسد میں دخول ہو پر یہ حکم مرتب ہوتا ہے یقیناً انشاء اللہ اپنے مقام پر آئیگی۔ اور اگر دو بنوں سے آگے چھپے نکاح کیا تو پہلی کا نکاح جائز ہوگا اور دوسری کا فاسد ہوگا۔ اور دوسری کا نکاح فاسد ہونے کی وجہ سے پہلی کا نکاح فاسد نہیں ہوگا کیونکہ وہ فساد یعنی دوسری کے ساتھ نکاح سے پیدا ہوئی ہے، لہذا فساد صرف اسی تک محدود رہے گا۔ سو مرد اور دوسری کے ساتھ نکاح کی جائے گی، پھر اگر دخول نہیں ہوا تو اسے نہ مہر ملے گا اور نہ ہی اس پر عدت گزارنا لازم ہوگا۔ اور اگر دوسری کے ساتھ محبت ہوگئی ہے تو پھر اسے عقر ملے

گاہ اور عدت گزارنا اس پر لازم ہوگا۔ وجہ گزر چکی ہے۔ اور اس صورت میں جب تک دوسری کی عدت پوری نہیں ہو جاتی، پہلی کے ساتھ صحبت کرنا جائز نہیں ہے۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کریں گے۔ اور اگر دو بہنوں سے نکاح کیا اور دو الگ الگ عقدوں میں کیا، لیکن یہ معلوم نہیں ہو رہا کہ پہلی کون سی ہے؟ تو اس صورت میں تحریری پر فیصلہ چھوڑنا جائز نہیں ہے، بلکہ مرد اور دونوں عورتوں کے درمیان تفریق کی جائے گی۔ کیونکہ دونوں میں سے کسی ایک کا نکاح تو یقیناً فاسد ہے، اور وہ معلوم نہیں؛ اور نامعلوم عورت سے مقاصد نکاح کے حصول کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا، لہذا تفریق ضروری ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے ہر ایک نے یہ دعویٰ کر دیا کہ مجھ سے نکاح پہلے ہوا تھا اور گواہ اس کے پاس موجود نہیں ہیں، تو اس کے لیے نصف مہر کا فیصلہ کیا جائے گا، کیونکہ دونوں میں سے ایک کا نکاح تو بالیقین صحیح ہے، اور دخول سے پہلے، عورت کے دخل کے بغیر فرقت بھی ہو چکی ہے، لہذا نصف مہر واجب ہوگا۔ اور یہ دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا کیونکہ وجہ تہرجح کوئی نہیں پائی جاتی، اس لیے کہ کوئی ایک، دوسری سے ادلی نہیں ہے۔ اور ابویہ سے روایت ہے کہ اس صورت میں خاوند پر کچھ لازم نہیں ہوتا۔ اور محمدؐ سے روایت ہے کہ خاوند پر کامل مہر کی ادائیگی واجب ہو جاتی ہے۔ اور اگر دونوں نے کہا کہ ہمیں معلوم نہیں کہ ہم میں سے پہلی کون ہے؟ تو کسی کو کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ مدعیہ غیر معلوم ہے۔ ہاں اگر وہ کسی خاص زمانہ پر رضا و رغبت صلح کر لیتی ہے، تو پھر اتنی مقدار مال کا اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ اسی طرح گزشتہ تمام صورتوں کی تفصیل کے مطابق پھوپھی، بھتیجی، خالہ، بھانجی کا جمع کرنا بھی جائز نہیں ہے اور جیسا کہ مرد کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ کسی عورت کی بہن کے عقد نکاح میں موجود ہو۔ تیسرے اس کے ساتھ نکاح کرے، اسی طرح یہ بھی جائز نہیں ہے کہ مطلقہ کی عدت کے دوران میں اس کی بہن سے نکاح کرے۔ اسی طرح مطلقہ کی عدت کے دوران میں اس کی ذی رحم عورت سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جن باہم ذی رحم عورتوں کا بہن نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کسی کے نکاح میں چار عورتیں ہیں، اور وہ ان میں سے کسی کو طلاق دے دیتا ہے، تو جب تک مطلقہ کی عدت پوری نہیں ہو جاتی، اس کے لیے نیا نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ خواہ یہ عدت طلاق رجعی کی ہو یا بائن کی یا تین طلاقیں کی، اور خواہ دخول کے بعد محرمیت طاری ہونے سے ہوئی ہو یا نکاح فاسد یا شبہ نکاح میں صحبت۔ اور اس صورت میں نکاح جائز نہیں ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ طلاق رجعی کی عدت کے سوا ہر عدت میں نکاح ہو سکتا ہے۔ صحابہؓ کی ایک جماعت، جن میں علیؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور زیدؓ بن ثابتؓ داخل ہیں سے ہمارے قول کی طرح روایت وارد ہوئی ہے۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں سلب حرمت دو بہنوں کا نکاح میں جمع کرنا ہے۔ اور نکاح بہ بہ وجہ زائل ہو چکا ہے۔ کیونکہ مزیل نکاح یعنی طلاق ثلاثی یا طلاق بائن پایا گیا۔ یہاں یہ ہے کہ اگر حرمت کا علم ہوتے ہوئے طلاق ثلاثی کے بعد مطلقہ سے وطی کر لے، تو اس پر حد لازم ہوتی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ نکاح

بہر طور ختم ہو چکا ہے۔ لہذا نکاح میں جمع نہیں ہوگا۔ اس لیے عدت کے دوران میں مطلقہ کی بہن یا ذی رحم سے نکاح کرنا جائز ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عدت کی مدت میں خاوند کا کچھ اختیار باقی ہوتا ہے۔ کہ وہ عورت کو باہر نکلنے اور نمایاں ہونے سے روک سکتا ہے۔ اسی طرح عدت کے دوران میں عورت کے لیے کسی دوسرے مرد سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ نیز ابھی تک خاوند کا فراش قائم ہے، چنانچہ وقت طلاق سے لے کر دو سال کی مدت میں اگر اس عورت کے یہاں کوئی بچہ پیدا ہوا، جب کہ سابق خاوند سے اس کی صحبت ہو چکی ہو، تو یہ بچہ اسی خاوند کا سمجھا جائے گا۔ نسب ثابت ہوگا۔ سو اگر اس مدت کے دوران میں نکاح جائز ہو تو ان تمام احکام میں یہ نکاح دو بہنوں کو جمع کرنا ہوگا۔ لہذا یہ صورت بھی نص کے تحت داخل ہے۔ نیز اس لیے کہ مذکورہ احکام نکاح کے احکام ہیں۔ کیونکہ یہ احکام نکاح کا وسیلہ مشروع ہوئے ہیں سو بعض احکام کے لحاظ سے نکاح من وجہ باقی ہے۔ اور جو چیز من وجہ ثابت ہو، وہ باب حرمت میں احتیاطاً من کل وجہ ثابت کے ساتھ ملحق قرار دی جاتی ہے، دیکھیے! صرف ایک وجہ یعنی رضاعت کے اعتبار سے ماں اور بیٹی کو تمام احکام میں بہر اعتبار ماں بیٹی یعنی حقیقی ماں اور بیٹی کے ساتھ لاحق قرار دیا گیا ہے اسی طرح من وجہ منکوحہ یعنی معتدہ حرمت نکاح میں من کل وجہ منکوحہ کے ساتھ لاحق ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں بھی ہوگا۔ نیز اس لیے کہ طلاق سے پہلے جمع اس لیے حرام تھا کہ اس سے قطع رحمی ہوگی۔ کیونکہ آپس میں کینہ پیدا ہوگا۔ جو کہ قطع رحمی کا سبب ہے۔ اور عدت کے دوران میں نکاح ہونے سے کینہ پیدا ہونے کا اندیشہ زیادہ شدید ہے۔ کیونکہ معتدہ کے لیے قصائے شہوت کی کوئی صورت باقی نہ رہی اور وہ فوری طور پر نعمت زوجیت سے محروم ہو گئی اور ابھی تک اس کے کسی اور سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہے، تو اس مدت میں جب وہ اپنی جگہ اپنی بہن (یا ذی رحم) کو اپنے سابق خاوند کے قریب دیکھے گی تو اس کے دل میں شدید کینہ پیدا ہوگا، جو کہ قطع رحمی کا سبب ہے بخلاف عدت پوری ہونے کے بعد اس کی بہن سے نکاح جائز ہے، کیونکہ اب اس کا پہلے خاوند سے کوئی تعلق باقی نہ رہا اب وہ کسی دوسرے مرد سے نکاح کر کے نعمت زوجیت سے لطف اندوز ہو سکتی ہے اب اس کے دل میں کینہ پیدا نہیں ہوگا، اور اگر ہوگا بھی تو قیام عدت کی حالت میں نکاح کی نسبت سے کمتر ہوگا۔ سو شافعی کا استدلال درست نہیں۔

مسئلہ: اگر خلوت مجب ہوکنے کے بعد طلاق دی تو بھی عدت ختم ہونے سے پہلے مطلقہ کی بہن (یا ذی رحم) سے نکاح جائز نہیں ہے۔ کیونکہ جب خلوت سے عدت واجب ہو گئی تو اس کی بہن سے نکاح بھی ممنوع ہوگا۔ جیسا کہ صحبت سے عدت واجب ہو تو نکاح ممنوع ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

۱۔ ذوات الارحام اگر ملکیت میں آجائیں تو انہیں وطی میں جمع کرنا مثلاً دو حقیقی بہنیں یا بھوپھی بھتیجی یا خالہ بھانجی کسی شخص کی ملکیت میں ہوں تو اس کا دونوں سے تعلق صحبت قائم کرنا، یہ اکثر صحابہ کے نزدیک جن میں عمرؓ علیؓ عبداللہ بن مسعودؓ اور عبداللہ بن عمرؓ شامل ہیں، جائز نہیں ہے۔ اور عثمانؓ سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ ”ہر وہ رشتہ جو اللہ نے آزاد عورتوں سے حرام قرار دیا ہے وہ باندیوں سے بھی حرام ہے، سوائے جمع کے“ یعنی مملوکہ ذی رحم باندیوں کو وطی میں جمع کرنا جائز ہے اور روایت ہے کہ ایک آدمی نے عثمانؓ سے اس بارے میں سوال کیا تو انہوں نے فرمایا: میں تو اسے حلال نہیں کہنا چاہتا، لیکن ایک آیت نے اسے حلال قرار دیا ہے اور دوسری نے حرام، باقی ذاتی طور پر میں یہ نہیں کرتا، وہ شخص عثمانؓ کے یہاں سے نکلا تو راستے میں اس کی علیؓ سے ملاقات ہو گئی، اس نے یہ بات ان سے ذکر کی تو انہوں نے فرمایا: اگر میرے پاس کچھ اختیار ہوتا تو میں ایسا کرنے والے کے لیے سزا مقرر کر دیتا۔

اس روایت میں عثمانؓ کی آیت تحلیل سے مراد یہ آیت ہے:

الامالیٰ ازواجہم اوما ملکات
ایمانہم فانہم غیر مملوہین۔
مگر اپنی بیویوں سے یا اپنی لونڈیوں سے کہ،
اس میں ان پر کوئی ملامت نہیں۔

اور آیت تحریم سے مراد یہ آیت ہے۔

وان تجمعوا بین الاختیین
الاماقد سلف۔
اور یہ کہ تم دو بہنوں کو ایک ساتھ نکاح
میں رکھو، ہاں جو پہلے ہو چکا۔

اس میں دو حقیقت عثمانؓ نے یہ اشارہ کیا ہے کہ اس بارے میں حلت و حرمت کی دلیلوں میں تعارض ہے۔ سو تعارض کے ہوتے ہوئے قطعی طور پر حرمت کا فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور صحابہ کرام اکثریت اپنی رائے کے لیے کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے استدلال کرتے تھے۔ کتاب اللہ سے یہ کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”وان تجمعوا بین الاختیین“ اور رسول بہنوں کو وطی میں جمع کرنا بھی جمع ہی ہے، لہذا یہ بھی حرام ہوگا۔ اور سنت سے یہ کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جو شخص اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے، وہ اپنا پانی ہر گز دو بہنوں کے رحم میں جمع نہ کرے“ رہا عثمانؓ کا یہ کہنا کہ ایک آیت سے حلت معلوم ہوتی ہے اور دوسری سے حرمت! تو جواب یہ ہے کہ تعارض کی صورت میں محرم کو اختیار کرنا اولیٰ ہوتا ہے، کیونکہ حرام کے ارتکاب سے تو گناہ ہوگا، لیکن مباح کے ترک سے کوئی گناہ نہیں ہوتا۔ نیز تعلق صحبت میں اصل حرمت ہے اور اباحت کسی دلیل سے ہوتی ہے تو حلیہ حلت و حرمت کی دلیلوں میں تعارض آجائے تو دونوں کو چھوڑ کر اصل پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ پھر ذوات الارحام باندیوں

کو جیسا کہ دہلی میں جمع کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح جماع کے دواعی۔ بوس و کنار اور اس کی شرمگاہ کو بہ نظر شہوت دیکھنا۔ میں جمع کرنا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ حرام کے دواعی بھی حرام ہوتے ہیں تفصیل مذکور کی روشنی میں اب چند مسائل ذکر کیے جاتے ہیں۔

مسئلہ: کوئی شخص دو بہنوں کا مالک ہو تو اسے اختیار ہے کہ جسے چاہے دہلی کے لیے منتخب کرے، کیونکہ باندی محض ملکیت سے فراش نہیں بنتی۔ لیکن جب ایک سے دہلی کر چکا تو پھر دوسری سے دہلی کرنا جائز نہیں رہا، کیونکہ اس طرح دونوں کے درمیان دہلی میں حقیقتہً جمع ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر باندی خریدی اور اس سے دہلی کر چکا، پھر اس کی بہن ملکیت میں آئی تو اس کے لیے صرف پہلی سے دہلی کرنا جائز ہے، دوسری سے نہیں۔ اس کی وجہ ابھی مذکور ہوئی۔ اور دوسری سے دہلی اس وقت جائز ہوگی، جب پہلی سے دہلی اس کے لیے حرام ہو جائے۔ بایں طور کہ اس کا کسی دوسرے سے نکاح کر دے یا اسے آزاد کر دے یا بیچ دے، یا سب کر دے، کیونکہ اگر پہلی کے ساتھ تعلق صحبت ہوتے ہوئے دوسری سے دہلی کی تو اس سے دو بہنوں کو حقیقتہً دہلی میں جمع کرنا لازم آتا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر پہلی کو مکاتبتہ بنا دیا تو پھر دوسری کے ساتھ دہلی کرنا حلال ہے۔ یہ ظاہر الروایۃ ہے۔ اور ابو یوسف سے ان کا یہ قول مروی ہے کہ اس صورت میں دہلی حلال نہیں ہے، کیونکہ عقد کتابت سے اس نے کسی دوسرے کو اس کے ساتھ صحبت کا مالک نہیں بنایا۔ اور اس روایت میں ان کا یہ قول بھی مروی ہے کہ اگر اس نے پہلی کے ساتھ صحبت کا کسی دوسرے کو مالک بھی بنایا تو بھی دوسری کے ساتھ اس وقت دہلی حلال نہیں ہے، جب تک پہلی کو دہلی کے بعد ایک حیض نہ آجائے، کیونکہ ممکن ہے کہ وہ حاملہ ہو، تو اس طرح اس کا پانی دو بہنوں کی رحم میں جمع ہو جائے گا، لہذا حیض سے اس کا استبراء ضروری ہے، تاکہ معلوم ہو جائے کہ وہ حاملہ نہیں ہے۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ کتابت سے آقا نے اس کی ساتھ صحبت کو اپنے اوپر حرام کر لیا، یہی وجہ ہے کہ اب اگر وہ اس سے دہلی کرے گا تو اسے عقراً لازم ہوگا۔ اور حالت کتابت میں اگر شبہ یا نکاح سے اس کے ساتھ دہلی ہو جائے تو مہر مکاتبتہ کو ملے گا۔ آقا کو نہیں، لہذا عقد کتابت کے بعد دوسری بہن سے دہلی کرنا۔ دونوں کو دہلی میں جمع کرنا نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر کسی باندی سے نکاح کیا، ابھی اس سے صحبت نہیں ہوئی تھی کہ اس منکوحہ کی بہن اس کی ملکیت میں آگئی، تو نئی ملوکہ سے دہلی کرنا حلال نہیں ہے، کیونکہ فراش نفس نکاح سے ثابت ہو جاتا ہے۔ نیز اس لیے کہ ملک نکاح سے معصوم دہلی اور ولد ہوتا ہے تو منکوحہ حکماً موطوءہ ہی ہو جاتی ہے، سو اگر اب اس نے ملوکہ بہن سے دہلی کی تو یہ دونوں گنہ دہلی میں جمع کرنا ہوگا۔

مسئلہ: اگر کسی کی ملکیت میں باندی تھی اور اس سے صحبت کر چکا تھا۔ پھر اس کی بہن سے نکاح کیا یا اپنی ام ولد کی بہن سے نکاح کیا تو اکثر علماء کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے، لیکن جب تک ملوکہ باندی یا ام ولد سے صحبت کو حرام نہیں کر لیتا، اس وقت تک زوجہ سے دہلی

حلال نہیں ہوگی۔ اور مالک فرماتے ہیں کہ یہ نکاح بھی جائز نہیں۔ مالک کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح بمنزلہ وطی ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ جیسا کہ وطی سے نسب ثابت ہوتا ہے، اسی طرح نکاح سے بھی ثابت ہو جاتا ہے۔ نیز دلیل یہ ہے کہ یہاں بھی مملوکہ کی بہن سے نکاح کے بعد مملوکہ سے وطی حلال نہیں ہے، اگر نکاح بمنزلہ وطی نہ ہوتا تو وطی جائز ہوتی، لیکن جب نکاح بمنزلہ وطی ٹھہرا تو اب نکاح سے دونوں کو وطی میں جمع کرنا لازم آئے گا۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح نہ تو حقیقہ وطی ہے اور نہ ہی بمنزلہ وطی ہے۔ کیونکہ نکاح اجنبیہ سے ہوتا ہے، حالانکہ اجنبیہ سے وطی جائز نہیں ہے۔ لہذا اس نکاح سے دونوں کے درمیان وطی میں جمع نہیں ہوگا۔ ہاں نکاح جب منعقد ہو جائے تو وطی کو حکماً موجود قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ نکاح کا خاص حکم وطی ہے، اور نکاح سے مطلوب ولد ہوتا ہے۔ اور ولد کا حصول عادۃ وطی کے بغیر نہیں ہوتا۔ اس لیے شرع نے انعقاد نکاح کے بعد وطی کو حکماً موجود قرار دیا ہے، اور ولد کو فراش کے ساتھ لاحق کیا ہے۔ سو اگر مملوکہ سے وطی کرے گا تو دو بہنوں کو وطی میں جمع کرنا لازم آئے گا۔ نیز اس لیے کہ ہمارے نزدیک باندہی نفس عقد سے فراش نہیں بنتی، چنانچہ نفس عقد سے بچے کا نسب دعویٰ کے بغیر ثابت نہیں ہوتا۔ لہذا مملوکہ کی بہن سے نکاح، دونوں کو فراش میں جمع کرنا نہیں ہوگا، اس لیے یہ نکاح ممنوع نہیں ہے۔ رہی ام ولد! تو اس کا فراش ضعیف ہوتا ہے، چنانچہ اس سے ولد کے نسب کی نفی محض قول سے ہو جاتی ہے، یعنی صرف یہ انکار کرنا کافی ہے کہ یہ میرا بچہ نہیں ہے، تو لعان کے بغیر اس کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ اسی طرح یہ نسب، غیر کی طرف نقل کا احتمال رکھتا ہے۔ چنانچہ محض انکار کر دینے سے لعان کے بغیر ہی ولد کی نسبت اس کی طرف نہیں ہوگی۔ لہذا اس نکاح سے مطلقاً فراش میں جمع نہیں ہوتا۔ اس لیے یہ نکاح جائز ہے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ ۵: ام ولد کو آزاد کر دیا جائے تو اس پر عدت گزارنا واجب ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر ام ولد عدت گزار رہی ہو تو اس مدت میں اس کی بہن سے نکاح جائز نہیں ہے۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ ہاں عدت کی مدت میں چار نکاح کر سکتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دونوں امر جائز ہیں۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ کوئی بھی جائز نہیں۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ معتدہ ہے، لہذا ان ایام میں نہ تو اس کی بہن سے نکاح جائز ہے اور نہ ہی اس کے سوا چار عورتوں سے نکاح جائز ہوگا، جیسا کہ حرہ عدت گزار رہی ہو تو اس کا حکم ہوتا ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرہ کے ایام عدت میں حرمت اس لیے تھی کہ اس سے دونوں بہنوں کے درمیان من وجہ نکاح میں جمع ہو جاتا ہے۔ اور ام ولد کی عدت میں یہ وجہ نہیں پائی جاتی، کیونکہ یہاں سرے سے نکاح ہی نہیں پایا جاتا۔ نیز اس لیے کہ ام ولد کی عدت، فراش ملک کا ایک اثر ہے۔ اگر ام ولد کا حقیقی فراش باقی ہوتا تو بھی نکاح ممنوع نہ ہوتا، چنانچہ اگر ام ولد کو آزاد کرنے سے پہلے اس کی بہن سے نکاح کر لے یا چار مزید عورتوں سے نکاح کر لے تو یہ جائز ہے۔ تو جب حقیقی فراش مانع نکاح نہیں ہے تو اس کا اثر بدرجہ اولیٰ مانع نہیں ہوگا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ آزادی سے پہلے ام ولد کی بہن

سے نکاح کا جواز ام ولد کا فراش ضعیف ہونے کی وجہ سے تھا تفصیل گزر چکی ہے لیکن آزادی کے بعد اس کا فراش قوی ہو گیا ہے۔ تو اب اگر ایام عدت میں نکاح کرتا ہے تو اس سے فراش میں دونوں بہنوں کے درمیان جمع ہو جائے گا، فراش سے مراد دونوں کے ولد کے نسب کا استحقاق ہے، اور ایک زمان میں دو بہنوں کے والد یک نسب کا استحقاق جائز نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ اگر وہ ام ولد کی بہن سے نکاح کر بھی لے، تو بھی منکوحہ سے وطی حلال نہیں ہوتی، جب تک کہ ام ولد کا فراش رائل نہ ہو جائے۔ باقی ایام عدت میں ام ولد کے سوا چار عورتوں سے نکاح فراش میں جمع ہونے کے باوجود اس لیے جائز ہے کہ فراش کا یہ جمع فی نفسہ جائز ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر وہ ام ولد کو آزاد کرنے سے پہلے چار عورتوں سے نکاح کر لے تو ان عورتوں سے اودام ولد سے وطی کرنا اس کے لیے حلال ہے۔ سو آزاد کرنے کے بعد بھی یہی حکم ہوگا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

جمع کی دوسری قسم اجنبی عورتوں کو جمع کرنا ہے۔ یعنی ان عورتوں کو جن کے درمیان رشتہ قرابت و رحم نہ ہو، اس کی بھی دو قسمیں ہیں پہلی یہ کہ انہیں نکاح میں جمع کیا جائے، دوسری یہ کہ ملک عین کے ساتھ وطی اور اس کے دواعی میں جمع کیا جائے۔ نکاح میں جمع سے متعلق مسائل درج ذیل ہیں۔

مسئلہ: آزاد مرد کے لیے جائز نہیں ہے کہ ایک وقت میں چار سے زیادہ عورتوں سے نکاح کرے، خواہ وہ آزاد ہوں یا باندیاں۔ یہ اکثر علماء کا مذہب ہے۔ اور بعض کے نزدیک بیک وقت نو عورتوں سے نکاح کرنا مباح ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ ایک وقت میں اٹھارہ عورتوں تک نکاح کرنا مباح ہے۔ یہ حضرات اللہ تعالیٰ کے درج ذیل فرمان کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں کہ:

فَانْكَحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنً
ثَلَاثَةً بَاعٍ
تو اپنی پسند کی عورتوں سے نکاح کر لو، دو دو
اور تین تین اور چار چار سے۔

جو حضرات نو کے قائل ہیں، ان کا طرز استدلال یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان اعداد کو حرف واؤ کے ساتھ ذکر فرمایا ہے، اور حرف واؤ جمع کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ تو مجموعہ نو ہوا یعنی ۲+۲+۲=۹ لہذا نو عورتوں سے ایک وقت میں نکاح کرنا مباح ہوا۔ نیز یہ حضرات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ کہ آپ کے عقد نکاح میں ایک وقت میں نو ازواج رہیں۔ اور آپ امت کے مقتدا پیشوا ہیں، لہذا امت کے لیے بھی ایک وقت میں نو عورتوں

سے نکاح جائز ٹھہرا اور اٹھارہ کے قائلین کا طرز استدلال یہ ہے کہ لغت میں ثنتی کا اطلاق دو کے دو گنا ($2 \times 2 = 4$) پر، ثلاث کا اطلاق تین کے دو گنا ($2 \times 3 = 6$) پر، اور رباع کا اطلاق چار کے دو گنا ($2 \times 4 = 8$) پر ہوتا ہے۔ تو مجموعہ اٹھارہ ہوئے ($4 + 6 + 8 = 18$) (لہذا اٹھارہ عورتوں سے بیک وقت نکاح جائز ہوا)۔ ہماری دلیل ہے کہ ایک روایت میں وارد ہوا ہے کہ ایک آدمی نے اسلام قبول کیا، اس کے عقد میں اس وقت آٹھ عورتیں تھیں، انہوں نے بھی اسلام قبول کر لیا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان صاحب سے فرمایا کہ ان میں چار منتخب کر لو اور باقی کو جدا کر دو۔ اگر چار سے زیادہ بیویاں حلال ہوتیں تو آپ جدا کرنے کا حکم نہ دیتے۔ تو معلوم ہوا کہ چار آخری حد ہے، نیز اس لیے کہ اگر چار سے زیادہ بیویاں رکھے گا تو اس میں نا انصافی اور جور کا اندیشہ ہے کہ ان کے حقوق ادا نہیں کر سکے گا کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ سب کے حقوق پورے پورے ادا کرنے کی قدرت نہیں ہوتی اور اللہ تعالیٰ نے ”فان خفتماں لا تعد لواحد“ میں اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ اگر تم دو تین چار بیویوں سے باری، جماع اور لفقہ کے بارے میں انصاف نہیں کر سکتے تو ایک ہی سے نکاح کر دو، یہ خلاف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نکاح کے، کہ آپ کے بارے میں جو رکاوٹ سمجھی نہیں ہو سکتا، کیونکہ آپ کو ازواج کے حقوق کی ادائیگی کے لیے اللہ تعالیٰ کی خاص تائید حاصل تھی۔ تو ایک لحاظ سے آپ کا اتنے گھروں کو سنبھالنا، آپ کی نبوت کی دلیل ہے۔ کیونکہ آپ غنا پر فقر کو فراخی پر تنگی کو۔ اور عبادا وغیرہ میں بھاری اور پر مشقت طریقے کو اپنے لیے اختیار فرمایا۔ حالانکہ یہ تمام امور نکاح کی طرف رغبت و میلان کو ختم کرتے ہیں لیکن اس کے باوجود آپ ازواج کے تمام حقوق بطریق احسن ادا فرماتے رہے تو اس سے معلوم ہوا کہ آپ کو اس بارے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے خاص قدر عطا کی گئی تھی۔ رہا آیت سے استدلال! اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کے ظاہر پر تو عمل کرنا ممکن ہی نہیں کیونکہ ثنتی دو سے، ثلاث تین سے اور رباع چار سے عبارت نہیں ہوتا، بلکہ ثنتی سے کم از کم مراد دومرتبہ دو ثلاث سے تین مرتبہ تین اور رباع سے چار مرتبہ چار ہوتا ہے۔ اور یہ تعدد تو اٹھارہ سے بھی کہیں زیادہ ہو جاتی ہے۔ ($2 \times 9 = 18$) اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں اس سے معلوم ہوا کہ ظاہر آیت پر تو عمل متعذر ہے، سو اس کے لیے کوئی تاویل ضروری ہے، تو اس کی دو تاویلیں ہو سکتی ہیں، ایک یہ کہ یہاں دو تین اور چار سے نکاح کے درمیاں تخییر ہے، گویا اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”ثنتی ثلاث اور رباع“ اور ”اد“ کی جگہ واؤ کا استعمال ہو جاتا ہے۔ دوسری یہ کہ ان اعداد کا ذکر بطور تداخل ہے۔ یعنی ثلاث میں ثنتی داخل ہے اور رباع میں ثلاث داخل ہے (الگ الگ اعداد مراد نہیں) جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے۔

اُنْکُمْ لَتَکْفُرُوْنَ بِالَّذِیْ خَلَقَ الْاَرْضَ کِیَافَ تَمِیْنُ
 فی یومین“

زمین کو دو روز میں پیدا فرمایا:

پھر فرمایا:

وجعل فیہا داسی من فوقہا اور اس نے زمین میں اس کے اوپر پہاڑ
وبارک فیہا وقد رفیہا اقواتہا فی بتلیئے اور اس میں برکت ڈال دی اور اس
ادبۃ ایامہ میں غذائیں مقدر فرمادیں چار دنوں میں۔

کہ اس میں چار دنوں دو دن ملا کر ہیں، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو یہ تمام تخلیق چھ دن میں ہوئی۔ اور پھر
ارشاد ہے کہ آسمانوں کو دو دن میں پیدا کیا، فقصناھن سبع سمادات فی یومین، تو اس
طرح پوری کائنات کی تخلیق آٹھ دنوں میں ملتی ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے واضح طور پر ارشاد فرمایا ہے
کہ آسمانوں اور زمین کی تخلیق چھ دنوں میں ہوئی۔ تو اس سے ایسی ذات کی خبر نہیں خلف لازم آتا ہے
جس کے بارے میں خلف محال ہے۔ تو لا محالہ اسے تداعل پر محمول کیا جائے گا۔ تو اسی طرح زیر بحث
مقام میں مذکور... و ملا کر تین، اور مذکورہ تین ملا کر چار مراد ہیں، تو آیت سے صرف چار بیویاں سمجھنے
کی اجازت ثابت ہوئی۔

مسئلہ: غلام کو ایک وقت میں دو سے زیادہ نکاح کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ اس کی
نقلی دلیل اور عقلی توجیہ گذشتہ صفحات میں گذر چکی ہے۔

فصل

مملوکہ باندیوں کو جو باہم اجنبی ہوں، دطی اور دواعی دطی میں جمع کرنا جائز ہے، اگرچہ وہ کثیر تعداد
میں ہوں۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فان خفتما لاتعد لواحدة ادماملكت ايمانكم یعنی اگر تمہیں یہ اندیشہ ہو
کہ تم دو تین یا چار بیویوں سے عدل نہیں کر سکو گے تو صرف ایک سے نکاح کر دیا مملوکہ باندیوں سے
دعاجت پوری کر دے تو اللہ تعالیٰ نے دونوں کا اختیار دیا یعنی چار تک نکاح کی اجازت اس وقت
ہے، جب عدل کی قدرت ہو، اور اگر اس بارے میں بھی جو رکاز اندیشہ ہے تو صرف ایک حرہ سے
نکاح کی اجازت ہے، اور اگر ایک حرہ کے بارے میں بھی اندیشہ رکھتا ہے تو باندیاں خرید کر حاجت پوری
کرے۔ اور باندیوں میں عدل کی کوئی قید نہیں، کیونکہ ”ادماملكت ايمانكم“ مطلقاً وار دہوا ہے
اسی طرح ”الا علی اذدا جہدا ادماملكت ايمانكم فانہم غیر ملومین“ نیز والمحصنات
من النساء الا ماملكت ايمانكم میں بھی عدل کی کوئی قید مذکور نہیں ہوئی۔ نیز حراز
میں چار سے زیادہ بیویوں کی نرمت اس لیے تھی کہ یہاں باری اور جماع کے بارے میں جو رکاز اندیشہ
نہ تھا، اور یہ وجہ باندیوں کے بارے میں نہیں پائی جاتی، کیونکہ باری اور جماع میں باندیوں کا آقا پر کوئی
حق نہیں ہے۔

جواز نکاح کی ساتویں شرط نکاح کے جواز کے لیے ایک شرط یہ بھی ہے کہ اس کے عقد میں کوئی حرمہ موجود نہ ہو۔ یہ شرط صرف باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کی ہے۔ چنانچہ حرمہ کے نکاح میں موجود ہوتے ہوئے باندی کے ساتھ نکاح جائز نہیں ہے۔ اس بارے میں اصل حضرت علیؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”حرمہ پر باندی سے نکاح نہ کیا جائیگا اور علیؓ فرماتے ہیں کہ ”باندی پر حرمہ سے نکاح ہو سکتا ہے، اور اس صورت میں (بیوی کے حصہ سے) حرمہ کو دو ثلث اور باندی کو ایک ثلث ملے گا۔“ نیز اس لیے حریت شرف و عزت اور کمال حال کی علامت ہے تو حرمہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا ایک ایسی عورت کو حرمہ پر لانا ہے جو حقوق باری وغیرہ میں اس کے مساوی نہیں ہے۔ یہ امر حرمہ کی توہین، عیب زدگی اور نقصان حال کا مشعر ہے۔ اور ایسا کرنا جائز نہیں ہے۔

مسئلہ : ہمارے نزدیک نکاح کرنے والا خواہ آزاد ہو یا غلام، دونوں صورتوں میں یہی حکم ہے، کیونکہ جو حدیث ہم نے روایت کی اور جو وجہ ذکر کی۔ وہ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کرتی۔ اور شافعیؒ کے نزدیک غلام کے لیے حرمہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرنا جائز ہے وجہ یہ ہے کہ باندی سے نکاح کے جواز کی شرط یہ ہے کہ حرمہ سے نکاح کی قدرت نہ ہو۔ اور شافعیؒ کے یہاں یہ شرط صرف آزاد مرد کے لیے ہے؛ غلام کے لیے نہیں؛ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اسی طرح ابو حنیفہؒ کے نزدیک باندی سے نکاح کے جواز کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کی طلاق دادہ حرمہ کی عدت مکمل ہو چکی ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک جس حرمہ کو طلاق بائن دی ہے یا تین طلاقیں دی ہیں، اسی کی عدت کے دوران بھی باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل حرام حرمہ اور باندی کو جمع کرنا نہیں ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر کسی باندی سے نکاح کیا، پھر کسی حرمہ سے نکاح کیا تو یہ جائز ہے حالانکہ جمع پایا گیا، بلکہ اصل حرام حرمہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح کرتا ہے، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”حرمہ پر باندی سے نکاح نہ کیا جائے“ اور بنونیت کے بعد باندی سے نکاح کرنے میں یہ صورت متحقق نہیں ہوتی۔ دیکھیے! اگر کوئی شخص یہ قسم اٹھا لیتا ہے کہ اپنی بیوی کے ہوتے ہوئے کسی دوسری عورت سے نکاح نہیں کرے گا پھر اپنی بیوی کو طلاق بائن دینے کے بعد اس کی عدت کے دوران میں کسی دوسری عورت سے نکاح کر لیتا ہے تو یہ حانت نہیں ہوگا۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حرمہ کی عدت کے دوران میں باندی سے نکاح ایک گونہ حرمہ پر نکاح ہے، کیونکہ نکاح کے بعض آثار بھی باقی ہیں۔ لہذا ایک گونہ ابھی نکاح باقی ہیں۔ لہذا یہ من وجہ حرمہ پر نکاح ہے۔ اور باب حرمت میں جو چیز من وجہ ثابت ہو اسے احتیاطاً من کل وجہ ثابت کے ساتھ ملحق قرار دیا جاتا ہے۔ جیسے عدت کے دوران میں مطلقہ کی بہن سے نکاح کرنا حرام ہے، وغیرہ ذلک۔ لہذا یہ نکاح بھی حرام ہوگا۔ باقی حرمہ سے نکاح کی عدم قدرت، یعنی حرمہ کے مہر کی استطاعت نہ ہونا اور زنا میں مبتلا ہونے کا خوف ہونا ہمارے اصحاب کے نزدیک باندی سے نکاح کے جواز کے لیے ضروری ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ

ابو حنیفہ کے نزدیک باندی سے نکاح کے جواز کے لیے ضروری ہے کہ متزوج کے نکاح میں کوئی حرم نہ ہو اور نہ ہی کوئی حرم اس کی طرف سے عدت گزار رہی ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک مطلقہ بائنہ کی عدت نہ ہونا باندی سے جواز نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک باندی سے جواز نکاح کے لیے ضروری ہے کہ اس کے نکاح میں کوئی حرم نہ ہو، اور نہ ہی وہ حرم کا مہر ادا کرنے کی استطاعت رکھتا ہو اور زنا کا خوف ہو۔ چنانچہ اگر کسی آدمی کی ملکیت میں باندی ہے، اور وہ اس سے جماع کا تعلق رکھتا ہے۔ تو ہمارے نزدیک اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اور اور شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، کیونکہ زنا کا خوف نہیں ہے۔ اسی طرح ہمارے نزدیک آزاد مرد کے لیے جائز ہے کہ ایک سے زیادہ باندیوں سے نکاح کرے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک اگر ایک باندی سے نکاح کر چکا۔ ہے تو پھر کسی اور باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ زنا کا خوف نہیں رہا۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ حرم کی مقدرت غلام کو باندی کے ساتھ نکاح کرنے سے مانع نہیں ہے شافعیؒ کی حجت یہ فرمان الہی ہے۔

ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحضات المؤمنات فمما ملكت
ایمانکم من فتیاتکم المؤمنات۔
اور جو شخص آزاد، مومنہ عورتوں سے نکاح
کرنے کی وسعت نہ رکھتا ہو، تو وہ آپس
کی مملو کہ مومنہ لونڈیوں سے نکاح کرے۔
اس میں ”من“ کلمہ شرط ہے، تو اللہ تعالیٰ نے باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کے لیے حرم
کی عدم استطاعت و مقدرت کو شرط قرار دیا ہے، لہذا جواز نکاح کے لیے اس شرط کی رعایت
ضروری ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”فمن لم يستطع فاطعام ستین مسکینا
وغیرہ میں ہے۔ اور پھر اسی آیت میں آگے مذکور ہے۔
ذلک لمن خشی العنت منکم۔ یہ اس شخص کے لیے ہے، جو زنا کا اندیشہ
رکھتا ہو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے زنا کے اندیشہ کو باندی کے ساتھ نکاح کے جواز کی شرط قرار دیا ہے لہذا
اس نکاح میں یہ شرط بھی ملحوظ رکھی جائے گی۔ نیز اس لیے کہ باندیوں کے ساتھ نکاح کا جواز ایک ضرورت
کی وجہ سے ہے۔ اس لیے کہ باندیوں کے ساتھ نکاح میں آزاد کو غلام بنانا ہے، کیونکہ آزاد کا پانی
آزاد ہوتا ہے، اور اگر آزاد کے نکاح میں باندی ہو تو اس کا ایک جز غلام بن جائے گا۔ جو غرض اسی
کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا ”حبس آزاد کے کسی باندی سے نکاح کیا تو اس نے اپنا نصف
غلام بنایا اور حبس غلام نے کسی آزاد عورت سے نکاح کیا تو اس نے اپنا نصف آزاد کیا“ اور بلا ضرورت
اپنا جز و بدل غلام بنانا جائز نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ حبس اس کے نکاح میں کوئی آزاد عورت ہو
تو باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ اور یہ اس لیے کہ غلام بنانا ہلاک کرنا ہے، کیونکہ غلام کو اپنی
ذات کے بارے میں حق انتفاع نہیں رہتا اور وہ بہائم کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے۔ اور بلا ضرورت
اپنا کوئی جز، ہلاک کرنا جائز نہیں ہے، جیسے اپنا ہاتھ کاٹنا وغیرہ جائز نہیں ہے۔ اور حبس آزاد عورت

سے نکاح کی قدرت ہو، تو باندی سے نکاح کی کوئی ضرورت نہیں۔ لہذا ایسی صورت میں اس سے نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور حرہ کے ہوتے ہوئے باندی سے نکاح اسی وجہ سے جائز نہیں ہے کہ حرہ سے ضرورت پوری ہو رہی ہے۔ برخلاف حیب کہ نکاح کرنے والا غلام ہو، کبریا جائز ہے، کیونکہ اس میں آزاد کا غلام بنانا لازم نہیں آتا۔ کیونکہ غلام کا پانی غلام ہوتا ہے، اور غلام کا غلام بنانا غیر متصور ہے۔

ہماری دلیل حکم نکاح کے عموماً ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وانکحوا الایامی منکم والصالحین اور تم میں جو بے نکاح ہوں، ان کا نکاح
کر دیا کرو، اور اپنے غلاموں اور باندیوں
میں سے جو اس کے لائق ہو، اس
کا بھی۔

نیز ارشاد ہے:

فانکحوا من باذن اہلہن۔ پس ان سے نکاح کرو، ان کے اہل کی
اجازت سے۔

نیز ارشاد ہے۔

واحل لکم ما وداہ لکم۔ اور ان کے سوا اور عورتیں تمہارے لیے حلال
کی گئی ہیں۔

کہ ان تمام ارشادات میں حرہ سے نکاح کی قدرت اور عدم قدرت میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز اس لیے کہ بنیادی طور پر نکاح ایک عقد مصلحت ہے کہ دینی اور دنیوی مصالح پر مشتمل ہے لہذا نکاح میں اصل جواز ہے، جب کہ عاقد اہل ہو اور عقد بر محل ہو۔ رہا شافعی کا آیت سے استدلال! اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں صرف حرہ کی قدرت نہ ہونے کے وقت باندی سے نکاح کی اباحت کی نفی نہیں ہوتی۔ ہمارے نزدیک کسی چیز کی کسی شرط سے تعلق صرف یہ تقاضا کرتی ہے کہ جب بشرط پائی جائے تو مشروط پایا جائے گا، یہ ضروری نہیں کہ جب شرط نہ ہو تو مشروط بھی نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فان خفتما ان لا تقدا لوا فواحدة، لیکن اگر کوئی شخص دو یا تین عورتوں کے ساتھ نکاح میں ظلم و جور کا اندیشہ نہیں رکھتا، پھر بھی ایک عورت سے نکاح پر اکتفا کرتا ہے تو یہ جائز ہے۔ نیز باندیوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فاذا احصن فان انین بفاحشة تعلیہن نصف ما علی المصنات من عذاب۔ پھر جب لونڈیاں منکوحہ بن جائیں۔ پھر وہ
وہ بے حیائی کا کام کریں تو ان پر آزاد
عورتوں کی سزا۔ سے نصف سزا ہوگی۔

اس سے عدم احصان یعنی عدم نکاح کی صورت میں ارتکاب فاحشہ سے حد کی نفی نہیں ہوتی۔ اور یہی جواب ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد: من خشی العنت منکم سے استدلال کا علاوہ

ازیں ”عنت“ سے مراد ضیق بھی لیا جاتا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَدُلُوا شَاءَ اللّٰهُ لَا عُنْكَمَ“ اور اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو تمہیں ضیق میں مبتلا کر دے، تو آیت میں مراد یہ ہے کہ جسے نفقہ و سکنی کی تنگی کا اندیشہ ہو، وہ حرہ کو چھوڑ دے اور باندی سے نکاح کر لے۔ سو آیت میں مذکور مد طولاً ”سے احتمال“ ہے کہ مہر کی قدرت مراد ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وطی پر قدرت مراد ہو، کیونکہ نکاح کا لفظ ذکر کیا جاتا ہے اور مراد اس سے وطی ہوتا ہے، بلکہ نکاح کا حقیقی مفہوم وطی ہی ہے، جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے تو آیت کا معنی یہ ہوا کہ جو تم میں سے محسنات یعنی آزاد عورتوں سے وطی کی قدرت نہیں پاتا، اور حرہ سے وطی کی قدرت صرف نکاح میں ہوتی ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ جو حرہ سے وطی کی قدرت نہیں پاتا۔ بایں طور کہ اس کے نکاح میں کوئی حرہ نہ ہو تو اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز ہے۔ اور جو اس پر قادر ہے۔ بایں طور کہ اس کے نکاح میں حرہ ہے تو اس کے لیے باندی سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ تاویل علیٰ شے منقول ہے۔ سو احتمال کے ہوتے ہوئے آیت کو محبت بنانا درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس میں حرہ کی مقدرت نہ ہونے کے وقت باندی سے نکاح کی صرف اباحت ہے۔ یہ تو آیت سے استدلال کا جواب تھا۔ رہا شافعی کا یہ کہنا کہ باندی سے نکاح حر کو غلام بنانے کو متضمن ہے۔ کیونکہ حر کا پانی حر ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر تو اس سے ان کی مراد حقیقی غلامی کا اثبات ہے تو یہ متصور نہیں ہو سکتی، کیونکہ پانی غیر ذی روح شی ہے۔ اسے حریت اور رقیت کے موصوف نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ یہ بچے کے غلام بننے کا سبب ہوگا۔ تو یہ مسلم ہے۔ لیکن اس کا اثر یہ ہے کہ یہ نکاح مکروہ ہوگا۔ نہ کہ حرام۔ کیونکہ حرہ کی مقدرت ہوتے ہوئے غلام کے لیے باندی سے نکاح کرنا بالاجماع جائز ہے اگرچہ ہمارے نزدیک باندی سے نکاح غلامی کے حدوث کا سبب ہے۔ سو حرہ کی مقدرت ہوتے ہوئے باندی سے نکاح مکروہ ہے۔

مسئلہ: اگر حرہ اور باندی سے ایک ہی عقد میں نکاح کیا تو حرہ سے نکاح جائز ہوگا اور باندی سے نکاح باطل ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک اپنی صاحبہ پر داخل کی گئی ہے۔ لہذا حالت اجتماع کا حالت انفراد سے اعتبار کیا جائے گا، سو حرہ سے نکاح جائز ہوگا، کیونکہ حالت انفراد میں اگر باندی پر حرہ سے نکاح کیا جاتا تو جائز ہوتا۔ تو اجتماع کی صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا اور باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ سو حالت اجتماع میں بھی حکم ہوگا۔ بخلاف جب کہ دو بہنوں سے ایک ہی عقد میں نکاح کرے۔ کہ دونوں سے نکاح باطل ہے، کیونکہ اس صورت میں حرام بہنوں کو جمع کرنا ہے اور جمع پایا گیا، لہذا دونوں سے نکاح باطل ہوگا۔ اور مذکورہ بالا صورت میں اصل حرام حرہ پر باندی لانا ہے، جمع نہیں دیکھیے! اگر باندی کے ہوتے ہوئے حرہ سے نکاح کرے تو جائز ہے۔ اگرچہ جمع پایا گیا۔ سو اب ایک عقد میں دونوں کا اقتران ہو جائے تو اس میں بھی حکم ہوگا۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: کسی اجنبیہ اور محرم عورت سے ایک عقد میں نکاح کرتا ہے۔ تو اجنبیہ سے نکاح جائز ہے، محرم سے باطل ہو جائے گا۔ یہاں بھی حالت اجتماع کو حالت انفراد پر قیاس کیا جائے گا۔ اور اس صورت میں کیا مہر وہ دونوں پر تقسیم ہوگا؟ ابو حنیفہ کے قول کے مطابق تقسیم نہیں کیا جائے گا۔ اور

پورا مہر اجنبیہ کو ملے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مہر مسیحی کو مہر مثل کی مقدار کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ واللہ اعلم۔

فصل

جواز نکاح کی آٹھویں شرط

جس عورت سے نکاح کر رہا ہے، وہ کسی دوسرے کی منکوحہ نہ ہو۔ اس لیے کہ سلسلہ محرمات کے ذیل میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”والمحصنات من النساء“ اور (حرام ہیں) محصنہ عورتیں۔

اور محصنہ خاوند والی عورت کو کہتے ہیں۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ خاوند مسلمان ہے یا کافر، بہر صورت منکوحہ دوسرے کے لیے حرام ہے۔ ہاں جو خاوند والی عورت اکیلی قید ہو کر آئی ہو، وہ حلال ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ”والمحصنات من النساء“ کے عموم سے الامام مملکت ایملہنکم“ فرمایا مملوکات کو مستثنیٰ فرمایا، اور یہاں مملوکات سے خاوند والی قیدی عورتیں مراد ہیں۔ اور یہ مراد اس لیے کی جارہی ہے تاکہ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو جائے۔ سو اس کا آیت کا تقاضا یہ ہے کہ خاوند والی ہر عورت سے نکاح حرام ہے، سوائے قیدی عورت کے، اس آیت کے بارے میں ابن عباسؓ کا یہ قول مروی ہے کہ خاوند والی ہر عورت کے پاس جانا زنا ہے، سوائے قیدی عورت کے، مراد وہ قیدی عورت ہے، جو تنہا قید ہوئی ہو اور دارالاسلام میں لائی گئی ہو، کیونکہ ہمارے نزدیک فرقت تبایں دارین سے واقع ہوتی ہے، نفس قید سے نہیں تفصیل النساء اللہ تعالیٰ آیت کی اور یہ عورت ذمیہ کے حکم میں ہوگی۔

نیز اس لیے کہ ایک عورت میں دو مردوں کے اجتماع سے فراش فاسد ہو جائے گا، کیونکہ نسب مشتبہ ہو جائے گا، اور بچہ ضائع ہو جائے گا۔ سکون اور الفت و مودت باقی نہیں رہے گا۔ سو نکاح کے مقاصد فوت ہو جائیں گے۔ (اس لیے کسی دوسرے کی منکوحہ سے نکاح جائز نہیں ہے)۔

فصل

جواز نکاح کی نویں شرط

جس عورت سے نکاح کر رہا ہے۔ وہ کسی دوسرے سے عدت نہ گزار رہی ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ولا تقذروا عقدہ النکاح حتی يبلغ الكتاب اجله“ اور تعلق نکاح کا ارادہ بھی مت کرو، یہاں تک کہ عدت مقررہ اپنے ختم کو پہنچ

فما لك عليهن من عدة تعتدونها۔
 سو تمہارے لیے ان پر کوئی عدت گزارنا ضروری نہیں۔

مسئلہ: قیدی عورت کا نکاح قید کرنے والے کے علاوہ کسی دوسرے کیساتھ بھی جائز ہے بشرطیکہ وہ اکیلی خلوند کے بغیر قید ہوئی ہو اور دارالاسلام لائی گئی ہو۔ اس جواز پر اجماع ہے، کیونکہ تباہن دارین کی وجہ سے میاں بیوی میں فرقت ہو چکی ہے۔ اور قیدی عورت پر عدت گزارنا لازم نہیں ہے۔ ارشاد الہی ہے: **وَالْمَحْضَاتُ مِنَ النِّسَاءِ اِلَّا مَا مَلَكَتْ اِيْمَانُهُمْ**۔ سطور بالا میں گزر چکا ہے کہ مملوکات سے مراد قیدی عورتیں ہیں۔ انہیں اللہ تعالیٰ نے حلال قرار دیا ہے، کیونکہ تحریم سے استثناء ظاہراً باعث ہوتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے یہ حلت مطلقاً بیان فرمائی کہ انقضاء عدت کی شرط نہیں لگائی۔ تو معلوم ہو اگر قیدی عورت پر عدت گزارنا لازم نہیں ہے۔

لگائی، تو معلوم ہوا کہ قیدی عورت پر عدت لگانا لازم نہیں ہے۔
مسئلہ: اسی طرح مہاجرہ یعنی وہ عورت جو مسلمان ہو کر اپنے خاوند کو چھوڑ کر دارالکرب سے دارالاسلام میں آجائے
سے نکاح جائز ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر عدت بھی لازم نہیں ہے۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ مہاجرہ پر
عدت لازم ہے۔ اور عدت پوری ہونے سے پہلے اس سے نکاح جائز نہیں۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فرقت
تباہن دارین سے واقع ہوتی ہے۔ سو فرقت دارالاسلام میں داخل ہونے کے بعد واقع ہوئی، اور داخل ہونے
سے بعد وہ مسلمان ہے اور دارالاسلام میں ہے، لہذا دوسری مسلم عورتوں کی طرح اس پر بھی عدت واجب ہوگی ابو حنیفہؒ
کا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا مومنہ مہاجرہ عورتوں کے بارے میں ارشاد ہے:

اور تم پر کوئی گناہ نہیں کہ نکاح کرو ان عورتوں سے
جب انہیں ان کے مہر دے دو۔“

ایسا اللہ تعالیٰ نے عدت کے ذکر کے بغیر مہاجرہ سے نکاح کو مطلقاً مباح قرار دیا۔ نیز ارشاد ہے: وَلَا تَنْكِحُوا الْمُضَاهَرَاتِ حَتَّى يَذْهَبَ عَنْهُنَّ الْحَبْلُ الْوَحْدَىٰ ۚ ذَٰلِكُمْ لَعَنَ اللَّهُ ۚ وَأُولَٰئِهِنَّ فِي الْأَعْيُنِ عَدُوٌّ حَتَّىٰ يُخْرِجَهُنَّ مِنَ الْبُيُوتِ وَيُغَيِّرَهُنَّ بِأَمْوَالِهِنَّ ۚ ذَٰلِكُمْ جَزَاءُ الْفَوَاحِشِ ۖ إِنَّهُنَّ كَانُوا فِي سَبِيلِ الْفِتْنَةِ ۚ وَلَٰكِنْ يَتَذَكَّرُ أُولَٰئِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَخَفُونَ ۚ (اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اہل اسلام کو زوجہ کافر کی عصمت و حرمت کی بنا پر مہاجرہ کے نکاح سے تمام مساکن و امتناع سے منع فرمایا ہے۔ لہذا عدت کی وجہ سے مہاجرہ کیساتھ نکاح ہے رکنا جب کہ عدت غاوند کے قیام میں اس کی عصمت و حرمت کی رعایت سے امساک ہی ہوتا ہے۔ منی عنہ ہوا۔ نیز اس لیے کہ عدت زوج کے حقوق میں سے ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: وَالْعَصْمَةُ الْمَنْعُ وَالْحَبْلُ الْوَحْدَىٰ ۚ ذَٰلِكُمْ جَزَاءُ الْفَوَاحِشِ ۖ إِنَّهُنَّ كَانُوا فِي سَبِيلِ الْفِتْنَةِ ۚ وَلَٰكِنْ يَتَذَكَّرُ أُولَٰئِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَخَفُونَ ۚ (اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اہل اسلام کو زوجہ کافر کی عصمت و حرمت کی رعایت سے امساک ہی ہوتا ہے۔ منی عنہ ہوا۔ نیز اس لیے کہ عدت زوج کے حقوق میں سے ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: وَالْعَصْمَةُ الْمَنْعُ وَالْحَبْلُ الْوَحْدَىٰ ۚ ذَٰلِكُمْ جَزَاءُ الْفَوَاحِشِ ۖ إِنَّهُنَّ كَانُوا فِي سَبِيلِ الْفِتْنَةِ ۚ وَلَٰكِنْ يَتَذَكَّرُ أُولَٰئِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَخَفُونَ ۚ)

لیکھتی ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے کہ دارالاسلام میں آجائیوالی مسلمہ پر حربی کا کوئی حق باقی رہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ قیدی عورت کیلئے عدت لازم نہیں ہوتی۔ اگرچہ وہ کافر ہے لیکن وہ ذمیہ نہیں ہے کہ احکام اسلام اس پر جاری ہونگے۔ مگر اسکے باوجود کافر خاوند کا حق اس سے منقطع ہو جاتا ہے۔ تو جو عورت حقیقی مسلمان ہو کر دارالاسلام میں آجائے۔ کافر خاوند کا حق بدرجہ اولیٰ اس سے منقطع ہو جائے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ مہاجرہ خالی پیٹ ہو۔ اور اگر وہ حاملہ ہے تو اس میں ابو حنیفہ کے مختلف روایتیں ہیں، تفصیل انشاء اللہ ہم ذکر کریں گے۔

جواز نکاح کی دسویں شرط جس عورت سے نکاح کر رہا ہے، اسے ایسا حمل نہ ہو جس کا نسب کسی دوسرے سے ثابت ہے، ورنہ مذکورہ عورت سے نکاح جائز نہیں ہوگا، اگرچہ وہ عورت مقدرہ نہ ہو جیسے کہ

کوئی آدمی کسی کی ام ولد سے اس حالت میں نکاح کرے، جبکہ وہ اپنا آقا سے حاملہ ہے تو یہ نکاح جائز نہیں ہے اگرچہ ام ولد پر عدت لازم نہیں ہے، لیکن چونکہ اس حمل کا نسب ثابت ہے تو یہ نکاح جائز نہیں ہوگا، اگرچہ ام ولد کیلئے عدت گزارنا ضروری نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ جب حمل کا نسب کسی سے ثابت ہو، جبکہ اس آدمی کا پانی قابل حرمت ہو تو اس پانی کی حرمت کی حفاظت کرنا لازم ہے۔ اس لیے حاملہ عورت سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اسی سے مسئلہ بھی معلوم ہو گیا کہ زنا سے حاملہ عورت سے نکاح جائز ہے یا نہ وضع حمل تک وطی نہ کرے۔ یہ ابو حنیفہ و محمدؐ کا قول ہے۔ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ نکاح جائز نہیں ہے۔ اور یہی زفر کا قول ہے ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ حمل مانع وطی ہے، لہذا مانع عقد بھی ہوگا جیسا کہ ثابت النسب حمل مانع عقد ہوتا ہے وجہ یہ ہے کہ نکاح سے مقصود وطی کا حلال ہونا ہے لیکن جب وطی حلال ہی نہیں ہوتی، تو نکاح کا کیا فائدہ؟ لہذا نکاح جائز ہی نہیں ہوگا جیسا کہ ثابت النسب حمل کے ہوتے ہوئے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ثابت النسب حمل تو اس لیے مانع نکاح ہے کہ اس پانی کی حرمت کا احترام ضروری ہے۔ اور زنا کے پانی کی کوئی حرمت نہیں، اس کا قرینہ یہ ہے کہ اس پانی سے نسب ثابت نہیں ہوتا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ ”زنا کی صورت میں بچہ فراش کے لیے ہے (یعنی جس کے نکاح میں ہے، بچہ اس کا سمجھا جائے گا) اور زانی کیلئے پتھر میں، تو جب بچہ زنا کے پانی کی کوئی حرمت ہی نہیں ہے تو یہ مانع نکاح بھی نہیں ہوگا۔ ہاں، وضع حمل تک وطی کرنا اس لیے جائز نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ ”جو اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتا ہے۔ وہ ہرگز اپنا پانی دوسرے کی کھیتی میں نہ لگائے،“ اور روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والے دو مردوں کے لیے جائز نہیں ہے کہ ایک طہر میں ایک عورت پر جمیں ہوں،“ باقی حمل پر طہری ہونیوالے ایک عارض کے سبب وطی حرام ہونے سے نکاح حرام نہیں ہوتا۔ بقا ما بعد ابتداء، جیسا کہ حیض و نفاس کی صورت میں ہوتا ہے۔

مسئلہ: مہاجرہ اگر حاملہ ہو تو اس کے ساتھ نکاح کے بارے میں ابو حنیفہ سے دو روایتیں ہیں محمدؐ کی روایت یہ ہے کہ اس سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اور یہی ابو یوسفؒ کی بھی ابو حنیفہ سے ایک روایت ہے اور ابو یوسفؒ کی ابو حنیفہ سے دوسری روایت ہے کہ نکاح تو جائز ہے، لیکن وضع حمل تک وطی کرنا جائز نہیں ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ حربی کے پانی کی کوئی حرمت نہیں۔ سو یہ زانی کے پانی کے بمنزل ہے اور زنا کا پانی جو زنا کے مانع نہیں ہے۔ اسی طرح حربی کا پانی بھی جواز نکاح سے مانع نہیں ہوگا۔ باقی وضع حمل تک وطی نہ کرنے کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ حمل ثابت النسب ہے، کیونکہ اہل حرب کے انساب کو ثابت مانا جاتا ہے۔ سو دوسرے ثابت النسب حملوں کی طرح یہ حمل بھی جواز نکاح سے مانع ہوگا۔ طحاویؒ نے ابو یوسفؒ کی روایت پر اور کرخیؒ نے محمدؐ کی روایت پر اعتماد کیا ہے۔ اور محمدؐ کی روایت معتد علیہا ہے۔ کیونکہ حاملہ سے نکاح کی حرمت یقیناً عدت کی وجہ سے تو نہیں ہے

کیونکہ جہاں عدت نہ ہو، وہاں بھی یہ حرمت پائی جاتی ہے۔ جیسا کہ ام ولد میں ہے، جبکہ وہ اپنے آقا سے حاملہ ہو۔ بلکہ یہ حرمت حمل کے ثابت النسب ہونے کی وجہ سے ہے۔ جیسا کہ ام ولد میں ہے۔ اور یہاں حمل ثابت النسب ہے۔ لہذا نکاح ممنوع ہوگا۔

بنابریں وہ قیدی عورت جو خاوند کے بغیر ہو، اور وہ حاملہ ہو۔ اور دارالاسلام لائی گئی ہو ضروری ہے کہ اس میں بھی یہی اختلاف ہو۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ وضع حمل سے پہلے دلی کرنا حلال نہیں ہے۔ اور اگر خالی پیٹ ہے تو ایک حیض آنے سے پہلے دلی کرنا حلال نہیں ہے، تاکہ صفائی معلوم ہو جائے۔ اس بارے میں اصل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اطاس کی قیدی عورتوں کے بارے میں فرمایا ”خبردار! وضع حمل سے پہلے حاملہ عورتوں سے دلی نہ کی جائے۔ اور نہ ہی خالی پیٹ عورتوں سے، جب تک وہ ایک حیض کے ساتھ صاف نہیں ہو لیتیں“

فصل

جواز نکاح کی گیارہویں شرط

زوجین ایک ملت پر قائم ہیں اور اگر ایسا نہیں ہے، بایں طور کہ ان میں سے ایک مرتد ہو، تو اس مرتد کا نکاح دوسرے سے جائز ہی نہیں ہوتا، نہ مسلم سے نہ غیر مرتد کافر سے اور نہ ہی اپنے جیسے مرتد سے۔ کیونکہ اس نے ملت اسلام کو ترک کیا، اور حالت ارتداد پر اسے چھوڑا نہیں جائے گا، بلکہ اسے اسلام پر مجبور کیا جائے گا، قتل کے ذریعے بشرطیکہ وہ مرد ہو۔ اور یہ بالا جماع ہے۔ اور یا جس دھڑب کے ذریعے، اگر وہ عورت ہے، یہ ہمارے نزدیک ہے۔ یہاں تک کہ وہ مرجائے یا اسلام قبول کرے۔ سو ارتداد موت کے معنی رکھتا ہے، کیونکہ یہ موت کا سبب ہے۔ اور میت محل نکاح نہیں ہوتی نیز اس لئے کہ ملک نکاح ایک لائق عصمت ملک ہے۔ اور مرتدہ کے ساتھ عصمت کے برتاؤ کی گنجائش نہیں۔ نیز اس لئے کہ مرتد کے نکاح سے نکاح کے مطلوبہ فوائد حاصل نہیں ہوتے، کیونکہ اسے اسلام پر مجبور کیا جائے گا، (اور انجام خدا معلوم کیا ہو) سو اس نکاح کا کوئی فائدہ نہیں، اس لئے یہ نکاح جائز نہیں ہوگا۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر ارتداد نکاح کے بعد پیش آئے تو نکاح اٹھ جاتا ہے۔ تو جب نکاح کے ساتھ ہی ارتداد ہو رہا ہے، تو بدرجہ اولیٰ مانع نکاح ہوگا کیونکہ منع رفع کی نسبت زیادہ ہل ہوتا ہے۔

فصل

جواز نکاح کی بارہویں شرط

اگر مرد مسلم ہے تو عورت مشرک نہ ہو۔ چنانچہ مسلم کے لئے مشرک سے نکاح کرنا ہمارے نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے،

اور مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو، یہاں تک کہ وہ ایمانی نہ آئیں۔

۱۰ لا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يَأْمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ
یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا

کتابیہ عورتوں سے نکاح جائز ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے،
والمحصنات من الذین ادتوا ”اور آزاد عورتیں اس قوم کی جنہیں تم سے پہلے
الکتاب من قبلکم کتاب دی گئی ہے“

اصل وجہ یہ ہے کہ مسلم کے لئے کافرہ سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ عداوت دنیویہ کے ہوتے ہوئے
کافرہ کے ساتھ ازدواج و مخالطت سے سکون و مودت حاصل نہیں ہوگا، جو کہ مقاصد نکاح کا مدار ہے۔ باقی
کتابیہ کے ساتھ نکاح کی اجازت اُس کی ہدایت کے پیش نظر دی گئی ہے، کیونکہ وہ انبیاء و رسل کی
کتب پر فی الجملہ ایمان رکھتی ہے۔ ہاں تفصیل میں بعض کافروں کا انکار کرتی ہے، اور اس کی وجہ بھی یہ ہے کہ اسے
حقیقت سے بے خبر رکھا گیا ہے۔ تو جب اسے حقیقت پر مطلع کیا جائے گا تو وہ تفصیل کے ساتھ ایمان

لے آئے گی۔ ظاہر یہی ہے، لیکن یہ اس عورت کے بارے میں ہے، جو کسی دلیل کی وجہ سے ایمان نہ لائی ہو،
وہ عورت مراد نہیں جو محض خواہش و طبیعت کی باندی ہو۔ تو مذکورہ عورت کے ساتھ نکاح میں امید
ہے کہ وہ اسلام قبول کر لے گی۔ تو اس نیک مقصد کے لئے یہ نکاح جائز رکھا گیا ہے۔ یہ خلاف مشرک کے
کہ وہ شرک کے معاملہ میں کسی حجت پر قائم نہیں ہے، بلکہ سراسر آباء کی تقلید کر رہی ہے۔ اور آباء کے اس
عمل کا سلسلہ کسی ایسی شخصیت تک نہیں پہنچتا جس کی بات قبول کرنا اور جس کا اتباع کرنا واجب ہو،
مراد رسول ہے۔ تو اس کے بارے میں ظاہر یہ ہے کہ اسے جب دعوت دی جائے گی تو یہ حجت کی طرف
کوئی التفات نہیں کرے گی۔ لہذا یہ نکاح اچھے انجام سے تہی ہونے کی بنا پر جائز نہیں ہے۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک کتابیہ خواہ آزاد ہو یا باندی، بہر صورت نکاح جائز ہے اور شافعی کے نزدیک
کتابیہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ ہاں مملوک ہونے کی صورت میں اس سے وطی حلال ہے شافعی
کی حجت یہ فرمان الہی ہے: ”ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن“ اور کتابیہ بھی فی الحقیقت
مشرکہ ہی ہے۔ کیونکہ شرک وہ ہے، جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ الوہیت میں شریک ٹھہرائے اور اہل کتاب
ایسا کرتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وقالت الیہود عدو بن اللہ و قالت
النصارى المیسع ابن اللہ یعنی یہود نے کہا کہ عزیر اللہ کے بیٹے ہیں اور نصاریٰ نے کہا کہ مسیح اللہ کے بیٹے
ہیں، نیز نصاریٰ کا یہ قول اللہ تعالیٰ نے نقل کیا کہ ”ان اللہ ثالث ثلاثہ“ یہ اقوال صریح
شرک ہیں۔ تو عموم نص تمام مشرکات سے حرمت نکاح کو مقتضی ہے، لیکن آزاد کتابی عورتیں اس عموم سے
ایک دوسری نص کی بنا پر مخصوص ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”والمحصنات من الذین ادتوا لکتاب من قبلکم“ محصنات سے مراد آزاد
عورتیں ہیں۔ لہذا باندیاں ظاہر عموم کی بنا پر حرمت نکاح کے حکم میں داخل رہیں۔ نیز باندیوں سے نکاح
کا جواز ازراہ ضرورت ہے، وجہ گذشتہ اوراق میں بیان ہو چکی ہے۔ اور ضرورت مومنہ باندی کے ساتھ نکاح
سے پوری ہو جاتی ہے۔ ہم نکاح کے عمومی احکام سے استدلال کرتے ہیں، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:
”دا حل لکم ما ودا ذلکم“ نیز ارشاد ہے ”فانکحوا من باذن اهلہن“ نیز
”فانکحوا ما طاب لکم من النساء“ کہ ان تمام احکام میں مومنہ اور
کتابیہ باندی کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ ہاں کسی کے بارے میں کوئی خاص دلیل وارد ہو تو الگ بات ہے
رہی شافعی کی پیش کردہ آیت! تو اس میں غیر کتابیہ مشرک عورتیں مراد ہیں۔ کیونکہ اہل کتاب اگرچہ فی الحقیقت

مشرک ہیں، لیکن اسمِ مشرک کا اطلاق عرف میں اہل کتاب کے علاوہ دوسرے مشرکین پر ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

”ما یؤد الذین کفروا من اهل الکتاب ولا المشرکین“ نیز ارشاد ہے:

ان الذین کفروا من اهل الکتاب والمشرکین فی نار جہنم ان آیات میں دونوں فریقوں کے لئے الگ الگ اسم ذکر کئے گئے ہیں۔ علاوہ ازیں کتابی عورتیں اگرچہ ظاہر لفظ کے مطابق اسمِ مشرکات کے عموم میں داخل ہیں، لیکن اللہ تعالیٰ کے دوسرے ارشاد ”والمحصنات من الذین اوتوا الکتاب من قبلکم“ کے مطابق اس عموم سے مخصوص ہو جاتی ہیں۔ باقی کتابی باندیاں اگر پاکدامن ہوں، تو وہ اسمِ محسنات کا استحقاق رکھتی ہیں کیونکہ کلامِ عرب میں احسان عبارت ہے منع سے۔ اور منع کا مفہوم عفت و صلاح کے ساتھ بھی حاصل ہو جاتا ہے جیسا کہ حریت، اسلام اور نکاح سے حاصل ہوتا ہے۔ لہذا اسمِ محسنات کا عموم کتابی باندیوں کو بھی شامل ہے۔ اور یہ کہنا کہ بنیادی طور پر باندیوں سے نکاح فاسد ہے، درست نہیں، بلکہ نکاح میں اصل جواز ہے، خواہ وہ حرہ سے ہو یا باندی سے، مسلمہ سے ہو یا کتابیہ سے وجہ گزر چکی ہے کہ نکاح ایک عقدِ مصلحت ہے اور مصالح میں اصل اطلاق ہے۔ اور منع کے لئے کوئی خاص وجہ چاہیے۔

۱۔ مثلاً: مسلم کے لئے مجبورہ عورت سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ مجوس اہل کتاب نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وہذا کتاب انزلنا۔ مبارک الی قولہ۔ ان یقولوا انما انزل الکتاب علی طائفتین من قبلنا“ اس کا مطلب یہ ہے۔ واللہ اعلم کہ تم پر کتاب اس لئے نازل کی گئی ہے تاکہ تم یہ نہ کہو کہ کتاب تو ہم سے پہلے ہو گئی ہے (لہذا ہم اسے کیوں مانیں) اگر مجوس بھی اہل کتاب ہوں تو اہل کتاب کے دو نہیں بلکہ تین گروہ ہوئے جبکہ آیت میں اہل کتاب کے صرف دو گروہ ذکر کر کے گئے ہیں۔ سو اس سے اللہ تعالیٰ کی خبر میں غلطی لازم آتی ہے اور یہ محال ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ تو قولِ مشرکین کی حکایت ہے تو بھی یہ ہماری دلیل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کا قول نقل کیا اور اس پر انکار نہیں کیا۔ ان کی تکذیب نہیں کی حالانکہ حکیم جب کسی منکر سے حکایت کرتا ہے تو اسے بدل دیتا ہے۔ اور اصل اس بارے میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”مجوس سے اہل کتاب کا سا سلوک کرو۔ ہاں ان کی عورتوں سے نکاح مت کرو اور ان کے ذبائح مت کھاؤ“ آپ کا یہ فرمایا کہ ”مجوس سے اہل کتاب کا سا سلوک کرو“ اس کی دلیل ہے کہ مجوس اہل کتاب نہیں ہیں۔ اسی طرح مجبورہ باندی سے بھی وطی حلال نہیں ہے، اس بارے میں اصل یہ ہے کہ کافروں سے وطی حلال نہیں ہے۔ نہ نکاح سے اور نہ ہی ملک میں سے۔ صرف کتابیہ اس سے مخصوص ہے، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”ولا تنکحوا المشرکات حتی یؤمن“ اور اسمِ نکاح کا اطلاق عقد اور وطی دونوں پر ہوتا ہے اس لئے دونوں حرام ہیں جس کے والدین میں سے ایک اہل کتاب ہو اور دوسرا مجوسی، تو اس سے اہل کتاب کا معاملہ کیا جائے گا، کیونکہ اگر والدین میں سے ایک مسلم ہو تو اولاد کو مسلم کے تابع قرار دیا جاتا ہے، کیونکہ ”اسلام غالب ہوتا ہے، مغلوب نہیں“ سو اسی طرح اگر والدین میں سے ایک کتابی ہو تو والد کو اہل کتاب قرار دیا جائے گا، کیونکہ اہل کتاب کے لئے بعض احکام اہل اسلام کے ہیں یعنی اہل کتاب سے نہ نکاح جائز ہے، ان کا زچہ کھانا جائز ہے۔ اور اسلام خود بھی غالب ہوتا ہے

اور اس کے احکام بھی جہاں پائے جائیں غالب ہوتے ہیں۔ نیز اس لئے کہ کتابی سے اسلام کی امید زیادہ ہے لہذا کتابی کو کوئی تعینت قرار دیا جائے گا۔

مسئلہ: صابیہ عورتوں کے بارے میں ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ مسلم کے لئے ان سے نکاح جائز ہے، ابو یوسف و محمدؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں۔ دراصل یہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف کی وجہ ان کے مذہب میں اشتباہ ہے، ابو حنیفہ کے نزدیک صابی کتاب پر ایمان رکھتے ہیں، زبور پڑھتے ہیں۔ کواکب کی عبادت نہیں کرتے۔ بلکہ محفل ان کی ایسی تعظیم کرتے ہیں، جیسا کہ مسلمان استقبال کعبہ سے کعبہ کی تعظیم کرتے ہیں۔ ہاں بعض معاملات پس و پیش کے ساتھ مختلف ہیں۔ اور اس سے نکاح حرام نہیں ہوتا، جیسا کہ یہودی کا بصری ہے ساتھ نکاح ہو سکتا ہے، اور صاحبین کے نزدیک صابی کواکب کی عبادت کرتے ہیں۔ اور کواکب کی عبادت ایسے ہی ہے، جیسے بتوں کی عبادت۔ اس لئے اہل اسلام کا صابیہ عورت سے نکاح جائز نہیں ہے۔

جواز نکاح کی تیرہویں شرط اگر عورت مسلم ہے تو مرد کا مسلمان ہونا، چنانچہ مومنہ کا کافر سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے،

وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا
اور مشرکوں سے نکاح مت کرو، یہاں تک وہ ایمان لے آئیں۔

نیز اس لئے کہ مومنہ اور کافر کے باہمی نکاح میں یہ اندیشہ ہے کہ کہیں مومنہ کفر میں مبتلا نہ ہو جائے کیونکہ خاوند اسے اپنے دین کی دعوت دے گا، اور عورتیں عادتاً افعال و اعمال میں اپنے مردوں کا اتباع کرتی ہیں اور دین کے معاملہ میں انہی کی تقلید کرتی ہیں۔ آیت مذکورہ کے آخر میں اسی طرف ارشاد ہے:

وَاللَّيْلِ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ۔
یہ لوگ دان عورتوں کو آگ کی طرف بلائیں گے۔

مطلب یہ کہ انہیں کفر کی دعوت دیں گے، اور کفر کی طرف بلانا آگ کی طرف بلانا ہے۔ کیونکہ کفر کا احجام آگ ہے۔ سو مسلمہ کا کافر کے ساتھ نکاح حرام میں پڑنے کا سبب ہے، لہذا یہ حرام ہو گا۔ نص اگرچہ صرف مشرکین کے بارے میں وارد ہوئی ہے، لیکن اس کی علت و علل کی طرف بلانا تمام کافروں کو شامل ہے، سو عموم علت کی وجہ سے حکم بھی عام ہو گا۔ لہذا مسلمہ کا کتابی کفار سے نکاح جائز نہیں ہے، جیسا کہ بت پرست اور مجوسی کے ساتھ جائز نہیں ہے کیونکہ شرع نے اہل ایمان پر کفار کی ولایت قلع کی ہے، "وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا" سو اگر مومنہ کا کافر کے ساتھ نکاح جائز ہو تو اس پر کافر کی ولایت ثابت ہوگی، اور یہ جائز نہیں۔

مسئلہ: رہے غیر مرتد کفار کے آپس میں ایک دوسرے سے نکاح! قویہ اکثر علماء کے نزدیک فی الجملہ جائز ہیں۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ تمام کفار کے نکاح فاسد ہیں کیونکہ اسلام میں نکاح کی کچھ شرائط ہیں جن کی وہ رعایت نہیں کرتے۔ لہذا ان کے نکاح غیر صحیح ہیں لیکن یہ درست نہیں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ابولہب کی بیوی کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا ہے، "وَأَمْرًا تَهْتَكُ الْحُدُودَ" اس میں اللہ تعالیٰ نے اس عورت کا ذکر ابولہب کی بیوی کے عنوان سے فرمایا، اور اگر ان کے نکاح فاسد ہوتے تو اس عورت کا یوں ذکر نہ کیا جاتا۔ نیز اس لئے کہ نکاح آدم علیہ السلام کی سنت ہے، سو اس باب میں کفار آدم کی شریعت پر ہیں۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے، میں نکاح سے پیدا ہوا، سفاح سے پیدا نہیں

ہوا۔ حالانکہ آپ کے والدین کا فریضہ تھا۔ نیز مالک کا قول اپنانے سے بہت سے انبیاء کے نسب میں طعن لازم آتا ہے۔ اور اس کی قباحت مخفی نہیں، کیونکہ بہت سے انبیاء کے والدین کا فریضہ تھا، اور مذاہب کو رہنمایان مذاہب کے حوالے سے جانچا جاتا ہے۔ تو ایسی صورت میں فساد نکاح کا قول اختیار کرنے کی قباحت واضح ہے۔

مسئلہ اہل ذمہ کے باہمی نکاح جائز ہیں، اگرچہ ان کی شریعت مختلف ہو۔ کیونکہ کفر سب کا سب ایک ہی ہمت ہے۔ اس لئے کہ یہ سب انبیاء کا انکار کرنے میں متفق ہیں۔ ارشاد باری ہے: ”لکم دینکم“ کہ ان سب کے دین کو ایک ہی دین قرار دیا۔ اور ان کی شریعت کے بارے میں اختلاف مختلف گروہوں کے باہمی اختلاف کے بمنزلہ ہے۔ اور اگر وہی اختلاف سے باہمی نکاح ممنوع نہیں ہوتا، تو اسی طرح شریعت کے اختلاف سے بھی ممنوع نہیں ہوگا۔

جواز نکاح کی چودھویں شرط زوجین میں سے کوئی اپنے صاحب کا مالک نہ ہو، اور نہ ہی دوسرے کا اختیار ملکیت اپنے اختیار سے کم ہو، چنانچہ مرد کے لئے اپنی باندی سے اور مشترکہ باندی سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اسی طرح عورت کے لئے اپنے غلام یا مشترک غلام سے نکاح جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِينَ هُمْ لِأَهْلِهَا حَافِظُونَ ۚ
حَافِظُونَ الْأَعْلَىٰ ۖ وَذَوِ الْأَعْلَىٰ
مِلْكًا إِيْمَانَهُمْ ۚ

اور جو لوگ اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں سوائے اپنی ازواج کے یا اپنی مملوکہ عورتوں کے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے دو میں سے ایک کام کو ملت و طہی کا سبب قرار دیا ہے۔ کیونکہ لفظ اؤ دو چیزوں میں سے ایک کو شامل ہوتا ہے، لہذا ان دونوں کے ساتھ استباحہ نکاح جائز نہ ہوگی۔ نیز اس لئے کہ نکاح سے زوجین کے ایک دوسرے پر حقوق ثابت ہو جاتے ہیں، ان میں سے ایک حق یہ بھی ہے کہ عورت خاوند سے و طہی کا مطالبہ کر سکتی ہے، اور خاوند عورت سے تمکین نفس کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ لیکن ملکیت حقوق مشترکہ سے مانع ہے۔ توجیب ملکیت کے ہونے ہوئے نکاح کرنے سے نکاح کے ثمرات حاصل نہیں ہوتے، تو اس نکاح کا فائدہ؟ اس لئے یہ نکاح جائز نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے نکاح سے جو حقوق حاصل ہوتے ہیں، وہ باندی کو اپنے آقا پر اور غلام کو اپنی سیدہ پر حاصل نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ملکیت رقبہ تقاضا کرتی ہے کہ ولایت مالک کو حاصل ہو، اور مملوک مولیٰ علیہ ہو، جبکہ ملک نکاح میں مملوک کو مالک پر ولایت حاصل ہوتی ہے، تو اس سے لازم آتا ہے کہ ایک ہی شخص ایک ہی زمان میں ایک ہی شئی میں والی بھی ہو اور مولیٰ علیہ بھی ہو، اور یہ محال ہے۔ نیز اس لئے کہ ہمارے نزدیک نکاح مہر کے بغیر جائز نہیں ہوتا، اور جب تک ادا نہ کرے اس کے ذمہ دین رہتا ہے، لیکن تعلق ملکیت کی صورت میں آقا کا غلام پر اور نہ غلام کا آقا پر دین واجب ہوتا ہے۔ (سو نکاح اور ملکیت کی مقتضیات میں تفادیت ہے) اس لئے ایک محل میں دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔

اسی طرح اپنی مدبرہ اور مکاتبہ سے نکاح کرنا بھی جائز نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں آقا کی مملوکہ ہوتی ہیں۔ اسی طرح نکاح کے بعد اگر ملک میں طاری ہو جائے یا اس طور کہ زوجین میں کوئی ایک اپنے صاحب کا مکمل طور پر یا جزئی طور پر مالک ہو جائے تو نکاح باطل ہو جائے گا۔ اس کی وجہ اشاعت اپنے مقام میں آئے گی۔

جواز نکاح کی پندھوئیں شرط

نکاح دائمی اور ابدی ہو۔ چنانچہ نکاح موقت یعنی نکاح متعہ جائز نہیں ہے۔ نکاح متعہ کی دو قسمیں ہیں، ایک کہ لفظ متعہ سے ہو، اور دوسری یہ کہ لفظ نکاح و تزویج یا ان کے قائم مقام کسی لفظ سے ہو اور اس میں وقت کی قید لگادی جائے۔ پہلی صورت کی تفصیل یہ ہے کہ مثلاً یوں کہتا ہے کہ ”میں تجھے اتنی رقم یا اتنی مالیت کی یہ چیز اس شرط پر دے رہا ہوں کہ میں تجھ سے ایک دن یا ایک ماہ یا ایک سال یا اتنی مدت متعہ کروں گا“ (یعنی لطف اندوز ہوں گا)۔ اکثر علماء کے نزدیک یہ نکاح باطل ہے۔ صرف بعض لوگ اس کے جواز کے قائل ہیں۔ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کے ظاہر سے استدلال کرتے ہیں۔

فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ
فَأْتُوهُنَّ اجْزَاءً فَرِيضَةً
پھر جس طریق سے تم ان عورتوں سے متعہ
ہوئے ہو، سو ان کو ان کے اجزائے دو جو کچھ
مقرر ہو چکے ہیں۔

اس آیت سے استدلال تین وجوہ سے ہے۔ ۱۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے استمتاع کا لفظ ذکر فرمایا ہے نکاح کا نہیں، اور استمتاع و متعہ (متعہ) ایک ہی چیز ہے۔ ۲۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے اجرت دینے کا حکم دیا ہے۔ اور حقیقت اجارہ متعہ کی صورت میں متحقق ہوتی ہے، کیونکہ عقد متعہ یہی ہے کہ بعض کی منفعت پر اجارہ کیا جائے۔ ۳۔ اس میں اللہ تعالیٰ نے استمتاع کے بعد اجرت دینے کا حکم دیا ہے، اور یہ بھی عقد متعہ میں ہی صادق آتا ہے۔ کیونکہ نکاح میں تو نفس عقد سے مہر لازم ہو جاتا ہے، اور اولاد وغیرہ سے مہر لیا جاتا ہے پھر اسے قربت کی اجازت دی جاتی ہے۔ تو اس آیت کریمہ سے عقد متعہ کا جواز معلوم ہوا۔ ہم عدم جواز پر کتاب، سنت، اجماع اور قیاس سے استدلال کرتے ہیں۔

۱۔ کتاب اللہ میں ارشاد الہی ہے۔

”وَالَّذِينَ هُمْ لِأَقْدَرِهِمْ حَافِظُونَ الْأَعْلَىٰ أَوْ مَا
مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ“ اس میں اللہ تعالیٰ نے ملتِ جماع کے صرف دو طریقے بیان کئے ہیں۔ ۱۔ اور متعہ نہ تو نکاح ہے اور نہ ہی ملکِ یمین، لہذا حرام رہے گا۔ متعہ کے نکاح نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ متعہ طلاق و فرقت کے بغیر ہی ختم ہو جاتا ہے۔ اور متعہ سے توارث جاری نہیں ہوتا۔ اس سے معلوم ہوا کہ متعہ نکاح نہیں ہے، لہذا متعہ اس کی زوجہ نہ ہوئی۔ اور اس آیت کے آخر میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فَمَنْ ابْتغى دَاءَ ذَلِكَ فَادْلِكْ هُمُ الْعَادُونَ (پس جو اس کے علاوہ کے طلب گار ہوں، سو یہی لوگ حد سے تجاوز کرنے والے ہیں) اس سے معلوم ہوا کہ مذکورہ دو طریقوں کے علاوہ ہر راہ سے وظیٰ حرام ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تَكْرَهُوا فِتْنًا تَكْمُلُ الْبِغَاءُ ”اور اپنی لونڈیوں کو زنا پر مجبور نہ کرو۔“

اس کی صورت یہی ہوتی تھی کہ وہ لونڈیوں کو اجارہ پر دے دیتے تھے۔ تو اللہ تعالیٰ نے اس سے منع فرمادیا، تو معلوم ہوا کہ وطی کی یہ صورت حرام ہے۔

۲۔ سنت سے استدلال بایں طور ہے کہ علیؑ سے روایت ہے کہ یوم خیبر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے اور گدھوں کا گوشت کھانے سے منع کر دیا۔ سمرۃ الجندی سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فتح مکہ کے دن عورتوں سے متعہ کرنے سے نہی فرمائی۔ عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم خیبر میں عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے اور گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رکن اور مقام کے درمیان کھڑے تھے اور یہ فرمایا ہے "تھے کہ" میں نے تمہیں متعہ کی اجازت دی تھی، سوا ب جس کے پاس ممتوعہ عورت ہو، اسے چھوڑ دے، اور جو کچھ انہیں دے چکے ہو، وہ مست لو، اللہ تعالیٰ نے قیامت تک متعہ کو حرام کر دیا ہے۔"

۳۔ اجماع یہ ہے کہ پوری امت نے باوجود حاجت پیش آنے کے متعہ پر عمل نہیں کیا۔

۴۔ قیاس یہ کہ نکاح کی مشروعیت سے محض شہوت پورا کرنا مقصود نہیں ہے، بلکہ شریعت کی کچھ خاص اغراض ہیں، اور نکاح ان کا وسیلہ ہے۔ متعہ کے ذریعہ شہوت پوری کرنا ان مقاصد کا وسیلہ نہیں بنتا لہذا متعہ مشروع نہیں ہوگا۔ رہی آیت کریمہ "فما استمتعتم به منهن" تو اس میں نکاح کے ساتھ استمتاع مراد ہے۔ کیونکہ آیت کے اول اور آخر میں نکاح کا ذکر ہو رہا ہے شروع آیت میں ان عورتوں کا ذکر ہے، جن سے نکاح حرام ہے۔ پھر فرمایا کہ ان کے علاوہ عورتوں سے نکاح حلال ہے۔ پھر فرمایا "محصنین غیر مصافحین" یعنی نکاح میں لانے والے ہو، محض مستی نکالنے والے نہ ہو۔ پھر اسی آیت کے باقی میں فرمایا "ومن لم يستطع منكم طوطاً ان ينجح المحصنات" اس میں بھی صرف نکاح کا ذکر ہے، اجارہ اور متعہ کا ذکر نہیں۔ تو ان قرائن کی روشنی میں "فما استمتعتم به" میں ازراہ نکاح استمتاع مراد ہوگا۔ رہا یہ کہنا کہ اس میں واجب شدہ مال کو اجر سے تعبیر کیا گیا ہے! تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ نکاح کے مہر کو بھی اجر کہا جاتا ہے۔ ارشاد الہی ہے، "فانكحوهن باذن اهلهم وآنؤهن اجورهن" نیز ارشاد ہے۔ یا ایہا النبی انا احللتنا لك ازواجك اللاتی آیت اجورهن ان آیتوں میں اجر مراد مہر ہے۔

باقی یہ کہنا کہ اس آیت میں استمتاع کے بعد اجر دینے کا حکم ہے، جبکہ نکاح میں نفس عقد سے مہر واجب ہو جاتا ہے، اور استمتاع سے پہلے لیا جاتا ہے۔ اس کا جواب

یہ ہے کہ آیت کریمہ میں تقدیم و تاخیر ہے۔ گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے، فانؤهن اجورهن اذا استمتعتم به منهن "یعنی جب" استمتاع کا ارادہ کرو تو ان کے اجراء کرو جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، یا ایہا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدنھن اور مراد یہ ہے کہ جب تم طلاق دینے کا ارادہ کرو۔ علاوہ ازیں اگر آیت مذکورہ میں اجارہ و متعہ

ہی مراد ہو تو بھی یہ آیت ہماری تلاوت کردہ آیات اور روایت کردہ احادیث سے منسوخ ہو چکی ہے، ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ ”فما استمتعتم“ دوسرے فرمان : ”یا ایہا النبی اذا طلقتم النساء“ سے منسوخ ہے۔ اور ابن مسعودؓ سے روایت ہے کہ غورتوں کے ساتھ متعہ کی اجازت منسوخ ہے۔ اور اس کی ناسخ آیات طلاق، صداق عدت و موارثت ہیں۔ اسی طرح نکاح سے واجب ہونے والے حقوق کے احکام بھی اس کے لئے ناسخ ہیں مطلب یہ ہے کہ مذکورہ تمام امور نکاح سے ثابت ہوتے ہیں۔ اور ان میں سے کوئی چیز متعہ سے ثابت نہیں ہوتی۔ لہذا متعہ جائز نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

۲۔ دوسری صورت یہ کہ یوں کہے ”میں تجھ سے دس دنوں یا اتنی مدت کے لئے نکاح کرتا ہوں“ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ نکاح بھی فاسد ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ نکاح جائز ہے اور یہ ابدی ہوگا، شرط باطل ہے، اور حسنؒ بن زیاد ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر انہوں نے اتنی مدت ذکر کی ہے، جتنی مدت ان دونوں کے زندہ رہنے کا ظاہر امکان ہے، تو نکاح باطل ہے۔ اور اگر اتنی مدت ذکر کی ہے، جہاں تک غالب امکان یہ ہے کہ زندہ نہیں رہیں گے تو نکاح جائز ہے، گویا انہوں نے پوری زندگی کے لئے نکاح کیا ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد میں نکاح کا ذکر ہوا، اور شرط فاسد لگائی گئی اور نکاح شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا۔ بلکہ نکاح صحیح ہو جاتا ہے اور شرط فاسد خود باطل ہو جاتی ہے جیسا کہ اگر یوں کہے کہ ”میں تجھ سے نکاح کرتا ہوں اس شرط پر کہ دس دنوں تک تجھے طلاق دے دوں گا“۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر یہ عقد جائز ہو تو دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو مدت مذکورہ تک کے لئے ہوگا اور یا ہمیشہ کے لئے۔ پہلی صورت بھی ممکن نہیں، کیونکہ یہ بعینہ نکاح متعہ بن جاتا ہے۔ صرف اتنا ہے کہ اسے نکاح کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور عقود میں معافی کا اعتبار ہوتا ہے، الفاظ کا نہیں۔ جیسے اخیل کی برات کی شرط کے ساتھ کفالت کے لئے حوالہ کے احکام ہوں گے، کیونکہ یہ معنایاً حوالہ ہی ہے، اگرچہ لفظ حوالہ ذکر نہیں کیا گیا۔ اور متعہ منسوخ ہے اور دوسری صورت بھی ممکن نہیں، کیونکہ اس میں عورت کی رضا کے بغیر اس پر استحقاق ثابت ہوتا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ رہا یہ کہنا کہ ”اس نے نکاح کیا، پھر اس پر شرط فاسد داخل کی ہے“ درست نہیں، کیونکہ اس نے شروع ہی سے نکاح مؤقت کیا ہے۔ اور نکاح مؤقت نکاح متعہ ہی ہے۔ اور متعہ منسوخ ہے۔ یہ نکاح نکاح مصناف کی طرح ہو گیا، کہ وہ بھی صحیح نہیں ہوتا۔ اور یہ نہیں کہا جاتا کہ نکاح صحیح ہے اور اضافت باطل ہے، کیونکہ اس نے کیا ہی نکاح مصناف ہے؟ اور نکاح مصناف صحیح نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ یہ خلاف جبکہ یوں کہے کہ ”میں نے تجھ سے نکاح کیا اس شرط پر کہ تجھے دس دنوں تک طلاق دے دوں گا“۔ کیونکہ یہاں اس نے پہلے نکاح کو ابدی رکھا، پھر نکاح مؤبد میں طلاق کی شرط ذکر کر کے نابید و دوام کو قطع کیا۔ اور اصول یہ ہے کہ نکاح مؤبد شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا بلکہ شروط خود باطل ہو جاتی ہیں اور نکاح صحیح رہتا ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

فصل:

جواز نکاح کی سولہویں شرط

نکاح کے جواز کے لئے مہر ضروری ہے۔ چنانچہ مہر کے بغیر نکاح جائز نہیں ہوتا۔ اس شرط کے سلسلہ میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو ہوگی:

- ۱۔ مہر کیا جواز نکاح کی شرط ہے یا نہیں؟
- ۲۔ مہر کی کم از کم مقدار کیا ہے؟
- ۳۔ کوئی چیزیں مہر میں مقرر کی جاسکتی ہیں اور کوئی نہیں؟ اور مہر صحیح یا فاسد ہونے کی صورت میں کیا حکم ہے؟

۴۔ مہر کس چیز سے واجب ہوتا ہے؟

۵۔ کس وقت واجب ہوتا ہے، وجوب کی کیفیت کیا ہے اور اس سے متعلق احکام۔

۶۔ کس چیز سے پورا مہر واجب ہو جاتا ہے؟

۷۔ کس چیز سے پورا مہر ساقط ہو جاتا ہے؟

۸۔ کس چیز سے نصف مہر ساقط ہو جاتا ہے؟

۹۔ مہر کے بارے میں زوجین کا اختلاف ہو جائے تو کیا حکم ہے؟

جواز نکاح کے لئے مہر شرط ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب

کے نزدیک مہر مسلم کے نکاح کے جواز کے لئے شرط ہے۔ اور شافعی کے نزدیک مہر شرط نہیں ہے ان کے نزدیک مہر کے بغیر بھی نکاح ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر مقرر نہ کیا، ہاں طور کہ مہر کا ذکر ہی نہ کیا یا اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت کو مہر نہیں ملے گا۔ اور عورت اس پر راضی بھی ہو گئی تو ہمارے نزدیک نفس عقد سے مہر مثل واجب ہو جائے گا۔ چنانچہ عورت کو اختیار ہے کہ خاوند سے مہر کا مطالبہ کرے۔ اور اس صورت میں اگر عورت قربت سے پہلے مر گئی تو خاوند سے مہر مثل لیا جائے گا۔ اور اگر قربت سے پہلے خاوند مر گیا تو اس کے ترکہ سے عورت مہر مثل کی مستحق ہوگی۔ لیکن شافعی کے نزدیک نفس عقد سے مہر مثل واجب نہیں ہوتا۔ مہر کے وجوب کی صرف دو صورتیں ہیں۔ مہر مقرر کیا جائے یا قربت ہو جائے۔ چنانچہ اگر مہر مقرر کرنے سے پہلے قربت ہو گئی تو مہر مثل واجب ہوگا۔ اور اگر قربت سے پہلے اور مہر مقرر کرنے سے پہلے اسے طلاق دے دی تو بلا اختلاف مہر مثل واجب نہیں ہوگا۔ اس صورت میں صرف متعہ طلاق واجب ہوتا ہے۔ اگر مہر مثل مقرر نہیں ہوا تھا کہ میاں بیوی دونوں مر گئے تو ابو حنیفہ کے نزدیک بیوی کے ورثاء کو کچھ نہیں ملے گا اور صاحبین کے نزدیک خاوند کے ترکہ سے مہر مثل بیوی کے ورثاء کو دیا جائے گا۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر نکاح کرتے ہوئے مہر کا ذکر نہیں کیا گیا بلکہ مہر کی نفی بھی کی گئی ہو تو بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لاجناح علیکم ان طلقتم
النساء مالہ تمسوهن او
تفرضوا لهن فریضۃ۔
تم پر کچھ مؤاخذہ نہیں اگر بیویوں کو اس حالت
میں طلاق دے دو کہ نہ تم نے انہیں ہاتھ
لگایا ہے اور نہ ان کے لئے کچھ مہر مقرر کیا

ہے۔
اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس شخص سے مؤاخذہ کی نفی فرمائی، جو مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دیتا
ہے، اور ظاہر ہے کہ طلاق نکاح کے بعد ہوتی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ مہر مقرر کئے بغیر بھی نکاح ہو جاتا ہے۔
نیز ارشاد ہے:

یا ایہا الذین آمنوا اذا نکلحت
المومنات ثم طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن۔
اے ایمان والو! جب تم مومنہ عورتوں سے
نکاح کرو پھر انہیں ہاتھ لگالے سے پہلے
طلاق دے دو۔

اس میں بھی اس نکاح میں طلاق دینا مراد ہے جس میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔ کیونکہ اسی آیت میں
”فمتحوهن“ سے اس صورت میں متعہ طلاق واجب قرار دیا گیا ہے۔ اور متعہ طلاق اس نکاح
میں واجب ہوتا ہے جس میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔ تو معلوم ہوا کہ مہر مقرر کئے بغیر بھی نکاح ہو جاتا ہے۔
نیز اس لئے کہ جب دلیل قائم ہو چکی ہے کہ مہر کے بغیر نکاح جائز نہیں ہوتا، تو نکاح کرنے میں ہر خود بخود جاتا
ہے، اگرچہ اس کا ذکر نہ کیا جائے۔ شافعی اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کرتے ہیں:
”وأتوا النساء صدقاتهن
نحلة“
اور تم لوگ عورتوں کے مہر خوش دلی سے دے
دیا کرو۔

اس میں مہر کو ”نحلة“ کہا گیا ہے، اور نحلة عطیہ کو کہتے ہیں، اور عطیہ صد ہوتا ہے اس
سے معلوم ہوا کہ مہر باب نکاح میں ایک زائد عطیہ ہے، لہذا النفس عقد سے واجب نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے
کہ نکاح ازدواج کا نام ہے کیونکہ یہ لفظ ہی ازدواج کا مفہوم رکھتا ہے، تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ
دونوں کے درمیان زوجیت ثابت ہو، اور زوجین میں سے ہر ایک کے لئے دوسرے سے استمتاع
حلال ہو تاکہ مقاصد نکاح حاصل ہو سکیں۔ ہاں البتہ ان مقاصد کے حصول کے لئے خاوند کو منافع بضع
میں ایک گونہ ملکیت عطا کی گئی ہے، لیکن عورت کے لئے خاوند پر مہر کی ملکیت کے اثبات کی کوئی ضرورت
نہیں۔ لہذا خاوند کے حق میں مہر ایک زائد ذمہ داری ہے، جو عورت کو بطور صلہ و دلجوئی دیا جاتا ہے، جو
مقرر کئے بغیر معرض نہیں بنے گا۔ اور مہر کے بغیر جواز نکاح پر دلیل یہ ہے کہ آقا اگر اپنی باندی کا اپنے
غلام سے نکاح کرے تو نکاح صحیح ہوتا ہے اور مہر واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر مہر واجب ہو تو آقا پر
واجب ہوگا، اور غلام کے لئے آقا پر کوئی دین واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر کوئی ذمی کسی ذمیہ سے
مہر کے بغیر نکاح کرے تو نکاح جائز ہوتا ہے اور مہر واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح صورت مذکورہ میں اگر مہر
مقرر کرنے سے پہلے میاں بیوی دونوں مر گئے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک کچھ واجب نہیں ہوتا تو معلوم ہوا
کہ مہر کے بغیر بھی نکاح جائز ہے، ہماری دلیل یہ فرمان الہی ہے: و احل لکم ما وراء ذلکم

ان تلتعدا باموالکم " اس میں حلال عورتوں کو مال خرچ کر کے حاصل کرنے کی شرط لگائی گئی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مال خرچ کیے بغیر نکاح جائز نہیں ہوتا۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ حلت کے بیان میں مال خرچ کرنے کے ذکر سے بغیر خرچ کئے حلت کی نفی نہیں ہوتی خصوصاً تمہاری اصل کے مطابق کہ کسی حکم کی کسی شرط کے ساتھ تعلیق سے عدم شرط کے وقت اس حکم کے وجود کی نفی نہیں ہوتی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نفوس اور ابضاع میں اصل حرمت ہے۔ باحت کے ثبوت کے لئے یہ شرط ضروری ہے۔ اور اس شرط کے عدم کی صورت میں حرمت کا ثبوت اصل کی بنا پر ہے۔ عدم شرط کی بنا پر نہیں۔ تو بحمد اللہ ہماری اصل میں تناقض نہ ہوا۔ اور علقمہ سے روایت ہے کہ ایک آدمی ایک ماہ تک عبد اللہ بن مسعود کے پاس آتا رہا۔ اس کا سوال یہ تھا کہ ایک عورت کا خاوند مر گیا ہے، اور مہر مقرر نہیں ہوا، تو اب اس کا کیا حکم ہے؟ ابن مسعود کو جواب میں تردد رہا، جب ایک ماہ پورا ہو گیا تو انہوں نے سائل سے کہا کہ اس کا جواب نہ تو مجھے کتاب اللہ میں ملا ہے، اور نہ ہی ان احادیث میں جو میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہیں، اب میں اجتہاد کرتا ہوں، اگر صواب ہوا تو اللہ کی طرف سے ہے۔ اور اگر خطا ہوا تو ابن ام عبد کی طرف سے ہے۔ اور ایک روایت میں الفاظ یوں ہیں۔ اگر صواب ہوا تو اللہ کی طرف سے ہے، اور اگر خطا ہوا تو مجھ سے اور شیطان کی طرف سے ہے۔ اللہ در رسول اس سے بری ہیں۔ وہ یہ کہ اس عورت کو مہر مثل ملے گا، نہ کم نہ زیادہ۔ یہ سن کر ایک صاحب کھڑے ہوئے، جن کا نام معقل بن سنان تھا، انہوں نے فرمایا میں گواہی دیتا ہوں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بروع بنت واشق اشجعیہ کے بارے میں بالکل ایسا ہی فیصلہ فرمایا تھا۔ اس کے بعد قبیلہ اشجعیہ کے کچھ لوگ کھڑے ہوئے اور انہوں نے بھی یہی شہادت دی۔ اس پر ابن مسعود کو اتنی خوشی ہوئی کہ اس سے پہلے انہیں اسلام میں کبھی اتنی خوشی نہیں ہوئی تھی۔ کیونکہ ان کا اجتہاد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے موافق پڑا۔ نیز اس لئے کہ ملک نکاح بذاتہ مقصود نہیں ہے، بلکہ اس سے کچھ اور مقاصد کا حصول مقصود ہے۔ اور وہ مقاصد دوام نکاح سے حاصل ہو سکتے ہیں۔ اور دوام حاصل ہو گا نفس عقد کے ساتھ ہر واجب ہونے سے کیونکہ زوجین کے مابین ایسے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں۔ جن سے خاوند طلاق پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ سو اگر نفس عقد سے ہر واجب نہ ہو تو خاوند معمولی ناراضگی کی صورت میں بھی اس تعلق کو توڑنے کی پروا نہیں کرے گا کیونکہ مہر لازم نہ ہونے کی وجہ سے تعلق توڑنا اس پر شاق نہیں ہو گا، تو اس طرح نکاح سے مقاصد مطلوبہ حاصل نہیں ہوتے۔ نیز اس لئے کہ نکاح کی مصالح اور مقاصد زوجین کے درمیان موافقت سے حاصل ہوتے ہیں، اور موافقت تب ہوگی جب بیوی خاوند کی نظروں میں معزز و مکرم ہو، اور دل میں اس کی قدر ہو۔ اور قدر تب ہوگی جب اس کے حصول کے لئے خاوند کو خاطر خواہ مال خرچ کرنا پڑے، کیونکہ جس چیز کا حصول مشکل ہو، اس کی قدر زیادہ ہوتی ہے، اور جو چیز آسانی سے حاصل ہو جائے، اس کی قدر نہیں ہوتی۔ توجہ سنت کی بیوی ملے گی تو خاوند کی نظروں میں اس کی قدر نہیں ہوگی، اور بات بات پر اس سے غنی کھائے گا، تو باہمی موافقت نہ ہو جائے گی۔ چنانچہ نکاح کے مقاصد حاصل نہیں ہو سکیں گے۔ لہذا نکاح میں

مہر ہونا ضروری ہے لہٰذا نیز اس لئے کہ نکاح سے عورت کے بارے میں ایک گونہ ملک ثابت ہوتی ہے خواہ اس کی ذات کے بارے میں ہوا اور یا اس سے تمتع کے بارے میں، بہر صورت حرّۃ کی ملکیت میں ایک گونہ اس کی ذلت و اہانت ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ اس کے مقابل میں خاطر خواہ مال ہو جس سے اس ذلت کا تدارک ہو سکے۔ ہمارے قول کی صحت اور ثنائی کے قول کے فساد پر دلیل یہ ہے کہ اگر بیوی خاوند سے مہر مقرر کرنے کا مطالبہ کرے تو مہر مقرر کرنا اس پر واجب ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے ٹال مٹول سے کام لیا تو قاضی اسے مجبور کرے گا کہ مہر مقرر کرے۔ پھر بھی اگر اس نے مہر مقرر نہ کیا تو اس کی طرف سے قاضی مقرر کر دے گا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مقرر کرنے سے پہلے بھی مہر واجب ہوتا ہے کیونکہ اگر مہر واجب نہ ہوتا تو اسے مقرر کرنا ضروری نہ ہوتا۔ اس لئے کہ غیر ضروری چیز کا ضروری ہونا یا محال ہے۔ اسی طرح عورت کو اختیار ہے کہ جب تک مہر مقرر نہیں کرتا، اور پھر سپرد نہیں کر دیتا خاوند کو اپنے قریب نہ آنے دے۔ یہ سب اس بات کی دلیل ہے کہ نفس عقد سے مہر واجب ہو جاتا ہے۔ رہا آیت سے استدلال "اتو نخلۃ" جیسا کہ معنی عطیہ آتا ہے، بمعنی دین بھی آتا ہے۔ کہا جاتا ہے "ما نخلتک" یعنی تمہارا دین کیا ہے؟ تو آیت کا مفہوم یہ ہوا کہ "عورتوں کے مہر دین سمجھ کر ادا کرو" اس طرح یہ آیت شافعی کے خلاف حجت ہے، کیونکہ اس کا اقتضا یہ ہے کہ نکاح میں مہر دین کے طور پر واجب ہوتا ہے تو آیت کی مراد میں احتمال واقع ہو گیا، لہٰذا اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ باقی یہ کہنا کہ نکاح کا مفہوم صرف ازدواج ہے، تو یہ ٹھیک ہے، لیکن نکاح کی مشروعیت جن مصالح کی بنا پر ہوئی، وہ صرف مہر سے حاصل ہو سکتے ہیں، اس لئے مہر واجب ہو گا۔ دیکھئے! نکاح میں ملک کا مفہوم نہیں پایا جاتا، لیکن چونکہ نکاح کی مصالح ملک کے بغیر حاصل نہیں ہوتیں، اس لئے ملک کو تسلیم کیا گیا ہے، اسی طرح مہر ہے۔ رہی باندی کی غلامی کے ساتھ نکاح کرنے کی صورت، تو کہا گیا ہے کہ مہر واجب ہو کر ساقط ہو گیا ہے۔ اور وجوب کا فائدہ نکاح کا جواز ہے۔ باقی ذمی اگر کسی ذمیہ سے مہر کے بغیر نکاح کرے تو صاحبین کے قول کے مطابق مہر واجب ہوتا ہے۔ اور ابو حنیفہ کے قول کے مطابق واجب تو ہوتا ہے، لیکن ہم ان سے تعرض نہیں کریں گے کیونکہ یہ ان کا دین ہے۔ اور ہمیں ان کے دینی معاملات میں مداخلت کی اجازت نہیں۔ چنانچہ اگر انہوں نے قاضی کی طرف مراجعہ کیا تو قاضی عورت کے لئے مہر مقرر کرے گا۔ اسی طرح اگر میاں بیوی دونوں مرجعین تو صاحبین کے نزدیک عورت کے وراثہ کو اس کا مہر مثل ملے گا۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک مہر مثل کا فیصلہ اس لئے نہیں کہا جائے گا، کہ دلالت استیفاء پایا گیا ہے۔ کیونکہ میاں بیوی کا اکٹھا ایک ہی وقت میں مرنا نادر ہے۔ غالب یہ ہے کہ آگے پیچھے موت ہوتی ہے، لیکن خاوند کی موت کے بعد جب عورت نے مہر کا مطالبہ نہیں کیا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ پورا مہر یا کچھ مہر وصول کر چکی ہے، اور کچھ معاف کر دیا ہے۔ علاوہ ازیں یہ بھی کہا گیا ہے کہ ابو حنیفہ کا قول "تادم عہد پر محمول ہے، یعنی گزرتا زمانہ گزر گیا ہے کہ اس صبی کوئی عورت باقی نہیں رہی، جس کے اس کے مہر کا اندازہ کیا جائے تو ایسی صورت میں مہر مثل کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ کیونکہ فیصلہ کرنا متعذر ہے۔ ابو الحسن کرخی اور ابو بکر رازی نے یونہی ذکر کیا ہے۔ اور محمد نے ابو حنیفہ کے موقف کی وضاحت

میں اسی طرف اشارہ کیا ہے، فرماتے ہیں کہ یہ بتلائیے کہ آج علیؑ کے ورثاء عمرؑ کے ورثاء پر ام کلثومؑ کے مہر کا دعویٰ کریں تو کیا میں اس کا فیصلہ کروں گا؟۔ اور میاں بیوی میں سے ایک کے مرنے میں یہ وجہ نہیں پائی جاتی، لہذا اس صورت میں مہر مثل واجب ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل

مہر کی کم از کم مقدار

کم از کم مہر دس درہم یا اس کے مساوی مالیت کی کوئی چیز ہونی چاہیے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار متعین نہیں ہے۔ کوئی بھی چیز، تلیل ہو یا کثیر، مہر میں دی جاسکتی ہے حتیٰ کہ دانت اور حبیہ بھی مہر بن سکتے ہیں۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے فرمایا ”جس نے نکاح میں مٹھی بھر گندم، آٹا یا ستود (بطور مہر) دیا، تو اس کا نکاح حلال ہے“۔ انسؓ سے روایت ہے کہ عبدالرحمن بن عوف نے ایک عورت سے بقدر زناۃ سونے پر نکاح کیا۔ اور یہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا۔ اس سے معلوم ہوا کہ مہر میں کوئی خاص مقدار متعین نہیں ہے۔ نیز مہر حق العبد ہے، یعنی عورت کا حق ہے کیونکہ عورت کو اس میں مکمل تصرف کا اختیار حاصل ہے، چاہے لے چلے بھڑکے۔ لہذا اس کی تعیین عاقدین کے پرہ ہوگی (جیسا کہ دوسرے حقوق العباد میں ہے)۔ ہماری دلیل یہ فرمان الہی ہے: ”وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا دَرَأَ ذُلُكُمْ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ“ اس میں اللہ تعالیٰ نے مہر کا مال ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ اور حبیہ، دانت وغیرہ مال نہیں سمجھے جاتے۔ لہذا یہ مہر نہیں بن سکتے۔ اور جابرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے فرمایا ”دس درہم سے کم مہر نہیں ہوتا“ نیز علیؑ، عمرؓ اور عبداللہ بن عمرؓ سے ان کا قول مروی ہے کہ دس درہم سے کم مہر نہیں ہوتا، اور زناہر ہے کہ ان کا یہ قول سماعی ہے اس لئے کہ اس باب میں اجتہاد و قیاس نہیں چلتا۔ نیز جب تعیین مقدار میں اختلاف ہو گیا تو ضروری ہے کہ مقدار متیقن یعنی دس درہم کو اختیار کیا جائے۔ یہی حدیث اتوا اس سے صرف اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ جب عقد میں دس درہم سے کم قیمت کا مال بہ طور مہر رکھا جائے تو نکاح حلال ہو جاتا ہے۔ اور اس کے ہم بھی قابل ہیں کہ ایسی صورت میں نکاح صحیح ہے، بلکہ اگر سرے سے مہر کا ذکر ہی نہ کیا جائے۔ تو بھی نکاح صحیح ہو جاتا ہے۔ تو جب کچھ مہر رکھا گیا ہو تو بدرجہ اولیٰ نکاح حلال ہوگا۔ لیکن اس حدیث میں مذکورہ مقدار سے مہر زیادہ ہونے کی نفی نہیں ہے، جبکہ دوسری حدیث مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ثابت ہے۔ لہذا ایسی صورت میں نکاح تو صحیح ہو جاتا ہے، لیکن مہر کی کم از کم مقدار پوری کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور عبدالرحمن بن عوف کے اثر سے بھی استدلال درست نہیں۔ لہذا بقدر زناۃ کا وزن کبھی دینار کے برابر بلکہ عاۃ اس سے بھی زیادہ ہوتا ہے، اگر اس پر یہ اعتراض

کیا جائے کہ روایت ہے کہ نواۃ کی قیمت تین درہم تھی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قیمت لگانے والا کوئی غیر معلوم شخص ہے، لہذا اس کا عمل دوسرے پر محبت نہیں بن سکتا۔ علاوہ ازیں ایک جماعت اس کی قائل ہے کہ بقدر نواۃ سونے کی قیمت دس درہم تھی۔ یہ ابراہیم التیمی کا قول ہے۔ علاوہ ازیں خبر اور اثر میں مذکورہ مقدار ہو سکتا ہے کہ مہر محل کے طور پر ہو، پورا مہر نہ ہو، جیسا کہ معروف طریقہ ہے کہ مہر کی کچھ مقدار قربت سے پہلے دے دیتے ہیں۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ واقعہ مہر کے بغیر حواہ نکاح کی حالت میں واقع ہوا ہو، چنانچہ ایک قول یہ بھی ہے کہ پہلے مہر کے بغیر نکاح جائز تھا۔ یہاں تک کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح شغار سے منع فرمادیا باقی شافعی کا یہ کہنا کہ مہر حق العبد ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے کہ بفا کی حالت میں تو یہ غاصتاً عورت کا حق ہے لیکن ثبوت کی حالت میں شرع کا حق بھی اس سے متعلق ہو جاتا ہے کہ شریعت عورت کی عزت نفس اور احترام کے لئے اتنا مال واجب کرتی ہے جو شریعت کی نظر میں معتد بہ ہے، جیسا کہ نصاب سرقہ میں ہے۔

اگر بوقت عقد دس درہم سے کم مہر مقرر کیا گیا تو اصحاب ثلاثہ کے نزدیک دس درہم پورے کئے جائیں گے۔ اور زفر کہتے ہیں کہ اس صورت میں عورت کو مہر مثل ملے گا۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دس درہم سے کم مال کو مہر قرار نہیں دیا جاسکتا سو یہ مقرر کرنا فاسد ہے، اور فساد کی صورت میں مہر مثل واجب ہوتا ہے جیسا کہ خمر و خنزیر کو مہر بنایا جائے تو مہر مثل واجب ہوتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب شریعت نے مہر کی کم از کم مقدار دس درہم مقرر کر دی تو کچھ مہر کا ذکر کرنا کم از کم پوری مقدار کا ذکر سمجھا جائے گا، کیونکہ مہر کے طور پر دس درہم میں تجزی و تقسیم نہیں ہو سکتی (یعنی مہر کے سلسلہ میں دس درہم ایک وحدت ہیں)، اور جن چیزوں میں بیعیض نہ ہو سکے، ان میں بعض کا ذکر کرنا کل کا ذکر کرنا سمجھا جاتا ہے۔ جیسا کہ طلاق اور عفو قصاص میں ہے کہ آدمی یا پونی طلاق پوری طلاق سمجھی جائے گی، اور آدھا یا پونا قصاص معاف کرنا پورا قصاص معاف کرنا سمجھا جائے گا۔ اسی طرح مہر میں بھی ہوگا، رہا زفر کا یہ کہنا کہ دس سے کم مہر بننے کے لائق ہی نہیں، لہذا یہ مقرر کرنا فاسد ہے! تو ہم کہتے ہیں کہ مقرر کرنا فاسد اس وقت ہوتا ہے جب مقرر کردہ چیز مال نہ ہو یا مجہول ہو۔ اور یہاں مقرر کردہ چیز مال ہے، اگرچہ قلیل ہے تو یہ مہر معلوم ہے۔ ہاں فی ذاتہ اتنی مقدار مہر نہیں بن سکتی، جب تک اس کے ساتھ کچھ اور مال نہ مل جائے۔ سو اتنی مقدار کا ذکر کرنا ایک ایسی چیز کی ادنیٰ مقدار کا ذکر کرنا ہے، جس میں فی نفسہ مہر بننے کی صلاحیت ہے۔ اس توضیح کے مطابق ایک شخص کا تصرف بقدر امکان صحیح رہتا ہے، لہذا تصرف کو کالعدم کر لے کی بجائے یہ توضیح اپنانا اولیٰ ہے۔ نیز اس توضیح کے مطابق ایک یقینی امر پر عمل ہو جاتا ہے، اس لئے بھی اسے اختیار کرنا بہتر ہے۔ بہ خلاف جیکہ عقد میں خمر و خنزیر کا ذکر کیا جائے، تو یہ مہر فاسد ہے، کیونکہ یہ چیزیں مال نہیں ہیں۔ لہذا نہ یہ خود مہر بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں اور نہ کسی دوسری چیز کے ساتھ مل کر مہر بن سکتی ہیں۔ اس لئے ان چیزوں کا مقرر کرنا فاسد ہوتا ہے، راصلی واجب یعنی مہر مثل واجب ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر میں کوئی معین کپڑا یا کوئی خاص قسم کا کپڑا یا کوئی کیلی یا دوزنی چیز معین کر کے رکھی، تو یہی مہر ہوگا، بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم ہو۔ اور قیمت کا اعتبار عقد کے

روز کیا جائے گا، سپردگی کے روز کا نہیں چنانچہ اگر اس کی قیمت عقد کے روز دس درہم تھی، لیکن وہ اس کے سپرد نہیں کی یہاں تک کہ اس کی قیمت گر کر آٹھ درہم رہ گئی تو اسے بس سی طے شدہ چھری طے کی۔ اور اگر عقد کے روز اس کی قیمت آٹھ درہم تھی۔ لیکن سپرد نہیں کی تھی قیمت چڑھ کر دس درہم ہو گئی، تو اسے وہ طے شدہ چیز اور دو درہم بہر حال دینے ہوں گے۔ اور حسین، ابو حنیفہ سے بیان کرتے ہیں کہ انہوں نے کپڑے اور کیلی و وزنی چیز کے درمیان فرق کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ کپڑے میں تو سپردگی کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا اور کیلی و وزنی چیز میں عقد کے دن کی قیمت کا۔ لیکن اگر طے شدہ چیز معین کر دی گئی ہو تو وہاں اس فرق کی کوئی معقول وجہ نہیں ہے۔ کیونکہ تعین کے بعد خاوند معین چیز دینے کا پابند ہے، خواہ وہ کپڑا ہو یا کیلی و وزنی کوئی چیز۔ ہاں وصف بیان کرنے کی صورت میں وجہ فرق یہ ہے کہ کیلی و وزنی چیز جبکہ موصوف ہو کر ذمہ میں واجب ہو تو خاوند وہی چیز دینے کا پابند ہوگا اور بیوی کی رضا کے بغیر کوئی اور چیز نہیں دے سکتا۔ لہذا اس کے ذمہ میں ہی چیز بطور مہر ثابت و لازم ہے، سوا استقرار مہر یعنی عقد کے دن کا اعتبار ہوگا۔ لیکن موصوف کپڑا بغیر ذمہ میں واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ خاوند کو اختیار ہوتا ہے، چاہے وہ کپڑا دے، چاہے اس کی قیمت دے دے۔ جیسا کہ ایک روایت یہ بھی ہے تفصیل انشاء اللہ آئے گی۔ کپڑا بطور مہر سپردگی کے دن واجب و ثابت ہوتا ہے، لہذا سپردگی کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز مہر میں مقرر کی گئی ہے، اس میں فی نفسہ تغیر نہیں ہوا، تغیر تو لوگوں کی رغبت میں ہوتا ہے، کہ کبھی ایک چیز کی مانگ بڑھ جاتی ہے، کبھی گھٹ جاتی ہے۔ اور اس کی وجہ سے قیمت پر اثر پڑتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی چیز غضب کی، جسکی قیمت دس درہم ہے۔ پھر اس کی قیمت گر کر پانچ درہم رہ گئی تو مالک کو واپس کرتے ہوئے کچھ ضمان نہیں دے گا، بلکہ صرف وہی چیز واپس کرے گا۔ نیز اس لئے کہ جب کوئی ایسی چیز مہر میں مقرر کی جائے، جس کی مالیت دس درہم سے کم ہے، تو یہ دس درہم کا مقرر کرنا ہی ہوتا ہے، کیونکہ جس چیز میں تجزیہ نہ ہوتی ہو، اس میں بعض کا ذکر کرنا مکمل کا ذکر کرنا سمجھا جاتا ہے۔ تو یوں ہو گیا گویا اس نے دو درہم کی چیز کا مہر مقرر کیا تھا، پھر اس کی قیمت بڑھ گئی۔ واللہ عزوجل اعلم۔

فصل:

کیا چیز مہر میں مقرر کی جاسکتی ہے اور کیا نہیں؟ اور دونوں صورتوں احکام کی تفصیل

مقرر کردہ مہر کے صحیح ہونے کے لئے چند شرائط ہیں:

شرط اول: مقرر کردہ چیز ذو قیمت مال ہو۔ یہ شرط ہم اے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک یہ ضروری نہیں ہے۔ ان کے ہاں کوئی بھی چیز مقرر کی جائے، تو صحیح ہے خواہ وہ مال ہو یا نہ ہو، بس اتنا ہونا چاہئے کہ اس چیز کا عوض لینا جائز ہو۔ شافعی کی محبت یہ روایت ہے کہ ایک عورت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا: یا رسول اللہ! میں اپنی ذات آپ کے لئے بہہ کرتی ہوں، آپ نے فرمایا مجھے

عورتوں کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ اس پر ایک شخص کھڑا ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ! اسے میرے نکاح میں دے دیجئے۔ آپ نے فرمایا: تیرے پاس کیا ہے؟ اس نے کہا میرے پاس کوئی چیز نہیں ہے جو میں اسے دوں۔ آپ نے فرمایا: کچھ نہ کچھ تو دینا ہوگا۔ اگرچہ لوہے کی ایک انگوٹھی ہو، اس نے کہا، میرے پاس یہ بھی نہیں ہے۔ آپ نے پوچھا: کیا تمہیں کچھ قرآن یاد ہے؟ اس نے کہا: جی ہاں! سورۃ آتی ہے۔ اس پر آپ نے فرمایا: تمہیں یاد قرآن کے عوض یہ عورت میں نے تمہارے نکاح میں دی۔ یہ واضح ہے کہ یہاں مقرر کردہ چیز یعنی قرآن مجید کی سورۃ کوئی مال نہیں ہے، تو معلوم ہوا کہ مہر صحیح ہونے کیلئے مقرر کردہ چیز کا مال ہونا ضروری نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ فرمان الہی ہے:

وَأَحِلُّ لَكُمْ مَا دَرَأَ ذَٰلِكَمُ ان تَبْتَغُوا ۚ وَارْزُقُوا عَوْرَتِیْنَ كَے سوا باقی عورتیں
بِأَمْوَالِكُمْ ۖ تَمَّارَے لے حلال ہیں، یہ کہ اپنے اموال
سے انہیں حاصل کرو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے مہر کا مال ہونا ضروری قرار دیا ہے۔ سو جو چیز مال نہ ہو، اسے مہر میں مقرر کرنا صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مہر بن ہی نہیں سکتی۔ نیز ارشاد الہی ہے: ”فَنَصْفُ مَا فَرَضْتُمْ“ یعنی قبل از خلوت صحیحہ طلاق ہو جانے کی صورت میں مقرر کردہ مہر کا نصف دینا ضروری ہے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ مہر میں مقرر کردہ چیز تنصیف کا احتمال بھی رکھتی ہو۔ اور وہ مال ہے۔ رہا شافعی کا حدیث سے استدلال! تو یہ خبر واحد ہے، اور نص کتاب اللہ کو خبر واحد کی وجہ سے ترک نہیں جاسکتا۔ علاوہ ازیں اس حدیث کا ظاہر مشرک ہے کیونکہ قرآن کی سورت بالاجماع مہر نہیں بن سکتی۔ اور تعلیم قرآن کا حدیث میں نہ تو صراحت ذکر ہے، اور نہ ہی کسی قرینہ سے یہ معلوم ہوتا ہے۔ نیز اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ تمہیں جو قرآن یاد ہے، اس کی برکت و حرمت کے سبب یہ عورت میں نے تمہارے نکاح میں دی۔ ایسا نہیں ہے کہ یہ نکاح ذوقیمیت مہر دیے بغیر صحیح ہو گیا۔ اس اصل پر کئی مسائل متفرع ہوتے ہیں، مثلاً اگر تعلیم قرآن تعلیم احکام شریعت یا حج وغیرہ طاعات پر نکاح کرتا ہے تو ہمارے نزدیک ان چیزوں کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ مال نہیں ہیں۔

مسئلہ: اگر مہر صحیح مقرر کیا گیا ہو تو مقرر کردہ چیز واجب ہوگی۔ پھر دیکھا جائے گا، اگر مقرر کردہ مہر دس درہم یا اس سے زیادہ ہے، تو عورت کو صرف یہی ملے گا، اور اگر دس سے کم ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک دس درہم پورے کئے جائیں گے۔ اس میں زفر اختلاف کرتے ہیں۔ مسئلہ گزر چکا ہے، اور اگر مہر فاسد مقرر کیا گیا ہے یا مہر میں گڑ بڑ ہے تو مہر مثل واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ اس باب میں اصل عوض مہر مثل ہے۔ مہر مثل فی بجائے مقرر کردہ مہر کو اس وقت اختیار کیا جاتا ہے جب وہ مہر صحیح ہو لیکن اگر مہر صحیح مقرر نہیں ہوا یا اس میں گڑ بڑ ہے تو عوض اصلی کو اختیار کرنا ضروری ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیع فاسد میں اگر بیع ذوات القیم سے ہے تو اس کی ضمان قیمت سے دی جاتی ہے، قمن سے نہیں۔ اسی طرح یہاں بھی ہے لیکن نکاح جائز ہوگا کہ نکاح کا جواز

مہر مقرر کرنے پر موقوف نہیں ہے، اگر سرے سے مہر مقرر ہی نہ کیا جائے تو بھی نکاح جائز ہو جاتا ہے تو جب مہر مقرر تو ہو لیکن فاسد ہو تو بدرجہ اولیٰ جواز نکاح سے مانع نہیں ہوگا۔ نیز اس لئے مہر کا مقرر کرنا جب فاسد ہو تو وہ کالعدم ہوگا، سو صورت یوں ہوئی کہ نکاح کیا اور مہر مقرر نہیں کیا، اور اس صورت میں نکاح صحیح ہو جاتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ نیز اس لئے کہ غیر مال کو مہر بنانا شرط فاسد ہے، اور نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا، یہ خلاف بیع کے، کہ وہ شرط فاسد سے فاسد ہو جاتی ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ باب بیوع میں فساد ربا واقع ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور نکاح میں ربا متحقق نہیں ہوتا، لہذا شرط باطل ہو جاتی ہے اور نکاح درست ہو کر باقی رہتا ہے۔

اور شافعی کے نزدیک مسئلہ مذکورہ میں مذکور مہر مقرر کرنا صحیح ہے۔ کیونکہ شافعی کے نزدیک بطور اجرت اس کا عوض لینا جائز ہے۔ سو اس کا مہر مقرر کرنا بھی صحیح ہے۔ اسی طرح اگر کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ وہ دوسری عورت کو طلاق دے گا یا قصاص معاف کرے گا، تو ہمارے نزدیک یہ مہر صحیح نہیں ہے، کیونکہ طلاق مال نہیں ہے، ایسے ہی قصاص بھی مال نہیں ہے۔ اور شافعی کے نزدیک یہ مہر صحیح ہے۔ کیونکہ ان کے ہاں طلاق و قصاص کا عوض لینا جائز ہے۔ اگر اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت کو اس کے شہر سے نہیں نکالے گا یا اس کے اوپر دوسرا نکاح نہیں کرے گا، تو اس میں اختلاف مذکور ہے۔ اگر کسی مسلم نے مسلمہ سے نکاح کیا اور مردار یا خون یا خمر یا خنزیر مہر ٹھہرایا تو یہ مہر صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ مردار اور خون کسی کے حق میں بھی مال نہیں ہیں۔ اور خمر و خنزیر مسلم کے حق میں ذوقیت مال نہیں ہیں۔ لہذا ان میں سے کسی چیز کو مہر میں مقرر کرنا صحیح نہیں ہے۔ اسی سے نکاح شغار کا حکم معلوم ہو جاتا ہے۔ نکاح شغار یہ کہ ایک شخص دوسرے سے اپنی بہن کا نکاح اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنی بہن یا بیٹی یا باندی کا نکاح اس سے کرے گا۔ یہ مہر فاسد ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک بضع کو مہر ٹھہرا رہا ہے۔ اور بضع کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے، کیونکہ یہ مال نہیں ہے۔ اور ایسی صورت میں ہر منکوحہ کو مہر مثل ملے گا، وجہ گذر چکی ہے۔ ہمارے نزدیک نکاح مذکور صحیح ہے۔ شافعی کے نزدیک فاسد ہے۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے نکاح شغار سے نہی فرمائی ہے۔ اور نہی، منہی عنہ کے فساد کا موجب ہوتی ہے۔ نیز اس لئے کہ دونوں میں ہر ایک، ہر عورت کی بضع کو نکاح اور مہر دونوں طور پر استعمال کر رہا ہے۔ اور یہ صحیح نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ نکاح ابدی ہے، جس میں شرط فاسد داخل کی گئی ہے اور نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اس شرط پر نکاح کرے کہ اسے طلاق نہیں دے گا۔ یا اس کے

گھر سے منتقل نہیں کرے گا، وغیرہ۔ اسی سے واضح ہو گیا کہ مذکورہ صورت میں نکاح اور مہر ایک ہی بضع یاں جمع نہیں ہوئے۔ کیونکہ بضع کو مہر بنانا صحیح ہی نہیں۔ رہی نکاح شغار سے نہی! تو نکاح شغار وہ نکاح ہے جو عوض سے خالی ہو جیسا کہ جب شہر سلطان سے خالی ہو تو کہتے ہیں "شغور البلد" اور جب کتا اپنی ایک ٹانگ اٹھاتے تو کہتے ہیں: "شغور الذنب" اور نکاح کی مذکورہ صورت میں ہمارے نزدیک نکاح بے عوض ہوا ہے، کہ مہر مثل واجب ہو گیا، سو یہ نکاح شغار نہ ہوا علاوہ انہی میں نہی عین نکاح سے نہیں ہے کیونکہ نکاح تو ایک مشروع تصرف ہے جو دینی

و دینوی مصالح پر مشتمل ہے، سو عین نکاح نہی کا احتمال نہیں رکھتا، بلکہ نہی اس بات سے ہے کہ نکاح مہر سے خالی رکھا جائے۔ اس پر دلیل عبداللہ بن عمر کی یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس

سے نہی فرمائی کہ عورت سے عورت کے عوض نکاح کیا جائے اور کسی کے لئے بھی مہر نہ ہو“ اس میں بات کی طرف اشارہ ہے کہ نہی مہر نہ رکھنے سے ہے، عین نکاح ہے نہیں۔ لہذا نکاح صحیح ہو جائے گا اور مہر مشل واجب ہو گا۔

مسئلہ: اگر کسی آزاد مرد نے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اس کی ایک سال خدمت کرے گا، تو یہ مہر فاسد ہے۔ اور ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے مہر مشل ملے گا۔ اور محمدؒ کے نزدیک یہ مہر مقرر کرنا صحیح ہے۔ اور عورت کو ایک سال خدمت کی قیمت ملے گا اور شافعیؒ کے نزدیک یہ مہر صحیح ہے۔ اور وہ ایک سال خدمت کرے گا۔ ابن سماءؒ نوادر میں ذکر کرتے ہیں کہ اگر اس شرط پر نکاح کیا کہ ایک سال اس کی بکریاں چرائے گا تو یہ مہر صحیح ہے۔ اور وہ ایک سال بکریاں چرائے گا۔ لیکن ”اصل“ کی روایت کے الفاظ سے مفہوم ہوتا ہے کہ جیسا کہ ایک سال ذاتی خدمت کی شرط صحیح نہیں ہے، اسی طرح بکریاں چرانے کی شرط بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی بکریاں چرانا اسی کی خدمت ہے۔ ہمارے مشائخ میں سے بعض بکریاں چرانے میں دو روایتیں بیان کرتے ہیں اور بعض یہ کہتے ہیں کہ بکریاں چرانے کی شرط بالاجماع صحیح ہے۔ اختلاف صرف اس کی ذاتی خدمت کی صورت میں ہے۔ اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر غلام آقا کی اجازت سے کسی عورت سے اس شرط پر نکاح کر لے کہ ایک سال اس کی خدمت کرے گا تو یہ مہر صحیح ہے۔ اور ایک سال

خدمت ہی اس کا مہر ہوگی۔ اس بارے میں شافعیؒ نے تو اپنے قاعدہ کے مطابق جواب دیا ہے کہ ہر وہ چیز جس کا عوض لینا جائز ہے، اسے مہر ٹھہرانا بھی صحیح ہے۔ اور آزاد شخص کے منافع کا عوض جائز ہے، کیونکہ بلا اختلاف آزاد شخص کا اجارہ جائز ہے، لہذا اس کے منافع کو مہر ٹھہرانا صحیح ہے، جیسا کہ غلام کے منافع کو مہر ٹھہرانا صحیح ہے، رہا ہمارے اصحاب کا باہمی اختلاف ابو محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حزر کے منافع مال میں کیونکہ تمام عقود میں انہیں مال تسلیم کیا جاتا ہے، اور ان کا عوض لینا جائز ہوتا ہے۔ تو اسی طرح نکاح میں بھی انہیں مال مانا جائے گا۔ تو جب یہ مال ہونے تو ان کا مہر ٹھہرانا صحیح ہوا۔ لیکن اس مال کی سپردگی معتذر ہے کیونکہ اس سپردگی میں زوج حزر سے استخدا م پایا جاتا ہے، اور یہ حرام ہے۔ وجہ بھی آرہی ہے۔ لہذا خدمت کی قیمت کی طرف رجوع ضروری ہوا۔ جیسا کہ اگر کسی عورت سے نکاح کیا، اور کسی غلام کو مہر ٹھہرایا۔ پھر اس غلام کا کوئی مستحق نکل آیا تو ایسی صورت میں غلام کی قیمت واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ غلام کو مہر ٹھہرانا، مال ہونے کی وجہ سے صحیح ہے لیکن استحقاق کی وجہ سے اس کا سپرد کرنا معتذر ہو گیا ہے، لہذا اس کی قیمت واجب ہوگی، مہر مشل واجب نہیں ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ تخمین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منافع ذو قیمت مال نہیں ہیں۔ جیسا کہ ہمارے اصحاب کی معروف اصل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غضب اور تلافی کی صورت میں ان کی علیحدہ ضمان واجب نہیں ہوتی۔ ہاں باقی عقود میں ضرورت کی بنا پر منافع کو ضرراً ذو قیمت قرار دیا گیا ہے، تاکہ ان منافع کے ساتھ حاجت پوری ہو سکے۔ اور زیر بحث

صورت میں ان منافع سے حاجت پوری کرنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ حاجت پوری ہوتی ہے منافع کو
 سپرد کرنے سے۔ اور یہاں منافع کی سپردگی شرعاً ممنوع ہے کیونکہ حترہ عورت کا اپنے حرز ورج سے خدمت
 لینا حرام ہے۔ اس لئے کہ اس میں خاوند کی توہین و تذلیل ہے۔ اور یہ جائز نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بیٹے
 کے لئے جائز نہیں ہے کہ اپنے باپ کو خدمت کے لئے اجارہ پر لے۔ سو منافع خدمت کا سپرد
 کرنا شرعاً ممکن نہیں ہے چنانچہ ان منافع سے حاجت پوری نہیں ہو سکتی، لہذا ان کی یہاں کوئی
 قیمت نہیں ہوگی۔ تو اب صورت یوں ہو گئی، گویا کوئی ایسی چیز مہر ٹھہرائی، جس کی کوئی قیمت نہیں ہے
 جیسا کہ غمزدہ ختمیہ کو مہر ٹھہرایا جائے۔ اور ایسی صورت میں قاعدہ کے مطابق ٹھہرایا ہوا مہر صحیح نہیں
 ہوتا، اور میر محل واجب ہوتا مگر ایسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

چنانچہ اگر مقرر کردہ فعل ایسا ہے، جس میں خاوند کی توہین و تذلیل نہیں ہے
 مثلاً بیوی کے جانور چلانا، اس کی زمین کاشت کرنا اور گھر سے باہر کے کام کرنا، تو اس کا مہر ٹھہرایا صحیح ہے
 کیونکہ یہ کام بیوی کی ذمہ داری اٹھانے اور کفالت کرنے کے باب سے ہیں، خدمت کے باب سے نہیں۔
 جبہ خلاف غلام کے، کہ اس سے بیوی کا خدمت لینا حرام نہیں ہے۔ کیونکہ غلام خدمت لینے اور گھرنے
 کاموں میں استعمال کے لئے ہی ہوتا ہے، اس لئے کہ مملوک ہونے کی وجہ سے اسے بہائم کے ساتھ لاحق
 سمجھا جاتا ہے۔ نیز اس لئے کہ نکاح کا مذہبی مصالحہ معاش کی ذمہ داری میں اشتراک پر ہے کہ نکاح ہوتا
 ہی اس لئے ہے کہ میاں بیوی مل جل کر ایک گھر کا نظام چلائیں گے، لہذا خاوند کا بیوی کو نبھالنا و طس
 کی خدمت کرنا بیوی کا حق ہے۔ لیکن جب خدمت کو مہر ٹھہرایا تو گویا اس نے بیوی کے حق کو اس کا مہر
 بنا دیا اور یہ جائز نہیں ہے۔ یہ خلاف غلام کے، کہ اس کی خدمت خالص آقا کا حق ہے۔ لہذا اسے مہر
 ٹھہرایا صحیح ہے۔

مسئلہ: اگر دوسرے اعیان کے منافع کو مہر ٹھہرایا، مثلاً اپنے گھر کے رہائشی حقوق، اپنے غلاموں کی
 خدمت کے حقوق، اپنی سواری کے استعمال کے حقوق، اپنی زمین کے زراعتی حقوق ایک خاص مدت
 تک بطور مہر منکومہ کے سپرد کر دیے تو یہ صحیح ہے، کیونکہ یہ منافع مال ہیں یا شرعاً انہیں دوسرے حقوق میں
 اموال کے ساتھ لاحق قرار دیا گیا ہے، کیونکہ یہ لوگوں کی حاجت ہے۔ اور حاجت نکاح میں بھی پائی جاتی
 ہے۔ اور پھر سپردگی بھی ممکن ہے کہ ان منافع کے اعیان سپرد کر دیئے جائیں۔ اور اس میں خاوند سے
 خدمت لینے کا معاملہ بھی نہیں ہے۔ سو یہ منافع اموال ہیں اور اعیان کے ساتھ لاحق ہیں اس لئے انہیں
 مہر ٹھہرایا صحیح ہے۔

مسئلہ: اسی سے اس صورت کا حکم بھی نکل آتا ہے کہ ایک شخص نے یوں کہا کہ ”میں نے اس غلام پر
تجہ سے نکاح کیا“ لیکن وہ آزاد نکلا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ یہ معاملہ دو صورتوں سے خالی نہیں عامہ ٹھہرتے
ہوئے کسی ایسی چیز کا نام لیا جو مہر بن سکتی ہے، لیکن اشارہ کسی ایسی چیز کی طرف کیا، جو مہر نہیں بن سکتی۔ نام
تو ایسی چیز کا لیا جو مہر نہیں بن سکتی لیکن اشارہ ایسی چیز کی طرف کیا جو مہر بن سکتی ہے۔ سو اگر پہلی صورت ہے
کہ یوں کہا کہ ”میں نے تجہ سے اس غلام پر نکاح کیا، لیکن وہ آزاد نکلا، یا اس مذکورہ بکری پر نکاح کیا، لیکن
مردار نکلی، یا سر کے اسی منکے پر نکاح کیا، لیکن وہ شراب نکلی تو ایسی صورت میں ابو حنیفہؒ کے نزدیک
مہر ٹھہرانا فاسد ہو جاتا ہے، اور مہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔ ابو یوسفؒ کے نزدیک ان تمام صورتوں
میں مہر صحیح ہے، ہاں البتہ آزاد نکلنے کی صورت میں اس شخص کو غلام فرض کر کے اس کی قیمت لگائی جائے
گی، بکری کی صورت میں مذکورہ بکری کی قیمت لگائی اور شراب کی صورت میں اتنا مشکا درمیانی درجہ کے سرے
کی قیمت لگائی جائے گی۔ اور محمدؒ فرق کرتے ہیں۔ آزاد شخص اور مردار کی صورت میں آپ کا قول ابو حنیفہؒ
کے قول جیسا ہے۔ اور شراب کی صورت میں آپ ابو یوسفؒ کا قول اپناتے ہیں۔ ابو یوسفؒ کے قول کی
وجہ یہ ہے کہ مقرر کردہ چیز مال ہے کیونکہ مقرر تو غلام، مذکورہ بکری اور سر کہ ہوا تھا، اور ان میں ہر چیز مال ہے
لہذا یہ مہر تو صحیح ہوا۔ لیکن جب ظاہر ہو گیا کہ مشارالہ مہر بننے کی صلاحیت میں مقرر کردہ کی جنس کے خلاف
ہے تو پھر دگی متعذر ہو گئی، لہذا آزاد شخص اور مردار بکری کی صورت میں قیمت واجب ہوگی، کیونکہ یہ مثلیات
سے نہیں ہیں۔ اور شراب کی صورت میں اتنا سر کہ واجب ہوگا، کیونکہ یہ مثلی چیز ہے۔ اور یہ بالکل ایسے ہی
ہے، جیسے اگر مقرر کردہ مہر تباہ ہو جائے یا وہ کسی کا حق نکل آئے (تو اس صورت میں جو حکم ہوتا ہے وہی
زیر نظر صورت میں ہوگا، اور محمدؒ وجہ فرق یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر عقد میں اشارہ اور تسمیہ دونوں جمع ہو
جائیں تو دیکھا جاتا ہے، اگر مشارالہ مسلمی کی جنس سے ہے تو عقد کا تعلق مشارالہ چیز سے ہوتا ہے، اور اگر
اس کی خلاف جنس ہے، تو عقد مسلمی سے متعلق ہوتا ہے۔ یہ بیع کے بارے میں مجمع علیہ قاعدہ ہے۔ تفصیل
اپنے مقام پر آئے گی۔ اور زیر نظر صورت میں آزاد شخص اور غلام کی جنس ایک ہے، کیونکہ ان کی منفعت
کی جنس ایک ہے، اسی طرح مردار بکری، مذکورہ بکری کی جنس سے ہے۔ لہذا ان میں اعتبار اشارہ کا ہوگا۔
اور تسمیہ کا عدم ہوگا۔ اور مشارالہ مہر بن نہیں سکتا، سو یوں ہوگا، گویا اس نے صرف اشارہ کیا تھا۔
نام نہیں لیا تھا۔ مثالیوں کا تھا کہ ”میں نے تجہ سے اس پر نکاح کیا، اور خاموش ہو گیا۔ لیکن سر کہ
شراب دو مختلف جنس میں کیونکہ ان کی منفعت کی جنس مختلف ہے۔ سو یہاں عقد کا تعلق مسلمی سے ہوا لیکن
اس کی پیردگی متعذر ہے۔ اور یہ ہے مثلی چیز، لہذا اس کی مثل سر کہ واجب ہوگا۔ ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ
اشارہ اور تسمیہ میں سے ہر ایک تعریف کے لئے وضع کیا گیا ہے، ہاں اتنا ہے کہ اشارہ تعریف میں ابلغ
ہے۔ کیونکہ اس سے عین متعین ہو جاتا ہے، اور شرکت کا احتمال نہیں رہتا۔ جبکہ تسمیہ سے عین متعین
نہیں ہوتا اور شرکت کا احتمال رہتا ہے۔ سو اشارہ کے ہوتے ہوئے تسمیہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔
چنانچہ یہاں صرف اشارہ باقی رہا جبکہ مشارالہ مہر نہیں بن سکتا، کیونکہ وہ مال نہیں ہے۔ لہذا مہر مثل
واجب ہوگا۔ جیسا کہ اگر مردار، خون، غمراہ و خنزیر کی طرف اشارہ کرے اور منہ سے کچھ نہ بولے (تو

مہر مثل واجب ہوتا ہے۔ ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصل وجہ یہ ہے کہ یہاں آزاد شخص کو غلام کہا گیا، جبکہ آزاد کو غلام کہنا باطل ہے کیونکہ جھوٹ ہے، سو یہاں منہ سے مقرر کرنا اور نام لینا تو کالعدم ہوا، اور صرف اشارہ باقی رہا۔ جبکہ مشارالہ مہر بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا، کیونکہ وہ مال نہیں ہے، سوا اشارہ کی عدم کے ساتھ لاحق ہوا۔ سویوں ہو گیا، گویا نکاح کیا اور مہر مقرر نہیں کیا (اور ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوتا ہے) اور یہ تو جیسے بحمد اللہ تعالیٰ بالکل واضح ہے۔

گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب نام کسی ایسی چیز کا لے جو مہر بن سکتی ہے، اور اشارہ کسی ایسی چیز کی طرف کرے جو مہر نہیں بن سکتی۔ لیکن اگر صورت اس کے برعکس ہو مثلاً یوں کہا کہ میں نے تجھ سے اس آزاد شخص پر نکاح کیا، لیکن وہ غلام نکلا یا "اس مردار پر نکاح کیا" اور وہ مذکورہ نکلا، یا "شراب کے اس شے پر نکاح کیا، لیکن وہ سرکہ تھا" اس بارے میں ابو یوسفؒ کی روایت ابو حنیفہؒ سے یہ ہے کہ تسمیہ فاسد ہے، اور مشارالہ مہر ہو گا۔ اور محمدؒ کی روایت ابو حنیفہؒ سے یہ ہے کہ اس صورت میں مہر مثل ملے گا۔ لیکن ابو یوسفؒ کی روایت صحیح تر ہے، کیونکہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک اصل یہ ہے کہ باب نکاح میں اشارہ کے ہوتے ہوئے تسمیہ کی کوئی حیثیت نہیں، صرف اشارہ کا اعتبار ہوتا ہے، اور یہاں مشارالہ مہر بن سکتا ہے، کیونکہ وہ مال ہے، لہذا مشارالہ ہی بطور مہر ملے گا۔ اور محمدؒ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے نام ایسی چیز کا لیا جو مہر بننے کے قابل نہیں اور اشارہ ایسی چیز کی طرف کیا، جو مہر بن سکتی ہے، تو اس نے تسمیہ میں ہزل کیا، اور ہازل کے تسمیہ سے کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا۔ لہذا سرے سے یہ کلام ہی لغو اور باطل ہے۔

مسئلہ: اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور مہر شراب سے بھرا ہوا مشکا ٹھرایا، جبکہ مکے کی قیمت دس درہم یا اس سے زیادہ ہے۔ تو ابن سماءؒ اس مسئلہ کے بارے میں محمدؒ سے دو روایتیں ذکر کرتے ہیں ایک روایت یہ ہے کہ مہر میں عورت کو صرف مشکا ملے گا۔ دوسری روایت یہ ہے کہ مہر مثل ملے گا۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسا مہر ٹھرایا ہے، جس کا ایک حصہ یعنی مشکا مہر بن سکتا ہے اور دوسرا حصہ یعنی شراب مہر نہیں بن سکتا، لہذا جو چیز مہر بننے کے قابل ہی نہیں، اس کا مقرر کرنا لغو ہوا، اور باقی مہر رہے گا۔ جیسا کہ اگر شراب اور سرکہ مہر ٹھرایا، جبکہ سرکہ کی قیمت دس درہم ہے، تو عورت کو مہر میں صرف سرکہ ملتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہو گا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ عقد میں عادتہ ظرف مقصود نہیں ہوتا بلکہ تابع ہوتا۔ مقصود مظروف ہوتا ہے، زیر نظر صورت میں جب مقصود کا مہر ٹھرایا باطل ہے، تو تابع خود بخود باطل ہو گیا۔ (تویوں ہے گویا مہر ٹھرایا ہی نہیں لہذا مہر مثل واجب ہو گا، واللہ اعلم۔

مسئلہ: اگر یوں کہا کہ "ان دو غلاموں پر نکاح کرتا ہوں" لیکن ان میں سے ایک آزاد نکلا، تو ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق عورت کو دوسرا غلام ہی ملے گا، بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم ہو۔ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ منکوہ کو ایک تو غلام ملے گا اور غلام فرض کر کے اس آزاد شخص کی قیمت ملے گی۔ محمدؒ فرماتے ہیں کہ غلام کو دیکھا جائے گا، اگر اس کی قیمت مہر مثل کو پہنچ جاتی ہے تو صرف یہ غلام ہی مہر ہو گا۔ اور

اگر اس کی قیمت مہر مثل سے کم ہے تو مہر مثل کے ثمن تک پہنچائی جائے گی۔ اور یہی زفر کا قول ہے۔ یہ اختلاف دراصل اصولی اختلاف ہے جس کی تفصیل سطور بالا میں آچکی ہے۔ کہ ابو یوسفؒ کی اصل یہ ہے کہ آزاد کو مہر بنانا صحیح ہوتا ہے، جبکہ اس نے نام غلام کا لیا ہو، پھر ہوتا یہ ہے کہ اس آزاد کو غلام فرض کر کے جتنی قیمت بنتی ہے، وہ مہر قرار پاتی ہے۔ تو زیر بحث صورت میں جہاں تک ممکن ہوگا، عقد کا تعلق ذکر کردہ اشخاص سے ہوگا۔ چنانچہ غلام سے بعیدہ عقد متعلق ہوگا، کیونکہ یہ ممکن ہے۔ اور آزاد کو غلام فرض کر کے اس کی قیمت سے عقد متعلق ہوگا۔ کیونکہ عین آزاد شخص سے تعلق ممکن نہیں ہے۔ اور محمدؐ کی اصل یہ ہے کہ مشارالہ اگر مسمیٰ کی جنس سے ہو تو عقد کا تعلق مشارالہ سے ہوتا ہے، اور آزاد شخص غلام کی جنس سے ہے، کیونکہ دونوں کی جنس منفعت ایک ہے۔ لہذا یہاں بھی عقد کا تعلق دونوں سے ہے، لیکن مسمیٰ اور مہر مثل کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لئے مہر مثل واجب ہوگا دیکھئے! بالفرض اگر دونوں آزاد ہوتے تو مہر مثل واجب ہوتا۔ لہذا یہاں بھی مہر مثل واجب ہوگا۔ اور جب مہر مثل واجب ہو گیا تو مسمیٰ واجب نہ رہا کیونکہ دونوں کا طبع ہونا متمنع ہے۔ اور ابو حنیفہؒ کی اس بات سے میں دو اصلیں ہیں۔ ایک تو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مہر ٹھہراتے ہوئے جب اشارہ حر کی طرف کیا جائے اور نام غلام کا لیا جائے تو تسمیہ سے کچھ متعلق نہیں ہوتا، بلکہ اسکا ذکر عدم ذکر کے برابر ہوتا ہے۔ دوسری اصل یہ ہے کہ جب عقد کی اضافت دو چیزوں کی طرف کی جائے، جن میں سے ایک مہر بن سکتی ہو اور دوسری مہر نہ بن سکتی ہو تو غیر صالح مہر کا ذکر لغو ہو جاتا ہے اور صالح مہر چیز مہر قرار پاتی ہے۔ جیسا کہ ایک عقد میں دو عورتوں سے نکاح کرے، جن میں سے ایک سے نکاح حلال ہو اور دوسری سے حلال نہ ہو تو جتنا مہر مقرر کیا گیا ہوگا، وہ سب اس عورت کو ملے گا، جس سے نکاح حلال ہے۔ اور اسی سے نکاح منقذ ہوگا۔ اور ایسا اس لئے کہا جاتا ہے کہ جہاں تک ممکن ہو، عقد و تسمیہ صحیح رہے اور لغو نہ ہو۔ اور زیر نظر صورت میں غلام مہر بننے کے لائق ہے۔ لہذا اس کا تسمیہ صحیح ہوگا، اور یہی مہر بننے کا بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم یا اسکی زیادہ ہو۔ اور اگر ایک گھر اور خادم کو مہر ٹھہرایا، اور خادم آزاد نکلا تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔

مسئلہ: اگر مہر ٹھہراتے ہوئے یوں کہا کہ سر کے کے ان دو مشکوں پر نکاح کرتا ہوں، لیکن ان میں سے ایک شراب کا مشکا نکلا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک عورت کو صرف دوسرا مشکا ملے گا بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم کے مساوی ہو، جیسا کہ دو غلام مہر ٹھہرانے کی صورت میں ہے، اور صاحبین کے نزدیک ذکر کردہ مشکا اور اس جیسا سر کے کا ایک اور مشکا عورت کو ملے گا۔ اصل ہم ذکر کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر مہر میں مال مقرر کیا اور اس کے ساتھ کوئی ایسی چیز بھی ضم کر دی، جو مال تو نہیں ہے، لیکن عورت کی اس میں منفعت ہے، مثلاً دوسری بیوی کو طلاق دے گا یا اسے اس کے شہر میں ہی رکھے گا یا قصاص معاف کر دے گا، تو ایسی صورت میں اگر وہ منفعت پوری کر دیتا ہے تو عورت کو صرف مقرر کردہ مال ہی ملے گا، بشرطیکہ وہ جس درہم یا اس سے زیادہ مالیت کے

مساوی ہو کیونکہ اس نے ایسی چیز مقرر کی، جو بذاتہ مہر بن سکتی ہے، اور عورت کی منفعت کو شرط ٹھہرایا تو اگر وہ شرط پوری کر دیتا ہے تو تسمیہ مہر صحیح ہوا اور دس درہم اس کا مہر قرار پایا۔ اور اگر اس نے شرط منفعت پوری نہیں کی تو اسے مہر مثل ملے گا۔ پھر دیکھا جائے گا، اگر مقرر کردہ مال مہر مثل کی مثل ہے یا اس سے زیادہ ہے تو صرف وہی ملے گا، اور اگر وہ مہر مثل سے کم ہے تو ہمارے نزدیک ہر مثل پورا کیا جائے گا۔ زفر فرماتے ہیں کہ اگر شرط کردہ چیز بھی مال ہی ہے، مثلاً مہر کے ساتھ یہ شرط لگا دی کہ اسے کوئی تحفہ دے گا، پھر وہ شرط پوری نہیں کی، تو مہر مثل پورا کیا جائے گا، اور اگر شرط کردہ چیز غیر مال ہے، مثلاً دوسری عورت کی طلاق یا اس کے شہر سے نہ نکالنا تو ایسی صورت میں اسے صرف مقرر کردہ مال ہی ملے گا۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز مال نہ ہو اس کی قیمت نہیں ہوتی، چنانچہ اگر وہ ضائع ہو جائے تو اس کی ضمان نہیں دی جاتی۔ اور مال ذو قیمت ہوتا ہے۔ تو جب اس نے مال عورت کو نہیں دیا تو اس کے لئے جائز ہے کہ پورا عوض وصول کرے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس باب میں اصل واجب تو مہر مثل ہے۔ اور مہر مثل سے عدول صرف اسی صورت میں ہوتا ہے، جبکہ تسمیہ مستحکم ہو۔ تو اگر منفعت کی شرط پوری کر دیتا ہے تو تسمیہ قرار پکڑ گیا، لہذا مسمیٰ ہی واجب ہوگا، اور اگر شرط منفعت پوری نہیں کی تو تسمیہ مقرر نہ ہوا کیونکہ وہ عورت صرف اتنے مال پر راضی نہ تھی بلکہ اس کے ساتھ دوسری منفعت بلانے سے راضی ہو جاتی تھی۔ اور وہ منفعت ایسی ہے، جو مدت استیفاء کے دوران میں شرعاً مرغوب اور درست ہے۔ تو جب اس نے منفعت ادا نہیں کی تو تسمیہ مقرر نہ ہوا۔ لہذا اس کا حق عوض اصل یعنی مہر مثل میں باقی رہا۔ اور اگر مقرر کردہ مال مہر مثل کی یا اس سے زیادہ ہے تو صرف وہی ملے گا، کیونکہ اس کا حق اتنا ہی ہے، اور اگر وہ ہر مثل سے کم ہے تو مہر مثل پورا جائے گا۔

اسی سے ملتی جلتی ایک صورت یہ ہے کہ نکاح کیا اور مہر صحیح کے ساتھ شراب کے کچھ رطل بھی مقرر مقرر کئے، تو اسے صرف مہر مسمیٰ ہی ملے گا، بشرطیکہ وہ دس درہم یا اس سے زیادہ ہو۔ اور صام باطل ہو جائے گا، اس صورت میں مہر مثل پورا نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کا حق اسے مل گیا۔ اور اگر مہر دس درہم سے کم مقرر کیا تھا تو بھی مہر مثل پورا نہیں کیا جائے گا، بلکہ صرف دس درہم دیے جائیں گے، کیونکہ مسلم کے حق میں شراب کا مہر مقرر کرنا صحیح ہی نہیں ہے، کیونکہ مسلم کے لئے شراب سے اتقاء حرام ہے۔ لہذا بقدر شراب مہر کا عوض جائز ہی نہیں۔ سو شراب کا مہر مقرر کرنا کالعدم ہوا گو یا اس نے صرف مہر صحیح ہی مقرر کیا تھا، لہذا وہی عورت کو ملے گا۔ یہ خلاف پہلے مسئلہ کے۔

مسئلہ ہاتھی سے یہ بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اگر اپنی باندی کو اس معاہدہ پر آزاد کیا کہ مجھ سے نکاح کرو گی، اور اس نے قبول کر لیا، تو وہ آزاد ہو جائے گی۔ کیونکہ اس نے عوض کے بدلے اسے آزاد کیا ہے، سو اس عوض کو قبول کرتے ہی مالک کی ملکیت مائل ہو جائے گی، جیسا کہ معاملہ بیع میں ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ اور جیسا کہ اگر لوں کہے کہ تم ہزار درہم پر آزاد ہو، اور وہ قبول کرنے کو فوراً آزادی مل جاتی ہے، یہ خلاف جبکہ غلام کو یہ کہا کہ "اگر تم نے ایک ہزار درہم مجھے ادا کر دیے تو تم آزاد ہو، کہ اس

صورت میں محض قبول کر لینے سے آزاد نہیں ہوگا، جب تک کہ ادا نہیں کر دیتا۔ کیونکہ اس میں حریت کا معاوضہ طے نہیں کیا جا رہا، بلکہ حریت کو ایک شرط کے ساتھ معلق کیا جا رہا ہے، اور ابھی تک وہ شرط نہیں پائی گئی۔ پھر مذکورہ بالا صورت میں جب آقا کا قول قبول کرنے سے وہ باندی آزاد ہو گئی تو اس کے بعد دو صورتیں ہیں، یا تو اس سے نکاح کرے گی یا نکاح سے انکار کر دے گی۔ اگر اس سے نکاح کر لیا تو دیکھا جائے گا، اگر آقا نے اعتناق کے علاوہ کوئی مہر مالی مقرر کیا ہے، تو اسے وہی مہر ملے گا، بشرطیکہ وہ دس درہم یا اس سے زیادہ ہو۔ اور اگر دس درہم سے کم مہر مقرر کیا تھا تو دس درہم دیئے جائیں گے اور اگر بالکل مہر مقرر نہیں کیا تھا تو ابو حنیفہ و محمدؑ کے قول کے مطابق اسے مہر مثل ملے گا، اور ابو یوسفؑ فرماتے ہیں کہ اس کا اعتناق ہی اس کا مہر ہے، اس کے سوا اسے کچھ نہیں ملے گا۔ ابو یوسفؑ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عتق میں مالیت پائی جاتی ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اس کے عوض مال لینا جائز ہے، مثلاً اپنا غلام مال کی کچھ مقدار پر آزاد کرتا ہے تو یہ جائز ہے۔ لہذا عتق کا مہر بننا بھی درست ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ عتق مال حقیقی نہیں ہے۔ کیونکہ اعتناق ابطال مالکیت کا نام ہے لہذا عتق مال کیسے ہو سکتا ہے؟ ہاں! اس کے عوض مال لینا جائز ہے۔ لیکن یہ اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ عتق بذاتہ مال ہے۔ دیکھئے! طلاق مال نہیں ہے، لیکن اس کے عوض مال لینا جائز ہے۔ اسی طرح قصاص کا بدل لینا جائز ہے، حالانکہ آزاد شخص مال نہیں ہوتا۔ اور اگر اس باندی نے آقا کے ساتھ نکاح کرنے سے انکار کر دیا تو اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ وہ آزاد اور خود مختار ہے، لہذا اس سے جبری نکاح نہیں ہو سکتا۔ ہاں البتہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک وہ لکھا کر اپنی قیمت آقا کو ادا کرے گی۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ سعایہ اس پر ضروری نہیں ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سعایہ گردن چھڑانے کے لئے واجب ہوتی ہے۔ اور یہ عورت تو پہلے ہی آزاد ہے، لہذا اس پر سعایہ واجب نہیں ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ آقا کسی منفعت کے بغیر اسے آزاد کرنے پر راضی نہیں ہوا تھا، بلکہ اس کے سامنے یہ منفعت تھی کہ یہ اس سے نکاح کرے گی۔ اور یہ ایسی منفعت ہے، جو مرغوب فیہا ہے لیکن اب اس کے انکار کی وجہ سے اس منفعت کا حصول متعذر ہو گیا، لہذا قیمت کو باندی کا قائم مقام ٹھہرایا جائیگا، تاکہ اسے نقصان نہ ہو۔ باقی سعایہ کے حوالے سے زفرؒ نے جو کچھ کہا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ سعایہ کبھی گردن چھڑانے کے لئے ہوتی ہے، اور ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق یہ مستغنی مکاتب کے حکم میں ہوتا ہے، اور کبھی سعایہ گردن چھڑانے کے لئے نہیں بلکہ گردن پر لازم شدہ کوئی حق ادا کرنے کے لئے ہوتی ہے، جیسے مرہون غلام کو اگر ماہن آزاد کر دے اور وہ تنگ حال ہو، تو اس پر سعایہ واجب ہے۔ اور جیسا کہ آقا اگر اپنے غلام کو کہے کہ تو اپنے گردن کی قیمت پر آزاد ہے، اور وہ قبول کر کے آزاد ہو جائے تو اس پر سعایہ واجب ہوتی ہے، اسی طرح یہاں بھی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی عورت سے اس کے باپ یا اس کے کسی ذی رحم محرم یا کسی غلام، جو اس سے کوئی عتقی تعلق نہیں رکھتا، کے عتق پر نکاح کرتا ہے (اور عورت قبول کر لیتی ہے، تو محض قبول کر لینے سے غلام کو آزادی مل جائے گی، پھر دیکھا جائے گا، کہ اس نے اس عورت کی طرف سے آزادی کا ذکر کیا

ہے یا نہیں۔ اگر عورت کی طرف سے آزادی کا ذکر نہیں ہے، اور وہ عورت اسے قبول کر لیتی ہے، تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولادہ خاندان کو ملے گی، عورت کو نہیں کیونکہ آزاد کرنے والا خاندان ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق ولادہ آزاد کنندہ کو ملتی ہے۔ اور اگر اس کے سوا کوئی اور مہر مقرر نہیں کیا تھا تو عورت کو مہر مثل ملے گا، اور اگر کوئی اور مال مقرر کیا ہے تو مقرر کردہ ہی ملے گا، کیونکہ اس نے عتق کو پیغام نکاح کے قبول سے معلق کیا تھا۔ جب اس نے قبول کر لیا تو غلام آزاد ہو گیا لیکن غلام کی آزادی مہر نہیں بن سکتی، کیونکہ مال نہیں ہے۔ سو اگر آزادی کے علاوہ مال بھی مہر ٹھہرایا تھا تو وہی واجب ہے، کیونکہ مہر ٹھہرانا صحیح ہوا تھا، لہذا مستثنیٰ واجب ہو گا، اور اگر آزادی کے علاوہ کوئی مہر ذکر نہیں کیا تھا تو مہر مثل واجب ہو گا۔ اور اگر عورت سے قول و قرار کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ تمہاری طرف سے آزادی ہوگی، اور اس نے اسے قبول کیا تھا، تو وہ غلام عورت کی طرف سے آزاد ہو گا، اور ولادہ عورت کو ملے گی۔ اور یہی غلام اس کا مہر ہو گا، کیونکہ دوسرے کی طرف سے آزاد کرنا بھی ہو سکتا ہے، جبکہ پہلے اس کی ملکیت میں دے دیا جائے، تو وہ غلام پہلے عورت کی ملکیت میں آیا پھر اس کی طرف سے آزاد ہوا۔ جیسا کہ اگر ایک آدمی دوسرے سے کہے کہ تم اپنا غلام میرے کفارہ عیمین میں میری طرف سے ہزار درہم پر آزاد کر دو، تو یہ جائز ہے۔ اور یہ عتق آمر کی طرف سے ہوتا ہے۔ اور زیر بحث صورت میں جب عورت غلام کی مالک ہوئی، تو وہ مال تھا، اور مہر بن سکتا تھا، لہذا وہی مہر سمجھا جائیگا۔ گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جبکہ عتق پر نکاح کیا ہو۔ اور اگر اعتاق پر نکاح کیا، مثلاً یوں کہا کہ یہ غلام آزاد کروں گا۔ اور عورت قبول کر لیتی ہے، تو نکاح صحیح ہو گیا، لیکن یہاں محض قبول کر لینے سے غلام آزاد نہیں ہو گا، کیونکہ اس نے آزاد کرنے کا وعدہ کیا ہے، اور عتق وعدہ اعتاق سے ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اعتاق سے ثابت ہوتا ہے، تو جب تک وہ آزاد نہیں کرے گا، آزاد نہیں ہو گا، یہ خلاف پہلے مسئلہ کے، کہ وہاں نکاح عتق پر ٹھہرا تھا، اعتاق پر نہیں۔ پھر جب اسے آزاد کر دیا اور وہ آزاد ہو گیا، تو دیکھیں گے، کہ قول و قرار میں عورت کی طرف سے آزاد کرے کا ذکر ہوا تھا یا نہیں۔ اگر یہ ذکر نہیں ہوا تھا تو ولادہ خاندان کو ملے گی، عورت کو نہیں کیونکہ ولادہ عتق کو ملتی ہے، عورت کو مہر مثل ملے گا، بشرطیکہ اس کے علاوہ کوئی مہر مقرر نہ کیا گیا ہو، اور اگر اس کے علاوہ کوئی مال بھی مہر میں ٹھہرایا گیا ہے تو پھر وہی ملے گا۔ کیونکہ اعتاق مال نہیں ہے، بلکہ ابطال مالکیت کا نام ہے۔ غلام خواہ اجنبی ہو یا عورت کا محرم ہو، یہ صورت یہی حکم ہے۔ اور اگر عورت کی طرف سے آزاد کرنے کا ذکر کیا تھا، تو ولادہ عورت کو ملے گی، کیونکہ غلام اس کی ملکیت میں داخل ہو کر اس کی طرف سے آزاد ہوا۔ پھر اگر وہ غلام عورت کا محرم تھا، تو اس کی ملکیت میں داخل ہونے ہی آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر اجنبی تھا تو خاندان حسب وعدہ جب بھی آزاد کرے گا، اس آزاد کرنے کے عمل میں عورت کی طرف سے وکیل مہر ملے گا۔ اور اگر صورت مذکورہ میں خاندان نے آزاد کرنے سے انکار کر دیا، تو اسے مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ آزاد اور خود مختار ہے، ہاں البتہ دیکھا جائے۔

گا، اگر اس کے علاوہ کوئی مال مہر میں مقرر نہیں کیا گیا تو اسے مہر مثل ملے گا، کیونکہ اعتاق کو مہر بنانا صحیح نہیں ہے، اور کوئی دوسری چیز بھی مہر نہیں ٹھہرائی گئی، لہذا مہر مثل ہی واجب ہوگا، اور اگر کچھ اور مال بھی مقرر کیا تھا تو اگر وہ مہر مثل کی مثل ہے یا اس سے زیادہ ہے، تو وہی ملے گا، کیونکہ خاوند زیادہ دینے پر راضی تھا۔ اور اگر وہ مہر مثل سے کم ہے اور غلام عورت سے کوئی ایسی تعلق بھی نہیں رکھتا، تو جتنا مقرر کیا ہے، اتنا ہی ملے گا، کیونکہ یہ ایک ایسی شرط تھی جس میں عورت کی کوئی ظاہری منفعت نہیں ہے، لہذا شرط پوری نہ کر کے اس نے عورت کو کوئی دھوکا نہیں دیا۔ اور اگر وہ غلام عورت کا محرم ہے، تو پھر مہر مثل پورا کیا جائے گا، کیونکہ وہ اس شرط پر مہر مثل چھوڑنے پر راضی ہوئی تھی۔ اس کے بغیر راضی نہ تھی (اور اس میں اسکی منفعت بھی ہے) لہذا وعدہ پورا نہ کر کے اس نے دھوکا دیا ہے۔ تفصیل مذکور اس صورت میں ہے، جبکہ عورت کی طرف سے آزاد کرنے کا ذکر نہ ہو۔ لیکن اگر اس شرط پر نکاح کیا کہ یہ غلام تمہاری طرف سے آزاد کروں گا، اور عورت اسے قبول کر لیتی ہے، تو نکاح صحیح ہوگا اور غلام عورت کی ملک بن گیا۔ پھر اگر وہ غلام عورت کا ذی رحم محرم ہے، تو ملکیت میں داخل ہوتے ہی آزاد ہو جائے گا، کیونکہ ذی رحم کو ملکیت میں لینے کا یہی حکم ہے۔ اور یہ غلام ہی اس کا مہر ہوگا، کیونکہ غلام پہلے اس کی ملکیت میں داخل ہوا، پھر آزاد ہوا۔ اور اگر وہ غلام عورت سے اجنبی ہے تو خاوند عورت کی طرف سے آزاد کرنے کا وکیل ہوگا۔ پھر اگر خاوند نے منصب و کالت سے معزول ہونے سے پہلے آزاد کر دیا تو آزادی عورت کی طرف سے واقع ہوگی اور اگر اس اثنا میں عورت نے اسے منصب و کالت سے معزول کر دیا تو یہ عزل صحیح ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل:

مہر صحیح ہونے کی دوسری شرط

مقرر کردہ مہر کی جہالت اور عدم تعین مہر مثل کی جہالت اور عدم تعین سے بڑھ کر نہ ہو۔ اس باب سے میں حاصل کلام یہ ہے کہ بنیادی طور پر مہر ~~مطلق~~ سے خالی نہیں یا وہ معین و مشارالیه ہوگا اور یا غیر معین ہوگا۔ سو اگر وہ معین و مشارالیه ہے تو اس کا تسمیہ و تقریر صحیح ہے، خواہ وہ کوئی ایسی چیز ہو، جو عقود معاوضہ میں تعین سے متعین ہو جاتی ہے، مثلاً کوئی سامان زمین، حیوان اور دراہم و دنانیر کے علاوہ کیلی دوزنی اشیاء، یا کوئی ایسی چیز ہو، جو عقود معاوضہ میں متعین نہیں ہوتی۔ جیسے دراہم و دنانیر میں بہر صورت ان کا مقرر کرنا صحیح ہے، کیونکہ یہ ایسا مال ہے جس میں کوئی جہالت نہیں ہے، ہاں اتنا ہے کہ اگر وہ ایسی چیز ہے، جو تعین سے متعین ہو جاتی ہے تو اس میں خاوند کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ عورت کی رضا کے بغیر عین کو روک لے اور اس کی بجائے کوئی اور دے دے، کیونکہ مشارالیه عقد میں متعین ہو چکا ہے، جس کی وجہ سے وہ چیز بعینہ عورت کا حق بن گئی ہے۔ لہذا اس پر واجب ہے کہ بعینہ وہی چیز عورت کو سپرد کر دے۔ اور اگر وہ کوئی ایسی چیز ہے، جو تعین سے متعین نہیں ہوتی تو خاوند کے لئے جائز ہے کہ ذکر کردہ چیز کی بجائے جس نوع و قدر اور وصف میں اس کی ہم مثل چیز دے دے، کیونکہ

حبیب وہ چیز تعین سے متعین نہیں ہوتی، تو اس کے ذکر کرنے سے مجازاً جنس، نوع، قدر اور وصف میں اس کی ہم مثل چیز دینا مراد ہوتا ہے۔ اور اگر ہونے یا چاندی کی ڈلی مہر ٹھہرائی ہے۔ تو ایک روایت کے مطابق بعینہ متعین ڈلی دینا واجب ہے، کیونکہ یہ سامان کی طرح تعین سے متعین ہو جاتی ہے۔ اور دوسری روایت کے مطابق بعینہ اسی ڈلی پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ ڈھالے ہوئے سونا چاندی کی طرح ڈلی بھی تعین سے متعین نہیں ہوتی۔ اور اگر ذکر کردہ مہر غیر متعین ہے تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں۔ یا وہ بالکل ہی مجھول ہو گا کہ جنس، نوع، قدر اور وصف سب کچھ غیر معلوم ہو گا اور یا جنس و نوع معلوم ہوگی اور قدر و صفت مجھول ہوگی۔ سو اگر مہر بالکل ہی مجھول ہے، مثلاً کسی

حیوان یا کسی مویشی یا کسی کپڑے یا کسی گھر کو مہر ٹھہرایا اور تعین نہیں کیا، تو یہ صحیح نہیں ہو گا عورت کو مہر مثل لے گا جتنا بھی ہو۔ کیونکہ جنس کی جہالت ناقابل برداشت ہے۔ اس لئے کہ ”حیوان“ اسم جنس ہے جس کے تحت مختلف انواع داخل ہیں، پھر ہر نوع کے نیچے مختلف اشخاص ہیں۔ اسی طرح مویشی اور کپڑا ہے۔ کیونکہ کپڑے کے اسم کا اطلاق سوتی، ریشمی، اونی ہر قسم کے کپڑے پر ہوتا ہے اور پھر ہر ایک کے تحت مختلف انواع ہیں۔ اسی طرح گھر کا لفظ ہے، کیونکہ گھر بھی چھوٹا بڑا ہوتا ہے، اس کی ہیئت اور حدود

اربعہ میں بھی اختلاف ہوتا ہے، محل وقوع کے لحاظ سے اس کی قیمت میں بھی بے انتہاء تفاوت ہوتا ہے لہذا یہ جہالت ناقابل برداشت ہے، اور جنس کی جہالت کے ساتھ لاحق ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ عوض اگر مجھول ہو تو معاملہ صحیح نہیں ہوتا۔ جیسا کہ بیع و اجارہ میں ہے۔ کیونکہ اس جہالت کا انجام منازعت ہے۔ لیکن مہر کے باب میں کچھ جہالت گوارا کی جاتی ہے، اور اس پر اجارہ ہے۔ کیونکہ مہر مثل نکاح صحیح میں واجب ہوتا ہے، اور یہ واضح ہے کہ مہر مثل میں ایک گونہ جہالت پائی جاتی ہے۔ جو جس چیز کی جہالت مہر مثل میں جہالت کی مثل ہو یا اس سے کم ہو تو وہ قابل برداشت ہے۔ اور مہر مثل کے حوالے سے اس کا مقرر کرنا صحیح ہے۔ اور جس چیز کی جہالت مہر مثل کی جہالت سے بڑھ کر ہو تو اس کے ساتھ اصولی معاملہ روا رکھا جائے گا اور اس کا مقرر کرنا صحیح نہ ہو گا۔ جیسا کہ باقی اعراض میں ہوتا ہے۔ اس قاعدے کی روشنی میں غور کیجئے، تو واضح ہو جاتا ہے کہ حیوان، کپڑے اور گھر کی جہالت مہر مثل کی جہالت سے بڑھ کر ہے۔ کیونکہ جب دو عورتیں مال، جمال، عمر، عقل، دین، شہر اور عفت میں مساوی ہوں تو پھر ان

میں اتنا تفاوت باقی نہیں رہتا۔ تو اس طرح مہر مثل میں بہت کم جہالت پائی جاتی ہے، لیکن جنس اور نوع کی جہالت نائد از حد ہے اور مہر مثل کی نسبت اس میں کہیں زیادہ جہالت پائی جاتی ہے، لہذا مجھول الجنس والنوع چیز کا مہر مقرر کرنا صحیح نہیں ہے۔ اور اگر مقرر کردہ چیز کی جنس اور نوع تو معلوم ہے، لیکن قدر اور صفت معلوم نہیں، جیسا کہ کسی غلام یا باندی یا گھوڑے یا اونٹ یا گدھے یا مروی کپڑے

یا ہدیہ کپڑے کو مہر ٹھہرائے تو یہ صحیح ہے۔ اور اس صورت میں عورت کو درمیانہ درجہ کی مقرر کردہ چیز ملے گی۔ اور خاوند کو اختیار ہے، کہ عورت کو درمیانہ درجہ کی وہ چیز دے دے یا اس کی قیمت دے دے۔ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ ایسی چیز کا بھی مہر ٹھہرانا صحیح نہیں ہے۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر مٹی کا وصف مجھول ہے۔ لہذا اس کا مقرر کرنا درست نہیں ہے، جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے۔ جب یہ ہے کہ وصف کی جہالت بھی جنس کی جہالت کی طرح سبب منازعت بن سکتی ہے، اور جہالت جس مانع صحت ہے۔ اسی طرح جہالت وصف بھی مانع صحت مہر ہو، ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح

میں غیر مال کے عوض مال ہوتا ہے۔ اور جس حیوان کی جنس اور نوع تو معلوم ہو، لیکن صفت معلوم نہ ہو، وہ غیر مال کا بدل ہو کر بطور دین دے میں واجب ہو سکتا ہے، جیسا کہ دیت میں ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ: ”مومن جان کے عوض سوا دنت میں“۔ اور یہاں بضع بھی مال نہیں ہے، اس لئے اس کے بدل میں حیوان کا بطور دین دے میں واجب ہونا ممکن ہے۔

میز اس لئے کہ ان اصناف میں سے درمیانہ درجہ کی کسی چیز کی جہالت مہر مثل کی جہالت کے مثل بلکہ اس سے بھی کم تر ہے۔ اور مہر مثل کی جہالت جب مانع صحت نہیں ہے تو یہ بھی مانع نہ ہوگی۔ ہاں معمول الوصف چیز کا بیع میں ٹمن ٹھہرانا اس لئے صحیح نہیں ہے، کہ بیع میں بدل کی جہالت بالکل ناقابل عمل ہے، خواہ کم ہو یا زیادہ۔ جبکہ نکاح میں معمولی جہالت گوارا کی جاتی ہے۔ جیسا کہ مہر مثل کی جہالت قابل برداشت ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ بیع میں کس کساکر معاملہ کہا جاتا ہے اور ایک دوسرے کی غلطی سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کی جاتی ہے، لہذا اس میں معمولی سی جہالت کا انجام منازعت ہو سکتا ہے، جبکہ نکاح میں مسامحت اور مروت برتی جاتی ہے، اس لئے اس میں مہر مثل یا اتنی جہالت درگزر کی جاتی ہے۔ ہر باقی مذکورہ بالا صورت میں درمیانہ درجہ کی چیز اس لئے واجب ہوتی ہے کہ اس میں جانبین کی رعایت ہے۔ کیونکہ عمدہ واجب ٹھہرانے میں فائدہ کا نقصان ہے، اور گھٹیا دینے میں عورت کا گھٹا ہے، لہذا عدل یہ ہے کہ درمیانہ درجہ کی چیز واجب قرار دی جائے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ”خیوالہ موس او ساطھا“ کا یہی مطلب ہے۔ اس باب میں درمیانہ چیز کے اعتبار کرنے میں اصل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس عورت نے اپنے موالی کے اذن کے بغیر نکاح کر لیا تو اس کا نکاح باطل ہے، اور اگر اس نکاح کے بعد خاوند سے قربت ہو گئی ہو تو عورت کو مہر مثل ملے گا، کم نہ زیادہ“ عبداللہ بن مسعود نے مفوضہ کے بارے میں فرمایا کہ ”میرے خیال میں اسے مہر مثل دیا جائے گا، اس میں نہ کمی کی جائے گی نہ بیشی“ اس کی وجہ اور حکمت اور پر مذکور ہو چکی ہے۔ یہی درمیانہ چیز اور اس کی قیمت کے درمیان اختیار اتوا اس کی وجہ یہ ہے کہ حیوان دے میں مطلقاً ثابت نہیں ہوتا۔ دیکھئے مال کے عوض مال کی صورت میں حیوان بطور دین ذمہ میں ثابت نہیں ہوتا، اسی طرح اتلاف کی ضمان کی صورت میں بھی ذمہ میں واجب نہیں ہوتا چنانچہ اگر حیوان ہلاک کر دیا تو اس کی ضمان اس جیسے حیوان سے نہیں بلکہ قیمت سے دی جاتی ہے۔ تو فی الجملہ ذمہ میں واجب ہونے کی حیثیت سے ہم نے درمیانہ درجہ کی چیز کو واجب قرار دیا، اور مطلقاً ثابت نہ ہونے کی حیثیت سے بعینہ وہی چیز یا اس کی قیمت دینے کا اختیار رکھا، تاکہ دونوں شبہوں پر عمل ہو جائے۔ نیز اس لئے کہ درمیانہ چیز کا علم بواسطہ قیمت ہی ہو سکتا ہے، تو استحقاق میں اصل قیمت ہوئی، لہذا تسلیم میں بھی اصل ہوگی۔ باقی اس میں اختیار خاوند کو ہے، عورت کو نہیں۔ کیونکہ دعویٰ حق تو خاوند پر ہے، لہذا اختیار بھی اسے ملے گا۔

مسئلہ: اگر گھرا اور خادم مہر ٹھہرایا تو درمیانہ گھر دیا جائے گا۔ جو عام طور پر عورتوں کو شادی کے موقع پر دیا جاتا ہے۔ چنانچہ اہل شہر کے ہاں اینٹ اور پتھر کا مکان مراد لیا جائے گا اور اہل بادیاہ کے یہاں اس سے مراد بالوں کا گھر ہوگا۔ اور خادم بھی درمیانہ دیا جائے گا، کیونکہ ان اصناف میں سے جب چیز کا مطلقاً ذکر کیا جائے تو عادتاً متوسط مراد ہوتا ہے۔ اور متوسط کی جہالت مہر مثل کی جہالت

کی مثل بلکہ کمتر ہے لہذا یہ صحت مہر میں مانع نہیں ہوگا، جیسا کہ اگر متوسط کی صراحت کر دیتا تو صحیح ہوتا۔ اور اگر عمدہ، متوسط یا ردی کی وضاحت کر دی تو پھر وہی ملے گا۔ جس کی وضاحت کی ہے۔ اگر اس شے کی جگہ قیمت ادا کرنا چاہتا ہے، تو عورت کو قیمت قبول کرنا پڑے گی، کیونکہ اصل قیمت ہی ہے۔ دیکھئے! گھٹیا، بڑھیا اور درمیانہ کا پتہ قیمت ہی سے چلتا ہے، تو قیمت ان صفات کی معرفت اور پہچان ہوتی۔ لہذا اصل واجب قیمت ہی ہوتی ہے، تو ادائیگی میں بھی یہی اصل ہوگی۔ چنانچہ اگر خاوند قیمت ادا کر رہا ہے تو عورت کو قبول کرنا ہوگی۔

مسئلہ: اگر غلام مہر ٹھہرایا تو صحیح ہے۔ اور درمیانہ غلام دیا جائے گا۔ اور اگر سفید غلام مہر ٹھہرایا تو بھی بلا شک صحیح ہے، کیونکہ جب بلا وصف اس کو مہر بنانا صحیح ہے، تو وصف بیان کر کے بعد مہر بنانا بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا۔ اور اس صورت میں عمدہ غلام عورت کو ملے گا۔ کیونکہ سفید سے مراد عرف میں عمدہ غلام لیا جاتا ہے۔ اُن کے عرف میں جید سے رومی غلام، متوسط سے سندھی غلام اور ردی سے ہندی غلام مراد ہوتا ہے۔ اور ہمارے عرف میں جید سے ترکی، متوسط سے رومی اور ردی سے ہندی غلام مراد ہوتا ہے۔ ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ جید خادم کی قیمت پچاس دینار، متوسط کی چالیس دینار اور ردی کی بیس دینار ہے۔ اور درمیانہ گھر کی قیمت چالیس دینار ہے۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس کا فیصلہ ریٹ چڑھنے اور گرنے کے مطابق کیا جائے گا۔ اور یہ کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے۔ ابو حنیفہ کے زمانے میں ریٹ ایک جگہ پر ٹھہرا ہوا تھا، تو انہوں نے مذکورہ فیصلہ فرمایا، صاحبین کے دور میں قیمت میں تغیر شروع ہو گیا تو انہوں نے اسے حالات پر چھوڑ دیا۔ سو ہر ایک نے اپنے زمانے کے عرف کے مطابق جواب دیا۔ بہر کیف قیمت میں معتبر عرف ہے، اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ اگر گھر اور خادم مہر ٹھہرایا اور درمیانہ گھر اور خادم واجب ہو گیا۔ پھر عورت نے خاوند سے درمیانہ کی قیمت چھوڑ کر کم پر صلح کر لی مثلاً ساٹھ یا ستر دینار مان گئی، جبکہ ان کی کل قیمت اسی دینار بنتی ہے تو یہ جائز ہے، کیونکہ وہ صاحبہ حق ہے اور حقدار جتنا چاہے اپنا حق چھوڑ دے۔ اور جتنا چاہے لے لے۔ اور اس کی ادائیگی نقد، ادھار دونوں طرح جائز ہے، کیونکہ صلح عین پر واقع ہوئی ہے کہ اس کا کچھ حصہ ساقط کر دیا گیا ہے، لہذا باقی بھی عین واجب ہی ہے، اس لئے اس میں تاخیر جائز ہے۔ اور اگر سو دینار پر صلح کی تو زیادت پائل ہے، کیونکہ مقرر کردہ چیز کا اگر ریٹ مقرر نہ ہو تو قیمت عقد سے ملے ہوتی ہے، اور جب طے شدہ قیمت اس کا حق بن چکی ہے تو اس حق سے زیادہ پر صلح کرنا جائز نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر مقرر کردہ مہر کی جنس، نوع، قدر اور صفت ہر چیز معلوم ہے، مثلاً دراہم و دنانیر کے سوا اسی وصف کردہ کیلی یا ذرنی کو مہر ٹھہراتا ہے تو یہ صحیح ہے۔ کیونکہ یہ مال معلوم ہے، اس میں کچھ جہالت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسی چیز بطور دین ذمہ میں مطلقاً ثابت ہو جاتی ہے، چنانچہ اس کی بیع اور تسلیم جائز ہے۔ اور اس کی ضمان مثل سے ہوتی ہے۔ لہذا خاوند کو یہی چیز دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور عورت کی رضا کے بغیر اس کے عوض کوئی اور چیز دینا جائز نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر کسی کیلی یا ذرنی کو مہر ٹھہرایا، لیکن اس کا وصف بیان نہ کیا تو بھی صحیح ہے، کیونکہ اس مال کی جنس اور نوع معلوم ہے، لہذا اس کا مقرر کرنا صحیح ہے۔ پھر اگر خاوند چاہے تو درمیانہ درجہ کی وہ چیز دے دے اور چاہے تو اس کی قیمت دے دے۔ اگر کسی نے اپنی جامع میں یہ نہی ذکر کیا ہے۔ اور جن کی توضیح نہ دایت یہ ہے کہ ایسی صورت میں درمیانہ چیز دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ کرخی کی روایت کی

وجہ یہ ہے کہ قیمت اصل ہے، کیونکہ اسی سے کسی چیز کے درمیان ہونے کا پتہ چلتا ہے، لہذا ادائیگی میں قیمت اصل ہوگی۔ جیسا کہ غلام میں ہے۔ اور حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ایسی صورت میں درمیانہ چیز شرع کی طرف سے واجب ہوتی ہے، لہذا اس میں شرع کی طرف سے تعیین پائی گئی۔ تو یوں ہو گیا، گویا درمیانہ چیز خود متعین کی تھی، اور اگر صراحتاً ایسا کرتا، تو وہی چیز دنیا لازم ہوتی، تو یہاں بھی ایسا ہوگا۔ بخلاف غلام کے، کہ اگر صراحتاً درمیانہ درجہ کا غلام دینے کا ذکر کرتا، تو بھی وہی دنیا لازم نہ ہوتا۔ تو محض شرع کی طرف سے تعیین کی صورت میں بھی یہ لازم نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: رہے کپڑے! تو اس کے بارے میں ”اصل“ میں مذکور ہے کہ اگر موصوفہ کپڑوں کو مہر ٹھہرایا تو اسے اختیار ہے، چاہے وہی کپڑے دے، اور چاہے تو ان کی قیمت دے دے، ”اصل“ میں وقت مقرر کرنے یا نہ کرنے کی کوئی تفصیل مذکور نہیں۔ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر کپڑے دینے کا وقت مقرر کیا تھا تو وہی کپڑے دینا ضروری ہوں گے، اور اگر کوئی وقت مقرر نہیں کیا تھا تو عورت کو قیمت ملے گی۔ اور ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ مقرر کردہ کپڑے دینا ضروری ہیں۔ اس روایت میں وقت کی کوئی تفصیل بیان نہیں ہوئی۔ اور یہی زفر کا قول ہے۔ ”اصل“ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے ذمہ میں مطلقاً ثابت نہیں ہوتے، کیونکہ یہ ذوات الامثال نہیں ہیں۔ اتلاف کی صورت میں ان کی ضمان قیمت سے ہوتی ہے، مثل سے نہیں۔ اور عقود معاوضہ میں بھی بذاتھا ذمہ میں ثابت نہیں ہوتے، بلکہ بواسطہ تعیین وقت ثابت ہوتے ہیں، لہذا یہ غلاموں کی طرح ہیں۔ اور غلام کی صورت میں بعینہ غلام دینا ضروری نہیں ہوتا، بلکہ قیمت دینا بھی جائز ہوتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وقت مقرر کرنے سے یہ ذمہ میں مطلقاً ثابت ہونے کے لائق ہو گئے، دیکھئے! بیع سلم میں کپڑے ذمہ میں ثابت ہوتے ہیں۔ لہذا کپڑے دینا ہی ضروری ہوگا۔ بلکہ ادنیٰ یہی ہے، کیونکہ بیع میں بدل جہالت کا ذرا بھی احتمال نہیں رکھتا۔ اور مہر میں معمولی جہالت گوارا ہوتی ہے، توجب بیع سلم میں کپڑے ذمہ میں ثابت ہو سکتے ہیں، تو نکاح میں بدرجہ ادنیٰ ذمہ میں ثابت ہو سکیں گے۔ ابو حنیفہؒ سے دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ ذمہ میں کپڑوں کے ثبوت سے مانع جہالت تھی، وصف بیان کرنے سے جہالت زائل ہو گئی۔ لہذا کپڑے بطور مہر بھی ذمہ میں ثابت ہو سکتے ہیں۔ باقی بیع سلم میں ان کا تاویل کے بغیر صحیح نہ ہونا اس وجہ سے نہیں ہے کہ ان کا علم تاویل پر موقوف ہے، بلکہ اس لئے ہے کہ بیع سلم مشروع ہی ہو چکا ہوئی ہے، جبکہ مہر میں اہل وقت شرط نہیں ہے۔ سو ان کا مہر میں تاویل کے بغیر ثابت ہونا یوں ہے، جیسے بیع سلم میں تاویل کے ساتھ ثابت ہونا، لہذا مہر صورت کپڑے دینا ہی ضروری ہوں گے۔

مسئلہ: اگر یوں کہنا نہ ”میں نے تجھ سے ایک ہزار یا دو ہزار درہم پر نکاح کیا“ تو یہ تسمیہ فاسد ہے۔ اور عورت کو مہر مثل۔ ”گا۔ یہ ابو حنیفہؒ کا قول ہے۔“ اگر مہر مثل ذکر کردہ دو رقموں میں سے کمتر کی مثل ہے یا اس سے بھی کم ہے تو اسے کمتر رقم ملے گی، ہاں اگر عاوند زیادہ تر رقم دینے پر راضی ہو جائے تو کوئی حرج نہیں۔ اور اگر مہر مثل زیادہ تر رقم کی مثل ہے تو اسے زیادہ تر رقم ملے گی، مگر یہ وہ کمتر رقم لینے پر راضی ہو جائے۔ اور اگر اس کا مہر مثل کم تر سے اوپر

اور زیادہ تر سے نیچے ہے تو اس صورت میں عورت کو ہر مثل ملے گا۔ اور ابو یوسف و محمدؒ مذکورہ تمام صورتوں کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ تسمیہ صحیح ہے، اور ہر صورت عورت کو کمتر رقم ملے گی صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر مثل اس وقت اختیار کیا جاتا ہے، جب مسٹی کا ایجاب کم تغذیر ہو جائے۔ اور یہاں کوئی تغذیر نہیں ہے، کیونکہ کمتر کا ایجاب ممکن ہے۔ اس لئے کہ یہ متعین ہے، اور زیادت میں شک ہے، لہذا متیقن رقم واجب ہوگی۔ جیسا کہ الگ اپنا غلام ایک ہزار یا دو ہزار پر آزاد کرے یا اپنی بیوی سے ایک ہزار یا دو ہزار پر خلع کرے تو یہ تسمیہ صحیح ہے، اور ایک ہزار واجب ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی ہو گا، ابو ضیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس میں مذکورہ دو چیزوں میں سے ایک کو غیر معین طور پر مہر ٹھہرایا گیا ہے کیونکہ لفظ "رد" دیا، سے دو چیزوں میں سے ایک چیز غیر معین طور پر مراد ہوتی ہے۔ اور وہ غیر معین چیز مجہول ہے۔ لہذا مہر مسٹی مجہول ہوا۔ اور یہ جہالت ہر مثل کی جہالت سے بڑھ کر ہے۔ دیکھئے لفظ "یا" کمتر اور زیادہ تر کے درمیان داخل ہو رہا ہے۔ لہذا یہ تسمیہ صحیح نہیں ہے۔ اس لئے ہر مثل واجب ہوگا، کیونکہ اس باب میں اصل واجب ہر مثل ہی ہے۔ اور ہر مثل سے عدول اس وقت ہوتا ہے، جب تسمیہ صحیح ہو۔ اور تسمیہ صحیح ہوتا ہے تعین مسٹی سے، اور تعین نہیں پائی گئی، لہذا ہر مثل واجب ہوگا۔ ہاں یہ خیال رکھا جائے کہ ہر مثل کمتر رقم سے کم نہ کیا جائے، کیونکہ خاوند اتنا دینے پر راضی ہے۔ اور زیادہ تر سے زیادہ نہ کیا جائے، کیونکہ اتنی مقدار پر عورت بھی راضی تھی۔ اس پر اس صورت کے حوالے سے اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے اور یوں کہتا ہے کہ یہ غلام یا یہ غلام جو میں چاہوں مہر میں دوں گا، یا ان دو میں سے جو تم چاہو، تمہارا مہر ہوگا، تو یہ تسمیہ صحیح ہے، اگرچہ مسٹی مجہول ہے، کیونکہ اس جہالت کا رفع ممکن ہے۔ دیکھئے! یہ جہالت صاحب اختیار کے اختیار سے ختم ہو سکتی ہے۔ لہذا یہ جہالت بہت معمولی ہے، اور ہر مثل کی جہالت کی مثل یا اس سے بھی کم ہے، سو یہ صحت تسمیہ سے مانع نہیں ہوگی۔ یہ خلاف پہلی صورت کے کہ وہاں جہالت کا انالہ ممکن ہی نہیں ہے، کیونکہ جب کسی کو اختیار ہی نہیں ہے، تو ہر ایک، دوسرے کی پسند کے خلاف کوئی چیز پسند کرے گا، لہذا یہاں عد سے زیادہ جہالت ہے، اس لئے یہ تسمیہ صحیح نہ ہوگا، اور بہ خلاف اعتناق اور خلع کی صورت کے، کہ وہاں کوئی اصل واجب مقرر نہیں ہے، جسے شک کی صورت میں اختیار کیا جاتا ہو۔ لہذا وہاں ذکر کردہ دو چیزوں میں سے متیقن واجب ہوگا، کیونکہ متیقن کا ایجاب بالکل مفت اعتناق و خلع سے اولیٰ ہے، کیونکہ اس پر خاوند اور آقا راضی نہیں ہیں۔ اور زیر بحث باب میں اصل واجب مقرر ہے، اور اس سے عدول تعین مسٹی کے وقت ہوتا ہے، اور جب کلمہ شک داخل کیا تو تعین نہ رہا، سو یہ تسمیہ کاغذ ہوا، اور واجب اصلی کا اپنا واجب ہوا۔

مسئلہ: اگر مہروں مقرر کیا کہ "اگر میری کوئی اور عورت نہ ہوئی تو مہر ایک ہزار اور اگر کوئی اور بیوی ہوئی تو مہر دو ہزار" یا "اگر عورت کو اس کے شہر سے دوسری جگہ نہ لے گیا تو مہر ایک ہزار اور اگر لے گیا

تو مہر دو ہزار، یا اگر یہ عورت باندی ہوئی تو مہر ایک ہزار اور اگر آزاد ہوئی تو مہر دو ہزار، یا اسی طرح کی کوئی شرط لگا کر مہر مقرر کرتا ہے، تو بلا شک یہ نکاح تو جائز ہے، کیونکہ نکاح مؤبد جس میں توقیت نہ ہو، شرط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتا کیونکہ ہم بتلا چکے ہیں کہ یہ شرط زیادہ سے زیادہ مہر پر اثر انداز ہونگی، کہ تسمیہ مہر فاسدہ ہے۔ اور فساد تسمیہ عدم تسمیہ سے بڑھ کر نہیں ہے، اور عدم تسمیہ سے نکاح فاسد نہیں ہوتا، تو فساد تسمیہ سے بدرجہ اولیٰ فاسد نہیں ہوگا۔ رہا اس صورت میں مہر کا معاملہ، تو شرط اول بلا خلاف جائز ٹھہرے گی۔ سو اگر اس نے شرط پوری کر دی تو اس شرط کے مطابق طے شدہ مہر ملے گا۔ اور اگر شرط پوری نہیں ہوتی۔ بایں طور کہ جو کہا تھا، اس کے خلاف پایا گیا یا اس کے خلاف عمل کیا تو عورت کو مہر مثل ملے گا۔ ہاں یہ خیال رکھا جائے کہ مہر مثل کمتر رقم سے کم نہ ہو، اور زیادہ تر سے زیادہ نہ ہو۔ یہ ابو حنیفہ کا قول تھا، ابو یوسف و محمد کا قول ہے کہ اس صورت میں دونوں شرطیں جائز ٹھہریں گی۔ زفر کا قول ہے کہ دونوں شرطیں فاسد ہوں گی۔ یہ مسئلہ اجابات کے ایک مشہور مسئلہ کی فرع ہے وہ یہ کہ آدمی کوئی کپڑا خیاط کو دے اور یہ کہے کہ اگر تو نے آج سی دیا تو ایک درہم ملے گا اور اگر کل سی تو نصف درہم ملے گا۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر شرط دوسری کے خلاف ہے، سو یہ جہالت تسمیہ کا موجب ہے، اس لئے دونوں تسمیہ فاسد ہوں گے، جیسا کہ اگر خیاط کو کہا کہ اگر رومی مسائل میں سی تو ایک درہم اور اگر فارسی مسائل میں سی تو نصف درہم ملے گا، کہ یہ تسمیہ فاسد ہے، ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ شرط اول بالا جماع صحیح واقع ہوتی ہے، اداس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر شرط پوری نہ ہو تو مہر مثل واجب ہو۔ سو اگر شرط ثانی کو بھی صحیح مانا جائے تو شرط اول اور تسمیہ اولیٰ کے مقتضی کی نفی ہو جاتی ہے۔ اور تسمیہ جب صحیح ہو تو پھر اس کے مقتضا کی نفی کرنا جائز نہیں ہے، لہذا لامحالہ شرط ثانی باطل ہوگی۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ خاوند نے جو دوسری عورت کو طلاق دینے یا شہر سے نہ نکالنے کی شرط لگائی ہے، کوئی لازم نہیں ہے، کیونکہ یہ محض وعدہ ہے، سو اس کے پورا نہ کرنے سے مہر و نکاح پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔

مسئلہ: اسی سے اس صورت کا حکم بھی معلوم ہو جاتا ہے کہ اگر یوں کہا کہ ”میں تم سے نکاح کرتا ہوں اور مہر کا فیصلہ اپنی رائے پر یا تمہاری رائے پر یا کسی اجنبی کی رائے پر چھوڑتا ہوں“ تو یہ تسمیہ فاسد ہے، کیونکہ محکوم یہ مجہول ہے، اور اس کی جہالت مہر مثل کی جہالت سے بڑھ کر ہے، لہذا تسمیہ صحیح نہیں ہوگا۔ پھر اگر مہر کا معاملہ اپنی رائے پر چھوڑنا تھا تو دیکھا جائے گا، اگر اس عورت کے مہر مثل یا اس سے زیادہ کا فیصلہ کیا تو یہی اسے ملے گا، کیونکہ وہ زیادہ دینے پر راضی ہے۔ اور اگر مہر مثل سے کم کا فیصلہ کیا تو عورت کو مہر مثل ہی ملے گا، مگر یہ کہ وہ کم پر راضی ہو جائے۔ اور اگر عورت کی رائے پر معاملہ چھوڑنا تھا اور اس نے مہر مثل یا اس سے کم کا فیصلہ کیا تو شک ہے، یہی ملے گا، کیونکہ وہ خود اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہے۔ اور اگر مہر مثل سے زیادہ کا فیصلہ کیا تو جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کا حق صرف مہر مثل بنتا ہے، مگر یہ کہ خاوند زیادہ دینے پر راضی ہو۔ اور اگر معاملہ اجنبی کے فیصلے پر موقوف تھا اداس نے مہر مثل کا فیصلہ دیا تو یہ جائز ہے، اور اگر مہر مثل سے زیادہ کا فیصلہ دیا تو یہ خاوند کی رضا پر موقوف

رہے گا۔ اور اگر مہر مثل سے کم کا فیصلہ دیا تو یہ عورت کی رضا پر موقوف ہو گا۔ کیونکہ اصل حق تو مہر مثل ہے، خاوند زیادہ دینے اور عورت کم لینے پر راضی نہیں ہوگی، لہذا زیادت اور نقصان کی صورت میں معاملہ ان کی رضا پر موقوف رہے گا۔

مسئلہ: اگر یوں کہا کہ ”اس سال میں جو کماؤں یا جتنے مال کا وارث بنوں، وہ تمہارا ہے“ تو یہ تسمیہ فاسد ہے، کیونکہ اس کی جہالت مہر مثل کی جہالت سے بڑھ کر ہے، اور پھر اس کے ساتھ ساتھ اندیشہ بھی ہے، کیونکہ ہو سکتا کہ کماٹی نہ ہو یا دراخت نہ ملے، محض جہالت صحت تسمیہ سے مانع ہوتی ہے تو اندیشہ و امکان کے ساتھ بدرجہ اولی مانع ہوگی۔

مسئلہ: اگر دو عورتوں سے ایک مہر پر نکاح کیا، مثلاً کہا کہ میں نے تم دونوں سے ایک ہزار درہم پر نکاح کیا ”اور ان دونوں نے قبول کر لیا، تو نکاح بلا شک جائز ہے۔ ایک ہزار درہم ان دونوں میں ان کے مہر مثل کے حساب سے تقسیم کیے جائیں گے۔ کیونکہ ایک ہزار درہم ان کی بضع کا بدلہ ہے، اور بدل، مبادل کی قیمت کے مطابق تقسیم ہوتا ہے۔ یہاں مبادل بضع ہے، لہذا بدل اس کی قیمت کے مطابق تقسیم ہو گا، اور اس کی قیمت مہر مثل ہے۔ جیسا کہ اگر دو غلام ایک ہزار درہم میں خریدے تو شمن انکی قیمت کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ پھر اگر ایک نے قبول کیا اور دوسری نے قبول نہیں کیا، تو جس نے قبول کیا، اس کا نکاح جائز ہو گا، یہ خلاف بیع کے، کہ اگر بیع میں یوں کہتا ہے کہ یہ غلام میں نے تم دونوں کو فروخت کیا، اور ایک نے قبول کیا، دوسرے نے قبول نہیں کیا، تو بیع بالکل جائز نہیں ہوتی۔ وجہ فرق یہ ہے کہ جب یہ کہا کہ ”میں نے تم دونوں سے نکاح کیا“ تو ہر ایک کے قبول کو دوسری کے قبول کی شرط بنایا۔ اور نکاح میں شرط کے ساتھ تعلیق درست نہیں ہوتی تو اس شرط کا داخل کرنا فاسد ہوا۔ اور نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا، بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں ایک ہزار درہم دونوں کے مہر مثل کے مطابق تقسیم کئے جائیں، جس نے قبول کیا ہے، اسے اس کا حصہ دے دیا جائے باقی خاوند کے پاس رہے گا۔ ریر بحث صورت میں اگر ایک عورت پہلے سے شادی شدہ ہے یا کسی کی عدت میں ہے یا اس سے نکاح ہی جائز نہیں ہے، تو ایک ہزار درہم اس عورت کو ملیں گے جس سے نکاح صحیح ہے، یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک ایک ہزار درہم ان دونوں کے مہر مثل کے مطابق تقسیم کئے جائیں، جس کے ساتھ نکاح صحیح ہے، اس کا حصہ اسے دیدیا جائے، باقی خاوند کا مال ہے۔ اسی کے پاس رہے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک ہزار درہم کو دونوں کا مہر بنایا گیا تھا، اور دونوں میں سے ہر ایک بنیادی طور پر پر نکاح کے قابل ہے۔ لیکن ایک شرعی مانع سے ایک کے ساتھ نکاح نہیں ہو سکتا۔ تو محلیت حقیقہ کا اثر یہ ظاہر ہو گا کہ مہر تقسیم ہو جائے گا۔

ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مرد ملی و جماع کے مقابل ہوتا ہے، اور عورت سے جماع ممکن نہیں، کیونکہ شرعاً وہ عقد کا محل نہیں رہی۔ اور جو موجود ناقابل انتکاح ہو، وہ معدوم اصلی کی طرح ہی ہوتا ہے۔ تو یوں سمجھا جائے گا کہ یہ مہر کسی ایسی ناس کے مقابل رکھا گیا ہے، جس سے نکاح ممکن ہی نہیں ہے، مثلاً عورت اور

گدھی کو اکٹھا کر کے کہے کہ ”میں نے تم دونوں سے ایک ہزار درہم پر نکاح کیا“ (تو ایک ہزار درہم عورت کو ملیں گے)۔ زیر بحث صورت میں اگر اس صورت سے ہم بستری ہو گئی، جس سے نکاح حرام تھا ابو حنیفہ کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ اسے ہر مثل ملے گا، جتنا بھی ہو، کیونکہ آپ اس عورت کے حق میں تسمیہ کا اعتبار ہی نہیں کرتے، تو گویا اس کے لیے ہر مقرر ہی نہیں ہوا۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق قیاس، یہ ہے کہ اس عورت کو ہر مثل تو ملے گا، لیکن یہ رقم ایک ہزار سے اس کے حصہ سے تجاوز نہ کرنے پائے۔ کیونکہ صاحبین تقسیم کے سلسلہ میں اس عورت کے حق کا اعتبار کرتے ہیں۔ واللہ اعلم۔

تاموری اور یاکاری کے مہر کا حکم

جو مہر محض شہرت اور دکھلاوے کے لیے ہاں دھا گیا ہو، اس میں صحیح اور غیر صحیح کی تفصیل یہ ہے کہ دکھلا دیا تو قدر مہر میں ہوگا اور یا جنس مہر میں۔ اگر دکھلا دیا تو قدر مہر میں ہے، مثلاً علیحدگی میں تو یہ ملے کرنے ہیں کہ ہر ایک ہزار درہم ہوگا، لیکن مجلس عقد میں یہ ظاہر کرتے ہیں کہ مرد دو ہزار درہم ہے، تو اگر وہ مجلس میں یہ نہیں کہتے کہ ایک ہزار محض دکھلاوے کے لیے ہے۔ تو مرد ہی ہوگا، جس کا مجلس میں اظہار کیا گیا، یعنی دو ہزار۔ کیونکہ مرد وہ ہوتا ہے، جو عقد میں مذکور ہو۔ اور مجلس عقد میں دو ہزار ذکر کیے گئے ہیں۔ اور اگر انہوں نے مجلس میں وضاحت کر دی کہ ایک ہزار محض دکھلاوے کے لیے ہے تو پھر ایک ہزار مہر ہوگا، جو انہوں نے علیحدگی میں ملے کیا تھا۔ یہ ابو حنیفہ سے ظاہر الروایت ہے۔ اور یہی ابو یوسف و محمد کا قول ہے۔ ابو حنیفہ سے ایک دوسری روایت یہ ہے کہ ہر صورت مردہ ہوگا، جو وہ مجلس عقد میں ظاہر کرنے ہیں یعنی دو ہزار۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ مہر اس مال کو کہتے ہیں، جس سے انسان بضع کا مالک ہو۔ اور بضع کی ملکیت اس مال سے حاصل ہوتی ہے جو مجلس عقد میں ذکر کیا جائے۔ اور یہاں مجلس عقد میں بطور مہر جو مال ذکر کیا گیا ہے، وہ مہر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، لہذا یہ تسمیہ صحیح ہے، اور یہی مہر ہوگا، علیحدگی میں ملے شدہ بات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ جب مجلس عقد میں وضاحت کر دی گئی کہ ایک ہزار درہم محض دکھلاوے کے لیے ہے، تو مہر ایک ہزار درہم رہا، ایک ہزار کا تسمیہ فاسد ہو کر کالعدم ہوا۔ کیونکہ مہر ایسا معاملہ ہے، جس میں مذاق اور ہزل چلتا ہے۔ اور اگر دکھلا دیا جنس مہر میں ہے، مثلاً علیحدگی میں ہر ایک ہزار درہم ملے گیا، لیکن مجلس عقد میں سودینار ظاہر کیا۔ تو اگر وہ یہ نہیں کہتے ہیں کہ سودینار کا ذکر محض دکھلاوے کے لیے ہے، تو مرد ہی ہے، جو مجلس عقد میں ذکر کیا گیا ہے۔ لہذا اگر دکھلاوے کی وضاحت کرتے ہیں تو ابو حنیفہ سے ظاہر الروایت یہ ہے کہ عورت کو ہر مثل ملے گا۔ اور ایک دوسری روایت یہ ہے، وہ مہر ملے گا، جو مجلس میں ذکر کیا گیا ہے، یعنی سودینار۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے جو اوپر مذکور ہوئی۔ کہ مردہ ہوتا ہے۔ جو مجلس عقد میں ذکر کیا جائے، اور مجلس میں سودینار ذکر کئے گئے ہیں۔ لہذا مہر ہی ہوگا اور علیحدگی میں ملے کردہ بات کا اعتبار نہیں ہوگا۔ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ علیحدگی میں جو بات ملے ہوئی۔ اس کا مجلس میں ذکر نہیں کیا گیا، اور جو مجلس میں ذکر کیا گیا ہے، وہ ملے نہیں ہوا۔ لہذا مہر مقرر ہی نہیں ہوا۔ اس لیے ہر مثل واجب ہوگا، جیسا کہ اگر سرے سے مہر کا ذکر ہی نہ کیا جائے تو ہر مثل واجب ہوتا ہے۔

گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جبکہ علیحدگی میں ہر کی اصل مقدار اور جنس وضاحت کے ساتھ طے نہ کی گئی ہو، لیکن اگر وہ علیحدگی میں طے کر لیتے ہیں کہ ہر کی اصل مقدار اور جنس تو یہ ہے لیکن مجلس میں ہم اس سے زیادہ یا کوئی اور جنس ظاہر کریں گے۔ تو دیکھا جائے گا۔ اگر انہوں نے علیحدگی میں وضاحت کے ساتھ یہ طے نہیں کیا کہ مجلس میں ہم جو کچھ کہیں گے، وہ محض دکھلاوا ہوگا، تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک ہر وہ ہوگا جو مجلس میں ذکر کیا جائے گا، اور اسے ہر اول میں اضافہ سمجھا جائے گا، خواہ یہ اضافہ ہر اول کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے ہو۔ اگر خلاف جنس سے ہوگا تو یہ تمام کا تمام ہر اول پر اضافہ سمجھا جائے گا اور اگر ہر اول کی جنس سے ہوگا تو ہر اول سمیت مجلس میں ذکر کردہ اضافہ ہر قرار دیا جائے گا۔ اور ابو یوسف سے روایت یہ ہے کہ ہر وہ ہے، جو علیحدگی میں طے کیا گیا ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر وہ ہوتا ہے، جو مجلس عقد میں طے کیا گیا ہو۔ اور عقد وہ ہے، جو علیحدگی میں ہو چکا ہے۔ کیونکہ نکاح میں فسخ و اقالہ کا احتمال نہیں ہوتا، لہذا دوسرے عقد سے پہلا عقد ختم نہیں ہوگا۔ لہذا دوسرا عقد فی الحقیقت عقد ہی نہ ہوا۔ تو اس عقد کی مجلس میں جو ہر ذکر کیا گیا ہے۔ اس کا بھی اعتبار نہیں ہوگا۔ سو ہر وہی رہا، جو عقد اول میں ذکر کیا گیا ہے۔ ابو حنیفہ و محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد ثانی کے وقت مقصود و چیزیں ہیں، استیناف عقد اور ہر میں اضافہ۔ استیناف عقد تو صحیح نہیں ہے، کیونکہ نکاح میں فسخ کا احتمال نہیں۔ البتہ اضافہ صحیح ہے۔ تو یوں ہے گویا اس نے ہر میں ایک ہزار روپے یا سو دینار کا اضافہ کر دیا ہے۔ اور اگر علیحدگی میں یہ وضاحت کر دی ہے کہ اصل ہر تو یہ ہے، باقی مجلس میں جو ہم ذکر کریں گے، وہ دکھلاوا ہوگا، تو پھر ہر وہ ہے، جو علیحدگی میں طے پایا اور عقد ثانی کے وقت مجلس میں جو ذکر کیا گیا ہے، وہ لغو ہے، کیونکہ یہ محض دکھلاوے کے لیے لکھا گیا ہے۔ اور باب ہر میں مذاق اور ہزل چلتا ہے، لہذا یہ باطل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل

مہر صحیح ہونے کی تیسری شرط

مہر تب صحیح ہوتا ہے کہ نکاح بھی صحیح ہو۔ چنانچہ نکاح فاسد میں مقرر کیا ہوا مہر صحیح و لازم نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ نکاح ہی نہیں ہے، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ ہاں اگر نکاح فاسد کی صحت میں بہتری ہو جائے تو ہر مثل واجب ہو جاتا ہے، لیکن یہ وجوب وطنی کی وجہ سے ہوتا ہے، عقد کی وجہ سے نہیں۔ اسکی تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔

مسئلہ کسی عورت سے نکاح کیا اور کوئی باندی مہر ٹھہرائی، لیکن یوں کہا کہ اس کی پیٹ میں جو بچہ ہے، وہ ہر میں داخل نہیں ہے، تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے، باندی مع جنین منکوحہ کو ہر میں طے کی گئی اور طہارہ کی بغیر کسی اختلاف کے اسے ذکر کیا ہے۔ کیونکہ باندی کو ہر میں مقرر کرنا صحیح ہے، اس لیے کہ باندی مال معلوم ہے، اور جنین کا استثناء صحیح نہیں ہے، کیونکہ جنین اس کا ایک جز ہے، ماں کے ساتھ وہ بھی عقد میں داخل ہے۔ سو جنین کا استثناء بمنزلہ شرط فاسد ہے۔ اور نکاح شرط

فاسد کا اجمال نہیں رکھتا، لہذا استثناء لغو اور کالعدم ہوگا، گویا کہ استثناء کیا ہی نہیں۔ اسی طرح اگر کسی کو باندی بہرہ کی یا غلغ میں یا دم غیب کی صلح میں باندی ٹھہرائی۔ اور جنین کو مستثنیٰ کر دیا، تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے، باندی مع جنین دنیا ہوگی۔ اور یہ معاملہ صحیح متصور ہوگا، کیونکہ یہ تصرفات شروط فاسدہ سے باطل نہیں ہوتے۔

مسئلہ، باندی مہر ٹھہرائی، لیکن سپردگی سے پہلے کسی نے اس پر اپنا دعویٰ ملکیت کر دیا یا وہ ہلاک ہو گئی، تو اس کی قیمت دنیا واجب ہو گئی۔ کیونکہ ذوقیمت اور مال معلوم ہونے کی وجہ سے اس کا مہر ٹھہرانا تو صحیح تھا، اور ملے گئے اس کا سپرد کرنا واجب ہو گیا۔ لیکن کسی کے دعویٰ استحقاق اور ہلاکت کی وجہ سے

اس کا سپرد کرنا ممکن نہ رہا، اس لیے اس کی قیمت واجب ہوگی۔ بہ خلاف بیع کے، کہ اگر بیع مشتری کو سپرد کرنے سے پہلے تباہ ہو جائے۔ تو بائع پر اس کی قیمت دنیا لازم نہیں ہے، صرف ٹشن ساقط ہوگا۔ کیونکہ بیع کے تباہ ہونے سے بیع ختم ہو جاتی ہے، اور جب بیع ختم ہو جائے تو سپردگی واجب نہیں رہتی۔ لہذا قیمت واجب نہیں ہوگی۔

مہر مثل کی تفسیر: مہر مثل یہ ہے کہ عورت کی حقیقی بہنوں، علاقائی بہنوں، پھوپھیوں اور چچا زاد بہنوں کو دیکھا جائے، کہ ان میں سے جو اس عورت کی ہم شہر اور ہم عصر ہو اور مال، جمال، عمر، عقل اور دینداری میں اس کی مثل ہو۔ تو جو اس کا مہر ہوگا۔ وہی اس کا مہر ہوگا۔ مذکورہ امور کی رعایت اس لیے ضروری ہے کہ شہر، عصر، مال، جمال، عمر، عقل اور دینداری کی صفات ہیں، کمی بیشی سے مہر میں کمی بیشی ہو جاتی ہے اس لئے دونوں عورتوں کا ان صفات میں مماثل ہونا ضروری ہے، ان صفات میں مماثلت کے بغیر مہر مثل مقرر نہیں کیا جاسکتا۔

کسی عورت کے مہر کا اس کی ماں یا خالہ کے مہر سے اندازہ نہیں لگایا جائے گا، مگر یہ کہ وہ اسکے قبیلہ سے اس کے چچاؤں کے خاندان سے تعلق رکھتی ہوں۔ کیونکہ نسب کی شرافت سے مہر میں اختلاف ہو جاتا ہے۔ اور نسب باپ سے چلتا ہے، ماں سے نہیں۔ عورت کو شرافت نسب باپ اور اس کے قبیلے کی طرف سے حاصل ہوتی ہے، ماں اور اس کے خاندان کی طرف سے نہیں واللہ اعلم۔

فصل

مہر کس سے واجب ہوتا ہے؟ کس وقت واجب ہوتا ہے؟ وجوب کی کیفیت کیا ہے؟ اور دوسرے متعلقہ احکام

نکاح صحیح میں مہر عقد سے واجب ہوتا ہے، کیونکہ عقد، ملک کا سبب ہے، اور مہر ملک کے مقابلہ میں واجب ہوتا ہے۔ نیز اس لیے کہ نکاح عقد معاوضہ ہے کہ اس میں بضع کے عوض مہر ہوتا

ہے۔ تو اس عقد کا تقاضا ہے کہ عوض واجب ہو، جیسا کہ بیع میں ہے۔ ہمارے نزدیک خواہ عقد میں مہر مقرر کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو، ہر صورت عقد صحیح سے مہر واجب ہو جاتا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک نفس عقد سے مہر واجب نہیں ہوتا، بلکہ مقرر کرنے سے یا دخول سے واجب ہوتا ہے۔ تفصیل گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔

اور نکاح فاسد میں نفس عقد سے مہر واجب نہیں ہوتا، بلکہ دخول سے واجب ہوتا ہے کیونکہ دخول سے پہلے تو ملکیت بالکل پائی ہی نہیں جاتی۔ اور دخول کے بعد بھی علی العموم ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ نیز اس لیے کہ دخول سے پہلے معاوضہ بالکل واجب نہیں ہوتا۔ اور دخول کے بعد بھی علی العموم واجب نہیں ہوتا۔ تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام پر آئے گی۔

مہر عقد کے فوراً بعد واجب ہو جاتا ہے۔ کیونکہ یہ ملکیت کے سبب واجب ہوتا ہے۔ اور ملکیت عقد کے فوراً بعد بلا فصل پائی جاتی ہے۔ نیز اس لیے کہ معاوضہ مطلقہ تقاضا کرتا ہے کہ عوضین کی ملکیت ایک ہی وقت میں پائی جاتی ہے۔ ایک عوض یعنی بضع کی ملکیت تو عقد کے فوراً بعد ثابت ہو جاتی ہے، اس لیے دوسرے عوض یعنی مہر کی ملکیت بھی عقد کے فوراً بعد ثابت ہونی چاہیے۔ تاکہ معاوضہ مطلقہ ٹھیک رہے۔ ہاں اتنا ہے کہ وجوب کے بعد اس کی ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہے، صرف مطالبہ مہر کی صورت میں تاخیر کی گنجائش نہیں رہتی۔ جیسا کہ باب بیع میں ثمن ہے کہ واجب تو نفس بیع سے ہو جاتا ہے، لیکن ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش ہوتی ہے۔ صرف مطالبہ بالغ کے وقت دینا ضروری ہو جاتا ہے۔ اگر عورت مہر کا مطالبہ کرے تو خاوند پر واجب ہے کہ پہلے مہر ادا کرے۔ کیونکہ خاوند کا عورت میں حق تو عقد سے متعین ہو چکا ہے۔ لیکن عورت کا مہر محض عقد سے متعین نہیں ہوتا۔ بلکہ قبضہ سے متعین ہوتا ہے۔ تو بصورت مطالبہ خاوند پر واجب ہے کہ ادا کرے، تاکہ وہ متعین ہو جائے۔ جیسا کہ بیع میں پہلے مشتری ثمن دیتا ہے، پھر بالغ بیع حوالے کرتا ہے۔ لیکن باب بیع میں ثمن اگر دین ہو، تو بیع سے پہلے اس کی سپردگی کی جاتی ہے۔ تاکہ وہ متعین ہو جائے۔ اور اگر عین ہو تو ثمن اور بیع اکٹھے ایک دوسرے کو سپرد کیے جاتے ہیں لیکن باب مہر میں مہر کی سپردگی بہر حال پہلے ہوتی ہے، خواہ وہ دین ہو یا عین ہو۔ کیونکہ یہاں دونوں کی ایک دوسرے کو اکٹھی سپردگی متعذر ہے۔ جبکہ باب بیع میں یہ تعذر نہیں ہے۔

تفصیل بالا کی روشنی میں عورت کو یہ حق ہے کہ جب تک خاوند مہر ادا نہ کرے۔ اسے اپنے قریب نہ آنے دے، اگرچہ وہ خاوند کے گھر منتقل ہو گئی ہو۔ کیونکہ عورت کا حق مہر ادائیگی سے متعین ہوتا ہے۔ لہذا سپردگنی مہر کے عوض سپردگی ذات ہو گئی۔ نیز مہر بضع کا عوض ہوتا ہے۔ جیسا کہ ثمن بیع کا عوض ہوتا ہے۔ اور بالغ کو حق حاصل ہے کہ ثمن وصول کرنے کے لیے بیع روک لے۔ اسی طرح عورت کو بھی حق ہے کہ مہر وصول کرنے کے لیے خاوند کو اپنے قریب نہ آنے دے۔ مہر کی ادائیگی سے پہلے خاوند کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ عورت کو سفر یا گھر سے نکلنے سے روکے، جب کہ وہ اپنے اہل سے ملنے کے لیے جانا چاہتی ہے۔ کیونکہ اس کے لئے اس وقت حاصل ہوگا جب اس کا حق ادا کر لیا۔ جب عورت پہلے بھی اپنا آپ سپرد کرنا

ہی واجب نہیں ہوا۔ تو خاوند کو اسے روکنے کا حق بھی نہیں دیا جائے گا۔ ہاں حجب مہر ادا کر دینے۔ تو پھر اسے ان تمام باتوں سے روکنے کا حق ہے، سوائے سفر حج کے، کہ حجب اس پر حج فرض ہو، اور محرم کی رفاقت بھی میسر ہو، تو پھر اسے نہیں روک سکتا۔ اور حجب پورا پورا مہر ادا کر دے تو پھر اسے قربت کا مکمل حق حاصل ہے۔ کیونکہ حجب اس کا حق ادا کر دیا تو اب معذور علیہ وصول کرنے کا حق رکھتا ہے۔ اگر مہر ادا کر دیا، لیکن ایک درہم ادا نہیں کیا۔ تو بھی عورت خاوند کو قربت کا موقعہ نہ دینے اور شہر سے نکلنے کا حق رکھتی ہے، حجب تک کہ وہ پورا مہر وصول نہیں کر لیتی، اسے یہ حق حاصل رہے گا، کیونکہ اپنی ذات کو سپرد کرنے کے حق میں تجزی و تقسیم نہیں ہو سکتی۔ تو حجب تک خاوند پورا بدل ادا نہیں کر دیتا، اس کا حق باطل نہیں ہوگا۔ جیسا کہ مع میں ہے۔ اور اگر عورت شہر سے نکلی، تو خاوند کو یہ حق نہیں ہے کہ جو مہر دے چکا ہے، اسے واپس لے لے لیا ہے، وہ اس کا حق ہے اور حق میں نقص کا احتمال نہیں۔

گزشتہ تمام تفصیل مہر معجل کی صورت میں تھی۔ مثلاً نکاح کرتے ہوئے مہر کے معجل ہونے کی وضاحت کی گئی تھی یا تعجل و تاخیل کے بارے میں سکوت برتا گیا تھا، کیونکہ مسکوت معجل کا حکم رکھتا ہے، اس لیے کہ یہ عقد معاوضہ ہے جو جانین سے مساوات کا مقتضی ہے۔ عورت تو خاوند کا حق معین کر چکی ہے، لہذا خاوند پر بھی واجب ہے کہ عورت کا حق مہر معین کرے، اور مہر ادائیگی سے متعین ہوتا ہے۔ اس لیے اصل تو مہر معجل ہے، لیکن اگر موجل رکھا گیا ہو، تو دیکھا جائے گا، اگر بعض مہر کے لیے بھی وقت کا بالکل تعین نہیں کیا مثلاً صرف اتنا کہا کہ ”میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم مؤجل پر نکاح کیا“ یا وقت کا ذکر تو کیا، لیکن ایسا کہ اس میں ناقابل برداشت جہالت اور عدم تعین ہے، مثلاً یوں کہا کہ ”میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم پر نکاح کیا، جو میں تجھے فراخی و خوشحالی یا ہواؤں کے چلنے یا بارش برسنے کے وقت ادا کروں گا“ گزیر تاخیل نہ ہونے کے برابر ہے۔ تو یہ جائز نہیں ہے۔

اور اگر یوں کہا کہ نصف مہر معجل ہے، اور نصف مؤجل جیسا کہ ہمارے ہاں مروج ہے۔ اور موجل کا وقت ذکر نہیں کیا، تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ تاخیل جائز نہیں ہے اور مہر فوراً ادا کرنا واجب ہے، جیسا کہ اگر یوں کہتا کہ ”میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم مؤجل پر نکاح کیا“ تو فوراً ادا کرنا واجب ہوتا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے۔ اور اس کا اطلاق، طلاق یا موت سے فرقت کے وقت پر ہوگا۔ ابو یوسفؒ کی ایک مسئلہ کے بارے میں رائے اس قول کی تائید کرتی ہے۔ مسئلہ یہ ہے کہ ایک شخص کسی عورت کا اس کے خاوند کی طرف سے پورے ماہ کے نفقہ کا کفیل ہوا۔ تو کتاب النکاح میں مذکور ہے کہ استحسان کے مطابق اس پر صرف ایک ماہ کا نفقہ دینا لازم ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے منقول ہے کہ حجب تک ان کے درمیان نکاح قائم ہے۔ لے پورے ماہ کا نفقہ دینا لازم ہوگا۔ سو یہاں بھی اسی طرح ہے۔

اگر مہر موجل ہے۔ لیکن اس کا وقت متعین و معلوم ہے، تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک عورت کو یہ حق نہیں رہتا کہ خاوند کو قریب نہ آنے دے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس صورت میں بھی

عورت کو یہ حق حاصل ہے۔ خواہ مدت مختصر ہو یا طویل یہ ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے۔ خیال رہے کہ یہ اختلاف اس صورت میں ہے، جب مدت معلوم ہو یا مجہول ہو، لیکن جہالت قابل برداشت ہو جیسا کہ فصل کاٹنے اور گاہنے کا وقت متعین کیا جائے۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر کی شان یہ ہے کہ اسے بہر حال سپردگی ذات سے پہلے سپرد کیا جائے۔ یہی وجہ ہے کہ مہر خواہ معین ہو یا غیر معین، اس کی تقدیم ضروری ہے۔ سو خاوند کا تاجیل قبول کرنا، اس بات کی علامت ہے کہ وہ اپنے حق کی وصولی میں تاخیر پر راضی ہے۔ بہر حال بائع کے، کہ جب وہ ثمن کی وصولی کا کوئی خاص وقت مقرر کر دے تو اسے بیع روکنے کا اختیار نہیں رہتا۔ کیونکہ ثمن کا بہر حال میں بیع سے مقدم ہونا ضروری نہیں ہے دیکھیے! ثمن جب عین ہو۔ تو ثمن اور بیع کی بیک وقت سپردگی ہوتی ہے، لہذا مشتری کا تاجیل قبول کر لینا، اس بات کی علامت نہیں ہے کہ وہ قبضہ بیع کے بارے میں اپنا حق ساقط کرنے پر راضی ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے تاجیل پر راضی ہو کر اپنا حق ساقط کر دیا۔ لیکن اس سے خاوند کا حق ساقط نہیں ہوگا، جیسے بائع اگر ثمن میں تاجیل پر راضی ہو جائے، تو بیع روکنے کا حق ساقط ہو جاتا ہے۔ (اسی طرح عورت کا حق بھی ساقط ہو جائے گا)۔ بہ خلاف جب کہ تاجیل میں بے انتہا جہالت ہو۔ کہ ایسی تاجیل صحیح ہی نہیں ہوتی، لہذا مہر کی ادائیگی فی الحال ضروری ہو جاتی ہے۔ رہا ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ مہر کی شان یہ ہے کہ وہ سپردگی ذات سے مقدم ہونا ہے! ہاں یہ ٹھیک ہے، لیکن جب کہ مہر معجل ہو یا مہر طے کئے ہوئے وقت ادائیگی کے بارے میں سکوت بننا گیا ہو، اور اگر مہر موجل ہے، اور تاجیل بھی صحیح ہے۔ تو اس کی شان یہ ہے کہ وہ سپردگی ذات سے متاخر ہوتا ہے۔ کیونکہ تسلیم مہر کی تقدیم عورت کا حق ہے اسلئے کہ تقدیم مہر عقد معاوضہ میں مساوات کو برقرار رکھنے کے لیے واجب ہوئی ہے لیکن جب عورت خود تاجیل پر راضی ہے، تو وہ اپنے اختیار سے اپنا حق ساقط کر رہی ہے لیکن اس سے خاوند کا حق استمتاع ساقط نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس نے اپنا حق ساقط نہیں کیا اور نہ ہی وہ سقوط حق پر راضی ہے۔ تاجیل ثمن سے بائع کا جو جس بیع کا حق ساقط ہو جاتا ہے، اس میں یہی علت کار فرما ہے، زیر بحث صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ اگر کچھ مہر حالی ہے اور کچھ موجل اور اس کی اجل بھی معلوم ہے، تو مہر حالی ادا کرنے کے بعد وہ بالا جماع جماع کا حق رکھتا ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک تو اس لیے کہ اگر پورا مہر موجل ہو تا تو بھی اسے جماع کا حق حاصل تھا لیکن جب کچھ موجل ہے۔ اور معجل وہ ادا کر چکا ہے تو بدرجہ اولیٰ اسے حق حاصل ہوگا۔ وجہ دہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ خاوند اپنا حق ساقط کرنے پر راضی نہیں ہوا، لہذا اس کا حق ساقط نہیں ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لیے کہ کچھ مہر کو معجل مقرر کرنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اپنے حق کی وصولی میں تاخیر پر راضی نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ اس پر راضی ہوتا تو تعجل پر معنی داتا، بہ خلاف جب کہ پورا مہر موجل ہو، کیونکہ اس صورت میں تعجل قبول کر کے وہ اپنے حق کی وصولی میں تاخیر پر راضی ہوا ہے۔ زیر بحث صورت میں اگر قربت نہیں ہوئی یہاں تک کہ مہر موجل کی اجل موعود آگئی، تو بھی اسے مہر موجل کی ادائیگی سے پہلے جماع کرنے کا اختیار ہے کیونکہ مہر موجل وہ ادا کر چکا ہے۔ اگر پورا مہر موجل تھا اور بوقت تاجیل اس نے یہ شرط لگائی تھی کہ

پورا مہر ادا کرنے سے پہلے اسے قربت کا موقع فراہم کرنا ہوگا، تو ابو یوسف کے نزدیک بھی اسے قربت کا حق حاصل ہے، کیونکہ شرط دخول کا مطلب ہی یہ ہے کہ وہ اپنے حق استمتاع میں تاخیر پر راضی نہیں ہے۔ اگر مہر موصول ہو، اور وقت مقرر آجائے تو بھی ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ مہر وصول کرنے کے لیے سپردگی ذات سے انکار کرے کیونکہ انکار کا حق تاہیل سے ساقط ہو چکا ہے۔ اور ساقط چیز خود کا احتمال نہیں رکھتی جیسا کہ بیع کے ثمن میں تاہیل کا حکم ہے اور ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق عورت کو انکار کا حق ہے کیونکہ وقت مقرر آنے سے پہلے جب اسے یہ حق حاصل ہے تو وقت مقرر آنے پر اسے یہ حق بدرجہ اولیٰ حاصل ہوگا۔

اگر مہر حالی تھا، اور ادائیگی میں ایک ماہ کی تاخیر ہو گئی تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک اسے انکار کا حق نہیں ہے، اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے یہ حق حاصل ہے۔ کیونکہ یہ تاہیل طاری ہے۔ اس کا وہی حکم ہے، جو تاہیل مقارن کا ہے۔ جانبین کے دلائل گذر چکے ہیں۔

مسئلہ: عورت عاقل بالغ تھی، اور اس کی رضا سے خاوند نے اس سے سہبستری کی۔ ابھی مہر کی ادائیگی نہیں ہوئی تھی۔ تو اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ خاوند کو دوبارہ جماع سے روک دے۔ اور سفر میں ساتھ جانے سے انکار کر دے۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔

صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اب اسے یہ اختیار نہیں رہا۔ عورت موصوفہ کے ساتھ خلوت صحیحہ کی صورت میں بھی یہی اختلاف ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اپنی رضا کے ساتھ ایک مرتبہ کی قربت یا خلوت سے اس نے تمام معقود علیہ خاوند کو سونپ دیا۔ اور وہ تسلیم کی اہلیت بھی رکھتی ہے۔ لہذا انکار کا اختیار باطل ہو گیا۔ جیسا کہ بالغ، بیع مشتری کے حوالے کر دے تو پھر اس کا کوئی اختیار باقی نہیں رہتا۔ عورت کی رضا اور اہلیت تسلیم میں تو کوئی شک ہی نہیں۔ اور معقود علیہ اس باب میں عین کا حکم اور درجہ رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک بار کی قربت سے پورا مہر لازم ہو جاتا ہے، حالانکہ یہ افصح ہے کہ کچھ معقود علیہ سونپنے سے پورا بدل لازم نہیں ہوتا۔ (جب پورا مہر لازم ہو گیا تو معلوم ہوا کہ اس نے معقود علیہ کی مکمل ادائیگی کر دی ہے) پہلی مرتبہ کے بعد ہر مرتبہ کا جماع استخدام کے ساتھ لاحق ہے لہذا اس کے مقابل میں کچھ مہر لازم نہیں ہوتا

ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مہر صرف پہلے جماع کے مقابل نہیں ہوتا۔ بلکہ دوران نکاح میں جتنے جماع پائے جائیں، سب کے مقابل ہوتا ہے۔ کیونکہ بیع کی حرمت شان کا تقاضا ہے کہ اس کی کوئی منفعت بدل سے خالی نہ ہو۔ تو اس کا انکار دراصل بدل کا اصرار ہے۔ اور اسے جب پہلے جماع میں یہ حق حاصل ہے، تو دوسرے اور تیسرے جماع میں بھی یہ حق حاصل ہوگا کہ جب تک مہر نہیں مل جاتا، سپردگی ذات سے انکار کر دے۔ ہاں البتہ ایک مرتبہ وطی سے مہر لازم ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ معقود علیہ تو یقینی طور پر وجود پذیر ہو چکا ہے، اور باقی ابھی تک معدوم و مجہول ہے۔ سو انقسام مہر میں معدوم ہو جو دے کے فرائض نہیں ہوگا۔ اور پھر جوں جوں معقود علیہ عدم سے وجود میں آتا رہے گا۔ بدل یعنی مہر سے اپنا حصہ لیتا رہے گا۔ جیسا کہ غلام اگر جنایت کرے، تو اسکی وجہ سے غلام پر ذکر نادر واجب تو ہو جاتا

ہے۔ اور اگر وہ کوئی اور جنایت بھی کر لے تو وہ بوجہ دفع میں دوسری جنایت پہنی جنایت کے مزاحم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح تیسری، چوتھی الی آخرہ جنایات کا حکم ہے۔ کہ وہ ایک غلام یا اس کی قیمت ان تمام جنایات کے عوض سمجھی جائے گی۔ برخلاف جب کہ بائع ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے یا کچھ قبضہ کرنے کے بعد بیع سونپ دے، اور پھر واپس لینا چاہے تو اسے یہ اختیار نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مکمل بیع سپرد کر چکا ہے، لہذا اب رجوع کا اختیار نہیں ملے گا۔ اور زیر بحث صورت میں معقود علیہ نہیں سونپا گیا بلکہ کچھ معقود علیہ سونپا گیا ہے، کیونکہ معقود علیہ بیع کے منافع ہیں، اور تمام منافع ایک ہی مرتبہ میں نہیں سونپے گئے، لہذا اس کا انکار دراصل ان منافع کی سپردگی سے انکار ہے۔ اور اسے یہ حق حاصل ہے جیسا کہ بائع ثمن وصول کرنے سے پہلے کچھ بیع دے دے تو ثمن وصول کرنے کے لیے اسے باقی بیع روک لینے کا حق ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ابوالقاسم الصغار سپردگی ذات کے بارے میں تو ابویوسف و محمد کے قول کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے اور سفر کے بارے میں ابوحنیفہ کے قول کو اپناتے تھے۔

مہر کی ادائیگی کے بعد خاوند کو حق ہے کہ جہاں چاہے عورت کو لے جائے۔ فقیر ابو جعفر الہندی وانی محمد بن سلمہ کے بارے میں بیان کرتے ہیں کہ وہ یہ فتویٰ دیا کرتے تھے کہ مہر دینے کے بعد بھی خاوند کو یہ حق نہیں ہے کہ اسے زبردستی اپنے ساتھ سفر میں لے جائے۔

ابویوسف فرماتے ہیں کہ اگر مہر کے درابم کھوٹے نکلے، اور عورت نے واپس کر دیئے یا عورت نے مہر کے عوض خاوند سے کوئی سامان خریدا، اور قبضہ کرنے کے بعد اس پر کسی نے دعویٰ کر دیا، اور میاں بیوی کی آپس میں قربت ہو چکی ہے تو پھر عورت کو انکار کا حق نہیں رہتا۔ صاحبین کی اصل کے مطابق تو یہ بالکل واضح ہے۔ کیونکہ ان کی اصل یہ ہے کہ مہر پر قبضہ کیے بغیر تسلیم نفس سے حق انکار باطل ہو جاتا ہے۔ اور یہاں یہی صورت ہے۔ کیونکہ رد و استحقاق سے قبضہ ٹوٹ کر کالعدم ہو گیا، اور یوں ہو گیا گویا اس نے قبضہ کیا ہی نہیں لیکن ابوحنیفہ کی اصل کے مطابق عورت کو حق انکار ملنا چاہیے پھر ابویوسف اس صورت اور بیع کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ ثمن کی ادائیگی کے بعد اگر کسی نے اس پر دعویٰ کر دیا اور بائع کو ثمن واپس کرنا پڑا یا ثمن کھوٹا نکلا اور بائع نے واپس کر دیا۔ تو اسے حق ہے کہ بیع واپس لے لے۔ اور اپنے پاس روک لے۔ کیونکہ استرداد کے بعد بیع کا اسی حالت پر روکنا ممکن ہے جیسا کہ وہ استرداد سے پہلے تھا۔ لیکن یہاں یہ ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ خاوند کچھ منافع بطبع حاصل کر چکا ہے۔ لہذا ایسا جس نفس پہلے کی طرح نہیں ہے۔ اس لیے اسے دوبارہ حق انکار حاصل نہیں ہوگا۔

یہ مسئلہ بھی اسی فصل سے تعلق رکھتا ہے کہ عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنا مہر خاوند کو ہبہ کر دے خواہ قربت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ اس لیے کہ ارشاد الہی ہے،

”فَانْ حَبَنَ لَكَ عَنْ مَثِيٍّ مِنْهُ نَفْسًا“ ہاں اگر بیویاں خوشدلی سے تمہارے لیے کچھ مہر چھوڑ

فکلوہ ہنیئا مریئا“ دیں تو پھر اسے مزیدار، خوشگوار سمجھ کر کھا لو۔“

اولیاء میں سے کسی کو اس پر حق اعتراض حاصل نہیں ہے، خواہ وہ باپ ہو یا کوئی اور کیونکہ عورت

نے خالص اپنا حق بہہ کیا ہے۔ عین مہر میں کسی کا کوئی حق نہیں ہے۔ اس لیے یہ بہہ جائز اور لازم ہے۔
 برخلاف جب کہ عورت خود نکاح کر لے اور اپنے مہر مثل سے کم مہر مقرر کرے۔ تو ابو حنیفہ کے
 قول کے مطابق اولیاء کو اس پر اعتراض کا حق حاصل ہے، کیونکہ مہر مقرر کرنا اولیاء کا حق ہے۔
 تو اس نے خالص ان کے حق میں تصرف کیا ہے۔ نیز اس کے اس فیصلہ سے اولیاء کی عزت و
 شرافت پر حرف آیا ہے۔ تو انہیں یہ حق حاصل ہے کہ وہ اعتراض و فسخ سے اپنی عزت بحال کریں۔
 اکثر علماء کے نزدیک باپ کو اپنی بیٹی کا مہر بہہ کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اور بعض کا قول ہے، کہ
 باپ کو یہ حق حاصل ہے۔ ان حضرات کا استدلال اس فرمان الہی سے ہے۔

اولیٰ عفو الذی بیدہ عقدہ النکاح، یا معاف کر دے وہ شخص، جس کے ہاتھ

میں نکاح کا عقدہ ہے۔

”اور عقدہ نکاح باپ کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مہر عورت کی ملکیت اور
 خالص اسی کا حق ہے، کیونکہ یہ اس کی بضع کا بدلہ ہے۔ اور بضع اس کی ملکیت ہے۔ اس پر دلیل اللہ
 تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

”وَأَتَوَالْنِسَاءَ مَدَقَاتِهِنَّ نَعْلَةً“ اور تم لوگ بیویوں کو ان کے مہر خوشدلی سے

دے دیا کرو۔

اس میں مہر کی اضافت عورت کو طرف کی گئی ہے۔ معلوم ہوا کہ مہر عورت کی ملکیت اور اسی کا حق
 ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”فَان طَبِن لَكُمْ عَنْ شَىْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَتَكُوْهُ هٰذَا مَرِيْئًا“
 بھی اسی بات کی دلیل ہے کہ مہر خالص عورت کا حق اور ملکیت ہے۔ کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے مہر
 لینے کی اجازت کو عورتوں کی اپنی رضا اور خوشی کے ساتھ دی ہوئی اجازت سے متعلق کیا ہے۔ اور
 کسی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ دوسرے کی چیز اس کی اجازت کے بغیر بہہ کرے۔ یہی وجہ ہے
 کہ ولی عورت کے اموال میں کسی کو کچھ بھی بہہ نہیں کر سکتا۔ سو مہر میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ رہی
 آیت شریفہ! تو کہا گیا ہے کہ عقدہ نکاح کے مختار سے مراد خاوند ہے۔ علیؑ سے یونہی مروی ہے۔
 اور ابن عباسؓ سے بھی یہ ایک روایت ہے۔ اور اگر یہاں ولی مراد ہو تو اسے نزول آیت کے
 وقت حالت و واقعہ کے بیان پر محمول کرنا ممکن ہے۔ جیسا کہ ایک قول ہے کہ جب یہ آیت نازل
 ہوئی۔ اس وقت مہر اولیاء کا حق ہوتا تھا۔ اس کی دلیل یہ بیان کی گئی ہے کہ شعیبؑ نے موسیٰؑ سے
 فرمایا تھا۔

انی اربدا ان نکحک احدی میں چاہتا ہوں کہ اپنی ان دو لڑکیوں میں سے ایک

ابنتی ہا تین علی ان قاجر فی کو تمہارے ساتھ بیاہ دوں۔ اس شرط پر کہ تم آٹھ

ثمانی، حجج“ سال میری نوکری کر دو گے۔

اس میں شعیبؑ نے مہر کی شرط اپنے لیے لگائی، بیٹی کے لیے نہیں۔ لیکن پھر یہ طریقہ اوپر

ذکر کردہ آیات سے منسوخ ہو گیا۔

مسئلہ : آقا کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی باندی، مدبرہ اور ام ولد کا مہر اس کے خاوند کو ہیہ کر دے کیونکہ ان کا مہر آقا کی ملکیت ہے۔ ہاں البتہ مکاتبہ کا مہر ہیہ کرنے کا اسے اختیار نہیں ہے۔ اور اگر اس نے ہیہ کر بھی دیا تو خاوند بری نہیں ہوگا۔ اور خاوند مکاتبہ کا مہر آقا کو نہ دے، کیونکہ یہ اس کا حق ہے آقا کا نہیں۔ اس لیے کہ یہ مکاتبہ کے اکتساب کا حصہ ہے، اور مکاتبہ جو کچھ کسب کرتا ہے، وہ اس کا حق ہوتا ہے۔ آقا کا نہیں۔

مسئلہ : میاں بیوی دونوں راضی ہوں تو مہر میں اضافہ جائز ہے، اور کمی بھی جائز ہے، جب کہ عورت راضی ہو، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

”وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَوَاضَعْتُمْ
بِهِمْ، بَعْدَ الْقُرْبَانِ“
اور تم پر اس (کمی بیشی) میں کچھ گناہ نہیں،
جس پر تم مہر مقرر کرنے کے بعد باہم
رضامند ہو جاؤ۔

معلوم ہوا کہ مہر طے کرنے کے بعد میاں بیوی جتنی کمی بیشی پر راضی ہو جائیں۔ اس میں کوئی مہرج نہیں ہے۔ اس آیت کا راجح مصداق اضافہ ہے، کیونکہ اس میں لفظ تراضی مذکور ہے۔ جو کہ دو کے درمیان ہوتی ہے۔ جب کہ کمی کا تعلق صرف عورت کی رضا سے ہے۔ اضافہ اس لیے بھی جائز ہے کہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے۔ اور یوں سمجھا جاتا ہے گویا عقد اصل اور اضافہ پر یک وقت دار دو چیزیں ہیں کہ باب بیع میں اضافہ و اختیار و مدت کا حکم ہے، کہ ایک شخص نے دوسرے سے غلام خریدا، بیع کی ہو گئی، پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کو ایک دن کا اختیار دے دیا تو یہ جائز ہے۔ چنانچہ اس عرصہ میں اگر نقص بیع ہوا تو یہ درست ہوگا۔ اور اس اختیار کو یوں سمجھا جائے گا، گویا اصل بیع میں یہ اختیار رکھا گیا تھا۔ اسی طرح اگر کسی نے ایک ہزار درہم نقد کے ساتھ غلام خریدا، پھر بائع نے مشتری کو ٹمن میں ایک ماہ کی مہلت دے دی تو یہ تاخیر جائز ہے۔ اور یوں سمجھی جائے گی، گویا اصل عقد میں یہ تاخیر رکھی گئی تھی۔ یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

مسئلہ : مہر میں خیار ردیت نہیں ملتا۔ چنانچہ اگر نکاح میں کوئی معین غلام یا باندی مہر عظمیٰ ہے اور عورت نے اسے نہیں دیکھا، پھر اسے دیکھا تو خیار ردیت کی بنا پر اسے رد نہیں کر سکتی۔ کیونکہ نکاح رد کرنے سے فسخ نہیں ہوگا۔ چنانچہ کوئی اور غلام لے گی، اسے بھی خیار ردیت سے واپس کرے گی۔ پھر کوئی اور غلام لے گی اور اسے بھی رد کر لے گی، تو یہ غیر قنابی سلسلہ شروع ہو جائے گا جس میں فائدہ کچھ بھی نہیں ہے۔ اور ایک بے سود کام کے درپے ہونا سفاهت ہے۔ لہذا خیار ردیت کی بناء پر عورت کو مہر رد کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ مال لے کر خلع اور اعتاق اور دم محمد سے صلح کا بھی یہی حکم ہے۔ بہ خلاف بیع کے کہ اس میں خیار ردیت ملتا ہے۔ کیونکہ بیع واپس کرنے سے بیع فسخ ہو جاتی ہے۔ مشتری ٹمن واپس لے سکتا ہے۔ سو یہاں رد کرنا سود مند ہے۔ اس لیے مہر و بیع کا حکم جدا جدا ہے۔

مسئلہ : کیا مہر میں خیار عیب ملتا ہے؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ اگر معمولی عیب ہے تو نہیں ملتا اور اگر عیب غیر معمولی ہے تو ملے گا۔ بدل خلع مال پر اعتاق اور دم محمد سے صلح کے بارے میں بھی یہی اختلاف ہے۔

بہ خلاف بیع، اجارہ اور مال پر بدل صلح کے، کہ یہاں عیب قلیل ہو یا کثیر، خیار عیب متناسب ہے۔ کیونکہ یہ عقود رد سے فسخ ہو جاتے ہیں جب کہ نکاح وغیرہ عقود رد سے فسخ نہیں ہوتے۔ چنانچہ یہ ہوگا کہ رد کے بعد اس جیسا کوئی اور غلام یا کوئی چیز لے گی۔ اور بہت ممکن ہے کہ اس میں بھی کوئی مستحوی عیب نکل آئے کیونکہ ایمان معمولی عیب سے بہت کم خالی ہوتے ہیں، پھر اسے واپس کرنے کوئی اور چیز لے گی اس میں عیب نکلنے پر واپس کرے گی، پھر اور لے گی۔ تو اس طرح ایک بغیر متناہی سلسلہ شروع ہو جائے گا۔ لہذا یہاں رد کرنا سود مند نہیں ہے بلکہ بیع اور اجارہ میں یہ علت نہیں پائی جاتی، کیونکہ یہ عقود رد سے فسخ ہو جاتے ہیں۔ لہذا یہاں رد سود مند ہے۔ نیز اس لیے کہ عیب کی وجہ سے حق رد فوت شدہ صفت سلامت کے استدراک کے لیے ہوتا ہے، لیکن جب عیب معمولی ہو تو اس کا فوات یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکتا، کیونکہ معمولی عیب کو قیمت لگانے والے بھی نظر انداز کر دیتے ہیں، ایک قیمت لگانے والا عیب کے بغیر اس چیز کی قیمت ایک ہزار لگاتا ہے، اور دوسرا عیب سمیت اس کی ایک ہزار قیمت لگاتا ہے۔ لہذا صفت سلامت کا فوات یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکتا سو یہاں رد کر کے استدراک کی حاجت نہیں ہے۔ بہ خلاف غیر معمولی عیب کے کہ اتنے بڑے عیب کو کوئی بھی قیمت لگانے والا نظر انداز نہیں کرتا۔ لہذا یہاں صفت سلامت کا فوات یقینی طور پر معلوم ہو سکتا ہے سو یہاں فوات کے استدراک کی حاجت ہے بلکہ یہ وجہ بیع، اجارہ وغیرہ میں موجب اشکال ہے، کیونکہ ان عقود میں معمولی عیب سے بھی حق رد مل جاتا ہے، اگرچہ یہ وجہ ان عقود میں بھی موجود ہے لہذا پہلی وجہ ہی اصح ہے۔

مسئلہ: مہر میں شفعہ نہیں چلتا، کیونکہ حق شفعہ کے ثبوت کی ایک شرط یہ ہے کہ مال کے عوض مال ہو اس کی وجہ ہم کتاب الشفعہ میں ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ اور نکاح میں بضع کے عوض مال ہوتا ہے۔ لہذا اس میں حق شفعہ ثابت نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل مہر کس چیز سے لازم ہو جاتا ہے؟

مہر بین چیزوں میں کوئی ایک پائے جانے سے لازم ہو جاتا ہے۔ ع۔۱۔ دخول ع۔۲ خلوت صحیحہ ع۔۳ زوجین میں سے کسی ایک کی موت۔ خواہ مہر مسمی ہو یا مہر مثل ہو۔ چنانچہ ان میں سے کوئی چیز پائے جانے کے بعد صاحب حق کے معاف کرنے کے بغیر معمولی سا مہر بھی ساقط نہیں ہوتا۔ ع۔۱ دخول سے مہر کا لازم ہونا متفق علیہ ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد سے مہر واجب ہو کر خاوند کے ذمے دین ہو گیا ہے۔ اور دخول مہر ساقط نہیں کرتا کیونکہ دخول معذور علیہ کا استیفاء ہے۔ اور استیفاء مبدل، بدل کو ثابت کرتا ہے۔ ساقط نہیں کرتا۔ جیسا کہ اجارہ میں ہے۔ نیز اس لیے کہ مہر استیفاء کے بغیر مبدل کے محض تسلیم سے بھی لازم ہو جاتا ہے، تو جہاں تسلیم کے ساتھ استیفاء بھی پایا گیا، وہاں بدرجہ اولیٰ لازم ہوگا۔

ع۔۲ خلوت صحیحہ سے مہر کا لازم ہونا موجب ہے شافعی کے نزدیک خلوت سے مہر لازم نہیں ہوتا چنانچہ

اگر عورت کے ساتھ خلوت صحیحہ ہوئی اور پھر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی، جب کہ نکاح میں مہر مقرر ہو چکا تھا، تو ہمارے نزدیک مقرر کردہ مکمل مہر لازم ہوگا۔ اور شافعی کے نزدیک نصف مسمی واجب ہوگا۔ اور اگر نکاح میں مہر مقرر نہیں ہوا تھا تو ہمارے نزدیک مکمل مہر مثل واجب ہوگا۔ اور شافعی کے نزدیک صرف متعہ طلاق واجب ہوگا۔ خلوت کے بعد دخول سے پہلے طلاق ہونے سے عدت کے وجوب میں بھی یہی اختلاف ہے کہ ہمارے نزدیک عدت واجب ہو جاتی ہے۔ اور شافعی کے نزدیک واجب نہیں ہوتی۔ شافعی کی حجت یہ فرمان الہی ہے۔

وان طلقتموهن من قبل ان
تمسوهن وقد فرضتم لهن
فريضة فنصف ما فرضتم۔
اور اگر تم بیویوں کو ہاتھ لگانے سے پہلے
طلاق دے دو۔ جب کہ تم ان کے لیے کچھ
مہر بھی مقرر کر چکے تھے، تو جبنا مقرر کیا ہے
اس کا نصف واجب ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے مہر مقرر کردہ نکاح میں دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں مہر مقرر کا نصف واجب قرار دیا ہے۔ آیت میں مس سے مراد جماع ہے۔ اس میں خلوت اور عدم خلوت کا کوئی فرق بیان نہیں کیا گیا لہذا جو شخص پورا مہر واجب قرار دیتا ہے، وہ نص کی مخالفت کرتا ہے۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔
لا جناح عليكم ان طلقتم النساء
ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن
فريضة و متوهن۔
تم پر کچھ گناہ نہیں، اگر تم بیویوں کو ایسی حالت
میں طلاق دے دو کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا
ہے اور نہ ان کے لیے کچھ مہر مقرر کیا ہے۔
اور انہیں صرف ایک جوڑا دے دو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے جب نکاح میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو، طلاق ہونے کی صورت میں صرف متعہ طلاق (ایک جوڑا) واجب قرار دیا ہے، اور اس میں خلوت و عدم خلوت کا کوئی فرق بیان نہیں ہوا۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يا ايها الذين آمنوا اذا نكحتم
المومنات ثم طلقتموهن من
قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن
من عدة تعتدونها فمتوهن۔
اے ایمان والو! جب تم مومنہ عورتوں سے
نکاح کرو، پھر انہیں ہاتھ لگانے سے قبل
طلاق دے دو تو تمہارے لیے ان پر کوئی
عدت گزارنا ضروری نہیں ہے۔ سو انہیں
ایک جوڑا دے کر رخصت کر دو۔

اس آیت میں بھی دخول سے پہلے طلاق کی صورت میں عدت کی نفی اور متعہ طلاق کا وجوب بیان کیا گیا ہے۔ اور اس میں خلوت اور عدم خلوت کے مابین کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔ نیز اس لیے کہ مہر لازم ہوتا ہے منافع البضع کے استیفاء اور استیفاء منافع ہوتا ہے وطی سے، اور وطی ہوئی نہیں۔ اس لیے مہر لازم نہیں، اور استیفاء منافع پر مہر کے توقف میں عورت کا کوئی نقصان نہیں، کیونکہ خاوند یا تو یہ منافع حاصل کر

گایا طلاق دے گا، اگر منافع حاصل کر لیے تو عورت کا حق مہر پکا ہو گیا اور اگر طلاق دے دی تو اگرچہ نصف مہر فوت ہوا، لیکن اس کا بہتر عوض مل گیا کہ معقود علیہ صحیح سلامت واپس ہوا اور نصف مہر ساتھ لایا۔ برخلاف اجارہ کے، کہ اجارہ میں معقود علیہ محض عوالے کرنے سے اجرت پکی ہو جاتی ہے۔ استیفاء منافع پر موقوف نہیں رہتی کیونکہ یہاں توقف میں اجر کا نقصان ہے، کیونکہ اجارہ ایک خاص مدت کے لیے ہوتا ہے، تو عین ممکن ہے کہ مستاجر چیز تو اپنے قبضے میں لے لے اور اس سے فائدہ نہ اٹھائے۔ سو اجرت کا لزوم اگر فائدہ اٹھانے پر موقوف رکھا جائے تو اجر کے منافع مفت میں گئے، اس میں اجر کا نقصان ہے۔ لہذا اجارہ میں انتفاع پر ممکن کو استیفاء منفعت کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے تاکہ اجر کا نقصان نہ ہو۔ اور باب مہر میں توقف سے عبرت کوئی نقصان نہیں۔ اس لیے یہاں لزوم مہر حقیقت استیفاء پر موقوف رکھا گیا ہے۔ اور استیفاء حقیقی نہیں پایا گیا، اس لیے مہر لازم نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل یہ فرمان الہی ہے۔

”وان اردتما تبدال زوج مکان
زوج و آتیتم احدھن قنطاراً
فلا تاخذوا منہ شیئاً تاخذونہ
یہتانوا انما مبیناً و کیف تلغذونہ
وقد افضی بعبنکم الی بعض“ الیہ

اور اگر تم ایک بیوی کی جگہ دوسری بیوی کرنا چاہو
اور تم اس ایک کو ڈھیر سا مال دے چکے ہو،
تو تم اس میں سے کچھ بھی مت لو، کیا تم اسے
لیتے ہو بتان رکھ کر اور صریح گناہ کے مرکب
ہو کر۔ اور تم اسے کیسے لیتے ہو، حالانکہ تم
باہم ایک دوسرے سے بے حجابانہ مل چکے
ہو، الیہ:

اس میں اللہ تعالیٰ نے طلاق کی صورت میں خاوند کو عورت سے مہر واپس لینے سے منع فرمایا۔ اور نہی کی صلت وجود خلوت قرار دی۔ ماہرین قرآن کا فرمان یہی ہے کہ: ”افضاء سے مراد خلوت ہے، خواہ دخول ہو یا نہ ہو۔ علاوہ ازیں اس لفظ کا ماخذ بھی اس بات کا قرینہ ہے کہ اس سے مراد خلوت صحیحہ ہے، کیونکہ ”افضاء“ ماخوذ ہے ”فضاء“ سے اور فضاء اس خطہ زمین کو کہتے ہیں جس میں کوئی پودا ہو نہ عمارت، نگاہ بلار کاوٹ اس پر پڑے۔ سو مقتضائے لفظ کے پیش نظر افضاء سے ایسی خلوت مراد لی جائے گی جس میں استمتاع سے کوئی حائل اور مانع نہ ہو۔ سو ظاہر نص کا تقاضا یہ ہے کہ طلاق سے معمولی سا مہر بھی ساقط نہ ہو، لیکن جس نکاح میں مہر مقرر کیا گیا ہو۔ اس میں دخول و خلوت سے پہلے طلاق کی صورت میں نصف مہر کا سقوط اور جس نکاح میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو۔ اس میں مذکورہ صورت میں منقطع طلاق کو مہر مثل کے نصف کا قائم مقام قرار دینا ایک اور دلیل سے ثابت ہوا ہے لہذا خلوت کے بعد کا حکم ظاہر نص کے مطابق رہے گا۔ اور روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جس نے اپنی بیوی کا گھونگھٹ اٹھا کر اسے دیکھ لیا تو مہر واجب ہو گیا، خواہ دخول ہو یا نہ ہو، یہ اس بات میں نص ہے۔ اور زرارہ بن ابی ادنیٰ سے روایت ہے کہ خلفاء راشدین مہدیین نے یہ فیصلہ دیا ہے کہ ”جب پردے گرا دیئے جائیں اور دروازہ بند کر دیا جائے تو عورت کے لئے مہر کامل لازم ہو جاتا ہے، اور (طلاق کی صورت میں) اس پر عدت بھی لازم ہو جاتی ہے، دخول ہو یا نہ ہو، اور طحاویؒ نے اس مسئلہ

میں خلفاء راشدین وغیرہم صحابہ کرام کا اجماع نقل کیا۔ نیز اس لیے کہ مہر نفس عقد سے واجب ہو جاتا ہے، جس نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، اس میں کوئی شک ہی نہیں، اور جس میں مقرر نہیں ہوا۔ اس میں وجوب کی وجہ ہم مسئلہ مفوضہ میں ذکر کر چکے ہیں۔ ہاں نفس عقد سے واجب ہونے کے بعد ادائیگی میں تاخیر کی گنجائش رہتی ہے، اور عندا لطلب ادائیگی ضروری ہو جاتی ہے۔ نیز اس لیے کہ نفس عقد سے مہر عورت کی ملک بن گیا ہے۔ اور کسی انسان کی اپنی ملک کو چیز سے ملکیت اس وقت تک ختم نہیں ہوتی جب تک وہ خود اسے ختم نہ کرے یا خود اس میں یا عمل میں کوئی ایسی وجہ پیدا نہ ہو جائے جس کی بنا پر ملک سے انتفاع حقیقہً محال ہو جائے۔ اور یہاں ان میں سے کوئی چیز نہیں پائی گئی۔ لہذا مہر ساقط نہیں ہوگا۔ ہاں دخول و خلوت سے پہلے طلاق کی صورت میں نصف مہر کا سقوط محض شرعی حکم ہے۔ اس میں قیاس کا کوئی دخل نہیں، کیونکہ طلاق خاوند کا فعل ہے، اور مہر عورت کی ملک ہے۔ اور کوئی شخص دوسرے کا حق جو اس کے ذمہ لازم ہو ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ نیز اس لیے کہ عورت نے مبادل خاوند کے سپرد کر دیا تو اب خاوند پر بھی واجب ہے کہ وہ بدل عورت کو سوئے جیسا کہ بیع و اجارہ میں ہوتا ہے۔ اور تسلیم مبادل پر دلیل یہ ہے کہ یہاں مبادل منافع بضع میں، لیکن منافع کوئی خارجی اور مادی چیز نہیں ہیں، اس لیے بعینہ منافع کی تسلیم غیر متصور ہے۔ ہاں البتہ ان منافع کا محل موجود ہے یعنی عین بضع، اور اس کی تسلیم متصور ہے۔ لہذا تسلیم عین کو تسلیم منفعت کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ اجارہ میں ہے۔ اور یہاں تسلیم عین پائی گئی ہے، کیونکہ تسلیم اسی کا نام ہے کہ شئی اس طہر تسلیم الیہ کو سونپ دی جائے اس کے لیے انتفاع میں کوئی مانع باقی نہ رہے۔ اور خلوت صحیح کی صورت میں تسلیم کامل پائی جاتی ہے۔ لہذا خاوند پر واجب ہو جاتا ہے کہ اس کا بدلہ ادا کرے۔ کیونکہ یہ عقد معاوضہ ہے۔ اس کا تقاضا ہے کہ تسلیم کے مقابلے میں تسلیم ہو، جیسا کہ ملک کے مقابلے میں ملک حکم معاوضہ کا اقتضا ہے، اور اس کی نوعیت بالکل بیع و اجارہ کی سی ہے۔ رہی آیت! تو اس کے بارے میں بعض اہل تاویل کا یہ قول ہے کہ اس میں "نفس" سے مراد خلوت ہے لہذا یہ آیت شافعی کے لیے حجت نہیں بن سکتی۔ علاوہ ازیں اس آیت میں نصف مفروض کے ایجاب کا ذکر ہے، نصف باقی کے انتقاط کا نہیں۔ دیکھیے! جس شخص کے ہاتھ میں کوئی غلام ہو۔ اور وہ یہ کہے کہ "اس غلام کا نصف فلاں کے لیے ہے، تو یہ کہنا باقی نصف کی نفی نہیں ہوتا۔ بلکہ باقی نصف کا حکم مسکوت عنہ ہوتا ہے، اور کسی الگ دلیل کا محتاج ہوتا ہے اور خلوت کی صورت میں نصف باقی کے بقاء پر دلیل قائم ہے، جو کہ اور گزرتی ہے۔ اس لیے خلوت کے بعد مکمل مہر واجب ہو جائے گا۔ رہا شافعی کا یہ فرمانا کہ مہر کا لزوم معقود علیہ کے استیفاء سے ثابت ہوتا ہے۔ درست نہیں بلکہ جیسا کہ معقود علیہ کے استیفاء سے ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح معقود علیہ کی تسلیم سے بھی ثابت ہوتا ہے جیسا کہ اجارہ میں ہے۔ اور معقود علیہ کی تسلیم اس کے عمل کی تسلیم سے کامل ہو جاتی ہے، اور خلوت صحیح تسلیم کامل ہی کا دوسرا نام ہے۔ لہذا خلوت صحیح سے مکمل مہر واجب ہوگا۔

خلوت صحیحہ کی تفسیر: مانع حقیقی یہ کہ میاں بیوی میں سے کوئی ایک اتنا مریض ہے کہ جماع کر ہی نہیں

سکتا یا اتنا کم عمر ہے کہ اس سے جماع نہیں کیا جاتا یا عورت مرض رتق یا قرن میں مبتلا ہے، کہ یہ دونوں مرض وطی سے مانع ہوتے ہیں۔ (رتق، اس مرض میں فرج پر ایک جھلی سی، آجاتی ہے، جس سے مقام جماع بند ہو جاتا ہے۔ قرن، اس مرض میں فرج کے اندر دانت جیسی کوئی بڑی نکل آتی ہے، جس سے جماع ممکن نہیں رہتا)۔

نوٹ: خاوند اگر نامرد یا خفی ہے، اور خلوت ہوگئی تو اسے خلوت صحیح سمجھا جائے گا، کیونکہ نامردی اور خفی پن مانع وطی نہیں ہیں۔ لہذا ان کی خلوت ایک نامرد مل شخص کی خلوت کی طرح معتبر ہوگی۔ ابو حنیفہ کے نزدیک محبوب (مقطوع الذکر) کی خلوت، صحیحہ شمار کی جائے گی، اور ابو یوسف و محمدؒ فرماتے ہیں کہ صحیحہ نہیں سمجھی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قطع ذکر مانع وطی ہے، لہذا قرن و رتق کی طرح یہ بھی خلوت صحیحہ میں رکاوٹ شمار کیا جائے گا۔ اور ابو حنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ محبوب سے حق (کھسانا) متصور ہے۔ اور اس طریقہ سے یہ حمل بھی ٹھہرا سکتا ہے۔ دیکھیے! اگر اس کی بیوی کے ہاں بچہ ہو تو بالاجہا بچے کا نسب اسی سے ثابت ہوگا۔ اور اگر طلاق دے دے تو عورت مہر کا مل کی حقدار ہوگی۔ اس لیے کہ اگرچہ یہ وطی مطلق پر قادر نہیں ہے، لیکن وطی جیسا عمل اس سے بھی متصور ہے اور حیب اس میں کوئی رکاوٹ نہ رہی ہو تو اسے خلوت صحیح ہی سمجھا جائے گا۔ اور ایسی صورت میں عورت پر عدت بھی واجب ہوگی۔ ابو حنیفہ کے قول کے مطابق تو اس میں کوئی اشکال ہی نہیں۔ کیونکہ خلوت صحیحہ لزوم مہر کے بارے میں وطی کے قائم مقام قرار دی گئی ہے۔ تو عدت کے حق میں بذریعہ ادلی وطی کے قائم مقام ہوگی، کیونکہ عدت کے ایجاب میں احتیاط برتی جاتی ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک بھی کرخی کے بیان کے مطابق عدت واجب ہوگی۔ ابو یوسف کا ایک قول یہ ہے کہ اگر محبوب کو ازال ہوتا ہو تو عدت واجب ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کسی وقت محبوب کا پانی نکل کر رحم تک پہنچ جائے، اور ایسی صورت میں بچے کا نسب اسی سے ثابت ہوگا، سو احتیاطاً عدت بھی واجب ہوگی۔ اگر عدت سے پہلے کچھ سال کے درمیان اسے بچہ ہو گیا تو یہ خاوند کا ہوگا اور عورت کو تمام مہر دینا پڑے گا۔ کیونکہ ثبوت نسب کا حکم لگانا دراصل ثبوت دخول ہی کا حکم ہے، لہذا صاحبین کے قول کے مطابق بھی مہر لازم ہوگا۔ اور اگر محبوب کو ازال نہیں ہوتا تو عدت لازم نہیں ہے۔ ایسی صورت میں اگر عدت سے لے کر چھ ماہ سے کم مدت میں اسے بچہ ہو گیا، تو اس کا نسب خاوند سے ثابت ہوگا۔ وگرنہ نہیں۔ اور یہ دخول سے پہلے طلاق یا عورت کی طرح ہے، اور اس معتدہ کی طرح ہے جو عدت ختم ہونے کا اقرار کر لے۔

مانع شرعی: یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے کسی نے رمضان کا روزہ رکھا ہو یا فرض یا نفل حج یا عمرے کا احرام باندھا ہو، یا عورت حیض یا نفاس میں ہو۔ کہ یہ تمام امور محرم وطی ہیں۔ تو یہ وطی سے شرعی مانع ہوتے، حیض و نفاس تو طبعاً بھی مانع ہے، کیونکہ یہ گندگی ہے۔ اور طبع عظیم گندگی کے استعمال سے نفرت کرتی ہے۔ رہا رمضان کے علاوہ کوئی اور روزہ! تو اس کے بارے میں بشر، ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ نفل، قضاء رمضان، کفارات اور زکوٰۃ کے روزے خلوت صحیحہ سے مانع نہیں ہیں۔ اور حاکم حلیل اپنی ”مختصر“ میں روایت کرتے ہیں کہ نفل روزے کا حکم فرض روزے کی طرح ہے۔ تو اس مسئلہ میں دور روایتیں

ہوئیں۔ روایت مختصر کی وجہ یہ ہے کہ بلا غدر نفل روزہ توڑنا بھی حرام ہے، لہذا یہ نفل حج کی طرح ہو گیا۔ اور نفل حج خلوت صحیحہ سے مانع ہے۔ اسی طرح یہ بھی مانع ہوگا۔ روایت بشری کی وجہ یہ ہے کہ غیر رمضان کا روزہ توڑنے کی ضمان صرف قضا ہے، لہذا یہ مانع قوی نہیں ہے، برخلاف صوم رمضان کے کہ اس میں قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں۔ اسی طرح نفل حج بھی قوی مانع ہے۔ صوم رمضان اور صوم نفل میں فرق کی ایک دوسری وجہ یہ ہے کہ بلا غدر نفل روزہ توڑنے کی تحریم قطعی نہیں ہے، کیونکہ یہ محل اجتہاد ہے، اسی طرح نفل روزے کی قضا کا لزوم بھی محل اجتہاد ہے، سو یہ قطعی مانع نہ ہوا۔ اور بلا غدر رمضان کا روزہ توڑنے کی حرمت قطعی ہے۔ اسی طرح رمضان کے روزے کی قضا بھی قطعی اور یقینی ہے۔ لہذا رمضان کا روزہ قطعی اور یقینی مانع ہے۔

مانع طبعی۔ یہ ہے کہ خلوت گاہ میں کوئی تیسرا بھی ہو۔ کیونکہ انسان کسی تیسرے کی موجودگی میں جماع سے حیا کرتا ہے۔ سو کسی غیر متعلق کی موجودگی و طی سے انقباض طبع کا باعث ہے۔ وہ تیسرا شخص خواہ مینا ہو یا نائینا، بیدار ہو یا نائم، بالغ ہو یا نابالغ، لیکن عاقل ہو، مرد ہو یا عورت، اور عورت اجنبیہ ہو یا منکوحہ کیونکہ نائینا اگر دیکھ نہیں سکتا، محسوس تو کر سکتا ہے۔ نائم کے بارے میں دھڑکا لگا رہے گا کہ وہ بیدار نہ ہو جائے نا مانع عاقل بچہ بمنزلہ مرد ہوتا ہے۔ اور اس سے بھی انسان مرد کی طرح حیا کرتا ہے۔ ہاں اگر وہ بچہ عاقل نہ ہو تو اس کا کوئی حرج نہیں وہ بہائم کے ساتھ ملحق ہے اس کی موجودگی مانع و طی نہیں ہوتی۔ اسی طرح اجنبی عورت کی موجودگی میں جماع کرنے سے انسان شرماتا ہے۔ اور پھر خود اس اجنبی عورت کے لیے بھی ان دونوں کو دیکھنا حلال نہیں ہے۔ تو اجنبیہ کی موجودگی انقباض طبع کا باعث ہوتی ہے۔ اور اگر خلوت گاہ میں اس کی کوئی اور بیوی موجود ہو یا اس نے دو عورتوں سے ایک وقت میں نکاح کیا اور دونوں سے خلوت کرتا ہے، تو خلوت صحیحہ نہیں ہے، کیونکہ دوسری کے لیے اس حالت میں ان دونوں کو دیکھنا حلال نہیں ہے۔ سو یہ بھی انقباض کا سبب ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ ایک کی موجودگی میں دوسری بیوی سے جماع کرنا حلال نہیں ہے۔ اور اگر خلوت گاہ میں اس کی باندی موجود ہو تو روایت ہے کہ محمد پہلے یہ فرماتے تھے کہ یہ خلوت صحیحہ ہے، پھر انہوں نے اس سے رجوع کیا اور فرمایا کہ باندی کی موجودگی میں خلوت صحیحہ نہیں ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ تھی کہ باندی کو حرہ کا احترام حاصل نہیں ہے، لہذا اس کی موجودگی آقا کے لیے باعث انقباض نہیں ہوگی۔ یہی وجہ یہ ہے کہ باندی کے لیے آقا کو دیکھنا جائز ہے۔ لہذا باندی کی موجودگی مانع و طی نہیں ہوگی۔ اور آخری قول کی وجہ یہ ہے کہ باندی کے لیے آقا کو دیکھنا اگر حلال ہے، لیکن دوسری عورت کو دیکھنا تو حلال نہیں ہے، چنانچہ فقہاء کا فرمان بھی یہی ہے کہ جیسا کہ ایک بیوی کے سامنے دوسری سے جماع حلال نہیں ہے، اسی طرح باندی کے سامنے بھی بیوی سے جماع حلال نہیں ہے۔

مسئلہ: مسجد، مٹھے، محراب اور بے پردہ محبت پر خلوت، صحیحہ نہیں سمجھی جائے گی۔ کیونکہ مسجد میں لوگ نماز کے لیے آتے جاتے رہتے ہیں۔ لہذا ہر وقت کسی کے آنے کا دھڑکا لگا رہے گا۔ اور پھر مسجد میں و طی حرام بھی ہے۔

ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ولا تباشروهن وانتم عاکفون
فی المساجد۔
”اور ان بیویوں سے مباشرت نہ کرو۔ درال
حالیکہ تم مساجد میں احتکاف میں بیٹھے ہو۔“

راستہ گزرگاہ ہوتا ہے۔ کوئی نہ کوئی آتا جاتا رہتا ہے۔ اسی طرح صحرا اور بے پردہ چھت ہے، کیونکہ یہ دھڑکاٹھا رہے گا کہ کوئی تیسرا آدمی نہ آجائے یا کوئی دیکھ نہ رہا ہو۔ اور یہ حیز انقباض کا باعث ہوتی ہے۔ مسئلہ: اگر کسی جملہ یا کسی قبہ پر پردے لٹکا دیئے گئے اور اس میں خلوت ہوئی۔ تو یہ خلوت صحیح ہے۔ مسئلہ: نکاح فاسد میں خلوت صحیح نہیں ہوتی، کیونکہ وطی حرام رہتی ہے، سو مانع شرعی قائم ہے نیز اس لئے کہ خلوت سے مہر لازم ہو جاتا ہے۔ اور مہر کا لزوم، وجوب مہر کے بعد ہوتا ہے۔ جبکہ نکاح فاسد سے مہر واجب ہی نہیں ہوتا، لہذا مہر لازم ہونے کی کوئی صورت نہیں، سو نکاح فاسد کے نتیجے میں ہونے والی خلوت، صحیح نہیں سمجھی جائے گی۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسئلہ: جہاں خلوت صحیح ہو کہ مہر لازم ہوا ہو، وہاں عدت بھی واجب ہے، کیونکہ خلوت صحیح سے جب مہر کامل لازم ہو جاتا ہے، تو عدت بدرجہ اولیٰ لازم ہوگی۔ کیونکہ خلوت صحیح حق العبد ہے، اور عدت میں حق اللہ تعالیٰ بھی ہے۔ لہذا عدت کے بارے میں احتیاط سے کام لیا جائے گا۔ اور جہاں خلوت فاسد ہو، وہاں مہر کامل تو واجب نہیں ہوتا، لیکن کیا عدت واجب ہو جاتی ہے یا نہیں؟ تو دیکھا جائے گا، اگر فساد خلوت مانع حقیقی کی وجہ سے ہے۔ تو عدت واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ مانع حقیقی کے ہوتے ہوئے وطی کی کوئی صورت نہیں۔ اور اگر مانع شرعی یا طبعی ہے تو عدت واجب ہوگی۔ کیونکہ اس قسم کے مانع شرعی یا طبعی ہے تو عدت واجب ہوگی، کیونکہ اس قسم کے مانع کے باوجود وطی ممکن ہے۔ تو وطی کے بارے میں انہیں متم کیا جائے گا۔ لہذا اطلاق کی صورت میں احتیاطاً عدت واجب ہے۔ واللہ عزوجل الموفق۔

غیر اب لزوم مہر کے تیسرے سبب زوجین میں سے کسی ایک کی موت کے بارے میں احکام ذکر کیے جاتے ہیں۔

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ زوجین میں سے کوئی ایک اگر دخول سے پہلے اپنی موت مر گیا، اور نکاح میں مہر مقرر ہوا تھا، تو مقرر کردہ مہر لازم ہو جائے گا، عورت خواہ آزاد ہو یا باندی کیونکہ مہر نفس عقد سے واجب ہو جاتا ہے، اور موت سے عقد نسخ نہیں ہوتا، بلکہ مہر نفس عقد سے واجب ہو جاتا ہے، اور موت سے عقد نسخ نہیں ہوتا، بلکہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے، اس لیے کہ عطلہ نکاح عمر بھر کے لئے باندھا جاتا ہے۔ تو عمر کی انتہا پر عقد کی بھی انتہا ہو جاتی ہے۔ جب عقد کی انتہا ہو گئی تو گزشتہ مدت کا عقد لازم و ثابت ہو گیا۔ جیسا کہ رات آٹے سے روزہ ذمے میں لازم ہو جاتا ہے، لہذا عقد میں طے کردہ مہر بھی لازم ہو جائے گا نیز اس لیے کہ نفس عقد سے پورا مہر واجب ہو کر اس کے ذمہ دین ہو گیا ہے۔ اور اصول شریعت میں موت کو مسقط دین قرار نہیں دیا گیا۔ لہذا دوسرے دیون کی طرح دین مہر بھی موت سے ساقط نہیں ہوگا۔

اسی طرح زوجین میں سے کوئی ایک قتل ہو جائے، قاتل خواہ اجنبی ہو یا زوجین میں سے کوئی ہو یا خاوند خودکشی کر لے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ مہر لازم ہو جائے گا۔ اور اگر عورت نے خودکشی کی جب کہ وہ آزاد ہے۔ تو معمولی سا مہر بھی ساقط نہیں ہوگا بلکہ ہمارے نزدیک لازم ہو جائے گا۔ اور زفر شافعیؒ

کے نزدیک مہر ساقط ہو جائے گا۔ زفر و ثنائی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ (دخول سے پہلے) عورت نے خودکشی کر کے خاوند کا حق فوت کر دیا، لہذا اس کا بھی حق مہر ساقط ہو جائے گا جیسا کہ دخول سے پہلے اگر وہ مرتد ہو جائے یا خاوند کے بیٹے یا باپ سے بوس و کنار کر لے تو ساقط ہو جاتا ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل خاوند کے حق کا سقوط پر و از روح کے وقت بتا ہے، جب کہ اس حالت میں مہر و ثناء کی ملکیت ہو جاتا ہے، لہذا عورت کے فعل سے ورنہ ثناء کی ملکیت ساقط نہیں ہوگی۔ جیسا کہ اگر اسے خود خاوند قتل کرے یا کوئی اجنبی شخص قتل کرے، تو مہر ساقط نہیں ہوتا۔ برخلاف ارشاد ادر بوس و کنار کے، کہ ارشاد ادر بوس و کنار کے وقت مہر عورت کی ملکیت ہے۔ سو عورت کے فعل سے سقوط کا احتمال رکھتی ہے۔

مسئلہ: اگر آقا نے اپنی باندی کو قتل کر دیا تو اس کا مہر ساقط ہو جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ ساقط نہیں ہوگا، بلکہ لازم ہو جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ موت مہر کو لازم اور بکا کرتی ہے۔ اور موت پائی گئی ہے، کیونکہ مقتول کی موت اپنے وقت پر ہی ہوتی ہے۔ (قتل سے یہ نہیں سمجھا جائے گا کہ مقتول قبل از وقت مر گیا ہے) لہذا موت کی وجہ سے اس کا مہر بکا ہو جائے گا جیسا کہ اگر کوئی اجنبی اسے قتل کر دیتا یا اس کا خاوند اسے قتل کر دیتا یا جیسے حرہ خودکشی کر لے تو مہر بکا ہو جاتا ہے۔ اور کوئی شیء جب اپنی انتہا کو پہنچ جائے تو لازم ثابت ہو جاتی ہے۔ یہ وجہ قتل کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے۔ کیونکہ قتل سے بھی نکاح اپنی انتہا کو پہنچ گیا اور مبدل ثابت لازم ہو گیا۔ اور مبدل کے وجوب و ثبوت سے بدل واجب و ثابت ہو جاتا ہے، لہذا مہر لازم ہوگا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بدل جس کا حق ہے، اس نے خود مبدل کے مالک ہے اس کا حق فوت کیا، اور مبدل کے حقدار کو دینے کی بجائے مبدل ضائع کرنے سے بدل ساقط ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اگر بائع مشتری کے قبضے سے پہلے بیع تکف کر دے تو ثمن ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہاں مستحق بدل یعنی آقا نے خود مبدل کو خاوند کا مملوک بننے سے نکالا۔ اور اس اقدام سے سقوط بدل ضروری ہونے پر دلیل یہ ہے کہ خاوند کبھی اس بات کو پسند نہیں کرے گا کہ مبدل کے حاصل نہ ہونے کے باوجود بدل کی ادائیگی اس پر لازم رہے، کیونکہ اس میں اس کا نقصان ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ کس کو ضرر اور نقصان نہ ہو۔ تو آقا کا اس حالت میں یہ اقدام دلالت استقاط بدل ہے، تو جیسا کہ اگر وہ صراحۃً بدل معاف کر دیتا تو بدل ساقط ہو جاتا اسی طرح یہاں بھی ساقط ہو جائے گا۔ برخلاف جب کہ حرہ خودکشی کرے، کیونکہ مبدل کے فوت ہونے کے وقت وہ مستحقہ بدل نہیں رہی تھی، اس لیے کہ اس حالت میں وہ ورنہ کی ملکیت میں منتقل ہو چکا تھا اور انسان کسی دوسرے کا حق ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ جب کہ زیر بحث صورت اس کے خلاف ہے۔ نیز اس لیے کہ تعویث مبدل کے وقت، بدل آقا کی ملکیت اور اس کا حق تھا۔ اور انسان اپنی ملکیت میں استیفاء و استقاط جیسے چاہے تصرف کرے، لہذا اس بدل میں تعویث مبدل کی دلالت سے سقوط کا احتمال ہے، جیسا کہ صراحۃً استقاط سے ساقط ہو سکتا ہے۔ برخلاف جب کہ خاوند یا کوئی اجنبی قتل کرے کہ اجنبی اور خاوند کا اس کے مہر میں کوئی حق نہیں۔ اگر یہ صراحۃً بھی اس کا مہر ساقط کرے تو ساقط نہیں ہوگا تو ان کے کسی اقدام سے دلالت کیسے ساقط ہو سکتا ہے۔ ان صورتوں کے درمیان فرق کی دلیل یہ ہے کہ حرہ

کی خودکشی پر احکام دنیا سے کوئی حکم مرتب نہیں ہوتا۔ خودکشی کرنے والی عورت یوں ہے، گویا اپنی موت مری۔ حتیٰ کہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ اسے غسل دیا جائے گا، اور اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جیسا کہ اگر اپنی موت مری تو ہوتا۔ لیکن اگر آقا اپنی باندی کو قتل کرے تو کفارہ واجب ہو جاتا ہے، اور اگر کوئی اجنبی اسے عمدہ قتل کر دے تو قصاص واجب ہو جاتا ہے، اور اگر خطا سے قتل کر دے تو دیت اور کفارہ واجب ہوتا ہے، لہذا باندی کا قتل اپنی موت کے بمنزلہ نہ ہوا۔ گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی جب کہ آقا باندی کو قتل کر دے لیکن اگر باندی خودکشی کر لے۔ تو ابو حنیفہؒ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں ابو یوسفؒ روایت کرتے ہیں کہ اس کا حق مہر ساقط ہو جائے گا۔ اور محمدؒ روایت کرتے ہیں کہ اسے مہر ملے گا۔ اور یہی صاحبینؒ کا قول ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ باندی کی خودکشی آقا کے قتل کرنے کے درجہ میں سے۔ کیونکہ باب جنایت میں باندی کی جنایت آقا کی جنایت سمجھی جاتی ہے، اس لیے کہ اس کی ضمان آقا کے مال سے ادا کی جاتی ہے، اگر آقا اسے قتل کر دیتا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا مہر ساقط ہو جاتا، اسی طرح خودکشی سے بھی ساقط ہو جائے گا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ بدل آقا کی ملکیت اور حق ہے، تو باندی کی تقویت مبادل سے آقا کا حق باطل نہیں ہوگا۔ برخلاف جب کہ آقا خود جنایت کرے کہ اس سے مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ دونوں جنایتوں کی درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ باندی کی خودکشی کی جنایت تو بدرجہ۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ خودکشی پر کوئی دنیوی حکم مرتب نہیں ہوتا لہذا اسے کالعدم قرار دے کر یوں سمجھا جائے گا، گویا وہ اپنی موت مری ہے۔ برخلاف آقا کی جنایت قتل سے، کہ اس فعل پر کفارے کا حکم مرتب ہوتا ہے، جو کہ احکام دنیا سے تعلق رکھتا ہے۔ لہذا اس جنایت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اسے بمنزلہ موت قرار نہیں دیا جائے گا۔ واللہ عزوجل الموفق۔

نوٹ: مذکورہ اسباب میں سے کسی ایک سبب کے پائے جانے سے جب مہر لازم اور پکا ہو جائے تو پھر اس کے بعد ساقط نہیں ہوتا، اگرچہ فرقت عورت کی طرف سے ہو۔ کیونکہ پکا ہونے کے بعد بدل میں سقوط کا احتمال نہیں رہتا، جیسا کہ بیع پر قبضہ کے بعد ثمن لازم ہو جاتا ہے۔ اور سقوط کا احتمال نہیں رہتا الا یہ کہ مالک خود معاف کر دے۔

مسئلہ: جس نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا، اس میں زوجین میں سے کوئی ایک اگر مر جائے تو ہمارے نزدیک مہر مثل لازم ہو جاتا ہے۔ اور یہی عبد اللہ بن مسعود کا مذہب ہے۔ اور علیؑ سے روایت ہے کہ اس صورت میں عورت کو متعہ ملے گا۔ شافعیؒ نے بھی یہی قول اپنایا ہے۔ ہاں البتہ وہ یہ فرماتے ہیں کہ اس کا متعہ بس وہی ہے، جو اس کا حصہ میراث ہے۔ وجوب متعہ کے قائلین کی محبت یہ روایت ہے: لا جناح علیکم ان تطلقت النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن۔ نیز یا ایہا الذین آمنوا اذا نكحتتم المومنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لکم علیہن من عدة تعتدوہنہا فمتعوهن۔ (ترجمہ سطور بالا میں گذر چکا ہے)۔ ان آیات میں اللہ تعالیٰ نے فرقت کی صورت میں متعہ دینے کا حکم دیا ہے۔ فرقت خواہ طلاق سے ہو یا موت سے، آیت میں ان کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں ہوا

نفس اگرچہ طلاق کی صورت میں وارد ہوئی ہے لیکن موت کی صورت بھی اسی میں داخل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نفس میں اگرچہ صریح طلاق کا حکم مذکور ہوا ہے، لیکن طلاق ازراہ کنایات یقیناً اس میں داخل ہے نیز عیث صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ ہماری دلیل معتدل بن سنان کی یہ روایت ہے کہ برو ع بنت واشق کا خاوند قربت سے پہلے مر گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے لیے مہر مثل کا فیصلہ فرمایا۔ نیز اس لیے کہ جس وجہ کی بناء پر مہر طے کر دہ نکاح میں زوجین میں سے کسی ایک کی موت سے پورا مہر واجب و لازم ہو جاتا ہے۔ وہی وجہ اس نکاح میں بھی پائی جاتی ہے جس میں مہر طے نہیں ہوا، لہذا یہاں بھی پورا مہر لازم ہوگا۔ باقی ضامی کا آیت سے استدلال درست نہیں، کیونکہ آیت میں طلاق کی صورت میں ایجاب متعہ کا حکم ہے۔ موت کی صورت میں نہیں۔ سو جو بھی موت کو طلاق کے ساتھ لاحق کرنے کا دعویٰ کرتا ہے، اسے چاہیے کہ اس پر کوئی اور دلیل پیش کرے۔ واللہ اعلم۔

فصل

پورا مہر ساقط ہونے کے اسباب

چار اسباب سے پورا مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ ۱۔ دخول و خلوت سے پہلے طلاق دیے بغیر فرقت سے پورا مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ یہ فرقت خواہ عورت کی طرف سے ہو یا مرد کی طرف سے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فرقت بغیر طلاق فسخ عقد ہوتا ہے۔ اور دخول سے پہلے عقد فسخ کرنے سے پورا مہر ساقط ہو جاتا ہے، کیونکہ فسخ عقد کا ہمارے نزدیک مطلب ہے، عقد کا سرے سے رفع کر دینا۔ گویا عقد ہوا ہی نہیں تھا۔ باقی فرقت بغیر طلاق اور فرقت بطلان کی تفصیل انشاء اللہ اپنے مقام میں آئے گی۔ ۲۔ قبل از دخول یا بعد از دخول پورا مہر معاف کر دینا، بشرطیکہ مہر دین ہو، کیونکہ معاف کر دینا استقاط ہے، اور جب اہل استقاط سے مقابل سقوط محل میں استقاط پایا جائے تو سقوط واجب ہو جاتا ہے۔ ۳۔ قبل از دخول یا بعد از دخول مہر رطلع کرنا۔ پھر اگر مہر پر ابھی قبضہ نہیں کیا تو خاوند سے ساقط ہو جائے گا اور اگر قبضہ کر چکی ہے۔ تو خاوند کو واپس کرے گی۔ اور اگر مہر کے علاوہ کسی مال رطلع کیا ہے، تو وہ مال عورت پر لازم ہو جائے گا۔ اور خاوند نکاح کے سبب اپنے اوپر واجب شدہ ہر حق مثلاً مہر آدرگہ شتہ مدت کا نفقہ سے بری ہو جائے گا۔ یہاں ضیفہ کا قول ہے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک رطلع اگرچہ طلاق بعوض ہے، لیکن اس میں براءت کا معنی بھی پایا جاتا ہے۔ اس کی تفصیل انشاء اللہ کتاب الطلاق میں آئے گی۔ ۴۔ قبضے سے پہلے پورا مہر بہرہ کر دینا، خواہ وہ عین ہو یا دین، اور قبضے کے بعد پورا مہر بہرہ کر دینا، جب کہ وہ عین ہو۔ بہرہ بہرہ کے بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ مہر یا عین ہوگا، یعنی معین و مشار الیہ ہوگا، جس کی تعیین ہو سکتی ہے۔ اور یا دین ہوگا یعنی مہر اس کے ذمے ہوگا، مثلاً درہم و دنانیر، خواہ معینہ ہوں یا غیر معینہ یا کیلات و موز و نانہیں سے کوئی چیز یا غلام یا حیوان یا سامان بطور مہر اس کے ذمے ہوگا۔ پھر بہرہ قبضہ سے پہلے ہوا ہے یا بعد میں، اور پورا مہر بہرہ کیا ہے کہ مہر کا کچھ حصہ۔ اب ان تمام صورتوں کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر عورت نے قبضے سے پہلے پورا مہر بہہ کر دیا۔ پھر خاوند نے قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو خاوند کے لیے عورت کے ذمے کچھ واجب نہیں رہا۔ خواہ مہر عین ہو یا دین۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ اور زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر مہر دین ہو تو خاوند عورت سے نصف مہر کا مطالبہ کرے گا اور شافعیؒ نے بھی یہی رائے اپنائی ہے۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے بہہ کر کے مہر میں تصرف اسقاط کیا ہے۔ اور دین کا اسقاط بھی خرچ کی ایک صورت ہے۔ اور مال کا خرچ کرنا قبضے کے بعد ہوتا ہے۔ تو گویا عورت نے پہلے مہر پر قبضہ کیا، پھر اسے بہہ کیا۔ اگر فی الواقع ایسا ہوتا تو خاوند نصف مہر عورت سے وصول کرتا۔ لہذا یہاں بھی وصول کرے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ خاوند قبل از دخول طلاق سے پہلے جس چیز کا حقدار تھا۔ وہ چیز عورت کی طرف سے ایک ایسے سبب کے ساتھ اس کے پاس واپس آگئی ہے، جو موجب ضمان نہیں ہے۔ خاوند اس صورت میں نصف مہر کا حقدار تھا۔ اور نصف مہر بہہ کے ساتھ اسے واپس مل گیا ہے۔ اور بہہ ایسا عقد ہے جس سے ضمان واجب نہیں ہوتی۔ لہذا اسے عورت سے نصف مہر کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ جیسا کہ عورت کے حصہ کا نصف مہر لینے کا اختیار نہیں رکھتا۔

مسئلہ: اگر قبضہ کرنے کے بعد عورت نے مہر بہہ کیا تو دیکھا جائے گا۔ اگر مہر بہہ عین ہے۔ اس پر قبضہ کرنے کے بعد خاوند کو بہہ کیا تو خاوند عورت سے مزید کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ خاوند قبل از دخول طلاق سے نصف مہر بہہ کا بعینہ حقدار تھا، اور وہ چیز بعینہ اسے مل چکی ہے۔ اور ایک ایسے عقد سے ملی ہے جس سے ضمان واجب نہیں ہوتی، لہذا خاوند عورت سے مزید کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اور اگر مہر بہہ خاوند کے ذمہ دین تھا۔ تو دیکھیں گے، اگر وہ حیوان یا سامان ہے، تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ مزید کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ جو اس کا حق تھا، وہ بعینہ اسے مل چکا ہے۔ اور اگر وہ دین درہم و دنانیر ہے، خواہ معینہ ہوں یا غیر معینہ۔ یا درہم و دنانیر کے علاوہ کوئی اور کیلی یا ذریعہ چیز ہے، عورت نے اس پر قبضہ کیا، پھر خاوند کو بہہ کر دیا، اس کے بعد خاوند نے اسے طلاق دے دی تو وہ مثل نصف عورت سے وصول کر سکتا ہے، کیونکہ طلاق کی وجہ سے وہ جس چیز کا حقدار ہوا ہے، وہ بعینہ وہ چیز نہیں ہے، جو عورت نے اسے بہہ کی ہے۔ بلکہ اس کی مثل ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ عورت کو اس میں اختیار ہے، چاہے بعینہ وہ چیز دے دے یا اس کی مثل دے۔ جیسا کہ خاوند کو بھی اختیار ہے۔ کہ عقد میں ملے کرنے کے بعد چاہے بعینہ وہ چیز دے یا اس کی مثل دے۔ لہذا خاوند جو چیز واپس پہنچی ہے۔ وہ بعینہ نہیں ہے، جس کا وہ قبل از دخول طلاق کی وجہ سے مستحق ہوا ہے، سو یوں ہے، گویا اس نے کوئی اور مال اسے بہہ کیا ہے۔ اور اگر فی الواقع ایسا ہوتا۔ تو وہ نصف مہر کی مثل عورت سے وصول کرنے کا اختیار رکھتا تھا، یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

زفرؒ فرماتے ہیں کہ اگر درہم و دنانیر معین تھے، اور عورت نے قبضہ کرنے کے بعد انہیں بہہ کیا، پھر خاوند نے اسے طلاق دی، تو خاوند عورت سے مزید کچھ مطالبہ نہیں کر سکتا۔ وجہ یہ ہے کہ درہم و دنانیر زفرؒ کے نزدیک عقد سے متعین ہو جاتے ہیں۔ لہذا نسخ سے بھی وہ متعین ہو جائیں گے۔ جیسا کہ سامان کا حکم ہے۔

اور ہمارے نزدیک درہم و دنانیر عقد سے متعین نہیں ہوتے، لہذا نسخ سے بھی متعین نہیں ہوں گے۔ تفصیل انشاء اللہ کتاب البیوع میں آئے گی۔

مسئلہ: اگر مہر دین تھا، عورت نے پورے مہر پر قبضہ کرنے کے بعد اس میں سے کچھ مہر سبہ کر دیا تو خاوند کو اختیار ہے کہ نصف مقبوض عورت سے وصول کرے۔ کیونکہ ایسی صورت میں پورا مہر سبہ کرنے کے بعد بھی اسے مطالبہ کا حق حاصل ہے، تو کچھ مہر سبہ کرنے کے بعد بدرجہ اولیٰ اسے یہ حق حاصل ہوگا۔

مسئلہ: اگر عورت نے نصف مہر پر قبضہ کیا، پھر باقی نصف یا کل مہر سبہ کر دیا۔ پھر خاوند نے قبل از دخول سے طلاق دے دی تو ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ خاوند اس سے کچھ بھی مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ چوتھائی مہر اس سے وصول کرے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قبل از دخول طلاق کی وجہ سے خاوند نصف مہر کا حقدار تھا۔ جب عورت نے نصف پر قبضہ کر لیا اور نصف چھوڑ دیا، تو اب خاوند عورت کے قبضہ کردہ نصف مہر کے نصف کا حقدار ہے، جو کہ کل مہر کا چوتھائی بنتا ہے۔ ہاں اگر عورت نصف مہر سبہ نہ کرتی اور طلاق ہو جاتی تو پھر کچھ نہ لے سکتا، کیونکہ عینا لینے کا حق بنتا، اتنا دینا اس کے ذمے ہوتا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ قبل از دخول طلاق دینے سے خاوند صرف اتنا مہر واپس لینے کا حقدار تھا۔ جو اس کے ذمے تھا، اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ سبہ نہ کرتی تو کچھ بھی نہ لے سکتا۔ اب بقدر حق، مہر ایک ایسے سبب سے اسے واپس مل چکا ہے۔ جس سے ضمان واجب نہیں ہوتی۔ یعنی بذریعہ سبہ۔ لہذا یہ مزید کچھ بھی مطالبہ نہیں کر سکتا۔

مسئلہ: اگر مہر میں باندی ملے گی۔ عورت کے قبضہ کرنے کے بعد اس نے بچہ جنا، یا خاوند نے اس پر ایسی جنایت کی جس سے دیت واجب ہو گئی۔ یا مہر میں کوئی درخت مقرر ہوا تھا، قبضہ کے بعد وہ پھل لایا یا اس میں کوئی عیب پیدا ہو گیا۔ پھر عورت نے وہ مہر خاوند کو سبہ کر دیا، اور خاوند نے قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو خاوند عورت سے نصف قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ ان عوارض زائدہ کے پیدا ہونے سے خاوند کا عین شئی سے حق منقطع ہو گیا۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ خاوند کے لئے زیادت سمیت وہ چیز لینا جائز نہیں ہے۔ جب عین شئی سے خاوند کا حق منقطع ہو چکا تھا، تو سبہ سے اسے وہ چیز نہیں ملی جس کا وہ طلاق کی وجہ سے حقدار ہے۔ لہذا اس شئی کی نصف قیمت وصول کرے گا۔ اور مہر میں عیب پیدا ہونے کی صورت میں اگرچہ عین سے حق منقطع نہیں ہوتا، لیکن عیب کی وجہ سے عین چھوڑنا اس کے لئے جائز ہے۔ لہذا عین شئی سے اس کا حق لازمی طور پر متعلق نہیں ہوا، اور سبہ سے اسے بعینہ وہ چیز نہیں ملی جس کا طلاق کی وجہ سے حقدار ہے۔ اور اگر اس باندی کے بدن میں کوئی زائد چیز پیدا ہو گئی تھی، پھر عورت نے وہ باندی خاوند کو سبہ کر دی، اس کے بعد اس نے طلاق دے دی تو ابو یوسف و ابو حنیفہ کے قول کے مطابق وہ عورت سے اس کی ضمان لے گا۔ اور محمد کا قول اس کے خلاف ہے۔ اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ شیخین کے نزدیک زیادت متصلہ مانع تنصیف نہیں ہے۔ اور محمد کے نزدیک مانع تنصیف ہے۔

مسئلہ: اگر عورت نے مہر خاوند کو بیچ دیا یا کسی چیز کے عوض سبہ کیا، پھر طلاق ہو گئی، تو اگر وہ مثلی چیز ہے، تو اس کے نصف کا مثل، اور اگر مثلی نہیں ہے، تو اس کی نصف قیمت عورت سے وصول کر سکتا

ہے۔ کیونکہ مہر خاوند کو ایک ایسے سبب سے واپس پہنچا ہے، جس سے ضمان متعلق ہوتی ہے، لہذا اسے مہر کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے، اور اسی بنا پر وہ ضمان بھی لے سکتا ہے۔ جیسا کہ اگر وہ کسی اجنبی کو بیچتی، پھر اس اجنبی سے خاوند خریدتا۔

صورت مذکورہ میں اگر عورت نے مہر قبضہ سے پہلے بیچا ہے تو اس پر روز بیع کی نصف قیمت واجب ہوگی، کیونکہ وہ اس کی ضمان میں بیع سے داخل ہوا۔ اور اگر قبضہ کرنے کے بعد بیچا تو روز قبضہ کی نصف قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ یہاں ضمان میں داخل ہونے کا سبب قبضہ ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

نصف مہر ساقط ہونے کے اسباب

نصف مہر ساقط ہونے کے اسباب کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے، جس سے صورتہ و معنی نصف مہر ساقط ہوتا ہے۔ اور دوسری قسم وہ ہے، جس سے معنی نصف مہر ساقط ہوتا ہے، اور صورتہ پورا مہر ساقط ہوتا ہے۔

پہلی قسم یہ ہے کہ نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، اور قبل از دخول طلاق دے دی جائے، جبکہ مہر دین ہوا اور عورت نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو۔ اس بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ جس نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، اس میں قبل از دخول طلاق دینے سے نصف مہر ساقط ہو جاتا ہے کبھی تو بعینہ نصف خاوند کو واپس مل جاتا ہے، اور کبھی نصف کا صورتہ و معنی مثل اور کبھی صرف معنی مثل واپس ملتا ہے۔ صورتہ نہیں۔ ان تمام صورتوں کی تفصیل یہ ہے کہ مہر مستثنیٰ دین ہو گا یا عین، پھر ان میں ہر ایک مقبوض ہو گا یا غیر مقبوض۔ اگر مہر دین ہے، عورت نے اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ اسے قبل از دخول طلاق دے دی، تو طلاق سے نصف مہر مستثنیٰ ساقط ہو جاتا ہے، اور نصف باقی رہتا ہے۔ یہ توضیح اکثر مشائخ کے طریق کے مطابق ہے۔ اور بعض فرماتے ہیں کہ قبل از دخول طلاق سے کل مہر مستثنیٰ ساقط ہو جاتا ہے۔ اور عورت جسے لئے جو نصف مہر واجب ہے، یہ از سر نو واجب ہوتا ہے، اور از راہ متعہ واجب ہوتا ہے، از راہ عقد نہیں۔ ہاں البتہ اس متعہ کا اندازہ اور تخمینہ نصف مہر مستثنیٰ سے لگایا جاتا ہے۔ جبکہ جس نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو، اس میں قبل از دخول طلاق سے جو متعہ واجب ہوتا ہے، اس کا تخمینہ مہر مثل کے نصف سے نہیں لگایا جاتا۔

کرخی اور رازی نے اس مسئلہ میں یہ طریق اپنایا ہے۔ اور ابراہیم نخعی سے بھی اس بارے میں ایسی ہی روایت وارد ہوتی ہے، کہ انہوں نے قبل از دخول طلاق کی صورت میں، جبکہ مہر مقرر ہو چکا ہو، فرمایا ہے کہ ”عورت کو مقرر شدہ مہر کا نصف ملے گا۔ اور یہ اس کا متعہ ہے۔“ ان حضرات کی حجت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: یا ایہا الذین آمنوا اذا نکلتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لکم علیہن من عدة تعتدونها فتمتعوهن وسرھوهن“ اس آیت

میں حق تعالیٰ نے قبل از دخول طلاق کی صورت میں متعہ واجب قرار دیا ہے۔ بغیر اس تفصیل کے کہ نکاح میں مہر مقرر ہوا تھا یا نہیں ہوا تھا۔ ہاں اس متعہ کا نصف مہر منی کے ساتھ تخمینہ ایک دوسری دلیل سے لگایا گیا ہے، اور وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: "فَنَصْفُ مَا فَرَضْتُمْ" نیز اس لئے کہ قبل از دخول طلاق سے نکاح فسخ ہو گیا، کیونکہ معقود علیہ صحیح سلامت عورت کو واپس مل گیا، اور متعاقدین میں سے ایک کو مبدل کا صحیح سالم مل جاتا، اس بات کا مقتضی ہے کہ دوسرے کو مبدل صحیح سالم ملے۔ جیسا کہ باب بیع میں قبضے سے پہلے اقالہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور وجہ اس کی یہ ہے کہ جب عورت کو مبدل صحیح سالم مل گیا، اب اگر خاوند کو مبدل صحیح سالم نہ ملے تو عقد معاوضہ میں بدل اور مبدل ایک ہی ملک میں جمع ہو جائیں گے، اور یہ جائز نہیں ہے، قبضے سے پہلے اقالہ کی صورت میں مشتری سے ثمن اسی وجہ سے ساقط ہوتا ہے، چنانچہ مہر میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ اکثر مشائخ اپنے موقف کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بناتے ہیں: "وَانْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصْفُ مَا فَرَضْتُمْ" اس میں حق تعالیٰ نے نصف مفروض کو واجب قرار دیا ہے، سواز راہ متعہ دوسرے نصف کو بھی واجب قرار دینا غیر مفروض کا ایجاب ہے، اور یہ خلاف نص ہے۔ نیز اس لئے کہ طلاق اپنی وضع کے اعتبار سے ابطال ملک کا تصرف ہے، کیونکہ طلاق قید ملک کے رفع کے لئے وضع کی گئی ہے لہذا طلاق اپنی ملک میں تصرف ہے، اور اس تصرف کا اثر یہ ہے کہ مستقبل میں نکاح باقی نہیں رہتا، کیونکہ بقا کا کوئی فائدہ نہیں ہے، اور طلاق سے پہلے تمام مدت میں نکاح کا اثبات ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ تصرف اعتاق قبل القبض ہے، کما اس میں بھی اسقاط ملک ہوتا ہے۔ اور اس کا اثر مستقبل میں یہ ظاہر ہوتا ہے ملکیت باقی نہیں رہتی اور ماضی میں ملکیت کا اثبات ہو جاتا ہے، سو طلاق کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ ہونا تو یہ چاہیے تھا کہ اس صورت میں طلاق سے کچھ بھی مہر ساقط نہ ہوتا، جیسا کہ موت سے ساقط نہیں ہوتا، لیکن نصف مہر کا سقوط دلیل سے ثابت ہے، (اس لئے نص کے مقابلے میں قیاس متروک ہے)۔ نیز اس لئے کہ مہر اصل واجب ہوتا ہے کہ ملک تمتع کے احداث سے عورت کو جو ایک گونہ ذلت لاحق ہوتی ہے، بقید امکان اس کی تلافی ہو جائے۔ اور طلاق سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ ملکیت ہوئی ہی نہ تھی (یعنی قبل از دخول طلاق سے ملک نکاح فسخ نہیں ہوتا، اس لئے مہر بالکل ساقط نہیں ہونا چاہیے)، لیکن نصف مہر کا سقوط نص سے ثابت ہے۔ رہا اختلاف رکھنے والوں کا نص سے استدلال! تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ نص سورۃ بقرہ کی نص "وَانْ طَلَقْتُمُوهُنَّ" الایہ سے منسوخ ہے۔ یا اس نص میں تمتع کا امر مذکور استجاب پر محمول ہے۔ یا اس نکاح میں طلاق پر محمول ہے، جس میں مہر مقرر نہ ہوا ہو۔ اس طرح تمام دلائل میں تطبیق ہو جاتی ہے۔ رہا ان حضرات کا یہ کہنا کہ طلاق فسخ نکاح ہے، درست نہیں، بلکہ طلاق ملک نکاح کا ابطال ہے، سوا اس کا اثر مستقبل میں ظاہر ہوتا ہے، جیسا کہ اعتاق ہے۔ اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ معقود علیہ عورت کو واپس نہیں ملا، کیونکہ معقود علیہ ملک تمتع ہے، عورت کو یہ ملک واپس نہیں ملی، بلکہ طلاق کی وجہ سے خاوند کی ملک باطل ہو کر مستقبل میں عورت کی ہو گئی ہے۔ نہ کہ اسے واپس ملی ہے یا یوں کہا جائے کہ قبل از دخول طلاق کو ایک گونہ فسخ سے مشابہت ہے۔ جیسا کہ انہوں نے کہا۔ اور ایک

گو نہ ابطال سے مشابہت ہے جیسا کہ ہم نے کہا۔ شبہ نسخ پورے بدل کے سقوط کا تقاضا کرتا ہے جیسا کہ قبضے سے پہلے اقالہ کی صورت میں ہے۔ اور شبہ ابطال مقتضی ہے کہ کچھ بھی بدل ساقط نہ ہو۔ جیسا کہ قبضے سے پہلے اعتاق کی صورت میں ہے۔ لہذا نصف مہر کے سقوط اور نصف مہر کی بقا کا فیصلہ کیا جائے گا، تاکہ دونوں شبہوں پر بقدر امکان عمل ہو جائے۔ ہمارے طریق کی صحت پر ہمارے اصحاب کا بیان کردہ یہ مسئلہ ایک واضح دلیل ہے کہ اگر کسی نے نکاح کیا اور پانچ ساڑھاونٹ مہر بٹھرائے، انہیں عورت کے سر دکر دیا اور ایک سال پورا ہو گیا۔ پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو عورت سے نصف زکوٰۃ ساقط ہوگی۔ اگر قبل از دخول طلاق سے پورا مہر مسمی ساقط ہو کر ایک دوسرے سبب سے نصف واجب ہوتا تو پوری زکوٰۃ ساقط ہو جاتی۔ نیز پہلے پورا مہر ساقط کرنا، پھر نصف واجب قرار دینا ایک غیر مفید اور عبث فعل ہے۔ اور شریعت کبھی بے فائدہ اور عبث طریق نہیں اپناتی۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسئلہ: مہر مالی کے ساتھ کوئی غیر مالی شرط بٹھرائی، مثلاً ایک ہزار درہم پر اور اس شرط پر نکاح کیا کہ دوسری بیوی کو طلاق دے گا یا منکوحہ کو اس کے شہر سے باہر نہیں لے گا۔ پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو اسے صرف نصف مہر ملے گا، شرط ساقط ہو جائے گی، کیونکہ شرط ایسی ہے کہ اگر پوری نہ ہو، تو مہر مثل واجب ہو جاتا ہے، اور قبل از دخول طلاق میں مہر مثل ثابت نہیں۔ سو اس کا معاملہ تو ختم ہوا۔ رہ گیا مہر مسمی، تو اس کی تنصیف کی جائے گی۔

اسی طرح اگر مہر مسمی کے ساتھ کوئی مجہول وغیر متعین چیز شرط بٹھرائی، مثلاً یوں کہا کہ ایک ہزار درہم دوں گا اور اس کا اعزاز و اکرام کروں گا یا ایک ہزار درہم دوں گا اور اسے کوئی ہدیہ پیش کروں گا۔ پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو اسے نصف مہر ملے گا۔ کیونکہ اکرام و ہدیہ کی شرط پوری نہ کرنے کی صورت میں مہر مثل واجب ہوتا ہے، اور قبل از دخول طلاق میں مہر مثل ہوتا نہیں۔ لہذا یہ شرط ساقط الاعتبار ہوئی۔

مسئلہ: اگر مہر مقرر کرتے ہوئے یوں کہا تھا کہ ایک ہزار یا دو ہزار دوں گا، اور پھر ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق مہر مثل واجب ہوا تھا اور صاحبینؒ کے قول کے مطابق کمتر رقم واجب ہوئی تھی تفصیل گذر چکی ہے پھر قبل از دخول طلاق دے دی تو اسے بالاجماع نصف ہزار ملے گا۔ ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو اس لئے کہ مہر مثل واجب ہوا تھا۔ اور قبل از دخول طلاق میں مہر مثل ثابت نہیں۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اس لئے کہ کمتر واجب ہوا تھا، سو اس کا نصف کر لیا جائے گا۔

مسئلہ: مہر یوں بٹھرایا تھا کہ اگر کوئی اور بیوی نہ ہوئی تو ایک ہزار اور اگر ہوئی تو دو ہزار، پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے نصف اول ملے گا، کیونکہ یہ شرط فاسد ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک چونکہ یہ دونوں شرطیں جائز ہیں، لہذا ان میں سے جو بھی شرط پائی گئی، اس کے مطابق نصف ملے گا۔

مسئلہ: دس درہم سے کم مہر بٹھرایا، پھر قبل از دخول اسے طلاق دے دی تو اسے پانچ درہم ملیں گے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک دس درہم سے کم مہر بٹھرانے دس درہم ہی سمجھا جاتا ہے، تو گویا اس نے دس درہم

ہی مہر بٹھرایا تھا، سو قبل از دخول طلاق ہونے کی وجہ سے مبلغ یا بچہ درہم اسے ملیں گے۔
مسئلہ: اگر مہر عورت کے قبضہ میں آچکا ہو تو دیکھا جائے گا، اگر وہ درہم و دنانیر ہیں، خواہ معینہ
 ہوں یا غیر معینہ یا کوئی کیلی یا وزنی چیز خاوند کے ذمہ تھی، اور اب عورت کے قبضہ میں آچکی ہے۔ اور
 ابھی وہ مہر اس کے ہاتھ میں ہے کہ اسے طلاق ہو گئی تو اس پر قبضہ کردہ چیز کا نصف لوٹنا واجب
 ہے، دیکھ کر کا مثل دے دے، عین مقبوض لوٹانا واجب نہیں ہے۔ کیونکہ عین مقبوض عقد میں ہی
 واجب نہیں ہوتا، نسخ میں یہ بدحوہ اولی واجب نہیں ہوگا۔ باقی زفرہ کی اصل کے مطابق چونکہ درہم
 و دنانیر عقد سے متعین ہو جاتے ہیں، لہذا نسخ میں بھی متعین ہوں گے، سو اگر وہ مہر بھی اس کے ہاتھ میں
 ہے، تو اس کا عین نصف لوٹنا واجب ہے۔

اور اگر مہر درمیانہ غلام یا درمیانہ کپڑا تھا، خاوند نے وہ عورت کے حوالے کر دیا تھا، پھر اسے
 طلاق قبل از دخول دے دی تو عورت پر عین نصف مقبوض لوٹنا واجب ہے، کیونکہ غلام لا مثل
 چیز ہے۔ اور لا مثل چیزوں میں اصل یہ ہے کہ جب وہ ذمہ میں واجب ہوتی ہیں تو درمیانہ چیز
 مراد ہوتی ہے۔ اور اتنی جہالت ان میں گوارا کر لی جاتی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ لیکن جب وہ قبضے
 سے متعین ہو گئی تو اب عین نصف کا ایجاب، مثل یا قیمت کے ایجاب سے بہتر ہے۔ لہذا عین مقبوض کا
 نصف لوٹنا واجب ہوگا۔ جیسا کہ اگر وہ شروع میں ہی معین ہوتا اور پھر عورت کے قبضے میں آجاتا تو عین
 نصف لوٹنا واجب ہوتا۔

نوٹ: خاوند واجب الرئ نصف کا نفس طلاق سے مالک نہیں بنتا۔ تفصیل آرہی ہے۔
مسئلہ: گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی، جبکہ مہر دین تھا، اور عورت کے قبضہ کرنے کے بعد یا
 قبضہ کرنے سے پہلے قبل از دخول طلاق ہو گئی۔ لیکن اگر مہر عین ہو، بایں طور کہ معین و مشار الیہ ہوا اور اس
 میں تعین بھی ہو سکتی ہو، جیسا کہ غلام، باندی اور دوسرے اعیان میں، تو یہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو
 وہ علی حالہ ہوگا کہ اس میں نہ کمی ہوئی ہوگی اور نہ زیادتی، اور یا اس میں کمی یا زیادتی ہو چکی ہوگی۔ سو اگر وہ مہر
 علی حالہ ہے اور اس میں کوئی کمی بیشی نہیں ہوئی ہے، اور عورت نے ابھی اس پر قبضہ بھی نہیں کیا تھا کہ قبل از
 دخول طلاق ہو گئی تو نصف مہر نفس طلاق سے خاوند کی ملکیت میں داخل ہو جائے گا۔ اس کی ملکیت کے لئے
 نسخ اور عورت کی طرف سے تسلیم کی حاجت نہیں ہے۔ چنانچہ اگر وہ مہر باندی تھی اور خاوند نے نسخ و تسلیم
 سے پہلے اسے آزاد کر دیا۔ تو بلا اختلاف باندی کا نصف آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر مہر عورت کے قبضے میں
 آچکا تھا تو نفس طلاق سے خاوند واجب الرئ نصف کا مالک نہیں بنے گا۔ اور نہ ہی اس نصف میں عورت
 کی ملکیت نسخ ہوگی، جب تک کہ حاکم اسے نسخ نہیں کر دیتا یا عورت اسے خود سپرد نہیں کر دیتی۔ اور زیادہ
 میں اس پر مزید یہ اضافہ بھی مذکور ہے کہ یا جب تک خاوند یہ نہیں کہتا کہ "میں نے نسخ کیا"۔ یہ تو ظاہر
 الریاء ہے۔ اور ابو یوسف سے یہ روایت ہے کہ واجب الرئ نصف میں نفس طلاق سے عورت کی
 ملکیت ختم ہو جاتی ہے۔ یہی زفرہ کا قول ہے۔ چنانچہ اگر وہ مہر باندی تھی، اور نسخ و تسلیم سے پہلے عورت
 نے اسے آزاد کر دیا تو پوری باندی آزاد ہو جائے گی، اور نسخ و تسلیم سے پہلے خاوند کا اسے آزاد کرنا صحیح نہیں

ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق طلاق اور فسخ و تسلیم سے پہلے غور و اعتنا کی طرف سے نصف میں نافذ ہوگا۔ اور نصف کا خاوند کی طرف سے اعتنا جائز ہوگا۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عود نصف کا موجب طلاق قبل از دخول ہے، اور طلاق ہو چکی ہے، لہذا نفس طلاق سے نصف مہر خاوند کی ملکیت میں دوبارہ داخل ہو جائے گا۔ جیسا کہ بیع اگر قبضے سے پہلے فسخ ہو جائے تو نفس فسخ سے بائع کی ملکیت لوٹ آتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد اگرچہ طلاق کی وجہ سے فسخ ہو چکا ہے۔ لیکن عقد کے نتیجے میں حاصل ہونے والا قبضہ ابھی باقی ہے، اور ہمارے نزدیک قبضہ بھی اسباب ملکیت میں سے ہے۔ لہذا سبب ملکیت ابھی تک قائم ہونے کی وجہ سے ملکیت باقی ہے، لہذا جب تک قاضی فسخ نہیں کرتا یا عورت خود سپرد نہیں کرتی یا زیادات کی روایت کے مطابق خاوند فسخ نہیں کرتا، ملکیت رائل نہیں ہوگی۔ کیونکہ قاضی کے فسخ سے سبب ملکیت ختم ہو جاتا ہے۔ اور عورت کی تسلیم قبضے کیلئے ناقض حقیقی ہے۔ اور خاوند کو فسخ کا اس لئے اختیار ہے کہ یہ مہر عقد فاسد کے نتیجے میں مقبوض کی حیثیت رکھتا ہے اور عقد فاسد میں عاقدین میں سے ہر ایک کو فسخ کا اختیار ہوتا ہے۔ اس کی صورت کچھ یوں ہے، جیسے کسی نے باندی کے عوض غلام خریدا، غلام پر قبضہ کر لیا لیکن ابھی باندی سپرد نہیں کی تھی کہ اس کے پاس ہی ہلاک ہو گئی، تو اس سے باندی میں عقد فسخ ہو جائے گا، اور غلام میں باقی رہے گا، جب تک کہ اسے واپس نہیں لے لیتا، گویا یہ عقد فاسد کے نتیجے میں مقبوض ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ نیز اس لئے کہ مہر ایک بدل ہے جس پر عقد کی وجہ سے ملک مطلق حاصل ہوتی ہے، لہذا ایک عاقد کے فعل سے یہ ملکیت فسخ نہیں ہوگی جیسا کہ باب بیع میں ثمن کا حکم ہے۔ یہ خلاف جبکہ مہر پر قبضہ نہ ہوا ہو، کیونکہ قبضہ سے پہلے وہ ملوک مطلق نہیں ہوتا۔ مسئلہ گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی، جبکہ مہر علی حالہ ہو، اس میں کوئی کمی بیشی نہ ہوئی ہو لیکن اگر مہر میں کچھ زیادت ہو گئی ہے، تو یہ دو حال سے خالی نہیں، یہ اضافہ مہر میں ہوا ہوگا یا مہر پر ہوا ہوگا۔ اگر اضافہ مہر پر ہوا ہے مثلاً مہر ایک ہزار مقرر ہوا تھا، پھر خاوند نے عقد کے بعد اس پر ایک سوا در بڑھائی ہے اس کے بعد دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی تو اسے صرف ایک ہزار کا نصف ملے گا۔ اضافہ باطل ہو جائے گا۔ یہ ظاہر الروایہ ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ نصف ہزار کے ساتھ اضافہ کا نصف بھی ملے گا۔ ابو یوسفؒ اس آیت سے استدلال کرتے ہیں: **وَانْ طَلَقْتُوْهُنَّ مِنْ قَبْلِ اَنْ تَمْسُوْهُنَّ اَوْ يَمْسُوْهُنَّ فَرِيْضَةُ نِّصْفِ مَا فَرَضْتُمْ**۔

یہ اضافہ بھی مفروض ہے، لہذا طلاق قبل از دخول کی صورت میں اس کی تنصیف بھی واجب ہے۔ نیز ہمارے اصحابؒ کی اصل کے مطابق اضافہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوتا ہے۔ جیسا کہ باب بیع میں ثمن میں اضافہ کا حکم ہے۔ اور یوں سمجھا جاتا ہے، گویا عقداً اصل اور اضافہ پر اکٹھا ہی وارد ہے۔ لہذا طلاق کی صورت میں اصل کے ساتھ اضافہ کی بھی تنصیف کی جائے گی۔ ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ یہ اضافہ عقد میں حقیقہً مقرر نہیں ہوا تھا۔ یہ واضح ہے اور جو چیز عقد میں مقرر نہ ہوئی ہو۔ طلاق قبل از دخول سے باطل ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ مہر مثل کا حکم ہے۔ رہا ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ اضافہ اصل کے ساتھ لاحق ہوتا ہے! ہم یہ دیکھتے ہیں کہ مہر پر اضافہ اصل عقد کے ساتھ لاحق نہیں ہوتا کیونکہ یہ یقینی طور پر عقد سے متاخر ہے۔ اور متاخر کو اصل عقد کے ساتھ لاحق کرنا خلاف حقیقت ہے۔ بلا ضرور

و حاجت ایسا نہیں کیا جاتا، اور باب بیع میں اس کی حاجت ہوتی ہے، کیونکہ بیع عقد معاینہ ہوتا ہے، اس میں مال کا مال سے مبادلہ ہوتا ہے۔ لہذا یہاں خسارے کو دور کرنے کے لئے اضافہ کی حاجت پیش آتی ہے۔ لیکن نکاح عقد معاینہ نہیں ہے، اس میں مال کا مال سے مبادلہ نہیں ہوتا، اور نہ ہی اس میں خسارے سے بچنا مقصود ہوتا ہے۔ لہذا یہاں تغیر حقیقت کی کوئی ضرورت نہیں رہی نص! تو یہاں عقد میں مفروض مراد ہے۔ کیونکہ متعارف یہی ہے، لہذا مطلق سے متعارف ہی مراد لیا جائے گا۔ ارشاد الہی "ولا جناح علیکم فیما اتوا صیتمہ اس پر دلیل ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اضافہ فریضہ میں داخل نہیں ہے۔

اور اگر اضافہ مہر میں ہوا ہے، تو اس کے بارے میں تفصیل یہ ہے کہ مہر دو حال سے خالی نہیں خاوند کے ہاتھ میں ہوگا، یا عورت کے ہاتھ میں۔ اگر مہر فاقد کے پاس

ہے تو پھر اضافہ دو حال سے خالی نہیں۔ یہ اصل کے ساتھ متصل ہوگا یا منفصل ہوگا۔ اگر اضافہ اصل کے ساتھ متصل ہے تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں، اصل سے متولد ہوگا، جیسے موٹا ہونا، خوبصورت ہو جانا۔ نگاہ کا ٹھیک ہو جانا، گونگا بہرہ بن ختم ہو جانا، درخت پر پھل آنا، زمین میں فصل اگانا وغیرہ۔ یا اضافہ اصل سے متولد نہیں ہوگا، جیسے کپڑے کا رنگ دینا، زمین پر عمارت بنانا وغیرہ۔ اسی طرح اضافہ اگر منفصل ہے تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں۔ یہ اضافہ اصل سے متولد ہوگا، جیسے بچہ، ادنٹ، بھٹکری، مونڈی، جوٹی، اون، کٹے ہوئے بال، اتارے ہوئے پھل۔ کاٹی ہوئی فصل وغیرہ، یا اصل سے متولد کے حکم میں ہوگا، جیسے تاوان، عقر، اور یا نہ متولد ہوگا، نہ متولد کے حکم میں ہوگا، جیسے مہر اور کسب ہے۔ سو اگر اضافہ اصل سے متولد ہے یا متولد کے حکم میں ہے تو وہ بھی مہر میں داخل ہے۔ خواہ اضافہ متصل ہو یا منفصل۔ چنانچہ اگر قبل از دخول طلاق ہو جاتی ہے، تو بالا جماع اضافہ اور اصل دونوں کا نصف کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ اضافہ اصل کے تابع ہے۔ اس لئے کہ یہ اصل کی بناء اور بڑھوتری ہے۔ تاوان جزء مہر کا بدل ہے اس لئے مہر کے قائم مقام ہوگا۔ اور عقر بھی ایسی چیز کا بدل ہے، جو جزء کا حکم رکھتی ہے۔ لہذا یہ بھی بمنزلہ متولد ہے۔ تو جب یہ اضافہ قبضہ سے پہلے ہوئے جبکہ قبضہ عقد کا مشابہ ہے۔ تو بوقت قبضہ ان اضافوں کا پایا جانا ایسا ہے، جیسا کہ یہ اضافہ عقد کے وقت موجود تھے، لہذا نسخ ان اضافوں پر بھی وارد ہوگا۔

مسئلہ: اگر زیادت اور اضافہ اصل سے متولد نہ ہو، تو دیکھا جائے گا، اگر وہ اصل کے ساتھ متصل ہے تو مانع تنصیف ہوگا اور عورت پر اصل کی نصف قیمت دینا واجب ہوگا۔ کیونکہ یہ زیادت مہر نہیں ہے، نہ مقصود آنہ تبعاً، کیونکہ مہر سے متولد نہیں ہوئی، سو اس کی تنصیف تو ہوگی نہیں، اور اصل کی تنصیف زیادت کی تنصیف کے بغیر ممکن نہیں۔ لہذا تنصیف ممتنع ہوئی۔ اس لئے جس دن یہ زیادت ہوئی ہے، اس دن کے لحاظ سے اصل کی نصف قیمت دینا واجب ہے۔ اور یوم زیادت کا اعتبار اس لئے کیا جاتا ہے کہ اسی کی وجہ سے عورت کو اصل کا قبضہ ملا ہے۔ اور اگر وہ زیادت اصل سے منفصل ہے تو یہ زیادت مہر کا حصہ نہیں ہوگی، اور ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ پوری کی پوری عورت کی ہے، اس کی تنصیف نہیں

ہوگی، صرف اصل کی تنصیف ہوگی۔ اور ابو یوسفؒ و محمدؐ کے نزدیک یہ بھی مہر کا حصہ ہے، لہذا اصل کے ساتھ زیادت کی بھی تنصیف ہوگی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس زیادت کی ملکیت اصل کی ملکیت کے ساتھ حاصل ہوئی ہے۔ لہذا یہ اصل کے تابع ہے۔ اس لئے اصل کے ساتھ اس کی بھی تنصیف ہوگی، جیسا کہ زیادت متصل مثلاً موٹاپا اور زیادت منفصلہ، جو کہ اصل سے متولد ہو، مثلاً بچہ، کا حکم ہے۔ ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ زیادت نہ تو مقصوداً مہر ہے اور نہ ہی تبعاً مقصوداً تو ظاہر ہے، کیونکہ عقد میں یہ مقصود نہیں تھی، اسی طرح اگر باندی مہر کی جائے تو اس میں بھی یہ زیادت مقصود نہیں ہوتی۔ نیز یہ تبعاً بھی مہر نہیں ہے، کیونکہ اصل سے متولد نہیں ہے۔ الغرض یہ کسی طور پر مہر نہیں ہے۔ یہ صرف عورت کا مال ہے۔ اور اس کے دوسرے اموال کے مشابہ ہے۔ بہ خلاف زیادت متصلہ متولدہ اور منفصلہ متولدہ کے، کہ وہ مہر کا نساء ہے، اس لئے مہر کا ایک جز ہے۔ چنانچہ اصل کے ساتھ اس کی بھی تنصیف کی جاتی ہے۔ اگر خاوند نے عورت کی اجازت کے بغیر مہر اجرت پر دے دیا تو اجرت خاوند کو ہی ملے گی، کیونکہ ہمارے نزدیک منافع بڑا تھا اموال مقومہ نہیں ہیں ان میں مالیت اور تقویم عقد کے ذریعہ پیدا ہوتی ہے، اور عقد خاوند سے صادر ہوا ہے، لہذا اجرت بھی اسی کو ملے گی۔ جیسا کہ غاصب اگر مقصوب کو اجرت پر دے دے تو اجرت اسے ہی ملتی ہے۔ لیکن اسے چاہئے کہ اجرت کا صدقہ کر دے، کیونکہ یہ ایسا مال ہے جو ایک سبب حرام یعنی غیر کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف سے حاصل ہوا، تو اس میں خیانت اور گندگی سرایت کئے ہوئے ہے۔ اس لئے اس سے چھٹکارا پانے کی صورت یہی ہے کہ اسے صدقہ کر دیا جائے۔

مسئلہ گزشتہ تفصیل اس صورت میں تھی، جبکہ مہر خاوند کے ہاتھ میں تھا۔ اور اس میں کوئی زیادت رونا ہو گئی تھی۔ اور اگر مہر عورت کے ہاتھ میں ہو یعنی فرقت سے پہلے۔ تو دیکھا جائے گا۔ اگر زیادت متصلہ ہے اور اصل سے متولد ہے تو ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ مانع تنصیف ہوگی۔ اور جس دن خاوند نے یہ مہر عورت کو سپرد کیا تھا، اس دن کے بھاؤ کے مطابق عورت اصل کی نصف قیمت خاوند کو ادا کرے گی۔ اور محمدؐ فرماتے ہیں کہ یہ مانع تنصیف نہیں ہوگی، بلکہ اصل کے ساتھ اسے بھی نصف کیا جائے گا۔ محمدؐ کی حجت یہ فرمان الہی ہے: **وَإِنْ طَلَقْتُمْ ذَهْنَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ ذَقْدَ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ**

فَرِيضَةَ نِصْفِ مَا فَرَضْتُمْ اس میں اللہ تعالیٰ نے قبل از دخول طلاق کی صورت میں نصف مفروض مقرر فرمایا ہے۔ سو مفروض کی قیمت کا نصف مقرر کرنا خلافت نص ہے۔ جب اصل مفروض کی تنصیف واجب ہے۔ اور اس کی تنصیف زیادت کی تنصیف کے بغیر ممکن نہیں۔ تو لا محالہ زیادت کی تنصیف بھی واجب ہے۔ نیز یہ زیادت ہر وجہ سے اصل کے تابع ہے۔ کیونکہ اس کے ساتھ قائم ہے، اور اصل مہر ہے، لہذا زیادت بھی مہر ہی ہوگی۔ بہ خلاف زیادت منفصلہ متولدہ کے کہ وہ تابع محض نہیں ہوتی،

بلکہ انفصال سے وہ بذاتہ اصل بن جاتی ہے۔ اس لئے وہ مہر نہیں بنتی۔ اور بہ خلاف مہر میں زیادت متصلہ کے، کہ وہ رجوع و استرداد سے مانع ہوتی ہے، کیونکہ مہر میں رجوع کا حق محل اجتہاد ہے، کوئی قطعی

نہیں ہے۔ لہذا حالت عقد میں اس زیادت کا الحاق ممکن نہیں ہوتا، اس لئے فسخ کا اس پر وارد کرنا بھی متعذر ہوگا۔ اسی بنا پر سب میں زیادت مانع رجوع ہوتی ہے۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ زیادت بوقت عقد موجود نہیں تھی اور نہ ہی شبہ عقد یعنی قبضہ کے وقت موجود تھی۔ لہذا یہ مہر کے حکم میں داخل نہیں ہے۔ اس لئے قبل از دخول طلاق کی صورت میں فسخ عقد میں بھی داخل نہیں ہوگی۔ کیونکہ فسخ صرف انہی چیزوں پر وارد ہوتا ہے، جن پر عقد وارد ہوا ہو، اور عقداں اس پر وارد نہیں ہوا تھا، اس لئے فسخ بھی اس پر وارد نہیں ہوگا۔ جیسا کہ زیادت منفصلہ متولہ کا حکم ہے۔ نیز نقض عقد نصف اصل پر مع نصف زیادت وارد ہوگا یا زیادت کے بغیر وارد ہوگا۔ دوسری صورت ممکن نہیں کیونکہ یہاں اصل زیادت متصلہ کے بغیر متصور نہیں ہے۔ اور پہلی صورت بھی ممکن نہیں، کیونکہ اس میں ربا لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ زیادت عدم درود عقد کی وجہ سے جب محل فسخ ہی نہیں ہے، تو زیادت لینا عقد معاوضہ میں بلا عوض مال لینا ہوگا۔ یہی ربا ہے۔ اور مفروض کی نصف قیمت واجب ہوتی ہے، نصف مفروض نہیں، اس لئے کہ مفروض ضائع اور تباہ شدہ چیز کے درجہ میں ہو چکا ہے۔ یہی آیت کریمہ اتوا اس میں محمدؐ کے لئے کوئی حجت نہیں ہے، اس لئے کہ مطلق مفروض سے مراد مفروض متعارف یعنی اثمان ہوتا ہے، سامان نہیں۔ اور اثمان مقررہ میں زیادت و نقصان کا احتمال نہیں ہوتا۔ اور مع میں زیادت متصلہ پیدا ہونے کی صورت میں بصورت اختلاف یہی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ زیادت خاوند کے قبضہ ہی میں ضائع ہوگئی، اور پھر طلاق دی تو عورت کو اصل کا نصف ہی ملے گا، کیونکہ مانع تنصیف اٹھ چکا ہے۔ اگر یہ زیادت متصلہ غیر متولہ ہو، تو مانع تنصیف ہوگی۔ اور عورت پر اصل کی نصف قیمت دینا واجب ہوگا۔ اس کی وجہ گذشتہ سطور میں گذر چکی ہے۔ اور اگر زیادت منفصلہ، اصل سے متولہ ہو، تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک مانع تنصیف ہوگی۔ اور عورت پر اصل کی نصف قیمت خاوند کو لوٹانا واجب ہوگا۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ مانع تنصیف نہیں ہوگی اور اصل کی مع زیادت تنصیف ہوگی۔ اور اگر زیادت منفصلہ، غیر متولہ ہو تو وہ صرف عورت کی ہے۔ اور اصل مرد و نون کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ اس پر اجماع ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زیادت مذکورہ اصل کے تابع ہے، کیونکہ اصل سے متولہ ہے، لہذا اصل کے ساتھ اس کی بھی تنصیف ہوگی۔ جیسا کہ وہ زیادت جو قبضہ سے پہلے پیدا ہوتی ہو، اس کی تنصیف کی جاتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ زیادت نہ تو عقد کے وقت موجود تھی اور نہ ہی قبضہ کے وقت، لہذا یہ مہر میں داخل نہیں۔ اور فسخ اس چیز پر وارد ہوتا ہے، جس پر عقد وارد ہوا ہو۔ لہذا اس کی تنصیف نہیں کی جائے گی اور یہ عورت کی ملکیت رہے گی، جیسا کہ طلاق سے پہلے عورت کی ملکیت تھی۔ اور زیادت کے بغیر اصل کی تنصیف ممکن نہیں ہے۔ یعنی ولد کے بغیر نصف باندی کا رد ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ فسخ عقد کی صورت میں باندی میں پیدا شدہ زیادت، کا لوٹانا بھی ضروری ہوگا، جبکہ اصل عقد میں یہ زیادت موجود نہ تھی۔ اور عقد معاوضہ میں کسی چیز کا بلا بدل حاصل کرنا ربا ہے، جو کہ حرام ہے۔ جب باقی وجہ سے مفروض کی تنصیف متعذر ہوئی۔ تو اسے یوں سمجھا جائے گا، گویا وہ ہلاک شدہ

ہے، کیونکہ جب اس کی سپردگی ممکن ہی نہیں ہے، تو خاوند کے لئے گویا وہ ہلاک ہو چکی ہے۔ اس لئے نصف قیمت واجب ہوگی، تاکہ ربا پیدا نہ ہو۔ واللہ اعزوجل اعلم۔

اسی طرح اگر عورت قبل از دخول مرتد ہو جائے یا اپنے خاوند کے بیٹھے سے بوس و کنار کر لے، جبکہ اس کے قبضہ میں ہوتے ہوئے مہر میں زیادت ہو چکی ہے، تو وہ تمام (مہر مع زیادت) اسی کا ہے، اور ردیہ قبضہ کے بھاؤ کے مطابق پورے اصل کی قیمت لوٹانا اس پر واجب ہے۔ ابو یوسفؒ نے ”اصل“ میں یونہی ذکر کیا ہے، اور سی محمدؒ کا قول ہے۔ اور ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ اصل مع زیادت لوٹائے گی۔ تو اس روایت کے مطابق ابو یوسفؒ ارتداد و تقبیل اور طلاق کی صورتوں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ کہ طلاق کی صورت میں اصل کی نصف قیمت لوٹانا واجب ہے، اور ارتداد و تقبیل کی صورت میں اصل و زیادت دونوں کا لوٹانا واجب ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ ارتداد و تقبیل سے عقد سرے سے فسخ ہو جاتا ہے، گویا ہوا ہی نہیں تھا۔ جیسا کہ اگر کوئی شخص کسی باندی کے عوض غلام بیچے، باندی لے لی ہو، لیکن غلام ابھی نہ دیا ہو، کہ باندی بچہ جنے پھر غلام مر جائے۔ تو مشتری باندی اور بچہ دونوں واپس لے گا، کیونکہ بائع کے قبضہ میں غلام کے مرنے سے عقد سرے سے فسخ ہو گیا، اسی طرح یہاں بھی ہے۔ بہ خلاف طلاق کے، کہ یہ عقد نکاح کا کھولنا ہے، فسخ نہیں ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ اس میں نکاح طلاق کے وقت سے ختم ہوتا ہے، سرے سے نہیں۔ اور ظاہر الروایہ کی وجہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں معقود علیہ عورت کو صحیح سالم واپس ملتا ہے، لیکن طلاق قبل از دخول ایک گونہ طلاق ہے اور ایک گونہ فسخ ہے، اس لئے اس صورت میں دونوں جہتوں کی رعایت رکھتے ہوئے نصف بدل لوٹانا واجب ہے جبکہ ارتداد و تقبیل ہر لحاظ سے فسخ ہے۔ اس لئے اس صورت میں پورا بدل لوٹانا واجب ہو گا۔

گذشتہ تفصیل قبل از طلاق زیادت رونما ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر طلاق دینے کے بعد زیادت رونما ہوئی تو یہ دو حال سے خالی نہیں، یا یہ زیادت خاوند کے لئے نصف کا فیصلہ ہونے کے بعد رونما ہوئی ہوگی اور یا فیصلہ ہونے سے پہلے پیدا ہوتی ہوگی، پھر ان میں سے ہر ایک صورت (مہر پر عورت کے قبضہ سے پہلے پائی جائے گی یا قبضہ کے بعد سو اگر یہ زیادت قبضہ سے پہلے پیدا ہوئی ہے تو اصل اور زیادت دونوں کے درمیان نصف نصف ہوں گے خواہ فیصلہ ہوا ہو یا نہ ہوا ہو کیونکہ جیسے ہی طلاق پائی گئی، نصف مہر نفس طلاق سے خاوند کی ملک میں داخل ہو جاتا ہے، اور مہر دونوں کے درمیان نصف نصف ہو جاتا ہے۔ تو یہ زیادت دونوں کی ملک میں پیدا ہوئی ہے۔ اس لئے دونوں کے درمیان آدھی آدھی ہوگی۔ اور اگر زیادت قبضہ کے بعد پیدا ہوئی ہے تو دیکھا جائے گا، اگر خاوند کے لئے نصف مہر کا فیصلہ بھی ہو چکا تھا تو اس صورت کا حکم وہی ہے، جو ابھی اوپر مذکور ہوا۔ کیونکہ فیصلہ ہونے کے بعد نصف مہر خاوند کی ملکیت میں داخل ہو چکا ہے۔ سو یہ زیادت دونوں کی ملکیت میں پیدا ہوئی، اس لئے دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اور اگر خاوند کے لئے نصف مہر کا فیصلہ ہونے سے پہلے زیادت پیدا ہوئی ہے، تو اس وقت مہر پر عورت کے قبضہ کی نوعیت یوں ہے، جیسے عقد فاسد

سے کسی چیز پر قبضہ ہو، کیونکہ ملکیت عورت کی تھی، اور طلاق سے نصف مہر میں عورت کی ملکیت فسخ ہو چکی ہے، چنانچہ اگر مہر غلام ہو، اور عورت، طلاق کے بعد، خاوند کے لئے نصف کا فیصلہ ہونے سے پہلے اسے آزاد کر دے تو یہ اعتناق درست ہے۔ اور اگر ایسی حالت میں خاوند آزاد کرے تو تحقق نافذ نہیں ہوگا اگرچہ اس کے بعد قاضی اس کے لئے فیصلہ بھی کر دے، جیسا کہ بائع بیع فاسد کی صورت میں غلام بیع کو آزاد کرے تو غلام آزاد نہیں ہوتا، اگرچہ وہ غلام بعد میں بائع کو مل بھی جائے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

گذشتہ تمام تفصیل مہر میں زیادت رونما ہونے کی صورت میں تھی۔

مہر میں نقصان ہونے کا حکم: مہر میں کمی اور نقصان ہونے کی ابتداء دو صورتیں ہیں۔

- ۱۔ یہ نقصان خاوند کے ہاتھ میں ہوا ہوگا۔
- ۲۔ یا عورت کے ہاتھ میں پھر اگر نقصان خاوند کے ہاتھ میں ہوا ہے، تو اس میں پانچ حالتیں ہیں۔
 - ۱۔ یہ نقصان کسی اجنبی (تیسرے شخص) کے فعل سے ہوا ہوگا۔
 - ۲۔ یا کسی آفت سماوی سے ہوا ہوگا۔
 - ۳۔ یا زوج کے فعل سے ہوا ہوگا۔
 - ۴۔ یا خود مہر کے فعل سے ہوا ہوگا۔
 - ۵۔ یا عورت کے فعل سے ہوا ہوگا۔ پھر ان میں سے ہر صورت مہر پر عورت کے قبضہ سے پہلے پیش آئی ہوگی یا قبضہ کے بعد، اور نقصان غیر معمولی ہوا ہوگا یا معمولی۔ اب ان تمام صورتوں کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

۱۔ اگر نقصان کسی اجنبی کے فعل سے ہوا ہے اور مہر پر قبضہ سے پہلے ہوا ہے، اور ہے بھی غیر معمولی، تو اس میں عورت کو اختیار ہے، چاہے ناقص غلام لے لے اور ارش (نقصان کی ضمان) جانی (جنایت کرنے والا) سے وصول کر لے، اور اگر چاہے تو غلام چھوڑ دے اور زوج سے روز عقد کے مطابق غلام کی قیمت وصول کر لے، پھر خاوند اس جانی سے ارش وصول کر لے گا۔ عورت کو اختیار اس لئے ملے گا کہ معقود علیہ یعنی مہر میں قبضہ سے پہلے تغیر آگیا، کیونکہ اس کے کچھ حصہ کی قیمت واجب ہو چکی ہے، اصل حصہ باقی نہیں رہا۔ اور قبضہ سے پہلے معقود علیہ کے تغیر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہذا اختیار دیا جائے گا۔ جیسا کہ قبضہ سے پہلے بیع میں تغیر ہو جائے تو اختیار ملتا ہے۔ پھر اگر عورت نے غلام لینا پسند کیا تو جانی سے ارش وصول کرے گی، کیونکہ جنایت اس کی ملکیت میں ہوئی ہے۔ اور اگر اس نے قیمت لینا پسند کیا تو خاوند جانی سے ارش وصول کرے گا۔ کیونکہ ضمان ادا کر کے وہ عین کا مالک ہو چکا ہے۔ سوارش کی وصولی میں وہ عورت کا قائم مقام ہوگا۔ اس صورت میں عورت کو یہ اختیار نہیں ہے کہ ناقص غلام لے کر نقصان کی ضمان خاوند

سے وصول کرے۔ کیوں کہ جب اس نے غلام لینا پسند کر لیا تو خاوند کو ضمان سے بری کر دیا۔
 ۲۔ اگر نقصان آفت سماوی سے ہوا ہے تو عورت کو اختیار ہے، چاہے غلام ناقص لے لے، اس صورت میں اسے اور کچھ نہیں ملے گا۔ اور چاہے روزِ عقد کے حساب سے اس کی قیمت لے لے۔ کیونکہ عقد کی وجہ سے مہر کی ضمان خاوند پر واجب ہے۔ اور اوصاف عقد کی وجہ سے ضمان میں داخل نہیں ہوتے، کیونکہ عقد اوصاف پر وارد نہیں ہوا۔ لہذا اوصاف کی ضمان بھی واجب نہیں ہوگی۔ صرف اصل کی ضمان واجب ہوگی، کیونکہ عقد اصل پر وارد ہوا ہے۔
 باقی عورت کو اختیار اس لئے ملے گا، کہ معقود علیہ یعنی مہر کی حالت میں تغیر ہو چکا ہے، اور تغیر باعث اختیار ہوتا ہے۔ جیسا کہ بائع کے ہاتھ میں اگر مبیع میں نقصان ہو جائے تو مشتری کو اختیار ملتا ہے، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

۳۔ اگر نقصان خاوند کے فعل سے ہوا ہے، تو ظاہر الروایہ میں مذکور ہے کہ عورت کو اختیار ملے گا چاہے اسے ناقص حالت میں لے لے اور اس کے ساتھ نقصان کی ضمان لے لے۔ اور چاہے تو روزِ عقد کے حساب سے اس کی قیمت لے لے۔ ظاہر الروایہ کے مطابق مہر اور بیع کی صورت میں فرق ہے، کہ بائع اگر مبیع پر قبضہ سے پہلے جنایت کر لے تو مشتری کو نقصان کی ضمان لینے کا اختیار نہیں ہوتا، اور ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ زوج اگر مہر پر جنایت کرے تو عورت کو اختیار ہے، چاہے اسے ناقص حالت میں لے لے، جبکہ اسے نقصان کی ضمان نہیں ملے گی، اور چاہے تو اس کی قیمت لے لے۔ اس روایت کے مطابق مہر اور مبیع دونوں برابر ہیں۔ اس تسویہ کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کی وجہ سے مہر کی ضمان خاوند پر واجب ہے، اور ابھی عورت کی ملکیت اس میں پختہ نہیں ہوئی۔ جیسے کہ مبیع بائع کے ہاتھ میں ہو، اور ایسی صورت پیش آجائے، اور بیع میں وہی حکم ہے، جو اوپر مذکور ہوا، سو نکاح میں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور ظاہر الروایہ کے مطابق وجہ فرق یہ ہے کہ اوصاف تبعیہ عقد کی وجہ سے اگرچہ قابل ضمان نہیں بنتے، لیکن اتلاف سے ان کی ضمان واجب ہو جاتی ہے، کیونکہ اتلاف کی صورت میں وہ اوصاف، مقصودہ بن جاتے ہیں۔ ہاں البتہ مبیع کو مضمون بالقیمۃ بنانا ممکن نہیں ہے، کیوں کہ نقصان سے اس کی ایک اور ضمان یعنی ثمن، واجب ہو چکی ہے۔ اور ایک محل دو ضمانوں کے وجوب کے قابل نہیں ہوتا۔ اور مہر کی ضمان خاوند پر ملک نکاح کی صورت میں واجب نہیں ہوتی، بلکہ قیمت کی صورت میں واجب ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر خاوند مہر کو تلف کر دے تو ملک نکاح باطل نہیں ہوتی، البتہ قیمت واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح جزء کے اتلاف کی صورت میں بھی قیمت واجب ہوگی۔

۴۔ اگر نقصان مہر کے اپنے فعل سے ہوا ہے، مثلاً مہر نے خود اپنے اوپر جنایت کر

لی، تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق اس نقصان کا حکم وہی ہے، جو آفت سہادی سے نقصان ہونے کا حکم ہے۔ کیوں کہ انسان کی اپنے اوپر جنایت ہر ہوتی ہے۔ سو یہ جنایت کا عدم سمجھی جائے گی، پس یہ جنایت آفت سہادی کی طرح ہے۔ دوسری روایت کے مطابق اس جنایت کا حکم وہ ہے جو زوج کی جنایت کا حکم ہے۔ کیونکہ ضامن یعنی زوج کے ہاتھ میں مہر، مضمون (واجب الضمان) ہوتا ہے۔ اور ضامن کے ہاتھ میں مضمون کی جنایت ضامن کی جنایت کی طرح ہی ہوتی ہے۔ جیسا کہ مغضوب غلام اگر غاصب کے ہاتھ میں اپنے اوپر جنایت کر لے، تو یہ غاصب کی جنایت سمجھی جاتی ہے۔

۵۔ اور اگر نقصان عورت کے فعل سے ہوا ہے، تو جنایت سے عورت کا مہر پر قبضہ ثابت ہو گیا۔ سو یوں ہے، گویا یہ نقصان عورت کے ہاتھ میں ہوا ہے۔ جیسا کہ بائع کے ہاتھ میں مشتری کی بیع پر جنایت اس کا قبضہ سمجھی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔

گذشتہ تفصیل غیر معمولی نقصان کی صورت میں تھی۔ اور اگر معمولی نقصان ہوا ہے، تو عورت کو اختیار نہیں ملے گا۔ اور اسے یوں سمجھا جائے گا، جیسے یہ عیب روزہ عقد میں ہی موجود تھا۔ پھر اگر یہ معمولی نقصان کسی آفت سہادی یا عورت کے فعل یا مہر کے فعل سے ہوا ہے، تو عورت کو کچھ ضمان نہیں ملے گی۔ اور اگر کسی اجنبی کے فعل سے ہوا ہے یا خاوند کے فعل سے ہوا ہے، تو عورت نصف نقصان کی ضمان وصول کرے گی۔

گذشتہ تمام تفصیل خاوند کے ہاتھ میں نقصان ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر عورت کے ہاتھ میں نقصان ہوا ہے، تو اس میں بھی مذکورہ پانچ صورتیں ہیں۔

۱۔ اگر نقصان کسی اجنبی کے فعل سے ہوا ہے، اور غیر معمولی ہے اور طلاق سے پہلے ہوا ہے، تو ارش عورت کو ملے گا۔ پھر اگر زوج نے اسے طلاق دے دی، تو اسے (زوج) روزہ قبضہ کے حساب سے نصف قیمت ملے گی، عین مہر پر خاوند کا کوئی حق نہیں ہوگا کیونکہ ارش بمنزلہ ولد ہوتی ہے۔ اس لئے مائع تنصیف ہوگی۔ جیسا کہ ولد مائع تنصیف ہوتا ہے۔ اگر اجنبی نے طلاق کے بعد مہر پر جنایت کی ہے تو زوجہ کو غلام کا نصف ملے گا۔ اور ارش کے بارے میں خاوند کو اختیار ہے ہچا ہے عورت سے نصف ارش لے لے۔ اور اس میں روز قبضہ کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اور چاہے تو جانی سے نصف ارش وصول کرے کیوں کہ فسخ کا حق اور نصف مہر کی واپسی طلاق سے ثابت ہوتی ہے، اور قاضی کے فیصلے یا باہمی رضامندی پر موقوف رہتی ہے۔ تو ایسی حالت میں مہر عورت کے قبضہ میں یوں ہے، جیسے بیع فاسد میں قبضہ کی ہوئی چیز ہوتی ہے۔ لہذا اس کی ضمان عورت پر واجب ہے۔

۲۔ اگر نقصان زوج کے فعل سے ہوا ہے تو اس کا حکم وہی ہے، جو اجنبی کی جنایت کا حکم ہے۔ کیوں کہ جب مہر پر عورت کا قبضہ ہے، تو اس کا مہر سے کوئی تعلق باقی نہ رہا۔ اب اس کی جنایت، غیر کی ملکیت میں جنایت متصور ہوگی۔ اور اجنبی کی جنایت کا حکم اور پر مذکور ہو چکا ہے۔

۳۔ اگر نقصان کسی آفتِ سماوی سے ہوا ہے اور طلاق سے پہلے ہوا ہے۔ تو خاوند کو اختیار ہے چاہے ناقص حالت میں مہر لے لے، جبکہ اس کے سوا اسے کچھ نہیں ملے گا۔ اور چاہے تو روزِ قبضہ کے حساب سے نصف قیمت لے لے۔ کیونکہ عورت کی معیت میں فسخ کی صورت میں خاوند کا ویسا ہی حق بنتا ہے، جیسا کہ عقد کی صورت میں عورت کا حق بنتا تھا، اور اگر خاوند کے قبضہ میں مہر کو کسی آفتِ سماوی سے نقصان پہنچتا، تو عورت کو یہ اختیار حاصل ہوتا کہ اسے ناقص حالت میں لے لے یا اس کی قیمت لے لے۔ لہذا فسخ کی صورت میں خاوند کو بھی ایسا ہی حق ملے گا۔ اور اگر یہ نقصان طلاق کے بعد ہوا ہے تو خاوند کو اختیار ہے کہ نصف مہر اور نصف ارش لے لے، کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ طلاق کے بعد مہر عورت کے قبضہ میں، بیع فاسد میں قبضہ کردہ چیز کی طرح ہوتا ہے، کیونکہ اس کی ملکیت میں ہے، اور غیر کا حق فسخ ثابت ہو چکا ہے، سو یہ بیع فاسد میں قبضہ کردہ شی کے درجہ میں ہے۔ اور اگر چاہے تو روزِ قبضہ کے حساب سے اس کی قیمت لے لے۔

۴۔ اگر نقصان عورت کے فعل سے رونما ہوا ہے تو خاوند کو اختیار ہے، چاہے اس کا نصف لے لے جبکہ اسے ضمان کچھ نہیں ملے گی، اور اگر چاہے تو اس کی قیمت لے لے۔ یہ ہمارے اصحابِ ثلاثہ کے نزدیک ہے۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ خاوند عورت سے نقصان کی ضمان لے سکتا ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت پر مہر کی ضمان قبضہ کی وجہ سے واجب ہوتی ہے، اور اوصافِ تبعیہ قبضہ سے قابلِ ضمان ہو جاتے ہیں، جبکہ محض عقد سے ان کی ضمان واجب نہیں ہوتی۔ زفر عورت کے فعل کے بغیر جو نقصان پیدا ہو جائے اس کے متعلق بھی یہی فرماتے ہیں۔ اور وجہ یہی بیان کرتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عورت نے اپنی ملکیت پر جنایت مکی ہے، اور اپنی ملکیت پر جنایت سے انسان پر ضمان واجب نہیں ہوتی بخلاف جبکہ خاوند کے فعل سے نقصان ہوا ہو، کہ روایت مشہورہ کے مطابق ضمان واجب ہو جاتی ہے، کیونکہ اس صورت میں خاوند غیر کی ملکیت میں جنایت کر رہا ہے۔ اور غیر کی ملکیت میں جنایت سے ضمان واجب ہو جاتی ہے۔ اسی سے زفر کے استدلال کا جواب نکل آیا کہ عورت کا قبضہ اپنی ملکیت پر ہوا ہے، اور اپنی ملکیت پر قبضہ موجب ضمان نہیں ہوا کرتا اور اگر یہ نقصان طلاق کے بعد ہوا ہے تو عورت پر نصف ارش کی ادائیگی واجب ہے، کیونکہ طلاق کی وجہ سے حق فسخ ثابت ہو چکا ہے، تفصیل ابھی گذری۔

۵۔ اور اگر نقصان مہر کے فعل سے ہوا ہے تو دونوں روایتوں کے مطابق خاوند کو اختیار ہے،

چاہے ناقص حالت میں نصف لے لے اور چاہے تو اس کی نصف قیمت لے لے کیونکہ اگر ہم مہر کی جنایت کو آفتِ سماویہ کی طرح قرار دیں، تو بھی ضمان واجب نہیں ہوتی، اور اگر عورت کی جنایت کی طرح قرار دیں، تو بھی ضمان واجب نہیں ہوتی۔ سودوں روایتوں کی مطابق ضمان واجب نہیں ہوگی۔

گذشتہ تفصیل عورت کے ہاتھ میں مہر میں غیر معمولی نقصان رونما ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر معمولی نقصان ہو اسے تو دیکھا جائے گا۔ اگر کسی اجنبی کے فعل یا خاوند کے فعل سے ہو اسے تو تنصیف نہیں ہوگی کیونکہ ارش مایع تنصیف ہے۔ اور اگر کسی آفتِ سماوی یا عورت کے فعل یا مہر کے فعل سے رونما ہو اسے تو خاوند کو نصف ملے گا۔ اور اس میں اسے کوئی اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

نصف مہر کے اسقاط میں نوع ثانی کی تفصیل: نوع ثانی۔ یعنی جس سے معنی نصف مہر ساقط یہ ہر وہ طلاق ہے جس میں متعہ دینا واجب ہوتا ہے۔ اس سلسلہ درج ذیل امور زیر بحث آئیں گے!

(۱)۔ اس طلاق کا بیان، جس میں متعہ دینا واجب ہے اور جس میں مستحب ہے۔ (ب) متعہ کی تفسیر۔ (ج) کس کے مال سے متعہ کا اعتبار ہوگا؟

عہ جس طلاق میں متعہ دینا واجب ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ ایک یہ کہ طلاق قبل از دخول ہوئی ہو اور نہ تو نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو اور نہ ہی بعد میں مقرر کیا گیا ہو۔ یا یہ کہ نکاح میں مہر کا قسمیہ فاسد ہو۔ اس صورت میں وجوب متعہ اکثر علماء کا قول ہے۔ اور مالکؒ فرماتے ہیں کہ متعہ دینا واجب نہیں ہوتا، بس مستحب ہے۔ تو مالکؒ وجوب متعہ کے سرے سے قائل ہی نہیں ہیں ان کی حجت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بیان متعہ میں حقاً علی المحسنین اور حقاً علی المتقین: فرما کر متعہ کو متقی اور محسن کے ساتھ مقید فرما دیا۔ جبکہ امر واجب میں متقی، محسن اور غیر متقی، غیر محسن کا فرق روا نہیں رکھا جاتا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ متعہ دینا واجب نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ
تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً
وَمَتَّوْهُنَّ

اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے یا ان کا مہر مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو تو تم پر کچھ گناہ نہیں ہاں ان کو کچھ خرچ ضرور دو!

اس میں متعہ دینے کا امر ہے اور مطلق امر وجوب عمل کے لئے ہوتا ہے۔ اس آیت میں "او تفرضوا" سے مراد ہے "و لکم تفرضوا" اس کا قرینہ یہ ہے کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان معطوف ہے: "و ان طلقتموهن من قبل"۔

اگر پہلی آیت میں "او تفرضوا" سے مراد ہو: "و لکم تفرضوا" تو مفروض کا ان پر عطف نہ ہوتا۔ اور کبھی او یعنی واؤ بھی استعمال ہوتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے۔

ولا قطع منهن انما اذ كنوا راء: كمراد ہے: ولا كفورا۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

علی الموسع قدره وحلی
المقتدر قدره۔

معدور والا اپنے مقدر کے مطابق دے
اور عکس اپنی حیثیت کے مطابق۔

اس میں علی کلمہ ایجاب ہے۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

حقاً علی المحسنین۔

ایک لوگوں پر یہ ایک طرح کا حق ہے۔

الفاظ ایجاب میں حق علیہ سے بڑھ کر کوئی کلمہ تاکید کا مفہوم ادا نہیں کرتا، کیونکہ حقیقت ثبوت کا تقاضا کرتی ہیں تو علی الزام و ایجاب کا کلمہ ہے۔ اور ان دونوں کا جمع کرنا تاکید شدید کا موجب ہے۔ باقی مالک نے جو استدلال ذکر فرمایا ہے، یہ جیسے ہم پر لازم ہوتا ہے، ایسے ہی خود ان پر بھی لازم ہوتا ہے۔ کیونکہ مندوب و مستحب میں بھی متقی اور غیر متقی، محسن اور غیر محسن کا کوئی فرق نہیں ہے، جو غیر مستحب ہے۔ وہ سب کے لیے مستحب ہے۔ علاوہ ان میں متقی اور محسن پر ایجاب سے غیر متقی اور غیر محسن پر ایجاب کی نفی نہیں ہوتی دیکھیے! ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ قرآن مجید ”هدی للمتقین“ ہے۔ اس سے باقی لوگوں کے لیے ہدای کی نفی نہیں ہوتی بلکہ دوسری جگہ اسے ”هدی للناس“ بھی فرمایا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور زیر بحث صورت میں متعہ کے وجوب کی دلیل یہ ہے کہ متعہ واجب یعنی نصف مہر مثل کا بدل ہے، اور واجب کا بدل واجب ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ واجب کا قائم مقام ہوتا ہے۔ دیکھیے یتیم چونکہ وضو کا بدل ہے۔ اور وضو واجب ہے، اس لیے یتیم بھی واجب ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ متعہ نصف مہر مثل کے بدل کے طور پر واجب ہوتا ہے، یہ ہے کہ کسی شے کا بدل وہ ہوتا ہے، جو اصل کے سبب سے، اس کے عدم کی صورت میں واجب ہو جیسا کہ یتیم اور وضو وغیرہ کا معاملہ ہے۔ اور متعہ کے وجوب کا سبب وہی ہے، جو مہر مثل کے وجوب کا ہے، یعنی نکاح، نہ کہ طلاق۔ کیونکہ طلاق مسقط حقوق ہے۔ موجب حقوق نہیں۔ ہاں طلاق سے نصف مہر مثل ساقط ہو جاتا ہے، لہذا باقی متعہ باقی نصف کے بدل کے طور پر واجب ہو گا۔ یہ محمدؐ کا طرز استدلال ہے۔ محمدؐ کے نزدیک مہر مثل کا رہن، متعہ کا رہن سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر مہر مثل تباہ ہو جائے تو ان کے نزدیک متعہ بھی ضائع ہو جاتا ہے لیکن ابو یوسف مہر مثل کے رہن کو متعہ کا رہن قرار نہیں دیتے چنانچہ ان کے نزدیک اگر مہر مثل تباہ ہو جائے تو صرف وہی تباہ ہوتا ہے۔ متعہ باقی رہتا ہے۔ سو ابو یوسف ازراہ بدل وجوب متعہ کے قائل نہیں ہیں، بلکہ نصوص مذکورہ کے ظواہر کی بنا پر استقلالاً متعہ واجب قرار دیتے ہیں۔ یا مہر مقرر کردہ نکاح میں نصف مسمی سے استدلال کرتے ہوئے بضع کے بدل کے طور متعہ واجب قرار دیتے ہیں۔

(ب) دوسرے یہ کہ ایسے نکاح میں قبل از دخول طلاق ہو گئی ہو، جس میں بوقت نکاح تو مہر مقرر نہیں ہوا تھا، لیکن بعد میں مقرر کر لیا گیا تھا، کہ ایسی صورت میں بھی متعہ دینا واجب ہے۔ یہ ابو حنیفہ و محمدؐ قول ہے اور ابو یوسفؒ کا آخری قول بھی یہی ہے۔ ابو یوسفؒ اولاً یہ فرماتے تھے کہ ایسی صورت میں نصف مفروض واجب ہو گا، جیسا کہ اگر بوقت عقد مہر مقرر کیا ہو، تو نصف مفروض واجب ہوتا ہے۔ مالک اور شافعیؒ کا قول یہی ہے۔ ان حضرات کی محبت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن اور اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے سے

قد فرضتہ لهن فريضة
نصف ما فرضتہ۔
پہلے طلاق دے دو لیکن مہر مقرر کر چکے ہو، تو
اوصافہ دینا ہوگا۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے طلاق قبل از دخول کی صورت میں مطلقاً نصف مقرر و واجب قرار دیا ہے بغیر
اس تفصیل کے کہ یہ مقرر کرنا عقد میں ہوا تھا یا بعد میں۔ نیز اس لیے کہ عقد کے بعد مقرر کرنا ایسا ہی ہے جیسا
کہ عقد میں مقرر کرنا۔ اور اگر عقد میں مہر مقرر کیا جاتا تو اس کی تنصیف ہوتی۔ اسی طرح بعد میں مقرر کیے گئے مہر کی
بھی تنصیف ہوگی۔ ابو حنیفہ و محمدؐ کی حجت یہ فرمان الہی ہے۔

يا ايها الذين آمنوا اذا انكحتم
المومنات شيئا فطلقتوهن من
قبل ان تمسسن فمالكن عليهن من
عدة تغتدونها فتمتعوهن۔
”مومنو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح
کر کے ان کو ہاتھ لگانے سے پہلے طلاق دے
دو تو تم کو کچھ اختیار نہیں کہ ان سے عدت پوری
کراؤ، ہاں ان کو کچھ خرچ دے دو۔“

اس میں اللہ تعالیٰ نے قبل از دخول مطلقات کے لیے متعہ دینا بطور عموم واجب قرار دیا۔ پھر دوسری
آیت میں اس مطلقہ کی اس عموم سے تخصیص فرمادی: جس کے نکاح میں مہر مقرر ہوا تھا اور پھر اسے قبل از دخول
طلاق ہو گئی۔ سو وہ مطلقہ جس کے نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو۔ اور قبل از دخول طلاق ہو گئی ہو۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ: ”
لا جناح عليكم ان طلقتم
النساء ما تمسوهن او تفرصنوا
لهن فريضة و تمتعوهن۔“
اگر تم عورتوں کو ان کے پاس جانے یا ان کا مہر
مقرر کرنے سے پہلے طلاق دے دو، تو تم پر کچھ
گناہ نہیں۔ ہاں ان کو کچھ خرچ ضرور دو۔

اس آیت میں بوقت عقد مقرر نہ کرنا مراد ہے، کیونکہ خطاب میں متعارف مراد ہوتا ہے اور متعارف، بوقت
عقد مہر مقرر کرنا ہے، بعد میں نہیں۔ اس سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے فرمان ”وان طلقتموهن
من قبل ان تمسوهن وقد فرضتہ لهن فريضة“ میں بوقت عقد مہر مقرر کرنا مراد ہے، کیونکہ متعارف یہی
ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں کہ بوقت عقد مقرر کردہ مہر کی، طلاق قبل از دخول کی صورت میں تنصیف ہوتی
ہے۔ نیز اس لئے کہ مہر مثل نفس عقد سے واجب ہو جاتا ہے۔ تفصیل گزر چکی ہے۔ سو بعد
میں نہ مقرر کرنا درحقیقت نفس عقد سے واجب ہونے والے مہر۔ یعنی مہر مثل۔ کی تقدیر و تخمین ہی ہے۔ اور
مہر مثل طلاق قبل از دخول سے ساقط ہو جاتا ہے، اور متعہ دینا واجب ہو جاتا ہے۔ لہذا جو چیز اصل واجب کا بیان
و آئندہ رہتے، طلاق قبل از دخول سے وہ بھی ساقط ہو جائے گی۔ اور متعہ دینا واجب ٹھہرے گا۔

مسئلہ: ایلا، اعان، قطع عضو اور نامردی کے سبب ہونے والی فرقت کا بھی یہی حکم ہے۔ الفرض ہر وہ
فرقت جو خاوند کی طرف سے قبل از دخول ہوئی ہو، جب کہ نکاح میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو، تو اس سے متعہ دینا
واجب ہو جاتا ہے، کیونکہ اگر مہر مقرر ہوتا تو ایسی فرقت سے نصف منہی واجب ہوتا، اور متعہ مہر کا عوض
اور بدل ہے۔ چنانچہ جب مہر مقرر نہ ہو تو اس کا عوض واجب ہوگا۔ اسی طرح اگر خاوند مرتد ہو جائے
اور اسلام کا تکا کرے، تو اس کے سبب ہونے والی فرقت میں، بشرط عدم تسمیہ مہر، متعہ دینا واجب
ہے۔

مسئلہ: جو فرقت عورت کی طرف سے ہوئی ہو، اس میں عورت کو متعہ دینا واجب نہیں ہوتا، کیونکہ

ایسی فرقت سے سرے سے مہر ہی واجب نہیں ہوتا، لہذا متعہ دینا بھی واجب نہیں ہوگا۔
مسئلہ: مخیرہ (وہ عورت جسے خاوند نے طلاق لینے کا اختیار دیا ہو) اگر قبل از دخول طلاق چاہے
 اور نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو، تو اسے متعہ ملے گا، کیونکہ یہ فرقت درحقیقت خاوند کی طرف سے ہے، اس
 لیے کہ اس بنونت کی اضافت ایانت سابقہ کی طرف ہوتی ہے۔ اور وہ خاوند کا فعل ہے۔
 گذشتہ تفصیل وجوب متعہ کے بارے میں تھی۔ اب ان صورتوں کا بیان کیا جاتا ہے جن میں متعہ دینا
 مستحب ہے۔

اگر طلاق بعد از دخول ہوئی ہے یا قبل از دخول طلاق ہوئی ہے، جب کہ نکاح میں مہر مقرر کیا گیا تھا
 تو اس میں متعہ دینا مستحب ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بعد از دخول طلاق کی صورت
 میں متعہ دینا واجب ہے۔ حجت یہ پیش فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے۔

وَلِلْمُطَلَّقاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ
 حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ۔
 اور مطلقہ عورتوں کو بھی دستور کے مطابق نان
 ونفقہ دینا چاہیئے، پر میزگاروں پر (یہ بھی)

حق ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے عموم کے ساتھ تمام مطلقات کے لیے، لام تملیک ذکر کرتے ہوئے متعہ واجب
 قرار دیا۔ ہاں دوسری آیت میں قبل از دخول مطلقہ کو، جس کا نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو، اس عموم سے مخصوص فرمایا
 لہذا قبل از دخول مطلقہ، جس کا نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو، اور بعد از دخول مطلقہ اس عموم میں داخل رہیں۔
 ہماری دلیل یہ ہے کہ متعہ دینا نکاح سے واجب ہوتا ہے، بضع کے بدل کے طور پر، خواہ نصف مہر کا بدل
 بن کر واجب ہو یا استقلالاً واجب ہو۔ بہر صورت جب وہ عورت دخول کے بعد مقرر کردہ مہر یا مہر مثل کی
 مستحق ہو چکی ہے۔ اب اگر اس کے لیے متعہ بھی واجب ہو تو ملک کے دو بدل ہونا اور ایک ہی حالت
 میں اصل اور بدل کا جمع ہونا لازم آتا ہے۔ اور یہ ممتنع ہے۔ نیز اس لیے کہ قبل از دخول مطلقہ کے لیے، جس کا
 نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو، بالاجماع متعہ واجب نہیں ہوتا۔ تو بعد از دخول مطلقہ کے لیے بدرجہ اولیٰ متعہ واجب
 نہیں ہوگا۔ کیونکہ اول الذکر بعض مہر کی مستحق ہوتی ہے، ماورثانی الذکر کل مہر کی مستحق ہوتی ہے، جب بعض مہر کا
 استحقاق، استحقاق متعہ سے مانع ہے تو کل مہر کا استحقاق بدرجہ اولیٰ مانع ہوگا۔ رہا شافعیؒ کا آیت کریمہ سے استدلال
 اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”متاع“ کا ذکر مذہب و استیجاب کے طور پر ہے۔ اور اس کے ہم بھی قائل ہیں
 کہ خاوند کے لیے متعہ دینا مستحب ہے، جیسا کہ غیر مدخولہ کو مکمل مہر دینا مستحب ہے۔ یا اس میں متاع
 سے حدت کی مدت میں، مطلقہ کی خوراک، پوشاک مراد ہے، کیونکہ یہ سب چیزیں متاع میں داخل ہیں۔ اس
 لیے کہ متاع ہر اس چیز کو کہتے ہیں جس سے فائدہ اٹھایا جائے۔ یہ تاویل اس لیے کی جائے گی تاکہ بقدر امکان تمام
 دلائل پر عمل ہو جائے۔

مسئلہ: بہر وہ فرقت، جو خاوند کی طرف سے بعد از دخول ہوئی ہو، اس میں متعہ دینا مستحب ہے۔ ہاں اگر
 وہ مرتد ہو جائے یا اسلام کا انکار کر دے تو پھر مستحب نہیں رہتا، کیونکہ استیجاب عبارت ہے طاب فضیلت
 سے۔ اور کافر اہل فضیلت سے نہیں ہے۔

متعہ واجبہ کی تفسیر: ہمارے اصحاب کے نزدیک متعہ واجبہ تین کپڑے ہیں قمیص، اور صنی اور جسم پر لپیٹنے والی بڑی چادر حسن۔ سعید بن المسیب، عطاء اور شعبی سے یہی مروی ہے۔ عبد اللہ بن عباس سے منقول ہے کہ سب سے عمدہ متعہ خادم ہے، اس سے کم لباس ہے اور اس سے کم نفقہ ہے۔ شافعی فرماتے ہیں کہ متعہ تیس درہم ہیں۔ شافعی کی دلیل یہ روایت ہے کہ ابو مجلز فرماتے ہیں کہ "میں نے ابن عمر سے پوچھا: مجھے متعہ اور اس کی مقدار بتلائیے۔ میں مالی طور پر خوشحال ہوں۔ تو انہوں نے فرمایا: یہ پیناؤ۔ یہ پیناؤ۔ یہ پیناؤ، میں نے ان کا حساب لگایا تو تیس درہم کے بنتے تھے۔" اس سے معلوم ہوا کہ متعہ کی مقدار تیس درہم ہے۔ ہماری دلیل متعہ کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے۔

متاعاً بالمعروف حقاً علی المحسنین۔
متاع دینا وعدے اور دستور کے موافق لازم ہے خوش معاملہ لوگوں پر۔

اور متاع کا لفظ عرف میں سامان پر بولا جاتا ہے۔ نیز اس لیے کہ کپڑوں کے ایجاب کی اصول شرع میں نظیر موجود ہے، کہ قیام نکاح اور عدت کی حالت میں عورت کا لباس مرد کی ذمہ داری ہے۔ اور باہر نکلتے ہوئے عورت کم از کم لباس جو سنپتی ہے اور جن کپڑوں سے اپنا جسم ڈھانپتی ہے، وہ تین کپڑے ہوتے ہیں لیکن تیس درہم کے ایجاب کی شریعت میں کوئی نظیر نہیں ملتی، لہذا ایسی چیز کا ایجاب، جس کی شریعت میں نظیر موجود ہے، اولیٰ ہے۔ باقی ابن عمر کا قول ہماری دلیل ہے، اس لیے کہ آپ نے سائل کو لباس پینانے کا امر دیا تھا، درہم دینے کا نہیں۔ ہاں اتفاقاً ایسا ہوا کہ اس لباس کی قیمت تیس درہم تھی لیکن اس کا یہ مطلب نہیں متعہ واجبہ کا اندازہ ہی تیس درہم مقرر کر لیا جائے۔

مسئلہ: اگر مرد عورت کو کپڑوں کی بجائے ان کی قیمت درہم یا دنانیر کی صورت میں دیتا ہے، تو عورت کو یہ قبول کرنا پڑے گا کیونکہ کپڑے بعینہا واجب نہیں ہیں، بلکہ مال ہونے کی حیثیت سے واجب ہیں جیسا کہ باب زکوٰۃ میں پانچ اونٹوں میں ایک بکری مال ہونے کی حیثیت سے واجب ہے۔

متعہ میں کس کے حال کا اعتبار ہوگا؟ اس میں علماء کا اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ فراخی و تنگی میں مرد کے حال کا لحاظ کرتے ہوئے متعہ کی مقدار متعین کی جائے گی۔ اور یہ ابو یوسف کا قول۔ بعض کہتے ہیں کہ فراخی و تنگی میں عورت کے حال کا اعتبار کیا جائے گا۔ بعض کہتے ہیں کہ دونوں کے حال کا اعتبار ہوگا اور متعہ مستحبہ میں مرد کے حال کا۔ جو لوگ عورت کے حال کا اعتبار کرتے ہیں کہ اس کی وجہ یریان کرتے ہیں کہ متعہ عورت کی بنفع کا بدل ہے۔ لہذا اسی کے حال کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور جو لوگ متعہ واجبہ میں عورت کے حال کا اعتبار کرتے ہیں وہ بھی یہی وجہ بیان کرتے ہیں۔ باقی ان کے قول کے مطابق متعہ مستحبہ میں مرد کے حال کا اعتبار کرنے کی کوئی وجہ نہیں، کیونکہ مقدار کا اندازہ تو واجب میں متعین کیا جاتا ہے، مستحبہ میں نہیں۔ اور جو لوگ دونوں کے حال کا اعتبار کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے متعہ میں دو چیزوں کا اعتبار فرمایا ہے۔ اول فراخی و تنگی میں مرد کا حال پیش نظر رکھا چنانچہ فرمایا: "علی الموہب"۔

دود علی المہتر قد دہ یعنی "خوشحال پر اس کے مقدور کے موافق اور تنگ دست پر اس کی بساط

کے مطابق، دوسرے یہ کہ یہ دستور اور قاعدے کے مطابق ہو، فرمایا ”متاعاً بالمعروف“
 سو اگر ہم صرف مرد کے حال کا اعتبار کریں تو عین ممکن ہے کہ یہ متعہ دستور کے مطابق نہ ہو۔ کیونکہ اس کا تقاضا
 تو یہ ہے کہ اگر ایک مرد دو عورتوں سے نکاح کرتا ہے، ان میں سے ایک شریف اور معزز خاندان سے تعلق
 رکھتی ہے اور دوسری باندی ہے اور عام خاندان کی ہے۔ پھر قبل از دخول دونوں کو طلاق دے دیتا ہے،
 جب کہ ان کے لیے مہر مقرر نہیں کیا تھا، تو مرد کے حال کے مطابق یہ دونوں متعہ میں برابر ہوں، حالانکہ
 یہ بات لوگوں کے رواج اور دستور میں منکر ہے، معروف نہیں۔ لہذا یہ خلاف نص ہوگا۔

مسئلہ: متعہ واجبہ کی مقدار واجب نصف مہر مثل سے زیادہ نہیں ہے، بلکہ یہ انتہائی مقدار ہے کیونکہ
 مہر مقرر نہ کرنے کی نسبت سے مہر مقرر کرنے کی صورت میں ثبوت حق زیادہ مؤکد ہے، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ
 نے متعہ کے بارے میں تو زوج کی مالی حیثیت کا خیال رکھا ہے کہ فرمایا ”علی المودع قدرہ
 وعلی المقتدر قدرہ“ لیکن مقرر کردہ مہر کا نصف بہر صورت واجب قرار دیا ہے، خواہ زوج کی
 مالی حیثیت اسے برداشت کر سکتی ہو یا نہ کر سکتی ہو۔ اسی طرح جس نکاح میں مہر مقرر نہ ہوا ہو اور زوجین میں
 سے کوئی ایک موجود نہ ہو تو ایسی صورت میں کامل مہر مثل کے وجوب و سقوط اور متعہ کے وجوب میں تو
 علماء کے درمیان اختلاف ہے لیکن جس نکاح میں مہر مقرر ہوا ہو، اس میں مکمل مقرر کردہ مہر کے وجوب
 میں کسی کا اختلاف نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ مقرر کرنے کی صورت میں ثبوت حق زیادہ مؤکد ہوتا ہے۔ اور
 جب مقرر کرنے کی صورت میں نصف مسمی سے زیادہ واجب نہیں ہوتا، تو مقرر نہ کرنے کی صورت میں
 بدرجہ اولیٰ نصف مہر مثل سے زیادہ واجب نہیں ہوگا۔ نیز اس سے کہ
 متعہ نصف مہر مثل کا بدل ہے، اور بدل اصل سے زیادہ نہیں ہوتا

دوسری طرف متعہ کی مقدار پانچ درہم سے کم نہ ہو، کیونکہ متعہ بطریق عوض واجب ہوتا ہے۔ اور کم از کم
 عوض جو نکاح میں ثابت ہے، دس کا نصف ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل مہر کے بارے میں زوجین کے اختلاف کا حکم

اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ یہ اختلاف زوجین کی زندگی میں ہوا ہوگا یا کسی ایک کے مرنے
 کے بعد، زندہ رہنے والے اور میت کے ورثاء کے درمیان ہوا ہوگا۔ یا دونوں کے مرنے کے بعد ان
 کے ورثاء کے مابین ہوا ہوگا۔ سو اگر یہ اختلاف زوجین کی زندگی میں ان کے درمیان پیدا ہو تو دیکھا جائے
 گا کہ طلاق سے پہلے ہوا ہے، یا طلاق کے بعد۔ اگر طلاق سے پہلے ہوا ہے۔ تو اختلاف کی نوعیت دیکھی جائے
 گی، اگر مہر مقرر کرنے یا نہ کرنے میں اختلاف ہے تو ایسی صورت میں مہر مثل واجب ہوگا۔ کیونکہ باب نکاح
 میں اصلی واجب مہر مثل ہے، کیونکہ مہر بضع کی قیمت ہے، اور کسی شے کی اصل قیمت وہ ہوتی ہے، جو ہر دو
 سے اس کی مثل ہو، سو عدل مہر مثل میں ہے۔ مقرر کرنا تو مہر مثل کا اندازہ اور تخمینہ ہوتا ہے۔ جب اختلاف

پیدا ہونے کی وجہ سے تسمیہ مہر ثابت نہ ہوا۔ تو واجب اصلی کا اختیار کرنا واجب ہوگا۔ اور اگر اختلاف مہر
تسمی کی مقدار یا جنس یا نوع یا صفت میں ہے تو دیکھا جائے گا کہ مہر کیسا ہے۔ مہر دین ہو گا یا عین، اگر مہر دین
ہے تو اثمان مطلق یعنی درہم و دنانیر کے قبیل سے ہو گا یا کمیلات، موزونات اور ندوعات کے قبیل سے
جو کہ بیان صفت سے متعین ہو کر ذمہ میں واجب ہو جاتی ہیں۔ سو اگر مہر دین ہے، اور اثمان مطلقہ کی قبیل
سے ہے اور اختلاف اس کی مقدار میں ہو اسے۔ یا اس طور کہ مرد کہتا ہے "مہر ایک ہزار درہم مقرر ہوا تھا۔" اور
عورت کہتی کہ "دو ہزار مقرر ہوا تھا۔" یا خاوند کہتا ہے "مہر ایک سو دینار تھا۔" اور عورت کہتی ہے کہ "دو سو
دینار تھا۔" تو ایسی صورت میں دونوں حلف اٹھائیں گے اور ابتدا خاوند کی قسم سے کی جائے گی۔ پس اگر
خاوند قسم اٹھانے سے پس و پیش کرے تو عورت کو اس کے دعویٰ کے مطابق، دو ہزار درہم یا دو سو
دینار دے گا۔ اور اگر مرد قسم اٹھالے تو پھر عورت سے قسم لی جائے گی، اگر عورت پیچھے ہٹے تو مرد کے
دعویٰ کے مطابق، ایک ہزار درہم یا ایک سو دینار کی حقدار ہوگی۔ اور اگر حلف اٹھائے تو پھر مہر مثل کا
فیصلہ کیا جائے گا۔ پھر دیکھیں گے کہ اس کا مہر مثل کتنا ہے؟ اگر اس کا مہر مثل اتنا ہی ہے، جتنا وہ دعویٰ
کر رہی ہے یا اس سے زیادہ ہے تو اسے اس کے دعویٰ کے مطابق مہر ملے گا۔ اور اگر مہر مثل خاوند کے
دعویٰ کے مطابق یا اس سے کم ہے تو پھر خاوند کے قول کے مطابق اسے مہر دیا جائے گا۔ اور اگر مہر مثل عورت
کے دعویٰ سے کم اور مرد کے دعویٰ سے زیادہ ہے تو ایسی صورت میں مہر مثل ہی دیا جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ
و محمد کا قول ہے۔ ابو یوسف فرماتے ہیں کہ دونوں سے حلف نہیں اٹھوایا جائے گا، بلکہ ان تمام صورتوں میں
خاوند کا قول معتبر ہوگا۔ الا یہ کہ وہ بہت ہی مستنکر دعویٰ کرے۔ حاصل یہ کہ ابو حنیفہ و محمد مہر مثل کا فیصلہ کرتے
ہیں ان کے نزدیک آخری بات مہر مثل پر ختم ہوتی ہے۔ اور ابو یوسف مہر مثل کا فیصلہ نہیں کرتے، بلکہ قسم کے
ساتھ خاوند کے قول کا اعتبار کرتے ہیں۔ سوائے اس کے کہ وہ کوئی مستنکر دعویٰ کرے مستنکر کی قسم میں
اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ دس درہم سے کم مہر کا دعویٰ کرے۔ یہ تفسیر ابو یوسف سے مروی ہے، کیونکہ
مہر کی اتنی مقدار عام مستنکر ہے کیونکہ شرع میں دس درہم سے کم مہر نہیں ہوتا۔ بعض کہتے ہیں کہ اتنے کم مہر کا
دعویٰ کرے کہ اس جیسی عورت کا عادیہ اتنا مہر مقرر نہیں کیا جاتا۔ یہ تفسیر ابو الحسن سے مروی ہے۔ اور یہ صحیح
ہے کیونکہ یہ عام مستنکر ہے۔ اس لیے کہ ان کا اختلاف مقرر کردہ مہر کی مقدار میں ہے۔ اس کا مطلب یہ
ہے کہ وہ بیبا، بی طور پر مہر مقرر ہونے پر متفق ہیں۔ اور دس درہم سے کم مقدار شرع میں مہر کے طور پر معروف
نہیں ہے، اگر اتنا کم مہر کیا ہی نہیں جاتا۔ اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔
اور ابو یوسف سے روایت ہے کہ اگر بائع اور مشتری میں کی مقدار میں اختلاف کریں، جب کہ سامان تباہ ہو
چکا ہو۔ تو مشتری کے قول کا اعتبار ہوگا، بشرطیکہ اس کا قول مستنکر نہ ہو۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ
شرع میں منکر کے قول کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور یہاں منکر زوج ہے، کیونکہ عورت اس پر زیادت مہر کا دعویٰ
کر رہی ہے۔ اور وہ اس کا انکار کر رہا ہے۔ لہذا قسم کے ساتھ اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا، جیسا کہ
میں نے پہلے بیان کیا ہے۔ اور پہلے اس پر یہ ہے کہ باب اجارہ میں اگر متعاقدین مقدار رسمی میں اختلاف
کیں تو ان کا فیصلہ نہیں کیا جاتا، بلکہ میں کے ساتھ مستابر کے قول کا اعتبار کیا جاتا ہے، وجہ وہی

ہے، جو اوپر مذکور ہوئی۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شرعاً اور عقلاً اس شخص کا قول معتبر ہوتا ہے۔ ظاہر حال جس کی شہادت دے رہا ہو۔ اور ظاہر اس شخص کے قول کی شہادت دے رہا ہے، جس کا قول مہر مثل کے موافق ہے۔ کیونکہ عام رواج کے مطابق لوگ مہر مثل کے انداز سے مہر مقرر کرتے ہیں، خاوند مہر مثل سے زیادہ دینے پر راضی نہیں ہوتا، اور عورت اور اس کے اولیاء مہر مثل سے کم پر راضی نہیں ہوتے۔ لہذا مقرر کرنا، مثل کا اندازہ لگانا ہی ہوتا ہے، سو ظاہر حال اس شخص کا شاہد جو مہر مثل کے مطابق دعویٰ کر رہا ہے۔ اس لیے مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔ پس اگر مہر مثل دو ہزار ہو۔ تو عورت کو یہ ملے گا کیونکہ ظاہر عورت کی شہادت دے رہا ہے۔ اور اگر دو ہزار سے زیادہ ہو، تو بھی صرف دو ہزار ملے گا، کیونکہ عورت دو ہزار کا دعویٰ کر کے کم پر راضی ہو چکی ہے۔ اور اگر مہر مثل ایک ہزار ہے تو ایک ہزار ملے گا، کیونکہ ظاہر خاوند کا شاہد ہے۔ اور اگر ایک ہزار سے کم ہے تو بھی ایک ہزار ہی دیا جائے گا، کہ نہ خاوند زیادہ دینے پر راضی ہے۔ اور اگر مہر مثل مرد کے قول سے زیادہ اور عورت کے قول سے کم ہے، تو عورت کو مہر مثل ہی ملے گا، کیونکہ واجب اصل یہی ہے۔ مقرر کرنا تو اس کا اندازہ لگانا ہوتا ہے۔ لہذا جب تک مقرر کرنا صحیح طور پر ثابت نہ ہو۔ واجب اصلی سے عدول نہیں کیا جائے گا۔ اور زیر بحث صورت میں اختلاف کی وجہ سے مہر کا مقرر کرنا ثابت نہیں ہو سکا، اس لیے واجب اصلی کی طرف رجوع کرنا واجب ہے۔ دونوں سے حلف اس لیے اٹھوایا جائے گا کہ ان میں ہر ایک من وجہ مدعی ہے اور من وجہ منکر ہے۔ خاوند اس لیے کہ عورت اس پر ایک ہزار سے زائد کا دعویٰ کر رہی ہے۔ اور وہ انکار کر رہا ہے۔ اور عورت اس لیے کہ خاوند اس پر ایک ہزار لے کر تسلیم نفس کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کر رہی ہے۔ لہذا ہر ایک من وجہ مدعی بھی ہے اور من وجہ منکر بھی ہے۔ اس لیے دونوں سے حلف اٹھوایا جائے گا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے، ”منکر پر یمن لازم ہے“ اور قسم اٹھوانے میں پہلے مرد سے قسم اٹھوائی جائے گی، کیونکہ اس کا انکار شدید تر ہے، یا اس لیے کہ اس کا انکار عورت سے پہلے ہوتا ہے، کیونکہ یہ تسلیم نفس سے پہلے بھی منکر ہے اور بعد میں بھی، جبکہ عورت کی طرف سے تسلیم نفس کے بعد انکار نہیں ہوتا۔ اور تسلیم سے پہلے بھی خاوند کا انکار عورت کے انکار سے سابق ہوتا ہے کیونکہ عورت اولاً مہر پر قبضہ کرتی ہے۔ پھر اپنا آپ سپرد کرتی ہے، تو تسلیم سے پہلے عورت نے ادائیگی مہر کا مطالبہ کیا اور خاوند نے انکار کیا، لہذا خاوند کا انکار عورت کے انکار سے پہلے ہوا، اس لیے بہتر یہ ہے کہ پہلے اسی سے قسم اٹھوائی جائے۔ وجہ ہم بالغ مشتری کے اختلاف میں بیان کر چکے ہیں۔

نوٹ: کرخی نے مذکورہ تینوں صورتوں میں تحالف کا ذکر کیا ہے۔ اور جصاص نے صرف ایک صورت۔ جب کہ مہر مثل دو ذل کے دعویٰ کی تصدیق نہ کرے، یاں طور کہ مرد کے قول سے زیادہ ہو اور عورت کے قول سے کم ہو۔ کو چھوڑ کر باقی صورتوں میں تحالف کا انکار کیا ہے۔ اور جامع منیہ میں بھی صرف اسی صورت میں تحالف کا مذکور ہے۔ جبکہ اس کی یہ ہے کہ تحالف کی حاجت وہاں پیش آتی ہے، جہاں ظاہر کی شہادت نہ ہو۔ اور جب مہر مثل دونوں میں سے کسی ایک کے دعویٰ کی تصدیق کر رہا ہے۔ تو ظاہر اس کا شاہد ہے لہذا وہاں تحالف کی حاجت نہیں ہے۔ اور تیسری صورت میں ظاہر کسی کی شہادت نہیں دے رہا اس لیے وہاں تحالف کی حاجت ہے۔ اور کرخی نے جو ذکر کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مہر مثل تسمیہ کا اعتبار ساقط ہونے کے بعد ثابت ہوتا ہے۔ اور تسمیہ کا اعتبار ماقط ہوتا ہے تحالف سے، کیونکہ ظاہر غیر پر حجت

نہیں ہوتا۔ اس لئے تحالف کی ضرورت ہے۔

مسئلہ : جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تحالف واجب ہے اور ابتداً زوج کے حلف سے ہوتی ہے سو اگر زوج حلف اٹھانے سے پس و پیش کر لے تو اس کے خلاف دو ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ پس و پیش کرنا ایک محبت ہے جس کی بنیاد پر باب اموال میں فیصلہ کیا جاتا ہے، اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور اس میں خاوند کو دراہم کی جگہ دنا نیر دینے کا اختیار نہیں ہوگا، کیونکہ دو ہزار درہم قسم اٹھانے میں پس و پیش کرنے کی وجہ سے ثابت ہو چکے ہیں۔ اس لیے کہ یہ گریز بمنزلہ اقرار ہوتا ہے۔ اور مقرر کردہ مہر کی شان یہ ہے کہ عورت کی رضا کے بغیر مرد اسے چھوڑ کر اس کی جگہ کوئی اور اختیار نہیں کر سکتا۔

مسئلہ : اگر مرد نے حلف اٹھا لیا تو عورت سے حلف لیا جائے گا، اگر اس نے حلف سے گریز کیا، تو خاوند کے خلاف ایک ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اور اس میں اسے کوئی اختیار نہیں ملے گا۔ اس کی وجہ مرد کے گریز کے ذیل میں گزر چکی ہے، اور اگر عورت حلف اٹھالے تو پھر مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔ سو اگر اس کا مہر مثل ایک ہزار ہے، تو خاوند کو ایک ہزار دینا پڑیں گے، اور اس میں اسے کوئی اختیار نہیں ہوگا کیونکہ ایک ہزار کا ثبوت دونوں کی تصدیق سے ہوا ہے۔ لہذا اختیار نہیں ملے گا۔ اور اگر مہر مثل دو ہزار ہے تو عورت کو دو ہزار ملیں گے اور اس صورت میں مرد کو دو ہزار میں سے ایک ہزار کے بارے میں اختیار حاصل ہوگا، کیونکہ ایک ہزار کے تسمیہ کا ثبوت دونوں کی تصدیق سے ہوا ہے۔ اور اگر مہر مثل ایک ہزار پانچ سو ہے تو عورت کے حق میں ایک ہزار پانچ سو کا فیصلہ کیا جائے گا، اور اس صورت میں ایک ہزار کے بدلے میں تو دونوں کی تصدیق کی وجہ سے مرد کو اختیار نہیں ملے گا۔ ہاں البتہ پانچ سو کے بارے میں اسے اختیار ہوگا، کیونکہ اتنی مقدار کا تسمیہ پایہ ثبوت کو نہیں پہنچا، لہذا اتنی مقدار کے بارے میں مہر مثل کا معاملہ روا رکھا جائے گا۔ اور اس میں اسے اختیار حاصل ہوگا۔

مسئلہ : اکثر علماء کے قول کے مطابق تحالف کے بعد عقد فسخ نہیں ہوتا، اور ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ فسخ ہو جاتا ہے جیسا کہ بیع میں ہے۔ دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں ہر ایک ایسا عقد ہے جو بدل کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ ہم کہتے ہیں کہ بیع اور نکاح میں فرق ہے، وہ یہ کہ باب بیع میں جب تسمیہ کا اعتبار ماقط ہوتا ہے، تو بیع بلا ثمن رہ جاتی ہے۔ اور بلا ثمن بیع، بیع فاسد ہوتی ہے۔ اور فساد کو ختم کرنے کے لیے اس کا رفع واجب ہوتا ہے، اور رفع ہوتا ہے فسخ سے۔ اس لیے تحالف کے بعد بیع کا فسخ ضروری ہے۔ بخلاف نکاح کہ نکاح میں اگر سہ سے سہ مہر مقرر ہی نہ کیا جائے، تو بھی نکاح فاسد نہیں ہوتا، سو تعارض کی وجہ سے جمالت کسی پیدا ہونے پر اس کا اعتبار ماقط ہونے سے بدرجہ اولیٰ نکاح سے نہیں ہوگا۔ لہذا یہاں فسخ کی حاجت نہیں ہے۔ بیع اور نکاح میں یہی وجہ فرق ہے۔

مسئلہ : گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے، جب کہ کسی کے پاس بیہ نہ ہو لیکن اگر ان میں سے کسی کے پاس بیہ ہے۔ تو پھر بیہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ یہ بیہ ایک ایسے امر پر قائم ہوتی ہے جو ہائز الودہ دے۔ اور بیہ کا کوئی معارض نہیں ہے۔ لہذا اسے قبول کیا جائے گا۔ اور مہر مثل کا فیصلہ نہیں ہوگا کیونکہ مہر مثل کا فیصلہ ازراہ ضرورت ہوتا ہے۔ اور بیہ کے ہوتے ہوئے اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اور اس صورت میں زوج کو اختیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ تسمیہ مہر مقرر کرنا، مینہ سے ثابت ہوا ہے۔ اور یہ مانع اختیار ہے۔ اور اگر دونوں مینہ قائم کر دیں، تو دیکھا جائے گا کہ مہر مثل کیا ہے، اگر مہر مثل ایک ہزار ہے تو عورت کی مینہ کے مطابق فیصلہ ہوگا، کیونکہ یہ مینہ ایک ہزار کی زیادت ظاہر کر رہی ہے، لہذا یہ مینہ منظرہ ہے۔ جب کہ زوج کی مینہ کچھ بھی ظاہر نہیں کر رہی، کیونکہ وہ ایک ہزار پر قائم ہوئی ہے، اور ایک ہزار دونوں کے تصادق سے پہلے ہی ظاہر ہے۔ یا یوں کہا جائے کہ عورت کی مینہ میں اظہار زیادہ ہے، اس لیے اس کے مطابق فیصلہ کرنا اولیٰ ہے۔ پھر اس صورت میں دو ہزار کے بارے میں زوج کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہوگا، کیونکہ ایک ہزار کا تسمیہ دونوں کے تصادق سے ثابت ہوا، دوسرے ہزار کا تسمیہ مینہ سے ثابت ہوا۔ اور تسمیہ مانع اختیار ہوتا ہے۔

زیر بحث صورت میں اگر مہر مثل دو ہزار ہو (اور دونوں مینہ قائم کر دیں)، تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی عورت کی مینہ کے مطابق فیصلہ ہوگا، کیونکہ وہ ایک ایسے ہزار کی زیادت ظاہر کر رہی ہے جو دونوں کے تصادق سے ظاہر نہیں ہوئی تھی۔ اگرچہ مہر مثل کی شہادت سے ظاہر تھی، لیکن یہ ظاہر غیر پر حجت نہیں بن سکتا۔ دیکھیے بعض اس ظاہر کی بنیاد پر مینہ یا مینہ کے بغیر فیصلہ نہیں کیا جاتا۔ جب کہ دونوں کا تصادق بذاتہ حجت ہے۔ لہذا عورت کی مینہ منظرہ ہے یا یوں کہا جائے کہ اس میں اظہار زیادہ تر ہے۔ اور زوج کی مینہ منظرہ نہیں ہے۔ کیونکہ ایک ہزار تو دونوں کے تصادق سے ظاہر تھا۔ یا یوں کہا جائے کہ زوج کی مینہ میں اظہار کم تر ہے۔ لہذا عورت کی مینہ کے مطابق فیصلہ کرنا اولیٰ ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ زوج کی مینہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ زوج کی مینہ مہر مثل۔ دو ہزار سے ایک ہزار کا خط ظاہر کر رہی ہے۔ اس لئے کہ دو ہزار کا ثبوت تو مہر مثل کی شہادت سے ثابت ہوا تھا۔ جبکہ مرد کی مینہ مہر مثل سے ایک ہزار کا خط ظاہر کر رہی ہے۔ اور عورت کی مینہ کچھ بھی ظاہر نہیں کر رہی، کیونکہ ایک ہزار تو دونوں کے تصادق سے ظاہر تھا اور دوسرا ہزار مہر مثل کی شہادت سے ظاہر ہو گیا سو عورت کی مینہ نے کچھ ظاہر نہیں کیا۔ یا محض دو ہزار کی صفت تعیین کی ہے، کیونکہ اصل مہر تو مہر مثل کی شہادت سے ثابت تھا۔ مینہ نے اس کی تعیین کر دی۔

جب کہ مرد کی مینہ اصل کی منظرہ ہے، لہذا اس کی مینہ کے مطابق فیصلہ کرنا اولیٰ ہے۔ اگرچہ مہر مثل ایک ہزار پانچ سو ہے۔ تو تعارض کی وجہ سے دونوں کی مینہ باطل ہو جائیں گی، کیونکہ مہر مثل ان میں سے کسی کی شہادت نہیں دے رہا۔ سو ہر ایک مینہ منظرہ ہے، اور کسی ایک کی مینہ دوسری سے اولیٰ نہیں ہے۔ اس لیے دونوں کی مینہ باطل ہو جائیں گی۔ اور مہر مثل کا فیصلہ ہوگا۔ اس صورت میں زوج کو ایک ہزار کے بارے میں تو کوئی اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ کیونکہ دونوں کی مینہ تعارض کی وجہ سے کالعدم ہو گئیں۔ اور اتنی مقدار کا تسمیہ دونوں کے تصادق سے ہوا۔ ہاں البتہ پانچ سو کے بارے میں اسے اختیار ملے گا، کیونکہ اس مقدار کا ثبوت مہر مثل کے طور پر ہوا ہے،

مسئلہ: اگر مہر ایسا دین ہے، جو بیان اوصاف سے متعین ہو کہ ذمہ میں واجب ہوا ہے، یا اس طور کہ اس نے کسی کیلی یا زنی یا ذرخ را ناپی جانے والی چیز کو مہر ٹھہرایا تھا، اور اس کے اوصاف بیان

کر دیے تھے پھر دونوں میں کیل یا وزن یا تاپ کی مقدار میں اختلاف ہو گیا، تو یہ اختلاف دراجم اور دنانیر کی مقدار میں اختلاف کی طرح سمجھا جائے گا، لہذا دونوں سے حلف اٹھوایا جائے گا، اور ہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ و محمد کا قول ہے۔ کیونکہ کیلی اور وزنی چیزیں مقدار معقود علیہ ہوتی ہے۔ اسی طرح ذری چیز جب کہ ذمہ میں واجب ہو، تو اس میں مقدار معقود علیہ ہوتی ہے۔ اگرچہ عین ہونے کی صورت میں ذری چیز کی مقدار معقود علیہ نہیں ہوتی، بلکہ ایک صفت کی حیثیت رکھتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ذمہ میں واجب شدہ چیز ایسی ہے جو عیناً غائب ہے، محض قول و قرار میں مذکور ہے، اور وصف کے اختلاف سے اصل مختلف ہو جاتی ہے۔ اس لیے ذمہ میں واجب شدہ چیز میں وصف اصل کے قائم مقام ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلم فیہ کی صفت میں اختلاف موجب تحالف ہوتا ہے۔ لہذا وصف میں دونوں کا اختلاف اصل میں اختلاف کے بمنزلہ ہے۔ اور اصل میں اختلاف سے تحالف واجب ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک حلف نہیں اٹھوائے جائیں گے بلکہ عین کے ساتھ زوج کے قول کا اعتبار ہوگا۔

مسئلہ: اگر اختلاف مستثنیٰ کی جنس میں ہے، مثلاً زوج کہتا ہے کہ ”میں نے تجھ سے ایک غلام پر نکاح کیا تھا“ اور بیوی کہتی ہے کہ ”ایک باندی پر کیا تھا“ یا زوج کہتا ہے کہ ”میرا ایک من جو تھے“ اور بیوی کہتی ہے کہ ”ایک من گندم تھی“ یا ”بروی کپڑے تھے“ یا وہ کہتا ہے کہ ”ایک ہزار درہم مہر تھا“ اور وہ کہتی ہے کہ ”سودینا رہا تھا“ یا نوع میں اختلاف ہوتا ہے، مثلاً ایک ترکہ چیز کا دعویٰ کرتا ہے تو دوسرا رومی کا، ایک مصری دنانیر کہتا ہے تو دوسرا شامی دنانیر کا مدعی ہے۔ یا نہر کی صفت میں اختلاف ہے۔ مثلاً ایک بڑھیا چیز کا دعویٰ کرتا ہے تو دوسرا گھٹیا چیز کا دعویٰ کرتا ہے۔ تو یہ اختلاف، عین میں اختلاف کی طرح سمجھا جائے گا، سوائے دراجم و دنانیر کی صورت کے کہ ان کے بارے میں اختلاف، ایک ہزار اور دو ہزار کے اختلاف کی طرح ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ جنس میں، نوعین اور موصوفین میں سے ہر ایک میں تملیک کے لیے باہمی رضا کی ضرورت ہے۔ بخلاف دراجم اور دنانیر کے، کہ یہ دونوں اگرچہ مختلف جنس ہیں لیکن ہر مثل دراجم اور دنانیر کی جنس سے ادا کیا جاتا ہے، چنانچہ یہ ممکن ہے کہ عورت کو ایک سودینا کا مستحق قرار دیا جائے، یا باہمی رضا نہ ہو۔ بخلاف غلام کے کہ ہر مثل غلام کی جنس سے نہیں دیا جاتا چنانچہ باہمی رضا کے بغیر غلام کی تملیک ممکن نہیں ہے۔ اس لیے یہاں غلام کی قیمت کے بقدر مہر دیے کا فیصلہ کیا جائے گا۔

گذشتہ تمام تفصیل مہر کے دین ہونے کی صورت میں تھی۔

اگر مہر میں ہے اور دونوں میں اس کی مقدار میں اختلاف ہو جاتا ہے، تو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ کوئی ایسی چیز ہے، جس میں عقد کا تعلق مقدار سے ہوتا ہے، مثلاً کسی معین طعام کو مہر ٹھہرایا تھا، پھر اس کی مقدار میں اختلاف ہو گیا، خاوند کہتا ہے کہ میں نے اس طعام پر تجھ سے نکاح کیا تھا، اس شرط پر کہ یہ طعام دو من ہے۔ تو یہ اختلاف ایک ہزار اور دو ہزار کے اختلاف کی طرح ہے۔ اس کا وہی حکم ہے جو اختلاف بالا کا تھا۔ اور اگر کوئی ایسی چیز ہے، جس میں عقد مقدار سے متعلق نہیں ہوتا، مثلاً کسی معین

کپڑے پر نکاح کیا تھا، جس کا ہر ذراع دس درہم کے مساوی ہے، پھر اختلاف ہو جاتا ہے، خاوند کہتا تھا کہ میں نے اس شرط پر یہ کپڑا مہر ٹھہرایا تھا کہ یہ آٹھ ذراع ہے، عورت کہتی ہے کہ نہیں، بلکہ میں نے اس شرط پر یہ کپڑا بطور مہر قبول کیا تھا کہ یہ دس ذراع ہے، تو اس صورت میں بالا جماع حلف نہیں اٹھوایا جائے گا، اور نہ ہی مہر مثل کا فیصلہ دیا جائے گا، بلکہ خاوند کے قول کا اعتبار ہوگا۔ طعام اور کپڑے کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ طعام میں مقدار حقیقہ و شرعاً معقود علیہ ہوتی ہے حقیقہ تو اس لیے کہ معقود علیہ فی الحقیقت ایک عین اور ذات ہے۔ اور شرعاً اس لیے کہ اگر کوئی شخص طعام خرید لانا ہے کہ یہ دس قفیز ہیں، لیکن وہ گیارہ قفیز نکلتے ہیں۔ تو زائد قفیز اس کے لیے حلال نہیں ہے۔ الغرض یہاں مقدار معقود علیہ ہے۔ اور معقود علیہ میں اختلاف سے تحالف واجب ہو جاتا ہے۔ باقی کپڑے میں مقدار، اگرچہ حقیقہ تو کپڑے کے اجزاء میں سے ایک جز ہے لیکن شرعاً یہ صفت جودت کے قائم مقام ہے۔ کیونکہ یہ دوسرے اجزاء کے لیے صفت جودت ثابت کرتی ہے۔ اس کا قرینہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کپڑا خریدتا ہے کہ یہ دس ذراع ہے، لیکن وہ گیارہ ذراع نکلتا ہے تو زائد ذراع اس کے لیے حلال ہے۔ چنانچہ جب یہ معلوم ہو گیا کہ کپڑے میں مقدار، صفت کی حیثیت رکھتی ہے، تو معقود علیہ جب عین ہو، تو اس کی صفت میں اختلاف سے تحالف واجب نہیں ہوتا جیسا کہ عین کی صفت جودت میں اختلاف، موجب تحالف نہیں ہے۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ جس چیز کے کچھ فوت ہونے سے باقی میں کمی اور نقصان پیدا ہوتا ہو، وہ چیز صفت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اور جس چیز کا بعض حصہ فوت ہونے سے بقیہ میں کمی اور نقصان نہ ہوتا ہو، وہ صفت کے قائم مقام نہیں ہوتی۔

مسئلہ: اگر مہر کی جنس اور عین میں اختلاف ہو جائے، جیسے غلام اور باندی کا اختلاف ہے کہ خاوند کہتا ہے کہ ”میں نے یہ غلام مہر ٹھہرایا تھا“ اور عورت کہتی ہے کہ ”میں نے اس باندی پر نکاح قبول کیا تھا“ تو یہ اختلاف ایک ہزار اور دو ہزار میں اختلاف کی طرح ہے، سوائے ایک صورت کے، وہ یہ کہ جب عورت کا مہر مثل باندی کی قیمت کا مثل یا اس سے زیادہ ہو تو عورت کو باندی کی قیمت ملے گی، عین باندی نہیں ملے گی، کیونکہ باندی کی تملیک باہمی رضامندی ہی سے ہو سکتی ہے۔ جب کہ دونوں اس پر متفق نہیں ہیں۔ تو باندی کے مالک کی رضائے مومنہ کی وجہ سے باندی کی تملیک و تسلیم متعذر ہے۔ لہذا اس کی قیمت کا فیصلہ کیا جائے گا۔ بہ خلاف جبکہ دراہم و دنانیر میں اختلاف ہو، کہ زوج کہے ”میں نے ایک ہزار درہم پر نکاح کیا“ اور عورت کہے ”ایک سو دینار پر نکاح ہوا“ کہ یہ اختلاف ایک ہزار اور دو ہزار کے اختلاف کی طرح ہے۔ بایں معنی کہ اگر عورت کا مہر مثل سو دینار یا اس سے زیادہ ہے تو اسے سو دینار ملیں گے۔ وجہ گذر چکی ہے کہ دراہم و دنانیر میں مہر مثل ان کی جنس سے دیا جاتا ہے لہذا اس میں طریقین کی رضا شرط نہیں ہے۔ بہ خلاف غلام کے، کہ مہر مثل غلام کی جنس سے نہیں دیا جاتا، لہذا طریقین کی رضا کے بغیر غلام کی تملیک ممکن نہیں ہے۔

صورت مذکورہ میں عورت کو باندی کی قیمت سے زیادہ نہیں ملے گا، اگرچہ اس کا مہر مثل باندی کی قیمت سے زیادہ ہو۔ کیونکہ وہ خود اتنی مقدار پر راضی ہوئی ہے۔

مسئلہ جس عین کے بارے میں زوج کے قول کا اعتبار ہوتا ہے، اگر وہ ضائع ہو جائے پھر دونوں میں اس کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس میں بھی زوج کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ مسلم پر تو دونوں کا اتفاق ہے۔ اور ضائع ہونے سے اس کی قیمت زوج پر دین ہوگئی، اور مقدار دین میں جب اختلاف ہو جائے تو مدیون کے قول کا اعتبار ہوتا ہے، جیسا کہ دوسرے دیون میں ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ گذشتہ تمام تفصیل قبل از طلاق اختلاف رونما ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر طلاق کے بعد اختلاف ہوا، تو اگر یہ اختلاف دخول کے بعد یا دخول سے پہلے اور خلوت کے بعد ہوا ہے تو ان تمام صورتوں کا وہی جواب ہے، جو قیام نکاح کی حالت میں اختلاف ہونے کا جواب ہے۔ کیونکہ دخول کے بعد یا دخول سے پہلے اور خلوت کے بعد طلاق ہونے سے ہر مثل ساقط نہیں ہوتا۔

اور اگر یہ اختلاف دخول اور خلوت سے پہلے ہوا ہے، تو پھر دو صورتیں ہیں۔

- (۱) اگر ہر دین ہے۔ اور ایک ہزار اور دو ہزار میں اختلاف ہو جاتا ہے، تو اس میں زوج کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور جو کچھ زوج کہتا ہے، اس کا نصف واجب ہوگا۔ کتاب النکاح والطلاق میں یونسی مذکور ہے۔ اور اس بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا گیا۔ اور کرنی نے اس مسئلہ پر اجماع نقل کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ”سب کے قول کے مطابق عورت کو نصف ہزار ملے گا۔ اور محمد جامع صغیر“ میں فرماتے ہیں کہ ابو حنیفہ کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ متعہ مثل تک عورت کے قول کا اعتبار کیا جائے اور زیادت میں مرد کے قول کا اعتبار کیا جائے۔ وجہ یہ ہے کہ اختلاف ہونے کی وجہ سے کسی تو ثابت نہیں ہوا۔ اور جس نکاح میں مہر مقرر نہ کیا گیا ہو، اس میں قبل از دخول طلاق سے متعہ دینا واجب ہوتا ہے۔ اور اس میں عورت کے متعہ مثل کو حکم بنایا جاتا ہے، کیونکہ عورت اس پر راضی ہوتی ہے۔ اور خاوند زیادت پر راضی نہیں ہوتا۔ لیکن جب وہ خود زیادت کا اقرار کر رہا ہے۔ تو زیادت میں اس کے قول کا اعتبار ہوگا۔ لیکن صحیح پہلا قول ہے۔ کیونکہ یہاں ہر مثل کی حکیم کی کوئی صورت نہیں۔ اس لیے طلاق قبل از دخول میں ہر مثل ثابت نہیں ہوتا۔ لہذا اس کی حکیم متعہ ہے۔ اور قیسن یعنی نصف ہزار کا اثبات واجب ہے۔ پھر عورت کا متعہ مثل عاۃً اتنا نہیں ہوتا۔ چنانچہ خاوند کے اقرار زیادت کے باوجود متعہ کی حکیم کا کوئی مطلب نہیں۔ بعض حضرات نے اس پر محاکمہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ دونوں روایتوں میں فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور جواب میں جو اختلاف نظر آتا ہے۔ وہ اس وجہ سے ہے کہ وضع مسئلہ میں اختلاف ہے، یعنی یہ دو جواب دو الگ الگ صورتوں کے جواب ہیں کتاب النکاح میں ایک ہزار اور دو ہزار کی صورت بنا کر مسئلہ بیان کیا گیا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس صورت میں متعہ کی حکیم کی کوئی وجہ نہیں، کیونکہ زوج خود اس کے لیے پانچ سو کا اقرار کر رہا ہے جو کہ عاۃً متعہ مثل زیادہ ہے۔ تو جب وہ خود اسے متعہ مثل مع زیادت دے رہا ہے۔ تو پھر اس حکیم کا فائدہ۔ اور جامع کبیر“ میں مسئلہ کی صورت دس اور سو کی بنائی گئی ہے۔ بایں طور کہ زوج کہتا ہے کہ میں نے تجھ سے دس درہم پر نکاح کیا، اور عورت کہتی ہے کہ ”سو درہم پر کیا“۔

کہ اس کا متعہ مثل بیس درہم ہیں۔ تو اس میں زوج اس کے لیے یا رخ درہم کا اقرار کر رہا ہے۔ اور یہ اس کے متعہ مثل سے عادیہ بہت کم ہے اس لیے اسے متعہ مثل ملے گا۔

(۲) اور اگر مہر عین ہے، جیسا کہ غلام اور باندی کی صورت ہے، تو اس میں عورت کو متعہ ملے گا، الا یہ کہ خاوند باندی کا نصف لینے پر راضی ہو جائے۔ برخلاف حب کہ ایک ہزار اور دو ہزار میں اختلاف ہو۔ کہ وہاں نصف ہزار یقیناً ثابت ہے۔ کیونکہ ایک ہزار کے تسمیہ پر تو دونوں متفق ہیں۔ لہذا وہاں نصف باندی کی ملکیت یقینی طور پر ثابت شدہ امر کا فیصلہ ہے۔ اور یہاں نصف باندی کی ملکیت یقینی طور پر ثابت نہیں ہے، کیونکہ دونوں غلام یا باندی میں سے کسی ایک کے تسمیہ پر متفق نہیں ہیں۔ لہذا نصف باندی کا فیصلہ کرنا اس وقت تک ممکن نہیں ہے، جب تک دونوں باندی پر متفق نہیں ہو جاتے۔ اور زیر بحث صورت میں چونکہ اتفاق نہیں پایا گیا۔ اس لیے دونوں بدل ماقط ہو جائیں گے اور متعہ کی طرف رجوع کرنا واجب ہو گا۔ گذشتہ تفصیل زوجین کی حیات میں اختلاف ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا اور دوسرا زندہ ہے، اور اس کے اور میت کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہو جاتا ہے تو اس میں بھی یہی جواب ہے کہ ابو حنیفہ و محمدؑ کے نزدیک مہر مثل تک عورت اور اس کے ورثاء کا قول مقبول ہو گا اور زیادت میں زوج اور اس کے ورثاء کا قول معتبر ہو گا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک زوج اور اس کے ورثاء کے قول کا اعتبار کیا جائے۔ الا یہ کہ وہ کوئی بہت ہی مستنکد دعویٰ کریں۔ اور اگر اختلاف زوجین کے ورثاء کے درمیان ہے۔ تو اگر یہ اختلاف اصل تسمیہ میں ہے تو اس کے بارے میں ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ”میں کچھ فیصلہ نہیں کروں گا، یہاں تک کہ اصل تسمیہ پر بینہ قائم ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک اس صورت میں بھی مہر مثل کا فیصلہ کیا جائے گا جیسا کہ اگر حیات میں یہ اختلاف ہو تا تو مہر مثل کا فیصلہ کیا جاتا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اختلاف کی وجہ سے تسمیہ پایہ ثبوت کو نیچے تو عقد کی بنا پر مہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔ سو یہ حکم زوجین کی موت کے بعد بھی باقی رہے گا۔ جیسا کہ مہر مسمی موت کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔ اور یہ صورت یوں ہو گئی گویا مہر مقرر کئے بغیر نکاح ہوا۔ پھر زوجین کا انتقال ہو گیا۔ اور ابو حنیفہ کا اس صورت کے بارے میں جواب یہ ہے کہ جب تک تسمیہ پر بینہ قائم نہیں ہو جاتی۔ کچھ فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ عدم تسمیہ کی صورت میں عقد کی وجہ سے مہر مثل واجب ہو جاتا ہے تو اس کے دو جواب ہیں۔ ایک یہ کہ مہر مثل واجب تو ہوا، لیکن باقی نہیں رہا، کیونکہ زوجین کی موت کے بعد عادیہ مہر باقی نہیں ہوتا یہ تو ابو حنیفہ کا اس مسئلہ کے بارے میں قول ہے۔ بلکہ ظاہر یہ ہے کہ مہر لے لیا جاتا ہے۔ اور بری کر دیا جاتا ہے۔ یہ لوگوں کے درمیان معروف اور متنازع ہے۔ لہذا مہر کی بقا بینہ کے بغیر ثابت نہیں ہوگی۔ دوسرا یہ کہ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ مہر مثل باقی ہے لیکن اس کا فیصلہ کرنا متعذر رہے۔ کیونکہ فیصلہ اس کے حال کے انداز سے ہو سکتا ہے۔ اور اب مدت اتنی گزر چکی ہے کہ اس کی حالت کا اندازہ لگانا ممکن نہیں رہا۔ لہذا مہر مثل کا فیصلہ کرنا متعذر ہے۔ علاوہ ازیں مہر مثل کا مطلب ہے کہ اس کے خاندان میں سے اس جیسی عورتوں کے مہر جیسا مہر مقرر کیا جائے

جب وہ دونوں مرتگے ہیں تو ظاہر یہ ہے کہ اس کے خاندان کی عورتیں بھی مرچکی ہوں گی۔ لہذا ہر مثل کا اندازہ لگانا ممکن نہیں ہے۔ اس مسئلہ کے بارے میں ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ قابل اشکال ہے۔ اور اگر وراثہ کے مابین مقدار مہر میں اختلاف ہو اسے، تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک زوج کے وراثہ کا قول معتبر ہوگا۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی زوج کے وراثہ کا قول مقبول ہوگا، الا یہ کہ وہ کوئی بہت ہی مستنکر و نحوی کریں۔ اور محمدؒ کے نزدیک ہر مثل تک عورت کے وراثہ کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ حالت حیات میں اس صورت کا حکم ہے۔

مسئلہ: خاوند نے اپنی بیوی کو کوئی چیز بھیجی۔ پھر ان کا اختلاف ہو گیا، عورت کہتی ہے کہ یہ بطور تحفہ تھی خاوند کہتا ہے کہ بطور مہر تھی۔ تو اس بارے میں خاوند کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ مالک بنائے والا خاوند ہے اس لیے جہت تملیک سے وہ خوب واقف ہے۔ سو اس کی بات مانی جائے گی۔ ہاں اگر کوئی ایسا طعام بھیجا تھا، جو کھایا جاتا ہے تو اس کے بارے میں خاوند کی بات کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ ایسا طعام عادتاً بطور مہر نہیں بھیجا جاتا۔ لہذا ظاہر حال اس کے قول کی تکذیب کر رہا ہے۔

فصل زوجین کے درمیان گھر کے سامان میں اختلاف ہو جائے اور کسی کے پاس اہ نہ ہو؟

اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ گھر کے سامان میں اختلاف زوجین کے درمیان ان کی اپنی زندگی میں ہوا ہوگا یا ان کی وفات کے بعد ان کے وراثہ کے درمیان ہوا ہوگا، یا ایک کی حیات اور دوسرے کی موت کی حالت میں ہوا ہوگا۔ سو اگر ان کی حاجت حیات میں ہو اسے تو حالت نکاح میں ہوا ہوگا، یا طلاق کے بعد ہوا ہوگا۔ اب ان تمام صورتوں کا تفصیلی حکم بیان کیا جاتا ہے۔

مسئلہ: اگر حالت نکاح میں یہ اختلاف ہو اسے، تو جو چیزیں مردوں کے کام کی ہیں، مثلاً عمامہ، ٹوپی، ہتھیار وغیرہ، ان کے بارے میں زوج کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ ظاہر اس کی شہادت دے رہا ہے۔ اور جو چیزیں عورتوں کے کام کی ہیں، مثلاً اوڑھنی، چادر، پردہ وغیرہ، ان کے بارے میں زوجہ کا قول مقبول ہوگا۔ کیونکہ ظاہر اس کی شہادت دے رہا ہے۔ اور جو چیزیں دونوں کے زیر استعمال رہتی ہیں مثلاً درابم، دنیا نیر، سامان، بھونٹے، غلہ وغیرہ، ان کے بارے میں زوج کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا قول ہے۔ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ تمام سامان میں جہیز مثل کی مقدار تک تو عورت کا قول معتبر ہوگا۔ اور باقی کے بارے میں مرد کے قول کا اعتبار ہوگا۔ زفرؒ ایک قول میں فرماتے ہیں کہ مشکل چیز دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اور ان کا وہ سوا قول۔ اور یہی مالکؒ اور ثناءؒ کا قول ہے کہ تمام سامان آدھا آدھا ہوگا۔ ابن ابی ایلٰیؒ فرماتے ہیں کہ تمام سامان کے بارے میں مرد کے قول کا اعتبار ہوگا۔ صرف عورت کے بدن کے کپڑے اس سے مستثنیٰ ہیں۔ حسنؒ فرماتے ہیں کہ مرد کے بدن کے کپڑوں کو چھوڑ کر باقی تمام سامان میں عورت کا قول

معتبر ہوگا۔ حسن کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گھر کی اندرونی چیزوں پر عورت کا قبضہ مرد کے قبضہ سے زیادہ ظاہر ہے۔ لہذا ظاہر اس کی شہادت دے رہا ہے۔ ہاں، مرد کے کپڑوں کے بارے میں ظاہر اس کی تکذیب کر رہا ہے اور زوج کی تصدیق کر رہا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گھر یو سامان میں تصرف کا زیادہ حق مرد کو حاصل ہے، اس لیے ظاہر اس کا شاہد ہے۔ اور عورت کے بدن کے کپڑوں کے بارے میں ظاہر عورت کی تصدیق کر رہا ہے اور مرد کی تکذیب کر رہا ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ میاں بیوی جب دونوں آزاد ہوں۔ تو گھر یو سامان پر دونوں کا قبضہ ہوتا ہے۔ لہذا پورا سامان دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے لیکن دوسرے قول میں انہوں نے یہی حکم ناقابل فیصلہ چیز کے ساتھ اس لیے مخصوص فرمایا کہ ایسی چیز کے بارے میں ظاہر کسی کی شہادت نہیں دے رہا۔ لہذا وہ دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اور باقی میں ظاہر کے مطابق فیصلہ ہوگا۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جہیز مثل کی مقدار تک ظاہر عورت کے لیے شہادت دے رہا ہے، کیونکہ عورت عام طور پر اتنے جہیز سے خالی نہیں ہوتی۔ لہذا اتنی مقدار میں عورت کا قول معتبر ہوگا۔ اور باقی میں ظاہر مرد کی شہادت دے رہا ہے، لہذا باقی میں مرد کا قول معتبر ہوگا۔ ابو حنیفہ و محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گھر یو سامان پر مرد کا قبضہ عورت کے قبضہ سے قوی تر ہوتا ہے، کیونکہ مرد کا قبضہ، قبضہ تصرف ہوتا ہے، اور عورت کا قبضہ، قبضہ حفاظت ہوتا ہے۔ اور قبضہ تصرف، قبضہ حفاظت سے قوی تر ہے۔ جیسا کہ دو آدمی ایک سواری میں جھگڑ رہے ہوں، ایک اس پر سوار ہے، اور دوسرے نے لگام پکڑ لی ہوئی ہے، تو اس صورت میں سوار کا قبضہ اولیٰ اور قوی ہے۔ ہاں جو چیزیں عورت کے کام کی ہیں، ان میں اس ظاہر کے مقابل اظہر آگیا۔ اس لیے ان چیزوں میں ظاہر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

مسئلہ: اگر طلاق ثلاثہ یا طلاق بائن کے بعد اختلاف ہوا ہے تو اس صورت میں خاوند کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ طلاق سے وہ اجنبی ہو گئی ہے اور اس کا قبضہ زائل ہو گیا ہے۔ لہذا اس کا بھی وہی حکم ہوگا جو دوسرے غیر متعلقہ لوگوں کا ہے۔

مسئلہ: گذشتہ تفصیل حالت حیات میں زوجین کے باہمی اختلاف کی صورت میں تھی لیکن اگر دونوں کا انتقال ہو گیا ہو اور ان کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہوا ہو تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک زوج کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا۔ ابو یوسف کے نزدیک جہیز مثل تک عورت کے ورثاء کا قول مسانہ جائزے گا۔ اور باقی میں مرد کی ورثاء کے قول کا اعتبار ہوگا، کیونکہ وارث، مورث کے قائم مقام ہوتا ہے پس یوں ہے گویا دونوں مورثوں کے درمیان حالت حیات میں اختلاف ہو گیا ہے۔

مسئلہ: اگر دونوں میں ایک مر گیا، اور زندہ اور میت کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہو گیا، تو دیکھا جائے گا۔ اگر میت عورت ہے تو ابو حنیفہ و محمد کے نزدیک زوج کا قول معتبر ہوگا، کیونکہ اگر وہ زندہ ہوتی، تو بھی مرد کے قول کا اعتبار ہوگا۔ ابو یوسف کے نزدیک جہیز مثل تک عورت کے ورثاء

کا قول مانا جائے گا۔ اور باقی میں زوج کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر میت زوج ہے تو ناقابل فیصلہ چیز میں ابو حنیفہ کے نزدیک عورت کی بات مانی جائے گی۔ ابو یوسف کے نزدیک جہیز کے ورثاء کے قول کا معتبر ہوگا اور محمد کے نزدیک زوج کے ورثاء کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ ظاہر ہے، کیونکہ وارث، عورت کا قائم مقام ہوتا ہے۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گھر کا سامان زوجین کی حیات میں ان دونوں کے قبضہ میں تھا، کیونکہ آزاد عورت بھی ملکیت اور قبضہ کی اہلیت رکھتی ہے لہذا ہونا تو یہ چاہیے کہ پورا سامان دونوں کے درمیان نصف نصف ہو، جیسا کہ زفر نے کہا ہے لیکن جب زوج مر چکا ہے، تو وہ مانع زائل ہو گیا، لہذا سامان پر عورت کا قبضہ ظاہر حیثیت رکھتا ہے۔

مسئلہ: اگر خاوند نے مرض الموت میں عورت کو طلاق ثلاثہ یا طلاق بائن دی، پھر وہ مر گیا اس کے بعد عورت اور خاوند کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہو گیا، تو اگر اس کا انتقال عدت ختم ہونے کے بعد ہوا ہے تو اس صورت میں زوج کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا کیونکہ طلاق کے بعد حالت حیات میں شکل صورت میں خاوند کا قول معتبر ہے، لہذا عدت ختم ہونے کے بعد اس کے ورثاء کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ اور اگر عدت ختم ہونے سے پہلے انتقال ہوا ہے تو ابو حنیفہ کے نزدیک ناقابل فیصلہ صورت میں عورت کا قول مانا جائے گا۔ ابو یوسف کے نزدیک جہیز مثل تک عورت کی بات معتبر ہوگی، اور محمد کے نزدیک زوج کے ورثاء کا قول معتبر ہوگا کیونکہ جب تک عدت قائم ہو من وجہ نکاح بھی قائم ہے، سو یوں ہے جیسا کہ اگر طلاق سے پہلے خاوند مر جاتا اور عورت زندہ رہتی تو وہاں ابو حنیفہ کے نزدیک ناقابل فیصلہ صورت میں عورت کا قول معتبر ہوتا، ابو یوسف کے نزدیک جہیز مثل تک عورت کا قول تسلیم کیا جاتا اور محمد کے نزدیک زوج کے ورثاء کی بات مانی جاتی، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

مسئلہ: گذشتہ تفصیل میاں بیوی دونوں کے آزاد یا مملوک یا مکاتب ہونے کی صورت میں تھی لیکن اگر میاں بیوی میں سے ایک آزاد ہو اور دوسرا مملوک یا مکاتب ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد کا قول معتبر ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اگر مملوک مجبور ہے تو یہی حکم ہے، اور اگر مازون یا مکاتب ہے تو اس صورت کا اور میاں بیوی دونوں آزاد ہونے کی صورت کا حکم ایک ہے صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اختیار قبضہ میں مکاتب بمنزلہ حر ہوتا ہے بلکہ وہ قبضہ کے سلسلہ میں حر ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنی کمائی کا زیادہ حقدار ہے۔ اور مازون بھی اسی حیثیت کا حامل ہے۔ سو یہ صورت یوں ہے، جیسے میاں بیوی دونوں آزاد ہوں اور ان میں اختلاف ہو جائے۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب اور مازون دونوں میں سے ایک مملوک ہے۔ مازون کے بارے میں تو کوئی شک ہی نہیں اور مکاتب بھی مملوک ہوتا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ مکاتب عبد ہے، جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہے۔ اور عبد مملوک کو کہتے ہیں۔ اور مملوک مالک بننے کا اہل نہیں ہے۔ لہذا مملوک کا قبضہ ملکیت کی دلیل نہیں بن سکتا، اس لیے قبضہ آزاد کے قبضہ کے معارض نہیں ہے چنانچہ اس صورت میں آزاد کا قبضہ بغیر کسی معارض کے ملکیت کی دلیل ہے۔ برخلاف جب کہ میاں بیوی دونوں آزاد ہوں۔

مسئلہ: اگر خاوند آزاد ہے اور عورت باندی یا مکاتبہ یا برہ با ام ولد ہے، عورت کو آزادی مل گئی۔ اس کے بعد دونوں میں گد کے سامان کے بارے میں اختلاف ہو گیا، تو جو سامان عورت کی آزادی سے پہلے دائرہ ملکیت میں داخل ہوا تھا، وہ تمام خاوند کا ہے۔ کیونکہ وہ ایک ایسے وقت میں ملکیت میں آیا۔ جب عورت میں ملکیت کی اہلیت ہی نہ تھی، اور جو سامان آزادی کے بعد گھرا یا، اس صورت میں اختلاف کا اور میاں بیوی دونوں آزاد ہونے کی صورت میں اختلاف کا حکم برابر ہے۔

مسئلہ: اگر خاوند سلمان ہے اور عورت ذمیہ ہے، تو اس صورت کا وہی حکم ہے جو زوجین مسلمین کا حکم ہے، کیونکہ کفر

اہلیت ملک کے منافی نہیں ہے، بخلاف غلامی کے، کہ غلام میں ملکیت کی اہلیت ہی نہیں ہوتی۔
مسئلہ: اگر گھر میاں بیوی میں سے کسی ایک کی ملکیت ہو، تو اس کا بھی وہی حکم ہے، جو صورت بالا میں مذکور ہوا، کیونکہ اعتبار قبضہ کا ہوتا ہے، ملکیت کا نہیں۔
مسئلہ: گذشتہ تمام تفصیل اُس صورت میں ہے، جبکہ عورت یہ اقرار نہ کرے کہ یہ سامان خاوند نے میرے لئے خریدا ہے۔ اور اگر عورت خود یہ اقرار کرتی ہے تو پھر اس کی بات نہیں مانی جائے گی، کیونکہ اس نے اولاً خاوند کی ملکیت کا اقرار کیا، پھر انتقال ملکیت کا دعویٰ کیا، اور دعویٰ انتقال دلیل کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ مسئلہ گذر چکا ہے۔

جواز نکاح کی شرائط سے متعلقہ چند مسائل

- ۱۔ اگر نابالغ بچے، بچی کا نکاح باپ، دادا کے علاوہ بھائی، چچا وغیرہ کرائیں، تو اس کے جواز کے لئے کفارت دہم پلہ ہونا شرط ہے۔ اور اگر باپ، دادا نکاح کر دلائیں، تو کیا اس میں بھی کفارت شرط ہے؟ اس میں ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ کے درمیان اختلاف ہے۔
- ۲۔ رضا مندی ہمارے نزدیک جواز نکاح کی شرط نہیں ہے شافعیؒ اس میں اختلاف فرماتے ہیں۔ چنانچہ نکاح مکہ ہمارے نزدیک جائز ہے، اور شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا۔ یہ مسئلہ کتاب الاکراہ سے تعلق رکھتا ہے۔
- ۳۔ اسی طرح سنجیدگی بھی جواز نکاح کی شرط نہیں ہے، چنانچہ مذاق مذاق میں کیا ہوا نکاح جائز ہو جاتا ہے، کیونکہ شرع نے باب نکاح میں سنجیدگی اور مذاق کو برابر قرار دیا ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: ”تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا بچ تو بیچ ہے ہی، ان کا مذاق بھی سچ ہوتا ہے، (وہ یہ ہیں) طلاق، عتاق اور نکاح۔“
- ۴۔ ہمارے نزدیک عہد بھی جواز نکاح کے لئے ضروری نہیں ہے، چنانچہ خاطمی یعنی وہ شخص جس کی زبان سے بلا قصد کلمہ نکاح نکل جائے، کا نکاح جائز ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک عہد جواز نکاح کی شرط ہے۔ لیکن صحیح ہمارا قول ہے، کیونکہ ازراہ خطا صادر ہونے والے فعل میں صرف قصد ہی کی کمی ہوتی ہے، اور قصد و عہد جواز نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اس پر دلیل مذاق کا نکاح ہے۔
- ۵۔ عورت یا مرد کا حلال ہونا یعنی حالت احرام سے باہر ہونا ہمارے نزدیک جواز نکاح کی شرط نہیں ہے۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط ہے۔ چنانچہ ہمارے نزدیک محرم اور محرمہ کا نکاح جائز ہو جاتا ہے۔ ہاں البتہ حالت احرام میں وطی حلال نہیں ہوتی۔ اور شافعیؒ کے نزدیک یہ نکاح جائز ہی نہیں ہوتا۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع محظورات احرام سے ہے،

اس لئے نکاح بھی ممنوع ہونا چاہئے، کیونکہ نکاح جماع کا سبب داعی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ محرم پر جماع کی طرح دواعی جماع بھی حرام ہوتے ہیں۔ ہماری دلیل عبد اللہ بن عباسؓ کی یہ روایت ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہؓ سے حالت احرام میں نکاح کیا“ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے کم از کم جو چیز ثابت ہوتی ہے، وہ اس فعل کا جواز ہے۔ اس استدلال پر اگر اعتراض کیا جائے کہ زید بن الاسلم کی یہ روایت اس کے معارض ہے کہ ”رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میمونہؓ سے مقام سرف میں طلاق ہونے کی حالت میں نکاح کیا“ جبکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ میمونہؓ سے صرف ایک ہی مرتبہ نکاح ہوا۔ لہذا روایات میں تعارض ہے؟ جواب یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت اخذ کرنا دو وجہوں کی بنا پر اولیٰ ہے۔ ایک یہ کہ ابن عباسؓ کی روایت ایک امر عارض یعنی احرام ثابت کر رہی ہے۔ کیوں کہ حل اصل ہے، اور احرام عارض ہوتا ہے۔ لہذا دونوں روایتوں کے بارے میں حسن ظن سے کام لیتے ہوئے یہ کہا جائے گا کہ زیدؓ کی روایت میں اصل کا لحاظ رکھتے ہوئے ظاہر حال کے مطابق معاملہ بیان کیا گیا ہے جبکہ ابن عباسؓ کی روایت حقیقت حال بیان کر رہی ہے۔ لہذا ابن عباسؓ کی روایت پر اعتماد کرنا اولیٰ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم مزکی پر جراح کے قول کو ترجیح دیتے ہیں۔ اسی طرح یہاں بھی ہو گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عبد اللہ بن عباسؓ، زیدؓ سے فقیہ تراور صائب الرائے ہیں، اور راوی کے فقہ و اتقان کی بنا پر کسی روایت کو ترجیح دینا اصل صحیح ہے تفصیل اصول فقہ میں مذکور ہے۔ نیز اس لئے کہ جن معافی کی وجہ سے حالت احرام سے باہر نکاح کو اچھا عمل قرار دیا گیا ہے، وہ معافی حالت احرام میں بھی پائے جاتے ہیں۔ لہذا علت جامعہ کے ہوتے ہوئے دونوں حالتوں کے درمیان حکم میں فرق کرنا باعث تناقض ہے۔ باقی شافعیؒ نے عدم جواز کی وجہ بیان کی ہے، وہ حیض و نفاس والی عورت کے نکاح سے باطل ہو جاتی ہے، کیونکہ ہالا جماع یہ نکاح جائز ہے۔ حالانکہ نکاح جماع کا سبب داعی ہوتا ہے واللہ اعلم۔

فصل:

اہل ذمہ کے نکاح کے احکام

جو نکاح اہل اسلام کے درمیان جائز ہے، یعنی جس میں مذکورہ بالا تمام شرائط جواز پائی جائیں، تو وہ نکاح اہل ذمہ کے درمیان بھی جائز ہے۔ اور جو نکاح مسلمانوں کے ہاں فاسد ہیں، اہل ذمہ کے حق میں ان میں سے بعض صحیح ہیں اور بعض فاسد۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ اور زائد فرماتے ہیں کہ جو نکاح اہل اسلام کے لئے فاسد ہے، وہ نکاح اہل ذمہ کے لئے بھی فاسد ہے۔ چنانچہ اگر وہ گواہوں کے بغیر نکاح کرتے ہوں، تو ان پر اعتراض کیا جائے گا، اور انہیں اس بارے میں احکام

اسلام مانتے پر مجبور کیا جائے گا۔ اگرچہ وہ عدالت اسلامیہ میں مرافعہ نہ بھی کریں، اور اگر ایسے نکاح والے میان بیوی اسلام قبول کر لیں، تو ان کے درمیان تفریق کی جائے گی۔ یہ زفرؒ کے نزدیک ہے۔ اور ہمارے نزدیک ان کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی، اگرچہ وہ مرافعہ کریں یا اسلام لے آئیں، بلکہ انہیں نکاح پر برقرار رکھا جائے گا۔ زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد ذمہ کو قبول کرنے کا مطلب ہی یہ ہے کہ ہم اسلام کے احکام کا التزام کریں گے اور انہیں مانیں گے۔ اور احکام اسلام سے یہ ہے کہ گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ حکومت اسلامیہ میں اہل ذمہ کا محرم سے نکاح جائز نہیں ہے نیز اس لئے کہ ہماری شریعت میں گواہوں کے بغیر نکاح کی تحریم کا خطاب علی العموم وارد ہوا ہے، ارشاد نبوی ہے: گواہوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا۔ اور صحیح قول کے مطابق احکام حرمت کے کفار بھی مخاطب ہیں۔ لہذا گواہوں کے بغیر نکاح کی حرمت اہل ذمہ کے حق میں بھی ثابت ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ گفتگو اس صورت میں ہے، جبکہ وہ گواہوں کے بغیر نکاح کا دین رکھتے ہوں۔ کیونکہ ہمیں حکم ہے کہ ہم اہل ذمہ کے دینی معاملات میں مداخلت نہ کریں۔ ہاں اہل ذمہ کے جو معاملات اس حکم سے مستثنیٰ ہیں، مثلاً زنا، تو ایسے کام میں مداخلت کی جائے گی۔ لیکن نکاح کا معاملہ اس حکم سے مستثنیٰ نہیں ہے، لہذا گواہوں کے بغیر نکاح اہل ذمہ کے حق میں صحیح ہے، جیسا کہ ان کا آپس میں ایک دوسرے سے خمر و خمریر لینا دینا صحیح ہے۔ اور جیسا کہ خمر و خمریر کے معاملہ میں اعتراض نہیں کیا جاتا، اسی طرح نکاح کے معاملہ میں بھی اعتراض نہیں کیا جائے گا۔ نیز اس لئے کہ شہادت بقاء نکاح کی شرط نہیں ہے، دلیل اس پر یہ ہے کہ گواہوں کی موت سے نکاح باطل نہیں ہوتا، لہذا کافر کے حق میں شہادت کو ابتداءً نکاح کی شرط قرار دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ شہادت میں عبادت کا معنی بھی پایا جاتا ہے!

ارشاد باری تعالیٰ ہے: "وَأَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ" لہذا عقد میں اس شرط کی رعایت نہ رکھنے پر کافر سے مؤاخذہ نہیں کیا جائے گا۔ نیز اس لئے کہ کتاب اللہ کی نصوص شرط شہادت سے خالی ہیں۔ نکاح مسلم میں شہادت کی قید تو ایک دلیل سے ثابت ہے، کافر کے حق میں جو اس قید کا دعویٰ کرتا ہے، اس پر لازم ہے کہ دلیل پیش کرے۔ ہاں زفرؒ کا یہ کہنا کہ انہوں نے عقد ذمہ قبول کر کے احکام اسلام کا التزام کیا ہے، یہ ٹھیک ہے، لیکن گواہوں کے بغیر ان کے نکاح کا جواز احکام اسلام سے ہے۔ اور یہ کہنا کہ شہادت کے بغیر نکاح کی تحریم عام ہے "درست نہیں، بلکہ یہ تحریم صرف مسلمین کے لئے خاص ہے۔ کیونکہ مخصص موجود ہے۔ اور عموماً کتاب جو کہ شہادت کی شرط سے خالی ہیں۔ اہل ذمہ کے نکاح کو شامل ہیں۔

مسئلہ: ایک ذمیہ کسی ذمی سے طلاق کے بعد عدت گزار رہی ہو، اور اسی عدت کے دوران میں کوئی دوسرا آدمی اس سے نکاح کرے تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے۔ اس نکاح اور گواہوں کے بغیر نکاح کی صورت ہمارے نزدیک برابر ہے۔ چنانچہ اگر وہ مرافعہ کریں تو ان پر اعتراض نہیں کیا جائے گا اور اگر اسلام قبول کر لیں تو تفریق نہیں کی جائے گا، بلکہ اسی نکاح پر برقرار رکھا جائے گا۔ ابو یوسفؒ، محمدؒ، زفرؒ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ نکاح ناسد ہے، ان کے درمیان تفریق کی جائے گی،

ان حضرات کے قول کی وجہ وہی ہے جو گواہوں کے بغیر نکاح کی صورت میں زفر کے قول کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں کہ اہل ذمہ نے عقد ذمہ قبول کر کے احکام اسلام کا التزام کر لیا ہے، اور معتدہ سے نکاح کا فساد اسلام کے مجمع علیہا احکام سے ہے۔ نیز معتدہ سے نکاح کی تحریم کا خطاب عام ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ولا تعزموا عقد النکاح حتی يبلغ الكتاب اجله
اؤد جب تک عدت پوری نہ ہوئے نکاح کا پختہ ارادہ نہ کرنا

اور حرمت کا خطاب کفار کو بھی ہوتا ہے۔ ابو حنیفہ کا استدلال بھی وہی ہے کہ جو اوپر مذکور ہوا کہ گفتگو اہل ذمہ کے دین کے حوالے سے ہے۔ اور اگر ان کے اختیار کردہ معاشرتی قوانین میں عدت واجب ہی نہ ہو، تو ان کے اعتقاد کے مطابق یہ معتدہ سے نکاح بنتا ہی نہیں۔ اور ہمیں ان کے پرسنل معاملات میں مداخلت نہ کرنے کا حکم ہے۔ اسی طرح کتاب اللہ اور سنت میں احکام نکاح مطلقاً وارد ہوئے ہیں، کہ ان میں نکاح کے لئے عدت ختم ہونے کی شرط مذکور نہیں۔ باقی اہل اسلام کے نکاحوں میں یہ شرط اجماع سے ثابت ہوتی ہے۔ اور ارشاد باری تعالیٰ۔
ولا تعزموا عقد النکاح حتی يبلغ الكتاب اجله میں اہل اسلام کو خطاب ہے، یا اہل اسلام نے خطاب پر محمول کیا جائے گا، تاکہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے، اور ان میں تناقض نہ رہے۔ نیز اس لئے کہ عدت میں عبادت کا معنی پایا جاتا ہے، اور یہ من وجہ خاوند کا حق بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فما لکم علیہن من عدة تعتدونها تو عبادت ہونے کی حیثیت سے کافرہ پر عدت کا ایجاب ممکن نہیں ہے، کیونکہ کفار ان شرائع کے مخاطب نہیں ہیں، جو عبادات یا قربات کے قبیل سے ہیں۔ اسی طرح خاوند کا حق ہونے کی حیثیت سے بھی کافرہ پر عدت کا ایجاب ممکن نہیں ہے، کیونکہ کافر اسے اپنا حق تصور ہی نہیں کرتا، بہ خلاف جبکہ کوئی مسلمہ کسی مسلم کی طلاق وادہ کتابی عورت سے عدت کے دوران میں نکاح کرے، تو یہ جائز نہیں ہے، کیونکہ مسلمہ عدت کو حق واجب سمجھتا ہے۔ لہذا اس کے حق کی بنا پر کتابیہ پر عدت کا ایجاب ممکن ہے، اگر عبادت ہونے کی حیثیت سے ممکن نہ ہو۔ اور اسی بنا پر ہم یہ کہتے ہیں کہ زوج مسلم کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اپنی کافرہ بیوی کو جنابت، حیض اور نفاس سے غسل کرنے پر مجبور کرے کیونکہ غسل باب قربت ہے۔ اور کافرہ قربات کی مخاطبہ ہی نہیں ہے۔ ہاں اسے یہ اختیار ہے کہ وہ بیوی کو گھر سے نکلنے سے روکے، کیونکہ گھر میں ٹھہرانا اس کا حق ہے۔

مسئلہ: محرم سے نکاح، پانچ عورتوں سے بیک وقت نکاح اور دو بہنوں سے بیک وقت نکاح، کرخی کے بیان کے مطابق، یہ تمام نکاح حکومت اسلام میں بالاجماع فاسد ہیں۔ کیونکہ ان نکاحوں کا فساد مسلمانوں کے حق میں، قطع رحمی اور ادائے حقوق، رہائش، خوراک، پوشاک وغیرہ میں ظلم کے نتیجے کی وجہ سے ہے۔ اور یہ وجہ کافر کے ایسا نکاح کرنے میں بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن حرمت و فساد کے باوجود مہر افعی یا اسلام سے پہلے اس باب میں ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا، کیونکہ وہ اس کا اعتقاد

رکھتے ہیں۔ اور ہمیں ان کے پرسنل معاملات میں مداخلت کی اجازت نہیں ہے۔ جیسا کہ غیر اللہ کی عبادت کے باب میں ان سے تعرض نہیں کیا جاتا، اگرچہ یہ حرام قطعی ہے۔ ہاں اگر وہ قاضی کی طرف مرافعہ کریں تو قاضی ان میں تفریق کر دے گا، جیسا کہ اسلام قبول کرنے کے بعد ایسے میاں بیوی میں تفریق کی جاتی ہے۔ کیونکہ حبیب انہوں نے مرافعہ کیا تو اپنا دین چھوڑ دیا۔ اور اسلام کے فیصلے پر راضی ہو گئے ہیں۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے: **فَإِنْ جَاءَ دُكْ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ** ”اگر وہ آپ کے پاس آئیں تو ان کے درمیان فیصلہ کیجئے“۔ اور اگر انہوں نے مرافعہ نہیں کیا اور اسلام بھی قبول نہیں کیا تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ فرماتے ہیں کہ انہیں ان کے نکاح پر برقرار رکھا جائے گا۔ ان کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی۔ اور ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ حاکم کو جب ایسے نکاح کا علم ہو جائے تو تفریق کر دے، خواہ وہ مرافعہ کریں یا نہ کریں۔ ۲۔ اگر ایک نے مرافعہ کیا، دوسرے نے نہیں، تو ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ جب تک دونوں اٹھتے مرافعہ نہیں کرتے، تفریق نہیں کی جائے گی۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ ایک بھی مرافعہ کرے تو تفریق کی جائے گی۔ پہلے مسئلہ کے بارے میں ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کا ظاہر ہے:

”وَإِنْ أَحْكَمَ بَيْنَهُمْ جَاءَ أَنْزَلَ اللَّهُ“ اور ان کے درمیان اللہ کے نازل کردہ
 دلائل سے احوالہم۔
 فرمان کے مطابق فیصلہ کیجئے اور ان کی خواہشات
 کی پروا مت کیجئے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے فیصلہ کرنے کے لئے مرافعہ کی شرط نہیں لگائی۔ نیز اللہ تعالیٰ نے ان نکاحوں کو حرام قرار دیا ہے، لہذا بلا کسی شرط کے اس کا فیصلہ کرنا لازم ہوگا۔ نیز شرائع میں اصل، عموم ہے، یعنی یہ شرائع تمام لوگوں کے لئے ہوتی ہیں۔ لیکن دارالطرب میں عدم اختیار کی وجہ سے ان کی تنفیذ متعذر ہے، اور دارالاسلام میں ممکن ہے۔ اس لئے دارالاسلام میں ان شرائع کی تنفیذ بہر صورت لازم ہوگی۔ اور پھر جبکہ یہ نکاح فاسد ہے۔ اور نکاح فاسد میں جماع من وجہ زنا ہوتا ہے۔ لہذا جیسا کہ اہل ذمہ کو دارالاسلام میں زنا کی چھوٹ نہیں دی جاسکتی، اسی طرح انہیں نکاح فاسد کی اجازت بھی نہیں دی جاسکتی۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کا استدلال اس آیت سے ہے:-

فَإِنْ جَاءَ دُكْ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ
 اِذَا عَرْضَ عَنْهُمْ۔
 پس اگر وہ آپ کے پاس آئیں تو ان کے
 درمیان فیصلہ کیجئے یا ان سے اعراض کیجئے۔

یہ آیت ابو حنیفہؒ کے لئے دونوں مسئلوں میں حجت بنتی ہے۔ پہلے مسئلہ میں اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فیصلہ دینے کے لئے اُن کے آنے کو شرط قرار دیا، اور پھر فیصلہ کرنے اور اعراض کرنے میں اختیار دیا۔ لہذا یہ کہ تخیر کے نسخ پر تو دلیل موجود ہے، لیکن آنے کی شرط کے نسخ پر کوئی دلیل قائم نہیں، لہذا اس شرط کا حکم باقی ہے اور ابو یوسفؒ نے جس آیت سے استدلال کیا ہے، وہ مطلق ہے اور ہمارا استدلال متقید ہے، چونکہ دونوں آیتوں پر عمل کرنا متعذر ہے اور متقید کو مطلق کا بیان بنانا ممکن ہے، اس لئے مطلق کو متقید پر محمول کیا جائے گا۔ دوسرے مسئلہ میں اس آیت سے استدلال یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صیغہ جمع کے ساتھ

ان کے آنے کو فیصلہ کرنے کی شرط قرار دیا، سو اگر ایک آیا، دوسرا نہ آیا تو شرط نہ پائی گئی، لہذا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مجوس ہجر کی جانب یہ مکتوب لکھایا تو ربا چھوڑ دو اور یا اللہ اور اس کے رسول کی طرف سے اعلان جنگ قبول کرو، اس میں نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے نکاحوں کے بارے میں کچھ تحریر نہیں فرمایا، اگر مرافعہ سے پہلے تفریق ضروری ہوتی، تو آپ یہ بھی تحریر فرماتے، جیسا کہ آپ نے ربا چھوڑنے کے بارے میں تحریر فرمایا۔ نیز روایت ہے کہ مسلمانوں نے جب بلاد فارس کو فتح کیا تو ان سے ان کے نکاحوں کے بارے میں کوئی تعرض نہیں کیا۔ اور یہ جو مروی ہے کہ عمرؓ نے یہ مکتوب بھیجا تھا کہ ”ماؤں کے ساتھ کٹے گئے نکاحوں میں تفریق کر دی جائے“ یہ پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتا، کیونکہ اگر یہ صحیح ہوتا تو بہ طریق استفاضہ منقول ہوتا، کیونکہ نقل کے دوائی دافر تھے۔ لیکن جب اس طور پر منقول نہیں ہے، تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ثابت ہی نہیں ہے۔ یا اسے اس تاویل پر محمول کیا جائے گا کہ آپؐ نے لکھا تھا، پھر اس سے رجوع کر لیا اور اس پر عمل نہیں کیا۔ نیز اس لئے کہ ہماری طرف سے ترک تعرض ان دونوں کا حق ہے۔ جب ایک نے مرافعہ کیا تو اس نے صرف اپنا حق ساقط کیا، لیکن دوسرے کا حق تو باقی ہے۔ اس لئے اس صورت میں تفریق کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔ محمدؐ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب ایک نے مرافعہ کیا تو وہ حکم اسلام پر راضی ہو گیا، اس لئے اس کے حق میں حکم اسلام جاری کرنا لازم ہے، سو اس کا اثر دوسرے تک متعدی ہوگا۔ جیسا کہ اگر دونوں میں سے اسلام لے آئے تو تفریق کی جاتی ہے۔ اور ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ حکم اسلام پر راضی ہونا، اسلام قبول کرنے کی نظر نہیں ہے۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ اگر اس نے اظہار رضا کے بعد فیصلے سے پہلے رجوع کر لیا۔ تو فیصلہ جاری نہیں کیا جائے گا۔ لیکن اسلام قبول کرنے کے بعد یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ احکام اسلام قبول کرنے سے انکار کر دے۔ جب اظہار رضا سے فیصلہ جاری کرنا ضروری نہیں ہوتا، تو اس کی رضا کا اثر دوسرے تک متعدی نہیں ہوگا، بلکہ دوسرے کے حق میں اس کی رضا کا عدم قرار دی جائے گی۔ بہ خلاف اسلام کے، کہ اس میں یہ ممکن نہیں ہے۔ قاضی امام ابو حنیفہؒ لکھتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اہل ذمہ کے مابین محارم سے نکاح صحیح منظور کیا جائے گا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر ایک ذمی اپنے محارم سے نکاح کر لے، دخول بھی ہو جائے، تو اس سے ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس ذمی کی صفت احسان ساقط نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ اس ذمی کے اسلام قبول کرنے کے بعد اگر کسی شخص نے ذنکاح سابق کی بنیاد پر، اسے زانی کہا، تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر حد قذف جاری کی جائے گی۔ اگر یہ نکاح فاسد ہوتا تو اس سے صفت احسان ساقط ہو جاتی، کیونکہ نکاح فاسد میں دخول سے احسان ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر دونوں نے مرافعہ کیا، اور عورت نے نفقہ کا مطالبہ کیا تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی نفقہ کی ادائیگی کا فیصلہ دے گا۔ اس سے بھی معلوم ہوا کہ اہل ذمہ کا آپس میں محارم سے نکاح اسلام میں صحیح تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور اس پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اگر ایک عربی ایک ہی عقد میں یا یکے بعد دیگرے دو بیٹوں سے نکاح کر لیتا ہے، پھر قبول اسلام سے پہلے ان میں سے ایک کو جدا کر دیتا ہے، پھر اسلام قبول کر لیتا ہے، تو باقیہ عورت سے نکاح صحیح ہے۔ اور یہ واضح ہے کہ باقی ثابت کا عین ہے۔ اگر باقیہ سے نکاح حالت وقوع میں ہی فاسد ہوتا تو اسلام

کے بعد اس نکاح کو برقرار نہ رکھا جاتا۔ (بلکہ از سر نو نکاح ہوتا)۔ اسی طرح اگر علیحدہ علیحدہ مجالس میں پانچ عورتوں سے نکاح کیا، پھر ان میں سے پہلی کو جدا کر دیا، اس کے بعد اسلام قبول کر لیا، تو باقی چاروں سے نکاح صحیح رہے ہیں، اور اگر یہ نکاح سرے سے فاسد ہوتے، تو اسلام لانے سے صحیح نہ بنتے، بلکہ ان کا فساد مزید بچتے ہو جاتا۔ اس سے ثابت ہوا کہ اہل ذمہ کے حق میں یہ نکاح اسلام کی نظر میں صحیح ہیں۔ ہاں اسلام لانے کے بعد ایسی صورتوں میں تفریق کر دی جائے گی، کیونکہ اہل اسلام کے حق میں یہ نکاح صحیح نہیں ہیں۔

مسئلہ: اگر ذمی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں یا اس سے خلع کر لیا، پھر اس کے بعد بھی اُس سے ازدواجی تعلقات قائم رکھے، تو ایسی صورت میں ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، اگرچہ وہ مرافعہ نہ بھی کریں۔ کیونکہ تین طلاقوں یا خلع سے عقد باطل ہو گیا، اس لیے کہ اس کے وہ بھی قائل ہیں۔ اور عقد باطل ہونے کے بعد ازدواجی تعلقات برقرار رکھنا زنا ہے۔ اور یہ کسی صورت میں جائز نہیں۔

مسئلہ: اگر ایک ذمی نے کسی ذمیہ سے اس شرط پر نکاح کیا کہ اسے ہر نہیں ملے گا اور ایسا معاملہ ان کے دین میں جائز بھی ہو، تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ نکاح صحیح ہو گا۔ اور عورت کو کچھ نہیں ملے گا۔ خواہ دخول ہو یا نہ ہو، اسے طلاق دے یا اسے چھوڑ کر ملے دو تو اسلام قبول کر لیں یا ان میں سے ایک اسلام قبول کر لے۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک اس صورت میں عورت کو مہر مثل ملے گا۔ پھر اگر دخول یا خلوت صحیحہ کے بعد اسے طلاق دے دی یا اسے چھوڑ کر مر گیا تو مہر مثل لازم ہو جائے گا۔ اور متعہ دینا لازم ہو گا۔ جیسا کہ مسئلہ کا حکم ہے۔ اور اگر کسی حربی نے ذمیہ سے دار الحرب میں اس شرط پر نکاح کیا کہ اسے ہر نہیں ملے گا تو یہ جائز ہے۔ اور بالاتفاق اسے کچھ نہیں ملے گا۔ جانبین کا استدلال وہی ہے جو گذشتہ مسائل میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ صاحبین کے نزدیک چونکہ اہل ذمہ نے ہمارے احکام کا التزام کیا ہے، اس لیے حکم اسلام ان پر جاری ہو گا۔ اور ہمارے احکام سے یہ سبب کہ بغیر مال کے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ برخلاف اہل حرب کے کہ انہوں نے ہمارے احکام کا التزام نہیں کیا۔ اور ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ ان کے دین میں بلا مہر نکاح جائز ہے اور ہمیں حکم ہے کہ ان کے دینی معاملات میں مداخلت نہ کریں۔ سوائے ربا جیسے معاملات۔ کے جو اس اجازت سے مستثنیٰ ہیں۔ اور نکاح کا معاملہ مستثنیات میں داخل نہیں ہے، لہذا اس بارے میں ہم ان سے کوئی تعذر نہیں کریں گے اور یہ نکاح ان کے حق میں اسلام کے حکم کے مطابق جائز ہو گا۔ جیسا کہ اسلام کے حکم کے مطابق ان کے لیے آپس میں خمر و خمریر کی خرید و فروخت جائز ہے۔

گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی، جب کہ بوقت نکاح مہر کی نفی کی ہو۔ لیکن اگر بوقت نکاح مہر کے بارے میں سکوت اختیار کیا تو ”اصل“ کی ظاہر الروایۃ کے مطابق اسے مہر مثل ملے گا۔ ”اصل“ میں مذکور ہے ”ان الذمی اذا تزوج ذمیۃ بمیتۃ او دھار او بغیر شیء ان النکاح جائز ولہا مہر مثلھا“ اس میں ”بغیر شیء“ کا ظاہر ہی مفہوم یہ ہے کہ مہر کے معاملہ میں سکوت برتا گیا ہو، نہ یہ کہ نفی

کی گئی ہو۔ اس سے معلوم ہوا کہ سکوت کی صورت میں مہر مثل واجب ہے۔ تو ابو حنیفہؒ سکوت اور نفی کی صورتوں میں فرق کرتے ہیں۔ اور کرنی سے اُن کا یہ قول منقول ہے کہ ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ سکوت اور نفی کی صورتوں میں کوئی فرق نہیں ہے، جب یہ ہے کہ جب ان کے دین میں مہر کے ساتھ اور بلا مہر دونوں صورتوں میں نکاح جائز ہے اور نفس عقد میں کوئی ایسی چیز نہ پائی جائے جو التزام مہر پر دلالت کرتی ہو، تو وجوب مہر کے لئے دلیل یعنی تسمیہ مہر ہونا ضروری ہے، اور تسمیہ پایا نہیں گیا، لہذا مہر واجب نہیں ہوگا۔ بہ خلاف مسلمانوں کے نکاح کے، کہ ان کا نکاح مہر کے بغیر جائز نہیں ہوتا، لہذا مسلمان کا عقد کرنا ہی التزام مہر کی دلیل ہے۔ اور ظاہر الروایہ کے مطابق سکوت اور نفی میں وجہ فرق یہ ہے کہ جب وہ مہر کے بارے میں خاموش رہا تو اس سے معلوم ہوا کہ وہ نکاح بلا مہر کے بارے میں اپنا دین نہیں جانتا، سو اس کے اقدام نکاح کو التزام مہر کی دلیل قرار دیا جائے گا۔ جیسا کہ اہل اسلام کے حق میں ہے۔ اور جب وہ صراحت مہر کی نفی کرے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ نکاح بلا مہر کے جواز کا اعتقاد رکھتا ہے۔ لہذا اہل اسلام کے نکاح کا حکم اس پر لازم نہیں ہوگا۔ بلکہ اسے اس کے حال پر چھوڑ دیا جائے گا۔

مسئلہ: جو چیز اہل اسلام کے نکاح میں مہر بن سکتی ہے، وہ اہل ذمہ کے نکاح میں بھی مہر بن سکتی ہے۔ یہ ایک واضح بات ہے، کیونکہ جس چیز پر بھارا نکاح جائز ہوتا ہو، اس پر اہل ذمہ کا نکاح بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہیے۔ اور جو چیز اہل اسلام کے نکاح میں مہر نہیں بن سکتی، وہ اہل ذمہ کے نکاح میں بھی مہر نہیں بن سکتی۔ ہاں خمر اور خنزیر اس سے مستثنیٰ ہیں۔ کیونکہ اہل ذمہ کے سیاں خمر و خنزیر ویسے ہی ذوقیت مال میں، جیسا کہ اہل اسلام کے نزدیک بکری اور سرکہ ذوقیت ہیں۔ سو اسلام کے حکم کے مطابق اہل ذمہ کا خمر و خنزیر کو مہر ٹھہرانا جائز ہے۔ اگر کسی ذمی نے ذمیہ سے نکاح کیا اور خمر یا خنزیر کو مہر ٹھہرایا، پھر وہ دونوں مسلمان ہو گئے یا ان میں سے ایک نے اسلام قبول کر لیا۔ تو دیکھا جائے گا۔ اگر مہر عین خمر و خنزیر تھا، اور ابھی اس پر قبضہ نہیں ہوا تھا، تو اسے عین ہی ملے گا۔ اور اگر مہر غیر عین ہو، بایں طور پر اس کے ذمے واجب ہو، تو سیاں خمر کی بجائے قیمت ملے گی اور خنزیر کی بجائے مہر مثل ملے گا۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ ہر صورت مہر مثل ملے گا، خواہ مہر عین ہو یا غیر عین۔ اور محمدؐ فرماتے ہیں کہ ہر صورت قیمت ملے گی، خواہ مہر عین ہو یا غیر عین تو اس میں کوئی اختلاف نہ ہوا کہ خمر و خنزیر اگر ذمہ میں دین ہیں۔ تو عین خمر، خنزیر کی صورت میں اس کی ادائیگی نہیں ہوگی دیکھ قیمت یا مہر مثل ادا کیا جاتے گا۔ عین خمر و خنزیر موجود ہونے کی صورت میں صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عین میں عورت کی ملکیت اگرچہ اسلام سے پہلے ثابت ہو چکی ہے۔ لیکن ابھی تک قبضہ نہیں ہوا۔ اور قبضہ میں معنی ملکیت پایا جاتا ہے۔ کیونکہ قبضہ ملکیت کو پختہ کرتا ہے، اس لئے کہ قبضہ سے پہلے ملکیت کا ثبوت نہایت ضعیف اور کمزور ہوتا ہے۔ دیکھئے قبضہ سے پہلے اگر مہر خاوند کے پاس تھا ہو جائے یا عیب دار ہو جائے تو یہ سب خاوند کے کھاتے میں جاتا ہے۔ اور اگر قبضہ کے بعد عین یا عیب پایا جائے، تو یہ سب عورت کے ذمے ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ

قبضہ سے پہلے ملکیت پختہ نہیں ہوتی۔ لہذا قبضہ ملکیت کا مؤکد ہوا، اور تاکید من وجہ اثبات ہوتی ہے، لہذا قبضہ من وجہ تملیک ہوا۔ اور مسلم کے لئے خمر و خنزیر کی تملیک منہی عنہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی ذمی کسی ذمی سے خمر خریدے۔ پھر قبضہ سے پہلے وہ دونوں یا ان میں سے ایک مسلمان ہو جائے تو بیع ٹوٹ جاتی ہے۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عورت قبضہ سے پہلے ہی مہر کی مکمل مالک ہو جاتی ہے، کیونکہ ملکیت کی دو قسمیں ہیں، ملکیت رقبہ اور ملکیت ید یعنی ملکیت تصرف۔ یہ واضح ہے کہ ملکیت رقبہ تو عورت کو قبضہ سے پہلے ہی حاصل ہوتی ہے۔ اور ملکیت تصرف بھی عورت کو قبضہ سے پہلے حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ عورت قبضہ سے پہلے مہر میں ہر طرح سے تصرف کرنے کا اختیار رکھتی ہے۔ لہذا صرف صورت قبضہ باقی رہ جاتی ہے۔ اور مسلم کے لئے خمر و خنزیر پر قبضہ کرنے اور قبضہ کرانے کی صورت منہی عنہ نہیں ہے۔ جیسا کہ اگر کوئی مسلم کسی مسلم سے خمر غضب کر لے تو غاصب کو تسلیم کا امر ہوگا اور مغضوب منہ کو قبضہ کی اجازت ہوگی۔ اسی طرح اگر ذمی کسی مسلم سے خمر غضب کر لے پھر اسلام قبول کر لے، اور جیسے کسی مسلم کے پاس کوئی ذمی خمر بطور ودیعت رکھے، پھر ذمی مسلمان ہو جائے تو اسے مودع سے خمر لینے کی اجازت ہے اور سہلی صورت میں مغضوب منہ کو خمر لوٹانے کا حکم ہے (ہاں اتنی بات رہ جاتی ہے کہ مہر عورت کی ضمان میں قبضہ سے داخل ہوتا ہے! لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ثبوت ملکیت بھی قبضہ سے ہوتا ہے۔ کیونکہ ہم پہلے بتلا چکے ہیں کہ عورت کو قبضہ سے پہلے ہی ملکیت تامہ حاصل ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں مہر کا عورت کی ضمان میں داخل ہونا تو اس کے خلاف ثابت جاتا ہے۔ لہذا یہ اس کی ملکیت کا سبب کیسے ہو سکتا ہے۔ برخلاف بیع کی صورت کے، کہ بیع میں ملک رقبہ تو اگرچہ قبضہ سے پہلے ثابت ہو جاتی ہے۔ لیکن ملک تصرف ثابت نہیں ہوتی۔ ملک قبضہ سے ثابت ہوتی ہے۔ اور اس میں تملیک و تمکک کا معنی پایا جاتا ہے۔ جب کہ اسلام اس سے منع کرتا ہے۔

گذشتہ تفصیل اس صورت میں تھی، جب کہ مہر عین خمر و خنزیر کی صورت میں ہو لیکن اگر وہ خنزیر بطور مہر مرد کے ذمے دین میں، تو اس صورت میں بالاجماع اسے عین خمر و خنزیر نہیں ملے گا، کیونکہ اس صورت میں عورت کو جو عین ملے گا، اس کی ملکیت عورت کے لئے عقد سے ثابت نہیں ہوتی، بلکہ وہ تو مرد کے ذمے دین تھا۔ اس عین میں عورت کی ملکیت قبضہ سے ثابت ہوتی ہے۔ اور قبضہ من وجہ تملیک ہے۔ اور مسلم کے لئے خمر و خنزیر کا تمکک ممنوع ہے۔ اور متبادل کے بارے میں ابو حنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اسلام جب قبضہ سے منع کرتا ہے، حالانکہ قبضہ عقد کا لازمی تقاضا ہے تو یوں سمجھا جائے گا، گویا یہ منع بوقت عقد ہی موجود تھا، لہذا مہر منحل واجب ہوگا، جیسا کہ اگر بوقت عقد دونوں مسلمان ہوتے تو اس صورت میں مہر منحل واجب ہوتا۔ محمدؐ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد صحیح واقع ہوا تسمیہ بھی صحیح تھا، لیکن اسلام قبول کرنے کے سبب اب تسلیم متعذر ہے۔ کیونکہ تسلیم من وجہ تملیک پائی جاتی ہے۔ اور مسلم کے لئے خمر و خنزیر کی تملیک ممنوع ہے، اس لئے قیمت واجب ہوگی جیسا کہ اگر قبضہ سے پہلے سہمی ضائع ہو جائے تو قیمت واجب ہوتی ہے۔ ابو حنیفہ خمر کی

صورت میں قیمت کے وجہ کی وجہ وہی بیان کرتے ہیں جو محمدؐ نے بیان کی ہے۔ خنزیر کی صورت میں بھی قیاس تو یہی ہے کہ قیمت واجب ہو۔ لیکن یہاں ابو حنیفہؒ استحسان کے پیش نظر مہر مثل واجب قرار دیتے ہیں کیونکہ خنزیر حیوان ہے۔ اور جو شخص کسی عورت سے نکاح کرے، اور مہر میں کوئی حیوان اپنے ذمہ لے لے، تو ایسے اختیار ہوتا ہے کہ وہی حیوان دے یا اس جنس سے درمیانہ درجہ کے حیوان کی قیمت دے بلکہ باب تسلیم میں قیمت اصل ہے، کیونکہ اسی سے اس کا درجہ اور حیثیت متعین ہوتی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔ لہذا اسلام قبول کرنے کے بعد خنزیر کی قیمت دینا، من وجہ خنزیر دینا ہی ہے۔ اور اسلام کے بعد خنزیر دینے کی کوئی سبیل نہیں، لہذا خنزیر کی قیمت دینے کی بھی کوئی صورت نہیں ہوگی اس لئے مہر مثل واجب ہوگا، برخلاف خمر کے، کہ اسلام سے پہلے اس کی قیمت واجب نہیں ہوتی، دیکھئے! اگر خاندان خمر کی جگہ اس کی قیمت دینا چاہے۔ تو عورت کو قبول پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا خمر کی قیمت، من وجہ خمر کے حکم میں نہیں ہے اس لیے خمر کی صورت میں قیمت دینا واجب ہوگا۔ خمر و خنزیر میں یہی وجہ فرق ہے۔ گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی، جب کہ اسلام قبول کرنے سے پہلے مہر پر قبضہ نہ ہوا ہو۔ اور اگر مسلمان ہونے سے پہلے مہر پر قبضہ ہو چکا ہے تو پھر عورت کے لیے کوئی پریشانی نہیں ہے۔ کیونکہ اسلام قبول کرتے ہوئے جو حرام قبضہ میں ہو، وہ معاف ہوتا ہے۔ کیونکہ ملک کامل عقد سے ثابت ہو چکی، اور قبضہ حالت کفر میں ہو چکا۔ اب اسلام کے بعد ملکیت ثابت نہیں ہوگی، بلکہ دوام ملکیت پایا جائے گا اور اسلام دوام ملکیت کے منافی نہیں جیسا کہ کسی مسلم کا عصیر اگر خمر بن جائے تو اسے خمر میں ملکیت ختم کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا، اور جیسا کہ تحریم ربا کے نزول کے وقت ہوا۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب مکہ میں داخل ہوئے تو آپؐ نے اس ربا کا ابطال فرمایا، جس پر ابھی قبضہ نہیں ہوا تھا۔ اور جس ربا پر قبضہ ہو چکا تھا، اس کے بارے میں کوئی تعرض نہیں فرمایا یعنی اسے فسخ کرنے کا حکم نہیں دیا۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ ذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ** میں ایک تاویل یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے باقی ماندہ ربا ترک کرنے کا حکم فرمایا۔ اور باقی ماندہ ربا ترک کرنے کا امر اس پر قبضہ کرنے سے نہیں ہے۔ (معلوم ہوا کہ اسلام سے پہلے جو ہو چکا، وہ معاف ہے) واللہ عزوجل الموفق۔

مسئلہ: اگر ذمی کے نکاح میں مرد یا خن کو مہر ٹھہرایا، تو اصل میں مذکور ہے کہ اس کی بجائے عورت کو مہر مثل ملے گا۔ اور "جامع صغیر" میں مذکور ہے کہ عورت کو اس صورت میں کچھ نہیں ملے گا۔ بعض حضرات نے دونوں روایتوں میں تطبیق کی ہے۔ "اصل" کی روایت کو ذمیوں پر محمول کیا ہے اور "جامع" کی روایت کا صدق حدیثی قرار دیا ہے۔ اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس بارے میں فی الواقع دو روایتیں ہیں۔ اصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مرد یا خن کو مہر ٹھہرانا اس بات کی علامت ہے کہ وہ بضع کا استحقاق بدل سے حاصل کرنا چاہتا ہے، لیکن جو چیز مقرر کی ہے، اس کی تسلیم متغیر ہے، کیونکہ وہ کسی کے نزدیک بھی مال نہیں ہے، لہذا عورت کو مہر مثل ملے گا۔ جیسا کہ اگر مسئلہ کے ساتھ یہ صورت پیش آتی تو مہر مثل واجب ہوتا۔ اور "جامع" کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال نہ ہونے کے باوجود عورت کا

مردار یا خون پر ماضی ہو جانا اس بات کی علامت ہے کہ وہ بلا عوض اپنے آپ کو پروا کرنے پر ماضی ہے۔ لہذا یہ جائز ہوگا، جیسا کہ اگر ذمی نکاح ہی اس شرط پر کرے کہ مہر نہیں دوں گا، تو جائز ہوتا ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اہل حرب کے نکاح کے احکام

جو عقد ذمی کے حق میں فاسد ہے، وہ حربی کے حق میں بھی فاسد ہوگا۔ کیونکہ وجہ فساد میں دونوں برابر ہیں تفصیل گذر چکی ہے۔

مسئلہ: اگر کافر نے پانچ عورتوں یا دو بہنوں سے نکاح کیا، پھر اسلام قبول کر لیا۔ تو دیکھا جائے گا اگر ان سے نکاح ایک ہی دفعہ ہوا ہے، تو مرد اور تمام منکوحات کے درمیان تفریق کی جائے گی۔ اور اگر سب سے علیحدہ علیحدہ نکاح ہوا ہے تو پہلی چار سے نکاح صحیح رہے گا اور پانچویں سے باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح بہنوں کی صورت میں پہلی سے نکاح صحیح رہے گا، اور دوسری سے باطل ہو جائے گا۔ یہ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ اور محمدؒ فرماتے ہیں کہ اسے اختیار دیا جائے گا کہ پانچ میں سے کوئی سی چار چن لے اور بہنوں میں سے کوئی سی ایک رکھ لے خواہ ان سے نکاح یکبارگی ہوا ہو یا یکے بعد دیگرے ہوا ہو۔ یہ استحسان ہے۔ اور یہی شافعیؒ کا بھی قول ہے۔ محمدؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ نبیؐ غیلان اسلام لائے تو ان کے نکاح میں دس عورتیں تھیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں غم دیا کہ ان میں سے چار چن لو“ اور روایت ہے کہ ”قیس بن حارث جب اسلام لائے تو ان کے نکاح میں آٹھ عورتیں تھیں۔ انہیں بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان میں سے چار منتخب کرنے کا حکم دیا“ نیز روایت ہے کہ ”یزید دہلی جب اسلام لائے تو ان کے نکاح میں دو بہنیں تھیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں بھی کوئی ایک رکھنے کا حکم دیا“ ان تمام صورتوں میں آپؐ نے یہ استفسار نہیں فرمایا کہ یہ نکاح یکبارگی ہوئے یا یکے بعد دیگرے ہوئے۔ اگر اس وجہ سے حکم مختلف ہوتا، تو آپؐ ضرور یہ استفسار فرماتے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اس بارے میں شریعت مطلقاً اختیار دیتی ہے۔ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ چار سے زائد عورتوں اور دو بہنوں کو نکاح میں جمع کرنا مسلم اور کافر دونوں پر حرام ہے۔ کیونکہ اس حرمت کی وجہ عقلی ہے۔ یعنی ادائیگی حقوق میں ظلم کا اندیشہ اور قطع رحمی کا خوف، جیسا کہ گذشتہ اوراق میں تفصیل گذر چکی ہے۔ اور اس علت میں مسلم اور کافر دونوں برابر ہیں۔ ہاں! اس حرمت کے باوجود اہل ذمہ سے اس لئے تعرض نہیں کیا جاتا کہ یہ ان کا دین ہے۔ اور ہم نے ذمہ دے کر ان سے ان کے دینی معاملات میں مداخلت نہ کرنے کا عہد کر لیا ہے۔ اور اہل حرب سے اس لئے تعرض نہیں کیا جاتا کہ ہمیں ان پر ولایت و اختیار حاصل نہیں ہے۔ لیکن جب ایسا شخص اسلام قبول کر لے تو اب مانع تعرض زائل ہو گیا، اب جمع ممکن نہیں رہا۔ پھر چار سے زائد عورتوں اور دو بہنوں سے یکبارگی نکاح کی صورت میں مرد

اور تمام منکوحات کے درمیان تفریق اس لئے ضروری ہو جاتی ہے کہ جمع حرام ہے، مانع تعرض اٹھ چکا ہے۔ اور نکاح میں برابر ہونے کی وجہ سے کوئی ایک، دوسری سے اولیٰ نہیں ہے۔ (لہذا اس صحت میں جس کا نکاح بھی باطل قرار دیا جائے گا، اس کی حق تلفی ہوگی) لیکن یکے بعد دیگرے نکاح کی صورت میں پہلی چار سے نکاح تو صحیح واقع ہوا۔ کیونکہ آزاد مرد مسلم ہو یا کافر۔ چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے اور پانچویں سے نکاح صحیح نہیں ہوا۔ کیونکہ جمع حرام اسی کی وجہ سے ہوا۔ لہذا اسلام کے بعد مرد اور اس پانچویں عورت میں تفریق کی جائے گی۔ اسی طرح جب دو مہنوں سے یکے بعد دیگرے نکاح کیا ہو تو پہلی سے نکاح صحیح واقع ہوا، کیونکہ مانع صحت کوئی نہیں ہے۔ اور دوسری سے نکاح باطل تھا، کیونکہ جمع اسی کی وجہ سے ہوا لہذا اسلام کے بعد ان میں تفریق ضروری ہے۔ باقی جن احادیث سے محمدؐ نے استدلال کیا ہے، ان سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ زوج مسلم کو اختیار ملے گا، لیکن ان میں یہ تفصیل نہیں ہے کہ یہ اختیار نکاح سابق کی بنیاد پر ملے گا یا نکاح جدید کی صورت میں یہ اختیار حاصل ہوگا۔ تو احتمال ہے کہ آپؐ نے انہیں یہ اختیار دیا ہو، کہ ان میں سے جس سے ماہوار سرفرو نکاح کر لو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ نکاح سابق کی بنیاد پر انہیں یہ اختیار دیا ہو۔ سو دوسرا احتمال ہوتا ہے کہ ان احادیث سے استدلال کرنا درست نہیں۔ علاوہ ازیں روایت ہے کہ یہ واقعہ تحریم جمع سے پہلے پیش آیا۔ ایک روایت میں ہے کہ ”غیلان اسلام لائے، انہوں نے دو رجاہلیت میں دو عورتوں سے نکاح کر رکھا تھا“ کھولے منقول ہے کہ یہ واقعہ نزول فرائض سے پہلے پیش آیا، اور تحریم جمع سورہ نساء سے ہوتی ہے، جو کہ مدینہ ہے۔ اور روایت ہے کہ فیروز گنج ہجرت کر کے آئے تو انہوں نے خدمت نبوی میں عرض کیا کہ میرے نکاح میں دو مہنیں ہیں۔ تو آپؐ نے فرمایا ”واپس جاؤ اور ان میں سے ایک کو طلاق دو“ اور یہ ایک واضح امر ہے کہ طلاق نکاح صحیح میں ہوتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ بنیادی طور پر یہ عقیدہ صحیح واقع ہوا تھا۔ اور یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ یہ واقعہ تحریم جمع سے پہلے پیش آیا۔ اور اس میں کوئی کلام نہیں۔

مسئلہ: کسی عورت نے چار عورتوں سے نکاح کیا، پھر وہ خود اور چاروں بیویاں مسلمانوں کی قید میں آگئیں۔ تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے کہ ابو حنیفہؒ جو ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے اور تمام بیویوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی، خواہ کیا رنگی ان سے نکاح ہوا ہو یا یکے بعد دیگرے۔ کیونکہ چاروں سے اس کا نکاح صحیح تھا۔ اس لئے کہ بوقت نکاح یہ حشر تھا۔ اور حشر خواہ مسلم ہو یا کافر، چار عورتوں سے نکاح کا اختیار کتنا ہے۔ لیکن اب استرقاق کے بعد چاروں کا امتیفاً متعذر ہے۔ کیونکہ اس سے غلام کی زوجیت میں دو سے زیادہ عورتوں کا جمع ہونا لازم آتا ہے۔ جبکہ غلام دو سے زیادہ عورتیں رکھنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اور چونکہ کل کے درمیان جمع ہو رہا ہے، اس لئے تمام منکوحات سے تفریق کی جائے گی، اور اس میں اسے اختیار نہیں ملے گا۔ جیسا کہ کوئی آدمی دو شیرخوار بچوں سے نکاح کرتے ہو، کوئی ایک عورت ان دونوں کو دودھ پلا دے، تو دونوں بچے نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ اور اختیار نہیں ملتا۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور محمدؐ کے نزدیک اسے اختیار ملے گا، کہ ان میں دو چن

لے۔ جیسا کہ آزاد مرد کو زیادہ بیویوں میں چار منتخب کرنے کا اختیار ملتا ہے۔
مسئلہ: کسی حربی نے ماں اور بیٹی سے نکاح کیا، پھر اسلام قبول کر لیا۔ تو اگر دونوں سے یکبارگی نکاح ہوا ہے، تو دونوں سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ اور اگر علیحدہ علیحدہ نکاح ہوا ہے۔ تو ابو ضیفہؓ والیوسفؓ کے نزدیک پہلی سے نکاح جائز رہے گا اور دوسری سے باطل ہو جائے گا۔ جیسا کہ پانچ عورتوں اور دو بہنوں کو جمع کرنے میں ان قول ہے۔ اور محمدؐ فرماتے ہیں کہ بیٹی سے نکاح جائز ہے گا، خواہ یکبارگی نکاح ہوا ہو یا یکے بعد دیگرے۔ اور ماں سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ ماں کے ساتھ مجرد عقد ہونے سے بیٹی حرام نہیں ہوتی۔

تفصیل مذکور اس صورت میں ہے جبکہ کسی کے ساتھ دخول نہیں ہوا۔ اور اگر دونوں کے ساتھ دخول ہو چکا ہے، تو بالا جماع دونوں کے ساتھ نکاح باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ تحریم مجرد دخول سے ثابت ہو جاتی ہے۔ اور اگر جس کے ساتھ پہلے نکاح ہوا، اس کے ساتھ تو دخول نہیں ہوا، لیکن دوسری کے ساتھ دخول ہو چکا ہے۔ تو اگر پہلی بیٹی ہے، اور دوسری ماں ہے، تو بالا جماع دونوں سے نکاح باطل ہے کیونکہ بیٹی کے ساتھ نکاح سے ماں حرام ہو گئی اور ماں کے ساتھ دخول سے بیٹی حرام ہو گئی۔ اور اگر پہلی کے ساتھ دخول کے بعد دوسری سے نکاح کیا تو پہلی کا نکاح جائز رہے گا، اور دوسری کا نکاح بالا جماع باطل ہو جائے گا۔ اگر پہلے ماں سے نکاح کیا، لیکن دخول نہیں ہوا۔ پھر اس کی بیٹی سے نکاح کر لیا، اور اس کے ساتھ دخول ہو گیا، تو ابو ضیفہؓ والیوسفؓ کے نزدیک دونوں سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ ہاں اس کے بعد بیٹی کے ساتھ نکاح کرنا اس کے لئے حلال ہے۔ اور ماں کے ساتھ نکاح حلال نہیں ہوگا۔ اور محمدؐ کے نزدیک بیٹی سے نکاح جائز رہے گا۔ جبکہ اس کے ساتھ دخول کر چکا ہے اب وہی اس کی بیوی ہے۔ ماں سے نکاح باطل ہو جائے گا۔ واللہ اعلم۔

لزوم نکاح کی شرائط

لزوم نکاح کی شرائط کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں۔
 (۱)۔ پہلی قسم ان شرائط کی ہے، جو بطور لزوم وقوع نکاح سے تعلق رکھتی ہیں۔
 (ب) دوسری قسم ان شرائط کی ہے، جن کا تعلق بطور لزوم بقاء نکاح سے ہے۔

نکاح کے لازمی وقوع کی شرائط: مانا بالغ بچے اور بچی کے نکاح میں باپ یا دادا کا ولی ہونا، اگر باپ یا دادا کے علاوہ بھائی یا چچا وغیرہ ولی ہیں۔ تو نکاح لازم نہیں ہوگا۔ اور نابالغ بچے بچی کو بلوغ کے بعد اختیار ملے گا۔ یہ ابو ضیفہؓ و محمدؐ کا قول ہے۔ ابو یوسفؓ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، چنانچہ ان کے نزدیک باپ، دادا کے علاوہ کسی دوسرے ولی کا کر دیا ہوا نکاح بھی لازم ہوتا ہے

مسئلہ: جب یہ ثابت ہو گیا کہ نابالغ بچے اور بچی کو نکاح برقرار رکھنے اور ختم کرنے دونوں کا اختیار ہوتا ہے، تو اب دو وضاحت طلب باتیں باقی رہ گئی ہیں۔ ایک یہ کہ یہ اختیار حاصل کب ہوتا ہے؟ دوسری یہ کہ یہ اختیار کس چیز سے باطل ہو جاتا ہے؟

پہلے سوال کا جواب یہ ہے کہ یہ اختیار بلوغ کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ بلوغ سے پہلے نہیں۔ چنانچہ اگر کوئی لڑکی بلوغ سے پہلے نکاح پر راضی ہو جائے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا، اور بلوغ کے بعد اسے اختیار ملے گا۔ کیونکہ رضا کی اہلیت بلوغ کے بعد حاصل ہوتی ہے، پہلے نہیں، لہذا اختیار بھی بلوغ کے بعد حاصل ہوگا، پہلے نہیں۔ دوسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ اختیار نکاح پر راضی ہونے سے باطل ہوتا ہے، البتہ اظہار رضا کبھی نصاً ہوتا ہے اور کبھی دلالتاً۔ نصاً تو یہ کہ صراحتاً اظہار رضا کرے، مثلاً یوں کہے کہ میں نکاح سے راضی ہوں یا میں نے نکاح اختیار کیا یا میں نے اس کی اجازت دی وغیرہ۔ اس سے فرقت کا اختیار باطل ہو جائیگا اور نکاح لازم ہو جائے گا۔ اور دلالتاً یہ کہ مثلاً باکرہ ہے اور بلوغ کے بعد خاموش رہتی ہے۔ کیونکہ بالمرہ کا سکوت رضا کی دلیل ہے۔ اس لئے باکرہ لڑکی غلبہ حیا کی وجہ سے صراحتاً اظہار رضا نہیں کر پاتی۔ ہاں! اگر لڑکی شیبہ ہے، مثلاً بلوغ سے پہلے اس کے ساتھ جماع کر چکا تھا، اور وہ ثیاب کی حالت میں بالغ ہوئی، اور بلوغ کے بعد چپ رہی تو اس سے اختیار باطل نہیں ہوگا۔ کیونکہ عادتاً شیبہ اظہار رضا سے حیا نہیں کرتی، اس لئے کہ ثیاب سے حیا کم ہو جاتی ہے۔ لہذا شیبہ کا سکوت رضا کی دلیل نہیں سمجھا جائے گا۔ اور جب تک وہ صراحتاً رضا کا اظہار نہیں کر دیتی یا اس سے کوئی ایسا فعل یا قول صادر نہیں ہوتا، جو رضا پر دلالت کرتا ہو مثلاً جماع کا موقع دینا، مہر اور نفقہ مانگنا وغیرہ، اس وقت تک اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ بلوغ کے بعد لڑکے کے سکوت کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ لڑکا اظہار رضا سے حیا نہیں کرتا، اس لئے کہ یہ توربولیت کی دلیل ہے۔ لہذا جب تک وہ صراحتاً نہ کر دے یا اس سے کوئی ایسا فعل یا قول صادر نہ ہو، جو رضا پر دلالت کرتا ہے، مثلاً جماع کرنا، اسے جماع کے لئے بلانا، اس پر خرچ کرنا وغیرہ، اس وقت تک لڑکے کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔

مسئلہ: نکاح کا علم ہونا ازراہ دلالت بطلان اختیار کی شرط ہے۔ چنانچہ اگر اسے نکاح کا علم ہی نہیں ہے۔ تو اختیار باطل نہیں ہوگا کیونکہ اختیار اس وقت باطل ہوتا ہے، جب لڑکی سے کم از کم دلالتاً نکاح پر رضا پائی جائے۔ اور کسی چیز کے علم سے پہلے اس پر راضی ہونا متصور نہیں ہے۔ کیونکہ رضا کا مطلب تو کسی چیز کو پسند کرنا ہے، اور جسے اس چیز کا علم نہیں ہے، وہ اسے پسند کیسے کر سکتا ہے۔ ہاں جب نکاح کا علم ہو، اور رضا کی دلیل پائی جائے تو اختیار باطل ہو جائے گا۔ اور جب تک نکاح کا علم نہیں ہوتا، اس وقت تک اختیار باقی رہے گا۔

مسئلہ: خیال بلوغ آخر مجلس تک ممتد نہیں ہوتا۔ بلکہ باکرہ کے خاموش رہنے سے باطل ہو جاتا ہے۔ بخلاف خیال مخیرہ اور خیال عتق کے، اس لئے کہ وہاں مخیرہ بندے یعنی زوج اور آقا کی طرف سے پائی گئی ہے، زوج کا معاملہ تو بالکل واضح ہے۔ اور آقا کی صورت میں اس طرح کہ یہ خیال، عتق سے

حاصل ہوتا ہے، اور عتق حاصل ہوتا ہے آقا کے اعتق سے۔ سو وہاں تجنیر بندے کی طرف سے ہوتی ہے۔ اور بندے کی طرف سے تجنیر قلیک ہوتی ہے، جو مجلس میں جواب کا تقاضا کرتی ہے، اس لئے وہ اختیار آخر مجلس تک ممتد ہوتا ہے، جیسا کہ بیع کی صورت میں اختیار قبول کا حکم ہے۔ بہ خلاف اختیار بلوغ کے کہ اس کے اثبات میں بندے کا کوئی دخل نہیں، بلکہ یہ شریعت کے اثبات سے ثابت ہوا ہے، لہذا یہ قلیک نہیں ہے، اس لئے آخر مجلس تک ممتد نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اختیار بلوغ لڑکے اور لڑکی دونوں کو حاصل ہوتا ہے، جبکہ اختیار عتق صرف معتقد (آزاد کردہ باندی) کو ملتا ہے، کیونکہ اختیار بلوغ ملنے کی وجہ قصور ولایت ہے، اور اس میں ذکوریت و انوثت کا کوئی فرق نہیں۔ جبکہ اختیار عتق، عتق کے بعد عورت پر زیادت ملکیت نکاح کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے اور یہ وجہ صرف عودت کے ساتھ مخصوص ہے۔

اسی طرح لڑکے اور لڑکی کو حاصل شدہ اختیار بلوغ، بشرطیکہ لڑکی یتیم ہو مجلس سے اٹھنے سے باطل نہیں ہوتا۔ جبکہ اختیار عتق اور اختیار مخیرہ باطل ہو جاتا ہے۔ ان کے درمیان وجہ فرق تقریباً ایسی ہے جو ہم باکرہ کے اختیار بلوغ اور اختیار عتق و مخیرہ میں ذکر کر چکے ہیں کہ پہلا اختیار سکوت سے باطل ہو جاتا ہے اور دوسرا باطل نہیں ہوتا۔

مسئلہ: اختیار بلوغ کا علم بطلان اختیار کی شرط نہیں ہے۔ اس بارے میں جہالت کوئی عذر نہیں ہے۔ کیونکہ دارالاسلام علم شرائع کا دار ہے، اس میں احکام کا تعلم ممکن ہے۔ لہذا اختیار بلوغ کے بارے میں جہالت کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور اسی بنا پر دارالاسلام میں عوام کی شرائع سے جہالت کو عذر قرار نہیں دیا جاتا۔ ہاں اختیار عتق میں علم ہونا شرط ہے۔ اس میں جہالت کو عذر سمجھا جائے گا۔ اگرچہ وہ دارالاسلام میں ہو، کیونکہ احکام کا علم خود بخود حاصل نہیں ہو جاتا، بلکہ حاصل کرنا پڑتا ہے۔ اور باندی کو آقا کی خدمت میں مشغول ہونے کی وجہ سے تعلم کی فرصت ہی نہیں ملتی۔ جبکہ حرہ کو یہ فرصت حاصل ہوتی ہے۔

مسئلہ: اختیار بلوغ کی صورت میں اگر دونوں میں سے ایک نے فرقت کو اختیار کیا تو یہ فرقت صرف قاضی کے فیصلے سے واقع ہوگی، بہ خلاف اختیار عتق کے، کہ اگر معتقد نے فرقت پسند کی تو یہ قاضی کے فیصلے کے بغیر واقع ہو جاتی ہے۔ ان کے درمیان وجہ فرق یہ ہے کہ اختیار بلوغ کی صورت میں اصل نکاح موجود ہوتا ہے اور حکم نکاح نافذ ہوتا ہے۔ اس میں کمی صرف وصف کمال یعنی صفت لزوم کی ہوتی ہے۔ لہذا زوجین میں سے کسی ایک کی طرف سے نسخ، فوات و صفت کی بنا پر اصل کا رفع ہوگا حالانکہ فوات و صفت سے اصل کا رفع واجب نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس میں اصل کو وصف کا تابع بنانا لازم آتا ہے۔ تو ایک طرف زوجین میں سے کسی کو یہ ولایت حاصل نہیں ہے۔ اور دوسری طرف اسے اس کی حاجت بھی ہے، لہذا ضروری ہے کہ یہ معاملہ قاضی کے حضور پیش کیا جائے جسے ولایت عاقرہ حاصل ہوتی ہے۔ تاکہ وہ بالغ ہونے والے بچے کی ضرورت کو پورا کرتے ہوئے نکاح کا رفع کر دے۔ بہ خلاف اختیار عتق کے، کہ اس صورت میں عتق کے بعد نکاح برقرار رہنے سے عورت پر ملکیت کا

اضافہ ہو جاتا ہے۔ اور عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس زیادت پر راضی نہ ہو۔ لہذا اسے یہ زیادت ہٹانے کا اختیار دیا جائے گا، اور یہ ہٹانا اس وقت تک ممکن نہیں ہے، جب تک کہ ثابت شدہ نکاح ہٹ نہ جائے۔ سو اس ضرورت کے پیش نظر یہ فیصلہ کیا گیا ہے کہ اگر معتقہ فرقت پسند کرے تو فرقت واقع ہو جائے گی۔ اور یہ ممکن بھی ہے، کیونکہ اس میں بعض ملکیت بعض کی تابع نہیں ہے۔ لہذا اس کے لئے قاضی کے فیصلے کی ضرورت پیش ہی نہیں آتی۔ ان دونوں صورتوں کی نظیر، عیب کی وجہ سے قبضے سے پہلے اور قبضے کے بعد شئی کا رد کرنا ہے، کہ پہلی صورت میں قاضی کے فیصلے کے بغیر رد ہو جاتا ہے، اور دوسری صورت میں اگر دونوں رد پر راضی نہ ہوں، تو قاضی کے فیصلے کے بغیر رد نہیں ہوتا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسئلہ: اگر اپنی نابالغ بیٹی کا اپنے نابالغ بھتیجے سے نکاح کیا تو بالا جماع لڑکی کو خیار بلوغ نہیں ملے گا، کیونکہ باپ نے نکاح کر دیا ہے۔ رہا بھتیجا، تو ابو حنیفہ و محمدؐ کے قول کے مطابق اسے خیار بلوغ ملے گا۔ کیونکہ یہ نکاح چچا سے صادر ہوا ہے۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے خیار بلوغ نہیں ملے گا۔ مسئلے کی تفصیل گذر چکی ہے۔

مسئلہ: اگر اپنی باندی کو آزاد کیا۔ پھر اس کا نکاح کر دیا۔ جبکہ وہ نابالغ تھی، تو اسے خیار بلوغ ملے گا، کیونکہ ولایت ولایت قرابت سے کمتر ہے، جب ولایت قرابت کی صورت میں اختیار ملتا ہے، تو یہاں بدرجہ اولیٰ ملے گا۔ اور اگر نابالغ باندی کا نکاح کر دالنے کے بعد آزاد کیا۔ تو اس صورت میں اسے خیار عتق ملے گا، خیار بلوغ نہیں کیونکہ جب نکاح ہوا، اس وقت وہ باندی تھی۔

فصل

شرط - ۲: اگر عہہ، بالغہ، عاقلہ اپنے اولیاء کی رضا کے بغیر، مہر مثل کے عوض، خود نکاح کر لیتی

ہے، تو اس صورت میں زوج کا کفو اور ہم پلہ ہونا ضروری ہے۔
اس شرط کے بارے میں گفتگو درج ذیل مباحث پر مشتمل ہے:

۱۔ برابر ہونا کیا لزوم نکاح کی فی الجملہ شرط ہے یا نہیں؟

۲۔ برابر ہونا کس نکاح کے لزوم کی شرط ہے۔

۳۔ کن چیزوں میں برابری کا اعتبار کیا جاتا ہے؟

۴۔ کس کے لئے برابری کا اعتبار کرنا ضروری ہے؟

زوجین کی برابری کیا لزوم نکاح کی شرط ہے؟ اکثر علماء کی رائے یہ ہے کہ یہ شرط

شروط نہیں ہے۔ اور یہی مالکؒ، سفیانؒ ثوریؒ اور حسن بصریؒ کا بھی قول ہے۔ ان حضرات کی حجت

یہ روایت ہے کہ ”ابوطیبہؓ نے نبویہؓ کو پیغام نکاح دیا، انہوں نے انکار کر دیا۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”ابوطیبہؓ کا نکاح کرو۔“ اگر تم ایسا نہیں کرو گے، تو زمین میں فتنہ اور فساد کبیر ہوگا۔“ نیز روایت ہے کہ بلالؓ نے ایک انصاری گھرانے میں پیغام نکاح دیا، انہوں نے انکار کر دیا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بلالؓ سے فرمایا ”انہیں جا کر کہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تمہیں حکم دیتے ہیں کہ میرا پیغام نکاح قبول کرو۔“ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے برابری نہ ہونے کے باوجود انہیں تزویج کا حکم دیا، اگر برابری کا اعتبار ہوتا تو آپؐ انہیں یہ حکم ہی نہ دیتے۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ ”کسی عربی کو عجمی پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے، سوائے تقویٰ کے“ یہ اس باب میں نص ہے۔ نیز برابری کا اگر شریعت میں اعتبار ہوتا، تو قصاص و دیاء کے باب میں اس کا سب سے زیادہ اعتبار ہونا چاہیے تھا، کیونکہ جتنی احتیاط قصاص کے باب میں کی جاتی ہے، اتنی کسی باب میں نہیں کی جاتی۔ لیکن اس کے باوجود قصاص میں برابری کا کوئی اعتبار نہیں ہے، چنانچہ شریف کو وضع کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے۔ سو باب نکاح میں بدرجہ اولیٰ برابری کی شرط کا اعتبار نہیں ہوگا اور اس پر مزید دلیل یہ ہے کہ عورت کی جانب برابری کی شرط نہیں ہے، لہذا مرد کی جانب بھی برابری کی شرط نہیں ہوگی۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

”لا یزوج النساء الا الادلایا عورتوں کا نکاح صرف اولیاء کرائیں۔

ولا یزوجن الا الاکفاء ولا مہر اور عورتیں صرف ہم پلہ لوگوں سے نکاح

اقل من عشرة دراهم کریں، اور دس درہم سے کم مہر نہیں ہے۔

نیز اس لئے کہ برابری نہ ہونے کی صورت میں مصالح نکاح ٹلپٹ ہو جاتیں گے، کیونکہ مصالح نکاح حاصل ہوتے ہیں استغراش سے، اور عورت غیر کفو کے استغراش سے ناک بھون چڑھاتی ہے، اور اسے مار سمجھتی ہے۔ نیز زوجین کے درمیان شکر و بنیاد ہوتی رہتی ہیں۔ اور انہیں برداشت کئے بغیر نکاح باقی نہیں رہ سکتا۔ اور غیر کفو کی ایسی باتوں کی سہار نہایت دشوار ہوتی ہے، اور طبیعت سلیمہ پر گراں گزرتی ہے۔ لہذا برابری نہ ہونے کی صورت میں نکاح برقرار نہیں رہ سکے گا، اس لئے برابری کا اعتبار کرنا ضروری ہے۔ باقی اس موقف کے خلاف جن احادیث سے استدلال کیا گیا ہے، ان میں سے سبلی دو حدیثیں ان کی حجت نہیں بن سکتیں کیونکہ احتمال ہے کہ اس میں امر تزویج افضل یعنی دین کو اختیار کرنے کی ترغیب کے طور پر ہو۔ اور یہ چیز جواز امتناع سے مانع نہیں ہے جبکہ دین کا اعتبار کرنا ہمارے نزدیک بھی افضل ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ امر ایجاب ہو، اور یہ ان کے لئے خصوصی حکم ہو جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوطیبہؓ کو دم نبوی پینے کی خصوصی اجازت مرحمت فرمائی، اور اکیلے خزیئہؓ کی شہادت کو دو آدمیوں کی شہادت کے برابر ٹھہرایا، وغیرہ۔ اور خصوصیت سے استدلال درست نہیں ہوتا۔ ہم نے دو حدیثوں میں یہ تاویل اس لئے اختیار کی، تاکہ تمام دلائل میں تطبیق ہو جائے۔ رہی تیسری حدیث، تو اس میں احکام آخرت کے

لحاظ سے مساوات کا بیان ہے۔ کیونکہ بہت سے احکام دنیا میں عربی کی عجمی پر فضیلت محتاج بیان نہیں ہے۔ لہذا اس حدیث کو احکام آخرت پر محمول کیا جائے گا، اور اس کے ہم بھی قائل ہیں۔ باقی نکاح کو قصاص پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ قصاص کی مشروعیت کی حکمت و مصلحت بقائے حیات ہے۔ اور اگر اس میں برابری کا لحاظ رکھا جائے تو یہ مصلحت ہی فوت ہو جائے گی، کیونکہ ہر شخص اپنے سے کم مرتبہ دشمن کو قتل کرنے کے درپے ہو جائے گا۔ جبکہ باب نکاح میں اس شرط کی رعایت سے نکاح کی مصلحت مطلوبہ حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ سطور بالا میں گذر چکا ہے۔ لہذا نکاح کو قصاص پر قیاس کرنا باطل ہے۔ اسی طرح عورت کی جانب برابری کی شرط نہ ہونے پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ مرد کم مرتبہ عورت کے استفراس سے استنکاف نہیں کرتا۔ کیونکہ نفرت و عارتیلنے والے کو آتی ہے، لٹانے والے کو نہیں، اور زوج تو لٹانے والا ہے، وہ بڑی بھلی دونوں کو لٹا سکتا ہے۔

برابری کس نکاح کے لزوم کی شرط ہے؟

زوج کا ہم پلہ ہونا اس وقت ضروری ہے، جب عورت اولیاء کی رضا کے بغیر خود اپنا نکاح کرے چنانچہ ایسا نکاح لازم نہیں ہوتا۔ اور اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ زوج کی برابری میں اولیاء کا حق ہے، اس لئے کہ اس میں ان کا بھی نفع ہے۔ دیکھئے ادا ماد کے علونسب پر اولیاء فخر کرتے ہیں، اور اس کی دنا رت نسب سے عار محسوس کرتے ہیں، تو اگر زوج ہم پلہ نہ ہو، تو اس سے ان کی خاندان عزت و وقار کو ضرر پہنچتا ہے۔ لہذا انہیں حق حاصل ہوگا کہ وہ اعتراض کر کے اپنے خاندان کو اس ضرر سے بچائیں۔ جیسا کہ مشتری اگر حصہ مشفوعہ کو بیچ دے، پھر شفع آئے تو اسے حق حاصل ہے کہ وہ اپنے آپ کو ضرر سے بچانے کے لئے بیع فسخ کر دے اور شفعہ کے ذریعے بیع لے لے۔ اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور اگر اولیاء کی رضا سے غیر کفو کے ساتھ نکاح ہو، تو لازم ہوگا، اور پھر انہیں حق اعتراض حاصل نہیں رہے گا، کیونکہ عورت کا خود نکاح کرنا ایک ایسا تصرف ہے جو اہل تصرف کا خالص اپنے حق میں واقع ہوا ہے۔ اس کے لزوم کا امتناع برابری میں اولیاء کے حق کی وجہ سے تھا، جب وہ خود راضی ہیں تو انہوں نے اپنا حق ساقط کر دیا، جبکہ وہ اہل اسقاط میں اور محل قابل سقوط ہے۔ لہذا یہ حق ساقط ہو جائے گا اور نکاح لازم ہوگا۔

اور اگر بعض اولیاء نکاح پر راضی ہو جائیں، تو اس سے، ابو ضیفہ و محمد کے قول کے مطابق باقی اولیاء کا حق بھی ساقط ہو جائے گا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ برابری میں اولیاء کا حق، سب کے لئے بطور اشتراک ثابت ہے اگر ایک راضی ہوا، تو اس نے صرف اپنا حق ساقط کیا۔ اس سے باقیوں کا حق ساقط نہیں

ہوگا، جیسا کہ اگر ایک گروپ کا دین ادا کرنا ہو، ان میں سے بعض معاف کر دیں، تو باقیوں کا حق ساقط نہیں ہوتا، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ نیز اولیاء میں سے کسی ایک کو رضا عورت کی رضا سے بڑھ کر نہیں ہے۔ اگر عورت کی رضا سے اولیاء کا حق ساقط نہیں ہوتا تو ان میں سے کسی ایک کی رضا سے بدرجہ اولیٰ ساقط نہیں ہوگا۔ ابو حنیفہ و محمدؐ کی دلیل یہ ہے کہ یہ حق واحد ہے، جس میں تجزی و تقسیم نہیں ہو سکتی، اور ایک ایسے سبب یعنی قرابت سے ثابت ہوا ہے، کہ وہ بھی تجزی قبول نہیں کرتا۔ اور ایسی چیز جس میں تجزی و تقسیم نہ ہوتی ہو، اس کے بعض کا اسقاط کل کا اسقاط سمجھا جاتا ہے۔ کیونکہ اس کا بعض ہے ہی نہیں۔ توجیب اولیاء میں سے ایک نے اپنا حق ساقط کر دیا، تو باقیوں کا بھی ساقط ہو گیا، جیسا کہ قصاص، اگر ایک جماعت کے لئے ثابت ہو۔ اور ان میں سے ایک معاف کر دے تو اس سے باقیوں کا حق بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ نیز برابری میں اولیاء کے حق کا ثبوت بعینہ نہیں ہے، بلکہ دفع ضرر کے لئے ہے، کہ غیر کفو کے ساتھ نکاح سے اولیاء کو ظاہر اضر پہنچتا ہے، کہ خاندانی عزت پر حرف آتا ہے۔ لیکن اس کے باوجود ایک ولی کی رضا سے یہ ظاہر ہوتا ہے، کہ اس کے پیش نظر کوئی ایسی حقیقی مصلحت ہے، جو برابری کی مصلحت سے عظیم تر ہے، یہ تو اس مصلحت سے واقف ہے۔ لیکن دوسروں کا اس کا علم نہیں اور اگر یہ مصلحت نہ ہوتی تو یہ بھی راضی نہ ہوتا، مثلاً اگر نکاح فسخ کر دیا جائے تو زنا میں واقع ہونے کا اندیشہ ہے، اس لئے ایک کے اسقاط سے کل کا حق اعتراض ساقط ہو جائے گا۔ رہا ابویوسف کا یہ کہنا کہ یہ اولیاء کا مشترک حق ہے! اولاً تو یہ درست ہی نہیں، کیونکہ ہر ایک کو کامل طور پر حاصل ہوتا ہے، گویا اس کے ساتھ کوئی اور ہے ہی نہیں۔ کیونکہ جس چیز میں تجزی و تقسیم نہ ہوتی ہو، اس میں شرکت نہیں ہو سکتی، جیسا کہ حق قصاص و امان ہے۔ بخلاف اس کے، کہ اس میں تجزی ہوتی ہے، لہذا اس میں شرکت بھی ہو سکتی ہے۔ اور یہ خلاف اس کے لڑکی اولیاء کی رضا کے بغیر، غیر کفو سے خود نکاح کرے، کیونکہ اس صورت میں لڑکی لیاء کے حق کو اپنی نوعیت جدا جدا ہے، اس لئے کہ لڑکی کا حق تو اپنی ذات اور نفس عقد بارے میں ہے، جب کہ اولیاء کو لڑکی کی ذات اور نفس عقد کے بارے میں کوئی حق نہیں ہوتا، ان کا حق اپنے خاندان کو صرف عار سے بچانے کا ہے، توجیب دونوں کے حق کی جنس ہی ایک الگ ہے، تو ایک کے سقوط سے دوسرے کا سقوط ضروری نہیں ہوتا۔ ثانیاً ہم فقہوی دیر کے لئے تسلیم کر لیتے ہیں کہ یہ مشترک حق ہے۔ لیکن اس حق کا ثبوت بعینہ نہیں ہے۔ بلکہ دفع ضرر کے لئے ہے۔ اور اس کے باقی رکھنے میں بدترین ضرر لازم آتا ہے، اس ضرورت کی بنا پر ایک کے اسقاط سے کل کا حق ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر اولیاء لڑکی کی رضا سے غیر کفو کے ساتھ اس کا نکاح کر دیں تو لازم ہوگا، وجہ گذر چکی ہے۔

مسئلہ: اگر کوئی ایک ولی، دوسرے اولیاء سے پرچھے بغیر، لڑکی کی رضا سے اس کا غیر کفو سے نکاح کر دے تو اکثر علماء کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے۔ اس میں مالک اختلاف فرماتے ہیں۔ وجہ اختلاف یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اولیاء میں سے ہر ایک کو نکاح کرانے کی ولایت مستقل طور پر حاصل ہے، اور مالک کے نزدیک یہ ولایت مشترک طور پر حاصل ہوتی ہے مسئلہ شرائط جواز میں مذکور ہو چکا ہے۔ لیکن کیا یہ لازم ہو گا؟ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک لازم ہو گا۔ اور ابو یوسفؒ، زفرؒ اور شافعیؒ کے نزدیک لازم نہیں ہو گا، ان حضرات کے قول کی وجہ وہی ہے، جو پہلے بھی مذکور ہو چکی، کہ برابری، تمام اولیاء کا حق مشترک ہے، اور ایک شریک اگر اپنا حق ساقط کر دے تو اس سے دوسروں کا حق ساقط نہیں ہوتا، جیسا کہ دین مشترک میں ہے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ حق واحد ہے، جس میں تجزی نہیں ہو سکتی اور ایک ایسے سبب سے حاصل ہوا ہے، کہ اس میں بھی تجزی نہیں ہو سکتی، اور ایسا حق اگر چند افراد کو حاصل ہو، تو ہر ایک کے لئے علی الکمال حاصل ہوتا ہے، گویا اس کے ساتھ کوئی اور ہے ہی نہیں، صرف ایک ہی فرد موجود ہے۔ جیسا کہ حق قصاص و امان کا حکم ہے نیز ایک فرد کا اقدام نکاح، جب کہ وہ کامل الرائے ہے، لڑکی بھی راضی ہے، اور برابر کا داماد نہ ہونے سے خود اس کے اور خاندان کے نام پر جو بڑ لگتا ہے، وہ بھی اُسے معلوم ہے، لیکن اس کے باوجود اس کا یہ قدم اٹھانا اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے سامنے ضرور کوئی ایسی خفیہ مصلحت ہے، کہ اگر اس کی رعایت نہ رکھی گئی تو اس کا نقصان، برابری نہ ہونے کے نقصان سے عظیم تر ہو گا۔ لہذا یہ نکاح لازم ہو گا۔

مسئلہ: اگر باپ، دادا یا باغ پیچے، بچی کا نکاح کرائیں تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں، برابری لازم نکاح کی شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ ان کے نزدیک یہ جواز نکاح کی بھی شرط نہیں ہے۔ سو یہ نکاح جائز اور لازم ہے، کیوں کہ یہ ایک ایسے مرد کا طے کردہ معاملہ ہے، جو کمال شفقت کی بنا پر ہر پہلو پر پوری نظر رکھتا ہے۔ یہ خلاف جب کہ بھائی، چچا غیر کفو سے نکاح کرائیں کہ بالاجماع یہ نکاح جائز نہیں ہو گا، کیونکہ یہ ضرر محض ہے۔ تفصیل شرائط جواز میں بیان ہو چکی ہے۔ ہاں اگر بھائی، چچا کفو سے نکاح کرائیں تو ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک یہ جائز ہے، اگرچہ لازم نہیں ہو گا۔ اور شافعیؒ کے نزدیک جائز ہی نہیں ہے، جبکہ ابو یوسفؒ کے نزدیک لازم بھی ہے۔ تفصیل گذر چکی ہے۔

فصل کن امور میں برابری ہونی چاہیے؟

مرد کو درج ذیل امور میں عورت کا ہم پلہ ہونا چاہیے ۔
۱۔ نسب: اس کی بنیاد نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ ”قریش ایک دوسرے کے ہم پلہ ہیں، اور عرب باہم ایک دوسرے کے برابر ہیں، برادری بہ برادری اور قبیلہ بہ قبیلہ، اور موالی باہم ایک دوسرے کے برابر ہیں۔ مرد بہ مرد۔“

نیز اس لئے کہ فخر و عار کا تعلق نسب سے ہوتا ہے، اور دنا مت نسب کو باعث ننگ خیال کیا جاتا ہے۔ لہذا نسب میں برابری کا اعتبار کیا جائے گا۔ سو قریش اختلاف قبائل کے باوجود ایک دوسرے کے ہم پلہ ہیں، چنانچہ جو قرشی، ہاشمی نہیں ہے، مثلاً تمیمی، اموی یا عدوی وغیرہ وہ ہاشمی کے برابر سمجھا جائے گا، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے ”قریش باہم برابر ہیں“ اور قریش میں بنو ہاشم بھی آجاتے ہیں۔ اور نص مذکور کے مطابق عرب باہم برابر ہیں لیکن قریش کے علاوہ عرب قریش کے ہم پلہ نہیں ہیں۔ کیوں کہ قریش کو باقی عرب پر فضیلت موصول ہے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے امامت و خلافت قریش کے لئے مخصوص فرمائی۔ ارشاد نبوی ہے ۔
”الائمة من قریش۔“
”ائمہ دسہ براہ قریش سے ہوں گے۔“

ہاں عام قریشی، ہاشمی کے ہم پلہ ہے، اگرچہ ہاشمی کو ایک گونہ فضیلت موصول ہے، لیکن شرع باب نکاح میں اس فضیلت کا اعتبار نہیں کیا۔ اور یہ امر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل عام صحابہؓ سے ثابت ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی دو صاحبزادیوں کا نکاح ان سے کیا، حالانکہ عثمان اموی تھے، ہاشمی نہ تھے۔ اور علیؓ نے اپنی صاحبزادی کا نکاح عمرؓ سے کیا، حالانکہ عمرؓ ہاشمی نہیں تھے، بلکہ عدوی تھے، اس سے معلوم ہوا کہ قریش باہم برابر ہیں۔ ب نکاح میں ایک شاخ کو دوسری شاخ سے افضل قرار نہیں دیا جائے گا۔ ہاں البتہ محمدؐ نے نبوت کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا ہے۔ چنانچہ ان کے نزدیک جو قریشی، ہاشمی نہیں ہے، وہ بھی کے برابر نہیں ہوگا۔ موالی، عرب کے ہم پلہ نہیں ہیں۔ کیونکہ عرب کو عجم پر فضیلت حاصل ہے۔ ہاں موالی آپس میں ایک دوسرے کے ہم پلہ ہیں۔ کیونکہ نص سے ثابت ہے، اور موالی عرب موالی قریش کے ہم پلہ ہیں۔ کیونکہ ارشاد نبوی ”موالی باہم برابر ہیں، مرد بہ مرد“

مسئلہ: ہم کہ مابین سبب مفاخرت اسلام ہے، نسب نہیں۔ چنانچہ جس شخص کے باپ نے اسلام قبول کیا ہو، وہ اس شخص کا ہم پلہ نہیں ہے جس کے

میاں دادا سے اسلام چلا آ رہا ہو، ہاں جس شخص کا دادا مسلمان ہوا ہو۔ وہ اس خاندان کا ہم پلہ ہے۔ جو کئی پشتوں سے مسلمان چلا آ رہا ہو۔ کیونکہ کسی شخص کی تعریف دادا سے مکمل ہو جاتی ہے۔ اور اس سے زائد کا سلسلہ لاقتا ہی ہو جائے گا۔ اور بعض حضرات نے اس کی وضاحت میں کہا ہے کہ یہ اعتبار اس مقام میں کیا جائے گا۔ جہاں اسلام ایک طویل عرصہ سے موجود ہو، لیکن اگر کوئی ایسی جگہ ہے۔ جہاں اسلام کی مدت کچھ زیادہ نہیں ہے۔ اور وہاں نو مسلم ہونے کو باعث عار نہیں سمجھا جاتا تو وہاں سب ایک دوسرے کے برابر قرار دیے جائیں گے، کیونکہ اس صورت میں ضرر کا کوئی احتمال نہیں۔

۲۔ حریت: اس میں برابری اس لیے ضروری ہے کہ غلامی کا عیب، نسب کے عیب سے بدتر ہے۔ چنانچہ غلام، مدیر، مکاتب کسی حال میں نسلاً آزاد عورت کا ہم پلہ نہیں ہو سکتا۔ اور نہ ہی مولیٰ عتاقہ نسلاً آزاد عورت کا کفو ہو سکتا ہے۔ ہاں وہ اپنے مثل کا کفو ہو سکتا ہے۔ کیونکہ حریت اصلیت باعث تفاخر ہوتی ہے۔ اور اختاق کے ذریعے حاصل ہونے والی حریت پر طعنہ زنی اور حرف گیری کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔

مسئلہ: جس شخص کا باپ آزاد ہوا ہو، وہ اس شخص کا ہم پلہ نہیں ہے۔ جس کے دادا کو آزادی حاصل ہوئی ہو۔ ہاں جس خاندان میں دادا سے آزادی چلی ہو، وہ اس خاندان کا ہم پلہ سمجھا جائے گا، جو کئی پشتوں سے آزاد چلا آ رہا ہو، جیسا کہ اسلام کی صورت میں بیان ہوا۔ کیونکہ اصل تعریف تو باپ سے ہوتی ہے۔ اور تمام تعریف دادا سے ہوتی ہے۔ اور جب کوئی چیز تمام اور مکمل ہو جائے، تو پھر اس کے بعد کسی مرتبے کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔

مسئلہ: کسی معمولی خاندان کا آزاد کردہ غلام، کسی معزز خاندان کا آزاد کردہ باندی کا ہم پلہ نہیں ہے۔ چنانچہ عرب کا آزاد کردہ غلام، بنو ہاشم کی آزاد کردہ باندی کا کفو نہیں ہے اور اگر بنو ہاشم کی آزاد کردہ باندی نے اپنی مرضی سے عرب کے آزاد کردہ غلام سے نکاح کر لیا تو اس کے آزاد کنندہ کو اعتراض کا حق حاصل ہے۔ کیونکہ ولایہ بمنزلہ نسب ہے۔ ارشاد نبوی ہے۔

الولاء لحمۃ کل حمۃ النسب۔ ولایہ بھی نسب کی قرابت کی طرح ایک

قرابت ہے۔

۳۔ مال: چنانچہ مفلس غنیہ کا کفو نہیں ہوگا۔ کیونکہ عادتاً مال کے حوالے سے تفاخر کسی دوسری چیز کی نسبت سے زیادہ ہوتا ہے۔ خصوصاً ہمارے زمانہ میں تو یہ بیت ہے۔ نیز نکاح کا مہر اور نفقہ سے ایک لازمی تعلق ہے، کہ نکاح میں مہر ضروری ہے اور نفقہ بھی لازمی ہے۔ جب کہ نسب اور حریت سے نکاح کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ لیکن جب نسب اور حریت میں کفایت کا اعتبار کیا گیا ہے، تو یہاں بدرجہ اولیٰ اس کا اعتبار کیا جائے گا

مسئلہ: مال میں کفارت معتبرہ یہ ہے کہ مرد مہر مثل اور نفقہ کی ادائیگی پر قادر ہو۔ اس سے زیادہ کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مرد مہر مثل اور نفقہ دینے کی قدرت رکھتا ہے۔ تو وہ حسباً مالدار عورت کا ہم پلہ سمجھا جائے گا۔ ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ اور محمدؒ سے ظاہر الروایات میں یونہی مروی ہے اور اصولی کے علاوہ ایک روایت میں مذکور ہے کہ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک بہ خلاف ابو یوسفؒ کے کفارت کے غنائیں مساوات بھی شرط ہے۔ کیونکہ عادت غنائیں تقاضا ہوتا ہے۔ لیکن صحیح پہلی روایت ہے۔ کیونکہ غنا ناپیدار ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مال آنے جانے والی چیز ہے۔ لہذا غنائیں مساوات کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

پس جو شخص مہر اور نفقہ کی ادائیگی کی بھی قدرت نہیں رکھتا وہ غنیہ کا کفو نہیں ہوگا، کیونکہ اس معاملہ کا عوض ہوتا ہے۔ اس لئے اس کی استطاعت ضروری ہے، اور ازدواجی زندگی کی بقا نفقہ سے ہوتی ہے، اس لئے نفقہ پر قدرت ہونا بھی ضروری ہے۔ نیز جس شخص کو مہر و نفقہ کی طاقت مل نہ ہو، اسے عادتاً حقیر سمجھا جاتا ہے۔ جیسا کہ معمولی نسب والے کو یہ نظر حقارت دیکھا جاتا ہے۔ لہذا اس قدر مفلسی سے مصالحت کا عہدہ ٹھیک ہو جائیں گے، جیسا کہ ذلت نسب کی صورت میں ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ استطاعت مہر سے مراد اتنا مہر ہے کہ جو عرفاً و عادتاً پہلے ادا کیا جاتا ہے۔ مہر مؤجل مراد نہیں۔ کیونکہ مہر مؤجل میں خوشحالی حاصل ہونے تک مسامحت برتی جاتی ہے، اور عادتاً فی الحال طلب نہیں کیا جاتا، اور پھر جبکہ مال و صوب چھاؤں کی مانند ہوتا ہے تو ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر مرد نفقہ برداشت کرنے کی قدرت رکھتا ہے، مہر کی استطاعت نہیں رکھتا تو وہ غنیہ کا کفو ہوگا۔ چنانچہ حسن بن ابی مالک روایت کرتے ہیں کہ میں نے ابو یوسفؒ سے کفو کے بارے میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ ”جو مہر اور نفقہ کی استطاعت رکھتا ہے“ میں نے کہا ”اور اگر صرف نفقہ برداشت کر سکتا ہو“ تو فرمایا ”یہ کفو ہوگا“ وجہ اس کی یہ ہے کہ آدمی کو اپنے باپ کے مال کے لحاظ سے مہر ادا کرنے پر قادر سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ غنی کے نابالغ بچے کو زکوٰۃ دینا جائز نہیں ہے۔ اگرچہ اگرچہ فی نفسہ وہ فقیر ہو، کیونکہ اسے باپ کے غنا کے اعتبار سے غنی شمار کیا جاتا ہے۔ لیکن باپ کی مال داری کو کسی شخص کی نفقہ برداشت نہیں سمجھا جاتا۔ کیونکہ عادتاً باپ اپنے بیٹے پر واجب شدہ مہر تو برداشت کرتا ہے، لیکن اس کی بیوی کا نفقہ برداشت نہیں کرتا۔

بعض کا قول ہے کہ اگر مرد صاحب مرتبہ اور ذی جاہ ہو۔ مثلاً سلطان یا عالم ہو، یہ غنیہ کا ہم پلہ ہوگا، اگرچہ صرف بقدر نفقہ مال رکھتا ہو۔ کیونکہ مہر میں آسودہ حاصل ہونے تک عموماً مسامحت سے کام لیا جاتا ہے۔ مال صبح کو آتا ہے تو شام کو چلا جاتا ہے۔ اور قدر ضرورت خرچ سے گزر بسر ہو سکتی ہے۔ لہذا جاہ و مرتبہ کی رعایت کرتے ہوئے اسے غنیہ کا کفو قرار دیا جائے گا۔

۳۔ دین۔ ابو حنیفہؒ و ابو یوسفؒ کے نزدیک مرد کا دینداری میں بھی عورت کا ہم پلہ ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ اگر دیندار گھرانے کی لڑکی نے از خود کسی فاسق سے نکاح کر لیا تو شہین کے نزدیک اولیاء کو حق الحرض حاصل ہوگا۔ کیونکہ نسب، حریت اور مال کی نسبت، دینداری زیادہ باعث تقاضا ہے۔ اور فاسق بدترین

تنگ و عار ہے۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ دینداری میں کفایت ضروری نہیں ہے، کیونکہ دینداری کا تعلق امور آخرت سے ہے۔ اور کفایت کا تعلق احکام دنیا سے ہے۔ لہذا فسق کفایت میں قاصر نہیں ہوگا۔ ہاں اگر فسق فاحش ہے، بایں طور کہ لوگ اس کا مذاق اڑاتے ہیں۔ اس پر ہنستے ہیں تا لیاں پیٹتے ہیں اور اسے تھڑ مارتے ہیں، تو ایسا شخص بے شک کفو نہیں ہوگا۔ لیکن اگر فسق تو ہے، مگر باعرب اور ربیبیت ہے، مثلاً گھگھو اور شکر امیر ہے، تو یہ کفو ہوگا، کیونکہ اس فسق کو عادتاً عیب نہیں سمجھا جاتا لہذا یہ کفایت میں قاصر نہیں ہوگا۔ اور ابویوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ اگر کھلم کھلا فسق ہے، تو یہ کفو نہیں ہوگا اور اگر ڈھکا چھپا فسق ہے، تو اسے کفو سمجھا جائے گا۔

کیا مرد کے خاندان کا ہمیشہ ہونا ضروری ہے؟ کرنی لکھتے ہیں کہ ابویوسف کے نزدیک صنعت و حرفت میں بھی کفایت ضروری ہے۔ لہذا جولاہا خاندان، جوہری اور روپے کے تاجر خاندان کا ہم پلہ نہیں ہوگا۔ کرنی مزید لکھتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ نے جو اسے ضروری قرار نہیں دیا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے اس معاملے میں عرب کے طور طریقوں کو بنیاد بنایا ہے۔ اور عرب کے یہاں ان کے موالی یہ کام کرتے تھے، اور ان کاموں کو وہ بطور پیشہ نہیں اپناتے تھے۔ لہذا پیشہ کوئی باعث عار حیز نہیں ہے۔ اور ابویوسفؒ نے اہل بلاد کی عادات کو بنیاد بنایا ہے۔ کہ ان کے یہاں یہ کام بطور پیشہ اختیار کیے جاتے ہیں اور گھٹیلہ پیشہ کو باعث عار خیال کیا جاتا ہے۔ لہذا فی الحقیقت دونوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے قاضی نے بھی مختصر طحاوی کی شرح میں حرفت میں کفایت کا ضروری ہونا ذکر کیا ہے۔ اور اس میں انہوں نے کوئی اختلاف بیان نہیں کیا۔ سو ایک ہی پیشہ سے منسلک دو خاندان ہم پلہ قرار دیے جائیں گے، مثلاً پارچہ فروش پارچہ فروش کے اور جولاہا، جولاہے کے ہم پلہ ہے۔ اور اگر بالکل ایک پیشہ تو نہیں ہے۔ لیکن ملتے جلتے پیشے ہیں۔ مثلاً پارچہ فروش اور زرگر زرگر اور عطر فروش جولاہا اور جام اور دباغ آپس میں ہم پلہ قرار دیے جائیں گے۔ لیکن جن پیشوں میں بہت تفاوت ہو، مثلاً عطر فروش اور سالوتری، پارچہ فروش اور کفش دوز، یا ایک دوسرے کا کفو نہیں ہوں گے۔ اور جامع صغیر کے بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ ابو حنیفہؒ کے نزدیک حرفت میں کفایت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ابویوسفؒ کے نزدیک یہ غیر معتبر ہے، ہاں اگر بہت ہی تفاوت ہو، مثلاً وہ جولاہا، جام یا دباغ وغیرہ ہے۔ تو وہ اس سے مستثنیٰ ہے کیونکہ حرفت کوئی ایسی حیز نہیں ہے، جو لازم الوجود ہو۔ دیکھیے اوہ شخص اسے ترک بھی کر سکتا ہے لیکن اس قول پر جولاہا اپنی وغیرہ پیشوں کے حوالے سے اشکال وارد ہوتے ہیں کہ ان پیشوں کو چھوڑنا بھی ممکن ہے لیکن اس کے باوجود یہ کفایت میں قاصر ہیں۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

مسئلہ: اہل کفر باہم ہم پلہ ہیں۔ کیونکہ کفایت کا اعتبار تو عیب و عار کو دور کرنے کے لیے کیا جاتا ہے اور کفر سے بڑھ کر کوئی عیب اور باعث عار نہیں ہے۔

فصل برابری کا اعتبار کس کیلئے کیا جائے گا؟

برابری کا اعتبار عورتوں کے لئے کیا جاتا ہے مردوں کے لئے نہیں، یعنی مرد کو عورت کا ہم پلہ ہونا ضروری ہے، عورت کے لئے مرد کا ہم پلہ ہونا ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ نصوص میں اسی طرح وارد ہوا ہے، کہ صرف مردوں کی جانب کفایت کا ذکر کیا گیا ہے۔ نیز جس وجہ سے کفایت مشروع ہوتی ہے، اس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ مرد کو عورت کے برابر ہونا چاہیئے، کیونکہ ناک بھون عورت چڑھاتی ہے، مرد نہیں، اس لئے کہ عورت لیٹنے والی ہے، مرد لٹانے والا ہے، لہذا مرد کو عورت کی طرف سے کوئی عار لاحق نہیں ہوتا۔

اور ہمارے بعض مشائخ اس بات کے قائل ہیں کہ ابو یوسف و محمد کے نزدیک عورت کو بھی مرد کے برابر ہونا چاہیئے۔ یہ حضرات اس بارے میں ایک مسئلہ سے استدلال کرتے ہیں، جو جامع صغیر، باب الوکالت میں مذکور ہے۔ وہ یہ کہ "ایک امیر نے کسی شخص کو کہا کہ میرا کسی عورت سے نکاح کراؤ، اس نے کسی کی باندہ سے اس کا نکاح کر دیا۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک یہ نکاح جائز ہے صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے لیکن اس مسئلہ سے ان حضرات کے خیال کی تائید نہیں ہوتی، کیونکہ احتمال ہے کہ یہاں صاحبین کے نزدیک عدم جواز کسی اور وجہ سے ہو۔ وہ یہ کہ صاحبین کا قاعدہ ہے کہ توکیل مطلق عرف و عادت سے مقید ہوتی ہے۔ لہذا یہ امر طریق متعارف کی طرف راجع ہوگا۔ جیسا کہ بیع مطلق کے کیل کے بارے میں ہے۔ اور ابو حنیفہ کا ضابطہ یہ ہے کہ اگر ضرورت یا نیت کا مقام نہیں ہے۔ تو توکیل مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتی ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ صاحبین خاص اس صورت میں مطلق کو متعارف پر محمول کرتے ہوئے کفایت کا اعتبار کرتے ہوں جیسا کہ ان کا اصول ہے۔ اور متعارف، ہم پلہ کے ساتھ نکاح کر دانا ہے۔ لہذا انہوں نے اس جیسی صورت میں عرف و عادت کی رعایت سے استحسان کرتے ہوئے عورت کی جانب میں بھی کفایت کو ضروری قرار دیا ہے۔ اور محمد نے تو "اصل" کے باب الوکالت میں اس مسئلہ کے ذیل میں قیاس و استحسان کی صراحت فرمائی ہے۔ لہذا یہ مسئلہ نہ تو اس بات کی دلیل ہے کہ صاحبین عورتوں کی جانب کفایت کا بالکل اعتبار نہیں کرتے اور نہ ہی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ علی الاطلاق کفایت کا اعتبار کرتے ہیں۔ بلکہ اس سے صرف اتنا مفہوم ہوتا ہے کہ وہ خاص اس صورت میں عرف کی بناء پر استحسان کرتے ہوئے کفایت کا اعتبار کرتے ہیں۔

مسئلہ: اگر ایک آدمی نے کسی عورت کے سامنے اپنا نسب بیان کیا، اور اس نے اس کے بیان پر اعتماد کرتے ہوئے اس سے نکاح کر لیا۔ پھر ظاہر ہوا کہ اس کا نسب بیان کے خلاف ہے۔ تو اس میں پسند صورتیں ہیں۔ نسب مکتوم بیان کردہ نسب کی مثل ہو گیا یا اس سے اعلیٰ ہو گیا یا اس سے ادنیٰ ہوگا۔ سو اگر وہ ان کردہ نسب کی مثل ہے، مثلاً اس نے بیان کیا تھا کہ وہ عیسیٰ ہے۔ پھر ظاہر ہوا کہ وہ عدوی ہے، تو اس میں عورت کو خیال نہیں ملے گا۔ کیونکہ کسی چیز پر رضا، اس کی مثل پر بھی رضا بھی جاتی ہے۔ اور اگر نسب مکتوم بیان کردہ سے ادنیٰ ہے، مثلاً بیان کیا تھا کہ وہ عربی ہے، پھر ظاہر ہوا کہ وہ قرشی ہے، تو اس صورت میں بھی عورت کو خیال نہیں ملے گا۔ کیونکہ ادنیٰ پر رضا، اعلیٰ پر بدرجہ اولیٰ رضا ہوگی۔ حسن بن زیاد سے ایک

روایت یہ ہے کہ اس صورت میں عورت کو خیار ملے گا، کیونکہ اعلیٰ نسب کا حامل اس کے اتنے نازنخرے برداشت نہیں کرے گا۔ جتنے کہ نسبتاً ادنیٰ برداشت کر سکتا ہے۔ لہذا بیان کردہ نسب پر رضا نسبتاً اعلیٰ نسب پر رضا نہیں سمجھی جائے گا لیکن یہ ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ عورت کفو پر راضی ہوتی ہے۔ حالانکہ کفو اتنے نخرے برداشت نہیں کرتا جتنے غیر کفو کرتا ہے، لیکن چونکہ غیر کفو کا ضرر اس کے نفع سے زیادہ ہے اس لیے عورت کفو کو پسند کرتی ہے۔ لہذا بیان کردہ نسب پر رضا بدرجہ اولیٰ اعلیٰ نسب پر رضا سمجھی جائے گی۔ اور اگر نسب مکتوم بیان کردہ سے ادنیٰ ہے مثلاً بیان کیا کہ وہ قرشی ہے، اور پھر ظاہر ہوا کہ وہ عربی ہے۔ تو اس صورت میں عورت کو اختیار ملے گا، اگرچہ وہ اس کا کفو ہو، مثلاً عورت خود بھی عربی ہو، کیونکہ عورت اس علو نسب کی زیادت کی وجہ سے راضی ہوئی تھی، اور یہ ایسی زیادت ہے، جس میں لوگ رغبت رکھتے ہیں۔ سو جب اس کی شرط پوری نہ ہوئی تو رضا کا سبب نہ پایا گیا، لہذا اسے اختیار ملے گا۔ اور ایک روایت یہ ہے کہ اس صورت میں عورت کو اختیار نہیں ملے گا، کیونکہ اختیار دیا جاتا ہے دفع عار کے لیے۔ اور یہاں باعث عار چیز کوئی نہیں ہے، کیونکہ وہ اس کا کفو ہے۔ گذشتہ تفصیل اس صورت میں ہے جب کہ مرد غلط بیانی کرے لیکن اگر عورت نے غلط بیانی کی ہو، مثلاً عورت نے اپنا نسب بیان کیا، مرد نے اس سے نکاح کر لیا، پھر ظاہر ہوا کہ اس کا نسب یہ نہیں ہے۔ تو اس صورت میں خاندان کو اختیار نہیں ملے گا۔ خواہ وہ آزاد نکلے یا باندی۔ کیونکہ عورت کی جانب کفایت کا اعتبار ہی نہیں ہوتا۔

مسئلہ : اسی سے ملتا جلتا یہ مسئلہ ہے کہ ایک آدمی نے کسی عورت سے اس بنا پر نکاح کیا کہ وہ آزاد عورت ہے۔ بچہ بھی ہو گیا۔ پھر کسی شخص نے گواہ پیش کر دیے کہ یہ تو میری باندی ہے۔ تو اس صورت میں آقا کو اختیار ہے چاہے نکاح برقرار رکھے اور چاہے تو باطل کر دے، کیونکہ یہ نکاح آقا کے اذن کے بغیر ہوا۔ لہذا اس کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ اور خاندان آقا کو ”عقر“ دے گا، کیونکہ اس نے ایک ایسی باندی سے وطی کی ہے، جو فی الحقیقت اس کی مملوک نہیں تھی۔ لہذا اس کی سزا واجب ہونی چاہیے یا تاوان، سزا کے ایجاب کی تو کوئی صورت نہیں، کیونکہ شبہ کی بنا پر یہ کام ہوا۔ لہذا تاوان واجب ہوگا۔ بچہ! تو اگر فریب خوردہ خود آزاد ہے۔ تو یہ بچہ قیمت کے ساتھ آزاد ہوگا (یعنی آقا کو قیمت دے دی جائے گی اور بچہ آزاد ہوگا) اس لیے کہ اس پر صحابہ کا اجماع ہے روایت ہے کہ عمر رضی اللہ عنہ نے ایسی ہی صورت میں صحابہ کی موجودگی میں مذکورہ فیصلہ دیا۔ اور اس پر کسی صحابی کا انکار منقول نہیں ہے۔ لہذا یہ اجماعی فیصلہ ہوگا نیز اس لیے کہ اس بچے کی ولادت ظاہر نکاح کی بنا پر ہوئی ہے، کیونکہ باپ کو تو حقیقت حال کا علم نہیں تھا، لہذا باپ نظر توجہ کا مستحق ہے۔ اور باندی کا مدعی بھی توجہ کا مستحق ہے، کیونکہ اس کی مملوک باندی سے یہ بچہ پیدا ہوا۔ لہذا بقدر امکان جانیں کی رعایت واجب ہے۔ تو صورت اولاد میں ہم نے باپ کی رعایت رکھی اور معنی اولاد میں آقا کا خیال رکھا، چنانچہ بچہ آزاد ہو گیا، لیکن اس کی قیمت آقا کو دی جائے گی۔ اور یہ قیمت یوم خصومت کے حساب سے لگائی جائے گی، کیونکہ وجوب ضمان کے سبب۔ یعنی مدعی سے بچے کو روکنے کا وقت یہی ہے۔ اس لیے کہ آقا کے حق میں تو بچہ غلام پیدا ہوا تھا، لیکن اسے

قبضہ سے خصومت کے دن روکا گیا ہے۔ لہذا اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اور اگر بچہ خصومت سے پہلے ہی مر گیا تو والدہ پر اس کی قیمت کی ضمان واجب نہیں ہوگی۔ کیونکہ ضمان روکنے سے واجب ہوتی ہے۔ اور والدہ کی طرف سے روکا نہیں پایا گیا۔ نیز اس لیے کہ بچے کی موت میں والدہ کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اگر وہ بچہ مال چھوڑ کر مرا، تو وہ باپ کا ہوگا، کیونکہ مرنے والا اس کا بیٹا تھا اور آزادی کی حالت میں مرا۔ لہذا باپ اس کا وارث ہوگا۔ اور اس میں سے مدعی آقا کو کچھ بھی دینا ضروری نہیں ہے، کیونکہ میراث میت کا بدل نہیں ہوتی۔ اور اگر اس بچے کو کسی نے قتل کر دیا، اور باپ نے دیت وصول کی تو اس صورت میں آقا کو بچے کی قیمت دینا پڑے گی کیونکہ دیت مقتول کا بدل ہوتی ہے تو یوں سمجھا جائے گا کیونکہ بچہ زندہ ہے۔ اگر مذکورہ باندی کے پیٹ پر کسی آدمی نے ضرب لگائی جس سے مردہ جنین ماقط ہوا، تو منار ب یا خ سودر ہم کے غلام کا ضامن ہوگا۔ اور والدہ آقا کو ضمان ادا کرے گا۔ اگر جنین بچہ تھا، تو اس کی قیمت کا نصف عشر دے گا اور اگر بچی تھی تو اس کی قیمت کا عشر آقا کو ادا کرے گا۔

اور اگر فریب خوردہ خود بھی غلام ہے تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک تمام اولاد مدعی آقا کی غلام ہوگی۔ اور محمد کے نزدیک یہ اولاد آزاد ہوگی۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فریب خوردہ کا حقیقی بچہ ہے کیونکہ اس کے پانی سے پیدا ہوا ہے۔ اور فریب خوردہ کا حقیقی بچہ ہے۔ کیونکہ اس کے پانی سے پیدا ہوا ہے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ قیاس کے مطابق یہ بچہ مدعی آقا کی ملک ہونا چاہیے۔ کیونکہ باندی اس کی ملکیت تھی، اور بچہ اس کی مملوکہ باندی سے پیدا ہوا ہے۔ اور آزادی و خلائی میں بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے۔ لیکن ہم نے اجماع صحابہ کے مقابلے میں قیاس چھوڑ دیا۔ اور صحابہ نے یہ فیصلہ اس فریب دادہ کے بچے کے بارے میں کیا تھا، جو خود آزاد تھا۔ لہذا فریب دادہ اگر غلام ہے، تو اس صورت میں اصل قیاس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ فریب دادہ نے جو ضمان ادا کیا ہے۔ کیا وہ کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا؟ جواب یہ ہے کہ فریب دھندہ کی چند صورتیں ہیں: فریب دھندہ فریب دھندہ سے وصول کرے گا؟ جواب یہ ہے کہ فریب دھندہ اجنبی ہے اور آزاد ہے اور اس اجنبی ہوگا یا باندی کا آقا ہوگا یا خود باندی ہوگی۔ تو اگر فریب دھندہ اجنبی ہے اور آزاد ہے اور اس نے اسے دھوکہ دیا اور کہا اس عورت سے نکاح کر لو، یہ آزاد ہے یا نکاح کرنے کا مشورہ تو نہیں دیا لیکن اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت آزاد ہے یا اتنا کہا کہ یہ آزاد ہے، اور نکاح کر دیا۔ تو اس صورت میں فریب خوردہ فریب دھندہ سے اولاد کی قیمت وصول کرے گا، کیونکہ اس صورت میں درحقیقت وہ اس بات کا ضامن بنا ہے کہ اس نکاح میں اگر اسے کوئی تاوان لاحق ہوا، تو وہ میں ادا کروں گا۔ لہذا فریب دادہ ضمان اس سے وصول کرے گا۔ ماں "عقر" اس سے نہیں لے گا، کیونکہ یہ خود اس کے فعل کے بموجب ہے واجب ہوا ہے۔ لہذا یہ کسی سے وصول نہیں کرے گا۔ اور اگر اس نے صرف اتنا کہا تھا کہ یہ آزاد ہے تو اسے نکاح کا مشورہ دیا اور نہ ہی نکاح کرایا، تو یہ محض خبر کاذب ہے۔ اس کی بناء پر مجتہد ہے کچھ وصول نہیں کر سکتا، کیونکہ اتنا کہنے سے وہ ضامن نہیں بنتا۔

اور اگر فریب دھندہ کسی کا غلام ہے، تو اگر آقا نے اسے ایسا کرنے کا حکم نہیں دیا تھا، اس نے اپنی مرضی سے ایسا کیا، تو غلام کے آزاد ہونے کے بعد اس سے ضمان وصول کرے گا۔ اور اگر آقا نے

نے اسے ایسا کرنے کا حکم دیا تھا تو پھر فی الحال رجوع کر سکتا ہے۔ ہاں اگر وہ مکاتب یا مکاتبہ ہے تو پھر آزادی کے بعد ان سے وصول کرے گا۔ کیونکہ انہیں آقا کا حکم دینا صحیح ہی نہیں ہے۔ اور اگر باندی کے آقا نے اسے فریب دیا ہو، تو فریب خود وہ آقا کو اولاد کی کچھ بھی قیمت بطور ضمان ادا نہیں کرے گا، کیونکہ اگر آقا کو ضمان ادا کرے گا، تو پھر اسی سے وصول بھی کرے گا۔ لہذا وجوب ضمان کا کوئی فائدہ نہیں۔ اور اگر یہ فریب خود اس کی منکوحہ باندی نے دیا ہو، تو اگر آقا نے اسے ایسا کرنے نہیں کہا۔ بلکہ خود اس نے اپنی مرضی سے ایسا کیا ہے تو اس سے فوراً ضمان وصول نہیں کرے گا، بلکہ آزادی کا انتظار کرے گا۔ کیونکہ یہ دین آقا کے حق میں ظاہر نہیں ہوا۔ اور اگر آقا نے اسے ایسا کرنے کا کہا تھا تو اسی وقت باندی پر رجوع کر سکتا ہے، کیونکہ یہ دین درحقیقت آقا کے حق میں واجب ہوا ہے گزشتہ تفصیل اس صورت میں تھی، جب کہ کسی نے اسے دھوکہ دیا ہو لیکن اگر کسی نے اسے دھوکہ نہیں دیا بلکہ اس نے خود گمان کیا کہ یہ آزاد عورت ہے، اور اس سے نکاح کر لیا، لیکن وہ باندی نکلی۔ تو اس کی ضمان وہ کسی سے وصول نہیں کرے گا۔ وجہ گزر چکی ہے۔ اور اس صورت میں تمام اولاد باندی کے آقا کی غلام ہوگی۔ کیونکہ باندی اس کی مملوکہ ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

لزوم نکاح کی تیسری شرط

حرہ، عاقلہ، بالغہ اگر اولیاء کی رضا کے بغیر، خود، کسی غیر کفو سے نکاح کر لیتی ہے، تو ابوحنیفہ کے نزدیک مہر مثل کامل ہونا چاہیئے۔ حتیٰ کہ اگر کفو سے بھی نکاح کرے، جب کہ اولیاء کی رضا شامل ہو، اور مہر مثل سے اتنا کم مہر ملے کرے کہ عام طور پر لوگ معاملات میں اتنی کمی سے صرف نظر نہیں کرتے تو بھی اولیاء کو حق اعتراض حاصل ہوگا۔ زوج یا تو اس کا مہر مثل پورا کرے گا اور یا ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔ اور ابو یوسف و محمد کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، نکاح اس کے بغیر بھی لازم ہوتا ہے۔ چنانچہ اولیاء کو حق اعتراض حاصل نہیں ہوگا۔

نوٹ: یہ مسئلہ اور اس سے پہلا مسئلہ یعنی جب عورت اولیاء کی رضا کے بغیر غیر کفو سے نکاح کر لے ابوحنیفہ و زفر کی اصل، ابو یوسف کی ایک روایت اور محمد کی روایت موجود پر متفرع ہوتے ہیں، کیونکہ بنیادی طور پر نکاح جائز ہے، لیکن ظاہر الروایۃ میں محمد کی اصل اور ابو یوسف کی دوسری روایت کے مطابق یہ نکاح جائز ہی نہیں ہے۔ لہذا تفریق قابل اشکال ہے۔ بناء بریں صورت مسئلہ کے بارے میں یہ وضاحت پیش نظر رہے کہ یہ تفریق اس صورت میں ٹھیک بیٹھتی ہے، جب ولی نے عورت کو نکاح کرنے کی اجازت دی ہو، پھر وہ غیر کفو یا کفو سے مہر مثل سے کم تر مہر پر نکاح کر لے۔ اور ”اصل“ میں ایک اور صورت بھی ذکر کی گئی ہے، وہ یہ کہ ولی اور عورت کو غیر کفو یا کفو کے ساتھ مہر مثل سے کمتر

مہر پر نکاح کرنے پر مجبور کیا گیا ہو، پھر اگر اہل زائل ہو جائے تو غیر کفو کی صورت میں ولی اور عورت دونوں کو حق اعتراض حاصل ہوتا ہے۔ اور اگر ایک راضی بھی ہو جائے تو دوسرے کا حق باطل نہیں ہوتا اور کفو والی صورت میں ولی کو حق اعتراض حاصل ہوتا ہے۔ سو اگر عورت نکاح اور مہر پر راضی ہو جائے تو بھی ولی اسے فسخ کر سکتا ہے۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور محمد کے نزدیک اور ابو یوسف کے آخری قول کے مطابق ولی کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اور شافعی کی اصل کے مطابق صورت مسئلہ یہ بنتی ہے کہ ولی کسی آدمی کو عورت کا نکاح کرانے کا حکم دے اور وہ شخص عورت کی رضا سے غیر کفو یا کفو کے ساتھ کمتر مہر پر نکاح کرادے۔

دلائل: ابو یوسف و محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہر خالصتاً عورت کا حق ہے۔ بیع میں ثمن اور اجارہ میں اجرت کی مانند ہوتا ہے۔ سو عورت نے کسی کر کے خالص اپنے حق میں تصرف کیا ہے۔ لہذا نکاح صحیح اور لازم ہوگا۔ جیسا کہ اگر وہ مہر بالکل معاف کر دے تو بھی نکاح جائز ہے۔ باب بیع میں اسی وجہ سے ثمن معاف کرنا یا معمولی ثمن طے کرنا جائز ہے۔ یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔ ابو حنیفہ

کی دلیل یہ ہے کہ مہر میں اولیاء کا حق ہوتا ہے۔ کیونکہ زیادتی مہر باعث فخر اور نقصان مہر باعث عار ہوتا ہے۔ لہذا انہیں حق حاصل ہے کہ وہ اعتراض کر کے اپنے خاندان سے عار دور کریں۔ عدم کفارت کی صورت میں اسی بنا پر انہیں حق اعتراض حاصل ہوتا ہے۔ لہذا یہاں بھی انہیں یہ حق حاصل ہوگا۔ نیز اس لیے کہ اس نے اپنا مہر گر اگر اپنے خاندان کی عورتوں کو نقصان پہنچایا ہے۔ کیونکہ مدت گزرنے کے بعد خاندان کی لڑکیوں کے مہر کا تعین اس کے مہر سے ہوگا۔ سو اس کا موجودہ اقدام خاندان کے لیے مستقبل میں ضرر رساں ثابت ہوگا۔ اس لیے انہیں حق حاصل ہوگا کہ وہ نکاح فسخ کر کے اپنے خاندان کو ضرر سے بچائیں۔ واللہ اعلم۔

فصل لزوم نکاح کی شرط نمبر ۲

لزوم نکاح کے لیے ضروری ہے کہ خاوند میں قطع عضو اور نامردی کا عیب نہ پایا جاتا ہو، بشرطیکہ عورت بھی ایسی حالت میں خاوند سے راضی نہ ہو۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ نامردی کا عیب لزوم نکاح سے مانع نہیں ہے۔ ان کی عبت یہ روایت ہے کہ "وفاء عہ کی بیوی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور عرض کیا کہ: یا رسول اللہ! میں رفاعہ کے نکاح میں تھی۔ انہوں نے مجھے تین طلاقیں دے دیں۔ میں نے عبدالرحمن بن زبیر سے نکاح کر لیا، تو بخدا! میں نے ان کے پاس پسند نہ پایا ہے۔" رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسکرائے اور فرمایا: "شاید کہ تم رفاعہ کی طرف رجوع کرنا چاہتی ہو، نہیں یہاں تک کہ تم اس کی مستحاضہ ہو اور وہ تمہاری مستحاضہ سمجھ لے۔" اس روایت سے استدلال یوں ہے کہ عورت نے اپنے خاوند پر نامردی کا دعویٰ کیا، لیکن رسول اللہ صلی اللہ

علیہ وسلم نے اسے خیار نہیں دیا۔ اور اگر ایسی صورت میں نکاح لازم ہی نہ ہو تو آپ ضرور اسے خیار دیتے۔ نیز اس عیب سے مقصود عقد یقینی طور پر فوت نہیں ہوتا۔ لہذا خیار نہیں ملے گا۔ جیسا کہ دوسرے عیوب کی وجہ سے خیار نہیں ملتا۔ برخلاف قطع عضو کے۔ کہ اس صورت میں مقصود کا فوت یقینی ہے۔ لہذا وہاں اختیار حاصل ہوگا۔ ہماری دلیل اجماع صحابہ ہے۔ روایت ہے کہ عمرؓ نے نامرد کے بارے میں فیصلہ دیا کہ اسے ایک سال کی مہلت دی جائے، اگر اس عرصہ میں اسے وظیفہ زوجیت ادا کرنے کی قدرت حاصل ہو جائے تو ٹھیک، ورنہ تفریق کر دی جائے، اور عورت پر عدت گزارنا لازم ہوگا۔ ابن مسعودؓ سے بھی ایسی ہی روایت ہے۔ اور علیؓ سے مروی ہے کہ عین کو ایک سال کی عدت دی جائے، اگر وصل پر قادر ہو جائے تو ٹھیک، ورنہ دونوں میں تفریق کر دی جائے۔ ان حضرات کا یہ فیصلہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا۔ اور اس پر کسی کا انکار منقول نہیں ہے۔ لہذا یہ اجماعی فیصلہ ہوگا۔ نیز اس لیے کہ عقد کی بناء پر کم از کم ایک مرتبہ وطی عورت کا خاوند پر حق ہے۔ اور عجز ثابت ہونے کے باوجود عقد کو لازم قرار دینا عورت کی حق تلفی اور اس پر ظلم ہے۔ جب کہ فرمان الہی ہے ”ولا یظلم ربك احداً“ تیرا رب کسی پر ظلم نہیں کرتا، اور فرمان نبوی ہے ”حق تلفی و ضرر رسانی اسلام میں نہیں ہے“، سو اس صورت میں لزوم عقد کا قول باعث تناقض ہے، اور یہ محال ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے خاوند پر لازم کیا ہے کہ اگر بیوی کو رکھنا ہے تو دستور کے موافق رکھے وگرنہ آپھے طریقے سے چھوڑ دے، ارشاد ہے فامساک بالمعروف والتسریح بالاحسان اور یہ ایک واضح امر ہے کہ عاجز و نامرد ہونے کے باوجود عورت کو نکاح میں رکھنا کسی لحاظ سے بھی امساک بالمعروف نہیں ہے۔ لہذا ایسی صورت میں اس پر تسریح بالمعروف واجب ہے۔ اگر خود چھوڑ دے تو بہتر، ورنہ قاضی چھڑوادے گا۔ نیز اس لیے کہ ہر عقد نکاح میں عوض ہوتا ہے۔ اور وصل پر قادر نہ ہونے سے عوض میں عیب پیدا ہو جاتا ہے کیونکہ اس سے ہر کا ثبوت یقینی نہیں رہتا۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ کسی ایسے قاضی کی عدالت میں جھگڑا لے جائیں، جو خلوت سے لزوم مہر کی رائے نہ رکھتا ہو چنانچہ وہ طلاق کا فیصلہ دے گا اور نصف مہر دلوائے گا۔ سو اس عجز سے مہر میں یہ عیب پیدا ہو گیا کہ اس کا ثبوت یقینی نہ رہا۔ اور جب عوض میں عیب پیدا ہو جائے تو خیار ملتا ہے۔ جیسا کہ بیع میں ہے۔ اس کے خلاف رائے رکھنے والے حضرات نے جو حدیث پیش کی ہے، وہ ان کی حجت نہیں بن سکتی، کیونکہ اس میں عورت نے نامردی کا دعویٰ نہیں کیا، بلکہ اس کا یہ قول قضیب کی باریکی سے کنا یہ ہے۔ نیز اس عیب کو دوسرے عیوب پر قیاس کرنا بھی صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ دوسرے عیوب سے مقصود عقد فوت نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ اپنے مقام پر انشاء اللہ بیان ہوگی۔ جب کہ ایک سال کی مدت تک جماع پر قادر نہ ہو سکنے سے مقصود عقد کا فوت ہونا ایک امر ظاہر ہے۔ لہذا اس عیب کو دوسرے عیوب پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔

مسئلہ: گذشتہ تفصیل کی روشنی میں اگر عورت مرافعہ کرے اور دعویٰ کرے کہ میرا خاوند عین ہے لہذا مجھے طلاق دلوائی جائے، تو قاضی خاوند سے پوچھے گا کہ کیا تمہارا اس سے وصل ہوا ہے یا نہیں؟ اگر

اس نے اقرار کر لیا کہ وصل نہیں ہو سکا تو قاضی اسے ایک سال کی مہلت دے گا، عورت خواہ باکرہ
 ہو یا ثیبہ۔ اور اگر اس نے وصل کا دعویٰ کیا۔ اور عورت ثیبہ ہے تو عین کے ساتھ اس کا یہ قول تسلیم کیا
 جائے گا کہ وصل ہو چکا ہے، کیونکہ ثبابت فی الجملہ وصل کی دلیل ہے۔ اور مانع وصل ایک عارض ہے
 کیونکہ اصل عیب نہ ہونا ہے۔ لہذا ظاہر مرد کا شاید ہے۔ ہاں البتہ دفع تہمت کے لیے اس سے علف
 لیا جائے گا۔ اور اگر عورت نے کہا کہ میں باکرہ ہوں، تو عورتوں سے اس کا معائنہ کروایا جائے گا۔ اور
 اس لیے ایک عورت کا معائنہ بھی کافی سمجھا جائے گا، کیونکہ بکارت ایسا باب ہے جس پر مرد تو
 مطلع نہیں ہو سکتے۔ لہذا اس باب میں ضرورت کی بنا پر تنہا عورتوں کی شہادت قبول کی جاتی ہے
 اور اس میں ایک عورت کی شہادت بھی مقبول ہوگی، جیسا کہ ولادت کے باب میں صرف دایہ
 کی شہادت مقبول ہوتی ہے۔ نیز اس لیے کہ اصل یہ ہے کہ شرمگاہ کو دیکھنا حرام ہے، اور عزیمت بھی
 یہی ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ
 مِنْ أَبْصَارِهِنَّ - اور مؤمنہ عورتوں سے کہہ دیجیے کہ اپنی نگاہوں
 کو جھکائے رکھیں۔

دیکھنا رخصت ہے، اور یہ رخصت ایک کے معائنہ سے پوری ہو جاتی ہے، نیز قاعدہ یہ ہے
 کہ جن معاملات میں تنہا عورتوں کا قول مقبول ہے، ان میں عد کی شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ روایت
 حدیث میں یہ شرط نہیں ہے۔ ہاں دو عورتوں کا معائنہ زیادہ موثوق ہوگا، کیونکہ دو کی خبر سے غلبہ ظن
 زیادہ قوی ہو جائے گا۔ سو اگر ان عورتوں نے کہا کہ یہ ثیبہ ہے، تو عین کے ساتھ مرد کا قول تسلیم کیا جائے
 گا۔ وجہ گزر چکی ہے۔ اور اگر انہوں نے کہا کہ یہ باکرہ ہے۔ تو عورت کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ قاضی مختصر
 طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ اس صورت میں عین کے بغیر عورت کا قول تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ عورت
 میں بکارت اصل ہے۔ اور اصل کی شہادت سے عورتوں کی شہادت میں قوت پیدا ہو گئی ہے۔ لہذا
 عین نہیں لی جائے گی۔

مسئلہ: جب یہ ثابت ہو جائے کہ عورت سے مرد کا وصل نہیں ہو سکا۔ یہ بات خواہ مرد کے اقرار
 سے ثابت ہو یا ظہور بکارت سے۔ تو قاضی مرد کو ایک سال کی مہلت دے گا، کیونکہ اس کی نامردی
 ثابت ہو چکی ہے۔ اور نامرد کو ایک سال کی مہلت دی جاتی ہے۔ اس لیے کہ اس پر صحابہ کا اجماع
 ہو چکا ہے، نیز اس لیے کہ احتمال ہے کہ اب تک عدم وصل عجز کی بنا پر ہو، اور یہ بھی ممکن ہے کہ وصل
 پہنچا ہو، لیکن اس سے بغض اور نفرت ہو۔ لہذا اسے اتنی مہلت دی جائے گی کہ اگر بغض بغض کی وجہ
 سے وصل نہیں ہوا، تو اپنے نام سے نامردی کا دھبہ دھونے کے لیے اتنی مدت میں اس سے صحبت کر
 سکے، اور اگر ایک سال کی مدت گزر گئی اور وصل نہ ہوا تو اب یہ بات متعین ہو گئی کہ عدم وصل عجز
 کی وجہ سے ہے۔

نوٹ: ایک سال کی مدت اس لیے رکھی گئی ہے کہ یہ عجز خلقی ہو وہ یہ بھی احتمال ہے کہ کسی بیماری
 سے بالبتہ تندرست نہ ہو سکا ہو، یا بروت یا بطورت یا بروت کے غائب آنے کی وجہ سے ہو۔ اور سال

میں چار موسم پائے جاتے ہیں، اور چار موسم چار طبائع پر مشتمل ہوتے ہیں لہذا اسے ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی موسم اس کی طبیعت کے موافق پڑ جائے، مانع اٹھ جائے اور وصل ہو سکے۔ اور محمد اللہ بن نوفل سے مروی ہے کہ دس ماہ کی مہلت دی جائے گی۔ لیکن یہ قول اجماع صحابہ کے خلاف ہے۔ اور پھر اس میں بھی اختلاف ہے کہ عبد اللہ بن نوفل صحابی میں یا تابعی، لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ اختلافی رائے اجماع کو مجروح نہیں کر سکتی۔ نیز اس لیے کہ مہلت اس لیے دی جاتی ہے کہ وہ چار موسموں میں سے کسی موسم میں وصل پر قادر ہو سکے۔ اور چار موسم پورے سال میں پورے ہوتے ہیں۔ یہاں یہ بات بحث طلب ہے کہ شمسی سال کا اعتبار کیا جائے گا یا قمری سال کا؟ قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ”ظاہر الروایۃ کے مطابق قمری سال کی مہلت دی جائے گی اور انہوں نے اس بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ شمسی سال کے قول کی وجہ یہ ہے کہ چار موسم شمسی سال میں پورے ہوتے ہیں، کیونکہ شمسی سال قمری سال سے کچھ دن زیادہ ہوتا ہے سو اس زائد مدت میں غرض نہ زائل ہونے کا احتمال ہے۔ لہذا شمسی سال کی مہلت دینا اولیٰ ہے ظاہر الروایۃ کا مستدل کتاب و سنت ہے۔ کتاب اللہ میں ارشاد ہے۔

”یَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ۔“
لوگ آپ سے نئے چاند کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، کہہ دیجیے کہ وہ لوگوں کے رکاموں کی میعادیں، اور حج کے وقت معلوم ہونے کا ذریعہ ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے مدت، اوقات اور وقت حج کی پہچان کے لیے ہلال کو علامت قرار دیا۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کا فضل و رحمت ہے۔ اگر اوقات کا تعین، ایام یعنی شمسی سال کے حساب سے فرض قرار دیا جاتا تو یہ عوام الناس کے لیے مشکل ہوتا۔ اور سنت سے استدلال یوں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے موسم حج میں خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا ”آگاہ رہو! زمانہ اپنی اسی بیئت پر گھوم گیا ہے جو کائنات کی تخلیق کے دن اس کی تھی۔ سال بارہ ماہ کا ہے، ان میں سے چار ماہ حرمت والے ہیں تین پے درپے، ذوالقعدہ، ذوالحجہ اور محرم اور ایک رجب مضر، جو جمادی اور شعبان کے درمیان ہوتا ہے۔ تین مسلسل اور ایک تنہا، عربی میں ماہ کو ”شہر“ کہتے ہیں، اور شہر لغوی اعتبار سے ہلال کا نام ہے کہا جاتا ہے۔ رایت الشہر ”مراد ہوتی ہے: رایت الہلال۔ اور ایک قول یہ ہے کہ شہر کو شہرت کی بنا پر شہر کہا جاتا ہے۔ اور شہرت ہلال کی ہوتی ہے تو صحابہ کرام کا عین کو ایک سال کی مہلت دینا جب کہ سال بارہ شہر کا ہوتا ہے۔ اور شہر ہلال کو کہتے ہیں۔ درحقیقت قمری سال ہی کی مہلت دینا ہے۔

مسئلہ: سال کا آغاز مرافدہ کے روز سے کیا جائے گا۔ اور اس سے پہلی مدت سال میں شمار نہیں کی جائے گی، اس لیے کہ روایت ہے کہ عمرؓ نے شہر کو یہ مکتوب بھیجا کہ ”عین کو روز مرافدہ سے ایک سال کی مہلت دی جائے۔ نیز ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مرافدہ سے پہلے اس کا عدم وصل ممکن ہے کہ

عجز کی بنا پر، اور ممکن ہے کہ قادر ہونے کے باوجود ناپسندیدگی کی وجہ سے ہو۔ سو جب حاکم اس مہلت دے گا تو ظاہر یہ ہے کہ وہ نامردی کی عار سے بچنے کے لیے ضرور دوطی کرے گا۔ اور اگر پھر بھی اس نے صحبت نہ کی تو اب اسی کا عجز متعین ہو جائے گا۔

مسئلہ: ماہ رمضان اور ایام حیض سال میں شمار کئے جائیں گے۔ ان کی بجائے مزید مدت نہیں ملے گی، اس لیے کہ صحابہ کرام نے عین کے لیے ایک سال کی مدت مقرر کی، باوجودیکہ وہ یہ جانتے تھے کہ سال میں ماہ رمضان بھی ہوتا ہے ایام حیض بھی آتے ہیں۔ اگر یہ ایام سال میں محسوب نہ ہوتے تو وہ ایک سال سے زیادہ مدت مقرر فرماتے۔

مسئلہ: اگر اس مدت کے دوران میں خاوند یا بیوی اتنا بیمار ہو گئے کہ جماع ممکن نہ رہا، سو اگر یہ مرض پورا سال رہا، تو خاوند کو مزید ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اور اگر تمام سال نہیں رہا تو اس کے بارے میں ابن سماعہ ابو یوسف سے روایت کرتے ہیں کہ اگر نصف ماہ یا اس سے کم عرصہ مرض رہا تو یہ مدت سال سے شمار کی جائے گی۔ اور اگر نصف ماہ سے زیادہ رہا تو یہ عرصہ سال سے شمار نہیں کیا جائیگا، اور سال

کے بعد بقدر ایام مرض مزید مہلت ملے گی۔ خاوند کے غائب ہونے کا بھی یہی حکم ہے۔ ابن سماعہ ابو یوسف سے دوسری روایت یہ کرتے ہیں کہ اگر مرد یا عورت سال میں ایک دن یا دو دن بھی ٹھیک رہے تو اسی سال کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسے مزید مہلت نہیں ملے گا۔ اور ابن سماعہ محمد سے روایت کرتے ہیں کہ اگر مرض کا دورانیہ ایک ماہ سے کم ہے، تو یہ سال میں شمار کیا جائے گا۔ اور اگر ایک ماہ یا اس سے زیادہ ہے، تو پھر ایام مرض کو سال میں شمار نہیں کیا جائے گا۔ اور اتنی مدت مزید مہلت دی جائے گی۔ اس بارے میں ”اصل“ یہ ہے کہ قلیل ایام مرض کو سال سے خارج کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ انسان سال میں عام طور پر اتنا بیمار ہو ہی جاتا ہے۔ اور کثیر ایام کا اعتبار کرنا ممکن ہے۔ تو ابو یوسف نے ایک روایت کے مطابق جو کہ ان سے صحیح تر روایت ہے۔ نصف ماہ اور اس سے کم مدت کو قلیل شمار کیا ہے۔ اور نصف ماہ سے زیادہ مدت کو کثیر قرار دیا ہے۔ اور اس بارے میں وہ کم رمضان سے استدلال کرتے ہیں۔ کہ یہ واضح ہے کہ ماہ رمضان کو سال سے محسوب کیا جاتا ہے۔ حالانکہ ماہ رمضان میں رات میں دوطی ہوتی ہے۔ دن میں نہیں۔ اور ایک ماہ کی مجموعی مدت میں راتیں، نصف ماہ ہوتی ہیں، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر ملنے جماع نصف ماہ یا اس سے کم مدت رہا ہو، تو یہ مدت سال میں شمار کی جائے گی۔ اس استدلال سے نصف ماہ اور اس سے کم مدت کا اعتقاد تو ثابت ہوتا ہے، لیکن اس سے زیادہ مدت کے اعتقاد کی نفی نہیں ہوتی۔ ابو یوسف سے دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ سال کے دوران میں جب اتنا موقع ملا، جس میں دوطی ممکن تھی، لیکن اس نے دوطی نہیں کی۔ تو کوتاہی اس کی طرف سے ہوتی ہے لہذا یوں سمجھا جائے گا، کہ زیادہ تمام سال ٹھیک اور صحت مند رہا۔ بخلاف جب کہ تمام سال بیمار رہے اور اتنی مہلت بھی نہ پائے کہ دوطی کر سکے تو پھر اس کے حق میں سال شمار کرنا معتد رہے۔ لہذا مزید ایک سال کی مہلت ملے گی۔ اور محمد ایک ماہ سے کم مدت کو

قلیل اور ایک ماہ اور اس سے زیادہ مدت کو کثیر قرار دیتے ہیں، اس لیے کہ مدت کے پیمانوں میں جلد ختم ہونے والا آخری پیمانہ ماہ ہے، لہذا ایک ماہ کثیر مدت کا حکم رکھتا ہے اور اس سے کم، قلیل مدت کے حکم میں ہے۔

مسئلہ: ابو یوسف فرماتے ہیں کہ سال کی مہلت مٹنے کے بعد اگر عورت فرض حج کے لیے چلی گئی، تو مدت حج سال سے شمار نہیں کی جائے گی، کیونکہ فرض حج سے روکنا شرعاً ممکن نہیں ہے۔ تو ان ایام میں وہ شرعاً وطی پر قادر نہیں رہا، لہذا اتنے ایام اسے مزید مہلت ملے گی۔ اور اگر خاوند حج کے لیے چلا جائے۔ تو یہ ایام سال سے شمار ہوں گے۔ کیونکہ وہ عورت کو اپنے ساتھ لے جاسکتا ہے، یا حج کو موخر کر سکتا ہے، کیونکہ مدت العمر حج کا وقت رہتا ہے۔ محمد فرماتے ہیں کہ اگر احرام بند ہونے کے بعد عورت نے اس سے خصومت کی، تو احلال کے بعد اسے ایک سال کی مہلت ملے گی، کیونکہ احرام کی حالت میں وطی شرعاً ممکن نہیں ہے۔ لہذا اس مدت کی ابتداء اس وقت سے شمار کی جائے گی، جب سے وطی کرنا اس کے لیے ممکن ہوا ہو۔ اور اگر مدت ظہار میں عورت نے خصومت کی، تو اگر یہ اعتقاد پر قادر ہے تو گویا وطی پر قادر ہے، غلام آزاد کرے اور وطی کر لے، جیسا کہ محدث تقدیم طہارت کے ساتھ نماز پر قادر ہوتا ہے کہ طہارت حاصل کی کہ ہے اور نماز پڑھ لے۔ اور اگر وہ اعتقاد پر قادر نہیں ہے، تو پھر اسے چودہ ماہ کی مہلت دی جائے گی، کیونکہ اس صورت میں اسے کفارہ طہار دو ماہ کے روزوں کی صورت میں ادا کرنا ہوگا اور ان دو ماہ میں وطی شرعاً حرام ہے۔ لہذا ان دو ماہ کو سال میں شمار نہیں کیا جائے گا، اور ان کے علاوہ ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ اور اگر اس نے سال کی مہلت کے دوران میں ظہار کیا تو اس سے مہلت میں کچھ اضافہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ ترک ظہار پر قادر تھا۔ لیکن اس کے باوجود جب اس نے ظہار کیا تو اس نے اپنے اختیار سے وطی اپنے لیے ممنوع کر لی، لہذا اس کے اقدام کی وجہ سے عورت کا حق ساقط کرنا جائز نہیں ہوگا۔

مسئلہ: اگر عین کی بیوی رتقاء یا قرناء ہو پھر رتقاء! وہ عورت جس کی شرمگاہ پر چھلی ہو، جس کی وجہ سے جماع ممکن ہو۔ قرناء! وہ عورت جس کی شرمگاہ میں بڑی ابھری ہوئی ہو، تو ایسی صورت میں ایک سال کی مہلت نہیں دی جائے گی، کیونکہ ایسی عورت کا وطی میں کوئی حق نہیں ہے۔ اس لیے کہ مانع وطی خود اس میں موجود ہے۔ لہذا مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر خاوند اتنا کم عمر ہے کہ عام طور پر اتنی میں وطی نہیں ہوتی عورت بالغ ہے۔ اور اسے یہ معلوم نہیں ہے۔ اور وہ مہلت دینے کا مطالبہ کر رہی ہے۔ تو مہلت نہیں دی جائے گی، بلکہ اس کے بلوغ کا انتظار کیا جائے گی۔ جب وہ بالغ ہو جائے۔ تو پھر اسے ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ کیونکہ جب وہ جماع کرنے کی عمر میں ہی نہیں ہے۔ تو اسے مہلت دینے کا کوئی فائدہ نہیں۔ نیز اس لیے کہ اس مہلت کا حکم یہ ہے کہ اگر اس مدت میں بھی وہ جماع نہ کر سکا تو پھر فرقت کا اختیار ملتا ہے۔ اور عین کی فرقت طلاق ہوتی ہے۔ جب کہ بچہ طلاق کا اختیار نہیں رکھتا۔ نیز اس لیے کہ بچے میں جماع کی خواہش عام طور پر بلوغت کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ لہذا فی الحال مہلت نہیں دی جائے گی۔

مسئلہ: اگر خاوند بالغ، مجنون ہو، اور عورت اسے عنین پائے، تو فقہاء کے نزدیک اس صورت میں مہلت نہیں دی جائے گی۔ لہذا ذکر الکدر خفی کیونکہ مہلت کا حکم یہ ہے کہ اگر دخول نہ ہو سکے تو تفریق کر دی جائے۔ اور عنین کی فرقت طلاق ہوتی ہے۔ جب کہ مجنون طلاق کا اختیار نہیں رکھتا۔ اور قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ایک سال انتظار کیا جائے گا۔ برخلاف نابالغ بچے کی صورت کے، کہ وہاں بچہ جماع سے بالغ ہے۔ لہذا بچہ کے ختم ہونے کا انتظار کیا جائے گا۔ پھر ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ صحیح وہ ہے، جو کفری نے بیان کیا ہے، کہ جنون کی حالت میں بالکل مہلت نہیں دی جائے گی وجہ اور بیان ہو چکی ہے۔

مسئلہ: ایک سال کی مہلت گزرنے کے بعد اگر میاں بیوی دونوں متفق ہوں کہ وصل ہوا ہے تو وہ اس کی بیوی رہے گی، اور اسے اختیار نہیں ملے گا۔ اور اگر دونوں میں اختلاف ہو جائے، بیوی دعویٰ کرے کہ وصل ہوا ہے۔ تو اگر وہ عورت شیبہ تھی۔ تو میں کے ساتھ مرد کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ وجہ گزر چکی ہے۔ اور اگر وہ باکرہ تھی، تو اس کا معائنہ کرایا جائے گا۔ اگر معائنہ سے معلوم ہو کہ وہ ابھی تک باکرہ ہے۔ تو عورت کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر معائنہ کا نتیجہ یہ ملا کہ وہ شیبہ ہے تو مرد کا قول تسلیم کیا جائے گا۔ وجہ گزر چکی ہے۔ اور اگر معائنے سے کوئی حتمی نتیجہ برآمد نہ ہو تو پھر اسے جانچا جائے گا۔ اور جانچ کے طریق کے بارے میں مشائخ کے مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں کہ اسے کہا جائے گا کہ دیوار پر پشیا ب کرے، اگر اس کا پشیا ب دیوار پر گرا، تو وہ باکرہ ہے۔ وگرنہ شیبہ ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ مرغی کے انڈے سے جانچا جائے گا، اگر اس کے مقام مخصوص میں انڈا سما جائے تو وہ شیبہ ہے، وگرنہ باکرہ ہے۔

مسئلہ: اگر ثابت ہو جائے کہ وطی نہیں ہوئی۔ یہ بات خواہ مرد کے اعتراف سے ثابت ہو یا ظہور بکارت سے۔ تو قاضی عورت کو خیار دے گا کیونکہ صحابہ کرام نے عنین کی بیوی کو خیار دیا ہے۔ اور وہ ہمارے راہنما ہیں پھر چاہے تو عورت فرقت اختیار کرے اور چاہے نکاح میں رہے۔ لیکن اقتدار اس وقت دیا جاتا ہے جب ثبوت خیار کی شرائط پائی جائیں۔ سو اس خیار کے بارے میں گفتگو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

۱۔ ثبوت خیار کی شرائط کا بیان۔

ب۔ حکم خیار کا بیان۔

ج۔ کس چیز سے خیار باطل ہو جاتا ہے؟

شرائط خیار: ۱۔ اس نکاح میں اس عورت سے بالکل وصل و صحبت نہ ہوئی ہو۔ چنانچہ اگر ایک مرتبہ بھی وصل ہوا ہو۔ تو خیار نہیں ملے گا کیونکہ ایک مرتبہ وطی ہونے سے عورت کو اس کا حق مل گیا اور خیار اس وقت حاصل ہوتا ہے جب عقد سے ذریعہ حاصل ہونے والا اس کا حق واجب فوت ہوتا ہو۔ اور یہ چیز نہیں پائی گئی۔ اور اگر جس عورت کے لیے مہلت دی گئی ہے۔ اس کے سوا کسی اور بیوی سے صحبت کی یا مرافعہ سے پہلے کسی دوسری بیوی سے صحبت کر چکا تھا۔ تو اس سے مرافعہ کرنے والی بیوی کا حق تاہیل و خیار باطل نہیں ہوگا، کیونکہ اسے اس کا حق نہیں ملا۔ سو وہ تاہیل و خیار

کافی رکھتی ہے۔

۲۔ بوقت نکاح عورت کو اس عیب کا علم نہ ہو۔ چنانچہ اگر اس عورت نے یہ علم ہوتے ہوئے کہ یہ عین ہے، اس سے نکاح کر لیا۔ تو اسے اختیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ علم کے باوجود اس سے نکاح کرنا اس بات کی علامت ہے کہ وہ اس عیب کو قبول کرتی ہے جیسا کہ مشتری کو اگر بوقت بیع عیب کا علم ہو، تو اختیار عیب نہیں ملتا، اور عیب پر رضا سے رد ممنوع ہو جاتا ہے، جیسا کہ بیع وغیرہ میں ہے۔ اور اگر بوقت نکاح عورت کو اس عیب کا علم نہیں تھا۔ نکاح کے بعد ایک مرتبہ وصل بھی ہوا، لیکن پھر اس کی یہ طاقت جاتی رہی، اس کے بعد فرقت ہو گئی، اب اگر اسی عورت سے دوبارہ نکاح ہو، اور وصل نہ ہو سکے۔ تو عورت کو اختیار ملے گا۔ کیونکہ عجز مستحقق نہیں ہوا تھا۔ لہذا دوبارہ اس سے نکاح کرنا عیب پر رضا نہیں سمجھی جائے گی۔ اور ایک عقد میں وصل ہونے سے دوسرے عقد میں عورت کا حق وصل باطل نہیں ہوتا۔ اور اگر قاضی نے عین کو جہلت دی، لیکن وصل نہ ہو سکا، چنانچہ تفریق کر دی گئی اس کے بعد پھر دونوں نے نکاح کر لیا تو عورت کو اختیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ اس صورت میں عورت کو عیب کا یقینی علم تھا۔ اس کے باوجود نکاح قبول کرنا عیب پر رضا کی دلیل ہے، لہذا اب اختیار نہیں ملے گا۔ واللہ اعلم۔

حکم اختیار: اس خیار کا حکم یہ ہے کہ عورت کو فرقت اور نکاح کے درمیان اختیار دیا جائے گا۔ پھر چاہے وہ فرقت اختیار کرے یا نکاح میں رہنا پسند کرے۔ اگر اس نے نکاح میں رہنا پسند کیا تو اس کا حق وصل باطل ہو جائے گا، اور اس نکاح کے دوران میں اسے کبھی حق خصومت حاصل نہیں ہوگا۔ وجہ گذر چکی ہے کہ علم کے باوجود نکاح اختیار کرنا عیب پر رضا کی دلیل ہے۔ اور اگر اس نے فرقت اختیار کی تو قاضی ان کے درمیان تفریق کر دے گا۔ کرخی نے یونہی بیان کیا ہے۔ اور اس میں انہوں نے کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ اس کلام کا ظاہر یہ تقاضا کرتا ہے کہ نفس اختیار سے فرقت واقع نہیں ہوتی۔ اور قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ:

ظاہر الروایۃ کے مطابق نفس اختیار سے فرقت واقع ہو جاتی ہے، اور اس کے فیصلے کی حاجت نہیں ہے جیسا کہ خیار معقہ اور خیار مخیرہ کی صورت میں ہوتا ہے اور جس سے روایت یہ ہے کہ جب تک قاضی یہ نہیں کہتا کہ میں نے تم دونوں کی درمیان تفریق کی۔

تک فرقت واقع نہیں ہوگی۔ اس روایت کے مطابق یہ خیار، خیار بلوغ کے بمنزلہ ہے۔ یہ تو قاضی کا بیان تھا۔ اور بعض مواضع میں مذکور ہے کہ ابو حنیفہ کا قول وہ ہے جو حسن نے روایت کیا۔ اور ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے۔ وہ صاحبین کا قول ہے۔

حسن کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرقت، فرقت بطلان ہے۔ اور اس میں ہمارے کلام کے مابین کوئی اختلاف نہیں، صرف شافعی اس میں اختلاف فرماتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ عتق یہ مسئلہ انشاء اللہ اپنے مقام پر آئے گا۔ اور عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی۔ یہ اختیار

صرف خاوند کے پاس ہے۔ الایہ کہ قاضی خاوند کے قائم مقام ہو کر تفریق کرتا ہے۔ نیز اس لیے کہ اس فرقت کا سبب یعنی تاحیل، قاضی کے ساتھ مخصوص ہے، کیونکہ مہلت صرف قاضی ہی دیتا ہے۔ سو اس سبب سے متعلقہ فرقت بھی قاضی کے ساتھ مخصوص ہوگی، جیسا کہ فرقت لعان میں ہے۔ اور ظاہر الروایۃ میں جو مذکور ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کی طرف سے عورت کو تحنیر اختیار طلاق کی تفویض ہے۔ لہذا عورت کا فرقت اختیار کرنا من حیث المعنی قاضی کی طرف سے تفریق ہے۔ عورت کی طرف سے نہیں۔ اور قاضی زوج کا قائم مقام ہونے کی وجہ سے یہ اختیار رکھتا ہے کہ اختیار طلاق تفویض کر دے۔

مسئلہ: اس فرقت کو طلاق بائن تصور کیا جائے گا، کیونکہ اس تفریق سے غرض یہ ہے کہ عورت کو ایک ایسے خاوند سے پھڑایا جائے، جس سے عورت کا حق پورا کرنے کی توقع نہیں ہے۔ تاکہ عورت کے ساتھ ظلم اور نا انصافی نہ ہو، اور یہ مقصود طلاق بائن سے حاصل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ اگر اسے طلاق رجعی قرار دیا جائے تو خاوند، عورت کی رضا کے بغیر پھر اس سے رجوع کر لے گا، اور اس کے بعد دوبارہ تفریق کی حاجت پیش آئے گی۔ سو ایسی تفریق غیر مفید ہے۔

مسئلہ: اس فرقت کی صورت میں عورت کو مہر کامل ملے گا۔ اور اس پر عدت گزارنا واجب ہوگا، بشرطیکہ خلوت صحیح ہو چکی ہو۔ اس پر اجماع ہے۔ اور اگر خلوت نہیں ہوئی، تو عدت واجب نہیں ہوگی۔ ہاں اگر مہر مقرر ہوا تھا تو نصف مہر ملے گا۔ اور اگر مقرر نہیں ہوا تھا تو متعہ ملے گا۔

مسئلہ: قاضی نے نامردی کی وجہ سے تفریق کر دی، عدت واجب ہو گئی، عدت کے آغاز سے لے کر دو سال کے دوران میں اگر بچہ پیدا ہوا۔ تو یہ خاوند کا بچہ سمجھا جائے گا۔ کیونکہ مقدمہ اگر وقت طلاق سے لے کر دو سال کی مدت کے درمیان بچہ جلتی ہے۔ تو اس بچے کا نسب خاوند سے ثابت ہوگا۔ کیونکہ عدت کا وجوب حمل و فراغ کو پرکھنے کے لیے ہوا ہے، اور حمل کی مدت ہمارے نزدیک دو سال تک دراز ہو سکتی ہے۔ سو دو سال تک پیدا ہونے والے بچے کا نسب خاوند سے چلے گا۔ پھر اگر خاوند نے کہا کہ میں نے اس کے ساتھ صحبت کی تھی۔ تو ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ”حاکم فرقت کو باطل کر دے گا۔ اور اس کے لیے بچہ کافی دانی مشاہد ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ نسب کے ثبوت سے دخول ثابت ہوا۔ اور ثبوت دخول ابطال فرقت ضروری ہو جاتا ہے۔ نیز اگر قاضی کی تفریق کے بعد دو شاہد دخول پر شہادت دیں، تو فرقت باطل ہو جاتی ہے۔ سو جب نسب ثابت ہو جائے تو بھی فرقت باطل ہونی چاہیے۔ کیونکہ دخول پر نسب کی شہادت دو گواہوں کی شہادت سے قوی تر ہے۔

مسئلہ: اسی طرح اگر قاضی نے محبوب (محبو کٹا) اس کی بیوی کے درمیان تفریق کی آغاز نہ کر دے۔ لے کر دو سال کے دوران میں عورت نے بچہ جنم دیا، تو اس کا نسب ثابت و صحیح سمجھا جائے گا، کیونکہ محبوب کی خلوت سے عدت واجب ہو جاتی ہے، اور نسب محبوب سے

ثابت ہوتا ہے۔ الایہ کہ بیاں فرقت باطل نہیں ہوگی۔ کیونکہ محبوب سے نسب کا ثبوت دخول کی دلیل نہیں ہے، اس لیے کہ اس سے دخول حقیقی غیر متصور ہے۔ اس سے صرف پانی خارج ہوتا ہے۔ اور بیاں استقرار حمل پانی خارج ہونے سے ہوا ہے۔ سو جب دخول ثابت نہیں ہوا۔ تو فرقت برقرار رہے گی۔

مسئلہ: قاضی نے نامردی کی وجہ سے تفریق کر دی، اس کے بعد خاوند نے شہادت قائم کی کہ عورت نے فرقت سے پہلے اقرار کیا تھا کہ ہمارا وصل ہوا ہے۔ تو قاضی فرقت کو باطل کر دے گا کیونکہ عورت کے اقرار پر شہادت یوں ہے، گویا اس نے قاضی کے پاس خود اقرار کیا ہے۔ اور اگر وہ تفریق سے پہلے اقرار کر لیتی تو فرقت واقع نہ ہوتی۔ اور اگر خاوند نے یہ شہادت قائم کی کہ عورت نے فرقت کے بعد اقرار کیا ہے کہ فرقت سے پہلے ہمارا وصل ہوا تھا۔ تو اس سے فرقت باطل نہیں ہوگی۔ کیونکہ اس وقت عورت کے اقرار کا مطلب یہ ہے کہ وہ قاضی کے فیصلے کو باطل کرنا چاہتی ہے۔ لہذا قاضی کے خلاف اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اور اس کے اقرار کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

مسئلہ: اگر باندی کا خاوند غنیم ہو، تو ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک اس بارے میں تمام اختیار آقا کے ہاتھ میں ہے۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ باندی کو اختیار حاصل ہوگا۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ خیارجی و طہی کے فوت ہونے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور وطی باندی کا حق ہے لہذا خیارجی اس کو حاصل ہوگا، جیسا کہ آزاد عورت کی صورت میں ہے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ وطی سے مقصود ولد ہوتا ہے، اور ولد تنہا آقا کی ملکیت ہوتا ہے۔ نیز فرقت اور بقائے نکاح میں سے کوئی ایک اختیار کرنا باندی کا اپنی ذات پر تصرف ہے۔ جب کہ باندی کی ذات مکمل طور پر آقا کی ملکیت ہے، لہذا اس بارے میں تصرف کا اختیار آقا کو حاصل ہوگا۔

یہ خیارجی سے باطل ہوتا ہے، یہ خیارجی دو طرح سے باطل ہوتا ہے۔ بفس سے اور دلالت سے۔ نص تو یہ کہ استقاط خیارجی اس کے قائم مقام کسی مفہوم کی صراحت کر دے، مثلاً یوں کہے کہ "میں نے حق خیارجی ساقط کیا" یا "میں نکاح پر راضی ہوں" یا "میں نے خاوند کو پسند کیا" وغیرہ۔ یہ صراحت قاضی کی تنخیر سے خواہ پہلے ہو یا بعد میں دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اور دلالت یہ کہ کوئی ایسا کام کرے، جو عقد نکاح میں رہنے کی خواہش کو ظاہر کرتا ہو۔ مثلاً قاضی نے اسے اختیار دیا۔ اس کے بعد وہ خاوند کے ساتھ رہی اور ہم کنار ہوتی رہی۔ وغیرہ اس سے خیارجی باطل ہو جائے گا، کیونکہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ خاوند کے ساتھ راضی ہے۔ اور اگر اس نے کوئی ایسا کام مہلت گزرے کے بعد، قاضی کی تنخیر سے پہلے کیا، تو اسے رضا نہیں سمجھا جائے گا، کیونکہ مہلت گزرنے کے بعد عورت کا خاوند کے ساتھ رہنا، ممکن ہے کہ خاوند کو پسند کرنے کی وجہ سے ہو، اور ممکن ہے کہ اس کی مالی حالت پسند کرنے کی وجہ سے ہو لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے اسے رضا کی دلیل نہیں سمجھا جائے گا۔

مسئلہ: کیا مجلسِ تحنیر سے اٹھنے کے ساتھ خیار باطل ہو جاتا ہے؟ کرنی ذکر کرتے ہیں کہ ابنِ سمانہ اور شہزادہ ابویوسف سے روایت کرتے ہیں کہ ”جب حاکمِ تحنیر دے اور عورت اختیار کا فیصلہ کرنے سے پہلے مجلس سے اٹھ جائے یا حاکم خود ہی مجلس کے چلا جائے یا کوئی سپاہی اسے مجلس سے اٹھائے اور وہ کچھ نہ بولے، تو اس سے خیار باقی نہیں رہتا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خیار مجلسِ تحنیر تک محدود رہتا ہے، اور کرنی نے اس بارے میں کوئی اختلاف بیان نہیں کیا۔ قاضی مختصر طحاوی کی شرح میں لکھتے ہیں کہ ظاہر الروایۃ کے مطابق یہ خیار مجلس تک محدود نہیں ہے۔ اور ابویوسف و محمد سے روایت ہے کہ خیار تحنیر کی طرح یہ خیار بھی مجلس تک محدود ہوتا ہے۔ صاحبین سے مروی کی وجہ یہ ہے کہ یہاں قاضی کی تحنیر زوج کی تحنیر کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اور جس عورت کو خاوند اختیار دے، وہ مجلس سے اٹھنے کے ساتھ باطل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح عورت کے نتیجے پر پہنچنے سے پہلے جب حاکم مجلس سے اٹھ گیا کیونکہ حاکم کے اٹھنے سے مجلس تحنیر ختم ہو گئی۔ اور اسی طرح جب کسی سپاہی نے اسے مجلس سے اٹھایا اور وہ کچھ نہ بولی، کیونکہ اٹھائے جانے سے پہلے وہ اختیار پر قادر تھی، لیکن قدرت کے باوجود اس کا امتناع اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ نکاح پر راضی ہے ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے۔ اور یہی اس خیار اور خیار تحنیر کے درمیان وجہ فرق ہے۔ کہ خیار تحنیر مجلس تک اس لیے محدود رہتا ہے کہ زوج تحنیر سے اسے طلاق کا مالک بنا رہتا ہے، کیونکہ کسی شے کا مالک وہ ہوتا ہے، جو اپنے اختیار اور مشیت سے اس میں تصرف کرے۔ سو خاوند کی طرف سے تحنیر طلاق کی تملیک ہوتی ہے۔ اور جو اب تملیک مجلس تک محدود ہوتا ہے، کیونکہ تملیک کرنے والا عادیۃ مجلس کے اندر جواب کا طلبگار ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیع کی صورت میں خیار قبول مجلس تک محدود ہوتا ہے۔ اسی طرح خیار تحنیر میں بھی ہے۔ اور قاضی کی طرف سے تحنیر طلاق کی تفویض ہوتی ہے، تملیک نہیں۔ کیونکہ قاضی بذاتِ خود طلاق کا مالک نہیں ہے اس لیے کہ خاوند نے اسے اختیار طلاق کا مالک نہیں بنایا۔ خاوند نے اسے طلاق صرف تفویض کی ہے، سو جب وہ خود طلاق کا مالک نہیں ہے۔ تو دوسرے کو کیسے مالک بنا سکتا ہے۔ دونوں تحنیر میں بس یہ فرق ہے۔ واللہ اعلم۔

مسئلہ: بحرزدہ اور غصی مذکورۃ الصدور تمام صورتوں میں عین کی طرح سمجھے جائیں گے۔ کیونکہ ان دونوں کے پاس آلت تناسل کا وجود عین کی طرح ہے، لہذا احکام میں بھی عین کی مانند ہوں گے۔ اور غصی کا بھی یہی حکم ہے۔ رہا عضو کٹا! سو جب یہ پتہ ہو کہ یہ محبوب ہے، خواہ اس کے اپنے اقراء سے یہ پتہ لگا ہو یا کپڑوں کے اوپر سے ٹٹولنے سے۔ تو اگر بوقت نکاح عورت کو اس کا علم تھا تو اسے اختیار نہیں ملے گا۔ کیونکہ وہ اس پر راضی ہو چکی ہو۔ اور اگر اسے علم نہیں تھا۔ تو اسے فی الحال اختیار دیا جائے گا، اور اس میں ایک سال کی مہلت دینے کی ضرورت نہیں ہے۔ کیونکہ مہلت امید وصل کے تحت دی جاتی ہے۔ جب کہ محبوب سے وصل کی کوئی امید نہیں ہے۔ لہذا یہاں مہلت دینا سود مند نہیں ہے۔ اس لیے مہلت نہیں دی جلیگی۔ سواگر عورت

نے فرقت اختیار کی اور قاضی نے ان کے درمیان تفریق کر دی یا خود بخود تفریق ہو گئی۔ اختلاف کی تفصیل گزر چکی ہے۔ تو عورت کو کامل مہر ملے گا اور اس پر کامل عدت گزارنا واجب ہوگا۔ بشرطیکہ خلوت ہو چکی ہو۔ یہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک نصف مہر ملے گا۔ اور عدت کامل واجب ہوگی۔ اور اگر خلوت نہیں ہوئی تو بالاجماع نصف مہر ملے گا، اور عدت گزارنا واجب نہیں ہوگا تفصیل گذشتہ سطور میں گزر چکی ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل : مذکورہ پانچ عیوب قطع عضو، نامردی، سحرزدگی، خضی پن اور سحر اپن کے علاوہ دوسرے عیوب سے خاوند کا خالی ہونا کیا لزوم نکاح کی شرط ہے یا نہیں؟ ابو حنیفہ و ابو یوسف فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے۔ اور ایسے کسی عیب کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ اور محمد فرماتے ہیں کہ ہر ایسے عیب، جس کی موجودگی میں خاوند کے ساتھ زندگی گزارنا تکلیف و ضرر کا موجب ہو۔ مثلاً جنون، جذام، برص سے خاوند کا خالی ہونا لزوم نکاح کی شرط ہے۔ چنانچہ ایسے کسی عیب کی وجہ سے نکاح فسخ ہو سکتا ہے۔ ہاں ان کے علاوہ باقی عیوب سے خالی ہونا شرط نہیں ہے۔ اور یہی شافعی کا مذہب ہے۔ محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عیوب خمسہ میں عورت کو اختیار ملنے کی وجہ دفع ضرر ہے۔ اور یہ عیوب الحاق ضرر میں عیوب خمسہ سے کہیں بڑھ کر ہیں۔ کیونکہ عادتاً یہ متعدی بیماریاں ہیں۔ سو جب عیوب خمسہ کی وجہ سے اختیار حاصل ہوتا ہے تو ان عیوب کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ اختیار حاصل ہونا چاہیے۔ یہ خلاف جب کہ یہ عیوب عورت میں ہوں۔ کیونکہ یہ عیوب اگرچہ خاوند کے لیے حضرت رساں ہیں۔ لیکن خاوند کے لیے طلاق دے کر اپنے آپ کو اس حضرت سے بچانا ممکن ہے۔ اور عورت کے لیے یہ ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی، لہذا عورت کے لیے ضرر سے بچنے کی ایک ہی راہ یعنی فسخ رہ جاتی ہے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ عیوب خمسہ میں اختیار اس ضرر سے بچانے کے لیے حاصل ہوا تھا کہ ان عیوب کی وجہ سے عورت کو عقد کے ذریعے حاصل ہونے والا حق وطی فوت ہو جاتا ہے جب کہ عیوب مذکورہ کی وجہ سے حق وطی فوت نہیں ہوتا۔ کیونکہ ان عیوب کے ہوتے ہوئے خاوند وطی کر سکتا ہے۔ لہذا اس صورت میں اختیار نہیں ملے گا۔

باقی عورت کا عیوب مذکورہ سے خالی ہونا لزوم نکاح کی شرط نہیں ہے اور اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے، چنانچہ عورت میں ان عیوب کی موجودگی سے نکاح فسخ نہیں ہوگا۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ عورت کا پانچ عیوب۔ جنون، جذام، برص، رتق اور قرن سے خالی ہونا لزوم نکاح کی شرط ہے۔ اور ان کی وجہ سے نکاح فسخ ہو جائے گا۔ شافعی اس روایت سے احتجاج کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

فَرَمَنَ الْمَجْدِدَ فَرَادَكَ مِنْ مَجْدُومٍ مَيُّوْلٍ مَبْأُوكُو، جیسے شہر سے بھاگتے

الاسد

ہو۔

اور فسخ قرار ہی کی ایک صورت ہے۔ اور اگر جذام کے ہوتے ہوئے نکاح لازم ہوتا تو آپ

فرار کا حکم نہ دیے۔ نیز روایت ہے کہ آپ نے ایک عورت سے نکاح کیا، تو اس کے پہلو میں کچھ سفیدی پائی۔ تو آپ نے اسے رد فرما دیا اور فرمایا کہ اپنے اہل کے پاس چلی جاؤ، اگر ایسی صورت میں نکاح لازم ہوتا تو آپ رد نہ فرماتے۔ نیز ان عیوب کی موجودگی میں مصالح نکاح حاصل نہیں ہو سکتیں یا کم از کم ان میں خلل تو ضرور واقع ہوگا۔ کیونکہ ان میں سے بعض عیوب۔ جنون، جذام، برص، نہر سے ہیں کہ طبیعت سلیمہ ان سے نفرت کرتی ہے لہذا موافقت نہیں ہو پائے گی۔ اور بعض عیوب رتق اور قرن و طی سے

مانع ہیں جب کہ اکثر مصالح نکاح کا حصول وطی پر موقوف ہے مثلاً زنا سے عفت، سکون نفس اور اولاد کی مصالح وطی سے حاصل ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جنون، جذام وغیرہ اگر خاوند میں پائے جائیں تو عورت کو اختیار حاصل ہوتا ہے۔ سو عورت میں یہ عیوب ہونے کی وجہ سے بھی نکاح لازم نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ دوسرے عیوب کی وجہ سے نکاح فسخ نہیں ہوتا۔ لہذا ان عیوب کی وجہ سے بھی فسخ نہیں ہوگا۔ علت جامعہ یہ ہے کہ عورت میں ان عیوب کی موجودگی سے حکم عقد یعنی ازدواج حکمی اور ملک استمتاع فوت نہیں ہوتا۔ صرف بعض ثمرات عقد میں خلل پڑتا ہے۔ اور اگر اس عقد کے تمام ثمرات فوت ہو جائیں، بایں طور کہ عقد کے فوراً بعد زوجین میں سے کوئی ایک مر جائے، تو بھی کامل ہر تو واجب ہوتا ہے، لیکن حق فسخ ثابت نہیں ہوتا۔ تو بعض ثمرات کے فوت ہونے سے بدرجہ اولیٰ حق فسخ ثابت نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ نکاح کا حکم اصلی ازدواج حکمی ہے، ملک استمتاع اسی کی تاکید کے لیے مشروع ہوا ہے۔ اور مہر اس ملک کے احداث کے مقابل واجب ہوتا ہے۔ جب کہ فسخ سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ احداث ملک نہیں ہوا تھا۔ لہذا اس کے مقابل جو چیز واجب ہوئی ہے یعنی مہر، وہ بھی مرتفع نہیں ہوگی، لہذا فسخ جائز نہیں ہوگا۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ عیوب استمتاع سے مانع نہیں ہیں۔ جنون، جذام اور برص کی صورت میں تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ رتق اور قرن بھی ایسے ہی ہیں، کیونکہ گوشت کا ٹاٹا جاسکتا ہے۔ اور قرن توڑا جاسکتا ہے۔ لہذا استمتاع ممکن ہے۔ اور باقی عیوب میں اسی وجہ سے نکاح فسخ نہیں ہوتا، لہذا یہاں بھی فسخ نہیں ہوگا۔

شافعی نے اپنے استدلال میں جو پہلی حدیث پیش کی ہے۔ اس کے مفہوم کے ہم بھی قائل ہیں کہ مجذوم سے اجتناب ضروری ہے لیکن یہ فرار از راہ طلاق بھی ممکن ہے، فسخ ضروری نہیں۔ جب کہ حدیث میں راہ فرار کی کوئی تعیین نہیں ہے۔ رہی دوسری حدیث! تو اس کی صحیح روایت میں صرف اتنا وارد ہوا ہے کہ آپ نے اسے فرمایا "اپنے اہل کے پاس چلی جاؤ" اور یہ ہمارے نزدیک کنایات طلاق سے ہے۔ جب کہ گفتگو فسخ کی صورت میں ہو رہی ہے۔ اور شافعی کی بیان کردہ روایت میں جو رد کا ذکر آیا ہے، یہ راوی کا قول ہے، لہذا حجت نہیں ہوگا۔ یا یہ کہ ہم اس حدیث کو طلاق کے ساتھ رد کرنے پر محمول کرتے ہیں۔ تاکہ تمام دلائل پر عمل ہو جائے، اور تناقض

نہ رہے۔ واللہ تعالیٰ الموفق۔

مسئلہ: نکاح کا خیار رویت سے خالی ہونا لزوم نکاح کی شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی عورت سے نکاح کیا اور اسے دیکھا نہیں۔ تو دیکھنے پر اسے خیار نہیں ملے گا برخلاف بیع کے، کہ بیع میں خیار رویت حاصل ہوتا ہے۔

اسی طرح خیار شرط سے خالی ہونا بھی لزوم نکاح کی شرط نہیں ہے۔ خواہ خیار زوج کے لیے ہو یا زوجہ کے لیے یا دونوں کے لیے، ہمیں دن کا ہو یا کم یا زیادہ کا۔ چنانچہ اگر خیار شرط کے ساتھ نکاح کیا تو شرط باطل ہوگی اور نکاح جائز ہوگا۔

فصل: شرائط لزوم نکاح کی دوسری قسم بقائے نکاح کے لزوم کی شرائط

یہ شرائط بھی دو طرح کی ہیں: بعض وہ ہیں جن کا تعلق زوج کے ساتھ اپنی زوجہ کے نکاح کی بقا، لازم ہونے کے بارے میں ہے۔ اور بعض شرائط کا تعلق باندی کی بقائے نکاح لازم ہونے کے سلسلہ میں آقا کے ساتھ ہے۔

سو زوجہ کے نکاح کی بقا اس وقت لازم ہوتی ہے، جب زوج نے اسے یا اس کے علاوہ کسی دوسرے کو طلاق کا مالک نہ بنایا ہو۔ مثلاً زوجہ کو طلاق کی نیت سے یوں نہ کہا کہ ”تمہیں اپنی ذات پر اختیار ہے“ یا ”تمہارا معاملہ تمہارے ہاتھ میں ہے“ یا صراحتہً کہہ دیا ہو کہ ”اپنے آپ کو طلاق دے دو“ یا ”اگر تم چاہو تو تم طالق ہو“ یا کسی آدمی کو کہہ دیا ہو کہ ”اگر تم چاہو تو میری زوجہ کو طلاق دے دو“ اسی طرح کسی شرط کے ساتھ تعلیق اور کسی وقت کی طرف اضافت بھی نہ ہو، وگرنہ نکاح کی بقا لازم نہیں رہے گی۔ کیونکہ طلاق کی تملیک سے نکاح کی پوزیشن یہ ہو گئی ہے کہ اس کا زوال زوج کے اختیار پر موقوف نہیں رہا۔ اور تعلیق و اضافت سے بھی معاملے کی نوعیت یہی بنتی ہے۔ اور نکاح کی بقا لازم نہ ہونے کا مطلب یہی ہے، کہ اس کا زوال زوج کے اختیار میں نہ ہو۔ اور باندی کے نکاح کی بقا اس وقت لازم ہوتی ہے جب آقا نکاح میں دی ہوئی اپنی باندی کو آزاد نہ کرے۔ چنانچہ اگر آقا نے اپنی باندی کو آزاد کر دیا تو عقد کی بقا لازم نہیں رہے گی، بلکہ باندی کو خیار ملے گا۔ اسے خیار عتاقہ کہتے ہیں۔ اس بارے میں گفتگو چند مباحث پر مشتمل ہے۔

۱۔ اس خیار کے ثبوت کی شرائط کا بیان۔

۲۔ وقت ثبوت کا بیان۔

۳۔ کس جنس سے یہ خیار باطل ہو جاتا ہے؟

خیار عتاقہ کے ثبوت کی شرائط: ۱۔ بوقت اعتاق نکاح موجود ہو، چنانچہ اگر پہلے آزاد کیا پھر کسی سے اس کا نکاح کیا تو خیار نہیں ملے گا، کیونکہ بوقت اعتاق نکاح موجود نہیں تھا۔ اور اگر آزاد

کیا۔ پھر اس کا نکاح کر دیا، جب کہ وہ نابالغ ہے، تو اسے خیار بلوغ ملے گا، خیار عتق نہیں ملے گا۔ وجہ گذر چکی ہے۔

۲۔ باندی کا نکاح ناقذ بھی ہو۔ چنانچہ اگر باندی نے آقا کی اجازت کے بغیر اپنی مرضی سے کسی انسان سے نکاح کر لیا، پھر آقا نے اسے آزاد کر دیا۔ تو اس صورت میں اسے خیار نہیں ملے گا۔
مسئلہ: باندی کو خیار عتق ملنے کے لیے کیا یہ ضروری ہے کہ بوقت اعتاق اس کا زوج غلام ہو۔ ہمارے اصحاب کہتے ہیں کہ یہ ضروری نہیں ہے۔ بوقت اعتاق باندی کا زوج آزاد ہو یا غلام، بہر صورت اسے خیار عتق حاصل ہو گا۔ شافعیؒ فرماتے ہیں یہ شرط ہے۔ اور اگر بوقت اعتاق اس کا زوج آزاد ہے تو خیار عتق حاصل نہیں ہو گا۔ شافعیؒ کی حجت یہ روایت ہے کہ عائشہؓ نے فرمایا: ”بریرہؓ کا خاوند غلام تھا۔ اس لیے آپؐ نے بریرہؓ کو اختیار دیا، اور اگر وہ آزاد ہوتا تو آپؐ اسے خیار نہ دیتے یہ اس باب میں نص ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ عائشہؓ نے یہ بات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہی ہے۔ نیز زوج جب غلام ہو تو خیار اس لیے دیا جاتا ہے کہ باندی کو عدم کفارت، نفقہ اولاد کے لزوم اور آقا کی خدمت میں مشغول رہنے کی وجہ سے نقصان معاشرت کا ضرر نہ پہنچے لیکن اگر زوج آزاد ہے تو ان میں سے کوئی ضرر بھی نہیں پایا جاتا۔ لہذا خیار نہیں ملے گا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ بریرہ کو جب آزاد کیا گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا تھا۔
 ”ملکت بضعك فاختاری“ ”اے تم اپنی بضع کی مالک ہو چکی ہو، سو تمہیں اختیار ہے“

ایک روایت میں ”ملکت امرک“ اور ایک اور روایت میں ”ملکت نفسک“ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ اس روایت سے استدلال دو وجہوں سے ہے، ایک تو نص سے اور دوسرا علت النص سے۔ نص سے استدلال یوں ہے کہ جب بریرہ کو آزادی ملی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں اختیار دیا۔ اور روایت ہے کہ اس وقت ان کا خاوند آزاد تھا۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ ہم عائشہؓ سے روایت کر چکے ہیں کہ بریرہؓ کا خاوند غلام تھا۔ سو دونوں روایتوں میں تعارض ہے۔ لہذا ان سے احتجاج نہیں ہو سکتا؛ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری روایت میں حریت کا اثبات ہے۔ اور ہماری روایت میں رقیق کی بقا کا بیان ہے۔ اور اثبات اولیٰ ہوتا ہے۔ کیونکہ بقا کا بیان کہیں استصحاب حال کے پیش نظر کر دیا جاتا ہے۔ جب کہ اثبات کی بنیاد محالہ کسی دلیل پر ہوتی ہے۔ سو جس نے یہ روایت کیا کہ وہ غلام تھا۔ تو احتمال ہے کہ اس نے استصحاب حال پر اعتماد کرتے ہوئے یہ روایت کیا ہو۔ اور جو یہ روایت کر رہا ہے کہ وہ آزاد تھا، تو محالہ وہ کسی دلیل کی بنیاد پر یہ روایت کر رہا ہے۔ سو یہ دو مزکیوں کی طرح ہو گئے کہ ان میں سے ایک شاہد پر جرح کرتا ہو اور دوسرا تزکیہ کرتا ہو، تو جرح کے قول پر اعتماد کیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہو گا۔ نیز ہماری روایت قیاس کے موافق ہے، اور ہماری روایت قیاس کے مخالف۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ اور قیاس سے موافق روایت اولیٰ ہوتی ہے۔ علت النص سے استدلال یوں ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ذات کی ملکیت کو بریرہ کے لیے ثبوت خیار کی علت بنایا۔ کیونکہ پہلے آپؐ نے فرمایا ”ملکت بضعك“ یا ”نفسك“ پھر اس

کے بعد حرف تنقیب کے ساتھ ”ناختاری“ فرما کر بریرہؓ کے لیے خیار کا اثبات فرمایا اور ملکیت ذات رفع ولایت میں فی الجملہ مؤثر ہے۔ کیونکہ ملکیت میں اختصاص ہوتا ہے۔ اور غیر کی ولایت ہوتے ہوئے اختصاص نہیں ہو سکتا۔ اور جب کوئی حکم کسی ایسے وصف کے بعد ذکر کیا جائے۔ جو شرعی طور پر اس حکم کی تعلیق ہوتی ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ”والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما“ اور الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة“ میں ہے۔ اور جیسا کہ روایت ”ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سہا فسجن“ اور ان ماعذارنا فرجہ“ وغیرہ میں ہے۔ اور ضابطہ یہ ہے کہ حکم عموماً علت سے عام ہو جاتا ہے، خصوصی محل کے ساتھ مخصوص نہیں رہتا۔ جیسا کہ دوسری علل شرعیہ و عقلیہ میں ہے۔ زیر بحث مقام میں بریرہؓ کا زوج اگرچہ غلام تھا، لیکن چونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار کی بنیاد ایک عام معنی یعنی ملکیت ذات پر رکھی ہے۔ اس لیے عموم معنی کا اعتبار کیا جائے گا خصوص محل کا نہیں۔ واللہ الموفق تیرا عتاق کی وجہ سے عورت پر ملک نکاح میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ عتاق کی وجہ سے خاوند کو عورت پر ایک زائد عقدہ کا اختیار مل جاتا ہے، جو کہ عتاق سے پہلے اسے حاصل نہیں تھا۔ اس لیے کہ ہمارے اصحاب کی اصل کے مطابق طلاق بنا کے مطابق ہوتی ہے۔ اور یہ مسئلہ اسی اصل کی فرع ہے، یعنی باندی کی تغلیظ کے لیے دو طلاقیں کافی ہیں، جب کہ آزاد عورت تین طلاقیں سے منعظ ہوتی ہے۔ تو عتاق سے خاوند کو مزید ایک طلاق کا اختیار مل گیا، اور عورت کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس زیادت پر راضی نہ ہو۔ کیونکہ اس میں اس کا نقصان ہے اور اسے اپنے آپ کو ضرر ہے بچانے کی ولایت حاصل ہے۔ اور رفع زیادت اسی وقت ممکن ہے، جب کہ اصل نکاح کا رفع ہو لہذا رفع زیادت کی ضرورت کی بنا پر اسے رفع و نسخ نکاح کی ولایت حاصل ہوگی۔ اسی سے اس بات کا جواب بھی نکل آیا کہ اگر خاوند آزاد ہو، تو عورت کے لیے کوئی ضرر اور نقصان جیسا ہے۔ لہذا اس صورت میں اسے خیار نہیں ملے گا، کیونکہ اس صورت میں بھی ضرر کی ایک وجہ موجود ہے۔ نیز اگر باندی کو خیار عتق نہ ملے اور نکاح کی بقا لازم رہے تو اس سے یہ لازم آتا ہے کہ زوج آزاد عورت کی بضع کے منافع ایک ایسے بدل کے عوض حاصل کر رہا ہے جو عقد میں آقا کا حق بن چکا تھا۔ یہ جبر ہے، جو کسی صورت میں جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ اگر زوج غلام ہوتا، تو یہ جبر جائز نہ ہوتا۔ سو اگر آزاد ہے تو بھی جائز نہ ہوگا۔ نیز اگر اس نکاح کی بقا کو لازم کہا جائے تو اس سے لازم آتا ہے کہ آزاد عورت کی بضع کے منافع کا بغیر کسی بدل کے استیفاء ہو، اور یہ جائز نہیں ہے۔ کیونکہ بدل عورت کا حق ہے۔ وہ بدل کے بغیر منافع کے استیفاء پر راضی نہیں ہے۔ سو اگر اسے خیار عتق نہ دیا جائے تو لازم آئے گا کہ زوج ایک آزاد عورت کی بضع کے منافع اس کی رضا کے بغیر ایک ایسے بدل کے عوض حاصل کر رہا ہے جو اس کے آقا کا حق بن چکا تھا۔ یہ جبر ہے، اور یہ جائز نہیں ہے۔ اگر زوج غلام ہو تو عورت کو خیار عتق اسی وجہ سے ملتا ہے سو اگر وہ آزاد ہے، تو بھی اسے خیار عتق ملے گا۔

مسئلہ: اسی طرح اس بات میں بھی اختلاف ہے کہ عورت کا بوقت نکاح باندی ہونا خیار عتق کے حصول کی شرط ہے یا نہیں؟ ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے اسے بہر صورت خیار عتق حاصل

ہوگا خواہ وہ بوقت نکاح باندی تھی اور پھر اسے آزادی ملی، یا بوقت نکاح وہ آزاد تھی، پھر اس پر غلامی طاری ہوئی، اور اس کے بعد آزادی حاصل ہوئی۔ چنانچہ اگر حرمیہ نے دارالحرب میں نکاح کیا۔ پھر میاں بیوی دونوں قید ہو کر دارالاسلام آئے۔ اس کے بعد عورت کو آزاد کر دیا گیا تو ابویوسف کے نزدیک اسے خیار عتق حاصل ہوگا۔ اور محمد کے نزدیک بوقت نکاح اس کا باندی ہونا شرط ہے لہذا اسے خیار نہیں ملے گا۔ اسی طرح اگر کسی مسلم نے کسی مسلم سے نکاح کیا۔ پھر دونوں مرتد ہو کر دارالحرب چلے گئے۔ اس کے بعد دونوں قیدی بنا کر دارالاسلام لائے گئے، یہاں دونوں نے پھر اسلام قبول کر لیا۔ اس کے بعد باندی کو آزاد کر دیا گیا، تو اس صورت میں بھی اختلاف مذکور ہے تو محمد نکاح کے بعد طاری ہونے والی غلامی اور نکاح کے وقت موجود غلامی میں فرق کرتے ہیں اور ابویوسف دونوں صورتوں کو ایک درجہ میں رکھتے ہیں۔ محمد وجہ فرق یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر وہ بوقت نکاح باندی ہو، تو یہ نکاح بصورت اعتاق موجب خیار کے طور پر منقذ ہوتا ہے۔ اور اگر وہ بوقت نکاح آزاد ہو، تو آزاد عورت کا نکاح موجب خیار کے طور پر انعقاد پذیر نہیں ہوتا۔ لہذا اس کے بعد غلامی طاری ہونے سے خیار حاصل نہیں ہوگا۔ کیونکہ یہ رضائیں خلل کا موجب ہوگا۔ اور ابویوسف فرماتے ہیں کہ خیار اعتاق کی وجہ سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ زیادت ملک اعتاق کے سبب حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے کہ زیادت ملک نتیجہ ہے عتق کا اور عتق نتیجہ ہے اعتاق کا۔ یہ زیادت نکاح کے سبب حاصل نہیں ہوتی۔ کیونکہ نکاح سابق کا انعقاد موجب زیادت کے طور پر نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ جب یہ نکاح ہوا تھا۔ اس وقت وہ باندی تھی۔ اور باندی کا نکاح زیادت ملک کا موجب نہیں ہوتا حاصل یہ ہے ابویوسف زیادت ملک کو اعتاق کا نتیجہ قرار دیتے ہیں۔ اور محمد اس زیادت کو اعتاق کے پہلے پائے جانے والے عقد کا حکم ٹھہراتے ہیں۔

اسی اصل کی بنا پر ابویوسف فرماتے ہیں کہ خیار عتق دوبارہ، سہ بارہ بھی حاصل ہو سکتا ہے اور محمد فرماتے ہیں کہ خیار عتق صرف ایک ہی مرتبہ حاصل ہوتا ہے چنانچہ اگر کسی باندی کو آزادی ملی، اس نے زوج کو اختیار کیا، اس کے بعد میاں بیوی دونوں مرتد ہو کر دارالحرب چلے گئے پھر دونوں قیدی بنا کر دارالاسلام لائے گئے۔ اس کے بعد عورت کو آزاد کر دیا گیا، تو ابویوسف کے نزدیک اسے پھر خیار عتق ملے گا۔ اور محمد کے نزدیک اب اسے خیار عتق حاصل نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ ابویوسف کے نزدیک یہ خیار، اعتاق سے حاصل ہوگا۔ اور محمد نے نزدیک یہ خیار، عقد سے حاصل ہوتا ہے۔ اور عقد ٹکڑ نہیں ہوا۔ لہذا خیار عتق بھی دوبارہ حاصل نہیں ہوگا۔

۲۔ خیار عتاق کس وقت حاصل ہوتا ہے؟ خیار عتق اس وقت حاصل ہوتا ہے جب اسے عتق، خیار عتق اور ابلیف اختیار کا علم حاصل ہو۔ سو جس مجلس میں اسے اپنی آزادی کا علم ہو اور اسے یہ بھی معلوم ہو کہ اب مجھے نکاح برقرار رکھنے اور فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ تو اس مجلس میں اسے خیار عتق حاصل ہوگا نکاح برقرار رکھے یا فسخ کر دے، اور اگر اس مجلس میں خیار استعمال نہ کیا تو وہ فسخ ہو جائے اور اگر اسے آزاد کر دیا گیا۔ لیکن اسے آزادی کا علم نہیں، یا آزادی کا تو علم ہے لیکن

یہ معلوم نہیں کہ اب مجھے خیار حاصل ہے۔ اب میں اہل اختیار ہوں، چنانچہ وہ کوئی فیصلہ نہیں کرتی، تو اس سے اس کا خیار باطل نہیں ہوگا۔ اور جس مجلس میں اسے ان دونوں باتوں کا علم ہوگا۔ اس مجلس میں اسے خیار عتق ملے گا۔ برخلاف خیار بلوغ کے، کہ اس میں خیار کا علم ہونا شرط نہیں ہے۔ دونوں کے درمیان وجہ فرق بیان ہو چکی ہے۔ اسی طرح اگر باندی کو اس وقت آزاد کیا گیا، جب وہ نابالغ تھی۔ تو بلوغت کے بعد اسے خیار عتق ملے گا، کیونکہ بوقت اعتاق وہ اہل اختیار نہیں تھی۔ اور اس صورت میں اسے خیار بلوغ نہیں ملے گا، کیونکہ نکاح غلامی کی حالت میں ہوا تھا واللہ اعلم۔

مسئلہ: اگر مکاتبہ نے آقا کے اذن سے نکاح کیا، پھر آقائے اسے آزاد کر دیا۔ تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اسے خیار عتق ملے گا۔ اور زفر کے نزدیک خیار نہیں ملے گا۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں مکاتبہ کو کوئی ضرر نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح اس نے خود کیا ہے۔ اور تمام مہر اسی کو ملا ہے۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہریرہ کو خیار دیا، اور وہ مکاتبہ تھیں۔

نیز اس لیے کہ علم النص عام ہے تفصیل گذر چکی ہے۔ نیز جیسا کہ باندی کے آزاد ہونے سے اس پر ملکیت نکاح میں اضافہ ہو جاتا ہے، اسی طرح مکاتبہ کے آزاد ہونے سے بھی اس پر ملکیت نکاح میں اضافہ ہوتا ہے، لہذا مکاتبہ کو بھی خیار عتق حاصل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

۳۔ خیار عتق کیسے باطل ہوتا ہے: خیار عتق ابطال سے باطل ہوتا ہے۔ یہ ابطال خواہ نصاً ہو یا دلالتاً بایں طور کہ کوئی ایسی بات کہے یا کوئی ایسا کام کرے، جس سے نکاح پر رضا مہلکتی ہو جیسا کہ ہم خیار بلوغ کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔ نیز یہ خیار مجلس سے اٹھنے سے باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ مجلس سے اٹھنا اعراض کی دلیل ہے جیسا کہ خیار مخیرہ میں ہے۔ البتہ سکوت سے باطل نہیں ہوتا، بلکہ آخر مجلس تک باقی رہتا ہے۔ بشرطیکہ اس دوران میں کوئی دلیل اعراض نہ پائی جائے، جیسا کہ خیار مخیرہ میں ہے۔ کیونکہ سکوت میں احتمال ہے کہ نکاح برقرار رکھنے پر رضا کی وجہ سے ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ تامل کی وجہ سے ہو، کیونکہ عتق کے بعد اس پر ملکیت نکاح میں اضافہ ہوا ہے۔ اس لیے تامل کی حاجت ہے اور ظاہر ہے کہ تامل کے لیے کچھ وقت چاہیئے۔ اس لیے آخر مجلس تک اسے وقت دیا جائے گا، جیسا کہ خیار مخیرہ اور خیار قبول کے باب میں ہے۔ یہ خلاف خیار بلوغ کے، کہ یہ خیار باکرہ کے سکوت سے باطل ہو جاتا ہے، کیونکہ بلوغ سے ملکیت نکاح میں تو کچھ اضافہ نہیں ہوا لہذا یہاں تامل کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ سو باکرہ کا سکوت تامل کے لیے تو ہے نہیں، لہذا رضا کی دلیل سمجھا جائے گا۔ اور خیار مخیرہ میں مجلس کا ثبوت اجماع صحابہؓ سے ہوا ہے، اور یہ مستقول المعنی ہے۔ نیز چونکہ آزادی سے اس پر ملکیت نکاح میں اضافہ ہوا ہے، اس لیے اس اضافہ کے حق میں عقد سابق کو بمنزلہ انشاء نکاح قرار دیا جائے گا۔ چنانچہ یہ اختیار مجلس تک محدود ہوگا۔

خیار عتق ملنے کے بعد اگر اس نے فرقت اختیار کی تو یہ فرقت بغیر طلاق ہوگی۔ اس کی وجہ ہم انشاء ذکر کریں گے۔ لہذا اس فرقت میں قاضی کے فیصلے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ برخلاف اس فرقت کے

جو خیار بلوغ سے واقع ہوتی ہے۔ کہ اس میں قاضی کے فیصلے کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ ان دونوں کے درمیان حجتہ مفیدہ ہم گزشتہ سطور میں ذکر کر چکے ہیں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسئلہ: زوج کا نان و نفقہ کی ادائیگی پر قادر رہنا، بقائے نکاح کے لزوم کی شرط نہیں ہے چنانچہ اگر وہ نفقہ دینے سے عاجز ہو جائے تو عورت کو تفریق کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ اور شافعی کے نزدیک یہ شرط ہے۔ اور ایسی صورت میں عورت کو مطالبہ تفریق کا حق حاصل ہوگا۔ ثنائی کی جبت اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: **فَامْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ** اس میں اللہ تعالیٰ نے معروہ، طریقہ کے مطابق امساک کا امر فرمایا ہے۔ اور جب وہ نفقہ دینے سے عاجز ہو جائے تو اب اس کا امساک معروف طریقہ کے مطابق نہیں ہوگا۔ کیونکہ امساک کا معروف طریقہ یہ ہے کہ عورت کا حق و طی اور حق نفقہ ادا کیا جائے بوجب امساک بالمعروف نہ رہا، تو دوسرا راستہ یعنی اچھے طریقے سے چھوڑنا، متعین ہو گیا۔ اگر خود چھوڑ دے تو ٹھیک، وگرنہ قاضی اس کا قائم مقام ہو کر تسریح یعنی تفریق کر دے گا۔ نیز اس لیے کہ نفقہ ملک نکاح کا عوض ہوتا ہے زوج کے عجز سے یہ عطل فوت ہو گیا، لہذا معوض یعنی ملک نکاح کی بقا بھی لازم نہیں رہے گی جیسا کہ مستحضر اگر طبع کو عیب دار یا نئے توسیع لازم نہیں رہتی۔ دلیل اس پر یہ ہے کہ قطع عضو اور نامردی کے سبب معوض یعنی و طی کے فوت ہونے سے نکاح کی بقا لازم نہیں رہتی، سو ایسے ہی عوض کے فوت سے بھی نکاح کی بقا لازم نہیں رہے گی۔ کیونکہ نکاح عقد معاوضہ ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ تفریق کی صورت میں زوج کی رضا کے بغیر ملک نکاح کا ابطال ہوتا ہے۔ اور اس کا ضرر نفقہ سے عاجز ہونے کی صورت میں عورت کے ضرر سے بڑھ کر ہے، کیونکہ اگر عورت مطالبہ کرے تو قاضی زوج پر نفقہ فرض اور مقرر کر سکتا ہے، اور عورت کو حکم دے سکتا ہے، اگر جب تک زوج کو فراخی حاصل نہیں ہو جاتی، اگر تمہارے پاس مال ہے تو اپنے مال سے خرچ کرتی رہو، وگرنہ قرض لے کر اپنا خرچ چلاتی رہو۔ سو یہ نفقہ قاضی کے فیصلے سے زوج کے ذمے دین بٹتا رہے گا۔ اور جب اسے فراخی حاصل ہو جائے گی۔ تو عورت اس سے وصول کرے گی۔ سو عورت کا حق خوشحالی تک مؤخر ہوگا۔ باطل نہیں ہوگا۔ اور ابطال نکاح کا ضرر تاخیر کے ضرر سے کہیں بڑھ کر ہے۔ برخلاف قطع عضو اور نامردی کے سبب تفریق سے، کیونکہ وہاں جابین سے ابطال حق کا ضرر ہے، کیونکہ اس صورت میں عورت کا بھی حق و طی فوت ہوتا ہے۔ اور یہاں عورت کا ضرر قوی تر ہے، کیونکہ تفریق سے زوج کو تو زیادہ ضرر نہیں پہنچے گا۔ اس لیے کہ وہ و طی سے عاجز ہے ملک نکاح برقرار رکھنے میں عورت کا ضرر زیادہ ہے، کیونکہ وہ و طی کی صلاحیت رکھتی ہے، لیکن اپنا یہ حق نہ تو اس زوج سے وصول کر سکتی ہے، کیونکہ یہ عاجز ہے، اور نہ ہی کسی اور زوج سے، کیونکہ اس کے نکاح میں ہے لہذا عورت کا ضرر قوی تر ہے، اس لیے مرد یاں عورت کو ضرر سے بچانا اولیٰ ہے۔ رہا آیت کریمہ سے استدلال تو اس کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ امساک بالمعروف سے مراد رجعت ہے، یعنی امساک کے قصد سے مراجعت کرے۔ اور تسریح بالاحسان یہ ہے کہ اسے چھوڑ دے رکھے، یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہو جائے۔ علاوہ انہیں زوج کی حالت کے اختلاف سے امساک بالمعروف مختلف ہوتا رہتا ہے جیسے

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: علی المومنین قہرہ و علی المعتز قہرہ وہ موفی الحال نفقہ دینے سے عاجز کے حق میں امساک بالمعروف یہ ہے کہ وہ نفقہ کا اپنے اوپر التزام کرے۔ علاوہ ازیں جب زوج امساک بالمعروف سے عاجز ہو جائے تو تسریح بالاحسان اس پر اس وقت واجب ہوتی ہے، جب وہ اس پر قسادر ہو۔ اور زیر بحث صورت میں وہ تسریح بالاحسان کی قدرت نہیں رکھتا۔ کیونکہ تسریح بالاحسان یہ ہے کہ طلاق دے کر عدت کے دوران میں اس کا نفقہ برداشت کرے، جب کہ یہ نفقہ حال سے عاجز ہے، تو نفقہ عدت کیسے ادا کرے گا؟ علاوہ ازیں لفظ تسریح محتمل ہے۔ احتمال ہے کہ اس سے مراد ابطال نکاح کے ساتھ تفریق ہو، اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے من حیث امکانات تفریق مراد ہو۔ یعنی اس کا راستہ چھوڑ دیا جائے اور اسے گھر میں رکھنے پر مجبور نہ کیا جائے۔ اس لیے کہ لفظ تسریح کا حقیقی مفہوم تخلیہ یعنی راستہ کھلا چھوڑنا ہے۔ اور یہ تخلیہ کبھی عیس کے ازالہ سے ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک اس صورت میں زوج کو عیس کی ولایت حاصل نہیں رہتی۔ لہذا احتمال ہوتے ہوئے اس آیت کو حجت نہیں بنایا جاسکتا۔ رہا شافعی کا یہ کہنا کہ نفقہ ملک نکاح کا عوض ہوتا ہے! درست نہیں ہے۔ کیونکہ عوض وہ ہوتا ہے، جو عقد میں ضرور ذکر کیا جائے، جب کہ بوقت عقد نفقہ منصوص نہیں ہوتا۔ لہذا یہ عوض نہیں ہوگا۔ ہاں نفقہ، اختباس کے مقابلے میں واجب ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک عجز کی صورت میں ولایت اختباس باقی نہیں رہتی۔ اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ یہ عوض ہے۔ تو عوض کی بقا کا لازم ہونا عوض کے فی الجملہ استحقاق پر موقوف ہوتا ہے، فی الحال وصول عوض پر نہیں۔ اور یہاں نفقہ کا استحقاق فی الجملہ ثابت ہے، اگرچہ فی الحال اسے نفقہ وصول نہیں ہو رہا۔ لہذا معوض یعنی نکاح پر زوج کا استحقاق باقی رہے گا۔ واللہ عز وجل اعلم۔

فصل:

حکم نکاح کا بیان

اس بارے میں بنیادی مباحث دو ہیں (۱) حکم نکاح کا بیان۔ (ب) کس چیز سے اس حکم کا رفع ہوتا ہے؟
 پھر حکم نکاح کا بیان دو حصوں پر مشتمل ہے۔ (۱) نکاح صحیح کا حکم (ب) نکاح فاسد کا حکم۔
 پھر نکاح صحیح کے بعض احکام اصلیہ میں اور بعض تبعیہ۔ اب تفصیل کے ساتھ یہ احکام ذکر کیے جاتے ہیں۔
 نکاح صحیح کے احکام اصلیہ: ۱۔ حیض و نفاس، حرام اور ادائے کفارہ سے پہلے طہار کی حالت چھوڑ کر باقی تمام حالات میں صحبت حلال ہونا۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:
 والذین ہم لفروجہم حافظون اور جو لوگ اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے

الاحلیٰ ازواجہم اوما ملکات ایماہم فانہم غیر ملومین۔
 ہیں مگر اپنی بیویوں سے یا اپنی محلوکہ باندیوں سے، کہ انہیں کچھ ملامت نہیں۔
 اس آیت میں ان لوگوں سے ملامت کی نفی کی گئی ہے، جو اپنی زوجہ سے اپنی شر نگاہ کو بچا کر نہیں رکھتے تو معلوم ہوا کہ زوجہ سے صحبت حلال ہے۔ ہاں حیض کی حالت اس صلت سے مستثنیٰ ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

و یسئلونک عن المحیض، قل
 ہو اذی فاعتزلوا النساء فی
 المحیض ولا تقربوہن حتی
 یطہرن۔
 اور آپ اسے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں، کہہ دیجیے کہ وہ تو نجاست ہے، سو ایام حیض میں عورتوں سے کنار کش رہو۔ اور جب تک پاک نہ ہو جائیں۔ ان سے مقاربت نہ کرو۔

اور نفاس حیض کا ہم جنس ہے، سو اس کا بھی وہی حکم ہوگا جو حیض کا ہے نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔
 نساؤکم حدت لکم فاتواحرثکم
 ان شئتم۔
 تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی ہیں۔ تو اپنی کھیتی میں جس طرح چاہو بھاؤ۔

اس میں ایک تو زوجہ کو کھیتی قرار دیا۔ اور انسان کو اپنی کھیتی میں تصرف کا اختیار حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے صراحت کھیتی میں آنے کی اباحت بیان فرمائی۔

نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا یہ فرمان مردی ہے کہ ”عورتوں کے بارے میں اللہ سے ڈرو، وہ تمہاری مددگار اور خادما ہیں ہیں جو جو کچھ اختیار نہیں رکھتیں۔ تم نے انہیں الشکی امانت کے طور پر لیا ہے، اور ان کی فروج کو اللہ کے کلمہ کے ساتھ حلال کیا ہے۔“ اس میں اللہ کے کلمہ سے مراد لفظ نکاح اور تزویج ہے جو کتاب اللہ میں مذکور ہے۔ تو اس حدیث سے معلوم ہوا کہ لفظ نکاح و تزویج اور اس مفہوم کے دوسرے الفاظ سے صحبت حلال ہو جاتی ہے۔

نیز نکاح کا لغوی مفہوم ضم و تزویج ہے۔ یہ انضمام کا ازدواج کا تقاضا کرتا ہے۔ اور انضمام بھی ہو سکتا ہے، جب وطی و استماع حلال ہو، کیونکہ حرمت وطی سے تو انضمام ممنوع ہو جاتا ہے۔ مسئلہ صلت صحبت کا حکم زوجین کے درمیان مشترک ہے۔ سو جیسا کہ عورت اپنے زوج کے لیے حلال ہے، اسی طرح زوج بھی اپنی زوجہ کے لیے حلال ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

لا ھن حل لھن ولا ھن مملوون
 نہ وہ عورتیں ان مردوں کے لیے حلال ہیں اور نہ وہ مردان عورتوں کے لیے حلال ہیں۔

اور مخصوص حالات مذکورہ کو چھوڑ کر زوج جب چاہے زوجہ سے صحبت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اسی طرح زوجہ بھی زوج سے وطی کا مطالبہ کر سکتی ہے کیونکہ دونوں ایک دوسرے کے لیے حلال ہیں، اور صحبت دونوں کا حق ہے اور عورت صحبت کا مطالبہ کرے تو خاوند کیلئے یہ ضروری ہو جاتا ہے کہ اس کا مطالبہ پورا کرے۔ اور کم از کم ایک مرتبہ صحبت پراتے حکماً مجبور کیا جائیگا۔ اور ایک سنہ اندر مرتبہ صحبت کا مطالبہ پورا کرنا حسن معاشرت کے باب سے تعلق رکھتا ہے

۲۔ نکاح صحیح سے حالت حیات میں زوجہ کو سر سے لے کر پاؤں تک دیکھنا اور چھونا حلال ہو جاتا ہے، کیونکہ صحبت، دیکھنے، چھونے سے بڑھ کر ہے، جب صحبت حلال ہو گئی ہے، تو دیکھنا، چھونا بدرجہ اولیٰ حلال ہوگا۔

لیکن کیا حالت حیض و نفاس میں مادون الفرج سے استمتاع حلال ہے؟ اس میں اختلاف ہے جو ہم کتاب الاستحسان میں ذکر کر چکے ہیں۔ باقی موت کے بعد ہمارے نزدیک خاوند کے لئے بیوی کو دیکھنا، چھونا حلال نہیں ہے۔ اور اس میں شافعی اختلاف فرماتے ہیں۔ تفصیل کتاب الصلاة میں گذر چکی ہے۔

۳۔ نکاح صحیح سے تمتع کی ملکیت حاصل ہو جاتی ہے۔ یعنی مشائخ کے اختلاف کے مطابق اس کی بضع اور باقی تمام اعضاء کے منافع سے استمتاع خاوند کے لئے مختص ہو جاتا ہے، یا تمتع کے حق میں خاوند اس کی ذات کا مالک بن جاتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ نکاح کے مقاصد اس کے بغیر پورے نہیں ہوتے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو خاوند کا اس کی طرف میلان قلب نہیں ہوگا، اسے زوجہ سے سکون نفس حاصل نہیں ہوگا۔ اور اشتباہ نسب کی وجہ سے فراش فاسد ہو جائے گا۔ نیز اس لئے کہ مہر نکاح میں لازمی امر ہے اور یہ ملک کے عوض میں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ گذشتہ اوراق میں گذر چکی ہے۔ اس سے معلوم ہوتا کہ نکاح میں ملک بھی لازمی امر ہے۔ وگرنہ معاوضہ کا مفہوم صادق نہیں آتا۔

مسئلہ: از سر تا پا ملک تمتع صرف زوج کو زوجہ پر حاصل ہے، کیونکہ یہ مہر کا عوض ہے۔ اور مہر مرد پر واجب ہوتا ہے۔ نیز ارشاد باری تعالیٰ: وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهَا دَرَجَةٌ۔ کے بارے میں ایک قول یہ بھی ہے کہ یہاں درجہ سے مراد ملک ہے۔

۴۔ نکاح صحیح سے خاوند کو یہ اختیار حاصل ہو جاتا ہے کہ وہ بیوی کو گھر میں روکے رکھے اور باہر نہ نکلنے دے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے،

اسکنوهن ان عورتوں کو ٹھہراؤ۔

اس میں اسکان کا امر ہے جس سے خروج و بروز اور اخراج کی نہی ہو جاتی ہے۔ کیونکہ کسی فعل کا امر اس کی ضد سے نہی ہوتا ہے۔ نیز ارشاد الہی ہے۔

وَقَدْرٌ فِي بُيُوتِكُنَّ اور اپنے گھروں میں ٹھہری رہو۔

مزید ارشاد ہوتا ہے۔

وَلَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا

یخرجن۔ اور نہ وہ خود نکلیں۔

نیز اس لئے کہ اگر بیوی کو باہر نکلنے سے روکنے کا اختیار حاصل نہ ہو تو اس سے سکون و نسب میں خلل واقع ہو جائے گا، کیونکہ اس سے خاوند شک و شبہ میں مبتلا ہوگا اور اسے نسب کی نفی پر انگشت ملے گی۔

۵۔ نکاح صحیح سے خاوند پر مہر واجب ہو جاتا ہے۔ اور یہ ہمارے نزدیک نکاح کا حکم اصلی ہے جس

کے بغیر شرعاً نکاح کا وجود ہی نہیں ہوتا تفصیل گزشتہ اوراق میں گزر چکی ہے۔ نیز اس لئے کہ ہر ملک کا عوض ہوتا ہے کیونکہ احداث ملک کے مقابلے میں واجب ہوتا ہے۔ جب معوض موجود ہو تو اس کا عوض بھی واجب و ثابت ہونا چاہیئے۔

۶۔ نکاح صحیح سے نسب ثابت ہو جاتا ہے۔ ثبوت نسب اگرچہ فی الحقیقت دخول کا حکم ہے، لیکن اس کا سبب ظاہر نکاح ہی ہے کیونکہ دخول تو ایک امر بالہن ہے۔ لہذا اثبات نسب میں نکاح کو دخول کا قائم مقام قرار دیا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا سہلے بچہ فراش کا ہو گا اور نانی کے لئے پتھر ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی مشرق میں بسنے والا مغرب میں رہنے والی کسی عورت سے نکاح کرے۔ اور وہ بچہ جنم دے، تو اس کا نسب اسی خاوند سے چلے گا۔ اگرچہ فی الحقیقت دخول نہیں ہوا کیونکہ نسب کا سبب ظاہر یعنی نکاح موجود ہے۔

۷۔ نکاح صحیح سے بیوی کا نفقہ و کفنی واجب ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ ارشاد الہی ہے۔

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ - اور دودھ پلانے والی ماؤں کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق باپ کے ذمے ہوگا۔

مزید ارشاد الہی ہے:

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدَّرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ - صاحب وسعت کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنا چاہیئے، اور جس کے رزق میں تنگی ہو وہ جتنا خدا نے اسے دیا ہے، اس کے موافق خرچ کرے۔

مزید ارشاد ہوتا ہے۔

اسْكُنُوْهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ - (مطلقہ، عورتوں کو) (ایام عدت میں) اپنے مقدور کے مطابق وہیں رکھو، جہاں خود رہتے ہو۔

اور اسکان کا امر درحقیقت اس پر اتفاق کا امر بھی ہے کیونکہ عورت اپنی اصل غلقت کے اعتبار سے کرا اور نازک ہونے کی بنا پر کمائی کے لئے باہر نہیں نکل سکتی۔ باقی اس نفقہ کے سبب وجوب شرط وجوب اور مقدار واجب کے بارے میں تفصیلی گفتگو ہم انشاء اللہ کتاب النفقہ میں کریں گے۔

۸۔ نکاح صحیح سے حرمت مصاہرت ثابت ہو جاتی ہے۔ یعنی مخصوص رشتوں سے نکاح حرام ہو جاتا ہے تفصیل گزشتہ سطور میں بیان ہو چکی ہے۔ اور وہاں ہم دلیل حرمت بھی بیان کر چکے ہیں، اور یہی بھی اپنے مقام پر گزر چکی ہے کہ بعض رشتوں سے نکاح نفس نکاح سے حرام ہو جاتا ہے اور بعض کی حرمت دخول سے مشروط ہے۔

۹۔ نکاح صحیح سے میاں بیوی ایک دوسرے کے وارث بن جاتے ہیں۔ اس کی دلیل سورۃ النساء کی بارہویں آیت ہے۔

۱۰۔ نکاح صحیح سے بیویوں کے درمیان عدل واجب ہو جاتا ہے۔ اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر کسی مرد کی ایک سے زیادہ بیویاں ہیں، تو اس پر واجب ہے کہ ان کے درمیان قسم (شب باشی)، نفقہ اور لباس کے حقوق میں عدل کرے، یعنی ان حقوق میں سب سے برابر کا سلوک رکھے۔ چنانچہ اگر کسی کے نکاح میں دو عورتیں ہوں، آزاد ہوں یا پانڈیاں، تو اس پر واجب ہے کہ ان کے درمیان ماکول، مشروب، بلوئ رہائش اور شب باشی میں برابری کرے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ سو جو عورتیں تم کو پسند ہوں، دو دو یا تین
مثنیٰ وثلاث ورباع، فان خفتن تین یا چار چار ان سے نکاح کر لو، اور اگر
ان لاتعد لوا فواحدة۔ اس بات کا اندیشہ ہو کہ یکساں سلوک نہ کر

سکو گے تو ایک عورت (کافی ہے)

اس میں اللہ تعالیٰ نے زیادہ بیویوں میں ترک عدل کے خوف کی صورت میں ایک بیوی رکھنے کا حکم دیا، اور خوف ترک واجب پر ہوتا ہے، تو اس سے معلوم ہوا کہ ایک سے زائد بیویوں کے درمیان قسم اور نفقہ میں عدل کرنا واجب ہے۔ اور آخر آیت میں بھی اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا:

ذلک ادنیٰ ان لاتعد لوا۔ اس سے تم بے انصافی سے بچ جاؤ گے۔

اور جو حرام ہے، تو لا محالہ عدل واجب ہے۔ نیز عدل مامور بہ ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ان الله يامر بالعدل والاحسان۔ بے شک اللہ عدل اور احسان کا حکم دیتا

ہے۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے عموم و اطلاق کے ساتھ عدل کا حکم دیا ہے، لہذا ہر مقام پر عدل کرنا واجب ہے، سوائے ان صورتوں کے، جو کسی دلیل کی بنا پر مخصوص یا مقید ہیں۔ نیز ابو قتادہؓ سے روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم اپنی زوجہ کے درمیان تقسیم میں براہمی فرماتے تھے اور ارشاد فرماتے تھے کہ ”اے اللہ! جن باتوں کا میں اختیار رکھتا ہوں، ان میں میری یہ تقسیم ہے۔ سو مجھ سے ان باتوں میں مواخذہ نہ فرمائیے گا، جو میرے اختیار میں ہیں، اور میرے اختیار میں نہیں ہیں۔“ اور ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، ”جس شخص کی دو بیویاں ہوں، اور وہ ان میں سے ایک کی طرف جھک جائے، تو وہ قیامت کے دن اس حال میں آئے گا کہ ایک پہلو جھکا ہوا ہوگا۔“

مسئلہ: شب باشی میں باکرہ اور یتیمہ جو ان اور بڑھی، نئی اور پرانی مسلمہ اور کتابیہ کے درمیان برابری ضروری ہے، اس لئے کہ دلائل بالا میں ایسا کوئی فرق بیان نہیں کیا گیا۔ نیز اس لئے کہ وجوب قسم کے سبب یعنی نکاح میں سب برابر ہیں لہذا وجوب قسم میں بھی برابر ہوں گی۔

مسئلہ: مملوکہ باندیوں کے لئے حق قسم نہیں ہے۔ یعنی ان کے پاس شب باشی ضروری نہیں ہے، اگرچہ زیادہ تعداد میں ہوں۔ کیونکہ ارشاد الہی ہے:-

فان خفتن ان لاتعد لوا فواحدة سو اگر اس بات کا اندیشہ ہو کہ یکساں سلوک
او ما ملکت ایمانکم۔ نہ کر سکو گے تو ایک عورت یا تمہاری مملوکہ باندی

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے پہلے ایک مخصوص عدد تک عورتوں سے نکاح کی اباحت بیان فرمائی، کیونکہ اس سے زیادہ بیویوں کے درمیان عدل انسان کے بس سے باہر ہے، اور جور کا وقوع یقینی ہے اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اس مخصوص تعداد تک عورتوں کے درمیان جور کے خوف کی صورت میں ایک بیوی رکھنے کا حکم دیا اور کسی عدد کے ذکر کے بغیر باندیوں کو مباح فرمایا، اس سے معلوم ہوا کہ باندیوں کے درمیان جور کا خوف نہیں ہے۔ اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے، جب ان کے لئے حق قسم دہو۔ کیونکہ اگر باندیوں کو بھی یہ حق حاصل ہو، تو ان میں بھی جور کا خوف ہوگا، جیسا کہ منکوحات میں ہوتا ہے نیز اس لئے کہ باندیوں میں وجوب قسم کا سبب یعنی نکاح نہیں پایا گیا۔

مسئلہ ۱: اگر کسی کے پاس دو عورتیں ہیں۔ ایک آزاد ہے، دوسری باندی ہے جو کسی دوسرے کی باندی ہے، اور اس کے نکاح میں ہے تو آزاد کو دو دن ملیں گے اور باندی کو ایک دن ملے گا۔ اس لئے کہ علیٰ شے موقوف و مرفوعاً مروی ہے کہ ”قسم سے حرہ کے لئے دو ثلث ہیں اور باندی کے لئے ایک ثلث ہے“ نیز اس لئے کہ یہ دونوں سبب وجوب یعنی نکاح میں برابر نہیں ہیں، کیونکہ حرہ سے نکاح کے بعد یا اس سے نکاح کے ساتھ باندی سے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح غلام کے لئے دو سے زیادہ عورتوں سے نکاح جائز نہیں ہے، جبکہ آزاد مرد کے لئے چار عورتوں سے نکاح جائز ہے تو معلوم ہوا کہ دونوں سبب وجوب قسم میں برابر نہیں ہیں، لہذا اس کے حکم میں بھی برابر نہیں ہوں گی۔ یہ خلاف جیکہ مسئلہ اور کتابیہ نکاح میں ہوں، کہ ان کے درمیان برابری ضروری ہے، کیونکہ یہ دونوں سبب وجوب قسم میں برابر ہیں۔ اس لئے کہ کتابیہ سے نکاح، مسئلہ کے ساتھ نکاح سے پہلے، بعد اور اس کے ساتھ ہو سکتا ہے، اسی طرح حرہ مسلم کی مانند ذمی بھی چار عورتوں سے نکاح کر سکتا ہے، سو مسئلہ اور کتابیہ وجوب قسم کے سبب میں برابر ہیں، لہذا حکم میں بھی برابر ہوں گی۔ نیز حرہ تمت کمال حال کی علامت ہے۔ اور رقییت نقصان مال کی مظہر ہے۔ اور شرطاً اس نقصان مال کا اثر مالکیت، حلِ محلیت، عدت، حد وغیرہ میں ظاہر ہوتا ہے، لہذا رقییت قسم پر بھی اثر انداز ہوگی۔

حرہ اور باندی کے درمیان یہ تفاوت صرف شبِ باشی میں ہے، کہ حرہ کے ساتھ دو راتیں گزارے گا اور باندی کے ساتھ ایک رات باقی ماکول، مشروب اور ملبوس میں دونوں کے درمیان برابری ضروری ہے، کیونکہ یہ انسان کی حاجاتِ اصلیہ و لازمہ ہیں۔ اور انسان ہونے میں حرہ اور باندی دونوں برابر ہیں۔

مسئلہ ۲: اگر خاوند بیمار ہو جائے، تب بھی قسم اس پر واجب رہتا ہے۔ جیسا کہ نذرست پر واجب ہے۔ اس لئے کہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مرض الموت میں اپنی انگوٹھ سے بیعتِ مائتہ میں رہنے کی اجازت چاہی تھی۔ اگر مرض سے قسم ساقط ہو جاتا ہو، تو اس استیلاء کا کیا مطلب؟

مسئلہ ۳: ایامِ سفر کا قسم غازیہ پر واجب نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کسی ایک بیوی کو سفر میں اپنے ساتھ لے گیا۔ تو سفر سے واپسی پر دوسری بیوی کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ ایامِ سفر کے بعد ایامِ اپنے پاس

گزارنے کا مطالبہ کرے۔ کیونکہ مدت سفر شمار میں نہیں آتی۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ خاوند اپنی مرضی سے کسی ایک بیوی کو سفر میں لے جاسکتا، باقی بیویاں اس پر اعتراض کا حق نہیں رکھتی۔ ہاں البتہ افضل یہ ہے کہ قرعہ اندازی کرے جس کا قرعہ نکلے، اسے ساتھ لے جائے۔ تاکہ سب کا دل خوش رہے۔ اور کسی ایک کی طرف میلان کی تہمت نہ لگے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جب سفر پر روانہ ہوتے تو پہلی قرعہ اندازی کیا کرتے تھے۔ شافعی کے نزدیک اگر قرعہ ڈال کر ایک بیوی کو ساتھ لے گیا تھا تو یہی حکم ہے، اور اگر قرعہ کے بغیر ساتھ لے گیا تو پھر واپسی پر باقی بیویوں کے لئے ایام سفر کا قسم کرے گا۔ لیکن یہ درست نہیں ہے، کیونکہ قرعہ سے یہ معلوم نہیں ہو سکتا کہ سفر میں واقعی اسی بیوی کے جانے کا حق تھا، جس کا قرعہ نکلا ہے، یا کسی دوسری بیوی کا، قرعہ سے کبھی بھی حق ظاہر نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ قرعہ کا عمل فی نفسہ مختلف ہوتا ہے، قرعہ کبھی بھی ایک ہی طرح نہیں نکلتا۔ بلکہ کبھی ایک کے نام نکلے گا تو کبھی دوسرے کے نام، جو جس چیز میں بذات خود اتنا اختلاف ہو، وہ کسی دوسری چیز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

مسئلہ: اگر ایک بیوی نے اپنی باری دوسری بیوی کو ہبہ کر دی یا اپنی خوشی سے اپنی باری چھوڑ دی تو یہ جائز ہے، کیونکہ یہ اس کا ذاتی حق ہے، چاہے وصول کرے، چاہے چھوڑ دے۔ روایت ہے کہ جب سودہ بنت زمعہ بہت بوڑھی ہو گئیں اور انہیں اندیشہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ وسلم انہیں طلاق دے دیں گے تو انہوں نے اپنی باری عائشہؓ کو دے دی۔ اور ایک قول یہ ہے کہ یہ آیت اسی بارے میں نازل ہوئی:

ان امحاة خافت من بجلها
نشوزاً و اوعوا منا فلا جناح عليهما
ان يصلحا بينهما صلحا، و المصلح
خير

اور اگر کسی عورت کو اپنے خاوند سے زیادتی یا بے رغبتی کا اندیشہ ہو تو میاں بیوی پر کچھ گناہ نہیں کہ آپس میں کسی قرار داد پر صلح کر لیں اور صلح خوب چیز ہے۔

اس میں صلح سے مراد اس معاملہ میں سودہؓ کا طرز عمل ہے۔ یہ ابن عباسؓ کی تفسیر ہے۔ اور اگر بعد میں وہ اپنے فیصلے سے رجوع کر لے اور اپنی باری کا مطالبہ کرے تو اسے یہ حق حاصل ہے۔ اس لئے کہ یہ سب اس کی طرف سے بطور اباحت ہے۔ اور اباحت لازم نہیں ہوتی جیسا کہ طعام اگر کسی کے لئے مباح کر دیا جائے۔ تو بیع اباحت سے رجوع کر کے اسے روک بھی سکتا ہے۔

مسئلہ: اگر ایک بیوی خاوند پر اس لئے مال خرچ کرتی ہے کہ وہ اس کیلئے حق سے زیادہ باری مقرر کرے تو خاوند کے لئے ایسا کرنا حلال نہیں ہے۔ اور لازم ہے کہ اس غرض سے جتنا مال لیا ہے، واپس کرے، کیونکہ یہ رشوت ہے، اس لئے کہ اس نے صاحب حق کا حق روکنے کے لئے مال لیا ہے۔ اسی طرح اگر خاوند ایک بیوی کو مال دے کہ وہ اپنی باری دوسری کے لئے چھوڑ دے یا ایک بیوی دوسری کو مال دے کہ وہ اپنی باری اس کے لئے چھوڑ دے۔ تو ان میں سے کوئی بھی صورت جائز نہیں ہے۔ اور مال واپس کرنا ہوگا۔ کیونکہ اس میں باری کے عوض مال دیا جا رہا ہے۔ لہذا بیع کے معنی میں ہے۔ اور باری کی بیع جائز نہیں ہے، لہذا یہ صورت بھی جائز نہیں ہوگی۔

مسئلہ : گذشتہ تمام تفصیل اس صورت میں تھی، جب کسی شخص کی دویا اس سے زیادہ بیویاں ہوں۔ اور اگر کسی کی ایک بیوی ہے۔ اور وہ اوقات میں اپنے حق کا مطالبہ کرتی ہے تو اسے کتنا وقت دیا جائے گا؟ اس بارے میں قدوریؒ یہ روایت حسنؒ، ابو حنیفہؒ کا یہ قول نقل کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو چھوڑ کر روزوں میں یا نماز میں یا خرید کردہ باندی میں مشغول رہتا ہو، تو اسے کہا جائے گا، کہ ہر چار دنوں میں ایک دن اور ہر چار راتوں میں ایک رات اپنی بیوی کے لئے مخصوص کرو، اور باقی اوقات حسب منشاء روزوں میں یا باندی کے ساتھ صرف کرو۔ طحاویؒ بھی یوں ہی فرماتے ہیں کہ ہر چار رات دنوں میں ایک رات، دن بیوی کے پاس رہے اور باقی تین دن، رات عبادت اور دوسرے اشغال میں مشغول رہ سکتا ہے۔ اس قول کی وضوح وہ روایت ہے جو محمدؒ نے کتاب النکاح میں ذکر کی ہے کہ "ایک عورت اپنے خاوند کو لے کر عمرہ کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا کہ "میرا خاوند دن بھر روزے سے رہتا ہے اور رات بھر عبادت میں مصروف رہتا ہے۔" یہ سن کر عمرؒ نے فرمایا "واہ! یہ اپنے خاوند کی گنتی تعریف کر رہی ہے!" اس پر کعبؓ نے کہا کہ "امیر المؤمنین! یہ اپنے خاوند کی شکایت کر رہی ہے" عمرؒ نے پوچھا "وہ کیسے؟" تو کعبؓ نے جواب دیا کہ "جب وہ ہر دن روزہ رکھتا ہے۔ اور راتیں عبادت میں بسر کرتا ہے۔ تو اس کے لئے کب فارغ ہوگا ہوگا" اس پر عمرؒ نے کعب سے فرمایا کہ "ان کے درمیان فیصلہ کرو" تو کعبؓ نے یہ فیصلہ دیا کہ "یہ چار بیویوں میں سے ایک ہے، لہذا ایک دن افطار کرے اور تین دن روزے رکھے" عمرؒ نے یہ فیصلہ بہت پسند کیا اور کعبؓ کو بصرے کا قاضی بنا دیا۔ محمدؒ نے کتاب النکاح میں یہ روایت کو تو ذکر کی ہے، لیکن یہ بیان نہیں کیا کہ ہم اس قول کو اپناتے ہیں۔ اور جصاص کہتے ہیں کہ "یہ ہمارا مذہب نہیں ہے۔ کیونکہ باری میں مزاحمت تب ہوتی ہے، جب کئی زوجات کی اس میں مشارکت ہو۔ لیکن جب بیوی ہی ایک ہے، تو مشارکت نہ ہوتی، لہذا اس میں باری مقرر کرنے اور وقت مخصوص کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ بس اتنے یہ کہا جائے گا کہ ہمیشہ روزے نہ رکھو، بلکہ عورت کا حق بھی ادا کرو۔" قاضی محقرؒ طحاویؒ کی شریعت میں کہتے ہیں کہ ابو حنیفہؒ کا پہلا قول یہ تھا کہ اگر زوج چاہتا تو اس کے علاوہ مزید تین عورتوں سے نکاح کر لیتا اور اسے چوتھائی وقت ہی ملتا۔ لیکن جب اس نے مزید تین بیویاں نہیں رکھیں، تو ان پر صرف ہونے والا وقت اپنے لئے مخصوص کر لیا، لہذا اس وقت کے بارے میں اسے اختیار ہوگا کہ جیسے چاہے صرف کرے۔ لیکن بعد میں انہوں نے اپنی اس رائے سے رجوع کر لیا اور فرمایا کہ یہ کوئی وجہ نہیں ہے، کیونکہ اگر وہ چار عورتوں سے نکاح کرے اور چاروں اپنے حق کا مطالبہ کریں، تو ہر ایک کے حصہ میں ایک رات آئے گی۔ سو اگر ہر رات کسی نہ کسی بیوی کا حق ہو تو وہ اپنے کاموں کے لئے تو فارغ نہیں ہو سکتا۔ لہذا اس کے لئے کہ خاص وقت مقرر کرنا درست نہیں ہے۔ (بلکہ دیانت داری سے حسب ضرورت بیوی کا حق ادا کرے، اور اگر اس کی بیوی کی باندی ہے۔ تو ابو حنیفہؒ کے آخری قول کے مطابق اس کے لئے کوئی باری مقرر نہیں ہوگی۔ کیونکہ جب آزاد بیوی کے لئے کوئی خاص وقت متعین نہیں ہے، تو باندی کے لئے

بدیہ اولیٰ نہیں ہوگا۔ اور پہلے قول کے مطابق جو کہ طحاوی کا مختار ہے۔ ہر سات راتوں میں ایک رات اس کے لئے مخصوص ہوگی۔ کیونکہ خاوند اس کے اوپر تین آزاد عورتوں سے نکاح کر کے چھ دن کے بارے میں اس کا حق ساقط کر سکتا ہے، اور صرف ساتواں دن اسے دے سکتا ہے، کیونکہ آزاد عورت کے لئے دو راتیں اور باندی کے لئے ایک رات ہوتی ہے۔ لیکن اس نے مزید تین آزاد عورتوں سے نکاح نہ کر کے ان پر صرف ہونے والا اپنے لئے مخصوص کر لیا ہے، لہذا اس وقت کو جیسے چاہے صرف کرے۔ لیکن اس پر وہی اشکال ہے، جو ابو حنیفہ سے منقول ہوا اور جو جصاص نے بھی ذکر کیا ہے۔ واللہ عزوجل الموفق۔

۱۱۔ نکاح صحیح سے زوجہ پر یہ واجب ہو جاتا ہے کہ جب زوج اسے اپنے پاس بلائے تو اس کی بات مانے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

ولهن مثل الذي عليهن
بالمعروف
اور عورتوں کا حق (مردوں پر) ویسا ہی ہے
جیسا دستور کے مطابق (مردوں کا حق) عورتوں پر ہے۔

اس کی تفسیر میں ایک قول یہی ہے کہ عورتوں کے حق سے مراد مہر اور نفقہ ہے اور ذمہ داری سے مراد یہ ہے کہ اپنے نفس کے بارے میں خاوند کی بات مانے اور اس کی غیبت میں اپنے نفس کی حفاظت کرے۔ نیز اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے عدم طاعت کی صورت میں الگ تھلک کرنے اور مارنے کے ساتھ تادیب کا حکم دیا اور طاعت کی صورت میں اس سے نہی فرمائی فرمایا:

فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن
سببلا۔
سو اگر وہ فرمانبردار ہو جائیں تو پھر انہیں ایذا
دیے کا کوئی بہانہ مت ڈھونڈو۔

اس سے معلوم ہوا کہ تادیب تبرک طاعت کی وجہ سے ہوتی ہے۔ لہذا خاوند کی طاعت لازم ہوئی۔ ۱۲۔ نکاح صحیح سے خاوند کو تادیب کا اختیار حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی جن امور میں خاوند کی طاعت لازم ہے۔ اگر وہ ان میں خاوند کی طاعت نہیں کرتی اور نہ فرمانی کرتی ہے تو خاوند کو تادیب کا حق حاصل ہے۔ لیکن تادیب میں ترتیب کا خیال رکھے۔ چنانچہ پہلے اسے پیار و محبت اور نرمی سے سمجھائے کہ دیکھو! انیک اور پاکباز عورتوں کے نقش قدم پر چلو ایسا، ایسا رویہ مت اپناؤ۔ ہو سکتا ہے کہ وہ مواعظت اور نصیحت قبول کرے اور نہ فرمانی چھوڑ دے۔ سو اگر ایسا ہو جائے تو ٹھیک ہے، ورنہ اسے الگ تھلک کر دے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ پہلے اسے صرف دھمکی دے کہ میں تم سے کنارہ کش ہو جاؤں گا، تم سے پیار نہیں کروں گا، اگر دھمکی سے باز آجائے تو ٹھیک ہے، ورنہ اس سے کنارہ کش ہو جائے۔

پھر اس بحر اور کنارہ کشی کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اس سے بایں طور کنارہ کش ہو کہ اس سے ہمبستر نہ ہو۔ بعض کہتے ہیں کہ بایں طور اس سے کنارہ کش ہو کہ ہمبستری کے دوران میں اس سے بات چیت نہ کرے، نہ یہ کہ وظیفہ زوجیت اور مضاجعت ہی چھوڑ دے، کیونکہ یہ تو دونوں کا حق مشترک ہے، لہذا اس میں جتنا ضرر اسے پہنچے گا، اتنا اسے خود بھی پہنچے گا۔ سو ایسی تادیب نہ ہوئی

پایئے، جس میں اپنے آپ کو ضرر پہنچے اور اپنا حق کھوٹا ہو جائے بعض کہتے ہیں کہ اس کی خواہ گاہ جدا کر دے اور اس کی باری میں دوسری کے ساتھ مضابعت کرے۔ کیونکہ باری کا حق موافقت اور اللہ کی حدود کی حفاظت کی حالت میں ہوتا ہے، حدود کی تضييع اور نافرمانی اور جھگڑے کی حالت میں نہیں ہوتا۔ بعض کہتے ہیں کہ اپنی حاجت کے وقت نہیں بلکہ جب اس پر قلبیہ شہوت ہو تو اس وقت مضابعت اور جماع نہ کرے۔ کیونکہ یہ ہجرتا دیب (زوجہ کے لئے ہے)۔ لہذا ایسا طریقہ اپنانا چاہیئے، جس میں اس کی تادیب ہوتی ہو، نہ کہ اپنی۔

پھر اگر وہ ہجر سے باز آجائے تو ٹھیک ہے، وگرنہ تیسرا قدم یہ ہے کہ اسے معمولی سامانے جس سے نہ تو اسے شدید تکلیف پہنچے اور نہ ہی اس میں کوئی عیب اور نقص پیدا ہو۔

اس پورے طریقہ کار کی بنیاد اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

وَاللّٰتِیْ تَخَافُوْنَ نَشْوٰ زَهْنٍ
فَعَطَوْهُنَّ ذَا هَجْرٍ وَهُنَّ فِی الْمَضَاجِ
وَاصْرَبُوهُنَّ۔

جس عورتوں کے بارے میں تمہیں معلوم ہو کہ
سرکشی اور بد خوئی کرنے لگی ہیں۔ تو انہیں
سمجھاؤ۔ پھر ان کے ساتھ سونا ترک کر دو،
پھر انہیں مارو۔

آیت میں حرف عطف اگرچہ واؤ ہے، جو جمع مطلق کے لئے موضوع ہے، لیکن یہاں مراد جمع علی سبیل الترتیب ہے۔ اور واؤ میں اس کا بھی احتمال ہے۔

اگر مار فائدہ مند ثابت ہو تو ٹھیک، وگرنہ معاملہ قاضی کے پاس لے جائے، وہ دو حکم مقرر کر دے گا، ایک خاوند کے خاندان سے اور ایک بیوی کے اہل سے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا
فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا
مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ يَرِيدَا إِصْلَاحًا
يُوَفِّقَ اللَّهُ بَيْنَهُمَا۔

اور اگر تمہیں معلوم ہو کہ میاں بیوی میں ان بن
ہے تو ایک منصف مرد کے خاندان سے اور
ایک منصف عورت کے خاندان سے مقرر
کر دو، وہ اگر صلح کر دینا چاہیں گے تو خدا ان
کے درمیان موافقت پیدا کر دے گا۔

اور حکمین کا یہ کام محض امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا ہے، اس سے زیادہ انہیں کوئی اختیار حاصل نہیں ہے (جب تک کہ میاں بیوی کی طرف سے کسی فیصلے کا صراحتاً اختیار حاصل نہ ہو، چنانچہ ابتداء میں نرمی اور شفقت کے ساتھ نصیحت کریں۔ اگر وہ نصیحت قبول کر لے تو ٹھیک، وگرنہ ذرا سختی کے ساتھ سمجھائیں۔ پھر بھی سمجھ نہ آئے تو اپنا ہاتھ کھینچ لیں۔

اسی طرح نافرمانی کے سوا اگر وہ کسی اور امر معذور کا ارتکاب کرتی ہے۔ جس میں کوئی حد مقرر نہیں ہے، تو خاوند بطور تادیب اسے تعزیر دے سکتا ہے۔ کیونکہ خاوند کو تعزیر کا ایسا ہی حق حاصل ہے، جیسا کہ آقا کو حق حاصل ہے کہ اپنے مملوک کو تعزیر دے۔

۱۳۔ جب نکاح صحیح ہو جائے تو پھر مندوب و مستحب یہ ہے کہ بیوی کے ساتھ حسن سلوک کا معاملہ

رکھے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے۔

وعاشدوہن بالمعروف۔ اور ان کے ساتھ معروف کے مطابق رہیں
سہیں رکھو۔

معاشرت بالمعروف کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے کہ اس کے ساتھ قول، فعل اور خلق میں فضل و احسان کا برتاؤ کرے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”تم میں بہتر وہ ہے جو اپنے اہل کے لئے بہتر ہو۔ اور میں تم سب میں اپنے اہل کے لئے بہتر ہوں۔“ اس کی تفسیر میں دوسرا قول یہ ہے کہ بیوی کے ساتھ ایسا معاملہ رکھو، کہ اگر ویسا ہی معاملہ تمہارے ساتھ کیا جائے، تو تمہیں برا نہ لگے، بلکہ تم خوشی سے اسے قبول کرو۔

اسی طرح عورت کے لئے بھی یہ مستحب ہے کہ وہ اپنے خاوند کے ساتھ حسن معاشرت کا برتاؤ رکھے نرمی، شائستگی، پیارا اور محبت کے ساتھ اس سے گفتگو کرے اور اس کا دل جتنے کی کوشش کرے۔ ارشادِ باری تعالیٰ ”ولہن مثل الذی علیہن بالمعروف“ کی تفسیر میں ایک قول یہی ہے کہ عورتوں پر فضل و احسان اور حسن معاشرت کے اعتبار سے یہ ضروری ہے کہ وہ اپنے خاوندوں کے ساتھ شائستگی اور نرمی کے ساتھ بات کریں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

عزل کا حکم: آزاد بیوی کی رضا کے بغیر خاوند کے لئے عزل کرنا مکروہ ہے۔ کیونکہ وطی میں انزال ہو جاتا، بچہ ہونے کا سبب ہوتا ہے۔ اور بچے میں بیوی کا بھی حق ہے، جبکہ عزل سے بچہ نہیں ہوگا۔ تو گویا عزل بیوی کے حق کے ضیاع کا سبب ہے۔ ہاں اگر وہ خود عزل پر راضی ہے، تو پھر مکروہ نہیں ہے کیونکہ وہ خود اپنا حق چھوڑنے پر راضی ہے۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”عزل کرو یا نہ کرو، جب اللہ تعالیٰ کسی روح کو پیدا کرنے کا ارادہ فرمائیں تو وہ پیدا ہو کر رہتی ہے۔“ ہاں بیوی کی رضا مندی کی صورت اس حکم سے مخصوص ہے۔

اسی طرح اگر بیوی کسی کی باندی ہے، تو رضا کے بغیر عزل مکروہ ہے، لیکن اس میں کس کی رضا کی ضرورت ہے، باندی کی یا آقا کی؟ ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ اس کی اجازت کا حق آقا کو حاصل ہے۔ اور ابو یوسف و محمدؒ فرماتے ہیں کہ باندی کی رضا طلب کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قضاۃ شہوت باندی کا حق ہے، اور عزل سے شہوت پوری نہیں ہوتی، لہذا باندی سے پوچھا جائے گا۔ ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ عزل کی کراہت بچے کی صیانت کے لئے ہے۔ اور بچہ آقا کا حق ہے، باندی کا نہیں۔ لہذا آقا سے اجازت طلب کی جائے گی۔ واللہ اعلم۔

نکاح فاسد کے احکام

نکاح فاسد میں دخول سے پہلے تو کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ البتہ دخول سے چند احکام ثابت

ہو جاتے ہیں۔

- ۱۔ نسب ثابت ہو جاتا ہے۔
- ۲۔ عدت واجب ہو جاتی ہے۔ یہ دونوں فی الحقیقت دخول کے احکام ہیں۔
- ۳۔ مہر واجب ہو جاتا ہے۔

اس بارے میں اصل یہ ہے کہ نکاح فاسد کوئی حقیقی نکاح نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا محل یعنی نکاح کے حکم۔ ملک۔ کا محل موجود نہیں ہے۔ اس لئے کہ ملک ہوتی ہے منافع میں، اور بضع کے منافع اجزاء کے ساتھ ملحق ہیں جبکہ حر اپنے تمام اجزاء کے ساتھ مکمل طور پر آزاد ہوتا ہے اور ملک کا محل نہیں ہوتا کیونکہ حریت خود مختاری کا نام ہے، اور ملک خود مختاری کے منافی ہے۔ نیز اس لئے کہ آدمی میں ملکیت رقیقت سے حاصل ہوتی ہے۔ جبکہ حریت، رقیقت کے منافی ہے۔ الا یہ کہ شرع نے نکاح صحیح میں اس منافی کو ساقط الاعتبار قرار دیا ہے کیونکہ نکاح انسان کی حاجت ہے۔ اور نکاح فاسد میں دخول کے بعد اس منافی کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ ناکح سے حد ذکر کرنے اور اس کے پانی کو ضیاع سے بچانے کی حاجت ہے۔ سو نسب کو ثابت اور عدت کو واجب قرار دیا، اور واجب الحرمۃ بضع کی حرمت کے پیش نظر مہر واجب ٹھہرایا، تاکہ اس کا استعمال کوئی تافان اور سزا نہ ہونے سے بے وقار نہ رہے، لہذا نکاح فاسد میں اس ضرورت کی بنا پر صرف وصول کردہ منافع کے حق میں اس نکاح کو منعقد سمجھا جائے گا۔ اور استیفاء منافع سے پہلے یعنی دخول سے پہلے ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے لہذا قبل از دخول نکاح فاسد کو انعقاد پذیر نہیں سمجھا جائے گا۔ اور بعد از دخول مہر مثل کے وجوب پر دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس عورت نے اپنے سر پر ستوں کی اجازت کے بغیر خود نکاح کر لیا، تو اس کا نکاح باطل ہے، پھر اگر دخول ہو گیا ہو تو اسے مہر مثل ملے گا۔ اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسی صورت میں جو نکاح فاسد کا حکم رکھتی ہے، مہر مثل واجب قرار دیا اور اسے دخول سے متعلق فرمایا۔ اس سے معلوم ہوا کہ نکاح فاسد میں مہر مثل کا وجوب دخول سے متعلق ہے۔

مسئلہ: نکاح فاسد میں واجب ہونے والے مہر جسے عققر کہا جاتا ہے کے تخمینہ میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک مہر مثل اور مہر مسمیٰ میں سے جو کمتر ہو، وہ واجب ہوگا۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ مہر مثل واجب ہوگا بخلاف وہ کتنا ہی ہو۔ ہمارے فاسدہ میں بھی ایسا ہی اختلاف ہے۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منافع عقد صحیح اور فاسد دونوں سے ذوق قیمت ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ اعیان میں ہے۔ لہذا ذوق قیمت ہونے کے اثر کا اظہار لازم ہے، اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ مہر مثل واجب قرار دیا جائے، خواہ کتنا ہی ہو، کیونکہ یہ بضع کے منافع کی قیمت ہے۔ مہر مثل سے مہر مسمیٰ کی طرف عدول اس وقت ہوتا ہے۔ جب تسمیہ صحیح ہو، اور یہاں تسمیہ صحیح نہیں ہے۔ فقہ فاسد میں ہم اسی بنا پر مکمل قیمت واجب قرار دیتے ہیں، سو یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔ ہمارے دلیل یہ ہے کہ مہر مثل اور مسمیٰ دونوں میں مسمیٰ کمتر ہونے کی صورت میں مہر مسمیٰ واجب ہوگا، اس لئے

کہ عاقدین نے خود منافع کی مسمیٰ سے زیادہ قیمت نہیں لگائی۔ لہذا ان منافع کو مسمیٰ سے زیادہ قیمت قرار نہیں دیا جائے گا۔ الغرض چونکہ یہ زیادت عقد کے بغیر حاصل ہوئی ہے اس لئے اس کی کوئی قیمت نہیں ہوگی۔ اور اگر مہر مثل مسمیٰ سے کمتر ہے۔ تو مسمیٰ پورا نہیں کیا جائے گا، بلکہ مہر مثل ہی دیا جائے گا۔ کیونکہ مہر مثل عورت کی عمومی رضا کے مطابق ہوتا ہے۔ سو وہ اس پر راضی ہوگی۔

مسئلہ ۱۰ اسی طرح نکاح فاسد سے وجوب عدت کے وقت کے بارے میں بھی اختلاف ہے کہ یہ عدت کب سے شمار کی جائے گی؟ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ عدت فیصلہ تفریق کے وقت سے واجب ہوتی ہے۔ اور زفر فرماتے ہیں کہ آخری مرتبہ صحبت سے ایام عدت شمار کئے جائیں گے۔ چنانچہ اگر کسی عورت کو آخری دفعہ جماع کے بعد تفریق سے پہلے میں حیض آگئے ہوں تو زفر کے نزدیک اس کی عدت پوری ہوگئی۔ زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عدت وطی کی وجہ سے واجب ہوتی ہے، کیونکہ اس کا مقصد استبراء رحم ہوتا ہے، جو کہ وطی کا حکم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وطی سے پہلے عدت واجب نہیں ہوتی۔ اور جب اس کا وجوب وطی کی وجہ سے ہے، تو وطی کے بعد بلا فصل واجب ہوگی، جیسا کہ باقی علل کے احکام ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نکاح فاسد فراش کے حق میں وطی کے بعد منعقد ہوتا ہے۔ اس کی تفصیل گذر چکی ہے۔ اور فراش تفریق سے پہلے نائل نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ تفریق سے پہلے وطی کر لے تو عدت واجب نہیں ہوتی، اور نکاح فاسد سے صرف ایک ہی مرتبہ واجب ہوتا ہے۔ جبکہ اگر تفریق کے بعد وطی کی تو عدت واجب ہو جاتی ہے۔ اور اگر کسی شبہ کی بنا پر وطی ہوگی ہو، تو اگرچہ عدت واجب نہیں ہوگی، لیکن ایک مزید مہر لازم ہو جاتا ہے۔ لہذا نکاح فاسد میں تفریق، نکاح صحیح میں طلاق کے مترادف ہے۔ لہذا ایام عدت کی ابتداء تفریق سے ہوگی، جیسا کہ نکاح صحیح میں طلاق سے ہوتی ہے۔

مسئلہ ۱۱ نکاح فاسد میں خلوت سے عدت واجب نہیں ہوتی، کیونکہ یہ کوئی حقیقی نکاح نہیں ہے، اسے تو صرف ناکح کی ضرورت اور مجبوری کی بنا پر وصول کردہ منافع کے حق میں نکاح کے ساتھ ملحق قرار دیا گیا ہے۔ سو جو منافع وصول نہیں کئے، ان کے حق میں اسے اصل کے مطابق معدوم سمجھا جائے گا، اور محض خلوت سے منافع کا استیفاء حقیقی نہیں پایا جاتا۔ نیز عدت کا حقیقی موجب وطی ہے، کیونکہ یہ رحم کی صفائی اور فراغ معلوم کرنے کے لئے واجب ہوتی ہے، اور حقیقی وطی نہیں ہوئی، لہذا عدت بھی واجب نہیں ہوگی۔ ہاں انکاح صحیح میں وطی پر قدرت کو ایک واجب الاحتیاط حکم۔ عدت کے حق میں وطی کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے، اس لئے کہ وہاں ممکن اور رسائی کی دلیل ملک مطلق موجود ہے۔ اور یہاں یہ دلیل نہیں پائی جاتی۔ بخلاف نکاح صحیح میں خلوت فاسدہ کے۔ جب وطی پر ممکن حقیقی حاصل ہو، لیکن حیض، احرام، روزہ وغیرہ کسی عذر کی بنا پر شرعاً وطی ممنوع ہو۔ کہ ایسی خلوت سے عدت واجب ہو جاتی ہے۔ کیونکہ دلیل اطلاق یعنی ملک مطلق شرعاً موجود ہے۔ صرف ایک عارض کی بنا پر وطی ممنوع ہے۔ سو خلوت فاسدہ میں ممکن ثابت ہے اور دلیل ممکن موجود ہے۔ لہذا وہاں جائز احتیاط میں دلیل کو مدلول کے قائم مقام قرار دیا جائے گا۔ جبکہ نکاح فاسد میں صورت حال اس سے مختلف ہے۔

مسئلہ: نکاح فاسد میں غلوت سے مہر بھی واجب نہیں ہوتا، کیونکہ جب عدت واجب نہیں ہوتی، تو مہر بدرجہ اولیٰ واجب نہیں ہوگا، اس لئے کہ جتنی احتیاط عدت کے وجوب میں کی جاتی ہے، اتنی مہر کے وجوب میں نہیں ہوتی۔ واللہ اعلم۔

حکم نکاح کے اسباب رافعہ کا بیان

یعنی ان امور کا بیان جن سے زوجین کے درمیان فرقت واقع ہو جاتی ہے۔ زوجین کے درمیان وقوع فرقت کے کئی اسباب ہیں لیکن بعض اسباب فرقت بطلاق واقع ہوتی ہے اور بعض سے فرقت بغیر طلاق، اور بعض صورتوں میں قاضی کے فیصلے کے بغیر فرقت واقع ہو جاتی ہے اور بعض میں قاضی کے فیصلے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اب ان تمام اسباب کا ذکر کیا جاتا ہے۔ وبالله التوفیق۔

۱۔ طلاق صریح اور طلاق کنایات : اس کی تفصیل ایک مستقل باب میں آرہی ہے۔
۲۔ لعان : اور اس صورت میں ہمارے اصحاب کے نزدیک قاضی کی تفریق کے بغیر فرقت واقع نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس فرقت کی کیفیت میں بھی ہمارے اصحاب کے مابین اختلاف ہے۔ اس کا ذکر ہم انشاء اللہ کتاب اللعان میں کریں گے۔

۳۔ خیار بلوغ : یعنی نابالغ بچے، بچی کا بلوغ کے بعد خیار بلوغ ملنے پر فرقت اختیار کرنا۔ یہ فرقت قاضی کی تفریق سے ہی واقع ہوتی ہے۔ یہ خلاف اس فرقت کے جو خیار عتق ملنے پر عورت اختیار کرتی ہے، کہ وہ نفس اختیار سے واقع ہو جاتی ہے۔ ان دونوں کے درمیان وجہ فرقی گذشتہ سطور میں گذر چکی ہے۔

نوٹ : خیار بلوغ اور خیار عتق دونوں میں فرقت، فرقت بغیر طلاق ہوتی ہے، بلکہ یہ نسخ ہی ہوتا ہے، چنانچہ اگر دخول نہ ہوا ہو، تو عورت کو مہر نہیں ملے گا۔ خیار عتق کی صورت میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے، کیونکہ یہ فرقت ایک ایسے سبب سے واقع ہوتی ہے جو عورت کی طرف سے پایا جاتا ہے۔ یعنی وہ خود فرقت اختیار کرتی ہے، اور عورت کے اس اختیار کو طلاق قرار دینا درست نہیں ہے، کیونکہ عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی، جب تک کہ اسے یہ اختیار سونپا نہ جائے۔ جیسا کہ مختصرہ کو طلاق کا اختیار دے دیا جاتا ہے۔ لہذا یہ فرقت نسخ ہے۔ اور عقد کا نسخ سرے سے اس کا رفع ہوتا ہے۔ اور اسے یوں سمجھا جاتا ہے، گویا یہ عقد ہوا ہی نہیں تھا۔ ادا اگر فی الواقع عقد ہوا ہی نہ ہوتا، تو عورت کو مہر نہ ملتا، لہذا اس صورت میں بھی مہر نہیں ملے گا، جو معدوم حقیقی کے ساتھ لاحق قرار دی جائے۔ یہی حال خیار بلوغ کا ہے کہ اگر صاحبہ نیار لڑکی ہے اور وہ قبل از دخول خیار ملنے پر فرقت اختیار کرتی ہے۔ تو اسے نسخ سمجھا جائے گا۔ اور اسے مہر نہیں ملے گا۔ وہ ابھی مذکور ہوئی۔ اور اگر صاحبہ خیار لڑکا ہے۔ اور وہ دخول کرنے سے پہلے خیار بلوغ ملنے پر فرقت اختیار کرتا ہے تو بھی لڑکی کو مہر نہیں ملے گا۔ اس میں کچھ شک

ہے چونکہ یہ فرقت خاوند کی طرف سے ہوئی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ اسے فرقت بطلاق قرار دیا جائے اور نصف مہر واجب ہو؟ اس اشکال کا انفصال یہ ہے کہ شرع نے لڑکے کو اختیار دیا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اس میں اس کا کچھ فائدہ ہو۔ اگر اسے طلاق ہی قرار دیا جائے اور مہر واجب ہو تو اسے اختیار دینے کا کیا مطلب؟ کیونکہ طلاق کا اختیار تو اسے پہلے ہی حاصل ہے۔ سو لڑکے کو اختیار دینے کا صرف یہی فائدہ ہے کہ اس سے مہر ساقط ہو جاتا ہے۔ اور اگر اختیار بلوغ اور اختیار عتق ملنے سے پہلے دخول ہو چکا ہو تو پھر مہر ساقط نہیں ہوتا کیونکہ دخول سے مہر مؤکد ہو جاتا ہے۔ اور اس میں فرقت کی وجہ سے سقوط کا احتمال نہیں رہتا، جیسا کہ دخول کے بعد موت سے ساقط نہیں ہوتا۔ کیونکہ دخول منافع بضع کے استيفاء سے عبارت ہے۔ جو کہ ایک پوشیدہ امر ہے۔ اس لئے اس میں بنیاد سے ارتفاع نہیں ہو سکتا۔ جسے فسخ کہتے ہیں۔ جبکہ عقد ایک شرعی امر ہے۔ اور یہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے۔ نیز اگر دخول کے بعد فسخ نکاح ممکن ہو، تو وصول کردہ منافع کا رد بھی واجب ہوگا۔ کیونکہ جب اسے بدل واپس مل گیا ہے، تو واجب ہے کہ بدل بھی لوٹائے۔ اور مبادل کا لوٹانا ممکن نہیں ہے۔ لہذا دخول کے بعد فسخ نکاح بھی ممکن نہیں ہے۔ اور جب منافع کا رد ممکن نہیں رہا تو ان کی قیمت مہر سمیٹی ہی ہے۔ لہذا اسقاط مہر کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ نیز اس لئے کہ جب اس نے منافع حاصل کر لئے تو معقود مہر زائل کر لیا۔ جو کہ مبادل ہے۔ اب اس کے بعد بدل ساقط نہیں ہو سکتا۔

۴۔ خاوند میں قطع عضو، نامردی، پھیپھڑیاں یا سحرزدگی کی وجہ سے عورت کا فرقت اختیار کرنا۔ یہ فرقت خواہ قاضی کی تفریق سے واقع ہو یا نفس اختیار سے جیسا کہ تفصیل گذر چکی ہے، بہر صورت یہ فرقت بطلاق ہوگی۔ کیونکہ اس فرقت کا سبب خاوند کی طرف سے پایا گیا ہے، کیونکہ وہ عورت کے اس حق کے ایفا پر قادر نہیں ہے، جس کی وہ از روئے نکاح حقدار ہے۔ اور یہ اس کے حق میں ظلم اور ضرر ہے۔ لہذا یہ کہ قاضی دفع ظلم میں خاوند کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر فرقت کا سبب خاوند کی طرف سے پایا جائے اور وہ سبب نکاح سے مختص ہو، تو یہ فرقت بطلاق ہوتی ہے، چنانچہ اگر یہ سبب دخول اور خلوت سے پہلے پایا گیا، اور نکاح میں مہر مقرر تھا، تو عورت کو مقرر کردہ مہر کا نصف ملے گا، اور اگر مہر مقرر نہیں تھا تو اسے مستعد دینا واجب ہوگا۔

۵۔ عدم کفایت یا نقصان مہر کے سبب کی جانے والی تفریق۔ اور اس کے نتیجے میں واقع ہونے والی فرقت، فرقت بغیر طلاق ہوگی کیونکہ اس فرقت کا سبب خاوند کی طرف سے نہیں پایا گیا۔ لہذا اسے طلاق قرار دینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ خاوند کے علاوہ کسی کو طلاق کا اختیار حاصل نہیں ہے لہذا اسے نسخ قرار دیا جائے گا۔ اور یہ فرقت قاضی کے یہاں ہی ہو سکتی ہے، اس کی وجہ ہم اختیار بلوغ کے سبب واقع ہونے والی فرقت کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔

۶۔ دارالاسلام میں بیوی کے قبول اسلام کے بعد خاوند کا اسلام قبول کرنے سے انکار کرنا۔

۷۔ دارالاسلام میں مشرک یا مجوسی خاوند کے قبول اسلام کے بعد بیوی کا قبول اسلام سے انکار کرنا۔

کافر زوجین میں سے کوئی ایک اگر دارالاسلام میں اسلام قبول کرے تو اس صورت کے احکام میں حامل کلام یہ ہے۔ بے کہ اگر وہ دونوں کتابی ہیں اور خاوند مسلمان ہو جاتا ہے تو نکاح علی حالہ رہے گا۔ کیونکہ مسلمان کے لئے کتابی عورت سے ابتداءً نکاح کرنا جائز ہے، تو اس نکاح کی بقا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ اور اگر عورت مسلمان ہوتی ہے تو ہمارے نزدیک نفس اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کے خاوند کو اسلام کی دعوت دی جائے گی، اگر وہ یہ دعوت قبول کرے تو نکاح برقرار رہے گا۔ اور اگر انکار کر دے تو پھر قاضی ان کے درمیان تفریق کر دے گا۔ کیونکہ مسلمان عورت کا کافر کے نکاح میں ہونا جائز نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتداءً کافر مرد اور مسلمان عورت کا نکاح جائز نہیں ہوتا، لہذا اس نکاح کی بقا بھی جائز نہیں ہوگی۔ اور اگر زوجین مشرک یا مجوسی ہیں ان میں سے ایک اسلام قبول کر لیتا ہے، تو دوسرے کو دعوت اسلام دی جائے گی۔ اور محض ایک کے اسلام قبول کرنے سے ہمارے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوگی۔ اگر دوسرا بھی اسلام قبول کر لے تو نکاح برقرار رہے گا۔ اور اگر انکار کر دے تو پھر قاضی ان کے درمیان تفریق کر دے گا۔ کیونکہ مسلم مرد کا مشرک عورت سے نکاح نہیں ہو سکتا۔ ہاں اگر یہ انکار عورت کی طرف سے ہے تو یہ فرقت بغیر طلاق ہوگا کیونکہ اس فرقت کا سبب یعنی اسلام سے انکار عورت کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اور عورت کی طرف سے واقع ہونے والی فرقت کو طلاق قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی لہذا اسے نسخ قرار دیا جائے گا۔ اور اگر یہ انکار مرد کی طرف سے ہے تو ابو ضیفہؓ و محمدؐ کے نزدیک یہ فرقت بطلان ہوگی۔ اور ابو یوسفؒ کے نزدیک فرقت بغیر طلاق ہوگی۔ گزشتہ تمام تفصیل ہمارے اصحاب کے مذہب کی تھی۔ اور شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب زوجین میں سے ایک اسلام قبول کر لے تو محض قبول اسلام سے فرقت واقع ہو جاتی ہے، ہاں اگر قبول اسلام دخول سے پہلے ہوا ہے، تو فوراً فرقت واقع ہو جائے گی، اور اگر دخول کے بعد اسلام قبول کیا ہے تو جب تک تین حیض نہیں گزر جاتے، فرقت واقع نہیں ہوگی۔ اگر اس دوران میں دوسرا بھی اسلام قبول کر لے تو نکاح علی مالہ رہے گا۔ اور اگر قبول نہ کرے تو یہ مدت پوری ہونے پر فرقت ہو جائے گی۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرد کا کفر مسئلہ کے ساتھ نکاح سے ابتداءً ہی مانع ہے، چنانچہ کافر مرد کا مسلمان عورت سے نکاح جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح عورت کا مشرک یا مجوسی ہونا مسلم مرد کے ساتھ نکاح سے ابتداءً ہی مانع ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ مسلم مرد کے لئے مشرک یا مجوسیہ سے نکاح جائز نہیں ہے۔ سو یہ مانع جب نکاح پر طاری ہو جائے تو اسے ہل کر دے، پس یہ مانع طلاق سے مشابہ ہے۔ ہماری دلیل اجماع صحابہؓ ہے۔ روایت ہے کہ ”ایک تغلبی شخص کی بیوی مسلمان ہو گئی تو عمرؓ نے اسے اسلام کی دعوت دی۔ اس نے انکار کر دیا۔ تو آپؐ نے ان کے درمیان تفریق کر دی“ اگر نفس

اسلام سے فرقت واقع ہو جاتی ہو، تو تفریق کی حاجت نہیں تھی۔ اور یہ واقعہ صحابہؓ کی موجودگی میں ہوا، اور اس پر کسی کا انکار منقول نہیں ہے۔ لہذا اسے اجماعی فیصلہ سمجھا جائے گا نیز قبول اسلام کی بنا پر ابطال نکاح کا فیصلہ کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ اسلام تو اہلک کی حفاظت کرتا ہے۔ لہذا اسے ملک نکاح کے لئے مبطل کیسے قرار دیا جاسکتا ہے؟ اور کفر کی بنا پر بھی نکاح کو باطل قرار دینا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اُن کا کفر تو پہلے ہی موجود تھا، جب وہ ابتداء نکاح سے مانع نہیں ہوا، تو بقائے نکاح سے بدرجہ اولیٰ مانع نہیں ہوگا، کیونکہ بقاء ابتداء کی نسبت سہل تر ہے۔ لیکن اگر ہم کفر کی صورت میں نکاح کو برقرار رکھیں تو مقاصد نکاح حاصل نہیں ہوتے۔ کیونکہ مقاصد نکاح حاصل ہوتے ہیں استفراش سے، اور کافر کے لئے مسلمہ کا استفراش ممکن نہیں ہے۔ اور مسلم کے لئے مشرک اور مجوسہ کا استفراش اُن کی خباثت کی بنا پر حلال نہیں ہے۔ لہذا اس نکاح کی بقا میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لئے قاضی، اسلام سے انکار کی صورت میں دونوں کے درمیان تفریق کر دے، کیونکہ اب مقاصد نکاح کے حصول کی امید نہیں رہی۔ باقی مشرک یا مجوسہ یا کتابیہ بیوی کے مسلمان ہونے کے بعد اگر خاوند اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیتا ہے، تو اس کے نتیجے میں واقع ہونے والی فرقت کو ابو حنیفہؒ فرقت بطلاق قرار دیتے ہیں اور ابو یوسفؒ فرقت بغیر طلاق۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرقت ایک ایسے سبب سے حاصل ہوتی ہے، جس میں زوجین برابر طور پر شریک ہیں۔ یعنی دونوں میں سے ہر ایک کا انکار فرقت کا سبب ہے۔ اور اگر انکار عورت کی طرف سے ہو، تو بالاتفاق اس کے نتیجے میں فرقت بغیر طلاق واقع ہوتی ہے۔ سومرد کے انکار سے بھی فرقت بغیر طلاق واقع ہوگی۔ کیونکہ اس سببیت میں دونوں برابر ہیں جیسا کہ دونوں میں سے ایک، اگر دوسرے کا مالک ہو جائے۔ ابو حنیفہؒ و محمدؒ کی دلیل یہ ہے مرد کے انکار کی صورت میں تفریق کی ضرورت اس لئے ہے کہ مقاصد نکاح حاصل نہیں ہوتے کیونکہ جب مقاصد نکاح حاصل نہ ہو سکیں تو بقاء نکاح کا کوئی فائدہ نہیں۔ اس لئے تفریق ضروری ہو جاتی ہے۔ اور تفریق کا اصل حق خاوند کو حاصل ہے، کیونکہ نکاح اس کی ملک ہوتا ہے۔ قاضی تو اس کا قائم مقام ہو کہ تفریق کرتا ہے۔ جیسا کہ قطع عضو اور نامردی کے سبب ہونے والی فرقت میں ہے۔ سو فرقت میں اصل فرقت طلاق ہے۔ اس لئے جہاں تک ممکن ہو، اسے طلاق قرار دیا جائے گا۔ اور عورت کے انکار کی صورت میں اسے طلاق قرار دینا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ عورت طلاق کا اختیار نہیں رکھتی، اس لئے وہاں اسے فسخ قرار دیا جائیگا۔

۸۔ ارتداد زوجین میں سے کسی ایک کے ارتداد سے فرقت واقع ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ارتداد بمنزلہ موت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ارتداد کا انجام موت ہے۔ اور میت سے نکاح نہیں ہو سکتا یہی وجہ ہے کہ مرتد کا نکاح ابتداء ہی کسی کے ساتھ جائز نہیں ہوتا۔ سو ارتداد کے بعد نکاح کی بقا بھی جائز نہیں ہوگی۔ نیز ارتداد کی وجہ سے شرعاً اُسے عصمت جان حاصل نہیں رہی۔ اور جب شرعاً عصمت و حفاظت باقی نہ رہے تو ملک نکاح بھی باقی نہیں رہتا۔

البنہ عورت کے ارتداد سے بلا اختلاف فرقت بغیر طلاق واقع ہوتی ہے۔ اور مرد کے ارتداد سے ابو حنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک فرقت بغیر طلاق واقع ہوگی اور محمد کے نزدیک فرقت بطلاق واقع ہوگی۔ محمد کے قول کی وجہ ظاہر ہے۔ کیونکہ اصل یہ ہے کہ اگر فرقت خاوند کی طرف سے کسی سبب کے رد نہ ہونے سے ہوتی ہے اور اسے طلاق قرار دینا ممکن ہے۔ تو اسے طلاق ہی قرار دیا جائے گا، کیونکہ فرقت میں اصل، فرقت طلاق ہے۔ ابو یوسف کے قول کی وجہ ان کا اپنا ضابطہ ہے کہ یہ فرقت ایک ایسے سبب سے ہوتی ہے جو زوجین میں برابر طور پر مشترک ہے، کیونکہ زوجین میں سے ہر ایک کا ارتداد وقوع فرقت کا سبب ہے۔ پھر عورت کے ارتداد سے فرقت بغیر طلاق واقع ہوتی ہے۔ لہذا خاوند کے ارتداد سے بھی فرقت بغیر طلاق واقع ہوگی۔ ابو حنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرقت اگرچہ ایک ایسے سبب سے ہوتی ہے، جو خاوند کی طرف سے پایا گیا ہے، لیکن ارتداد کو طلاق قرار دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ ارتداد بمنزلہ موت ہوتا ہے اور موت کے نتیجے میں ہونے والی فرقت، طلاق نہیں ہوتی۔ کیونکہ طلاق ایسا تصرف ہے، جو نکاح کے مستفاد سے مختص ہے، اور ارتداد کے نتیجے میں ہونے والی فرقت، ازراہ منافات واقع ہوتی ہے۔ کیونکہ ارتداد اور عصمت ملک ایک دوسرے کے منافی ہیں کہ جہاں ارتداد آجائے۔ وہاں عصمت ملک باقی نہیں رہتی۔ اور جو فرقت ازراہ منافات حاصل ہوئی ہو۔ وہ ملک نکاح کا مستفاد نہیں ہو سکتی لہذا اس فرقت کو طلاق قرار نہیں دیا جائے گا۔ بخلاف اس فرقت کے، جو خاوند کے قبول اسلام سے انکار کے نتیجے میں واقع ہوتی ہے، کہ وہ فرقت بطلاق ہوتی ہے، کیونکہ اس کا دھوکہ مقاصد و ثمرات نکاح فوت ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس کی اضافت خاوند کی طرف ہوتی ہے، کیونکہ خاوند پر امساک بالعرف، و اگر نہ تسریح بالاحسان لازم ہوتا ہے۔ جب وہ امساک بالعرف نہیں کرتا تو قاضی ان کے درمیان تفریق کر دیتا ہے جس سے تسریح بالاحسان ہو جاتا ہے۔ تو گویا اس صورت میں وہ خود طلاق دیتا ہے۔ ان دونوں فرقتوں کے درمیان فرق پر دلیل یہ ہے کہ یہ سبب انکار فرقت قاضی کے فیصلے کے بغیر واقع نہیں ہوتی۔ اور یہ سبب ارتداد فرقت نفس ارتداد سے واقع ہو جاتی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ارتداد کے نتیجے میں ہونے والی فرقت ازراہ منافات ہوتی ہے۔

مسئلہ: ہمارے نزدیک ارتداد کی بنا پر ہونے والی فرقت، نفس ارتداد سے فوراً واقع ہو جاتی ہے اور شافعی کے نزدیک اگر ارتداد دخول سے پہلے ہوا ہے۔ تو اس کا یہی حکم ہے۔ اور اگر دخول کے بعد ہوا ہے۔ تو وقوع فرقت میں حیض گزرنے تک مؤخر رہے گا۔ یہ بالکل وہی اختلاف ہے، جو زوجین میں سے ایک کے مسلمان ہونے کی صورت میں تھا تفصیل مذکور ہو چکی ہے۔

گزشتہ تمام تفصیل زوجین میں سے ایک کے مرتد ہونے کی صورت میں تھی۔ اور اگر زوجین اکٹھے مرتد ہونے ہیں تو اسے سمجھنا ان کے درمیان فرقت واقع نہیں ہوگی۔ چنانچہ اس کے بعد اگر وہ اکٹھے ہی اسلام قبول کر لیں تو ان کا نکاح برقرار رہے گی۔ جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس صورت میں بھی فرقت واقع ہو جائے۔ اور یہی زفر کا قول ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اگر ایک کا ارتداد باعث فرقت ہے۔ تو

دونوں کا ارتداد بدرجہ اولیٰ باعث فرقت ہونا چاہیے کیونکہ دونوں کے ارتداد میں سبب فرقت مع زیادت پایا جاتا ہے۔ اور استحسان کی وجہ اجماع صحابہؓ ہے۔ کیونکہ ابوبکر صدیقؓ کے دور میں جب عرب مرتد ہو گئے، اور پھر اسلام قبول کیا تو آپؐ نے متدین اور ان کی ازواج کے درمیان تفریق نہیں کی۔ اور یہ صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ اس واقعہ میں کہیں یہ مذکور نہیں ہے۔ کہ یہ لوگ اکٹھے مرتد ہوئے تھے اور اکٹھے مسلمان ہوئے تھے۔ لہذا اس واقعہ سے زوجین کے اکٹھے مرتد ہونے اور اکٹھے مسلمان ہونے کا حکم کیسے معلوم ہوا تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب آپؐ نے ان صورتوں میں جہاں زوجین کے اکٹھے ارتداد و اسلام کا یقینی علم نہیں تھا، بلکہ ارتداد و اسلام میں تقدم و تاخر کا احتمال تھا۔ تفریق نہیں فرمائی، تو جہاں اکٹھے ارتداد و اسلام کا یقینی علم ہوگا، وہاں بدرجہ اولیٰ تفریق نہیں کی ہوگی۔ علاوہ ازیں ضابطہ یہ ہے کہ جن دو واقعات کے وقوع کے درمیان وقفہ کا یقینی علم نہ ہو، تو ان کے بارے میں اکٹھے وقوع کا فیصلہ کیا جاتا ہے جیسا کہ غرق ہونے والوں، جل جانے والوں اور دب کر ہلاک ہو جانے کا حکم ہے۔ کہ ان سب کی موت کا وقت ایک ہی قرار دیا جاتا ہے۔ اگرچہ فی الواقع ہر ایک کی موت میں کچھ وقفہ ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ اس وقفہ کا یقینی علم نہیں ہے۔

مسئلہ: اگر ایک مسلم نے کسی کتابیہ سے نکاح کیا، یہودیہ تھی یا نصرانیہ پھر وہ مجوسیہ ہو گئی تو فرقت ہو جائے گی۔ کیونکہ مجوسیہ سے مسلم کا نکاح نہیں ہو سکتا۔ دیکھیے! مسلم کے لیے ابتداءً بھی مجوسیہ سے نکاح جائز نہیں ہے پھر اگر یہ واقعہ دخول سے پہلے پیش آیا، تو عورت کو کھڑے گانہ نفقہ، کیونکہ اس صورت میں یہ فرقت بغیر طلاق ہے۔ لہذا فسخ نکاح ہے۔ اور اگر دخول ہو چکا تھا، تو پھر عورت کو مہر تو ملے گا البتہ نفقہ نہیں ملے گا۔ کیونکہ اس صورت میں یہ عورت کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اس بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ اگر فرقت کا سبب عورت کی طرف سے پایا جائے۔ تو اگر یہ دخول سے پہلے پایا گیا ہے تو عورت کو نفقہ ملے گا نہ مہر۔ اور اگر دخول کے بعد پایا گیا ہے تو صرف مہر ملے گا، نفقہ نہیں۔ اور اگر فرقت کا سبب مرد کی طرف سے پایا جائے تو اگر یہ دخول سے پہلے پایا گیا ہے۔ تو مہر مسمیٰ کا نصف دینا واجب ہوگا۔ بشرطیکہ مہر مقرر ہوا ہو، اور اگر مقرر نہیں ہوا تو متعہ دینا واجب ہوگا۔ اور اگر دخول ہو چکا ہے تو مہر اور نفقہ دونوں واجب ہوتے ہیں۔

اور اگر یہودیہ سے نکاح کیا تھا، پھر وہ نصرانیہ ہو گئی یا نصرانیہ سے نکاح کیا تھا۔ پھر وہ یہودیہ ہو گئی۔ تو ہمارے نزدیک اس سے فرقت واقع نہیں ہوگی۔ اور نہ ہی اس پر اعتراض کیا جائے گا۔ شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اسے اس حالت پر چھوڑنا ممکن نہیں ہے۔ عورت کو مجبور کیا جائے گا کہ یا تو اسلام قبول کر لے اور یا اپنے پہلے دین کی طرف لوٹ جائے۔ اگر اس نے ایسا نہ کیا، یہاں تک کہ تین حیض گزر گئے تو فرقت واقع ہو جائے گی۔ جیسا کہ مرتد میں ہے۔ شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اب جو دین اختیار کیا ہے، وہ اس کے باطل ہونے کی قائل تھی سو اس پر اعتراض نہ کرنا، اسے باطل پر برقرار رکھنا ہے۔ اور یہ جائز نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ ایک باطل سے

دوسرے باطل کی طرف منتقل ہوئی ہے۔ اور باطل کی طرف لوٹنے پر مجبور کرنا باطل ہے۔
 اور اگر وہ یہودیہ یا نصرانیہ تھی، پھر صابیہ ہو گئی تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوگی۔
 اور صاحبین کے نزدیک فرقت واقع ہو جائے گی۔ یہ اختلاف دراصل اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ابو حنیفہؒ
 کے نزدیک مسلم کے لیے صابیہ سے نکاح جائز ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے مسئلہ
 بیان ہو چکا ہے۔

۹۔ دارالحرب میں زوجین میں سے ایک کا اسلام قبول کرنا : لیکن اس سے فوراً
 فرقت واقع نہیں ہوتی۔ بلکہ تین حیض آنے تک موقوف رہتی ہے۔ بشرطیکہ اسے حیض آتا ہو۔ اور اگر
 اسے حیض نہیں آتا، تو تین ماہ تک موقوف رہتی ہے۔ اگر اس مدت کے دوران میں دوسرا بھی اسلام قبول کرے تو انکا
 نکاح برقرار رہے گا۔ اور اگر دوسرا اسلام قبول نہیں کرتا، یہاں تک کہ یہ مدت گزر جاتی ہے۔ تو
 فرقت واقع ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اسلام کو ثبوت فرقت کا سبب بنانا درست نہیں ہے۔ اور نفس
 سے بھی فرقت سبب نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ گذشتہ سطور میں گذر چکی ہے۔ بلکہ ایسی صورت میں دوسرے
 کو اسلام کی دعوت دی جاتی، اگر وہ انکار کر دے تو تفریق کی جاتی ہے۔ تو یہ فرقت دراصل اسلام
 قبول کرنے سے نہیں بلکہ اسلام سے انکار کی وجہ سے واقع ہوتی ہے۔ لیکن اس انکار کا علم اسلام
 کی دعوت دینے سے ہوتا ہے۔ جب کہ یہاں دعوت دینا ممکن ہے، کیونکہ دارالحرب میں ولایت
 حاصل نہیں ہوتی۔ دوسری طرف تفریق کی ضرورت بھی ہے، کیونکہ مشرک اور مسلمہ کا نکاح نہیں ہو
 سکتا۔ اس لیے ہم نے شرط بیہوشی، تین حیض گزرنے کو علت کے قائم مقام قرار دیا۔ تین حیض گزرنے
 طلاق بھی میں شرط بیہوشی ہے۔ اور جہاں علت کا اعتبار کرنا متعذر ہو۔ وہاں شرط کو علت کا قائم مقام
 ٹھہرانا اصول شرع میں جائز ہے۔ سو جب مدت عدت یعنی تین حیض گزر جائیں گے۔ تو اس مدت کا
 گزرنا قاضی کی تفریق کے بمنزلہ ہو جائے گا۔

ابو حنیفہ و محمد کے قول کے مطابق قیاس یہ ہے کہ یہ فرقت بطلاق ہوگی۔ اور ابو یوسف کے قول
 کے مطابق قیاس یہ ہے کہ یہ فرقت بغیر طلاق ہوگی۔ کیونکہ اصل میں یہ فرقت اسلام سے انکار کے
 سبب واقع ہوتی ہے۔

اس مدت کے گزرنے سے جب فرقت واقع ہو جائے تو اس کے بعد کیا عہدت پر عدت
 گزارنا واجب ہے؟ مثلاً دارالحرب میں اسلام، عورت نے قبول کیا تھا، پھر وہ دارالاسلام چلی
 آئی تھی۔ اور دارالاسلام میں اس کے تین حیض پورے ہوئے، تو ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر عدت
 واجب نہیں ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک عدت واجب ہے۔ مسئلہ گذشتہ اوراق میں گذر
 چکا ہے۔ اور اگر دارالحرب میں مسلمان ہونے والا مرد تھا تو بالاجماع عورت پر عدت واجب نہیں
 ہوتی، کیونکہ وہ حریہ ہے۔

۱۰۔ اختلاف دارین : مثلاً زوجین میں سے کوئی ایک، مسلمان ہو کر یا ذمی کی حیثیت میں دارالاسلام
 چلا آتا ہے۔ اور دوسرے کو دارالحرب میں حالت کفر پر چھوڑ آتا ہے تو ہمارے نزدیک اس سے فرقت

واقع ہو جاتی ہے۔ اور اگر زوجین میں سے کوئی ایک متا من کی حیثیت میں دارالاسلام آیا اور دوسرا حالت کفر پر دارالحرب میں رہا تو اس سے بالاجماع فرقت واقع نہیں ہوگی۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ اختلاف دارین سے فرقت واقع نہیں ہوتی۔ یہ اختلاف دراصل ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ وہ یہ کہ ہمارے نزدیک ثبوت فرقت کی علت اختلاف دارین ہے، اور شافعی کے نزدیک ثبوت فرقت کی علت اختلاف دارین نہیں، بلکہ قید ہونا ہے۔ شافعی کی حجت یہ روایت ہے، کہ زینب بنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مکہ سے مدینہ ہجرت کر آئیں اور اپنے خاوند ابوالعاص کو حالت کفر پر مکہ چھوڑ آئیں بعد میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں نکاح اول کی بنا پر ہی زوجین کی حیثیت سے رہنے کی اجازت دی۔ اور اگر اختلاف دارین سے فرقت واقع ہو جاتی ہو، تو آپ نکاح اول کی بنا پر زوجیت برقرار نہ رکھتے بلکہ نکاح کی تجدید کر دیتے۔ نیز اختلاف دارین کا زیادہ سے زیادہ اثر یہ ہے کہ ولایت منقطع ہو جاتی ہے، جبکہ انقطاع ولایت انقطاع نکاح کا موجب نہیں ہے۔ دیکھیے اہل عدل اور اہل بغاوت کے درمیان نکاح برقرار رہتا ہے۔ حالانکہ ولایت منقطع ہوتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اختلاف دارین سے ملک نکاح منتفع نہیں رہتا، کیونکہ اسی صورت میں عادتہ انتفاع کی قدرت حاصل نہیں ہوتی، لہذا اس نکاح کی بقا میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس لیے زائل ہو جائے گا جیسا کہ مسلم اگر مرد ہو کہ دارالحرب چلا جائے تو اس کے اموال اس کی ملکیت سے نکل جاتے ہیں اور اس کی اثبات اولاد اور مدبرین آزاد ہو جاتے ہیں، اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ وجہ دونوں کی ایک جیسی ہے۔ اہل بغاوت اور اہل اسلام کے حوالے سے استدلال! تو یہ درست نہیں ہے، کیونکہ اہل بغاوت اہل اسلام سے ہیں اور خود بھی مسلمان ہوتے ہیں، اس لیے ان کا اہل عدل کے ساتھ غلط ملط رہتا ہے لہذا وہاں انتفاع کا امکان ثابت ہے۔ اس لیے نکاح باقی رہتا ہے۔ جب کہ یہاں صورت حال اس کے خلاف ہے۔

رہا حدیث سے استدلال! تو ایک روایت میں یہ بھی ہے کہ آپ نے نکاح جدید کے ساتھ زینب کو دوبارہ زوجیت میں دیا تھا۔ سو دونوں روایتوں میں تضاد ہے۔ لہذا ایک روایت سے احتجاج نہیں کیا جاسکتا۔ علاوہ انہیں نکاح جدید والی روایت پر عمل کرنا اولیٰ ہے۔ کیونکہ اس میں ایک

امر زائد کا اثبات ہے۔ سو نکاح سابق کے راوی نے استصحاب حال کے پیش نظر یہ گمان کیا کہ دوبارہ تعلق زوجیت نکاح اول کی بنیاد پر ہوا۔ اور اس نے یونہی روایت کر دیا، جب کہ نکاح جدید کا راوی حقیقت حال پر مطلع ہے، لہذا اس کی روایت زیادہ قابل اعتماد ہے۔ سو یہ معاملہ جرح و تعدیل کی مانند ہو گیا۔ کہ جرح راجح ہوتی ہے۔

پھر اگر خاوند مسلمان ہو کہ دارالاسلام آجاتا ہے۔ اور اس کی بیوی حالت کفر پر دارالحرب میں رہ جاتی ہے۔ تو بلا اختلاف اس پر عدت واجب نہیں ہوتی، کیونکہ وہ حریہ ہے۔ اور اگر عورت مسلمان ہو کہ دارالاسلام چلی آتی ہے۔ تو ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس پر عدت لازم نہیں ہوتی۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کے لیے عدت گذارنا ضروری ہے۔

اسی طرح اگر زوجین میں سے کوئی ایک ذمی کی حیثیت میں دارالاسلام چلا آتا ہے، تو بھی فرقت واقع ہو جائے گی۔ کیونکہ اب وہ اہل دارالاسلام سے ہو گیا ہے، سو اس کا وہی حکم ہوگا۔ جو مسلمان ہو کر آنے والے کا ہے۔

برخلاف جب کہ زوجین میں سے کوئی ایک امان لے کر دارالاسلام آئے کہ اس سے فرقت واقع نہیں ہوتی۔ کیونکہ حربی مستامن اہل دارالحرب سے ہے۔ یہ تو دارالاسلام میں عارضی طور پر کسی ضرورت کے تحت آیا ہے، تو وطن کے لیے نہیں آیا۔ لہذا اس کے حق میں دارالحرب کا حکم باطل نہیں ہوگا جیسا کہ کوئی مسلم امان لے کر دارالحرب جائے تو اس سے وہ اہل دارالحرب سے نہیں ہو جاتا اسی طرح یہاں بھی ہے۔

مسئلہ: اگر زوجین دارالحرب میں مسلمان ہو کر اکٹھے دارالاسلام میں آئے، یا ذمی کی حیثیت قبول کر کے اکٹھے ہی آئے یا اجازت لے کر اکٹھے آئے، تو سب کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا کیونکہ ہمارے نزدیک اختلاف دارین نہیں ہوا۔ اور شافعی کے نزدیک گرفتاری نہیں ہوتی۔

اسی سے اس صورت کا حکم بھی نکل آیا کہ زوجین میں سے ایک گرفتار ہو اور دارالاسلام میں لا کر رکھ گیا، کہ بالا جماع فرقت واقع ہو جائے گی۔ لیکن ہمارے نزدیک اختلاف دارین کی وجہ سے اور شافعی کے نزدیک گرفتاری کی وجہ سے اور ہمارے نزدیک دارالاسلام میں لانے سے پہلے فرقت واقع نہیں ہوگی۔

اور اگر زوجین کو اکٹھا گرفتار کیا گیا اور دارالاسلام میں لایا گیا تو ہمارے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوگی، کیونکہ اختلاف دارین نہیں ہوا۔ اور شافعی کے نزدیک فرقت ہو جائے گی، کیونکہ گرفتاری پائی گئی شافعی کی محبت یہ آیت ہے:

”والمحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم“ یہ معطوف ہے: حرمت علیکم امہاتکم۔ پر تو اس آیت میں محصنات یعنی منکوحات کو حرام قرار دیا گیا ہے، اور منکوحات کو اس سے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ اور حظ سے استثناء اباحت ہوتا ہے۔ تو منکوحات مطلقاً مباح ہوئیں، خواہ وہ اکیلی گرفتار ہوئی ہوں یا اپنے ازدواج کے ساتھ۔ نیز اس لیے کہ گرفتاری، گرفتار کرنے والے کیلئے ملک متعہ کے ثبوت کا سبب ہے۔ کیونکہ یہ شرعاً غیر معصوم محل پر استیلاء اور ظلم ہے۔ اور ایسے استیلاء سے ملک رقبہ حاصل ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ گرفتار شدہ عورت بالا جماع ہوتی ہے مملوک اور ملک رقبہ سے ملک متعہ حاصل ہوتی ہے اور جب گرفتار کنندہ کو ملک متعہ حاصل ہوئی، تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ زوج کی ملک زائل ہو جائے گی۔

برخلاف جب کہ کوئی شخص باندی خریدے، جو کسی دوسرے کی منکوحہ ہو، کہ اس سے مشتری کی ملک متعہ حاصل نہیں ہوتی۔ اگرچہ ملک رقبہ حاصل ہو جاتی ہے۔ کیونکہ باندی میں زوج کی ملک، ملک معصوم ہے۔ اور محل معصوم پر قبضہ و اختیار ثبوت ملک متعہ کا سبب نہیں ہوتا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ زوج کی ملک نکاح ثبوت ملک کی دلیل کے ساتھ مطلقاً ثابت ہے۔ اور ملک نکاح اس وقت تک زائل نہیں ہوتا جب تک کہ اس کا خود ازالہ نہ کیا جائے یا اس کی بقاء کا فائدہ نہ رہے۔ اور بقا کا فائدہ مندرجہ ہونا بایں صورت ہے کہ حقیقتاً محل نکاح باقی نہ رہے، یعنی کہ منکوحہ وفات پا جائے یا حکماً باقی نہ رہے کہ مالک کے لیے اس سے انتفاع ناممکن ہو جائے یا خود مالک کو حاجت ہی نہ رہے کہ وہ اس دنیا سے رحلت ہو جائے لیکن یہاں زوج کی طرف سے ازالہ نکاح نہیں پایا گیا، جب کہ محل نکاح بھی ٹھیک ہے اور مالک بھی ٹھیک ہے، زندہ ہے، ملک کی احتیاج رکھتا ہے، اور جب دونوں اکٹھے قید ہوں تو استمتاع ظاہراً و غالباً ممکن ہوتا ہے۔ نادر نہیں ہوتا۔ سو جب ہر لحاظ سے ملک نکاح ثابت تو ایسی حالت میں زوال نکاح کا فیصلہ دینا باعث تناقض ہے۔ اور شرع میں تناقض سے منکرہ و مبرا ہے۔

اسی طرح اگر زوجین میں سے ایک گرفتار ہوا، لیکن ابھی وہ دارالحرب میں ہے تو ہمارے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوگی۔ کیونکہ کافروں کے واپس لینے یا غازیوں سے زبردستی چھڑا لینے کا احتمال کوئی نادر نہیں ہے، اگرچہ غالباً ایسا نہیں ہوتا۔

بہ خلاف جب کہ دونوں میں سے ایک کو گرفتار کر کے دارالاسلام لے آئیں، اس لیے یہاں ملک نکاح کی بقا میں کوئی فائدہ نہیں ہے، کیونکہ اختلاف دارین کی وجہ سے ظاہراً و غالباً مصالح نکاح کی اقامت ممکن نہیں رہی۔ رہا شائع کا یہ کہنا کہ یہاں محل غیر معصوم پر استیلاء ہوا ہے! ہم کہتے ہیں کہ یہ ٹھیک ہے، لیکن محل غیر معصوم پر استیلاء اس وقت ثبوت ملک کا سبب ہوتا ہے، جب وہ کسی دوسرے کا محلوک نہ ہو۔ اور یہاں زوج کی ملک قائم ہے۔ وجوہ گذر چکی ہیں۔ لہذا یہاں پر گرفتاری، گرفتار کنندہ کے لیے ثبوت ملک کا سبب نہیں ہوگی، چنانچہ زوج کی ملک نکاح قائم رہے گی۔ رہا آیت سے استدلال تو مذکورہ دلائل کی روشنی میں یہ آیت اس صورت پر محمول ہے، جب عورت اکیلی گرفتار ہوئی ہو۔ ۱۱۔ ملک طاری: بایں طور کہ نکاح کے بعد زوجین میں سے کوئی ایک اپنے ساتھی کا مکمل طور پر یا اس کے ایک حصے کا مالک ہو جائے۔ تو اس سے فرقت واقع ہو جاتی ہے، کیونکہ بوقت نکاح پائی جانے والی ملک، انعقاد نکاح سے مانع ہوتی ہے، تو نکاح پر طاری ہونے والی ملک سے بھی نکاح باطل ہو جائے گا۔ ملک طاری کے نتیجے میں واقع ہونے والی فرقت، فرقت بغیر طلاق ہوگی، کیونکہ یہ ایک ایسی فرقت ہے جس کا سبب خاوند کی طرف سے نہیں پایا گیا۔ لہذا اسے طلاق قرار دینا ممکن نہیں ہے، اس لیے اسے فسخ قرار دیا جائے گا۔ اور اس فرقت کے لیے قاضی کی تفریق کی حاجت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ فرقت ازراہ منافات واقع ہوتی ہے۔ اس کی وجہ گذشتہ مسائل میں گذر چکی ہے۔ کہ نکاح سے جو حقوق حاصل ہوتے ہیں۔ مالک اور محلوک کے درمیان ان کا اثبات ہو ہی نہیں سکتا۔ لہذا ان خود بخود فرقت واقع ہو جائے گی، فیصلے کی حاجت نہیں ہے، جیسا کہ زوجین میں سے ایک کے ارتماد سے خود بخود فرقت واقع ہو جاتی ہے۔

اسی بنا پر فقہاء کہتے ہیں کہ اگر غلام اور مدبر اپنی بیویوں کو خرید لیں، تو نکاح باطل نہیں ہوگا، کیونکہ اس خرید سے انہیں ملک مستعدہ کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا، لہذا یہ خرید بطلان نکاح کی موجب نہیں ہوگی۔

نیز مکاتب اگر اپنی بیوی کو خرید لے۔ تو نکاح باطل نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ بیوی کا مالک نہیں ہوا، اسے بیوی میں صرف حق ملک حاصل ہوا ہے۔ اور حق ملک عدت کی طرح ابتداء نکاح سے تو مانع ہوتا ہے، لیکن بقائے نکاح سے مانع نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ حق ملک، من وجہ ملک ہوتا ہے۔ اس سے ایک گونہ ملک حاصل ہوتی ہے۔ اور ایک گونہ نہیں۔ سو جو نکاح پہلے منعقد نہ ہوا اور اس کے انعقاد میں شک ہو، تو اسے شک کی بنا پر منعقد قرار نہیں دیا جائے گا۔ اور جو نکاح منعقد ہو چکا ہو، اب اس کے زوال میں شک ہو تو محض شک کی وجہ سے اسے زائل قرار نہیں دیا جائے گا۔ جیسا کہ معروف قاعدہ ہے کہ جو چیز یقینی طور پر ثابت ہو، وہ شک کی بنا پر ثابت نہیں ہوتی۔ اور جو چیز یقینی طور پر ثابت ہو۔ وہ شک کی بنا پر زائل نہیں ہوتی۔ بالکل یہی وجہ ہے کہ عدت ابتداء سے نکاح سے تو مانع ہوتی ہے، لیکن بقاء نکاح سے مانع نہیں ہوتی۔ یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

اسی پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیٹی کا نکاح اپنے مکاتب سے کر دیا پھر وہ خود اس دنیا سے کوچ کر گیا تو یہ نکاح باطل نہیں ہوگا الا یہ کہ وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے۔ اور شافعی فرماتے ہیں کہ نکاح فسخ ہو جائے گا۔ یہ اختلاف دراصل اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک مکاتب میراث اور ترکہ میں داخل نہیں ہوتا، لہذا وارث بیٹی کی مکاتب میں حقیقی ملک ثابت نہیں ہوتی، اسے صرف حق ملک حاصل ہوتا ہے۔ اور حق ملک بقائے نکاح سے مانع نہیں ہوتا۔ اور شافعی کے نزدیک مکاتب ترکہ میں داخل ہوتا ہے۔ لہذا وارث بیٹی اپنے زوج کی مالک بن جاتی ہے۔ اس لیے نکاح باطل ہو جائے گا۔ شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وارث مورث کی تمام املاک میں اس کا قائم مقام ہوتا ہے، اور مورث کی تمام املاک وارث کی طرف منتقل ہو جاتی ہیں۔ مکاتب بھی مورث کی ملک تھا، لہذا دوسری املاک کے ساتھ اس کی ملک بھی وارث کی طرف منتقل ہو گئی۔ چنانچہ یہ اپنی بیوی کا مملوک ہو گیا، اس لیے نکاح باطل ہو جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مکاتب میں میت کی ملک باقی رکھنا ضروری ہے۔ کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے مکاتب کو فی الحال ایسے طور پر حق حریت حاصل ہو چکا تھا کہ جب وہ بدل کتابت ادا کر دے گا۔ یہ حق

حقیقت کا روپ دھار لے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی ولایت مورث کو حاصل ہوگی، اب اگر ہم اس کی ملک وارث کی طرف منتقل کر دیں تو بدل کتابت کی ادائیگی کی صورت میں بھی حقیقت حریت کا اثبات متعذر اور ناممکن ہو جائے گا، کیونکہ معاہدہ کتابت وارث کے ساتھ نہیں ہوا تھا، سو مکاتب کے اس حق کے پیش نظر ضروری ہے کہ مکاتب میں میت کی ملک کو برقرار رکھا جائے۔ اس لیے مکاتب میں وارث کی حقیقی ملک تو ثابت نہیں ہوگی، اس حق ملک اسے حاصل ہو جائے گا، کیونکہ ثبوت ملک کا سبب امتی قنابت اور ثبوت ملک کی شرط یعنی موت دونوں موجود ہیں، لیکن حق ملک ابتداء

نکاح سے تو مانع ہوتا ہے، بقاء نکاح سے مانع نہیں ہوتا۔ ہاں اگر وہ بدل کتابت ادا کر لے سے عاجز ہو جائے تو نکاح فسخ ہو جائے گا، کیونکہ اس صورت میں وارث بیٹی اس کی حقیقی مالک بن جاتی ہے۔ مسئلہ: معتق البعض (جس کا کچھ حصہ آزاد کیا گیا ہو)، اگر اپنی بیوی خرید لے تو ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح باطل نہیں ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک باطل ہو جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ معتق البعض ابو حنیفہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب ہوتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک معتق البعض حرمدیون کی حیثیت رکھتا ہے واللہ اعلم۔

۱۲۔ رضاع طاری، نکاح پر طاری ہونے والے رضاع سے بھی نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ مثلاً کسی شخص نے شیرخوار بچی سے نکاح کیا، پھر نکاح کی ماں نے اس بچی کو دودھ پلا دیا تو نکاح ٹوٹ جائے گا کیونکہ اب وہ اس کی رضاعی بہن بن گئی ہے۔ اسی طرح اگر دو شیرخوار بچیوں سے نکاح کیا۔ اور کسی ایک عورت نے انہیں دودھ پلا دیا تو دونوں بائنے ہو جائیں گی۔ کیونکہ دونوں آپس میں رضاعی بہنیں بن گئی ہیں اور رضاعی بہن سے نکاح حرام ہے، خواہ نکاح سے پہلے رضاع پایا گیا ہے یا نکاح کے بعد اسی طرح دو رضاعی بہنوں سے بیک وقت نکاح کرنا حرام ہے۔ خواہ وہ نکاح سے پہلے رضاعی بہنیں بنی ہوں یا نکاح کے بعد ان میں رشتہ رضاعت قائم ہوا ہو۔ رضاع مقارن اور رضاع طاری سے متعلقہ مسائل ہم انشاء اللہ کتاب الرضاع میں ذکر کریں گے۔

۱۳۔ مصاہرت طاریہ: نکاح کے بعد علاقہ مصاہرت قائم ہونے سے بھی نکاح باطل ہو جاتا ہے۔ مثلاً اپنی ساس یا اپنی بیوی کی بیٹی سے صحبت کی، تو نکاح ٹوٹ جائے گا۔ اور یہ فرقت، فرقت بغیر طلاق ہوگی، کیونکہ حرمت رضاع کی طرح حرمت مصاہرت بھی ابدی اور دائمی ہے۔ نوٹ: مذکورہ بالا تمام صورتوں میں واقع ہونے والی فرقتیں، بائنے ہیں۔ کیونکہ بعض صورتوں میں مقصود خلاص ہوتا ہے۔ اور یہ مقصود فرقت بائنے کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اور بعض صورتوں میں محل بائنے نکاح کے قابل نہیں رہتا۔ فاخهم واللہ الموفق۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کتاب الایمان

قسموں کا بیان

اس کتاب میں حسب ذیل چار عنوانات پر گفتگو ہوگی۔

- ۱۔ یمین (قسم) کی اقسام
- ۲۔ ہر قسم کے رکن کا بیان
- ۳۔ رکن کی شرائط اور احکام
- ۴۔ آیا قسم کے احکام کا مدار قسم کھانے والے کی نیت پر ہوتا ہے یا قسم لینے والے کی نیت پر۔

یمین (قسم) کی اقسام کا بیان:

قسم (یمین) کی ابتداء دو اقسام ہیں: قسم اپنی پہلی تقسیم میں دو اقسام پر منقسم ہوتی ہے یعنی اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے نام پر قسم کھانا۔ لغوی اور شرعی اعتبار سے اسی کو قسم کہا جاتا ہے۔

ثانیاً: اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور شے پر قسم کھانا۔ یہی جمہور علماء کا مسلک ہے مگر اصحاب نطوہر کہتے ہیں کہ قسم کی ایک ہی قسم یعنی ”اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے نام کی قسم“ کھانا ہی قسم ہے جبکہ اللہ تعالیٰ سے دوسری قسم کھانا حقیقی قسم نہیں ہے بلکہ اسے تو مجازاً یہ نام دیا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی نے یہ قسم کھالی کہ ”اللہ قسم“ کھائے گا“ پھر اس نے ”اپنی بیوی کو طلاق دینے“ یا ”تمام کو آزاد کرنے“ پر قسم ”کھالی تو وہ حانث نہ ہوگا۔ جمہور علماء کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔ اصحاب نطوہر کی دلیل یہ ہے کہ قسم کا اصل مقصد مقسم بہ (جس کی قسم کھائی جائے) کی تعظیم و تکریم ہے اسی لئے اہل عرب ان اشیاء کی قسمیں کھاتے تھے جن کی مخلوق سے باا زیادہ قدر و منزلت، نیز جن میں مخلوق کو نقصان پہنچانے اور نفع رسانی کا وصف زیادہ ہوتا تھا جیسے آسمان، زمین، درخت، چاند، رات اور دن وغیرہ اور چونکہ اس طریقے سے تعظیم و تکریم کی اصل مستحق فیہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے اسی لئے اس طریقے سے اس کی تعظیم و تکریم کرنا عبادت ہے اور عبادت کی مستحق فیہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ (مذاہب قسم اسی کے نام پر کھانی چاہئے)۔ ہمارا استدلال نبی المصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک روایت سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

من حلف بطلاق او عتاق واستثنى فلا حنث عليه
جس شخص نے طلاق یا عتاق کی قسم کھالی اور استثناء (انشاء اللہ) بھی کہہ دیا تو وہ حانث نہ ہوگا۔

کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے حلف (قسم) قرار دیا اور یمین (قسم) کے دونوں الفاظ باہم مترادف ہیں جو ایک ہی مسمیٰ پر دلالت کرتے ہیں۔ اصولاً اگر کوئی لفظ مطلق استعمال ہو تو اس سے اس کا حقیقی مفہوم ہی مراد ہوتا ہے جس سے ثابت ہوا کہ ”طاق“ اور ”عتاق“ (آزادی) کی قسم کھانا بھی حقیقی معنوں میں یمین ہی ہے۔ اسی طرح لفظ یمین کا ماخذ (Root = مادہ) بھی اس بات کی دلیل ہے کیونکہ یہ مادہ ”قوة“ (طاقت) سے ماخوذ ہے۔ قرآن مجید میں ہے:-

لَا خَذَنَّا مِنْهُ بِالْيَمِينِ (ای بالقوة) (الحاقة: ۲۵) تو ہم اسے طاقت کے ساتھ پکڑتے ہیں

اسی لے دائیں ہاتھ کو بھی یمین کہا جاتا ہے کیونکہ وہ عادتاً ”قوت و طاقت میں بائیں ہاتھ پر فوقیت رکھتا ہے۔ ایک شاعر نے کہا ہے:

| | | | | | | | |
|------|------|---------|------|------|---------|-------|---------|
| رایت | عراۃ | الاولیٰ | یسمو | الی | الخیرات | منقطع | القرین |
| انا | ما | رایۃ | رفعت | لمجد | تلقاها | عزابة | بالیمین |

اور قوت کا یہ مفہوم دونوں اقسام میں ہی پایا جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ حالف (قسم کھانے والا) کسی مرہوب (خوناک) شے کے چھوڑنے یا مرغوب (پسندیدہ شے) کے حاصل کرنے پر ”قسم“ کے ذریعے پختگی اور قوت حاصل کرتا ہے۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ انسان کو جب اس کی طبیعت کسی ایسے فعل کی دعوت دیتی ہے جس کے ساتھ ”وقتی یا فوری لذت“ متعلق ہوتی ہے تو چونکہ اس کا انجام رسوا کن ہوتا ہے لہذا ”قتل“ اسے اس بات پر ڈانٹتی اور اس سے باز رکھنے کی کوشش کرتی ہے مگر کبھی کبھار اس کی طبیعت اس پر ثابت قدم نہیں رہتی لہذا اسے اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ اپنی ”قتل و خرد“ کے مطابق چلنے کیلئے طاقت اور قوت حاصل کرے۔ لہذا وہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھا لیتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام کی عزت و حرمت کو پامال کرنے کی قباحت کا ہر ایہ کو علم ہوتا ہے اسی طرح جب اس کی ”قتل“ اس کو کسی ایسے عمل کی طرف بلاتی ہے جس کا ”انجام“ ”اچھا“ ہوتا ہے لیکن اس کی طبیعت اس کو کراں سمجھتی ہے اور اس سے اسے روکتی ہے لہذا اسے اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھانے کی ضرورت پیش آتی ہے تاکہ اسے اس عمل کے حصول میں اس بابرکت نام کے ذریعے قوت و طاقت حاصل ہو جائے اور یہ مفہوم طاق و عتاق میں بھی بخوبی پایا جاتا ہے۔ اس لئے کہ قسم کھانے والا مذکورہ شے سے بچنے کیلئے طاق اور عتاق (آزادی غلامی) کے ذریعے جو انسانی طبیعت پر راسخ ہیں، قوت و طاقت حاصل کر لیتا ہے جس سے ثابت ہوا کہ یمین یعنی قسم کھانے کا مفہوم دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے لہذا ان دونوں میں فرق کرنے کے کوئی معنی نہیں۔ اس کی مزید دلیل یہ ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے ابواب الایمان (قسموں کے

ابواب) میں طلاق اور عتاق کی قسم کھانے کو الاصل (۱) اور الجامع (۲) دونوں میں "نہین" قرار دیا ہے اور فت کے معاملے میں ان کا قول حجت ہے۔

پھر شریعت میں قسم تین اقسام پر منقسم ہے: (۱) یمین نفوس، (۲) یمین اللغو اور (۳) یمین متوہات۔
 محمد رحمہ اللہ نے الاصل کی "کتاب الایمان" میں قسموں کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ قسمیں تین طرح کی ہیں۔
 (۱) یمین مکفرہ (کفارہ والی قسم)، (۲) یمین لاتکفر (ایسی قسمیں جن میں کفارہ لازم نہیں ہوتا)، (۳) یمین
 نرجو الاینواخذ بها صاحبها (ایسی قسمیں جن کے بارے میں ہمیں امید ہے کہ ان سے حاصل ہوگا)۔
 اس تیسری قسم کی تفسیر امام محمد رحمۃ اللہ نے "یمین لغو" سے لی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے اس قول سے مراد
 کہ "قسمیں (الایمان) تین طرح کی ہیں" "اللہ تعالیٰ نے نام کی قسمیں" ہیں نہ کہ "جنس الایمان" (قسموں کی
 جنس) اس لئے کہ ان کی تعداد تو بے شمار ہے۔

پھر اگر یہ سوال کیا جائے کہ امام محمد نے ”یَمِينُ الْغَوْ“ پر عدمِ مواخذہ کیسے لکھا ”الغوی“ (امیہ، تاقی) استعمال کیا ہے حالانکہ یَمِينُ الْغَوْ پر مواخذہ نہ ہونا نصِ قرآن سے قطعی طور پر ثابت ہے یہ وعدہ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

لَا يَتَّخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ (البقرہ: ۲۲۵)

اللہ تعالیٰ تم پر تمہاری غوا (بیوقوفی) قیام نہیں کرتا۔

نہ فرماتا ہے۔

اس شبہ کا جواب دو طرح دیا جاسکتا ہے۔ اولاً اس طرح کہ ”بین فہ“ سے مراد ”بین نماز“ (یعنی قسم) ہے لیکن ایسی جھوٹی قسم جو قصد کے بغیر یعنی بھول چوک یا غلطی سے حاصل ہو تو بیہوشانہ اور اللہ تعالیٰ سے تشریح کریں گے اور چونکہ فی الجملہ (کسی نہ کسی درجے میں) ایسی قسموں سے اجتناب سے امت مسلمہ کو اور اپنے آپ کو اس سے بچانا ممکن اور انسانی قدرت میں ہے لہذا اس پر مواخذہ کرنا جائز ہے لیکن اللہ تعالیٰ نے محض اپنے فضل و کرم سے اس پر سے مواخذہ اٹھالیا ہے مگر چونکہ خطا اور نسیان (بھول چوک) سے صادر شدہ فعل پر بھی توبہ و استغفار ضروری ہے لہذا امام محمد رحمہ اللہ نے یہاں لفظ رجاء (امید) استعمال کیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ گو اللہ تعالیٰ نے ایسی قسموں پر محض اپنے فضل سے مواخذہ اٹھالیا ہے تاہم ان پر مواخذہ کرنا درست تھا (لہذا ان سے بھی اجتناب کی کوشش کی جائے)۔

ثانیاً اس طرح کہ اگرچہ ایسی قسموں پر ماخذہ یقینی طور پر رفع ایا جودا ہے لیکن ہمیں اس بارے میں کہ آیا اس آیت سے مراد واقعی مذکورہ یحییٰ لغوی ہی ہے قطعاً یقین نہیں ہے بلکہ یہ مسدود اختلاف ہے جو ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ اس کا ذکر کریں گے اور جو علم غالب رہے یا قوی طمان سے حاصل ہو وہ ہم قطعاً اور

(۱) یہ امام محمدؒ کی سب سے پہلی تصنیف ہے اور اسی بنا پر اس کا نام ”اصل“ رکھا گیا ہے۔ اس کتاب کو میرزا ابوالفتح محمدؒ نے تصنیف کیا تھا کہ ہذا کتاب محمد کم الاصر فکیف کتاب محمد کم الاصر یہ تصور ہے کہ امام محمدؒ کی کتاب ہے تو تمہارے بڑے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی کتاب کا یہ حال ہو گا۔ اور یہی وہ کتاب ہے جسے امام ترمذیؒ نے حفظ کیا تھا اور پھر اسی نسخے پر اپنی کتاب ”ام“ کو تالیف فرمایا۔

(۲) بھی اہم حجت کا تصنف ہے۔ امام ابو حنیفہ کے وہ مسائل جو امام ابو یوسف کے واسطے سے امام محمد تک بنے ہیں۔ ان مسائل کو امام نے اس میں نقل کیا ہے۔

یقینی نہیں ہوتا۔ لہذا امام محمد رحمہ اللہ نے یہاں لفظ رجاء (امید) استعمال کیا ہے کیونکہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مراد یہاں وہ ”یَمِین لغو“ نہ ہو جو امام محمد رحمہ اللہ نے اپنے اجتہاد سے سمجھی ہے لہذا لفظ رجاء (امید) کا استعمال بر محل ہے۔

امام کرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قسمیں دو اقسام کی ہیں: (۱) مشتمل برماضی یا (۲) مشتمل بر مستقبل لیکن کرخی رحمہ اللہ کی یہ تقسیم درست نہیں ہے اس لئے کہ تقسیم (Division) کی صحت کیلئے شرط ہے کہ وہ ”مقسوم بہ“ کی تمام اقسام پر محیط ہو۔ مگر یہاں یہ شرط مفقود ہے اس لئے کہ اس تقسیم سے ”زمانہ حال“ (Present) پر مشتمل قسمیں خارج ہو گئی ہیں۔ حالانکہ زمانہ حال کی قسمیں بھی ”یَمِین غموس“ اور ”یَمِین لغو“ میں داخل ہیں۔ جیسا کہ ہم آئندہ ان کی تشریح کریں گے لہذا یہ تقسیم ناقص ہوئی اور تقسیم میں نقصان کا ہونا اس میں ”اضافہ“ کی مانند بڑا عیب ہے لہذا صحیح تقسیم وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے کیونکہ وہ قسموں کی تمام اقسام کو اس طرح حاوی ہے کہ اس کا کوئی جزء بھی اس سے خارج نہیں رہتا۔ اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ نے جس تقسیم کا ذکر کیا ہے وہ بھی درست ہے الایہ کہ انہوں نے ہر ”نوع“ (Kind) اور اس کا حکم فوراً ہی ایک ساتھ بیان کر دیا ہے جبکہ ہم نے اقسام کے ذکر سے ان کے احکام کے بیان کو مؤخر کر دیا ہے تاکہ جو ترتیب ہمارے ذہن میں ہے اس کے مطابق بحث کو آگے چلا سکیں (تفصیل حسب ذیل ہے):

یَمِین غموس:

”یَمِین غموس“ سے مراد وہ جھوٹی قسم ہے جو زمانہ ماضی یا زمانہ حال سے متعلق قصداً و اراداً ”کھائی جائے۔ خواہ وہ قسم مثبت ہو یا منفی۔ یعنی ہر ایسی خبر جو قسم ”زمانہ ماضی (Past) یا زمانہ حال (Present)“ سے متعلق ہو جو دانستہ جھوٹ پر مبنی ہو اور وہ اللہ تعالیٰ کے نام سے مقرون (متصل) ہو جیسے وہ کہے ”واللہ ما فعلت کذا“ (بخدا میں نے ایسا نہیں کیا) حالانکہ وہ جانتا ہو کہ اس نے ایسا کیا ہے یا پھر وہ یوں کہے ”واللہ لقد فعلت کذا“ (بخدا میں نے ایسے ہی کیا ہے) حالانکہ اسے علم ہو کہ اس نے ایسے نہیں کیا، یا مثلاً وہ کہے ”واللہ ما لہنا علیٰ بین“ (خدا کی قسم اس کا مجھ پر کوئی قرض نہیں) حالانکہ وہ جانتا ہو کہ اس کا اس پر قرض ہے، تو یہ یَمِین غموس کی تشریح ہے۔

یَمِین لغو:

اس کی تشریح میں اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اس سے مراد زمانہ ماضی یا حال کے متعلق خطا یا غلطی سے اٹھائی ہوئی کوئی جھوٹی قسم ہے یعنی زمانہ ماضی یا زمانہ حال کے بارے میں اس گمان سے کوئی خبر بیان کرے کہ وہ بات اسی طرح ہے جیسے اس نے بیان کی ہے حالانکہ حقیقت حال اس سے مختلف ہو خواہ وہ خبر مثبت ہو یا منفی مثلاً وہ یہ کہے کہ ”واللہ ما کلمتُ زیداً“ (بخدا میں نے زید سے کلام نہیں کیا) اور اس کا گمان بھی یہی ہو کہ اس نے اس سے کلام نہیں کیا حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہو یا مثلاً وہ کہے ”واللہ یہ آنے والا شخص ضرور زید ہے“ یا ”یہ پرندہ کوا ہی ہے“ اور اس کا گمان بھی یہی ہو کہ فی الحقیقت ایسا ہی ہے

لیکن بعد میں پتہ چلے کہ اس کی خبر غلط تھی۔ امام محمد رحمہ اللہ سے ابن رستم (۱) نے بھی یہی روایت نقل کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ”یمن افو“ یہ ہے کہ کوئی شخص کسی شے کے بارے میں یہ سمجھ کر قسم کھائے کہ وہی حق ہے حالانکہ حق کچھ اور ہی ہو۔“ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ در یمن افو سے مراد ایسی قسمیں ہیں جن کا قسم کھانے والا قصد و ارادہ نہ کرے یعنی ایسی قسمیں جو عوام الناس کی زبان پر قصد و ارادہ کے بغیر چڑھتی ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر لوگ کہتے ہیں لا واللہ (نہیں بخدا نہیں) بلے واللہ (ہاں بخدا ہاں)۔ خواہ وہ زمانہ ماضی سے متعلق ہوں یا حال سے یا مستقبل سے۔ جبکہ ہمارے نزدیک مستقبل کے تحت آنے والی قسم ”افو“ کے زمرے میں شامل نہیں ہوتی بلکہ وہ ”یمن معقودہ“ کے تحت آتی ہے جس پر کفارہ لازم ہوتا ہے بشرطیکہ وہ حادث ہو جائے، خواہ قسم کھانے کا اس کا ارادہ ہو یا نہ ہو، جبکہ یمن افو تو فقط زمانہ ماضی یا حال سے متعلق ہوتی ہے۔ اور وہ جو امام محمد رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت نقل کرنے کے بعد لکھا ہے کہ ”یمن افو“ وہ ہے جو لوگوں کے مابین لا واللہ (نہیں بخدا نہیں) بلے واللہ (ہاں بخدا ہاں) وغیرہ قسم کے حصوں کی صورت میں متداول ہے تو ان کا یہ قول ہمارے نزدیک زمانہ ماضی یا زمانہ حال پر جمی معمول ہے جو ہمارے نزدیک افو ہوتی ہیں لہذا ثمرہ اختلاف ہمارے اور امام شافعی کے مابین فقط ایسی قسموں میں ظاہر ہوتا ہے جنہیں قسم کھانے والا قصد و ارادہ کے کھائے اور وہ قسم مستقبل کے متعلق ہو کہ ہمارے نزدیک ایسی قسم افو نہیں ہے بلکہ اس پر کفارہ لازم آتا ہے مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بھی افوی ہے اور اس پر کفارہ لازم نہیں۔

بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ ”یمن افو“ وہ ہے جو معاصی (گناہوں) کے متعلق ہو مثلاً وہ یہ ہے ”واللہ میں نماز ظہر نہ پڑھوں گا“ اور ”میں رمضان المبارک کے روزے نہ رکھوں گا“ یا ”میں اپنے والدین سے مائدہ نہ کروں گا“ یا کہ ”واللہ میں ضرور شراب پیوں گا“ یا ”میں بدکاری کروں گا“ یا ”میں فلاں شخص کو قتل کروں گا“۔ پھر ان میں سے بعض فقہاء تو مذکورہ بالا صورتوں میں خلاف ورزی کی صورت میں کفارہ لازم قرار دیتے ہیں مگر بعض کفارہ بھی لازم نہیں سمجھتے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ افوی طور پر ”افو“ سے مراد وہی ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:-

وَأَنَا سَمِعُوا اللَّفْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ (القصص: ۲۵)
اور جب کہانی افو بات سنتے ہیں تو اس کو (جہی) نہ جاتے ہیں۔

یہاں افو سے مراد ایسا کلام ہے ”جو کتناہ آمیز“ ہو لہذا ان کے نزدیک آیت قرآنیہ:-

لَا يَذُوقُ الْعَذَابَ اللَّهُ بِاللَّفْوَ فِي أَيْمَانِكُمْ (البقرہ: ۲۲۵)
اللہ تعالیٰ تمہارا تمہاری افو (بیوہ) قسموں پر عذاب نہیں فرمائے گا۔

سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تمہاری ان قسموں پر جو معاصی کے بارے میں ہوں اور تم ان قسموں کو توڑ دو اور

(۱) ابراہیم ابن رستم مروزی علامہ، فقیہ اور محدث تھے۔ ابو بکر بنیت اور لقب نجم الدین تھا۔ اللہ میں امام محمد کے شاگرد تھے اور علم حدیث امام اعظم ابوحنیفہ کے شاگردوں سے حاصل کیا۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے آپ سے حدیث کی روایت کی ہے۔ نیشاپور میں ۲۲۱ھ میں وفات ہوئی۔ (حسان الحنفیہ، ص ۱۲۵)۔

ان کی خلاف ورزی کے مرتکب ہو جاؤ، تمہارا مواخذہ نہیں کرے گا۔ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے سورہ البقرہ کی آیت ”لَا يَذُوحُكُمْ اللَّهُ بِاللُّغُوفِ اِيْمَانِكُمْ“ کو سابقہ آیت

وَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ عُرْضَةً لِاِيْمَانِكُمْ اَنْ تَبْرُوْا وَتَتَّقُوا اور اللہ تعالیٰ کو اپنی قسموں کے ذریعہ سے ان امور کا حجاب مت بناؤ تاکہ تم نیکی، تقویٰ اور اصلاح فی مابین خلق کے کام کرو۔

کے ”صلے“ کے طور پر ذکر کیا ہے اور اس کے قصے (شان نزول) میں بیان کیا جاتا ہے کہ (ابتدائی زمانہ اسلام میں) کوئی شخص قسم کھا لیتا تھا کہ وہ نیک کام نہیں کرے گا، نہ اپنے رشتہ داروں سے نیکی اور صلہ رحمی کرے گا اور نہ ہی لوگوں کے مابین صلح کرائے گا تو جب اسے ان باتوں کیلئے کہا جاتا تو وہ اپنی معذوری ظاہر کر دیتا اور کہتا کہ میں تو اس بات پر خدا کی قسم کھا چکا ہوں تو اللہ تعالیٰ نے اس کا حکم:

لَا يَذُوحُكُمْ اللَّهُ بِاللُّغُوفِ اِيْمَانِكُمْ (الایۃ) کے ذریعے بیان کرویا ہے کہ اس پر اس قسم کے توڑنے اور اس کی خلاف ورزی کرنے کا کوئی گناہ نہیں اس کے بجائے اگر اس نے اس قسم کی حفاظت کر کے گناہ کا ارتکاب کیا اور اس پر اصرار کیا تو اس کا مواخذہ ہوگا۔ جیسا کہ فرمایا۔

وَلٰكِنْ يُّذٰوِخْكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ اور لیکن (اس قسم پر) جس میں تمہارے دلوں نے (جھوٹ بولنے کا) ارادہ کیا، تمہارا مواخذہ کرے گا۔

نیز

وَلٰكِنْ يُّذٰوِخْكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْاِيْمَانَ (المائدہ: ۸۰) اور لیکن اس پر مواخذہ کرے گا جن قسموں کو تم نے مضبوط باندھا۔

بہران میں سے بعض فقہاء تو اسی آیت کے حکم:

فَكَفَّارَتُهُ اِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تَطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ ثَلَاثَةِ اَيَّامٍ نَّالِكَ كَفَارَةُ اِيْمَانِكُمْ اِنَّا حَلَفْتُمْ (ای احنثتم) سو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو کھانا دینا ہے۔ اوسط درجہ کا جو اپنے گمروالوں کو کھانے کو دیا کرتے ہو، یا ان کو کپڑا دینا، یا ایک گردن (یعنی غلام یا لونڈی) آزاد کرنا اور جس کو مقدور نہ ہو، تو تین دن کے روزے ہیں۔ یہ کفارہ ہے تمہاری قسموں کا جب کہ تم قسم کھاؤ (یعنی پھر توڑ دو)۔

اور بعض فقہاء تو اصلاً اس پر کفارہ لازم قرار نہیں دیتے جیسا کہ ہم ”قسموں کے حکم کے تحت اس کی تفصیل بیان کریں گے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت ہے کہ ان سے ”یمن افو“ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ ”کوئی شخص اپنی بات چیت میں لا واللہ (نہیں بخدا نہیں) یا

بلی واللہ (ہاں بخدا ہاں) وغیرہ قسم کے جملے کہے۔ "اسی طرح حضرت عطاء (۱) (آبھی) سے مروی ہے کہ ان سے یمین لغو کے متعلق استفسار کیا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ حضرت عائشہؓ نے روایت کی ہے کہ نبی اکرمؐ نے فرمایا:

ہم کلام الرجل فی بیته لا واللہ وبلی واللہ وہ کسی شخص کا اپنے گھر میں یہ کہنا کہ "نہیں بخدا نہیں" اور "ہاں بخدا ہاں"

لہذا "موقوف" اور "مرفوع" دونوں طرح سے ثابت ہوا کہ یمین لغو وہی ہے جو ہم نے (اوپر) بیان کی۔ جس میں ماضی اور مستقبل کا کوئی فرق نہیں، لہذا ہر صورت میں ایسی قسم یمین لغو ہی ہے، بشرطیکہ قسم جانے والا قصد و ارادہ سے قسم نہ کہائے نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے "یمین لغو" کا مقابلہ (مقابلہ) "یمین مسموعہ" کے ساتھ کیا ہے کیونکہ ارشاد ہے:-

لَا يُذَوِّخُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فَرِیْ اَیْمَانِكُمْ وَلَکِنْ یُذَوِّخُکُمْ بِمَا کَسَبَتْ قُلُوبُکُمْ (البقرہ: ۲۲۵)
اللہ تعالیٰ تمہاری لغو (بیوقوفی) قسموں پر موقوفہ نہ فرمانے کا اور ایمان جس میں تمہارے دل نے (بجائے بولنے کا) ارادہ لیا موقوفہ نہ ہے۔

اور اس جگہ "یمین مسموعہ" سے مراد "یمین مقصودہ" (قصد و ارادہ والی قسم) ہی ہے لہذا دونوں سے مابین اس تقابل کا مفہوم یہ ہوگا کہ جو قسم قصد و ارادہ کے بغیر کہائی جائے وہ "یمین لغو" میں شامل ہو، داخل ہوگی۔

ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت:-

لَا يُذَوِّخُکُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فَرِیْ اَیْمَانِكُمْ وَلَکِنْ یُذَوِّخُکُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْاَیْمَانَ (المائدہ: ۱۰۰)
سے ہے کہ اس میں "یمین لغو" کا تقابل یمین مقصودہ سے لیا گیا ہے اور ان سے مابین "موقوفہ" اور "مسموعہ" کا فرق بیان کیا گیا ہے لہذا لازماً "یمین لغو" "یمین مقصودہ" سے مختلف ہونی چاہیے، دونوں سے مابین تقابل کا مفہوم واضح ہو سکے اور جو قسم مستقبل کے متعلق ہو وہ "یمین مقصودہ" ہی ہوتی ہے لہذا اس میں قصد و ارادہ پایا جائے یا نہیں۔ تاہم ازیں اس لئے بھی کہ لغوی طور پر "لغو" اس شے کا نام ہے جس کی حقیقت نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

لَا یَسْمَعُونَ فِیْهَا کَلْفًا وَلَا تَنْتِیْعًا (ہی باطلا وہ وہاں نہ بلب بلب نہیں گئے اور نہ بلی (اور) بیوقوفی) (الواقفہ: ۲۵)
بات۔

(۱) اہل مکہ کے مفتی اور محدث تھے۔ آپ کی کنیت ابو محمد ہے۔ ساری زندگی مکہ میں کتاب و سنت کی نشر و اشاعت میں بسر کی۔ محدثین کے پیشوا اور چوٹی کے عالم تھے۔ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ ابو ہریرہؓ ابن عباسؓ ابو سعید خدریؓ ام سلمہؓ رضی اللہ عنہم اور دیگر صحابہؓ سے علم حاصل لیا اور آپ سے ابن اسحاقؓ اوزاعیؓ امام ابو حنیفہؒ رحمہم اللہ نے حدیث کا سماع کیا۔ تذکرۃ الحفاظ مترجم اردو ص: ۹۱، ۹۲، ۹۳۔

نیز اللہ تعالیٰ کفار کے متعلق فرماتے ہیں:-

وَالْغَوَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ (حم سجدہ: ۲۱)
اور اس کے بیچ میں غل مچا دیا کرو شاید (اس تدبیر) سے تم ہی غالب رہو۔

اور یہ مفہوم ہمارے مسلک کے مطابق ہی پایا جاتا ہے یعنی کہ ایسی بات پر قسم کھانا جس کی کوئی حقیقت نہ ہو بلکہ قسم کھانے والا اپنے گمان کے مطابق یہ سمجھے کہ معاملہ ایسے ہی ہے حالانکہ حقیقت اس کے برعکس ہو۔ اسی طرح وہ قسمیں جو بلا قصد و ارادہ زبان پر آجاتی ہیں بشرطیکہ وہ زمانہ ماضی یا حال سے متعلق ہوں تو چونکہ ان کی بھی کوئی حقیقت نہیں ہوتی لہذا ایسی قسمیں بھی لغو ہی شمار ہوں گی۔ نیز اس لئے بھی کہ جس کسی شے کی کوئی حقیقت نہ ہو تو وہ شے باطل اور اس کا کوئی حکم نہیں ہوتا لہذا وہ ”یمین معقودہ“ (ہرگز) نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کے باقاعدہ احکام ہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس میں مواخذہ ثابت ہے اور کفارہ بھی ”نص“ سے ثابت ہے اس سے معلوم ہوا کہ ”لغو“ سے مراد وہی ہے جو ہمارا مسلک ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی یمین لغو کی یہی تشریح مروی ہے کہ:-

”یمین لغو وہ ہے جس میں کوئی شخص کسی بات پر جھوٹی قسم یہ سمجھ کر کھالے کہ وہ سچا ہے۔“

اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ اور نبی اکرمؐ کی روایات میں مذکورہ الفاظ ”نہیں بخدا نہیں“ اور ”ہاں بخدا ہاں“ سے مراد ایسی قسم ہی ہے جو ماضی سے متعلق ہو نہ کہ مستقبل سے جس کی دلیل یہ ہے کہ ام المؤمنینؓ نے بعض روایات میں اس کی تشریح ”صیغہ ماضی“ سے کی ہے۔ نیز حضرت مطر (تابعی) کے ذریعے ایک شخص سے روایت ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ ”وہ اور عبداللہ بن عمر ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کے پاس گئے اور ان سے یمین لغو کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ یمین لغو یہ ہے کہ کوئی شخص کہے ”فعلنا واللہ کنا (واللہ ہم نے ایسے کیا) وصنعنا واللہ کنا (اور واللہ ہم نے یہ بنایا)۔“ لہذا سابقہ روایت کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا تاکہ دونوں کے مابین موافقت پیدا کی جاسکے کیونکہ ”محمل“ (روایت) کو ”مفسر“ پر ہی محمول کیا جاتا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ حق تعالیٰ سبحانہ نے قرآن مجید میں ”یمین لغو“ کا تقابل (Comparison) ”یمین مکسوبہ“ (قصد و ارادے والی قسم) سے کیا ہے تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ایک مقام پر اس کا تقابل ”یمین مکسوبہ“ سے کیا ہے اور دوسرے مقام پر ”یمین معقودہ“ کے ساتھ۔ لہذا بجائے اس کے کہ ہم ان دو آیات کو باہمی تعارض و تقابل پر محمول کریں، انہیں باہمی توافق و تطابق پر محمول کرنا بہتر ہوگا۔ لہذا ہم دونوں آیات کو جمع کریں گے اور یہ کہیں گے کہ ”یمین لغو“ وہ ہے جو نہ تو ”مکسوبہ“ ہو اور نہ ہی ”معقودہ“ جبکہ ہمارے اس مخالف نے دو میں سے ایک آیت کو مکمل طور پر معطل کر دیا ہے لہذا ہمارا یہ موقف اس سے (بدرجہا) بہتر ہے۔ رہا ان کا قرآنی ”ولا تجعلوا اللہ عرضة لایمانکم ان تبرو“ (الایۃ) سے استدلال، تو اس صورت میں اس کا مفہوم یہ ہوگا:-

”اور تم اپنی قسموں کو نیک کام کرنے سے ڈھال نہ بناؤ“ یعنی یہ کہ تم اس بات پر قسم نہ کھاؤ کہ تم نیک کام نہ کرو گے۔

اور ”موقع قسم“ میں حرف لا کو ”مضمر“ (مخفی) رکھنا جائز ہے۔ جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:-

لَوْ لَا يُاتِلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ أَنْ يُؤْتُوا أُولِي الْقُرْبَى (النور: ۲۲)

اور جو لوگ تم میں سے دینی بزرگی اور دنیوی دولت والے ہیں وہ اہل قرابت کو..... دینے سے قسم نہ لیں۔

جس کا مفہوم ہے لایؤتوا (کہ تم نہ دو) پھر یہاں یہ احتمال بھی ہے کہ مذکورہ آیت کا حکم عام ہے تو مفہوم یہ ہوگا کہ تم نیک کام کرنے سے قسم نہ کھاؤ کہ پھر تم اس کی خلاف ورزی (حنث) کیلئے اللہ تعالیٰ کو قسم نہ دے یعنی تم اپنی قسم پوری نہ کر کے اللہ تعالیٰ کیلئے مناسب تنظیم و تکریم چھوڑ دو۔ جیسا کہ محاورہ ہے ۔ ملان عرصۃ للناس (فلاں شخص لوگوں کیلئے ڈھال ہے) یعنی لوگ اس کی تنظیم نہیں کرتے اور اس سے متعلق خدہ باتیں کرتے ہیں۔ لہذا اس مفہوم کے مطابق مذکورہ آیت میں ایسی بات پر قسم کھانے سے منع کیا گیا ہے جس سے متعلق حالف کو اپنی قسم کے مطابق اس کام کے نیک ہونے کی بنا پر اس پر عمدہ آمد دینی یا دنیوی ماننا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بیمین معقودہ:

اس سے مراد وہ قسم ہے جو مستقبل کے بارے میں کھائی جائے خواہ وہ مثبت ہو۔ مثلاً ”واللہ میں ایسا نہیں کروں گا“ یا ”واللہ میں ایسا ضرور کروں گا“۔

رکنِ قسم کا بیان

خدا کے نام پر جو قسم کھائی جائے اس کا رکن وہ ”لفظ“ ہے جو قسم کیلئے استعمال ہوتا ہے اور جو ”مقسم“ عنیہ“ (جس پر قسم کھائے جائے) اور ”مقسم بہ“ (جس کی قسم کھائی جائے) سے مرکب ہوتا ہے:

پھر ”مقسم بہ“ (جس کی قسم کھائی جائے) کبھی تو اسم ہوتا ہے اور کبھی صفت۔ پھر اگر اسم ہو تو کبھی تو وہ صریح ہوتا ہے اور کبھی محذوف (غیر مذکور)۔ پھر مذکور کبھی تو ”صریح“ ہوتا ہے اور کبھی ”کفایہ“۔ ”صریح اسم“ سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے کسی بھی اسم کا ذکر کیا جائے خواہ وہ ”اسم خاص“ ہو یعنی جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ مخصوص ہو جیسے ”اللہ“ اور ”الرحمن“ یا کوئی ایسا اسم ہو جو اللہ تعالیٰ اور دوسرے افراد کیلئے (یکساں طور پر) بولا جاتا ہو۔ مثلاً علیم، حکیم، کریم، حلیم وغیرہ۔ اس لئے کہ گو یہ اسماء مخلوق کیلئے بھی بولے جاتے ہیں لیکن ”قسم“ کی بنا پر ان اسماء کا مفہوم ذات باری تعالیٰ کیلئے متعین ہو جاتا ہے اس لئے کہ ”غیر اللہ“ کی قسم کھانا جائز نہیں۔ لہذا اس کے کلام کو ظاہری صحت کیلئے اس ”اسم“ سے اللہ تعالیٰ کی ذات مراد لی جائے گی۔ الا یہ کہ وہ اس اسم سے غیر اللہ کی نیت کر لے۔ تاہم اس صورت میں اس کا یہ کلام ”قسمیہ“ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال موجود ہے لہذا وہ اپنے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا سمجھا جائے گا۔

والرحمن، واللہ، باللہ کہنے کا حکم:

بشر المریسی (۱) سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے ”والرحمن“ (رحمن کی قسم) کہا، اگر تو اس کی نیت اللہ تعالیٰ کی ذات کی ہو تو وہ حالف سمجھا جائے گا اور اگر اس کی نیت سورۃ رحمان کی ہو تو وہ حالف نہ ہوگا اور یوں سمجھا جائے گا گویا اس نے قرآن حکیم کی قسم کھائی ہے پھر خواہ وہ قسم حرف الباء (ب) کے ساتھ ہو یا حرف واؤ (و) کے ساتھ یا حرف تا (ت) کے ساتھ۔ مثلاً وہ یہ کہے ”باللہ“ یا ”واللہ“ یا ”تاللہ“ اس لئے کہ ان تینوں حروف کے ساتھ قسم کھانا اہل عرب کی عادت رہی ہے اور شریعت نے بھی اس کی اجازت دی ہے۔ مثلاً قرآن مجید میں ہے:-

(۱) بشر بن فیاث بن عبد الرحمن المریسی المتوفی ۲۱۸ھ۔ عالم، فاضل، فلسفی، متکلم، صاحب ورع و زہد، کچھ عرصہ امام اعظمؒ کی صحبت میں رہا۔ پھر امام ابو یوسفؒ کی خدمت میں رہ کر فقہ و حدیث کو حاصل کیا۔ تاریخ ابن خلکان میں ہے کہ آپ مرتی تھے۔ پنانچہ فرقہ مرجیہ مریسیہ آپ ہی کی طرف منسوب ہے۔ اور خلق قرآن کے بھی قائل تھے۔ حدائق الحنفیہ: الجواهر المضمیۃ ص: ۱۲۴ جلد اول۔

وَاللّٰهُ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِيْنَ ۝ (الانعام: ۲۳)
 وَكَانَ اللّٰهُ لَا يَكْتُمَنَّ اَصْمًا مَّكُمْ (الانبياء: ۵۷)
 قسم اللہ اپنے پروردگار کی ہم مشرک نہ تھے۔
 اور خدا کی قسم میں تمہارے ان بتوں کی گت بناؤں گا۔

اسی طرح برادران یوسف کی طرف سے قرآن مجید میں یہ نقل کیا گیا ہے:

تَاللّٰهِ تَفْتَنُوْا تَذْكُرُ يُوْسُفَ (یوسف: ۸۵)
 اللہ کی قسم (معلوم ہوتا ہے) تم سدا کے سدا یوسف کی یاد میں لگے رہو گے۔

نیز فرمایا:

تَاللّٰهِ لَقَدْ اَرْسَلْنَا اِلٰی اُمِّ مِنْ قَبْلِكَ (النحل: ۶۳)
 اللہ کی قسم آپ سے پہلی امتوں کے پاس بھی ہم نے (رسولوں کو) بھیجا۔

نیز ارشاد ہے:

واقسموا باللّٰہ (النحل: ۳۸)
 اور وہ اللہ کی قسم کھاتے ہیں۔

نیز فرمایا:

ويحلفون باللّٰہ (التوبہ: ۵۶)
 اور یہ (منافق) لوگ اللہ کی قسمیں کھاتے ہیں۔

نیز فرمان نبوی ہے:

لا تحلفوا بابائکم ولا بالطواغیت فمن کان منکم حالفا فلیحلف باللّٰہ اولیدع
 تم اپنے آباء کے نام کی قسم کھاؤ اور نہ شیاطین کے نام کی، تم میں سے جسے قسم کھانا ہو وہ یا تو خدا کے نام کی کھائے یا نہ کھائے۔

البتہ مذکورہ حروف میں سے حرف ”با“ اس سلسلے میں اصل اور باقی حروف ذیل اور اس کے قائم مقام ہیں سو قسم کھانے والے کے قول ”باللہ“ کا مفہوم یہ ہوگا کہ ”احلف باللہ“ (میں اللہ کے نام کی قسم کھاتا ہوں) کیونکہ حرف با الصاق (اتصال) کیلئے آتا ہے۔ (بالفاظ دیگر) وہ فعل اور اسم میں اتصال اور ربط پیدا کرتا ہے اسی لئے اہل نحو حرف با (ب) کو ”حرف الصاق“ ”حرف ربط“ ”حرف آلہ“ اور ”حرف سبب“ (سببیہ) کہتے ہیں کیونکہ جب تم نے کہا ہے ”کتبت بالقلم“ (میں نے قلم کے ساتھ لکھا) تو گویا تو نے ان میں سے فعل (کتابت) کو اسم (قلم) کے ساتھ مربوط کر دیا۔ پس قلم کتابت کا آلہ اور اس کا ایسا سبب ٹھہرا جس کے ذریعے اس تک پہنچا جاتا ہے۔ سو جب کوئی شخص کہتا ہے ”باللہ“ (اللہ کے ساتھ) تو اس نے فعل محذوف (غیر مذکور) یعنی ”احلف“ کو اسم (اللہ) کے ساتھ ملا دیا اور اس نے اللہ کے نام کو ”حلف“ اٹھانے کا آلہ اور سبب ٹھہرایا ہے جس کے ذریعے وہ اس (حلف) تک پہنچنا چاہتا ہے۔ لیکن جب اس جملے کا استعمال بڑھا تو لفظ ”احلف“ (میں قسم کھاتا ہوں) گرا دیا گیا اور فقط باللہ (بخدا) پر اکتفا کیا جانے لگا جیسے کہ بعض الفاظ کو حذف کرنے اور بعض کو

برقرار رکھنے میں اہل عرب کی عادت (اسی طرح رہی) ہے بشرطیکہ موجود الفاظ سے محذوف (ساقط شدہ) لفظ پر کوئی دلیل قائم ہوتی ہو جیسے اہل عرب کا قول ”بسم اللہ“ وغیرہ۔

پھر (باللہ) میں لفظ اللہ مکسور ہے۔ وجہ یہ ہے کہ حرف با (ب) حروف جارہ میں سے ہے اور حرف واؤ (و) اس کا قائم مقام ہے۔ گویا حرف با ہی یہاں مذکور ہے۔ اسی طرح ”حرف التا“ حرف واؤ کا قائم مقام ہے گویا (یہاں بھی) حرف واؤ ہی مذکور ہے الا یہ کہ ان میں سے حرف با اور اسی طرح حرف واؤ اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات دونوں کے ساتھ استعمال ہوتے ہیں جبکہ حرف التا (ت) فقط اللہ تعالیٰ کے نام (اللہ) ہی کے ساتھ مختص ہے۔ مثلاً ”تاللہ“ (خدا کی قسم) تو کہنا درست ہے مگر ”تالرحمن“ اور ”تعزۃ اللہ تعالیٰ“ کہنا درست نہیں۔ وجہ کتب نحو میں مذکور ہے۔ اور اگر ان حروف (علامات) میں سے کوئی حرف بھی مذکور نہ ہو مثلاً وہ یہ کہے کہ ”اللہ لا افعل کذا“ (اللہ میں ایسے نہیں کروں گا) تو وہ بھی قسم ہی ہوگی جیسا کہ مروی ہے کہ رکانہ بن زید یا زید بن رکانہ نے جب اپنی بیوی کو طلاق بائن دی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو قسم دیکر اس کی نیت کے متعلق پوچھا تو اس نے کہا ”اللہ ما اردت بالبت الا واحده“ (اللہ میں نے طلاق بائن سے فقط ایک طلاق کا ارادہ کیا تھا) جس سے ثابت ہوا کہ صحیح بات وہی ہے جو اہل کوفہ نے کہی ہے کہ اس صورت میں لفظ اللہ (کی ہا) پر زیر ہونی چاہئے۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے (لفظ) اللہ کو مکسور ذکر کیا ہے اور آپ ”افصح العرب“ تھے (آپ کی بات فصاحت و بلاغت کے منافی نہیں ہو سکتی)۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عمرو وغیرہ صحابہ کرام سے مروی ہے کہ ان میں سے ایک نے دوسرے سے پوچھا:-

کیف اصبحت قال خیر عافاک اللہ
آپ کا کیا حال ہے، انہوں نے کہا ٹھیک ہے، اللہ
تعالیٰ آپ کو عافیت سے رکھے۔

کہ انہوں نے یہاں لفظ اللہ کا آخری حرف (ہا) کو مکسور ذکر کیا ہے۔

”اللہ“ کہنے کا حکم:

اور اگر اس نے کہا اللہ (اللہ کیلئے) تو کیا یہ قسم ہوگی یا نہیں؟ اس مسئلے کا (امام محمدؒ کی کتاب) الاصل میں کوئی ذکر نہیں۔ مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ بھی قسم ہی ہوگی۔ اس لئے کہ حرف با کی جگہ ”حرف لام“ لایا جاسکتا ہے جیسے معنوی طور پر ”امن بہ“ (وہ اس پر ایمان لے آیا) کہنا درست ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کا قول فرعون کے قتل میں:

قَالَ اَمَنْتُمْ لَهُ اطه۔۔ (فرعون نے کہا) تم اس پر ایمان لے آئے ہو؟

اور دوسری جگہ ”امنتم بہ“ (تم اس پر ایمان لے آئے ہو) فرمایا۔ حالانکہ واقعہ ایک ہی ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”ورب العرش“ (میرے رب یا عرش کے رب کی قسم) یا کہا ”ورب العالمین“ (رب العالمین کی قسم) تو وہ حائف ہو جائے گا کیونکہ یہ اسماء اللہ تعالیٰ کی ذات کیلئے خاص ہیں، دوسروں کیلئے استعمال نہیں ہوتے۔

اللہ تعالیٰ کی کسی صفت کے ساتھ قسم کھانا

رہا (صفات باری تعالیٰ میں سے) کسی صفت کے ساتھ قسم کھانا تو اللہ تعالیٰ کی صفات باوجود اس لئے کہ وہ سب خدا کی ذاتی صفات ہیں، تین اقسام میں منقسم ہیں:

اول: ان میں سے بعض تو ایسی صفات ہیں جو عوام الناس کے ہاں عام طور پر اللہ تعالیٰ کی ذاتی صفت کے سوا کسی اور مقصد کیلئے استعمال نہیں ہوتیں۔ ایسی صفات کے ساتھ قسم کھانا قسم (یمین) ہی ہوگا۔

دوم: بعض صفات ایسی ہیں جو صفات کے علاوہ کسی اور مفہوم کیلئے بھی استعمال ہوتی ہیں، ایسی صفات کے ساتھ قسم کھانا بھی قسم ہی ہوگا۔

سوم: بعض صفات ایسی ہیں جو صفت باری تعالیٰ کے علاوہ غیر صفت باری تعالیٰ میں بھی مستعمل ہیں اور غیر صفت باری تعالیٰ میں ان کا استعمال زیادہ ہو تو ان کے ساتھ قسم کھانا قسم نہ ہوگا۔

ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں (کہ اس کا مدار عوام کی عرف و عادت پر ہے) کہ جس (جنت) کو لوگ قسم سمجھیں وہ قسم ہوگا۔ الا یہ کہ شریعت میں اس لفظ کے ساتھ قسم کھانے کی ممانعت وارد ہوئی ہو اور جس (جنت) لفظ) کو لوگ قسم نہ سمجھیں وہ قسم نہ ہوگا۔

اللہ تعالیٰ کی بزرگی، عظمت، رحمت، قدرت، غصے اور ناراضی کی قسم کھانا:

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اس نے کہا وعزة الله وعظمة الله وجلاله وكبريائه (اللہ تعالیٰ کی بزرگی، اس کی عظمت، اس کے جلال و کبریائی کی قسم) تو وہ قسم اٹھانے والا ہی ہوگا۔ اس لئے کہ جب بھی یہ صفات مذکور ہوتی ہیں تو ان سے عرف و عادت میں ذات باری تعالیٰ کے سوا کچھ اور مراد نہیں ہوتا۔ لہذا ان صفات کے ساتھ قسم کھانے والے کی مراد اللہ کے نام سے ہی حلف اٹھانا ہوگا۔ اسی طرح سے ان صفات کے ساتھ قسم اٹھانا لوگوں میں معروف و متداول بھی ہے اور شریعت میں ان صفات کے ساتھ قسم کھانے کی ممانعت بھی وارد نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر اس نے اللہ تعالیٰ کی قدرت، اس کی قوت، اس کے ارادے، اس کی مشیت، اس کی رضا، اس کی محبت اور اس کے کلام کی قسم کھائی تو اس کی قسم صحیح ہوگی۔ اس لئے کہ اگرچہ ان الفاظ کا استعمال صفت باری تعالیٰ اور غیر صفت باری تعالیٰ میں یکساں ہے لیکن قسم کی مناسبت سے ان کا مفہوم صفت باری تعالیٰ کیلئے متعین ہو جاتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے نام اور اس کی صفات کے سوا کسی اور شے کی قسم کھانا جائز نہیں ہے۔ لہذا قسم کے قرینہ سے ان الفاظ کا ظاہری مفہوم بطور صفت الہی متعین ہو گیا۔ اسی طرح عوام الناس کے ہاں بھی ایسی قسمیں متداول و متعارف ہیں۔ لہذا اس سے یمین (قسم) ہی مراد ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا ”ورحمة الله او غضبه“ (خدا کی رحمت یا اس کے غصے یا اس کی ناراضگی کی قسم) تو یہ قسم نہ ہوگی۔ اسی لئے کہ ان صفات کے ذکر سے عام طور پر ان کے آثار و نتائج مراد ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر رحمت سے مراد جنت ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

فَكَفِّرْ رَحْمَةً اللّٰهُ مُمْ فِيْهَا خَالِدُوْنَ (آل عمران: ۱۰۷) وہ اللہ کی رحمت (جنت) میں ہمیشہ رہیں گے۔

اور لفظ غضب اور سخط (غصے اور ناراضگی) سے عادتاً مراد ان کے اثرات یعنی سزا اور عقوبت ہوتے ہیں نہ کہ بذات خود صفات باری تعالیٰ۔ لہذا ان الفاظ سے وہ عادتاً حالف نہ ہوگا۔ الا یہ کہ اس کی مراد ان الفاظ سے صفات الہی ہوں (تو تب قسم سمجھی جائے گی)۔ اسی طرح ان الفاظ سے قسم اٹھانا اہل عرب کی عادت بھی نہیں ہے لہذا یہ قسم نہ ہوگی۔

اسی طرح ”وَعَلَّمَ اللّٰهُ“ (خدا کے علم کی قسم) بھی استحسان کی رو سے قسم شمار نہ ہوگی اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ قسم ہو، یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی قول ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا علم اس کی عزت و عظمت کی طرح کی ایک صفت ہے۔ ہمارا استدلال ہے کہ عرف عام میں علم سے معلوم (شے) مراد لی جاتی ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے: اللہم اغفر لنا علمک فینا (یعنی اے اللہ تجھے ہمارے بارے میں جن غلطیوں اور لغزشوں کا علم ہے تو انہیں معاف فرما)۔ نیز کہا جاتا ہے ”ہنا علم ابی حنیفہ“ یہ امام ابو حنیفہؒ کا علم (معلوم) ہے اس لئے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کا علم ابو حنیفہؒ کے ساتھ قائم و دائم ہے اسی لئے معلوم اللہ (اللہ تعالیٰ کی معلوم شے) بعض اوقات اللہ کا غیر بھی شے ہو سکتی ہے۔ مثلاً کائنات کے جوہر اور اس کی اعراض کا علم۔ اسی طرح تمام معدوم اشیاء وغیرہ کا علم کیونکہ اللہ تعالیٰ کو معدوم اشیاء کا بھی علم ہے اس لئے اس لفظ (علم) سے اٹھائی گئی قسم ”قسم“ شمار نہ ہوگی۔ الا یہ کہ اس کی مراد صفت باری تعالیٰ ہو۔ اسی طرح عربوں کے ہاں بھی اللہ تعالیٰ کے علم کی قسم متداول و متعارف نہیں ہے لہذا وہ نیت کے بغیر قسم نہ ہوگی۔

امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے ”وسلطان اللہ“ (اس کے قبضہ قدرت کی قسم) کہا تو انہوں نے فرمایا کہ مجھے علم نہیں کہ کوئی اس طرح حلف اٹھاتا بھی ہے (یا نہیں) یعنی کہ اس لفظ سے اٹھائی گئی قسم ”قسم“ نہ ہوگی۔ قدوری (۱) فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے ”سلطان“ سے مراد اللہ کی قدرت لی تو وہ حالف ہو جائے گا جیسے کہ اگر وہ کتا ”وقدرۃ اللہ“ (خدا کی قدرت کی قسم) (تو قسم ہو جاتی) اور اگر اس کی مراد ”مقدور“ (شے) ہو تو وہ حالف نہ ہوگا کیونکہ اندریں صورت اس نے غیر اللہ کے نام کی قسم کھائی ہے اور اگر اس نے وامانۃ اللہ (خدا کی امانت کی قسم) کہا تو الاصل میں مذکور ہے کہ وہ قسم ہوگی اور ابن سماعہ (۲) نے امام

(۱) احمد بن محمد بن احمد بن جعفر المعروف بہ قدوری ۵۶۳ھ میں پیدا ہوئے۔ ابوالحسن کنیت تھی۔ چوتھے طبقہ کے فقہائے کبار اور فضلاء نامدار میں سے ہیں۔ فقہ حنفی میں ایک متن ”مختصر القدوری“ کے نام سے مرتب فرمایا جو متون اربعہ میں شامل ہے۔ اس کی متعدد اکابر نے متعدد شرحیں لکھیں۔ بغداد کے ایک محلہ ”قدورہ“ کی طرف انتساب کے باعث یا ”قدور“ یعنی ہانڈیوں کے بنانے اور بیچنے کے باعث ان کو قدوری کہا جاتا ہے۔ وفات رجب ۵۲۸ھ۔

(۲) محمد بن سماعہ بن عبد اللہ بن ہلال بن وکیع قمیعی کوئی ولادت ۱۳۰ھ کنیت ابو عبد اللہ تھی۔ آپ فقہ میں امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ اور حسن بن زیاد کے شاگرد تھے۔ بغداد کے قاضی بھی رہے۔ دن رات میں دو سو رکعات نفل نماز پڑھتے تھے۔ خود فرماتے تھے چالیس سال میں جماعت کے ساتھ تکبیر اولیٰ فوت نہیں ہوئی، مگر صرف ایک روز جبکہ والدہ ماجدہ فوت ہوئی تھیں۔ وفات ۵۲۳ھ۔ حقائق الحنفیہ ۱۷۵-۱۷۶۔

ابو یوسفؒ سے نقل کیا ہے کہ وہ قسم نہ ہوگی۔ امام طحاویؒ (۱) نے ہمارے تمام ائمہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ وہ قسم نہ ہوگی۔ امام طحاویؒ کی بیان کردہ روایت کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی امانت سے مراد وہ فرائض ہیں جن کے ذریعے اس کی عبادت کی جاتی ہے۔ مثلاً روزہ وغیرہ۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:-

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ
فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ

ہم نے یہ امانت (یعنی احکام جو بمنزلہ امانت کے ہیں) آسمانوں اور زمین اور پہاڑوں کے ساتھ پیش کی، سو انہوں نے اس کی ذمہ داری اٹھانے سے انکار کر دیا اور اس سے ڈر گئے اور انسان نے اس کو اپنے ذمہ لے لیا۔

لہذا یہ غیر اسمائے الہیہ سے قسم کھانا ہوگا لہذا یہ قسم نہ ہوگی جبکہ الاصل میں جو مسلک نقل کیا گیا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر قسم میں ”امانت“ اللہ کی طرف مضاف ہو تو اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی صفت ہی ہوتی ہے۔ کیا تجھے معلوم نہیں کہ ”الامین“ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ہے جو امانت سے مشتق ہے لہذا اس کے مطلق ذکر خصوصاً ”قسم“ کی مناسبت سے مراد اللہ تعالیٰ کی ایک صفت ہی ہوگی۔

اللہ تعالیٰ کے عہد اور اس کے چہرہ کی قسم کھانا:

اور اگر اس نے کہا ”وعد اللہ“ (خدا کے عہد، وعدے کی قسم) تو وہ قسم ہوگی جیسا کہ ذکر کیا جاتا ہے۔ عہد ایک قسم ہی ہوتا ہے تو یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے اس نے کہا ”خدا کی قسم“ جو صریحاً قسم ہے تو اس طرح اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا ”باسم اللہ لا افعل کذا“ (خدا کے نام کی قسم میں ایسا نہیں کروں گا) تو وہ قسم ہوگی۔ امام محمدؒ سے یہی روایت ہے اس لئے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک اسم اور مسمیٰ دونوں ایک ہی ہوتے ہیں لہذا اللہ کے نام سے قسم کھانا اس کی ذات قدسیہ سے قسم کھانا ہے کو یا اس نے باللہ (اللہ کی قسم) کہا ہے۔

(۱) احمد بن محمد بن سلامہ بن عبد الملک الازدی طحاوی الحنفی ۳۲۱ھ۔ اپنے زمانہ میں فقہ و حدیث میں جلیل القدر عظیم الشان امام ثقہ تھے۔ ابن عبد البر سے منقول ہے کہ آپ کوئی المذہب اور جرح مذہب فقہ کے عالم تھے۔ بعض نے چوتھی صدی ہجری کا آپ کو مجدد بھی قرار دیا ہے۔ ابتداء میں آپ شافعی المذہب تھے اور اپنے ماموں امام مزنی شافعی سے پڑھا کرتے تھے۔ شافعی مذہب کو چھوڑنے کا سبب یہ ہے کہ آپ ایک دن اپنے ماموں سے پڑھ رہے تھے کہ آپ کے سبق میں یہ مسئلہ آگیا کہ اگر کوئی حاملہ عورت مر جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ زندہ ہو تو شافعی مسلک میں عورت کا پیٹ چاک کر کے بچہ نکالنا جائز نہیں (جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے)۔ آپ اس مسئلہ کو پڑھتے ہی اٹھ کھڑے ہوئے اور کہنے لگے کہ میں اس شخص کی بیروی ہرگز نہیں کرتا جو مجھ جیسے آدمی کی ہلاکت کی کچھ پروا نہ کرے۔ آپ اپنی والدہ کے پیٹ میں تھے کہ آپ کی والدہ ماجدہ فوت ہو گئیں اور آپ کو پیٹ چیر کر نکالا گیا تھا۔ یہ حال دیکھ کر آپ کے ماموں نے آپ سے کہا کہ خدا کی قسم تو ہرگز فقیہ نہیں ہوگا۔ پس جب آپ خدا کے فضل سے فقہ و حدیث میں امام بن عدیل اور فاضل بن علی ہوئے تو اکثر فرمایا کرتے تھے کہ میرے ماموں پر خدا کی رحمت نازل ہو کہ اگر وہ آج زندہ ہوتے تو اپنے مذہب شافعی کے بموجب ضرور اپنی قسم کا کفارہ ادا کرتے۔ طحاوی مصر کے ایک قصبہ طحاء کی طرف منسوب ہے۔ حدائق الحنفیہ ص: ۱۹۰۔

اور اگر اس نے کہا ”وجہ اللہ“ (اللہ تعالیٰ کے چہرے کی قسم) تو وہ بھی قسم ہی ہوگی ابن سماعہ رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے واسطے سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے اس لئے کہ اگر وجہ (چہرہ) خدا کی طرف مضاف ہو تو اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہوتی ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

كُلُّ شَيْءٍ مَّا لَكَ إِلَّا وُجْهٌ (القصاص: ۸۸)

ہر شے فنا ہو جانے والی ہے سوا اس کی ذات کے

کہ یہاں وجہ سے مراد اس کی ذات ہے اسی طرح دوسری جگہ فرمایا:

وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ (الرحمن: ۷۷) اور صرف آپ کے پروردگار کی ذات جو کہ عظمت (والی) اور احسان والی ہے باقی رہ جائے گی۔

کہ یہاں بھی وجہ سے مراد ذات باری ہے۔ حسن (۱) بن زیاد امام ابو حنیفہؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ ”وجہ اللہ لا افعل کذا“ (خدا کے چہرے کی قسم میں ایسا نہیں کروں گا) پھر اگر اس نے وہ کام کر دیا تو وہ قسم نہ ہوگی۔ ابن شجاع (۲) فرماتے ہیں کہ ایسی قسم لوگوں کی قسموں میں شامل نہیں وہ تو بیوقوف لوگوں کی قسم ہے۔

لا الہ الا اللہ، اللہ اکبر کی قسم کھانا:

اور معلیٰ (۳) امام محمد رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا لا الہ الا اللہ لا افعل کذا (اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں میں ایسے نہیں کروں گا) تو اس کا یہ کلام قسمیہ نہ ہوگا الا یہ کہ وہ اس سے قسم کی نیت کرے اسی طرح اگر کسی نے کہا سبحان اللہ، اللہ اکبر میں ایسے نہیں کروں گا تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ ان الفاظ کے ساتھ قسم کھانے کا (اہل عرب میں) رواج نہیں ہے۔ یہ الفاظ تو عام طور پر کسی خبر سے پہلے بطور تعجب کے کہے جاتے ہیں لہذا یہ قسم نہ ہوگی۔ الا یہ کہ اس نے قسم کھانے کی نیت کی تو الگ بات ہے، تو اس صورت میں اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ گویا اس نے قسمیہ حرف حذف کر دیا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص

(۱) حسن بن زیاد کوئی، امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد ہیں۔ آپ نے امام ابو حنیفہؒ سے بکثرت روایات حفظ کیں۔ ۱۹۴ھ میں آپ کوفہ کے قاضی بنے مگر جلد ہی مستعفی ہو گئے۔ بعضوں نے آپ کو تیسری صدی کا مجدد قرار دیا ہے۔ آپ کی تصنیفات میں سے ”کتاب مجرد“ اور ”امالی“ مشہور ہیں۔ وفات ۲۰۴ھ میں ہوئی۔

(۲) محمد بن شجاع ثلجی، بغدادی، ولادت ۱۸۱ھ، آپ کی کنیت ابو عبد اللہ تھی۔ اپنے وقت کے فقیہ، اہل عراق کے محدث متورع، عابد، قاری اور بحر العلوم تھے۔ فقہ حسن بن مالک اور حسن بن زیاد سے حاصل کی۔ مدت تک آپ بغداد کے قاضی رہے۔ آپ کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ پچاس سال کی عمر میں ۲۶۶ھ میں نماز عصر پڑھتے ہوئے بحالت سجدہ جاں بحق تسلیم ہوئے۔ حدائق الحنفیہ ص ۱۸۲۔

(۳) معلیٰ بن منصور رازی المتوفی ۲۱۱ھ، امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے اصحاب کبار میں سے بڑے حافظ حدیث، ثقہ فقیہ نبیل، صاحب ورع تھے۔ کنیت ابو یحییٰ تھی، حدیث کو مالک و لیث و حماد اور ابن عیینہ سے روایت کیا ہے اور آپ سے ابن مدینی و ابوبکر شیبہ اور امام بخاری نے غیر جامع میں اور ابو داؤد و ترمذی، ابن ماجہ نے اپنی اپنی سنن میں روایت کی، حدائق الحنفیہ ص ۱۶۵۔

کے بارے میں مروی ہے جو کہ ”وَمَلَكُوتُ اللَّهِ“ (خدا کی ملکوت کی قسم) اور ”وَجَبْرُوتُ اللَّهِ“ (اللہ کے جبروت کی قسم) تو وہ قسم ہی ہوگی اس لئے یہ قسم ایسے الفاظ پر مشتمل ہے جو صفت کے علاوہ کسی اور مفہوم میں استعمال ہی نہیں ہوتے۔ لہذا ان الفاظ کے ساتھ قسم اللہ تعالیٰ کی عظمت، جلالت اور کبریائی کی قسم کھانے ہی کی طرح درست شمار ہوگی۔

اللہ تعالیٰ کی عمر کی قسم کھانا:

اور اگر اس نے کہا ”وَعمرُ اللہ“ (خدا کی عمر کی قسم) میں ایسے نہیں کروں گا تو وہ قسم ہوگی اس لئے کہ وہ اللہ کے باقی رہنے کی قسم ہے جو صفت کے علاوہ کسی اور مفہوم میں مستعمل نہیں۔ اسی طرح ان الفاظ کے ساتھ قسم کھانا عربوں کے ہاں معروف و متداول ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ (الحجر: ۷۲) آپ کی جان کی قسم وہ اپنی مستی میں مدہوش تھے۔

اور طرفہ (بن العبد) کہتا ہے:

لعمرك ان الموت ما اخطاء الفتى لك الطول المرجى وتبناه باليد
(تیری عمر کی قسم موت نے کسی نوجوان پر آنے میں غلطی نہیں کی۔ خدا کرے تجھے تیری توقع کے مطابق اور ہاتھ سے کمانے / خرچہ کرنے کا موقع ملے۔)

اور اگر اس نے کہا ”وایم اللہ“ (خدا کی قسم) میں ایسا نہیں کروں گا تو وہ قسم ہی ہوگی اس لئے کہ اہل بصرہ کے نزدیک وہ (لفظ ایم) قسم کے صلہ میں سے ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت زید بن حارثہؓ کو ”جنگ موتہ“ میں لشکر کی قیادت سونپی اور آپ کو لوگوں کا ان کے متعلق اعتراض کرنا معلوم ہوا تو آپ نے ان کے بارے میں فرمایا تھا:

وایم اللہ لخلق للامارة
خدا کی قسم وہ امارت کے اہل ہیں۔

جبکہ اہل کوفہ کے نزدیک وہ یمین کی جمع ہے اس صورت میں اصل جملہ ”وایمن اللہ“ ہوگا مگر کثرت استعمال کے باعث تخفیف کیلئے آخر سے نون حذف ہو گیا جیسے کہ قرآن مجید کی آیت:

”حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ“ (النحل: ۱۲۰) (حضرت ابراہیم) بالکل ایک طرف کے ہو رہے تھے اور وہ مشرکین میں سے نہ تھے۔

میں (ولم یک کے آخر سے نون حذف ہو گیا ہے) اور ایمن یمین کی جمع ہے گویا اس نے یہ کہا ”یمین اللہ“ (خدا کی قسم) جو اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ حلف اٹھانا ہے اسی لئے اہل عرب کے ہاں بھی یہ طریقہ متعارف و متداول ہے۔ شاعر امرؤ القیس کہتا ہے:

فقلت یمن اللہ ابرح قاعنا وان قطعت راسی لدیک واوصالی
 حلفت لها باللہ حلفہ فاجر لنا موا فما ان من حیث ولا صالی
 (میں نے کہا خدا کی قسم میں اسی طرح بیٹھا رہوں گا اگرچہ میرا سر اور میرے جوڑ تیرے پاس کاٹ دیئے جائیں،
 میں نے اس کے سامنے ایک فاسق و فاجر شخص کی سی قسم کھائی اٹھایا تاکہ وہ سو جائیں۔)

اور عنیزہ کا شعر ہے:

فقلت یمن اللہ مالک حیلہ وما ان ارای عنک الغوایۃ تنجلی
 اس نے کہا خدا کی قسم تیرا کوئی حیلہ نہیں (چلے گا) اور نہ ہی میں یہ دیکھتی ہوں کہ تجھ سے گمراہی دور ہوگی۔
 کہ امرئوالقیس نے جملہ ”یمن اللہ“ (اللہ کی قسم) کہا اور اسے اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ حلف اٹھانا
 قرار دیا۔

و”حق اللہ“ والحق اور ”حقا“ کے الفاظ سے قسم کھانا:

اور اگر اس نے کہا ”و”حق اللہ“ (خدا کے حق کی قسم) تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کی
 دو روایات میں سے ایک روایت کے مطابق حالف نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت ہے کہ وہ قسم
 ہوگی جس کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ ”حق اللہ“ میں لفظ حق اللہ کی طرف مضاف ہے لیکن چونکہ کبھی کبھار کوئی
 شے اپنی ذات کی جانب بھی مضاف ہوتی ہے اور حق اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے لہذا یوں سمجھا جائے گا گویا
 اس نے یہ کہا ہے ”واللہ الحق“ (اور اللہ جو حق ہے کی قسم) اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ
 اصولاً کوئی شے اپنی ذات کی طرف مضاف نہیں ہوتی بلکہ اپنے غیر کی طرف ہوتی ہے سو یہ ”غیر اللہ“ کے ساتھ
 حلف اٹھانا ہوگا لہذا وہ قسم نہ ہوگی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر لفظ ”حق“ اللہ کی طرف مضاف ہو تو اس
 سے مراد عرف شریعت میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور عبادت ہوتی ہے۔ چنانچہ جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم
 سے پوچھا گیا کہ اللہ تعالیٰ کا بندوں پر کیا حق ہے تو آپ نے فرمایا کہ بندوں پر خدا کا حق یہ ہے:

ان یعبودہ ولا یشرکوا بہ شینا
 کہ وہ اسی کی عبادت کریں اور اس کے ساتھ کسی کو
 شریک نہ ٹھہرائیں

اور اللہ کی اطاعت اور عبادت کی قسم کھانا قسم نہیں ہوتا اور اگر اس نے کہا ”والحق“ (حق کی قسم) تو وہ
 قسم ہوگی اس لئے کہ حق اسمائے باری تعالیٰ میں سے ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ (النور: ۲۵)
 اور ان کو معلوم ہوگا کہ اللہ ہی حق ہے واضح اور
 روشن۔

یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اگر تو اس سے اس نے قسم کھانے کی نیت کی تو وہ قسم ہوگی ورنہ نہیں۔ اس لئے
 کہ لفظ ”حق“ جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کیلئے مستعمل ہوتا ہے اسی طرح غیر اللہ کیلئے بھی مستعمل ہے۔ لہذا

اس کا مدار نیت پر ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا ”حقاً“ سو اس کے بارے میں کوئی روایت نہیں ملتی اسی لئے مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ محمد بن سلمہ (۱) کا قول ہے کہ وہ قسم نہ ہوگا اس لئے کہ ”حقاً“ صدقاً“ کہنے کے مشابہہ ہے اور ابو مطیع (۲) کہتے ہیں کہ وہ قسم ہوگی اس لئے کہ حق اسمائے الہیہ میں سے ہے لہذا اس کا ”حقاً“ کہنا ”والحق“ (حق کی قسم) کہنے کی طرح ہوگا۔

اور اگر اس نے ”میں اللہ کی قسم کھاتا ہوں“ یا ”اللہ کے نام پر حلف اٹھاتا ہوں“ یا ”میں اللہ کو گواہ بناتا ہوں“ یا ”اللہ کے نام پر قسم کھاتا ہوں“ کہا تو وہ ہمارے نزدیک قسم اور امام شافعی کے نزدیک قسم نہ ہوں۔ یہ کہ اس کی نیت قسم کی ہو اس لئے کہ اس میں حال کا بھی احتمال ہے اور مستقبل کا بھی۔ لہذا نیت نہ وری ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ صیغہ ”افعل“ حقیقی طور پر حال کیلئے ہوتا ہے البتہ اگر حرف ”س“ اور ”سوف“ ہا قرینہ ہو تو اس سے مستقبل مراد لیا جاتا ہے اور یہی قول صحیح ہے لہذا اس طرح یہ اس کے زمانہ حال میں قسم اٹھانے کی خبر ہوگی۔

یہ حکم تو اس وقت ہے جب اس نے ”مقسم بہ“ (جس کے نام کی قسم کھائی گئی ہو) کا اظہار کر دیا ہو اور اگر اس نے اس کا اظہار نہ کیا مثلاً اس نے کہا میں ”قسم کھاتا ہوں“ ”میں حلف اٹھاتا ہوں“ ”میں گواہ بناتا ہوں“ یا ”میں قسم کھاتا ہوں“ تو اس صورت میں ہمارے تین ائمہ کرام کے نزدیک وہ قسم اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک قسم حلف نہ ہوگی۔ انکی دلیل یہ ہے کہ چونکہ اس نے ”مقسم بہ“ کا اظہار نہیں کیا اس لئے اس میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ اس نے خدا کے نام کی قسم کھائی ہے اور دوسرا یہ کہ اس نے غیر اللہ کی قسم کھائی ہے لہذا اس شک کی بنا پر اسے قسم نہ سمجھا جائے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ چونکہ قسم اللہ تعالیٰ کے نام سے بغیر مکمل نہیں ہوتی لہذا ان الفاظ سے اس محذوف لفظ کا از خود اظہار ہو جاتا ہے جس کے بغیر قسم اٹھانا ہی درست نہیں جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَاسْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا (سورة يوسف: ۸۲) اور اس بستی والوں سے پوچھ لیجئے جہاں ہم (اس وقت) موجود تھے۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ عربوں کی اس طرح کی قسمیں کھانے کی عادت رہی ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

يُحْلِفُونَ لَكُمْ لِتَرْضَوْا عَنْهُمْ (التوبة: ۹۶) یہ (منافق) اس لئے قسمیں کھا دیں گے کہ تم ان سے راضی ہو جاؤ۔

(۱) محمد بن سلمہ بلخی فقیہ کامل اور متجدد عالم تھے۔ کنیت ابو عبد اللہ تھی، بغداد میں محمد بن شجاع کی خدمت میں ۱۴ سال رہ کر علم فقہ کو حاصل کیا۔ ستاسی سال کی عمر میں ۲۷۸ھ میں فوت ہوئے۔ حدائق ص ۱۸۴۔

(۲) حکم بن عبد اللہ بن سلمہ بن عبد الرحمن بلخی، آپ کی کنیت ابو مطیع تھی۔ امام ابو حنیفہؒ کی کتاب ”فقہ اکبر“ کے آپ ہی راوی ہیں، حدیث کو امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، ابن عون وغیرہ سے سنا اور روایت کیا۔ عبد اللہ بن مبارک آپ کے علم کے سبب آپ کی بڑی تعظیم و تکریم کرتے تھے۔ وفات ۱۹۹ھ میں ہوئی، حدائق الحنفیہ ص ۱۶۰۔

اور اللہ تعالیٰ نے یہاں یحلفون کے بعد باللہ (اللہ کی) کا اضافہ نہیں فرمایا۔ اسی طرح دوسری جگہ فرمایا:

إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ . جب آپ کے پاس منافقین آتے ہیں تو کہتے ہیں کہ ہم (دل سے) گواہی دیتے ہیں کہ آپ بیشک اللہ کے رسول ہیں۔ (المنافقون: ۱)

کہ حق تعالیٰ نے اس کو حلف قرار دیا ہے کیونکہ آگے ارشاد ہے:

اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً (المنافقون: ۳) انہوں نے اپنی قسموں کو اپنی جان و مال کیلئے ڈھال بنا رکھا ہے۔

نیز فرمایا:

إِذَا أَقْسَمُوا لِيَصْرِمُوهَا مُصْبِحِينَ (القلم: ۱) جبکہ ان لوگوں نے قسم کھائی کہ وہ اس باغ کا پھل ضرور صبح مل کر توڑیں گے۔

اور یہاں بھی باللہ (اللہ کے نام کے ساتھ) کا ذکر نہیں ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اس کو قسم کہا اور عرف شریعت میں قسم اللہ کے نام کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس آیت میں لفظ ولا يستثنون (کہ انہوں نے استثناء یعنی انشاء اللہ نہیں کہا) سے بھی استدلال کیا کہ استثناء (انشاء اللہ کہنا) تو فقط قسم ہی میں ہوتا ہے۔ لیکن یہ استدلال محل نظر ہے اس لئے کہ استثناء کا ہونا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس سے پہلے یمین (قسم) کا ذکر یقیناً آچکا ہے اس کے بجائے یہ ایسے معاملے کو ظاہر کرتا ہے جس کا وقوع مستقبل میں ہونے والا ہو جیسے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَلَا تَقُولَنَّ لِيْشَيْءٍ اِنِّىْ فَاعِلٌ نَّالِكَ غَنَاً اِلَّا اَنْ يَّشَاءَ اللّٰهُ اور آپ کسی کام کی نسبت یوں نہ کہنا کیجئے کہ میں اس کو کل کروں گا مگر یہ کہ اگر خدا چاہے۔ (الکہف: ۲۳)

اسی طرح ”اعزم“ کا مفہوم ہے میں خود پر واجب (لازم) کرتا ہوں لہذا یہ بھی فعل کے وجود سے عبارت ہوگی اور قسم کا بھی یہی مفہوم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”عزمت لا افعل کنا“ (میں نے عزم کیا کہ میں ایسا نہیں کروں گا) تو بھی وہ حالف ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”الیت لا افعل کنا“ (میں قسم کھاتا ہوں کہ میں ایسے نہیں کروں گا) تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ ایہ قسم ہی ہے۔

”علی نذر“ کہہ کر قسم اٹھانا:

اسی طرح اگر اس نے کہا ”علی نذر“ (مجھ پر یہ نذر ہے) یا ”نذر اللہ“ (یا مجھ پر اللہ کیلئے یہ نذر ہے) تو وہ بھی یمین (قسم) ہوگی۔ اس لئے کہ ارشاد نبویؐ ہے:

من نذر وسمی فعلیہ الوفاء ومن نذر ولم یسم فعلیہ
کفارة یمین
جس شخص نے نذر مانی اور اسے متعین کیا تو اس پر
اس کی ادائیگی لازم ہے اور جس شخص نے نذر مانی
مگر اسے متعین نہ کیا تو اس پر قسم کا کفارہ لازم ہوگا۔

اسی طرح آپ نے فرمایا:

النذر یمین و کفارتہ کفارة یمین
نذر ایک قسم ہے اور اس کا کفارہ قسم والا کفارہ ہے۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک دفعہ کہا کہ ”یا (ام المذومنین حضرت)
عائشہ گھر (رباع) بیچنے سے رک جائیں ورنہ میں ان کو مجبور (تصرف سے منع) کر دوں گا۔“ جب ان کی یہ بات ام
المذومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ کے کانوں تک پہنچی تو انہوں نے کہا کہ ”کیا واقعی انہوں نے یہ بات کہی ہے؟“
تو لوگوں نے اثبات میں جواب دیا اس پر ام المذومنینؓ نے فرمایا کہ ”مجھ پر اللہ کیلئے یہ نذر ہے کہ میں اس کے
ساتھ کبھی کلام کروں۔“ بعد میں انہوں نے اپنی قسم کی وجہ سے ایک غلام آزاد کیا۔

مجھ پر قسم ہے، اللہ کی قسم، مجھ پر خدا کا عہد یا ذمہ ہے، کے الفاظ کے ساتھ قسم اٹھانا:

اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ ”عَلَّی یمین“ (مجھ پر قسم ہے) یا ”یمین اللہ“ (اللہ کی قسم) تو ہمارے تینوں
ائمہ کرام کے نزدیک یہ قسم ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ”لہ عَلَّی یمین“ (اس کیلئے مجھ پر قسم ہے) قسم
نہ ہوگی۔ ان کی دلیل وہی ہے جو ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں کہ قسم کبھی تو خدا کے نام کی ہوتی ہے اور کبھی غیر
اللہ کے نام کی لہذا محض شک کی بنا پر یہ قسم نہ ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ”عَلَّی یمین“ (مجھ پر قسم) سے مراد
”اللہ کی قسم“ ہے اس لئے کہ غیر اللہ کے نام کی قسم کھانا جائز نہیں اور اس کا محض ”یمین اللہ“ (اللہ کی قسم)
کہنا (جو امام زفرؒ کے نزدیک قسم ہے) نہ کہ ”عَلَّی یمین“ (مجھ پر قسم) کیسے درست ہو سکتا ہے کہ اس سے اس کی
معیت کیسے ثابت ہوگی۔ یا پھر یہ کہا جاتا ہے کہ ”عَلَّی یمین“ (مجھ پر قسم) یا ”یمین اللہ“ کا مفہوم یہ ہے کہ ”مجھ
پر قسم“ یا ”اللہ کی قسم کے بموجب“ (فلاں شی ضروری ہے) الا یہ کہ یہاں مضاف حذف کر دیا گیا اور مضاف
الیہ کو اس کا قائم مقام بنا دیا گیا کیونکہ کثرت استعمال کے باعث اس میں تخفیف (آسانی) ضروری تھی۔

اور اگر اس نے کہا ”عَلَّی عہد اللہ“ (مجھ پر خدا کا عہد) یا ”نعمۃ اللہ“ (اللہ کا ذمہ) یا میثاق اللہ (اللہ کا
پختہ عہد) تو وہ قسم ہی ہوگی اس لئے کہ ”اللہ تعالیٰ کی قسم“ اللہ تعالیٰ سے مثبت یا منفی عہد ہی ہے جیسے کہ قرآن
مجید میں ہے:

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ (النحل: ۹۱)
اور جب تم اللہ سے عہد کرو تو اسے پورا کرو۔

پھر فرمایا:

وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا (النحل: ۹۱)
اور قسموں کو ان کے مستحکم کرنے کے بعد مت توڑو۔

کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے عہد کو قسم قرار دیا ہے اور ”ذمہ“ سے مراد عہد ہی ہے اور اسی سے ”اہل الذمہ“

کا لفظ ہے جس کا مطلب ہے ”اہل العہد“ (عہد والے) اور ”عہد و میثاق“ باہم مترادف الفاظ ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ جب بھی کوئی لشکر روانہ فرماتے تو بطور وصیت کے آپؐ ان سے فرماتے:

وان ارادوکم ان تعطوہم ذمۃ اللہ وذمۃ رسولہ فلا
تعطوہم ای عہد اللہ وعہد رسولہ
اور اگر وہ تم سے اللہ اور اس کے رسول کا ذمہ یعنی
عہد مانگیں تو تم مت دو۔

اور اگر اس نے کہا کہ ”اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ یہودی یا نصرانی یا مجوسی یا اسلام سے بری یا کافر ہوگا“ یا وہ غیر اللہ کی یا صلیب کی عبادت کرے، یا اسی طرح کا کوئی ایسا عمل یا عقیدہ جس کے بارے میں اس کا عقیدہ ہو کہ وہ کفر ہے تو استحسان کی رو سے یہ بھی قسم ہی ہوگی گو قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہ قسم نہ ہو، یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے مخلوف علیہ فعل کو ایسے عمل یا عقیدے کے ساتھ معلق کیا ہے جو صریحاً معصیت ہے، لہذا ایسی قسم عرف و عادت کے مطابق قسم نہ ہوگی جیسے کہ اگر وہ یہ کہتا کہ اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ شرابی یا مردار خور ہو (تو یہ بالاتفاق قسم نہ ہوگی)۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ ان الفاظ کے ساتھ حلف اٹھانا عوام الناس میں متعارف و متداول ہے اس لئے کہ لوگ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لیکر ہمارے اس دور تک اس طرح حلف اٹھاتے آئے ہیں اور اس پر کسی فقیہ نے کوئی روک ٹوک نہیں کی اور اگر اس طرح حلف اٹھانا معصیت ہوتا تو لوگ اس طرح حلف نہ اٹھاتے اس لئے کہ غیر اللہ کے ساتھ حلف اٹھانا گناہ ہے تو لوگوں کے اس عرف سے یہ ثابت ہوا کہ ان کے ہاں یہ الفاظ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ حلف اٹھانے کا کنایہ ہیں گو مذکورہ بالا الفاظ سے یہ بات مفہوم نہیں ہوتی۔ کنایہ ہونے کی وجہ وہی ہے جیسے کہ اہل عرب کا محاورہ ”ان اضرب ثوبی حطیم الکعبۃ“ (لفظی معنی: میں اپنا کپڑا حطیم کعبہ سے مار دوں)۔ ان کے ہاں صدقہ کرنے سے کنایہ ہے اگرچہ وہاں الفاظ سے یہ بات واضح نہیں ہوتی تو کنایہ کی جو وجہ وہاں پائی جاتی ہے وہی یہاں بھی موجود ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ قسم کو مستقبل (Future) کی جانب مضاف (منسوب) کرے اور اگر اس نے قسم کی اضافت ماضی کی جانب کی مثلاً اس نے کہا ”اگر اس نے یہ کام کیا ہو تو وہ یہودی یا عیسائی ہو“ حالانکہ اس نے وہ کام کیا ہو تو یہ قسم ”ہمیں غموس“ ہوگی جس میں کفارہ لازم نہیں ہوتا۔ البتہ کیا اس سے وہ کافر ہو جائے گا؟ اس مسئلے کا ”الاصل“ میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔ محمد بن مقاتل رازی^(۱) سے مروی ہے کہ وہ واقعی کافر ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے کفر کو ایسی شے سے مشروط کیا ہے جو اس کے علم کے مطابق موجود ہے تو یہ گویا ایسے ہی ہوکا جیسے اس نے یہ کہا ہو کہ وہ ”اللہ تعالیٰ کا منکر ہے“ مگر نصر بن یحییٰ^(۲) نے ابن شجاع سے لکھ کر اس بارے میں استفسار کیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ کافر نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی یہی روایت ہے کہ وہ کافر

(۱) امام محمدؒ کے اصحاب میں سے فقیہ اور محدث تھے۔ حدیث کو مطبع اور وکیع اور ان کے طبقہ سے سنا اور روایت کیا۔

مدت تک شہر رے کے قاضی رہے۔ وفات ۲۳۲ھ حدائق الحنفیہ ص: ۱۸۷۔

(۲) نصر بن یحییٰ اپنی فقہ میں امام محمدؒ اور ابو سلیمان جوزجانی کے شاگرد ہیں۔ وفات ۲۶۸ھ الجواهر المحضیہ ص ۲۰۰/۲ج۔

نہ ہوگا۔ اور یہی قول صحیح ہے اس لئے کہ اس نے نہ تو کفر کا قصد کیا ہے اور نہ ہی اس کا عقیدہ بدلا ہے اس کا مقصد تو محض گفتگو کو بڑھانا اور اس کی تصدیق تھا۔

اور اگر اس نے کہا ”میں نے خدا کی نافرمانی کی اگر میں نے ایسے کیا ہو“ یا ”میں خدا تعالیٰ کے ہر فرض کی نافرمانی کروں“ تو یہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ لوگ ان الفاظ کے ساتھ قسم اٹھانے کے عادی نہیں ہیں اور اگر اس نے کہا ”اگر اس نے یہ کام کیا تو وہ مردار کھائے یا خون یا خنزیر کے گوشت کو حلال سمجھے“ یا ”وہ نماز یا زکوہ چھوڑ دے گا“ تو یہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ کسی شے کا اپنے اوپر واجب کرنا نہیں بلکہ یہ تو مستقبل کے زمانے میں کسی معصیت والے کام کی خبر دینا ہے بخلاف مذکورہ بالا اس کے اس قول کے کہ ”وہ یہودی ہو“ وغیرہ ذالک“ کیونکہ وہ تو فوری ایجاب (خود پر کسی شے کا لازم کرنا) ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اپنے آپ کیلئے موت کی یا نار (جہنم) کی دعا کی مثال کے طور پر وہ کہے ”اگر اس نے فلاں کام کیا تو اس پر خدا کا عذاب“ یا خدا اس کو موت دیدے“ تو تب بھی وہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ بھی ایجاب (اس کا خود پر کوئی شے واجب کرنا) نہیں بلکہ اپنے خلاف بددعا ہے۔

آباؤ اجداد اور بیٹوں کے نام کی قسم کھانا:

اپنے آباء، اپنی ماؤں اور اپنے بیٹوں کے نام کی قسم نہ کھائی جائے اور اگر اس نے ان کی قسم کھائی تو وہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ غیر اللہ کے نام کی قسم ہے گو ایسی قسمیں لوگوں میں متعارف ہیں لیکن چونکہ شریعت نے ان سے منع کیا ہے (اس لئے ان کا اعتبار نہ ہوگا)۔ فرمان نبوی (علی صاحبہا التحیۃ والسلام) ہے:

لا تحلفوا بآبائکم ولا بالطواغیت فمن کان حالفاً تم نہ تو اپنے آباء کی قسم کھاؤ اور نہ شیاطین کی پھر تم فیحلف باللہ اولیذر نیز آپ نے فرمایا: نہ کھائے۔ میں سے جسے کوئی قسم کھانا ہو وہ اللہ کی قسم کھائے یا من حلف بغير الله فقد اشرك جس نے غیر اللہ کی قسم کھائی اس نے یقیناً شرک کیا۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ قسم کی یہ نوع ”مقسم بہ“ کی تعظیم و تکریم کیلئے ہے جس کا مستحق اللہ تعالیٰ کے سوا اور کوئی نہیں ہو سکتا۔

دین، اطاعت انبیاء، عرش، بیت اللہ، حجر اسود، نماز روزہ وغیرہ یعنی غیر اللہ کی قسم کھانا:

اسی طرح اگر اس نے اللہ کے دین، اس کی اطاعت، اس کی شریعتوں، اس کے نبیوں اور اس کے عرش کی قسم کھائی تو وہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ بھی غیر اللہ کی قسم کھانا ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ پیغمبروں کے نام کی قسم کھانا قسم ہے لیکن یہ قول مذکورہ حدیث کی بنا پر درست نہیں نیز اس لئے بھی کہ یہ غیر اللہ کے نام کی قسم کھانا ہے، لہذا یہ قسم جائز نہ ہوگی جیسے ”کعبۃ اللہ“ کی قسم کھانے کا یہی حکم ہے مثلاً اس نے کہا مجھے بیت اللہ یا کعبہ یا مشعر حرام یا صفا و مروہ یا نماز یا روزے یا حج کی قسم کیونکہ یہ بھی غیر اللہ کی قسم

ہی ہے۔ اسی طرح حجر اسود، روضہ نبوی اور منبر نبوی کی قسم کھانا بھی اسی زمرے میں شامل ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

علیٰ ہذا القیاس کوئی شخص آسمان کی قسم کھائے نہ زمین، سورج، چاند اور ستاروں کی اور نہ ہی اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات کے سوا کسی اور شے کی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک لہ کی اخلاص کے ساتھ قسم کھانے کے سوا کسی کی قسم نہ کھائے اور اگر اس نے اللہ تعالیٰ کی عبادت اور اس کی حمد کی قسم کھائی تو وہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ غیر اللہ کی قسم کھانا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ عبادت اور حمد تیرا اپنا فعل ہے۔ اور اگر اس نے قرآن مجید یا قرآن مجید کی کسی سورہ کی قسم کھائی تو وہ بھی قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ بھی غیر اللہ کے نام کی قسم کھانا ہے۔ مصحف کے متعلق تو کوئی شک نہیں رہا قرآن اور اس کی کسی سورہ کی قسم کھانا تو وہ اس لئے کہ قرآن مجید سے عرف عام میں وہ کلام مراد ہوتا ہے جو مرتب و منظم حروف اور باہم دگر جدا جدا آوازوں کا تقطیع خاص کے ساتھ مجموعہ ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کا وہ کلام جو اس کی ازلی صفت ہے جو ہمیشہ سے اس کے ساتھ قائم و دائم ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”اللہ تعالیٰ کی حدود (جمع حد) کی قسم“ تو وہ بھی قسم نہ ہوگی ”الاصل“ میں یہی مذکور ہے تاہم اس امر میں اختلاف ہے کہ حدود اللہ سے مراد کیا ہے؟ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ حدود اللہ سے مراد وہ حدود ہیں جو زنا، چوری، شراب پینے اور کسی پر جھوٹی تہمت لگانے وغیرہ کیلئے بطور سزا قرآن مجید میں مذکور ہیں مگر بعض فقہاء کے نزدیک اس سے مراد فرائض مثلاً روزہ اور نماز وغیرہ ہیں اور ان میں سے ہر ایک غیر اللہ کے نام پر قسم اٹھانا ہے لہذا یہ قسم نہ ہوگی جبکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

لا تحلفوا ببائکم ولا بالطواغیت ولا بحد من حدود اللہ ولا تحلفوا الا باللہ ومن حلف له باللہ فلیرض ومن لم یرض فلیس منا

تم نہ تو اپنے آباء کی قسم کھاؤ اور نہ ہی شیاطین کی اور نہ ہی اللہ کی حدود میں سے کسی حد کی اور قسم اللہ کے سوا کسی کی نہ کھاؤ اور جو کوئی اللہ کی قسم کھالے تو اس سے راضی ہو جانا چاہئے اور جو راضی نہ ہو وہ ہم میں سے نہیں۔

اور اگر کوئی شخص کہے کہ ”اگر اس نے فلاں کام کیا تو اس پر خدا کا غضب“ یا اس کی ناراضگی یا اس کی لعنت ہو“ تو یہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہ تو اس کی اپنے خلاف خدا کے غضب یا اس کی طرف سے سزا یا رحمت سے دوری کی بددعا ہے لہذا وہ حالف نہ ہوگا جیسے کہ اگر اس نے کہا ”اس پر اللہ تعالیٰ کا عذاب ہو“ اسے سزا ملے اور وہ اس کی رحمت سے دور کر دیا جائے“ تو یہ بھی قسم نہیں ہے۔

ہمارے بعض عراقی مشائخ قسموں کی تخریج، صفات کی اقسام سے کرتے ہیں کہ صفات دو قسم کی ہیں: اولاً ذاتی اور ثانیاً ”فعلی بعد ازاں انہوں نے ان کے مابین نفی و اثبات سے فرق کیا ہے وہ اس طرح کہ جس صفت کا اللہ تعالیٰ کی طرف اثبات تو کیا جاتا ہو مگر نفی نہ کی جاتی ہو وہ (اللہ تعالیٰ کی) ذاتی صفت ہے جیسے مثلاً علم، قدرت وغیرہ اور جس صفت کا اثبات بھی کیا جاتا ہو اور نفی بھی وہ فعلی صفت ہے جیسے تکوین، احیاء (زندہ کرنا) اور

روزی دینا وغیرہ پھر انہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفت رحمت اور غضب کو اس کی فعلی صفات میں سے شمار کیا ہے بعد ازاں انہوں نے ذاتی صفت کو قدیم اور فعلی صفت کو حادث قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذاتی صفت کی قسم کھانا خود اللہ تعالیٰ کی قسم کھانا ہے مگر اس کی کسی فعلی صفت کے ساتھ قسم کھانا غیر اللہ کی قسم کھانا ہوگا لہذا ایسی قسم قابل اعتبار نہ ہوگی۔ صفات الہیہ کے حادث ہونے کا قول معتزلہ اور اشاعرہ کا مسلک ہے الا یہ کہ دونوں کے مابین ان صفات کی حد فاصل میں اختلاف ہے معتزلہ نے ان کے مابین وہی فرق بیان کیا ہے جو مذکورہ قائل (فقیہ) نے نفی و اثبات کے ساتھ بیان کیا ہے۔ جبکہ اشاعرہ نے ان کے مابین لزوم نقصیہ اور عدم لزوم کا فرق بیان کیا ہے وہ اس طرح کہ جس صفت کی نفی سے ذات باری تعالیٰ کی تنقیص لازم آجائے وہ اللہ تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے اور جس کی نفی سے اس کا لزوم نہ ہو وہ اس کی فعلی صفت ہے۔ البتہ فریقین کے مابین فعلی صفات کے حدوث (حادث ہونے) پر اتفاق ہے پھر ان کی عبارتوں میں جو اختلاف ہے وہ خدا تعالیٰ کی صفت کلام کی وجہ سے ہے کہ معتزلہ کے ہاں خدا تعالیٰ کی صفت کلام حادث ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ کی طرف اس کی نفی بھی کی جاسکتی ہے اور اثبات بھی۔ لہذا وہ اللہ تعالیٰ کی فعلی صفات میں سے ہونے کی بنا پر وہ حادث ہوگی اور اشاعرہ کے ہاں وہ اللہ تعالیٰ کی صفت ازلی ہے اس لئے کہ ذات باری تعالیٰ سے اس کی نفی سے اس کی تنقیص لازم آتی ہے لہذا وہ اللہ تعالیٰ کی صفت قدیم ہوگی اور ہمارا (۱) اہلسنت والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی تمام صفات ازلی ہیں اور اللہ تعالیٰ روزازل سے ہی ان کے ساتھ موصوف (متصف) ہیں خواہ اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتی ہوں یا فعلی بنا بریں مذکورہ تخریج اہلسنت والجماعت کے مسلک کے خلاف ہوگی اسی لئے اس نوع کے مسائل میں صحیح طریقہ اور حجت مستقیمہ وہی ہے جو ہم نے اختیار کی ہے اللہ تعالیٰ ہی سیدھے راستے کی توفیق بخشے والے اور ہدایت و ارشاد کے طریقے کی ہدایت دینے والے ہیں۔

یہ حکم اسوقت ہے جب قسم میں اللہ تعالیٰ کا نام ایک ہی مرتبہ لیا جائے اور اگر ایک سے زیادہ مرتبہ دہرایا جائے تو اس پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو مقسم بہ (جس کی قسم کھائی گئی ہو مثلاً اللہ تعالیٰ کا نام) مذکور ہوگا اور مقسم علیہ (کس پر قسم کھائی جائے) مذکور نہ ہوگا اور اس کی جگہ اللہ تعالیٰ کے نام (مقسم بہ) ہی کو دوسری مرتبہ دہرا دیا گیا ہوگا یا پھر ان دونوں کا ذکر ہو اور ان دونوں کا ہی اعادہ کیا گیا ہو پھر ان میں سے ہر ایک صورت یا تو حرف عطف (واو) کے ساتھ ہوگی یا اس کے بغیر۔ اگر تو اللہ تعالیٰ کا نام مذکور ہو اور مقسم علیہ (جس پر قسم کھائی جائے) مذکور نہ ہو تا آنکہ اللہ تعالیٰ کا نام دوسری مرتبہ دہرا دیا گیا ہو بعد ازاں مقسم علیہ مذکور ہو تو پھر اگر دونوں اسمائے الہیہ کے مابین حرف عطف (مثلاً حرف واو=اردو میں اور) نہ ہو تو بغیر اختلاف کے ایک ہی قسم ہوگی خواہ وہ دونوں اسمائے الہیہ علیحدہ علیحدہ ہوں یا ایک ہی۔ دونوں کے علیحدہ علیحدہ ہونے کی مثال یہ ہے جیسے اس نے کہا ”واللہ الرحمن مافعلت کنا وکنا“ (اللہ رحمان کی قسم میں نے ایسے ایسے نہیں کیا) کہ یہاں دونوں کے درمیان حرف عطف مذکور نہیں اور پھر چونکہ دوسرا اسم پہلے اسم کی

(۱) مصنف نے یہاں خود کو اشاعرہ میں شامل نہیں کیا بلکہ اپنا مسلک ”ہمارا مسلک“ کہہ کر بعد میں بیان کیا ہے۔ اس سے غالباً آپ کی مراد ”مذہب ماتریدیہ“ سے ہے جو حنفی مسلک کی ترجمانی کرتا ہے۔ جسے امام ابو منصور ماتریدی نے مدون فرمایا ہے۔

صفت ہونے کی اہلیت رکھتا ہے لہذا اس سے معلوم ہوا کہ اس کا ارادہ پہلے اسم کی صفت لانا ہی تھا لہذا وہ اللہ تعالیٰ کی ذات بمع صفت کا ذکر کر کے قسم اٹھانے والا شمار ہوگا نہ کہ اللہ کے اسم اور صفت سے علیحدہ علیحدہ قسم کھانے والا۔ دونوں کے ایک ہونے کی مثال ایسے ہے جیسے کوئی کہے ”اللہ واللہ ما فعلت کذا“ (اللہ اور اللہ کی قسم میں نے ایسے نہیں کیا) اور چونکہ یہاں دوسرا اسم پہلے اسم کی صفت ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا بلکہ اس کے اعادے اور تاکید ہونے کی اہلیت رکھتا ہے لہذا وہ ایک ہی قسم ہوگی الا یہ کہ وہ اس سے دو قسموں کی نیت کرے تو اس صورت میں پہلا لفظ اللہ حرف قسم کے حذف کے ساتھ ایک قسم ہوگا کیونکہ تنہا لفظ اللہ بھی قسم ہو سکتا ہے جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ اور اگر اس نے ان دونوں اسموں کے درمیان حرف عطف داخل کیا مثلاً وہ کہے ”واللہ والرحمن لا فعل کذا“ (اللہ اور الرحمن کی قسم میں ایسے نہیں کروں گا)۔ امام محمد رحمہ اللہ نے الجامع میں لکھا ہے کہ یہ دو قسمیں ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ و ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی دو روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے۔ حسن بن زیاد امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ وہ ایک ہی قسم ہوگی۔ یہ قول امام زفر (۱) رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے غیر روایت الاصول میں مذکور دو اقوال میں سے ایک ہے۔ ”الجامع“ میں مذکور قول کی دلیل یہ ہے کہ جب دو اسماء میں سے ایک کو دوسرے پر عطف کیا گیا تو دوسرا اسم پہلے اسم سے مختلف ہوگا اس لئے کہ معطوف معطوف الیہ کا غیر ہوتا ہے لہذا ان میں سے ہر ایک علیحدہ قسم ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے ایک کو دوسرے پر عطف نہ کیا ہو اس لئے کہ اگر دوسرا اسم پہلے اسم پر معطوف نہ ہو تو دوسرے کو پہلے کی صفت سمجھا جائے گا اور وہ صفت ہونے کی اہلیت بھی رکھتا ہے کیونکہ وہ دونوں باہم مختلف اسمائے الہیہ ہیں اسی لئے قاضی (Judge) اللہ تعالیٰ کے مختلف اسماء و صفات سے انہیں ایک دوسرے پر عطف کئے بغیر قسم لیتا ہے اور کہتا ہے: واللہ الرحمن الرحیم الطالب المدرك (قسم ہے اللہ تعالیٰ کی جو رحمن، رحیم ہر ایک کو ڈھونڈ نکالنے والا، اور ہر ایک ایک کو پانے والا ہے) اور اس کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ حرف عطف کیساتھ ان اسماء سے قسم لے اس لئے کہ مدعی علیہ (Defendant) پر ایک یہ قسم ضروری ہے۔ حسن بن زیاد کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ حرف عطف کبھی تو استئناف (کلام از سر نو شروع کرنے) کیلئے ہوتا ہے اور کبھی صفت کیلئے جیسا کہ کہا جاتا ہے: ”لا العالم والزاهد والجواد والشجاع“ (فلاں جو عالم، زاهد، سخا اور بہادر ہے) اور چونکہ اس میں مفارقت کا بھی احتمال ہے اور ایک دوسرے کی صفت ہونے کا بھی لہذا محض شک کی بنا پر دوسری قسم ثابت نہ ہوگی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اہل لغت کا اس مسئلے میں اختلاف ہے کہ آیا یہ ایک ہی قسم ہوگی یا دو قسمیں اس مسئلے کا عنوان ”انخال القسم علی القسم قبل تمام الکلام“ (کلام مکمل ہونے سے قبل قسم کو قسم میں داخل کرنا) ہے کہ آیا وہ درست ہے یا نہیں؟ بعض لغوی لکھتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے اور یہی ابو علی القسوی اور خلیل کا بھی قول ہے، یہاں تک کہ سیبویہ نے خلیل سے نقل کیا ہے کہ قرآن مجید کی آیت:

(۱) امام زفر بن ہذیل بن قیس بن سلیم العنبري البصري (ولادت ۱۱۰ھ، وفات ۱۵۸ھ)۔ امام ابو حنیفہ کے ان دس اصحاب میں سے تھے جنہوں نے امام کو کتب فقہ کی تدوین میں مدد دی۔ امام صاحب نے ہی آپ کا نکاح پڑھایا اور خطبہ میں فرمایا: ”هذا زفر امام من ائمة المسلمين و علم من اعلامهم في شرفه وحسبه ونسبه“۔ حاد بن ابو حنیفہ کے اصحاب میں امام ابو یوسف کے بعد ان سے بڑا کوئی فقیہ نہ تھا۔ (حقائق الحنفیہ ص ۱۳۵)

وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَىٰ ۖ وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّىٰ ۖ
(سورة الليلہ ۱-۲)

اور قسم ہے رات کی جب وہ ہر شے پر چھا جائے اور
قسم ہے دن کی جب وہ خوب روشن ہو جائے۔

میں ایک ہی قسم ہے مگر بعض کہتے ہیں کہ ایسا درست ہے اور یہی قول زجاج اور فراء کا بھی ہے حتیٰ کہ زجاج کہتے ہیں کہ ارشاد باری تعالیٰ ”ص“ ایک اور ”والقرآن ذی الذکر“ (قسم ہے قرآن مجید کی جو ذکر پر مشتمل ہے) دوسری قسم ہے۔ ان دونوں اقوال کے دلائل اور ان کی تعریف اور ہر ایک قول کی دوسرے پر ترجیح کی تفصیل کتب نحو میں مذکور ہے پہلے قول کی دوسرے قول پر ترجیح کے متعلق یہ کہا گیا ہے کہ ہمارا دونوں کو ایک ہی قسم قرار دینے سے کسی جواب کے اضافے کی ضرورت پیش نہیں رہتی بلکہ اس کا قول ”لا افعل“ (میں ایسا نہیں کروں گا) دونوں اسماء کے ساتھ مل کر ایک ہی قسم بن جاتا ہے۔ اور اگر ان کو دو علیحدہ علیحدہ قسمیں شمار کیا جائے تو ہمیں دو اسماء (مقسم بہ) میں سے ایک کے ساتھ مقسم علیہ (جس پر اس نے قسم کھائی ہو) کا اضافہ کرنا ناگزیر ہوگا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے یہ کہا ہو ”واللہ“ واللہ“ (خدا کی قسم، خدا کی قسم) میں ایسے نہیں کروں گا۔ لہذا امام محمد رحمہ اللہ کے اس قول پر قیاس کے مطابق جو انہوں نے ”الجامع الصغیر“ میں نقل لیا ہے یہ دو قسمیں ہوں گی۔ امام محمد رحمہ اللہ سے ”النوادر“ میں مروی ہے کہ وہ ایک ہی قسم ہو کی گویا یہاں انہوں نے استحسان کیا ہے اور اسے تکرار پر محمول کیا ہے جیسا کہ لوگوں میں یہ بات متعارف ہے اور ”المنتقى“ میں بھی امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر وہ ”واللہ“ واللہ“ میں ایسے نہیں کروں گا“ کے تو اس پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ تین قسمیں ہوں گی جیسے گویا اس نے یہ کہا ہو واللہ“ واللہ“ واللہ“ (اللہ کی قسم، رحمان کی قسم اور رحیم کی قسم) مگر اس میں قباحت ہے اور مناسب یہ ہے کہ استحسان کی رو سے وہ ایک ہی قسم ہو (المنتقى میں) یہ بات اسی طرح بیان کی گئی ہے اور اگر اس نے کہا ”واللہ واللہ“ میں ایسے نہیں کروں گا“ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کے متعلق لکھا ہے کہ ”قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر دو کفارے لازم ہوں گے لیکن میں استحسان (قیاس جلی کے مقابلے میں قیاس خفی) کی رو سے اس پر ایک ہی کفارہ لازم قرار دیتا ہوں۔“ یہ حکم فقط اس صورت میں ہے جب دونوں اسماء ایک ہی ہوں کہ یہاں امام محمد رحمہ اللہ نے قیاس پھوڑ دیا ہے اور عرف و عادت کی بنا پر استحسان پر عمل کیا ہے کیونکہ ان کا گمان ہے کہ لوگوں کے کلام کا مفہوم عرف و عادت پر ہی مبنی ہوتا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مقسم بہ تو مذکور ہو مگر مقسم علیہ مذکور نہ ہو، تا آنکہ اللہ تعالیٰ کا نام دوسری مرتبہ مذکور نہ ہو اور اگر ان دونوں ہی کا دوبار ذکر کیا گیا ہو پھر اگر ان کے درمیان حرف عطف ہو مثلاً اس نے کہا ”واللہ لا افعل کنا والرحمن لا افعل کنا“ (اللہ کی قسم میں ایسے نہیں کروں گا، رحمان کی قسم میں ایسے نہیں کروں گا) یا اس نے کہا ہو ”واللہ لا افعل کنا واللہ لا افعل کنا“ (اللہ کی قسم میں ایسے نہیں کروں گا، اللہ کی قسم میں ایسے نہیں کروں گا) تو اس میں کوئی شک نہیں کہ دو قسمیں ہوں گی، خواہ اس نے یہ بات دو مجلسوں میں کہی ہو یا ایک مجلس میں حتیٰ کہ اگر اس نے مذکورہ کام کیا تو اس پر دو کفارے لازم ہوں گے۔ اسی طرح اگر اس نے بغیر حرف عطف کے اعادہ کیا مثلاً اس نے کہا ”واللہ لا افعل کنا“ پھر کہا ”واللہ لا افعل کنا“ (اللہ کی قسم میں ایسے نہیں کروں گا، اللہ کی قسم میں ایسے نہیں کروں گا) تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ جب اس نے مقسم

علیہ کو دوسرے اسم کے ساتھ دہرایا تو اس سے معلوم ہوا کہ اس نے ایک اور قسم کھانے کا ارادہ کیا ہے اور اگر اس کا ارادہ تاکید یا صفت لانے کا ہوتا تو وہ مقسم علیہ کا اعادہ نہ کرتا۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ لا افعَل کُنَا“ (بخدا میں ایسے نہیں کرونگا) اور پھر اس نے کہا میرا دوسری دفعہ دہرانے کا مقصد پہلی قسم کی خبر دینا تھا تو کرنی (۱) رحمہ اللہ اس کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس بارے میں اس کو سچا سمجھا جائے گا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم سے جو حکم متعلق ہے وہ وجوب کفارہ کا ہے جو اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین ہے اور اس کے الفاظ اس کا احتمال رکھتے ہیں تو اگرچہ یہ بات ظاہر کے خلاف ہی ہے لیکن اللہ تعالیٰ اور بندے کے مابین معاملے میں اس کی تصدیق کی جائیگی۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اس بارے میں اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا جیسا کہ معلیٰ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے اسے اس شخص کے متعلق فرمایا جو ایک مجلس میں چار یا اس سے زیادہ یا کم قسمیں کھالے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں نے امام ابو حنیفہؒ سے اس کے متعلق پوچھا تو جس پر انہوں نے فرمایا کہ ہر قسم کیلئے الگ الگ کفارہ ہوگا اور مجلس کا ایک یا زیادہ ہونا یکساں ہوگا۔ اگر اس نے کہا کہ میری نیت دوسری قسم سے پہلی قسم کی تاکید تھی تو اللہ تعالیٰ کی قسم میں اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا البتہ اگر اس نے حج و عمرہ اور فدیہ کی قسم کھائی تو اس کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی طرح ہر وہ قسم جس میں وہ کہے کہ ”مجھ پر فلاں چیز واجب ہے“ وہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ دونوں میں فرق ہے کہ مذکورہ یمن سے حالف پر اس کے الفاظ کے ذریعے اللہ تعالیٰ کی عبادت لازم ہوتی اس لئے کہ اس کے ناظر و محبوب پر دلالت کرتے ہیں یعنی اس کا یہ کہنا کہ ”مجھ پر فلاں چیز واجب ہے“ اور یہ جملہ خبریہ ہے تو اگر نے دوسرے جملے سے پہلے جملے کی خبر بیان کرنے کی نیت کی تو اس کی نیت ٹھیک ہوگی بخلاف اللہ تعالیٰ کی کہانے کے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے والے پر جو شے واجب ہوتی ہے وہ اس کے الفاظ میں موجود ہے۔ کیونکہ اس کے الفاظ کسی شے کے وجوب پر دلالت نہیں کرتے یہ کفارہ تو اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت و کی بناء پر اس پر واجب ہوتا ہے اور جو قسم اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ منفرد (ایکلی علیحدہ) ہوگی تو اس کا حکم منفرد (علیحدہ) ہوگا لہذا اس بارے میں کہ اس کا مقصد دوسری قسم سے پہلی قسم (کی تاکید) ہی ہے اس کا بار نہ ہوگا۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جو یہ کہے کہ ”اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ یہودی ہوگا“ یا ”اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ نصرانی ہوگا“۔ ”اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ مجوسی ہوگا“ ”اگر اس نے فلاں کام کیا تو وہ مشرک ہوگا“ کہ ان سب کا ایک ہی حکم ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک قسم ہے اور اگر اس نے کہا ”اگر اس نے یہ کام کیا تو وہ یہودی“ ”نصرانی“ ”مجوسی“ ”مشرک“ ہو تو وہ ایک ہی قسم

(۱) معروف کرنی بن فیروز اپنے زمانہ کے مقتدائے طریقت، رہنمائے راہ حقیقت، عارف اسرار الہی اور قطب وقت تھے۔ امام علی بن موسیٰ رضاؑ کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے۔ بعد ازاں ان کے والدین بھی مسلمان ہوئے۔ ظاہر و باطنی علوم کیلئے آپ نے امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد داؤد طائی کے پاس زانوئے تلمذ طے کئے۔ آپ سے سری سقطیؒ نے ظاہری و باطنی علوم اور مشائخ کبار میں سے آپ مستجاب الدعوات ہیں۔ آپ کی وفات ۲۰۰ھ میں ہوئی۔ حدیث ۱۱

ہوگی۔ یہ بات بھی اسی اصول کے مطابق ہے جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا ہے کہ اگر ”مقسم بہ“ کا ذکر ”مقسم علیہ“ کے ساتھ کیا گیا ہو اور پھر اس کا اعادہ کیا جائے تو دوسری قسم پہلی قسم سے مختلف ہوگی۔ یہ تمام فقہاء کا مسلک ہے اور اگر مقسم بہ کا ذکر کیا جائے اور پھر اس کا بغیر حرف عطف کے اعادہ کیا جائے تو سب کے نزدیک وہ ایک ہی قسم ہوگی۔

فصل دوم

رکن قسم کی شرائط

قسم کے رکن کی شرائط متعدد ہیں ان میں سے بعض کا تعلق حالف ”قسم کھانے والے“ سے ہے اور بعض کا مخلوف علیہ (جس کی قسم کھائی جائے) سے اور بعض کا خود رکن سے ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

حالف کی شرائط: عاقل، بالغ، مسلمان ہونا

- قسم کھانے والے (حالف) کی شرائط متعدد ہیں: (۱) اس کا عاقل ہونا
- (۲) بالغ ہونا۔ اس لئے اگر بچہ اور دیوانہ سمجھ دار نہ بھی ہوں تو ان کی قسم صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ یہ معاملہ خود پر ”کچھ واجب کرنے“ کا ہے اور وہ اس کے اہل نہیں اسی لئے ان کی نذر بھی صحیح نہیں ہوتی۔
- (۳) اس کا مسلمان ہونا، لہذا کسی کافر کی قسم صحیح نہ ہوگی یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کافر کسی بات پر قسم کھالے پھر وہ مسلمان ہو جائے اور پھر وہ اپنی قسم کی خلاف ورزی کر بیٹھے تو ہمارے نزدیک اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر کفارہ واجب ہوگا الا یہ کہ اگر وہ حالف کفر میں حانث ہو جائے تو اس پر روزوں سے کفارہ واجب نہ ہوگا بلکہ مالی کفارہ ضروری ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کافر بھی اللہ تعالیٰ کی قسم اٹھانے کا اہل ہے اسی لئے اس کے خلاف مقدمات اور اس کے اپنے دعووں میں اس سے قسم لی جاتی ہے۔ اسی طرح اس کا ایلا (اپنی بیوی سے دور رہنے کی قسم کھانا) بھی صحیح ہے اور اگر وہ اس کا اہل نہ ہوتا تو ایلاء کیسے درست ہو سکتا تھا جیسے کہ بچے اور دیوانے کا ایلاء درست نہیں ہے۔ اسی طرح وہ طلاق اور عتاق (غلام کی آزادی) کی قسم کھانے کا بھی اہل ہے لہذا وہ مسلمان کی طرح اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے کا بھی اہل ہوگا بخلاف بچے اور دیوانے کے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ کفارہ ایک عبادت ہے اور کافر اس کا اہل نہیں ہے اور اس بات کی دلیل کہ کفارہ ایک عبادت ہے یہ ہے کہ اس کی ادائیگی نیت کے بغیر درست نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر کوئی دوسرا اس کی جانب سے ادا کر دے تو وہ ادا نہیں ہوتا اور یہ دونوں باتیں عبادات کے ساتھ مخصوص ہیں اس لئے کہ غیر عبادت میں نہ تو نیت شرط ہے اور نہ ہی اس کی ادائیگی ”صاحب

حق“ ہی سے ضروری ہے جیسے مثلاً قرضہ جات اور غصب شدہ شے کی واپسی وغیرہ (کہ انہیں جس طرح بھی واپس کر دیا جائے واپس ہو جاتی ہیں) جس کا مزید ثبوت یہ ہے کہ اس (کفارہ) میں روزوں کا بھی بطریق بدل عمل دخل ہے اور کسی عبادت کا بدل بھی عبادت ہی ہوتا ہے جبکہ کافر عبادت کی اہلیت ہی نہیں رکھتا۔ لہذا ان کی قسم پر کفارہ ضروری نہ ہوگا اور بچے اور دیوانے کی طرح اس کی قسم بھی درست (منعقد) نہ ہوگی۔ اور اس سے مقدمات میں جو قسم لی جاتی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں قسم لینے کا مقصد اسے جھوٹ بولنے سے بچانا ہوتا ہے لہذا وہ اور مسلمان دونوں اس حکم میں مساوی ہیں اس کا مسلمان سے فرق تو عبادت ہی میں واضح ہوتا ہے اور ایلاء (بیوی سے دور رہنے کی قسم) کے متعلق بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ یہ ایلاء ”وجوب کفارہ“ کیلئے درست نہیں اس لئے کہ ایلاء دو حکموں کو متضمن ہوتا ہے خلاف ورزی (بیوی کے قریب جانے کی صورت میں) کفارے کا اور مدت (چار ماہ تک) میں قریب نہ جانے کی صورت میں طلاق کا۔ پھر چونکہ کفارہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہذا اس معاملے میں کافر کا مؤاخذہ نہ ہوگا البتہ طلاق بندے (بیوی) کا حق ہے لہذا اس معاملے میں اس کا (عدالتی ذریعہ سے) مؤاخذہ ہوگا۔“

قسم کے انعقاد کیلئے آزادی شرط نہیں:

رہی آزادی تو وہ قسم کی درستی کیلئے ضروری نہیں اسی لئے غلام کی قسم بھی صحیح ہے البتہ کہ حنفی (خلاف ورزی) کی صورت میں اس پر مالی کفارہ اس وقت واجب نہیں ہوتا اس لئے کہ اس وقت کوئی شے اس کی ملکیت میں نہیں ہوتی اس پر تو فقط روزوں کے ساتھ کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا اور اس کا آقا اس کو روزے رکھنے سے منع کر سکتا ہے، یہی حکم ہر اس روزے کا ہے جو غلام کے اپنے پیدا کردہ کسی سبب کی بنا پر اس پر لازم ہوا ہو، مثلاً نذر کے روزے وغیرہ۔ اس لئے کہ آقا کو غلام کے روزہ رکھنے سے نقصان پہنچ سکتا ہے اور غلام کو یہ اجازت نہیں کہ وہ اپنے مالک کو نقصان پہنچائے اور اگر وہ روزے رکھنے سے پہلے ہی آزاد کر دیا گیا تو اس پر مالی کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ اس میں آزادی کے ساتھ ہی ملکیت کی اہلیت پیدا ہو گئی ہے۔

انعقاد قسم کیلئے دل کی رضامندی اور سنجیدگی شرط نہیں:

اسی طرح دل کی رضامندی بھی ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے اسی لئے مکہ (جسے اس پر مجبور کیا گیا ہو) کی قسم بھی درست ہوتی ہے کیونکہ یہ ایسا معاملہ ہے جس میں فسخ کا کوئی امکان نہیں لہذا عورت کو طلاق دینے اور غلام کو آزاد کرنے، کسی شے کی نذر ماننے اور اسی طرح ہر اس معاملے کی طرح جس کے فسخ ہونے کا احتمال نہ ہو اس میں بھی جبر و اکراہ مؤثر نہ ہوگا۔ امام شافعی کے ہاں دل کی رضامندی شرط ہے۔ ان مسائل کو ”مسائل اکراہ“ کہا جاتا ہے۔

اسی طرح سنجیدگی اور دانستگی بھی شرط نہیں لہذا خالی اور معاذل (مذاق کرنے والے) کی قسم بھی معتبر ہوگی، امام شافعی کے نزدیک معتبر نہیں ہوگی۔

مخلف علیہ (جس شے پر قسم کھائی جائے) کی شرائط:

(۱) پہلی شرط: یہ ہے کہ وہ جس شے پر قسم کھا رہا ہے وہ قسم کھانے کے وقت حقیقتاً متصور الوجود ہو (یعنی اس وقت اس کے وجود کا حقیقی طور پر تصور کیا جاسکتا ہو) اور مستقبل (Future) کے متعلق قسم کے صحیح (منعقد) ہونے کی بھی یہی شرط ہے اور قسم کھالینے کے بعد مستقبل میں اس شے کے وجودی تصور کا باقی رہنا بھی ضروری ہے۔ اس لئے اگر مخلف علیہ کوئی ایسی شے ہو جس کے وجود کا حقیقتاً تصور ممکن نہ ہو تو قسم نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر قسم کھالینے کے بعد اس کے وجود کا تصور ناممکن ہو جائے تو تب بھی قسم باقی نہ رہے گی یہی امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کا قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہ تو یہ قسم کے منعقد ہونے کی شرط ہے نہ باقی رہنے کی، اس کی شرط تو فقط یہ ہے کہ وہ قسم مستقبل کے متعلق ہو۔ رہا یہ مسئلہ کہ آیا عادتاً اس کا متصور الوجود ہونا قسم کے انعقاد کیلئے شرط ہے یا نہیں؟ تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک وہ شرط نہیں ہے لہذا اگر کوئی شے حقیقتاً متصور الوجود ہو مگر عادتاً مشکل الوجود ہو تو اس کے باوجود قسم ہو جائے گی البتہ امام زفر فرماتے ہیں کہ وہ شرط ہے اس کے بغیر قسم منعقد نہیں ہوتی۔

مسائل: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا ”اللہ میں وہ پانی ضرور پیوں گا جو اس کوزہ میں ہے“ مگر جب دیکھا گیا تو کوزہ میں پانی نہ تھا تو امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ و زفر کے نزدیک یہ قسم نہ ہوگی اس لئے کہ انعقاد کی شرط یعنی اس پانی کے پینے کا تصور ہی جس پر قسم کھائی گئی ہے ممکن نہیں۔ مگر امام ابو یوسفؒ کے ہاں چونکہ شرط یعنی قسم کا زمانہ مستقبل کے بارے میں ہونا پایا گیا ہے لہذا یہ قسم درست ہوگی تاہم اگر اسے علم ہو کہ اس میں پانی نہیں ہے تو ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمہم اللہ کے نزدیک قسم درست مگر امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک درست نہ ہوگی اور یہی امام ابو حنیفہؒ رحمہ اللہ سے بھی روایت ہے کہ اس صورت میں قسم درست نہ ہوگی خواہ اسے کوزے میں پانی کی موجودگی کا علم ہو یا نہ ہو۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے وقت متعین کر دیا ہو، مثلاً اس نے کہا ”واللہ میں آج ہی وہ پانی جو اس کوزہ میں ہے بالضرور پیوں گا“ حالانکہ کوزے میں پانی موجود نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام زفر رحمہم اللہ کے نزدیک قسم نہ ہوگی، جبکہ امام ابو یوسفؒ رحمہ اللہ کے نزدیک قسم ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا ”واللہ میں فلاں کو بالضرور قتل کروں گا“ حالانکہ وہ پہلے ہی مرد کا ہو مگر اس کی موت کا اسے علم نہ ہو تو اس میں بھی اختلاف ہے کہ تین ائمہ کے نزدیک یہ قسم ہو جائے گی، مگر امام ابو یوسفؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ اور اگر اسے اسکی موت کا علم ہو تو امام زفر رحمہ اللہ کے سوا باقی تینوں ائمہ کرام کے ہاں قسم ہو جائے گی اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں بالضرور آسمان کو چھوؤں گا“ یا ”آسمان میں چڑھ جاؤں گا“ یا ”اس پتھر کو سونے کا بنا دوں گا“ تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک یہ قسم منعقد ہو جائے گی مگر امام زفر رحمہ اللہ کے ہاں منعقد نہ ہوگی۔

امام ابو یوسفؒ کے ساتھ بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ فرماتے ہیں حالف نے اپنے حانث نہ ہونے کیلئے قتل یا مطلق پانی پینے یا کسی خاص وقت میں پانی پینے کو شرط ٹھہرایا ہے اور چونکہ ان باتوں کا نہ ہونا تاکید ثابت ہو گیا ہے لہذا حانث کی شرط ثابت ہو جانے کے باعث وہ حانث (قسم توڑنے والا) ہو جائے گا جیسے کہ اس کا یہ قول کہ

”واللہ میں آسمان کو بالضرور چھوؤں گا“ یا ”میں اس پتھر کو سونے میں بدل دوں گا“ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ قسم پورا کرنے کیلئے اٹھائی جاتی ہے، اس لئے کہ اس کو پورا کرنا ہی قسم کا موجب اور وہی قسم کا مقصد اصلی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی قسم اٹھانے والا اپنی قسم کے ذریعے اپنے کئے ہوئے عہد کو پورا کرنے اور اپنے عہد کو نبھانے کا ارادہ کرتا ہے۔ پھر اس کے عدم ایفاء یعنی حنث (خلاف ورزی) کی بنا پر حاصل ہونے والے گناہ کے ازالے کیلئے کفارہ لازم ہوا تو جب اس قسم کا پورا کرنا حقیقی طور پر متصور الوجود نہ ہو تو قسم کے انعقاد کا کوئی فائدہ نہ ہوگا لہذا ایسی قسم سرے سے ہی منعقد نہ ہوگی۔ اور اس کی دلیل کہ مذکورہ قسم میں حقیقتاً اس کی تکمیل متصور الوجود نہیں، یہ ہے کہ اگر اسے علم ہو کہ اس کوزے میں پانی ہے یا مذکورہ شخص زندہ ہے تو اس کی قسم اس پانی پر ثابت ہو جائے گی جو قسم کھانے کے وقت کوزے میں موجود تھا یا اس زندگی کے خاتمے پر جو قسم کھانے کے وقت قائم تھی اور اللہ تعالیٰ اگرچہ کوزے میں پانی پیدا کرنے پر قادر ہیں لیکن یہ پیدا شدہ پانی وہ پانی ہوگا۔ جس پر اس کی قسم ہوئی تھی اور قتل کی صورت میں زندگی اس طرح ختم ہو چکی ہے کہ اس کے واپس آجانے کا کوئی احتمال نہیں۔ بخلاف اس صورت کے، جب اسے اس کا علم ہو، کہ اس صورت میں اس کی قسم اس پانی پر جو اللہ تعالیٰ اس کوزے میں پیدا کر سکتا ہے اور اس زندگی پر جو اللہ تعالیٰ اس مردہ جسم میں لوٹا سکتا ہے ہو جائے گی الا یہ کہ ایسا ہونا قانون عادت کے خلاف ہے لہذا قسم کی تکمیل سے وہ قانون عادت کی بناء پر عاجز ہونے کے سبب وہ حادث ہو جائے گا بخلاف اس صورت کے جب اس نے کہا کہ ”واللہ میں آسمان کو چھوؤں گا“ وغیرہ کیونکہ وہاں قسم کی تکمیل حقیقتاً متصور الوجود ہے اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے جیسے فرشتوں اور انبیاء علیہم السلام وغیرہ کو اس کی قدرت عطا فرمادی ہے اسی طرح اسے بھی یہ قدرت عطا فرمادیں گے الا یہ کہ وہ عادتاً اس کی تکمیل سے قاصر ہے لہذا حقیقتاً اس کے متصور الوجود ہونے کی بنا پر قسم ہو جائے گی مگر عادتاً اس کے عاجز ہونے کے باعث وہ حادث ہو جائے گا اور اس پر کفارہ لازم ہوگا۔

رہی امام زفر سے آسمان کو چھونے وغیرہ کی قسم کھانے پر ہماری بحث تو امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس شے کا قانون عادت کے تحت ہونا مشکل ہو وہ حکم میں محال شے ہی کی طرح ہوتی ہے تو جیسے حقیقتاً ناممکن الوجود شے قسم نہیں ہوتی تو اسی طرح جو شے عادتاً ناممکن الوجود ہو اس پر بھی قسم نہ ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو حقیقت اور عادت کا اعتبار کرنا ضروری ہے اور ہمارے مذکورہ مسلک میں دونوں کا الگ الگ لحاظ کیا جاتا ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے مسلک میں عادت کا تو اعتبار کیا جاتا ہے مگر حقیقت کو نظر انداز کر دیا گیا ہے، لہذا ہمارا مسلک ہی بہتر ہوا۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں آج بالضرور آسمان کو ہاتھ لگاؤں گا“ تو وہ دن کے آخری وقت میں حادث ہو جائے گا یہ امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کا قول ہے مگر امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس کے مطابق وہ اسی وقت حادث ہو جائے گا۔ چنانچہ امام ابو یوسفؒ سے ایسی روایت ملتی ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے کہ انہوں نے اس شخص کے متعلق کہا جس نے یہ قسم کھائی ہو کہ ”وہ آج دجلہ کے تمام پانی کو ضرور پی لے گا“ کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ پورا دن گزرنے تک حادث نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ اسی وقت حادث ہو جائے گا اور اگر اس نے آج کے بجائے کل کہہ دیا تو تب بھی امام صاحب کے نزدیک پورا دن گزرنے تک حادث نہ ہوگا اس لئے کہ ان کے نزدیک قسم کا انعقاد دن کے آخری وقت کے آنے سے مشروط

ہے مگر امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ اگلے دن کی ابتدائی گھڑی (جزء) میں ہی حانث ہو جائے گا اس لئے کہ قسم پوری کرنے کی شرط کا انتظار نہیں کیا جاسکتا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے اپنی بیوی سے کہا ہو کہ تجھے کل طلاق ہے، واللہ علم۔

مقید بالوقت اور غیر مقید بالوقت قسم کا حکم:

یہ حکم اس وقت ہے کہ جب مخلوف علیہ قسم کے وقت حقیقتاً یا عادتاً ناممکن الوجود ہو تاہم اگر کوئی قسم بالاتفاق سب کے نزدیک منعقد ہو جائے مگر بعد ازاں وہ شے فوت ہو جائے تو اس طرح کی قسم دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ وقت کے بغیر یعنی مطلق ہوگی یا پھر وہ وقت کے ساتھ موقت اور مشروط ہوگی پھر ان میں سے ہر ایک یا تو مثبت ہوگی یا منفی پھر اگر وہ مطلق اور مثبت ہو مثلاً اس نے کہا ”واللہ میں اس چپاتی (رغیف) کو ضرور کھاؤں گا“ یا ”میں وہ پانی ضرور پیوؤں گا جو اس کوزہ میں ہے“ یا ”میں اس مکان میں بالضرور داخل ہوں گا“ یا ”میں بصرہ ضرور جاؤں گا“ تو جب تک قسم (حلف) اور مقسم علیہ دونوں قائم رہیں گے اور وقت برقرار رہے گا وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ ابھی وقت میں گنجائش ہے جس میں قسم کے پورا کرنے کی امید کی جاسکتی ہے لہذا قسم برقرار رہے گی اور اگر حالف اور مخلوف علیہ (مقسم بہ) دونوں قائم ہوں مگر وقت گزر جائے تو تمام ائمہ کے نزدیک وہ حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ قسم وقت کے ساتھ مشروط تھی تو جب اس نے مقسم علیہ عمل کو وقت گزرنے تک نہ کیا تو چونکہ وقت کے اندر اس فعل سے اب ناامیدی ہوگئی ہے لہذا اس وقت سے اس کی تکمیل کے فوت ہو جانے کی بنا پر وہ حانث ہو جائے گا اور اگر حالف وقت کے اندر اندر فوت ہو گیا اور مخلوف علیہ موجود رہے اور پھر وقت گزر جائے تو وہ بالاجماع حانث نہ ہوگا اس لئے کہ وقت کے ساتھ مشروط قسم وقت کے اجزاء میں سے کسی ایک جزء میں ادا کی جاسکتی ہے اور وہ اس وقت کے اندر فوت ہو گیا اور میت حنث (خلاف ورزی) کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتی اور اگر مخلوف علیہ (مقسم بہ) ہلاک ہو جائے اور حالف (قسم اٹھانے والا) قائم رہے اور وقت ابھی باقی ہو تو امام ابو حنیفہ و محمد و زفر کے نزدیک اس کی قسم باطل ہو جائے گی اور امام ابو یوسف کے نزدیک وہ باطل نہ ہوگی اور وہ حانث ہو جائے گا البتہ حنث کے وقت میں ان سے مختلف روایات ملتی ہیں کہ آیا وہ اسی وقت حانث ہوگا یا غروب آفتاب کے وقت۔ ایک روایت کے مطابق وہ غروب آفتاب کے وقت حانث ہوگا اور دوسری روایت کی رو سے وہ اسی وقت حانث ہو جائے گا اور یہی ان کا صحیح مسلک ہے۔

اور اگر قسم منفی ہو اور وقت گزر جائے اور مقسم اور مقسم علیہ دونوں سلامت ہوں تو اس نے اپنی قسم پوری کر لی کیونکہ قسم کے پورا کرنے کی شرط پائی گئی ہے اسی طرح اگر قسم اٹھانے والا اور جس پر قسم اٹھائی ہو (مقسم علیہ) وہ دونوں وقت کے اندر اندر ہلاک ہو جائیں تو تب بھی یہی حکم ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے ”مقسم علیہ“ فعل وقت کے اندر کر لیا تو حنث کی شرط پائے جانے کی بنا پر وہ حانث ہو جائے گا، واللہ علم۔

رہی وہ قسم جو دلاتا ”موقت“ (یعنی جو کسی اور دلیل سے مشروط بوقت) ہو جسے فوری قسم کہا جاتا ہے اور پہلے وہ فقیہ جن کا ذہن اس کے جواب کی طرف منتقل ہوا وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تھے پھر جس نے بھی آپ کے

اس جواب کو سنا اس نے اس کو اچھا سمجھا۔ اور قاعدہ ہے کہ جس بات کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہوتی ہے۔ وہ جواب یہ ہے کہ جو قسم از روئے نص (فحوائے کلام) مطلق ہو مگر دلالت حال اس شرط کی فوری ادائیگی کی قید پر دلالت کرتی ہو مثلاً یہ کہ وہ کسی کلام کے جواب میں واقع ہو یا وہ کسی اور معاملے پر مبنی ہو مثال کے طور پر ایک شخص دوسرے سے کہے ”آؤ میرے ساتھ بیٹھ کے (دوپہر کا) کھانا کھاؤ“ اور وہ یہ کہے ”واللہ میں تمہارے ساتھ (دوپہر کا) کھانا نہیں کھاؤں گا“ پھر وہ اس کے ساتھ گھر میں چلا جائے اور وہاں اس کے ساتھ بیٹھ کے کھانا کھالے تو تو وہ حانث نہ ہوگا۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ حانث ہو جائے اور یہی امام زفر کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اپنے آپ کو اس کے ساتھ کھانا کھانے سے روکنا عام ہے لہذا اسے کسی ایک کھانے پر محمول کرنا عام کو خاص کرنا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اس نے یہ بات اس کے سوال کے جواب میں کہی ہے لہذا اسے فقط اسی کھانے پر محمول کیا جائے گا جس کی جانب اس نے اشارہ کیا ہے۔ اسی طرح اگر اس کی بیوی گھر سے نکلنے کیلئے کھڑی ہو جائے تو اس نے کہا ”اگر تو نکلی تو تجھے طلاق“ اس پر وہ بیٹھ گئی اور پھر کچھ دیر کے بعد نکل کر چلی گئی تو وہ استحسان کی رو سے حانث نہ ہوگا اس لئے کہ دلالت حال سے اس کی قسم کی تخصیص اسی وقت کے خروج کے ساتھ ثابت ہوتی ہے، گویا اس نے اسے یہ کہا تھا ”اگر نہ اسی وقت باہر نکلی تو تجھے طلاق“ اور اگر اس نے اس سے کہا کہ ”اگر تو اس وقت فوراً یا آج گھر سے باہر نکلی تو تجھے طلاق“ تو اس صورت میں فوری نکلنے کا اعتبار نہ کیا جائے گا اس لئے اس نے ایسے الفاظ استعمال کئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ اس کا مقصد صرف اسی وقت نکلنے سے روکنا نہیں بلکہ اس نے اس دن گھر سے مطلقاً باہر نکلنے سے منع کرنے کا ارادہ کیا ہے جیسا کہ اس نے اس پر اضافہ کر کے یہ ثابت بھی کیا ہے۔

مسئلہ: اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی استنباط کیا جاتا ہے کہ کسی شخص کو یہ کہا گیا کہ ”تو آج رات اس گھر میں غسل جنابت کرے گا“ تو اس نے جواباً کہا کہ ”اگر میں نے غسل کیا تو میرا غلام آزاد“ پھر اس نے غسل کیا مگر جنابت سے نہیں۔ بعد ازاں اس نے کہا میں نے تو غسل جنابت نہ کرنے کی قسم کھائی تھی تو اس بارے میں اس کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ اس کا یہ کلام جواب کی جگہ وارد ہوا ہے اور اس سے کوئی ایسی بات صادر نہیں ہوئی جو مذکورہ جواب سے اس کے اعراض پر دلالت کرے لہذا اسے سابق کلام کے ساتھ ہی مقید کیا جائے گا اور یہ سمجھا جائے گا گویا اس نے اسی بات کا اعادہ کیا ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر میں نے آج رات غسل جنابت کیا تو آزاد“ یا کہا ”اگر میں نے آج رات اس گھر میں غسل کیا تو میرا غلام آزاد“ پھر اس نے کہا کہ میں نے غسل جنابت مراد لیا تھا تو قضا (عدالت) میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اس لئے کہ اس نے اس پر ایسا اضافہ کیا ہے جس کی جواب میں احتیاج ہے کیونکہ وہ ایسا مفید کلام لایا ہے جو فی نفسہ مستقل ہے لہذا اس کا یہ کلام حد جواب سے نکل گیا اور وہ فی کلام بن جائے گا لہذا قضاء (عدالت میں) اس کی تصدیق نہ کی جائے گی لیکن جہاں تک اس کے اور اس کے خدا کے مابین معاملے کا تعلق ہے تو اس میں اس کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ اس کا کلام اس کا احتمال رکھتا ہے کہ شاید اس نے اس کا جواب دیا ہو اور اس کے ساتھ اس نے اس کے مطابق اس پر اضافہ بھی کیا ہو (حاصل کلام یہ ہے کہ) یہ حکم اس صورت میں ہے جب اس کا کلام ظاہری طور پر کسی نہ کسی درجے میں اس کا احتمال رکھتا ہو گویا ظاہر وہ اس کے خلاف ہی ہے۔

مسئلہ: اسی اصول پر اس مسئلے کا بھی استخراج کیا جاتا ہے جس کا محمد بن ساعدہ رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ کو اس شخص کے متعلق یہ کہتے ہوئے سنا جس نے دوسرے سے کہا کہ ”ان ضربتني ولم اضربك“ (اگر تو نے مجھے مارا اور میں نے تجھے نہ مارا) یا اس کے مشابہہ کوئی جملہ کہا کہ یہ کلام فوری مار پر محمول ہوگا۔ امام نے کہا کہ اس میں حرف ”لم“ دو قسم کا ہوتا ہے اولاً یہ کہ وہ قبل پر محمول ہو اور ثانیاً یہ کہ وہ بعد پر محمول ہو اگر وہ بعد پر محمول ہو تو وہ فوری طور پر مؤثر ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا ”ان كلمتني فلم اجبك“ (اگر تو مجھ سے بولے پھر میں تجھے جواب نہ دوں) تو یہ جواب اس کے بعد کے زمانے پر محمول ہوگا جبکہ سابقہ جملہ میں الفور زمانے پر محمول تھا اور اگر اس نے کہا ”ان ضربتني ولم اضربك“ (اگر تو نے مجھے مارا اور میں نے تجھے نہ مارا) تو اس سے ہمارے نزدیک حالف کا مخلوف علیہ کے مارنے سے پہلے اسے مارنا ضروری ہوگا اور اگر اس نے اس جملہ سے بعد کے زمانہ کا ارادہ یا نیت کی تو وہ علی الفور مار پر محمول ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ سے بھی یہی مروی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ حرف ”لم“ (داخل تو حرف مضارع پر ہوتا ہے مگر اسے) کبھی تو فعل ماضی بنا دیتا ہے اور کبھی مستقبل۔ سو جیسا استعمال ہو لوگوں کے کلام کو مطلق ہونے کی صورت میں کلام کو اس کے متعلق زمانے پر محمول کیا جائے گا اور اگر وہ کسی جگہ دونوں معانی میں یکساں طور پر استعمال ہوتا ہو تو نیت سے ان دونوں میں سے کسی ایک کو متعین سمجھا جائیگا لہذا اگر اس نے کہا ”ان ضربتني ولم اضربك“ (اگر تو نے مجھے مارا اور میں نے تجھے نہ مارا) تو امام محمد رحمہ اللہ نے اسے ماضی کے زمانے پر محمول کیا ہے کیونکہ انہوں نے یہ دیکھا کہ اس نے مطلق ہونے کی صورت میں لوگ اس سے یہی مراد لیتے ہیں گویا اس نے یہ کہا اگر تو نے بغیر کسی بدلے (بخیراً) یعنی بغیر میری طرف سے تجھے مارنے کی نوبت آنے کے مجھے مارا تو میرا غلام آزاد اور چونکہ اس میں مستقبل کا احتمال بھی ہے لہذا اگر تو اس نے اس کی نیت کی تو اسے اس پر محمول کیا جائے گا اور اس کا سنا ”ان كلمتني ولم اجبك“ (اگر تو نے مجھ سے گفتگو کی اور میں نے تجھے جواب نہ دیا) مستقبل پر ہی محمول ہوگا اس لئے کہ جواب دینا گفتگو میں پہل کرنے سے مقدم نہیں ہو سکتا لہذا اسے مستقبل پر ہی محمول کیا جائے گا اور اس سے ہی اس جواب دینا مراد ہوگا کیونکہ اس سے عادتاً ”فوری جواب ہی مراد ہوتا ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت ہے جس نے کہا ”جو باندی وہ خریدے تو اس کے ساتھ وہ جماع نہ کرے تو وہ آزاد“ کہ اس نے خریدنے کے فوراً بعد اس کے ساتھ جماع کرنا ہوگا اور اگر اس نے ایسے نہ کیا تو وہ آزاد ہو جائے گی اس لئے کہ اس میں موجود حرف ”فان“ (اردو=تو) شرط کی فوری تعقیب کا تقاضا کرتا ہے اور اگر اس نے فان لم یطھاها (تو اگر اس نے اس سے جماع نہ کیا) کی جگہ ان لم یطھاها (اگر اس نے اس کے ساتھ جماع نہ کیا) کہا تو پھر اس قسم کا زمانہ خریدنے کے وقت سے لے کر موت تک شمار ہوگا۔ سو جب بھی اس نے اس کے ساتھ جماع کر لیا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اس لئے کہ ”ان“ حرف شرط ہے جو فوری تعمیل کا تقاضا نہیں کرتا۔ ہشام امام ابو یوسف سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنے غلام سے کہا ”ان لم تاتنی حتی اضربک فانت حر“ (اگر تو میرے پاس نہ آیا یہاں تک میں تجھے نہ ماروں تو تو آزاد) اور پھر وہ اسی وقت اس کے پاس آگیا مگر اس نے اسے نہ مارا، امام نے فرمایا کہ جب بھی وہ اس کو مارے اس کی قسم پوری ہو جائے گی اور وہ غلام آزاد نہ ہوگا۔ الا یہ کہ وہ فوری

عمل کی نیت کرے وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ حرف ”ان“ شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے جو فوری تعمیل کا تقاضا نہیں کرتا بشرطیکہ اس کے کلام میں کوئی ایسا اشارہ موجود نہ ہو جو فوری تعمیل کا متقاضی ہو اور اگر اس نے کہا ”اگر میں نے آج کوئی غلام نہ خریدا اور اسے آزاد نہ کیا تو مجھ پر فلاں چیز ضروری ہوگی“ پھر اس نے غلام خریدا اور اسے بہہ کر دیا پھر ایک اور غلام خریدا اور اسے آزاد کر دیا تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی قسم پہلے غلام کے متعلق ہوگی تو جب وہ دن گزر گیا اور اس نے اسے آزاد نہیں کیا تو وہ حانث ہو جائیگا۔ اس لئے کہ اس کے کلام کی اصل عبارت یوں تھی ”اگر میں نے غلام خریدا تو مجھ پر اس کو آزاد کرنا لازم ہوگا اور اگر میں نے اسے آزاد نہ کیا تو مجھ پر حجت ہو“ اور اس بات کا مستحق پہلا غلام تھا لہذا دوسرا غلام مذکورہ قسم میں شامل نہ ہوگا۔

○ ہشام (۱) امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے یہ کہا کہ ”اگر میں مر گیا اور میں نے تجھے نہ مارا تو میرے سارے غلام آزاد“ پھر مذکورہ شخص کو مارنے سے قبل یہ حالف مر گیا تو اس کے غلام آزاد نہ ہوئے اس لئے کہ حنث کی شرط یہ تھی کہ ان کی آزادی موت کے بعد ہو اور چونکہ اس وقت اس کی کوئی شے ملکیت میں نہیں رہی لہذا وہ آزاد نہ ہوئے اور اگر اس نے کہا ”ان لم اضربک فکل مملوک لى حر“ (اگر میں نے تجھے نہ مارا تو میرے سارے غلام آزاد) تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک اس کا آخری سانس باقی ہے۔ البتہ وہ اپنی زندگی کے آخری جز یعنی آخری سانس کے وقت حانث ہو جائے گا جس سے اسی وقت اس کے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اس لئے کہ اس کے حانث ہونے کی شرط مذکورہ شخص کو نہ مارنا تھا اور یہ شرط اسی وقت متحقق ہوئی ہے اور اگر اس نے کہا ”ان لم ادخل الدار حتی اموت فغلامہ حر“ (اگر میں (فلاں) گھر میں داخل نہ ہوا تا آنکہ میں مر جاؤں تو اس کا غلام آزاد) پھر وہ اس مکان میں داخل ہونے سے پہلے ہی مر گیا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا۔ اسی طرح امام محمد اس شخص کے بارے میں فرماتے ہیں جس نے کہا ”ان لم اضربک فیما بینی و بین الموت فعبدی حر“ (اگر میں نے تجھے اپنے اور موت کے درمیانی عرصے میں نہ مارا تو میرا غلام آزاد) پھر اس نے موت تک اسے نہ مارا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ اول الذکر صورت میں وہ موت کے بعد حانث ہوتا ہے۔

○ اسی طرح امام محمدؒ زیادات میں اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے کسی شخص سے کہا ”میری بیوی کو طلاق اگر تو نے فلاں کو نہ بتایا جو کچھ تو نے کیا ہے تا آنکہ وہ تجھے نہ مارے تو میرا غلام آزاد“ پھر اس نے اسے بتایا مگر اس نے اسے نہیں مارا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اس لئے کہ اس نے حانث ہونے کی شرط ”خبر دینا“ قرار دیا تھا اس لئے کہ وہ بدلے کے طور پر اس کو مارنے کا منہا سبب ہے اور خبر دینا ایسا معاملہ ہے جو دراز نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کی کوئی مدت بیان کی جاسکتی ہے اور چونکہ اسے قسم کی غایت (انتہاء) بنانا مشکل ہے لہذا اسے جزاء (بدلے) کی غایت بنایا جائے گا اور اس کا یہ کہنا کہ تا آنکہ وہ تجھے نہ مارے غرض یعنی مقصد کا

(۱) ہشام بن عبد اللہ رازی نقیہ فاضل محدث تھے۔ فقہ امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ سے حاصل کی اور حدیث کو امام مالک سے روایت کیا۔ ”نوادر“ اور ”ملاۃ الاثر“ دو کتابیں تصنیف کیں۔ وفات ۲۲۱ھ میں ہوئی۔ حدائق الحنفیہ ص ۱۸۷۔

بیان ہے مطلب یہ ہوا کہ تاکہ وہ تجھے مارے بنا بریں اس کا مفہوم یہ ہوگا کہ ”اگر میں تجھے مارنے کا سبب پیدا نہ کروں (ان لم اتسبب لضربک) تو جب اس نے اس کے کئے کرائے سے اسے آگاہ کر دیا تو اس نے اس کو مارنے کا سبب پیدا کر دیا لہذا وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا۔

○ اسی طرح اگر اس نے کہا ان ”لم اتک حتی تغدینی“ (اگر میں تیرے پاس نہ آؤں تا آنکہ تو مجھے (دوپہر کا) کھانا نہ کھلائے) یا اس نے کہا ”ان لم اضربک حتی تضربنی فعبدی حر“ (اگر میں نے تجھے نہ مارا تا آنکہ تو مجھے نہ مارے تو میرا غلام آزاد) اور پھر وہ اس کے پاس آیا مگر اس نے اسے کھانا نہ کھلایا یا اس نے اسے مارا مگر اس نے جواباً ”اسے نہ مارا تو وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہوگا اس لئے کہ کھانا کھانا آنے کی غایت نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ تو الٹا آنے کا زیادہ قوی سبب ہے۔ اسی طرح مار تو اسے اور زیادہ مار پر اکساتی ہے نہ کہ اس کے ترک پر لہذا وہ اس کی غایت (انتہاء) نہیں ہو سکتی اور اسے اس کی شرط کے پائے جانے کی بنا پر اس کی جزا قرار دیا جاتا ہے اور اگر اس نے کہا ”ان لم الزمک حتی تقضینی حق“ (اگر میں تجھے لازم نہ پکڑوں تا آنکہ تو میرا حق دیدے) یا ”اگر میں تجھے نہ ماروں تا آنکہ رات آجائے“ یا ”میرا ہاتھ درد کرنے لگے“ یا ”تا آنکہ تو چیخے“ یا ”تیرے حق میں فلاں آدمی سفارش نہ کرے“ یا ”تا آنکہ مجھے فلاں شخص نہ روکے“۔ پھر اس نے اس کو اس کا حق ملنے سے پہلے ہی چھوڑ دیا یا متعلقہ اسباب کے پورا ہونے سے پہلے ہی اس نے اسے مارنا ترک کر دیا تو وہ حاث ہو جائے گا اس لئے کہ یہاں حرف ”حتی“ (تا آنکہ) غایت کیلئے ہے کیونکہ معقود علیہ (جس پر قسم کھائی ہے) یعنی اس کو لازم پکڑے رکھنا ایک دراز طلب فعل ہے اور ادائیگی قرض وغیرہ کیلئے متعلقہ شخص کو مارنا اس کو لازم پکڑے رکھنے کے اختتام کیلئے مؤثر ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ کسی کو لازم پکڑنے، یا سفارش کرانے، یا چیخ پر مجبور کرنے اور روکنے وغیرہ اسے مارنے سے روکنے اور اسے ختم کرنے میں مؤثر ہو سکتے ہیں۔ سو شرط پائے جانے کی بنا پر یہ افعال فعل مذکور کی غایت ہوں گے اور اس نے اس جملہ سے جزاء (بدلے) کی نیت کی تو دیانتاً (خدا اور اس کے مابین) اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس کا کلام اس کا احتمال رکھتا ہے مگر قضاء (عدالت میں) اس کی تصدیق نہ کی جائے گی کیونکہ اس نے ایسی بات کا ارادہ کیا ہے جس میں اس کیلئے نرمی پائی جاتی ہے لہذا اس کی حالت متهم بالکذب کی ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا ”اگر میں آج تیرے پاس نہ آیا تا آنکہ میں نے تیرے پاس آکر کھانا نہ کھایا“۔ یا ”اگر میں تیرے پاس نہ آیا تا آنکہ میں تجھے نہ ماروں تو میرا غلام آزاد“ پھر وہ اس کے پاس آیا مگر اس نے اس کے پاس کھانا نہ کھلایا اسے نہ مارا تا آنکہ وہ دن گزر گیا تو وہ حاث ہو جائے گا اس لئے کہ حرف ”حتی“ (تا آنکہ) یہاں برائے حرف عطف ہے کیونکہ یہاں دونوں افعال ایک ہی جانب سے یعنی حالف کی جانب سے ہیں پس یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے یہ کہا ہو کہ ”اگر میں نے تیرے پاس آکر تجھے نہ مارا یا تیرے پاس آکر کھانا نہ کھلایا“ لہذا جب تک یہ دونوں افعال نہیں پائے جاتے اس وقت تک وہ اپنی قسم کو پورا کرنے والا نہ ہوگا بخلاف سابقہ صورت میں لفظ ”حتی تغدینی“ (تا آنکہ تو مجھے کھانا نہ کھلائے) کے کیونکہ وہاں دو میں سے ایک فعل دوسرے فرد کی جانب سے ہے جو اس کے فعل کا عوض (معاوضہ) ہے لہذا وہ اس کے معدوم ہونے پر حاث نہ ہوگا اور اگر اس نے ”آج“ کا دن کہہ کر وقت کی تعیین نہ کی ہو اور پھر وہ اس کے پاس آیا مگر اس نے کھانا نہ کھلایا تو وہ حاث نہ

اس لئے کہ یہاں قسم کا پورا ہونا بائیں طور پر پایا گیا ہے کہ وہ اس کے پاس آئے اور کھانا کھائے یا اس کے پاس آئے کے بغیر ہی کھانا کھالے اور قسم (نیکی) کے وقت میں بھی گنجائش ہے لہذا وہ حادث نہ ہوگا جیسے کہ اگر وہ اس کی صراحت کرتا اور کہتا ”اگر میں تیرے پاس نہ آیا تو تیرے پاس کھانا نہ کھایا“ تو ایسی صورت میں وہ جب تک زندہ ہے حادث نہ ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہشام امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں روایت کرتے ہیں جو اپنی باندی کو کہے ”اگر تو آج میرے پاس نہ آئی تا آنکہ میں تجھ سے دو مرتبہ جماع نہ کروں تو تو آزاد ہے“ تو وہ اس کے پاس آگئی مگر اس نے اس سے ایک مرتبہ جماع کیا اور صبح ہوگئی تو وہ اپنی قسم میں حادث ہو جائے گا اور اس کا یہ جملہ اور یہ جملہ کہ ”اگر آج رات میرے پاس نہ آئی پھر میں تجھ سے دوبارہ جماع کروں“ حکم میں برابر ہیں لہذا باندی کا آنا اور اس کا دو مرتبہ جماع کرنا قسم پورا ہونے کی شرط ہوگا تو جب مذکورہ شرط پوری نہ ہوئی تو وہ حادث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے ”آج رات“ کہہ کر وقت کی تعیین نہ کی ہو تو وہ حادث نہ ہوگا اور اس کو اجازت ہے کہ وہ جس وقت چاہے اس کے ساتھ مجامعت کر لے۔ اس لئے کہ وقت کی تعیین نہ ہونے کے باعث قسم کے پورا کرنے کیلئے وقت میں بڑی وسعت ہے۔

○ ابن سماعہ امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کہے کہ ”ان رکبت نابتک فلم اعطک۔ ابنتی فعبدی حر“ (اگر تو اپنی سواری پر سوار ہوا تو میں نے تجھے اپنی سواری نہ دی تو میرا غلام آزاد) تو یہ قسم علیٰ انور جواب پر محمول ہوگی کہ جیسے ہی اپنی سواری پر سوار ہو تو اسے فوراً اپنی سواری دے دینی چاہئے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”اگر میں تیرے گھر میں داخل ہوا پھر میں اس میں نہ بیٹھا“ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ حرف ”ف“ ”تعقیب“ (Follow Up) کیلئے ہوتا ہے جو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جس پر وہ داخل ہو وہ شے شرط کے بعد فوراً موجود ہو جائے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”اگر اس نے کہا اگر میں نے فلاں شخص کو دیکھا پھر میں اسے تیرے پاس نہ لایا تو میرا غلام آزاد“ پھر اس نے اسے پہلی مرتبہ اسی شخص کے ہمراہ دیکھا جس نے پاس لانے کی اس نے قسم کھائی تھی تو حالف اسی وقت حادث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کی قسم اس کے پہلی مرتبہ دیکھنے پر ہی تھی اور یہ بات ناممکن ہے کہ وہ اس شخص کو اس کے پاس لاتا جو پہلے ہی اس کے پاس موجود ہے۔ قدوریؒ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک ضروری ہے کہ وہ حادث نہ ہو جیسے کہ وہ دونوں اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے کہا ”اگر میں نے فلاں شخص کو دیکھا اور میں نے تجھے یہ بات نہ بتائی تو میرا غلام آزاد“ پھر اس نے اسے پہلی بار اسی شخص کے ہمراہ دیکھا جس کو خبر دینے کی اس نے قسم کھائی تھی تو امام ابو حنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ کسی ایسی بات کا بتا دینا جو اسے پہلے ہی سے معلوم ہو، محال ہے اسی طرح کسی کو اسی کے پاس لانا جس کے پاس وہ پہلے ہی سے موجود ہو محال ہے لہذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی شخص کہے میں بالضرور وہ پانی پیوں گا جو اس کوڑے میں ہے جبکہ کوڑے میں پانی موجود نہ ہو۔

() اور اگر کسی شخص نے کہا ”اگر میں تجھے ملا اور میں نے تجھے سلام نہ کیا“ تو اگر اس نے ملاقات نہ کی تو اس کو سلام کر دیا تو غبھا ور نہ وہ حادث ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”اگر میں نے تجھ سے تیری سواری کا جانور عاریتاً مانگا پھر تو نے مجھے عاریتاً نہ دیا“ تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ قسم تو باہر دست بدست تبادلے (مجازاً) پر ہے اور یہ جملہ اس کے اس جملے کی طرح نہ ہوگا کہ ”اگر میں فلاں گھر میں

داخل ہوا پھر اگر میں نے فلاں سے کلام نہ کیا" کیونکہ یہ قسم اس وقت پوری ہوگی جب وہ اس کے ساتھ کلام کرے گا۔ یہاں اصولی بات ہے کہ اس باب میں کئی جملے معنا "ان لم" سے شروع ہونے والے جملوں کے مشابہ ہیں جو مفہوم میں فلم (پس نہ) کے مماثل ہیں۔ ان تمام جملوں کو عوام الناس کے ہاں ان کے غالب استعمال پر ہی محمول کیا جائے گا اور اگر اس نے کہا "اگر تو میرے پاس آیا تو میں تیرے پاس نہ آیا" یا "اگر تو نے مجھ سے ملاقات کی تو میں نے تجھ سے ملاقات نہ کی" یا "اگر تو نے میرا اکرام کیا تو میں نے تیرا اکرام نہ کیا" تو یہ قسم ہمیشہ کیلئے ہوگی اور یہ جملہ اس صورت میں "ان لم" (وگرنہ) سے شروع ہونیوالے جملوں کی مانند ہوگا اس لئے کہ زیارت کرنا، گھر میں جا کر ملنا عادتاً دوسرے فریق کی زیارت کے فوراً بعد نہیں ہوتا اس لئے اس کا متدرج محض وہی فعل ہوگا۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ جملہ "انتینى فلم اتك" (تو میرے پاس آیا تو میرا تیرے پاس نہ آیا) کا معادہ مشتبہ ہے کیونکہ کبھی تو یہ جملہ "ان لم اتك قبل اتیانك" (اگر میں تیرے آنے سے قبل تیرے پاس نہ آیا) کے مفہوم میں لیا جاتا ہے اور کبھی "ان لم اتك بعد اتیانك" (اگر میں تیرے آنے کے بعد نہ آیا) کے معنی میں سمجھا جاتا ہے لہذا یہ جملہ دو معانی کا احتمال رکھتا ہے لہذا اسے اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا جس پر عوام الناس میں اس کا زیادہ تر استعمال ہوتا ہو اور اگر عوام الناس کے ہاں بھی دونوں میں سے کوئی مفہوم بھی رائج نہ ہو تو تب اس کا حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا خواہ اس نے پہلے (قبل) کی نیت کی ہو یا (بعد) کی۔ ہر صورت اسے اس کی نیت پر محمول کیا جائے گا اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اسے ایسے مشتبہ جملوں کے ساتھ شامل کر دیا جائے گا جس کے معانی معلوم نہیں۔ پھر ایسے جملے جن کے معانی معلوم ہیں کہ ان سے پہلے عمل کرنا مراد ہے یا بعد میں تو یہ وہی جملے ہیں جو قضاء (عدالت) کے ذریعے پہچانے جاتے ہیں۔ اور اسی طرح اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین معاملے میں بھی بشرطیکہ اس کی کوئی نیت نہ ہو اور اگر اس نے متعارف مفہوم کے خلاف نیت کر لی تو عدالت اس کی بات کا اعتبار نہ کرے گی البتہ اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین معاملے میں اس کی نیت قابل اعتبار ہوگی۔ پھر وہ جملے جن کا ظاہری مفہوم قبل (پہلے) کا ہے وہ اس طرح کے جملے ہیں مثلاً "ان خرجت من باب النار ولم اضربك" (اگر میں گھر کے دروازے سے باہر نکل گیا اور میں نے تجھے نہ مارا) اور وہ جملے جن کا ظاہری مفہوم بعد کا ہے وہ اس طرح کے ہوتے ہیں مثلاً "ان اعطيتنى كذا ولم اكافئك بمثلہ" (اگر تو نے مجھے فلاں شے دی اور میں نے اس کے مطابق تجھے بدلہ نہ دیا) اور وہ جملے جن کے مفہوم میں دو احتمال ہوتے ہیں وہ اس طرح کے ہوتے ہیں مثلاً "ان كلمتك ولم تكلمنى" (اگر میں نے تجھے سے کلام کیا اور تو نے مجھ سے کلام نہ کیا) کہ یہاں قبل (پہلے) اور بعد دونوں کا احتمال ہے تو اس جگہ اس نے جس صورت پر بھی اس نے عمل کیا اس سے حالف حاث نہ ہوگا اور اگر اس نے دو میں سے ایک فعل کی نیت کی تو اس کی جو نیت ہوگی اسی کا اعتبار ہوگا اور اگر اس نے قبل کی نیت کی پھر اس نے اس کے جواب ہونے پر صاف کیا تو یہ قسم اس کے جواب ہی پر محمول ہوگی۔ واللہ الموفق۔

نفسِ رکن سے متعلق شرط:

میں پہلی شرط یہ ہے کہ وہ استثناء (Exception) سے خالی ہو مثلاً وہ کہے "ان شاء اللہ تعالیٰ" (اگر اللہ

تعالیٰ نے چاہا) یا ”الا ان یشاء اللہ“ (مگر یہ کہ اللہ چاہے) یا ”الا ان یبدولہ غیر ہذا“ (الا یہ کہ میرے لئے اس کے علاوہ کوئی اور معاملہ ظاہر ہو جائے) یا ”الا یہ کہ میں اس کے علاوہ کچھ اور دیکھوں“ یا ”الا یہ کہ میں اس کے علاوہ کسی اور شے کو چاہوں“ یا وہ یہ کہ ”اگر اللہ تعالیٰ نے میری مدد کی“ یا ”اللہ تعالیٰ مجھے اسکی توفیق دے“ یا ”اللہ تعالیٰ کی مدد یا توفیق کے ساتھ“ وغیرہ ذالک پھر اگر اس نے مذکورہ بالا جملوں میں سے کوئی جملہ اس سے متعلق کہہ دیا تو وہ قسم نہ ہوگی تاہم اگر اس نے کچھ وقفہ کر کے اس جملے کو کہا تو قسم ثابت ہو جائے گی۔ اس عنوان پر مفصل بحث کتاب الطلاق میں ”الاستثناء“ اور اس کی شرائط کے تحت ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا ”الا یہ کہ مجھے اس کی استطاعت نہ ہو“ تو اگر اس سے اسکی مراد اسی فعل کی استطاعت ہو جس کا اس نے قصد و ارادہ کیا ہے تو وہ کبھی بھی حاث نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ہمارے نزدیک فعل کے ساتھ مقارن (متصل) ہے لہذا جب تک فعل نہ پایا جائے اس وقت تک شرط نہ پائی جائے گی اور اگر اس سے اس کی مراد ”استطاعت اسباب“ ہو یعنی آلات، اسباب اور اعضاء و جوارح وغیرہ کا صحیح و سالم ہونا۔ پھر اگر اس کو یہ استطاعت اسباب حاصل ہو جائے مگر وہ مذکورہ کام نہ کرے تو وہ حاث نہ ہوگا ورنہ نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ لفظ استطاعت مذکورہ دونوں معانی میں سے ہر ایک کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ معلوم ہے کہ یہ لفظ دونوں معانی میں ہی استعمال ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

اور وہ سننے کی استطاعت نہ رکھتے تھے۔

مَا كَانُوا يَسْمَعُونَ السَّمْعَ (سورة ہود: ۲۰)

دوسری جگہ فرمایا:

بلاشبہ تو ہرگز میرے ساتھ صبر کرنے کی استطاعت نہیں رکھتا۔

إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (الكهف: ۷۶)

جس سے مراد فعلی استطاعت ہے۔ دوسری جگہ فرمایا:

اور اللہ کے واسطے لوگوں کے ذمہ بیت اللہ شریف کا حج کرنا ہے جو کہ وہاں تک کے راستے کی استطاعت رکھے۔

وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا (آل عمران: ۹۷)

نیز فرمایا:

پھر جو اس کی استطاعت نہ رکھے تو اس کے ذمہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔

فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا (المجادلہ: ۴)

جس سے مراد اسباب و آلات کی سلامتی کی استطاعت ہے لہذا ان میں سے اس نے جو بھی نیت کی اس کی وہ نیت درست ہوگی اور اگر اس نے کوئی نیت نہ کی تو اسے اسی استطاعت پر محمول کیا جائے گا جس سے مراد یہ ہے کہ اسے عوارض اور مشاغل میں سے کوئی شے اس فعل سے مانع نہ ہو اس لئے کہ عادت اور عرف میں استطاعت کا مفہوم یہی ہے۔ لہذا مطلق ہونے کی صورت میں اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ عز و جل اعلم۔

یمین (قسم) کی اقسام اور ان کے احکام

قسم کے احکام قسم کے مختلف ہو جانے سے مختلف ہو جاتے ہیں۔

۱۔ یمین غموس کا حکم:

یمین غموس کا حکم کفارے کا وجوب ہے لیکن یہ کفارہ توبہ استغفار کی صورت میں ہونا چاہئے اس لئے کہ یہ قسم بندے کی بہت بڑی جرات ہے حتیٰ کہ شیخ ابو منصور الماتریدی (۱) فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک قیاس کا تقاضا یہ تھا کہ دانستہ جھوٹی قسم کھانے والا کافر ہو جائے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کا مقصد ان کی تعظیم و تکریم ہے اور جھوٹی قسم (یمین غموس) اٹھانے والا اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں اس کی ذات کو کمتر سمجھتے ہوئے بہت بڑی جرات کرتا ہے۔ اسی لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے آباء اجداد اور شیاطین کی قسم کھانے کی ممانعت کی ہے کیونکہ ان کی قسمیں کھانے سے ان کی تعظیم و تکریم ظاہر ہوتی ہے اس پس منظر میں اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں اس کی اس جرات کا گناہ تو بہت زیادہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دانستہ یہ سمجھتے ہوئے بھی کہ اللہ تعالیٰ اس کی بات کو سن رہے ہیں اللہ کے نام کی گواہی اور شہادت پیش کرنا اللہ تعالیٰ کے سامنے بڑی جرات کا اظہار اور ذات باری کا استخفاف (کترجانا) ہے۔ حالانکہ دوسرا شخص یہی سمجھ رہا ہوتا ہے کہ اس نے اللہ تعالیٰ کا ذکر تعظیم کے طور پر کیا ہے اور یہ تو منافقوں کا شیوہ ہے کیونکہ ان کا اللہ تعالیٰ کی ذات پر ایمان کا اظہار درحقیقت اللہ تعالیٰ کی ذات کا استخفاف ہے اس لئے کہ ان کا عقیدہ اس کے خلاف ہوتا ہے تو باوجود اس بات کے کہ فرد نفسہ یہ قول دلی تعظیم اور قلبی سچائی کا مظہر ہی ہے۔ اس پر عقوبت (سزا) واجب ہو جاتی ہے کیونکہ ان کا یہ ایمان اللہ تعالیٰ کی ذات کا استخفاف ہے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا لیکن ہم کہتے ہیں کہ وہ اس کی بناء پر کافر تو نہ ہوگا اس لئے کہ اس کا یہ فعل ظاہری طور پر اگرچہ اللہ تعالیٰ کے مقابلے میں جرات اور اس کی ذات کے استخفاف کا آئینہ دار ہے لیکن اس کا مقصد اپنے مقصد اور اپنی منشا کا حصول ہے نہ کہ مذکورہ بالا مقصد۔ اسی اصول پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول بھی استخراج کیا جاسکتا ہے جو آپ نے ایک سائل کے جواب میں فرمایا تھا جس سے پوچھا تھا کہ گناہ گار شخص شیطان کی اطاعت کرتا ہے اور جو شخص شیطان کی اطاعت کرے وہ کافر ہے تو پھر گناہ گار شخص کافر کیوں نہیں ہوتا۔ امام صاحب نے جواب دیا کہ اس کا یہ فعل (گناہ) اگرچہ شیطان کی اطاعت کے طور پر

(۱) محمد بن محمد بن محمود ماتریدی مشائخ کبار میں سے بڑے محقق و مدقق متکلمین کے امام ابو منصور کنیت تھے۔ ماتریدی سمرقند

میں ایک محلہ کا نام ہے جس میں آپ رہا کرتے تھے۔ وفات ۳۳۳ھ حدائق: ص ۱۹۳۔

صادر ہوا ہے مگر اس نے یہ کام قصداً شیطان کی اطاعت کیلئے نہیں کیا۔ جبکہ قصداً ایسا کرنے سے انسان کافر ہوتا ہے۔ اس لئے کہ انسان دلی عقیدے سے کافر ہوتا ہے نہ کہ ظاہری طور پر صادر ہونے والے عمل سے۔ تو اسی طرح اول الذکر مسئلے کا بھی یہی حکم ہوگا۔

رہا اس صورت میں مقررہ مالی کفارہ، تو ہمارے نزدیک اس صورت میں وہ واجب نہیں البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

لَا يُلَاحِظُكُمْ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فَإِنْ أَيْمَانُكُمْ وَلَكِنْ يَنْوَاخِظُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ

ہے کہ اس آیت میں یمین لغو سے مواخذہ کی نفی کی گئی ہے اور اسے فقط ایسی قسموں کیلئے ثابت کیا گیا ہے جس کا دل اکتساب کرے اور ”یمین غموس“ بھی دل کا کسب ہے لہذا اس پر مواخذہ ثابت ہوگا الا یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں مواخذہ مبہم رکھا ہے کہ آیا اس پر گناہ ہے یا مقررہ کفارہ۔ لیکن دوسری آیت میں اس کی تشریح کرتے ہوئے بیان کیا گیا ہے کہ مواخذہ سے مراد مقررہ کفارہ ہے۔ ارشاد ہے۔

وَلَكِنْ يَنْوَاخِظُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ ۖ الْآيَةُ

کہ اس آیت میں یمین معقودہ کیلئے مقررہ کفارہ ثابت کیا گیا ہے اور یمین غموس بھی یمین معقودہ ہی ہے اس لئے کہ اس کا مادہ عقد ہے اور عقد سے مراد عقد قلب یعنی دلی عزم و ارادہ ہے اور یہ مضمون مذکورہ آیت کے آخر میں بالمصراحت بھی ملتا ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ (المائدہ: ۸۹)

کہ اس جگہ مقررہ کفارہ علی العموم ہر قسم کی قسموں کیلئے ثابت کیا گیا ہے البتہ اس سے یمین لغو کو خود ہی مستثنیٰ کر کے خاص کیا گیا ہے لہذا جو شخص مذکورہ عام کی تخصیص کا مدعی ہے اس کو اس پر دلیل پیش کرنی چاہئے۔ علاوہ ازیں مذکورہ آیت میں جو کچھ کہا گیا ہے اس سے یمین غموس ہی مراد ہے اس لئے کہ اس مقام پر کفارے کو محض حلف (قسم) کے ساتھ مشروط (معلق) کیا گیا ہے نہ کہ حنث (اس کی خلاف ورزی) سے اور یہی یمین غموس ہے۔ اس لئے کہ دوسری اقسام میں کفارہ حنث (خلاف ورزی) کے ساتھ مشروط ہوتا ہے۔ ہمارا استدلال اس آیت مبارکہ سے ہے۔

إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ..... الْآيَةُ

یقیناً جو لوگ معاوضہ حقیر لے لیتے ہیں بمقابلہ اس عہد کے جو اللہ سے (انہوں نے) کیا اور بمقابلہ اپنی قسموں کے، ان لوگوں کو کچھ حصہ آخرت میں نہ ملے گا۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

من حلف على يمين وهو فيها فاجر ليقطع بها مالا لقي الله وهو عليه غضبان

جس شخص نے کچھ مال حاصل کرنے کیلئے جھوٹی قسم کھائی تو وہ قیامت کے دن خدا سے اس حال میں ملے گا کہ وہ اس پر غضبناک ہوگا۔

اسی طرح حضرت جابر بن عبداللہؓ آنحضرتؐ سے نقل فرماتے ہیں کہ:

من حلف علی منبری ہذا یمین ائمة تبوا مقعدہ من
النار جس شخص نے میرے اس منبر کے پاس جھوٹی قسم
اٹھائی وہ نائم میں اپنا ٹھکانہ سمجھے۔

ان نصوص سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے یمین غوس پر آخرت کا کفارہ (سزا) واجب کیا ہے لہذا ہر
شخص دنیا میں اس پر کفارہ ثابت کرتا ہے وہ نصوص قرآنی پر اضافہ کر رہا ہے حالانکہ یہ اضافہ اسی جیسی قسم
(آیت) سے ہی ممکن ہے۔ اسی طرح نبی رحمت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے مُتْلَاعِنِ (ایک
دوسرے پر لعان (۱) کرنے والوں) کو لعان سے فراغت کے بعد فرمایا تھا:

ان الله يعلم ان احكما كانب فهل منكما تائب
بلاشبہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے کہ تم میں سے کوئی ایک
جھوٹا ہے تو کیا تم میں سے کوئی توبہ کرنے والا ہے؟

آپ نے اس موقع پر انہیں توبہ کی تو دعوت دی مگر مقررہ کفارے کی دعوت نہ دی اور یہ بات بخوبی ظاہر
ہے کہ اگر ان پر کفارہ واجب ہوتا تو ان کے جھوٹ کے بیان کرنے اور انہیں توبہ کی دعوت دینے کی نسبت یہ
بات زیادہ ضروری تھی کہ انہیں کفارہ کے وجوب سے آگاہ کیا جاتا اس لئے کہ توبہ سے کفارہ کی معافی کا حکم تو
زمت سماعت کے بغیر بھی ہر شخص کو محض اپنی عقل و فکر کے ذریعے بھی ہو جاتا ہے جبکہ مقررہ کفارے کے
وجوب کا علم سماعت کے بغیر ہونا ممکن نہیں۔ تو جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے باوجود وقت کی ضرورت و
اہمیت کے اس کا ذکر نہیں فرمایا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ یہاں واجب نہیں۔ اسی طرح ایک دوسری
حدیث میں جہاں یہ مذکور ہے کہ آپ نے مقدمہ کے فریقین میں سے ایک کے حق میں فیصلہ دیا تھا یہ بیان کیا گیا
ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فیصلہ دیتے ہوئے اس شخص کیلئے شدید وعید کا ذکر فرمایا جو حق
دوسرے کی چیز لے لے پھر آپ نے دونوں کو قرعہ اندازی (استہام) کا حکم دیا اور یہ بھی فرمایا کہ ان میں سے ہر
ایک دوسرے کو اپنی شے حلال اور جائز کر دے۔ اس سے ثابت ہوا کہ یہاں کفارہ ضروری نہیں، اس لئے
وجود اس بات کے یہاں اس کے بیان کی ضرورت تھی آپ نے اس کا ذکر نہیں فرمایا جس سے پتہ چلا کہ
واجب نہیں ہے کیونکہ مقررہ کفارے کا وجوب ایک شرعی حکم ہے لہذا دلیل شرعی یعنی (نص، اجماع یا قیاس)
بغیر اس کا اثبات نہیں ہو سکتا جو یہاں موجود نہیں ہے۔ رہے قوی ترین دلائل سو وہ اس کی نفی کے حق میں
ہیں۔ اجماع سے تو اس کی نفی کا ہونا ظاہر ہی ہے۔ اسی طرح نص قطعی سے بھی اسی موقف کا اثبات ہوتا ہے اور
اصل دیانت کبھی بھی کسی ایسے مسئلے میں اختلاف نہیں کرتے جس میں کوئی نص قطعی پائی جاتی ہو اور ظاہر نص پر
نی عمل کرنا ضروری ہے گو اس پر قطعی عقیدہ رکھنا ضروری نہیں لہذا ظاہر اس میں اختلاف بھی پیدا نہیں
سکتا پھر مخالف (امام شافعیؒ نے) یمین معقودہ سے ہمارے استدلال کی جو ظاہر نفی کی ہے (وہ درست نہیں)
کیونکہ اس مقصد کیلئے ضروری ہے کہ دونوں میں یکسانیت ہو حالانکہ یہاں ایسا نہیں ہے اس لئے کہ یمین غوس

(۱) لعان فقہ اسلامی کی ایک خاص اصطلاح ہے جس کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جب میاں کو اپنی بیوی سے کرار
پر شبہ ہو جائے، مگر اس کے پاس گواہ نہ ہوں تو شرعی قانون کے مطابق اسے عدالت میں چار بار گواہی دینا پڑتی ہے کہ
وہ سچا ہے اور اگر جھوٹا ہو تو اس پر خدا کی لعنت۔ اس کے جواب میں عورت بھی چار مرتبہ گواہی دیتی ہے کہ وہ سچی ہے
اور پانچویں بار کہتی ہے کہ اگر وہ جھوٹی ہو تو اس پر خدا کی لعنت نازل ہو۔ اس کے بعد قاضی دونوں میں تفریق کرا دیتا ہے

سے حاصل ہونے والا گناہ بڑا ہے۔ ضروری نہیں کہ جو شے چھوٹے گناہ کا ازالہ کر سکتی ہو وہ اس سے بڑی شے کی اصلاح و تلافی بھی کر سکے اسی لئے اسحاق (۱) کا یمین غموس کے متعلق قول ہے کہ مسلمانوں کا اس بات پر اجماع ہے کہ اس میں کفارہ واجب نہیں ہے اور جس شخص نے سب سے پہلے اس کو واجب قرار دیا اس نے گویا مخلوق پر اپنی طرف سے ایک حکم بنا کر نافذ کر دیا اور اس کے اس مسلک میں کوئی دوسرا شخص اس کا شریک نہیں ہے پھر اس کیلئے آیت مبارکہ:

وَلٰكِنْ يُّنَوِّخُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ (البقرہ: ۲۲۵)

میں کوئی جت نہیں ہے اس لئے کہ افعال گناہ میں مطلق مواخذے سے مراد آخرت کا مواخذہ ہوتا ہے اس لئے کہ وہی مواخذہ حقیقی اور اصل مواخذہ ہے۔ رہا دنیا کا مواخذہ تو وہ تو کسی بھلائی کا کام کرنے اور کفارہ ادا کرنے کی صورت میں ہوتا ہے جو یقینی طور پر معنوی اور حقیقی مواخذہ نہیں ہے اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ یمین غموس میں آخرت کا کفارہ ثابت ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ ارشاد باری تعالیٰ ”یُنَوِّخُكُمْ“ اس بات کی خبر اور اطلاع دیتا ہے کہ اس کا مواخذہ ہوگا البتہ اس مواخذے کی نوعیت کیا ہوگی وہ یہاں مذکور نہیں ہے جس کا مفہوم ہے کہ اس سے مواخذہ کی کوئی نہ کوئی قسم مراد ہوگی اور چونکہ یہاں لفظ مواخذہ مذکور ہے لہذا یہاں وہی مراد ہونا کوئی اور شے نہیں۔ پھر جہاں تک ارشاد باری تعالیٰ:

وَلٰكِنْ يُّنَوِّخُكُمْ بِمَا عَقَّبْتُمْ الْاٰيْمَانَ

کا تعلق ہے تو اس سے مراد مستقبل کے کسی کام پر قسم کھانا ہے اس لئے کہ اس میں عقد کا لفظ مستعمل ہوا ہے اور عقد کے لغوی معنی باندھنے اور جوڑنے کے ہیں اسی سے عقدا الحبل (رسی کو گرہ لگانا) عقدا الحمل (بوجھ کو باندھنا) اور انعقاد الرق (کھال یا باریک کانڈ کو باندھنا) ہے جو ایک شے کو دوسری شے سے جوڑنے سے عبارت ہے پھر کبھی کبھار اس کے ذکر سے عہد بھی مراد ہوتا ہے اور ان میں سے ہر ایک شے مستقبل میں متحقق ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اس آیت کی دو قرات ہیں: ایک تشدید کے ساتھ اور دوسری تخفیف کے ساتھ۔ تشدید والی قرات فقط زبانی عقد یعنی قولی عہد پر ہی محمول کی جاسکتی ہے جبکہ جزم والی قرات سے مراد زبانی یا قلبی عہد ہے۔ مؤخر الذکر سے مراد دلی عزم و ارادہ ہے لہذا تشدید والی قرات زبانی عہد کیلئے محکم ہے مگر شد کے بغیر جزم (تخفیف) والی قرات دو معانی کا احتمال رکھتی ہے۔ چنانچہ محتمل (دو احتمال رکھنے والی) قرات کو محکم (ایک ہی مفہوم والی) قرات پر ہی محمول کیا جائے گا تاکہ دونوں قراتوں پر باہمی توافق کے ذریعے عمل کیا جاسکے اور اس بات کی دلیل کہ آیت کریمہ سے مراد مستقبل کے کسی معاملے پر قسم کھانا ہے یہ ہے کہ اس آیت میں کفارہ کو حلف (قسم کھانے) اور حنث (خلاف ورزی کرنے) کے ساتھ مشروط کیا گیا ہے۔ ہمیں یہ بات حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قرات سے معلوم ہوئی جس میں ”انا حلفتم“

(۱) اسحاق بن ہلول بن مروق فقیہ، محدث، حافظ حدیث تھے۔ فقہ کو امام ابو یوسفؒ کے شاگردوں سے حاصل کیا اور حدیث کو اپنے والد سفیان بن عیینہ اور وکیع بن جراح وغیرہ سے روایت کیا۔ آپ نے ایک کتاب فقہ میں، ایک کتاب علم قرآن میں اور ایک مسند تصنیف فرمائی۔ وفات ۲۵۲ھ میں ہوئی۔ حقائق الحنفیہ ص ۱۸۰۔

(کے بعد) ”واحنثتم“ ہے (جب تم قسم کھاؤ اور حانث ہو جاؤ) اور حانث ہونا فقط مستقبل کے کسی معاملے پر کھائی ہوئی قسم ہی کی صورت میں ممکن ہے۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ”واحفظوا ایمانکم“ (اپنی قسموں کی حفاظت کرو) سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کیونکہ حفاظت کسی آئندہ کام ہی کی جاسکتی ہے اس لئے کہ حفاظت کرنا اپنی قسم کو پورا کرنے اور اپنے عہد کو وفا کرنے کا نام ہے اور یہ بات نہ تو زمانہ ماضی میں ممکن ہے اور نہ ہی زمانہ حال میں، واللہ الموفق۔

۲۔ یمین لغو کا حکم

ہمارا اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یمین لغو میں نہ تو مالی کفارہ ہے اور نہ ہی توبہ۔ اس لئے کہ ارشاد قرآنی:

لَا يَنْتَهِ حَتُّكَ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكَ

میں جو حرف نفی (لا) لفظ مواخذہ (یؤاخذکم) پر داخل ہے وہ مذکورہ قسم کی صورت میں گناہ اور مالی اندر دونوں کی نفی کرتا ہے البتہ ہمارے اور ان کے مابین اس کی تفسیر (تشریح) میں اختلاف ہے اسی طرح (ہمارا) ان لوگوں سے بھی اختلاف ہے جو کسی گناہ پر قسم کھالینے کی صورت میں وجوب کفارہ کے قائل ہیں۔ تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔

پھر یہ عدم مواخذہ کا حکم فقط اس شخص کیلئے ہے جو اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے اور اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دینے یا اپنے غلام کی آزادی کی قسم کھالی تو اس کا (دینی) مواخذہ ہوگا یہاں تک کہ اس سے طلاق اور غلام کی آزادی واقع ہو جاتی ہے۔ اس بارے میں قرآن مجید کی مذکورہ آیت تو اگرچہ عام ہے البتہ ہمیں یہ حکم احادیث نبویہ اور نظر (قیاس) کے ذریعے معلوم ہوا ہے: حدیث نبوی سے مراد یہ فرمان نبوی ہے:

ثَلَاثُ جِدْمَن جَد وَهَزْلَمَن جَد وَنَكَرَ الطَّلَاقَ وَالْعَتَاقَ
تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کا سنجیدگی یا مذاق میں کہنا
دونوں برابر ہیں۔ آپؐ نے ان میں طلاق اور عتاق
(آزادی غلام) کو بھی شمار فرمایا۔

اور ”لغو قسم کھانے والا“ ان دونوں صورتوں سے خارج نہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ یمین لغو کا مذکورہ بالا قرآنی حکم طلاق اور عتاق پر اٹھائی گئی لغو قسموں کو شامل نہیں۔ رہا قیاس تو وہ اس طرح ہے کہ طلاق اور عتاق ایسی اشیاء ہیں جو فوری طور پر بھی واقع ہوتی ہیں اور معلق (مشروط) بھی۔ پھر اگر اس نے ان کو کسی ایسی شرط کے ساتھ معلق کر دیا جو قسم ہو اور یمین لغو ہونے کی صورت میں زیادہ سے زیادہ وہ قسم کے منعقد ہونے اور جزاء کو شرط کے ساتھ ملانے سے روک سکتی ہے۔ سو اس کے پیچھے محض طلاق اور عتاق (آزادی) کے الفاظ بغیر کسی شرط کے رہ گئے لہذا ان کے افادہ حکم وجوب کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ بخلاف اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے کے اس لئے کہ مقسم علیہ کے لغو قرار پانے کے بعد پیچھے لفظ واللہ رہ جاتا ہے جس سے کوئی شے ثابت نہیں ہوتی۔ اس تفصیل سے ثابت ہوا مذکورہ آیت سے مراد اللہ تعالیٰ کی قسموں میں لغو قسم ہے نہ کہ غیر اللہ

مثلاً طلاق اور عتاق اور تمام اجزاء پر مشتمل قسموں میں لغو قسمیں کھانا۔

۳۔ یمین معقودہ کی مختلف صورتیں اور ان کے احکام:

یمین معقودہ سے مراد مستقبل کے کسی کام پر قسم کھانا ہے۔ ایسی قسم چار حال سے خالی نہ ہوگی۔ یا تو وہ کسی واجب عمل پر ہوگی یا کسی مستحب (مندوب) فعل کے ترک پر یا کسی مباح کو ترک کرنے یا اس پر عمل کرنے پر۔

پہلی صورت: اگر تو وہ کسی واجب فعل پر ہو مثلاً وہ کہے ”واللہ میں آج کی نماز ظہر بالضرور پڑھوں گا“ یا ”میں بالضرور رمضان المبارک کے روزے رکھوں گا“ تو اس پر اس قسم کا پورا کرنا لازم ہوگا۔ اور اسے اس سے رکنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ فرمان نبویؐ ہے:

من حلف ان يطع الله فليطعه
جو شخص اس بات پر قسم کھائے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرے گا، تو اسے چاہئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ضرور اطاعت کرے۔

اور اگر اس کام سے وہ رک گیا تو وہ گنہگار ہوگا اور حاث ہو جائے گا اور اس پر کفارہ بھی لازم ہوگا۔

دوسری صورت: اور اگر وہ قسم کسی واجب فعل کے ترک پر، یا کسی گناہ کے کام پر ہو مثلاً وہ کہے ”واللہ میں آج درس نماز نہ پڑھوں گا“ یا میں رمضان المبارک کے روزے نہ رکھوں گا“ یا اس نے کہا ”واللہ میں بالضرور شراب پیوں گا“ یا ”میں بالضرور زنا کروں گا“ یا ”میں بالضرور فلاں شخص کو قتل کروں گا“ یا ”میں اپنے والد سے کلام نہ کروں گا“ وغیرہ۔ تو اس پر اسی وقت توبہ و استغفار (کفارہ ادا) کرنا واجب ہوگا۔ اور اس پر لازم ہوگا کہ وہ اپنی قسم توڑ دے اور مالی کفارہ ادا کر دے۔ اس لئے کہ اس قسم کی قسم کھانا ”گناہ“ ہے لہذا ان گناہوں کی طرح جن میں کوئی مقررہ کفارہ نہیں ہے اسے فوری طور پر توبہ و استغفار کے ساتھ اس گناہ کی معافی مانگنا لازم ہو جاتا ہے۔ اور نبی اکرمؐ سے جو مروی ہے کہ:

من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكنفر
عن يمينه ثم اليات الذی هو خير
جو شخص کوئی قسم کھا بیٹھے پھر دوسری صورت کو اس سے بہتر پائے تو اسے چاہئے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے اور وہ کام کرے جو بہتر ہو۔

تو اس سے بھی یہی مراد ہے کہ اس پر ضروری ہے کہ وہ اپنی اس قسم کو توڑ دے اور اس کا کفارہ ادا کرے۔ جیسا کہ ارشاد نبویؐ ہے:

من حلف ان يعصى الله تعالى فلا يعصيه
جس شخص نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی قسم کھالی تو وہ ایسا نہ کرے۔

اور چونکہ ایسے کام میں اپنی قسم کو توڑنا ہی گناہ کو چھوڑنا ہے لہذا وہ اپنی قسم کو توڑ دے اور اس پر کفارہ

(بصورت توبہ و استغفار) ادا کر دے اور مالی کفارہ بھی دے۔ یہی اکثر علمائے کرام کا مسلک ہے۔ امام شمس (۱) رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی گناہ پر قسم کھالے تو اس پر مقررہ کفارہ نہیں اگرچہ وہ اپنی قسم توڑ ہی دے۔ اس لئے کہ حضرت ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرمؐ نے فرمایا:

من حلف احدکم علی یمین فرڈای بما هو خیر منها تم میں سے جو شخص کوئی قسم کھالے، پھر وہ دوسری
فلیاتہ فانہ لا کفارة بها صورت کو اس سے بہتر پائے تو وہ اسے پورا کرے،
اس لئے کہ اس پر کوئی کفارہ نہیں۔

علاوہ ازیں کفارہ کا حکم تو گناہ کو ختم کرنے کیلئے ہے جبکہ یہاں قسم توڑ دینا کوئی گناہ نہیں۔ بلکہ وہ واجب ہے لہذا کفارہ جو گناہ کا اثر دور کرنے کیلئے لازم ہوتا ہے یہاں واجب نہ ہوگا کیونکہ یہاں تو سب سے اتنا نہیں ہوا۔ ہماری دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

وَلٰكِنْ يُّنَوِّخْكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْاَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ اِطْعَامُ سِتْرَةٍ مِّنْ اَوْسَفِ مَا تَطْبِقُونَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ بِحَبْسِ رِجْلٍ اَوْ
تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ ذٰلِكَ كَفَّارَةُ اَيْمَانِكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ

سے ہے۔ جس میں گناہ کی قسموں اور دوسری قسموں کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا جبکہ فرمان میں ہے: ”جو شخص تم میں سے کسی بات پر قسم کھالے، پھر وہ دوسری صورت کو اس سے بہتر پائے تو وہ اسی صورت پر عمل کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے“

یہی حضرت ابوہریرہؓ کی مذکورہ بالا روایت تو وہ اس لئے قابل حجت نہیں کیونکہ خود انہی سے اس ...
خلاف روایت مروی ہے جیسا کہ انہی سے روایت ہے کہ آنحضورؐ نے فرمایا:

انا حلف احدکم بيمين ثم راي خيرا مما حلف عليه جب تم میں سے کوئی شخص کوئی قسم کھالے، پھر وہ
فليكفر عن يمينه وليفعل الذي هو خير مقسم عليه سے کوئی بہتر صورت پائے، تو وہ اپنی قسم کا
کفارہ ادا کر دے اور وہی کرے جو بہتر ہے۔

اور چونکہ ان سے مروی دونوں روایات کے مابین تعارض ہے لہذا ہماری مذکورہ بالا روایت بنا تعارض کے رہ گئی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ کسی بھی ہزر سے سنت (قسم توڑنے) کی صورت میں بھی کفارہ کی ادائیگی اور اس کے وجوب پر کوئی اثر نہیں پڑتا بلکہ اس کا تعلق تو مسائل مذہب سے ہے۔ خواہ وہ بھول کر اسے توڑ لے یا غلطی سے یا وہ خیر یا بے ہوشی کی حالت میں ایسا کرے یا جرن کی حالت میں۔ لہذا اس امر کے معصیت ہونے سے بھی کفارہ پر اثر نہیں پڑے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ کفارہ تو ”مبور مباح“ پر کھائی گئی قسموں میں واجب ہوا ہے کیونکہ ان میں قسم ٹوٹنے سے وعدے کی خلاف ورزی اور نقض عہد ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حالف وعدہ کرتا ہے کہ وہ ایسا کرے گا اور اس پر اللہ کو گواہ بناتا ہے تو جب وہ

(۱) آپ کا نام عامر بن شریل ہے۔ کوفہ کے جلیل القدر تابعی ہیں۔ آپ نے پانچ صد صحابہ سے ملاقات کی اور قیاس حاصل کیا۔ حدیث فقہ کے امام، بے نظیر حافظ کے مالک، مختلف علوم میں بحرنا پیدا کفار تھے۔ آپ کا شمار امام ابوحنیفہؒ کے اساتذہ میں ہوتا ہے۔ تفصیل کیلئے دیکھئے: تذکرۃ الحفاظ، جلد اول، اردو

حادث ہو گیا تو اس نے اپنے وعدے کی خلاف ورزی کی اور ”نقض عہد“ کیا تو اس پر کفارہ واجب ہو جائے گا تاکہ اس کی قسم اس طرح مخفی ہو جائے گویا کہ وہ تھی ہی نہیں۔ یا اس لئے کہ جب اس کی قسم توڑنے کے اس معاملے کا اس کے سابق عہد سے تقابل کیا جائے تو ظاہری طور پر یہ اللہ تعالیٰ کے نام سے استشہاد کے بعد اس کے استخفاف (کتر جاننے) کے مترادف ہے۔ حقیقتاً اس لئے نہیں کہ کوئی مسلمان بھی حقیقی طور پر اللہ تعالیٰ کی مخالفت کے ارادے سے معصیت کا ارتکاب نہیں کرتا اور نہ ہی وہ اللہ تعالیٰ کے کسی مثبت یا منفی حکم کے استخفاف کا متحمل ہو سکتا ہے لہذا ظاہری طور پر اللہ تعالیٰ کے نام کی اس سے جو بے حرمتی ہوئی ہے گو حقیقی اور مخفی طور پر نہ ہوئی ہو۔ اس کا ازالہ کرنے کیلئے اس پر کفارہ ادا کرنا لازم ہوگا۔ اور یہاں مذکورہ بالا دونوں وجوہ میں سے ہر ایک وجہ موجود ہے لہذا اس پر کفارہ ضروری ہوگا۔ رہا ان کا یہ خیال کہ کفارہ تو یہاں ازالہ گناہ کیلئے مشروع ہوا ہے۔ بجا ہے، لیکن تم نے یہ کیوں کہا کہ یہاں تو گناہ ہی نہیں؟ اسی طرح ان کا یہ کہنا کہ یہاں حنث (قسم توڑنا) واجب ہے ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ حنث اس لئے ہے کہ اس نے ایک گناہ چھوڑ دیا ہے نہ اس لئے کہ اس نے وہ قسم توڑ دی ہے جو درحقیقت اللہ تعالیٰ سے ایک عہد ہوتا ہے کیونکہ اس جہت سے قسم توڑنا گناہ ہے جس پر اسے مالی کفارہ ادا کرنے کی ضرورت ہوگی۔

تیسری صورت: اور اگر وہ قسم کسی مستحب (مندوب) عمل کو چھوڑنے پر ہو مثلاً وہ یہ کہے ”واللہ میں نفل نماز نہیں پڑھوں گا“ اور ”میں نفلی روزے نہ رکھوں گا“ اور ”میں مریض کی عیادت نہ کروں گا“ اور ”میں کسی جنازے کے پیچھے پیچھے نہ چلوں گا“ وغیرہ۔ تو اس کیلئے افضل یہ ہے کہ وہ اس مستحب فعل کو کرے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے۔ یہ مضمون اسی حدیث سے ثابت ہوتا ہے جو ہم اوپر روایت کر آئے ہیں۔

چوتھی صورت: اور اگر وہ قسم کسی مباح عمل کے چھوڑنے یا ادا کرنے پر ہو مثلاً گھر میں داخل ہونے وغیرہ پر تو اس کیلئے افضل یہ ہے کہ وہ اپنی قسم کو پورا کرے تاہم اس کو اجازت ہے کہ وہ اگر چاہے تو قسم توڑ دے اور کفارہ ادا کر دے۔

پھر کفارہ ہمارے نزدیک فقط ایسی یمین معقودہ (دائستہ اٹھائی گئی قسم) پر واجب ہوتا ہے جو مستقبل کے کسی کام پر کھائی گئی ہو خواہ اس نے قسم کھانے کا قصد کیا ہو یا نہ کیا ہو بشرطیکہ وہ کسی مستقبل کے فعل پر ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وجوب کفارہ کیلئے قسم کھانے کا قصد و ارادہ ضروری ہے ان کا استدلال نبی اکرمؐ سے مروی ایک روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ثَلَاثُ جِهَمٍ جَبُوهُنَّ جَبَالُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَالنِّكَاحِ
تین اشیاء ایسی ہیں کہ جنہیں خواہ سنجیدگی سے کیا جائے یا مذاق سے وہ واقع ہو جاتی ہیں یعنی طلاق، عتاق (آزادی غلام) اور نکاح۔

کہ اس حدیث نبویؐ میں ان تینوں اشیاء کے ذکر میں سنجیدگی اور مذاق میں مساوات رکھی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان تین مقامات کے علاوہ سنجیدگی اور مذاق کے احکام باہم ذکر مختلف ہوتے ہیں تبھی مذکورہ بالا امور کی تخصیص مفید ہو سکتی ہے۔ ہماری دلیل ارشاد باری تعالیٰ ”وَلَكِنْ يَنْوَاخُكُمْ بِمَا عَقَنْتُمْ الْاِيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ..... الْاِيَهُ

ہے کہ اس آیت میں یمین معقودہ پر قصد و ارادے کی شرط کے بغیر مطلقاً مواخذہ بصورت کفارہ بیان ہوا ہے اس لئے کہ عقد کے معنی باندھنے اور باہم جوڑنے کے ہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ پھر ارشاد باری تعالیٰ:

ذالک کفارة ايمانكم انا حلفتكم (ای حلفتکم و حنثتم) یہ کفارہ ہے تمہاری قسموں کا جب تم قسم کھاؤ، یعنی قسم کھا کر توڑ دو۔

میں حلف اور حنث کی صورت میں علی العموم قسموں کے تین متبادل کفاروں کا ذکر آیا ہے اور زیر بحث صورت میں یہ دونوں باتیں (جلف و حنث) موجود ہیں۔ رہی حدیث، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بھی مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ثلاث جعلن جدوہن لهن جد النکاح والطلاق واليمين تین امور ایسے ہیں خواہ انہیں سنجیدگی سے کیا جائے یا مذاق سے وہ واقع ہو جاتے ہیں، وہ نکاح، طلاق اور قسم ہیں۔

جبکہ تمہاری روایت کردہ حدیث مذکورہ تین امور کے علاوہ باقی امور میں خاموش ہے کیونکہ اس میں باقی امور کے ساتھ مثبت یا منفی طریقے سے تعرض نہیں کیا گیا لہذا اس کے ساتھ حجت پکڑنا درست نہیں ہو سکتا، واللہ عز وجل اعلم۔

یمین معقودہ میں وجوب کفارہ کا وقت:

پھر مستقبل کے متعلق کھائی جانے والی یمین معقودہ میں کفارے کا وجوب حنث (قسم ٹوٹنے کے) پائے جانے کے وقت سے ہوتا ہے لہذا جمہور علماء کے نزدیک کفارہ حنث کے بعد ہی واجب ہوتا ہے جبکہ (فقہاء کی) ایک جماعت کا کہنا ہے کہ اس کا وجوب قسم اٹھانے کے وقت سے ہی ہو جاتا ہے لہذا ان لوگوں کے نزدیک قسم اٹھانے سے حنث کے بغیر ہی کفارہ واجب ہو جاتا ہے۔ ان کا استدلال، ارشاد باری تعالیٰ: ”ولکن یدواخذکم بما عقدتم الايمان“ اور ”ذالک کفارة ايمانکم اذا حلفتکم“ سے ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”فکفارتہ“ میں ضمیر ”ہ“ کا مرجع ما عقدتم الايمان (جو تم اپنی قسموں کو مستحکم کرو) ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ ”کفارة ما عقدتم الايمان“ (تمہاری مستحکم کی ہوئی قسموں کا کفارہ) کیونکہ اضافت کا تقاضا ہے کہ اس کا مرجع پہلے مذکور ہو چکا ہو اور اس سے پہلے اس عقد (قسم) کے سوا کچھ اور مذکور نہیں ہے لہذا اسے اسی پر مجہول کیا جائے گا۔ اسی طرح ”کفارة ايمانکم“ (تمہاری قسموں کا کفارہ) میں بھی کفارہ کی اضافت ”ایمان“ (قسموں) کی طرف کی گئی ہے اسی لئے اسے کفارہ یمین کہا جاتا ہے اور اضافت دراصل اس کے سبب ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اسی طرح ارشاد نبویؐ ہے:

من حلف علی یمین فرای غیرھا خیرا منها فلیکفر
عن یمینہ ثم لیات الذی هو خیر

جس شخص نے کسی بات پر قسم کھالی پھر اس نے دیکھا
کہ بھائی تو اس کی برعکس صورت میں ہے تو اسے
چاہئے کہ وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے اور اس پر
عمل کرے جو اس سے بہتر ہو۔

اس حدیث نبویؐ سے استدلال دو طرح سے ہے اولاً اس طرح کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم
اٹھانے کے بعد اس کے ٹوٹنے سے قبل کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا اور مطلق امر وجوب کیلئے ہوتا ہے۔ ثانیاً اس
طرح کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”وہ اپنی قسموں کا کفارہ ادا کر دے“ کہ یہاں اپنے کفارے کی
اضافت یمین کی طرف کی ہے۔ اسی طرح دوسری روایت میں ہے کہ ”وہ اس پر عمل کرے جو اس سے بہتر ہو
اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے“ کہ یہاں بھی آپ نے قسم کا کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا ہے حنث کا نہیں، جو اس
بات کی دلیل ہے کہ کفارہ محض قسم پر ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد مبارک:

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَدًا اِلَّا اِنْ یَّشَاءَ اللّٰہُ
(الکہف: ۲۳)

اور آپ کسی کام کی نسبت یوں نہ کہا کیجئے کہ میں اس
کو کھل کروں گا مگر یہ کہ خدا چاہے۔

کے ذریعے استثناء (انشاء اللہ) کے بغیر وعدہ کرنے سے منع کیا ہے اور یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ یمین
میں تو یہ ممانعت اور بھی زیادہ سخت ہے۔ لہذا جس شخص نے (انشاء اللہ) کے بغیر کسی بات پر قسم کھالی تو وہ اس
ممنوع بات پر عمل کرنے کی وجہ سے گناہ کار ہو گیا جس کی بنا پر اس پر گناہ کے ازالے کیلئے کفارہ ادا کرنا لازم
ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ یہاں واجب شے کفارہ ہے اور کفارہ ہمیشہ گناہوں پر واجب ہوتا ہے اس
لئے کہ خود نیکیوں کا کفارہ دینا (ان کو محو کرنا) ناممکن ہے کیونکہ گناہوں کا ازالہ (تکفیر) نیکیوں سے ہوتا ہے۔ اللہ
تعالیٰ فرماتے ہیں:

اِنَّ الْحَسَنَاتِ یُذْهِبْنَ السَّیِّئَاتِ (ہود: ۱۱۳)

”بیشک نیک کام برے کاموں کو مٹا دیتے ہیں۔“

اور قسم اٹھانا بذات خود شریعت میں جائز ہے۔ جیسا کہ معلوم ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک
سے زیادہ موقعوں پر قسم کھائی ہے اسی طرح انبیاء سابقین علیہم السلام نے بھی قسمیں کھائی ہیں۔ قرآن مجید میں
حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قصہ بیان کرتے ہوئے فرمایا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

وَمَا اللّٰہُ لَاَکِیْنٌ اَصْنَامُکُمْ (الانبیاء: ۵۷)

”اور خدا کی قسم میں تمہارے ان بتوں کی ضرورت
بناؤں گا۔“

اسی طرح حضرت یعقوب علیہ السلام کی اولاد کی خبر دیتے ہوئے کہا گیا ہے:

مَا اللّٰہُ تَفْتَدُوْا تَذْکُرُوْا یُوْسُفَ (یوسف: ۸۵)

بخدا (معلوم ہوتا ہے) تم سدا کے سدا یوسفؑ کی یاد
میں لگے رہو گے۔

اسی طرح حضرت ایوب علیہ السلام نے یہ قسم کھائی تھی کہ وہ اپنی بیوی کو مار دیں گے اس پر اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنی قسم پوری کرنے کا حکم دیتے ہوئے فرمایا:

وَخُذْ بِيَدِكَ ضَعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُثْ (سورة ص: ۴۴) اور اپنے ہاتھ میں ایک مٹھا سینکوں کا لو اور اس سے مارو اور قسم نہ توڑو۔

حالانکہ انبیاء علیہم السلام کبیرہ گناہوں سے معصوم ہوتے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض قسم کھانا گناہ نہیں ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مبارک ہے:

اذا حلفتُم فاحلفو باللہ جب تم قسم کھاؤ تو فقط اللہ تعالیٰ کی قسم کھاؤ۔

نیز فرمایا:

لا تحلفوا بآبائکم ولا بالطواغیت فمن کان حالفا فلیحلف باللہ اولیذر تم نہ تو اپنے آباء کے نام کی قسم کھاؤ اور نہ ہی شیاطین کی جسے قسم کھانا ہو وہ یا تو اللہ کے نام کی قسم کھائے یا بالکل نہ کھائے۔

اس میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسم کھانے کا حکم دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض قسم کھانا گناہ نہیں۔ لہذا ان پر کفارہ ادا کرنا لازم نہ ہوگا۔ کفارہ تو قسم ٹوٹنے پر واجب ہوتا ہے اس لئے کہ حقیقت میں وہی گناہ ہے اور اس میں گناہ اس طرح ہے کہ اس نے اللہ سبحانہ و تعالیٰ سے یہ عہد کیا تھا کہ وہ یہ کام کرے گا مگر اس نے وہ کام نہ کیا تو گویا قسم توڑنا اس کی جانب سے نقض عہد ہے لہذا وہ عہد کرنے کی وجہ سے نہیں بلکہ نقض عہد کی وجہ سے گنہگار ہوگا۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا (النحل: ۹۱) اور تم اللہ کے عہد کو پورا کرو جبکہ تم اس کو اپنے ذمہ کرلو اور قسموں کو بعد ان کے مستحکم کرنے کے مت توڑو اور تم اللہ کو گواہ بھی بنا چکے ہو۔

غلاوہ ازیں اس لئے بھی کہ قسم اٹھانا (عقد یمین) اللہ تعالیٰ کی تعظیم و تکریم کے مترادف ہے اور قسم کھانے والے نے اللہ تعالیٰ کی ذات کو اس کی خلاف ورزی کے خلاف اپنا ماویٰ و بجا اور اپنا "ما من" (جائے امن) بنایا ہے اور یہ بات منبوع ہے کہ اسے محو کرنے اور چھپانے کیلئے کفارہ لازم ہو۔ ان کے اس دعویٰ کا بطلان اس سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ ان کا کہنا ہے کہ قسم اٹھانے والا اپنی قسم میں استثناء (انشاء اللہ تعالیٰ) نہ کہنے کی وجہ سے گنہگار ہوتا ہے حالانکہ انبیاء علیہم السلام نے بھی اپنی قسموں میں استثناء کو پہنوزا ہے۔ بایں ہمہ ان کو گناہ کے ساتھ متصف کرنا ممکن نہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ اپنی قسموں میں استثناء پہنوز دینا حرام نہیں ہے

وعدہ کرتے وقت انشاء اللہ نہ کہنا مکروہ ہے:

اگرچہ عام طور پر وعدوں میں اس کا ترک کرنا ممنوع بکراہت ہے۔ اس کی (واللہ اعلم) یہ دو وجوہ ہیں:

اولاً: یہ کہ وعدہ درحقیقت فعل کی اپنی جانب اضافت ہے مثلاً یوں کہے ”میں کل یہ کام کروں گا“ پھر چونکہ اس کا ہر فعل اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت ہوتا ہے اور بندے کا کوئی فعل اس وقت تک متحقق نہیں ہو سکتا جب تک اللہ تعالیٰ کی اسے توفیق حاصل نہ ہو نیز انسان کی جانب سے کوئی فعل اس وقت تک کسب (حاصل) نہیں ہو سکتا جب تک اسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے قدرت حاصل نہ ہو، لہذا اس کیلئے اپنے وعدے سے استثناء (انشاء اللہ) کو متصل کرنا مستحب ہے تاکہ اس کی ادائیگی میں توفیق الہی اس کے شامل حال ہو اور وہ اس وعدے کی خلاف ورزی سے بچا رہے جبکہ قسم میں اللہ تعالیٰ کا نام اس کی قسم کھانے کیلئے پہلے ہی بطور تعظیم موجود ہوتا ہے جس کے ذریعے وہ اللہ تعالیٰ سے حصول مدد کا طالب ہوتا ہے اور اسی سے اس کی دادرسی ہوتی ہے لہذا استثناء سے تعظیم کا جو مقصد حاصل ہوتا ہے وہ یہاں پہلے ہی سے اضافی طور پر موجود ہے۔ لہذا دوبارہ استثناء (انشاء اللہ کہنے) کی کوئی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ قسم کے شروع ہونے کی حکمت مخلوف علیہ خصوصاً ”خرید و فروخت کے معاملات کی تاکید و توثیق ہے اور اگر اس نے اس کے ساتھ انشاء اللہ کا اضافہ کر دیا تو اس سے وہ مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے جس کیلئے یہ عقد (معاملہ) وضع کیا گیا ہے۔ بخلاف مطلق وعدہ کے:

رہی آیت مبارکہ تو اس کی تائید (تفسیر) دو طرح کی جاسکتی ہے: اولاً اس طرح کہ یہاں اصل عبارت یوں تھی:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اَحْذَرُوْا اَنْ تَكُوْنُوْا كَالَّذِيْنَ نَسِيْتُمْ اٰمَانَكُمْ اِذَا حَلَفْتُمْ كَذٰلِكَ تَكُوْنُوْنَ سَاحِقًاۙ

یٰۤاٰخِذْکُمُ اللّٰہُ بِمَحَافِظَہٖ مَا عَقَبْتُمْ الْاٰیْمَانَ وَالْوَفَآءَ اللّٰہ تعالیٰ تمہاری قسموں کی حفاظت اور ان کو پوری کرنے کا (حکم دیکر) تمہارا مواخذہ کرے گا۔

جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَنْقُضُوْا الْاٰیْمَانَۙ بَعْدَ تَوْكِیْدِہَا (النحل: ۹۴)

اور اپنی قسموں کو پختہ کرنے کے بعد مت توڑو۔

جبکہ آگے اصل عبارت یوں ہے: ”فان ترکتم نالک فکفارتہ“ (اگر تم نے اس عہد کو ترک کر دیا تو اس کا کفارہ یہ ہے) اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ: ذالک کفارہ ایمانکم اذا حلفتم کے بعد فترکتکم المحافظۃ (اور تم نے ان کی حفاظت نہ کی) ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے واحفظوا ایمانکم (تم اپنی قسموں کی حفاظت کرو) اور حفاظت قسم کو پورا کر کے ہی کی جاسکتی ہے۔

ثانیاً: اس طرح کہ یہاں حنث کو مضمّر (مخفی) سمجھا جائے یعنی اصل عبارت یوں ہوگی:

”اور لیکن اگر تم نے قسمیں توڑ دیں تو اللہ تعالیٰ تمہارا مواخذہ کرے گا“ اسی طرح اذا حلفتم (جب تم قسم کھاؤ) کے بعد واحنثتم (اور تم قسم توڑ دو) کے الفاظ مضمّر (مخفی) ہیں جیسے کہ قرآن مجید میں ہے:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ (البقرہ: ۱۹۶)

”پس جو کوئی تم میں سے مریض ہو یا اس کے سر میں کوئی تکلیف ہو تو اس کا فدیہ روزے یا صدقہ یا قربانی ہے۔“

جس کا مفہوم یہ ہے کہ ”اگر وہ سرمنڈ والے تو روزے رکھ کر فدیہ ادا کرے۔“ اسی طرح فرمان باری تعالیٰ:

فَإِنْ أَحْصَيْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ (البقرہ: ۱۹۶)

”پس اگر تم محصور کر لئے جاؤ تو جو قربانی تمہیں میسر ہو وہ ادا کرو۔“

کا مفہوم یہ ہے کہ وہ احرام کھول دے (تو اس پر ہدی ضروری ہے)۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ:

فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ (البقرہ: ۱۸۳)

پس جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا حالت سفر میں ہو تو وہ دوسرے ایام شمار کر کے (ان میں روزہ) رکھے۔

سے مراد ہے فافطر فعدة من ایام اخر (پھر وہ افطار کر دے تو وہ دوسرے دنوں میں گنتی پوری کرے) اس لئے کہ ظاہری لفظ یعنی وہ سبب جو تخفیف کا باعث ہے وجوب کا سبب نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہاں لفظ ”رخصت“ کو مضمحل سمجھا جائے گا تو اسی طرح زیر بحث صورت میں بھی یمین جو اللہ رب العزت کی تعظیم و تکریم کا سبب ہے وجوب کفارہ کا سبب نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہاں بھی کسی ایسے لفظ کو مضمحل سمجھنا جو وجوب کی اہلیت رکھتا ہو ضروری ہے اور وہ لفظ حنث (قسم توڑ دینا) ہے۔ رہی کفارے کی یمین کی طرف اضافت تو اس کے وجوب کی بنا پر نہیں بلکہ یہ اضافت تو حنث مراد ہونے کی بنا پر ہے جیسے کہ کفارہ فطر کی روزوں کی طرف اور خون (قربانی) کی حج کی طرف اور سجدے کی سو کی جانب اضافت کا یہی حکم ہے۔ اگرچہ جن کی طرف مذکورہ احکام کی نسبت کی گئی ہے وہ ان احکام کے سبب نہیں ہیں تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ رہی حدیث تو اسے کئی طرح سے روایت کیا گیا ہے۔ ایک روایت ہے:

فلیات الذی ہو خیر ولیکفر یمینہ وہ اسنی پر عمل کرے جو بہتر ہے اور اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے۔

دوسری روایت میں ہے فلیکفر یمینہ ولیات الذی ہو خیر ”وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے اور اسی پر عمل کرے جو بہتر ہے۔“ ایک اور روایت میں ہے فلیات الذی ہو خیر ثم لیکفر یمینہ ”پھر وہ اسی پر عمل کرے جو بہتر ہے بعد ازاں وہ اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے۔“ بہر حال یہ حدیث اپنی تمام روایتوں میں مخالفین کے خلاف ہماری حجت ہے نہ ہمارے خلاف ان کی۔ اس لئے کہ اگر کفارہ نفس قسم سے واجب ہوتا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس کے اچھے یا برے ہونے کی بحث میں پڑے بغیر فرماتے ہیں:

من حلف علی یمین فلیکفر جو شخص قسم کھائے وہ اس کا کفارہ ادا کرے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس بحث میں نہ پڑتے کہ وہ قسم کس بات پر کھائی گئی ہے کہ اگر متصد نیک

ہو تو کیسے اور کیوں اس پر اس کا حنث (خلاف ورزی) اور پھر اس کا کفارہ ادا کرنا واجب ہے۔ پھر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قسموں میں سے بعض قسموں کو خاص کر کے ان کے توڑنے اور کفارہ ادا کرنے کو ان پر عمل کرنے سے بہتر قرار دیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کفارے کا وجوب حنث کی بنا پر ہوتا ہے۔ محض قسم اٹھانے سے نہیں اور یہ کہ قسم کے بعد حنث کے بغیر اس کا وجوب نہیں ہوتا۔

کیا قسم توڑنے سے قبل کفارہ کی ادائیگی جائز ہے؟

پھر قسم توڑنے سے قبل کفارہ کا جواز مختلف فیہ ہے۔ ہمارے ائمہ کے نزدیک وہ جائز نہیں۔ مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں قسم توڑنے سے قبل بھی مالی کفارہ ادا کرنا جائز ہے۔ البتہ حانث ہونے سے قبل روزوں سے کفارہ ادا کرنا بالاجماع جائز نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے سبب وجوب پیدا ہونے کے بعد کفارہ ادا کیا ہے، جیسے کہ زخمی ہونے کے بعد موت سے قبل اس کا خود ہی مالی کفارہ ادا کرنا جائز ہے اور اس بات کی دلیل کہ اس نے کفارہ اس کا سبب پیدا ہونے کے بعد ادا کیا یہ ہے کہ قسم ہی وجوب کفارہ کا سبب ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ قسم کی طرف ہی مضاف ہوتا ہے اور اسے کفارۃ یمین کہا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے بھی اسے ”کفارة ايمانكم اذا حلفتم“ (تمہاری قسموں کا کفارہ جب تم قسم کھاؤ) کہہ کر اسی طرف اسے مضاف کیا ہے اور اصولاً حکم ہی کی اس کے سبب کی طرف اضافت ہوتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ قسم وجوب کفارہ کا سبب ہے اور چونکہ زیر نظر صورت میں اس نے کفارہ اس کا سبب پیدا ہونے کے بعد ادا کیا ہے لہذا وہ جائز ہوگا جیسے کہ اجماع کے موقع پر ایسا کرنا جائز ہے۔ اور حانث ہونے سے قبل مالی کفارہ کے جواز کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حنث سے قبل کفارہ ادا کیا تھا۔ اس کا قصہ یوں ہے کہ جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سید الشهداء حضرت حمزہؓ کی نعش مبارک کو دیکھا کہ اس کا مثلہ کیا گیا ہے اور اس کو بہت ہی زیادہ زخم پہنچائے گئے ہیں تو یہ بات آپ پر بہت ہی گراں گزری تو اس پر آپ نے قسم کھالی کہ میں اس کے بدلے اتنے قریشیوں کے ساتھ یہی معاملہ کروں گا مگر اسی وقت اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس قسم کو پورا کرنے کی ممانعت نازل ہو گئی، جس پر آپ نے اپنی قسم کا کفارہ ادا فرما دیا اور یہ کفارہ قسم سے قبل ادا کیا گیا تھا اس لئے کہ اس قسم کی قسموں میں حنث اسی وقت ثابت ہوتا ہے کہ جب متعلقہ شخص اپنی قسم کو حقیقتاً پورا کرنے کے قابل نہ رہے اور ایسا وفات کے وقت ہی ممکن تھا لہذا اس سے امت کیلئے بھی حنث سے قبل کفارہ ادا کرنے کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے مقتدی ہیں۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ہر سبب اپنے سبب تک موصل (پہنچانے والا) ہوتا ہے کیونکہ لغوی طور پر سبب اس شے کو کہتے ہیں جو کسی دوسری شے تک پہنچنے کا ذریعہ بنے اور قسم تو حنث سے مانع ہوتی ہے اس لئے کہ حنث وعدے کی خلاف ورزی اور نقض عہد سے عبارت ہے جبکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ ۚ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلُهَُا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَأَ شَاءَ (النحل: ۹۱-۹۲)

اور اللہ سے کئے ہوئے عہد پورے کرو اور اپنی قسموں کو ان کے مستحکم کرنے کے بعد مت توڑو اور تم اللہ کو گواہ بھی بنا چکے ہو بیشک اللہ کو خوب معلوم ہے جو کچھ تم کرتے ہو اور تم اس عورت کی طرح نہ ہو جاؤ جس نے اپنا سوت کاٹا پیچھے بوٹی بوٹی کر کے اسے نوج ڈالا۔

اس لئے بھی کہ یہ صورت اللہ تعالیٰ کے بابرکت نام کی تحقیر (استخفاف) ہے اور ان میں سے ہر ایک شے حنث سے مانع ہے لہذا قسم (بذات خود) حنث سے مانع ہوگی جس کی بنا پر وہ وجوب کفارہ سے بھی مانع ہوگی اس لئے کہ ہمارے نزدیک بالاتفاق قسم کا وجوب حنث کی شرط ہے سو وہ حنث کے وجوب کا سبب ہو سکتا ہے اس لئے روزے کی صورت میں کفارہ کی قبل از وقت ادائیگی جائز نہیں ہے لہذا اسی طرح مالی کفارہ کی ادائیگی بھی (قبل از حنث) درست نہ ہوگی، بخلاف زخم لگنے کے بعد مگر موت واقع ہونے سے قبل کفارہ کی ادائیگی کے کیونکہ وہاں وہی زخم موت کا سبب ہے اس لئے کہ وہ عادتاً انسان کا رشتہ حیات منقطع کرنے کا ذریعہ بنتا ہے اور چونکہ وہاں سبب پائے جانے کے بعد کفارہ کی ادائیگی ہوئی ہے لہذا وہ جائز ہوگی۔ رہی کفارے کی یمین کی طرف اضافت تو وہ یہاں لفظ حنث کو مضمر (مقدر) سمجھے جانے کی بنا پر ہے لہذا حنث قسم کے بعد کفارے کا سبب ہوگا اس سے پہلے نہیں اور حنث ہی اس کا سبب ہوگا۔ جس کی مزید دلیل یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ”ذالک کفارة ايمانکم“ میں اسے کفارہ کہا گیا ہے اور کفارہ وہ عمل ہے جو گناہ کو محو کرنے اور یہاں حنث کے سوا کوئی اور گناہ ہے ہی نہیں۔ لہذا مذکورہ آیت سے مراد یہی ہوگا کہ ”اذا حلفتم وحنثتم“ (جب تم قسم کھاؤ اور پھر اس کو توڑ دو)۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اس آیت کو اسی طرح پڑھتے ہیں۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ کفارے کا اصل وجوب تو قسم کھانے سے ہوتا ہے البتہ اس کی ادائیگی حنث کے بعد واجب ہوتی ہے جیسے زکوٰۃ جو واجب تو نصاب پر ہوتی ہے مگر اس کی ادائیگی سال گزرنے کے بعد ضروری ہے۔ ارشاد نبویؐ ہے:

لازكاة فی مال حتی یحول علیہ الحول
کسی مال پر اس وقت تک زکوٰۃ نہیں جب تک اس پر سال نہ گزر جائے

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں ”لازكاة“ کہہ کر ادائیگی کے وجوب کی نفی فرمائی ہے۔ اصل وجوب کی نہیں۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ وجوب تو فقط فعلی وجوب سے عبارت ہے رہا غیر فعلی وجوب تو یہ ایک ایسا معاملہ ہے جو فہم سے بالاتر ہے جیسا کہ اپنے مقام پر اس کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔ علاوہ ازیں اگر ایسا ہوتا تو کفارہ کی بصورت روزہ ادائیگی بھی جائز ہوتی جبکہ روزے وجوب کے بعد ہی رکھے جاسکتے ہیں۔ جس سے یہ ثابت ہوا کہ یہاں تو وجوب سرے سے ہی ثابت نہیں ہوتا۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ وجوب سے پہلے بھی کفارہ کو کفارہ کہا جاسکتا ہے جس طرح کہ سال مکمل ہونے سے قبل دی جانے والی زکوٰۃ زکوٰۃ ہوتی ہے اور زخم

لگنے پر مرنے سے قبل ادا کردہ کفارہ، کفارہ ہی ہے سو یہاں اس کے جواز میں حنث کی قید لگانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ مذکورہ بالا آیت مبارکہ میں کفارے سے مراد حقیقی یعنی وہ کفارہ ہے جو حنث کے بعد واجب الادا ہوتا ہے لہذا اس سے وہ کفارہ مراد لینا جو مجازاً کفارہ کہلاتا ہو ناممکن ہے کیونکہ ایک ہی لفظ حقیقی اور مجازی دونوں معانی کا حامل نہیں ہو سکتا۔ رہا نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قبل از حنث کفارہ ادا کرنا تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ وہ معنوی طور پر حنث کے بعد ہی تھا کیونکہ کسی قسم کو پورا کرنے سے عاجز ہونے کے بعد کفارہ ادا کرنا گویا معنوی طور پر حنث (قسم ٹوٹنے) کے بعد کفارہ ادا کرنا ہے جیسے مثلاً اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ میں بالضرور بصرہ آؤں گا مگر پھر وہ مر جائے تو اس پر کفارہ لازم ہو جائے گا کیونکہ موت کی وجہ سے اس کا عاجز ہونا ثابت ہو گیا ہے۔ اس کی تفصیل اس طرح سے ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہر غلطی اور خطا سے معصوم تھے اور اس قسم کو پورا کرنا معصیت تھا کیونکہ اس سے شریعت میں منع کیا گیا ہے اور چونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ قسم اس وقت کھائی تھی جب اس کی ممانعت نازل نہ ہوئی تھی اور وہ فعل مباح تھا لہذا آپ کی مذکورہ قسم ہو گئی تھی۔ پھر جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس سے روکا گیا اور وہ فعل معصیت بن گیا تو یہ ایک نیا معاملہ بن گیا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم اس نفل کی ادائیگی سے عاجز ہو گئے جس سے آپ حادث ہو گئے۔ پھر چونکہ اس وقت یہ فعل فی نفسہ ممکن الوجود تھا لہذا اس سے ناامیدی اور مایوسی کا وقت محانت کا وقت ہو گا نہ کہ آپ کے وصال کا وقت البتہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ دوسروں کے حق میں حقیقی تجزیعی موت کا وقت ہی وجوب کا وقت شمار ہو گا اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ باقی لوگ گناہوں سے معصوم نہیں ہیں لہذا وہاں عجز ثابت نہ ہو گا کیونکہ معصیت کی وصف کے باوجود قسم کو پوری کرنے کا تصور موجود ہے تو ان دونوں میں یہی فرق ہے۔

فصل چہارم

قسم میں قسم کھانے والے کی نیت معتبر ہوگی یا قسم لینے والے کی؟

رہا یہ مسئلہ کہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے کی صورت میں قسم کھانے والے (حالف) کی نیت کا اعتبار ہو گا یا قسم لینے والے (مستحلف) کی نیت کا؟ اس ضمن میں امام ابو یوسفؒ، امام ابو حنیفہؒ، اپنے استاد حماد کی وساطت سے ابراہیمؒ (۱) سے نقل کرتے ہیں کہ اگر تو قسم کھائے والا مظلوم ہو تو قسم کھانے والے (حالف) کی نیت کا اعتبار ہو گا اور اگر وہ ظالم ہو تو پھر قسم لینے والے (مستحلف) کی نیت معتبر ہوگی۔ کرخیؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے تمام ائمہ کرام کا یہی مسلک ہے۔ قدوریؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے ماضی کے بارے میں

(۱) ابو عمران نیت، ابراہیم نام، فقیہ عراق لقب۔ آپ کوفہ کے ممتاز فقیہ اور جلیل القدر محدث ہیں۔ ام المؤمنین حضرت عائشہؓ کی بچپن میں زیارت سے بھی مشرف ہوئے۔ حضرت امام ابو حنیفہؒ کے استاد حماد بن ابی سلیمان کے اساتذہ میں ہیں۔

قسم کھائی ہو تو مذکورہ قول صحیح ہے اس لئے کہ ماضی کے زمانے کے متعلق قسم کھانے کی صورت میں مواخذہ بصورت گناہ ہوتا ہے تو اگر قسم کھانے والا ظالم ہو تو اگرچہ اس نے جس بات پر قسم کھائی ہو اس نے اس کے برخلاف نیت کی ہو وہ اپنی قسم کھانے میں گنہگار ہوگا اس لئے کہ وہ اپنی قسم کے ذریعے دوسرے شخص پر ظلم کرنا چاہتا ہے اور حضرت ابوامامہؓ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ آپؐ نے فرمایا:

من اقتطع حق امری و مسلم بیمنہ حرم اللہ علیہ الجنة و اوجب علیہ النار قالوا وان کان شینا یسیرا قال صلی اللہ علیہ وسلم وان کان قضیبا من اراک قالہا ثلاثا

جس شخص نے اپنی قسم کے ذریعے کسی مسلمان کا حق ناجائز طور پر حاصل کیا اللہ تعالیٰ اس پر جنت حرام کر دے گا پوچھا گیا کہ آیا اگر وہ چھوٹی سی شے ہو آپؐ نے فرمایا کہ خولہ وہ پیلو کے درخت کی کٹی ہوئی شاخ ہی ہو آپؐ نے یہ بات تین دفعہ ارشاد فرمائی۔

نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک نقل کیا ہے کہ:

من حلف علی یمین وهو فیہا فاجر لیقطع بہا مال امری و مسلم بقی اللہ تعالیٰ وهو علیہ غضبان

”جس شخص نے کسی بات پر قسم کھائی حالانکہ وہ اس میں جھوٹا ہو تاکہ وہ اس کے ذریعے کسی مسلمان کا مال حاصل کر لے تو حق تعالیٰ قیامت کے دن اس سے غضبناک حالت میں ملیں گے۔“

اور اگر وہ مظلوم ہو تو چونکہ وہ اپنی قسم کے ساتھ کسی مسلمان کا حق حاصل نہیں کرنا چاہتا لہذا وہ گنہگار نہ ہوگا اگرچہ اس نے ظاہر کے خلاف ہی قسم کھائی ہو۔ اگر وہ مستقبل کے متعلق کوئی قسم ہو تو اگر حالف نے الفاظ قسم کے معانی میں سے کسی ایک مفہوم کی نیت کی ہو تو اسی کی نیت کا اعتبار ہوگا نہ کہ قسم لینے والے کی نیت کا اس لئے کہ وہ ایک عقد (معاملہ) ہے اور وہ اس کا عائد (معاملہ کنندہ) ہے لہذا وہ اسی کے ارادے کے مطابق واقع ہوگا۔

فصل پنجم

غیر اللہ کے نام کی قسم کھانے کا بیان

غیر اللہ کی قسمیں بنیادی طور پر دو اقسام میں منقسم ہیں۔ (i) قسم اول ایسی قسموں پر مشتمل ہے جن کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں یعنی اپنے آباء، اپنے بیٹوں، نبیوں، فرشتوں، روزے، نماز، تمام شرعی احکام، کعبہ معلیٰ، حرم شریف، زمزم، روضہ نبوی اور منبر نبوی وغیرہ کی قسمیں کھانا۔ ان کا حکم یہ ہے کہ ان میں سے کسی شے کی بھی قسم کھانا جائز نہیں ہے جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ نیز ارشاد نبویؐ ہے:

اگر تم قسم کھانے لگو تو فقط اللہ تعالیٰ کی قسم کھاؤ۔

انا حلفتہم فاحلفوا باللہ

- اور اگر اس نے ان میں سے کسی کی قسم کھائی تو اس کا نہ کوئی اعتبار ہوگا اور نہ ہی کوئی حکم ہوگا۔
- (۲) دوسری قسم ایسی قسموں کی ہے جو شرط اور جزاء کی صورت میں کھائی جائیں اس کی آگے پھر دو قسمیں ہیں
- (۱) کسی عبادت کی قسم، (ب) کسی غیر عبادت کی قسم۔

کسی عبادت کی قسم کھانا:

اس سے مراد یہ ہے کہ وہ اس طرح قسم کھائے اور کہے ”اگر میں نے فلاں کام کیا تو مجھ پر نماز یا روزہ یا حج یا عمرہ کی ادائیگی، بدنہ (اونٹ) یا ہدیٰ کی قربانی یا غلام کی آزادی یا صدقہ وغیرہ لازم ہو“۔ اس قسم کے حکم میں فقہاء کے مابین اختلاف ہے کہ مذکورہ قسم کھالینے کی صورت میں آیا اس پر اپنی قسم کو پورا کرنا لازم ہے۔ بایں طور کہ وہ مذکورہ عبادات بجالائے یا پھر اس پر کفارہ لازم قرار دیا جائے، تاہم اس امر پر سب کا اتفاق ہے کہ وہ ایک حقیقی قسم ہے حتیٰ کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ کوئی قسم نہ کھائے گا اور پھر وہ مذکورہ قسم کھالے تو وہ بالاتفاق حانث ہو جائے گا اس لئے کہ یہاں قسم (یمین) کا ایک رکن جس کا اس نے ذکر کیا ہے پایا گیا ہے اور پھر اس میں قسم کا مفہوم بھی پایا جاتا ہے اس طرح کہ یہ قسم متعلقہ شخص کو مذکورہ شے کے لزوم کے خوف سے متعلقہ شرط کے حصول سے باز رکھ سکتی ہے۔ ہم اس قسم کے احکام و مسائل کا ”کتاب النذر“ میں تذکرہ کریں گے (انشاء اللہ تعالیٰ)۔ کیونکہ اس نوع کو شرط کے ساتھ ”نذر معلق“ بھی کہتے ہیں اس لئے کہ یہاں نذر کا مفہوم بھی موجود ہے یعنی شرط کی موجودگی میں اس پر عبادت کا لزوم و وجوب۔

کسی غیر عبادت کی قسم کھانا:

کسی غیر عبادت کی قسموں سے مراد یہ ہے کہ مثلاً بیوی کو طلاق دینے، یا غلام کی آزادی وغیرہ کی قسم کھانا۔ اس کو سمجھنے کیلئے (۱) اس کے رکن، (۲) رکن کی شرائط، (۳) اس کے احکام، (۴) اور کن باتوں سے اس کا رکن باطل ہو جاتا ہے، وغیرہ کا بیان کرنا ضروری ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

غیر عبادت والی قسموں کا رکن

ایسی قسموں کے رکن سے مراد قسم میں شرط اور اس کی جزاء کا اس انداز میں ذکر کرنا کہ جزاء شرط کے ساتھ مربوط اور اس کے ساتھ معلق ہو۔ یہاں شرط اور جزاء کے الفاظ اور ان سے مراد معیانی (مسمی) کو سمجھنا ضروری ہے۔

۱۔ شرط کا مفہوم:

اصطلاح فقہاء میں شرط سے مراد وہ الفاظ ہیں جن پر حروف شرط یعنی حرف ان (اگر)، اذا (جب)، اذا ما (جب بھئی)، متی (ب)، متی ما (جب بھئی)، مہما (جب جو) اور اسی طرح کے دوسرے حروف جن کا اہل نحو

ولغت نے ذکر کیا ہے، داخل ہوں۔ ان میں سے حرف ان (مخفف) تو اصل حرف شرط ہے جو محض جملہ شرطیہ پر داخل ہوتا ہے جبکہ دوسرے حروف اس پر اور دوسرے جملوں یعنی وقت بتانے والے جملوں میں بھی استعمال ہوتے ہیں اور یہی ان حروف میں سے اصلی اور تابع ہونے کی علامت ہے۔ کرنی نے ان حروف کے ساتھ لفظ کما (جب کبھی بھی) کا بھی ذکر کیا ہے اور ان کو بھی حروف شرط میں شمار کیا ہے لیکن وہ فی الحقیقت حرف شرط نہیں ہے اس لئے کہ اہل لغت نے اس کو حروف شرط میں شمار نہیں کیا اگرچہ اس میں شرط کا مفہوم یعنی دوسرے لفظ کے مفہوم کا اس کے داخل شدہ کلمے پر موقوف ہونا پایا جاتا ہے اس لئے کرنی رحمہ اللہ نے اسے بھی شرط قرار دیا ہے اور اگر کوئی شخص یہ کہے ”کل امرئ ان تزوجها فہی طالق“ (جس عورت سے بھی میں نکاح کروں اس پر طلاق) یا ”کل عبد اشتریتہ فہو حر“ (جو غلام بھی میں خریدوں وہ آزاد) تو اس نے طلاق اور عتاق (آزادی غلام) کو نکاح کرنے اور خریداری غلام پر موقوف کیا لیکن بطریق تعلیق (شرط کے ساتھ معلق کرنے کی صورت میں) نہیں بلکہ اس طریقے سے کہ اس نے طلاق اور آزادی غلام کا حکم ہر اس عورت پر واقع کر دیا جو اس کے نکاح کرنے اور (غلام ہونے کی صورت میں) اس کے خرید کردہ ہونے کی وصف کے ساتھ متعفف ہو اور ان صفات کے ساتھ ان کا اتصاف (موصوف ہونا) نکاح کرنے اور خریداری کے وقت ہوگا جبکہ شرط کے معنی تو علامت (Sign) کے ہیں اسی سے اشراط الساء یعنی علامات قیامت کا لفظ ماخوذ ہے اور اسی سے شرطی (پولیس والا) الشرط (رسی) اور الشرط (نشر) کا لفظ ماخوذ ہے۔ پھر قسم کھانے والا اپنی قسم کی جزا نازل ہونے کیلئے جو علامت مقرر کر دے اسے شرط کہا جانے لگا حتیٰ کہ اگر اس نے اس کا ذکر کسی اور ہی مقصد کیلئے کیا ہو تو اس کو شرط نہیں کہا جاتا جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے۔ (انشاء اللہ)

(ب) جزاء کا معنی و مفہوم:

جزا سے مراد وہ کلمہ ہے جس پر حرف تعلیق یعنی حرف ”ف“ (تو) داخل ہو بشرطیکہ جزا ذکر میں شرط سے متاخر ہو جیسے کوئی شخص کہے ”ان دخلت الدار فانت طالق“ (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) اگر جزاء شرط سے مقدم ہو تو اس پر حرف ”ف“ لانے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ وہ جزاء تو شرط ساتھ حرف تعلیق کے بغیر بھی معلق ہو جاتی ہے اس لئے کہ بعض اوقات جملے ”انت طالق“ سے قبل کوئی ایسا جملہ / کلمہ ہوتا ہے جو اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ ایک یمین ہے جس کی بناء پر ایک عام طلاق ہونے کے بجائے اسے قسم اور تعلیق (طلاق معلق) بنادیتا ہے لہذا ایسی صورت میں حرف تعلیق (ف) کے اضافہ کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی بخلاف حروف شرط کے کیونکہ وہ تو شرط کے لوازم میں سے ہیں خواہ شرط کا ذکر جزاء سے مقدم ہو یا متاخر۔ پھر جزاء پر داخل ہونے کیلئے حرف ”ف“ کی تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ وہ واحد ایسا حرف ہے جو بغیر تاخیر کے شرط کی تعقیب (پیچھے آنے) کا تقاضا کرتا ہے مثلاً کوئی شخص کہے ”جاءنی زید فعمروہ“ (میرے پاس زید تو عمر آیا) جبکہ جزاء کا بھی یہی مفہوم ہے یعنی شرط کے بعد بلا تاخیر آئے۔

شرط کی جزاء وہ ہے جسے کسی شرط کے ساتھ معلق کہا جائے پھر وہ کبھی تو حصول شرط سے مانع ہوتی ہے جبکہ شرط اپنے انجام بد کی وجہ سے قابل حصول نہ ہو۔ ہمارے متعلقہ فرد کو تحصیل شرط پر اس کے حسن انجام کے باعث آمادہ کرنے والی ہوتی ہے لیکن اس کا مخصوص مقاصد و اغراض پر ابھارنا یا ان سے رہنا اس کے

مطلوبہ مقاصد اور فوائد و ثمرات میں سے ہے جیسے کہ بیع سے منافع کا اور نکاح سے اولاد کا حصول۔ تاہم ان دونوں (نیکی پر ابھارنے اور برائی سے روکنے) کا نہ ہونا اس کو اس کے قسم ہونے سے خارج نہیں کرتا جیسے کہ بیع سے نفع کا نہ ہونا یا نکاح سے اولاد کا نہ ہونا وغیرہ کا یہی حکم ہے کیونکہ کسی امر کا وجود اس کے رکن کے وجود کا مرتبہ منت ہوتا ہے نہ کہ اس لئے کہ اس سے مطلوبہ مقصد حاصل ہوتا ہے جیسے بیع اور نکاح کے معاملات وغیرہ اور چونکہ قسم کے ارکان ”شرط اور جزاء“ ہیں تو جب یہ دونوں ارکان پائے جائیں گے تو وہاں قسم از خود موجود ہوگی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ مختلف اشیاء کے ناموں کو دریافت کرنے کا ذریعہ اہل لغت ہیں اور وہ روکنے اور ابھارنے کا خیال کئے بغیر شرط جزاء کو یقین قرار دیتے ہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ معاملہ قسم کی صحت کیلئے مذکورہ دونوں باتیں (حمل و منع) شرط نہیں ہیں۔

مسائل:

اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ یا اس نے اپنے غلام سے کہا ”اگر تو مکان میں داخل ہوا تو تو آزاد“ یا اس نے یہاں اگر (ان) کی جگہ اذا (جب) اذاما (جب کبھی) یا متی (کب) یا متی ما (جب کبھی) یا حیثما (جہاں کہیں بھی) یا مہما (جب بھی) استعمال کیا تو وہ بھی قسم ہی ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں شرط و جزا دونوں موجود ہیں حتیٰ کہ اگر اس نے قسم کھالی کہ وہ قسم نہ کھائے گا پھر اس نے مذکورہ بالا جملہ کہہ دیا تو وہ حائث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے کہا تجھے کل طلاق ہے یا اس مہینے کے اختتام پر تجھے طلاق تو یہ قسم نہ ہوگی کیونکہ یہاں حروف شرط موجود نہیں ہیں بلکہ وہ تو کل یا مہینے کی طرف طلاق کی اضافت ہے اس لئے کہ اس نے لفظ کل اور مہینے کو وقوع طلاق کا ظرف (مقام ورود) بنایا ہے جیسا کہ اس کا مطلب ہے کل میں اور مہینے میں اور وقوع طلاق کیلئے یہ الفاظ اس وقت تک ظرف (مقام ورود) نہیں ہو سکتے جب تک ان میں طلاق واقع نہ کی جائے۔

اور اگر اس نے کہا ”جب کل آجائے گی تو تجھے طلاق“ یا اس نے کہا جب کل گذر جائے گی، یا جب رمضان المبارک آجائے، یا جب رمضان المبارک گذر جائے، یا جب سورج طلوع ہو جائے، یا جب سورج غروب ہو جائے، (تو تجھ پر طلاق)۔ ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک یہ قسم اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قسم نہ ہوگی اس لئے کہ یہاں قسم کا مفہوم (یعنی روکنا اور ابھارنا) (منع و حمل) موجود نہیں ہے کیونکہ یہاں قسم کھانے والا نہ تو کل کو آنے سے روک سکتا ہے اور نہ ہی اس کے لانے پر قادر ہے لہذا یہ قسم نہ ہوگی۔ بخلاف مکان میں داخل ہونے اور زید سے کلام کرنے کے۔ نیز اس لئے بھی کہ شرط وہ ہے جس کا مستقبل میں پایا جانا مشکوک ہو یعنی اس کا موجود ہونا بھی ممکن ہو اور نہ ہونا بھی جبکہ کل تو لازمی طور پر آئے گی لہذا وہ شرط نہ ہوگی اور شرط نہ ہونے کی بنا پر وہ قسم نہ ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ یہاں ایک شرط کا ذکر پایا گیا ہے اور ایک ایسی جزا موجود ہے جو شرط سے متعلق اور مشروط ہے لہذا وہ قسم ہی ہوگی جبکہ منع و حمل (روکنا اور ابھارنا) تو قسم کے مقاصد و ثمرات میں سے ہے اور اشیاء کے حقائق ان کی ذات کے تابع ہوتے ہیں اور یہ بات قسم کے ارکان سے حاصل ہوتی ہے نہ کہ ان مقاصد سے جو اس سے مطلوب و مقصود ہوتے ہیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ واللہ الموفق۔

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شرط وہ ہے جس کا مستقبل میں ہونا یقینی نہ ہو اور جو کبھی تو ہو اور کبھی نہ ہو جبکہ کل تو لازمی طور پر آئے گی تو اس کا جواب دو طرح سے دیا جاتا ہے اولاً اس طرح کہ شرط ہونے کی جو شرط آپ نے بیان کی ہے وہ درست نہیں ہے بلکہ شرط کے شرط ہونے کیلئے محض یہ بات ضروری ہے کہ وہ مستقبل میں ممکن الوجود ہو جس سے ہماری مراد یہ ہے کہ وہ ناممکن الوجود نہ ہو اور یہاں یہ بات پائی جاتی ہے لہذا یہاں یہ تصرف (معاملہ) قسم کا ہی تصرف ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر شرط کے عدم امکان کو ہی شرط قرار دیا جائے تو وہ شرط بھی یہاں موجود ہے وہ اس طرح کہ کل وغیرہ کا معدوم ہونا ناممکن نہیں ہے اس لئے کہ ہر گھڑی قیامت قائم ہونے کا امکان موجود ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ
اور قیامت کا معاملہ تو بس ایسا (جھٹ پٹ) ہوگا جیسے
آنکھ جھپکنا یا اس سے بھی جلدی۔
(النحل ۱۶ = ۷۷)

وجہ یہ ہے کہ اگرچہ قیامت کی بعض علامات ہیں اور قیامت ان کے بغیر قائم نہ ہوگی اور ہمارے اس (زیر بحث) دن میں ان میں سے کوئی علامت بھی نہیں پائی جاتی جس کی بنا پر اس پہلو سے کل وغیرہ تک وقوع قیامت سے امن کی توقع ہے۔ لیکن مذکورہ دلیل قیام قیامت سے تو امن دیتی ہے مگر یہ فی نفسہ اس کے تصور سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ اگر کوئی سچا آدمی کسی معاملے کی خبر دے اور کہے کہ وہ نہ ہوگا تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ واقعی نہ ہو مگر وہ فی نفسہ اس کے تصور سے مانع نہیں ہے اس لئے کہ ہم نے کہا ہے کہ جو شے ہماری معلومات کے برعکس ہو وہ انسان کے بس میں ہے یہاں تک کہ اس کے ساتھ **مکلف** ہونے کا بھی تعلق ہوتا ہے گو وہ شے حقیقتاً نہ پائی جاتی ہو۔ اس پس منظر میں کل کا آنا فی نفسہ امکان عدم تو رکھتا ہے عدم امکان عدم نہیں۔ لہذا اس کے شرط ہونے کی شرط یعنی حقیقی طور پر امکان عدم موجود ہوگا لہذا وہ قسم ہوگی۔

اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا تو اگر چاہے یا ارادہ کرے یا تو پسند کرے یا تو راضی ہو یا تیری خواہش ہو تو تجھے طلاق تو یہ قسم نہ ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے قسم کھالی کہ وہ قسم کھائے گا پھر اس نے یہ مذکورہ بات کہ دی تو وہ حاث نہ ہوگا اس لئے کہ جیسا ہم نے بیان کیا کہ شرط کے معنی علامت کے ہیں اور اس سے مراد وہ علامت ہے جو حالف نے جزاء کے وقوع کیلئے مقرر کی ہو اور یہاں قسم اٹھانے والے نے اپنی بات ان **مَشْنُت** (تو اگر چاہے) کو وقوع طلاق کیلئے علم (بفتح لام) یعنی نشان نہیں بنایا بلکہ اس کے ذریعے تو اس نے تملیک طلاق کا اظہار کیا ہے گویا کہ اس نے یوں کہا ہے ”میں نے تجھے تیری طلاق کا مالک بنا دیا ہے“ یا اس نے یہ کہا کہ ”تجھے اختیار ہے یا تیرے معاملے کا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے“ چنانچہ یہ اختیار مجلس تک محدود ہوتا ہے اور وہ وقوع طلاق کیلئے ایسا نشان نہیں ہوتا جو مجلس تک محدود نہ ہو۔ مثلاً اس کا یہ کہنا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق یا اگر تو نے فلاں شخص سے بات کی“۔ وجہ یہ ہے کہ کسی شے کا محض علامت ہونا جو حصول طلاق پر دلالت کرتا ہو اس کا حکم اس کے مطابق ہی ہوتا ہے پھر جس کا وجود اس کے ساتھ متعلق ہو تو وہ نشان (علم) نہیں ہوتا بلکہ وہ اس کے حصول کی علت (وجہ) ہوتا ہے اور مشینٹ (عورت کا چاہنا) ان امور میں سے ہے جن کے ساتھ اسے طلاق حاصل ہوتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر خاوند اپنی بیوی سے کہے کہ اگر تو چاہے تو

خود طلاق دے لے اور جب شرط کا مفہوم نہ پایا جائے تو مذکورہ مشینٹ شرط نہ ہوگی تو چونکہ قسم کے دو ارکان میں سے ایک رکن یعنی ”رکن شرط“ نہیں پایا گیا لہذا قسم نہ پائی گئی اسی لئے وہ حانث نہ ہوگا اسی طرح اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا اگر میں چاہوں تو تجھے طلاق تو یہ بھی قسم نہ ہوگی اس لئے کہ قسم کھانے والے نے اس شرط کو وقوع جزا کیلئے نشان نہیں بنایا بلکہ اسے مسنون طریقے کے مطابق طلاق دینے کا نشان قرار دیا ہے کیونکہ اس طرح کے موقع پر اسی طرح کی عام طور پر گفتگو کی جاتی ہے گویا کہ اس نے یہ کہا ہے کہ تجھے سنت طریقے کے مطابق طلاق ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کہا ”اگر تجھے حیض آجائے تو تجھے طلاق“ اس لئے کہ حیض ایک مکمل شے کا نام ہے تو یہ جملہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو ”جب تجھے حیض آئے اور تو پاک ہو جائے تو تجھے طلاق“۔ اس کی تفصیل الجامع میں دیکھی جاسکتی ہے۔

اور اگر اس نے قسم نہیں کھائی کہ وہ قسم نہیں کھائے گا پھر اس نے کہا کل امرۃ لی تسخل هذه الدار فہی طالق (جو میری بیوی اس گھر میں داخل ہوئی اسے طلاق) یا اس نے اپنی بیوی سے کہا کلما دخلت هذه الدار فانت طالق (جب بھی تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) تو وہ حانث ہو جائے گا۔ یہاں اس کا حانث ہونا اس لئے نہیں کہ اس نے طلاق کو گھر میں داخل ہونے سے مشروط کیا ہے کیونکہ یہاں کوئی حرف تعلیق نہیں پایا گیا بلکہ اس لئے کہ یہاں اس کا صفت کے ساتھ موصوف ہونا پایا گیا جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں اور گھر میں داخل ہونے کے ساتھ طلاق کو مشروط کرنا ظرف ہے جو موصوف ہونے کی صورت میں پایا گیا ہے گویا اس نے اس کے ساتھ طلاق کو موصوف ہونے کے واسطے سے معلق کیا ہے جو شرط کے مشابہ ہے اس لئے نہیں کہ وہ شرط ہے پھر حرف ”کل“ استعمال کرنے کی صورت میں جب بھی وہ پہلی دفعہ کسی گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق ہو جائے گی لیکن جب وہ دوسری دفعہ داخل ہوگی تو طلاق نہ ہوگی لیکن حرف کلما (جب کبھی بھی) استعمال کرنے کی صورت میں وہ جتنی مرتبہ گھر میں داخل ہوگی اتنی مرتبہ ہی اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ وجہ یہ ہے کہ حرف کل حرف عموم ہے اور یہ جس پر داخل ہو اس کا احاطہ کر لیتا ہے اور چونکہ یہ پہلے مسئلے میں ایک فرد یعنی عورت پر داخل ہوا ہے کسی فعل پر نہیں لہذا جب عورت پہلی دفعہ گھر میں داخل ہوگی تو قسم پوری ہو جائے گی لہذا دوسری بار عورت کے گھر میں داخل ہونے سے وہ حانث نہ ہوگا جبکہ دوسرے مسئلے میں حرف کل فعل یعنی داخل ہونے کے فعل پر داخل ہوا ہے اس لئے کہ حرف ما اپنے بعد والے فعل کو لغوی طور پر مصدر بنا دیتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے کہ بلغنی ما قلت واعجبنی ما صنعت (مجھے تیری بات پہنچی اور تیرے کام نے مجھے تعجب میں ڈالا) یعنی تیرے قول اور تیرے عمل نے لہذا یوں سمجھا جائے گا جیسے وہ (حرف کل) مصدر پر داخل ہوا ہے نہ کہ اس شخص پر جس پر مصدر واقع ہوا ہے جس کا تقاضا مصدر کا عموم ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں:

كَلِمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَلَلْنَا هُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا
 جب ان کی کھالیں گل (اور جل) جائیں گی تو ہم اور
 کھالیں بدل دیں گے۔
 (النساء ۷۶)

یعنی جب بھی کھالیں جلیں گی ان کی تبدیلی کا عمل دہرایا جائے گا۔ اگرچہ جگہ ایک ہی ہے لیکن طلاق ہر

داخلے کے ساتھ معلق ہو جائے گی اور چونکہ دوسری اور تیسری دفعہ داخلہ پایا گیا ہے لہذا اس پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی پھر اگر اس عورت نے کسی اور خاوند سے نکاح کر لیا اور اس کے بعد وہ پھر پہلے خاوند کے نکاح میں آگئی اور پھر وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ امام زفر رحمہ اللہ کو اس رائے سے اختلاف ہے ہم عنقریب اس مسئلے کا ذکر ”کتاب الطلاق“ میں کریں گے، (انشاء اللہ)۔

اور اگر اس نے حرف کلما (جب کبھی بھی) کے ساتھ نکاح کرنے پر طلاق کی قسم کھالی پھر اس کو اس سے نکاح پر تین طلاقیں ہو گئیں بعد ازاں وہ عورت کسی اور خاوند سے نکاح کرنے اور طلاق لینے کے بعد اسی پہلے خاوند کے نکاح میں آگئی تو پھر اس کو تین طلاقیں ہو جائیں گی اس لئے کہ اس نے طلاق کی اضافت اپنی ملکیت کی طرف کی ہے اور جو طلاق اس کی ملکیت کی طرف مضاف ہو وہ اس ملکیت کے وجود کے ساتھ معلق ہوئے بخلاف (مکان میں) داخلے کے۔

اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی“ (انت طالق لو دخت الدار) تو یہ قسم ہوئی جیسے کہ اگر وہ حرف ان کے ساتھ یہی بات کہتا کہ ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طاق“ یا جب تو داخل ہوئی اس لئے کہ حرف لو (اگر) جس کلمے پر داخل ہو اس پر دوسری شے کا وجود موقوف ہو جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں ارشاد فرماتے ہیں:

وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ
حَوْلِكَ (آل عمران: ۱۵۹)

اور اگر تو بد خو اور سخت دل ہوتا تو یہ تمہارے پاس
بھاگ کھڑے ہوتے۔

دوسری جگہ فرمایا:

وَلَوْ رُدُّوْا لَعَادُوْا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ (الانعام: ۲۸)

اور اگر یہ (دنیا میں) لوٹائے جائیں تو جن کاموں سے
ان کو منع کیا گیا تھا وہی پھر کرنے لگیں۔

لہذا یہ حرف بھی شرط کا مفہوم رکھتا ہے اس لئے کہ جزاء شرط کے وجود پر موقوف ہوتی ہے اگرچہ وہ حقیقتاً شرط نہ بھی ہو اور اگر وہ کہتا ”تجھے طلاق ہے اگر (لو) تیرا اخلاق اچھا ہوا تو میں جلد ہی تجھے سے رجوع کر لوں گا“ تو یہ قسم نہ ہوگی اور اسی وقت اسے طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ حرف ”لو“ (اگر) طلاق پر داخل نہیں بلکہ وہ تو رجوع کرنے پر داخل ہوا ہے لہذا اسے اسی وقت طلاق ہو جائے گی جیسے کہ اگر وہ کہتا ”تجھے طلاق ہے اگر (ان) تیرا اخلاق اچھا ہوا تو میں تجھ سے رجوع کر لوں گا“۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”تجھے طلاق ہے اگر تیرے والد آگئے تو میں تجھ سے رجوع کر لوں گا“ تو اس کا بھی یہی حکم ہے جیسے کہ اگر وہ کہتا ”تجھے طلاق ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ سے رجوع کر لوں گا“ تو یہ ساری صورتیں قسم نہیں بلکہ وعدہ ہیں۔

ابن سماء رحمہ اللہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”تجھے طلاق ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو میں تجھے ضرور طلاق دے دوں گا“ کہ اس صورت میں اس وقت اس پر طلاق نہ ہوگی اور اگر وہ گھر میں بھی داخل ہوگئی تب بھی اس پر طلاق نہ ہوگی تاوقتیکہ وہ خود اس کو طلاق نہ دے۔ تاہم اگر اس نے اسے طلاق نہ دی تو اس پر خاوند کی یا اس کی اپنی وفات کے متصل بعد طلاق ہو جائے

گی۔ اس لئے کہ اس شخص نے اپنی بیوی کو ضرور طلاق دینے کی قسم کھائی ہے بشرطیکہ وہ گھر میں داخل ہوئی پھر اس نے اسے طلاق نہ دی تو وہ اس پر خود ہی طلاق واقع ہو جائے گی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ”جب تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے میں بالضرور طلاق دے دوں گا پھر اگر تو گھر میں داخل نہ ہوئی اور میں نے تجھے طلاق نہ دی تو تجھے طلاق“ کہ اگر اس نے یہی بات کہی ہوتی تو اس پر نہ اس وقت طلاق ہوگی اور نہ ہی گھر میں داخل ہو جانے میں پھر اگر اس نے طلاق نہ دی تو وہ اپنی یا اپنے خاوند کی زندگی کے آخری لمحے میں مطلقہ ہو جائے گی اس لئے کہ قسم پوری کرنے کی شرط اسی وقت فوت ہوئی ہے لہذا اسی وقت اس پر طلاق ہوگی۔ جیسے اگر اس نے کہا ”اگر میں بصرہ نہ آیا تو تجھے طلاق“ اور پھر وہ بصرہ آنے سے قبل فوت ہو گیا تو جو حکم وہاں ہے وہی یہاں بھی ہوگا۔ اس کی نظیر (مثال) یہ ہے کہ اگر اس نے کہا ”میرا غلام آزاد اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو میں تجھے بالضرور ماروں گا“ اس لئے کہ اس جملے کا مفہوم ہے کہ ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو میں تجھے ضرور ماروں گا اور اگر میں نے تجھے نہ مارا تو میرا غلام آزاد“۔ واللہ عز وجل الموفق۔

معلیٰ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تیرا گھر میں داخل ہونا نہ پایا گیا تو تجھے طلاق“ یا ”اگر تیرا منہ میرے ذمہ نہ ہوا تو تجھے طلاق“ یا ”اگر تیرا شرف ظاہر نہ ہوا تو تجھے طلاق“ کہ یہ تمام صورتیں استثناء (Exception) کی ہیں اور اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس سے امام محمد رحمہ اللہ کی مراد یہ ہے کہ یہ جملہ استثناء کے مفہوم میں ہے اس لئے کہ یہ ویسے ہی وقوع طلاق سے مانع ہے۔ جیسے استثناء مستثنیٰ (Except) میں ثبوت حکم سے مانع ہوتا ہے یہاں اصول یہ ہے کہ یہ حرف لولا (اگر نہ) کسی اور شے کی وجہ سے حکم کو روکنے کیلئے استعمال ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَوْلَا اَنْ يَكُوْنَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمٰنِ لِبُيُوْنِهِمْ سُقْفًا مِنْ فِصْفَةٍ وَ مَعَارِجٍ عَلَيْهَا يَظْهَرُوْنَ..... الْاٰیة (الزخرف: ۳۳)

اور اگر یہ (خیال) نہ ہوتا کہ یہ سب لوگ ایک ہی جماعت ہو جائیں گے تو جو لوگ خدا سے انکار کرتے ہیں ہم ان کے گھروں کی چھتیں چاندی کی بنا دیتے اور سیڑھیاں بھی جن پر وہ چڑھتے۔

نیز دوسری جگہ ہے:

وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ (هود: ۹۱)

اور اگر تمہاری برادری نہ ہوتی تو ہم تم کو سنگسار کر دیتے۔

اسی طرح غوامی بول چال میں کہا جاتا ہے:

لولا المطر لجئتک اگر بارش نہ ہوتی تو میں تیرے پاس آتا

لہذا اس پس منظر میں مذکورہ بالا جملے کا مفہوم یہ ہوا کہ اگر تیرا گھر میں داخلہ نہ ہوتا تو میں تجھے طلاق دے چکا ہوتا لہذا اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”میں تجھے طلاق دے دیتا اگر تیرا گھر میں داخل نہ ہوتا“۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”اگر تو گھر میں داخل نہ ہوئی ہوتی تو میں تجھے کل طلاق دے دیتا“ اسی

طرح ان تمام جملوں میں اگر حرف ”تہ“ کی جگہ لفظ (البتہ) ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہتا انت طالق امس لولا دخولک الدار (تجھے کل طلاق تھی اگر تیرا گھر میں داخلہ نہ ہو چکا ہوتا)۔ یعنی اگر تو کل گھر میں نہ آتی تو میں تجھے بالضرور طلاق دے دیتا۔

ابن سماءؒ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اس شخص کے بارے میں یہ کہتے ہوئے سنا ہے جو اپنی بیوی سے کہے انت طالق ان دخلت الدار (اگر میں گھر میں داخل ہوا تو تجھے طلاق) کہ وہ اسے خبر دے رہا ہے کہ وہ گھر میں داخل ہو چکا ہے اور اس نے یہ کہ کر اپنی قسم کو مزید مؤکد کر دیا ہے گویا اسے یوں کہا ہے ”اگر میں گھر میں داخل نہ ہو گیا ہوتا تو تجھے طلاق تھی“ پھر اگر وہ گھر میں داخل ہو گیا ہو تو اسے طلاق ہو جائے گی اور اگر داخل نہ ہوا تو اسے طلاق نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ جملہ شرط نہیں ہے بلکہ وہ تو ماضی کے متعلق خبر ہے جسے اس نے قسم کی صورت میں لا کر مؤکد کر دیا ہے۔ لہذا اگر تو وہ جھوٹا ہو تو اسے طلاق ہو جائے گی اور اگر وہ سچا ہو تو اسے طلاق نہ ہوگی۔ اور اگر وہ اپنی بیوی سے کہے انت طالق لا دخلت الدار (تجھے طلاق تو نہ داخل ہوئی گھریں) تو یہ جملہ تو ایسے ہی ہے جیسے اس نے کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہو چکی ہوتی تو تجھے طلاق“۔ لہذا اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ گھر میں داخل نہ ہو کیونکہ ”لا“ حرف نفی ہے جسے حلف نے مزید مؤکد کر دیا ہے۔ گویا کہ اس نے اس کے داخلے کی نفی کی ہے اور اس کے داخلے کے ساتھ طلاق کو معلق اور مشروط کر کے اسے مؤکد کر دیا ہے۔

اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہو گئی ہے تو تجھے طلاق“ تو اس سے ایک طلاق تو فوراً ہو جائے گی اس لئے کہ اس کا کنا دخلت (تو داخل ہو چکی ہے) تعلیق نہیں بلکہ یہ تو اس کے گھر میں داخل ہونے کی خبر دینا ہے گویا اس نے اس حکم کیلئے گھر میں داخل ہونے کو علت بنایا ہے تاہم اس نے حرف علت کو حذف کر دیا پھر خواہ وہ گھر میں داخل ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو اس پر طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ اگر بطور علت کے کوئی شے بیان کی جائے تو اس کی عدم موجودگی وقوع طلاق سے مانع نہیں ہوتی اس لئے کہ اس کے ساتھ علت بیان کرنا درست نہیں ہے البتہ اس کا طلاق واقع کرنا درست ہے۔

ابن سماءؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق وان دخلت الدار (تجھے طلاق اگرچہ تو گھر میں داخل ہوئی) کہ اس پر طلاق فوراً واقع ہو جائے گی جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں اور اگر اس نے کہا انت طالق الساعة وان دخلت الدار (تجھے اسی وقت طلاق ہے اگرچہ تو گھر میں داخل ہوئی ہو) تو ایک طلاق تو اس پر فوراً واقع ہو جائے گی اور اگر وہ گھر میں داخل ہوئی تو اس پر دوسری طلاق بھی ہو جائے گی اس لئے کہ اس نے ایک طلاق تو اسی وقت دے دی ہے اور اسی پر شرط کو بغیر جزاء کے عطف کیا ہے لہذا اس میں اس شرط کی جزا مضمحل (مخفی) ہوگی گویا اس نے یوں کہا ہے ”تجھے اسی وقت ایک طلاق اور اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے (پھر) طلاق“۔ لہذا ایک طلاق تو اسی وقت ہو جائے گی اور گھر میں داخلے کے بعد دوسری بھی واقع ہو جائے گی۔

اور اگر اس نے کہا انت طالق لدخولک الدار (تجھے طلاق تیرے گھر میں داخل ہونے کی وجہ سے) تو اس صورت میں ایک طلاق اسی وقت واقع ہو جائے گی کیونکہ اس نے پہلے طلاق دی ہے اور پھر طلاق دینے کی

ایسی وجہ بیان کی ہے جو اس سے پہلے وقوع میں آچکی ہے اور جو شخص طلاق دینے کیلئے لڑائی کی وجہ (علت) بیان کرے جو زمانہ ماضی میں وقوع میں آچکی ہو تو خواہ وہ وجہ وقوع میں پائی جائے یا نہ بہر صورت اس کو طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا ”تجھے طلاق ہے تیرے حیض آنے کی وجہ سے“ تو اس کا بھی یہی حکم ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے لحيضتک (تیرے حیض کی وجہ سے) کی جگہ بحیضتک (تیرے ایام کے ساتھ) یا فی حیضتک (تیرے ایام میں) یا بدخولک الدار (تیرے گھر میں داخلے کے ساتھ) یا لدخولک الدار (تیرے گھر میں داخل ہونے کی وجہ سے) تو اسے اس وقت تک طلاق نہ ہوگی تا آنکہ اسے حیض نہ آجائے یا وہ گھر میں داخل نہ ہو جائے۔ اس لئے کہ حرف ب، کلمہ الصاق (اتصال) ہے لہذا اس کا اقتضاء یہ ہوگا کہ طلاق حیض اور داخلے کے ساتھ متصل ہو لہذا طلاق ان کے ساتھ معلق (مشروط) ہو جائے گی اور حرف ”فی“ حرف ظرف ہے وہ ایسی اشیاء پر داخل ہوا ہے جو ظرف بننے کی اہل نہیں ہے لہذا اسے وہ اس حکم کی شرط بنا دے گا کیونکہ ان دونوں کے مابین مناسبت ہے جیسا کہ ہم کتاب الطلاق میں بیان کریں گے (انشاء اللہ)۔

گھر میں داخلہ سے مشروط طلاق کی مختلف صورتیں اور ان کا حکم:

امام محمد رحمہ اللہ اپنی کتاب الجامع میں فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ (ان دخلت الدار فانت طالق) تو اگر وہ اس پر عدالت میں داعوی کر دے تو قاضی طلاق کا فیصلہ جاری کر دے گا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اس کا معاملہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اس نے شرط کو مقدم کیا ہوگا یا مؤخر۔ اگر اس نے مقدم کیا ہو تو اس کی چار صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو اس نے کہا ہوگا: (۱) ان دخلت الدار فانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) یا (۲) ان دخلت الدار انت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) یا (۳) ان دخلت الدار وانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھے طلاق) (۴) وان دخلت الدار انت طالق (اگرچہ تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) اور اگر اس نے شرط کو مؤخر کیا تو اس کی تین صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو اس نے کہا ہوگا (۱) انت طالق ان دخلت الدار (تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی) یا (۲) انت طالق وان دخلت الدار (تجھے طلاق اگرچہ تو گھر میں داخل ہوئی) یا (۳) انت طالق فان دخلت الدار (تجھے طلاق تو اگر تو گھر میں داخل ہوئی) تو ان تمام صورتوں کا حکم وہی ہے جو امام نے بیان کیا ہے کہ اگر وہ داعوی دائر کرے تو عدالت (قاضی) اس پر طلاق کا فیصلہ کر دے۔ اس لئے کہ یہاں حرف تعلیق یعنی حرف ”ف“ کی عدم موجودگی کے باعث اس کا طلاق کو معلق (مشروط) کرنا ثابت نہیں ہوتا لہذا یہ صورت فوری نفاذ کی ہوتی۔ حکم کو معلق کرنے کی نہیں اور اگر اس نے یہاں طلاق کو معلق کرنے کی نیت کی ہو تو چونکہ اس نے اپنے کلام میں ایک احتمالی مفہوم کی نیت کی ہے اس لئے اسے اس کے اور خدا کے مابین سچا سمجھا جائے گا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے حرف ”ف“ کی بطور حرف مضمر (مخفی) کی نیت کی ہو جیسے شاعر کہتا ہے:

من فعل الحسنات اللہ يشكرها ترجمہ: جو شخص نیک کام کرتا ہے اللہ تعالیٰ اس کی
والشیر بالشیر عند اللہ مثلاً قدر دانی کرتا ہے جبکہ برائی کے مقابلے میں برائی کرنا
خدا کے نزدیک دونوں ایک ہی جیسے ہیں۔

کہ اللہ یشکرہا وراصل فاللہ یشکرہا (پس اللہ تعالیٰ اس کی قدر دانی کریگا) ہے۔ مگر اسے عدالت میں دیا نثار تصور نہ کیا جائے گا اس لئے کہ یہ خلاف ظاہر ہے اور یہی ظاہر روایت کا مفہوم ہے۔ ابن سمانہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کو اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ گھر میں داخل نہ ہوئی اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں شرط کو درست کرنے کیلئے ضروری ہوگا کہ حرف جزاء یعنی "ف" کو محذوف تصور کیا جائے اس لئے کہ اگر وہ حذف نہ سمجھا جائے تو یہ شرط ہی لغو ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا "اگر تو گھر میں داخل ہوئی اور تجھے طلاق" تو اسے فوراً طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ یہاں حرف تعلیق، (معلق کرنے والا حرف) موجود نہیں ہے کیونکہ حرف واؤ تو تعلیق کیلئے نہیں وضع کیا گیا۔ اور اگر اس نے اس جملے سے تعلیق کا ارادہ کیا تو نہ تو عدالت میں سچا سمجھا جائے گا اور نہ ہی اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال نہیں کیونکہ حرف واؤ تعلیق کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور اگر اس میں حرف فا کو داخل کر دیا جائے تو تب اس کے کلام کی صورت یہ ہوگی:

انت دخلت الدار فوانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو اور تجھے طلاق ہے) ایک لغو کلام ہے اور اگر وہ ان جملوں کو آگے پیچھے بھی کرے تب بھی یہ کلام درست نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں گویا عبارت یوں ہوگی "اور تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی" حالانکہ حرف واؤ (اور) سے کلام کا آغاز نہیں کیا جاتا۔ اور یہ جو اہل لغت نے لکھا ہے کہ حرف واؤ کبھی کبھار "حرف استیناف" (برائے ابتداء) ہوتا ہے تو اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ کسی مفید جملے کے بعد کوئی کلام اس حرف سے شروع کیا جاسکتا ہے بغیر اس بات کے کہ دوسرا جملہ پہلے جملے کے ساتھ شریک ہو۔ رہی یہ صورت کہ کسی مقدم جملے سے پہلے حرف واؤ (اور) سے کلام شروع کیا جائے تو یہ بات اہل عرب کے کلام میں موجود ہے اور نہ ہی اس کی اجازت ہے۔

اور اگر اس نے کہا اور اگر تو گھر میں داخل ہوئی تجھے طلاق (وان دخلت الدار انت طالق) تو اسے فوراً طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہاں تعلیق کی کوئی دلیل اور کوئی حرف موجود نہیں ہے جبکہ اس طرح کے جملوں میں حرف واؤ کو تحقیق کیلئے لایا جاتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے لانسا فرون وان كان الطريق مخوفا (راستہ خوفناک ہے اس لئے تو اس پر ہرگز سفر نہ کر) اور اگر اس نے اس سے تعلیق کی نیت کی تو قاضی اسے سچا نہ جانے کیونکہ اس نے ظاہر سے انحراف کیا ہے البتہ اسے خدا تعالیٰ اور اس کے مابین ضرور سچا مانا جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال موجود ہے کیونکہ اس نے حرف "ف" کو مضمحل کرنے کی نیت کی تو گویا یہ ایسے ہوگا جیسے اس نے کہا وان دخلت الدار فانت طالق (اور اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) کہ اس صورت میں حرف واؤ لغو ہوگا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب اس نے شرط کو مقدم کیا اور اگر اس نے اسے مؤخر کیا اور کہا انت طالق ان دخلت الدار (تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی) تو جب تک وہ گھر میں داخل نہ ہو اس وقت تک اسے طلاق نہ ہوگی اس لئے کہ اس نے ایسے وجوبی جملے کو کلام میں شامل کر دیا ہے جس کی بنا پر اس کا کلام فوری نافذ ہونے کی بجائے قسم ہو جائے گا لہذا ایسی صورت میں حرف "ف" کی کوئی ضرورت نہ ہوگی اور اگر اس نے کہا انت طالق وان دخلت الدار (تجھے طلاق اگرچہ تو

گھر میں داخل ہو گئی) تو اس سے اسی وقت اس کو طلاق ہو جائے گی جب اس نے یہ بات کہی ہو اس لئے کہ اس سے تاکید ثابت ہوتی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا جس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد مبارک دلالت کرتا ہے کہ:

من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنا وان سرق
جس نے لا اله الا الله کہہ دیا وہ جنت میں داخل ہوگا
خواہ اس نے زنا اور چوری کی ہو۔

اور اگر اس نے کہا کہ میں نے اس سے طلاق کو مشروط کرنے کی نیت کی تھی تو اسے نہ عدالت میں سچا سمجھا جائے اور نہ اس کے اور اللہ کے مابین کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا حرف واؤ تعلیق کا احتمال ہی نہیں رکھتا البتہ کرنخی فرماتے ہیں کہ اسے اس کے اور خدا تعالیٰ کے مابین سچا مانا جائے گا اس لئے کہ اس نے حرف واؤ کو زائدہ بنا کر استعمال کیا ہے جیسے قرآن مجید میں ہے:

حَتَّىٰ اِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ
يہاں تک کہ یا جوج اور ما جوج کھول دیئے جائیں گے
حَدَبٍ يَنْسِلُونَ ۝ وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ
اور وہ ہر بلندی سے دوڑ رہے ہوں گے اور قیامت کا
سچا وعدہ قریب آجائے گا۔
(الانبیاء: ۹۷)

کہ بعض لوگوں کا قول ہے کہ اس جگہ ”واقترَب الوعد“ سے مراد ہے اقترَب الوعد (سچا وعدہ قریب آگیا) اور اس میں حرف واؤ زائدہ ہے کیونکہ اس مقام پر اقترَب کا جملہ حتیٰ اذا (یہاں تک کہ جب) کے جواب میں آیا ہے۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اہل عرب کی بات چیت میں حرف واؤ کسی ایسی جگہ زائدہ نہیں ہو سکتا جو جگہ عطف یا تحقیق میں سے کسی ایک کی اہلیت رکھتی ہو۔ لہذا اسے اس مقام پر زائدہ بنانا ممکن نہیں۔ علاوہ ازیں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ بہت سے محقق اہل لغت نے کسی کسی جگہ حرف واؤ کو زائدہ بھی تسلیم کیا ہے جبکہ مذکورہ بالا آیت کے متعلق ان کا کہنا یہ ہے کہ اس کی اصل عبارت یوں تھی

حَتَّىٰ اِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ فُتِحَتْ وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ..... یہاں تک کہ جب یا جوج و ما جوج کو کھول دیا جائے گا اور وہ ہر اونچائی سے اتر رہے ہوں گے انہیں کھول دیا جائے گا اور سچا وعدہ قریب آجائے گا۔

لہذا اس جگہ بھی حرف واؤ ایک مضمّر (مخفی) جواب پر عطف کیلئے ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا انت طالق فان دخلت الدار (تجھے طلاق تو اگر تو گھر میں داخل ہوئی) تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی البتہ کوئی شخص اس بارے میں یہ کہہ سکتا ہے کہ اس کی بیوی پر فوری طور پر طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ حرف ”ف“ اس سے دور ہے کیونکہ وہ لغو ہے اور جو کلام لغو ہو وہ بمنزلہ سکوت کے ہوتا ہے۔ اور کوئی دوسرا شخص یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ اس صورت میں طلاق داخلے کے ساتھ مشروط ہو جائے گی اس لئے کہ حرف ”ف“ سے اگرچہ فی الوقت یہ جملہ مستغنی ہے لیکن بہر حال وہ ایک حرف تعلیق تو ہے لہذا اسے جملے میں تعلیق سے مانع اور انفصال (ملینہ کی) کا موجب قرار نہیں دیا جاسکتا۔

اور اگر اس نے کہا انت طالق ان (تجھے طلاق ہے اگر) اور اس کے بعد اس نے کسی فعل کا ذکر نہیں کیا

تو آیا اس سے طلاق معلق ہوگی یا نہیں اس مسئلے کا ظاہر روایت میں ذکر موجود نہیں اور ”النواذر“ میں ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر اسے اسی وقت طلاق ہو جائے گی، اس لئے کہ اس نے اس جملے میں کسی ایسے فعل کا ذکر نہیں کیا جس سے وہ مشروط ہو سکے جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر فوری طور پر طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ اس نے جب حرف شرط ذکر کیا ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ اس کا فوری طلاق دینے کا ارادہ نہیں۔ وہ تو اس کے ذریعے فقط قسم اٹھانے اور تعلیق (معلق کرنے) کا ارادہ رکھتا تھا، واللہ اعلم۔

”تجھے گھر میں طلاق“ کہنے کا حکم:

اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”تجھے گھر میں یا مکہ مکرمہ میں طلاق“ (انت طالق فی الدار او فی مکہ) تو اس بارے میں اصول یہ ہے کہ حرف ”نی“ (میں) حرف ظرف ہے اگر تو یہ کسی ایسے لفظ پر داخل ہو جو ظرف ہونے کی اہلیت رکھتا ہو تو ایسی صورت میں حقیقی مفہوم ہی پر عمل کیا جائے گا اور اگر یہ کسی ایسے کلمے پر داخل ہو جو ظرف بننے کی اہلیت نہ رکھتا ہو تو اسے شرط سے مجاز تصور کیا جائے گا کیونکہ شرط اور ظرف کے درمیان ایک معنوی مناسبت پائی جاتی ہے۔ پھر ظرف کی دو اقسام ہیں: ظرف مکان اور ظرف زمان۔ اگر تو ”نی“ ظرف مکان پر داخل ہو تو اس سے اس جگہ میں بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے اور دوسری جگہوں میں بھی جیسے کہ اگر وہ کہے ”تجھے گھر میں یا مکہ مکرمہ میں طلاق“ تو اس صورت میں خواہ عورت اس گھر میں ہو یا نہ ہو مکہ مکرمہ میں ہو یا کسی اور جگہ، بہر صورت اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ طلاق کسی جگہ یا مقام کے ساتھ مختص نہیں ہوتی جب طلاق ایک جگہ ہو جائے تو تمام جگہوں اور مقامات میں ہو جاتی ہے اور اگر حرف ”نی“ ظرف زمان پر داخل ہو پھر اگر وہ ماضی کا صیغہ ہو تو اس پر اسی وقت طلاق ہو جائے گی مثلاً وہ کہے انت طالق فی الامس (تجھے کل میں طلاق) یا گزشتہ سال میں، اس لئے کہ زمانہ ماضی میں از سر نو طلاق دینے کا تصور ممکن نہیں لہذا اس کے اس کلام کو زمانہ ماضی کے متعلق خبر سمجھا جائے گا یا پھر ماضی کی جانب طلاق کی اضافت لغو ہو جائے گی اور اس کا یہ جملہ ”تجھے طلاق“ باقی رہ جائے گا۔ لہذا یہ طلاق اسی وقت مؤثر ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے یہ طلاق زمانہ حال (Present) میں دی ہو مثلاً کہا ”تجھے اسی وقت میں طلاق“ یا ”اسی گھڑی میں“ تو طلاق فوراً ہو جائے گی اور اگر وہ زمانہ مستقبل (Future) ہو تو اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ وقت نہ آجائے مثلاً وہ کہے ”تجھے کل میں طلاق“ یا ”آئندہ آنے والے مہینہ میں طلاق“ اس لئے کہ طلاق وقت کے ساتھ اختصاص رکھتی ہے یعنی یہ کہ کسی وقت طلاق ہو اور کسی وقت نہ ہو لہذا جب اس نے آنے والی کل کو اس کا ظرف بنا دیا تو طلاق اس سے قبل نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا انت طالق فی دخولک الدار (تجھے گھر میں داخلے کے وقت میں طلاق) یا فی قیامک (تیرے کھڑے ہونے کے وقت میں) یا فی قعودک (تیرے بیٹھنے کے وقت میں) تو طلاق ان مذکورہ افعال کے ساتھ معلق ہو جائیگی۔ اس لئے کہ کوئی فعل ظرف نہیں ہو سکتا البتہ شرط ہو سکتا ہے لہذا یہاں اس جملے میں اس لفظ کو مجاز ہونے پر محمول کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا ”تجھے تیرے مکہ جانے کے وقت میں طلاق“ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ جانا (ذہاب) ایک فعل ہے۔ اسی طرح اگر اس نے یہاں نی کی جگہ حرف با استعمال کیا (بذہابک) تیرے مکہ جانے کے ساتھ) تو اس کا بھی یہی حکم ہے

کیونکہ حرف با برائے (اتصال) ہوتا ہے جس کا تقاضا ہے کہ طلاق اس کے جانے کے ساتھ متصل ہو اور یہ صورت چونکہ تعلیق والی ہے لہذا وہ اس کے ساتھ معلق ہو جائے گی اور اگر اس نے کہا ”تجھے دھوپ (الشمس) میں طلاق“ جبکہ اس وقت وہ سائے میں ہو تو اسے طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ دھوپ (سورج) نہ تو طلاق کا ظرف ہو سکتی ہے اور نہ ہی شرط کا۔ لہذا یا تو یہاں یہ حرف فی لغو ہوگا اور شمس (سورج) سے مراد سورج کی جگہ (دھوپ والی جگہ) ہوگی مگر چونکہ طلاق کسی خاص جگہ کے ساتھ مختص نہیں ہوتی لہذا اس پر طلاق ہو جائے گی۔

تجھے تیرے روزے، نماز میں طلاق، کہنے کا حکم:

اور اگر اس نے کہا ”تجھے تیرے روزے میں طلاق“ (فی صومک) تو جب اس کی بیوی روزے کی نیت کرے گی تو نماز فجر کے وقت سے اس کو طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ روزہ ایک فعل ہے جس کا مفہوم روکنا ہے جو ظرف ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا لہذا اس لفظ کو شرط سے مجاز سمجھا جائے گا کیونکہ فعل شرط ہو سکتا ہے لہذا جب روزے کی اہلیت رکھنے والے کسی شخص کی جانب سے نیت کے ساتھ روزے کا پہلا جز پایا جائے گا تو شرعی روزہ پایا جائے گا اور روزہ پائے جانے سے شرط پائی جائے گی لہذا اس پر طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے کہا ”تجھے تیری نماز میں طلاق“ تو اس کو اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ رکوع کر کے سجدہ نہ کرے اس لئے کہ نماز بھی ایک فعل ہے لہذا وہ روزے کی طرح ظرف ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ الایہ کہ وہ مختلف افعال یعنی قیام، قرات، رکوع اور سجدہ کا مجموعہ ہے اور جو شے مختلف اشیاء سے مرکب ہو تو اس کے بعض اجزاء کے پائے جانے سے اس پر اس کا نام نہیں بولا جاسکتا جیسے کہ ابلق (نیلگوں رنگ) جو سیاہی اور سفیدی سے مرکب ہوتا ہے اسی طرح سکنجبین جو چینی اور سر کے وغیرہ سے مرکب ہوتی ہے وغیرہ وغیرہ۔ لہذا جب تک وہ افعال نہ پائے جائیں جن کا ہم نے ذکر کیا ہے اس فعل پر لفظ صلوة کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا لہذا محض نماز شروع کر دینے سے وہ حائث نہ ہوگا بخلاف روزہ کے اس لئے کہ روزہ ایک جیسے اجزاء سے عبارت ہے یعنی روکنے اور رکنے کے افعال اور جو شے ہم جنس اجزاء سے مرکب ہو تو لغوی طور پر اس کے بعض اجزاء پر کل کا نام استعمال کیا جاسکتا ہے مثلاً ماء سمندر کے پانی پر بولا جاسکتا ہے اور اس کے ایک قطرے پر بھی لہذا شروع دن میں اس کا کھانے پینے سے رکنا (امساک) حقیقی امساک (رکنا، روزہ) ہوگا بنا بریں یہاں روزہ کے شروع ہو جانے سے طلاق ہو جائے گی، تو دونوں میں یہ فرق ہے۔

تجھے تیرے حیض / تیرے طہر میں طلاق، کہنے کا حکم:

اور اگر اس نے کہا ”تجھے تیرے حیض میں یا تیرے طہر میں طلاق“ تو اگر اس وقت اس کی یہی حالت ہو تو اس کو طلاق ہو جائے گی ورنہ نہ ہوگی اور مذکورہ حالتوں کے آنے پر موقوف ہو جائے گی اس لئے کہ اس سے اس کی مراد حیض یا طہر کا وقت ہے یعنی اس وقت میں جب تو حالت حیض یا حالت طہر میں ہو۔ ان مسائل کی مثال وہ ہے نیت امام محمد رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ”تجھے تین دن میں طلاق“ تو اس پر اسی وقت طلاق ہو جائے گی جب اس نے یہ بات کہی ہو اور اگر اس نے کہا ”تجھے اس چپاتی (رغیف) کے

کھانے میں طلاق“ تو اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ تمام چپاتی کھانے سے فارغ نہ ہو جائے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ اول الذکر مسئلے میں حرف طرف زمانے پر داخل ہوا ہے جو اس کے ظرف بننے کی اہلیت رکھتا ہے اور چونکہ اس نے اس کی طلاق کیلئے پورے وقت کو ظرف بنایا ہے۔ لہذا یہ بات اس وقت تک درست نہ ہوگی جب تک کہ طلاق اس کے پہلے وقت میں واقع نہ ہو جائے، جبکہ دوسرے مسئلے میں اس نے طلاق کو کھانے کے فعل کے ساتھ معلق کیا ہے جو ظرف نہیں ہو سکتا البتہ شرط ہو سکتا ہے لہذا وہ طلاق کو کھانے کے فعل کے ساتھ معلق کرنے والا قرار پائے گا۔ اور اگر کوئی شے کسی شرط کے ساتھ معلق ہو تو اس کی جزاء اس وقت تک واقع نہیں ہو سکتی جب تک شرط کا وجود مکمل طور پر نہ پایا جائے۔ اور وہ جو ہمارے مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر طلاق کو ایک طویل وقت کی طرف منسوب کر دیا جائے تو طلاق اس کے ابتدائی وقت میں واقع ہو جائے گی اور اگر اسے کسی طویل فعل کی جانب منسوب کر دیا جائے تو وہ اس فعل کے آخر میں واقع ہوگی تو اس کی یہی صورت اور یہی وجہ (علت) ہے۔

○ اور اگر اس نے کہا ”تجھے تین دن کے آنے میں طلاق“ تو اگر اس نے یہ بات رات کو کسی ہو تو جیسے ہی تیسرے دن کا سورج طلوع ہوگا اس کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ اس نے طلاق کو تین دنوں کے ساتھ معلق کیا ہے اور یہ بات اس وقت تک ممکن نہ ہوگی جب تک ان میں سے ہر ایک دن نہ آجائے اور دن کا آغاز فجر کے وقت سے ہوتا ہے اور اگر اس نے یہ بات چاشت کے وقت کسی ہو تو اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک چوتھے دن کا سورج طلوع نہ ہو جائے کیونکہ جس دن اس نے یہ قسم کھائی ہے وہ دن چونکہ اس (شرط) سے قبل آپکا تھا لہذا وہ دن معتبر نہ ہوگا۔ اور ہمیشہ شے اسی شے سے متعلق ہوتی ہے جو آنے والی ہو نہ کہ اس سے جو گزر چکی ہو اور اگر اس نے کہا ”تجھے تین دن کے گزرنے میں طلاق“۔ اگر تو اس نے یہ بات رات کے وقت کسی ہو تو اسے اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک تیسرے دن کا سورج غروب نہ ہو جائے اس لئے کہ کسی شے کا جانا اس کے آخری جز کے جانے کے بعد ثابت ہوتا ہے اور دن کا گزرنہ اس کے آخری جز کے گزرنے کے بعد ہی ہوتا ہے اور یہ بات اسی آخری گھڑی میں پائی جاتی ہے۔ اور اگر اس نے دن چڑھے یہ بات کسی ہو تو جب تک چوتھے دن کی یہی گھڑی نہ آجائے گی اسے طلاق نہ ہوگی اس لئے کہ گھڑیوں کے اعتبار سے تین دن کا گزرنہ اسی وقت منطبق ہوتا ہے اور دنوں کے گزرنے میں اسی کا اعتبار ہوگا نہ کہ پورے دنوں کا اور دنوں کے آنے میں ان کے ابتدائی وقت کا اعتبار ہوگا اور یہی بات عوام الناس کے ہاں متعارف و متداول ہے۔

○ اور اگر اس نے کہا ”اگر میں نے تجھے مسجد میں گالی دی ہو تو میرا غلام آزاد“ تو اس صورت میں گالی دینے والے کا مسجد میں ہونے کا اعتبار ہوگا نہ کہ جس کو گالی دی گئی ہو اس کے مسجد میں ہونے کا۔ لہذا وہ حادث ہو جائے گا خواہ جس کو گالی دی گئی ہو وہ مسجد میں ہو یا کسی اور جگہ میں، اور اگر اس نے کہا ”اگر میں نے مسجد میں مارا یا قتل کیا ہو“ تو اس میں مضروب اور مقتول کی جگہ کا لحاظ ہوگا کہ اگر وہ مسجد میں ہو تو وہ حادث ہو جائے گا ورنہ نہ ہوگا اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ لفظ جس کے مفعول (Object) پر اثر پڑتا ہو تو اس کے ضمن میں مفعول کی جگہ کا اعتبار ہوگا اور جس فعل کا اثر مفعول میں ظاہر نہ ہوتا ہو تو اس میں اس کی جگہ کا نہیں بلکہ فاعل (Doer) کی جگہ کا اعتبار ہوتا ہے اس اصول کی وجہ الجامع میں ہونے کا ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ

رکنِ قسم کی شرائط کا بیان

قسم کے رکن کی شرائط کی کئی اقسام ہیں ان میں سے بعض کا تعلق خالف سے ہے بعض کا مخلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہو) سے۔ جسے شرط کہتے ہیں۔ اور بعض کا اس فرد سے جس کے متعلق طلاق اور آزادی کی قسم کھائی گئی ہو اور ان میں سے بعض کا تعلق نفسِ رکن سے ہوتا ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ خالف کی شرائط:

خالف کے ساتھ جن شرائط کا تعلق ہوتا ہے یہ وہی شرائط ہیں جن کا ہم طلاق اور عتاق میں ذکر کر آئے ہیں اور ہر وہ شے جو طلاق اور عتاق (آزادی غلام) کے جواز کی شرط ہے وہی ان میں سے ہر ایک کی قسم کے انعقاد کی بھی شرط ہے اور جو ان کی شرط نہیں وہ یہاں بھی شرط نہیں ہے ہم ان سب شرائط کا ذکر کتاب الطلاق اور کتاب العتاق میں کریں گے۔

۲۔ مخلوف علیہ کی شرائط:

مخلوف علیہ (جس پر قسم کھائی جائے) کی متعدد شرائط ہیں۔

پہلی شرط: یہ ہے کہ وہ مستقبل میں پیش آنے والا معاملہ (امر) ہو لہذا کسی ایسے امر کے ساتھ جو اس وقت موجود ہو کسی حکم کو معلق کر دینا قسم نہ ہوگا بلکہ وہ تو فوری نفاذ کا مقتضی ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر آسمان ہمارے سر پر ہو تو تجھے طلاق“ تو اس پر فوراً طلاق ہو جائے گی اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مستنبط کیا جاسکتا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے اس وقت جب اس کی بیوی حالت حیض میں یا حالت مرض میں ہو یہ کہا کہ ”جب تجھے حیض آئے یا تو بیمار ہو تو تجھے طلاق“ تو یہ معاملہ آئندہ حیض یا آئندہ مرض سے متعلق ہوگا جو آئندہ کسی زمانے میں پیش آئے نہ کہ موجودہ حیض یا مرض سے اور اگر اس نے اسی حیض کے جاری رہنے یا اسی مرض میں اضافے کی نیت کی تو اس کا حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا۔ اس لئے کہ حیض متعدد اجزاء پر مشتمل ہوتا جو گھڑی گھڑی نکلتا ہے اسی طرح بیماری بھی لمحہ بلمحہ بڑھتی رہتی ہے لہذا یہ اضافہ شدہ حیض یا مرض بھی اس تعلیق کا مصداق ہو سکتا ہے تو اگر اس نے اس کی نیت کر لی تو چونکہ اس نے اس بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے لہذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر تجھے کل حیض آگیا تو تجھے طلاق“ اور اسے اس بات کا علم ہو کہ وہ عورت اس وقت بھی حالت میں حیض میں ہے تو اس صورت میں اگر یہی حیض اگلے روز تک جاری رہا تو یہی مراد ہوگا اور اگلے روز جب صبح ہوتی تو اسے طلاق ہو جائے گی بشرطیکہ اس گھڑی تک وہ حیض تین دن یا اس سے زیادہ دیر تک جاری رہا ہو اس لئے کہ

اگر اسے اس کے حیض کے آنے کا علم ہو تو یہ بات ناممکن ہے کہ وہ اپنی قسم سے کل تک کسی اور حیض کے آنے کی نیت کرے لہذا اس سے یہ بات متعین ہو جائے گی کہ اس کی نیت اس حیض کے اگلے روز تک جاری اور برقرار رہنے کی ہے۔ اور اس بارے میں تیسرے یا اس سے زیادہ دنوں کی تکمیل کیلئے اسی گھڑی (وقت) کا اعتبار اس لئے کیا جاتا ہے کیونکہ اگر حیض تین دن سے کم وقت میں بند ہو جائے تو وہ حیض نہیں ہوتا جس سے قسم کی شرط نہ پائی جائے گی اور اگر اسے اس کے حیض کے آنے کا علم نہ ہو تو اس سے آئندہ حیض مراد ہوگا اور اسے اس بارے میں عدالت میں بھی دیانت دار تصور کیا جائے گا اس لئے کہ جب اسے اس کے حیض کے آنے کا علم نہ تھا تو اس سے ظاہر یہی ہوتا ہے کہ اس کی نیت حیض جاری ہونے کی تھی۔ اور (حکم کی یہی صورت) حالت مرض میں بھی ہے اسی طرح اگر بخار کا مریض کہے اگر مجھے بخار ہو گیا یا کسی سر درد والے نے یہ کہا اگر میرے سر میں درد ہو گیا، اسی طرح نکسیر والا یہی بات کہے یا پھر اگر وہ تندرست ہو تو کہے اگر میں تندرست ہو گیا تو میری بیوی پر طلاق جب وہ یہ کہہ کر خاموش ہوا تو اس وقت وہ تندرست تھا تو اس کی عورت پر طلاق ہو جائے گی۔ اور وہ کسی بیٹا کی طرح ہوگا جو یہ کہے اگر میں بیٹا ہو گیا یا سننے کی صلاحیت رکھنے والے شخص کی طرف جو کہے اگر میں سننے لگ گیا۔ اس لئے کہ صحت بھی ایسی حالت ہے جو لمحہ بلمحہ طاری ہوتی ہے لہذا جو صحت دوسری گھڑی میں ہے وہ پہلی گھڑی میں نہ تھی لہذا جب وہ اس گفتگو سے فارغ ہوا اس وقت اس کو صحت حاصل ہو گئی ہے لہذا اس کے حاث ہونے کی شرط پائی گئی اور یہ ممکن نہیں کہ اسے حیض اور بیماری کی طرح مستقبل میں کسی اور صحت و تندرستی کے حصول پر محمول کیا جائے جو اس کی گفتگو کے بعد پیدا ہو۔

اسی سے یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”جب تو کھڑی ہو یا تو بیٹھے یا تو سوار ہو یا تو لباس پہنے تو تجھے طلاق“ حالانکہ وہ اس وقت کھڑی ہو یا بیٹھی ہو یا سوار ہو یا لباس پہنے ہو تو اگر وہ قسم کے بعد اتنی دیر بیٹھی رہے جتنی مقدار میں وہ اس کے ترک کرنے پر قادر ہو تو وہ حاث ہو جائے گا اسی طرح سکنی (رہنے کی جگہ) کا بھی یہی حکم ہے بشرطیکہ وہ اسی گھڑی وہاں سے نقل مکانی شروع نہ کر دے اس لئے کہ ان افعال کی مداومت سے وہ حاث ہو جائے گا مداومت سے مراد پیدا ہونے والے ایسے افعال ہیں جنہیں اسی نام سے یاد کیا جائے اور چونکہ قسم کے بعد ایسا فعل پایا گیا ہے جس پر وہی نام صادق آتا ہے لہذا وہ حاث ہو جائے گا۔

رہا داخلہ مثلاً وہ کہے ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے“ طلاق جبکہ وہ اس گھر میں پہلے سے موجود ہو تو اس سے یقیناً آئندہ زمانے کا داخلہ مراد ہوگا اور اگر اس نے اسی داخلے کی نیت کی تو تب بھی وہ حاث نہ ہوگا اس لئے کہ داخلہ سے مراد باہر سے علیحدہ ہو کر گھر کے اندر آنا ہے جس میں تجدد (اسی عمل کی جدت) کا امکان نہیں، لہذا اسی عمل پر برقرار رہنے کی صورت میں یعنی اسی عمل کے دوسرے لمحے میں اس فعل کا نام برقرار نہیں رہتا۔ یہی حکم اس وقت بھی ہے جب اس نے کہا ”جب تو گھر سے نکلی“ اور وہ اس وقت بھی گھر سے باہر ہی ہو کیونکہ باہر نکلنا داخل ہونے کی ضد (Opposit) ہے، جس سے مراد کسی کا اندر سے باہر نکل جانا ہے اور یہ عمل اس کے پائے جانے کے دوسرے لمحے میں متجدد (نیا) نہیں ہوتا لہذا یہاں اس پر مذکورہ عنوان (اسم) کا اطلاق درست نہ ہوگا، بخلاف کھڑے ہونے، سوار ہونے اور لباس پہننے وغیرہ کے۔ ان کے مابین اس سے مزید فرق واضح

ہوتا ہے کہ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ تو دن میں کھڑا ہوا، ایک دن سوار ہوا، اور ایک دن لباس پہنا، اور یہ نہیں کہا جاتا کہ تو ایک دن داخل رہا اور نہ یہ کہ تو ایک دن باہر رہا۔ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ کچھ دیر اندر یا باہر رہا ہے۔ یہی حکم حمل کا بھی ہے کہ اگر حاملہ عورت سے کہا کہ ”جب تو حاملہ ہو جائے تو تجھے طلاق“ تو اس سے مراد مستقبل کا حمل ہوگا اس لئے کہ اس سے عرفاً اور عادتاً ”حمل کی ابتداء ہونا مراد ہوتا ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر تو نے کھایا یا مارا“ تو اس سے اس قسم کے بعد کھانے کا کوئی لقمہ کھانا یا مارنا مراد ہوگا کہ اگر یہ فعل پایا گیا تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ ضرب ایک تجدید پذیر عمل ہے۔

اور ”الاصل“ میں ہے کہ اگر وہ اپنی بیوی سے کہے ”جب تک تجھے حیض نہ آئے تو تجھے طلاق“ یا ”جب تک تجھے حمل نہ ہو“ جبکہ وہ اس وقت بھی حالت حمل میں یا حالت حیض میں ہو تو جیسے ہی وہ خاموش ہوگا اسے طلاق ہو جائے گی الا یہ کہ اس کی یہ حالت اس وقت ہوئی ہو جب وہ یہ کہہ کر خاموش ہوا ہو اس لئے کہ اس نے حیض اور حمل کے ہونے کو اپنی قسم کے پورا ہونے کی شرط ٹھرایا ہے لہذا جب تک قسم کے بعد اس پر یہ حالت طاری نہ ہو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر اس نے اس کا وہی حیض مراد لیا جو جاری ہے تو اسے اس کے اور خدا تعالیٰ کے مابین دیانت دار تصور کیا جائے گا، البتہ حمل کے معاملے میں اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ حیض مختلف اجزاء کا نام ہے لہذا اس کے سلسلے میں اگر قسم کے بعد جو اجزاء خارج ہوں گے ان پر اس کے اسی نام کا اطلاق کر دیا جائے، جو ابتدا اس پر مستعمل ہو تو اس کی گنجائش ہے جبکہ حمل تو مختلف اجزاء پر مشتمل نہیں ہوتا اس لئے حیض میں اضافہ ہوتا ہے جبکہ معنوی طور پر حمل میں اضافہ نہیں ہوتا لہذا اس بارے میں قطعاً اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۲) محلف علیہ کی دوسری شرط:

یہ ہے کہ وہ حقیقتاً متصور الوجود ہو عادتاً اس کے وجود کا تصور ہونا ضروری نہیں قسم کے منعقد ہونے کی بھی یہی شرط ہے پھر اگر وہ کوئی ایسی شے ہو جس کے پائے جانے کا حقیقی طور پر تصور کرنا ممکن نہ ہو تو یہ قسم منعقد ہی نہ ہوگی جیسے اگر وہ اپنی بیوی سے کہے ”اگر اونٹ سوئی کے ناکے میں داخل ہو گیا تو تجھے طلاق“۔ ”اگر دو ضدیں جمع ہوں تو تجھے طلاق“ کیونکہ اس قسم کی بات اس وقت کی جاتی ہے جب نفی کی تاکید کرنا مقصود ہو یعنی یہ کہ تیری طلاق کا معاملہ اصلاً اور قطعاً نہ ہوگا جیسے کہ اونٹ سوئی کے ناکے میں داخل نہیں ہو سکتا اور دو ضدیں باہم جمع نہیں ہو سکتیں۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ (الاعراف: ۴۰)

اور وہ جنت میں داخل نہ ہونگے تاوقتیکہ اونٹ سوئی کے ناکے میں داخل نہ ہو۔

یعنی وہ قطعاً داخل نہ ہوں گے۔

اسی اصول پر اس مسئلے کا حکم بھی دریافت ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کہا ”اگر میں نے وہ پانی نہ پیا جو اس کوزے میں ہے تو اس کی بیوی پر طلاق یا اس کا غلام آزاد“ یا اس نے کہا ”اگر میں نے فلاں کو قتل نہ

کیا“ حالانکہ اس کوزے میں پانی موجود نہ ہو اور مذکورہ شخص پہلے ہی مرچکا ہو خواہ اسے اس بات کا علم ہو یا نہ ہو ہم اس نوع کے جملے مسائل، اختلاف و اتفاق کی تفصیل اور اللہ تعالیٰ کی قسم کھانے میں دوسرے متعلقہ مسائل اوپر بیان کر آئے ہیں۔

(۳) رہی وہ شرائط جن کا تعلق خاص اس محل (فرد) کے ساتھ ہے جس کی طلاق یا آزادی غلام (مکمل کھائی گئی ہو تو ان کی تفصیل یہ ہے کہ اس وقت اس کا اس پر ملکیت کا ہونا ضروری ہے اور ملکیت کی اضافت کا بھی اسی کی جانب یا سبب ملک کی جانب ہونا ضروری ہے۔ ہم عنقریب کتاب الطلاق اور کتاب العتاق میں ان کی تمام تفصیل بیان کریں گے۔

۴۔ نفس رکن کی شرائط:

نفس رکن کی شرائط بعینہ وہی ہیں جو ہم اوپر اللہ تعالیٰ کی قسم کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں یعنی یہ کہ اس جملے میں استثناء (Exception) داخل نہ کیا جائے اگر اس پر استثناء داخل کر دیا جائے تو اس سے اس جملے کا قسم ہونا باطل ہو جاتا ہے۔ مثال کے طور پر اگر وہ یہ کہے ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے انشاء اللہ طلاق“ یا اس نے انشاء اللہ کی جگہ ماشاء اللہ یا بمشيئة اللہ (اللہ کی مشیت کے ساتھ) کہہ دیا یا اس نے کہا الا یہ کہ اللہ تعالیٰ چاہے یا اللہ تعالیٰ کے ارادے کے ساتھ یا اللہ تعالیٰ کے فیصلے یا اس کی قدرت کے ساتھ اور اگر اس نے کہا اگر اللہ تعالیٰ نے میری مدد کی یا اللہ تعالیٰ کی مدد کے ساتھ اور ان سے اس نے استثناء کا ارادہ کیا تو یہ الفاظ خدا اور اس کے مابین تو استثناء تصور ہوں گے مگر عدالت میں انہیں استثناء نہ سمجھا جائے گا اس لئے کہ کسی شے کے موجود ہو جانے کے بعد اس پر اعانت (مدد کرنے) کا امکان نہیں رہتا لہذا اسے شرط کے ساتھ معلق کرنا درست نہ ہوگا کہ اسے استثناء سے مجاز سمجھا جائے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”اگر اسے اللہ تعالیٰ نے میسر کیا یا اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ“ اور اس سے اس نے استثناء کی نیت کی۔ اور ہم عنقریب کتاب الطلاق میں استثناء کی صحت کے مسائل بیان کریں گے ان میں سے بعض کی تفصیل حسب ذیل ہے:

صحت استثناء (انشاء اللہ کہنا) کی شرائط:

پہلی شرط: استثناء کی صحت کیلئے ضروری ہے کہ وہ ماقبل کی کلام کے ساتھ متصل ہو یعنی یہ کہ اس میں اور سابق کلام میں فاصلہ نہ ہو۔ الا یہ کہ یہ فاصلہ کسی ضرورت کی بنا پر ہو اور وہ جو ابن سمامہ رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے وہ بھی اسی اصول پر محمول ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے ”اگر تو اس گھر سے نکلی تو تجھے تین طلاقیں سو تو اس کو جان لے“ اگر میری اجازت کے ساتھ۔ یا وہ کہے ”اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا“ تو اس کا یہ استثناء درست ہوگا لہذا اس سے اس پر طلاق نہ ہوگی اگرچہ وہ گھر سے باہر نکل جائے۔ اس لئے حرف فاء ایک حرف عطف ہے جو آنے والے جملے کو ماقبل کے جملے کے ساتھ متعلق کر دیتا ہے لہذا اس سے پورا کلام ایک ہو جائے گا اور اس کے اور سابق کلام کے مابین فاصلہ نہ ہوگا اور اگر اس نے فقط یہ کہا ”تو اس بات کو خوب جان لے“ یا ”چلی جا“ تو استثناء درست نہ ہوگا اس لئے کہ یہاں کوئی ایسا لفظ نہیں پایا گیا جو سابق کلام کو

متاخر کلام کے ساتھ ملا دے۔ لہذا یہ جملہ نیا کلام شمار ہوگا جس سے کلام میں فاصلہ ہو جائے گا جو استثناء کو سابق کلام سے منقطع کر دیتا ہے لہذا طلاق بدستور اس کے خروج سے معلق رہے گی۔ (صاحب) قدوریؒ فرماتے ہیں کہ مناسب ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر مذکورہ دونوں صورتوں میں استثناء صحیح نہ ہو اور اس پر طلاق واقع ہو جائے اس کی بنیاد امام صاحب کے اس قول پر ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا تجھے تین اور تین طلاق اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا۔

دوسری شرط: شرط اور جزاء کے مابین کوئی رکاوٹ نہ ہو: اور اگر کوئی شے دونوں کے مابین حائل ہو جائے تو وہ قسم اور تعلیق نہ ہوگی بلکہ وہ طلاق کا فوری نفاذ ہوگا۔ اسی اصول پر دونوں جملوں کے درمیان حرف ندا داخل کرنے کا حکم دریافت کیا جاسکتا ہے کہ وہ (حرف نداء) دونوں کے مابین فاصلہ شمار ہوتا ہے جو کلام کے معلق ہونے سے مانع ہوگا۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ نداء کی تین قسمیں ہیں: (۱) کسی کو الزامی لقب (قذف) کے ساتھ پکارنا، مثلاً کسی کو کہنا یا زانیہ (اے بدکار عورت) یا (۲) کسی کو طلاق کے عنوان سے پکارنا مثلاً کہنا یا طالق (اے مطلقہ) یا (۳) کسی کو اس کے نام سے بلانا مثلاً یا زینب یا عمرو۔ پھر ان میں سے ہر ایک قسم کی تین صورتیں ہیں یا تو اس نے یہ حرف نداء کلام کے آغاز میں شامل کیا ہوگا یا پھر اس کے وسط میں یا اس کے آخر میں۔ ان میں سے ہر ایک کی آگے پھر دو دو اقسام ہیں یا تو اس نے گھر میں داخل ہونے وغیرہ کی شرط کے ساتھ اسے معلق کیا ہوگا یا اس نے اس حکم کا فوری نفاذ کیا ہوگا اور اس میں اس نے حرف استثناء یعنی انشاء اللہ تعالیٰ داخل کیا ہوگا۔

مسائل: اگر تو اس نے اسے کسی شرط کے ساتھ معلق کرنے والے جملہ کے شروع میں اسے کسی الزامی لقب (قذف، تہمت) کے ساتھ پکارا ہو تو یہ نداء اس کے حکم کو معلق کرنے سے مانع نہ ہوگی اور وہ تہمت صحیح ہوگی جیسے مثلاً اس نے اپنی بیوی سے کہا ”اے زانیہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ اس لئے کہ اس جملے میں اس کا اسے یا زانیہ کہنا اگرچہ نداء کیلئے ہے لیکن یہاں اس نے اس کا ذکر کر کے معنوی طور پر اس کی برائی اس صفت کے ساتھ کی ہے اس لئے کہ یہ لفظ (زانیہ) معنوی طور پر لفظ زنا سے مشتق ہے اور جو لفظ کسی خاص مفہوم سے مشتق ہو وہ یقینی طور پر اس مفہوم کے وجود کا تقاضا کرتا ہے جیسے کہ دوسرے اسماء جو مختلف معانی سے مشتق ہوتے ہیں مثلاً متحرک ساکن وغیرہ خواہ یہ لفظ نداء کیلئے وضع کیا گیا ہو یا نہ لہذا وہ اس کو زنا کے ساتھ موصوف کر کے اور اس کی جانب زنا کی نسبت کر کے اس پر زنا کی تہمت لگانے والا ہوا حالانکہ وہ اس کی بیوی ہے اور اگر خاوند بیوی پر الزام لگائے تو لعان کی شرائط کی موجودگی میں۔ اس سے لعان ضروری ہو جاتا ہے۔ پھر اس نے یہ کہہ کر اس کی طلاق کو گھر میں داخلے کے ساتھ معلق کر دیا ہے کہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق لہذا طلاق اس کے ساتھ معلق ہو جائے گی وجہ یہ ہے کہ اس نے پہلے اسے ایسے لفظ کے ساتھ آواز دی ہے تاکہ وہ اس کی بات سننے کیلئے متوجہ اور خبردار ہو جائے پھر جب وہ متوجہ اور خبردار ہو گئی تو اس نے اسے گھر میں داخلے کے ساتھ طلاق کو معلق کرنے کے ساتھ اسے مخاطب کیا۔

(۱) اسی طرح اگر اس نے کہا ”اے زانیہ تجھے انشاء اللہ طلاق ہے“ تو اس کا بھی یہی حکم ہے کہ اس

صورت میں بھی وہ اپنی بیوی پر تہمت لگانے والا ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے اور چونکہ اس نے کلام میں استثناء کو شامل کر دیا ہے لہذا اس پر طلاق واقع نہ ہوگی۔

(۲) اور اگر اس نے کلام کے شروع میں لفظ طلاق کے ساتھ اسے آواز دی اور کہا ”اے طلاق پانے والی اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ تو اسے اس کے قول ”یا طالق“ کے ساتھ ہی طلاق ہو جائے گی کیونکہ اس نے اسے طلاق کے ساتھ موصوف کیا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اسے اس نام سے پکارنے سے قبل طلاق مل چکی ہو تاکہ اس نے جو وصف بیان کیا ہے اس کی درستی ثابت ہو سکے۔ اور پھر گھر میں داخل ہونے سے اسے دوسری طلاق ہو جائے گی جیسا کہ ہم فصل اول میں بیان کر آئے ہیں اسی طرح اگر اس نے کہا ”اے طالق (مطلقہ) تو اگر خدا نے چاہا تو تجھے طلاق“ تو اس کو ”یا طالق“ کے لفظ سے ہی ایک طلاق ہو جائے گی مگر چونکہ دوسری طلاق پر استثناء آگیا ہے لہذا وہ واقع نہ ہوگی۔

(۳) اور اگر اس نے کلام کے شروع میں اس کو اس کے نام کے ساتھ آواز دی اور کہا ”اے عمرہ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ تو اس پر فی الوقت کوئی طلاق واقع نہ ہوگی البتہ یہ طلاق گھر میں داخلہ کے ساتھ معلق ہو جائے گی کیونکہ اس نے یہاں اس کو اس کے نام کے ساتھ بلا کر اپنی بات سننے پر متوجہ کیا پھر اس نے اس کی طلاق کو داخلہ کے ساتھ مشروط کر دیا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”اے عمرہ تجھے طلاق اے عمرہ انشاء اللہ تعالیٰ“ تو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اس سے کوئی طلاق بھی واقع نہ ہوگی۔

(۴) یہ حکم تو اس وقت ہے جب اس نے اس پر تہمت لگا کر یا طلاق پانے والی کہہ کر یا اس کا نام لیکر گفتگو کا آغاز کیا ہو لیکن اگر اس نے کسی شرط کے ساتھ طلاق کو معلق کرنے کی صورت میں وسط کلام میں نداء کو شامل کیا اور کہا ”تجھے طلاق اے زانیہ“ اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو اس کے متعلق ابن سماعہ رحمہ اللہ امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ یہ نداء کلام میں فاصلہ پیدا نہ کر سکے گی اور طلاق گھر میں داخلہ کے ساتھ معلق ہو جائے گی اور وہ اپنی بیوی پر تہمت لگانے والا ہوگا اور اس پر لعان ضروری ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا بھی ابتدا یہی قول تھا مگر بعد ازاں انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور یہ مسلک اختیار کیا کہ اس صورت میں طلاق فوراً واقع ہو جائے گی اور وہ قاذف (تہمت لگانے والا) نہ ہوگا اسی لئے اس پر لعان بھی ضروری نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی ”الجامع“ میں ذکر کیا ہے کہ طلاق گھر میں داخلہ کے ساتھ معلق ہوگی اور یہ نداء شرط اور جزاء میں ایسا فاصلہ پیدا نہ کر سکے گی جس سے تعلیق (معلق کرنے) میں رکاوٹ پیدا ہو اور وہ اپنی بیوی پر تہمت لگانے والا نہ ہوگا اور نہ ہی اس پر لعان ضروری ہوگا۔ مشائخ فرماتے ہیں کہ ابن سماعہ رحمہ اللہ نے جس قول کا ذکر کیا ہے وہ امام محمد رحمہ اللہ کا آخری قول ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے الجامع میں جس قول کا ذکر کیا ہے وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے تو اس طرح اس مسئلے میں تین اقوال ہوں گے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر تہمت (قذف) اس کے ساتھ معلق مگر باطل ہوگی البتہ طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق طلاق معلق ہو جائے گی مگر تہمت معلق نہ ہوگی بلکہ وہ اسی وقت ثابت ہو جائے گی۔ جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے ہاں یہ اس کا قذف (تہمت) کو معلق کرنا ہوگا۔ جو فی نفسہ باطل ہے جبکہ طلاق سرے سے معلق نہ ہوگی بلکہ اسی وقت نافذ العمل ہو جائے گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ

اس نے جب یا زانیہ کے بعد شرط ”ان دخلت الدار“ کہا تو اس نے گویا قذف کو شرط کے ساتھ معلق کر دیا ہے جبکہ قذف کسی شرط کے ساتھ معلق نہیں ہوتی اس لئے کہ کسی شخص کو زنا کے وصف سے موصوف کرنا ایسے ہی ہے جیسے کسی کو قیام یا جلوس کے وصف سے موصوف کرنا گویا اس نے اس کو کھڑے ہونے یا بیٹھنے کے وصف کے ساتھ موصوف کیا ہے اور کسی شے کا کوئی وصف بیان کرنا اس شے میں اس وصف کی موجودگی کی خبر دینا ہے اور خبر دینا کسی شرط کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر وہ وصف اس کے اندر موجود ہو تو وہ سچا ورنہ جھوٹا ہوگا۔ یا بالفاظ دیگر وہ اس کے وجود کے وقت اس کی خبر دینے والا اور غیر موجودگی کے وقت خبر نہ دینے والا ہوگا تو جب وہ خبر متعلق نہ ہوگی تو وہ لغو ہوگی جس کی بنا پر وہ شرط اور جزاء کے درمیان حائل ہو جائے گی۔ جس سے جزاء واقع ہو جائے گی لیکن اس کے باوجود وہ اس پر تہمت لگانے والا بھی نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے تہمت کو شرط کے ساتھ معلق کرنے کا ارادہ کیا تھا اور جو شخص کسی شے کو کسی شرط کے ساتھ معلق کر دے تو وہ اسے فی الوقت ثابت کرنے والا نہیں ہوتا لہذا وہ اس پر تہمت لگانے والا نہ ہوگا اور اگر اس کی مقرر کردہ شرط بھی پائی جائے تو تب بھی وہ ”تہمت لگانے والا“ نہ ہوگا کیونکہ اس نے اسے اس کے ساتھ معلق نہیں کیا کہ اس کی موجودگی سے وہ واقع ہو جائے۔ جو روایت ابن سماعہ رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ اس کا جملہ (اے زانیہ) اس کے ساتھ متعلق نہیں ہے لیکن اس کے باوجود وہ لغو نہ ہوگا اس لئے کہ اس کا جملہ اے طالق موجودہ خطاب کی تاکید، توثیق کیلئے ہے لہذا یہ جملہ خطاب کے نقطہ نگاہ سے اس کی تاکید رنے والا ہوگا جس کی بنا پر وہ اس کے ساتھ مل جائے گا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے گویا اس نے یوں کہا ”تو اے زانی عورت اگر گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ لہذا طلاق داخل مکان کے ساتھ معلق ہو جائے گی اور قذف بدستور ثابت رہے گی۔ چنانچہ اگر وہ یہ کہتا ”تو اے عمرہ اگر گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ تو اس سے شرط کی تعلیق درست ہوتی اور اس کا قول (یا عمرہ) درمیان میں حائل نہ ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ طلاق کو شرط کے ساتھ اس کا معلق کرنا درست ہے جیسا کہ اوپر امام محمد رحمہ اللہ کے دلائل کے ضمن میں بیان ہوا مگر قذف ثابت نہیں ہوئی اس لئے کہ اس نے اس کے بعد شرط کا ذکر کیا ہے اور اگر کوئی شے کسی تہمت کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کر دے تو تہمت لگانے والا اسی وقت اس کی تحقیق و اثبات کا ارادہ نہیں رکھتا اور نہ ہی شرط کے موجود ہو جانے کے بعد جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ قاضی جلیل فرمایا کرتے تھے کہ اگر کسی قذف (تہمت) کو کسی شرط کے ساتھ معلق کر دیا جائے تو اس سے تہمت کا الزام اس سے دور ہو جاتا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے کہا ہو ”اگر اس نے ایسے کیا ہو تو اس کی بیوی زانیہ ہو یا اس کی ماں زانیہ ہو“ جس سے اس کا مقصد اس فعل کا بعید ہونا ہوتا ہے اور اس فعل کا بعید ہونا اس وقت تک متحقق نہیں ہوتا جب تک کہ اس کی ماں اور اس کی بیوی سے بدکاری کے وصف کو بعید نہ سمجھا جائے اور یہ متعدد صفت احسان (عفت و پاک دامنی) سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ بدکاری اور اس کو اس قابل نفرت کام سے موصوف کرنے سے واللہ عزوجل واعلم۔

اسی طرح اگر اس نے کہا ”تجھے اے بدکار عورت طلاق اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا“ میں بھی یہ مذکورہ بالا اختلاف ہے اور اگر اس نے لفظ طلاق کے ساتھ اسے ندا (آواز) دی اور کہا انت طاهر یا طالق ان

دخلت الدار (تجھے طلاق اے طلاقن، اگر تو گھر میں داخل ہوئی) تو اس کے متعلق بھی امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے مابین اختلاف ہے البتہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ لفظ طلاق کے ساتھ اسے پکارتے اور وصف زنا کے ساتھ ”اے زانیہ“ کہہ کر ندا دینے میں فرق کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اگر اس نے یا طالق کے ساتھ مذکورہ جملہ کہا تو طلاق فوراً واقع ہو جائے گی اور وہ ”گھر میں داخلہ سے“ متعلق نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے وہ دونوں میں فاصلہ کر کے اسے یا طالق (اے طلاقن) کہہ دے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس کا یا طالق (اے طلاقن) کہنا اگرچہ ندا ہے مگر درحقیقت یہ طلاق کو واقع کرنا ہے، لہذا اس کا قول انت طالق یا طالق (تجھے طلاق اے طلاقن) درحقیقت عطف کے بغیر طلاق کے بعد طلاق دینا ہے جبکہ ان میں سے مؤخر الذکر طلاق کے ساتھ شرط متصل ہے نہ کہ ان میں سے پہلی کے ساتھ۔ لہذا ان میں سے پہلی طلاق فوری نافذ ہو جائے گی بخلاف یا زانیہ کہنے کے کیونکہ وہ تو ندا ہے اور اس سے متقدم تائے خطاب کی تاکید و توثیق ہے نہ کہ طلاق کا واقع کرنا۔ لہذا یہ اس کے ساتھ معلق نہ ہوگی لہذا یہ جملہ دونوں جملوں کے مابین حائل نہ ہونے کی بنا پر جزا کے ساتھ شرط کے تعلق سے مانع نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا ”تجھے طلاق اے طلاقن انشاء اللہ تعالیٰ“ تو اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ اسی طرح اس میں اور اس کے قول انت طالق یا زانیہ انشاء اللہ (تجھے طلاق اے بدکار عورت، انشاء اللہ تعالیٰ) میں بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ فرق ہے اور اگر اس نے اسے نام لیکر ندا دی مثلاً یوں کہا ”تجھے اے عمرہ طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی“ تو اس صورت میں بالاتفاق طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گی البتہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اس میں اور یا زانیہ کہنے میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہوگی جو یہ ہے کہ جملہ ”یا عمرہ“ وہی مفہوم دیتا ہے جو لفظ انت (تو) سے حاصل ہوتا ہے لہذا یہ حرف انت کی تاکید ہوگا جس کی بنا پر وہ دونوں لفظوں کے مابین حائل نہ ہوگا جبکہ یا زانیہ میں ایک ایسا اضافی مفہوم پایا جاتا ہے جو تا (حرف) خطاب میں موجود نہیں، وہ یہ کہ اس سے عورت میں بدکاری کا وصف ثابت ہوتا ہے جس کے ساتھ شرعی طور پر یا تو ”حد“ کا حکم ثابت ہوتا ہے یا لعان کا لہذا یہ ممکن نہیں کہ اسے حرف تا (برائے خطاب) کی تاکید تصور کیا جائے جس کی بنا پر فی نفسہ اس کا اعتبار ہوگا اور وہ تا برائے خطاب کے ساتھ معلق نہ ہوگا لہذا وہ دونوں کے مابین حائل رہے گا جبکہ زیر بحث صورت میں صورت حال اس کے برعکس ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ اور اگر اس نے کہا ”تجھے اے عمرہ انشاء اللہ طلاق“ تو اس سے طلاق نہ ہوگی جیسا کہ پیچھے گذرا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ ندائیہ جملہ گفتگو کے آغاز یا اس کے وسط میں لایا ہو لیکن اگر اس نے اسے اپنی گفتگو کے آخر میں شامل کیا زنا کے ساتھ پکارتے کی صورت میں مثلاً یوں کہا ہو انت طالق ان دخلت الدار یا زانیہ (تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی اے بدکار عورت) تو اس صورت میں طلاق اس کے داخلے کے ساتھ مشروط ہوگی کیونکہ اس نے اسی کے ساتھ اسے معلق کیا ہے اور پھر اس تہمت کے ساتھ اس نے بلایا ہے لہذا وہ اس پر تہمت لگانے والا ہوگا اور چونکہ اس تہمت کے بعد کوئی ایسی شرط بھی نہیں پائی گئی جس کی بنا پر یہ کہا جاسکے کہ اس نے اس کی تحقیق کے بعد تہمت کو اس کے ساتھ معلق کیا ہے یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ ”تجھے طلاق انشاء اللہ تعالیٰ اے زانیہ“ کے ساتھ اسے مخاطب کر کے اس صورت میں طلاق کا حکم تو باطل ہو جائے گا البتہ تہمت ثابت ہوگی۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ نہائیہ جملہ گفتگو کے آغاز یا اس کے وسط میں لایا ہو، لیکن اگر اس نے اسے اپنی گفتگو کے آخر میں شامل کیا زنا کے ساتھ پکارنے کی صورت میں مثلاً یوں کہا ہو انت طالق ان دخلت الدار یا زانیہ (تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی اے بدکار عورت) تو اس صورت میں طلاق اس کے داخلے کے ساتھ مشروط ہوگی کیونکہ اس نے اسی کے ساتھ اسے معلق کیا ہے اور پھر اس تہمت کے ساتھ اس نے بلایا ہے لہذا وہ اس پر تہمت لگانے والا ہوگا اور چونکہ اس تہمت کے بعد کوئی ایسی شرط بھی نہیں پائی گئی جس کی بنا پر یہ کہا جاسکے کہ اس نے اس کی تحقیق کے بعد تہمت کو اس کے ساتھ معلق کیا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ ”تجھے طلاق انشاء اللہ تعالیٰ اے زانیہ“ کے ساتھ اسے مخاطب کرے کہ اس صورت میں طلاق کا حکم تو باطل ہو جائے گا البتہ تہمت ثابت ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا انت طالق ان دخلت الدار یا طالق (تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی اے طلاق) تو اس نے پہلی طلاق کو داخلے کے ساتھ معلق کر دیا ہے اور پھر اس کے قول ”یا طالق“ کے ساتھ اسے ایک اور طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ اول طلاق کے ساتھ تو شرط معلق ہے مگر دوسری کے ساتھ نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”تجھے طلاق انشاء اللہ تعالیٰ اے طلاق“ تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق اے عمرہ“ تو اس نے طلاق کو گھر میں داخل ہونے کے ساتھ معلق کر دیا ہے اور پھر اسے آواز دی ہے اور اسے مخاطب کر کے قسم کے ساتھ آواز دیکر متنبہ کیا ہے تو اس کا طلاق کو معلق کرنا درست ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا انت طالق ان شاء اللہ یا عمرہ (تجھے طلاق انشاء اللہ تعالیٰ اے عمرہ) تو اس پر کوئی شے واقع نہ ہوگی جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔ امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں اگر کسی نے اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہا ”انت طالق یا زانیہ ثلاثاً“ (تجھے اے زانیہ تین طلاقیں) تو اس پر تینوں طلاقیں ہو جائیں گی اور اس پر نہ حد ہوگی اور نہ ہی لعان۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس سے فقط ایک ہی طلاق ہوگی اور اس پر حد جاری ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مدخولہ اور غیر مدخولہ بیوی میں کوئی فرق نہیں کرتے اس لئے کہ اس کا قول یا زانیہ نداء ہے لہذا اس کی بنا پر طلاقوں یعنی تین کی تعداد میں اور اصل ایک طلاق یعنی یا طالق میں فرق نہ کیا جائے گا اور جب اس نے دونوں کے مابین فاصلہ نہیں کیا تو وقوع آخری حصہ کلام یعنی تین کے عدد پر موقوف ہوگا جس سے وہ عورت اس سے جدا ہو جائے گی اور جدائی ہو جانے کی وجہ سے اس کے ساتھ لعان کا الحاق نہ ہوگا۔ مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا قول ”یا زانیہ“ طلاق واقع کرنے والے اور عدد کے مابین فاصلہ ہوگا لہذا وہ انت طالق کہنے سے ہی اس سے جدا ہو جائے گی۔ جس کی بنا پر اس کا جملہ ”یا زانیہ“ اس وقت صادر شدہ شمار ہوگا جب وہ عورت اس کیلئے اجنبی ہو چکی تھی لہذا اس پر حد واجب ہوگی اور اس کا قول ثلاثاً لغو ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ صورت حال مدخول بہا سے مشابہ نہ ہوگی کہ اگر اسے یہی جملہ انت طالق یا زانیہ ثلاثاً (تجھے طلاق اے زانیہ تین) کہا تو اس صورت میں وہ تین طلاقوں کی وجہ سے خاندان سے الگ ہو جائے گی اور اس پر نہ حد ہوگی اور نہ ہی لعان۔ اس لئے کہ اگرچہ ہم نے اس کے جملے یا زانیہ کو دونوں کے مابین فاصلہ تسلیم کیا ہے لیکن اس کے باوجود وہ تین طلاقوں کے اس کے ساتھ الحاق و اتصال سے مانع نہیں۔ اس لئے کہ اگر اس نے اسے کہا تجھے طلاق اور پھر خاموش ہو گیا پھر اس سے پوچھا

گیا کتنی تو اس نے کہا تین تو جس طرح وہاں تین طلاقیں ہو جاتی ہیں اسی طرح جب وہ یا زانیہ کا فاصلہ پیدا کر کے یہی بات کرے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

امام ابوحنفیہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اپنی مدخول بہا بیوی سے یہ کہا ”تجھے تین طلاقیں“ یا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھ پر طلاق“ پھر اگر ”تجھ پر طلاق“ کے بعد اور ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی“ کہنے سے قبل بیوی فوت ہو جائے تو یہ حکم باطل ہے کیونکہ اس سے اس پر کوئی طلاق واقع نہ ہوئی۔ اس لئے کہ اگر کوئی عدد کسی طلاق کے ساتھ متصل ہو جائے تو وہی عدد واقع ہوگا اور اس وقت وقوع طلاق کا محل نہی رہی، کیونکہ اس پر طلاق پڑ چکی ہے۔ اور اگر شرط کلام کے آخری حصے کے ساتھ معلق ہو تو اس کلام کا ابتدائی حصہ آخری حصے پر موقوف ہو جاتا ہے اور کلام کے آخری حصے کو ابتدائی حصے سے الگ نہیں کیا جاسکتا اور یہاں کلام کا آخری حصہ اس وقت کہا گیا ہے جب وہ عورت اس کیلئے اجنبی ہو گئی تھی اور اگر اس نے کہا ”تجھ پر تین طلاقیں اے عمرہ“ مگر اس کی بیوی یا عمرہ کہنے سے قبل فوت ہو گئی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس کا قول ”یا عمرہ“ نداء ہے، وہ نہ تو شرط ہے اور نہ ہی عدد کہ اس پر وہ کلام موقوف ہو۔ لہذا اس کا کلام اس پر موقوف نہ ہوگا، واللہ اعلم۔

فصل ہفتم

مشروط و معلق قسموں کا حکم

اس نوع کی قسموں کا حکم ایک ہی ہے جو شرط کے پائے جانے کی صورت میں طلاق یا عتاق (آزادی) کا واقع ہو جانا ہے جس سے واضح ہوا کہ اس قسم کی قسموں کا حکم یہ ہے کہ ان سے وہ طلاق یا عتاق جو شرط کے ساتھ معلق کی گئی ہو، واقع ہو جاتی ہے۔ اس سلسلے میں ان شرائط کے اعیان کی بالتفصیل وضاحت کرنا چاہیں گے جن کے ساتھ طلاق یا آزادی غلام کا تعلق ہوتا ہے اور ان اعیان (جمع عین، ذات، شے اور امر وغیرہ) میں سے ہر ایک کا مفہوم بھی واضح کریں گے حتیٰ کہ اگر ان میں سے کوئی ایک مفہوم و معنی پایا جائے تو شرط بھی پائی جائے گی جس سے طلاق اور آزادی غلام ثابت ہو سکے گی ورنہ نہیں۔

پہلا حکم اس لئے کہ طلاق اور عتاق کی قسم کھانا درحقیقت انہیں کسی شرط کے ساتھ معلق اور مشروط کرنا ہے اور انہیں کسی شرط کے ساتھ معلق کر دینے کا مفہوم انہیں وقوع شرط کے بعد کے زمانے میں واقع کرنا ہے۔ اس کے علاوہ کوئی دوسرا مفہوم واضح نہیں ہوتا تو جب طلاق اور عتاق واقع کرنے کا کوئی ایک رکن اپنی شرائط کے ساتھ پایا جائے تو شرط کے وقوع کے ساتھ ان کا بھی وقوع ضروری ہو جاتا ہے جبکہ شرط کی عدم موجودگی میں ان کا عدم وقوع ہمارے نزدیک تعلیق کے احکام میں سے نہیں ہے بلکہ وہ عدم اصلی کا حکم ہے۔ اس لئے کہ یہاں بنیادی طور پر اس حکم کا وقوع ثابت شدہ نہیں تھا اور کسی حکم کا اثبات تو حسب اثبات ہوتا ہے بندہ نے اسے شرط کے بعد ہی ثابت کیا ہے۔ لہذا اس کا حکم بدستور اصل عدم پر ہی برقرار رہے گا نہ کہ یہ

اعدای صورت شرط کے ساتھ معلق ہونے کی وجہ سے ہوگی بلکہ شرط کا تقاضا تو فقط موجودگی شرط کے وقت اس کا وقوع ہے۔

شرط واحد سے مشروط اور دو شرطوں کے مابین کلمہ تخییر داخل کر کے قسم اٹھانا:

پھر اگر شرط ایک ہی شے ہے تو اس کی موجودگی سے طلاق واقع ہو جائے گی۔ مثلاً اس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ یا ”تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی“۔ خواہ شرط کا ذکر اس نے پہلے کیا ہو یا بعد میں۔ پھر خواہ شرط متعین ہو یا مبہم۔ مثال کے طور پر اس نے کہا ”اگر تو اس گھر میں“ یا ”اس میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ یا اس نے کہا ”تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں“ یا ”اس میں داخل ہوئی“۔ اس لئے کہ یہاں حرف ”او“ (یا) اختیار دینے کیلئے ہے، لہذا ان میں سے ہر فعل اپنی اپنی حالت میں شرط ہوگا اور ان میں سے جو شرط بھی پائی جائے گی اسے طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے کسی دوسرے فعل کے ساتھ اس فعل کا امادہ کیا، مثال کے طور پر اس نے کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی“ یا ”اس میں داخل ہوئی“ پھر خواہ شرط کو وہ پہلے لے آئے یا جملے کے آخر میں یا اس کے وسط میں سب کا حکم برابر ہے۔ ابن سماء امام محمدؒ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو اس گھر میں یا اس گھر میں داخل ہوئی اور اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو میرا غلام آزاد“ تو اس کی قسم دونوں پہلے گھروں میں سے کسی ایک اور آخری گھر میں داخل ہونے پر ہوگی۔ پھر اگر وہ پہلے دو گھروں میں سے کسی ایک گھر اور تیسرے نامزد کردہ گھر میں داخل ہوگئی تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ اس نے ابتدائی دو گھروں میں سے کسی ایک اور تیسرے گھر میں اس کے داخلے کو اپنے حانث ہونے کی شرط قرار دیا ہے۔ اس لئے کہ اس نے ابتدائی دونوں گھروں کا ذکر حرف ”او“ (یا) کے ساتھ کیا ہے، لہذا وہ ان میں سے کسی ایک کو شامل ہوگی۔ پھر اس نے اس کے ساتھ تیسرے گھر میں داخل ہونے کو بھی جمع کر دیا ہے، وہ اس طرح کہ یہاں اس نے حرف جمع یعنی ”واو“ (اور) کے ساتھ ”وان دخلت هنا“ کہہ کر اسے اس کے ساتھ جمع کر دیا ہے لہذا اول الذکر دونوں میں سے کسی ایک میں داخل ہونا مع تیسرے گھر میں داخلہ کے ایک ہی شرط ہوگا تو جب یہ شرط پائی گئی تو وہ حانث ہو جائے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب ایک ہی قسم کی دو شرطوں کے مابین حرف ”او“ (یا) داخل ہو۔ لیکن اگر اس نے اسے ایک وقوعی جملے اور ایک قسم میں یا دو قسموں کے مابین داخل کیا جیسا کہ ابن سماء اور بشرؒ (۱) امام ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”تجھے تین طلاقیں یا پھر اللہ میں آج اس خادم کو بالضرور ماروں گا“۔ پھر اس نے اسی دن اپنے خادم کو مارا تو اس کی قسم پوری ہوگئی اور طلاق کا حکم باطل ہوگیا۔ اس لئے کہ اس نے اپنے آپ کو بیوی کی طلاق اور خادم کے مارنے کے مابین اختیار دیا تھا، تو جب ان میں سے کوئی ایک فعل پایا گیا تو اس سے خود بخود دوسرے فعل کی نفی ہوگئی، لیکن اگر دن گزر گیا اور اس

(۱) بشر بن ابی ازہر یزید نیشاپوری، کوفہ کے مشہور فقیہ عالم فاضل اور محدث تھے۔ فقہ میں امام ابو یوسفؒ کے اور حدیث میں عبد اللہ بن مبارکؒ اور ابن عیینہؒ کے شاگرد ہیں۔ مدت تک نیشاپور کے قاضی رہے۔ ۲۱۳ھ میں فوت ہوئے۔

نے اپنے خادم کو نہ مارا تو وہ اپنی قسم میں حاث ہو جائے گا اور اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو وہ بیوی کو طلاق دے دے یا پھر اپنی قسم کا کفارہ ادا کر دے۔ اس لئے کہ وہ دو میں سے کسی ایک معاملے میں حاث ہوا ہے، جو معاملہ فی نفسہ مبہم (غیر متعین) ہے لہذا اس کی تعیین کرنا اسی کے ذمہ ہوگا اور اگر اس نے دن گزرنے سے قبل یہ کہا کہ میں نے طلاق دینے کو اختیار کر لیا ہے تو اب اس پر اس کی پابندی لازم ہوگی اور اس کی قسم باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس نے خود کو طلاق دینے اور قسم پوری کرنے میں اختیار دیا تھا۔ تو جب اس نے طلاق دے دی تو اس سے قسم ساقط ہو گئی، اور اگر اس نے اپنی قسم کو اختیار کرنے اور طلاق کے باطل کرنے کا اعلان کر دیا تو اس سے طلاق باطل نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر خادم کو مارنے سے قبل دن گزر گیا تو وہ اپنی قسم میں حاث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ خود پر قسم لازم قرار دینے سے قسم واجب نہیں ہوتی کہ وہ اس کے اختیار کرنے سے باطل ہو جائے۔ لہذا قسم بدستور اپنی حالت پر برقرار رہے گی۔

اور اگر اس نے کہا ”تجھے تین طلاقیں یا پھر واللہ میں فلاں عورت کو بالضرور ماروں گا“ لیکن مذکورہ عورت اس کو مارنے سے قبل مر گئی ہو تو وہ اپنی قسم میں حاث ہو جائے گا۔ وہ چاہے تو اپنے آپ پر طلاق دینا لازم کر لے یا چاہے تو کفارہ ادا کر دے۔ اس لئے کہ قسم پوری کرنے کی شرط تو مذکورہ عورت کے وفات پہنچنے سے ختم ہو گئی، لہذا وہ دو قسموں میں سے ایک میں حاث ہو جائے گا اور اگر وہ آدمی خود مر جائے اور جس کو مارنے کی اس نے قسم کھائی تھی وہ زندہ ہو تو اس صورت میں مرنے والے پر حاث اور طلاق دینا ثابت ہو جائے گا لیکن چونکہ وہ آدمی تعیین سے قبل مر چکا ہے لہذا عورت پر طلاق نہ ہوگی اور اس کو اس کے ترکے سے حصہ دیا جائے گا۔ اس لئے کہ جب اسے طلاق دینے اور ادائیگی کفارہ میں سے کسی کو منتخب کرنے کا اختیار حاصل ہے تو محض شک کی بنا پر اس پر طلاق نہ ہوگی اور حاکم اس کو اس کی تعیین پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ ان میں سے ایک شے یعنی کفارہ (عدالتی) حکم کے تحت نہیں آتی۔ لہذا حاکم اس کے لازم کرنے کی طاقت نہیں رکھتا۔ لیکن وہ (کفارہ) اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین اس پر واجب ہوگا اور اگر کفارہ کے بدلے میں کوئی اور طلاق ہو مثلاً وہ کہے ”تجھے تین طلاق یا یہ“ تو اس صورت میں حاکم اس پر جبر کر سکتا ہے تاکہ وہ اس مبہم شے کی تفصیل بیان کرے۔ اس لئے کہ یہاں واقع ہونے والی شے طلاق ہے جو عدالت حکم کے تحت آتی ہے۔

اور اگر اس نے کہا ”تجھے طلاق یا مجھ پر حج یا عمرہ“ تو حاکم ان میں سے کسی کو اختیار کرنے پر مجبور نہیں کر سکتا۔ البتہ وقوع میں وہ فتویٰ دے سکتا ہے کہ ان میں سے وہ جس کو چاہے واقع کر دے اور دوسرے امور کو باطل کر دے۔ اور اگر اس نے کہا ”تجھے پر تین طلاقیں یا مجھ پر فلاں عورت حرام“ تو اسے ان میں سے کسی ایک کو بطور فتویٰ اختیار کرنے کو کہا جاسکتا ہے اور جب تک اسے بیوی کے قریب گئے ہوئے چار مہینے نہ گزر جائیں قاضی اسے مجبور نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ وہ اس قسم کو کفارہ کے ذریعے اپنے آپ سے ساقط کرنے پر قادر نہیں ہے۔ مگر جب اسے عورت کے قریب گئے ہوئے چار ماہ گزر جائیں تو وہ اس بیوی کو ایلاء (قسم کھانے) کی طلاق دے، جس کے قریب نہ جانے کی اس نے قسم کھائی تھی یا پھر اپنی بیوی کو طلاق دے دے جس سے طلاق دینے کی اس نے بات کی تھی، کیونکہ اب یہ ضروری ہے کہ ان میں سے کسی ایک کو طلاق دی جائے تو اسے حاکم

کی طرف سے دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کو کہا جائے گا۔

امام محمدؒ اپنی کتاب ”الجامع“ میں فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا ”واللہ میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا یا اس گھر میں داخل نہ ہوں گا“ پھر جب وہ ان میں سے کسی ایک میں داخل ہو گیا تو وہ حائث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ حرف ”او“ (یا) جب دو اشیاء کے مابین آجائے تو وہ دونوں میں سے ہر ایک کو انفرادی طور پر حکم میں شامل کر دیتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَلَا تَطِيعُ مِنْهُمْ آثِمًا وَكَفُورًا (الدھر: ۲۴) اور آپ ان میں سے کسی بد عمل یا ناشکرے کا کما نہ مانیں۔

اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں اس گھر میں کبھی داخل نہ ہوں گا یا اس دوسرے گھر میں آج بالضرور داخل ہو جاؤں گا“ پھر اگر وہ پہلے گھر میں چلا گیا تو حائث ہو جائے گا اور اگر وہ دن ختم ہوئے تک دوسرے گھر میں نہ گیا تو بھی وہ حائث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے اپنی قسم میں اپنے آپ کو یہ اختیار دیا ہے کہ یا تو وہ اس گھر میں داخل نہ ہو گا یا پھر آج ہی اس دوسرے گھر میں داخل ہو جائے گا اور اگر وہ اسی دن دوسرے گھر میں داخل ہو گیا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اور اگر دن یونہی گزر گیا تو وہ دو قسموں میں سے کسی ایک میں ضرور حائث ہو جائے گا۔ ابن سمامہؒ اپنی نوادر میں فرماتے ہیں کہ میں نے امام محمدؒ سے یہ سنا ہے کہ اگر کسی نے کہا ”اگر وہ آج ہی اس گھر میں داخل نہ ہوا تو اس کا غلام آزاد“ پھر اگر وہ اس دن اس گھر میں داخل نہ ہوا تو اس میں کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ استثناء درست نہیں اور قسم اپنی جگہ برقرار رہے گی اور میرے نزدیک اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا خواہ اس نے یہ بات پہلی بات سے متصل کسی ہو یا کچھ وقفہ کے بعد۔ لہذا اگر وہ اسی دن پہلے گھر میں داخل نہ ہوا تو وہ حائث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا یہ کہنا ”پھر اگر وہ اس میں داخل نہ ہوا“ کلمہ تخییر (برائے اختیار) نہیں ہے جس کی بنا پر قسم اپنی جگہ بحال رہے گی۔ یہ حکم اس وقت ہے جب شرط ایک ہی چیز ہو، واللہ اعلم۔

دو شرطوں کے مابین حرف عطف داخل کر کے قسم اٹھانا:

اور اگر شرطیں دو ہوں اس طرح کہ اس نے کسی حرف عطف کے ساتھ ایک کو دوسری پر عطف کیا ہو تو حکم اس وقت تک منہقق نہ ہوگا جب تک کہ وہ دونوں اشیاء نہ پائی جائیں کیونکہ اس نے اسے ان دونوں کے ساتھ ہی مشروط کیا ہے تو اگر اس کا حکم ان میں سے کسی ایک کی موجودگی سے ثابت ہو جائے تو گویا یہ حکم اس کے مل کے بغیر ہی ثابت ہو گیا ہے، جو جائز نہیں ہے۔ پھر خواہ اس نے دونوں شرطوں کو جزاء سے متمم ذکر کیا ہو یا منوخر یا جزاء کے وسط میں۔

مسائل: مثلاً اس نے کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ یا ”تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی“ یا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق اور اس گھر میں“۔ تو ان تمام صورتوں میں جب تک وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو اس پر طلاق نہ ہوگی۔ دونوں شرائط کو جزاء سے مقدم یا

مؤخر ذکر کرنے کی صورت میں اس لئے کہ اس نے دو شرائط کو حرف جمع کے ساتھ باہم جمع کر دیا ہے اور اگر کسی شے کو حرف جمع ”واو“ (اور) کے ساتھ جمع کر دیا جائے تو وہ ایسے ہی ہے جیسے انہیں لفظ جمع کہہ کر جمع کیا گیا ہو، اور اگر اس نے الفاظ میں دونوں کو جمع کیا ہوتا اور یہ کہا ہوتا ”اگر تو ان دونوں گھروں میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ یا ”تجھے طلاق اگر تو ان دونوں گھروں میں داخل ہوئی“۔ تو طلاق فقط اسی صورت میں واقع ہوتی ہے جب وہ ان دونوں گھروں میں داخل ہو جائے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ پھر اس میں دونوں شرائط کی کی تقدیم و تاخیر کا حکم اس لئے یکساں ہے کیونکہ جزاء ہمیشہ شرط کے ساتھ معلق ہوتی ہے۔ خواہ شرط کیسی بھی ہو لہذا اس میں تقدیم اور تاخیر برابر ہوگی اور اگر وہ وسط جزاء میں ہو تو وہ اس لئے کہ بعض اوقات شے اپنی ہی جنس پر عطف ہوتی ہے نہ کہ غیر جنس پر لہذا شرط کا عطف جزاء پر درست نہیں ہوتا اور اگر شرط پر ہی معطوف کیا جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب عطف حرف فا کے ساتھ مذکور ہو، مثلاً اگر اس نے کہا ”اگر تو اس گھر میں سو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ یا ”تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی“ یا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق سو اس گھر میں“ کہ یہ سب صورتیں برابر ہیں اور اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ ان دونوں گھروں میں داخل نہ ہو جائے۔ جیسے کہ ازیں قبل حرف واو کے ساتھ عطف کے ضمن میں بیان ہوا۔ الا یہ کہ سابقہ صورت میں دونوں گھروں میں داخل کیلئے ترتیب ضروری نہ تھی۔ مگر یہاں پر ترتیب ضروری ہوگی۔ وہ اس طرح کہ وہ دوسرے گھر میں پہلے گھر میں داخل ہونے کے بعد داخل ہو ورنہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس لئے کہ حرف واو اور حرف فا اگرچہ حروف عطف اور حروف جمع ہیں لیکن ان میں سے حرف واو جمع مطلق کیلئے ہوتا ہے، جبکہ حرف فا جمع مقید کیلئے یعنی جمع حسب ترتیب کیلئے۔ اسی لئے دوسرے حرف (فا) کی صورت میں ترتیب ضروری ہے نہ کہ اول الذکر صورت میں۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ اگر یہ عطف حرف ثم (پھر) کے ساتھ مذکور ہو۔ مثال کے طور پر اس نے کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی، پھر اس گھر میں تو تجھے طلاق“ یا ”تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی، پھر اس گھر میں“ یا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق پھر اس گھر میں“۔ لہذا اس حرف ”ثم“ اور حرف فا کی صورت میں یکساں طور پر ان میں سے ہر ایک میں داخل کیلئے ترتیب ضروری ہوگی البتہ یہاں (ثم کی صورت میں) یہ ضروری ہے کہ اس کا دوسرے گھر میں داخل ہونا، پہلے گھر میں داخل ہونے کی نسبت قدرے تاخیر سے ہو۔

○ یہ حکم تو اس وقت ہے جب حرف عطف فعل کے بغیر دہرایا جائے اور اگر فعل کے ساتھ اس کا اعادہ کیا جائے، پھر اگر وہ حرف ”واو“ کے ساتھ مذکور ہو مثلاً اس نے کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ یا ”تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اس گھر میں داخل ہوئی“۔ تو اس صورت کا اور اس صورت کا جس میں فقط حرف عطف کا اعادہ کیا گیا ہو حکم یکساں ہے کیونکہ واو (اور) جمع مطلق کیلئے ہوتا ہے جو دونوں شرطوں کو جمع کرنے کا تقاضا کرتا ہے جس میں فعل کا اعادہ اور عدم اعادہ دونوں یکساں ہیں اور اگر یہ اعادہ فعل حرف فا کے ساتھ ہو مثلاً اس نے کہا ہو ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو اس دوسرے میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ یا ”تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو اس دوسرے گھر میں داخل ہوئی“۔ ابن سمانہ امام ابو یوسفؒ سے نقل فرماتے ہیں کہ انہوں نے ان صورتوں میں حرف فا (تو) اور حرف واو (اور)

کے مابین فرق کیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اول الذکر (حرف فا، تو) کی صورت میں طلاق دونوں گھروں پر ترتیب کی رعایت کے بغیر داخل ہونے کی صورت میں واقع ہوگی مگر دوسری صورت میں طلاق نہ ہوگی۔ الا یہ کہ حرف فا کے ساتھ جو شرط مذکور ہے وہ آخر میں ہو، حتیٰ کہ اگر وہ دوسرے گھر میں پہلے گھر سے قبل داخل ہو جائے، پھر وہ پہلے میں داخل ہو جائے تو وہ حادث نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں یعنی یہ کہ حرف واؤ (اور) دونوں کے مابین ترتیب کی رعایت کے بغیر جمع مطلق کا تقاضا کرتا ہے جبکہ حرف فا دونوں کے مابین ترتیب کا تقاضا کرتا ہے۔ جس کے مطابق دوسرا فعل پہلے فعل کے بعد ہونا چاہئے۔ ابن سماءؒ نے امام محمدؒ سے اس مسئلہ کی اس سے زیادہ تفصیل نقل کی ہے۔ وہ اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جو اپنی غیر مدخولہ بیوی سے کہے ”اگر تو فلاں کے گھر میں داخل ہوئی تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ پھر اس نے اسے طلاق دے دی، پھر وہ مذکورہ شخص کے گھر میں داخل ہو گئی، پھر اس نے اس سے نکاح کر لیا پھر وہ اسی گھر میں دوسری مرتبہ داخل ہو گئی تو اس کو طلاق نہ ہوگی گویا کہ انہوں نے مذکورہ شخص کے گھر میں داخلے کو قسم کے منعقد ہونے کی بشرط قرار دیا ہے اور وہ مذکورہ شخص کے گھر میں پہلی مرتبہ اس وقت داخل ہوئی جب اسے اس پر ملک نکاح حاصل نہ تھی۔ لہذا وہ اس شخص کی طرح ہوگا جو کسی ایسی عورت کو طلاق دینے کی قسم کھائے جو اس کے نکاح میں نہ ہو جس کی بنا پر وہ مطلقہ نہ ہوگی اور جب وہ دوسری مرتبہ گھر میں داخل ہوئی، اس وقت وہ اگرچہ اس کی بیوی تھی لیکن اس کی قسم منعقد نہ ہو سکی تھی۔ امام ابو یوسفؒ سے یہی حکم ایک دوسرے مسئلے میں بھی مروی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اپنی دو بیویوں سے کہا ”جب میں اس کے ساتھ ہم بستری کروں پھر جب میں اس دوسری سے بھی ہم بستری کر لوں تو میرا غلام آزاد“ تو قسم ان میں سے پہلی بیوی پر نہیں بلکہ قسم تو دوسری بیوی سے مجامعت کرنے پر ہے اور وہ دوسری بیوی سے ایلاء کی قسم کھانے والا شمار ہوگا بشرطیکہ وہ پہلی بیوی سے ہم بستری کر چکا ہو۔ اور ان مقامات میں حرف فا حرف واؤ کے مشابہہ نہیں ہے۔ جس سے ثابت ہوا کہ انہوں نے پہلی بیوی سے ہم بستر ہونے کو دوسری بیوی کے حق میں قسم منعقد ہونے کیلئے شرط قرار دیا ہے۔

اور اگر اس نے اپنی بیوی سے ہم بستری کرنے سے قبل کہا ”تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اگر اس گھر میں داخل ہوئی“ یا جزاء کو وسط میں لاتے ہوئے یوں کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق اور اگر اس گھر میں داخل ہوئی“۔ تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ رحمہما اللہ دونوں فرماتے ہیں کہ ان میں سے جس گھر میں بھی وہ داخل ہوگی تو اسے طلاق ہو جائے گی اور قسم ساقط ہو جائے گی اور اسے دوسرے گھر میں داخل ہونے سے طلاق نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جب اس نے فعل کا حرف عطف سمیت اعادہ کیا ہے تو یہ شرط پہلے فعل پر عطف نہ ہوگی بلکہ یہ دوسری قسم ہوگی جس کی جزاء محذوف ہوگی۔ لہذا ان میں سے جو شرط بھی پائی گئی قسم کی جزاء واقع ہو جائے گی اور قسم ختم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ دوسری شرط کی جزاء باقی نہیں رہی اور اگر اس نے دونوں شرطوں کو جزاء سے مقدم کیا اور کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اگر اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق“ تو اس صورت میں اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو جائے اور یہی ابن سماءؒ اور امام محمدؒ سے روایت ہے۔ امام محمدؒ نے ”الجامع“ میں لکھا ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے بھی دو روایات میں سے ایک روایت یہی ہے۔ ابن سماءؒ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ وہ ان

دونوں کو یکساں سمجھتے ہیں کہ وہ ان میں سے جس گھر میں بھی داخل ہوگئی اسے طلاق ہو جائے گی جیسے کہ پہلی صورت میں یہی حکم ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے جزاء سے قبل جب شرط کو شرط پر عطف کیا ہے تو وہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ایک ہی قسم ہے۔ اس لئے کہ اس کا پہلا جملہ یعنی ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی“ جملہ تام نہیں ہے کیونکہ وہ جزاء کے بغیر ہے۔ پھر اس کا کہنا ”اور اگر اس گھر میں داخل ہوئی“ علیحدہ شرط ہوگا الا یہ کہ اس نے اس کے ساتھ کسی جزاء کا ذکر نہیں کیا۔ لہذا جو جزاء پہلے جملے کی ہوگی وہی دوسرے جملے کی ہوگی۔ لہذا ان دو شرطوں میں سے جو شرط بھی پائی گئی جزاء واقع ہو جائے گی اور دوسری قسم باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ اس کی کوئی جزاء باقی نہ رہی بخلاف سابقہ صورت کے کیونکہ وہاں جزاء کے مذکور ہونے کی وجہ سے قسم مکمل ہوگئی ہے۔ پھر جب اس نے فعل کا حرف شرط (ان=اگر) سمیت اعادہ کیا وہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ایک نیا کلام ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قسم کے باب میں شرط کا جزاء سے پہلے ذکر کرنا یا بعد میں دونوں برابر ہیں تو اگر وہ اسے اس سے مقدم کرتا تو یہی جواب ہوتا۔ لہذا مؤخر کرنے کی صورت میں بھی یہی حکم ہوگا، واللہ اعلم۔

○ اور اگر اس نے شرط کا اعادہ کیا اور اس کے ساتھ ایک جزاء کا ذکر کیا، پھر اگر اس نے بلا حرف عطف اس کا اعادہ کیا مثلاً یوں کہا ”اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں، اگر میں فلاں عورت سے نکاح کروں تو اسے طلاق“ تو اس کی قسم دوسرے جملے سے مکمل ہوگی اور اس کا پہلا جملہ لغو ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے حرف شرط ”ان“ کی جگہ ”اذا“ (جب)، ”متی“ (تب)، ”وان“ (اگرچہ)، ”اذا“ (جب)، ”وان متی“ (اگرچہ تب) کا بھی یہی حکم ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس اگر اس نے پہلے جملے کا آغاز ”اذا“ (جب) سے کیا ہو اور دوسرا جملہ ”ان“ (اگر) سے شروع کیا ہو یا پھر اس نے پہلے ”اذا“ (جب) استعمال کیا ہو یا پھر لفظ ”متی“ (تب) استعمال کیا ہو کیونکہ شرط کے ساتھ اس وقت تک کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا جب تک کہ اس کے ساتھ جزاء کو نہ ملایا جائے اور اس نے جزاء دوسری شرط کے ساتھ ملا دی ہے اور وہ تو حقیقتاً بھی اسی سے متصل ہے لہذا وہ جزاء پہلے جملے سے منقطع (علیحدہ) ہو جائے گی۔ یوں پہلا جملہ بغیر جزاء کے رہ جائے گا۔ جس کی بنا پر وہ لغو ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے جزاء کو مقدم کیا اور یوں کہا ”تجھے طلاق اگر میں تجھ سے شادی کروں“ تو اس صورت میں قسم پہلے جملے پر مکمل ہو جائے گی اور دوسرا جملہ لغو قرار پائے گا کیونکہ جزاء پہلی شرط کے ساتھ متعلق ہوگئی ہے اور دوسرا جملہ پہلے جملے پر عطف کے بغیر ہے لہذا وہ ایسی شرط کے طور پر باقی رہا جس کی کوئی جزاء نہیں، جس کی بنا پر وہ لغو ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے کہا ”جب میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا“ تو اس صورت میں قسم آخری جملے کے ساتھ مکمل ہوگی اور پہلا جملہ لغو ہوگا۔ اس لئے کہ حرف ”ان“ (اگر) خالصتاً شرطیہ ہے۔ چنانچہ اس کا استعمال صرف اور صرف شرط کیلئے ہوتا ہے جبکہ ”اذا“ (جب) تو وقت کیلئے بھی استعمال ہو جاتا ہے اور چونکہ طلاق کو ان دو جملوں میں سے کسی ایک کے ساتھ متعلق کرنا ضروری ہے لہذا اسے جملہ شرطیہ کے ساتھ متعلق کرنا زیادہ بہتر ہے۔ امام محمدؒ نے اپنی کتاب ”الجامع“ میں ذکر کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے ایک ہی گھر میں کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو میرا غلام آزاد“ اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی“ پھر وہ اس میں ایک ہی بار داخل ہوئی تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ حادث نہ ہوتا آنکہ وہ اس میں دوبارہ داخل نہ ہو

جائے لیکن ہم استحساناً پہلی مرتبہ داخل ہونے پر حاث قرار دیتے ہیں۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ شرط کی تکرار کو کسی ممکنہ فائدے پر محمول کیا جاتا ہے وہ یہ کہ اس کا ارادہ اس پر عطف کرنے کا تھا الا یہ کہ اس نے حرف عطف کو حذف کر دیا ہے۔ لہذا اس میں دو مرتبہ داخل ہونا شرط ٹھہرا جبکہ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ جملے کا اعادہ پہلے جملے کی تردید کے مترادف ہوتا ہے کیونکہ اس قسم کا مقصد اسے گھر میں داخل ہونے سے روکنا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ انسان ایک ہی بار کے منع کرنے سے داخل ہونے سے منع ہو سکتا ہے نہ کہ اس کے اعادہ سے الا یہ کہ اس کا ارادہ دوبار داخل ہو جانے سے ہو تو اس صورت میں جو اس کی نیت ہو وہی مراد ہوگا۔ اس لئے کہ ظاہراً کوئی انسان بے فائدہ بات نہیں کرتا تو چونکہ اس نے ظاہری کلام کے مطابق نیت کی ہے لہذا اس بارے میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔

اور اگر اس نے حرف عطف سمیت کا اعادہ کیا اور کہا ”اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا اور اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا“ یا کہا ”اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا“ پس میں نے تجھ سے نکاح کیا“ یا ”جب میں نے تجھ سے نکاح کیا اور تب میں نے تجھ سے نکاح (تو تجھے طلاق)“ تو اس صورت میں اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ اس سے دوبار نکاح نہ کرے کیونکہ جب دو شرائط میں سے ایک شرط کو دوسری پر عطف کیا گیا ہے تو اس نے ان دونوں کے ساتھ جزاء کو معلق کر دیا ہے۔ اور اگر اس نے طلاق کا ذکر پہلے کیا ہو اور کہا ”تجھے طلاق اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا“ پس میں نے تجھ سے نکاح کیا“ تو اس میں یہ طلاق ایک ہی نکاح سے متعلق ہوگی اور یہ صورت سابقہ صورت کے برعکس ہے کیونکہ سابق جملہ جزاء اور شرط کے ساتھ مکمل ہو گیا ہے۔ پھر جب اس نے کلام مکمل ہو جانے کے بعد شرط کا اعادہ کیا تو اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا ”اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق“ اور اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا“ تو اسے دو نکاحوں میں سے ہر ایک پر طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس نے نکاح کا عطف جزاء پر کیا ہے تو اس میں بھی جزاء مضمر (مخفی) ہوگی۔ گویا کہ اس نے دوبارہ کہا ہے ”اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق“ واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

○ اور اگر اس نے کہا ”تو جب بھی اس گھر میں داخل ہوئی اور فلاں شخص سے بات کی تو میرے غلاموں میں سے ایک غلام آزاد“ پھر وہ اس گھر میں کئی بار داخل ہوئی مگر اس نے مذکورہ شخص سے ایک ہی مرتبہ بات چیت کی، تو اس کا فقط ایک غلام ہی آزاد ہوگا۔ کیونکہ اس نے غلام کی آزادی کیلئے گھر میں داخل ہونے سے اور فلاں شخص سے بات چیت کرنے، دونوں کو شرط قرار دیا ہے۔ پھر جب دو شرائط میں سے ایک شرط کئی دفعہ پائی گئی مگر دوسری شرط فقط ایک ہی مرتبہ پائی گئی تو اس کی ایک ہی قسم کی شرط پائی گئی ہے مگر قسم کی دوسری شرط فقط ایک ہی مرتبہ پائی گئی ہے لہذا اس کا ایک ہی غلام آزاد ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا ”جب کبھی بھی تو اس گھر میں داخل ہوئی“ پس اگر تو نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو تجھے طلاق“ پھر وہ اس گھر میں تین مرتبہ داخل ہوئی مگر اس نے مذکورہ شخص سے فقط ایک ہی مرتبہ بات چیت کی تو اس کی بیوی کو تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ اس نے مذکورہ جملے میں حرف فا (تو، پس) کے بعد شرط کا ذکر کیا ہے اور اس کی جزاء گھر میں داخل ہونا قرار دی ہے اور اگر شرط حرف کما (جب کبھی) کے ساتھ مذکور ہو تو جب بھی دہرائی جائے گی تو جزاء (حکم) کا بھی اتنی ہی بار اعادہ ہوگا۔ اور یوں سمجھا جائے گا گویا اس نے اس کے ہر بار کے داخلے پر طلاق کو مذکورہ شخص

سے بات چیت کرنے کے ساتھ معلق کیا ہے تو جب وہ مذکورہ شخص سے ایک مرتبہ بات چیت کرے گی تو اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ ایک ہی فعل کئی قسموں میں شرط ہونے کی اہلیت رکھتا ہے لہذا وہ ان سب قسموں میں حائث ہو جائے گا۔

مسئلہ: ابن سماءؒ امام ابو یوسفؒ سے ایک اور مسئلہ روایت کرتے ہیں جو سابق مسئلے کی شرح و توضیح کا قائم مقام ہے۔ وہ فرماتے ہیں اگر اس نے کہا ”تو جب بھی اس گھر میں داخل ہوئی اور تو نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو تجھے طلاق“ تو یہ طلاق دونوں باتوں پر موقوف ہوگی۔ چنانچہ اگر وہ مذکورہ گھر میں تین مرتبہ داخل ہوئی مگر اس نے مذکورہ شخص سے فقط ایک مرتبہ بات چیت کی تو اسے ایک ہی طلاق ہوگی کیونکہ یہاں حرف واؤ (اور) جمع کیلئے ہے تو داخل ہونا اور بات چیت کرنا دونوں ایک ہی شرط ہوں گی اور اگر کئی شرائط میں سے ایک شرط کا اعادہ ہو جائے تو اس سے حنث ثابت نہیں ہوتا۔ پھر اگر وہ لوٹ آئی اور اس نے چوتھی بار گھر میں داخل ہونے سے قبل مذکورہ شخص سے بات چیت کر لی تو اسے ایک اور طلاق ہو جائے گی کیونکہ دوسری قسم کی شرط بھی پوری ہو گئی ہے اور اگر پھر وہ لوٹ آئی اور اس نے مذکورہ شخص سے تیسری مرتبہ بات چیت کر لی تو اس پر تیسری طلاق ہو جائے گی کیونکہ تیسری قسم کی شرط پوری ہو گئی ہے۔ امامؒ فرماتے ہیں کہ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ جب اس نے گھر میں داخل ہونے کے بجائے تین مرتبہ مذکورہ شخص کے ساتھ پہلے بات چیت کی، پھر وہ گھر میں داخل ہوئی تو اسے ایک طلاق ہو جائے گی اور اگر وہ دوسری مرتبہ داخل ہوئی تو اسے دوسری اور اگر وہ تیسری بار داخل ہو گئی تو اسے تیسری طلاق بھی واقع ہو جائے گی کیونکہ اس میں ترتیب کی رعایت ضروری نہیں اور یہ کہ دو شرائط میں سے کسی بھی شرط کو پہلے یا بعد میں بیان کرنے میں بھی کوئی فرق نہیں۔

مسئلہ: ابن سماءؒ نے امام ابو یوسفؒ سے ایک اور مسئلہ بھی روایت کیا ہے جو دوسرے مسئلے کی توضیح و تشریح کے مترادف ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا ”جب کبھی بھی تو اس گھر میں داخل ہوئی پھر اگر تو نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو تجھے طلاق“ تو اس تمام جملے کے ذریعے طلاق فقط گھر میں داخلے پر ہی ہوگی تو جب بھی وہ اس گھر میں داخل ہوئی تو قسم ہو جائے گی۔ پھر اگر اس نے مذکورہ شخص سے بات چیت کی تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ پھر اگر وہ لوٹ آئی اور گھر میں داخل ہو گئی پر اس نے مذکورہ شخص سے بات چیت بھی کی تو اسے دوسری طلاق ہو جائے گی۔ پھر اگر وہ لوٹ آئی اور پھر گھر میں داخل ہوگی اور پھر اس نے مذکورہ شخص سے بات چیت کر لی تو اس پر ایک اور طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر وہ ابتداء میں تین مرتبہ گھر میں داخل ہو گئی پھر اس نے ایک مرتبہ مذکورہ شخص سے بات چیت کر لی تو اس پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ اس نے گھر میں داخل ہونے کو انعقاد یمین کی شرط قرار دیا ہے تو جتنی مرتبہ بھی وہ گھر میں داخل ہوگی اتنی ہی بار قسم ہو جائے گی کیونکہ اس نے یہاں حرف ”کَلَمًا“ (جب کبھی بھی) استعمال کیا ہے تو چونکہ اس پر تین قسمیں ہو چکی ہیں لہذا وہ ایک ہی شرط کے پائے جانے سے کھل جائیں گی تو جب تک وہ داخل نہ ہوگی محض اس سے بات چیت کرنے سے قسم نہ ہوگی۔ ابن سماءؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسفؒ سے سنا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ یہ کہتا ”جب کبھی بھی (کَلَمًا) تو اس گھر میں داخل ہوئی“ پس جب کبھی بھی تو نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو تجھے طلاق“ تو اس

صورت میں یہ قسم ان دونوں پر ہوگی اور یہاں حرف فا (پس، تو) جزاء کی علامت ہوگا۔ پھر اگر وہ ابتداء تین مرتبہ گھر میں داخل ہوگئی پھر اس نے ایک مرتبہ مذکورہ شخص سے بات چیت کی تو اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی اور اگر وہ گھر میں (ایک مرتبہ) داخل ہوئی اور اس نے مذکورہ شخص کے ساتھ تین مرتبہ بات چیت کی تو تب بھی اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ گھر میں داخل ہو جانے سے قسم منعقد ہو چکی ہے تو جب اس کی طرف کا اعادہ ہوگا تو اس کے حنث کا بھی اعادہ ہوگا، واللہ اعلم۔

○ اور اگر اس نے کہا ”جس عورت سے بھی میں نے نکاح کیا تو اسے طلاق اور اس کی فلاں بیوی پر بھی“ تو اسے فوراً طلاق ہو جائے گی اور اس کے ساتھ نکاح کا انتظار نہ کیا جائے گا اس لئے کہ حرف ”کل“ اگرچہ حرف شرط نہیں ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا لیکن اس میں شرط کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اس کے ذریعے اس کی جزاء کا وقوع ایک ایسی عورت پر موقوف ہوتا ہے جو اس کی زوجہ ہونے سے متصف ہو اور فلاں عورت اس کی بیوی ہونے کی وصف سے متصف نہیں ہے لہذا اس کی طلاق اس (نکاح) پر موقوف نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا ”میری بیویوں میں سے جو بیوی بھی اس گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق اور فلاں بیوی پر بھی“ یعنی اس نے اپنی بیوی میں سے کسی کا نام لے کر کہا کہ اس پر بھی تو اس پر تو اسی وقت گھر میں داخل ہونے سے قبل طلاق ہو جائے گی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ پھر اگر وہ گھر میں دوران عدت داخل ہوگئی تو اس پر دوسری طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وہ عورت اس کے الفاظ ”میری بیویوں میں سے جو بیوی بھی گھر میں داخل ہوئی“ کے عموم میں بھی شامل ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”تو اور جو میری بیویوں میں سے اس گھر میں داخل ہوئی اسے طلاق“ تو جیسے ہی وہ مذکورہ جملہ کہہ کر خاموش ہوا اسے طلاق ہو جائے گی کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے کہ اس نے یہ طلاق ایک خاص وصف کے ساتھ موصوف بیویوں پر وارد کی ہے اور یہ اس صفت کے ساتھ موصوف نہیں ہے۔ اور اگر وہ اثنائے عدت میں گھر میں داخل ہوگئی تو اسے دوسری طلاق ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”تجھے طلاق اور فلاں عورت پر بھی اگر میں اس سے نکاح کروں“ تو اس کی بیوی پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک وہ مذکورہ عورت سے نکاح نہ کرے کیونکہ اس نے اس کی طلاق کو ایک شرط یعنی دوسری عورت سے نکاح کے ساتھ معلق کیا ہے کیونکہ اس نے بطور نص حرف شرط استعمال کیا ہے لہذا یہ طلاق اسی کے ساتھ معلق ہوگی بخلاف سابقہ صورت کے۔

○ اور اگر اس نے اپنے غلام سے کہا ”تو آزاد ہے اور ہر وہ شخص بھی جو میرے غلاموں میں سے اس گھر میں داخل ہوا“ تو پہلا غلام تو اسی وقت آزاد ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر اگر اس نے یہ نیت کی کہ اس کی آزادی بھی گھر میں داخلے کے ساتھ معلق تھی تو خلاف ظاہر ہونے کی بنا پر عدالت میں اس کی بات کا اعتبار نہ کیا جائے گا کیونکہ حقیقی طور پر یہاں شرط کے ساتھ تعلق موجود نہیں ہے اور وہ اس شرط میں بھی ان کے ساتھ شریک ہے کیونکہ ایسا کرنے میں اس کیلئے آسانی اور تخفیف ہے لہذا قاضی اس کی اس بات کی تصدیق نہ کرے، واللہ الموفق للصواب۔

امام محمدؒ نے ”الجامع“ میں ایک ایسے شخص کا ذکر کیا ہے جس کی دو بیویاں ہوں اور اس نے ایک بیوی سے کہا ”تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی، نہیں بلکہ اس کو“ پھر اگر ان میں سے پہلی گھر میں داخل ہوگئی تو

دونوں پر طلاق ہو جائے گی اور دوسری بیوی پر اس سے قبل طلاق نہ ہوگی کیونکہ شوہر کا ان میں سے ایک بیوی سے یہ کہنا ”تجھے طلاق اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی“ اس کی طلاق کو گھر میں داخلے کے ساتھ مشروط کرنا ہے۔ پھر اس کا ”لا“ (نہیں) کہنا طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کرنے سے رجوع کرنا ہے مگر اس کا قول ”بل“ (بلکہ) طلاق کو اس کی سابقہ شرط کے ساتھ معلق قرار دینا ہے۔ لہذا اس سے رجوع تو درست نہیں البتہ اثبات (بل) (بلکہ) درست ہے۔ لہذا اس کی طلاق اسی شرط کے ساتھ معلق رہے گی اور اگر اس نے کہا ”اگر میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق نہیں بلکہ میرا فلاں غلام آزاد“ تو اس کا وہ غلام تو فوراً آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا قول ”نہیں بلکہ میرا غلام آزاد“ ایک مکمل جملہ ہے۔ کیونکہ وہ یا تو مبتداء ہے اور یا پھر خبر۔ لہذا اسے اس سے قبل مذکورہ شرط کی کوئی احتیاج نہیں۔ لہذا وہ اس کے ساتھ متعلق نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کہا ”اگر میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق“ نہیں بلکہ فلاں عورت پر“ اور وہ عورت اس کی بیوی ہو تو اس کی بیوی کو اسی وقت طلاق نہ ہوگی کیونکہ اس کا یہ کہنا ”نہیں بلکہ فلاں عورت پر“ غیر مستقل (نا تمام) جملہ ہے اور وہ اپنے سے پہلے جملے کا محتاج ہے اور سابقہ جملہ ایک شرط کے ساتھ متعلق ہے۔ لہذا یہ جملہ بھی اسی کے ساتھ متعلق ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے اپنے غلام سے کہا ”تو آزاد ہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوا“ نہیں بلکہ میرا فلاں غلام“ تو وہ دوسرا اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ وہ گھر میں داخل نہ ہو جائے کیونکہ اس نے سابقہ کلام کی تصحیح ایک غیر مکمل جملے کے ساتھ کی ہے لہذا وہ بھی اسی کے ساتھ متعلق ہوگا۔ ابن سماءؒ امام ابو یوسفؒ سے اپنی نوادر میں نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق اور طلاق اور طلاق“ نہیں بلکہ اس پر ”پھر پہلی بیوی گھر میں داخل ہوگئی تو اس پر تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ اس کا کہنا ”نہیں بلکہ اس پر“ نامکمل ہے۔ لہذا اس میں شرط مخفی ہوگی۔ لہذا پہلی بیوی کی طلاق کی طرح دوسری بیوی کی طلاق کی شرط بھی گھر میں داخل ہوگی اور چونکہ پہلی بیوی کے حق میں شرط کی جزاء تین طلاقیں تھیں۔ تو اسی طرح دوسری بیوی کی جزاء بھی یہی ہوگی اور اگر اس نے کہا ”تجھے طلاق اور طلاق اور طلاق نہیں بلکہ اس پر“ تو دوسری پر ایک طلاق اور پہلی بیوی پر تین طلاقیں ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ دوسری کیلئے فقط اتنی بات مخفی ہوگی جس سے وہ کلام مستقل (مکمل) ہو جائے اور یہ کلام ایک طلاق کو مضمر مان لینے سے مکمل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ تمہیں علم نہیں کہ یہاں طلاقیں متفرق ہیں۔ پس یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے یوں کہا ہو ”نہیں بلکہ اس پر طلاق“ بخلاف سابقہ صورت کے کیونکہ اس نے وہاں تین طلاقوں کو یکبار گھر میں داخلے کے ساتھ متعلق کیا ہے لہذا اس کا ایک ہی جملے کے طور پر اعتبار کرنا ضروری ہے جیسے کہ اس نے انہیں معلق کیا ہے۔ لہذا یہ جملہ دوسری بیوی کے حق میں تصحیح کنندہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”تجھے طلاق اگر تو نے فلاں شخص سے کلام کیا نہیں بلکہ اس پر“ تو یہاں یہ استدراک (تصحیح) کلام پر ہوگا نہ کہ طلاق پر اور یہ حکم امام محمدؒ کی ”الجامع“ میں بیان کردہ حکم کے خلاف ہے اور ممکن ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول اس بنیاد پر ہو کہ انہوں نے اس کے سابق کلام پر مبنی کیا ہو کیونکہ اس نے اس کی طلاق کو فلاں شخص سے بات کرنے کے ساتھ متعلق کیا ہے۔ پھر اگر اس نے کہا ”اگر تو نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو تجھے طلاق نہیں بلکہ اس پر“ تو اس کا قول ”نہیں

بلکہ اس پر ”طلاق کی تعلیق ہے کیونکہ اس نے اسے جزاء پر مبنی کیا ہے لہذا اس کی طلاق بھی اسی کے ساتھ متعلق ہوگی جس کے ساتھ دوسری بیوی کی طلاق متعلق تھی۔

○ بشرِ امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے کہا ”جس عورت سے بھی میں نے نکاح کیا اسے طلاق“ اگر میں اس گھر میں داخل ہوا“ پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کیا اور پھر وہ گھر میں داخل ہو گیا۔ بعد ازاں اس نے دوسری عورت سے نکاح کیا تو طلاق اس بیوی پر ہوگی جس سے اس نے گھر میں داخل ہونے سے قبل نکاح کیا تھا اور جس عورت سے اس نے گھر میں داخل ہونے کے بعد نکاح کیا اس پر طلاق نہ ہوگی۔ امام محمدؒ نے بھی ”الجامع“ میں اس مسئلے کا یہی حکم بیان کیا ہے کیونکہ اس نے طلاق ایسی عورت پر واقع کی ہے جو اس کے گھر میں داخل ہونے سے قبل اس کی بیوی ہونے کی صفت سے متصف ہو اور اس معیار پر وہی عورت پورا اترتی ہے جس سے اس نے گھر میں داخل ہونے سے قبل نکاح کیا تھا نہ کہ داخل ہونے کے بعد جس سے نکاح کیا ہے۔ لہذا جس عورت سے اس نے داخل ہونے کے بعد نکاح کیا ہے اس پر طلاق نہ ہوگی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی نے کہا ”میری جو اندھی بیوی ہو اسے طلاق“ اگر وہ اس گھر میں داخل ہوئی“ پھر اس کی کوئی بیوی اس میں داخل ہوگئی اور بعد میں وہ اندھی ہوگئی تو اس پر طلاق نہ ہوگی“ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے جملے میں داخل ہونے کا ذکر پہلے کیا اور کہا ”اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو ہر وہ عورت جس سے میں نے نکاح کیا تو اسے طلاق“ پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کیا پھر وہ گھر میں داخل ہوا“ پھر اس نے دوسری عورت سے نکاح کیا تو یہاں اس عورت پر طلاق ہوگی جس سے اس نے مکان میں داخل ہونے کے بعد نکاح کیا ہے اور جس عورت سے اس نے داخل ہونے سے قبل نکاح کیا تھا اس پر طلاق نہ ہوگی کیونکہ اس نے مکان میں داخلے کو دوسری قسم کے انعقاد کی شرط بنا دیا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے داخلہ کے وقت کہا ہو ”ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں اسے طلاق“ تو اس میں وہ بیوی داخل نہ ہوگی جس سے اس نے داخلہ مکان سے قبل نکاح کیا تھا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے ان دونوں مسائل میں یہ نیت کی کہ میں جس سے بھی اس سے پہلے یا بعد میں نکاح کروں تو اس کے باوجود جس کے متعلق اس نے نیت کی ہو اس پر طلاق نہ ہوگی اور نہ ہی اس پر اس کی نیت کی پابندی لازم ہوگی کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ احتمال نہیں رکھتے۔ بشرِ کہتے ہیں کہ اگر اس نے کہا ”جس عورت سے بھی میں نکاح کروں تو اسے طلاق اگر میں گھر میں داخل ہوا“ پھر وہ گھر میں داخل ہوا پھر اس نے نکاح کیا تو طلاق واقع نہ ہوگی۔ اگر وہ گھر میں دوسری مرتبہ داخل ہوا تو اس پر طلاق ہو جائے گی کیونکہ اس کی قسم شادی کے بعد داخلہ مکان پر منعقد ہوئی ہے نہ کہ نکاح سے قبل داخلے پر اور چونکہ نکاح سے قبل کے داخلے پر قسم منعقد ہی نہ ہوئی تھی لہذا اس سے قسم نہ کھلے گی۔ پھر جب اس کا دوسری مرتبہ داخلہ پایا گیا اور چونکہ اس پر قسم کھائی ہوئی تھی لہذا اس پر طلاق ہو جائے گی۔

○ اور اگر اس نے کہا ”جس عورت سے بھی میں ایک سال تک نکاح کروں تو اسے طلاق اگر میں نے فلاں شخص سے بات چیت کی“ تو یہ قسم اس بیوی کے متعلق ہوگی جس سے وہ اس وقت نکاح کر رہا ہو خواہ نکاح مذکورہ شخص سے کام لرنے سے قبل ہو یا بعد میں۔ امام محمدؒ نے ”الجامع“ میں یہی بیان کیا ہے۔ اس لئے کہ جب اس

نے کہا ”جس عورت سے میں سال تک نکاح کروں“ تو ضروری ہوگا کہ وقت کی اس تعیین کا کوئی فائدہ ہو۔ چونکہ اگر قسم کو اس بیوی سے مختص کر دیا جائے جس سے اس نے کلام کرنے سے قبل نکاح کیا ہو تو اس سے وقت کی تعیین کا کوئی فائدہ نہ رہے گا۔ لہذا کلام کرنا نکاح کے ساتھ معلق طلاق کی شرط ہوگا۔ اور اگر اس نے جنمے کی ابتداء کلام سے کی اور کہا ”اگر میں نے فلاں شخص سے کلام کیا تو ہر وہ عورت جس سے میں ایک سال تک نکاح کروں اس پر طلاق“ تو یہ طلاق کلام کے بعد کے زمانے پر مشتمل ہوگی اور اس کے بارے میں وقت کی تعیین و عدم تعیین دونوں کا حکم برابر ہوگا کیونکہ جب اس نے جنمے کا آغاز کلام سے کیا ہے تو یہ اس نے اس سے بات چیت کرنے کو قسم کے منعقد ہونے کی شرط قرار دیا ہے لہذا وہ عورت جس سے اس نے کلام کرنے سے قبل نکاح کیا ہو اس حکم میں داخل نہ ہوگی اور یہاں تعیین وقت کا فائدہ یہ ہوگا کہ اس سے اس مدت کے دوران کئے جانے والے عقد کی تخصیص ہو جائے گی نہ کہ اس کی جس سے وہ بعد از مدت نکاح کرے، واللہ اعلم بالصواب۔

○ اور اگر حالف نے اپنی قسم پر سکوت کے بعد کسی اور جنمے کو عطف کیا تو اس کے متعلق امام ابو یوسفؒ سے بطور اصول مروی ہے کہ اگر اس نے سکوت کے بعد اپنی قسم پر کسی ایسی بات کا عطف کیا جس سے اس نے اپنے لئے وسعت پیدا ہوتی ہو تو اس کی بات قبول نہ کی جائے گی۔ جیسے کہ سکوت کے بعد استثناء قبول نہیں ہوگا۔ اور اگر اس نے عطف کے ذریعے کسی ایسی بات کا اضافہ کیا جس سے اس کی ذات پر سختی ثابت ہوتی ہو تو اس (اضافے) کو قبول کیا جائے گا۔ جب یہ بات اصولی طور پر ثابت ہوگئی تو ابن سمانہ فرماتے ہیں کہ انہوں نے امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے متعلق یہ سنا ہے جو کہے ”اگر فلاں عورت گھر میں داخل ہوگئی تو اسے طلاق“ بعد ازاں وہ خاموش ہو گیا اور پھر اس نے کہا ”اور اس پر بھی“ یعنی اس کی دوسری بیوی پر بھی، تو یہاں اس کی دوسری بیوی بھی قسم میں داخل ہو جائے گی کیونکہ حرف ”واو“ (اور) جمع کیلئے ہوتا ہے گویا اس نے یہ کہا ہے کہ ”اور اس پر بھی طلاق اگر یہ اس گھر میں داخل ہوئی“ اور اس میں خود اس کے خلاف سختی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”اگر وہ اس گھر میں داخل ہوئی“ کیونکہ یہ شرطیہ جنمے پر عطف ہے اور اس میں بھی خود اسی پر سختی اور شدت ہے۔ اس لئے کہ اس کا تنازعہ یہ ہے کہ پہلی بیوی کو دونوں گھروں میں سے کسی ایک میں داخل ہونے سے طلاق ہو جائے، جس میں خود اسی پر حکم میں سختی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے طلاق کا فوری نفاذ کیا اور کہا ”اس پر طلاق“ پھر وہ خاموش ہو گیا اور پھر اس نے کہا اور ”اس پر بھی“ تو دوسری پر بھی طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس نے وقوع طلاق کے اس حکم میں دونوں کو جمع کر دیا ہے اور اس میں خود بھی اس پر حکم کی سختی ہے۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”تجھے طلاق اگر تو گھر میں داخل ہوئی“ بعد ازاں وہ خاموش ہو گیا اور پھر اس نے کہا ”اور اس میں“ یعنی اس کے دوسرے گھر میں، تو اسے اس کا حق حاصل نہ ہوگا۔ لہذا اگر وہ پہلے گھر میں داخل ہوگئی تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس کا کہنا ”اور اس میں“ (یعنی دوسرے گھر میں) یہ پہلی قسم کی شرط میں اضافہ ہے کیونکہ اس طرح اس نے قسم کو دونوں گھروں میں داخل کے ساتھ معلق کر دیا ہے جس سے اس پر طلاق اس وقت تک نہ ہوگی جب تک وہ دونوں گھروں میں داخل نہ ہو۔ اور ان میں سے کسی ایک میں داخل ہونے سے پہلے طلاق نہ ہوگی حالانکہ سکوت کے بعد قسم کی شرط میں اسے اضافے کا حق حاصل نہیں

تھا۔ علاوہ ازیں یہ تو اس کی اپنے حق میں توسیع ہے، لہذا استثناء کی طرح یہ بھی جائز نہ ہوگا، واللہ اعلم۔

ان اعیان کا بیان جن سے طلاق اور عتاق معلق کئے جاتے ہیں:

رہے وہ اعیان (شروط) جن کے ساتھ طلاق اور عتاق کو معلق کیا جاتا ہے تو ان کی تعداد بہت زیادہ ہے۔ اس لئے ان سب کو جمع کرنا ممکن نہیں کیونکہ انہیں اختیار کرنا خود قائل کی مرضی پر موقوف ہوتا ہے لہذا ہم انہی اعیان کے ذکر پر اکتفا کریں گے جنہیں ہمارے ائمہ کرام نے اپنی کتب میں بیان کیا ہے۔ ان کتابوں میں مذکور اعیان (واحد، عین، شے، ذات وغیرہ) کی دو اقسام ہیں: اولاً حسی امور، ثانیاً شرعی امور۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ حسی امور: ان حسی امور میں کسی جگہ میں داخل ہونا، نکلنا، بات چیت کرنا، کسی بات کو ظاہر کرنا، کسی راز کو فاش کرنا، اعلان کرنا، چھپانا، انشاء نہ کرنا، اخفاء کرنا، بشارت دینا، پڑھنا، کھانا، پینا، چکھنا، دوپہر کا کھانا، رات کا کھانا، کپڑے پہننا، رہنا، ٹھہرنا، پناہ دینا، شب باشی کرنا، کسی سے خدمت لینا، کسی کی شناخت کرنا، حق پر قبضہ کرنا، تقاضا کرنا، کسی شے کو منہدم کرنا، کسی کو مارنا اور کسی کو قتل کرنا وغیرہ شامل ہیں۔

۲۔ شرعی امور: دوسری قسم یعنی شرعی امور پر قسم کھانا۔ اس سے مراد یہ ہے کہ یا تو ان کے صحیح اور فاسد ہونے پر قسم کھانا یا ان کے فقط صحیح ہونے پر نہ کہ فاسد ہونے پر۔ مثلاً کسی کو کوئی شے عطیہ دینا، ہبہ کرنا، پوشاک پہننا، سوار ہونا، بیٹھنا، صدقہ کرنا، کوئی شے عاریتاً دینا، قرض دینا، بیچنا اور کرایہ پر لینا، خریدنا، نکاح کرنا، پڑھنا، روزہ رکھنا اور دوسری متفرق اشیاء وغیرہ شامل ہیں جنہیں ہم اس کتاب کے آخر میں فصل میں جمع کریں گے۔

ان شروط میں اصول یہ ہے کہ ان میں قسم کھانے والے کے الفاظ ان کی لغوی دلالت کے حوالے سے دیکھے جاتے ہیں نیز یہ کہ تنقید (متقید کرنے) تعمیم (عام کرنے) اور تخصیص میں ان کے تقاضے کیا ہیں؟ الا یہ کہ عوام الناس کے ہاں ان الفاظ کے معانی اس لغوی استعمال سے مختلف ہوں تو اس صورت میں اس لفظ کو اسی پر محمول کیا جائے گا اور اس صورت میں یہ مفہوم اس کی حقیقت عربی ہوگا اور جو حقیقت وضعیہ (جس کیلئے اسے وضع کیا گیا ہے) پر ہی مبنی ہوتا ہے۔ ہمارے اس اصول کی بنیاد یہ روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے پاس آیا اور کہا کہ ہمارا ایک رفیق مرگیا ہے اور اس نے یہ ایک بدنہ (اونٹ) صدقہ کرنے کی وصیت کی ہے، تو کیا اس کی طرف سے گائے کافی ہوگی؟ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا تمہارا یہ ساتھی کون تھا؟ تو سائل نے کہا کہ وہ بنو رباح میں سے تھا۔ اس پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا: بنو رباح کب گائے کی قربانی کرتے ہیں، گائے تو بنو ازد کے ہاں ہوتی ہے اور تمہارے ساتھی کا خیال اونٹ ہی کی طرف گیا تھا۔ یہ حدیث اس اصول کی بنیاد ہے کہ مطلق کلام کو اسی پر محمول کیا جانا چاہئے جس کی طرف عوام الناس کے ذہن اسے سن کر مبذول ہوتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ عرف، وضع اصلی (جس مقصد کیلئے کلام وضع کیا گیا ہے) پر طاری ہونے والی ایک حالت ہے اور اصطلاح اہل لغت کی جانب سے ہی جاری ہوتی ہے تو اس سے ظاہر یہی ہے کہ متکلم کا مقصد اس کلام سے یہی تھا لہذا اسی پر مطلق لفظ کو محمول کیا جائے گا۔ اس تفصیل سے امام

شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول باطل ٹھہرتا ہے کہ قسمیں ان کے اصل حقیقی معانی پر محمول ہوتی ہیں۔ ہمارے موقف کی مزید تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اگر قرض خواہ اپنے مقروض سے کہے ”واللہ میں تجھے بالآخر روٹانے میں گھسیٹوں گا“ تو اس سے مراد ڈھیل (مطل) کی سختی ہوتی ہے نہ کہ اس کا حقیقی مفہوم۔

اسی طرح امام مالک رحمہ اللہ کا یہ قول بھی کہ قسموں کے الفاظ قرآنی الفاظ پر محمول ہوتے ہیں صحیح نہیں اس لئے کہ جس شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ چراغ (سراج) کی روشنی میں نہیں بیٹھے گا پھر وہ سورج کی روشنی میں بیٹھ گیا تو وہ حادثہ نہ ہوگا اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد مبارک:

وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا (نوح: ۱۶) اور اس نے سورج کو چراغ بنایا۔

میں سورج کو چراغ قرار دیا ہے۔ اس طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ ”وہ بچھونے پر نہ بیٹھے گا“ پھر وہ زمین پر بیٹھ گیا تو وہ حادثہ نہ ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا (نوح: ۱۹) وہ خدا جس نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا بنایا۔

کے ذریعے زمین کو بچھونا قرار دیا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ کسی وادہ (منح) کو ہاتھ نہیں لگائے گا پھر اس نے پہاڑوں کو ہاتھ لگا دیا تو وہ حادثہ نہ ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان مبارک:

وَالْجِبَالُ أَوْتَانًا (النبا: ۷) اور اس نے پہاڑوں کو میخیں بنایا۔

کے ذریعے پہاڑوں کو میخیں قرار دیا ہے تو اس سے ثابت ہوا ہے کہ امام مالک کا قول درست نہیں ہے۔

فصل ہشتم

کسی مکان وغیرہ میں داخل ہونے پر قسم کھانا:

داخل ہونے پر قسم کھانے کی مزید تفصیل یہ ہے کہ دخول کھلی جگہ سے علیحدہ ہو کر محفوظ یعنی مسقف جگہ میں آنے سے عبارت ہے لہذا اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ فلاں گھر میں داخل نہ ہوگا“ حالانکہ وہ اس وقت اسی گھر میں موجود ہو اور قسم کھالینے کے بعد بھی وہ کچھ دیر اسی گھر میں ٹھہرا رہا تو وہ استحساناً حادثہ نہ ہوگا اور قیاس کے مطابق وہ حادثہ ہو جائے گا۔ (کتاب) الاصل میں قیاس اور استحسان دونوں کے دلائل ذکر کئے گئے ہیں۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ کسی فعل پر دوام، اس فعل کو از سر نو کرنے کے مترادف ہے۔ جیسے سواری، لباس پہننے وغیرہ کا یہی حکم ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ سوار نہ ہوگا اور نہ وہ لباس پہنے گا اور وہ اس وقت بھی سوار ہو یا لباس پہنے ہوئے ہو تو اگر وہ قسم کھانے کے بعد چند لمحے بھی اس حالت میں رہا تو وہ حادثہ ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ استحسان کی وجہ (دلیل) بھی یہی ہے مگر استحسان میں دونوں باتوں میں فرق کیا گیا ہے کہ فعل پر دوام حقیقی طور پر تصور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ دوام سے مراد سابقہ حالت کا برقرار رہنا ہے اور جو فعل ابھی

پیدا ہوا ہے وہ عرض ہے اور کسی عرض (جمع عوارض) کا باقی رہنا محال ہے۔ لہذا اس کا دوام بھی امر محال ہوگا جس کی بنا پر دوام سے مراد اسی جیسے عوارض کا تجدد ہے اور یہ بات سوار ہونے اور لباس پہننے میں پائی جاتی ہے مگر داخل ہونے میں نہیں پائی جاتی کیونکہ داخل ہونا کھلی جگہ سے کسی محفوظ یعنی مسقف جگہ میں آنے کا نام ہے جبکہ گھر میں داخل رہنا اپنی حالت پر برقرار رہنا ہے۔ لہذا یہ بات ناممکن ہے کہ یہاں کسی قسم کا انتقال پایا گیا ہو جس کو یہ بات ثابت کرتی ہے کہ انتقال نام ہے حرکت کا اور مکث (ٹھہرنا) سکون کا نام ہے اور یہ دونوں باہم متضاد ہیں۔ ان دونوں عوارض کے مابین فرق کی وجہ یہ ہے کہ یہ کہا جاتا ہے ”میں کل اور آج سوار رہا“ اور ”میں نے کل اور آج لباس پہنا“ بغیر از سرنو سوار ہونے یا لباس پہننے کے، مگر یہ نہیں کہا جاتا ہے میں کل اور آج داخل رہا، جب تک کہ وہ از سرنو داخل نہ ہو۔ اسی طرح جو شخص کسی مکان میں جمعرات کو داخل ہوا اور اس میں جمعۃ المبارک تک ٹھہرا رہا اور پھر اس نے کہا ”واللہ میں اس گھر میں جمعہ کے دن داخل نہیں ہوا“ تو اسے اپنی قسم میں سچا سمجھا جائے گا۔ اس طرح دونوں میں فرق واضح ہو گیا۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ سوار نہ ہوگا اور نہ لباس پہنے گا“ حالانکہ وہ اس وقت بھی سوار ہو اور لباس پہنے ہوئے ہو اور وہ اسی وقت سواری سے اتر جائے یا اسی وقت اپنا لباس اتار دے، تو وہ ہمارے نزدیک حانث نہ ہوگا مگر امام زفر رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کے حانث ہونے کی شرط سوار ہونا اور لباس پہننا ہے اور قسم کے بعد یہ دونوں باتیں پائی گئی ہیں اگرچہ ان کا وقت کم ہی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حالف اپنی قسم سے جتنی مقدار میں عمل کو روکنے پر قادر نہ ہو اتنا عمل ”ذلتاً“ اس کی قسم سے مستثنیٰ ہوتا ہے اس لئے کہ قسم کھانے والے کا مقصد اپنی قسم کھانے سے قسم کو پورا کرنا ہے اور اس کی قسم کو پورا کرنا اس استثناء کے بغیر ممکن نہیں ہے پھر خواہ وہ اس گھر میں پیدل چل کر یا سواری پر سوار ہو کر داخل ہوا ہو دونوں کا حکم یکساں ہے اس لئے کہ داخل ہونے کا لفظ ان تمام صورتوں پر بولا جاتا ہے۔ کیا تمہیں علم نہیں کہ کہا جاتا ہے ”میں گھر میں پیدل داخل ہوا“ اور ”میں گھر میں سوار ہو کر داخل ہوا“ اور اگر اس نے کسی دوسرے شخص کو کہا اور اس نے اسے اٹھا کر گھر میں داخل کر دیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ دخول ایک فعل ہے جس کے کوئی حقوق نہیں ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص دوسرے کو حکم دے کر کوئی کام کرائے تو وہ فعل اسی کی جانب منسوب ہو جاتا ہے مثلاً جانور کو ذبح کرنا اور کسی شخص کو مارنا وغیرہ جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم اس نکتے کو اپنے مقام پر بیان کریں گے۔

۱۔ اور اگر اسے کسی دوسرے شخص نے اٹھالیا اور اس کے حکم کے بغیر اسے گھر میں داخل کر دیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ تو ادخال (زبردستی داخل کرنا) ہے، دخول (خود داخل ہونا) نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ داخل ہونا ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہونا ہے جبکہ داخل کرنا اس کو منتقل کرنا ہے اور یہاں وہ فعل نہیں پایا گیا جو اس کی طرف منسوب ہو سکے پھر اس کے زبردستی منتقل کرنے پر وہ دل میں خوش ہو یا ناراض۔ اس لئے کہ شخص اس کی رضامندی اس فعل کو اس کی جانب منسوب نہیں کرتی لہذا اس سے ایسا فعل نہیں پایا گیا جو اس کی جانب منسوب آیا جاسکے جس کی بنا پر شرط یعنی اس کا داخل ہونا نہیں پایا گیا۔ پھر خواہ وہ انہیں روکنے پر قادر ہو یا نہ ہو، یہ بہ طور علماء کا قول ہے۔ مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر وہ انہیں روکنے پر قادر ہو اور اس نے انہیں نہ روکا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ جب اس نے قدرت کے باوجود انہیں نہیں روکا تو وہ فعل اب اسی کی جانب

منسوب ہوگا لیکن جمہور علماء کا قول ہی صحیح ہے کیونکہ اس کی جانب سے حقیقی طور پر داخلہ نہیں پایا گیا اور قدرت کے باوجود نہ روکنے سے زیادہ سے زیادہ داخلہ کیلئے اس کی رضامندی ثابت ہوتی ہے اور رضامندی تو وہ معتبر ہوتی ہے جو اس کے اپنے حکم سے ہو اور جو رضامندی اس کے حکم کے بغیر ہو وہ فعل کے اس کی جانب انتساب کیلئے کافی نہیں ہوتی لہذا اس سے حقیقی اور معنوی طور پر اس کا داخلہ نہیں پایا جاتا پھر خواہ وہ مکان کے دروازے سے داخل ہو یا دروازے کے بغیر کسی اور جگہ سے دونوں کا حکم یکساں ہے اس لئے کہ اس نے حنث کی شرط مطلق داخلہ کو قرار دیا ہے جو یہاں موجود ہے۔ اور اگر وہ اس کی چھت پر اتر جائے تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ مکان کی چھت مکان کا حصہ ہوتی ہے کیونکہ مکان اس چار دیواری کا نام ہے جسے اس کا دائرہ محیط ہو اور یہ دائرہ اس کی چھت کے ذریعے ہی اسے محیط ہوتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے کہ اگر وہ اس کی دیواروں میں سے کسی ایک دیوار پر کھڑا ہو جائے کیونکہ دیوار بھی اس دائرہ میں شامل ہے نئے مکان محیط ہوتا ہے لہذا اس کا حکم بھی چھت ہی کی مانند ہوگا۔ اور اگر وہ کسی سائبان پر جس کا دروازہ ہو یا پردہ نما دروازہ ہو کھڑا ہو جائے تو اگر وہ مکان کی جانب کھلتا ہو تو وہ حانث ہو جائے گا ورنہ نہیں اس لئے کہ جب وہ مکان کی طرف کھلتا ہو تو اس کا داخلہ مکان کی جانب منسوب ہوگا لہذا وہ مکان ہی کا حصہ ہوگا ورنہ نہیں۔ اور اگر وہ دروازے کی دہلیز پر آکر کھڑا ہو جائے تو اگر دروازہ بند کیا جائے تو وہ دہلیز دروازے سے باہر رہ جاتی ہو تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ وہ مکان سے خارج ہے اور اگر دروازے کو بند کیا جائے تو وہ دہلیز دروازے کے اندر آجائے تو وہ حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ گھر کے اندر داخل ہونے والا ہو گیا ہے اس لئے کہ دروازہ گھر میں موجود حصہ کو بند کرتا ہے نہ کہ باہر والے حصہ کو۔ اور اگر قسم کھانے والے نے دو پاؤں میں سے ایک پاؤں داخل کر دیا مگر دوسرا پاؤں داخل نہ کیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ وہ اپنے پورے جسم کے ساتھ اندر منتقل نہیں ہوا بلکہ اپنے جسم کے بعض حصہ کے ساتھ داخل ہوا ہے اور حضرت بریدہؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

”میں ایک بار نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مسجد میں تھا تو آپؐ نے فرمایا کہ میں ایسی آیت جانتا ہوں جو میرے سوا حضرت سلیمان علیہ السلام کے بعد کسی اور نبی پر نازل نہیں ہوئی۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہؐ وہ آیت کونسی ہے تو آپؐ نے فرمایا میں اس وقت تک مسجد میں سے نہ نکلوں گا جب تک تجھے وہ آیت نہ سکھاؤں۔ پھر جب آپؐ نے اپنا ایک پاؤں مسجد سے نکالا تو میں نے اپنے دل میں کہا شاید آپؐ بھول گئے ہیں، آپؐ نے فرمایا ہم قرائت کس آیت کے ساتھ شروع کرتے ہیں، میں نے کہا ”بسم اللہ الرحمن الرحیم“ کے ساتھ، تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وہ آیت یہی ہے۔“

اور اگر اس مقدار میں باہر نکلنا، باہر نکلنا ہوتا تو آیت سکھانے میں یہ تاخیر ہوتی جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے وعدہ خلافی کی نسبت کا باعث ہوتی حالانکہ انبیاء علیہم السلام سے ایسا گمان بھی نہیں کیا جاسکتا، اور یہ حدیث اس بات پر بھی دلالت کرتی ہے کہ تسمیہ قرآن مجید کی آیت ہے اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے آیت قرار دیا ہے۔ ہمارے بعض ائمہ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کا عنوان ایسے مکان میں داخل ہونا ہے جس کی اندرونی اور بیرونی سطح ایک جیسی ہو کیونکہ اگر مکان نیچے ہو پھر اس میں کوئی شخص اپنا ایک پاؤں

داخل کر دے تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے اس کے جسم کا اکثر حصہ مکان میں داخل ہو چکا ہے اور اکثر کیلئے کل کا حکم ہوتا ہے۔ پھر اگر اس نے اپنا سر داخل کیا اور اپنے پاؤں داخل نہ کئے یا اس نے اس مکان میں سے کوئی شے وصول کی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ یہ دخول نہیں ہے۔ چنانچہ کیا تمہیں علم نہیں کہ اگر چور نے یہ کام کیا ہو تو اس کے ہاتھ قطع نہیں کئے جاتے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گھر میں داخل نہ ہوگا پھر وہ کسی ویران گھر میں داخل ہو گیا جو کسی زمانے میں گھر تھا مگر اب اس کی عمارت گر چکی ہو تو وہ حادث نہ ہوگا۔ اور اگر اس کی دیواریں کھڑی ہوں تو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر اس نے تعین کر کے کہا کہ میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا مگر اس کی بنیادیں گر گئی ہوں تو وہ حادث نہ ہوگا اور اگر اس کی دیواریں کھڑی ہوں اور وہ اس میں داخل ہو جائے تو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر اس نے متعین کر کے کہا کہ میں اس گھر میں داخل نہ ہوں گا پھر اس کے قسم اٹھانے کے بعد اس کی بنیادیں گر جائیں پھر وہ اس میں داخل ہو جائے تو وہ حادث نہ ہوگا اور اگر اس کی بنیادیں کھڑی ہوں اور وہ اس میں داخل ہو جائے تو وہ فقہاء کے قول کے مطابق حادث ہو جائے گا اس لئے کہ اس کا لفظ ”گھر“ اگرچہ مطلق ہے لیکن مطلق لفظ کو متعارف مفہوم پر محمول کیا جاتا ہے اور اس کا متعارف مفہوم وہ مکان ہے جو تعمیر شدہ ہو لہذا اس میں اس کے نام اور اس کے وصف دونوں کا اعتبار کیا جائے گا جس سے مراد اس کی عمارت ہے کیونکہ یہ اس کی صفت کے قائم مقام ہے۔ تو جب تک وہ صفت نہ پائی جائے گی وہ حادث نہ ہوگا اور اس کا قول (یہ گھر) ایک متعین و حاضر مکان کی طرف اشارہ ہے۔ لہذا اس میں اس کی معین ذات بغیر کسی وصف کے مراد ہوگی کیونکہ کسی شے کا وصف اس کی تعریف و توصیف کیلئے ہوتا ہے اور تعریف کیلئے اشارہ کافی ہے اور انہدام کے بعد بھی گھر موجود ہوتا ہے کیونکہ عربی زبان میں دار قطعہ زمین (یا صحن) سے عبارت ہے اور یہ قطعہ زمین اس وقت بھی قائم ہے اور اس بات کی دلیل کہ دار سے مراد گھر کی جگہ ہے نہ کہ اس کی عمارت، نابغہ کا یہ قول ہے:

یا دار میہ بالعلیا فالسند ترجمہ: اے میہ کے گھر علیا پھر سند میں واقع، جہاں
اقوت فطال علیہا سالف الابد میں بمشکل گزارہ کرتا رہا ایک طویل زمانے تک اور
الاواری لا۔ یامانا بینہا حال یہ تھا کہ بھوک جہاں چلا تے دنوں کی گرمی اور
والنوی کالحوض بالمظلومہ الجلد اندھیری زمین پر کسی گڑھے کی طرح کی بھوک کے سوا
کچھ نہ تھا۔

کہ شاعر نے یہاں محبوبہ کے مکان کو باوجود اس کے کہ وہ مکینوں سے خالی اور ویران تھا اور اس میں گرمی اور بھوک کے سوا کچھ نہ تھا ”دار“ قرار دیا ہے اور اگر اس کی بنیادیں دوبارہ کھڑی کر دی گئیں اور پھر وہ اس میں داخل ہو گیا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ متعین گھر ہونے کی صورت میں تو حادث ہونے میں کوئی شک ہی نہیں اس لئے کہ اگر وہ وہاں بغیر بنیادوں کے داخل ہوتا تو وہ حادث ہو جاتا۔ لہذا عمارت کے ساتھ تو بدرجہ و اولیٰ حادث ہو جائے گا اور اگر اس کی تعین نہ ہو تو اس لئے کہ یہاں ”دار“ کا نام اور اس کا وصف یعنی اس کی عمارت موجود ہے۔

اور اگر اس جگہ مسجد یا حمام یا باغ بنا دیا جائے اور وہ اس میں داخل ہو جائے تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ اس جگہ سے دار کا نام باطل ہو چکا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اب اسے گھر نہیں کہا جاتا لہذا اس سے قسم باطل ہو جائے گی اور اگر اس جگہ دوبارہ گھر بنا دیا گیا اور وہ اس میں داخل ہو گیا تو حادث نہ ہوگا اس لئے کہ یہ مکان سابقہ مکان سے مختلف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا ”واللہ میں اس مسجد میں داخل نہ ہوں گا“ پھر وہ مسجد شہید ہو گئی اور وہاں صحرا بن گیا پھر وہ اس میں داخل ہو گیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اگرچہ اس کی عمارت نہ رہی مگر اس کے باوجود وہ مسجد ہی ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ مسجد سجدہ گاہ سے عبارت ہے اور یہ مفہوم دیران شدہ مسجد میں بھی موجود ہے۔ اسی لئے امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی مسجد دیران ہو جائے اور لوگوں کو اس کی ضرورت نہ رہے تو تب بھی وہ قیامت تک مسجد ہی رہے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس گھر یا کسی گھر میں داخل نہ ہوگا“ پھر وہ اس کے منہدم اور عمارت ختم ہو جانے کے بعد داخل ہوا تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ لفظ بیت ”بیوتہ“ (شب ببری کرنے) سے مشتق ہے اور اسے بیت (House) اسی لئے کہا جاتا ہے کیونکہ اس میں رات گزاری جاتی ہے اور رات صرف عمارت میں ہی گزاری جاتی ہے۔ اسی لئے اہل عرب خیموں کو بھی بیوت کہتے ہیں، لہذا یہاں عمارات کا ہونا مسمیٰ (بیت) کی ذات کے ساتھ ملحق ہو گیا جیسے کھانے کا نام دسترخوان کیلئے اور شراب کا نام جام و سبو سے اور جگہ عروسی دہن کیلئے۔ لہذا اس کے نہ ہونے سے اس کا نام بھی نہ رہے گا۔ اور اگر اس نے کوئی اور گھر بنایا جس میں وہ داخل ہو گیا تو وہ معین مکان کی قسم ہونے کی صورت میں حادث نہ ہوگا اس لئے کہ معاد (انجام) نے پہلے کے بجائے دوسرے مکان کو معین کر دیا ہے لہذا وہ اس میں داخل ہونے کی بنا پر حادث نہ ہوگا، لیکن اگر قسم غیر متعین گھر پر ہو تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ یہاں شرط یعنی گھر میں داخلہ پایا گیا ہے اور اگر چھت گر گئی مگر اس کی دیواریں کھڑی رہیں اور وہ اس میں داخل ہو گیا تو قسم میں متعین گھر ہونے کی صورت میں اس میں چھت کا ہونا بمنزلہ گھر کی صفت کے ہے۔ لہذا یہ بات حاضر مکان میں لغو مگر غائب گھر ہونے کی صورت میں قابل اعتبار ہوگی۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس خیمہ میں داخل نہ ہوگا اور وہ خیمہ اس وقت کسی جگہ نصب ہو پھر اسے اکھڑ دیا گیا اور دوسری جگہ گاڑ دیا گیا اور پھر وہ اس میں داخل ہو گیا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ اسی طرح لکڑیوں وغیرہ سے بنائے گئے گھربہ (Dome) کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح لکڑیوں سے بنی ہوئی گھر کی میڑھی یا منبر کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ ان اشیاء کا نام ان کے ایک مقام سے دوسری جگہ منتقل ہو جانے سے تبدیل نہیں ہوتا۔

معنوی طور پر یہ مسئلہ بھی اسی نوع سے ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھالی کہ ”وہ اس ستون یا دیوار کے ساتھ نیک لگا کر نہیں بیٹھے گا“ پھر اسے منہدم کر دیا گیا پھر اسی سامان سے دوبارہ بنایا گیا تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ جب کوئی دیوار گر جائے تو اس کا نام جاتا رہتا ہے اسی طرح ستون کا بھی یہی حکم ہے لہذا اس سے اس کی قسم باطل ہو جائے گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے قسم کھائی کہ وہ اس قلم کے ساتھ نہیں لکھے گا پھر اس نے اسے توڑ دیا بعد ازاں اس نے اسے دوبارہ گڑھا اور اس سے لکھا تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ غیر مرمت شدہ کو قلم نہیں کہا جاتا، قلم تو اسے کہا جاتا ہے جس کی نب تراشی ہوئی ہو لہذا جب اس کی نب

ٹوٹ گئی تو اس سے اس کا نام جاتا رہا جس سے قسم باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے کسی قینچی پر قسم کھائی پھر اس کو توڑ دیا بعد ازاں اس نے اسی سے دوسری قینچی بنائی تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ اس کے ٹوٹنے سے اس کا نام زائل ہو گیا ہے۔ یہی حکم ہر اس چھری، تلوار اور ہنڈیا کا بھی ہے جو ٹوٹ جائے اور پھر اس کی اصلاح کر کے اسے دوبارہ بنا لیا جائے اور اگر اس نے قینچی کی کوئی کیل نکالی اور اس کو توڑا نہیں، پھر اس میں اس نے وہی کیل ٹھونک دی تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ کیل کے اتار لینے سے اس کا نام ختم نہیں ہوتا، اسی طرح اگر اس نے چھری کا دستہ اتار کر اس پر دوسرا دستہ چڑھا دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ چھری لوہے کا نام ہے، اور اگر اس نے کسی قمیص کو نہ پہننے کی یا کسی حاشیہ دار یا استردار قبا، یا استردار یا حاشیہ دار جبے یا ٹوپی یا جوتوں کو نہ پہننے کی قسم کھائی اور ان سب کو ادھیڑ دیا (یعنی ان کی کڑھائی یا استر علیحدہ کر دیا) اور پھر اس نے انہیں پہن لیا تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ ان کے ادھیڑنے کے بعد بھی ان کا نام باقی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ ادھیڑی ہوئی قمیص، ادھیڑا ہوا جبہ اور جو قسم کسی خاص شے کے متعلق ہو تو اگر اس شے کا نام باقی رہے اور اس کی حالت بدل جائے تو اس سے وہ قسم باطل نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ اس زین پر سوار نہ ہوگا“ پھر اس نے اس کو ادھیڑ دیا اور پھر جانور پر ڈال دیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس کشتی میں سوار نہ ہوگا“ پھر اس نے اس کو توڑ دیا اور پھر اس نے اسی لکڑی سے اسے از سر نو بنایا، بعد ازاں وہ اس پر سوار ہو گیا تو اس سے وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ ٹوٹنے کے بعد اسے کشتی نہیں کہا جاتا اور کسی شے کے نام کا زائل ہونا قسم کو باطل کر دیتا ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس بچھونے پر نہیں سوئے گا“ پھر اس نے اس بچھونے کو ادھیڑ دیا اور اسے دھو دیا بعد ازاں اس نے اس پر کوئی غلاف چڑھا کر اسے سی دیا اور پھر وہ اس پر سو گیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ بچھونے کو ادھیڑنے سے اس کا نام ختم نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ خز (ریشم) کے اس خاص ٹکڑے کو نہیں پہنے گا، پھر اس نے اس کو ادھیڑ دیا اور پھر اسی کو دوبارہ بن دیا جس سے وہ خز (ریشم) کا دوسرا ٹکڑا بن گیا تو اس سے وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ جب اس نے اس کو ادھیڑ دیا اور اس کے دھاگے علیحدہ علیحدہ ہو گئے اس سے وہ نام جاتا رہا جس پر اس نے قسم کھائی تھی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ یہ قمیص نہیں پہنے گا پھر اس نے اسے کاٹ کر کھلے بازوؤں والا جبہ بنا لیا پھر اس نے اسے پہن لیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اب اس کا نام تبدیل ہو چکا ہے لہذا اس سے اس کی قسم بھی زائل ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس مصحف قرآنی سے نہیں پڑھے گا“ پھر اس کی جلد اکھیر دی، بعد ازاں دوبارہ اس کے اوراق جمع کئے اور انہیں دوسری جلد میں سی دیا اور پھر اس نے اسے پڑھا تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے ابھی مصحف قرآن کا نام باقی ہے گو کچھ تغیر آیا ہے۔

اور اگر اس نے ایک خاص جوتے کو نہ پہننے کی قسم کھائی پھر اس نے اس کے تسموں (شراک) کو کاٹ دیا اور اس کی جگہ دوسرا تسمہ لگا دیا اور پھر اس نے اسے پہن لیا تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ تسموں کے کاٹ دینے سے باوجود بھی اس پر جوتے (نعل) کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ اور اگر کسی عورت نے یہ قسم کھائی کہ وہ ملحفہ (اوپر اوڑھنے کی چادر) نہیں پہنے گی پھر اس نے اسے دونوں اطراف سے سی دیا اور اسے قمیص بنا لیا اور اس میں سے اس نے گلا بھی نکال لیا پھر اس کو پہنا تو وہ حانث نہ ہوگی اس لئے کہ اب وہ اس کی قمیص ہے

اوڑھنے کی چادر نہیں ہے، پھر اگر اس نے دوبارہ اسے چادر بنا لیا اور پہن لیا تو وہ حادث ہو جائے گی کیونکہ کسی اور شے کے ساتھ جوڑے، کچھ اس میں سے گھٹائے اور بڑھائے بغیر اسے دوبارہ اوڑھنے کی چادر بنایا گیا ہے لہذا اس کا وہی حکم ہوگا جو اس سے ازیں قبل تھا۔

مسجد وغیرہ میں داخل ہونے کی قسم کھانا:

محمد بن ساعد رحمہ اللہ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس مسجد میں داخل نہ ہوگا“ پھر اس میں کچھ اضافہ کر دیا ”کیا“ پھر وہ اس حصہ میں داخل ہو گیا تو وہ حادث نہ ہوگا، اس لئے کہ قسم ایک خاص جگہ کے متعلق اٹھائی گئی ہے لہذا اس کے بغیر وہ حادث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں فلاں قبیلہ کی مسجد میں داخل نہ ہوں گا پھر اس مسجد میں توسیع ہو گئی پھر وہ اسی توسیع شدہ حصے میں داخل ہو گیا تو وہ حادث ہو جائے گا اسی طرح دار (گھر) کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ اس کی قسم ایک خاص نسبت سے ہے اور یہ نسبت اس توسیع شدہ حصے کو بھی شامل ہے۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کسی بیت کرمہ (گھر) میں داخل نہ ہوگا، پھر وہ مسجد، یودیوں کے معبد، عیسائیوں کے کسسد، آتش پرستوں کے آتش کدے، عجب، مصلیٰ، مہلم، دہلیز یا کسی مکان کے دروازے کے سانبھ میں داخل ہو گیا تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ ”وہ عرفا“ اور عادتاً اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں کعبہ مصلیٰ کو بیت (گھر) قرار دیا ہے اور فرمایا ہے:

إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ (آل عمران: ۹۶)
بے شک پہلا گھر جو لوگوں (نے) مہابت کرنے) میں مقرر کیا گیا وہی ہے جو مکہ مکرمہ میں ہے۔

اسی طرح قرآن مجید میں مساجد کو بھی خدا تعالیٰ کے گھر قرار دیا گیا ہے۔

فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ يَدْخُلَ وَيُخْرِجَ وَيَذْكُرَ فِيهَا اسْمُهُ (النور: ۳۶)
خدا نے ارشاد فرمایا ہے کہ بلند لیا جائے اور وہاں خدا کا نام لیا جائے۔

مگر اس کے باوجود انہیں علی الاطلاق عرفا اور عادتاً ”گھر“ (بیت) نہیں کہا جاتا اور چونکہ قسموں کے الفاظ کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کے نفس اطلاق پر اسی لئے یہاں وہ حادث نہ ہوگا۔ جیسا کہ یہ بات سبھی کو معلوم ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ گوشت نہ کھائے گا پھر اس نے مچھلی کا گوشت کھالیا تو باوجود اس بات کے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اسے بھی گوشت ہی کہا ہے:

لَسَاكُم مِّنْهُ لَحْمًا مَّحْرُومًا (النحل: ۱۴)
تاکہ اس (سمندر) میں سے تم تازہ گوشت کھاؤ۔

لیکن چونکہ اسے عرف و عادت میں گوشت نہیں کہا جاتا اس لئے اس سے وہ حادث نہ ہوگا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ ڈیوڑھی (دہلیز) وغیرہ کی صورتوں میں اصل جواب یہ ہے کہ ڈیوڑھی عام طور پر گھر سے باہر ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں شب ببری نہیں کی جاتی لیکن اگر وہ گھر کے اندر ہو

اور اس میں شب ببری کی جاتی ہو تو اس میں داخل ہونے سے وہ حائث ہو جائے گا مگر صحیح جواب وہی ہے جس کا کتاب میں (ازیں قبل) ذکر آیا ہے۔ اس لئے کہ ڈیوڑھی میں عام طور پر شب ببری نہیں کی جاتی خواہ وہ مکان کے اندر ہو یا باہر اور اگر وہ عرف و عادت میں بطور وصف گھر میں داخل سمجھا جائے تو وہ حائث ہو جائے گا۔ الکتاب میں یہی بیان کیا گیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اس مسئلے کی بنیاد اہل کوفہ کے عرف و عادت پر ہے اس لئے کہ ان کی عادت یہ تھی کہ وہ ڈیوڑھی کے باہر والے دروازہ سے مکان کو بند کرتے تھے تو چونکہ اس صورت میں اس میں بیت (گھر) کے معنی، یعنی وہ جگہ جہاں شب ببری کی جاتی ہو پائے جاتے ہیں۔ لہذا ڈیوڑھی بھی مکان میں شامل ہوگی اسی لئے انہوں نے اس کو عرفاً و عادتاً بیت (گھر) قرار دیا ہے جبکہ ہمارے علاقے والوں کے عرف و عادت کے مطابق اس میں داخل ہونے سے وہ حائث نہ ہوگا اس لئے کہ اس میں گھر (بیت) کے معنی اور عرفاً و عادتاً گھر کا مفہوم اور گھر کا نام موجود نہیں ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس گھر کے دروازے سے داخل نہ ہوگا“ پھر وہ دروازے کے علاوہ کسی اور طریقے سے اس گھر میں داخل ہو گیا تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ دروازے میں سے داخل ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اور اگر اس نے گھر میں نقب کے ذریعے کوئی اور دروازہ کھولا اور اس کے ذریعے وہ اس میں داخل ہوا تو وہ حائث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے گھر میں داخلے کیلئے ایسے دروازے سے داخل ہونے کی قسم کھائی تھی جو اس گھر کی طرف منسوب ہو اور یہ بات یہاں موجود ہے اور جو دروازہ کھولا گیا ہے اس کا بھی یہی حکم ہے لہذا وہ حائث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے پہلے دروازے کی نیت کی تو اسے خدا تعالیٰ اور اس کے مابین سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس کے الفاظ اس کا احتمال رکھتے ہیں لیکن اسے عدالت میں سچا نہ سمجھا جائے گا اس لئے کہ وہ ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ اس نے اپنے مطلق لفظ کے ذریعے مقید (مخصوص) مفہوم کی نیت کی ہے۔ اور اگر اس نے کوئی دروازہ متعین کر دیا اور کہا کہ وہ اس دروازے کے ذریعے داخل نہ ہوگا پھر وہ کسی اور دروازے سے داخل ہو گیا تو وہ حائث نہ ہوگا اور یہ ایسی بات ہے جس میں کوئی شک ہی نہیں کیونکہ یہاں مطلوبہ شرط نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے گھر (دار) میں داخل نہ ہوگا پھر وہ اس کے اس مکان میں داخل ہو گیا جس میں وہ رہائش پذیر ہو خواہ وہ مکان اس کی ملکیت میں ہو یا کرائے پر یا عاریتاً اس کے پاس ہو تو ان تمام صورتوں میں وہ حائث ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس مسئلے کا اسی طرح ذکر کیا ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ نے بھی الاصل میں یہ مسئلہ ستاجر (کرائے پر حاصل کردہ مکان) کی بحث میں بیان کیا ہے۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حائث نہ ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ اس کے قول ”فلاں کے گھر میں“ اس میں اضافت ملکیت کی اضافت ہے جبکہ کرائے کے مکان کی صورت میں ملکیت اصل مالک کی ہوتی ہے اور کرایہ دار کو تو فقط اس سے استفادے کا حق حاصل ہوتا ہے لہذا اس کو قسم میں شامل نہ کیا جائے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ عرفاً و عادتاً کرائے اور عاریت پر لئے ہوئے مکان کی نسبت اس میں رہائش پذیر شخص کی طرف ہوتی ہے جس کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ:

”منصور صلی اللہ علیہ وسلم ایک دیوار کے پاس سے گزرے جو آپ کو اچھی لگی، پوچھا کہ یہ کس کی ہے؟ اس پر رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے کہا یا رسول اللہ وہ میری ہے، میں نے اسے کرائے پر

حاصل کیا ہوا ہے۔“

کہ رافع بن خدیج رضی اللہ عنہ نے دیوار کی نسبت اپنی طرف کی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی ان کی اس بات کی تردید نہیں فرمائی جس سے ایسے مکانات کی عرفاً اور شرعاً نسبت رہائش پذیر لوگوں کی طرف ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے مکان (دارالفلان) میں داخل نہ ہوگا، پھر وہ اس کے کسی ایسے گھر میں داخل ہوا جسے کسی اور شخص نے کرایہ پر حاصل کیا ہوا ہو تو امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس پر حاث ہو جائے گا کیونکہ اس نے یہ قسم کھائی تھی کہ وہ اس مکان میں داخل نہ ہوگا جو فلاں کا مملوک ہے اور خواہ وہ اس میں رہائش پذیر ہو یا نہ ہو ملکیت کا حکم یکساں رہتا ہے اور ہشامؒ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ حاث نہ ہوگا اس لئے کہ مکان کا انتساب رہائش پذیر شخص کی طرف ہوتا ہے تو چونکہ وہ اس میں رہائش پذیر نہیں ہے لہذا اس کی جانب اس کی ملکیت کی نسبت باطل ہو جائے گی۔ رہا یہ اعتراض کہ یہ بات ناممکن ہے کہ ایک ہی مکان کی نسبت بطور ملکیت مالک کی جانب بھی ہو اور رہائش کی مناسبت سے کرایہ دار کی طرف بھی، تو اس کا جواب یہ ہے کہ جہات (پہلوؤں) کے مختلف ہو جانے سے اس کا محال ہونا ختم ہو جاتا ہے۔

پھر اگر کسی نے کہا کہ ”میں فلاں کی دکان (حانوت) میں داخل نہ ہوں گا“ پھر وہ اس کی ایسی دکان میں داخل ہو گیا جسے اس نے کرائے پر دے رکھا تھا پھر اگر تو مذکورہ شخص وہی ہو جس کی وہ دکان ہو، وہ اس میں سکونت پذیر ہو تو اس صورت میں وہ اس میں داخل ہونے سے حاث نہ ہوگا کیونکہ دکان کی نسبت سکونت پذیر کی جانب کی جاتی ہے اس کے مالک کی طرف نہیں اور اگر جس شخص کے متعلق قسم کھائی ہو وہ دکان اس کی سکونت کی معرفت سے نہ پہچانی جاتی ہو تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں ہمیں معلوم ہے کہ اس نے ملکیت کی نسبت سے بات کی تھی نہ کہ رہائش کی نسبت سے، جیسے کہا جاتا ہے حانوت الامیر (امیر کی دکان) اگرچہ اس میں امیر کی سکونت بھی نہ ہو۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کے مکان میں داخل نہ ہوگا پھر وہ ایک ایسے گھر میں داخل ہو گیا جو مذکورہ شخص اور کسی اور شخص کا مشترک ہو تو اگر وہ مذکورہ شخص اس میں رہائش پذیر ہو تو وہ حاث ہو جائے گا اور اگر وہ اس میں سکونت پذیر نہ ہو تو وہ حاث نہ ہوگا کیونکہ اگر وہ اس میں سکونت پذیر ہو تو اس کی سکونت کی مناسبت سے وہ گھر اس کی جانب منسوب ہو جائے گا خواہ وہ اس کے کسی حصے کا بھی مالک نہ ہوتا تو جب وہ اس کے نصف حصے کا مالک ہے تو تب تو بدرجہ اولیٰ وہ حاث ہو جائے گا اور اگر وہ اس میں رہائش پذیر نہ ہو تو پھر نسبت ملکیت کی مناسبت سے ہوگی اور ملکیت کی نسبت سے پورا مکان اس کی جانب منسوب نہیں۔

مذکورہ صورت اور اس صورت میں جب وہ یہ قسم کھالے کہ وہ فلاں کی زمین میں کاشت کاری نہیں کرے گا پھر وہ اس کی اور کسی اور شخص کی مشترکہ زمین میں کاشت کاری کرے تو وہ حاث ہو جاتا ہے۔ فرق یہ ہے کہ زمین کے ہر جز (قطعہ) کو زمین کہا جاتا ہے مگر مکان کے کچھ حصے کو مکان نہیں کہا جاتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے گھر (بیت) میں داخل نہ ہوگا اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو پھر وہ مذکورہ شخص کی مسکنہ حویلی میں داخل ہو گیا تو وہ اس وقت تک حاث نہ ہوگا جب تک کہ وہ اس کے اس گھر (بیت، کمرہ) میں داخل نہ ہو جائے جس میں وہ شب ببری کرتا ہو اس لئے کہ بیع (گھر) اس مقام کا نام ہے جس

میں عادتاً ”شب بصری کی جاتی ہو اور چونکہ صحن میں رات نہیں گزاری جاتی اس لئے وہ یہاں آنے سے حائل نہ ہوگا لیکن اگر اس نے قسم کھاتے وقت اس کی بھی نیت کی ہو تو پھر اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے اپنے آپ پر خود سختی کی ہے۔ ابن رستم امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں (معین) شخص کے گھر میں داخل نہ ہوگا، مثلاً عمرو بن حرث کے گھر، جو خاص طور پر اپنے مالکوں کے نام سے مشہور ہوتے ہیں پھر وہ اس گھر میں اس وقت داخل ہو گیا جب عمرو بن حرث نے یا جس کی جانب وہ مکان مشہور ہو اس نے وہ مکان فروخت کر دیا تو وہ حائل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ مشہور و معروف مکانوں کی ان کے مالکوں کی جانب نسبت بطریق شرت کی جاتی ہے بطریق ملکیت نہیں۔ لہذا اس کی ملکیت کے زائل ہو جانے سے اس کی قسم ختم نہ ہوگی اور اگر وہ قسم کسی ایسے مکان سے متعلق ہو جو اپنے مالکوں کی نسبت سے معروف نہ ہوں پھر مذکورہ شخص انہیں فروخت کر دے، پھر وہ اس میں داخل ہو جائے تو وہ حائل نہ ہوگا کیونکہ اس کی نیت اس کی ملکیت کی نسبت سے تھی اس کی عرفی نسبت سے نہیں پھر جب اس کی ملکیت نہ رہی تو اس کی نسبت بھی نہ رہے گی۔ ابن رستم امام محمد سے اس شخص کے بارے میں نقل کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس حجرے (کمرہ) میں داخل نہ ہوگا پھر وہ حجرہ منہدم کر دیا گیا اور مذکورہ شخص اس کے منہدم ہو جانے کے بعد اس میں داخل ہوا تو وہ حائل نہ ہوگا اور حجرہ دار (مکان) کی طرح نہیں ہے اس لئے کہ حجرہ سے مراد وہ کمرہ ہے جس کو بنانے کیلئے اجار (پتھر) استعمال کئے جائیں لہذا اس کا حکم گھر (بیت) کی طرح ہوگا کہ اگر وہ منہدم ہو جائے تو اس کا نام جاتا رہتا ہے۔ ابن رستم امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے گھر میں داخل نہ ہوگا پھر وہ گھر کی چھت (سطح) پر چڑھ گیا تو وہ حائل ہو جائے گا اس لئے کہ مکان کی چھت مکان کا حصہ ہوتی ہے الا یہ کہ اس کی نیت گھر کے صحن میں داخل نہ ہونے کی ہو، تو اس صورت میں وہ دیانتاً حائل نہ ہوگا کیونکہ لوگ گھر (دار) بول کر اس سے فقط گھر کا صحن مراد لیتے ہیں تو چونکہ اس نے اس احتمالی معنی کی نیت کی ہے لہذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔

اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ ”وہ اس مسجد میں داخل نہ ہوگا“ پھر وہ اس کے اوپر چڑھ گیا تو وہ حائل ہو جائے گا اس لئے کہ مسجد کی چھت مسجد کا حصہ ہے۔ کیا تمہیں معلوم نہیں کہ اگر معتكف اپنے اعتکاف کے دوران میں وہاں منتقل ہو جائے تو اس کا اعتکاف باطل نہیں ہوتا۔ اور اگر مسجد کے اوپر کسی کی رہائش ہو تو وہ حائل نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ مسجد نہیں ہے اور اگر معتكف اس طرف منتقل ہو جائے تو اس کا اعتکاف باطل ہو جائے گا۔

اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ ”وہ اس گھر میں سوائے گزرنے کے داخل نہ ہوگا“ ابن سمانہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس کے متعلق نقل کرتے ہیں کہ اگر وہ اس گھر میں داخل ہوا اور اس میں بیٹھنے کی نیت نہ کی تو وہ حائل نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس گھر میں ہر طرح کے داخلے کی قسم سے ایک خاص صفت کے ساتھ یعنی راستہ گزرنے کیلئے داخلے کو مستثنیٰ کیا ہے اور وہ اسی استثناء کردہ صورت کے مطابق ہی گھر میں داخل ہوا ہے، لہذا وہ حائل نہ ہوگا۔ اور اگر وہ کسی مریض کی عیادت کیلئے داخل ہوا اور اس کا ارادہ اس کے پاس بیٹھنے کا ہو تو وہ حائل ہو جائے گا کیونکہ وہ مستثنیٰ شدہ صفت کے برخلاف گھر میں داخل ہوا ہے اور اگر وہ بیٹھنے کی نیت کے بغیر

داخل ہوا پھر اس میں داخل ہونے کے بعد اس پر کوئی معاملہ واضح ہوا تو وہ حادثہ نہ ہوگا کیونکہ جب وہ داخل ہوا تھا تو چونکہ وہ مستثنیٰ شدہ صورت کے مطابق داخل ہوا تھا اور اس کے بعد اس جگہ میں اس کا داخل ہونا نہیں پایا گیا۔ کیونکہ ٹھہرنا (مکث) داخلہ نہیں ہے لہذا وہ حادثہ نہ ہوگا۔ ”الاصل“ میں ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ ”وہ راستہ گزرنے کے سوا اس گھر میں داخل نہ ہوگا“ پھر وہ اس میں بیٹھنے یا اس میں موجود کسی مریض کی عیادت یا اس میں کچھ کھانے کیلئے داخل ہوا اور قسم کے وقت ان باتوں کی نیت نہ ہو تو وہ حادثہ ہو جائے گا۔ لیکن اگر وہ راستہ گزرنے کیلئے داخل ہوا پھر اسے کوئی بات پیش آگئی اور وہ بیٹھ گیا تو وہ حادثہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ راستہ چلنے والا ہی راستہ گزرنے والا ہے۔ تو اگر وہ بغیر راستہ گزرنے داخل ہوا تو وہ حادثہ ہو جائے گا۔ امام فرماتے ہیں کہ ماسوائے اس صورت کے جب اس نے اس میں داخل نہ ہونے سے اس میں اترنا مراد لیا ہو تو اگر اس نے اس کی نیت کر لی تو اس کی گنجائش ہے کیونکہ کہا جاتا ہے دخلت عابداً سبیل (میں اس میں راستہ گزرنے کیلئے داخل ہوا) جس سے مراد یہ ہے کہ میں وہاں داخل ہونے کے بعد تادیر وہاں نہیں رہا۔ لہذا اس نے ایسی بات کی نیت کی جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس مکان کو اپنے قدموں سے نہ روندے گا“ پھر وہ اس میں سوار ہو کر داخل ہوا تو وہ حادثہ ہو جائے گا اس لئے کہ دخول سے مراد عرفی دخول ہے نہ حقیقتاً اس کے قدموں کا زمین سے مس ہونا۔ چنانچہ اگر اس کے پاؤں میں جوتے ہوتے تو تب بھی وہ حادثہ ہو جاتا جس سے معلوم ہوا کہ اس سے مراد اس کا داخل ہونا تھا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس گھر میں قدم نہیں رکھے گا“ پھر وہ اس میں سوار ہو کر داخل ہو گیا تو وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ عرفی طور پر قدم رکھنے سے مراد داخل ہونا ہی ہوتا ہے اور اگر اس کی نیت یہ ہو کہ وہاں پیدل قدموں سے چل کر نہیں جائے گا تو اس صورت میں اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی لہذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ اس گھر میں پیدل چلتے ہوئے داخل ہوا، اور اس کے پاؤں میں جوتا ہو جس کے نیچے سم لگے ہوئے ہوں تو اس کا بھی یہی حکم ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

ہشامؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس مکان میں داخل نہ ہوگا“ پھر وہ کسی ایسی دکان (حانوت) میں داخل ہو گیا جو اس مکان سے راستہ کی طرف ہو اور اس مکان کا کوئی اور دروازہ نہ ہو تو وہ حادثہ ہو جائے گا اس لئے کہ یہ جگہ بھی اسی دائرہ میں واقع ہے جس کو لفظ مکان (دار) محیط ہوتا ہے۔ ہشامؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جو زیر نظر صورت میں مکان کے اندر واقع کسی باغ میں داخل ہو گیا تو امامؒ نے فرمایا کہ وہ حادثہ نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ قول اس صورت پر محمول ہے جو مکان سے متصل ہو اور اگر وہ مکان کے وسط میں ہو تو وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ مکان کا دائرہ اس کو بھی محیط ہوتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے بھی یہی روایت ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کے گھر میں داخل نہ ہوگا“ پھر اس نے ایک سرنگ اس کے مکان تک کھودی جسے اس نے مذکورہ شخص کے مکان کے نیچے سے گزارا پھر اس سرنگ میں داخل ہو کر مذکورہ شخص کے مکان کے نیچے سے گزر گیا تو وہ حادثہ نہ ہوگا۔ الا یہ کہ

وہ کاریز (زمین دوز سر) ہو جس میں اس مکان کی طرف کوئی سوراخ ہو جس میں سے وہ مکان والے پانی لیتے ہوں پھر قسم کھانے والا اس کاریز میں داخل ہوا اور اس کھلی جگہ میں داخل ہو گیا تو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر وہ وہاں نہ پہنچا تو حادث نہ ہوگا۔ اور اگر کھلا حصہ اتنا کم ہو کہ اس سے گھر والے افراد فائدہ نہ اٹھاتے ہوں، وہ تو فقط روشنی وغیرہ کیلئے ہو، پھر قسم کھانے والا اس کاریز میں داخل ہو کر اس کھلی جگہ تک پہنچ گیا تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ یہ کاریز مکان کے نیچے ہے بشرطیکہ اس میں سے مکان تک جانے کا کوئی راستہ نہ ہو تو چونکہ مکان میں داخل ہونے کے دو مقاصد ہوتے ہیں یا تو اس کی تعظیم و تکریم یا پھر اس کی اہانت و تذلیل اور اگر اس مکان کی طرف کوئی راستہ نہ ہو تو یہ دونوں مقاصد ہی حاصل نہیں ہوتے۔ اور اگر اس کاریز میں کوئی ایسی کھلی جگہ ہو جس میں سے لوگ پانی پی لیتے ہوں تو اسے کنوئیں کی طرح مکان کو سہولت پہنچانے والے عوامل میں شامل سمجھا جاتا ہے لہذا اس صورت میں ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے وہ مکان کے کنوئیں میں داخل ہو گیا اور اگر وہ سوراخ بہت چھوٹا ہو کہ اس سے روشنی وغیرہ کے سوا استفادہ نہ کیا جاسکتا ہو تو وہ مکان کے متعلقات میں سے نہ ہوگا لہذا وہاں داخل ہونے سے وہ گھر میں داخل ہونے والا شمار نہ ہوگا جس سے وہ حادث نہ ہوگا۔ اور اگر کوئی شخص اس کے مکان کے نیچے سرنگ میں داخل ہو جائے اور نیچے سرنگ میں گھر بنالے جس میں راستے کی جانب دروازے ہوں (یعنی تہ خانہ کی صورت ہو جائے) پھر اس میں وہ شخص جس نے اس کے مکان میں داخل نہ ہونے کی قسم کھائی ہوئی ہو اس میں داخل ہو جائے تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ گھر کے نیچے سرنگ (تہ خانہ) مکان کے کمروں ہی کے حکم میں ہے۔

اور اگر کسی نے اسکے مکان کے ایک کمرے یا دو کمروں کے نیچے ستون کھڑے کئے، پھر اس نے ان کے دروازے اپنے گھر کی جانب سے بند کر دیئے اور ان کے دروازے حالف (قسم اٹھانے والے) کے گھر کی جانب کھول دیئے، پھر قسم اٹھانے والا ان دو کمروں (گھروں) میں داخل ہو گیا تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ جب ان کے دروازے قسم کھانے والے کے گھر کی جانب کھول دیئے گئے تو وہ دوسرے گھر کی جانب منسوب ہو گئے۔ ابن سماء سرنگ کے مسئلے میں فرماتے ہیں کہ اگر اس کا دروازہ ایک مکان کی طرف اور اس کا کھودا ہوا گڑھا دوسرے مکان کی جانب ہو تو وہ اسی مکان کی طرف منسوب سمجھا جائے گا، جس کی طرف اس کے داخل ہونے والا دروازہ ہو، کیونکہ اب وہ اسی کے گھروں میں سے ایک گھر ہے۔

ابن سماء امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ وہ بغداد میں داخل نہ ہوگا پھر وہ موصل کی جانب سے کشتی میں بیٹھا جو دجلہ میں سے ہو کر گزری تو وہ حادث نہ ہوگا لیکن اگر وہ اس میں سے نکل کر چلا اور اس نے دجلہ کا پل عبور کیا تو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر وہ کنارے کی جانب بڑھا مگر باہر نہ نکلا تو وہ حادث نہ ہوگا بشرطیکہ وہ وہاں مقسم نہ ہو اور اگر اس کے اہل و عیال بغداد میں ہوں اور وہ کنارے کی جانب نکل آیا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ ابن سماء امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر وہ کشتی میں سوار ہو کر دجلہ میں موصل سے بھرہ کی جانب نیچے چلا تو وہ دجلہ کے کنارے سے ہو کر گزرا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ تو اس طرح یہ مسئلہ ان کے مابین مختلف فیہ ہو گیا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دجلہ بھی شہر کا حصہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس پر پل بنادیا جائے تو وہ شہر کا حصہ ہوگا تو اس طرح اگر وہ اس مقام پر

کشتی کے ذریعے پہنچا ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دجلہ نہ سہلے اور قیام کرنے کا مقام نہیں، لہذا اگر اس نے اس میں داخل نہ ہونے کی قسم کھائی ہو تو اس قسم سے مقصود دریائے دجلہ نہیں ہو سکتا لہذا اس کی قسم اس پر محمول نہ ہوگی۔

بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تُو اس مکان میں داخل ہوئی اور (حالانکہ) تُو نے مجھے فلاں کپڑا لا کر نہ دیا تو تجھے طلاق“ پھر وہ اس مکان میں داخل ہو گئی۔ بعد ازاں اس نے اسے وہ کپڑا دے دیا تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس نے اس میں داخل ہونے سے پہلے اسے کپڑا دے دیا تو اس پر طلاق نہ ہوگی کیونکہ اس نے اس کی طلاق کی شرط اس کے مکان میں داخل ہونے کو قرار دیا ہے بلا کسی کپڑے دینے کی وصف کے جس کی صورت یہ ہوگی کہ جب وہ اس گھر میں داخل ہو تو اس وقت خاوند کو کپڑا دیا جا رہا ہو کیونکہ یہاں حرف واؤ (اور) حالیہ ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو ”اگر گھر میں داخل ہوئی اس حال میں کہ تُو سوار ہو“ تو داخل ہوتے وقت اس کا سوار ہونا معتبر ہوگا اور داخل ہوجانے کے بعد سوار ہونا معتبر نہ ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”اگر تُو نکلی اس حال میں کہ تُو نے کچھ نہ کھایا“ یا ”تُو اس حال میں نکلی کہ تجھ پر ازار (تہ بند، شلوار) نہ ہو“ یا ”تُو باہر نکلی اس حال میں کہ تُو نے دوپٹہ نہ اوڑھ رکھا ہو“ تو ان سب کا یہی حکم ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

اور اگر اس نے کہا ”اگر تُو نے مجھے یہ کپڑا نہ دیا اور تُو اس گھر میں داخل ہو گئی تو تجھے طلاق“ اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو تو اس پر اس وقت تک طلاق نہ ہوگی جب تک دونوں باتیں جمع نہ ہو جائیں جس کی صورت یہ ہوگی کہ وہ اسے اس وقت تک وہ کپڑا نہ دے جب تک ان دونوں میں سے کوئی ایک فوت نہ ہو جائے یا وہ کپڑا ہی فنا ہو جائے اور پھر وہ اسی وقت گھر میں داخل ہو جائے تو جب یہ دونوں باتیں کسی میں جمع ہو جائیں گی تو اس کو طلاق ہو جائے گی، ورنہ نہیں۔ اس لئے کہ اس نے کپڑا نہ دینے اور داخل ہونے کی دونوں باتوں کو وقوع طلاق کی شرط قرار دیا ہے اس لئے کہ اس کا قول ”و دخلت الدار“ (اور تُو گھر میں داخل ہو گئی) عطیہ نہ دینے پر معطوف ہے۔ اس کا وصف (Objectiv) نہیں، لہذا وقوع طلاق کا حکم ان دونوں امور پر منحصر ہوگا پھر پڑے گا نہ دینا اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک ان میں سے ایک فرد ہلاک نہ ہو جائے یا وہ کپڑا ہی فنا نہ ہو جائے۔ پھر جب ان دونوں میں سے کوئی ایک فرد ہلاک ہو جائے یا وہ کپڑا فنا ہو جائے اور گھر میں داخل ہو جائے تو دونوں شرائط پائی جانے کے باعث وہ حائث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ تُو اس گھر میں بالضرور داخل نہ ہوگی اور مجھے یہ کپڑا نہ دے گی“ تو ان میں سے جو امر بھی پایا گیا وہ حائث ہو جائے گا اس لئے کہ حرف نفی (لا) دونوں میں سے ہر ایک جملے پر منفرد داخل ہوا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ قسم دونوں کو علیحدہ علیحدہ روکنے کا باعث ہو جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:

فَلَا رَفِثَ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ تَوَجَّجَ مِمْ نَ عَمُورَتِمْ سَ اَخْتِلَاطِ كَرِمْ نَ كُؤِ بَرِمْ
(البقرہ: ۱۹۷) کام کرے اور نہ کسی سے جھگڑے۔

وہ مسائل بھی اسی نوع سے متعلق ہیں جنہیں ابن سماعہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق

نقل کیا ہے جو کہ ”واللہ میں اس درہم سے گوشت کے علاوہ کوئی شے نہ خریدوں گا“ پھر اس نے نصف درہم کا گوشت لے لیا اور نصف درہم کی روٹی خرید لی تو وہ استحسان کی رو سے حائث ہو جائے گا مگر قیاس کی رو سے حائث نہ ہوگا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے حائث ہونے کی یہ شرط رکھی ہے کہ وہ تمام درہم سے گوشت کے علاوہ کوئی اور شے خریدے گا اور چونکہ اس نے گوشت پورے درہم کے بدلے نہیں بلکہ اس کے نصف کے عوض خریدا ہے جس سے اس کے حائث ہونے کی شرط نہیں پائی گئی لہذا وہ حائث نہ ہوگا۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ قسموں کے معانی کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے اور عوام الناس کے ہاں یہ بات متعارف ہے کہ وہ اس طرح کے کلام سے یہ مراد لیتے ہیں کہ قسم اٹھانے والا شخص تمام درہم سے گوشت خریدے گا اور چونکہ اس نے پورے درہم کے عوض گوشت نہیں خریدا لہذا وہ حائث ہو جائے گا اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ وہ اس پورے درہم کے عوض گوشت کے علاوہ کوئی اور شے نہ خریدے گا تو وہ حائث نہ ہوگا اور عدالت میں اسے دیانتدار تسلیم کیا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے ظاہری مفہوم کی نیت کی ہے لہذا اسے سچا سمجھا جائے گا۔

اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں اس درہم کے عوض گوشت کے سوا اور کچھ نہ خریدوں گا“ تو وہ اس وقت تک حائث نہ ہوگا جب تک وہ اس پورے درہم کے عوض گوشت کے علاوہ کوئی اور شے نہ خریدے۔ اس حکم سے سابق مسئلے میں قیاس کو تقویت ملتی ہے اس لئے کہ الا (مگر) اور غیر (سوائے) علاوہ) دونوں الفاظ استثناء کیلئے ہوتے ہیں اور سابقہ مسئلے میں ہم کہتے ہیں کہ یہی قیاس کا تقاضا ہے۔ چنانچہ اگر اس نے یہ نیت کی کہ وہ اس پورے درہم سے گوشت کے علاوہ اور اشیاء خریدنے کا تو اسے عدالت میں بھی سچا سمجھا جائے گا لیکن ہم نے وہاں قیاس کو عرف و عادت کی بنا پر چھوڑ دیا ہے جبکہ یہاں خلاف قیاس کوئی ایسا عرف نہیں ہے۔ لہذا یہاں ہم نے قیاس پر ہی اعتماد کیا ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں اس سے تین رطل گوشت کے سوا کچھ نہ خریدوں گا“۔ پھر اس نے درہم کے کچھ حصے سے تین رطل سے کم گوشت خریدا اور باقی درہم سے اس نے گوشت کے علاوہ کوئی اور شے خرید لی تو وہ حائث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا قول ”واللہ میں اس درہم کے ساتھ نہ خریدوں گا“ اس درہم کے ساتھ ہر شے کے خریدنے پر حاوی ہے۔ بعد ازاں اس نے ان تمام اشیاء میں سے ایک خاص شے کے خریدنے کو مستثنیٰ کر لیا ہے جو یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ تین رطل گوشت خریدے گا اور چونکہ یہاں یہ مستثنیٰ شدہ شے کی خریداری کی صورت نہیں پائی گئی ہے لہذا جو کچھ اس نے خریدا ہے وہ بدستور قسم میں شامل رہے گا جس سے وہ حائث ہو جائے گا۔ اس نوع سے یہ مسئلہ بھی ہے کہ اگر اس نے دو آدمیوں کو کہا ”واللہ تم دونوں بالضرور ایک ہی گھر میں رات گزارو گے“ پھر ان میں سے ایک نے ایک گھر میں اور دوسرے نے دوسرے گھر میں رات بسر کی تو وہ حائث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے اپنے حائث ہونے کی شرط یہ رکھی تھی کہ وہ دونوں ایک سے زیادہ گھر میں رات گزاریں گے اور چونکہ ان دونوں نے ایک سے زیادہ گھروں میں رات بسر کی ہے لہذا اس کے حائث ہونے کی شرط پائی گئی تو ان دونوں میں یہ فرق ہوا۔

امام محمد رحمہ اللہ اپنی کتاب الجامع میں اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جو یہ کہے ”اگر میں نے ان دونوں کو نااں شخص کے مکان کے علاوہ مارا ہو تو میرا غلام آزاد“ اور اس نے ان میں سے ایک شخص کو مذکورہ

شخص کے مکان میں مارا اور دوسرے کو کسی اور کے مکان میں تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے اپنے حادث ہونے کی شرط ان دونوں کو شخص مذکورہ کے علاوہ کسی اور کے مکان میں مارنا قرار دیا تھا اور یہاں یہ شرط نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر میں نے اسے یہ دونوں کوڑے فلاں شخص کے گھر میں نہ مارے ہوں تو میرا غلام آزاد“ اور صورت حال ویسے ہی ہو جیسے کہ اوپر بیان ہوئی تو وہ حادث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کے حادث ہونے کی شرط یہ ہے کہ دونوں شرائط مذکورہ شخص کے مکان میں جمع ہوں اور وہ دونوں باتیں نہیں پائی گئیں، لہذا وہ حادث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کے پاس نہ جائے گا“ پھر وہ اس کے گھر میں داخل ہو گیا تو اگر وہ اس سے ملنے کا قصد کر کے وہاں آیا ہو تو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر اس سے ملنے کا قصد نہ ہو تو حادث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ اس سے کسی اور کے مکان پر مل لیا تو تب بھی یہی حکم ہے اور یہاں جو ملاقات کے قصد کا اعتبار کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ خاص اسی سے ملنے کیلئے آنے والا ثابت ہو، اس لئے کہ بعض اوقات انسان کسی شخص کو حقیر جانتے ہوئے یا اس کے اکرام کے باعث حنف اٹھا لیتا ہے کہ وہ اس پر داخل نہ ہوگا۔ لہذا یہ بات اس وقت تک ممکن نہ ہوگی جب تک اس کا یہاں آنے میں قصد و ارادہ شامل نہ ہو اور ”کرفی“ نے ابن سمانہ کی نوادر کے حوالے سے اس کا حکم اس کے خلاف بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر کسی نے کہا ”واللہ میں فلاں سے ملنے کسی گھر میں نہیں جاؤں گا“ پھر وہ ایک گھر میں گیا جس میں مذکورہ شخص اور دوسرے لوگ بھی تھے مگر قسم کھانے والے کو اس کا علم نہ ہو تو وہ اس گھر میں داخل ہونے کے باعث حادث ہو جائے گا تو گویا انہوں نے اس کے قصد و ارادے کا اعتبار نہیں کیا کیونکہ جب اسے معلوم ہی نہ ہوگا تو قصد کیسے ہو سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اس کے حادث ہونے کی شرط مذکورہ شخص پر داخل ہونے کو قرار دیا ہے اور کسی شے کا علم ہونا حادث ہونے کیلئے شرط نہیں ہے جیسے کہ اگر کسی شخص نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ زید سے کلام نہیں کرے گا“ پھر اس نے زید سے کلام کیا مگر اس کو علم نہ تھا کہ یہ زید ہے ان میں ظاہر مذہب وہی ہے جو اوپر بیان ہوا۔

اور اگر اسے علم ہو کہ مذکورہ شخص ان کے اندر موجود ہے، پھر وہ دوسرے لوگوں کو ملنے کے ارادے سے نہ کہ مذکورہ شخص کے ملنے کے ارادے سے ان کے پاس چلا گیا تو وہ اس کے اور خدا کے مابین حادث نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے کسی ایسے شخص کی ملاقات کا قصد کیا ہے جو اس کی قسم میں شامل نہ تھا تاہم قاضی کے ہاں اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ ظاہر وہ ان تمام لوگوں کے پاس آیا ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ اس کی نیت کیا ہے؟ اسے قاضی نہیں جانتا۔ اگر وہ اس سے کسی مسجد یا سائبان یا ڈیوڑھی (سقیفہ) یا مکان کی ڈیوڑھی میں ملا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ یہ تو عادتاً دخول پر محمول ہے اور عادتاً ”دخول سے مراد ہے کہ جہاں لوگ ایک دوسرے کے پاس آتے ہیں اور اصل مانا تو گھروں میں ہی ہوتا ہے۔ اگر وہ اس کے پاس کسی اونچی خیمے (فسطاط) یا کسی عام خیمے یا بالوں سے بنے ہوئے گھر میں داخل ہو گیا تو وہ حادث نہ ہوگا الا یہ کہ قسم اٹھانے والا کوئی دیہاتی شخص ہو تو چونکہ وہ ان مذکورہ بالا مقامات کو گھر قرار دیتے ہیں اور اس باب میں چونکہ مفہوم کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے لہذا اس صورت میں وہ حادث ہو جائے گا۔

ابن سمانہ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس گھر کے

فلاں شخص پر داخل نہ ہوگا“ پھر وہ اس مکان میں اس وقت گیا جب وہ اس مکان کے ایک کمرے میں موجود تھا تو وہ حانث نہ ہوگا اور اگر وہ مکان کے صحن میں موجود ہو تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ وہ اس وقت تک اس پر داخل ہونے والا نہیں ہو سکتا جب تک وہ اس کو دیکھ نہ لے چنانچہ ماشکی (سقا) امیر کے گھر میں داخل ہوتا ہے لیکن اس کو یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ امیر پر داخل ہوا اور پہلی صورت میں اس نے اس کا مشاہدہ کیا ہے اور دوسری صورت میں اس نے اس کو نہیں دیکھا۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ اس بستی کے فلاں شخص کے پاس نہ جائے گا“ تو وہ اس وقت تک اس کے پاس جانے والا قرار نہ پائے گا جب تک کہ وہ اس کے گھر میں داخل نہ ہو اور قریہ کی تخصیص کسی اور جگہ میں اس کے جانے اور داخل ہونے پر حانث ہونے سے مانع ہے۔ ابن رستم امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر اس نے کہا ”واللہ میں فلاں شخص کے پاس نہ جاؤں گا“ اور اس نے گھر وغیرہ کا ذکر نہ کیا پھر وہ اس سے کسی اونی خیمے یا کسی گھر میں ملا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ یہ حکم اس پر محمول ہے کہ عام لوگوں کی عادت ہے کہ اونی خیموں میں ملنے کو ملنا کہا جاتا ہے۔ اور اگر وہ اس سے مسجد یا کعبہ یا حمام میں ملا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس قسم سے اصل مقصد ایسے مقامات میں داخل ہونے اور اس سے ملنے سے روکنا ہے جہاں داخل ہو کر ملاقات کرنے سے لوگوں کی عزت و تکریم ہوتی ہے اور یہ بات حمام، کعبہ معلیٰ اور مسجد میں ملاقات کی صورت میں نہیں پائی جاتی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر وہ مذکورہ شخص کے گھر میں کسی اور شخص سے ملاقات کے ارادے سے داخل ہوا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ اس سے ملنے کیلئے اس کے پاس نہیں آیا اس لئے کہ اس کا یہ ارادہ نہیں تھا اور اگر اس کی یہ نیت نہ ہو تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ وہ ہر اس شخص پر داخل ہونے والا قرار پائے گا جو گھر میں موجود ہیں۔ لہذا وہ حانث ہو جائے گا۔ جیسے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کو سلام نہیں کرے گا“ پھر اس نے لوگوں کی ایک جماعت کو سلام کیا جس میں مذکورہ شخص بھی موجود تھا بشرطیکہ اس کی اسے سلام کرنے کی نیت نہ ہو تو وہاں بھی یہی حکم ہے۔

بشرکتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے سنا ہے کہ وہ اس شخص کے متعلق فرما رہے تھے جو اپنی بیوی سے کہے ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی اور اس سے باہر نکلی تو تجھے طلاق“ تو کسی شخص نے اس کی ناپسندیدگی کے باوجود اسے اٹھا کر اس گھر میں داخل کر دیا پھر وہ از خود اس میں سے باہر نکل آئی پھر وہ اس میں داخل ہوئی مگر باہر نہ نکلی تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ حرف ”و“ (اور) باتوں کے مابین ترتیب کا تقاضا نہیں کرتا کیونکہ وہ جمع مطلق کیلئے ہوتا ہے اور دونوں شرائط میں سے کسی ایک شرط کی دوسری شرط پر تقدیم کے بارے میں کوئی عادت نہیں پائی جاتی لہذا ترتیب کا لحاظ کئے بغیر طلاق ان کے ساتھ متعلق ہو جائے گی۔ اسی طرح قیام کرنے، بیٹھنے، خاموش ہونے، کلام کرنے، روزہ رکھنے، روزہ کھولنے، وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر تجھے حیض آیا اور تو پاک ہو گئی تو تجھے طلاق“ پھر وہ اس حیض سے پاک ہو گئی، پھر اسے حیض آگیا، تو اسے طلاق نہ ہوگی تا آنکہ وہ پاک نہ ہو جائے اور اس صورت میں اسے طلاق اس وقت تک نہ ہوگی جب تک کہ حیض سے پہلے نہ ہو۔ اسی طرح اگر اس نے اسے کہا ”اگر تو حاملہ ہو جائے اور بچہ پیدا کرے“ اور وہ اس وقت حاملہ ہو اسی طرح اگر اس نے کہا ”اگر تو کاشت کرے اور فصل کاٹ لے“ تو اس صورت میں کاشت کاری کا کٹائی سے اور حمل کا ولادت سے اور حیض کا طہر سے مقدم ہونا ضروری ہے کیونکہ

ان میں سے ایک معاملہ عادتاً دوسرے کے بعد ہوتا ہے لہذا عادت کے مطابق ترتیب کی رعایت رکھنا ضروری ہے۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا اور تجھے طلاق دی تو میرا غلام آزاد“ اور اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو پھر اس نے اسے طلاق بائنہ دے دی پھر اس نے اس سے نکاح کر لیا تو اس کا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس وقت اس کی بیوی ہونے کی وجہ سے اس سے نکاح کا امکان نہیں تھا البتہ طلاق کا احتمال موجود ہے لہذا اس صورت میں ”جمع“ ”مطلق جمع“ کی رعایت رکھی جائے گی نہ کہ ترتیب کی۔ لہذا جب اس نے بیوی کو طلاق دے دی، اس سے نکاح کر لیا، تو گویا اس نے دونوں باتوں کو جمع کر لیا، تو شرط پائی گئی۔

فصل نہم

خروج پر قسم کھانا

خروج کا مفہوم:

خروج سے مراد کسی محفوظ جگہ (قلعہ، حصن) سے کھلی جگہ کی طرف نکلنا (لفظی معنی = جدا ہونا) ہے جو دخول کی ضد (Opposite) ہے لہذا باہر نکلنے کے بعد اسی حالت میں نہرے رہنا خروج نہیں جیسے کہ داخل ہو جانے کے بعد کچھ دیر اندر رہنا، داخل ہونا نہیں ہوتا اس لئے کہ اس صورت میں اس کی تعریف اور اس کا حقیقی مفہوم دونوں معدوم ہیں، پھر باہر نکلنا جس طرح شہروں، منزلوں اور گھروں سے ہوتا ہے اسی طرح چہرے کے خیموں، اونی خیموں، عام خیموں اور کشتیوں سے نکلنا بھی خروج ہوتا ہے کیونکہ رہائش والے گھروں کی طرح یہاں بھی خروج کی تعریف پائی جاتی ہے کہ قسم کھانے والا ان سے خود نکلے، اپنے اہل و عیال یا اپنے سامان کو نکالے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اگر وہ قسم کھالے کہ وہ مذکورہ بالا مقامات میں نہیں نہرے گا۔

اسی طرح نکلنا شہروں سے بھی ہوتا ہے اور دیہاتوں سے بھی، کہ قسم کھانے والا اپنے بدن کے ساتھ باہر نکلنے کی قسم کھالے۔ اس سے ہمارے ان ائمہ کے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ اگر کسی نے قسم کھالی کہ ”وہ کسی شہر میں نہیں رہے گا“ پھر وہ خود اس میں سے باہر نکل آیا مگر اہل و عیال کو نہ نکالا تو وہ حادثہ نہ ہوگا اس قسم کے مقامات میں الفاظ کے معانی کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے لیکن اگر کوئی شخص کسی مکان (دار) سے خود نکل جائے، مگر اس کے اہل و عیال اور اس کا مال و متاع اس مکان کے اندر ہی ہو، تو وہ گھر سے نکلنے والا شمار نہ ہوگا۔ اسی لئے اگر کسی کے اہل و عیال اور اس کا مال و متاع کسی مکان (دار) میں ہو تو کہا جاتا ہے فلاں شخص مکان سے نہیں نکلا، پھر جو شخص شہر سے نکل جائے تو خواہ اس کے بال بچے اور ساز و سامان کسی گھر میں ہو تو تب بھی اسے گھر سے نکل جانے والا شمار کیا جاتا ہے۔

مسائل: ہشامؒ فرماتے ہیں کہ انہوں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ اگر اس نے کہا ”واللہ میں نہیں نکلوں گا“ جبکہ اس وقت وہ کسی کمرے میں موجود ہو پھر وہ مکان کے صحن کی جانب نکل آیا تو وہ حادثہ نہ ہوگا کیونکہ مکان اور گھر (یا کمرہ) ایک ہی قطعہ زمین کے حکم میں ہوتے ہیں لہذا اگر مطلق باہر نکلنے کی

قسم کھائی ہو تو اس کا تقاضیہ ہے کہ ان دونوں مقامات سے اسکا خروج ہو تو جب تک یہ بات نہیں پائی جائے گی وہ حانث نہ ہوگا۔ الا یہ کہ اس کی نیت یہ ہو کہ گھر (کمرے) سے نہ نکلے گا لہذا اس صورت میں اگر وہ صحن میں نکل آیا تو وہ حانث ہوگا کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ احتمال رکھتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ کمرے کے اندر سے کمرے کے باہر نکلنا ہے اور اس میں خود اس پر سختی اور شدت ہے۔ پھر اگر اس نے کہا کہ میری نیت تو مکہ مکرمہ یا کسی دوسرے شہر سے باہر نکلنے کی تھی تو اسے نہ تو عدالت میں سچا سمجھا جائے گا اور نہ ہی اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے ایسی جگہ کی تخصیص کی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ میں کوئی ذکر نہیں ہے اور جو شے مذکور نہ ہو اس میں تخصیص کی نیت کا کوئی احتمال نہیں ہوتا۔

○ اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ ”الجامع“ میں فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا ”اگر میں باہر نکلا تو میرا غلام آزاد“ پھر اس نے کہا میری مراد فقط بغداد کی جانب سفر کرنا تھا کسی اور طرف نہیں تو اسے بھی نہ تو عدالت میں اور نہ ہی دیانتا سچا سمجھا جائے گا۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ ”وہ“ ”رے“ سے ”کوفہ“ کی طرف نہیں نکلے گا“ پھر وہ ”رے“ سے مکہ مکرمہ جانے کیلئے نکلا اور اس کا راستہ کوفہ میں سے ہو کر جاتا ہو؟ امام محمد رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ اگر تو وہ جب ”رے“ سے باہر نکلا ہو اس وقت اس کی نیت ہو کہ وہ کوفہ میں سے ہو کر جائے گا تو وہ حانث ہو جائے گا لیکن اگر اس کی ”رے“ سے باہر نکلتے وقت تو کوفہ میں سے ہو کر گزرنے کی نیت نہ ہو لیکن راستہ میں کسی ایسی جگہ پہنچنے کے بعد جہاں اس کی قصر نماز شروع ہو جاتی ہو اس کے سامنے کوئی ایسا معاملہ پیش آگیا جس کی وجہ سے اسے راستہ تبدیل کرنا پڑا تو اس صورت میں اگر وہ وہاں سے گزرا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ نیت کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب وہ کسی جگہ سے نکلتا ہے۔ اور پہلی صورت میں اس کی کوفہ کی طرف نکلنے کی نیت پائی گئی ہے کیونکہ جب اس نے یہ نیت کی کہ وہ مکہ مکرمہ کی طرف نکلے گا اور وہ کوفہ میں سے ہو کر گزرے گا تو گویا اس کی نیت پائی گئی تو چونکہ کوفہ اور دوسرے شہر کی جانب نکلنے کی نیت پائی گئی ہے لہذا وہ حانث ہو جائے گا جبکہ دوسری صورت میں نکلنے کے وقت نیت نہیں پائی گئی لہذا وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس کی نیت یہ ہو کہ وہ خاص طور پر کوفہ کیلئے نہیں نکلے گا نہ کہ کسی اور شہر کیلئے۔ پھر اسے حج کیلئے جانا پڑا اور وہ نکلا تو کوفہ سے ہو کر گزرا تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ دیانتا حانث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے الفاظ کی تخصیص کی نیت کی ہے۔ ابن سماء امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو اس گھر سے نکلی الا یہ کہ تو مسجد میں جانے کیلئے نکلی تو تجھے طلاق“ تو وہ عورت مسجد میں جانے کیلئے نکلی پھر راستہ میں اسے کوئی اور کام پیش آگیا اور وہ مسجد کے علاوہ کسی اور جگہ چلی گئی تو اسے طلاق نہ ہوگی اس لئے کہ اس نے مسجد کیلئے اس کے نکلنے کو اپنی قسم سے مستثنیٰ کر دیا ہے تو جب وہ گھر سے مسجد میں جانے کیلئے نکلی تو اس کا مسجد کیلئے نکلنا ثابت ہو گیا لہذا اس کا یہ خروج مستثنیٰ شدہ خروج ہوگا اس کے بعد اگرچہ اس نے مسجد کے علاوہ کسی اور جگہ جانے کا ارادہ کر لیا ہے لیکن اس نے ارادے سے اس کا خروج نہیں ہوا بلکہ اس کا باہر ٹھہرنا ہوا ہے جو بہر حال خروج نہیں ہے کیونکہ اس پر خروج کی تعریف صادق نہیں آتی لہذا اس سے وہ حانث نہ

ہوگا۔

○ عمر بن اسد فرماتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ ”وہ بالضرور شر سے نکلے گا“ کہ اس جگہ خروج سے کیا مراد ہے؟ تو امام نے فرمایا کہ یہ نکلنا اس وقت ہوگا جب وہ شر کی عمارتوں کو اپنی پشت کے پیچھے کر لے، اس لئے کہ جب وہ اس جگہ تک پہنچ جائے گا تو اسے قصر کی اجازت مل جائے گی اور قصر کی اجازت اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ شر سے باہر نہ نکل آئے۔ اس سے معلوم ہوا کہ وہ شر سے باہر نکل آیا ہے۔ عمر فرماتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا جو اپنی بیوی سے کہے ”اگر تو ناحق گھر سے باہر نکلی تو تجھے طلاق“ پھر وہ اپنے والد یا بھائی کے جنازے کیلئے نکلی تو (اس کا کیا حکم ہے؟ امام نے فرمایا کہ) اسے طلاق نہ ہوگی۔ اسی طرح ہر ذی محرم کے جنازے کیلئے نکلنے کا حکم ہے۔ اسی طرح اس کا شادی کیلئے نکلنا یا کسی واجب عمل کیلئے نکلنا بھی اسی حکم میں ہے۔ اس لئے کہ عادتاً ”مذکورہ بالا قسم کے الفاظ سے حقیقی واجب امر مراد نہیں ہوتا“ اس سے مراد ایسا مباح معاملہ ہوتا ہے جس میں کوئی گناہ نہ ہو، اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو اس گھر سے باہر نکلی تو تجھے طلاق“ پھر وہ اس کے کسی ایک دروازے سے باہر نکلی خواہ وہ دروازہ دیوار کے اوپر سے ہو یا چھت کے اوپر سے یا دیوار میں نقب کے ذریعے بنایا گیا ہو تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ یہاں حادث ہونے کی شرط پائی گئی ہے، یعنی اس کا گھر سے باہر نکلنا۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر تو اس گھر کے دروازے سے باہر نکلی“ پھر وہ کسی بھی دروازے سے خواہ وہ پرانا ہو یا نیا جو قسم کے بعد نکالا گیا ہو باہر نکلی تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس کے حادث ہونے کی شرط پائی گئی ہے اور وہ گھر کے دروازے سے باہر نکلنا ہے لیکن اگر وہ دیوار کے اوپر سے یا چھت سے یا نقب کے ذریعے باہر نکلی تو چونکہ مذکورہ شرط نہیں پائی گئی لہذا وہ حادث نہ ہوگا۔ اور اگر وہ قسم میں کسی خاص دروازے کی تعیین کرے تو اس کی تعیین ہو جائے گی اور اس صورت میں وہ کسی اور دروازے سے باہر نکلنے کی صورت میں حادث نہ ہوگا کیونکہ فی الجملہ یہ تعیین اس کو مقید اور مخصوص کر دیتی ہے لہذا اس کا اعتبار ہوگا اور اگر اس نے کہا ”اگر تو اس گھر سے سوائے فلاں کام کے باہر نکلی“ تو اس صورت اور اس صورت کا جب وہ یہ کہے کہ ”ماسوا میری اجازت کے“ حکم برابر ہے اور عنقریب ہم انشاء اللہ اس کا ذکر کریں گے۔

○ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو اس گھر سے فلاں شخص کے ساتھ نکلی تو تجھے طلاق“ تو پھر اگر وہ گھر سے اکیلی نکلی یا کسی اور شخص کے ساتھ نکلی، پھر راستے میں مذکورہ شخص اس کے ساتھ مل گیا تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ یہاں حرف مع معیت کیلئے ہے جس کا تقاضا ہے کہ وہ نکلنے میں مذکورہ شخص کے ہمراہ نکلے جو یہاں نہیں پایا گیا جبکہ باہر ٹھہرے رہنا خروج نہیں ہے کیونکہ یہاں اس کی تعریف نہیں پائی گئی اور اگر اس نے کہا ”اگر تو اس گھر سے نکلی تو تجھے طلاق“ پھر وہ کسی اونچے مکان کی طرف سے اوپر خالی جگہ میں چڑھ گئی یا بڑی شاہراہ کی طرف کسی دروازے کے کسی جھجے پر چڑھ گئی تو وہ حادث نہ ہوگی کیونکہ اسے عرف عام میں گھر سے نکلنا نہیں کہا جاتا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس گھر سے نہیں نکلے گا“ پھر وہ اس سے پیدل چلتے ہوئے یا سواری کی حالت میں باہر نکل آیا یا اسے کسی دوسرے شخص نے اس کے کہنے پر یا اس کے کہے بغیر گھر سے نکال دیا یا اس نے گھر سے اپنی ایک ٹانگ باہر نکال دی، تو ان سب کا وہی حکم ہے جو ان تمام صورتوں میں داخل

ہونے کا ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ مکہ مکرمہ کیلئے نہیں نکلیے گا“ پھر وہ اپنے شر سے مکہ مکرمہ جانے کے ارادے سے باہر نکل آیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس کا اپنے گھر سے باہر نکلنا یعنی شر کے اندر سے اس کے خارج کی طرف منتقل ہونا حج کی نیت سے ہے اور یہ بات یہاں پائی گئی ہے۔ اور ہم سطور بالا میں شر سے باہر نکلنے کی تعریف بیان کر آئے ہیں، یعنی اس کے شر کے مکانات اس کے پیچھے رہ جائیں اور اگر اس نے کہا کہ ”میں مکہ مکرمہ نہیں آؤں گا“ پھر وہ وہاں جانے کے ارادے سے نکلا تو وہ اس وقت تک حادث نہ ہوگا جب تک کہ وہ مکہ مکرمہ میں داخل نہ ہو جائے اس لئے کہ کسی شے کے پاس آنے سے مراد اس شے تک پہنچنا ہے اور اگر اس نے کہا ”وہ مکہ مکرمہ نہیں جائے گا“ تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی اور مشائخ کے مابین اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ اس کا اور خروج کے الفاظ کا حکم یکساں ہے، بعض کہتے ہیں کہ اس کا اور آنے کے الفاظ کا مفہوم ایک جیسا ہے۔

○ اور اگر اس نے کہا ”اگر تو اس مکان سے میری اجازت یا میرے حکم یا میری رضامندی یا میرے علم کے بغیر باہر نکلی.....“ یا اس نے کہا ”اگر تو اس گھر سے میری اجازت یا میرے حکم یا میری رضامندی یا میرے علم کے بغیر نکلی.....“ تو فقہاء کے نزدیک اس سے ہر مرتبہ باہر نکلنا مراد ہوگا یہاں تین مسائل ہیں ان میں سے ایک تو یہی ہے اور دوسرا یہ ہے کہ وہ کسے تجھے طلاق اگر تو گھر سے نکلی حتیٰ کہ میں تجھے اجازت دوں یا حکم دوں، یا راضی ہوں، یا مجھے علم ہو، سوم یہ کہ وہ یہ کسے تجھے طلاق اگر تو گھر سے نکلی الا یہ کہ میں تجھے اس کی اجازت دوں یا حکم دوں یا مجھے علم ہو یا میں اس پر راضی ہوں۔

مسئلہ اول: اس کا حکم تو وہی ہے جو ہم نے بیان کیا کہ اس سے مراد ہر مرتبہ اجازت لینا ہے حتیٰ کہ اگر اس نے اسے ایک مرتبہ اجازت دیدی پھر وہ نکلی اور پھر لوٹ آئی اور پھر وہ اس کی اجازت کے بغیر باہر نکل آئی تو وہ حادث ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے اسے ایک مرتبہ باہر نکلنے کی اجازت دے دی مگر قبل اس کے کہ وہ باہر نکلتی اس نے اسے باہر جانے سے روک دیا مگر وہ اس کے بعد باہر نکلی تو وہ حادث ہو جائے گا جس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ہر خروج کو طلاق کی شرط قرار دیا ہے اور صرف اس خروج کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے جو اس کی اجازت سے متصل ہو اس لئے کہ باذنی (میری اجازت سے) میں حرف ”بذنی“ حرف اتصال ہے۔ اہل لغت یہی کہتے ہیں اور ”الذ اتصال“ کے عمل کیلئے دو اشیاء کا ہونا ضروری ہے جیسے کہ کسی کا کہنا ”کتبت بالقلم“ و ضربت بالسيف“ (میں نے قلم کے ساتھ لکھا اور تلوار کے ساتھ مارا) کہ یہاں ضرب کا تلوار کے ساتھ اور لکھنے کا قلم کے ساتھ اتصال ہوا ہے جبکہ یہاں ایسی کوئی ظاہری شے نہیں جو اس اذن کے عمل کے ساتھ متصل ہو لہذا ضروری ہے کہ یہاں کوئی ایسا لفظ مقدر سمجھا جائے جیسے کہ بسم اللہ میں اَبْتَدِءُ (میں شروع کرتا ہوں) کا لفظ اور قسم کیلئے باللہ لا فعلن کذا (اللہ کی قسم میں ایسے ضرور کروں گا) میں اُقْسِمُ (میں قسم کھاتا ہوں) کا لفظ محذوف تصور کیا جاتا ہے تاکہ حرف ”ب“ (ساتھ) اول الذکر صورت میں اللہ تعالیٰ کے نام کو ”اَبْتَدِءُ“ کے ساتھ اور مؤخر الذکر میں اُقْسِمُ کو اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ملا دے تاہم یہ ضروری ہے کہ اس مقدر حرف پر کوئی قرینہ ضرور ہو، خواہ وہ دلالت حال سے ہو یا کوئی مذکور لفظ سے اس لئے کہ کسی مخفی شے تک پہنچنا دلالت حال کے واسطے کے بغیر ممکن نہیں جبکہ یہاں کوئی ایسی دلالت حال نہیں پائی جاتی جو کسی شے کے مخفی ہونے پر دلالت کرے۔ لہذا ہم نے

وہ بات یہاں مقدر سمجھی ہے جس پر صدر کلام (ابتداء جملہ) میں مذکور الفاظ دلالت کرتے ہیں اور وہ اس کا جملہ ”ان خرجت“ ہے جس سے مراد خروج کے سوا اور کچھ نہیں لہذا یہاں پوری بات یوں ہوگی ”اگر فلاں شخص اس گھر سے اسی طرح نکلا کہ جو نکلتا میری اجازت کے بغیر ہو“ اور مصدر اول نفی کی جگہ میں ’ہے‘ جس سے وہ عام ہو جائے گا لہذا اس کی جانب سے دوسرا استثناء درست ہوگا اس لئے کہ بعض مستثنیٰ اس میں سے ثابت ہے اور وہ اس کی اجازت کی وصف کے ساتھ متصل نکلتا ہے گویا اس نے ہر قسم کے نکلنے کی نفی کر کے اس میں سے ایسے خروج کو مستثنیٰ کر لیا ہے جو اس کی جانب سے صفت اذن کے ساتھ متصل ہو لہذا جو نکلتا اس صفت سے متصف نہ ہو وہ مستثنیٰ منہ کے تحت بدستور داخل رہے گا جس سے مراد ایسا عمومی خروج ہے جو وقوع طلاق کی شرط ہے لہذا جب کوئی ایسا خروج پایا جائے جو صفت اذن کے ساتھ متصل ہو تو وہ وقوع طلاق کی شرط نہ ہوگا اور اگر کوئی ایسا خروج پایا گیا جو صفت اذن کے ساتھ متصل نہ ہو تو وہ وقوع طلاق کی شرط ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اسے کہا ”تجھے طلاق اگر تو اس گھر سے بڑی چادر (ملحفہ) کے بغیر نکلی“ لہذا ہر وہ خروج جو اس صفت یعنی بڑی چادر کے ساتھ متصل ہو وہ اس قسم سے مستثنیٰ ہوگا اور وہ اس پر حائث نہ ہوگا اور ہر وہ خروج جو اس صفت کے ساتھ موصوف نہ ہو وہ بدستور نکلنے کی ممانعت کے عموم کے تحت رہے گا جس سے وہ حائث ہو جائے گا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور اگر اس نے مذکورہ الفاظ سے فقط ایک ہی بار نکلنے کی نیت کی تو اسے اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین اور عدالت دونوں میں سچا تصور کیا جائے گا۔ یہی امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی دو روایات میں سے ایک روایت ہے۔ اور انہیں سے دوسری روایت ہے کہ اسے عدالت میں سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے خلاف ظاہر بات کی نیت کی ہے اس لئے کہ اس جملے کے ظاہری الفاظ ہر مرتبہ اذن کی تکرار کا تقاضا کرتے ہیں۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ اجازت کا تکرار الفاظ کے ظاہر سے ثابت نہیں ہوتا۔ وہ خروج کے الفاظ کو مضمحل (مخفی) تصور کرنے سے ثابت ہوتا ہے تو سب اس نے ان الفاظ سے ایک مرتبہ باہر نکلنے کی نیت کی تو اس نے وہی نیت کی ہے جو اس کے الفاظ کے ظاہر کا تقاضا ہے لہذا اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔

○ اور اگر اس نے باہر نکلنے کا ارادہ کیا تو وہ حائث نہ ہوگا اور عورت ہر وقت بغیر حائث ہونے کے باہر نکل سکتی ہے اس کیلئے حیلہ یہ ہے کہ خاوند اپنی بیوی سے کہے ”میں نے تجھے ہمیشہ کیلئے اجازت دی“ یا ”میں نے تجھے ہر زمانے میں نکلنے کی اجازت دی“ یا ”تو جب بھی نکلتا چاہے تو میں نے تجھے اجازت دیدی ہے“۔ اس طرح اگر اس نے کہا میں نے تجھے دس دن تک اجازت دیدی ہے پھر اگر وہ ان دس دنوں میں کئی بار مکان سے نکلی تو وہ حائث نہ ہوگا۔ اگر اس نے اسے نکلنے کی عام اجازت دی مگر پھر اس نے اسے باہر نکلنے سے روک دیا تو آیا اس کے اس روکنے کے حکم پر عمل کیا جائے یا نہیں؟ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے روکنے پر عمل کیا جائے گا اور اس سے اس کا دیا ہوا اذن ختم ہو جائے گا، حتیٰ کہ اگر وہ اس کے بعد خاوند کی اجازت کے بغیر کسی گھر سے نکلی تو وہ حائث ہو جائے گی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے روکنے اور اجازت منسوخ کرنے کے حکم پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ ایک مرتبہ اس کو اجازت دیتا ہے تو اس کا روکنا درست تھا حتیٰ کہ اگر اس کے روکنے کے بعد وہ دوبارہ نکلی تو وہ حائث ہو جائے گا۔

طرح اگر وہ ہر مرتبہ باہر نکلنے کی اجازت دے دے اور پھر اسے روک دے تو اس کے اس روکنے کے عمل پر عمل کرنا ضروری ہے اور اس حکم سے اس کی دی ہوئی اجازت منسوخ ہو جائے گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی جانب سے اسے ہر مرتبہ نکلنے کی اجازت سے اس کی مقرر کردہ شرط باطل ہو جاتی ہے اس لئے کہ وقوع طلاق کی شرط ایسا خروج ہے جو اس کی اجازت سے متصل ہونے کے وصف سے موصوف نہ ہو اور اس کی جانب سے اذن عام دیئے جانے کے بعد اس کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ اس اجازت عام کے بعد اس کا جو خروج بھی ہوگا وہ اس کی اجازت سے متصل ہونے کے وصف سے موصوف ہوگا لہذا اجازت سے مذکورہ شرط (ممكن الوجود) نہ رہی اور شرط کے بغیر قسم کے باقی رہنے کا کوئی امکان نہیں جیسے جزاء کے بغیر اس کے باقی رہنے کا تصور ممکن نہیں ہوتا کیونکہ قسم جزاء اور شرط دونوں سے مرکب ہوتی ہے لہذا اس سے قسم باقی نہ رہے گی لہذا اب اسے روکنے کی صورت میں روکنا تو ہوگا مگر قسم موجود نہ ہوگی۔ لہذا اس نئی پر عمل نہ کیا جائے گا بخلاف ایک مرتبہ کی خصوصی اجازت کے۔ پھر اس سے روکنے کی وجہ یہ ہے کہ وہاں فقط ایک ہی مرتبہ اسے باہر نکلنے کی اجازت دی گئی تھی جس سے قسم ختم نہیں ہوئی۔ پھر اس کی جانب سے اسے روک دیا گیا جبکہ ابھی قسم باقی ہے لہذا اس کی جانب سے روکنا درست ہے۔

مسئلہ دوم: اس کا حکم یہ ہے کہ یہ تو ایک مرتبہ کی اجازت پر مشتمل ہے حتیٰ کہ اگر اس نے اسے ایک مرتبہ اجازت دے دی پھر وہ نکلی پھر لوٹ آئی پھر بغیر اجازت کے وہ باہر نکلی تو وہ حادث نہ ہوگا اسی طرح اگر اس نے ایک مرتبہ اسے اجازت دے دی پھر اس نے اسے نکلنے سے قبل روک دیا پھر وہ اس کے بعد باہر نکلی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ لفظ حتیٰ (یہاں تک کہ) ایک حرف غایت (انتهاء کیلئے) ہے اور یہ حرف ”الی“ کے مفہوم میں مستعمل ہوتا ہے جبکہ حرف الی (تک) کسی مدت کے اختتام کیلئے استعمال کیا جاتا ہے تو اسی طرح لفظ حتیٰ کا بھی یہی حکم ہوگا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس کے جملے ”حتیٰ اذن لک“ (حتیٰ کہ میں تجھے اجازت نہ دوں) اور الی ان اذن لک (تا آنکہ میں تجھے اجازت نہ دوں) میں کوئی فرق نہیں اور یہاں ”حتیٰ اذن لک“ میں حرف ان یعنی ”حتیٰ ان اذن لک“ (حتیٰ کہ میں تجھے اس کی اجازت نہ دوں) مضمّر ہوتا ہے اس لئے کہ حرف حتیٰ عوامل اسماء میں سے ہے اور جو حرف اسمائے عالمہ میں سے ہو وہ یقینی طور پر افعال (Verbs) پر داخل نہیں ہو سکتے لہذا حرف ”ان“ کو یہاں مضمّر سمجھے بغیر یہاں چارہ نہیں تاکہ وہ اس فعل کو جو اس کا صلہ (Connection) ہے۔ بمنزلہ مصدر (Root) بنا دے۔ کہا جاتا ہے احب ان نقوم (میں چاہتا ہوں تیرا کھڑا ہونا) یعنی میں تیرے قیام کو پسند کرتا ہوں لہذا یہاں جملہ ”حتیٰ اذن“ سے مراد ”حتیٰ اذنی“ (یہاں تک کہ میری اجازت سے) ہوگا اور ”الی اذنی“ (میری اجازت تک) کا مفہوم بھی یہی ہے اسی لئے اہل عرب ”الی“ کے بعد حرف ”ان“ کو بالضرور داخل کرتے ہیں اور کہتے ہیں ”الی ان اذن لک“ (یہاں تک کہ میں تجھے اس کی اجازت دوں) مگر ان کی عادت یہ بھی ہے کہ وہ حرف ”الی“ کے ساتھ حرف ”ان“ کا اظہار کرتے ہیں جبکہ لفظ ”حتیٰ“ کے ساتھ ”ان“ کی علوت حرف ”ان“ کے اخفاء کی ہے اور جب یہ بات ثابت ہوگئی تو اس کی جانب سے اجازت کا ملنا اس کے باہر نکلنے کی آخری حد ہوگی اور جس شے کی کوئی انتہاء مقرر کردی جائے وہ اس غایت (حد) کے پہنچنے پر ختم ہو جاتی ہے لہذا یہاں اس کے نکلنے کی اس کی قسم کے ذریعے ممانعت اس کی جانب سے ایک بار اجازت دیئے جانے سے ختم ہو جائے گی

بخلاف پہلی صورت کے۔ اور اگر اس نے ”حتیٰ اذن“ (یہاں تک کہ میں تجھے اجازت دوں) سے ہر بار باہر نکلنے کی نیت کی ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک اس کی نیت کا اعتبار ہوگا اور حرف ”حتیٰ“ کو انتهاء کے مفہوم کیلئے حرف الی سے مجاز تصور کیا جائے گا اس سے استثناء میں انتہائی مدت کا اختتام ثابت ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور چونکہ اس صورت میں اسی کی اپنی ذات پر سختی ہے اس لئے اس کی تصدیق کی جائے گی۔

مسئلہ سوم: رہا تیسرا مسئلہ تو اس میں اکثر علماء کے نزدیک وہی حکم ہے جو ”حتیٰ اذن“ کا ہے۔ الفراء کہتے ہیں کہ اس کا حکم وہی ہے جو ”الا باذنی“ (مگر میری اجازت سے) کا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ حرف ”ان“ کلمہ استثناء ہے لہذا ضروری ہے کہ مستثنیٰ منہ (Excepted from) کو اس پر مقدم کیا جائے اور مستثنیٰ کو مؤخر کیا جائے اور حرف ان فعل مستقبل کے ساتھ بمنزلہ مصدر کے ہے جیسا کہ پیچھے گزرا لہذا اصل عبارت یوں ہوگی ”ان خرجت من الدار الا خروجاً باذنی“ (اگر تو گھر سے نکلی بجز اس کے کہ تو میری اجازت سے نکلے) مگر یہ جملہ درست نہیں، لہذا کلام میں کچھ اضافہ کرنا ضروری ہے تاکہ کلام درست ہو سکے لہذا یہاں ہم حرف باء کا درمیان میں اضافہ کرتے ہیں اور اس کا مفہوم یوں بیان کریں گے الا خروجاً باذنی (مگر جو خروج میری اجازت کے ساتھ ہو) اور اگر اس کے محذوف ہونے پر کوئی لفظی دلیل موجود ہو تو لغت میں حرف باء کو ساقط کرنا جائز ہوتا ہے جیسے کہ رؤبہ بن الحجاج سے مروی ہے کہ ان سے پوچھا گیا آپ کا کیا حال ہے تو انہوں نے کہا خیر (ہے) عافاک اللہ (اللہ تجھے عافیت سے رکھے) یعنی بخیر (میں خیریت سے ہوں) اسی طرح اہل عرف قسم میں بھی حرف باء کو حذف کر دیتے ہیں اور باللہ کی جگہ اللہ بولتے ہیں البتہ لفظ اللہ میں ان کے مابین زبر یا جر (زیر) ہونے کے متعلق اختلاف ہے۔ تو جب یہاں یہ بات جائز ہے تو تصحیح کلام کیلئے اس کا اضافہ دوسری جگہوں پر بھی درست ہے جس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتَ النَّبِيِّ إِلَّا أَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ إِلَى طَعَامٍ (الاحزاب: ۵۳)

اے اہل ایمان پیغمبر کے گھروں میں نہ جایا کرو مگر جس وقت تم کو کھانے کیلئے اجازت دی جائے۔

یعنی باذن لکم (تمہارے لئے آنحضور کی اجازت کے ساتھ) جس کی بنا پر صحابہ کرام کو ہر بار داخلے کیلئے اذن (اجازت) کی ضرورت تھی تو اسی طرح ہماری زیر بحث صورت کا بھی یہی حکم ہے۔ ہمارا موقف یہ ہے کہ اگر یہ کلام جیسا کہ الفراء نے کہا ہے صحیح نہ ہو اور اس کی تصحیح کی ضرورت ہو تو یہ ضروری نہیں کہ تصحیح فقط اسی طریقے سے ہو سکتی ہو جس طریقے کا الفراء نے ذکر کیا ہے بلکہ اس کی تصحیح اس طرح بھی ممکن ہے کہ یہاں ہم حرف ”الا“ کو بمعنی حتیٰ اور الی قرار دیں کیونکہ حرف ”الا“ حرف استثناء ہے اور حرف استثناء سے جو حصہ پہلے ہوتا ہے وہ مستثنیٰ منہ ہوتا ہے جو اس وقت اختتام کو پہنچ جاتا ہے جب استثناء اور مستثنیٰ پایا جائے لہذا اس صورت میں حرف استثناء غایت کیلئے ہوگا لہذا اسے غایت (حد نہایت) کا قائم مقام تصور کیا جائے گا تو یوں سمجھا جائے گا جیسے اس نے کہا ہو اگر تو گھر سے نکلی میری اجازت تک (الیٰ اذن) اور اس طریقے سے جملے کی تصحیح کرنا الفراء کے بتائے ہوئے طریقے سے زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ ایک جملے کو دوسرے جملے کا قائم مقام بنانا جملے میں کوئی حرف مضمر (مخفی) قرار دینے سے افضل اور بہتر ہے کیونکہ کسی کلمہ کو دوسرے کا قائم مقام قرار دینے میں گو جملے کے

مفہوم میں قدرے تغیر تو ہوتا ہے لیکن یہ تغیر فقط وصف کی حد تک ہوتا ہے جبکہ اس میں کوئی لفظ پوشیدہ سمجھنا اصل میں تبدیلی ہے لہذا اصل جملے میں تبدیلی کی نسبت اس کے وصف میں تبدیلی اور تغیر یقیناً بہتر ہے لہذا یہی صورت زیادہ افضل ہوگی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ القراء کے بیان کے مطابق دو باتوں کا مضموماننا ضروری ہے اولاً حرف **ب** کا اور ثانیاً **جالب** (حرف **ب** کے متعلق) یعنی **”الا خروجا“** (مگر جو نکلتا) کا جبکہ ہمارے بیان کردہ موقف کے مطابق کسی حرف کا اضافہ نہیں کرنا پڑتا بلکہ اس میں فقط غایت کے مفہوم کو غایت (حد حکم) کے قائم مقام خیال کیا جاتا ہے اور اس میں شبہ نہیں کہ یہ طریقہ آسان ہے لہذا اسی کے ساتھ جملے کی تصحیح کرنا بہتر ہوگا۔ اسی لئے ارشاد خداوندی:

لَا يَزَالُ بُنْيَانُهُمُ الَّذِي بَنَوْا رِيبَةً فِي قُلُوبِهِمْ إِلَّا أَنْ تَقَطَّعَ قُلُوبُهُمْ (التوبہ ۹ = ۱۱۰)

یہ عمارت جو انہوں نے بنائی ہے ہمیشہ ان کے دلوں میں موجب خلجان رہے گی اور ان کو متردد رکھے گی، مگر یہ کہ ان کے دل پاش پاش ہو جائیں۔

جس سے مراد ہے الی ان تقطع قلوبہم (یہاں تک کہ ان کے دل کٹ جائیں) اور اللہ تعالیٰ ہی ان کے حالات کو جانتے ہیں۔ مذکورہ جملے سے مراد یہ ہے کہ جس وقت ان کے دل کٹ جائیں گے یعنی موت کے وقت جبکہ ارشاد باری تعالیٰ: **الا ان یؤذن لکم** (مگر یہ کہ تمہیں اجازت ہو جائے) سے جو ہر مرتبہ اجازت لینے کا اثبات ہوتا ہے وہ اس جملے کے الفاظ سے نہیں بلکہ ایک اور دلیل سے جو یہ ہے کہ دوسرے کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہونا حرام ہے کیا انہیں علم نہیں کہ اس حکم کے آخر میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

إِنَّ ذَٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذِي النَّبِيَّ (الحزاب ۳ = ۵۳) اس سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو تکلیف ہوتی ہے۔

اور اذیت کا یہ مفہوم ہر گھڑی میں موجود ہے لہذا ہر مرتبہ اجازت لینا شرط ٹھہرا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے کہا مگر فلاں کی اجازت سے، پھر مذکورہ شخص اجازت دینے سے قبل فوت ہو گیا تو اس سے امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک قسم باطل ہو جائے گی مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قسم برقرار رہے گی یہ مسئلہ ان کے مابین ایک اور مسئلہ میں اختلاف کی فرع ہے جو یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ ”وہ بالضرور وہ پانی پیئے گا جو اس کوزے میں ہے“ جبکہ اس کوزے میں پانی کا ایک قطرہ بھی نہ ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی قسم نہ ہوگی مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی قسم ہو جائے گی۔ اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے جس کا سطور بالا میں ہم ذکر کر آئے کہ جس عمل پر قسم کھائی گئی اس کے باقی رہنے کا حقیقی طور پر ممکن الوجود ہونا امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک قسم کے انعقاد کی شرط ہے مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک شرط نہیں ہے اور اگر اس نے اس طرح اجازت دی جو اس نے سنی نہیں، پھر وہ بغیر اجازت نکل گئی تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وہ حائث ہو جائے گا مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حائث نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اذن کا تعلق اس کی اجازت سے ہے کیونکہ وہ اس کا کلام ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے۔ رہا اس کی بات کو سننا تو اس کا

تعلق ماذون (اجازت یافتہ فرد) سے ہوتا ہے لہذا اذن پائے جانے کی وجہ سے اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا جیسے کہ اگر اس کی جانب سے اجازت اونچی آواز سے دی جاتی جو اس کو سنائی دیتی مگر وہ اس وقت حالت نیند میں ہوتی تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ وہ اس کا کلام ہے نیز اس لئے بھی کہ اس کے حانث ہونے کی شرط ایسا خروج ہے جو اس کی مطلقاً اجازت کے بغیر ہو اور اس صورت میں ایک پہلو سے اسے اجازت مل چکی ہے کیونکہ اذن پر مشتمل اس کا کلام پایا گیا۔ علاوہ ازیں اذن سے اصل مقصد یہ ہے کہ وہ اس کی ناپسندیدگی کی حالت میں گھر سے باہر نہ نکلے اور اس کی یہ کراہت اس کے قول اِذْنْتُ (میں نے اجازت دی) سے زائل ہو چکی ہے گو اس نے اس کی اس اجازت کو نہیں سنا۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اجازت ایک طرح کا اعلان ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَالَّذِينَ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ (التوبہ: ۳) اور اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے اعلان ہے۔

یعنی اللہ اور اس کے رسول کی جانب سے اعلان ہے اسی لئے اس کی یہ بات کہ میں نے تجھے اجازت دی طرح کہنا ہے کہ اس کو سنائی نہ دے تو وہ اعلان نہ ہوا لہذا یہاں ایسا خروج جس میں اس کی اجازت شامل ہو نہیں پایا گیا جس سے مستثنیٰ کردہ خروج نہیں پایا گیا جس کی بنا پر وہ حانث ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ قسم ایک اعتبار سے روکنے اور دوسرے پہلو سے اس کو اس کی اجازت دینے پر چھوڑنے پر مشتمل ہے اس لئے کہ اس کا جملہ ”اگر تو اس گھر سے نکلی“ روکنے پر مشتمل ہے اور ”مگر میری اجازت کے ساتھ“ اس کو اس کی اجازت دینے کے قائم مقام ہے اور کسی کو روکنا اور اجازت دینا شارع کی جانب سے ہوتا ہے اور وہ شرعی امور کا اثبات متعلقہ فرد تک ابلاغ (حکم پہنچانے) (Communication) کے بغیر ممکن نہیں۔ اسی طرح حالف (قسم کھانے والے) کی طرف سے بھی کسی معاملے کا یہی حکم ہوگا چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ:

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا
الصلوات (المائدہ: ۹۳) جو لوگ ایمان لائے اور نیک عمل کرتے رہے ان پر
ان چیزوں کا کچھ گناہ نہیں جو وہ کھا پی چکے جبکہ انہوں
نے پرہیز کیا اور ایمان لائے اور نیک کام کئے۔

کے متعلق بیان کیا جاتا ہے کہ یہ آیت ان لوگوں کے متعلق نازل ہوئی ہے جنہوں نے حرمت شراب کا حکم نازل ہونے کے بعد اس کا علم ہونے سے قبل شراب پی لی تھی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے ”الزیادات“ میں لکھا ہے کہ وکیل اپنی وکالت کا علم ہونے سے قبل وکیل نہیں ہوتا حتیٰ کہ اس اثناء میں اس کا کیا ہوا تصرف اس کے موکل کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے جبکہ توکیل بھی ایک اجازت دینا ہے لہذا زیر نظر صورت میں بھی علم کے بغیر اس کی جانب سے اذن نہ ہوگا لہذا وہ خروج جو مستثنیٰ ہے نہیں پایا گیا جس کی بنا پر وہ حانث ہو جائے گا مزید برآں اس لئے بھی کہ یہاں خروج کا ذکر موقع نفی میں ہے لہذا وہ نفی ہر نکلنے کو عام ہوگی ماسوائے استثناء کردہ (Excepted) خروج کے اور یہ وہ خروج ہے جو اس کی جانب مطلقاً ”اجازت یافتہ“ ہو یعنی جس میں اسے ہر پہلو اجازت حاصل ہو اور یہ صورت یہاں نہیں پائی گئی تو چونکہ یہ ایسا نکلنا نہ ہوا جسے مستثنیٰ کیا گیا ہے لہذا یہ نکلنا روکنے کے عمومی حکم کے تحت شامل رہے گا جس کی بنا پر وہ حانث ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب وہ سوئی ہوئی ہو اور

اس نے اسے اجازت دی مگر اس طرح کہ وہ سن سکتی ہو کہ وہاں وہ حادثہ نہ ہوگا کیونکہ اسے عرفاً اور عادتاً سماع ہی کہا جاتا ہے جیسے کہ اگر اس نے اسے اجازت دی جبکہ وہ اس کی آواز سن رہی ہو مگر زیر نظر صورت میں وہ غافل ہو اور ہمارا یہ مسئلہ اس صورت سے متعلق فرض کیا گیا ہے جب اس نے اسے اس کی اجازت دی مگر اس وقت جب وہ عادتاً اس کی آواز نہ سن سکی ہو اور اس طرح کے سماع کو عرفاً سماع نہیں کہتے تو ان دونوں مسائل میں یہ فرق ہے۔ بعض لوگ کہتے ہیں کہ سونے والا شخص آواز سنتا ہے کیونکہ اس کے باوجود آواز اس کے کانوں کے سوراخ (سماخ) تک پہنچتی ہے اور سونا مانع نہیں وہ تو فقط مسموع الفاظ کے سننے سے مانع ہے لہذا یہ ایسے ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اس سے گفتگو کی جبکہ وہ جاگ رہا ہو لیکن وہ غافل ہو اور ابن شجاع نے نقل کیا ہے کہ اس مسئلہ میں بلا کسی اختلاف کے وہ حادثہ نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے خود کو اجازت دینے کا پابند کر لیا ہے اور وہ اجازت دے چکا ہے البتہ ان کے مابین اختلاف ایک (اور) معاملے میں ہے اور نصر بن یحییٰ ابو مطیع سے اور وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے وہی نقل کرتے ہیں جو امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے الا یہ کہ ابو سلیمانؒ اجازت کے مسئلے میں ان سے اختلاف نقل کرتے ہیں، واللہ اعلم۔

○ ابن سماعؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں نقل کرتے ہیں جو اپنے غلام سے کہے ”اگر نہ اس گھر سے میری اجازت کے بغیر باہر نکلا تو تو آزاد ہے“ پھر اس نے اپنے غلام سے کہا تو ہر کام میں فلاں شخص کی اتباع کر، پھر اسی مذکورہ شخص نے اسے مکان سے باہر نکلنے کو کہا تو وہ باہر نکل آیا تو حنث کی شرط یعنی آقا کی اجازت کے بغیر غلام کے باہر نکل آنے کی بنا پر حادثہ ہو جائے گا کیونکہ اس کے آقا نے اسے باہر نکلنے کی اجازت نہ دی تھی اس نے تو اسے فلاں شخص کی اطاعت اور اتباع کرنے کا حکم دیا تھا اسی طرح اگر آقا نے کسی اور شخص سے کہا کہ ”تو اسے باہر نکلنے کی اجازت دے دے“ پھر اس مذکورہ شخص نے اسے اجازت دے دی جس سے وہ باہر نکل آیا تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ اس نے اسے اجازت نہ دی تھی اس نے تو مذکورہ شخص کو اجازت دینے کے متعلق کہا تھا، اسی طرح اس صورت میں بھی یہی حکم ہے کہ اگر اس نے کسی اور شخص سے کہا ”اے فلاں تو کہہ کہ تیرے آقا نے تجھے باہر نکلنے کی اجازت دے دی ہے“ پھر اس شخص نے وہ بات اسے کہہ دی، پھر وہ باہر نکلا تو اس کا آقا حادثہ ہو جائے گا کیونکہ آقا نے اسے اجازت نہ دی تھی اس نے تو فلاں شخص سے کہا تھا کہ اسے اجازت دے دے اور اگر آقا نے اپنے غلام سے قسم کھانے کے بعد کہا ”تجھے فلاں شخص جو حکم دے وہی میرا تجھے حکم ہے“ پھر اس شخص نے اسے باہر نکلنے کا حکم دیا تو وہ نکل آیا تو آقا حادثہ ہو جائے گا اس لئے کہ اس قسم کھانے سے آقا کا مقصد یہ تھا کہ وہ اس کی اجازت اور مرضی کے بغیر گھر سے نہ نکلے لہذا جب اس نے اسے کہا تھا کہ ”تجھے فلاں شخص جو حکم دے وہی میرا تجھے حکم ہے“ تو وہ نہیں جانتا کہ مذکورہ شخص اسے نکلنے کا حکم دے گا اور چونکہ علم کے بغیر ارادہ و مشیت نہیں ہو سکتی لہذا یہ خروج اس کی مرضی و رضا کے مطابق نہ ہوگا جس کی بنا پر وہ استثناء کردہ خروج کے تحت نہ آئے گا بلکہ ممنوع خروج میں شامل ہوگا۔ اور اگر آقا نے کسی شخص سے کہا میں نے اسے نکلنے کی اجازت دے دی ہے پھر اس شخص نے یہ بات غلام کو پہنچا دی تو اس صورت میں غلام کے باہر نکلنے کی صورت میں آقا حادثہ نہ ہوگا کیونکہ اجازت کی شرط انفا کی جانب سے ہے جو حاصل ہو چکی ہے الا یہ کہ اس نے غلام تک یہ بات نہیں پہنچائی تو جب اس نے اسے موسیٰ بن سلیمان جریجانیؒ کفایت ابو سلیمان م ۲۵۰ ص ۲۵۰

اس کی خبر کردی تو اس نے اس تک یہ بات پہنچا دی لہذا وہ حائض نہ ہوگا اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو میری اجازت کے بغیر نکلی“ پھر اس نے کہا ”اگر تو اپنے خادم (غلام) کو پہنچا چاہے تو میری جانب سے اجازت ہے“ تو یہ اس کی جانب سے باہر نکلنے کی اجازت نہ ہوگی اس لئے کہ یہ تو ایک معاملہ (مخاطرہ) ہے اور عورت کو اجازت ہے چاہے وہ بیچے اور چاہے وہ نہ بیچے لہذا یہ اس کی طرف سے رضائے ہوگی۔ ابن سماعہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر اس نے اسے کہا ”اگر تو میرے حکم کے بغیر باہر نکلی“ (ان خرجت الا بامری) تو اس کی اجازت کی صورت یہ ہوگی کہ وہ خود اسے باہر نکلنے کا حکم دے اور اس کو سنا کر اجازت دے یا اس کی جانب اپنا کوئی قاصد ارسال کرے اور اگر لوگوں کی جماعت اس بات کی گواہی دے کہ اس نے اسے اجازت دے دی ہے جس پر وہ باہر نکل آئی تو وہ حائض ہو جائے گا۔ تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے حکم دینے اور اجازت دینے میں فرق کیا ہے کیونکہ اجازت دینے میں انہوں نے عورت کے سنانے اور اس کی جانب کسی قاصد کے بھیجنے کو شرط قرار نہیں دیا مگر حکم کی صورت میں اسے فرض قرار دیا ہے وجہ یہ ہے کہ کسی کام کو کرنے کا حکم اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک مامور کو اس کا علم اور اس کی اطلاع نہ ہو۔ جیسا کہ شرعی امور کے متعلق یہی حکم ہے۔ جبکہ اجازت سے مقصد اس کی رضامندی اور خوشنودی ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ غور و فکر سے اس کی ناپسندیدگی کی حالت میں گھر سے باہر نہ نکلے اور یہ بات نفس اجازت سے حاصل ہو سکتی ہے بخلاف اسے اطلاع ہو یا نہ ہو۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر عورت غصہ میں ہو اور نکلنے کا تہیہ کر چکی ہو تو آہٹ سے اس نے کہا چھوڑ دو اسے نکلنے دو (دعوا تخرج) اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو تو ان الفاظ سے اس کی جانب سے اذن نہ ہوگا الا یہ کہ وہ ان الفاظ کے ذریعے اجازت کی نیت کرے اس لئے کہ اس کا کہنا چھوڑ دو اسے نکلنے دو اس کی جانب سے صریحاً باہر نکلنے کی اجازت نہیں ہے بلکہ وہ تو اس سے تعرض نہ کر سکتا حکم ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اسے باہر نکلنے یا اپنا راستہ لینے سے نہ روکا جائے لہذا نیت کے بغیر اس کی جانب سے نیت کی تصور نہ ہوگا اور اگر اس نے اسے غصے میں کہا تو نکل، مگر یہ الفاظ کہتے ہوئے اس کی نیت اجازت دینے کی نیت نہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ اگرچہ یہ زیر بحث معاملے پر نص ہے الا یہ کہ وہ یہ نیت کرے کہ وہ باہر نکلے تاکہ اسے طلاق ہو جائے تو اس صورت میں یہ کہنا اس کیلئے وعید ہوگا یا پھر اس سے غلطی میں وسوسہ کا احتمال رہے جیسا کہ شرعی امور میں ایسا ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:-

اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ (حم السجدة: ۴۰) تم جو چاہو کرو۔

تو اگر اس نے مذکورہ جملہ کہتے ہوئے اسے دھمکانے کی نیت کر لی جس میں کہ اس کے خلاف شہادت اور سختی ہے تو اس کی نیت صحیح ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا ”اس کا غلام آزاد اگر وہ اس گھر میں داخل ہوا الا یہ کہ وہ بھول جائے پھر وہ پہلے بھول کر داخل ہوا اور بعد ازاں دانستہ داخل ہو گیا تو وہ حائض نہ ہوگا۔ اور اکثر علماء کا یہ قول بھی اسی اصول پر مبنی ہے کہ اگر اس نے کہا ”تجھے طلاق اگر تو اس مکان سے باہر نکلی الا یہ کہ تجھے اجازت دیوں“ (تک یہاں الا ان) (الا یہ کہ) حد ممانعت کے اختتام کیلئے دیے ہی ہے جیسے حرف ”حتی“ تو جب وہ مکان میں بھول کر داخل ہو گیا تو

اس سے وہ قسم اختتام کو پہنچ گئی، لہذا دوبارہ دانستہ داخل ہونے کی صورت میں اس کے قسم کے برقرار رہنے کی صورت میں اس کے حاث ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر وہ اس گھر میں داخل ہوا الا یہ کہ وہ بھول کر داخل ہو“ پھر وہ بھول کر داخل ہو جائے، بعد ازاں وہ دانستہ داخل ہوا تو وہ حاث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے اپنی قسم کو ہر داخلے کیلئے منعقد کیا ہے اور اس نے خود سختی کی ہے البتہ اس نے ایک خاص صفت یعنی نسیان کے ساتھ داخلے کو اس حکم سے مستثنیٰ کیا ہے لہذا اس کے علاوہ ہر قسم کا داخلہ اس کے تحت شامل رہے گا جس کی بنا پر وہ حاث ہو جائے گا۔ ابن سماءؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے کہا ”میرا غلام آزاد اگر میں ایک مرتبہ بھی اس گھر میں داخل ہوا الا یہ کہ مجھے فلاں اس کا حکم دے۔“ پھر مذکورہ شخص نے اسے ایک مرتبہ داخل ہونے کی اجازت دے دی تو اگر وہ اس میں ایک مرتبہ یا اس کے بعد داخل ہوا تو وہ حاث نہ ہوگا اور اس سے قسم ساقط ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر میں اس گھر میں کبھی ایک مرتبہ بھی داخل ہوا الا یہ کہ مجھے فلاں شخص اس کا حکم دے“ پھر اس نے اسے اجازت دے دی اور وہ مکان میں داخل ہو گیا بعد ازاں وہ اس کی اجازت کے بغیر ہی داخل ہو گیا تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ یہاں ہر مرتبہ داخل ہونے کیلئے اس کی جانب سے حکم کا ہونا ضروری ہوگا اس لئے کہ یہاں اس نے ایک مرتبہ داخل ہونے کو حرف وصل یعنی حرف سب کے ذریعے سے حکم کے ساتھ ملایا ہے لہذا اس میں ہر مرتبہ داخل ہونے کیلئے ایس کی جانب سے حکم کا ہونا ضروری ہوگا جیسے کہ اگر وہ کتا مگر فلاں کے حکم کے ساتھ تو اس وقت یہی حکم ہوتا ہے۔

○ ہشامؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ ”اس کی بیوی اس کے علم کے بغیر باہر نہ نکلے گی“ پھر اس نے اسے باہر نکلنے کی اجازت دے دی پھر وہ ایسے وقت نکلی جب باہر کے نکلنے کا علم نہ تھا تو یہ صورت جائز ہے کیونکہ اس کے قول مگر میرے علم کے ساتھ سے مراد مگر میری اجازت کے ساتھ ہے اور وہ اس کی اجازت سے ہی نکلی ہے لہذا اس کا یہ نکلنا مستثنیٰ شدہ خروج ہوگا جس کی بنا پر وہ حاث نہ ہوگا۔

○ اور اگر کسی شخص نے اپنی بیوی یا آقا نے اپنے غلام کے متعلق یہ قسم کھائی کہ ”اس کے مکان سے اس کی اجازت کے بغیر نہ نکلے گا“ یا بادشاہ نے کسی شخص کو یہ قسم دلائی کہ ”وہ اس کی مملکت سے اس کی اجازت کے بغیر نہ نکلے گا“ پھر وہ عورت اس خاوند سے طلاق بائن پالے یا غلام آقا کی ملکیت سے نکل جائے یا سلطان اس حکومت سے معزول ہو جائے پھر ان میں سے ہر ایک کی اجازت کے بغیر متعلقہ فرد کا خروج ہو جائے تو حالف پر کوئی قسم نہ ہوگی اور یہ قسم اس حالت پر محمول ہوگی جب قسم کھانے والا متعلقہ حقوق کا مالک ہو تو اگر وہ حالت آزادی ہو جائے تو اس لئے قسم ساقط ہو جائے گی اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ قسم لینے والے شخص کا اصل مقصد یہ تھا کہ وہ اپنے اختیارات کا نفاذ کرے یعنی یہ کہ جس شخص پر اسے خصوصی حقوق حاصل ہیں وہ اس کی مرضی کے بغیر نہ نکلے۔ تاہم لفظ ”نکلے“ لفظ ”نکلے“ سے مراد اس کی ولایت (حقوق و اختیارات) تک محدود اور مقید رہے گی جب اس کی ولایت و اقتدار ختم ہو جائے گا تو قسم بھی از خود رفع ہو جائے گی۔ پھر اگر وہ عورت دوبارہ اسی خاوند کے نکاح میں اور غلام اسی آقا کی ملکیت میں یا بادشاہ کے اقتدار میں لوٹ آئے تو تب بھی وہ قسم قابل اعتبار نہ ہوگی

کیونکہ وہ قسم ساقط ہوگئی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا لہذا اس کے واپس لوٹ آنے کا احتمال نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر قرض خواہ مقروض کو یہ قسم دے کہ ”وہ اس شر سے اس کی اجازت کے بغیر باہر نہ نکلے“ تو اس کی یہ قسم بھی قرض کے برقرار رہنے تک برقرار رہے گی اگر مقروض نے قرض ادا کر دیا یا قرض خواہ نے اسے قرض معاف کر دیا تو قسم ساقط ہو جائے گی پھر اس پر اس کا یا کسی اور شخص کا قرض لوٹ آئے تو اس کی قسم کا اعتبار نہ ہوگا اس لئے کہ قسم دینے والے کا مقصد یہ تھا کہ وہ اس قرض کی بنا پر جو قسم کھانے کے وقت اس پر واجب الادا تھا شر سے باہر نہ نکلے جب وہ قرض اتر گیا تو قسم باطل ہوگئی جس کی واپسی کا کوئی احتمال نہ ہوگا۔ اسی لئے فقہاء اس عامل (حاکم) کے متعلق کہتے ہیں جس نے کسی شخص کو یہ قسم دلائی کہ ”وہ اسے ہر اس شخص کے متعلق بتائے جو اس کے محلے میں اس کے علم کے مطابق فاسق، عیب دار، اور چور اچکے ہوں“ اور اسے ان افراد کے متعلق علم نہ ہوا تا آنکہ وہ عامل معزول ہو گیا، پھر اسے معلوم ہوا، تو اس پر یہ لازم نہ ہوگا کہ وہ اسے حاکم بالا تک پہنچائے اور وہ اپنی قسم سے باہر ہو جائے گا اور اس کی قسم باطل ہو جائے گی کیونکہ دلالت غرض کی بنا پر اس کی یہ قسم اس کے عامل رہنے تک محدود اور مقید رہے گی کیونکہ حاکم کی غرض یہ تھی کہ اسے ان افراد کے متعلق اس وقت تک بتایا جائے جب تک وہ اس جگہ کا حاکم ہے تو جب وہاں سے اس کی حکومت جاتی رہی تو اس کی قسم باطل ہوگئی تو اگر مذکورہ حاکم اپنے معزول ہوجانے کے بعد دوبارہ حاکم ہو جائے تو مذکورہ شخص پر یہ لازم نہ ہوگا کہ اس تک یہ اطلاعات پہنچائے کیونکہ قسم باطل ہوگئی ہے جو دوبارہ واپس نہ ہوگی خواہ وہی عامل دوبارہ حاکم بن جائے یا نہ بنے۔ اور اگر قسم کھانے والے شخص کو ان باتوں میں سے کوئی بات معلوم ہو جس پر اس نے قسم کھائی تھی مگر اس نے اس کی اطلاع دینے میں تاخیر کر دی یہاں تک کہ متعلقہ حاکم معزول کر دیا گیا تو وہ اپنی قسم میں حائث ہو جائے گا اور اس کے معزول ہوجانے کے بعد اس تک اطلاع پہنچانا اس کیلئے قطعاً ”سود مند نہ ہوگا اس لئے کہ اطلاع پہنچانا اس کی حکومت اور عہدے پر بحال رہنے تک مقید ہے تو جب اس کی ولایت ختم ہوگئی تو قسم پوری کرنے کی شرط بھی ختم ہوگئی۔ امام محمد رحمہ اللہ ”الزیادات“ میں فرماتے ہیں کہ یہ حکم اسی طرح ہے الا یہ کہ وہ یہ نیت کرے کہ وہ اسے اس کی حکومت کے دوران اور اس کے بعد اس کی اطلاع دے گا، اس صورت میں اسے خدا تعالیٰ اور اس کے مابین اور عدالت میں سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے ظاہری الفاظ کے مطابق یعنی عموم کی نیت کی ہے لہذا اسے دیانت اور عدالت دونوں میں سچا تصور کیا جائے گا۔

○ امام محمد رحمہ اللہ الزیادات میں فرماتے ہیں کہ اگر وہ یہ قسم کھالے کہ ”اس کی بیوی اس مکان سے نہ نکلے گی اور نہ اس کا غلام“ پھر وہ عورت اس کی جانب سے طلاق بائن پالے یا غلام اس کی ملکیت سے نکل جائے پھر وہ عورت مکان سے باہر نکلی تو وہ حائث ہو جائے گا اور یہ قسم اس کی زوجیت میں رہنے یا اس کی ملک تک محدود نہ ہوگی کیونکہ یہاں مقید کرنے کی کوئی دلیل اس کے قول ”مگر اس کی اجازت کے ساتھ“ موجود نہیں ہے جس کی بنا پر اس کے الفاظ کے عموم پر عمل کیا جائے گا اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ جب تک وہ اس کی بیوی رہے تو اسے دیانتاً سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے وہی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ احتمال رکھتے ہیں مگر اسے عدالت میں سچا نہ سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے عام لفظ کو خاص کرنے کی نیت کی ہے جو خلاف ظاہر ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص سے کسی حق کا مطالبہ کیا گیا جس پر اس نے قسم کھالی کہ وہ مطالبہ کرنے والے کے گھر سے

نہ نکلے گا تو وہ باہر نکلنے پر حائل ہو جائے گا خواہ اس نے اس کا حق ادا کر دیا یا ادا نہ کیا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اور اگر عورت نے باہر نکلنے کا ارادہ کیا اور وہ نکلنے پر تیار ہو گئی یا کسی شخص نے اپنے غلام کو مارنے کا ارادہ کیا اور وہ اس کیلئے اٹھ گیا تو اس نے کہا تجھے طلاق اگر تو گھر سے نکلی یا آقا نے کہا تو آزاد اگر تو نکلا یا مذکورہ شخص نے مارنے والے سے کہا میرا غلام آزاد اگر تو نے اسے مارا، پھر یہ تمام لوگ ان اعمال سے رک گئے تو یہ قسم ساقط ہو جائے گی حتیٰ کہ اگر جس پر قسم کھائی گئی ہو وہ شخص اس کے بعد نکل جائے یا مذکورہ شخص اپنے غلام کو مارے تو قسم کھانے والا حائل نہ ہوگا کیونکہ اس قسم سے اس کا مقصد اسے فی الوقت باہر جانے یا اسے مارنے سے روکنا ہے تو چونکہ یہاں دلالت غرض کی بنا پر یہ قسم حال کے ساتھ مقید ہوگی لہذا حالف کے وہاں سے چلے جانے سے اس کی قسم بھی ختم ہو جائے گی لہذا اس کے بعد اس کا باہر نکلنا موجب حائل نہ ہوگا۔ یہ مسائل فوری قسم سے متعلق ہیں اور اس کی مثالیں اپنے موقع پر آئیں گی، انشاء اللہ۔

فصل دہم

گفتگو کرنے یا نہ کرنے پر قسم کھانا

کلام پر قسم کھانے کی صورت میں کبھی تو مخلوف علیہ (جس کی قسم کھائی جائے) یعنی کلام ابدی ہوتا ہے اور کبھی مطلق اور کبھی وقت کے ساتھ محدود۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

ہمیشہ کیلئے گفتگو نہ کرنے کی قسم کھانا:

ہمیشہ کیلئے بات چیت نہ کرنے کی صورت یہ ہے کہ وہ یہ قسم کھالے کہ وہ فلاں کے ساتھ ہمیشہ یعنی کبھی بھی گفتگو نہ کرے گا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ قسم ہمیشہ کیلئے ہوگی کیونکہ یہ قسم ہمیشگی پر نص صریح ہے۔

مطلق گفتگو نہ کرنے کی قسم کھانا:

رہی مطلق قسم تو اس کی صورت یہ ہے کہ وہ یہ قسم کھالے کہ فلاں سے کلام (نہیں) کرے گا اور وہ قسم میں ہمیشہ کا ذکر نہ کرے یہ قسم بھی سابقہ قسم کی طرح ہمیشہ کیلئے ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے کسی بھی وقت خواہ رات یا دن میں یا کسی بھی جگہ اور کسی بھی حال میں گفتگو کر لی تو وہ حائل ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے خود کو فلاں شخص کے ساتھ بات چیت کرنے سے روکا اور منع کیا ہے۔

مقصد یہ تھا کہ یہ بات چیت اس کی جانب سے معدوم رہے اور اس کا یہ معدوم رہنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک وہ ساری زندگی اس سے بات چیت کرنے سے باز نہ رہے اگر اس نے اس میں سے کچھ وقت کی نیت کی مثلاً ایک دن یا ایک وقت یا ایک شہر یا ایک پڑاؤ (منزل) کی نیت کی تو اسے نہ تو قاضی کے ہاں سچا سمجھا جائے گا اور نہ ہی اس کے اور خدا تعالیٰ کے مابین اس لئے کہ اس نے ایسی تخصیص کی نیت کی ہے جو اس کے الفاظ میں موجود نہیں ہے لہذا اس کی بالکل تصدیق نہیں کی جائے گی، اور اندریں صورت وہ اس وقت تک جائز

نہ ہوگا جب تک وہ قسم کھانے کے بعد اس کے ساتھ ازسرنو بات نہ کرے جو سابقہ گفتگو سے علیحدہ ہو اور اگر اس کی گفتگو اسی سے متصل اور ملی ہوئی ہو تو وہ حادث نہ ہوگا مثلاً اگر اس نے عورت سے کہا ”اگر میں نے تجھ سے کلام کیا تو تجھے طلاق جا چلی جا“ یا ”جاٹھ جا“ تو وہ ”جا چلی جا“ اور ”اٹھ جا“ کہنے سے حادث نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے اس لئے کہ یہ جملہ اس کی قسم کے ساتھ متصل اور ملا ہوا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا قول ”میں کلام نہیں کروں گا“ یا ”اگر میں نے تجھ سے کلام کیا“ ایسے کلام پر محمول ہوگا جو اس کی قسم سے اصل مقصود اور مراد ہو جس کی بنا پر وہ اس کی وجہ سے حادث نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ جب اس نے اسے حرف عطف (”و“ اور) کے ساتھ ذکر کیا ہے تو وہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ایک کلام نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اسے کہا اور جا چلی جا“ (تو اس کا بھی یہی حکم ہے) جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے ان الفاظ سے نئے کلام کا ارادہ کیا تو اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ وہ حقیقت میں کلام ہے اور اس میں خود اس کے اپنے خلاف سختی ہے اور اگر اس نے اپنے قول ”جا چلی جا“ (فاذہبی) سے اس کو طلاق دینے کی نیت کی تو اسے کہنے سے طلاق ہو جائے گی کیونکہ یہ الفاظ طلاق کے کنایوں میں سے ہے اور قسم کی وجہ سے اس پر دوسری طلاق بھی ہو جائے گی کیونکہ جب اس نے اس لفظ سے طلاق دینے کی نیت کی تو وہ ایک نیا کلام ہو گیا جس سے وہ حادث ہو جائے گا اور اگر وہ ایسی حالت میں ہو جو قسم کی تخصیص پر دلالت کرتی ہو تو وہ قسم خاص ہو جائے گی مثلاً اگر کسی نے کہا ”تو آج میرے لئے زید سے فلاں مسئلے پر گفتگو کر“ اس پر وہ جواباً کہے واللہ میں اس سے گفتگو نہ کروں گا“ تو یہ قسم دلالت حال کی بنا پر فقط اسی دن پر محمول ہوگی نہ کہ کسی اور دن پر۔ اسی بنا پر فقہاء نے کہا ہے کہ اگر کسی نے دوسرے سے کہا ”تو آج میرے پاس آ“ اس پر وہ کہے میری بیوی کو طلاق اگر میں تیرے پاس آؤں“ تو یہ قسم بھی صرف اسی دن پر محمول ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے کہا ”تو میرے پاس میرے گھر آ“ تو اس نے طلاق کی قسم کھالی کہ وہ اس کے پاس نہ آئے گا تو اس سے مراد اس کے گھر پر آنا ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب تخصیص کی دلیل اور قسم کے مابین زیادہ وقت نہ گزرا ہو لیکن اگر دونوں کے مابین وقت زیادہ ہو گیا تو وہ قسم ہمیشہ کیلئے ہوگی لہذا اگر اس نے کہا ”تم مجھ سے میرے گھر آ کر کیوں نہیں ملتے اور مجھے تمہارا مجھ سے نہ ملنا بہت برا لگتا ہے اور میں تمہارے پاس کئی مرتبہ آیا ہوں مگر تو مجھ سے نہیں ملا“ دوسرا شخص کہے ”اس کی بیوی کو طلاق اگر وہ اس کے پاس آیا“ تو یہ قسم ہمیشہ کیلئے اور ہر جگہ کیلئے ہوگی کیونکہ اس کی قسم اور منزل (مکان) کے ذکر کے مابین فاصلہ زیادہ ہو گیا ہے لہذا اس سے یہ قسم منقطع ہو جائے گی اور مذکورہ قسم ایک مستقل قسم ہوگی لیکن اگر اس نے اس قسم سے گھر میں آنے کی نیت کی تو اسے اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین دیانت دار سمجھا جائے گا مگر عدالت میں نہیں کیونکہ گو اس کے کلام میں اس کا احتمال موجود ہے مگر وہ خلاف ظاہر ہے۔

اور اگر قسم کھانے والے نے مخلوف علیہ کے پیچھے نماز پڑھی جس میں وہ بھول گیا جس پر قسم کھانے والے نے سبحان اللہ کہا یا اس نے امام کو لقمہ دے دیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ اس عمل کو عرفاً ”کلام کرنا نہیں کہا جاتا اگرچہ وہ حقیقی طور پر کلام ہی ہے چنانچہ عربی کلام سے تو نماز باطل ہو جاتی ہے مگر اس سے باطل نہیں

ہوتی اور فقہاء اس شخص کے متعلق یہ کہہ چکے ہیں کہ جو یہ قسم کھالے کہ ”وہ کوئی کلام نہیں کرے گا“ پھر اس نے نماز پڑھی تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ حانث ہو جائے اس لئے کہ تکبیر اور قرات حقیقی کلام ہیں مگر استحسان کی رو سے وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اسے عرفی طور پر کلام نہیں کہا جاتا چنانچہ لوگ کہتے ہیں کہ فلاں شخص نماز میں کلام نہیں کرتا اگرچہ اس نے نماز میں قرات کی ہو اور اگر اس نے نماز سے باہر قرآن مجید کی تلاوت کی تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ اس نے حقیقی طور پر کلام کیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب قسم کھانے والا اہل عرب ہو لیکن اگر وہ عجمی ہو یا اس کی زبان عربی کے علاوہ کوئی اور ہو تو وہ حانث نہ ہوگا خواہ اس نے قرآن مجید نماز کے اندر پڑھایا اس سے باہر اس لئے کہ قاری قرآن کو متکلم نہیں کہا جاتا اور اگر اس نے نماز سے باہر کوئی تسبیح پڑھی یا کوئی تکبیر کہی یا اس نے اللہ اکبر کہا تو وہ ہمارے نزدیک حانث ہو جائے گا مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حانث نہ ہوگا۔ مگر صحیح قول ہمارا ہی ہے اس لئے کہ یہاں حقیقی طور پر کلام پایا گیا ہے لیکن عرف و عادت کی بنا پر ہم نے نماز کی حالت میں حقیقت کو نظر انداز کر دیا ہے مگر نماز سے باہر ایسا کوئی عرف نہیں۔ بعض کے نزدیک یہ (اہل عرب) کے عرف کے مطابق ہے جبکہ ہمارے عرف میں وہ نماز سے باہر بھی حانث نہ ہوگا کیونکہ تلاوت قرآن کو دونوں حالتوں میں کلام نہیں کہا جاتا اور اگر اس نے نماز سے باہر کسی کو لقمہ دے دیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ وہ حقیقی طور پر کلام ہے الا یہ کہ ہم نے عرف کی بنا پر حالت نماز میں حقیقت کو چھوڑ دیا ہے۔ اور اگر قسم کھانے والا امام ہو اور جس سے بات نہ کرنے کی قسم کھائی وہ اس کا مقتدی ہو پھر امام نے سلام کہا تو امام پہلے سلام پر حانث نہ ہوگا اگرچہ مقتدی اس کی دائیں جانب ہو اور سلام کہتے ہوئے اس نے اس مقتدی کو سلام کرنے کی نیت کی ہو کیونکہ وہ اس وقت نماز میں ہے اور نماز کے سلام کو کلام نہیں سمجھا جاتا جیسے کہ اس کی تکبیریں اور نماز میں قرات کلام نہیں ہے چنانچہ اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ عوام الناس کی بات چیت میں سے ہوتی تو اس سے نماز فاسد ہو جاتی، اور اگر وہ امام کے بائیں طرف ہو اور وہ اسے سلام کہنے کی نیت کرے تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ وہ حانث ہو جائے گا اور بعض فرماتے ہیں کہ وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر مقتدی قسم کھانے والا ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے ان کے اس حکم کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ان دونوں کے نزدیک مقتدی امام کے سلام سے نماز سے خارج نہیں ہوتا مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ وہ امام کے سلام سے نماز سے خارج ہو جاتا ہے لہذا وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ اس نے نماز سے باہر کلام کیا ہے جس سے وہ حانث ہو جائے گا۔

○ اور اگر حالف کسی جماعت پر سے گزرا جن میں وہ شخص بھی تھا جس سے اس نے کلام نہ کرنے کی قسم کھائی ہو تو اس نے ان پر سلام کیا تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے پوری جماعت سے اپنے سلام کے ساتھ گفتگو کی ہے اور اگر اس نے اس کے علاوہ باقی لوگوں کی نیت کی ہو تو وہ اس کے اور خدا کے مابین معاملے میں حانث نہ ہوگا اس لئے کہ سب کا ذکر بعض کی نیت کے ساتھ کرنا جائز ہے مگر قاضی کے ہاں اس کو سچا نہ سمجھا جائے گا کیونکہ یہ خلاف ظاہر ہے اور اگر حالف نے مخلوف علیہ کو نیند سے جگایا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ گو وہ اس سے نہ جاگا ہو کیونکہ آواز سونے والے کے کانوں تک پہنچتی ہے لیکن وہ اسے نہیں سمجھتا اور یہ

ایسے ہی ہوگا جیسا کہ اس نے اس سے کلام کیا ہو جبکہ وہ غافل ہو، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اسے عرف میں کلام کہا جاتا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی نے غافل سے کلام کیا ہو لہذا وہ حانث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے دروازہ کھٹکھٹایا جس پر اس نے کہا کون، یا کہا تو کون ہے؟ تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے اس سے استفہامیہ کلام کیا ہے اور اگر وہ دونوں علیحدہ علیحدہ دو جگہوں میں ہوں پھر اس نے اسے بلایا یا اس نے اس سے گفتگو کی تو اگر تو اس کا کلام اس نوعیت کا ہو کہ اگر وہ کان لگا کر سنتا تو اسے سنائی دیتا تو وہ حانث ہو جائے گا خواہ اس نے سنا بھی نہ۔ لیکن اگر دونوں کے مابین اتنا بعد ہو کہ عادتاً "اگر کان لگا کر وہاں سے اس کی بات سنی جاتی تو سنائی نہ دیتی تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اگر جگہ اتنی قریب ہو کہ جہاں سے عادتاً "بات سنائی دیتی ہو تو اسے اس سے کلام کرنے والا کہا جاتا ہے خواہ کسی رکاوٹ کی بنا پر اسے اس کی بات سنائی نہ دے لیکن اگر اس کی جگہ دور ہو تو تب یہ حکم نہیں ہوتا نیز اس لئے بھی کہ اگر جگہ قریب ہو تو اسی کی آواز کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس کی آواز اس کے کانوں تک پہنچی ہے مگر اسے سمجھ نہیں آئی تو اس کی حالت بھی غافل سے مشابہ ہوگی اور اگر وہ اس سے دور ہو تو اس کی آواز اس تک بالکل ہی نہ پہنچے گی۔

○ فقہاء اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص سے کلام نہیں کرے گا" پھر اس نے کسی اور شخص سے اس کو سنانے کیلئے کوئی بات کی تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ جب اس کے ساتھ بات کرنے کا قصد نہ ہو تو اسے اس سے بات چیت کرنے والا نہیں کہا جاتا۔ اور اگر اس نے اپنی بیوی سے کلام نہ کرنے کی قسم کھائی پھر وہ اپنے گھر میں داخل ہوا جبکہ اس میں اس کی بیوی کے علاوہ کوئی اور شخص موجود نہ ہو تو اس نے اس سے کہا "کس نے یہ یہاں رکھا ہے؟" یا "یہ کہاں ہے؟" تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے بیوی سے اس طرح بات چیت کی ہے جس میں اس نے استفسار کیا ہے اور وہاں اس کے سوا کوئی اور شخص بھی موجود نہیں تاکہ اس کی یہ بات چیت لغو نہ ہو لیکن اگر مکان میں اس کے علاوہ کوئی اور شخص بھی موجود ہو تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس نے بیوی کے علاوہ دوسرے شخص سے پوچھا ہو۔ اور اگر اس نے کہا "ہائے افسوس یہ کس نے یہاں رکھا ہے؟" تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ یہ کسی دوسرے شخص سے کلام نہیں بلکہ یہ تو خود اپنے آپ سے کلام ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص سے کلام نہیں کرے گا" پھر اس نے اس کو کوئی خط لکھا اور اسے خط دے دیا یا اس نے قاصد بھیجا جس نے پیغام اسے پہنچا دیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ خط لکھنے یا پیغام بھیجنے کو کلام کرنا نہیں کہا جاتا۔

محدود وقت تک گفتگو نہ کرنے کی قسم کھانا:

رہا محدود وقت کے ساتھ قسم کھانا تو اس کی دو اقسام ہیں: (۱) معین وقت کے ساتھ اور (۲) مبہم صورت میں۔ تفصیل حسب ذیل ہے:-

۱- معین وقت سے مراد یہ ہے کہ مثلاً کسی شخص نے رات کے وقت قسم کھائی کہ "وہ فلاں شخص سے ایک دن تک بات چیت نہیں کرے گا" تو وہ وقت قسم سے اگلے دن غروب آفتاب کے وقت کے درمیان بات چیت کرنے سے حانث ہو جائے گا۔ تو اس کی قسم میں بقیہ رات بھی شامل ہو جائے گی لہذا اگر اس نے بقیہ رات میں

یا اگلے دن اس سے بات چیت کی تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ اس کے قول ”میں فلاں شخص سے کلام نہیں کروں گا“ کے ساتھ اگر ایک دن تک کا جملہ نہ ہوتا تو وہ قسم ہمیشہ تک زمانے پر محمول ہوتی جس کا تقاضا یہ ہوتا کہ اس نے خود کو فلاں شخص سے بات چیت کرنے سے ہمیشہ کیلئے روک دیا ہے لہذا ایک دن کا لفظ باقی مدت کو نکالنے کیلئے ہوگا لہذا قسم کے متصل بعد کا زمانے اس کی قسم میں داخل رہے گا جس کے نتیجے میں بقیہ رات شامل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے دن کے وقت قسم کھائی کہ وہ اس سے ایک رات تک کلام نہ کرے گا، تو وہ وقت قسم سے طلوع آفتاب تک بات چیت کرنے پر حانث ہو جائے گا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر کچھ دن چڑھے اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص سے ایک دن کیلئے نہیں بولے گا“ تو اس کی یہ قسم اس دن اگلی رات اور آنے والے دن کی اسی گھڑی تک ممتد ہوگی جس میں اس نے قسم کھائی تھی کیونکہ اس نے نامکمل دن کے وقت قسم کھائی ہے لہذا اس کو پورا کرنا لازم ہے اور اس کو پورا کرنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ دوسرے دن کو ساتھ ملا کر اسے مکمل نہ کیا جائے لہذا تابع ہونے کی بنا پر رات بھی اس میں شامل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے رات کے وقت یہ قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص سے ایک رات تک نہیں بولے گا“ تو اس کی قسم اسی گھڑی سے آنے والی رات کی اسی گھڑی تک ہوگی اور جو دن دونوں راتوں کے مابین ہے وہ بھی اس میں داخل ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے ادھوری رات کے وقت قسم کھائی ہے لہذا اس کو مکمل کرنا ضروری ہوگا اور اس کی تکمیل کی وہی صورت ہے جو ہم نے بیان کی ہے۔

○ اور اگر اس نے کچھ دن چڑھے کہا ”واللہ آج میں تجھ سے کلام نہیں کروں گا“ تو اس کی یہ قسم بقیہ دن کیلئے ہوگی تو جب سورج ڈوب جائے گا تو اس کی قسم ساقط ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے رات کے وقت یہ قسم کھائی ”واللہ میں آج رات تجھ سے نہیں بولوں گا“ تو جب سورج نکل آئے گا تو اس کی قسم ساقط ہو جائے گی کیونکہ اس نے یوم (دن) اور لیلہ (رات) پر الف لام داخل کر کے اس کو ایک متعین وقت یعنی وہی دن اور وہی رات بنا دیا ہے لہذا اس دن اور اس رات کے علاوہ کسی اور وقت کو یہ قسم شامل نہ ہوگی، بخلاف اس کے کہ وہ یوماً (کوئی دن) کہے کیونکہ یہاں اس نے یوم کو نکرہ ذکر کیا ہے۔ لہذا اگلے دن کو ساتھ ملا کر اس کی تکمیل ضروری ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس سے ایک ماہ تک کلام نہیں کرے گا“ تو یہ قسم تیس دنوں کیلئے ہوگی اور اگر اس نے الشہر (اس مہینے) کہا تو اس کی یہ قسم باقی مہینے کیلئے ہوگی اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس سے اس سال تک کلام نہیں کرے گا“ تو اس سے مراد بقیہ سال ہوگا اور اگر کسی نے کہا ”واللہ میں تجھ سے نہ آج اور نہ کل بولوں گا“ تو اس کی قسم آج کے بقیہ دن اور آنے والے دن پر مشتمل ہوگی اور وہ رات جو ان کے مابین ہے اس قسم میں شامل نہ ہوگی۔ ابن سماءؒ نے امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے اس لئے کہ اس نے دونوں کا ذکر علیحدہ علیحدہ حرف نفی (لا) کے ساتھ کیا ہے لہذا ان میں سے ہر ایک کی علیحدہ علیحدہ نفی تصور ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد قرآن مجید کی اس آیت مبارکہ پر ہے:

فَلَا رَفْعَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ پس نہ عورتوں سے اختلاط کرے نہ کوئی برے کام کرے اور نہ کسی سے جھگڑے۔ (البقرہ: ۱۹۷)

لہذا درمیان میں آنے والی رات قسم میں شامل نہ ہوگی اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں آج اور کل تجھ

سے کلام نہیں کروں گا“ تو آج اور کل کے درمیان والی رات قسم میں داخل ہو جائے گی کیونکہ یہاں اس نے دوسرے اور پہلے وقت کو حرف جمع (و-اور) کے ساتھ جمع لیا ہے جس کی بنا پر وہ ایک وقت ہو جائے گا لہذا وہ رات ہو ان کے مابین ہے اس میں شامل ہونے کی اور بشر باہم ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ درمیان والی رات داخل نہ ہوگی اس لئے کہ اس نے قسم کو دن کیلئے منعقد کیا ہے اور رات کو ان کے مابین داخل کرنے کی ضرورت نہیں لہذا رات اس کی قسم میں داخل نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس سے دو دنوں تک کلام نہیں کرے گا“ تو اس قسم میں رات شامل ہو جائے گی خواہ وہ قسم اس نے طلوع فجر سے پہلے کھائی ہو یا اس کے بعد۔ اسی طرح رات کے متعلق بھی یہی حکم ہے اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں تجھ سے نہ ایک دن اور نہ دو دن کلام کروں گا“ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جملہ ایسا ہی ہے جیسے اس نے کہا ہو ”واللہ میں تجھ سے تین دنوں تک کلام نہیں کروں گا“ حتیٰ کہ اگر اس نے پہلے دوسرے یا تیسرے دن میں اس سے گفتگو کر لی تو وہ حادث ہو جائے گا۔ بشر کی امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی یہی روایت ہے جیسا کہ الکفرخی نے اپنی مختصر میں یہی روایت بیان کی ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ ”الجامع“ میں فرماتے ہیں کہ اس کی قسم دو دنوں کیلئے ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے پہلے یا دوسرے دن اس سے بات چیت کر لی تو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر تیسرے دن بات چیت کی تو وہ حادث نہ ہوگا۔ کفرخی نے جو روایت بیان کی ہے اس کی وجہ ظاہر ہے اس لئے کہ اس نے یومین (دو دن) کو ایک یوم پر عطف کیا ہے اور عام طور پر معطوف علیہ معطوف سے مختلف شے ہوتی ہے جس کا اقتضا یہ ہے کہ یہاں دو دن پہلے دن کے علاوہ ہوں تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو ”واللہ میں فلاں شخص کے ساتھ ایک دن اور دو دن“ یا اس نے کہا تین دن نہیں بولوں گا۔ اور جو روایت امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی ”الجامع“ میں بیان کی ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک قسم حرف نفی (لا) کے ساتھ علیحدہ علیحدہ قسم ہے اور حرف واؤ (اور) نے دونوں قسموں کو جمع کر دیا ہے تو اب پوری عبارت یوں ہوگی: ”میں فلاں شخص کے ساتھ ایک دن کلام نہیں کروں گا اور میں اس سے دو دن کلام نہیں کروں گا“ مقصد یہ ہے کہ اس کا حرف نفی (لا) لغو نہ ہو لہذا ہر قسم کی مدت علیحدہ علیحدہ ہوگی چنانچہ پہلے دن میں دو قسمیں اور دوسرے دن میں ایک قسم ہوگی بخلاف اس صورت کے جب اس نے کہا ”واللہ میں فلاں شخص کے ساتھ ایک دن اور دو دن کلام نہیں کروں گا“ پھر اس نے تیسرے دن اس سے کلام کر لیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس نے یہاں حرف نفی (لا) کا اعادہ نہیں کیا جس سے ایسا کوئی ثبوت نہیں ملتا جس سے ثابت ہو کہ اس کا مقصد دونوں کی علیحدہ علیحدہ نفی ہو جس کی بنا پر وہ دو قسمیں ہو جائیں گی اور پیچھے فقط ایک قسم رہ جائے گی اور حرف واؤ (اور) دونوں مدتوں کو باہم جمع کرنے کیلئے ہے جیسے اگر اس نے دونوں مدتوں کو لفظ جمع کے ساتھ باہم جمع کیا اور کہا ”واللہ میں فلاں شخص کے ساتھ تین دنوں تک نہیں بولوں گا“ اور ان کے مابین تفریق کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ کہتا ”واللہ میں نہ زید سے کلام کروں گا اور نہ عمر سے“ تو اگر وہ ان میں سے کسی ایک سے کلام کرے گا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں زید اور عمر سے کلام نہیں کروں گا“ تو جب تک وہ ان دونوں سے کلام نہ کرے حادث نہ ہوگا۔ بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر اس نے کہا ”واللہ میں اس شخص ایک دن اور ایک دن (یومین و یومین) داخل نہ ہوں گا“ کہ اس نے ایک زمانے کو بصورت تکرار دوسرے تکرار زمانے پر

عطف کیا ہے چونکہ یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس کا دو دن کما، لہذا درمیان والی رات قسم میں شامل ہوگی جبکہ اس کا قول آج اور کل (الیوم وغدا) ایک متعین زمانے کا ایک متعین زمانے پر عطف ہے اور اس میں رات کو شامل کرنے کی قطعاً ضرورت نہ ہوگی۔ لہذا رات اس میں شامل نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں زید سے ایک دن کلام نہیں کروں گا“ واللہ میں اس سے دو دن تک نہیں بولوں گا“ واللہ میں اس سے تین دن تک کلام نہیں کروں گا“ تو پہلا دن اس وقت سے شروع ہوگا جب وہ تیسری قسم سے فارغ ہوا ہے اور اس دن کے متعلق تین قسمیں ہوں گی اور دوسرے دن پر دو دوسری اور تیسری قسم ہوگی جبکہ تیسرے دن کے متعلق ایک ہی قسم یعنی تیسری قسم ہوگی اس لئے کہ ہر وہ قسم جس کا اس نے ذکر کیا ہے بعد میں آنے والی قسموں کی نسبت سے خاص ہے، لہذا پہلی قسم اس گفتگو یعنی قسم کے متصل بعد شروع ہو جائے گی، اور دوسری قسم، قسم کے بعد دو دنوں کیلئے اور تیسری قسم کے بعد تین دنوں کیلئے ہوگی، لہذا مذکورہ شخص سے بات نہ کرنے پر پہلے دن میں تین قسمیں اور دوسرے دن میں دو اور تیسرے دن میں ایک قسم ہوگی اور ان مسائل کی مثال (نظیر) وہ ہے جو داؤد بن رشید (۱) رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کی ہے کہ اگر کوئی شخص کہے کہ ”واللہ میں تجھ سے آج ایک سال تک کلام نہ کروں گا“ یا ”ایک مہینے تک کلام نہ کروں گا“ تو اس پر لازم ہوگا کہ اس دن مہینہ بھر تک یا ایک سال تک اس سے بات چیت نہ کرے تا آنکہ وہ مہینہ یا سال پورا ہو جائے یعنی جب بھی اس مہینے یا سال میں وہ دن آئے تو وہ اس سے کلام نہ کرے اس لئے کہ ایک دن کیلئے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ ایک مہینہ یا ایک سال ہو جائے لہذا قسم کھانے والے کی یہ مراد نہ ہوگی بلکہ اس کی مراد یہ ہوگی کہ وہ ایک مہینے یا ایک سال تک اسی جیسے دن میں اس سے گفتگو نہیں کرے گا اور اگر اس نے کہا ”میں آج کے دن دس دنوں تک تجھ سے کلام نہیں کروں گا“ جبکہ وہ ہفتہ کا دن ہو تو یہ قسم دو ہفتہ کیلئے ہوگی اس لئے کہ کوئی ایک دن دس دنوں کا نہیں ہو سکتا لہذا یہ اس کی مراد نہ ہوگی کہ اس کی قسم دس دنوں تک محیط ہو، اس لئے کہ دس دنوں میں ہفتہ کا دن ایک (دو) سے زیادہ بار نہیں آتا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”واللہ میں تجھ سے ہفتہ کے دن دوبار کلام نہیں کروں گا“ تو یہ قسم بھی دو ہفتہ کے دنوں کیلئے ہوگی، لہذا دو مرتبہ سے اس کی یہی مراد ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”واللہ میں تجھ سے ہفتہ کے دن، تین دن کلام نہیں کروں گا“ تو اس کی یہ قسم ہفتہ کے دن کے متعلق ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کہا ”میں تجھ سے کسی ایک دن کلام نہیں کروں گا“ یا ”میں تجھ سے ہفتہ کے دن ایک دن کلام نہیں کروں گا“ تو اسے اجازت ہے کہ وہ اس سے جو دن چاہے مراد ٹھہرائے کیونکہ اس نے ایسے دن پر قسم کھائی ہے جو متعدد ایام میں شامل ہے لہذا اسے اس کی تعیین کا حق حاصل ہوگا۔ اور ابن سماعہ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے کہا ”میں دو دنوں میں سے ایک دن تجھ سے نہ بولوں گا“ اور اس وقت اس کے ذہن میں کوئی خاص دن نہ ہو تو ہر دو دنوں میں ایک دن مراد ہوگا اور یہ قول میرے نزدیک ایسے ہی ہے جیسے اس کا کما ”میں تجھ سے ایک دن نہ بولوں گا“ لہذا اس سے قسم کھانے سے لیکر ایک دن کی مدت مراد ہوگی واللہ اعلم۔

(۱) داؤد بن رشید خوارزمی امام محمد اور حنفی بن غیاث نے شارد ہیں، محدث اور فقیہ کامل تھے۔ امام مسلم، ابوداؤد، ابن ماجہ اور امام نسائی نے ان سے روایت حدیث کی ہے۔ امام بخاری نے بھی ان سے ایک حدیث بالواسطہ روایت کی ہے۔ وفات ۲۳۹ھ، حدائق ص ۷۷۔

مہم وقت کی قسم کھانا:

رہا مہم (وقت کی) قسم تو اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں شخص سے ایک زمانے یا ایک وقت یا خاص زمانے (الزمان) یا خاص وقت (الحین) تک نہیں بولے گا تو الرانظ ”حین“ سے اس کی کوئی خاص نیت ہو تو یہ قسم چھ ماہ تک ہوگی اس لئے کہ عام طور پر ”حین“ بول کر تھوڑا سا وقت مراد لیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ سو اللہ کی تسبیح ایسا کرو شام سے وقت ہی اور صبح کے وقت ہی۔
○ (الروم: ۱۷)

کہا جاتا ہے کہ حین تمسون (شب تم شام کرتے ہو) سے مراد نماز مغرب اور نماز مشاء ہیں اور حین تصبحون (شب تم صبح کرتے ہو) سے نماز فجر لیکن کبھی کبھار اس سے طویل وقت بھی مراد ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا ○ (الدھر: ۱) بیشک انسان پر زمانے میں ایسا وقت بھی آپکا ہے کہ وہ کوئی قابل ذکر چیز نہ تھا۔

کہا جاتا ہے کہ یہاں اس سے مراد چالیس سال ہیں اور کبھی کبھار اس سے اوسط وقت بھی مراد لیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

تَوْنِيْ اَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِاِذْنِ رَبِّهَا (ابراہیم: ۲۵) اپنے پروردگار کے حکم سے ہر وقت پھل لاتا اور میوے دیتا ہے۔

کہا جاتا ہے کہ اس آیت میں لفظ ”حین“ سے مراد چھ مہینے ہیں یعنی اس کی نوپل لٹکے سے لیکر اس کے بڑے ہونے اور پھل دینے تک۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں درخت سے مراد کھجور کا درخت ہے۔ پھر اگر یہ لفظ (حین) مطلق استعمال ہو تو اس سے تھوڑا وقت مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ قسم روکنے اور باز رکھنے کیلئے کھائی جاتی ہے اور اتنی کم مدت سے روکنے کیلئے قسم کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ اتنی کم مدت میں تو انسان قسم کے بغیر بھی رک سکتا ہے۔ اسی طرح مطلق ہونے کی صورت میں اسے لمبی مدت پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا کیونکہ عادتاً اس سے طویل مدت مراد نہیں ہوتی اور یہ مفہوم تو لفظ ابد (بیشہ) کے ساتھ مراد ہوتا ہے لہذا اوسط مدت مقرر ہوگئی۔ اسی طرح حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے بھی اس سے یہی اوسط مدت مراد لی ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ ان دونوں مدتوں (قلیل و کثیر) میں سے ہر ایک دوسری سے بہت فاصلے پر ہے جبکہ اوسط مدت دونوں میں سے ہر ایک کے قریب ہے لہذا اس لفظ کو اسی پر محمول کیا جائے گا تو جب یہ بات لفظ ”حین“ میں ثابت ہوگی تو لفظ (الزمان) بھی یہی مفہوم ہوگا کیونکہ

یہ دونوں الفاظ باہم مترادف ہیں۔ امام ثعلب (۱) (امام لغت) سے مروی ہے کہ لفظ الزمان سے اہل عرب کی مراد صرف چھ مہینے ہوتی ہے تاہم اگر قسم کھانے والے نے مذکورہ بالا معانی میں سے کوئی ایک مفہوم مراد لیا تو اس کا حکم اس کی نیت اور ارادے کے مطابق ہی ہوگا اس لئے کہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ احتمال رکھتے ہیں جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ البتہ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ کم وقت کی نیت کی صورت میں اگر لفظ ”حین“ استعمال ہوا ہو تو اس کو سچا سمجھا جائے گا لیکن اگر اس نے لفظ ”الزمان“ استعمال کیا ہو تو اسے سچا نہ سمجھا جائے گا اس لئے کہ کم وقت کیلئے لفظ حین کا استعمال تو ثابت ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَسَبِّحْ لِلَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ ○

مگر اس مفہوم میں لفظ ”الزمان“ کا استعمال ثابت نہیں اور کرنی نے اپنی الجامع میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ ان دونوں الفاظ یعنی ”حین“ اور ”الزمان“ میں اس نے کم یا زیادہ وقت کی جو بھی نیت کی اس کی تصدیق کی جائے گی اور یہی قول صحیح ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ چھ ماہ سے کم مدت کیلئے عدالت میں اس کو سچا نہ سمجھا جائے گا۔

اور اگر اس نے کہا ”میں اس سے زمانے (دھرا الدھر) تک کلام نہیں کروں گا“ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو ان الفاظ سے اس کی کوئی خاص نیت ہو تو اس کی نیت کے مطابق حکم ہوگا اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو میں نہیں جانتا کہ الدھر (زمانہ) کیا ہے؟ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے دھرا (نکرہ) کہا ہو تو اس سے مراد چھ ماہ ہوں گے اور اگر اس نے الف لام کے ساتھ الدھر کہا ہو تو اس سے مراد ہمیشہ ہوگا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں کہ الدھر کا متعارف مفہوم ”ہمیشہ“ ہی ہے اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے لفظ دھر کے بصورت نکرہ استعمال ہونے پر توقف کیا ہے کیونکہ انہوں نے یہ فرمایا ہے کہ اگر وہ کئے دھرا (زمانہ تک) تو وہ نہیں جانتے کہ ”دھر“ کیا ہے اور الجامع الکبیر میں مروی ہے کہ الدھر کا لفظ تمام عمر پر محمول ہوگا اور اس جگہ اس بارے میں نہ تو اختلاف مروی اور نہ ہی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول کہ وہ دھرا کی تفسیر نہیں جانتے اور الجامع الصغیر میں لفظ الدھر (بصورت معرفہ) کی صورت میں بھی توقف کرنے کا اشارہ کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ وہاں مذکور ہے کہ اور ”الدھر“ میں نہیں جانتا کہ وہ کیا ہے اور بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے توسط سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ لفظ دھر اور الدھر دونوں کا حکم یکساں ہے تو یہاں ان دونوں ائمہ کرام نے لفظ دھر کو لفظ ”الحین“ اور ”الزمان“ کی طرح ہی سمجھا ہے اس لئے کہ وہ لفظ حین اور الزمان کی طرح ہی استعمال ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے ”مارئیتک من دھر (میں نے تجھے ایک عرصہ سے نہیں دیکھا) ومارئیتک من حین (میں نے تجھے ایک وقت سے نہیں دیکھا)“

(۱) ابو العباس احمد بن یحییٰ بن زید کوفی کے مشہور نحوی ہیں۔ ولادت ۲۰۰ھ ابن الاعرابی اور زبیر بن بکاران کے شیوخ میں سے ہیں۔ ابو بکر بن الانباری اور ابو مرزبان ان کے مشہور ترین شاگرد ہیں۔ حنبلی المذہب تھے۔ متعدد کتابوں کے مصنف ہیں۔ صرف دو کتابیں مطبوعہ ہیں۔ تفصیل کیلئے دیکھئے: اردو، المآثر، معارف، المآثر، ص ۱۰۹، ج ۶، مطبوعہ پنجاب، لاہور، ۱۹۷۷ء۔

کہ ان دونوں کا حکم یکساں ہے اور جب اس پر الف اور لام (The Definite Article) داخل ہو جائے تو اس سے تمام زمانہ مراد ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہ بھی روایت ہے کہ لفظ الدھر سے چھ ماہ مراد ہوتے ہیں لیکن یہ قول صاحبین کے ظاہر روایت کے خلاف ہے جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ان کا استعمال مختلف طرح سے دیکھا ہے اور چونکہ اگر ان کو مطلق استعمال کیا گیا ہو تو اس سے متکلم کی مراد کا علم نہیں ہوتا لہذا (ان کے ہاں) اس کے حکم میں توقف کیا جائے گا اور امام صاحب نے جو ”لا ادری“ فرمایا ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ وہ نہیں جانتے کہ اس سے کتنا زمانہ مراد لیں، اس لئے کہ اہل لغت سے اس بارے میں کوئی صراحت نہیں ملتی بخلاف لفظ ”حین“ اور ”الزمان“ کے کیونکہ ان کے متعلق حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے ارشاد باری تعالیٰ ”ننوتی اکلھا کل حین باذن ربھا“ میں لفظ حین کی تفسیر چھ ماہ سے کی ہے اور لفظ زمان اور حین دونوں ایک ہی مفہوم کی ترجمانی کرتے ہیں۔ یہ حکم ان مشائخ کے قول کے مطابق ہے جو کہتے ہیں کہ امام صاحب نے نکرہ ہونے کی صورت میں توقف کیا ہے معارف ہونے کی صورت میں نہیں یا پھر اس لئے کہ حقیقتاً لغوی طور پر اس کا مفہوم معروف نہیں ہے لہذا اس بارے میں امام صاحب نے توقف کیا ہے اور معارف ہونے کی کوئی دلیل موجود نہ ہونے، دلائل کے مابین تعارض ہو جانے اور کسی ایک جہت کو دوسری پر ترجیح نہ دیئے جانے کی صورت میں توقف کرنا (امام صاحب کے) کمال علمی اور غایت درجے کے ورع و تقویٰ کی علامت ہے۔ چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے کسی چیز کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا ”لا ادری“ (میں نہیں جانتا) اور مروی ہے کہ نبی اکرمؐ سے زمین کے افضل ترین قطعات کے متعلق پوچھا گیا تو آپؐ نے فرمایا ”لا ادری“ (میں نہیں جانتا)۔ پھر جب حضرت جبریل علیہ السلام تشریف لائے تو آپؐ نے ان سے یہی سوال کیا جسے سن کر وہ آسمان پر چلے گئے۔ پھر جب واپس آئے تو فرمایا کہ میں نے اپنے خداوند عزوجل سے زمین کے افضل ترین قطعہ کے بارے میں پوچھا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ وہ مساجد ہیں اور اس میں نماز پڑھنے والوں میں سے افضل وہ ہے جو اس میں سب سے پہلے آئے اور سب سے آخر میں لوٹے اور سب سے برا وہ ہے جو سب سے بعد آئے اور سب سے پہلے واپس ہو۔

اور اگر اس نے کہا ”جس روز میں نے فلاں شخص سے بات چیت کی تو اس کی بیوی کو طلاق“ اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر اس نے اس شخص سے رات کے وقت یا دن کے وقت کلام کیا تو وہ حائث ہو جائے گا یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا ”جس دن میں اس گھر میں داخل ہوا“ اس لئے کہ جب لفظ یوم جب کسی ایسے فعل سے متعلق ہو جو زیادہ دیر تک جاری رہے والا نہ ہو تو اس سے اہل زبان کے ہاں مطلق وقت مراد ہوتا ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَنْ يُولِهِمْ يَوْمَ ذِئْبَرَهُ إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّزًا إِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ (الأنفال: ۱۶)

اور جو شخص ان سے اپنی پشت اس روز پھیرے گا
سوا اس کے کہ پتیرا بدل رہا ہو لڑائی کیلئے یا اپنی
جماعت کی طرف پناہ لے رہا ہو تو وہ اللہ کے غضب
میں آجائے گا۔

تو جس طرح دن کے وقت پیٹھ پھرنے والا اس وعید کا مستحق ہے اسی طرح رات کے وقت پیٹھ پھرنے

والا شخص بھی اس وعید کا موجب ہے اور اگر اس نے خاص طور پر رات کی نیت کی تو اسے عدالت میں سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی معنی مراد لئے ہیں۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اس کو دیندار تصور نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ عرف میں مذکورہ لفظ سے مطلق وقت ہی مراد لیا جاتا ہے اور اگر وہ اس سے اعراض کرے گا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر اس نے کہا ”جس رات میں نے فلاں شخص سے گفتگو کی یا جس رات فلاں شخص آیا تو تجھے طلاق“ پھر اس نے اس سے دن کے وقت بات چیت کی یا مذکورہ شخص دن کے وقت آیا تو اس کو طلاق نہ ہوگی کیونکہ ”لیلۃ“ لغوی طور پر رات کی تاریکی کا نام ہے اسی لئے تاریک رات کو لیلۃ لیلاء اور لیل ثالیل کہا جاتا ہے اور یہاں ایسا کوئی عرف نہیں جس کی بنا پر اس لفظ کو اس کے لغوی مفہوم سے دوسرے مفہوم میں لیا جائے حتیٰ کہ اگر اس نے لیالی (راتوں) کا ذکر کیا تو اس سے مطلق وقت مراد ہوگا اس لئے کہ اہل عرب کے یہاں یہ لفظ لغوی طور پر اسی مفہوم میں متداول ہے جیسا کہ ان کے اشعار سے ظاہر ہوتا ہے۔

جس وقت ہم جذام اور حمیر سے بھڑ گئے۔

لیالی لاقتنا جذام و حمیرا

اسی طرح اگر اس نے کہا ”جس دن فلاں شخص آیا تو تجھے خود کو طلاق دینے کا اختیار ہوگا“ اور مذکورہ شخص رات کے وقت آیا تو عورت کو طلاق دینے کا حق حاصل نہ رہے گا کیونکہ یہاں لفظ یوم طلاق کے معاملہ میں استعمال ہوا ہے جس سے معین وقت ہی مراد لیا جاتا ہے کیونکہ طلاق کا معاملہ خصوصی وقت کا متقاضی ہوتا ہے جسے مجلس کہتے ہیں۔ کیونکہ صحابہ کرامؓ نے مخیرہ عورت کے اختیار کو اسی مجلس تک محدود رکھا ہے تو گویا انہوں نے طلاق کے معاملہ کیلئے ایک خاص وقت مقرر کیا ہے تو جب معاملہ ایسا ہو تو مذکورہ لفظ مطلق وقت سے مستغنی ہو جائے گا لہذا یوم کا ذکر دن کی سفیدی کیلئے مستعمل ہوگا اور جب دن کے وقت وہ آئے گا تو خواہ عورت کو معلوم ہو یا نہ ہو اسے خود کو طلاق دینے کا اختیار حاصل ہو جائے گا اور یہ اختیار وقت گزرنے سے ختم ہو جائے گا اس لئے کہ یہ تو ایک وقت کے ساتھ مشروط معاملہ ہے لہذا وقت گزرنے کے ساتھ یہ اختیار باطل ہو جائے گا۔ اور اس کیلئے علم شرط نہیں ہے جیسے کہ اس وقت بھی یہی حکم ہے جب وہ کہے ”تجھے آج اپنے معاملے کا اختیار ہے“ تو جب وہ دن گزر جائے گا تو اختیار اس کے ہاتھ سے جاتا رہے گا جبکہ مطلق امر مذکور ہونے کی صورت میں اختیار اسی مجلس تک محدود ہوگا جس میں اسے اس اختیار کا علم ہوا ہو۔

اور اگر اس نے کہا ”جس رات فلاں شخص آیا تو تجھے اپنے معاملے کا اختیار ہوگا“ پھر مذکورہ شخص دن کے وقت آیا تو اس عورت کو مذکورہ اختیار نہ ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ رات (لیلۃ) سے مراد رات کی تاریکی ہے اور الجامع میں مذکور ہے کہ اگر وہ کہے ”واللہ میں تجھ سے جمعہ کو کلام نہیں کروں گا“ تو اسے جمعہ کے علاوہ دوسرے دنوں میں مذکورہ شخص سے بات چیت کی اجازت ہوگی اس لئے کہ جمعہ ایک خاص دن کا نام ہے تو یہ ایسے ہی ہوکا نیت اس نے کہا ”میں تجھ سے جمعہ کے دن کلام نہیں کروں گا“۔ اسی طرح اگر اس نے جمعہ (جمعہ رت جمع) کہا تو اس کو جمعہ کے سوا دوسرے ایام میں بات چیت کی اجازت ہوگی اس لئے کہ لفظ ”جمع“ جمعہ کی جمع ہے جس سے جمعہ کا دن ہی مراد ہوتا ہے لہذا یہ لفظ اس کے علاوہ کسی اور دن کو شامل نہ ہوگا بخلاف

اس صورت کے جب اس نے کہا میں اس سے کئی دنوں (ایام) تک اُفتاء نہیں کروں گا کہ اس میں راتیں بھی شامل ہوں گی اس لئے کہ اس کا علم عرفی استعمال کی بنا پر ہوا ہے قرآن مجید میں حضرت زکریا علیہ السلام کے قصہ کے ضمن میں مذکور ہے:

ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا (آل عمران: ۴۱)

تین دن تک سوائے رمز و اشارہ کے۔

نیز دوسری جگہ ارشاد باری ہے:

ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا (مریم: ۱۰)

تین راتیں برابر۔

حالانکہ دونوں جگہ قصہ ایک ہی مذکور ہے جبکہ جمع (جمعہ کی جمع) کی صورت میں اس قسم کا عرف موجود ہے۔ ”اگر اس نے کہا میں تجھ سے کئی جمعوں تک نہیں بولوں گا“ تو اس سے مراد تین جمعے ہوں گے کیونکہ ہمارے نزدیک جمع اقل ہے۔ لہذا یقینی ہونے کی بنا پر اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا اور اگر اس نے الف ایام کے ساتھ الجمع کہا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس سے دس جمعے مراد ہوں گے اسی طرح ایام (دنوں) ازمہ (زمانوں) احایین (وقتوں) شہور (مہینوں) اور سنین (سالوں) کا بھی یہی حکم ہے کہ الف ایام کے ساتھ ان سے (طی الترتیب) دس دن، دس حین (وقت) دس زمانے، دس مہینے اور دس سال مراد ہوں گے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ الجمع (جمعوں) اور السنین (سالوں) کے متعلق فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ہمیشہ کی مدت ہوگی اور احایین (اوقات) اور ازمہ اور ایام سے مراد سات کی تعداد ہوگی اور الشہور (مہینے) بارہ مہینوں سے عبارت ہوں گے۔ اس ضمن میں صاحبین کا اصول یہ ہے کہ اگر اسمائے جمع میں سے کسی پر الف لام برائے تعریف داخل ہو جائے تو اگر اس سے کوئی متعین شے مراد ہو تو اسے اس پر محمول کر لیا جائے تو چونکہ دنوں (الایام) کی صورت میں سات اور مہینوں (الشہور) کی صورت میں بارہ کی تعداد متعین ہے تاہم اگر وہاں ایسی کوئی نعین و تخصیص موجود نہ ہو تو اسے اس کی تمام جنس پر محمول کیا جائے گا اور یہاں ایسی صورت میں یہ قسم تمام عمر کو حاوی ہو جائے گی۔ مثلاً لفظ السنین (سالوں) اور الاحایین (زمانوں) اور الازمہ کا یہی حکم ہے جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ اس کو اس آخری حد پر محمول کیا جائے گا جس کیلئے یہ لفظ بصورت جمع اس وقت استعمال ہوتا ہو جب اسے اعداد (بندسوں) کے ساتھ ملا کر استعمال کیا جائے اور یہ تعداد دس ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ معرفہ یعنی معرف (حرف تعریف والے) لفظ کو جب جنس کی طرف پھیلا ممکن نہ ہو تو اسے یا تو اس کی محدود و متعارف حد پر محمول سمجھا جائے گا یا پھر اس سے جنس کے کچھ افراد مراد لئے جائیں گے ان دونوں صورتوں میں سے متعارف و متداول تعداد پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس صورت میں کسی لفظ کے اضافے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اگر اس سے جنس کے کچھ افراد مراد لئے جائیں تو لفظ بعض کے اضافے کی ضرورت ہوتی ہے لہذا متداول و متعارف مفہوم پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اور الایام (دنوں) کی صورت میں متعارف و متداول تعداد سات (ہفتہ) ہے جس سے مہینہ تشکیل پذیر ہے اور جس کا آغاز ہفتہ اور اختتام جمعہ پر ہوتا ہے اور مہینوں (الشہور) کی صورت میں متعارف تعداد بارہ مقرر ہے جس سے سال بنتا ہے۔ اور اگر وہاں اس لفظ کا کوئی ایسا متداول اور متعارف مفہوم موجود نہ ہو تو اسے

جنس پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے، لہذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل اہل لغت کے ہاں الفاظ جمع کا استعمال ہے کیونکہ اعداد سے متصل ہونے کی صورت میں جمع کے استعمال کی آخری حد دس ہے۔ کہا جاتا ہے ”ثلاثہ رجال“ تین آدمی، ”اربعہ رجال“ چار آدمی، ”عشرہ رجال“ دس آدمی۔ پھر جب اس سے تعداد بڑھ جائے تو کہتے ہیں ”احد عشر رجلاً“ گیارہ آدمی، ”عشرون رجلاً“ بیس آدمی، ”مائتہ رجل“ سو آدمی، ”الف رجل“ ہزار آدمی۔ نیز اس لئے بھی کہ لفظ جمع مبہم یا متعین دونوں طرح استعمال ہونے کی صورت میں ہماری خوانہ بالا مقداروں میں سے ہر ایک پر بولا جاتا ہے اور جب کسی شے کا نام دونوں حالتوں میں ثابت ہو تو اس کا اس حالت کیلئے بھی وہی نام ہو گا جو اس کی ایک حالت میں ہو اور دوسری میں نہ ہو بلکہ وہ اول الذکر مفہوم سے حقیقی مفہوم کی جگہ مجازی مفہوم کے طور پر مستعمل ہو گا لہذا اس لفظ کو اس مفہوم پر محمول کرنا جو دونوں حالتوں میں مستعمل ہو زیادہ بہتر ہے اس لئے ہم نے یہاں دس پر اکتفا کیا ہے۔

اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اس سے کئی دن (ایام) نہیں بولے گا تو ”الاصل“ میں مذکور ہے کہ اس سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دس دن مراد ہوں گے..... اور ”الجامع“ میں مذکور ہے کہ اس سے تین دن مراد ہوں گے مگر الجامع میں ائمہ کے مابین کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا گیا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہاں اس نے لفظ جمع کو نکرہ استعمال کیا ہے لہذا اس سے جمع صحیح کی کم از کم تعداد مراد ہوگی اور وہ تعداد ہمارے نزدیک تین ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”میں تجھ سے کئی سال تک نہیں بولوں گا“ تو اس سے مراد ہمارے تمام ائمہ ”کے نزدیک تین سال ہوں گے۔ جیسا کہ ہم الایام کی بحث میں اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی اور کہا کہ ”وہ اس سے تمام عمر (العمر) نہیں بولے گا“ تو اگر اس کی کوئی خاص نیت ہو نہ تو اس سے تمام عمر ہی مراد ہوگی اور اگر اس نے عمرا (عمر تک، بصورت نکرہ) کہا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں ایک روایت کے مطابق یہ قسم ایک دن کیلئے اور دوسری روایت کی رو سے لفظ ”حین“ کی طرح اس سے چھ ماہ مراد ہوں گے اور یہی قول زیادہ واضح ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس سے ایک حقب تک نہیں بولے گا“ تو اس سے مراد اسی (۸۰) برس ہوں گے کیونکہ وہ اسی کا نام ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس سے کئی دن نہیں بولے گا“ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق یہ قسم دس دنوں کیلئے ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی یہی قول مروی ہے کیونکہ اس نے اسم جمع پر کثرت کو داخل کیا ہے تو یہ ایسے ہوگا جیسے گویا اس نے لام جنس کے ساتھ (مثلاً الایام) اس کا ذکر کیا ہو اور الجامع الصغیر میں ہے کہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق یہ قسم سات دنوں کیلئے ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا میں تجھ سے اتنے اور اتنے دن (کذا وکذا یوما) نہیں بولوں گا تو اس سے اکیس دن مراد ہوں گے اس لئے کہ یہ ایسی کم از کم مقدار ہے جو کسی عدد پر حرف عطف کے ساتھ عطف کی جاتی ہے اور اگر اس نے کہا ”اتنے اتنے دن“ (کذا وکذا یوما) تو اس سے گیارہ دن مراد ہوں گے اور اگر اس نے کہا ”میں بضعة عشر (دس سے زائد) دنوں تک تجھ سے کلام نہیں کروں گا“ تو اس سے تیرہ دن مراد ہوں گے اس لئے کہ حرف ”بضع“ کا استعمال تین سے لیکر نو کی تعداد تک ہوتا ہے لہذا اس سے اس کی کم از کم مقدار مراد ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس سے دور (بعید) کی مدت تک کلام نہیں کرے گا“ تو یہ قسم ایک مہینے

یا اس سے زیادہ دنوں کیلئے ہوگی اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس سے قریب (زمانے) تک نہیں بولے گا“ اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو تو اس سے ایک ماہ سے کم مدت مراد ہوگی اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ بہت (زمانہ) اس سے نہیں بولے گا“ اور اس وقت اس کا کوئی خاص ارادہ نہ ہو تو اس سے بھی مہینہ سے کم مدت مراد ہوگی کیونکہ مہینہ کثیر (مدت) کے حکم میں ہے کیونکہ قرضوں (دیون کی ادائیگی) کیلئے اس کو حد بنایا جاتا ہے۔ لہذا یہ دور اور تاخیر (اجل) کی مدت ہوگی اور اس مدت سے کم مدت عاجل (جلدی) ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس سے کچھ دیر (مہینہ) کیلئے کلام نہیں کرے گا“ تو یہ قسم لفظ بعید (دور) کی طرح ایک مہینہ کیلئے ہوگی الا یہ کہ اس کی مراد کوئی اور ہو اور الکفرخی نے ذکر کیا ہے کہ اگر اس نے کہا ”واللہ میں تجھے کچھ دیر کیلئے چھوڑ دوں گا“ تو یہ قسم ایک ماہ یا اس سے زیادہ مدت تک کیلئے ہوگی اور اگر اس نے اس سے کم مدت کی نیت کی تو اسے عدالت میں دیانت دار تصور نہ کیا جائے گا اس لئے کہ قرآن مجید کی آیت

وَأَهْجُرْ نِي مَلِيكًا ○ (مریم: ۴۶) اور تو ہمیشہ کیلئے مجھ سے دور ہو جا۔

کی تفسیر میں بیان کیا جاتا ہے کہ اس سے مراد طویل زمانہ ہے اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ قسم ایک ماہ سے زیادہ تک کیلئے ہو۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ اس سے سردی میں گفتگو نہیں کرے گا“ تو اس کی تاویل یہ کی جائے گی کہ جب لوگ اضافی لباس اور گرم کپڑے پہنے لگ جائیں اور اس قسم کا اختتام اس وقت ہوگا جب اس شہر کے لوگ جس میں اس نے قسم کھائی ہو یہ لباس اتار دیں جبکہ گرمی (صیف) کی قسم کا حکم اس کے برعکس ہوگا یعنی جب لوگ اضافی لباس جسم سے اتار دیں اور الربیع (موسم بہار) سے مراد سردی کے اختتام اور گرمی کے آنے کا وقت ہوگا یہاں تک کہ گھاس خشک ہو جائے جبکہ الخریف (خزاں) کا زمانہ سردی اور گرمی کے مابین حد فاصل ہے ان تمام الفاظ کا ماخذ لغوی تحقیقات ہیں اور خلف بن ایوب^(۱) کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص سے موسم تک بات نہیں کرے گا۔ تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ یوم النحر (دسویں ذی الحجہ) کو اس سے کلام کر سکتا ہے اس لئے کہ وہ موسم کا اولین حصہ ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ اس سے اس وقت بات چیت کرے جب یوم عرفہ (نوزی الحجہ) کو سورج ڈھل جائے اس لئے کہ وہی اصلی رکن یعنی وقوف عرفہ کا وقت ہے۔

عمر و امام محمدؒ سے نقل کرتے ہیں کہ غرة الشهر اور راس الشهر سے مراد مہینہ کی پہلی رات اور پہلا دن اور اول الشهر سے مراد نصف ماہ سے کم اور مہینے کے آخر سے پندرہ یوم گزرنے کے بعد کا وقت مراد ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے کہا ”اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں مہینہ کے شروع سے لیکر اس کے آخر تک روزے رکھوں“ یا ”مہینے کے آخر تک اس کے شروع سے لیکر“ تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ پندرہویں اور سولہویں تاریخ کا روزہ رکھے اس لئے کہ پندرہویں تاریخ اس ابتدائی

(۱) خلف بن ایوب بلخی، امام زقر اور امام محمدؒ کے اصحاب میں سے فقیہ، محدث، عابد، زاہد تھے۔ فقہ میں امام ابو یوسفؒ کے شاگرد ہیں، آپ سے ترمذی میں ایک حدیث مروی ہے۔ حضرت ابراہیم بن ادہم کے پاس رہ کر تصوف و سلوک کی تکمیل کی اور آپ حدیث میں امام احمد بن حنبل کے استاد ہیں۔ وفات ۲۲۵ھ، تفصیل کیلئے دیکھئے: الحواہر المصنوعہ ص ۲۳۱، ج ۱۔

حصے کی آخری اور سولہویں تاریخ اس کے آخری حصے کی پہلی تاریخ ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں تجھ سے دو میں سے ایک دن میں نہیں بولوں گا“ یا ”البتہ میں بالضرور دو دنوں میں سے ایک دن میں باہر نکلوں گا“ یا اس نے احد یومین کی جگہ احد الیومین (دو میں سے ایک دن) کہا یا اس نے احد ایامی (متعدد دنوں میں سے ایک دن) کہا تو یہ تمام الفاظ دس دنوں سے کم تعداد کیلئے ہوں گے کہ اگر وہ دس دنوں سے قبل اس سے بول پڑا یا دس دنوں سے قبل باہر نکل گیا تو وہ حادث نہ ہوگا اور اس میں رات اور دن دونوں داخل ہوں گے کیونکہ اس طرح کے جملوں میں دو دن ہی مراد نہیں ہوتے بلکہ ان کا ذکر تو دس یا دس سے کم دنوں کے ذکر کی طرح فقط زمانہ حاضر کے تقریبی زمانے کیلئے کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”ان دو دنوں میں سے ایک دن“ تو یہ قسم اسی دن اور آنے والی کل پر مشتمل ہوگی کیونکہ اس نے دو دنوں کی طرف اشارہ کیا ہے اور اشارہ ہمیشہ متعین و مقرر شے کی طرف ہی ہوتا ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں اور فلاں سے اس سال ایک دن کے سوا گفتگو نہیں کرے گا“ پھر اگر اس نے اس مستثنیٰ کردہ دن میں دونوں سے بات چیت کر لی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ وہ دن جس میں وہ ان دونوں سے ہم کلام ہو رہا ہے وہ دن تو قسم سے مستثنیٰ شدہ ہے لیکن اگر اس نے ایک سے ایک دن اور دوسرے سے دوسرے دن گفتگو کی تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے وہ دن مستثنیٰ کیا ہے جس میں ۱۱ ان دونوں سے کلام کرے، وہ صورت یہاں نہیں پائی گئی۔ لہذا ثابت ہوا کہ اس نے جن دو دنوں میں ان دونوں سے گفتگو کی ہے وہ اس کی قسم سے مستثنیٰ نہیں ہیں لہذا وہ حادث ہو جائے گا۔ پھر اگر اس نے ان میں سے ایک سے کلام کیا بعد ازاں دونوں سے اسی دن گفتگو کی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ وہ دن جس میں اس نے ان دونوں سے گفتگو کی ہے وہ تو قسم سے مستثنیٰ ہے جبکہ دوسرے ایام میں حادث ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ ان دونوں سے کلام کرے نہ کہ ان میں سے کسی ایک سے اور اگر اس نے ان دونوں سے کسی اور دن میں گفتگو کی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ اس کے متعلق ہے جس دن وہ ان دونوں سے ہم کلام ہو گیا کہ اس نے یوں کہا ہے الا یوم اکلمہما فیہ (سوائے اس دن کے جس دن میں ان دونوں سے بات چیت کروں) اور اگر اس نے کسی معروف دن کو قسم سے مستثنیٰ کیا پھر اس نے ان میں سے ایک سے اس دن اور دوسرے سے اگلے روز گفتگو کی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ اس کے حادث ہونے کی شرط کسی ایسے دن ان دونوں سے گفتگو کرنا تھی جو اس کی قسم سے مستثنیٰ نہ ہو اور یہاں یہ شرط نہیں پائی گئی لہذا یہاں حادث ہونے کی پوری شرط کے بجائے صرف اس کا کچھ حصہ پایا گیا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا ”میں ان دونوں سے بجز (ایک دن) کے کلام نہیں کروں گا“ تو وہ ایک ہی دن ان دونوں سے کلام کرنے میں حادث نہ ہوگا اور اگر ان دونوں سے اس نے کسی اور دن میں کلام کیا تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے ایک دن کے سوا کوئی دن مستثنیٰ نہیں کیا اور یہاں یہ ایک دن پایا گیا ہے لہذا اس کے بعد اس کی قسم مطلق ہو جائے گی اور ہشام نے امام محمد سے روایت کی ہے کہ اگر اس نے کہا ”میں تجھ سے ایک ماہ تک ماسوائے ایک دن کے نہیں بولوں گا“ یا اس نے بجز ایک دن (غیر یوم) کہا تو اس کا حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا، اور اگر اس کی ایک دن سے کوئی خاص دن کی نیت نہ ہو تو اسے چاہئے کہ تحریر (غور و فکر) کر کے جو دن چاہے مستثنیٰ قرار دے لے اس لئے کہ اس نے عام دن (یوم مکرر) کو اس حکم سے مستثنیٰ کیا ہے اور مہینہ میں سے ہر ایک دن

مستثنیٰ ہونے کی اہلیت رکھتا ہے پھر اگر اس نے کہا ایک دن کم تو اس سے مہینہ کے ۲۹ دن مراد ہوں گے اس لئے کہ مہینہ میں کمی ہمیشہ اس کے آخر سے ہوتی ہے، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے حلف اٹھایا کہ ”وہ فلاں یا فلاں سے کلام نہیں کرے گا“ پھر اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک سے کلام کر لیا تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ حرف او (یا) جب نفی (لا) کے بعد مذکور ہو تو اس سے اس جملے میں مذکور دونوں جملوں کی علیحدہ علیحدہ نفی مراد ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَلَا تُطِيعُ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا ۝ (الدھر: ۲۴) اور آپ ان میں سے کسی بد عمل اور ناشکرے کا کمانہ مانیں۔

کہ یہاں (او کفورا) سے مراد وکفورا ہے۔ یہی حکم اس وقت کا ہے جب وہ حرف او (یا) کے بجائے وکفورا (اور نہ فلاں سے) کہے اس لئے کہ حرف نفی (لا) کا جب اعادہ کیا جائے تو وہ دونوں مذکور جملوں میں سے ہر ایک جملے کو علیحدہ علیحدہ شامل ہوتا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَلَا رَفَتْ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ پس نہ تو عورتوں سے اختلاط کرے، نہ کوئی برا کام کرے اور نہ حج کے دنوں میں کسی سے جھگڑے۔ (البقرہ: ۱۹۷)

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں اور فلاں شخص سے نہیں بولے گا“ تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک وہ ان دونوں سے گفتگو نہ کرے اس لئے کہ حرف واؤ (اور) جمع کیلئے ہوتا ہے اور دو اشیاء کو حرف جمع کے ساتھ جمع کرنا ایسا ہی ہے جیسے کسی لفظ جمع کے ساتھ ان کا ذکر کرنا گویا اس نے یہ قسم کھائی ہے کہ وہ ان دونوں سے کلام نہیں کرے گا اور یہاں اس نے حکم (جزاء) کو دو شرائط کے ساتھ معلق کیا ہے لہذا اگر ان میں سے ایک جزء پائی جائے دوسری نہ پائی جائے تو اس سے وہ حانث نہ ہوگا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص اور فلاں شخص یا فلاں شخص سے بات چیت نہیں کرے گا“ تو اگر اس نے اول الذکر دونوں میں سے ایک سے گفتگو کی تو وہ حانث نہ ہوگا تا آنکہ وہ ان دونوں سے کلام نہ کرے اور اگر اس نے تیسرے سے کلام کیا تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے حانث ہونے کی شرط یہ رکھی ہے کہ وہ اول الذکر دونوں سے یا تیسرے سے کلام کرے تو ان میں سے جو شرط بھی پائی گئی وہ حانث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے کہا ”وہ اس سے یا اس سے اور اس شخص سے نہیں بولے گا“ تو اگر اس نے اول الذکر کے ساتھ بات چیت کی تو وہ حانث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے مؤخر الذکر دونوں میں سے کسی ایک سے گفتگو کی تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے حانث ہونے کی شرط یہ بیان کی ہے کہ وہ اول الذکر سے پہلے اور مؤخر الذکر دونوں سے اس کے بعد کلام کرے گا۔ لہذا اس کی شرط کی رعایت رکھنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ لوگوں سے یا اولاد آدم سے گفتگو نہیں کرے گا“ پھر اس نے ان میں سے کسی ایک سے بات چیت کر لی تو وہ حانث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کے قول کو کل جنس بنی آدم اور عموم پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ قسم کھانے والا اس بات سے خود کو روکتا ہے جو اس کے بس میں ہو اور تمام لوگوں سے بات چیت کرنا اس کے بس سے باہر ہے لہذا یہ اس کی مراد نہ ہوگی۔ اسی بات کی طرف امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی کتاب الجامع میں اشارہ کیا ہے اور کہا ہے کہ

کیا تجھے علم نہیں کہ وہ کل اولاد آدم سے بات چیت نہیں کر سکتا اور یہاں اس کا کوئی ایسا معبود و متعارف مفہوم بھی نہیں ہے جس پر اس لفظ کو محمول کیا جاسکے لہذا اسے جنس کے بعض افراد پر ہی متعین طور پر محمول کیا جائے گا اور اس میں لفظ بعض پوشیدہ ہوگا اور اگر اس کی نیت کل اولاد آدم سے کلام کرنے کی ہو تو وہ کبھی بھی حادث نہ ہوگا اور اسے دینا بھی اور عدالت میں بھی سچا تصور کیا جائے گا اس لئے کہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی مفہوم یعنی کل جنس کی نیت کی ہے۔ مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اسے عدالت میں سچا تصور نہ کیا جائے گا کیونکہ اس قسم کے کلام سے کل جنس مراد نہیں ہوتی تو اس نے گویا خلاف ظاہر کی نیت کی ہے لہذا اسے عدالت میں صادق نہ سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ وہ عورتوں سے نکاح نہیں کرے یا غلام نہیں خریدے گا تو اس کا بھی حکم ہے۔

○ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کے ساتھ بات چیت کی ابتداء نہیں کرے گا“ پھر دونوں نے ایک دوسرے کو ایک ساتھ سلام کیا تو قسم کھانے والا حادث نہ ہوگا اس لئے کہ حادث ہونے کی شرط یعنی مذکورہ شخص کے ساتھ گفتگو کا آغاز کرنا نہیں پایا گیا اور یہ بات اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب وہ اپنے ساتھی سے پہلے گفتگو شروع کرے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے یہ کہا ”اگر میں نے تجھ سے پہلے تجھ سے گفتگو کی“ کیونکہ جب دونوں کا کلام ایک ساتھ ہوا ہے تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ قسم کھانے والے نے اپنے رفیق سے اس سے پہلے بات چیت نہیں کی لہذا اس سے حادث ہونے کی شرط نہ پائی جائے گی۔ اور اگر اس نے کہا ”اگر میں نے تجھ سے کلام کیا تا آنکہ تو نے مجھ سے کلام نہ کیا“ پھر وہ دونوں ایک ساتھ ایک دوسرے سے ہم کلام ہوں تو وہ حادث نہ ہوگا یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ مگر امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حادث ہو جائے گا ان کی دلیل یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے اپنے جملے ”اگر میں نے تجھ سے کلام کیا“ کے ذریعے اپنے آپ کو دوسرے شخص کے ساتھ گفتگو کرنے سے مطلقاً روکا ہے اور اپنے دوسرے ساتھی کی جانب سے گفتگو کرنے کو اپنی قسم کی انتہاء اور غایت مقرر کیا ہے تو جب اس نے غایت اور انتہاء کے پائے جانے سے قبل اس سے بات چیت کر لی تو وہ حادث ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قسم کھانے والے کی غرض اس جملے سے یہ ہے کہ وہ مخلوف علیہ (مذکورہ شخص) کے ساتھ گفتگو سے اس کی گفتگو سے قبل خود کو روکے اور باز رکھے اور یہاں یہ شرط نہیں پائی گئی تو یہ گویا ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے یہ کہا ہو اگر میں نے تجھ سے بات چیت شروع کی۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر اس نے کہا ”میں تجھ سے کلام نہیں کروں گا“ الا یہ کہ تو مجھ سے کلام کرے اس لئے کہ حرف الا ان (الا یہ کہ) جب کسی موقت (وقت کے ساتھ متعلق) شے پر داخل ہو جائے تو وہ ”حتی“ کے مفہوم ہی میں ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

لَا بَرَّالْبَنِيَّانَهُمُ الَّذِي بَنُوْرِيَّةٌ فِى قُلُوْبِهِمُ اِلَّا اَنْ تَقْطَعَ قُلُوْبُهُمُ (التوبہ: ۱۱۰)

یہ عمارت جو انہوں نے بنائی ہے ہمیشہ ان کے دلوں میں موجب خلجان رہے گی اور ان کو مغرور رکھے گی، حتیٰ کہ ان کے دل پاش پاش ہو جائیں۔

اسی طرح اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ اس گھر میں داخل نہ ہوگا تا آنکہ فلاں شخص داخل نہ ہو“ اور

دوسرے شخص نے بھی اس طرح کی قسم کھالی پھر وہ دونوں ہی یکبارگی مکان میں داخل ہو گئے، تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حادثہ نہ ہوں گے مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حادثہ ہو جائیں گے۔

فصل یازدہم

اظہار، افشاء، اعلان، کتمان، اسرار، اخفاء

اخبار، بشارت اور قرأت وغیرہ پر قسم کھانا

رہا کسی شے کے اظہار، افشاء، اعلان، کتمان (چھپانے)، اسرار، اخفاء، اخبار، بشارت اور قرأت وغیرہ پر قسم کھانا تو اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ ”میں تیرے بھید کو فلاں پر ظاہر یا افشاء نہیں کروں گا“ یا اس نے قسم کھائی کہ ”وہ بالضرور اس کے راز کو چھپائے گا“ یا اس کو مستور اور مخفی رکھے گا۔ پھر اس نے مذکورہ شخص کو اس کا راز بتا دیا یا اس کو خط لکھ دیا جو اس تک پہنچ گیا یا اس نے کوئی قاصد پیغام دیکر بھیج دیا اور اسے پیغام پہنچ گیا یا مذکورہ شخص نے اس سے خود پوچھا اور کہا کیا یہ معاملہ ہوا ہے؟ تو قسم کھانے والے نے سر ہلا کر اثبات میں جواب دے دیا تو حنث کی شرط پائے جانے یعنی راز کو ظاہر کر دینے کی بنا پر وہ حادثہ ہو جائے گا اس لئے کہ بھید کو ظاہر کر دینے سے مراد ظاہر ہونے کا ثبوت ہے اور یہ بات عبارت پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ یہ تو دلالت (Indication) اور اشارے وغیرہ سے بھی حاصل ہو جاتی ہے چنانچہ کہا جاتا ہے ”میرے سامنے فلاں کا یہ عقیدہ ظاہر ہوا ہے“ اور یہ اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ کوئی ایسا عمل کرے جو اس کے عقیدے کا غماز ہو اسی طرح سوال کے بعد سر کے اشارے سے اشاریہ کا اظہار ہو جاتا ہے لہذا یہ بھی اظہار ہوگا۔ اور اگر اس نے اس قسم سے گفتگو کرنا یا خط لکھنا وغیرہ مراد لیا ہو نہ کہ سر کا اشارہ تو اسے سچا سمجھا جائے گا اس لئے کہ اس نے اپنے الفاظ سے عموم کی بجائے تخصیص کی نیت کی ہے لہذا اسے اس کے اور خدا تعالیٰ کے مابین دیانت دار تصور کیا جائے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ یہ قسم کھائے کہ ”وہ فلاں شخص کو فلاں شخص کی جگہ (مکان) نہیں بتائے گا“۔ پھر مذکورہ شخص (مخلف علیہ) نے پوچھا ”کیا فلاں شخص فلاں جگہ میں ہے؟“ تو اس نے سر کے اشارے سے اثبات میں جواب دیا تو حنث کی شرط یعنی اعلان پائے جانے کی بنا پر وہ حادثہ ہو جائے گا اس لئے کہ یہ بھی علم کو ثابت اور ظاہر کرنا ہے جیسا کہ علم کی صفت یہ بیان کی جاتی ہے کہ جس سے متعلقہ شخص پر مذکورہ شے روشن ہو جائے اور اگر اس نے اس سے کلام یا خط کے ذریعے اطلاع دینے کا ارادہ کیا تو اسے خدا تعالیٰ اور اس کے مابین سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ اس نے عموم سے تخصیص کی نیت کی ہے جو جائز ہے اگرچہ وہ خلاف ظاہر ہی ہو لہذا اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین اسے دیانتدار سمجھا جائے گا اور عدالت میں اسے سچا نہ سمجھا جائے گا کیونکہ وہ خلاف ظاہر ہے۔

اور اگر اس نے اعلان (بتلانے) کی جگہ اخبار کا لفظ استعمال کیا مثلاً اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں کو فلاں

کی خبر نہیں بتائے گا“ تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک وہ اپنی زبان یا کسی خط یا کسی پیغام کے ذریعے اسے اس کی خبر نہ دے اور اگر اس نے محض سر سے (بتفصیل بالا) اشارہ کر دیا تو وہ حانث نہ ہوگا اسی طرح اگر وہ مذکورہ شخص کو اپنے ہمراہ لے گیا اور اسے مذکورہ شخص کے سر پر پہنچا دیا تو تب بھی وہ حانث نہ ہوگا۔ حانث ہونے کی شرط خبر دینا ہے جبکہ محض سر کا اشارہ یا سر پر لے جا کر کھڑا کر دینا خبر دینے کے ضمن میں نہیں آتا کیونکہ خبر تو کلام کی اقسام میں سے ہے۔ کیا تمہیں علم نہیں کہ اہل لغت کے مطابق کلام کی چار اقسام ہیں: امر، نہی، خبر اور استخبار (خبر معلوم کرنا) اس کی تعریف یہ کی جاتی ہے کہ وہ ایسا کلام ہے جو دوسرے کو تعریف (مکلف شخص) کے مفہوم سے خالی ہو اور اشارہ کرنا کلام نہیں ہے لہذا وہ خبر نہ ہوگا اور کسی کو اس کے سر پر لے جا کر کھڑا کرنا باب اہلام (آگاہ کرنے) سے ہے باب خبر سے نہیں۔ اور ہر خبر اہلام (دوسرے کو بتانا) ہوتی ہے مگر ہر اہلام کا خبر ہونا ضروری نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی خط کسی شخص کے سامنے پڑھا جائے اور پھر اس سے پوچھا جائے کہ کیا اس خط کی تحریر ایسے ہی ہے جس کے جواب میں وہ سر سے ہاں کا اشارہ کرے تو وہ اقرار کرنے والا نہ ہوگا اور ہر اقرار اخبار ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کیلئے مال کا اقرار نہیں کرے گا پھر اس سے پوچھا گیا کہ کیا فلاں شخص کے اس کے ذمہ ایک ہزار درہم ہیں تو اس نے سر کے اشارے سے ہاں میں جواب دیا تو یہ اس کی جانب سے اقرار نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے ماتے خبر پر مشتمل خط پڑھا کیا تو پھر اس سے پوچھا گیا کہ کیا یہ خط ایسے ہی ہے جیسے تیرے سامنے پڑھا گیا ہے؟ تو اس نے سر سے اشارہ کر کے ہاں کہا تو سننے والے کو یہ حق نہ ہوگا کہ لفظ حدشا (اس نے ہمیں بیان کیا) اور لفظ اخبرا (اس نے ہمیں خبر دی) کے ساتھ اسے آگے روایت کرنے جس سے معلوم ہوا کہ سر کا اشارہ خبر دینے کے ضمن میں نہیں آتا۔ اور اگر اس نے لفظ اخبار سے اظہار و اہلام کی نیت کی تو مذکورہ صورت میں وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے اس لفظ اور لفظ اظہار میں باہمی مناسبت کی بنا پر اسے لفظ اظہار سے مجازاً نمرہ لیا ہے جس میں خود اس کی اپنے اوپر سختی کا اظہار ہوتا ہے لہذا اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔

پھر اظہار اور اہلام کے لفظوں سے کھائی گئی قسموں میں اگر قسم کھانے والا یہ چاہے کہ وہ حانث نہ ہو اور وہ متعلقہ شخص کو بتا بھی دے اور ظاہر بھی کر دے تو اسے چاہئے کہ وہ کہے کہ ہم تیرے سامنے مقامات یا مخفی اشیاء کا ذکر کرتے ہیں، اگر تو وہ جگہ فلاں شخص یا اس کے خاندان کی نہ ہو تو تو ہمیں بتادے کہ یہ وہ جگہ نہیں ہے جو تم کہتے ہو اور اگر وہ جگہ وہی مخفی جگہ ہو تو خاموش رہنا پھر اگر اس نے ایسے ہی کیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ یہاں حانث ہونے کی شرط یعنی اظہار و اہلام معدوم ہے کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ اظہار سے مراد ظاہر کرنا اور اہلام سے اثبات علم ہے جو یہاں نہیں پایا گیا اس لئے کہ یہاں اس خبر کا ظہور اور علم اس کے کسی عمل کے بغیر حاصل ہوا ہے یہ حیلہ خود امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے منقول ہے جو ایک مشہور قصہ (۱) ہے۔

(۱) اس قصہ کی طرف مصنف نے اشارہ کیا ہے وہ یوں ہے کہ ایک شخص کے گھر میں چور داخل ہوئے اور اس کے گھر کا تمام قیمتی سامان پرارہے تھے کہ مالک مکان بیدار ہو گیا تو چوروں نے اسے پکڑ کر اسے تین طلاقیں کا حلف لینے پر مجبور کر دیا کہ وہ کسی کو نہیں بتائے گا۔ یعنی اس بات پر حلف لیا کہ اگر اس نے کسی کو چوروں کا نام بتلایا تو اس کی بیوی کو تین طلاقیں دے کر چور اس کا تمام مال چرا کر لے گئے۔ صبح وہ شخص جب بازار گیا تو دیکھا کہ چور اس کا مال فروخت کر رہے ہیں۔ مگر وہ حلف کی وجہ سے مجبور تھا کسی کو بتا بھی نہیں سکتا تھا کہ یہ چور ہیں (بقیہ اگلے صفحہ پر)

اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ انہیں نہیں بتائے گا“ پھر اس نے ایسے ہی کیا تو یہ دلالت (بتلانا) نہیں اس لئے کہ قسم کھانے والے نے اپنے ذاتی فعل یعنی دلالت پر قسم کھائی ہے نہ کہ ان کے کسی فعل یعنی استدلال پر اور یہاں ان کا عمل پایا گیا ہے اس کا نہیں لہذا حنث کی شرط نہ پائے جانے کے باعث وہ حانث نہ ہوگا اور اگر اس نے سر کے ساتھ اشارہ کیا یا ان کی طرف کسی اور عضو سے اشارہ کیا تو یہ دلالت ہوگا الا یہ کہ وہ دلالت سے زبان یا تحریر کے ذریعے بتلانا مراد لے، تو اس صورت میں یہ قسم اس کی نیت کے مطابق ہوگی کیونکہ دلالت (Indication) کا لفظ فعل اور قول دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے جیسا کہ اس کا مفہوم ان دونوں میں پایا جاتا ہے تو جب اس نے ان دونوں میں سے ایک کی نیت کی تو اس نے گویا اپنے الفاظ سے تخصیص کی نیت کی، لہذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔

لفظ بشارت اور لفظ اقرار سے قسم کھانا

لفظ بشارت (سے قسم کھانے) کا وہی حکم ہے جو لفظ خبر سے قسم کھانے کا ہے کہ ایسی قسم کا م اور تحریر دونوں پر مشتمل ہوتی ہے اس لئے کہ وہ ایک خبر ہے الا یہ کہ وہ خاص قسم کی خبر ہے یعنی ایسی خبر جو متعلقہ شخص کے چہرے کے بشرہ (کھال) کو متاثر کرتی ہے کہ اس پر خوشی اور مسرت کا اظہار ہو جاتا ہے تاہم کبھی کبھار مجازاً اسے ایسی خبر کیلئے بھی استعمال کیا جاتا ہے جسے سن کر متعلقہ فرد کے چہرے پر غم و حزن کی کیفیت نمودار ہو جائے جیسے کہ قرآن مجید میں ہے:

فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (التوبہ: ۳۴) پس آپ انہیں درد ناک عذاب کی بشارت (خبر) سنا دیں۔

لیکن اگر یہ لفظ مطلق استعمال ہو تو اس سے اول الذکر صورت ہی مراد ہوتی ہے جبکہ دوسری صورت کا پتہ کسی قرینے سے لگتا ہے۔ اسی طرح لفظ اقرار کا بھی یہی حکم ہے۔ مثال کے طور پر اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کے حق کا اقرار نہیں کرے گا“ تو اس کا بھی وہ حکم ہوگا جو لفظ خبر کا ہے اور محض اشارے سے وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اقرار درحقیقت ماضی کے متعلق خبر دینا ہے۔

(بقیہ صفحہ سابق) اور یہ مال میرا ہے لیکن اپنا سامان فروخت ہوتے دیکھ کر اس کا کلیجہ منہ کو آ رہا تھا آخر سوچ بچار کے بعد سوائے اس کے اسے کوئی حل نظر نہ آیا کہ سیدنا امام اعظم ابوحنیفہؒ کے پاس جا کر اپنی مشکل حل کروائے۔ امام صاحب کے پاس آکر اس نے تمام قصہ سنایا تو امام صاحب نے فرمایا کہ اپنے محلہ کے امام مسجد اور چند دیگر بااثر لوگوں کو میرے پاس لاؤ۔ چنانچہ ایسا ہی کیا گیا۔ جب سب امام صاحب کی خدمت میں حاضر ہوئے تو امام صاحب نے فرمایا تم لوگ چاہتے ہو کہ اس غریب کا تمام مال و متاع اللہ کریم اسے واپس دلا دیں اور اس کی بیوی کو طلاق بھی نہ ہو۔ سب نے اثبات میں جواب دیا تو امام صاحب نے اس کا یہ حل تجویز کیا کہ تم لوگ اپنے علاقے کے تمام مشکوک افراد یعنی بد چلن اور بدنام قسم کے لوگوں کو ایک گھریا کسی مسجد میں جمع کرو۔ دو آدمی دروازہ پر کھڑے ہو جائیں اور مالک مکان کو بھی ساتھ کھڑا کریں۔ پھر گھر سے باری باری سب کو باہر نکالیں اور اس شخص سے ہر ایک کے بارے میں دریافت کریں ”کیا یہ تیرا چور ہے؟“ اگر وہ شخص اس کا چور نہ ہو تو کہہ دے یہ میرا چور نہیں ہے اور جب اس کا چور آئے تو یہ خاموش رہے۔ اور تم اسے پکڑ لو کہ وہی شخص اس کا چور ہوگا۔ اس طرح چور بھی پکڑا جائے گا اور اس کی بیوی پر طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔ (غفر اللہ لہما فی۔۔۔ لفظ الامام ابوحنیفہؒ ج ۱ ص ۲۶۹) مطبوعہ حیدر آباد دکن۔

پھر لفظ بشارت، اعلام اور اخبار میں فرق کیا جاتا ہے وہ اس طرح کہ اعلام اور بشارت دونوں کیلئے سچ ہونا شرط ہے لہذا خبر کے جھوٹا ہونے کی صورت میں ان الفاظ کا مفہوم ثابت نہ ہوگا اور نہ ہی اس صورت میں کہ جب مخاطب کو اعلام (بتانے) اور بشارت دینے سے قبل ہی اس بات کا علم ہو، پھر یہ حکم دونوں صورتوں میں یکساں ہے خواہ اس نے اس لفظ کو حرف ”جبہ“ کے ساتھ موصول کیا ہو یا حرف ”ان“ کے ساتھ۔ مثال کے طور پر اس نے کہا ان اعلمتنی ان فلانا قدم یا ان اعلمتنی بقدم فلان (اگر تو نے مجھے فلاں کے آنے سے باخبر کیا ہے تو میں اس نے اسے جھوٹی خبر دی تو وہ حادثہ نہ ہوگا اس لئے کہ اعلام اثبات علم ہے۔ بشارت ہے اور کذب علم نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر مخاطب پہلے سے اس کے آنے سے آگاہ ہو تو تب بھی یہ حکم ہے۔ چونکہ ثابت شدہ شے کو ثابت کرنا امر محال ہے یہی حکم لفظ بشارت کا بھی ہے، اس لئے کہ وہ خبر میں خبر کا نام ہے اور جھوٹی خبر مسرور کن نہیں ہوتی اور اگر وہ اس کے آنے سے پہلے ہی آگاہ ہو تو اس سے اسے اس بات سے خوشی پہلے ہی سے حاصل ہوتی ہے اور حاصل شدہ شے کو دوبارہ حاصل کرنا محال ہوتا ہے۔ لہذا اگر اس نے لفظ خبر استعمال کیا اور اسے حرف ”جبہ“ کے ساتھ موصول کیا ہو مثلاً اس نے ان اخبارتني بقدم فلان (اگر تو نے مجھے فلاں کے آنے سے خبر دی) کہا تو اس صورت میں اس کا اور اعلام اور بشارت کے الفاظ میں فرق یکساں ہوگا تاہم اگر اس نے اسے حرف ”ان“ کے ساتھ موصول کیا ہو مثلاً ان اخبارتني ان فلانا قدم (اگر تو نے مجھے خبر دی کہ فلاں آگیا ہے) پھر اس نے اسے جھوٹی خبر پہنچا دی یا اس نے اس کے علم کے بعد جا کر خبر کر دی تو وہ حادثہ ہو جائے گا۔ ان دونوں میں یہ فرق الجامع الکبیر میں بیان کیا گیا ہے۔

مسائل: اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں کے بھید اور اس کی جگہ کے متعلق گفتگو نہیں کرے گا“ پھر اس نے اسے لکھ کر یا اشارے سے مطلع کر دیا تو وہ حادثہ نہ ہوگا اس لئے کہ لکھنا اور اشارہ کرنا کلام میں شامل نہیں البتہ یہ اس کے قائم مقام ہو جاتے ہیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے اوپر کتاب نازل کی ہے مگر ہم عرفاً یہ نہیں کہہ سکتے کہ اللہ تعالیٰ نے ہم سے کلام کیا ہے پھر اگر اس سے پوچھا گیا اور اس نے جواباً ”ہاں“ کہہ دیا تو اس نے گفتگو کر لی کیونکہ اس کا لفظ ہاں (نعم) فی نفسہ مستقل کلام نہیں ہے بلکہ اس میں سوال مضمر ہوتا ہے۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے:-

فَهَلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ
سو بھلا جو وعدہ تمہارے پروردگار نے تم سے کیا تھا
اسے بھی سچا پایا؟ تو وہ کہیں گے ہاں۔
(الاعراف: ۴۴)

کہ یہاں ”نعم“ سے مراد یہ ہے کہ ہم نے اپنے رب کے وعدوں کو سچا پایا ہے تو گویا اس نے یہاں اسی کلام کو استعمال کیا ہے جو اس کی مراد کو ظاہر کرتا ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں عورت سے خدمت نہیں لے گا“ پھر اس نے خود کہہ کر اس سے خدمت لی یا اسے خدمت سے متعلقہ کسی شے کا حکم دیا تو اس نے اس سے خدمت لے لی لہذا وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ استخداً سے مراد طلب خدمت ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے اور اگر بوقت قسم وہ صحیح تھا پھر وہ گونا گونا ہو گیا تو مذکورہ بالا تمام الفاظ سے اس کی تمام قسمیں اشاروں اور تحریر سے متعلق ہوں گی بجز اس صورت کے جب اس نے یہ کہہ کر قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کے

بہید کے متعلق کسی سے گفتگو نہیں کرے گا" تو یہاں جب تک وہ کسی سے کلام نہ کرے گا حانث نہ ہوگا اس لئے کہ کلام ان منظم و مرتب حروف کا نام ہے جو کسی خاص معنی اور مفہوم پر دلالت کرتے ہوں اور یہ بات اشارے میں نہیں پائی جاتی جبکہ کسی گونگے شخص کی جانب سے خبر انشاء اور اظہار فقط اشارے سے ہی ہو سکتا ہے لہذا وہ ان دونوں باتوں سے حانث ہو جائے گا پھر اگر وہ مذکورہ بالا صورتوں میں اشارے کرنے کی بنا پر حانث ہو جائے اور پھر وہ کہے کہ میں نے اشارہ کیا ہے لیکن میرا ارادہ اس بات کو بیان کرنے کا نہیں تھا جس پر میں نے قسم کھائی ہے پھر اگر اس نے یہ اشارہ کسی ایسے سوال کے جواب میں کیا ہو جو اس سے پوچھا گیا تھا تو اس صورت میں عدالت میں اس کی بات کی تائید و تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اشارے میں مذکورہ امر کا احتمال ہے تو اگر وہاں اس احتمال کی کوئی دلیل (دلالت) موجود ہو تو یہ احتمال جاتا رہے گا خواہ اس کی نیت ہو یا نہ ہو۔

ابن سماء نے اپنی نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر وہ کہے "واللہ میں فلاں کو یہ بات نہیں کہوں گا" تو میرے نزدیک یہاں قول کا مفہوم خبر اور بشارت کے الفاظ جیسا ہی ہے۔ انہیں معلوم نہیں کہ اگر کوئی شخص یہ کہے "واللہ میں فلاں شخص کو صبحک اللہ بخیر" (خدا تعالیٰ تمہیں خیریت سے رکھے) نہیں کہوں گا" پھر وہ اس کی جانب کوئی قاصد یہ پیغام دیکر بھیج دے کہ خدا تعالیٰ تجھے خیریت سے رکھے، تو وہ حانث ہو جائے گا۔ ابن سماء کہتے ہیں کہ کیا تجھے علم نہیں کہ یہاں کہنے والا قاصد ہے اور قاصد مذکورہ شخص کو مذکورہ بات کہنے والا ہے تو اگرچہ یہ وہی بات ہو جس پر اس نے قسم کھائی ہو مگر اس کے باوجود وہ حانث نہ ہوگا جیسے کہ کوئی شخص کہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب قرآن مجید میں ہمارے لئے ایسے ہی فرمایا ہے۔

اور اگر اس نے حلف اٹھایا کہ "وہ فلاں شخص کے ساتھ اس معاملے میں گفتگو نہیں کرے گا" تو یہ حلف بلاشبہ اس کی گفتگو سے متعلق ہوگا لہذا اس صورت میں خط یا قاصد کے بھیجنے سے وہ حانث نہ ہوگا اور یہ بات کہے معلوم نہیں کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے ساتھ اس طرح کلام کیا ہے، رہی حدیث تو وہ بالمشافہ کلام پر محمول ہوتی ہے اس لئے کہ کلام کے سوا حدیث نہیں ہوتی اور اگر اس نے کہا "جو غلام مجھے فلاں بات کی بشارت دے گا تو وہ آزاد" پھر اس کے تمام غلاموں نے اسے وہ بشارت دی تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے، کیونکہ ان سب کی طرف سے بشارت اپنی تعریف کے ساتھ پائی گئی ہے اور بشارت کی تعریف وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر چکے ہیں اور اگر اس کو انہوں نے یکے بعد دیگرے خوشخبری سنائی تو دوسرا غلام آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ وہ خوشخبری دینے والا نہیں ہے، وہ تو صرف خبر دینے والا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ دوسرے شخص کی خبر متعلقہ فرد کے چہرے پر خوش کن اثر نہیں ڈالتی اسی لئے مروی ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول:

من اراد ان یقرء القرآن غضا طریا کما انزل
فلیقرء بقراءۃ ابن ام عبد
جو شخص یہ چاہتا ہے کہ قرآن مجید کو اسی طرح تازہ
اور نرم حالت میں پڑھے جیسا کہ نازل ہوا ہے تو اسے
چاہئے کہ وہ ابن ام عبد (حضرت عبداللہ بن مسعود)
کی قرات کے مطابق پڑھے۔

کا پتہ چلا اور انہیں اس کی خبر پہلے حضرت ابو بکرؓ پھر حضرت عمرؓ نے دی، تو اس پر انہوں نے فرمایا:

بشرنی بہ ابوبکرؓ ثم اخبرنی بہ عمرؓ مجھے ابوبکرؓ نے بشارت دی، پھر عمرؓ نے خبر سنائی۔

پھر اگر ان میں سے کسی ایک نے اپنا کوئی قاصد اس کی جانب بھیج دیا تو اگر تو اس قاصد نے اس خبر کو بھیجنے والے کی جانب منسوب کیا اور کہا ”تیرا فلاں غلام تجھے فلاں بات کی خبر دیتا ہے“ تو اس صورت میں وہ غلام آزاد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا بھیجنے والا ہی خوشخبری سننے والا ہے اور اگر قاصد نے خبر تو دی مگر اسے اس غلام کی طرف منسوب نہ کیا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ اب یہ بشارت اسی کی جانب سے ہے بھیجنے والے کی طرف سے نہیں ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”فلاں شخص کی طرف کوئی خط نہیں لکھے گا“ پھر اس نے دوسرے شخص کو حکم دیا جس نے اسے خط لکھ دیا تو ہشامؓ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ فرماتے ہیں کہ مجھ سے امیر المومنین خلیفہ ہارون الرشید نے یہ مسئلہ پوچھا تو میں نے کہا بادشاہ تو ہمیشہ ہی دوسرے شخص سے خط لکھواتا ہے اور خود بہت کم لکھتا ہے لہذا وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ اگر وہ عادتاً خود نہ لکھتا ہو بلکہ دوسرے شخص سے لکھواتا ہو تو اس صورت میں اس کی قسم عادت کے مطابق یعنی اس کے لکھوانے پر ہوگی۔ ہشامؓ کہتے ہیں کہ میں نے امام محمدؓ سے پوچھا کہ آپ اس شخص کے متعلق کیا کہتے ہیں جس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کا خط نہیں پڑھے گا“ پھر اس نے اس کا خط اول سے لیکر آخر تک دیکھا اور سے سمجھ لیا مگر وہ زبان سے کچھ نہ بولا تو امام محمد رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے اس کے متعلق ابویوسف رحمہ اللہ سے پوچھا تھا اور وہ خود بھی اس قسم کے واقعے سے دوچار ہو چکے تھے تو انہوں نے فرمایا کہ وہ حانث نہ ہوگا لیکن میری یہ رائے نہیں چنانچہ خلف بن ایوب داؤد بن رشید اور ابن رستمؓ نے بھی امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت کی ہے کہ وہ حانث ہو جائے گا۔ امام ابویوسف رحمہ اللہ نے یہاں حقیقی مفہوم کا اعتبار کیا ہے کیونکہ اس نے حقیقی طور پر اس کی تحریر کو پڑھا نہیں کیونکہ قرات تو اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک کہ حروف کے ساتھ زبان کو حرکت نہ دی جائے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی کیا تجھے علم نہیں کہ ایسا نمازی جو قرات قرآن مجید پر قادر ہو مگر وہ اس کے حروف کے ساتھ اپنی زبان کو حرکت نہ دے تو اس کی نماز جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی نے یہ قسم کھائی ہو کہ ”وہ قرآن مجید کی کوئی سورۃ نہیں پڑھے گا“ پھر اس نے اس سورۃ پر نظر ڈالی اور اسے سمجھ لیا مگر اس نے اپنی زبان کو حروف کے ساتھ حرکت نہ دی تو وہ حانث نہ ہوگا جبکہ امام محمد رحمہ اللہ نے عرف و عادت اور لوگوں کے کلام کے معانی کا اعتبار کیا ہے کیونکہ لوگ اس قسم کی قسموں کا مفہوم کسی کے خط میں موجود مفہوم پر مطلع ہونے سے رکنے کا سمجھتے ہیں اور چونکہ وہ اس کے خط میں موجود معانی پر مطلع ہو چکا ہے لہذا وہ حانث ہو جائے گا۔ ہشامؓ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر اس نے ایک سطر چھوڑ کر اس کا باقی سارا خط پڑھ لیا تو گویا اس نے اس کا پورا خط پڑھ لیا۔ میں نے پوچھا کہ اگر اس نے نصف خط پڑھ لیا تو؟ تو انہوں نے فرمایا کہ تب نہیں یعنی اس صورت میں اس نے اس کو نہیں پڑھا، امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس کا کچھ خط پڑھ لیا تو اگر اس نے اس کے پورے مفہوم کو سمجھ لیا تو گویا اس نے پورے خط کو ہی پڑھ لیا ہے کیونکہ اس خط سے یہی معانی اصل مقصود تھے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی سورۃ نہیں پڑھے گا پھر اس نے اس میں سے ایک حرف چھوڑ دیا تو تب بھی وہ حانث ہو جائے گا اور اگر اس نے کوئی بھی لمبی آیت چھوڑ دی تو وہ حانث نہ ہوگا

اس لئے کہ اگر اس نے ایک حرف چھوڑا ہو تو اس کے باوجود اسے اس سورۃ کا پڑھنے والا کہا جاتا ہے لیکن بڑی آیت چھوڑنے کی صورت میں اسے سورہ کا پڑھنے والا نہیں کہا جاتا۔ اور ابن رستم امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ جملہ ”لا ابلغک“ (میں فلاں بات) تجھ تک نہیں پہنچاؤں گا) ویسے ہی ہے جیسے جملہ ”لا ابرک“ (میں تجھ کو خبر نہیں دوں گا) اسی طرح اس کا ”اذکرک بشیء“ (میں تجھ سے کسی شے کا ذکر کروں گا) یا ”لا اذکرک بشیء“ (میں تجھ سے کسی شے کا ذکر نہیں کروں گا) کا بھی یہی حکم ہے کہ وہ خط کی صورت میں بھی حاث ہو جائے گا۔

رہا تحریر پر قسم کھانے کی صورت میں ذکر، اخبار (خبر دینے)، اعلام (آگاہ کرنے)، ابلاغ (پہنچانے) وغیرہ سے اطلاع پہنچانا تو اس کا بھی یہی حکم ہے اسی طرح تحریر پر قسم کھانے کی صورت میں قول اور کلام کے ذریعے اطلاع دینا بھی یہی حکم رکھتا ہے۔ عمروؓ کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ ”وہ کوئی شعر نہیں کہے گا“ پھر اس نے نصف بیت کہا تو وہ حاث نہ ہوگا، وہ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا کہ کسی اور شعر کا نصف بیت کہہ دیا تو تب؟ تو انہوں نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا یہ کیا ہے، وہ حاث نہ ہوگا، اس لئے کہ شعر وہ ہے جس میں الفاظ کے مابین نظم و ترتیب ہو، اور یہ بات ایک بیت میں حاصل ہونا ممکن نہیں۔ عمروؓ کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس فارسی شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ سورۃ الحمد عربی زبان میں پڑھے گا، پھر اس نے عربی زبان میں پڑھا مگر لہجے یا ادائیگی میں غلطی ہو گئی، تو امام فرماتے ہیں کہ وہ حاث نہ ہوگا، اور اگر کسی فصیح و بلیغ شخص نے یہ قسم کھائی مگر اس سے کہ وہ سورہ فاتحہ عربی میں پڑھے گا۔ پھر اس سے لہجے میں غلطی ہو گئی تو وہ حاث ہو جائے گا جبکہ ان دونوں کی کوئی نیت نہ ہو اس لئے کہ عربی شخص نے اپنی قسم کے ذریعے قرآن مجید کو عربی وضع میں پڑھنے کا ارادہ ظاہر کیا ہے اور یہ بات خاص عربی لب و لہجے ہی میں ممکن ہو سکتی ہے نہ کہ لحن والے لہجے میں جبکہ عجمی شخص کی نیت عجمی زبان کے بجائے عربی زبان میں پڑھنے کی تھی اور لحن والے لہجے کو عربی ہی سمجھا جاتا ہے، واللہ اعلم۔

فصل دوازدهم

کھانے، پینے، چکھنے، دوپہر اور رات کے کھانے
سحری وغیرہ کی قسم کھانے کا حکم

مذکورہ اشیاء کی قسم کھانے کی صورت میں ان کے معانی کا سمجھنا ضروری ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ کھانے کا مفہوم:

اکل (کھانے) سے مراد یہ ہے کہ کسی ایسی چیز کو جس کا کچلنا ممکن ہو اپنے منہ کے ذریعے اپنے پیٹ تک پہنچانا خواہ چبا کر، یا بغیر چبائے مثلاً روٹی، گوشت، پھل وغیرہ۔

۲۔ شرب کا مفہوم:

شرب (پینے) کا مفہوم یہ ہے کہ مائع میں سے کسی ایسی شے کو جسے چبانا ممکن نہ ہو پیٹ تک پہنچانا مثلاً پانی، نمبذ، دودھ، شہد اور پانی ملے ہوئے ستو وغیرہ کہ اگر یہ بات پائی گئی تو وہ حانث ہو جائے گا ورنہ نہیں الا یہ کہ اسے عرف و عادت میں کھانا یا شرب کہا جائے اس صورت میں وہ حانث ہو جائے گا۔

مسائل: جب اس اصولی بات کا پتہ چل گیا تو ہم کہتے ہیں کہ ”اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شے نہیں کھائے گا“ اور فلاں شے نہیں پیئے گا“ پھر اس نے اس شے کو منہ میں ڈال کر چبایا پھر اس کو باہر نکال دیا تو وہ حانث نہ ہوگا تا آنکہ وہ اسے پیٹ میں داخل نہ کرے کیونکہ اس کے بغیر اس کا یہ عمل اکل و شرب نہ ہوگا بلکہ محض چکھنا ہوگا، جیسا کہ ہم آئندہ چکھنے کے معنی و مفہوم کا اپنے موقع پر انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ ہشامؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ ”وہ یہ انڈا نہیں کھائے گا“ یا ”وہ اخروٹ نہیں کھائے گا“ پھر اس نے اسے نگل لیا تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا اس پر کھانے کی تعریف صادق آتی ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ انگور یا انار نہیں کھائے گا“ پھر وہ اسے چبا چکا کر اس کے ٹھوس حصے کو باہر پھینکتا اور اس کے رس کو نگلتا رہا تو وہ نہ تو کھانے پر قسم کھانے کی صورت میں حانث ہوگا اور نہ ہی اس کے پینے کی قسم کی صورت میں۔ اس لئے کہ نہ تو یہ اسے کھانا ہے اور نہ ہی پینا بلکہ یہ تو اسے چوسنا ہے اور اگر انگور کا پانی نچوڑا گیا مگر اس نے اسے نہ پیا اور اس کے چھلکے اور ٹھوس حصے کو کھالیا تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ اس میں سے فقط پانی نکلا ہے اور اس میں سے پانی کا نکلنا اس کے اکل (کھانے) سے مانع نہیں ہوتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ اسے چبائے اور اس کا پانی نگل لے تو محض پانی نگلنے سے وہ اسے کھانے والا نہیں ہوتا جب تک وہ اس کا ٹھوس حصہ نہ نگلے، تو ثابت ہوا کہ چھلکے اور ٹھوس حصے کا کھانا، انگور کا کھانا ہے، جو یہاں پایا گیا ہے لہذا وہ حانث ہو جائے گا۔ ہشامؒ امام محمدؒ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں کہ جس نے قسم کھائی کہ وہ سکر (چینی، میٹھا) نہیں کھائے گا، پھر اس نے گڑ کا لٹا اور مصری لی اور اسے منہ میں رکھ لیا اور اس کا پانی اپنے پیٹ پہنچانا شروع کر دیا تا آنکہ وہ پگھل گیا تو امام محمدؒ نے اللہ فرماتے ہیں کہ اس نے اسے نہیں کھایا کیونکہ جب اس نے اسے اپنے منہ میں ڈالا تھا تو وہ خود ہی پیٹ میں پہنچ گیا اور چبانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ سے بھی اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے قسم کھائی کہ ”وہ انار نہیں کھائے گا“ پھر اس نے انار کو چوسا کہ اس سے وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس دودھ کو نہیں کھائے گا“ پھر اس نے اسے روٹی کے ساتھ یا کھجور کے ساتھ کھالیا یا اس نے قسم کھائی کہ وہ اس سرکہ کو نہیں کھائے گا، پھر اس نے اسے روٹی کے ساتھ کھالیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ دودھ کو اسی طرح کھایا جاتا ہے اور یہی حکم سرکہ کا بھی ہے اس لئے کہ وہ من جملہ سالن (ادام) کے ہے لہذا روٹی کے ساتھ اسے کھانا ایسے ہی ہوگا جیسے دودھ کے ساتھ روٹی تناول کرنا، لیکن اگر اس نے اسے علیحدہ کھایا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ یہ تو اسے پینا ہے، کھانا نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے اس میں پانی ملا دیا اور پھر اسے نوش کر لیا تو وہ ”اسے میں نہیں کھاؤں گا“ کہنے کی صورت میں حانث نہ ہوگا لیکن اگر اس نے کہا ہو کہ ”میں

اسے نہیں پیوں گا" تو تب وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ یہاں شرب پایا گیا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس روٹی کو نہیں کھائے گا پھر اس نے اسے خشک کیا، اسے کوٹا اور اس میں پانی ڈال دیا اور پھر اسے پی لیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ شرب ہے، کھانا نہیں ہے۔ لیکن اگر اس نے اسے تر یا خشک حالت میں کھالیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ عام طور پر روٹی کو اسی طرح کھایا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے ستوپانی کے ساتھ ملا کر پی لئے تو وہ ان کا پینے والا ہوگا کھانے والا نہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کھانا نہیں کھائے گا، تو یہ قسم روٹی، گوشت اور ماسوائے کھجور وغیرہ کے پھل سے متعلق ہوگی اور یہ قسم ایسی اشیاء کے بارے میں ہوگی جنہیں عادتاً روٹی کے ساتھ بطور سالن کے کھایا جاتا ہے اس لئے کہ کھانا (طعام) لغوی طور پر اس شے کا نام ہے جو کھائی جائے الا یہ کہ عرفاً یہ ان اشیاء کے ساتھ مخصوص ہے جنہیں فی نفسہ یا کسی دوسری شے کے ساتھ ملا کر بطور سالن کھایا جاتا ہے اور یہ قسم پر (ہلیلج) اور سقمونیا (ایک دوا) سے متعلق نہ ہوگی اگرچہ انہیں بھی مستقل طور پر کھایا جاتا ہے کیونکہ انہیں عادتاً نہیں کھایا جاتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے کھانے میں سے کچھ نہ کھائے گا پھر اس نے اس کے سرکے، گھی، سالن (یا سرکے کی چٹنی) یا نمک میں سے کچھ لے لیا اور اسے اپنے کھانے کے ساتھ ملا کر کھالیا تو وہ حانث ہو جائے گا اس لئے کہ عام طور پر لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ ان اشیاء کو روٹی کے ساتھ بطور سالن استعمال کرتے ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

نعم الا دام الخل

سرکہ کیا ہی اچھا سالن ہے۔

لہذا یہ عرفی طور پر کھانا ہوگا جس کی بنا پر وہ حانث ہو جائے گا۔ اگر اس نے مذکورہ شخص کے نمبیز یا پانی میں سے کچھ لیا اور اس کے ساتھ اس نے اپنی روٹی کھائی تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ عام طور پر انہیں روٹی کے ساتھ نہیں کھایا جاتا لہذا اسے طعام نہیں کہا جاتا۔ اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ سرکہ کھانا ہے اور نمبیز اور پانی مشروبات ہیں۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سرکہ اور نمک کھانا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، عام طور پر سرکہ اور نمک کو دوسری اشیاء کے ساتھ بطور سالن کھایا جاتا ہے مگر نمبیز اور پانی کو عادتاً نہیں کھایا جاتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ "وہ کھانا نہیں خریدے گا" تو یہ قسم گندم اور اس کے آنے کے بارے میں ہوگی اور قیاس تو یہ ہے کہ یہ قسم تمام مطعومات (کھائی جانے والی اشیاء) کے بارے میں ہوگی جیسے کہ اکل پر قسم کھانے کا یہی حکم ہے الا یہ کہ استحسان کی رو سے یہ قسم فقط گندم اور اس کے آنے کے متعلق ہوگی اس لئے کہ بیع فی نفسہ مکمل نہیں ہو سکتی جب تک کہ بائع (فروخت کرنے والا) نہ ہو اور گندم کا بیچنے والا ہی عرفاً (طعام) کا بیچنے والا کہلاتا ہے جبکہ کھانا (اکل) فی نفسہ مکمل ہو جاتا ہے لہذا یہاں نفس اکل (کھانے) کا اعتبار ہوگا نہ کہ کسی اور شے کا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے قسم کھائی کہ وہ "لوہا" نہیں خریدے گا۔ پھر اس نے تلوار خرید لی تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ تلوار فروش کو حداد (لوہار) نہیں کہتے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ لوہے کو ہاتھ نہیں لگائے گا پھر اس نے تلوار کو چھو لیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ چھونا ایسا فعل ہے جو فی نفسہ مکمل ہو جاتا ہے۔ باب الزیادات بھی اسی اصول پر مبنی ہے۔

قسموں کے احکام کا دار و مدار عوام الناس کے عرف پر ہوتا ہے:

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ کھانا نہیں کھائے گا، پھر اسے حالت اضطراب میں مردار کھانا پڑا تو وہ حانث نہ ہوگا۔ اور کرنی فرماتے ہیں کہ یہی امام محمدؒ سے مروی دو روایتوں میں سے ایک ہے اور ابن رستم امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ حانث ہو جائے گا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ شدید بھوک کی حالت میں مردار کھانا مجبور شخص کے حق میں ایسے ہی ہے جیسے عام حالتوں میں مباح کھانا اور چونکہ حانث ہونے کی شرط پائی گئی ہے لہذا وہ حانث ہو جائے گا جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے دو اقوال میں سے ایک قول کی دلیل یہ ہے کہ مطلق کھانے کا لفظ مردار کو شامل نہیں ہوتا کیونکہ اسے عرفاً اور عادتاً ”کھانا نہیں کہا جاتا اس لئے کہ عادتاً“ اسے نہیں کھایا جاتا جبکہ قسموں کے احکام کا دار و مدار عوام الناس کے ہاں ان کے معانی پر ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ حرام نہیں کھائے گا، پھر اسے مجبوری کی حالت میں مردار کھانا پڑا تو وہ حانث نہ ہوگا، اور انہی سے دوسری روایت ہے کہ وہ حانث ہو جائے گا البتہ اس پر اس کا گناہ نہیں ہوگا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ مردار حرام ہے اور اس کو کھانے کی جو اجازت ہے اس کا اثر اس کے مؤاخذہ میں حکم کی تبدیلی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے نہ کہ اس فعل کی وصف یعنی اس کی حرمت کی تبدیلی کی صورت میں جیسے اگر کسی شخص کو دوسرے کا مال کھانے پر مجبور کر دیا جائے تو اس کا یہی حکم ہے۔ جبکہ پہلی روایت کی جو صحیح ہے، دلیل یہ ہے کہ شدید بھوک کی حالت میں مردار کا کھانا مطلقاً مباح ہے اور مضطر کے حق میں کسی پہلو سے بھی ممانعت کا کوئی پہلو نہیں پایا جاتا اور یہ جو رخصت ہے اس کا اثر حکم اور وصف دونوں کی تبدیلی کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اسے کھانے سے وہ مجتنب رہا تا آنکہ وہ مر گیا تو اس کا مؤاخذہ کیا جائے گا اور اگر حرمت باقی ہو تو مؤاخذہ ثابت نہیں ہوتا جیسے کہ شدید بھوک اور اکراہ کی حالت میں دوسرے کا مال کھانے سے اجتناب کرنا۔

خلف بن ایوبؒ کہتے ہیں کہ میں نے اسد بن عمرو سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی ہو کہ وہ حرام نہیں کھائے گا، پھر اس نے بندر یا کتے یا چیل یا کوئے کا گوشت کھالیا تو اس کا کیا حکم ہے؟ تو انہوں نے کہا کہ وہ حانث نہ ہوگا الا یہ کہ اس کی یہی نیت ہو جس کی بنا پر وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ مطلق حرام وہ ہوتا ہے جس کی حرمت قطعی دلیل سے ثابت ہو جبکہ مذکورہ اشیاء کی حرمت کا مسئلہ اجتہادی ہے۔ خلف بن ایوبؒ کہتے ہیں کہ میں نے حسن (بن زیاد) سے پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ تمام اشیاء حرام ہیں کیونکہ ان کی حرمت پر دلیل قائم ہو چکی ہے گو وہ دلیل قطعی نہیں۔

معلیٰ نے امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ سے اس شخص کے بارے میں یہ نقل کیا ہے جو یہ قسم کھالے کہ وہ کسی حرام شے پر سواہر نہ ہوگا کہ اس سے مراد ”زنا“ ہے کیونکہ حرام مطلق کو ایسی صورت پر محمول کیا جاتا ہے جو فی نفسہ حرام ہو اور یہاں حرام شے ”زنا“ ہے نیز اس لئے بھی کہ عرفاً اس سے زنا ہی مراد لیا جاتا ہے لہذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر قسم کھانے والا خسی یا کٹے ہوئے عضو والا ہو تو اس سے حرام بوسہ اور اس کے مشابہ افعال مراد ہوں گے۔ ابن سماعہؒ نے امام ابو یوسف

رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں نقل کیا ہے جو قسم کھائے کہ ”وہ کسی عورت کے ساتھ حرام وطی نہیں کرے گا“ پھر اس نے اپنی بیوی سے مجامعت کی جبکہ اس نے اپنی بیوی سے ظہار کیا ہوا تھا یا وہ حالت حیض میں ہو کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حائض نہ ہوگا“ الا یہ کہ اس کی یہی نیت ہو کہ کیونکہ یہاں مجامعت کی حرمت عارضہ نینس یا ظہار کی بنا پر ثابت ہوئی ہے اور مطلق حرمت کا حکم عارضی حرمت پر لاگو نہیں ہوتا۔ ابن رستم امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی ہو کہ ”وہ حرام نہیں کھائے گا“ پھر اس نے ایک درہم سے جو اس نے کسی انسان سے غصب کیا ہو کھانا خریدا اور کھا لیا تو وہ حائض نہ ہوگا کیونکہ مطلق حرام کا نام اس شے کیلئے استعمال ہوتا ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کی بنا پر حرام ہو جبکہ مذکورہ شے کی حرمت بندے کے حق کی بنا پر ہے اور اگر اس نے روٹی یا گوشت غصب کر کے کھایا تو عرف عام کی بنا پر وہ حائض ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس کھانے کو نہیں کھائے گا جو فلاں شخص نے خریدا ہو“ پھر اس نے وہ کھانا کھا لیا جو مذکورہ شخص نے کسی اور کے ساتھ مل کر خریدا ہو تو وہ حائض ہو جائے گا الا یہ کہ اس کی نیت یہ ہو کہ اس نے اکیلے ہی خریدا ہو۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ ایسا کھانا نہیں کھائے گا جو فلاں شخص کی ملکیت ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ کچھ کھانا بھی حقیقی طور پر کھانا ہی ہوتا ہے۔ اور اسے غریبی طور پر کھانا ہی کہا جاتا ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے مکان میں داخل نہ ہوگا پھر وہ ایک ایسے مکان میں جو اس کے اور کسی اور شخص کے مابین مشترک تھا، داخل ہو گیا تو وہ حائض نہ ہوگا اس لئے کہ مکان کے کچھ حصے کو مکان نہیں کہتے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ ایسا لباس جو فلاں شخص کی ملکیت ہو نہیں پہنے گا“ یا جسے فلاں نے خریدا ہو، پھر اس نے ایسا لباس پہن لیا جو مذکورہ شخص نے کسی اور شخص کے ساتھ مل کر خریدا ہو کیونکہ لباس کے کچھ حصے کو لباس (پوشاک) نہیں کہا جاتا۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ سالن نہیں کھائے گا، تو اس صورت میں اوام (سالن) سے مراد ہر وہ شے ہوگی جسے عام طور پر روٹی کے ساتھ (بطور سالن) پکایا جاتا ہے، جیسے مثلاً دودھ، گھی، شوربا، سرکہ اور شہد وغیرہ اور جو شے اس کے ساتھ نہ پکائی جاتی ہو وہ سالن (ادام) نہ ہوگی جیسے مثلاً گوشت، بھنا ہوا گوشت، پنیر اور انڈے وغیرہ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں اور یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دو روایتوں میں سے ایک روایت ہے کہ ہر وہ چیز جو روٹی کے ساتھ کھائی جاتی ہو مثلاً گوشت، بھنا ہوا گوشت، انڈے اور پنیر وغیرہ وہ سالن (ادام) ہے۔ ابن سماعہ امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ خشک اخروٹ بھی سالن (ادام) ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کا استدلال اس فرمان نبوی سے ہے کہ:

سید اہل الجنة اللحم وسید ریا حین
اہل الجنة الفاغیہ
اہل جنت کے تمام سالنوں کا سردار گوشت ہے اور
اہل جنت کی تمام خوشبوؤں کا سردار مندی کا پھول

—

کہ یہ روایت نص ہے نیز اس لئے بھی کہ ادام کا لفظ انتدام سے ہے جس کے معنی موافقت کے ہیں۔ نبی

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت مغیرہ رضی اللہ عنہ سے جب انہوں نے ایک عورت سے شادی کرنے کا ارادہ کیا، فرمایا تھا:

لو نظرت الیہا لکان احری ان یتو دم بینکما اگر تو اسے ایک نظر دیکھ لے، تو اس سے تمہارے درمیان موافقت پیدا ہوگی۔

اور یہاں روٹی اور مذکورہ اشیاء کے مابین کھانے میں جو موافقت ہوتی ہے وہ ظاہر ہے لہذا مذکورہ تمام اشیاء سالن (اوام) ہوں گی۔ نیز اس لئے بھی کہ لوگ مذکورہ بالا اشیاء کو عرفاً اور عادتاً بطور سالن استعمال کرتے ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اوام کے معنی مطلقاً موافقت کے ہیں اور اس کا مکمل مفہوم ان اشیاء میں ہی پایا جاتا ہے جنہیں مستقل طور پر علیحدہ نہ کھایا جاتا ہو بلکہ انہیں فقط طبعی اور ضمنی طور پر کھایا جاتا ہو اور جو اشیاء علیحدہ اور مستقل طور پر کھائی جاتی ہیں ان میں موافقت کا یہ مفہوم ثابت نہیں ہوتا اور جو اشیاء کہ ضمنی نہ ہوں انہیں مستقل طور پر کھایا جاتا ہے لہذا ان میں سالن ہونے کا مفہوم واضح نہیں اور گوشت وغیرہ کو مستقل مقصود بالذات کے طور پر کھایا جاتا ہے جیسا کہ صحراؤں کے رہنے والے گوشت کے سوا کوئی اور غذا نہیں کھاتے جس سے ظاہر ہوا کہ حدیث نبوی میں گوشت پر لفظ سالن (اوام) کا اطلاق مجازی ہے اور تربوز (بطخ) تمام فقہاء کے نزدیک اوام نہیں ہے کیونکہ نہ ہی اس کو ضمنی طور پر کھایا جاتا ہے اور نہ ہی عادتاً اسے روٹی کے ساتھ کھایا جاتا ہے اسی طرح سبزی (بقول) (شاید کچی سبزی) بھی تمام فقہاء کے نزدیک اوام نہیں ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اس کے کھانے والے کو سالن کھانے والا نہیں کہتے۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا گیا جس نے قسم کھائی کہ سالن کی طرح پکائی ہوئی روٹی (خبز اما دوم) نہیں کھائے گا تو انہوں نے فرمایا کہ اس سے مراد وہ روٹی ہے جسے شوربے اور سرکے وغیرہ میں ڈال کر ٹرید بنایا جائے۔ ان سے پوچھا گیا کہ اگر وہ پانی یا نمک پانی ملا کر اس کا ٹرید بنالے تو؟ تو انہوں نے اسے ٹرید قرار نہ دیا اس لئے کہ پانی کے ساتھ روٹی کھانے کو عرفاً سالن کے ساتھ روٹی کھانا نہیں کہتے۔ ابن سماء امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ ان اشیاء کا یہ نام ان علاقوں کے عرف و عادت کی بنا پر ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ روٹی نہیں کھائے گا“ اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو تو یہ قسم گندم اور جو کے متعلق ہوگی الا یہ کہ قسم کھانے والا کسی ایسے علاقے کا رہنے والا ہو جہاں گندم کی روٹی کے سوا اور کوئی روٹی نہ کھائی جاتی ہو تو اس صورت میں اس کی قسم فقط گندم کی روٹی کے بارے میں ہوگی۔ اور اگر اس نے لوزینہ (لوزنج) (ایک قسم کا حلوہ) وغیرہ کی روٹی کھائی تو وہ حانث نہ ہوگا الا یہ کہ اس نے اس کی نیت کی ہو اور اگر اس نے باجرے (الذره) اور چاول کی روٹی کھائی تو اگر تو اس علاقے میں یہ روٹی کھائی جاتی ہو تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر وہ کوفہ وغیرہ کے کسی ایسے علاقے کا رہنے والا ہو جہاں اس قسم کی عام طور پر روٹی نہ کھائی جاتی ہو تو وہ حانث نہ ہوگا الا یہ کہ اس نے یہ نیت کی ہو کیونکہ روٹی کا نام گندم اور جو کی روٹی پر ہی بولا جاتا ہے اور مطلق ہونے کی صورت میں اس سے قطائف (ایک قسم کا کھانا جو آنے کی روٹی سے تیار کیا جاتا ہے) کی روٹی مراد نہ ہوگی لہذا اسے اس پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح چاول کی روٹی ایسے علاقوں میں عادتاً اسے نہ کھایا

جاتا ہو بھی مراد نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ گوشت نہیں کھائے گا“ تو اگر اس نے مچھلی کے سوا کسی بھی جانور کا گوشت کھالیا تو وہ حانث ہو جائے گا پھر اس میں حرام اور غیر حرام، پکا ہوا بھنا ہوا اور کمزور وغیرہ کی تمام صورتیں یکساں ہوں گی کیونکہ گوشت ایسے جانور کے اجزاء کا نام ہے جو جانور خشکی میں زندگی بسر کرتا ہو لہذا اگر اس نے کسی مردار جانور یا خنزیر یا کسی انسان یا ایسی بکری جس پر بسم اللہ دانستہ چھوڑ دی گئی ہو کا گوشت کھالیا یا مجوسی یا مرتد کا ذبیحہ یا اس شکار کا گوشت جسے احرام والے شخص نے ذبح کیا ہو کھالیا پھر اس میں بکری گائے اور اونٹ وغیرہ کا گوشت یکساں ہے کیونکہ لفظ ”لحم“ ان تمام صورتوں پر مشتمل ہوتا ہے اور اگر اس نے مچھلی کھائی تو وہ حانث نہ ہوگا اگرچہ قرآن مجید میں اس کو لحمًا طریبا (تازہ گوشت) کہہ کر گوشت ہی قرار دیا گیا ہے وجہ یہ ہے کہ اگر مطلقاً لحم کا لفظ بولا جائے تو اس سے مچھلی کا گوشت مراد نہیں ہوتا جیسا کہ کوئی شخص کہتا ہے ”میں نے فلاں فلاں دن گوشت نہیں کھایا“ گو ان ایام میں اس نے مچھلی کھائی ہو کیا تجھے علم نہیں کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ کسی جانور پر سوار نہ ہوگا“ پھر وہ کسی کافر پر سوار ہو گیا تو وہ حانث نہ ہوگا حالانکہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

إِنَّ شَرَّ النَّوَائِبِ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا (الانفال: ۵۵) اللہ کے نزدیک تمام جانوروں سے بدتر جانور کافر ہیں۔

اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی کا گھر برباد نہیں کرے گا، پھر اس نے مکڑی کے جالے کو برباد کر دیا تو وہ حانث نہ ہوگا حالانکہ قرآن مجید میں حق تعالیٰ نے اسے بیت (گھر) قرار دیا ہے:

وَأَنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لُبُيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ (العنکبوت: ۴۱) اور بے شک گھروں میں کمزور ترین گھر مکڑی کا ہے، کاش وہ جانتے۔

اسی طرح ہر وہ شے جو پانی میں رہتی ہو مچھلی ہی کے حکم میں ہے۔ اور اگر اس نے پیٹ کی انتڑیوں مثلاً اوجھ، جگر، دل، گردہ، پھیپھڑا، آنتیں اور تلی کو کھالیا تو (امام) کرنی فرماتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں وہ حانث ہو جائے گا سوائے پیٹ کی چربی کے یہ حکم امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے زمانے میں اہل کوفہ اور ان علاقوں کی عادت پر مبنی ہے جہاں مذکورہ اشیاء کو گوشت کے ساتھ فروخت کیا جاتا ہے جبکہ ایسے علاقوں میں جہاں مندرجہ بالا اشیاء گوشت کے ہمراہ نہیں بیچی جاتیں وہاں انہیں کھانے سے وہ حانث نہ ہوگا۔ رہی پیٹ کی چربی تو نہ تو وہ گوشت ہے اور نہ ہی اس سے وہ کام لیا جاتا ہے جو گوشت سے لیا جاتا ہے اور نہ ہی اسے گوشت کے ساتھ فروخت کیا جاتا ہے اگر اس نے اس کی نیت کر لی تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ اس نے خود اپنے اوپر سختی کی ہے۔ اسی طرح دنبے کی چکنی (الیہ) کے کھانے سے بھی وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ وہ گوشت نہیں ہے اور اگر اس نے پشت کی چربی یا جو چربی گوشت پر ہو اسے کھالیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ وہ تو پلا ہوا (موٹا) گوشت ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اسے چربی والا گوشت کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس سے وہی کام لیا جاتا ہے جو گوشت سے لیا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے مچھلی کے سوا دوسرے جانوروں کے سروں کا گوشت کھالیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ سر جانور کے اعضاء میں سے ایک عضو ہے لہذا اس کا گوشت باقی اعضاء کے گوشت کی طرح ہوگا بخلاف

اس صورت کے جب اس نے قسم کھائی کہ ”وہ گوشت نہیں خریدے گا“ پھر اس نے کسی جانور کا سر خرید لیا تو وہ حادثہ نہ ہوگا اس لئے کہ سر کے خریدار کو گوشت کا خریدار نہیں کہا جاتا اس کے بجائے کہا جاتا ہے کہ اس نے سر خریدا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ چربی نہیں کھائے گا پھر اس نے پشت کی چربی خریدی تو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق حادثہ نہ ہوگا مگر ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وہ حادثہ ہو جائے گا اور الجامع الصغیر میں اس شخص کے متعلق مذکور ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ چربی نہیں خریدے گا تو وہ جو چربی بھی خریدے حادثہ نہ ہوگا ماسوائے پیٹ کی چربی کے یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے چربی نہ کھانے کی قسم کھائی ہو صاحبین کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمَ مَنَا عَلَيْهِمْ شَحْوُهُمَا إِلَّا
مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا (الانعام: ۱۴۷)
اور گائیوں اور بکریوں سے ان کی چربی حرام کر دی تھی
سوا اس کے جو ان کی پیٹ پر ہو

اور مستثنیٰ شے ”مستثنیٰ منہ“ میں شامل ہوتی ہے جس سے ثابت ہوا کہ پشت کی چربی ہی حقیقی چربی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے عرفاً اور عادتاً ”چربی نہیں کہا جاتا بلکہ اسے چربی والا گوشت کہا جاتا ہے لہذا اس کے مطلق بولے جانے کی صورت میں اس پر چربی کا اطلاق نہیں ہوگا اور قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کی جانب سے اسے چربی کہا جانا اس کے قسم میں داخل ہونے کی دلیل نہیں بشرطیکہ وہ اس معنی میں متعارف نہ ہو کیونکہ عام گفتگو میں مطلق الفاظ کو عوام الناس کے ہاں متعارف و متداول معانی پر محمول کیا جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے مچھلی کے گوشت پر بحث کے ضمن میں مختلف مثالیں بیان کی ہیں۔ نیز جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَجَعَلَ الشَّمْسُ سِرَاجًا (نوح: ۱۶)
اور اس نے سورج کو چراغ بنایا۔

نیز فرمایا:

وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ بِسَاطًا (نوح: ۱۹)
اور اللہ نے تمہارے لئے زمین کو بچھونا بنایا۔

لیکن اگر چراغ اور بستر پر قسم کھائی گئی ہو تو سورج اور زمین اس میں شامل نہیں ہوتے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ فقہاء اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں کہ جس نے قسم کھائی کہ ”وہ چربی اور گوشت نہیں خریدے گا“ پھر اس نے دنبے کی چمکتی خرید لی تو اس سے وہ حادثہ نہ ہوگا کیونکہ وہ چربی اور گوشت نہیں ہے۔ عمرو امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے کسی شخص کو حکم دیا کہ وہ اس کیلئے گوشت خریدے، پھر اس نے پشت کا گوشت خرید لیا تو یہ معاملہ درست نہ ہوگا اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ چربی کا لفظ پشت کی چربی پر نہیں بولا جاتا جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے لہذا یہ امام محمد رحمہ اللہ کے خلاف حجت ہوگی۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ مرغی کا گوشت نہیں کھائے گا“ پھر اس نے مرغ کا گوشت کھالیا تو وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ دجاج (مرغی) کا لفظ مادہ اور نزدوں کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ جریر شاعر کہتا ہے:

ما مررت بدیر الهند ارقنی صوت الدجاج و ضرب بالنواقیس

ب میں دیر الہند کے پاس سے گزرا تو مرغ اور ناقوس بجائے جانے کی آواز نے مجھ پر رقت طاری کر دی۔

جبکہ لفظ دجاجة فقط مرغی کیلئے اور لفظ الدیک فقط مرغ (ز) کیلئے مستعمل ہوتا ہے۔ اسی طرح اہل (نٹ) کا لفظ بھی مذکر اور مؤنث دونوں کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

خمس من الابل السائمة شاة . . . پانچ چرنے والے اونٹوں پر ایک بکری (بطور زکوٰۃ) واجب ہے۔

اور یہاں آپ نے دونوں (ز اور مادہ) میں سے کسی ایک نوع کی صراحت نہیں فرمائی۔ اسی طرح لفظ جمل، البعیر، الجزور (سب بمعنی اونٹ) کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح یہ چاروں نام شری اور بدوی دونوں طرح کے اونٹوں کیلئے استعمال ہوئے جبکہ بختی اونٹ کا نام عربی اونٹ کیلئے مستعمل نہیں ہوتا اسی طرح عربی نٹ سے بختی اونٹ مراد نہیں لیا جاتا اور البقر (گائے بیل) کا نام بھی مذکر و مؤنث دونوں کیلئے ہوتا ہے۔ ارشاد فرمائی ہے:

ثلاثین من البقر او تبیع تبیعة . . . تیس گایوں/بیلوں پر ایک سال کا بچہ (بطور زکوٰۃ) واجب ہے۔

کہ یہاں البقر میں ز و مادہ دونوں شامل ہیں۔ اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اللہ یمرکم ان تذبحوا بقرۃ (البقرہ: ۶۷) اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ تم گائے ذبح کرو۔

کہا جاتا ہے کہ بنی اسرائیل کے اس بقرہ سے مراد ز بیل تھا اور قرآن مجید کی آیت:

لَا وَاَدْعُ لَنَا رَبِّکَ یُبَیِّنُ لَنَا مَا بَی (البقرہ: ۶۸) (وہ بولے کہ آپ اپنے رب سے ہمیں دریافت کر دیجئے کہ وہ ہمیں بتائے کہ وہ گائے کیسی ہے)۔

ب اس کو ز کے بجائے مادہ بیان کرنے کی وجہ محض بیان یہ ہے، معنوی نہیں۔ جیسے ارشاد باری تعالیٰ:

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْکِتَابِ (آل عمران: ۷۲) اور اہل کتاب کی ایک جماعت نے کہا۔

نیز فرمایا:

وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيْهَا نَذِيرٌ (فاطر: ۲۳) اور کوئی امت ایسی نہیں جس میں سے کوئی ڈرانے والا نہ گزرا ہو۔

اسی طرح لفظ ”شاة“ (بکری، بکرا) ز اور مادہ دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے۔ فرمان نبویؐ ہے:

فی اربعین شاة شاة

چالیس بکریوں/بکروں میں (بطور زکوٰۃ) ایک بکری/بکرا واجب ہے۔

کہ یہاں ز و مادہ دونوں مراد ہیں۔ اسی طرح لفظ الغنم (بکریاں) اسم جنس ہے۔ البتہ النعجم (بھیر) مونث کا اور الکبش (مینڈھا، چھترا) ز کا نام ہے۔

اسی طرح لفظ ”الفرس“ عربی ز و مادہ گھوڑے کیلئے اور ”البرزون“ غیر عربی مثلاً طحاریہ وغیرہ قسم کے ز و مادہ گھوڑوں کیلئے مستعمل ہے۔ بعض (اہل لغت) کے نزدیک ”البرزون“ ترکی گھوڑے/گھوڑی کا عنوان ہے جبکہ لفظ الخیل (گھوڑے) اسم جنس ہے جو عربی اور برازین دونوں قسم کے گھوڑوں کو شامل ہے۔ البتہ حمار (گدھا) ز کیلئے ہے جبکہ حمارة اور امان (گدھی) مادہ کیلئے اور البغل اور البغلة (خچر) دونوں الفاظ ز و مادہ دونوں کیلئے استعمال ہوتے ہیں۔

○ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی سر نہیں کھائے گا، پھر اگر تو اس نے مچھلی اور بکروں سمیت تمام جانوروں کے سر کی نیت کی تو پھر جس جانور کا سر بھی اس نے کھایا وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ راس (سر) کا لفظ ان تمام جانوروں کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس صورت میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے بکریوں اور گایوں کے سر ہی مراد ہوں گے مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قسم فقط بکریوں (ز و مادہ) کے سروں کو ہی شامل ہوگی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میں کوئی سر نہیں کھاؤں گا، تو ظاہری طور پر اس جملے میں تمام جانوروں کے سر شامل ہو جاتے ہیں لیکن چونکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ اس جگہ عموم مراد نہیں ہے کیونکہ راس کا لفظ تو چڑیا اور نڈی کے سر کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے۔ حالانکہ یہ بات یقینی ہے کہ قسم کھانے والے شخص کی یہ مراد نہیں ہے لہذا قسم کھانے والے کے ذہن میں اس لفظ سے بعض جانداروں کے سر مراد ہوں گے اور یہ وہ سر ہیں جنہیں بھٹی میں پکایا اور بازار میں فروخت کیا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی مذکورہ رائے کی بنیاد اہل کوفہ کی عادات پر ہے کہ وہ بکروں، گایوں اور اونٹوں کے سر فراہم کرتے اور انہیں بازار میں لے جا کر فروخت کرتے تھے۔ لہذا انہوں نے اس قسم کو اسی پر محمول کیا ہے جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ بغداد چلے آئے تھے جہاں لوگوں نے گائے کے سروں کا کھانا ترک کر دیا تھا اور فقط بکروں کے سروں کو کھاتے تھے لہذا انہوں نے اس قسم کو اسی پر محمول کیا۔ لہذا حقیقی طور پر ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔

○ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی انڈہ نہیں کھائے گا پھر اگر اس نے مچھلی سمیت ہر جانور کے انڈے کی نیت کی تو اس نے جو انڈا بھی کھایا وہ حائث ہو جائے گا اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس صورت میں اس سے مراد بطخ، مرغابی اور مرغی وغیرہ قسم کے فقط پرندوں کے انڈے ہی مراد ہوں گے۔ اور اگر اس نے مچھلی کا انڈا کھالیا تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ لفظ بیض (انڈہ) تمام جانوروں کے انڈوں کو شامل ہے اگر تو اس نے یہی نیت کی تو چونکہ اس کے لفظ میں اس کا احتمال موجود ہے لہذا اس کی یہ نیت درست ہوگی اور اگر اس کی نیت نہ ہو تو اس صورت میں انڈے سے مراد وہ انڈا ہوگا جس کا چھلکا ہو یعنی پرندوں کا انڈا کیونکہ اگر یہ لفظ مطلق ہو تو اس سے عام طور پر یہی انڈا مراد ہوتا ہے لہذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ کوئی پکی ہوئی (مطبوخ) شے نہیں کھائے گا“ تو قیاس تو یہ ہے کہ اس سے مراد ہر وہ شے ہے جسے آگ پر پکایا جائے مثلاً گوشت وغیرہ کیونکہ وہ حقیقی طور پر مطبوخ (پکی ہوئی) ہے۔ الا کہ اس کو عرفاً فقط گوشت پر محمول کیا جائے گا یعنی وہ گوشت جس میں پانی ڈالا جاتا ہے اور پھر اس کو پکایا جاتا ہے تاکہ اس کا کھانا آسان ہو سکے کیا تجھے علم نہیں کہ جس شخص نے سبزیاں کھائی ہوں اسے نہیں کہا جاتا کہ اس نے پکی ہوئی شے کھائی ہے حالانکہ وہ بھی حقیقی طور پر مطبوخ ہی ہیں۔ اور اگر اس نے پکی ہوئی مچھلی کھالی تو وہ شے نہ ہوگا کیونکہ عرف میں اسے مطبوخ نہیں کہتے تاہم اگر اس نے اپنے قول ”میں مطبوخ شے نہیں کھاؤں“ سے گوشت اور دوسری اشیاء کی نیت کی تو اس صورت میں حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا کیونکہ باقی اشیاء حقیقی طور پر مطبوخ ہوتی ہیں اور پھر اس میں اس کے اپنے خلاف سختی ہے۔

اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کوئی بھنی ہوئی (Rosted) شے نہیں کھائے گا اور اس کی نیت ہر شے کی ہو جو بھنی جاتی ہے تو پھر ان میں سے جو شے بھی کھائی حائل ہو جائے گا اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس صورت میں اس کی قسم سے خاص طور پر گوشت ہی مراد ہوگا کیونکہ الشواء (بھونے) کی حقیقی صورت یہ ہے کہ اس شے کو آگ پر بھونا جائے تاکہ اس کو کھانے میں سہولت ہو الا یہ کہ اس کے اطلاق کے وقت عرف و سنت کی بنا پر اسے فقط بھنے ہوئے گوشت پر محمول کیا جائے گا نہ کہ کسی اور صورت پر۔ چنانچہ یہ جو کہا جاتا ہے فلاں شخص بھنی ہوئی شے نہیں کھاتا اگرچہ وہ بھنی ہوئی بازنجان (مکئی) اور جوار (الجزر) کھاتا ہو تو یہ کہنا سنت ہوتا ہے اسی طرح بھنے ہوئے گوشت کے بیچنے والے کو شادی (بھونے والا) کہتے ہیں لہذا اگر اس نے بھنی ہوئی (Rosted) مچھلی کھائی تو وہ حائل نہ ہوگا کیونکہ اس کے مطلق استعمال کے وقت اس سے مچھلی کا بھنا ہوا سنت مراد نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے تھوڑا سا خشک یا اس کی اقسام میں سے کوئی ایسی قسم کا گوشت کھالیا تو اس میں شوربانہ ہو تو وہ حائل نہ ہوگا کیونکہ اسے مطبوخ نہیں کہا جاتا اسے تو لحم مقلی (ابلا ہوا گوشت) کہا ہے اور مطبوخ تو فقط وہ گوشت ہوتا ہے جسے پانی میں ڈال کر پکایا جائے پھر اگر گوشت میں شوربا ڈال کر اسے بجائے اور مذکورہ شخص اس گوشت یا شوربے میں سے کچھ کھالے تو وہ حائل ہو جائے گا کیونکہ کہا جاتا ہے مطبوخ کھایا ہے، اگرچہ اس نے گوشت نہ بھی کھایا ہو کیونکہ شوربے میں بھی گوشت کے اجزاء ہوتے

ابن سماءؒ فرماتے ہیں کہ مطبوخ پر قسم کھانے کی صورت میں مناسب یہ ہے کہ یہ قسم چربی پر بھی سمجھی جائے کیونکہ عادتاً ”کبھی کبھار اسے بھی پکایا جاتا ہے“ پھر اگر سابودانہ پکایا گیا تو وہ بھی (مطبوخ) ہوگا۔ اسی طرح اسے چربی یا دنبے کی چکتی کے ساتھ پکایا گیا تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر اسے گھی یا تیل کے ساتھ پکایا گیا ہو مطبوخ نہ ہوگا۔ اسی طرح چاول مطبوخ کے ضمن میں نہیں آتے اسی طرح طباج (فارسی کھانا Persian Dish) مطبوخ نہیں ہوتا اور نہ ہی بریانی مطبوخ ہوتی ہے اور ان تمام باتوں کا مدار عرف پر ہے۔

داؤد بن رشید امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ اپنی پیوی کے پکے ہوئے چیز نہیں کھائے گا، پھر اس نے ہنڈیا تیار کی جسے اس کے علاوہ کسی اور شخص نے پکایا تو وہ حائل ہوگا کیونکہ طبیح (مادہ) طبیح (پکانے) سے بروزن فعیل ہے اور اس سے مراد ایسا فعل ہے جس سے

گوشت کے کھانے میں آسانی ہو اور یہ بات دوسرے شخص کی طرف سے پائی گئی ہے اس کی جانب سے نہیں۔

○ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ حلوہ (کوئی میٹھی شے) نہیں کھائے گا، تو اس بارے میں اصول یہ ہے کہ عربوں کے ہاں ہر وہ شے حلوہ ہے جس کی جنس سے کوئی شے کھٹی نہ ہوتی ہو اور جس کی جنس سے کوئی شے کڑوی/نمکین ہو وہ شے حلوہ (میٹھی) نہ ہوگی اس حکم کا مدار عرف پر ہے لہذا وہ خبیص (کھجور اور گھی کے حلوے)، شہد، شکر، ریوڑی، گنشہ (ناطف)، پھلوں کے گاڑھے شیرے، تازہ اور خشک کھجوروں وغیرہ کے کھانے سے حائث ہو جائے گا۔ معلیٰ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر اس نے تر یا خشک انجیر کھائی تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ اس قسم سے کوئی شے کڑوی نہیں ہوتی لہذا اس میں حلاوت کے معنی خالص طور پر پائے جاتے ہیں۔ اور اگر اس نے میٹھے انگور، یا میٹھا تربوز، یا میٹھے انار یا میٹھا آلو بخارا کھایا تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ ان پھلوں کی بعض قسمیں ایسی ہیں جو میٹھی نہیں ہوتیں، لہذا اس میں مکمل طور پر حلاوت کا مفہوم نہیں پایا جاتا اسی طرح کشش بھی میٹھی اشیاء میں سے نہیں کیونکہ اس کی بعض اقسام گھٹی ہوئی ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ مٹھاس نہیں کھائے گا۔ تو یہ قسم حلوائی کی قسم کی طرح ہی ہوگی۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ خشک کھجور (تمر) نہیں کھائے گا اور اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو، پھر اس نے کچی کھجور (قضب) کھائی تو وہ حائث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے پکائی ہوئی گدر کھجور یا تازہ کھجور کھائی تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان تمام کو عرف میں تمر/خشک کھجور نہیں کہا جاتا اسی لئے ان میں سے ہر ایک کا علیحدہ علیحدہ نام ہے الا یہ کہ اس سے اس کی یہی نیت ہو کیونکہ وہ حقیقی طور پر کھجور ہے اور اس نے یہ نیت کر کے خود اپنے اوپر سختی کی ہے۔ اور اگر اس نے حبس (کھجوروں سے بنایا ہوا حلوہ) کھایا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ حبس ایسی کھجوروں کا نام ہے نہ دودھ میں صاف کیا جاتا ہے اور جس میں دودھ مل جاتا اور جذب ہو جاتا ہے تو چونکہ کھجوروں کی ذات باقی ہے لہذا اس کا نام بھی اس پر برقرار رہے گا۔ کہا جاتا ہے کہ وہ ایک ایسا کھانا ہے جو تمر (خشک کھجور) سے بنایا جاتا ہے اور اس میں گھی وغیرہ بھی ملایا جاتا ہے مگر اس میں زیادہ مقدار تمر (خشک کھجور) ہی کی ہوتی ہے لہذا تمر (خشک کھجور) کے اجزاء اپنی حالت پر ہوں گے۔ لہذا ان پر کھجور کا نام بھی حسب سابق برقرار رہے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گدر کھجور (بسر) نہیں کھائے گا پھر اس نے مدار گدر کھجور (بسر مذنب) کھائی تو یہاں چار مسائل ہیں جن میں سے دو متفق علیہ ہیں اور دو مختلف فیہ ہیں اول الذکر دو یہ ہیں کہ جو شخص یہ قسم کھائے کہ ”وہ گدر کھجور نہیں کھائے گا“ یا اس نے قسم کھائی کہ ”وہ تازہ کھجور نہ کھائے گا“ پھر اس نے تازہ کھجور کھائی جس میں کچھ گدر کھجور (بسر) بھی تھی تو دونوں صورتوں میں تمام ائمہ کے نزدیک وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ مذنب سے مراد وہ گدر کھجور ہے جس کی دم پک گئی ہو تو چونکہ اس پر اس کھجور کی وصف کا غلبہ ہے جس کی اس نے قسم کھائی ہے لہذا اس کا نام باقی رہے گا رہی دو آخری صورتیں تو ان کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ ”وہ تازہ کھجور نہ کھائے گا“ پھر وہ مدار گدر کھجور (بسر مذنب) کھالے یا اس نے قسم کھائی ہو کہ ”وہ گدر کھجور نہیں کھائے گا“ پھر اس نے ایسی کھجور کھائی جس میں کچھ عنصر گدر کھجور کا بھی تھا تو ان دونوں صورتوں کے متعلق امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حائث ہو جائے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حائث نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ عرفی طور پر نام اسی

کا ہوتا ہے جو قسم غالب ہو جبکہ مغلوب (عصر) معدوم کے حکم میں ہوتا ہے۔ اسی طرح کھانے میں بھی بالذات اسی کو کھانا مقصود ہوتا ہے جس کا غلبہ ہو جبکہ قسم اول میں گدر کھجور کا اور قسم ثانی میں تازہ کھجور کا غلبہ ہوتا ہے، لہذا وہ حاث نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے وہ شے بھی کھائی ہے جس پر اس نے قسم کھائی تھی اور دوسری شے بھی کیونکہ وہ ان میں علیحدہ نظر آتی ہے اور اس کو اس کے نام سے پکارا جاتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے ایک کو دوسری سے ممیز کر دیا پھر اس نے اسے دو حصوں میں قطع کر دیا اور وہ ان دونوں حصوں کو کھا گیا رہا ان کا یہ کہنا کہ ان میں سے ایک عصر غالب ہے ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن مغلوب عصر کا فنا ہونا فقط ایسی صورت میں ہوتا ہے جب ان کا اختلاط باہمی ممازجت (ملاوٹ) پر مبنی ہو اور اگر ان کا اختلاط مجاورہ (قرب) کی صورت میں ہو تو تب ایسا نہیں ہوتا کیونکہ اس کا وہ عصر صاف نظر آتا ہے لہذا وہ فنا نہ ہوگا۔ جیسے اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ ستویا کھی نہ کھائے گا پھر اس نے ایسے ستو کھائے جو کھی میں اس طرح ملائے گئے ہوں کہ کھی میں ستو کے اجزاء صاف علیحدہ نظر آتے ہوں تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ اختلاط کے باوجود ان میں سے ہر ایک شے بعینہ بحال ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

○ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ بیج نہ کھائے گا پھر اس نے جو بیج بھی کھایا مثلاً سمس (Samsam) وغیرہ جسے لوگ عادتاً "کھاتے ہوں تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ اس کی مطلق قسم اس پر واقع ہوگی۔ پھر اگر اس نے اس میں سے کسی خاص شے کی بعینہ نیت کی یا اس کا نام لیا تو وہ فقط اسی کو کھانے سے حاث ہوگا کسی اور سے نہیں کیونکہ اس نے اپنے بولے ہوئے لفظ کی تخصیص کی نیت کی ہے لہذا دیکھتا تو اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن عدالت میں نہیں کیونکہ وہ خلاف ظاہر ہے۔ اور اگر اس نے موتی (لوء لوء) کو نگل لیا تو اس سے وہ حاث نہ ہوگا کیونکہ اگر لفظ حب (بیج) بولا جائے تو اس سے سننے والے کے ذہن میں موتی کا خیال نہیں آتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ انگور نہ کھائے گا پھر اس نے کشمش کھالی تو وہ حاث نہ ہوگا کیونکہ انگور (عنب) کا لفظ اس کو محیط نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اخروٹ نہ کھائے گا پھر اس نے اسے تر یا خشک حالت میں کھالیا تو وہ حاث ہو جائے گا۔ اسی طرح آلو بخارا، پستہ (فستق) اور انجیر وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان کے یہ نام خشک اور تر دونوں صورتوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ پھل نہ کھائے گا پھر اس نے سیب یا بھی کھالیا، ناشپاتی یا شفتالو یا انجیر یا آڑو، مشمش (زرد آلو) یا تربوز کھائے تو وہ حاث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے گکڑی (قشاء) یا کھیرا یا گاجر کھائی تو وہ حاث نہ ہوگا اور اگر اس نے انگور یا انار یا تازہ کھجور کھالی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حاث نہ ہوگا مگر صاحبین کے نزدیک وہ حاث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے کشمش یا انار کے بیج یا کھجور کھائی تو وہ بلا جماع حاث نہ ہوگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک شے پھل ہے بلکہ انہیں پھلوں کے سردار سمجھا جاتا ہے نیز اس لئے بھی کہ پھل (فاکہ) ان اشیاء کا نام ہے جنہیں بطور پھل کھایا جاتا ہے اور لوگوں کا ان اشیاء کو بطور پھل کھانا ظاہر ہے لہذا یہ پھل ہی ہوں گے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال ارشاد باری تعالیٰ:

فَانْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ۝ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ۝ وَزَيْتُونًا ۝ وَنَخْلًا ۝ وَحَدائقَ غلبًا ۝ وفاكهةً وابًا ۝
 پھر ہم ہی نے اس میں اناج اگایا، اور انگور، اور
 ترکاری، اور زیتون، اور کھجوریں، اور گھنے گھنے باغ
 اور میوے اور چارا۔ (عبس: ۲۷ تا ۳۱)

سے ہے کہ اس آیت میں فاکھہ (پھل) کا عطف انگور (عناب) پر کیا گیا ہے اسی طرح دوسری جگہ فرمایا:

فِيهَا فَاكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ ۝ (رحمن: ۶۸)
 اس میں پھل کھجوریں اور انار ہیں۔

کہ اس آیت میں رمان (انار) کو فاکھہ (پھل) پر معطوف کیا گیا ہے اور اصولاً معطوف معطوف علیہ سے مختلف ہوتا ہے کیونکہ فاکھہ وہ ہے جس کے کھانے سے تفکہ یعنی تنعم اور تملذ مقصود ہو نہ کہ شکم پری۔ جبکہ طعام وہ ہوتا ہے جس کے کھانے سے غذا حاصل کرنا اور شکم پری کرنا مطلوب ہوتا ہے اور خشک کھجور (تمر) عربوں کے ہاں بطور غذا یعنی برائے شکم پری کھائی جاتی ہے، حتیٰ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ بیت لا نمر فیہ جیاع اہلہ جس گھر میں کھجور نہ ہو اس گھر والے بھوکے رہتے ہیں۔ نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عید الفطر کے دن فرمایا کہ ان کو اس جیسے دن میں سوال سے بے نیاز کردو پھر آپ نے ان اشیاء کا ذکر فرمایا جن سے غذا حاصل ہوتی ہے جن میں سے آپ نے خشک کھجور (تمر) کو اور دوسری روایت کے مطابق کشمش کو بھی شمار کیا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ پھلوں میں سے کسی پھل کے خشک یا تازہ ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا جس کی بنا پر تازہ بھی پھل ہوتا ہے اور خشک بھی۔ جیسے مثلاً مشمش، آلو بخارا وغیرہ۔ مگر خشک ہونے کی صورت میں مذکورہ اشیاء بالاجماع پھل (فاکھہ) نہیں رہتیں بلکہ انہیں کشمش، چھوارا (تمر) اور انار دانہ کہا جاتا ہے، تو اسی طرح مذکورہ تر پھلوں کا بھی یہی حکم ہوگا۔ اور صاحبینؒ نے جس عرف کا ذکر کیا ہے وہ درست نہیں بلکہ لوگوں کے مابین جاری عرف تو یہ ہے کہ لوگ کہتے ہیں کہ فلاں کے باغ (کرم) میں پھل نہیں ہیں بلکہ اس میں تو انگور ہیں اس کے درست نہ ہونے کیلئے یہی دلیل کافی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ صاحبینؒ کے نزدیک تمام درخت پھل ہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کھجور کا درخت، انگور کی بیل اور انار کا درخت اس کلیہ سے مستثنیٰ ہیں کیونکہ تمام پھل مثلاً سیب، بی، آلو بخارا وغیرہ سے کھانے والے کا مقصد محض حصول لذت ہوتا ہے نہ کہ شکم پری، اسی طرح ان پھلوں کی خشک صورتیں بھی پھل ہیں اور تازہ بھی۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شہوت بھی پھل ہے کیونکہ اس سے بھی تملذ حاصل کیا جاتا ہے جبکہ کلڑی، کھیرا اور گاجر اور تازہ سبزیاں سالن (ادام) ہیں، پھل نہیں ہیں۔ کیا اسے علم نہیں کہ انہیں حصول تملذ کیلئے نہیں کھایا جاتا اور اگر اس کے اپنے قول "میں پھل نہیں کھاؤں گا" سے نیت یہ ہو کہ وہ انگور، کھجور اور انار نہیں کھائے گا اور پھر اگر اس نے ان میں سے کوئی پھل کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا الاصل میں یہی حکم مذکور ہے کیونکہ ان اشیاء سے بہر حال لذت حاصل کی جاتی ہے گو کہ ان کیلئے فاکھہ (پھل) کا لفظ نہیں بولا جاتا۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میٹھی خشک گدر کھجور اور سرخ گدر کھجور پھل ہے کیونکہ اس سے بھی لذت حاصل کی جاتی ہے۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ آڑو اور عناب بھی پھل ہیں اور ان کے تازہ ہونے کی صورت میں تازہ پھلوں میں اور خشک ہونے کی صورت میں خشک پھلوں میں شمار کیا جاتا ہے کیونکہ انہیں بھی

حصول لذت کیلئے کھایا جاتا ہے۔ وہ مزید فرماتے ہیں کہ اخروٹ اگر تر ہو تو وہ بھی پھل ہے اور خشک ہو تو سالن (ادام) ہے۔ امام محمدؒ ”الاصل“ میں فرماتے ہیں کہ اور خشک پھلوں کا بھی یہی حکم ہے لہذا اس حکم میں اخروٹ اور آڑو وغیرہ بھی داخل ہیں۔ معلیٰ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ خشک اخروٹ پھل نہیں ہے کیونکہ اس کو اکثر روٹی کے ساتھ کھایا جاتا ہے۔ رہا اس کی تر صورت تو اسے تو تلمذ کیلئے کھایا جاتا ہے۔ ”الاصل“ میں جو روایت مذکور ہے کہ وہ پھل ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا ان کی تازہ اور خشک دونوں اقسام سے شکم پری مقصود نہیں ہوتی، لہذا وہ بھی تمام پھلوں کے حکم میں ہوں گی۔ معلیٰ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کی ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی پھل نہ کھائے گا اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو تو اس سے تازہ اور خشک دونوں اقسام مراد ہوں گی۔ لہذا اگر اس نے خشک انجیر یا خشک آڑو کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ امام محمدؒ نے پھلوں، میوؤں کو فواکھ کی طرح سمجھا ہے کیونکہ اس کے دو ناموں میں ایک دوسرے نام کی طرح ہے۔ معلیٰ کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے پوچھا کہ اگر اس نے یہ قسم کھالی کہ وہ اس سال کے پھل، یا شمار (میوے) نہیں کھائے گا اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو انہوں نے فرمایا کہ اگر تو وہ موسم تازہ پھل کے آنے کا ہو تو اس سے تازہ پھل مراد ہوگا لہذا اگر اس نے اس سال کوئی خشک پھل کھالیا تو وہ حادث نہ ہوگا۔ اسی طرح لفظ میوہ (ثمرہ) کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے اس وقت قسم کھائی جب تازہ پھل کا موسم نہ ہو تو اس کی قسم اس سال کے خشک پھل کے بارے میں ہوگی اور قیاس تو یہ تھا کہ اگر اس پھل کے آنے کا موسم ہو تو خواہ وہ تر پھل کھائے یا خشک وہ حادث ہو جاتا۔ کیونکہ لفظ فاکھ (پھل) ان دونوں اقسام کو محیط ہوتا ہے الا یہ کہ انہوں نے استحسان سے کام لیا ہے کیونکہ جب لوگ اس سال کا پھل کہتے ہیں تو اگر یہ تازہ پھل کے آنے کا وقت ہو تو اس سے تازہ پھل مراد ہوتا ہے نہ کہ خشک اور اگر تازہ پھل کا موسم گزر جائے تو اس سے خشک پھل مراد ہوتا ہے لہذا قسم کو اسی عرف و عادت پر ہی محمول کیا جائے گا، واللہ اعلم۔

گندم، آٹا یا جو کھانے کی قسم کھانا:

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس گندم سے نہیں کھائے گا“ یا ”یہ گندم نہیں کھائے گا“ تو اگر اس سے اس کی نیت یہ ہو کہ وہ اس کے بیج کو بیج ہی کی حالت میں نہیں کھائے گا، پھر اس نے اس کی روٹی یا اس سے بنا ہوا ستو کھالیا تو وہ حادث نہ ہوگا وہ اس وقت حادث ہوگا جب اسے دانٹوں سے کاٹ کر کھائے۔ اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے مگر امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ حادث ہو جائے گا۔ تو کیا اگر اس نے اسے بعینہ کھالیا ہو تو وہ صاحبینؒ کے نزدیک حادث ہو جائے گا؟ امام محمدؒ نے ”الاصل“ میں ایسی عبارت لکھی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ وہ وہاں فرماتے ہیں: ”قسم ان صورتوں پر واقع ہوتی جن پر لوگ عمل کرتے ہیں“ اور صاحبینؒ سے الجامع الصغیر میں ایسی عبارت منقول ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ وہاں مذکور ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر اس نے اسے بطور روٹی کھالیا تو تب بھی وہ حادث ہو جائے گا یہ عبارت

اس بات کی دلیل ہے کہ اگر اس نے اسے دانٹوں سے کاٹا تو تب بھی وہ حادث ہو جائے گا جیسے کہ اسے بطور روٹی کھانے کی صورت میں وہ حادث ہو جاتا ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ عرف عام میں لفظ گندم بول کر اس سے ماخوذ شے یعنی روٹی مراد لی جاتی ہے نہ کہ بنفسہ گندم کے دانوں کا کھانا۔ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص اتنی گندم یعنی روٹی کھاتا ہے اور مطلق کلام کو متعارف و متداول معانی پر محمول کیا جاتا ہے خصوصاً قسموں کے ابواب میں۔ جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حقیقی طور پر گندم کا اطلاق اس کی روٹی پر نہیں ہوتا کیونکہ روٹی ایک ایسی مخصوص شے کا نام ہے جو مختلف اجزاء سے مرکب ہوتی ہے لہذا جب اس کی یہ ترکیب (دیگر عناصر کے ساتھ اس کی ملاوٹ) ہو گئی تو اس سے یہ نام حقیقی طور پر ختم ہو جائے گا اور چونکہ اس لفظ کو روٹی پر محمول کرنا اس کو مجاز پر محمول کرنا ہے لہذا اس کے کلام کو حقیقی معنی پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ رہا ان کا یہ قول کہ مطلق کلام کو عرفی مفہوم پر محمول کیا جاتا ہے تو یہ بات ہمیں بھی تسلیم ہے لیکن وہ عرفی مفہوم جو اہل زبان کے ہاں متعارف ہو اور اس سے مراد وہ عرفی مفہوم ہوتا ہے جو لغوی استعمال سے ظاہر ہوتا ہے جیسے کہ مشائخ عراق کا مسلک ہے نہ کہ فعلی اور عملی طور پر اس کے متعارف مفہوم پر جیسا کہ مشائخ بلخ کا قول ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا پھر اس نے انسان یا خنزیر کا گوشت کھایا تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ گوشت یہاں گوشت کا کھانا عرفی طور پر نہیں پایا گیا تاہم لغوی طور پر اس لفظ کا اطلاق موجود ہے اور گندم کے نام کا اطلاق اس کے اسی مفہوم میں اہل زبان کے ہاں متداول و متعارف ہے الا یہ کہ اس مفہوم میں اس کا استعمال کم ہوتا ہے اور چونکہ اس مفہوم میں اس کا کم استعمال حقیقی موقع و محل کی کم یابی کی بنا پر ہے لہذا اس سے اس لفظ کا مجاز پر اطلاق ثابت نہیں ہوتا جیسے کہ انسان اور خنزیر وغیرہ کے گوشت کے سلسلے میں یہی حکم ہے۔ علاوہ ازیں کسی نہ کسی درجے میں اس کا استعمال فعلی اور عملی طور پر بھی ثابت ہے کیونکہ گندم پکائی جاتی ہے اور اس کو ابلا جاتا ہے پھر اس کو پکا کر یا ابال کر کھایا جاتا ہے اگرچہ ایسا زیادہ نہیں ہوتا۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ جو نہیں کھائے گا پھر اس نے ایسی گندم کھائی جس میں جو کے دانے بھی تھے تو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر یہ قسم اس کی خریداری کے متعلق ہو تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ جو شخص ایسی گندم خریدے جس میں جو کے دانے ہوں تو اسے گندم کا خریدار کہتے ہیں نہ کہ جو کا خریدار اور کسی لفظ کو اس کے ایسے حقیقی مفہوم پر محمول کرنا جو فی الجملہ مستعمل ہو مجازی مفہوم پر محمول کرنے سے زیادہ بہتر ہے اگرچہ مجازی مفہوم میں اس کا استعمال زیادہ ہی ہو کیونکہ حقیقی مفہوم مجازی مفہوم کے ساتھ اصل استعمال میں شریک ہوتا ہے لیکن مجازی مفہوم لفظ کے وصفی مفہوم میں قطعاً شامل نہیں ہوتا لہذا حقیقی مفہوم پر محمول کرنا ہی زیادہ بہتر ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ یہ آٹا نہیں کھائے گا پھر اس نے اس کی روٹی کھالی اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ عادتاً آٹے کو اسی طرح کھایا جاتا ہے اور آٹے (کو بھون کر) شاذ و نادر ہی کھایا جاتا ہے اور شاذ و نادر معدوم ہی کے حکم میں ہوتا ہے تو چونکہ اس کا حقیقی مفہوم مستعمل نہیں بلکہ مجازی مفہوم مستعمل ہے جو ہمیشہ اس سے بنایا جاتا ہے لہذا اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

اور اگر اس نے یہ نیت کی کہ وہ بعینہ آٹا نہیں کھائے گا تو وہ اس سے بنائی گئی روٹی کے کھانے سے حاث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی ہے۔

وصف کے تبدیل ہو جانے سے حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے:

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کھجور کے شکوفے میں (کفری) سے کچھ نہ کھائے گا پھر وہ گدر کھجور (بر) ہوگئی یا اس نے کہا کہ وہ گدر کھجور سے کچھ نہیں کھائے گا پھر وہ تازہ کھجور ہوگئی یا اس نے کہا کہ وہ اس تازہ کھجور (رطب) سے کچھ نہیں کھائے گا پھر وہ خشک کھجور (تمر) ہوگئی یا اس نے کہا کہ وہ اس انگور سے کچھ نہیں کھائے گا۔ پھر وہ انگور کشمش بن گیا پھر اس نے اسے کھالیا یا اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس دودھ میں سے کچھ نہ کھائے گا“ پھر اس نے اس سے بنائے گئے پیر کو کھالیا یا دودھ کے ٹپکے ہوئے پانی یا پیر کے کسی ٹکڑے یا پانی نکالے ہوئے وہی کو کھالیا یا اس نے قسم کھائی کہ وہ اس انڈے سے کچھ نہیں کھائے گا پھر اس انڈے سے چوزہ بن گیا اور اس نے اس چوزے (کے گوشت) میں سے کچھ کھالیا یا اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس شراب کو نہیں چکھے گا“ پھر وہ شراب سرکہ بن گئی تو ان تمام صورتوں میں وہ حاث نہ ہوگا۔ اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ اگر قسم کسی خاص شے (عین) کے ساتھ متعلق ہو تو جب تک اس شے پر اس کا نام باقی ہے قسم بھی باقی رہے گی اور نام کے ختم ہو جانے سے قسم بھی ختم ہو جائے گی۔ اور مشارالیه کا وصف غیر معتبر ہوتا ہے کیونکہ صفت تو موصوف کو دوسری اشیاء سے ممیز کرنے کیلئے ہوتی ہے جبکہ اشارہ (تنہا) بھی تعریف کیلئے کافی ہے لہذا یہاں صفت کی ضرورت نہ رہی جبکہ غیر معین شے میں اشارہ کا احتمال ہی نہیں ہوتا لہذا اس کی تعریف وصف کے ساتھ کی جاتی ہے۔ جب یہ بات بطور اصول کے ذہن نشین ہوگئی تو اب ہم کہتے ہیں کہ ان تمام مقامات میں مذکورہ شے کی ذات بدل گئی ہے لہذا وہ قسم جو پہلی شے (ذات) پر منعقد ہوئی تھی وہ باقی نہ رہے گی اور تازہ کھجور کی صورت میں ذات (عین) اگرچہ تبدیل نہیں ہوئی لیکن اس کا کچھ حصہ زائل ہو گیا ہے کیونکہ اس کا پانی خشک ہو گیا ہے کیونکہ تازہ کھجور کا نام کھجور اور اس میں موجود پانی دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے۔ تو جب اس کا پانی خشک ہو گیا تو گویا اس نے مشارالیه کا کچھ حصہ کھایا ہے لہذا وہ حاث نہ ہوگا جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس چپاتی کو نہیں کھائے گا“ تو اس نے اس کا کچھ حصہ کھایا تو اس کا یہی حکم ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ اس نوجوان سے ہم کلام نہ ہوگا“ پھر اس نے اس سے اس کے بوڑھا ہونے کے بعد کلام کیا تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ وہاں ذات (عین) قائم ہے اور اس کی فقط وصف (جوانی) فوت ہوئی ہے نہ کہ اس کی بعض شخصیت۔ لہذا چونکہ مخلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی تھی) وہ تمام کا تمام باقی ہے جس کی بنا پر قسم باقی رہے گی اور دوسرا فرق یہ ہے کہ وہ صفات جو ان ذوات (اعیان) میں ہیں قسم کھانے کی صورت میں ان سے روکنے یا ان کے کھانے پر ابھارنے کا باعث ہوتی ہیں جیسے مثلاً کھجور اور انگور میں تازگی اور قسم سے یہی صفات مقصود ہوتی ہیں اس لئے کہ مرطوب (تازہ شے) وہ ہے جس میں رطوبات ہوں لہذا قسم جس کے ساتھ متعلق ہو جائے گی جبکہ بچپن اور جوانی ایسی صفات میں سے نہیں جو روکنے کا باعث ہوں بلکہ یہاں اس کی ذات ہی مقصود ہوتی ہے لہذا یہاں قسم اس کی ذات سے متعلق ہوگی نہ کہ ان دو مذکورہ صفات کے ساتھ جیسے کہ اگر

اس نے قسم کھائی کہ اس افریقی ٹوپی (طیلسان) والے سے کلام نہ کرے گا، پھر اس نے اس ٹوپی کو فروخت کر دیا اور پھر اس نے اس سے کلام کیا تو وہ حاث ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس بھیڑ کے بچے کا گوشت نہیں کھائے گا“ پھر اس نے اس کے مینڈھا ہو جانے کے بعد اس کا گوشت کھایا، یا اس نے بکری کے بچے کا گوشت نہ کھانے کی قسم کھائی پھر جب وہ بکرا بن گیا تو اس نے اس کا گوشت کھالیا تو وہ حاث ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس بچی کے ساتھ مجامعت نہیں کرے گا پھر اس نے اس کے پوری عورت ہو جانے کے بعد اس سے مجامعت کر لی تو وہ حاث ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے مذکورہ بالا صورتوں میں بھی ان کی آئندہ صورتوں کی نیت کی تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ اس نے خود اپنے اوپر سختی کی ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس تربوز کی بیل سے کوئی ایک دانہ بھی نہ کھائے گا پھر اس کے تربوز ہو جانے کے بعد اس نے اس میں سے کچھ کھالیا تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی اور مشائخ کا اس کے متعلق اختلاف ہے، واللہ اعلم۔

مخلوف علیہ کے کسی غیر جنس کے ساتھ مخلوط ہو جانے کا حکم:

بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس دودھ کو نہیں پئے گا، یا اسے نہیں پیئے گا، پھر اس میں پانی ڈال دیا گیا اور اس نے اسے چکھ لیا یا اس کو پی لیا تو اگر تو اس میں دودھ غالب ہو تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ اس کے غالب ہونے کی بنا پر اس کو بدستور دودھ ہی کہتے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے نمبیز پر قسم کھائی پھر اس میں سرکہ یا نمکین پانی ملا دیا گیا بعد ازاں اس میں میٹھا پانی ملا دیا گیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ اگر مخلوف علیہ اپنی غیر جنس کے ساتھ مخلوط ہو جائے تو اس میں امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے مابین بلا کسی اختلاف کے غلبہ کا اعتبار ہوتا ہے الایہ کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے رنگ یا ذائقے میں غلبہ کا اعتبار کیا ہے نہ کہ اجزاء میں اور یہ کہا ہے۔ اگر تو مخلوف علیہ کی حالت ایسی ہو کہ اس میں اس کا رنگ یا ذائقہ نمایاں ہو تو اس کے کھانے سے وہ حاث ہو جائے گا اور اگر اس میں اس کا رنگ اور ذائقہ دونوں ہی ظاہر نہ ہوں تو وہ حاث نہ ہوگا خواہ اس کے اجزاء زیادہ ہوں یا کم، جبکہ امام محمد رحمہ اللہ نے اجزاء کے غلبہ کا اعتبار کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر تو مخلوف علیہ کے اجزاء زیادہ ہوں تو وہ حاث ہو جائے گا اور اگر کم ہوں تو وہ حاث نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حکم کا تعلق کثرت سے ہے لہذا اقل مقدار اکثر مقدار کے تابع ہوگی لہذا اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو رنگ اور ذائقہ باقی ہو تو اس پر اس کا نام باقی رہے گا کیا تجھے علم نہیں کہ کہا جاتا ہے ملاوٹ والا دودھ، ملاوٹ والا سرکہ، اور اگر اس کا رنگ اور ذائقہ باقی نہ رہا ہو تو اس کا نام باقی نہیں رہتا اور کہا جاتا ہے کہ پانی میں کچھ دودھ ہے یا پانی میں سرکہ ہے، لہذا وہ حاث نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ان دونوں کا رنگ یا ان کا ذائقہ ایک ہی جیسا ہو اور اس کا فیصلہ کرنا مشکل ہو تو اس صورت میں البتہ اس

کے اجزاء کا لحاظ کیا جائے گا۔ اگر تو یہ ثابت ہو کہ مخلوف علیہ کے اجزاء غالب ہیں تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر یہ معلوم ہو کہ دوسری ملی ہوئی شے کے اجزاء کا غلبہ ہے تو وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر اس میں شک پیدا ہو جائے اور اسے تحقیقی بات کا علم نہ ہو تو قیاس کا بقاضا تو یہ ہے کہ وہ حانث نہ ہو کیونکہ حانث ہونے کے حکم میں شک پیدا ہو گیا ہے لہذا شک کی بنا پر یہ حکم ثابت نہ ہوگا مگر استحسان کی رو سے وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ یہاں وجود و عدم دونوں کا احتمال یکساں ہے لہذا اس کی موجودگی کا قول احتیاطاً زیادہ بہتر ہے کیونکہ اس صورت میں اس ذمہ داری سے پورے یقین کے ساتھ عمدہ براء ہونا ثابت ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ اٹھائی گئی قسموں میں یہی بات زیادہ درست ہے اس لئے کہ کفارہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہذا اس کے وجوب میں احتیاط سے کام لیا جائے گا جبکہ طلاق اور غناق (آزادی غلام) کی قسموں میں البتہ یہ بات درست نہ ہوگی کیونکہ یہ بندے کا حق ہے اور حقوق العباد میں تعارض کی بنا پر احتیاط پر عمل کرنا درست نہیں ہوتا لہذا وہاں قیاس پر ہی عمل لیا جائے گا۔

کسی مخلوط شے کے کھانے یا پینے کی قسم کھانا:

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کھائی نہ کھائے گا پھر اس نے ایسے ستو کھائے جنہیں کھائی میں بھونا دیا تھا اور اس کی نیت کوئی نہ ہو تو امام محمد رحمہ اللہ نے ”الاصل“ میں بیان کیا ہے کہ اگر تو کھائی کے اجزاء ستو میں نمایاں نظر آئیں اور اس کا ذائقہ محسوس ہو تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر اس کا ذائقہ بھی محسوس نہ ہو اور خود کھائی بھی نظر نہ آئے تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ جب وہ نظر آتا ہوگا تو وہ اس میں فنا نہ ہوا ہوگا تو یہ ایسا ہی ہوگا جیسے گویا اس نے کھائی کو علیحدہ طور پر کھایا ہو اور جب وہ کھائی نمایاں نظر نہ آئے گا تو گویا وہ فنا اور معدوم ہو جائے گا لہذا اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اور معلیٰ امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر تو کھائی ستو میں نمایاں نظر آئے اور اس حالت میں ہو کہ اگر اسے نچوڑا جائے تو کھائی بہہ پڑے تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر یہ حالت نہ ہو تو وہ حانث نہ ہوگا۔ اس تفصیل سے دونوں روایتوں کے درمیان اختلاف ثابت نہیں ہوتا کیونکہ دونوں اقوال میں تطبیق ممکن ہے کیونکہ وہ اس وقت حانث ہوگا جب کھائی اس حال میں ہو کہ اگر اس کو نچوڑا جائے اور وہ بہہ پڑے جس سے ثابت ہوگا کہ کھائی معدوم نہیں ہوا اور اگر وہ نہ بنے تو گویا وہ معدوم ہو گیا۔ اور اگر مخلوف علیہ اپنی ہی جنس کے ساتھ مخلوط ہو جائے مثلاً جس دودھ پر قسم کھائی گئی ہو وہ اور دودھ کے ساتھ مل جائے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ صورت اور سابقہ صورت دونوں یکساں ہیں اور اس میں بھی غلبہ کا اعتبار ہوگا اور اگر غلبہ دوسرے دودھ کا ہو جس پر قسم نہ کھائی گئی ہو تو وہ حانث نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خواہ مغلوب (کم) ہی ہو تب بھی وہ حانث ہو جائے گا۔ گویا امام محمد رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ کوئی شے اپنی ہم جنس کے ساتھ ملنے سے معدوم اور فنا نہیں ہوتی وہ تو اسی وقت معدوم ہوتی ہے جب اس کا اس کی غیر جنس کے ساتھ اختلاط ہو اور پھر جب وہ اپنی ہم جنس کے ساتھ ملنے سے معدوم نہ ہوگی تو گویا وہ مغلوب نہ ہوگی۔ معلیٰ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس شراب (خمر) کو نہیں پئے گا پھر اس میں پانی ڈال دیا جو شراب پر غالب آگیا تا آنکہ اس کا رنگ اور اس کا ذائقہ جاتا رہا پھر اس نے اسے پی لیا تو وہ حانث نہ ہوگا۔ گویا امام محمد رحمہ اللہ نے بھی وہی کہا ہے جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ

کا قول ہے۔ اور اگر اس نے زمزم کے پانی کے متعلق قسم کھائی کہ وہ اس میں سے کچھ بھی نہ پیئے گا پھر اس میں بہت زیادہ مقدار میں اور پانی ملا دیا تاکہ وہ مغلوب ہو گیا پھر اس نے اسے پی لیا تو وہ حانث ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ امام محمد رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ کوئی شے اپنی ہم جنس کے ساتھ مل کر معدوم اور فنا نہیں ہوتی اور اگر اس نے اسے کنوئیں یا بڑے حوض میں ڈال دیا تو وہ حانث نہ ہوگا۔ انہوں نے فرمایا اس کی وجہ میں نہیں جانتا شاید کہ کنوئیں کے چشمے اس بہائے ہوئے پانی کو اپنے اندر جذب کر لیتے ہیں اور یا شاید میں نہیں جانتا اس لئے کہ اگر تھوڑا پانی بہت بڑے حوض میں ڈال دیا جائے تو وہ اس کے پورے پانی کے ساتھ مختلط نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ یہ میٹھا پانی نہ پیئے گا“ پھر اس میں نمکین کھاری پانی ملا دیا گیا جس میں مؤخر الذکر پانی کا غلبہ ہو گیا پھر اس نے یہ پانی پی لیا تو وہ حانث نہ ہوگا تو گویا یہاں پانی اپنے جنس کے ساتھ مل کر، گو وہ اس سے مختلف ہی ہے معدوم اور فنا ہو جاتا ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہی حکم اس وقت ہے کہ جب اس نے قسم کھائی کہ بھیڑ (ضان) کا دودھ نہ پیئے گا، پھر اس نے بکری (معز) کا دودھ اس میں ملا دیا کیونکہ یہاں بھی غلبے کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ دو علیحدہ علیحدہ اقسام ہیں لہذا وہ مختلف جنسوں کی طرح ہوں گی۔ (امام) کرخی فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا کہ وہ اس بکری کا وہ خواہ وہ بکری ہو یا بھیڑ دودھ نہ پیئے گا، پھر اسی دودھ میں دوسری بکری یا بھیڑ کا دودھ ملا دیا گیا تو اگر اس نے اسے پی لیا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ اور یہاں کثرت اور غلبے کا اعتبار نہ ہوگا انہوں نے وجہ یہ بیان کی کہ چونکہ اس کی قسم میں بھیڑ یا بکری کا ذکر نہیں ہے جس کا مفہوم یہ ہے کہ اس کی قسم دودھ سے متعلق ہے اور اس دودھ کا دوسرے دودھ کے ساتھ اختلاط اسے دودھ ہونے سے خارج نہیں کرتا جبکہ سابق مسئلے میں قسم بھیڑ کے دودھ پر اٹھائی گئی تھی تو جب اس پر بکری کا دودھ غالب آگیا تو گویا اس کی وصف فنا ہو گئی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے دونوں مسائل میں فرق کیلئے استشاد کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر اس نے بکری (شاة) کو متعین کر کے اس کے دودھ پر قسم کھائی تو اس صورت میں بکری اس کے ساتھ مشابہ نہ ہوگی کیا انہیں علم نہیں کہ اگر وہ کہتا ”واللہ میں تازہ کھجور نہ خریدوں گا“ پھر اس نے گدر کھجور کا گچھا خریدا جس میں دو یا تین تازہ کھجوریں بھی ہوں تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ ان میں سابقہ قسم غالب ہے اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں اس تازہ کھجور کو نہیں خریدوں گا جو اس گچھے میں موجود ہے“ پھر اس نے وہی گچھا خریدا لیا تو وہ حانث ہو جائے گا۔ اس مسئلے کی نظیر وہ مسئلہ ہے جس کو ابن ساعہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جس نے یہ کہا ہو کہ واللہ جو کچھ فلاں شخص لیکر آئے گا میں اسے نہیں کھاؤں گا، یعنی فلاں شخص جو کھانا یا گوشت وغیرہ یا کوئی ایسی شے جو کھائی جاتی ہے لیکر آئے گا، پھر مذکورہ شخص نے قسم کھانے والے کو کچھ گوشت پکانے کیلئے دیا پھر اس نے اس گوشت کو پکا لیا بعد ازاں اس نے اس میں گائے کے قیمہ (کرش) میں سے ایک ٹکڑا ڈال دیا اور پھر اسے ہنڈیا میں ڈال کر پکایا بعد ازاں قسم کھانے والے نے اس کے شوربے کو کھالیا، امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرا خیال نہیں کہ وہ حانث ہو، جب اس نے اس میں اتنا اور گوشت ڈالا ہو جو اپنی قلت کی بنا پر علیحدہ طور پر نہ پکایا جاسکتا ہو اور اس کا شوربہ نہ بنایا جاسکتا ہو اور اگر وہ گوشت اتنی مقدار میں ہو کہ اسے علیحدہ پکایا جاسکتا ہو اور اس کا شوربہ بنایا جاسکتا ہو تو اس صورت میں وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ قسم اس نے اس گوشت کے متعلق کھائی ہے جو فلاں

شخص لیکر آئے گا اور اس کے شوربہ کے متعلق اور شوربہ اس گوشت کی چربی کے بغیر نہیں بن سکتا جسے وہ لیکر آیا ہے پھر جب اس کے ساتھ اور گوشت مل جائے تو اس کی قلت کی بنا پر اس کا شوربہ نہیں ہو سکتا لہذا اس نے وہ گوشت نہیں کھایا جو مذکورہ شخص لیکر آیا ہے اور اگر وہ اتنی مقدار میں ہو کہ اس کو علیحدہ پکایا اور اس کا شوربہ بنایا جاسکتا ہو تو چونکہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے لہذا اس میں غلبے کا اعتبار نہ ہوگا اور وہ حائل ہو جائے گا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ اس شخص کے متعلق فرما چکے ہیں جو یہ کہے کہ ”میں وہ نہیں کھاؤں گا جو فلاں شخص لیکر آئے گا“ پھر مذکورہ شخص گوشت لے آیا جسے اس نے بھونا اور اس کے نیچے قسم کھانے والے شخص کیلئے چاول ڈال دیئے پھر قسم کھانے والے شخص نے اس کے اطراف سے کھایا تو وہ حائل ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر مذکورہ شخص خشک گوشت لے آیا جسے اس نے پکایا پھر قسم کھانے والے نے اس کا شوربہ کھالیا جس میں خشک گوشت کا ذائقہ تھا تو وہ حائل ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ تازہ کھجور لیکر آیا جس میں سے کچھ شیرہ بہہ پڑا جسے اس نے کھالیا یا وہ زیتون لے آیا جسے اس نے نچوڑا“ پھر اس کا تیل اس نے کھالیا تو وہ حائل ہو جائے گا۔

ابن سماء امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کہا واللہ میں اس باغ کے میوہ میں سے کچھ نہیں کھاؤں گا“ اور اس کے اندر کھجور کے متعدد درخت ہوں یا اس نے کہا میں اس کھجور کے پھل میں سے نہیں کھاؤں گا“ اور وہاں دس یا تین کھجوریں ہوں یا اس نے کہا میں ان دو کھجوروں کے درختوں کا پھل نہیں کھاؤں گا یا میں دو تازہ کھجوریں یا تین سیبوں یا یہ دو چپاتیوں میں سے نہیں کھاؤں گا“ یا میں ان دو بکریوں کے دودھ میں سے نہیں پیوں گا پھر اس نے اس میں سے کچھ کھالیا یا کچھ پیا تو وہ حائل ہو جائے گا۔ کیونکہ اس نے مذکورہ اشیاء کے بعض حصے کو کھانے سے خود کو روکا ہے اور پھر اس نے اس کا کچھ حصہ تناول کر لیا ہے کیونکہ صرف من تبعیض (کچھ حصے کو بیان کرنے) کیلئے ہوتا ہے لہذا جب اس نے کچھ حصہ کھا“ یا پی لیا تو وہ حائل ہو جائے گا۔ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں ان دو بکریوں کا دودھ نہیں پیوں گا“ اور اس نے (لفظ) ”من“ (سے) نہ کہا تو وہ اس وقت تک حائل نہ ہوگا جب تک وہ ان دونوں کا دودھ نہ پیئے گا کیونکہ اس نے ان دونوں کے دودھ پینے کے متعلق قسم کھائی ہے لہذا ان میں سے محض ایک بکری کا دودھ پینے سے حائل نہ ہوگا پھر جب وہ دونوں بکریوں کے دودھ میں سے کچھ کچھ بچا لے تو وہ حائل ہو جائے گا کیونکہ انسان کیلئے بکری کا تمام دودھ پینا تو ممکن نہیں تو چونکہ قسم سے اس کے تمام دودھ پینے سے روکنا تو مقصود نہیں ہو سکتا لہذا اس کی قسم کچھ دودھ کے متعلق ہی ہوگی۔ جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ سمندر کا پانی نہ پیئے گا“ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ان میں سے ہر ایک کا دودھ وہ لیا گیا ہو پھر وہ اس متعین دودھ کی طرف اشارہ کر کے کہے ”واللہ میں ان دو بکریوں کا دودھ نہیں پیوں گا“ پھر اگر وہ دودھ اتنی مقدار میں ہو کہ اسے ایک ہی بار پیا جاسکتا ہو تو وہ اس کا کچھ حصہ پینے سے حائل نہ ہوگا۔ اور اگر وہ دودھ اتنا ہو کہ اسے ایک مرتبہ پینا ممکن نہ ہو تو وہ اس کا کچھ حصہ پینے سے حائل ہو جائے گا کیونکہ اس کی قسم حقیقی طور پر پورے دودھ کو پینے کے متعلق تھی تو اگر تو اس دودھ کو ایک ہی مرتبہ پینا ممکن ہو تو حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہوگا اور اگر ایک مرتبہ اس کو پینا ممکن نہ ہو تو اسے اس کے جزء پر محمول کیا جائے گا جیسے سمندر کے پانی کا یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”واللہ میں یہ کھانا نہیں کھاؤں گا“ اور وہ اس کو ایک ہی بار کھانے پر قادر نہ

ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے اس کی مثال وہ مسئلہ ہے جو فقہاء رحمہم اللہ نے بیان کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی شخص سے قرض وصول کیا جس میں اس نے دو درہم کھوئے پائے تو اس نے کہا ”واللہ میں ان میں سے کچھ نہ لوں گا“ پھر اس نے ان دو میں سے ایک درہم لے لیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ حرف ”من“ تبعیض (بعض) کیلئے ہوتا ہے۔ ابن رستم نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ واللہ میں ان بکری کے بچوں کا گوشت نہیں کھاؤں گا، تو یہ قسم بھی ان کے کچھ حصے کے متعلق ہوگی کیونکہ عادتاً ان کو ایک ہی مرتبہ کھانا ممکن نہیں ہے۔ اور الاصل میں اس شخص کے متعلق منقول ہے جو یہ کہے میں یہ انار نہیں کھاؤں گا پھر اس نے اس میں سے ایک یا دو دانوں کے سوا تمام انار کھالیا تو وہ استحسان کی رو سے حانث ہو جائے گا کیونکہ اس مقدار کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا کیونکہ عرفاً اگر کسی نے پورا انار کھالیا اور ایک دو دانے چھوڑ دیئے ہوں تو یہی کہا جاتا ہے کہ اس نے انار کھالیا۔ اور اگر اس نے اس کے نصف یا ایک تہائی یا اتنی مقدار میں دانے نہ کھائے جتنے عادتاً انار کھاتے ہوئے دانے نیچے نہ گرتے ہوں تو وہ حانث نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ اس کے پورے حصے کا کھانے والا نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کما واللہ میں ان بکری کے بچوں کا گوشت نہیں کھائوں گا یا تیل نکالتے ہوئے متعلقہ شے کا چھلکار بھوسا نہ بیچے گا پھر اس نے اس کا کچھ حصہ بیچ دیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ یہاں اس قسم کو حقیقی مفہوم پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ اس کے پورے اجزاء کا فروخت کرنا ممکن ہے۔ اور ابن سماء اس شخص کے متعلق یہ کہہ چکے ہیں جو یہ کہے کہ ”میں ان دو افراد سے کچھ نہیں خریدوں گا“ تو وہ اس وقت تک حانث نہ ہوگا جب تک وہ ان دونوں سے خریداری نہ کر لے اور یہاں اس کا یہ قول اس کے اس قول ”میں یہ دو چپاتیاں نہیں کھاؤں گا“ کے مشابہ نہ ہوگا کیونکہ حرف ”من“ تبعیض کیلئے ہے اور کھانے کے ضمن میں اس تبعیض پر عمل کرنا ممکن ہے مگر خریداری کے ضمن میں نہیں کیونکہ فروخت کی تبعیض نہیں ہوتی، لہذا اسے ابتدائے غایت (مدت اختتام) پر محمول کیا جائے گا۔

اور ”الاصل“ اور ”الجامع“ میں مذکور ہے کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ عورتوں سے نکاح نہیں کرے گا یا وہ اولاد آدم سے گھٹو نہیں کرے گا تو یہ قسم کسی ایک فرد کے متعلق ہوگی کیونکہ ان کے تمام افراد کو جمع کرنا ممکن نہیں لہذا اسے جنس کے بعض افراد پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ ہم ازیں قبل اس کا ذکر کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کی کمائی میں سے نہ کھائے گا“ تو یہاں کسب سے مراد ہر وہ عمل ہے جو انسان کیلئے کرنا ممکن اور میسر ہو مثلاً ایجاب و قبول، بیع، اجارہ، ہبہ، صدقہ، وصیت، قبول کرنا اور مباح اشیاء کو لینا یا کھانا وغیرہ جبکہ وراثت وارث کیلئے کسب نہیں ہے کیونکہ انسان اس کو بغیر محنت اور عمل کے حاصل کر لیتا ہے اور اگر جس شخص کے بارے میں اس نے قسم کھائی ہو وہ مر جائے اور اس سے پہلے اس نے کوئی شے کمائی ہوئی ہو جس کا کوئی شخص وارث ہوا جس سے قسم کھانے والے نے کچھ کھالیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ وارث کے قبضے میں جو سامان آتا ہے اسے عرفاً مرنے والے کی کمائی ہی کہا جاتا ہے۔ پھر اگر وہ اس سے کسی دوسرے شخص کی جانب میراث کے علاوہ کسی اور طریقے سے منتقل ہو جائے تو قسم کھانے والا حانث نہ ہوگا کیونکہ اب یہ مال دوسرے شخص کی ملکیت میں اس کے کسی فعل کی بنا پر منتقل ہوا ہے جس سے پہلے شخص کی جانب اس کی نسبت باطل ہو جاتی ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسی طرح اگر اس نے کہا ”میں

اس میں سے نہ کھاؤں گا جو فلاں شخص کی ملکیت ہے یا جس کا فلاں شخص مالک ہے۔ پھر اگر وہ شے مخلوف علیہ کی ملکیت سے نکل کر کسی اور شخص کی ملکیت میں منتقل ہو جائے جس سے حائف کھالے تو وہ حائف نہ ہوگا کیونکہ جب دوسرا شخص اس کا مالک ہو گیا تو پہلا شخص اس کا مالک نہ رہے گا لہذا اس کی جانب ملکیت کا انتساب بھی باقی نہ رہے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں اسی طرح اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں شخص کی خرید کردہ شے میں سے نہ کھائے گا پھر مذکورہ شخص نے کوئی شے اپنے یا کسی اور کیلئے خریدی اور اس میں سے حائف نے بھی کچھ کھالیا تو وہ حائف ہو جائے گا اگر کسی اور شخص کے حکم سے مذکورہ شخص (مخلوف علیہ) نے کسی اور شخص سے کوئی شے خریدی پھر اس میں سے حائف نے کچھ کھالیا تو وہ حائف نہ ہوگا کیونکہ جب خریداری (الشراء) پر کوئی اور خریدار طاری ہو جائے تو اس کی پہلی نسبت باطل ہو جاتی ہے اور اس کو نئی نسبت حاصل ہو جاتی ہے جس کو قسم شامل نہیں ہے۔ اور اپنے اور غیر کیلئے خریداری اس لئے یکساں حکم رکھتی ہے کیونکہ معاہدے کے حقوق مشتری کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں لہذا نسبت اسی کی جانب ہوگی نہ کہ مشتری لے (جس کیلئے وہ شے خریدی جاری ہے) کی جانب۔ امام فرماتے ہیں اور یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں شخص کی وراثت (میراث) میں سے کچھ نہ کھائے گا۔ پھر مذکورہ شخص مر گیا تو اس نے اس کے چھوڑے ہوئے ترکہ میں سے کچھ کھالیا تو وہ حائف ہو جائے گا پھر اگر اس کا وارث مر جائے اور اس کی وراثت کا کوئی اور شخص مالک ہو جائے پھر اس میں سے قسم کھانے والے نے کچھ کھالیا تو وہ حائف نہ ہوگا کیونکہ دوسری وراثت نے پہلی وراثت (کے حکم) کو منسوخ اور باطل کر دیا ہے یہ حکم اسی طرح مذکور ہے کیونکہ جب میراث پر کوئی اور میراث طاری ہو جائے تو اس کا پہلا انتساب باطل ہو جاتا ہے اسی نوع سے وہ صورت ہے جس کے متعلق فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ فلاں کی کاشت کی ہوئی شے میں سے نہ کھائے گا پھر مذکورہ شخص (فلاں) نے اپنی مزدورہ جنس کو فروخت کر دیا اور اس میں سے خریدار کے پاس سے حائف نے کچھ کھالیا تو وہ حائف ہو جائے گا کیونکہ کاشت کرنے کا انتساب فروخت کرنے سے ختم نہیں ہوتا پھر اگر اس بیج کو خریدار نے کھیت میں بکھیر کر اسے کاشت کر دیا اور اس میں سے قسم کھانے والے نے کچھ کھالیا تو وہ حائف نہ ہوگا کیونکہ یہاں زراعت کی نسبت دوسرے شخص کی جانب ہوگی نہ کہ پہلے شخص کی جانب۔ یہی حکم اس شخص کا بھی ہے جو یہ قسم کھائے کہ اگر وہ یہ قسم کھائے کہ ”ایسا کھانا جسے فلاں شخص نے پکایا ہو“ یا ”ایسی روٹی جسے فلاں نے بنایا ہو نہیں کھائے گا“ تو اگر اسے خریدنے والے نے آگے فروخت کر دیا اور اس میں سے حائف نے کچھ کھالیا تو وہ حائف ہو جائے گا کیونکہ اس کے فروخت کر دینے کے باوجود یہ کہا جاتا ہے کہ یہ فلاں شخص کی بنائی ہوئی روٹی ہے یا فلاں شخص کا پکایا ہوا کھانا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کے بنے ہوئے کپڑے کو نہ پہنے گا“ پھر مذکورہ شخص نے کوئی کپڑا بنا اور اسے فروخت کر دیا پھر اسے قسم کھانے والے نے پہن لیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ بیع نسبت کو باطل نہیں کرتی اور اگر وہ ریشم یا اون خز کا کپڑا ہو پھر اس نے اسے ادھیڑ دیا اور کسی اور شخص نے اسے بنا تو وہ حائف نہ ہوگا کیونکہ اس دوسری بنائی سے پہلی بنائی کی نسبت باطل اور منسوخ ہو جاتی ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ ایسا کپڑا جسے فلاں شخص نے چھوا ہو نہیں پہنے گا“ پھر اس کپڑے کو اس نے آگے فروخت کر دیا (اور وہ اسے پہن لے) تو اگر اس نے اسے خریدا ہو تو وہ حائف ہو جائے گا کیونکہ چھونے

اور ہاتھ لگانے کی نسبت فروخت کرنے سے باطل نہیں ہوتی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ ایسے کپڑے کو نہ خریدے گا جسے فلاں شخص نے ہاتھ لگایا ہو۔

بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ ان دراہم سے کچھ نہ کھائے گا، پھر اس نے ان کے عوض کھانا خریدا اور اسے کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے ان درہموں کو اور درہموں سے بدل لیا اور ان بدلے ہوئے درہموں سے اس نے کھانا خرید کر کھایا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ درہموں کو بنفسہ کھانے کا احتمال نہیں ہے۔ ان کے کھانے کا حکم عرف عام پر مبنی ہوگا جس کے مطابق اس سے ان کے عوض خریدی ہوئی شے کا کھانا مراد ہوتا ہے اور جب اس نے ان درہموں کا اور درہموں سے تبادلہ کر لیا اور ان درہموں سے کھانا خریدا تو یہاں ان درہموں سے خریدی ہوئی شے کا کھانا نہیں پایا گیا لہذا وہ حادث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے قسم کھالی کہ وہ اس غلام کی قیمت (ثمن) نہیں کھائے گا پھر اس نے اس کی قیمت کے ساتھ کھانا خرید کر کھالیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اپنے والد کی میراث میں سے کچھ نہ کھائے گا اور اس وقت اس کا والد زندہ ہو پھر اس کا والد مر گیا اور وہ اس کے ترکے کا وارث ہو گیا جس سے اس نے کھانا خریدا اور اسے کھالیا تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ حادث نہ ہو کیونکہ خرید کیا ہوا کھانا اس کے باپ کی میراث نہیں مگر استحسان کی رو سے وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ وراثت کے مال کو اسی طرح کھایا جاتا ہے اور اسے عرفاً اور عادتاً وراثت کا کھانا ہی کہا جاتا ہے۔ پھر اگر مال وراثت سے اس نے کوئی شے خریدی، پھر اس نے اس شے کے عوض کھانا خریدا اور اسے کھالیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اسے اپنے فعل کسب کے عوض خریدا ہے مال وراثت کے عوض نہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ مال وراثت پر قسم کھانے اور اس کو تبدیل کرنے اور اس مال سے کچھ خریدنے کی صورت میں فرماتے ہیں کہ وہ حادث نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ امام فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا کہ ”وہ ایسی وراثت میں سے نہ کھائے گا جو فلاں کیلئے ہو“ پھر وہ اسے خواہ کسی طرح بھی بدل لے تو وہ حادث ہو جائے گا کہ اگر اس نے اسے کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ مطلق قسم میں عرف و عادت کا اعتبار ہوتا ہے اور لوگوں کی عادت یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے شخص کے ترکے کا وارث ہو تو لوگ کہتے ہیں کہ وہ میراث ہے خواہ اس نے اسے تبدیل کر دیا ہو۔ معلیٰ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو اس مال میں سے جو اس کے والد کی وراثت میں سے اس کے پاس آئے گا نہیں کھائے گا لیکن اگر اس نے اس کھانے کے عوض اور کھانا خرید لیا اور اس میں سے مذکورہ شخص کو کھلادیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ قسم اس کھانے سے متعلق تھی جس کا وہ وارث ہوگا لہذا اگر اس نے اسے دوسرے کھانے کے عوض فروخت کر دیا تو دوسرا کھانا مال موروثہ نہیں ہے اور یہاں اس قسم کو حقیقت پر محمول کرنا ممکن ہے لہذا اسے مجاز پر محمول کرنا درست نہ ہوگا اور اگر وہ دراہم (نقدی) کا وارث ہوا پھر اس نے اس کے عوض کھانا خرید لیا اور اس میں سے اس نے مذکورہ فرد کو کھلادیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ یہاں اسے حقیقت پر محمول کرنا ممکن نہیں لہذا اسے مجازی مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔

ہشامؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ کو اس شخص کے متعلق کہتے ہوئے سنا جس کے پاس دراہم

ہوں اور وہ قسم کھالے کہ وہ انہیں نہیں کھائے گا، پھر اس نے ان کے عوض دینار حاصل کر لئے یا پیسے حاصل کر لئے، پھر اس نے دیناروں یا نقدی کے عوض کھانا خرید کر کھالیا تو وہ حادث نہ ہوگا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ یہ درہم نہیں کھائے گا، پھر اس نے ان کے عوض کچھ سامان خرید لیا بعد ازاں اس سامان کے عوض اس نے کھانا خرید لیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ اگر کوئی شخص یہ کہے میں ”ان درہم کے عوض کچھ نہیں خریدوں گا“ تو اس قول سے لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ اس سے کھانے میں خرچ کرنے سے خود کو باز رکھنا مراد لیتے ہیں اور یہ خرچ کرنا کبھی تو براہ راست متعلقہ شے کی خریداری کی صورت میں ہوتا ہے اور کبھی ان کے بدلے میں اور نقدی کے حصول کی صورت میں لہذا اس قسم کو عرف و عادت پر محمول کیا جائے گا جبکہ درہم کے بدلے میں اسباب کا خریدنا عرف و عادت کے مطابق کھانے پر خرچ کرنا نہیں ہے لہذا اس قسم کو اسی پر محمول نہ کیا جائے گا یہ حکم اس حکم کے برعکس ہے جو ابن رستم نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جو یہ کہے ”واللہ میں تیرے کھانے میں سے کچھ نہ کھاؤں گا“ جبکہ مذکورہ شخص کھانا بیچتا ہو پھر اس نے اس سے کھانا خرید کر کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس طرح کی قسموں سے مذکورہ شخص سے نہ خریدنا مراد لیا جاتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا واللہ میں تیرا یہ کھانا نہیں کھاؤں گا اور اس نے وہاں پر موجود کھانے کی طرف اشارہ کیا جو اس نے اسے ہدیہ دے دیا پھر اس نے اسے کھالیا تو وہ امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق حادث نہ ہوگا مگر امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق وہ حادث ہو جائے گا یہ مسئلہ ان ائمہ کے اس شخص کے بارے میں اختلاف کی فرع ہے جس نے کہا ”میں فلاں شخص کے گھر میں داخل نہ ہوں گا پھر مذکورہ شخص نے اس مکان کو فروخت کر دیا پھر وہ اس میں داخل ہو گیا۔ یہ مسئلہ بہت جلد آگے بیان کیا جائے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس کا کھانا نہ کھائے گا“ پھر اس نے ایسا کھانا جو اس کے اور کسی اور شخص کے مابین مشترک ہو کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ کھانے کا ہر جزء کھانا ہی ہے اور اس نے ”مخلوف علیہ“ کھانا کھالیا ہے۔ علی بن الجعد (۱) اور ابن سماء امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کی زمین کا غلہ نہیں کھائے گا اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر اس نے اس کے غلہ کی قیمت کو کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ عرف و عادت کے مطابق اس قسم سے زمین سے غلے کا حصول مراد ہوتا ہے۔ پھر اگر اس نے معینہ زمین سے حاصل کردہ غلہ کو کھانے کی نیت کی پھر اس نے غلہ کی قیمت کے عوض کچھ کھالیا تو اسے اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین دیانت دار تصور کیا جائے گا مگر قاضی کے ہاں نہیں۔ قدوریؒ فرماتے ہیں کہ یہ حکم امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے اس اصول کے مطابق ہے کہ اگر کسی نے یہ قسم کھائی ہو کہ ”وہ پانی نہیں پیئے گا“ اور اس نے جنس ماء مراد لی تو وہ عدالت میں سچا تصور نہ کیا جائے گا جبکہ روایت الظاہر کے مطابق اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے

(۱) علی بن الجعد عبید جوہری بغدادی، امام ابو یوسفؒ کے اصحاب میں سے حافظ حدیث، ثقہ و صدوق تھے۔ ابوالحسن کنیت تھی، بنی ہاشم کے آزاد کردہ غلام تھے، آپ نے حدیث جریر بن عثمان، شعبہ، ثوری، امام مالکؒ وغیرہم سے روایت کی اور آپ سے امام بخاریؒ، ابوداؤدؒ، ابوبکر بن ابی شیبہؒ اور یحییٰ بن معینؒ وغیرہم نے روایت کی۔ وفات ۲۳۲ھ، حدائق، ص: ۱۷۴، جواب المصنئہ ص: ۲۵۵، ج اول۔

اپنے کلام کا حقیقی مفہوم مراد لیا ہے اور امام محمد رحمہ اللہ الجامع میں فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس کھجور سے کچھ نہ کھائے گا“ پھر اس نے اس کے پھل، اس کے گوند یا اس کے گائبے یا اس کی گدر (کھجور) یا اس کے اس گاڑھے شیرہ میں سے کچھ کھایا جو اس کی رطوبت سے نکلتا ہے تو وہ حانث ہو جائے گا، کیونکہ بذات خود کھجور کے درخت کو کھانا ممکن نہیں۔ اس لئے اس کی قسم کو اس سے پیدا شدہ اشیاء پر محمول کیا جائے گا اور الدبس (شیرہ) سے مراد وہ شیرہ ہے جو تازہ کھجور سے بہتا ہے نہ کہ اس کو پکانے کی صورت میں نکلا ہو۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ انگور کی بیل میں سے نہ کھائے گا“ پھر اس نے اس سے انگور یا کشمش کھالی یا اس کا رس پی لیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ انگور کی بیل سے مراد اس سے پیدا ہونے والی اشیاء ہیں کیونکہ فی نفسہ انگور کی بیل کا کھانا ممکن نہیں جیسے کہ کھجور کے درخت کی صورت میں ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے انگور کو دیکھا اور کہا ”اگر اس نے یہ انگور کھایا تو اس کا غلام آزاد“ پھر اس نے اس کی کشمش کھائی یا اس کا رس پی لیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ انگور ایسی شے ہے جو بعینہ کھایا جاتا ہے لہذا اسے اس کی پیداوار پر محمول کرنے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس بکری سے کچھ نہ کھائے گا پھر اس نے اس کا دودھ، مکھن یا گھی کھایا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ بکری کو فی نفسہ کھایا جاتا ہے لہذا اس قسم کو اس کے اجزا پر محمول کیا جائے گا نہ کہ اس سے پیدا ہونے والی اشیاء پر۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے ایسی ریوڑی / گنہ (ناطف) کھائی جو کھجور یا کھجور کے نمید سے بنائی گئی ہو تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ حرف من ابتدائی غایت کیلئے ہے اور ابتدائی حالت سے صیغہ کے محذوف ہونے کی بنا پر وہ خارج ہو چکا ہے لہذا اس کو قسم شامل نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ یہ دودھ نہیں کھائے گا پھر اس نے اس دودھ کا مکھن یا گھی کھالیا تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ دودھ کو بذات خود کھایا (پیا) جاتا ہے لہذا اس قسم کو بعینہ اسی پر محمول کیا جائے گا نہ کہ اس کی پیداوار پر، واللہ اعلم۔

کسی شے کے پینے (شرب) پر قسم کھانا:

جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں پینے کا مفہوم یہ ہے کہ مائع میں سے جن کو چبانا ممکن نہ ہو پیٹ میں ڈال لینا، حتیٰ کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ نہ کھائے گا، پھر اس نے اسے پی لیا تو وہ حانث نہیں ہوتا کیونکہ اکل و شرب (خور و نوش) دو مختلف افعال ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَبْلُغَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ
الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ (البقرہ: ۱۸۷)

اور کھاؤ پیو تا آنکہ تمہارے لئے صبح کی سفید دھاری (سپیدہ صبح) رات کی سیاہ دھاری سے واضح نہ ہو جائے۔

کہ یہاں ”اکل“ کا ”شرب“ پر عطف کیا گیا ہے اور معطوف شے معطوف علیہ سے مختلف ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ نہ پیئے گا، اور اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو پھر اگر اس نے کوئی مشروب پی لیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ اس نے عام الفاظ کے ساتھ خود کو پینے سے روکا ہے پھر خواہ تھوڑا مشروب پیئے یا زیادہ کیونکہ مشروب کا کچھ حصہ بھی مشروب ہی کہلاتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کھانا نہ کھائے گا،

پھر اس نے کوئی بھی شے معمولی مقدار میں کھالی تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ تھوڑا کھانا بھی کھانا ہی ہوتا ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ نبیذ نہیں پیئے گا، پھر اس نے جتنا بھی نبیذ پیا وہ اپنے الفاظ کے عموم کی وجہ سے حادث ہو جائے گا اور اگر اس نے نشہ آور نبیذ پیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ نشہ آور نبیذ، نبیذ نہیں کہلاتا اس لئے کہ وہ تو کھجور کی شراب ہے اور یہ کھجور کا وہ پانی ہے جو گاڑھا اور سخت ہو جائے خواہ حسب اختلاف جماع چھوڑنے لگے یا نہ۔ اسی طرح اگر اس نے کھجور کی شراب پی تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اسے بھی نبیذ نہیں کہا جاتا کیونکہ وہ تو اس مثلث (تہائی) کا نام ہے جس میں دو حصے پانی ڈال دیا جائے اور ایک حصہ کھجور کا شیرہ ہو۔ اسی طرح اگر اس نے رس پیا تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اسے بھی نبیذ نہیں کہا جاتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کے ساتھ کوئی مشروب نہیں پیئے گا“ پھر اگر اس نے مذکورہ شخص کے ساتھ ایک ہی مجلس میں بیٹھ کر کوئی مشروب پیا تو وہ حادث ہو جائے گا اگرچہ دونوں کے برتن مختلف ہوں۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر قسم کھانے والے نے کوئی مشروب اور مذکورہ شخص نے کوئی اور مشروب پیا البتہ دونوں کی مجلس ایک ہی ہو کیونکہ کسی کے ہمراہ مشروب پینے کا عرفاً مفہوم یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ ایک ہی مجلس میں بیٹھ کر مشروب پیئے۔ خواہ دونوں کے برتن ایک ہی ہوں یا مختلف بشرطیکہ دونوں کی مجلس ایک ہی ہو۔ کہا جاتا ہے کہ ہم نے فلاں کے ساتھ بیٹھ کر پیا، ہم نے بادشاہ کے ساتھ بیٹھ کر پیا، گو بادشاہ کسی علیحدہ برتن میں پی رہا ہو۔ اور اگر اس نے ایک ہی مشروب یا ایک ہی برتن کی نیت کی تو اس کی تصدیق کی جائے گا کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ احتمال رکھتے ہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ دجلہ اور فرات میں سے نہ پیئے گا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب تک وہ کرع کے طریقے پر ان کا پانی نہ پیئے گا وہ حادث نہ ہوگا، کرع کی صورت یہ ہے کہ وہ پانی کو منہ لگا کر پیئے اور اگر اس نے ہاتھ یا برتن میں لیکر پیا تو وہ حادث نہ ہوگا، جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک خواہ وہ کرع کے طریقے پر پیئے یا برتن کے ساتھ یا ہاتھ سے چلو بھر کر بہر صورت وہ حادث ہو جائے گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مطلق لفظ کو اہل زبان کے ہاں متعارف و متداول مفہوم پر محمول کیا جاتا ہے اور اہل زبان کے نزدیک جو شخص بھی فرات سے ہاتھ یا برتن سے پانی اٹھا کر پیئے تو اسے فرات سے پانی پینے والا ہی کہا جاتا ہے لہذا اس کے اس مطلق لفظ کو مجاز ہونے کے باوجود اس کے متعارف مفہوم پر ہی محمول کیا جائے گا۔ جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس درخت یا اس ہنڈیا سے نہ کھائے گا، تو اس کو درخت سے کھانے کے متعارف مفہوم یعنی اس کے پھل کھانے پر اور ہنڈیا سے کھانے کے متعارف مفہوم یعنی اس میں پکے ہوئے کھانے پر محمول کیا جاتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مطلق کلام کو اس کے حقیقی مفہوم پر محمول کیا جاتا ہے اور فرات سے پانی پینے کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ وہ اس سے منہ لگا کر پیئے کیونکہ یہاں حرف من بلا اختلاف ابتدائے غایت کیلئے ہے کیونکہ یہاں اسے تبعیض (بعض جزاء) پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ فرات ایک مشہور دریا کا نام ہے اور دریا اس پانی کا نام ہے جو وادی کے دونوں کناروں کے مابین ہو نہ کہ اس پانی کا جو اس میں رواں دواں لہذا یہاں حرف من ابتدائے غایت کیلئے ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے پینے کی ابتداء اس جگہ سے ہو اور اس (دریا) سے اس کے پانی پینے کی صورت فقط یہ ہو سکتی ہے کہ وہ اس سے منہ لگا کر پیئے اور یہی لفظ کرع کی تشریح ہے جیسے کہ

اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس برتن سے نہ کھائے گا تو اس کا یہی حکم ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ فرات سے کسی برتن میں پانی لے اور اس پانی کو پیئے تو وہ اس برتن سے حقیقی طور پر پانی پینے والا ہوگا نہ کہ فرات سے اور ایک ہی پانی دو مقامات سے حقیقی طور پر نہیں پیا جاسکتا۔ اسی لئے اگر اس نے کہا کہ میں نے برتن سے پانی پیا ہے نہ کہ فرات سے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر اس نے برعکس کیا تو اس کی تکذیب کی جائے گی جس سے پتہ چلا کہ فرات سے پینے کا مفہوم یہ ہے کہ وہ اس سے منہ لگا کر پیئے جو ممکن ہے اور کسی نہ کسی حد تک اس مفہوم میں مستعمل بھی ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

آپ نے کچھ لوگوں کو دیکھا اور پوچھا کہ تمہارے پاس چھوٹے مشکیزہ میں پانی ہے ورنہ ہم منہ لگا کر پی لیتے۔

اور ہمارے زمانے میں بھی بہت سے دیہاتی اسے اسی مفہوم میں استعمال کرتے ہیں باوجود اس کے کہ یہ فعل مستعمل نہیں ہے مگر اس سے اس نام کا حقیقی مفہوم سے منتقل ہونا لازم نہیں آتا جبکہ وہ لفظ نام رکھنے اور بولنے کے اعتبار سے اس مفہوم میں مستعمل بھی ہو جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہیں کھائے گا، پھر اس نے خنزیر کا گوشت کھالیا تو وہ حادث ہو جائے گا اگرچہ اسے عادتاً "نہیں کھایا جاتا کیونکہ ازروئے لفظ اور ازروئے استعمال اس مفہوم پر یہ لفظ حقیقی طور پر راست آتا ہے اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ اگر حقیقی مفہوم میں کسی لفظ کا استعمال کم ہو تو اس سے اس کا حقیقی مفہوم سے ختم ہو جانا لازم نہیں آتا بخلاف اس صورت کے جب وہ یہ قسم کھالے کہ وہ اس درخت (پودے) سے نہیں کھائے گا یا اس ہنڈیا سے نہیں کھائے گا کیونکہ وہاں اس حرف (من) کو داخل شدہ لفظ کی تبعیض (بعض اجزاء) پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ درخت اور ہنڈیا فی نفسہ کھائے جانے والی اشیاء سے خارج ہیں اسی لئے وہاں حرف "من" کو اکل کی ابتدائے غایت پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ یہاں اس کو کھانا اس جگہ سے نہیں ہوتا بلکہ کھانا تو ہاتھ سے ہوتا ہے کیونکہ کھائی جانے والی شے کو پکڑنا ہوتا ہے اور اکل کسی شے کو چبا کر نگلنے سے عبارت ہے اور مذکورہ صورتوں میں چبانا ممکن نہیں لہذا یہاں حرف من کو ابتدائے غایت پر محمول کرنا ممکن نہیں لہذا یہاں اس سے حاصل ہونے والی شے مراد ہوگی جو درخت کی صورت میں اس کا پھل اور ہنڈیا کی صورت میں اس میں پکی ہوئی شے ہے لہذا یہاں حرف "من" برائے تبعیض ہوگا جبکہ یہاں اس کو ابتدائے غایت پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ پانی لازماً کسی نہ کسی جگہ سے پیا جاتا ہے کیونکہ فی نفسہ پانی کو ہاتھ میں تھامنا اور پکڑنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ شرب کسی شے کو چبائے بغیر نگلنے کا نام ہے اور جسے بغیر چبائے نگلنا ممکن ہو اس کو فی نفسہ پکڑنا ممکن نہیں ہوتا لہذا لازمی طور پر اسے اس برتن پر محمول کیا جائے گا جو اس پانی کو اٹھانے والا ہو، واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے فرات سے نگلنے والی کسی نہری پانی پیا تو ان تمام ائمہ کے نزدیک وہ حادث نہ ہوگا، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا حکم سمجھنا تو مشکل نہیں کیونکہ یہ نہر دریا، دریائے فرات نہیں ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے کسی برتن میں پانی لیکر پیا ہو صاحبین کے نزدیک اس بنا پر کیونکہ ان کے ہاں عرف و عادت کا اعتبار ہوتا ہے۔ اور جس نے کسی ایسی نہر سے پانی پیا جو دریائے فرات سے نکلتی ہو تو اسے عرفاً "دریائے فرات سے پینے والا نہیں کہا جاتا کیونکہ ان کے نزدیک فرات سے پانی پینے کا مفہوم یہ ہے کہ پانی اس طرح لیکر

پینا جو دریائے فرات ہی سے لیا گیا ہو اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ دریائے فرات کے پانی میں سے نہیں پیئے گا۔ پھر اس نے ایسی نھر سے پانی پیا جو دریائے فرات سے نکلی ہو پھر خواہ اس نے برتن میں پانی لیکر پیا ہو یا کسی مشکیزہ میں لیکر تو وہ ایک روایت کے مطابق بالا جماع حادث ہو جائے گا اور اگر اس نے اس سے منہ لگا کر پانی پیا تو وہ ظاہر روایت کی رو سے حادث ہو جائے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ حادث نہ ہوگا جس کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نھر کا پانی دریائے فرات سے لیکر اس میں ڈال دیا گیا تو اب اس پانی کی نسبت اسی کی طرف ہوگی اور دریائے فرات کی طرف اس کی نسبت منقطع ہو جائے گی جبکہ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس نے خود کو دریائے فرات کے کسی ایک جز (حصے) کے پینے سے خود کو روکا ہے کیونکہ یہاں حرف ”من“ پانی پر شرب (پینے) کے صلہ کے طور پر داخل ہوا ہے اور وہ عمل شرب کی اہلیت رکھتا ہے لہذا اس پانی کے جز ہونے اور اس کے اس نھر میں داخل ہونے کے باعث جو دریائے فرات سے نکلی ہے اس کی دریائے فرات کی طرف نسبت منقطع نہ ہوگی جیسے برتن یا مشکیزہ میں پانی بھرنے سے اس کا انتساب ختم نہیں ہو جاتا کیا تجھے علم نہیں کہ زمزم کا پانی ہمارے لئے تبرک کے طور پر لایا جاتا ہے جسے پی کر ہم کہتے ہیں کہ ہم نے زمزم سے پانی پیا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ دریائے دجلہ کے پانی سے نہیں پیئے گا“ تو یہ جملہ اور یہ کہ وہ دجلہ سے نہیں پیئے گا برابر ہیں کیونکہ اس نے دریا سے پینے کا ذکر کیا ہے لہذا اس میں بھی مذکورہ اختلاف ہوگا۔

معلیٰ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس نھر کا پانی نہ پیئے گا جو دریائے دجلہ میں جا کر گرتی ہو بعد ازاں اس نے دریائے دجلہ میں سے اسی نھر کا پانی لے کر پیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ اب اس کا پانی دریائے دجلہ میں شامل ہو چکا ہے تو چونکہ دریائے دجلہ میں شامل ہو جانے سے سابق دریا کی طرف اس کا انتساب ختم ہو چکا ہے، لہذا یہ پانی اس دریا کا نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس گڑھے کا پانی نہ پیئے گا“ تو اس کے متعلق اختلاف ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے اس کے پانی کو کسی دوسرے برتن میں ڈال کر پی لیا تو وہ حادث نہ ہوگا تا آنکہ وہ اس گڑھے پر منہ رکھ کر پانی نہ پیئے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ حادث ہو جائے گا۔ ہمارے بعض مشائخ نے گڑھے کے متعلق حکم کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر تو وہ گڑھا پانی سے بھرا ہوا ہو تو اس کے متعلق مذکورہ اختلاف ہے کیونکہ اس صورت میں حقیقی مفہوم متصور الوجود ہے اور اگر وہ پانی سے بھرا ہوا نہ ہو اور پھر اس میں سے وہ پانی کسی برتن میں لیکر پی لے تو بالا جماع وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس کے حقیقی مفہوم کا تصور کرنا ممکن نہیں لہذا اس کی قسم کو مجازی مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس کوزے سے پانی نہ پیئے گا“ تو اس کی یہ قسم بالا جماع حقیقی مفہوم پر محمول ہوگی کیونکہ امام صاحب کے نزدیک اس کے حقیقی مفہوم کا تصور کرنا ممکن ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ اس کا عرفی مفہوم ہے اور اگر اس نے پانی ایک کوزے سے لے کر دوسرے کوزے میں ڈالا اور اس دوسرے کوزے سے اس نے پیا تو اسے پہلے کوزے سے پینے والا نہیں کہا جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ اس گڑھے کے پانی سے نہ پیئے گا، پھر اس نے اس گڑھے سے کسی برتن میں ڈال کر پانی باہر نکالا اور پیا تو وہ بالا جماع حادث ہو جائے گا کیونکہ اس نے قسم گڑھے

کے پانی کے متعلق کھائی ہے اور اس نے اس کا پانی پی لیا ہے۔ اور اگر اس نے اس گڑھے کا پانی دوسرے کڑے میں ڈال دیا اور اس دوسرے گڑھے سے اس نے پانی پی لیا۔ تو اس کے متعلق تمام بحث ویسے ہی ہے جیسے اس شخص کے متعلق ہے جس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ دریائے فرات کا پانی نہ پیئے گا“ پھر اس نے ایسی نہر سے پانی پیا جو دریائے فرات سے نکالی گئی ہو۔ تفصیل اوپر بیان ہو چکی ہے۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس کنوئیں سے یا اس کے پانی سے نہیں پیئے گا، پھر اس نے اس سے مشکیزہ بھرا اور اس سے پیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ یہاں حقیقی مفہوم کا تصور کرنا ممکن نہیں لہذا اس قسم کو اس کے مجازی مفہوم پر محمول کیا جائے گا، فقہاء کرام اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ اس بارش کے پانی سے نہ پیئے گا“ پھر وہ بارش کا پانی دریائے دجلہ میں جا کر مل گیا پھر اس نے وہ پانی پیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ جب وہ پانی دریائے دجلہ میں داخل ہو گیا تو اس پانی کی بارش کی طرف نسبت ختم ہو گئی۔ اور اگر اس نے کسی ایسی وادی سے پانی پیا جس میں بارش کا پانی جمع ہو اور اس میں اس سے قبل پانی موجود نہ ہو یا موسلا دھار بارش کا پانی کسی چشیل میدان میں گرا جمع ہو گیا ہو اور اس میں سے لیکر اس نے پانی پیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ جب اس پانی کی نسبت دریا کی طرف نہ ہوگی تو اس کی نسبت بدستور بارش کی جانب رہے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فرات کے پانی سے نہ پیئے گا“ پھر اس نے دریائے دجلہ یا کسی اور دریا یا کسی ٹیٹھے پانی کے کنوئیں سے پانی پیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس نے خود کو ٹیٹھے پانی کے پینے سے روکا ہے کیونکہ ”فرات“ دراصل ٹیٹھے پانی کا نام ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

وَأَسْقِیْكُمْ مَّاءً فَرَاتًا (مرسلات: ۲۷)

اور ہم نے تم کو ٹیٹھا پانی پلایا۔

اور جب کہ اس نے پانی کا لفظ مطلق بولا ہے اور اسے دریائے فرات کی جانب منسوب نہیں کیا تو اس نے گویا یہاں فرات کو بطور صفت استعمال کیا ہے اور اس نے اسی وصف سے متصف پانی پیا ہے لہذا وہ حادث ہو جائے گا جبکہ سابقہ صورت میں اس نے پانی کا دریائے فرات کی جانب انتساب کیا تھا اور اس نے حرف تعریف (الف لام) داخل کر کے اسے معرف بنایا ہے لہذا اس سے مشہور دریائے فرات مراد ہوگا۔

کسی شے کے چکھنے پر قسم کھالینے کا حکم:

چکھنا کسی شے کو منہ میں رکھنے کا نام ہے خواہ وہ اسے نگلے یا نہ نگلے بشرطیکہ اسے اس کا ذائقہ محسوس ہو جائے کیونکہ چکھنا بھی حصول علم کے ان پانچ حواس میں شامل ہے جن میں سنا، دیکھنا، سونگھنا اور چھونا وغیرہ شامل ہیں اور سنی ہوئی، دیکھی ہوئی اور چھوئی ہوئی اشیاء علم کے ذرائع ہیں اور کسی شے کا چکھنے کے ذریعے علم اس شے کو منتقل منہ میں ڈال کر چکھنے سے حاصل ہو جاتا ہے خواہ وہ اسے نگلے یا نہ نگلے اسی طرح ہر کھانے میں چکھنا شامل ہوتا ہے مگر ہر چکھنے میں کھانا شامل نہیں۔ جب اس اصول کا پتہ چل گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ کسی کھانے یا مشروب کو نہیں چکھے گا“ پھر اس نے اس شے کو منہ میں ڈال لیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس کا مفہوم پائے جانے کے باعث یہاں چکھنا پایا گیا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے کہا میری مراد اس کے چکھنے سے یہ تھی کہ میں نہ اسے کھاؤں گا اور نہ ہی اسے پیوں گا تو اسے

اس کے اور خدا تعالیٰ کے مابین تو دیانت دار تصور کیا جائے گا مگر عدالت میں نہیں کیونکہ بعض اوقات چکھنے سے اس کی مراد کھانا اور پینا لیا جاتا ہے۔ عرفاً ”کہا جاتا ہے“ میں نے آج کوئی شے نہیں چکھی“ اور میں نے آج پانی کے سوا کچھ اور نہیں چکھا“ اور اس سے کھانا اور پینا مراد ہوتا ہے۔ لہذا اگر اس کی یہی نیت ہو تو وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں حاث نہ ہو گا تا آنکہ وہ اس شے کو کھایا پی نہ لے کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے مگر اسے قاضی کے ہاں سچا تصور نہ کیا جائے گا کیونکہ اس نے ظاہری مفہوم سے اعراض کیا ہے۔ ہشامؒ کہتے ہیں اور میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے گھر میں نہ کھانا چکھے گا اور نہ ہی کوئی مشروب“ پھر اس نے وہاں کوئی ایسی شے منہ میں ڈال کر چکھ لی مگر اسے پیٹ تک نہ پہنچایا تو امام محمد نے کہا کہ یہ قسم چکھنے کے متعلق ہوگی الا یہ کہ اس سے پہلے اس نے کوئی اور بات کی ہو میں نے ان سے پوچھا کہ اگر مخلوف علیہ نے اس سے کہا تو آج میرے ہاں دوپہر کا کھانا کھالے“ اس پر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس کے گھر میں نہ کھانا چکھے گا اور نہ ہی کوئی مشروب“ تو امام محمد رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ اس صورت میں یہ قسم کھانے کے متعلق ہوگی نہ کہ چکھنے کے متعلق جس کی وجہ وہی ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں کہ چکھنے کا حقیقی مفہوم یہ ہے کہ اسے چکھی ہوئی شے (مذوق) کے ذریعے علم کے سبب کا حصول ہو، مگر کبھی کبھار اس کا استعمال کھانے اور پینے کے متعلق بھی ہوتا ہے تو اگر تو وہاں کوئی ایسی دلالت حال موجود ہو جس سے اس کا کلام حقیقی مفہوم سے نکل جائے تو اسے اسی پر محمول کیا جائے گا ورنہ لفظ کے حقیقی مفہوم پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ پانی کو نہ چکھے گا“ پھر اس نے نماز کیلئے پانی کے ساتھ کلی کی تو وہ حاث نہ ہو گا، اگرچہ اسے پانی کے چکھنے سے علم حاصل ہوا ہے کیونکہ اسے عرف و عادت میں پانی کا چکھنا نہیں کہا جاتا کیونکہ اس کا مقصد تطہیر ہے نہ کہ چکھنا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ کوئی کھانا نہیں کھائے گا“ یا ”کوئی مشروب نہ پیئے گا“ یا ”وہ کوئی شے نہیں چکھے گا“ اور اس کی نیت باقی کھانے کو چھوڑ کر کسی ایک کھانے اور کسی ایک مشروب کی ہو تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے یا تو اپنے ملفوظ الفاظ کی تخصیص کی نیت کی ہوگی، یا جو الفاظ مذکور نہیں ان کی تخصیص کی نیت کی ہوگی اگر تو اس نے مذکور الفاظ کی تخصیص کی نیت کی مثلاً اس نے کوئی عام لفظ کہا اور اس سے اس کے تحت آنے والے کوئی ظاہری افراد میں سے چند خاص افراد مراد لئے تو اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا تصور کیا جائے گا مگر عدالت میں نہیں کیونکہ خاص مفہوم کی نیت سے کسی عام لفظ کا ذکر کرنا جائز ہے مگر یہ خلاف ظاہر ہے کیونکہ یہ لفظ عام مفہوم کیلئے وضع کیا گیا اور ظاہری طور پر لغتاً اس لفظ کی دلالت عام مفہوم پر ہی ہے لہذا اس میں خاص مفہوم کی نیت خلاف ظاہر ہوگی لہذا اس کی عدالت میں تصدیق نہ کی جائے گا۔ اور اگر اس نے ایسی بات کی تخصیص کی نیت کی جو مذکور نہ ہو تو اس کی نہ دیانتاً تصدیق کی جائے گی اور نہ قضاء خواہ وہ تخصیص ذات کی طرف راجع ہو یا اس کے کسی وصف کی طرف یا حال کی طرف اس لئے کہ خصوص اور عموم الفاظ کی صفات ہیں نہ کہ معانی کی اور چونکہ جو لفظ بولا ہی نہ گیا ہو وہ تعمیم، تخصیص اور تقييد کا احتمال نہیں رکھتا لہذا جب اس نے تخصیص کی نیت کی تو اس نے گویا ایسی بات کی نیت کی جس کا اس کے کلام میں احتمال نہیں جس کی بنا پر اس کی نیت سرے سے درست نہ ہوگی۔

جب یہ اصولی بحث ذہن نشین ہوگئی تو اس پر متعدد مسائل کا استخراج کیا جاسکتا ہے۔

مسائل: اگر کسی نے کہا ”اگر میں نے کوئی کھانے والی شے کھائی یا پینے والی شے پی یا کسی کھانے یا پینے والی شے کو چکھا تو میرا غلام آزاد“ پھر اس نے کہا میری نیت تو فقط گوشت اور روٹی نہ کھانے کی تھی تو قاضی کے ہاں اس کو سچا تصور نہ کیا جائے گا البتہ اس کے اور خدا تعالیٰ کے مابین وہ سچا ہوگا کیونکہ اس نے عام لفظ بول کر عام کی جگہ خاص شے کی نیت کی ہے۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ اس کا جملہ اگر میں نے کوئی کھانے والی شے کھائی ”لا اکل طعاما“ (میں کوئی کھانے والی شے نہ کھاؤں گا) کے مفہوم میں ہے۔ لہذا وہ بظاہر ہر کھانے والی شے کو محیط ہوگا۔ پھر جب اس نے اس کی بعض اقسام چھوڑ کر بعض اقسام کی نیت کی تو اس نے عام لفظ سے خاص مفہوم کی نیت کی ہے جس کا وہ لفظ احتمال رکھتا ہے لیکن چونکہ وہ خلاف ظاہر ہے لہذا قاضی کے ہاں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی البتہ خدا تعالیٰ اور اس کے مابین وہ دیانت دار تصور ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے کہا اگر میں نے کوئی شے کھائی یا چکھی یا پی تو میرا غلام آزاد اور اس کی نیت کسی خاص کھانے کے متعلق نہ ہو پھر اس نے کسی دوسرے کھانے کو کھایا یا پیا تو قاضی کے ہاں اور دیانتا دونوں طرح اس کا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے ایسے لفظ کو خاص کرنے کی نیت کی ہے جو اس کے کلام میں مذکور نہیں بلکہ ان کالاباث بطریق اقتضاء النص ہوا ہے اور جو شے اقتضائے عبارت سے ثابت ہو اس میں تعمیم و تخصیص کا امکان نہیں ہوتا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اپنے اور اللہ تعالیٰ کے مابین دیانت دار تصور ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا خیال ہے کہ اقتضاء النص سے ثابت شدہ لفظ کا بھی عموم و خصوص ہوتا ہے لیکن اس بارے میں ہمارا مسلک ہی صحیح ہے کیونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا عموم و خصوص مذکور لفظ کی صفات ہیں نہ کہ غیر موجود لفظ کی کیونکہ جو لفظ معدوم ہو وہ حقیقی طور پر کسی صفت سے موصوف ہونے کی اہلیت نہیں رکھتا الا یہ کہ اسے تو ضرورت کی بنا پر کلام کو درست رکھنے کیلئے موجود سمجھا جاتا ہے۔ لہذا اس ضرورت کو پورا کرنے کے سوا یہاں اس کو بدستور غیر موجود ہی تصور کیا جائے گا۔ رہی وہ تخصیص جو مذکور لفظ کی صفت یا اقتضائے حال کی طرف راجع ہو جیسے کہ بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے کہا ”واللہ میں اس شخص کے ساتھ کلام نہ کروں گا اور وہ اس وقت کھڑا ہو اور اس کی نیت یہ ہو کہ جب تک وہ کھڑا ہے اس وقت تک وہ اس سے کلام نہ کرے گا لیکن اس نے قیام کا لفظ نہ بولا ہو تو اس کی نیت باطل ہوگی اور اگر اس نے اس سے کلام کر لیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ حال اور صفت دونوں ہی لفظ میں مذکور نہیں ہوتے لہذا اس میں تخصیص کا کوئی احتمال نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس کھڑے ہوئے شخص سے کلام نہیں کرے گا“ یعنی تا وقتیکہ وہ کھڑا ہے تو اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین تو سچا سمجھا جائے گا کیونکہ یہاں بولے ہوئے لفظ سے خاص نیت کی گئی ہے۔ یہی حکم اس شخص کا ہے جس نے کہا ”واللہ میں فلاں شخص کو بالضرور پچاس ماروں گا“ اور اس کی نیت کسی خاص کوڑے سے مارنے کی ہو لہذا وہ جس کوڑے پر چابک سے بھی اسے مارے وہ اپنی قسم سے باہر ہو جائے گا اور اس کی یہ نیت باطل ہوگی کیونکہ یہاں مارنے کا آلہ مذکور نہیں لہذا اس کی تخصیص کی نیت باطل ہوگی۔ اس کی مثال وہ ہے جو ابن سماء نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا جس نے کہا ”واللہ میں کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا“ اور اس کی نیت کوئی یا بھری عورت کی ہو تو

امام محمد رحمہ اللہ نے کہا اس میں اس کی یہ نیت معتبر نہ ہوگی، لہذا نہ تو اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین اس کو سچا تصور کیا جائے گا اور نہ ہی قاضی کے ہاں۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا“ اور اس کی نیت یہ ہو کہ وہ ایسی عورت سے جس کا والد فلاں قسم کا کام کرتا ہو نکاح نہ کرے گا، تو ان تمام صورتوں میں اس کی نیت جائز نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا“ اور اس کی مراد عربی یا حبشی عورت ہو تو امام محمدؒ نے کہا کہ یہاں نیت جائز ہوگی اور اسے اس کی اس نیت میں سچا سمجھا جائے گا تو گویا انہوں نے عربی یا حبشی عورت کو بیان نوع قرار دیا ہے جبکہ کوئی اور بھری ہونے کو وصف سمجھا ہے۔ تو انہوں نے نوع کی تخصیص کو تو جائز قرار دیا ہے مگر وصف کی تخصیص کو نہیں کیونکہ صفت مذکور نہیں ہے جبکہ جنس مذکور ہے یعنی لفظ عورت (امرأة) کیونکہ یہ لفظ ہر عورت کو شامل ہے اس لئے یہ مقام نشی میں ہے لہذا اس کی نیت باقی انواع کو چھوڑ کر ایک نوع کے متعلق قابل قبول ہوگی کیونکہ اسم جنس تو بہت سی انواع پر مشتمل ہوتا ہے۔ ابن سماءؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جس نے کہا ”واللہ میں روئے زمین پر سے کسی عورت سے نکاح نہ کروں گا“ اور اس کی نیت کسی خاص عورت سے نکاح نہ کرنے کی ہو تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسے اس کے اور خداوند تعالیٰ کے مابین سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ یہ لفظ عام ہے اور جنس کے عام افراد کے مابین تخصیص کا احتمال رکھتا ہے لیکن وہ خلاف ظاہر ہے لہذا قاضی کے ہاں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں کوئی باندی نہ خریدوں گا“ اور اس کی نیت مولدہ (پیدائشی باندی) کی ہو تو اس کی یہ نیت باطل ہوگی کیونکہ یہ جنس کے افراد میں سے بعض افراد کی تخصیص نہیں ہے وہ تو وصف کی تخصیص ہے لہذا یہ وصف کوئی اور بھری ہونے کی نیت کے مشابہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا واللہ میں کھانا نہ کھاؤں گایا پانی نہ پیوں گایا میں عورتوں سے نکاح نہ کروں گا تو اس کی قسم جنس کے بعض افراد کے متعلق ہوگی جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ اور اگر اس نے مذکورہ الفاظ سے جنس کی نیت کی تو اسے سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی ہے۔

اور اگر اس نے غداء (صبح کے کھانے) اور العشاء (بفتح العین) (شام کے کھانے) کی قسم کھائی تو اس کا حکم سمجھنے کیلئے غداء اور العشاء کے معنی اور ان کے وقت کو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ غداء اور عشاء (صبح اور شام کے کھانے) سے مراد وہ کھانا ہے جو انسان عادتاً پیٹ بھرنے کیلئے کھاتا ہے لہذا اس کے متعلق ہر علاقے کی عادت کا اعتبار ہوگا تو ان کے ہاں جو بھی غداء (صبح کا کھانا) ہوگا اس قسم کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ اسی لئے فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر شہری یہ قسم کھائیں کہ وہ غداء نہ کھائیں گے، پھر انہوں نے دودھ پی لیا تو وہ حائث نہ ہوں گے کیونکہ وہ اسے عادتاً پیٹ بھرنے کیلئے تناول نہیں کرتے۔ اور اگر کسی دیہاتی نے یہی قسم کھائی پھر اس نے دودھ پی لیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ دیہات میں یہ صبح کا کھانا ہوتا ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ غداء نہ کھائے گا۔ پھر اس نے روٹی کے علاوہ چاول، یا کھجور وغیرہ اتنی مقدار میں کھالی کہ وہ شکم سیر ہو گیا تو وہ حائث نہ ہوگا اور یہ غداء نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے گوشت روٹی کے بغیر کھالیا تو وہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک حائث نہ ہوگا۔ (امام) کرنی نے یہی فرمایا ہے۔ ﴿﴾ فرماتے ہیں کہ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ کوفہ اور بصرہ میں صبح کا کھانا روٹی کے علاوہ نہیں ہوتا اور اس بارے میں حکم کا مدار عرف و عادت

پر ہوتا ہے۔ لہذا قسم کھانے والے کے یہاں جو معروف اور عادی غذا ہو اسی کے کھانے سے وہ حاث ہوگا اور جو ایسا نہ ہوگا اس پر وہ حاث نہ ہوگا۔ اور ہشامؒ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کی ہے جس نے ہریسہ اور چاول کھائے کہ اس سے وہ حاث ہو جائے گا اور امام ابو یوسفؒ سے ہریسہ، فالودہ اور خبیص (کھجور کا حلہ) کے متعلق مروی ہے کہ وہ ان کے کھانے سے حاث نہ ہوگا الا یہ کہ وہی اس کیلئے صبح کا کھانا (غداء) ہو اور اصول یہ ہے کہ ہر شہر میں غداء وہی ہوگا جو اس شہر میں متعارف و متداول ہو لہذا اس بارے میں قسم کھانے والے کی عادت کا اعتبار ہوگا۔ پھر اگر قسم کھانے والا کوئی ہو تو اس کی یہ قسم گندم اور جو کے متعلق ہوگی۔ دودھ اور ستو سے متعلق نہ ہوگی اور اگر وہ بدو ہو تو اس کی یہ قسم دودھ اور ستو کے بارے میں ہوگی اور حجازی ہونے کی صورت میں اس سے ستو مراد ہوں گے اور ہمارے ان علاقوں (سمرقند) میں اس سے گندم کی روٹی مراد ہوگی۔

رہا غداء کا وقت: تو اس کا وقت طلوع فجر سے لیکر زوال تک ہے کیونکہ غداء کا کھانا صبح کے وقت کے کھانے سے عبارت ہے اور نصف النہار کے بعد صبح کا وقت نہیں رہتا۔ اور عشاء (شام کے کھانے) کا وقت زوال سے لیکر نصف شب تک ہے کیونکہ لفظ ”العشاء“ (شام کے وقت کھانے) سے عبارت ہے اور شام کا وقت زوال سے شروع ہو جاتا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے العشاء کی دو رکعتیں پڑھیں اس سے راوی کی مراد نماز ظہر و عصر ہے اور ہمارے ان علاقوں میں العشاء سے مراد عصر کی نماز سے بعد کا وقت ہوتا ہے۔ جبکہ سحری (سحر) نصف شب سے لیکر طلوع صبح صادق تک کے وقت سے عبارت ہے۔ ابن ساعہؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے اپنی باندی سے کہا ”اگر تو رات کو مجھے شام کا کھانا نہ کھلائے تو میرا غلام آزاد“ پھر اگر اس نے صرف ایک لقمہ کھایا اور مزید نہ کھایا تو یہ شام کا کھانا نہ ہوگا اور وہ اس وقت تک حاث نہ ہوگا جب تک وہ نصف شکم سیری تک نہ کھالے کیونکہ جو شخص ایک لقمہ کھالے تو عادتاً ”وہ کہتا ہے میں نے نہ صبح کا کھانا کھایا اور نہ ہی شام کا۔ پھر جب وہ اکثر کھانا کھالے تو اسے عادتاً ”صبح کا کھانا کھانے والا کہا جاتا ہے۔“ معلیٰ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں نقل فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ ”وہ بالضرور اس کے پاس صبح کے وقت آجائے گا“ کہ اگر وہ طلوع فجر سے لیکر نصف النہار تک اس کے پاس آجائے تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی اور وہی صبح کا وقت ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ صبح کے کھانے کا وقت یہی ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ ”وہ اس کے پاس بالضرور چاشت کے وقت آئے گا“ تو اس سے مراد طلوع آفتاب کے بعد اس وقت سے لیکر جب صبح کی نماز پڑھنا جائز ہوتا ہے نصف النہار تک کا وقت مراد ہوتا ہے کیونکہ یہی وقت چاشت کی نماز کا وقت ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ صبح نہیں کرے گا“ (یا صبح کا کھانا نہ کھائے گا) تو صبح کرنے (نصبیح) سے میرے نزدیک مراد طلوع آفتاب سے لیکر بڑی چاشت (ضحیٰ الاکبر) تک کا وقت ہے اور جب بڑی چاشت کا وقت ہو جائے تو صبح کا وقت جاتا رہتا ہے کیونکہ نصبیح کا مادہ اصباح (صبح کرنے) سے باب نفعیل ہے جس میں کثرت اور زیادتی کے معنی پائے جاتے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں ایسی زیادتی ہو جو اصباح سے زیادہ ہو۔ معلیٰ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق روایت کرتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس سے صبح تک کلام نہ کریگا۔ امامؒ فرماتے

ہیں کہ جب رات کا آخری ایک تہائی حصہ رہ جائے تو وہ اس سے کلام کرے کیونکہ سحری کا وقت وہ ہے جو فجر سے قریب تر ہوتا ہے۔ ہشامؒ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ عشاء (شام) سے دو شامیں مراد ہوتی ہیں۔ ان میں سے ایک اس وقت سے شروع ہوتی ہے جب سورج ڈھلتا ہے کیا تو نہیں جانتا کہ جب سورج ڈھل جائے تو تم کہتے ہو ”کیف امسیت“ (تو نے کیسے شام کی) اور شام کا آخری وقت وہ ہے جب سورج غروب ہو جائے۔ لہذا اگر اس نے زوال کے بعد یہ قسم کھائی کہ وہ شام ہونے تک ایسا نہیں کرے گا تو اس سے سورج کا ڈوب جانا مراد ہوگا کیونکہ اس قسم کو ابتدائی شام پر محمول کرنا ممکن نہیں لہذا اسے دوسری شام پر ہی محمول کیا جائے گا، واللہ اعلم۔

فصل سیزدہم

لباس اور پوشاک پر قسم کھانے کا بیان

اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ قمیص یا شلوار یا چادر نہ پہنے گا، پھر اس نے قمیص یا شلوار یا (اوپر لینے کی) چادر کو بطور ازار بند باندھ لیا تو وہ حادث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے مذکورہ اشیاء کو بطور عمامہ باندھ لیا تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ مطلق لفظ میں عادت کا اعتبار ہوتا ہے اور ان اشیاء کو بطور ازار بند پہننا اور بطور عمامہ باندھنا لوگوں کی عادت نہیں ہے لہذا وہ حادث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ یہ قمیص یا یہ چادر نہیں پہنے گا، پھر وہ اسے جس طرح بھی پہنے حادث ہو جائے گا اور اگر اس نے چادر کو تہہ بند بنا لیا اور قمیص کو اوپر سے پہن لیا یا اس نے غسل کیا تو قمیص کو اپنے سر پر لپیٹ لیا۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ اس عمامہ کو نہ پہنے گا“ پھر اس نے اسے اپنے کندھے پر ڈال لیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اگر کوئی قسم کسی خاص چیز کے ساتھ متعلق ہو جائے تو اس میں اس کے نام کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ اس کے بارے میں عادی وصف اور طریقے کا، اس لئے کہ حاضر شے میں صفت معتبر نہیں ہوتی اور یہاں نام باقی ہے گو اس کے پہننے کا یہ طریقہ لوگوں کی عادت کے مطابق نہیں ہے لہذا وہ اس سے حادث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ ریشم نہ پہنے گا پھر اس نے ٹھوس (مصمت، یعنی جس کا تانا ریشمی ہو) کپڑا پہن لیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ کپڑا اپنے بانے کی طرف منسوب ہوتا ہے نہ کہ تانے (السداء) کی طرف۔ اس لئے کہ وہی اس کا ظاہری حصہ ہوتا ہے اور تانا تو ظاہری حصہ نہیں ہوتا اور اس باب کے مسائل کی مثال تو وہ ہے جو الجامع میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ دو قمیصیں نہیں پہنے گا، پھر اس نے ایک قمیص پہنی اور پھر اس کو اتار دیا، پھر اس نے دوسری قمیص پہنی پھر اسے اتار دیا تو وہ اس وقت تک حادث نہ ہوگا جب تک کہ وہ ان دونوں کو ایک ساتھ نہ پہنے، اس لئے کہ دو قمیصوں کے پہننے کا عرفاً مفہوم یہ ہے کہ وہ ان دونوں کو ایک ساتھ پہنے۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں ان دونوں قمیصوں کو نہ پہنوں گا“ پھر اس نے ان میں سے ایک کو پہنا اور پھر اتار دیا پھر اس نے دوسری قمیص پہنی تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ یہاں قسم دو خاص اشیاء سے متعلق تھی لہذا یہاں نام کا اعتبار ہوگا

اس کے عادتاً پہننے کا نہیں۔ فقہاء اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کوئی شے نہ پہنے گا، اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو پھر اس نے لوہے کی زرہ یا عورت کی اوڑھنی یا موزے یا ٹوپی پہن لی تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ ان تمام پر پہننے کا لفظ صادق آتا ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی اسلحہ نہ پہنے گا، پھر اس نے تلوار نکالی یا اس نے تیر کمان کندھے پر ڈالی یا ڈھال اٹھائی تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ اس تمام کو ان کا پہننا نہیں کہا جاتا۔ کہا جاتا ہے کہ اس نے تلوار نکالی اور یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے تلوار پہنی۔ اور اگر اس نے لوہے وغیرہ کی زرہ پہنی تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ اسلحہ اسی طرح پہنا جاتا ہے۔ اور فقہاء اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ روئی نہ پہنے گا پھر اس نے سوتی (Cotton) والا کپڑا پہن لیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ روئی کو حقیقتاً پہننا ممکن نہیں لہذا اسے ایسے لباس پر محمول کیا جائے گا جو اس سے بنایا جاتا ہے۔ اور اگر اس نے ایسی قبا پہنی جو سوت سے بنی ہوئی تو نہ ہو مگر اس کا حاشیہ سوت کا ہو تو وہ حائث نہ ہوگا الا یہ کہ اس کی نیت حاشیے والی قبا کی ہو کیونکہ حاشیہ لباس نہیں ہے لہذا اس کو قسم شامل نہ ہوگی۔ لیکن اگر اس نے سوت اور کتان (Cotton) سے بنی ہوئی قبا پہنی تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ روئی کے بارے میں کھائی گئی قسم اس سے تیار کردہ لباس پر محمول ہوگی اور مذکورہ لباس کا کچھ حصہ سوت سے بنایا گیا ہے۔

اور بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ بالضرور اس کپڑے سے قمیص اور شلوار کاٹے گا، بعد ازاں اس نے اس سے قمیص کاٹ کر بنالی اور اسے جتنا چاہا پہنا، پھر اس نے وہی قمیص کاٹ کر شلوار بنادی پھر اسے بھی پہنا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ قمیص کپڑا بھی ہے جس سے کاٹ کر اس نے شلوار بنالی ہے اور چونکہ ابھی اس پر کپڑے کا عنوان باقی ہے لہذا وہ حائث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے ایک قمیص کے متعلق یہ قسم کھائی کہ وہ اس سے بالضرور قبا اور شلوار بنائے گا پھر اس نے اس سے قبا کاٹی اور اسے پہنا یا نہ پہنا بعد ازاں اس نے اس سے شلوار کاٹ لی تو جیسے ہی اس نے اسے کاٹ کر قبا بنائی وہ اپنی قسم میں حائث ہو جائے گا کیونکہ اس نے شلوار ایسے کپڑے سے کاٹی ہے جو قمیص نہیں کہلاتی حالانکہ اس کی قسم کا تقاضا یہ تھا کہ قمیص سے شلوار کاٹی جاتی نہ کہ قباء سے۔ الزیادات میں ہے کہ اگر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر اس نے اس کپڑے سے قبا اور شلوار نہ کاٹی، اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر اس نے اس تمام کپڑے کو قبا بنا دیا اور اسے سی دیا بعد ازاں اس نے قبا کو ادھیڑ دیا اور اس کو شلوار بنا دیا، تو اس سے وہ حائث نہ ہوگا الا یہ کہ اس کی نیت یہ ہو کہ وہ کچھ اس سے اور کچھ اس سے کپڑا لیکر اسے بنائے گا اور وہ سابقہ حالت پر ہی ہو۔

عمرو امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں کہ جس نے قسم کھائی کہ وہ اس کپڑے کو نہ پہنے گا پھر اس نے اسے کاٹ کر دو شلواریں بنالیں پھر اس نے یکے بعد دیگرے انہیں پہنا تو وہ حائث نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس کی دو شلواریں ہو گئیں تو وہ کپڑا نہ رہا کیونکہ مشارالیه کپڑے کو پہننے سے مراد یہ تھا کہ اسے ایک ہی مرتبہ پہنا جائے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق سنا ہے جس نے قسم کھائی کہ وہ اس کپڑے کو نہ پہنے

گا، پھر اس نے اس سے کئی ٹوپیاں بنالیں، پھر اس نے انہیں پہنا تو وہ حادثہ نہ ہوگا کیونکہ جب اس کپڑے کو کاٹ کر ٹوپیاں بنالی گئیں تو اس پر کپڑے کے نام کا اطلاق درست نہ رہا کیونکہ ٹوپی کو کپڑا نہیں کہا جاتا اور اگر اس نے اس سے کاٹ کر قمیص بنالی پھر اس میں سے اتنا تھوڑا سا کپڑا بچ رہا جس سے کرتے کی کلی یا اسی قسم کی کوئی شے بنائی جاسکتی ہو تو وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ اتنی مقدار کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ لہذا وہ اس کپڑے کا پہننے والا ہوگا جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ انار نہ کھائے گا پھر اس نے اس کے چند دانے کھائے تو اس کا یہی حکم ہے اسی طرح اگر اس نے اس کپڑے سے جرابیں بنالیں پھر اس نے انہیں پہن لیا تو وہ حادثہ نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے اس کو کاٹ کر جرابیں بنالیں، تو اس پر کپڑے کا نام باقی نہ رہا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں عورت کا بنا ہوا کپڑا نہ پہنے گا، پھر اس نے اس میں سے کچھ حصہ کاٹ دیا پھر اس کو پہن لیا پھر اگر جو حصہ اس نے کاٹا ہو اس سے تہہ بند یا چادر نہ بنائی جاسکتی ہو تو وہ حادثہ نہ ہوگا اگر وہ اتنا کپڑا ہو کہ اس سے مذکورہ کپڑے بنائے جاسکتے ہوں تو وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ کپڑے کا نام ایسے کپڑے پر بولا جاتا ہے جس سے ستر چھپایا جاسکتا ہو جس کی کم از کم مقدار تہہ بند ہے۔ تو جو کپڑا اس سے کم ہو وہ کپڑا (ثوب) نہیں ہے۔ اسی طرح اگر عورت نے قسم کھائی کہ وہ کپڑے نہ پہنے گی، پھر اس نے اوڑھنی یا بڑی چادر پہن لی تو وہ حادثہ نہ ہوگی۔ یہاں اس سے مراد ایسی اوڑھنی ہے جو تہہ بند کی مقدار میں کپڑے پر مشتمل نہ ہو اگر اس کی اوڑھنی اتنے کپڑے پر مشتمل ہو تو وہ حادثہ ہو جائے گا بشرطیکہ اس نے اسے پہن لیا اگرچہ اس سے اس کا ستر نہ چھپایا جاسکتا ہو۔ اسی طرح اگر حالف نے اس کپڑے کا عمامہ پہنا تو تب بھی وہ حادثہ نہ ہوگا الا یہ کہ وہ اسے سر پر لپیٹ لے اور وہ کپڑا تہہ بند یا بڑی چادر کی مقدار میں ہو یا اس سے قمیص یا بنیان یا شلوار بنائی جاسکتی ہو کیونکہ اگر عمامہ تہہ بند کی مقدار میں نہ ہو تو اسے کپڑا پہننے والا نہیں کہا جاسکتا لہذا وہ اس سے حادثہ نہ ہوگا اور جب وہ کپڑا تہہ بند یا چادر کی مقدار میں ہو تو گویا اس نے ایسا لباس پہن لیا ہے جو کپڑا کہلاتا ہے الا یہ کہ اس نے یہ لباس اپنے جسم کے ایک خاص حصے میں پہنا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے قمیص اپنے سر پر پہنی ہو، اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں عورت کے بنے ہوئے کپڑے میں سے نہ پہنے گا اور اس نے کوئی کپڑا نہ کہا تو وہ ازار بند بٹن کاج اور کلی وغیرہ پہننے سے حادثہ نہ ہوگا۔ یہ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کیونکہ عرف و عادت کے مطابق ان اشیاء کے استعمال کو کپڑا پہننا نہیں کہا جاتا اور جس نے یہ اشیاء پہنی ہوں اسے کپڑا پہننے والا نہیں قرار دیا جاتا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس نے اپنے کپڑے میں اس کپڑے سے ایک بالشت مرہ کپڑے کا پیوند لگا کر پہنا تو وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک اتنی مقدار میں کپڑا پہننا کپڑے کے حکم میں ہے لہذا وہ اس کپڑے کا پہننے والا ہو جائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کپڑا نہ پہنے گا تو وہ عمامہ یا سر پر ڈالنے والی اوڑھنی استعمال کرنے سے حادثہ نہ ہوگا البتہ شلوار پہننے سے وہ حادثہ ہو جائے گا اور فقہاء اس شخص کے متعلق یہ فرما چکے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس عورت کے بنے ہوئے کپڑے میں سے نہ پہنے گا، پھر اس نے اس عورت کا بنا ہوا ریشمی کپڑا پہن لیا تو وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ اس کا یہ وصف کپڑے کی طرف منسوب ہوتا ہے لیکن اگر وہ اس کا بنا ہوا کپڑا (کساء) ہو جس میں تانا سوتی ہو، تو اگر اسے کپڑا (ثوب) کہا جاتا ہو تو وہ حادثہ ہو جائے گا ورنہ وہ حادثہ نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ ”فلاں کا (کھڈی پر) بنا ہوا

کپڑا نہ پہنے گا، پھر اسے اس کے غلاموں نے بنا، پھر اگر وہ مذکورہ شخص خود بھی اپنے ہاتھ سے کام کرتا ہو تو وہ حادثہ نہ ہوگا الا یہ کہ وہ اس کے بنے ہوئے کپڑے کو پہنے۔ اور اگر وہ شخص ہاتھ سے کام نہ کرتا ہو تو وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ ”نسج“ بننے کی حقیقت یہ ہے کہ انسان اسے خود اپنے ہاتھ سے بنے۔ پھر اگر اسے حقیقی مفہوم پر محمول کرنا ممکن ہو تو اس پر محمول کیا جائے گا ورنہ اس کے مجازی مفہوم پر ہی محمول سمجھا جائے گا۔ پھر اگر مذکورہ شخص اپنے ہاتھ سے کام نہ کرتا ہو تو اس کی قسم سے حقیقی مفہوم مراد نہ ہوگا لہذا اس کی اس قسم کو مجاز پر محمول کیا جائے گا اس کی جانب سے دوسرے کو بننے کا حکم دینا ہے۔

بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں کہ جس نے قسم کھائی کہ وہ کالا لباس نہ پہنے گا، تو امام نے فرمایا کہ اس سے مراد ایسا کالا لباس ہوگا جو پہنا جاتا ہو لہذا ازار بند، ٹن اور کاج وغیرہ کے استعمال کی صورت میں حادثہ نہ ہوگا کیونکہ یہ کپڑا پہننا نہیں ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو کوئی شے نہ پہنائے گا، اور اس وقت اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو پھر اس نے اسے ٹوپی یا موزے یا جرابیں پہنا دیں تو وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ کسوة (لباس) اس کا نام ہے جو پہنا جاتا ہے اور یہ بات قلیل و کثیر دونوں صورتوں میں پائی جاتی ہے۔ اور عمرو امام محمد رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی عورت کو کپڑا نہ پہنائے گا، پھر اس نے اسے سر پر اوڑھنے والی اوڑھنی بھیج دی، تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ حادثہ نہ ہوگا تو گویا انہوں نے کسوة (پوشاک) سے مراد ایسا لباس لیا ہے جو قسم کے کفارہ میں جائز اور کافی ہوتا ہے اور اس کا یہ قول لا البس ثوبا (میں کوئی کپڑا نہ پہنوں گا) کے قاسم مقام ٹھہرایا ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو کپڑا نہ پہنائے گا، پھر اس نے اسے چند درہم دے دیئے جن سے اس نے کپڑا خرید لیا تو وہ حادثہ نہ ہوگا کیونکہ اس نے اسے کپڑا نہیں پہنایا اس نے چند درہم دیئے تھے اور اجازت دی تھی کہ وہ ان سے جو چاہے خرید لے اور اگر اس نے اس کے پاس کسی پوشاک کا کپڑا بھیج دیا تو وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ حقوق کا تعلق قاصد سے نہیں بلکہ مرسل کی جانب سے ہوتا ہے۔

فصل چہارم

سواری پر سوار ہونے کی قسم کھانا

اگر کوئی شخص یہ قسم کھائے کہ وہ کسی جانور پر سوار نہ ہوگا تو اس سے ایسے جانور پر سواری مراد ہوگی جس پر لوگ اپنی اقامت گاہوں میں اپنی ضروریات کیلئے سواری کرتے ہیں۔ اگر وہ اونٹ یا گائے پر سوار ہوا تو وہ حادثہ نہ ہوگا اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ ہر جانور پر سوار ہونے سے حادثہ ہو جائے کیونکہ وابہ (جانور) ہر اس جانور کا نام ہے جو زمین پر چلتا ہو۔ قرآن مجید میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَآ مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا
اور زمین پر کوئی چلنے پھرنے والا نہیں مگر اس کا رزق
خدا کے ذمہ ہے۔ (ہود: ۶)

نیز فرمایا:

إِنَّ شَرَّ النَّوَاطِبِ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا (الانفال: ۵۵)
جانداروں میں سب سے بدتر خدا کے نزدیک وہ لوگ
ہیں جو کافر ہیں۔

مگر یہاں فقہاء نے استحسان سے کام لیا ہے اور قسم کو ایسے سواری کے جانوروں پر محمول سمجھا ہے جن پر لوگ شہروں میں اور اپنی ضروریات کیلئے سوار ہوتے ہیں مثلاً گھوڑا، خچر اور گدھا۔ یہ عرف و عادت کی بنا پر عام لفظ کی تخصیص ہے کیونکہ ہم جانتے ہیں کہ اس کا ارادہ ہر جانور پر سوار ہونے کا نہ تھا اور یہ بات سبھی کو معلوم ہے کہ شہروں میں ضروریات کیلئے لوگ عادتاً ”ہاتھی“ اونٹ اور گائے پر سوار نہیں ہوتے اگر اس نے خاص طور پر گھوڑے کی نیت کی تو اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ الفاظ اس کا احتمال رکھتے ہیں مگر ظاہری عموم کے خلاف ہونے کی بنا پر فیصلہ کرتے ہوئے اسے سچا نہ سمجھا جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گھوڑے پر سوار نہ ہوگا، پھر وہ ٹٹو پر سوار ہو گیا یا اس نے قسم کھائی کہ وہ ٹٹو پر سوار نہ ہوگا پھر وہ گھوڑے پر سوار ہو گیا تو ان دونوں صورتوں میں وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ ”الفرس“ عربی گھوڑے کا اور ”البرزون“ (ٹٹو) شہری (یا ترکی) گھوڑے کا نام ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ کسی عربی شخص سے کلام نہ کرے گا، پھر اس نے کسی عجمی شخص سے بات کر لی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ سوار نہ ہوگا اور اس نے کہا کہ میری نیت گھوڑے پر سوار ہونے کی تھی تو اسے نہ تو عدالت میں سچا سمجھا جائے گا اور نہ ہی اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین کیونکہ یہاں سواری کا جانور مذکور نہیں ہے لیکن اس کی تخصیص کا کوئی احتمال اور امکان نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گھوڑے (خیل) پر سوار نہ ہوگا، پھر وہ ٹٹو یا گھوڑے پر سوار ہو گیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ لفظ الخیل (گھوڑا) اسم جنس (Generic Noun) ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً
اور اسی نے گھوڑے، خچر اور گدھے پیدا کئے تاکہ تم
ان پر سوار ہو اور وہ تمہارے لئے باعث زینت ہیں۔ (النحل: ۸)

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الخيل في نواصيها الخير الى يوم القيامة
قیامت کے دن تک اللہ تعالیٰ نے گھوڑے کی پیشانی
میں خیر رکھ دی ہے۔

لہذا یہ لفظ اپنے تمام افراد کو عام اور شامل ہوگا۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کسی جانور پر سوار نہ ہوگا، اور وہ اس وقت کسی جانور پر سوار ہو اور وہ اسی حالت میں کچھ دیر اور رہے تو خواہ وہ جانور چل رہا ہو یا نہ وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا سوار ہونا آغاز کا احتمال رکھتا ہے اور یہ حالت ہر آن متجدد رہتی

ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ کپڑا نہ پنے گا، اور وہ اس وقت کپڑا پنے ہوئے ہو یا اس نے کہا کہ وہ اس فرش پر نہ بیٹھے گا، اور وہ اس وقت فرش پر بیٹھا ہوا ہو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اگر وہ اپنی قسم کے فوراً بعد سواری سے نیچے اتر آیا یا اس نے لباس اتار دیا یا وہ اپنی مجلس سے اٹھ کھڑا ہوا تو ہمارے تین ائمہ کے نزدیک وہ حادث نہ ہوگا مگر امام زفر رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے۔ ہم اس مسئلے کا قبل ازیں ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کی سواری پر سوار نہ ہوگا، پھر وہ مذکورہ شخص کے غلام کی سواری پر سوار ہو گیا خواہ اس پر قرضہ ہو یا نہ ہو وہ حادث نہ ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حادث ہو جائے گا اگر اس پر قرضہ ہو تو۔ اس لئے کہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک وہ اس کا مالک نہ ہوگا اور اس کی ملکیت آقا کی طرف منسوب ہوگی نہ کہ اس کے غلام کی طرف اور اگر اس پر قرضہ نہ ہو تو اس کی ملکیت غلام کی طرف منسوب ہوگی لہذا وہ حادث نہ ہوگا جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حقیقتاً وہ مالک ہی کی ملکیت ہے لہذا وہ اس پر سوار ہونے کی بنا پر حادث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی مرکب (سوار ہونے کی شے) پر سوار نہ ہوگا اور اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو پھر وہ کشتی یا محمل (کجاوے) یا کسی پالان (اکاف) یا زین والے جانور پر سوار ہو گیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ سوار ہونا پایا گیا ہے زین اور پالان (اکاف) والے جانور کی صورت میں تو کوئی شک ہی نہیں جبکہ کشتی میں سوار ہونے کی بنا پر اس لئے کہ قرآن مجید میں اسے سوار ہونا قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے:

وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسها
اور کہا (نوحؑ نے) کہ خدا کا نام لے کر اس میں سوار
ہو جاؤ (کہ اسی کے ہاتھ میں ہے) اس کا چلنا اور
(ہود: ۴۱)
ٹھہرنا۔

واللہ عزوجل اعلم۔

فصل پنجم

زمین، بچھونے یا چارپائی وغیرہ پر بیٹھنے کی قسم کھانا

اگر اس نے زمین پر بیٹھنے کی قسم کھائی تو وہ اس وقت تک حادث نہ ہوگا جب تک وہ زمین پر نہ بیٹھے اور اس کے اور زمین کے درمیان کپڑے کے سوا کوئی شے نہ ہو اور اگر اس کے اور زمین کے درمیان چٹائی، بوریا، بستر، کرسی یا کوئی ایسی شے ہو جسے اس نے نیچے بچھا دیا ہو تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ زمین پر بیٹھنے والا وہ ہوتا ہے جو ننگی زمین پر بیٹھے اور اس کے اور زمین کے درمیان کوئی شے حائل نہ ہو اسی کو حقیقتاً زمین پر بیٹھنا کہا جاتا ہے الا یہ کہ ایسا بیٹھنا جو زمین سے متصل کسی کپڑے پر ہو اسے بھی عرفاً زمین پر بیٹھنا ہی کہا جاتا ہے اور جب اس کے اور زمین کے درمیان کوئی ایسی شے حائل ہو جائے جو منفصل ہو مثلاً بستر یا چٹائی تو اسے زمین پر بیٹھنا نہیں

کہا جاتا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ کہا جاتا ہے کہ وہ بستر یا چٹائی پر بیٹھا نہ کہ زمین پر۔ پھر جب اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس فرش پر نہ بیٹھے گا یا اس چٹائی پر یا اس بستر پر نہ بیٹھے گا، پھر اس جگہ ویسی ہی کوئی اور شے رکھ دی جائے اور وہ اس پر بیٹھ جائے تو حادثہ نہ ہوگا کیونکہ بیٹھنا اسی دوسری شے کی جانب منسوب ہوگا نہ کہ پہلی شے کی طرف۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر چٹائی (طنفسہ) کو بورے پر بچھا دیا جائے تو یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ بورے پر بیٹھا ہے بلکہ یہ کہ وہ چٹائی پر بیٹھا ہے۔ اسی طرح اگر بچھونے کے اوپر کوئی اور بچھونا یا بستر پر کوئی اور بستر بچھا دیا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ البتہ بچھونے کی صورت میں خاص طور پر امام ابو یوسف رحمہ اللہ مذکورہ حکم کے خلاف ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس بچھونے پر نہ سوئے گا، پھر اس نے اس پر کوئی اور بچھونا بچھا دیا اور وہ اس پر سو گیا تو وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ سونے میں یہ دونوں بچھونے ہی مقصود ہوتے ہیں اور یہ اس لئے کیا جاتا ہے تاکہ اس میں آرام دہی کی خاصیت بڑھ جائے اور اسی پر فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس بچھونے پر نہ سوئے گا پھر اس نے اس کے اوپر باریک پردہ (قراں) یا پلنگ پوش ڈال دیا اور پھر وہ اس پر سو گیا تو وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ ان کے ہونے سے بچھونے پر سونے کا عنوان نہیں بدلتا۔

اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس چارپائی پر یا اس چبوترے پر نہ لیٹے گا یا وہ اس چھت پر نہ سوئے گا پھر وہ اس کے اوپر مصلیٰ یا بچھونا یا بستر بچھا دے پھر اس پر بیٹھ گیا تو وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ کہا جاتا ہے امیر تخت پر بیٹھا، اگرچہ اس پر کوئی بچھونا ہی ہو۔ اور کہا جاتا ہے وہ چھت پر سویا خواہ وہ بچھونا بچھا کر ہی سویا ہو۔ اور اگر اس نے تخت پر کوئی اور تخت بچھا دیا یا چبوترے پر کوئی اور چبوترہ بنا دیا یا چھت پر کوئی اور چھت ڈال دی تو وہ حادثہ نہ ہوگا کیونکہ اب بیٹھنا دوسری شے کی طرف منسوب ہوگا پہلی کی طرف نہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کی نیت برہنہ تخت وغیرہ پر بیٹھنے کی ہو تو قاضی کے ہاں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی، یعنی کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ تخت پر نہ سوئے گا پھر وہ تخت پر بچھونا بچھا کر سو گیا۔ کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جو اس کے کلام سے ظاہر نہیں ہوتی۔ اور اگر اس نے کہا واللہ میں اس تخت کے تختوں یا اس کشتی کے تختوں پر نہیں سوؤں گا، پھر اس نے ان پر کوئی بچھونا بچھا لیا تو وہ حادثہ نہ ہوگا کیونکہ وہ اس کے تختوں پر نہیں سویا۔ اور ”الاصل“ میں مذکور ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ زمین پر نہ چلے گا، پھر وہ اس طرح چلا کہ اس کے پاؤں میں موزے یا جوتے ہوں تو وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ عادتاً زمین پر اسی طرح چلا جاتا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اس نے اس کے اور زمین کے درمیان کوئی ایسی شے نہیں بچھائی جو اس سے علیحدہ ہو اور اگر وہ بستر پر چلا تو حادثہ نہ ہوگا کیونکہ کہا جاتا ہے کہ وہ بستر پر چلا ہے۔ اور شعر میں بھی وارد ہے:

نحن بنات طارق نمشی علی النمارق

ترجمہ: ہم ستارہ شب کی بیٹیاں ہیں، قالینوں پر چلتی ہیں۔

اور اگر وہ چھت پر چلا تو حادثہ ہو جائے گا کیونکہ کہا جاتا ہے کہ یہ چھت کی زمین ہے اور جو شخص چھت پر ہو اسے زمین پر ہی کہا جاتا ہے۔

رہائش، رہائشی مکانات، ٹھکانہ پکڑنے اور رات گزارنے وغیرہ پر قسم کھانا

سکئی یعنی رہائش پر قسم کھانے کی صورت یہ ہے کہ وہ قسم کھائے کہ وہ اس مکان میں نہ رہے گا، خواہ وہ اس میں رہائش پذیر ہو یا نہ ہو۔ اگر تو وہ اس میں رہائش پذیر نہ ہو تو اس کے سکونت پذیر ہونے کی صورت یہ ہوگی کہ وہ بذات خود اس میں رہائش اختیار کرے اور اس میں ضرورت کا سامان منتقل کرے اور اس کو اپنا گھر بنالے جب اس نے ایسا کر لیا تو وہ اس مکان کا ساکن ہو گیا اور اپنی قسم میں حاث ہو گیا کیونکہ سکئی سے مراد یہ ہے کہ وہ مستقل طور پر اس مکان میں منتقل ہو جائے کیونکہ اگر کوئی شخص کسی مسجد میں بیٹھ جائے اور وہاں رات گزارے تو اسے مسجد کا رہائشی نہیں کہا جاتا اور اگر وہ اپنی ضرورت کا سامان لیکر وہاں مقیم ہو جائے تو تب اسے ساکن قرار دیا جاتا ہے جس سے ثابت ہوا کہ سکونت کی صورت وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے اور یہ بات اسی صورت میں پوری ہوتی ہے جس صورت میں لوگ سکونت اختیار کرتے ہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر وہ اس میں پہلے سے ہی مقیم ہو پھر وہ قسم کھالے کہ وہ اس میں نہ رہے گا تو وہ اپنی قسم کو اس وقت تک پورا کرنے والا نہ ہوگا جب تک وہ خود اس کے بیوی بچے اور اس کے ساتھ رہنے والے لوگ ان کا ساز و سامان اور اس کے خدام اور ماتحت لوگوں سمیت وہاں سے منتقل نہ ہو جائے۔ اگر اس نے ایسا نہ کیا اور اسی وقت سے اس نے منتقل ہونا شروع نہ کیا جبکہ اس کیلئے ایسا کرنا ممکن بھی ہو تو وہ حاث ہو جائے گا۔ یہاں تین صورتیں ہوں گی۔

(۱) جب اس نے قسم کھائی کہ وہ اس میں رہائش نہ رکھے گا، تو وہ فوراً اپنے بال بچوں اور سامان سمیت وہاں سے نقل مکانی کر گیا تو وہ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک حاث نہ ہوگا البتہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حاث ہو جائے گا یہ ویسا ہی اختلاف ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا کہ اگر کوئی شخص سوار ہو اور یہ قسم کھائے کہ وہ سوار نہ ہوگا یا کپڑا پہنے ہوئے ہو اور یہ قسم کھالے کہ وہ کپڑا نہ پہنے گا پھر وہ فوراً سواری سے اتر گیا اور اس نے قمیص اتار دی تو وہ حاث نہیں ہوتا۔ ہم اس مسئلے کو ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ وہ خود تو فوراً نقل مکانی کر گیا لیکن اس کے اہل و عیال وہاں سے منتقل نہ ہوئے تو ہمارے ائمہ فرماتے ہیں کہ وہ حاث ہو جائے گا مگر امام شافعی فرماتے ہیں کہ وہ حاث نہ ہوگا مگر اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے حاث ہونے کی شرط اس کی وہاں اپنی رہائش ہے اور وہ اب وہاں ساکن نہیں ہے لہذا وہ حاث نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ شہر میں نہیں رہے گا پھر وہ خود وہاں سے چلا گیا اور اس کے اہل و عیال وہیں رہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ ہمارے خلاف حجت قائم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر میں خود مکہ سے چلا جاؤں اور وہاں اپنے کچھ کاغذات چھوڑ جاؤں تو کیا میں مکہ مکرمہ کا ساکن رہوں گا؟ ہمارا استدلال یہ ہے کہ کسی گھر میں رہنا عرف و عادت کے مطابق ہوتا ہے اور وہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا مستقل طور پر رہنے

کی نیت سے کسی جگہ رہنے کا نام ہے اور اس طریقے پر رہنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کوئی شخص ویسے نہ رہے جیسے لوگ عادتاً رہتے ہیں جب اس نے قسم کھائی کہ وہ اس میں نہ رہے گا اور وہ اس وقت اس میں رہائش پذیر ہو تو قسم پورا کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ وہ وہاں سے اپنی سکونت منتقل کر دے تو جب اس نے ایسا نہ کیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس نے اپنے قول ”میں اس گھر میں سکونت اختیار نہ کروں گا“ کے ذریعے خود کو اس گھر میں رہنے سے روکا ہے اور اس میں رہائش رکھنے کو اس گھر میں موجود کسی سبب کی بنا پر ناپسند کیا ہے اور انسان عادتاً جس چیز کو ناپسند کر کے خود کو اس سے روکتا ہے اسی سے وہ اپنے اہل و عیال کو بھی بچاتا ہے لہذا اس کی یہ قسم رہائش پر اور اسی اشیاء پر جن کے ساتھ عادتاً سکونت اختیار کی جاتی ہے واقع ہوگی پھر جب وہ خود وہاں سے چلا گیا اور اس نے اپنے اہل و عیال کو اس میں چھوڑ دیا تو قسم پورا کرنے کی شرط نہ پائی گئی۔ لہذا وہ حادث ہو جائے گا اور عادتاً کاغذات کے رجسٹروں کے ساتھ گھروں میں رہائش نہیں رکھی جاتی لہذا ان کے باقی رہنے سے اس کی سکونت اور رہائش کا باقی رہنا لازم نہیں آتا لہذا اس کا حوالہ بے موقعہ ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ جس نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں سکونت نہ رکھے گا پھر وہ خود اس میں سے چلا جائے اور اس کے گھر والے اور ساز و سامان ابھی اسی گھر میں ہو تو اسے عرف و عادت میں اسی گھر میں رہنے والا کہا جاتا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ جب اسے کہا جائے اور وہ بازار میں ہو تو کہاں رہتا ہے؟ تو وہ کہتا ہے فلاں جگہ حالانکہ وہ اس وقت وہاں نہیں ہوتا۔ اسی تفصیل سے اس میں اور شہر میں فرق ثابت ہوتا ہے وہ اس طرح کہ جو شخص بصرہ میں ہو اسے کوفہ کا رہنے والا نہیں کہا جاتا۔

(۳) تیسری صورت یہ ہے کہ وہ خود بھی وہاں سے منتقل ہو گیا اور اہل و عیال اور ساز و سامان کو بھی وہاں سے لے گیا البتہ اس نے وہاں تھوڑا سا اثاثہ چھوڑ دیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حادث ہو جائے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر چھوڑا ہوا سامان اتنا کم ہو جس سے نہ تو پورا گھر بھرتا ہو اور نہ ہی گھر کا کچھ تو وہ حادث نہ ہوگا اور میرے نزدیک اس کی کوئی واضح حد نہیں ہے اس کا تعلق تو استحسان اور لوگوں کے تعامل و برتاؤ سے ہے۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول ”اس نے تھوڑا سا سامان چھوڑ دیا“ سے مراد وہ سامان ہے جو قابل اعتناء نہ ہو اور اس جیسا سامان چھوڑا جاسکتا ہو۔ اور اگر اس نے وہاں کھوٹی یا جھاڑو چھوڑ دیا تو وہ حادث نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قلیل اثاثے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا کیونکہ عموماً ایسی اشیاء رہنے دی جاتی ہیں جیسے کھوٹی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کی قسم پوری کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ وہاں سے اپنی سکونت کا ازالہ کر دے جب اس کی اشیاء میں سے کوئی شے پیچھے رہ جائے تو اس کیلئے قسم پوری کرنے کی شرط مکمل طور پر نہیں پائی گئی لہذا وہ حادث ہو جائے گا۔ اگر اسے نکلنے اور وہاں سے خود منتقل ہونے اور سامان منتقل کرنے سے روک دیا گیا یا لوگ اس پر چڑھائی کرتے ہوں یا اس کو مجبور کرتے ہوں کہ وہ مکان خالی نہ کرے تو وہ حادث نہ ہوگا اگرچہ وہ وہاں اسی حالت میں کئی دن رہا ہو کیونکہ وہ خود اس میں مقیم نہیں رہا بلکہ اس کو مقیم رکھا گیا ہے لہذا وہ حادث نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ رہائش جاری رکھنا شروع کرنے ہی کی طرح ہے۔ اور جس نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں سکونت نہ رکھے گا اور وہ اس وقت شہر سے باہر ہو پھر اس کو اٹھا کر وہاں زبردستی لے جایا گیا تو وہ حادث نہ ہوگا تو اسی طرح رہائش جاری رکھنے

کا بھی یہی حکم ہے بشرطیکہ کہ وہ اکراہ و جبر کے ساتھ ہو۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اسی وقت وہاں سے نکل جائے اور اس نے اپنا پورا سامان مکان میں چھوڑ دیا پھر اس نے تین دن مکان کی تلاش میں گزار دیئے اور اسے کرائے پر مکان نہ ملا اور اس کیلئے فقط یہ بات ممکن تھی کہ وہ خود اس مکان سے نکل جائے اور اپنا سامان گھر سے باہر رکھ دے تو وہ حادثہ نہ ہوگا کیونکہ یہ سب کچھ منتقل ہونے کے سلسلے میں ہی ہے اس لئے کہ منتقل ہونا عرف و عادت پر محمول ہوتا ہے اور لوگوں کی عام عادت یہ ہے کہ ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف ہی منتقل ہوتے ہیں نیز اس لئے بھی جب تک وہ مکان کی تلاش میں ہو اس وقت تک وہ منتقل ہونے میں مشغول ہوتا ہے۔ جیسے کہ اگر وہ گھر سے ایسے شخص کی تلاش میں نکلا جو سامان اٹھا سکے تو اس کا یہی حکم ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر رہنے والا خوشحال ہو اور اس کا ساز و سامان بہت زیادہ ہو اور وہ اس بات کی استطاعت رکھتا ہو کہ کسی ایسے فرد سے اجرت پر معاملہ طے کرے جو ایک ہی دن میں سامان منتقل کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور پھر اس نے ایسے نہ کیا اور وہ خود ایک ایک کر کے سامان منتقل کرنے میں لگ گیا اور اس طرح اسے ایک سال لگ گیا تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نقل مکانی میں وقفہ نہ آیا تو وہ حادثہ نہ ہوگا کیونکہ حادثہ ہونے کی صورت یہ ہے کہ وہ اس مکان میں جم کر بیٹھ رہے اور جو شخص نقل مکانی میں مشغول ہو وہ جم کر بیٹھنے والا نہیں ہوتا نیز اس لئے بھی کہ اس پر جلدی جلدی منتقل ہونا لازمی نہیں کیا اسے یہ علم نہیں کہ اگر وہ لوگوں کی عادت کے مطابق نقل مکانی کرے تو وہ حادثہ نہ ہوگا گو کوئی اور شخص اس کی نسبت جلدی نقل مکانی کر سکتا ہو پھر اگر وہ خود وہاں سے منتقل ہو گیا اور اس نے کہا کہ میں نے اسی کا ارادہ کیا تھا تو اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں نہ ٹھہرے گا اور وہ اس وقت اس میں ساکن ہو تو اسے عدالت میں سچا نہ سمجھا جائے گا کیونکہ وہ خلاف ظاہر ہے البتہ اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے اور اگر اس نے اس وقت قسم کھائی جب وہ اس میں ساکن نہ ہو اور اس نے کہا میرا ارادہ اپنے جسم کے ساتھ وہاں نقل مکانی کرنے کا تھا تو اسے سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے اور اس میں خود اس کے خلاف سختی ہے۔

کسی کے ساتھ رہنے کی قسم کھانا:

اگر کوئی شخص کسی اور شخص کے ساتھ کسی مکان میں رہائش پذیر ہو پھر ان میں سے ایک نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ اس ساتھی کے ہمراہ وہاں نہ رہے گا“ اگر تو اس نے فوراً نقل ہونا شروع کر دیا اور یہ اس کیلئے ممکن بھی ہو تو صحیح ورنہ وہ حادثہ ہو جائے گا۔ اور منتقل ہونے کی صورت وہی ہوگی جو ہم نے اوپر بیان کی ہے کہ جب وہ گھر میں ساکن ہو اور یہ قسم کھالے کہ وہ اس میں نہ رہے گا کیونکہ باہم اکٹھے رہنے کی صورت وہی ہو سکتی ہے جو ان دونوں کو ایک ہی جگہ میں جمع کر دے لہذا جب وہ اسی وقت وہاں سے منتقل نہ ہوگا تو باہم اکٹھے رہنے کی صورت میں رہائش جاری رکھنا گویا دوسرے رفیق کے ساتھ رہائش اختیار کرنا ہے لہذا وہ حادثہ ہو جائے گا۔ پھر اگر قسم کھانے والے نے اپنا سامان مخلوف علیہ (جس کے متعلق قسم کھائی ہو) کے پاس امانتاً رکھوا دیا یا اس کو

عاریتا" دے دیا پھر وہ مکان کی تلاش میں نکلا مگر اسے کوئی مکان نہ ملا اور وہ اس مکان میں اپنے ساتھی کے پاس واپس نہ آیا، امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے اس کو اپنا سامان ہیہ کر دیا اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا اور وہ اسی وقت وہاں سے نکل گیا تو وہ اس کے ہمراہ رہنے والا نہ رہے گا، لہذا حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے اس کے پاس سامان ودیعت رکھوا دیا اور پھر وہ وہاں سے چلا گیا پھر اس میں عدم واپسی کے خیال سے اس میں سے نکل گیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح عاریتا سامان دینے کی صورت میں بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ جب اس نے اس شے کو ہیہ کر دیا اور اسے دوسرے کے قبضہ میں دے دیا اور وہ بذات خود اس میں سے نکل کر چلا گیا تو وہ بذات خود اس کا رہنے والا نہ رہا اور نہ ہی وہاں اس کا مال رہا۔ اسی طرح جب اس نے اپنے سامان کو اس کے پاس ودیعت رکھوا دیا تو وہ اس کا ساکن نہ رہا جس کی بنا پر وہ حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے سامان کو اس کے پاس امانت رکھوا دیا پھر اس میں سے خود چلا گیا وہ تو فقط دوسرے شخص کے پاس امانت ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اسی کو وہ سامان عاریتا دے دیا تو تب بھی وہ حانث نہ ہوگا۔ اور اگر مکان میں اس کی بیوی ہو، اس نے اسے نکلنے پر آمادہ کیا مگر وہ آمادہ نہ ہوئی اور اس نے نکلنے سے انکار کر دیا اور وہ اس میں سے نہ نکلی اور خاوند نے اس کو وہاں سے نکلنے پر آمادہ کرنے میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھا اور پوری محنت کی مگر وہ وہاں سے جانے پر آمادہ نہ ہوئی تو اگر وہ اس کے باوجود وہاں سے نہ نکلی تو وہ حانث نہ ہوگا کیونکہ اگر وہ خود بھی حالت اکراہ (مجبوری) میں وہاں رہ جاتا تو تب بھی وہ حانث نہ ہوتا اس لئے کہ اس صورت میں اسے وہاں ٹھہرنے اور نہ ٹھہرنے کا کوئی اختیار نہیں ہوتا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس کے ساتھ رہنے والے افراد میں سے کوئی فرد اپنے اختیار سے باہر ہو کر وہاں رہ جائے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ نہ رہے گا پھر اس نے اسے اپنے مکان یا گھر کے صحن یا کسی کمرے یا بالا خانے میں ٹھہرا لیا تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ اکٹھے ٹھہرنے سے مراد قرب و اختلاط ہے تو جب اس نے اسے ایسی جگہ ٹھہرایا جو جگہ سکونت کے قابل ہو تو گویا مخلوف علیہ فعل (جس پر قسم کھائی گئی ہے) پایا گیا لہذا وہ حانث ہو جائے گا اور اگر ان میں سے ایک مکان کے اس حجرے میں اور دوسرا دوسرے حجرے میں ٹھہرا یا ایک اس گھر (منزل) میں اور دوسرا دوسرے گھر (منزل) میں ٹھہرا تو تب بھی وہ حانث ہو جائے گا الا یہ کہ وہ مکان بہت بڑا ہو۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں جیسے غلاموں کا گھر ہوتا ہے وغیرہ یا کوفہ میں دارالولید ہے تو اس صورت میں وہ حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح ہر وہ گھر جس میں مقصورے (کمرے) اور منزلیں ہوں تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ ہشامؒ امام محمد رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ ایک جگہ نہ ٹھہرے گا، اور اس نے کسی خاص جگہ کا نام نہیں لیا پھر ان میں سے ایک شخص ایک حجرہ میں اور دوسرا شخص دوسرے حجرہ میں ٹھہر گیا تو وہ حانث نہ ہوگا تا آنکہ وہ اس کے ساتھ ایک ہی کمرے میں نہ ٹھہرے۔ ہشامؒ کہتے ہیں کہ میں نے پوچھا اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کے ساتھ اس مکان میں نہ ٹھہرے گا، پھر ایک شخص ایک کمرہ میں اور دوسرا دوسرے کمرے میں ٹھہر گیا تو؟ امام محمد رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ وہ حانث ہو جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ گھر کے دو حجرے دو مختلف گھروں کی مانند ہیں جس کا ثبوت یہ کہ اگر چور سامان چوری کر کے ان میں سے ایک کمرے سے دوسرے کمرے میں چلا جائے تو اس کا ہاتھ کٹ دیا جاتا ہے۔

لیکن اگر وہ یہ قسم کھائے کہ وہ اس کے ہمراہ کسی ایک گھر میں نہ رہے گا، تو اس کا یہ حکم نہیں کیونکہ اس نے یہ قسم کھائی ہے کہ وہ اس کے ساتھ ایک ہی گھر میں اکٹھا نہ رہے گا پھر اس جگہ نے ان دونوں کو باہم جمع کر دیا۔ اور اگر وہ دونوں گھر کے دو حجروں میں بھی ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مساکنہ (باہم رہنے) سے مراد قرب و اختلاط ہے اگر تو وہ چھوٹے گھر کے دو کمروں میں ٹھہرے ہوں تو ان کے مابین قرب و اختلاط پایا جا چکا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے ایک گھر کے دو بیت (Portion) ہوں لیکن اگر وہ بڑے گھر کے دو کمروں میں ٹھہرے تو اس صورت میں ان کے درمیان قرب نہ پایا جائے گا اور وہ ایسے ہی ہوگا جیسے ایک محلہ میں دو گھر ہوں اور اگر ان میں سے ایک، ایک بیت میں اور دوسرا دوسرے بیت میں ٹھہرا ہو اور اس نے یہ قسم کھائی ہو کہ وہ اس کے ہمراہ نہ ٹھہرے گا اور اس نے کسی گھر کا نام نہ لیا تو وہ ان سب کے نزدیک حائث ہو جائے گا کیونکہ ایک ہی گھر کے کئی بیت (کمرے، حصے) ایک ہی گھر کی طرح ہوتے ہیں کیا تجھے علم نہیں کہ اگرچہ ان میں سے ایک سے ایک سے چوری کر کے سامان دوسرے بیت (کمرے، حصے) میں منتقل کر دے تو اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جاتے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ اس کے ساتھ بازار کی کسی ایسی دکان میں ٹھہرا جس میں کہ دونوں کوئی کام (پیشہ گیری) یا کوئی تجارت کرتے ہوں تو وہ حائث نہ ہوگا قسم تو ایسے مقامات (منازل) سے متعلق ہوتی ہے جو رہنے کی جگہ اور رہنے کا ٹھکانہ ہو اور جس میں اس کے اہل و عیال ہوں جبکہ خرید و فروخت اور محنت کی دکانوں پر اس کی قسم واقع نہیں ہوتی۔ الا یہ کہ وہ اس کی نیت کرے یا ان دونوں کے مابین قسم سے قبل کوئی ایسی بات ہوئی ہو جو اس پر دلالت کرتی ہو تو ایسی صورت میں اس کی قسم اس کے سابقہ کلام اور معافی پر مشتمل ہوگی کیونکہ ”سکنی“ اس جگہ سے عبارت ہے جس میں لوگ عادتاً ”پناہ لیتے ہوں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ یہ نہیں کہا جاتا کہ فلاں شخص بازار میں رہتا ہے اگرچہ وہ وہاں تجارت کرتا ہو کیونکہ اگر اس نے بازار کو اپنا ماوی (ٹھکانہ) بنایا ہوا ہوتا تو لوگ کہتے کہ وہ بازار میں رہتا ہے۔ تاہم اگر اس نے کوئی ایسا اشارہ (دلالت) کیا جو اس بات پر دلالت کرے کہ اس نے بازار میں سکونت چھوڑنے کی نیت کی ہے تو قسم کو اسی پر محمول کیا جائے گا اور اگر وہاں کوئی ایسی دلالت نہ ہو اور وہ کہے کہ میں نے بازار کی سکونت کی بھی نیت کی ہے تو اس نے خود اپنے اوپر سختی کی ہے۔ فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ کوفہ میں نہ ٹھہرے گا اور اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر ان میں سے ایک، ایک گھر میں اور دوسرا دوسرے گھر میں ٹھہر گیا مگر وہ دونوں ایک ہی قبیلے یا ایک ہی محلہ میں یا ایک ہی گلی میں ٹھہرے ہوں تو وہ اس وقت تک حائث نہ ہوگا جب تک وہ دونوں ایک ہی گھر میں سکونت اختیار نہ کر لیں کیونکہ سکونت سے مراد قرب و اختلاط ہے اور یہ بات دو گھروں میں رہنے میں نہیں پائی جاسکتی اور کوفہ کا ذکر اس کے ساتھ قسم کی تخصیص کیلئے ہے۔ حتیٰ کہ کسی دوسرے شہر میں وہ ایک مکان میں رہتے ہوئے بھی حائث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا کہ میں نے پورے کوفہ میں اس کے ساتھ نہ ٹھہرنے کی نیت کی ہے اور مخلوف علیہ (جس کے متعلق قسم کھائی ہو) بھی کوفہ میں ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے خود پر سختی کی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کے ساتھ گھر میں نہ ٹھہرے گا، تو اس صورت میں قسم ایک گھر میں رہنے کے متعلق ہوگی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ ایک کشتی میں نہ ٹھہرے گا، اور ان میں سے ہر شخص کے

ساتھ اس کے اہل و عیال بھی ہوں اور اس نے اس کو اپنا گھر بنا رکھا ہو تو وہ حادث ہو جائے گا اسی طرح اگر خانہ بدوش لوگ ایک ہی خیمہ میں جمع ہو جائیں تو ان کا بھی یہی حکم ہے اور اگر ان کے خیمے الگ الگ ہو جائیں تو وہ حادث نہ ہوں گے اگرچہ ان کے خیمے ایک دوسرے کے قریب قریب ہی ہوں کیونکہ لوگوں کی سکونت عرف و عادت پر محمول ہوتی ہے اور ملاحوں کی عادت یہ ہے کہ وہ کشتیوں پر سکونت رکھتے ہیں اور خانہ بدوش لوگ اپنے اپنے خیموں میں رہتے ہیں ان کی قسموں کو ان کی عادات پر محمول کیا جائے گا۔

کسی شخص کے ہاں پناہ لینے کی قسم کھانا:

اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے پاس پناہ نہ لے گا یا وہ کسی جگہ یا مکان یا گھر میں ٹھکانہ نہ پکڑے گا تو ایواء (پناہ لینے، ٹھکانہ پکڑنے) کے معنی ایک جگہ ساکن ہو جانے اور ٹھہر جانے کے ہیں لہذا اس کا مذکورہ شخص کے پاس ٹھہرنا خواہ تھوڑی دیر کیلئے ہو یا زیادہ وقت کیلئے رات کے وقت ہو یا دن کے وقت وہ شخص حادث ہو جائے گا اور یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا آخری اور امام محمد رحمہ اللہ کا ایک قول ہے الا یہ کہ وہ اس سے زیادہ دیر ٹھہرنے کی نیت کرے۔ یعنی ایک مکمل دن کی یا اس سے زیادہ کی تو اس صورت میں جو اس نے نیت کی وہی مراد ہوگی۔ ابن رستم اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے اس بات پر طلاق کی قسم کھائی کہ اگر اس نے اور فلاں شخص نے ایک ہی گھر میں پناہ لی، اس لئے کہ (ٹھکانہ پکڑنا) کسی جگہ میں ہونے سے عبارت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

سَاوِدْحِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ (ہود: ۴۳) میں عنقریب پناہ لوں گا ایسے پہاڑ کی جو مجھے پانی (سیلاب) سے بچائے گا۔

یعنی میں اس پر پناہ پکڑ لوں گا اور یہ بات کم اور زیادہ دونوں طرح کے اوقات میں یکساں طور پر پائی جاتی ہے جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول اول یہ تھا کہ ایواء (پناہ پکڑنا) بیوت (شب بستی) کے مفہوم میں ہے لہذا جب تک وہ اس جگہ رات کے اکثر حصے تک قیام نہ کرے وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ اہل عرب پناہ لینے کو اسی مفہوم میں استعمال کرتے ہیں جو کہ بیوت (شب بستی) کا ہے اور لوگ کہتے ہیں فلاں شخص اس گھر میں ٹھکانہ پکڑے ہوئے ہے جیسے کہ لوگ کہتے ہیں ”وہ اسی میں رات گزارتا ہے“ اور اگر اس نے اس سے زیادہ کی نیت کی تو حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا کیونکہ یہ لفظ تو اس کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ لوگوں کے ہاں ایواء (ٹھکانہ پکڑنے) کا ذکر کر کے سکنی اور مقام رہائش مراد لیا جاتا ہے۔

ابن رستم نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جس نے یہ کہا کہ ”اگر میں نے اور تو نے ایک گھر میں پناہ لی“ تو یہ قسم امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے آخری قول اور ہمارے مسلک کے مطابق پلک جھپکنے کے برابر وقت پر ہمیشہ کیلئے ہوگی الا یہ کہ وہ ایک دن یا اس سے زیادہ کی نیت کرے تو اس صورت میں اس کا حکم اس کی نیت پر محمول ہوگا یعنی دن یا اس سے زیادہ کا وقت مراد ہوگا۔ ابن سماعہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو ٹھکانہ نہ دے گا اور جس کے بارے میں اس نے قسم کھائی ہو وہ حالف کے اہل و عیال میں شامل ہو اور اسی گھر میں رہتا ہو تو وہ حادث نہ ہوگا الا یہ کہ

جس شخص کے متعلق اس نے قسم کھائی وہ اسی حالت میں لوٹ جائے جس پر وہ ازیں قبل ہو اور اگر مخلوف علیہ اس کے اہل و عیال میں شامل نہ ہو تو یہ قسم حالف کی نیت پر محمول ہوگی اگر اس کی نیت یہ ہو کہ وہ اس کو زیر کفالت نہ رکھے گا تو اس کا حکم اس کی نیت کے مطابق ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب اس نے یہ نیت کی کہ وہ اس پر اس کے گھر میں داخل نہ ہوگا اس لئے کہ جملہ لایاویہ (وہ اس کو ٹھکانہ نہ دے گا) بول کر اس کو اپنے آپ اور اپنے گھر سے ملا دینا مراد لیا جاتا ہے اور کبھی کبھار اس سے مراد اس کی کفالت ہوتی ہے۔ پھر اگر اس لفظ میں ان میں سے کسی ایک کی دلیل پائی جاتی ہو تو فبہا ورنہ اس کی نیت کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ پھر اگر مخلوف علیہ اس کے پاس اس کی اجازت کے بغیر چلا آیا اور وہ اسے دیکھ کر خاموش ہو گیا تو وہ حادثہ نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے ایک ذاتی فعل پر قسم کھائی تھی پھر جب اس نے اسے اس کا حکم نہ دیا تو اس کا اپنا فعل نہ ہوا۔ عمرو امام محمد رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ ایواء (ٹھکانہ دینا) بیوتت (شب بسری) اور سکنی کے الفاظ قریب قریب مفہوم رکھتے ہیں۔ اور اگر اس نے رات بسر کرنے کی نیت کی تو اس سے رات کا اکثر حصہ مراد ہوگا اور اگر اس نے کوئی نیت نہ کی ہو تو اس سے ایک ساعت (گھڑی) کا گزرنا مراد ہوگا۔

کسی کے ہاں رات گزارنے کی قسم کھانا:

اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ رات بسر نہیں کرے گا فلاں جگہ رات نہیں گزارے گا تو اس سے رات گزارنا اور بسر کرنا مراد ہوگا تو وہ اس وقت تک حادثہ نہ ہوگا جب تک وہ اس میں نصف سے زائد رات نہ گزار لے اور اگر اس نے نصف سے کم رات گزار دی تو وہ حادثہ نہ ہوگا خواہ وہ کسی جگہ میں سویا ہو یا نہ سویا ہو۔ اس لئے کہ بیوتت (شب بسری) نصف سے زیادہ رات کسی جگہ میں گزارنے سے عبارت ہے کیا اسے علم نہیں کہ بعض اوقات کوئی شخص رات کے کسی حصہ میں کسی کے پاس آتا ہے اور اس کے پاس کچھ وقت گزارتا ہے مگر یہ نہیں کہا جاتا کہ اس نے فلاں شخص کے پاس رات گزار دی اور اگر وہ رات کا بیشتر حصہ وہاں مقیم رہے تو کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں شخص کے پاس رات بسر کی ہے اور کہا جاتا ہے فلاں شخص اپنے گھر میں رات گزارنے والا ہے اگرچہ وہ رات کے ابتدائی حصہ میں کسی اور جگہ رہا ہو اور اس جگہ سونے کا اعتبار نہیں ہوتا کیونکہ لغوی طور پر یہ لفظ سونے کا متقاضی نہیں جس طرح جاگنے کا بھی متقاضی نہیں لہذا یہ دونوں باتیں اس میں شرط نہ ہوں گی اور ابن رستم امام محمدؒ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں آج کی رات بسر نہیں کرے گا اور اس وقت دو تنہائی رات گزر چکی ہو پھر وہ ایک تنہائی رات اس نے وہیں گزار دی تو امام فرماتے ہیں کہ وہ حادثہ نہ ہوگا کیونکہ بیوتت کا لفظ رات کا اکثر حصہ گزارنے پر بولا جاتا ہے لہذا اس نے ایسی بات کی قسم کھائی جو متصور الوجود نہیں لہذا اس کی قسم ہی درست نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

کسی سے خدمت لینے پر قسم کھانا

اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ ”وہ اپنی اس خادمہ سے جو اس سے پہلے اس کی خدمت کرتی تھی خدمت نہ لے گا“ اور اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر وہ خادمہ اس کے حکم کے بغیر اس کی خدمت کرنے لگ گئی تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ جب اس نے اسے خدمت کا موقع دے دیا تو اس نے خدمت لینے کا سابق عمل جاری رکھا نیز اس لئے بھی کہ جب اس نے اسے منع نہیں کیا تو گویا اس نے اس سے دلالتاً ”خود کہہ کر خدمت لی ہے“ اگرچہ صریح لفظوں میں اس نے اسے نہیں کہا۔ اور اگر اس نے کسی ایسی خادمہ کے متعلق قسم کھائی جس کا وہ مالک نہ ہو پھر خادمہ نے اس کے لئے بغیر اس کی خدمت کردی تو حادث نہ ہوگا کیونکہ یہاں پہلے سے حصول خدمت کا عمل موجود نہ تھا کہ اسے خدمت کا موقع دینا اسے خدمت پر بحال رکھنا سمجھا جائے نیز یہاں خدمت کا موقع دینے کو خدمت لینے کی دلالت کا سمجھنا بھی مشکل ہے کیونکہ کسی کی باندی/خادمہ سے مالک کی مرضی کے بغیر خدمت لینا ممنوع ہے لہذا یہاں دلالت کی رو سے اجازت نہ ہوگی تو دونوں میں یہ فرق ہوا حتیٰ کہ اگر اس نے اپنی اس خادمہ کو جو ازیں قبل اس کی خدمت کرتی تھی خدمت کرنے سے روک دیا اور پھر اس نے اس کے حکم کے بغیر اس کی کوئی خدمت کردی تو کہا جاتا ہے کہ وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اسے روک کر اس کی سابقہ خدمت کے سلسلے کو منقطع کر دیا ہے اور پھر خادمہ سے خدمت کا عمل اس کے مالک کی اجازت کے بغیر پایا گیا لہذا وہ حادث نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ فلاں عورت اس کی خدمت نہ کرے گی۔ پھر اس نے اس کے حکم کے بغیر یا اس کے حکم سے اس کی کوئی خدمت کردی تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس نے اس خادمہ کے فعل یعنی اس کی خدمت کرنے پر قسم کھائی ہے نہ کہ اس کے اپنے فعل یعنی اس سے خدمت لینے پر اور وہ اس کی خدمت کر چکی ہے پھر گھر کا ہر کام اس (مالک) کی خدمت ہے کیونکہ خدمت گھر کے ہر اس عمل سے عبارت ہے جس کی اکثر اوقات اسے ضرورت اور احتیاج ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کی خادمہ سے کوئی خدمت نہ لے گا پھر اس نے اس سے وضو کا پانی یا پینے کا پانی طلب کیا یا اس کی طرف کوئی اشارہ کیا اور قسم کے وقت اس کی کوئی نیت نہ تھی تو خواہ اس نے وہ کام کیا ہو یا نہ کیا ہو بہر صورت وہ حادث ہو جائے گا الا یہ کہ قسم کھاتے وقت نیت کرے کہ وہ اس سے مدد نہ لے گا۔ پھر اگر اس نے اس کی کوئی مدد کردی تو وہ اس وقت تک حادث نہ ہوگا تا آنکہ وہ اس کی مدد نہ کر لے کیونکہ اس نے اس کے فعل پر قسم کھائی ہے جو اس سے خدمت لینا ہے نہ کہ اپنے فعل یعنی اس سے خدمت طلب کرنے پر تو چونکہ اس نے اس کی خدمت کردی ہے اگرچہ اس نے اس سے خدمت لینے کا ارادہ نہ کیا تھا پھر اگر اس نے یہ نیت کی کہ وہ خود ہی اس کی خدمت کرے، تو اس نے گویا ایسی بات کی نیت کی جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے لہذا اس کی خدا تعالیٰ اور اس کے درمیان تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ فلاں شخص کا خادم اس کی خدمت نہ کرے، تو اس سے خادمہ اور خادم مراد ہوں گے خواہ وہ چھوٹے افراد ہوں جو خدمت کرتے ہوں یا بڑے افراد کیونکہ لفظ خادم

مرد و عورت بڑے اور چھوٹے سب کیلئے استعمال ہوتا ہے بشرطیکہ چھوٹا فرد دوسرے کی خدمت کی اہلیت رکھتا ہو،
واللہ عزوجل اعلم۔

فصل ہشدهم

کسی شخص کی شناخت پر قسم کھانا

اگر کوئی شخص یہ قسم کھالے کہ وہ فلاں شخص کو نہیں جانتا، حالانکہ وہ اس کو چہرہ سے جانتا ہو مگر اسے
اس کا نام معلوم نہ ہو تو اپنی قسم پوری کرنے والا ہوگا اور حاث نہ ہوگا کیونکہ جب اسے اس کا نام معلوم نہیں تو
گویا وہ اس کو جانتا ہی نہیں جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

”آپؐ نے ایک شخص سے دوسرے کے متعلق پوچھا اور آپؐ نے اس سے پوچھا کیا تو اسے پہچانتا
ہے؟ تو اس نے جواب دیا کہ ہاں میں اسے جانتا ہوں، تو آپؐ نے فرمایا کیا تجھے اس کے نام کا پتہ
ہے؟ تو اس نے کہا نہیں، اس پر آپؐ نے فرمایا تو اس کو نہیں جانتا۔“

نیز اس لئے بھی کہ اگر وہ اس کا چہرہ تو جانتا ہو مگر اس کا نام اسے معلوم نہ ہو تو گو وہ اس کو مطلقاً نہیں
جانتا بلکہ وہ ایک پہلو سے اسے جانتا ہے دوسرے پہلو سے نہیں جبکہ حاث ہونے کی شرط یہ تھی کہ وہ اسے مطلقاً
جانتا ہو اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی لہذا وہ حاث نہ ہوگا۔

خلف بن ایوبؒ امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کسی عورت سے
نکاح کیا اور اس کے ساتھ مجامعت کی مگر اسے اس کے نام کا علم نہ تھا، پھر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کو نہیں
جانتا تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ حاث نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر کسی کے ہاں کوئی
بچہ پیدا ہو اور وہ اسے اپنے کسی ہمسائے کے پاس لے کر آیا اور ابھی تک اس کا کوئی نام نہ رکھا ہو پھر اس کے
اس ہمسائے نے قسم کھائی کہ وہ اس بچے کو نہیں جانتا تو وہ حاث نہ ہوگا کیونکہ اس کی شناخت اس کے نام ہی
کے ساتھ ہو سکتی ہے لہذا اس کے نام رکھنے سے قبل اس کو نہیں جانا جاسکتا۔

فصل نزدہم

حق لینے، اس پر قبضہ کرنے، اس کا فیصلہ کرنے اور اس کے مقتضی پر قسم کھانے کا بیان

اگر کسی نے قسم کھالی کہ وہ فلاں شخص سے بالضرور اپنا حق لے گا یا فلاں شخص سے بالضرور اپنا حق

وصول کرے گا، پھر اس نے خود یا اس کے وکیل نے حق لے لیا یا اس نے مطلوبہ شخص کے ضامن یا اس کے محتال (سرپرست) سے اس کے حکم سے اپنا حق وصول کر لیا تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ قضا کے حقوق فاعل کی طرف نہیں بلکہ حکم دینے والے شخص کی جانب سے ہی ہوتے ہیں لہذا طالب (مدعی) کے وکیل کا اس کی جانب سے اس کے حق پر قبضہ کرنا درحقیقت اس کا بذات خود قبضہ کرنا ہے اسی طرح مدعی علیہ (مطلوب) کے وکیل یا کفیل یا اس کے سرپرست سے اس کے حق کی وصولی معنوی طور پر خود اس سے حق کی وصولی ہے۔ اور اگر اس نے مطلوبہ شخص کے حکم کے بغیر کسی اور شخص سے اس کا حق وصول کیا یا کفالہ اور حوالہ (قرض کا دوسرے شخص سے متعلق ہو جانا) اس کی اجازت کے بغیر ہو تو وہ اپنی قسم میں حاث ہو جائے گا اور اسے پورا کرنے والا نہ ہو گا کیونکہ اس نے حقیقتاً مدعی علیہ سے دونوں صورتوں میں اپنا حق وصول نہیں کیا الا یہ کہ جہاں مدعی علیہ کا کوئی حکم پایا جاتا ہو وہاں تو معناً اس کی جانب سے وہ اس پر قبضہ کرنے والا قرار پائے گا اور دوسرے شخص (غیر) سے اس حق کا وصول کرنا (قبضہ کرنا) خود اسی سے حق وصول کرنا ہوتا ہے۔ پھر جب وہ اس کے حکم سے نہ ہو تو اس کی طرف اس کی نسبت نہ ہوگی، اسی طرح جو کچھ اس نے دیا ہو اس کا دافع الیہ (جس کو وہ حق دیا گیا ہو) سے تعلق نہیں ہوتا لہذا اس کی جانب سے اس پر قبضہ نہ پایا گیا جس کی بنا پر اس کی قسم پوری نہ ہوگی، اسی طرح اگر قسم کھانے والا وہی شخص ہو جس پر حق یعنی مال کی ادائیگی واجب ہو پھر اس نے قسم کھالی کہ میں بالضرور فلاں شخص کو اس کا حق ادا کر دوں گا یا اسے دے دوں گا پھر اس نے اس کا حق خود اس کو یا اس کے فرستادہ کو ادا کر دیا یا بذریعہ احالہ اس کی ادائیگی کر دی یا اس نے اس شخص کو حکم دیا جو اس کا ضامن تھا پھر اس سے مدعی نے اپنا حق وصول کر لیا تو قسم کھانے والے کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ قضا (ادائیگی) کے حقوق کا خود ادا کرنے والے (فاعل) سے تعلق ہونا لازمی نہیں بلکہ حکم دینے والے سے اس کا تعلق ہوتا ہے تو گویا معنوی طور پر وہی اس کا ادا کنندہ ہوگا۔ اور اگر یہ اس کے حکم کے بغیر ہو تو اس صورت میں قسم کھانے والا حاث ہو جائے گا کیونکہ اس نے نہ تو سرے سے اس کا حق ادا کیا ہے اور نہ مال اس کو دیا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ یہ ادائیگی جس کیلئے کی گئی ہو اس کی جانب سے شمار نہیں ہوتی اور اگر قسم کھانے والے نے ان دونوں صورتوں میں یہ کہا کہ میری نیت خود حق وصول کرنے یا ادا کرنے کی تھی تو اس کا حکم اس کے کہنے کے مطابق ہی ہو گا لہذا اگر وہ یہ کام بذات خود نہ کرے تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ اس نے خود اپنے اوپر سختی کی ہے۔ اور اگر مدعی علیہ (مطلوب) نے قسم کھالی کہ وہ اس کو (حق) نہیں دے گا پھر اس نے مذکورہ صورتوں میں سے کسی ایک صورت سے اس کی ادائیگی کر دی تو وہ حاث ہو جائے گا اور اگر اس نے کہا میری نیت تھی کہ میں بذات خود اس کی ادائیگی نہ کروں گا تو عدالت میں اس کی بات کی تصدیق نہ کی جائے گا البتہ اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا سمجھا جائے گا کیونکہ حق کی خود یا کسی دوسرے شخص کے ذریعے ادائیگی کرنا قصد و ارادے میں یکساں ہے لہذا اس کی قسم اس کو بھی شامل ہوگی۔ پھر جب اس نے یہ نیت کی کہ وہ اس کو بذات خود نہ دے گا تو اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جو خلاف ظاہر ہے اور اس نے اپنی جان پر تخفیف کا ارادہ کیا لہذا اس کی عدالت میں تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور اگر اس کا کسی کپڑے یا کسی سامان میں مؤاخذہ کیا گیا پھر اس نے سامان پر قبضہ کر لیا تو وہ بمنزلہ مال پر قبضہ کرنے کے ہے کیونکہ وہ اس کا عوض لیکر اس حق کو وصول کرنے والا ہو گیا جیسے گویا اس نے وہ فی

نفسہ اسی حق کو وصول کر لیا ہو۔

اور اگر مدعی نے قسم کھائی کہ وہ اس سے بالضرور اپنا مال لے گا یا بالضرور اس پر قبضہ کرے گا یا بالضرور اس کو پورا پورا وصول کرے گا، مگر اس نے اس کا کوئی وقت مقرر نہ کیا پھر اس نے اس کو اپنے حق سے بری کر دیا یا اس کو اپنا مال ہیہ کر دیا تو وہ اپنی قسم میں حاث ہو جائے گا کیونکہ کسی کو قرض سے بری کر دینا نہ تو اپنے حق پر قبضہ کرنا ہے اور نہ ہی اسے وصول کرنا ہے اور چونکہ اس سے قسم پورا کرنے کی شرط فوت ہو گئی ہے اس لئے وہ حاث ہو جائے گا اور اگر اس نے اس کا کوئی وقت مقرر کیا اور اس نے کہا آج یا فلاں دن تک، پھر اس نے اس دن کے آنے سے قبل اس کو اپنا حق معاف کر دیا یا اس کو ہیہ کر دیا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مدت گزرنے سے وہ حاث نہ ہوگا مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حاث ہو جائے گا۔ اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ ایسی قسم جو کسی خاص وقت کے ساتھ معلق ہو امام ابو حنیفہ و امام محمد کے نزدیک اس کے منعقد ہونے کا تعلق آخری وقت کے ساتھ ہوتا ہے گویا اس نے یہ کہا کہ میں اس وقت کے آخر تک اپنا قرض وصول کر لوں گا حالانکہ جب وہ وقت آیا تو اس پر کوئی قرضہ نہیں تھا لہذا ان دونوں ائمہ کے نزدیک تو سرے سے ہی قسم نہ ہوگی۔ جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قسم ہو جائے گی جس کی بنا پر وہ حاث ہو جائے گا۔ اس مسئلے کی اصل یہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ یہ قسم کھالے کہ وہ آج بالضرور وہ پانی پیئے گا جو اس کوزہ میں ہے مگر دن پورا ہونے سے قبل اس پانی کو بہا دیا گیا، ہم اس مسئلے کا ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے قرض وصول کیا مگر سکے کھوٹے یا گھسے ہوئے تھے تو یہ قبضہ درست ہوگا اور وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہوگا خواہ اس نے قبضہ دین پر قسم کھائی ہو یا حق ادا کرنے پر کیونکہ بنیادی طور پر وہ اس کا حق ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اسے ”صرف“ کی قیمت کے طور پر وصول کرنا بھی جائز ہے لہذا ان دونوں صورتوں میں اقتضاء قبضہ پایا گیا ہے اور اگر وہ ستوقہ (ایسا کھوٹا چاندی کا درہم جس پر چاندی کا طمع ہو) ہو تو ایسی صورت میں قبضہ درست نہ ہوگا کیونکہ یہ سکے درہموں کی جنس سے نہیں ہے اسی لئے اس کو ”شمن صرف“ کی صورت میں معاوضہ میں دینا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اس نے وہ کپڑا بوجہ عیب لوٹا دیا جو اس نے قرض میں وصول کیا تھا یا وہ اس کا مستحق تھا تو وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا کیونکہ عیب کی وجہ سے قبضہ کی درستگی متاثر نہیں ہوتی۔ اسی طرح لوٹانے کے مستحق کپڑے وغیرہ کی وصولی بھی درست ہوتی ہے پھر اس کی جانب سے اجازت نہ ہونے کے باعث اس پر قبضہ باطل ہو جائے گا جس سے قسم اٹھ جائے گی جس کے بعد حاث ہونے کا امکان نہ رہے گا۔ فقہاء اس شخص کے متعلق کہہ چکے ہیں جس نے اپنے قرض کے بدلے میں بیع فاسد کے طور پر کوئی شے وصول کر لی اور اس پر قبضہ کر لیا کہ اگر وہ شے اس کی قیمت کے مطابق ہو اور اس کے حق کا بدلہ ہو تو اس سے وہ اپنا قرضہ وصول کرنے والا ہوگا اور حاث نہ ہوگا اور اگر وہ اس کے مساوی نہ ہو تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ بیع فاسد کی صورت میں قابل ضمانت قیمت ضروری ہوتی ہے اصل شے نہیں۔ اور اگر قسم کھانے والے نے اس کے قرض کے مساوی کوئی مال غصب کر لیا تو وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہو جائے گا کیونکہ اقتضاء اس کا قبضہ ہو گیا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کے دینار یا اس کا سامان توڑ پھوڑ دیا تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اس کے ذمہ اس کی قیمت واجب الادا ہوتی ہے جس کی بنا پر وہ اس کے قرض کا مساوی بدلہ ہو جائے گا۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا کہ اگر میں نے فلاں شخص سے تول کر اپنا مال وصول نہ کیا یا میں نے ماپ کر اپنے مال پر قبضہ نہ کیا یا اس نے کہا اگر میں نے تجھ سے اپنا مال درہموں یا وزن کے ساتھ وصول نہ کیا یا اس نے کہا اگر میں نے وہ درہم وصول نہ کئے جو ان درہموں کے عوض ہوں جو میری طرف سے تجھ پر واجب الادا ہیں، پھر اس نے اس کے بدلے میں کوئی سامان یا کوئی ایسی شے جس کا وزن کیا جاتا ہو مثلاً زعفران وغیرہ وصول کر لیا تو وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ اس نے تولنے، ماپنے اور درہموں کا ذکر کیا ہے تو اس کی قسم اس کے حق کی جنس پر ہوگئی لہذا جب وہ اس کا کوئی عوض لے لے گا تو وہ حائث ہو جائے گا۔

فصل ہستم

کسی شے کو توڑنے، منہدم کرنے کی قسم کھانے کا بیان

ابن سماء رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اس شخص کے متعلق یہ کہتے ہوئے سنا ہے جو کہے کہ ”واللہ میں بالضرور اس گھر کو گرا دوں گا“ تو اگر اس نے اس کی چھت گرا دی تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ وہ اسے گرا کر اس سے گھر کا عنوان نہیں بدل سکتا اس لئے کہ اگر اس نے اس کی بنیادوں سمیت اسے گرا دیا تو اس کے باوجود اسے مکان ہی کہا جاتا ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ الدار (مکان، گھر) قطعہ زمین (عرصہ) کا نام ہے لہذا اس کی قسم کو چھت توڑنے پر محمول کیا جائے گا۔ امام محمدؒ کہتے ہیں کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ بالضرور اس دیوار کو توڑ دے گا یا آج ہی اس کو گرا دے گا، پھر اس نے اس کا کچھ حصہ توڑ دیا یا اس کا کچھ حصہ گرا دیا اور دن گزرنے تک باقی حصہ نہ گرایا تو وہ حائث ہو جائے گا۔ امامؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے نزدیک ہدم سے مراد یہ ہے کہ اس کو اس طرح گرا دیا جائے کہ اس کا کوئی ایسا حصہ بھی باقی نہ رہے جس کو دیوار کہا جاسکتا ہو اس لئے کہ دیوار کو اس طرح گرانا ممکن ہے کہ اس سے اس کا عنوان ختم ہو جائے لہذا یہ قسم اسی پر محمول ہوگی بخلاف ”گھر“ کے۔ پھر اگر اس نے کچھ حصہ گرانے کی نیت کی ہو تو اسے دیانتا سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ ہدم سے کسر (توڑنا) بھی مراد لیا جاتا ہے۔ اور اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ بالضرور اس دیوار کو گرا دے گا، پھر اس نے اس کا کچھ حصہ توڑ دیا تو وہ اپنی قسم پوری کرنے والا ہوگا کیونکہ کہا جاتا ہے کہ اس کی ایک ٹوٹی ہوئی دیوار ہے لہذا اس پر گرانے میں اتنا حصہ گرانا ضروری نہ ہوگا جس سے اس کا یہ عنوان ختم ہو جائے۔ اس تمام بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں تین الفاظ ہیں، ہدم (گرا دینا)، کسر (توڑنا) اور نقض (عمارت ڈھانا) اور ان کے بارے میں مسائل ان میں سے ہر ایک لفظ کے معانی کی شناخت پر منحصر ہے۔ ”الہدم“ سے مراد ہے عمارت کو اس طرح گرا دینا جس سے عمارت کا عنوان ہی ختم ہو جائے کیونکہ وہ بنا (تعمیر کرنے) کی ضد ہے اور اگر دیوار کو گرانے کا کچھ کام انجام دیا گیا ہو تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس پر دیوار کا لفظ بولا جاسکتا ہو تو وہ حائث ہو جائے گا اس لئے کہ اگر کسی شے کی ضد پائی جائے تو اس سے اس شے کا وجود باقی نہیں رہ سکتا۔ اور اگر اس کا اتنا حصہ موجود ہو جس پر عمارت کا لفظ نہ بولا جاسکتا ہو تو اس کی قسم

پوری ہو جائے گی کیونکہ وہ فی نفسہ متحقق ہے۔ اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتے ہیں:

وَلَوْ مَلَا دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا لَهْتَمَّتْ صَوَامِعُ وَبِيعَ وَصَلَوَاتُ وَمَسَاجِدُ

اور اگر خدا لوگوں کو ایک دوسرے سے نہ ہٹاتا رہتا تو
(راہبوں کے) صومعے اور (عیسائیوں کے) گرجے
(یہودیوں کے) عبادت خانے اور مسلمانوں کی

الحج ۲۲ = ۲۰

مسجדים..... گرائی جا چکی ہوتیں۔

اور اس جگہ اس سے مراد اس کو جڑ سے ختم کرنا ہے نہ کہ اس کی بنیاد میں کوئی دراڑ یا کمزوری پیدا کر دینا۔ اسی طرح لفظ نقض (عمارت گرا دینے) کا بھی یہی مفہوم ہے۔ کہا جاتا ہے فلاں شخص نے اپنا گھر گرا دیا یعنی اس کو ڈھا دیا اور اگر اس نے دیوار کا کچھ حصہ گرایا ڈھا دیا اور اس نے کہا کہ میں نے اس کا کچھ حصہ گرا دینے کی نیت کی تھی تو اس کی اللہ تعالیٰ اور اس کا مابین تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے ایک عام لفظ سے تخصیص کی نیت کی ہے جس کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے البتہ عدالت میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی کیونکہ وہ ظاہر کے خلاف ہے۔ اور الکسر (توڑ دینا) سے اس میں کوئی سوراخ یا کمزوری وغیرہ پیدا کرنا مراد ہے یا ٹھوس جسموں کا شق کرنا جیسے کہ نرم جسم والے اجسام کیلئے لفظ خرق (پھٹنا) استعمال ہوتا ہے تو جب اس میں یہ بات پائی جائے گی تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی، اگرچہ اس کے باوجود عمارت کے درمیان ترکیب باقی رہے۔

فصل بست ویک کسی کو مارنے اور قتل کرنے کی قسم کھانا

معنی کہتے ہیں کہ میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے اپنی بیوی کی طلاق اٹھا کر یہ قسم کھائی کہ وہ اس کو بالضرور مارے گا تا آنکہ وہ اس کو قتل کر دے یا تا آنکہ اس کی مردہ لاش نہ اٹھائی جائے، اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر اس نے اس کو بہت سخت مارا تو اس سے اس کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ عام طور پر اس لفظ کو بول کر اس سے سخت مار مراد لی جاتی ہے نہ کہ موت۔ امام فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کو بالضرور مارے گا تا آنکہ اس پر غشی طاری ہو جائے یا تا آنکہ اس کا پیشاب خارج نہ ہو جائے، تو جب تک یہ باتیں نہ پائی جائیں گی اس کی قسم پوری نہ ہوگی کیونکہ اکثر اوقات یہ جملہ سخت مار کیلئے استعمال کیا جاتا ہے لہذا اس کے وجود کی رعایت رکھنا از بس ضروری ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ بالضرور اپنے غلام کو ہر حق اور باطل کے معاملے میں مارے گا، تو اس سے مراد یہ ہوگا کہ وہ اس کو ہر شکایت پر خواہ شکایت حق ہو یا باطل ہو ضرور مارے گا کیونکہ اس کو حقیقی مفہوم یعنی ہر حق و باطل پر مارنے پر تو محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ غلام ان دو حالتوں میں سے کسی ایک سے کسی وقت بھی خالی نہیں ہوتا اور اول الذکر صورت میں اس کو مارنا فقط شکایت کے موقع پر ہوگا جبکہ دوسری صورت میں آقا اس کو ہمیشہ مارنے ہی میں لگا رہے گا لہذا عرف کی بنا پر اس کی قسم کو شکایت پر محمول کیا جائے گا اور شکایت کے

وقت اس طرح کی ضرب نہیں ہوتی یعنی اس کی مار کو فوری شکایت پر محمول نہیں کیا جاسکتا اس لئے کہ وہ قسم جو کسی ایسے فعل کے متعلق ہو جو وقت کی قید سے آزاد ہو وہ کسی ایک زمانے اور وقت کے ساتھ مخصوص نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ تو پوری عمر پر محمول ہوتی ہے۔ الا یہ کہ وہ فوری عمل کا ارادہ کرے تو اس صورت میں اس نے خود اپنے آپ پر سختی کی ہے۔ پھر اگر کسی نے اس کو شکایت کی تو آقا نے اسے مارا پھر اس نے اسی چیز کی دوبارہ شکایت کی اور آقا کو علم ہو کہ یہ شکایت اسی مسئلے میں ہے یا اس کو علم نہ ہو تو دونوں کا حکم یکساں ہے اور اس پر اس کو مارنا ضروری نہ ہوگا کیونکہ وہ اس کے متعلق ایک مرتبہ مار چکا ہے اور اس قسم سے اس فعل پر جس کی اس نے شکایت کی ہو ایک دفعہ سے زیادہ دفعہ مارنا ضروری نہ ہوگا جیسے کہ اگر اس نے کہا اگر تو نے مجھے فلاں خبر سنائی تو تجھے ایک درہم، پھر اس نے اسے یکے بعد دیگرے کئی خبریں سنائیں تو اس پر ایک درہم ہی ضروری ہوگا اگرچہ دوسری مرتبہ بھی وہ پہلی مرتبہ کی طرح خبر دینے والا ہی ہے۔ تو اسی طرح اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔

معلیٰ کہتے ہیں کہ میں نے امام محمدؒ سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو بالضرور ایک ہزار مرتبہ قتل کرے گا، پھر اس نے اسے قتل کر دیا پھر اس نے کہا میں نے نیت کی تھی کہ میں اس کو قتل کروں گا، تو امامؒ نے فرمایا کہ اسے عدالت میں سچا سمجھا جائے گا اس لئے کہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ لوگ اس سے سختی کے ساتھ قتل کرنا مراد لیتے ہیں نہ کہ قتل کا تکرار کیونکہ اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ ابن سماءؒ امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے اپنی بیوی سے کہا اگر میں نے تجھے اتنا نہ مارا کہ تو نہ زندہ رہے اور نہ مردہ..... تو یہ قسم ایسی سخت مار پر محمول ہوگی جو اس کو درد میں مبتلا کر دے تو جب وہ اس طرح کر دے گا تو اس نے اپنی قسم پوری کر دی کیونکہ اس کی مراد یہ تھی کہ وہ اس کو اتنا مارے گا کہ وہ اس کو صحیح و سالم زندہ نہ چھوڑے اور نہ ہی اسے جان سے مارے گا اور یہ بات سخت قسم کی مار ہی میں پائی جاتی ہے لہذا اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ امام محمدؒ اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس نے طلاق کی قسم کھائی بشرطیکہ اس نے فلاں شخص کو سنا کہ وہ اپنی بیوی کو ایک ہزار بار طلاق دے چکا ہے، پھر اس نے اس کو سن لیا تو اس پر تین طلاقیں ہو گئیں تو اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا سمجھا جائے گا کیونکہ وقوع کے لحاظ سے تین طلاقیں ایک ہزار طلاق ہی کے حکم میں ہیں نیز اس لئے بھی کہ اس نوع کی گفتگو سے عادت کے مطابق طلاقوں کی سب سے بڑی تعداد مراد ہوتی ہے اور یہ بڑی تعداد تین ہے۔

اور اگر اس نے کہا کہ اس کی بیوی کو طلاق اگر وہ فلاں کو ایک ہزار بار نہ ملے، اور وہ اس کو کئی بار مل لے کیونکہ اس سے حقیقتاً ایک ہزار بار ملنا مراد نہیں ہے اس سے فقط کثرت مراد ہے اور اس نے تعداد کا ارادہ نہ کیا تھا تو میں اس کو دیانت دار تصور کروں گا کیونکہ عرف و عادت کے مطابق اس طرح کے الفاظ بول کر اس سے خاص مقدار مراد نہیں ہوتی بلکہ اس سے کثرت مراد ہوتی ہے۔ قرآن مجید میں ہے:

إِسْتَعْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ (التوبة: ۸۰)

تو ان کیلئے بخشش مانگ یا نہ مانگ (بات ایک ہی ہے) اگر تو ان کیلئے ستر مرتبہ بھی بخشش مانگے گا تو بھی خدا ان کو نہ بخشے گا۔

کہ اس جگہ ستر (۷۰) کی تعداد مراد نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے یہاں ستر کا عدد بولی کر اس سے کثرت مراد لی ہے تو اس لئے یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا ”واللہ میں فلاں شخص کو کوفہ میں بالضرور قتل کروں گا“ یا اس نے کہا ”میں واللہ فلاں عورت سے بالضرور کوفہ میں نکاح کروں گا“ پھر قسم کھانے والے نے اسے بغداد میں قتل کیا اور وہ کوفہ میں آکر مرایا بالغ عورت کے ولی نے اس کا بغداد میں نکاح کر دیا مگر اسے کوفہ میں خبر پہنچی تو اس نے اجازت دے دی تو ان دونوں صورتوں میں وہ حائث ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ ”وہ فلاں کام جمعہ کے دن نہیں کرے گا“ پھر وہ جمعہ کے روز فوت ہو گیا یا اس نے جمعہ کے دن نکاح کی اجازت دے دی تو قسم کھانے والا حائث ہو جائے گا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں کام بالضرور کوفہ میں کرے گا یا جمعہ کے دن کرے گا تو مذکورہ دونوں صورتوں میں اس کی قسم پوری ہو جائے گی جس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اس کا فعل یعنی قتل کرنا گو بغداد میں ہفتہ کے دن ہی پایا گیا ہے لیکن چونکہ قتل تو ایک مخاطب کی ایک صفت کے ساتھ موصوف ہے لہذا اس کی طرف اس کی نسبت اسی وقت درست ہوگی جب اس کا نشان یعنی روح کا نکلنا ثابت ہو اور یہ بات کوفہ میں جمعہ کے دن پائی گئی ہے لہذا وہ اپنی قسم میں حائث ہو جائے گا۔ اور اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر اس نے کہا اگر اللہ تعالیٰ نے فلاں کے ہاں اسی سال کوئی بیٹا پیدا کیا تو میرا غلام آزاد پھر اس کا اسی سال بیٹا ہو گیا تو وہ حائث ہو جائے گا۔ اگرچہ خدا کی تخلیق ازل سے لیکن یہاں اس کی نسبت مخلوق کی طرف ہے اور یہ نسبت اس کا نشان یعنی بچے کی موجودگی کی صورت میں ثابت ہوتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور نکاح شرع میں عورت کی حلت کا نام ہے اور یہ بات عورت کی اجازت کے بعد ہی پائی جاتی ہے۔ اس طرح اگر کسی غلام نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر کوئی غلام خرید لیا پھر اس کے آقا کو اس کی اطلاع مل گئی اور اس نے اس بیع کو جائز قرار دے دیا تو وہ اس دن اس کا خریدار ثابت ہوگا جس روز اس کے آقا نے اس کو اجازت دی ہے کیونکہ وہی دن ملکیت کے ثبوت کا دن ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ بیع موقوف اور بیع فاسد کی صورت میں فرماتے ہیں کہ اس کی بیع اسی دن سے ہوگی جس دن اس نے وہ شے فروخت کی ہو اور اس کی خریداری بھی اسی دن سے ہوگی جس دن اس نے اسکو خریدا ہو اور قتل میں ان کا قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے مطابق ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اجازت ہوجانے کے بعد ملکیت عقد (معاملہ بیع) کے ساتھ متعلق ہوجاتی ہے جیسے کہ اگر کسی کو خیال حاصل ہو اور وہ اسکو ختم کر دے تو بیع کا تعلق ابتداء سے ہی ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ احکام ”عقد موقوف“ کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے وہ تو اس کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں اور اگر اس کو مارنے کا واقعہ قسم سے پہلے کا ہو اور وہ کوفہ میں یا جمعہ کے دن مرجائے تو وہ اپنی قسم میں حائث نہ ہوگا اگرچہ مخاطب کی طرف قتل کی نسبت جمعہ کے روز ہی ہوتی ہے کیونکہ یہ قتل کا عمل اس سے قسم سے قبل واقع ہوا ہے لہذا اس صورت میں اس کی نیت کا وصف کے ساتھ متصف نہ ہونا ناقابل تصور ہوگا اور انسان خود کو اس بات سے نہیں روک سکتا جس سے رکنا اس کے بس میں نہ کیونکہ قسم کھانے والے کا مقصد قسم کھانے سے اس کو پورا کرنا ہوتا ہے نہ کہ قسم توڑنا اسی لئے اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر میں نہ ٹھہرے گا حالانکہ وہ اس وقت اس میں رہائش پذیر ہو پھر اس نے فوراً وہاں سے منتقل ہونا شروع کر دیا تو وہ حائث نہ ہوگا اگرچہ یہاں رہائش پائی گئی ہے اور حال کی دلالت سے پتہ چلا کہ اس نے خود کو اس قتل سے روکا تھا جو مخاطب

کی طرف منسوب ہو جس کا اس نے قسم کے بعد ارتکاب کیا ہو۔ اس کی مثال (نظیر) وہ مسئلہ ہے جس کا امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے وہ یہ کہ اگر اس نے اپنی بیوی سے کہا تجھے کل طلاق پھر اس نے کہا اگر میں نے تجھے طلاق دی تو میرا غلام آزاد پھر جب کل آئے گی تو اس کو طلاق ہو جائے گی لیکن اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر اس نے پہلے کہا اگر میں نے تجھے طلاق دی تو میرا غلام آزاد اور پھر کہا جب کل آئے گی تو تجھے طلاق تو جب کل آئے گی تو اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

فصل بست و دوم

مفارقت (جدائی) اور وزن وغیرہ پر قسم کھانا

اور اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ اپنے مقروض سے اس وقت تک جدا نہ ہوگا جب تک وہ اس پر واجب الادا قرض کو وصول نہ کر لے گا اور اس نے اس سے اس شرط پر کوئی شے خریدی کہ بائع کو اختیار ہوگا پھر وہ اس سے جدا ہو گیا تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ قیمت تو وہ ہوتی ہے جو خریدار پر واجب ہو لہذا وہ اپنے حق کا وصول کرنے والا نہ ہوا۔ اور اگر اس نے اسے رہن رکھ لیا یا ”مکفول عنہ“ کو بری قرار دیئے بغیر اس نے کوئی کفیل مقرر کر دیا پھر وہ اس سے الگ ہو گیا تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ ان تمام صورتوں میں قرض بدستور مقروض پر واجب الادا ہے اور اسے ابھی وصول نہیں کیا گیا اور اگر مرہونہ شے اس کے الگ ہونے سے قبل تلف ہو گئی تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ وہ اپنے حق کو پورا پورا وصول کرنے والا ہو گیا اور اگر اس سے جدا ہونے کے بعد وہ شے ہلاک ہوئی تو وہ اپنی قسم پوری کرنے والا نہ ہوگا کیونکہ وہ اس سے حق وصول کرنے سے قبل اس سے الگ ہو گیا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اس شخص کے متعلق فرماتے ہیں جس کا کسی عورت پر قرض ہو پھر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس سے اس وقت تک الگ نہ ہوگا جب تک اس سے اپنا حق وصول نہ کر لے گا پھر اس نے اس سے شادی کر لی اور پھر اس سے الگ ہوا اور نکاح کا یہ معاملہ صحیح ہو تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی کیونکہ نکاح کی وجہ سے عورت کا مہر اس کے ذمہ واجب الادا ہو گیا ہے لہذا یہ معاملہ اس معاملے کا قصاص (بدل) ہوگا جس کی بنا پر وہ اپنا حق وصول کرنے والا ہو جائے گا اور اگر اس کے ساتھ اس کا نکاح فاسد ہو اور اس نے اس کے ساتھ مجامعت نہ کی ہو تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ نکاح فاسد سے مہر واجب نہیں ہوتا جس کی بنا پر وہ اپنا حق وصول کرنے والا نہ ہوگا اور اگر اس کے ساتھ اس کا نکاح فاسد ہو مگر وہ اس سے جدا ہونے سے قبل مجامعت کرے اور اس پر قرضہ کی طرح مہر مثل واجب ہو جائے یا اس کی مقدار اس سے بھی زیادہ ہو تو وہ حاث نہ ہوگا کیونکہ اس سے مجامعت کے باعث اس پر مہر مثل واجب ہو گیا ہے جس کی بنا پر وہ اپنا حق وصول کرنے والا ہو گیا پھر اگر یہ معاملہ درست ہو اور پھر عورت کی جہت سے پیدا ہونے والے کسی سبب کے باعث دونوں میں تفریق ہو جائے اور عورت کا مہر ساقط ہو جائے اور وہ اس سے الگ ہو جائے تو وہ حاث نہ ہوگا کیونکہ عقد نکاح سے واجب ہونے والا اس کا حق اس پر سے ساقط ہو گیا ہے اور اس تفرق کے باعث اس کا سابقہ قرض حال

ہو گیا ہے مگر یہ واقعہ قسم کے اٹھ جانے کے بعد ہوا ہے جس کی بنا پر وہ حادثہ نہ ہوگا۔

○ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس پر واجب الادا حق کو بالضرور تول کر دے گا، پھر اس نے گن کر اسے ادا کر دیا یوں وہ حق کا وزن کنندہ نہ ہوگا جس کی بنا پر وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ اس نے وزن پر قسم کھائی ہے اور وزن کرنا اس کا اپنا فعل ہے مگر اس نے یہ نہیں کیا۔ اور ابن سماء امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ جب اس نے کہا ”واللہ میں اپنا وہ مال جو میں نے تجھ سے لینا ہے اکٹھا وصول کروں گا“ اور اس وقت اس کے دس درہم واجب الاداء ہوں اور مدعی پر کسی اور شخص کے پانچ درہم واجب الاداء ہوں اور اس شخص نے قسم کھانے والے شخص سے کہا کہ اس کی طرف سے اس پر واجب الادا پانچ درہم اس کے حق میں محسوب کر لئے جائیں، اور اس نے اسے اس پر واجب الاداء پانچ درہم کا بدل بنا دیا اور باقی کے پانچ درہم مدعی علیہ نے ادا کر دیئے تو یہ صورت درست ہوگی۔ گویا کہ امام نے یہ کہا ہے کہ جب اس کی رقم پوری ہو گئی تو وہ حادثہ نہ ہوگا کیونکہ ایک ہی مرتبہ حق کی وصولی ایک ہی مرتبہ قبضہ کے معنی میں ہے اگرچہ عرف وزن ہی کا ہو کیا تجھے علم نہیں کہ اگر قرضہ زیادہ مال کی صورت میں ہو تو اسے ایک ہی مرتبہ تول کر لینا ممکن نہ ہوگا اور وہ پانچ درہم حقیقی طور پر وصول کر چکا ہے اور پانچ درہم تبادلے میں وصول کر چکا ہے۔ اور ابن رستم امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کہا ”واللہ میں تجھ سے اپنا مال ایک ہی مرتبہ وصول کروں گا“ پھر اس نے پانچ سو درہم تولے اور وہ اس نے لے لئے پھر اس نے پانچ سو درہم کا وزن کیا تو امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس نے اس سے ایک ہی مرتبہ اپنا حق وصول کر لیا ہے کیونکہ اس کو علیحدہ علیحدہ شمار نہیں کیا جاتا۔ امام فرماتے ہیں کہ اسی طرح اگر اس نے ایک ایک درہم کا وزن کرنا شروع کیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے الجامع میں بیان فرمایا ہے کہ اگر اس پر ایک ہزار درہم واجب الادا ہوں تو اس نے کہا ”اس کا غلام آزاد“ اگر اس نے آج تجھ سے ایک درہم چھوڑ کر ایک درہم وصول کیا“ پھر اس نے اس سے پانچ درہم وصول کئے تو وہ حادثہ نہ ہوگا کیونکہ اس نے ایک ہزار درہم ایک ہی دن میں متفرق طور پر وصول کرنے کی قسم کھائی تھی اور اس نے پورے ہزار درہم وصول نہیں کئے بلکہ کچھ درہم وصول کئے ہیں۔ اور اگر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر اس نے آج اس میں سے ایک درہم کے بعد ایک درہم وصول نہ کیا۔ پھر اس نے اس سے پانچ درہم وصول کئے اور بقیہ درہم غروب آفتاب تک وصول نہ کئے تو جیسے ہی اس نے پانچ درہم وصول کئے وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ اس نے تمام رقم کو متفرق طور پر وصول کرنے کیلئے قسم نہیں کھائی تھی بلکہ اس میں سے بعض رقم وصول کرنے پر کھائی تھی کیونکہ حرف ”من“ (سے) تبعیض کیلئے ہے۔ اور اگر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر اس نے آج ایک درہم کے بعد ایک درہم وصول نہ کیا، پھر اس نے دن کے آغاز میں اس کا کچھ حصہ وصول کیا اور دن کے آخر میں باقی رقم وصول کی تو وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ اس نے وصولی (اخذ) کی کل مال کی طرف نسبت کی تھی اور وہ کل قرض ایک ہی دن میں متفرق طور پر وصول کر چکا ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس سے علیحدہ نہ ہوگا جب تک وہ اس سے اپنا حق وصول نہ کر لے گا۔ پھر وہ بھاگ گیا یا اس نے اس پر غلبہ پالیا یا اسے اس سے کسی اور انسان نے روکے رکھا تا آنکہ وہ چلا گیا تو قسم کھانے والا حادثہ نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے ذاتی فعل پر قسم کھائی ہے جو اس سے جدا ہونا ہے اور اس کی

جانب سے جدائی کا یہ عمل نہیں پایا گیا۔ اور اگر اس نے کہا ”تو مجھ سے جدا نہ ہونا تا آنکہ میں تجھ سے تجھ پر واجب الادا حق وصول نہ کر لوں“ تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ اس نے مقروض کے فعل پر قسم کھائی ہے اور اس کا فعل پایا گیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل بست و مسموم

کسی ایسی بات (ملکیت وغیرہ) کی قسم کھانا جس کا تعلق حالف کے غیر کے ساتھ ہو

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے یا تو محض اضافت (نسبت) پر اکتفا کیا ہوگا یا پھر اس نے نسبت اور اشارہ دونوں کو جمع کیا ہوگا۔ پھر یہ اضافت (نسبت) یا تو ملکیت کی بنا پر ہوگی یا بغیر ملکیت کے، پھر اگر اس نے اپنی قسم میں نسبت پر اکتفا کیا اور نسبت بھی ملکیت کی ہو تو اس کی قسم ہر شے کے متعلق ہوتی جو قسم کھانے کے دن مذکورہ شخص کی ملکیت ہو، حتیٰ کہ وہ حادث ہو جائے گا، پھر خواہ جس شے کے متعلق قسم کھائی ہو قسم کھانے کے دن وہ اس کی ملکیت ہو یا نہ ہو، مثلاً اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کا کھانا نہ کھائے گا یا وہ فلاں شخص کا مشروب نہ پیئے گا یا وہ فلاں شخص کے گھر میں داخل نہ ہوگا یا وہ فلاں شخص کی سواری پر سوار نہ ہوگا یا وہ فلاں شخص کی پوشاک نہ پہنے گا یا فلاں شخص کے غلام کے ساتھ نہ بولے گا اور ان میں سے کوئی شے بھی مذکورہ شخص کی ملکیت نہ ہو پھر ان میں سے اس کی ملکیت پیدا ہو جائے یہی ”الاصل“ اور ”الزیادات“ میں ظاہر روایت ہے۔ اور یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دو روایتوں میں سے ایک ہے اور ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر تو اضافت ایسی ہو جو اسی وقت عرف و عادت کے مطابق تھوڑی تھوڑی کر کے اس میں پیدا ہوئی ہو تو اس کی قسم اس کے فعل کے دن کی مملوکہ شے پر ہوگی جیسے کھانا (طعام) مشروب، تیل وغیرہ اور اگر وہ اضافت (نسبت) ایسی اشیاء سے متعلق ہو جن میں ملکیت ہمیشہ رہتی ہو اور عادتاً ”گھڑی گھڑی پیدا نہ ہوتی ہو تو اس کی قسم، قسم کے دن کی اس کی مملوکہ شے پر ہوگی مثلاً گھر، غلام اور کپڑا وغیرہ۔

ابن سماءؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اپنی نوادر میں روایت کی ہے کہ اس کی قسم اس تمام ذخیرے پر ہوگی جو قسم کھانے کے دن اس کی ملکیت میں تھا اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کی بیوی یا فلاں کی عورت یا فلاں کے دوست یا فلاں کے بیٹے یا فلاں کے بھائی سے نہیں بولے گا، اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو تو یہ قسم ان افراد کے متعلق ہوگی جو قسم کھانے کے دن مذکورہ نسبت کے حامل تھے اور بعد میں اس کی اگر کوئی بیوی اور دوست بنے اور بیٹا پیدا ہو تو ان کے بارے میں نہ ہوگی تو ظاہر روایت میں دونوں صورتوں میں فرق کیا گیا ہے جبکہ نوادر کی روایت میں دونوں کے حکم میں یکسانیت ہے۔ النوادر کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ نسبت حقیقی طور پر موجودگی کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ نسبت کسی موجود شے کی کی جاتی ہے

معدوم شے کی نہیں۔ اس لئے اس کی قسم، قسم کھانے کے روز کی موجود شے پر ہوگی اسی لئے دو نسبتوں میں ایک یعنی اضافت نسبت میں موجود شے کی طرف ہی اضافت ہوتی ہے تو اسی طرح دوسری صورت کے متعلق بھی یہی حکم ہوگا۔ ظاہر روایت کی جس کے مطابق دونوں میں فرق ہے دلیل یہ ہے کہ اضافت ملکیت کی صورت میں اس نے اپنی قسم کو اس مذکور شے پر منعقد کیا ہے جو مذکورہ شخص کی جت سے علی الاطلاق مضاف (منسوب) ہو علی الاطلاق مضاف ہونے سے مراد یہ ہے کہ خواہ قسم کھانے کے وقت وہ شے اس کی ملکیت ہو یا اسے یہ ملکیت بعد میں حاصل ہوئی لہذا اس مطلق کو کسی دلیل کے بغیر مقید کرنا درست نہ ہوگا اور چونکہ فعل کے وقت اس کو ملکیت حاصل ہو چکی ہے لہذا وہ حادث ہو جائے گا اور اضافت نسبت کی صورت میں مطلق کو مقید کرنے کی دلیل موجود ہے اور وہ یہ ہے کہ قسم سے ان کی ذوات ہی عرف و عادت کے تحت ان کیلئے ان کی وجہ سے مقصود بالذات ہوتی ہیں جیسا کہ واضح ہے لہذا اس کی قسم موجودہ شے کے متعلق ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اگر اس نے ان کا نام لیکر ان کا ذکر کیا ہو یا ان کی طرف اشارہ کیا ہو۔ رہی ملکیت تو وہ بالذات مقصود نہیں ہوتی بلکہ اس کے مالک کی وجہ سے مقصود ہوتی ہے۔ اسی لئے ملکیت کے زائل ہونے سے اضافت زائل ہو جاتی ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے مذکورہ روایت کی رو سے عرف کی بنیاد پر مطلق کو مقید کرنے کا دعویٰ کیا ہے اور کہا ہے کہ مکان وغیرہ میں ملکیت کا استحداث (آہستہ آہستہ پیدا ہونا) عرف نہیں ہے بلکہ وہ تو بہت ہی نادر الوقوع معاملہ ہے اسی لئے کہا جاتا ہے گھر وہ شے ہے جسے سب سے پہلے خریدا اور سب سے آخر میں بیچا جاتا ہے اور مطلق کو عرف کی بنا پر مقید کرنا درست ہے لہذا قسم کو اس میں قسم کھانے کے وقت موجود شے کے ساتھ مقید کرنا عرف پر مبنی ہے بخلاف کھانے پینے کی کسی شے وغیرہ کے کیونکہ ان میں نئی نئی ملکیت کا پیدا ہونا عادت کے مطابق ہے لہذا مقید کرنے کی دلیل نہ پائی گئی اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ وجہ پر عرف کا دعویٰ درست نہیں بلکہ عرف تو مشترک ہے لہذا کسی مطلق کو عادت مشترکہ کی بنا پر مقید کرنا درست نہ ہوگا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے گھر میں داخل نہ ہوگا تو اس کے متعلق صحیح قول یہ ہے کہ اس میں بھی مذکورہ اختلاف ہے اس لئے کہ ہر وہ اضافت جس میں لام مقدر ہو لہذا کھانا اور غلام وغیرہ کی دونوں صورتیں مذکورہ اختلاف پر مبنی ہوں گی۔

پھر اضافت ملک کی صورت میں اگر مخلوف علیہ (جس کے متعلق قسم کھائی گئی ہو) قسم کھانے کے وقت حالف کی ملکیت میں ہو پھر وہ اس کی ملکیت سے نکل جائے پھر وہ مذکورہ فعل کرے تو وہ بالا جماع حادث نہ ہوگا۔ (ب) نکاح اور دوستی وغیرہ کی طرح اضافت (نسبت) کی صورت میں اگر خاوند نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی اور وہ اس سے بائن ہو گئی یا اس کے دوست کی اس کے ساتھ دشمنی ہو گئی پھر اس نے اس کے ساتھ کلام کیا تو الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ وہ حادث نہ ہوگا اور الزيادات میں ہے کہ وہ حادث ہو جائے گا کہا جاتا ہے کہ الجامع میں مذکورہ مسلک امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کا ہے اور الزيادات میں امام محمد رحمہ اللہ کا مسلک مذکورہ ہے جو النوادر میں بھی مذکور ہے۔ الزيادات میں مذکور قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کی قسم، قسم کے وقت موجود شے کے متعلق واقع ہوئی ہے جس سے موجود اضافت کے ساتھ اس کی تعریف/پہچان ہوئی ہے لہذا یہاں حکم کا مدار عرف پر ہوگا اضافت پر نہیں۔ الجامع الصغیر میں جو قول مذکور ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ انسان بعض

اوقات اپنے آپ کو اپنی بیوی کے ساتھ بولنے سے روکتا ہے جس کی وجہ بیوی میں کسی سبب کی موجودگی ہوتی ہے لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے اضافت کا اعتبار ختم نہ ہوگا۔

اور اگر اس نے ملکیت اور اشارہ دونوں کو جمع کیا مثلاً کہا میں فلاں شخص کے اس غلام سے نہیں بولوں گا یا میں فلاں شخص کے اس گھر میں داخل نہ ہوں گا یا میں فلاں شخص کے اس جانور پر سوار نہ ہوں گا یا میں فلاں شخص کا یہ کپڑا نہ پہنوں گا پھر مذکورہ شخص نے اپنے غلام یا مکان یا جانور یا کپڑے کو فروخت کر دیا پھر اس نے اس کے ساتھ کلام کیا یا وہ مکان میں داخل ہوا یا سواری پر سوار ہوا تو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق حاث نہ ہوگا الا یہ کہ اس کی اس خاص شے کے علاوہ کوئی اور نیت ہو اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حاث ہو جائے گا الا یہ کہ وہ یہ نیت کرے کہ جب تک وہ شے فلاں شخص کی ملکیت رہے گی۔ تو دونوں ائمہ حاث ہونے کیلئے مذکورہ فعل کے وقت، اشارہ اور اضافت دونوں کا اعتبار کرتے ہیں اور چونکہ یہ دونوں باتیں موجود نہیں ہیں لہذا وہ حاث نہ ہوگا (ورنہ وہ حاث ہو جائے گا) جبکہ اضافت نسبت کی صورت میں بالا جماع حاث ہونے کیلئے مذکورہ فعل کے وقت اضافت کا قائم ہونا شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کی بیوی یا فلاں شخص کے دوست سے کلام نہ کرے گا پھر اس کی بیوی اس سے جدا ہو گئی یا اس کا دوست اس کا دشمن ہو گیا بعد ازاں اس نے اس کے ساتھ کلام کیا تو وہ حاث ہو جائے گا۔ اختلافی مسئلہ میں امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اشارہ اور اضافت دونوں میں سے ہر ایک تعریف (معرف بنانے) کیلئے ہے مگر اشارہ میں تعریف کا پہلو زیادہ مؤثر طور پر پایا جاتا ہے کیونکہ اس سے ذات کی تعبیر ہو جاتی ہے اور شرکت ختم ہو جاتی ہے جس کی بنا پر اضافت لغو ہو جاتی ہے جیسا کہ اضافت نسبت کا یہی حکم ہے۔ اور جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ نوجوان سے نہیں بولے گا پھر اس نے اس کے بوڑھا ہونے کے بعد اس سے کلام کیا تو وہ حاث ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے جب اضافت اور اشارے دونوں کو جمع کیا تو جہاں تک ممکن ہوگا دونوں کا اعتبار کرنا ضروری ہوگی کیونکہ جہاں تک ممکن ہو عاقل شخص کا تصرف واجب الاعتبار ہوتا ہے اور یہاں اشارے سمیت اضافت کا اعتبار کرنا ممکن ہے کیونکہ اس نے اپنی قسم کے ساتھ خود کو مخلوف شخص کے ساتھ اپنا تعلق قائم کرنے سے خود کو روکا اور منع کیا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی عقلمند شخص بھی قسم کے ذریعے خود کو تاکید کی طور پر کسی فعل سے اس وقت تک نہیں روک سکتا جب تک کہ اس کیلئے اس مقصد کا کوئی داعیہ موجود نہ ہو اور مذکورہ ذوات (اعیان) میں کوئی ذاتی سبب ایسا نہیں پایا جاتا جو ان سے ارتباط سے مانع ہو بلکہ ان کے مالک کی وجہ سے اس نے خود کو ان سے ربط و تعلق قائم کرنے سے روکا ہے۔ گھر وغیرہ میں تو اس بارے میں کوئی شک ہی نہیں اسی طرح غلام سے بات چیت کرنے سے انسان اس کی خست کی بنا پر نہیں رکتا بلکہ اس کے مالک میں کسی سبب کے پائے جانے کے باعث ایسا ہوتا ہے اور یہ بات مالک کی ملکیت ختم ہونے سے ختم ہو گئی اور یہ ایسے ہی ہو گیا جیسا اس نے کہا ہو جب تک وہ فلاں شخص کی ملکیت میں رہے گا بخلاف بیوی اور دوست کے کیونکہ ان سے انسان ذاتی طور پر خود کو روکتا اور منع کرتا ہے لہذا مذکورہ قسم ان کی ذات سے متعلق ہوگی اور ذوات میں جدا ہو جانے اور باہمی عداوت سے تبدیلی نہیں ہوتی لہذا وہ حاث ہو جائے گا جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس نوجوان سے نہیں بولے گا پھر اس نے اس کے بوڑھے

ہو جانے کے بعد اس سے کلام کیا۔

مسائل: اور اگر اس نے قسم کھائی کہ اس افریقی ٹوپی (طیلسان) والے سے نہیں بولے گا۔ پھر اس نے اس ٹوپی کو بیچ دیا، پھر اس نے اس سے کلام کیا تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ طیلسان (افریقی ٹوپی) کی وجہ سے اس سے روکنا مقصود نہیں بلکہ اس ٹوپی والے کی ذات مقصود بالذات ہے اور وہ باقی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے الزیادات میں ذکر کیا ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے (سواری کے) جانوروں پر سوار نہ ہوگا، یا فلاں شخص کے کپڑے نہ پہنے گا یا اس کے غلاموں سے نہ بولے گا تو یہ قسم تین کی تعداد تک ہوگی کیونکہ کم از کم جمع کے افراد تین ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کہا کہ میں فلاں شخص کے کھانے نہیں کھاؤں گا یا میں فلاں شخص کے مشروبات نہیں پیوں گا۔ تو یہ قسم بھی تین کھانوں اور تین مشروبات پر ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے اور ظاہر روایت کی رو سے ان میں فعل کے وقت مذکورہ شخص کی ملکیت کا قیام معتبر ہوگا نہ کہ قسم کھانے کے وقت جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر اگر اس نے کہا میں نے اس کی ملکیت میں موجود تمام کھانوں کی نیت کی تھی تو دیکھتا اس کی تصدیق نہ کی جائے گی کیونکہ اس کی یہ بات کلام کے خلاف ہے۔ قدوریؒ نے یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے۔ اور الزیادات میں مذکور ہے کہ عدالت میں اسے سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے الفاظ کے حقیقی مفہوم کی نیت کی ہے لہذا عدالت میں اسے سچا تسلیم کیا جائے گا جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ عورتوں سے نکاح نہ کرے گا یا وہ پانی نہ پیئے گا یا وہ لوگوں سے نہ بولے گا وغیرہ ذالک اور اس نے تمام لوگوں کی نیت کی ہو۔ اور اگر اس نے مذکورہ شخص کے بھائیوں، بیٹوں اور عورتوں سے کلام نہ کرنے کی قسم کھائی ہو تو وہ اس وقت تک حاث نہ ہوگا جب تک وہ ان سب سے عملاً گفتگو نہ کر لے تاکہ لفظ کے حقیقی مفہوم پر عمل ہو سکے اور یہ قسم ان تمام لوگوں کو شامل ہوگی جو قسم کھانے کے وقت وہاں موجود تھے کیونکہ یہ اضافت نسبت ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر تو ان سب کو گنا ممکن ہو تو اس کی قسم اس کی ملکیت میں موجود تمام افراد یا اشیاء کے بارے میں ہوگی کیونکہ وہ سب اضافت کے باعث معرف ہو گئے ہیں اور ان کا استیعاب (احاطہ کرنا) بھی ممکن ہے لہذا اس کا یہ معرف ہونا ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی لفظ الف لام کے ساتھ معرف ہو اور اگر ان کی تعداد اتنی ہو کہ لکھے بغیر ان سب کا گنا ممکن نہ ہو تو وہ ان میں سے ایک کے ساتھ گفتگو کر کے حاث ہو جائے گا کیونکہ یہاں پوری جنس کا احاطہ کرنا ممکن نہیں لہذا اس قسم کو جنس کے ادنیٰ افراد (کم از کم ایک) پر محمول کیا جائے گا جیسے کہ اگر وہ یہ کہے میں عورتوں سے نکاح نہ کروں گا۔

فصل اول کے مسائل کی جنس ہی سے وہ مسائل ہیں جن کا خلف بن ایوبؒ نے ذکر کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے اسد (بن عمر البجلی کوئی م ۱۸۸ھ) سے اس شخص کے متعلق پوچھا جو یہ قسم کھالے کہ وہ فلاں شخص کی بیٹی یا دو بیٹیوں سے نکاح نہیں کرے گا پھر اس کے گھر میں بیٹی پیدا ہو گئی پھر اس نے اس سے نکاح کر لیا یا اس نے کہا ”واللہ میں فلاں شخص کی بیٹیوں سے نکاح نہ کروں گا“ حالانکہ مذکورہ شخص کی کوئی بیٹی نہ ہو اور پھر اس کے ہاں بیٹی ہو گئی یا اس نے کہا ”واللہ میں فلاں شخص کی گائے کے دودھ میں سے نہ پیوں گا“ مگر اس وقت اس کے ہاں کوئی گائے نہ ہو بعد ازاں اس نے گائے خرید لی اور پھر اس نے اس کا دودھ پی لیا یا اس نے چھوٹے بچے سے کہا ”واللہ میں تیری بیٹیوں سے نکاح نہ کروں گا“ پھر وہ بچہ بالغ ہو گیا اور اس کے ہاں بیٹی پیدا

ہوگئی جس سے اس نے نکاح کر لیا تو کیا ان تمام صورتوں میں وہ حائض ہو جائے گا یا نہیں؟ یا اس نے کہا ”میں فلاں شخص کے درخت سے کچھ نہ کھاؤں گا“ حالانکہ اس وقت اس کے پاس کوئی درخت نہ ہو پھر اس نے کوئی درخت خرید لیا جس کا پھل مذکورہ شخص نے کھالیا تو انہوں نے کہا کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ ”وہ فلاں شخص کی بیٹی سے نکاح نہیں کرے گا اور فلاں شخص کی گائے کا دودھ نہیں پیئے گا اور فلاں شخص کے درخت کا پھل نہیں کھائے گا“ تو وہ ان تمام صورتوں میں حائض نہ ہوگا اور اگر اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ فلاں شخص کی بیٹی یا دو بیٹیوں سے نکاح نہ کرے گا تو اس صورت میں وہ حائض ہو جائے گا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر اسے قسم لازم ہو جائے گی جبکہ میں کہتا ہوں کہ وہ حائض نہ ہوگا کیونکہ اس نے ایسی بات کی قسم کھائی ہے جو قسم کھانے کے وقت ابھی تک پیدا ہی نہیں ہوئی تھی اور میں نے حسن (بن زیاد م ۲۰۴ھ) سے پوچھا انہوں نے بھی اس کا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک کے مطابق جواب دیا۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اس کا قول ”میں فلاں شخص کی بیٹی سے نکاح نہ کروں گا“ تقاضا کرتا ہے کہ مذکورہ شخص کی کوئی بیٹی اس وقت موجود ہو لہذا مذکورہ اضافت کے مطابق اس کی قسم سرے سے ہی منعقد نہ ہوگی اور اگر اس نے فلاں شخص کی دو بیٹیوں کے بارے میں یہی بات کہی تو اس نے قسم اضافت پر کھائی ہے لہذا حلف کے وقت اس کا وجود (ہونا) معتبر ہوگا جیسے کہ اس کا فلاں شخص کا غلام کہنا معتبر ہوتا ہے جبکہ اسد (بن عمر) نے قسم کے وقت مخلوف علیہ کے وجود کا اعتبار کیا ہے تو جو شے اس وقت معدوم ہو اس کی طرف اضافت درست نہ ہوگی لہذا وہ حائض نہ ہوگا۔ اور خلف کہتے ہیں کہ میں نے اسد سے اس شخص کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ اس گھر کی عورتوں میں سے کسی ایک عورت سے نکاح نہ کرے گا اور اس وقت اس گھر میں کوئی شخص بھی نہ رہتا ہو بعد ازاں اس میں لوگوں نے سکونت اختیار کر لی اور اس نے ان میں نکاح کر لیا تو اسد نے کہا کہ وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر حائض ہو جائے گا لیکن میرے نزدیک وہ حائض نہ ہوگا اور یہ حکم ہماری مذکورہ بیان کردہ تفصیل یعنی اعتبار اضافت کے مطابق ہے۔

فصل بست و چہارم

ایسی اشیاء کی قسم کھانا جن سے قسم کھانے والا خود داخل ہو یا خارج

اگر اس نے کہا اگر میرے اس گھر میں کوئی شخص داخل ہوا یا میری سواری پر سوار ہوا یا میرے غلام کو کسی نے مارا پھر خود حالف نے یہ کام کر دیا تو وہ حائض نہ ہوگا کیونکہ یہاں لفظ احدا (کوئی) کمرہ ہے جبکہ حالف یا نے اضافت (واحد متکلم) کی بنا پر معرف ہو گیا ہے اور معرفہ کمرہ کے تحت داخل نہیں ہوتا کیونکہ معرفہ اس کے ابنائے جنس میں سے متمیز ہوتا ہے اور کمرہ وہ ہوتا ہے جو ابنائے جنس سے متمیز نہ ہو بلکہ اس کا مصداق ابنائے جنس یا نوع میں متفرق ہو اور یہ بات ناممکن ہے کہ ایک ہی شے اپنی ذات میں متمیز بھی ہو اور غیر متمیز بھی۔ اور اسی طرح اگر اس نے کسی شخص سے کہا ”اگر تیرے اس گھر میں کوئی شخص داخل ہوا یا تیرا لباس پہنا یا تیرے

غلام کو مارا“ پھر جس کے متعلق اس نے قسم کھائی اس نے ہی ایسے کیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ کاف خطاب (ک) کے ساتھ مخلوف علیہ معرف ہو گیا ہے لہذا وہ نکرہ کے تحت داخل نہ ہوگا۔ اور اگر خود قسم کھانے والے نے ایسے کیا تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ کسی معرفہ بنانے والے لفظ کی عدم موجودگی کے باعث وہ معرفہ نہیں ہوا جس کی بنا پر وہ نکرہ کے تحت داخل رہے گا اور اگر اس نے کہا ”اگر یہ قیص تم نے کسی کو پہنائی“ پھر مخلوف علیہ نے وہ خود قیص پہن لی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ تائے خطاب کے ساتھ وہ معرفہ ہو گیا ہے اور اگر مخلوف علیہ نے حالف کو یہ قیص پہنا دی تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ یہاں حالف بدستور نکرہ ہے لہذا وہ نکرہ کے تحت داخل رہے گا اور اگر اس نے کہا ”اگر کسی نے اس سر کو چھوا“ اور اس نے اس کے سر کی طرف اشارہ کیا تو اس قسم میں قسم کھانے والا داخل نہ ہوگا اگرچہ اس نے اسے ”یائے اضافت“ کے ساتھ اس کی طرف منسوب کیا ہو کیونکہ اس کا سر پیدائشی طور پر اس کے جسم کے ساتھ متصل ہے لہذا یہ اشارہ حرف یاء کے اپنی طرف اضافت کرنے سے زیادہ قوی اور مؤثر ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا اگر عبداللہ بن محمد کے غلام نے کسی سے کلام کیا تو میرا غلام آزاد، پھر خود قسم کھانے والے یعنی عبداللہ بن محمد نے ہی اپنے غلام سے خود بات چیت کی تو وہ حادث ہو جائے گا اور قاضی ابو حازم عبد الحمید العراقی (۱) نے اس مسئلے میں الجامع میں اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ مناسب یہ تھا کہ وہ حادث نہ ہوتا کیونکہ یہاں حلف اسم علم کے تحت اٹھایا گیا ہے اور اعلام (Nouns Proper) معرفہ ہوتے ہیں اور اہل نحو کے نزدیک اسم علم معرفہ بنانے میں اشارہ سے بھی زیادہ مؤثر ہے اور معرفہ نکرہ کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس کی مزید پہچان اس کے نام کے ساتھ یعنی بن محمد کے ساتھ کرائی ہے لہذا اس کا نکرہ کے تحت داخل ہونا ممنوع ہوگا۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ حرف علم کو حرف نکرہ کی جگہ استعمال کرنا جائز ہے کیونکہ اعلام اگرچہ معرفہ ہوتے ہیں لیکن معرفہ کا متکلم اور سامع کے ہاں سابق ہونا ضروری ہے تاکہ اس لفظ کو اس کے نزدیک اور معرفہ کے مقدم و سابق ہونے کی صورت میں اسے اس کے ساتھ اسم علم بنایا جاسکے یا مسمی (Named) کو اس کے نام کے ساتھ متعین کر کے معرفہ کیا جائے جبکہ کوئی اور شے اس سے مزاحم نہ ہو اور یہاں علم اور مزاحمت کا احتمال موجود ہے تو جب اسم علم کو نکرہ کی جگہ استعمال کرنا جائز ٹھہرا اور یہاں ”نام“ کے غیر حالف کیلئے پھیرنے پر دلیل پائی جا چکی ہے جو یہ ہے کہ انسان عرف ظاہر میں اہل زبان ہے اور وہ اپنا ذکر اپنا نام لیکر نہیں کرتا بلکہ وہ اس کی طرف علامات متکلم میں سے کوئی ایک علامت استعمال کرتا ہے مثلاً کہتا ہے غلامی (میرا غلام) تو ظاہر یہ ہے کہ اس نے اپنے آپ کا ارادہ نہیں کیا اور وہ اس اسم علم کے تحت داخل نہیں ہے جو معرفہ ہے لہذا خود قسم کھانے والا عموم نکرہ سے خارج نہ ہوگا۔

(۱) عبد الحمید بن عبد العزیز عراقی۔ شام، کوفہ اور کرخ کے قاضی رہے ہیں۔ امام محمدؒ کے شاگرد کے شاگرد اور امام طحاویؒ کے استاد ہیں۔ عالم، فاضل اور کتاب ادب القاضی، کتاب الفرائض وغیرہ کے مصنف ہیں۔ کنیت ابو حازم تھی۔ وفات ۲۹۲ھ۔

امور شرعیہ پر قسم کھانے اور ان کی صحیح و فاسد اقسام کا بیان

قسموں کی دوسری قسم امور شرعیہ پر قسم کھانا ہے ان میں سے بعض امور صحیحہ پر اور امور فاسدہ پر ہوتی ہیں اور بعض امور صحیحہ پر نہ کہ فاسدہ پر مثلاً بیع، و شراء، بیع، معاوضہ، ماریہ، نحلہ (دل کی خوشی سے کوئی ہدیہ دینا) عطیہ، صدقہ، قرض، نکاح، نماز، روزے وغیرہ پر۔ اگر وہ قسم کھائے کہ وہ سونا اور چاندی نہ خریدے گا، پھر اس نے درہم اور دینار یا (چاندی) کے برتن یا خالص ٹھوس شکل میں یا ان سے بنے ہوئے زیورات وغیرہ خرید لئے تو خواہ وہ سونا ہو یا چاندی وہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک حائث ہو جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ درہموں اور دیناروں کو خریدنے کی صورت میں حائث نہ ہوگا اس قسم کے مسائل میں اصول یہ ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ حقیقت کا اعتبار کرتے ہیں اور امام محمد رحمہ اللہ عرف کا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب سونا اور چاندی کے الفاظ بولے جاتے ہیں تو اس سے عرفاً "درہم اور دینار (سکے) مراد نہیں ہوتے کیا تجھے علم نہیں کہ انہیں علیحدہ ناموں کے ساتھ موسوم کیا جاتا ہے لہذا سونے اور چاندی کا مطلق لفظ ان کو شامل نہ ہوگا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا استدلال یہ ہے کہ سونے اور چاندی کے الفاظ مذکورہ بالا تمام انواع و اقسام کو شامل ہوتے ہیں کیونکہ یہ اسم جنس (Generic Name) ہیں جبکہ انکا مضروب یا ڈھالا ہوا ہونا یا خالص سونے چاندی کا ڈالا ہونا اس کی انواع ہیں جیسے کہ آدمی کا نام۔ اس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ
اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ (التوبہ: ۳۴)
اور جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اسے
خدا کی راہ میں خرچ نہیں کرتے انہیں درد ناک
عذاب کی خبر سنا دیجئے۔

کہ اس وعید کے تحت درہم اور دیناروں کی صورت میں ڈھالی ہوئی چاندی اور سونا بھی شامل ہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ لوہا نہ خریدے گا تو اس سے لوہے کی بنی ہوئی ہر چیز مراد ہوگی اور خالص لوہا پھر خواہ وہ اسلحہ جنگ ہو یا غیر اسلحہ بشرطیکہ وہ لوہا ہو تو اسے خریدنے کی صورت میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک حائث ہو جائے گا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کوئی ایسی شے خریدی کہ جس کے بیچنے والے کو لوہار (حداد) کہا جاتا ہو تو وہ حائث ہوگا اور اگر اس کے بیچنے والے کو حداد نہ کہا جاتا ہو تو تب وہ حائث نہ ہوگا اور خالص لوہا بیچنے والے کو لوہار (حداد) نہیں کہا جاتا، لہذا یہ قسم مطلق لوہے کو شامل نہ ہوگی کیونکہ اس کا اپنا علیحدہ ایک نام ہے لہذا وہ لفظ الحدید (لوہے) کی قسم کے تحت نہ آئے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ لوہے کا لفظ اسم جنس (Generic Name) ہے لہذا یہ معمول اور غیر معمول دونوں کو شامل ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سونے اور چاندی کی صورت میں کہ اگر اس کی مذکورہ نیت ہو تو اسے دینا "سچا تصور کیا جائے گا اور اس بارے میں نیت میں بڑی وسعت ہے کیونکہ اس سے مذکورہ لفظ کی تخصیص ہوتی ہے

اور لوہے کے باب میں فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا میں نے خالص لوہے کی نیت کی تھی پھر اس نے کوئی برتن خرید لیا تو وہ حاث نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا میں نے تو قمقم (تانبے/لوہے کا پانی گرم کرنے کا برتن) کی نیت کی تھی پھر اس نے تلوار یا سوئی یا چھریاں یا کوئی ہتھیار خریدا تو وہ حاث نہ ہوگا اور اسے قاضی کے ہاں بھی سچا تصور کیا جائے گا اس بات کا امام محمد رحمہ اللہ کے مسلک پر سمجھنا مشکل ہے کیونکہ ان کے نزدیک لوہے کا لفظ عام ہے لہذا اگر اس نے اس میں سے متعین طور پر کسی کی نیت کر لی تو اس نے ظاہر سے عدول (انحراف) کیا لہذا مناسب تھا کہ عدالت میں اس کی بات کی تصدیق نہ کی جائے البتہ وہ اس کے اور خدا کے درمیان سچا ہوگا۔

امام محمد رحمہ اللہ زیادات میں فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ لوہا نہ خریدے گا اور اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر اس نے لوہے کی بنی ہوئی زرہ یا تلوار یا چھری یا لوہے کے دو بازو یا سر پر رکھنے والا خود یا سوئی یا پرناہ خریدا تو وہ حاث نہ ہوگا اور اگر کوئی ایسی شے خریدی جو مضروب (ڈھلی ہوئی) نہ ہو یا لوہے کا کوئی برتن یا کوئی کیل یا کوئی تالہ یا لوہے کا چولہا خریدا تو وہ حاث ہو جائے گا۔ امام فرماتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص اسلحہ سوئی اور پرناہ بیچتا ہے تو اسے لوہار (حداد) نہیں کہتے اور جو دوسری اشیاء بیچے اسے لوہار کہتے ہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے لوہے سے بنا ہوا دروازہ یا لوہے کا چولہا (کانون Stove) یا لوہے کا ٹوٹا ہوا برتن یا ٹوٹی ہوئی تلوار کا پھل خریدا تو وہ حاث ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے حقیقی مفہوم کا اعتبار کیا ہے جو یہ ہے کہ یہ تمام اشیاء حقیقتاً لوہا ہیں لہذا ان کو قسم شامل ہوگی۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے عرف کا اعتبار کیا ہے کہ ان اشیاء کو عرف میں لوہا نہیں کہا جاتا حتیٰ کہ ان کا خریدار لوہار نہیں کہلاتا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ پیتل نہیں خریدے گا، پھر اس نے پیتل کا بنا ہوا تھال یا کوزہ یا چھوٹا برتن خریدا تو وہ حاث ہو جائے گا یہی حکم امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے تو یہاں حقیقت کا اعتبار کیا ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس لئے کہ اس کے خریدار کو صفار (ٹھنھیرا) کہتے ہیں۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے فلوس (تانبے کا پیسہ) خریدا تو وہ حاث نہ ہوگا کیونکہ عوام کے ہاں اس کو تانبا نہیں کہا جاتا۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ صوف (پشم) نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی بھیڑ خریدی جس کی پشت پر اون ہو تو وہ حاث نہ ہوگا اور اصول یہ ہے کہ جس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی شے نہ خریدے گا پھر کسی دوسرے شخص نے کوئی شے خریدی اور متعلقہ شخص ضمنی اور تبعی طور پر اس کی اس بیع میں داخل ہو گیا تو وہ حاث نہ ہوگا اور اگر وہ مقصود بالذات کے طور پر اس بیع میں داخل ہو گیا تو وہ حاث ہو جائے گا اور یہاں پر صوف معاملہ بیع میں مقصود اصلی کے طور پر داخل نہیں کیونکہ بھیڑ کا نام صوف کو شامل نہیں وہ تو بھیڑ کے نام کے تحت ضمنی اور تبعی طور پر داخل ہوا ہے اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کچی یا پکی اینٹ یا نیشکر (قصب) نہ خریدے گا پھر اس نے کوئی بنا بنایا گھر خریدا تو وہ حاث نہ ہوگا کیونکہ عمارت تو اس معاملہ بیع میں تبعی طور پر داخل ہوئی ہے کیونکہ وہ اس معاملے میں نام لئے بغیر شامل ہوئے ہیں لہذا یہ اشیاء اس سے مقصود بالذات نہ ہوں گی وہ تو اس میں ضمنی اور تبعی طور پر داخل ہوئی ہیں۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کھجور والے درخت کا پھل (کھجور) نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی زمین

خریدی جس میں کھجور کے پھل دار درخت تھے اور خریدار نے شرط رکھی کہ کھجور پھل دار ہو تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ پھل تو اس معاملے میں اصلی طور پر داخل ہوئے ہیں تبعی اور ضمنی طور پر نہیں، کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ اس کا نام نہ لیتا تو وہ اس بیع میں داخل نہ ہوتے۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ سبزی نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی زمین خرید لی جس میں سبزیاں تھیں اور بحیثیت خریدار اس نے سبزی ہونے کی شرط رکھی تو وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ سبزی معاملہ بیع میں مقصود اصلی کے طور پر داخل ہوئی ہے تبعی اور ضمنی طور پر نہیں۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گوشت نہ خریدے گا پھر اس نے زندہ بھیڑ بکری خریدی تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ یہ عقد (معاملہ) گوشت کو شامل نہیں اس لئے کہ زندہ بھیڑ بکری کا گوشت کائنا حرام ہے جس کو بیچنا اور خریدنا جائز نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ تیل نہیں خریدے گا پھر اس نے زیتون خرید لیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ عقد تیل پر نہیں ہوا کیا تجھے علم نہیں کہ وہ فروخت کنندہ کی ملکیت نہیں۔ اسی طرح فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے قسم کھائی کہ زرکل اور کھجور کے پتے نہیں خریدے گا پھر اس نے بوریا یا زنبیل خریدی جو زرکل سے بنی ہوئی تھی تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ یہ نام مذکورہ اشیاء کو شامل نہیں۔ اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے قسم کھائی کہ وہ جدی (بکری کا بچہ) نہیں خریدے گا، پھر اس نے ایسی بکری خریدی جو حاملہ تھی۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ دودھ نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی بکری خریدی جس کے تھن میں دودھ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی چھوٹے غلام کو نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی باندی خریدی جو حاملہ تھی تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ ستونہ خریدے گا پھر اس نے ایسی گندم خریدی جس میں جو کے دانے بھی تھے تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں جو کے دانے معاملے کا اصل مقصود بالذات نہ تھے وہ تو اس معاملے میں تبعاً شامل ہوئے ہیں بخلاف اس صورت کے اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ جو نہ کھائے گا پھر ایسی گندم (کی روٹی) کھائی جس میں جو کے دانے تھے تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ کھانا ایک فعل ہے تو اگر یہ فعل دو اشیاء کے متعلق واقع ہوا ہو تو ان میں سے کوئی شے بھی دوسری کے تابع نہ ہوگی جبکہ خریدنا ایک عقد (معاملہ) ہے اور ایک چیز تو اس معاملے میں مقصود بالذات ہے اور دوسری شے غیر مقصود بالذات ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا پہلا قول یہ تھا کہ اگر اس نے قسم کھائی ہو کہ وہ صوف نہ خریدے گا پھر اگر اس نے ایسی بھیڑ خریدی جس کی پشت پر اون ہو تو وہ حادث ہو جائے گا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ دودھ نہ خریدے گا پھر اس نے ایسی بکری خریدی جس کے تھن میں دودھ ہو تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ صوف تو ظاہر ہے لہذا معاملہ بیع اس کو شامل ہوگا جبکہ دودھ تو باطنی شے ہوتا ہے لہذا یہ معاملہ اس کو شامل نہ ہوگا مگر بعد ازاں انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا اور دونوں کے مابین برابری قائم کی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ دھن (تیل) نہ خریدے گا تو یہ قسم ایسے تیل کے متعلق ہوگی جس کے متعلق لوگوں کی عادت ہو کہ وہ اسے بطور دھن (تیل) استعمال کرتے ہوں اور اگر وہ تیل ایسا ہو کہ جسے بطور تیل استعمال کرنا لوگوں کی عادت نہ ہو مثلاً زیتون کا تیل، بیج کا تیل، جانور کی پنڈلی کا تیل (اکارغ) وغیرہ خرید لیا تو وہ حادث نہ ہوگا اس لئے کہ دھن (تیل) اس شے سے عبارت ہے جس کے ساتھ لوگ تری حاصل کرتے ہوں

اور چونکہ قسمیں عرف و عادت پر محمول ہوتی ہیں لہذا اس قسم کو عمدہ اور پاکیزہ تیلوں (واحد تیل) پر محمول کیا جائے گا اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی الدھن (تیل) کو بطور دھن (تری) استعمال نہ کرے گا اور اس کی کوئی نیت نہ ہو پھر اس نے بطور تیل روغن زیتون کا استعمال کر لیا تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر اس نے گھی بطور تیل استعمال کیا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اگر روغن زیتون کو خوشبو (الطیب) کے ساتھ پکایا جائے تو وہ تیل ہو جاتا ہے لہذا وہ ایک پہلو سے تیل کا قائم مقام ہے اور ایک پہلو سے ایسا نہیں ہے لہذا وہ حانث ہو جائے گا۔ امامؒ فرماتے ہیں کہ خریداری کے صورت میں حانث نہ ہوگا مگر بطور تیل استعمال کی صورت میں حانث ہو جائے گا جبکہ گھی کو دونوں میں سے کسی ایک صورت میں بھی بطور تیل (تری) استعمال نہیں کیا جاتا لہذا اس سے وہ حانث نہ ہوگا۔ اسی طرح روٹھی (کسٹرائل) اور بیجوں کے تیل کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے پکا ہوا روغن زیتون خرید لیا اور جب اس نے قسم کھائی تھی تو اس وقت اس کی کوئی نیت نہ تھی تو وہ حانث ہو جائے گا کیونکہ اگر روغن زیتون کو آگ پر پکایا جائے تو یہ دوسرے تیلوں کی طرح کا ایک تیل ہو جاتا ہے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ گل بنفشہ یا مندی نہ خریدے گا یا اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کو نہ چکھے گا تو اس سے تیل (دھن) اور پتے دونوں ہی مراد ہوں گے۔

اور اصل میں مذکور ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ بنفشہ نہ خریدے گا تو اس سے تیل مراد ہوگا نہ کہ اس کے پتے اور یہ بات اہل کوفہ کی عادت پر مبنی ہے کیونکہ جب وہ بنفشہ کا لفظ علی الاطلاق بولتے ہیں تو اس سے وہ تیل مراد لیتے ہیں جبکہ کوفہ کے علاوہ یہ نام اس کے پتوں کیلئے استعمال ہوتا ہے لہذا اسے قسم کی صورت میں اسی پر محمول کیا جائے گا جبکہ امام کرخی رحمہ اللہ نے اسے دونوں پر ہی محمول کیا ہے اور یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے جبکہ مندی اور گلاب کی قسم پتوں پر محمول ہوگی ان کے تیل (عرق) پر نہیں الا یہ کہ وہ تیل کی نیت کرے تو اسے اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین بھی اور عدالت میں بھی سچا تصور کیا جائے گا اس لئے کہ جب لفظ حناء (مندى) اور گلاب مطلقاً استعمال کئے جائیں تو اس سے مراد پتے ہوتے ہیں نہ کہ تیل۔ اور الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ بنفشہ کی قسم تیل پر اور گلاب کی قسم پتوں پر محمول ہوتی ہے۔ اور الاصل میں الخیمی (ایک قسم کی پھولوں والی نبات) کو گلاب اور حنا کی طرح قرار دیا گیا ہے جس سے امام نے اسے پتوں پر محمول کیا ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ بیج (غالبا سوسوں کا) نہ خریدے گا پھر اس نے بیج کا تیل خرید لیا تو وہ حانث ہو جائے گا اور اگر اس نے حب (دانہ) خریدا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ البزر (بیج) کا لفظ تیل پر واقع ہوتا ہے دانے پر نہیں۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی شے نہ بیچے گا یا نہ خریدے گا پھر اس نے کسی دوسرے شخص کو حکم دیا اور اس نے یہ کام کر دیا تو اس پر بحث کا خاصہ یہ ہے کہ اگر کسی نے کسی فعل پر قسم کھائی پھر اس نے کسی دوسرے شخص کو اسی فعل کا حکم دیا اور اس نے اس کے حکم سے وہ کام کر دیا تو اب یہ مخلوف علیہ فعل دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو اس کے حقوق ہوں گے یا اس کے حقوق نہ ہوں گے پھر اگر اس کے حقوق ہوں تو وہ یا تو فاعل سے متعلق ہوں گے یا پھر حکم دینے والے سے یا کسی کی طرف بھی نہیں۔ اگر تو وہ حقوق اس فعل کے فاعل کی طرف لوتے ہوں مثلاً خرید و فروخت کسی شے کو اجرت دینا اور تقسیم کرنا وغیرہ تو اس صورت میں تو وہ

حادث نہ ہوگا کیونکہ جب ان معاملات کے حقوق ان کے فاعل (کرنے والے) سے متعلق ہوئے نہ کہ حکم دینے والے سے، تو پھر یہ معاملات بھی فاعل کی طرف منسوب ہوں گے نہ کہ حکم دینے والے کی طرف۔ باوجود اس بات کے کہ حقیقت میں اس فعل کا سرانجام دینے والا اس کا فاعل ہی ہے کیونکہ معاملہ تو اس کا فعل ہے جبکہ حکم دینے والے کا کام تو محض اسے حکم دینا ہے نہ کہ اس کا فعل۔ اور ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک پہلے معاملہ اسی سے متعلق ہوتا ہے اور پھر اس سے حکم دینے والے کی طرف لوٹ جاتا ہے جس کی بنا پر اس سے مخلوف علیہ فعل نہیں پایا گیا لہذا وہ حادث نہ ہوگا الا یہ کہ قسم کھانے والا کوئی ایسا شخص ہو جو اپنے معاملات کا خود متولی نہ ہو جس کی بنا پر وہ حکم دینے سے بھی حادث ہو جائے گا اس لئے کہ اس صورت میں اسے اس فعل سے رکنا چاہئے جو عادتاً اس سے پایا جاتا ہو اور وہ حکم دینا ہے نہ کہ خود اس پر عمل کرنا۔ اور اگر وکیل ہی قسم کھانے والا ہو تو فقہاء فرماتے ہیں کہ وہ حادث ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ اس کے حقوق اسی کی طرف لوٹتے ہیں اور حقیقت میں وہی معاملہ کنندہ ہے نہ کہ حکم دینے والا اور اگر اس کے حقوق حکم دینے والے سے متعلق ہوتے ہوں یا وہ معاملہ ایسا ہے جس میں سرے سے حقوق ہی نہیں ہوتے جیسے مثلاً نکاح، طلاق، آزادی غلام، کتابت غلام، ہبہ، صدقہ، پوشاک پہنانا، اقتضا، قضا، حقوق، خصومت اور شراکت وغیرہ ہیں۔ مثال کے طور پر اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی شخص کے ساتھ شراکت نہیں کرے گا، پھر اس نے کسی دوسرے شخص کو حکم دیا پھر اس نے شراکت، ذبح، مارنے، قتل کرنے، عمارت بنانے، سلائی اور نفقہ وغیرہ کا کوئی معاملہ طے کیا پھر اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ مذکورہ اشیاء میں سے کوئی شے نہ کرے گا، پھر اس نے اسے خود انجام دیا یا کسی اور شخص کو حکم دیا تو وہ حادث ہو جائے گا اس لئے کہ وہ معاملات جن کے کوئی حقوق نہیں یا جن کے حقوق حکم دینے والے کی جانب لوٹتے ہیں نہ کہ ان کے فاعل کی طرف تو ایسے معاملات آمر (حکم دینے والے) ہی کی جانب منسوب ہوتے ہیں کیا تو نہیں جانتا کہ وکیل نکاح یہ نہیں کہتا کہ میں نے نکاح کیا بلکہ کہتا ہے میں نے فلاں شخص کا نکاح کیا ہے اور طلاق کا وکیل کہتا ہے میں نے فلاں شخص کی بیوی کو طلاق دی لہذا مامور شخص کا فعل حکم دینے والے کی طرف منسوب ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے صلح کے متعلق روایت مختلف ہیں۔ بشر بن الولید (۱) نے ان سے روایت کی ہے کہ جس نے قسم کھائی کہ وہ مصالحت نہیں کرے گا، پھر اس نے صلح کا کوئی وکیل بنا دیا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ صلح بیع کی طرح ایک باہمی معاوضہ کا معاملہ ہے۔ ابن سماء امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ وہ حادث ہو جائے گا کیونکہ صلح کسی کو بری کرنے کی طرح اپنے حق سے دستبردار ہونے کا نام ہے۔ اور اگر قسم کھانے والے نے کسی ایسے معاملے میں قسم کھائی جس کے حقوق فاعل کی طرف نہیں لوٹتے بلکہ حکم دینے والے کی جانب لوٹتے ہیں جیسے مثلاً نکاح، طلاق، آزادی غلام وغیرہ اور کہا میں نے یہ نیت کی تھی کہ میں ان امور کو خود انجام نہ دوں گا تو اسے اس نے اور اللہ تعالیٰ کے مابین سچا تصور کیا جائے گا مگر عدالت میں سچا تصور نہ کیا جائے گا کیونکہ یہ معاملات حکم دینے والے شخص کی طرف لوٹتے ہیں کیونکہ ان کے حقوق بھی

(۱) بشر بن ولید کندی! فقہ میں امام ابو یوسف اور حدیث میں امام مالک کے شاگرد ہیں۔ معتمد باللہ کے عہد میں بغداد اور منصور کے عہد میں مدین اور خلیفہ مامون کے عہد میں مکہ معظمہ کے قاضی رہے۔ کندیہن کے ایک مشہور قبیلہ کا نام ہے جس کی طرف آپ منسوب تھے۔ وفات ۲۳۸ھ۔ حدائق: ص ۱۷۷۔

اسی سے متعلق ہوتے ہیں نہ کہ ان کے فاعل کی طرف اور اس نے اس ظاہر امر کے خلاف نیت کی ہے لہذا عدالت میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی البتہ احتمال ہونے کی بنا پر اس کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین اسے سچا سمجھا جائے گا اگرچہ یہ بات خلاف ظاہر ہی ہے۔ اور اگر اس نے کسی ایسے معاملے میں جس کے کوئی حقوق نہ ہوں مثلاً کسی کو مارنے اور ذبح کرنے وغیرہ میں یہ کہا کہ میں نے یہ نیت کی تھی کہ میں بذات خود اسے انجام دوں گا تو اس کی بات کی دیانتا اور قضاء (عدالت میں) دونوں طرح تصدیق کی جائے گی کیونکہ مارنا اور ذبح کرنا وغیرہ افعال حقیقیہ ہیں اور یہ افعال حقیقی طور پر ان کے فاعل سے پائے گئے ہیں اور یہ ایسا حکمی تصرف نہیں ہے جس کے وقوع میں غیر فاعل کی طرف حکماً تبدیلی کا امکان نہیں ہے۔ لہذا اس میں اصل اعتبار عمل اور فعل کا ہوگا تو جب اس نے یہ نیت کی کہ وہ خود اس عمل کو انجام دے گا تو اس نے گویا حقیقی مفہوم کی نیت کی لہذا قضاء اور دیانتا دونوں طرح اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو کوئی شے فروخت نہ کرے گا پھر اس نے اس سے بیع کا ایجاب کیا تو وہ اس وقت تک حائل نہ ہوگا جب تک خریدار اس کو قبول نہ کرے اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو کوئی شے ہیہ نہ کرے گا یا اس پر کوئی شے صدقہ نہ کرے گا یا اس کو عاریتاً نہ دے گا یا اس کو بطور نحلہ (دلی خوشی) یا بطور عطیہ نہ دے گا پھر اس نے وہ شے اس کو ہیہ کردی یا اس پر صدقہ کردی یا اس کو عاریتاً دے دی یا بطور نحلہ یا بطور عطیہ دے دی مگر مخلوف علیہ نے قبول نہ کی تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک وہ حائل ہو جائے گا اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حائل نہ ہوگا اور ہم اس مسئلے کا اور ہیہ اور اس کے قریب قریب الفاظ اور بیع کے مابین جو فرق ہے اسے کتاب الہبہ میں انشاء اللہ بیان کریں گے۔ رہا قرض دینے کا معاملہ تو امام محمد رحمہ اللہ سے مروی روایت کے مطابق جب تک دوسرا شخص اسے قبول نہ کرے وہ حائل نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دو روایات مروی ہیں ایک روایت امام محمد رحمہ اللہ کی تائید میں ہے جبکہ دوسری روایت کی رو سے وہ قبول کئے بغیر ہی حائل ہو جائے گا اس روایت کی رو سے دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ قرض کی صحت کیلئے معاوضے/بدل کا نام لینا ضروری نہیں لہذا قرض ہیہ کے مشابہ ہوگا دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ قرض بیع کے مشابہ ہے کیونکہ وہ ایک عوض کے بدلے میں دوسرے کو قرض کا مالک بنانا ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اس روایت کے مطابق یہ کہہ چکے ہیں کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص سے قرض نہیں لے گا پھر اس نے اس سے قرض مانگا مگر اس نے نہ دیا تو وہ حائل ہو جائے گا۔ یوں انہوں نے قرض دینے اور قرض مانگنے میں فرق کیا ہے کیونکہ قرض مانگنا قرض دینا نہیں بلکہ قرض کا سوال کرنا ہے جیسے کہ باب البیع میں کسی شے کا بھاؤ لگانا وغیرہ۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی شے کو نہ بیچے گا پھر اس نے کوئی بیع فاسد کا معاملہ کیا اور خریدار نے اس کو قبول کر لیا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا تو وہ حائل ہو جائے گا کیونکہ بیع کا نام صحیح اور فاسد دونوں طرح کے معاملات کو محیط ہے جو کسی مرغوب شے کا مرغوب شے کے بدلے تبادلہ سے عبارت ہے نیز اس لئے بھی کہ بیع کا اصل مقصد اس کے معاوضے کا وصول ہے اور یہ بات قبضہ متصل ہو جانے کے باعث بیع فاسد سے بھی حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ اس سے قبضہ ہو جانے کے بعد حصول ملکیت کا فائدہ حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس نے کوئی شے مردار اور خون کے بدلے میں فروخت کردی تو وہ حائل نہ ہوگا کیونکہ بیع کا مفہوم نہ پائے جانے کے باعث یہ

صورت بیع نہیں ہے نیز اس لئے بھی کہ اس سے اصل مقصد یعنی ملکیت حاصل کرنا نہیں ہوتا کیونکہ اس بیع میں ملکیت کی صلاحیت نہیں ہے اور اگر اس نے بیع کا کوئی ایسا معاملہ کیا جس میں فروخت کنندہ یا خریدار کو اختیار بیع ہو تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ حاث نہ ہوگا مگر امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر وہ حاث ہو جائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا نام جس طرح بیع ثابت کیلئے بولا جاتا ہے اسی طرح ایسی بیع کیلئے بھی بولا جاتا ہے جس میں کسی ایک فریق کو اختیار رجوع ہو کیونکہ عرف کے مطابق ان دونوں میں سے ہر ایک صورت کو بیع کہتے ہیں الا یہ کہ ملکیت کا منتقل ہونا ایک زائد شے پر موقوف ہوتا ہے جو اجازت ہے یا اختیار ہے ساقط کر دینا ہے لہذا یہ معاملہ بیع فاسد کے مشابہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ”اختیار ہو“ کی شرط حکم بیع کے معاملے میں انعقاد بیع سے مانع ہے لہذا یہ قبول کے بغیر ایجاب ہے مشابہ ہو جائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق سنا ہے جس نے کہا ”اے میں نے اس غلام کو خریدا تو وہ آزاد“ پھر اس نے اس غلام کو اس شرط پر خریدا کہ فروخت کنندہ کو تین دن تک رجوع کرنے کا حق حاصل رہے گا پھر وہ تین روزہ مدت گزر گئی اور اس کی بیع چکی ہو گئی تو آزاد ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ قول ان کے اصول کے مطابق صحیح ہے کیونکہ بیع کا نام ان کے نزدیک ایسی بیع کو حاوی نہیں ہوتا جس میں فروخت کنندہ کو اختیار ہو لہذا محض قبول کر لینے سے ہی وہ اس کا خریدار نہ ہوگا بلکہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کا اختیار عود ختم ہو جائے اور اس وقت غلام اس کی ملکیت میں آتے ہی آزاد ہو جائے گا اور قاضی (۱) نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں بیان کیا ہے کہ بیع کی صورت میں خواہ اختیار فروخت کنندہ کیلئے ہو یا خریدار کیلئے بہر صورت وہ حاث ہو جائے گا اور انہوں نے اختلاف کا ذکر نہیں کیا اور اس بارے میں ایک اصول کا ذکر کیا ہے وہ یہ کہ ہر وہ بیع جس سے ملکیت ثابت ہو جائے یا اس سے اجازت ملحق ہو اس کے ساتھ قسم کھانے والا حاث ہو جائے گا اور جس میں مذکورہ دونوں باتیں نہ ہو اس میں وہ حاث نہ ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے خرید و فروخت پر اپنی بیوی کی طلاق یا غلام کی آزادی کی قسم کھائی ہو مثال کے طور پر اس نے اپنی بیوی سے کہا تجھے طلاق یا اس کا غلام آزاد، لیکن اگر اس کے ساتھ اس نے خریدار یا فروخت کنندہ کے غلام کی آزادی کی قسم کھائی ہو، پھر اگر قسم خریدنے پر ہو مثال کے طور پر اس نے کہا اگر میں نے یہ غلام خریدا تو وہ آزاد، پھر اس نے اس کو خریدا پھر اس نے اس جائز بیع کے ذریعے خرید لیا تو وہ بلا کسی شک کے آزاد ہو جائے گا اسی طرح اگر خریدار کو اس میں اختیار ہو تو تب بھی حکم ہے صاحبین کے قول پر تو اس کا سمجھنا کچھ مشکل نہیں کیونکہ خریدار کا اختیار اس پر اس کی جائز ملکیت ہونے سے مانع نہیں جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس طرح جو شے شرط کے ساتھ معلق ہو وہ ایسا ہی ہے جیسے اس نے شرط کے وقت اسے اپنی زبان سے بولا ہو جس کی بنا پر یوں ہوگا جیسے گویا اس نے اس کو شرط اختیار پر خود نے اس کے بعد آزاد کیا ہو اور اگر وہ اسے آزاد کر دے تو وہ ضرور آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا اسے آزاد کرنا بیع میں اختیار کیلئے نسخ ہوگا اور اگر اس نے اسے اس شرط پر خریدا کہ فروخت کنندہ کو اختیار عود ہوگا تو وہ آزاد نہ ہوگا

(۱) قاضی ابو نصر احمد اسبیجالی اپنے زمانہ کے امام، فاضل اور مجتہد تھے۔ اسبیجالی شہر کی طرف نسبت کی وجہ

سے اسبیجالی مشہور ہوئے۔ وفات ۴۸۰ھ۔ (الحوادث فی فضیلتہ جلد اول، ص ۱۲۷)

اس لئے کہ وہ اس کا مالک نہیں ہوا اس لئے کہ بائع کا اختیار بلا کسی اختلاف کے فروخت کردہ شے کی ملکیت کے منتقل اور زائل ہونے سے مانع ہوتا ہے خواہ فروخت کنندہ نے بیع کو جائز قرار دے دیا ہو یا نہ دیا ہو کیونکہ اس کی ملکیت اجازت کے ساتھ زائل ہوتی ہے عقد (معاملہ) کے ساتھ نہیں اور طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ اگر فروخت کنندہ نے بیع کی اجازت دے دی (اختیار ختم کرنے کا اعلان کر دیا) تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اجازت سے ملکیت عقد کے وقت سے ثابت ہوتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ آزادی کے بعد اجازت سے قبل اس میں اضافہ پیدا ہوا ہو وہ اس معاملے میں شامل ہوتا ہے۔ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ اس کو صحیح شرائط کے ساتھ خریدے لیکن اگر اس نے اس کو فاسد شرائط کے ساتھ خریدا پھر اگر وہ فروخت کنندہ کے ہاتھ میں ہو تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کے بعد بھی وہ بائع ہی کی ملکیت میں رہتا ہے اور اگر وہ خریدار کے قبضے میں ہو اور وہ معاملے کے وقت اس کے پاس موجود ہو تو چونکہ اس معاملے کے بعد ہی وہ اس پر قابض ہوا ہے لہذا وہ اس کی ملکیت ہوگا اور اگر وہ اس کے گھر وغیرہ میں ہو اور وہاں غیر موجود ہو پھر اگر وہ ایسی شے ہو جو اسی جیسی شے کی صورت میں قابل ضمان ہو جیسے غصب شدہ چیز تو وہ آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ محض خریدتے ہی وہ اس کا مالک ہو گیا ہے اور اگر وہ شے اس کے پاس امانت ہو یا اس کی ضمان کسی اور شے کی صورت میں واجب الادا ہو مثلاً رہن رکھی ہوئی شے تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ معاملہ بیع کے بعد وہ اس پر قابض نہیں ہوتا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے قسم خریداری کی کھائی ہو لیکن اگر اس نے کسی شے کے فروخت کرنے کی قسم کھائی ہو اور کہا کہ اگر میں نے تجھے فروخت کر دیا تو تو آزاد پھر اس نے اس کو جائز بیع کی صورت میں بیچ دیا یا خریدار کو اختیار ہو تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ معاملہ ہوتے ہی اس کی ملکیت اس سے ختم ہو گئی اور ملکیت کے بغیر معاملہ بیع درست ہی نہیں ہوتا اور اگر فروخت کنندہ کو اختیار ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ اس کی ملکیت میں ہے اور اس کی شرط بھی پائی جا چکی ہے لہذا وہ آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اس کو بیع فاسد کی صورت میں فروخت کر دیا پھر اگر وہ فروخت کنندہ کے قبضے میں ہو یا خریدار کے قبضے میں اس سے دور ہو مثلاً امانت رکھوائی ہو یا کسی جگہ رہن رکھوائی ہوئی ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر وہ خریدار کے قبضے میں ہو خواہ وہ وہاں موجود ہو یا غائب بشرطیکہ وہ فی نفسہ قابل ضمان ہو تو وہ آزاد نہ ہوگا اس لئے کہ معاملہ ہوتے ہی اس سے اس کی ملکیت ختم ہو گئی۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس عورت سے نکاح نہ کرے گا تو یہ قسم صحیح نکاح سے متعلق ہوگی نہ کہ فاسد نکاح سے حتیٰ کہ اگر اس نے اس عورت سے نکاح فاسد کیا تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ نکاح کا اصل مقصد عورت کی حلت ہے اور یہ بات نکاح فاسد سے حاصل نہیں ہوتی کیونکہ اس کی بنا پر اس کا سبب یعنی ملک (بضع) حاصل نہیں ہوتی بخلاف بیع کے کیونکہ اس کا اصل مقصد حصول ملکیت ہے اور یہ بات بیع فاسد سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا اور روزہ نہیں رکھے گا تو یہ قسم بھی صحیح نماز اور صحیح روزہ کے متعلق ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے بغیر طہارت کے نماز پڑھی یا نیت کے بغیر روزہ رکھا تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ اس سے اصل مقصود اللہ تعالیٰ کا حصول قرب ہے اور یہ بات فاسد نماز روزہ سے حاصل نہیں ہوتی۔ اور اگر یہ قسم مکمل طور پر ماضی کے متعلق ہو مثلاً اس نے کہا ہو اگر میں نے نماز پڑھی ہو یا میں نے روزہ رکھا ہو یا میں نے نکاح کیا ہو تو یہ قسم صحیح اور فاسد دونوں طرح کے افعال پر ہوگی

کیونکہ زمانہ مانہی میں صادر شدہ افعال کا مقصد نہ حلت ہوتا ہے اور نہ ہی قرب خداوندی اس کا مقصد تو ایسے عمل سے متعلق نہ دینا ہوتا ہے جس کا مذکورہ عنوان ہو اور نام تو صحیح اور فاسد دونوں صورتوں پر بولا جاتا ہے اور اگر اس کی نیت صحیح کی ہو تو اسے عدالت میں (بھی) سچا سمجھا جائے گا کیونکہ حقیقی نکاح تو وہی ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ نماز نہیں پڑھے گا پھر اس نے تکبیر تحریمہ کہی اور وہ نماز میں داخل ہو گیا تو وہ اس وقت تک حائث نہ ہو گا تا آنکہ وہ رکوع اور ایک سجدہ نہ کر لے، یہ استحسان ہے۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ نماز شروع کرتے ہی حائث ہو جائے کیونکہ جیسے ہی اس نے نماز شروع تو اس پر ”مسلی“ (نماز پڑھنے والا) کا لفظ بولا جاسکتا ہے لہذا وہ حائث ہو جائے گا۔ جیسے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ روزہ نہ رکھے گا۔ پھر اس نے روزہ کی نیت کی اور روزہ شروع کر دیا جبکہ استحسان کی رو سے نماز اور روزہ کے مابین فرق ہے وہ یہ کہ قسم کھانے والے نے اپنے حائث ہونے کی شرط فعل نماز کو قرار دیا ہے اور نماز عرف شریعت میں اس عبادت کا نام ہے جو مختلف افعال مثلاً قیام، قرات، رکوع اور سجدہ سے مرکب ہو اور جو شے مختلف اجزاء سے مرکب ہو اس کا نام اس نے کسی ایک جز پر نہیں بولا جاسکتا جیسے مثلاً سکھین وغیرہ تو جب تک مذکورہ افعال نہیں پائے جائیں گے نماز کا عمل نہ پایا جائے گا بخلاف روزہ کے کیونکہ ایک لمحہ کے روزہ سے مکمل روزہ کا عمل حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ روزہ ایک ایسی عبادت ہے جو ایک ہی جیسے اجزاء سے مرکب ہے اور یہ اجزاء رکنے پر مشتمل ہیں اور اس نے جو نہی روزہ رکھا تو اس کے بعض اجزاء پر اس کا پورا نام بولا جاسکے گا جیسے کہ پانی کا نام جس طرح سمندر کے پانی پر بولا جاتا ہے اسی طرح یہ نام اس کے ایک قطرے پر بھی مستعمل ہوتا ہے اور کسی سرکہ سے بھرے ہوئے ٹکے سے لئے ہوئے قطرے پر بھی حقیقتاً سرکہ کا نام ہی مستعمل ہوتا ہے تو جیسے ہی اس نے ایک لمحہ کا روزہ رکھا اس کی جانب سے روزے کا وہ فعل پایا گیا جس سے اس نے خود کو روکا اور منع کیا تھا لہذا وہ حائث ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کوئی نماز نہ پڑھے گا، تو وہ اس وقت تک حائث نہ ہو گا جب تک وہ دو رکعات نہ پڑھ لے کیونکہ جب اس نے نماز کا (اضائی) ذکر کیا ہے تو اس نے اپنے حائث ہونے کی شرط یہ رکھی ہے کہ وہ ایسی نماز ہو جو شرعاً درست ہو اور شریعت میں کم از کم وہ نماز جو قابل اعتبار ہوتی ہے دو رکعات ہیں۔ بخلاف اول الذکر صورت کے کیونکہ وہاں اس نے اپنے حائث ہونے کی شرط محض فعل نماز کو قرار دیا تھا اور نماز کا فعل مذکورہ افعال کے پائے جانے سے پایا جاتا ہے اور اس کے بعد شرعی طور پر مقررہ معتبر عبادت ہونے تک جو کچھ پایا جاتا ہے وہ تو محض انہی افعال کا تکرار ہے لہذا فعل نماز کا عنوان ان کے پائے جانے پر موقوف نہ ہو گا اور یہ سب کچھ قرآن مجید کی ایک آیت مبارکہ میں مذکور ہے جہاں ارشاد ہے:

وَإِذَا كُنْتَ فِيهِمْ فَأَقِمْ لَهُمُ الصَّلَاةَ (النساء: ۱۰۲) اور جب تو ان میں ہو اور تو ان کو نماز پڑھانے لگے۔

کہ یہاں نماز سے مراد دو رکعتیں ہیں کیونکہ وہی سفر کی نماز ہے۔ پھر فرمایا:

وَلَمَّا تَرَ خَلْفَكَ الْآخَرَىٰ لَمْ يَصُوتُوا فَنُصِصُوا مَعَكَ (آل عمران) پھر دوسری جماعت آجائے جس نے نماز نہ پڑھی ہو پھر وہ آپ کے ہمراہ نماز پڑھے۔

کہ اس سے مراد ایک رکعت ہے کیونکہ دوسری جماعت فقط ایک رکعت پڑھتی ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کسی ایک دن کا روزہ نہ رکھے گا، تو وہ اس وقت تک حائض نہ ہوگا جب تک وہ ایک مکمل دن کا روزہ نہ رکھ لے کیونکہ اس نے اپنے حائض ہونے کی شرط یہ رکھی ہے کہ وہ ایک دن کی مقدار میں روزہ رکھے اور الیوم (ایک دن) یہاں طرف ہے اور پورا دن اس وقت تک اس کا ظرف نہیں ہو سکتا جب تک کہ روزہ پورے دن کو محیط نہ ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ کوئی روزہ نہیں رکھے گا، کہ یہاں اس نے مصدر (صوم) کا ذکر کیا ہے اور صوم ایک ایسی عبادت ہے جس کیلئے شرعاً ایک دن کی مقدار مقرر ہے لہذا اس قسم کو شریعت میں معروف و معتاد پر محمول کیا جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ روزہ نہ رکھے گا، اس لئے کہ اس نے اپنے حائض ہونے کیلئے روزہ کے فعل کو شرط قرار دیا ہے اور روزہ رکھنے کا فعل ایک لمحہ کے روزہ سے معرض وجود میں آجاتا ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ نماز ظہر نہ پڑھے گا، تو جب تک وہ چاروں رکعات پڑھ کر تشهد نہ پڑھ لے حائض نہ ہوگا اس لئے کہ ظہر چار رکعات پر مشتمل ہے تو جب تک چاروں رکعات نہ پائی جائیں گی ظہر نہ پائی جائے گی لہذا وہ حائض نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر اس نے نماز ظہر میں امام کے ساتھ شمولیت اختیار کی، پھر اس نے امام کو آخری قعدہ میں پایا تو وہ حائض ہو جائے گا اس لئے کہ کسی شے کا ادراک (پانا) اس کے آخری حصہ میں ملنے سے بھی ہو جاتا ہے۔ کہا جاتا ہے فلاں شخص نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا ہے اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ وہ آپ کے آخری زمانہ میں آپ سے ملا تھا اور حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ عنہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرتے ہیں کہ:

من ادرك الامام يوم الجمعة في التشهد فقد
ادرك الجمعة
جس نے امام کو جمعہ کے آخری قعدہ میں پایا اس نے
جمعہ پایا۔

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے کہ:

”انہوں نے ایک روز امام کو تشهد میں پایا تو کہا اللہ اکبر ادرکنا معہ الصلوۃ اللہ بہت بڑا ہے ہم نے نماز امام کے ساتھ پالی ہے۔“

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ امام کے ساتھ مل کر نماز جمعہ نہ پڑھے گا، بعد ازاں اس نے امام کے ساتھ ایک رکعت پالی پھر امام نے سلام پھیر دیا اور اس نے کھڑے ہو کر اپنی ایک رکعت مکمل کر لی تو وہ حائض نہ ہوگا کیونکہ اس نے امام کے ساتھ جمعہ کی نماز نہیں پڑھی کیونکہ جمعہ پوری نماز کا نام ہے اور اس نے امام کے ساتھ پوری نماز ادا نہیں کی اور اگر اس نے امام کے ساتھ مل کر نماز شروع کی پھر وہ سو گیا یا اس کا وضو باطل ہو گیا پھر وہ وہاں سے چلا گیا اور اس نے جا کر وضو کیا پھر واپس آیا اس وقت تک امام سلام پھیر چکا تھا پھر اس نے نماز میں امام کی اتباع کی تو وہ حائض ہو جائے گا باوجود اس بات کے کہ اس نے امام کے ہمراہ مل کر نماز ادا نہیں کی اس لئے کہ یہاں لفظ مع (ساتھ مل کر) سے حقیقی طور پر مل کر نماز ادا کرنا مراد نہیں ہے بلکہ بحیثیت مقتدی اس نے تابع ہونا مراد ہے کیا تو نہیں جانتا کہ اگر اس کے افعال اور ایک رکن سے دوسرے رکن کی طرف منتقل ہونا امام سے متصل پائے جانے کے بجائے اس کے بعد پایا جائے تو اس کے باوجود عرفاً اسے امام کے ساتھ نماز پڑھنے والا ہی کہا جاتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور یہاں وہ مقتدی ہونے کی بنا پر بدستور امام کا

تابع رہا اور اگر اس نے حقیقی طور پر امام کے ساتھ مقارنت یعنی معیت کی نیت کی تو اسے اللہ تعالیٰ اور اس کے مابین نیز عدالت میں سچا تصور کیا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے کلام کے حقیقی مفہوم کی نیت کی ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ وہ کوئی حج نہیں کرے گا یا اس نے کہا وہ حج نہیں کرے گا اور کوئی حج (حجۃ) نہ کہا تو وہ اس وقت تک حائث نہ ہوگا جب تک وہ اکثر طواف زیارت نہ کر لے اس لئے کہ حج بھی نماز کی طرح ایسے افعال سے مرکب عبادت کا نام ہے جو مختلف الجنس ہیں مثلاً وقوف عرفات اور طواف زیارت وغیرہ۔ تو جب تک کل طواف یا اس کا اکثر حصہ نہ پایا جائے گا اس وقت تک حج نہ پایا جائے گا۔ اور اگر اس نے اس کے دوران میں جماع کر لیا تو وہ حائث نہ ہوگا کیونکہ حج ایک عبادت ہے لہذا اس سے مراد ایسا حج ہوگا جو صحیح ہو جیسے نماز کا حکم ہے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ عمرہ نہیں کرے گا پھر اس نے احرام باندھ لیا اور طواف کے چار چکر لگا لئے تو وہ حائث ہو جائے گا اس لئے کہ عمرہ کا واحد رکن طواف ہے جو یہاں پایا جا چکا ہے کیونکہ اکثر شے کل شے کے حکم میں ہوتی ہے۔

اور ابن سماءؒ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو اس شخص کے متعلق یہ کہتے ہوئے سنا کہ اگر میں نے ایک عورت کے بعد کسی عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کیا بعد ازاں اس نے بیک وقت دو عورتوں سے عقد کر لیا تو طلاق آخری دو میں سے کسی ایک پر ہوگی کیونکہ یہاں ایک عورت کے بعد دوسری سے نکاح کرنے کی صورت پائی گئی ہے اگرچہ اس کے ساتھ دوسری عورت بھی ہے۔ لہذا ان دو میں سے ایک پر طلاق واقع ہو جائے گی اور تعیین کا اختیار خود اسے حاصل ہوگا اور اگر اس نے ایک ہی وقت ایک ہی عقد میں دو عورتوں سے نکاح کیا پھر ایک اور عورت سے کیا تو یہ آخری بیوی مطلقہ ہو جائے گی کیونکہ اس سے اس نے ایک عورت سے نکاح کرنے کے بعد نکاح کیا ہے جبکہ اول الذکر دونوں میں سے کوئی سی بھی دوسری کے بعد نکاح کئے جانے کے وصف سے موصوف نہیں ہو سکتی لہذا آخری عورت ہی شرط کی حقدار ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا اگر میں نے کسی عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق پھر اس نے کسی بچی سے نکاح کر لیا تو اسے طلاق ہو جائے گی کیونکہ اس قسم سے اس کا مقصد خود کو نکاح سے باز رکھنا تھا لہذا اس کی یہ قسم بچی اور بالغ دونوں قسم کی عورتوں سے متعلق ہوگی لہذا اس کا یہاں کوئی عورت کہنا ایسے ہوگا جیسے اس نے کوئی مؤنث کہا ہو۔ ابن سماءؒ انہی سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا کہ اگر میں نے ایک ہی عقد میں دو عورتوں سے نکاح کیا تو ان دونوں پر طلاق پھر اس نے ایک ہی عقد میں تین عورتوں سے نکاح کر لیا تو اس سے اس کی دبیوں پر طلاق ہوگی یعنی تین میں سے دو مطلقہ ہو جائیں گی کیونکہ یہاں دو عورتوں سے نکاح کرنے کا عمل پایا گیا ہے اگرچہ ان کے ساتھ ایک تیسری عورت بھی ہے اور ان میں سے کوئی ایک بھی دوسری کی نسبت طلاق کی زیادہ حقدار نہ ہوگی لہذا دو کی تعیین کا اسے خود حق حاصل ہوگا۔

ابن سماءؒ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اپنی نوادر میں اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کہا واللہ میں اپنی چھوٹی بیٹی کا نکاح نہ کروں گا پھر اس نے اس کی اجازت کے بغیر کسی مرد سے نکاح کر لیا بعد ازاں اس نے بھی اجازت دے دی تو امامؒ نے فرمایا کہ وہ حائث ہو جائے گا کیونکہ عقد (معاملہ) کے حقوق معاملہ کنندہ سے متعلق نہیں ہوتے لہذا اجازت دینے والے سے متعلق ہوں گے۔ اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اپنے

بیٹے کا کسی سے نکاح نہیں کرے گا، پھر اس نے کسی شخص کو حکم دیا اور اس نے اس کا نکاح کر دیا جب یہ خبر اس کے بڑے بیٹے کو پہنچی تو اس نے اجازت دے دی یا اس کا نکاح کسی اور شخص نے کیا مگر باپ نے اجازت دے دی اور بیٹا بھی اس پر راضی ہو گیا تو وہ حادثہ نہ ہو گا کیونکہ عقد (معاملہ) کے حقوق جب معاملہ کرنے والے سے متعلق نہ ہوں تو اجازت دینے والے سے متعلق ہو جاتے ہیں۔ لہذا یہ معاملہ اسی (بیٹے) کی طرف منسوب ہو گا۔

ہشام امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق اپنی نوادر میں نقل فرماتے ہیں جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کی قسم کھائی کہ وہ اپنی چھوٹی بیٹی کا کسی سے نکاح نہ کرے گا، پھر اس نے اپنے خاندان میں سے کسی شخص سے یا کسی اجنبی سے خود نکاح کر لیا اور اس کا باپ بھی مجلس نکاح میں موجود تھا البتہ وہ خاموش تھا پھر اس شخص نے جس نے اس کا نکاح کا اہتمام کیا تھا منگیتر سے کہا میں نے تیرا اس سے نکاح کر دیا اور دوسرے شخص نے کہا میں نے قبول کر لیا اور باپ خاموش رہا، پھر اس نے نکاح کا معاملہ ہو جانے کے بعد اسی مجلس نکاح میں کہا میں اس نکاح کی اجازت دیتا ہوں تو امام محمد رحمہ اللہ کا گمان ہے کہ وہ حادثہ نہ ہو گا اس لئے کہ جس نے اس کا نکاح کیا ہے وہ اس کے علاوہ کوئی اور شخص ہے اس نے تو فقط اس کی اجازت دی ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب اس نے اپنی باندی کے متعلق یہ قسم کھائی کیونکہ اس نے نکاح کرنے پر قسم کھائی ہے اور اجازت کو نکاح اور تزویج (نکاح کرنا) کہا جاتا ہے تو اس نے وہ کام کیا جس کو وہ لفظ شامل ہی نہیں لہذا وہ حادثہ نہ ہو گا۔ اور ابن سماء امام محمد رحمہ اللہ سے اپنی نوادر میں روایت فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت سے اس کے حکم کے بغیر نکاح کر لیا، اس سے اس کے دلی (سرپرست) نے نکاح کیا پھر نکاح کیئے جانے والے شخص نے کہا کہ وہ اس سے کبھی بھی نکاح نہ کرے گا، بعد ازاں عورت کو نکاح کی خبر پہنچی اور وہ اس پر راضی ہو گئی یا کوئی اور شخص ہو جس نے اس عورت کا اس مرد سے نکاح کیا ہو اور وہ نہ جانتا ہو پھر اس نے اس کے بعد یہ قسم کھائی کہ وہ اس عورت سے نکاح نہ کرے گا بعد ازاں جب اس عورت کو خبر پہنچی تو اس نے اس کی اجازت دے دی تو وہ ان دو صورتوں میں سے کسی صورت میں بھی حادثہ نہ ہو گا کیونکہ اس نے قسم کھانے کے بعد اس عورت سے نکاح نہیں کیا اس نے تو قسم سے پہلے ہونے والے نکاح کی اجازت دی ہے یا دوسری صورت میں اس کی بیوی نے اجازت دی ہے۔

ابن سماء امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کہا کہ میں فلاں عورت سے کوفہ میں نکاح نہ کروں گا، پھر خاتون کے والد نے اس کا نکاح اسی کے ساتھ کوفہ میں کر دیا مگر اس نے بغداد میں اس کی اجازت دی تو وہ حادثہ ہو جائے گا کیونکہ اس نے اس وقت جس نکاح کی اجازت دی ہے یہ وہی نکاح ہے جو کوفہ میں ہوا تھا، اور الجامع میں بھی امام محمد رحمہ اللہ نے یہی فرمایا ہے وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر آئے ہیں کہ اجازت دینا نکاح نہیں ہے نکاح تو ایجاب و قبول کا نام ہے تو اگر ایجاب و قبول کے ساتھ اس کی اجازت متصل ہو جائے تو نکاح کوفہ ہی میں منعقد سمجھا جائے گا تو چونکہ حادثہ ہونے کی شرط پائی گئی ہے لہذا وہ حادثہ نہ ہو جائے گا۔ اور ابن سماء امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے کہا اگر میں نے فلاں عورت سے نکاح کیا تو اسے طلاق، پھر اس کی قتل جاتی رہی اور اس کے باپ نے اس کا اسی عورت سے

نکاح کر دیا تو وہ حائض ہو جائے گا کیونکہ نکاح کے معاملہ کے حقوق معقودہ (جس کیلئے معاملہ نکاح کیا گیا ہو) سے ہی متعلق ہوتے ہیں لہذا حقیقت میں وہی نکاح کرنے والا ہوگا جس کی بنا پر وہ حائض ہو جائے گا۔ معلیٰ کہتے ہیں کہ میں نے امام محمدؒ سے اس عورت کے متعلق پوچھا جس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کے ساتھ نکاح نہ کرے گی، پھر اس کے حکم سے کسی شخص نے اس کا نکاح اس کے ساتھ کر دیا تو وہ حائض ہو جائے گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس کا کسی شخص نے اس کے ساتھ نکاح کر دیا اور وہ اس نکاح پر راضی ہو گئی۔ اسی طرح اگر وہ باکرہ ہو پھر اس کے والد نے اس کا کسی سے نکاح کر دیا اور وہ خاموش رہی تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ عقد نکاح جب اس کی رضامندی سے ہوا ہے اور اس کے حقوق اسی کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں تو یہ گویا ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے اس نے اپنا خود اس سے نکاح کیا ہو۔ یہ روایت ہماری اوپر ذکر کردہ ہشامؒ کی روایت کے مخالف ہے۔ اسی طرح اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اپنے غلام کو تجارت کی اجازت نہ دے گا، پھر اس نے اسے اشیاء فروخت کرتے اور خریدتے دیکھا اور اسے دیکھ کر وہ خاموش ہو گیا تو تب بھی وہ اپنی قسم میں حائض ہو جائے گا کیونکہ اس کا سکوت اس کی جانب سے اجازت ہے۔ لہذا یوں سمجھا جائے گا جیسے گویا اس نے خود بول کر اسے اجازت دی ہے۔ اور بشر بن الولیدؒ اور علی بن الجعدؒ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ وہ حائض نہ ہوگا اسلئے کہ اس کی طرف سے سکوت اجازت نہیں ہے وہ تو غلام کو تصرف کرنے سے روکنے کے اپنے حق کا اسقاط ہے۔ پھر حجر (ممانعت) ختم ہو جانے کے بعد غلام اپنی ذاتی حیثیت میں کام کر سکتا ہے۔

اور اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص کو اپنا شفیعہ نہ دے گا، پھر اس نے کوئی ایسا گھر خریدا جس کا وہ صاحب شفیعہ ہو جسے من کر وہ خاموش ہو گیا تو اس سے وہ حائض نہ ہوگا اس لئے کہ خاموش ہو جانا اس کو اپنا حق سپرد کر دینا نہیں ہے وہ تو اس سے اعراض کر کے اس کو لینے کا اپنا حق ساقط کرنا ہے۔ عمرو امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل فرماتے ہیں جس نے قسم کھائی کہ وہ اپنے غلام کا نکاح نہ کرے گا، پھر اس کے غلام نے خود نکاح کر لیا اور اس کے آقا نے اس کی اجازت دے دی تو وہ حائض ہو جائے گا اور اگر باپ نے قسم کھائی کہ وہ اپنی بیٹی کا کسی سے نکاح نہیں کرے گا، پھر اس لڑکی کا اس کے چچا نے نکاح کر دیا اور باپ نے اجازت دے دی تو باپ حائض نہ ہوگا کیونکہ آقا کے قسم کھانے کا مقصد یہ تھا کہ اس کے غلام کے ساتھ نکاح کے حقوق متعلق نہ ہوں اور اس نے اجازت دیکر ان حقوق کو خود متعلق کر دیا ہے جبکہ والد کا مقصد یہ تھا کہ وہ کوئی ایسا معاملہ نہیں کرے گا جسے نکاح کہا جاسکے اور اجازت دینا تو نکاح نہیں ہے۔

اور علی بن الجعدؒ اور بشرؒ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ فلاں شخص سے اپنا حق وصول کرنے میں ایک ماہ کی تاخیر بھی گوارہ نہیں کرے گا، مگر ایک ماہ گزرنے تک اس نے اپنے حق کا تقاضا نہ کیا تو وہ حائض نہ ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ تاخیر کرنا درحقیقت تاخیر (مدت مقرر کرنا) ہے اور تقاضا نہ کرنا تاخیر نہیں ہے۔ امامؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی کنواری عورت نے قسم کھائی کہ وہ اپنے نکاح کی اجازت نہ دے گی پھر اس کے باپ نے اس کا نکاح کر دیا مگر وہ چپ رہی تو وہ حائض نہ ہوگی اور اس کا یہ نکاح پختہ ہو جائے گا کیونکہ خاموشی تو حقیقت میں کوئی اجازت نہیں اسے تو ایک حدیث کی بنا پر اجازت کے قائم مقام سمجھا گیا ہے۔

اور بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اپنا کپڑا نہیں بیچے گا مگر دس درہم کے ساتھ، پھر اس نے پانچ دینار میں بیچ دیا تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ اس نے خود کو ہر بیع سے روکا ہے اور فقط اس بیع کی اجازت دی ہے جو ایک خاص وصف یعنی دس درہموں کے بدلے میں ہو اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی لہذا وہ مستثنیٰ منہ (Excepted From) کے تحت باقی رہا۔ اور اگر اس نے اسے دس دینار کے عوض بیچ ڈالا تو وہ حاث نہ ہوگا کیونکہ اس نے اسے دس اور اس کے علاوہ کے عوض فروخت کیا اور دس کا عدد مستثنیٰ (Excepted) ہے اور ہشامؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جس نے قسم کھائی کہ ”واللہ میں تجھے دس پر یہ کپڑا نہیں بیچوں گا حتیٰ کہ تو اس سے زیادہ مجھے قیمت نہ دے“ پھر اس نے نو پر اسے فروخت کر دیا تو وہ قیاس کے مطابق حاث نہ ہوگا اور استحسان میں حاث ہو جائے گا اور میں قیاس پر عمل کرتا ہوں۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے حاث ہونے کی شرط دس پر فروخت کرنا ہے اور اس نے اسے دس پر فروخت نہیں کیا بلکہ نو پر بیچا ہے جبکہ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ عام طور پر اس قسم کے کلام سے عرف میں مراد یہ ہوتی ہے کہ وہ اسے دس سے زیادہ رقم کے عوض فروخت کرے گا لیکن اس نے دس سے بھی کم تعداد پر اسے فروخت کر دیا ہے لہذا وہ حاث ہو جائے گا۔ اور معلیٰ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قسم کھائی کہ وہ اس کپڑے کو دس پر نہ بیچے گا مگر اس سے زیادہ قیمت پر۔ امامؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اسے اس یا اس سے کم قیمت پر فروخت کیا تو وہ حاث ہو جائے گا اور اس کا یہ قول ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو ”میں اس کو نہیں بیچوں گا مگر اس سے زیادہ رقم کے عوض“ کیونکہ اس نے خود کو ہر بیع سے روکا ہے اور فقط ایک بیع کو مستثنیٰ کیا ہے اور یہ وہ بیع ہے جس کے ذریعے اس کی قسم اس سے بڑھ جائے کیونکہ اس کے قول ”میں اس کپڑے کو دس پر نہ بیچوں گا مگر اس سے زیادہ رقم کے عوض“ کا مطلب یہ ہے کہ میں اسے دس سے زیادہ قیمت کے سوا فروخت نہ کروں گا تا آنکہ اس کا کیا ہوا استثناء درست ہو اور چونکہ اس نے اسے دس سے زیادہ رقم پر نہیں بیچا لہذا وہ حاث ہو جائے گا اور اگر اس نے کہا حتیٰ کہ وہ اس سے بڑھ جائے، پھر اس نے دس پر اسے بیچ دیا تو وہ حاث ہو جائے گا اور اگر اس نے اس سے زیادہ یا کم قیمت پر اسے فروخت کر دیا تو وہ حاث نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے ایک خاص وصف کے ساتھ اسے فروخت کرنے پر قسم کھائی ہے اور وہ یہ ہے کہ قیمت دس ہو اور اگر قیمت نو ہو گئی تو مخلوف علیہ بیع نہ پائی گئی۔

اور اگر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر اس نے اسے بارہ پر خریدا، پھر اس نے اسی شے کو تیرہ دینار پر خرید لیا تو وہ حاث ہو جائے گا کیونکہ اس نے اسے مخلوف علیہ قیمت پر خریدا ہے اگرچہ اس پر کچھ اضافہ بھی ہے۔ اور اگر اس نے کہا جو پہلا غلام میں نے خریدا تو وہ آزاد، یا آخری یا درمیان والا غلام آزاد، تو ان میں سے اول اس فرد کا نام ہے جو سب سے پہلے ہو اور آخری اس فرد کا نام ہے جو سب سے آخر میں ہو اور درمیان والا (اوسط) اس فرد کا نام ہے جس کی دونوں اطراف یکساں ہو تو جب اس بات کا پتہ چل گیا تو اب ہم یہ کہتے ہیں کہ اگر اس نے کہا جو پہلا غلام میں نے خریدا تو وہ آزاد، پھر اس نے قسم کھانے کے بعد ایک غلام خریدا تو وہ آزاد کیونکہ وہ پہلا غلام ہے جسے اس نے خریدا ہے اس لئے کہ وہ ایسا فرد ہے جس سے خریداری میں کوئی غلام مقدم نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے ایک غلام پورا اور دوسرا آدھا خریدا تو فقط پورا خریدا ہوا غلام آزاد ہوگا دوسرا

نہیں۔ اس لئے کہ نصف خریدے ہوئے غلام کو غلام نہیں کہتے لہذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اگر اس نے کوئی غلام خریدا اور کپڑا خریدا ہو، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کہا جو پہلی رسی میں نے خریدی وہ صدقہ، پھر اس نے ایک پوری رسی اور ایک آدھی خریدی تو اس میں سے کچھ بھی صدقہ نہ ہوگا اس لئے کہ یہ کر (رسی) اول نہیں ہے اس لئے کہ اگر ہم پوری رسی (کر) کو ایک طرف کر دیں تو وہ نصف باقی اور نصف معذول مل کر بھی کر (رسی) بن سکتے ہیں لہذا یہ پہلی رسی (کر) نہ ہوگی جسے اس نے خریدا ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”جو پہلے پہل میں نے دو غلام خریدے“ تو ان میں سے کوئی غلام آزاد نہ ہوگا اور جو غلام ان کے بعد وہ خریدے گا وہ بھی آزاد نہ ہوں گے کیونکہ ان میں مفرد ہونے کا مفہوم نہیں پایا گیا نیز بعد والوں کی نسبت اس میں سبقت کا مفہوم بھی موجود نہیں ہے۔

اور اگر اس نے کہا جو آخری غلام میں نے خریدا وہ آزاد تو یہ قسم اس بات پر محمول ہوگی کہ وہ ایک غلام کے بعد دوسرا غلام خریدے یا پھر آقا مرحائے اس لئے کہ اسی وقت یہ معلوم ہوگا کہ وہ دوسرا یا آخری غلام ہے کیونکہ جب تک وہ زندہ ہے یہ امکان موجود ہے کہ وہ شاید کوئی اور غلام خریدے اور اس کی آزادی کے وقت میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کے قول کے مطابق وہ اسی روز آزاد ہو جائے گا جس روز اسے اس نے خریدا ہو حتیٰ کہ وہ اس کے تمام مال سے آزاد کیا جائے گا اور صاحبین کے نزدیک وہ اس کی زندگی کے آخری لمحے میں آزاد ہوگا اور وہ اس کے ایک تہائی مال میں سے آزاد ہوگا ہم یہ مسائل ”کتاب العتاق“ میں بیان کریں گے، انشاء اللہ۔

اور اگر اس نے کہا جو درمیان والا (اوسط) غلام میں نے خریدا تو وہ آزاد، تو ہر وہ فرد جس کی اطراف مساوی ہوں اپنے ماقبل اور اپنے مابعد کی نسبت سے وہ اوسط (درمیان والا) ہے اور پہلا اور آخری غلام کبھی بھی اوسط نہیں ہو سکتا اور اوسط ہمیشہ طاق تعداد میں ہوگا جفت میں نہیں لہذا اگر اس نے پہلے ایک غلام پھر ایک غلام اور پھر ایک غلام خریدا تو دوسرا غلام ہی اوسط ہوگا، پھر اگر اس نے چوتھا غلام خریدا تو دوسرا غلام اوسط ہونے سے خارج ہو جائے گا اور پھر اگر اس نے پانچواں غلام خریدا تو تیسرا غلام اوسط ہو جائے گا پھر اگر اس نے چھٹا غلام خریدا تو وہ بھی اوسط ہونے سے خارج ہو جائے گا۔ اسی طرح جب بھی عدد جفت ہوگا تو اس کا وسط نہ رہے گا اور ان میں سے جو فرد نصف اول میں چلا جائے وہ وسط ہونے سے خارج ہو جائے گا۔

فصل بست و ششم

متفرق امور پر قسم کھانا

اگر اس نے کہا اگر یہ سب گندم ہو تو اس کی بیوی پر تین طلاق، جب دیکھا گیا تو وہ گندم اور کھجور کا مجموعہ تھا تو وہ حانث نہ ہوگا اس لئے کہ اس نے اپنے حانث ہونے کی شرط یہ رکھی تھی کہ وہ سب مجموعہ گندم ہو حالانکہ وہ سب گندم نہیں ہے لہذا شرط نہ پائی گئی۔ اور اگر اس نے کہا اگر یہ سب نہ ہو مگر گندم ہو تو اس کی بیوی کو تین طلاقیں، پھر دیکھا گیا تو وہ گندم اور کھجوریں تھیں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر وہ حانث

ہو جائے گا مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حاث نہ ہوگا اور اگر وہ تمام گندم ہی ہو تو بالاتفاق حاث نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسکے کلام کا مطلب یہ ہے کہ اگر یہ سب گندم کے علاوہ کچھ اور ہو تو اس کی بیوی کو تین طلاقیں اور یہ بات واضح ہوگئی ہے کہ اس مجموعہ میں گندم کے علاوہ بھی کچھ ہے تو چونکہ حاث ہونے کی شرط پائی جاچکی ہے لہذا وہ حاث ہو جائے گا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مستثنیٰ کا وجود غیر معتبر ہے کیونکہ وہ تو قسم کے تحت سرے سے داخل ہی نہیں اس قسم کے تحت تو مستثنیٰ منہ داخل ہے لہذا اس کا پایا جانا معتبر ہوگا، مستثنیٰ کا پایا جانا نہیں تو جب اس کا پایا جانا معتبر ہوگا تو یہ علم نہیں ہوگا کہ آیا مستثنیٰ منہ پایا گیا ہے یا کہ نہیں وہ حاث نہ ہوگا اور اس مسئلے کی نظیر وہ مسئلہ ہے جس کا الجامع میں ذکر ہے وہ یہ کہ ”اگر اس کے پاس نہ ہوں مگر دس درہم تو اس کی بیوی کو طلاق“ پھر اس کے پاس دس سے کم درہم ہوئے تو وہ حاث نہ ہوگا اس لئے کہ دس درہم تو مستثنیٰ ہیں لہذا ان کا پایا جانا معتبر نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے ایک اور روایت ہے کہ اگر قسم طلاق، غلام کی آزادی یا حج یا عمرہ کی ہو یا اس نے کہا کہ مجھ پر اللہ کیلئے اتنا ضروری ہو تو اس صورت میں وہ حاث ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھائی ہو تو اس صورت میں اس پر کذب لازم نہ آئے گا اور نہ ہی اس پر کفارہ لازم ہوگا اس لئے کہ یہ قسم اٹھانا ایک امر موجود پر قسم اٹھانا ہے پھر اگر یہ قسم طلاق یا آزادی غلام کی ہو یا نذر کی ہو تو اس کو یہ قسم لازم ہو جائے گی اور اگر اللہ تعالیٰ کے نام کی ہو تو اس کی قسم ہی سرے سے منعقد نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا اگر یہ سب کچھ گندم کے سوا یا گندم سے غیر ہو تو وہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے گندم کے علاوہ (الا الحنطہ) کہا ہو اس لئے کہ غیر اور سوا کے الفاظ بھی حروف استثناء میں سے ہیں۔ اور بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے کہا ”واللہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوا“ پھر اس نے کہا اس کا غلام آزاد اگر وہ اس میں داخل نہ ہوا ہو تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا اور اللہ تعالیٰ کی قسم پر اسے کوئی کفارہ لازم نہ ہوگا اور یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے بعد ازاں امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا۔ اللہ تعالیٰ کے نام پر اٹھائی گئی قسموں پر کفارہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ اپنے اس قول میں کہ ”واللہ میں اس گھر میں داخل نہیں ہوا“ سچا ہو تو اس پر کفارہ نہیں ہوگا اور اگر وہ جھوٹا ہو اور اسے علم ہو تو تب بھی اس پر کفارہ لازم نہیں اس لئے کہ وہ یمین غموس ہے اور اگر اسے علم نہ ہو تو وہ یمین لغو ہے جس پر کفارہ نہیں ہوتا۔ رہا غلام کا آزاد نہ ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی قسم پر حاث ہونے کا معاملہ ایسا ہے جس پر کوئی حاکم بھی فیصلہ نہیں کر سکتا کہ اس کے جھوٹے ہونے کی بناء پر دوسری قسم ثابت ہو جائے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نام پر اٹھائی ہوئی قسم ہے جو کسی حاکم کے حکم فیصلے کے تحت نہیں آتی لہذا وہ حکم میں پہلی قسم کی وجہ سے دوسری قسم میں جھوٹ بولنے والا نہ ہوگا جس کی بناء پر غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر پہلی قسم طلاق یا آزادی غلام کی ہو تو وہ امام محمد کے نزدیک دونوں قسموں میں حاث ہو جائے گا اور یہی امام ابو یوسف کا قول ہے۔ پھر انہوں نے اس سے رجوع کر لیا اور کہا کہ اگر اس نے پہلی قسم کے بعد کہا یا میں نے دہم کیا یا مجھے بھول ہوگئی یا اس نے دوسری طلاق پر قسم اٹھالی یا آزادی غلام پر قسم کھالی کہ وہ گھر میں داخل ہوا ہے تو اسے پہلی قسم لازم ہو جائے گی دوسری نہیں پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ہر دو قسموں میں سے ہر ایک کے ذریعے اپنے بارے میں دوسری قسم کو جھٹلایا ہے اور اس نے خود مخلوف علیہ کے وقوع کا

اعتراف کر لیا ہے لہذا وہ حاث ہو جائے گا۔ ان کے آخری قول کی دلیل یہ ہے کہ اس نے دوسری قسم کے ذریعے اپنی پہلی قسم کی خود ہی تکذیب کر دی ہے اور دوسری قسم منعقد ہونے کے بعد اس کی تکذیب نہیں کی اور اس قسم کے منعقد ہونے سے قبل اس کی تکذیب کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوتا لہذا وہ اس میں حاث نہ ہوگا۔ پھر اگر اس نے اس سے رجوع کر لیا پھر اس نے تیسری قسم کھالی تو تیسرا غلام آزاد نہ ہوگا اور دوسرا غلام آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ اس نے قسم کھا لینے کے بعد دوسری قسم کے ذریعے اپنی تکذیب خود ہی کر دی ہے، واللہ اعلم۔

اور اگر کسی شخص نے اپنی باندی کا نکاح کیا پھر اس نے کہا جب تیرا آقا مر جائے تو تجھے دو طلاقیں، پھر اس کا آقا مر گیا اور وہی (عورت کا خاوند) اس کا وارث ہو اور اس کے علاوہ کوئی اور اس کا وارث نہ ہو تو اس پر دو طلاقیں ہو جائیں گی اور وہ اس پر حرام ہو جائے گی۔ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر طلاق نہ ہوگی اور نہ ہی وہ اس پر حرام ہوگی اور اگر اس کے خاوند نے کہا جب تیرا آقا مر جائے تو تو آزاد، پھر اس کا آقا مر گیا اور وہی شخص اس کا وارث ہوا تو دونوں ائمہ کے قول پر وہ آزاد نہ ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گی۔ ان مسائل میں تمام تر بحث کا مدار اس بات پر ہے کہ وارث کیلئے ثبوت ملک کا وقت کون سا ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وارث کیلئے ثبوت ملک کا وقت آقا کے مرنے کے متصل بعد ہے تو جیسے ہی مورث وفات پائے گا اس کی ملکیت وارث کیلئے ثابت ہو جائے گی تو انہوں نے عورت کی آزادی کو ملکیت کے وقت کی طرف منسوب کیا ہے لہذا اس کی طرف اس کی اضافت درست ہوگی مگر طلاق کی اضافت درست نہ ہوگی اس لئے کہ جب اس کی ملکیت ثابت ہوئی ہے اس وقت اس کا نکاح باطل ہوا ہے لہذا وقوع طلاق درست نہ ہوگی جیسے کہ اگر اس نے کہا ”جب میں تیرا مالک ہوا تو تجھے طلاق“ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وارث کیلئے ملک مورث کی ملکیت کے ختم ہونے کے بعد ثابت ہوئی ہے لہذا مرنے کے بعد پہلے مورث کی ملکیت ختم ہوگی پھر وارث کیلئے اس کی ملکیت ثابت ہوگی اور طلاق اور آزادی غلام موت سے متصل بعد منسوب ہیں تو جب وارث کیلئے ثبوت ملک کا یہ وقت نہ ہوا آزادی کا اس کی طرف انتساب بھی درست نہ ہوگا اس لئے کہ آزادی اس وقت تک درست نہیں ہوتی جب تک کہ وہ اس کی ملک میں نہ ہو یا اس کی ملک کی طرف منسوب اور مضاف نہ ہو اور طلاق کی نسبت کا درست ہونا اسلئے ہے کہ نکاح کے ختم ہونے کی حالت کی طرف وہ مضاف نہیں ہے لہذا اس کی اضافت درست ہوگی اور یوں طلاق واقع ہو جائے گی اور وہ اس پر حرام ہو جائے گی۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قیاس تو وہی ہے جس کا امام زفر رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ متروکہ مال کی ملکیت مورث کی وفات سے متصل بعد وارث کیلئے ثابت ہو جاتی ہے تو چونکہ اس نے طلاق کا انتساب ایک ایسے زمانے کی طرف کیا ہے جو نکاح کے ختم ہوجانے کا وقت ہے لہذا وہ صحیح نہ ہوگا تاہم مناسب ہے کہ اس کی طرف آزادی کا انتساب درست ہو الا یہ کہ میں نے استحان کیا ہے وہ اس طرح کہ وہ بھی درست نہ ہوگی اس لئے کہ آزادی غلام ازالہ ملکیت ہے اور ازالہ ملکیت کا تقاضا ہے کہ اس سے قبل اس کیلئے ملکیت ثابت ہو اور آزادی اور ملکیت دونوں ایک ہی مقام (محل) میں ایک ہی وقت میں جمع نہیں ہو سکتیں پھر اس کا آقا مر جائے اور باندی کا غلام اس کا مالک ہو جائے تو وہ آزاد ہو جائے گی اس لئے کہ اس

نے اس کی آزادی کو اپنی ملکیت کی طرف مضاف کیا ہے۔ اور اگر کسی نے اپنی باندی سے کہا جب فلاں شخص مر جائے تو تو آزاد پھر اس نے مذکورہ شخص سے خرید لیا اور اس سے نکاح کر لیا پھر اس کو کہا جب تیرا آقا مر جائے تو تجھے دو طلاقیں پھر اس کا آقا مر گیا اور وہی اس کا وارث ہو گیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور آزادی واقع نہ ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ دونوں ہی واقع نہ ہوں گی۔ اور امام زفر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ آزادی واقع ہو جائے گی مگر طلاق واقع نہ ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر طلاق کا واقع ہونا اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر آزادی کا واقع نہ ہونا اور دونوں کے اقوال پر آزادی کا ثابت نہ ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی ملک میں قسم منعقد ہوگئی ہے اور شرط اس کی ملکیت ہی تھی لہذا اس کے مابین جو وقت ہے اس کا اعتبار نہ ہوگا جیسے کہ کسی نے اپنی باندی سے کہا ہو اگر گھر میں داخل ہوئی تو تو آزاد پھر اس نے اسے فروخت کر دیا اور پھر اس کو خرید لیا پھر وہ گھر میں داخل ہوگئی، واللہ اعلم۔

کتاب الطلاق

مصنف فرماتے ہیں کہ اس کتاب میں حسب ذیل پانچ عنوانات پر گفتگو ہوگی:-

- (۱) صفت طلاق کا بیان
- (۲) مقدار طلاق کا بیان
- (۳) رکن طلاق کا بیان
- (۴) شرائط رکن کا بیان
- (۵) حکم طلاق کا بیان

صفت طلاق کا بیان:

صفت کے اعتبار سے طلاق کی دو قسمیں ہیں۔ طلاق سنت اور طلاق بدعت۔ اگر چاہیں تو ان کو طلاق مسنون اور طلاق مکروہ بھی کہہ سکتے ہیں۔ طلاق سنت میں گفتگو دو عنوان پر ہوگی۔ طلاق سنت کی تعریف کہ طلاق سنت کیا ہے دوسرے ان الفاظ کا بیان جن سے طلاق سنت واقع ہوتی ہے۔ پھر طلاق سنت کی دو قسمیں ہیں پہلی قسم وقتی اور دوسری عددی۔ ان دونوں کی پھر دو قسمیں ہیں حسن اور احسن۔ ان تمام کی معرفت عورتوں کی انواع کو جان لینے کے بعد ہی ممکن ہے اور عورتوں کی دراصل دو قسمیں ہیں۔ آزاد عورتیں اور غلام عورتیں۔ ان دونوں کی پھر دو قسمیں ہیں حاملہ اور غیر حاملہ۔ غیر حاملہ کی بھی دو قسمیں ہیں حیض والیاں اور غیر حیض والیاں۔

طلاق احسن:

اب ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے بیان کرتے ہیں کہ حیض والی عورتوں میں طلاق احسن یہ ہے کہ ان کو ایک طلاق رجعی ایسے طہر میں دی جائے جس میں نہ تو جماع کیا ہو اور نہ کوئی اور طلاق دی ہو اور نہ ہی حالت حیض میں طلاق دی ہو اور نہ جماع کیا ہو۔ پھر شوہر اس کو چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کی عدت اگر آزاد عورت ہے تو تین حیض اور اگر باندی ہے تو دو حیض پوری ہو جائے اور اس کی دلیل ابراہیم نخعیؒ کی روایت ہے کہ

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ اس کو مستحسن سمجھتے تھے کہ سنت کی وجہ سے صرف ایک طلاق دیں اور عدت پوری ہونے تک اس کے علاوہ کوئی اور طلاق نہ دیں۔

ابراہیم نخعیؒ ایک دوسری روایت میں صحابہؓ کے بارے میں بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ صورت (کہ ایک طہر میں فقط ایک طلاق دینا اور پھر عدت گزرنے تک اور طلاق نہ دینا) زیادہ بہتر تھی بہ نسبت اس صورت کے آدمی تین طہروں (پاک کے دنوں) میں تین طلاقیں دے اور یہ اس باب میں صریح نص ہے اور ابراہیم نخعیؒ جیسے لوگ جھوٹ بیان نہیں کرتے۔ نیز (طلاق دینے میں) کراہت اس احتمال کی بنا پر ہے کہ شاید شوہر طلاق دینے کے بعد نادم ہو لیکن جب طلاق ایسے طہر میں دی جائے جس میں جماع نہ ہوا ہو تو یہ دلیل ہے اس بات پر کہ شوہر کو ندامت نہیں ہے اس لئے کہ وہ طہر جس میں جماع نہ ہوا ہو، یہ کمال رغبت اور شہوت کا زمانہ ہوتا ہے اور کمال رغبت و شہوت کے ہوتے ہوئے کوئی مرد طلاق نہیں دیتا ہے۔ اس کا طلاق دینا کسی ضرورت کے ماتحت ہے، لہذا یہ طلاق مسنون ہے۔ اور اگر شوہر کو اپنے اس فعل پر ندامت ہو جائے تو شوہر تین طہروں میں تین طلاقیں کے مقابلے میں اس صورت (یعنی ایک طہر میں فقط ایک طلاق اور پھر عدت گزرنے دے) میں تدارک بھی ہو سکتا ہے، لہذا طلاق کی یہ صورت احسن ہے۔

ہم نے جو یہ شرط رکھی ہے کہ طلاق اس طہر میں دے جس میں کوئی اور طلاق نہ دی ہو تو وہ اس وجہ سے کہ ہمارے نزدیک ایک طہر میں دو طلاقیں یا تین طلاقیں کو جمع کرنا مکروہ ہے اور ہم نے جو یہ شرط رکھی ہے کہ یہ طلاق اس حیض میں نہ ہو جس میں جماع اور طلاق کا وقوع ہوا ہو کیونکہ اگر شوہر نے اس طہر کے حیض میں جماع کیا تو احتمال ہے کہ حمل ٹھہر جائے اور حمل ظاہر ہو جائے اور شوہر اپنے فعل (طلاق) پر نادم ہو پس ظاہر ہوگا کہ اس نے طلاق بلا ضرورت دی ہے اور جب شوہر نے حالت حیض میں طلاق دی تو یہ اس طلاق کی مانند ہوگی جو بعد میں آنے والے طہر میں دی ہو کیونکہ اس حیض کو شمار نہیں کیا جاتا اور جیسے اگر شوہر طہر میں طلاق دے تو اسے اسی طہر میں دوسری طلاق دینا مکروہ ہوتا ہے اسی طرح یہاں پر جب شوہر نے حالت حیض میں طلاق دی پھر یہ عورت پاک ہوگئی تو اب اس طہر میں بھی دوسری طلاق دینا مکروہ ہے۔

حاملہ کو طلاق دینے کا طریقہ:

اور حاملہ کو طلاق دینے کا طریقہ یہ ہے کہ جب اس کا حمل ظاہر ہو جائے تو احسن طریقہ یہ ہے کہ شوہر اس کو ایک طلاق رجعی دے اگرچہ شوہر نے اس سے جماع کیا ہو اور جماع کے بعد طلاق دی ہو کیونکہ حیض والی عورتوں میں کراہت ندامت کے احتمال کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ حمل کے احتمال کی وجہ سے لہذا جب شوہر نے حمل کو جانتے ہوئے طلاق دی تو ظاہر ہے کہ اس کو (اپنے اس فعل پر) ندامت نہیں ہے۔

اسی طرح وہ عورتیں جو مہینوں سے حساب رکھنے والی ہوں مثلاً آئیسہ (جن کے حیض بڑھاپے کی وجہ سے بند ہو چکے ہوں) یا صغیر السن (کمن) ہوں تو احسن طلاق یہ ہے کہ شوہر ان کو ایک طلاق رجعی دے اگرچہ یہ طلاق اس طہر کے بعد ہو جس میں جماع ہو چکا ہو۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ آئیسہ (جس کا حیض بڑھاپے کی وجہ سے بند ہو چکا ہو) اور صغیرہ (نابالغ) کی طلاق اور جماع کے

درمیان ایک ماہ کا فاصلہ رکھے۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ آنیسہ اور صفیرہ کے حق میں مہینہ حیض والی عورتوں کے حیض کے قائم مقام ہوتا ہے۔ پھر جیسے طلاق سنت میں جماع اور طلاق کے درمیان ایک حیض کا فاصلہ رکھا جاتا ہے۔ اسی طرح جن عورتوں کو حیض نہیں آتا ان کی طلاق اور جماع کے درمیان بھی ایک ماہ کا فاصلہ رکھا جائے گا جیسا کہ دو طلاقوں کے مابین فاصلہ رکھا جاتا ہے۔

اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حیض والی عورتوں کو اس طہر میں جس میں جماع ہو چکا ہو، طلاق دینا اس لئے مکروہ ہے کہ شاید اس جماع سے یہ حاملہ ہو جائے اور پھر شوہر کو (طلاق دینے کے بعد) ندامت اٹھانی پڑے اور یہ بات آنیسہ (مایوس الحیض) اور صفیرہ (کسن) میں نہیں پائی جاتی اگرچہ جماع ہوا کیونکہ حیض سے مایوسی اور صفیرہ کی فراموشی (خالی ہونے) پر دلالت کرنے میں بہ نسبت حیض والی عورتوں میں رحم کی فراموشی پر حیض کے دلالت کرنے میں فائق ہیں۔ لہذا جب وہاں حیض کے بعد طلاق دینا جائز ہے تو یہاں جماع کے بعد طلاق دینا تو بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

طلاق حسن کی تعریف:

حیض والی آزاد عورت کے حق میں طلاق حسن یہ ہے کہ تین طلاقیں ایسے تین طہروں میں دی جائیں جن میں جماع نہ ہوا ہو اس طرح کہ شوہر بیوی کو جماع سے خالی طہر میں ایک طلاق دے پھر جب دوسرا حیض مکمل ہو جائے اور عورت پاک ہو جائے تو دوسری طلاق دے پھر جب اس کے بعد حیض آکر پاک ہو جائے تو پھر ایک اور طلاق دے۔ اور اگر باندی ہو تو (اولا) اس کو ایک طلاق دے پھر جب اسے دوسرا حیض آئے اور پاک ہو جائے تو دوسری طلاق دے۔ یہ جمہور علماء کا قول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں طلاق سنت تو صرف اسے سمجھتا ہوں کہ بیوی کو ایک طلاق دے اور پھر اسے چھوڑ دے۔ یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہو جائے۔ امام مالک رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق مسنون وہ طلاق ہے جو ضرورت کے تحت دی جائے اور ضرورت ایک طلاق سے پوری ہو جاتی ہے لہذا دوسری اور تیسری طلاق دوسرے اور تیسرے طہر میں بلا کسی حاجت و ضرورت کے ہے لہذا یہ مکروہ ہے۔ اور اسی وجہ سے جیسے یکبارگی دو طلاقوں کو دینا مکروہ ہے اسی طرح ان دو طلاقوں کو علیحدہ علیحدہ کر کے دینا بھی مکروہ ہے کیونکہ ہر صورت میں یہ طلاق بلا ضرورت ہے۔ اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے ”فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ“۔ یعنی تین طلاقیں تین طہروں میں دو۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی تفسیر ایسے بھی فرمائی ہے کیونکہ روایت ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دے دی پھر انہوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے متعلق دریافت کیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تم نے سنت کے خلاف کیا ہے تمہارے رب نے تمہیں اس طرح حکم نہیں دیا۔

”ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا فطلقها لكل طهر تطليقة فتلك العدة التي امر الله تعالى ان يطلق لها النساء“۔

سنت طریقہ یہ ہے کہ تم طہر کو سامنے رکھ کر ہر طہر میں ایک طلاق دیتے۔ پس یہ وہ عدت ہے جس میں اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے۔

لہذا طلاق للعدة کی تفسیر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طہروں میں تین طلاقوں کے ساتھ کی

اور اللہ تعالیٰ عزوجل نے اسی کا امر کیا اور امر کا ادنیٰ درجہ ندب کا ہے اور مندوب (مستحب) حسن ہوتا ہے۔
 دوسری وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس (طلاق) کے سنت ہونے کی تصریح کی ہے۔
 جبکہ آپؐ نے ارشاد فرمایا۔ ”ان من السنة ان تستقبل الطهر استقبالا فتطلقها لكل طهر تطليقة“
 اور اس کی دلیل وہ روایت ہے جو ابراہیم نخعیؒ سے صحابہؓ کے متعلق منقول ہے کہ صحابہ کرامؓ کے نزدیک یہ
 طریقہ (یعنی ایک طہر میں ایک طلاق دینا اور پھر عدت گزرنے تک اور طلاق نہ دینا) بہ نسبت اس کے کہ آدمی
 اپنی بیوی کو تین طہروں میں تین طلاقیں دے احسن (زیادہ بہتر) تھا اور جب وہ اس کی بہ نسبت احسن ہے تو یہ
 ازروئے ضرورت فی نفسہ حسن تو ہوا۔

البتہ امام مالک رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ دوسری اور تیسری طلاق دینا بغیر کسی ضرورت کے ہے تو ان کا یہ
 قول قابل تسلیم نہیں ہے کیونکہ بعض اوقات انسان اپنے اوپر اپنی بیوی کے نکاح کے دروازے کو بند کرنا چاہتا
 ہے جب اسے معلوم ہو جائے کہ اس کے ساتھ نکاح اس کیلئے کسی دینی یا دنیوی مصلحت کا سبب نہیں ہے لیکن
 بیوی کے ظاہری حسن کی وجہ سے اس کا دل بیوی کی طرف مائل بھی رہتا ہے لہذا اسے ضرورت ہوتی ہے کہ یہ
 قطع تعلق اس طرح سے ہو کہ پھر اس کی طرف پہنچنے کا دروازہ بند ہو جائے اور اسے ندامت بھی اٹھانی نہ پڑے
 اور یکبارگی تین طلاقیں دینے سے اس ضرورت کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں ہو سکتا ہے کہ
 اسے ندامت ہو اور پھر تدارک بھی ممکن نہ رہے اور زنا میں مبتلا ہو جائے لہذا ضرورت ہوگی کہ تین طہروں میں
 تین طلاقیں (اس طرح دے) کہ وہ اپنی بیوی کو ایک طلاق رجعی ایسے طہر دے جس میں جماع نہ کیا ہو اور
 اپنے آپ کو آزمائے کہ کیا اس کیلئے بیوی سے صبر کرنا ممکن ہے؟ اور اگر ممکن نہ ہو تو اس سے رجوع کر لے اور
 اگر ممکن ہو تو (دوسرے طہر میں) دوسری طلاق دے اور پھر اپنے آپ کو آزمائے۔ بعد ازاں پھر تیسرے طہر میں
 تیسری طلاق دے دے تو اس طرح اس شخص پر نکاح کا دروازہ بند ہو جائے گا اور اس کو ظاہر اور غالباً ندامت
 بھی نہیں اٹھانی پڑے گی۔ لہذا دوسرے اور تیسرے طہر میں دوسری اور تیسری طلاق دینا حاجت و ضرورت کے
 تحت ہوگا، لہذا طلاق دینے کا یہ مسنون طریقہ ہوگا۔

علاوہ ازیں یہ بات بھی ہے کہ حکم کا تعلق حاجت کی دلیل کے ساتھ ہے نہ کہ حاجت کی حقیقت کے
 ساتھ کیونکہ حاجت ایک باطنی امر ہے جس پر بغیر دلیل کے مطلع نہیں ہوا جاسکتا۔ لہذا اس طہر کو جو جماع سے
 خالی ہو طلاق کی حاجت و ضرورت کے قائم مقام کر لیا گیا ہے پس طہر کا مکرر ہونا ضرورت کے تجدد کی دلیل ہوگا
 اور حکم اس (دلیل حاجت) پر مبنی ہوگا۔

پھر جب بیوی پر تین طہروں میں تین طلاقیں واقع ہو گئیں تو اگر وہ آزاد عورت ہے تو (اس وقت تک)
 اس کی عدت کے دو حیض گزر چکے ہیں کیونکہ ہمارے نزدیک عدت حیض کے اعتبار سے ہے اور صرف ایک حیض
 باقی رہ گیا پھر جب ایک اور یعنی تیسرا حیض آئے گا تو اس کی عدت پوری ہو جائے گی اور اگر باندی ہے تو جب
 دو طلاقیں دو طہروں میں دی جائیں گی تو اس کی عدت کا ایک حیض گزر چکا ہوگا اور صرف ایک حیض باقی رہے گا
 پھر جب دوسرا حیض آجائے گا تو اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔ اور اگر بیوی مہینوں سے حساب رکھنے والی ہے
 (یعنی جس کو حیض نہیں آتا) تو شوہر اسے ایک طلاق رجعی دے اور جب ایک ماہ گزر جائے تو دوسری طلاق دے

پھر جب ایک اور ماہ گزر جائے تو تیسری طلاق دے اگر تو یہ عورت آزاد عورت ہے تو جب تین طلاقیں پڑیں گی تو اس کی عدت کے دو ماہ گزر چکے ہوں گے اور عدت کا ایک ماہ باقی رہے گا پھر جب تیسرا ماہ گزرے گا تو اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔ اور اگر باندی ہے اور اس پر دو طلاقیں واقع ہوئیں تو (اس کی عدت کا) ایک مہینہ گزر چکا ہوگا اور اس کی عدت کا نصف ماہ باقی ہوگا پس جب نصف ماہ گزر جائے گا تو اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔

حاملہ کو طلاق دینے کا مسنون طریقہ:

اگر عورت (بیوی) حاملہ ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق طلاق سنت یہ ہوگی کہ اس کو تین طلاق دی جائیں اور ہر دو طلاقوں کے درمیان ایک ماہ کا فاصلہ رکھا جائے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ حاملہ کو سنت (طریقہ) کیلئے صرف ایک طلاق دی جائے۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا ہے کہ ہمیں عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ، جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ اور حسن بصری رحمہ اللہ سے یہی خبر پہنچی ہے۔

وہ عورت جس کا طہر ممتد (دراز) ہو گیا ہو اس کے بارے میں اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اس کو سنت (طریقہ) کیلئے صرف ایک طلاق دی جائے۔ امام محمد اور زفر رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں تفریق (زوجین) کی اباحت کا تعلق عدت کے مختلف موسموں کے تجدد کے ساتھ ہے کیونکہ حیض والیوں میں ہر حیض عدت کے موسموں میں سے ایک موسم ہے اور آئیسہ اور صغیرہ (کمن، نابالغ) میں ہر مہینہ عدت کے موسموں میں سے ایک موسم ہے اور چونکہ حاملہ کے حق میں مہینے کے ساتھ استبراء رحم (رحم کی فراغت) محال ہونے کی وجہ سے پوری مدت حمل مدت کا ایک موسم ہے لہذا یہ شریعت جس صورت میں وارد ہوئی ہے اس کے معنی کے مطابق نہیں ہے۔ لہذا مہینے کے ساتھ فرق نہیں کیا جائے گا اور اسی بنا پر وہ عورت جس کا طہر ممتد (طویل) ہو اس میں بھی مہینے کے ساتھ فرق نہیں کیا جاتا تو ایسے ہی حاملہ میں بھی ہوگا۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ
بِإِحْسَانٍ (بقرہ: ۲۳۹)

طلاق تو دو ہی بار کی ہے، اس کے بعد یا تو قاعدے کے موافق رکھ لینا ہے یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے۔

اس آیت میں حاملہ اور غیر حاملہ کے فرق کے بغیر تین متفرق طلاقوں کو مشروع کیا۔

جہاں تک ایک اور ایک طلاق کی مشروعیت کا تعلق ہے تو یہ ان الفاظ قرآنیہ سے ثابت ہے ”الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ“ کیونکہ اس کا مطلب ہے دو دفعہ جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ رہی تیسری طلاق کی مشروعیت تو وہ ان الفاظ قرآنیہ سے ثابت ہے ”أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ“ یا اللہ عزوجل کے اس ارشاد سے:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ
زَوْجًا غَيْرَهُ
پھر اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دی تو وہ عورت اس
کیلئے اس کے بعد حلال نہیں رہے گی یہاں تک کہ وہ
کسی اور شوہر سے نکاح کرے۔

جبکہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ (حاملہ اور غیر حاملہ کے درمیان) فرق نہیں کیا ہے۔
نیز چونکہ حاملہ کو حیض نہیں آیا کرتا لہذا اس میں بھی آئیسہ اور صغیرہ کی طرح دو طلاقوں کے درمیان
مینے کے ساتھ فرق کیا جائے گا۔ اور دونوں (یعنی حاملہ اور آئیسہ و صغیرہ) کے درمیان وجہ جامع (قدر مشترک) یہ
ہے کہ آئیسہ وغیرہ میں مینے کے ساتھ فرق اس لئے ہے کہ عام طور پر ایک مہینہ (بیوی میں) رغبت کے تجدد کا
زمانہ ہوتا ہے لہذا یہ حاجت کے تجدد کا زمانہ ہے اور چونکہ یہ بات حاملہ میں بھی پائی جاتی ہے لہذا اس میں بھی
مینے کے ساتھ فصل و فرق کیا جائے گا۔

جہاں تک امام محمدؒ اور زفرؒ کے نزدیک مینے کا عدت کے موسموں میں سے ایک موسم ہونے کا تعلق ہے تو
اس کا جواب یہ ہے کہ اس کا کچھ اثر تو ہوتا نہیں لہذا یہ وہ وصف تو ہے جس کا وجود ہوتا ہے لیکن وہ وصف
نہیں ہے جس میں تاثیر ہوتی ہے (وصف) مؤثر تو بس وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا (یعنی یہ کہ ایک مہینہ رغبت و
حاجت کے تجدد کا زمانہ ہوتا ہے) لہذا حکم اس پر مبنی ہوگا۔

اور امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں جو ذکر کیا ہے اس میں ان کیلئے دلیل نہیں بنتی کیونکہ حدیث
کے الفاظ یہ ہیں کہ حاملہ میں افضل طلاق یہ ہے کہ اسے ایک طلاق (رجعی) دے پھر اسے چھوڑ دے یہاں تک
وہ بچہ کو جنم دے لے اور ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ یہ افضل ہے لیکن (یہاں) کلام افضل ہونے میں نہیں ہے۔
البتہ وہ عورت جس کا طہر دراز ہو جائے اس کیلئے طلاق سنت یہی ہے کہ اسے ایک طلاق رجعی دی جائے
کیونکہ یہ حیض والی ہے اس لئے کہ اس کو حیض کا خون آیا ہے اور وہ جوان بھی ہے۔ ابھی حد ایاس (جس عمر
میں حیض نہیں آتا) کو نہیں پہنچی۔ البتہ اتنی بات ہے کہ اس کا طہر کسی مرض کی وجہ سے دراز ہو گیا ہے جس
میں احتمال ہے کہ وہ کسی وقت بھی زائل ہو جائے لہذا اس کیلئے حیض والی عورتوں کے احکام ہی باقی رہیں گے اور
حیض والی عورتوں کیلئے جماع سے خالی طہر میں طلاق سنت ایک طلاق دینا ہی ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

مسائل:

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو ایک طلاق ایسے طہر میں دی جس میں جماع نہ کیا ہو پھر اسی طہر میں زبانی
رجوع کر لیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ طلاق سنت کیلئے اس طہر میں (دوسری)
طلاق نہ دے۔ یہی قول حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول میں اضطراب ہے۔ ابو جعفر
طحاوی رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے موافق ذکر کیا ہے جبکہ فقیہ
ابواللیث (۱) نے امام محمد رحمہ اللہ کے قول کو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے موافق ذکر کیا ہے۔

(۱) نصر بن محمد بن احمد بن ابراہیم ابواللیث فقیہ سرقندی المشہور بہ امام الہدیٰ علماء بلخ میں سے امام کبیر فاضل بے
نظیر فقیہ بے مثیل اور جلیل القدر محدث تھے جنہیں ایک لاکھ احادیث زبانی یاد تھیں۔ کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔
وفات ۲۳۰ھ۔ حدائق ص: ۲۰۷۔

○ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی کو جماع سے خالی طہر میں طلاق بائن دی پھر شوہر نے (دوبارہ) نکاح کر لیا تو شوہر کو بالاتفاق اسی طہر میں (طلاق سنت کیلئے) دوسری طلاق دینے کا حق ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ طہر تو ایک ہی ہے اور ایک طہر میں دو طلاقوں کو جمع کرنا سنت نہیں ہے۔ جس طرح رجوع سے قبل شوہر کو ایک طہر میں دو طلاقیں دینا سنت نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے بیوی سے رجوع کر لیا تو شوہر نے حکم طلاق کو باطل کر دیا اور طلاق کو ایسے کر دیا گویا کہ وہ طلاق حکماً واقع ہی نہیں ہوئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ شوہر کی جانب سے سبب (یعنی رجوع) کے پائے جانے کی وجہ سے بیوی پہلی حالت پر لوٹ آئی ہے لہذا شوہر کو دوسری طلاق دینے کا حق ہے۔ اسی طرح سے جیسے شوہر نے بیوی کو طلاق بائن ایسے طہر میں دی جس میں جماع نہیں کیا تھا پھر اس سے نکاح کر لیا (تو اس کو اسی طہر میں طلاق دے سکتا ہے)۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب شوہر نے بوسہ لیکر یا شہوت کے ساتھ چھونے سے یا بیوی کی شرم گاہ کو شہوت سے دیکھ کر رجوع کیا نیز یہی اختلاف اس وقت بھی ہے جب شوہر نے اپنی بیوی کو شہوت سے پکڑا پھر شہوت کے ساتھ چھونے کی حالت میں ہی اس طرح کہ اس کا ہاتھ شہوت سے پکڑا ہوا تھا کہ اس کو کہا ”تجھ کو تین مسنون طلاقیں ہیں“ اور یہ طلاقیں شوہر نے ایسے طہر میں دیں جس میں شوہر نے جماع نہیں کیا تھا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق یکے بعد دیگرے تینوں طلاقیں سنت پڑ جائیں گی، اور پہلی طلاق بھی ساتھ ہی واقع ہو گئی اور شوہر رجوع کرنے والا بھی شہوت کے ساتھ پکڑے رہنے کی وجہ سے ہو گیا۔ پھر دوسری طلاق واقع ہوئی اور شوہر شہوت کے ساتھ پکڑے رہنے کی وجہ سے اس طلاق بائن سے بھی رجوع کرنے والا ہو گیا۔ پھر تیسری طلاق واقع ہو گئی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صرف ایک طلاق ہی واقع ہوگی اور باقی دو طلاقیں باقی دو طہروں میں واقع ہوں گی۔ یہ اس وقت تک ہے جب شوہر نے رجوع، زبانی یا شہوت کے ساتھ چھو کر کیا ہو۔ اور اس صورت میں جب شوہر نے رجوع جماع کے ذریعے کیا ہو اس طرح کہ شوہر نے جماع سے خالی طہر میں طلاق دی پھر جماع کر لیا حتیٰ کہ اس جماع کی وجہ سے شوہر رجوع کرنے والا ہو گیا پھر شوہر نے اسی طہر میں دوسری طلاق دینے کا بھی ارادہ کیا تو شوہر کیلئے بالاتفاق دوسری طلاق دینا صحیح نہیں ہے کیونکہ حکم طلاق تو رجوع کی وجہ سے یقیناً باطل ہو گیا ہے لہذا یہ طہر وہ طہر بن گیا ہے جس میں شوہر نے جماع کیا ہے لہذا اس میں شوہر کو طلاق دینا جائز نہیں ہے اور یہ اس صورت میں ہے جب شوہر نے رجوع جماع کے ساتھ کیا ہو اور بیوی حاملہ نہ ہوئی ہو اور اگر بیوی حاملہ ہو گئی ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ کے قول کے مطابق شوہر کو اسی طہر میں دوسری طلاق دینا جائز ہے۔ جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس وقت تک دوسری طلاق دینا جائز نہیں ہوگا جب تک پہلی طلاق کو ایک ماہ نہ گزر جائے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ہی طہر ہے لہذا اس میں دو طلاقوں کو جمع کرنا جائز نہیں ہے جیسے پہلے مسئلہ میں جائز نہیں تھا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا استدلال یہ ہے کہ رجعت نے حکم طلاق کو باطل اور معدوم کر دیا اور جماع والے طہر میں طلاق دینے کی کراہت اس احتمال کی بنا پر ہے کہ حمل کی وجہ سے ندامت لاحق ہو لیکن جب شوہر نے حمل کے معلوم ہونے کے باوجود طلاق دی تو معلوم ہوا کہ شوہر کو ندامت نہیں ہے (بالکل) اسی طرح جیسے

اگر شوہر نے اس طہر میں طلاق نہ دی ہو لیکن جماع کر لیا ہو اور بیوی اس جماع سے حاملہ ہو گئی ہو تو شوہر کیلئے طلاق دینا جائز ہے۔ اسی وجہ کی بنا پر جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں اسی طرح یہاں بھی ہے۔

○ اگر صغیرہ (نابالغ) کو ایک طلاق دی پھر اس کو حیض آگیا اور ایک ماہ پورا ہونے سے قبل پاک ہو گئی تو بالاتفاق شوہر دوسری طلاق دینے کا مجاز ہے۔ کیونکہ جب اس کو حیض آگیا تو مہینے والا حکم باطل ہو گیا کیونکہ صغیرہ کے حق میں مہینہ حیض کا بدل تھا اور مہل کے ہوتے ہوئے بدل کا کوئی حکم نہیں رہتا اور جب شوہر نے حیض والی بیوی کو طلاق دی پھر وہ آئیسہ ہو گئی (یعنی زیادتی عمر کی وجہ سے حیض آنے بند ہو گئے) تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق شوہر دوسری طلاق دینے کا اس کے بانجھ ہونے کی وجہ سے مجاز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ایک ماہ گزرنے پر طلاق دینے کا مجاز ہوگا۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک طہر ہے لہذا اس میں دو طلاقیں کی گنجائش نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ (حیض سے) مایوسی نے حکم حیض کو باطل کر دیا ہے اور عورت حیض والی عدت کی حالت سے منتقل ہو کر مہینے والی عدت کی حالت میں آگئی ہے اور یہی انتقال دو طلاقیں کے درمیان فاصل بن جاتا ہے جیسے صغیرہ کے حق میں ہوتا ہے کہ جب وہ مہینے والی عدت سے منتقل ہو کر حیض والی عدت میں آجاتی ہے تو دوسری طلاق دینا جائز ہوتا ہے اور یہ تفریع اس روایت کے مطابق متصور ہوگی جس میں ایسا کیلئے (عمر کی) ایک معین حد مقرر کی گئی ہے مثلاً پچاس سال یا ساٹھ سال لہذا جب طلاق دینے کے بعد جو نبی یہ مدت پوری ہو گئی تو مذکورہ وجہ کی بنا پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر دوسری طلاق دینے کا مجاز ہوگا۔ اور وہ روایت جس میں ایسا کیلئے عمر کی کوئی معین حد مقرر نہیں کی گئی بلکہ اس کو عادت کے ساتھ معلق کیا گیا ہے تو اس کے مطابق یہ تفریع جاری نہیں ہوگی۔

○ اگر بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی پھر اس سے رجوع کر لیا پھر اس کو طلاق دینے کا ارادہ کیا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب یہ پاک ہو جائے پھر حائضہ ہو جائے پھر پاک ہو تو (اس وقت) شوہر اگر چاہے تو طلاق دے سکتا ہے۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ اس حیض سے متصل طہر میں طلاق دے سکتا ہے۔ اور امام کرخی رحمہ اللہ کا بھی وہی مسلک ہے جو امام طحاوی رحمہ اللہ کا ہے، یہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور جو کتاب الاصل میں مذکور ہے وہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ کتاب الاصل میں جو مذکور ہے اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ جب حضرت عمرؓ کے بیٹے حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے ارشاد فرمایا کہ:

”اے عمر اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ رجوع کر لے پھر اس کو چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کو حیض آئے پھر پاک ہو جائے پھر حیض آئے اور پھر پاک ہو جائے پھر (اس وقت) اگر چاہے تو اس کو پاکی کی حالت میں جماع کئے بغیر طلاق دے۔“ اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے طہر ثانی تک طلاق نہ دینے کا حکم دیا۔ جس سے معلوم ہوا کہ طلاق سنت کا وقت طہر ثانی ہے نہ کہ طہر اول۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ حیض جس میں طلاق دی ہے وہ عدت میں شمار نہیں ہوگا لہذا حیض میں طلاق دینا اس طہر میں طلاق دینے کی مانند ہے جو اس حیض سے متصل ہے اور اگر شوہر اس طہر میں طلاق دیتا جو اس (حیض) سے متصل ہے تو شوہر اسی طہر میں دوسری طلاق دینے کا مجاز نہ ہوتا اسی طرح یہاں بھی ہے۔

امام طحاوی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا طہر ہے جس میں حقیقتاً نہ جماع پایا گیا ہے اور نہ ہی طلاق پائی گئی ہے لہذا شوہر کو اس طہر میں طلاق دینے کا اسی طرح اختیار ہوگا جس طرح کہ طہر ثانی میں ہوتا ہے یہی حدیث تو ہمیں یہ روایت ملتی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو ارشاد فرمایا تھا ”تم نے سنت کے خلاف کیا“ اس طرح اللہ تعالیٰ نے تم کو حکم نہیں دیا سنت طریقہ یہ تھا کہ تم طہر کا انتظار کرتے پھر ہر طہر میں ایک طلاق دیتے۔“ (اس میں) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر طہر میں ایک طلاق دینے کو طلاق سنت قرار دیا اور وہ طہر جو حیض سے متصل ہے وہ بھی طہر ہے لہذا اس میں طلاق دینا بھی طلاق سنت ہے۔ اسی طرح دونوں روایتوں کو جمع بھی کیا جاسکے گا کہ اس روایت کو طلاق احسن پر محمول کیا جائے گا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک طہر میں جس میں جماع نہ ہوا ہو ایک طلاق دینے کا حکم دیا ہے اور یہ (واقعی) احسن طلاق ہے اور یہ روایت طلاق حسن پر محمول ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تین طہروں میں تین طلاقیں دینے کا حکم دیا ہے اس طرح سے دونوں روایتوں کو جہاں تک ممکن ہو عمل میں جمع کیا گیا ہے۔

فصل ۱

ان الفاظ کا بیان جن سے طلاق سنت واقع ہوتی ہے

جن الفاظ سے طلاق سنت واقع ہوتی ہے ان کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ وہ الفاظ جو صریح ہوں ۲۔ وہ الفاظ جن سے ازروئے دلالت طلاق واقع ہوتی ہے۔

قسم اول:

وہ الفاظ جو صریح ہیں مثلاً شوہر کا یہ کہنا انت طالق للسنۃ (تجھے طلاق سنت ہے) اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ شوہر جب اپنی مدخول بہا (جس سے مباشرت ہو چکی ہو) بیوی کو انت طالق للسنۃ کہے (یعنی تجھے مسنون طلاق ہے) اور نیت کوئی نہ کرے تو اگر بیوی حیض والیوں میں سے ہے اور ایسے طہر میں ہے جس میں مباشرت نہیں ہوئی تو ایک طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی۔ اور اگر بیوی حالت حیض میں ہے یا ایسے طہر میں ہے جس میں مباشرت ہو چکی ہے تو ابھی طلاق نہ پڑے گی بلکہ جب اس کو حیض آکر پھر پاکی حاصل ہوگی تو اس وقت ایک طلاق پڑے گی۔ کیونکہ شوہر کا انت طالق للسنۃ کہنا طلاق کو اس سنت کے ساتھ واقع کرنا ہے جو معروف باللام ہے اور چونکہ پہلا لام اختصاص کیلئے ہے لہذا شوہر کے قول کا مقتضا یہ ہے کہ طلاق سنت کے ساتھ مختص ہو پھر جب لام تعریف کو سنت پر داخل کیا تو اس کا تقاضا سنت کے استغراق کا ہوا جو موجب ہے خالص سنت کا کہ جس میں بدعت کے معنی کا شائبہ بھی نہ ہو یا پھر اس سے مراد وہ سنت ہوگی جو لوگوں میں متعارف ہو اور طلاق کے باب میں متعارف سنت وہ ہے جس میں بدعت کے معنی کا شائبہ نہ ہو اور یہ صرف وہ طلاق ہے جو

ایسے طہر میں واقع ہوئی ہو جس میں جماع نہ ہوا ہو۔ اور اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو تینوں واقع ہو جائیں گی کیونکہ وہ طلاق جو معروف باللام سنت کے ساتھ مختص ہو اس کی دو قسمیں ہیں حسن اور احسن۔ احسن طلاق تو یہ ہے کہ جماع سے خالی طہر میں ایک طلاق دے اور حسن طلاق یہ ہے کہ تین طلاقیں تین طہروں میں دے۔ لہذا جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو سنت کے ساتھ مختص طلاق دینے کی دو قسموں میں سے ایک کی اس نے نیت کی لہذا شوہر کی نیت صحیح ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے انت طالق ثلاثا للسنۃ (تجھے تین طلاق سنت ہیں)۔ اور اگر شوہر نے (انت طلاق للسنۃ کہہ کر اس سے) ایک طلاق بائن مراد لی تو طلاق بائن نہ ہوگی کیونکہ نہ تو طلاق کا لفظ بینونت (بائن ہونے) پر دلالت کرتا ہے اور نہ ہی سنت کا لفظ بلکہ سنت کا لفظ تو بینونت کے ثبوت کیلئے مانع ہے کیونکہ ظاہر الروایت کے مطابق طلاق بائن دینا مسنون نہیں ہے اور یہ محال ہے کہ لفظ سے وہ امر ثابت ہو کہ لفظ جس کے ثبوت سے مانع ہو۔ اور اگر شوہر نے دو طلاقوں کی نیت کی تو دو طلاقیں واقع نہیں ہوں گی کیونکہ دو کا عدد محض عدد ہے برخلاف تین کے کیونکہ وہ فرد (بھی) ہے اس حیثیت سے کہ وہ کل جنس طلاق ہے۔

اور اگر شوہر نے لفظ طالق سے ایک طلاق مراد لی اور لفظ سنت سے دوسری طلاق تو (دوسری) طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ لفظ سنت الفاظ طلاق میں سے نہیں ہے اس لئے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت للسنۃ اور نیت طلاق کی کی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اگر شوہر نے (بیوی سے) کہا انت طالق ثنتين للسنۃ (تجھے دو سنی طلاقیں ہیں) تو جماع سے خالی ہر طہر میں ایک طلاق پڑ جائے گی کیونکہ یہ طلاق مختص ہے اس (لفظ) سنت کے ساتھ جس پر لام تعریف داخل ہے۔

○ اگر شوہر نے کہا تجھے تین مسنونہ طلاقیں ہیں اور فوراً تینوں کے وقوع کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور کہتے ہیں فوراً تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے۔ جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شوہر کی نیت صحیح نہ ہوگی اور یہ تینوں طلاقیں تین طہروں میں تقسیم ہوں گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے ایسے معنی کی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے الفاظ میں نہیں ہے لہذا شوہر کی نیت باطل ہوگی۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ انت طالق ثلاثا للسنۃ (تجھے تین سنی طلاقیں ہیں) درحقیقت تین طلاقوں کو تین طہروں میں واقع کرنا ہے کیونکہ یہ تینوں طلاقیں مختص ہیں لفظ سنت کے ساتھ جو معروف بلام تعریف ہے تو گویا شوہر نے یوں کہا ہے کہ تجھے تین طہروں میں تین طلاقیں ہیں۔ اور اگر شوہر صراحۃً اس طرح کہتا اور تینوں طلاقوں کے فوری وقوع کی نیت کرتا تو اس کی نیت صحیح نہ ہوتی تو ایسے ہی یہاں زیر بحث مسئلہ میں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق دینا ایسا تصرف ہے جو فی ذاتہ مشروع ہے اور اس میں ممنوعیت و حرمت اس کی ذات کے علاوہ اور معنی کی وجہ سے ہے جس کی وجہ بیان ہو چکی ہے لہذا ہر طلاق خواہ وہ کسی وقت میں بھی ہو سنت ہی ہوگی پس تین طلاقوں کو فوری طور پر واقع کرنا بھی درحقیقت سنت طریقے پر ہی واقع کرنا ہے البتہ جب سنت مطلقاً کہتے ہیں تو عرف و عادت کی بنا پر اس سے مراد وہ سنت لیتے ہیں جس میں بدعت کے معنی کہ جس کو حرام لازم ہے کا شائبہ نہ ہو۔ لہذا جب شوہر نے فوری وقوع کی نیت کی تو اس نے ایسے معنی کی نیت ہے کہ جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے اور اس میں خود اپنی ہی جان پر سختی کرنا ہے

لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنت ایقاع (واقع کرنا) اور دوسری سنت وقوع کیونکہ اکٹھی تین طلاقوں کا وقوع جیسا کہ واضح ہو چکا ہے سنت سے معلوم ہے لہذا جب شوہر نے (تین طلاقوں کے) فوری وقوع کی نیت کی تو اس نے سنت کی دو قسموں میں سے ایک قسم کی نیت کی۔ اور اس (ایک قسم) کی نیت شوہر کی نیت کو محتمل ہے۔ لہذا شوہر کی نیت صحیح ہوگی۔

○ اگر بیوی آئیسہ یا صغیرہ ہو اور شوہر اس سے کہے انت طالق للسنۃ (تجھے طلاق سنت ہے) اور کچھ نیت نہ ہو تو بیوی کو فوری طور پر ایک طلاق ہو جائے گی۔ اگرچہ شوہر اس سے جماع بھی کر چکا ہو۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بیوی حاملہ ہو اور حمل ظاہر ہو چکا ہو۔

اور اگر شوہر نے آئیسہ اور صغیرہ بیوی کو انت طالق ثلاثا للسنۃ (تجھے تین طلاق سنت ہیں) کہتے ہوئے تین طلاقوں کی نیت کی تو فوری طور پر ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور ایک مہینے کے بعد دوسری طلاق پڑے گی اور ایک اور مہینے بعد ایک اور (یعنی تیسری) طلاق پڑ جائے گی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق حاملہ میں بھی یہی حکم ہوگا جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ شیخین (امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف) کے نزدیک حاملہ پر تین طلاق سنت واقع ہو جاتی ہیں جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر صرف ایک طلاق سنت واقع ہوتی ہے۔ اور اگر شوہر نے کہا انت طالق تطلیقۃ للسنۃ تو اس کا حکم وہی ہے جو انت طالق للسنۃ کہنے کا ہے اور اسی طرح انت طالق للسنۃ کہنے کا بھی یہی حکم ہے۔

دوسری قسم: وہ الفاظ جن سے ازروئے دلالت طلاق سنت واقع ہوتی ہے:

مثلاً شوہر کا بیوی کو کہنا کہ تجھے طلاق عدت ہے یا طلاق عدل ہے یا طلاق دین ہے یا طلاق اسلام ہے یا طلاق حق ہے یا طلاق قرآن ہے یا طلاق کتاب ہے جہاں تک طلاق عدت کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ جماع سے خالی طہر میں طلاق ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ (سورۃ الطلاق: ۱) تو تم ان کو ان کی عدت میں طلاق دو۔

طلاق عدل: طلاق دین، طلاق اسلام، طلاق قرآن، طلاق کتاب

وہ طلاق ہے جو باطل سے حق کی طرف مائل ہو کیونکہ جب لفظ عدل مطلق بولا جائے تو اس سے یہی مراد ہوتا ہے اگرچہ لغت میں یہ مطلق میلان پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ لفظ جور (ظلم) کے مثل کہ جب وہ مطلق بولا جائے تو اس سے مراد حق سے باطل کی طرف میلان ہوتا ہے اگرچہ لغت میں وہ مطلق میلان پر دلالت کرنے کیلئے وضع کیا گیا ہے اور وہ طلاق جو باطل سے حق کی طرف مائل ہو وہ طلاق سنت ہے۔

طلاق دین، طلاق اسلام، طلاق قرآن، طلاق کتاب جیسے الفاظ سے ازروئے دلالت طلاق سنت ہی واقع ہوگی، وجہ یہ ہے کہ یہ وہ طلاق ہے جس کا دین، اسلام، قرآن اور کتاب تقاضا کرتے ہیں اور یہی طلاق سنت ہے۔ اسی طرح طلاق حق، وہ طلاق ہے جس کا دین حق تقاضا کرتا ہے اور وہ طلاق سنت ہے۔

۱. طرح شوہر کا بیوی کو یہ کہنا کہ انت طالق احسن الطلاق او اجمل الطلاق او اعدل الطلاق (تجھے احسن طلاق ہے یا اجمل طلاق ہے یا اعدل طلاق ہے) سے ازروئے دلالت طلاق سنت واقع ہوتی ہے کیونکہ شوہر نے الف تفضیل کا استعمال کیا ہے اور اس کی اضافت معرف باللام طلاق کی طرف کی جو حسن وغیرہ کے ساتھ واقع ہے۔ لہذا یہ ایسی طلاق کے وقوع کا تقاضا کرتے ہیں جس کو طلاق کی دوسری تمام قسموں پر حسن و جمال اور عدالت میں فضیلت حاصل ہو جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ فلاں اعلم الناس ہے اس کے معنی ہیں کہ اس شخص کو لوگوں کے تمام طبقات پر علم کے اعتبار سے فضیلت حاصل ہے اور یہی طلاق سنت کی تعریف ہے۔ اور اگر شوہر نے کہا انت طالق تطليقة حسنة او جميلة تو فوراً طلاق پڑ جائے گی۔ اور اگر شوہر نے کہا انت طالق تطليقة عدلة او عدلية اور عادلة او سنية (یعنی تجھ کو ایک طلاق عدل ہے یا عدل والی طلاق ہے یا طلاق سنی ہے) تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق طلاق سنت واقع ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے ان الفاظ اور شوہر کے ان کلمات کہ انت طالق للسنة (تجھے طلاق سنت ہے) کہنے کو یکساں قرار دیا ہے۔ جبکہ انہوں نے مذکورہ کلمات کے اور اس قول کہ ”انت طالق تطليقة حسنة او جميلة“ کے درمیان فرق کیا ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے جامع کبیر میں ذکر کیا ہے کہ ایک طلاق رجعی فوراً پڑ جائے گی خواہ بیوی حالت حیض میں ہو یا نہ ہو اور اس طہر میں مباشرت ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے مذکورہ کلمات (یعنی انت طالق تطليقة وغیرہ) اور انت طالق تطليقة حسنة کو یکساں قرار دیا ہے جبکہ مذکورہ کلمات اور انت طالق للسنة کے درمیان فرق کیا ہے۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے قول انت طالق تطليقة سنية میں طلاق کو مسنون ہونے کے ساتھ موصوف کیا ہے جبکہ طلاق جس وقت بھی دی جائے تو وہ سنی ہی ہوتی ہے اس لئے کہ یہ ایک مشروع عمل ہے اور صفت و وصف کے اس کے ساتھ لگنے کی وجہ سے وہ مشروعیت سے خارج نہیں ہو جاتا اور اتنی بات ہی اس کے سنی ہونے کے ساتھ متصف ہونے کیلئے کافی ہے اور اس کے کمال درجہ کا ہونا شرط نہیں ہے۔ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ اگر شوہر نے بیوی کو انت بائن کہا تو ایک ہی طلاق واقع ہوگی اور کمال درجہ جو کہ تین طلاقیں سے حاصل ہونے والی جدائی ہے مراد نہیں لیں گے۔ تو اسی طرح یہاں بھی ہے۔ اور اسی وجہ سے فوراً ایک طلاق انت طالق تطليقة حسنة یا انت طالق تطليقة جميلة کہنے میں پڑ جائے گی۔ اس کے برعکس انت طالق للسنة میں اسی طلاق کو واقع کیا ہے جو السنة کے ساتھ مختص ہے کیونکہ للسنة میں پہلا لام (سنت کے ساتھ) اختصاص کیلئے ہے جیسے کہا جاتا ہے هذا اللجام للفرس یعنی یہ لگام گھوڑے ہی کیلئے ہے اور کہا جاتا ہے هذا الاكاف للبعلة یہ پالان خچر ہی کیلئے ہے اور کہا جاتا ہے هذا القفل لهذا الباب یہ تالا اسی دروازہ کا ہے اور للسنة میں دوسرا لام تعریف کیلئے ہے۔ پھر اگر یہ لام تعریف جنس کیلئے ہے جو جنس سنت ہے تو یہ سنت کیلئے خالص ہونے کی صفت کا تقاضا کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ سنت میں بدعت کا شائبہ بھی نہ ہو۔ اور اگر لام تعریف عمد کیلئے ہے تو طلاق کے باب میں معبود و معلوم سنت وہ ہے جس میں بدعت کے معنی کا شائبہ نہ ہو اور یہ جماع سے خالی طہر میں طلاق ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی طلاق کو واقع کرنا ہے جو مطلق معبر ہونے کے ساتھ موصوف ہے لہذا طلاق مطلق سنت کے

طریقہ پر ہی پڑے گی اور مطلق سنی طلاق سنت کے اوقات میں ہی پڑتی ہے۔ اس لئے تو انت طالق للسنۃ کہنے سے (طلاق) سنت کے وقت میں طلاق واقع ہوتی ہے۔ لہذا زیر بحث کلمات میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے سنیۃ حسنۃ جمیلۃ کے الفاظ کے مابین فرق کیا ہے۔ بائیں طور کہ جس کلمہ میں غالب یہ کہ اس کو طلاق کی صفت بنایا جاتا ہو تو اس کو طلاق کی صفت ہی بنایا جائے گا مثلاً لفظ سنیۃ اور عدلیۃ اور جس کلمہ میں غالب یہ ہو کہ اس کو عورت کی صفت بنایا جاتا ہو تو اس کو عورت کی صفت ہی بنایا جائے گا مثلاً حسنۃ اور جمیلۃ کیونکہ کلام میں عورت کا ذکر انت (تو) کے لفظ میں ہے اور تطلیقۃ (طلاق) بھی مذکور ہے لہذا جس میں جس لفظ کا استعمال غالب ہے اسی پر محمول کریں گے۔

اگر شوہر نے اپنی حیض والی بیوی کو کما انت طالق للمحیض (تجھے طلاق حیض یعنی حیض کی طلاق ہے) تو ہر حیض کے بعد طہر میں ایک طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ وہ حیض جس کی طرف طلاق کی اضافت کی گئی ہے اس سے مراد عدت کے طہر ہی ہیں اور اگر بیوی حیض والی نہ تھی اور اس کو کما انت طالق للمحیض تو اس پر کوئی طلاق نہیں پڑے گی اس لئے کہ شوہر نے طلاق کی ایسی چیز کی طرف اضافت کی ہے جو موجود ہی نہیں، یہ تو ایسا ہو گیا کہ گویا شوہر نے طلاق کو ایسی شرط کے ساتھ معلق کیا جو پائی نہیں جاتی۔ اور اگر شوہر نے ایسی بیوی جس کو حیض نہ آتا ہو، کو کما انت طالق للشہور (یعنی تجھے مہینوں والی طلاق ہے) تو فوراً ایک طلاق پڑ جائے گی اور دوسرے ماہ میں دوسری اور تیسرے ماہ میں تیسری طلاق پڑ جائے گی کیونکہ وہ مہینے جن کی طرف اضافت کی گئی ہے یہی عدت کے مہینے ہیں۔ اور ایسے ہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق حاملہ کا معاملہ ہے (یعنی اگر شوہر نے حاملہ بیوی کو بائیں الفاظ طلاق دی کہ انت طالق للشہور کہ تجھے مہینوں والی طلاق ہے..... تو تین طلاقیں تین ماہ میں پڑ جائیں گی)۔

اگر شوہر نے اپنی بیوی کو ان الفاظ سے طلاق دی جن سے طلاق سنت واقع ہوتی ہے (اور یہ وہ طلاق ہے جو جماع سے خالی طہر میں ہو) اور فوری طلاق کے وقوع کی نیت کی تو شوہر کی نیت صحیح ہوگی اور شوہر نے جو نیت کی وہ مراد ہوگا کیونکہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے۔

جہاں تک احسن، اجمل اور اعدل کے الفاظ کا تعلق ہے (انت طالق احسن الطلاق یا اجمل الطلاق یا اعدل الطلاق میں) تو ان میں وجہ یہ ہے کہ کبھی الف تفضیل کا ذکر کیا جاتا ہے (یعنی صیغہ الفعل تفضیل کا آتا ہے) لیکن اس سے مراد مطلق صفت ہوتی ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے وہو اہون علیہ (سورۃ الروم: ۲۷) (ای ہین علیہ) یعنی اہون، ہین کے معنی میں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اعتبار سے اشیاء میں تفاوت نہیں ہے بلکہ وہ سب یکساں ہیں (مطلب یہ ہے کہ تمام اشیاء خواہ وہ بڑی ہوں یا چھوٹی عظیم ہوں یا حقیر ان سب پر اللہ تعالیٰ کی قدرت یکساں ہے) اور شوہر نے ایسے معنی کی نیت کی ہے جس کا لفظ میں احتمال ہے اور چونکہ یہ مراد لینے سے شوہر خود اپنے اوپر سختی کو اختیار کر رہا ہے لہذا ظاہر معنی سے عدول و انحراف میں اس پر تہمت بھی نہیں آتی۔ لہذا اس کو سچا سمجھا جائے گا۔ ایسا ہی حکم دیگر الفاظ کا ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ طلاق دینا فی ذاتہ ایک جائز تصرف ہے، لہذا کسی بھی وقت میں طلاق دینا سنت ہے یا اس وجہ سے کہ اس کا وقوع سنت سے معلوم ہوا ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔

بشر رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس قسم کے الفاظ کی تین قسمیں ہیں۔

پہلی قسم: جن سے دیانتاً (فہ ما بینہ و بین اللہ تعالیٰ) اور عدالت میں دونوں صورتوں میں طلاق سنت ہی واقع ہوتی ہے خواہ شوہر نے نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔

دوسری قسم: وہ الفاظ جن سے عند اللہ طلاق سنت واقع ہو جاتی ہے اور اگر شوہر نے طلاق سنت کی نیت بھی کی تو قانوناً و قضاءً بھی طلاق سنت ہی سمجھی جائے گی اور اگر شوہر نے یہ نیت نہ کی ہو تو طلاق سنت نہیں ہوگی بلکہ فی الحال ایک طلاق پڑے گی۔

تیسری قسم: وہ الفاظ جن میں شوہر کی دیانتاً (یعنی فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ) تصدیق کی جائے گی اگر شوہر نے کہا کہ اس نے طلاق سنت کی نیت کی تھی (اس صورت میں) طلاق اپنے اوقات میں پڑے گی لیکن از روئے قضاء (یعنی عدالتی کارروائی میں) شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی بلکہ طلاق فوراً ہی واقع ہو جائے گی۔ تفصیل مندرجہ ذیل ہے۔

قسم اول کے الفاظ:

یہ ہیں کہ شوہر کا بیوی کو کہنا کہ انت طالق للعدۃ (تجھے طلاق عدت ہے یا تو مطلقہ ہے عدت کیلئے) یا انت طالق طلاق العدل (تجھے طلاق عدل ہے) یا طلاق الدین (تجھے طلاق دین ہے) یا طلاق اسلام ہے یا شوہر نے کہا انت طالق طلاقاً عدلاً (تجھے عادلانہ طلاق ہے) یا کہا انت طالق طلاق عدۃ (تو طلاق عدت سے مطلقہ ہے) یا کہا انت طالق اجمل الطلاق (تجھے سب سے خوبصورت طلاق ہے) یا کہا تجھے طلاق حسن ہے یا طلاق قرآن ہے یا طلاق کتاب ہے یا کہا انت طالق للسنۃ (تجھے سنت کیلئے یا سنت والی طلاق ہے) یا انت فی السنۃ (تجھے سنت میں طلاق ہے) یا انت طالق بالسنۃ (تجھے سنت کے ساتھ طلاق ہے) یا طالق مع السنۃ (تجھے سنت کی معیت میں طلاق ہے) یا انت طالق عند السنۃ (تجھے سنت کے نزدیک طلاق ہے) یا انت طالق علی السنۃ (تجھے سنت پر طلاق ہے)۔

قسم دوم کے الفاظ:

مثلاً شوہر کا کہنا کہ انت طالق فی کتاب اللہ عزوجل (تو اللہ عزوجل کی کتاب میں مطلقہ ہے) یا انت طالق بکتاب اللہ عزوجل (تو اللہ عزوجل کے ساتھ مطلقہ ہے) یا انت طالق مع کتاب اللہ عزوجل (تو اللہ عزوجل کی کتاب کی معیت میں مطلقہ ہے) کیونکہ اللہ عزوجل کی کتاب میں طلاق سنت اور طلاق بدعت کے وقوع کی دلیل موجود ہے اور وہ اس طرح کہ کتاب اللہ میں مطلق طلاق کی مشروعیت کا ذکر ہے لہذا (طلاق ایسا تصرف ہے جو فی ذاتہ ایک جائز تصرف ہے) لہذا شوہر کے کلام میں دونوں قسموں کا احتمال ہے اور (اس کا کلام) اس کی نیت پر موقوف ہوگا۔

قسم سوم کے الفاظ:

یہ ہیں کہ شوہر بیوی سے کہے انت طالق علی الكتاب (تجھے کتاب پر طلاق ہے) یا انت طالق بالكتاب (تجھے کتاب کے ساتھ طلاق ہے) یا انت طالق علی قول القضاة (تو قاضیوں کے قول پر مطلق ہے) یا انت طالق علی قول الفقهاء (تو فقہاء کے قول پر مطلق ہے)۔ یا انت طالق طلاق القضاة (تو قاضیوں کی طلاق سے مطلق ہے) یا انت طالق طلاق الفقهاء (تو فقہاء کی طلاق سے مطلق ہے) کیونکہ قاضی اور فقہاء اللہ کی کتاب ہی کی بات کرتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ○ اور نہ کوئی تر یا خشک چیز مگر (یہ سب) روشن کتاب میں موجود ہیں۔

اور جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اللہ عزوجل کی کتاب میں دونوں امور (طلاق سنت اور طلاق بدعت) کی دلیل موجود ہے لہذا شوہر کے کلام میں دونوں احتمال ممکن ہیں اس لئے شوہر کی دیانتاً (یعنی فیما بینہ و بین اللہ عزوجل) تصدیق کی جائے گی اور طلاق سنی کے وقت طلاق پڑے گی لیکن قانونی کارروائی یا عدالتی کارروائی میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ (مراد) خلاف ظاہر ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

تحریری طلاق دینے کا طریقہ:

اگر شوہر (بیوی کے قریب) موجود نہ ہو اور وہ ایک طلاق سنت دینے کا ارادہ کر لے تو وہ بیوی کو ایسے لکھے گا ”جب تیرے پاس میری یہ تحریر پہنچے اس کے بعد جب تجھے حیض آئے اور بعد ازاں تو پاک ہو جائے تو تجھے ایک طلاق ہے۔“ اور اگر شوہر کا ارادہ اس کو تین طلاقیں دینے کا ہو تو یہ لکھے ”جب تیرے پاس میری یہ تحریر پہنچے پھر جب تجھے حیض آئے اور بعد ازاں تو پاک ہو جائے تو تجھے طلاق ہے“ پھر جب تجھے (دوسرا) حیض آئے اور بعد ازاں تو پاک ہو جائے تو تجھے (دوسری) طلاق ہے“ پھر جب تجھے (تیسرا) حیض آئے اور بعد ازاں تو پاک ہو جائے تو تجھے (تیسری) طلاق ہے۔“ امام محمد رحمہ اللہ نے رقیات (۱) میں ذکر کیا ہے کہ شوہریوں لکھے کہ جب تیرے پاس میری یہ تحریر پہنچے اور تو اس کے مضمون کو سمجھ لے پھر تجھے حیض آئے اور بعد ازاں تو پاک ہو جائے تو تجھے طلاق ہے۔ اس روایت میں زیادہ احتیاط ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

(۱) یہ امام محمدؒ کے ان فتاویٰ کا مجموعہ ہے جو انہوں نے الرقہ کی قضا کے زمانے میں صادر فرمائے۔ اسے امام محمدؒ سے محمد بن سائد الکوفی نے روایت کیا ہے۔

طلاق بدعت کی تعریف اور اقسام

اس فصل میں تین عنوانات پر گفتگو ہوگی:

- ۱۔ طلاق بدعت کی تفسیر
- ۲۔ ان الفاظ کا بیان جن سے طلاق بدعت واقع ہوتی ہے
- ۳۔ طلاق بدعت کے حکم کا بیان

طلاق بدعت کی اقسام

طلاق بدعت کی دو قسمیں ہیں: طلاق بدعت وقتی، طلاق بدعت عددی۔ طلاق بدعت وقتی کی پھر دو قسمیں ہیں: پہلی قسم حالت حیض میں ایک رجعی طلاق جبکہ بیوی مدخول بہا (جس سے مباشرت ہو چکی ہو) ہو خواہ آزاد ہو یا باندی کیونکہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا کہ تم نے سنت کے خلاف کیا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں عدت کو بیوی پر لمبا کرنا ہے کیونکہ وہ حیض جس میں شوہر نے طلاق دی ہے عدت میں شمار نہیں ہوگا لہذا بیوی پر عدت طویل ہوگی اور یہ اس کو نقصان پہنچاتا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ حاجت و ضرورت کیلئے طلاق وہ ہوتی ہے جو کمال رغبت کے زمانے میں دی جائے جبکہ حیض کا زمانہ نفرت کا زمانہ ہوتا ہے لہذا ایسے زمانہ میں طلاق دینے کا اقدام کرنا طلاق کی حاجت ہونے پر دلیل نہیں ہوگا پس حیض کے زمانہ میں طلاق دینا سنت نہیں ہوگا بلکہ بیوقوفی ہوگا لیکن اس پر اپنی غیر مدخول بہا (جس سے مباشرت نہ ہوئی ہو) بیوی کو طلاق دینے کا اشکال پیش آتا ہے (کہ وہ تو بدعت نہیں ہے) لہذا صحیح وجہ پہلی ہی ہے اور جب حالت حیض میں طلاق دی ہو تو افضل یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے رجوع کر لے کیونکہ روایت ہے کہ جب حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن عمر کو اپنی بیوی سے رجوع کر لینے کا حکم دیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب شوہر بیوی سے رجوع کر لے گا تو پھر اس کیلئے بیوی کو طلاق سنت دینا ممکن ہوگا اور اس طرح یہ عورت شوہر سے غیر مکروہ (مسنون) طلاق سے جدا ہو سکے گی لہذا شوہر کیلئے رجوع کر لینا اولیٰ و بہتر ہے۔ اور اگر شوہر رجوع نہ کرے تو اس کو رجعت پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ عیون میں مذکور ہے کہ باندی جب آزاد ہو جائے تو حالت حیض ہی میں اسے اپنے نفس کو اختیار کرنے کا حق ہوگا۔ اسی طرح صغیرہ جب بالغ ہو جائے تو حالت حیض میں اسے بھی اختیار ہوگا (مراد خیار عنق اور خیار بلوغ ہے)۔

طلاق بدعت وقتی کی دوسری قسم: وہ ایک طلاق رجعی ہے جو حیض والی عورتوں کو ایسے طہر میں دی جائے جس میں مباشرت ہو چکی ہو خواہ عورت آزاد ہو یا باندی ہو۔ یہ طلاق بدعت اس لئے ہے کہ شاید اس مباشرت سے حمل ٹھہر جائے اور حمل کا علم ہونے پر اس شخص کو ندامت ہو پھر اس وقت ظاہر ہوگا کہ شوہر نے بلا کسی حاجت اور ضرورت کے طلاق دی ہے لہذا شوہر کا یہ فعل بیوقوفی ہے سنت طریقہ نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ

جب شوہر نے اس طہر میں جماع کر لیا تو شوہر کی بیوی میں رغبت کم ہو گئی لہذا اس طہر میں طلاق دینا علی الاطلاق کسی ضرورت کے ماتحت نہیں ہے اسی لئے یہ طلاق طلاق سنت نہیں۔

طلاق بدعت عددی کا بیان:

طلاق بدعت عددی یہ ہے کہ اکٹھی دو یا تین طلاقیں جماع سے خالی طہر میں دی جائیں خواہ اکٹھی دی جائیں یا بائیں طور کہ تین طلاقیں یکبارگی دی ہوں یا الگ الگ یکے بعد دیگرے لیکن سب ایک ہی طہر میں ہوں۔ یہ ہمارے اصحاب (احناف) کا قول ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں طلاق کے عدد میں سنت و بدعت کو نہیں مانتا بلکہ یہ مباح ہے اور سنت و بدعت تو فقط وقت میں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے کتاب و سنت میں طلاق کی عمومات (یعنی وہ نصوص جن میں عموم پایا جاتا ہے) سے استدلال کیا ہے جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے تو (ان کی دلیل کیلئے) آیات ہیں فطلقوهن لعدنھن (پس ان کو ان کی عدت میں طلاق دو) اور ارشاد ہے:

لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ (البقرہ ۲۳۶)
تم پر کوئی گناہ نہیں ہے اگر تم ان عورتوں کو طلاق دے دو جنہیں تم نے ابھی ہاتھ نہیں لگایا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد الطلاق مرتنان ہے ان آیات میں ایک اور زائد متفرق اور مجتمع کے درمیان فرق کئے بغیر طلاق کو مشروع کیا گیا ہے۔ جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال اس حدیث سے ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر طلاق جائز ہے سوائے پاگل اور بچہ کی طلاق کے۔ نیز ایک طہر میں کئی طلاقوں کے مشروع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ بلا اختلاف تمام فقہاء کے نزدیک حکم کے حق میں ان کا اعتبار کیا جاتا ہے جبکہ جو چیز مشروع نہ ہو اس کا حکم کے حق میں اعتبار نہیں کیا جاتا، کیا دیکھتے نہیں کہ سرکہ اور سونے یا پیتل کی بیع اور اجنبی (غیر محرم) سے نکاح کرنا جب مشروع ہے تو حکم کے حق میں یہ معتبر بھی ہے اور جبکہ مردار، خون، شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت اور محارم سے نکاح جب شریعت میں جائز نہیں ہیں تو حکم کے حق میں یہ معتبر نہیں ہے اور یہاں جب ان کے حکم کے حق میں ان کا اعتبار کیا گیا ہے تو معلوم ہوا کہ یہ مشروع (جائز) ہیں اور اسی سے معلوم ہو گیا کہ جس طرح ایک طہر میں ایک طلاق دینا اور تین طہروں میں تین طلاقیں دینا مشروع ہے اسی طرح ایک طہر میں اکٹھی دو یا تین طلاقیں دینا مشروع اور جائز ہے۔

احناف کا استدلال: قرآن و سنت اور عقلی دلائل سے ہے۔

قرآن پاک سے دلائل:

(۱) فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ (ان کو ان کی عدت میں طلاق دو) کا مطلب ہے کہ ان کی عدت کے طہروں میں طلاق دو (یعنی) تین طہروں میں تین طلاقیں دو اور جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آیت کی یہی تفسیر بیان کی ہے جس کو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں (اس آیت میں) اللہ تعالیٰ نے تفریق یعنی طلاقوں کو الگ الگ

دینے کا حکم دیا ہے اور طلاقوں کو الگ الگ دینے کے حکم کا مطلب ہے کہ جمع (یعنی اکٹھی طلاقیں دینے) سے نہی ہے پھر اگر یہ امر (یعنی تفریق کا) وجوب کیلئے ہے تو یہ تفریق کی ضد یعنی جمع سے نہی تحریم کیلئے ہوگی۔ اور اگر یہ امر ندب و استحباب کیلئے ہے تو وہ تفریق کی ضد یعنی جمع سے نہی ندب ہوگا۔ اور یہ دونوں ہی صورتیں مخالف (شوافع) کے خلاف حجت و دلیل ہیں کیونکہ پہلی صورت تحریم پر دلالت کرتی ہے اور دوسری صورت کراہت پر جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ ان (دو باتوں) میں سے کسی کے بھی قائل نہیں ہیں۔

(۲) ارشاد الہی الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ (طلاق تو دو بار ہی کی ہے) کیا دیکھتے نہیں کہ جس شخص نے دوسرے کو دو درہم دئے تو اس کے بارے میں یہ کہنا صحیح نہیں ہوگا کہ اعطاء مرتین (اس نے دوسرے کو دو مرتبہ دیا) جب تک وہ اس کو دو مرتبہ نہ دے۔ ان کلمات قرآن سے استدلال اس طرح ہے کہ یہ کلمات اگرچہ ظاہر میں خبر ہیں لیکن ان کا معنی امر کا ہے کیونکہ ان کے ظاہر پر محمول کرنے سے ایسی ذات کی خبر میں خلف لازم آتا ہے جس کی خبر میں خلف کا احتمال ہی نہیں ہوتا کیونکہ کبھی اکٹھی طلاقیں بھی پائی جاتی ہیں اور کبھی کلام کی ادائیگی خبر کی صورت میں کی جاتی ہے حالانکہ مراد امر ہوتا ہے۔ ارشاد الہی ہے: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ یعنی لیتربصن نیز ارشاد الہی ہے: وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ یعنی لیرضعن ایسے ہی اس قول میں ہے گویا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا کہ جب تمہارا طلاق دینے کا ارادہ ہو تو عورتوں کو دو مرتبہ کر کے طلاق دو اور تفریق کا امر جمع سے نہی ہوگی کیونکہ جمع تفریق کی ضد ہے پس یہ جمع کے حرام یا مکروہ ہونے پر دلیل ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ آیت تو تمہارے ہی خلاف حجت ہے کیونکہ اس میں جنس طلاق کا ذکر ہے اور جنس طلاق تین ہوتی ہے اور تین طلاقیں جب دو مرتبہ میں واقع ہوں گی تو ایک مرتبہ میں تو دو طلاقیں واقع ہوں گی لہذا یہ اس بات پر دلیل ہے کہ ایک دفعہ میں دو طلاقیں مسنون ہیں۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ تین میں سے دو طلاقوں کی تفریق کا امر ہے تین طلاقوں کی تفریق کا نہیں کیونکہ دو مرتبہ طلاق کے ذکر کے بعد اللہ تعالیٰ نے رجعت (رجوع کرنے) کا حکم اپنے اس ارشاد سے دیا فَاِمْسَاكِ بِمَعْرِفَتِ اس سے مراد رجعت ہے جبکہ تین طلاقوں کی تفریق یعنی ان کو دو مرتبہ میں دینے کے بعد رجوع نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہ تین میں سے دو طلاقوں کی تفریق کا امر ہے کل جنس طلاق جو کہ تین طلاقیں ہیں کی تفریق کا حکم نہیں ہے اور تین میں سے دو طلاقوں کی تفریق کا امر دونوں کو جمع کرنے سے نہی ہے۔ لہذا آیت سے استدلال کی وجہ بحمد اللہ واضح ہو گئی۔

سنت سے دلائل:

روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

تزو جواد لا تطلقوا فان الطلاق يهتز له عرش الرحمن
تم نکاح کرو اور طلاق مت دو کیونکہ طلاق کی وجہ سے
رحمن کا عرش لرز جاتا ہے۔

اس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے طلاق دینے سے منع کیا۔ یہ تو ممکن نہیں کہ طلاق

سے نہی خود طلاق کی ذات کی وجہ سے ہو کیونکہ وہ نہی کے بعد بھی حکم کے حق میں از روئے شریعت معتبر ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہاں ایک اور حقیقی معنی ہے جو طلاق کے ساتھ لازم ہے اور جو منہی عنہ بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہذا یہ نہی اس معنی سے ہوگی نہ کہ طلاق سے۔ اور یہ بھی جائز نہیں کہ مشروع سے اس کے ساتھ حرام لازم کی وجہ سے منع کیا جائے جیسا کہ حالت حیض میں طلاق اور اذان جمعہ کے بعد بیع اور ارض مغصوبہ میں نماز وغیرہ میں پایا جاتا ہے۔ نیز مذکور ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس جو شخص بھی ایسا لایا جاتا تھا جس نے اپنی بیوی کو اکٹھی تین طلاقیں دی ہوتی تھیں تو آپ اس کو تعزیر (کوڑے مارنا) کرتے تھے اور اس پر اپنی طلاقیں کو جاری کر دیتے تھے۔ اور چونکہ ایسا صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں ہوتا تھا، لہذا اس پر صحابہ کا اجماع ہو گیا۔

احناف کے عقلی دلائل:

پہلی دلیل: نکاح دین و دنیا کی مصلحتوں کے لئے ذریعہ و وسیلہ ہونے کی بنا پر عقد مصلحت ہے اور طلاق اس عقد کو باطل کرنے والی ہے اور کسی مصلحت کو باطل کرنا فساد ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ (بقرہ: ۲۰۵) (اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں فرماتے) اور ہمارے (احناف) کے نزدیک شرعی کراہت کے یہی معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس کو پسند نہیں فرماتے اور اس سے راضی نہیں ہوتے ہیں لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ زوجین کے مابین اخلاقی موافقت نہ ہونے یا طبعی تضادات پائے جانے کی وجہ سے یا کسی ایسے فساد کی وجہ سے جس کا تعلق اس عورت کے ساتھ نکاح سے ہے بایں طور کہ شوہر سمجھتا ہو کہ اس عورت کے ساتھ نکاح سے اس کو مصلحتیں حاصل نہیں ہو رہی ہیں یا یہ کہ اس عورت کے ساتھ رہنا دینی یا دنیاوی فساد کا سبب ہے۔ تو ان صورتوں میں مصلحت طلاق میں بدل جاتی ہے تاکہ مقاصد نکاح دوسری عورت سے پورے کئے جاسکیں مگر اس میں احتمال ہے کہ شاید شوہر نے پورے سوچ و بچار سے کام نہ لیا ہو اور انجام پر اچھی طرح نظر نہ کی ہو لہذا شریعت اور عقل شوہر کو غور و فکر کی دعوت دیتی ہیں (اور غور و فکر تدبیر و تحمل کا شریعت نے یہ طریقہ مقرر کیا ہے) کہ شوہر بیوی کو ایک طلاق رجعی دے تاکہ اگر اختلاف اور فساد عورت کی طرف سے ہے تو عورت جدائی کا ذائقہ چکھنے کے بعد تائب ہو جائے اور اصلاح احوال کی طرف لوٹ آئے اور اگر عورت تائب نہ ہو تو شوہر اپنے حال پر نظر کر لے کہ کیا وہ اس بیوی کے بغیر صبر کر سکے گا؟ اگر وہ جان لے کہ بیوی کے بغیر صبر ممکن نہیں ہے تو شوہر کو چاہئے کہ وہ اس سے رجوع کر لے اور اگر وہ بیوی کے بغیر صبر کر سکتا ہے تو دوسرے طہر میں دوسری طلاق دے اور اپنے آپ کو آزمائے اور پھر طلاق دے۔ پس اس عورت کے ساتھ نکاح ظاہر و غالب کے اعتبار سے مصلحت ہونے سے نکل جائے گا کیونکہ غالب یہی ہے کہ (اس صورت میں) شوہر کو ندامت لاحق نہ ہوگی۔ لہذا اس عورت کے ساتھ نکاح کے مصلحت نہ رہنے اور طلاق میں مصلحت ہونے کی صورت میں ایک طلاق یا تین طہروں میں تین طلاقیں مباح کی گئیں ہیں۔ لیکن اگر غصہ کی حالت میں یکبارگی تین طلاقیں دیں جبکہ غصہ کی حالت غور و فکر کی حالت نہیں ہے تو نکاح کے مصلحت نہ رہنے کا علم نہیں ہوا لہذا ظاہر کے اعتبار سے طلاق دنیا مصلحت کو باطل کرنا ہوا جو کہ باعث فساد ہے۔

دوسری دلیل: نکاح عقد مسنون ہی نہیں بلکہ واجب ہے جس کی وجہ ہم کتاب النکاح میں ذکر کر چکے ہیں (بدائع جلد دوم ملاحظہ فرمائیں)۔ لہذا طلاق دینا سنت کو قطع کرنا اور واجب کو فوت کرنا ہوا لہذا طلاق میں اصل تو حرمت اور کراہت ہی ہے لیکن اس مکروہ کی اجازت صرف بیوی کی تادیب یا اپنے آپ کو اس سے چھڑانے کیلئے ہے اور تادیب ایک رجعی طلاق سے حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ اختلاف اور فساد اگر عورت کی جانب سے ہوگا تو جب وہ جدائی کا مزہ چکھے گی تو ظاہر ہے کہ وہ صحیح ہو جائے گی اور تائب ہو کر موافقت اور اصلاح احوال کی طرف متوجہ ہوگی۔ اور اگر شوہر کا مقصود بیوی سے جان چھڑانا ہی ہو تو وہ تین طہروں میں تین طلاقیں دے کر بیوی سے جان چھڑا سکتا ہے اور جو بات رخصت کی بنا پر ثابت ہو تو اس کا ثبوت ضرورت کے طریقے پر ہوتا ہے اور ضرورت کے حق (ہونے کی) جو صورت ہم نے بیان کی اس سے پورا ہو جاتا ہے پس تین طلاقیں کو ایک طہر میں جمع کرنے کی ضرورت نہ رہی اور یہ جمع اصل حرمت پر باقی رہی۔

تیسری دلیل: جب شوہر نے ایک طہر میں تین طلاقیں دیں تو ممکن ہے کہ بعد میں شوہر کو اپنے اس فعل پر ندامت ہو اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے لَا تُدْرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُخْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا (شاید کہ اللہ تعالیٰ اس کے بعد کوئی نئی بات پیدا کر دے) مفسرین نے اس کی تفسیر میں کہا ہے کہ اپنے گزشتہ فعل پر ندامت یا پھر اس عمل میں مزید رغبت پیدا ہو جائے اور اب نکاح کے ذریعہ تدارک بھی ممکن نہیں رہا لہذا شوہر کا زنا اور بدکاری میں پڑنے کا اندیشہ ہے۔ لہذا اکٹھی تین طلاقیں دینے کی صورت میں شوہر کا فعل حرام میں پڑنے کا خطرہ ہے اور تین طلاق نہ دینے کی صورت میں یہ احتمال نہیں ہے اور حرام سے بچنا شرعاً و عقلاً واجب ہے۔ برخلاف ایک طلاق رجعی کے، کیونکہ ایک طلاق رجوع کے ذریعہ تدارک کرنے سے مانع نہیں ہے اور برخلاف تین طہروں میں تین طلاقیں کے کیونکہ اس صورت میں شوہر کو ندامت نہیں ہوگی کیونکہ وہ تین طہروں میں اپنے آپ کو آزما چکا ہوگا۔ اس طرح سے مخالف نے جو دلائل ذکر کئے تھے ان کا جواب ہو گیا کیونکہ ہمارے نزدیک طلاق بذات خود ایک جائز تصرف ہے، البتہ ممنوع لغیرہ ہے جیسا کہ ہم دلائل سے ذکر کر چکے ہیں۔

دو یا تین طلاقیں کو جمع کرنے کی کراہت تمام عورتوں کے حق میں برابر ہے خواہ وہ آزاد ہوں یا باندی، مسلمان ہوں یا کتابیہ کیونکہ کراہت کا موجب ان کے درمیان فرق کا موجب نہیں ہے اور اس (موجب) کو ہم بادلائل ذکر کر چکے ہیں۔ جماع سے خالی طہر میں خلع کرنا بالاجماع مکروہ نہیں ہے جبکہ ایسے طہر میں ایک طلاق بائن کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ کتاب الطلاق میں مذکور ہے کہ یہ مکروہ ہے اور زیادات الزیادات میں مذکور ہے کہ یہ مکروہ نہیں ہے۔ زیادات الزیادات کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ طلاق بائن طلاق رجعی سے صرف بینونت (بائن ہونا) میں مختلف ہے اور بینونت صفت سنت کے منافی نہیں، کیا دیکھتے نہیں کہ غیر مدخول ہوا (جس سے ہم بستی نہ ہوئی ہو) بیوی کو ایک طلاق دینا طلاق بائن ہوتی ہے اور یہ (طلاق) سنت ہے اسی طرح خلع کرنا ایسے طہر میں جس میں صحبت نہ ہوئی ہو طلاق بائن ہے اور یہ سنت ہے۔ اور کتاب الطلاق کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کی مشروعیت دراصل ضرورت و حاجت کیلئے رخصت کے طور پر ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور طلاق بائن کی ضرورت نہیں کیونکہ ضرورت طلاق رجعی سے پوری ہو جاتی ہے لہذا طلاق بائن ایسی طلاق

ہوگی جو بلا ضرورت ہوگی۔ لہذا یہ (طلاق بائن) سنت نہیں ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ندامت کے احتمال کی بنا پر اس میں حرام میں پڑنے کا اندیشہ ہے اور رجوع کرنا ممکن نہیں ہے اور بعض اوقات اس شوہر کے ساتھ دوبارہ نکاح پر بیوی راضی نہیں ہوتی تو شوہر اس کا پیچھا حرام طریقہ پر کرتا ہے جبکہ طلاق بائن سے باز رہنے کی صورت میں حرام میں پڑنے کا اندیشہ نہیں ہوتا لہذا اس سے بچنا اور پرہیز کرنا ہی واجب ہے۔ بخلاف غیر مدخول بہا کی طلاق کے کیونکہ یہ طلاق ضرورت کے تحت ہے اس لئے کہ بعض اوقات قبل الدخول (یعنی مباشرت سے قبل) طلاق دینے کی ضرورت پیش آجاتی ہے اور یہاں (غیر مدخول بہا) میں طلاق رجعی سے ضرورت پوری کرنا ممکن نہیں ہے نیز دخول (مباشرت) سے پیشتر بائن کے علاوہ کسی اور طلاق کو واقع کرنا ممکن ہی نہیں لہذا یہ طلاق ضرورت کے تحت ہوئی اس لئے یہ مسنون ہے۔ یہی معاملہ خلع کا ہے کیونکہ (کبھی) خلع کرنے کی ضرورت پیش آجاتی ہے اور خلع ابانت (بیوی کو نکاح سے جدا کرنے) کے بغیر متصور ہی نہیں ہوتا کیا تم دیکھتے نہیں کہ خلع کا طلاق رجعی ہونا متصور ہی نہیں ہے۔ نیز اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے خلع پر سے گناہ کو مطلقاً اٹھا لیا ہے۔ ارشاد فرمایا:

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ
دونوں پر کچھ گناہ نہیں اس بارے میں کہ عورت بدلہ دے کر چھوٹ جائے۔

پس یہ آیت خلع کے مباح مطلق ہونے پر دلالت کر رہی ہے۔ پھر طلاق بدعت وقتی (جس میں کراہت باعتبار وقت کے ہو) میں مدخول بہا اور غیر مدخول بہا (جس بیوی سے مباشرت نہ ہوئی ہو) بیوی کا فرق ہے یعنی مدخول بہا کو حالت حیض میں طلاق دینا مکروہ ہے جبکہ غیر مدخول بہا کو حالت حیض میں طلاق دینا مکروہ نہیں اس لئے کہ حالت حیض میں (طلاق دینے کی) کراہت کی وجہ عدت کا طویل ہونا ہے اور جبکہ غیر مدخول بہا میں یہ وجہ پائی نہیں جاتی (کیونکہ غیر مدخول بہا کی عدت نہیں ہوتی) رہا بیوی کا ایسے طہر میں ہونا جس میں صحبت نہ ہوئی ہو تو یہ غیر مدخول بہا میں متصور نہیں ہے۔ البتہ طلاق بدعت عدد کے اعتبار سے تو اس میں مدخول بہا اور غیر مدخول بہا دونوں برابر ہیں اس لئے کہ جو دلائل ہم ذکر کر چکے ہیں وہ دونوں قسم کی عورتوں کے حق میں مساوی ہیں۔ اور اسی طرح طلاق کے سنت اور بدعت ہونے میں مسلمان بیوی اور کتابیہ (عیسائی یا یہودی) بیوی اور آزاد بیوی اور (دوسرے کی) باندی (جو اپنی بیوی ہو) سب برابر ہیں کیونکہ مذکورہ دلائل ان کے مابین فرق نہیں کرتے ہیں۔

فصل ۳

ان الفاظ کا بیان جن سے طلاق بدعت واقع ہوتی ہے

مثلاً شوہر کا بیوی سے کہنا انت طالق للبدعة (تجھے طلاق بدعت ہے) یا انت طالق طلاق البدعة (تو طلاق بدعت سے مطلق ہے) یا انت طالق طلاق الجور (تجھے ظلم کی طلاق ہے) یا انت طالق طلاق المعصية (تجھے طلاق معصیت ہے) یا انت طالق طلاق الشيطان (تجھے طلاق شیطان ہے) ان الفاظ سے اگر

شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی کیونکہ جماع سے خالی طہر میں تین طلاقیں دینا اور جس طہر میں جماع کیا ہو اس میں ایک طلاق دینا اور حالت حیض میں طلاق دینا بدعت ہے لہذا جب شوہر نے ان الفاظ سے تین طلاقیں مراد لیں تو اس نے ایسی نیت کی جس کا کلام میں احتمال ہے لہذا یہ نیت صحیح ہوئی۔

اور ہشامؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ (ان الفاظ سے) ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ طلاق بدعت کی ابتداء کا کوئی وقت مقرر نہیں کیا گیا تاکہ (طلاق بدعت کی) اضافت (نسبت) اس کی طرف ہو سکے لہذا شوہر کا قول للبدعہ لغو ہو جائے گا اور صرف یہ الفاظ کہ انت طالق (تجھے طلاق ہے) باقی رہ جائیں گے اور ان سے ایک طلاق رجعی پڑے گی اور اسی طرح جب شوہر نے کہا انت طالق طلاق الجور (تو طلاق ظلم سے مطلقہ ہے) یا انت طالق طلاق المعصیۃ (تو طلاق معصیت سے مطلقہ ہے) یا انت طالق طلاق الشیطان (تو طلاق شیطان سے مطلقہ ہے) اور نیت تین کی تو تب بھی یہی حکم ہے یعنی ایک طلاق رجعی ہوگی اور اگر شوہر کی کچھ نیت نہ ہو پھر اگر طلاق ایسے طہر میں ہو جس میں شوہر جماع کر چکا ہو یا حالت حیض میں ہو تو اسی وقت فوراً ایک طلاق پڑ جائے گی اور اگر ان دونوں میں سے کوئی بات نہ ہو تو جب تک بیوی کو حیض نہ آجائے یا اس طہر میں بیوی سے جماع نہ کر لے طلاق نہ پڑے گی، واللہ عزوجل اعلم۔

فصل ۴

طلاق بدعت کا حکم

طلاق بدعت کا حکم یہ ہے کہ جمہور علماء کے نزدیک طلاق بدعت واقع ہو جاتی ہے جبکہ دیگر بعض لوگوں کے نزدیک طلاق بدعت واقع نہیں ہوتی۔ یہی قول روافض کا بھی ہے۔ ان لوگوں کی دلیل یہ ہے کہ ایسی طلاق دینے سے منع کیا گیا ہے جن کے دلائل ہم ذکر کر چکے ہیں۔ لہذا طلاق کی یہ قسم مشروع نہیں اور غیر مشروع کا کام حکم کے حق میں معتبر نہیں ہوتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ایک مخصوص طریقے پر طلاق دینے کا اختیار دیا ہے (یعنی سنت کے مطابق طلاق دینا) اور جس شخص کو تصرف کا اختیار کسی مخصوص طریقہ پر دیا گیا ہو تو وہ شخص اس مخصوص طریقہ کو چھوڑ کر کسی دوسرے طریقہ پر اس کو کرنے کا اختیار نہیں رکھتا مثلاً سنت کے مطابق طلاق دینے کا وکیل جب طلاق بدعت دے تو مذکورہ وجہ کی بنا پر طلاق بدعت واقع نہیں ہوتی، جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ایسے ہی یہاں پر ہے۔ (یعنی اگر طلاق بدعت جو کہ ناجائز ہے کسی نے دیدی تو وہ طلاق واقع نہیں ہوگی)۔

ہماری دلیل عبادہ ابن صامت رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ ان کے کسی بزرگ نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دیں تو جب اس کا تذکرہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ تین طلاقوں سے بیوی جدا ہوگئی اور باقی نو صد ستانوے کا وہ مالک ہی نہیں ہے..... اور حضرت ابن عباس رضی اللہ

عنه سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ تم میں سے ایک شخص حماقت سے کام لیتا ہے کہ اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دے بیٹھتا ہے پھر میرے پاس آئے ابن عباس، اے ابن عباس کہتا ہوا آتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَمَنْ يَسِقِ اللَّهُ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا
(الطلاق = ۲)
اور جو کوئی ڈرتا ہے اللہ سے تو اللہ اس کیلئے چھٹکارے کی کوئی صورت پیدا کر دیتا ہے۔

اور تو نے تو اللہ کا خوف کیا نہیں لہذا میں تیرے لئے کوئی سبیل اور راستہ نہیں پاتا۔ تیری بیوی تجھ سے جدا ہو گئی اور تو نے اپنے رب کی نافرمانی کی۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب ان کے پاس ایسا آدمی لایا جاتا جو اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے چکا ہوتا تو حضرت عمر اس کو (جسمانی) سزا دیتے اور ان تین طلاقیں کو اس پر نافذ کر دیتے جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فیصلے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں ہوتے تھے لہذا یہ صحابہ کرام کی صرف سے اجماع ہوتا تھا۔ البتہ مخالفین کا یہ قول کہ ناجائز امر حکم کے حق میں معتبر نہیں ہوتا تو ہمیں یہ تسلیم ہے لیکن طلاق ہمارے نزدیک فی نفسہ ایک مشروع امر ہے جس میں کوئی ممانعت نہیں ہے (بلکہ) ممانعت اور حرمت تو طلاق کے علاوہ میں ہے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی فساد اور زنا میں پڑنے کا اندیشہ اور بیوقوفی اور عدت کو طویل کرنا اور جب طلاق اپنی ذات کے اعتبار سے ایک جائز امر ہے تو حکم کے حق میں اس کا اعتبار کرنا جائز ہے اگرچہ اس کے غیر کی بنا پر اس سے منع کیا گیا ہے جیسے اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت کرنا اور غصب شدہ زمین پر نماز پڑھنا وغیرہ۔ اسی سے مخالفین کی دوسری دلیل یعنی یہ کہ جس شخص کو کسی جائز تصرف کا اختیار دیا گیا ہو تو وہ شخص صرف اسی طریقہ پر تصرف کر سکتا ہے جس طریقہ پر اس کو تصرف کرنے کا اختیار دیا گیا ہو، کا جواب بھی نکل آیا کیونکہ طلاق دینے والے نے صرف اسی طریقہ پر طلاق دی ہے جس طریقہ پر اس کو طلاق دینے کا اختیار دیا گیا کیونکہ طلاق دینا بذات خود ایک جائز امر ہے اور اس کا غیر مشروع طریقہ پر دینے کا تصور ممکن نہیں ہے۔ صرف اتنا ہوا کہ اس شخص نے طلاق بدعت میں ایک مشروع امر کے ساتھ ایک ممنوع امر کا بھی ارتکاب کیا لہذا وہ اس امر ممنوع کے ارتکاب کی وجہ سے گناہ گار ہو گا نہ کہ مشروع کا ارتکاب کرنے کی وجہ سے جیسا کہ اذان جمعہ کے وقت میں بیع کرنے کی صورت، اور اس طرح کی دیگر صورتوں میں ہوتا ہے۔ وکیل کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ سنت کے مطابق طلاق دینے کا وکیل بنانا درحقیقت مشروع طریق پر طلاق دینے کا وکیل بنانا ہے اس طرح کہ اس میں کسی بھی طور پر حرام کا ارتکاب نہ ہو۔ پس جب وکیل نے طلاق بدعت دی تو اس نے ایسی طلاق مشروع دی جس کے ساتھ حرام بھی لگا ہوا ہے لہذا اسے جس کا حکم دیا گیا تھا اس نے وہ نہیں کیا اس لئے طلاق نہیں پڑے گی۔ یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔

طلاق کی مقدار اور عدد کا بیان

ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ زوجین یا تو دونوں آزاد ہوں گے یا دونوں غلام یا ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہوگا۔ اور اگر میاں بیوی دونوں آزاد ہوں تو بلا اختلاف آزاد شوہر اپنی آزاد بیوی کو تین طلاقیں دے سکتا ہے اور اگر زوجین غلام ہوں تو غلام شوہر اپنی باندی بیوی کو بلا اختلاف صرف دو طلاقیں دے سکتا ہے اور جب زوجین میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو تو اس صورت میں اختلاف ہے کہ طلاق کی تعداد کا اعتبار شوہر کی غلامی یا آزادی کی حالت سے ہوگا یا بیوی (کی آزادی یا غلامی) کی حالت پر ہوگا۔ ہمارے اصحاب (احناف رحمہم اللہ) کے نزدیک بیوی کی حالت کا اعتبار ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا۔ حتیٰ کہ اگر غلام کے عقد نکاح میں آزاد عورت ہو تو ہمارے نزدیک یہ غلام اپنی آزاد بیوی کو تین طلاقیں دینے کا اختیار رکھتا ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ غلام اپنی آزادی بیوی کو صرف دو طلاقیں دینے کا اختیار رکھتا ہے۔ اسی طرح ہمارے نزدیک اگر آزاد شخص کے عقد نکاح میں غلام بیوی (باندی) ہو تو یہ شخص اپنی غلام بیوی کو صرف دو طلاقیں دینے کا اختیار رکھتا ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو تین طلاقیں دینے کا اختیار ہوگا اور یہ مسئلہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مابین بھی مختلف فیہ تھا۔ حضرت علی اور حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے ہمارے قول کی مثل روایات مروی ہیں جبکہ حضرت عثمان اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہما سے امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی مثل روایات منقول ہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ زوجین میں سے جو بھی غلام ہوتا تھا اس کی حالت کا اعتبار کرتے تھے اور عدت کے مسئلہ میں بالاتفاق عورت کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا۔

امام شافعیؒ کا استدلال:

امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے آپ نے فرمایا الطلاق بالرجال والعتة بالنساء (طلاق کا اعتبار مردوں سے ہوگا اور عدت کا اعتبار عورتوں سے کیا جائے گا) اور اس سے مراد طلاق کی تعداد اور مقدار کا اعتبار ہے نہ کہ اس کو واقع کرنا کیونکہ اس میں تو کوئی اشکال ہی نہیں ہے۔ نیز رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے ارشاد فرمایا:

يطلق العبد ثنتين وتعتد الامة بحیضتین
غلام دو طلاقیں دے سکتا ہے اور باندی دو ماہواریوں
سے عدت گزارے گی۔

اور غلام کے نکاح میں باندی یا آزاد عورت کے ہونے کے درمیان فرق نہیں کیا۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ غلامی محض حلت (یعنی شوہر کیلئے بیوی کا حلال ہونا) کی کمی میں موثر ہوتی ہے کیونکہ حلت ایک نعمت ہے اور

یہ مرد کے حق میں نعمت ہے نہ کہ عورت کے حق میں کیونکہ وہ تو مملوک اور باندی ہوتی ہے لہذا عورت کی غلامی حلت کی کمی میں موثر نہیں ہوگی۔

احناف کا استدلال:

اور ہمارا (احناف کا) استدلال کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور عقلی دلائل سے ہے۔ کتاب اللہ سے ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ، أَلَىٰ أَنْ قَالَ عَزَّوَجَلَّ، فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ (بقرہ: ۲۲۹-۲۳۰)

طلاق تو دو ہی بار کی ہے۔ پھر اگر کوئی اپنی بیوی کو طلاق دے ہی دے تو وہ عورت اس کیلئے اس کے بعد جائز نہیں رہے گی یہاں تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کر لے۔

یہ نص آزاد عورت کے متعلق ہے اس میں اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ آزاد عورت کی (شوہر کیلئے) حلت تین طلاقوں سے ختم ہو جاتی ہے۔ یہ تفریق کئے بغیر کہ آزاد عورت آزاد مرد کے عقد نکاح میں ہو یا غلام کے عقد نکاح میں۔ لہذا اس نص کے اطلاق پر عمل کرنا واجب ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہ نص آزاد عورت کے بارے میں وارد ہوئی ہے، اس آیت کریمہ کے قرائن ہیں۔ پہلا قرینہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ (بقرہ: ۲۲۹)

تو دونوں پر اس (مال) کے باب میں کوئی گناہ نہ ہوگا جو عورت معاوضہ میں دے۔

اور باندی اپنے مالک کی اجازت کے بغیر مال نہیں دے سکتی۔ دوسرا قرینہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ ہے (یعنی یہاں تک کہ وہ عورت کسی اور شوہر سے نکاح کر لے) جبکہ باندی اپنے مالک کی اجازت کے بغیر اپنا نکاح نہیں کر سکتی۔ تیسرا قرینہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ”فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَتَرَاجَعَا“ (تو کچھ گناہ نہیں ان دونوں پر کہ پھر باہم مل جائیں) یعنی زوج ثانی کے طلاق دینے کے بعد دونوں آپس میں نکاح کر سکتے ہیں ایسا صرف آزاد مرد اور آزاد عورت ہی میں ہو سکتا ہے۔

احناف کا حدیث سے استدلال:

حضرت عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

طَلَّاقُ الْأَمَةِ ثِنْتَانِ وَعَدْنَهَا حَيْضَتَانِ

باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جنس باندی کیلئے دو طلاقات بیان کی ہیں کیونکہ آپ نے

جنس کا لام تعریف لفظ امة پر استعمال فرمایا ہے گویا آپ نے یوں فرمایا کہ ہر باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کے درمیان فرق نہیں کیا کہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام۔

احناف کے عقلی دلائل:

پہلی دلیل: طلاق میں اصل ممانعت ہے جس کے دلائل ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں لیکن اخلاق و طبائع مخالف ہونے کی صورت میں چھٹکارے کی ضرورت کے تحت ایک طلاق مباح کی گئی ہے کیونکہ اس وقت مصلحت طلاق دینے ہی میں ہوتی ہے تاکہ زوجین میں سے ہر ایک اپنے موافق طبع سے نکاح کر سکے اور اس طرح مقاصد نکاح حاصل ہو سکیں لیکن طلاق کے بعد جانبین سے نادم ہونے کا احتمال موجود ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے۔

لَا تَذَرِي لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا تم کو خبر نہیں شاید اللہ پیدا کرے اس طلاق کے بعد (الطلاق:۱) کوئی نئی صورت۔

پس اگر حرمت صرف ایک طلاق سے ہی ثابت ہو جائے اور دوسری طلاق مشروع نہ ہو تاکہ اس میں شوہر غور و فکر کر سکے تو بعض اوقات شوہر کو اپنے کئے پر ندامت ہو لیکن رجعت کے ساتھ اس کیلئے تدارک ممکن نہ ہو اور دوبارہ نکاح کرنے پر عورت بھی راضی نہ ہو اور شوہر کیلئے اس کے بغیر صبر کرنا بھی ممکن نہ ہو تو اس حالت میں شوہر زنا میں مبتلا ہوگا۔ پس اسی حاجت و ضرورت کی خاطر دوسری طلاق مباح کی گئی ہے اور تیسری طلاق کی حاجت (تو) نہیں ہے لیکن آزاد عورت میں جبکہ وہ آزاد مرد یا غلام کے نکاح میں ہو شریعت میں اس کی مشروعیت نکاح کی اہمیت اور اس کے شرف کے اظہار کیلئے کی گئی ہے اور باندی میں ملک نکاح شرف و اہمیت کے اعتبار سے آزاد عورت میں ملک نکاح کے مقابلہ میں کمتر ہوتی ہے کیونکہ نکاح کا شرف اور اس کی اہمیت ان دینی و دنیوی مقاصد کی وجہ سے ہوتی ہے جن کا تعلق نکاح سے ہوتا ہے اور ان مقاصد میں سے اولاد کا حصول اور سکون نفس ہیں اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ باندی سے نکاح میں یہ دونوں مقصود آزاد عورت سے نکاح کے مقابلے میں کمتر ہوتے ہیں کیونکہ آزاد عورت کا بچہ آزاد ہوتا ہے جبکہ باندی کا بچہ غلام ہوتا ہے اور اولاد سے مقصود دنیا میں انس اور مدد اور آخرت میں نیک دعا حاصل کرنا ہوتا ہے لیکن آزاد بچے سے جتنا یہ مقصود حاصل ہوتا ہے اتنا غلام کے مالک کی خدمت میں مشغول رہنے کی بناء پر غلام بچے سے حاصل نہیں ہوتا۔ اسی طرح شوہر کو اپنی غلام بیوی سے جو سکون نفس حاصل ہوتا ہے وہ اس کی مانند نہیں ہوتا جو اسے اپنی آزاد بیوی سے حاصل ہوتا ہے پس (تیسری طلاق) اس معنی میں نہیں ہے جس میں شریعت وارد ہوئی ہے لہذا یہ (یعنی تیسری) طلاق اصل ممنوعیت پر باقی ہے۔

دوسری دلیل: طلاق کا حکم حلت کا زوال ہے اور وہ حلت محل (یعنی بیو) کی ہوتی ہے۔ پس حلت کا زوال حلت کے بقدر ہوگا اور باندی کی حلت آزاد عورت کے مقابلے میں کمتر ہوتی ہے کیونکہ غلامی حلت کو کم کر دیتی ہے اس لئے کہ حلت ایک نعمت ہے۔ اور اس کے نعمت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ مقاصد نکاح جو کہ نعمت ہیں کیلئے وسیلہ و ذریعہ ہے اور نعمت کیلئے وسیلہ خود نعمت ہوتا ہے۔ اور غلامی کا اثر نعمت میں کمی ہوتا ہے اسی بنا پر غلامی کا اثر ملکیت میں کمی کی صورت میں بھی ظاہر ہوتا ہے، یہاں تک کہ آزاد مرد کو چار عورتوں سے نکاح کرنے کا

اختیار ہوتا ہے جبکہ غلام کو صرف دو عورتوں سے نکاح کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے دلائل کا جواب:

جہاں تک دو مذکورہ حدیثوں کا تعلق ہے تو ان کے بارے میں کہا گیا ہے کہ وہ غریب ہیں پھر وہ اخبار آحاد میں سے بھی ہیں جبکہ کتاب اللہ کی مطلق نص کو خبر واحد کے ساتھ مقید کرنا جائز نہیں ہے اور نہ خبر مشہور کا خبر واحد کے ساتھ معارضہ جائز ہے۔

مزید ہم کہتے ہیں کہ یہ دو حدیثیں اس بارے میں دلیل بھی نہیں بن سکتیں کیونکہ پہلی حدیث کے الفاظ الطلاق بالرجال میں اسم کا اسم کے ساتھ الصاق ہے جو محذوف ملصق کا مقتضی ہے اور محذوف ملصق کے بارے میں ایک احتمال یہ ہے کہ وہ ایقاع (واقع کرنا) ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ وہ اعتبار ہو لہذا دیگر احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حدیث حجت نہیں بن سکتی۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ ایقاع (واقع کرنے) میں تو کوئی اشکال ہی نہیں تو یہ بات قابل تسلیم نہیں بلکہ اس میں اشکال ہے اور اس اشکال کا بیان دو طریقوں پر ہے۔

پہلا طریق: نکاح منعقد ہونے کے اعتبار سے زوجین میں مشترک ہوتا ہے اور ہر وہ عقد جس کا انعقاد دو عائدین سے ہو اس میں قاعدہ ہے کہ اس کا ارتقاع (یعنی اس عقد کو ختم کرنا) بھی دونوں ہی سے ہو سکتا ہے بیع و اجارہ وغیرہ کے مثل۔

دوسرا طریق: نکاح (اپنے) احکام و مقاصد میں زوجین کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔ اب اشکال یہ پیش آیا کہ آیا طلاق کا ایقاع بھی دونوں کی طرف سے مشترک طور پر ہوگا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس اشکال کا حل اپنے ان الفاظ سے بتایا کہ الطلاق بالرجال۔

رہی دوسری حدیث تو اس کے یہ الفاظ ہیں ان العبد یطلق ثنتين جو تیسری طلاق کی نفی نہیں کرتے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہا جاتا ہے فلان یملک درہمین (فلاں دو درہم کا مالک ہے) جبکہ نبی کریم صلی اللہ وسلم کا ارشاد طلاق الامة ثنتان میں طلاق کی اضافت باندی کی طرف ہے اور اضافت اختصاص کیلئے ہوتی ہے لہذا یہ ارشاد اس معنی کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ طلاق جو باندی کے ساتھ مختص ہے وہ دو ہیں۔ اب اگر شوہر کو اس پر تیسری طلاق کا اختیار ہو تو وہ اختصاص باطل ہو جاتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسے مال فلان درہمان (فلاں کا مال دو درہم ہیں) تو یہ قول وجہ مذکور کی بنا پر زائد کی نفی کرتا ہے۔ پس ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہے۔

مذکورہ بالا گفتگو سے امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کہ ”حلت عورت کی جانب میں نعمت نہیں ہے“ کا جواب بھی نکل آیا، کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ نعمت کے وسیلہ ہونے کی بنا پر یہ عورت کے حق میں بھی نعمت ہے اور نکاح کے باب میں خود ملک اصل مقصود نہیں ہے بلکہ وہ تو مقاصد جو کہ اصل نعمتیں ہیں ان کیلئے وسیلہ ہوتا ہے اور نعمت کیلئے وسیلہ خود نعمت ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

رکن طلاق کا حکم

رکن طلاق وہ لفظ ہے جو معنی طلاق پر ازروئے لغت دلیل بنایا گیا ہو اور صریح طلاق میں لفظ طلاق کا لغوی معنی تخلیہ کرنا اور چھوڑ دینا اور قید (پابندی، بیڑی) کو ختم کرنا ہے جبکہ طلاق کنایہ میں اس کا معنی قطع تعلق وغیرہ ہے۔ یا وہ لفظ ہے جو معنی طلاق پر دلیل بنایا گیا ہو ازروئے شرع کے اور طلاق کا شرعی معنی دونوں قسموں میں محل کی حلت کو زائد کرنا ہے یا (پھر رکن طلاق) وہ امر ہے جو لفظ کے قائم مقام ہے۔ جہاں تک لفظ کا تعلق ہے تو کی اس مثال طلاق کنایہ میں یہ ہے کہ شوہر کے انت بائن (تو بائن یعنی جدا ہے) یا ابنتک (میں نے تجھے جدا کر دیا) اور طلاق صریح میں یہ ہے کہ شوہر کے انت طالق (تجھے طلاق ہے) یا کے طلقنتک (میں نے تجھے طلاق دی) اور ان کی طرح کے اور الفاظ، البتہ لفظ ”تطليق“ (طلاق دینا) اور طلاق دونوں عرف میں خاص عورت کیلئے ہی استعمال ہوتے ہیں جبکہ لفظ اطلاق کا استعمال عورت کے علاوہ میں ہوتا ہے پس عورت کیلئے تو کہا جاتا ہے طلق یطلق (لام کی تشدید کے ساتھ) نطليقا و طلاقا جبکہ اونٹ اور قیدی وغیرہ کیلئے کہا جاتا ہے اطلق یطلق (لام کی تخفیف کے ساتھ) اطلاقا اگرچہ دونوں لفظوں کا لغوی معنی ایک ہے مختلف نہیں اور اس جیسی بات جائز ہے جیسا کہ حصان (بالفتح) اور حصان (بالکسر) اور عدیل اور عدل کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں اور حاکی فتح (زیر) کے ساتھ حصان عورت کیلئے استعمال ہوتا ہے اور حاء کی کسرہ (زیر) کے ساتھ گھوڑے کیلئے اگرچہ دونوں لفظ ایک ہی لغوی معنی یعنی منع (روک) پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی طرح عدیل کا لفظ آدمی کیلئے مستعمل ہے جبکہ عدل کا لفظ آدمی کے غیر کیلئے استعمال ہوتا ہے حالانکہ ازروئے لغت لفظ معاولہ آدمی اور غیر آدمی دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔

اسی وجہ سے فقہاء کا کہنا ہے کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت مطلقة (بغیر تشدید کے) تو اس کی نیت کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ عرف میں اطلاق کا لفظ حقیقی قید اور جس سے رہائی کے اثبات کے معنی میں مستعمل ہوتا ہے لہذا قید حکمی (یعنی قید نکاح) پر صرف اس صورت میں محمول کریں گے جب ایسی نیت ہوگی۔ رکن طلاق میں پوری طلاق کو اور طلاق کے کچھ حصے کو ذکر کرنا برابر ہے اس لئے اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق بعض نطليقة (تجھے کچھ طلاق ہے) یا ربع نطليقة (چوتھائی طلاق ہے) یا تہائی طلاق ہے یا نصف طلاق ہے یا طلاق کا ہزار واں حصہ ہے تو پوری طلاق پڑے گی۔ یہ جمہور علماء کا قول ہے جبکہ ربیعہ الرائی رحمہ اللہ (۱) کا قول ہے کہ بیوی پر طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ نصف طلاق حقیقتاً پوری طلاق نہیں ہے بلکہ طلاق کا ایک حصہ ہے اور کسی چیز کا بعض حصہ بعینہ وہی (پوری) چیز نہیں ہوا کرتا۔

(۱) ابو عثمان ربیعہ بن ابی عبدالرحمن تیمی، مدینہ منورہ کے فقیہ، ممتاز حافظ حدیث اور صاحب بصیرت مجتہد تھے۔ رائے و قیاس میں بہت ماہر تھے۔ اسی وجہ سے ربیعہ الرائی کہلاتے تھے۔ آپ ائمہ حدیث مثلاً سفیان ثوری، امام مالک اور اوزاعی وغیرہ کے استاذ ہیں۔ وفات ۱۳۶ھ، تذکرۃ الحفاظ، مترجم ص ۱۳۹، جلد ۱۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق متجزی (قابل تقسیم) نہیں ہے یعنی اس کے اجزاء نہیں ہوتے اور غیر متجزی میں ایک حصہ کو ذکر کرنا کل کو ذکر کرنے کے مترادف ہے جس طرح بعض قصاص کو معاف کر دینا درحقیقت کل قصاص کو معاف کرنا ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھے ڈیڑھ طلاق ہے یا کہا ایک اور تہائی طلاق ہے تو اسے دو طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ طلاق کا کچھ حصہ پوری طلاق ہی ہوتی ہے گویا شوہر نے بیوی سے کہا کہ تجھے دو طلاقیں ہیں اس کے برعکس اگر شوہر نے یوں کہا ”تجھے ایک طلاق ہے اور اس طلاق کا نصف بھی یا تہائی حصہ بھی“ تو طلاق صرف ایک ہی پڑے گی کیونکہ یہاں شوہر نے نصف طلاق (یا تہائی طلاق) کی نسبت اسی ایک واقع شدہ طلاق کی طرف کی ہے اور واقع شدہ کا دوبارہ وقوع متصور نہیں ہے جبکہ پہلی صورت میں شوہر نے نصف کو نکرہ اور واقع شدہ طلاق کی طرف اضافت کے بغیر ذکر کیا لہذا یہ ایک اور طلاق ہوگی۔

مسائل:

○ اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”تجھے طلاق کا چھٹا حصہ ہے اور طلاق کا تہائی حصہ ہے اور نصف طلاق ہے یا دو تہائی طلاقیں ہیں“ تو تین طلاقیں ہی پڑیں گی کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ طلاق کا ہر جزء کامل طلاق ہے یہ تین طلاقیں اسی وقت ہوں گی جب بیوی مدخول بہا (جس سے مباشرت ہو چکی ہو) ہو اور اگر بیوی غیر مدخول بہا ہو (جس سے مباشرت ابھی نہ ہوئی ہو) تو صرف ایک طلاق ہی پڑے گی کیونکہ غیر مدخول بہا بیوی پہلی طلاق سے بائن ہو جاتی ہے جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب شوہر غیر مدخول بہا بیوی کو کہے کہ تجھے طلاق ہے طلاق ہے طلاق ہے۔

○ اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”تجھے طلاق کا چھٹا حصہ ہے اور اس کا تہائی حصہ ہے اور اس کا نصف حصہ ہے“ تو اگر ان تمام کا مجموعہ ایک سے زائد نہ ہو تو ایک طلاق ہی ہوگی اور اگر ان کا مجموعہ ایک سے زائد ہو جائے مثلاً شوہر بیوی سے یوں کہے ”تجھے طلاق کا چھٹا حصہ ہے اور اس کا چوتھائی حصہ اور اس کا تہائی حصہ ہے اور اس کا نصف حصہ ہے“ تو ظاہر الروایت میں اس کا ذکر نہیں ہے اور مشائخ کا اس بارے میں اختلاف ہے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ دو طلاقیں پڑیں گی اور بعض کا قول ہے کہ ایک طلاق پڑے گی۔

○ اگر شوہر نے (بیوی سے) کہا ”تو دو طلاقوں کے تین نصفوں کے ساتھ مطلقہ ہے“ تو بیوی کو تین طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ دو طلاقوں کا نصف ایک طلاق ہے تو دو طلاقوں کے تین نصف تین طلاقیں ہوئیں تو یہ ایسے ہوا گویا شوہر نے یوں کہا تو تین طلاقوں سے مطلقہ ہے۔ اگر شوہر کی چار بیویاں تھیں اور شوہر نے کہا بینکن تطلیقہ (تمہارے درمیان ایک طلاق ہے) تو ہر ایک کو ایک طلاق پڑ جائے گی کیونکہ جب ایک طلاق کو چار پر تقسیم کیا گیا تو ہر ایک کے حصہ میں طلاق کا چوتھائی حصہ آیا اور طلاق کا چوتھائی حصہ پوری ایک طلاق ہے۔

○ اسی طرح جب شوہر اپنی چار بیویوں کو کہے کہ تمہارے درمیان دو طلاقیں ہیں یا تین طلاقیں ہیں یا چار طلاقیں ہیں (تو ہر ایک کو ایک طلاق ہوگی) کیونکہ جب دو طلاقوں کو چار کے مابین تقسیم کیا جائے گا تو ہر ایک کے حصہ میں نصف طلاق آئے گی اور نصف طلاق پوری طلاق ہے۔ اور یہ اعتراض کہ ہر طلاق کو علیحدہ علیحدہ

چاروں پر تقسیم کیوں نہیں کیا جاتا تاکہ ہر ایک پر دو طلاقیں پڑیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شوہر نے ایسا نہیں کیا ہے بلکہ اکٹھی دو طلاقوں کو چار بیویوں پر تقسیم کیا ہے کیونکہ جنس ایک ہے جس میں تفاوت نہیں ہے اور قاعدہ ہے کہ اس ایک جنس کی تقسیم جس میں تفاوت نہ ہو کل جنس پر واقع ہوتی ہے اور جب شی متفاوت ہو تو آحاد و افراد کو تقسیم کیا جاتا ہے۔ لہذا اگر شوہر نے یہ نیت کی کہ بیویوں کے درمیان ہر طلاق علیحدہ علیحدہ واقع ہو تو اس کی نیت کے مطابق ہوگا اور ہر بیوی پر دو طلاقیں ہوں گی کیونکہ شوہر نے ایسی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے اور اس میں شوہر پر کوئی اہتمام بھی نہیں ہے کیونکہ شوہر نے اپنے اوپر تشدد سے کام لیا ہے لہذا شوہر کی تصدیق کی جائے گی۔

○ اگر شوہر نے اپنی چار بیویوں کو کہا کہ بینکن خمس تطلیقات (تمہارے درمیان پانچ طلاقیں ہیں) تو ہر ایک پر دو طلاقیں ہو جائیں گی کیونکہ جب پانچ طلاقوں کو چار پر تقسیم کیا جائے گا تو ہر ایک بیوی کے حصہ میں ایک طلاق اور چوتھائی طلاق آئے گی جبکہ چوتھائی طلاق ایک پوری طلاق شمار ہوتی ہے لہذا ہر بیوی کو دو طلاقیں ہو جائیں گی اور یہی حکم اس وقت ہوگا جب شوہر پانچ سے زائد کر کے آٹھ تک کہے۔ اور اگر شوہر نے (اپنی چار بیویوں سے) کہا کہ تمہارے درمیان نو (۹) طلاقیں ہیں تو ہر بیوی کو تین طلاقیں پڑ جائیں گی کیونکہ جب نو (۹) کو چار پر تقسیم کیا جائے گا تو ہر بیوی کے حصہ میں دو طلاقیں اور چوتھائی طلاق آئے گی اور چوتھائی طلاق بذات خود ایک مکمل طلاق ہے۔ اس طرح ہر ایک کو تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اسی بنا پر فقہاء نے کہا کہ اگر شوہر یوں کہے "اشرکت بینکن فی تطلیقتین" (تمہارے درمیان میں نے شرکت کی دو طلاقوں میں) یا تین طلاقوں میں یا چار یا پانچ یا چھ یا سات یا آٹھ یا نو طلاقوں میں تو ان الفاظ کا اور یہ الفاظ کہ تمہارے درمیان (طلاق کی) کا حکم یکساں ہے کیونکہ بین (مابین، درمیان) کا لفظ بھی شرکت کی خبر دیتا ہے لہذا شوہر کا یہ کہنا بینکن کذا (تمہارے درمیان اتنی طلاقیں ہیں) اس کا معنی ہے اشرکت بینکن کذا (میں نے تمہارے درمیان شرکت کی اتنی طلاقوں میں) اس کے برخلاف اگر شوہر اپنی ایک بیوی کو دو طلاقیں دے پھر دوسری بیوی سے کہے کہ میں نے تجھے اس کی طلاق میں شریک کیا (اشرکتک فی طلاقہا) تو دوسری بیوی پر بھی دو طلاقیں پڑ جائیں گی کیونکہ شوہر کا قول اشرکتک فی طلاقہا یہ واقع ہونے والی طلاق میں شرکت کا اثبات ہے اور واقع (ہونے والی طلاق) میں شرکت صرف اس وقت ثابت ہوتی ہے جب دونوں میں سے ہر ایک طلاق میں شرکت ثابت ہو کیونکہ یہ ممکن نہیں ہے کہ پہلی بیوی سے اس پر واقع شدہ ایک طلاق اٹھا کر دوسری بیوی پر واقع کردی جائے۔ لہذا دونوں میں سے ہر ایک طلاق میں انفرادی طور پر شرکت لازم آئے گی اور یہ (شرکت) دوسری بیوی پر بھی دو طلاقوں کے وقوع کی موجب ہے۔

رکن طلاق کا ارتکاب یعنی طلاق کے لفظ کی ادائیگی خواہ شوہر نے اصالتاً کی ہو یا اس کے علاوہ کسی نے اس کی طرف سے بطور وکالت یا پیغام رسانی کے نیابتاً کی ہو برابر ہے (یعنی دونوں کا ایک حکم ہے) کیونکہ طلاق ان امور میں سے ہے جن میں نیابت چلتی ہے لہذا نائب کا فعل اصیل ہی کا فعل ثابت ہوگا۔

وہ امور جو الفاظ کے (تلفظ کے) قائم مقام ہیں تو وہ کتابت (تحریر) اور اشارہ ہیں جیسا کہ ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

شرائطِ رکن کا بیان

شرائطِ رکن (طلاق) کی چند اقسام ہیں جن میں سے بعض کا تعلق شوہر سے ہے بعض کا بیوی سے، بعض کا نفس رکن سے اور بعض کا وقت سے۔

شوہر سے متعلق شرائط کا بیان

پہلی شرط: شوہر کا عاقل ہونا:

شوہر عاقل ہو خواہ حقیقتاً ہو یا تقدیراً لہذا نا سمجھ بچہ اور دیوانہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی کیونکہ تصرف کی اہلیت کیلئے عقل شرط ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ تصرف کے مصلحت ہونے کی معرفت عقل ہی سے ہوتی ہے جبکہ یہ تصرفات بندوں کی مصلحتوں ہی کیلئے مشروع کئے گئے ہیں اور جب نشہ میں مدہوش آدمی اپنی بیوی کو طلاق دے تو اگر اس کا نشہ کسی حرام چیز کے سبب سے ہے مثلاً اس نے اپنی مرضی سے شراب (خمر) یا نمیز پی یہاں تک کہ اس پر نشہ طاری ہو گیا اور اس کی عقل زائل ہو گئی تو جمہور علماء اور جمہور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک اس کی طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اسی قول کو امام طحاوی اور امام کرخی رحمہما اللہ نے اختیار کیا اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ایک قول ہے۔ ان (امام طحاوی، امام شافعی وغیرہ) کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نشہ میں مست آدمی کی عقل زائل ہو چکی ہے اور طلاق کے اہل ہونے کیلئے عقل شرط ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اسی وجہ سے دیوانہ اور نا سمجھ بچہ کی طلاق واقع نہیں ہوتی ہے۔ اسی طرح اس شخص کی بھی طلاق واقع نہیں ہوتی جس کی عقل اجوائن خراسانی یا کوئی دوا استعمال کرنے سے زائل ہو جائے اسی طرح یہاں بھی شراب کے نشہ میں مست آدمی کی طلاق نہیں پڑتی اس کی دلیل یہ ہے کہ نشہ میں آدمی کا ارتداد (مرتد ہونا) بھی صحیح نہیں ہوتا ہے تو اس کا طلاق دینا بھی بطریقِ اولیٰ صحیح نہیں ہوگا۔

احناف کے دلائل:

۱۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ اِلٰی اِنْ قَالَ عَزَّوَجَلَّ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰی تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَہٗ کے عموم سے ہے اس میں نشہ والے اور اس کے غیر کی طلاق کے مابین فرق نہیں کیا گیا سوائے اس شخص کے جس کی تخصیص دلیل سے کی گئی ہو۔

۲۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کل طلاق جائز الاطلاق الصبی والمعتوہ (ہر طلاق جائز

ہے سوائے بچہ کی طلاق اور ناقص العقل کی طلاق کے) کا عموم ہے۔

۳۔ نشہ والے کی عقل ایسے سبب سے زائل ہوئی ہے جو معصیت ہے لہذا اس پر سزا کے طور پر اور ارتکاب معصیت سے روکنے کیلئے اس کی عقل کو قائم اور باقی سمجھا جائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر نشہ والے نے کسی انسان پر زنا کی تہمت لگائی یا کسی کو قتل کیا تو اس پر حد اور قصاص دونوں واجب ہوتے ہیں حالانکہ حد اور قصاص غیر عاقل پر واجب نہیں ہوتے تو یہ دلیل ہے کہ نشہ میں آدمی کی عقل کو قائم تصور کیا گیا ہے اور کبھی حقیقتاً زائل شدہ چیز کو جبکہ اس کا زوال ایسے سبب سے ہوا ہو جو معصیت ہو تو زجر و توبیخ کی خاطر فرضی طور پر قائم کا حکم دیا جاتا ہے جیسے کوئی شخص اگر اپنے مورث کو قتل کر دے تو وہ میراث سے محروم ہو جاتا ہے اور قاتل کو زجر کیلئے اور اس پر سزا کے طور پر مورث کو زندہ فرض کر لیا جاتا ہے برخلاف اس صورت کے جب عقل کا زوال اجوائن خراسانی اور دوا کے استعمال سے ہو کیونکہ اس صورت میں عقل کا زوال کسی ایسے سبب سے نہیں ہوا جو معصیت ہو البتہ نشہ والے کا ارتداد از روئے استحسان اس کی رعایت کی خاطر صحیح نہیں ہوتا کیونکہ عقل کے حقیقی زوال کے بعد اس کی فرضی بقاء زجر وغیرہ کیلئے ہوتی ہے اور زاجر کی حاجت ایسے امر میں ہوتی ہے جس کا وجود غالب ہو کیونکہ ایسے (غالب الوجود) امر کی طرف طبعی داعی (یعنی میلان) موجود ہوتا ہے جبکہ ارتداد کی طرف داعی (میلان) کے انعدام کی وجہ سے ارتداد کا وجود غالب نہیں ہوتا (لہذا زاجر کی حاجت نہیں ہوتی اور نتیجتاً عقل کے فرضی بقا کی ضرورت نہیں ہوتی)۔

عقلی دلیل:

عقل کے حقیقی زوال کی جہت بقاء اسلام کا تقاضا کرتی ہے جبکہ عقل کے فرضی بقا کی جہت اسلام کے زوال کا تقاضا کرتی ہے لہذا بقا اسلام والی جانب کو ترجیح ہوگی کیونکہ اسلام غالب ہوتا ہے مغلوب نہیں۔ اسی بنا پر جب کافر کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کے مسلمان ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے اور مسلمان کو جب کلمہ کفر زبان سے کہنے پر مجبور کیا گیا ہو اور اس نے وہ کلمہ زبان سے کہ دیا اور یہ بھی بتایا کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن تھا تو اس کے کفر کا حکم نہیں لگایا جاتا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر کسی آدمی کو کسی مباح سبب سے نشہ ہوا لیکن اس کی وجہ سے اس کو لذت بھی حاصل ہوئی اس طرح کہ کسی کو شراب پینے پر مجبور کیا گیا یہاں تک کہ نشہ چڑھ گیا یا اس نے پیاس کی مجبوری کی وجہ سے شراب پی اور نشہ چڑھ گیا تو فقہاء کا قول ہے کہ اس کی طلاق بھی واقع ہوگی کیونکہ اس کی عقل اگرچہ زائل ہو چکی تھی لیکن اس کی عقل کا زوال لذت کے سبب سے ہے لہذا عقل کو قائم تصور کیا جائے گا اور اضطراب و اکراہ کو معدوم سمجھا جائے گا کیونکہ گویا اس نے اپنی رضامندی سے شراب پی اور نشہ چڑھ گیا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس شخص کے متعلق ذکر کیا ہے جس نے نبیذ پی، عقل تو اس کی زائل نہیں ہوئی لیکن سر میں درد ہوا اور درد سر کی وجہ سے عقل زائل ہو گئی تو ایسے شخص کی طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اس شخص کی عقل کسی معصیت اور لذت کی وجہ سے زائل نہیں ہوئی لہذا اس کی عقل حقیقتاً اور تقدیراً زائل ہو چکی ہے۔

اسی طرح جب کسی شخص نے اجوائن خراسانی یا کوئی نشہ آور دوا پی لی اور عقل زائل ہو گئی تو مذکورہ وجہ

کے سبب ایسے شخص کی بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔

دوسری شرط: شوہر کا دیوانہ اور پاگل نہ ہونا:

شوہر دیوانہ اور پاگل نہ ہو، ناقص العقل نہ ہو، برسام کی بیماری میں مبتلا نہ ہو، بے ہوش نہ ہو، سویا ہوا نہ ہو لہذا ان صفات کے حامل لوگوں کی طلاق واقع نہیں ہوگی اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم مجنون کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے ارشاد فرمایا: ”کل طلاق جائز الاطلاق الصبی والمعتوه“ (ہر طلاق جائز ہے سوائے بچہ اور دیوانہ کی طلاق کے)۔

تیسری شرط: شوہر کا بالغ ہونا:

شوہر بالغ ہو لہذا بچہ کی طلاق اگرچہ وہ سمجھ دار ہو واقع نہیں ہوگی کیونکہ طلاق کی مشروعیت محض اس وقت ہے جب نکاح میں مصلحت نہ رہے اور یہ چیز صرف غور و فکر سے ہی معلوم کی جاسکتی ہے جبکہ بچہ کھیل کود میں مشغولیت کی وجہ سے غور و فکر نہیں کرتا لہذا وہ نکاح کی مصلحتوں کے باقی نہ رہنے کو نہیں جان سکتا۔

عدی شرائط: شوہر کا راضی ہونا شرط نہیں:

رہا شوہر کا رضامند ہونا تو ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شرط ہے۔ حتیٰ کہ مکہ (مجبور کئے ہوئے) شخص کی طلاق ہمارے نزدیک واقع ہو جائے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس مسئلہ کو انشاء اللہ تعالیٰ ہم کتاب الاکراہ میں ذکر کریں گے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی سند سے ذکر کیا ہے کہ ایک عورت اپنے شوہر کو پچھاڑ کر اس کے سینہ پر چڑھ گئی اور اس کے پاس خنجر تھا جو اس نے اپنے شوہر کے گلے پہ رکھ کر اس کو کہا تو مجھے ضرور طلاق دے ورنہ میں اس خنجر کو چلا دوں گی شوہر نے اسے اللہ کی قسم دی کہ تو ایسا نہ کر اس نے انکار کر دیا تو شوہر نے اس کو تین طلاقیں دے دیں اس واقعہ کا تذکرہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا گیا تو آپ نے فرمایا لا قیلولة فی الطلاق (طلاق میں اقالہ یعنی واپسی نہیں ہے)۔

شوہر کا سنجیدہ ہونا شرط نہیں:

اسی طرح شوہر کا سنجیدہ ہونا بھی شرط نہیں لہذا ہنسی مذاق میں طلاق دینے والے کی بھی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے آپ نے ارشاد فرمایا:

ثلاث جدهن جد و هزلهن جد النکاح والطلاق والعناق
تین چیزیں ایسی ہیں جن کی سنجیدگی بھی سنجیدگی اور جن کا مذاق بھی سنجیدگی ہے (یعنی جن کا قصد بھی قصد اور بے قصد بھی قصد ہے) اور وہ ہیں نکاح، طلاق

اور عتاق۔

دوسری روایت میں عتاق کی جگہ لفظ رجعت ہے۔ اور حضرت ابو درداء رضی اللہ عنہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے۔ آپؐ نے ارشاد فرمایا:

من لعب بطلاق او عتاق لزمه
جس شخص نے مزاح میں طلاق دی یا غلام کو آزاد کیا
تو طلاق واقع ہو جائے گی اور غلام آزاد ہو جائے گا۔

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

وَلَا تَنْخِلُوا آيَاتِ اللَّهِ هُرُوءًا (البقرہ: ۲۳۱)
اللہ کے احکام کو ہنسی کھیل نہ سمجھو۔

اسی بارے میں نازل ہوئی ہے۔ زمانہ جاہلیت میں کوئی شخص اپنی بیوی کو طلاق دے دیتا، پھر رجوع کر لیتا اور کہتا کہ میں نے تو مذاق میں طلاق دی تھی، اور (اسی طرح) کوئی شخص اپنے غلام کو آزاد کر دیتا، بعد ازاں یہ کہتے ہوئے رجوع کر لیتا کہ میں نے تو مذاق سے کہا تھا تب یہ آیت کریمہ نازل ہوئی اور آپؐ نے ارشاد فرمایا:

من طلق او حرر او نکح فقال انی کنت لا عبا
جس شخص نے طلاق دی یا غلام کو آزاد کیا یا نکاح کیا
بعد ازاں اس نے کہا کہ میں تو مذاق کر رہا تھا تو طلاق
عتاق اور نکاح ہو جائیں گے۔

لفظ طلاق کو زبان سے ادا کرنا شرط نہیں:

اسی طرح لفظ طلاق کو زبان سے ادا کرنا بھی شرط نہیں لہذا لفظ طلاق کو واضح تحریر سے اور گونگے کے مخصوص اشارہ سے بھی طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ واضح تحریر (جو پڑھی اور سمجھی جاسکے) الفاظ کے قائم مقام اور مخصوص اشارہ عبارت کے قائم مقام ہوتا ہے۔

شرط خیار سے خالی ہونا شرط نہیں:

اسی طرح شرط خیار سے خالی ہونا بھی شرط نہیں ہے لہذا بلا عوض طلاق کے باب میں شرط خیار کرنے والے کی طلاق واقع ہوتی ہے کیونکہ شرط خیار تو اس لئے ہوتی ہے کہ ضرورت کے وقت (جس معاملہ میں شرط خیار کی ہو اس کو) فسخ کر سکے۔ جب یہ معاملہ جو کہ طلاق ہے جب شوہر کی جانب سے ہو تو اس میں فسخ کا احتمال ہی نہیں ہوتا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لا قیلولة فی الطلاق
طلاق میں اقالہ نہیں ہے۔

رہی طلاق بعوض میں عورت کیلئے شرط خیار سے خالی ہونا تو یہ شرط ہے کیونکہ عورت کی جانب سے مال ہوتا ہے لہذا شوہر کی جانب سے (طلاق) مال کا معاوضہ ہوگی اور چونکہ معاوضہ میں فسخ کا احتمال ہوتا ہے لہذا اس

(یعنی معاوضہ) میں شرط خیار صحیح ہے اور یہ شرط خیار سبب کے انعقاد سے مانع ہوگی جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر عورت نے خیار کے حکم کے تحت رد کر دیا تو عقد باطل ہو جائے گا اور طلاق واقع نہیں ہوگی۔

شوہر کا صحت مند اور مسلمان ہونا شرط نہیں:

اسی طرح شوہر کا صحت مند ہونا بھی شرط نہیں اسی طرح شوہر کا مسلمان ہونا بھی شرط نہیں لہذا بیمار اور کافر کی طلاق بھی واقع ہوگی کیونکہ بیماری اور کفر دونوں طلاق دینے کی اہلیت کے منافی نہیں۔

طلاق میں شوہر کا قصد و ارادہ شرط نہیں:

اسی طرح شوہر کا عدا طلاق دینا بھی شرط نہیں لہذا خطا سے طلاق دینے والے کی بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے اور خطا کرنے والے سے مراد وہ شخص ہے جو طلاق کے علاوہ دوسرے لفظ کو بولنا چاہتا تھا لیکن سبقت لسانی سے لفظ طلاق زبان پر آگیا کیونکہ خطا سے جو بات فوت ہوئی وہ قصد و ارادہ ہے جو وقوع طلاق کیلئے شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ ہازل (مراد نہ لینے والا) اور ہنسی کھیل کرنے والی کی طلاق میں ہوتا ہے۔ عتاق (غلام آزاد کرنے) کا بھی یہی حکم ہے یعنی خطا سے بھی واقع ہو جاتا ہے۔

امام کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ عتاق میں دو روایتیں ہیں کیونکہ ہشامؒ نے امام محمد رحمہ اللہ کے واسطے سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ جس شخص نے اپنی بیوی کو اسقینی ماء (مجھے پانی پلاؤ) کہنے کا ارادہ کیا لیکن زبان سے نکلا انت طالق (تو مطلقہ ہے) تو طلاق پڑ جائے گی اور اگر غلام کو اسقینی ماء کہنے کا ارادہ کیا لیکن زبان سے نکلا انت حر (تو آزاد ہے) تو وہ غلام آزاد نہیں ہوگا۔ اور بشر بن ولید کندی نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے واسطے سے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا کہ دونوں جملے مساوی ہیں (یعنی طلاق بھی پڑ جائے گی اور غلام بھی آزاد ہو جائے گا) یہی قول صحیح ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ہشامؒ کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ ملک بضع (بیوی سے جنسی نفع اٹھانے کی ملکیت) ایسے سبب سے ثابت ہوا ہے جس میں قصد اور عدم قصد دونوں برابر ہیں اور وہ سبب نکاح ہے لہذا زوال نکاح کیلئے بھی قصد اور ارادہ کی ضرورت نہیں ہوگی۔ غلام میں ملکیت اس کے برعکس ہے کیونکہ غلام میں ملکیت ایسے سبب سے ثابت ہوتی ہے جس میں قصد اور عدم قصد دونوں مختلف ہوتے ہیں۔ اور یہ سبب بیع و شراء ہے (کیونکہ بیع و شراء میں نیت اور قصد کا ہونا ضروری ہے ورنہ بیع نہیں ہوگی) لہذا غلام میں ملکیت کے زوال میں بھی نیت کے وجود و عدم سے فرق واقع ہوگا لیکن یہ دلیل درست نہیں ہے کیونکہ ثبوت حکم کیلئے (بعض اوقات) ایسی شرائط ضروری ہوتی ہیں جو زوال حکم کیلئے ضروری نہیں ہوتی ہیں لہذا ثبوت حکم سے زوال حکم پر استدلال کرنا استدلال قاسد ہے۔

طلاقِ صریح کے احکام

ان میں سے شرط طلاق کی ایک قسم یعنی کنایہ میں نیت کا ہونا ہے اس شرط کے بارے میں جملہ کلام دو عنوانات کے تحت ہے اول ان الفاظ کے بیان میں جن سے شریعت میں طلاق واقع ہوتی ہے اور دوم ان الفاظ سے واقع ہونے والی طلاق کی صفت۔

اول: وہ الفاظ جن سے شریعت میں طلاق واقع ہوتی ہے۔ یہ الفاظ دو قسم کے ہیں، صریح اور کنایہ

صریح: وہ لفظ ہے جو صرف نکاح کی بندش کو کھولنے کیلئے استعمال ہوتا ہے اور وہ لفظ، لفظ طلاق یا لفظ تطلیق ہے مثلاً شوہر کا کہنا انت طالق (تو طلاق والی ہے) انت الطلاق (تو طلاق ہے) یا طلقک (میں نے تجھے طلاق دی) انت مطلقہ (ل کی تشدید کے ساتھ) (تو مطلقہ ہے) اس قسم کو صریح اس لئے کہتے ہیں کہ لفظ صریح لغت میں اس لفظ کا نام ہے جس کے معنی و مراد سامع کیلئے ظاہر اور واضح ہوں۔ عرب جب کہتے ہیں صرح فلان بالامر، تو اس کے معنی ہیں معاملہ کو اس نے کھول دیا اور واضح کر دیا اور بلند عمارت کو صرح کہنے کی وجہ بھی یہ ہے کہ وہ دیگر تمام عمارتوں میں واضح اور ظاہر ہوتی ہے۔ اور ان تمام الفاظ کی مراد بھی ظاہر ہوتی ہے اس لئے کہ یہ الفاظ صرف طلاق ہی کیلئے استعمال ہوتے ہیں لہذا ان سے وقوع طلاق کیلئے بھی نیت ضروری نہیں کیونکہ نیت کا عمل تو مبہم کی تعیین کیلئے ہوتا ہے جبکہ ان الفاظ میں ابہام ہی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ، اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نیت کی شرط کے بغیر طلاق کو مشروع کیا ہے نیز اللہ تعالیٰ نے الطلاق مرتنان (کہ طلاقیں دو ہیں) کو مطلق ارشاد فرمایا ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ
رَوْجًا غَيْرَهُ
پھر اگر کوئی اپنی عورت کو طلاق دے ہی دے تو
وہ عورت اس کیلئے اس کے بعد جائز نہ رہے گی یہاں
تک کہ وہ کسی اور شوہر سے نکاح کرے۔

اس آیت میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے نیت کی شرط کے بغیر حلت کے زوال کا مطلقاً حکم لگایا ہے۔ نیز حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جب انہوں نے اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو رجوع کر لینے کا حکم دیا اور آپ نے یہ سوال نہیں کیا کہ کیا طلاق کی نیت کی تھی یا نہیں؟ حالانکہ اگر نیت شرط ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور دریافت فرماتے، پھر بیوی سے رجوع تو طلاق واقع ہونے کے بعد ہی ہوتا ہے لہذا معلوم ہوا کہ طلاق بغیر نیت کے بھی واقع ہو جاتی ہے۔

مسائل:

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا کہ تجھے طلاق ہے بعد ازاں شوہر نے کہا کہ میں نے تو ارادہ کیا تھا کہ وہ

بندش اور بیڑی سے چھوٹی ہوئی ہے تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس کلام کا ظاہر نکاح کی بندش سے چھوٹا ہے لہذا قاضی کلام کو ظاہر سے پھیرنے میں شوہر کی تصدیق نہیں کرے گا۔ اسی طرح بیوی کیلئے بھی مناسب نہیں ہے کہ وہ شوہر کی تصدیق کرے کیونکہ یہ خلاف ظاہر ہے اور فیما بینہ وبين اللہ تعالیٰ (یعنی دیانتاً) اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ شوہر نے اس معنی کی نیت کی ہے جو اس کے کلام میں پائے جانے کا فی الجملہ احتمال رکھتا ہے اور اللہ تعالیٰ شوہر کے دل (کی نیت) پر مطلع ہے۔

○ اگر شوہر نے کما انت طالق (بعد ازاں) شوہر نے کہا کہ میں نے تو ارادہ کیا تھا کہ وہ عمل سے چھوٹی ہوئی ہے تو نہ قضا" اس کی تصدیق کی جائے گی اور نہ ہی دیانتاً" کیونکہ (بول چال میں) یہ لفظ عمل سے چھٹا ہوا ہونے کے معنی میں استعمال میں نہیں ہوتا لہذا شوہر نے ایسے معنی کی نیت کی ہے کہ اس کے کلام میں جس کا سرے سے احتمال ہی نہیں ہے۔ لہذا شوہر کی تصدیق بالکل نہیں کی جائے گی۔ امام حسن رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق جس نے انت طالق کہا (بعد ازاں) اس نے کہا کہ میں نے تو کام سے اور بیڑیوں سے رہائی کی نیت کی تھی روایت کیا کہ دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ ان دونوں معاملوں سے بیوی حقیقتاً چھٹی ہوئی ہے پس شوہر نے اس معنی کی نیت کی ہے جس کا احتمال شوہر کے کلام کی حقیقت میں ہے پس جائز ہے کہ اس کی تصدیق دیانتاً کر دی جائے۔

○ اگر شوہر نے تصریح کر دی اور یوں کما انت طالق من وثاق (توقید سے رہا ہے) تو ازروئے قضا بھی طلاق نہیں واقع ہوگی کیونکہ عورت کیلئے بھی کبھی یہ وصف بیان کیا جاتا ہے کہ وہ بندش سے آزاد ہے (طلاق من وثاق) اگرچہ فقط "طالق" کا لفظ اس معنی میں استعمال نہیں کیا جاتا لیکن جب شوہر نے تصریح کر دی تو اس کے کلام کو اسی معنی پر محمول کیا جائے گا۔

○ اگر شوہر نے صراحۃً کما انت طالق من هذا العمل (تو اس عمل سے آزاد ہے) تو قضا" طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ یہ لفظ (یعنی طالق) عمل سے آزاد ہونے کے معنی میں نہ حقیقتاً استعمال ہوتا ہے اور نہ مجازاً، لیکن دیانتاً طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ شوہر کا کلام اس معنی کا احتمال تو رکھتا ہے اگرچہ ظاہر کے خلاف ہے۔ اور حسن رحمہ اللہ کی روایت پر قیاس کرتے ہوئے تو ازروئے قضا بھی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اگر شوہر نے کما انت اطلق من امرأۃ فلان (تو فلاں کی عورت سے زیادہ طلاق والی ہے) اور وہ عورت مطلقہ ہو تو شوہر کی نیت پر منحصر ہوگا الا یہ کہ طلاق کے مطالبہ پر شوہر نے جواباً یہ کہا ہو کیونکہ لفظ افعّل گفتگو میں صراحت کیلئے استعمال نہیں ہوتا۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ جس شخص نے دوسرے سے کما انت ارنی من فلان (تو فلاں سے بڑا زانی ہے) تو یہ صریح تہمت نہیں یہاں تک کہ حد بھی واجب نہیں ہوتی ہے حالانکہ صریح تہمت پر حد واجب ہو جاتی ہے اور جب یہ صریح نہیں تو نیت پر موقوف ہوگا الا یہ کہ کسی طلاق کے مطالبہ پر شوہر نے جواباً یہ کہا ہو تو اس صورت میں مطالبہ کے قرینہ کی وجہ سے طلاق پر محمول کیا جائے گا۔

○ اسی طرح جب شوہر نے کما انت مطلقة (لام کی تخفیف کے ساتھ) تو بھی شوہر کی نیت پر موقوف ہوگا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ (لفظ) نکاح کی بندش (سے آزاد ہونے) میں استعمال نہیں ہوتا بلکہ حقیقی بیڑیوں اور جس و قید سے آزاد ہونے کیلئے مستعمل ہوتا ہے لہذا یہ لفظ بھی طلاق میں صریح نہیں پس نیت پر

موقوف ہوگا۔ ابن سماءؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق جس نے اپنی بیوی سے کہا کونی طالقاً (تو طلاق والی ہو جا) کہا یا اطلقى (تو طلاق لے لے) روایت کیا کہ میرے خیال میں طلاق ہو جائے گی کیونکہ شوہر کا قول کونی (ہو جا) اگرچہ صیغہ امر ہے لیکن امر حقیقی نہیں بلکہ یہ عبارت ہے اس کے مطلقہ ہونے کے اثبات سے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول کن فیکون کہ اس میں لفظ کن اگرچہ صیغہ امر ہے لیکن امر حقیقی نہیں بلکہ یہ کنایہ ہے تکوین سے اور عورت کا مطلقہ ہونا صرف طلاق سے ہوتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے بیوی سے کہا کونی حرة (تو آزاد ہو جا) یا کہا اعتقى (اپنے آپ کو آزاد کر لے)۔

○ اور اگر شوہر نے کہا ”اے مطلقہ“ تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شوہر نے اپنی بیوی کو مطلقہ ہونے سے موصوف کیا اور وہ صرف طلاق دینے سے ہی مطلقہ ہوتی ہے۔ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے گالی کا ارادہ کیا تھا تو عدالت میں شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ خلاف ظاہر ہے نیز اس وجہ سے بھی کہ شوہر وصف کے متعلق نیت کر رہا ہے کہ وہ وصف نہ ہو تو یہ ظاہر سے عدول و انحراف ہوا لہذا قاضی شوہر کی تصدیق نہیں کرے گا البتہ دیانتا شوہر کی تصدیق ہوگی کیونکہ بعض اوقات اس جیسے الفاظ سے گالی دینا بھی مراد ہوتا ہے اور اگر بیوی کا اس شوہر سے پہلے بھی کوئی شوہر تھا (یعنی یہ بیوی سابقہ شوہر سے مطلقہ تھی) اور شوہر نے کہا کہ میں نے پہلے شوہر سے مطلقہ ہونے کی نیت کی تھی تو قاضی شوہر کی تصدیق کر لے گا کیونکہ شوہر نے اس معنی کی نیت کی ہے جس کا احتمال شوہر کے الفاظ میں موجود ہے نیز شوہر نے بیوی کو صرف مطلقہ کہا ہے اس میں اپنی طرف اضافت نہیں کی ہے (کہ وہ مجھ سے مطلقہ ہے) اور عورت کبھی اپنی مطلقہ ہوتی ہے اور کبھی اس کے شوہر اول کی۔ پس شوہر کی نیت اپنے محل میں پائی گئی لہذا عدالت میں شوہر کی تصدیق ہوگی لیکن اگر بیوی کا اس سے پہلے کوئی شوہر نہ ہو تو پھر اس کا تو احتمال نہیں کہ وہ (اس شوہر کے) غیر کی مطلقہ ہو لہذا (بیوی کے مطلقہ ہونے کا) وصف اس طرف لوٹے گا کہ یہ اپنے اسی شوہر سے مطلقہ ہے۔

اگر شوہر نے کہا انت طالق طالق (تجھے طلاق ہے، طلاق ہے) یا کہا انت طالق، انت طالق (تجھے طلاق ہے، تجھے طلاق ہے) یا کہا قد طلقنک، قد طلقنک (میں نے تجھے طلاق دیدی ہے میں نے تجھے طلاق دے دی ہے) یا کہا انت طالق قد طلقنک (تجھے طلاق ہے میں نے تجھے طلاق دے دی ہے) تو اگر بیوی ایسی ہے جس سے صحبت ہو چکی ہے تو دو طلاقیں پڑیں گی کیونکہ شوہر نے دو جملے ذکر کئے ہیں اور ہر جملہ مکمل طور پر طلاق واقع کرنے والا ہے کیونکہ وہ مبتداء و خبر پر مشتمل ہے اور محل (یعنی بیوی) بھی وقوع طلاق کا محل ہے۔ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے دوسرے لفظ طلاق سے پہلی طلاق کی خبر دینا مراد لیا تھا تو قاضی شوہر کی تصدیق نہیں کرے گا کیونکہ یہ الفاظ لغت اور شرع دونوں کے عرف میں انشاء طلاق کیلئے استعمال ہوتے ہیں پس ان کو اخبار (خبر دینے) کیلئے استعمال کرنا ظاہر سے اعراض کرنے کے مترادف ہوگا لہذا عدالت میں شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ دیانتا تصدیق کی جائے گی کیونکہ یہ صیغہ اخبار (خبر دینے) کا صیغہ ہے۔

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق (تجھے طلاق ہے) تو کسی نے شوہر سے پوچھا ”تو نے کیا کہا“ شوہر نے جواب دیا ”میں نے اسے طلاق دے دی ہے“ یا شوہر نے کہا ”میں نے بیوی سے کہا ہے کہ وہ مطلقہ ہے“ تو قاضی کے ہاں ایک طلاق ہی متصور ہوگی کیونکہ سوال کے قرینہ کی وجہ سے شوہر کے (سوال کے

(جواب میں) کلام کو اخبار پر محمول کریں گے۔

فارسی الفاظ میں طلاق دینے کا بیان

رہا فارسی الفاظ میں طلاق دینا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا جس شخص نے فارسی میں کہا ”بہشتم آن زن“ (میں نے اس بیوی کو چھوڑ دیا) یا کہا ”ان زن بہشتم“ یا صرف بہشتم کہا تو جب تک طلاق کی نیت نہیں ہوگی طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اس لفظ کے عربی معنی ہیں خلیت یعنی میں نے چھوڑ دیا، آزاد کر دیا اور لفظ خلیت عربی میں طلاق کے الفاظ کنایہ میں سے ہے تو اسی طرح لفظ بہشتم ہے (یعنی الفاظ کنایہ میں سے ہے) البتہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ نے دونوں الفاظ (بہشتم، خلیت) میں دو قسم کا فرق بیان کیا ہے۔

پہلا فرق یہ ہے کہ جب شوہر نے لفظ خلیت سے طلاق کی نیت کی تو طلاق بائن واقع ہوگی اور جب لفظ بہشتم سے طلاق کی نیت کی تو طلاق رجعی واقع ہوگی کیونکہ اس لفظ (بہشتم) میں احتمال ہے کہ اہل فارس کی لغت میں یہ (طلاق کیلئے) صریح ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ کنایہ ہو لہذا شک کی وجہ سے طلاق بائن ثابت نہیں ہوگی۔

دوسرا فرق اگر غضب و غصہ کی حالت میں یا مذاکرۂ طلاق کے وقت شوہر نے بیوی کو خلیت کہا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر شوہر نے کہا میری مراد لفظ خلیت سے طلاق نہیں تھی تو شوہر کا قول دینا ”معتبر نہیں ہوگا جبکہ لفظ بہشتم سے دونوں حالتوں (مذاکرۂ طلاق کی حالت اور غصہ کی حالت) میں طلاق واقع نہیں ہوگی حتیٰ کہ اگر شوہر نے کہا دیا کہ میری مراد اس سے طلاق نہیں تھی تو قاضی کے ہاں شوہر کے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ یہ لفظ تخلیہ کے قائم مقام ہے۔ لہذا یہ تخلیہ سے کمزور تر ہے اور دلالت حال کا اس میں اثر نہیں ہوگا۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ان دونوں کے مابین ان دو کے علاوہ اور کوئی فرق نہیں کیا حتیٰ کہ کہا کہ اگر شوہر نے طلاق بائن کی نیت کی تو طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر دو طلاقوں کی نیت کی تو ایک طلاق واقع ہوگی جیسا کہ خلیت میں ہوتا ہے البتہ بہشتم میں ایک طلاق کے بعد رجوع کا اختیار ہوگا جبکہ وجہ مذکورہ کی بنا پر خلیت میں نہیں ہوتا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب شوہر نے ”بہشتم آن زن“ یا کہا ”آن زن بہشتم“ کہا تو طلاق واقع ہو جائے گی، خواہ طلاق کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو اور یہ طلاق رجعی ہوگی کیونکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اہل عجم کے ساتھ جرجان میں رہے ہیں۔ جس سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو معلوم ہو گیا کہ یہ لفظ ان کی لغت میں طلاق کیلئے صریح ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر شوہر نے صرف بہشتم کہا اور آن زن نہ کہا تو اگر یہ لفظ شوہر نے طلاق کے مطالبہ کے جواب میں یا غصہ کی حالت میں کہا تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور اگر شوہر کہے کہ میں نے اس سے طلاق کی نیت نہیں کی تھی تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اگر شوہر نے مذاکرۂ طلاق کے وقت یا غصہ کی حالت میں نہیں کہا بلکہ عام حالت میں کہا ہے تو عدالت

میں شوہر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ بہشتیم کا معنی خلیت ہے اور خلیت میں اضافت نہ تو نکاح کی طرف ہے اور نہ ہی بیوی کی طرف ہے لہذا نیت کے قرینہ اور دلالت حال کے بغیر طلاق پر محمول نہیں کیا جائے گا اور چونکہ غصہ کی حالت اور مذاکرہ طلاق ظاہری طور پر طلاق کے ارادہ پر دلیل ہوتے ہیں لہذا اب ظاہر سے اعراض کرنے پر شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر شوہر نے لفظ بہشتیم سے طلاق بائن کی نیت کی تو طلاق بائن ہی واقع ہوگی۔ اور اگر تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ یہ لفظ اگرچہ فارسی میں صریح ہے لیکن اس کے معنی عربی میں تخلیہ کے ہیں لہذا لفظ تخلیہ کی طرح اس میں بینونت اور تین طلاقوں کا بھی احتمال ہے لہذا نیت کی وجہ سے ان پر محمول کرنا جائز ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شوہر کا قول بہشتیم آن زن یا آن زن بہشتیم صریح طلاق ہے جیسا کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ تنہا لفظ بہشتیم اگر مذاکرہ طلاق کے وقت بولا گیا تب تو وہی حکم ہے اور شوہر کا یہ کہنا قابل اعتبار نہ ہوگا کہ میں نے اس سے طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا اور اگر یہ مذاکرہ طلاق کے وقت نہ ہو تو پھر غضب و اخبار دونوں حالتوں میں شوہر کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ عربی میں اس لفظ کا معنی انت مخللا (تو آزاد شدہ ہے) ہے یا قد خلینک (میں نے تجھے چھوڑ دیا ہے یا آزاد کر دیا ہے)۔

امام زفر کا قول ہے کہ جب شوہر نے بہشتیم کہا اور نیت طلاق بائن کی کی یا غیر بائن کی تو طلاق بائن ہی واقع ہوگی اور اگر تین طلاقوں کی نیت کی تو تین اور اگر دو کی نیت کی تو دو طلاقیں ہی واقع ہوں گی۔ امام زفر نے اس لفظ کو لفظ خلیت کے قائم مقام کیا ہے اور اگر شوہر کے خلینک اور طلاق کی نیت کرے تو ایک طلاق بائن ہوتی ہے خواہ اس نے بائن کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اگر شوہر تین کی نیت کرے تو تین اور اگر دو کی نیت کرے تو دو طلاقیں امام زفر رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق واقع ہو جاتی ہیں۔ اسی طرح لفظ بہشتیم میں ہوگا۔ اور یہ وہ (تفصیل) ہے جو فارسی میں طلاق کے متعلق ہمارے اصحاب سے منقول ہے۔

غیر عربی الفاظ میں طلاق کا حکم:

اور جس اصول پر ہمارے اس زمانہ میں فارسی (یعنی غیر عربی) میں طلاق دینے کے متعلق فتویٰ ہے وہ یہ ہے کہ اگر فارسی میں کوئی ایسا لفظ ہے جو صرف طلاق ہی کیلئے مستعمل ہوتا ہے تو وہ لفظ صریح ہے اور جب اضافت عورت کی طرف ہو تو اس سے نیت کے بغیر بھی طلاق واقع ہو جائے گی۔ مثلاً ہمارے علاقوں کے عرف میں شوہر کا کہنا ”رباکنم“ اور عراق اور خراسان کے عرف میں شوہر کا کہنا بہشتیم کیونکہ اختلاف لغات کی وجہ سے صریح میں فرق نہیں ہوتا۔ اور جو الفاظ فارسی میں طلاق اور غیر طلاق دونوں کیلئے استعمال ہوتے ہیں وہ فارسی کے الفاظ کنایہ میں سے ہیں لہذا تمام احکام میں ان کا حکم بھی وہ ہے جو عربی کے الفاظ کنایہ کا ہے، واللہ اعلم۔

مسائل:

اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو انت طالق کہا اور نیت اس سے طلاق بائن کی کی تو اس کی یہ نیت باطل

ہوگی کیونکہ شوہر نے شریعت کو بدلنے کی نیت کی ہے اس لئے کہ شریعت نے اس لفظ سے تاخیر کے ساتھ یعنی عدت کے پورا ہونے کے بعد طلاق بائن کو ثابت کیا ہے پس اگر شوہر نے فی الفور اور فی الحال اس لفظ سے طلاق بائن دینے کی نیت کی تو یقیناً اس نے شریعت کے حکم کو بدلنے کی نیت کی ہے جس کا اسے اختیار نہیں ہے۔ لہذا شوہر کی نیت لغو و باطل ہوگی اور اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو بھی ظاہر الروایت کے مطابق شوہر کی نیت لغو اور بے کار ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ شوہر کی نیت صحیح ہوگی۔ یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کا قول طالق، طلاق سے مشتق ہے جس طرح ضارب (ضرب سے مشتق ہے) وغیرہ لہذا یہ لفظ اشتقاق کے ماخذ یعنی طلاق کے ثبوت پر دلالت کر رہا ہے۔ ان دیگر الفاظ کی طرح جو معانی (مصادر) سے مشتق ہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ ضارب کا تصور بغیر ضرب کے ہو ہی نہیں سکتا اور قاتل کا تصور بغیر قتل کے ممکن نہیں لہذا طالق کا تصور بھی بغیر طلاق کے ممکن نہیں۔ پس (بائنہ کی نیت کرنے کی صورت میں) طلاق بائنہ ہوگی اور تین طلاقوں کی نیت بھی صحیح ہوگی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ طلاق کے لفظ کی تصریح کر دے اور کہے انت طالق طلاقا۔ اور جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب شوہر انت بائن کہے اور تین طلاقوں کی نیت کرے تو مذکورہ وجہ کے سبب تین طلاقوں کی نیت صحیح ہوتی ہے اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔

اور ظاہر الروایت کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ
بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (البقرہ: ۲۳۱)

اور جب تم عورتوں کو طلاق دے چکو اور اپنی مدت گزرنے پر پہنچ جائیں تو (اب یا تو) انہیں عزت کے ساتھ روکے رکھو اور یا عزت کے ساتھ رہائی دے

دو۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے طلاق دینے والے کیلئے عدت کے دوران میں رجوع کے حق کو مطلقاً ثابت کیا ہے یہ فرق کئے بغیر کہ اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تھی یا نہیں لہذا ضروری ہے کہ مطلق طلاق دینے کے وقت رجعت کے حق کو تسلیم کیا جائے سوائے اس وقت کے جب کسی دلیل سے (طلاق کو) مقید کر دیا گیا ہو۔ نیز اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کے الفاظ میں احتمال ہی نہیں ہے لہذا اس کی نیت صحیح نہ ہوگی جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب شوہر بیوی سے کہے مجھے پانی پلا اور نیت طلاق کی کر لے۔ نیز وصف (طالق) کی دلالت بھی ظاہر روایت کیلئے دلیل ہے کیونکہ شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی ہے جبکہ شوہر کے قول طالق میں دو وجہوں سے تین طلاقوں کے ہونے کا احتمال ہی نہیں۔

اول وجہ تو یہ ہے کہ طلاق ذات کیلئے اسم ہے اور بیوی کی ذات ایک ہے اور ایک میں عدد کا احتمال نہیں ہوتا البتہ طلاق جو ثابت ہوئی تو (لفظ) طالق کے تقاضے سے ہوئی تاکہ بیوی کو طالق کہنا صحیح ہو جائے کیونکہ بغیر طلاق کے طالق کا تصور نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ بغیر ضرب کے ضارب متصور نہیں ہوتا۔ اور یہ تقاضا فی نفسہ متنوع نہیں ہے لہذا نام کے صحیح ہونے کے علاوہ یہ تقاضا معدوم ہوگا۔ یہ بات معروف قاعدے کے مطابق

ہے کہ الثابت ضرورة انه يتقدر بقدر الضرورة (جس شے کا ثبوت ضرورت کی بنا پر ہو وہ ضرورت کے بقدر ہوتی ہے) اور چونکہ تین طلاقوں کی نیت کو قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہے لہذا اس (تین) میں طلاق کا ثبوت نہ ہوگا۔ اس کے برعکس اگر بیوی کو کما انت طالق طلاقاً تو چونکہ اس میں طلاق کی تصریح کی گئی ہے لہذا (اس میں) طلاق تمام وجوہ سے ثابت ہوگی اور نیت کو قبول کرنے کے حق میں بھی ثابت ہوگی۔ نیز اسی کے برعکس اگر بیوی کو کما انت بائن تو چونکہ بائن مقتضی ہوتا ہے بینوت کا اور بینوت متنوع ہوتی ہے کہ غلیظہ اور خفیہ اس کی انواع ہیں لہذا محل اشتقاق یعنی بینوت کے متنوع ہونے کی بنا پر بائن کا اسم بمنزلہ اسم مشترک ہے مثل جالس کے اسم کے کہ کہا جاتا ہے جلس جبکہ معنی ہوتا ہے جلس جبکہ معنی ہوتا ہے بلند زمین کی طرف آیا۔ پس عمل اشتقاق یعنی جلوس کے متنوع ہونے کی بنا پر جالس اسم مشترک ہے۔ ایسے ہی بائن کا اسم بھی ہے۔ اور اسم مشترک سے مراد کی تعیین کسی تعیین کرنے والے سے ہوتی ہے تو جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے بینوت کی دو قسموں میں سے ایک کی تعیین کی لہذا اس کی نیت صحیح ہوئی اور جب اس کی کچھ نیت نہ ہو تو معین (تعیین کرنے والے امر) کے معدوم ہونے کی بنا پر طلاق واقع نہ ہوگی۔ برخلاف طالق کے کیونکہ یہ طلاق سے ماخوذ ہے اور طلاق فی نفسہ متنوع نہیں ہے کیونکہ طلاق نام ہی رفع قید (پابندی اٹھانے) کا ہے اور قید کی صرف ایک ہی نوع ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ طلاق علی الاطلاق مذکور ہو گئی ہے لیکن چونکہ لغت و شرع میں طلاق نام ہے قید نکاح کو رفع کرنے اور اٹھانے کا اور ایک نکاح میں قید فقط ایک ہے لہذا ضروری ہے کہ طلاق بھی ایک ہو تو جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے ایسے میں عدد کی نیت کی جس میں عدد ہی نہیں لہذا اس کی نیت باطل ہوگی اور ضروری ہوگا کہ تین طلاقیں سرے سے واقع نہ ہوں کیونکہ طلاق کا وقوع ازروئے شرع خلاف قیاس ثابت ہوا ہے لہذا جتنے کے بارے میں شرع وارد ہوئی ہے اسی میں محدود ہوگا۔ شوہر نے کما انت طالق طلاقاً تو اگر اس کی کچھ نیت نہ ہو تو ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر تین کی نیت کی تو تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ کتاب الاصل میں ایسے ہی مذکور ہے جبکہ جامع صغیر میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی۔ (جامع صغیر کی) اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ مصدر کا ذکر تاکید کیلئے ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ شوہر کا قول طالق ہے جو طلاق کا تقاضا کرتا ہے لہذا شوہر کا قول طلاقاً اس مصدر کی تصریح ہے جس کا تقاضا طالق کا لفظ کرتا ہے۔ پس یہ تاکید ہے جیسا کہ قیمت قیاما اور اکلت اکلا میں ہوتا ہے اور اس سے فقط اتنا ہی فائدہ حاصل ہوگا جتنا کہ مؤکد یعنی طالق سے حاصل ہوتا ہے لہذا صرف ایک ہی طلاق واقع ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر ”انت طالق“ کہے اور تین طلاقوں کی نیت کرے۔ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کا قول طلاقاً مصدر ہے اور اس میں کل جنس طلاق کا احتمال ہے کیونکہ مصدر ایک کیلئے ہوتا ہے لیکن اس میں کل کا احتمال بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لَا تَدْعُوا الْيَوْمَ ثُبُورًا وَاحِدًا وَادْعُوا ثُبُورًا كَثِيرًا آج ایک ہی موت کو نہ پکارو، بہت سی موتوں کو پکارو۔ (فرقان: ۴)

یہاں اللہ تعالیٰ نے ثبور کو جو کہ مصدر ہے کثرت کے ساتھ موصوف کیا ہے۔ اور چونکہ ایک عقد میں

تین کل جنس طلاق ہے تو جب شوہر نے تین کی نیت کی تو اس نے اس معنی کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں ہے۔ لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ اور جب اس کی کچھ نیت نہ ہو تو ایک پر محمول کریں گے کیونکہ وہ یقینی ہے اسی سے گزشتہ دلیل کا جواب بھی حاصل ہو گیا کیونکہ تاکید پر صرف اسی صورت میں محمول کریں گے جب اس کو کسی جدید فائدہ پر محمول کرنا ممکن نہ ہو اور یہاں یہ ممکن ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

مسئلہ: اگر شوہر نے اپنے قول ”طالق طلاقا“ سے بلا تقسیم (یعنی طالق اور طلاقا سے علیحدہ علیحدہ ایک ایک طلاق مراد نہیں لی بلکہ اکٹھے دونوں لفظوں سے) دو طلاقیں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ مصدر کا لفظ واحد ہے لہذا اس میں وحدت کا معنی ثابت کرنا ضروری ہے۔ پھر شے کبھی ذات کے اعتبار سے واحد ہوتی ہے یعنی یہ کہ نوع میں سے اس کی ذات ایک ہوتی ہے جیسے انسان میں زید اور کبھی من حیث النوع (نوع کے اعتبار سے) واحد ہوتی ہے جیسے حیوان میں انسان جبکہ دو میں وحدت نہ تو من حیث الذات پائی جاتی ہے اور نہ ہی من حیث النوع پائی جاتی ہے لہذا ”دو“ عدد محض ہے جس کا واحد کے لفظ میں احتمال نہیں ہے برخلاف تین کے کہ وہ من حیث الجنس واحد ہے کیونکہ شوہر کو اس نکاح میں جتنی طلاق کا اختیار ہے تین اس کی کل جنس ہے اور افعال میں کل جنس جنس واحد ہوتی ہے کیا دیکھتے نہیں کہ جب تم اجناس (جنس کی جمع) کو شمار کرتے ہو تو تم اس کو اجناس میں سے ایک جنس شمار کرتے ہو جیسے کہ افعال کی تمام اجناس میں ضرب ایک جنس ہے اور اسی طرح اکل و شرب وغیرہ اور اگر علی التقسیم دو طلاقیں کی نیت کی تو نیت صحیح ہوگی اس کی وجہ ہم انشاء اللہ آگے ذکر کریں گے۔

مسئلہ: اگر شوہر نے کہا انت الطلاق اور تین طلاقیں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ فعل کبھی مفعول کے معنی میں بھی مستعمل ہوتا ہے مثلاً کہا جاتا ہے ہذا الدرہم ضرب الامیر اور مراد ہوتی ہے مضروب امیر۔ اسی طرح کہا جاتا ہے ہذا علم فی حنیفہ اور مراد ہوتی ہیں ان کی معلومات۔ اب اگر ہم لفظ ”الطلاق“ کو مصدر پر محمول کریں تو شوہر کا کلام لغو اور بیکار ہوتا ہے اور اگر مفعول کے معنی پر محمول کریں تو کلام صحیح ہو جاتا ہے لہذا مفعول کے معنی پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہوگا اور شوہر کا تین طلاقیں کی نیت کرنا بھی صحیح ہوگا کیونکہ نیت مذکور کے تابع ہوتی ہے اور مذکور جنس کو لازم ہے۔

مسئلہ: اگر شوہر نے ”انت طالق“ بغیر ”الف لام“ کے کہا تو امام طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی اگرچہ شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی ہو اور انہوں نے انت طلاق اور انت الطلاق کے مابین فرق کیا ہے جبکہ امام جصاص رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ اس فرق کی وجہ صرف امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی اس روایت کے مطابق معلوم ہوتی ہے کہ شوہر جب انت طالق طلاقا کہے تو اگرچہ اس نے تین طلاقیں کی نیت کی ہو پھر بھی فقط ایک طلاق واقع ہوگی۔ رہی وہ مشہور روایت جس کے مطابق انت طالق الطلاق اور انت طالق طلاقا دونوں اقوال کا ایک ہی حکم بیان کیا گیا ہے تو اس کی رو سے شوہر کے قول انت طلاق اور اس کے قول انت الطلاق کے مابین فرق کی کوئی وجہ ظاہر نہیں ہوتی۔ حکایت ہے کہ امام محمد بن حسن رحمہ اللہ سے امام کسائی رحمہ اللہ نے اس شعر کے بارے میں پوچھا۔

فان ترفقی یا هند فالرفق ایمن وان تخرقی یا هند فالخرق اشام
فانت طلاق والطلاق عزیمة ثلاث ومن یخرق اعق واطلم

تو امام محمد رحمہ اللہ نے جواب دیا کہ اگر شوہر نے یوں کہا والطلاق عزیمة ثلاث تو انت طلاق کے الفاظ سے بیوی کو ایک طلاق ہو جائے گی اور اس کے الفاظ والطلاق عزیمة ثلاث مبتدا خبر ہو کر گزشتہ کلام (یعنی انت طالق) سے غیر متعلق ہو جائے گا۔ اور اگر شوہر نے یوں کہا والطلاق عزیمة ثلاثا تو بیوی کو تین طلاقیں ہو جائیں گی گویا کہ شوہر نے یوں کہا انت طالق ثلاثا والطلاق عزیمة کیونکہ (لفظ) ثلاث اس وقت واقع کی گئی طلاق کی تفسیر ہے۔ امام کسائی نے امام محمد کے اس جواب کو پسند فرمایا۔

مسئلہ: اسی طرح اگر شوہر نے انت طالق الطلاق کہا اور نیت تین طلاقوں کی کی (تو اس کی نیت صحیح ہوگی) کیونکہ اس نے مصدر کو ذکر کیا اور اس کے ساتھ لام تعریف لگایا لہذا اس ملک نکاح میں جتنی طلاقیں مشروع ہیں ان کی کل جنس یعنی تین کو یہ شامل ہوگا۔ پس جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے اپنے کلام کی حقیقت کی نیت کی لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ البتہ اطلاق کے وقت (یعنی جبکہ تین کی نیت نہ ہو) کلام تین طلاقوں کی طرف نہیں پھرے گا کیونکہ یہاں ایسا قرینہ ہے جو آئندہ ذکر کی جانے والی وجہ کی بنا پر کلام کے اس طرف پھرنے سے مانع ہے۔ اگر شوہر نے بلا تقسیم دو طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ طلاق مصدر ہے اور مصدر کا صیغہ واحد کا صیغہ ہے لہذا اس میں وحدت کے معنی پائے جانے ضروری ہیں جبکہ دو کا عدد محض ہے جس میں وحدت کسی طور پر بھی نہیں پائی جاتی۔ لہذا وہ لفظ جو وحدت کے معنی کیلئے وضع کیا گیا ہو اس میں دو کا احتمال نہیں ہو سکتا۔ تین کا احتمال بھی محض وحدت کے اعتبار سے ہوتا ہے کیونکہ اس ملک (یعنی نکاح) میں جتنی طلاق کا اختیار ہے تین ان کا کل جنس ہے اور کل جنس دیگر اجناس کے اعتبار سے ایک ہی جنس ہوتی ہے لہذا اس میں وحدت کا معنی ثابت ہو سکتا ہے۔ اور اگر شوہر کی نیت نہ ہو تو فقط ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ اگرچہ اس نے مصدر کے ساتھ وہ لام تعریف لگایا ہے جو استغراق جنس کیلئے ہے لیکن دلالت حال کی بنا پر اس سے ایک طلاق مراد ہوگی کیونکہ اکٹھی تین طلاقیں دینا ممنوع ہے اور مسلمان کی شان سے ظاہر یہی ہے کہ وہ ممنوع کام کا ارتکاب نہیں کرتا پس اس قرینہ کی بنا پر صرف ایک طلاق مراد ہوگی اور یہ اس کی مانند ہوا کہ کسی شخص نے قسم کھائی کہ وہ پانی نہیں پیئے گا یا عورتوں سے نکاح نہیں کرے گا یا بنی آدم سے کلام نہیں کرے گا تو اگر اس نے ان اجناس کی کل جنس کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی اور اگر اس نے کچھ نیت نہ کی تو دلالت حال کی بنا پر کل جنس کا ایک (فرد) مراد ہوگا ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہوگا۔

○ اور اگر شوہر نے اپنے قول ”انت طالق“ کے بارے میں کہا کہ اس سے میری مراد ایک طلاق تھی اور اپنے قول الطلاق یا طلاقا سے دوسری طلاق مراد تھی تو اس کو سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے دو لفظ ذکر کیے کہ ان میں سے ہر ایک سے پورے طور پر طلاق واقع کی جاسکتی ہے کیا دیکھتے نہیں کہ جب شوہر اپنی بیوی کو انت طالق کہے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے اور اگر انت الطلاق یا انت طلاق کہے تو تب بھی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ تو جب شوہر نے یہ مراد لی تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق و طالق۔

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا طلقی نفسک (تو اپنے آپ کو طلاق دے) اور تین طلاقوں کی نیت کی

تو اس کی نیت صحیح ہوگی حتیٰ کہ اگر بیوی نے جواب میں کہا طلقت نفسی ثلاثا (میں نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دیں) تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ امر میں مصدر مذکور ہو جاتا ہے اس لئے معنی یہ ہوا کہ تو طلاق حاصل کر لے (حاصلی طلاقاً) اور مصدر جہاں واحد پر صادق آتا ہے وہیں اس میں کل کا احتمال بھی ہوتا ہے تو جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے اس معنی کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے۔ اور اگر شوہر نے کچھ نیت نہ کی تو ایک طلاق مراد ہوگی۔ کیونکہ وہ یقینی ہے اور اگر دو کی نیت کی تو نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ دو عدد محض ہے اور اس میں وحدت کا معنی سرے سے معدوم ہے، لہذا واحد کے صیغہ میں اس کا احتمال نہیں ہے۔

○ اگر بیوی کو ایک طلاق دی تو رجعت کا اختیار ہوتا ہے پھر عدت ختم ہونے سے پیشتر اس سے کہا کہ وہ طلاق جو میں نے تجھ پر واقع کی تھی اس کو میں نے تین کر دیا ہے یا کہا کہ میں نے اس کو بائن کر دیا ہے تو اس بارے میں ہمارے اصحاب ثلاثہ کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ (پہلی صورت میں) تین طلاقیں ہوں گی اور (دوسری صورت میں) طلاق بائن ہوگی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ نہ تین ہوں گی اور نہ بائن ہوگی اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ (دوسری صورت میں یعنی بائن کر دیا میں) طلاق بائن ہوگی، لیکن پہلی صورت میں تین طلاقیں نہ ہوں گی۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسی صفت پر طلاق کے شرعاً وقوع کے بعد اس صفت سے تبدیلی ممکن نہیں کیونکہ اس کی تبدیلی شریعت میں تبدیلی ہوگی جس کا اختیار نہیں، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر بیوی کو تین طلاقیں دے پھر ان کو ایک کر دے تو وہ ایک نہیں ہو جائیں اور اسی طرح اگر بیوی کو طلاق بائنہ دی پھر اس کو رجعی کرنے کی نیت کی تو وہ بوجہ مذکورہ رجعی نہیں ہوتی۔ پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی میں فی الجملہ یہ احتمال موجود ہے کہ اس کو بینونت لاحق ہو جائے کیا دیکھا نہیں جاتا کہ طلاق رجعی دینے کے بعد بیوی کو چھوڑے رکھے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے تو وہ بائنہ ہو جاتی ہے لہذا دوران رجعت اسے بائنہ کر دینا بھی جائز ہے۔ رہی ایک تو اس میں یہ احتمال نہیں کہ وہ کبھی بھی تین بن جائیں۔ لہذا شوہر کا قول کہ میں نے اس کو تین کر دیا، لغو ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کو اختیار حاصل ہے کہ وہ اس طلاق کو ابتداء ہی سے بائنہ واقع کر سکے تو اس کو یہ بھی اختیار ہوگا کہ وہ اس کا الحاق بائنہ کے ساتھ کر سکے کیونکہ اس کو اختیار ہے کہ وہ اس جملہ میں بینونت کا انشاء کر سکے جیسا کہ اس کو ابتداء میں اختیار تھا اور ایک کو تین کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے دو اور طلاقوں کا اس کے ساتھ الحاق کر دیا ہے یہ نہیں کہ ایک کو تین بنا دیا۔

فصل ۹

طلاق کنایہ اور اس کی اقسام

طلاق کنایہ کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم سے مراد وہ الفاظ ہیں جو از روئے وضع کے خود کنایہ ہوں اور

دوسری قسم سے مراد وہ الفاظ ہیں جو نیت کے حق میں از روئے شرع پہلی قسم کے ساتھ ملحق ہیں۔

طلاق کنایہ کی پہلی قسم:

ہر وہ لفظ ہے جو طلاق اور غیر طلاق دونوں کیلئے مستعمل ہو مثلاً شوہر کا بیوی سے کہنا انت بائن (تو جدا ہے) انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) انت خلیۃ (تو خالی ہے) انت بریۃ (تو بری ہے) انت بنتۃ (تو منقطع ہے) امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) اختاری (تو اختیار کر لے) اعتدی (تو شمار کر) استبری رحمک (تو اپنے رحم کو پاک کر) انت واحفۃ (تو یکتا ہے) خلیت سبیلک (میں نے تیرا راستہ چھوڑ دیا) سرحتک (میں نے تجھے آزاد کر دیا) حبک علی غاربک (تیری رسی تیرے کندھے پر ہے) فارقتک (میں تجھ سے جدا ہو گیا) خالعتک (میں نے تجھ سے خلع کر لیا) اور شوہر نے خلع کے معاوضہ کا ذکر نہ کیا ہو۔ لا سبیل لی علیک (میری تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے) لا ملک لی علیک (مجھے تجھ پر کوئی ملکیت حاصل نہیں) لا نکاح لی علیک (میرا تجھ سے کوئی نکاح نہیں) انت حرة (تو آزاد ہے) قومی (کھڑی ہو جا) اخرجی (نکل جا) اغربی (دور چلی جا) انطلقی (چلی جا) انتقلی (منتقل ہو جا) نقعی (نقاب ڈال لے) استتری (پردہ کر لے) نزوجی (نکاح کر لے) ابتغی الازواج (شوہروں کو تلاش کر لے) الحقی باہلک (اپنے گھروالوں کے ساتھ مل جا) وغیرہ ذالک۔

اس قسم کے الفاظ کو کنایہ کہا جاتا ہے کیونکہ لغت میں کنایہ اس لفظ کا نام ہے جس کی مراد سننے والے پر پوشیدہ رہے اور ان (مندرجہ بالا الفاظ) کی مراد سننے والے پر پوشیدہ رہتی ہے کیونکہ شوہر کے قول بائن (جدا) میں نکاح سے بینونت (جدائی) کا بھی احتمال ہے اور خیر یا شر سے جدائی کا بھی۔ اور شوہر کے قول حرام میں استمناع (بیوی سے جنسی نفع حاصل کرنے) کی حرمت کا احتمال بھی ہے اور بیوی کی بیع و قتل اور اس کو کھانے وغیرہ کی حرمت کا احتمال بھی ہے۔ اور شوہر کا لفظ ”خلیۃ“ خلو سے ماخوذ ہے جس میں شوہر اور نکاح سے خالی ہونے کا بھی احتمال ہے اور خیر یا شر سے خالی ہونے کا بھی۔ اور شوہر کا قول ”بریۃ“ برنات سے مشتق ہے لہذا اس میں نکاح سے بری ہونا اور خیر یا شر سے بری ہونا دونوں احتمال ہیں۔ اور شوہر کا قول ”بنتۃ“ بت سے مشتق ہے جس کے معنی قطع کرنے کے ہیں لہذا اس میں نکاح سے قطع کرنا اور خیر یا شر سے قطع کرنا دونوں احتمال موجود ہیں۔ اور شوہر کا کہنا امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) اس کے طلاق میں ہونے کا احتمال بھی ہے اور اس کے علاوہ کسی دوسرے معاملہ مثلاً گھر سے نکلنے یا گھر سے منتقل ہونے کا احتمال بھی ہے۔ اور شوہر کا قول ”اختیاری“ (تو اختیار کر لے) میں طلاق کو اختیار کرنے اور بقا نکاح کو اختیار کرنے دونوں احتمال ہیں۔ اور شوہر کا قول ”اعتدی“ اعتداد سے امر کا صیغہ ہے اور اس میں احتمال ہے کہ یہ وہ اعتداد ہو جو عدت سے ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ وہ اعتداد ہو جو عدو سے ہے یعنی میری ان نعمتوں کو شمار کر جو میں نے تجھ پر کیں اور شوہر کا قول استبرنی رحمک (اپنے رحم کو پاک کر لے) رحم کی برات (یعنی اس کے خالی ہونے) کو جان لینے کے بارے میں امر ہے اور وہ رحم کا مادہ منویہ سے خالی و پاک ہونا ہے اور یہ کنایہ ہے اعتداد سے جو عدت سے ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ مراد ہو کہ تو اپنے رحم کو پاک کر لے تاکہ میں تجھے طلاق دوں۔ اور شوہر کے قول

انت واحدة میں یہ بھی احتمال ہے کہ لفظ ”واحدة“ صفت ہو (لفظ) طلاقہ کی یعنی انت طالق طلاقہ واحدة اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے معنی ہوں کہ تو شرافت و عزت میں یکتا و منفرد ہے۔ اور شوہر کے قول خلیت سبیلک (میں نے تیرا راستہ چھوڑ دیا) میں نکاح کے راستہ کا بھی احتمال ہے اور والدین سے ملاقات وغیرہ کیلئے گھر سے نکلنے کے راستہ کا بھی احتمال ہے۔ اور شوہر کا قول سرحتک خلیت کے معنی میں ہے۔ سرحت ابلہ اور خلیت ابلہ ایک ہی معنی (میں نے اونٹ کو (چرنے کیلئے) چھوڑ دیا) میں بولے جاتے ہیں اور شوہر کا قول جبلک علی غاربک یہ استعارہ ہے تخلیک سے کیونکہ جب اونٹ کی رسی اس کی کوہان پر ڈال دی جاتی ہے تو گویا اس کا راستہ چھوڑ دیا جاتا ہے کہ وہ جہاں چاہے چلا جائے اور شوہر کے قول فارقتک (میں تجھ سے الگ ہو گیا) کے معنی میں نکاح سے مفارقت کا بھی احتمال ہے اور جگہ سے یا بستر سے یا دوستی سے مفارقت کا بھی احتمال ہے۔ اور شوہر نے خالعتک کہا اور معاوضہ کا ذکر نہ کیا تو یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر نے اپنے آپ کو طلاق کے ذریعہ چھڑانے یا آزاد کرنے کے معنی مراد لئے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ بستر سے دور ہونے کے معنی مراد لئے ہوں۔ اور شوہر کا کہنا کہ لا سبیل لی علیک (میری تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے) اس میں نکاح کی راہ کا بھی احتمال ہے اور بیع و قتل وغیرہ کی راہ کا بھی احتمال ہے۔ اسی طرح شوہر کا قول لا ملک لی علیک (تجھ پر مجھے کوئی ملکیت حاصل نہیں) اس میں ملکیت نکاح بھی مراد ہو سکتی ہے اور ملکیت بیع وغیرہ بھی۔ اور شوہر کا قول لا نکاح لی علیک (میرا تجھ سے نکاح نہیں ہے) اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ میں تجھے طلاق دے چکا ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے معنی ہوں اگر میں نے تجھے طلاق دیدی تو (دوبارہ) تجھ سے نکاح نہیں کروں گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس سے مراد ہو کہ میں تجھ سے جماع نہیں کروں گا کیونکہ نکاح کا لفظ جماع کے معنی میں بھی ذکر ہوتا ہے اسی طرح شوہر کا قول ”انت حرام“ میں ملک نکاح سے چھٹکارے کا احتمال بھی ہے اور ملکیت ذات سے چھٹکارے کا بھی۔ (اسی طرح) شوہر کے قول قومی (کھڑی ہو جا) اور اخرجی (نکل جا) اور اذہبی (چلی جا) میں اس معنی کا احتمال بھی ہے کہ تو ایسا کر کیونکہ تجھے طلاق ہو چکی ہے اور (عام طور پر ایسا ہی ہوتا ہے کہ) جب عورت کو شوہر سے طلاق مل جاتی ہے تو وہ کھڑی بھجاتی ہے اور شوہر کے گھر سے نکل کر جہاں چاہتی ہے چلی جاتی ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ بقائے نکاح کے باوجود وہ اپنے سے دور کرنا چاہتا ہو۔ اسی طرح شوہر کا قول اغربی ہے جو کہ بعد اور دوری کے معنی میں ہے جس کا مطلب ہے دور ہو جا لہذا اس میں نکاح سے بعد اور دوری بھی مراد ہو سکتی ہے اور بستر سے دور ہونا بھی مراد ہو سکتا ہے۔ اسی طرح شوہر کا کہنا انطلقی و انتقلی (چلی جا اور منتقل ہو جا) اس میں طلاق بھی مراد ہو سکتی ہے کیونکہ جب عورت کو طلاق ہو جائے تو وہ اپنے شوہر کے گھر سے چلی جاتی ہے اور اس میں والدین سے ملاقات کیلئے جانا بھی مراد ہو سکتا ہے۔ (اسی طرح) شوہر کا قول نقعی و استتری (نقاب اوڑھ لے اور پردہ کر لے) یہ دونوں امر کے صیغے ہیں اس میں طلاق کے معنی بھی مراد ہو سکتے ہیں کیونکہ جب عورت مطلقہ ہو جاتی ہے تو عورت کو شوہر کے سامنے اپنے سر کو دوپٹہ سے ڈھانپنا اور اپنے اعضاء کو کپڑے سے ڈھانپنا لازم ہو جاتا ہے اور ان الفاظ کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ پردہ میں ہو جا یا چھپ جا کہ اجنبی کی نظر تجھ پر نہ پڑے۔ (اسی طرح) شوہر کا قول تزوجی (نکاح کر لے) میں طلاق کا احتمال بھی ہے کیونکہ بیوی کیلئے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرنا صرف طلاق کے بعد ہی حلال ہو سکتا ہے اور یہ

احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد ہو کہ اگر میں تجھے طلاق دوں تو دوسرا نکاح کر لینا۔ یہی معنی ابتنغی الازواج (اپنا شوہر تلاش کر لے) کے ہیں۔ (اسی طرح) شوہر کا کہنا الحقی باہلک (اپنے گھر والوں کے ساتھ مل جا) شوہر کے اس قول میں طلاق کا بھی احتمال ہے کیونکہ عورت جب مطلقہ ہو جاتی ہے تو اپنے گھر والوں کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے، اسی طرح یہ احتمال بھی ہے کہ بقائے نکاح کے ہوتے ہوئے اپنے سے دور کرنا مراد ہو۔

الفاظ کنایہ کا حکم:

اور جب ان الفاظ میں طلاق اور غیر طلاق دونوں احتمالات موجود ہیں تو سامع کے نزدیک ان الفاظ سے شوہر کی مراد واضح نہیں ہوتی اس لئے مراد کی تعیین کیلئے شوہر کی نیت معلوم کرنے کی ضرورت ہوگی۔ مندرجہ بالا تمام الفاظ میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں لیکن صرف تین جملوں سرحتک و فارتک اور انت واحده میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ سرحتک اور فارتک بھی الفاظ کنایہ ہیں کہ دیگر کنایات کی طرح نیت کے بغیر ان سے طلاق واقع نہیں ہوگی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ دونوں الفاظ صریح ہیں اور دیگر الفاظ صریحہ کی طرح ان میں بھی نیت معلوم کرنے کی حاجت نہیں ہوگی۔ اور لفظ انت واحده ہمارے (احناف کے) نزدیک کنایات میں سے ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ الفاظ طلاق میں سے ہی نہیں ہے یہاں تک کہ (ان کے نزدیک) اس قول سے طلاق واقع نہیں ہوتی اگرچہ طلاق کی نیت بھی کی ہو۔ سرحتک اور فارتک کے متعلق امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے۔

فَإِمْسَاكِ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيعٍ بِإِحْسَانٍ (یا تو) رکھ لینا ہے قاعدہ کے مطابق یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے۔ (البقرہ: ۲۲۹)

اس آیت میں تسریع سے مراد طلاق دینا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (یا تو قاعدہ کے مطابق (نکاح میں) رہنے دو یا انہیں قاعدہ کے مطابق رہائی دو۔ (الطلاق: ۲)

اور مفارقت کے معنی طلاق دینا ہے گویا اللہ تعالیٰ نے طلاق کے تین نام رکھے ہیں طلاق، سراح اور فراق۔ اگر شوہر نے بیوی سے کہا طلقنک تو یہ صریح طلاق ہوگی اسی طرح جب شوہر بیوی سے کہے سرحتک یا فارتک تو یہ بھی طلاق صریح ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ صریح طلاق وہ لفظ ہے جو صرف قید نکاح سے چھوٹنے کیلئے استعمال ہوتا ہے کیونکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ لغت میں صریح وہ لفظ ہے جس کا معنی و مراد سننے والے کیلئے واضح ہو اور جو لفظ طلاق اور غیر طلاق دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہو اس کی مراد واضح نہیں ہوتی بلکہ پوشیدہ ہوتی ہے اور لفظ سراح اور فراق قید نکاح کے علاوہ دوسرے معنی کیلئے بھی استعمال ہوتے ہیں چنانچہ کہا جاتا ہے سرحت ابلسی (میں نے اپنے اونٹ کو کھلا چھوڑ دیا) اور کہا جاتا ہے فارتق صدیقی (میں نے اپنے دوست سے جدائی اختیار کر لی) لہذا یہ الفاظ کنایہ ہیں صریح نہیں۔ لہذا ان میں طلاق کیلئے نیت کی ضرورت ہوگی۔ (امام شافعیؒ کے استدلال کا جواب)۔ امام

شافعی رحمہ اللہ کیلئے مذکورہ بالا آیتوں میں کوئی دلیل نہیں بنتی کیونکہ ان کے موجب (مقتضی) کے ہم بھی قائل ہیں کہ لفظ سراح اور فراق دونوں طلاق تو ہیں لیکن طلاق کنایہ ہیں طلاق صریح نہیں۔ اُس لئے کہ جیسا ہم بیان کر چکے ہیں کہ صریح کے معنی ان میں معدوم ہیں۔ رہا دوسرا مسئلہ تو امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ انت قائم اور انت قاعداً وغیرہ کی طرح انت واحداً میں ”واحدة“ عورت کی صفت ہے لہذا طلاق کا احتمال ہی نہیں۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے انت واحداً میں طلاق کی نیت کر لی تو شوہر نے واحداً کو مصدر محذوف کی صفت بنا دیا یعنی طلاقاً واحداً (ایک طلاق) اور لغت میں یہ طرز رائج ہے مثلاً کما جاتا ہے ارمیہ جزیلا اور ضربتہ وجیعا یعنی اعطیتہ عطاء جزیلا و ضربتہ ضرباً وجیعا (ان مثالوں میں جزیلا اور وجیعا دونوں بطور صفت واقع ہیں اور ان کے موصوف یعنی عطاء اور ضرباً دونوں محذوف ہیں) لہذا ہمارے نزدیک طلاق رجعی واقع ہوگی طلاق بائن نہیں۔

ہمارے مشائخ کا محل نزاع میں اختلاف ہے بعض کا تو قول ہے کہ اختلاف اس وقت ہے جب شوہر نے واحداً کو ساکن کیا ہو اور کوئی اعراب نہ پڑھا ہو اور اگر واحداً پر اعراب پڑھا ہو تو پھر کوئی اختلاف نہیں کیونکہ اگر واحداً کو ضمہ (پیش) کے ساتھ کہا تو بالاتفاق طلاق نہیں پڑے گی اس لئے کہ اس وقت واحداً شخص کی صفت ہوگی اور اگر شوہر نے واحداً کو منصوب (زبر کے ساتھ) کہا تو بالاتفاق طلاق پڑ جائے گی کیونکہ یہ واحداً مصدر محذوف کی صفت ہوگی جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں لہذا اختلاف اس صورت میں ہے جب واحداً کو ساکن کیا ہو اور کوئی اعراب نہ پڑھا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ضمہ کے ساتھ پڑھنے میں بھی اختلاف ہو کیونکہ انت واحداً کے معنی ہیں انت منفردة عن النکاح (تو نکاح سے الگ ہے)۔ اکثر مشائخ کا قول ہے کہ اختلاف سب سورتوں میں ہے کیونکہ عوام کو اس بات کی سمجھ نہیں ہوتی اور وہ مختلف اعرابوں کے درمیان تمیز نہیں کرتے۔

اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ کسی لفظ کنایہ سے بغیر نیت کے طلاق نہیں پڑتی، لہذا اگر شوہر نے (الفاظ کنایہ سے) طلاق کی نیت کی تو عند اللہ پڑ جائے گی اور اگر شوہر نے طلاق کی نیت نہیں کی تو عند اللہ بھی طلاق نہیں پڑے گی۔

اگر شوہر نے کوئی لفظ کنایہ بولا اور پھر کہا کہ میں نے اس سے طلاق کی نیت نہیں کی تھی تو فیما بینہ وبين اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اللہ تعالیٰ اس کے راز سے واقف ہیں لیکن کیا عدالت میں بھی اس کی بات کی تصدیق کی جائے گی؟ تو (اس سلسلہ میں کلام یہ ہے کہ) یہ یا تو حالت رضا ہوگی اور شوہر نے لفظ طلاق سے ابتداء کی یا طلاق کے مذاکرہ اور مطالبہ کی حالت ہوگی یا غصہ اور لڑائی کی حالت ہوگی۔ پس اگر حالت رضا تھی اور شوہر نے طلاق سے ابتداء کی تو قانوناً شوہر کی تصدیق تمام الفاظ میں کی جائے گی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کنایہ کے تمام الفاظ میں طلاق اور غیر طلاق دونوں احتمال موجود ہیں اور حالت دونوں میں سے کسی ایک معنی پر دلالت نہیں کرتی، لہذا شوہر سے اس کی نیت کے بارے میں دریافت کیا جائے گا اور قانونی کارروائی میں اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر طلاق کے مذاکرہ و مطالبہ کی حالت تھی یا غصہ و لڑائی کی حالت تھی تو پھر فقہاء کا کہنا ہے کہ کنایات کی تین قسمیں ہیں جن میں سے ایک قسم میں تو شوہر کی دونوں ہی حالتوں میں یعنی طلاق کے مذاکرہ و مطالبہ کی حالت میں بھی اور غصہ و لڑائی کی حالت میں بھی اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ اس سے

اس کی مراد طلاق نہیں تھی اور ایک قسم یعنی غصہ و لڑائی کی حالت میں شوہر کی تصدیق کی جائے گی لیکن طلاق کے مذاکرہ و مطالبہ کی حالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور ایک قسم میں دونوں حالتوں میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔

الفاظ کنایہ کی اقسام:

پہلی قسم: یہ پانچ الفاظ ہیں: (۱) امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) (۲) اختاری (تو اپنے آپ کو اختیار کر لے) (۳) اعتدی (تو شمار کر) (۴) استبری رحمک (اپنے رحم کو پاک کر لے) (۵) انت واحدہ (تو اکیلی ہے) کیونکہ ان الفاظ میں طلاق اور غیر طلاق دونوں معنی کا احتمال ہے اور حالت (شوہر کے) ارادۂ طلاق پر دلالت کر رہی ہے کیونکہ غصہ و لڑائی کی حالت کے مناسب گالی دینا اور پڑے ہٹانا ہے جیسا کہ طلاق بھی ہے جبکہ مذاکرۂ طلاق کی حالت کے مناسب پرے ہٹانا اور طلاق دینا ہے لیکن یہ الفاظ گالی دینے اور پرے ہٹانے کے مناسب نہیں ہیں لہذا گالی دینے اور پرے ہٹانے کا احتمال زائل ہو گیا پس حالت ارادۂ طلاق پر دلالت کرنے میں متعین ہے اور دلالت حال کی بنا پر طلاق کی جانب کو ترجیح حاصل ہوئی پس شوہر کے کلام میں ارادۂ طلاق ظاہر ثابت ہوا لہذا ظاہری معنی سے لفظ کو پھیرنے میں شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ جیسا کہ صریح طلاق میں نہیں کی جاتی مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا ”انت طالق“ بعد ازاں شوہر نے کہا میں نے بندش اور بیڑی سے آزاد کرنے کے معنی مراد لئے تھے تو شوہر کی قانوناً (عدالتی کارروائی میں) تصدیق نہیں کی جائے گی۔

دوسری قسم: یہ بھی پانچ الفاظ ہیں: خلیۃ (فارغ ہونا) بریۃ (بری یا خلاص یافتہ ہونا) بنۃ (منقطع ہونا) بائن (جدا ہونا) حرام (حرام ہونا)۔ کیونکہ یہ الفاظ جس طرح طلاق کے معنی کی صلاحیت رکھتے ہیں اسی طرح گالی کے معنی کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں کیونکہ آدمی بیوی کو (برا بھلا کہتے یا کوستے ہوئے) کہہ سکتا ہے انت خلیۃ من الخیر تو خیر و بھلائی سے خالی ہے، بریۃ من الاسلام (تو اسلام سے بری ہے) بائن من الدین (تو دین سے جدا ہے) بنۃ من المرنوہ (تو مروت سے کٹی ہوئی ہے) حرام (تیرے ساتھ رہنا اور زندگی گزارنا خبیث و حرام ہے) یہ الفاظ غصہ و لڑائی کی حالت کے مناسب گالی بھی بن سکتے ہیں اور طلاق بھی، لہذا یہ الفاظ فی نفسہ طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال رکھتے ہیں پس جب شوہر نے ان الفاظ سے غیر طلاق کی نیت کی تو اس نے اس معنی ہی کی ہے نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے اور ظاہر حال بھی شوہر کی تکذیب نہیں کرتا لہذا عدالتی کارروائی میں اس کی بات کو تسلیم کر لیا جائے گا لیکن مذاکرۂ طلاق کی حالت میں اس کی بات کو تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ حالت صرف طلاق ہی کے مناسب ہے کیونکہ یہ الفاظ پرے ہٹانے کیلئے نہیں ہیں اور حالت گالی کے مناسب ہے اور صرف ارادہ طلاق پر دلالت کرتی ہے جبکہ پرے ہٹانے اور گالی پر دلالت نہیں کرتی۔ پس دلالت حال کی بنا پر طلاق کی جست کو ترجیح حاصل ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے ان پانچ الفاظ پر مزید پانچ الفاظ کا اضافہ کیا ہے یعنی (۱) لاسبیل لی علیک (مجھے تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے) (۲) فارقتک (میں تجھ سے جدا ہو گیا) (۳) خلیت سبیلک (میں نے تیرا راستہ چھوڑ دیا) (۴) لا ملک لی علیک (میری تجھ پر کچھ ملکیت نہیں ہے)

(۵) بنت منی (تو مجھ سے جدا ہو گئی) کیونکہ یہ الفاظ جس طرح طلاق کے معنی کی صلاحیت رکھتے ہیں اسی طرح گالی کے معنی کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں اسی لئے شوہر کہتا ہے لاسبیل لی علیک بشرک (تیرے شرکی وجہ سے مجھے تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے) 'فارقنک فی المکان لکراہۃ اجتماعی معک' (میں مکان میں تجھ سے جدا ہو گیا ہوں کیونکہ میرا تیرے ساتھ اکٹھا رہنا نا پسندیدہ ہے) خلیت سبیلک وما انت علیہ (میں نے تیرا راستہ و طریقہ جس پر تو ہے چھوڑ دیا ہے) اور لا ملک لی علیک لانک اقل من ان اتملکک (میری تجھ پر کچھ ملکیت نہیں ہے کیونکہ تو اس سے کمتر و حقیر ہے کہ میں تیرا مالک ہوں) و بنت منی لانک بائن من الدین والخیر (تو مجھ سے جدا ہے کیونکہ تو دین یا خیر و بھلائی سے جدا و محروم ہے) غصہ کی حالت ان دونوں (یعنی گالی اور طلاق) کے مناسب ہے جبکہ مذاکرۃ طلاق کی حالت مذکورہ وجہ کی بنا پر صرف طلاق کے مناسب ہے لہذا یہ پانچ الفاظ گزشتہ پانچ الفاظ کے ساتھ لاحق ہوں گے۔

الفاظ کنایہ کی تیسری قسم: اس میں بقیہ مذکورہ الفاظ شامل ہیں کیونکہ وہ تمام الفاظ گالی بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے البتہ پرے ہٹانے اور طلاق کی صلاحیت رکھتے ہیں کیونکہ بعض اوقات انسان اپنی بیوی کو غصہ کی حالت میں بغیر طلاق کے ہی اپنے سے دور کر دیتا ہے ایسا ہی مطالبہ طلاق کے وقت بھی ہوتا ہے۔ پس حالت مذکورہ ان دونوں میں سے کسی ایک معنی کے مراد ہونے پر دلیل نہیں ہے۔ لہذا جب شوہر نے کہا کہ میں نے اس سے طلاق کی نیت نہیں کی تھی تو اس نے اس معنی ہی کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے اور ظاہری حالت بھی شوہر کی نیت کے مخالف نہیں لہذا شوہر کی نیت کی از روئے قضاء تصدیق ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے بیوی سے کہا ”میں نے تجھے تیرے گھر والوں کو ہبہ کیا“ خواہ انہوں نے اس کو قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ شوہر کے یہ الفاظ طلاق کا احتمال رکھتے ہیں اس لئے کہ عورت طلاق کے بعد اپنے گھر والوں کو لوٹا دی جاتی ہے۔ نیز اس کلام میں یہ بھی احتمال ہے کہ نکاح کو باقی رکھتے ہوئے محض بیوی کو اپنے سے دور کرنا اور اس کو اس کے گھر والوں کی طرف بھیجنا مراد ہو اور حالت ان میں سے کسی ایک معنی کے مراد ہونے پر دلالت بھی نہیں کر رہی لہذا اس کلام میں دونوں احتمال باقی ہیں اور گھر والوں کا بیوی کو قبول کرنا یا نہ کرنا دونوں برابر ہیں اس لئے کہ شریعت میں ایک تصرف کا ہبہ بن جانا موصوب لہ (جس کو ہبہ کیا گیا ہو) کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوتا۔ قبول کی حاجت تو محض (ہبہ کے) حکم کے ثابت ہونے کیلئے ہوتی ہے لہذا (موصوب لہ کا) قبول کرنا جو کہ (موصوب لہ کیلئے) ملکیت ہے کی شرط ہے۔ اور چونکہ عورت کے گھر والے اس کی طلاق کے مالک نہیں بننے لہذا قبول کرنے کی حاجت بھی نہیں ہے۔

نیز یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر کہے ”میں نے تجھے تیرے باپ کو ہبہ کیا“ یا تیری ماں کو ہبہ کیا“ یا شوہروں کو ہبہ کیا“ کیونکہ عام طور پر بیوی طلاق کے بعد ماں، باپ کو لوٹا دی جاتی ہے اور ان کے سپرد کر دی جاتی ہے اور (دوسرے) شوہر (طلاق کی عدت کے بعد) اس کے مالک ہو جاتے ہیں۔ اور اگر شوہر نے کہا ”میں نے تجھے تیرے بھائی کو ہبہ کیا“ یا تیری بہن کو ہبہ کیا“ یا تیری خالہ کو ہبہ کیا“ یا تیری پھوپھی کو ہبہ کیا“ یا فلاں اجنبی کو ہبہ کیا“ تو یہ طلاق نہیں ہوگی کیونکہ عام طور پر عورت طلاق کے بعد ان لوگوں کو نہیں لوٹائی جاتی۔ اگر شوہر نے

اپنی بیوی سے کہا ”تو میری بیوی نہیں ہے“ یا کہا ”میں تیرا شوہر نہیں ہوں“ یا شوہر سے بطور سوال کہا گیا کہ کیا تیری بیوی ہے؟ تو شوہر نے جواب کیا کہ ”نہیں“۔ اب شوہر کہے کہ میری نیت جھوٹ کی تھی تو رضا اور غصہ دونوں حالتوں میں شوہر کی بات کی تصدیق کی جائے گی اور طلاق نہیں پڑے گی اور اگر شوہر کہے کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق طلاق پڑ جائے گی جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق اگرچہ طلاق کی نیت کی ہو طلاق نہیں پڑے گی۔ اور اگر شوہر نے کہا ”میں نے تجھ سے نکاح نہیں کیا اور طلاق کی نیت کی تو بالاتفاق طلاق نہیں پڑے گی۔ ایسے ہی جب کہا ”اللہ کی قسم تو میری بیوی نہیں ہے“ یا کہا ”میرے پاس اس کا ثبوت ہے کہ تو میری بیوی نہیں ہے“ تو اگرچہ طلاق کی نیت کی ہو بالاتفاق طلاق نہیں پڑے گی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ ”تو میری بیوی نہیں ہے“ یا یہ کہ میری کوئی بیوی نہیں ہے“ یا یہ کہ میں تیرا شوہر نہیں ہوں“ جھوٹ ہے کیونکہ یہ زوجیت کے قیام کے باوجود اس کی نفی کی خبر دینا ہے لہذا یہ جھوٹ ہے لہذا اس سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ جیسا کہ اس وقت واقع نہیں ہوتی جب شوہر بیوی سے کہے کہ میں نے تجھ سے نکاح نہیں کیا یا کہے ”اللہ کی قسم تو میری بیوی نہیں ہے“۔

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ الفاظ طلاق کا بھی احتمال رکھتے ہیں کیونکہ شوہر کہہ رہا ہے کہ تو میری بیوی نہیں، اس لئے کہ میں تجھے طلاق دے چکا ہوں پس یہ الفاظ طلاق کا بھی احتمال رکھتے ہیں اور ہر وہ لفظ جو طلاق کا احتمال رکھتا ہو اس میں جب شوہر نے طلاق کی نیت کی تو طلاق ہو جاتی ہے جیسا کہ اس کے قول انت بان وغیرہ میں ہو جاتی ہے۔ شوہر کا یہ قول کہ میں نے تجھ سے نکاح نہیں کیا مختلف ہے کیونکہ یہ لفظ طلاق کا احتمال نہیں رکھتا ہے بلکہ اس میں سرے سے ہی فعل تزوج کی نفی ہے پس جب یہ لفظ طلاق کا احتمال نہیں رکھتا تو اس سے طلاق بھی واقع نہیں ہوگی۔ اور اسی طرح یہ قول کہ اللہ کی قسم تو میری بیوی نہیں ہے، بھی مختلف ہے کیونکہ نفی ہر قسم زمانہ ماضی کو شامل ہوتی ہے اور اس میں شوہر جھوٹا ہے لہذا اس سے کچھ طلاق واقع نہ ہوگی۔

مسائل۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ ”مجھے تیری کوئی حاجت نہیں“ تو اگرچہ طلاق کی نیت کی ہو تو بھی طلاق نہیں پڑے گی اس لئے کہ عدم حاجت عدم زوجیت پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ کبھی انسان ایسے سے نکاح کر لیتا ہے جس کے ساتھ نکاح کرنے کی اسے حاجت نہیں ہوتی لہذا یہ شوہر کا قول نکاح کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ پس اس میں طلاق کا احتمال نہیں ہے۔ (اور جب اس قول میں طلاق کا احتمال نہیں ہے تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔)

○ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا (افلحی اور اس سے طلاق کا ارادہ کیا تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ افلحی اذہبی (چلی جا) کے معنی میں ہے کیونکہ اہل عرب کا محاورہ ہے کہ افلح بخیر یعنی خیر سے چلا جا۔ اگر شوہر نے کہا اذہبی (چلی جا) اور ارادہ طلاق کا کیا تو طلاق واقع ہو جاتی ہے تو ایسے ہی افلحی میں ہوگا۔ اور شوہر کے قول (افلحی) میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ تو اپنی مراد میں کامیاب ہو جا۔ (اس لئے کہ) جب آدمی اپنی مراد میں کامیاب ہو جاتا ہے تو کہا جاتا ہے افلح الرجل (وہ کامیاب ہو گیا) اور کبھی عورت کی مراد طلاق بھی ہوتی ہے لہذا اس قول میں طلاق کا احتمال بھی ہے پس جب شوہر نے اس سے طلاق کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی۔ (اور طلاق واقع ہو جائے گی) اور اگر شوہر نے کہا ”میں نے اپنے اور تیرے درمیان نکاح فسخ کر دیا“ اور نیت طلاق کی کی تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ فسخ نکاح کا

مطلب نکاح کو توڑنا اور ختم کر دینا ہے لہذا یہ ابانت (زوجیت سے خارج کرنے) کے معنی میں ہے۔

○ اور اگر شوہر نے کہا ”میں نے تجھے طلاق ہیہ کی“ اور پھر کہا میرا اس سے ارادہ یہ تھا کہ طلاق تیرے اختیار میں ہو جائے تو قانوناً شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ہیہ (واجب کی) ملکیت کے زوال کا تقاضا کرتا ہے اور بیوی کو طلاق ہیہ کر دینا تقاضا کرتا ہے طلاق سے شوہر کی ملکیت کے زوال کا اور یہ زوال طلاق کے واقع ہونے سے ہوتا ہے جبکہ طلاق کو بیوی کے اختیار میں دینا اس کو طلاق کا مالک بنانا ہے لہذا اس کا احتمال اس لفظ میں نہیں ہوگا جو ازالہ ملکیت پر دلالت کرنے کیلئے وضع ہوا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک اور روایت بھی ہے کہ اس قول سے کچھ بھی واقع نہ ہوگا۔ کیونکہ ہیہ (کی حقیقت) مالک بنانا ہے اور بیوی کو طلاق کا مالک بنانے کا مطلب ہے کہ بیوی کو طلاق دینے کا اختیار دینا اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہبت لک طلاق کا مطلب یہ ہو کہ میں نے طلاق دینے سے اعراض کیا ہے لہذا کوئی طلاق نہیں پڑے گی۔ شوہر نے طلاق دینے کا ارادہ کیا تو بیوی نے کہا مجھے میری طلاق ہیہ کر دے اور اس سے اس (یعنی بیوی) کی مراد ہو کہ تو طلاق دینے سے اعراض کر اس پر شوہر نے کہا میں نے تجھے تیری طلاق ہیہ کر دی ہے۔ تو شوہر کی قانوناً تصدیق ہوگی کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ شوہر نے اس سے طلاق نہ دینے کا ارادہ کیا ہے کیونکہ بیوی کی جانب سے اسی کا مطالبہ ہوا ہے پس جواب کو بھی اسی پر محمول کیا جائے گا۔

○ اگر شوہر نے بیوی سے کہا تیری طلاق میں نے چھوڑ دی یا میں نے تیری طلاق کا راستہ چھوڑ دیا ہے اور اس کا ارادہ طلاق کا ہو تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ طلاق چھوڑنا اور طلاق کا راستہ چھوڑنا کبھی تو طلاق سے اعراض کے ساتھ ہوتا اور کبھی اپنی ملکیت سے خارج کرنے کے ساتھ ہوتا ہے اور طلاق کو اپنے ملک سے نکالنا صرف طلاق دینے سے ہوتا ہے لہذا یہ قول طلاق اور غیر طلاق دونوں معنوں کا احتمال رکھتا ہے اس لئے شوہر کی نیت صحیح ہوگی (یعنی طلاق پڑ جائے گی)۔

اگر شوہر نے کہا اعرضت عن طلاقک (میں نے تیری طلاق سے اعراض کیا) یا کہا صفحت عن طلاقک (میں نے تیری طلاق سے منہ موڑا) اور اپنے اس قول سے طلاق کی نیت کی تو طلاق واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ طلاق سے اعراض کرنا طلاق میں تصرف نہ کرنے کا متقاضی ہے اور صفح کا مطلب بھی اعراض کرنا ہے لہذا اس میں بھی طلاق کے معنی کا احتمال نہیں ہے اور شوہر کی نیت بھی صحیح نہ ہوگی۔ اسی طرح ہر وہ لفظ جو طلاق کے معنی کا احتمال نہ رکھتا ہو اس سے طلاق نہیں پڑتی ہے خواہ طلاق کی نیت بھی کی ہو جیسے شوہر کا کہنا بارک اللہ علیک (اللہ تجھے برکت دے) یا شوہر کا کہنا اطعمیننی (مجھے کھانا کھلا) یا اسقیننی (مجھے پانی پلا) وغیرہ ذالک (ان الفاظ سے اگر شوہر طلاق کی نیت کرے گا تو بھی طلاق واقع نہیں ہوگی)۔

اگر شوہر نے ان الفاظ کو جو طلاق بننے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور ان الفاظ کو جو طلاق بننے کی صلاحیت نہیں رکھتے دونوں کو جمع کیا اس طرح کہ شوہر نے بیوی سے کہا اذہبی وکلی (چلی جا اور کھانا کھا) یا شوہر نے کہا اذہبی بیعی الثوب (چلی جا اور کپڑے بیچ) اور لفظ چلی جا سے طلاق کی نیت کی تو امام زفرؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اختلافات کے ضمن میں ذکر کیا گیا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق طلاق نہیں ہوگی اور امام زفرؒ کے قول کے مطابق طلاق ہوگی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے دو لفظ ذکر کئے ہیں

جن میں سے ایک طلاق کا احتمال رکھتا ہے جبکہ دوسرا طلاق کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہذا جو لفظ طلاق کا احتمال نہیں رکھتا وہ لغو اور بے کار ہو جائے گا اور جو لفظ طلاق کا احتمال رکھتا ہے وہ صحیح ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اذہبی (چلی جا) اس حال میں کہ وہ کلی (تو کھا) یا بیعی (تو فروخت کر) کے ساتھ ملا ہوا ہے، طلاق کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ اس کا مطلب ہے اذہبی لتاکلی الطعام (تو چلی جا تاکہ تو جا کر کھانا کھائے) اور اذہبی لتبیعی الثوب (تو چلی جا تاکہ تو جا کر کپڑا بیچے) اور کھانے اور فروخت کرنے کیلئے جانا طلاق کا احتمال نہیں رکھتا پس شوہر کی نیت کارگر نہ ہوگی۔

○ اگر شوہر نے ان الفاظ کناہیہ سے جن سے طلاق بائنہ ہوتی ہے تین طلاقوں کی نیت کی مثلاً شوہر نے کما انت بائن (تو جدا ہے) یا کما انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) یا اسی قسم کا کوئی اور لفظ کہا تو تین طلاقیں ہو جائیں گی البتہ لفظ اختاری (تو اختیار کر لے) میں ایسا نہیں ہے کیونکہ بینونت (جدائی) کی دو قسمیں ہیں غلیظہ (یعنی شدید) اور خفیہ۔ بینونت خفیہ وہ جدائی ہے جس کے بعد شوہر کیلئے بیوی دوسرے شوہر سے نکاح کئے بغیر صرف نکاح جدید سے حلال ہو جاتی ہے اور بینونت غلیظہ وہ جدائی ہے جس کے بعد بیوی کسی دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد ہی اس سابق شوہر کیلئے نکاح جدید سے حلال ہو سکتی ہے۔ لہذا شوہر نے جب تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے اسی معنی کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں ہے۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جو رکانہ بن زید یا زید بن رکانہ سے مروی ہے کہ جب انہوں نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ دی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو قسم دے کر پوچھا کہ تم نے تین طلاقوں کی نیت نہیں کی تھی اور اگر یہ لفظ تین طلاقوں کا احتمال نہیں رکھتا تھا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قسم لینے کا کوئی معنی نہیں بنتا ہے۔

اسی طرح لفظ انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) بھی حرمت غلیظہ اور حرمت خفیہ کا احتمال رکھتا ہے تو جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے حرمت کی ان دونوں قسموں میں سے ایک کی نیت کی۔ لہذا اس کی نیت صحیح ہے۔ اور اگر شوہر نے ان الفاظ سے دو طلاقوں کی نیت کی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ایک طلاق پڑے گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کے مطابق شوہر جتنی طلاقوں کی نیت کرے گا اتنی ہی طلاقیں پڑیں گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حرمت اور بینونت کی تین قسمیں ہیں غلیظہ، خفیہ اور ان دونوں کے درمیان متوسط۔ اگر شوہر دو قسموں (غلیظہ اور خفیہ) میں سے کسی ایک کی نیت کرے تو جس طرح اس کی یہ نیت صحیح ہوتی ہے اسی طرح جب وہ تیسری (یعنی متوسط) کی نیت کرے گا تو وہ بھی صحیح ہوگی کیونکہ یہ الفاظ تینوں کا یکساں طور پر احتمال رکھتے ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بائن اور حرام (جیسے الفاظ) یہ ذات کیلئے اسم ہیں اور ذات ایک ہی ہے لہذا یہاں عدد کا احتمال نہیں ہے اور تین کا جو احتمال ہے تو وہ وحدت کے اعتبار سے ہے جیسا کہ ہم صریح طلاق کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں جبکہ دو میں وحدت کا سرے سے احتمال نہیں ہے بلکہ وہ تو عدد محض ہے لہذا اس کا احتمال اس اسم میں نہیں ہوگا جو واحد (ایک) کیلئے وضع ہوا ہو۔ علاوہ ازیں دو طلاقوں اور ایک طلاق کا حاصل تو یکساں ہے کیونکہ بینونت (جدائی) و حرمت میں دونوں کا اثر برابر ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ دونوں ہی صورتوں میں کسی دوسرے شوہر سے نکاح کے بغیر ہی بیوی اس شوہر کیلئے محض نکاح جدید سے حلال ہو جاتی ہے۔ لہذا دونوں ہی سے وہی بینونت خفیہ اور حرمت خفیہ ثابت ہوتی ہے جو کہ ایک طلاق (بائن) سے

ثابت ہوتی ہے۔ پس یہاں معنی میں تیسری قسم کا احتمال نہیں ہے۔ اسی وجہ سے ہمارے اصحاب کا قول ہے جب شوہر اپنی باندی بیوی کو انت بائن (تو بائن ہے) یا انت حرام (تو حرام ہے) کہے اور دو طلاقوں کی نیت کرے تو اس کی نیت کے مطابق دو طلاقیں پڑ جائیں گی اس لئے کہ دو طلاقیں باندی کے حق میں کل جنس طلاق ہیں۔ پس دو طلاقیں باندی کے حق میں ایسے ہی ہیں جیسے آزاد عورت کے حق میں تین طلاقیں۔ فقہا کرام کا قول ہے کہ اگر شوہر نے اپنی آزاد بیوی کو ایک طلاق دی بعد ازاں اس سے کہا کہ تو بائن ہے یا تو حرام ہے اور دو طلاقوں کی نیت کی تو یہ ایک ہی طلاق ہوگی کیونکہ سابقہ طلاق کو ملائے بغیر خود دو طلاقیں آزاد عورت کی کل جنس طلاق نہیں ہیں کیا دیکھتے نہیں کہ بغیر تیسری طلاق کے فقط دو طلاقوں سے بیوننت غلیظہ ثابت نہیں ہوتی۔

اگر شوہر اپنے اقوال اعتدی (تو شمار کر) اور استبرئی رحمک (تو اپنے رحم کو فارغ کر لے) اور انت واحده (تو یکتا ہے) میں تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح نہ ہوگی کیونکہ یہ الفاظ صریح کے حکم میں ہیں کیا دیکھتے نہیں کہ ان سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوتی ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر انت طالق (تجھے طلاق ہے) کہے اور نیت تین طلاقوں کی کرے۔ نیز چونکہ قول انت واحده میں یہ احتمال ہی نہیں کہ اس کی تفسیر تین کے ساتھ کی جاسکے لہذا اس میں تین کی نیت کا احتمال نہیں ہے۔ یہی حال اعتدی اور استبرئی رحمک کا ہے کیونکہ ان دو میں سے ہر ایک سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوتی ہے تو یہ ایسے ہی ہوا جیسے کہ شوہر کا کہنا انت واحده اسی طرح اگر ان اقوال میں شوہر نے دو طلاقوں کی نیت کی تو مذکورہ وجہ کی بنا پر وہ صحیح نہ ہوگی بلکہ بطریق اولیٰ صحیح نہ ہوگی کیونکہ دو تو عدد منحض ہے، واللہ اعلم۔

فصل ۱۰

تحریری طلاق دینے کا بیان

کنایہ کی دوسری قسم کہ شوہر کا بغیر خطاب کے کاغذ پر، کسی تختی پر، زمین پر، یا دیوار پر واضح اور پڑھنے کے قابل تحریر میں لکھنا ”میری بیوی کو طلاق ہے“۔ اس پر شوہر سے اس کی نیت معلوم کی جائے گی۔ اگر شوہر یہ کہے کہ میں نے طلاق کی نیت کی تھی تو طلاق پڑ جائے گی اور اگر اس نے کہا کہ میں نے طلاق کی نیت نہیں کی تو قانوناً شوہر کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس قسم کی کتابت بمنزلہ کنایہ کے ہوتی ہے اس لئے کہ بعض اوقات انسان کا مقصد اس طرح لکھنے سے طلاق دینا ہوتا ہے لہذا کبھی اس طرح لکھنے سے مقصد خوش خطی کی مشق کرنا ہوتا ہے لہذا نیت معلوم کیئے بغیر اسے طلاق پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر شوہر نے غیر واضح (جس کے حروف واضح نہ ہوں اور پڑھی و سمجھی نہ جاسکے) بایں طور کہ پانی پر یا ہوا پر لکھا تو یہ کچھ بھی نہیں ہے یہاں تک کہ اس سے طلاق بھی واقع نہیں ہوگی اگرچہ طلاق کی نیت بھی کی ہو کیونکہ جس کتابت میں حروف واضح نہ ہوں وہ کتابت شمار نہیں ہوتی۔ لہذا یہ کالعدم ہوگی۔ اور اگر شوہر نے کوئی باضابطہ تحریر، خط یا خطاب اور پیغام کے انداز میں لکھی مثلاً اس نے لکھا ”اما بعد اے فلانی تجھے طلاق ہے“ یا یہ کہ ”جب تجھے میرا یہ خط ملے تو اس

وقت تجھے طلاق ہے“ تو اس سے طلاق ہو جائے گی اور اگر شوہر نے کہا میں نے اس سے سرے سے طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا تو شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی لیکن اگر شوہر نے کہا میں نے اس سے بندش سے آزاد کرنے کا معنی مراد لیا تھا تو پھر فیما بینہ و بین اللہ یعنی دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی۔ باضابطہ تحریر، خطاب کے قائم مقام ہوتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبھی تو تبلیغ خطاب کے ذریعہ فرماتے تھے اور کبھی خطوط کے ذریعے اور کبھی قاصد و پیغامبر کے ذریعہ۔ خط، قاصد اور پیغامبر کے ذریعہ تبلیغ بھی خطاب کے ذریعہ تبلیغ ہی کی مانند ہوتی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ باضابطہ تحریر بھی بمنزلہ خطاب کے ہے۔ لہذا یہ یہ ایسے ہو گیا جیسے شوہر نے بیوی کی موجودگی میں اسے مخاطب کر کے انت طالق کہا ہو یا یہ کہ بیوی کی غیر موجودگی میں اس کے پاس طلاق کا پیغام دیکر قاصد روانہ کیا ہو۔ اب اگر شوہر کہے کہ میں نے تو طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا تو یقیناً شوہر اپنے کلام کو اس کے ظاہر سے بدلنا چاہتا ہے لہذا اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

پھر اگر شوہر نے باضابطہ تحریر لکھی اور اس تحریر کو کسی شرط کے ساتھ مشروط نہیں کیا مثلاً اس نے لکھا ”اما بعد یا فلانة فانت“ (حمد و ثنا کے بعد اے فلانی تجھے.....) تو اس کے بعد جوں ہی وہ طالق (طلاق ہے) لکھے گا تو بغیر وقفہ کے فوراً طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ انت طالق کو خطاب کے طرز پر لکھنا اس کو زبان سے ادا کرنے کے مترادف ہے۔ اور اگر شوہر نے اس تحریر کو بیوی کو موصول ہونے کے ساتھ مشروط کیا مثلاً اس نے لکھا ”جب میرا یہ خط تمہیں ملے تو تمہیں طلاق ہے“ تو جب تک یہ خط بیوی کو موصول نہیں ہوگا وہ مطلقہ نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے طلاق کے وقوع کو خط کے موصول ہونے کے ساتھ مشروط کیا ہے لہذا خط ملنے سے قبل طلاق نہیں پڑے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کسی اور شرط کے ساتھ طلاق کو معلق کرے۔ اور علماء نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جس نے بیوی کو پیغام کے انداز میں تحریر لکھی کہ ”جب تمہیں میرا یہ خط ملے تو تمہیں طلاق ہے“ بعد ازاں شوہر نے طلاق کے لفظ کو اس میں سے مٹا دیا اور خط روانہ کر دیا اور اس خط میں اتنی تحریر باقی رہی جسے عرف میں خط یا پیغام کہا جاتا ہو تو شرط جو کہ بیوی تک تحریر کا پہنچنا ہے پائے جانے کی بنا پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر تحریر میں سے اتنا کچھ مٹا دیا کہ اتنی بات باقی نہ رہی جو پیغام بن سکے تو وصول ہونے کے باوجود طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ شرط تو خط کا ملنا تھا اور خط موجود نہیں اس لئے کہ اس باقی تحریر کو خط نہیں کہتے تو شرط نہیں پائی گئی۔ لہذا طلاق واقع نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

اور یہ سب کچھ جو ہم نے ذکر کیا ہے یہ ان الفاظ کا بیان ہے جن سے شریعت میں طلاق واقع ہوتی ہے۔

صریح اور کنایہ سے واقع ہونے والی طلاق کی صفت کا بیان

طلاق کی جن دو قسموں یعنی طلاق صریح اور طلاق کنایہ کو ہم ذکر کر چکے ہیں ان دونوں کی پھر دو قسمیں ہیں۔ طلاق رجعی اور طلاق بائن۔

طلاق صریح رجعی کی تعریف:

طلاق صریح رجعی وہ طلاق ہے جو حقیقتاً مباشرت کے بعد ہو، اور نہ کسی معاوضہ کا اس میں ذکر ہو اور نہ ہی تین کے عدد کے ساتھ صراحۃً یا اشارۃً ”مقرون (ملی ہوئی) ہو اور نہ کسی ایسی صفت کے ساتھ موصوف ہو جس میں بینونت (جدائی) کے معنی ہوں یا جو حرف عطف کے بغیر بینونت پر دلالت کرتی ہو اور نہ کسی ایسے عدد یا وصف کے ساتھ تشبیہ ذی گئی ہو جو بینونت پر دلالت کرتا ہو۔

طلاق صریح بائن کی تعریف:

طلاق صریح بائن وہ طلاق ہے جو طلاق صریح رجعی کے خلاف ہو اور یہ وہ طلاق ہے جو ابانت کے الفاظ کے ساتھ یا طلاق کے الفاظ کے ساتھ ہو لیکن حقیقتاً مباشرت سے قبل ہو یا مباشرت کے بعد، لیکن اس میں تین کا عدد صراحۃً یا اشارۃً ”مذکور ہو یا کسی ایسی صفت کے ساتھ متصف ہو جو بینونت پر دلالت کرتی ہو۔ جب یہ (تعریفیں) معلوم ہو گئیں تو وہ صریح طلاق جو حقیقتاً مباشرت سے قبل دی گئی ہو وہ طلاق بائن ہوتی ہے کیونکہ وہ لفظ جو شرط سے خالی ہو اس میں اصل و قاعدہ یہی ہے کہ جس معنی و حکم کیلئے وہ لفظ وضع ہوا ہے اس کا فائدہ فوری طور پر حاصل ہو جبکہ مباشرت کے بعد طلاق کہنے سے بینونت و جدائی کا عدت کے ختم ہونے تک مؤخر ہونا مذکورہ قاعدہ کے خلاف شریعت سے ثابت ہوا ہے۔ پس جس موقع میں شریعت وارد ہوئی ہے یہ خلاف اصل اسی موقع میں محدود رہے گا۔ اور مباشرت سے قبل طلاق میں حکم اصل قاعدے پر باقی رہے گا۔

مسائل:

○ اور اگر شوہر نے بیوی کے ساتھ خلوت صحیحہ کی پھر صریح طلاق دی اور کہا کہ میں نے بیوی کے ساتھ مباشرت نہیں کی تو طلاق بائن ہوگی اور وہ رجوع کرنے کا بھی اہل نہیں رہے گا اگرچہ خلوت مباشرت کے حکم میں ہے لیکن یہ حقیقت میں مباشرت نہیں ہے لہذا یہ حقیقت میں مباشرت سے قبل دی گئی طلاق متصور ہوگی اسی لئے یہ طلاق بائن ہوگی اور یہی حکم اس وقت ہے جب طلاق کسی معاوضہ کے ساتھ مقرون (ملی ہوئی) ہو کہ عوض کے بدلہ میں خلع ہو یا مال پر طلاق ہو اور عوض کے بدلہ میں خلع بھی ہمارے نزدیک مال پر طلاق

ہوتی ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اور مال پر طلاق یہ مال کا نفس کے بدلے میں معاوضہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ شوہر محض قبول کرنے سے ایک عوض جو کہ عورت کا مال ہے کا مالک بن جاتا ہے لہذا عورت دوسرے عوض جو کہ خود اس کا نفس ہے کی مالک بن جائے گی تاکہ معاوضہ مطلق ثابت ہو سکے اور چونکہ عورت صرف طلاق بائن کی مالک بنتی ہے لہذا واقع ہونے والی طلاق بھی بائن ہوگی۔ اور یہی حکم اس وقت ہے جب طلاق صراحۃً تین کے عدد کے ساتھ ملی ہوئی ہو اس طرح کہ شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق ثلاثاً (تجھے تین طلاقیں ہیں) اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ
زَوْجًا غَيْرَهُ ۝
پس اگر شوہر بیوی کو تیسری طلاق بھی دے دے تو
اس کے بعد یہ بیوی اس شوہر کیلئے حلال نہیں ہوگی
یہاں تک وہ (بیوی) کسی دوسرے شوہر سے نکاح
کر لے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے تین کے عدد کی طرف اشارہ کیا اس طرح کہ شوہر نے اپنے انگوٹھے اور انگشت، شہادت اور درمیانی انگلی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے انت طالق ہکنا (تجھے طلاق ہے اس طرح) کہا۔ اور اگر شوہر نے ایک انگلی سے اشارہ کیا تو ایک طلاق ہوگی جس کے بعد رجوع کر سکے گا اور اگر دو انگلیوں سے اشارہ کیا تو دو طلاقیں پڑ جائیں گی اس لئے کہ جب اشارہ کے ساتھ عبارت کا تعلق ہو جائے تو اشارہ کلام کے قائم مقام ہو جاتا ہے کیونکہ کلام جس غرض کیلئے وضع ہوا ہے یعنی اعلام (دوسرے کو معلوم کرانا) وہ اشارہ سے حاصل ہو رہا ہے اور اس پر عرف (رواج) و شرع دونوں ہی دلیل ہیں۔ جہاں تک عرف کا تعلق ہے تو وہ تو ظاہر و باہر ہے۔ رہی شرع تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

الشہر ہکنا و ہکنا و ہکنا ۝
مہینہ اس طرح اور اس طرح اور اس طرح ہے۔

اور آپ نے یہ فرماتے ہوئے اپنے دونوں ہاتھوں کی تمام انگلیوں سے اشارہ کیا جس کا مطلب تھا کہ مہینہ تیس دن کا ہوتا ہے بعد ازاں آپ نے پھر ارشاد فرمایا:

الشہر ہکنا و ہکنا و ہکنا ۝
مہینہ اس طرح اور اس طرح اور اس طرح ہے۔

تیسری مرتبہ ہکنا کہتے ہوئے آپ نے اپنے انگوٹھے کو بند فرمایا جس کا مطلب تھا کہ مہینہ (۲۹) انتیس دن کا ہوتا ہے اور جب اشارہ اپنے ساتھ عبارت کے تعلق کی معیت میں کلام کے قائم مقام ہوا تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے یوں کہا انت طالق ثلاثاً (تجھے تین طلاقیں ہیں) اور اشارہ میں کھلی ہوئی انگلیوں کا اعتبار ہوگا نہ کہ بند انگلیوں کا۔ اس لئے کہ عرف و رواج میں ایسا ہی ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ مہینہ اتنا اور اتنا اور اتنا ہے اور آپ نے تیسری مرتبہ اپنے انگوٹھے کو بند فرمایا تو اس سے انتیس دن سمجھے گئے حالانکہ اگر بند انگلی کا اعتبار ہوتا تو اس سے اکیس دن سمجھے جاتے۔ اس لئے معلوم ہوا کہ اشارہ میں کھلی ہوئی انگلیوں کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ بند انگلیوں کا۔ اسی طرح اگر طلاق کسی ایسی

صفت کے ساتھ متصف ہو جو بینونت کی خبر دیتی ہو یا حرف عطف کے بغیر بینونت پر دلالت کرتی ہو مثلاً انت طالق بائن (تو طلاق یافتہ بائن ہے) یا انت طالق حرام (تو طلاق یافتہ حرام ہے) یا انت طالق البتہ (تو طلاق یافتہ بتہ ہے) تو ہمارے نزدیک یہ طلاق بائن ہوگی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے ایک رجعی طلاق پڑے گی۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے جب انت طالق کہا تو اس نے صریح طلاق دی اور صریح طلاق کے پیچھے رجعت ہوتی ہے پس جب شوہر نے بائن کہا تو اس نے ایک مشروع امر کو تبدیل کرنے کا ارادہ کیا لہذا یہ لفظ اسی پر لوٹا دیا جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص کے اعر تک عاریۃ لارد فیہا (میں نے تجھے یہ شے عاریتاً دی اس میں لوٹانا نہیں ہے) نیز جب کوئی کے انت طالق (تو طلاق یافتہ ہے) اور کہ اس سے میری مراد بینونت ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے پہلے لفظ طلاق کے ذریعہ ہی بیوی کو بینونت کے ساتھ متصف کیا ہے اور لفظ طالق بینونت کے معنی کا احتمال بھی رکھتا ہے کیا دیکھتے نہیں کہ مباشرت سے قبل طلاق میں اس لفظ طالق سے بینونت حاصل ہو جاتی ہے اور مباشرت کے بعد طلاق سے عدت پوری ہونے کے بعد بینونت ثابت ہو جاتی ہے لہذا شوہر کا بائن کہنا قرینہ مبینہ یعنی ایسا قرینہ ہے جو وضاحت کرنے والا ہے قرینہ مغیرہ یعنی ایسا قرینہ نہیں ہے جو تغیر کرنے والا ہو۔ پھر اگر شوہر کی نیت نہ ہو تو ایسا نہیں ہوگا کہ لفظ طالق (طلاق یافتہ) سے ایک طلاق پڑ جائے اور لفظ بائن وغیرہ سے دوسری طلاق واقع ہو جائے کیونکہ لفظ بائن وغیرہ اول طلاق کی وجہ سے عورت کیلئے وصف بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ لہذا ایک ہی طلاق کا تقاضا ثابت ہوگا اس کا ثبوت ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے۔ لہذا اس میں ادنیٰ کو لیا جائے گا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر بیوی سے کہے انت طالق نطلیقۃ قویۃ (تجھے قوی طلاق ہے) یا کہا تجھے شدید طلاق ہے کیونکہ ہمدت بھی قوت کے معنی میں ہے اور قوی طلاق بائن ہوتی ہے۔ یہی حکم (دفع طلاق بائن کا) اس وقت بھی ہے جب شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق نطلیقۃ طویلۃ (تجھے لمبی طلاق ہے) یا کہا انت طالق نطلیقۃ عریضۃ (تجھے چوڑی طلاق ہے) کیونکہ طول و عرض قوت کا تقاضا کرتے ہیں۔

○ اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا ”تجھے یہاں سے فلاں جگہ تک طلاق ہے“ تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک طلاق رجعی ہوگی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق بائن ہوگی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو لمبائی کے ساتھ متصف کیا ہے یہ تو ایسے ہوا جیسے شوہر نے کہا ہو انت طالق نطلیقۃ طویلۃ (تجھے طویل طلاق ہے)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو صورت کے اعتبار سے لمبائی کے ساتھ اور معنی کے اعتبار سے قصر (چھوٹے پن) کے ساتھ موصوف کیا ہے اس لئے کہ طلاق جب ایک جگہ واقع ہوتی ہے تو (حقیقت میں) تمام جگہوں میں واقع ہوتی ہے لہذا شوہر کا طلاق کو بعض جگہوں میں قصر (منحصر) کرنا حقیقت میں طلاق کو قصر کے ساتھ موصوف کرنا ہے اور قصر (چھوٹی) طلاق طلاق رجعی ہوتی ہے۔

○ اور اگر کسی نے کہا انت طالق اشد الطلاق (تجھے شدید ترین طلاق ہے) تو اگر اس کی کچھ نیت نہ ہو یا ایک طلاق کی نیت کی ہو تو ایک طلاق بائن ہوگی کیونکہ طلاق بائن کا حکم طلاق رجعی سے شدید تر ہوتا ہے

لہذا طلاق بائنہ پڑ جائے گی اور اگر تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اس لئے کہ اسم تفضیل کبھی تو اصل تفاوت یعنی مطلق تفاوت کو بیان کرنے کیلئے آتا ہے اور یہ ایک طلاق بائنہ میں موجود ہے کیونکہ ایک طلاق بائنہ طلاق رجعی سے حکم میں شدید تر ہے اور کبھی اسم تفضیل کا صیغہ تفاوت کے انتہائی درجہ کو بیان کرنے کیلئے آتا ہے اور انتہائی تفاوت تین طلاقیں میں پایا جاتا ہے لہذا جب شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی تو اس نے اپنے کلام کے محتمل کی نیت کی ہے لہذا اس کی نیت صحیح ہوئی۔ اور اگر شوہر نے کچھ نیت نہیں کی تھی تو اس سے ادنیٰ (کمترین) مراد لیں گے کیونکہ وہ یقینی ہے۔

○ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کما انت طالق ملء البیت (تجھے گھر بھر کے طلاق ہے) اگر تین طلاقیں کی نیت کی تو تین طلاقیں ہوں گی اور اگر کوئی نیت نہ کی تو ایک طلاق بائنہ ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر کے قول ”گھر بھر کے“ میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے اس سے کثرت اور عدد کی نیت کی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر نے اس سے مراد صفت یعنی بڑا اور قوی ہونا مراد لیا ہو۔ لہذا شوہر نے جو بھی نیت کی اپنے الفاظ کے محتمل کی نیت کی ہے اور نیت نہ ہونے کی صورت میں ایک طلاق بائنہ پر محمول کیا جائے گا کیونکہ وہ یقینی ہے۔

○ اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے کما انت طالق اقبیح الطلاق (تجھے سب سے بری طلاق ہے) تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ طلاق رجعی ہوگی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق بائن ہوگی۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو قبح و برائی کے ساتھ متصف کیا ہے اور قبح طلاق وہ طلاق ہے جس سے شریعت نے روکا اور منع کیا ہو اور یہ طلاق بائن ہے لہذا طلاق بائن پڑ جائے گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ممکن ہے کہ شوہر نے اقبیح الطلاق سے مراد شرعی قبح یعنی شرعی کراہت مراد لی ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ طبعی قبح یعنی کراہت طبعیہ مراد لی ہو اور کراہت طبعیہ سے مراد شوہر کا ایسے وقت میں طلاق دینا ہے جس میں طبعاً طلاق دینا ناپسندیدہ ہوتا ہے لہذا شک کی وجہ سے بینونت ثابت نہیں ہوگی۔ نیز شوہر کے اقبیح الطلاق کہنے میں احتمال ہے کہ قبح بائن کرنے کی وجہ سے ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ قبح زمانہ حیض میں یا جماع والے طر میں طلاق دینے کی وجہ سے ہو لہذا شک کی وجہ سے بینونت واقع نہیں ہوگی۔

○ اور اگر شوہر نے کما انت طالق للبدعة (تجھے طلاق بدعت ہے) تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اس لئے کہ (طلاق کا) بدعت ہونا کبھی تو ہوتا ہے طلاق بائنہ میں اور کبھی ہوتا ہے حالت حیض میں طلاق دینے سے۔ پس بینونت کے ثبوت میں شک واقع ہوا لہذا شک کی وجہ سے بینونت ثابت نہیں ہوگی۔ اور اگر شوہر نے بیوی سے کما انت طالق الشیطان (تجھے طلاق شیطان ہے) تو اس کا یہ قول اس کے انت طالق للبدعة کہنے کے مترادف ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق جس نے اپنی بیوی کو انت طالق للبدعة (تجھے طلاق بدعت ہے) کہا اور نیت ایک طلاق بائنہ کی کی۔ روایت ہے کہ ایک طلاق بائنہ پڑے گی کیونکہ ان الفاظ میں طلاق بائنہ کا احتمال ہے لہذا شوہر کی نیت صحیح ہوگی۔

صریح طلاق کو کسی عدد کے ساتھ تشبیہ دینے کا بیان

اگر شوہر نے طلاق صریح کو عدد کے ساتھ تشبیہ دی تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو عدد کے ساتھ ایسی چیز میں تشبیہ دی ہوگی جس میں تعدد ہوتا ہے یا پھر عدد کے ساتھ ایسی چیز میں تشبیہ دی ہوگی جس میں تعدد نہیں ہوتا۔ پس اگر طلاق کو عدد کے ساتھ ایسی چیز میں تشبیہ دی جس میں تعدد ہوتا ہے مثلاً کہا انت طالق کالف او مثل الف (تجھے ہزار کے مثل طلاق ہے یا تجھے ہزار کے مانند طلاق ہے) تو اس میں تین صورتیں ہیں۔

پہلی صورت: یہی جو بیان ہوئی (یعنی انت طالق کالف: تجھے ہزار کے مثل طلاق ہے)

دوسری صورت: مثلاً شوہر کا بیوی کو کہنا انت طالق واحدة کالف او مثل الف (تجھے ہزار کے مانند ایک طلاق ہے)۔

تیسری صورت: مثلاً شوہر کا بیوی کو کہنا کہ انت طالق کعدد الف (تجھے ہزار کے عدد کے مانند طلاق ہے)۔

پہلی صورت کا یہ حکم ہے کہ اگر شوہر نے تین طلاقیں کی نیت کی تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر ایک طلاق کی نیت کی یا کچھ نیت نہ کی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک طلاق بائنہ پڑے گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ لیکن اگر شوہر کہے کہ میں نے اس سے ایک طلاق کی نیت کی تو فیما بینہ وبين اللہ تو میں اس کی تصدیق کروں گا لیکن قضاء میں اس کی تصدیق نہیں کروں گا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کے قول کالف (ہزار کی طرح) میں عدد کے ساتھ تشبیہ ہے کیونکہ ہزار اسماء اعداد میں سے ہے تو یہ ایسے ہوا گویا اس نے عدد کی تصریح کی ہے اور کہا ہے انت طالق کعدد الف (تجھے ہزار کے عدد کے مانند طلاق ہے) اور اگر شوہر نے اس طرح کہا ہو تو تین طلاقیں پڑتی ہیں لہذا یہاں بھی ایسے ہی ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ الف (ہزار) کے ساتھ تشبیہ دینے میں دو احتمال ہیں۔ ہزار کے ساتھ باعتبار عدد کے تشبیہ اور ہزار کے ساتھ باعتبار صفت کے تشبیہ اور وہ صفت قوت و شدت کی صفت ہے کیونکہ کبھی ایک مرد کو قوت و شجاعت میں ہزار مردوں کے ساتھ تشبیہ دی جاتی ہے۔ لہذا جب شوہر کے کلام میں یہ دونوں احتمال ہیں تو بغیر نیت کے عدد ثابت نہیں ہوگا اور جب شوہر نے عدد کی نیت کی تو اس نے اپنے کلام کے محتمل کی نیت کی اور نیت نہ ہونے کی صورت میں ادنیٰ پر محمول کیا جائے گا اس لئے کہ یہ تو یقینی ہے اور شک کی وجہ سے عدد پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

رہی دوسری صورت یعنی جب شوہر کہے انت طالق واحدة کالف (تجھے ایک طلاق ہے ہزار کی طرح) تو اس کا یہ حکم ہے کہ سب کے نزدیک ایک طلاق بائنہ پڑے گی اس لئے کہ جب شوہر نے ایک کی تصریح کر دی تو معلوم ہوا کہ اس نے باعتبار عدد کے تشبیہ کا ارادہ نہیں کیا۔ لہذا قوت و شدت میں تشبیہ متعین ہوگئی۔ اور یہ چونکہ بائن میں پائی جاتی ہے لہذا ایک طلاق بائن واقع ہوگی۔

رہی تیسری صورت یعنی شوہر کا اپنی بیوی کو کہنا انت طالق کعدد الف او کعدد ثلاث او مثل عدد ثلاث (تجھے طلاق ہے ہزار کے عدد کے مانند یا تین کے عدد کے مانند) تو اس کا حکم ہے کہ عدالت میں اور

فیما بینہ و بین اللہ تین طلاقیں ہوں گی اور اگر شوہر نے اس کے علاوہ کی نیت کی تو اس کی یہ نیت باطل ہوگی۔ اس لئے کہ عدد پر تصریح ایک طلاق کے ارادہ کے منافی ہے لہذا شوہر کے اس قول کہ ”اس نے تین کی نیت نہیں کی تھی“ کی سرے سے تصدیق نہیں کی جائے گی جس طرح اس وقت تصدیق نہیں کی جاتی جب شوہر زبان سے کہے کہ تجھے تین طلاقیں ہیں اور نیت ایک کی کرے۔

اگر طلاق کو عدد کے ساتھ ایسی چیز میں تشبیہ دی جس میں تعدد نہیں ہوتا مثلاً شوہریوں کے انت طالق مثل عدد کذا و کعدد کذا (تجھے فلاں شے کی عدد کے مثل طلاق ہے) اور اس شے میں تعدد نہ ہو جیسے سورج اور چاند وغیرہ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق ایک طلاق بائنہ ہوگی جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسی شے میں عدد کے ساتھ تشبیہ جس میں تعدد نہ ہو لغو ہے لہذا تشبیہ باطل ہوئی اور انت طالق کا قول باقی رہا (جس سے طلاق رجعی پڑے گی)۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ تشبیہ کی یہ قسم لامحالہ کسی نہ کسی قسم کی زیادتی کا تقاضا کرتی ہے اور عدد کے اعتبار سے زیادت پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے پس اس کو صفت کے اعتبار سے زیادت پر محمول کیا جائے گا۔

○ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”تجھے میری ہتھیلی کے بالوں کی تعداد کی مثل طلاق ہے“ یا کہا ”جتنے بال میری ہتھیلی کی پشت پر ہیں ان کی مثل“ جبکہ وہ اپنی ہتھیلی مونڈ چکا تھا تو ایک طلاق پڑے گی اس لئے کہ شوہر نے ایسی چیز کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس میں تعدد ہے کیونکہ اس ہتھیلی پر یا فی الحال ہتھیلی کی پشت پر بالوں کے وجود کے ساتھ طلاق کو معلق کیا ہے جبکہ بال نہ ہتھیلی پر موجود ہیں اور نہ فی الحال ہتھیلی کی پشت پر موجود ہیں لہذا عدد کے ساتھ تشبیہ نہیں پائی گئی اس لئے یہ تشبیہ لغو اور باطل ہوگئی اور صرف انت طالق باقی رہ گیا لہذا ایک طلاق رجعی پڑے گی۔

○ اور اگر شوہر نے کہا ”تجھے میرے سر کے بالوں کی تعداد کی مثل اور میری ہتھیلی کی پشت کے بالوں کی تعداد کی مثل طلاق ہے“ جبکہ شوہر اپنے سر کو مونڈ چکا ہے تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی اس لئے کہ شوہر نے طلاق کو ایسی چیز کے ساتھ تشبیہ دی ہے جس میں تعدد ہے کیونکہ سر کے بال متعدد ہوتے ہیں اگرچہ یہ فی الحال موجود نہیں ہیں لہذا یہ سر کے بالوں کے ساتھ ان کے وجود کی حالت میں تشبیہ ہے اور وجود کے وقت میں متعدد ہوتے ہیں بخلاف پہلے مسئلے کے کیونکہ اس میں تشبیہ معلق تھی بالوں کے فی الحال وجود کے ساتھ۔ اور وہ (مونڈے ہونے کی بنا پر) فی الحال موجود نہیں ہیں لہذا تشبیہ لغو ہوئی۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”تجھے پہاڑ کی مانند طلاق ہے یا رائی کے دانہ کی مانند طلاق ہے“ تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق بائنہ ہوگی جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق ہوگی اور شوہر کو رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کے قول ”پہاڑ کی مانند“ یا ”رائی کے دانہ کی مانند“ میں احتمال ہے کہ تشبیہ توحید و اکائی میں ہو کیونکہ پہاڑ اپنے تمام اجزاء سمیت شے واحد ہی ہے متعدد نہیں ہے لہذا شک کی وجہ سے بینونت ثابت نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ تشبیہ لامحالہ کسی زیادتی کا تقاضا کر رہی ہے اور عددی زیادت کا یہاں احتمال نہیں ہے کیونکہ (پہاڑ یا رائی کا دانہ) ذات میں ایک ہونے کی بنا پر متعدد نہیں ہے لہذا اس قول کو اس زیادت پر محمول کریں گے جس کا تعلق صفت کے ساتھ

ہے اور وہ بینونت ہو اس لئے ایک طلاق بائنہ پر محمول کیا جائے گا کیونکہ وہ یقینی ہے۔

○ اور اگر شوہر نے کہا ”تجھے پہاڑ کی بڑائی کی طلاق ہے“ یا کما فلاں کی بڑائی کی مثل طلاق ہے“ اور کسی بڑی یا چھوٹی چیز کی طرف اضافت و نسبت کی تو ایک طلاق بائنہ پڑے گی اگرچہ شوہر نے لفظ ایک کا ذکر نہ کیا ہو۔ اور اگر تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی اس لئے کہ شوہر نے پہاڑ کے ساتھ بڑائی میں تشبیہ کی تصریح کر دی ہے۔ پس یہ قول لامحالہ اس سے زائد کا تقاضا کرتا ہے جتنا کہ صریح طلاق تقاضا کرتی ہے۔ پھر اگر شوہر نے ایک کو ذکر کیا تھا تو ایک طلاق بائنہ متعین ہوگی کیونکہ اس میں زیادت بینونت ہی کی وجہ سے ہوتی ہے اور اگر شوہر نے ایک کے لفظ کو ذکر نہیں کیا تو زیادت باعتبار صفت کے ہوگی جو بینونت ہے یا تو ایک طلاق کے ساتھ یا تین طلاقوں کے ساتھ۔ پس اگر شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی کیونکہ اس نے وہ نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے۔ اور اگر شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو ایک طلاق پر محمول کیا جائے گا اس لئے کہ وہ ادنیٰ ہے جو کہ یقینی ہے جبکہ ادنیٰ درجہ کی طلاق کا پایا جانا تو یقینی ہے جبکہ اس سے زائد میں شک ہے۔

○ اور اگر شوہر نے کہا ”تجھے اس کے اور اس کے اور اس کے مثل طلاق ہے“ اور اپنی تین انگلیوں سے اشارہ کیا پس اگر شوہر نے اس سے تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں ہوں گی اور اگر ایک بائنہ طلاق کی نیت کی تو ایک بائنہ طلاق ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے طلاق کو اس چیز سے تشبیہ دی ہے جو متعدد ہے لہذا اس میں عدد کے اعتبار سے بھی تشبیہ کا احتمال ہے اور صفت میں بھی تشبیہ کا احتمال ہے جو کہ شدت و سختی ہے۔ لہذا جب شوہر نے اس سے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس کی نیت صحیح ہوگی کیونکہ اس نے وہ نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے جیسے انت طالق کالف (تجھے ہزار کے مثل طلاق ہے) میں ہوتا ہے۔ اور جب شوہر نے ایک طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق ہوگی کیونکہ اس نے صفت میں تشبیہ کا ارادہ کیا ہے اور اسی طرح جب شوہر نے کوئی نیت نہیں کی تو صفت میں تشبیہ پر محمول کیا جائے گا (اور ایک طلاق واقع ہوگی) کیونکہ یہ ادنیٰ ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

فصل ۱۲

الفاظِ کنایہ کا حکم

وہ الفاظِ کنایہ جن سے طلاق رجعی واقع ہوتی ہے:

کنایہ کے تین الفاظ سے بالاتفاق طلاق رجعی واقع ہوتی ہے اور وہ یہ ہیں اعتدی (تو شمار کر لے) استبرائی رحمک (اپنے رحم کو پاک کر لے) اور انت واحدة (تو یکتا ہے)۔

جہاں تک شوہر کے اعتدی کا تعلق ہے تو وہ اس وجہ سے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس سے طلاق بائن واقع ہو لیکن ہم نے حدیث پر عمل کیا ہے۔

اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ طلاق بائن ہو لیکن ہم نے حضرت جابر رضی اللہ عنہ کی اس حدیث کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا اعتدی تو حضرت سودہ رضی اللہ عنہا نے حضور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو قسم دی کہ آپ ان سے رجوع کر لیں اور وہ اپنی باری حضرت عائشہؓ کو دے دیں گی تاکہ (قیامت کے دن) ان کا حشر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی ازواج کے زمرہ میں ہو۔ تب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے رجوع فرمایا اور ان کی باری کو ان پر لوٹا دیا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر کا قول ”اعتدی“ اعتداد کا امر ہے اور اعتداد (عدت گزارنا) تقاضا کرتا ہے کہ پہلے طلاق واقع ہو چکی ہو اور مقتضا (یعنی جس کا تقاضا ہوا ہو) کا ثبوت بطریق ضرورت ہوتا ہے لہذا اس کی مقدار بھی ضرورت کے بقدر ہوگی اور ضرورت کم سے کم میں پوری ہو جاتی ہے جو کہ ایک طلاق رجعی ہے لہذا اس کے ماسوا ثابت نہیں ہوگی۔ پھر لفظ اعتدی کو محض مدخول بہا بیوی کیلئے طلاق کا تقاضا کرنے والا بنایا جاتا ہے۔ رہی غیر مدخول بہا بیوی تو اس میں اس کو طلاق سے استعارہ شمار کیا جاتا ہے۔ اور استبرائی رحمک شوہر کے قول اعتدی کی تفسیر ہے اس لئے کہ عدت گزارنا استبراء رحم ہی کیلئے مشروع ہے لہذا اس کے بھی وہی احکام ہیں جو قول ”اعتدی“ کے ہیں۔ انت واحدة میں یہ وجہ ہے کہ جب شوہر نے اس لفظ سے طلاق کی نیت کی تو اس نے واحدة کو محذوف مصدر جو کہ طلقہ ہے کی صفت بنایا گویا کہ شوہر نے یوں کہا انت طالق طلقہ واحدة جیسا کہ کہا جاتا ہے اعطیتہ جزیلا اور اس کا مطلب ہوتا ہے اعطیتہ عطاء جزیلا۔

وہ الفاظ کنایہ جن سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے

ان کے علاوہ باقی کنایات میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ ان سے طلاق بائن پڑتی ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ان سے طلاق رجعی ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ الفاظ کنایہ طلاق ہیں لہذا یہ طلاق سے مجاز ہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ طلاق کی نیت کے بغیر ان کا عمل نہیں ہوتا۔ تو اصل عامل تو حقیقت ہے جو کہ مکنی عنہ (جس سے کنایہ کیا گیا ہے) ہے نہ کہ مجاز جو کہ کنایہ ہے۔ اور اسی وجہ سے گزشتہ تین الفاظ سے بھی طلاق رجعی ہوتی ہے۔ پس باقی بھی ایسے ہی ہوں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شریعت میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں اور یہ الفاظ بینونت کو ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور محل یعنی بیوی میں بھی بینونت کی قابلیت ہے تو جب یہ الفاظ کسی (طلاق دینے کے) اہل شخص سے پائے جائیں گے تو دخول (جماع و خلوت صحیحہ) سے قبل سے استدلال کرتے ہوئے بینونت ثابت ہو جائے گی۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ یہ الفاظ بینونت کو ثابت کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں کیونکہ ان الفاظ کے ذریعہ دخول سے پیشتر اور عدت کے ختم ہونے پر بینونت ثابت ہوتی ہے اور اسی سے محل کی قابلیت بھی ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ ایسے محل میں بینونت کا ثبوت جو کہ اس کا متحمل ہی نہیں ہے محال ہے۔ اور اس بابت کی دلیل کہ شریعت میں یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

فَامَشَاكَ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَانٍ ۝
(الاحزاب: ۲۸)
(طلاق کے بعد) یا تو رکھ لینا ہے قاعدہ کے مطابق یا
پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے۔

اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

فَتُعَالَيْنِ اٰمَتَعَكُنَّ وَاُسْرِحَكُنَّ سَرَاحًا جَمِيْلًا ۝
(سورة الطلاق: ۲)
تو آؤ میں تمہیں کچھ متاع (دنیوی) دے دلا کر خوبی
کے ساتھ رخصت کر دوں۔

اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد۔

فَاَمْسِكُوْهُنَّ بِمَعْرُوفٍ اَوْ فَارِقُوْهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ۝
تو انہیں (یا تو) قاعدہ کے مطابق (نکاح میں) رہنے دو
یا انہیں قاعدہ کے مطابق رہائی دو۔

ان آیات میں لفظ تسريح اور لفظ مفارقت دونوں طلاق کے کنایات میں سے ہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ (نیز) مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت سے نکاح کیا تو آپ نے اس کے پہلو میں سفید داغ دیکھے تو آپ نے ارشاد فرمایا الحقی باھلک (اپنے گھر والوں کے ساتھ مل جا) اور یہ الفاظ کنایہ میں سے ہے۔ (نیز) رکانہ بن زید یا زید بن رکانہ نے اپنی بیوی کو طلاق بتہ دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے حلف لیا کہ انہوں نے اس سے تین طلاقتوں کی نیت نہیں کی تھی اور لفظ بتہ خود کنایات میں سے ہے۔ پس جب ثابت ہو گیا کہ یہ تصرف مشروع ہے اور تصرف کا وجود حقیقی اس کے رکن کے وجود سے ہوتا ہے جبکہ اس کا وجود شرعی اس وقت ہوتا ہے جب اس کا صدور اس تصرف کے اہل شخص سے ہو اور اپنے محل میں ہوا اور چونکہ یہ بات موجود ہے لہذا بینونت ثابت ہو گئی۔ اور جب بینونت ثابت ہو گئی تو ملکیت زائل ہو گئی لہذا شوہر کو رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ طلاق کی مشروعیت اصل میں مصلحت کی وجہ سے ہے اس لئے کہ بعض اوقات زوجین کی طبیعتوں میں اختلاف ہوتا ہے اور اختلاف طبائع کے وقت نکاح میں مصلحت نہیں رہتی کیونکہ وہ مقاصد نکاح کے حصول کا ذریعہ و وسیلہ نہیں رہا لہذا اب مصلحت طلاق میں ہے تاکہ دونوں میں سے ہر ایک اپنے موافق طبع سے نکاح کر کے مصالح نکاح کو حاصل کر سکے۔ البتہ کبھی تو اختلاف شوہر کی طرف سے ہوتا ہے اور کبھی بیوی کی جانب سے لہذا شریعت نے طلاق کو مشروع کیا اور اختلاف کو ختم کرنے اور موافقت کی طرف لوٹ آنے کی راہ شوہر کو تفویض کی کیونکہ اس میں عقل اور غور و فکر کا کمال درجہ ہوتا ہے تاکہ وہ اپنی حالت پر غور کرے اور اگر اختلاف اس کی اپنی طرف سے ہو تو وہ بیوی کو ایک طلاق رجعی دے یا پھر تین طلاقیں دے اور اس دوران اپنے آپ کو آزمائے۔ اگر اس کیلئے بیوی کے بغیر رہنا ممکن ہو اور اس کا دل بیوی کی طرف مائل نہ ہو تو بیوی کو چھوڑ دے یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہو جائے اور اگر بیوی کے بغیر رہنا اس کیلئے ممکن نہ ہو تو اس سے رجوع کر لے اور اگر اختلاف بیوی کی جانب سے ہو تو اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ بیوی اختلاف سے توبہ کر لے اور دوبارہ موافقت کو اختیار کر لے اور یہ بات طلاق رجعی سے حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ جب بیوی کو علم ہوگا کہ ان کے مابین نکاح قائم ہے تو وہ توبہ نہیں کرے گی لہذا ضرورت ایسی جدائی کی ہے جس سے شوہر کیلئے بیوی میں حلت اور ملکیت ختم ہو جائے تاکہ بیوی جدائی کا کڑوا

مزد چھ لے اور موافقت کی طرف لوٹ آئے۔ اور جب ان دونوں طریقوں سے طلاق میں مصلحت ہوتی ہے تو معجل (فوری) اور مؤخر بینونت کی مشروعیت کی حاجت ہوئی تاکہ نکاح کی مصلحتیں جہاں تک ممکن ہو ثابت ہو سکیں۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ یہ الفاظ طلاق سے مجاز ہیں قابل تسلیم نہیں بلکہ یہ تو حقیقت (مجاز کے مقابل) ہیں جو خود عمل کرتے ہیں کیونکہ جیسا ہم نے بیان کیا ان میں خود عمل کرنے کی صلاحیت ہے۔ لہذا بینونت کا وقوع خود انہی کی وجہ سے ہے مکنی عنہ کی وجہ سے نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہم تسلیم کر بھی لیں کہ یہ طلاق سے مجاز ہیں تو مجاز کا لفظ بھی تو حقیقت کے لفظ کی طرح خود بذاتہ عامل ہوتا ہے کیونکہ مجاز بھی کلام کی دو انواع میں سے ایک نوع ہے پس وہ حقیقت کی طرح خود عمل کرتا ہے۔ اور اسی وجہ سے ہمارا قول ہے کہ مجاز کیلئے حقیقت کی طرح عموم ہوتا ہے البتہ چونکہ بینونت و حرمت کی دو انواع خفیفہ و غلیظہ ہیں اس لئے نیت شرط ہے۔ پس شرط در حقیقت تمیز اور دو انواع میں سے ایک کی تعیین کی نیت ہے طلاق کی نیت نہیں، واللہ اعلم۔

ہم نے جو صریح، کنایہ، رجعی اور بائن کو ذکر کیا ہے تو ان میں خواہ شوہر نے یہ خود اصل ہو کر دی ہوں یا اپنی اجازت اور اپنے حکم کے ذریعہ سے دوسرے سے دلوائی ہوں دونوں کا حکم یکساں ہے۔ دوسرے سے دلوانے کی دو صورتیں ہیں توکیل اور تفویض۔ تفویض یہ ہے کہ شوہر بیوی کو کئے امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے اختیار میں ہے) اور اختاری (تو اختیار کر لے) اور انت طالق ان شئت (اگر تو چاہے تو تجھے طلاق ہے) اور اس قسم کے دیگر الفاظ اور طلقی نفسک (تو اپنے کو طلاق دے لے)۔

فصل ۱۳

تفویض طلاق یعنی بیوی کو طلاق سپرد کر دینے کا بیان

جہاں تک شوہر کا امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) کہنے کا معاملہ ہے تو اس بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

- (۱) تفویض یعنی معاملہ طلاق کو بیوی کے ہاتھ میں دینے کی صفت کا بیان
- (۲) تفویض طلاق کے حکم کا بیان
- (۳) ثبوت حکم کی شرط کا بیان
- (۴) بقاء حکم کی شرط کا بیان
- (۵) حکم کو باطل کرنے والے اور باطل نہ کرنے والے امور کا بیان
- (۶) ثابت شدہ حکم کی صفت کا بیان

(۷) ان الفاظ کا بیان جو امر بالید (تفویض) کا جواب بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں

(۸) جواب بن سکنے والے الفاظ جب پائے جائیں تو ان کا حکم

(۱) تفویض کی صفت کا بیان:

شوہر کے امرک بیدک کہنے سے اس پر اس کا قول لازم ہو جاتا ہے حتیٰ کہ وہ نہ تو اب اپنے اس قول سے رجوع کر سکتا ہے اور نہ ہی بیوی کو جو اختیار دیا ہے اس سے اس کو منع کر سکتا ہے اور نہ ہی اس تفویض کو فسخ کر سکتا ہے اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو طلاق کا مالک بنایا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو شخص کسی دوسرے کو کسی چیز کا مالک بنا دے تو اس کا اپنا اختیار و ملک زائل ہو جاتا ہے پس اس کو اختیار نہیں ہوتا کہ اس تملیک کو رجوع، نہی اور فسخ سے باطل کر سکے برخلاف بیع کے کیونکہ بائع کا ایجاب تملیک نہیں ہوتا بلکہ وہ تو بیع کے دو رکٹوں میں سے ایک رکٹ کا پایا جاتا ہے لہذا بیع میں رجوع کا احتمال باقی رہتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ طلاق کے وجود کے بعد اس سے رجوع اور اس کے فسخ کا احتمال نہیں ہوتا پس ایسے ہی طلاق کے ایجاب (یعنی اس کی تفویض) کے بعد ہوگا بخلاف بیع کے کہ اس کے مکمل ہو جانے کے بعد بھی وہ فسخ ہو سکتی ہے لہذا بیع کے ایجاب کے بعد بھی فسخ اور رجوع کا احتمال رہے گا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ تملیک کی اس قسم میں تعلیق کے معنی پائے جاتے ہیں تو جس طرح تعلیقات مطلقہ میں فسخ اور رجوع نہیں ہو سکتا تو اسی طرح یہاں بھی فسخ اور رجوع نہیں ہو سکتا اس کے برعکس بیع میں تعلیق کے معنی سرے سے نہیں ہوتے۔ اسی طرح اگر شوہر (بیوی کو امرک بیدک کہہ کر) مجلس سے اٹھ کھڑا ہوا تو یہ تفویض باطل نہیں ہوگی باوجودیکہ مجلس سے قیام اعراض پر دلیل ہونے کی بنا پر ابطال کی دلیل ہے کیونکہ جب یہ تفویض صریح ابطال (یعنی صراحتاً باطل کرنے) سے باطل نہیں ہوتا تو محض ابطال کی دلیل سے کیونکر باطل ہو سکے گا۔ اس کے برخلاف بیع میں جب بائع ایجاب کرے پھر مشتری کے قبول کرنے سے پیشتر مجلس سے کھڑا ہو جائے تو ایجاب باطل ہو جاتا ہے کیونکہ بیع صریح ابطال سے بھی باطل ہو جاتی ہے تو جائز ہے کہ وہ دلیل ابطال سے بھی باطل ہو جائے۔ البتہ عورت کی جانب میں یہ تفویض غیر لازم ہے کیونکہ جب شوہر نے معاملہ اس کے ہاتھ میں دیا تو اس نے اس کو طلاق دے کر اپنے نفس کو اختیار کرنے اور اپنے شوہر کو اختیار کرنے میں تخییر دی اور تخییر لزوم کے منافی ہے۔

(۲) تفویض طلاق کے حکم کا بیان:

تفویض طلاق کا حکم یہ ہے کہ طلاق کا اختیار بیوی کے ہاتھ میں آ جاتا ہے اس لئے کہ شوہر نے طلاق کے معاملہ کو بیوی کے سپرد کر دیا ہے جبکہ شوہر تفویض کرنے کا اہل ہے اور محل یعنی بیوی اس اختیار کو قبول کر لینے کی اہل ہے لہذا طلاق کا معاملہ بیوی کے اختیار میں ہو جائے گا۔

پہلی شرط: طلاق کی نیت کرنا:

اس لئے کہ امرک بیدک کہنا کنایات طلاق میں سے ہے لہذا طلاق کی نیت کے بغیر یہ صحیح نہ ہوگا کیا تم دیکھتے نہیں کہ شوہر بذات خود بھی ان الفاظ سے طلاق کی نیت کے بغیر طلاق واقع نہیں کر سکتا تو نیت طلاق کے بغیر دوسرے کو (الفاظ کنایہ سے) طلاق کی تفویض کیسے کر سکتا ہے۔ حتیٰ کہ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے ان الفاظ سے طلاق کا ارادہ نہیں کیا تھا تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور طلاق کا اختیار بیوی کو نہیں ملے گا۔ اس لئے کہ یہ تصرف طلاق کا احتمال بھی رکھتا ہے اور غیر طلاق کا بھی۔ البتہ جب حالت غصہ کی یا جھگڑے کی ہو یا مذاکرہ طلاق کی ہو تو عدالت میں شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی اس لئے کہ ظاہری حالت ارادہ طلاق پر دلالت کر رہی ہے لہذا ظاہر سے عدول و اعراض کرنے میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور اگر عورت دعویٰ کرے کہ شوہر نے اس قول سے طلاق کی نیت کی تھی یا یہ دعویٰ کرے کہ یہ قول غصہ کی حالت میں یا مذاکرہ طلاق کی حالت میں کہا گیا تھا اور شوہر اس سے منکر ہو تو شوہر کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ بیوی شوہر کے خلاف طلاق کا دعویٰ کر رہی ہے جبکہ شوہر اس دعویٰ سے انکار کر رہا ہے۔ اگر بیوی نے غصہ کی حالت میں یا مذاکرہ طلاق کی حالت میں ہونے پر گواہ پیش کئے تو بیوی کے گواہوں کو قبول کیا جائے گا اس لئے کہ گواہ غصہ اور مذاکرہ طلاق کی حالت پر مطلع ہو سکتے ہیں اور ان کو اس کا علم ہو سکتا ہے لہذا گواہوں کی شہادت مشہود بہ (جس کے متعلق گواہی دی جا رہی ہے) کو معلوم کر کے ہے اور (اسی لئے) قبول بھی کی جائے گی۔ اور اگر بیوی نے اس پر گواہ پیش کئے کہ شوہر نے طلاق کی نیت کی تھی تو بیوی کے ان گواہوں کو قبول نہیں کیا جائے گا اس لئے کہ گواہ شوہر کی نیت پر مطلع نہیں ہو سکتے کیونکہ نیت ایک قلبی معاملہ ہے پس یہ شہادت مشہود بہ کے علم کے بغیر ہوگی لہذا قبول نہیں کی جائے گی۔

معاملہ طلاق کے بیوی کے اختیار میں ہو جانے کی شرائط:

دوسری شرط: بیوی کو تفویض طلاق کا علم ہو :

عورت کا جان لینا کہ اس کا معاملہ طلاق اس کے ہاتھ میں کر دیا گیا ہے۔ اگر بیوی موجود نہ تھی یا موجود تو تھی لیکن اس نے سنا نہیں تھا تو جب تک بیوی سن نہ لے یا اسے خبر نہ مل جائے تو طلاق کا معاملہ بیوی کے ہاتھ میں نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ معاملہ طلاق کا بیوی کے ہاتھ میں ہونے کا مطلب بیوی کیلئے اختیار کا ثابت ہونا ہے اور وہ ہے بیوی کا طلاق کے ساتھ اپنے نفس کو اختیار کرنا یا طلاق کو ترک کر کے اپنے شوہر کو اختیار کرنا یعنی شوہر کو ترجیح دینے کو اختیار کرنا۔ اور یہ اختیار اس وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک اختیار دیئے جانے کا علم نہ ہو تو جب عورت کو اختیار دیئے جانے کا علم ہو جائے تو اگر یہ تفویض غیر موقت تھی تو جس وقت بھی بیوی کو اس کا علم ہوگا تو طلاق کا معاملہ بیوی کے ہاتھ میں ہو جائے گا اور اگر یہ تفویض کسی وقت کے ساتھ موقت (مخصوص) تھی اور بیوی کو اسی وقت کے دوران تفویض کا علم ہو گیا تو معاملہ طلاق بیوی کے ہاتھ میں ہو جائے گا اور اگر وہ

تمام وقت گزرنے کے بعد بیوی کو علم ہوا تو اس تفویض کے ذریعہ معاملہ اس کے ہاتھ میں کبھی نہیں آسکتا اس لئے کہ اس جاننے کا فائدہ کوئی نہیں کیونکہ جو تفویض وقت کے ساتھ مخصوص ہو وہ وقت گزرنے پر ختم ہو جاتی ہے اور اگر وقت گزرنے کے بعد بھی طلاق کا معاملہ بیوی کے ہاتھ میں ہو جائے تو یہ بغیر تفویض کے ہوگا جو کہ ناجائز ہے۔

اس حکم کے بقا کی شرط کا بیان اور جن امور سے یہ حکم باطل ہوتا ہے اور جن سے باطل نہیں ہوتا، ان کا بیان:

اس کی معرفت معاملہ ہاتھ میں دینے کی اقسام کی معرفت کے بعد ہی ممکن ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ معاملہ ہاتھ میں دینا یا تو منجز (فوری) ہوگا یا کسی شرط کے ساتھ معلق ہوگا یا کسی وقت کی طرف منسوب ہوگا اور منجز (فوری) یا تو مطلق ہوگا یا موقت ہوگا۔

تفویض مطلق کے احکام:

پس اگر تفویض مطلق ہو بایں طور پر کہ شوہر نے کہا امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) تو اس کے حکم کے باقی رہنے کی شرط مجلس کا باقی رہنا ہے اور اس سے مراد وہ مجلس ہے جس میں بیوی کو اس تفویض کا علم ہوا ہو۔ لہذا جب تک بیوی اسی مجلس میں رہے گی تو معاملہ اس کے ہاتھ میں رہے گا اس لئے کہ معاملہ بیوی کے ہاتھ میں دینا درحقیقت اس کو طلاق کا مالک بنانا ہے کیونکہ شوہر نے معاملہ طلاق کو بیوی کے ہاتھ میں دے دیا ہے کہ وہ اپنی رائے اور تدبیر سے جیسا چاہے تصرف کرے۔ یہی مالک ہونے کا معنی ہے یعنی جیسا چاہے تصرف کرے۔ اور جبکہ شوہر بذات خود طلاق دینے کا مالک ہے تو وہ دوسرے کو اس کا مالک بنا سکتا ہے پس شوہر کے مالک بنادینے کی وجہ سے بیوی طلاق کی مالک ہوگئی اور تمیک (مالک بنانے) کا جواب مجلس کے ساتھ منحصر ہے اس لئے کہ شوہر خطاب (گفتگو) کرنے کا مالک ہے اور ہر وہ آدمی جو دوسرے سے مخاطب ہو وہ اپنی بات کے جواب کا اسی مجلس میں طلب گار ہوتا ہے لہذا تمیک کا جواب بھی مجلس کے ساتھ مخصوص ہوگا۔ جس طرح بیع وغیرہ کے قبول کرنے میں ہوتا ہے۔ اب خواہ مجلس مختصر ہو یا لمبی اس لئے کہ مجلس کا اعتبار غور و فکر کی ضرورت کے تحت کیا گیا ہے اور چونکہ اس میں اشخاص، حالات اور اوقات کے اختلاف کی وجہ سے تفاوت ہوتا ہے اور اس کو سوائے مجلس کے کوئی اور چیز متعین کرنے والی نہیں ہے لہذا مجلس کی مقدار مقرر کی گئی ہے۔ اسی وجہ سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے بھی مخیرہ (وہ لڑکی جس کو خیار بلوغ حاصل ہو) کیلئے مجلس ہی کی قید لگائی ہے۔ لہذا جب تک مجلس باقی رہے گی معاملہ (طلاق) بیوی کے ہاتھ میں رہے گا اور اگر وہ مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا اس لئے کہ شوہر تمیک کا جواب اسی مجلس میں چاہتا تھا اور بیوی کا مجلس سے اٹھ کھڑا ہونا یہ بجواب سے اعراض کی دلیل ہے لہذا ازروئے دلالت یہ تمیک کو رد کرنا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مالک (شوہر) نے جب ایک مجلس میں جواب طلب کیا ہے تو اس کو کسی دوسری مجلس میں جواب نہیں دیا

جائے گا کیونکہ اس نے (بیوی کو) دوسری مجلس میں جواب دینے کا اختیار نہیں دیا اور مجلس قیام (وغیرہ) سے بدل جاتی ہے لہذا معاملہ یعنی اختیار کے باقی رہنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے باطل ہو جائے گا۔

○ یہی حکم اس وقت ہے جب بیوی سے کوئی ایسا فعل یا قول پایا گیا جو جواب سے اعراض پر دلالت کرتا ہو مثلاً بیوی نے کھانے کیلئے کھانا منگوایا، یا اپنے وکیل کو کسی کام کا حکم دیا، یا کسی دوسرے سے خرید و فروخت میں مصروف ہو گئی، یا کھڑی تھی تو سواری پر سوار ہو گئی، یا سوار تھی تو کسی دوسری سواری پر منتقل ہو گئی، یا کھڑی تھی تو چل پڑی، یا کنگھی کرنے لگی یا غسل کرنے لگی، یا شوہر کو اپنے اوپر قدرت دیدی تو شوہر نے اس سے صحبت کر لی، یا سو گئی۔ اس لئے کہ یہ سب باتیں جواب سے اعراض کرنے پر دلالت کرتی ہیں۔ اور اگر بیوی چل رہی تھی یا میاں بیوی دونوں ایک کجاوہ میں سوار تھے تو اگر فوراً جواب دے دیا تب تو ٹھیک ہے ورنہ بیوی کا اختیار باطل ہو جائے گا اس لئے کہ سواری کا چلنا سوار کے چلانے سے ہوتا ہے۔ اور اگر چل رہی تھی تو سواری رک گئی تو بیوی کو اختیار حاصل رہے گا اور اگر کسی کشتی میں تھی اور وہ کشتی چل پڑی تو اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا اس لئے کہ کشتی کا حکم بھی وہی ہے جو گھر کا ہے اور ہر وہ کام جس سے اختیار گھر میں باطل ہوتا ہے اس سے کشتی میں بھی باطل ہو جاتا ہے اور ہر وہ کام جس سے گھر میں اختیار باطل نہیں ہوتا اس سے کشتی میں بھی باطل نہیں ہوتا۔ اور اگر کھڑی تھی تو بیٹھ گئی تو اختیار باطل نہیں ہوگا برخلاف اس کے کہ بیٹھی تھی تو کھڑی ہو گئی (کہ اس صورت میں اختیار باطل ہو جاتا ہے) اس لئے کہ بیٹھنا ذہن کو مجتمع رکھتا ہے جبکہ کھڑا ہونا اعراض کے ارادہ پر دلیل ہے۔

○ اسی طرح اگر ٹیک لگا کر بیٹھی ہوئی تھی تو سیدھی ہو کر بیٹھ گئی تو مذکورہ وجہ کی بنا پر اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اور اگر (سیدھی) بیٹھی ہوئی تھی تو ٹیک لگالی تو اس بارے میں دو روایتیں ہیں ایک روایت میں ہے کہ اس کا اختیار باطل ہو جائے گا کیونکہ ٹیک لگانے والا شخص اپنی فکر کو مجتمع کرنے کیلئے سیدھا بیٹھ جاتا ہے لیکن بیٹھا ہوا شخص اس مقصد کیلئے ٹیک نہیں لگاتا۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ یہ اختیار باطل نہیں ہوگا اس لئے کہ متفکر شخص کبھی تو سوچ و بچار میں ٹیک لگائے ہوئے ہو تو سیدھا ہو کر بیٹھ جاتا ہے اور کبھی سیدھا بیٹھا ہوا ہو تو ٹیک لگا لیتا ہے اور چونکہ اختیار تو بیوی کو یقیناً حاصل ہو چکا ہے لہذا یہ اختیار شک کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا۔

○ اگر بیوی بیٹھی ہوئی تھی تو لیٹ گئی تو امام زفر رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کا اختیار باطل ہو جائے گا۔ جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں۔ حسن بن زیاد نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ بیوی کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اور حسن بن ابی مالکؒ (۱) نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ اختیار باطل ہو جائے گا جیسا کہ امام زفرؒ کا قول ہے۔ اور اگر بیوی نے (اختیار ملنے کے بعد) نماز شروع کر دی تو اختیار باطل ہو جائے گا نماز خواہ فرض، واجب یا نفل ہو اس لئے کہ بیوی کا نماز میں مشغول ہو جانا جواب دینے سے اعراض کی دلیل ہے اور اگر شوہر نے بیوی کو اس حال میں اختیار دیا کہ وہ نماز میں مصروف تھی اور اس نے نماز کو مکمل کیا تو (اس بارے میں یہ قاعدہ ہے کہ) اگر تو نماز فرض تھی یا واجب (مثلاً وتر) تھی تو جب تک

(۱) فقہ میں امام ابو یوسفؒ کے شاگرد ہیں۔ اپنے زمانہ کے امام فاضل فقیہ کامل تھے۔ وفات ۲۰۴ھ۔

بیوی نماز سے فارغ نہ ہو جائے اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا کیونکہ وہ اس نماز کو پورا کرنے پر مجبور ہے اس لئے کہ فرض و واجب نماز کو فاسد کرنا ممنوع ہے لہذا اس نماز کو پورا کرنا اعراض کی دلیل نہیں ہے اور اگر بیوی نفل نماز میں مشغول تھی تو اگر اس نے دو رکعتیں پڑھ کر سلام پھیر دیا تو اس کو اختیار حاصل رہے گا اور اگر اس نے دو رکعتوں پر مزید اضافہ کیا تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا اس لئے کہ نفل نماز کا ہر شفع (دو رکعت) ایک مستقل نماز ہے لہذا دو پر زیادتی ابتداء نماز شروع کر دینے کے مترادف ہے۔

○ اور اگر بیوی کو (اختیار ملنے کی) خبر اس وقت دی گئی جب وہ ظہر سے قبل کی چار سنتوں میں مشغول تھی اور اس نے ان چاروں کو پورا کر لیا اور دو رکعت پر سلام نہیں پھیرا تو مشائخ کا اس میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک بیوی کا اختیار باطل ہو جائے گا جیسا کہ مطلق نفل نماز میں باطل ہو جاتا ہے اور بعض کا قول ہے کہ اختیار باطل نہیں ہوگا۔ یہی صحیح ہے اس لئے کہ یہ (یعنی ظہر سے قبل کی چار سنتیں) بمنزلہ واجب کے ہیں لہذا یہ اول سے آخر تک ایک ہی نماز ہے۔

○ اور اگر شوہر نے ہاتھ میں پکڑ کر بیوی کو کھڑا کر دیا تو بیوی کا اختیار باطل ہو جائے گا کیونکہ اگر وہ (کھڑے ہونے سے) باز رہنے پر قادر تھی پھر باز نہ رہی تو وہ اپنے اختیار سے کھڑی ہوئی ہے جو کہ اعراض کی دلیل ہے۔ اور اگر وہ باز رہنے پر قادر نہ تھی تو وہ اس پر تو قادر تھی کہ کھڑے کئے جانے سے پیشتر یہ کہہ دیتی کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو جب اس نے ایسا نہیں کہا تو گویا اس نے جواب دینے سے اعراض کیا ہے۔

○ اور اگر بیوی نے (اختیار ملنے کے بعد) تھوڑا سا کھانا منگوائے بغیر کھالیا یا تھوڑا سا پانی پی لیا یا بیٹھی بیٹھی سو گئی یا کھڑے کھڑے کوئی کپڑا پہن لیا یا بیٹھے بیٹھے کوئی لباس زیب تن کیا اور کھڑی نہیں ہوئی تھی تو اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا اس لئے کہ اسے گواہوں کو حاضر کرنے کی ضرورت ہے لہذا اسے پردہ کرنے کیلئے لباس پہننے کی بھی ضرورت ہے پس یہ (عمل) اختیار کی ضرورتوں میں سے ہوا۔ اس لئے اس سے اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اور تھوڑا سا کھانا کھالینا اعراض پر دلالت نہیں کرتا ہے اور اسی طرح بیٹھے بیٹھے سو جانا (عمداً) نیند میں مشغول ہوئے بغیر (بھی اعراض پر دلیل نہیں ہے) اسی طرح جب بیوی نے کچھ تسبیح کی یا تھوڑی سی قرات کر لی تو اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ قلیل قرات اور تھوڑی سی تسبیح (جواب سے) اعراض پر دلالت نہیں کرتے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ انسان کچھ تسبیح اور قرات سے (کسی بھی وقت) خالی نہیں ہوتا لہذا اگر اس کو اختیار باطل کرنے والا شمار کیا جائے تو تفویض کا باب ہی بند ہو جائے گا ہاں اگر تسبیح و قرات طویل ہو جائے تو خیار باطل ہو جائے گا اس لئے کہ طویل قرات و تسبیح اعراض کی دلیل ہے اور یہ زیادہ نہیں پائی جاتی۔

○ اور اگر بیوی نے (اختیار ملنے کے بعد) کہا میرے لئے گواہوں کو بلاؤ تاکہ میں ان کو گواہ بنالوں تو اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ بیوی کو اپنے اختیار کو انکار سے بچانے کیلئے اس کی ضرورت ہوتی ہے پس یہ اختیار کی ضرورتوں میں سے ہوا اس لئے یہ اعراض کی دلیل نہیں ہوگا۔

○ یہی حکم اس وقت ہے جب بیوی نے کہا میرے والد کو بلاؤ میں ان سے مشورہ کروں گی کیونکہ یہ معاملہ ایسا ہے جس میں مشورہ کی ضرورت ہوتی ہے جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق کا اختیار دینے کا جب ارادہ فرمایا تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ارشاد فرمایا:

”میں تم پر ایک معاملہ پیش کرتا ہوں“ تم اس میں جلدی نہ کرنا یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کرلو۔“
اگر مشورہ خیار کو باطل کرنے والا ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو مشورہ کی طرف متوجہ نہ فرماتے۔

اور اگر بیوی نے کہا ”میں نے تجھے اختیار کیا“ یا کہا ”میں طلاق کو اختیار نہیں کرتی“ تو معاملہ اس کے ہاتھ سے نکل جائے گا اس لئے کہ اس نے تمہیک کو رد کرنے کی تصریح کر دی اور جبکہ وہ رد کی دلالت سے بھی باطل ہو جاتا ہے۔ تو رد کی صراحت سے تو بطریق اولیٰ باطل ہو جائے گا اور اس میں برابر ہے خواہ شوہر نے تمہیک کہا (جب بھی) کے لفظ کے ساتھ کی ہو یا اس کے بغیر۔ بایں طور کہ اس نے کہا ”امرک بیدک کلما شئت“ (یعنی جب بھی تو چاہے معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے)۔ اس لئے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ بیوی کا اپنے شوہر کو اختیار کرنا تمہیک کو رد کرنا ہے پس بیوی کو دیا ہوا اختیار تمام اوقات میں رد ہو جائے گا۔ یہ تمام بحث اس تفویض میں ہے جو وقت کی قید کے بغیر ہو۔

تفویض موقت کے احکام:

اگر وقت کو مطلق رکھا بایں طور کہ جب تفویض موقت ہو تو شوہر نے کہا امرک بیدک اذا شئت (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے جب تو چاہے) یا کہا امرک بیدک اذا ما شئت یا کہا متی ما شئت (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے جب بھی تو چاہے) یا کہا حیثما شئت (جہاں تو چاہے) تو بیوی کو اختیار مجلس اور غیر مجلس دونوں جگہ پر حاصل ہوگا اور مجلس کے ساتھ مخصوص نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے معاملہ کو رد کر دیا تو یہ رد نہیں ہوگا۔
○ اور اگر بیوی اپنی مجلس سے کھڑی ہوگئی یا کسی دوسرے کام میں مشغول ہوگئی یا دوسری بات شروع کر دی تو بھی اس کو اپنے آپ کو طلاق دینے کا اختیار حاصل رہے گا اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو طلاق کا مالک مطلقاً (یعنی وقت کی قید سے آزاد) نہیں بنایا کہ وہ اسی مجلس میں بیوی سے جواب کا طالب ہو بلکہ اس نے بیوی کو طلاق کا مالک بنایا جس وقت بھی بیوی چاہے لہذا اس کو اختیار حاصل ہوگا جس وقت بھی چاہے اپنے آپ کو طلاق دے لے۔ البتہ اس وجہ سے جو ہم ذکر کریں گے وہ اپنے آپ کو صرف ایک ہی مرتبہ طلاق دے سکتی ہے۔

اور اگر تفویض کو کسی خاص وقت کے ساتھ موقت کیا مثلاً شوہر نے کہا امرک بیدک یوما او شهرا او سنة (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ایک دن کیلئے یا ایک ماہ کیلئے یا ایک سال کیلئے ہے) یا کہا امرک بیدک الیوم او الشهر او السنة (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے آج یا موجود مہینہ یا موجودہ سال) یا کہا امرک بیدک ہذا الیوم او ہذا الشهر او ہذا السنة (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اس دن یا اس مہینہ یا اس سال) تو یہ اختیار مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوگا اور بیوی کو تمام وقت میں اختیار حاصل رہے گا کہ وہ اس وقت میں جب چاہے اپنے نفس کو اختیار کر لے۔ اور اگر بیوی دوران وقت اپنی مجلس سے کھڑی ہوگئی یا جواب کے علاوہ کسی دوسرے کام میں مشغول ہوگئی تو بالاتفاق بیوی کا اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو ذکر کئے گئے تمام وقت کیلئے معاملہ سپرد کیا ہے لہذا جب تک وقت باقی رہے گا اختیار بھی باقی رہے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر

بیوی کے اعراض کرنے سے اختیار باطل ہو جاتا تو پھر وقت کی قید لگانے کا فائدہ کچھ نہ ہوتا اور وقت اور غیر وقت برابر ہوتے۔ البتہ اگر شوہر نے لفظ یوم (دن) شہر (مہینہ) اور سنہ (سال) کو نکرہ ذکر کیا تو اس وقت (گھڑی) سے لیکر جس میں شوہر نے یہ کہا اگلے دن اور اگلے مہینہ اور اگلے سال کی اسی گھڑی تک بیوی کو اختیار حاصل رہے گا۔ اس لئے کہ یوم، شہر اور سنہ کا اطلاق پورے دن، پورے ماہ اور پورے سال پر ہوتا ہے اور یہ صرف اسی صورت میں پورے ہوتے ہیں جو ہم نے ذکر کی اور مہینہ کا اعتبار یہاں دنوں سے ہوگا اس لئے کہ جب تفویض مہینہ کے (دوران) کسی حصہ میں پائی گئی تو پھر چاند کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہوتا لہذا ایام سے (مہینہ کا) اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر شوہر نے لفظ یوم (دن) شہر (مہینہ) اور سنہ (سال) کو لام تعریف ساتھ ذکر کیا تو بیوی کو اس دن اور اس مہینے اور اس سال کے باقی حصے میں اختیار حاصل رہے گا اس لئے کہ معرف بالام صرف باقی حصہ پر صادق آتا ہے اور مہینہ کا اعتبار یہاں پر چاند سے کیا جائے گا اس لئے کہ مہینہ کا اعتبار کرنے میں اصل تو چاند ہی ہے اور اس سے عدول ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے جو کہ یہاں موجود نہیں۔ اور اگر بیوی نے وقت کے دوران میں اپنے نفس کو ایک مرتبہ اختیار کر لیا تو اس کو دوسری مرتبہ اختیار کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ الفاظ میں وقت کا تقاضا تو ہے تکرار کا تقاضا نہیں ہے۔

○ اور اگر بیوی نے کہا ”میں نے اپنے شوہر کو اختیار کیا“ یا کہا ”میں طلاق کو اختیار نہیں کرتی“ تو بعض مواقع میں ذکر کیا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام وقت کیلئے بیوی کے ہاتھ سے اختیار نکل جائے گا حتیٰ کہ وہ اس کے بعد اپنے نفس کو بھی اختیار نہیں کر سکتی۔ اگرچہ وقت باقی ہی کیوں نہ ہو جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بیوی کا اختیار صرف اسی مجلس تک کیلئے باطل ہوگا دوسری مجلس کیلئے باطل نہیں ہوگا اور بعض مواقع میں اس کے برعکس اختلاف ذکر کیا گیا ہے۔

جن کے نزدیک معاملہ عورت کے ہاتھ سے نہیں نکلتا ان کی دلیل یہ ہے کہ بیوی کے ہاتھ میں اختیار تمام وقت کیلئے دیا گیا ہے پس اس کا بعض وقت میں اعراض کرنا تمام وقت کے اختیار کو باطل نہیں کرتا جیسا (اس صورت میں خیار باطل نہیں ہوتا) جب وہ اپنی مجلس سے اٹھ جائے یا کسی ایسے کام میں مشغول ہو جائے جو اعراض پر دلالت کرتا ہو۔ اور جن کے نزدیک بیوی کے ہاتھ سے اختیار نکل جاتا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ بیوی کا یہ کہنا کہ میں نے اپنے شوہر کو اختیار کیا تملیک کو رد کرنا ہے اور تملیک تو چونکہ ایک ہی ہے لہذا ایک مرتبہ رد کرنے سے یہ باطل ہو جائے گی جس طرح کہ بیع کی تملیک باطل ہو جاتی ہے بخلاف مجلس سے اٹھ جانے کے اس لئے کہ مجلس سے اٹھنا حقیقت میں رد کرنا نہیں بلکہ جواب دینے سے امتناع یعنی باز رہنا ہے۔ البتہ وقت کی قید سے مطلق و آزاد تفویض میں مجلس سے قیام کو اس ضرورت کی بنا پر رد بنایا گیا ہے کہ شوہر نے جواب اسی مجلس میں طلب کیا ہے جبکہ مجلس قیام سے باطل ہو جاتی ہے۔ پس اگر معاملہ و اختیار باقی رہے تو اس کی بقاء بلا فائدہ ہوگی۔ لہذا بقاء میں عدم فائدہ کی بنا پر اختیار باطل ہو جائے گا اور یہ ضرورت یہاں معدوم ہے کیونکہ شوہر نے بیوی سے پورے وقت میں جواب طلب کیا ہے نہ کہ اسی مجلس میں لہذا قیام مجلس کے بعد اختیار کے بقاء میں فائدہ ہے۔ لہذا وہ باقی رہے گا اور اس لئے (بھی) کہ شوہر نے بیوی کو اپنے نفس کو اختیار کرنے اور شوہر کو اختیار کرنے کے مابین خیار دیا ہے۔ اب اگر وہ اپنے نفس کو اختیار کر لے تو تمام مدت کا اختیار باطل ہو جاتا ہے۔

تو اسی طرح جب وہ اپنے شوہر کو اختیار کر لے تو بھی تمام مدت کا اختیار باطل ہو جائے گا۔

○ ابن سماء نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے کہ جب شوہر نے امرک بیدک فی ہذا الیوم (اس دن میں تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) کہا تو صرف اسی مجلس تک بیوی کو اختیار حاصل رہے گا۔ اس لئے کہ پہلی صورت (امرک بیدک الیوم) میں تو پورے دن کو اختیار کا ظرف بنایا گیا ہے۔ جیسے کہ اس وقت ہوتا ہے جب کوئی کے للہ علی ان اصوم عمری (اللہ کیلئے اپنی (پوری) عمر روزے رکھنا مجھ پر واجب ہے) تو اس پوری عمر کے روزے رکھنا واجب ہوتا ہے اس لئے کہ اس نے اپنی تمام عمر کو روزے کا ظرف بنایا ہے۔ پس جب پورے دن کو اختیار کا ظرف بنایا گیا ہے تو اختیار مجلس کے ساتھ خاص نہیں ہوگا جبکہ دوسری صورت (امرک بیدک فی ہذا الیوم) میں دن کے ایک حصے اور جز کو ظرف بنایا گیا ہے جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کوئی شخص کے للہ علی ان اصوم فی عمری (اللہ کیلئے مجھ پر واجب ہے کہ میں اپنی عمر میں روزہ رکھوں) تو صرف ایک دن کا روزہ لازم ہوگا اس لئے کہ اس نے اپنی عمر کے صرف ایک جزء کو روزوں کا ظرف قرار دیا ہے۔ پس جب دن کا ایک جزء اختیار کا ظرف بنا اور حال یہ ہے کہ کسی ایک جزء کو دوسرے جزء پر اولیت حاصل نہیں ہے لہذا اختیار صرف مجلس ہی کے ساتھ مخصوص ہوگا۔

○ اور اگر شوہر نے کہا امرک بیدک الی راس الشهر (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے مہینہ کی پہلی تک) تو بیوی کو مہینہ کی پہلی تاریخ تک اختیار حاصل رہے گا اور مجلس سے اٹھ جانے اور جواب چھوڑ کر دوسرے کام میں مشغول ہو جانے سے اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اور کیا شوہر کو اختیار کرنے سے اختیار باطل ہو جائے گا؟ تو اس میں وہی اختلاف ہے جو ہم (ابھی) ذکر کر چکے ہیں۔

کسی شرط کے ساتھ معلق تفویض کا بیان:

یہ تفویض دو حالتوں میں سے ایک سے خالی نہیں ہوگی یا تو غیر موقت ہوگی یا موقت ہوگی۔ اگر وہ وقت کی قید سے مطلق ہو یعنی غیر موقت ہو مثلاً شوہر نے کہا انا قدم فلان فامرک بیدک (جب فلاں آدمی آجائے تو تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) اور وہ فلاں آگیا تو عورت کو اختیار اس وقت حاصل ہوگا جب اسے اپنی اسی مجلس میں کہ جس میں فلاں آیا ہے علم ہو جائے کیونکہ جو چیز کسی شرط کے ساتھ معلق ہو وہ شرط کے وجود کے وقت مثل مسجز (فوری) کے ہوتی ہے۔ لہذا یہ ایسی صورت ہو جائے گی کہ (فلاں کے) آنے کے وقت کہا ہے کہ تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے۔ پس جب اسے فلاں کے آنے کا علم ہوا تو اسے اپنی مجلس علم میں اختیار حاصل ہو جائے گا۔ اور اگر تفویض موقت ہو اس طرح کہ شوہر نے کہا انا قدم فلان فامرک بیدک یوما (جب فلاں آدمی آجائے تو تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ایک دن کیلئے ہوگا) یا کہا الیوم الذی یقدم فیہ فلان (جس دن میں فلاں آدمی آئے گا) پس جب فلاں آدمی آیا تو جب بیوی کو آنے کا علم ہوا تو اس تمام وقت میں اس کو اختیار حاصل ہوگا البتہ اتنا فرق ہے کہ جب شوہر نے لفظ الیوم کو نکرہ استعمال کیا تو اس سے مراد پورا دن ہوگا۔ مثلاً شوہر نے کہا انا قدم فلان فامرک بیدک یوما اور اگر اس نے لفظ یوم معرفہ استعمال کیا تو اس سے مراد اس دن کا بقیہ حصہ ہوگا جس میں وہ شخص آیا اور مجلس سے اٹھ جانے سے اختیار باطل نہیں ہوگا۔ اور کیا بیوی کے اپنے شوہر کو اختیار

کرنے سے اختیار باطل ہو جائے گا؟ تو اس میں وہی اختلاف ہے جس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور بیوی کو تمام وقت میں صرف ایک مرتبہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کا اختیار ہوگا۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر بیوی کو فلاں کے آنے کا علم نہ ہوا حتیٰ کہ تمام وقت گزر گیا پھر بعد میں علم ہوا تو اب اس تفویض کی وجہ سے کبھی بھی اختیار نہیں ہوگا اس کی وجہ گزر چکی ہے۔

○ رہی وہ تفویض جو وقت کی طرف مضاف ہو مثلاً شوہر نے کہا امرک بیدک غذا اور اس شہر کذا (تیرا معاملہ کل تیرے ہاتھ میں ہوگا یا فلاں مہینہ کی پہلی تاریخ کو) پھر وہ وقت آگیا تو بیوی کو اختیار مل جائے گا کیونکہ جب طلاق میں وقت کی طرف اضافت ہو سکتی ہے تو اس کی تملیک میں بھی وقت کی طرف اضافت ہو سکتی ہے اور اسے یہ حق خیار آئندہ دن کی ابتداء اور مہینہ کی ابتداء مجلس میں حاصل ہوگا اور آئندہ دن کی ابتداء طلوع فجر ثانی سے ہوگی جبکہ مہینہ کی ابتداء چاند رات اور اس سے متصل دن سے ہوتی ہے۔ اور اگر شوہر نے کہا امرک بیدک اذا هل الشهر (تیرا معاملہ تیرے اختیار میں ہوگا جب مہینہ کا چاند نکلے گا) تو بیوی کو چاند نکلنے کے وقت اختیار ہوگا اور وہ اس مجلس کے ساتھ خاص ہوگا۔ اور اگر شوہر نے کہا امرک بیدک الیوم وغدا (تجھے آج اور کل اختیار ہے) یا کہا امرک بیدک ہذین الیومین (ان دو دنوں میں تجھے اختیار ہے) تو اسے ان دو دنوں میں اختیار حاصل ہوگا اور وہ ان میں سے جس دن چاہے اپنے نفس کو اختیار کر سکتی ہے اور جب تک ان دو وقتوں میں سے کچھ بھی وقت باقی ہے تو مجلس سے اٹھنے پر اس کا اختیار باطل نہیں ہوگا اور کیا اس کے اپنے شوہر کو اختیار کر لینے سے اختیار باطل ہو جائے گا؟ تو اس میں وہی سابقہ اختلاف ہے۔

اور اگر شوہر نے کہا امرک بیدک الیوم وبعد غد (آج اور پرسوں تجھے اختیار حاصل ہے) اور بیوی نے آج شوہر کو اختیار کر لیا تو اسے پرسوں اپنے نفس کو اختیار کرنے کا حق ہوگا۔ اسی طرح جب اس نے آج اپنے اختیار کو رد کر دیا تو صرف اسی دن کا اختیار باطل ہوگا اور پرسوں کا اختیار اسے حاصل نہ ہوگا۔ لہذا پرسوں وہ اپنے نفس کو اختیار کر سکتی ہے۔ قدوری رحمہ اللہ نے اس مسئلہ کو ذکر کیا اور اس قول کو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کی طرف منسوب کیا ہے جبکہ اس مسئلہ کو جامع الصغیر میں بھی ذکر کیا گیا ہے لیکن وہاں اختلاف مذکور نہیں ہے۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کو اختیار دو وقتوں میں دیا ہے اور ان کے مابین ایسا وقت رکھا جس میں اس کو اختیار حاصل نہیں ہے۔ پس اختیار کے اعتبار سے ان میں سے ہر ایک وقت دوسرے سے جدا اور بذاتہ مستقل اور اختیار کے ساتھ یکتا ہے۔ لہذا از روئے معنی تفویض میں تعدد ہے گویا کہ شوہر نے اس طرح کہا ہے ”آج تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور پرسوں تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا“۔ لہذا ان وقتوں میں سے ایک میں رد کر دینے سے دوسرے وقت کا اختیار رد نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس شوہر کا یہ کہنا کہ ”تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے آج“ یا اس ماہ“ یا اس سال“ یا شوہر کا کہنا ”آج اور کل تجھے اختیار حاصل ہے“ یا ”ان دو دنوں میں تجھے اختیار ہے“ تو جن کے نزدیک رد کرنے سے اختیار باطل ہو جاتا ہے ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں زمانہ ایک ہے جس کے درمیان کوئی ایسا وقت نہیں جس میں بیوی کو اختیار حاصل نہ ہو لہذا یہ ایک تفویض ہے اور اس وقت یہی رد کرنا اختیار کو باطل کر دیتا ہے۔ اور اگر شوہر نے کہا ”آج تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے اور کل تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہوگا“ تو یہ دو اختیار ہیں حتیٰ کہ اگر بیوی نے آج شوہر کو اختیار کر لیا یا

اختیار کو رد کر دیا تو اس کا کل کا اختیار باقی رہے گا اس لئے کہ شوہر جب الفاظ مکرر لایا تو اس نے تفویض بھی متعدد کی لہذا ان میں سے ایک کا رد دوسرے کا رد نہ ہوگی۔ اور پھر کل کا دن آنے سے پیشتر شوہر نے اس سے (دوبارہ) نکاح کر لیا۔ پھر عورت نے اپنے اختیار کو استعمال کرنے کا ارادہ کیا تو اسے یہ حق ہوگا اور جب وہ اپنے نفس کو اختیار کرے گی تو دوسری طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ شوہر نے دو تفویضوں میں سے ہر ایک کے ساتھ اسے ایک طلاق کا مالک بنایا ہے پس ایک تفویض کی وجہ سے طلاق دینا دوسری تفویض کی وجہ سے طلاق دینے سے مانع نہیں ہے۔

○ اور اگر شوہر نے کہا امرک بیدک هذه السنة (اس سال تیرا معاملہ تیرے اختیار میں ہے) اور بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا بعد ازاں شوہر نے پھر اس سے نکاح کر لیا تو امام ابو یوسف کے نزدیک بقیہ سال کیلئے اسے اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس یہ ہے کہ دوسری مرتبہ اپنے نفس کو اختیار کرنے سے طلاق لازم ہوگی اور میں یہ امام ابو حنیفہؒ سے روایت نہیں کرتا بلکہ یہ ان کے قول پر قیاس ہے۔ اگر امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کو ترک کر دیتے اور استحسان کو اختیار کرتے تو بہتر ہوتا۔

○ اور اگر بیوی نے ابھی نہ اپنے آپ کو اختیار کیا تھا اور نہ شوہر کو کہ شوہر نے اسے ایک طلاق دے دی اور بیوی بھی غیر مدخول بہا ہے پھر اسی سال میں اس سے دوبارہ نکاح کر لیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بقیہ سال کیلئے اسے اختیار حاصل نہیں ہوگا جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اسے بقیہ سال میں اختیار ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے خود اس کام کو کر لیا ہے جو اس نے بیوی کو تفویض کیا تھا لہذا یہ معاملہ بیوی کے ہاتھ سے نکل جائے گا جیسے موکل جب خود وہ چیز فروخت کر دے جس کے فروخت کرنے کا اس نے دوسرے کو وکیل بنایا تھا تو وکیل معزول ہو جاتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ معاملہ کو کسی کے ہاتھ میں دینے یعنی تفویض میں تعلیق کا معنی پایا جاتا ہے لہذا جب تک ملک اول کی طلاق قائم ہے زوال ملک (جو کہ طلاق بائنہ یا طلاق رجعی کے بعد عدت کے گزرنے سے ہوتا ہے) سے وہ تفویض باطل نہیں ہوگی جیسا کہ دیگر تعلیقات میں ہوتا ہے۔ (امام ابو یوسفؒ کی دلیل کا جواب) اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شوہر نے جو عمل تفویض کیا تھا اس کو از خود کر لیا ہے تو ایسا نہیں ہے اس لئے کہ شوہر تین طلاقیں کا مالک ہوتا ہے جبکہ اس نے بیوی کو صرف ایک طلاق تفویض کی ہے اس کا تقاضا تو یہ ہے کہ بیوی کے اختیار سے صرف یہ تفویض شدہ (یعنی ایک) طلاق ہی نکلی جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کسی شخص کو دو کپڑے فروخت کرنے کا وکیل بنایا پھر موکل نے ایک کپڑا خود فروخت کر دیا تو وجہ مذکور کی بنا پر وکیل کی وکالت باطل نہیں ہوتی ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہے۔

تفویض سے ثابت شدہ حکم کی صفات

پہلی صفت:

تفویض سے ثابت شدہ حکم کی صفت یہ ہے کہ یہ حکم بیوی کے حق میں لازم نہیں ہوتا حتیٰ کہ وہ اس کو

صراحتاً یا دلالتاً رو کر سکتی ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ معاملہ بیوی کے ہاتھ میں دینا درحقیقت اسے اپنے نفس کو اختیار کرنے اور شوہر کو اختیار کرنے کے مابین خیار دینا ہے جو لزوم کے منافی ہے۔

دوسری صفت:

جب یہ اختیار بیوی کے ہاتھ سے نکل جاتا ہے تو اس خیار سے پھر کبھی حاصل نہیں ہوتا۔ اور بیوی صرف ایک مرتبہ اپنے اختیار کو استعمال کر سکتی ہے۔ اس لئے کہ شوہر کا قول امرک بیدک تکرار کا مقتضی نہیں ہے الا یہ کہ شوہر ہی کوئی ایسا لفظ اس میں شامل کر دے جو تکرار کا مقتضی ہو مثلاً وہ کہے امرک بیدک کما سنہ (جب بھی تو چاہے تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) تو اس مجلس میں بھی اور اس کے علاوہ بھی اسے اختیار حاصل ہوگا اور اسے حق ہوگا کہ ہر مجلس میں اپنے کو ایک طلاق دے سکے یہاں تک کہ وہ تین طلاقوں سے بائن ہو جائے۔ اس لئے کہ لفظ کما تکرار افعال کا مقتضی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا (النساء: ۵۶)

جب کبھی ان کی جلدیں پک جائیں گی ہم ان کی جلدوں کو بدل کر دوسری کر دیا کریں گے۔

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِّلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ (المائدہ: ۶۴)

جب جب وہ لڑائی کی آگ بھڑکاتے ہیں اللہ اسے بجھا دیتا ہے۔

لہذا یہ لفظ کما مشیت کے تکرار کے وقت تملیک کی تکرار کا مقتضی ہے البتہ بیوی کو ہر مجلس میں ایک سے زائد طلاق دینے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ اس کی رو سے ہر مجلس میں شوہر بیوی کو یہ کہنے والا بنتا ہے کہ ”تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے“ پس جب بیوی نے اپنے اس اختیار کو استعمال کر لیا تو اس تملیک کا مقتضی ختم ہو گیا۔ پھر دوسری مجلس میں دوسری مشیت و چاہت کے وقت از سر نو دوسری تملیک سے اختیار کا حق حاصل ہوگا یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہو جائیں۔ پھر جب وہ تین طلاقوں سے بائن ہو گئی بعد ازاں اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور (دوسرے شوہر سے طلاق حاصل کرنے کے بعد) پھر وہ پہلے شوہر کے پاس واپس آگئی تو اب اس کو اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اپنے نفس کو طلاق دینے کی مالک شوہر کے مالک بنا دینے کی وجہ سے ہوئی ہے۔ اور شوہر اتنے ہی کا مالک بنا سکتا ہے جتنے کا وہ خود مالک ہو اور وہ صرف اس موجود ملک (نکاح) کی طلاقوں کا مالک تھا نہ کہ اس ملک (نکاح) کی طلاقوں کا جو ابھی موجود ہی نہیں۔

○ اور اگر بیوی ایک طلاق سے یا دو طلاقوں سے بائن ہوئی پھر اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا بعد ازاں پھر یہ پہلے شوہر کے پاس واپس آگئی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے تین طلاقیں پوری ہونے کے بعد اپنے آپ کو ایک طلاق دینے کا اختیار ہوگا۔ جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے اختیار نہیں ہوگا اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے اس مسئلہ کو ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔ اس اختلاف کی بنا اس اختلاف پر ہے کہ شیخینؒ (امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم کو بھی منہدم کر دیتا

ہے (جیسا کہ وہ تین طلاقوں کو منہدم کرتا ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دوسرا شوہر تین طلاقوں سے کم کو منہدم نہیں کرتا) اس مسئلہ کو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

○ اس کے برعکس جب شوہر نے کہا امرک بیدک اذا شئت، یا اذا ما شئت، یا متی شئت، یا متی ما شئت (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے جب تو چاہے) تو بیوی کو مجلس اور غیر مجلس سب جگہ اختیار حاصل ہوگا لیکن وہ صرف ایک مرتبہ اس اختیار کو استعمال کر سکے گی۔ پس جب اس نے ایک مرتبہ اختیار کر لیا تو اس تفویض میں اس کیلئے اختیار مکرر نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اذا اور متی (جب) تکرار کیلئے نہیں آتے بلکہ محض مطلق وقت کا فائدہ دیتے ہیں گویا کہ شوہر نے یوں کہاں ”جس وقت میں تو چاہے اختیار کر لے“ تو بیوی کو مجلس اور غیر مجلس سب جگہ اختیار حاصل ہوگا لیکن صرف ایک مرتبہ پس جب اس نے اپنے اختیار کو ایک مرتبہ استعمال کر لیا تو تفویض کا مقصد ختم ہو گیا۔ بخلاف پہلی صورت کے اس لئے کہ لفظ کما تکرار افعال کا تقاضا کرتا ہے لہذا مشیت و چاہت کے تکرار کے وقت تفویض بھی مکرر ہوگی، واللہ اعلم۔

تفویض کا جواب بن سکنے اور نہ بن سکنے والے الفاظ اور ان کا حکم

قاعدہ کلیہ اس میں یہ ہے کہ تمام وہ الفاظ جو شوہر کی طرف سے طلاق بن سکتے ہیں وہ بیوی کی طرف سے (تفویض کا) جواب بن سکتے ہیں اور جو الفاظ شوہر کی جانب سے طلاق نہیں بن سکتے وہ (تفویض کا) جواب بھی نہیں بن سکتے۔ سوائے خاص لفظ ”اختیار“ کے کیونکہ یہ لفظ قاعدہ کے برعکس اگرچہ شوہر کی طرف سے تو طلاق نہیں بن سکتا لیکن بیوی کی طرف سے (تفویض کا) جواب بن سکتا ہے۔ اس لئے کہ شوہر کی جانب سے تفویض درحقیقت بیوی کو طلاق کا مالک بنانا ہے لہذا شوہر جس کا خود مالک ہوگا اسی کا دوسرے کو مالک بنا سکے گا اور جس چیز کا خود مالک نہیں دوسرے کو بھی اس کا مالک نہیں بنا سکتا اور یہ قاعدہ کلیہ ہے۔ جب یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں۔ بیوی نے جب کہا طلقت نفسی (میں نے اپنے نفس کو طلاق دے لی) یا کہا امنت نفسی (میں نے اپنے کو بائن کر لیا) یا کہا حرمت نفسی (میں نے اپنے نفس کو حرام کر دیا) تو یہ تفویض کا جواب ہوگا۔ اس لئے کہ اگر شوہر یہی الفاظ اپنی زبان سے ادا کرتا تو طلاق واقع ہو جاتی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بیوی کہے انا منک بائن (میں تجھ سے جدا ہوں) یا کہے انا علیک حرام (میں تجھ پر حرام ہوں)۔ اس لئے کہ اگر شوہر بیوی سے کہے انت منی بائن (تو مجھ سے جدا ہے) یا کہے انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح جب بیوی نے شوہر سے انت منی بائن یا انت علی حرام کہا تو یہ بھی (اختیار کا) جواب بن جائے گا۔ اس لئے کہ اگر شوہر بیوی سے یہی الفاظ کہے تو طلاق پڑ جاتی ہے۔ اور اگر بیوی نے صرف انا بائن (میں بائن و جدا ہوں) کہا اور (لفظ) منک (تجھ سے) نہیں کہا یا اس نے (صرف) انت بائن یا انت حرام کہا اور منی (مجھ سے) اور علی (مجھ پر) نہ کہا تو طلاق پڑ جاتی ہے اور اگر بیوی نے شوہر کو انت بائن کہا اور لفظ منی (تجھ سے) نہ کہا یا بیوی نے انت حرام کہا اور لفظ ”علی“ (مجھ پر) نہ کہا تو یہ کلام لغو ہوگا۔ اس لئے کہ اگر شوہر بیوی سے انا بائن (میں بائن و جدا ہوں) یا انا حرام (میں حرام ہوں) کہے تو طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اور اگر بیوی نے کہا انا منک طالق (میں تجھ سے مطلقہ ہوں) تو یہ بھی جواب ہوگا۔ اسی لئے اگر شوہر

بیوی سے یوں کہتا انت طالق منی (تو طلاق یافتہ ہے مجھ سے) تو طلاق ہو جاتی ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بیوی شوہر سے کہے انا طالق اور منک (تجھ سے) نہ کہے اس لئے اگر شوہر انت طالق کہے اور منی (مجھ سے) نہ کہے تو طلاق ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اگر بیوی نے شوہر کو جواب دیا انت منی طالق تو یہ جواب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اگر شوہر بیوی سے کہے انا منک طالق تو ہمارے (احناف) نزدیک طلاق نہیں ہوتی۔ بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے۔ اور اگر بیوی نے اخترت نفسی (میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا) کہا تو یہ جواب ہوگا۔ اگرچہ یہ لفظ شوہر کی طرف سے طلاق نہیں بن سکتا، کیونکہ یہ ایسا حکم ہے جو خلاف قیاس نص اور اجماع صحابہ سے ثابت ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

تفویض کا جواب بن سکنے والے الفاظ سے ایک بائنه طلاق کا واقع ہونا

وہ الفاظ جو (تفویض کا) جواب بن سکتے ہیں اگر تفویض قرینہ طلاق سے خالی ہو تو ہمارے نزدیک ان سے ایک طلاق بائنه واقع ہوتی ہے۔ مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا امرک بیدک اور تین طلاقوں کی نیت نہ کی۔ ایک طلاق پڑنے کی وجہ یہ ہے کہ تفویض میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو عدد کو ظاہر کرتا ہو۔ اور بائنه ہونا اس لئے ہے کہ یہ الفاظ جواب کنایہ ہیں اور الفاظ کنایہ سے ہمارے اصول پر طلاق بائن ہوتی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر کا بیوی سے امرک بیدک کہنا بیوی کے نفس کے معاملہ کو اس کے ہاتھ میں دینا ہے لہذا وہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کے وقت اپنے نفس کی مالک بن جاتی ہے اور وہ اپنے نفس کی مالک صرف طلاق بائن سے ہوتی ہے نہ کہ طلاق رجعی سے۔ اور اگر تفویض میں طلاق کا ذکر موجود ہو بایں طور کہ شوہر نے کہا امرک بیدک فی تطلیقہ (طلاق دینے میں تیرا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے) اور بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو ایک طلاق ہوگی اور شوہر کو رجوع کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو صریح طلاق سپرد کی ہے جب اس نے اس کی تصریح کردی اور اس سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ شوہر نے بیوی کو اس کے نفس کا مالک نہیں بنایا بلکہ شوہر نے اس کو صرف ایک طلاق دینے کا مالک بنایا ہے اور بیوی کو اپنے آپ کو طلاق دینے یا نہ دینے کے مابین اختیار دیا ہے۔ یہ بات ہم نے نص کلام سے معلوم کی ہے بخلاف پہلی صورت کے جب شوہر نے تفویض کو مطلق رکھا تھا اس لئے کہ جب شوہر نے تفویض کو مطلق رکھا تو اس نے بیوی کو اس کے نفس کا مالک بنایا اور بیوی صرف طلاق بائن سے ہی اپنے نفس کی مالک ہو سکتی ہے۔

○ اگر شوہر نے امرک بیدک کہا اور تین طلاقوں کی نیت کی پھر بیوی نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دے لیں تو تین طلاقیں پڑ جائیں گی اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو مطلق اختیار دیا تھا لہذا یہ اختیار ایک طلاق اور تین طلاق دونوں کا احتمال رکھتا تھا۔ اب جب بیوی نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے وہی نیت کی جس کا احتمال مطلق اختیار میں موجود ہے۔ لہذا اس کی نیت صحیح ہوئی۔ اور اگر شوہر نے دو طلاقوں کی نیت کی تو برخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ایک طلاق ہی پڑے گی اس مسئلہ کو ہم گزشتہ اوراق میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح جب بیوی نے طلقت نفسی کہا یا اخترت نفسی کہا اور تین طلاقوں کا ذکر نہیں کیا تو تین طلاقیں ہی پڑیں گی اس لئے کہ یہ تین طلاقوں کی تفویض کا جواب ہے لہذا تین ہی معتبر ہوں گی۔ یہی

حکم اس وقت بھی ہے جب بیوی نے اہنت نفسی یا حرمت نفسی کہا یا تفویض کا جواب بننے والا اور کوئی لفظ ادا کیا۔ اور اگر بیوی نے طلقت نفسی واحدة (میں نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی) کہا یا اخترت نفسی بتطلیقہ (میں نے ایک طلاق کے ساتھ اپنے نفس کو اختیار کیا) کہا تو ایک طلاق بائنہ پڑے گی۔ اس لئے کہ جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی تو اس نے بیوی کو تین طلاقیں تفویض کیں اور بیوی نے ایک طلاق اپنے پر واقع کی ہے تو ایک طلاق ہی پڑے گی۔ جیسے اگر شوہر بیوی سے کہے طلقی نفسک ثلاثا (اپنے آپ کو تین طلاقیں دے لے) اور وہ اپنے آپ پر ایک طلاق ڈال لے تو ایک طلاق بائنہ ہوتی ہے اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو اس کے نفس کا مالک بنایا ہے اور بیوی اپنے نفس کی مالک صرف بائنہ سے ہوتی ہے۔

اور اگر بیوی نے اخترت نفسی بواحدة (میں نے اپنے نفس کو ایک مرتبہ میں اختیار کیا) کہا تو تین طلاقیں پڑیں گی۔ اس طرح اس قول اور زوجہ کے قول طلقت نفسی واحدة (میں نے اپنے اوپر ایک طلاق ڈال لی) کے درمیان فرق ہوا اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیوی کے قول بواحدة کا معنی بمرۃ واحدة (ایک مرتبہ میں) جو کہ عبارت ہے فعل اختیار کو ایک مرتبہ ایسے طور پر اختیار کرنے سے کہ اس کے بعد دوسرے اختیار کی حاجت نہ رہے اور دونوں کے درمیان تعلق کے بالکلیہ منقطع ہونے سے کہ اس کے بعد اب ان کے درمیان کچھ معاملہ باقی نہ رہے۔ ایسا تین طلاقوں ہی سے ہو سکتا ہے۔ برخلاف زوجہ کے قول طلقت نفسی واحدة (میں نے اپنے اوپر ایک طلاق ڈالی) کے کیونکہ اس میں زوجہ نے توحید (اکالی) کو اختیار کی ہوئی طلاق کی صفت بنایا ہے۔ فعل اختیار کی صفت نہیں بنایا۔ پس یہی دونوں صورتوں میں فرق ہے۔

فصل ۱۴

تخیر (بیوی کو طلاق کا اختیار دینا) کے احکام

رہا شوہر کا اختاری (تو اختیار کر لے) کہنا تو اس میں بھی گفتگو کے وہی عنوانات ہیں جو الامر بالید (معاملہ ہاتھ میں دینے) کے سلسلہ میں تھے اور تمام امور میں جواب بھی وہی ہے جو الامر بالید کے سلسلہ میں تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں بیوی کو طلاق کا مالک بنانا ہے اور اس کو اختیار دینا ہے کہ یا اپنے نفس کو اختیار کر یا اپنے شوہر کو۔ اور دونوں (یعنی امر بالید اور تخیر) کے مابین صرف دو چیزوں میں فرق ہے۔ ایک یہ کہ جب شوہر اپنے قول امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) میں تین طلاقوں کی نیت کرے تو وہ نیت صحیح ہوتی ہے جبکہ اختاری میں تین طلاقوں کی نیت صحیح نہیں ہوتی۔ دوسرا یہ کہ لفظ اختاری میں دونوں (زوجین) میں سے کسی ایک کے کلام میں لفظ ”نفس“ کا ذکر ضروری ہے یا تو شوہر کی تفویض میں یا عورت کے جواب میں، اس طرح کہ شوہر بیوی سے کہے اختاری نفسک (تو اپنے نفس کو اختیار کر لے) اور بیوی کے اختیار (میں نے اختیار کیا) یا شوہر کے اختاری (تو اختیار کر) تو بیوی کے اختیار نفسی (میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا) یا زوجین میں سے کسی ایک کے کلام میں لفظ طلاق کا ذکر ہو۔ اس طرح کہ شوہر بیوی سے کہے اختاری (تو اختیار کر) تو بیوی کے اختیار الطلاق (میں نے طلاق کو اختیار کیا) یا پھر کسی ایسے

لفظ کا ذکر ہو جو طلاق پر دلالت کرتا ہو اور یہ شوہر کی جانب سے تخییر کو مکرر ذکر کرنا ہے۔ اس طرح کہ شوہر کے اختاری اختاری (تو اختیار کر، تو اختیار کر) اور بیوی کے اخترت (میں نے اختیار کیا) یا پھر شوہر یا بیوی کے کلام میں لفظ الاختیار (مصدر یعنی اختیار کرنا) کا ذکر ہو اس طرح کہ شوہر بیوی سے کے اختاری اختیار (تو اختیار کر، اختیار کرنا) اور بیوی کے اخترت اختیار (میں نے اختیار کیا اختیار کرنا)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے قول اختاری میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس لفظ سے کچھ واقع نہ ہو اگرچہ بیوی اختیار کر ہی لے اس لئے کہ لفظ اختاری ازروئے لغت الفاظ طلاق میں سے نہیں ہے کیا دیکھتے نہیں کہ شوہر اس لفظ سے طلاق نہیں دے سکتا کیونکہ اگر وہ اپنی بیوی سے کے اخترت نفسی تو بیوی کو طلاق نہیں پڑتی۔ پس جب شوہر اس لفظ سے خود طلاق نہیں دے سکتا تو وہ دوسرے کو اس کی تفویض کیسے کر سکتا ہے البتہ اس لفظ (اختاری) کو کتاب اللہ، سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور اجماع کی وجہ سے ازروئے شرع الفاظ طلاق میں سے شمار کیا گیا ہے۔

تخییر کے طلاق ہونے پر قرآن سے استدلال:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ
الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَمَتَّعَلَيْنَ أَمْتَعُكُمْ
وَأَسْرَحُكُمْ سَرَاحًا جَمِيلًا ۝ اَلِی قَوْلِهِ نَعَالِی
اَجْرًا عَظِیْمًا ۝ (سورة الاحزاب: ۲۸-۲۹)

اے نبی! آپ اپنی بیویوں سے فرما دیجئے کہ اگر تم
دنوی زندگی اور اس کی بہار کو مقصود رکھتی ہو، تو آؤ
میں تمہیں کچھ متاع (دنیوی) دے دلا کر خوبی کے
ساتھ رخصت کردوں۔

(اس آیت میں) اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم دیا کہ آپ اپنی بیویوں کو (نبی کریم
صلی اللہ علیہ وسلم سے) جدائی یا بقاء نکاح کو پسند کرنے کا اختیار دیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو
یہ اختیار دیا۔ اور اگر اس سے جدائی واقع نہ ہوتی تو پھر یہ اختیار دینا بے معنی بات ہوتی۔

حدیث سے استدلال:

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا جب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی
بیویوں کو اختیار دینے کا حکم ہوا تو آپ نے مجھ سے ابتداء کی اور ارشاد فرمایا: ”اے عائشہ میں تم سے ایک
معاملہ کا ذکر کرنے لگا ہوں تو جلدی مت کرنا یہاں تک کہ اپنے والدین سے مشورہ کرلو“ حضرت عائشہ رضی اللہ
عنہا کہتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تھا کہ میرے والدین مجھے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے جدائی کا حکم دینے
والے نہیں ہیں کہتی ہیں کہ پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت فرمائی۔

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا

فَمَتَّعَلَيْنَ أَمْتَعُكُمْ وَأَسْرَحُكُمْ سَرَاحًا جَمِيلًا ۝

تو میں نے کہا کیا اس معاملہ میں، میں اپنے والدین سے مشورہ کروں؟ میں تو اللہ اور اس کے رسول صلی

اللہ علیہ وسلم اور آخرت کے گھر کو چاہتی ہوں۔ اور بعض روایات میں ہے کہ حضرت عائشہؓ نے یہ فرمایا: ”بلکہ میں اللہ اور اس کے رسول اور آخرت کے گھر کو اختیار کرتی ہوں“ اور تمام ازدواج مطہرات نے وہی کیا جو حضرت عائشہؓ نے کیا۔ پس یہ اس بات پر دلیل ہے کہ تخییر (اختیار دینا) جدائی اور بقائے نکاح میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا موجب ہے۔

اجماع سے استدلال:

صحابہؓ کی ایک جماعت مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عمرؓ، حضرت جابر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ مخیرہ (جسے طلاق کا اختیار دیا گیا ہو) جب اپنے نفس کو مجلس تخییر میں اختیار کر لے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے اسی طرح فقہاء نے اس خیار کو نکاح پر طاری ہونے والے دیگر خیارات یعنی آزاد کردہ باندی کے خیار اور عنین (نامرد) کی زوجہ کے خیار کے مشابہ قرار دیا۔ اور جب ان خیارات سے فرقت و جدائی واقع ہو جاتی ہے تو (تخییر سے حاصل شدہ) اس خیار سے بھی فرقت واقع ہوگی۔

اسی طرح واقع ہونے والی فرقت کی کیفیت کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہوا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ اور یہ اصل وقوع کی دلیل ہے اس لئے کہ کیفیت صفت کے قبیل سے ہے اور صفت موصوف کے وجود کا تقاضا کرتی ہے۔ لہذا اس لفظ (اختاری تو اختیار کر) کا ازروئے شرع الفاظ طلاق میں سے ہونا ثابت ہوا لہذا یہ شریعت میں وارد شدہ موقع کے تابع ہوگا اور شریعت میں یہ صریح یا بطور دلالت فراق کے قرینہ یا نفس (جان) کے قرینہ کے ساتھ وارد ہوا ہے کیونکہ فراق کا اختیار کرنا اللہ تعالیٰ کے ارشاد ان کنتن نردن الحیوة الدنیا وزینتھا میں مضمر ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے وان کنتن نردن اللہ ورسولہ پس یہ فراق و جدائی کے اختیار کے مضمر ہونے پر دلیل ہے۔ گویا کہ اللہ نے یوں فرمایا ہے کہ ”اگر تم دنیا کی زندگی اور اس کی زیب و زینت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جدائی کے اختیار کے ساتھ چاہتی ہو“ تو یہ ان کیلئے تخییر تھی اس کے مابین کہ یا تو وہ دنیا کی زندگی اور اس کی زیب و زینت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے جدائی کے اختیار کے ساتھ چاہیں یا پھر وہ اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور آخرت کے گھر کو چاہیں۔ پس اگر وہ دنیا کو اختیار کرتیں تو وہ طلاق کو اختیار کرنے والی ہوتیں یا (بالفاظ دیگر) ان کا دنیا اور اس کی زیب و زینت کو اختیار کرنا (درحقیقت) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی جدائی کو اختیار کرنا ہوتا کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس تو دنیا اور اس کی زینت نہ تھی۔

اور صحابہ (رضی اللہ عنہم) نے مخیرہ کیلئے مجلس میں اختیار کی قید لگائی اور کہا کہ جب وہ اپنی مجلس (یعنی جس میں اسے اختیار ملا ہے) میں اپنے نفس کو اختیار کر لے تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ پس اس لفظ میں یہی شریعت کے وارد ہونے کا موقع ہے لہذا اس لفظ کا حکم شریعت کے وارد ہونے والے موقع میں محدود رہے گا۔

مسائل:

○ لہذا جب شوہر نے بیوی کو کما اختاری (تو اختیار کر) اور بیوی نے کما اخترت (میں نے اختیار کیا) تو اس سے کچھ واقع نہیں ہوگا کیونکہ اس میں شریعت کے وارد ہونے والے موقع کا معنی نہیں پایا جاتا۔ لہذا معاملہ اصل قیاس پر باقی رہے گا اور عورت کا قول جواب نہیں بنے گا۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ شوہر کے قول تو ”اختیار کر“ کا مطلب ہے کہ تو مجھے یا اپنے نفس کو اختیار کر تو جب بیوی نے کہا کہ میں نے اختیار کیا تو اس نے (شوہر کی تخییر) کا جواب نہیں دیا کیونکہ اس نے نہ تو اپنے نفس کو اختیار کیا اور نہ اپنے شوہر کو لہذا کچھ واقع نہ ہوگا۔

○ اور اگر شوہر نے کہا ہو کہ ”تو اپنے نفس کو اختیار کر“ اور اس پر بیوی نے کہا ”میں نے اختیار کیا“ تو یہ (شوہر کی تخییر کا) جواب بنے گا کیونکہ اس نے یہ شوہر کے قول ”تو اپنے نفس کو اختیار کر“ کے جواب کے موقع پر کہا ہے لہذا اس سے مراد بیوی کا نفس ہوگا گویا کہ بیوی نے کہا کہ میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے بیوی سے کہا ”تو اختیار کر“ اور بیوی نے کہا ”میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا“ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ شوہر کے قول ”تو اختیار کر“ کا مطلب ہے کہ تو مجھے یا اپنے نفس کو اختیار کر اور بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا۔ لہذا بیوی نے یہ (شوہر کی تخییر کا) جواب دیا ہے۔

○ اسی طرح اگر بیوی نے اختار نفسی (میں اپنے نفس کو اختیار کرتی ہوں یا کروں گی) کہا (یعنی مضارع کا صیغہ استعمال کیا) تو یہ از روئے استحسان جواب بن جائے گا جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جواب نہ بنے۔ اس لئے کہ ”اختار“ میں زمانہ حال کا احتمال بھی ہے اور مستقبل کا بھی لہذا (مستقبل کے) احتمال کے ہوتے ہوئے یہ جواب نہ بنے گا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ صیغہ افعل زمانہ حال کیلئے وضع ہے اور مستقبل میں اس کا استعمال صرف سین یا سوف کی علامت کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ اس کے مقام (یعنی علم نحو) میں معلوم ہو چکا ہے۔

○ اسی طرح جب شوہر کے اختاری، اختاری اور بیوی کے میں نے اختیار کیا تو یہ بھی جواب ہوگا اگرچہ دونوں ہی جانب سے لفظ نفس کا ذکر نہیں ہوا کیونکہ اختیار کی تکرار دلیل ہے اختیار طلاق کے ارادے پر اس لئے کہ وہی (یعنی طلاق) تعدد کو قبول کرتی ہے گویا کہ شوہر نے کہا ہے کہ ”تو طلاق کو اختیار کر“ لہذا جواب کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔

○ اور یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے کما اختاری اختیار اور بیوی نے کما اخترت اختیار تو یہ جواب بنے گا اس لئے کہ شوہر کا قول ”اختیار“ دو معنی کا فائدہ دیتا ہے ایک امر (اختاری) کی تاکید ہے اور دوسرا تفرد و توحید کا معنی ہے۔ پس ایسے لفظ کی قید لانا جو موجب تفرد ہے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شوہر نے ایسی شے میں اختیار دینے کا ارادہ کیا ہے جو تعدد کو قبول کرتی ہے اور وہ طلاق ہے۔

○ اور یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے بیوی سے کما اختاری الطلاق (تو طلاق کو اختیار کر) اور بیوی نے کہا میں نے اختیار کیا تو یہ جواب ہوگا اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو صراحۃً طلاق اختیار کرنا تفویض کیا ہے لہذا جواب طلاق کی طرف لوٹے گا۔

اور یہی حکم اس وقت بھی ہے (یعنی جواب بنے گا) جب شوہر نے بیوی سے کہا ”تو اختیار کر“ اور بیوی نے کہا ”میں نے طلاق کو اختیار کر لیا“ اس لئے کہ شوہر کے قول ”تو اختیار کر“ کا مطلب ہے کہ تو مجھے یا اپنے نفس کو اختیار کر تو جب بیوی نے کہا میں نے طلاق کو اختیار کیا تو اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا۔ لہذا یہ جواب بنے گا۔ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا تو اختیار کر اور بیوی نے کہا میں نے اپنے والدین کو اختیار کیا یا اس نے کہا میں نے اپنے اہل کو اور شوہروں کو اختیار کیا تو ازروئے قیاس یہ جواب نہ ہوگا اور اس سے کچھ واقع نہ ہوگا جبکہ ازروئے استحسان یہ جواب بن جائے گا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ زوجین میں سے کسی کے کلام میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو بیوی کے اپنے نفس کو اختیار کرنے پر دلالت کرتا ہو لہذا بیوی کا کلام جواب نہیں بنے گا۔ اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بیوی کے کلام میں ایسا لفظ موجود ہے جو طلاق پر دلالت کرتا ہے۔ اس لئے کہ عام طور پر عورت طلاق کے بعد اپنے والدین اور اہل کے پاس چلی جاتی ہے اور دوسرے شوہر کو اختیار کرتی ہے لہذا اس کے ان مذکورہ لوگوں کو اختیار کرنے میں اس کے طلاق کو اختیار کرنے پر دلالت ہے لہذا یہ ایسے ہوا گویا کہ بیوی نے کہا ہو کہ میں نے طلاق کو اختیار کیا۔

تخیر سے واقع ہونے والی طلاق کا بیان:

اگر تخیر (طلاق کا اختیار دینا) ایک ہو اور شوہر نے تخیر میں تین کا ذکر نہ کیا ہو تو صرف ایک طلاق پڑے گی اگرچہ شوہر نے تین ہی کی نیت کی ہو۔ اور اگر تفویض قرینہ طلاق سے خالی ہو تو ہمارے نزدیک یہ طلاق بائن ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب شوہر تخیر سے طلاق کا ارادہ کرے اور بیوی اپنے نفس کو اختیار کرے اور بیوی نے بھی طلاق کی نیت کی تو ایک طلاق رجعی ہوگی۔ امر بالید میں بھی ان کا یہی مذہب ہے۔

صحابہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو اختیار دیا اور بیوی نے اپنے نفس یا شوہر کو اختیار کر لیا تو بعض کا قول ہے کہ اگر اس نے اپنے شوہر کو اختیار کیا تو کچھ واقع نہیں ہوگا یہی قول حضرت عمرؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، ابوالدرداءؓ اور زید بن ثابتؓ رضی اللہ عنہم کا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ بیوی نے جب اپنے شوہر کو اختیار کیا تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ ترجیع پہلوں کے قول کو حاصل ہے اس لئے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ”نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں (ازواج مطہرات کو) اختیار دیا تو ہم سب نے آپ کو اختیار کر لیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے طلاق شمار نہیں فرمایا“۔ نیز مسروق (۱) کہتے ہیں کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا گیا کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو اختیار دے تو کیا یہ طلاق ہوگی؟ تو انہوں نے فرمایا ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اختیار دیا تھا تو کیا وہ طلاق تھی؟

(۱) ابو عائشہ مسروق بن اجدع ہمدانی کوئی۔ آپ عرب کے مشہور پہلوان عمر بن سعد کرب کے بھانجے ہیں۔ جلیل القدر تابعی، فقیہ و محدث ہیں، حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، معاذ بن جبلؓ، عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم سے علم حاصل کیا۔ آپ کا شمار حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے خصوصی تلامذہ میں ہوتا ہے۔ آپ کو ام المومنین حضرت عائشہؓ مقبلی ہونے کا بھی شرف حاصل ہے۔ وفات ۶۲ھ، تذکرۃ الحفاظ ص: ۵۹، ج: ۱۔

نیز تخییر کا معنی تو جدائی اور بقاء نکاح کے درمیان اختیار کو ثابت کرنا ہے اور بیوی کا اپنے شوہر کو اختیار کرنا ترک نکاح سے اعراض کی دلیل ہے اور ترک نکاح سے اعراض کا مطلب نکاح کو باقی رکھنا ہے لہذا یہ طلاق کیونکر ہو سکتا ہے۔

اور اگر بیوی نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو بعض کے قول کے مطابق ایک طلاق بائنہ ہوگی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول دو روایتوں میں سے ایک روایت یہی ہے جبکہ دیگر بعض کے نزدیک ایک طلاق رجعی ہوگی۔ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ جب بیوی اپنے نفس کو اختیار کرے تو تین طلاقیں ہوں گی اور ترجیح اس قول کو ہے جس کے مطابق صرف ایک طلاق بائنہ واقع ہوتی ہے۔ نہ رجعی ہوتی ہے اور نہ ہی تین طلاقیں۔

رہا طلاق بائن کا واقع ہونا۔ وہ اس لئے ہے کہ شوہر نے بیوی کو اپنے نفس کو اپنے لئے یا اپنے شوہر کیلئے اختیار کرنے کے مابین اختیار دیا ہے پس جب بیوی نے اپنے نفس کو اپنے لئے اختیار کر لیا تو اگر اس سے طلاق رجعی واقع ہو تو یہ بیوی کا اپنے نفس کو اپنے لئے اختیار کرنا نہیں ہوگا بلکہ اپنے شوہر کیلئے اختیار کرنا ہوگا کیونکہ اس کے شوہر کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس سے رجوع کر لے خواہ بیوی چاہے یا نہ چاہے۔ رہا تین طلاقوں کا واقع نہ ہونا تو اگرچہ تخییر میں تین طلاقوں کی نیت ہو۔ اس کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اختیار سے کچھ واقع نہ ہو کیونکہ یہ الفاظ طلاق میں سے نہیں ہے۔ یہ تو تخییر کی صحت کی ضرورت کی بنا پر شریعت نے اسے طلاق شمار کیا ہے اور حق ضرورت ایک طلاق بائنہ سے پورا ہو جاتا ہے۔

مسائل:

○ اور اگر تفویض میں طلاق کا ذکر ہو مثلاً شوہر بیوی سے یوں کہے اختاری الطلاق (تو طلاق کو اختیار کر لے) اور بیوی نے کہا اختارت الطلاق (میں نے طلاق کو اختیار کر لیا) تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اس لئے کہ جب شوہر نے طلاق کی تصریح کی تو اس طرح اس نے بیوی کو اپنے نفس کو ایک طلاق رجعی کے ساتھ اختیار کرنے اور طلاق کو رد کرنے کے مابین اختیار دیا جیسا کہ شوہر کے قول امرک بیدک (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) میں ہوتا ہے اور اگر شوہر نے تخییر میں تین کا ذکر کیا مثلاً یوں کہا اختاری ثلاثا (تو تین کو اختیار کر لے) اور بیوی نے کہا میں نے اختیار کیا تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی کیونکہ تین کی تصریح اختیار طلاق کے ارادہ پر دلیل ہے اس لئے کہ طلاق ہی میں تعدد ہوتا ہے۔ لہذا بیوی کے جواب ”میں نے اختیار کیا“ سے طلاق ہی مراد لیں گے اور تین طلاقیں پڑ جائیں گی۔

○ اور اگر شوہر نے تخییر کو مکرر بیان کیا مثلاً بیوی سے یوں کہا اختاری، اختاری (تو اختیار کر تو اختیار کر) اور ہر ایک سے طلاق کی نیت کی اور بیوی نے جواب میں کہا کہ میں نے اختیار کیا تو دو طلاقیں پڑ جائیں گی۔ اس لئے کہ تخییر کے رکن اور شرط یعنی نیت کے ہونے کی وجہ سے ارادہ میں سے ہر ایک خود مکمل تخییر ہے۔ اور دوسرا (لفظ اختاری) پہلے (لفظ اختاری) کی تفسیر بھی نہیں بن سکتا اس لئے کہ شے کی خود اسی کے ساتھ تفسیر نہیں کی جاتی۔ اور اسی طرح نہ تو پہلے کیلئے جواب بن سکتا ہے اور نہ صحت بن سکتا ہے۔

حکم بن سکتا ہے لہذا وہ (دو الفاختاری) ایک نیا کلام ہوگا جو تکرار طلاق کے ارادہ پر دلیل ہے لہذا بیوی کا یہ کہنا کہ میں نے اختیار کیا دونوں تخییروں کا جواب ہوگا۔ چونکہ ہر ایک سے ایک طلاق بائن پڑتی ہے، لہذا دو بائنہ طلاقیں پڑیں گی۔

○ یہی حکم اس وقت ہے (یعنی دو بائنہ طلاقیں ہوں گی) جب شوہر نے دوسرے (لفظ اختاری) کو حرف صلہ کے ساتھ ذکر کیا مثلاً بیوی سے یوں کہا اختاری واختاری یا اختاری فاختاری اس لئے کہ حرف واو اور حرف فاء دونوں حروف عطف ہیں البتہ فاء کا استعمال کبھی علت کی جگہ میں بھی ہوتا ہے اور کبھی حکم کی جگہ میں بھی۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے البشر فقدناک الغوث (تو خوش ہو جا کیونکہ تیرے پاس مد آگئی ہے) اور کبھی کہا جاتا ہے قدناک الغوث فابشر (تیرے پاس مد آچکی ہے، پس تو خوش ہو جا) لیکن یہاں پر واو اور فاء نہ تو علت بن سکتے ہیں اور نہ ہی حکم لہذا یہاں حرف عطف ہی کیلئے ہوں گے اور قاعدہ یہ ہے کہ معطوف، معطوف علیہ کا غیر ہوتا ہے۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے یوں کہا اختاری، اختاری، اختاری یا کہا اختاری و اختاری و اختاری یا کہا اختاری فاختاری اور بیوی نے کہا میں نے اختیار کیا تو یہ مذکورہ بالا وجہ کی بنا پر تین طلاقیں ہوں گی۔ اور اگر شوہر نے کہا اختاری، اختاری، اختاری اور بیوی نے جواب دیا اخترت الاولیٰ او الوسطیٰ او الاخیرہ (میں نے پہلی کو یا درمیانی کو یا آخری کو اختیار کیا) تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق تین طلاقیں ہوں گی جبکہ صاحبین کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیوی نے صرف ایک ہی طلاق واقع کی ہے لہذا صرف ایک طلاق ہی پڑے گی اس لئے کہ طلاق کا وقوع بیوی کے اختیار سے ہو رہا ہے اور اس نے صرف ایک کو اختیار کیا ہے لہذا ایک طلاق سے زائد واقع نہ ہوگی جیسا کہ اس وقت بھی ایک طلاق واقع ہوتی ہے جب شوہر بیوی سے کہے اختاری ثلاثاً (تو تین کو اختیار کر) اور بیوی کے اخترت واحدة (میں نے ایک کو اختیار کیا)۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کو اکٹھی تین طلاقوں کا مالک بنایا ہے اور اکٹھی تین میں نہ پہلی ہوتی ہے نہ درمیانی اور نہ ہی آخری ہوتی ہے لہذا بیوی کا یہ کہنا کہ میں نے پہلی کو یا درمیانی کو یا آخری کو اختیار کیا لغو ہوگا۔ اس لئے عورت کی تعیین تو باطل ہوگئی اور صرف اس کا قول میں نے اختیار کیا باقی رہ گیا جو کہ تین تخییروں کا جواب بن سکتا ہے۔

امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا یہ اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب شوہر بیوی سے کہے اختاری و اختاری یا کہے اختاری فاختاری اور بیوی کہے میں نے پہلی یا درمیانی یا آخری کو اختیار کیا۔ اور اگر شوہر بیوی سے کہے اختاری اختاری اختاری یا آخری دونوں تخییروں کو حرف واو یا حرف فا کے ساتھ ذکر کرے اور بیوی کہے قد اخترت اختیارة (میں نے اختیار کیا اختیار کرنا) تو سب کے نزدیک تین طلاقیں پڑیں گی اس لئے کہ اس کے معنی ہیں اخترت الكل مرة (میں نے سب کو ایک مرتبہ اختیار کیا) لہذا تین طلاقیں واقع ہوں گی اگرچہ دونوں ہی جانب سے لفظ نفس کا ذکر نہیں ہوا اس لئے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ شوہر کی طرف سے تکرار اختیار طلاق کے ارادہ پر دلیل ہے۔ ایسے ہی جب بیوی کے اخترت

الاختیاراً یا کے اخترت مرةً یا بمرّةٍ یا دفعةً یا بدفعۃٍ یا بواحدةٍ تو مذکورہ وجہ کی بنا پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

اور اگر بیوی کے قد طلقت نفسی واحدة (میں نے اپنے آپ کو ایک طلاق دیدی ہے) یا کہا اخترت نفسی بتطلیقۃ (میں نے ایک طلاق کے ساتھ اپنے آپ کو اختیار کیا) تو یہ ایک بائنہ طلاق ہوگی۔ اس کی وجہ ہم امر بالید کے بیان میں ذکر کرچکے ہیں۔

○ اور اگر شوہر نے کہا اختاری اختاری بالف درہم (تو اختیار کر تو اختیار کر تو اختیار کر ایک ہزار درہم کے عوض میں) اور بیوی نے کہا میں نے پہلی یا درمیانی یا آخری کو اختیار کیا، تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ تین طلاقیں ہوں گی اور بیوی کے ذمہ ایک ہزار درہم ہوں گے جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ البتہ اگر بیوی نے آخری کے ساتھ اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق ہوگی اور اس کے ذمہ ایک ہزار درہم ہوں گے اور اگر اس نے پہلی یا درمیانی کے ساتھ اپنے نفس کو اختیار کیا تو ایک طلاق (تو) ہوگی (البتہ) بیوی کے ذمے کچھ رقم نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ پہلی یا درمیانی یا آخری کی تعیین کرنا ہی لغو ہے کیونکہ شوہر نے اسے اکٹھی تین طلاقیں کا مالک بنایا ہے اور ملکیت میں دی ہوئی اکٹھی تین طلاقیں میں نہ پہلی ہوتی ہے نہ درمیانی اور نہ ہی آخری پس یہاں ان کی تعیین لغو ہے لہذا تعیین باطل ہوگئی اور صرف اتنی بات کہ اخترت (میں نے اختیار کیا) باقی رہ گیا اور اگر وہ (صرف) اخترت کہہ دیتی تو اسے تین طلاقیں پڑ جاتیں اور اس کے ذمہ میں ایک ہزار درہم بھی آجاتے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ صاحبینؒ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ بیوی کا پہلی یا درمیانی یا آخری کو اختیار کرنا صحیح ہے اور صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ البتہ یہ دونوں حضرات یہ کہتے ہیں کہ بیوی کے ذمے ہزار درہم صرف اسی وقت لازم ہوں گے جب وہ آخری تخییر کو اختیار کرے۔ اس لئے کہ تینوں تخییروں میں سے ہر ایک علیحدہ تخییر ہے کیونکہ وہ (تخییر) بذات خود ایک کلام تام ہے اور شوہر نے اس کے ساتھ حرف جمع کو بھی ذکر نہیں کیا کہ پورے کلام کو ایک کلام سمجھ لیا جاتا۔ پس ان میں سے ہر ایک تخییر تام ہے اور ہر ایک کو اس کا حکم دیا جائے گا اور چونکہ شوہر نے صرف آخری تخییر میں معاوضہ کا ذکر کیا ہے لہذا معاوضہ صرف آخری تخییر کو اختیار کرنے سے واجب ہوگا۔ اور اگر شوہر نے حرف واؤ یا حرف فاء کو ذکر کیا اور اس طرح کہا اختاری و اختاری و اختاری بالف درہم یا اختاری فاختاری بالف درہم اور بیوی نے کہا کہ میں نے پہلی یا درمیانی یا آخری کو اختیار کیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس مسئلے کا جواب (پہلے کے جواب سے) مختلف نہ ہوگا یعنی یہ کہ تین طلاقیں پڑیں گی اور بیوی پر ہزار درہم لازم ہوں گے اس کی وجہ ہم ذکر کرچکے ہیں۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس صورت میں طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے جب تخییرات ثلاثہ کو حرف جمع کے ساتھ جمع کیا تو اس نے کل کو ایک کلام بنالیا اور (اس طرح) بیوی کو حکم دیا کہ وہ اپنے آپ کو ایک ہزار درہم کے عوض میں شوہر پر حرام کر لے لہذا وہ اس سے کم میں تحریم (حرام کرنے) کی مالک نہیں ہوگی۔ جیسا کہ جب شوہر بیوی سے کہے طلقی نفسک ثلاثاً بالف درہم (اپنے آپ کو ایک ہزار کے عوض میں تین طلاقیں دے لے) اور بیوی نے اپنے آپ کو ایک طلاق دے لی۔ تو مذکورہ وجہ کی بنا پر

کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں بھی ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

فصل ۱۵

عورت کی مشیت اور خواہش پر طلاق کے احکام

رہا شوہر کا قول انت طالق ان شئت (اگر تو چاہے تو تجھے طلاق ہے) تو یہ بھی تمام ان امور میں جن کو ہم بیان کر چکے ہیں اختاری کے مثل ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک میں بیوی کو طلاق کا مالک بنانا ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ یہاں (یعنی ان شئت میں) رجعی واقع ہوتی ہے جبکہ وہاں (یعنی اختاری میں) طلاق بائن واقع ہوتی ہے اس لئے کہ جو طلاق تفویض کی گئی ہے وہ یہاں صریح اور وہاں کنایہ ہے۔

○ یہی حکم اس وقت ہے (یعنی طلاق رجعی ہوگی) جب شوہر بیوی سے کہے اگر تو پسند کرے، یا اگر تو راضی ہو یا اگر تیری خواہش ہو یا اگر تیرا ارادہ ہو تو تجھے طلاق ہے۔ اس لئے کہ شوہر نے طلاق کو افعال قلب میں سے کسی نہ کسی فعل کے ساتھ معلق کیا ہے لہذا یہ ان شئت (اگر تو چاہے) کہنے کی طرح ہے۔

○ اسی طرح شوہر جب کہے انت طالق حیث شئت یا کہے انت طالق این شئت (جہاں چاہے تجھے طلاق ہے) یا اینما شئت یا حیثما شئت (تجھے طلاق ہے جہاں تو چاہے) تو یہ بھی ان شئت کہنے کی طرح ہے۔ اس لئے کہ ”حیث“ اور ”این“ اسم مکان ہیں اور ان کے ساتھ ”ما“ موصولہ ہے اور چونکہ طلاق کا مکان کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہوتا لہذا بے فائدہ ہونے کی وجہ سے ان کا (حیث وغیرہ کا) ذکر کالعدم ہو گیا اور صرف مشیت کا ذکر باقی رہ گیا پس یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے شوہر نے انت طالق ان شئت (تجھے طلاق ہے اگر تو چاہے) کہا ہو۔ یہی حکم (یعنی طلاق صریح کے وقوع کا) اس وقت بھی ہے جب شوہر کہے انت طالق کم شئت یا انت طالق ماشت (تجھے طلاق جتنی تو چاہے) البتہ بیوی کو حق ہوگا کہ وہ اسی مجلس میں جتنی چاہے اپنے اوپر طلاقیں ڈال لے ایک یا دو یا تین اس لئے کہ لفظ ”کم“ مقدار کیلئے آتا ہے۔ اور طلاق کی مقدار عدد ہے اور عدد ہی واقع ہوتا ہے۔ اسی اسی طرح کلمہ ”ما“ اس جیسی جگہوں میں بیان مقدار کیلئے بولا جاتا ہے (مثلاً) کہا جاتا ہے کل من طعامی ماشت یعنی جو مقدار بھی تم چاہو میرے کھانے میں سے کھاؤ۔

○ اور اگر شوہر نے انت طالق اذا شئت یا انت طالق اذا ماشت یا متی شئت یا متی ماشت (تجھے طلاق ہے جب تو چاہے) کہا تو بیوی جب چاہے اپنے آپ پر طلاق واقع کر سکتی ہے خواہ مجلس میں یا مجلس کے بعد یا مجلس سے اٹھ جانے کے بعد اس کی وجہ پہلے گزر چکی ہے لیکن اس کو صرف ایک طلاق واقع کرنے کا حق ہوگا۔ کیونکہ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے ان الفاظ میں کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو تکرار پر دلالت کرتا ہو۔ بخلاف انت طالق کلما شئت (جب بھی تو چاہے تجھے طلاق ہے) کے کہ اس صورت میں بیوی کو ایک کے بعد دوسری طلاق کا حق ہوگا یہاں تک کہ اس نے اپنے اوپر تین طلاقیں ڈال لے۔ اس لئے کہ جو چیز مشیت کے ساتھ معلق کی

گئی ہے وہ اگرچہ ایک ہے یعنی انت طالق کے مقتضی سے ثابت ہونے والی ایک طلاق لیکن شوہر نے مشیت کو لفظ کلمہ کے ساتھ ذکر کیا ہے جو تکرار افعال کا مقتضی ہے لہذا شرط کے تکرار سے معلق میں بھی تکرار ہوگی اور جب مکرر مشیتوں سے تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ تعلیق باطل ہو جائے گی۔ برخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے کہ ان کے نزدیک تعلیق باطل نہ ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا بعد ازاں وہ پھر پہلے شوہر کے نکاح میں واپس آگئی اور اس نے اپنے نفس کو طلاق دی تو کچھ واقع نہیں ہوگا۔ اور بیوی کو یہ حق بھی نہیں کہ وہ ایک جملہ میں اپنے نفس کو تین طلاقیں دے۔ اس کی وجہ ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں۔ ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ ہر مشیت کے ساتھ جو معلق ہے اور جو عورت کو تفویض شدہ ہے وہ ایک طلاق ہے جو کہ انت طالق (تجھے طلاق ہے) کا مقتضا ہے لہذا اسے تین طلاقیں کا اختیار نہیں ہوگا۔

اور اگر شوہر نے انت طالق کیف شئت (تجھے طلاق ہے جیسے تو چاہے) لہا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر کے قول ”انت طالق“ سے فی الحال ایک طلاق پڑ جائے گی جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جب تک بیوی نہ چاہے گی اس پر کچھ واقع نہ ہوگا۔ حاصل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر کے قول انت طالق کیف شئت میں اصل طلاق کا تعلق مشیت کے ساتھ نہیں ہے بلکہ مشیت کے ساتھ جو معلق ہے وہ طلاق واقع ہونے کی صفت اور کیفیت ہے (یعنی طلاق کا وقوع کس طرح ہوگا) اور نیز بیوی کی مشیت مجلس کے ساتھ مقید رہے گی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک اصل طلاق کا تعلق بھی مشیت کے ساتھ ہے بلکہ مشیت کے ساتھ اور وصف (یعنی طلاق واقع ہونے کی صفت) کا تعلق بھی مشیت کے ساتھ ہے اور بیوی کی مشیت بھی مجلس کے ساتھ مقید رہے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کیفیت صفت کے باب سے ہے اور شوہر نے وصف کو مشیت کے ساتھ معلق کیا ہے اور کسی وصف کو مشیت کے ساتھ معلق کرنا (در حقیقت) اصل (یعنی موصوف) کو مشیت کے ساتھ معلق کرنا ہے اس لئے کہ صفت کا بغیر موصوف کے پایا جانا محال ہے، تو جب اصل طلاق مشیت کے ساتھ معلق ہوگئی تو جب تک (بیوی کی) مشیت نہ پائی جائے گی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے قول انت طالق کیف شئت سے اصل طلاق کو تو فی الحال واقع کیا ہے اور طلاق واقع ہونے کی کیفیت کو بیوی کی مشیت کی طرف تفویض کیا ہے اس لئے کہ کیفیت موجود (شے) کی ہوتی ہے نہ کہ معدوم کی اس لئے کہ معدوم (شے) کیفیت کا احتمال ہی نہیں رکھتی پس اصل طلاق کا پایا جانا ضروری ہے تاکہ بیوی کو اس میں کیفیت کا اختیار حاصل ہو۔ اسی وجہ سے بعض محققین نے امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے مسئلے کی علت یہ نکالی ہے کہ شوہر نے معدوم کو مکیف کیا ہے حالانکہ معدوم تو مکیف ہو نہیں سکتا لہذا وجود ضروری ہے اور وجود کی ضرورت ہے کہ (طلاق کا) وقوع ہو۔ پھر اگر بیوی نے اسی مجلس میں اپنے چاہنے کو استعمال کر لیا، تو اگر شوہر نے بینونت اور تین طلاقیں کی نیت نہیں کی اور بیوی نے ایک طلاق بائنہ یا تین طلاقیں کو چاہ لیا تو جو بیوی نے چاہا وہی واقع ہوگا اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو (طلاق کی) کیفیت سپرد کی ہے۔ اور اگر شوہر نے بینونت یا تین طلاقیں کی نیت کی تو جب بیوی کی مشیت شوہر کی نیت کے موافق ہو جائے اس طرح کہ بیوی اس مجلس میں کہے کہ میں نے ایک بائنہ یا تین طلاقیں کو چاہا اور شوہر نے بھی کہہ دیا کہ میں

نے یہی نیت کی تھی تو ایک بائنہ طلاق یا تین طلاقیں (زوجہ کے چاہنے کے مطابق) پڑ جائیں گی۔ اس لئے کہ اگر شوہر کی سرے سے کوئی نیت ہی نہ ہو اور بیوی کہہ دے کہ میں نے ایک بائنہ طلاق یا تین طلاقیں چاہی ہیں تو جو بیوی نے چاہا وہی واقع ہوتی ہے۔ تو پھر جب بیوی کی مشیت شوہر کی نیت کے موافق ہو جائے تو بطریق اولیٰ (بیوی کی مشیت کے مطابق طلاق) ہوگی۔ اور اگر بیوی کی مشیت شوہر کی نیت کے برعکس ہو اس طرح کہ بیوی کہے کہ میں نے تین طلاقیں چاہیں ہیں اور شوہر کہے کہ میں نے ایک طلاق کی نیت کی تھی تو بیوی کے اس چاہنے سے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کچھ اور واقع نہ ہوگا۔ سوائے اس ایک طلاق کے جو شوہر کے قول انت طالق (تجھے طلاق ہے) سے واقع ہوئی ہے۔ ہاں اگر بیوی کہے شئت واحدة ثانیۃ (میں نے ایک دوسری طلاق چاہی) تو یہ دوسری طلاق ہو جائے گی اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک بیوی کی مشیت پر ایک طلاق ہوگی۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ کا مسلک یہ ہے کہ جب شوہر بیوی سے کہے کہ تو اپنے نفس کو ایک طلاق دے لے اور بیوی نے اپنے نفس کو تین طلاقیں دیں تو کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ایک طلاق پڑ جاتی ہے۔ اصل مسئلہ کو ہم اس کے مقام پر انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ اور اگر بیوی نے کہا میں نے ایک طلاق چاہی اور شوہر نے کہا کہ میں نے تو تین کی نیت کی تھی تو سب کے نزدیک اس چاہنے سے کچھ واقع نہ ہوگا اس لئے کہ سب کا مسلک یہ ہے کہ شوہر جب بیوی سے کہے طلقی نفسک ثلاثا ان شئت (اگر تو چاہے تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے لے) اور بیوی نے اپنے نفس کو ایک طلاق دی تو جیسا کہ ہم گزشتہ فصل میں ذکر کر چکے ہیں کہ کوئی طلاق نہیں پڑے گی البتہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر کے قول انت طالق کے وجود کے وقت ہی سے ایک طلاق پڑ چکی ہے۔ اور اگر بیوی نے کچھ نہ چاہا ہو یہاں تک کہ وہ اپنی مجلس سے اٹھ کھڑی ہوئی ہو اور شوہر نے کوئی نیت نہ کی ہو یا ایک طلاق کی نیت کی ہو تو (ہر حال میں) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ایک طلاق پڑ جائے گی اور شوہر حق رجوع کا مالک ہوگا۔ اس لئے کہ یہ (ایک طلاق) ادنیٰ تر طلاق ہے جو کہ یقینی ہے۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ اگرچہ بیوی نے چاہی بھی ہو کیونکہ (مجلس سے اٹھ جانے کے باعث) معاملہ اس کے اختیار سے نکل چکا تھا۔

○ اور اگر شوہر نے انت طالق ان شئت (تجھے طلاق ہے اگر تو چاہے) کہا اور بیوی نے کہا شئت ان کان کذا (میں نے چاہا اگر فلاں بات ایسے ہو) تو اگر کسی موجود چیز کے ساتھ طلاق کو معلق کیا مثلاً کہا ”میں نے چاہا اگر یہ رات ہو یا اگر یہ دن ہو یا اگر یہ میرا باپ ہو یا میری والدہ ہو یا میرا شوہر ہو“ وغیرہ ذالک تو طلاق پڑ جائے گی کیونکہ یہ موجود شرط کے ساتھ تعلیق ہے جبکہ موجود شرط کے ساتھ تعلیق تنجیز (یعنی فی الحال واقع کرنا) ہوتی ہے اور اگر طلاق کو کسی غیر موجود شے کے ساتھ معلق کیا مثلاً کہا ”میں نے چاہا اگر فلاں چاہے“ تو معاملہ اس کے اختیار سے نکل جائے گا یہاں تک کہ کچھ واقع نہ ہوگا اگرچہ فلاں چاہے بھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے اس کو فوری طلاق دینے کو تفویض کیا ہے جبکہ اس نے طلاق کو معلق کر دیا ہے اور تنجیز اور چیز ہے اور تعلیق اور چیز ہے کیونکہ تنجیز تو طلاق دینا ہے جبکہ تعلیق قسم ہوتی ہے۔ لہذا عورت نے وہ نہیں کیا جو اس کے شوہر نے اس کو تفویض کیا تھا اور دوسرے کام میں مشغول ہو کر تفویض شدہ امر سے اعراض

کرنے والی بنی، لہذا تفویض باطل ہو جائے گی۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے کما انت طالق ان شاء فلان (اگر فلاں شخص چاہے تو تجھے طلاق ہے) تو یہ فلاں شخص کی مجلس علم (یعنی جس مجلس میں اس کو تعلیق کا علم ہوا) میں مقید رہے گا۔ اگر اس نے اپنی مجلس علم میں چاہا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ فلاں شخص موجود نہ ہو پھر اس کو خبر پہنچے تو اس کی مجلس علم میں منحصر رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ تملیک طلاق ہے۔ لہذا یہ مجلس کے ساتھ مقید رہے گی۔ برخلاف اس صورت کے جب شوہر نے کہا ہو کہ اگر فلاں شخص مکان میں داخل ہوا تو تجھے طلاق تو جب بھی وہ شرط پائی جائے گی خواہ کسی بھی وقت میں ہو طلاق واقع ہو جائے گی اور مجلس کی قید نہیں ہوگی کیونکہ یہاں طلاق کی شرط کے ساتھ تعلیق ہے جبکہ تعلیق مجلس کے ساتھ مقید نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس کا مطلب ہے شرط کے بعد کے زمانہ میں طلاق کو واقع کرنا۔ لہذا طلاق کا وقوع شرط کے وجود کے وقت پر موقوف رہے گا۔ پس جس وقت بھی شرط پائی گئی طلاق واقع ہو جائے گی، اللہ عزوجل اعلم۔

فصل ۱۶

بیوی کو طلاق کا مالک بنانا

شوہر کا قول طلقی نفسک تو یہ ہمارے نزدیک تملیک (طلاق کا مالک بنانا) ہے خواہ اس کو شوہر نے بیوی کی خواہش کے ساتھ مقید کیا ہو یا نہ کیا ہو اور انت طالق ان شئت کی طرح یہ بھی مجلس تک محدود رہے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ توکیل ہے اور یہ مجلس تک محدود نہیں ہوگا۔ خواہ شوہر نے اس کو بیوی کی خواہش کے ساتھ مقید کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

تمام فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ شوہر کا کسی اجنبی سے طلق امراتی (میری بیوی کو طلاق دے) کہنا توکیل ہے اور یہ مجلس تک محدود نہیں ہوتا اور یہ توکیل کیلئے فصل ہے۔ اور اگر شوہر نے اس کو مشیت کے ساتھ مقید کیا مثلاً اس نے اجنبی سے کہا طلق امراتی ان شئت (اگر تو چاہے تو میری بیوی کو طلاق دے دے) تو یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک تملیک ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ توکیل ہے۔ لہذا اختلاف دو امور میں ہوا۔

رہی امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ گفتگو تو ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر شوہر تطلق (طلاق دینے) کی اضافت اجنبی کی طرف کرے اور اس کی مشیت کے ساتھ مقید نہ کرے تو یہ بالاتفاق توکیل ہوتی ہے پس ایسے ہی اس صورت میں بھی توکیل ہوگی جب امر تطلق کو بیوی کی طرف منسوب کرے اور بیوی کی مشیت کے ساتھ مقید نہ کرے۔ اس لئے کہ صرف ذات ہی مختلف ہوئی ہے اور ذات کے بدل جانے سے صیغہ نہیں بدلتا (یعنی صیغہ تو وہی ہے لہذا معلوم ہوا کہ یہ بھی توکیل ہے) اور یہی حکم اس وقت بھی ہے جب اس کو (بیوی کی) مشیت کے ساتھ مقید کیا ہو۔ اس لئے کہ بیوی کی مشیت کے ساتھ مقید کرنا یا نہ کرنا دونوں برابر ہیں کیونکہ

بیوی اپنے ارادہ و اختیار سے اپنے نفس کو طلاق دیتی ہے اس میں میں مضطرب و مجبور نہیں ہے لہذا مشیت کا ذکر کرنا لغو ہوا۔ پس یہ (ذکر مشیت) معدوم متصور ہوگا اور صرف طلقی نفسک (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) رہ جائے گا اور بوجہ مذکورہ یہ توکیل ہے۔ یہ مجلس تک محدود نہیں ہوگی جیسا کہ اجنبی کی صورت میں محدود نہیں ہوتی۔

احناف کی دلیل:

ہمارے پاس اس بات کے بیان کیلئے کہ شوہر کا اپنی بیوی سے کہنا طلقی نفسک (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) تلیک ہے اس کی تین وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ: یہ ہے کہ ملک میں تصرف کرنے والا شخص وہ ہوتا ہے جو اپنی رائے اپنی تدبیر اور اپنے ارادہ و اختیار سے تصرف کرتا ہے اور بیوی کو چونکہ یہ صفات حاصل ہیں لہذا وہ ملک میں ہی تصرف کرنے والی ہوگی لہذا اس کو طلاق دینے کا حق تفویض کرنا بطور تلیک ہوگا۔ بخلاف اجنبی کے کیونکہ اس صورت میں رائے اور تدبیر شوہر کی ہوتی ہے صرف اختیار اجنبی کا ہوتا ہے۔ لہذا اجنبی کی طرف طلاق دینے کی نسبت توکیل ہوگی تلیک نہ ہوگی۔

دوسری وجہ: یہ ہے کہ ملک کی بنا پر تصرف کرنے والا شخص وہ ہوتا ہے جو اپنی ذات کیلئے تصرف کرتا ہے اور وکیل کے طور پر تصرف کرنے والا شخص وہ ہوتا ہے جو غیر کیلئے تصرف کرتا ہے یہاں بیوی اپنی ذات کیلئے تصرف کرنے والی ہے کیونکہ وہ طلاق کے ذریعے غیر کی بندش (نکاح) کو اپنے نفس سے دور کرتی ہے لہذا وہ اپنی ملک کی بنا پر تصرف کرنے والی ہوگی۔ رہا اجنبی وہ تو غیر کیلئے عمل کرنے والا ہے نہ کہ اپنی ذات کیلئے کیونکہ اجنبی کے عمل کا فائدہ دوسرے کو پہنچتا ہے لہذا اجنبی توکیل کی بنا پر تصرف کرنے والا ہے نہ کہ ملک کی بنا پر۔

تیسری وجہ: یہ ہے کہ شوہر کے اپنی بیوی سے طلقی نفسک (اپنے آپ کو طلاق دے لے) کہنے کو توکیل بنانا ممکن ہی نہیں ہے اس لئے کہ انسان اپنے بارے میں وکیل نہیں بن سکتا لہذا یہ ممکن نہیں کہ بیوی اپنے آپ کو طلاق دینے میں وکیل بن سکے۔ البتہ یہ ممکن ہے کہ شوہر کے مالک بنا دینے سے اس کو طلاق کی مالکہ کہا جاسکے لہذا طلقی نفسک کو تلیک پر محمول کرنا متعین ہو گیا بخلاف اجنبی کے اس لئے کہ اجنبی تطلیق کے عمل سے حق غیر میں تصرف کرتا ہے اور انسان غیر کے حق میں وکیل بن سکتا ہے، واللہ الموفق۔

امام زفر رحمہ اللہ کے ساتھ کلام تودہ یہ ہے کہ اگر شوہر کلام کو مطلق لائے (یعنی صرف طلق امرانی "میری بیوی کو طلاق دے" کہے) تو یہ (بالافاق) توکیل ہوتی ہے پس ایسے ہی اس صورت میں بھی (توکیل) ہوگی جب مشیت کے ساتھ مقید کرے کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ اس میں مشیت کے ساتھ مقید کرنا یا اس سے مطلق رکھنا برابر ہے اس لئے کہ اجنبی جب طلاق دے گا تو اپنے ارادہ و اختیار سے ہی طلاق دے گا اور یہ کوئی محال نہیں ہے اس لئے کہ اجنبی طلاق دینے میں خود مختار ہے مجبور نہیں ہے۔

ہمارے نزدیک مطلق اور مقید کے مابین فرق کی وجہ یہ ہے کہ اجنبی، مطلق میں دوسرے (یعنی شوہر) کی رائے اور اس کے ارادہ و تدبیر سے تصرف کرتا ہے لہذا یہ توکیل ہے نہ کہ تلیک۔ رہا مقید تو اس میں اجنبی

اپنی ذاتی رائے اپنی تدبیر اور ارادہ سے تصرف کرتا ہے اور یہی مالک ہونے کے معنی ہیں کہ مالک اپنے ارادہ و اختیار سے تصرف کرتا ہے اور یہ بحمد اللہ تعالیٰ واضح فرق ہے۔

رہا امام زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ (طلق امراتی کو) اجنبی کی مشیت کے ساتھ مقید کرنا یا نہ کرنا دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ اجنبی جب طلاق دے گا تو وہ اپنے ارادہ و مشیت سے ہی طلاق دے گا تو نہ تو یہ بات قابل تسلیم ہے کہ یہ دونوں (یعنی مشیت کا ذکر اور عدم ذکر) برابر ہیں اور نہ ہی یہ بات قابل تسلیم ہے کہ اجنبی جب طلاق دے تو اپنی مشیت ہی سے دے گا کیونکہ مشیت کو کبھی ذکر کر کے اس سے فعل کے کرنے نہ کرنے کا اختیار مراد ہوتا ہے یہی معنی وہ ہے جو غلبہ اور اضطراب کی نفی کرتا ہے اور یہی مراد ہے ہمارے اس قول سے کہ معاصی اللہ تعالیٰ کی مشیت سے ہوتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کی تخلیق کے متولی ہیں (یعنی ان کے خالق ہیں) اور اللہ تعالیٰ اپنے فعل یعنی تخلیق میں مغلوب و مضطر نہیں ہیں بلکہ مختار ہیں اور کبھی مشیت کو ذکر کر کے اس سے ایثار (ترجیح دینے) کو اختیار کرنا مراد ہوتا ہے کہا جاتا ہے۔ اگر میں چاہوں تو ایسا کروں اور اگر چاہوں تو نہ کروں مطلب یہ ہے کہ اگر میں چاہوں تو فعل (کرنے کو) ترجیح دوں اور اگر چاہوں تو فعل پر ترک کو ترجیح دوں اور یہی مراد ہے ہمارے اس قول سے کہ مکہ (مجبور) مختار نہیں ہوتا۔ مشیت مذکورہ سے یہاں مراد ایثار (ترجیح دینے) والے معنی کو اختیار کرنا ہے نہ کہ کسی فعل کے کرنے یا نہ کرنے والے معنی کو اختیار کرنا، کیونکہ اگر ہم اس کو کرنے اور نہ کرنے کے اختیار پر محمول کریں تو پھر شوہر کا کلام لغو ہو جاتا ہے اور اگر ہم اس کو اختیار ایثار پر محمول کریں تو کلام لغو نہیں ہوتا اور عاقل کے کلام کو لغو ہونے سے جہاں تک ممکن ہو بچانا واجب ہوتا ہے اور اختیار ایثار تملیک میں ہوتا ہے توکیل میں نہیں کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وکیل مَوکَل کی رائے اور تدبیر سے عمل کرتا ہے اس سے تو محض عبارت و الفاظ حاصل کئے جاتے ہیں لہذا ایثار مَوکَل کی جانب سے ہے نہ وکیل کی جانب سے۔ رہا مالک بنایا ہوا (شخص) تو وہ اپنی رائے و تدبیر اور اپنے ایثار سے عمل کرتا ہے مالک بنانے والے کی رائے و تدبیر و ایثار سے نہیں۔ لہذا مشیت کی قید لگانا مفید ہوا۔

توکیل، تفویض اور تملیک:

اور قاعدہ یہ ہے کہ از روئے لغت توکیل نائب بنانے کو کہتے ہیں جبکہ تفویض بالکلیہ سپرد کردینے کو اسی فرق کی بنا پر ہمارے متنازع نے پہلے کو توکیل اور دوسرے کو تفویض کا نام دیا ہے اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ مشیت کے ساتھ جو مقید ہو وہ تملیک ہوتی ہے اور جو اس سے مطلق ہو وہ توکیل ہوتی ہے اور تملیک مجلس تک محدود رہتی ہے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ مالک بنانے والا اس شرط کے ساتھ مالک بناتا ہے کہ جواب مجلس میں ہی مل جائے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے خطاب کے ذریعہ مالک بنایا ہے اور ہر وہ شخص جو دوسرے سے مخاطب ہو وہ اسی مجلس میں اپنے خطاب کے جواب کا طلب گار ہوتا ہے (چونکہ یہ تملیک ہے) لہذا مالک بنانے والا جسے مالک بنایا گیا ہے، یعنی بیوی کو طلاق دینے سے روک بھی نہیں سکتا۔

وکیل کی وکالت صرف مجلس تک محدود نہ ہوگی

پھر توکیل مجلس تک محدود نہیں ہوگی اس لئے کہ وکیل کیلئے مجلس میں اس چیز کی تحصیل ظاہر و غالب

طور پر ممکن نہیں ہے جس کے حصول کیلئے اسے وکیل بنایا گیا ہے اس لئے کہ توکیل عام طور پر ایسے کام میں ہوتی ہے جس کے پاس مؤکل حاضر نہیں ہوتا اور وہ کام اس کی عدم موجودگی میں کیا جاتا ہے کیونکہ مؤکل جب خود موجود ہو تو وہ اپنے کلام کی وجہ سے دوسرے کا کلام لینے سے مستغنی ہوتا ہے۔ پس اگر توکیل مجلس تک مقید ہو تو یہ مفید نتیجے سے خالی بلکہ بیوقوفی ہوگی اور مؤکل وکیل کو منع بھی کر سکتا ہے اس لئے کہ وہ اس کا وکیل ہے لہذا وہ اسے معزول بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر شوہر نے اپنے قول طلقی نفسک (اپنے آپ کو طلاق دے لے) سے تین طلاقیں کی نیت کی تو تین طلاقیں بیوی کے اختیار میں آجائیں گی۔ اس لئے کہ شوہر کے بیوی سے طلقی نفسک کہنے کا معنی ہے حصلی طلاقاً (تو طلاق کی تحصیل کر) اور مصدر چونکہ اسم جنس ہے اس لئے اس میں خصوص و عموم دونوں کا احتمال ہوتا ہے پس جب شوہر نے اس کلام سے تین طلاقیں کی نیت کی تو اس نے اس کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔

مسائل:

اور اگر شوہر نے اس سے دو طلاقیں کی نیت کی تو یہ نیت صحیح نہیں ہوگی اس لئے کہ لفظ مصدر میں وحدت ہوتی ہے جبکہ دو ایسا عدد ہے جس میں وحدت سرے سے نہیں ہوتی جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر شوہر کی کوئی نیت نہیں تھی تو ایک طلاق کی نیت سمجھی جائے گی کیونکہ ایک وجہ تو یہ ہے کہ وہ یقینی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ظاہر میں کسی فعل کے بارے میں مطلق امر سے مراد عرف و رواج میں اس فعل سے جو مقصود ہوتا ہے وہی مراد ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس شخص نے اپنے غلام سے اسق هذا الارض (اس زمین کو سیراب کر) کہا جبکہ زمین ایسی ہے جو تین مرتبہ سیراب کرنے سے ہی قابل کاشت ہوتی ہے تو وہ غلام اس زمین کو تین مرتبہ سیراب کرنے کا مامور ہوتا ہے اور اگر وہ زمین ایک مرتبہ سیراب کرنے سے قابل کاشت ہو جائے تو غلام ایک مرتبہ سیراب کرنے کا پابند ہوتا ہے۔ اور جس کسی نے اپنے غلام سے کہا ”اس شخص کو مار جس نے میری تحقیر کی ہے“ تو اس کو ایسی ضرب پر محمول کیا جائے گا جس سے عام طور پر تادیب ہوتی ہے اور جس سے مقصود آئندہ کیلئے تحقیر سے روکنا حاصل ہو جائے اور اگر کسی کے کپڑے کو نجاست لگی اور اس نے اپنے لونڈی کو کہا ”اس کپڑے کو دھو“ تو وہ باندی اس وقت تک حکم کو پورا کرنے والی نہ سمجھی جائے گی جب تک ایسا دھونا نہ پایا جائے جس سے مقصود یعنی کپڑے کی طہارت حاصل نہ ہو جائے۔ یہ تمام مثالیں اس بات پر دلیل ہیں کہ ظاہر میں مطلق امر سے مراد وہ معنی ہوتا ہے جو عرف و رواج میں اس فعل سے مقصود ہوا کرتا ہے۔ اور شوہر کے اپنی بیوی کو ”تو اپنے آپ کو طلاق دے“ کہنے سے مقصود مختلف ہوتے ہیں کبھی تو وہ طلاق مقصود ہوتی ہے جو ملکیت کو باطل کرنے والی ہو اور کبھی اس سے مقصود وہ طلاق ہوتی ہے جو محل کی حلت کو باطل کرنے والی ہو تاکہ اس کا تدارک نہ ہو سکے تو شوہر نے اپنے کلام میں جو بھی نیت کی وہی مراد ہوگی۔ پھر جب (شوہر کی) تین طلاقیں کی نیت صحیح ہوئی تو اگر بیوی نے اپنے نفس پر تین یا دو یا ایک طلاق واقع کی تو وہ واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں کا مالک بنایا ہے اور تین (طلاقیں کے) مالک کو ایک یا دو یا تین طلاقیں دینے کا شوہر کی طرح حق حاصل ہوتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب شوہر بیوی سے کہے ”تجھے طلاق

ہے اگر تو چاہے یا اگر تو ارادہ کرے یا اگر تو راضی ہو یا جب تو چاہے“ (اذا شئت متی شئت متی ماشئت) یا جہاں تو چاہے (حيث شئت اين شئت) وغیرہ اور تین طلاقوں کو نیت کرے تو یہ نیت صحیح نہ ہوگی۔ اس لئے کہ پیچھے گزر چکا ہے کہ شوہر کا قول انت طالق عورت کی صفت ہے اور طلاق تو محض اس تقاضے اور اقتضاء سے ثابت ہوتی ہے کہ اس کو طالق کہنا صحیح ہو اس لئے تین طلاقوں کی نیت کو قبول کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ پس اس اقتضاء کے حق میں تین طلاقیں ثابت نہ ہوں گی۔

اور اگر شوہر نے بیوی سے طلقی نفسک ثلاثا (تو اپنے آپ کو تین طلاقیں دے لے) اور اس پر بیوی نے اپنے کو ایک طلاق دے لی تو سب کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو تین طلاقوں کا مالک بنایا ہے اور تین (طلاقوں) کا مالک جب ایک طلاق دے تو وہ واقع ہو جاتی ہے جیسا کہ شوہر (اگر ایک طلاق دے تو وہ واقع ہو جاتی ہے) اور اگر شوہر نے بیوی سے ”طلقى نفسک واحدة“ (تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے لے) اور بیوی نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دیں تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کوئی طلاق نہیں پڑے گی جبکہ صاحبین کے نزدیک ایک طلاق پڑ جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیوی نے اپنے نفس کو وہ طلاق دی ہے جو شوہر نے اس کے سپرد کی ہے اور اس کے ساتھ ساتھ تفویض شدہ مقدار پر کچھ اضافہ بھی کیا ہے لہذا تفویض شدہ مقدار تو واقع ہو جائے گی اور زائد لغو ہو جائے گی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر بیوی سے کہے کہ تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے لے اور اس پر بیوی کے طلقیت نفسی واحدة واحدة واحدة (میں نے اپنے آپ کو طلاق دی ایک ایک ایک) تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے اور زائد لغو ہو جاتی ہے تو ایسے ہی زیر نظر مسئلے میں بھی ہوگا۔

پھر اسی طرح اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ تو اپنے آپ کو طلاق دے لے اور اس پر بیوی نے کہا انت نفسی (میں نے اپنے آپ کو بائن کر لیا) تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور بوجہ مذکورہ صفت بینونت لغو ہو جائے گی۔ ایسے ہی زیر نظر مسئلے میں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کیلئے چند فقہی وجوہ ہیں۔

وجہ اول: اگر ایک طلاق واقع ہوئی ہے تو یا تو وہ بطور اصل مقصود ہو کر واقع ہوئی ہے یا تین طلاقوں کے وقوع کے ضمن میں یا اس کی ضرورت کے طور پر۔ پہلی شق کیلئے تو کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ بطور اصل ایک طلاق کو واقع کرنا پایا نہیں گیا کیونکہ ایک کا لفظ تو معدوم ہے اور جو موجود ہے وہ کوئی دوسرا لفظ ہے۔ اور اسی طرح بطور اصل ایک طلاق کے وقوع کا وقت بھی نہیں پایا گیا کیونکہ وہ تو عورت کے نفسی (اپنے آپ کو) کہنے اور اس پر سکوت کرنے کا وقت ہے۔ اور تین کے ساتھ ایک طلاق کے وقوع کا وقت اس کے ثلاثا (تین) کہنے کا وقت ہے۔ دوسری شق کیلئے بھی کوئی وجہ نہیں ہے کیونکہ عورت تین طلاقوں کی مالک ہی نہیں۔ یہ اس لئے کہ شوہر نے اس کو تین طلاقوں کا مالک ہی نہیں بنایا لہذا عورت تین طلاقوں کو واقع کرنے کا اختیار نہیں رکھتی۔ پس تین طلاقیں واقع نہ ہوں گی اور نہ ہی تین کے وقوع کے ضمن میں ایک طلاق واقع ہوگی لہذا سرے سے وقوع طلاق کا قول ہی متعذر و محال ہے۔ برخلاف اس صورت کے جس میں شوہر نے بیوی سے کہا طلقى نفسک ثلاثا (تو اپنے آپ کو تین طلاقیں دے لے) اور بیوی نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی (کہ اس میں ایک طلاق

واقع ہو جائے گی) اس لئے کہ یہاں شوہر نے زوجہ کو تین طلاقوں کا مالک بنایا ہے لہذا وہ تین طلاقیں دینے کی مختار ہے اور جس کو تین طلاقیں دینے کا اختیار ہوتا ہے اس کو ایک طلاق دینے کا اختیار بھی ہوتا ہے کیونکہ جو کل کا مالک ہوتا ہے وہ اس کے بعض کا بھی مالک ہوتا ہے۔ زیر نظر مسئلے میں اس کے برعکس ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور برخلاف اس صورت کے جس میں شوہر نے بیوی سے کہا ”طلقی نفسک واحده“ (تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے لے) اور بیوی نے جواب میں کہا طلقت نفسی واحده واحده واحده (میں نے اپنے آپ کو طلاق دی ایک ایک ایک) (کہ اس میں بھی ایک طلاق ہو جاتی ہے) اس لئے کہ یہاں بیوی نے ایک طلاق بطریق اصالت واقع کی کیونکہ بطریق اصالت ایک طلاق کے وقوع کے وقت واحده (ایک) کا لفظ موجود ہے لہذا ایک طلاق تو بطریق اصالت واقع ہو گئی۔ پھر بیوی اس کے غیر میں مشغول ہو گئی جس کی وہ مالک نہیں ہے لہذا زائد کلام لغو ہوگا اور بخلاف اس صورت کے جس میں شوہر نے بیوی سے کہا ”طلقی نفسک“ اور بیوی نے جواب میں کہا قد ابنت نفسی (میں نے اپنے آپ کو بائن کر لیا) (تو اس میں بھی ایک طلاق واقع ہوتی ہے) اس لئے کہ یہاں بیوی نے تفویض شدہ طلاق کو بطریق اصالت واقع کیا کیونکہ لفظ ابنت (بائن کرنا) باعتبار لغت الفاظ طلاق میں سے ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے (انشاء اللہ) البتہ اتنا ہے کہ تفویض شدہ مقدار پر صفت بینونت زائد ہوتی ہے۔ لہذا یہ صفت لغو ہوگی اور اصل طلاق باقی رہے گی۔

وجہ ثانی: اس عورت نے طلقت نفسی ثلاثا (میں نے اپنے آپ کو تین طلاقیں دیں) کہہ کر شوہر نے جو حق اسے تفویض کیا تھا اس سے اعراض کیا ہے لہذا تفویض باطل ہو گئی اور معاملہ (طلاق) اس کے ہاتھ سے نکل گیا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کسی دوسرے کام میں مشغول ہو جائے یا اپنی مجلس سے اٹھ جائے اور اس بات کی دلیل کہ عورت نے اپنی تفویض شدہ طلاق سے اعراض کیا ہے یہ ہے کہ اس کو ایک طلاق تفویض کی گئی تھی اور اس نے تین طلاقیں دے لیں ہیں اور ایک اگرچہ تین کا غیر نہ ہو لیکن (پھر بھی تین نہیں ہے بلکہ) تین میں سے ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ تین ذات کے اعتبار سے بھی ایک کا غیر ہے کیا ایک تین میں سے ہے (حالانکہ اگر دونوں ایک ہوتے تو پھر ان میں مغایرت نہ ہونی چاہئے تھی جیسا کہ قاعدہ ہے کہ) شے خود اپنے مغائر نہیں ہوتی جبکہ تین اور ایک کے درمیان لفظ ”حکم اور وقت تینوں کے اعتبار سے مغایرت ہے۔ لفظی مغایرت تو اس طرح ہے کہ ”ایک“ کا لفظ اور ہے اور ”تین“ کا لفظ اور ہے اسی طرح ”ایک“ کا حکم اور ہے اور ”تین“ کا حکم اور ہے۔ رہی وقتی مغایرت تو وہ اس طرح ہے کہ ایک طلاق کے وقوع کا وقت تین طلاقوں کے وقوع کے وقت سے جدا و علیحدہ ہے اس لئے کہ ایک طلاق تو بیوی کے طلقت نفسی کہتے ہی واقع ہو جاتی ہے اور تین طلاقیں لفظ ”ثلاثا“ کہتے وقت واقع ہوتی ہیں اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ اصل واقع ہونے والا تو عدد ہے بائیں معنی کہ جب طلاق کے ذکر کے ساتھ عدد کا ذکر بھی ہو تو عدد کے ذکر سے پیشتر طلاق واقع نہیں ہوتی اور کلام کا اول حصہ اس کے آخری حصے پر موقوف رہتا ہے پس لفظی اعتبار سے ”ثلاثا“ (تین) کا ذکر کر کے عورت لفظ ”حکم اور وقوع طلاق کے وقت تینوں کے اعتبار سے واحده (ایک) سے اعراض کرنے والی بنی کیونکہ وہ

غیر مملوکہ میں مشغول ہو کر مملوک کو ترک کرنے والی ہوئی ہے اور عورت کا غیر مملوک میں مشغول ہونا مملوک سے اعراض کی دلیل ہے اور عورت کا مملوک سے اعراض تملیک کے بطلان اور معاملہ طلاق کے اس کے ہاتھ سے نکل جانے کو واجب کرتا ہے۔

بمخلاف اس صورت کے جب شوہر نے بیوی سے طلقی نفسک ثلاثا کہا اور بیوی نے جواب میں اپنے آپ کو ایک طلاق دے لی کیونکہ یہاں عورت نے اپنی طرف تفویض کردہ سے اعراض نہیں کیا اس لئے کہ شوہر نے اسے تین طلاقیں تفویض کی تھیں اور تین کے تفویض میں ایک کی بھی تفویض ہوتی ہے کیونکہ تفویض تملیک ہوتی ہے اور تین کی تملیک میں ایک کی تملیک بھی ہوتی ہے۔ اسلئے کہ ایک تین کے اجزاء میں سے ہے اور مملوک شے کا جزء بھی مملوک ہوتا ہے لہذا ایک طلاق میں مشغول ہونے سے عورت غیر مملوک میں مشغول ہونے والی اور مملوک کو ترک کرنے والی نہیں بنی۔ اس کے برعکس جزء کی تملیک کل کی تملیک نہیں ہوتی۔ پس دونوں کے درمیان فرق واضح ہو گیا۔

وجہ ثالثہ: یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کو صرف ایک منفرد و تنہا طلاق کا مالک بنایا اور بیوی نے اپنے آپ کو ایک تنہا طلاق نہیں دی۔ پس شوہر نے اس کو جس کا مالک بنایا تھا اس نے وہ نہیں ڈالی لہذا کچھ واقع نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہے جب شوہر بیوی سے کہے ”طلقى نفسک“ اور بیوی اس کا غلام آزاد کر دے۔ اور اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کہ شوہر نے بیوی کو صرف ایک تنہا و منفرد طلاق کا مالک بنایا ہے کیونکہ اس نے تو حد کی تصریح کی اور توحد لغت میں تفرد کی خبر دیتا ہے لہذا عورت کی طرف تفویض شدہ طلاق ایک طلاق ہے جو غیر سے تنہا اور منفرد ہے اور عورت اگرچہ تین طلاقیں کے ضمن میں ایک طلاق بھی لائی ہے لیکن وہ ایک تنہا و منفرد طلاق نہیں لائی اس لئے کہ وہ اکٹھی تین طلاقیں لائی ہے اور اکٹھی تین طلاقیں میں ایک اکیلی طلاق نہیں پائی جاتی ورنہ تو محال لازم آئے گا کیونکہ اجتماع و افتراق کے درمیان تضاد ہے۔ پس عورت نے وہ طلاق نہیں ڈالی جو اسے تفویض کی گئی تھی لہذا کچھ واقع نہ ہوگا۔ بمخلاف اس صورت کے جب شوہر نے بیوی سے ”طلقى نفسک ثلاثا“ کہا اور بیوی نے اپنے آپ کو ایک طلاق دی کیونکہ یہاں عورت نے اپنی طرف تفویض کردہ طلاق ہی ڈالی ہے البتہ اتنا ہے کہ اس نے تفویض شدہ مقدار پر (کچھ) اضافہ کیا ہے کیونکہ شوہر نے اسے اجتماع و افتراق کی صفت سے آزاد تین طلاقیں تفویض کی تھیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر زوجہ اپنے آپ کو تین طلاقیں متفرق دیتی تو واقع ہو جاتی ہیں جیسا کہ اگر وہ اپنے آپ کو اکٹھی تین طلاقیں دیتی تو وہ واقع ہو جاتیں حالانکہ اگر اسے اکٹھی تین طلاقیں تفویض کی گئی ہوتیں تو پھر وہ تین متفرق طلاقیں واقع نہ کر سکتی تھیں۔ پھر جب تین طلاقیں اس کی ملکیت میں آئیں خواہ اکٹھی ہوں یا متفرق و منفرد تو تین میں سے ہر ایک بھی اس کی ملکیت میں آگئی خواہ وہ منفرد و یکتا ہو یا دوسروں کے ساتھ اکٹھی ہو۔ پس عورت نے (اس) ضرورت کے تحت (کہ تین کی تملیک میں ایک کی تملیک ہوتی ہے) مملوکہ طلاق ہی واقع کی ہے۔ یہی جواب اس صورت میں بھی ہے کہ جب شوہر نے ”طلقى نفسک واحدة“ کہا اور بیوی نے جواب میں طلقت نفسی واحدة واحدة واحدة کہا تو ایک طلاق واقع ہوتی ہے اس لئے کہ اس نے تفویض شدہ طلاق اور کچھ زائد کو واقع کیا ہے لہذا تفویض شدہ مقدار تو واقع ہو جائے گی اور زائد لغو ہوگا۔ جبکہ زیر نظر مسئلے میں بیوی نے سرے سے ہی تفویض شدہ کو

واقع نہیں کیا۔ بس یہی فرق ہے۔

○ اور اس صورت میں بھی کوئی اعتراض لازم نہیں آتا جس میں شوہر نے بیوی سے کہا ”طلقی نفسک“ اور بیوی نے جواب میں کہا انت نفسی (میں نے اپنے آپ کو بائن کر لیا) اس لئے کہ یہاں بھی بیوی نے تفویض شدہ طلاق اور زائد کو واقع کیا ہے کیونکہ شوہر نے اسے اصل طلاق تفویض کی تھی اور وہ اصل طلاق کے ساتھ وصف کو بھی لائی ہے کیونکہ ابانت الفاظ طلاق میں سے ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ لہذا وصف یعنی وصف بینونت تو لغو ہو گیا اور اصل طلاق یعنی صریح طلاق باقی رہ گئی لہذا ایک رجعی طلاق پڑے گی۔

اور قدوری رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس مسئلے میں نقل کیا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس یہ ہے کہ (مذکورہ بالا مثال میں) کچھ واقع نہ ہو اور یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب شوہر بیوی سے کہے طلقى نفسک واحدة ان شئت (اگر تو چاہے تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے لے) اور بیوی جواب میں اپنے آپ کو تین طلاقیں دے لے۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی کو طلقى نفسک ثلاثا ان شئت (اگر تو چاہے تو اپنے نفس کو تین طلاقیں دے لے) کہا اور بیوی نے ایک یا دو طلاقیں اپنے آپ کو دیں تو بالاتفاق کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے اسے تین کی مشیت کی شرط کے ساتھ تین طلاقوں کا مالک بنایا تھا۔ لیکن جب اس نے تین سے کم کو چاہا تو ملکیت کی شرط کے بعض حصے کے پائے جانے کی وجہ سے وہ تین کی مالک نہیں ہوئی جبکہ وہ حکم جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو وہ اس شرط کے بعض حصے کے پائے جانے سے ثابت نہیں ہوتا۔

○ اور اگر بیوی کو طلقى نفسک من ثلاث ماشت (تین میں سے جو چاہے اپنے نفس کو طلاق دے لے) کہا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ایک یا دو طلاقیں تو دے سکتی ہے تین طلاقیں نہیں دے سکتی جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر وہ چاہے تو تین طلاقیں بھی دے سکتی ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس جیسے مقام میں لفظ من بیان جنس کیلئے ذکر کیا جاتا ہے کیونکہ جس کسی نے دوسرے سے کہا کہ کل من هذا الرغیف ماشت (اس روٹی میں سے جتنی تو چاہے کھالے) تو اسے پوری روٹی کھانے کا حق حاصل ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ ”ما“ عموم کیلئے ہے اور لفظ ”من“ حقیقتاً تبعیض کیلئے ہوتا ہے لہذا دونوں ہی معنوں کا اعتبار کرنا ضروری ہے اور یہ اسی صورت میں ہوگا کہ تفویض شدہ تین میں سے ایسا حصہ ہو کہ جس میں عموم ہو اور وہ دو ہے۔ لہذا عورت اپنی طرف تفویض شدہ یعنی دو کی مالک ہوگئی۔ رہا روٹی والا مسئلہ تو اس میں دلالت حال کی بنا پر کلمہ ”من“ سے اس کے حقیقی معنی کے بجائے جنس کا معنی مراد لیا ہے اور دلالت حال یہ ہے کہ کھانے میں اصل فیاضی ہے نہ کہ بخل خصوصاً اس شخص کے حق میں جو (بطور مہمان) آیا ہو۔

○ اور اگر شوہر نے کہا طلقى نفسک ان شئت (اگر تو چاہے تو اپنے نفس کو طلاق دے لے) اور بیوی نے کہا شئت (میں نے چاہ لیا) تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور اگر شوہر نے کہا ”انت طالق انت شئت“ (تجھے طلاق ہے اگر تو چاہے) اور بیوی نے شئت (میں نے چاہا) کہہ دیا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ پہلی صورت میں شوہر نے بیوی کو طلاق دینے کا حکم دیا ہے تو جب تک بیوی طلاق نہیں ڈالے گی طلاق واقع

نہیں ہوگی اور طلاق ڈالنے کو چاہنا طلاق ڈالنا نہیں ہوتا جبکہ دوسری صورت میں شوہر نے بیوی کی طلاق کو اس کی مشیت کے ساتھ معلق کیا۔ اور بیوی نے (طلاق کو) چاہ لیا (لہذا طلاق پڑ جائے گی)۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”طلقی نفسک“ (تو اپنے آپ کو طلاق دے لے) اور بیوی نے جواب میں کہا ابنت نفسی (میں نے اپنے نفس کو بائن جدا کر دیا) تو ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ اور اگر بیوی جواب میں کہے قد اخترت نفسی (میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا) تو طلاق نہیں ہوگی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیوی کا قول ابنت (میں نے بائن یعنی جدا کر دیا) الفاظ طلاق میں سے ہے اس لئے کہ ابنت کا لغوی معنی تعلق توڑنے کا ہے اور طلاق کا لغوی معنی بندش اٹھا دینے کا ہے البتہ صریح طلاق کا عمل (حکم) مدخول ہوا میں عدت ختم ہونے تک مؤخر رہتا ہے لہذا ابنت اور طلاق دونوں لفظوں میں اصل معنی کے اعتبار سے موافقت ہے پس جب بیوی نے کہا میں نے اپنے نفس کو بائن کر دیا تو وہ اصل معنی کو تو لائی ہے اور اس کے ساتھ صفت بیونت کا اضافہ کر دیا ہے لہذا صفت باطل ہو جائے گی اور اصل معنی باقی رہے گا بخلاف ”اخترت“ کہنے کے کیونکہ لفظ اختیار لغت کی رو سے الفاظ طلاق میں سے نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر بیوی سے ”اخترتک“ (میں نے تجھے اختیار کیا) یا ”اخترت نفسی“ (میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا) کہے تو طلاق نہیں پڑتی۔ اسی طرح جب بیوی طلقت نفسی (میں نے اپنے آپ کو طلاق دی) یا ”ابنت نفسی“ (میں نے اپنے نفس کو بائن کیا) کہے تو طلاق کا وقوع شوہر کی اجازت پر موقوف رہتا ہے اور جب وہ ”اخترت نفسی“ (میں نے اپنے نفس کو اختیار کیا) کہے تو اس کا حکم شوہر کی اجازت پر موقوف نہیں رہتا بلکہ یہ قول باطل ہو جاتا ہے البتہ لفظ اختیار کو نص اور اجماع صحابہ (رضی اللہ عنہم) کی وجہ سے شریعت میں تخییر اور اس کے ہم معنی یعنی امر بالید کے جواب میں واقع ہونے کے وقت الفاظ طلاق میں سے شمار کیا ہے لہذا یہ لفظ ان یعنی (تخییر اور امر بالید) کے ماسوا میں جواب نہیں بن سکتا لہذا لغو ہو جائے گا۔ قدوریؒ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ قول نقل کیا کہ جب شوہر نے بیوی کو طلقى نفسک کہا اور بیوی نے جواب میں ابنت نفسی کہا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق کچھ واقع نہیں ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ایک طلاق رجعی واقع ہوگی۔ گویا کہ بیوی نے ابنت نفسی بتطلیقہ (میں نے ایک طلاق کے ساتھ اپنے آپ کو بائن یعنی جدا کیا) کہا ہے جامع صغیر میں امام ابو حنیفہ کا اختلاف مذکور نہیں ہے..... اس مسئلے اور شوہر کے طلقى نفسک واحدة (تو اپنے آپ کو ایک طلاق دے لے) کے مابین فرق وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

○ اور اگر شوہر نے طلقى نفسک بتطلیقہ رجعیہ (تو اپنے آپ کو ایک طلاق رجعی دے لے) کہا اور بیوی نے اپنے آپ کو طلاق بائنہ دے لی یا شوہر نے طلقى نفسک بتطلیقہ بائنہ (تو اپنے آپ کو ایک طلاق بائن دے لے) کہا اور بیوی نے طلاق رجعی دے لی تو جس طلاق کا شوہر نے حکم دیا ہے وہی طلاق واقع ہوگی نہ کہ جو بیوی نے اپنے آپ کو دی کیونکہ وہ شوہر کے اس کو تطلیق کا مالک بنانے کی وجہ سے مالک بنی ہے۔ لہذا جس کا اسے شوہر نے مالک بنایا ہے اسی کا اس کو اختیار ہوگا اور بیوی نے جو طلاق اپنے آپ کو دی ہے وہ اصل کے اعتبار شوہر کے اس کو تملیک کردہ کے موافق ہے کیونکہ دونوں ہی الفاظ طلاق ہیں۔ بیوی نے صرف وصف کے اعتبار سے شوہر کے خلاف کیا ہے لیکن جب اصل طلاق واقع ہوگئی تو اپنے پیچھے تملیک کردہ

وصف کو بھی کھینچ لے گی لہذا وہی طلاق واقع ہوگی جو بیوی کو تفویض کی گئی ہے، واللہ الموفق للصواب۔

فصل ۱۷

قاصد کے ذریعے طلاق دینا

قاصد کے ذریعے طلاق دینے کی صورت یہ ہے کہ شوہر اپنی غیر موجود بیوی کو کسی شخص کے ہاتھ طلاق بھجوائے اور وہ قاصد عورت کے پاس جا کر اس کو اسی طرح پیغام پہنچا دے تو اس کو طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ قاصد پیغام بھیجنے والے کے کلام کو نقل کرتا ہے لہذا اس کا کلام شوہر کے کلام کی طرح ہے، واللہ الموفق۔

فصل ۱۸

شوہر سے متعلق رکن طلاق کی شرط

یہ ہے کہ شوہر کو طلاق میں شک نہ ہو۔ یہ وقوع طلاق کے حکم کیلئے شرط ہے حتیٰ کہ اگر شوہر کو طلاق میں شک ہوا تو طلاق کے وقوع کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور شوہر پر واجب نہیں ہوگا کہ وہ اپنی بیوی سے جدا رہے کیونکہ نکاح تو یقینی طور پر ثابت ہے اور طلاق کے ذریعہ نکاح کے زوال میں شک واقع ہوا ہے لہذا شک کی بنا پر نکاح کے زائل ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا مثل مفقود الخبر کی حیات کے کہ وہ ثابت تھی اور اس کے زوال میں شک ہے لہذا اس کے زوال کا حکم نہیں لگایا جائے گا یہاں تک کہ شک کی پیروی کی نفی میں مندرجہ ذیل دلائل ہیں:

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (بنی اسرائیل: ۲۶) (جس کا تجھے علم نہیں ہے اس کے پیچھے مت پڑ)۔

حدیث میں ہے جب نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے پوچھا گیا کہ ایک شخص کو نماز میں خیال ہوتا ہے کہ شاید رتخ خارج ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ وہ نماز سے نہ نکلے یہاں تک کہ (رتخ خارج ہونے کی) آواز نہ سنے یا بو محسوس نہ کرے (۱)۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یقین کا اعتبار کیا اور شک کو انگو قرار دیا۔

پھر شوہر کا شک یا تو اصل طلاق میں ہوگا کہ آیا اس نے طلاق دی بھی تھی یا نہیں یا طلاق کی مقدار و عدد میں ہوگا کہ اس نے ایک طلاق دی تھی یا دو دی تھیں یا تین دی تھیں یا طلاق کی صفت میں شک ہوگا کہ اس

(۱) مطلب یہ ہے کہ جس طرح ان دو باتوں سے رتخ کے خروج پر یقین ہوتا ہے اسی طرح جب رتخ کے خروج پر یقین ہو تب وضو ٹوٹ جائے گا اور آواز کا سنا اور بو کا محسوس ہونا ضروری نہیں، البتہ خروج کا یقین ہونا ضروری ہے۔

نے طلاق بائن دی تھی یا رجعی دی تھی۔ پس اگر شک اصل طلاق کے بارے میں ہوا تو طلاق کے وقوع کا حکم بوجہ مذکور (شک) نہیں لگایا جائے گا۔ اور اگر مقدار میں شک واقع ہوا تو کمتر کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ وہ تو یقینی ہے جبکہ زائد میں شک ہے اور اگر اس کے وصف میں شک واقع ہو تو طلاق رجعی کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ یہ دونوں میں سے کمزور تر طلاق ہونے کی بنا پر یقینی ہے۔

فصل ۱۹

بیوی سے متعلق رکن طلاق کی شرائط

پہلی شرط: نکاح یا نکاح کے تعلقات میں سے کسی تعلق کا ہونا:

لہذا طلاق صرف اسی صورت میں صحیح ہوگی جب بیوی ملک نکاح میں ہو یا ملک کے تعلقات میں سے کسی تعلق یعنی طلاق کی عدت میں ہو یا اس حال میں ہو کہ اس کی اضافت ملک کی طرف ہو۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ طلاق یا تو تنجیزی یعنی فوری ہوگی یا کسی شرط کے ساتھ معلق ہوگی یا اسکی اضافت کسی وقت کی طرف ہوگی۔ جہاں تک طلاق تنجیزی (فوری، غیر مشروط) کا تعلق ہے تو غیر ملک اور غیر عدت میں وہ طلاق باطل ہوتی ہے مثلاً کسی کا اجنبی عورت کو یہ کہنا کہ تجھے طلاق ہے یا میں نے تجھے طلاق دے دی ہے اس لئے کہ طلاق حلت کو باطل کرنے اور بندش نکاح کو اٹھانے کا نام ہے جبکہ اجنبیہ میں کوئی بندش ہی نہیں ہوتی جس کو باطل کرنے یا ہٹانے کا تصور کیا جاسکے نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

نکاح سے قبل طلاق نہیں ہوتی۔

لا طلاق قبل النکاح

اور اگر عورت کسی دوسرے کی منکوحہ ہو تو ہمارے نزدیک شوہر کی اجازت پر یہ طلاق موقوف رہے گی بخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے۔ یہ مسئلہ کتاب البیوع میں آئے گا، انشاء اللہ۔

کسی شرط کے ساتھ معلق طلاق کی اقسام

کسی شرط کے ساتھ معلق طلاق کی دو قسمیں ہیں: تعلیق در ملک اور تعلیق بر ملک۔ تعلیق در ملک کی دو قسمیں ہیں تعلیق حقیقی اور تعلیق حکمی۔

تعلیق حقیقی:

یہ ہے کہ شوہر بیوی سے کہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق یا اگر تو نے فلاں شخص سے کلام کیا یا اگر فلاں آیا، وغیرہ تو تجھے طلاق ہے یہ تعلیق بالاتفاق صحیح ہے اس لئے کہ ملکیت فی الحال موجود ہے اور بظاہر حالت بھی یہ ہے کہ شرط کے پائے جانے تک ملکیت باقی ہوگی لہذا شرط کے پائے جانے کے وقت جزاء (یعنی

طلاق) کا وجود بھی غالب ہے لہذا یمین تعلیق کا مقصود یعنی تحصیل شرط سے باز رہنے پر قوت حاصل ہوگا۔ لہذا یمین (یعنی تعلیق) صحیح ہوگی۔ پھر جب شرط پائی گئی تو اگر بیوی شوہر کی ملکیت میں ہو یا عدت میں ہو تو طلاق پڑ جائے گی ورنہ نہیں البتہ یمین (تعلیق قسم) بغیر جزاء کے ختم ہو جائے گی حتیٰ کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے“ اور وہ شوہر کی ملک میں ہوتے ہوئے اس گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق ہو جائے گی۔ اسی طرح طلاق کا وقوع اس صورت میں بھی ہوگا جب شوہر اسے مکان میں داخلہ سے پیشتر طلاق بائن دیدے پھر عورت عدت کے دوران گھر میں داخل ہو جائے کیونکہ جس کو طلاق بائن ملی ہو ہمارے نزدیک اسے صریح طلاق لاحق ہو سکتی ہے۔ اور اگر مکان میں داخلہ سے پیشتر شوہر نے اسے طلاق بائن دی اور عدت گزر چکنے کے بعد عورت مکان میں داخل ہوئی تو ملکیت اور عدت نہ ہونے کی وجہ سے طلاق نہیں پڑے گی لیکن یمین و قسم باطل ہو جائے گی، حتیٰ کہ اگر اسی شوہر نے دوبارہ اس سے نکاح کر لیا اور اب وہ گھر میں داخل ہوئی تو کچھ واقع نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ جو شرط کے ساتھ معلق ہو وہ شرط کے پائے جانے کے وقت فوری طلاق دینے کی طرح ہو جاتی ہے اور فوری طلاق دینا ملک اور عدت کے نہ ہونے کی صورت میں باطل ہوتی ہے۔

اعتراض: اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا یہ بات نہیں ہے کہ جب تندرست شخص نے اپنی بیوی کو کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے“ پھر شوہر مجنوں ہو گیا، پھر بیوی گھر میں داخل ہوئی تو اسے طلاق ہو جاتی ہے حالانکہ اگر جنون کی حالت میں طلاق تنجیز دے تو طلاق واقع نہیں ہوتی۔

جواب: اس کا جواب دو طریقوں سے دیا جاسکتا ہے۔ پہلا طریقہ یہ ہے کہ طلاق کا وقوع شرط کے پائے جانے کے وقت گزشتہ کلام سے ہوتا ہے۔ لہذا اس کلام کے وقت اہلیت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس وقت اہلیت موجود تھی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ ہم نے اس کو حکم و تقدیر کی رو سے تنجیز اعتبار کیا ہے اور مجنوں اس کا اہل ہوتا ہے کہ بطریق حکم اس کی بیوی پر طلاق واقع ہو سکے کیونکہ عنین (نامرد) کو جب علاج کیلئے مہلت دی گئی اور وہ مدت پوری ہو گئی اور شوہر (اس دوران) مجنوں ہو گیا تو قاضی میاں بیوی کے مابین تفریق کر دے گا اور یہ تفریق طلاق شمار ہوتی ہے۔ پس بحمد اللہ تعالیٰ اعتراض کا جواب ہو گیا۔

اور اگر شوہر نے مکان میں داخلہ سے قبل بیوی کو طلاق بائن دی اور اس کے گھر میں داخل ہونے سے پیشتر شوہر نے اس سے دوبارہ نکاح کر لیا پھر بیوی گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ جدائی (یعنی طلاق بائن دینے) سے یمین باطل نہیں ہوئی کیونکہ ملکیت کا شوہر کی طرف لوٹ آنا ممکن ہے لہذا (یمین کی) جزا یعنی طلاق کا قیام اس طور پر نہیں ہوا کہ ملک کا لوٹ آنا متصور نہ ہو۔

○ اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے تین طلاقیں ہیں“۔ بعد ازاں شوہر نے گھر میں داخلہ سے قبل بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دے دیں۔ پھر اس بیوی نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور دوسرے شوہر نے مباشرت بھی کر لی پھر وہ دوبارہ پہلے شوہر کے نکاح میں آگئی۔ اب وہ گھر میں داخل ہوئی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تین طلاقیں پڑ جائیں گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پہلے عقد نکاح میں سے جو طلاقیں ایک یا دو بیچ گئی تھیں وہ پڑ جائیں گی۔ اس مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ جس شخص نے اپنی

بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دیں پھر عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا جس نے اس سے صحبت بھی کر لی اور پھر یہ عورت پہلے شوہر کے نکاح میں واپس آگئی تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ پہلے شوہر کے پاس نکاح میں تین طلاقوں کے ساتھ لوٹے گی۔ (یعنی پہلا شوہر پھر دوبارہ تین طلاقوں کا مالک ہوگا) جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بقیہ طلاقوں کے ساتھ لوٹے گی۔ یہی امام زفرؒ کا بھی قول ہے۔

کیا زوج ثانی زوج اول کی بقیہ ایک یا دو طلاقوں کو منہدم کر دیتا ہے؟

در اصل اختلاف اس میں ہے کہ کیا زوج ثانی (زوج اول کی بقیہ) ایک یا دو طلاقوں کو منہدم و ختم کر دیتا ہے یا نہیں؟ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک زوج ثانی منہدم کر دیتا ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک منہدم نہیں کرتا۔ یہ مسئلہ صحابہ کرامؓ کے مابین بھی مختلف فیہ تھا۔ حضرت علیؓ عبد اللہ بن مسعودؓ عبد اللہ بن عباسؓ عبد اللہ بن عمرؓ سے امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے مذہب کے مطابق منقول ہے جبکہ حضرت عمرؓ ابی بن کعبؓ عمران بن حصینؓ سے امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق منقول ہے۔ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کی دلیل باری تعالیٰ کے ارشاد:

الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ۔ نَا۔ فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ

سے ہے۔ ان آیات میں تین طلاق والی کو مطلقاً حرام قرار دیا یہ فرق کئے بغیر کہ دوسرے شوہر سے نکاح تین طلاقوں کے درمیان ہوا یا درمیان میں نہیں ہوا۔ اور یہ حقیقتاً تین طلاق والی ہے کیونکہ اس طلاق (جس کا ذکر فان طلقها میں ہے) سے پیشتر حقیقتاً دو طلاقیں ہو چکی ہیں اور جس طلاق سے پیشتر دو طلاقیں ہو چکی ہوں وہی تیسری طلاق ہوتی ہے لہذا یہ طلاق نص کے تحت آئی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ شریعت میں دوسرے شوہر کو حرمت ختم کرنے والا قرار دیا گیا ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ جبکہ حتیٰ غایت کیلئے ہوتا ہے اور حرمت کی غایت و انتهاء حرمت کے وجود سے پیشتر متصور نہیں ہے اور حرمت تین طلاقوں سے قبل ثابت ہی نہیں ہوتی۔ لہذا دوسرا شوہر حرمت کو ختم اور انتہا تک پہنچانے والا نہیں بنا پس اس کے ساتھ نکاح معدوم کے مثل ہوگا۔

امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کیلئے (اپنے قول کے حق میں) نقلی و عقلی دلائل ہیں۔ جہاں تک نقلی دلائل کا تعلق ہے تو یہ وہ عموم والی نصوص ہیں جو نکاح کے باب میں وارد ہیں مثلاً

۱۔ ارشاد باری تعالیٰ:

فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ (النساء: ۳) تو جو عورتیں تم کو پسند ہوں ان سے نکاح کرلو۔

۲۔ اللہ عزوجل کا ارشاد:

وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ (النور: ۳۲) تم اپنے بے نکاحوں کا نکاح کرو۔

۳- نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد:

تزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق يهتز له عرش الرحمن
نکاح کرو اور طلاق نہ دو کیونکہ طلاق سے الرحمن کا
عرش ہل جاتا ہے۔

یہ اور اس قسم کی دیگر نصوص اس بات کی مقتضی ہیں کہ نکاح جائز ہو خواہ (جس سے نکاح کیا جا رہا ہو) وہ عورت مطلقہ ہو یا غیر مطلقہ اور خواہ وہ تین طلاق یافتہ ہو کہ جس سے دوسرے شوہر نے صحبت کی ہو یا نہ کی ہو۔ لیکن تین طلاق والی کہ جس سے دوسرے شوہر نے صحبت نہ کی ہو اس کی ان نصوص سے تخصیص کی گئی ہے۔ پس اس کے علاوہ باقی نصوص کے تحت داخل ہوں گی۔
عقلی دلائل دو ہیں:

(۱) نکاح چونکہ دین و دنیا کی مصلحتوں پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے یہ مندوب و مسنون اور عقد مصلحت ہے۔ لہذا نکاح سے روکنا جائز نہیں کیونکہ اس صورت میں تناقض لازم آئے گا اس لئے کہ مصلحت کو قطع کرنا مفسدہ ہوتا ہے جبکہ شریعت تناقض سے منزہ و پاک ہے البتہ کبھی امزجہ اور طبائع کے اختلاف و تباین اور دیگر وجوہات کی بنا پر نکاح میں مصلحت نہیں رہتی اور اس منکوحہ سے مصلحتوں کے حصول سے مایوسی ہو جاتی ہے تو اس صورت میں کسی دوسری بیوی سے ان مطلوب مصالح کے حصول کیلئے طلاق کی مشروعیت ہوئی ہے لیکن یہ فیصلہ کرنا کہ یہ نکاح مصلحت نہیں رہا اس کیلئے غور و فکر اور تجربے کی ضرورت ہے۔ اس لئے شوہر جس کو رائے و عقل میں کمال حاصل ہے، طلاق دینا تفویض کیا گیا ہے تاکہ وہ غور و فکر کر لے۔

اور جب اختلاف طبائع کے گمان پر شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں دیدیں لیکن اس کے بعد پھر اس کا دل اسی عورت کی طرف مائل ہوا اور دوسرے شوہر کے اس سے جماع کرنے کے باوجود جو کہ ایک مرد کی طبیعت پر انتہائی نفرت و وحشت اور دوری کا باعث ہوتا ہے اس سے نکاح کر لیا تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ ان کے مابین موافقت کی سبیل کے قائم ہونے کی بنا پر نکاح مصلحت کے طور پر باقی رہا لہذا پہلے نکاح کی طرح اس کی بھی حرمت کا قول کرنا جائز نہیں بلکہ اس میں (یعنی اس نکاح میں جو اپنی تین طلاقوں سے مطلقہ کے ساتھ دوسرے شوہر کے اس کے ساتھ جماع کرنے کے بعد کیا ہو) بطریق اولی حرمت کا قول کرنا جائز نہیں کیونکہ پہلے یعنی ابتدائی نکاح میں تو صرف اصل موافقت کی دلیل موجود ہوتی ہے جبکہ اس میں کمال موافقت کی دلیل موجود ہے اور وہ ہے انتہائی نفرت کے باوجود اس عورت کی طرف میلان۔ پھر جب اس عورت کے ساتھ مقاصد کی تحصیل کیلئے ابتداء میں نکاح کرنا جائز تھا تو دوسرے شوہر کے اس سے جماع کرنے کے بعد اس سے نکاح کرنا بطریق اولی جائز ہوگا۔

یہ مذکورہ معنی (یعنی جو بات ہم نے ذکر کی) اس کا مقتضی نہیں ہے کہ تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر نے اس سے نکاح کر کے جماع کیا ہو یا تین طلاقوں سے پیشتر کیا ہو کے درمیان فرق کیا جائے۔

پس تین طلاقوں کے بعد دوسرے شوہر کے نکاح کے بعد جماع کرنے (اور طلاق دینے) کے بعد پہلے شوہر کیلئے اپنی مطلقہ سے نکاح کے جواز کے بارے میں شریعت کا وارد ہونا تین طلاقوں سے کم کی صورت میں دوسرے شوہر کے بعد پہلے شوہر کے اس سے نکاح کے جواز میں از روئے دلالت وارد ہوگا۔

(۲) دوسرے شوہر کے اس سے جماع کرنے اور اس کے بعد اس کو طلاق دینے اور پھر عدت گزرنے کے بعد (پہلے شوہر کیلئے مطلقہ میں) حلت، جدید حلت ہوتی ہے۔ اور پہلے نکاح کی طرح جدید حلت بھی صرف تین طلاقوں سے زائل ہوتی ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہ جدید حلت ہے، یہ ہے کہ پہلی حلت تو حقیقتاً زائل ہو چکی ہے کیونکہ حلت تو عرض ہوتی ہے جس کا بقا متصور نہیں البتہ جب دو حلتوں کے درمیان حرمت نہ آئی ہو تو حلت کے تجدد امثال کی بنا پر اس کو دائمی کی مانند سمجھا جاتا ہے اور اس طرح یہ شے واحد کے مثل ہوتی ہے۔ لہذا پہلی حلت حقیقی و تقدیری دونوں اعتباروں سے زائل ہو چکی ہے۔ پس دوسری حلت جدید حلت ہوگی۔ اور پہلے نکاح کی طرح یہ جدید حلت بھی صرف تین طلاقوں سے زائل ہوگی۔

جہاں تک اللہ تعالیٰ کے ارشاد: ”فان طلقھا“ سے استدلال کا تعلق ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اس آیت کریمہ میں اس تیسری طلاق کا ذکر ہے جس سے منسلکاً پیشتر دو طلاقیں ہوں کیونکہ حرف ”ف“ بغیر فاصلے کے تعقیب کیلئے ہوتی ہے جبکہ یہاں (تیسری طلاق سے پیشتر) شوہر ثانی کا اس سے جماع کرنا موجود ہے لہذا ایک یا دو طلاقوں کے بعد شوہر ثانی سے نکاح و جماع کی صورت اس آیت کے تحت آتی ہی نہیں۔ یا پھر آیت کو اس صورت پر محمول کیا جائے کہ دوسرے شوہر نے جماع کے بغیر طلاق دیدی اور پہلے شوہر نے اس سے (دوبارہ) نکاح کر کے (باقی ماندہ) ایک طلاق دیدی تاکہ دلائل کے درمیان موافقت حاصل ہو۔

البتہ یہ کہنا کہ شریعت نے دوسرے شوہر کے جماع کو حرمت کی انتہا قرار دیا ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ (شوہر ثانی کے) جماع کا حرمت کیلئے غایت و انتہا ہونا تقاضا کرتا ہے کہ جماع کے ہونے کی صورت میں حرمت اپنی انتہا کو پہنچ جائے اور یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جماع کی صورت میں جدید حلت ثابت ہوتی ہے۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثاً“ (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے تین طلاقیں) پھر عورت کے گھر میں داخل ہونے سے پیشتر خود شوہر نے اس کو تین طلاقیں دے دیں، اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا جس نے اس سے جماع بھی کیا پھر عورت (طلاق لے کر دوبارہ) پہلے شوہر کے نکاح میں واپس آگئی اور اب گھر میں داخل ہوئی تو ہمارے علمائے ثلاثہ کے نزدیک اس پر کچھ واقع نہیں ہوگا جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ تعلیق شدہ تو مطلق طلاقیں ہیں جو موجودہ حلت (نکاح) کے ساتھ مقید نہیں اس لئے کہ تعلیق کرنے والے نے اطلاق کو اختیار کیا ہے نفیید کو نہیں اور موجودہ حلت سے اگرچہ طلاق ننجیزی باطل ہوگئی لیکن ایک دوسری حلت پائی جا رہی ہے لہذا تعلیق باقی ہے اور وجود شرط کے وقت ملک (نکاح) موجود ہے لہذا معلق شدہ طلاقیں واقع ہو جائیں گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اپنی بیوی سے کہے ”اگر تو اس مکان میں داخل ہوئی تو تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہوگی“۔ پھر بیوی کے گھر میں داخل ہونے سے پیشتر اس کو تین طلاقیں دے دیں تو گھر میں داخلہ کے ساتھ ظہار کی تعلیق باقی رہے گی یہاں تک کہ اگر بیوی دوسرے شوہر سے نکاح کے بعد دوبارہ پہلے شوہر کے نکاح میں آجائے اور پھر گھر میں داخل ہو تو بوجہ مذکورہ شوہر کا ظہار باقی ہوتا ہے ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہوگا۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل:

ہماری دلیل یہ ہے کہ تعلیق ان طلاقوں کی ہے جو فی الحال موجود حلت کی ہیں اور یہ حلت ایسے طور پر باطل ہو چکی ہے کہ اب اس کا لوٹ آنا متصور نہیں ہے لہذا ایسی طلاق کا تصور نہیں کیا جاسکتا جو وجود شرط کے وقت موجود حلت کو باطل کرتی ہو کہ یمین کو باقی رہنے والا خیال کیا جاسکتا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شرط کی یہ حالت ہو جائے کہ اس کا دوبارہ اپنی حالت پر لوٹ آنا متصور نہ ہو مثلاً یہ کہ مکان کو باغ میں یا حمام میں تبدیل کر دیا جائے۔ اور اس بات پر دلیل کہ معلق طلاقیں اس کی حلت ہیں یہ ہے کہ معلق وہ طلاق ہوتی ہے جو شرط کی تحصیل سے مانع ہو کیونکہ اس قسم کی یمین سے غرض شرط کی تحصیل سے باز رہنے پر تقویت ہوتی ہے اور یہ رکاوٹ اور منع صرف اسی صورت میں حاصل ہوتا ہے جب وجود شرط کے وقت مشروط کا وجود غالب ہو اور یہ اس حلت میں ہو سکتا ہے جو فی الحال قائم ہے کیونکہ یہ فی الحال موجود ہے اور ظاہری یہ ہے کہ یہ باقی رہے گی لہذا یہ مانع اور روک بن سکتی ہے جبکہ وہ حلت جو دوسرے شوہر سے جماع کے بعد حاصل ہو وہ فی الحال معدوم ہے اور ظاہری یہ ہے کہ وہ معدوم ہی رہے گی لہذا وجود شرط کے وقت اس میں عدم غالب ہے۔ لہذا اس حلت کی طلاق مانع نہیں بن سکتی۔

رہا دوسرے فریق کا یہ کہنا کہ یمین (شرط) کرنے والے نے اطلاق کو اختیار کیا ہے، تو اس کا یہ کہنا صحیح ہے، لیکن اس سے اس کی مراد مقید ہے جس کا علم ہمیں تصرف سے مطلوب و غرض جو کہ تحصیل شرط سے باز رہنے پر تقویت ہے کی دلالت تے حاصل ہوا ہے کیونکہ یہ باز رہنا صرف موجود حلت کی طلاقوں سے حاصل ہوتا ہے لہذا اطلاق اسی حلت کی طلاقوں کے ساتھ مقید ہوگا۔

رہا مسئلہ ظہار تو اس میں روایت کا اختلاف ہے۔ ابو طاہر (۱) وہاں رحمہ اللہ نے ہمارے اصحاب سے روایت کیا ہے کہ تین تنجیزی طلاقوں سے ظہار باطل ہو جاتا ہے لہذا گھر میں داخلہ کے وقت شوہر مظاہر (ظہار کرنے والا) باقی نہیں رہتا۔

یہ جو ہم نے ملک میں وقوع طلاق کیلئے ملک یا عدت کے اعتبار کا ذکر کیا یہ ایک شرط کے ساتھ تھا اور اگر دو شرطوں کے ساتھ ہو تو کیا یہ شرط ہے کہ دونوں شرطوں کے پائے جانے کے وقت ملک نکاح یا عدت قائم ہو؟ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے البتہ یہ شرط ہے کہ شرط اخیر کے پائے جانے کے وقت ملک نکاح یا عدت قائم ہو جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ دونوں شرطوں کے وجود کے وقت ملک کا قائم ہونا شرط ہے۔ اس مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو نے زید و عمرو سے کلام کیا تو تجھے طلاق ہے“ پھر شوہر نے اسے طلاق دے دی اور اس کی عدت پوری ہو گئی اس کے بعد اس نے زید سے کلام کیا پھر (اسی) شوہر نے اس سے نکاح کر لیا اس کے بعد اس نے عمرو سے کلام کیا تو ہمارے نزدیک طلاق پڑ جائے گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق نہیں ہوگی۔ اور اگر پہلا کلام ملک میں ہو اور دوسرا کلام

(۱) محمد بن محمد بن سفیان، عراق میں اپنے زمانہ کے فقیہ اہل سنت و جماعت تھے۔ ابو طاہر آپ کی کنیت تھی، شام کے قاضی بھی رہے ہیں، پھر وہاں سے مکہ معظمہ ہجرت کر گئے اور وہیں انتقال ہوا۔ چونکہ آپ انکسور کا شیرہ فروخت کرتے تھے اس لئے وہاں کے نام سے مشہور ہوئے، نیز آپ امام محمدؒ کی جماع صغیر کے مرتبین میں شامل تھے۔ حدائق، ص ۲۰۹

غیر ملک میں ہو بایں طور کہ بیوی نے شوہر کے ملک نکاح میں ہوتے ہوئے زید سے کلام کیا پھر شوہر نے اسے طلاق دے دی اور اس کی عدت پوری ہو گئی۔ اب اس نے عمرو سے کلام کیا تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرط کرنے والے نے زید و عمرو دونوں سے کلام کرنے کو وقوع طلاق کیلئے شرط قرار دیا ہے اور جزاء کے ثابت ہونے کیلئے پوری شرط کا پایا جانا شرط ہے اور جزاء کے ثبوت کا وقت وہی ہے جو شرط کے پائے جانے کا وقت ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جب بیوی ان میں سے ایک سے کلام کرے دوسرے سے نہیں تو طلاق واقع نہیں ہوتی تو اسی طرح جب اس نے ایک سے غیر ملک میں کلام کیا تو یہ کالعدم ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب دونوں ہی شرطیں غیر ملک میں پائی جائیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وجود شرط کے وقت ملک (نکاح) شرط ہے لہذا جزاء کے ثبوت کیلئے بھی یہ شرط ہے اور چونکہ جزاء کے ثبوت کا وقت وہی ہے جو شرط اخیر کے پائے جانے کا وقت ہے لہذا ملک کا پایا جانا بھی صرف شرط اخیر کے وقت ہی شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ملک کی شرط یا تو صحت تعلیق کیلئے ہے یا حکم جو کہ (طلاق) معلق کے وقوع کے ثبوت کیلئے ہے اور ملک دونوں ہی وقتوں میں قائم ہے جہاں تک شرط اول کے وجود کا تعلق ہے تو وہ نہ تو تعلیق کا وقت ہے اور نہ ہی جزاء کے وقوع کا وقت ہے۔ پس اس وقت میں ملک کی شرط لگانے کا کوئی مطلب نہ ہوا۔

اس اختلاف کی نظیر کتاب الزکوٰۃ میں ملتی ہے کہ اگر سال کے اول و آخر میں نصاب کامل ہو تو دوران سال اس میں کمی ہمارے نزدیک وجوب زکوٰۃ سے مانع نہیں ہوتی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک سال کے اول سے آخر تک نصاب کا کامل رہنا شرط ہے۔

○ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے اگر تو نے فلاں سے گفتگو کی“ تو شرط اول یعنی گھر میں داخلہ کے وقت قیام ملک (نکاح) کی شرط ہوگی اس لئے کہ شوہر نے یمین کے انعقاد کیلئے گھر میں داخلہ کو شرط بنایا ہے گویا کہ شوہر نے بیوی سے اس کے گھر میں داخلہ کے وقت کہا کہ اگر تو نے فلاں سے کلام کیا تو تجھے طلاق ہے۔ یمین کا انعقاد صرف اس وقت ہوتا ہے جب بیوی ملک میں ہو یا ملک کی طرف منسوب ہو۔ پس اگر گھر میں داخلہ کے وقت وہ شوہر کے ملک میں ہو تو شرط یعنی کلام کے ساتھ متعلق یمین صحیح ہوگی۔ لہذا جب وہ کلام کرے گی تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر گھر میں داخلہ کے وقت بیوی شوہر کی ملک میں نہ ہو اس طرح سے کہ شوہر نے اسے طلاق دے دی ہو اور اس کی عدت پوری ہو گئی ہو پھر وہ گھر میں داخل ہوئی ہو تو ملک (نکاح) اور عدت نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق صحیح نہ ہوگی لہذا طلاق واقع نہ ہوگی۔ اگرچہ اس نے کلام کیا ہو۔ اور اگر شوہر نے جماع کے بعد اور گھر میں داخلہ سے قبل طلاق دی پھر عورت عدت کی حالت میں گھر میں داخل ہوئی پھر عدت ہی کی حالت میں فلاں سے کلام کیا تو اسے طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ معتدہ کو صریح طلاق تنجیزی (فوری) لاحق ہو جاتی ہے لہذا زوجہ کی مانند حالت عدت میں معتدہ کی طلاق کی تعلیق بھی صحیح ہو گئی۔ اور جب تعلیق صحیح ہو گئی اور ملک نکاح یا عدت میں تعلیق کی شرط بھی پائی گئی تو معلق شدہ طلاق واقع ہو جائے گی۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے انت طالق ان شئت (اگر تو نے فلاں سے گفتگو کی تو تجھے طلاق) کہا تو یہ اور شوہر کے قول انت طالق ان دخلت الدار (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق) اور انت طالق ان

کلمت فلانا (اگر تو نے فلاں سے گفتگو کی تو تجھے طلاق) یہ دونوں اس حیثیت میں برابر ہیں کہ شوہر نے طلاق کے وقوع کو بیوی کی خواہش پر موقوف رکھا ہے جیسا کہ بیوی کا داخل ہونا اور اس کا کلام کرنا الا یہ کہ وہ انت طالق ان دخلت الدار اور ان کلمت فلانا تعلیق بالشرط ہے اور یہ انت طالق ان شئت امرک بیدک اور اختاری کی طرح تیک ہے اسی لئے (اس کا حکم) مجلس تک محدود ہے۔

شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر تو چاہے تو تجھے طلاق ہے“ تو اس کا یہ قول اور یہ اقوال کہ ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے“ یا ”اگر تو نے فلاں سے بات کی تو تجھے طلاق ہے“ اس اعتبار سے برابر ہیں کہ (پہلے قول میں) طلاق کا وقوع عورت کی مشیت پر موقوف ہوتا ہے جیسا کہ (آخری دو اقوال میں) عورت کے گھر میں داخلہ اور عورت کے کلام کرنے پر موقوف ہوتا ہے۔ البتہ اس اعتبار سے اختلاف ہے کہ آخری دو صورتوں میں تعلیق طلاق بشرط کی ہیں جبکہ پہلی صورت ”تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے“ اور ”تو اختیار کر لے“ کی طرح تیک طلاق ہے اسی لئے اس کا اقتصار مجلس تک ہوگا۔

○ اگر شوہر نے اس بات پر قسم کھائی ہو کہ قسم نہیں کھائے گا (پھر بیوی سے یوں کہا کہ اگر تو چاہے تو تجھے طلاق ہے) تو قسم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ اللہ عزوجل کے ماسوا کی قسم درحقیقت شرط و جزاء ہوتی ہے اور بیوی کی مشیت شرط نہیں ہے کیونکہ طلاق کی شرط وہ چیز ہوتی ہے جس کو طلاق پر علامت بنایا گیا ہو اور علامت وہ شے ہوتی ہے جو طلاق پر دلیل ہوئی ہو اس کے بغیر کہ اس سے طلاق وجود میں آئی ہو کیونکہ ورنہ تو یہ علت ہوگی شرط نہیں جبکہ عورت کی مشیت کے ساتھ طلاق کے وجود کا تعلق ہوتا ہے بلکہ (درحقیقت) یہ تو عورت کی جانب سے طلاق ڈالنا ہے۔ یہی صورت اس وقت ہے جب مشیت شوہر کی ہو۔ بایں طور کہ شوہر نے کہا کہ ”تجھے طلاق ہے اگر میں چاہوں“ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ میں نے تیری طلاق چاہی تو طلاق واقع ہو جاتی ہے جیسا کہ ”میں نے طلاق دی“ کہنے سے واقع ہوتی ہے۔

اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی سے کہے تجھے طلاق ہے اگر میں تجھے طلاق دوں تو؟ یہ طلاق دینے کی شرط پر طلاق کی تعلیق ہے حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی کو طلاق دی تو طلاق تنجیزی واقع ہوتی ہے۔ پھر طلاق معلق بھی واقع ہو جاتی ہے۔ اب یہ تعلیق سے طلاق حاصل ہوئی ہے اور اس کے ایسے ہوتے ہوئے یہ شرط بن سکتی ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ تنجیز سے طلاق تنجیز حاصل ہوئی ہے طلاق معلق نہیں بلکہ وہ تو اور چیز سے حاصل ہوئی ہے۔ لہذا طلاق معلق کے حق میں تنجیز تو علامت محض ہے پس شرط ہوگی۔

• اسی طرح شوہر کا یہ کہنا کہ ”تجھے طلاق ہے اگر تو مائل ہو یا اگر تو ارادہ کرے یا اگر تو پسند کرے یا اگر تو راضی ہو“۔ یہ اسی طرح ہے جس طرح اس کا قول ”اگر تو چاہے“ اور طلاق کا تعلق ان باتوں کی خبر دینے کے ساتھ ہو گا نہ ان کے حقائق کے ساتھ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب طلاق کو ایسی شے پر معلق کیا ہو جس کا علم صرف زوجہ کی جانب سے ہو سکتا ہے تو طلاق کا تعلق زوجہ کے اس شے کی خبر دینے کے ساتھ ہوتا ہے اور جب طلاق کو ایسی شے پر معلق کیا ہو جس کا علم زوجہ کے غیر سے ہوتا ہے تو اس صورت میں زوجہ کا قول گواہی کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

مسائل:

(۱) جب شوہر نے بیوی سے کہا ”اگر تو مجھ سے محبت کرتی ہے یا مجھ سے بغض رکھتی ہے تو تجھے طلاق ہے“ اور بیوی نے جواب میں کہا کہ میں ”محبت کرتی ہوں“ یا ”بغض رکھتی ہوں“ تو ازروئے استحسان طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ طلاق واقع نہ ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو ایسی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے جس کے وجود کا علم نہیں ہو سکتا لہذا یہ تعلیق اللہ تعالیٰ کی مشیت پر تعلیق کے مشابہ ہوئی (یعنی مجھے انشاء اللہ طلاق ہے) کہنے کے مشابہ ہے اور اس صورت میں طلاق واقع نہیں ہوتی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو ایسی شے پر معلق کیا ہے جس کا علم صرف زوجہ کی جانب ہی سے ہو سکتا ہے لہذا طلاق کا تعلیق زوجہ کے خبر دینے کے ساتھ ہوگا۔ گویا کہ شوہر نے بیوی سے یہ کہا ہے کہ اگر تو نے مجھ سے محبت کرنے یا مجھ سے بغض رکھنے کی مجھے خبر دی تو تجھے طلاق ہے۔ اور اگر شوہر بصراحت اس طرح کے تو طلاق کا تعلیق نفس خبر دینے کے ساتھ ہو جاتا ہے تو ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

(۲) اسی اصول پر جب شوہر نے بیوی سے کہا ”اگر تو پسند کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ تجھے جہنم میں عذاب دے یا اگر تو جنت کو ناپسند کرتی ہے تو تجھے طلاق ہے“ اور بیوی نے جواباً کہا کہ ”میں جہنم کو پسند کرتی ہوں“ یا کہا کہ ”میں جنت کو ناپسند کرتی ہوں“ تو بوجہ مذکور طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر شوہر نے کہا ”اگر تو مجھ سے دل سے محبت کرتی ہے تو تجھے طلاق ہے“ اور اس نے جواب دیا کہ میں تجھ سے دل سے محبت کرتی ہوں حالانکہ اس کے دل میں اس کے برعکس تھا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے محبت کو دل کے ساتھ مقید کر کے طلاق کو حقیقی محبت کے ساتھ معلق کیا ہے نہ کہ خبر دی ہوئی محبت کے ساتھ۔ لہذا جب زوجہ کے دل میں محبت نہ ہوئی تو شرط نہیں پائی گئی۔ لہذا طلاق واقع نہ ہوگی۔ شیخینؒ (ابو حنیفہؒ اور ابو یوسفؒ) کی دلیل یہ ہے کہ جب محبت اور کراہت ان باطنی امور میں سے ہیں جن پر اطلاع صرف بیوی کی طرف سے ہی ہو سکتی ہے تو طلاق کا تعلیق بھی ان کے بارے میں نفس خبر دینے کے ساتھ ہوگا۔ نہ کہ حقیقت کے ساتھ اور نفس خبر دینا پایا جا رہا ہے۔

(۳) اسی اصول پر جب شوہر نے بیوی سے کہا ”اگر تجھے حیض آیا تو تجھے طلاق ہے“ اور بیوی نے کہا مجھے حیض آگیا، تو جس وقت اس نے خون دیکھا ہے اسی وقت سے وہ مطلقہ ہو جائے گی جبکہ وہ خون تین دن مسلسل جاری رہا ہو۔ اس لئے کہ حیض پر اطلاع صرف بیوی کی طرف سے ہی ہو سکتی ہے لہذا اس کا قول قبول کیا جائے گا اور جب خون تین دن تک جاری رہا تو معلوم ہوا کہ جو خون اس نے دیکھا تھا وہ ابتدا ہی سے حیض تھا لہذا طلاق اسی وقت سے ہو جائے گی۔ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا کہ ”اگر تجھے ایک حیض آیا تو تجھے طلاق ہے“ تو جب تک حیض آکر پاک نہ ہو جائے طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس لئے ایک حیض نام ہے کامل حیض کا۔ کیا اوٹاس کی قیدی عورتوں کے متعلق نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کو نہیں دیکھتے کہ

الا لا نوطا الحبالی حتی یضعن ولا الحبالی
حتی یستبرأ ن بحیضہ
آگاہ ہو جاؤ کہ حاملہ عورتوں سے جماع نہ کیا جائے
یہاں تک کہ وہ بچہ جن لیں اور غیر حاملہ عورتوں سے
جماع نہ کیا جائے یہاں تک کہ وہ ایک حیض سے
استبراء رحم کر لیں۔

لذا اس (نام) کا وقوع بھی پورے حیض پر ہوگا۔ حتیٰ کہ اسی سے استبراء رحم کا اندازہ کیا جائے گا اور
حیض پورا اس وقت ہوتا ہے جب وہ ختم ہو کر طہر کے ایک جزء کے ساتھ متصل ہو جائے۔ پس یہ حقیقت میں
طلاق کو طہر کے ساتھ معلق کرنا ہوا۔ اور اس کی نظیر یہ ہے کہ جب شوہر نے کہا ”جب تو ایک دن کا روزہ رکھے
تو تجھے طلاق ہے“ تو پورے دن کے روزہ پر طلاق واقع ہوگی۔ اور پورے دن کا روزہ اس وقت ہوتا ہے جب
رات کا پہلا جزء آجائے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے طلاق کو رات کے شروع ہونے پر معلق کیا تھا۔ ایسے ہی
زیر بحث صورت میں ہوگا۔

اسی طرح جب شوہر نے کہا ”جب تجھے نصف حیض آجائے تو تجھے طلاق ہے“ تو جب تک وہ حیض آکر
پاک نہ ہوگی طلاق واقع نہ ہوگی کیونکہ نصف حیض پورا حیض ہوتا ہے گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے جب تجھے
حیض آجائے گا تو تجھے طلاق ہوگی۔ اور اسی مذکورہ وجہ کی بنا پر یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر کہے کہ جب تجھے
حیض کا چھٹا حصہ آئے یا حیض کا تیسرا حصہ آئے۔

اور اسی طرح جب شوہر نے کہا ”جب تجھے نصف حیض آئے تو تجھے طلاق ہے اور جب تجھے حیض کا
نصف آخر آئے تو تجھے طلاق ہے“ تو جب تک حیض آکر پاک نہ ہوگی طلاق واقع نہ ہوگی لہذا جب حیض آکر پاک
ہوگی تو دو طلاقیں پڑ جائیں گی اس لئے کہ شوہر نے ایک طلاق کو نصف حیض پر معلق کیا اور نصف حیض کامل
اور پورا حیض ہوتا ہے اور دوسری طلاق کو بعینہ اسی حیض کے نصف آخر کے ساتھ معلق کیا اور وہ بھی کامل
حیض ہے پس یہ دو طلاقیں کو ایک کامل حیض کے ساتھ معلق کرنا ہوا اور حیض کا کامل ہونا اس کے ختم ہونے
اور طہر کے ساتھ اتصال سے ہوتا ہے اور جب اس کے ساتھ طہر کا اتصال ہوگا تو دو طلاقیں پڑ جائیں گی۔

○ اور اگر شوہر نے کہا انت طالق فی حیضک او مع حیضک ”تجھے طلاق ہے تیرے حیض میں
یا تیرے حیض کے ساتھ“ تو جوں ہی وہ خون دیکھے گی تو اسے طلاق ہو جائے گی بشرطیکہ وہ خون تین دن تک جاری
رہے کیونکہ کلمہ ”نی“ ظرف کیلئے ہوتا ہے اور حیض طلاق کا ظرف نہیں بن سکتا۔ لہذا اسے شرط قرار دیا جائے
گا تو گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے ”جب تجھے حیض آئے تو تجھے طلاق ہے“ اور کلمہ ”مع“ چونکہ مقارنت کیلئے
ہوتا ہے لہذا یہ تقاضا کرتا ہے کہ طلاق بیوی کے حیض کے ساتھ مقارن ہو۔ پس جب اس نے تین دن تک خون
دیکھا تو ظاہر ہوا کہ یہ ابتداء سے ہی حیض تھا لہذا اسی وقت سے ہی طلاق ہو جائے گی۔ اور اگر شوہر نے بیوی
سے کہا ”انت طالق فی حیضتک او مع حیضتک“ ”تجھے تیرے حیض میں طلاق ہے یا تیرے ایک حیض
کے ساتھ طلاق ہے“ تو جب تک حیض والی ہو کر پاک نہ ہوگی طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس لئے کہ حیضۃ ایک
بیمہ حیض کا نام ہے اور حیض طہر کے اتصال سے کامل ہوتا ہے۔ اور اگر بیوی ان تمام مذکورہ بالا صورتوں میں
نیض والی ہو تو طلاق اس وقت تک واقع نہ ہوگی جب تک عورت کو اس حیض سے پاک ہو کر دوبارہ حیض نہ

آجائے کیونکہ شوہر نے وقوع طلاق کیلئے حیض کو شرط قرار دیا ہے اور شرط وہ ہوتی ہے جو (فی الحال) معدوم ہو لیکن اس کے (آئندہ) کا اندیشہ ہو اور (ظاہر ہے کہ) یہ وہ حیض ہوگا جو آئندہ ہوگا نہ کہ وہ جو فی الحال موجود ہے لہذا یہ نئے حیض پر طلاق کو معلق کرنا ہوا۔

مسئلہ: اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”جب تو حائضہ ہوگی تو تجھے طلاق ہے اور تیرے ساتھ فلانی کو“ اور بیوی نے جواب دیا کہ مجھے تو حیض آگیا ہے، تو اگر شوہر نے اس کی تصدیق کی تو دونوں پر طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر اس نے بیوی کی تکذیب کی تو بیوی کو تو طلاق ہو جائے گی لیکن اس کی سوکن پر طلاق نہیں پڑے گی۔ اس لئے کہ وہ صرف اپنی ذات کے حق میں امانت دار ہے نہ کہ دوسروں کے حق میں لہذا اس کا حیض صرف اسی کے حق میں معتبر ہوگا نہ کہ اس کی سوکن کے حق میں۔ اور یہ ممکن ہے کہ ایک کلام ایک شخص کے حق میں مقبول ہو اور دوسرے شخص کے حق میں مقبول نہ ہو جیسا کہ جائز ہے کہ ایک کلام دو مختلف احکام میں سے ایک کے حق میں مقبول ہو اور دوسرے کے حق میں مقبول نہ ہو جیسے عورتوں کی شہادت جب مردوں کے ساتھ مل کر چوری کے خلاف قائم ہو تو عورتوں کی شہادت مال کے حق میں تو قبول ہوتی ہے لیکن قطع ید کے حق میں قبول نہیں ہوتی۔

مسئلہ: اور جب شوہر نے کہا کہ ”جب تجھے حیض آئے تو میری دوسری بیوی کو طلاق اور میرا غلام آزاد ہے“ اور بیوی نے کہا کہ مجھے حیض آگیا تو جب شوہر بیوی کی تصدیق کرے گا تو طلاق و آزادی دونوں واقع ہو جائیں گے اور اگر اس نے بیوی کی تکذیب کی تو کچھ واقع نہ ہوگا اس لئے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ بیوی کا اقرار غیر کے حق میں مقبول نہیں کیونکہ یہ غیر کے خلاف بمنزلہ شہادت کے ہے۔

مسئلہ: شوہر نے کہا ”جب تو بچہ بنے تو تجھے طلاق ہے“ اور بیوی نے جواب دیا کہ میں نے بچہ جنا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق جب تک شوہر اس کی تصدیق نہ کرے یا ولادت پر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی نہ دیں طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ جب دائی ولادت کی گواہی دے دے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔

صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ نکاح قائم ہے اس لئے بچہ کی ولادت دائی کی شہادت سے ثابت ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بچے کی تعیین اور اس کے لوازم یعنی نسب کے حق میں ضرورت کی بنا پر نکاح کے قائم ہونے کی حالت میں دائی کی شہادت سے ولادت ثابت ہوتی ہے جبکہ طلاق لوازم ولادت میں سے نہیں ہے لہذا اس شہادت سے طلاق کے حق میں ولادت ثابت نہیں ہوگی۔

مسئلہ: شوہر نے کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے“ یا اگر تو نے فلاں شخص سے کلام کیا تو تجھے طلاق ہے“ اور بیوی نے کہا کہ میں داخل ہوئی ہوں یا میں نے کلام کیا ہے تو بالاتفاق جب تک شوہر اس کی تصدیق نہ کرے یا اس پر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی نہ دے لیں طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ بیوی کا یہ کہنا کہ میں داخل ہوئی یا میں نے کلام کیا غیر یعنی شوہر کے حق کے ابطال کی صورت میں اس کے خلاف اقرار ہے۔ پس یہ غیر کے خلاف شہادت ہے جسے قبول نہیں کیا جائے گا۔

دو بیویوں کو معلق طلاق دینے کا بیان:

اور اگر شوہر نے اپنی دو بیویوں سے کہا ”جب تم دونوں کو ایک حیض آئے تو دونوں کو طلاق ہے“ یا اس نے کہا ”جب تم دونوں کو حیض آجائے تو تم دونوں کو طلاق ہے“ تو اس قسم کے مسائل میں اصول یہ ہے کہ شوہر جب شے واحد کو دو عورتوں کی طرف منسوب کرے اور اس شے کے وجود کو ان دونوں پر وقوع طلاق کیلئے شرط قرار دے تو پھر دیکھا یہ جاتا ہے کہ اگر دونوں بیویوں کی طرف سے اس شے کا وجود محال ہو تو دونوں میں سے ایک کے ہاں اس شے کا وجود دونوں پر وقوع طلاق کیلئے شرط ہوگا۔ اور اگر دونوں کی طرف سے اس شے کا وجود محال نہ ہو تو پھر دونوں کے ہاں (علیحدہ علیحدہ) اس کا پایا جانا دونوں پر وقوع طلاق کیلئے شرط ہوگا۔ اس لئے کہ عاقل کے کلام کی جہاں تک ممکن ہو تصحیح واجب ہے اگر اس کے کلام کی تصحیح حقیقی معنی میں ممکن ہو تو بطریق حقیقت (یعنی حقیقی معنی میں) اس کی تصحیح کی جائے اور اگر حقیقی معنی میں اس کی تصحیح ممکن نہ ہو تو بطریق مجاز (یعنی مجازی معنی میں) اس کی تصحیح کی جائے گی۔ جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ جب شوہر نے اپنی دو بیویوں سے کہا ”جب تمہیں ایک حیض آئے تو تم دونوں کو طلاق ہے“ یا جب تم دونوں ایک بچہ جنو تو تم دونوں کو طلاق ہے“ پھر ان میں سے ایک کو حیض آگیا یا ان میں سے ایک نے بچہ جنا تو دونوں کو طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ ایک حیض اور ایک ولادت دو عورتوں سے ناممکن ہے پس عقلمند کے کلام کو اس معنی کی طرف نہیں پھیریں گے بلکہ اس سے مراد ان میں سے ایک سے اس شے کا وجود مراد لیں گے کیونکہ دو شخصوں کی طرف فعل کی اضافت کرنا جبکہ مراد یہ ہو کہ اس فعل کا وجود ان میں سے ایک سے ہو۔ اہل زبان کے ہاں متعارف ہے اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ علیہ السلام اور ان کے ساتھی کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے فنسیا حونہما (سورۃ کہف: ۶۱) (وہ دونوں اپنی مچھلی بھول گئے) حالانکہ صرف ان کا ساتھی (نوجوان) مچھلی کو بھولا تھا، نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:-

يُخْرِجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُو وَالْمَرْجَانُ (الرحمن: ۲۲) ان دونوں سے موتی اور مرجان برآمد ہوتے ہیں۔

حالانکہ یہ صرف ایک سمندر یعنی نمکین سمندر سے نکلتے ہیں نہ کہ شیریں سمندر سے۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مالک بن حویرثؓ اور ان کے چچا سے ارشاد فرمایا:

اذا سافرتما فاذا نواقیما جب تم دونوں سفر کرو تو دونوں اذان و اقامت کہنا۔

حالانکہ یہ بات واضح ہے کہ اذان و اقامت کا حکم صرف ایک کیلئے تھا لہذا معلوم ہوا کہ یہ دونوں کی طلاق کو ان میں سے ایک کے حیض اور ایک کے بچہ جننے کے ساتھ معلق کرنا ہوا۔ اور اگر ان میں سے ایک نے کہا کہ مجھے حیض آگیا ہے تو اگر شوہر نے تصدیق کی تو دونوں کو طلاق ہو جائے گی اس لئے کہ خبر دینے والی کا حیض اس کے اپنے حق میں تو اس کے خبر دینے سے ثابت ہوا اور اس کی سوکن کے حق میں شوہر کی تصدیق سے ثابت ہوا، اور اگر شوہر نے اس کی تکذیب کی تو صرف اس کو طلاق ہوگی اس کی سوکن کو نہیں ہوگی کیونکہ خبر دینے والی کا حیض اس کے اپنے حق میں تو ثابت ہوا، اس کی سوکن کے حق میں ثابت نہیں ہوا۔ اور اگر ان میں

میں سے ہر ایک نے کہا کہ مجھے حیض آگیا ہے تو دونوں کو طلاق ہو جائے گی خواہ شوہر نے ان کی تصدیق کی ہو یا تکذیب۔ تصدیق کرنے کی صورت میں تو معاملہ واضح ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا حیض اس کی سوکن کے حق میں ثابت نہیں ہوتا اور تکذیب کی صورت میں بھی معاملہ ایسا ہی ہوگا کیونکہ تکذیب اس بات سے مانع ہے کہ ان میں سے ایک کا حیض اس کی سوکن کے حق میں ثابت خود اس کے اپنے حق میں مانع نہیں ہے اور ایک کے اپنے حق میں حیض کا ثبوت خود اس پر وقوع طلاق کیلئے کافی ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر بیوی سے کہے ”جب تجھے حیض آئے تو تجھے اور تیرے ساتھ اسے بھی طلاق ہے“ اور بیوی نے کہا مجھے حیض آگیا لیکن شوہر نے اس کی تکذیب کی۔

○ اگر شوہر نے کہا ”جب تم دونوں کو حیض آئے تو تمہیں طلاق ہے“ اور جب تم دونوں بچہ جنو تو تمہیں طلاق ہے“ تو جب تک دونوں سے حیض اور ولادت دونوں نہ پائے جائیں گے دونوں پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ شوہر نے حیض یا ولادت کو دونوں کی طرف منسوب کیا ہے اور حیض یا ولادت کا صدور دونوں سے متصور بھی ہے۔ پس ان دونوں ہی سے حیض یا ولادت کے پائے جانے پر طلاق معلق ہوگی۔ یہ اس لئے ہے تاکہ حتی الامکان حقیقت پر عمل ہو سکے۔ اور اگر ان میں سے ہر ایک نے کہا کہ مجھے حیض آگیا“ تو اگر شوہر نے دونوں کی تصدیق کی تو دونوں مطلقہ ہو جائیں گی اس لئے کہ شوہر نے دونوں کی طلاقوں کو دونوں سے حیض کے وجود پر معلق کیا تھا اور یہ دونوں کے اقرار اور شوہر کی تصدیق کی وجہ سے ثابت ہو گیا ہے۔ اور اگر شوہر نے دونوں کی تکذیب کی تو ان میں سے کسی کو بھی طلاق نہیں ہوگی کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا قول اپنی ذات کی حد تک تو مقبول ہے نہ کہ اس کی سوکن کے حق میں۔ لہذا دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں اس کا اپنا حیض ثابت ہوگا اس کی سوکن کا نہیں اور ہر ایک کا انفرادی حیض نصف شرط ہے۔ حالانکہ ہر ایک کی طلاق دونوں کے حیض کے وجود کے ساتھ مشروط ہے جبکہ قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو وہ شرط کے کچھ حصے کے پائے جانے سے واقع نہیں ہوتی۔ اور اگر شوہر نے ایک کی تصدیق اور دوسری کی تکذیب کی تو جس کی تکذیب کی ہے اس کو تو طلاق ہو جائے گی لیکن جس کی تصدیق کی ہے اس کو طلاق نہیں ہوگی کیونکہ تکذیب شدہ کا حیض اس کے اپنے حق میں اس کے اطلاع دینے سے ثابت ہوا جبکہ تصدیق شدہ کا حیض شوہر کی تصدیق کی وجہ سے تکذیب شدہ کے حق میں بھی ثابت ہوا ہے لہذا تکذیب شدہ کے حق میں دونوں حیض ثابت ہوئے اور (اس طرح) اس کے حق میں پوری شرط پائی گئی۔ لہذا اس پر طلاق واقع ہو جائے گی اور چونکہ تصدیق شدہ کے حق میں صرف اسی کا حیض ثابت ہوا ہے اور تکذیب شدہ کا حیض اس کے حق میں ثابت نہیں ہوا ہے۔ لہذا تصدیق شدہ کے حق میں صرف نصف شرط پائی جا رہی ہے“ لہذا اسے طلاق نہیں ہوگی۔

اسی طرح جب شوہر کہے ”جب تم دونوں کو دو حیض آجائیں یا جب تم دونوں دو بچے جنو تو تم دونوں کو طلاق ہے“ تو اس کا یہ قول کہ ”جب تم دونوں کو حیض آئے یا تم دونوں بچہ جنو“ حکم میں برابر ہیں یعنی یہ کہ جب تک دونوں کو حیض نہ آئے یا دونوں بچہ نہ جن لیں دونوں پر طلاق واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ دونوں سے دو حیضوں کا وجود اور دو بچوں کی ولادت اس طرح ہوتی ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو ایک حیض آجائے اور ان میں سے ہر ایک ایک بچہ جنے۔ اسی طرح جب شوہر کہے کہ ”جب تم دونوں اس گھر میں داخل ہو“ یا جب

تم دونوں فلاں سے گفتگو کرو، یا جب تم دونوں یہ کپڑا پہنو، یا جب تم دونوں اس جانور پر سوار ہو، یا جب تم دونوں یہ کھانا کھاؤ، یا جب تم یہ شہوت پیو“ تو جب تک دونوں سے ان افعال کا صدور نہیں ہوگا طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ دونوں سے ان افعال کا صدور ممکن ہے لہذا کلام کی حقیقت پر عمل کیا جائے گا بخلاف شوہر کے اس قول کے کہ ”جب تم دونوں کو ایک حیض آئے یا تم دونوں ایک بچہ جنو“ اس لئے کہ یہ (یعنی دونوں کا ایک حیض اور ایک بچہ جننا) محال ہے۔

طلاق کو عدی شرائط کے ساتھ مشروط کرنا:

پھر ملک (نکاح) میں تعلیق جس طرح (کسی شے کے) وجود کی شرط کے ساتھ صحیح ہوتی ہے اسی طرح (کسی شے کے) عدم کی شرط کیساتھ بھی صحیح ہوتی ہے کیونکہ شرط محض علامت ہوتی ہے اور عدم چونکہ علامت محض بن سکتی ہے لہذا شرط بھی بن سکتی ہے البتہ یہ بات ہے کہ اگر وہ موقت ہو تو معلق (طلاق) کا وقوع اس وقت ہوگا جب وقت کی انتہا ہوگی اور اگر غیر موقت ہو تو پھر اس کا وقوع تعلیق کرنے والے یعنی شوہر کی زندگی کے آخری جزء میں ہوگا۔ اس کی وضاحت اس طرح ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی سے کہے ”اگر میں اس گھر میں داخل نہ ہوا تو تجھے طلاق ہے“ یا کہے ”اگر میں بصرہ نہ آیا تو تجھے طلاق ہے“ تو طلاق اس کی زندگی کے آخری لمحے میں واقع ہوگی کیونکہ شوہر نے طلاق کو گھر میں عدم داخلہ اور بصرہ میں عدم آمد پر مطلق (یعنی غیر موقت) طور پر معلق کیا اور اس کا حصول صرف شوہر کی زندگی کے آخری جزء میں ہو سکتا ہے۔ اسی پر یہ مسئلہ بھی متفرع ہوتا ہے کہ جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر میں نے تجھے طلاق نہ دی تو تجھے طلاق ہے“ تو اگر وہ اپنی زندگی کے آخری لمحے تک طلاق نہیں دے گا تو اسے طلاق نہیں ہوگی (پھر آخری لمحے میں طلاق واقع ہو جائے گی) کیونکہ اس نے طلاق کو طلاق نہ دینے (جو کہ عدم ہے) کی شرط کے ساتھ غیر موقت طور پر معلق کیا اور غیر موقت صرف اسی لمحے میں پایا جاسکتا ہے۔

○ اور اگر اس نے کہا انت طالق اذا لم اطلقک واذا مالمتک (جب یا جب بھی میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے) تو اگر لفظ ”اذا“ سے اس کی مراد ان (شرطیہ) کے معنی ہیں تو بالاتفاق اس کی زندگی کے صرف آخری لمحے میں طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر لفظ اذا سے اس کی مراد متی (ظرفہ = جب، جس وقت) کے معنی ہیں، تو جو نہی وہ اس کلام سے فارغ ہو کر خاموش ہوگا طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر لفظ ”اذا“ سے اس کی کچھ مراد نہ ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ لفظ ”اذا“ ان شرطیہ کے معنی میں ہوگا جبکہ صاحبین کا قول ہے کہ متی (جب جس وقت) کے معنی میں ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لفظ اذا وقت کیلئے ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ○

جس وقت آفتاب لپیٹ لیا جائے گا

نیز

إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ

جب آسمان پھٹ جائے گا

اور

إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ

جس وقت آسمان پھٹ جائے گا۔

لہذا لفظ اذا کا معنی ”متی“ کا ہے اور اگر شوہریوں کے متنی لم اطلقک (جب میں تجھے طلاق نہ دوں تو تجھے طلاق ہے) تو اس لفظ کی ادائیگی سے فراغت کے بعد جو نہی وہ خاموش ہوتا ہے طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ پس ایسے ہی لفظ ”اذا“ کے ساتھ ہوگا۔ اور یہ دلیل ہے کہ جب شوہریوں سے کہے انت طالق اذا شئت (تجھے طلاق ہے جب تو چاہے) تو مشیت مجلس تک محدود نہیں ہوتی ہے جیسا کہ متنی شئت کہنے کی صورت میں بھی ہوتا ہے جبکہ اگر وہ ان شئت (اگر تو چاہے) کے تو مشیت مجلس میں منحصر رہتی ہے۔ تو اگر ”اذا“ شرط کیلئے ہوتا تو مشیت یقیناً مجلس میں منحصر رہتی جیسا کہ ان شئت کہنے کی صورت میں ہوتی ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل:

جس طرح لفظ ”اذا“ بول کر اس سے وقت مراد لیا جاتا ہے اسی طرح اس کو بول کر اس سے شرط بھی مراد لی جاتی ہے جیسا کہ شاعر کا قول ہے۔

استغن ما اغناک . ریک بالغنی واذانصبک خصاصة فتجمل
جب تک تیرا رب تجھے غنا کے ساتھ غنی رکھے تو مستغنی رہ اور جب تجھے ضرورت و حاجت آپہنچے تو اچھے طریقے پر صبر کر۔

کیا دیکھتے نہیں کہ شاعر نے اذا کے بعد والے لفظ کو مجزوم ذکر کیا ہے (جو شرط کے معنی کی وجہ سے ہے)۔ لہذا اگر شوہر کہے کہ میں لفظ ”اذا“ سے وقت مراد لیتا ہوں تو جو نہی وہ اس کلام سے فارغ ہو کر خاموش ہوگا طلاق پڑ جائے گی جیسا کہ لفظ ”متی“ میں ہوتا ہے اور اگر کہے کہ میں شرط کا معنی مراد لیتا ہوں تو پھر اس کی زندگی کے آخری لمحے میں طلاق واقع ہوگی جیسا کہ کلمہ ”ان“ میں ہوتا ہے۔ چونکہ اس کلام سے فراغت کے وقت وقوع طلاق میں شک واقع ہوا لہذا شک کے ہوتے ہوئے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ رہا (صاحبین کا) یہ کہنا کہ مشیت مجلس میں منحصر نہیں ہوتی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے انت طالق اذا شئت کہنے سے مشیت بیوی کے قبضہ و اختیار میں آگئی ہے اور چونکہ لفظ ”اذا“ وقت اور شرط دونوں کیلئے مستعمل ہوتا ہے تو اگر اس سے شرط مراد ہو تو مجلس سے کھڑے ہوتے ہی اس کا حکم (یعنی مشیت) باطل ہو جائے گا جیسا کہ ”ان شئت“ کہنے میں ہوتا ہے اور اگر اس سے وقت مراد ہو تو مشیت باطل نہیں ہوگی۔ جیسا کہ متنی شئت کہنے میں ہوتا ہے۔ لہذا مجلس سے قیام پر مشیت کے بطلان میں شک واقع ہوا پس شک کے ہوتے ہوئے مشیت باطل نہیں ہوگی۔

شوہر نے بیوی سے کہا ”اگر میں اس گھر میں ایک سال تک داخل نہ ہوا تو تجھے طلاق ہے“ یا ”اگر میں نے فلاں سے ایک سال تک گفتگو نہ کی تو تجھے طلاق ہے“ پھر اگر شوہر کے گھر میں داخل ہونے یا کلام کرنے سے قبل ایک سال گزر گیا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس سے ایلاء کا مسئلہ بھی نکل آتا ہے۔ (ایلاء یہ ہے کہ شوہر اپنی آزاد بیوی سے یوں کہے ”اللہ کی قسم چار ماہ تک میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“۔ پھر یہ مدت گزر گئی اور شوہر نے بیوی سے قربت نہیں کی تو ایک طلاق بائنہ پڑ جائے گی کیونکہ شریعت میں طلاق کو بیوی کے ساتھ چار ماہ تک عدم قربت کی شرط کے ساتھ معلق کرنے کو ایلاء کہتے ہیں اور تعلیق حکمی سے یہی مراد ہے کیونکہ شریعت نے دوا حکام میں سے ایک یعنی قسم کو پورا کرنے کے حق میں ایلاء کو مدت ایلاء میں قسم کو پورا کرنے کی شرط کے ساتھ طلاق کی تعلیق بنایا ہے۔

گویا شوہر نے بیوی سے یوں کہا ہے کہ اگر میں نے چار ماہ تک تجھ سے قربت نہ کی تو تجھے طلاق بائنہ ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ۝
(سورة البقرة ۲۴۷)

اگر وہ پختہ ارادہ کر لیں طلاق دینے کا تو بیشک اللہ تعالیٰ سب کچھ جاننے والا سننے والا ہے۔

پس جب مدت (چار ماہ) گزر جائے اور بیوی اس کی ملک (نکاح) یا عدت میں ہو تو طلاق ہو جائے گی ورنہ نہیں جیسا کہ تعلیق حکمی میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ایلاء کا ایک دوسرا حکم بھی وہ بیوی سے قربت کرنے پر قسم کا ٹوٹ جانا ہے۔ اس کا ذکر ہم اس کے حکم سمیت اس کے مقام پر کریں گے، انشاء اللہ۔

طلاق کو سبب ملک سے معلق کرنا:

طلاق کو سبب ملک سے معلق کرنے کی صورت یہ ہے کہ کسی شخص کا اجنبی عورت سے یہ کہنا ”اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے“ تو ہمارے اصحاب کے نزدیک یہ تعلیق صحیح ہے حتیٰ کہ اگر مرد نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ صحیح نہیں ہے اور طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد سے ہے کہ لا طلاق قبل النکاح (نکاح سے قبل طلاق نہیں ہوتی)۔ اس ارشاد سے مراد تعلیق ہے کیونکہ طلاق تنجیزی (کے عدم وقوع) میں تو کوئی اشکال ہی نہیں ہے۔ نیز سبب ملک سے طلاق کو معلق کرنے میں مرد کے قول انت طالق (در حقیقت) نطلیق (طلاق دینا) ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ وجود شرط کے وقت اس سے طلاق واقع ہو جاتی ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی دوسرا کلام نہ پایا گیا ہو لہذا گزشتہ کلام نطلیق ہے مگر مانع یعنی عدم شرط کی وجہ سے طلاق فی الحال ثابت نہیں ہوگی اور نطلیق کا تصرف صرف ملک میں ہی ہو سکتا ہے جبکہ یہاں ملک نہیں ہے، لہذا طلاق نہیں ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر کا انت طالق کہنا فی الحال نطلیق نہیں ہے بلکہ یہ شرط کے وقت نطلیق ہے اس معنی میں کہ یہ شرط کے پائے جانے کے وقت طلاق کے جاری ہونے پر علامت ہے۔ لہذا یہ شرط کے پائے جانے کے وقت ملک نکاح کے پائے جانے کا مقتضی ہے نہ کہ فی الحال اور شرط کے پائے جانے کے وقت ملک (نکاح) موجود ہے کیونکہ طلاق شرط کے پائے جانے کے بعد واقع ہوتی ہے۔ رہی

مذکورہ حدیث تو ہم بھی اس کے موجب (مقتضی) کے قائل ہیں کہ نکاح سے قبل طلاق نہیں ہوتی اور یہ طلاق نکاح کے بعد ہے کیونکہ طلاق دینے والے نے اسے نکاح کے بعد ہی طلاق بنایا ہے اس معنی میں کہ اس نے نکاح کے بعد طلاق کے جاری و واقع ہونے پر اس کو علامت بنایا ہے اس معنی میں نہیں کہ اس نے (اس کلام کو) نکاح کے بعد طلاق کا انشاء کرنے والا بنایا ہے اور نہ ہی اس معنی میں کہ یہاں سابقہ کلام نکاح کے ہونے تک باقی رہتا ہے کیونکہ دوسرا معنی تو محال ہے جبکہ پہلا معنی خلاف حقیقت ہے اور اس میں طلاق کی اضافت شریعت کی طرف ہے شوہر کی طرف نہیں۔

نکاح ہونے پر طلاق کی تعلیق کے جواب میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ طلاق نہیں ہے بلکہ یمین (قسم) اور شرط کے ساتھ طلاق کی تعلیق ہے۔ رہا یہ کہنا کہ طلاق ننجیزی میں کوئی اشکال نہیں ہے تو یہ بات مسلم ہے لیکن حدیث کے وارد ہونے کے بعد۔ رہا حدیث کے ورود سے قبل تو اس میں اس وقت اشکال تھا کیونکہ روایت ہے کہ دور جاہلیت میں ایک شخص اجنبی عورت کو طلاق دے کر اس کی حرمت کا اعتقاد رکھتا تھا۔ حدیث نے اس کو باطل کیا لیکن پہلا جواب زیادہ صحیح اور زیادہ دقیق ہے، واللہ الموفق۔

مسائل:

اس اختلاف پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں۔

(۱) مسئلہ: جب شوہر نے کہا ”ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں تو اسے طلاق“ پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کیا تو ہمارے نزدیک طلاق ہو جائے گی اور اگر دوبارہ اسی عورت سے نکاح کیا تو طلاق نہیں ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ یہ کہے ان نزوجنک (اگر میں نے تجھ سے شادی کی) کیونکہ کہنے والے کے قول میں کوئی موجب تکرار بات نہیں ہے۔

اگر کسی اجنبی عورت سے کہا ”جب بھی میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق“ تو جتنی مرتبہ وہ اس سے نکاح کرے گا طلاق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ لفظ ”کل“ تو ذات و عین پر داخل ہوتا ہے جبکہ لفظ ”کلا“ فعل پُر داخل ہوتا ہے۔ اور اگر اس مرد نے اس عورت سے تین مرتبہ نکاح کیا پھر پہلے طلاق ہو گئی پھر اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اس کے بعد پھر پہلے شوہر سے نکاح میں آنے کو تیار ہوئی جس نے اس سے دوبارہ نکاح کیا تو پھر طلاق ہو جائے گی۔ اس کے برعکس جب شوہر منکوحہ بیوی سے کہے کہ ”جب بھی تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے“ اور وہ تین مرتبہ گھر میں داخل ہوئی تو ہر مرتبہ طلاق ہوئی۔ پھر اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا پھر دوبارہ پہلے شوہر کے نکاح میں آگئی اور پھر اس گھر میں داخل ہوئی تو برخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے ہمارے نزدیک طلاق نہیں ہوگی کیونکہ جو طلاقیں معلق ہیں وہ موجودہ ملک نکاح کی طلاقیں ہیں جو موجودہ حلت کو باطل کرنے والی ہیں۔ اور یہ (موجودہ) حلت تین طلاقیں سے باطل ہو چکی ہے۔ اور کسی نئی ملک اور نئی حلت کے سبب کی طرف اضافت موجود نہیں ہے لہذا نئی حلت سے حاصل ہونے والی طلاقیں کا اس تعلیق سے کوئی تعلق نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس ”جب بھی میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے طلاق“ کہنے کی صورت میں طلاق کو ملکیت کے سبب پر معلق کیا ہے اور یہ تعلیق ہمارے نزدیک صحیح ہوتی ہے لہذا ہر نکاح کے وقت وہ عورت سے گویا یہ

کہنے والا بنا کہ تجھے طلاق ہے خواہ یہ عورت وہی ہو جس پر طلاق متکرر ہوئی یا کوئی دوسری ہو۔
یہی اختلاف ظہار اور ایلاء میں بھی ہے۔ پس اگر کسی اجنبیہ سے کہا ”اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے“ یا کہا ”اللہ کی قسم میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ واللہ اعلم۔
۲۔ مسئلہ: اگر اپنی بیوی سے کہا ”اگر آسمان ہمارے اوپر ہے تو تجھے طلاق ہے“ یا کہا ”اگر یہ دن ہے یا اگر یہ رات ہے تو تجھے طلاق ہے“ جب کہ وہ دن یا رات کا وقت ہو تو فی الفور طلاق پڑ جائے گی کیونکہ یہ تحقیق (یعنی طلاق کو ثابت کرنا) ہے کسی شرط پر طلاق کو معلق کرنا نہیں ہے کیونکہ شرط تو وہ ہوتی ہے جو معدوم ہو لیکن وجود میں آسکتی ہو جبکہ یہاں تو یہ شرط پہلے ہی سے موجود ہے۔ اور اگر کہا ”اگر اونٹ سوئی کے ناکے میں سے نکل جائے تو تجھے طلاق ہے“ تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ شوہر کا مقصود طلاق کی تحقیق و اثبات کی نفی کرنا ہے اسی لئے تو اس نے طلاق کو امر محال پر معلق کیا ہے۔

طلاق کی وقت کی طرف اضافت:

طلاق کی اضافت اگر وقت کی طرف ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو شوہر نے طلاق کی نسبت و اضافت زمانہ ماضی کی طرف کی ہوگی یا زمانہ مستقبل کی طرف۔ اب اگر شوہر نے طلاق کی نسبت زمانہ ماضی کی طرف کی تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر عورت اس وقت شوہر کی ملک نکاح میں نہیں ہے تو طلاق نہیں پڑے گی اور اگر اس وقت اس کی ملک نکاح میں ہے تو پھر فی الفور طلاق واقع ہو جائے گی اور وقت کی طرف اضافت و نسبت لغو ہوگی۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ جب شوہر نے بیوی سے کہا ”میرے تجھ سے نکاح کرنے سے قبل تجھے طلاق ہے“ تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ بطریق اخبار اس کے کلام کی تصحیح ممکن ہے کیونکہ جس کے بارے میں خبر دی گئی ہو وہ خبر کے مطابق ہوتی ہے اور بطریق انشاء اس کلام کی تصحیح ممکن نہیں الا یہ کہ ماضی کی طرف اس کی اسناد کو باطل کر دیا جائے۔ پس بطریق اخبار ہی اس کے کلام کی تصحیح کو اختیار کیا جائے گا۔

اور اگر اس سے کہا کہ ”تجھے طلاق ہے گزشتہ کل“ تو اگر اس نے عورت سے آج نکاح کیا تو بوجہ مذکورہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر (گزشتہ) برسوں نکاح کیا تو اس وقت طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس وقت اس کلام کی تصحیح بطریق اخبار ممکن نہیں اس لئے کہ خبر (جس کے بارے میں خبر دی گئی ہے) موجود ہی نہیں لہذا یہ جھوٹ ہوگا۔ پس اس کلام کی تصحیح بطریق انشاء کی جائے گی۔ پھر چونکہ انشاء اضافت کے طور پر اس کی تصحیح چونکہ ممکن نہیں کیونکہ فی الحال موجود طلاق کی زمانہ ماضی کی طرف اضافت و اسناد محال ہے لہذا اضافت باطل ہو جائے گی اور انشاء زمانہ حال میں منحصر رہے گی۔ پس طلاق فی الحال واقع ہوگی۔

اور اگر کسی نے اجنبی عورت سے کہا انت طالق اذا تزوجتک قبل ان اتزوجک ”تجھے طلاق ہے جب میں تجھ سے نکاح کروں“ میرے تجھ سے نکاح کرنے سے قبل“ پھر اس نے اس سے نکاح کر لیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اس لئے کہ اس شخص نے طلاق کو نکاح کے بعد واقع کیا ہے پھر واقع شدہ طلاق کی نکاح کے ماقبل کی طرف اضافت کی ہے لہذا طلاق واقع ہو جائے گی اور اضافت لغو ہوگی۔ اسی طرح جب انت طالق قبل ان اتزوجک اذا تزوجتک (تجھے طلاق ہے میرے تجھ سے نکاح کرنے سے قبل جب میں تجھ سے نکاح کر لوں)۔

پھر اس نے اس سے نکاح کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور اس کا یہ قول قبل ان اتزوجک (میرے تجھ سے نکاح کرنے سے قبل) لغو ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے تزویج کے ذکر کو مقدم کر کے یوں کہا اذا تزوجتک فانت طالق بل ان اتزوجک او قبل ذالک (جب میں تجھ سے نکاح کروں تو تجھے میرے تجھ سے نکاح کرنے سے قبل یا (یوں کہا کہ) اس سے قبل طلاق ہے) پھر اس نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی۔

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شرط کے ساتھ معلق (طلاق) شرط کے پائے جانے کے وقت "تسجیزی" (غیر مشروط) کی مثل ہو جاتا ہے۔ پس (گویا کہ) شوہر نکاح کے وقت یہ کہہ رہا ہے کہ انت طالق قبل ان اتزوجک (تجھے میرے نکاح کرنے سے قبل طلاق ہے) اور اگر وہ (نکاح کے وقت) صدراحت" ایسا کہ تو طلاق واقع نہیں ہوتی تو ایسے ہی یہاں بھی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے نکاح کے بعد طلاق واقع کی ہے پھر اس واقع شدہ طلاق کو نکاح سے ماقبل زمانہ کی طرف منسوب کیا ہے لہذا یہ نسبت لغو ہو جائے گی اور واقع شدہ طلاق اپنے حال پر قائم رہے گی واللہ عزوجل اعلم۔

اگر شوہر نے طلاق کی اضافت زمانہ مستقبل کی طرف کی تو اگر اس نے یہ اضافت ایسے زمانہ کی طرف کی ہے جس میں اس کو قطعی طور پر ملک نکاح حاصل نہیں ہوگی تو یہ اضافت و نسبت صحیح نہیں ہوگی۔ مثلاً شوہریوں کے کہ "میری موت کے بعد طلاق ہے" یہی حکم اس وقت ہے جب شوہریوں کے "تجھے میری موت کے ساتھ یا تیری موت کے ساتھ طلاق ہے" کیونکہ اس کے معنی بھی "میری موت کے بعد یا تیری موت کے بعد" کے ہیں اس اضافت کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کو وجود موت کے ساتھ معلق کیا ہے لہذا موت شرط بنی کیونکہ جزاء شرط کے بعد آئی ہے لہذا یہ موت کے بعد طلاق دینا ہوا حالانکہ موت کے بعد شوہر کو ملک نکاح حاصل نہیں ہوتا۔ لہذا یہ کلام باطل ہوگا۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے جو کہ باندی ہے یہ کہا کہ "تیرے مالک کے تجھے آزاد کرنے کے ساتھ تجھے دو طلاقیں ہیں" پھر مالک نے اسے آزاد کر دیا تو اس کے شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ اس کی طلاق کا تعلق اس کے مالک کے آزاد کرنے ساتھ ہوا ہے لہذا اس کے مالک کا آزاد کرنا وقوع طلاق کیلئے شرط ہوا۔ پس شرط پوری ہونے کے بعد طلاق واقع ہوگی اور اس وقت چونکہ وہ آزاد ہے (یعنی آزادی کی حالت میں اسے دو طلاقیں ہوئی ہیں اس لئے شوہر کو رجعت کا حق ہے) اور اگر مالک نے اس منکوحہ باندی سے کہا "جب کل ہوگی تو تو آزاد ہے" پھر جب کل ہوگی تو اسے دو طلاقیں ہو جائیں گی اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شوہر کیلئے حلال نہیں ہوگی یہاں تک کہ وہ دوسرے شوہر سے نکاح کرے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ اور پہلا مسئلہ دونوں برابر ہیں یعنی شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا اور اس میں اختلاف نہیں کہ اس کی عدت تین حیض ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق اور آزادی کو آئندہ کل کے آنے پر معلق کیا گیا ہے پس طلاق اور آزادی کے وقوع کی حالت ایک ہی ہے یعنی آئندہ کل کے آنے کی حالت۔ لہذا یہ دونوں اکٹھے ہی واقع ہوں گی اور آزادی اپنے وقوع کی حالت میں واقع و موجود ہوتی ہے۔ کیونکہ شے اپنے وجود کی حالت میں موجود ہوتی ہے اور اپنے قیام کی حالت میں قائم ہوتی ہے اور اپنی سیاہی کی حالت میں سیاہ ہوتی ہے،

لہذا دونوں طلاقیں عورت پر اس وقت واقع ہوں گی جب کہ وہ آزاد ہوگی۔ لہذا حرمت غلیظہ ثابت نہیں ہوگی اور اسی وجہ سے اس کی عدت بھی تین حیض ہوگی۔ اور اسی وجہ سے پہلے مسئلہ میں حرمت غلیظہ ثابت نہیں ہوئی ہے۔ ایسے ہی اس مسئلے میں بھی ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب طلاق و آزادی کو آئندہ کل کے آنے پر معلق کیا گیا ہے تو دونوں اکٹھے واقع ہوں گی پھر جب آزادی اسے باندی ہونے کی حالت میں لاحق ہوئی ہے تو طلاق بھی اسی حالت میں لاحق ہوئی لہذا دو طلاقوں سے حرمت غلیظہ ثابت ہو جائے گی۔ بخلاف پہلے مسئلہ کے کیونکہ اس میں طلاق آزادی پر معلق ہوئی ہے لہذا اس میں آزادی کے ثبوت کے بعد طلاق واقع ہوگی۔ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں بخلاف عدت کے کیونکہ عدت کا وجوب طلاق کے بعد ہوتا ہے کیونکہ طلاق عورت کو منکوحہ ہونے کی حالت میں لاحق ہوتی ہے اور منکوحہ پر عدت نہیں ہوتی لہذا عدت کا وجوب وقوع طلاق کے متصل نہیں ہوگا۔ لہذا عدت لامحالہ طلاق کے بعد ہوگی اور اس حالت میں وہ آزاد ہے اسی لئے اس کی عدت بھی آزاد عورتوں والی ہوگی، واللہ عزوجل اعلم۔

○ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق غدا (تجھے) (آئندہ) کل طلاق ہے یا کہا انت طالق راس شہر کذا (فلاں مہینہ کے شروع میں تجھے طلاق ہے) یا انت طالق فی غد (تجھے کل میں طلاق ہے) تو یہ طلاق صحیح ہوگی۔ اس لئے کہ اضافت کے وقت ملک (نکاح) موجود ہے اور ظاہری یہ ہے کہ جس وقت کی طرف نسبت کی گئی ہے اس وقت تک ملک باقی بھی رہے گی، لہذا اضافت صحیح ہے۔ پھر جب آئندہ کل آئے گی یا مہینہ کا شروع ہوگا تو اگر وہ عورت شوہر کی ملک نکاح میں یا عدت میں ہوگی یا آئندہ کل یا مہینے کے اول جزء میں ہوگی تو اسے طلاق ہو جائے گی ورنہ نہیں جیسا کہ (شرط کے ساتھ) معلق کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔

اسی سے یہ مسئلہ متفرغ ہوتا ہے کہ جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق متی لم اطلقک (تجھے طلاق ہے جس وقت میں تجھے طلاق نہ دوں) اور پھر خاموش ہو گیا تو اسے طلاق ہو جائے گی کیونکہ ”متی“ وقت کیلئے ہوتا ہے لہذا شوہر نے طلاق کی اضافت ایسے وقت کی طرف کی ہے جس میں وہ اسے طلاق نہیں دے گا پس جو نہی وہ لن المفاظ کو کہہ کر فارغ ہوگا اور خاموش ہوگا تو وہ وقت پایا جائے گا لہذا طلاق واقع ہو جائے گی۔ ایسے ہی جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق ما لم اطلقک (تجھے طلاق ہے جب تک کہ میں تجھے طلاق نہ دوں) کیونکہ عرف و رواج میں کہا جاتا ہے ”ما دمت تفعل کذا افعل کذا“ اور اس سے مراد ہوتا ہے کہ جس وقت تک تو (ایسا) کرتا رہے گا (میں بھی ایسا کرتا رہوں گا) نیز اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ (علی نبینا وعلیہ الصلوٰۃ والسلام) کی طرف سے خیر دیتے ہوئے فرمایا:

وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ○ اور اس نے مجھے نماز اور زکوٰۃ کا حکم دیا جب تک میں زندہ رہوں۔ (سورۃ مریم: ۳۱)

یعنی میری زندگی کے وقت تک لہذا یہ ایسے ہے گویا کہ شوہر نے کہا ”جس وقت میں میں تجھے طلاق نہ دوں تجھے طلاق ہے“ تو جو نہی وہ (اسے قول کی ادائیگی سے) فارغ ہو کر خاموش ہوا وہ وقت پایا گیا لہذا طلاق واقع

مرحومہ

ہو جائے گی۔ اور اگر شوہر یہ کہہ کر فوراً طلاق دیدے مثلاً یوں کہے انت طالق مالک اطلقک انت طالق (تجھے طلاق ہے جب یعنی جس وقت میں تجھے طلاق نہ دوں تجھے طلاق ہے) یعنی آخری دونوں عبارتوں کو (متصل) ذکر کیا تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک متصل دی ہوئی طلاق واقع ہوگی نہ کہ وہ طلاق جس کی نسبت اس زمانہ کی طرف کی گئی ہے جس میں وہ طلاق نہ دے۔ ایسے ہی اگر شوہر نے بیوی سے کما انت طالق ثلاثا مالک اطلقک انت طالق (تجھے تین طلاقیں ہیں جب میں تجھے طلاق نہ دوں تجھے طلاق ہے) تو ہمارے نزدیک صرف یہ ایک متصل طلاق واقع ہوگی کوئی اور نہیں جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کو ایسے وقت کی طرف مضاف کیا ہے جس میں طلاق نہ ہو اور وہ جیسے ہی مالک اطلقک (جب میں تجھے طلاق نہ دوں) کہہ کر فارغ ہوا تو انت طالق (تجھے طلاق ہے) کہنے سے پہلے وہ (یعنی طلاق سے خالی) وقت پایا گیا لہذا اضافت و نسبت والی طلاق (جو کہ تین ہیں) واقع ہو جائے گی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ جس وقت کی طرف اضافت ہوئی ہے یہ وہ وقت ہے جو طلاق سے خالی ہو۔ اور جب شوہر نے کلام اول کے متصل ہی ”تجھے طلاق ہے“ کہہ دیا تو طلاق سے خالی وقت نہیں پایا گیا کیونکہ اس کا پورا قول کہ ”تجھے طلاق ہے“ طلاق ہے کیونکہ وہ مبتداء اور خبر پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ایک کلام ہے لہذا دونوں کلاموں کے مابین طلاق سے خالی وقت نہیں پایا گیا لہذا اضافت شدہ طلاق مضاف الیہ (یعنی طلاق ہے) خالی وقت کے معدوم ہونے کی بنا پر واقع نہیں ہوگی، واللہ عزوجل اعلم۔

○ اور اگر شوہر نے کما انت طالق غدا (تجھے کل طلاق ہے) اور کہا کہ میری مراد دن کا آخری حصہ تھی تو بالاتفاق قاضی کے ہاں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اگرچہ فیما بینہ و بین اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر اس نے کما انت طالق فی غد (تجھے کل میں طلاق ہے) اور کہا میری مراد دن کا آخری حصہ ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق عدالت میں اس کی تصدیق کی جائے گی جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قاضی کے ہاں تصدیق نہیں کی جائے گی بلکہ صرف فیما بینہ و بین اللہ تصدیق کی جائے گی اور اگر شوہر نے کچھ نیت نہ کی ہو تو بالاتفاق دوسرے دن کے پہلے جزو میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لفظ ”غد“ (آئندہ کل) ایک زمانے کا نام ہے اور زمانہ جب فعل کے ساتھ مقرون ہو تو وہ زمانہ اس فعل کیلئے ظرف بن جاتا ہے خواہ اس کے ساتھ حرف ظرف یعنی ”فی“ (میں) مقرون ہو یا نہ ہو کیونکہ کسی کا کہنا کنبت فی یوم الجمعة یا کنبت یوم الجمعة دونوں یکساں ہیں۔ لہذا حرف ظرف کا ذکر کرنا یا نہ کرنا دونوں برابر ہیں۔ اور اگر شوہر حرف ظرف کو ذکر نہ کرے اور یوں کہے انت طالق غدا اور کہے کہ میری مراد دن کا آخری حصہ ہے تو قضا میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی یہی وجہ ہے کہ اگر اس نے کچھ نیت نہ کی ہو تو دوسرے دن کے اول جزء میں ہی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جو زمانہ فعل کیلئے حقیقتاً ظرف ہو (اور یہ وہ ہوتا ہے جو پورا کا پورا فعل کیلئے ظرف ہوتا ہے) تو اسے حرف ظرف کے بغیر نکر کیا جاتا ہے اور جو زمانہ فعل کیلئے مجازاً ظرف ہو (اور یہ وہ ہوتا ہے جس کا کچھ حصہ فعل کیلئے ظرف ہوتا ہے) اور باقی حصہ فعل کے ظرف کا ظرف ہوتا ہے) تو اسے حرف ظرف کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے۔ تو جب شوہر نے حرف ظرف کے بغیر انت طالق غدا کہا تو اس نے پورے غد (آئندہ کل) کو طلاق کیلئے حقیقتاً ظرف بنایا ہے اور وہ طلاق

کیلئے حقیقتاً پورا کا پورا طرف اس وقت ہوتا ہے جب طلاق اس کے پہلے جزء میں واقع ہو اور جب طلاق پہلے جزء میں واقع ہو جاتی ہے تو ازروئے حکم و تقدیر باقی رہتی ہے لہذا پوری آئندہ کل (یعنی غد) طلاق کیلئے طرف ہوتی ہے۔ اس کا کچھ حصہ تو طلاق کیلئے حقیقتاً طرف ہوتا ہے اور بقیہ حصہ ازروئے تقدیر و فرض کے۔ اور جب طلاق دن کے آخری حصہ میں ہو تو پوری آئندہ کل کیلئے طرف نہ ہوگی بلکہ (اس کے) طرف کی طرف ہوگی۔ لہذا جب شوہر کہے کہ میں نے دن کا آخری حصہ مراد لیا ہے تو اس نے ایسے معاملہ میں ظاہر سے عدول کا ارادہ کیا جس میں وہ جھوٹ کا متہم ہو سکتا ہے لہذا قاضی کے ہاں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ فیما بینہ و بین اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ اس نے اپنے کلام کے محتمل کی نیت کی ہے۔

اور جب شوہر کہے انت طالق فی غد تو اس نے غد کے کلمہ کو طلاق کیلئے حقیقتاً طرف نہیں بنایا بلکہ اس کو (طلاق کا) طرف کا طرف بنایا ہے اور بیان کیا کہ طلاق کا طرف حقیقی غد (آئندہ کل) کا ایک جزء ہے جو غیر متعین ہے۔ لہذا اس جزء کی تعیین اسی کے ذمہ ہوتی ہے تو جب اس نے کہا میری مراد دن کا آخری حصہ ہے تو اس نے تعیین کی ہے لہذا تعیین میں اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے اپنے کلام کی حقیقت کی نیت کی ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جب کوئی شخص کہے ان صمت فی الدھر فعبدی حر (اگر میں نے زمانہ میں روزہ رکھا تو میرا غلام آزاد ہے) پھر اس نے ایک گھڑی کیلئے روزہ رکھ لیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی (اور غلام آزاد ہو جائے گا) اور اگر وہ یوں کہے ان صمت الدھر فعبدی حر (اگر میں نے زمانہ بھر روزہ رکھا تو میرا غلام آزاد ہے) تو بالا جماع مذکورہ وجہ کی بنا پر اس کی قسم اس وقت ٹوٹے گی جب وہ (مرتے دم تک) ہمیشہ روزہ رکھے۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ البتہ اگر اس نے کچھ نیت نہ کی ہو تو آئندہ کل کے پہلے جزء میں طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ (آئندہ کل کے) اجزاء کے مابین تعارض ہوگا البتہ ازروئے احتیاط ان میں سے پہلے جزء کو ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ اس کیلئے استحقاق کا ثبوت اس احتمال کی وجہ سے ثابت ہے کہ شاید شوہر نے حرف طرف کو غد (آئندہ کل) کی ظرفیت کی تاکید کیلئے ذکر کیا ہوتا کہ اس بات کے بیان کیلئے کہ وہ طلاق کے طرف کا طرف ہے۔ لہذا من وجہ استحقاق کے ثبوت کی بنا پر پہلے جزء کو دیگر اجزاء پر ترجیح حاصل ہوگی جس وقت کہ جواز میں سب اجزاء میں سب برابر ہوں۔ پس پہلے جزء میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ اسی سے صاحبین کے اس قول کا جواب بھی حاصل ہو گیا کہ غد (آئندہ کل) کے کلمہ کے ساتھ حرف طرف ذکر نایا نہ کرنا برابر ہے کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ دونوں یکساں نہیں ہیں، واللہ عزوجل اعلم۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق الیوم وغدا (تجھے آج اور کل طلاق ہے) تو آج ہی طلاق واقع ہو جائے گی، اس لئے کہ شوہر نے بیوی کے مطلقہ ہونے کیلئے دونوں ہی وقتوں کو طرف بنایا ہے حالانکہ دونوں وقت ہرگز طرف نہیں بن سکتے۔ الا یہ کہ دونوں کے اول جزء میں طلاق کا وقوع ہو کیونکہ اگر طلاق واقع آئندہ کل (غد) تک مؤخر ہو تو طرف ان میں سے صرف ایک ہوگا۔

() اور اگر شوہر نے کہا انت طالق الیوم غدا (تجھے آج کل طلاق ہے) یا کہا غدا الیوم (یعنی کل آج طلاق ہے) تو اس وقت کو لیا جائے گا جس کا اس نے پہلے تلفظ کیا ہو کیونکہ پہلی صورت میں شوہر نے طلاق کو آج کے دن (الیوم) میں واقع کیا۔ پھر الیوم کی صفت کے طور پر غد کا ذکر کیا جو کہ محال ہے لہذا اس کا قول "غدا"

لغو ہوا اور ”الیوم“ باقی رہا لہذا آج کے دن (الیوم) میں طلاق واقع ہو جائے گی۔ جبکہ دوسری صورت میں شوہر نے طلاق کی اضافت آئندہ کل (غد) کی طرف کی ہے پھر اس کی صفت ”الیوم“ ذکر کی جو کہ محال ہے لہذا اس کا قول ”الیوم“ لغو ہوا اور لفظ ”غدا“ باقی رہا پس طلاق کا وقوع آئندہ کل (غد) میں ہوگا۔

○ اگر شوہر نے انت طالق متی شئت یا متی ما شئت یا اذا شئت یا اذا ماشئت یا کلما شئت کہا تو جب تک بیوی نہ چاہے گی طلاق واقع نہ ہوگی اور جب وہ چاہ لے گی تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ شوہر نے طلاق کی اضافت بیوی کی مشیت کے وقت کی طرف کی ہے اور اس کی مشیت کا وقت وہ ہوگا جس میں اس کی مشیت پائی جائے گی اور جب اس نے چاہ لیا تو وہ وقت پایا گیا لہذا طلاق واقع ہو جائے گی اور بیوی کی مشیت صرف مجلس تک محدود نہیں ہوگی۔ برخلاف انت طالق ان شئت (اگر تو چاہے تو تجھے طلاق ہے) وغیرہ میں (کیونکہ اس میں مشیت مجلس تک محدود رہتی ہے) کیونکہ جیسا کہ ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے کہ یہ (یعنی ان شئت) اضافت ہے جبکہ وہ تلیک ہے۔

کیا معتدہ کو طلاق لاحق ہوتی ہے؟

اسی قاعدے پر عدت میں طلاق کا مسئلہ بھی نکلتا ہے۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ عورت یا تو طلاق رجعی کی عدت میں ہوگی یا طلاق بائن یا خلع کی عدت میں۔ اگر وہ طلاق رجعی کی عدت میں ہو تو چونکہ طلاق رجعی سے ملکیت زائل نہیں ہوتی لہذا ہر لحاظ سے ملکیت کے موجود ہونے کی بنا پر اس پر طلاق واقع ہو جائے گی خواہ وہ صریح ہو یا کنایہ ہو۔ اسی وجہ سے شوہر کا ظہار اور ایلاء بھی صحیح ہوتا ہے اور زوجین کے مابین لعان بھی جاری ہوتا ہے۔ جبکہ یہ تمام احکام صرف ملک (نکاح) میں ہی صحیح ہوتے ہیں۔ اور اگر وہ طلاق بائن یا خلع کی عدت میں ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک اسے طلاق صریح لاحق ہو جاتی ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے طلاق صریح نہیں ہوتی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ طلاق ملک کو زائل کرنے والے تصرف کا نام ہے اور یہ ملک خلع اور طلاق بائن سے زائل ہو چکا ہے اور زائل شدہ کو زائل کرنا محال ہے اسی وجہ سے ایسی معتدہ سے (عدت والی) خلع کرنا یا اسے طلاق بائن دینا صحیح نہیں ہوتا۔

ہماری دلیل اول تو یہ روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:-

المختلعة يلحقها صريح الطلاق ما دامت في
العدة
خلع کرنے والی جب تک عدت میں ہو اسے صریح طلاق ہو سکتی ہے۔

اور یہ اس بارے میں نص ہے۔ دوسرے یہ کہ خلع اور طلاق بائن سے ایسا نہیں ہوتا کہ عورت محل طلاق نہ رہے کیونکہ طلاق کا حکم اگر وہ ہے جو لفظ طلاق سے ازروئے لغت معلوم ہو رہا ہے یعنی انطلاق (رہائی) اور تخریج اور پابندی کا زوال تو یہ معتدہ اس کا محل ہے کیونکہ عدت کی حالت میں وہ مقید اور پابند ہے اس لئے کہ (عدت) اس پر باہر نکلنے اور دوسرے شخص سے شادی کرنے سے رکاوٹ کا نام ہے اور قید و پابندی روک ہی کو کہتے ہیں۔ اور اگر طلاق کا حکم وہ ہو جو لغوی طور پر لفظ (طلاق) سے معلوم نہ ہوتا ہو یعنی ازروئے شریعت محل کی حلت تو محل کی حلت ابھی قائم ہے کیونکہ اس کا زوال صرف تین طلاقوں سے ہوتا ہے جو پائی نہیں

کنیں۔ لہذا طلاق بائن کی معتدہ اور خلع کی معتدہ دونوں ہی محل طلاق ہیں۔ اسی سے معلوم ہوا کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا کہنا کہ طلاق ملکیت کو زائل کرنے کا تصرف ہے، درست نہیں ہے کیونکہ لفظ طلاق زوال ملک نکاح پر نہ تو ازروئے لغت دلالت کرتا ہے اور نہ ہی ازروئے شرع۔ کیا دیکھتے نہیں کہ طلاق رجعی واقع ہوتی ہے لیکن بلاجماع اس میں زوال ملک نکاح نہیں ہوتا اور اگر شوہر زوجہ کو طلاق معدوم نہیں ہوتی بلکہ زوال محل کے حق میں اس کا اثر باقی رہتا ہے اگرچہ زوال ملک (نکاح) کے حق میں اس کا اثر معدوم ہو جاتا ہے اس کے برخلاف طلاق بائن تو ملک کو زائل کرتی ہے (جبکہ پہلی طلاق بائن یا خلع جس سے وہ عدت میں ہے) سے ملک پہلے ہی زائل ہو چکا ہے۔

کیا معتدہ کو طلاق کنایہ لاحق ہوگی؟

اس سلسلہ میں دیکھا جائے گا کہ اگر وہ طلاق کنایہ رجعی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں، اعتدی (تو عدت گزار) اور استبرائی رحمک (تو اپنے رحم کو پاک کر) اور انت واحنة (تو یکتا ہے) تو ظاہر الروایت کے مطابق یہ طلاق معتدہ کو لاحق ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ یہ معتدہ کو لاحق نہیں ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی کو اعتدی (تو عدت گزار) کہا تو اسے کچھ لاحق نہیں ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ کنایہ ہے اور کنایہ دیگر تمام کنایات کی طرح اسی وقت عمل کرتا ہے جب ملک نکاح قائم ہو۔ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ کنایہ کی اس قسم سے واقع ہونے والی طلاق رجعی ہوتی ہے لہذا یہ صریح کی طرح ہوگی۔ لہذا صریح طلاق کی مانند یہ بھی طلاق بائن و خلع سے معتدہ کو لاحق ہو جائے گی۔

اور اگر کنایہ طلاق بائن ہو جیسا کہ شوہر کا طلاق کی نیت سے انت بائن (تو بائن و جدا ہے) وغیرہ کہنا تو بالاتفاق مذکورہ معتدہ کو یہ طلاق لاحق نہیں ہوگی کیونکہ بائن کرنے کا مطلب ہے تعلق کو توڑنا اور تعلق پہلے ہی ٹوٹا ہوا ہے۔ لہذا اس کو دوبارہ توڑنے کا تصور ممکن نہیں۔ برخلاف طلاق کے (یعنی جبکہ شوہر صریح طلاق دے) کیونکہ طلاق نام ہے قید و پابندی اور محل کی حلت کو زائل کرنے کا اور یہ دونوں باتیں (مذکورہ معتدہ میں) موجود ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کلام (یعنی ”انت بائن“) کی تصحیح نہ تو بطریق اخبار ممکن ہے کیونکہ جس کی خبر دی گئی ہو وہ دی گئی خبر کے مطابق ہونی چاہئے اور نہ ہی بطریق انشاء ممکن ہے کیونکہ جو جدا کی جا چکی ہو اس کو جدا کرنا محال ہوتا ہے۔ پس اس کلام کی تصحیح نہ تو بطریق اخبار ہوگی کہ یہ جھوٹ ہوگا اور نہ ہی بطریق انشاء ہوگی۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ شرعاً ”بائن کرنا حرام کرنے کو کہتے ہیں اور مذکورہ معتدہ پہلے ہی سے حرام شدہ ہے اور حرام شدہ کو حرام کرنا محال ہوتا ہے۔ اور پھر عدت کے دوران میں طلاق بائنہ فوری دی ہو یا اس کو کسی شرط کے ساتھ متعلق کیا ہو دونوں صورتیں یکساں ہیں۔ مثلاً شوہر بیوی سے دوران عدت میں طلاق کی نیت سے یوں کہے ان دخلت بنہ الدار فانت بائن (اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تو بائن و جدا ہے) لہذا اگر عورت عدت کے دوران گھر میں داخل ہوئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ بائن کرنے کا مطلب ہے تعلق توڑنا جو کہ تعلق یعنی ملک نکاح کے موجود ہونے کی صورت ہی میں ممکن ہے لیکن چونکہ اب تعلق و ملک نکاح نہیں، لہذا تعلق کا توڑنا بھی نہیں ہوگا۔

اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو بائن ہے یا حرام ہے“ وغیرہ پھر اس کے بعد بیوی کو طلاق بائن دے دی یا اس سے خلع کر لیا۔ اس کے بعد عدت کی حالت میں عورت گھر میں داخل ہوئی تو اس پر ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک مشروط طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی اور تعلیق باطل ہو جائے گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ طلاق جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو شرط کی موجودگی میں تقدیری یعنی فرضی طور پر منجز (فوری) طلاق بن جاتی ہے۔ اور اگر شرط کے پائے جانے کے وقت شوہر طلاق بائن منجز (غیر معلق) دے تو عدم ملک کی بنا پر وہ واقع نہیں ہوتی (تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا)۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ تعلیق کے وقت چونکہ ملک نکاح ہر لحاظ سے قائم تھی لہذا تعلیق صحیح ہوئی اور وہ شرط کی موجودگی میں بینونت و جدائی اور زوال ملک کیلئے تمام وجوہ سے سبب واقع ہوئی ہے البتہ بعد میں طاری ہونے والی طلاق بائن سے فی الحال ملک کا زوال من وجہ ہوا ہے اور عدت کے دوران ملک نکاح بعض آثار کی موجودگی کی وجہ سے وہ من وجہ باقی ہے۔ پس منجز طلاق کی بنا پر فی الحال ملک کے من وجہ زوال کی وجہ سے تعلیق شرط کی موجودگی میں ملک کے تمام وجوہ سے زوال کا سبب نہیں رہی بلکہ ملک کے من وجہ زوال کا سبب رہی۔ اس صورت چونکہ بقدر امکان حکم کے حق میں دونوں تصرفوں (یعنی تعلیق و تنجیز) کی تصحیح ہے۔ لہذا اس طریقے سے بہتر ہے جس میں ایک تصرف کی تصحیح ہو اور دوسرے کا ابطال ہو۔

طلاق بائنہ سے معتدہ کو منجز (غیر معلق) اور معلق طلاق بائنہ دینے کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ یہ دونوں ہی صحیح نہیں ہوتیں کیونکہ یہاں تنجیز اور تعلیق کے وقت ملک کا قیام ایک وجہ سے ہے اور دوسری وجہ سے نہیں ہے۔ عدت کی موجودگی کی وجہ سے ملک کا من وجہ قیام تنجیز و تعلیق کی صحت کا موجب ہے جبکہ اس کا من وجہ زوال ان کی صحت کے مانع ہے۔ تو جب تک ان کی صحت کا علم نہ ہو اور ان کی صحت کے بارے میں شک ہو تو شک کی بنا پر یہ صحیح نہ ہوں گے برخلاف ہمارے زیر بحث مسئلے میں تعلیق کے کیونکہ تعلیق کے وقت ملک کے تمام وجوہ سے قیام کی بنا پر تعلیق قطعی طور پر صحیح واقع ہوئی تھی۔ اب بعد میں طاری ہونے والی تنجیز سے اس (تعلیق) کے بطلان میں شک واقع ہوا لہذا وہ (تعلیق) شک سے باطل نہیں ہوگی۔ دونوں صورتوں میں یہی فرق ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

اگر شوہر نے (طلاق بائن یا خلع کی) معتدہ سے ایلاء (۱) کیا تو قسم پوری ہونے کے حکم کے اعتبار سے اس کا ایلاء صحیح نہیں ہوگا کیونکہ دو میں سے ایک حکم یعنی قسم پوری ہونے کے اعتبار سے ایلاء از روئے شرع طلاق بائن کی تعلیق ہوتا ہے۔ اور قسم پوری ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ مدت ایلاء میں بیوی سے قربت و جماع نہ کرے۔ اور طلاق بائن کے سبب خواہ وہ تنجیز ہو یا تعلیق کی صحت کی شرط ملک کا قیام ہے جیسا کہ بیان ہو چکا تعلیق حقیقی میں ہوتا ہے کیونکہ ایلاء میں طلاق اس وقت واقع ہوتی ہے جب مدت ایلاء شوہر کے بیوی سے قربت کئے بغیر گزر جائے اور جماع میں بیوی کا حق ادا نہ کرنے کی بنا پر وہ ظالم ثابت ہو جائے جبکہ طلاق بائن یافتہ اور خلع کرنے والی کا جماع میں حق ہی نہیں ہوتا لہذا طلاق کے بارے میں ایلاء بھی صحیح نہیں ہوگا۔

(۱) ایلاء کے لغوی معنی قسم کھانے کے ہیں اور اصطلاح شرع میں بیوی سے مقاربت نہ کرنے کی قسم کھانا ہے۔

اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا پھر اسے طلاق کی نیت سے بائن کر دیا یا چار ماہ گزرنے سے قبل اس سے خلع کر لیا، پھر بیوی سے قربت کرنے سے پیشتر اور عدت کے دوران چار ماہ پورے ہو گئے تو ہمارے نزدیک طلاق واقع ہو جائے گی بخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ہمارے نزدیک طلاق بائن منجز کو وہ طلاق بائن معلق لاحق ہوتی ہے جو کسی سابقہ تعلیق کی بنا پر ہو جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وہ لاحق نہیں ہوتی۔ طلاق بائن اور خلع سے جو عدت میں ہو اس سے ظہار صحیح نہیں ہوتا کیونکہ ظہار (خود) تحریم ہے اور حرمت طلاق بائن اور خلع سے ثابت ہو چکی ہے اور حرام شدہ کو حرام کرنا ناممکن ہے۔ اور اگر ظہار کو ملک نکاح میں شرط کے ساتھ معلق کیا مثلاً شوہر نے اپنی بیوی سے یوں کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہوگی“۔ بعد ازاں اسے طلاق بائن دے دی پھر وہ عدت کی حالت میں گھر میں داخل ہوئی تو بالا جماع یہ ظہار نہیں ہوگا۔ یہ امام زفر رحمہ اللہ کیلئے دلیل ہے۔ ہمارے نزدیک ظہار اور کنایہ بائن کے درمیان فرق دو وجہوں سے ہے۔

اول وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ظہار کفارہ کی ادائیگی تک موقت حرمت کا موجب ہوتا ہے جبکہ سابقہ طلاق بائن سے حرمت تمام وجوہ سے ثابت ہو چکی ہے لہذا ظہار کی بنا پر تحریم کا امکان نہیں اس کے برخلاف کنایہ تنجیزی عدت کے ختم ہونے سے پیشتر بعض وجوہ سے زوال ملک کا موجب ہے اور بعض وجوہ سے نہیں لہذا یہ سابق تعلیق کی بنا پر طلاق بائن کیلئے مانع نہیں ہوتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ظہار ایسی حرمت کا موجب ہے جو کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے جبکہ طلاق بائن سے ایسی حرمت حاصل ہوتی ہے جو صرف نکاح جدید ہی سے ختم ہوتی ہے۔ لہذا طلاق بائن سے ثابت ہونے والی حرمت قوی تر ہے جبکہ ظہار سے حاصل ہونے والی حرمت کمزور تر ہے لہذا یہ قوی تر کے مقابلے میں نہیں آسکے گی۔ کنایہ منجز اور کنایہ معلق کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ بینونت و جدائی اور ملک کے زوال کو واجب کرنے میں دونوں برابر ہیں لہذا دونوں پر جہاں تک ممکن ہو عمل کیا جائے گا اور جو صورت ہم نے ذکر کی ہے اس میں دونوں ہی پر عمل ہے۔

○ اگر شوہر نے بیوی کو عدت میں طلاق کا اختیار دے دیا تو یہ صحیح نہیں ہوگا۔ مثلاً اس نے کہا اختاری (تو اختیار کر لے) اور اس نے عدت میں ہی اپنے نفس کو اختیار کر لیا تو بالاتفاق کچھ واقع نہ ہوگا۔ اس لئے کہ تخییر (اختیار دینا) تمیز ہوتی ہے اور ملک کے بغیر تمیز متصور نہیں۔ اگر شوہر بیوی سے کہے اذا جاء غدا فاختاری (جب کل ہو تو تو اختیار کر لے) پھر شوہر اسے طلاق بائن دے دے پھر عورت عدت کے دوران اپنے نفس کو اختیار کر لے تو بالاتفاق کچھ واقع نہیں ہوگا۔ یہ بھی امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل ہے۔

ہمارے نزدیک تخییر اور وہ کنایہ جو شرط کے ساتھ معلق ہو کے درمیان فرق یہ ہے کہ جب شوہر نے بیوی سے کہا ”جب کل ہو تو تو اختیار کر لے“ تو (اس قول کی رو سے) اس نے بیوی کو آئندہ کل میں طلاق کا مالک بنایا ہے پھر جب اس نے بیوی کو طلاق بائن دی تو جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس نے ایک اعتبار سے ملک کو زائل کیا جبکہ ایک اعتبار سے ملک باقی رہی لیکن وہ ملک جو من وجہ ہو تمیز کیلئے کافی نہیں ہوتی اگرچہ ازالہ (ملک) کیلئے ہوتی ہے جیسا کہ استیلاء (باندی کو ام ولد بنانے) اور تدبیر مطلق (غلام کو مدبر قرار

دینے) میں ہوتا ہے کہ ام ولد اور مدبر مطلق کی بیع (جو کہ تملیک ہے) جائز نہیں ہے جبکہ ان کو آزاد کرنا (جو کہ ازالہ ملک ہے) جائز ہے۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ تخییر میں اختیار کرنے کی جانب کا اعتبار کیا جاتا ہے تخییر یعنی اختیار دینے کی جانب کا اعتبار نہیں کیا جاتا جبکہ تعلیق میں یمین و قسم کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ شرط کی جانب کا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر دو گواہ تخییر کی گواہی دیں اور دو گواہ اختیار کرنے کی گواہی دیں پھر سب گواہ اپنی گواہی سے پھر جائیں تو تاوان اختیار کے گواہوں پر ہوگا نہ کہ تخییر کے گواہوں پر۔ اسی طرح اگر دو گواہوں نے یمین (قسم) کی گواہی دی اور دو گواہوں نے (گھر میں) داخلہ کی پھر سب گواہ اپنی گواہی سے پھر گئے تو ضمان و تاوان قسم کے گواہوں پر آئے گا نہ کہ داخلہ کے گواہوں پر۔ جبکہ تخییر میں اعتبار عورت کے اختیار کرنے کا ہے نہ کہ شوہر کے اختیار دینے کا۔ تو بیوی کے اختیار کرنے کے وقت قیام ملک کا اعتبار کیا جائے گا لیکن چونکہ وہ اس وقت بائن ہے لہذا کچھ واقع نہ ہوگا۔ اور جبکہ تعلیق میں اعتبار یمین و قسم کا ہوتا ہے نہ کہ شرط کا تو قسم کے وقت قیام ملک کا اعتبار ہوگا نہ کہ شرط کے وقت کا۔

○ اور اگر شوہر نے معتدہ بائن یا معتدہ خلع پر زنا کی تہمت لگائی تو لعان نہیں ہوگا اس لئے کہ لعان صرف زوجین کے مابین مشروع ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ (النور: ۶)

جو لوگ اپنی بیویوں پر (زنا کی) تہمت لگاتے ہیں۔

جبکہ زوجیت طلاق بائن اور خلع سے ختم ہو چکی ہے۔ ہر وہ فرقت و جدائی جو ابدی حرمت کی موجب ہے مثلاً حرمت مصاہرت اور حرمت رضاعت تو طلاق اس کو لاحق نہیں ہوتی اگرچہ عورت عدت میں ہو کیونکہ حرام شدہ کو حرام کرنا متصور نہیں ہے۔ نیز طلاق سے ثابت ہونے والی حرمت وقتی ہوتی ہے جبکہ رضاعت و مصاہرت سے ثابت ہونے والی حرمت ابدی ہوتی ہے اور ابدی حرمت دونوں حرمتوں میں زیادہ قوی ہے لہذا قوی تر کے مقابلہ میں ضعیف تر نہیں آسکتی۔

○ اسی طرح اگر شوہر نے مباشرت کے بعد اپنی بیوی (جو کہ دوسرے کے باندی تھی) کو خرید لیا تو اسے طلاق لاحق نہیں ہوگی کیونکہ وہ معتدہ نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس کیلئے اس سے مباشرت کرنا حلال ہے۔ حالانکہ معتدہ سے دوران عدت کسی حال میں بھی مباشرت حلال نہیں ہوتی۔

○ ایسے ہی اگر شوہر نے اپنی منکوحہ سے جو کہ غیر کی باندی ہو کہا انت طالق للسنۃ (تجھے طلاق سنت) ہے بعد ازاں اس نے اسے خرید لیا ہے پھر (طلاق) سنت کا وقت آیا تو کچھ واقع نہیں ہوگا۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ وہ معتدہ نہیں ہے۔ اور وہ طلاق جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وقت کی طرف مضاف ہو وہ ملک نکاح اور عدت کے علاوہ واقع نہیں ہوتی۔ اور اگر غلام نے اپنی آزاد بیوی کو کہا کہ انت طالق للسنۃ (تجھے طلاق سنت ہے) پھر اسے طلاق بائن دے دی پھر طلاق سنت کا وقت آیا تو اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وہ اس شوہر کی معتدہ ہے۔ ایسے ہی جب شوہر نے اپنی بیوی سے جو کہ غیر کی باندی ہے کہا ”تجھے طلاق سنت ہے“ پھر اس نے اسے خرید لیا اور آزاد کر دیا پھر طلاق سنت کا وقت آیا تو یہ طلاق اس پر واقع ہو جائے گی

کیونکہ وہ اس شوہر کی معتدہ ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ آزادی کے بعد عدت کا حکم لگتا ہے۔

○ اور جب کوئی شخص مرتد ہو جائے اور دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے۔ پھر بیوی کو طلاق دے تو بیوی پر اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اگرچہ وہ عدت میں ہو اس لئے کہ دارالحرب منتقل ہو جانے سے ان کے مابین رشتہ منقطع ہو گیا ہے لہذا بیوی پر اس کی طلاق واقع نہیں ہوگی جیسا کہ بیوی پر عدت ختم ہو جانے کے بعد شوہر کی طلاق واقع نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ بیوی کی عدت کے دوران دارالاسلام میں واپس آگیا تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ طلاق سے مانع اختلاف دارین تھا جو کہ اب زائل ہو چکا ہے۔ اور اگر بیوی مرتد ہو گئی اور دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو گئی پھر شوہر نے اسے طلاق دے دی تو یہ طلاق اس پر واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ بیوی کے دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جانے سے رشتہ منقطع ہو چکا ہے۔ اور وہ اس عورت کے مانند ہو چکی ہے جس کی عدت گزر چکی ہو اور اگر وہ حیض آنے سے قبل واپس آگئی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق شوہر کی طلاق اس پر واقع نہیں ہوگی جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس پر شوہر کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ درحقیقت عدت تو باقی ہے البتہ اس کا حکم ایک مانع یعنی دارالحرب کے ساتھ لاحق اور اختلاف دارین کی وجہ سے فی الحال ظاہر نہیں ہوا اور پھر جب وہ دارالاسلام میں واپس آگئی تو مانع زائل ہو گیا لہذا عدت کا حکم ظاہر ہوگا جیسا کہ مرد کے بارے میں ہوتا ہے (یعنی اگر شوہر عدت کے دوران دارالاسلام میں واپس آجائے تو اس کی دی ہوئی طلاق بیوی پر واقع ہو جاتی ہے)۔

امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مرتدہ دارالحرب کے ساتھ لاحق ہونے کی وجہ سے اصلی حربہ کی طرح ہو گئی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ حربہ کی طرح اس کو غلام بنایا جاسکتا ہے لہذا اس کے حق میں عدت سرے سے باطل ہو گئی اور اس کے دارالاسلام میں واپس آنے سے (عدت) واپس نہیں ہوگی۔ بخلاف مرتد کے۔ اسی اصول پر طلاق قبل الدخول کی تعداد کا مسئلہ بھی نکل آتا ہے کہ اگر شوہر نے اکٹھی (تین یا دو طلاقیں) دیں تو سب واقع ہو جائیں گی اور اگر متفرق طور پر دیں تو صرف پہلی طلاق واقع ہوگی کیونکہ جب طلاقیں اکٹھی دیں تو سب یکبارگی محل طلاق یعنی ملک نکاح پر وارد ہوئیں لہذا سب واقع ہو جائیں گی۔ اور جب طلاقیں متفرق دیں تو پہلی طلاق سے وہ بائید ہو گئی اور جب دوسری اس پر آئی تو (اس وقت) نہ ملک ہے اور نہ عدت ہے لہذا اس پر واقع نہیں ہوں گی۔

اس اصول کی وضاحت چند مسائل سے ہوتی ہے:

مسائل:

○ جب شوہر نے اپنی بیوی کو دخول (مراد رخصتی اور خلوت صحیحہ ہے) سے قبل کہا "انت طالق ثلاثا" یا کہا "انت طالق ثنتين" تو اکثر علماء کے نزدیک یہ طلاقیں واقع ہو جائیں گی جبکہ حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کا قول "ثلاثا" یا "ثنتين" لغو ہو جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ انت طالق مبتداء اور خبر ہونے کی وجہ سے مکمل کلام ہے اور اس کا ذکر عدو کے ذکر سے پہلے ہوا لہذا اس کا وقوع بھی پہلے ہوگا تو شوہر نے اپنے قول (کے ابتدائی جملے یعنی) انت طالق سے بیوی کو بائن

کر دیا اور عدد کا ذکر عورت پر اس کے بائن ہونے کے بعد ہوا لہذا لغو ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کے انت طالق و طالق۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے یکبارگی تین طلاقیں دیں ہیں لہذا وہ یکبارگی ہی واقع ہوں گی۔ وصف یکبارگی پر دلالت دو طرح سے ہے۔ ایک طریقہ یہ ہے کہ واقع ہونے والا تو عدد ہے جو کہ تین ہے اور شوہر نے تین کو اکٹھے واقع کیا ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کلام اپنے آخری جزء پر مکمل ہوتا ہے کیونکہ متکلم بعض اوقات اپنے کلام کو ایک وقت کیلئے کسی شرط یا کسی صفت کے ساتھ معلق کرتا ہے یا اپنی کسی ضرورت کے تحت اپنے کلام کے ساتھ استثناء کو ملاتا ہے لہذا کلام کا پہلا حصہ کلام کے آخری حصہ پر موقوف ہوتا ہے اور جب موقوف ہونا ثابت ہوا تو پورا کلام ایک جملہ ہوگا اور اکٹھا واقع ہوگا یہ نہیں کہ کچھ حصہ مقدم ہو اور کچھ مؤخر۔ یہی وجہ ہے کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا انت طالق واحدة لیکن شوہر کے لفظ ”طالق“ کہنے کے بعد اور لفظ ”واحدة“ کہنے سے قبل بیوی مرگئی تو کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اس لئے کہ واقع ہونے والی چیز تو عدد ہے اور اس کا وجود مرنے کے بعد ہوا۔

مسئلہ: اسی طرح اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”انت طالق ثلاثا انشاء اللہ“ لیکن ثلاثا کہنے کے بعد اور انشاء اللہ کہنے سے قبل مرگئی تو کچھ واقع نہیں ہوگا اس لئے کہ اول کلام آخر کلام پر موقوف ہے جو اول کو متغیر کرنے والا ہے لہذا اول کلام کے ساتھ حکم کا تعلق نہیں ہوا پس حالت حیات میں کچھ واقع نہ ہوگا۔ اور موت کے بعد بھی طلاق کا وقوع نہیں ہوگا کیونکہ استثناء یعنی (انشاء اللہ کے قول) کی موجودگی اور محمل (طلاق) کے معدوم ہوجانے کی بنا پر طلاق وینا معدوم ہے۔

اسی طرح جب شوہر طلاق کے ذکر کے بعد اس کی صفت کو ذکر کرے تو طلاق اس صفت کے ساتھ واقع ہوگی۔ مثلاً وہ یوں کہے انت طالق بائن یا انت طالق حرام کیونکہ صفت اور موصوف مل کر ایک کلام بنتے ہیں لہذا اس کلام کے وقوع میں اس کے بعض کو دوسرے سے جدا نہیں کیا جائے گا۔ اس کا فائدہ تنجیز (فوری) اور غیر معلق (طلاق) میں تو ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ طلاق قبل الدخول صرف بائن ہی ہوتی ہے خواہ شوہر نے اس کو بیہوشی کے ساتھ موصوف کیا ہو یا نہ کیا ہو البتہ تعلیق میں اس کا فائدہ ظاہر ہوتا ہے مثلاً شوہر کے انت طالق بائن ان دخلت الدار (تجھے طلاق بائن ہے اگر تو گھر میں داخل ہوئی) تو یہ طلاق تنجیزی نہیں ہے بلکہ گھر میں داخلہ کے ساتھ معلق ہے کیونکہ شوہر کا قول ”بائن“ جو کہ طلاق دینے اور شرط لگانے کے درمیان واقع ہوا ہے ان کے درمیان حجاب نہیں بنتا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ صفت اور موصوف مل کر ایک کلام ہوتے ہیں پس یہ قول طلاق دینے اور (اس کیلئے) شرط لگانے کے درمیان حائل نہیں ہوگا اور طلاق کے شرط کے ساتھ معلق ہونے سے مانع نہیں ہوگا۔

○ اور اگر بیوی سے کہا انت طالق واحدة مع واحدة (تجھے ایک کے ساتھ ایک طلاق ہے) یا معھا واحدة کہا تو دو طلاقیں واقع ہوں گی۔ اس لئے کہ کلمہ مع مقارنت کیلئے آتا ہے چونکہ شوہر نے دو طلاقیں اکٹھی دی ہیں۔ لہذا دونوں اکٹھی ہی واقع ہوں گی جیسا کہ اگر وہ مدخول بہا (مباشرت شدہ) بیوی ہوتی تو دو ہی واقع ہوتیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب یوں کہے انت طالق واحدة قبلہا واحدة یا انت طالق واحدة بعد

واحدہ کیونکہ یہ فی الحال ایک طلاق دینا ہے اور دوسری طلاق کو زمانہ ماضی کی طرف مضاف کرنا ہے لہذا فی الحال ایک طلاق پڑ جائے گی اور دوسری کی زمانہ ماضی کی طرف اضافت محال ہونے کی بنا پر صحیح نہیں ہے لہذا فی الحال (ایک) طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر شوہر نے کہا انت طالق واحدہ قبلہا واحدہ یا کہا واحدہ بعدہا واحدہ تو ایک طلاق ہوگی اس لئے کہ شوہر نے ایک طلاق دی اور اس کے بعد دوسری طلاق دی تو پہلی واقع ہو جائے گی اور دوسری ملک اور عدت نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہوگئی ہے۔

لفظ طلاق کو مکرر ذکر کرنے کا بیان:

○ اور اگر لفظ طلاق کو شوہر مکرر ذکر کرے تو معاملہ دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو تکرار حرف عطف کے بغیر ہوگی یا حرف عطف کے ساتھ ہوگی۔ پھر ان میں سے ہر ایک یا تو منجز (غیر معلق) ہوگی یا معلق ہوگی۔ پس اگر تکرار حرف عطف کے بغیر ہو اور طلاق منجز ہو مثلاً شوہر نے یوں کہا انت طالق انت طالق انت طالق یا یوں کہا انت طالق طالق طالق تو پہلی طلاق واقع ہوگی اور دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی کیونکہ شوہر نے طلاقیں متفرق دی ہیں۔ انت طالق، انت طالق، انت طالق میں تو اس طرح کہ ان الفاظ ثلاثہ میں سے ہر ایک مبتداء اور خبر ہونے کی وجہ سے مکمل کلام ہے اور ان میں سے ہر ایک علیحدہ پایا گیا ہے لہذا ان میں سے ہر ایک کو واقع کرنا بھی متفرق ہوا جو متفرق یعنی علیحدہ علیحدہ وقوع کا بھی تقاضا کرتا ہے۔ پس پہلی سے بیونت حاصل ہو جائے گی اور دوسری اور تیسری طلاق عورت پر اس وقت آئے گی جب اس میں نہ ملک ہوگی اور نہ عدت ہوگی۔ لہذا یہ دونوں لغو ہو جائیں گی۔ اسی طرح انت طالق، طالق، طالق میں وجہ یہ ہے کہ دوسرا اور تیسرا لفظ طلاق بغیر مبتداء کے خبر ہے لہذا مبتداء کا اعادہ کیا جائے گا گویا کہ اس نے یوں کہا ہے انت طالق انت طالق۔ اور اگر شوہر نے (حرف عطف کے بغیر مکرر) طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کیا تو اگر شرط کو مقدم کیا ہو مثلاً یوں کہا ان دخلت الدار فانت طالق، طالق، طالق، تو پہلی طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گی کیونکہ شرط و جزاء کے ملک میں مذکور ہونے کی بنا پر تعلیق صحیح ہے اور دوسری طلاق فی الحال پڑ جائے گی اس لئے کہ انت طالق سے کامل طور پر طلاق دی جاتی ہے جبکہ شوہر کے قول ”طالق“ کا معنی انت طالق کا ہے جو مبتداء خبر پر مشتمل ہونے کی بنا پر کامل طور پر طلاق دینا ہے اور یہ اپنے محل یعنی منکوحہ پر وارد ہوئی ہے لہذا واقع ہو جائے گی اور تیسری طلاق بیونت کے (دوسری طلاق سے) واقع ہوجانے کی وجہ سے لغو ہو جائے گی۔ اور اگر شوہر نے اس سے دوبارہ نکاح کر لیا پھر وہ گھر میں داخل ہوئی تو معلق طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یمین و قسم باقی ہے کیونکہ وہ بائن کر دینے سے باطل نہیں ہوتی۔ پس شرط اس حال میں پائی گئی ہے کہ عورت اس کے ملک نکاح میں ہے لہذا (شرط کی) جزاء واقع ہوگی۔ اور اگر بیوی بیونت کے بعد اور دوبارہ نکاح سے قبل گھر میں داخل ہوئی تو یمین و قسم ختم ہو جائے گی اور طلاق واقع نہیں ہوگی۔

اور اگر وہ بیوی مدخول بہا (جس کے ساتھ مباشرت ہو چکی ہو) ہو تو بوجہ مذکورہ پہلی طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گی۔ دوسری اور تیسری طلاق فی الحال واقع ہو جائیں گی کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا اپنے محل پر ہونے کی وجہ سے ذالنا (طلاق دینا) صحیح ہوا ہے۔

○ اور اگر شوہر نے شرط کو بعد میں ذکر کیا مثلاً یوں کہا انت طالق، انت طالق، انت طالق، ان دخلت الدار یا کہا انت طالق، طالق، طالق ان دخلت الدار تو پہلی طلاق فی الحال پڑ جائے گی کیونکہ یہ کامل طور پر طلاق کو دینا ہے جو اپنے محل پر ہوا ہے اور پہلی طلاق سے بیہوشی حاصل ہونے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاقیں لغو ہو جائیں گی لہذا ملک نہ ہونے کی وجہ سے تعلیق صحیح نہیں ہوئی۔ البتہ اگر بیوی مدخل بہا ہو تو پہلی اور دوسری طلاق تو فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری طلاق شرط کے ساتھ معلق ہو جائے گی کیونکہ اول و ثانی مبتداء و خبر پر مشتمل ہونے کی بنا پر کامل طور پر طلاق دینا ہے جو اپنے محل پر واقع ہوئیں لہذا فی الحال واقع ہو جائیں گی۔ اور تیسری کو چونکہ شوہر نے شرط کے ساتھ معلق کیا ہے لہذا دوران عدت تعلیق حاصل ہونے کی وجہ سے اس کا تعلیق شرط کے ساتھ ہو گیا ہے پس چونکہ تعلیق اپنے محل پر واقع ہوئی اس لئے صحیح ہوئی۔ بخلاف پہلی صورت کے۔

○ اور اگر شوہر نے طلاق کی تکرار حرف عطف کے ساتھ کی ہو تو اگر اس نے منجز (غیر معلق) طلاق دی مثلاً یوں کہا انت طالق ثم طالق یا انت طالق فطالق فطالق تو بلا اختلاف صرف پہلی طلاق واقع ہوگی اس لئے کہ شوہر نے تین طلاقوں کو متفرق طور پر واقع کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسے حروف کا استعمال کیا ہے جو تفرق کے معنی پر دلالت کرنے کیلئے وضع کئے گئے ہیں یعنی حرف ”ثم“ جو ترتیب مع التاخر کے معنی کیلئے آتا ہے اور حرف ”فاء“ ترتیب مع تعقیب (یعنی ترتیب بلا تاخیر) کے معنی کیلئے استعمال ہوتا ہے اور پہلی طلاق کا وقوع دوسری اور تیسری طلاق کے ترتیب سے آنے میں مانع ہو جاتا ہے۔

○ اسی طرح جب شوہر کہے انت طالق، وطالق، وطالق تو جمہور علماء کے نزدیک یہی حکم ہے (یعنی ایک طلاق واقع ہوگی) جبکہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک تین واقع ہوں گی ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واؤ جمع کیلئے ہوتا ہے اور حرف جمع سے جمع کرنا لفظ جمع سے جمع کی مثل ہے۔ تو گویا کہ یہ یکبارگی تین طلاقوں کو واقع کرنا ہوا اور گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے۔ انت طالق ثلاثا ہماری دلیل یہ ہے کہ واؤ جمع مطلق کیلئے ہوتا ہے اور جمع مطلق کا (تنہا) وجود متصور نہیں ہے بلکہ اس کا وجود معین طور پر دو میں سے ایک صورت میں ہو گا یا تو قرآن یا ترتیب۔ پھر اگر طلاق کا وقوع ترتیب کی صفت پر ہو تو صرف پہلی طلاق واقع ہوگی اور اگر قرآن (اتصال) کی صفت پر ہو تو دوسری اور تیسری طلاق بھی واقع ہو جائے گی۔ پس دوسری اور تیسری کے وقوع میں شک واقع ہونے کی وجہ سے یہ (دوسری اور تیسری) واقع نہیں ہوں گی۔ اور اگر شوہر نے طلاق کو شرط کے ساتھ معلق کیا تو پھر یا تو شرط کو جزاء پر مقدم کیا ہو گا یا مؤخر کیا ہو گا۔ اگر مقدم کیا مثلاً اس نے ان دخلت الدار فانت طالق، وطالق، وطالق کہا تو بالاتفاق تمام طلاقیں شرط کے ساتھ متعلق ہوں گی حتیٰ کہ مکان میں داخلہ سے قبل کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی اور اگر وہ مباشرت سے قبل گھر میں داخل ہوئی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی اور اگر وہ مباشرت کے بعد گھر میں داخل ہوئی تو بالاتفاق تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی لیکن امام ابو حنیفہ کے نزدیک یکے بعد دیگرے اور صاحبین کے نزدیک اکٹھی ہو کر۔

اس اختلاف کی بنیاد پر جب کسی نے اجنبی عورت سے کہا ان تزوجتک فانت طالق و طالق وطالق پھر اس نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو امام صاحب کے نزدیک صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور

صاحبین کے نزدیک تینوں واقع ہو جائیں گی۔ اور اگر اس نے کہا ان تزوجتک فانت طالق وانت علی کظہرامی (اگر میں نے تجھ سے نکاح کیا تو تجھے طلاق ہے اور تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے) پھر اس شخص نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو امام صاحب کے نزدیک اسے طلاق ہو جائے گی۔ لیکن ظہار نہیں ہوگا۔ بخلاف صاحبین کے (کہ ان نزدیک ظہار بھی ہوگا)۔ اور اگر ظہار کو طلاق پر مقدم کیا مثلاً اس نے ان تزوجتک فانت علی کظہرامی وانت طالق کہا تو بالاتفاق طلاق اور ظہار دونوں ہی واقع ہو جائیں گے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تین طلاقیں اکٹھی دی ہیں لہذا وہ اکٹھی ہی واقع ہوں گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کے ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا۔

تینوں طلاقوں کے اکٹھے واقع ہونے کے وصف پر دلیل یہ ہے کہ شوہر نے تینوں طلاقوں کو حرف جمع یعنی واؤ کے ساتھ جمع کیا ہے اور حرف جمع کے ساتھ جمع کرنا لغت اور شرع دونوں اعتبار سے لفظ جمع سے جمع کرنے کے مترادف ہے۔ لغت کی رو سے اس طرح کہ کسی کا یہ کہنا جائسی زید، وزید، وزید یا یہ کہنا جائسی الزیدون یکساں ہے۔ شرع کی رو سے اس طرح کہ جس شخص نے کہا لفلان علی الف درہم ولفلان (یعنی فلان اور فلاں کے میرے ذمہ ایک ہزار درہم ہیں) تو یہ ایک ہزار ان دونوں کے مابین ہوں گے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ یوں کہے۔ لہذین الرجلین علی الف درہم (ان دو شخصوں کے مجھ پر ہزار درہم ہیں)۔ ایسے ہی اگر کسی فضولی نے ایک شخص کا نکاح ایک عورت سے کیا اور دوسرے فضولی نے اس عورت کی بہن کا نکاح (بھی) اسی شخص سے کر دیا اور جب اسے دونوں نکاحوں کی خبر پہنچی تو اس نے کہا اجزت نکاح ہذہ وہذہ (میں نے اس عورت اور اس عورت کے ساتھ نکاح کی اجازت دی۔ تو دونوں ہی نکاح باطل ہوتے ہیں۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ یوں کہے اجزت نکاحہما (میں نے دونوں عورتوں کے ساتھ نکاح کی اجازت دی)۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ حرف جمع سے جمع کرنا لفظ جمع سے جمع کرنے کی مثل ہے۔ اور اگر وہ لفظ جمع سے طلاقوں کو جمع کرے مثلاً یوں کہے ان دخلت ہذہ الدار فانت طالق ثلاثا تو تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ خواہ بیوی مدخول بہا ہو یا غیر مدخول بہا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور تنجیز لازم نہیں ہوگی کیونکہ اگر شوہر لفظ جمع کو بیوی سے مباشرت سے پیشتر ذکر کرے اور یوں کہے انت طالق ثلاثا تو تین طلاقیں واقع ہوتی ہیں۔ اور اگر حرف جمع کو ذکر کرے تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی مثلاً یوں کہے انت طالق، وطالق، وطالق کیونکہ عطف اور حرف جمع سے جمع کرنا لفظ جمع سے جمع کرنے کے مترادف ہے جبکہ عطف صحیح ہو اور تنجیز میں جمع صحیح نہیں ہوگی۔ کیونکہ جب شوہر نے بیوی سے انت طالق کہا تو وہ عدت نہ ہونے کی وجہ سے ایک طلاق سے ہی باندھ ہو گئی۔ لہذا محل طلاق نہ ہونے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق کا وقوع نہیں ہوگا۔ بخلاف شرط کے ساتھ تعلیق کے کیونکہ شرط کے ساتھ تعلیق بھی صحیح ہوئی اور دوسری اور تیسری طلاق کا تکلم بھی صحیح ہوا کیونکہ تعلیق کے بعد شوہر کی ملکیت باقی ہے لہذا طلاق کا تکلم بھی صحیح ہوگا۔ اور جب حرف جمع کے ساتھ تکلم درست ہوا تو اس کے ساتھ تکلم لفظ جمع کے ساتھ تکلم کی مثل ہوا۔ اسی وجہ سے جب شوہر شرط کو مؤخر ذکر کرے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا ان دخلت الدار فانت طالق و طالق و طالق کہنا شرط کے بعد کے زمانے میں تین طلاقوں کا متفرق طور پر دینا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا وقوع بھی متفرق ہو جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنی بیوی سے رخصتی سے پیشتر یوں کہے انت طالق واحدة بعدھا احری (تجھے ایک طلاق ہے اس کے بعد دوسری ہے) اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر طلاقیں متفرق دی ہوں تو ان کا وقوع بھی متفرق ہوتا ہے اس لئے کہ طلاق کا وقوع طلاق کے مطابق ہوتا ہے کیونکہ طلاق کا وقوع اس کے دیئے جانے کا حکم ہے اور حکم کا ثبوت علت کے موافق ہی ہوا کرتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے شوہر نے شرط کے بعد کے زمانے میں تین طلاقوں کو واقع کیا ہے کیونکہ طلاق کا دینا شوہر کے گزشتہ کلام سے ہے اس لئے کہ اس کلام کے سوا اور کوئی کلام اس کی جانب سے صادر نہیں ہوا ہے اور اس کا کلام بھی متفرق ہے کیونکہ اس کا قول ”انت طالق“ مبتداء و خبر پر مشتمل ہونے کی بنا پر مکمل کلام ہے اور اس کا قول ”و طالق“ پہلے (طالق) پر معطوف ہو کر تابع ہے لہذا پہلا طالق جس کی خبر ہے یہ بھی اس کی خبر بنے گا۔ پس یہ ایسے ہو گا گویا اس نے انت طالق و انت طالق و انت طالق کہا ہے اور یہ کلمات چونکہ جدا جدا ہیں لہذا پہلا کلمہ بھی ظاہر ہے جدا ہو گا۔ اور اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا وقوع بھی متفرق اور جدا جدا ہو یعنی یہ کہ پہلے اول واقع ہو پھر دوسری اور پھر تیسری۔ پس اگر تو بیوی غیر دخول بہا ہو تو پہلی طلاق اپنے وقوع کے بعد ملک اور عدت باقی نہ رہنے کی وجہ سے دوسری اور تیسری طلاق کے وقوع کیلئے مانع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ تنجیز کی صورت میں طلاق متفرق طور پر دینے کی وجہ سے صرف ایک طلاق ہی واقع ہوتی ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ تنجیز کی صورت میں متفرق طلاقیں فی الحال دی گئی ہیں جبکہ تعلیق کی صورت میں شرط کے بعد کے زمانے میں دی گئی ہیں۔ اس پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا کہ جب شوہر بیوی سے کہے ان دخلت هذه الدار فانت طالق ثلاثا اور وہ گھر میں داخل ہو تو تینوں طلاقیں پڑ جاتی ہیں کیونکہ یہاں شوہر نے طلاقیں علیحدہ علیحدہ نہیں دیں بلکہ اکٹھی دی ہیں۔ اس لئے کہ اس کا قول انت طالق ثلاثا ازروئے لغت متعین عدد کیلئے موضوع ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ تنجیزی طلاق میں ایسا ہی ہوتا ہے تو تعلیق میں بھی ایسا ہی ہو گا۔

اسی طرح شرط کو مؤخر ذکر کئے جانے کی صورت میں بھی (تینوں طلاقوں کے وقوع کا) اعتراض نہیں ہو سکتا کیونکہ اہل زبان نے تاخیر شرط کی صورت میں اس کلام کو اکٹھی تین طلاقیں دینے کے معنی میں استعمال کیا ہے۔ اگرچہ ظاہری صورت کے اعتبار سے طلاقوں کا ذکر متفرق اور علیحدہ علیحدہ اور اہل زبان نے ایسا ایک ضرورت یعنی غلطی کے تدارک کیلئے کیا ہے کیونکہ طلاق اور عتاق (غلام کو آزاد کرنا) ایسے الفاظ ہیں جو بلا قصد زبان پر آجاتے ہیں۔ تو اس غلطی کے تدارک کیلئے شرط اور استثناء کو وضع کیا تاکہ اگر طلاق کا تلفظ قصداً نہ ہو تو مرد اس کے ساتھ استثناء کا الحاق کر سکے اور یوں کہہ سکے انشاء اللہ تعالیٰ یا یوں کہہ سکے ان دخلت الدار (اگر تو گھر میں داخل ہوئی)۔ لہذا تاخیر شرط کی صورت میں تین طلاقیں ڈالنے کیلئے یہ کلام ازروئے وضع ایک جملہ بنا۔ اگرچہ ظاہری صورت کے اعتبار سے طلاقیں متفرق ہوں۔ اور ایسا غلطی کے تدارک کی حاجت کی بنا پر ہے۔ اور چونکہ وہ اہل ہیں لہذا ان کو اس طرح کلام وضع کرنے کا اختیار بھی ہے۔ اور غلطی کے تدارک کی ضرورت تاخیر شرط کی صورت میں ہوتی ہے نہ کہ تقدیم شرط کی صورت میں۔ لہذا تقدیم کی صورت میں دوسری وضع کی حقیقت پر عمل

کرنا واجب ہوگا۔

اسی طرح یہ اعتراض بھی نہیں ہو سکتا کہ جب شوہر بیوی سے کہے ان دخلت هذه الدار فانت طالق اور دوسرے دن پھر کہے ان دخلت هذه الدار فانت طالق اور تیسرے دن پھر کہے ان دخلت هذه الدار فانت طالق اور بیوی گھر میں داخل ہو جائے تو تینوں طلاقیں واقع ہو جاتی ہیں۔ اگرچہ طلاقیں متفرق ڈالی گئی ہیں کیونکہ یہاں شوہر نے شرط کے زمانے کے بعد میں تین طلاقیں متفرق نہیں دیں کیونکہ یہ کلام تین قسموں (بیمین) پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک کو شرط کے بعد ایک زمانے میں طلاق پر علامت بنایا گیا ہے لہذا تینوں قسموں میں شرط یعنی گھر میں داخلہ کے بعد کا زمانہ قسم کے ٹوٹنے کا وقت ہے۔ پس تینوں طلاقوں کا اکٹھے وقوع اسی ضرورت کی بنا پر ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر شوہر نے بیوی سے کہا ان دخلت هذه الدار فانت طالق پھر اس نے دوسرے دن کہا ان دخلت هذه الدار الاخری فانت طالق (اگر تو اس دوسرے گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے) پھر اس نے تیسرے دن کہا ان دخلت هذه الدار فانت طالق تو ہر داخلہ پر صرف ایک طلاق واقع ہوگی کیونکہ یہ تین قسمیں ہیں جن میں سے ہر ایک کیلئے علیحدہ شرط ہے۔ بخلاف زیر بحث مسئلے کے کہ اس میں صرف ایک قسم ہے اور اس کی شرط بھی ایک ہے اور البتہ قسم والے (یعنی مشروط طلاق دینے والے) نے اس قسم کی جزاء کو شرط کے بعد والے زمانے میں متفرق طلاقوں کا ڈالنا بنایا ہے لہذا شرط کے بعد والے زمانے میں طلاقوں کے ڈالنے میں تفرق ضروری ہے۔ پس ہر جزء ایک (علیحدہ) وقت میں واقع ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر ان دخلت هذه الدار فانت طالق واحده بعدھا اخرى (اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو تجھے ایک طلاق ہے اس کے بعد دوسری) اس کے برعکس چند صورتیں ہیں۔ اول صورت اگر شوہر کہے ان دخلت الدار فانت طالق و نصف کیونکہ یہاں اس نے طلاقیں متفرق نہیں بلکہ اکٹھی دی ہیں اس لئے کہ ”طالق و نصف“ ایک ہی مسمی کا ایک اسم ہے۔ اگرچہ نصف واحد پر معطوف ہے جیسا کہ احد و عشرون وغیرہ میں ہوتا ہے۔ پس یہ دو طلاقیں اکٹھی ہوئیں۔ اور جب تنجیز میں ایسے ہوتا ہے تو تعلیق میں بھی ایسے ہی ہوگا۔ دوسری صورت میں شوہر کا یہ کہنا ان دخلت الدار فانت طالق واحده لابل ثنتين (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے ایک طلاق ہے نہیں بلکہ دو طلاقیں ہیں) کیونکہ اس صورت میں شرط کے بعد والے زمانے میں تینوں طلاقیں اکٹھی ڈالی گئی ہیں اور وہ اس طرح کہ شوہر نے پہلے ایک طلاق دی پھر اس نے غلطی کا تدارک ایک طلاق سے رجوع کر کے اور اس کی جگہ دو طلاقیں واقع کر کے کیا۔ لیکن یہ رجوع صحیح نہیں ہے کیونکہ طلاق کی تعلیق سے رجوع نہیں ہو سکتا۔ مزید بریں دو طلاقوں کا دینا صحیح ہوا۔ لہذا یہ شرط کے بعد کے ایک زمانے میں تین طلاقیں دینا ہوا اور یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے یوں کہا ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے تین طلاقیں ہیں) جبکہ زیر بحث مسئلے میں اس کے برعکس تھا۔

صاحبین کا یہ کہنا ہے کہ شوہر نے مختلف طلاقیں دینے کو حرف جمع یعنی واؤ کے ساتھ جمع کیا ہے تو اس کا جواب دو طریقوں سے ہے۔

اول۔ واؤ جمع مطلق کیلئے ہوتا ہے اور اس میں قرآن (اتصال) اور ترتیب کی صفات کو کوئی دخل نہیں ہوتا لیکن وجود میں جمع مطلق متصور نہیں ہے کیونکہ جمع مطلق مذکورہ دو صفات میں سے کسی ایک کے ساتھ

متصف و متقید ہو کر ہی پایا جاتا ہے۔ اس حقیقت کو جان لینے کے بعد پھر واؤ کو قرآن پر محمول کرنا کلمہ واؤ کی حقیقت سے اعراض کرنا اور اس کو کلمہ ”مع“ سے مجاز بنانا شمار ہوگا۔ البتہ ہم اس کو ترتیب پر محمول کرتے ہیں اور اس کو کلمہ ”ثم“ سے مجاز بناتے ہیں۔ لہذا تعارض واقع ہوا اور حرف واؤ کے ساتھ استدلال ساقط ہو گیا۔ اس کے باوجود ہمارے پاس اپنے اختیار کردہ معنی کی ترجیح کیلئے دو وجہیں ہیں۔

ایک وجہ یہ کہ ترتیب پر محمول کرنا حقیقت کے موافق ہے کیونکہ طلاقوں کے دیئے جانے کا وجود حقیقتاً متفرق ہوا ہے حرف واؤ کے موجب اور تقاضے کی بنا پر نہیں جبکہ قرآن پر محمول کرنا حقیقت کے مخالف ہے لہذا ترتیب پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ترتیب پر حمل کرنا دوسری اور تیسری طلاق کے وقوع سے مانع ہے جبکہ قرآن پر محمول کرنا ان کے وقوع کا موجب ہے لہذا اس معروف قاعدہ کی بنا پر کہ جو شے ثابت نہ ہو اور اس کے ثبوت میں شک واقع ہوا ہو تو شک سے وہ ثابت نہ ہوگی (دوسری اور تیسری) طلاق کا وقوع شک کی وجہ سے ثابت نہ ہوگا۔

فضولی کا مسئلہ (جو صاحبینؒ نے نظیر کے طور پر پیش کیا تھا) اس سے مختلف ہے کیونکہ دو بہنوں کو جس طرح مقارنت (بیک وقت) نکاح میں اکٹھا کرنا جائز نہیں ہے اسی طرح علی الترتیب (یعنی یکے بعد دیگرے) بھی جائز نہیں ہے۔ لہذا حرف واؤ کے تقاضے پر جو کہ جمع مطلق ہے عمل کرنا ممکن ہے۔ رہا مسئلہ اقرار (جو صاحبینؒ نے ذکر کیا تھا) تو اس کا جواب یہ ہے کہ کلام کا اول حصہ اس کے آخر پر غلطی اور نسیان کے تدارک کی ضرورت کی بنا پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ کبھی ایک شخص کے ذمے دو آدمیوں کا حق ہوتا ہے لیکن وہ بھول چوک سے ان میں سے صرف ایک کیلئے پورے حق کا اقرار کر بیٹھتا ہے۔ پھر اس کو یاد آتا ہے تو وہ اس لفظ سے (اپنی غلطی کا) تدارک کرتا ہے۔ پس اول کلام اس کے آخر پر موقوف ہوا اور پورا کلام مذکورہ ضرورت کی بنا پر دونوں کیلئے ایک اقرار بنا۔ یہ وہی بات ہے جو ہم نے طلاق میں تاخیر شرط کے بارے میں کہی تھی۔ اور یہ مذکورہ ضرورت زیر بحث مسئلے میں معدوم ہے۔ لہذا حقیقت پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

○ اگر شوہر نے (طلاق کو) حرف ”قا“ کے ساتھ عطف کیا اور یوں کہا ”ان دخلت الدار فانت طالق فطالق“ تو امام کرخیؒ اور امام طحاویؒ نے حرف ”قا“ کو یہاں پر حرف واؤ کی طرح قرار دیا اور اس میں اختلاف کو ثابت کیا ہے جبکہ فقیہ ابواللیث رحمہ اللہ نے اسے لفظ ”بعد“ کی طرح قرار دیا ہے اور مسئلے کو متفقہ شمار کیا اور کہا کہ جب بیوی غیر مدخول بہا ہو تو بالاتفاق صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ یہی بات امام اجل استاذ علاؤالدین رحمہ اللہ (۱) نے ذکر کی ہے اور یہی فقہ کے زیادہ قریب ہے اور اس لئے کہ فاء ترتیب مع تعقیب کیلئے ہوتا ہے اور پہلی طلاق کا وقوع دوسری اور تیسری طلاق کے تعقب یعنی پیچھے آنے سے مانع ہوتا ہے۔

○ اگر شوہر نے ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق کہا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ

(۱) محمد بن عبدالرحمن بخاری، ابو عبد اللہ کنیت اور علاء الدین کے لقب سے مشہور تھے۔ زبردست عالم، فقیہ، مفتی، مفسر، متکلم تھے۔ صاحب ہدایہ کے مشائخ میں سے تھے۔ وفات ۵۴۶ھ، حدائق، ص ۲۴۹۔

کے نزدیک پہلی طلاق شرط کے ساتھ متعلق ہوگی اور دوسری فی الحال واقع ہو جائے گی اور تیسری لغو ہو جائے گی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ ”واؤ“ کو یا ”قا“ کو ذکر نہ کرے اور یوں کہے ان دخلت الدار فانت طالق، طالق، طالق۔ پھر اگر شوہر نے اس عورت - - نکاح کر لیا اور وہ گھر میں داخل ہوئی جبکہ وہ اس سے قبل گھر میں داخل نہیں ہوئی تھی تو معلق طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر بیوی مدخول بہا ہو تو پہلی طلاق شرط کے ساتھ متعلق ہوگی اور دوسری تیسری فی الحال واقع ہو جائیں گی اور اگر وہ عدت کی حالت میں گھر میں داخل ہوئی یا وہ شوہر کے رجوع کر لینے کے بعد گھر میں داخل ہوئی تو معلق طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام طلاقوں کا تعلق شرط کے ساتھ ہوگا اور فی الحال کوئی طلاق واقع نہ ہوگی۔ البتہ جب وہ گھر میں داخل ہوگی تو ایک طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر وہ مدخول بہا ہے تو علی التعاقب یعنی یکے بعد دیگرے تینوں واقع ہو جائیں گی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر نے یوں کہا ہو ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وبعدها واحدة وبعدها واحدة اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے ایک طلاق ہے اور اس کے بعد ایک طلاق ہے اور اس کے بعد ایک طلاق ہے (اس کے علاوہ صاحبینؒ کے وہی دلائل ہیں) جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حرف واؤ کے بارے میں ذکر کئے ہیں۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حرف عطف کے ساتھ بعض کا بعض پر عطف جبکہ ”ثم“ بھی حرف عطف ہے واؤ کی مثل ہوتا ہے لہذا تمام طلاقوں کا تعلق شرط کے ساتھ ہوگا۔ پھر شرط کے بعد ان کا وقوع حرف ثم کے مقتضا کے مطابق یکے بعد دیگرے ہوگا۔ اس لئے کہ ثم ترتیب مع تراخی کیلئے ہوتا ہے پس صاحبین تعلق میں عطف کے معنی اور وقوع طلاق میں ترتیب کے معنی کا اعتبار کرتے ہیں جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا قول ان دخلت الدار فانت طالق شرط وجزاء پر مشتمل ہونے کی وجہ سے کامل قسم و یمن ہے اور اس کے ملک میں ہونے کی بنا پر یہ منعقد بھی ہے۔ پھر جب شوہر نے ثم طالق کہا تو دوسرا کلام پہلے کلام سے متاخر ہوا اور یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے کچھ سکوت کر کے بیوی سے کہا انت طالق لہذا یہ طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی اور شرط کے ساتھ متعلق نہیں ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نفس کلام میں کلمہ (ثم) کے معنی (جو کہ تراخی کیلئے ہیں) کا اعتبار کرتے ہیں۔ لہذا پہلے اور دوسرے کلام کے درمیان تراخی کی وجہ سے فصل اس فصل کی مانند ہے جو سکوت کی بنا پر ہو جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

○ اور اگر شوہر نے شرط کو مؤخر کیا اور یوں کہا انت طالق و طالق و طالق فان دخلت الدار یا یوں کہا انت طالق فطالق فطالق ان دخلت الدار تو تمام طلاقوں کا تعلق شرط کے ساتھ ہوگا۔ پس جب شرط پائی جائے گی تو بالاتفاق تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ اہل لغت نے اس کلام کو شرط کی تاخیر کے ساتھ انکشی تینوں طلاقوں کو شرط کے مابعد زمانے میں واقع کرنے کیلئے وضع کیا ہے کیونکہ ان کو غلطی کے تدارک کی ضرورت پیش آتی ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

○ اگر شوہر نے انت طالق ان دخلت الدار انت طالق ان دخلت الدار انت طالق ان دخلت الدار کہا یا شرط کو مقدم کیا اور یوں کہا ان دخلت الدار فانت طالق اور اسے تین دفعہ کہا تو سب طلاقوں کا تعلق داخلہ کے ساتھ ہوگا تو جب تک وہ داخل نہ ہوگی کچھ واقع نہیں ہوگا اور جب ایک مرتبہ گھر میں داخل

ہوئی تو بالاتفاق تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اس لئے کہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ یہ تین قسمیں ہیں جن کی شرط ایک ہے۔ ہر قسم ایک ہی وقت میں یعنی شرط صحیحہ مابعد زمانہ میں طلاق کو واقع کرنے والی ہے۔ لہذا شرط کے مابعد زمانے میں تین طلاقوں کو اکٹھا واقع کرنا ہوانہ کہ متفرق طور پر۔ پس جب شرط پائی جائے گی تو طلاقیں بھی یکبارگی واقع ہوں گی۔

○ اگر شوہر نے انت طالق ثم طالق ان دخلت الدار کہا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی طلاق تو فی الحال واقع ہو جائے گی جبکہ دوسری اور تیسری لغو ہو جائیں گی اور اگر بیوی مدخول بہا ہو (یعنی جس سے خلوت یا مباشرت ہو چکی ہو) تو پہلی اور دوسری فی الحال واقع ہو جائیں گی اور تیسری شرط کے ساتھ متعلق ہو جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تمام طلاقوں کا تعلق شرط کے ساتھ ہوگا اور صرف ایک طلاق واقع ہوگی البتہ اگر بیوی مدخول بہا ہو تو تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ صاحبینؒ کے نزدیک لفظ ”ثم“ اس صورت میں ”و“ اور ”فا“ کی طرح ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ ظاہر الروایت کے مطابق یہ ہے کہ لفظ ”ثم“ ”واو“ اور ”فا“ کی طرح حرف عطف ہے اور اس کا اپنا خاص معنی بھی ہے یعنی تراخی اور دونوں ہی معانی کا اعتبار کرنا واجب ہے۔ لہذا تمام طلاقوں کا تعلق شرط کے ساتھ کرنے میں عطف کے معنی کا اعتبار کیا جیسا کہ حرف واو اور حرف فاء میں ہوتا ہے اور طلاقوں کے وقوع میں تراخی کے معنی کا اعتبار کیا اور یہ غیر مدخول بہا بیوی کے حق میں دوسری اور تیسری طلاق کیلئے مانع ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لفظ ”ثم“ تراخی کیلئے وضع کیا گیا ہے اور طلاق دینے پر داخل ہوا ہے لہذا طلاق دینے میں یہ دوسری طلاق کے پہلی سے مؤخر ہونے کا تقاضا کرتا ہے یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر انت طالق کہہ کر خاموش ہو گیا۔ پھر اس نے فطالق و طالق ان دخلت الدار کہا ہے۔ لہذا پہلی طلاق تو فوراً واقع ہو جائے گی جبکہ دوسری اور تیسری لغو ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہ دونوں طلاقیں پہلی طلاق کی وجہ سے بینونت و جدائی کے ثابت ہونے کے بعد حاصل ہو رہی ہیں۔ لہذا یہ دونوں فی الحال واقع بھی نہیں ہوں گی اور تعلیق کے وقت ملک نہ ہونے کی وجہ سے شرط کے ساتھ متعلق بھی نہیں ہوں گی کیونکہ تعلیق صحیح نہیں ہوئی۔ حاصل یہ ہے کہ صاحبینؒ وقوع طلاق میں تراخی کے معنی کا اعتبار کرتے ہیں نہ کہ طلاق دینے اور واقع کرنے میں جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ طلاق واقع کرنے میں تراخی کے معنی کا اعتبار کرتے ہیں کیونکہ حکم تو طلاق واقع کرنا ہی ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا اعتبار زیادہ بہتر ہے کیونکہ کلمہ تراخی (ثم) واقع کرنے پر داخل ہوا ہے اور واقع کرنے میں تراخی وقوع میں تراخی کو واجب کرتی ہے۔ اس لئے کہ حکم کا ثبوت علت کے موافق ہی ہوتا ہے۔ رہا یہ قول کرنا کہ واقع کرنے میں تراخی کے بغیر ہی وقوع میں تراخی ہو تو ایک علت کے حکم کو اس طور پر ثابت کرنا ہے جس کا علت تقاضا نہیں کرتی۔ اور یہ بات جائز نہیں ہے۔

○ جس شخص نے اپنی بیوی کو کہا انت طالق استغفر اللہ (یا الحمد للہ یا سبحان اللہ) ان دخلت الدار متصل (بغیر فصل کے) کہا تو فیما بینہ و بین اللہ (یعنی دیانتاً) اس کی تصدیق کی جائے گی البتہ قضاء میں فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ ”استغفر اللہ“ اور ”الحمد للہ“ وغیرہ ایسا کلام ہے جس کا طلاق سے کچھ تعلق نہیں لہذا یہ شرط و جزاء کے درمیان فاصل ثابت ہوگا اور تعلیق کیلئے مانع ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا

ہے جب وہ کھانسی وغیرہ کی ضرورت کے بغیر شرط و جزاء کے مابین سکوت اختیار کرے پس قضاء میں فی الحال طلاق واقع ہو جائے گی اور اگر وہ اس سے اپنی مراد تعلیق بتائے تو ظاہر کے خلاف ہونے کی وجہ سے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے ایسے معنی کی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ کھانسی میں مبتلا ہوئے بغیر کھنکھارے یا بتکلف کھانسی اس لئے کہ جب وہ بلا ضرورت کھنکھارایا جب وہ بتکلف کھانسا تو اس نے اپنے کلام کو قطع کر دیا اور یہ اس کی مانند ہوا کہ شوہر نے سکوت اختیار کر کے کلام کو منقطع کیا ہو۔

○ اگر شوہر نے انت طالق یا واحدة وعشرین یا واحدة وثلثین یا واحدة واربعمین یا اس نے احد و عشرین (ایک اور بیس) یا احد و ثلثین (ایک اور تیس) یا احد و اربعین (ایک اور چالیس) کہا تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے تین طلاقیں متفرق دی ہیں اس لئے کہ اس نے عدد کو عدد پر عطف کیا لہذا پہلی طلاق کا وقوع دوسری طلاق کے وقوع کیلئے مانع ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر انت طالق و طالق یا فطالق کہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر کا قول احد و عشرین وضع کے اعتبار سے ایک کلام ہے جو ایک مسی (یعنی اکیس وغیرہ) کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں ہو کہ اس مذکورہ طریقے کے علاوہ کسی اور طریقے سے (اکیس وغیرہ کیلئے) الفاظ کا تکلم ممکن نہیں ہے۔ لہذا انت طالق ثلاثا کی طرح اس کلام کے ایک حصے کو دوسرے سے علیحدہ نہیں سمجھا جائے گا۔ اس اختلاف کی بنیاد پر جب شوہر کے انت طالق اثنتین و عشرین یا اثنتین و ثلثین یا اثنتین و اربعین یا یوں کے اثنی و عشرین یا اثنی و ثلثین یا اثنی و اربعین کہا تو بوجہ مذکورہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک تین طلاقیں ہوں گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دو طلاقیں ہوں گی۔ اور اگر شوہر نے انت طالق احدی و عشرة (ایک اور دس) کہا تو چونکہ گیارہ کیلئے اس کے علاوہ دوسرے طریقے پر تکلم ممکن ہے مثلاً وہ عام طور پر رائج لفظ استعمال کرے یعنی احدی عشرة یا احد عشر کا استعمال کر سکتا تھا لیکن جب اس نے ایسا نہیں کیا تو واحد پر عطف کا اعتبار کیا جائے گا۔ لہذا ایک کے بعد دس طلاقیں دی گئیں جو کہ (غیر مدخولہ میں) صحیح نہیں۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کے انت طالق و طالق یا فطالق یا ثم طالق۔

امام کرنی رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے احدی و عشرة کے بارے میں نقل کیا ہے کہ یہ تین طلاقیں ہوں گی کیونکہ اس کا بھی وہی مطلب ہے جو احد عشر کا ہے لہذا اسی کی مثل ہوگا۔

اگر شوہر نے انت طالق واحدة ومائة یا واحدة و الف (تجھے ایک اور ہزار طلاقیں ہیں) کہا تو ایک طلاق ہوگی۔ امام حسن نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایسے ہی نقل کیا ہے اس لئے کہ شوہر کیلئے اس کے علاوہ دوسرے طریقے پر تکلم کرنا ممکن تھا یعنی مائة واحدة اور الف و واحدة جو کہ معروف و رائج بھی ہے لیکن جب اس نے لفظ "واحدة" کو مقدم کیا تو اس نے معروف طریقہ کے خلاف کیا لہذا کل کو ایک عدد بنانا ممکن نہیں ہوگا۔ لہذا اسے عطف بنایا جائے گا اور اس طرح ایک سے زائد طلاقیں کا وقوع ناممکن ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب شوہر واحدہ و مئة کے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اس لئے کہ اس میں تقدیم و تاخیر رائج و معروف ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ (اہل لسان) عام طور پر مئة و واحدہ اور واحدہ و مئة دونوں کو یکساں طور پر استعمال کرتے ہیں۔ اگر شوہر انت طالق واحدہ و نصفاً (تجھے ڈیڑھ طلاق ہے) کہے تو سب کے نزدیک دو طلاقیں واقع ہوں گی اس لئے کہ یہ ایک مجموعہ ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس کی ادائیگی کسی اور طریقے سے ممکن نہیں۔ لہذا یہ ایک ہی مسمیٰ کا اسم ہے اور چونکہ طلاق متجزی (منقسم) نہیں ہوتی لہذا کسر کو ذکر کرنا کل کو ذکر کرنے کے مترادف ہے۔ پس یہ دو طلاقیں دینا ہوا گویا کہ شوہر نے انت طالق ثنتين کہا ہے۔ اور اگر شوہر نے انت طالق نصفاً و واحدہ (تجھے نصف اور ایک طلاق ہے) کہا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دو طلاقیں واقع ہوں گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق ہوگی۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ تکلم کا یہ طریقہ رائج و معروف نہیں ہے بلکہ رواج واحدہ و نصفاً کہنے کا ہے۔ لہذا جب شوہر نے رائج طریقہ چھوڑا تو کل کو ایک عدد بنانا ممکن نہیں رہا اس لئے اسے عطف شمار کیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس طریقہ پر استعمال رائج ہے کیونکہ واحدہ و نصفاً اور نصفاً و واحدہ کا استعمال یکساں ہے۔

بیوی سے متعلق دوسری شرط صریح طلاق میں بیوی کی طرف نسبت کا ہونا: یہاں تک کہ اگر شوہر نے صریح طلاق کی نسبت اپنی طرف کی اور یوں کہا انا منک طالق (مجھے تجھ سے طلاق ہے) تو ہمارے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اگرچہ اس نے طلاق کی نیت بھی کی ہو۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صریح طلاق میں بیوی کی طرف نسبت شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر شوہر نے کہا انا منک بائن (میں تجھ سے بائن و جدا ہوں) یا کہا انا علیک حرام (میں تجھ پر حرام ہوں) اور طلاق کی نیت کی تو یہ صحیح ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کی نسبت اس کے محل کی طرف کی ہے لہذا صحیح ہوگی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر بیوی کو کہے انا منک بائن یا یوں کہے انا علیک حرام۔ محل طلاق کی طرف نسبت ہونے کے وصف پر دلالت اس طرح ہے کہ طلاق کا محل مقید یعنی پابند ہوتا ہے کیونکہ طلاق دینے کا مطلب قید و بندش کو ختم کرنا ہوتا ہے اور مرد مقید ہوتا ہے کیونکہ مقید وہ ہوتا ہے جس پر روک ہو اور شوہر پر بیوی کی بہن اور بیوی کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کرنے سے روک ہوتی ہے۔ لہذا مرد مقید ہے اور اپنی طرف بائن کرنے والی طلاق کنایہ کی اضافت و نسبت کا محل ہے کیونکہ ابانت (یعنی نکاح سے جدا کرنا) تعلق کو توڑنے کا نام ہے اور یہ تعلق شوہر کی جانب بھی ثابت ہے۔ (تو جب شوہر طلاق کنایہ کی اضافت کا محل ہے) تو طلاق صریح کی اضافت کا بھی محل ہے

ہمارے پاس کتاب اللہ، سنت رسول اللہ ﷺ اور عقلی دلائل ہیں:

قرآنی دلائل:

ارشاد باری تعالیٰ ”فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ“ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں عورتوں کو طلاق دینے کا حکم (مردوں کو) دیا ہے اور کسی فعل کا حکم دینا اس کے ترک سے منع کرنا ہوتا ہے اور اپنے آپ کو طلاق دینا

درحقیقت اپنی بیوی کو طلاق دینے کو ترک کرنا ہے اس لئے کہ شوہر نے حقیقت میں طلاق کی نسبت اپنی طرف کی ہے اپنی بیوی کی طرف نہیں۔ پس یہ منہی یعنی ممنوع ہے اور منہی (ممنوع) غیر مشروع ہوتا ہے اور وہ تصرف جو کہ مشروع نہ ہو وہ شرعاً قابل اعتبار نہیں ہوتا۔ یہی عدم صحت کی تفسیر ہے۔

سنت سے دلیل:

ابو داؤد رحمہ اللہ نے اپنی سنن میں اپنی سند سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے۔ آپؐ نے فرمایا۔

تزوجوا ولا تطلقوا فان الطلاق يهتز له عرش الرحمن
نکاح کرو اور طلاق نہ دو کیونکہ طلاق سے اللہ تعالیٰ کا عرش ہل جاتا ہے۔

اس حدیث میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مطلق تطلق (طلاق دینے) سے منع فرمایا خواہ اس کی نسبت شوہر کی طرف ہو یا بیوی کی طرف۔ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ کہہ کر کہ ”طلاق سے رحمن کا عرش ہل جاتا ہے“ نبی کی تاکید فرمائی۔ پس ظاہر حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ تطلق (طلاق دینا) منع ہو خواہ اضافت شوہر کی طرف ہو یا بیوی کی طرف۔ پھر نصوص قرآنیہ میں اس طلاق دینے کی رخصت موجود ہے۔ جس میں طلاق کی نسبت زوجہ کی طرف ہو مثلاً (۱) فطلقوهن لعدتهن نیز (۲) فان طلقها اور نیز (۳) لا جناح علیکم ان تطلقتم النساء وغیرہ۔ لہذا اصل نبی کے تحت صرف وہ تطلق باقی رہی جس کی نسبت شوہر کی جانب ہو اور منہی عنہ (یعنی ممنوع) غیر مشروع ہوتا ہے اور جب کوئی تصرف مشروع نہ رہے تو ازروئے شرع اس کا وجود نہیں ہوتا اور نتیجہ وہ تصرف صحیح نہیں ہوتا۔

عقلی دلیل:

وہ یہ ہے کہ شوہر کے قول انا منک طالق یا تو اس میں شوہر کے طلاق یافتہ ہونے کی خبر دی گئی ہے جیسا کہ الفاظ کے ظاہر کا تقاضا ہے یا اس میں انشاء کا اعتبار کیا گیا ہے جو کہ (نکاح کی بندش سے) چھٹکارے کو ثابت کرنا ہے۔ دوسری شق (یعنی انشاء والی) تو ممکن نہیں ہے کیونکہ شوہر تو آزاد ہوتا ہے اس پر نکاح کی بندش نہیں ہوتی۔ اور جو چیز پہلے سے ثابت ہو اس کو ثابت کرنا محال ہوتا ہے لہذا پہلی متعین ہو گئی یعنی شوہر کے طلاق یافتہ ہونے کی خبر دینا اور شوہر اس خبر دینے میں سچا ہے۔ اس بات کی دلیل کہ شوہر پر نکاح کی بندش نہیں ہوتی دو طریقوں سے معلوم ہو سکتی ہے۔ ایک طریقہ یہ ہے کہ نکاح کی بندش عورت کے حق میں مقاصد نکاح یعنی سکون اور نسب کیلئے ہوتی ہے۔ اس لئے کہ زوجہ کا گھر سے باہر نکلنا اور کھلے عام پھرنا موجب شک ہوتا ہے لہذا شوہر کا دل عورت سے مطمئن نہیں ہوتا (اور اس حالت میں) جب وہ بچہ جنے گی تو شوہر کو اس کے اپنے صلب سے ہونے پر اعتماد نہیں ہوگا۔ یہ ضرورت شوہر کے حق میں معدوم ہے لہذا نکاح کی بندش شوہر پر ثابت نہیں ہوگی۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ نکاح کی بندش ملک نکاح کا نام ہے جو کہ اختصاص (۱) مانع ہوتا ہے۔ شوہر تو مالک (۱) یعنی ملک کا مطلب ہوتا ہے کہ مالک کو شے مملوکہ میں ہر قسم کا تصرف کرنے کا استحقاق ہوتا ہے اور کسی دوسرے کو اس میں حق تصرف نہیں ہوتا۔

ہوتا ہے کیونکہ بیوی ملک نکاح کی وجہ سے مملوک ہوتی ہے اور مملوک کیلئے مالک کا ہونا ضروری ہے اور بیوی میں شوہر کے علاوہ کسی دوسرے کی ملکیت نہیں ہوتی تو معلوم ہوا کہ شوہر اس کا مالک ہے لہذا شوہر کا مملوک ہونا محال ہوا۔ اس کے برخلاف جب طلاق کی اضافت بیوی کی طرف ہو مثلاً شوہر نے یوں کہا ہو انت طالق تو ان الفاظ کو اخبار پر محمول کرنا ممکن نہیں اس لئے کہ یہ تو جھوٹ ہے کیونکہ نکاح کی بندش و قید کی موجودگی کی وجہ سے وہ اس بندش سے آزاد نہیں ہے، لہذا ان کو انشاء پر محمول کیا جائے گا جو کہ پہلے سے بندش نکاح سے چھٹکارا نہ ہونے کی بنا پر ممکن ہے۔

بائن کرنے والے کنایہ کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ ابانت (بائن کرنے) کا مطلب ہے تعلق کو قطع کرنا اور تعلق دونوں ہی جانب ہوتا ہے تو جب ایک جانب تعلق زائل ہوا تو نتیجہ دوسری جانب بھی زائل ہو جائے گا کیونکہ یہ بات محال ہے کہ ایک شے دوسری ایسی شے سے متصل ہو جو اس سے جدا ہو۔ رہی تحریم (یعنی انا علیک حرام میں) تو وہ حرمت کے اثبات کا نام ہے جو صرف ایک جانب ثابت نہیں ہوتی کیونکہ یہ بات محال ہے کہ ایک شخص ایسے کیلئے حلال ہو جو (خود اس پر) حرام ہو۔ طلاق کا حکم اس سے مختلف ہے کیونکہ طلاق خلاصی پانے کے اثبات اور قید و بندش کو ختم کرنے کو کہتے ہیں اور قید نکاح صرف ایک جانب پائی جاتی ہے اور وہ (ابھی) قائم بھی ہے۔

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شوہر اپنی سالی سے اور بیوی کے علاوہ چار عورتوں سے نکاح کرنا ممنوع ہے تو یہ بات تو مسلم ہے لیکن اس کا ثبوت صرف ایک جانب ہوتا ہے اور موجود بھی ہے کیونکہ یہ ممانعت اور روک اس وجہ سے ہے کہ اس طرح دو بہنوں کو نکاح میں جمع کیا جاتا ہے اور یہ ممانعت نکاح سے قبل بھی تھی کیا دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی دو بہنوں سے اکٹھے نکاح کرے تو جائز نہیں ہے۔

علماء کے نزدیک (طلاق کی) اضافت خواہ متعین بیوی کی طرف ہو یا مبہم کی طرف دونوں کا حکم یکساں ہے لہذا اگر شوہر نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ تم میں سے ایک کو طلاق (احداکما طالق) یا اپنی چار بیویوں سے کہا کہ تم میں سے ایک کو طلاق ہے (احداکن طالق) اور کسی ایک متعین بیوی کی نیت نہیں کی تو (تب بھی) اضافت صحیح ہوگی۔ قیاس کی نفی کرنے والوں کا قول ہے کہ طلاق کی اضافت صرف معین بیوی کی طرف صحیح ہوتی ہے مبہم کی طرف نہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مبہم چونکہ محل نکاح نہیں بن سکتی لہذا محل طلاق بھی نہیں ہو سکتی کیونکہ طلاق یہی کام تو کرتی ہے کہ جو کچھ نکاح سے ثابت ہوتا ہے وہ اسے ہٹا دیتی ہے۔ اسی طرح یہ وجہ بھی ہے کہ شے مبہم بیع اور ہبہ اور اجارہ اور دیگر تصرفات کا محل نہیں بن سکتی اسی طرح وہ طلاق کا محل بھی نہیں بن سکتی۔

۱۔ ہمارے دلائل قرآن و سنت کی عمومیت والی نصوص سے ہیں:

- (ا) فطلقوهن لعدتھن
- (ب) الطلاق مرتان (البقرہ)
- (ج) فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ (البقرہ)

(د) لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ (البقرہ)
(ه) نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد:

کل طلاق جائز الاطلاق الصبی والمعتوه بچے اور پاگل کے علاوہ ہر کسی کی طلاق جائز ہے۔

ان نصوص میں مختلف قسم کی طلاقوں کے درمیان اور وہ طلاق جس کی اضافت معین بیوی کی طرف ہو اور وہ جس کی اضافت مجہول و مبہم کی طرف ہو کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

۲۔ مبہم کی طرف مضاف کی ہوئی طلاق حقیقت میں طلاق تنجیزی نہیں ہے بلکہ معنوی اعتبار سے وہ تعلیق ہے کہ جس میں شرط (طلاق دینے والے کا) بیان (اور تعیین) ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔ اور طلاق میں شرط کے ساتھ تعلیق کا احتمال ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ دیگر تمام شرائط کے ساتھ طلاق کو معلق کیا جاسکتا ہے۔ تو ایسے ہی اس شرط کے ساتھ بھی (تعلیق ہو سکتی ہے)۔

اس کے مقابلے میں مبہم کے ساتھ نکاح کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ نکاح میں شرط کے ساتھ تعلیق کا احتمال ہی نہیں ہوتا۔ لہذا مجہول (غیر معین) عورت محل نکاح نہیں بنے گی۔ ایسا ہی معاملہ اجارہ بیع اور دیگر تصرفات کا ہے۔ اس طور پر یہ (یعنی مبہم بیوی کی طرف مضاف کی ہوئی طلاق) مجہول و مبہم پر (فی الحال) طلاق ڈالنا نہیں ہے کیونکہ یہ بیان کی شرط پر تعلیق ہے۔ لہذا طلاق کا وقوع اس بیوی پر ہوگا جس کے بارے میں بیان و تعیین حاصل ہوگی نہ کہ مجہول و غیر معین پر۔

علاوہ ازیں اگر ہم طلاق کے وقوع کا قول بھی کریں جیسا کہ بعض نے کیا ہے تو یہ ایسی جہالت ہے جو بیان سے مرتفع ہو سکتی ہے۔ اور طلاق میں جہالت کے خطر کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس میں تعلیق اور اضافت کے خطر کا احتمال ہوتا ہے۔ بیع میں بھی جہالت کے جزیان کا تحمل ہوتا ہے کیونکہ جب کوئی شخص ایک ڈھیر میں سے ایک قفیز کی بیع کرے تو جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر دو چیزوں میں سے ایک کو اس شرط کے ساتھ فروخت کرے کہ مشتری کو اختیار حاصل ہوگا کہ ان میں سے کوئی ایک لے لے اور دوسری واپس کر دے تو جائز ہوتا ہے۔ تو طلاق تو بطریق اولیٰ جائز ہوگی کیونکہ خطر کے احتمال میں یہ بیع پر فائق ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ طلاق میں تعلیق اور اضافت کے خطر کا احتمال ہوتا ہے جبکہ بیع میں یہ احتمال نہیں ہوتا۔ تو جب مجہول (غیر معین) کی بیع جائز ہے تو طلاق تو بطریق اولیٰ جائز ہوگی۔

اور جہالت خواہ (طلاق دینے کے) مقارن ہو یا (بعد میں) طاری ہوئی ہو بایں طور پر کہ اپنی بیویوں میں سے ایک معین کو طلاق دی پھر بعد میں بھول گیا کہ کس کو طلاق دی تھی یہاں تک کہ پھر ان میں سے کسی ایک کے ساتھ بھی جماع کرنا اس کیلئے حلال نہیں رہتا۔ دونوں (جہالتوں) کا حکم یکساں ہے کیونکہ جب مقارن و متصل جہالت اضافت کی صحت سے مانع نہیں ہوتی تو یہ تو اولیٰ ہے کہ (بعد میں) طاری ہونے والی جہالت (پہلے کی گئی) صحیح اضافت کو نہ ہٹائے کیونکہ روکنا بہ نسبت ہٹانے اور رفع کرنے کے آسان تر ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

بیوی سے متعلق تیسری شرط: طلاق کی اضافت بیوی کے تمام اجزاء یا کسی اہم جزء کی طرف ہو۔
اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب طلاق کی اضافت بیوی کے

کسی اہم جزو مثلاً سر، چہرہ، گردن اور فرج (شرمگاہ) کی طرف ہو تو طلاق واقع ہو جاتی ہے کیونکہ یہ اعضاء بول کر پورے بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے فلان یملک کذا و کذا راساً من الرقیق (فلاں اتنے اتنے سروں یعنی غلاموں کا مالک ہے) اور فلان یملک کذا و کذا رقبۃ (فلاں اتنی اتنی گردنوں یعنی غلاموں کا مالک ہے) (نیز) اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: او تحریر رقبۃ (یا گردن کا آزاد کرنا) اور اس سے مراد کل بدن ہے۔ اور حدیث میں ہے لعن اللہ الفروج علی السروج (لعن فرمائی اللہ تعالیٰ نے ان شرمگاہوں پر جو گھوڑے کی زینوں پر ہوں) اور مراد اس سے فروج والی یعنی عورتیں ہیں۔ اسی طرح لفظ وجہ (چہرہ) بول کر ذات مراد لی جاتی ہے۔ اللہ کا ارشاد ہے:

كُلُّ شَيْءٍ بِرَّهَالِكُ إِلَّا وَجْهَهُ (القصص: ۸۸) اللہ تعالیٰ کے چہرہ کے ماسوا ہر چیز ہلاک ہونے والی ہے۔

اور مراد یہاں اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ اور جو شخص کسی کے وجہ (چہرہ) کی ضمانت اٹھائے تو وہ اس کی ذات کی ضمانت دینے والا بنتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ ان اعضاء سے بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے لہذا ان کے ذکر سے کل بدن مراد ہوگا اور یہ ایسے ہوگا گویا شوہر نے ""انت طالق"" کہا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر طلاق کی نسبت بیوی کی روح کی طرف کرے اس لئے کہ روح ہی نفس کے قیام کا باعث ہوتی ہے۔ نیز روح کو نفس بھی کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اللَّهُ يُتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا (الزمر: ۴۲) اللہ روحوں کو قبض کرتا ہے ان کی موت کے وقت اور ان روحوں کو بھی جن کو موت ابھی نہیں آئی ان کے سونے کے وقت۔

اور اگر شوہر نے طلاق کی نسبت بیوی کے دبر (یعنی مقعد) کی جانب کی تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ مقعد (سرین) سے پورے بدن کو تعبیر نہیں کیا جاتا بخلاف فرج (شرمگاہ) کے۔

اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ جب طلاق کی اضافت بیوی کے اہم جزو کی طرف ہو مثلاً شوہر نے یوں کہا نصفک طالق (تیرے نصف حصے کو طلاق ہے) یا تیرے تمام حصے کو طلاق ہے یا تیرے چوتھائی حصے کو طلاق ہے یا تیرے ایک جزو کو طلاق ہے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ جزء شائع محل نکاح ہوتا ہے اور اس کی طرف نکاح کی اضافت صحیح ہوتی ہے لہذا یہ محل طلاق بھی ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جزء شائع (اہم) کی طرف نسبت اس جزو میں طلاق کے حکم کے ثبوت کا تقاضا کرتی ہے لیکن طلاق کا حکم پورے بدن سے تمتع کے عذر کی بنا پر تمام اجزاء میں شائع اور پھیلا ہوا ہوگا کیونکہ پورے بدن سے تمتع میں اس جزو حرام سے تمتع بھی حاصل ہوگا۔ لہذا نکاح کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے، لہذا بالاخر وہ (نکاح) زائل ہو جائے گا۔

جب طلاق کی اضافت ایسے جزو کی طرف ہو جس سے پورے بدن کو تعبیر نہیں کیا جاتا مثلاً ہاتھ پاؤں انگلی وغیرہ تو طلاق کے وقوع میں اختلاف ہوا ہے

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ طلاق واقع نہیں ہوگی جبکہ امام زفر رحمۃ اللہ کا قول ہے کہ طلاق واقع

ہو جائے گی اور اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ہاتھ بدن کا ایک جزو ہے لہذا جس طرح عورت کے جزو شائع کی طرف اضافت صحیح ہوتی ہے اسی طرح اس کی طرف بھی صحیح ہوگی۔ اور اس بات کی دلیل کہ ہاتھ بدن کا جزء ہے یہ ہے کہ بدن تمام ""اجزائے مرکبہ"" سے عبارت ہے۔ اور ان میں سے ہاتھ بھی ہے لہذا ہاتھ مرکب مجموعہ کا بعض حصہ ہوا اور بعض بدن کی طرف اضافت کل بدن کی طرف اضافت ہوتی ہے جیسا کہ جزء شائع میں ہوتا ہے۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ
تو ان کو ان کی عدت میں طلاق دو۔

اس میں اللہ تعالیٰ نے نساء کو طلاق دینے کا حکم (مردوں کو) دیا ہے اور نساء مرآۃ کی جمع ہے اور لفظ مرآۃ نام ہے عورت کے تمام اجزاء کے مجموعہ کا اور مجموعہ کو طلاق دینے کا حکم اس کے کسی ایسے جزء کو طلاق دینے سے ممانعت ہے جس سے پورے بدن کو تعبیر نہ کیا جاسکتا ہو۔ اس لئے کہ اس میں جملہ بدن کو طلاق دینے کا ترک لازم آتا ہے اور کسی فعل کا حکم و امر اس فعل کے ترک سے نہیں ہوتی ہے۔ اور منہی عنہ (جس سے روکا گیا ہو) مشروع نہیں ہوتا۔ لہذا ازروئے شرع یہ صحیح نہیں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ یدک طالق (تیرے ہاتھ کو طلاق ہے) اس میں طلاق کی اضافت ایسی شے کی طرف ہے جو محل طلاق نہیں ہے لہذا یہ اضافت صحیح نہیں ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اضافت بیوی کے دوپٹے کی طرف کرے۔ اس اضافت کے صحیح نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے طلاق کی نسبت بیوی کے ہاتھ کی طرف کی ہے جو دو وجہوں سے محل طلاق نہیں ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ ہاتھ محل نکاح نہیں یہاں تک کہ اس کی طرف نکاح کی اضافت صحیح نہیں ہوتی۔ لہذا یہ محل طلاق بھی نہیں ہوگا۔ کیونکہ طلاق، نکاح سے ثابت شدہ کو رفع کرنے کا نام ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ یہ اقالہ جو کہ بیع سے ثابت شدہ امر کو فسخ کرنے کا نام ہے کا محل نہیں ہے تو اسی طرح طلاق کا محل بھی نہیں ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ فقہاء کے عرف میں جو طلاق کا محل ہوتا ہے وہ حکم کا محل ہوتا ہے اور طلاق کا حکم نکاح کی قید کا زوال ہوتا ہے اور نکاح کی قید پورے بدن میں ہوتی ہے نہ کہ صرف ہاتھ میں اس لئے کہ نکاح کی اضافت مکمل بدن کی طرف کی گئی ہے اور وہ قید جو پورے بدن میں ثابت ہو اس کو تنہا ہاتھ میں ثابت سمجھنا ممکن نہیں ہے، لہذا تنہا ہاتھ کی طرف اضافت اس شے کی طرف اضافت ہوئی جو طلاق کا محل نہیں ہے۔ لہذا اضافت صحیح نہ ہوگی۔ یہی کچھ جزو شائع میں کہا جاتا ہے کیونکہ بدن میں حکم کا ثبوت جزو شائع کی طرف نسبت کرنے کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ ایک دوسرے معنی یعنی بقاء نکاح میں عدم فائدہ کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے یا پھر حکم کے ثبوت کی اضافت جزو شائع کی طرف کی جاسکتی ہے اس بنا پر کہ یہ حکم جزو شائع کی طرف اضافت کے ضروری نتائج میں سے ہے۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی اپنی مملوکہ رسی کو کہ جس کے ساتھ دوسرے کی قدیل لٹکی ہوئی ہو کاٹ دے (تو دوسرے کی قدیل کا گر کر ٹوٹ جانا رسی کو کاٹنے کے ضروری نتائج میں سے ہے) لیکن یہاں اس کی ضرورت نہیں ہے۔

اگر جزو معین میں حرمت ثابت ہو اس طرح کہ وہ حرمت اسی جزو میں منحصر ہو تو پھر باقی بدن سے انتفاع

ممکن ہونا چاہئے۔ اور اس طرح نکاح کی بقاء مفید بھی ہونی چاہئے لیکن جیسا کہ خلافت (کے علم) سے معلوم ہے اس کا کوئی قائل نہیں ہے۔

امام زفر رحمۃ اللہ کا یہ قول کہ ”ہاتھ بدن کا جزو ہے“ کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ تو ہمیں تسلیم ہے لیکن وہ چونکہ جزو معین ہے لہذا محل طلاق نہیں ہوگا۔ برخلاف جزو شائع کے کیونکہ وہ غیر معین ہوتا ہے۔ اور اس کے غیر معین ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جزو جب شائع ہو تو جس جزو کی طرف بھی اشارہ کیا جائے اس میں احتمال ہوگا کہ اسی کی طرف طلاق کی اضافت کی گئی ہو۔ لہذا (بیوی کے) بدن سے تمتع محال ہوگا اور نکاح کے باقی رہنے میں فائدہ نہیں ہے بخلاف معین کے جیسا کہ گزر چکا ہے۔

چوتھی شرط: خلع اور طلاق برمال میں بیوی کا معاوضہ کی ادائیگی پر راضی ہو جانا:

بیوی سے متعلق شرائط میں سے چوتھی شرط خلع کی دو میں سے ایک قسم میں اور طلاق برمال میں بیوی کا عوض دینے کو قبول کرنا ہے جبکہ اس کے علاوہ کوئی اور قبول کرنے والا نہ ہوں۔ جہاں تک خلع کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں: خلع بعوض اور خلع بغیر عوض:

خلع بغیر عوض کا بیان:

اس کی صورت یوں ہے کہ شوہر بیوی سے کہے خالعتک (میں نے تجھ سے خلع کیا) اور عوض کا ذکر نہ کرے۔ تو اگر شوہر نے اس سے طلاق کی نیت کی تو طلاق پڑ جائے گی ورنہ نہیں۔ اس لئے کہ یہ ہمارے نزدیک کنایات طلاق میں سے ہے اور اگر اس نے تین طلاقوں کی نیت کی تو تین طلاقیں ہوں گی اور اگر دو کی نیت کی تو امام زفر رحمہ اللہ کے برخلاف اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی اور یہ شوہر کے انت بائن وغیرہ کہنے کے مترادف ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔

خلع بالعوض کا بیان:

اس میں بوجہ مذکور عوض کا ذکر شامل ہوتا ہے مثلاً شوہریوں کے خالعتک علی کذا (میں نے تجھ سے اتنے عوض پر خلع کیا) اور عوض کا ذکر کیا ہو۔ خلع کا اطلاق ان دو قسموں پر ہوتا ہے لیکن لغت اور شرع دونوں کے عرف میں اطلاق کے وقت صرف نوع ثانی مراد ہوتی ہے۔ لہذا اس میں حقیقت عرفیہ بھی اور حقیقت شرعیہ بھی ہے۔ حتیٰ کہ اگر شوہر نے اجنبی سے کہا ”میری بیوی سے خلع کر“ اور اس شخص نے بغیر عوض کے عورت سے خلع کیا تو درست نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر شوہر نے ایک ہزار درہم پر بیوی سے خلع کیا اور بیوی نے قبول کر لیا پھر شوہر نے کہا کہ میں نے اس سے طلاق کی نیت نہیں کی تھی تو از روئے قضاء شوہر کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ عوض کا ذکر ظاہر میں طلاق کے ارادہ پر دلیل ہے لہذا ظاہر سے عدول کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس کے برعکس جب شوہر نے بیوی سے خالعتک کہا اور اور عوض کا ذکر نہیں کیا پھر اس نے کہا کہ میری اس سے طلاق کی نیت نہیں تھی تو اس کی تصدیق کی جائے گی جبکہ وہاں پر کوئی

قرینہ حالیہ مثلاً غصہ اور ذکر (یعنی مطالبہ طلاق) جو کہ طلاق پر دلالت کرتا ہو، نہ ہو۔ جیسا کہ ہم کنایات کے باب میں ذکر کر چکے ہیں کیونکہ یہ لفظ عوض کے ذکر نہ ہونے کی صورت میں طلاق اور غیر طلاق دونوں میں استعمال ہوتا ہے۔ لہذا نیت کا ہونا ضروری ہے تاکہ اس سے طلاق مراد لی جاسکے۔ برخلاف اس صورت کے جس میں شوہر نے عوض کا بھی ذکر کیا ہو اس لئے کہ عوض کے ذکر کے ساتھ عرف اور شرع میں یہ صرف طلاق ہی کیلئے استعمال ہوتا ہے۔

خلع کی اقسام اور ان کے احکام:

پھر خلع کے بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

- (۱) ماہیتِ خلع
- (۲) کیفیتِ خلع
- (۳) صحتِ خلع کی شرط
- (۴) عوض کے واجب ہونے کی شرط
- (۵) شوہر کیلئے بیوی سے عوض کی کتنی مقدار لینا جائز ہے اور کتنی نہیں
- (۶) حکمِ خلع

ماہیتِ خلع:

خلع کی ماہیت میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ یہ طلاق ہے اور یہی حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ سے مروی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے (اس بارے میں) دو قول ہیں۔ ان کا ایک قول ہمارے قول کی مثل ہے جبکہ دوسرا قول یہ ہے کہ یہ طلاق نہیں بلکہ فسخ ہے اور یہ قول حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ اس اختلاف کا فائدہ یہ ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی سے خلع کرے۔ بعد ازاں اس سے دوبارہ نکاح کر لے تو ہمارے نزدیک یہ بیوی شوہر کے پاس دو طلاقوں کے ساتھ لوٹتی ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تین طلاقوں کے ساتھ لوٹتی ہے لہذا اگر شوہر اس کے بعد اسے دو طلاقیں دے تو ہمارے نزدیک حرمت غلیظہ ثابت ہو جائے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حرمت تین طلاقوں سے ہی حاصل ہوگی۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال اللہ تعالیٰ کے ارشاد الطلاق مرتنان الی قولہ تعالیٰ فان طلقھا کے ظاہر سے ہے۔ اس میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے طلاق کا ذکر دو مرتبہ کیا۔ پھر خلع کا ذکر اپنے اس ارشاد میں کیا۔

فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا فِیْمَا افْتَدَتْ بِهِ (البقرہ) دونوں پر (اس مال کے بارے میں) کوئی گناہ نہ ہوگا جو عورت معاوضہ میں دے۔ (۲۲۹)

پھر طلاق کو بھی اپنے اس ارشاد فان طلقھا میں ذکر کیا۔ پس اگر خلع کو طلاق قرار دیا جائے تو طلاقوں کی تعداد تین سے زیادہ ہو جاتی ہے جو کہ جائز نہیں۔ اس لئے کہ نکاح میں فرقت کبھی طلاق کے ذریعہ ہوتی ہے اور کبھی فسخ کے ذریعہ۔ فسخ سے فرقت کی مثالیں یہ ہیں 'کفو کا نہ ہونا اور آزاد کی ہوئی باندی کے خیار اور زوجین

میں سے کسی ایک کا مرتد ہو جانا اور کسی ایک کے قبول اسلام سے اعراض کی بنا پر فرقت کا ہونا۔ اور لفظ خلع فسخ پر دلیل ہے جبکہ عقد کو فسخ کرنے کا مطلب ہے اس کو جڑ سے ہٹا دینا۔ لہذا خلع طلاق نہیں ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کے طلق تک علی الف درہم (میں نے تجھے ہزار درہم کے عوض طلاق دی) اور عورت قبول کر لے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ فرقت اور جدائی شوہر کی جانب سے عوض کے بدلہ میں حاصل ہوئی ہے لہذا یہ طلاق ہوگی۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ نکاح میں فرقت کبھی فسخ کے طریقے پر ہوتی ہے تو یہ بات تسلیم ہے لیکن مقصود انہیں بلکہ ضروری نتیجے کے طور پر کیونکہ ہمارے نزدیک نکاح میں فسخ کا جبکہ وہ مقصود ہو احتمال نہیں ہوتا اس لئے کہ نکاح کا جواز اور لوگوں کی حاجت بعوض اور بلاعوض طلاق سے اور نکاح کے ضروری نتیجے کے طور پر منفسخ ہو جانے سے پوری ہو جاتی ہے۔ لہذا فسخ کی اس کو مقصود بنا کر حاجت نہیں رہتی۔ پس فسخ جبکہ وہ مقصودی ہو کے حق میں منافی کا اعتبار ساقط نہیں ہوگا۔ اور جن مواقع کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں انفساخ مقصوداً ثابت نہیں ہے بلکہ ضروری نتیجے کے طور پر ہے اور اس میں کچھ کلام نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ خلع طلاق پر دلالت کرتا ہے نہ فسخ پر اس لئے کہ یہ خلع سے ماخوذ ہے جس کے معنی نزع کے ہیں اور لغت میں نزع کا مطلب ہے اخراج الشی من الشی یعنی ایک چیز کو دوسری چیز سے نکالنا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَنَزَعْنَا مَا فِي صُلُوبِهِمْ مِنْ غَلٍّ (الحجر: 47) اور جو کینہ ان کے دلوں میں ہوگا ہم اسے نکال دیں گے۔

اس آیت میں ونزعنا کا معنی اخرجنا ہے۔ نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”ونزع یدہ“ (اعراف: ۱۰۸) (اور موسیٰ علیہ السلام نے اپنا ہاتھ باہر نکالا) یعنی اس نے اپنا ہاتھ اپنی جیب سے نکالا۔ لہذا خلع ہا (بیوی سے خلع کیا) کا مطلب ہوا کہ شوہر نے بیوی کو ملک نکاح سے نکال دیا اور یہی طلاق بائن کے معنی ہیں جبکہ فسخ نکاح کا مطلب ہے اس کو جڑ سے اکھیڑ دینا۔ اور اسے اس طرح کر دینا گویا کہ وہ سرے سے تھی ہی نہیں لہذا اس میں اخراج کا معنی نہیں پایا جاتا اور لفظ کے حکم کو اس طرح ثابت کرنا کہ اس پر لفظ ازروئے لغت بھی دلالت کرتا ہو یہ زیادہ بہتر ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ کسی عقد کا فسخ صرف اس عوض کے مقابلے میں ہوتا ہے جس پر عقد واقع ہوا ہو جیسا کہ بیع کے باب میں اقالہ ہوتا ہے۔ جبکہ خلع اس عوض (مہر) پر بھی جائز ہوتا ہے جس پر نکاح ہوا ہو اور اس کے علاوہ پر بھی جائز ہوتا ہے لہذا خلع فسخ نہیں ہوتا۔

رہی وہ آیت جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے، تو وہ ان کیلئے دلیل نہیں بنتی۔ اس لئے کہ خلع کے ذکر کا تعلق مذکورہ دو طلاقوں سے ہے البتہ اللہ تعالیٰ نے (الطلاق مرتان میں) اولاً طلاق بلا معاوضہ کا ذکر کیا پھر معاوضہ والی طلاق (یعنی خلع) کو ذکر کیا۔ پھر اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے تیسری طلاق کا ذکر اپنے اس ارشاد فان طلقھا میں کیا۔ لہذا تین طلاقوں پر زیادتی لازم نہیں آتی بلکہ ارشاد الہی کو اس معنی پر محمول کرنا واجب ہے تاکہ مشروع کی تبدیلی کا الزام ہم پر نہ آئے۔ علاوہ ازیں اس آیت کے بارے میں یہ بھی منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ کے

ارشاد فان طلقها کا معنی ہے فان طلقها ثلاثا (یعنی اگر شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں دے دیں) اور پھر تین طلاقیں کے حکم کو اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں بیان فرمایا کہ:

فَلَا تَجِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَشِيخَ زَوْجًا غَيْرَهُ (بقرہ: ۲۳۰)

پس خلع کو طلاق قرار دینے سے چوتھی طلاق کا مشروع ہونا لازم نہیں آتا، واللہ عزوجل اعلم۔

کیفیت خلع:

اس کی دو کیفیات ہیں۔ ایک یہ کہ یہ طلاق بائن ہے ایک تو اس وجہ سے کہ خلع کنایات طلاق میں سے ہے جو کہ ہمارے نزدیک بائنہ طلاقیں ہوتی ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ خلع طلاق بالعوض ہوتی ہے اور چونکہ شوہر عوض کا مالک بیوی کے اس کو قبول کرنے سے ہوا ہے لہذا ضروری ہے کہ بیوی کو اپنے نفس پر ملکیت حاصل ہو جائے تاکہ معاوضہ (جو کہ جانبین سے ہوتا ہے) ثابت ہو۔ اور چونکہ بیوی کو اپنے نفس پر ملکیت طلاق بائن ہی سے حاصل ہوتی ہے لہذا خلع طلاق بائن ہی ہوگا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ عورت نے عوض کی ادائیگی اس لئے کی ہے کہ وہ شوہر کے ساتھ نکاح سے اپنی خلاصی کرا سکے جو کہ طلاق بائن کے بغیر ممکن نہیں کیونکہ طلاق رجعی کی صورت میں شوہر اس سے رجوع کر سکتا ہے اور اس طرح بیوی کو خلاصی بھی حاصل نہ ہوگی اور بلا معاوضہ مال بھی ہاتھ سے جائے گا اور چونکہ یہ جائز نہیں ہے لہذا واقع ہونے والی طلاق بائنہ ہوگی۔

خلع کی دوسری کیفیت یہ ہے کہ یہ شوہر کے حق میں قسم اور شرط جو کہ بیوی کا عوض کو قبول کرنا ہے کے ساتھ طلاق کو معلق کرنا ہے جبکہ بیوی کے حق میں یہ مال کا معاوضہ ہے۔ یعنی بیوی کا عوض کے مقابلہ میں مال کا مالک بنانا۔ حتیٰ کہ اگر شوہر نے خلع کی ابتداء میں کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار درہم پر خلع کیا تو اب اس کو اس سے رجوع کرنے یا اس کو فسخ کرنے یا بیوی کو خلع قبول کرنے سے روکنے کا اختیار نہ ہوگا اور نہ ہی بیوی کے قبول کرنے سے پیشتر شوہر کے مجلس سے اٹھ جانے سے باطل ہوگا۔ بیوی کی موجودگی شرط نہیں بلکہ خلع کا توقف (شوہر کی) مجلس کے بعد تک ہوگا حتیٰ کہ اگر بیوی موجود نہ تھی بعد ازاں اسے خلع کی اطلاع ملی تو اسے قبول کرنے کا اختیار ہوگا البتہ صرف اسی مجلس تک (اختیار ہوگا) جس میں اسے اطلاع ملی ہے۔ کیونکہ اس کی جانب میں یہ معاوضہ ہے جس کی وجہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔

خلع کو شرط کے ساتھ معلق کرنا اور وقت کی طرف اضافت کرنا جائز ہے

مثلاً یوں کہنا ”جب زید آئے تو میرا تجھ سے ہزار درہم پر خلع ہے“ یا یوں کہنا کہ ”میں نے تجھ سے آئندہ کل یا فلاں مہینے کے شروع پر ایک ہزار درہم پر خلع کیا“۔ اور بیوی کو زید کی آمد کے بعد اور اضافت کئے ہوئے وقت کے بعد قبول کرنے کا اختیار ہوگا۔ لہذا اگر اس نے اس سے پہلے قبول کیا تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ شرط کے ساتھ تعلیق اور وقت کی طرف اضافت شرط اور وقت کی موجودگی میں تطبیق (طلاق دینا) ہوتا ہے۔ لہذا بیوی کا اس سے پیشتر قبول کرنا لغو ہوگا۔

اگر شوہر نے اپنے لئے خیار شرط طے کیا اور یوں کہا کہ ”میں نے تجھ سے ہزار درہم پر خلع اس شرط

پر کیا کہ مجھے تین دن کا خیار حاصل ہوگا“ تو یہ شرط تو صحیح نہ ہوگی البتہ بیوی کے قبول کرنے پر خلع صحیح ہوگا۔ اور اگر ابتداء بیوی کی جانب سے ہو بایں طور کہ اس نے کہا کہ ”میں نے اپنا خلع تجھ سے ایک ہزار درہم پر کیا“ تو شوہر کے قبول کرنے سے پیشتر وہ رجوع کر سکتی ہے اور یہ خلع اس مجلس سے اٹھ جانے سے اور شوہر کے اٹھ جانے سے بھی باطل ہو جاتا ہے اور مجلس کے بعد تک باقی نہیں رہتا اس طرح کہ شوہر موجود نہ ہو پھر اسے خبر پہنچے اور وہ قبول کر لے تو قبول صحیح نہیں ہوتا۔ یہ خلع (جس کی ابتداء بیوی کی جانب سے ہو) نہ تو شرط کے ساتھ معلق ہو سکتا ہے اور نہ ہی اس کی اضافت کسی وقت کی طرف ہو سکتی ہے۔ اور اگر شوہر نے بیوی کیلئے خیار شرط کی قید لگائی اور یوں کہا کہ ”میں نے تجھ سے ایک ہزار درہم پر اس شرط کے ساتھ خلع کیا کہ تجھے تین دن کا خیار حاصل ہوگا“ اور بیوی نے قبول کر لیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شرط جائز ہوگی اور بیوی کو خیار حاصل ہوگا حتیٰ کہ اگر وہ مدت کے دوران خلع کو اختیار کر لے تو طلاق واقع ہو جائے گی اور مال واجب ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے رد کر دیا تو نہ تو طلاق واقع ہوگی اور نہ ہی مال لازم ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک خیار کی شرط باطل ہے اور طلاق ہو جائے گی اور مال لازم ہوگا۔

کیفیت خلع میں فریقین کے اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ خلع ہمارے نزدیک طلاق ہوتی ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ بیوی طلاق کی مالک نہیں ہوتی بلکہ طلاق کا اختیار شوہر کو ہوتا ہے بیوی کو نہیں کیونکہ طلاق کا وقوع شوہر کے قول کے ”میں نے تجھ سے خلع کیا“ سے ہوتا ہے لہذا شوہر کی جانب سے طلاق کو واقع کرنا بے البتہ اتنی بات ہے کہ شوہر نے اس کو شرط کے ساتھ معلق کیا لیکن طلاق کی شرط کے ساتھ تعلیق بھی ہو سکتی ہے اور اس کی وقت کی طرف اضافت بھی ہو سکتی ہے اگرچہ اس سے نہ رجوع کیا جاسکتا ہے اور نہ اس کو فسخ کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی وہ مجلس کے ساتھ مقید ہوتی ہے اور نہ ہی وہ مجلس میں غیر موجود پر موقوف ہوتی ہے اور نہ ہی اس میں خیار شرط کی گنجائش ہوتی ہے بلکہ شرط باطل ہوتی ہے اور طلاق صحیح ہوتی ہے۔ رہی بیوی کی جانب تو اس کے اعتبار سے خلع مال کا معاوضہ ہوتی ہے کیونکہ یہ عوض کے مقابلے میں مال کی تلیک ہوتی ہے اور یہی مال کے معاوضہ کا مطلب ہے لہذا اس (یعنی خلع) میں بیع وغیرہ کی مثل معاوضہ کے احکام کی رعایت کی جائے گی۔ اور جو امور ہم نے ذکر کئے ہیں وہ معاوضہ کے احکام ہی ہیں۔ البتہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ خیار کے مسئلے میں یہ کہتے ہیں کہ خیار کی مشروعیت فسخ کیلئے ہوتی ہے جبکہ خلع میں فسخ کا احتمال ہی نہیں ہوتا کیونکہ وہ ہمارے نزدیک طلاق ہے۔ صاحبینؒ کے استدلال کا جواب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے یہ ہے کہ ہمارے اصحاب کے قاعدے کے مطابق خیار، حکم کے حق میں عقد کے انعقاد کو روکنے پر محمول ہے لہذا یہ (خلع کا) عقد حکم کے حق میں فی الحال منعقد نہیں ہوگا بلکہ ہمارے علم میں خیار کے ساقط ہونے کے وقت تک عقد موقوف رہتا ہے اور خیار کے ساقط ہونے کے وقت اس کا علم ہوگا جیسا کہ بیوع کے مسائل میں معلوم ہو چکا ہے۔

رکن خلع:

خلع کا رکن ایجاب و قبول ہے کیونکہ یہ طلاق بالعوض کا عقد ہے لہذا قبول کئے بغیر نہ تو فرقت واقع

ہوگی اور نہ ہی شوہر عوض کا مستحق بنے گا بخلاف خلع کی پہلی قسم کے (جس میں عوض کا ذکر نہ ہو) کیونکہ جب شوہر کہے کہ ”میں نے تجھ سے خلع کیا“ اور عوض کا ذکر نہ کیا ہو لیکن طلاق کی نیت کی ہو تو بیوی پر طلاق واقع ہو جاتی ہے خواہ اس نے قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ یہ طلاق بلا عوض ہے لہذا قبول کی حاجت نہیں ہوگی۔

جمہور علماء کے نزدیک خلع کے جائز ہونے کیلئے حاکم کی موجودگی شرط نہیں ہے لہذا خلع غیر حاکم کے پاس بھی جائز ہوگا۔ امام حسنؒ اور امام ابن سیرینؒ (۱) سے مروی ہے کہ صرف حاکم کی موجودگی ہی میں خلع جائز ہوتا ہے لیکن صحیح قول جمہور علماء کا ہے کیونکہ حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے حاکم کے بغیر بھی خلع کو جائز قرار دیا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جس طرح نکاح غیر حاکم کے پاس بھی جائز ہوتا ہے اسی طرح خلع بھی جائز ہوگا۔

الفاظِ خلع:

پھر خلع (ایجاب و قبول کے) ان دو لفظوں سے منعقد ہوتا ہے جو لغت میں ماضی پر دلالت کرتے ہوں۔ کیا خلع کا انعقاد ایسے دو لفظوں سے بھی ہوتا ہے جن میں سے ایک کے ذریعے سے مستقبل جس سے یہاں امر اور استفہام مراد ہے کو تعبیر کیا جاتا ہو؟ تو اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ عقد (خلع) یا تو خلع کے لفظ سے ہوگا یا بیع و شراء کے لفظ سے۔ پھر ان دونوں میں سے ہر ایک یا تو امر کے صیغہ سے ہوگا یا استفہام کے صیغہ سے۔

خلع بصیغہ امر:

پس اگر عقد‘ لفظ خلع کے ساتھ امر کے صیغہ سے ہو تو جب عوض معلوم اور مذکور ہو تو بالاتفاق عقد خلع تام ہوگا۔ مثلاً شوہر بیوی سے یوں کہے ”اخلعی نفسک منی بالف درہم“ (تو مجھ سے ایک ہزار درہم پر اپنا خلع کر لے) اور بیوی جواب میں یوں کہے خلعت (میں نے خلع کیا) اور اگر شوہر کی جانب سے عوض مذکور نہ ہو مثلاً شوہر یوں کہے اخلعی نفسک منی (تو مجھ سے اپنا خلع کر لے) اور بیوی جواب میں یوں کہے خلعت بالف درہم (میں نے ایک ہزار درہم میں خلع کیا) تو خلع اس وقت تک تام نہیں ہوگا جب تک شوہر یہ نہ کہے خلعت (میں نے خلع کیا) دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ذو قیمت (مستقیم) عوض و بدل کے مقابلے میں خلع کا امر کرنا بیوی کو وکیل بنانا ہے اور خلع میں ایک شخص دونوں جانبوں کا متولی ہو سکتا ہے۔ اگرچہ خلع کی یہ نوع نوع معاوضہ ہے اور عقد معاوضہ میں بیع کی مثل ایک شخص جانبین سے متولی نہیں ہو سکتا کیونکہ (ایک شخص کا جانبین سے متولی پختے سے عقد معاوضہ میں) امتناع اس بنا پر ہوتا ہے کہ جانبین سے متعلقہ حقوق کے مابین منافات ہوتی ہے جبکہ خلع میں منافات نہیں ہوتی اس لئے کہ خلع کے باب میں حقوق مَوَکَل کی طرف لوٹتے ہیں اور اسی لئے باب نکاح میں جانبین میں سے ایک کا وکیل ہونا

(۱) امام ربانی محمد بن سیرینؒ آپ کی کنیت ابوبکر ہے۔ آپ خادم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت انس بن مالکؓ کے آزاد کردہ غلام ہیں۔ آپ حدیث میں ابو ہریرہؓ ابن عباسؓ ابن عمرؓ اور دیگر صحابہ کے شاگرد تھے۔ حافظ الحدیث اور فن تعبیر کے امام تھے۔ وفات ۱۱۰ھ تذکرۃ الحفاظ جلد اول ص ۸۰۔

جائز ہے لیکن پہلے مسئلے میں بدل (خلع) کے نامعلوم (مجهول) ہونے کی بنا پر خلع کے امر کو توکیل بنانا ممکن نہیں ہے لہذا توکیل صحیح نہیں ہوگی کیونکہ اگر یہ عقد تام و پورا ہو جائے تو ایک ہی شخص اضافہ کا خواہشمند بھی ہوگا اور کمی کا طلبگار بھی (جیسا کہ عقد معاوضہ میں ہوتا ہے کہ ایک فریق عوض کی زیادتی کا طلبگار ہوتا ہے اور دوسرا اس میں کمی کا خواہشمند ہوتا ہے) جو کہ جائز نہیں ہے۔

خلع بصیغۂ استفہام:

اور اگر خلع کا صیغہ استفہام کے ساتھ ہو مثلاً شوہر بیوی کو یوں کہے اخلعت نفسک منی بالف درہم؟ (کیا تو نے مجھ سے ایک ہزار درہم پر اپنا خلع کر لیا) اور بیوی جواب میں کہے خلعت (میں نے خلع کیا) تو اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ عقد مکمل ہو جائے گا اور بعض کا کہنا ہے کہ جب تک شوہر قبول نہ کرے عقد مکمل نہیں ہوگا اور دیگر بعض نے اس میں تفصیل کی اور کہا کہ اگر شوہر نے اس سے عقد کرنے کی نیت کی تو عقد مکمل ہو جائے گا اور اگر اس نے معاملہ اور بھاؤ کم کرنے کی نیت کی تو عقد مکمل نہیں ہوگا اس لئے کہ شوہر کے قول ”کیا تو نے مجھ سے اپنا خلع کیا“ میں بھاؤ کرنے کا احتمال بھی ہے بلکہ ظاہر میں بھاؤ کرنا ہی ہے کیونکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ ”میں چاہتا ہوں کہ تو مجھ سے اپنا خلع کر لے“ لہذا جب تک نیت نہ ہوگی خلع کرنے کا مطلب نہیں لیا جائے گا۔ اور جب وہ نیت کر لے تو اس میں توکیل اور امر کا معنی ہوگا۔

بیع و شراء کے لفظ سے خلع کرنا:

اور اگر خلع بیع و شراء کے لفظ سے ہو مثلاً شوہر بیوی سے یوں کہے اشتری نفسک منی (اپنے نفس کو مجھ سے خرید لے) تو اگر شوہر نے معین عوض کا ذکر کیا مثلاً یوں کہا کہ ”ہزار درہم وغیرہ کے عوض میں“ اور بیوی نے جواب میں کہا اشتریت (میں نے خرید لیا) تو اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ عقد مکمل ہو جائے گا اور بعض کا قول ہے کہ جب تک شوہر بعد میں یوں نہ کہے بعت (میں نے فروخت کیا) نہ تو عقد مکمل ہوگا اور نہ ہی طلاق واقع ہوگی۔ پہلا قول زیادہ صحیح ہے کیونکہ جب شوہر نے متعین عوض کا ذکر کیا تو امر اور توکیل دونوں صحیح ہوئے اور خلع میں ایک شخص جانبین کا وکیل بن سکتا ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح جب شوہر فارسی زبان میں بیوی سے یوں کہے۔

خویشتن از من بخر بہزار درہم یا بکابین و ہزینہ عدت کہ واجب شود لڑ پس طلاق

تو اپنے آپ کو مجھ سے ایک ہزار درہم کے عوض میں یا اپنے مر اور طلاق کے عیب سے واجب ہونے والی عدت کے نفقہ کے بدلے میں خرید لے۔

اور بیوی نے کہا خریدم (میں نے خرید لیا) تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

اور اگر شوہر نے عوض کا ذکر نہیں کیا مثلاً اس نے کہا اشتری نفسک منی (اپنے نفس کو مجھ سے خرید لے) اور بیوی نے جواب میں اشتریت (میں نے خرید لیا) کہا تو جب تک شوہر بعت (میں نے فروخت

کیا) نہیں کہے گا تو نہ تو خلع مکمل ہوگا اور نہ ہی طلاق واقع ہوگی۔ اسی طرح جب شوہر فارسی میں یوں کہے ”خوبیشتن از من بخر (مجھ سے اپنے آپ کو خرید لے) اور بیوی جواب میں کہے خریدم (میں نے خریدا) اور شوہر نے ”فرو ختم“ (میں نے فروخت کیا) نہیں کہا تو جب تک وہ فرو ختم نہ کہے نہ تو خلع مکمل ہوگا اور نہ ہی طلاق واقع ہوگی۔ اس صورت میں اور اس صورت کے مابین جس میں شوہر بیوی سے لفظ خلع کے ساتھ اخلعی نفسک منی کہے اور طلاق کی نیت کرے اور بیوی جواب میں خلعت کہے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ کے مابین فرق یہ ہے کہ شوہر کا بیوی کو طلاق کی نیت سے اخلعی کہنا دراصل لفظ خلع کے ساتھ بیوی کو طلاق کا امر کرتا ہے اور بیوی شوہر کے امر اور توکیل سے طلاق کی مالک ہو جاتی ہے لہذا توکیل اور امر دونوں صحیح ہوئے۔ پس خلع دونوں جانب سے ہوا جبکہ شوہر کا بیوی سے اشتری نفسک یا خوبیشتن از من بخر کہنا یہ خلع بعوض کا امر کرنا ہے لیکن چونکہ عوض کی مقدار مذکور نہیں ہے لہذا امر صحیح نہیں ہوگا۔ اور اگر خلع لفظ استفہام کے ساتھ ہو مثلاً شوہر نے بیوی سے یوں کہا اهل ابتعت نفسک منی (کیا تو نے اپنے نفس کو مجھ سے خریدا لیا ہے؟) تو اگر اس نے عوض معلوم کا ذکر کیا مثلاً یوں کہا ”ایک ہزار درہم میں“ یا یوں کہا کہ ”اپنے ہر اور عدت کے نفقہ کے بدلے میں“ اور بیوی نے جواب میں کہا ابتعت (میں نے خریدا لیا) تو اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ عقد مکمل ہو جاتا ہے اور بعض کا قول ہے کہ جب تک شوہر بعت (میں نے فروخت کیا) نہ کہے تو نہ خلع مکمل ہوگا اور نہ ہی طلاق واقع ہوگی۔ اسی قول کو فقہ ابو الیث سمرقندی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے۔ ابوبکر اسکانف (۱) رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عقد مکمل ہو جاتا ہے اور طلاق واقع ہو جاتی ہے اور بعض کا قول ہے کہ عقد صرف اس وقت مکمل ہوتا ہے جب شوہر نے عقد واقع کرنے کی نیت کی ہو نہ کہ بھاؤ کرنے کی جیسا کہ ہم عربی الفاظ کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔ امر اور استفہام کے مابین فرق وہی ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں کہ امر کی وجہ سے بیوی وکیل بن جاتی ہے کیونکہ خلع کا امر کرنا خلع کیلئے وکیل بنانا ہوتا ہے جبکہ عوض کی مقدار ذکر نہ ہو۔ اور خلع میں ایک شخص جانبین کا وکیل بن سکتا ہے لیکن چونکہ یہاں (استفہام میں) امر موجود نہیں ہے لہذا توکیل موجود نہیں ہے اور عقد معاوضہ میں ایک شخص باقی رہا جو کہی اور بیشی دونوں کا طلبگار ہے لہذا یہ صورت جائز نہیں ہے۔

○ اور اگر شوہر نے عوض کا ذکر نہیں کیا مثلاً اس نے کہا ”کیا تو نے اپنے نفس کو مجھ سے خریدا لیا“ اور بیوی نے جواب میں کہا ”میں نے خریدا لیا“ تو جب تک شوہر یہ نہیں کہے گا کہ میں نے فروخت کیا، عقد مکمل نہیں ہوگا کیونکہ جب صیغہ امر میں عقد مکمل نہیں ہوتا تو استفہام میں تو بطریق اولیٰ مکمل نہیں ہوگا۔

بیوی کا خود قبول کرنا یا اس کی جانب سے کسی اجنبی کا قبول کرنا جبکہ وہ قبول کرنے کا اہل ہو برابر ہے کیونکہ بیوی اگر خود قبول کرے تو اس کے ذمے بدل خلع لازم ہو جاتا ہے جبکہ اس کے مقابلے میں اس کی ملکیت میں کچھ نہیں آتا۔ (ایسے ہی اجنبی کی صورت میں ہوتا ہے لہذا دونوں کا قبول کرنا یکساں ہوا)۔ اس کے برعکس اگر ایک شخص کسی دوسرے کیلئے اس شرط پر کوئی شے خریدے کہ قیمت اس (خریدنے والے اجنبی) کے

(۱) محمد بن احمد ابوبکر الاسکانف بلخی اپنے وقت کے امام اور جلیل القدر فقیہ تھے۔ آپ تیس سال تک مسلسل روزہ رکھتے

رہے اور روزہ کی حالت ہی میں انتقال ہوا۔ وفات ۵۳۳ھ مطابق م ۱۹۲۔

ذمے ہوگی تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ (خریداری میں) اجنبی مشتری کی مانند نہیں ہوتا کیونکہ مشتری تو وہ شخص ہوتا ہے جو عوض کے مقابلے میں کسی شے کا مالک بنے جبکہ خریداری میں اجنبی کسی شے کا مالک نہیں بنتا لہذا (خریداری میں) ایسے شخص کے ذمے قیمت لازم کرنا جو اس کے مقابلے میں کسی شے کا مالک نہیں بنتا جائز نہیں ہوگا۔ حاصل کلام یہ ہے کہ جب اجنبی شوہر سے کہے کہ تو اپنی بیوی سے اس شرط پر خلع کرلے کہ میں تیرے لئے ایک ہزار کا ضامن ہوں یا یوں کہے کہ تو اپنی بیوی سے خلع کرلے ایک ہزار پر جو میرے ذمے ہیں۔ یا یوں کہے کہ میرے ان ہزار روپے پر، یا میرے اس غلام پر، یا ان ہزار پر، یا اس غلام پر اور شوہر خلع کرلے تو خلع صحیح ہوگا اور شوہر مال کا مستحق ہوگا۔ اور اگر اجنبی یوں کہے کہ تو اپنی بیوی سے ایک ہزار درہم پر خلع کرلے، اور مزید کچھ نہ کہے تو خلع بیوی کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا۔

○ اور اگر کسی نے اپنی نابالغ بچی کا خلع اس کے مال پر کیا، تو جامع صغیر میں مذکور ہے کہ یہ جائز نہیں ہے لیکن جامع صغیر میں یہ اضافت نہیں کہ سرے سے خلع جائز نہ ہوگا یا نابالغ پر عوض واجب نہ ہوگا۔ اس بارے میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ صغیرہ پر عوض تو واجب نہیں ہوگا البتہ طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ نابالغ پر نہ تو طلاق واقع ہوگی اور نہ ہی اس پر مال واجب ہوگا۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے علماء کے اختلاف کے سلسلہ میں لکھا ہے کہ ابتداء میں اس مسئلے میں اختلاف نہیں تھا اور ہمارے اصحاب کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوتی اور ایک قول یہ ہے کہ اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ نابالغ پر مال کے واجب نہ ہونے میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس کی جانب میں خلع معاوضہ ہے مال کا غیر مال کے ساتھ جس میں اس کا ضرر و نقصان ہے اور ولی کو ضرر رساں تصرفات مثلاً ہبہ اور صدقہ وغیرہ کا کچھ اختیار نہیں ہوتا۔ البتہ اختلاف صرف طلاق کے وقوع میں ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ خلع کی صحت عوض کے وجوب پر موقوف نہیں ہوتی کیونکہ خلع ایسی چیزوں پر بھی صحیح ہوتا ہے جو عوض نہیں بن سکتیں مثلاً مردار، خون، خنزیر اور شراب وغیرہ۔ لہذا مال کے عدم وجوب کے ضروری نتائج میں سے طلاق کا عدم وقوع نہیں ہے۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ خلع جب ایسے عوض پر واقع ہو جو مال ہے تو طلاق کے وقوع کا تعلق اس کے قبول کے ساتھ ہوتا ہے جس کی وجہ سے یہ مال واجب ہوتا ہے لیکن باپ کے قبول کرنے سے مال واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کے نابالغ کیلئے ضرر رساں ہونے کی بنا پر باپ کو نابالغ پر اس کو قبول کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔

○ اگر باپ نے نابالغ کا خلع ایک ہزار روپے پر کیا اور خود اس رقم کی ضمانت دی تو حسمع واقع ہو جائے گا اور باپ کے ذمے ایک ہزار روپے ہوں گے کیونکہ یہ ہم ذکر کرچکے ہیں کہ طلاق کے وقوع اور عوض خلع کے وجوب کے حق میں خلع کی صحت کی شرط ایسی شے کو جو خلع کا بدل بن سکتی ہو قبول کرنا ہے۔ ایسے شخص کی جانب سے جو قبول کرنے کی اہلیت رکھتا ہو۔ اور اس میں عورت (اس کا) باپ اور اجنبی تینوں برابر ہیں۔ اس کی وجہ ہم بیان کرچکے ہیں۔

رہی عوض جو کہ عقد خلع میں طے شدہ مال ہوتا ہے کے واجب ہونے کی شرط تو وہ دو ہوتی ہیں۔ ایک عوض کو قبول کرنا کیونکہ اس کو قبول کرنا جیسے شوہر کے حق میں فرقت و جدائی کے وقوع کی شرط ہے اسی طرح

بوجہ مذکور عورت کے حق میں وہ عوض کے لازم ہونے کی شرط بھی ہے۔ خواہ خلع میں مذکور عوض وہ طے شدہ مہر یا مہر مثل ہو جس کا استحقاق عقد نکاح کی بنا پر ہوا ہو یا کوئی دوسرا مال ہو جس کو جعل کہا جاتا ہے۔ تو یہ شرط دونوں عوضوں کو شامل ہے۔ دوسری شرط جعل کے ساتھ خاص ہے کیونکہ جو شے نکاح میں عوض بن سکتی ہے وہ خلع میں بطریق اولیٰ عوض بن سکتی ہے جبکہ ہر وہ شے جو خلع میں عوض بن سکتی ہے ضروری نہیں کہ وہ نکاح میں بھی عوض بن سکتی ہو کیونکہ خلع کا باب زیادہ وسیع ہے کہ اس میں اس جہالت کا تحمل بھی ہو سکتا ہے جس کا تحمل نکاح میں نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ اسی بنا پر خلع میں مذکورہ مال کا وجوب ایسی شرط کے ساتھ مختص ہوتا ہے جو کہ نکاح مذکورہ مال (یعنی مہر) کیلئے شرط نہیں ہے اور وہ ہے خلع کے وقت میں موجود ایسے مال منقوم کا ذکر جو معلوم (و معین) ہو یا مجہول (غیر معلوم) ہو خواہ جہالت قلیل ہو یا کثیر جبکہ بہت زیادہ نہ ہو۔ اگر یہ شرط موجود ہو تو جعل واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ کیا عورت کے ذمے واجب ہوگا کہ جس مقررہ مہر یا مہر مثل کی وہ عقد نکاح سے مستحق ہوئی اس کو واپس کرے؟ تو اس بارے میں دیکھا جائے۔

اگر تو مقررہ عوض مال منقوم ہے تو واپس کرنا واجب ہوگا۔ اور اگر وہ خلع کے وقت میں معدوم ہے یا مجہول ہے اور جہالت بہت زیادہ ہے مثلاً عوض کی جنس مجہول و نامعلوم ہو یا عوض مال منقوم نہ ہو تو عورت کے ذمے سرے سے کچھ نہ آئے گا اور فرقت و جدائی واقع ہو جائے گی۔

پھر خلع میں جو جعل ہے اگر وہ نکاح میں مہر بنایا جاسکتا ہو تو اس کا حکم وہی ہے جو مہر کا ہے یعنی یہ کہ نکاح میں مذکور عوض اگر ایسا ہو کہ شوہر کو مجبور کیا جاسکتا ہو کہ وہ بعینہ وہ مذکورہ عوض عورت کے سپرد کرے تو ایسے ہی خلع میں عورت کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ بعینہ وہی شوہر کے سپرد کرے۔ اور اگر وہ ایسی شے ہو کہ جس میں شوہر کو اختیار ہو کہ وہ چاہے تو اس کی درمیانی قسم ادا کرے اور چاہے تو اس کی قیمت ادا کرے۔ تو ایسے ہی خلع میں عورت کو اختیار ہوگا۔ اس عوض کی مثال غلام اور گھوڑا وغیرہ ہے۔ دونوں (یعنی نکاح اور خلع کے عوض) کا حکم ایک ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں ہی عقدوں (یعنی نکاح و خلع) میں مذکور مال ملک نکاح کا عوض ہوتا ہے، البتہ ایک میں اس کا عوض ثبوت کیلئے ہوتا ہے جبکہ دوسرے میں سقوط کیلئے ہوتا ہے۔ پس اس حکم میں ایک عقد کو دوسرے پر قیاس کیا جائے گا۔ جس عوض میں درمیانی قسم آتی ہے۔ اس میں قیمت اصل ہوتی ہے کیونکہ اس کے درمیانی قسم ہونے کا علم قیمت ہی سے ہوتا ہے جیسا کہ کتاب النکاح میں ذکر ہو چکا ہے۔

ان شرائط کی وضاحت چند مسائل سے ہوتی ہے

مسائل:

جب شوہر نے اپنی بیوی سے مردار، خون، شراب یا خنزیر پر خلع کیا تو دونوں کے مابین جدائی واقع ہو جائے گی اور اس کیلئے بیوی کے ذمہ کچھ نہ ہوگا اور نہ ہی بیوی کو اپنے مہر میں سے کچھ لوٹانا ہوگا۔ فرقت و جدائی کے واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خلع بالعوض بیوی کے اس شے کو قبول کرنے کے ساتھ معلق ہوتا ہے جو بطور عوض کے ذکر و مقرر کیا گیا ہو۔ خواہ وہ مذکورہ شے عوض بن سکتی ہو یا نہیں اس لئے کہ خلع شوہر کے حق میں قبولیت کی شرط کے ساتھ طلاق کو معلق کرنا ہے۔ اور بیوی نے قبول کر لیا ہے۔ لہذا یہ ایسے ہوا گویا کہ

شوہر نے عورت کے عوض مذکور کو قبول کرنے پر طلاق کی تعلیق کی تصریح کی ہے۔ اور عورت نے قبول کیا ہے۔ اور اگر صورت ایسی ہی ہوتی تو عورت کے قبول کرنے پر طلاق واقع ہو جاتی لہذا زیر بحث صورت میں بھی ایسے ہی ہوگا۔

شوہر کیلئے بیوی کے ذمہ کچھ واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خلع طلاق ہوتی ہے اور طلاق کبھی بالعوض ہوتی ہے اور کبھی بلاعوض اور مردار اور خون چونکہ کسی کے نزدیک بھی مال نہیں لہذا عوض نہیں بن سکتے اور شراب و خنزیر کی مسلمانوں کے حق میں کوئی قیمت نہیں ہوتی لہذا یہ دونوں ان کے حق میں عوض نہیں بن سکتے۔ پس مذکورہ اشیاء میں سے کسی کا بھی ذکر صحیح نہ ہوا تو جب شوہر نے بیوی سے ایسی شے پر خلع کیا تو وہ گویا بلاعوض فرقت پر راضی ہو گیا لہذا بیوی کے ذمہ کچھ لازم نہیں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ خلع شوہر کے حق میں ملک نکاح کو ختم کرنا ہے جو کبھی بالعوض ہوتا ہے اور کبھی بلاعوض جیسے غلام آزاد کرنا لہذا جب شوہر نے ایسی چیز کو ذکر کیا جو سرے سے عوض نہ بن سکتی ہو یا جو صرف مسلمانوں کے حق میں عوض نہ بن سکتا ہو تو وہ بلاعوض ملک نکاح کو ختم کرنے پر راضی ہوا ہے لہذا بیوی کے ذمے اس کا کچھ استحقاق نہیں ہوگا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ بیوی کی شرمگاہ کے منافع شوہر کی ملکیت سے نکلنے کے وقت غیر منقوم (بے قیمت: Valueless) ہوتے ہیں اس لئے کہ منافع اصل میں خود تو اموال متقومہ نہیں ہوتے البتہ مال متقوم کے مقابلہ میں ان کو متقوم سمجھا جاتا ہے۔ پس جب مقابلہ میں ایسی شے ہو جو مال متقوم نہ ہو تو یہ منافع اصل قاعدے (کے مطابق غیر متقوم حالت) پر رہیں گے۔

چوتھی وجہ یہ ہے کہ شوہر کی ملکیت میں آنے کے وقت عورت کے احترام اور آدمی کی تعظیم کی بنا پر نکاح کے باب میں عورت کی شرمگاہ کو تقوم حاصل ہوا ہے اور یہ منافع ہی (شوہر کیلئے) حصول ملک کا سبب ہوتے ہیں لہذا شریعت میں عورت کو گھنیا پن سے بچانے کیلئے ان منافع کو متقوم سمجھا گیا ہے۔ اور اس بچاؤ کی ضرورت ملک میں داخل ہونے کے وقت ہوتی ہے ملک سے نکلنے کے وقت نہیں کیونکہ (ملک سے) نکلنے سے تو گھنیا پن زائل ہو جاتا ہے لہذا اس وقت تقوم کی حاجت نہیں ہوتی اور منافع اپنی اصل پر باقی رہتے ہیں۔

جو کچھ ہم نے ذکر کیا ہے اس کی بنا پر ان اشیاء پر خلع کرنے اور ان اشیاء پر نکاح کرنے کے مابین فرق کیا گیا ہے کیونکہ نکاح میں ہر مثل واجب ہوتا ہے اس لئے کہ نکاح کی مشروعیت عوض کے بغیر نہیں ہے اور اس کی وجہ ہم مسائل نکاح میں ذکر کر چکے ہیں اور شے مذکورہ عوض بن نہیں سکتی۔ لہذا یہ کالعدم ہوگا اور عوض اصلی یعنی ہر مثل واجب ہوگا۔ اس کے برعکس خلع میں عوض لازم نہیں ہے بلکہ اس کی مشروعیت بالعوض اور بلاعوض دونوں طرح ہے۔ لہذا خلع کے صحیح ہونے کیلئے عوض کا لازم ہونا ضروری نہیں۔ پس نکاح تو شرمگاہ کی بالعوض تلیک ہے جبکہ خلع اسقاط ملک ہے جو بالعوض اور بلاعوض دونوں طرح ممکن ہے۔ اسی طرح شوہر کی ملک میں آنے کے وقت شرمگاہ کے منافع کو ازروئے شرع تقوم کا حکم دیا گیا ہے کیونکہ یہ مکرم آدمی میں حصول ملک کا وسیلہ ہوتے ہیں جبکہ خلع میں اس توصل کے معنی کا ابطال ہوتا ہے لہذا اس (یعنی خلع) میں تقوم کا معنی نہ ہوگا۔

مجهول شے پر خلع کرنا:

اگر شوہر نے بیوی سے ایک مجهول شے پر کہ جس کی طرف بیوی نے اشارہ کیا 'خلع کیا۔ اور بیوی نے کہا میری بکریوں، یا میری اونٹنیوں کے پیٹ میں موجود بچوں پر، یا ان کے تھنوں میں موجود دودھ پر، یا میری لونڈی کے پیٹ میں موجود بچے پر، یا میرے کھجور کے درخت پر یا دیگر درخت پر موجود پھل پر۔ تو اگر مذکورہ شے موجود ہو تو وہ ہمارے نزدیک شوہر کی ہوگی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شوہر کیلئے کچھ نہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پیٹ میں موجود جنین اور تھنوں میں موجود دودھ خلع میں عوض نہیں بن سکتا کیونکہ وہ مقلودہ التسلیم (یعنی اس حالت میں دوسرے کو سپرد کیا جانا ممکن) نہیں ہے۔ اسی لئے یہ نکاح میں بھی عوض نہیں بنتا تو ایسے ہی خلع میں بھی ہوگا۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی بیع بھی جائز نہیں ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قاعدہ ہے کہ جس کی بیع جائز نہیں وہ خلع میں عوض نہیں بن سکتا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ خلع اور نکاح کے مابین فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ خلع کے باب میں نکاح کی نسبت زیادہ وسعت و گنجائش ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے اس کے مفروز غلام کے عوض میں خلع کرے تو عوض میں اس کا ذکر صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر مرد مفروز غلام پر عورت سے نکاح کرے تو مهر میں اس کا ذکر صحیح نہیں ہوتا لہذا خلع کی اضافت ایسے مال کی طرف جو متقوم و موجود ہو صحیح ہوگی جیسا کہ اس کی اضافت مفروز غلام کی طرف صحیح ہوتی ہے بلکہ اولیٰ ہوگی کیونکہ مفروز غلام میں تو وجود و عدم دونوں کا اندیشہ و احتمال ہے جبکہ یہ (یعنی موجود مال متقوم) تو موجود ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ خلع میں بدل و عوض کو حوالہ کرنے کی قدرت ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ خلع مفروز غلام پر بھی جائز ہوتا ہے حالانکہ اس کو سپرد کردینے کی قدرت نہیں ہے۔ خلع کے برخلاف بیع میں بیع کو سپرد کرنے کی قدرت ہونا شرط ہے۔

مسائل: ○ اور اگر (خلع میں بطور عوض) کسی شے کا ذکر نہ ہوا ہو تو بیوی عقد نکاح سے جس مال وغیرہ کی مستحق ہوئی ہے اسی کو واپس کرے گی کیونکہ جب عورت نے مال متقوم کا ذکر کیا تو اس ذکر سے اس نے شوہر کو دھوکہ دیا لہذا وہ یمال متقوم کو سپرد کرنے کا التزام کرنے والی اور شوہر کیلئے اس مال کا ضامن بننے والی ہوئی۔ اسی طرح شوہر بھی بغیر عوض کے جو کہ مال متقوم ہے اپنی ملک کو زائل کرنے پر راضی نہیں ہے لیکن اس مال کے معدوم ہونے کی بنا پر اس کو وصول کرنا ممکن نہیں اور مذکورہ شے کی جمالت کی وجہ سے اس کی قیمت کی طرف رجوع کرنا بھی ممکن نہیں ہے اسی طرح شرمگاہ کی قیمت کی طرف بھی رجوع نہیں ہو سکتا کیونکہ ملک سے نکلنے کی حالت میں اس کی کچھ قیمت نہیں ہوتی۔ لہذا اس مال کی طرف رجوع واجب ہوگا جس کو شرمگاہ کے ملک میں داخل ہونے کے وقت اس کی قیمت بنایا گیا تھا یعنی وہ مال جس کی عورت مستحق ہوئی خواہ وہ مقرر شدہ مهر ہو یا مهر مثل ہو۔

○ ایسے ہی جب بیوی نے کہا "اس سامان پر جو میرے گھر میں ہے" تو اگر وہاں سامان ہو تو وہ شوہر کو ملے گا اور اگر سامان نہ ہو تو شوہر مهر واپس لے گا اس لئے کہ اس نے شوہر کو مال متقوم کا نام لیکر دھوکہ دیا ہے لہذا اس کے ذمے دھوکے کا تاوان لازم ہوگا جو کہ استحقاق شدہ مهر کو واپس کرنا ہے۔ اس کی وجہ ہم بیان

کر چکے ہیں۔ اور اگر بیوی نے کہا ”میں خلع کرتی ہوں اس پر جو میری بکری کے پیٹ میں ہے“ یا جو اس کے تھنوں میں ہے“ یا جو میرے کھجور کے درخت پر ہے“ یا جو میرے درخت پر ہے“ اور اس سے زائد کچھ نہیں کہا تو اگر ان مذکورہ اشیاء میں کچھ ہے تو وہ شوہر لے لے گا کیونکہ عورت نے موجود مال متقوم کا ذکر کیا ہے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ وہ مجہول ہے لیکن چونکہ جمالت بہت زیادہ نہیں ہے لہذا وہ استحقاق (یعنی شوہر کیلئے) سے مانع نہیں ہوگی۔ اور اگر ان مذکورہ اشیاء میں کچھ نہ ہو تو مال متقوم کا ذکر نہ ہونے کی وجہ سے شوہر کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ عورت نے یہ کہا کہ ”جو بکری کے پیٹ میں ہے“ جبکہ کبھی تو اس کے پیٹ میں مال متقوم ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا لہذا یہ کہہ کر عورت نے اپنے شوہر کو دھوکہ نہیں دیا بلکہ شوہر نے خود اپنے آپ کو دھوکہ میں ڈالا ہے۔ اور چونکہ (مہر میں) رجوع دھوکہ کے حکم کی وجہ سے ہوتا ہے اور عورت کی جانب سے دھوکہ دہی نہیں ہوئی لہذا شوہر عورت سے کچھ واپس نہیں لے سکتا۔

○ اور اگر عورت نے کہا کہ ”میں نے تجھ سے خلع کیا اس پر جو میری بکری بچہ بنے“ یا جو وہ دودھ دے، یا جو میرے کھجور یا دیگر درخت پر پھل لگے، یا جو مال میں اس سال ورثہ میں پاؤں، یا جو میں کماؤں، یا جو کرایہ میں اپنی زمینوں سے حاصل کروں، اور شوہر نے قبول کر لیا تو فرقت واقع ہو جائے گی اور بیوی پر اپنا مہر واپس کرنا واجب ہوگا۔ اگرچہ بکری نے بچہ جن دیا ہو یا درخت پر پھل لگ گئے ہوں۔ فرقت کے واقع ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ موقوف ہوتا ہے ایسی شے کو قبول کرنے پر جو عوض بن سکتی ہو اور جس کا بطور عوض ذکر صحیح ہو۔ اور مستحق شدہ مہر کو واپس کرنے کی وجہ یہ ہے کہ خلع کے وقت مذکورہ شے کے معدوم ہونے کی بنا پر اس میں شوہر کے استحقاق کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ وجود میں آئے اور ہو سکتا ہے کہ نہ آئے۔ اور عقد معاوضہ میں ایسے معدوم میں استحقاق ہونا کہ جس میں وجود و عدم دونوں کا احتمال ہو شریعت میں یہ جائز نہیں ہے۔ البتہ شریعت میں اتنی جمالت کا تحمل ہو سکتا ہے جس میں معقود نہ بدل جائے۔ ذکر شدہ مال کو سرے سے لغو قرار دینے کی بھی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ عورت نے مال متقوم کو ذکر کیا ہے لہذا عقد نکاح کے سبب سے مستحق شدہ مہر میں رجوع لازم ہوگا۔

○ اور اگر بیوی نے کہا ”میرے ہاتھ میں جو دراہم، دنانیر یا جو پیسے ہیں اس پر مجھ سے خلع کر لے“ تو اگر اس کے ہاتھ میں ان میں سے کچھ ہو تو وہ شوہر کا ہوگا خواہ تھوڑے ہوں یا زیادہ۔ اس لئے کہ بیوی نے جس مال متقوم کا ذکر کیا ہے وہ موجود ہے لہذا اس کا ذکر صحیح ہے اگرچہ اس کی مالیت کا علم نہیں ہے۔ اور مذکورہ جنس میں سے جو کچھ عورت کے ہاتھ میں ہو خواہ قلیل ہو یا کثیر وہ شوہر کو ملنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ذکر اسم جمع کی صورت میں ہوا ہے لہذا وہ تین اور اس سے زائد کو شامل ہوگا۔ اور اگر عورت کے ہاتھ میں کچھ نہ ہو یا تین سے کم ہو تو ہر اس صنف میں سے جس کا عورت نے ذکر کیا اس کے ذمے تین دینے واجب ہوں گے، دراہم، دنانیر میں وزن کے اعتبار سے اور پیسوں میں عدد کے اعتبار سے۔ وجہ یہ ہے کہ دراہم و دنانیر اور پیسے اموال متقوم ہیں اور جو مذکور ہے وہ جمع کا لفظ ہے اور جمع صحیح میں اقل تین ہوتے ہیں لہذا یہی مراد لئے جائیں گے اور اس طرح مذکور کا تعین ہوگا جس طرح دراہم کی وصیت میں ہوتا ہے۔ البتہ نکاح اور آزاد کرنے کا حکم مختلف ہے اور اگر کوئی شخص کسی عورت سے ان دراہم پر نکاح کرے جو اس کے ہاتھ میں ہیں حالانکہ اس کے ہاتھ

میں کچھ نہ ہو تو مرد کے ذمے مرثیہ واجب ہوتا ہے۔ اور اگر کسی نے اپنے غلام کو ان دراہم کے عوض میں آزاد کیا جو غلام کے ہاتھ میں ہوں حالانکہ اس کے ہاتھ میں کچھ نہ تھا تو غلام کے ذمے اپنی قیمت کی ادائیگی واجب ہوگی۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کی ملکیت سے نکلتے وقت شرمگاہ کے منافع منقوم نہیں ہوتے لہذا مذکورہ مال کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے اور مذکور میں جہالت کے باوجود اس کا اعتبار کیا جائے گا اور یقینی مدت پر محمول کیا جائے گا جبکہ نکاح میں جب شرمگاہ کے منافع شوہر کی ملک میں آتے ہیں تو منقوم ہوتے ہیں۔ اسی طرح غلام چونکہ خود منقوم ہوتا ہے لہذا مذکور محمول کے اعتبار کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

○ اور اگر بیوی نے کہا ”علی مافی یدی“ (میرے ہاتھ میں جو کچھ ہے اس پر خلع کرتی ہوں) اور اس پر مزید کچھ نہ کہا تو اگر اس کے ہاتھ میں کچھ ہے تو وہ شوہر کا ہوگا اس لئے کہ مذکور کا وقوع موجود مال منقوم پر ہوا ہے لہذا ذکر صحیح ہے اور جو کچھ بیوی کے ہاتھ میں ہوگا خواہ کم ہو یا زیادہ شوہر اس کا مستحق ہوگا اس لئے کہ لفظ ”ما“ نامعلوم چیزوں میں عام ہے۔ اور اگر اس کے ہاتھ میں کچھ نہیں ہے تو شوہر کو کچھ نہیں ملے گا کیونکہ جب عورت کے ہاتھ میں کچھ نہیں ہے تو مال منقوم کا ذکر نہیں پایا گیا کیونکہ عورت نے یہ ذکر کیا تھا کہ جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے جبکہ اس کے ہاتھ میں کبھی مال منقوم ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا اور چونکہ کسی شے کے وجوب کی شرط نہیں پائی گئی لہذا بیوی پر کچھ لازم نہیں ہوگا۔

○ اگر باندی نے اپنے مالک کے حکم کے بغیر اپنے شوہر سے ایک معین رقم پر خلع کیا تو طلاق واقع ہو جائے گی اور باندی کے ذمے آزاد ہونے تک کچھ رقم نہ ہوگی۔ طلاق واقع ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ وہ مقرر کئے گئے عوض کو قبول کرنے پر موقوف ہوتی ہے اور قبول پایا گیا ہے۔ آزادی کے بعد رقم کے وجوب کی وجہ یہ ہے کہ باندی نے مال منقوم موجود کو ذکر کیا تھا جو کہ معلوم بھی ہے اور باندی مقرر کرنے کی اہلیت بھی رکھتی ہے لہذا اس کی جانب سے ذکر اور مقرر کرنا صحیح ہوا البتہ فی الحال مالک کے حق کی وجہ سے وجوب دشوار ہے لہذا اس میں آزادی کے بعد تک وجوب مؤخر ہوگا۔ اور اگر مالک کی اجازت سے خلع کیا تو رقم باندی کو لازم ہوگی جس کے لئے اس کو فروخت کیا جائے گا کیونکہ یہ ایسا دین ہے جو مالک کے حق میں ظاہر ہوا ہے لہذا دیگر دیون کی طرح اس دین میں بھی باندی کو فروخت کیا جائے گا۔ اسی طرح جب مکاتبہ نے اپنے شوہر سے معین رقم پر خلع کیا تو خلع جائز ہوگا اور طلاق واقع ہو جائے گی اور رقم کی ادائیگی آزادی کے بعد تک کیلئے مؤخر ہو جائے گی اگرچہ مالک نے رقم دے دی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبہ کی ذات کو فروخت نہیں کیا جاسکتا لہذا دین کا تعلق بھی اس کی ذات کے ساتھ نہیں ہوگا۔

رضاعت پر خلع کرنا:

اگر کسی نے اپنی بیوی سے اس پر خلع کیا کہ وہ اسی سے ہونے والے شوہر کے بیٹے کو دو سال دودھ پلانے کی تو یہ خلع جائز ہوگا اور بیوی پر اس کے بچے کو دو سال تک دودھ پلانا واجب ہوگا۔ لیکن اگر دودھ پلانے سے قبل ہی بچہ مر گیا تو شوہر بیوی سے دو سال کی رضاعت کی اجرت کے بقدر رقم وصول کرے گا اور اگر درمیان مدت میں بچہ مر گیا تو بقیہ مدت کی اجرت کے بقدر رقم وصول کرے گا کیونکہ دودھ پلانے کیلئے اجرت پر

رکھنا صحیح ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاتُّوهُنَّ أُجُورَهُنَّ (الطلاق: ۶) پھر اگر وہ تمہارے لئے دودھ پلائیں تو تم انہیں ان کی اجرت دو۔

لہذا اس کو خلع میں عوض بنایا جاسکتا ہے اور رضاعت سے پیشتر بچے کی ہلاکت اس عوض کی ہلاکت کی مانند ہے اور وہ سپرد کئے جانے سے پیشتر اس کے قبضے ہی میں ہلاک ہو جائے تو شوہر اس عوض کی قیمت وصول کرتا ہے۔ اور اگر شوہر نے بیوی پر دو سال کے بعد بچے کے نفقہ کی شرط لگائی اور اس کی مدت مثلاً چار سال یا تین سال مقرر کی تو یہ شرط باطل ہوگی۔ اور اگر بچہ مدت رضاعت پوری ہونے سے قبل ہلاک ہو گیا تو بیوی پر کچھ واجب نہیں ہوگا اس لئے کہ نفقہ کی کوئی معلوم و متعین مقدار نہیں ہوتی لہذا اس میں جہالت بہت زیادہ ہے۔ پس بیوی کے ذمہ کچھ واجب نہیں ہوگا لیکن طلاق واقع ہو جائے گی جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

○ اگر بیوی نے اپنے مرض وفات میں خلع کیا تو یہ تنائی مال میں سے ہوگا اس لئے کہ وہ عوض خلع (کی ادائیگی) کو قبول کرنے میں تبرع (احسان) کرنے والی بنتی ہے لہذا اس کا اعتبار تنائی مال میں سے ہوگا اور اگر وہ عدت کے دوران مرگئی تو شوہر کو عوض خلع اور بیوی کے ترکہ میں ملنے والی میراث میں سے جو بھی کمتر ہوگا صرف وہ ملے گا۔

○ اگر شوہر نے بیوی سے خلع کیا اپنے حکم پر یا بیوی کے حکم پر یا کسی اجنبی کے حکم و فیصلہ پر تو بیوی کے ذمے وہ مر آئے گا جس کی وہ نکاح کے بعد مستحق بنی تھی کیونکہ حکم پر خلع ایسا خلع ہے جو (عوض کے) ذکر فاسد کے ساتھ ہو اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں جہالت کثیر ہے نیز یہ موہوم بھی ہے۔ لہذا ذکر صحیح نہ ہوا۔ پس مذکور میں استحقاق نہیں ہوگا اور شوہر بیوی سے مہر کیلئے رجوع کرے گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ حکم پر خلع (در حقیقت) اس پر خلع ہے جس کا حکم ہوا۔ اور حکم عام طور سے مال منقوم کا ہوتا ہے لہذا حکم پر خلع مال منقوم پر خلع ہوا۔ اور اس طرح مال منقوم کا ذکر کر کے عورت نے شوہر کو دھوکہ دیا۔ البتہ چونکہ جنس کی جہالت کی مانند جس کا حکم ہو اس میں جہالت بہت زیادہ ہے لہذا اس میں استحقاق کی کوئی راہ نہیں ہے لہذا عورت جس مہر کی مستحق ہوئی تھی شوہر اس کیلئے رجوع کرے گا۔

پھر دیکھیں گے۔ اگر حکم شوہر کیلئے تھا تو اگر اس نے مہر کی مقدار کا حکم لگایا تو عورت کو وہ مقدار سپرد کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ اس نے استحقاق شدہ مقدار ہی کا حکم لگایا ہے۔ یہی معاملہ اس وقت ہوگا جب شوہر نے مہر کی مقدار سے کم کا حکم لگایا کیونکہ اس صورت میں اس نے استحقاق شدہ مقدار کا بعض حصہ چھوڑ دیا اور شوہر کو اس کا اختیار ہے کیونکہ اس کو تو کل چھوڑنے کا بھی اختیار ہے تو بعض میں تو بطریق اولیٰ ہوگا۔ اور اگر اس نے مہر سے زائد مقدار کا حکم لگایا تو عورت پر زائد لازم نہیں ہوگا کیونکہ شوہر نے استحقاق شدہ مقدار سے زائد کا حکم اپنے لئے لگایا ہے لہذا عورت کی رضامندی کے بغیر وہ صحیح نہ ہوگا۔

اور اگر حکم بیوی کیلئے تھا تو اگر اس نے مہر کی مقدار کے برابر حکم لگایا تو یہ جائز ہے کیونکہ اس نے استحقاق شدہ مقدار کا ہی حکم لگایا۔ یہی معاملہ اس وقت ہوگا جب اس نے مہر کی مقدار سے زائد کا حکم لگایا کیونکہ

اس نے اپنے ہی خلاف زائد کا حکم لگایا ہے اور اس کو زائد خرچ کرنے کا اختیار ہے اور اگر اس نے مہر کی مقدار سے کم کا حکم لگایا تو یہ شوہر کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں کیونکہ وہ اپنے ذمے بعض مال کو کم کر رہی ہے حالانکہ اس کو اپنے ذمے مال کو کم کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔

اور اگر حکم اجنبی کیلئے تھا تو اگر اس نے مہر کی مقدار کے برابر حکم لگایا تو جائز ہے اور اگر کم و بیش کا حکم لگایا تو زائد عورت کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں جبکہ کم شوہر کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں کیونکہ زائد میں عورت کے حکم کا ابطال ہے جبکہ کم میں شوہر کے حق کا ابطال ہے لہذا صاحب حق کی رضامندی کے بغیر جائز نہیں۔

جس عوض پر طلاق واقع ہوئی اگر میاں بیوی کے مابین اس کی جنس یا نوع یا مقدار کے بارے میں اختلاف واقع ہو جائے تو بیوی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا اور شوہر کے ذمہ گواہ پیش کرنا ہوگا کیونکہ عوض (کی ادائیگی) کو قبول کرنا عورت کا کام ہوتا ہے اور شوہر اس کے ذمے ایک شے کا دعویٰ کر رہا ہے جس کا عورت انکار کر رہی ہے لہذا عورت کا قول معتبر ہوگا۔

○ اگر شوہر بیوی سے کہے کہ میں نے تجھے کل ایک ہزار درہم پر یا ہزار درہم کے عوض میں طلاق دی تھی لیکن تو نے قبول نہیں کی اور بیوی کہے کہ نہیں بلکہ میں نے قبول کر لی تھی تو اس میں شوہر کا قول معتبر سمجھا جائے گا۔ اس صورت کے مابین اور اس صورت کے مابین جس میں ایک نے دوسرے سے کہا کہ یہ غلام کل میں نے تجھے ہزار روپے کے عوض فروخت کیا تھا لیکن تو نے قبول نہیں کیا تھا اور وہ جواب میں کہے کہ نہیں بلکہ میں نے قبول کر لیا تھا تو مشتری کا قول معتبر سمجھا جائے گا، فرق کیا گیا ہے۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ طلاق شوہر کے قول کہ ”تو نے قبول نہیں کیا“ سے تناقض پیدا نہیں ہوا۔ اس لئے کہ مرد کا اپنی بیوی سے کہنا کہ میں نے تجھے کل ہزار روپے کے عوض طلاق دی تھی، ہزار درہم پر طلاق ہی کہلاتا ہے۔ خواہ بیوی نے قبول کی ہو یا نہ کی ہو لہذا شوہر کے قول ”تو نے قبول نہیں کیا“ میں تناقض نہیں ہے بخلاف بیع کے اس لئے کہ بغیر قول کے محض ایجاب کو بیع نہیں کہتے۔ لہذا بیع کا اقرار قبول کا اقرار ہوگا اور اس طرح بائع کے یہ کہنے سے کہ ”تو نے قبول نہیں کیا“ میں تناقض ہوا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ طلاق کے مسئلے میں عورت وقوع طلاق کی مدعی ہے کیونکہ وہ وقوع شرط کے وجود کا دعویٰ کر رہی ہے جبکہ شوہر وقوع طلاق کی شرط کا انکار کر کے وقوع کا منکر ہو رہا ہے اور منکر کا قول معتبر ہوتا ہے، واللہ الموفق۔

شوہر کو خلع میں کتنا مال لینا جائز ہے:

اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ نشوز یعنی قصور یا تو شوہر کا ہو گا یا پھر بیوی کا۔ اگر قصور شوہر کا ہو تو خلع میں کچھ بھی عوض لینا شوہر کیلئے حلال نہیں ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ
إِخْوَاهُ قِنْطَارًا فَكُلُوا مِنْهُ شَيْئًا (نساء: ۲۰)
اگر تم ایک بیوی کی جگہ (دوسری) بیوی بدلنا چاہو اور
تم اس بیوی کو (مال کا) انبار دے چکے ہو تو تم اس
میں سے کچھ بھی واپس مت لو۔

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں اس مہر کو لینے سے منع فرمایا جو شوہر اسے دے چکا ہے اور پھر اللہ تعالیٰ نے
اس نبی کی اپنے اس ارشاد سے تاکید کی ”انا خذونہ بھتانا واثما مبینا“ (کیا تم بہتان رکھ کر اور صریح گناہ
کر کے اسے (واپس) لو گے)۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ
إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ (نساء: ۱۹)
اور ان پر تنگی نہ کرو تاکہ تم انہیں اپنے دیئے ہوئے
مال میں سے کچھ حصہ واپس لے سکو، بجز اس صورت
کے کہ وہ نافرمانی کریں۔

(اس آیت میں) اللہ تعالیٰ نے شوہروں کو وہ مال لینے سے منع فرمایا جو وہ اپنی بیویوں کو دے چکے ہیں اور بیویوں
کی نافرمانی و قصور کی حالت کو اس سے مستثنیٰ کیا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ مستثنیٰ کا حکم مستثنیٰ منہ کے حکم کے مخالف
ہوتا ہے لہذا یہ استثناء بیویوں کی جانب سے نافرمانی نہ ہونے کی صورت میں ان سے دیئے ہوئے مال کو واپس لینے
کی حرمت کا تقاضا کرتا ہے اور یہ حکم دیانتا (یعنی فیما بینہ و بین اللہ) ہے لیکن اگر شوہر نے مال لے لیا تو قانوناً
یہ جائز و لازم ہوگا حتیٰ کہ عورت کو وہ مال واپس طلب کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے
عورت میں اپنی ملک کو اس عوض کے بدلے میں جس پر عورت راضی ہوئی ساقط کیا ہے۔ اور شوہر ملک ساقط
کرنے کا اور عورت معاوضہ اور رخصت مندی کی اہل ہے لہذا شوہر کا عوض لینا قانوناً جائز ہوگا۔
اور اگر (خلع میں) قصور بیوی کا ہو تو شوہر کیلئے مہر کی مقدار کے برابر کچھ لینے میں کوئی حرج نہیں
ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ

یعنی بجز اس کے کہ وہ شوہر کی نافرمانی کریں اور نبی سے استثناء کرنا ظاہری اعتبار سے اباحت پر دلیل ہوتی
ہے نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ (اس ارشاد کی تفسیر میں) ایک قول یہ ہے
کہ شوہر پر مال کے لینے اور بیوی پر مال کے دینے میں کوئی گناہ نہیں البتہ مقدار مہر سے زیادہ لینے کے بارے میں
دو روایتیں ہیں۔ کتاب الطلاق میں مذکور ہے کہ یہ (مہر سے زائد لینا) مکروہ ہے ایسے ہی حضرت علیؑ سے مروی
ہے کہ انہوں نے شوہر کیلئے بیوی کو دیئے ہوئے مال سے زیادہ لینے کو ناپسند کیا۔ یہی قول حسن بھری، سعید بن
مسیب، سعید بن جبیر، اور طاؤس رحمہم اللہ کا بھی ہے جبکہ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ یہ مکروہ نہیں
ہے۔ عثمان بنی رحمہ اللہ کا یہی قول ہے اور اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ اس روایت کی
دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ واضح ارشاد ہے فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ اس میں فدیہ لینے اور دینے میں
دونوں سے گناہ کو رفع کیا ہے اس بات کا فرق کئے بغیر کہ وہ مہر مثل کے برابر ہو یا اس سے زائد ہو۔ لہذا نص

کے اطلاق پر عمل واجب ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ بیوی نے اپنا مال اپنی خوشی سے دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَإِنْ طَبُنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا
مَرِيئًا (سورۃ نساء: ۴)
لیکن اگر وہ خوش دلی سے تمہارے لئے اس کا کوئی
جزء چھوڑ دیں تو تم اسے مزے دار خوشگوار سمجھ کر
کھاؤ۔

بخلاف اس صورت کے جب قصور شوہر کا ہو کیونکہ اس صورت میں بیوی مال دینے پر مجبور ہوتی ہے۔ ظاہر یہی ہے کہ شوہر میں رغبت کے ہوتے ہوئے وہ مال صرف اسی صورت میں دیتی ہے جب وہ شوہر کی جانب سے بعض اسباب کی بنا پر لاچار ہو جائے یا کسی قسم کا دھوکہ کھا جائے۔ لہذا اس صورت میں شوہر کیلئے مال لینا مکروہ ہوگا۔

کتاب الاصل کی روایت کی وجہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْنَاكُمْ مِنْ شَيْءٍ
إِلَّا أَنْ يُخَذَّ أَمَّا أَنْ لَا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ... فَلَا
جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ (سورہ بقرہ: ۲۲۹)
اور تمہارے لئے جائز نہیں کہ جو مال تم انہیں دے
چکے ہو اس میں سے کچھ واپس لو ہاں بجز اس صورت
کے جب اندیشہ ہو کہ اللہ کے ضابطوں کو دونوں قائم
نہ رکھ سکیں گے تو دونوں پر کوئی گناہ نہیں اس مال
کے باب میں جو عورت معاوضہ میں دے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے دیئے ہوئے مہر میں سے کچھ لینے کو منع فرمایا ہے اور دونوں کی جانب سے ضوابط الہی کو ترک کرنے کے اندیشے کے وقت مہر کی اس مقدار کا استثناء کیا جو شوہر نے بیوی کو دی ہو۔ اس کی وجہ ہم آئندہ ذکر کریں گے۔ اور مہر کے کچھ حصہ کو لینے سے روکنا مہر سے زائد لینے سے تو بطریق اولیٰ روکنا ہوا جیسا کہ (والدین کو) ”اف“ کہنے سے منع کرنا اس سے فائق درجہ یعنی مار سے تو بطریق اولیٰ روکنا ہوگا۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ثابت بن قیس بن شماس کی بیوی (جیلہ بنت سلول) سے پوچھا کہ کیا تم شوہر کا (دیا ہوا) باغ ان کو واپس کرتی ہو؟ تو انہوں نے جواب دیا جی ہاں اور زیادہ بھی۔ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا رہا زائد تو وہ تو نہیں۔ آپ نے بیوی کی جانب سے نافرمانی کے باوجود زائد دینے سے منع فرمایا۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فیما افتدت بہ میں مقدار مہر مراد ہے اس سے زائد نہیں اگرچہ ظاہر میں وہ عام ہے اس بات کو ہم نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیان سے معلوم کیا ہے جو کہ وحی غیر مقلوہ ہے اور اس پر دلیل بھی آیت کا پہلا حصہ ہے۔ یعنی ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيناكم من شئنا کہ جو مال شوہر نے عورت کو دیا ہے۔ لہذا آیت کے آخری حصے میں جو مذکور ہے یعنی فیما افتدت بہ اسے بھی آیت کے اول حصے کی طرف لوٹائیں گے اور فیما افتدت سے مراد ہوگا وہ مال جو شوہر نے بیوی کو دیا ہو۔ اور یہی ہم کہہ رہے ہیں کہ شوہر کیلئے وہی مال حلال ہے جو اس نے بیوی کو دیا ہے۔

البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ بیوی نے اپنا مال اپنی خوشی سے شوہر کو دیا ہے تو یہ تسلیم ہے لیکن

یہ صرف جواز کی دلیل ہے اور ہم بھی یہی کہہ رہے ہیں کہ حکم و قضاء کی رو سے زائد لینا جائز ہے۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ خلع بیوی کے حق میں طلاق کا اور (شوہر کیلئے) بیوی پر حاصل شدہ ملک کو ساقط کرنے کا معاوضہ ہے اور مال کو ایسی شے کے عوض میں دینا جو خود مال نہ ہو از روئے حکم جائز ہے۔ جبکہ اشیائے مرغوبہ میں سے ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ قلیل و کثیر مال پر آزاد کرنا اور ملک و رقت (غلامی) کو ساقط کرنے پر مال کو بطور عوض لینا جائز ہے۔ ایسا ہی حکم قتل عمد میں صلح کے بارے میں ہے۔ اور اسی طرح جب مہر مثل جو کہ شرمگاہ کا عوض ہے، سے زائد پر نکاح کرنا جائز ہے تو اسی طرح یہ بھی جائز ہوگا کہ بیوی شوہر کو اپنے مہر مثل سے زائد تاوان ادا کرے کیونکہ دونوں ہی صورتوں میں یہ شرمگاہ کی سلامتی کا عوض ہے۔ البتہ مہر کی مقدار سے زائد سے جو روکا گیا ہے تو نفس عقد میں کسی معنی کی وجہ سے نہیں بلکہ اس (عقد) کے علاوہ وغیر میں معنی کی بنا پر ہے یعنی سود کا شبہ اور عورت کو نقصان پہنچانا جبکہ مقدار مہر میں یہ معنی نہیں پایا جاتا لہذا شوہر کیلئے مقدار مہر لینا حلال ہوگا، واللہ اعلم بالصواب۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

فصل ۲۰

خلع کے احکام

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ خلع کے چند احکام ہیں، بعض کا تعلق تو طلاق بائن سے ہے اور بعض خلع کے ساتھ مخصوص ہیں۔ وہ احکام جن کا تعلق طلاق بائن سے ہے ان کو ہم انشاء اللہ حکم طلاق کے بیان میں ذکر کریں گے۔

خلع کے مخصوص احکام:

خلع یا تو بلا عوض ہوتا ہے یا بالعوض۔ اگر بلا عوض ہو اور شوہریوں کے کہ ”میں نے تجھ سے خلع کیا“ اور طلاق کی نیت کر لے تو اس کا حکم یہ ہے کہ طلاق واقع ہو جائے گی اور مہر کا کچھ حصہ ساقط نہیں ہوگا۔ اور اگر بالعوض ہو تو اگر شوہر نے مہر ہی کو عوض قرار دیا بایں طور کہ شوہر نے مہر بیوی سے خلع کیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر بیوی نے مہر ابھی تک وصول نہیں کیا تھا تو شوہر سے مہر بھی ساقط ہو جائے گا اور گزشتہ ایام کا نفقہ بھی۔ اور اگر بیوی نے مہر وصول کر لیا تھا تو اس کے ذمے ہوگا کہ وہ مہر شوہر کو واپس کرے، اور اگر عوض مہر کے علاوہ کوئی دوسرا مال ہو تو اس کا حکم ایک تو ہر اس حکم کا سقوط ہے جو خلع سے قبل نکاح کے سبب سے شوہر پر واجب تھا مثلاً مہر اور گزشتہ ایام کا نفقہ اور دوسرے عوض کا وجوب، حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی سے غلام پر یا سودر ہم پر خلع کیا اور کچھ اور ذکر نہیں کیا تو جو کچھ ذکر کیا گیا وہ شوہر کو ملے گا۔ اور اگر شوہر نے ابھی مہر

نہیں دیا تھا تو وہ مہر سے بھی بری ہو جائے گا اور بیوی کا اس کے ذمے کچھ نہ ہوگا خواہ اس نے بیوی سے جماع کیا ہو یا نہ کیا۔ اور اگر وہ کو مہر ادا کر چکا تھا تو وہ بیوی سے کچھ واپس نہیں لے سکتا خواہ خلع جماع سے پہلے ہوا ہو یا بعد میں ہوا ہو۔

اسی طرح اگر شوہر نے بیوی سے غلام یا سودرہم پر مبارات (جدائی اختیار کرنا) کی تو جو کچھ احکام ہم نے ذکر کئے ہیں ان سب میں یہ خلع کے مانند ہوگی۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ مبارات میں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے موافق ہیں البتہ خلع میں ان کا قول یہ ہے کہ (شوہر کے ذمے سے) صرف وہی حق ساقط ہوگا جس کا زوجین نے ذکر کیا ہو۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ خلع اور مبارات دونوں میں صرف وہ حق ساقط ہوگا جس کا زوجین نے ذکر کیا ہے۔ حتیٰ کہ اگر شوہر نے سودرہم پر طلاق دی جبکہ عورت کا مہر ہزار درہم ہو تو اگر مہر ابھی ادا نہ کیا گیا ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق بیوی شوہر سے کچھ واپس نہیں لے گی خواہ شوہر نے اس سے جماع کیا ہو یا نہ کیا ہو اور اس کے ذمے شوہر کے سودرہم ہوں گے، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اگر تو شوہر نے بیوی سے جماع نہیں کیا تو بیوی شوہر سے نصف مہر جو کہ پانچ سو درہم ہیں کا مطالبہ کر سکتی ہے اور اس کے ذمے شوہر کے سودرہم ہوں گے۔ اور چونکہ سو باہم کٹ جائیں گے۔ لہذا بیوی شوہر سے چار سو درہم کا مطالبہ کرے گی۔ اور اگر خلع دخول و جماع کے بعد ہو تو بیوی شوہر سے کل مہر کا علاوہ سودرہم کے مطالبہ کر سکتی ہے لہذا شوہر سے نو سو درہم وصول کرے گی۔ اور اگر مہر ادا کیا جا چکا ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر کیلئے بیوی کے ذمے صرف سودرہم ہوں گے اور اس کیلئے جائز نہیں ہوگا کہ وہ بیوی سے مہر کا کچھ بھی حصہ واپس لے خواہ خلع وغیرہ دخول سے پیشتر ہوا ہو یا بعد میں۔ صاحبینؒ کے نزدیک اگر (خلع) دخول سے پیشتر ہو تو شوہر بیوی سے نصف مہر واپس لے سکے گا اور اگر دخول کے بعد ہو تو کچھ واپس نہیں لے سکتا۔ یہی جواب امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مبارات میں بھی ہے۔ حاصل یہ ہے کہ یہاں تین مسائل ہیں:

(۱) خلع (۲) مبارات (۳) طلاق برمال

اور طلاق برمال میں ان (یعنی ہمارے اصحاب ثلاثہ) کے مابین کوئی اختلاف نہیں کہ شوہر بیوی کے ان تمام حقوق سے جو نکاح کے سبب اس پر واجب ہوئے ہیں بری نہیں ہوتا اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ بیوی کے وہ تمام قرضے جو شوہر پر سبب نکاح کے علاوہ کسی اور وجہ سے واجب ہوئے ہیں ان تصرفات سے ساقط نہیں ہوتے۔ البتہ ان میں باہم اختلاف خلع اور مبارات کے بارے میں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مبارات میں تو جواب یکساں ہے لیکن خلع میں مختلف ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا خلع میں تو جواب متفقہ ہے البتہ مبارات میں مختلف ہے۔ اس طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ مبارات میں امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ ہیں اور خلع میں امام محمد رحمہ اللہ کے ساتھ۔

امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ خلع طلاق بالعوض کا نام ہے لہذا یہ طلاق برمال کے مشابہ ہے اور دونوں کے مابین مشترک امر یہ ہے کہ کسی شخص کا حق جب تک وہ خود ساقط نہ کرے ساقط نہیں ہوتا اور دونوں

موقوفوں میں صرف اسی چیز کا اسقاط پایا گیا ہے جس کا زوجین نے ذکر کیا ہے لہذا جس کا ذکر نہیں ہوا وہ ساقط نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے تمام دیون ساقط نہیں ہوتے جو سب نکاح سے وابستہ ہیں۔ میں ہوں اور اسی طرح عدت کا نفقہ بھی ذکر کئے بغیر ساقط نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ بھی احکام نکاح میں سے ہے ایسے ہی خلع میں ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خلع اور مبارات کے مابین فرق بھی ہے وہ یہ ہے کہ مبارات برات کو واجب کرنے میں صریح ہے کیونکہ یہ صراحۃً برات کا اثبات ہے۔ پس یہ برات کے مطلقاً ثابت ہونے کا تقاضا کرتی ہو لہذا ان تمام حقوق میں برات ظاہر ہوگی جو زوجین کے مابین نکاح کے سبب ثابت ہوئے ہیں۔ رہا خلع تو وہ برات کو واجب کرنے میں صریح نہیں ہے کیونکہ خلع کے لفظ میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو برات کے معنی کی خبر دیتی ہو بلکہ برات کا ثبوت محض بطور اقتضاء کے ہوتا ہے۔ اور جو شے اقتضاء کے طور پر ثابت ہو وہ تمام وجوہ سے ثابت نہیں ہوتی۔ لہذا جتنے کا ذکر ہوا ہے فقط اسی کے بقدر برات ثابت ہوگی۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ خلع میں مبارات کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ مبارات برات سے باب مفاعله ہے اور ابراء اسقاط کو کہتے ہیں لہذا مبارات زوجین میں سے ہر ایک کی جانب سے ان حقوق کو ساقط کر دینے کا نام ہے جن کا تعلق متنازعہ فیہ عقد کے ساتھ ہو جیسا کہ جن دو آدمیوں میں دیون کے بارے میں جھگڑا ہو تو اگر کچھ مال پر آپس میں صلح کر لیں تو جتنے دیون کے بارے میں جھگڑا ہوگا وہ سب ساقط ہو جاتے ہیں۔ ایسے ہی مبارات میں ہوگا۔

اور خلع ماخوذ ہے خلع سے جس کا معنی نزع (کھینچنے) کا ہے اور نزع کہتے ہیں ایک شے کو دوسری شے سے نکالنا لہذا ہمارے یہ کہنے کہ شوہر نے بیوی سے خلع کیا کا مطلب ہوگا کہ شوہر نے بیوی کو نکاح سے نکال دیا اور یہ نکاح کے تمام احکام سے نکالنے سے ہوتا ہے اور اس نکالنے کا تحقق اس وقت ہوگا جب نکاح سے ثابت شدہ تمام احکام ساقط ہو جائیں جو کہ برات ہی کا معنی ہے لہذا خلع میں برات کا معنی پایا جاتا ہے اور عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا۔ اسی سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی ذکر کردہ دلیل کا جواب بھی نکل آیا۔

رہا امام محمد رحمہ اللہ کا قول کہ مذکور کے علاوہ کا اسقاط نہیں پایا گیا تو (اس کے جواب میں) ہم کہتے ہیں کہ اسقاط اگر صراحۃً موجود نہیں ہے تو دلاتا تو موجود ہے کیونکہ ہم نے ذکر کیا ہے کہ لفظ خلع اس پر دلیل ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زوجین کا خلع سے مقصود اپنے مابین نزاع کو ختم کرنا اور مخالفت کو دور کرنا ہوتا ہے۔ اور چونکہ نزاع اور مخالفت کا وقوع محض نکاح کے حقوق میں ہوا ہے لہذا نکاح کے حقوق کو ساقط کئے بغیر نزاع اور مخالفت ختم نہیں ہوگی۔ لہذا خلع کے لفظ ہی میں نکاح سے متعلق تمام حقوق کا ازروئے دلالت ذکر پایا گیا۔ دیگر دیون کا نظم اس سے مختلف ہے کیونکہ انکا نکاح سے کچھ تعلق نہیں ہے اور نہ تو ان کے بارے میں اور نہ ہی ان کے سبب کے بارے میں نزاع ہوا ہے لہذا اسقاط کا تعلق ان سے نہیں ہوگا۔ اور اسی طرح طلاق برمال کا حکم بھی جدا ہے کیونکہ اس میں بھی نکاح سے واجب ہونے والے حقوق کے اسقاط پر نہ تو ازروئے صراحت اور نہ ہی ازروئے دلالت کچھ دلیل ہے۔ رہا عدت کا نفقہ تو چونکہ وہ خلع سے قبل واجب نہیں تھا لہذا خلع کی وجہ سے اسقاط بھی متصور نہیں ہے بخلاف گزشتہ ایام کے نفقہ کے کہ وہ تو قاضی کے مقرر کرنے

لی وجہ سے یا باہمی رضامندی کی وجہ سے خلع سے پہلے واجب تھا لہذا اس کیلئے وجوب کے بعد اسقاط کا باعث ہوا پس یہ اسقاط صحیح ہے۔

نفقہ عدت کے عوض خلع کرنا:

اور اگر شوہر نے بیوی سے عدت کے نفقہ پر خلع کیا تو خلع صحیح ہوگا اور شوہر کے ذمے نفقہ واجب نہیں ہوگا۔ اور اگر نکاح قائم ہوتے ہوئے بیوی نے شوہر کو نفقہ سے بری کر دیا تو یہ بری کرنا صحیح نہ ہوگا اور شوہر پر نفقہ واجب ہوگا اس لئے کہ نکاح میں نفقہ کا وجوب نئے وقت کے آنے کے مطابق ہر روز تھوڑا تھوڑا ہوتا ہے لہذا (بیوی کا شوہر کو) نفقہ سے بری کرنا وجوب نفقہ سے قبل ہی بری کرنا ہوا جو کہ صحیح نہیں۔ اس کے برعکس (پوری) عدت کا نفقہ خلع کے وقت واجب ہوتا ہے پس نفقہ پر خلع اس کے وجوب سے مانع ہوگا۔

رہائش کے عوض خلع کرنا:

اور رہائش پر خلع کرنا یا اس سے بری کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس کا وجوب اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِمَّنْ يَبْنِيْنَ لَهُنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اِلَّا اِنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيِّنَةٍ (سورہ طلاق: ۱)

انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں
بجز اس صورت کے کہ وہ کسی کھلی بے حیائی کا
ارتکاب کریں۔

فصل ۲۱

طلاق برمال کے احکام

طلاق برمال اپنے احکام میں خلع کی مانند ہے کیونکہ دونوں ہی طلاق بالعوض ہیں لہذا جن امور کا اعتبار ایک میں کیا جاتا ہے انہی کا دوسرے میں بھی ہوگا۔ البتہ ایک پہلو سے دونوں میں اختلاف ہے اور وہ یہ کہ عوض جب خلع میں باطل کر دیا جائے بایں طور کہ خلع ایسی شے پر ہو جو مال متقوم نہیں ہے تو طلاق بائن ہی رہے گی جبکہ طلاق برمال کی صورت میں جب عوض باطل کر دیا جائے بایں طور کہ زوجین نے ایسی شے کا ذکر کیا جو مال متقوم نہ ہو تو طلاق رجعی ہوگی۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ خلع کنایہ ہے اور کنایات ہمارے نزدیک بینونت (جدائی) کا موجب ہوتی ہیں جبکہ طلاق برمال تو صریح (طلاق) ہوتی ہے۔ اور اس میں بینونت کا ثبوت عوض کے ذکر سے ہوتا ہے جبکہ وہ ذکر صحیح ہو اور جب ذکر صحیح نہ ہو تو وہ کالعدم شمار ہوتا ہے لہذا صریح طلاق باقی رہی جس سے طلاق رجعی پڑتی ہے۔

مسائل:

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے کما انت طالق بالف درہم (تجھے ہزار درہم کے عوض طلاق ہے) اور بیوی نے قبول کر لیا تو اسے طلاق ہو جائے گی اور اس کے ذمے ہزار درہم ہوں گے۔ وجہ یہ ہے کہ حرف باء الصاق کیلئے ہوتا ہے جو عوض کا معوض عنہ کے ساتھ الصاق کا تقاضا کرتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر کے انت طالق علی الف درہم (تجھے ہزار درہم پر طلاق ہے) کیونکہ علی حرف شرط ہے۔ کہا جاتا ہے: زرتک علی ان تزورنی (میں نے تجھ سے اس شرط پر ملاقات کی کہ تو مجھ سے ملاقات کرے گا) اسی طرح جب شوہر اپنی بیوی سے یوں کہے انت طالق علی ان ندخلین الدار تو مکان میں داخلہ (طلاق کیلئے) شرط ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہریوں کے انت طالق ان دخلت الدار (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے)۔ اور کلمہ علی میں الزام (کسی کے ذمے کچھ لازم کرنے) کا معنی بھی پایا جاتا ہے۔ لہذا یہ طلاق کو اس شرط کے ساتھ واقع کرنا ہوا کہ طلاق کے وقوع کے بعد عورت شوہر کو ہزار درہم دے گی۔ اور بیوی پر ہزار درہم لازم ہوں گے لہذا بیوی کے قبول کرنے کی وجہ سے طلاق واقع ہوگی اور اس پر ہزار درہم واجب ہو جائیں گے۔

○ اگر شوہر نے کما انت طالق وعلیک الف درہم (تجھے طلاق ہے اور تجھ پر ہزار درہم ہیں) تو بیوی کو طلاق رجعی پڑے گی اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس پر ہزار میں سے کچھ بھی واجب نہیں ہوگا۔ بیوی نے خواہ قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جب بیوی قبول کر لے تو اسے طلاق بائنہ ہو جائے گی اور اس کے ذمے ہزار درہم آئیں گے۔ یہی اختلاف اس وقت ہے جب بیوی اپنے شوہر سے کہے طلقنی ولک الف درہم اور شوہر اسے طلاق دے دے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مطابق طلاق رجعی واقع ہوگی اور بیوی کے ذمے عوض واجب نہ ہوگا۔ جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک طلاق (بائنہ) واقع ہوگی اور بیوی کے ذمے ہزار درہم بھی آئیں گے۔ اور اسی اختلاف کی بنا پر جب کسی نے اپنے غلام سے کہا کہ انت حر وعلیک الف درہم (تو آزاد ہے اور تجھ پر ہزار درہم ہیں) تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گا خواہ اس نے قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اگر غلام نے قبول کر لیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس پر ہزار درہم واجب ہوں گے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ واؤ حالیہ ہے جو مقتضی ہے کہ طلاق اور عتاق کے وقوع کے وقت ہزار درہم کا وجوب ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ لفظ بطور عوض استعمال ہوتا ہے کیونکہ اگر ایک شخص دوسرے سے یہ کہے احمل هذا الشی الی مکان کذا ولک درہم (یہ چیز اٹھا کر فلاں جگہ تک لے چل اور تیرے لئے ایک درہم ہوگا) اور اس نے وہ چیز پہنچا دی تو وہ اجرت کا مستحق ہو جاتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ یوں کہے احمل بدرہم (ایک درہم کے عوض اسے اٹھا)۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں جملوں میں ہر ایک خود ایک مکمل جملہ ہے۔ یعنی شوہر کا قول انت طالق اور اس کا یہ قول وعلیک الف درہم (دونوں دو مکمل جملے ہیں) کیونکہ دونوں ہی مبتداء و خبر پر مشتمل ہیں۔ لہذا بغیر ضرورت کے دوسرے جملے کا پہلے جملے کے ساتھ اتصال نہیں کریں گے۔ اور ضرورت صرف ان صورتوں میں ہوتی ہے جن میں عوض کا ہونا غالب و اکثر ہوتا ہے۔ رہی طلاق و

عناق تو ان میں ضرورت نہیں ہے کیونکہ عام طور پر ان کا وجود بغیر عوض کے ہوتا ہے۔ لہذا بلا ضرورت دوسرے جملے کا اتصال پہلے ساتھ نہیں کریں گے۔ رہا صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ واؤ حالیہ ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ واؤ اخبار میں عطف کا ہے اور معنی یہ ہوا کہ اخبارک انک طالق و اخبارک ان علیک الف (میں تجھے خبر دیتا ہوں کہ تجھے طلاق ہے اور میں تجھے خبر دیتا ہوں کہ تیرے ذمے ہزار درہم ہیں)۔

○ اگر بیوی نے شوہر سے کہا کہ طلقنی ثلاثا علی الف درہم (مجھے تین طلاقیں ہزار درہم پر دے) اور شوہر نے اسے تین طلاقیں دے دیں تو اس پر تین طلاقیں ہزار درہم کے عوض واقع ہو جائیں گی۔ اس مسئلے میں تو کوئی اشکال نہیں ہے لیکن اگر شوہر نے ایک طلاق دی تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق رجعی بلا عوض کے واقع ہوگی جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایک طلاق بائنہ ہزار کے ایک تہائی کے عوض میں واقع ہوگی اور اگر بیوی نے کہا طلقنی ثلاثا بالف درہم (تو ہزار درہم کے عوض مجھے تین طلاقیں دے دے) اور شوہر نے اسے تین طلاقیں دے دیں تو ہزار درہم کے عوض میں تینوں طلاقیں پڑ جائیں گی، اس مسئلے میں تو کوئی شک نہیں ہے لیکن اگر اس نے ایک طلاق دی تو سب کے نزدیک ایک ہزار کے ایک تہائی کے عوض میں ایک طلاق بائنہ واقع ہوگی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معاملات میں حرف ”باء“ اور ”ف“ ”علی“ دونوں برابر ہوتے ہیں۔ گفتگو میں کہا جاتا ہے بعت عنک بالف اور بعت عنک علی الف اور دونوں جملوں میں ہزار کا عوض ہونا ہی سمجھا جاتا ہے۔ اور اسی طرح کسی شخص کا دوسرے سے یہ کہنا کہ احمل هذا لشی الی بیئنی علی درہم یا اس کی جگہ ”بدرہم“ کہنا دونوں یکساں ہیں حتیٰ کہ دونوں صورتوں میں مخاطب عوض کا مستحق ہوگا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ بدل و عوض کے اجزاء مبادل و معوض کے اجزاء پر منقسم ہوتے ہیں جبکہ عوض بذاتہ متعدد ہو۔ لہذا ہزار تین پر تقسیم ہوں گے اور اس طرح ہزار کے ایک تہائی کے عوض ایک طلاق واقع ہوگی جیسا کہ حرف باء کے استعمال کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور یہ طلاق بائنہ ہوگی کیونکہ یہ طلاق بالعوض ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ حرف ”علی“ حرف شرط ہے لہذا تین طلاقیں کا وجود ہزار کے وجوب کیلئے شرط ہوا، پس ایک طلاق شرط کا کچھ حصہ ہوئی اور شرط کے کچھ حصہ کے وجود سے حکم ثابت نہیں ہوتا لہذا جب شوہر نے تین طلاقیں نہیں دیں تو وہ ہزار میں سے کچھ کا بھی مستحق نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف حرف باء معاوضہ اور مبادلہ کیلئے ہوتا ہے لہذا بدل و عوض کے مبادل و معوض پر منقسم ہونے کا تقاضا کرتا ہے پس ہزار درہم تین طلاقیں پر منقسم ہوں گے اور ہر طلاق کے مقابلے میں ہزار کا ایک تہائی ہوگا اور اتنی سی بات سے اس مسئلے کی وجہ سے اشکال پیدا نہیں ہوتا کہ جب شوہر بیوی سے کہے کہ طلقنی نفسک ثلاثا بالف (تو اپنے آپ کو ہزار درہم کے عوض میں تین طلاقیں دے لے) اور بیوی اپنے اوپر ایک طلاق ڈالے تو کچھ واقع نہیں ہوتا۔ کیونکہ شوہر بینونت و جدائی پر پورے ہزار درہم کے عوض میں حاضر ہوا ہے لہذا اس کے کچھ حصے کے عوض میں بینونت کا وقوع نہ ہوگا۔ لہذا جب بیوی نے شوہر کو طلاق دینے کا کچھ حصہ کہا کہ طلقنی ثلاثا بالف درہم (تو مجھے ہزار درہم کے عوض میں تین طلاقیں دے دے) تو اس طرح اس نے شوہر سے اپنے کو ہزار درہم کے عوض میں بائن کرنے کا مطالبہ کیا ہے۔ اور (جب شوہر نے اسے ایک طلاق دی) تو اس نے عورت کو ہزار سے کم میں بائن و جدا کر دیا اور اس طرح اس کے ساتھ بھلائی کی۔ لیکن یہاں یہ

اشکال پیدا ہوتا ہے کہ بیوی نے تو اس سے مینونت غلیظہ کا مطالبہ کیا ہے جبکہ شوہر نے مینونت غلیظہ کے بجائے مینونت خفیہ واقع کی ہے حالانکہ ہو سکتا ہے کہ بیوی کی کوئی غرض مینونت غلیظہ سے وابستہ ہو۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ عورت کی غرض یہ زیادہ ہے کہ اس کے پاس مال بھی باقی رہے اور اس کو مینونت بھی حاصل ہو جائے جس کیلئے طلاق وضع کی گئی ہے۔ رہا صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ حرف ”علی“ ابدال اور اعواض میں استعمال ہوتا ہے تو یہ بات صحیح ہے لیکن اس معنی میں استعمال مجازی ہے حقیقی نہیں اور بلا ضرورت حقیقت کو ترک نہیں کیا جاتا۔ اور بیع وغیرہ میں تو ضرورت ہوتی ہے جبکہ طلاق میں سرے سے ضرورت نہیں جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ علاوہ ازیں پہلے مذکورہ وجہ کی بنا پر شرط کا اعتبار عوض کے وجوب سے مانع ہوتا ہے جبکہ عوض کا اعتبار وجوب کو ثابت کرتا ہے۔ لہذا وجوب کے ثبوت میں شک ہوا۔ پس شک کے ہوتے ہوئے عوض کا وجوب نہیں ہوگا۔

○ اور اگر دو بیویوں نے شوہر سے کہا طلقنا بالف درہم او علی الف درہم (ہزار درہم کے عوض میں یا کہا ہزار درہم پر ہمیں طلاق دے دو) اور اس نے دونوں کو طلاق دے دی تو ہزار کے عوض دونوں پر تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ اس مسئلے میں تو اشکال نہیں ہے۔ البتہ اگر اس نے ان میں سے ایک کو طلاق دی تو بالاتفاق ہزار میں جو حصہ اس کا بنتا ہے اس کے عوض میں اس پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس مسئلہ اور اختلافی مسئلہ کے درمیان یہ فرق ہے کہ دونوں بیویوں میں سے ہر ایک کو دوسری کی طلاق سے کوئی غرض نہیں ہے لہذا اس میں شرط کے معنی کا اعتبار نہیں ہوا جبکہ عورت کی غرض اس کی طلاقوں کے اکٹھا ہونے کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے کیونکہ ان کی وجہ سے مینونت غلیظہ ثابت ہونے کی بنا پر حرمت زیادہ قوی ہوتی ہے لہذا اس میں شرط کے معنی کا اعتبار کیا گیا ہے۔ اگر عورت نے کہا طلقنی واحده بالف (تو ہزار کے عوض میں مجھے ایک طلاق دیدے) اور شوہر نے کہا کہ تجھے تین طلاقیں ہیں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مفت میں بلا عوض تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی اور ان میں سے ہر ایک ہزار کے عوض ہوگی۔ یہ اختلاف اس اصولی اختلاف کی فرع ہے جس کو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ یعنی یہ کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ قاعدہ و اصول ہے کہ تین ایک کا جواب نہیں بن سکتا۔ تو جب شوہر نے تین کہا تو اس نے عورت کے مطالبہ سے عدول و انحراف کیا۔ لہذا وہ (عورت کے مطالبہ سے قطع نظر) ابتداء طلاق دینے والا بنا۔ پس تین طلاقیں بلا عوض واقع ہو جائیں گی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ قاعدہ و اصول ہے کہ تین ایک کا جواب بن سکتا ہے اس لئے کہ ایک تین میں پایا جاتا ہے لہذا شوہر نے بیوی کے مطالبہ کو بھی پورا کیا اور اس پر زائد بھی دی۔ پس بیوی کے ذمے ہزار لازم ہو جائیں گے گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے انت طالق واحده و واحده و واحده (تجھے طلاق ہے، ایک اور ایک اور ایک)۔

○ اگر بیوی نے کہا طلقنی واحده بالف (مجھے ہزار کے عوض ایک طلاق دے دے) اور شوہر نے کہا انت طالق ثلاثا بالف (تجھے ہزار کے عوض تین طلاقیں ہیں) تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیوی کے قبول کرنے پر موقوف ہوگا۔ اگر اس نے قبول کر لیا تو (شوہر کا قول) جائز ہوگا ورنہ باطل ہو جائے گا اس لئے کہ شوہر نے بیوی کے مطالبہ سے انحراف کیا لہذا ابتداء طلاق بالعوض دینے والا بنا اور یہ سننا یہ سننے کے قبول کرنے پر موقوف ہوگی۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی جن میں سے ایک بیوی

کے مقابلہ کے مطابق ہزار کے عوض میں ہوگی۔ اور دو بلاعوض ہوں گی۔

جصاصؒ نے کرنی رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امالی میں ذکر کیا ہے کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ ان میں سے ایک تو ہزار کے تہائی کے عوض میں ہوگی اور دو بیوی کے قبول کرنے پر موقوف رہیں گی۔ قدوری رحمہ اللہ نے کہا کہ صاحبینؒ کے اصول پر یہ قول صحیح ہے کیونکہ بیوی نے ایک طلاق کے مقابلہ میں ہزار درہم کئے تھے تو جب شوہر نے ہزار کے ایک تہائی کے عوض میں بیوی کو ایک طلاق دی تو اس نے بیوی کے ساتھ بھلائی زیادہ کی اور ہزار کے دو تہائی کے عوض میں ابتداء دو طلاقیں دیں جو کہ بیوی کے قبول کرنے پر موقوف ہوں گی، واللہ اعلم۔

فصل ۲۲

نفس رکن (الفاظ طلاق) سے متعلق شرائط

پہلی شرط: الفاظِ طلاق کے ساتھ استثناء لاحق نہ ہو

اکثر علماء کے نزدیک ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اس کے ساتھ سرے سے استثناء لاحق نہ ہو، خواہ وہ استثناء وضعی ہو یا عرفی، جبکہ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک استثناء عرفی وقوع طلاق کیلئے مانع نہیں ہے (اس) مسئلہ کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ آگے ذکر کریں گے۔ اس شرط کے بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

- (۱) استثناء کی انواع
- (۲) ہر نوع کی ماہیت
- (۳) صحت استثناء کی شرائط

استثناء کی انواع: استثناء کی اصل میں دو قسمیں ہیں: استثناء وضعی اور استثناء عرفی۔

استثناء وضعی تو وہ استثناء ہے جو ایسے لفظ کے ساتھ ہو جو استثناء کیلئے وضع کیا گیا ہو اور وہ (حرف) "ال" اور اس کی مثل مثلاً "سوی" اور "غیر" وغیرہ ہیں۔ استثناء عرفی اللہ تعالیٰ کی مشیت پر معلق کرنے کو کہتے ہیں اور یہ کلمہ استثناء نہ ہونے کی وجہ سے وضع میں استثناء نہیں ہے بلکہ اس میں حرف شرط پایا جاتا ہے لیکن اس نوع کو بھی استثناء کہنا متعارف ہو گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

جبکہ ان لوگوں نے قسم کھائی تھی کہ ہم اس کا پھل
ضرور صبح چل کر توڑ لائیں گے اور انہوں نے انشاء
اللہ نہیں کہا تھا۔

اِذْ اَقْسَمُوا لِيَصْرُ مِنْهَا مُصْبِحِينَ
وَلَا يَسْتَنْوُونَ (القلم: ۱۷-۱۸)

اس آیت میں ولایستنون کا مطلب ہے کہ وہ انشاء اللہ نہیں کہتے تھے۔ اس نوع اور پہلی نوع (وضعی) کے درمیان حقیقت کے اعتبار سے نہیں بلکہ صرف ظاہر کے اعتبار سے لفظ استثناء کے معنی کی مناسبت ہے جو روکنا اور پھیرنا ہے لہذا اسی مناسبت کی وجہ سے اس دوسری نوع کو بھی استثناء کہا ہے۔
بعض مشائخ کا قول ہے کہ استثناء کی دو قسمیں ہیں۔ استثناء تحصیل اور استثناء تعطیل۔ پہلی نوع (استثناء وضعی) کو استثناء تحصیل اس لئے کہا کہ یہ استثناء کے بعد حاصل شدہ کلام ہے اور دوسری نوع (استثناء عرفی) کو استثناء تعطیل اس لئے کہا کہ اس سے کلام معطل ہو جاتا ہے۔

ہر نوع کی ماہیت کا بیان:

نوع اول تو استثناء کے بعد بقیہ کے بارے میں کلام ہے یہ تعریف پسندیدہ ہے نہ کہ یہ تعریف کہ ھو استخراج بعض الجملة المملوطة (جملہ ملفوظہ کے بعض کا اخراج) کیونکہ مقدار مستثنیٰ یا تو مستثنیٰ منہ کی تصریح کے بعد اس میں داخل ہوگی یا داخل نہیں ہوگی۔ اگر داخل نہ ہو تو اس کا اخراج متصور نہیں ہے اور اگر داخل ہو تو کلام میں تناقض ہوگا۔ اس لئے کہ مستثنیٰ منہ کی تصریح تو (مقدار مستثنیٰ کا) اثبات کرتی ہے اور استثناء کی صراحت اس کی نفی کرتی ہے اور یہ محال ہے کہ علم واحد ایک ہی وقت میں مثبت بھی ہو اور منفی بھی ہو۔
اس لئے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فَلَبِثَ فِيهِمْ اَلْفَ سَنَةٍ اِلَّا خَمْسِيْنَ عَامًا میں بھی وہی بات سمجھی گئی جو ہم نے بیان کی ہے۔ اور تقدیر عبارت یوں ہوگی گویا کہ یوں ارشاد ہوا فَلَبِثَ فِيهِمْ تِسْعَمِائَةٍ وَخَمْسِيْنَ عَامًا اس میں اخراج کا معنی نہیں ہے تاکہ اللہ تعالیٰ کی خبر میں خلف (خلاف) واقع نہ ہو۔ نوع ثانی تعلیق بالشرط ہے البتہ جب شرط ایسی ہو کہ جس کے بارے میں واقفیت ہو سکے اور جس کے وجود کا علم ہو سکے تو اس کے وجود کے وقت معلق واقع ہو جائے گا اور اگر شرط ایسی ہو کہ اس کے بارے میں کچھ علم نہ ہو سکتا ہو تو معلق کا وقوع بھی نہیں ہوگا اور تعلیق کی یہ نوع اسی قبیل سے ہے اس کی وجہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم ذکر کریں گے۔

صحت استثناء کی شرائط:

صحت استثناء کیلئے چند شرائط ہیں۔ بعض تو دونوں انواع کیلئے عام ہیں اور بعض کسی ایک کے ساتھ خاص ہیں۔

دونوں انواع کو شامل شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ اگر کوئی اور ضرورت نہ ہو تو استثناء کو اپنے ما قبل کلام کے ساتھ متصل ہونا چاہئے حتیٰ کہ اگر بغیر کسی ضرورت کے استثناء اور ما قبل کلام کے درمیان سکوت وغیرہ کے ذریعے فصل آگیا تو استثناء صحیح نہ ہوگا۔ یہ قول جمہور صحابہؓ اور جمہور علماء کا ہے البتہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور استثناء ذواہ متصل ہو یا منفصل دونوں طرح صحیح ہے۔ ان کا

استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا: لا غزون قریشا (میں قریش سے ضرور جہاد کروں گا) پھر ایک سال بعد آپؐ نے انشاء اللہ تعالیٰ فرمایا۔ اگر یہ استثناء صحیح نہ ہوتا تو آپؐ اس طرح نہ کہتے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ استثناء میں تخصیص کا معنی ہے اس لئے کہ استثناء اور تخصیص دونوں ہی بیان ہوتے ہیں۔ اور جب تخصیص مقارن (متصل) اور مترافی (منفصل) ہو سکتی ہے تو استثناء کیلئے بھی متصل و منفصل ہونا واجب ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل میں ہر وہ کلام جو مبتداء و خبر پر مشتمل ہونے کی بنا پر تام و مکمل ہوتا ہے اس کا حکم کسی دوسرے کلام پر موقوف نہیں ہوتا۔ وصل کی صورت میں موقوف ہونا ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے جو کہ غلطی کا تدارک کرنا ہے۔ اور یہ ضرورت موصول کلام سے پوری ہو سکتی ہے۔ لہذا وصل نہ ہونے کے وقت میں موقوف نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے منقطع یا منفصل شرط پر کلام موقوف نہیں ہوتا۔ تو ایسے ہی استثناء منقطع و منفصل پر بھی موقوف نہیں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ موصول نہ ہونے کی صورت میں ازروئے لغت وہ استثناء ہی نہیں ہوتا کیونکہ عرب اس طرح کلام نہیں کرتے۔ اور جو اس طرح کلام کرتے ہیں تو عرب اس کو استثناء شمار نہیں کرتے بلکہ ایسی بات کا مذاق اڑاتے ہیں۔

اس سے ظاہر ہوا کہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت صحیح نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وہ امام شریعت ہونے کے ساتھ ساتھ امام لغت بھی تھے۔ رہی وہ تخصیص جو مترافی ہو تو ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک وہ بیان نہیں ہوتی بلکہ نسخ ہوتی ہے اور اس طرح اس کا اعتراض نہیں پڑتا جبکہ دیگر بعض مشائخ کے نزدیک وہ بیان ہے لیکن بیان کے ساتھ اور اس کے عام کے ساتھ جس کے ظاہر پر عمل کرنا ممکن ہو تراخی کے ساتھ لاحق کرنا فقہاء کے نزدیک مشہور ہے اور کتاب اللہ میں اس کی بہت سے نظیریں موجود ہیں۔ جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے جس سے حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے استدلال کیا ہے (اس کا جواب یہ ہے کہ) اس حدیث میں یہ ہے کہ آپؐ نے اس قول کے ایک سال بعد انشاء اللہ تعالیٰ کہا لیکن اس میں یہ ذکر نہیں کہ انشاء اللہ کہنے سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے استثناء کی تصحیح کا قصد فرمایا تھا۔ لہذا اس کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ اس سے آپؐ کی مراد اس استثناء (انشاء اللہ کہنے) کا تدارک کرنا تھا جس کا آپؐ کو حکم ہوا تھا۔

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ اِنِّیْ فَاعِلٌ ذٰلِکَ غَدًا ۝
اَلَا اَنْ یَّشَاءَ اللّٰهُ (کہفہ: ۲۴-۲۳)

اور آپؐ کسی چیز کی نسبت یہ نہ کہا کیجئے کہ میں کل اسے کروں گا، سوا اس کے کہ اللہ بھی چاہے۔

یعنی مگر یہ کہ آپ انشاء اللہ کہیں تو آپ انشاء اللہ کہنا بھول گئے پھر آپؐ کو ایک سال بعد یاد آیا تو آپؐ کو اس کے تدارک کا حکم اس ارشاد میں ملا کہ

وَادْکُرْ رَبَّکَ اِذَا نَسِیْتَ (کہفہ: ۲۴)

اور اپنے پروردگار کو یاد کر لیا کیجئے جب آپ بھول جائیں۔

اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے جی میں کوئی کام پوشیدہ رکھا ہو اور اپنے دل میں اس

کام کا ارادہ اور عزم کیا ہو اور اس پر اپنی زبان سے استثناء کا اظہار کرتے ہوئے انشاء اللہ کہا ہو۔ اور ایسی بات لوگوں میں رائج ہے لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے اس حدیث سے استدلال صحیح نہیں۔ یہ تفصیل جو ہم نے ذکر کی اس وقت ہے جب فصل کی ضرورت نہ ہو۔ اور اگر سانس لینے کی ضرورت کی بنا پر فصل واقع ہو جائے تو یہ صحت استثناء کیلئے مانع نہیں۔ اور نہ ہی اسے فصل شمار کیا جاتا ہے بلکہ یہ سکتا ہوتا ہے۔ ہشام نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے ایسے ہی نقل کیا ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی نوع کا فصل ہے جس سے بچنا ممکن نہیں لہذا اسے فصل ہی نہیں سمجھا جائے گا اور ضرورت کی وجہ سے اسے وصل کا حکم ہی دیا جائے گا۔

کیا استثناء کا مسموع ہونا شرط ہے؟

کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے زبان کو حرکت دی اور حرف استثناء کو ادا کیا تو استثناء صحیح ہو جائے گا اگرچہ مسموع نہیں ہے۔ اور فقیہ ابو جعفر ہندوئی (۱) نے ذکر کیا ہے کہ یہ شرط ہے اور اس کے بغیر استثناء صحیح نہیں ہوتا۔ کرخی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کلام نظم و ترتیب دیئے ہوئے حروف کا نام ہے اور اس کے کلام ہونے کیلئے سماع شرط نہیں ہے کیونکہ گوگلے کا استثناء بھی صحیح ہوتا ہے اگرچہ وہ مسموع نہیں ہوتا۔ صحیح قول فقیہ ابو جعفر رحمہ اللہ کا ہے۔ اس لئے کہ مرتب حروف اگرچہ امام کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک کلام ہیں لیکن ہمارے نزدیک وہ کلام پر دلالت اور اس کی عبارت ہیں نفس کلام نہیں ہیں۔ لہذا یہاں مرتب حروف توپائے نہیں گئے اس لئے کہ حروف کا ثبوت و تحقق آواز کے بغیر نہیں ہوتا پس مرتب حروف کا تحقق ایسی آوازوں کے بغیر جو کہ خاص تقطیع پر آتے ہوں نہیں ہوتا۔ پس جب آواز موجود نہیں تو حروف بھی موجود نہ ہوئے اور نتیجتاً کرخی رحمہ اللہ کے نزدیک کلام بھی موجود نہ ہوا جبکہ ہمارے نزدیک دلالت کلام موجود نہ ہوئی۔ اور اس طرح استثناء صحیح نہ ہوا، واللہ الموفق۔

استثناء وضعی کے ساتھ مخصوص شرط:

ایک نوع یعنی استثناء وضعی کے ساتھ مخصوص شرط یہ ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کا بعض ہو کل نہ ہو کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ استثناء نام ہے۔ استثناء کے بعد بقیہ کے تکلم کا اور بقیہ کا تکلم صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کا بعض ہو کل نہ ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ استثناء تخصیص کے قائم مقام ہوتا ہے اور تخصیص عام کے بعض افراد پر وارد ہوتی ہے کل پر نہیں کیونکہ ورنہ تو یہ نسخ ہوگا تخصیص نہ ہوگی۔ اسی طرح استثناء حکم کا نسخ ہوتا ہے اور حکم کا نسخ اس کے ثبوت کے بعد ہو سکتا ہے۔ جبکہ طلاق میں اس کے وقوع کے بعد نسخ کا احتمال نہیں ہوتا لہذا استثناء باطل ہوا۔

ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ کل کا استثناء کل سے صحیح ہے اس لئے کہ استثناء رجوع کا نام ہے جبکہ طلاق میں رجوع کا احتمال نہیں ہوتا۔ ایسا ہی حکم غلام کے آزاد ہونے میں اور اس کو آزاد کرنے میں اور اقرار

(۱) محمد بن عبد اللہ بن محمد بن عمر بنی ہندوئی، بلخ میں اپنے زمانہ کے شیخ جلیل القدر، امام کبیر، فقیہ بے نظیر محدث جلیل، صاحب زہد و ورع، کنیت ابو جعفر تھی۔ بے مثال فقیہ ہونے کی وجہ سے ابو حنیفہ صغیر کے لقب سے لقب تھے۔ وفات ۳۶۲ھ حدائق ص ۲۰۲۔

کرنے میں ہے۔ یہ قول صحیح نہیں کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو جن امور میں رجوع ہو سکتا ہے مثلاً وصیت ان میں کل کا استثناء صحیح ہوتا حالانکہ یہ بھی صحیح نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر کوئی شخص یوں کہے اوصیت لفلان ثلث مالی الاثلث مالی (میں نے فلاں کیلئے اپنے تمائی مال کی وصیت کی ہے سوائے اپنے تمائی مال کے) تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے اور وصیت صحیح ہے۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ عدم صحت رجوع کے موقع کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے جو ہم نے کہی کہ یہ استثناء نہیں ہے اور جمہور علماء اور جمہور اہل لغت کے نزدیک بعض کا استثناء کل سے صحیح ہوتا ہے خواہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ سے کم ہو یا زیادہ۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اکثر کا استثناء اقل سے صحیح نہیں ہوتا اور یہ فراء کا قول ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ استثناء لغت کے باب سے ہے اور اہل لغت اپنی گفتگو میں اکثر کا استثناء اقل سے نہیں کرتے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ استثناء اصل میں غلطی کے تدارک کیلئے وضع کیا گیا ہے اور غلطی اقل میں ہوتی ہے نہ کہ اکثر میں۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اہل لغت کا کہنا ہے کہ استثناء میں استثناء کے بعد بقیہ کے بارے میں کلام ہوتا ہے اور اس بارے میں انہوں نے اقل و اکثر کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا البتہ اتنی بات ہے کہ اکثر کے استثناء میں ان کا استعمال قلیل ہوا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر میں غلطی کے وقوع کے قلیل ہونے کی بنیاد پر اہل لغت کو استعمال کی ضرورت و حاجت قلیل ہوتی ہے۔ لیکن اس قلت استعمال کا یہ مطلب نہیں کہ اہل لغت نے (استثناء کے) لفظ کو حقیقتاً استثناء کیلئے ہونے سے خارج کر دیا ہو۔ جیسا کہ من اکل لحم الخنزیر (جس نے خنزیر کا گوشت کھایا) کا جملہ ہے کہ اہل لسان میں سے کوئی بھی ہو اکل لحم الخنزیر کے الفاظ بولنے سے رکنا نہیں ہے حالانکہ ان الفاظ کا استعمال قلیل ہے۔ لیکن (ظاہر ہے کہ) ان الفاظ کے استعمال کی قلت کی وجہ خنزیر کے گوشت کھانے کے وجود کی قلت ہے نہ یہ کہ ان الفاظ کا معنی ہی حقیقتاً منعدم ہے ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔

اس پر اس نوع کے چند مسائل متفرع ہوتے ہیں:

ایک شخص نے اپنی بیوی سے کما انت طالق ثلاثاً الا واحدة (تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے ایک کے) تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اس لئے استثناء کے بعد باقی پر تکلم کی وجہ سے یہ استثناء صحیح ہے اور تین میں سے ایک کے استثناء کے بعد باقی دو بچے ہیں البتہ ثنتين (دو) کے دو نام ہیں ایک تو ثنتان (یعنی دو) اور دوسرا نام ثلث الا واحدة (تین مگر ایک)۔ اور اگر شوہر نے کما انت طالق ثلاثاً الا اثنتين (تجھے تین طلاقیں ہیں مگر دو) تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اس لئے کہ بوجہ مذکورہ کل سے اکثر کا استثناء بھی صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر اس نے کما (انت طالق ثلاثاً الا ثلاثاً) تجھے تین طلاقیں ہیں مگر تین (تو تین ہی طلاقیں واقع ہوں گی۔ کیونکہ یہ استثناء کل کا کل سے ہونے کی بنا پر صحیح نہیں ہے۔

○ اگر شوہر نے کما انت طالق ثلاثاً الا واحدة و واحدة و واحدة (تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے ایک اور ایک اور ایک کے) تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہوں گی اور استثناء باطل ہوگا۔ جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ پہلی اور دوسری طلاق کا استثناء جائز ہوگا۔ اور تیسری کا استثناء باطل ہوگا۔ اور عورت پر ایک طلاق واقع ہوگی۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ چونکہ پہلی اور دوسری طلاق کا استثناء

بعض کا کل سے استثناء ہے لہذا یہ صحیح ہے لیکن اگر وہ ان دو کے بعد خاموش ہو جاتا تو یہ استثناء جائز ہوتا۔ اور رہا تیسری کا استثناء تو چونکہ وہ کل کا کل سے استثناء ہے اس لئے وہ صحیح نہیں ہوا اور کالعدم ہو گیا لہذا ایک طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ استثناء میں اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے لہذا استثناء کل کا کل سے ہونے کی بنا پر صحیح نہیں ہوا۔ جیسا کہ اس صورت میں صحیح نہیں ہوتا جب شوہریوں کے انت طالق ثلاثا الا ثلاثا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب شوہر نے کہا الا واحدة و واحدة و واحدة تو اس نے سب کو حرف جمع (واو) کے ساتھ جمع کیا لہذا یہ اس کے الا ثلاثا کہنے کی مثل ہے۔

○ اگر شوہر نے کہا انت طالق واحدة و واحدة و واحدة الا ثلاثا (تجھے ایک طلاق ہے اور ایک ہے اور ایک ہے سوائے تین کے) تو سب کے نزدیک تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور استثناء باطل ہو جائے گا۔ وجہ یہ ہے کہ جب استثناء متصل ہو تو اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے پس استثناء کا تعلق کل کے ساتھ ہوا۔ لہذا باطل ہوا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر نے دو جملوں کو ذکر کیا اور دونوں کے درمیان حرف جمع (واو) لایا۔ لہذا یہ جملہ کا جملہ سے استثناء ہوا۔ پس صحیح نہ ہوا۔

○ اگر شوہر نے کہا انت طالق اثنتین واثنتین الا اثنتین (تجھے دو طلاقیں ہیں اور دو طلاقیں ہیں سوائے دو کے) تو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دو طلاقیں واقع ہوں گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ تین واقع ہوں گی۔ قدوری رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ذکر نہیں کیا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ استثناء میں اصل یہ ہے کہ وہ اپنے ساتھ والے سے متعلق ہوتا ہے اس لئے کہ وہ اس کے زیادہ قریب بھی ہوتا ہے اور اس کے ساتھ متصل بھی۔ اور بغیر دلیل کے اس کے علاوہ کے ساتھ اس کا تعلق نہیں ہوگا۔ اور جب اس کا تعلق اپنے ساتھ والے کے ساتھ ہوا تو یہ کل کا کل سے استثناء ہوا لہذا صحیح نہ ہوا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو استثناء کی تصحیح کی جاتی ہے اگر ہم ساتھ والے سے استثناء کریں تو استثناء باطل ہو جاتا ہے اور اگر اس کا تعلق دونوں جملوں سے کریں تو صحیح ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں ہر "ثنتین" میں سے ایک کا استثناء ہوگا لہذا ہر جملہ میں سے ایک (طلاق) باقی رہے گی۔

○ ایک شخص نے کہا انت طالق اثنتین واثنتین الا ثلاثا (تجھے دو طلاقیں ہیں اور دو طلاقیں ہیں سوائے تین کے) تو اس بارے میں ہشام بن عبد اللہ رازی رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی اس لئے کہ استثناء کی تصحیح یہاں ممکن نہیں۔ کیونکہ دونوں جملوں میں سے ہر ایک میں اول کلام آخر کلام پر موقوف ہے لہذا یہ انت طالق ثلاثا الا ثلاثا کہنے کی مثل ہوا۔ اور چونکہ دونوں جملوں میں استثناء کو مساوی کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اس صورت میں یہ ہر جملہ سے ڈیڑھ طلاق کا استثناء ہوگا اور یہ کل کا استثناء بنے گا کیونکہ ایک اور نصف کا استثناء دو کا استثناء ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسی شے جو منجزی (منقسم) نہیں ہوتی اس میں بعض کا ذکر کل کا ذکر شمار ہوتا ہے لہذا یہ کل کا کل سے استثناء ہوا۔ اور یہ بھی ممکن نہیں کہ استثناء ایک جملے سے کیا جائے کیونکہ اس صورت میں یہ کل سے کل کا اور زائد کا استثناء ہوگا۔ نیز یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ تین میں سے دو مراد لی جائیں۔

اب چونکہ اس استثناء کی صحیح کسی اعتبار سے بھی ممکن نہیں لہذا یہ استثناء باطل ہے۔ (تصحیح کی) قسم اول پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جو اشیاء متجزی نہیں ہوتیں ان میں بعض کے استثناء کا ذکر کل کے استثناء کا ذکر نہیں شمار ہوتا بلکہ اس کا ذکر کالعدم ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر کے انت طالق ثلاثا الا واحدة و نصفاً (تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے ایک اور نصف کے) تو دو طلاقیں واقع ہوتی ہیں حالانکہ اگر استثناء میں بعض طلاق کا ذکر کل کا ذکر شمار ہوتا تو عورت پر ایک طلاق واقع ہوتی کیونکہ یہ انت طالق ثلاثا الا اثنتین (تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے دو کے) کی مثل ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ استثناء میں مستثنیٰ کے بعد بقیہ کے بارے میں تکلم ہوتا ہے۔ اور بقیہ یہاں پر ایک اور نصف طلاق ہے۔ اور نصف طلاق پوری طلاق شمار ہوتی ہے لہذا دو طلاقیں واقع ہوں گی اور یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے کہا ہے انت طالق اثنتین (تجھے دو طلاقیں ہیں) اور جب استثناء میں بعض کا ذکر کل کے ذکر شمار نہ ہوا تو شوہر ہر جملہ سے ایک طلاق کو مستثنیٰ کرنے والا ہوا اور استثناء سے ایک طلاق لغو ہو جائے گی اور یہ کل کو لغو قرار دینے سے زیادہ بہتر ہے لہذا صاحبین کے نزدیک پہلے مسئلے کی مثل اس مسئلے میں بھی دو طلاقیں کا وقوع واجب ہوگا۔

○ جو شخص یوں کہے انت طالق اثنتین و اربعاً الا خمساً (تجھے دو اور چار طلاقیں ہیں سوائے پانچ کے) تو اس کے بارے میں ہشام ہی نے امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس کی بیوی پر تین طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ استثناء کی تصحیح اس کا دونوں جملوں کے ساتھ بغیر تعین کے تعلق کرنے سے یا کسی ایک جملے کے ساتھ تعلق کر کے یا متعین بعض کا ایک جملہ کے ساتھ اور بقیہ کا دوسرے کے ساتھ تعلق کرنے سے بوجہ مذکورہ ممکن نہیں ہے۔

○ اور جو شخص اپنی بیوی سے یہ کہے انت طالق واحدة و اثنتین الا اثنتین (تجھے ایک اور دو طلاقیں ہیں سوائے دو طلاقیں کے) تو اس بارے میں بشر رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول بھی ہے۔ اس قول کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اس پر بیان کردہ طریق کے مطابق اشکال واقع ہوتا ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب استثناء کا لفظ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو۔ اور اگر وہ مستثنیٰ منہ کی جنس کے مخالف ہو تو استثناء تو صحیح ہوگا البتہ طلاق واقع نہ ہوگی۔ اگرچہ تمام مذکورہ سے ہو مثلاً نسائی طوالق الا هولاء (میری بیویوں کو طلاق ہے سوائے ان سب کے) اور اس کی ان کے علاوہ کوئی اور بیوی نہ ہو تو استثناء صحیح ہوگا البتہ ان میں سے کسی کو بھی طلاق نہ ہوگی کیونکہ استثناء میں اعتبار لفظ کا ہوتا ہے جبکہ اسم اشارہ (ہولاء) اور مذکورہ (یعنی نسائی) لفظ کے اعتبار سے مختلف ہیں لہذا استثناء صحیح ہوا۔ برخلاف نسائی طوالق الا نسائی کے (کہ اس صورت میں استثناء باطل ہوتا ہے)۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظوں کے اختلاف کی صورت میں عبارت کا مطلب یوں بنے گا نسائی غیر هولاء طوالق اور اس میں طلاق کی اضافت غیر هولاء کی طرف ہوگی۔ ایک قول یہ ہے کہ استثناء کی صحت اس صورت میں ہے جب چار کا عدد ان (ہولاء) سے کم ہو۔ اور اگر یہ (ہولاء) چار ہوں تو استثناء صحیح نہ ہوگا اور سب کو طلاق ہو جائے گی اور تقدیر عبارت یوں ہوگی نسائی الا نسائی طوالق۔ اور یہ مسلم ہے کہ جب شوہر

یہ الفاظ کہے تو سب کو طلاق ہو جاتی ہے تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں بھی ہوگا۔

○ ایسا ہی حکم آزاد کرنے میں ہے جب مالک کے عبیدی کلہم احرار الا عبیدی (میرے تمام غلام آزاد ہیں سوائے میرے غلاموں کے) تو یہ استثناء صحیح نہیں ہوگا اور تمام غلام آزاد ہو جائیں گے۔ اور اگر یوں کہے عبیدی احرار الا ہولاء (میرے تمام غلام آزاد ہیں سوائے ان کے) اور اس کے پاس ان کے علاوہ کوئی غلام نہ ہو تو ان میں سے ایک بھی آزاد نہیں ہوگا۔ ایسی ہی تفصیل وصیت میں ہے جب وصیت کرنے والا یوں کہے اوصیت بثلث مالی لفلان (یا یوں کہے اوصیت لفلان بثلث مالی) الا الف درہم (میں نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی فلاں کیلئے یا میں نے فلاں کیلئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی علاوہ ایک ہزار درہم کے) اور پھر مرگیا اور اس کا تہائی مال ایک ہزار درہم ہوں تو استثناء صحیح ہوگا۔ اور وصیت باطل ہوگی۔ اور اگر یوں کہے اوصیت بثلث مالی الا ثلث مالی (میں نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی سوائے اپنے تہائی مال کے) تو استثناء صحیح نہ ہوگا اور جس کیلئے وصیت کی گئی ہے اس کو تہائی مال ملے گا۔

○ اگر شوہر کے انت طالق عشر الا نسعا (تجھے دس طلاقیں ہیں سوائے نو کے) تو ایک طلاق واقع ہوگی اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی نے تین سے زائد طلاقیں کا تکلم کیا پھر ان میں سے استثناء بھی کیا تو استثناء کا تعلق پورے کلام سے ہوگا نہ کہ اس مقدار سے جس کا وقوع صحیح ہوتا ہے یعنی صرف تین لہذا لفظ کو دیکھیں گے نہ کہ حکم کو۔ لہذا مقدار مستثنیٰ میں حکم ثابت نہیں ہوگا بلکہ بقیہ میں اتنا حکم ثابت ہوگا جتنے کا ثبوت صحیح ہو۔ کیونکہ یہ استثناء کے بعد بقیہ کے بارے میں تکلم ہوتا ہے۔ پس جب شوہر نے کہا انت طالق عشر الا نسعا (تجھے دس طلاقیں ہیں سوائے نو کے) تو ایک طلاق واقع ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا الا ثمانیا (سوائے آٹھ کے) تو دو طلاقیں واقع ہوں گی اور جب کہا سوائے سات کے تو تین واقع ہوں گی۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ استثناء میں لفظ کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ حکم کا لہذا استثناء صحیح ہوا اور اس نے بولے ہوئے جملے میں داخل ہو کر اس میں عمل کیا اور ظاہر ہو گیا کہ مستثنیٰ کی مقدار مجموعہ میں داخل نہیں ہے لہذا جس مقدار پر استثناء داخل ہوا ہے وہ واقع نہیں ہوگی اور بقیہ یعنی تین واقع ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ تین کا وقوع صحیح ہو سکتا ہے۔ اور اسی طرح جب شوہر کہے سوائے چھ یا پانچ یا چار یا تین یا دو یا ایک کے تو تب بھی تین واقع ہوں گی اس لئے کہ بقیہ میں سے تین طلاقیں کا وقوع ہی صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ تین سے زائد طلاقیں نہیں ہوتیں۔

○ اگر شوہر نے کہا انت طالق ثلاثا الا ثلاثا الا واحدة (تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے تین کے سوائے ایک کے) تو ایک واقع ہوگی۔ استثناء میں سے استثناء کے مسائل کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اس کی تخریج کے دو طریقے ہیں ایک طریقہ یہ ہے کہ آخری استثناء پر نظر کر کے اس کا اپنے ساتھ والے سے استثناء کیا جائے۔ پھر بقیہ پر نظر کر کے اس کو ساتھ والے سے مستثنیٰ کیا جائے اور یہ سلسلہ استثناء اول تک چلے۔ پھر استثناء اول میں جو باقی رہ جائیں ان پر نظر کر کے ان کو کہے ہوئے جملے سے مستثنیٰ کیا جائے۔ اس میں جو (طلاقیں) باقی رہ جائیں گی پس وہی واقع ہوں گی۔ لہذا جب شوہر کہے ”تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے تین سوائے ایک کے“ تو ایک کو تین سے مستثنیٰ کیا جائے گا تو دو باقی رہیں گی۔ ان دو کو (پھر) تین سے مستثنیٰ کیا جائے گا تو ایک باقی رہے گی۔ گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے کہ تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے دو کے۔ اور اگر اس نے کہا ”تجھے تین طلاقیں

ہیں سوائے تین سوائے دو کے" تو دو طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ تم دو کا استثناء تین سے کرو گے تو ایک باقی رہے گی پھر اس ایک کا استثناء تین سے کرو گے تو دو باقی رہیں گی۔

اور اگر اس نے کہا "تجھے تین طلاقیں ہیں سوائے تین کے سوائے دو کے سوائے ایک کے" تو ایک طلاق واقع ہوگی اس لئے کہ تم ایک کا استثناء دو سے کرو گے تو ایک باقی رہے گی پھر اس کا استثناء تین سے کرو گے تو دو باقی رہیں گی پھر ان دو کا استثناء تین سے کرو گے تو ایک باقی رہے گی جو کہ واقع ہوگی۔

اسی طرح جب شوہر کہے "تجھے دس طلاقیں ہیں سوائے نو کے" سوائے آٹھ کے" تو تم آٹھ کا استثناء نو میں سے کرو تو ایک باقی رہے گی جس کا استثناء تم دس میں سے کرو تو نو باقی رہیں گی۔ تو یہ ایسے ہوگا گویا کہ شوہر نے کہا "تجھے نو طلاقیں ہیں" لہذا تین طلاقیں واقع ہوں گی۔ اور اگر کہا "تجھے دس طلاقیں ہیں سوائے نو کے سوائے ایک کے" تو دو طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ جب تم ایک کا استثناء نو میں سے کرو گے تو آٹھ باقی رہیں گی جن کا استثناء تم دس میں سے کرو گے تو دو باقی رہیں گی اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ شوہر نے کہا انت طالق عشرا الا ثمانیا (تجھے دس طلاقیں ہیں سوائے آٹھ کے)۔ اسی طرح کی دیگر تمام صورتیں اسی طریقے اور قیاس پر ہیں۔

دو را طریقہ انگلیوں سے گننے کا ہے اور وہ یہ ہے کہ تم پہلے عدد کو اپنے دائیں ہاتھ کی انگلیوں پر شمار کرو پھر دوسرے عدد کو اپنے بائیں ہاتھ کی انگلیوں پر شمار کرو پھر تیسرے عدد کو دائیں ہاتھ والے عدد میں ختم کر دو اور چوتھے عدد کو بائیں ہاتھ والے عدد میں ختم کر دو۔ پھر بائیں ہاتھ والے مجموعے کو دائیں ہاتھ والے مجموعے میں سے نکال دو جو باقی رہے گا اسی عدد میں طلاق واقع ہوگی، واللہ اعلم۔

استثناء کی دوسری قسم یعنی طلاق کو مشیت الہی پر معلق کرنے کے مسائل

ہم کہتے ہیں جب شوہر اپنی بیوی کی طلاق کو اللہ تعالیٰ کی مشیت پر معلق کرے تو استثناء صحیح ہوتا ہے اور طلاق واقع نہیں ہوتی۔ خواہ طلاق کو استثناء پر مقدم ذکر کیا ہو۔ بایں طور کہ یوں کہا ہو کہ انت طالق ان شاء اللہ (تجھے طلاق ہے اگر اللہ چاہے) یا اس کو استثناء سے مؤخر کیا ہو یوں کہہ کر کہ انشاء اللہ فانت طالق (اگر اللہ چاہے تو تجھے طلاق ہے)۔ یہ جمہور علماء کا قول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کا قول ہے کہ استثناء صحیح نہیں ہوتا اور طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ یہی اختلاف آزاد کرنے اور نذر و قسم کو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی مشیت پر معلق کرنے میں ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط پر تعلیق نہیں ہے اس لئے کہ شرط وہ ہوتی ہے جو معدوم ہو اور اس میں وجود کا احتمال ہو جبکہ اللہ تعالیٰ کی مشیت تو ازیلی ہے جس میں عدم کا احتمال ہی نہیں ہے لہذا یہ امر موجود پر تعلیق ہوئی جو کہ درحقیقت تعلیق نہیں بلکہ تحقیق ہوئی (یعنی طلاق کو ثابت کرنا ہوا) جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے انت طالق ان کانت السماء فوقنا (تجھے طلاق ہے اگر آسمان ہمارے اوپر ہو)۔

ہماری دلیل حضرت موسیٰ علیہ وعلی نبینا افضل الصلوٰۃ والسلام کے متعلق اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد

سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا (سورة الكهف: ۶۹) عنقریب آپ مجھے ان شاء اللہ صابر پائیں گے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کا استثناء صحیح تھا اور وہ ترک صبر کر کے وعدہ خلافی کرنے والے نہ بنے۔ حالانکہ اگر استثناء صحیح نہ ہوتا تو وہ صبر کے وعدے میں وعدہ خلافی کرنے والے بنتے جبکہ وعدہ خلافی کرنا جائز نہیں ہے اور نبی معصوم بھی ہوتے ہیں۔

وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَالِكَ عَدَاً إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ (سورة كهف)

یعنی گمبھ کہ آپ انشاء اللہ کہیں۔ اگر اس (استثناء) کے ذریعے سے خبر میں وعدہ خلافی سے حفاظت حاصل نہ ہوتی تو پھر اس حکم کا کچھ مطلب نہ ہوتا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء الله فلا
جس نے طلاق یا آزاد کرنے کے بارے میں قسم کھائی
اور (متصلاً) انشاء اللہ کہا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے
حنت علیہ
گی۔

یہ حدیث اس باب میں نص صریح ہے۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا:
من استثنى فله ثنياه
جس نے استثناء کیا (یعنی انشاء اللہ کہا) تو اس کا استثناء
صحیح ہے۔

اور یہ وجہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر طلاق کی تعلیق دراصل ایسے امر پر تعلیق ہے جس کے وجود کا علم نہیں ہو سکتا کیونکہ ہم نہیں جان سکتے کہ اس طلاق کے وقوع کو اللہ تعالیٰ نے چاہا ہے یا نہیں چاہا۔ بایں معنی کہ اس طلاق کا وقوع کیا اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت داخل ہے یا نہیں۔ اگر داخل ہوا تو طلاق واقع ہوگی اور داخل نہیں ہوا تو طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ جو چاہتے ہیں وہ ہو جاتا ہے اور جو نہیں چاہتے وہ نہیں ہوتا۔ لہذا شک کی وجہ سے طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور اسی سے معلوم ہو گیا کہ یہ امر موجود پر تعلیق نہیں ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت وقوع طلاق کا داخل ہونا معلوم نہیں ہے یہ طلاق کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ معلق کرنے کی تفسیر ہے۔ بعض لوگوں نے طلاق اور عتاق (آزاد کرنے) کے مابین فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ طلاق تو واقع نہیں ہوتی البتہ آزادی واقع ہو جاتی ہے اور یہ دلیل دی کہ طلاق میں اللہ تعالیٰ کی مشیت موجود نہیں جبکہ آزاد کرنے میں موجود ہے کیونکہ شریعت میں طلاق مکروہ اور آزاد کرنا مستحب ہے اور یہی معتزلہ کا مذہب ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا تعلق نیکیوں اور طاعات کے ساتھ تو ہوتا ہے معاصی کے ساتھ نہیں ہوتا اور اللہ تعالیٰ تو بندہ سے ہر خیر و صلاح کا ارادہ کرتے ہیں پھر بندہ ہی کبھی اپنے اختیار بد کی وجہ سے خیر کا کام نہیں کرتا۔

معتزلہ کے مذہب کا بطلان علم کلام کے مسائل میں معلوم کیا جاسکتا ہے۔ پھر معتزلہ کے ساتھ تناقض پایا

جاتا ہے کیونکہ جو شخص قسم کھا کر کہے ”میں انشاء اللہ کل ضرور روزہ رکھوں گا“ یا ”میں ضرور کل دو رکعت نماز پڑھوں گا“ یا ”میں ضرور کل فلاں کا قرض ادا کروں گا“ اور کل گزر گئی اور اس نے یہ کوئی کام نہیں کیا تو اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی حالانکہ اگر اللہ تعالیٰ ہر خیر کو چاہتے تو قسم ٹوٹ جاتی کیونکہ یہ تمام افعال خیر ہیں اور معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ ان کو چاہتے ہیں۔

یہی حکم وجہ مذکورہ کی بنا پر اس وقت بھی ہے جب شوہر کہے لو شاء اللہ یا ان لو شاء اللہ اسی طرح یہی حکم الا ان یشاء اللہ کہنے میں بھی ہے کیونکہ اس کا مطلب ہے الا ان یشاء اللہ ان لا یقع (الا یہ کہ اللہ اس کا عدم وقوع چاہے) اور اس کا علم ہو نہیں سکتا۔ اسی طرح یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر کہے ماشاء اللہ تعالیٰ کیونکہ اس کا مطلب ہے الذی شاء اللہ تعالیٰ (وہ جس کو اللہ تعالیٰ نے چاہا)۔

اور اگر شوہر نے کہا انت طالق ان لم یشاء اللہ (تجھے طلاق ہے اگر اللہ تعالیٰ نے نہ چاہا)۔ تو یہ بھی انشاء اللہ تعالیٰ کی طرح مستثنیٰ ہے کیونکہ یہ حقیقت میں اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تحت طلاق کے عدم وقوع کے ساتھ معلق کرنا ہے اور اس عدم وقوع کا علم نہیں ہو سکتا۔

اگر شوہر نے کہا انت طالق وان شاء اللہ یا فان شاء اللہ تعالیٰ تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ استثناء نہیں ہے کیونکہ طلاق اور استثناء کے درمیان ایک زائد حرف حائل ہوا ہے جو کہ سکتہ کی طرح فاصل واقع ہوا ہے لہذا یہ تعلیق بالشرط کیلئے مانع ہوگا اور طلاق فی الحال واقع ہو جائے گی۔ اور اگر کہا انت طالق ثلاثا وثلاثا ان شاء اللہ تعالیٰ (تجھے تین طلاقیں ہیں اور تین انشاء اللہ) تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک استثناء صحیح نہیں ہوگا اور تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک استثناء صحیح ہے۔ یہی اختلاف اس وقت بھی ہے جب شوہر یوں کہے انت طالق ثلاثا و واحدة انشاء اللہ تعالیٰ (تجھے تین طلاقیں اور ایک طلاق ہے انشاء اللہ)۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ استثناء متصل میں اول کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے لہذا شوہر کا ثلاثا و ثلاثا کہنا ایک کلام ہے پس اس میں استثناء کا عمل ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے انت طالق سنا انشاء اللہ تعالیٰ (تجھے چھ طلاقیں ہیں انشاء اللہ تعالیٰ)۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر نے دونوں جملوں کو حرف جمع یعنی حرف واؤ کے ساتھ جمع کیا ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے دونوں کو لفظ واحد کے ساتھ ذکر کیا ہو۔ بایں طور کہ انت طالق سنا انشاء اللہ تعالیٰ (تجھے چھ طلاقیں ہیں انشاء اللہ تعالیٰ)۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عدد ثانی لغو واقع ہوا ہے کیونکہ اس کے ساتھ کسی حکم کا تعلق نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ طلاقیں تین سے زائد نہیں ہوتیں۔ لہذا (عدد ثانی) فاصل اور استثناء کی صحت کیلئے مانع ہے، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر (عدد ثانی کے تکلم کی جگہ) سکوت اختیار کرے۔ اس کے برخلاف انت طالق سنا (تجھے چھ طلاقیں ہیں) میں شوہر نے کل کو یکبارگی ذکر کیا ہے۔ لہذا (کل میں سے) بعض کو بعض سے الگ و جدا کرنا ممکن نہیں۔ اگر شوہر نے کہا انت طالق واحدة وثلاثا انشاء اللہ تعالیٰ (تجھے ایک اور تین طلاقیں ہیں انشاء اللہ) تو بالاتفاق سب کے نزدیک استثناء صحیح ہوگا کیونکہ اس صورت میں کلام ثانی لغو نہیں ہے اس لئے کہ (کلام ثانی) ایسا عدد ہے جس کے ساتھ حکم کا تعلق ہے لہذا وہ فاصل واقع نہیں ہوا بخلاف پہلی صورت کے۔

اگر شوہر نے دو جملوں کو حرف واؤ کے ساتھ جمع کیا پھر ان کے آخر میں انشاء اللہ تعالیٰ کہا مثلاً یوں کہا ”میری بیوی کو طلاق ہے اور میرا غلام آزاد ہے انشاء اللہ“ تو استثناء کا تعلق دونوں جملوں کے ساتھ ہوگا حتیٰ کہ بالاتفاق طلاق اور آزادی دونوں ہی واقع نہیں ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں جملوں کے آخر میں شرط کو ذکر کیا مثلاً یوں کہا ان دخلت الدار یا ان کلمت فلانا (اگر تو گھر میں داخل ہوئی یا اگر تو نے فلاں سے گفتگو کی)۔

اور اگر کسی نے کہا ”میرے ذمہ زید کے ہزار درہم ہیں اور عمرو کے میرے ذمہ ہزار درہم ہیں سوائے پانچ سو کے“ تو جمہور علماء کے نزدیک استثناء کا تعلق صرف آخری جملے سے ہوگا جبکہ بعض کا قول ہے کہ سابقہ تمام جملوں سے ہوگا۔ اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے۔ اسی قاعدے پر محدود فی القذف (جب وہ توبہ کرنے کے بعد گواہی دے) کا مسئلہ بھی مبنی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا قول الا الذین تابوا (مگر جو لوگ توبہ کر لیں) کا تعلق ہمارے نزدیک اپنے ساتھ والے جملے سے ہے جبکہ دوسروں کے نزدیک سابقہ تمام جملوں سے ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واؤ عطف جب دو جملوں کے مابین آتا ہے تو وہ دونوں کو ایک کلام بنا دیتا ہے جیسا کہ قائل کے اس قول میں ہے کہ جاءنی زید و عمرو۔ جس کا مطلب ہے کہ ”وہ دونوں میرے پاس آئے“ اور جیسا کہ اس کلام میں ہے کہ ”میری بیوی کو طلاق ہے اور میرا غلام آزاد ہے“ اگر اللہ نے چاہا! یا (یوں ہو کہ) اگر تو گھر میں داخل ہوا“ تو دونوں ہی باتوں کا تعلق شرط کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگرچہ ان میں سے ہر ایک مکمل جملہ ہے لیکن جب ان کے مابین واؤ عطف آگیا تو اس نے (دونوں کو) ایک جملہ بنا دیا اور دونوں ہی کا تعلق شرط کے ساتھ ہو گیا۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

اسی وجہ سے جب معطوف ناقص ہو تو وہ اول کلام (یعنی معطوف علیہ) کے ساتھ اس کے حکم میں شریک ہو جاتا ہے اور کل کو ایک کلام بنا دیا جاتا ہے مثلاً کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق و فلانة (تجھے طلاق ہے اور فلانی کو) تو دونوں پر طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ استثناء میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ اس کا تعلق اپنے ساتھ والے کلام سے ہوتا ہے کیونکہ ایک تو وہ اس کے زیادہ قریب اور اس کے ساتھ متصل ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ استثناء نہ تو فی ذاتہ مفید کلام ہے اور نہ ہی مستقل بالذات ہے۔ لہذا مفید ہونے کیلئے اس کا غیر سے ربط ضروری ہے اور یہ ضرورت ساتھ والے جملے کے ساتھ تعلق ہونے سے پوری ہو جاتی ہے۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ استثناء کا تعلق اپنے سے پیشتر ان دو جملوں کے ساتھ ہوتا ہے جن کے درمیان حرف عطف ہو اور اس نے ان دونوں جملوں کو ایک کلام یا ایک جملہ بنا دیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ واؤ عطف کے ساتھ آئے ہوئے دو جملوں کو ایک جملہ اس وقت بنایا جاتا ہے جب دو میں سے ایک جملہ ناقص ہو اس طرح کہ اگر اس کو دوسرے جملے سے جدا کر دیا جائے تو وہ فائدہ نہ دے۔ لیکن جب وہ مکمل جملہ ہو اس طرح سے کہ اگر اسے دوسرے جملہ سے جدا کر دیا جائے تب بھی وہ مفید مطلب ہو تو ایسے دو جملوں کو کلام واحد نہیں بنایا جاتا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ ایسا کرنا موجب شرکت عطف کی بنا پر ہوتا ہے لیکن چونکہ شرکت تو حرف واؤ کے بغیر بھی ثابت ہے لہذا حرف واؤ کے ساتھ شرکت ثابت کرنا برابر ہے۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ دو کلاموں کو ایک کلام بنانا خلاف حقیقت ہوتا ہے لہذا بلا ضرورت اس کو اختیار نہیں کیا جائے گا اور وہ ضرورت یہ ہے کہ دو جملوں میں سے ایک جملہ ناقص ہو خواہ صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے جیسا کہ اس مثال میں ہے ”جاءنی زید و عمر“۔ کہ دوسرا جملہ ناقص ہے کیونکہ وہ مبتداء ہے جس کے ساتھ اس کی خبر نہیں ہے لہذا اسے حرف واؤ کے ذریعہ شریک کر کے اس کو کامل کر دیا گیا ہے اور جیسا کہ اس مثال میں ہے کہ شوہر اپنی دو بیویوں سے کہے زینب طالق و عمرہ یا جملہ معنی کے اعتبار سے ناقص ہو کہ متکلم کی غرض کے حصول کے اعتبار سے ناقص ہو مثلاً شوہریوں کے امراتی طالق و عبیدی حر ان شاء اللہ تعالیٰ یا ان دخلت الدار کیونکہ اس صورت میں ایک جملہ متکلم کی غرض کے حصول کے حق میں ناقص ہے اور وہ اس طرح کہ متکلم کی غرض تو یہ ہے کہ وہ دونوں جملوں کو شرط کی ایک جزاء بنا دے، اگرچہ ان میں سے ہر ایک فی نفسہ کامل جزاء بن سکتا ہے۔ اور یہ غرض دونوں کو ملائے بغیر اور دونوں میں شرکت پیدا کئے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔ لہذا ایک جملہ جزاء کا بعض حصہ ہوا اور اس طرح معنی جو کہ شوہر کی غرض کی تحصیل ہے کے اعتبار سے ناقص ہوا۔ پس اس کو اصل افادہ کے اعتبار سے ناقص سمجھا جائے گا۔ لیکن اس جیسی ضرورت زیر بحث صورت میں موجود نہیں ہے لہذا ہر جملہ اپنے حکم کے ساتھ منفرد رہا اگرچہ ان کے درمیان حرف واؤ کے ساتھ عطف ہوا ہے جیسا کہ اس مثال میں ہے ”جاءنی زید و ذہب عمرو“ کیونکہ اس مثال میں ایک جملہ کا دوسرے جملہ پر حرف واؤ کے ساتھ عطف ہونے کے باوجود وجہ مذکورہ کی بنا پر خبر میں ان کی شرکت نہیں ہوئی۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

○ اور اگر شوہر نے استثناء (انشاء اللہ) کو ایسے دو جملوں پر داخل کیا جن میں سے ہر ایک یمین (تعلیق) ہے مثلاً یوں کہا امراتی طالق ان دخلت الدار و عبیدی حر ان کلمت فلانا انشاء اللہ تعالیٰ (میری بیوی کو طلاق ہے اگر میں گھر میں داخل ہوا اور میرا غلام آزاد ہے اگر میں نے فلاں سے کلام کیا انشاء اللہ تعالیٰ)۔ تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک استثناء کا تعلق صرف اپنے ساتھ والے جملہ سے ہوگا لہذا اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی لیکن اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا۔ جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ استثناء کا تعلق دونوں جملوں سے ہوگا لہذا طلاق اور آزادی دونوں ہی واقع نہ ہوں گے۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل تو وہی ہے جسے ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کلام کا بعض حصہ بعض پر حرف عطف کے ذریعہ معطوف ہے اس لئے کہ شوہر نے دونوں جملوں میں سے ایک جملے کا دوسرے پر حرف واؤ کے ذریعہ عطف کیا ہے لہذا اس نے دونوں کو ایک کلام بنایا ہے جیسا کہ ننجیزی (فوری اور بلا شرط) طلاق میں ہوتا ہے مثلاً امراتی طالق و عبیدی حر انشاء اللہ تعالیٰ اور تعلیق و ننجیزی میں فرق ہی کیا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل بھی وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ بوجہ مذکورہ استثناء میں اصل یہ ہے کہ اس کا تعلق اپنے ساتھ والے جملے سے ہوتا ہے۔ اور اس جملے کا اشتراک اپنے ماسوا سے اس لئے ہوتا ہے کہ (ان میں سے جو بھی) جملہ صورت و معنی یا مذکورہ طریقے پر صرف معنی کے اعتبار سے ناقص ہو وہ تام ہو جائے۔ زیر بحث صورت میں ہر جملہ صورت و معنی دونوں اعتبار سے تام ہے۔ صورت کے اعتبار سے تام ہونا تو ظاہر و واضح ہی ہے، معنی کے اعتبار سے تام ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب شوہر نے ہر جزاء کو علیحدہ شرط کے ساتھ معلق کیا تو معلوم ہوا کہ اس کی غرض دونوں کو ایک جزاء بنانے کی نہیں ہے

لہذا ان میں سے ہر ایک علیحدہ جملہ ہوگا اور طلاق و عتاق میں سے ہر ایک از روئے صورت و معنی مکمل جزاء ہوگی۔

○ اگر شوہر نے استثناء کو مقدم کیا اور یوں کہا انشاء اللہ فانت طالق (اگر اللہ نے چاہا تو تجھے طلاق ہے) تو یہ استثناء صحیح ہے کیونکہ شوہر نے حرف وصل یعنی فاء کے ذریعے طلاق کو استثناء سے ملایا ہے۔ لہذا اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ تعلیق صحیح ہوگی۔ جیسا کہ اس صورت میں تعلیق صحیح ہوتی ہے جب یوں کہا ہو ان دخلت الدار فانت طالق (اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے)۔ یہی حکم اس وقت بھی ہے جب ان شاء اللہ تعالیٰ و انت طالق کہا ہو۔ اس لئے کہ واؤ جمع کیلئے ہوتی ہے اور اس طرح یہ جملہ ایک کلام بن جائے گا۔ اگر شوہر نے کہا ان شاء اللہ تعالیٰ انت طالق (انشاء اللہ تعالیٰ تجھے طلاق ہے) تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک استثناء جائز ہوگا اور طلاق واقع نہیں ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ استثناء منقطع ہے اور قانوناً طلاق واقع ہوگی۔ البتہ فیما بینہ و بین اللہ عزوجل شوہر کی اس بات میں تصدیق کی جائے گی کہ اس سے اس کی مراد استثناء تھی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جزاء جب شرط سے مؤخر ہو تو حرف اتصال یعنی حرف فاء کو ذکر کرنا ضروری ہوتا ہے تاکہ جزاء کا شرط کے ساتھ اتصال ہو اور جب وہ حرف اتصال نہیں ہے تو اتصال بھی نہیں ہے لہذا شوہر کا انشاء اللہ کہنا استثناء منقطع ہوا تو یہ استثناء صحیح نہ ہوا اور طلاق واقع ہو جائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر یوں کہے ان دخلت الدار انت طالق کیونکہ حرف تعلیق یعنی حرف فاء نہ ہونے کی وجہ سے طلاق کا استثناء سے تعلق نہ ہوگا لہذا طلاق ننجیزی رہے گی اور واقع ہو جائے گی۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کے کلام میں حرف فاء کو مضمحل سمجھا جائے گا تاکہ اس کی تصحیح ہو سکے اور اس جیسے کلام میں مضمحل سمجھنا جائز بھی ہے شاعر کا شعر ہے:

من يفعل الحسنات الله يشكرها - والشر بالشر عند الله مثلاً

جو نیکیاں کرتا ہے اللہ تعالیٰ ان کی قدر کرتے ہیں اور برائی کا بدلہ برائی سے (دینے والے) اللہ کے ہاں برابر ہیں۔ یعنی فاللہ یشکرہا (اس شعر میں فاء مضمحل ہے) یا استثناء کی تصحیح کیلئے کلام میں تقدیم و تاخیر سمجھی جائے گویا کہ شوہر نے یوں کہا تھا انت طالق ان شاء اللہ تعالیٰ اور از روئے لغت کلام میں تقدیم و تاخیر ہر دو ہیں۔

یہ دونوں وجہیں فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ کیلئے استثناء کی تصحیح کیلئے صحیح ہیں قضاء و قانون میں صحیح نہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک ظاہر کے خلاف ہے۔ لہذا قاضی شوہر کی (نیت و مراد کی) تصدیق نہیں کرے گا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر شوہر یوں کہے کہ ان دخلت الدار انت طالق تو طلاق کا شرط کے ساتھ تعلق نہیں ہوتا۔ اگرچہ مذکورہ دونوں طریقوں سے تعلیق کی تصحیح ممکن ہے لیکن چونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے تو (ظاہر میں) طلاق کا تعلق شرط کے ساتھ نہیں ہوا لہذا قضاء و قانون میں شوہر کی تصدیق اس بات میں نہیں کی جائے گی کہ اس کی مراد تعلیق تھی اگرچہ فقط فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ اس کی تصدیق کی جائے گی۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں

ہے۔ دونوں مسئلوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ تمام شرائط کے ساتھ تعلیق کی صورت میں جبکہ جزاء شرط سے مؤخر ہو تو حرف ف کے ذکر کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ جزاء کا شرط کے ساتھ اتصال ہو اور شرط کے وجود کے وقت جزاء کا وجود ہو کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس کے بارے میں اس کے وجود کی تقدیر پر اطلاق و علم ممکن ہے لہذا حرف وصل کے ذریعے جزاء کا شرط کے ساتھ اتصال ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر تعلیق اور اس سے طلاق کے وقوع کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ یہاں ہمارے لئے شرط پر اطلاع پانے کی سرے سے کوئی سبیل نہیں ہے کہ جزاء کی شرط کے ساتھ اتصال کی حاجت ہو اور شرط کے وجود کے وقت جزاء پائی جائے۔ لہذا ہمارے علم کے اعتبار سے یہ تعطیل یعنی جزاء کو معطل کرنا ہے پس اس شرط (یعنی مشیت الہی) کے اعتبار سے حرف وصل کو ذکر کرنے کی حاجت نہیں ہے۔ دونوں شرطوں کے مابین فرق کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر کے انشاء اللہ تعالیٰ وانت طالق (انشاء اللہ اور تجھے طلاق ہے) تو استثناء صحیح ہوتا ہے اور اگر یہ کہے ان دخلت الدار وانت طالق تو یہ تعلیق صحیح نہیں ہوتی اور طلاق فی الحال واقع ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ اس سے میری مراد تعلیق تھی تو بوجہ مذکورہ قضاء اور دیانتا اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔ اور یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب طلاق کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ معلق کیا گیا ہو۔

طلاق کو غیر اللہ کی مشیت سے معلق کرنا:

اگر طلاق کو غیر اللہ کی مشیت کے ساتھ معلق کیا، تو اگر ایسے شخص کی مشیت پر معلق کیا جس کی مشیت پر اطلاع ہو سکتی ہے مثلاً شوہر نے کہا ”اگر زید نے چاہا“ تو طلاق زید کی مشیت پر صرف اسی مجلس تک موقوف رہے گی جس مجلس میں زید کو تعلیق کی اطلاع ملی ہے۔ اس لئے کہ اس وجہ سے جس کو ہم ذکر کریں گے تعلیق کی یہ قسم تملیک ہے لہذا دیگر تملیکات کی طرح یہ مجلس کے ساتھ مقید ہوگی۔ اور اگر طلاق کو ایسی ذات کی مشیت کے ساتھ معلق کیا جس کی مشیت پر اطلاع نہیں ہو سکتی مثلاً شوہر کہے ”اگر جبرائیل علیہ السلام یا ملائکہ یا جن یا شیاطین نے چاہا“ تو یہ اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ معلق کرنے کے مترادف ہے کیونکہ ان کی مشیت پر بھی مطلع نہیں ہوا جاسکتا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت پر مطلع نہیں ہوا جاسکتا تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے انشاء اللہ تعالیٰ کہا ہے۔

اگر شوہر نے اللہ تعالیٰ کی مشیت اور بندوں کی مشیت کو جمع کیا اور یوں کہا ”ان شاء اللہ تعالیٰ و شاء زید“ (اگر اللہ تعالیٰ نے چاہا اور زید نے چاہا) اور زید نے چاہ لیا تو طلاق واقع نہیں ہوگی اس لئے کہ شوہر نے طلاق کو ایسی دو شرطوں کے ساتھ معلق کیا تھا جن میں سے ایک کے وجود کا علم نہیں ہو سکتا اور جو جزاء دو شرطوں کے ساتھ معلق ہو تو ان میں سے ایک کے وجود سے جزاء ثابت نہیں ہوتی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے ”اگر زید و عمر نے چاہا“ اور ان میں سے ایک چاہ لے، واللہ الموفق۔

نفسِ رکن سے متعلق دوسری شرط:

وہ یہ ہے کہ وہ غایت کی انتہاء نہ ہو اور اگر ہوئی تو طلاق واقع نہیں ہوگی۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کا

قول ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں اور طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ وہ غایت کی انتہاء ہی ہو۔ اور کیا یہ بھی شرط ہے کہ وہ غایت کی ابتدا نہ ہو؟ تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شرط ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ امام زفر۔۔۔۔۔ کے نزدیک دونوں غایتیں حکم میں تو داخل نہیں ہوتیں لہذا دیکھا جائے گا اگر ان کے مابین کچھ باقی ہو تو وہ واقع ہو جائے گی ورنہ نہیں جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں غایتیں داخل ہوتی ہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی داخل ہوتی ہے دوسری نہیں۔ اس کلام کی وضاحت یوں ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی سے یوں کہے انت طالق واحدة الی اثنتین یا یوں کہے انت طالق مابین واحدة الی اثنتین (تجھے ایک سے دو تک یا تجھے ایک سے دو تک کے مابین طلاق ہے)۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی۔ صاحبینؒ کے نزدیک دو طلاقیں واقع ہوں گی اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی۔ اور اگر شوہریوں کہے انت طالق واحدة الی ثلاث او مابین واحدة الی ثلاث (تجھے ایک سے تین تک یا تجھے ایک سے تین تک کے مابین طلاق ہے) تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو صاحبینؒ کے نزدیک تین اور امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ایک طلاق واقع ہوگی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کلمہ ”من“ غایت کی ابتداء اور کلمہ ”الی“ غایت کی انتہاء کیلئے آتا ہے۔ کہا جاتا ہے بسرت من البصرة الی الکوفة (میں بصرہ سے کوفہ تک چلا) یعنی بصرہ سفر کی غایت کی ابتداء ہے اور کوفہ مسافت سفر کی غایت کی انتہاء ہے۔ اور غایت کے بارے میں یہ اصول ہے کہ جس کیلئے اس کو غایت بنایا جاتا ہے اس میں وہ داخل نہیں ہوتی جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص کے بعث منک من هذا الحائط الی هذا الحائط (میں نے تجھے یہ زمین اس دیوار سے اس دیوار تک فروخت کی) تو دونوں دیواریں بیع میں داخل نہیں ہوتیں۔ لہذا یہ قائل کی جانب سے اس کو واقع کرنا ہے جس کیلئے غایت ذکر کی گئی ہے نہ کہ خود غایت کو۔ پس جس کیلئے غایت کا ذکر ہوا ہے وہ واقع ہوگی نہ کہ غایت۔ اسی طرح جب یوں کہے بعثک مابین هذا الحائط الی هذا الحائط (میں نے تیرے ہاتھ اس دیوار کے مابین اس دیوار تک جگہ فروخت کی) تو دونوں دیواریں بیع میں داخل نہیں ہوں گی۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے۔ اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو میں سے ایک یعنی دوسری غایت داخل نہیں ہوتی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس کو غایت بنایا گیا ہے اس کا وجود ضروری ہے کیونکہ جو معدوم ہو وہ غایت نہیں بن سکتا اور اس کے وجود کی ضرورت اس کا وقوع ہے۔ اسی لئے پہلی غایت داخل ہوگی اور اسی طرح دوسری (غایت) بھی۔ بخلاف بیع کے کیونکہ اس میں تو غایت بیع سے پہلے ہی موجود ہے لہذا اس کا وجود بیع کی وجہ سے نہیں ہوا کہ یہ کہا جائے کہ بیع کی وجہ سے غایت کے وجود کی وجہ سے ضروری ہے کہ وہ غایت بیع میں داخل ہو لہذا غایت بیع میں داخل نہیں ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس معاملہ کو عرف و عادت پر مبنی کیا ہے کیونکہ آدمی عرف و عادت اور رواج میں یوں کہتا ہے لفلان علی من مائة درہم الی الف (فلان شخص کے مجھ پر سو درہم سے ہزار تک ہیں) اور اس کی مراد پہلی غایت کا دخول و شمول ہوتا ہے نہ کہ دوسری کا اور اسی طرح کہا جاتا ہے سن فلان من تسعين الی مائة (فلان کی عمر نوے سے سو تک ہے) اور اس سے مراد پہلی غایت کا دخول و شمول ہوتا ہے نہ کہ دوسری کا اور ایسا ہی اس صورت میں ہوتا ہے جب یوں کہا جائے

مابین تسعین الی مائة (ماہین نوے سے سو تک)۔

حکایت ہے کہ اصمعی نے ہارون رشید کے دروازے پر امام زفر رحمہ اللہ پر اس فصل کو لازم کیا بایں طور کہ ان سے پوچھا کہ آپ کی عمر کتنی ہے؟ امام زفر رحمہ اللہ نے جواب دیا من سبعین الی ثمانین (ستر (۷۰) سے اسی (۸۰) تک) جبکہ ان کی عمر اسی سے کم تھی اور (اصمعی کے ان کو انکے جوابہ جملانے پر) وہ متحیر ہو گئے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جس کیلئے غایت کا ذکر کیا گیا ہو کبھی تو انتہائے غایت اس میں داخل ہوتی ہے اور کبھی داخل نہیں ہوتی۔ لہذا ارشاد الہی:

ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ (سورة بقرہ: ۱۸۷) پھر تم روزہ کو رات تک پورا کرو۔

میں لیل روزے کے امر میں داخل نہیں ہے لہذا دوسری یعنی انتہائے غایت کے شوہر کے کلام میں دخول و شمول کے بارے میں شک ہوا۔ پس شک کے ہوتے ہوئے وہ داخل نہیں ہوگی۔

اگر شوہر نے اپنے قول من واحدة الی ثلاث (ایک سے تین تک) میں ایک طلاق کی نیت کی جیسا کہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے تو فیما بینہ و بین اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے وہ نیت کی ہے جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے۔ البتہ عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ ظاہر کے خلاف ہے۔

شوہر کے قول انت طالق من واحدة الی اثنتین (تجھے ایک سے دو تک طلاق ہے) میں صاحبین کے قاعدے پر قیاس کے مطابق تین طلاقیں واقع ہونی چاہئیں کیونکہ ان کے نزدیک دونوں غایتیں داخل ہوتی ہیں لیکن چونکہ یہ احتمال بھی موجود ہے کہ شوہر نے ایک کو دو میں داخل شمار کیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے اس ایک کو دو کے علاوہ کیا ہو۔ لہذا شک کی وجہ سے دو سے زیادہ طلاقیں واقع نہیں ہوں گی۔ جو شخص اپنی بیوی کو یوں کہے انت طالق اثنتین الی اثنتین (تجھے دو طلاقیں ہیں دو تک) تو اس کے بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دو طلاقیں واقع ہوں گی کیونکہ احتمال ہے کہ شوہر نے ابتداء کو غایت بنایا ہو لہذا یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے کہا ہے انت طالق من اثنتین الی اثنتین (تجھے دو سے دو تک طلاقیں ہیں)۔

اور جب شوہر کہے انت طالق مابین واحدة وثلاث (تجھے ایک اور تین کے مابین طلاق ہے) تو اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ایک طلاق ہوگی اس لئے کہ اس نے تین کو غایت نہیں بنایا بلکہ دو عددوں (ایک اور تین) کے مابین یعنی ایک کو واقع کیا ہے لہذا ایک طلاق واقع ہوگی۔ اگر شوہر نے کہا انت طالق مابین واحدة الی اخرى (تجھے ایک اور دوسری کے مابین طلاق ہے) یا کہا من واحدة الی واحدة (ایک سے ایک تک طلاق ہے) تو یہ ایک طلاق ہوگی اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق تو اس طرح کہ ان کے نزدیک پہلی غایت داخل ہوتی ہے اور دوسری غایت داخل نہیں ہوتی۔ لہذا ایک طلاق واقع ہوگی۔ صاحبین کے قاعدے پر اس طرح کہ اگرچہ ان کے نزدیک دونوں غایتیں داخل ہوتی ہیں لیکن احتمال ہے کہ شوہر کے قول من واحدة سے مراد منها والیہا ہو۔ یعنی ایک طلاق سے اسی ایک طلاق کی طرف لہذا

ایک سے زائد طلاق واقع نہیں ہوگی اور امام زفر رحمہ اللہ کے قاعدے پر اس طرح کہ ان کے نزدیک دونوں ہی غایتیں داخل نہیں ہوتیں اور دونوں کے مابین کچھ بچا نہیں (لہذا کوئی طلاق واقع نہیں ہوگی) واللہ عزوجل اعلم۔

نفسِ رکن سے متعلق تیسری شرط: طلاق کا مضروب فیہ نہ ہونا:

وہ یہ ہے کہ طلاق مضروب فیہ نہ ہو اگر ہوئی تو وہ واقع نہیں ہوگی البتہ مضروب واقع ہوگی۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور مضروب اور مضروب فیہ دونوں ہی واقع ہوں گی۔ اس کی وضاحت اس مثال سے ہوگی کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق واحدة فی اثنتین (تجھے ایک در دو یعنی ایک ضرب دو طلاق ہے) یا کہا واحدة فی ثلاث (ایک در تین یعنی ایک ضرب تین طلاق ہے) یا کہا اثنتین فی اثنتین (دو در دو یعنی دو ضرب دو طلاق ہے)۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ اگر شوہر نے اس سے طرف کی نیت کی تو طلاق صرف مضروب عدد میں واقع ہوگی۔ اس لئے کہ طلاق طرف نہیں بن سکتی۔ اور اگر شوہر نے اس سے ضرب و حساب کی نیت کی یا اس نے سرے سے کوئی نیت نہ کی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک مضروب واقع ہوگی مضروب فیہ واقع نہ ہوگی۔ جبکہ امام زفر کے نزدیک مضروب اور مضروب فیہ دونوں واقع ہوں گی لیکن اتنی جتنی کا وقوع صحیح ہوتا ہے۔ امام زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واحد فی اثنتین (ایک در دو) ضرب و حساب کی رو سے دو بنتے ہیں اور واحد فی ثلاثة (ایک در تین) تین بنتے ہیں اور اثنان فی اثنتین (دو در دو) چار بنتے ہیں۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ مضروب اور مضروب فیہ (دونوں ہی) واقع ہوں جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب دونوں کو ایک لفظ میں جمع کر لیا جائے اور شوہر یوں کہے کہ تجھے دو طلاقیں ہیں یا تین ہیں یا چار ہیں۔ البتہ مجموعہ عدد کو تعبیر کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ایک یہ ہے کہ یوں کہا جائے دو، تین، چار اور دوسرا یہ ہے کہ ایک ضرب دو، ایک ضرب تین، اور دو ضرب دو۔

ہمارے قول کی تین وجوہ ہیں۔ اول یہ کہ ضرب ان چیزوں میں دی جاتی ہے جو قابلِ پیمائش ہوتی ہیں۔ جو قابلِ پیمائش نہیں ہوتیں ان میں ضرب بھی نہیں ہوتی اس لئے کہ دو ضرب دو کا حاصل دو خط ہیں۔ جن کے ساتھ دوسرے دو خط ضم کئے جاتے ہیں۔ پس اسی وجہ سے کہا جاتا ہے دو در دو چار ہوتے ہیں۔ طلاق میں پیمائش کا احتمال نہیں ہوتا لہذا جب شوہر نے طلاق کے عدد میں ضرب کی نیت کی تو اس نے محال کی نیت کی لہذا یہ نیت باطل ہوگی۔

دوم یہ ہے کہ ضرب سے شے میں تعدد نہیں آتا بلکہ اس کے اجزاء میں تکرر ہوتا ہے لہذا واحد فی اثنتین (ایک در دو) کا مطلب ہے ایک شے کے دو اجزاء اور دو در دو کا مطلب دو چیزوں کے چار اجزاء جبکہ وہ طلاق جس کا ایک جزو ہو اور وہ طلاق جس کے دو اجزاء ہوں اور وہ طلاق جس کے تین یا چار یا زیادہ اجزاء ہوں سب برابر ہوتی ہیں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ امام زفر رحمہ اللہ نے مضروب فیہ کو مضروب کا طرف بنایا ہے جبکہ طلاق طرف بننے کے قابل نہیں ہے اس لئے کہ کسی شے کا طرف وہ ہوتا ہے جو مظروف کا احاطہ کئے ہوئے ہو حالانکہ طلاق کا کسی شے کا احاطہ کرنا متصور ہی نہیں ہے اس لئے کہ احتواء (احاطہ کرنا) اجسام کا خاصہ ہے۔ لہذا طلاق مضروب

کا ظرف نہیں بن سکتا اور بنتا بھی نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا انت طالق فی دحولک الدار (تجھے تیرے گھر میں داخل ہونے میں طلاق ہے) یا کہا انت طالق فی حیضتک (تیرے حیض میں تجھے طلاق ہے) تو فوراً طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اس نے داخلہ اور حیض کو ظرف بنایا ہے جبکہ یہ دونوں ظرف بننے کے قابل نہیں ہیں اس لئے کہ دونوں میں ظرف کے معنی کا تحقق و ثبوت محال ہے۔ البتہ یہاں طلاق کا تعلق داخلہ اور حیض کے ساتھ ہوگا اور کلمہ ”نی“ کو کلمہ ”مع“ کے معنی میں ایک مناسبت کی بنا پر لیا جائے گا جو یہ ہے کہ کلمہ مع مقارنت کیلئے ہوتا ہے اور ظرف و مظروف کے مابین بھی مقارنت ہوتی ہے۔ لہذا ایسے سمجھیں گے کہ شوہر نے کہا ہے انت طالق مع دخول الدار او مع حیضتک (تجھے گھر میں داخلے یا تیرے حیض کے ساتھ طلاق ہے)۔

اگر یہاں شوہر نے اپنے قول فی اثنین یا فی ثلاث میں (حرف) ”نی“ سے (حرف) ”مع“ کے معنی مراد لئے تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ اسی طرح اگر ”نی“ سے ”واؤ“ کے معنی مراد لئے تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ واء جمع کیلئے ہوتی ہے اور ظرف مظروف کے ساتھ تمام جہات سے اکٹھا اور مجتمع ہوتا ہے لہذا (نی) کا ہر استعمال جائز ہوگا یعنی جبکہ مقارنت مراد ہو یا جبکہ ایک جہت سے اجتماع مراد ہو، واللہ تعالیٰ الموفق۔

فصل ۲۳

وقت سے متعلق شرائط

مدت ایلاء کا گزرنا:

ایلاء کے ذریعہ طلاق کے وقوع کی شرط مدت کا پورا ہونا ہے حتیٰ کہ ایلاء کی مدت (چار ماہ) گزرنے سے قبل طلاق واقع نہیں ہوتی کیونکہ قسم کے دو حکموں میں سے ایک یعنی ایفاء قسم کے حق میں یہ وہ طلاق ہے جو مدت ایلاء میں رجوع نہ کرنے کی شرط کے ساتھ معلق ہے کیونکہ ارشاد الہی ہے:

وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ○ اور اگر طلاق کا پختہ ارادہ کر لیں تو بیشک اللہ بڑا سننے والا اور بڑا جاننے والا ہے۔ (سورۃ البقرہ: ۲۲۷)

اور حضرت ابن عباسؓ اور بہت سے دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ عزم طلاق سے مراد چار ماہ تک بیوی سے رجوع نہ کرنا ہے لہذا چار ماہ تک رجوع نہ کرنے کو ایلاء میں وقوع طلاق کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے۔ ایلاء میں گفتلو ان عنوانات کے تحت ہوگی:

○ ایلاء کی لغوی اور شرعی تفسیر

○ رکن ایلاء کا بیان

○ شرائط رکن کا بیان

- حکم ایلاء کا بیان
○ ایلاء کو باطل کر دینے والے امور کا بیان

ایلاء کی تفسیر:

ایلاء لغت میں قسم کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے ”آئی“ یعنی اس نے قسم اٹھائی اسی وجہ سے قسم کو آئیہ کہتے ہیں جس کی جمع آیات آئی ہے۔ بقول شاعر:

قلیل الا لایا حافظ لیمینہ وان صلدت منه الیة برت

کم قسمیں کھانے والا اپنی قسم کی حفاظت کرنے والا ہوتا ہے اور اگر وہ قسم اٹھالے تو وہ پوری ہوتی ہے۔
حضرت عبداللہ بن مسعود اور ابن عباسؓ کی قراءت میں اس طرح ہے للذین یقسمون من نساءہم (وہ لوگ جو اپنی عورتوں کے بارے میں قسم کھا لیتے ہیں) لفظ قسم اور لفظ یمین دونوں اسماء مترادفہ میں سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَلَا يَأْتِلُ أُولُو الْفَضْلِ مِنْكُمْ وَالسَّعَةِ (سورۃ نور: ۲۲) اور شریعت میں ایلاء سے مراد بیوی سے جماع نہ کرنے کی ایسی مخصوص شرائط کے ساتھ قسم کھانا ہے جن کا ذکر ہم ان کے مواقع پر کریں گے انشاء اللہ۔

رکن ایلاء:

یہ وہ لفظ ہے جو (شوہر کے) اپنے آپ کو (بیوی کی) شرمگاہ میں جماع کرنے سے روکنے پر دلالت کرتا ہو۔ اس حال میں کہ اس روکنے کی تاکید اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات کی قسم کے ساتھ ہو یا شرط و جزاء کی یمین کے ساتھ ہو۔ حتیٰ کہ اگر شوہر بیوی سے ایک سال یا اس سے زائد تک جماع کرنے سے رکا رہا یا اتنی مدت اس سے جدا رہا تو ایلاء اس وقت تک نہیں بنے گا جب تک شوہر ایسا لفظ استعمال نہ کرے جو ایلاء پر دلالت کرتا ہو کیونکہ ایلاء بوجہ مذکورہ یمین ہے اور یمین قولی تصرف ہوتا ہے لہذا ایلاء کیلئے قول ضروری ہے۔ اور اگر ایسا لفظ استعمال کیا جو شرمگاہ کے علاوہ میں جماع کی نفی پر دلالت کرتا ہو تو قسم کے پورا کرنے کے حکم کے حق میں بھی یہ ایلاء شمار نہ ہوگا کیونکہ قسم کے پورا ہونے کا حکم شوہر کے فرج (شرمگاہ) میں جماع نہ کرنے کی وجہ سے ظالم ہونے کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے..... اس لئے کہ فرج میں جماع بیوی کا حق ہے۔

اسی طرح اگر شوہر نے ایسا لفظ استعمال کیا جو اس کے اپنے آپ کو فرج میں جماع کرنے سے روکنے پر اپنے طریقے سے دلالت کرتا ہو جس کی تاکید قسم و یمین سے نہ ہوئی ہو تو تب بھی ایلاء نہیں بنے گا کیونکہ ظلم کا ثبوت روکنے سے ہوتا ہے اور روکنے میں تاکید صرف قسم و یمین سے پیدا ہوتی ہے۔

اور امام شافعی رحمہ اللہ کا اولین قول یہ ہے کہ ایلاء صرف اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھانے سے ہوتا ہے لیکن آیت کا ظاہر ان کے اس قول کو دفع کرتا ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

لِلَّذِينَ يُؤْلَوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ اور ایلاء کے لغوی معنی یمین کے ہیں اور یمین کا اطلاق اللہ کے نام کی قسم اٹھانے پر ہوتا ہے اور شرط و جزاء کی یمین قسم پر بھی ہوتا ہے کیونکہ یمین کا معنی جو کہ قوت ہے اس میں پایا جاتا ہے۔

اور اگر شوہر غیر اللہ کی یا شرط و جزاء کے بغیر قسم اٹھائے تو اس سے ایلاء نہیں ہوتا لہذا رجوع کئے بغیر مدت گزرنے سے بیوی بائذ نہیں ہوتی۔ اور شوہر کے (مدت گزرنے کے بعد) بیوی سے قربت کرنے سے کفارہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ یمین کے معنی جو کہ قوت ہے کے انعدام کے باعث یہ قسم یمین نہیں ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

لا تحلفوا بابائکم ولا بالطواغیت فمن کان منکم حالفا فلیحلف باللہ اولینہ
اپنے آباؤ اجداد کے نام پر قسم نہ اٹھاؤ اور نہ شیاطین کے نام کی اور تم میں سے جس کو قسم اٹھانی ہو وہ اللہ کے نام کی قسم اٹھائے یا پھر چھوڑ دے۔

نیز مروی ہے۔

من حلف بغير الله فقد اشرك
جس نے غیر اللہ کے نام کی قسم اٹھائی اس نے شرک کیا۔

ایلاء پر دلالت کرنے والے الفاظ:

وہ الفاظ جو شوہر کے اپنے آپ کو جماع سے روکنے پر دلالت کرتے ہیں ان کی چند اقسام ہیں۔ اول صریح، جو صریح کے قائم مقام ہوں، سوم کنایہ۔

اول صریح: لفظ یہ مجامعت کا ہے۔ یعنی یوں قسم اٹھائے کہ وہ بیوی سے جماع نہیں کریگا۔

دوم: صریح کے قائم مقام: یہ قربان، وطی، مباضعہ اور کنواری میں افتضاض ہیں۔ یعنی یوں قسم کھائے کہ لا یقربہا (بیوی سے قربت نہیں کرے گا) یا لا یطأھا (اس سے وطی نہیں کرے گا) یا لا یباضعھا (اس سے مباضعت نہیں کرے گا) یا کنواری میں یوں کہا لا یفتضئھا (اس کے پردہ بکارت کو نہیں توڑے گا)۔ اس لئے کہ جو قربت بیوی کی طرف منسوب ہو اس سے عرف میں جماع مراد ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ (سورة بقرہ: ۲۲۲)
ان سے قربت (یعنی جماع) نہ کرو جب تک وہ پاک نہ ہو جائیں۔

اسی طرح جو وطی بیوی کی طرف منسوب ہو اس کا غالب استعمال جماع ہی ہوتا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں فرمایا:

الا لا توطا النجبالی حتی یضعن
خبردار حاملہ عورتوں سے بچہ کی ولادت تک جماع نہ کیا جائے۔

ولا الحیالی حتی یستبران بحیضة
اور غیر حاملہ عورتوں سے جماع نہ کیا جائے یہاں تک
کہ وہ ایک حیض سے اپنے رحم کے فارغ ہونے کو
معلوم نہ کر لیں۔

اور مباضعہ بضع سے باب مفاعله ہے جس کا معنی جماع یا عورت کی شرمگاہ ہے اور افتضاض عرف میں باکرہ (کنواری) سے جماع کرنے سے عبارت ہے جو کہ بکارت کو توڑنا ہوتا ہے اور افتضاض ماخوذ ہے ”فرض“ سے جس کا معنی توڑنا ہے۔ اسی طرح صریح کے قائم مقام یہ لفظ بھی ہے کہ شوہریوں حلف اٹھائے کہ وہ بیوی کے سبب غسل نہیں کرے گا، کیونکہ بیوی کے سبب سے غسل کرنا صرف جماع سے ہی ہوتا ہے۔ رہا (بیوی کے) غیر فرج میں جماع (سے غسل نہ کرنے کی قسم تو اس سے ایلاء نہیں ہوتا کیونکہ) اس میں غسل کا وجوب جماع سے نہیں ہوتا بلکہ انزال کی وجہ سے ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جب تک انزل نہ ہو اس وقت تک غسل واجب نہیں ہوتا جبکہ فرج میں جماع سے غسل کا وجوب انزل کے وجود پر موقوف نہیں ہوتا (بلکہ محض دخول سے غسل واجب ہو جاتا ہے) اور اگر شوہر کہے کہ میں نے اس سے جماع کے معنی مراد نہیں لئے تھے تو خلاف ظاہر ہونے کی وجہ سے قانوناً اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ البتہ دیانتاً اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ لفظوں میں فی الجملہ اس کا احتمال ہے۔

الفاظ کنایہ:

اتیان اور اصابة (بیوی کے پاس آنا) جیسے الفاظ ہیں۔ مثلاً یوں قسم کھائے کہ لایاتیہا اولاً یصیب منہا (بیوی کے پاس نہیں آئے گا) اور جماع کا ارادہ کیا ہو۔ کیونکہ یہ دونوں الفاظ جماع کے کنایات میں سے ہیں۔ اس لئے جماع اور غیر جماع میں ان کا استعمال مساوی ہے لہذا نیت کا ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح لفظ غشیان (ڈھانپ لینا) ہے مثلاً یوں قسم کھائی کہ لا یغشاها (بیوی کو نہیں ڈھانپے گا) کیونکہ ”غشیان“ کا استعمال جماع میں ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ فلما نغشاها (سورۃ اعراف: ۱۸۹) یعنی جامعہا (جب بیوی سے جماع کیا)۔ اور اس کا استعمال آنے، چھپانے ڈھانپ لینے کیلئے بھی ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: یوم یغشاہم العذاب (سورۃ العنکبوت: ۵۵) ایک قول ہے کہ اس کا مطلب یاتیہم (یعنی جس دن عذاب ان کے پاس آئے گا) ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ اس کا مطلب یسترہم ویغٹیہم (جس دن عذاب ان کو چھپالے گا اور ڈھانپ لے گا) ہے، لہذا نیت ضروری ہے۔

○ اسی طرح جب شوہر قسم کھائے کہ (لا یمس جلدہ جلدہا) اس کی جلد اس کی بیوی کی جلد کو نہیں چھوئے گی۔ اور کہے کہ اس سے میری مراد جماع نہیں ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ یہ مطلق چھونے اور جماع دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہذا بغیر جماع کے بھی محض چھونے سے اس کی قسم ٹوٹ جائے گی جبکہ ایلاء میں قسم کا ٹوٹنا جماع پر موقوف ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شوہر کیلئے جلد کو چھوئے بغیر جماع کرنا ممکن ہے۔ اس طرح سے کہ وہ عضو مخصوص پر ریشمی کپڑا لپیٹ لے اور جماع کر لے۔ یہی حکم بوجہ مذکور اس وقت ہے جب شوہر قسم کھائے کہ لا یمسہا (وہ بیوی کو نہیں چھوئے گا)۔ اسی طرح جب شوہر حلف

اٹھائے کہ لایضا جمعھا (وہ بیوی کے ساتھ نہیں لیٹے گا) یا لایقرب فراشھا (اس کے بستر کے قریب نہیں جائے گا) اور کہے کہ میری مراد جماع نہیں ہے تو عدالت میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اس لئے کہ یہ لفظ جماع اور غیر جماع دونوں میں برابر استعمال ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لیٹے بغیر اور بستر کے قریب ہوئے بغیر بھی شوہر کیلئے اس سے جماع کرنا ممکن ہے۔

○ اگر شوہر نے قسم کھائی کہ لا یجتمع راسی ورائی (میرا سر اور تیرا سر دونوں جمع نہیں ہوں گے) تو اگر اس سے جماع مراد لیا تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ اس میں جماع کا احتمال ہے اور اگر جماع مراد نہیں لیا تو ایلاء نہیں بنے گا۔ البتہ دونوں ایک بستر اور ایک تکیہ پر جمع نہ ہوں تاکہ شوہر پر کفارہ لازم نہ آئے۔ اور شوہر کیلئے بیوی کے ساتھ بستر پر اکٹھے ہوئے بغیر اور کسی ایسی شے کے بغیر جو بیوی کے سر کو اس کے سر کے ساتھ ملائے جماع کرنا جائز ہے۔

○ اور اگر شوہر نے قسم کھائی کہ کوئی تکیہ میرے اور تیرے سر کو اکٹھا نہیں کرے گا یا کسی کمرہ میں اور تو ٹھکانہ نہ کریں گے یا میں تیرے ساتھ ایک بستر میں رات نہیں گزاروں گا تو اگر شوہر کی مراد جماع تھی تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ ان الفاظ میں جماع کا احتمال ہے لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ اور کسی بھی طرح وہ بیوی سے جماع کرے گا تو حائث ہو جائے گا (یعنی اس کی قسم ٹوٹ جائے گی) اور اگر جماع مراد نہ تھا تو ایلاء نہ بنے گا۔ البتہ وہ بیوی کے ساتھ ایک کمرے میں نہ ٹھہرے اور نہ ہی ایک بستر میں اس کے ساتھ رات گزارے اور نہ ہی وہ ایک تکیہ پر اکٹھے ہوں تاکہ کفارہ لازم نہ آئے اور شوہر بیوی سے زمین پر اور جنگل میں وطی کر سکتا ہے۔

○ اگر شوہر نے قسم کھائی کہ ”میں تجھ سے برا سلوک کروں گا“ یا ”میں تجھے ضرور ناراض کروں گا“ تو یہ ایلاء نہیں ہوگا الا یہ کہ اس سے ترک جماع مراد لیا ہو کیونکہ برا سلوک کبھی تو ترک جماع کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی اس کے بغیر۔ یہی حکم ناراض کرنے میں ہے لہذا نیت ضروری ہے۔

اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کی قسم

یہ اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کسی نام یا اس کی صفات میں سے کسی صفت کے ساتھ ایسے لفظ سے حلف اٹھانا ہے جو غیر صفت میں استعمال نہ ہوتا ہو یا غیر صفت میں استعمال تو ہوتا ہو لیکن اس طرح کہ اس کا غالب استعمال غیر صفت میں نہ ہوتا ہو اس بات کو جاننے کا موقع کتاب الایمان ہے۔ پھر ایلاء جب اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ہو تو یا تو ایلاء کرنے والے نے ایلاء کو مطلق رکھا ہوگا یا اس کو کسی شرط کے ساتھ معلق کیا ہوگا یا کسی وقت کی طرف اس کی اضافت کی ہوگی یا کسی غایت و انتہاء تک اس کو موقت کیا ہوگا۔ پس اگر ایلاء کو مطلق رکھا ہو مثلاً اس نے اپنی بیوی سے یوں کہا ”واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ تو یہ فی الحال ایلاء ہو جائے گا اور اصول اس میں یہ ہے کہ جس شخص نے اپنے نفس کو بیوی کے قریب جانے سے روکا ایسے سبب سے جو مانع بن سکتا ہے اور ایسی چیز کے ذریعہ جس کی عام طور پر قسم کھائی جاتی ہو تو وہ شخص ایلاء کرنے والا ہوتا ہے یا یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جس شخص کیلئے مدت ایلاء میں قسم کی وجہ سے اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر اپنی بیوی سے قربت کرنا ممکن نہ ہو تو وہ ایلاء کرنے والا ہوتا ہے۔ زیر بحث مثال میں یہ بات موجود ہے۔ اس لئے کہ

اللہ تعالیٰ کا نام (اس کی) ہنگ حرمت سے احتراز کی بنا پر مانع بن سکتا ہے۔ اور اسی کی عرف و عادت میں قسم بھی کھاتے ہیں۔ اور اسی طرح شوہر کیلئے مدت کے دوران اس پر کچھ یعنی کفارہ لازم ہوئے بغیر اپنی بیوی سے جماع کرنا ممکن نہیں ہوتا لہذا یہ جملہ کئے والا شخص ایلاء کرنے والا ہے۔

ایک سے زائد بیٹوں سے ایلاء کرنے کی صورتیں اور ان کے احکام:

یہی حکم اس وقت ہے جب کوئی اپنی دو بیویوں سے یوں کہے ”واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا“۔ یہاں تین صورتیں ہیں:

پہلی صورت یہ ہے کہ شوہر اپنی دو بیویوں سے کہے ”واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا“ یا وہ اپنی چار بیویوں سے کہے ”واللہ میں تم سب سے قربت نہیں کروں گا“۔ ان دونوں کی ایک ہی صورت ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ وہ یوں کہے ”واللہ لا اقرب احدا کما او احدا کن“ (واللہ میں تم دونوں میں سے یا تم چاروں میں سے ایک سے قربت نہیں کروں گا)۔

تیسری صورت یہ ہے کہ وہ یوں کہے ”واللہ لا اقرب واحدة منکما او واحدة منکن“ (واللہ میں تم دو میں سے یا تم سب میں سے ایک کے ساتھ قربت نہیں کروں گا)۔

پہلی صورت کا حکم:

پہلی صورت یعنی جب شوہر اپنی دو بیویوں سے کہے واللہ لا اقربکما (واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا) تو شوہر فی الفور دونوں ہی سے ایلاء کرنے والا ہوگا حتیٰ کہ اگر چار ماہ گزر گئے اور شوہر نے دونوں سے قربت نہیں کی تو دونوں بائن ہو جائیں گی۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے اور یہ استحسان کی رو سے ہے جبکہ قیاس کے مطابق پہلے مسئلے میں شوہر اس وقت تک ایلاء کرنے والا نہ بنے گا جب تک کہ وہ دو میں سے ایک سے وطی (جماع) نہ کر لے اور اس طرح دوسری بیوی سے ایلاء واقع ہوگا۔ اور دوسرے مسئلے (یعنی جب شوہر اپنی چار بیویوں سے کہے ”واللہ لا اقربکن کہ واللہ میں تم سب سے قربت نہیں کروں گا) تو ایلاء اس وقت تک نہیں ہوگا جب تک کہ شوہر ان میں سے تین سے وطی نہ کر لے اور اس طرح ایلاء چوتھی سے واقع ہوگا۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔

قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جس کیلئے اپنی بیوی سے قربت کرنا اس وقت تک ممکن نہیں ہوتا جب تک کہ قسم نہ ٹوٹے۔ اور قسم کا ٹوٹنا قربت کو لازم ہوتا ہے جبکہ زیر بحث پہلے مسئلے میں قسم ٹوٹنے جو کہ قربت کو لازم ہوتا ہے کے بغیر ہی ایک بیوی کے ساتھ قربت کرنا ممکن ہے کیونکہ (ان دو بیویوں میں سے) ایک کے ساتھ وطی کرنے سے قسم نہیں ٹوٹتی۔ اس لئے کہ شوہر نے قسم ٹوٹنے کی شرط دونوں کے ساتھ اس قربت کو قرار دیا تھا جس کو کچھ لازم نہ ہو۔ اور ایسی قربت پائی نہیں گئی۔ (اسی طرح) دوسرے مسئلے میں شوہر کیلئے ان میں سے تین کے ساتھ قربت کرنا بغیر اس کے کہ اس کو قسم کا ٹوٹنا لازم ہو ممکن ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ تین بیویوں سے وطی کرنے سے شوہر کی قسم نہیں ٹوٹتی لہذا ایلاء کرنے والے کی تعریف اس پر صادق

نہیں آتی۔ پس (ابھی) وہ ایلاء کرنے والا شمار نہ ہوگا۔ البتہ جب وہ دو میں سے ایک کے ساتھ یا چار میں سے تین کے ساتھ وطی کر لے گا تو اب اس کیلئے بقیہ (ایک) بیوی سے قربت کو لازم قسم ٹوٹنے کے بغیر قربت و وطی کرنا ممکن نہیں ہوگا۔ ہاں اب چونکہ ایلاء کی تعریف پائی جا رہی ہے لہذا شوہر اب ایلاء کرنے والا شمار ہوگا۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا وہ شخص ہوتا ہے جس کیلئے مدت میں قسم کی وجہ سے اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر اپنی بیوی سے وطی کرنا ممکن نہ ہو اور یہاں بھی شوہر کیلئے مدت کے دوران قسم کی وجہ سے کسی شے کے لازم ہوئے بغیر وطی کرنا ممکن نہیں۔ اس لئے کہ اگر شوہر دو میں سے ایک سے وطی کرے یا چار میں سے تین سے وطی کرے تو اس پر لازم ہوگا کہ وہ باقی بیوی (یعنی جس سے وطی نہیں کی) کو ایلاء کیلئے متعین کرے۔ اور شوہر پر اس کا لزوم قسم کی وجہ سے ہوا۔ لہذا ایلاء کی تعریف پائی گئی اور اس طرح شوہر ایلاء کرنے والا ہوا۔ اور اگر شوہر نے دو میں سے ایک سے قربت کر لی تو چونکہ قسم ٹوٹنے کی شرط ”یعنی دونوں سے قربت“ معدوم ہے لہذا اس پر کفارہ نہیں آئے گا لیکن جس بیوی سے قربت کی اس سے اس کا ایلاء باطل ہو جائے گا کیونکہ ایلاء قربت پر موقوف تھا جو کہ پائی گئی ہے اور دوسری بیوی کے حق میں ایلاء کو باطل کرنے والی شے یعنی قربت کے نہ ہونے کی بنا پر ایلاء علی حالہ باقی رہے گا۔ اور اگر شوہر نے دونوں سے قربت کر لی تو دونوں کا ایلاء باطل ہو جائے گا اور اس پر قسم کا کفارہ ہوگا کیونکہ دونوں بیویوں سے ایلاء کو باطل اور کفارہ کو واجب کرنے والی قربت دونوں بیویوں سے پائی گئی ہے۔ اور اگر چار ماہ گزرنے سے قبل ایک بیوی مر گئی تو اس کا ایلاء باطل ہو جائے گا اور بالاتفاق کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ اگرچہ اس کے بعد دوسری بیوی سے وطی بھی کر لی ہو۔ اس لئے کہ وجوب کفارہ کی شرط دونوں سے قربت کرنا تھی اور یہ شرط پائی نہیں گئی۔ اور اگر ان میں سے ایک کو طلاق دے دے تو ایلاء باطل نہیں ہوتا۔

دوسری صورت کا حکم:

دوسری صورت یعنی جبکہ شوہر نے کہا ہو ”واللہ لا اقرب احدا کما“ (قسم بخدا میں تم میں سے ایک سے قربت نہیں کروں گا) تو یہ ایک سے ایلاء ہوگا لہذا اگر شوہر نے ایک سے وطی کر لی تو کفارہ لازم ہوگا اور ایلاء باطل ہو جائے گا کیونکہ قسم ٹوٹنے کی شرط جو کہ ایک سے قربت ہے پائی گئی ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک مر گئی یا ایک کو تین طلاقیں مل گئیں یا بلاعدت بائنہ ہو گئی تو مزاحمت نہ ہونے کی بنا پر دوسری بیوی ایلاء کیلئے متعین ہو گئی۔ اور اگر شوہر نے کسی ایک سے بھی قربت نہیں کی یہاں تک کہ مدت گزر گئی تو بلا تعین کے ایک بائنہ ہو جائے گی اور شوہر کو اختیار ہوگا کہ وہ دونوں میں جس پر چاہے (ایلاء سے حاصل شدہ) طلاق واقع کر دے۔ کیونکہ قسم پورا کرنے کے حق میں ایلاء شرعاً تعلیق طلاق ہے اس شرط کے ساتھ کہ مدت میں قربت کو ترک کئے رکھے۔ گویا شوہر نے یوں کہا ہے ”اگر چار ماہ تک میں نے تم میں سے ایک سے قربت نہیں کی تو تم میں سے ایک کو طلاق بائنہ ہے“۔ اگر شوہر یہی بات صراحۃً کہتا اور مدت گزر جاتی اور بلا تعین کے ایک کو طلاق ہو جاتی اور شوہر کو اختیار ہوتا کہ وہ طلاق دونوں میں سے جس پر چاہتا واقع کر سکتا۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔ اور اگر شوہر چار ماہ گزرنے سے قبل ان میں سے ایک کو ایلاء کیلئے متعین کرنے کا

ارادہ کرے تو اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے ان میں سے ایک کو معین کر دیا پھر چار ماہ گزر گئے تو معینہ پر طلاق واقع نہیں ہوگی بلکہ بلا تعین کسی ایک پر واقع ہوگی اور شوہر کو اس میں خیار حاصل ہوگا کیونکہ یمین کا تعلق غیر متعین کے ساتھ ہوا ہے۔ اور تعین اس میں تغیر کے مترادف ہوگی لہذا شوہر کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ یمین میں تغیر ایک طرح کا ابطال ہوتا ہے حالانکہ یمین عقد (تصرف) لازم ہوتا ہے جس میں ابطال کی گنجائش نہیں ہوتی۔ لہذا تغیر کی گنجائش بھی نہیں ہوگی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ قسم پوری ہونے کے حق میں ایلاء تعلیق طلاق ہوتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ مدت میں قربت نہ ہوگی۔ جب طلاق مبہم کو شرط کے ساتھ معلق کیا پھر وجود شرط سے پیشتر تعلیق کی تغیر کا ارادہ کرے تو شوہر ایسا نہیں کر سکتا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اپنی دو بیویوں سے کہے ”اذا جاء غدا فاحدا کما طالق“ (جب کل ہوگی تو تم میں سے ایک کو طلاق ہے) پھر اس نے کل ہونے سے قبل ان میں سے ایک کو متعین کرنے کا ارادہ کیا تو وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔ اور جب مدت گزر جائے اور ان میں سے ایک بلا تعین بائنہ ہو جائے تو شوہر کو اختیار ہوگا کہ وہ جس کو چاہے طلاق کیلئے معین کر دے اس لئے کہ طلاق کا وقوع جب مجہول (غیر متعین) میں ہو تو شوہر کو تعین میں اختیار ہوتا ہے۔ اسی طرح اسے اختیار ہوگا کہ ان میں سے ایک پر طلاق کو واقع کر سکے۔ اور اگر اس نے ان میں سے ایک پر طلاق کو واقع نہیں کیا یہاں تک دوسرے چار ماہ بھی گزر گئے تو ظاہر الروایت کے مطابق دوسری طلاق واقع ہو جائے گی اور دونوں بیویوں میں سے ہر ایک بائنہ ہو جائے گی۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ دوسری پر طلاق واقع نہیں ہوگی۔ ان کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے ان میں سے ایک سے ایلاء کیا ہے دونوں سے نہیں لہذا ایلاء صرف ایک سے ہی ہوگا۔ ظاہر الروایت کی وجہ یہ ہے کہ قسم نہ ٹوٹنے کی بنا پر یمین باقی ہے لہذا ان میں سے ایک کی طلاق کی بغیر رجوع کئے مدت گزرنے کے ساتھ تعلیق باقی ہے پس جب چار ماہ گزر گئے اور ان میں سے ایک پر طلاق واقع ہو گئی تو دونوں کی مزاحمت زائل ہوگی۔ جبکہ یمین ابھی باقی ہے۔ لہذا دوسری کے حق میں یمین کے بقاء اور اس کی طلاق کی تعلیق کی بنا پر وہ بھی متعین ہو گئی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب مدت گزرنے کے بعد لیکن شوہر کی تعین سے پیشتر موت سے مزاحمت زائل ہو جائے بایں طور کہ دو میں سے ایک بیوی مر جائے تو دوسری متعین ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

کیا جس بیوی سے ایلاء کیا ہو اس پر سابق ایلاء کی بنا پر مدت (ایلاء) کی تکرار سے طلاق کی تکرار بھی ہوتی ہے؟

اس مسئلے کے بارے میں کوئی تصریح نہیں ہے اور مشائخ کا اس میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض اقوال کی دیگر اقوال پر ترجیح کو جامع کبیر میں معلوم کیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح اگر چار ماہ گزرنے کے بعد دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق کیلئے متعین کر دیا، پھر اور چار ماہ گزر گئے تو ظاہر الروایت کے مطابق دوسری کو بھی ایک طلاق بائنہ ہو جائے گی۔

تیسری صورت کا حکم:

تیسری صورت یہ ہے شوہر کے ”واللہ لا اقرب واحدة منكما“ (واللہ میں تم دونوں میں سے کسی ایک سے قربت نہیں کروں گا) تو یہ دونوں ہی بیویوں سے ایلاء ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر چار ماہ کی مدت گزر گئی اور اس نے دونوں سے قربت نہیں کی تو دونوں ہی بائتہ ہو جائیں گی۔ یہ مسئلہ جامع (صغیر) میں بغیر کسی اختلاف کے اسی طرح مذکور ہے۔ اور ایسے ہی قاضی (۱) نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا ہے۔ اور قدوری (ابوالحسن احمد بن محمد م ۳۲۸ھ) نے مختصر کرنی پر اپنی شرح میں اسے ذکر کیا اور کہا ہے کہ امام ابو صیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کے مطابق شوہر دونوں سے استحسانا ایلاء کرنے والا ہوگا۔ جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق شوہر ان دو میں سے ایک سے ایلاء کرنے والا ہوگا اور یہی قیاس ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کے قول ”واحدة منكما“ سے (دونوں) کو مراد نہیں لیا جاسکتا بلکہ ”دو میں سے ایک“ کو مراد لیا جاسکتا ہے۔ لہذا یہ شوہر کے قول ”واللہ لا اقرب احداکما“ کی طرح ہوا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے ان میں سے ایک سے قربت کی تو اس کی قسم ٹوٹ جاتی ہے اور کفارہ لازم آتا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قسم ان میں سے صرف ایک بیوی کو شامل تھی۔ استحسان کی وجہ جو کہ دونوں مسئلوں کے مابین فرق بھی ہے یہ ہے کہ شوہر کا قول ”احداکما“ معرفہ ہے اس لئے کہ یہ کنایہ (یعنی ضمیر) کی طرف مضاف ہے اور ضمائر معرفہ بلکہ اعراف المعارف ہوتے ہیں اور معرفہ کی طرف مضاف بھی معرفہ ہوتا ہے اور معرفہ جیسے اثبات میں خاص ہوتا ہے ایسے ہی نفی میں بھی خاص ہوتا ہے۔ اس کے برعکس شوہر کا قول ”واحدة منكما“ نکرہ ہے کیونکہ وہ بذاتہ نکرہ ہے اور اس کو معرفہ بنانے والا امر یعنی لام تعریف اور اضافت بھی کوئی موجود نہیں لہذا یہ نکرہ ہی باقی رہا اور چونکہ یہ محل نفی میں ہے لہذا عام ہے۔ دونوں مسئلوں کے درمیان فرق ہونے پر دلیل یہ ہے کہ ”واحدة منكما“ پر کلمہ احاطہ و اشتمال یعنی کلمہ ”کل“ کو لانا درست ہے جبکہ ”احداکما“ پر کلمہ کل کو لانا درست نہیں۔ حتیٰ کہ واللہ لا اقرب کل واحدة منكما کہنا تو صحیح ہے اور ”واللہ لا اقرب کل احداکما“ کہنا درست نہیں ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ شوہر کا قول ”واحدة منكما“ دونوں بیویوں کیلئے ہو سکتا ہے جبکہ اس کا قول ”احداکما“ دونوں کیلئے نہیں ہو سکتا۔ ہاں یہ ہے کہ جب شوہر نے واللہ لا اقرب واحدة منكما کہا پھر ان میں سے ایک سے قربت کی تو دونوں ہی کا ایلاء باطل ہو جائے گا اور قسم توڑنے کی شرط جو کہ ان دو میں سے ایک سے قربت سے ہے کے وجود کی بنا پر کفارہ لازم ہوگا۔

اس کے برخلاف جب شوہر یوں کہے واللہ لا اقربکما (واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا) پھر ان میں سے ایک سے قربت کی تو اس قربت کی ہوئی بیوی کا ایلاء باطل ہو جائے گا اور دوسری کا ایلاء باطل نہیں ہوگا اور شوہر پر کفارہ بھی واجب نہیں ہوگا۔ قربت کی ہوئی بیوی کے ایلاء کے بطلان کی وجہ تو یہ ہے کہ بطلان کی شرط جو کہ قربت ہے پائی گئی ہے اور چونکہ دوسری بیوی میں قربت نہیں پائی گئی لہذا اس کا ایلاء باطل نہیں ہوا۔ جہاں تک کفارہ کے واجب نہ ہونے کا تعلق ہے تو وہ شرط وجوب یعنی دونوں سے قربت کا معدوم ہونا ہے۔

(۱) قاضی احمد بن منصور اسبیجالی: اپنے زمانہ کے امام فاضل فقیہ قہر تھے۔ مختصر طحاوی کے شارح ہیں۔ وفات

اگر شوہر نے اپنی بیوی اور اپنی باندی سے کہا ”واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا“ تو اس کا اپنی بیوی سے ایلاء اس وقت تک نہیں ہوگا جب تک وہ باندی سے قربت نہ کر لے اور جب وہ باندی سے قربت کر لے تو تب اس کا بیوی سے ایلاء ہوگا۔ کیونکہ ایلاء اس شخص کا ہوتا ہے جس کیلئے مدت میں اپنی بیوی سے قربت کرنا کسی چیز کے لازم ہوئے بغیر ممکن نہ ہو جبکہ زیر بحث مسئلے میں باندی سے قربت کرنے سے قبل شوہر کیلئے قسم توڑے بغیر بیوی سے قربت کرنا ممکن ہے کیونکہ اس نے قسم ٹوٹنے کو دونوں کے ساتھ قربت پر معلق کیا ہے لہذا ان میں سے ایک کی قربت سے قسم کا ٹوٹنا ثابت نہیں ہوگا لیکن جب وہ باندی سے قربت کر لے تو اب اس کی ایسی حالت ہوگئی ہے کہ اب قسم ٹوٹنے کے لازم ہوئے بغیر اس کیلئے بیوی سے قربت کرنا ممکن نہیں رہا۔ لہذا اب وہ ایلاء کرنے والا بن گیا۔ اور اگر شوہریوں کے واللہ لا اقرب احدکما (واللہ میں تم دو میں سے ایک سے قربت نہیں کروں گا) تو قسم پوری ہونے کی صورت میں وہ ایلاء کرنے والا نہیں ہوا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ شوہر کا قول ”احداکما“ معرفہ کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے معرفہ ہے اور معرفہ خاص ہوتا ہے عام نہیں ہوتا۔ خواہ محل اثبات میں ہو یا محل نفی میں لہذا وہ صرف ایک کو ہی شامل ہوگا اور ایلاء قسم کے پورا ہونے کے حق میں طلاق کی مدت (ایلاء) میں قربت نہ کرنے کی شرط کے ساتھ معلق ہوتا ہے، لہذا یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے اس طرح کہا ہے کہ ”اگر میں نے مدت میں تم دو میں سے ایک سے قربت کی تو تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے“ اور اگر شوہر نے ایسے ہی کہا ہوتا تو طلاق اس وقت تک واقع نہ ہوتی جب تک کسی ایک بیوی کا ارادہ و قصد نہ کیا ہوتا۔ اور چونکہ یہاں پر بھی بیوی کو متعین نہیں کی لہذا اس کو قسم پوری ہونے کے حق میں ایلاء شمار کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر شوہر نے ان میں سے ایک سے قربت کر لی تو کفارہ واجب ہوگا کیونکہ قسم ٹوٹنے کے حق میں قسم ابھی تک باقی ہے جبکہ قسم ٹوٹنے کی شرط پائی گئی ہے۔ لہذا کفارہ واجب ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کوئی شخص کسی اجنبیہ سے کہے ”واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ پھر اس نے اجنبیہ سے قربت کر لی تو قسم ٹوٹ جاتی ہے اور قسم پوری ہونے کے حق میں یہ ایلاء شمار نہیں ہوتا۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

○ اور اگر شوہر نے (بیوی اور باندی سے) یوں کہا واللہ لا اقرب واحدة منکما (واللہ میں تم دونوں میں سے کسی ایک سے قربت نہیں کروں گا) تو بیوی سے ایلاء ہو جائے گا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ لفظ واحدة نکرہ ہے جو محل نفی میں مذکور ہے لہذا اس میں افراد کا عموم ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص یوں کہے لا اکلم واحدا من رجال حلب (میں حلب کے آدمیوں میں سے کسی سے کلام نہ کروں گا)۔ البتہ شوہر نے ان میں سے ایک سے بھی قربت کر لی تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس کی قسم ٹوٹنے کی شرط ان دو میں سے ایک سے قربت کرنا ہے نہ کہ دونوں سے اور مذکورہ شرط پائی گئی ہے۔ اگر ایک شخص کی دو بیویاں ہوں ایک آزاد اور ایک باندی اور وہ ان سے یوں کہے ”واللہ لا اقربکما“ (واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا) تو دونوں ہی سے ایلاء ہوگا۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک محل ایلاء ہے لہذا جب اس حال میں دو ماہ گزر جائیں گے کہ اس نے ان سے قربت نہیں کی ہوگی تو باندی بائہ ہو جائے گی کیونکہ اس کی مدت (ایلاء) بغیر قربت کے گزر گئی ہے۔ اور جب اگلے دو ماہ اور گزر جائیں گے تو آزاد بیوی بھی

بائے ہو جائے گی کیونکہ اس کی مدت بھی رجوع و وطی کے بغیر گزر چکی ہے۔ اور اگر شوہر نے یوں کہا ہو ”واللہ لا اقرب احداکما“ (واللہ میں تم میں سے ایک سے قربت نہیں کروں گا) تو یہ ان میں سے ایک غیر متعین سے ایلاء ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک ہی محل ایلاء ہے اور شوہر نے ایلاء کی اضافت ان میں سے غیر متعین ایک کی طرف کی ہے لہذا یہ ایلاء بھی غیر متعین ایک سے ہوگا۔ اور اگر شوہر دو ماہ گزرنے سے قبل ان میں سے ایک کی تعیین کرنا چاہے تو گزشتہ ذکر کی گئی وجہ کی بنا پر وہ ایسا نہیں کر سکتا۔ اور جب قربت سے خالی دو ماہ گزر جائیں گے تو باندی بائے ہو جائے گی اس لئے نہیں کہ وہ ایلاء کیلئے متعین ہو گئی ہے بلکہ اس لئے کہ اس کی مدت پوری ہو چکی ہے۔ اور آزاد بیوی کی مدت ایلاء شروع ہو جائے گی اور جب اس سے قربت کئے بغیر چار ماہ گزر جائیں گے تو وہ بھی بائے ہو جائے گی کیونکہ قسم نہ ٹوٹنے کا باعث ابھی باقی ہے لہذا ان میں سے ایک پر طلاق کی تعلیق بھی باقی ہے۔ جب دو ماہ گزر گئے تو باندی پر طلاق واقع ہو گئی اور اسکی مزاحمت زائل ہو گئی اور چونکہ قسم ابھی باقی ہے لہذا آزاد بیوی متعین ہو جائے گی کیونکہ اس کے حق میں ایلاء باقی ہے اور اس کی طلاق کی مدت ایلاء کے گزرنے کے ساتھ تعلیق بھی باقی ہے۔ مدت ایلاء کی محض آزاد بیوی پر شروع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ابتدائے مدت کا انعقاد تو ان میں سے ایک کیلئے ہوا تھا اور سبقت کی بنا پر باندی متعین ہوئی تھی لہذا آزاد بیوی پر ایلاء کی ابتداء باندی کے بائن ہونے کے وقت سے ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے جب شوہر نے یوں کہا ہو ”واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا“ اس لئے کہ یہاں مدت کی ابتداء دونوں کیلئے ہوئی ہے لہذا جب دو ماہ گزر گئے تو باندی کی مدت پوری اور اگلے دو ماہ گزرنے پر آزاد بیوی کی مدت بھی پوری ہو جائے گی۔ اگر دو ماہ گزرنے سے قبل باندی مر گئی تو قسم کے وقت سے آزاد بیوی متعین سمجھی جائے گی۔ حتیٰ کہ جب قسم کے وقت سے چار ماہ پورے ہوں گے تو چونکہ باندی کی موت کے سبب سے مزاحمت زائل ہو چکی تھی لہذا آزاد بیوی بائے ہو جائے گی۔

○ اگر شوہر نے یوں کہا ہو واللہ لا اقرب واحدا منکما (واللہ میں تم دونوں میں سے کسی ایک سے بھی قربت نہیں کروں گا) تو یہ دونوں ہی سے ایلاء ہوگا حتیٰ کہ اگر دو ماہ گزر گئے تو باندی بائے ہو جائے گی پھر جب مزید دو ماہ گزر جائیں گے تو آزاد بھی بائے ہو جائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر نے یوں کہا ہو ”واللہ میں تم دونوں سے قربت نہیں کروں گا“۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ زیر بحث صورت میں شوہر ان میں سے ایک سے قربت کر لے تو اس کی قسم ٹوٹ جاتی ہے اور ایلاء باطل ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

ایلاء معلق کا حکم:

اور اگر ایلاء کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کیا مثلاً یوں کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی“ یا ”اگر تو نے فلاں سے کلام کیا تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“۔ اسی طرح جب ایلاء کی اضافت کسی وقت کی طرف کی مثلاً یوں کہا ”جب کل ہوئی تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ یا یوں کہا ”جب فلاں مہینہ شروع ہوگا تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ ان دونوں صورتوں میں جب شرط یا وقت پایا جائے گا تو

اب وہ ایلاء کرنے والا بنے گا۔ اور مدت ایلاء کی ابتداء کا اعتبار شرط اور وقت کے پائے جانے کے وقت سے ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دیگر قسموں کی طرح ایلاء بھی ایک قسم ہے، لہذا اس میں بھی شرط کے ساتھ تعلیق اور وقت کی طرف اضافت کا احتمال ہوتا ہے۔ اگر شوہر نے ایلاء کو ایک غایت (انتہاء) تک موقت کیا تو دیکھا جائے گا اگر جس کو غایت بنایا ہے وہ ایسا ہے جس کا مدت ایلاء میں پایا جانا متصور نہیں ہے تو یہ ایلاء ہوگا مثلاً ماہ شعبان میں شوہر کے ”واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا حتیٰ کہ میں محرم کا روزہ رکھ لوں“ کیونکہ شوہر نے اپنے نفس کو بیوی کی قربت سے ایسی شے کے ساتھ روکا ہے جو مانع بننے کے قابل ہے اس لئے کہ شوہر کیلئے بیوی سے قربت کرنا ممکن نہیں ہے مگر اس طرح کہ قسم کا ٹوٹنا اس کو لازم ہوتا ہے جس پر کفارہ آتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ غایت یعنی محرم کے روزہ کا وجود مدت ایلاء میں ممکن نہیں ہے۔ اور ایسے ہی عرف میں بھی اسے مانع شمار کیا جاتا ہے اس لئے کہ اس طرح کی قسم عام طور پر کھائی جاتی ہے۔

مسائل:

○ اسی طرح اگر شوہر نے کہا ”میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا لیکن صرف فلاں جگہ“ جبکہ شوہر اور اس جگہ کے درمیان چار ماہ سے زائد مسافت ہے۔ تو یہ بھی ایلاء ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر کیلئے بیوی سے قربت کرنا بغیر قسم ٹوٹنے کے جو کہ اس کو لازم ہوتی ہے ممکن نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ مسافت چار ماہ سے کم ہو تو یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر پر کچھ لازم ہوئے بغیر اس کیلئے قربت کرنا ممکن ہے۔ اگر شوہر نے کہا ”واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ تو بچے کو دودھ چھڑا دے“ جبکہ دودھ چھڑانے میں چار ماہ سے زائد مدت ہو تو یہ ایلاء ہوگا۔ اور اگر چار ماہ سے کم مدت ہو تو یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

○ اور اگر شوہر کے ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ جانور زمین سے اٹکے“ یا ”دجال نکل آئے“ یا ”سورج مغرب سے اٹکے“ (یہ تینوں قیامت کی علامات میں سے ہیں) تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ چونکہ غایت کا مدت کے دوران کسی بھی لمحے میں وجود ہو سکتا ہے لہذا یہ ایلاء نہ ہوگا اور شوہر پر کچھ لازم ہوئے بغیر دوران مدت میں بیوی سے قربت کرنا ممکن ہوگا۔ پس یہ شوہر کی جانب سے ایلاء نہ ہوگا۔ استحسان کی رو سے البتہ یہ ایلاء واقع ہوگا کیونکہ ان واقعات کے وقوع کی چند علامات ہیں جن سے (ان واقعات کا) وقوع مدت ایلاء سے زیادہ مؤخر ہوگا جیسا کہ روایات سے معلوم ہے لہذا ہمارے زمانے میں یہ غایت چار ماہ کے اندر عادتاً ”موجود نہ ہوگی۔ پس عادتاً“ اس غایت کا وجود متصور نہیں ہے اور نتیجے کے طور پر عادتاً ”شوہر کیلئے ممکن نہ ہوگا کہ وہ قسم کے ٹوٹنے کے بغیر جو کہ اس کو لازم ہوگا بیوی سے قربت کر سکے۔ لہذا یہ شوہر کی طرف سے ایلاء ہوا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ عرف و رواج میں اس طرح کہہ کر ہیشگی مراد لی جاتی ہے گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے ”واللہ میں تجھ سے کبھی بھی قربت نہیں کروں گا“ اسی طرح جب شوہر کے ”قسم بخدا میں تجھ سے قیامت کے قائم ہونے تک قربت نہیں کروں گا“ تو یہ بھی ایلاء ہوگا کیونکہ اگرچہ ازروئے عقل قیامت کا قائم ہونا ہر ہر گھڑی میں ممکن ہے لیکن کتاب اللہ اور احادیث مشہورہ کے دلائل اس بات پر موجود ہیں کہ بڑی بڑی علامتوں مثلاً سورج کا مغرب سے طلوع ہونا، دجال کا نکلنا اور یاجوج ماجوج کا خروج وغیرہ سے پیشتر قیامت قائم نہ ہوگی۔

اور ان میں سے کوئی بھی علامت ہمارے زمانہ میں نہیں پائی گئی ہے لہذا ان (علامات) سے پیشتر عادتاً "اس غایت کا وجود متصور نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس قسم کی غایت کے ذکر سے عرف و عادت میں ہمیشگی مراد ہوتی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلْبِغَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ (الاعراف: ۴۰)

اور وہ لوگ کبھی جنت میں نہ جائیں گے جب تک کہ اونٹ سوئی کے ناکہ کے اندر سے نہ گزر جائے۔

یعنی کہ وہ سرے سے جنت میں داخل ہی نہ ہوں گے۔ اور جیسا کہ کہا جاتا ہے "لا افعل کذا حتی یبيض القار و یشیب الغراب (میں ایسا نہیں کروں گا حتیٰ کہ تار کول اور کوا سفید ہو جائے) وغیرہ ذالک کیونکہ یہ ایسے ہے گویا کہ شوہر نے کہا "واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا حتیٰ کہ تو مرجائے" یا "حتیٰ کہ تو قتل کردی جائے" یا "حتیٰ کہ میں قتل کردیا جاؤں" یا "حتیٰ کہ میں تجھے قبول کرلوں" یا "حتیٰ کہ تو مجھے قبول کر لے"۔ لہذا یہ ایلاء ہوگا۔ اگرچہ ان اشیاء کا وجود مدت ایلاء میں متصور ہے لیکن ان اشیاء کے وجود کے بعد بقاء نکاح متصور نہیں لہذا حاصل کلام یہ ہے کہ شوہر نے گویا یوں کہا ہے "جب تک میں تیرا شوہر ہوں" یا "جب تک تو میری زوجہ ہے" یا "جب تک میں زندہ ہوں" یا "جب تک تو زندہ ہے" واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا۔ اور اگر شوہر واقعی اسی طرح کہے تو ایلاء ہوتا ہے۔ اور اگر یہ ایلاء نہ ہو تو پھر تو ایلاء کا انعقاد ہی متصور نہ ہو اس لئے کہ یہ تقدیر تو ہر ایلاء میں ثابت ہوتی ہے۔

○ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے جو کہ غیر کی باندی ہو یوں کہ "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ میں تیرا مالک ہو جاؤں یا تیرے کسی حصہ کا مالک ہو جاؤں" تو یہ بھی ایلاء ہوگا۔ اس لئے کہ بیوی پر مکمل یا جزوی ملکیت کے بعد نکاح باقی نہیں رہتا تو یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے "جب تک میں تیرا شوہر ہوں یا جب تک تو میری بیوی ہے قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا"۔ اور اگر شوہریوں کے "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک میں تجھے خرید لوں" تو یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ محض خریدنے سے نکاح ختم نہیں ہوتا کیونکہ ممکن ہے کہ وہ کسی دوسرے کیلئے اس کو خریدے اور اس طرح خود اس کا مالک نہ بنے۔ لہذا نکاح ختم نہیں ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہریوں کے "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ میں تجھے اپنے لئے خرید لوں" کیونکہ وہ کبھی اس کو شراء فاسد کے ساتھ خریدتا ہے لہذا نہ تو نکاح مرتفع ہوتا ہے اور نہ ہی شوہر اس کا مالک بنتا ہے کیونکہ قبضہ سے پیشتر ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔

○ اور اگر اس نے یوں کہا "قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ میں تجھے اپنے لئے خرید لوں اور تجھ پر قبضہ کر لوں" تو یہ ایلاء ہوگا۔ اس لئے کہ شراء فاسد میں قبضہ سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے لہذا نکاح ختم ہو جائے گا اور اس کی تقدیر (عبارت) یوں ہوگی کہ "جب تک تو میرے نکاح میں ہے قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا"۔ اور اگر اس کے وجود کے ساتھ بقاء نکاح متصور ہو تو اگر اس کے ساتھ قسم کھانے سے ایلاء بنتا ہے تو جب اس کو غایت بنایا تو ایلاء واقع ہوگا ورنہ نہیں۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام

محمد رحمہما اللہ کا قاعدہ ہے جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ مدت کے دوران شوہر کو لازم ہونے والی قسم کے ٹوٹے بغیر اگر اس کیلئے بیوی سے قربت کرنا ممکن ہو تو ایلاء نہیں ہوگا۔ اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص یوں کہے ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا حتیٰ کہ میں اپنا فلاں غلام آزاد کر دوں“ یا ”میں اپنی فلاں بیوی کو طلاق دے دوں“ یا ”میں ایک ماہ روزہ رکھ لوں“۔ تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ایلاء ہوگا جبکہ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ ان غایات کا وجود چار ماہ گزرنے سے قبل ممکن ہے لہذا شوہر کیلئے قسم کے ٹوٹنے کے بغیر بیوی سے قربت کرنا ممکن ہے، لہذا یہ شوہر کی جانب سے ایلاء نہیں ہوا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر نے یوں کہا ہو ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا یہاں تک کہ میں گھر میں داخل ہو جاؤں“ یا ”یہاں تک کہ میں فلاں سے گفتگو کر لوں“۔ طرفین یعنی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے آپ کو بیوی سے قربت کرنے سے ایسی چیز سے روکا ہے جو مانع بھی بن سکتی ہے اور جس کے ساتھ عرف و عادت میں حلف بھی اٹھایا جاتا ہے۔ یعنی اپنے غلام کو آزاد کرنا اور اپنی بیوی کو طلاق دینا اور مہینے کا روزہ رکھنا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ان کے ساتھ کوئی حلف اٹھائے تو یہ اس کی جانب سے ایلاء ہوتا ہے تو اسی طرح جب ان کو غایت بنایا جائے تب بھی یہی حکم ہوگا۔ (یعنی ایلاء ہوگا) اور شوہر کیلئے قسم کے سبب سے اس کو کچھ لازم ہوئے بغیر بیوی سے قربت کرنا بھی ممکن نہ ہوگا۔

رہا کفارہ کا واجب ہونا یا غلام کا آزاد ہونا یا بیوی کو طلاق ہو جانا یا مہینے کے روزے رکھنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عبارت کی تقدیر یوں ہوئی ہے کہ ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرا غلام آزاد ہے“ یا مجھ پر کفارہ قسم ہے۔“ اگر شوہر فی الواقع اس طرح کہے تو ایلاء ہوتا ہے تو اسی طرح اس صورت میں بھی ایسے ہی ہوگا۔ برخلاف گھر میں داخلہ اور کسی سے کلام کرنے کے اور اگر شوہر نے کہا ”میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا حتیٰ کہ میں اپنے غلام کو قتل کر دوں“ یا ”میں اپنے غلام کو گالی دوں“ یا ”حتیٰ کہ میں فلاں کو گالی دوں“ یا ”میں فلاں کو ماروں“ وغیرہ تو یہ ایلاء نہ ہوگا۔ اس لئے کہ عرف و عادت میں ان اشیاء سے حلف نہیں اٹھایا جاتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر کسی نے ان میں سے کسی شے کے ساتھ حلف اٹھایا تو وہ ایلاء نہیں ہوتا۔ ایسے ہی اس صورت میں ہوگا جب ان اشیاء کو ایلاء کیلئے غایت بنایا ہو۔ (یعنی یہ بھی ایلاء نہ ہوگا) اسی طرح جب کوئی یوں کہے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو مجھ پر اپنے غلام کو قتل کرنا لازم ہے“ یا ”اپنے غلام کو مارنا“ یا ”فلاں کو قتل کرنا“ یا ”فلاں کو مارنا“ یا ”فلاں کو گالی دینا لازم ہوگا“ تو یہ ایلاء نہ ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ایلاء نہیں ہوتا جبکہ یوں کہا ہو ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے ہوگا کہ میں گھر میں داخل ہو جاؤں“ یا ”میرے ذمے ہوگا کہ میں فلاں سے کلام کروں“ اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے، واللہ الموفق۔

شرط و جزاء کے ساتھ مشروط قسم کھانا:

مثلاً شوہر کا یہ کہنا ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میری دوسری بیوی کو طلاق“ یا کہا کہ (دوسری بیوی کی طرف اشارہ کر کے) ”اس کو طلاق ہے“ یا کہا ”تو میرا غلام آزاد ہے“ یا ”تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے“

یا کہا ”تو میرے ذمے غلام کو آزاد کرنا ہے“ یا ”میرے ذمے حج یا عمرہ یا بیت اللہ کی طرف پیدل چلنا ہوگا“ یا ”میرے ذمے ہدی ہوگی“ یا کہا کہ ”میرے ذمے صدقہ یا روزہ یا اعتکاف ہوگا“ اس لئے کہ ایلاء یمین ہے اور یمین کے لغوی معنی قوت کے ہیں اور قسم اٹھانے والا ان اشیاء سے دوران مدت اپنی بیوی کی قربت سے رکنے پر قوت حاصل کرتا ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک دوران مدت میں قربت سے مانع بننے کے قابل ہے اس لئے کہ وہ شے طبیعت پر ثقیل اور شاق ہوتی ہے اور جس مقصد کیلئے قسم وضع کی گئی ہے یعنی شرط کے ارتکاب سے رکنے پر قوت حاصل کرنا وہ مقصد حاصل ہوتا ہے لہذا یہ اللہ عزوجل کے نام کی قسم کھانے کی مانند ہے۔ اور اسی طرح اسے عرف و عادت میں بھی مانع سمجھا جاتا ہے کیونکہ ان اشیاء سے حلف اٹھانا لوگوں میں متعارف ہے اور اسی طرح ان میں سے بعض کا تعلق کفارہ بھی ہے مثلاً عتق، صدقہ یعنی کھانا کھانا اور روزہ اور ہدیٰ رہا اعتکاف تو وہ روزہ کے بغیر صحیح نہیں ہوتا اور رہا حج و عمرہ تو اگرچہ ان کا کفارہ میں کچھ دخل نہیں ہے لیکن ان کا تعلق مال سے تو ہے کیونکہ حج و عمرہ تک اکثر مال ہی کے ذریعہ پہنچا جاتا ہے لہذا مال کے ساتھ تعلق ہونے کی بنا پر یہ عتق اور صدقہ کے مشابہ ہیں۔

○ صاحب قدوری رحمہ اللہ نے شرح مختصر کرنی میں شوہر کے قول کہ ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرا غلام آزاد ہے“ کے بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا اختلاف ذکر کیا ہے کہ ان کے نزدیک ایلاء نہیں ہوگا جبکہ قاضی (احمد بن منصور اسبیجالی) نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں اس اختلاف کو ذکر نہیں کیا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء اس شخص کا ہوتا ہے جس کیلئے دوران مدت قسم ٹوٹے بغیر جو کہ اس کو لازم ہوتا اپنی بیوی سے قربت کرنا ممکن نہ ہو جبکہ یہاں پر شوہر کیلئے اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر قربت کرنا ممکن ہے بایں طور کہ وہ بیوی سے قربت کرنے سے قبل غلام کو فروخت کر دے اور پھر قربت کر لے۔ اس میں اس پر کچھ لازم نہیں آتا۔ لہذا ایلاء بھی نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے اپنے آپ کو بیوی کی قربت سے ایسی چیز سے روکا ہے جو مانع بننے کے قابل ہے اور جسے عرف و عادت میں بھی مانع شمار کیا جاتا ہے لہذا یہ ایلاء ہوا۔ اور رہا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شوہر کیلئے یہ ممکن ہے کہ وہ قربت سے قبل اپنے غلام کو فروخت کر دے اور اس طرح اس پر قربت کرنے سے کچھ لازم نہ آئے تو (اس کا جواب یہ ہے) کہ فی الحال (یعنی قسم کے وقت) تو ملک قائم ہے اور ظاہر و غالب اس کی بقاء ہے جبکہ بیع کا ہونا موہوم ہے لہذا غالب و ظاہر حال کا اعتبار کرتے ہوئے قربت کے وقت قسم کا ٹوٹنا لازم ہوگا۔

○ اگر شوہریوں کے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو ہر وہ غلام جس کا میں آئندہ میں مالک بنوں وہ آزاد ہے“ یا یوں کے ”ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں تو اسے طلاق ہے“ تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ شوہر کی جانب سے ایلاء ہوگا جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے قسم و یمین کو قربت کے ساتھ معلق کیا ہے اور قربت کے وقت شوہر پر کچھ لازم نہیں ہوتا، کچھ لازم ہوگا تو مالک بننے یا نکاح کرنے کے بعد ہوگا جبکہ قربت کرنے سے مانع جزاء وہ ہوتی ہے جو قربت کے وقت لازم ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں شوہر کو قدرت حاصل ہے کہ وہ (غلام کا) مالک بنے اور نکاح کرنے سے باز رہے۔ لہذا اس پر کچھ لازم نہیں آتا اور اس طرح ایلاء بھی

نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے یمین و قسم کے انعقاد کی شرط قربت کو قرار دیا ہے اور قربت کا یمین و قسم کے انعقاد کی شرط ہونا قربت کیلئے مانع بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لئے کہ جب شوہر بیوی سے قربت کرے گا تو قسم اور یمین کا انعقاد ہوگا اور جب قسم و یمین منعقد ہو جائے تو قسم کھانے والا اس بات کا محتاج ہوتا ہے کہ جزاء کے واقع ہونے کے خوف سے اپنے آپ کو شرط کی تحصیل سے باز رکھے۔ اس سے واضح ہو گیا کہ شوہر کیلئے ممکن نہیں ہے کہ قربت کے وقت اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر وہ بیوی سے قربت کر سکے۔ اور جو شے اس کو لازم ہوگی وہ اس قسم کا انعقاد ہے جس کے کھلنے کے وقت قسم کے ٹوٹنے کا حکم لازم آتا ہے لہذا یہ ایلاء ہی ہوگا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس بات کا امکان ہے کہ وہ مالک نہ بنے لہذا اس کو کچھ لازم بھی نہ ہو تو (اس کے جواب میں) ہم کہتے ہیں کہ انسان کبھی مالک بننے کی اپنی کوشش کے بغیر بھی میراث کا مالک بن جاتا ہے لہذا اس کیلئے اس سے باز رہنا ممکن نہیں ہے۔

○ اگر شوہریوں کے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو فلاں مہینے کے روزے مجھ پر ہوں گی“ اگر وہ مہینہ چار ماہ گزرنے سے قبل گزرتا ہے تب تو یہ ایلاء نہ ہوگا کیونکہ اس مہینے کے گزرنے کے بعد شوہر کیلئے اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر مدت (ایلاء) کے دوران جماع کرنا ممکن ہے۔ اور اگر وہ مہینہ چار ماہ گزرنے سے قبل نہیں گزرتا تو یہ ایلاء ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر کیلئے دوران مدت روزوں کے لازم ہوئے بغیر جماع کرنا ممکن نہیں ہے۔ اگر شوہریوں کے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے ہوگا کہ دو رکعت نماز پڑھوں یا میرے ذمے ہوگا کہ جہاد کروں“۔ تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ ایلاء نہیں ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ایلاء ہے۔ قدوری رحمہ اللہ نے مختصر کرنی پر اپنی شرح میں ایسے ہی لکھا ہے جبکہ قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہ اللہ کے مابین اختلاف کو ذکر کیا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ذکر نہیں کیا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز ان اشیاء میں سے ہے جن کا نذر کے ذریعے ایجاب صحیح ہوتا ہے مثل روزہ اور حج کے۔ لہذا یہ ایلاء ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے روزہ یا حج ہوگا“۔ شیخین (امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ) کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نماز مانع نہیں بن سکتی اس لئے کہ وہ طبیعت پر بوجھ نہیں ہوتی بلکہ سہل ہوتی ہے اور عرف و عادت میں بھی اسے مانع نہیں سمجھا جاتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ لوگوں میں نماز اور جہاد کی قسم متعارف نہیں ہے۔ بخلاف روزہ کے لہذا یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں ایلاء نہیں ہوتا جب یوں قسم کھائے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے نماز جنازہ یا سجدہ تلاوت ہوگا“ اسی طرح نماز کا کفارہ میں بھی کوئی دخل نہیں اور نہ ہی اس کا مال کے ساتھ کچھ تعلق ہے بخلاف روزہ اور حج کے (کہ روزہ کا تعلق کفارہ سے اور حج کا تعلق مال سے ہے) اگر شوہریوں کے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے کفارہ ہوگا یا کما کہ میرے اوپر قسم و یمین ہوگی تو یہ ایلاء شمار ہوگا۔ کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ میرے ذمے کفارہ ہوگا صراحتاً کفارہ کو اپنے اوپر لازم کرنا ہے اور اس کا یہ کہنا کہ میرے اوپر قسم و یمین ہوگی اس سے مراد یمین کا موجب یعنی کفارہ ہے لہذا یہ اس قول کی مثل ہوا کہ میرے ذمے کفارہ ہوگا۔

○ اور جو شخص یہ کہے کہ ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے اپنے بچے کی قربانی ہوگی“ تو

اس کے بارے میں علماء کا کہنا ہے کہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ ایلاء ہے برخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ بچے کی قربانی کی نذر ہمارے نزدیک صحیح ہوتی ہے اور اس سے بکری کی قربانی واجب ہوتی ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ نذر باطل ہوتی ہے اور اس سے کچھ واجب نہیں ہوتا۔

○ اگر شوہریوں کے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو تو فلاں کی بیوی کی مثل ہے“ اور فلاں اپنی بیوی سے ایلاء کر چکا تھا۔ تو اگر شوہر نے (اپنے اس قول میں) ایلاء کی نیت کی تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ تشبیہ کیلئے وضع کئے گئے لفظ کو استعمال کرنے کے اس نے اپنی بیوی کو ایسی عورت سے تشبیہ دی ہے جس سے اس کے شوہر نے ایلاء کیا ہوا ہے۔ پس جب شوہر نے اس قول و تشبیہ سے ایلاء کی نیت کی تو اس تشبیہ سے ایلاء ہی مراد ہوگا۔ اور اگر شوہر نے حرمت اور قسم کی نیت کی تو اس صورت میں ایلاء نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ تشبیہ (مشبہ اور مشبہ بہ کے درمیان) تمام صفات میں مساوات کا تقاضا نہیں کرتی۔ اور علماء نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جس نے اپنی بیوی سے کہا ”میں تجھ سے ایلاء کرنے والا ہوں“ کہ اگر اس سے اس کی مراد جھوٹی خبر تھی تو فیما بینہ و بین اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی اور یہ ایلاء نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے الفاظ خبر کے الفاظ ہیں اور غیر معصوم کی خبر کذب کا احتمال رکھتی ہے۔ البتہ عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس لئے کہ غیر معصوم کی خبر کو صدق پر محمول کیا جاتا ہے اگرچہ جب تک خبر دی ہوئی بات ثابت نہ ہو وہ سچا نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے اس سے ایلاء کا وجوب مراد لیا تو قضاء میں بھی اور عند اللہ بھی اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ عرف و عادت میں ان الفاظ کا استعمال (ایلاء کو) واجب کرنے کیلئے ہوتا ہے۔

○ اگر کسی نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا پھر اس نے اپنی دوسری بیوی سے کہا کہ ”میں نے تجھے پہلی بیوی کے ایلاء میں شریک کیا ہے“ تو یہ کہنا باطل ہوگا کیونکہ ایلاء میں شرکت اگر صحیح ہو تو مدت میں شرکت بھی ثابت ہوگی۔ اور اس طرح ہر بیوی کیلئے چار ماہ سے کم کی مدت ہوگی یہ چیز ایلاء کی صحت کیلئے مانع ہے اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ شوہر نے کہا ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو تو مجھ پر حرام ہے (ان قربتک فانت علی حرام)۔“ تو اگر شوہر نے اس سے طلاق کی نیت کی تو یہ سب کے نزدیک ایلاء ہوگا کیونکہ جب اس نے اس سے طلاق کی نیت کی تو اس نے طلاق کو ایسی جزاء بنایا ہے جو قربت سے مانع ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ اس نے یوں کہا ہے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو تجھے طلاق ہے“ اور اگر شوہر نے فی الواقع ایسے ہی کہا ہو تو یہ ایلاء ہوتا ہے تو اس طرح زیر بحث صورت میں بھی ہوگا۔ اور اگر اس نے اس سے قسم و یمن مراد لی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ فی الفور ایلاء ہوگا جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جب تک وہ بیوی سے قربت نہیں کرے گا ایلاء نہیں بنے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ ”تو مجھ پر حرام ہے“ جبکہ اس نے اس سے قسم کی نیت کی یا کچھ نیت نہ کی تو ہمارے اصحاب کے نزدیک بلا اختلاف ایلاء ہوتا ہے گویا کہ اس نے یوں کہا ”واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“۔ لہذا یہ ایلاء قربت سے معلق ہوا۔ گویا کہ اس نے یوں کہا ہے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو اللہ کی قسم میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ اور اگر شوہر نے فی الواقع ایسا کہا ہوتا تو یہ ایلاء نہیں ہوتا یہاں تک کہ وہ بیوی سے قربت نہ کر لے۔ تو ایسے زیر بحث صورت میں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے آپ کو دوران مدت

(ایلاء) بیوی سے قربت کرنے سے ایسی چیز کے ذریعے روکا ہے جو مانع بن سکتی ہے اور وہ ہے تحریم۔ اور یہی تعریف ہے ایلاء کرنے والے شخص کی۔ لہذا یہ شوہر کی جانب سے ایلاء ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہریوں کے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے۔“

انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) کے بارے میں کلام:

مسئلہ حرام یعنی قربت کی شرط کے ساتھ تعلیق کئے بغیر شوہر کا یوں کہنا انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) کی معرفت ضروری ہے۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ معاملہ دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو تحریم کی اضافت کسی خاص شے کی طرف ہوگی مثلاً اس کی اپنی بیوی، یا کھانے، یا پینے کی شے، یا لباس، یا تحریم کی اضافت علی العموم ہر حلال شے کی طرف کی ہوگی۔

○ اگر شوہر نے تحریم کی اضافت اپنی بیوی کی طرف کی مثلاً اس نے یوں کہنا انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) یا قد حرمتک علی (میں نے تجھے اپنے اوپر حرام کر لیا ہے) یا انا علیک حرام (میں تجھ پر حرام ہوں) یا قد حرمت نفسی علیک (میں نے اپنے نفس کو تجھ پر حرام کر لیا ہے) یا انت علی محرمة (تو مجھ پر حرام کی ہوئی ہے)۔ اس صورت میں اگر شوہر نے ان الفاظ سے طلاق کا ارادہ کیا تو یہ طلاق ہی ہوگی کیونکہ ان الفاظ میں طلاق اور غیر طلاق دونوں کا احتمال ہے۔ تو جب شوہر نے ان سے طلاق کی نیت کی تو طلاق ہی مراد ہوگی اور اگر تین طلاقیں کی نیت کی تو تین طلاقیں ہی ہوں گی اور اگر ایک طلاق کی نیت کی تو ایک بائنہ ہوگی اور اگر دو مراد لیں تو ہمارے نزدیک ایک بائنہ ہوگی بخلاف امام زفر رحمہ اللہ کے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ جملہ کنایات طلاق میں سے ہے۔ اور اگر شوہر نے طلاق کی نیت تو نہیں کی البتہ تحریم کی نیت کی یا سرے سے کچھ نیت نہیں کی تو ہمارے نزدیک یہ قسم و یمین ہوگی اور شوہر کی جانب سے ایلاء ہوگا حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی کو چار ماہ تک چھوڑے رکھا تو بیوی کو ایک طلاق بائنہ ہو جائے گی۔ اس مسئلے کی وجہ یہ ہے کہ حلال کی تحریم میں اصل یہ ہے کہ بوجہ مذکورہ وہ یمین (قسم) ہوتی ہے اور اگر شوہر کے میں نے جھوٹ کا ارادہ کیا تھا تو فیما بینہ و بین اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی اور کچھ واقع نہیں ہوگا البتہ عدالت میں قسم کی نفی کی صورت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

اس مسئلہ میں سلف کا اختلاف ہے۔ حضرت ابو بکرؓ حضرت عمرؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ تحریم (حلال کو حرام کرنا) یمین و قسم ہے حتیٰ کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا جب کوئی آدمی اپنی بیوی کو حرام کر لے تو یہ یمین و قسم ہے جس کا وہ کفارہ دے۔ کیا تمہارے لئے رسول اللہؐ کی ذات میں اسوۂ حسنہ نہیں ہے؟

اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر شوہر نے اس سے طلاق کی نیت کی تو طلاق ہوگی اور اگر طلاق کی نیت نہیں کی تو یمین و قسم ہوگی جس کا کفارہ دینا ہوگا۔ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے مروی ہے کہ اس میں قسم کا کفارہ آتا ہے۔ سلف میں سے بعض نے اسے تین طلاقیں قرار دیا اور یہی حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے۔ اور سلف ہی میں سے بعض نے اسے طلاق رجعی قرار دیا۔ مسروق (بن اجدع ہمدانی

کوئی، م ۶۲) رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ کچھ نہیں ہوتا اور میں پروا نہیں کرتا کہ میں بیوی کو حرام ٹھہراؤں یا شریک کے پیالے کو۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ قسم نہیں ہے لیکن اس میں نفس الفاظ کی وجہ سے قسم کا کفارہ ہوگا۔ اور مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ حلال کو حرام کر لینا کیا یہ یمین و قسم ہے؟ ہمارے (احناف کے) نزدیک قسم ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قسم نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حلال کو حرام کر لینا شریعت کو تبدیل کرنا ہے اور بندے کو شریعت کو تبدیل کرنے کا اختیار نہیں ہے اسی لئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ
(سورۃ تحریم آیت ۱۵)
اے نبی! جس چیز کو اللہ نے آپ کیلئے حلال کیا ہے
آپ کیوں حرام کر رہے ہیں۔

رسول اللہ ﷺ کیلئے عتاب کے طور پر نازل ہوا ہے۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ کسی کیلئے بھی جائز نہیں کہ وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی حلال کردہ چیز کو حرام کرے اور اس سے ظاہر ہوا کہ یمین و قسم حالف (قسم اٹھانے والا) پر مخلوف علیہ (جس شے پر قسم اٹھائی گئی ہو) کو حرام نہیں کرتی۔ البتہ قسم کھانے والے کو اس شے سے اس کے حلال ہونے کی بنا پر روک دیتی ہے۔

اور ہمارے پاس کتاب اللہ، سنت رسول اللہ اور اجماع سے دلائل ہیں۔ رہی کتاب اللہ کی دلیل تو وہ اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ

کہا گیا ہے کہ یہ آیت نبی کریم ﷺ کے اپنی باندی حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کو اپنے اوپر حرام کر لینے کے متعلق نازل ہوئی جبکہ آپ نے یوں کہا ہی علی حرام (یہ مجھ پر حرام ہیں) اللہ تعالیٰ نے اس تحریم کو اپنے ارشاد:

قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ (سورۃ تحریم: ۲) اللہ نے تمہارے لئے تمہاری قسموں کا کھولنا مقرر کر دیا ہے۔

میں یمین کا نام دیا۔ اور آیت کا مطلب ہے کہ اللہ نے تم پر وسعت کی یا تمہارے لئے مباح کیا کہ تم اپنی قسموں کو کفارہ کے ذریعے کھول لو اور دوسری قرات میں قد فرض اللہ لکم کفارة ایمانکم ہے۔ اس آیت میں خطاب عام ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور امت دونوں کو شامل ہے۔

رہی سنت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ہماری دلیل تو حضرت ابن عباسؓ نے حضرت عمر بن خطابؓ سے روایت کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے (بیوی کے) حرام کر لینے کو یمین قرار دیا۔ جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو صحابہؓ کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے (بیوی کو) حرام کر لینے کو قسم قرار دیا ہے اور بعض نے اس میں کفارة یمین کے وجوب کی تصریح بھی کی ہے۔ اور یمین کے بغیر تو کفارة یمین کا

تصور بھی نہیں ہوتا۔ لہذا یہ اس کے یمین و قسم ہونے پر دلیل ہے۔ جن لوگوں نے اسے تین طلاقیں قرار دیا ان کا قول اس صورت پر محمول ہے جب شوہر نے تین طلاقوں کی نیت کی ہو۔ اس لئے کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں۔ حرمت غلیظہ اور حرمت خفیفہ۔ لہذا تین کی نیت اس بعض معنی متعین کرنا ہے جس کا احتمال لفظ میں موجود ہے۔ لہذا یہ نیت صحیح ہے۔ اور جب شوہر نے ایک طلاق کی نیت کی تو ایک بائہ طلاق ہوگی اس لئے کہ لفظ حرمت پر دلالت کرتا ہے جبکہ طلاق رجعی فی الفور موجب حرمت نہیں ہوتی اور لفظ کے حکم کا ایسے طریقہ پر اثبات جس کی لفظ خبر دے رہا ہے اولیٰ ہے۔ نیز فریق مخالف اس میں کفارہ یمین کو واجب کرتے ہیں اور کفارہ یمین وجود یمین کو مقتضی ہے۔ لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ لفظ شریعت میں یمین ہے۔ لہذا جب شوہر حرام کا لفظ بول کر اس سے جھوٹ کی نیت کرے تو چونکہ یہ ظاہر سے اعراض ہے لہذا عدالت میں اس کے ابطال یمین کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ حلال کی تحریم تو شریعت کو تبدیل کرنا ہے تو اس کا جواب دو طرح سے ہے۔ ایک تو یہ کہ یہ درحقیقت حالف کی جانب سے حلال کی تحریم نہیں ہے بلکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی جانب سے ہے۔ کیونکہ تحریم کہتے ہیں اثبات حرمت کو جیسا کہ تحلیل کہتے ہیں اثبات حلت کو اور بندے کو اس کا اختیار نہیں ہوتا بلکہ حرمت اور حلت۔ اور دیگر احکام شرعیہ اللہ تعالیٰ کے ثابت کرنے سے ثابت ہوتے ہیں۔ بندہ کا ان میں سرے سے کوئی دخل نہیں۔ بندہ کی جانب سے تو صرف ثبوت (حکم) کے سبب کا ارتکاب ہوتا ہے۔ یہی اہلسنت والجماعت کا مذہب ہے۔ لہذا یہ اللہ کی حلال کردہ امر کی شوہر کی جانب سے تحریم نہیں ہے بلکہ اس کی جانب سے یہ یا تو محض ثبوت حرمت کے سبب کا ارتکاب ہے یا حلال کے انتفاع سے اپنے آپ کو روکنا ہے کیونکہ لغت میں تحریم منع (یعنی روکنے) کو کہتے ہیں اور آدمی کبھی اپنی کسی غرض کی وجہ سے حلال کو استعمال کرنے سے اپنے آپ کو روک لیتا ہے اور اس کو تحریم کہا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَحَرَّمَ عَلَيْنَا الْمَرَاضِعَ مِنْ قَبْلُ (سورۃ قصص) اور ہم نے موسیٰ علیہ السلام پر دایوں کی بندش پہلے ہی کر دی۔ (۱۲۰)

اس سے مراد موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اپنی والدہ کے علاوہ دوسری عورتوں کے سینوں سے دودھ پینے سے رکنا ہے کہ شرعی تحریم اور انہی دو میں سے ایک صورت پر اس تحریم کو محمول کیا جائے گا جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف مضاف ہے۔

اعتراض:

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اگر معاملہ ایسے ہی جیسے تم نے ذکر کیا ہے تو یہ درحقیقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے حلال کی تحریم نہیں ہوئی تو پھر اس پر عتاب کا کیا مطلب ہوگا؟

جواب:

اس کا جواب دو طرح سے ہے۔ اول یہ کہ اگرچہ ظاہر کلام سے عتاب کا ایہام ہوتا ہے لیکن درحقیقت یہ عتاب نہیں ہے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر اپنی ازدواج کے ساتھ حسن معاشرت اور حسن مصاحبت کے

بارے میں مشقت میں تخفیف ہے کیونکہ ازواج کے ساتھ حسن معاشرت اور ان کے ساتھ شفقت و رحمت آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے بھی مطلوب ہے لیکن آپ اس بارے میں اس درجے کو پہنچ گئے کہ اس (یعنی حسن معاشرت) کی طلب میں اللہ کی حلال کردہ سے بچنے لگے۔ تو یہ ارشاد الہی ازواج کے ساتھ حسن معاشرت میں مشقت میں تخفیف کے طور پر وارد ہوا نہ کہ نہی و عتاب کے طور پر۔ اگرچہ صیغہ نہی و عتاب کا ہے لیکن یہ ایسے ہی ہے جیسے یہ ارشاد الہی:

فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ
(سورۃ فاطر ۵: ۸۳)
تو ان پر افسوس کر کے کہیں آپ کی جان
نہ جاتی رہے۔

دوم: اگر یہ خطاب عتاب کا ہی ہو تو اس میں احتمال ہے کہ آپ پر عتاب اس بنا پر ہوا ہو کہ آپ نے اللہ عزوجل کی پیشگی اجازت کے بغیر وہ فعل کیا اگرچہ وہ فعل فی نفسہ مباح تھا یعنی حلال کے استعمال سے اپنے آپ کو روکنا کیونکہ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پر ان کی جانب سے ہونیوالے ادنیٰ کام پر بھی عتاب ہو جاتا ہے اگرچہ وہی کام اگر ان کے علاوہ کسی اور سے صادر ہو تو وہ اس کے افضل خصائل میں شمار کیا جائے۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے ان ارشادات میں ہے: عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ أَوْ عَبَسَ وَتَوَلَّى أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى وغیرہ۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ حلال کو حرام کر دینا شریعت کی تبدیلی ہے کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر یہ حلال کی تحریم ہی ہے تب بھی آپ یہ کیسے کہتے ہیں کہ بندے کی جانب سے ہر حلال کی تحریم شریعت میں تبدیلی اور تغیر کا باعث ہوتی ہے؟ بلکہ اس کی تو دو قسمیں ہیں۔ ایک تو اللہ تعالیٰ کی مطلقاً حلال کردہ شے کی تحریم۔ یہ تو واقعی تغیر و تبدیلی ہے بلکہ اس کی تحریم کا تو اعتقاد بھی کفر ہے۔ دوسرے یہ کہ اللہ کی حلال کردہ شے کی تحریم صرف مخصوص وقت کیلئے ہو، یہ تحریم تغیر و تبدل کا باعث نہیں ہوتی بلکہ حلال کی انتہاء کا بیان ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ طلاق مشروع ہے اگرچہ وہ حلال کی تحریم ہے لیکن چونکہ اس میں طلاق کے وجود کی غایت اور انتہاء تک حلت موقت ہوتی ہے لہذا شوہر کا طلاق دینا شرع میں تغیر و تبدیلی نہیں ہے بلکہ حلت کی انتہاء کا بیان ہوتا ہے۔

یہی قاعدہ ان تمام احکام میں بھی جاری ہوتا ہے جن میں ارتفاع و سقوط کا احتمال ہوتا ہے اور یہی قاعدہ نسخ کا ہے ان تمام امور میں جن میں نسخ کا احتمال ہوتا ہے لہذا یہی قاعدہ شوہر کے اپنی بیوی کو یہ کہنے میں ہوگا کہ انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے)۔

○ اور اگر شوہر نے اپنے قول کہ ”تو مجھ پر حرام ہے“ سے ظہار کی نیت کی تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ ظہار ہوگا جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ ظہار نہیں ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظہار نام ہے حلال کو حرام سے تشبیہ دینے کا اور تشبیہ کیلئے حرف تشبیہ کی ضرورت ہوتی ہے جو یہاں نہیں پائی گئی، لہذا یہ ظہار نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ شوہر نے بیوی کو حرام شدہ کے ساتھ موصوف کیا ہے اور بیوی کبھی تو طلاق سے حرام ہوتی ہے اور کبھی ظہار

سے لہذا اس نے ان میں سے جس کی بھی نیت کی تو اس نے اپنے کلام کے محتمل کی نیت کی ہے لہذا اس میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔

یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب شوہر نے تحریم کی نسبت بیوی کی طرف کی ہو۔ اور جب شوہر تحریم نسبت طعام، مشروب یا لباس کی طرف کرے مثلاً یوں کہ ”یہ کھانا یا یہ مشروب یا یہ لباس مجھ پر حرام ہے“ ہمارے نزدیک یہ قسم ہوتی ہے اور اگر وہ ان میں کسی کو استعمال کرے تو اس پر قسم کا کفارہ واجب ہوتا ہے امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب شوہر بیوی اور باندی کے علاوہ میں ایسا کہے تو کچھ واجب نہیں ہوتا اور مسئلہ حلال کی تحریم کا ہے کہ وہ قسم ہے یا نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ پہلے مسئلہ میں وہی ہے ہم پہلے مسئلے میں ذکر کر چکے ہیں اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ (سورۃ تحریم: ۱)

کہا گیا ہے کہ یہ آیت شہد کی تحریم کے بارے میں نازل ہوئی اور اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے اس ارشاد قد فرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ سے یمین و قسم کا نام دیا لہذا معلوم ہوا کہ زوجہ اور باندی کے علاوہ تحریم بھی یمین کا کفارہ کو واجب کرنے والی ہے۔ اس لئے کہ قسم کو کھولنا اس کا کفارہ ادا کرنا ہی ہے۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ روایت ہے کہ یہ آیت تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اپنی باندی ماریہؓ کو حرام کر لینے کے متعلق نازل ہوئی تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ بات ممتنع نہیں کہ یہ آیت دونوں ہی کے بارے میں نازل ہوئی ہو کیونکہ دونوں کے مابین منافات نہیں ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ جب شوہر تحریم کی اضافت بیوی اور باندی کی طرف کرے تو وہ یمین و قسم ہوتی ہے اور جب کوئی تحریم کی اضافت ان کے علاوہ کی طرف کرے تب بھی قسم ہوتی ہے۔ تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ پھر جس کی تحریم کی اگر اس کو استعمال کیا خواہ قلیل ہو خواہ کثیر تو قسم تو ٹوٹ جائے گی اور کھل بھی جائے گی کیونکہ وہ تحریم جو کسی معین شے کی طرف مضاف ہو وہ معین شے کے اجزاء میں سے ہر جزو کی تحریم کا موجب ہوتی ہے۔ خمر (شراب)، خنزیر، مرداد اور خون کی تحریم کی مانند۔ پس جب قسم کھانے والے نے اس کا کچھ حصہ استعمال کیا تو جس چیز کی قسم کھائی اس کو کر لیا۔ اس طرح اس نے قسم توڑ دی اور قسم کھل جائے گی۔ اس کے برخلاف جب کوئی یوں قسم کھائے لا یا کل هذا الطعام (وہ یہ کھانا نہیں کھائے گا) اور پھر اس میں سے کچھ کھالے تو قسم نہیں ٹوٹتی کیونکہ یہاں قسم کا ٹوٹنا ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے جو کہ مکمل کھانے کو کھانا ہے۔ اور جو شے کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو وہ شرط کے کچھ حصے کے پائے جانے سے حاصل نہیں ہوتی۔

○ اگر شوہر نے یوں کہا نسائی علی حرام (میری بیویاں مجھ پر حرام ہیں) اور طلاق کی نیت نہیں کی پھر ان میں سے ایک سے قربت کر لی تو وہ کفارہ دے گا اور تمام بیویوں کے حق میں قسم ساقط ہو جائے گی۔ اگر لئے کہ شوہر نے تحریم کی نسبت مجموعہ کی طرف کی تھی لہذا یہ مجموعہ افراد کے ہر ہر فرد کی تحریم کی موجب ہے۔ اس طرح مجموعہ کا ہر ہر فرد انفرادی طور پر حرام ہو گیا۔ تو جب شوہر نے ان میں سے ایک سے قربت کی تو جر امر کو اس نے اپنے اوپر حرام کیا تھا اسی کو کر لیا لہذا اس نے قسم توڑ دی اور اس پر کفارہ لازم ہوگا اور قسم کھل

جائے گی۔ اور اگر اس نے ان میں سے کسی ایک سے قربت نہیں کی یہاں تک کہ چار ماہ گزر گئے تو سب کی سب بائند ہو جائیں گی کیونکہ ایلاء کا حکم ان میں سے ہر ایک کے حق میں انفرادی طور پر ثابت نہیں ہوتا اور رجوع کے بغیر مدت کے پورا ہو جانے پر ایلاء بیہونت کو واجب کر دیتا ہے۔ یہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب شوہر نے تحریم کی نسبت کسی خاص نوع کی طرف کی ہو۔

اور اگر اس نے تحریم کی نسبت تمام انواع کی طرف کی مثلاً یوں کما کل حلال علی حرام (ہر حلال مجھ پر حرام ہے) اور کوئی نیت نہیں کی تو ازروئے استحسان یہ تحریم صرف طعام اور مشروب کیلئے ہوگی جبکہ قیاس کی رو سے اس کے اس کلام کے پورے ہوتے ہی قسم ٹوٹ جائے گی۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ میں عموم ہے لہذا یہ ہر حلال کو شامل ہوگا۔ اور جوں ہی یہ اپنی قسم (کھانے) سے فارغ ہوگا تو حلال کی کوئی نہ کوئی نوع اس سے پائی جائے گی لہذا قسم ٹوٹ جائے گی۔

استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا عام ہے جس کے عموم پر عمل کرنا ممکن نہیں اس لئے کہ اسے ہر مباح امر مثلاً آنکھ کھولنا، نظر نیچے کرنا، سانس لینا اور دیگر مباح حرکات و سکنات پر محمول کرنا ممکن نہیں اس لئے کہ ان امور سے رکنا ممکن نہیں جبکہ ذی عقل شخص اپنی قسم سے اپنے آپ کو ایسی چیز سے روکنے کا قصد نہیں کرتا جس سے رکنا اس کیلئے ممکن نہ ہو۔ لہذا ان الفاظ کے عموم پر عمل کرنا ممکن نہیں لہذا انہیں خصوص پر محمول کیا جائے گا جو کہ عرف و عادت کے اعتبار سے طعام و مشروب ہیں کیونکہ عرف میں ان الفاظ کا استعمال ان دونوں ہی کیلئے ہوتا ہے۔ اس کی نظیر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ
 جہنم والے اور جنت والے دونوں برابر نہیں
 ہو سکتے۔ (سورۃ حشر: ۲۰)

کہ جب مسلم اور کافر کے درمیان بہت سی اشیاء میں مساوات کے ثبوت کی وجہ سے آیت کے عموم پر عمل ممکن نہیں رہا تو آیت کو خصوص پر محمول کیا گیا ہے یعنی ان کے مابین عدم مساوات، دنیا میں عمل کے اعتبار سے اور آخرت میں جزاء کے اعتبار سے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔ اور اگر شوہر نے اس کے ساتھ لباس یا اپنی بیوی کی بھی نیت کی تو پھر تحریم ان تمام پر واقع ہوگی اور ان میں سے جو تنہا فعل بھی وہ کرے گا تو اس پر کفارہ لازم ہوگا۔ اس شمول کی وجہ یہ ہے کہ یہ الفاظ تمام مباحات کو شامل ہو سکتے ہیں۔ ہم نے جو ان کو کھانے پینے پر محمول کیا تو دلیل عرف کی بنا پر تو جب اس نے متعارف امور سے زائد کی نیت کی تو اس نے اسی کی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے الفاظ میں ہے۔ اور چونکہ اس میں خود اپنے اوپر سختی ہے لہذا اس کا قول قبول کیا جائے گا۔

اور جب شوہر نے بعینہ صرف کسی ایک شے کی نیت کی مثلاً فقط کھانے کی نیت کی یا فقط پینے کی نیت کی یا فقط لباس کی یا فقط اپنی بیوی کی تو دیانتاً اور عدالت میں اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ان الفاظ کا ظاہر عموم متروک العمل ہے اور ایسے الفاظ کو خصوص پر محمول کیا جاتا ہے۔ لہذا جب شوہر کہتا ہے کہ میری مراد تو فقط بعینہ ایک شے ہے دوسری نہیں تو اس نے ایسے لفظ کے ظاہر کو ترک کیا جس کا ظاہر خود متروک

’ہے لہذا اس نے عدول و اعراض نہیں کیا۔ اس لئے اس کی تصدیق کی جائے گی۔

○ اگر شوہر نے کہا ”ہر حلال مجھ پر حرام ہے“ اور اس میں اپنی بیوی کی نیت کی تو (یہ قسم) بیوی کھانے اور پینے پر لاگو ہوگی۔ اس لئے کہ کھانا و پینا لفظ کے ظاہر کے تحت پہلے ہی سے داخل ہیں اور اس نے اپنی نیت سے ان کی نفی نہیں کی لہذا دونوں لفظ کے تحت ان کا شمول باقی رہے گا۔ برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں اس نے صرف اپنی بیوی کی نیت کی اور اپنی نیت سے کھانے پینے کی نفی کی۔ لہذا وہ دونوں (یعنی کھانا اور پینا) لفظ کے تحت داخل نہیں ہوئے جبکہ زیر بحث مسئلے میں شوہر نے کھانے پینے کی اپنی نیت سے تو نفی کی نہیں اور یہ دونوں لفظ (کھانا، پینا) کے تحت داخل ہی تھے۔ لہذا جب تک نیت سے ان کی نفی نہ ہو یہ اسی طرح باقی رہیں گے۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی کی تحریم میں طلاق کی نیت کی تو کھانا پینا اس میں داخل نہیں ہوگا۔ پس اگر اس نے کچھ کھالیا یا کچھ پی لیا تو اس پر کفارہ لازم نہیں ہوگا کیونکہ یہ جائز نہیں ہے کہ ایک لفظ کو طلاق اور یمین دونوں معانی پر محمول کریں اس لئے کہ ان دونوں معانی کے درمیان اختلاف ہے حالانکہ ایک لفظ (بیک وقت) دو مختلف معانی پر مشتمل نہیں ہوتا تو جب شوہر نے بیوی میں طلاق کی نیت کی جو کہ دونوں باتوں میں سے سخت تر ہے تو دوسرے معنی کا مراد ہونا باقی نہیں رہے گا۔ ایسا ہی امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ ”تم دونوں مجھ پر حرام ہو“ اور ایک کے حق میں طلاق کی نیت کی اور دوسری کے حق میں ایلاء کی نیت کی تو دونوں ہی کو طلاق ہو جائے گی۔ اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ایک لفظ میں دو مختلف معنوں کا احتمال نہیں ہوتا۔ پس جب اس نے ایک لفظ سے دونوں معانی کا ارادہ کیا تو ان میں سے جو سخت تر معنی ہوگا اس پر محمول کیا جائے گا اور دونوں پر طلاق واقع ہو جائے گی۔

اگر شوہر نے کہا ”یہ مجھ پر حرام ہے“ اور طلاق کی نیت کی اور کہا ”یہ مجھ پر حرام ہے“ اور ایلاء کی نیت کی تو جیسا اس نے نیت کی ویسا ہی ہوگا۔ کیونکہ یہ دو (علیحدہ) لفظ ہیں لہذا یہ جائز ہے کہ ایک سے وہ معنی مراد لیا جائے جو دوسرے لفظ سے معنی و مراد کے خلاف ہو۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جس شخص نے اپنی دو بیویوں سے کہا ”تم دونوں مجھ پر حرام ہو“ اور ان میں سے ایک میں تین طلاقیں کی نیت کی اور دوسری میں ایک طلاق کی تو دونوں ہی کو تین طلاقیں ہوں گی کیونکہ ایک طلاق بائنہ کا حکم تین طلاقیں کے حکم سے مختلف ہے کیونکہ تین حرمت غلیظہ کی موجب ہوتی ہیں اور ایک لفظ دو مختلف معنوں کو ایک حالت میں شامل نہیں ہوتا لہذا جب شوہر نے دونوں معنوں کی نیت کی تو ان میں سے زیادہ سخت اور زیادہ شدید معنی پر محمول کیا جائے گا۔

○ ابن سماعہ نے اپنے نوادر میں لکھا ہے کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کو یہ کہتے ہوئے سنا کہ جس شخص نے یوں کہا ”جو مال اور اہل (بیوی) اللہ نے حلال کیا وہ مجھ پر حرام ہے“ اور بیوی کے بارے میں طلاق کی نیت کی اور کھانے کے بارے میں اس کی کچھ نیت نہ ہو تو اگر اس نے کچھ کھالیا تو بوجہ مذکورہ اس کی قسم نہیں ٹوٹے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہریوں کے ہذا الطعام علی حرام و ہذا (مجھ پر یہ کھانا بھی حرام ہے اور یہ بھی) اور طلاق کی نیت کی ہو کیونکہ لفظ ایک ہی ہے اور اس میں طلاق کا معنی آچکا ہے لہذا اب

یہ کھانا تحریم کو شامل نہیں ہوگا۔ جو شخص اپنی بیوی سے یوں کہے ”تو مجھ پر خون“ یا ”مردار“ یا خنزیر کے گوشت یا شراب کی طرح ہے“ تو اس کے بارے میں فقہاء کا قول ہے کہ اس کی نیت کے بارے میں اس سے سوال کیا جائے گا۔ اگر اس نے جھوٹ کی نیت کی تو جھوٹ ہی ہوگا۔ اس لئے کہ یہ لفظ تحریم میں صریح نہیں ہے کہ اسے یمین بنالیا جائے لہذا اس کی تصدیق کی جائے گی کہ اس نے اس سے جھوٹ کا ارادہ کیا ہے۔ بخلاف شوہر کے قول کہ ”تو مجھ پر حرام ہے“ کیونکہ یہ جملہ تحریم میں صریح ہے لہذا یہ یمین ہوگا اور اگر شوہر نے تحریم کی نیت کی تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ اس نے بیوی کو حرام شدہ سے تشبیہ دی ہے تو گویا اس نے یوں کہا ہے کہ تو حرام ہے اور اگر اس نے طلاق کی نیت کی تو اس صورت میں وہی حکم ہے جو اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اپنی بیوی سے یوں کہے کہ تو مجھ پر حرام ہے اور طلاق کی نیت کرے۔

○ جس شخص نے اپنی بیوی سے تحریم کی نیت کرتے ہوئے کہا کہ ”اگر تو نے ایسا کیا تو تو میری ماں ہے“ اس کے بارے میں ابن سماءؒ نے امام محمد رحمہ اللہ کا قول نقل کیا کہ اس کا یہ کہنا باطل ہے کیونکہ ان الفاظ کے ذریعے شوہر نے اسے اپنی ماں کی مثل نہیں کہا تاکہ یہ تحریم بن جائے۔ اس نے تو اس کو اپنی ماں بنایا لہذا جھوٹ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر اس سے تحریم ثابت ہوتی ہو تو اس صورت میں بھی ثابت ہوگی جب کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے کہ ”تو حوا ہے“ حالانکہ یہ درست نہیں ہے۔ :۔ شخص اپنی بیوی کو کہے کہ انت معی حرام (تو میرے ساتھ حرام ہے) تو اس بارے میں ابن سماءؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ یہ انت علی حرام (تو مجھ پر حرام ہے) کہنے کی مانند ہے کیونکہ یہ حروف ایک دوسرے کی جگہ پر استعمال کئے جاتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل ۲۴

رکن ایلاء کی شرائط کا بیان

ان کی دو انواع ہیں۔ ایک نوع جو حنث (قسم ٹوٹنے) کے حکم میں ایلاء کی صفت کیلئے شرط ہے۔ دوسری نوع جو ”بر“ (قسم پوری ہونے) کے حکم میں ایلاء کی صحت کیلئے شرط ہے۔

نوع اول:

اس کے بیان کا مقام کتاب الایمان ہے (جو ابتدائے کتاب میں گزر چکا ہے) کیونکہ ایلاء دیگر ایمان و قسموں کے مساوی ہے ان کے دو حکموں میں سے ایک یعنی حکم حنث کے حق میں۔ ان سے مخالفت تو محض دوسرے حکم میں ہے یعنی حکم ”بر“ میں کیونکہ ”بر“ (قسم پوری ہونے) کے تحقق و ثبوت کے وقت دیگر ایمان و قسموں کیلئے کچھ حکم نہیں ہوتا جبکہ ”بر“ کے تحقق و ثبوت کے وقت ایلاء کیلئے حکم ہوتا ہے جو کہ طلاق کا وقوع ہے کیونکہ ایلاء ازروئے شرع ”بر“ کی شرط کے ساتھ طلاق کی تعلیق ہوتی ہے۔ گویا کہ ایلاء

کرنے والے نے یوں کہا ہے کہ ”جب چار ماہ گزر جائیں اور میں نے ان میں تجھ سے قربت نہ کی ہو تو تجھے طلاق بائن ہے۔“ اس حکم یعنی طلاق کے حق میں جو شرائط ایلاء کے ساتھ مختص ہیں ہم ان کو ذکر کرتے ہیں۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ اس حکم کے حق میں رکن ایلاء کی چند شرائط ہیں۔ جن میں سے بعض تو ہر طلاق کی یمین (قسم) میں عام ہوتی ہے اور بعض صرف ایلاء کے ساتھ مخصوص ہوتی ہیں۔

وہ شرائط جو عام ہوتی ہیں تو یہ وہ شرائط ہیں جو پہلے گزر چکیں یعنی عقل، بلوغ، ملک نکاح کا قیام اور ملک کی طرف اضافت لہذا بچے اور مجنون کا ایلاء صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں طلاق دینے کے اہل نہیں ہوتے۔ اسی طرح اگر کسی نے اپنی باندی یا مدبر باندی (جسے مالک کہہ دے کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے) یا ام ولد (وہ باندی جس کے بطن سے مولیٰ کی اولاد ہو) سے ایلاء کیا تو مذکورہ حکم کے حق میں وہ بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد للذین یثولون من نسائہم میں ایلاء کو بیویوں کے ساتھ خاص کیا ہے اور بیوی اس عورت کو کہتے ہیں جس میں ملک نکاح کے سبب سے ملکیت آئی ہو اور چونکہ اس حکم کے حق میں ایلاء کی مشروعیت خلاف قیاس اس آیت شریفہ سے ثابت ہوئی ہے اور یہ آیت میاں بیوی کے بارے میں وارد ہوئی ہے لہذا ایلاء میاں بیوی کے ساتھ ہی مختص ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس حکم کے حق میں ایلاء کا اعتبار اس غرض سے ہے کہ شوہر نے بیوی کے حق جماع کو قسم کے ساتھ منہ کر کے روکا ہے تو اس کے ظلم کو بیوی سے دفع کیا جاسکے جبکہ باندی کا اپنے مالک پر جماع میں کچھ حق نہیں ہوتا۔ لہذا ظلم ہی ثابت نہیں ہوتا کہ جس کو دفع کرنے کیلئے وقوع طلاق کی حاجت پیش آئے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ رجوع کے بغیر مدت گزرنے سے جو فرقت حاصل ہوتی ہے وہ طلاق والی فرقت ہوتی ہے اور طلاق نکاح کے بغیر ہوتی نہیں۔

اگر شوہر نے مطلقہ بیوی سے ایلاء کیا، تو اگر بیوی مطلقہ طلاق رجعی ہے تو یہ ایلاء صحیح ہوگا کیونکہ تمام وجوہ سے بیوی اس کے ملک میں ہے۔ اسی وجہ سے تو (طلاق رجعی میں) شوہر کا طلاق دینا اور ظہار کرنا صحیح ہوتا ہے اور دونوں ایک دوسرے کے وارث بھی ہوتے ہیں۔ اور اگر طلاق بائن ہو یا تین طلاقیں ہوں تو پھر یہ ایلاء نہ ہوگا کیونکہ ملک نکاح اور محل، ابانت (بائن کرنے) اور تین طلاقوں سے زائل ہو چکے ہیں جبکہ ایلاء کا انعقاد ابتداء میں غیر ملک میں نہیں ہوتا اگرچہ ملک کے بغیر باقی رہتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

مسئلہ اسی قاعدہ پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کسی نے اجنبی عورت سے کہا کہ ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ پھر بعد میں اس سے نکاح کر لیا تو قسم کے پورا ہونے کی صورت میں یہ ایلاء شمار نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر نکاح کے بعد چار ماہ یا اس سے زیادہ عرصہ گزر گیا اور شوہر نے (اس مدت میں) اس سے رجوع نہیں کیا تو چونکہ بوقت قسم ملک نکاح اور ملک نکاح کی طرف اضافت دونوں معدوم ہیں لہذا بیوی پر کچھ واقع نہ ہوگا۔ البتہ اگر نکاح کے بعد یا اس سے قبل اس سے قربت کی تو کفارہ لازم آئے گا کیونکہ حنث کے حق میں یمین و قسم کا انعقاد ہو چکا ہے۔ اور اگر اجنبی عورت سے کہا کہ ”اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو قسم بخدا تجھ سے قربت نہیں کروں گا“۔ پھر اس سے نکاح کر لیا تو ہمارے نزدیک نکاح کے وقت ملک کے پائے جانے کی بنا پر ایلاء ہو جائے گا۔ اور چونکہ طلاق کی یمین و قسم ملک میں یا جبکہ بیک کی طرف اضافت ہو صحیح ہوتی ہے اور یہاں ملک کی طرف اضافت موجود ہے لہذا پہلی صورت کے برخلاف یہاں ایلاء ہو جائے گا۔

اسی طرح تطلیق (طلاق دینے) کی صحت کی جتنی شرائط ہم نے ذکر کیں وہ طلاق کے حق میں ایلاء کی صحت کی شرائط بھی ہیں۔

وہ شرائط جو ایلاء کے ساتھ مخصوص ہیں دو ہیں:

ایلاء کی مخصوص شرائط:

پہلی شرط مدت: وہ یہ ہے کہ آزاد بیوی کے بارے میں چار ماہ یا اس سے زائد کی قسم کھائے۔ یا مطلق قسم کھائے یا ابدی قسم کھائے لہذا اگر کسی نے چار ماہ سے کم مدت کیلئے قسم کھائی تو طلاق کے حق میں یہ ایلاء نہ ہوگا۔ یہ جمہور علماء اور جمہور صحابہؓ کا قول ہے جبکہ بعض اہل علم کا قول ہے کہ ایلاء کی مدت متعین نہیں ہے بلکہ قلیل و کثیر تمام مدتیں مساوی ہیں۔ لہذا اگر کسی نے قسم کھائی کہ وہ ایک دن یا ایک گھڑی بیوی سے قربت نہیں کرے گا تو یہ بھی ایلاء ہوگا اور بیوی کو چار ماہ تک چھوڑنے سے اسے ایک طلاق بائنہ ہو جائے گی۔ حضرت ابن مسعودؓ سے ایسے ہی مروی ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کا قول ہے کہ ایلاء وہ ہوتا ہے جو ابدی ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ایلاء اس وقت تک نہیں ہوگا جب تک چار ماہ سے زائد پر قسم نہ کھائے۔

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول کی دلیل حضرت انس بن مالکؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج سے ایک ماہ کا ایلاء کیا۔ جب انتیس دن ہوئے تو آپؐ نے ان سے ایلاء ترک فرمادیا۔ آپؐ سے کہا گیا کہ یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم آپؐ نے تو ایک مہینے کا ایلاء کیا تھا تو آپؐ نے ارشاد فرمایا کہ یہ مہینہ انتیس دن کا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کریم میں ایلاء کی کوئی مدت ذکر نہیں کی بلکہ اپنے ارشاد للذین یؤلون من نسائہم میں اس کو مطلق بیان کیا ہے۔ لہذا مطلق اپنے اطلاق پر رہے گا۔ اور مدت کا ذکر تو محض بینونت کے ثبوت کیلئے کیا گیا ہے تاکہ اگر بغیر رجوع کے مدت گزر جائے تو بیوی بائنہ ہو جائے اس لئے ذکر نہیں ہوا کہ وہ ازروئے شرع ایلاء بن سکے۔ اور یہی ہمارا قول ہے۔

ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ (بقرہ: ۲۳۶)

جو لوگ اپنی بیویوں سے (مباشرت نہ کرنے کی) قسم کھا بیٹھتے ہیں ان کیلئے مہلت چار ماہ ہے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے طلاق کے حکم میں مدت ایلاء کی مقدار کو ذکر کیا ہے لہذا اس حکم کے حق میں اس مدت سے کمتر پر قسم کھانا ایلاء نہیں ہوگا۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ ایلاء خود تو حقیقتاً طلاق نہیں ہے اس کو تو ازروئے شرع ”بر“ (قسم پوری ہونے) کی شرط کے ساتھ معلق طلاق بنایا گیا ہے اس وصف کے ساتھ کہ وہ چار ماہ اور اس سے زائد کیلئے جماع سے مانع ہے۔ لہذا اس وصف کے بغیر اس کو طلاق نہیں سمجھا جائے گا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ایلاء وہ قسم ہوتی ہے جو قسم ٹوٹنے کے خوف سے جماع کرنے سے روکتی ہے جبکہ ایک دن یا ایک مہینے کے گزرنے کے بعد (اتنی مدت کیلئے قسم کھانے کی صورت میں) شوہر کیلئے حنث کے اس پر لازم ہوئے بغیر جماع کرنا ممکن ہوتا ہے لہذا یہ (یعنی ایک دن یا ایک مہینے کی مدت کا) ایلاء نہیں ہوگا۔

رہا ان لوگوں کا یہ کہنا کہ مدت کا ذکر ایلاء کے حکم کے ثبوت کیلئے ہوا ہے ایلاء کیلئے نہیں تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ایلاء کے حکم میں مدت کا ذکر ایلاء ہی کیلئے ہوتا ہے کیونکہ حکم ایلاء ہی سے ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ اس سے وہ رکاوٹ جو ظلم کو ثابت کرنے والی ہے مٹا دیتی ہے۔

حدیث کا جواب یہ ہے کہ مروی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی ازواج کے پاس ایک ماہ تک نہ جانے کی قسم کھائی تھی، اور ہمارے نزدیک جو شخص یہ قسم کھائے کہ وہ اپنی بیوی کے پاس ایک دن یا ایک ماہ یا ایک سال نہیں جائے گا تو یہ طلاق کے حکم کے حق میں ایلاء نہیں ہوتا کیونکہ ایلاء تو وہ قسم ہوتی ہے جو جماع سے روکتی ہے جبکہ یہ قسم جماع سے رکاوٹ نہیں بنتی۔

عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول کہ ایلاء تو ابدی ہوتا ہے تو اس میں چند احتمالات ہیں۔ اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ اس کا یہ معنی ہوا کہ ایلاء جب وقت کی قید سے مطلق ذکر کیا جائے تو ابدی ہوتا ہے اگرچہ ابد کا ذکر نہ ہوا ہو۔ اور ہم بھی اس کے قائل ہیں اور اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ ان کی مراد یہ ہو کہ حکم طلاق کے حق میں ابد کا ذکر ایلاء کی صحت کیلئے شرط ہے۔ لہذا مختلف اقوال کے درمیان موافقت پیدا کرنے کیلئے پہلے احتمال پر محمول کریں گے۔ اور اس پر دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ ”اہل جاہلیت کا ایلاء ایک سال اور دو سال اور زائد مدت کا ہوتا تھا، پس اللہ تعالیٰ نے اس کیلئے چار ماہ کا وقت مقرر فرمایا۔“ تو جس شخص کا ایلاء چار مہینے سے کم کا ہوگا تو وہ ایلاء ہی نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں نص میں ابد کی شرط تو نہیں ہے لہذا چار ماہ کے انتظار پر طلاق کے حق میں ایلاء کے حکم کا اثبات ایلاء کرنے والے کو لازم ہوگا اور بغیر دلیل کے زیادت جائز نہیں۔

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ کلام تو یہ طلاق کے حق میں ایلاء کے حکم پر مبنی ہے۔ ہمارے نزدیک جب چار مہینے گزر جاتے ہیں تو بیوی بائن ہو جاتی ہے جبکہ ان کے نزدیک بائن نہیں ہوتی بلکہ اس مدت کے گزرنے پر توقف کیا جاتا ہے اور شوہر کو رجوع کرنے یا طلاق دینے کا اختیار دیا جاتا ہے لہذا ضروری ہے کہ مدت چار ماہ سے زائد ہو۔ اس مسئلے کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ ایلاء کے بیان میں ذکر کریں گے۔

جمہور علماء اور جمہور صحابہؓ کے نزدیک ایلاء خواہ حالت رضا میں ہو یا حالت غضب میں اور اس سے غرض رضاعت میں بچے کی اصلاح ہو یا عورت کو ضرر دینا یکساں ہے۔ اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ ایلاء کی نص میں مختلف حالتوں کے مابین فرق نہیں کیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دیگر قسموں کی طرح ایلاء بھی ایک قسم ہے، لہذا اس کا حکم بھی رضا اور غضب کی حالتوں اور اصلاح و ضرر پہنچانے کی اغراض سے مختلف نہیں ہوتا۔

منکوحہ باندی کی مدت ایلاء:

منکوحہ باندی کی مدت ایلاء ہمارے نزدیک دو ماہ اور دو ماہ سے زائد ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک باندی کی مدت ایلاء آزاد کی مدت ایلاء کی مانند ہے۔ ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے ارشاد للذین یثولون من نسائہم تربص اربعۃ اشھر سے ہے کہ اس میں آزاد اور باندی کے درمیان فرق نہیں کیا گیا۔ معنی کے اعتبار سے کلام ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے جس کو ہم ایلاء کے حکم میں بیان کریں گے اور

وہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مدت ایلاء بیونت کے وقت کو بیان کرنے کیلئے مقرر کی گئی ہے لہذا یہ مدت عدت کے مشابہ ہوئی اور یہ مدت عدت کی طرح غلامی کی وجہ سے آدھی ہو جائے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شوہر جو مدت (ایلاء) میں عورت کے حق جماع کو روکتا ہے اس کے اس ظلم کے اظہار کیلئے مدت مقرر کی گئی ہے اور یہ بات باندی اور آزاد کے درمیان (مدت) میں برابری کی موجب ہے جیسا کہ عنین (نامرد) کی مدت میں ہوتا ہے۔ مذکورہ آیات میں امام شافعی رحمہ اللہ کیلئے دلیل نہیں بنتی کیونکہ وہ آزاد عورتوں کے بارے میں ہے نہ کہ باندیوں کے بارے میں، جس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اولاً عزم طلاق کا ذکر کیا پھر اس کے بعد یہ ارشاد فرمایا:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ
اور طلاق والیاں انتظار میں رکھیں اپنے آپ کو تین حیض .

جو کہ آزاد عورتوں کی عدت ہے۔ (منکوحہ باندی کے) شوہر کا غلام اور آزاد ہونا یکساں ہے کیونکہ اعتبار عورت کی غلامی و آزادی کا ہوتا ہے مرد کی غلامی و آزادی کا نہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء دو میں سے ایک حکم کے حق میں طلاق ہوتی ہے لہذا اس میں عورتوں کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر غلامی پر آزادی پیش آجائے۔ بایں طور کہ ایلاء کے وقت میں وہ مملوکہ ہو پھر بعد میں آزاد کردی گئی تو اس کی مدت آزاد عورتوں کی مدت میں تبدیل ہو جائے گی۔ بخلاف عدت کے جب منکوحہ باندی کو طلاق بائن ملے پھر وہ آزاد کردی جائے تو اس کی عدت آزاد عورتوں کی عدت میں تبدیل نہیں ہوتی۔ البتہ طلاق رجعی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ان جملہ مسائل کے مابین فرق کی وجہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر معلوم ہوگی۔

مسائل:

اس قاعدہ پر یہ مسئلہ نکلتا ہے جب شوہر اپنی آزاد بیوی سے کہے ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا چار مہینے سوائے ایک دن کے“ تو مدت کم ہونے کی بنا پر یہ ایلاء نہ ہوگا اور اگر یوں کہا ”واللہ لا اقربک شہرین و شہرین بعد ہذین الشہرین (واللہ میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا دو مہینے اور ان دو مہینوں کے بعد دو مہینے) تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ شوہر نے دو ماہ اور دو ماہ کو حرف جمع کے ساتھ جمع کیا ہے اور وہ مجموعہ جو حرف جمع سے حاصل ہو وہ لفظ جمع سے حاصل شدہ مجموعہ کی مثل ہوتا ہے۔ گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے ”واللہ میں تجھ سے چار ماہ قربت نہیں کروں گا“۔

○ اگر شوہر نے بیوی کو کہا کہ ”قسم بخدا میں تجھ سے دو ماہ قربت نہیں کروں گا“ پھر ایک دن ٹھہرنے کے بعد کہا ”قسم بخدا میں پہلے دو مہینوں کے بعد دو مہینے تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ تو یہ ایلاء نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے ایک دن سکوت کیا تو بغیر حکم ایلاء کے ایک دن گزر گیا کیونکہ آزاد عورت کے حق میں مدت ایلاء دو ماہ نہیں ہوتی اور جب اس نے کہا کہ ان دو مہینوں کے بعد مزید دو مہینے تو اس نے پہلے دو مہینوں کے ساتھ جبکہ حکم ایلاء کے بغیر ایک دن گزر چکا ہے مزید دو مہینے جمع کر دیئے۔ اور یہ ایسے ہوا گویا کہ اس نے یوں کہا ہے واللہ لا اقربک اربعة اشهر الا یوما (قسم بخدا میں تجھ سے چار ماہ علاوہ ایک دن کے قربت نہیں کروں گا) اور

اگر وہ فی الواقع ایسا کہے تو مدت کم ہونے کی بنا پر ایلاء نہیں ہوتا تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔
 ○ اگر شوہر نے یوں کہا ”واللہ لا اقربک سنة الا یوما“ (قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا ایک سال مگر ایک دن) تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک فی الفور ایلاء نہ ہوگا البتہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ فی الفور ایلاء ہوگا۔ لہذا اگر ایک سال گزر گیا اور شوہر نے اس مدت میں اپنی بیوی سے قربت نہیں کی تو ہمارے نزدیک وہ بائن نہ ہوگی اور اگر ایک دن اس سے قربت کر لی تو شوہر کے ذمے کفارہ نہ ہوگا۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس قول کے وقت سے جب چار ماہ گزر جائیں اور اس مدت میں شوہر نے بیوی سے قربت نہ کی تو بیوی بائن ہو جائے گی اور اگر بیوی سے قربت کر لی تو کفارہ لازم ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مستثنیٰ شدہ دن سال کا آخری دن لیا جائے گا جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے کیونکہ اگر کوئی یوں کہے کہ ”میں نے تجھے یہ مکان کرائے پر ایک سال کیلئے سوائے ایک دن کے دیا تو ایک دن سے مراد سال کا آخری دن ہوگا اور اجارہ صحیح ہوگا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور جب استثناء کیا ہوا دن سال کا آخری دن لیا جائے گا تو مدت ایلاء چار ماہ اور زائد ہوگی لہذا ایلاء ہوگا۔ نیز جب استثناء کیا ہوا دن سال کے آخر میں لیا جائے گا تو شوہر کیلئے قسم کے ٹوٹنے کے بغیر جو کہ اس کو لازم ہوگی بیوی سے چار ماہ میں قربت کرنا ممکن نہ ہوگا اور یہی ایلاء کرنے والے کی تعریف ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ مستثنیٰ شدہ دن غیر معلوم دن ہے لہذا (سال کے) آخری دن کو متعین کر لینا حقیقت کو تبدیل کرنا ہے اور بلا ضرورت حقیقت کو تبدیل کرنا جائز نہیں ہوتا۔ لہذا مستثنیٰ سال میں غیر متعین دن ہی رہے گا اور شوہر کو اختیار ہوگا کہ وہ سال کے جس دن کو چاہے مستثنیٰ قرار دے لے لہذا مدت پوری نہ ہوئی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب اس جملہ (سال) میں ایک غیر متعین دن کا استثناء کیا تو اس نے اپنے آپ کو ایسے امر کے ذریعے بیوی سے قربت کرنے سے نہیں روکا جو مدت میں قربت کرنے سے مانع بن سکتا ہو کیونکہ شوہر کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ جس دن کو چاہے قربت کیلئے معین کر لے اور اس میں بغیر اس کے کہ حنث اس کو لازم ہو بیوی سے قربت کر سکتا ہے، لہذا یہ اس کی جانب سے ایلاء نہ ہوا۔ جہاں تک اجارہ کے مسئلے کا تعلق ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اجارہ کے باب میں حقیقت کو متعین کرنے کی ضرورت ہے تاکہ اجارہ کی تصحیح ہو سکے کیونکہ اس کے بغیر اجارہ صحیح نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں مدت کا معلوم ہونا اجارہ کی صحت کیلئے شرط ہے اور جب تک سال کے آخری دن کو نہ لیں مدت معلوم نہیں ہو سکتی۔ اس کے برعکس زیر بحث مسئلے میں کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ مدت کے مجہول ہونے سے قسم باطل نہیں ہوتی۔ اگر شوہر نے یہ کہنے کے بعد کسی دن بیوی سے قربت کر لی تو دیکھیں گے کہ اگر سال میں سے چار ماہ اور اس سے زائد باقی ہیں تو پوری مدت کے پائے جانے اور ایلاء کرنے والے کی تعریف کے پائے جانے کی بنا پر ایلاء بن جائے گا اور اگر اس سے کم مدت باقی رہی تو مدت کے کم ہونے اور ایلاء کی تعریف کے منعدم ہونے کی بنا پر یہ ایلاء نہ بنے گا۔

یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب شوہر یوں کہے واللہ لا اقربک سنة الامرة (قسم بخدا میں تجھ سے ایک سال قربت نہ کروں گا مگر ایک مرتبہ) البتہ اتا فرق ہے کہ شوہر کے الا یوما (سوائے ایک دن کے) کہنے کی صورت میں جب اس نے بیوی سے قربت کر لی اور سال میں سے چار ماہ اور زائد باقی ہوں تو ایلاء

اس وقت تک نہ بنے گا جب تک اس دن کا سورج غروب نہ ہو جائے اور ابتداء مدت کا اعتبار اس دن کے غروب شمس سے کیا جائے گا کیونکہ یوم نام ہے اس وقت کے از ابتداء تا انتہاء کا اور انتہاء صرف غروب شمس ہی سے ہوتی ہے۔ جبکہ اس کے ”الامرة“ (سوائے ایک مرتبہ کے) کہنے کی صورت میں قربت کے فوراً بعد بغیر فصل کے ایلاء ہو جائے گا اور ایلاء کی ابتداء مدت کا اعتبار ایک مرتبہ کی قربت سے فارغ ہونے کے وقت سے کیا جائے گا کیونکہ یہاں مستثنیٰ ایک مرتبہ کی قربت ہے دن نہیں ہے جبکہ پہلی صورت میں مستثنیٰ دن ہے ایک مرتبہ نہیں ہے اسی وجہ سے دونوں کے درمیان فرق ہے۔

ایلاء کے مہینوں کا اعتبار چاند سے ہو گا یا دنوں سے؟

ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کچھ اختلاف نہیں ہے کہ ایلاء جب مہینے کے شروع یعنی چاند نکلنے پر کیا ہو تو مدت کا اعتبار چاند کے حساب سے کیا جائے گا اور جب مہینے کے دوران ہوا ہو تو اس بارے میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے کوئی تصریح مروی نہیں ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ دنوں کا اعتبار کیا جائے گا اور یہ ایک سو بیس دن ہوں گے اور زفر رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ مہینے کے بقیہ حصے کا اعتبار دنوں سے اور دوسرے اور تیسرے مہینوں کا اعتبار چاند سے کیا جائے گا۔ اور پہلے مہینے کے دن چوتھے مہینے کے شروع کے ایام سے پورے کئے جائیں گے۔

اس بات کا احتمال ہے کہ یہ اختلاف ان کے طلاق و وفات کی عدت کے بارے میں اختلاف پر مبنی ہو جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔

مدت ایلاء میں رجوع نہ کرنا:

کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ایلاء کے وقوع کیلئے عزم طلاق کو اپنے اس ارشاد **وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ** میں شرط قرار دیا ہے۔ کلمہ ”ان“ شرط کیلئے ہے اور عزم طلاق سے مراد مدت میں رجوع نہ کرنا ہے۔

فیء (رجوع) کے بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

- آیت کریمہ میں مذکور فیء کی تفسیر کہ وہ کیا ہے
- فیء کی صحت کی شرط کا بیان
- فیء کے وقت کا بیان کہ وہ مدت کے دوران ہوتا ہے یا مدت گزرنے کے بعد ہوتا ہے۔

فیء کی تفسیر کہ وہ کیا ہے؟

فیء رجوع کی ہمارے نزدیک دو قسمیں ہیں۔

- (۱) فعل کے ساتھ رجوع کرنا: یہ فرج (شرمگاہ) میں جماع ہے۔ لہذا اگر فرج کے باہر بیوی سے جماع

کیا یا شہوت سے اس کا بوسہ لیا یا شہوت سے اس کو چھو یا شہوت سے فرج پر نظر ڈالی تو یہ فیء (رجوع) نہیں ہوگا کیونکہ بیوی کا حق فرج میں جماع کرنا ہے اور شوہر نے اس حق کو روک کر ظلم کیا ہے لہذا فرج میں جماع کئے بغیر یہ ظلم ختم نہیں ہوگا پس یہ رجوع قدرت کے ہوتے ہوئے فرج میں جماع کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس (طلاق رجعی میں) رجعت غیر فرج میں جماع اور شہوت سے چھونے اور شہوت سے فرج کی طرف دیکھنے سے بھی ثابت ہو جاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی میں بینونت عدت کے پورا ہونے کے بعد من وجہ طلاق کے وجود کے وقت سے ثابت ہوتی ہے اور اگر ان افعال سے رجعت ثابت نہ ہو تو شوہر تو حرام کا مرتکب بنے گا۔ لہذا حرام سے احتراز کیلئے ان افعال پر اقدام کو رجعت پر دلیل قرار دیا گیا ہے۔ یہ بات ایلاء کے رجوع میں نہیں پائی جاتی کیونکہ اس میں مدت کے پورا ہونے پر بینونت فی الحال ہی ثابت ہوتی ہے لہذا اگر ان افعال کو رجوع اور فیء نہ بھی قرار دیا جائے تب بھی شوہر حرام کا مرتکب قرار نہیں پاتا۔ اس طرح دونوں مختلف ہیں۔

(۲) قسم زبانی رجوع: اس بارے میں گفتگو کے یہ دو عنوان ہیں: اول (فیء) زبانی رجوع کی صورت دوم اس کی صحت کی شرط کا بیان:

زبانی رجوع کرنے کی صورت:

یہ شوہر کا بیوی کو یوں کہنا ہے فئت الیک (میں نے تیری طرف رجوع کیا) یا راجعتک (میں نے تجھ سے رجوع کیا) وغیرہ۔ فیء کی صفت کے بارے میں حسن نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ذکر کیا کہ وہ شوہر کا یوں کہنا ہے کہ ”تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے اپنی بیوی کی طرف رجوع کر لیا ہے اور میں نے ایلاء کو باطل و ختم کر دیا ہے“ اس میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی جانب سے فیء پر شہادت شرط نہیں ہے کیونکہ فیء بغیر شہادت کے بھی صحیح ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے فروج کے باب میں شہادت کا ذکر محض احتیاط کیلئے کیا ہے کیونکہ احتمال ہے کہ مدت گزر جانے کے بعد شوہر رجوع کر لینے کا دعویٰ کرے اور بیوی اس کی تکذیب کرے تو پھر فیء پر گواہ قائم کرنے کی ضرورت ہوگی یہ اس لئے نہیں ہے کہ فیء کی صحت کیلئے شہادت شرط ہے۔

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب مدت کے باقی ہوتے ہوئے شوہر اور بیوی میں فیء (رجوع) کے بارے میں اختلاف ہو جائے اور شوہر تو فیء کا دعویٰ کرے لیکن بیوی انکار کرے تو قول شوہر کا ہوگا کیونکہ مدت جبکہ باقی ہے شوہر کو اس میں فیء کا اختیار ہے۔ اور شوہر نے رجوع کا دعویٰ ایسے وقت میں کیا ہے جس میں وہ دوبارہ رجوع کر سکتا ہے لہذا ظاہر حال اس کے حق (میں گواہ ہے اس لئے قول اسی کا معتبر ہوگا۔

اور اگر اختلاف مدت گزرنے کے بعد ہوا تو قول عورت کا معتبر ہوگا کیونکہ شوہر ایسے وقت میں فیء (رجوع) کا دعویٰ کر رہا ہے جس میں وہ فیء کا انشاء نہیں کر سکتا لہذا ظاہر حال اس کے خلاف ہے لیکن عورت کے حق میں گواہ ہے۔ لہذا عورت کا قول معتبر ہوگا۔

زبانی رجوع کے صحیح ہونے کی شرائط:

پہلی شرط: جماع کرنے سے عاجز ہونا:

لہذا جماع پر قدرت کے ہوتے ہوئے زبانی (رجوع) فیء درست نہ ہوگا کیونکہ اصل رجوع جماع کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے کہ ظلم حقیقتاً اسی سے منفع ہوتا ہے۔ زبان سے رجوع کرنا تو اس کا نائب ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ اصل پر قدرت ہوتے ہوئے نائب کا اعتبار نہیں ہوتا جیسا کہ وضو کے ساتھ نیسم کی صورت وغیرہ میں ہوتا ہے۔

پھر شرط یا تو جماع سے حقیقی عجز ہے یا مطلق عجز ہے خواہ حقیقی ہو یا حکمی ہو۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ عجز دو قسم کا ہوتا ہے حقیقی اور حکمی۔ جہاں تک عجز حقیقی کا تعلق ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے کوئی ایک ایسا مریض ہو کہ اس کے مرض کے ہوتے ہوئے جماع ممکن نہ ہو یا بیوی نابالغ ہو اور اتنی چھوٹی ہو کہ اس جیسی سے جماع نہ کیا جاسکتا ہو یا اس کے فرج میں سخت رسولی ہو یا شوہر محبوب (مقطوع الذکر) ہو یا دونوں کے درمیان اتنی مسافت ہو کہ وہ مدت ایلاء میں طے نہ کی جاسکتی ہو یا عورت قصوروار ہو اور ایسی جگہ میں چھپی ہوئی ہو جس سے شوہر واقف نہ ہو یا شوہر قید میں ہو اور بیوی کے پاس پہنچ نہ سکتا ہو۔ ان تمام صورتوں میں شوہر کا رجوع زبانی ہوگا۔ قدوریؒ نے مختصر کرنی پر اپنی شرح میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے ایلاء کیا اور بیوی قید میں ہو یا شوہر قید میں ہو یا دونوں کے درمیان مسافت چار ماہ سے تو کم ہو لیکن دشمن یا سلطان نے اس کو سفر جاری رکھنے سے روک دیا ہو تو اس کا رجوع صرف فعل (جماع) سے ہی ہوگا۔

دونوں قولوں کے درمیان قید کے بارے میں موافقت کی صورت اس طرح ممکن ہے کہ جو قاضی نے ذکر کیا اس کو اس پر محمول کیا جائے کہ دونوں میں سے ایک کو یہ قدرت حاصل ہو کہ وہ دوسرے کے پاس قید خانہ میں جاسکے۔ دشمن یا سلطان کی جانب سے روکنے کے مسئلے کی وجہ یہ ہے کہ ایسا شاذ و نادر ہوتا ہے اور قریب ہوتا ہے کہ وہ روک ختم ہو جائے لہذا یہ کالعدم سمجھی جائے گی۔

رہا عجز حکمی تو اس کی مثال یہ ہے کہ ایلاء کے وقت شوہر حالت احرام میں ہو اور اس وقت سے حج تک چار ماہ ہوں۔ جب یہ تفصیل معلوم ہوگئی تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب شوہر جماع کرنے سے حقیقتاً عاجز ہو تو جماع کے ساتھ رجوع زبانی رجوع کی طرف منتقل ہو جاتا ہے۔ البتہ جب وہ جماع پر حقیقتاً تو قادر ہو لیکن حکماً عاجز ہو (یعنی عجز حکمی ہو حقیقی نہ ہو) تو کیا اس کا زبانی رجوع صحیح ہوتا ہے؟ تو اس بارے میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے کہ یہ صحیح نہ ہوگا اور رجوع صرف جماع کے ساتھ ہی ہوگا جبکہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ رجوع صحیح ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصول شریعت میں عجز حکمی عجز حقیقی کی مثل ہوتا ہے جیسا کہ خلوت میں ہوتا ہے کہ اس میں خلوت کی صحت سے منع کرنے میں مانع حقیقی اور مانع شرعی یکساں ہیں۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ ہماری

دلیل یہ ہے کہ وہ جماع کرنے پر حقیقتاً قادر ہے لہذا بیوی (کا حق) روکنے پر وہ ظالم ہوا۔ اور جب تک وہ بیوی کو اس کا حق جماع کر کے نہیں دے گا بیوی سے ظلم ختم نہیں ہوگا۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ بندے کا حق اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے اللہ عزوجل کے غنا اور بندے کی حاجت کے باعث ساقط نہیں ہوتا۔

دوسری شرط: مدت گزرنے تک شوہر کا جماع سے مسلسل عاجز رہنا:

لہذا اگر دوران مدت میں جماع پر قدرت حاصل ہوگئی تو قول کے ساتھ فیء (زبانی رجوع) باطل ہو جائے گا اور جماع کے ساتھ فیء کی بابت منتقل ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر (قدرت حاصل ہونے کے بعد) مدت کے دوران بیوی کو چھوڑے رکھا اور اس سے قربت نہیں کی یہاں تک کہ مدت گزر گئی تو بیوی بائنہ ہو جائے گی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ زبانی فیء نائب و بدل ہے جماع کے ساتھ فیء کا اور (یہ قاعدہ ہے کہ) جو نائب و بدل سے مقصود حاصل ہونے سے پیشتر اصل پر قادر ہو جائے تو بدل کا حکم باطل ہو جاتا ہے جیسے نیمم کرنے والے میں ہوتا ہے جبکہ وہ نماز کے دوران پانی پر قادر ہو جائے۔

اسی طرح جب حالت صحت میں ایلاء کیا پھر مریض ہو گیا تو اگر اس کی صحت کی اتنی تھی کہ جس میں جماع کرنا ممکن تھا تو اس پر جماع کے ساتھ رجوع کرنا ہی لازم ہوگا کیونکہ وہ مدت صحت میں جماع پر قادر تھا اور جب اس پر قدرت کے باوجود بیوی سے جماع نہیں کیا تو اس نے بیوی کا حق ادا کرنے میں کوتاہی کی لہذا پیش آنے والے مرض کی وجہ سے معذور نہ سمجھا جائے گا۔ اور اگر مدت صحت کے بہت کم ہونے کی بنا پر اس کیلئے جماع کے ذریعے رجوع ممکن نہ تھا تو اس کیلئے زبانی رجوع ہوگا کیونکہ جب اسے اس مدت میں جماع کرنے کی قدرت نہ ہوئی تو ترک جماع میں اس کی جانب سے کوتاہی نہ ہوئی لہذا معذور ہوگا۔

اگر حالت مرض میں ایلاء کیا اور زبانی رجوع نہ کیا یہاں تک کہ مدت گزر گئی اور بیوی بائن ہوگئی۔ پھر تندرست ہو گیا اور پھر دوبارہ بیمار پڑ گیا اور اس حالت مرض میں اسی بیوی سے نکاح کر لیا پھر اس سے زبانی فیء (رجوع) کیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کا رجوع صحیح ہوگا حتیٰ کہ اگر دوبارہ نکاح کے وقت سے چار ماہ گزر گئے تو اب بائنہ نہ ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ رجوع صحیح نہ ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دوسری مدت میں جب وہ تندرست ہو گیا تو اس کو جماع کرنے پر حقیقتاً قدرت حاصل ہوگئی لہذا اس مدت میں زبانی رجوع کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اگرچہ وہ عورت کے ساتھ معصیت (۱) ہی کے طریق پر جماع پر قادر ہو۔ جیسا کہ جب کوئی حالت احرام میں ہو اور زبانی رجوع کرے تو چونکہ وہ جماع کرنے پر حقیقتاً قادر ہے لہذا اس کی زبانی رجوع صحیح نہ ہوگا، اگرچہ وہ قدرت معصیت ہی کے ساتھ ہے (یعنی حالت احرام میں جماع کرنا معصیت ہے) ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ صحت رہنے سے محض اس لئے مانع ہوتی ہے کہ شوہر کو جماع میں عورت کے حق کو ادا کرنے کی قدرت حاصل ہوتی ہے اور بینونت کی حالت میں تو اس کا حق ہی نہیں ہوتا لہذا (بینونت کی حالت میں شوہر کی) صحت کو حق کی ادائیگی سے مانع اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

(۱) چونکہ بینونت کی حالت میں نکاح منقطع ہو چکا ہوتا ہے لہذا سابق شوہر کا اس سے جماع کرنا معصیت ہے۔

تیسری شرط: زبانی رجوع کے وقت ملک نکاح کا قائم ہونا:

اس سے مراد یہ ہے کہ جس وقت شوہر بیوی سے فیء و رجوع کر رہا ہو اس وقت وہ بیوی اس سے بائند نہ ہو۔ اگر وہ بائند ہو چکی ہو پھر زبانی رجوع کیا تو یہ رجوع صحیح نہ ہوگا اور ایلاء باقی رہے گا کیونکہ زبانی رجوع نکاح کی موجودگی میں حکم طلاق کے حق میں محض ایلاء کو اس لئے رفع کرتا ہے کہ اس سے بیوی کے حق کی ادائیگی حاصل ہوتی ہے۔ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ بینونت کی حالت میں عورت کا تو حق ہی نہیں ہوتا لہذا فیء کا اعتبار نہ ہوگا اور اس کا وجود و عدم برابر ہوگا اور ایلاء باقی رہے گا۔ پھر جب اس نے اس سے دوبارہ نکاح کر لیا اور مدت گزر گئی تو شوہر سے بائن ہو جائے گی۔ اس کے برخلاف عملی رجوع یعنی جماع زوال ملک اور ثبوت بینونت کے بعد بھی صحیح ہوتا ہے حتیٰ کہ اس سے ایلاء باقی نہیں رہتا بلکہ باطل ہو جاتا ہے کیونکہ جماع کرنے سے قسم توڑ دی اور قسم کھل گئی اور ختم ہو گئی۔ زبانی فیء میں قسم کا ٹوٹنا تو ہوتا نہیں لہذا قسم کھلتی نہیں اور اس طرح ایلاء بھی مرتفع نہیں ہوتا۔

پھر ہمارے نزدیک زبانی رجوع کی صحت محض حکم طلاق کے حق میں ہوتی ہے لہذا مدت گزرنے سے طلاق واقع نہیں ہوتی (اس کی صحت) حنث (قسم ٹوٹنے کے) حق میں نہیں ہوتی لہذا حنث کے حق میں قسم باقی رہتی ہے کیونکہ قسم کا کھلنا اور ختم ہونا صرف حنث (قسم توڑنے) سے ہوتا ہے اور حنث کا حصول جس فعل پر قسم کھائی ہو اس کو کرنے سے ہوتا ہے جبکہ قول وہ فعل نہیں ہے جس پر قسم کھائی گئی ہے لہذا اس سے قسم نہیں کھلے گی۔ یہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی یہ ہمارے اصحاب کا مذہب ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ فیء (رجوع) صرف جماع سے ہوتا ہے یہی امام طحاوی رحمہ اللہ کی بھی رائے ہے۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ فیء (رجوع) صرف حنث (قسم توڑنے) سے ہوتا ہے اور حنث (قسم توڑنا) زبانی نہیں ہوتا لہذا زبان سے فیء بھی حاصل نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس فعل کی قسم کھائی گئی ہے (یعنی مخلوف علیہ) اس کو کرنے سے حنث لازم ہوتا ہے اور مخلوف علیہ قربت ہے لہذا فیء صرف قربت ہی سے حاصل ہوگا۔ ہماری دلیل صحابہؓ کا اجماع ہے کیونکہ حضرت علیؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ عجز کے وقت رجوع قول سے ہوتا ہے۔ یہی تابعین کی ایک جماعت مثل مسروق شعبیؓ، ابراہیم نخعیؓ اور سعید بن جبیرؓ رحمہم اللہ سے بھی مروی ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ فیء لغت میں رجوع کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے فاء الظل ای رجوع (یعنی سایہ لوٹ آیا) اور ایلاء میں رجوع کا مطلب یہ ہے کہ ایلاء سے شوہر نے بیوی کے حق جماع کو روکنے کا جو عزم کیا تھا اور قسم کے ساتھ اس عزم کو منکد کیا تھا تو بذریعہ فیء اس عزم سے رجوع کر لیا اور رجوع جیسے فعلی ہوتا ہے ایسے ہی قولی بھی ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کا وقوع اس بنا پر ہوتا ہے کہ شوہر نے بیوی کے حق کو روک کر ظلم کیا ہے اور جماع پر قدرت ہوتے ہوئے ظلم اس طرح ہے کہ شوہر نے بیوی کے حق جماع کو روکا ہے، اس ظلم کا ازالہ یہ ہے کہ اس کے حق جماع کو ادا کر دے۔ اور جماع سے عجز کے وقت اس کا بیوی پر ظلم اس طرح ہے کہ اس نے بیوی کے حق جماع کو روکنے کو زبان سے ذکر کیا لہذا اس ظلم کا ازالہ بھی اسی ظلم کے بقدر ہوگا

(کہ وہ زبان سے رجوع کرے اور وعدہ کرے)۔ پس حکم کا ثبوت علت کے موافق ہوا۔

فیء (رجوع کرنے) کا وقت:

ہمارے نزدیک رجوع مدت ایلاء میں ہوگا جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مدت کے بعد۔ اس مسئلے کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ ایلاء کے حکم کے بیان میں ذکر کریں گے۔

ایلاء کرنے والے کا آزاد ہونا:

ایلاء کی صحت کیلئے ایلاء

کرنے والے کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ لہذا اگر غلام اپنی بیوی سے یوں کہے ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ یا یوں کہے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے روزہ یا حج یا عمرہ ہے یا میری بیوی کو طلاق ہے“ تو اس کا ایلاء صحیح ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے بیوی سے قربت نہ کی تو مدت پوری ہونے پر بیوی اس سے بائندہ ہو جائیگی۔ اور اگر اس نے مدت کے دوران بیوی سے قربت کر لی تو اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کے سبب اس کے بطور کفارہ روزے لازم ہوں گے اور دیگر قسموں میں مذکورہ جزاء اس کو لازم ہوگی کیونکہ غلام میں اس کی بات بھی ہے۔ اور اگر قسم ایسی چیز کے ساتھ ہو جس کا تعلق مال کے ساتھ ہو مثلاً یوں کہے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے ایک غلام کی آزادی ہے“ یا ”میرے ذمے اتنا صدقہ ہے“ تو یہ ایلاء صحیح نہ ہوگا۔ نہ غلام مال میں ملکیت کا اہل نہیں ہوتا۔

ایلاء کرنے والے کا مسلمان ہونا:

کیا یہ بھی ایلاء کی صحت کیلئے شرط ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ جب ذی بی بیوی سے طلاق یا غلام کی آزادی کے ساتھ ایلاء کرے تو اس کا ایلاء صحیح ہوتا ہے کیونکہ کافر طلاق دینے اور زاد کرنے کا اہل ہوتا ہے اور اس بارے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب ذی کسی قربت خداوندی کے م مثلاً روزہ، صدقہ، حج اور عمرہ کے ساتھ ایلاء کرے مثلاً اپنی بیوی کو یوں کہے کہ اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے ذمے روزہ یا صدقہ یا حج یا عمرہ یا اور کوئی نیک کام ہوگا تو یہ ایلاء نہ بنے گا کیونکہ ذی قربت خداوندی کے کاموں کا اہل نہیں ہے اور اس کو کچھ لازم ہوئے بغیر ممکن ہوگا کہ وہ بیوی سے قربت کر سکے۔ پس اس کی جانب سے ایلاء نہ ہوگا۔

اسی طرح جب ذی اپنی بیوی سے یوں کہے ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہوگی“ یا ”نلاں مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہوگی“ تو یہ بھی ایلاء نہ ہوگا کیونکہ کفر ہمارے نزدیک ظہار کی صحت سے مانع ہوتا ہے۔ تو جب ظہار صحیح نہ ہوا تو اس کیلئے اس پر کچھ لازم ہوئے بغیر بیوی سے قربت کرنا ممکن ہوا۔ لہذا ایلاء بھی نہ ہوا۔

البتہ جب ذی اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ایلاء کرے اور یوں کہے کہ ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ کہ جس میں قسم کا انعقاد حنث ہونے کی صورت میں کفارہ کا موجب ہوتا ہے۔ اس کے بارے میں

اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ایلاء ہے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک یہ ایلاء نہیں ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم ایلاء کے علاوہ کی طرح کا انعقاد ذمی کی جانب سے نہیں ہو سکتا اور دونوں کے مابین وجہ جامع یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کا انعقاد حنث ہونے کی صورت میں موجب کفارہ ہوتا ہے جبکہ کافر کفارہ کا اہل ہی نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل ارشاد الہی ”لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ“ کا عموم ہے کہ اس میں مسلمان کی تخصیص نہیں ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ کے نام کے ساتھ ایلاء یمین و قسم ہوتی ہے جو اللہ عزوجل کے نام کی ہتک حرمت کے خوف سے قربت کرنے سے مانع ہوتی ہے جبکہ ذمی بھی اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت کا عقد ہوتا ہے۔ اسی لئے تو مسلمان کی طرح اس سے دعاوی پر قسم لی جاتی ہے اور مسلمان کے تسمیہ (اللہ کا نام لینے) کی مانند اس کے تسمیہ کے ساتھ بھی ذبیحہ کی حلت کا تعلق ہوتا ہے۔ لہذا مسلمان کے ایلاء کی مانند اس کا ایلاء بھی صحیح ہوگا۔ اور جب اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ذمی کا ایلاء صحیح ہوتا ہے تو اس کے حق میں بھی ایلاء کے احکام ثابت ہوں گے۔ مگر ماکہ مسلمان کے حق میں ثابت ہوتے ہیں۔ البتہ حنث کا حکم یعنی کفارہ اس کے حق میں ثابت نہیں ہوگا کیونکہ کفارہ عبادت ہے جبکہ ذمی عبادت کا اہل نہیں ہوتا لہذا اس کے ایلاء کا ظہور صرف ”بر“ یعنی قسم کے پورا ہونے کا حکم (یعنی طلاق) میں ہوگا کیونکہ وہ طلاق دینے کا اہل ہوتا ہے۔

اگر مسلمان اپنی بیوی سے ایلاء یا ظہار کرے، بعد ازاں اسلام سے پھر جائے یعنی مرتد ہو جائے اور دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے، پھر دوبارہ مسلمان ہو کر لوٹ آئے اور بیوی سے دوبارہ نکاح کر لے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کا ایلاء اور ظہار صحیح ہوگا جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس کا ایلاء اور ظہار ساقط ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفر ایلاء اور ظہار کی صحت سے ابتداء ”مانع“ ہوتا ہے لہذا صحت پر ان کی بقاء سے بھی مانع ہوگا کیونکہ ایلاء کا حکم حنث ہونے پر کفارہ کا وجوب ہے اور ظہار کا حکم کفارہ ادا کرنے تک موقت حرمت ہے جبکہ کافر وجوب کفارہ کا اہل نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ہماری بیان کردہ وجہ کی بنا پر جب کفر ایلاء کے انعقاد سے مانع نہیں ہوتا تو یہ تو اولیٰ ہے کہ وہ ایلاء ہی بقاء کے مانع نہ ہو کیونکہ بقاء زیادہ آسان ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ایلاء کا انعقاد اس بنا پر ہوا کہ اس کا وجود مسلمان کی جانب سے ہوا اور پیش آنے والا عارضہ ارتداد ہے جس کا اثر ملک نکاح کا زوال ہے اور زوال ملک قسم کے بطلان کا موجب نہیں ہوتا لہذا قسم باقی رہے گی۔ پھر جب وہ دوبارہ مسلمان ہو گیا تو ایلاء کا حکم بھی پلٹ آئے گا کیونکہ اصل پر پیش آنے والا عارضہ جب مرتفع ہو جائے تو سرے سے معدوم سمجھا جاتا ہے اور ایسے ہو جاتا ہے گویا کہ وہ تھا ہی نہیں۔

تیسری وجہ یہ ہے کہ ایلاء کا انعقاد یقینی ہے جبکہ پیش آنے والا عارضہ یعنی ارتداد زوال کا احتمال رکھا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب کسی تصرف شرعی کا انعقاد یقینی ہو تو بقاء میں فائدہ کے احتمال کی بنا پر اس کو قائم سمجھا جائے گا اور فائدہ کا احتمال زیر بحث صورت میں ثابت ہے کیونکہ شوہر کے دوبارہ اسلام قبول کرنے کی امید قائم ہے۔ رہا ظہار تو چونکہ اس کا صدور مسلمان سے ہوا ہے لہذا اس کا انعقاد اس حال میں ہوا کہ وہ اپنے حکم یعنی حرمت موقتہ کا موجب ہے۔ ارتداد سے حکم کی صفت زائل ہو گئی اور اصل یعنی حرمت ہے باقی، کیونکہ

کافر اس کا اہل ہوتا ہے کہ اس کے حق میں حرمت کا ثبوت اور اس کی بقاء ہو جس کی وجہ یہ ہے کہ حرمت کا حکم امتناع (اس فعل سے باز رہنے) کا وجوب ہوتا ہے اور کافر امتناع پر قادر ہوتا ہے اگرچہ قربت (خداوندی) اور ثواب کے کام پر نہیں۔ اسی لئے کافر سے حرام کاموں کے بارے میں خطاب ہوتا ہے طاعات اور قربت خداوندی کے کاموں کے بارے میں نہیں جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے، واللہ الموفق۔

فصل ۲۵

ایلاء کے حکم کا بیان

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ ایلاء کے ساتھ دو حکموں کا تعلق ہوتا ہے۔ حکم حنث اور حکم بر۔ جہاں تک حکم حنث کا تعلق ہے تو مخلوف بہ (جس کے ساتھ قسم کھائی ہو) کے اختلاف سے وہ بھی مختلف ہوتا ہے لہذا اگر قسم اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ہو تو حکم حنث اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ دیگر قسموں کی طرح قسم کے کفارہ کا وجوب ہوتا ہے۔ اور اگر قسم شرط و جزاء کے ساتھ ہو تو دیگر شرط و جزاء کے ساتھ قسموں کی طرح حکم حنث مخلوف بہ کا لزوم ہو گا یا اس کے وجود کی تقدیر پر مخلوف بہ کے حکم کا لزوم ہو گا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ جہاں تک حکم بر کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں گفتگو کے یہ عنوانات ہیں:

- اصل حکم کا بیان
- وصف حکم کا بیان
- حکم کے وقت کا بیان
- حکم کی مقدار کا بیان۔

اصل حکم کا بیان:

یہ رجوع کے بغیر مدت گزرنے پر طلاق کا واقع ہونا جانا ہے کیونکہ شوہر نے ایلاء سے مدت میں بیوی کے حق جماع کی ادائیگی سے اپنے آپ کو روکنے کا عزم کر لیا تھا اور اس عزم کی تاکید قسم سے کر دی تھی۔ تو جب مدت گزر گئی اور شوہر نے باوجود نفی اور رجوع پر قدرت کے بیوی سے رجوع نہیں کیا تو اس نے قسم کے ساتھ متوکلہ کئے ہوئے عزم کو بالفعل ثابت کر دیا لہذا بیوی کے حق میں ظلم ثابت ہو گیا۔ لہذا عورت شوہر سے اس پر عقوبت اور اس کے ظلم کی سزا کے طور پر اور خود اپنے اوپر مہربانی اور شفقت کی خاطر شوہر کے حوالہ نکاح سے خلاصی حاصل کر کے اس سے بائن ہو جائے گی تاکہ کسی دوسرے شوہر سے اپنا حق وصول کر سکے۔ یہ تفصیل ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مدت گزر جانے کی صورت میں ایلاء کا حکم توقف ہے یعنی مدت گزرنے کے بعد شوہر توقف کرے گا اور اس کو اختیار دیا جائے گا کہ یا تو وہ جماع کے ذریعہ بیوی سے رجوع کر لے یا وہ اس کو طلاق دے دے۔ اور اگر وہ ایسا کرنے سے انکار کرے تو حاکم اس کو مجبور کر سکے گا کہ وہ دو میں سے ایک صورت کو ضرور اختیار کرے اور اگر وہ پھر بھی نہ کرے تو قاضی خود طلاق نازل کر دے گا۔ اس حکم کی معرفت دو مختلف مسئلوں کی معرفت پر مشتمل ہے ایک تو یہ کہ مدت گزرنے کے بعد ہمارے

نزدیک ایلاء کرنے والے کو موقع نہیں دیا جاتا بلکہ مدت ختم ہوتے ہی بلا فصل طلاق واقع ہو جاتی ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے موقع دیا جائے گا اور اسے رجوع کرنے اور طلاق دینے کے مابین اختیار دیا جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ دوسرے یہ کہ ہمارے نزدیک ضروری ہے کہ فیء و رجوع مدت کے اندر ہو جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مدت گزرنے کے بعد بھی رجوع ہو سکتا ہے۔ دونوں ہی مسئلوں کے بارے میں صحابہؓ کا بھی آپس میں اختلاف تھا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال اس ارشاد الہی سے ہے:

لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ۖ فَإِنْ فَاءُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ ۖ

اور جو لوگ اپنی بیویوں کے پاس جانے سے قسم کھا بیٹھتے ہیں ان کیلئے چار مہینے تک کی مہلت ہے، سو اگر یہ رجوع کر لیں تب تو اللہ تعالیٰ معاف کر دیں گے رحمت فرما دیں گے اور اگر طلاق دینے کا پختہ ارادہ کر لیا ہے۔

اس ارشاد میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ایلاء کرنے والے کو چار ماہ گزرنے کے بعد رجوع کرنے اور طلاق کا عزم کرنے کے مابین اختیار دیا تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ مدت گزر جانے کی صورت میں ایلاء کا حکم مدت کے بعد شوہر کو رجوع اور طلاق کے مابین اختیار دینا ہے نہ کہ مدت گزرنے پر طلاق کا واقع ہو جانا ہے، اور اس بات پر بھی دلیل ہے کہ رجوع کا وقت مدت کے بعد ہے نہ کہ مدت کے دوران۔ نیز اللہ عزوجل کا ارشاد ہے وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم ۝ یعنی سميع للطلاق (طلاق کو سننے والے ہیں) تو اس کیلئے ضروری ہے کہ طلاق مسموع ہو جو کہ اسی طرح ہو سکتی ہے کہ طلاق کے لفظ کی آواز کا وجود ہو کیونکہ غیر آواز میں سماع کا احتمال نہیں ہوگا۔ اگر طلاق کا وقوع محض مدت گزرنے سے ہی ہو جائے اور شوہر یا قاضی کی جانب سے کوئی قول نہ پایا گیا ہو تو طلاق (کے لفظ) کی آواز کا ثبوت نہ ہوگا لہذا اس کا سماع بھی منعقد نہ ہوگا۔ نیز ایلاء ایسی قسم ہے جو چار ماہ تک جماع سے روکتی ہے کیونکہ ایلاء کا لفظ اسی پر دلالت کرتا ہے طلاق پر نہیں۔ لہذا مدت گزرنے پر طلاق کے وقوع کا قول کرنا اسے واقع کئے بغیر اس کے وقوع کے قول کرنے کے مترادف ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

ہمارے دلائل یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ”تربص“ یعنی انتظار کی مدت چار ماہ قرار دی ہے۔ توقف تو اس منصوص مدت جو کہ رجوع یا طلاق اختیار کرنے کی مدت ہے پر ایک دن یا ایک گھڑی کی زیادت کا موجب ہوگا جو کہ دلیل کے بغیر جائز نہیں ہے اسی لئے زوجین کے مابین وہ دیگر مدتیں جن کیلئے شریعت نے کچھ مقدار مقرر کی ہے جیسے عنین (نامرد) کیلئے مدت ان میں اس مقدار سے زائد کی گنجائش نہیں ہوتی۔ ایسے ہی طلاق کی مدت میں ہوگا۔

نیز رجوع سے قسم ٹوٹتی ہے اور قسم کو توڑنا اصل کے اعتبار سے حرام ہوتا ہے۔ ارشاد الہی ہے:

وَلَا تَنْقُضُوا الْاِيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ
اللّٰهُ عَلَیْكُمْ كَفِیْلًا (النحل: ۹۱)
اور نہ توڑو قسموں کو پکا کرنے کے بعد اور تم نے بنا:
ہے اللہ کو اپنا ضامن۔

البتہ مدت ایلاء کے دوران (قسم توڑنے کی) اجازت حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ اور ابی بن کعبؓ کی قرأت
فان فائو فیہن سے ثابت ہوتی ہے لہذا اس مدت کے علاوہ قسم توڑنا حرام ہوا، پس مدت کے علاوہ فیء
رجوع کرنا جائز نہ رہا اور مدت کے اندر فیء اور مدت کے گزرنے پر وقوع طلاق کا قول کرنا لازم ہوا۔ نیز دو
جاہلیت میں ایلاء طلاق معجل (فوری طلاق) سمجھا جاتا تھا۔ شریعت نے اس کو طلاق مّوجل کیا اور طلاق مّوجل
وہ طلاق ہوتی ہے جو مدت کے گزرنے پر بغیر اس کے کہ کوئی اس کے بعد طلاق کو واقع کرے خود بخود واقع
ہو جاتی ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اپنی بیوی سے یوں کہے انت طالق راس الشہر (تجھے
اگلے مہینے کے شروع میں طلاق)۔ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ نے رجوع کا ذکر چار ماہ کے ذکر کے بعد کیا تو
یہ تو صحیح ہے لیکن یہ بات اس کی موجب نہیں ہے کہ فیء اس مدت کے گزرنے کے بعد ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ
اس ارشاد فاذا بلغن اجلهن فامسکوهن بمعروف میں اللہ تعالیٰ نے امساک بمعروف کو بلوغ اجل
یعنی عدت پوری ہونے کے بعد ذکر کیا ہے حالانکہ یہ ذکر اجل یعنی عدت کے پورا ہونے کے بعد امساک (روک
لینے یعنی رجوع کر لینے) کا موجب نہیں ہے بلکہ امساک یعنی عدت میں رجوع کرنے کا عدت میں اور عدت پوری
ہو جانے کے بعد بینونت کو واجب کرنے والا ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا اس آیت وان عزموا الطلاق فان اللہ سمیع علیم سے استدلال تو
اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اہل تاویل کا کہنا ہے کہ اس مقام میں ”سمیع“ سے مراد سمیع بایلا نہ یعنی اس
کے ایلاء کو سننے والا ہے اور ایلاء کا نطق اور قول ہی کیا جاتا ہے لہذا وہ مسموع ہوتا ہے۔ اور اس ارشاد میں علیم
کا تعلق عزم سے ہے یعنی علیم بعزم الطلاق (اللہ تعالیٰ طلاق کے عزم سے باخبر ہیں) اور عزم طلاق سے مراد
فیء اور رجوع نہ کرنا ہے۔ اس تاویل کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد ”سمیع علیم“ کو
دو باتوں کے بعد ذکر کیا ہے۔ ایک وہ جس میں سماع کا احتمال ہے اور یہ ایلاء ہے دوسرے وہ جس میں سماع کا
احتمال نہیں ہے اور یہ عزم طلاق ہے۔ لہذا ہر لفظ کا تعلق اس کے مناسب سے ہوگا تاکہ فائدہ حاصل ہو۔ اس
طرح یہ اس ارشاد کی مانند ہے کہ جس میں لِنَسْكُنُوا فِيْهِ وَلِنَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ کو رات اور دن کے ذکر کے
بعد لائے۔ یعنی:

وَمِنْ رَحْمَةٍ جَعَلْ لَّكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِنَسْكُنُوا
فِيْهِ وَلِنَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ (القصص: ۷۳)
یہ اسی کی رحمت ہے کہ اس نے تمہارے لئے رات
اور دن بنا دیئے کہ تم اس میں آرام کرو اور تاکہ اس
کی روزی تلاش کرو۔

اس میں ہر ایک کا تعلق اپنے مناسب کے ساتھ ہے تاکہ فائدہ حاصل ہو یعنی سکون کا رات کے ساتھ
اور ابتغاء (تلاش) فضل کا دن کے ساتھ۔ یہی ترتیب زیر بحث صورت میں ہے۔
اس کا دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہے کہ وہ ”سمیع علیم“ ہیں۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ ہر

مسموع معلوم ہوتا ہے لیکن ہر معلوم مسموع نہیں ہوتا کیونکہ سماع تو صرف آواز کا ہوتا ہے اور اگر ایلاء میں طلاق قول سے ہوتی ہو تو وہ مسموع ہوتی جبکہ ایلاء بھی مسموع ہے تو پھر ”سمیع“ کا ذکر ہی کافی تھا۔ علیم کے ذکر سے کچھ نیا فائدہ تو حاصل نہ ہوا۔ حالانکہ اگر معاملہ اس طرح ہو جیسے ہم نے ذکر کیا کہ مدت گزرنے پر طلاق کا وقوع بغیر کسی سنے جانے والے قول کے ہوتا ہے تو علیم کے ذکر کا تعلق اس سے ہوگا کیونکہ یہ مسموع نہیں ہے کہ پھر سمیع کے ذکر کے بعد علیم کے ذکر کی حاجت نہ ہو۔ لہذا علیم کے ذکر کے ساتھ نئے فائدہ کا تعلق ہوا۔ پس ہمارا ہی قول اولیٰ و بہتر ہے۔

علاوہ ازیں ہمیں یہی تسلیم نہیں کہ طلاق کا سماع لفظ طلاق کے اسکے حروف کے ساتھ ادائیگی پر ہی موقوف ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ کنایات طلاق بھی طلاق ہی ہوتی ہیں اور مسموع بھی ہوتی ہیں اگرچہ لفظ طلاق کا ذکر نہ تو اس کے حروف کے ساتھ ہوتا ہے اور نہ ہی وہ مسموع ہوتا ہے۔ گوئگی کی طلاق کا بھی یہی معاملہ ہے۔ لہذا ایلاء کے طلاق ہونے کیلئے یہ ضروری نہیں ہے کہ لفظ طلاق کا تلفظ بھی ہو۔ پس طلاق کا وقوع لفظ طلاق کی آواز کے سماع پر موقوف نہیں ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ لفظ ایلاء طلاق پر دلالت نہیں کرتا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے بلکہ ایلاء ازروئے شرع طلاق پر دلالت کرتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے ایلاء کو شرط بر کے ساتھ معلق طلاق قرار دیا ہے اور شوہر اس قسم کے موجب پر اصرار کی بنا پر چار ماہ تک بیوی سے ترک قربت پر طلاق کو معلق کرنے والا بنتا ہے گویا اس نے یوں کہا ہے کہ ”اگر چار ماہ گزر گئے اور ان میں میں نے تجھ سے قربت نہیں کی تو تجھے طلاق بائن ہے“۔ اس بات کو ہم نے آیت وان عزموا الطلاق فان اللہ سمیع علیم کے اشارۃ النص سے سمجھا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مدت ایلاء میں رجوع نہ کرنے کو عزم طلاق کا نام دیا اور خبر دی کہ وہ ایلاء کو سننے والے ہیں۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ گزشتہ ایلاء ہی جبکہ مدت ایلاء میں رجوع نہ ہوا ہو طلاق بن جاتا ہے۔ یہ تمام عقلی دلائل ہم نے ذکر کئے ہیں۔

مدت ایلاء کے بعد واقع ہونے والی طلاق کی صفت کا بیان:

ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ فیء و رجوع کے بغیر مدت گزرنے پر واقع ہونے والی طلاق بائن ہوتی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مدت کے ختم ہونے پر جب شوہر کو اختیار دیا جائے اور وہ طلاق کو اختیار کرے تو وہ ایک طلاق رجعی ہوتی ہے جس کی بناء ان کا یہ قاعدہ ہے کہ مدت پوری ہونے کے بعد طلاق دوبارہ واقع کرنے سے واقع ہوتی ہے اور یہ چونکہ طلاق صریح ہے لہذا رجعی ہوگی۔ ہماری دلیل صحابہؓ کا اجماع ہے کیونکہ حضرت عثمانؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہم سے مروی یہی قول ہے کہ جب چار ماہ گزر جائیں تو یہ طلاق بائنہ ہوتی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ مدت گزرنے پر طلاق کا وقوع تو محض دفع ظلم کیلئے ہوتا ہے اور ظلم کا دفع صرف طلاق بائن سے ہو سکتا ہے تاکہ عورت اس شوہر سے خلاصی پا کر دوسرے شوہر سے اپنا حق وصول کر سکے اور یہ خلاصی صرف طلاق بائن سے ہو سکتی ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ طلاق رجعی کے وقوع کا قول کرنے سے نتیجہ عبث ہو سکتا ہے کیونکہ شوہر جب فیء یعنی رجوع کرنے اور طلاق دینے سے انکار کر دے تو اسے حاکم کے سامنے پیش کیا جائے گا تاکہ حاکم و قاضی اس پر طلاق واقع کر سکے۔ پھر جب حاکم و قاضی اس پر طلاق واقع کر دے اور شوہر بیوی سے رجوع کر لے تو حاکم کا فعل عبث ہو جائے گا جو کہ جائز نہیں ہے۔

ایلاء سے واقع ہونے والی طلاق کی مقدار کا بیان:

اس سے مراد ایلاء میں واقع ہونے والی طلاق کی مقدار ہے۔ اس بارے میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ایلاء میں طلاق مدت کے تابع ہوتی ہے قسم کے تابع نہیں ہوتی لہذا اگر مدت ایک ہوگی تو طلاق بھی ایک ہوگی اور اگر مدت میں تعدد ہوگا تو طلاق میں بھی تعدد ہوگا یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق قسم کے تابع ہوتی ہے لہذا اگر قسم میں تعدد ہو تو طلاق میں بھی تعدد ہوگا اور اگر قسم ایک ہو تو طلاق بھی ایک ہوگی البتہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قسم توڑنے کی صورت میں اعتبار قسم کا ہوتا ہے لہذا وحدت و تعدد کیلئے قسم کو دیکھا جائے گا نہ کہ مدت کو۔

امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کا وقوع اور کفارہ کا لزوم ایلاء کا حکم ہے جبکہ ایلاء قسم ہے لہذا حکم کا دار و مدار قسم پر ہوگا کہ وہ جب ایک ہو تو حکم بھی ایک ہوگا اور اس میں جب تعدد ہو تو حکم میں بھی تعدد ہوگا کیونکہ حکم میں تکرار اور وحدت سبب کے تکرار و وحدت سے ہوتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مدت ایلاء کے دوران میں بیوی کے حق جماع کی ادائیگی نہ کرنے کی وجہ سے ایلاء کو طلاق تصور کیا گیا ہے اور اس عدم ادائیگی کو اس نے قسم سے مؤکد بھی کر دیا ہے جس کی وجہ سے وہ ظالم بنا۔ اور حق سے رکنے کی مدت جب ایک ہو تو ظلم ایک ہوتا ہے لہذا ظلم ایک ہوا پس طلاق بھی ایک ہوگی۔ اور اسی رکنے میں مدت کے تعدد کی بنا پر تعدد ہوگا لہذا ظلم میں بھی تعدد ہوگا اور اس طرح طلاق میں بھی تعدد ہوگا۔ جہاں تک کفارہ کا تعلق ہے تو وہ تو اللہ عزوجل کے نام کی ہتک حرمت کی بنا پر واجب ہوتا ہے۔ اور نام میں اگر تعدد ہوگا تو ہتک میں بھی تعدد ہوگا اور نام اگر ایک دفعہ استعمال ہوا ہو تو ہتک بھی ایک دفعہ ہوگی۔

اس اصول پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں:

مسائل:

جب شوہر اپنی بیوی سے ایک مرتبہ کہے ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ پھر اگر مدت گزرنے تک اس سے قربت نہ کرے تو عورت کو ایک طلاق بائن ہو جاتی ہے اور اگر قربت کر لے تو ایک کفارہ لازم آئے گا کیونکہ مدت اور قسم دونوں ہی ایک ہیں۔

اور اگر شوہر اپنی بیوی کو ایک مجلس میں یوں کہے ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ پھر اگر اس کی نیت اس سے پہلی ہی کی تکرار ہو تو..... یہ حنث اور بر دونوں ہی صورتوں میں ایک ایلاء ہوگا حتیٰ کہ اگر چار مہینے گزر گئے اور ان میں شوہر نے بیوی سے قربت نہ کی تو بیوی کو

ایک طلاق بائنہ ہو جائے گی اور اگر اس مدت میں قربت کر لی تو صرف ایک ہی کفارہ لازم ہوگا کیونکہ عرف و عادت میں اس طرح کا ذکر تکرار کیلئے ہوتا ہے تو جب اس نے پہلی ہی قسم کی تکرار کی نیت کی تو اس نے اسی چیز کی نیت کی جس کا احتمال اس کے کلام میں ہے لہذا اس بارے میں اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر شوہر کی کچھ نیت نہ ہو تو حکم بر کی صورت میں تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ایک ایلاء ہوگا جبکہ حکم حنث کی صورت میں یہ بالا جماع تین قسمیں ہوں گی۔ لہذا اگر چار ماہ گزر گئے اور ان میں اس نے بیوی سے قربت نہیں کی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بیوی کو ایک طلاق بائنہ ہو جائے گی اور اگر ان مہینوں کے دوران اس نے بیوی سے قربت کر لی تو اس پر بالا جماع تین کفارے لازم آئیں گے۔ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک حنث اور بر دونوں ہی کے حکم کے حق میں یہ تین ایلاء شمار ہوں گے اور ہر ایلاء کا انعقاد اس کے وجود کے وقت سے ہوگا لہذا جب چار ماہ گزر جائیں اور شوہر نے ان میں بیوی سے فیء و رجوع نہ کیا ہو تو ایک طلاق بائن پڑے گی۔ پھر ایک گھڑی گزرنے پر دوسری طلاق بائن پڑے گی اور ایک اور گھڑی گزرنے پر تیسری طلاق بائن ہو جائے گی۔ اور اگر مدت کے دوران شوہر نے بیوی سے قربت کر لی تو اس کے ذمے تین کفارے ہوں گے۔

اس مسئلے کا مبنی یہ مسئلہ ہے کہ جس نے اپنی بیوی سے کہا ”جب کل ہوگی تو خدا کی قسم میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ اور ایسا تین مرتبہ کہا تو جب کل کا دن ہوگا تو یہ حکم بر کے حق میں ہمارے نزدیک ایک ایلاء ہوگا جبکہ امام زفر کے نزدیک یہ حکم حنث کے حق میں تین ایلاء ہوتے ہیں۔ اور اگر اس تکرار سے شوہر کی مراد تغلیظ و تشدید ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک تو اب بھی ازروئے استحسان حکم بر کے حق میں وہ ایک ہی ایلاء ہوگا البتہ محمد اور زفر رحمہما اللہ کے نزدیک بر اور حنث دونوں ہی کے حق میں یہ تین ایلاء ہوں گے۔ یہی قیاس کا تقاضا ہے۔

امام زفر رحمہ اللہ تو اپنے قاعدے پر ہیں کہ حکم قسم کے تابع ہوتا ہے نہ کہ مدت کے کیونکہ قسم ہی وہ سبب ہے جو موجب حکم ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کیلئے قیاس کی وجہ یہ ہے کہ مدت میں اختلاف ہوا ہے کیونکہ ہر قسم ایک (علیحدہ) زمانے میں پائی گئی ہے لہذا ہر ایک کی مدت دوسری سے مختلف ہوگی لہذا یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے بیوی سے تین مختلف مجلسوں میں تین مرتبہ ایلاء کیا ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مدت اگرچہ حقیقت میں متعدد ہے لیکن ازروئے حکم ایک ہے کیونکہ چار ماہ گزرنے پر دو قسموں کے درمیان وقت کا ضبط دشوار ہے لہذا تمام قسموں کی مدت ازروئے حکم ایک ہوئی اور جو ازروئے حکم ثابت ہو وہ اس کے ساتھ ملحق ہوتا ہے جو حقیقت میں ثابت ہو۔

○ اور اگر شوہر نے یوں کہا ”جب کل ہوگی تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا اور جب پرسوں ہوگی تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ تو یہ ”بر“ و حنث دونوں صورتوں میں دو ایلاء ہوں گے۔ لہذا جب کل کا دن ہوگا تو ایک ایلاء ہو جائے گا اور جب پرسوں کا دن ہوگا تو دوسرا ایلاء ہو جائے گا۔ یہی صورت اس وقت ہے جب شوہر بیوی سے ایک مجلس میں ایلاء کرے پھر دوبارہ دوسری مجلس میں اس سے ایلاء کرے مثلاً اس طرح کہ ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ پھر ایک دن ٹھہر کر کہا ”خدا کی قسم میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ تو یہ دو ایلاء ہوئے ایک فی الفور اور دوسرا دوسرے دن۔ ایسا حنث اور بر دونوں ہی کے

حق میں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر مدت کی ابتداء و انتہاء کے اختلاف اور دو قسموں کے درمیان وقت کے ضبط کے امکان کی وجہ سے مدت حقیقتاً و حکماً ”دونوں کے اعتبار سے متعدد ہے۔

○ اگر شوہر نے یوں کہا ”جب بھی میں اس گھر میں داخل ہوا تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ یا یوں کہا ”قسم بخدا اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو خدا کی قسم میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ یا یوں کہا ”قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا جب بھی میں اس گھر میں داخل ہوا“ تو یہ ہر کی صورت میں دو ایلاء ہوں گے جبکہ حنث کی صورت میں ایک ایلاء ہوگا۔ لہذا جب وہ گھر میں دو مرتبہ داخل ہوگا تو پہلا ایلاء تو پہلے داخلہ کے وقت ہوگا اور دوسرا ایلاء دوسرے داخلے کے وقت ہوگا حتیٰ کہ جب پہلے داخلے کے بعد چار ماہ گزر جائیں گے تو بیوی کو ایک طلاق ہو جائے گی اور جب دوسرے داخلے کے وقت سے چار ماہ پورے ہو جائیں گے تو دوسری طلاق بائن بھی واقع ہو جائے گی۔ اور اگر دونوں داخلوں کے بعد بیوی سے قربت کی تو اگرچہ مدت میں تعدد ہے لیکن چونکہ حکم حنث کے اعتبار سے قسم تو ایک ہے لہذا صرف ایک ہی کفارہ لازم آئیگا۔ اس بارے میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم جب ایسی شرط کے ساتھ معلق ہو جس میں تکرار ہو تو شرط کی تکرار سے اس قسم کی تکرار کا انعقاد نہیں ہوتا۔ اس کے مقابلے میں شرط و جزاء کے ساتھ یمین و قسم جب تکرار والی شرط کے ساتھ معلق ہو تو شرط کی تکرار سے قسم (اور جزاء) میں بھی تکرار آتا ہے۔ اور شوہر کا یہ کہنا کہ ”خدا کی قسم میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ حنث کے حق میں اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم ہے اور ہر کے حق میں طلاق کے ساتھ یمین و قسم ہے۔ اس قاعدے کی دلیل اور اس کی جزئیات کا بیان جامع کبیر میں ہے۔

○ اسی طرح جب شوہر کہے ”ان دو گھروں میں سے جب بھی میں کسی گھر میں داخل ہوا تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ یا یوں کہے ”جب بھی میں ان دو مردوں میں سے ایک سے بات کروں تو قسم بخدا میں تجھ سے قربت نہیں کروں گا“ پھر ان میں سے ایک مکان میں داخل ہو گیا یا ان میں سے ایک مرد سے بات کر لی تو یہ ایلاء ہو جائے گا۔ اور جب دوسری مرتبہ داخل ہوگا یا دوسری مرتبہ بات کرے تو حکم ہر کے حق میں یہ ایک اور ایلاء ہو گیا جبکہ حکم حنث کے حق میں یہ فقط ایک ہی ایلاء ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایلاء کو باطل کرنے والے امور کا بیان

جن امور سے ایلاء باطل ہوتا ہے ان کی دو اقسام ہیں۔ ایک قسم تو وہ ہے جس سے بر اور حنث دونوں ہی کے حکم کے حق میں ایلاء سرے سے باطل ہو جاتا ہے اور دوسری نوع وہ ہے جس سے ایک حکم یعنی بر کے حق میں تو ایلاء باطل ہو جاتا ہے لیکن دوسرے حکم یعنی حکم حنث کے حق میں باقی رہتا ہے۔

نوع اول: جس سے ایلاء دونوں ہی حکموں کے حق میں باطل ہو جاتا ہے۔

اس میں صرف ایک ہی چیز ہے یعنی مدت کے اندر فرج میں جماع کے ساتھ فیء و رجوع کرنا کیونکہ اس سے حنث ہو جاتا ہے (یعنی قسم ٹوٹ جاتی ہے) اور قسم ٹوٹنے کے بعد یمین و قسم باقی نہیں رہتی اس لئے کہ حنث کے معنی اس کو توڑنا ہی ہے اور شے کا بقاء اس کو توڑنے والی چیز کے ساتھ نہیں ہوتا۔

نوع ثانی: جس سے ایلاء حکم بر کے حق میں باطل ہو جاتا ہے حکم حنث کے حق میں باطل نہیں ہوگا۔ اس میں دو چیزیں ہیں۔

۱۔ زبانی رجوع: جو ہماری بیان کردہ تمام شرائط کے ساتھ ہو۔ اس سے حکم بر کے حق میں ایلاء باطل ہو جاتا ہے لہذا مدت کے گزرنے پر عورت بائن نہ ہوگی اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مدت میں رجوع نہ کرنا مدت کے گزرنے پر وقوع طلاق کیلئے شرط ہے کیونکہ رجوع نہ کرنا عزم طلاق ہے جو کہ نص کی رو سے شرط ہے۔ البتہ حکم حنث کے حق میں ایلاء باقی رہے گا لہذا اگر مدت کے اندر زبانی رجوع کیا پھر مدت کے بعد جماع پر قدرت حاصل ہوگئی اور جماع کر لیا تو اس کو کفارہ لازم ہوگا کیونکہ وجوب کفارہ معلق ہے حنث کے ساتھ اور حنث مخلوف علیہ فعل کرنا ہوتا ہے اور مخلوف علیہ فعل فرج میں جماع ہے لہذا اس کے بغیر حنث حاصل نہ ہوگا۔

۲۔ تین طلاقیں: حتیٰ کہ اگر عورت پر ایلاء کی وجہ سے تین طلاقیں پڑ جائیں یا ایلاء کے بعد شوہر بیوی کو تین طلاقیں دے دے۔ پھر عورت کسی اور مرد سے نکاح کر لے پھر اس کے بعد دوبارہ اسی شوہر کے نکاح میں آجائے اور چار ماہ گزر جائیں جن میں شوہر نے اس سے جماع نہ کیا تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک عورت پر کچھ واقع نہ ہوگا جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے ایلاء باطل نہیں ہوتا اور ایلاء کی وجہ سے عورت پر ہمیشہ طلاق واقع ہوتی رہے گی۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ فی الحال موجود ملک جب طلاق سے ختم ہو جائے تو یہ بات ہمارے نزدیک یمین و قسم کو باطل کر دیتی ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک باطل نہیں کرتی۔ اس مسئلے کو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

(۱) اگر شوہر نے بیوی سے ایلاء کیا اور اس سے رجوع نہیں کیا یہاں تک کہ چار ماہ گزر گئے اور بیوی کو ایک طلاق بائن ہوگئی پھر اس کی عدت گزر گئی اور اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا۔ پھر دوبارہ پہلے شوہر کے

نکاح میں آگئی تو بلاجماع ایلاء کا حکم لوٹ آئے گا لیکن امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک تین طلاقوں کے ساتھ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بقیہ طلاقوں کے ساتھ۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک دوسرا شوہر ایک اور دو طلاقوں کو بھی ختم کر دیتا ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ختم نہیں کرتا۔ یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے۔

ابانت (بائن کرنے) سے ایلاء باطل نہیں ہوتا لہذا اگر بیوی سے ایلاء کیا پھر مدت گزرنے سے پہلے اس کو بائن کر دیا پھر دوبارہ اس سے نکاح کر لیا اور اب بغیر فیء و رجوع کے مدت گزر گئی تو عورت کو گزشتہ ایلاء کی وجہ سے ایک اور طلاق بائن پڑ جائے گی۔ اور اگر اس کو بائن کیا لیکن اس سے نکاح نہیں کیا یہاں تک کہ مدت گزر گئی اور عورت ابھی عدت میں ہو تو ہمارے نزدیک اس پر ایک اور طلاق واقع ہو جائے گی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک واقع نہ ہوگی۔ یہ مسئلہ بھی گزر چکا ہے۔

کیا رجوع کئے بغیر محض مدت گزرنے سے ایلاء باطل ہو جاتا ہے؟ اگر ایلاء مطلق یا موبد ہو بائن طور کہ شوہر نے کہا ”واللہ میں تجھ سے کبھی بھی قربت نہ کروں گا“ یا محض اتنا کہا کہ ”خدا کی قسم میں تجھ سے قربت نہ کروں گا“ اور وقت کا ذکر نہ کیا اور رجوع کے بغیر مدت گزر گئی اور اس طرح ایک طلاق بائن ہو گئی تو اس سے ایلاء باطل نہ ہوگا۔ لہذا اگر شوہر نے اس سے دوبارہ نکاح کر لیا پھر نکاح کرنے کے بعد سے مزید چار مہینے گزر گئے تو ایک اور طلاق بائن پڑ جاتی ہے کیونکہ یمین و قسم مطلق یا موبد واقع ہوئی ہے اور جو عارضہ پیش آیا ہے وہ بینونت ہے جس کا اثر زوال ملک ہے لیکن طلاق کے ساتھ زوال ملک یمین کے باطل ہونے کا موجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ یمین جب واقع ہو جائے تو احتمال فائدہ کی بنا پر وہ باقی رہتی ہے اور فائدہ کا احتمال موجود ہے کیونکہ دوبارہ نکاح کا احتمال باقی ہے۔ لہذا یمین و قسم باقی رہے گی البتہ دوسری مدت کے وقوع کیلئے ملک ضروری ہے۔ تو جب شوہر نے اس سے دوبارہ نکاح کر لیا تو ملک لوٹ آئی اور عورت کا جماع میں حق بھی لوٹ آیا۔ پھر جب رجوع کئے بغیر دوسری مدت گزر گئی تو شوہر نے اس کا حق روک کر اس پر ظلم کیا۔ لہذا اس کے ظلم کی سزا میں ایک اور طلاق واقع ہو جائے گی۔ ایسا ہی اس صورت میں بھی ہوگا جب شوہر دوسری طلاق بائن دیکر پھر ایک بار اسی سے نکاح کر لے۔ اور نکاح کے بعد سے (بغیر رجوع کے) مزید چار مہینے گزر جائیں کہ وجہ مذکورہ کی بنا پر عورت تیسری طلاق سے بائن ہو جاتی ہے۔ اور اگر عورت نے کسی دوسرے مرد سے نکاح کر لیا پھر دوبارہ پہلے مرد کے نکاح میں آگئی اور شوہر کے بیوی سے قربت کئے بغیر چار مہینے گزر گئے تو زفر رحمہ اللہ کے برعکس ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک عورت پر کچھ واقع نہ ہوگا۔

اگر شوہر نے بیوی سے مطلق یا موبد (ابدی) ایلاء کیا پھر چار مہینے گزر گئے اور ان میں شوہر نے اس کی طرف رجوع نہیں کیا۔ یاں تک کہ بیوی بائن ہو گئی پھر اس نے دوبارہ نکاح بھی نہیں کیا حتیٰ کہ مزید چار ماہ گزر گئے اور عورت ابھی عدت ہی میں ہو تو اب اس پر بائن اور طلاق واقع نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ یمین و قسم باطل ہو چکی ہے کیونکہ وجہ مذکورہ وہ تو ابھی باقی ہے بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت بائن ہے اور شوہر پر اس کا حق جماع نہیں ہوتا۔ لہذا اس مدت میں شوہر قربت کرنے سے باز رہنے میں ظالم نہ ہوا۔ اور چونکہ رجوع طلاق اس معنی (یعنی شوہر کے بیوی کے جماع میں حق کو روکنے کے ظلم) کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ معنی مفقود

ہے لہذا طلاق واقع نہ ہوگی لیکن یمین و قسم باقی رہے گی لہذا اگر شوہر نے دوبارہ اس عورت سے نکاح کر لیا اور پھر اس سے رجوع کئے بغیر مزید چار ماہ گزر گئے تو طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اصل قاعدہ یہ ہے کہ یمین منعقدہ بینونت سے باطل نہیں ہوتی اگرچہ اس کا انعقاد بائن بیوی پر استئناف کے طریقے سے نہیں ہوتا۔

اور اگر دوبارہ نکاح کرنے سے پیشتر اس سے قربت کر لی تو اس کے ذمے کفارہ آئے گا کیونکہ یمین و قسم باقی ہے اور حنث کی شرط پائی گئی ہے لہذا قسم ٹوٹ گئی ہے۔

اگر معلوم وقت کیلئے ایلاء کیا مثلاً چار ماہ یا اس سے زائد کیلئے، اور پھر رجوع کے بغیر مدت گزر گئی یہاں تک کہ بیوی پر طلاق واقع ہو گئی تو ایلاء باقی نہ رہے گا اور ختم ہو جائے گا لہذا اب اگر بیوی سے قربت کرے گا تو اس کے ذمے کفارہ بھی لازم نہ ہوگا اور اگر مزید چار ماہ گزرنے تک اس سے قربت نہ کی تو عورت پر کچھ واقع نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو ایلاء کسی وقت تک کیلئے ہو تو وہ اس وقت کے آنے پر ختم ہو جاتا ہے۔ اگر بیوی سے قربت نہ کرنے کے بارے میں اپنے غلام کی آزادی کے ساتھ قسم کھائی پھر اس غلام کو فروخت کر دیا تو ایلاء ساقط ہو جائے گا۔ کیونکہ شوہر کی اب ایسی حالت ہو گئی ہے کہ بیوی سے قربت کرنے پر اس پر کچھ لازم نہیں آرہا ہے پھر اگر قربت کرنے سے پیشتر کسی بھی وجہ سے وہ غلام دوبارہ اس کی ملکیت میں آگیا تو ایلاء کا حکم لوٹ آئے گا حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی کو چار مہینے تک چھوڑے رکھا اور ان میں اس سے قربت نہیں کی تو بیوی بائن ہو جائے گی کیونکہ جزاء فی الحال موجود ملک کے ساتھ مقید نہ ہوتی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنے غلام سے یوں کہے کہ ”اگر میں گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے“ پھر اس غلام کو فروخت کر دیا۔ اور پھر دوبارہ اسے خرید لیا پھر وہ گھر میں داخل ہوا تو غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر غلام اس کی ملکیت میں قربت کے بعد آیا تو ایلاء پلٹ کر نہ آئے گا کیونکہ قربت کی وجہ سے وہ باطل ہو چکا ہے۔ اسی طرح اگر غلام مرجائے تو ایلاء باطل ہو جائے گا کیونکہ اب ایسی حالت بن گئی ہے کہ جزاء کا وجود متصور ہی نہیں رہا۔ لہذا یمین باطل ہو جائے گی۔

○ اگر شوہر نے یوں کہا کہ ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو میرے یہ دونوں غلام آزاد ہیں۔“ پھر ان میں سے ایک مرگیا یا شوہر نے ان میں سے ایک کو فروخت کر دیا تو ایلاء باطل نہ ہوگا کیونکہ قربت کرنے سے شوہر پر دوسرے غلام کو آزاد کرنا لازم آرہا ہے۔ البتہ اگر دونوں ہی مرجائیں تو ایلاء باطل ہو جائے گا ایسا ہی اس صورت میں بھی ہوگا جب شوہر نے دونوں ہی کو فروخت کر دیا ہو خواہ اکٹھے یا یکے بعد دیگرے۔ اگر دونوں غلاموں کو فروخت کر دیا پھر ان میں سے ایک کسی بھی وجہ سے قربت سے پیشتر دوبارہ اس کی ملکیت میں آگیا تو اس میں ایلاء لوٹ آئے گا۔ پھر اگر دوسرا بھی اس کی ملکیت میں لوٹ آئے تو اس میں بھی پہلے غلام کے ملکیت میں لوٹ آنے کے وقت سے ایلاء لوٹ آئے گا کیونکہ پلٹ آنے والا ایلاء بعینہ وہی ہے جو پہلے تھا۔

اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”میرے تجھ سے قربت کرنے سے ایک ماہ پیشتر تجھے طلاق ہے۔“ پھر یمین و قسم کے وقت سے ایک ماہ پورا ہونے سے پیشتر اس سے قربت کر لی تو یمین باطل ہو جائے گی۔ اور اگر اس سے قربت نہ کی یہاں تک کہ ایک ماہ گزر گیا تو اب یہ ایلاء بن جائے گا کیونکہ اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ جب ایک مہینہ گزر جائے جس میں میں نے تجھ سے قربت نہ کی ہو تو پھر اگر میں تجھ سے قربت کروں تو تجھے طلاق

ہے۔ اور اگر شوہر نے فی الواقع ایسا ہی کیا ہوتا اور ایک مہینہ گزر جاتا جس میں اس نے بیوی سے قربت نہ کی ہوتی تو یہ ایلاء ہوتا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ شوہر کا یہ کہنا کہ اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو تجھے طلاق ہے ایلاء ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ شوہر کیلئے بغیر اس کے کہ اس پر کچھ یعنی طلاق لازم ہو بیوی سے قربت کرنا ممکن نہیں ہے اور یہی ایلاء کرنے والے کی تعریف ہے۔ اب جب یہ ایلاء بن گیا تو اگر شوہر نے اس کے بعد قربت کی تو طلاق واقع ہو جائے گی کیونکہ اس نے طلاق کو قربت کے ساتھ معلق کیا تھا اور اگر اس نے قربت نہ کی یہاں تک کہ چار ماہ گزر گئے تو عورت کو ایک طلاق بائن ہو جائے گی کیونکہ بر کے حق میں یہی ایلاء کا حکم ہے۔

○ اگر شوہر نے کہا کہ ”میرے تجھ سے قربت کرنے سے پیشتر تجھے تین طلاقیں ہیں“ اور یوں نہیں کہا کہ (میرے تجھ سے قربت کرنے سے) ایک ماہ (پیشتر) تو یہ ایلاء نہ ہوگا اور طلاقیں فی الفور واقع ہو جائیں گی کیونکہ اس نے طلاقیں کو قربت سے قبل وقت میں واقع کیا ہے لہذا جوں ہی وہ اپنے اس کلام سے فارغ ہوا وہ وقت پایا گیا پس طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔

اور اگر یوں کہا قبیل ان اقربک (میرے تجھ سے قربت کرنے سے متصل یا ذرا پیشتر) تو یہ ایلاء ہوگا کیونکہ قبیل شے اس وقت کو کہتے ہیں جو شے پر مقدم اور متصل ہو۔ تو جوں ہی وہ کلام سے فارغ ہوا تو قربت پر مقدم زمانہ تو پایا گیا لیکن وہ مقدم زمانہ جو قربت کے ساتھ متصل بھی ہو اس کا اس وقت تک غم نہیں ہو سکتا جب تک کہ قربت نہ پائی جائے لہذا یہ قربت پر طلاق کو معلق کرنا ہے گویا کہ شوہر نے یوں کہا ہے کہ ”اگر میں نے تجھ سے قربت کی تو تجھے طلاق ہے“۔ پھر اگر وہ اس سے قربت کر لے تو قربت کے منسلک بعد طلاق واقع ہو جائے گی۔ اور اگر وہ بیوی کو چھوڑے رکھے یہاں تک کہ چار ماہ گزر جائیں تو ایلاء کی وجہ سے ایک طلاق بائن واقع ہو جائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر صراحتاً ”طلاق کو قربت پر معلق کرے“ وائدہ الموفق۔

فصل ۲۷

طلاق کے حکم کا بیان

طلاق کے رجعی اور بائن ہونے کے اختلاف سے طلاق کا حکم بھی مختلف ہوتا ہے اور دونوں قسموں میں سے ہر ایک کے ساتھ چند احکام کا تعلق ہے جن میں سے بعض اصلی ہیں اور بعض تابع ہیں۔

طلاق رجعی کا حکم اصلی:

اس کا حکم اصلی عدد میں کمی ہے۔ جہاں تک ملک اور حلت جماع کے زوال کا تعلق ہے تو وہ اس کا حکم اصلی نہیں ہے اسی لئے وہ فی الفور ثابت بھی نہیں ہوتا بلکہ وہ تو عدت پوری ہونے پر ثابت ہوتا ہے۔ پس اگر

شوہر نے بیوی کو طلاق دی اور اس سے رجوع نہیں کیا بلکہ اس کو چھوڑے رکھا یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہو گئی تو وہ بائن ہو جائے گی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حلت جماع کا زوال طلاق رجعی کا حکم اصلی ہے اور اسی وجہ سے شوہر کیلئے رجوع کرنے سے پیشتر مطلقہ بیوی سے جماع کرنا جائز نہیں ہوتا۔ ابو عبد اللہ بصری رحمہ اللہ (۱) کا میلان بھی اسی طرف ہے۔

جہاں تک ملکیت کے زائل ہونے کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہے، بعض کا قول ہے کہ صرف حلت وطی کے حق میں ملک زائل ہو جاتی ہے جبکہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ ملک کا زوال سرے سے نہیں ہوتا اور ملکیت کے تمام وجوہ سے قیام کے ساتھ ساتھ محض وطی حرام ہو جاتی ہے جیسا کہ حالت حیض اور حالت نفاس میں وطی (حرام) ہوتی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق تو فی الحال واقع ہو رہی ہے لہذا اس کا کچھ فوری اور نقد اثر ہونا ضروری ہے جو کہ حلت وطی کا زوال اور حلت کے حق میں زوال ملک ہے۔ اور اس زوال کا اثر احکام میں ظاہر بھی ہوا ہے حتیٰ کہ شوہر کیلئے بیوی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جانا اور اس کے ساتھ خلوت کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ اس کی باری بھی زائل ہو جاتی ہے اور رجعت سے پیشتر کے حیض عدت میں شمار ہوتے ہیں۔ اسی لئے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب قرآن کریم میں رجعت کو رد کا نام دیا۔ اپنے اس ارشاد میں وبعولتھن یعنی ان کے شوہر احق بردھن فی ذالک اور رد لغت میں غائب کو لوٹا لینے کو کہتے ہیں۔ تو اس بات پر دلیل ہے کہ ملک کا زوال من وجہ ہوا ہے۔

ہمارا استدلال اس ارشاد الہی سے ہے وبعولتھن احق بردھن فی ذالک۔ ارشاد الہی وبعولتھن سے مراد ان کے ازواج ہیں اور ارشاد الہی ”ھن“ مطلقہ عورتوں سے کنایہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے طلاق کے بعد بھی مرد کو مطلقہ کا زوج کہا ہے حالانکہ زوجیت کے قیام کے بغیر مرد زوج نہیں ہوتا تو یہ دلیل ہے کہ طلاق کے بعد بھی زوجیت قائم ہے۔ اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے مرد کیلئے اپنی زوجہ سے وطی کو اپنے اس ارشاد میں حلال کیا۔

وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰ
أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ
مَلُومِينَ ۝ (مؤمنون ۲۳: ۶-۵)

اور جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرنے والے ہیں
لیکن اپنی بیویوں یا اپنی باندیوں سے کیونکہ ان پر کوئی
الزام نہیں۔

اور اس ارشاد سے:

يَسْأَلُكُمْ خُرُوجُكُمْ لَكُمْ فَأْتُوا خُرُوجَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ
(بقرہ: ۲۲۳)

تمہاری بیویاں تمہارے لئے (بمنزلہ) کھیت ہیں، سو
اپنے کھیت میں جس طرف سے ہو کر چاہو آؤ۔

اور اس ارشاد سے:

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا
لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا (الروم: ۲۱)

اور اس کی نشانیوں میں سے یہ بھی ہے کہ اس نے
تمہارے واسطے تمہاری جنس کی بیویاں بنائیں تاکہ تم
ان سے سکون حاصل کر سکو۔

اس کا ثبوت اس طرح کی اور بھی نصوص سے ہے۔ اور تمام وجوہ سے ملک نکاح کے باقی رہنے پر دلیل یہ ہے کہ (اس مطلقہ طلاق رجعی کو) شوہر کا طلاق دینا اور ظہار کرنا اور ایلاء کرنا صحیح ہوتا ہے اور زوجین کے مابین لعان بھی جاری ہوتا ہے اور ان کے مابین وراثت بھی جاری ہوتی ہے۔ یہ ملک مطلق ہی کے احکام ہیں۔ اسی طرح شوہر کو یہ بھی اختیار ہوتا ہے کہ وہ بیوی کی رضامندی کے بغیر بھی اس سے رجوع کر سکتا ہے۔ حالانکہ اگر ملک نکاح کسی وجہ سے زائل ہو چکا ہو تا تو رجعت تو آزاد عورت میں اس کی مرضی کے بغیر ایک لحاظ سے دوبارہ نکاح ہوتی جو کہ جائز نہیں ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ طلاق تو فی الفور واقع ہوتی ہے تو یہ تو مسلم ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ تصرف شرعی کا اثر کبھی تو فی الفور ظاہر ہوتا ہے اور کبھی بعد میں ظاہر ہوتا ہے جیسے وہ بیع جو شرط خیار کے ساتھ ہو اور جیسے تصرف حسی مثلاً تیر پھینکنا وغیرہ۔ لہذا جائز ہے کہ اس طلاق کا اثر جو کہ ملک کا زوال اور وطی کی حرمت ہے عدت کے پورا ہونے پر ظاہر ہو۔ علاوہ ازیں اس کا ایک فوری اثر بھی ہوتا ہے یعنی عدد طلاق میں کمی اور محل کی حلیت میں کمی وغیرہ جیسا کہ خلائیات کے علم سے معلوم ہے۔

رہا بیوی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جانا تو ہمارے اصحاب میں سے زفر رحمہ اللہ اس بات کے قائل ہیں کہ رجعت سے پیشتر بھی شوہر مطلقہ طلاق رجعی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جا سکتا ہے۔ البتہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے لیکن اس کی وجہ زوال ملک نہیں ہے بلکہ مطلقہ طلاق رجعی کا عدت میں ہونا ہے۔ اور عدت والیوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ (سورة طلاق: ۱)
ان عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں بجز اس صورت کے کہ وہ کھلی بے حیائی کا ارتکاب کریں۔

اس میں مردوں کو نکالنے سے اور عورتوں کو نکلنے سے منع فرمایا۔ لہذا شوہر پہلے رجوع کر کے عدت کو ساقط کر دے تاکہ حرمت زائل ہو جائے پھر اس کو سفر میں لے جائے۔

اور اگر شوہر خلوت کے ذریعہ رجوع کرنا چاہتا ہے تو یہ خلوت کرنا مکروہ نہیں ہے لیکن اگر مقصد رجعت نہ ہو تو پھر مکروہ ہے لیکن اس کراہت کی وجہ نکاح کا زوال اور حلت کا ختم ہونا نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ عورت کو نقصان پہنچانا ہے کیونکہ جب شوہر کا مقصد رجعت کے ذریعے نکاح کو باقی رکھنا نہ ہو تو جب وہ مطلقہ کے ساتھ خلوت کرے گا تو دونوں کے مابین شہوت سے بدن کو چھونا بھی پایا جائے گا جس سے رجعت ہو جائے گی۔ پھر وہ اس کو دوبارہ طلاق دے گا جس کی وجہ سے عورت کی عدت طویل ہوگی اور اس طرح اس کو اس سے ضرر ہوگا۔ اور یہی بات اس ارشاد الہی میں بھی ہے:

وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا (بقرہ: ۲۳۱)
اور ان کو تکلیف پہنچانے کی غرض سے مت رکھو تاکہ تم ان پر ظلم کر سکو۔

ایسے ہی باری کا معاملہ ہے کیونکہ اگر اس کیلئے بھی باری ثابت ہو تو شوہر اس کے ساتھ رجعت کے قصد

کے بغیر خلوت کرے گا جس سے وہ خرابی لازم آئے گی جو ہم نے ذکر کی ہے۔ ہاں اگر شوہر کا مقصد رجعت ہو تو۔ پھر اس کیلئے باری بھی ہوگی اور شوہر اس کے ساتھ خلوت بھی کر سکے گا۔ ہم نے جو حیضوں کو عدت میں شمار کیا تو اس بنا پر کہ طلاق کا انعقاد سبب ہوتا ہے موجودہ ملک اور حلت کے اس طور پر زوال کا کہ وہ عدت کے ختم ہونے پر پورا ہو جائے۔ یہی جواب امام شافعی رحمہ اللہ کے اس قول کا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رجعت کا نام رد رکھا ہے کیونکہ زوال ملک کے سبب کے انعقاد کے ہوتے ہوئے اگرچہ زوال ملک ہوا نہیں ہے اسم رد کا اطلاق کرنا جائز ہے جیسا کہ اس بیع میں کہ جس میں دونوں متعاقدین کیلئے خیار شرط ہو فسخ کو اختیار کرنے پر رد کے اسم کا اطلاق کیا جاتا ہے اگرچہ نہ تو بائع سے ملک زائل ہوئی تھی اور نہ ہی مشتری کیلئے ملک ثابت ہوئی تھی۔ اور اس اطلاق کی وجہ زوال کے سبب کا انعقاد ہے اگرچہ ابھی زوال ہوا نہیں ہے۔ اور رد سبب کیلئے فسخ اور اثبات زوال میں اس کیلئے روک بنتا ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

مطلقہ طلاق رجعی کیلئے مستحب ہے کہ وہ زیب و زینت اور بناء سنگھار کو اختیار کرے کیونکہ زوجیت تمام وجہ سے قائم ہے اور اس کیلئے اس کا اسنحباب اس بنا پر ہے کہ شاید اسکا شوہر اس سے رجوع کر لے۔ اسی پر حق رجعت کی بناء ہے کہ وہ شوہر کیلئے بالا جماع ثابت ہے خواہ طلاق ایک ہو یا دو ہوں۔ ہمارے نزدیک تو اس وجہ سے کہ ملک تمام وجہ سے قائم ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس وجہ سے کہ حلت و طہ کے بغیر ملک قائم ہے۔

رجعت کا بیان:

رجعت کے بارے میں مندرجہ ذیل عنوانات پر بحث ہوگی۔

- (۱) رجعت کی مشروعیت کا بیان
- (۲) رجعت کی ماہیت کا بیان
- (۳) رجعت کے رکن کا بیان
- (۴) رکن کے جواز کی شرائط کا بیان

رجعت کی مشروعیت کا بیان:

رجعت مشروع ہے اور اس کی مشروعیت کتاب اللہ، سنت رسول اللہ، اجماع اور عقلی دلائل سے ثابت ہے۔

رجعت کی مشروعیت پر کتاب اللہ سے دلائل:

- (۱) ارشاد الہی:

اور ان کے شوہر ان کو پھر لوٹانے کا حق رکھتے ہیں۔

وَبَعُولَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ (بقرہ: ۲۲۸)

(۲) اِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ اَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (بقرہ: ۲۳۱)

جب تم عورتوں کو طلاق دے چکے اور وہ اپنی مدت گزرنے پر پہنچ جائیں تو اب یا تو انہیں عزت کے ساتھ روکے رکھو اور یا عزت کے ساتھ چھوڑ دو۔

(۳) الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكِ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِیْحُ بِاِحْسَانٍ

طلاق تو دو ہی بار کی ہے اس کے بعد یا تو رکھ لینا ہے قاعدہ کے موافق یا پھر خوش عنوانی کے ساتھ چھوڑ دینا ہے۔

اور امساک بمعروف سے مراد رجعت ہے۔

رجعت کی مشروعیت پر سنت سے دلائل:

۱۔ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے جب اپنی بیوی کو حالت حیض میں طلاق دی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ سے فرمایا کہ مراہنک یراجعہا اپنے بیٹے کو حکم دو کہ وہ اپنی بیوی سے رجوع کر لے۔ (حدیث)

۲۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب (ام المومنین) حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا کو طلاق دی تو آپ کے پاس جبریل علیہ السلام آئے اور آپ سے کہا کہ آپ حفصہ رضی اللہ عنہا سے رجوع کر لیں کیونکہ وہ بہت ہی روزے رکھنے والی اور قیام کرنے والی ہیں۔ تو آپ نے ان سے رجوع فرمایا۔

۳۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے (ام المومنین) سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا کو طلاق دی پھر ان سے رجوع فرمایا۔

رجعت کی مشروعیت پر اجماع بھی ہے۔

عقلی دلیل:

رجعت کی ضرورت بھی ہے کیونکہ انسان کبھی اپنی بیوی کو طلاق دے بیٹھتا ہے پھر اپنے کئے پر نادم ہوتا ہے جیسا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ جل جلالہ نے اپنے اس ارشاد میں اشارہ فرمایا:

لَا تَدْرِي لَعَلَّ اللّٰهُ يُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا ۝ اس کو خبر نہیں شاید اللہ پیدا کر دے اس طلاق کے بعد کوئی نئی صورت۔ (الطلاق: ۱)

لہذا تدارک کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اگر رجعت کا ثبوت نہ ہو تو تدارک ممکن نہ ہوگا کیونکہ ہوسکتا ہے کہ نکاح جدید پر مطلقہ بیوی راضی نہ ہو اور مرد اس سے صبر نہ کر سکتا ہو لہذا زنا میں مبتلا ہو۔ : ندیشہ ہوگا۔

رجعت کی ماہیت کا بیان:

ہمارے نزدیک موجود ملک نکاح کو قائم رکھنے اور اس کو زوال سے روکنے اور ملک نکاح کے زوال کیلئے منعقدہ سبب کو فسخ کرنے کا نام رجعت ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ من وجہ (یعنی ایک وجہ سے) موجود ملک کو باقی رکھنے اور من وجہ انشاء کا نام ہے۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ان کے نزدیک (ملک نکاح) من وجہ موجود اور من وجہ زائل ہوتی ہے جبکہ ہمارے نزدیک وہ تمام وجوہ سے قائم و موجود ہوتی ہے۔

اسی پر یہ اختلاف بھی مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک جواز رجعت کیلئے شہادت شرط نہیں ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک شرط ہے۔ مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کی ابتداء اور اس کے انشاء کیلئے شہادت شرط ہوتی ہے بقاء کیلئے شرط نہیں ہوتی۔ چونکہ رجعت ہمارے نزدیک عقد کو باقی رکھنا ہے لہذا اس کیلئے شہادت شرط نہیں ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک من وجہ باقی رکھنا اور من وجہ انشاء ہے۔ لہذا جس حیثیت سے وہ انشاء ہے اس حیثیت سے اس میں شہادت شرط ہے البتہ جس حیثیت سے وہ استبقاء (باقی رکھنا) ہے اس حیثیت سے شہادت شرط نہیں ہے لہذا یہ بناء صحیح ہوئی۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے اس ارشاد الہی سے استدلال کیا ہے:

وَأَشْهَدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنْكُمْ (الطلاق: ۲) اور اپنے میں سے دو معتبر اشخاص کو گواہ بنالو۔

اور امر کا ظاہر وجوب عمل ہے لہذا یہ وجوب شہادت کا تقاضا کرتا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ کتاب و سنت میں جو رجعت کے بارے میں نصوص ہیں وہ شہادت کی شرط سے خالی و مطلق ہیں البتہ رجعت پر گواہ بنا لینا مستحب ہے کیونکہ اگر گواہ نہ بنائے تو اس بات سے امن نہ ہوگا کہ عدت پوری ہو جائے اور عورت مرد کی رجعت کے بارے میں تصدیق نہ کرے پھر عدت پوری ہونے کے بعد عورت کے قول کا اعتبار ہوگا۔ لہذا گواہ بنانا مستحب ہے۔ اسی پر آیت کریمہ کو بھی محمول کیا جائے گا۔ بلکہ خود آیت میں اس پر دلیل بھی ہے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا

فَإِنَّا بَلَّغْنَا أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ (سورة الطلاق: آیت نمبر ۲) پھر جب وہ اپنی میعاد کو پہنچ جائیں تو انہیں قاعدہ کے مطابق (نکاح میں) رہنے دو یا انہیں قاعدہ کے مطابق رہائی دو۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے فرقت اور رجعت کو اکٹھا کیا ہے۔ نیز اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے گواہ بنانے کا امر اپنے اس ارشاد میں کیا و اشہدوا ذوی عدل منکم اور یہ بات معلوم ہے کہ فرقت پر گواہ بنانا واجب نہیں بلکہ مستحب ہے تو ایسے ہی رجعت میں ہوگا۔ یا بقدر ممکن نصوص میں موافقت پیدا کرنے کیلئے اس پر محمول کیا جائے۔ اسی طرح رجعت میں مہر بھی نہیں ہوتا اور نہ ہی عورت کی رضامندی شرط ہوتی ہے کیونکہ یہ ابتداءئے عقد کی شرط میں سے ہے بقائے عقد کی شرائط میں سے نہیں ہے۔

اسی طرح عورت کو رجعت کے بارے میں خبر دینا بھی شرط نہیں ہے۔ اس لئے اگر شوہر نے بیوی کو رجعت کی خبر نہ دی تب بھی جائز ہے کیونکہ رجعت خاص شوہر کا حق ہے اس لئے کہ یہ اپنی بیوی کو دائم و باقی

رکھنے کا تصرف ہے۔ لہذا اس میں دوسرے کو خبر دینا شرط نہیں ہے جیسا کہ خیال میں اجازت دینے کی صورت میں ہوتا ہے۔ البتہ یہ مندوب و مستحب ہے کیونکہ جب شوہر بیوی سے رجوع کر لے لیکن اس کو نہ بتائے تو ممکن ہے کہ تین حیض پورے ہونے پر عورت یہ گمان کر لے کہ اس کی عدت پوری ہو چکی ہے اور کسی دوسری جگہ نکاح کر لے تو خبر نہ دینا عقد حرام کا سبب بنے گا۔ لہذا شوہر کیلئے مستحب ہے کہ وہ عورت کو رجعت کی خبر دے دے۔

مسائل:

اگر شوہر نے بیوی سے رجوع کر لیا لیکن اس کو خبر نہ دی حتیٰ کہ اس کی عدت کی مدت پوری ہو گئی اور عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا پھر پہلا شوہر آگیا تو وہ پہلے شوہر کی بیوی ہوگی خواہ دوسرے شوہر نے اس سے جماع کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اور عورت اور دوسرے شوہر کے درمیان تفریق کردی جائے گی کیونکہ رجعت تو عورت کے علم کے بغیر بھی صحیح ہو جاتی ہے تو دوسرے شوہر نے اس سے نکاح اس حال میں کیا کہ وہ پہلے کی بیوی ہے لہذا یہ نکاح صحیح نہ ہوا۔ اسی پر فعلی رجعت یعنی بیوی سے جماع بھی مبنی ہے کہ یہ ہمارے نزدیک جائز ہے لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صرف قولی رجعت ہی جائز ہوتی ہے۔ مذکورہ قاعدے پر مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک رجعت من وجہ انشاء نکاح ہوتی ہے اور چونکہ تمام وجوہ سے جو انشاء نکاح ہو وہ صرف قول سے ہی جائز ہوتا ہے تو ایسے ہی اس میں بھی ہوگا جو ایک وجہ سے انشاء نکاح ہو۔ ہمارے نزدیک رجعت تمام وجوہ سے نکاح کو باقی رکھنا ہے لہذا قول کے ساتھ مختص نہ ہوگی۔

اسی (قاعدے) پر وطی کی حلت و حرمت بھی مبنی ہے۔ مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وطی چونکہ ہمارے نزدیک حلال ہوتی ہے تو جب شوہر مطلقہ طلاق رجعی سے وطی کرے اور اس وطی کو رجعت کی دلیل نہ بنایا جائے اور شوہر بسا اوقات زبان سے رجعت نہیں کرتا بلکہ بیوی کو یونہی چھوڑ دیتا ہے یہاں تک کہ عدت گزر جاتی ہے تو عدت کے گزرنے پر ملک نکاح کا زوال گزشتہ طلاق کے سبب سے ہوگا کیونکہ شوہر سے صرف اسی کا صدور ہوا ہے لہذا ملک نکاح کے زوال کا اعتبار طلاق کے پائے جانے کے وقت سے ہوگا جس سے ظاہر ہوا کہ من وجہ ملک کا زوال طلاق کے وقت سے تھا۔ پس ظاہر ہوا کہ کی ہوئی وطی حرام تھی۔ لہذا حرام سے بچاؤ کی خاطر وطی کے اقدام کو رجعت کی دلیل سمجھا جائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وطی حرام ہے تو اس کو رجعت کی دلیل قرار دینے کی ضرورت نہ رہی۔

اس مسئلے میں ابتدائی دلیل یہ ارشاد الہی ہے وبعولتھن احق بردھن اس میں اللہ تعالیٰ نے رجعت کو رد کہا ہے اور رد قول کے ساتھ مختص نہیں ہوتا جیسے رد مغضوب اور رد ودیعت۔ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

علی الید ما احدث حتی نردہ
آدمی کے ذمے وہ چیز ہوتی ہے جو اس نے اٹھائی کہ
اس کو رد کر دے۔

نیز ارشاد الہی ہے فامسکوهن بمعروف اور یہ ارشاد ہے فامساک بمعروف ان میں رجعت کو امساک کہا ہے اور امساک حقیقتاً فعل سے ہوتا ہے۔

○ اسی طرح اگر مطلقہ طلاق رجعی نے شوہر سے جبکہ وہ سویا ہوا ہو یا مجنوں ہو جماع کیا (تو یہ بھی رجعت ہوگی) کیونکہ ہمارے نزدیک یہ حلال ہے۔ اور اگر اس کو رجعت قرار نہ دیا جائے تو یہ فرض کرنے پر کہ شوہر کی جانب سے رجعت کئے بغیر عدت پوری ہوگئی ہے عورت حرام کی مرتکب بنے گی لہذا حرام سے بچاؤ کی ضرورت کی خاطر اس کو از روئے شرع بیوی کی جانب سے رجعت سمجھا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حرمت کے باب میں عورت کا جماع مرد کے جماع کے مثل ہے تو ایسے ہی رجعت کے باب میں ہوگا۔

○ اسی طرح اگر شوہر نے بیوی کو شہوت سے چھو یا اس کے فرج کی طرف شہوت سے دیکھا تو بوجہ مذکورہ یہ شوہر کی جانب سے رجوع ہوگا۔ اور اگر شہوت کے بغیر چھو یا دیکھا تو یہ رجعت نہ ہوگی کیونکہ یہ فعل بلا شبہ حلال ہے۔ دیکھتے نہیں کہ دائی اور طبیب بھی فرج کی طرف دیکھتے ہیں اور طبیب بغیر شہوت کے ضرورت کے وقت بیمار عورت کو چھوتا بھی ہے۔ لہذا شوہر کے بلا شہوت دیکھنے اور چھونے کو رجعت قرار دینے میں کوئی ضرورت نہیں ہے۔

شہوت سے غیر فرج کی طرف دیکھنا بھی رجعت نہیں ہوتا کیونکہ یہ بھی فی الجملہ مباح ہے۔ جبکہ رجعت کا ارادہ نہ ہو تو بوسہ لینا اور بغیر شہوت کے چھونا مکروہ ہے۔ اسی طرح بغیر شہوت کے بیوی کو ننگا دیکھنا بھی مکروہ ہے۔ ام ابو یوسف رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کیونکہ اس بات سے امن نہیں ہوتا کہ مرد کو شہوت ہو جائے اور یوں اس کی جانب سے بغیر گواہ رجعت ہو جائے لہذا یہ مکروہ ہے۔ اسی طرح اس میں عورت کو ضرر پہنچانے سے بھی امن نہیں ہوتا کیونکہ ممکن ہے کہ مرد کو شہوت ہو جائے اور یوں باوجودیکہ مرد رجعت نہ چاہتا ہو رجعت ہو جائے تو پھر وہ دوبارہ طلاق دے گا جس سے عورت پر عدت طویل ہوگی اور یوں اس کو اس سے ضرر ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد ولا تمسکوهن ضرارا التعتلو (اور تم ان کو نہ روکے رکھو تاکہ تم ان کو ضرر پہنچاؤ۔) میں اس سے منع فرمایا ہے۔

○ اور اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شوہر جب مطلقہ کے پاس جانے کا ارادہ کر لے تو بہتر یہ ہے کہ کھنکھار لے اور اس کو اپنی جوتی کی آہٹ سنا دے اس وجہ سے نہیں کہ مطلقہ اس پر حرام ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس بات سے امن نہیں ہوتا کہ شہوت سے اس کی نظر بیوی کے فرج پر پڑ جائے اور اس طرح بغیر گواہ بنائے رجعت ہو جائے۔ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔

○ اگر مطلقہ رجعی کے دبر یعنی براز کے نکلنے کی جگہ کو شہوت سے دیکھا تو اس سے رجعت نہ ہوگی۔ زیادات میں ایسے ہی مذکور ہے اور یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول اخیر ہے جبکہ اس سے پیشتر ان کا قول تھا کہ رجعت ہو جاتی ہے لیکن پھر انہوں نے اپنے قول سے رجوع کر لیا۔ ان کے رجوع کو ابراہیم بن رستم نے نقل کیا ہے۔ امام محمد کا قول اخیر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق ہے کیونکہ یہ راہ (یعنی پاخانہ کی) فرج کی نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس راہ میں وطی امام ابو حنیفہ کے نزدیک موجب حد نہیں ہوتی۔ لہذا اس کی طرف نظر بدن کے دیگر اعضاء کی طرف نظر کی مانند ہوگی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شہوت سے فرج کی طرف نظر محض اس وجہ سے رجعت ہوتی ہے کہ وطی حلال ہوتی ہے تاکہ حلت ثابت ہو اور حرام سے بچاؤ ہو جبکہ شہوت سے اس محل (پاخانہ کی راہ) پر نظر کسی بھی حال میں حلت کا احتمال نہیں رکھتا جیسا کہ اس راہ میں فعل کسی بھی

حالت میں حلت کا احتمال نہیں ہوتا لہذا یہ رجعت کی دلیل نہیں بن سکتا۔

○ اگر مطلقہ طلاق رجعی نے شوہر کے فرج کی طرف شہوت سے دیکھا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق یہ رجعت ہونا چاہئے لیکن یہ قبیح ہے اور اس کو رجعت نہ ہونا چاہئے۔ امام ابو یوسفؒ کا یہی قول ہے لیکن صحیح وہی ہے جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس ہے اس وجہ سے جو ہم اس مسئلے میں ذکر کر چکے ہیں کہ جب عورت مرد کے ساتھ جماع کرے اس حال میں کہ مرد سویا ہوا ہو یا مجنوں ہو۔ اس کی دوسری وجہ یہ ہے کہ وطی کی طرح عورت کیلئے دیکھنا حلال ہے لہذا اس کو رجعت سمجھا جائے گا تاکہ حلت کا ثبوت اور حرمت سے بچاؤ ہو سکے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ دونوں کا دیکھنا حرمت میں برابر ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ عورت کا مرد کے فرج کی طرف دیکھنا تحریم میں مرد کے عورت کے فرج کی طرف دیکھنے کی مانند ہے لہذا ایسے رجعت میں ہوگا۔

○ اگر مطلقہ طلاق رجعی نے شوہر کو شہوت سے چھوا یا تو دھوکے سے یا جبکہ وہ سویا ہوا تھا یا شوہر نے شہوت کے ہونے کا اعتراف کیا تو یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق رجعت ہوگی جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک رجعت نہ ہوگی۔ تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس مطلقہ (رجعی) اور اس خریدی ہوئی باندی کا معاملہ یکساں قرار دیا ہے جس میں مشتری کیلئے شرط خیار ہو اور وہ باندی مشتری کو (شہوت سے) چھو لے جس سے مشتری کا خیار باطل ہو جاتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ یہاں تو یہ رجعت بنے گی لیکن وہاں وہ بیع کی اجازت نہ بنے گی۔ امام ابو یوسفؒ سے باندی کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق تو انہوں نے فرق کیا اور کہا ہے کہ وہاں تو بیع کی اجازت بنے گی لیکن یہاں رجعت نہ بنے گی اور دوسری روایت کے مطابق انہوں نے دونوں کو یکساں قرار دیا اور کہا کہ نہ تو یہاں مطلقہ کا فعل رجعت بنے گا اور نہ وہاں باندی کا فعل اجازت بنے گا۔ اس روایت کے مطابق تو دونوں مسئلوں کے درمیان فرق کرنے کی حاجت نہیں ہے البتہ پہلی روایت کے مطابق فرق کی وجہ یہ ہے کہ خیار کا بطلان مشتری کے فعل پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ کبھی دوسرے کے فعل سے بھی وہ باطل ہو جاتا ہے جیسا کہ اس صورت میں بھی ہوتا ہے جبکہ خریدی ہوئی شے میں کسی قدرتی آفت سے عیب واقع ہو جائے۔ رہی رجعت تو وہ تو صرف شوہر کے اختیار سے ہی ہو سکتی ہے حتیٰ کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ جب مطلقہ نے اسے چھوا اور شوہر نے روکنے پر قدرت کے باوجود اس کو یونہی چھوڑے رکھا تو اب یہ رجعت بن جائے گی کیونکہ جب شوہر نے اسے چھونے پر قدرت دی تو یہ اس کے اختیار سے حاصل ہوا لہذا یہ ایسے ہوا گویا کہ شوہر نے خود اسے چھوا ہے۔ اسی طرح ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جب مطلقہ نے ابتداء اسے چھونا شروع کیا اور شوہر نے منع نہیں کیا تو یہ بوجہ مذکور رجعت ہوگی۔

○ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ خیار کا اسقاط تو شے کو مشتری کی ملک میں داخل کرنا ہوتا ہے جس کا باندی کو اختیار نہیں ہوتا۔ اس کے بالمقابل رجعت عورت کو مرد کی ملک میں داخل کرنے کو نہیں کہتے کیونکہ وہ تو پہلے ہی اس کی ملک میں ہے۔ اگر ہم مطلقہ کے فعل کی وجہ سے شوہر کو رجوع کرنے والا سمجھیں تو مطلقہ نے شوہر کی ملک میں کوئی ایسی چیز نہیں دی جو اس کی ملک میں نہیں تھی لہذا رجعت صحیح ہوگی۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ہمارے نزدیک دونوں جانب سے چھوٹا حلال ہے تو اس میں حلت کا تقرر و ثبوت اور اس کا حرام سے بچاؤ لازم ہوا جو کہ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ اس کو رجعت قرار دیا جائے۔ اس طور پر جس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔ جیسا کہ باندی کے بارے میں بھی کہا ہے کہ اگر اس کی جانب سے چھوٹے کو بیع کی اجازت قرار نہ دیا جائے تو کبھی بیع کو فسخ کر دیا جاتا ہے جس کی بنا پر معلوم ہوتا ہے کہ یہ چھوٹا من وجہ دوسرے کی ملکیت میں ہوا ہے (اور یہ کہنا کہ وہ حرام کے مرتکب ہوئے ہیں اس سے بچاؤ کی صورت کرنا ضروری ہے)۔

امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ شوہر کے اختیار کے بغیر رجعت کا اعتبار نہیں کیا جاتا تو اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مطلقہ جب شوہر سے جبکہ وہ سویا ہوا ہو جماع کرے تو رجعت ثابت ہو جاتی ہے حالانکہ یہ شوہر کے اختیار کے بغیر ہوتی ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا کہ خیار کا اسقاط بیع کو مشتری کی ملک میں داخل کرنا ہوتا ہے تو یہ تسلیم نہیں ہے بلکہ بیع تو مشتری کی ملک میں خیار کے سقوط کے وقت گزشتہ سبب (یعنی بیع) سے داخل ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں یہ فرق دونوں مسئلوں کے درمیان معنی مؤثر سے ماوراء ہے جبکہ دو مسئلوں کے درمیان فرق جو کہ معنی مؤثر سے ماوراء وہ دونوں مسئلوں کو معنی مؤثر میں جمع کرنے میں قاذح نہیں ہوتا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر شوہر کی موت کے بعد اگر اس کے وارث مطلقہ کی اس بات میں تصدیق کریں کہ اس نے شہوت سے چھوٹا تھا تو یہ رجعت ہوگی کیونکہ میت کے وارث شوہر کے قائم مقام ہیں تو گویا ایسے ہے کہ شوہر نے اپنی موت سے قبل اس کی تصدیق کی ہے۔ امام محمدؒ نے فرمایا کہ اگر گواہوں نے گواہی دی کہ مطلقہ نے شوہر کا بوسہ شہوت سے لیا تھا تو ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ شہوت قلب کے اندر کا ایک فعل ہے جس پر گواہ واقف نہیں ہو سکتے لہذا اس بارے میں ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ البتہ اگر انہوں نے جماع کرنے پر گواہی دی تو قبول کی جائے گی کیونکہ جماع ایسا معاملہ ہے جس پر اطلاع ہو سکتی ہے اور جو مشاہدہ میں آ سکتا ہے اور جس کیلئے شہوت کی شرط نہیں ہے لہذا اس بارے میں گواہی قبول کی جائے گی۔

رجعت کے رکن کا بیان: اس سے مراد رجعت پر دلالت کرنے والا قول اور فعل ہے۔

جہاں تک قول کا تعلق ہے تو اس کیلئے اس قسم کے الفاظ ہیں راجعتک (میں نے تجھ سے مراجعت کی) رددنک (میں نے تجھے لوٹا لیا) رجعتک (میں نے تجھ سے رجوع کیا) اعدتک (میں نے تیرا اعادہ کیا) راجعت امراتی (میں نے اپنی بیوی سے مراجعت کی) راجعتھا (میں نے اس سے مراجعت کی) رددتھا (میں نے اس کو لوٹا لیا) اعدتھا (میں نے اس کا اعادہ کیا) وغیرہ کیونکہ رجعت پہلی حالت کی طرف رو اور اعادہ ہی کا نام ہے۔

اگر شوہر نے اس سے کہا نکحتک او تزوجتک (میں نے تجھ سے نکاح کیا یا شادی کی) تو ظاہر روایت کے مطابق یہ رجعت ہوگی جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ یہ رجعت نہ ہوگی۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی کے بعد بھی نکاح تمام وجوہ سے قائم ہے لہذا شوہر کا کہنا کہ نکحتک (میں

نے تجھ سے نکاح کیا) ایک ثابت شدہ امر کو ثابت کرنا ہوا جو کہ محال ہے لہذا یہ مشروع نہ ہوگا اور کالعدم ہوگا اور رجعت نہ بنے گی۔ البتہ اس کا راجعتک (میں نے تجھ سے مراجعت کی) کہنا اس کے برعکس ہے کیونکہ یہ اثبات نکاح نہیں ہے بلکہ ثابت شدہ نکاح کو باقی رکھنا ہے اور وہ نکاح استبقاء کا محل بھی ہے کیونکہ اس کے زوال کا سبب منعقد ہو چکا ہے اور رجعت اسی سبب کا فسخ اور اس کو عمل کرنے سے روک ہوتا ہے لہذا اس کا راجعتک کہنا صحیح ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ نکاح چونکہ حقیقتاً ثابت ہے اور اس کے اثبات کا احتمال نہیں ہے لہذا بقدر امکان شوہر کے تصرف کی تصحیح کی خاطر اس کے قول کو استبقائے ثابت سے مجاز بنایا جائے گا کیونکہ دونوں کے مابین مشابہت بھی ہے۔

ارشاد الہی وبعولتھن احق بردھن فی ذالک کی ایک تاویل یہ کی گئی ہے کہ ان کے شوہر عدت کے دوران ان سے نکاح کرنے کے دوسروں کے مقابلے میں زیادہ حقدار ہیں اور اس نکاح کی اضافت مطلقہ طلاق رجعی کی طرف ہے تو یہ بھی نکاح کے ساتھ رجعت کے ثبوت پر دلیل ہے۔

لیکن رجعت کا دوسرا جزو وہ فعل ہے جو رجعت پر دلالت کرتا ہو۔ لہذا شوہر کا مطلقہ طلاق رجعی سے جماع کرنا یا اس کے کسی عضو کو شہوت سے چھونا یا اس کے فرج کو شہوت سے دیکھنا یا یہاں ان میں سے کوئی بات اس طور پر پائی جائے جو ہم بیان کر چکے ہیں۔ ان افعال کے رجعت پر دلالت کرنے کی وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ یہ تفصیل ہمارے نزدیک ہے جہاں تک امام شافعی رحمہ اللہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک رجعت صرف قول سے ثابت ہوتی ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں، واللہ عزوجل اعلم۔

فصل ۲۸

جواز رجعت کی شرائط

پہلی شرط: عدت کا پایا جانا:

لہذا عدت کے پورا ہو جانے کے بعد رجعت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ رجعت کہتے ہیں استدامت ملک (ملک کے دائم رکھنے) کو جبکہ عدت ختم ہونے سے ملک زائل ہو جاتی ہے لہذا استدامت متصور ہی نہیں ہے کیونکہ استدامت قائم شدہ کی ہوتی ہے کہ زائل ہونے سے اس کو بچایا جاسکے۔ زائل شدہ کی نہیں ہوتی جیسا کہ اس بیع میں ہوتا ہے جس میں خیار شرط بائع کیلئے ہو کہ جب مدت خیار گزر جائے تو مدت گزرنے کی وجہ بیع میں اس کی ملک کے زوال کی بنا پر وہ ملک کو باقی نہیں رکھ سکتا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوتا ہے۔

اگر مطلقہ تیسرے حیض سے پاک ہو گئی اس کے بعد شوہر نے اس سے مراجعت کی تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ اگر اس کے ایام حیض پورے دس دن تھے تب تو رجعت صحیح نہ ہوگی اور وہ دوسرے مردوں کیلئے (نکاح کرنے کیلئے) محض عدت ختم ہوتے ہی حلال ہو گئی کیونکہ اس کی عدت کا خاتمہ تیسرے حیض کے خاتمہ کے ساتھ ہی ہوتا ہے اور اس کا تیسرا حیض تو یقینی طور پر ختم ہو چکا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ ایام حیض دس دن سے

زائد نہیں ہوتے لہذا حیض کے خون کا انقطاع یقینی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ دس دن سے زائد خون دیکھے تو دس دن سے زائد خون حیض نہیں ہوتا۔ پس ہمیں عدت کے خاتمہ کا یقین ہو گیا اور عدت کے خاتمہ کے بعد رجعت نہیں ہوتی۔ اور اگر ایام حیض دس دن سے کم ہوں تو اگر اس کو پانی میسر ہو اور ابھی اس نے غسل نہ کیا یا پانی نہ ملنے کی صورت میں ابھی نیمم کر کے اس سے نماز نہ پڑھی ہو اور نہ ہی اس پر قریب ترین نماز کا کامل وقت گزرا ہو تو عدت منقطع نہیں ہوتی اور نہ ہی وہ دوسرے مردوں کیلئے (کہ اس سے نکاح کر سکیں) حلال ہوتی ہے۔

مذکورہ تفصیل ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عدت کے ختم ہونے میں حیضوں کے بعد کسی قابل اعتماد معنی کو میں نہیں پہچانتا۔ لیکن ان کی یہ بات کتاب اللہ، سنت اور اجماع صحابہ کے خلاف ہے۔

جہاں تک کتاب اللہ کا تعلق ہے تو اس میں یہ ارشاد الہی ہے ولا تقربوہن حتی یطہرن یعنی ان سے قربت نہ کرو یہاں تک کہ وہ غسل کر لیں۔ اور جہاں تک سنت کا تعلق ہے تو یہ روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب تک وہ (مطلقہ طلاق رجعی) غسل خانے میں ہے شوہر اس سے رجوع کرنے کا زیادہ حق دار ہے اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں کہ جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہیں کر لیتی۔ جہاں تک صحابہ کے اجماع کا تعلق ہے تو علقمہ نے روایت کیا ہے کہ عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ میں حضرت عمرؓ کے پاس تھا کہ ایک مرد اور ایک عورت آئے۔ مرد نے کہا کہ ”یہ میری بیوی ہے میں نے اس کو طلاق دی اور پھر اس سے مراجعت کر لی۔ عورت نے کہا جو کچھ اس نے کہا وہ مجھے یہ بات کہنے سے نہیں روکتا کہ اس نے مجھے طلاق دی اور پھر مجھے چھوڑے رکھا یہاں تک کہ مجھے تیسرا حیض آگیا اور پھر اس کا خون رک گیا میں نے دروازہ بند کیا اور غسل کا پانی رکھا اور اپنے کپڑے اتارے ہی تھے کہ اس نے دروازہ کھٹکھٹایا اور کہا کہ میں نے تجھ سے مراجعت کر لی“ حضرت عمرؓ نے کہا اے ابن ام عبد (کنیت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ) آپ اس بارے میں بتائیے۔ تو میں نے کہا کہ میری رائے میں جب تک عورت کیلئے نماز حلال نہیں ہوتی رجعت صحیح ہوتی ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر آپ اس سے مختلف جواب دیتے تو میں اس کو درست نہ سمجھتا۔

مکحول (۱) رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت علی، ابن مسعود، ابوالدرداء، عبادہ بن الصامت اور عبداللہ بن قیس اشعری رضی اللہ عنہم اس شخص کے بارے میں جس نے اپنی بیوی کو ایک یا دو طلاقیں دی ہوں یہ کہتے تھے کہ جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے وہ شخص اس کا زیادہ حقدار ہے۔ اور جب تک عورت عدت میں ہے وہ مرد کی وارث ہوگی اور مرد اس کا وارث ہوگا۔ تو غسل کا اعتبار کرنے پر صحابہ کا اتفاق ہے لہذا امام شافعی رحمہ اللہ کا قول حدیث اور اجماع صحابہ کے خلاف ہونے کی بنا پر معتد بہ نہیں ہے۔ نیز جب عورت کے ایام حیض دس دن سے کم ہوں تو حیض کے خون کے منقطع ہونے کا یقین نہیں کیا جاسکتا کیونکہ احتمال ہوتا ہے کہ ایام حیض میں خون دوبارہ جاری ہو جائے جس کی وجہ یہ ہے کہ خون صرف ایک

(۱) مکحول بن ابو مسلم ہذلی، آپ کی کنیت ابو عبداللہ ہے، اہل شام کے زبردست عالم، نامور فقیہ، حافظ حدیث ہیں۔ بنو ہذیل کی ایک عورت کے آزاد کردہ قلام ہونے کی وجہ سے ہذلی کہلاتے ہیں۔..... وفات ۱۱۳ھ۔

دفعہ جاری نہیں ہوتا بلکہ کبھی جاری ہوتا ہے اور کبھی منقطع ہو جاتا ہے۔ لہذا خون کے دوبارہ جاری ہونے کا احتمال موجود ہے۔ اور دوبارہ جاری ہونے والا خون دس دنوں تک حیض کا ہی ہوتا ہے لہذا یقینی طور پر حیض کے خون کا انقطاع نہیں پایا گیا پس طہر بھی یقینی طور پر ثابت نہیں ہوگا اور اس طرح عدت بھی باقی رہے گی کیونکہ وہ تو یقینی طور پر ثابت تھی اور قاعدہ ہے کہ الثابت بیقین لا یزول بالشک (جو یقینی طور پر ثابت ہو وہ شک سے زائل نہیں ہوتی) جیسا اس شخص کے حق میں ہوتا ہے جس کو حدث ہونے کا تو یقین ہو اور طہارت کرنے کے بارے میں شک ہو۔ اس کے برخلاف جب اس کے ایام حیض ہی دس دن ہوں تو حکم اور ہے (جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے) کیونکہ دس دن کے بعد حیض کے خون کے لوٹ آنے کا احتمال تو رہتا نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ دس دن حیض کی اکثر مدت ہے لہذا ہمیں حیض کے خون کے انقطاع کا یقین حاصل ہو لیا پس نتیجہ کے طور پر حیض کو ختم اور طہر کو ثابت سمجھیں گے۔ زیر بحث صورت اس سے مختلف ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

امام شافعیؒ نے اس بارے میں اپنے قول کی بناء اپنے قاعدے پر کی ہے اور وہ یہ کہ عدت طہروں سے پوری ہوتی ہے حیضوں سے نہیں۔ تو جب اس کا تیسرا حیض شروع ہوا تو کسی اور چیز کی مابت کے بغیر اس کی عدت ختم ہو جائے گی۔ اس قاعدے کے بطلان پر استدلال اس کے اپنے مقام پر کیا جائے گا انشاء اللہ جس سے فرع بھی باطل ہو جائے گی۔ اور جب وہ غسل کر لے تو رجعت منقطع ہو جائے گی کیونکہ اس کیلئے پاک عورتوں کے احکام میں سے ایک حکم یعنی نماز کی ادائیگی کی اباحت ثابت ہے کیونکہ حائضہ کیلئے نماز کی ادائیگی مباح نہیں ہے۔ پس غسل کے قرینہ کی بنا پر حیض کا انقطاع پایا گیا اور اس طرح رجعت بھی منقطع ہوئی۔ اسی طرح اگرچہ اس نے ابھی غسل تو نہ کیا ہو لیکن اس پر نماز کا ایک وقت گزر گیا تو رجعت منقطع ہو جائے گی کیونکہ جب اس پر نماز کا وقت گزر گیا تو نماز اس کے ذمے میں قرض ہو گئی اور یہ بھی پاک عورتوں کا حکم ہے کیونکہ حائضہ پر نماز واجب نہیں ہوتی لہذا اس کے ذمے قرض بھی نہیں ہوتی۔ پس اس قرینہ کی وجہ سے انقطاع مستحکم اور رجعت منقطع ہوئی۔

○ اسی طرح جب اسے پانی میسر نہ ہو مثلاً وہ سفر میں ہو پھر اس نے نیمم کر کے نماز پڑھ لی (تو تب بھی یہی حکم ہے کہ رجعت منقطع ہو جائے گی) کیونکہ نماز کی صحت پاک عورتوں کا حکم ہے اس لئے کہ حیض کے ہوتے ہوئے نماز صحیح نہیں ہوتی۔ پس پاک عورتوں کے ایک حکم کی اضافت انقطاع حیض کی طرف کی گئی ہے۔ پس انقطاع مستحکم ہوا اور رجعت منقطع ہوئی۔

اور اگر ابھی صرف نیمم کیا ہو نماز نہ پڑھی ہو تو کیا رجعت منقطع ہو جائے گی؟ تو اسکے بارے میں ہمارے اصحاب میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے کہ منقطع نہ ہوگی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ منقطع ہو جائے گی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے نیمم کر لیا تو اس کیلئے پاک عورتوں کا ایک حکم یعنی نماز کی اباحت ثابت ہوئی لہذا نتیجہ میں حیض باقی نہ رہے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ غسل کر لے یا نیمم کر چکے اس سے نماز پڑھ لے۔

امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جب اس کے ایام دس دن سے کم ہوں تو محض خون کے انقطاع سے اس کے بغیر کہ اس کے ساتھ کسی قرینے کا انضمام

ہو اس کی عدت کے انقطاع کا یقین نہیں کیا جاسکتا کیونکہ احتمال موجود ہے کہ دس دنوں کے اندر دوبارہ خون جاری ہو جائے۔ پس ظاہر ہوا کہ وہ ابھی حائضہ ہے اور حیض چونکہ یقینی طور پر ثابت تھا لہذا جب تک طہر کا وجود یقینی نہ ہو حیض کے زوال کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ اور طہر کا وجود یقینی ہے نہیں۔ اور نہ ہی نیمم کے قرینے سے وہ یقینی طور پر پاک عورتوں کے حکم میں ہو جاتی ہے کیونکہ نیمم حقیقی طہارت دینے والا تو ہے نہیں بلکہ اس کو پانی کی عدم موجودگی میں ازروئے شرع بوجہ اس ارشاد الہی کے کہ:

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا پھر جب تم کو پانی میسر نہ ہو تو پاک مٹی سے نیمم کر
(المائدہ: ۶)

طہارت دینے والا قرار دیا گیا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ نماز شروع کرنے سے پیشتر یا نماز شروع کرنے کے بعد لیکن اس سے فراغت سے پیشتر پانی دیکھ لے تو اس کا نیمم باطل ہو جاتا ہے۔ پس نیمم ازروئے شرع طہارت مطلقہ تو ہے لیکن پانی کی عدم موجودگی میں اور چونکہ ہر گھڑی میں پانی کے وجود کا احتمال موجود ہے لہذا نیمم کے عدم طہوریت کا احتمال بھی ثابت ہے پس حاصل شدہ طہارت کا وجود یقینی نہیں ہے اور حیض کی نجاست باقی رہی۔ البتہ عورت کیلئے نیمم کے ساتھ نماز کی ادائیگی مباح کی گئی ہے کیونکہ ظاہر کے اعتبار سے پانی دونوں حالتوں میں موجود نہیں ہے اگرچہ پانی کے وجود کا احتمال موجود ہے اور جب اس کو پانی نہیں ملا اور اس نے نیمم سے ہی نماز پڑھ لی اور نماز سے فارغ ہو گئی تو پانی کا عدم مستحکم ہوا اور نیمم سے حاصل شدہ طہارت بھی مستحکم ہو گئی لہذا حیض باقی نہ رہا۔ رہا اس سے پیشتر تو عدم طہارت کا احتمال موجود ہے لہذا یہ شرعی طہارت یقینی نہیں ہے بلکہ اس میں احتمال موجود ہے۔ برخلاف غسل کے کیونکہ پانی کے طور مطلق ہونے کی بنا پر یہ یقینی طہارت ہے۔ تو جب طہارت کا ثبوت یقینی ہوا تو نتیجتاً حیض طہارت کی ضد ہونے کی بناء پر نہ پایا گیا بخلاف نیمم کے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور برخلاف اس صورت کے جبکہ عورت پر نماز کے اوقات میں سے ایک کامل وقت گزر جائے کیونکہ اس صورت میں عورت کے ذمے نماز تو یقینی طور پر قرض بن گئی لہذا اس کے حق میں پاک عورتوں کا ایک حکم یقینی طور پر ثابت ہوا۔ پس حیض یقینی طور پر باقی نہ رہا اور عدت یقینی طور پر ختم ہو گئی۔

○ اگر گدھے کے جھوٹے پانی سے غسل کیا تو بالا جماع نفس غسل سے ہی رجعت منقطع ہو جائے گی البتہ وہ دوسرے مردوں کیلئے (نکاح کیلئے) حلال نہ ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ گدھے کا جھوٹا پانی مشکوک ہوتا ہے یا تو طہوریت میں یا طہارت میں فقہاء کے حسب اختلاف۔ پس اگر وہ (یعنی گدھے کا جھوٹا پانی) طاہر و طہور (پاک کرنے والا) ہو تو غسل کے سبب سے انقطاع حیض کی بنا پر عدت کے ختم ہونے کی وجہ سے رجعت منقطع ہو جائے گی اور عورت دوسرے شوہروں کیلئے حلال ہوگی۔ اور اگر وہ طاہر نہ ہو یا طاہر ہو لیکن طہور (پاک کرنے والا) نہ ہو تو نہ تو رجعت منقطع ہوگی اور نہ ہی عورت دوسرے شوہروں کیلئے حلال ہوگی۔ تو جب شک واقع ہوا تو ان تمام معاملات میں جن کو ہم نے ذکر کیا احتیاط لازم ہوگی اور وہ یہ کہ رجعت منقطع ہو جائے گی اور عورت دوسرے شوہروں کیلئے حلال نہ ہوگی۔ اس میں دو حکموں میں سے قابل اعتماد کو اختیار کرنا اور دونوں بابوں

میں حرمت سے احتراز کرنا ہے۔ اور عورت جب تک تیمم نہ کرے اس غسل سے نماز نہ پڑھے۔

اگر طلاق رجعی سے عدت گزارنے والی غسل کرے اور بدن کا کچھ حصہ ایسا رہ جائے جس پر پانی نہ پہنچا ہو تو پانی سے رہ جانے والا حصہ یا تو عضو کامل ہو گا یا اس سے کمتر ہو گا۔ اگر وہ عضو کامل ہو تو شوہر رجوع کر سکتا ہے اور اگر عضو سے کمتر ہو تو رجوع نہیں کر سکتا۔ پھر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا اختلاف ہوا۔ تو ابو یوسف رحمہ اللہ کا تو وہی قول ہے کہ عضو سے کم میں رجعت نہیں ہو سکتی اور یہ استحسان کی رو سے ہے جبکہ قیاس کی رو سے شوہر رجوع کر سکتا ہے۔ پس امام محمد رحمہ اللہ نے متروک جگہ جبکہ وہ کامل عضو ہو کو کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے پر قیاس کیا اور کہا کہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کو ترک کرتے میں رجعت منقطع ہو جاتی ہے تو اس پر قیاس کی رو سے یہاں بھی رجعت منقطع ہوگی۔ البتہ فقہاء نے استحسان کو مد نظر رکھ کر کہا کہ رجعت منقطع نہ ہوگی کیونکہ عضو کامل کے دھونے کے وجوب پر اجماع ہے اور اتنی مقدار سے عام طور سے تغافل نہیں برتا جاتا لہذا رجعت منقطع نہ ہوگی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ متروک حصہ عضو سے زائد ہو۔ برخلاف کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے کہ اس کے وجوب پر اجماع نہیں ہے بلکہ اس میں مجتہدین کا اختلاف ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ متروک جگہ اگرچہ تھوڑی ہی ہو حدث کا حکم تو باقی ہے۔ کیا غور نہیں کرتے کہ اس کے ہوتے ہوئے اگرچہ قلیل ہی ہو نماز کی ادائیگی مباح نہیں ہوتی اور حدث کے باقی ہوتے ہوئے طہارت ثابت نہیں ہوتی۔ یہ بات (متروک جگہ کے) قلیل و کثیر ہونے کو یکساں کر دیتی ہے۔ البتہ فقہاء نے قلیل جو کہ عضو سے کمتر ہو میں استحسان کے پیش نظر کہا کہ رجعت منقطع ہو جائے گی کیونکہ اس مقدار سے عام طور پر غفلت ہو جاتی ہے اور اس کا بھی احتمال ہوتا ہے کہ اس جگہ پر پانی پہنچا ہو پھر وہ جگہ خشک ہو گئی ہو۔ لہذا اس میں رجعت کے انقطاع کا حکم لگایا جائے گا۔ اور کامل عضو کی صورت میں مسئلہ اصل قیاس کے موافق رہے گا۔

کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کے بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایات مختلف ہیں۔ ایک روایت یہ ہے کہ رجعت منقطع ہو جائے گی جبکہ ایک روایت یہ بھی ہے کہ رجعت منقطع نہیں ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عورت اپنے شوہر سے بائن ہو جائے گی لیکن دوسرے شوہروں کیلئے نکاح کیلئے حلال نہ ہوگی۔ امام محمدؒ کے اس قول جو کہ امام ابو یوسفؒ کی انقطاع رجعت میں ایک روایت بھی ہے کی وجہ یہ ہے کہ کلی کرنے اور ناک میں پانی ڈالنے کا وجوب مختلف فیہ ہے اور مقام اجتہاد دلائل کے تعارض کا مقام ہوتا ہے لہذا شک و شبہ سے خالی نہیں ہوگا اور چونکہ رجعت میں احتیاط کا معاملہ اختیار کیا جاتا ہے لہذا شک کے ہوتے ہوئے رجعت کی بقاء جائز نہیں ہے۔ پس رجعت منقطع ہوگی۔ اور شک ہی کی بنا پر دوسرا نکاح کرنے کی حالت کا اثبات جائز نہیں ہے۔ اس لئے امام محمدؒ نے اس کی اجازت نہیں دی۔ امام ابو یوسفؒ کی دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ عضو کامل میں حدث باقی رہا ہے لہذا رجعت بھی باقی رہے گی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب مطلقہ مسلمان ہو۔ اور اگر وہ کتابیہ ہو تو فقہاء کا قول ہے کہ اس کے حق میں خون کے بند ہوتے ہی رجعت منقطع ہو جائے گی کیونکہ اس سے غسل کرنے کا خطاب تو ہے نہیں اور نہ ہی مسلمان کی طرح اس پر غسل فرض لازم آتا ہے۔

جواز رجعت کی دوسری شرط: تعلیق بالشرط اور مستقبل میں کسی وقت کی طرف اضافت کا نہ ہونا:

طلاق کے بعد اگر شوہر نے کہا کہ ”اگر میں گھر میں داخل ہوا تو بلاشبہ میں نے تجھ سے رجوع کیا“ یا ”میں نے تجھ سے رجوع کیا اگر میں گھر میں داخل ہوا“ یا ”اگر میں نے زید سے کلام کیا“ یا ”جب کل ہوگی تو میں تجھ سے کل رجوع کرنے والا ہوں گا“ یا ”کل یا فلاں مہینے کے شروع میں“ تو سب کے قول کے مطابق رجعت صحیح نہ ہوگی کیونکہ رجعت ملک نکاح کو باقی رکھنا ہوتا ہے لہذا اس میں کسی شرط سے معلق کرنا اور مستقبل میں کسی وقت کی طرف اضافت کا احتمال نہیں ہوتا جیسا کہ انشاء ملک میں ان کا احتمال نہیں ہوتا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ رجعت زوال ملک کا سبب بننے والی طلاق کو فسخ اور اس کو عمل سے روکنے کو منضمن ہوتی ہے۔ ب شوہر نے رجعت کو شرط کے ساتھ معلق کیا یا مستقبل میں کسی وقت کی طرف اس کی اضافت کی تو گویا اس نے ایک غایت تک طلاق کو باقی رکھا اور ایک غایت تک طلاق کو باقی رکھنا اس کی تائید (ہمیشہ کیلئے طلاق دینا) ہوتی ہے کیونکہ طلاق میں توقیت کا احتمال نہیں ہوتا جیسا کہ کوئی شخص جب اپنی بیوی کو کہے کہ تجھے ایک دن یا ایک مہینے یا ایک سال کیلئے طلاق ہے تو توقیت تو صحیح نہیں ہوتی اور طلاق ابدی ہوتی ہے۔ پس رجعت صحیح نہیں ہوگی۔

مذکورہ بالا صورت تو اس وقت ہے جب رجعت کا انشاء کیا ہو۔ اور اگر زمانہ ماضی میں رجعت کی خبر دیتے ہوئے کہا کہ ”میں نے تجھ سے کل مراجعت کر لی تھی“ تو اگر عورت اس کی تصدیق کرے تو رجعت ثابت ہوگی خواہ شوہر نے یہ بات عدت کے دوران کہی ہو یا عدت کے ختم پر کہی ہو لیکن اس شرط کے بعد کہ گزشتہ کل وہ عدت میں تھی۔ اور اگر عورت اس کی تکذیب کرے تو اگر شوہر نے عدت کے دوران کہا ہو تو قول شوہر کا معتبر ہوگا کیونکہ اس نے ایسی بات کی خبر دی ہے جس کے انشاء کا اختیار اس کو فی الحال ہے کیونکہ شوہر کو فی الحال رجعت کرنے کا اختیار ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جو کوئی ایسی بات کی خبر دے جس کا انشاء وہ فی الحال کر سکتا ہے تو اس میں اسکی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اگر اسکی تصدیق نہ کی جائے تو وہ فی الحال انشاء کر دے گا۔ لہذا تکذیب کا کچھ فائدہ نہ ہوگا۔ اور یہ شوہر اس وکیل کے مثل ہے جس نے معزول ہونے سے قبل کہا ہو کہ میں نے گزشتہ کل اس کو فروخت کر دیا تھا۔ اور اگر شوہر نے عدت کے ختم ہو جانے کے بعد کہا ہو تو عورت کا قول معتبر ہوگا کیونکہ شوہر ایسی بات کی خبر دے رہا ہے جس کا انشاء وہ فی الحال نہیں کر سکتا کیونکہ عدت کے ختم ہونے کے بعد اس کو رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ تو یہ معزول شدہ وکیل کی مانند ہوا جبکہ وہ کہے کہ میں نے اس کو فروخت کیا ہے اور مَوکل اس کی تکذیب کرے۔ اور امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک عورت پر قسم نہیں آئے گی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے قسم لی جائے گی۔ یہ ان چند مسائل میں سے ہے جن میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قسم نہیں لی جاتی اور ان مسائل کو ہم کتاب الدعویٰ میں ذکر کریں گے (انشاء اللہ)۔ البتہ اگر شوہر گواہ پیش کر دے تو گواہی قبول کی جائے گی اور رجعت ثابت ہو جائے گی کیونکہ گواہی عدت میں کی ہوئی رجعت پر قائم ہوئی ہے لہذا اس کی گواہی کا اعتبار ہوگا۔

اگر مطلقہ کسی دوسرے شخص کی باندی ہو اور اس کا شوہر اس کی عدت پوری ہونے کے بعد کہے کہ میں نے تجھ سے رجوع کر لیا تھا اور باندی اس کی تکذیب کرے لیکن باندی کا مالک اس کی تصدیق کرے تو امام

ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک باندی کے قول کا اعتبار کیا جائے گا اور رجعت ثابت نہیں ہوگی جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک شوہر اور مالک کا قول معتبر ہوگا اور رجعت ثابت ہوگی کیونکہ وہ مالک کی مملوکہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ باندی کا اپنی عدت کے خاتمہ کی خبر دینا اس کی جانب سے اپنے حیض کی خبر دینا ہے اور اس کا اختیار آزاد عورت کی طرح باندی کو ہے۔ اس کے مالک کو نہیں۔

○ اگر شوہر مطلقہ کو کہے کہ میں نے تجھ سے رجوع کر لیا ہے اور وہ جواب میں یوں کہے کہ میری عدت گزر چکی ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عورت کے قول کو مع حلف کے تسلیم کیا جائے گا جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ شوہر کا قول معتبر ہوگا۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر وہ ایک گھڑی خاموش رہے اور پھر کہے کہ میری عدت گزر گئی تو قول شوہر کا تسلیم کیا جائے گا۔ اور اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب ابتداء عورت کی جانب سے ہو اور وہ کہے کہ ”میری عدت گزر گئی ہے“ اور شوہر مطلقہ کے کلام کے متصل ہی جواب میں یوں کہے کہ ”میں نے تجھ سے رجوع کر لیا“ تو قول عورت کا معتبر ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کا قول کہ ”میں نے تجھ سے رجوع کر لیا“ ظاہر کے اعتبار سے عدت کے قیام کی بنا پر رجوع کو صحیح کرنے والا ہے لہذا عدت کے خاتمہ کی خبر دینے میں عورت کے قول کو نہیں لیا جائے گا کہ میری عدت ختم ہو گئی ہے اور رجعت کی وجہ سے عدت کے بطلان کے باعث عدت نہ رہی (کہ جس کے خاتمہ کی خبر دینے میں عورت کے قول کا اعتبار کیا جاسکے) لہذا عورت کا قول معتبر نہ ہوگا جیسا کہ اس وقت معتبر نہیں ہوتا جب وہ ایک گھڑی خاموش رہے اور پھر کہے کہ میری عدت گزر گئی۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ مطلقہ کا قول کہ ”میری عدت گزر گئی“ اگر شوہر کے قول سے پیشتر زمانے میں عدت کے خاتمہ کی خبر ہو تب تو بالاجماع عورت کا قول قبول نہ کیا جائے گا جیسا کہ اس وقت قبول نہیں کیا جاتا جب عورت صراحۃً عدت کے خاتمہ کی خبر کی اسناد شوہر کے قول کی طرف کرے مثلاً یوں کہے کہ ”میری عدت تو تمہاری رجعت سے پیشتر ختم ہو گئی تھی“ کیونکہ عورت خبر دینے میں تاخیر کرنے کے باعث منہم ہے۔ اور اگر وہ شوہر کے قول کے متصل اور مقارن عدت کے خاتمہ کی خبر دے تو چونکہ ایسا ہونا نادر ہے لہذا عورت کا قول قبول نہ کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عدت کے خاتمہ کی خبر دینے میں عورت امین ہے کیونکہ اس معاملہ میں شریعت نے اس کو امانت دار قرار دیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ا شاد ہے:

وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِيهِنَّ أَرْحَامُهُنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
اور ان کو حلال نہیں ہے کہ چھپا رکھیں جو پیدا کیا
اللہ نے ان کے پیٹ میں اگر وہ ایمان رکھتی ہیں اللہ
پر اور پچھلے دن پر۔
(البقرة: ۲۲۸)

اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد حیض و حمل ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے کتمان (چھپانے) سے ان کو منع کیا اور کتمان سے نہی اظہار کا امر ہے کیونکہ کسی شے سے نہی اس کی ضد کا امر ہوتا ہے اور اظہار کا امر (اس کے اظہار کو) قبول کرنے کا امر ہے تاکہ اظہار کا فائدہ بھی ظاہر ہو۔ لہذا عورت کے قول اور

اس کی عدت کے خاتمہ کی خبر دینے کو قبول کرنا لازم ہوا اور عدت کے خاتمہ میں اس کی خبر کو قبول کرنے کا نتیجہ دوسرے مردوں کیلئے (نکاح کیلئے) اس کا حلال ہوتا ہے۔

پھر اگر مطلقہ کی عدت شوہر کے قول کہ ”میں نے تجھ سے رجوع کر لیا“ سے پیشتر ختم ہو گئی تو شوہر کا قول ”میں نے تجھ سے رجوع کر لیا“ عورت کی عدت کے خاتمہ کے بعد واقع ہوا لہذا صحیح نہ ہوا۔ اور اگر اس کی عدت شوہر کے قول ”میں نے تجھ سے رجوع کیا“ کہنے کی حالت میں ختم ہوئی تو شوہر کا یہ قول عدت کے ختم ہونے کی حالت میں واقع ہوا۔ اور رجعت جیسے عدت کے خاتمہ کے بعد صحیح نہیں ہوتی۔ ایسے ہی عدت کے ختم ہونے کی حالت میں بھی صحیح نہیں ہوتی کیونکہ عدت ختم ہونے کی حالت میں بھی ختم ہی سمجھی جاتی ہے لہذا یہ رجعت ایسی مطلقہ سے ہوئی جس کی عدت ختم ہو چکی ہے۔ پس صحیح نہ ہوگی۔ اگر یہ اعتراض ہو کہ اس بات کا احتمال ہے کہ عدت اس کے خاتمہ کی خبر دینے کی حالت میں ہو اور عورت کا خبر دینا شوہر کے قول میں نے تجھ سے رجوع کیا سے متاخر ہو لہذا نتیجہ کے طور پر عدت کا خاتمہ شوہر کے قول سے متاخر ہوگا اور اس طرح رجعت صحیح ہونی چاہئے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب ہمارے کہے ہوئے کا بھی احتمال ہے اور تمہارے کہے ہوئے کا بھی احتمال ہے تو رجعت کی صحت میں شک واقع ہوا۔ اور اصل و قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز ثابت نہ ہو جب اس کے ثبوت میں شک واقع ہو تو شک و احتمال کے ہوتے ہوئے اس کو ثابت نہ کہیں گے خصوصاً اس چیز میں جس میں احتیاط کا خیال رکھا جاتا ہو اور خاص طور پر جبکہ فساد کی جہت خوب مؤکد ہو اور زیر بحث صورت میں ایسا ہی ہے کیونکہ رجعت کی صحت ایک وجہ سے ہے تو اس کا فساد دو وجہوں سے ہے لہذا اولیٰ یہی ہے کہ رجعت صحیح نہ ہو، واللہ الموفق۔

پھر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نزدیک عورت سے قسم لی جائے گی اور جب وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو رجعت کا فیصلہ کر دیا جائے گا۔ اس پر ان کے قاعدے کی بنا پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ قسم لینا تو نکول (قسم سے انکار) پر ہوتا ہے اور نکول ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بدل ہے جبکہ رجعت میں بدل کا احتمال نہیں ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قسم لینا کبھی تو نکول کیلئے ہوتا ہے تاکہ اس پر فیصلہ دیا جائے اور کبھی نکول کیلئے نہیں بلکہ قسم کے ذریعے تہمت کی نفی کیلئے ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان امور میں بھی قسم لی جاتی ہے جن میں نکول پر سرے سے فیصلہ کیا ہی نہیں جاتا جیسا کہ جان میں قصاص کے دعویٰ میں قسم لی جاتی ہے تاکہ تہمت کی نفی ہو سکے۔ اور عورت اگرچہ امین ہے لیکن امین سے کبھی قسم اس لئے لی جاتی ہے کہ قسم کے ذریعے تہمت کی نفی ہو سکے۔ تو جب عورت نے قسم کھانے سے انکار کیا تو تہمت کا تحقق پایا گیا لہذا عورت کا قول حجت نہ رہا اور دلیل زوال کے معدوم ہونے کی بنا پر استصحاب حال کی وجہ سے رجعت از روئے حکم اپنے حال پر باقی رہی۔ اور دلیل زوال کے معدوم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عورت کے نکول (انکار) کو بدل قرار دیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں یہاں بدل کے معنی کی تحقیق بھی ممکن ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ نکول کی وجہ سے وہ منہم بنتی ہے اور تہمت کی وجہ سے اس کا قول حجت نہ رہا لہذا عدت باقی رہی اور عدت کا اثر تو صرف دوسرے مردوں سے نکاح کرنے میں رکاوٹ اور شوہر کے گھر میں سکونت کے بارے میں ہے۔ پھر استصحاب حال کی بنا پر از روئے حکم رجعت کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ عورت اپنی عدت کے خاتمہ کی خبر دینے

کے ساتھ دوسرے شوہروں کیلئے حلال ہوگئی لیکن جب اس نے انکار کیا تو اس نے دوسرے شوہروں سے پرہیز اور شوہر کے گھر میں سکونت کے ساتھ بدل دیا اور اس معنی میں بدل کا احتمال ہے۔

جواز رجعت کی تیسری شرط: شرط خیار کا نہ ہونا:

لہذا اگر رجعت میں شرط خیار رکھی تو صحیح نہ ہوگا کیونکہ رجعت تو نکاح کو باقی رکھنا ہوتا ہے لہذا جیسے اس میں انشاء کا احتمال نہیں ہوتا ایسے ہی شرط خیار کا احتمال بھی نہیں ہوتا۔

جواز رجعت کی چوتھی شرط: رکن رجعت کی ایک نوع یعنی قول کا صرف مرد کی جانب سے ہونا:

لہذا اگر مطلقہ نے اپنے شوہر سے کہا کہ ”میں نے تم سے رجوع کر لیا“ تو یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ ارشاد الہی ہے: **وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ** یعنی مطلقہ عورتوں کے مقابلے ان کے شوہر ان سے رجوع کرنے کے زیادہ حق دار ہیں۔ اور اگر عورت کو بھی رجوع کرنے کا اختیار ہوتا تو شوہر اس کے مقابلے میں رجعت کرنے کا زیادہ حق دار نہ ہوگا۔ پس ظاہر نص کا تقاضا ہے کہ عورت کو رجعت کرنے کا اختیار سب سے نہ ہو لیکن عورت کی جانب سے فعلی رجعت کا جواز ہمیں دوسری دلیل سے ملتا ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

البتہ مطلقہ کی رضامندی جواز رجعت کیلئے شرط نہیں ہے یہی حکم مہر کا ہے کیونکہ ارشاد الہی **وَبَعُولَتُهُنَّ** احق بردھن عورت کی رضامندی اور مہر کی شرط سے خالی و مطلق ہے۔ علاوہ ازیں اگر رضامندی اور مہر کی شرط ہوتی تو مطلقہ کے مقابلے میں شوہر اس سے رجوع کرنے کا زیادہ حقدار نہ ہوتا کیونکہ عورت کی رضامندی اور مہر کے بغیر اس کو رجعت کرنے کا اختیار نہ ہوتا اور اس سے اللہ عزوجل کی خبر کا خلاف لازم آتا جو کہ جائز نہیں۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ رجعت کی مشروعیت اس لئے ہے کہ ندامت کے وقت تدارک ہو سکے۔ پس اگر عورت کی رضامندی شرط ہوتی تو تدارک ممکن نہ ہوتا کیونکہ ممکن ہے کہ عورت راضی نہ ہو اور ممکن ہے کہ شوہر کے پاس مہر نہ ہو۔

اسی طرح شوہر کا طوعا اور عدا رجعت کرنا بھی جواز رجعت کیلئے شرط نہیں ہے لہذا اکراہ ہزل (غیر مقصود ہونا) اور کھیل اور خطا کے ساتھ بھی رجعت صحیح ہو جاتی ہے کیونکہ رجعت ابقاء نکاح ہے جو کہ انشاء نکاح سے درجہ میں کم ہے تو جب انشاء کیلئے یہ چیزیں شرط نہیں ہیں تو استبقاء کیلئے یہ شرط نہ ہونا اولیٰ ہے اور بعض روایات میں آتا ہے:

ثلاث جدھن جدوھزلھن جد النکاح والرجعة والطلاق

تین چیزیں ایسی ہیں کہ جب وہ مراد ہوں تو وہ مراد ہوتی ہیں اور جب وہ مراد نہ ہوں تب بھی وہ مراد ہوتی ہیں یعنی ان کو مراد سمجھا جاتا ہے۔ اور وہ ہیں نکاح، رجعت اور طلاق۔

طلاق بائن کا حکم

طلاق بائن کی دو قسمیں ہیں۔ ایک تو تین طلاقیں اور دوسری ایک یا دو بائنہ طلاقیں۔ ہر قسم کا حکم مختلف ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ زوجین یا تو دونوں آزاد ہوں گے یا دونوں غلام ہوں گے یا ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہوگا۔ اگر دونوں آزاد ہوں تو تین سے کم طلاقوں میں یعنی ایک طلاق بائنہ یا دو طلاق بائنہ میں حکم اصلی عدد طلاق میں کمی اور زوال ملک بھی ہے لہذا نکاح جدید کے بغیر شوہر مطلقہ سے وطی نہیں کر سکتا۔ اور اسی طرح شوہر کا ظہار اور اس کا ایلاء بھی صحیح نہیں ہوتا اور دونوں کے درمیان نہ تو لعان جاری ہوتا ہے اور نہ ہی میراث جاری ہوتی ہے۔ البتہ حرمت غلیظہ ثابت نہیں ہوتی۔ اس لئے شوہر کا اس سے نکاح کرنا جائز ہوتا ہے بغیر اس کے کہ مطلقہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرے کیونکہ تین سے کم طلاقیں اگرچہ بائنہ ہی کیوں نہ ہوں زوال ملک کی موجب تو ہوتی ہیں محل کی حلت کے زوال کا موجب نہیں ہوتیں۔

رہیں تین طلاقیں تو ان کا حکم اصلی یہ ہے کہ ان سے زوال ملک بھی ہوتا ہے اور محل کی حلت کا زوال بھی۔ لہذا کسی دوسرے شوہر سے نکاح کئے بغیر پہلے شوہر کا مطلقہ سے نکاح کرنا جائز نہیں ہوتا بوجہ اس ارشاد الہی کے:

فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ
زَوْجًا غَيْرَهُ (البقرہ: ۲۳۰)
پھر اگر کسی نے اپنی بیوی کو (تیسری) طلاق دے دی تو وہ عورت اس کیلئے اس کے بعد حلال نہ رہے گی یہاں تک کہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرے۔

اور شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں متفرق دی ہوں یا بیک جملہ دی ہوں دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ کتاب اللہ میں تیسری طلاق کے مقامات کے بارے میں اہل تاویل کا اختلاف ہے۔ بعض نے کہا کہ وہ قول الی الطلاق مرتان فامساک بمعروفٍ أو تسریحٍ بإحسان کے بعد یہ قول الی فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ اور کہا ہے کہ امساک بمعروف سے مراد رجعت ہے اور تسریح بإحسان سے مراد شوہر کو مطلقہ کو عدت گزرنے تک چھوڑے رکھنا ہے۔ دیگر بعض نے کہا کہ وہ یہ قول الی ہے کہ او تسریح بإحسان لہذا تسریح ہی تیسری طلاق ہے۔ اسی کے موافق روایت بھی آتی ہے۔ لہذا ہر ایک جائز اور اس کا احتمال ہے البتہ اگر تسریح سے مراد عدت گزرنے تک بیوی کو چھوڑے رکھنا ہے تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے ارشاد کی تقدیر (عبارت) یوں ہوگی۔ فان طلقها فلا تحل یعنی اگر اس کو تیسری طلاق دے دی اور تسریح سے مراد ہی تیسری طلاق ہو تو پھر تقدیر (عبارت) ہوگی۔ فان طلقها یعنی اگر شوہر نے اس کو طلاق دی تیسری طلاق فلا تحل لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ۔

زوج اول کیلئے حلال ہونے کی شرائط

پہلی شرط: زوج ثانی سے نکاح کرنا:

یعنی یہ کہ مطلقہ پہلے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرے کیونکہ ارشاد الہی ہے: حتی تنکح زوجا غیرہ (تا آنکہ وہ دوسرے شخص سے نکاح کرلے)۔ اس آیت میں حلت کی نفی کی اور نفی کی غایت دوسرے شوہر سے نکاح کو بنایا۔ اور قاعدہ ہے کہ جو حکم کسی غایت تک پھیلا ہوا ہو وہ غایت سے پیشتر ختم نہیں ہوتا لہذا دوسرے شوہر سے نکاح سے پیشتر حرمت ختم نہ ہوگی لہذا مطلقہ اس سے قبل پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔ اسی قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب اس مطلقہ سے کسی شخص نے زنا سے وطی کی یا شبہ سے وطی کی تو وہ اپنے پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی کیونکہ نکاح نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح اگر مطلقہ سے مالک نے وطی کی بایں طور کہ اس کی باندی اپنے شوہر پر حرمت غلیظہ کے ساتھ حرام ہوگئی اور اس کی عدت گزر گئی پھر اس کے مالک نے اس سے وطی کی تو یہ مطلقہ اپنے پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حلت کی نفی ایک غایت تک کی لہذا نکاح کے وجود سے قبل نفی ختم نہ ہوگی اور نکاح ہوا نہیں۔ اسی طرح اسی مسئلے کے بارے میں حضرت علیؑ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ وہ یعنی مالک شوہر نہیں ہے۔ نیز روایت ہے کہ جس وقت کہ حضرت علیؑ اور زید بن ثابتؓ پاس بیٹھے ہوئے تھے حضرت عثمانؓ سے اسی مسئلے کے بارے میں پوچھا گیا تو عثمانؓ اور زید بن ثابتؓ نے اس بارے میں رخصت دی اور کہا کہ وہ (یعنی مالک) شوہر ہے اس پر حضرت علیؑ ان کی بات کو ناگوار سمجھتے ہوئے غصے میں اٹھ گئے اور یہ بھی ایک روایت میں آتا ہے کہ (اس وقت) انہوں نے فرمایا کہ وہ شوہر نہیں ہے۔ اسی طرح دوسرے شوہر سے نکاح سے قبل پہلا شوہر اس کو خرید لے تو اس کی ملکیت کی وجہ سے بھی وہ حلال نہیں ہوگی۔ اور مذکورہ وجہ کی بنا پر اس وقت بھی یہی حکم ہوگا جب وہ آزاد کردی جائے (یعنی جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کرے محض آزاد کئے جانے سے پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی)۔

دوسری شرط: نکاح صحیح کا ہونا:

لہذا اگر مطلقہ نے کسی اور شخص سے نکاح فاسد کیا اور اس نے اس عورت سے جماع بھی کر لیا تب بھی یہ پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی کیونکہ نکاح فاسد درحقیقت نکاح ہی نہیں ہوتا جبکہ مطلق نکاح سے وہ مراد ہوتا ہے جو حقیقتاً نکاح ہو۔

اگر نکاح ثانی ایسا ہوا ہو جس کے فساد کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہو اور شوہر نے اس سے جماع بھی کر لیا تب بھی مذکورہ وجہ کی بنا پر جو اس کے فساد کے قائل ہیں ان کے نزدیک یہ پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔

اگر مطلقہ نے دوسرے شوہر سے نکاح کیا اور تحلیل کی نیت کی لیکن دونوں نے زبان سے تحلیل کی شرط نہیں کی محض اس کی نیت کی اور اسی نیت کے ساتھ شوہر نے اس سے جماع کر لیا تو سب کے نزدیک وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہو جائے گی کیونکہ معاملات میں مجرد نیت کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ پس صحت نکاح کی تمام شرائط کے

ہونے کی بنا پر نکاح صحیح ہوا اور عورت پہلے شوہر کیلئے حلال ہو گئی جیسا کہ نکاح اس صورت میں بھی صحیح ہوتا ہے جبکہ توقیت اور دیگر فاسد معانی و وجوہ کی محض نیت کی ہو۔

اور اگر زبان سے تحلیل کی شرط کی اور مرد نے اس سے اسی لئے نکاح کیا لیکن شرط عورت کی جانب سے لگائی گئی تب بھی امام ابو حنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک نکاح صحیح ہے۔ اور عورت پہلے شوہر کیلئے حلال ہو جائے گی۔ اگرچہ ایسا کرنا دوسرے اور پہلے شوہر کیلئے مکروہ ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نکاح ثانی فاسد ہوگا اور وطی کے باوجود عورت پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نکاح ثانی صحیح تو ہے لیکن عورت پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تحلیل کی شرط کے ساتھ جو نکاح ہو وہ نکاح موقت کے معنی میں ہوتا ہے جبکہ نکاح میں توقیت کی شرط اس کو فاسد کر دیتی ہے اور نکاح فاسد سے تحلیل نہیں ہوگی۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح تو ابدی عقد ہوتا ہے لہذا تحلیل کی شرط لگانا گویا اللہ تعالیٰ نے جس امر کو مؤخر کیا اس کو تحلیل کی غرض سے جلد حاصل کرنا ہے۔ پس شرط باطل ہوگی اور نکاح صحیح باقی رہے گا لیکن اس سے غرض حاصل نہ ہو سکے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنے مورث کو قتل کر دے تو مذکورہ وجہ کی بنا پر وہ میراث سے محروم رہتا ہے۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کے بارے میں جو نصوص عام ہیں وہ جواز کا تقاضا کرتی ہیں اس فرق کے بغیر کہ اس میں تحلیل کی شرط کی گئی ہے یا نہیں۔ لہذا تحلیل کی شرط کے باوجود نکاح صحیح ہوگا۔ اور اس ارشاد الہی: حتی تنکح زوجا غیرہ کے تحت داخل ہوگا۔ لہذا اس کی موجودگی میں حرمت ختم ہو جائے گی۔ البتہ اس شرط کے ساتھ نکاح میں کراہت لغیرہ ہے اور وہ معنی غیر یہ ہے کہ یہ شرط نکاح سے مقصود یعنی سکون اور توالد و تعفف کے منافی ہے کیونکہ یہ مقصود نکاح کے بقاء و دوام پر موقوف ہوتا ہے۔ اور یہی واللہ اعلم محلل کے ساتھ لعنت کے الحاق کا معنی ہے جو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد میں ہے لَعَنَ اللَّهُ الْمُحْلِلَ وَالْمُحْلِلَ لَهُ رہا پہلا شوہر یعنی محلل لہ کے ساتھ لعنت کا الحاق تو اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ پہلا شوہر ہی دوسرے شوہر کے اس نکاح کو باقی رکھنے اور جس غرض کیلئے نکاح وضع ہوا ہے اس کے اثبات کی بجائے فراق اور طلاق کے ارادے سے کرنے کا سبب بنا ہے۔ اور معصیت و طاعت میں سبب بننے کی بنا پر سبب مرتکب کے ساتھ گناہ و ثواب میں شریک ہوتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ پہلے شوہر نے تین طلاقیں دے کر ایسے کام کا ارتکاب کیا ہے کہ جس کے باعث بیوی سے دوسرے شوہر نے ہم بستری کی اور استمناع کیا اس کی طرف لوٹ آنا پیش آیا جس سے طبائع سلیمہ نفرت اور کراہت کرتی ہیں۔ پہلے شوہر کا تین طلاقیں کا باعث بننے کی دلیل یہ ہے کہ اگر طلاقیں تین نہ ہوتیں تو اس قابل نفرت و قابل کراہت کام میں پڑنے کی نوبت ہی نہ آتی۔ لہذا محلل لہ کے ساتھ لعنت کا الحاق اس کے تین طلاقیں دینے کی بنا پر ہو، واللہ عزوجل اعلم۔

رہا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ نکاح میں توقیت اس کو فاسد کر دیتی ہے تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ نکاح کو فاسد کرنے والی توقیت وہ ہوتی ہے جس کی تصریح کی گئی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ ہر نکاح ہی موقت ہوتا ہے کہ وہ طلاق اور موت وغیرہ کے ساتھ موقت ہوتا ہے اور چونکہ توقیت صراحتاً موجود نہیں ہے لہذا نکاح

بھی ناسد نہ ہوا۔

رہا امام محمد رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مؤخر کیا اس میں جلدی کرنا ہے تو یہ تسلیم نہیں ہے کیونکہ جس کو اللہ تعالیٰ نے مؤجل و مؤخر کیا ہو اس کا جلدی کرنا تو متصور ہی نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی کام کیلئے مدت اور وقت مقرر فرما دیتے ہیں تو اس سے تقدم و تاخر تو ہو ہی نہیں سکتا۔ تو جب دوسرے شوہر نے عورت کو طلاق دی تو ظاہر ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے اس نکاح کیلئے اتنی ہی مدت رکھی تھی۔ اسی لئے معتزلہ کے برعکس ہم یہ کہتے ہیں کہ مقتول کی موت اپنے وقت پر ہوتی ہے۔

تیسری شرط: دوسرے شوہر کا جماع کرنا:

لہذا جب تک دوسرا شوہر عورت سے جماع نہ کرے محض نکاح ثانی سے وہ پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔ یہ جمہور علماء کا قول ہے جبکہ سعید (۱) بن مسیب رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ نفس عقد ہی سے وہ حلال ہو جاتی ہے۔ ان کا استدلال اس ارشاد الہی سے ہے فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ اور یہاں نکاح سے مراد عقد نکاح ہے۔ اگرچہ اطلاق کی صورت میں اس کا استعمال عقد اور وطی دونوں میں ہوتا ہے لیکن قرینہ کی موجودگی میں اس سے مراد عقد ہوتا ہے اور قرینہ یہاں موجود ہے کیونکہ اس ارشاد الہی حتی تنکح زوجا غیرہ میں نکاح کی اضافت عورت کی طرف کی ہے۔ اور یہ عقد ہی ہے جو عورت کی جانب سے بھی ایسے ہی پایا جاتا ہے جیسے مرد کی جانب سے۔ رہا جماع تو وہ تو صرف مرد کا فعل ہے اور عورت اس کا محل ہوتی ہے لہذا اس قرینہ کی بنا پر نکاح سے مراد عقد ہوگا۔ تو ظاہر نص کی بنا پر جب عقد پایا گیا تو حرمت ختم ہوگئی۔ ہماری دلیل یہ ارشاد الہی ہے فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ اس آیت میں نکاح سے مراد جماع ہے کیونکہ لغت میں نکاح حقیقتاً ضم کو کہتے ہیں اور حقیقت ضم تو جماع میں ہی ہوتی ہے اور عقد تو محض اس کا سبب اور داعی ہوتی ہے۔ لہذا نکاح جماع میں حقیقت اور عقد میں مجاز ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہم اس کو عقد پر محمول کریں تو اس میں تکرار پیش آئے گی کیونکہ زوج (ثانی) کے ذکر سے بھی عقد کا معنی مستفاد ہوتا ہے لہذا یہاں نکاح کے لفظ کو جماع کے معنی پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

سعید بن مسیب رحمہ اللہ کا یہ قول کہ آیت میں نکاح کی اضافت عورت کی طرف کی گئی ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ جماع کی اضافت بھی زوجین کی طرف کرنا صحیح ہوتا ہے کیونکہ اس میں بھی اجتماع کا معنی دونوں کی طرف سے حقیقتاً پایا جا رہا ہے۔ اور وطی اگرچہ حقیقتاً مرد کا فعل ہوتا ہے لیکن عورت کی طرف نکاح کی اضافت نکاح کے ضم و جمع ہونے کی حیثیت سے ہے وطی ہونے کی حیثیت سے نہیں۔

پھر اگر آیت میں نکاح سے مراد عقد ہی ہو تو جماع اس میں مضمحل ہے اور یہ بات ہمیں حدیث مشہور اور عقلی دلیل سے معلوم ہوئی ہے۔ حدیث تو وہ ہے جو ہمیں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل ہوئی کہ رفاعہ قرظی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں۔ پھر مطلقہ سے عبدالرحمن بن زبیر نے نکاح کر لیا۔ یہ محترمہ پھر

(۱) شیخ الاسلام حضرت سعید بن مسیب ابو محمد آپ کی کنیت اور رئیس الفقہاء لقب تھا آپ کے والد مسیب صحابی تھے آپ کا شمار کبار تابعین میں ہے جلیل القدر صحابہ اور صحابیات سے شرف تلمذ حاصل ہے آپ مدینہ منورہ کے فقہاء سبعہ کے رئیس تھے وفات ۹۳ھ۔

رسول اللہ ﷺ کے پاس آئیں اور کہا کہ رفاعہ نے مجھے طلاق اور بتہ طلاق دی۔ پھر عبدالرحمن بن زبیر نے مجھ سے نکاح کر لیا لیکن ان کے پاس تو صرف کپڑے کے چھوڑے کی مثل ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم رفاعہ کے پاس واپس جانا چاہتی ہو؟ نہیں ایسا نہیں ہو سکتا یہاں تک کہ تم ان کا شہد چکھ لو اور وہ تمہارا شہد چکھ لیں۔ ابن عمرؓ اور انسؓ نے بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ حدیث نقل کی اگرچہ رفاعہ کی بیوی کا قصہ ذکر نہیں کیا اور وہ حدیث یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر تشریف فرما تھے آپ سے اس شخص کے بارے میں پوچھا گیا جس نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دیں اور پھر مطلقہ سے دوسرے شوہر نے نکاح کر لیا۔ اور اس نے دروازہ بند کر لیا اور پردہ گرا دیا اور بیوی کی اوڑھنی ہٹا دی پھر بیوی کو چھوڑ دیا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ عورت پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی یہاں تک وہ دوسرے شوہر کا شہد نہ چکھ لے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ حرمت غلیظہ کا ثبوت تو شوہر اول کے تین طلاقیں دینے کے اقدام پر جو شرعاً مکروہ ہے عقوبت و سزا اور اس سے زجر و منع کیلئے ہوتا ہے تاکہ وہ اس پر غور کرے کہ اس کی بیوی اس پر اس وقت تک حرام رہے گی جب تک کہ وہ دوسرے شوہر کے پاس سے نہ ہو آئے۔ جس سے طبائع سلیمہ نفرت اور کراہت کرتی ہیں۔ ایسا اقدام کرنے سے باز رہے گا۔ اور یہ بات معلوم و واضح ہے کہ نفس عقد سے طبائع کو نفرت و کراہت نہیں ہوتی کیونکہ مرد پر مجرد نکاح شاق نہیں ہوتا البتہ اس پر گراں اسی وقت ہوتا ہے جب اس کے ساتھ جماع بھی ہو۔ لہذا دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح میں جماع کا ہونا شرط ہوگا تاکہ یہ پہلے شوہر کو تین طلاقیں دینے کے ارتکاب و اقدام زجر اور روک بن سکے۔ پس آیت کریمہ میں جماع مضر ہے گویا کہ اللہ عزوجل نے یوں فرمایا:

حتیٰ تنکح زوجاً غیرہ ویجامعہا
حتیٰ کہ مطلقہ دوسرے شوہر سے نکاح کر لے اور دوسرا شوہر اس سے جماع کر لے۔

مسائل: تحلیل کیلئے (منی کا) کا انزال شرط نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جماع کو حرمت کی غایت قرار دیا اور فرج میں جماع میاں بیوی کے ختنوں کے التقاء (ملنے) کو کہتے ہیں تو جب جماع پایا گیا تو حرمت ختم ہوگئی۔ دوسرا شوہر بالغ ہو یا جماع کرنے کے قابل بچہ ہو اور وہ عورت سے جماع کر لے یا مجنون و پاگل ہو اور وہ عورت سے جماع کرے (سب کا) حکم یکساں ہے کیونکہ ارشاد الہی ہے حَتّٰی تُنْكِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ اور اس میں مختلف شوہروں کے درمیان فرق نہیں کیا گیا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ بچے اور مجنون کی وطی کے ساتھ بھی نکاح کے احکام مثل مر اور تحریم بھی اسی طرح متعلق ہوتے ہیں جس طرح عاقل بالغ کی وطی کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں۔

اسی طرح اگر قابل جماع نابالغہ کو جب اس کا شوہر تین طلاقیں دے دے اور دوسرا شوہر اس سے جماع کر لے تو وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہو جاتی ہے کیونکہ ارشاد الہی فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَہٗ مِنْ بَعْدُ حَتّٰی تُنْكِحَ زَوْجًا غَیْرَہٗ مطلق ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس کے ساتھ وطی کرنے سے بھی وطی کے احکام مثلاً مر اور تحریم کا تعلق ہوتا ہے لہذا اس کے ساتھ وطی بالغہ کے ساتھ وطی کی مانند ہوئی۔ پھر دوسرا شوہر آزاد ہو یا خالص

غلام، مدبر ہو یا مکاتب بشرطیکہ غلام وغیرہ نے اپنے مالک کی اجازت سے نکاح کیا ہو اور وطن کی ہو یکساں ہے کیونکہ ارشاد الہی حنسی تنکح زوجا غیرہ مطلق ہے اور اس میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز ان کی وطن کے ساتھ بھی وطن کے احکام مثلاً مہر اور تحریم کا اسی طرح تعلق ہوتا ہے جس طرح آزاد کی وطن کے ساتھ ہوتا ہے۔ یہی حکم اس شخص کا ہے جو فالج زدہ ہو لیکن اس کے آلہ تناسل میں انتشار ہوتا ہو اور جماع کر سکتا ہو کیونکہ نکاح صحیح میں جماع کا وجود پایا جا رہا ہے۔ محض جو چیز مفقود ہے وہ انزال ہے لیکن وہ شرط نہیں ہے جیسا کہ فحل (نرساؤ) میں ہوتا ہے جب وہ جماع کرے اور انزال نہ کرے۔ جس شخص کا آلہ تناسل کٹا ہوا ہو اس سے عورت پہلے شوہر کیلئے حلال نہیں ہوتی کیونکہ اس سے جماع ہی نہیں پایا جاتا۔ اس سے تو محض شرمگاہ کے حصے کو ملانا اور رگڑنا پایا جاتا ہے جبکہ تحلیل کا تعلق جماع سے ہوتا ہے جو میاں بیوی کے فتنوں کے مقام کے ملنے کا نام ہے اور یہ بات پائی نہیں گئی لہذا عورت پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی۔

اگر عورت محبوب (کٹے ہوئے آلہ تناسل والے) سے حاملہ ہو جائے اور بچہ بنے تو کیا وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہو جائے گی؟ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہو جائے گی اور محصنہ بھی ہوگی۔ جبکہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ پہلے شوہر کیلئے حلال نہ ہوگی اور محصنہ بھی نہ ہوگی۔ یہی حسن رہا۔ اللہ کا بھی قول ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ ثبوت نسب حقیقتاً وطن سے نہیں ہوتا بلکہ از روئے حکم وطن کے قائم مقام ہوتا ہے جبکہ تحلیل کا تعلق حقیقی وطن سے ہوتا ہے حکمی وطن سے نہیں جیسے خنوت کہ اس سے عورت (پہلے شوہر کیلئے) حلال نہیں ہوتی اگرچہ از روئے حکم اس کو وطن کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ ایت ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نسب تو صاحب فراش (منکوحہ عورت والے) سے ہوتا ہے باوجودیکہ اس کی بیوی نے حقیقتاً زنا ہی کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ اس کے فراش میں پیدا ہوا ہے جبکہ تحلیل زنا سے نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ نسب اس سے ثابت ہے اور نسب کا ثبوت اصل میں وطن کا حکم ہوتا ہے۔ تو یہ مثل جماع کے ہوا خواہ دوسرے شوہر نے جماع حیض یا نفاس میں یا روزے میں یا حالت احرام میں کیا ہو (کہ اس سے تحلیل ثابت ہوتی ہے) کیونکہ نکاح صحیح میں جماع پایا گیا ہے۔

اگر کتابیہ مسلمان کے نکاح میں ہو اور مسلمان نے اس کو تین طلاقیں دے دی ہوں پھر کتابیہ نے کسی کتابی سے ایسا نکاح کر لیا کہ اگر دونوں مسلمان ہو جائیں تو نکاح پر برقرار رکھے جائیں اور دوسرے کتابی شوہر نے اس سے جماع کیا تو وہ پہلے شوہر کیلئے حلال ہو جائے گی کیونکہ ان کے حق میں نکاح صحیح میں جماع پایا گیا ہے اور نکاح کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اسلام قبول کرنے کی صورت میں وہ اس پر برقرار رکھے جاتے ہوں۔ لہذا یہ مسلمانوں کے نکاح کی مانند ہوا۔

عورت خواہ ایک شوہر سے مطلقہ ہو یا دو سے یا زائد سے جب ایک شوہر اس سے جماع کر لے تو وہ دونوں یا زائد شوہروں کیلئے حلال ہو جاتی ہے مثلاً ایک شخص نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں۔ عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا لیکن اس نے وطن کرنے سے پیشتر ہی اس کو تین طلاقیں دیدیں۔ عورت نے پھر تیسرے شوہر سے نکاح کر لیا جس نے اس سے وطن کی تو عورت پہلے دونوں شوہروں کیلئے حلال ہو جائے گی کیونکہ ارشاد الہی ہے فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ اس میں دوسرے شوہر کو حرمت

کا ختم کرنے والا قرار دیا یہ فرق کئے بغیر کہ وہ عورت (اس سے قبل) ایک شوہر پر حرام ہوئی تھی یا زائد پر۔
 کیا زوج ثانی کی وطی زوج اول کی ملک میں جو طلاقیں تھیں ان کو منہدم کر دیتی ہے؟ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ تین طلاقوں کو منہدم کر دیتی ہے لیکن کیا وہ تین سے کم کو بھی منہدم کر دیتی ہے؟ تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے کہ منہدم کر دیتی ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نہیں کرتی۔ اسی قول کو امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ اس بارے میں دلائل اور شبہات ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

○ جب کوئی شخص اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے پھر عورت اس سے ایک مدت تک غائب رہنے کے بعد اس کے پاس آئے اور کہے کہ میں نے تمہارے علاوہ اور شوہر سے نکاح کر لیا تھا اور اس نے مجھ سے جماع بھی کیا، پھر اس نے مجھے طلاق دیدی اور اس سے عدت بھی گزر گئی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پہلے شوہر کیلئے اس سے نکاح کرنے میں اور جبکہ وہ اس کے نزدیک ثقہ اور قابل اعتبار ہو یا اس کے دل میں یہ بات بیٹھ جائے کہ وہ سچی ہے تو اس کی تصدیق کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ یہ معاملہ دیانت کا ہے اور دیانت کے معاملات میں ایک عادل کی خبر مقبول ہوتی ہے خواہ وہ مرد ہو یا عورت جیسا کہ پانی کی طہارت و نجاست کے بارے میں خبر دینے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے احادیث روایت کرنے میں ہوتا ہے۔

اگر پہلے شوہر نے اس سے نکاح کر لیا اور عورت نے شوہر کو کچھ نہیں بتایا۔ پھر جب وہ جماع کرنے لگا تو عورت نے کہا کہ میں نے تیرے علاوہ کسی دوسرے شوہر سے نکاح کیا تھا یا یہ کہا کہ میں نے نکاح تو کیا لیکن دوسرے شوہر نے مجھ سے جماع نہیں کیا یا یہ کہا کہ اس نے میرے ساتھ خلوت کی اور فرج کے علاوہ میں جماع کیا اور پہلے شوہر نے اس کی تکذیب کی اور کہا کہ نہیں دوسرے شوہر نے تجھ سے جماع کیا تو یہ مسئلہ ظاہر روایت میں تو مذکور نہیں ہے البتہ حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس مسئلے میں عورت کا قول معتبر ہوگا کیونکہ ان باتوں کا علم صرف عورت کی جانب سے ہی ہو سکتا ہے لہذا اس میں عورت کا قول ہی معتبر ہوگا جیسا کہ حیض اور حمل میں ہوتا ہے۔ اس پر ایک اشکال ہے اور وہ یہ کہ عورت کا قول تو صرف اس وقت معتبر ہوتا ہے جب عورت کی جانب سے اس کو جھٹلانے والی کوئی بات نہ ہوئی ہو جبکہ یہاں عورت کی جانب سے ایسی بات ہوئی جو اس کے قول کی تکذیب کرتی ہے یعنی پہلے شوہر سے نکاح پر اقدام کیونکہ ایسا اقدام اسی وقت جائز ہے جب وہ دوسرے شوہر سے نکاح کر چکی ہو اور دوسرا شوہر اس سے جماع کر چکا ہو۔ لہذا عورت کا فعل اس کے قول کے مناقض ہوا لہذا قبول نہ کیا جائے گا۔ اور اگر (نکاح کے بعد) پہلے شوہر ہی نے عورت سے کہا کہ تو نے دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کیا یا کہا کہ دوسرے شوہر نے تجھ سے جماع نہیں کیا عورت کہے کہ اس نے مجھ سے جماع کیا تھا تو حسن (بن زیاد) رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عورت کا قول معتبر ہوگا۔ یہ قول صحیح ہے کیونکہ ہم نے ذکر کیا ہے اس کا علم صرف عورت ہی کی جانب سے ہو سکتا ہے اور اس کی جانب سے تناقض کی کوئی دلیل بھی نہیں پائی گئی لہذا عورت کا قول معتبر ہوگا۔ البتہ شوہر کے قول کی وجہ سے نکاح فاسد ہو جائے گا اور عورت کو مقرر مہر کا نصف ملے گا اگر اس کے ساتھ خلوت نہ ہوئی ہو اور اگر اس کے ساتھ خلوت ہوئی تو پورا مہر ملے گا۔ فساد نکاح کی وجہ یہ ہے کہ شوہر حرمت کا معترف ہے اور حرمت سے متعلق امر میں شوہر کا قول مقبول ہوتا ہے کیونکہ وہ

انشائے حرمت کا اختیار رکھتا ہے۔ لہذا اس کا فساد نکاح کا اعتراف انشاءً فرقت کی مثل ہوگا پس اس بارے میں شوہر کا قول مقبول ہوگا البتہ عورت کے حق مہر کے اسقاط میں اس کا قول مقبول نہ ہوگا۔ واللہ عزوجل اعلم

اگر میاں بیوی دونوں غلام ہوں تو ایک طلاق بائنہ کا حکم تو ان میں (آزاد سے) سے مختلف نہ ہوگا اور ان میں دو طلاقیں کا وہ حکم ہے جو آزاد میں تین طلاقیں کا حکم ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ باندی کی طلاقیں دو ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ غلام دو طلاقیں دے سکتا ہے۔ اور اگر زوجین میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو تو اس میں ہمارے نزدیک عورتوں کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مردوں کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک طلاق کا اعتبار عورتوں سے ہوتا ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مردوں سے ہوتا ہے عورتوں سے نہیں۔ یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

فصل ۳۰

طلاق معین اور طلاق مبہم کا حکم یعنی عدت کے احکام

ان کی دو انواع ہیں۔ ایک نوع وہ ہے جو طلاق معین اور طلاق مبہم دونوں کو شامل ہے اور دوسری نوع وہ ہے جو طلاق مبہم کے ساتھ مختص ہے۔

بعض مطلقہ عورتوں کے علاوہ دیگر مطلقہ عورتوں پر بھی عدت واجب ہوتی ہے اور یہ وہ مطلقہ عورتیں ہیں جن کے ساتھ خلوت ہو چکی ہو۔ عدت کے بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل عنوانات پر ہوگی:-

- (۱) عرف شرع میں عدت کی تفسیر
- (۲) وجوب عدت کا وقت
- (۳) عورتوں کی انواع اور ہر نوع کے سبب وجوب، شرط وجوب اور اس نوع کیلئے واجب امور کا بیان
- (۴) عورتوں کی مقدار کا بیان
- (۵) عدت کے منتقل اور متغیر ہونے کا بیان
- (۶) عدت کے احکام
- (۷) ان امور کا بیان جن سے عدت کے خاتمہ کا علم ہوتا ہے

عدت کی تفسیر اور اس کے وجوب کے وقت کا بیان

عرف شرع میں عدت اس مدت کا نام ہے جو نکاح کے بقیہ آثار ختم ہونے کیلئے مقرر کی گئی ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ انتظار کرنے کے فعل کا نام ہے۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ جب دو عدتیں واجب ہوں تو دونوں کا آپس میں تداخل ہوگا خواہ وہ دونوں ایک ہی جنس کی ہوں یا دو جنسوں کی ہوں۔ ایک جنس کی صورت یہ ہے کہ مطلقہ نے عدت میں نکاح کر لیا اور شوہر نے اس سے وطی کر لی۔ پھر دونوں میں جدائی ہو گئی تو عورت پر ایک اور عدت واجب ہو گئی تو ہمارے نزدیک دونوں عدتوں میں تداخل ہوگا۔ اور دو مختلف جنسوں کی صورت یہ ہے کہ بیوہ (جو عدت میں ہو) سے شبہ سے وطی کر لی جائے۔ اس صورت میں بھی تداخل ہوگا اور ہمارے نزدیک وطی کی عدت کے مہینوں میں جو حیض آئیں گے ان کے ساتھ عدت کا حساب کرے گی۔

امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عورت اپنی پہلی عدت کو پورا کرے گی اور جب وہ ختم ہو جائے گی تو دوسری عدت شروع کرے گی۔ امام شافعی نے ان آیات سے استدلال کیا ہے:

وَالْمُسْلِمَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ
(بقرہ: ۲۲۸)

اور مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض تک روکے رکھیں۔

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا
يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا
(بقرہ: ۲۳۴)

اور جو لوگ مرجائیں تم میں سے اور چھوڑ جائیں اپنی عورتیں تو چاہئے کہ وہ عورتیں انتظار میں رکھیں اپنے آپ کو چار ماہ اور دس دن۔

اور وَمَوْلَاتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَٰلِكَ یعنی ترہص و انتظار میں اور چونکہ یہ بات معلوم ہے کہ شوہر کو رجعت کا اختیار عدت کے اندر ہوتا ہے لہذا یہ دلیل ہے کہ عدت ترہص ہے۔ اللہ تعالیٰ نے عدت کو ترہص کا نام دیا جو کہ فعل یعنی رکنے کا نام ہے اور دوسرا فعل اگرچہ وہ ایک ہی جنس سے ہو لیکن دونوں کی ادائیگی ایک ہی سے نہیں ہو جاتی جیسے روزے وغیرہ کے باب میں رکنے میں ہوتا ہے۔ ہمارے لئے دلیل یہ ارشاد الہی ہے:

وَلَا تَعْرِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ
أَجَلَهُ
(البقرہ: ۲۳۵)

اور نکاح کا ارادہ نہ کرو یہاں تک کہ عدت مقررہ اپنی انتہاء کو پہنچ جائے۔

اللہ تعالیٰ نے عدت کو اجل کا نام دیا۔ اور اجل اس متعین وقت کو کہتے ہیں جو کسی کام کے خاتمہ کیلئے مقرر کیا گیا ہو جیسے دیون وغیرہ کے اجل، عدت کو اجل نام اس لئے دیا گیا ہے کہ وہ ایسا وقت ہے جو نکاح کے بقیہ آثار کے خاتمہ کیلئے مقرر کیا گیا ہے۔ اور مختلف آجال (اجل کی جمع) جب جمع ہو جائیں تو سب ایک ہی مدت میں ختم ہو جاتے ہیں۔ جیسے دیون کے بارے میں مختلف آجال میں ہوتا ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہ اجل کا

نام ہے فعل کا نہیں، یہ ہے کہ یہ فعل تربص (انتظار) کے بغیر بھی ختم ہو جاتی ہے بایں طور کہ مطلقہ عدت کے محظورات و ممنوعات سے اجتناب نہ کرے یہاں تک کہ عدت گزر جائے حالانکہ اگر وہ فعل ہو تو اپنی ضد یعنی ترک فعل کے ہوتے ہوئے اس کا خاتمہ متصور نہیں ہے۔

رہی وہ آیات جن سے امام شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے تو (اس کے جواب میں) ہم کہتے ہیں کہ تربص مثبت اور انتظار کو کہتے ہیں۔ ارشاد الہی ہے:

فَتَرَبَّصُوا بِهِ حَتَّىٰ حِثٌّ ۝ (المؤمنون: ۲۵) سو انتظار کرو اس کا ایک خاص وقت تک۔

نیز ارشاد ہے:

وَيَتَرَبَّصُ بَكُمُ اللَّوَاكِرُ (التوبہ: ۹۸) وہ تمہارے لئے گردشوں کا منتظر رہتا ہے۔

نیز ارشاد ہے:

فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُمْ مُتَرَبِّصُونَ ۝ (التوبہ: ۵۲) سو منتظر رہو ہم بھی تمہارے ساتھ منتظر ہیں۔

اور انتظار آجال میں ہوا کرتا ہے۔ اسی طرح معتدہ (عدت گزارنے والی) مقررہ مدت کے گزرنے کا انتظار کرتی ہے۔ اس سے واضح ہوا کہ تربص رکنے کا فعل نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ اس سے مراد رکنا ہے لیکن یہ اس بارے میں رکن و اصل نہیں ہے بلکہ تابع ہے جس کی دلیل وہی ہے جو ہم بتا چکے ہیں کہ عدت بغیر رکنے کے فعل کے بھی ختم ہو جاتی ہے۔ بلکہ اس کے بغیر بھی ختم ہو جاتی ہے حالانکہ اگر رکنے کا فعل رکن ہوتا تو اس کے بغیر اور اس کے علم کے بغیر عدت کا گزرنا متصور نہ ہوتا۔

وجوب عدت کا وقت:

اسی پر عدت کے وجوب کا وقت بھی مبنی ہے یعنی عدت کا وجوب اس کے وجوب کے سبب یعنی طلاق اور وفات وغیرہ کے وجود کے وقت سے ہوتا ہے۔ لہذا اگر عورت کو اس کے شوہر کی طرف سے طلاق دینے کی خبر یا شوہر کی موت کی خبر پہنچی تو اس پر عدت اس دن سے ہوگی جس دن اس کے شوہر نے اس کو طلاق دی یا وفات پائی۔ یہ جمہور علماء اور جمہور صحابہؓ کے نزدیک ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا عدت اس دن سے شمار ہوتی ہے جس دن کہ عورت کو خبر ملی ہو۔

مذکورہ قاعدہ پر مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک فعل رکن ہے تو ایسے شخص پر فعل کا ایجاب جس کو اس فعل کا علم ہی نہیں ہے اور اس کا علم حاصل ہونے کا کوئی سبب بھی نہیں ہے ممتنع ہے لہذا خبر پہنچنے کے وقت سے ہی فعل کا ایجاب ممکن ہوگا کیونکہ وہی اس کے علم کے حصول کا وقت ہے۔ اور چونکہ ہمارے نزدیک رکن ”اجل“ ہے یعنی وقت کا گزرنا تو دیگر زمانوں کے گزرنے کی طرح اس مدت کے گزرنے کا وجوب بھی اس کے علم پر موقوف نہ ہوگا۔ پھر ہم بیان کر چکے ہیں کہ عدت کا گزرنا عدت والی کے فعل رکنے پر سرے سے موقوف نہیں ہوتا کیونکہ اگر معتدہ کو علم ہو لیکن وہ نہ رکنے اور جن امور سے معتدہ اجتناب

کرتی ہے ان سے اجتناب نہ کرے یہاں تک کہ مدت پوری ہو جائے تو اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔ تو جب عدت کا گزرنا معتدہ کے فعل پر موقوف نہیں تو عدت کا گزرنا معتدہ کے علم پر موقوف نہ ہونا اولیٰ ہے۔ اور حضرت علیؑ سے جو مروی ہے وہ اس صورت پر محمول ہے جبکہ عورت کو شوہر کی موت کے وقت کا علم نہ ہو۔ تو حضرت علیؑ نے (اس صورت میں) عورت کو حکم دیا کہ وہ یقینی پہلو پر عمل کرے اور اسی کے ہم بھی قائل ہیں۔ علاوہ ازیں حضرت علیؑ سے یہ بھی روایت ہے کہ عدت طلاق کے دن سے ہوگی جیسا کہ اکثر صحابہؓ کا قول ہے تو اس کو یا رجوع پر محمول کر لیا جائے یا اس معنی پر محمول کیا جائے جو ہم نے ذکر کیا۔

عدت کی اقسام: شریعت میں عدت کی تین اقسام ہیں:

۱- حیضوں سے شمار کی جانے والی عدت

۲- مہینوں سے شمار کی جانے والی عدت

۳- حمل کی عدت

حیضوں کی عدت اور اس کے وجوب کے اسباب:

وجوب عدت کا پہلا سبب: نکاح صحیح میں فرقت خواہ طلاق سے ہو یا بغیر طلاق کے:

اس عدت کا وجوب استبراء رحم یعنی رحم کے بچے سے خالی ہونے کو جاننے کیلئے ہوتا ہے کیونکہ اگر یہ عدت واجب نہ ہو تو احتمال ہے کہ اس کو پہلے شوہر سے حمل ٹھہر چکا ہو اور وہ اسی حالت میں دوسرے شوہر سے نکاح کرے جو اس سے وطی بھی کرے اور اس طرح زوج ثانی دوسرے کی کھیتی کو سیراب کرنے والا بنے گا حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے:

من کا یومن باللہ والیوم الآخر فلا یسقین جو شخص اللہ اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتا ہے وہ ماء ہ زرع غیرہ دوسرے کی کھیتی کو اپنے پانی سے سیراب نہ کرے۔

اس طرح اگر وہ بچہ جنے گی تو نسب مشتبہ ہوگا لہذا مقصود حاصل نہ ہوگا اور بچہ بھی ضائع ہوگا کیونکہ بچے کی پرورش کرنے والا کوئی نہ ہوگا۔ اور چونکہ نکاح اس کا سبب ہے لہذا نکاح بچے کی ہلاکت کا سبب بنتا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔ پس عدت واجب ہے تاکہ اس کے ذریعے رحم کی فراغت اور مشغولیت کا علم ہو جائے اور یہ ردی نتائج پیش نہ آئیں۔

اس عدت کے وجوب کی شرط:

نکاح صحیح میں جماع یا جماع کے قائم مقام یعنی خلوت صحیحہ ہے، لہذا یہ عدت جماع یا خلوت صحیحہ کے بغیر واجب نہیں ہوتی کیونکہ ارشاد الہی ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَالَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِلَّةٍ تَعْتَدُونَهَا (الاحزاب: ۴۹)

اے ایمان والو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو، پھر تم انہیں طلاق دے دو اس سے پہلے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہو تو تمہارے لئے ان کے بارے میں کوئی عدت نہیں جسے تم شمار کرنے لگو۔

نیز اس عدت کا وجوہ استبراء رحم کی خاطر ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور استبراء کی حاجت جماع کے بعد ہوتی ہے اس سے پہلے نہیں۔ البتہ نکاح صحیح میں خلوت صحیحہ کو عدت (جو کہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے) کے وجوب کے حق میں جماع کے قائم مقام کیا گیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے حق کے ایجاب میں احتیاط برتی جاتی ہے۔

علاوہ ازیں نکاح سے جو تسلیم (عورت کا اپنے آپ کو مرد کے سپرد کر دینا) واجب ہوتا ہے وہ خلوت صحیحہ سے حاصل ہو گیا۔ لہذا جس طرح جماع سے عدت واجب ہوتی ہے اسی طرح خلوت صحیحہ سے بھی عدت واجب ہوگی۔ نکاح فاسد میں خلوت کا یہ حکم نہیں ہے کیونکہ وجوب عدت کی خاطر خلوت صحیحہ کو جو جماع کے قائم مقام کیا گیا ہے حالانکہ وہ (یعنی خلوت صحیحہ) حقیقتاً جماع نہیں ہے تو اس وجہ سے کہ خلوت جماع تک لے جانے کا سبب بنتی ہے۔ لہذا جس امر میں احتیاط کی جاتی ہو اس میں سبب کو مسبب کے قائم مقام کرنے کی طرح از روئے احتیاط خلوت صحیحہ کو جماع کے قائم مقام کیا گیا ہے۔ اس کے برخلاف نکاح فاسد میں خلوت جماع کی طرف لے جانے والی نہیں بنتی کیونکہ مانع یعنی فساد نکاح اور حرمت وطی موجود ہے لہذا حقیقی خلوت نہیں پائی گئی جو کہ موانع کے انتفاء کے بعد ثابت ہوتی ہے یا خلوت تو موجود ہے لیکن صفت فساد کے ساتھ ہے لہذا جماع کے قائم مقام نہ ہوگی۔ اس طرح وہ تسلیم جو عقد نکاح سے واجب ہوتی ہے وہ بھی موجود نہیں ہے کیونکہ نکاح فاسد موجب تسلیم ہی نہیں ہوتا لہذا عدت واجب نہیں ہوتی۔ رہی خلوت فاسدہ جو نکاح صحیح میں پائی جائے تو اس کے بارے میں ہم کتاب النکاح میں مفصل کام کر چکے ہیں۔

مطلقہ خواہ آزاد ہو یا خالص باندی، مدیرہ ہو یا مکاتبہ، یا مستسعاۃ (جس سے سعی کرائی جاری ہو) ہو حکم سب کیلئے یکساں ہے اور غلام و آزادی کے اختلاف سے اصل حکم میں اختلاف نہیں ہوتا کیونکہ طلاق کی وجہ سے واجب ہونے والی اصل عدت میں غلامی و آزادی کے اختلاف کی وجہ سے فرق نہیں ہوتا۔ اختلاف صرف مقدار میں ہوتا ہے جس کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔ مقدار کے بارے میں کلام انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر آئے گا۔

مطلقہ خواہ مسلمان ہو یا مسلمان کے نکاح میں کتابیہ ہو یکساں ہے آزاد عورت آزاد کی طرح اور باندی باندی کی طرح کیونکہ عدت کا وجوب حق اللہ اور حق زوج کی بنا پر ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَمَالَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِلَّةٍ تَعْتَدُونَهَا

سو ان پر تم کو حق نہیں عدت میں بٹھلانا کہ کتنی پوری کراؤ۔

کے حق کی بنا پر عدت گزارنے پر اس کو مجبور بھی کیا جاسکے گا کیونکہ اس میں حقوق العباد کی ادائیگی کی اہلیت ہے۔ اور اگر کتابیہ کسی ذمی کے نکاح میں ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر عدت نہ ہوگی نہ تو فرقت کی صورت میں اور نہ موت کی صورت میں۔ جبکہ ان کے اپنے دین کے مطابق بھی ایسا ہی ہو لہذا اگر وہ فی الفور دوسرے شوہر سے نکاح کر لے تو جائز ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو عدت گزارنا ہوگی۔ کرنی رحمہ اللہ نے اپنی جامع میں ذکر کیا کہ ذمیہ کسی ذمی کے نکاح میں ہو تو جب ذمی اس کو چھوڑ کر وفات پا جائے یا اس کو طلاق دے دے اور وہ ذمیہ فی الفور کسی دوسرے سے نکاح کر لے تو جائز ہے الا یہ کہ وہ حاملہ ہو کہ اس صورت میں نکاح درست نہیں ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ذمیہ دارالاسلام کے رہنے والوں میں سے ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اہل ذمہ پر اسلام کے دیگر احکام جاری ہوئے ہیں تو یہ حکم بھی جاری ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس پر عدت واجب ہو تو یا تو اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے واجب ہوگی یا شوہر کے حق کی وجہ سے۔ شوہر کے حق کی وجہ سے واجب ہونے کی کوئی سبیل نہیں ہے کیونکہ شوہر عدت کو اپنا حق ہونے کا اعتقاد نہیں رکھتا۔ اور اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے واجب ہونے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ عدت میں قربت و ثواب کا معنی پایا جاتا ہے جبکہ ذمیہ ثواب کے کاموں میں مخاطب ہی نہیں ہے۔ البتہ حمل کی صورت میں اس کو دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے منع کیا جائے گا کیونکہ دوسرے شوہر کی وطی نسب میں اشتباہ کا موجب ہوتی ہے اور چونکہ نسب کی حفاظت بچے کا حق ہوتا ہے لہذا دوسرے شوہر کو اس کا حق باطل کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ لہذا حکم یہ ہے کہ بچے کے اپنے حق کو وصول کرنے کی خاطر عورت کو دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے منع کیا جائے گا۔

مہاجرہ پر عدت واجب نہیں:

ہجرت کرنے والی پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عدت نہیں ہوتی جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس پر عدت واجب ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔

حرمیہ پر عدت نہیں:

اگر شوہر مسلمان ہو کر (دارالاسلام میں) آجائے اور بیوی کو دارالحرب میں چھوڑ آئے تو سب ہی کے قول کے مطابق عورت پر عدت نہ ہوگی کیونکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کے موافق کافر عورت پر عدت کا لزوم مسلمان کے حق کی بنا پر ہوتا ہے جبکہ اختلاف دارین (دو ملکوں کا اختلاف) ایک کے دوسرے حق کے ثبوت سے مانع ہوتا ہے اور صاحبین کے قاعدے کے مطابق کافر عورت پر عدت کا وجوب اس بنا پر ہوتا ہے جبکہ اختلاف دارین ایک کے دوسرے پر حق کے ثبوت سے مانع ہوتا ہے اور صاحبین کے قاعدے کے مطابق کافر عورت پر عدت کا وجوب اس بنا پر ہوتا ہے کہ اہل ذمہ پر ہمارا حکم جاری ہوتا ہے لیکن حرمیہ پر جاری نہیں ہوتا۔

زانیہ پر عدت نہیں:

زانیہ پر عدت نہیں ہوتی خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ کیونکہ زنا کے ساتھ ثبوت نسب کا تعلق نہیں ہوتا۔

وجوبِ عدت کا دوسرا سبب: نکاح فاسد میں قاضی کی جانب سے تفریق یا خود فرقت اختیار کر لینا

اس میں بھی جماع شرط ہے کیونکہ نکاح فاسد کو ضرورت و حاجت کے وقت منعقد سمجھا جاتا ہے جبکہ وجوبِ عدت اور ثبوت نسب کے ذریعے نطفہ کے ضیاع سے حفاظت کی خاطر نکاح فاسد کے انعقاد کی حاجت موجود ہے۔ یہ عدت آزاد، باندی، مسلمان اور کتابیہ سب پر واجب ہوتی ہے کیونکہ اس عدت کا موجب ان کے درمیان فرق کا موجب نہیں ہے۔ اس عدت میں فرقت اور موت یکساں ہیں کیونکہ اس عدت کا وجوب استبراء (رحم) کی خاطر ہوتا ہے اور وطی کے وجود کی وجہ سے استبراء رحم کی حاجت ہوتی ہے۔

رہی عدت وفات تو وہ معنی کی وجہ سے واجب ہوتی ہے یعنی نعمت نکاح کے فوت ہونے پر اظہارِ حزن جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اس کے مقابلہ میں نکاح فاسد تو حقیقتاً نکاح ہی نہیں ہوتا لہذا نعمت بھی نہ ہوا۔ پھر ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک وجوبِ عدت کا اعتبار فرقت میں وقت فرقت سے اور موت میں موت کے وقت سے کیا جائے گا جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک آخری وطی جو اس کے ساتھ ہوئی اس کے وقت سے کیا جائے گا۔ یہ مسئلہ (بھی) کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔

وجوبِ عدت کا تیسرا سبب: نکاح کے شبہ میں وطی کرنا:

نکاح کے شبہ سے وطی بایں طور کہ اپنی بیوی کے علاوہ کوئی دوسری عورت مرد کے کمرے میں لے جائی گئی اور اس نے اس سے وطی کر لی (تو عدت واجب ہوگی)۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مقام احتیاط میں شبہ کو حقیقت کے قائم مقام کیا جاتا ہے۔ اور عدت کا ایجاب بھی احتیاط کے باب سے ہے۔

وجوبِ عدت کا چوتھا سبب: ام ولد کی آزادی یا اس کے مالک کی موت:

بایں طور کہ ام ولد کو اس کے مالک نے آزاد کر دیا ہو یا اس کو چھوڑ کر مر گیا ہو (تو بھی عدت واجب ہوگی)۔

اس عدت کے وجوب کا سبب زوالِ فراش ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ام ولد پر عدت نہیں ہوگی بلکہ ایک حیض کے ساتھ استبراء رحم واجب ہوگا۔ ان کے نزدیک استبراء کے وجوب کا سبب ملکِ یمین کا زوال ہے۔ اس مسئلے کو ہم عدت کی مقدار کے بیان میں ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

مہینوں سے شمار کی جانے والی عدت

اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو حیض کے بدلے میں واجب ہوتی ہے اور دوسری وہ جو خود اصلاً واجب ہوتی ہے۔ وہ قسم جو حیض کے بدلے میں واجب ہوتی ہے وہ طلاق کی وجہ سے نابالغہ، آئیسہ (مایوس الحیض) اور اس عورت کی عدت ہے جس کو کبھی حیض ہی نہیں آیا۔ اس کے وجوب کا سبب طلاق ہے جو کہ حیضوں کی عدت کے وجوب کا بھی سبب ہے۔ یہ عدت اس نکاح کی ہے جس سے مقصود حاصل کیا جا چکا ہے کے حق کی ادائیگی کیلئے واجب ہوتی ہے۔

اس کے وجوب کی دو شرطیں ہیں۔ اول تین چیزوں میں سے ایک کا ہونا اور وہ تین چیزیں یہ ہیں۔ نابالغی، بڑھاپا اور نابالغی و بڑھاپا نہ ہونے کے باوجود حیض کا سرے سے مفقود ہونا۔ اس بارے میں دلیل یہ آیت ہے:

وَاللَّائِي يَنْشَأْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ
ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَكُمْ
يَحِضْنَ (الطلاق: آیت نمبر ۴)

اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض سے مایوس ہو چکی ہیں اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین ماہ ہیں۔ اسی طرح ان کی بھی جنہیں ابھی حیض نہیں آیا۔

دوم جماع یا اس کے قائم مقام یعنی نکاح صحیح میں خلوت صحیحہ کا ہونا۔ اس کی دلیل اس ارشادی الہی کا عموم بلا تخصیص ہے کہ:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ
طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ فَمَا لَكُمْ
عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَلُونَهَا (الاحزاب: ۴۹)

اے مومنو! جب تم مومن عورتوں سے نکاح کرو پھر تم انہیں طلاق دے دو اس سے پہلے کہ تم نے انہیں ہاتھ لگایا ہو تو تمہارے لئے ان کے بارے میں کوئی عدت نہیں ہے جسے تم شمار کرنے لگو۔

البتہ نکاح صحیح میں خلوت صحیحہ کو وجوب عدت کے حق میں جماع کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کل مہر کی تاکید کے حق میں خلوت صحیحہ کو جماع کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے تو وجوب عدت میں تو احتیاط کی وجہ سے یہ الحاق اولیٰ ہے۔

یہ عدت آزاد اور باندی دونوں پر واجب ہوتی ہے کیونکہ وجوب کے بارے میں قاعدہ ہے کہ جو کسی کیلئے واجب ہو اس (میں وجوب) میں فرق نہیں ہوتا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ البتہ دونوں کے درمیان فرق محض واجب کی مقدار میں ہوتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اسی طرح اس عدت میں مسلمہ اور کتابیہ بھی یکساں ہیں کیونکہ ایک تو نص میں عموم ہے اور دوسرے

جس معنی کیلئے عدت واجب ہوتی ہے وہ ان کے مابین فرق کو واجب کرنے والا نہیں ہے۔
وہ قسم جو از خود اصلاً واجب ہوتی ہے وہ عدت وفات ہے جس کے واجب ہونے کا سبب (شوہر کی) وفات ہے۔ ارشاد الہی ہے:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا
يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ
عَشْرًا (البقرہ: ۲۳۴)

اور جو لوگ تم میں سے وفات پا جائیں اور اپنی بیویاں
چھوڑ جائیں تو چاہئے کہ وہ عورتیں انتظار میں رکھیں
اپنے آپ کو چار ماہ اور دس دن۔

اور اس کا وجوب نعمت نکاح کے فوت ہونے پر اظہار حزن کیلئے ہے اس لئے کہ عورت کے حق میں
نکاح بہت بڑی نعمت تھی کیونکہ شوہر اس کی حفاظت و پاکدامنی اور اس کے خرچ، لباس و رہائش کی بہم رسانی کا
سبب تھا۔ لہذا نعمت کے فوت ہونے پر اظہار حزن اور اس نعمت کی قدر و قیمت بتانے کیلئے بیوہ پر عدت واجب
ہوتی ہے۔

اس عدت کے وجوب کی شرط فقط نکاح ہے لہذا یہ عدت اس عورت پر واجب ہوگی جس کا شوہر وفات پا
گیا ہو خواہ اس سے جماع ہوا یا نہ ہوا ہو اور خواہ اس کو حیض آتے ہوں یا نہ آتے ہوں۔ اس کی وجہ اس
ارشاد الہی کا عموم ہے۔ وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْرًا
- دوسری وجہ یہ ہے کہ عدت نعمت نکاح کے فوت ہونے پر اظہار حزن کیلئے ہے اور نعمت کا فوت ہونا (ان سب
میں) موجود ہے۔ ہم نے نکاح صحیح کی شرط اس لئے لگائی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عدت کو ازواج (بیویوں) پر
واجب کیا ہے اور بیوی حقیقتاً نکاح صحیح سے ہی بنتی ہے۔

بیوہ خواہ مسلمان ہو یا کتابیہ دونوں کیلئے حکم یکساں ہے کیونکہ ایک تو نص میں عموم ہے اور دوسری وہ
معنی جس کیلئے عدت واجب ہوئی وہ دونوں میں موجود ہے۔ اسی طرح بیوہ خواہ آزاد ہو یا باندی، مدبرہ ہو یا مکاتبہ یا
مستسعاہ ہو اصل حکم میں فرق نہیں آتا کیونکہ جس معنی کیلئے عدت واجب ہوئی ہے وہ (ان میں) مختلف نہیں
ہوتا۔ اختلاف تو صرف مقدار میں ہوتا ہے جس کی وجہ ہم ذکر کریں گے۔

فصل ۳۲

حاملہ کی عدت کا بیان

یہ مدت حمل ہوتی ہے اور اس کے وجوب کا سبب فرقت یا (شوہر کی) وفات ہوتی ہے۔ اس کے بارے
میں دلیل یہ ارشاد الہی ہے کہ:

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ
اور حمل والیوں کی عدت ان کے اس حمل کا پیدا
(الطلاق: ۴) ہو جانا ہے۔

تو جب ان کی عدت کا خاتمہ ان کے وضع حمل سے ہوتا ہے تو یہی ان کی عدت ہوگی۔ لہذا ان کی عدت ان کی مدت حمل ہے۔

اس عدت کا وجوب محض اس لئے ہوتا ہے کہ اس دوران دوسرا شوہر (بیوہ سے نکاح کر کے) دوسرے کی کھیتی کو اپنے نطفہ سے سیراب نہ کرے۔ اس کے وجوب کی شرط یہ ہے کہ حمل نکاح سے ہو خواہ نکاح صحیح ہو یا فاسد ہو کیونکہ نکاح فاسد میں وطی بھی موجب عدت ہوتی ہے۔ زنا سے حاملہ پر یہ عدت واجب نہ ہوگی کیونکہ زنا موجب عدت نہیں ہوتا۔ البتہ اگر زنا سے حاملہ ہونے کی حالت میں اگر اس عورت سے کسی شخص نے نکاح کر لیا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک تو جائز ہوگا لیکن شوہر کیلئے وضع حمل تک اس سے وطی کر جائز نہیں ہوگا تاکہ وہ دوسرے کی کھیتی کو اپنے نطفہ سے سیراب کرنے والا نہ بنے۔

فصل ۳۳

عدت کی مقدار اور عدت کو ختم کرنے والے امور کا بیان

اگر عورت آزاد ہو تو اس کی عدت تین حیض ہوتی ہے کیونکہ ارشاد الہی ہے:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ
اور مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو تین حیض تک روکے
(بقرہ: ۲۲۸) رکھیں۔

یہ عدت خواہ نکاح صحیح میں فرقت کی بنا پر واجب ہوئی ہو یا نکاح فاسد میں فرقت کی بنا پر یا نکاح کے شبہ کی بنا پر وطی سے واجب ہوئی ہو سب کا حکم یکساں ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جماع کے بعد وجوب عدت کے حق میں نکاح فاسد کو منعقد قرار دیا جاتا ہے اور نکاح صحیح کے ساتھ ملحق کیا جاتا ہے۔ اس طرح جن امور میں احتیاط برتی جاتی ہے ان میں نکاح بالشبہ بھی درحقیقت نکاح کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ لہذا وہ نص جو مطلقہ کے بارے میں وارد ہے وہ ازروئے دلالت شبہ نکاح کی وجہ سے موطوءہ (جس سے جماع کیا گیا ہو) کے بارے میں بھی وارد ہے۔

اسی طرح جب ام ولد آزاد ہو جائے خواہ مالک کے آزاد کرنے سے یا مالک کے وفات پا جانے سے تو ہمارے نزدیک وہ تین حیض عدت گزارے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ایک حیض عدت گزارے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ عدت ملک نکاح کے زوال کی وجہ سے واجب نہیں ہوئی کیونکہ یہاں تو نکاح ہی نہیں تھا بلکہ یہ تو ملک یمین کے زوال کی وجہ سے واجب ہوئی ہے لہذا اس کا وجوب استبراء کے طریقے پر ہوگا جس کیلئے دیگر غلام عورتوں میں استبراء کی طرح ایک حیض کافی ہوگا۔

ہماری دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عمرؓ اور دیگر صحابہؓ سے مروی ہے۔

علة ام الولد ثلاث حیض
ام ولد کی عدت تین حیض ہیں۔

اور یہ (حدیث) اس بارے میں نص ہے اور اس سے عدت کا وجوب معلوم ہوا نہ کہ استبراء رحم کا، البتہ فقہاء نے اس کا نام عدت رکھا اور عدت کا ایک حیض سے اندازہ کرنا جائز نہیں۔ اس کے عدت ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ آزاد عورت پر بھی واجب ہوتی ہے اور آزاد عورت پر استبراء رحم لازم نہیں ہوتا (بلکہ عدت واجب ہوتی ہے) اور جب یہ عدت ہوئی تو دیگر عدتوں کی طرح اس کا حساب ایک حیض سے لگانا جائز نہ ہوگا۔ دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ یہ عدت زوال فراش سے واجب ہوتی ہے کیونکہ ام ولد کیلئے فراش تو ہے لیکن اس کا فراش آزادی سے قبل غیر مستحکم بلکہ غیر کی طرف منتقل ہونے کے احتمال سے ضعیف تھا لیکن جب وہ آزاد ہوگئی تو فراش مستحکم ہوگیا لہذا یہ نکاح سے ثابت شدہ فراش سے لاحق ہوگیا اور وہ عدت جو نکاح (صحیح) سے ثابت شدہ فراش کے زوال پر واجب ہوتی ہے وہی عدت نکاح فاسد کی بھی ہے جس کا اندازہ تین حیض سے لگایا گیا ہے لہذا ام ولد پر واجب ہونے والی عدت میں (شوہر کی) موت اور (ام ولد کی آزادی) دونوں یکساں ہیں جیسا کہ نکاح فاسد میں ہوتا ہے۔

مستحاضہ کی عدت:

مستحاضہ اور غیر مستحاضہ کی عدت عموم نص کی وجہ سے تین حیض ہیں اور اگر باندی ہو تو جمہور علماء کے نزدیک دو حیض ہوں گے۔ قیاس کی نفی کرنے والوں کا قول ہے کہ آزاد عورت کی طرح اس کی عدت بھی تین حیض ہوں گے۔ ان کا استدلال اللہ تعالیٰ کے ارشاد والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء کے عموم سے ہے کہ اس میں آزاد عورت کی تخصیص نہیں ہے۔ ہمارے دلائل میں یہ حدیث مشہور ہے کہ عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے نقل کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

طلاق الامة ثنتان وعدنها حیضتان
باندی کی طلاقیں دو ہوتی ہیں اور اس کی عدت دو حیض ہوتے ہیں۔

اور حضرت عمرؓ کا قول ہے کہ باندی کی عدت دو حیض ہوتی ہے۔ اگر مجھے قدرت ہوتی تو میں اس کو ڈیڑھ حیض بنا دیتا۔ اس سے ظاہر ہوا کہ کتاب اللہ کے عموم سے باندیاں مستثنیٰ ہیں اور خبر مشہور سے کتاب اللہ کی تخصیص بالاجماع جائز ہے۔ ایک دلیل یہ ہے کہ عدت نکاح کے حقوق میں سے ایک حق ہے جس کیلئے مقدار مقرر ہے۔ لہذا باری کی طرح غلامی کو اس کی تنصیف میں بھی مؤثر ہونا چاہئے۔ پس عدت نصف ہونی چاہئے جو کہ ڈیڑھ حیض بنتی ہے جیسا کہ اس کی طرف حضرت عمرؓ نے اشارہ فرمایا لیکن چونکہ یہ ممکن نہیں ہے اس لئے کہ حیض متجزی نہیں ہوتا لہذا ایک حیض پورا کیا جاتا ہے۔

شوہر کا آزاد یا غلام ہونا بلا اختلاف یکساں ہے کیونکہ عدت میں بالاجماع عورتوں کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

اس عدت کی مقدار میں مسلمان اور کتابیہ بھی برابر ہیں۔ آزاد آزاد کی مثل اور باندی باندی کی مثل کیونکہ دلائل ان کے مابین فرق نہیں کرتے ہیں۔

پھر اہل علم کا اس بارے میں اختلاف ہوا ہے کہ یہ عدت کس چیز سے ختم ہوتی ہے آیا حیض سے یا طہر سے؟ ہمارے اصحاب کا کہنا ہے کہ حیض سے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ طہر سے۔ اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں نکلتا ہے جب کوئی شخص اپنی بیوی کو حالت طہر میں طلاق دے تو ہمارے نزدیک عدت میں اس طہر کا شمار نہیں کیا جائے گا اور جب تک اس کے بعد تین حیض نہ گزر جائیں گے عدت ختم نہ ہوگی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس طہر کا عدت میں شمار کیا جائے گا لہذا اس کی عدت اس طہر کے خاتمہ پر جس میں اس کو طلاق ملی ہے اور اس کے بعد مزید دو طہروں کے پورا ہونے پر ختم ہوگی۔

اس مسئلہ میں صحابہ رضی اللہ عنہم کا بھی اختلاف رہا ہے۔ روایت ہے کہ حضرت ابوبکرؓ حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ حضرت عبداللہ بن عباسؓ ابو موسیٰ اشعریؓ ابوالدرداءؓ عبادہ بن صامتؓ اور عبداللہ بن قیس رضی اللہ عنہم کا قول تھا کہ شوہر مطلقہ بیوی سے رجوع کرنے کا زیادہ حقدار ہے جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کرے جیسا کہ ہمارا مذہب ہے۔ اور زید بن ثابتؓ خدیفہؓ عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم سے امام شافعیؒ کے قول کی مثل منقول ہے۔ اس اختلاف کا دار و مدار اس پر ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے قول ثلاثہ قروء میں مذکور قروء سے کیا مراد ہے حیض یا طہر؟ ہمارے نزدیک حیض مراد ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک طہر مراد ہے۔ اہل لغت کا اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قروء اسمائے مشترکہ میں سے ہے کبھی تو اس کو بول کر حیض مراد لیتے ہیں اور کبھی اس کو بول کر طہر مراد لیتے ہیں۔ ایسا اشتراک کے طریقے پر ہے لہذا دو میں سے ہر ایک معنی کیلئے یہ حقیقت ہے جیسا کہ دیگر اسمائے مشترکہ مثلاً عین وغیرہ میں ہوتا ہے۔ اس لفظ کے حیض کے معنی میں استعمال کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

المستحاضہ تدع الصلاة ایام اقرانها مستحاضہ اپنے ایام حیض میں نماز چھوڑے گی۔

کیونکہ وہ ایام جن میں عورت نماز چھوڑتی ہے ایام حیض ہی ہوتے ہیں۔ ایام طہر نہیں ہوتے۔ اور طہر میں استعمال کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما سے فرمایا:

ان من السنة ان نستقبل الطهر استقبالا سنت طریقہ یہ ہے کہ تم طہر کا انتظار کرو اور بیوی کو فنتلقھا لکل قروء تطلیقة ہر طہر میں ایک طلاق دو۔

اس ارشاد میں قروء سے طہر مراد ہے۔

جب یہ لفظ علی سبیل الاشتراک دو میں سے ہر ایک معنی میں حقیقت ہے تو کلام اب ترجیح دینے کے بارے میں ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اس ارشاد الہی سے استدلال کیا کہ فطلقوہن لعدنہن اور عدت کی تفسیر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس حدیث میں طہر سے کی جبکہ آپؐ نے فرمایا:

فَتَلَكَ الْعِلَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ يَطْلُقَ لَهَا النِّسَاءَ یہ وہ عدت ہے جس میں عورتوں کو طلاق دینے کا اللہ نے حکم دیا ہے۔

تو یہ اس پر دلیل ہے کہ عدت طہر کے ساتھ ہے حیض کے ساتھ نہیں۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ارشاد الہی ثلاثۃ قروء میں ثلاثۃ پر ”ہاء“ داخل ہے جبکہ ”ہاء“ جمع مذکر پر داخل ہوتی ہے جمع مؤنث پر نہیں۔ کہا جاتا ہے ثلاثۃ رجال اور ثلاث نسوة اور حیض مؤنث ہے اور طہر مذکر۔ تو یہ بھی دلیل ہے کہ قروء سے مراد اطہار (جمع طہر) ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر تم مذکور قرء کو حیض پر محمول کرو تو تم پر مناقضہ لازم آئے گا کیونکہ تم کہہ چکے ہو کہ مطلقہ کے جب ایام حیض دس سے کم ہوں اور حیض کا خون بند ہو جائے تو جب تک وہ تیسرے حیض سے غسل نہ کر لے اس کی عدت ختم نہ ہوگی۔ تو تم نے عدت کو طہر کے ساتھ کیا ہے اور یہی تناقض ہے۔

ہمارے دلائل قرآن، سنت اور عقلی ہیں۔

قرآنی دلیل:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے تین قروء کے ساتھ عدت گزارنے کا حکم دیا ہے۔ اگر قرء کو طہر پر محمول کیا جائے تو عدت دو کامل طہر اور تیسرے طہر کا کچھ حصہ بنے گی کیونکہ طہر کا وہ بقیہ حصہ جس میں طلاق ہے امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اقراء (جمع قرء) میں سے محسوب و شمار ہے۔ حالانکہ ثلاثۃ عدد مخصوص کا نام ہے اور وہ اسم جو کسی خاص عدد کیلئے وضع کیا گیا ہو اس سے کمتر کیلئے واقع نہیں ہوتا۔ لہذا اس سے کتاب اللہ پر مکہم عمل نہ ہو سکے گا۔ اور اگر ہم اس کو حیض پر محمول کریں تو پھر عدت پورے تین حیض ہوتی ہے کیونکہ طلاق دیئے ہوئے طہر کا بقیہ حصہ ہمارے نزدیک عدت میں شمار نہیں ہوگا لہذا کتاب اللہ پر عمل ہوا۔ پس ہمارے قول (حیض) پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔

ہم پر یہ اعتراض لازم نہیں آتا کہ قرآن پاک میں الحج اشہر معلومات (جج کے چند معلوم مینے ہیں) اس میں ذکر تو ”اشہر“ کا ہے لیکن مراد دو مینے اور تیسرے مینے کا کچھ حصہ ہے تو ایسے ہی قروء میں بھی جائز ہے کہ دو طہر کامل اور تیسرے طہر کا کچھ حصہ مراد ہو کیونکہ اشہر اسم جمع ہے اسم عدد نہیں ہے اور اسم جمع میں تو جائز ہے کہ اس کو بول کر اس میں شامل بعض حصہ مجازاً مراد لیا جائے لیکن یہ نہ تو حقیقتاً اور نہ ہی مجازاً جائز ہے کہ اسم عدد جو کہ ایک متعین عدد کیلئے موضوع ہو بول کر اس سے کمتر مراد لیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ یہ جائز نہیں ہے کہ کہا جائے رایت ثلاثۃ رجال اور اس سے مراد دو مرد مراد ہوں۔ البتہ یہ جائز ہے کہ رایت رجالا بول کر دو مرد مراد لئے جائیں۔ علاوہ ازیں اگر یہ حد جواز میں بھی ہو تب بھی اس میں تو کوئی شک نہیں کہ یہ بطریق مجاز ہوگا حالانکہ بغیر دلیل کے حقیقت سے عدول جائز نہیں ہوتا کیونکہ احکام کے حق میں ان پر عمل کرنے کی خاطر حقیقت اصل ہوتی ہے اگرچہ اعتقاد کے حق میں استعمال میں مجاز کے حقیقت کے ساتھ معارض ہونے کی بنا پر توقف واجب ہوتا ہے جہاں تک حج کے باب کا تعلق ہے تو اس میں مجاز کی دلیل موجود ہے۔ علاوہ ازیں ارشاد الہی:

وَاللَّائِي يَسْتَنُّ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ
أَرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ
اور جو عورتیں نا امید ہو گئیں حیض سے تمہاری
عورتوں میں اگر تم کو شبہ رہ گیا تو ان کی عدت تین ماہ
ہیں۔

میں اللہ تعالیٰ نے حیض سے مایوسی کے وقت مہینوں کو اقراء (جمع قرء) کا بدل قرار دیا ہے اور بدل کے
مبدل کے قائم مقام ہونے کے جواز کی شرط مبدل کا معدوم ہونا ہے۔ تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ مبدل حیض
ہی ہے لہذا آیت میں مذکور قرء سے حیض ہی مراد ہے۔ مبدل کے معدوم ہونے کے شرط ہونے کی مثال یہ ارشاد
الہی ہے:

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا
(المائدہ: ۶)
پھر جب تم کو پانی میسر نہ ہو تو پاک مٹی سے تیمم کر
لیا کرو۔

کہ اس میں جب بدل یعنی تیمم کے ذکر کے وقت پانی کے معدوم ہونے کو شرط قرار دیا تو یہ اس بات پر دلیل
ہے کہ تیمم پانی کا بدل ہے لہذا اس سے مراد وہ دھونا ہے جو آیت وضو میں مذکور ہے یعنی پانی سے دھونا۔ ایسے
ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

سنت سے دلیل: روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

طلاق الامة ثنتان وعدتها حیضتان
باندی کی طلاقات دو ہوتی ہیں اور اس کی عدت دو
حیض ہوتے ہیں۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ جس امر سے عدت کا خاتمہ ہوتا ہے اس میں آزاد اور باندی کے درمیان کوئی
تفاوت نہیں ہے کیونکہ غلامی کا اثر آزاد عورت کے حق میں ہونے والی عدت کی مقدار میں کمی تو ہوتا ہے اصل
عدت میں تغیر نہیں ہوتا۔ لہذا یہ اس بات پر دلیل ہے کہ اصل وہ چیز جس سے عدت ختم ہوتی ہے حیض ہے۔

عقلی دلیل: اس عدت کا وجوب رحم کے فارغ ہونے کو معلوم کرنے کیلئے ہوتا ہے اور برات رحم کا علم
حیض سے ہوتا ہے۔ طہر سے نہیں۔ لہذا عدت حیض سے ہوگی نہ کہ طہر سے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے دلائل کے جوابات:

امام شافعی رحمہ اللہ نے جس آیت کریمہ سے استدلال کیا ہے اس میں مذکور عدت سے مراد عدت طلاق
ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے طہر کو عدت طلاق قرار دیا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ آپ نے فرمایا:

فَتَلَكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ تَعَالَى أَنْ يَطْلُقَ لَهَا
النساء
یہ وہ عدت ہے جس میں عورتوں کو اللہ تعالیٰ نے
طلاق دینے کا حکم کیا ہے۔

جبکہ کلام تو طلاق کی وجہ سے پیش آنے والی عدت کے بارے میں ہے کہ وہ کیا ہے اور آیت میں اس کی کوئی

وضاحت نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ ثلاثہ میں ”ہاء“ داخل کی گئی ہے تو یہ تو تسلیم ہے لیکن یہ اس بات پر تو دلیل نہیں ہے کہ قروء سے طہر مراد ہیں کیونکہ لغت اس بات سے تو نہیں روکتی کہ ایک شے کا نام اسم مذکر اور اسم مؤنث کے ساتھ رکھا جائے مثلاً بر اور حنطہ لہذا کہا جاتا ہے ہذا البر وھذا الحنطۃ اگرچہ بر اور حنطۃ ایک ہی چیز ہے اسی طرح قروء اور حیض دونوں عادتاً ”ماہانہ جاری ہونے والے خون کے نام ہیں۔ ان میں سے ایک یعنی قروء مذکر ہے لہذا کہا جاتا ہے ثلاثۃ قروء اور دوسرا نام یعنی حیض مؤنث ہے لہذا کہا جاتا ہے ثلاث حیض۔

اور تناقض کا دعویٰ ہمیں تسلیم ہی نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں حیض باقی ہے اگرچہ خون رکا ہوا ہے کیونکہ خون کا رکنا بالاجماع حیض کے منافی نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ خون تمام اوقات میں تو جاری نہیں رہتا بلکہ کبھی جاری ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ اور حیض کے وقت خون کے جاری ہونے کا احتمال موجود ہوتا ہے تو جب اس طہر کو عدت ہی قرار نہیں دیا گیا تو ہم پر تناقض کا الزام بھی نہیں آئے گا۔

وہ عورت جس کا طہر ممتد (دراز) ہو یعنی ایک عورت کو حیض آتا ہو پھر حمل اور یا حمل کے بغیر ہی اس کے حیض مرتفع یعنی آنے رک جائیں تو طلاق اور فرقت کی دیگر صورتوں میں عدت کا خاتمہ حیض کے ساتھ ہوگا کیونکہ یہ حیض والی ہے البتہ اتنی بات ہے کہ کسی عارضہ کے باعث حیض آنے رک گئے ہیں لہذا عدت اس وقت تک ختم نہ ہوگی جب تک اس کو تین حیض نہ آجائیں یا جب تک وہ حد ایسا کو نہ پہنچ جائے کہ اس وقت وہ آئیسہ کی عدت جو کہ تین مہینے ہے از سر نو گزارے۔ یہ حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ رضی اللہ عنہم کا مذہب ہے۔ حضرت عمرؓ اور حضرت ابن عباسؓ رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ یہ عورت نو مہینے انتظار کرے گی۔ اتنے عرصے میں اگر حیض نہ آئے تو اس کے بعد تین ماہ عدت گزارے۔ یہی امام مالک رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ان کا استدلال اس آیت سے ہے:

وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ إِنْ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ
اور تمہاری جو عورتیں نا امید ہو گئیں حیض سے اگر تم کو شبہ رہ گیا تو ان کی عدت ہے تین مہینے۔

اللہ تعالیٰ نے اربتیاب و شبہ کے وقت عدت کو مہینوں کی طرف منتقل کیا ہے۔ اور وہ عورت جس کے حیض آنے رک گئے ہوں وہ شبہ و اربتیاب میں ہوتی ہے لہذا واجب ہے کہ اس کی عدت مہینوں سے ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آیت میں مذکور اربتیاب سے یاس میں شبہ و اربتیاب..... نہیں ہے بلکہ اس سے مراد نزول آیت سے پیشتر آئیسہ کی عدت کے بارے میں مخاطبین کا شبہ و اربتیاب ہے۔ اسی طرح ابن مسعودؓ سے مروی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جب حیض والیوں اور حاملہ عورتوں کی عدت کو لوگوں کیلئے بیان کیا تو لوگوں نے آئیسہ عورت کے بارے میں شکوہ کیا کہ ان کو ان کی عدت کا علم نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی اور آیت میں اس پر دلالت ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا واللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ اور شبہ کے ہوتے ہوئے یاس نہیں ہوتا کیونکہ شبہ و اربتیاب اس وقت ہوتا ہے جب حیض کی امید ہو جبکہ امید یاس کی ضد ہے۔ اسی طرح اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا قول ہے ان ارْتَبْتُمْ اگر اس سے مراد یاس ہو تو پھر کلام کا حق تھا کہ یوں ہوتا ارْتَبْتُمْ

لہذا یہ اس بات پر دلیل ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی مراد وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا، واللہ عزوجل اعلم۔

مہینوں سے شمار کی جانے والی عدت

اس بارے میں بھی گفتگو دو امور میں ہوگی۔ ایک اس کی مقدار اور اس امر کا بیان جس سے یہ عدت ختم ہوتی ہے۔ دوسرے اس امر کی کیفیت کا بیان جس کا عدت کے خاتمہ میں اعتبار کیا جاتا ہے۔

اول: اس عدت کی مقدار اور اس امر کا بیان جس سے عدت ختم ہوتی ہے: یہ وہ ہے جو حیض کے بدل کے طور پر واجب ہوتی ہے۔ اور یہ آئیسہ، نابالغہ اور اس بالغہ کی عدت ہے جس کو سرے سے حیض نہ آئے ہوں۔ اگر مطلقہ آزاد عورت ہو تو یہ تین ماہ ہیں کیونکہ ارشاد الہی ہے:

وَالْمَلَائِئِیُّ یُسِّنُ مِنَ الْمَحِیْضِ مِنْ نِسَائِکُمْ اِنْ اَرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ اَشْهُرٍ وَالْمَلَائِئِیُّ کَمْ یَحِیْضُ (الطلاق: ۴)

اور تمہاری مطلقہ بیویوں میں سے جو حیض آنے سے مایوس ہو چکی ہیں، اگر تمہیں شبہ ہو تو ان کی عدت تین مہینے ہیں اور اسی طرح ان کی بھی جنہیں ابھی حیض نہیں آیا۔

نیز ان عورتوں میں مہینے حیضوں پر دلالت کرتے ہیں اور جب اصل (یعنی حیضوں سے عدت) میں تین کی مقدار ہے تو ایسے ہی بدل میں ہوگا۔ (زوجین کے مابین) فرقت خواہ طلاق کی وجہ سے ہو یا نکاح صحیح میں کسی اور وجہ سے ہو دونوں کا حکم یکساں ہے کیونکہ نص میں عموم ہے۔ اسی طرح فرقت نکاح فاسد میں ہوئی یا شبہ کی وجہ سے وطی سے تب بھی یہی حکم ہے۔ اس کی وجہ ہم حیضوں کی عدت میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح یہی حکم اس وقت ہے جب ام ولد پر عدت مالک کے آزاد کرنے یا مالک کی موت سے واجب ہوئی ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے اور اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔

اور اگر مطلقہ باندی ہے تو پھر عدت کی مدت ڈیڑھ مہینہ ہوگی کیونکہ بدل کا وہی حکم ہوتا ہے جو اصل کا حکم ہوتا ہے۔ اور چونکہ اصل نصف ہو گیا ہے لہذا بدل بھی نصف ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ غلامی عدت کو نصف کر دیتی ہے البتہ حیضوں کی عدت میں جو پورا حیض لیا جاتا ہے وہ اس ضرورت کی بنا پر کہ حیض منجزی (منقسم) نہیں ہوتا جبکہ مہینہ منجزی (منقسم) ہو سکتا ہے لہذا حکم اصل قاعدے پر رہے گا۔ اسی وجہ سے باندی کی وفات کی عدت بھی نصف ہوتی ہے خواہ اس کا شوہر آزاد ہو یا غلام کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عدت میں عورتوں کی جانب کا اعتبار کیا جاتا ہے اور باندی خواہ خالص قن (غلام) ہو یا مدبرہ، ام ولد ہو یا مکاتبہ یا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مستسعاۃ سب کا ایک ہی حکم ہے۔ اس کی وجہ ہم حیضوں کی عدت میں ذکر کر چکے ہیں اور اسی طرح یہ حکم اس وقت بھی ہے جب ام ولد پر آزادی کی وجہ سے یا مالک کی موت کی وجہ سے عدت واجب ہو۔ ایسا ہمارے نزدیک ہے اور اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔ وہ عدت جو خود اصلاً واجب ہوتی ہے یعنی اس عورت کی عدت جس کا شوہر مر گیا ہو تو وہ چار مہینے دس دن ہے۔ کہا گیا ہے کہ اس عدت کیلئے اس مدت کی مقدار جبکہ وہ آزاد ہو اس ارشاد الہی کی بنا پر ہے۔

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا
يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا
(البقرہ ۲۳۴)

اور جو لوگ تم میں سے وفات پا جاتے ہیں اور بیویاں
چھوڑ جاتے ہیں وہ (بیویاں) اپنے آپ کو چار ماہ اور
دس دن تک روکے رکھیں۔

اور ایک قول یہ کیا گیا ہے کہ اس عدت کیلئے یہ مدت اس بنا پر ہے کہ بچہ ماں کے پیٹ میں چالیس دن
تک نطفہ، پھر چالیس دن تک علقہ، پھر چالیس دن تک مضغہ رہتا ہے۔ پھر اگلے دس دن میں اس میں روح
پھونکی جاتی ہے۔ تو عورت کو اتنی مدت انتظار کا حکم دیا گیا ہے تاکہ اگر اس کو حمل ہو تو حمل واضح ہو جائے۔
اور اگر باندی ہو تو عدت کی مدت دو مہینے پانچ دن بالا جماع ہوگی خواہ وہ قن (خالص غلام) ہو یا مدبرہ، یا ام
ولد ہو یا مکاتبہ، یا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مستسعاۃ ہو۔ مسلمان اور کتابیہ بھی ان دونوں عدتوں کی
مقدار میں برابر ہیں آزاد مثل آزاد کے اور باندی مثل باندی کے کیونکہ ہم نے جو دلائل ذکر کئے ہیں وہ دونوں
کے درمیان فرق کے موجب نہیں ہیں۔ اور آزاد اور باندی میں مذکورہ مدت کے ختم پر عدت ختم ہو جاتی ہے۔

عدت کو ختم کرنے والی کیفیت کا بیان

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ اس عدت کے وجوب کا سبب جو کہ وفات اور طلاق وغیرہ ہے جب مہینے
کے شروع میں پیش آئے تو مہینوں کا اعتبار چاند سے کیا جائے گا اگرچہ اس طرح عدد کم ہی ہوتا ہو۔ یہ ہمارے
تمام اصحاب کا قول ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مہینوں کے ساتھ عدت کا حکم اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں دیا
ہے۔ فَعَدَّيْنِ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ اور اس قول میں کہ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا۔ لہذا مہینوں کا اعتبار کرنا لازم ہوگا اور
مہینہ بھی دن کا ہوتا ہے اور بھی انتیس دن کا۔ جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
نے ارشاد کیا:

الشهر ثلاثة أشهر باصابع يديه كلها
ثم قال الشهر هكنا بهكنا وهكنا وحبس
ابهامه في المرة الثالثة

مہینہ اس طرح اور اس طرح اور اس طرح ہوتا ہے اور
آپ نے اپنے دو ہاتھوں کی تمام انگلیوں کے ساتھ اشارہ
کیا۔ پھر آپ نے فرمایا ”مہینہ اس طرح اور اس طرح اور
اس طرح ہوتا ہے“ اور تیسری مرتبہ آپ نے اپنے (ایک
انگوٹھے) کو بند کر لیا۔

اور اگر فرقت مہینے کا کچھ حصہ گزرنے کے بعد ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول
ہے کہ دنوں کا اعتبار کیا جائے گا اور عورت طلاق اور اس کی مثل سے نوے دن عدت گزارے گی اور وفات
سے ایک سو تیس دن عدت گزارے گی۔ امام ابو حنیفہ نے ایسا ہی قول دو مہینوں کے متواتر روزوں میں کیا ہے
جبکہ روزے کی ابتداء درمیان مہینہ میں کی ہو۔ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ عورت بقیہ مہینہ عدت گزارے
گی اور باقی مہینے چاند کے حساب سے اور پہلے مہینے کو آخری مہینے کے دنوں سے پورا کرے گی۔ امام ابو یوسف
رحمہ اللہ نے اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت امام ابو حنیفہ کے قول کی مثل اور دوسری روایت

امام محمدؒ کے قول کی مثل ہے اور یہی ان کا قول اخیر ہے۔

صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مامور بہ مہینے کے حساب سے عدت گزارنا ہے اور مہینہ نام ہے
 ہلال کا لہذا عدت گزارنے میں اصل ہلال ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْاَهْلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ آپ سے پوچھتے ہیں حال نئے چاند کا آپ فرما دیجئے
 وَالْحَجَّ (بقرہ: ۱۸۹) کہ یہ اوقات مقررہ ہیں لوگوں کے واسطے اور حج کے
 واسطے۔

ہلال (چاند) کو اوقات معلوم کرنے کیلئے بنایا گیا ہے۔ البتہ ہلال کا اعتبار کرنا جب ممکن نہ ہو تو ایام کے
 ساتھ حساب کرتے ہیں۔ اور چونکہ پہلے مہینے میں ہلال کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے لہذا ہم نے ایام کے ساتھ
 حساب کیا اور چونکہ بقیہ مہینوں میں ہلال کا اعتبار کرنا ناممکن نہیں ہے لہذا ان میں ہلال کا اعتبار کرنا لازم ہے۔
 اسی لئے ہم نے اجارہ کے باب میں بھی اسی طرح اعتبار کیا ہے جبکہ اجارہ مہینے کے درمیان میں واقع ہو تو ایسے
 ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عدت میں احتیاط کی رعایت کی جاتی ہے
 اگر ہم عدت کا اعتبار ایام سے کریں تو عدت مہینوں سے زیادہ ہو جاتی ہے اور اگر ہم اس کا اعتبار ہلال سے کریں
 تو پھر عدت ایام سے کم ہو جاتی ہے۔ لہذا از روئے احتیاط زیادہ کا ایجاب اولیٰ ہے۔ برخلاف اجارہ کے کہ وہ
 تلیک منفعت ہے اور منافع وقت کے ساتھ ساتھ ایک ایک کر کے حاصل ہوئے ہیں لہذا منافع کا ہر جزء گویا
 معقود علیہ ہے کہ جس پر نیا عقد منعقد ہوا ہے لہذا چاند نکلنے پر اجارہ ایسے ہوگا گویا عقد کی ابتداء ہوئی ہے۔ لہذا
 اجارہ ہلال کے ساتھ ہوگا۔ عدت کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کا ہر جزء نئی عدت کی مانند نہیں ہے۔

ایلاء جب مہینے کے درمیان ہو تو اس میں مہینے کے اعتبار کی کیفیت کے بارے میں امام ابو یوسف اور امام
 زفر رحمہما اللہ کے درمیان اختلاف کو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق ایام کا اعتبار
 کیا جائے گا لہذا ایک سو بیس دن پورے کئے جائیں گے اور مہینے کے کم و پورے ہونے پر نظر نہیں کی جائے گی
 جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک ہلال کا اعتبار کیا جائے گا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء کی مدت
 عدت کی مدت کی مانند ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مہینوں کا تعلق ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے
 کہ مدت ایلاء میں ایام کا اعتبار فرقت میں تاخیر کا موجب بنتا ہے جبکہ مہینوں کا اعتبار تعجیل کا موجب ہوتا ہے۔
 اور اس طرح چونکہ طلاق کے وقوع میں شک ہو لہذا شک سے طلاق واقع نہ ہوگی جیسے کہ اس صورت میں
 ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنی بیوی کو مستقبل میں کسی مدت کے ساتھ معلق کر دے اور پھر مدت میں شک ہو جائے۔
 عدت کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ یہاں تو طلاق یقینی طور پر واقع ہے اور اس کا حکم متاجل (ایک وقت کے بعد)
 ہے تو جب متاجل میں شک واقع ہوا تو شک کی وجہ سے تاخیر نہ ہوگی۔

حاملہ کی عدت:

حاملہ کی عدت کی مقدار حمل کی بقیہ مدت ہے ذرا قلیل ہو یا کثیر۔ لہذا اگر عدت کے وجوب کے ایک
 دن بعد یا اس سے کم و بیش مدت میں بچہ جن دیا تو اس سے عدت ختم ہو جائے گی کیونکہ ارشاد الہی ہے:

وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلَهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ
اور حمل والیوں کی مدت (عدت) ان کے حمل کا پیدا
ہو جانا ہے۔

اور اس میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔ اور کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ میت کے چارپائی پر ہوتے ہوئے بھی اگر بیوی بچہ جن دے تو اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے جیسا کہ سنت میں وارد ہوا ہے۔ اور مذکورہ سنت وہ ہے جو حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے بیوہ کے بارے میں جس کے شوہر کی لاش ابھی چارپائی پر موجود تھی اور اس نے بچہ جن دیا یہ فرمایا کہ اس بیوہ کیلئے دوسرا نکاح کرنا جائز ہے۔ اس کی عدت کے خاتمہ کی شرط یہ ہے کہ جو اس نے جننا اس کی پوری خلقت یا بعض خلقت بن کر ظاہر ہو چکی ہو (یعنی تمام اعضاء یا کچھ اعضاء بن چکے ہوں) اور اگر سرے سے کوئی عضو نہ بنا ہو بایں طور کہ عورت نے منجمد خون یا لوتھڑا کا استقاط کیا ہو تو عدت ختم نہ ہوگی کیونکہ بچہ ہوتا ہی اس وقت ہے جب اس کے تمام یا کچھ اعضاء بن چکے ہوں تو اس صورت میں جب وضع حمل پایا گیا تو اس سے عدت پوری ہو جائے گی۔ اور جب کوئی عضو ظاہر نہ ہوا تو اس کے بچہ ہونے کا علم نہ ہوا اور اس میں بچہ ہونے نہ ہونے کے دونوں ہی احتمال ہیں۔ لہذا وضع حمل میں شک ہو تو شک سے عدت ختم نہ ہوگی۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے دو میں سے ایک قول یہ ہے کہ عورتوں کو دکھایا جائے گا لیکن یہ تو کوئی بات نہیں ہے کیونکہ انہوں نے رحم میں بچے کی تخلیق کا مشاہدہ تو کیا نہیں ہے کہ وہ اس کو اس پر قیاس کر کے معلوم کر لیں۔ ان کا دوسرا قول یہ ہے کہ بیوہ نے جو جننا (یعنی جبکہ کوئی عضو ابھی نہ بنا ہو) اس کو گرم پانی میں ڈال کر دیکھا جائے۔ اگر وہ پانی میں حل ہو جائے تو وہ بچہ نہیں ہے اور اگر وہ پانی میں حل نہ ہو تو بچہ ہے لیکن یہ بات بھی فاسد ہے کیونکہ احتمال ہے کہ وہ عورت کے جگر کا یا اس کے گوشت کا کچھ ٹکڑا ہو جو اس سے جدا ہو گیا اور یہ چیز گرم پانی میں حل نہیں ہوتی جیسا کہ بچہ گرم پانی میں حل نہیں ہوتا لہذا اس طریقے سے اس کے بچہ ہونے کا علم نہیں ہو سکتا۔ اگر بچے کا اکثر حصہ ظاہر ہو جائے تو اس کا ذکر ظاہر روایت میں نہیں ہے البتہ فقہاء نے ذکر کیا ہے کہ مطلقہ طلاق رجعی سے جب بچے کا اکثر حصہ ظاہر ہو جائے (یعنی پیدائش میں باہر نکل آئے) تو وہ بائن ہو جاتی ہے۔ اس کے مطابق تو واجب ہے کہ جب بچے کا اکثر ظاہر ہو جائے تو عدت بھی ختم ہو جائے لیکن ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق بھی کیا جاسکتا ہے اور وہ یہ کہ رجعت کے انقطاع میں ازروئے احتیاط اکثر کو کل کے قائم مقام کر لیا جاتا ہے جبکہ عدت کے خاتمہ میں ازروئے احتیاط ہی ایسا نہیں کیا جاتا اور عورت دوسرے مردوں سے نکاح کیلئے حلال نہیں ہوتی۔

پھر جبکہ معتدہ طلاق یا اس کے علاوہ فرقت کے کسی اور سبب سے عدت گزار رہی ہو تو بلا اختلاف وضع حمل سے اس کی عدت پوری ہو جاتی ہے جس کی دلیل ارشاد الہی واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن کا عموم ہے۔

یہی حکم جمہور علماء اور جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک بیوہ کا ہے۔ حضرت عمرؓ عبداللہ بن مسعودؓ زید بن ثابتؓ عبداللہ بن عمرؓ اور ابوہریرہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ اس کی

عدت جو اس کے پیٹ میں ہے اس کو جن دینے میں ہے اگرچہ اس کا شوہر ابھی بستر مرگ پر ہی ہو۔ حضرت علیؓ کا قول جو ابن عباسؓ کی دو میں سے ایک روایت بھی ہے یہ ہے کہ حاملہ کا جب شوہر فوت ہو جائے تو اس کی عدت دو مدتوں میں سے جو زیادہ مدت ہے وہ شمار ہوگی یعنی وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جو مدت بھی بعد میں ختم ہوگی اسی سے عدت پوری ہوگی۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ وضع حمل کے ساتھ عدت گزارنے کا ذکر طلاق میں ہے وفات میں نہیں جو اس آیت میں ہے: **وَإُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** کیونکہ اس کا عطف **وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ** ان **أُرْبِتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ وَاللَّائِي لَمْ يَضَعْنَ** پر ہے اور اس ارشاد کی بناء اس قول پر ہے **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ لِلْأُولَىٰ وَاللَّائِي لَمْ يَضَعْنَ** سے مراد مطلقہ عورتیں ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دو میں سے بڑی مدت تک عدت گزارنے میں امکان بھر تک دونوں آیتوں کو جمع کرنا ہے کیونکہ اس میں عدت حمل کی آیت پر بھی عمل ہے جبکہ وہ بڑی مدت والی ہو اور عدت وفات کی آیت پر بھی عمل ہے جبکہ اس کی مدت زیادہ ہو لہذا اس میں بقدر امکان دونوں ہی پر عمل ہے۔ اور تمہارے قول کے مطابق اس میں ان میں سے ایک میں عمل اور دوسرے میں سرے سے ترک عمل ہے۔ لہذا ہمارا قول اولیٰ ہے۔

سور علماء اور جمہور صحابہؓ کا استدلال اس آیت سے ہے **وَإُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** جس میں مطلقہ اور بیوہ کے مابین فرق نہیں کیا گیا۔ دوسرے فریق کا یہ کہنا کہ ارشاد الہی **وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نِسَائِكُمْ** پر یہ منہی ہے تو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ یہ نیا خطاب ہے اور اس بات پر خود آیت کریمہ میں دلیل موجود ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: **إِنْ أُرْبِتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ** اور یہ معلوم ہے کہ جس میں حیض آنے کا احتمال ہو اس میں اریاب نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ آئیے عورتوں میں مہینوں کو حیض والیوں کے حیضوں کے قائم مقام کیا گیا ہے اور چونکہ حاملہ حیض والی ہوتی ہے (یعنی اس کی حیض کی عمر ہوتی ہے اور حمل سے ہٹ کر اس کو حیض آرہے ہوتے ہیں) لہذا یہ تو ممکن نہیں کہ اس کی عدت کے بارے میں شک ہوا ہو اور پھر لوگوں نے اس کی عدت کے بارے میں سوال کیا۔ تو جب بات اس طرح ہوئی تو ثابت ہوا کہ یہ نیا خطاب ہے اور جب یہ نیا خطاب ہے تو تمام مدتوں کو شامل ہوگا۔

دوسرے فریق کا یہ کہنا دو میں سے زائد مدت کی عدت گزارنے میں بقدر امکان دونوں آیتوں پر عمل ہوتا ہے تو اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ دونوں آیتوں پر عمل اس وقت ہو سکتا ہے جب تقدم و تاخر کی بنا پر ان میں سے ایک کا نسخ ثابت نہ ہوا ہو یا ان میں سے ایک پر عمل کرنا دوسرے پر عمل کرنے سے اولیٰ نہ ہو۔ حالانکہ کہا گیا ہے وضع حمل کی آیت نزول کے اعتبار سے بعد والی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا ”جو چاہے میں اس سے مباہلہ کرنے کو تیار ہوں کہ ارشاد الہی **وَإُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** اس ارشاد الہی اربعۃ اشھر و عشر کے بعد نازل ہوا۔

مہینوں کا وضع حمل سے نسخ جبکہ دونوں آیتوں کے نزول کے درمیان اتنی مدت ہو جو نسخ کیلئے کافی ہو تو مقدم خاص کو متاخر عام سے منسوخ قرار دیا جاتا ہے جیسا کہ ہمارے مشائخ عراق کا مذہب ہے۔ اور عام کی خاص پر بناء نہیں کی جاتی یا نص عام کے عموم پر عمل کیا جاتا ہے اور نسخ پر تخریج کے اعتقاد سے حق میں توقف

کیا جاتا ہے جیسا کہ ہمارے مشائخ سمرقند کا مذہب ہے اور عام کی خاص پر بنا نہیں کی جاتی جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔

عمرو بن شعیب اپنے والد شعیب سے اور شعیب اپنے دادا (عبداللہ بن عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ) سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے کہا کہ جب یہ ارشاد الہی نازل ہوا کہ **وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** تو میں نے پوچھا یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یہ مطلقہ کے بارے میں ہے یا بیوہ کے بارے میں۔ آپ نے ارشاد فرمایا کہ دونوں ہی کے بارے میں ہے۔ ام سلمہ رضی اللہ عنہا نے روایت کیا کہ سبیعہ بنت حارث اسلمیہ نے اپنے شوہر کی وفات کے بیس دن بعد بچہ جنا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نکاح کرنے کا حکم دیا۔ اسی طرح ابوالسناہل بن بعکل سے روایت ہے کہ سبیعہ بنت حارث اسلمیہ نے اپنے شوہر کی وفات کے بیس دن بعد بچہ جنا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو نکاح کرنے کا حکم دیا۔ نیز روایت ہے کہ جب سبیعہ بنت حارث کے شوہر کا انتقال ہوا تو انہوں نے بچہ جنا۔ انہوں نے ابوالسناہل بن بعکل سے پوچھا کہ کیا ان کیلئے (اس وقت دوسرا) نکاح کرنا جائز ہے؟ تو ابوالسناہل نے کہا کہ نہیں جب تک عدت نہ گزر جائے۔ سبیعہ نے اس بات کا ذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کیا تو آپ نے فرمایا کہ ”ابوالسناہل نے غلط کہا“ تم نکاح کرلو“ یہ حدیث صحیح ہے اور بہت سے صحیح طرق سے مروی لہذا کسی کیلئے اس سے اعراض ممکن نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ حیض والیوں میں عدت سے مقصود رحم کی فراغت کو معلوم کرنا ہے اور وضع حمل تو فراغت پر دلالت کرنے میں مدت گزرنے کے مقابلے میں فائق ہے لہذا مدت کے خاتمہ کے مقابلے میں عدت کا وضع حمل سے پورا ہونا اولیٰ ہے۔

عورت آزاد ہو یا مملوکہ، قن ہو یا مدبرہ، مکاتبہ ہو یا ام ولد، یا مستسعاۃ ہو، مسلمان ہو یا کتابیہ، سب کا ایک ہی حکم ہے کیونکہ نص میں عموم ہے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے سوائے نابالغ لڑکے کی بیوی کی عدت وفات میں بائیس طور کہ نابالغ بیوی کو جب شوہر حاملہ چھوڑ کر مر گیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی عدت چار مہینے دس دن ہوگی جبکہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی عدت وضع حمل تک ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس حمل کا شوہر سے نہ ہونا یقینی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ شوہر سے اس کا نسب ثابت نہیں ہوتا لہذا یہ حمل زنا سے ہوا اور زنا سے حمل اور شوہر کی موت کے بعد واقع ہونے والے حمل کی طرح اس حمل کو جننے سے عدت پوری نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل ارشاد الہی **وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ** کا عموم ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ زنا سے جو حمل ہو اس سے عدت ختم نہیں ہوتی اور چونکہ زیر بحث صورت بھی زنا کی ہے لہذا یہ نص کے عموم سے مخصوص ہوگا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے زنا سے جو حمل ہو اس سے بھی عدت گزر جاتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جب کوئی شخص زنا سے حاملہ کسی عورت سے نکاح کر لے تو ان (یعنی طرفین) کے نزدیک نکاح جائز ہوتا ہے اور پھر اگر نکاح کے بعد وہ اس عورت کو طلاق دے دے اور پھر وہ بچہ بنے تو ان کے نزدیک وضع حمل سے اس کی عدت ختم ہو جائے گی اگرچہ یہ حمل زنا سے تھا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ عدت کا وجوب رحم کی فراغت کو معلوم

کرنے کیلئے ہوتا ہے اور ولادت تو فراغت رحم پر یقینی دلیل ہے جبکہ مہینہ فراغت رحم پر یقینی دلیل نہیں ہوتا لہذا ایسی چیز کو واجب کرنا جو فراغت پر یقینی دلیل ہو اولیٰ ہے اور اس بات میں نسب کا کچھ اثر نہیں ہوتا بلکہ اثر تو اس سے ہوتا ہے جس کو ہم فی الجملہ بیان کر چکے ہیں۔

اگر شوہر مر جائے اور بیوی حاملہ نہ ہو پھر شوہر کی موت کے بعد اور عدت ختم ہونے سے پیشتر اس کو حمل ٹھہر جائے تو اس کی عدت مہینوں سے ہوگی یعنی چار مہینے دس دن۔ اس پر اجماع ہے اور وجہ ارشاد الہی والذین یتوفون منکم ویذرون ازوجا یتربص بانفسھن اربعۃ اشھر وعشرا کا عموم ہے نیز جب موت کے وقت حمل موجود نہیں تو مہینوں کے ساتھ عدت واجب ہوئی اور وہ بعد میں پیش آنے والے حمل کی بنا پر تبدیل نہیں ہوگی۔ اور اگر موت کے وقت حمل موجود ہو تو حمل کی عدت واجب ہوگی اور وضع حمل سے یہ عدت ختم ہو جائے گی۔ بچے کا نسب دونوں ہی صورتوں میں ثابت نہ ہوگا کیونکہ بچہ عام طور پر نطفہ سے حاصل ہوتا ہے جبکہ نابالغ میں نطفہ حقیقتاً ہوتا ہی نہیں ہے۔ اور چونکہ عادتاً (نابالغ میں) نطفہ کا وجود محال ہے لہذا اس کو فرض کرنا بھی محال ہے۔

اگر بالغ شوہر کی بیوی جو شوہر کی وفات سے دو سال سے زائد مدت کے بعد بچہ جنے اور جو چار ماہ دس دن بعد دوسرا نکاح کر چکی تھی تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ (دوسرا) نکاح صحیح ہے کیونکہ اس حالت میں عورت کا نکاح پر اقدام کرنا اس کی جانب سے عدت کے پورا ہونے کا اقرار ہے کیونکہ مسلمان عورت عدت کے دوران نکاح کرنے سے احتراز کرتی ہے اور کوئی ایسی بات بھی پیش نہیں آئی جو اس کے اقرار کو باطل کرتی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر دوسرے نکاح کے بعد پورے چھ مہینے پر وہ بچہ جنے تب بھی بوجہ مذکورہ نکاح جائز ہوتا ہے تو زیر بحث صورت میں تو بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

جب معتدہ حاملہ دو (جڑواں) بچے جنے تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی عدت دوسرے بچے کی پیدائش پر ختم ہوگی جبکہ حسن بھری رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب وہ ایک بچہ جنے تو اس کی عدت پوری ہو جائے گی۔ ان کا استدلال اس آیت سے ہے واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن کہ اس میں احمالھن نہیں کہا۔ تو جب اس نے ایک بچہ جنا تو اس نے اپنا حمل جن دیا۔ لیکن حسن بھری رحمہ اللہ کا یہ قول دو وجوہ سے صحیح نہیں ہے۔ اول یہ کہ بعض روایات میں قراءت ان یضعن احمالھن ہے۔ دوم یہ کہ اللہ تعالیٰ نے عدت کے پورا ہونے کو وضع حمل کے ساتھ معلق کیا ہے ولادت کے ساتھ نہیں کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا یضعن حملھن اور یوں نہیں فرمایا یلدن جبکہ پیٹ میں موجود شے کا نام حمل ہوتا ہے۔ اور دو میں سے ایک بچے کو جنا تو بعض حمل کو جنا ہوا اپنے (پورے) حمل کو جنا نہ ہوا لہذا اس سے عدت ختم نہ ہوگی۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ وضع حمل سے عدت کا پورا ہونا اس بنا پر ہوتا ہے کہ اس سے رحم کی فراغت حاصل ہو جاتی ہے تو جب تک اس کے پیٹ میں ایک بچہ ہے تو اس کی وجہ سے رحم کی فراغت حاصل نہ ہوگی لہذا عدت بھی ختم نہ ہوگی۔

ان امور کا بیان جن سے عدت کے پورا ہونے کا علم ہوتا ہے

ان امور کی دو قسمیں ہیں قول اور فعل:

جہاں تک قول کا تعلق ہے تو وہ تو معتدہ کا عدت کے ختم ہونے کی ایسی مدت میں خبر دینا ہے کہ جس میں عدت کے پورا ہونے کا احتمال موجود ہو۔ لہذا اس کی کم سے کم مدت کا بیان ضروری ہے کہ جس میں معتدہ کے اپنی عدت کے پورا ہونے کے اقرار کی تصدیق کی جاسکتی ہو۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ معتدہ اگر مہینوں والی ہے تو عدت طلاق میں اگر وہ آزاد ہے تو تین ماہ سے کم میں اور اگر باندی ہے تو ڈیڑھ ماہ سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور وفات کی عدت میں اگر وہ آزاد ہے تو چار ماہ دس دن سے کم میں اور اگر باندی ہے تو دو ماہ پانچ دن سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اتنی بات میں تو کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

معتدہ حیض کے احکام:

○ اور اگر معتدہ حیض والی ہے تو عدت وفات میں تو آزاد و باندی کیلئے جو مدت ہم نے ذکر کی ہے اس سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور عدت طلاق میں اگر اس نے اپنی عدت کے پورا ہونے کی خبر اتنی مدت میں دی جتنی میں عدت گزر جاتی ہے تب تو اس کا قول قبول کر لیا جائے گا اور اگر اتنی مدت میں خبر دی جس میں عدت نہیں گزرتی تو اس کا قول قبول نہ کیا جائے گا الا یہ کہ وہ اس کی تفسیر و وضاحت کرے مثلاً یوں کہے کہ مجھ سے پورے اعضاء یا بعض اعضاء بنا ہوا بچہ ساقط ہوا ہے تب اس کا قول قبول کر لیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ اپنی عدت کے پورا ہونے کی خبر دینے میں وہ امین ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس بارے میں اس کو امین بنایا ہے ارشاد ہے:

وَلَا يَحِلُّ لَهِنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خُلِقَ لَهُنَّ فِي
أَرْحَامِهِنَّ (بقرہ: ۲۲۸)
ان عورتوں کیلئے حلال نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ
ان کے رحم میں پیدا کیا ہے اسے چھپائیں۔

اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اس سے مراد حیض و حمل ہے اور امین کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوتا ہے جیسا کہ مودع (جس کے پاس ودیعت رکھی گئی ہو) کے قول کو معتبر سمجھا جاتا ہے جب وہ کہے کہ میں نے ودیعت واپس کر دی ہے یا کہے کہ ودیعت ہلاک ہو گئی ہے۔ لہذا جب عورت اتنی مدت میں اپنی عدت کے خاتمہ کی خبر دے کہ جس میں عدت پوری ہو سکتی ہو تو اس کا قول قبول کیا جائے گا اور اگر مدت (اتنی تھوڑی) ہو کہ اس میں عدت پوری نہیں ہو سکتی تو پھر اس کا قول قبول نہ کیا جائے گا کیونکہ امین کا قول صرف اس صورت میں قبول کیا جاتا ہے جب ظاہر (حال) اس کی تکذیب نہ کرتا ہو۔ اور یہاں چونکہ ظاہر حال اس کی تکذیب کر رہا ہے لہذا اس کا قول قبول نہ کیا جائے گا الا یہ کہ وہ (اپنے قول کی) تفسیر و وضاحت کرے اور یوں کہے میں نے پورے

اعضاء والے یا بعض اعضاء والے..... جنین (بچہ) کا اسقاط کیا تھا اور ساتھ میں قسم بھی کھائے۔ لہذا اس تفسیر کے بعد اس کا قول قبول کیا جائے گا کیونکہ اس تفسیر کے ہوتے ہوئے ظاہر حال عورت کی تکذیب نہیں کر رہا ہے۔

○ حیضوں کے ساتھ عدت گزارنے والی کی کم از کم کتنی مدت میں تصدیق کی جاسکتی ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ کم از کم مدت جس میں آزاد عورت کے قول کی تصدیق کی جائے گی ساٹھ دن ہیں جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ مدت انتالیس دن ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی تخریج میں روایات مختلف ہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ کی روایت میں اس کی تخریج یوں ہے کہ ابتداء طہر سے ہوگی یعنی اس کے پندرہ دن۔ پھر حیض کے پانچ دن پھر طہر کے پندرہ دن پھر حیض کے پانچ دن پھر طہر کے پندرہ دن اور پھر حیض کے پانچ دن۔ اس طرح یہ ساٹھ دن ہوئے۔ حسن رحمہ اللہ کے روایت کے مطابق ابتداء حیض کے دس دن سے ہوگی۔ پھر اس کے بعد طہر کے پندرہ دن، پھر حیض کے دس دن، پھر طہر کے پندرہ دن اور پھر حیض کے دس دن۔ اس طرح یہ ساٹھ دن ہوئے۔ تو تخریج کے اختلاف کے باوجود حکم ایک ہی ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کی تخریج اس طرح ہے کہ ابتداء حیض سے ہوگی جس کے تین دن لئے جائیں گے۔ پھر طہر کے پندرہ دن پھر حیض کے تین دن پھر طہر کے پندرہ دن اور پھر حیض کے تین دن۔ اس طرح یہ انتالیس دن ہوئے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بات میں عورت امین ہے اور جہاں تک ممکن ہو امین کی تصدیق کی جاتی ہے اور چونکہ یہاں عورت کی تصدیق ممکن ہے اس طرح کہ طلاق کا حکم طہر کے آخر میں لیا جائے تو عدت کی ابتداء حیض سے ہو اور اس کی کم سے کم مدت کا اعتبار کیا جائے گا جو کہ تین دن ہیں۔ پھر کم سے کم طہر جو پندرہ دن ہیں پھر کم سے کم حیض پھر کم سے کم طہر اور پھر کم سے کم حیض لہذا مجموعہ انتالیس دن کا ہوگا۔ امام محمدؒ کی تخریج کے مطابق امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت اگرچہ عدت کے پورا ہونے میں حیضوں کے بارے میں امین ہے لیکن امین کی تصدیق صرف اس صورت میں کی جاتی ہے جب ظاہر حال اس کے خلاف نہ ہو۔ اور جس صورت میں ظاہر حال مخالف ہو اس میں امین کا قول قبول نہیں کیا جاتا جیسے کہ وصی جب یوں کہے کہ ”میں نے یتیم پر ایک دن میں ایک ہزار دینار کا خرچہ کیا“ (کہ چونکہ ظاہر حال اس کے مخالف ہے لہذا اس کا یہ قول قبول نہیں کیا جاتا)۔ اور صاحبینؒ نے کہا ہے وہ ظاہر کے خلاف ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ جو شخص طلاق دینے کا ارادہ کرتا ہے وہ طہر کے اول حصے میں طلاق دیتا ہے اسی طرح تین دن کا حیض نادر ہوتا ہے اور اسی طرح دس دن کا حیض بھی نادر ہوتا ہے لہذا درمیانی مدت جو کہ پانچ دن ہے کو لیا جائے گا۔ اس تخریج کا اعتبار اس بات کا موجب ہے کہ کم سے کم مدت جس میں عورت کی تصدیق کی جائے گی ساٹھ دن ہے۔

○ حسن (بن زیاد) رحمہ اللہ کی تخریج پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کا حکم طہر کے آخر میں کیا جائے کیونکہ طہر کے اول حصے میں طلاق دینا اگرچہ سنت ہے لیکن ظاہر یہی ہے کہ طلاق طہر کے آخری حصے میں ہو کیونکہ شوہر طہر کے اول حصے میں اپنی آزمائش کرتا ہے کہ کیا وہ اس کے بغیر صبر کر سکتا ہے پھر

بعد میں طلاق دیتا ہے لہذا ظاہر یہی ہے کہ طلاق آخر طہر ہی میں دی گئی ہے البتہ حیض کی مدت کے دس دن کا اعتبار کیا جائے گا اگرچہ وہ حیض کی زیادہ سے زیادہ مدت ہے کیونکہ ہم نے طہر میں کم سے کم مدت کا اعتبار کیا ہے اگر ہم حیض میں دس دن سے کم لیں تو عدت میں کمی لازم آئے گی اور اس طرح ہر اعتبار سے شوہر کی حق تلفی ہوگی لہذا حیض کی اکثر مدت اور طہر کی اقل مدت کا حکم لگایا جائے گا تاکہ دونوں کے حق کی رعایت ہو سکے۔ اس تخریج کا اعتبار بھی اسی حکم کا موجب ہے جو ہم نے ذکر کیا یعنی یہ کہ اقل مدت جس میں عورت کی تصدیق کی جائے گی ساٹھ دن کی ہے۔

جہاں تک باندی کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقل مدت جس میں اس کی تصدیق کی جائے گی امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق چالیس دن ہے اور وہ اس طرح کہ یہ فرض کیا جائے کہ شوہر نے اس کو طہر کے اول حصہ میں طلاق دی ہے لہذا ابتداء طہر کے پندرہ دن سے ہوگی پھر حیض کے پانچ دن ہوں گے، پھر منہر کے پندرہ دن ہوں گے اور پھر حیض کے پانچ دن تو یہ چالیس دن بنتے ہیں۔ اور حسن رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق اقل مدت جس میں باندی کی تصدیق کی جائے گی پینتیس دن ہیں کیونکہ اس کے مطابق ایسے سمجھا جائے گا گویا شوہر نے طہر کے آخر میں طلاق دی ہے تو حیض کے دس دنوں سے ابتداء کی جائے گی پھر طہر سے پندرہ دن ہوں گے اور پھر حیض کے دس دن ہوں گے۔ اس طرح یہ پینتیس دن ہوئے۔ پس دونوں کی روایتوں کا حکم باندی میں مختلف لیکن آزاد میں ایک ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اقل مدت جس میں عورت کی تصدیق کی جائے گی اکیس دن ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ دونوں حضرات طلاق کو طہر کے آخر میں فرض کرتے ہیں اور عدت کی ابتداء حیض سے کرتے ہیں جس کے تین دن ہوئے۔ پھر طہر کے پندرہ دن اور پھر حیض کے تین دن ہوئے۔ تو یہ کل اکیس دن ہوئے، واللہ الموفق۔

معتدہ نفاس کے احکام:

اگر معتدہ نفاس والی ہے بایں طور کہ عورت نے بچہ جنا اور شوہر نے ولادت کے بعد اس کو طلاق دے دی۔ پھر مطلقہ نے کہا کہ میری عدت گزر گئی تو امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ آزاد عورت کی پچاسی دن سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ نفاس پچیس دن کیلئے ثابت ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ اس سے کم مدت کیلئے ثابت ہو تو اس بات کی ضرورت پیش آئے گی کہ اس کے بعد پندرہ دن طہر کے ثابت ہوں اور اس کے بعد دوبارہ (نفاس کے) خون کے آنے کا حکم لگایا جائے اور اس طرح طہر باطل ہو جائے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ چالیس دن میں جو (مترقب) خون نظر آئے تو کوئی بھی طہران کے درمیان فاصل نہیں بنتا اگرچہ کثیر ہی ہو۔ حتیٰ کہ اگر عورت نے ابتداء نفاس میں ایک گھڑی خون دیکھا اور آخر نفاس میں ایک گھڑی خون دیکھا تو یہ کل کا کل نفاس ہوگا۔ پس نفاس کے پچیس دن اس کیلئے فرض کئے گئے ہیں تاکہ اس کے بعد پندرہ دن کا طہر ثابت ہو اور پھر دوسرا خون چالیس دن کے بعد واقع ہو۔ اور جب معاملہ یوں ہو تو چالیس دن کے بعد پانچ دن حیض کے اور پندرہ دن طہر کے، پھر پانچ دن حیض کے، پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر پانچ دن حیض کے ہوں گے۔ اس طرح یہ پچاسی دن ہوئے۔

امام حسن رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق نفاس والی معتدہ کی سو دن سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ چالیس دن کے بعد دس دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے، پھر دس دن حیض کے، پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر دس دن حیض کے ہوں گے۔ اس طرح یہ مجموعہ سو دن ہوا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پینسٹھ دن سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ نفاس کیلئے گیارہ دن ہوں گے جس کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر اقل نفاس اکثر حیض سے زائد ہوتا ہے۔ پھر پندرہ دن طہر کے پھر تین دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے پھر تین دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر تین دن حیض کے ہوں گے۔ اس طرح یہ پینسٹھ دن ہوئے۔

امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ چون دن اور ایک گھڑی سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اقل نفاس وہ (کم سے کم) خون ہے جو پایا جائے لہذا ایک گھڑی کے نفاس کا حکم لگایا جائے گا۔ اس کے بعد پندرہ دن طہر کے، پھر تین دن حیض کے، پھر پندرہ دن طہر کے، پھر تین دن حیض کے، پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر تین دن حیض کے ہوں۔ اس طرح یہ مدت چون دن اور ایک گھڑی بنی۔

پھر اگر معتدہ نفاس اگر باندی ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق پینسٹھ دن سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ چالیس دن کے بعد پانچ دن حیض پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر پانچ دن حیض کے ثابت ہوں گے۔ اس طرح یہ پینسٹھ دن بنتے ہیں۔ اور امام حسن رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق پچھتر دن سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ چالیس دن کے بعد دس دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر دس دن حیض کے ہوں گے۔ اس طرح یہ پچھتر دن ہوئے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سینتالیس دن سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ گیارہ دن نفاس کے ہوں گے پھر پندرہ دن طہر کے پھر تین دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر تین دن حیض کے ہوں گے۔ تو یہ سینتالیس دن ہوئے۔ امام محمد کا قول ہے کہ چھتیس دن اور ایک گھڑی سے کم میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ ایک گھڑی نفاس کی ہوگی پھر پندرہ دن طہر کے پھر تین دن حیض کے پھر پندرہ دن طہر کے اور پھر تین دن حیض کے ہوں گے۔ تو یہ چھتیس دن اور ایک گھڑی ہوئی۔

دوسری قسم فعل:

جہاں تک فعل کا تعلق ہے تو اس کی مثال یہ ہے کہ عورت اتنی مدت گزرنے کے بعد کہ جس میں عدت پوری ہو سکتی ہو دوسرے شوہر سے نکاح کر لے۔ حتیٰ کہ اگر (اب نکاح کے بعد) وہ کہے کہ میری عدت ختم نہیں ہوئی تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، نہ تو پہلے شوہر کے حق میں اور نہ ہی دوسرے شوہر کے حق میں اور دوسرے شوہر کا نکاح صحیح ہوگا کیونکہ اتنی مدت گزرنے کے بعد کہ جس میں عدت پوری ہونے کا احتمال ہو اس عورت کا نکاح کرنے کا اقدام عدت کے پورا ہونے پر دلیل ہے، واللہ الموفق۔

عدت کا منتقل اور متغیر ہونا

جہاں تک عدت کے منتقل ہونے کا تعلق ہے تو اس انتقال کی دو قسمیں ہیں:

۱- عدت کا انتقال مہینوں سے حیضوں کی طرف

۲- عدت کا انتقال حیضوں سے مہینوں کی طرف

اول: عدت کا انتقال مہینوں سے حیضوں کی طرف

اس کی مثال وہ نابالغہ ہے جس نے کچھ مہینے عدت کے گزارے پھر اس کو حیض کا خون جاری ہو گیا تو اس کی عدت مہینوں سے حیضوں کی طرف منتقل ہو جائے گی کیونکہ نابالغہ کے حق میں مہینہ حیض کا بدل ہوتا ہے۔ اور چونکہ اب وہ مہل (حیض) پر قادر ہو گئی ہے جبکہ قاعدہ ہے کہ بدل سے مقصود کے وصول سے پیشتر اگر مہل پر قدرت حاصل ہو جائے تو بدل کا حکم باطل ہو جاتا ہے جیسے منیم کے وضو پر قادر ہونے وغیرہ میں ہوتا ہے۔ لہذا مہینوں کا حکم باطل ہو جائے گا اور اس کی عدت حیض کی طرف منتقل ہو جائے گی۔

○ اسی طرح آئیسہ جب بعض مہینے عدت کے گزار چکے پھر خون دیکھے تو اس کی عدت بھی حیض کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ کرنی رحمہ اللہ نے یہی ذکر کیا ہے اور قدوری رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کہ جو ابوالحسن کرنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے وہ اس ظاہر روایت کے مطابق ہے جس میں ایسا کیلئے کوئی وقت مقرر نہیں۔ بلکہ عورت کو ظن غالب ہو کہ وہ آئیسہ ہو گئی ہے کیونکہ جب اس نے (دوبارہ) خون دیکھا تو معلوم ہوا کہ وہ آئیسہ نہیں تھی اور اس نے گمان کرنے میں غلطی کی تھی۔ لہذا اس کے حق میں عدت مہینوں سے نہیں ہوگی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مہینے بدل ہیں اور اصل کے ہوتے ہوئے بدل کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ رہا اس روایت کے مطابق جس میں ایسا کیلئے وقت و عمر مقرر کی گئی ہے گو جب عورت اس عمر کو پہنچ جائے پھر اس کے بعد خون دیکھے تو وہ حیض کا نہ ہوگا جیسے وہ خون جو اس نابالغہ کو آئے کہ جس کی عمر میں حیض نہیں آتا۔ جصاص رحمہ اللہ نے بھی ایسے ہی ذکر کیا ہے کہ یہ اس عورت کے بارے میں ہے جس نے اپنے کو آئیسہ گمان کیا ہو۔ البتہ وہ عورت جو آئیسہ ہی ہو تو جو خون اس کو آئے گا وہ حیض کا نہ ہوگا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ آئیسہ کو حیض آنا ایک نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا معجزہ تھا لہذا اس کو معجزہ کے علاوہ کسی اور طور پر لینا ممکن نہیں ہے۔ جصاص (۱) رحمہ اللہ نے یہی علت بیان کی ہے۔

(۱) احمد بن علی بن حسین رازی المعروف بہ جصاص، آپ کی کنیت ابوبکر تھی، آپ امام زمانہ، مجتہد وقت، علامہ عصر، حافظ حدیث، صاحب عفت و دیانت و زہد تھے، کئی کتابوں کے مصنف ہیں۔ چونکہ آپ چونہ بنایا کرتے تھے اس لئے جصاص (چونہ گر) کے نام سے مشہور ہوئے۔ وفات ۳۷۰ھ، حقائق الحنفیہ، ص: ۲۰۳۔

دوم: عدت کا انتقال حیضوں سے مہینوں کی طرف

اس کی مثال یہ ہے کہ حیض والی ایک یا دو حیض عدت کے گزار لے پھر آئیسہ ہو جائے تو اس کی عدت حیض سے مہینوں کی طرف منتقل ہو جائے گی اور وہ نئے سرے سے مہینوں کے حساب سے عدت گزارے گی کیونکہ جب وہ آئیسہ ہو گئی تو اس کی عدت مہینوں میں تبدیل ہو گئی جس کی دلیل یہ ارشاد الہی ہے وَالْمَلَأْنِیْ بِیْسَرٍ مِّنَ الْمَحِیْضِ مَنِ نِّسَاءِکُمْ اِنْ اُرْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ اَشْهُرٍ اور مہینے چونکہ حیض کا بدل ہیں لہذا اگر عدت کو از سر نو شروع نہ کیا جائے اور پہلے حال پر قائم رہے تو ایک ہی شے اصل اور بدل دونوں ہوں گی جو کہ جائز نہیں۔ اگر (اس پر) یہ اعتراض کیا جائے کہ کیا ایسا نہیں ہے کہ جو وضو کے ساتھ نماز شروع کرے پھر اس کو حدث لاحق ہو جائے اور اب وہ پانی نہ پائے تو وہ نیمم کر کے اپنی (گزشتہ) نماز پر بنا کرے اور یہاں چونکہ ایک ہی نماز میں بدل اور مبدل کو جمع کیا گیا ہے لہذا عدت میں ایسا کیوں جائز نہ ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو بات ممتنع ہے وہ شے واحد کا اصل و بدل ہونا ہے اور یہاں ایسا ہی ہے کیونکہ عدت شے واحد ہے جبکہ نماز کی صورت اس قبیل سے نہیں ہے کیونکہ اس میں شے واحد میں بدل و مبدل کو جمع کیا گیا ہے جو ممتنع نہیں ہے کیونکہ انسان کبھی اپنی نماز کا کچھ حصہ کھڑے ہو کر رکوع و سجود کے ساتھ ادا کرتا ہے اور کچھ حصہ اشاروں سے کرتا ہے اور یہ ایک نماز میں بدل و مبدل کا جمع ہے۔

○ اسی قبیل سے یہ صورت بھی ہے کہ جب مرد اپنی بیوی کو طلاق دے کر مرجائے تو اگر طلاق رجعی تھی تو عورت کی عدت، وفات کی عدت کی طرف منتقل ہو جائے گی خواہ شوہر نے اس کو حالت مرض میں طلاق دی ہو یا حالت صحت میں۔ اور طلاق کی عدت منہدم ہو جائے گی اور سب کے نزدیک عورت پر واجب ہوگا کہ وہ نئے سرے سے عدت وفات گزارے کیونکہ عورت طلاق کے بعد بھی شوہر کی بیوی تھی جس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی زوجیت کے زوال کا موجب نہیں ہوتی اور شوہر کی موت بیوی پر وفات کی عدت کو واجب کر دیتی ہے کیونکہ ارشاد الہی ہے وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَیَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا یَتَرَبَّصْنَ بِاَنْفُسِهِنَّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ وَعَشْرًا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر طلاق دیے بغیر مرجائے۔

○ اور اگر طلاق بائنہ ہو یا تین طلاقیں ہوں تو اگر بیوی وارث نہ بنتی ہو بایں طور کہ شوہر نے اس کو حالت صحت میں طلاق دی ہو تو اس کی عدت منتقل نہ ہوگی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے وفات کی عدت بیویوں پر واجب کی ہے۔ ارشاد ہے وَالَّذِیْنَ یُتَوَفَّوْنَ مِنْکُمْ وَیَذَرُوْنَ اَزْوَاجًا یَتَرَبَّصْنَ اور چونکہ طلاق بائنہ اور تین طلاقیں سے زوجیت زائل ہو چکی ہے لہذا وفات کی عدت کو واجب کرنا ممکن نہیں رہا۔ لہذا طلاق کی عدت اپنے حال پر باقی رہے گی۔ اور اگر وہ بیوی وارث بنتی ہو بایں طور کہ شوہر نے اس کو حالت مرض میں طلاق دی پھر عدت پوری ہونے سے پیشتر وہ مر گیا تو عورت اس کی وارث بنتی ہے تو وہ چار ماہ دس دن عدت کے گزارے گی کہ جن میں تین حیض بھی آجائیں۔ اور اگر چار ماہ دس دن کی مدت میں تین حیض نہ آئے تو اس مدت کے بعد مزید مدت میں تین حیض پورے کئے جائیں گے۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے۔

مرتد کی بیوی کے احکام:

اسی طرح یہ حکم ہر اس معتدہ کا ہے جو وارث بنتی ہو۔ کرنی رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا اور اس سے ہے ان کی مراد اس مرتد کی بیوی ہے جس سے جماع کرنے کے بعد وہ مرتد ہو گیا جس سے عورت پر عدت واجب ہوئی پھر شوہر مر گیا یا (ارتداد کی وجہ سے) قتل کر دیا گیا اور معتدہ اس کی وارث ہوئی۔ قدوری رحمہ اللہ نے مرتد کی بیوی کے بارے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ علیہ سے دو روایتیں ذکر کی ہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس پر صرف تین حیض ہی واجب ہوں گے ان کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ شریعت نے عدت وفات محض بیویوں پر واجب کی ہے اور زوجیت طلاق بابت سے ختم ہوتی ہے۔ البتہ ہم نے خاص وراثت کے معاملے میں جو زوجیت کو باقی رکھا ہے تو فرار کی تہمت کی بنا پر۔ جو کوئی عدت وفات کے حق میں بھی زوجیت کے بقاء کا مدعی ہو تو وہ اپنی دلیل پیش کرے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب وراثت کے معاملے میں نکاح باقی رہتا ہے تو عدت کے وجوب کے معاملے میں تو اس کا بقاء بہ وجہ اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ عدت کے ایجاب میں احتیاط برتی جاتی ہے اور از روئے احتیاط وجوب عدت کیلئے نکاح کا من وجہ قیام کافی ہے۔ لہذا عورت پر چار ماہ دس دن کی عدت آئے گی جس میں تین حیض بھی ہوں۔

○ اگر معتدہ کو عدت کے دوران حمل ٹھہر جائے تو کرنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ جس عورت کو اپنی عدت کے دوران حمل ٹھہر گیا تو اس کی عدت وضع حمل تک ہوگی۔ اس میں انہوں نے طلاق اور وفات کی عدت کے درمیان فرق کیا ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ نے ان کے درمیان تفصیل ذکر کی ہے اور کہا کہ جو اپنی بیوی چھوڑ کر مر گیا خواہ (مرنے والا شوہر) نابالغ ہو یا بالغ، پھر اگر اس کی موت کے بعد حمل ٹھہرا تو اس کی عدت مہینوں میں ہوگی۔ یہ اس بات کی تصریح ہے کہ بیوہ کی عدت حمل کے وجود کی بنا پر مہینوں سے وضع حمل تک منتقل نہیں ہوتی۔ نیز اگر عورت طلاق کی عدت میں ہو اور طلاق کے بعد اس کو حمل ٹھہرا اور اس کا ظلم ہوا تو اس کی عدت وضع حمل تک ہوگی۔ کرنی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ عدتوں میں اصل وضع حمل ہے کیونکہ عدت رحم کی فراغت معلوم کرنے کیلئے مقرر کی گئی ہے اور رحم کی فراغت پر وضع حمل سے زیادہ دلالت کرنے والی کوئی اور شے نہیں ہے لہذا واجب ہے کہ اس کے ہوتے ہوئے اس کے اسوا (صورتیں) ساقط ہو جائیں جیسے حیض کے ہوتے ہوئے مہینے ساقط ہو جاتے ہیں۔ صحیح قول وہ ہے جو امام محمدؒ نے ذکر کیا کہ بیوہ کی عدت وفات کے بعد والے حمل سے متغیر نہیں ہوتی اور نہ وضع حمل کی طرف منتقل نہیں ہوتی بخلاف عدت طلاق کے۔ دونوں عدتوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ وفات کی عدت کا وجوب رحم کی فراغت کے حصول کیلئے نہیں ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ حیض کے باوجود یہ مہینوں سے ادا ہوتی ہے۔ اسی طرح عدت وفات اس صورت میں بھی واجب ہوتی ہے جب رخصتی سے پیشتر شوہر کی وفات ہو جائے اس کا وجوب تو محض نعمت نکاح کے فوت ہونے پر اظہار تاسف کیلئے ہوتا ہے اور اس عدت میں اصل مہینے ہیں مگر جبکہ وفات کے وقت معتدہ حاملہ ہو تو پھر عدت کا تعلق وضع حمل سے ہو جاتا ہے۔ پس جب وفات کی عدت گزارنے والی حاملہ ہو جائے تو عدت اصل کے حکم پر باقی رہے گی اور حمل کے وجود کی وجہ سے متغیر اور منتقل نہ ہوگی بخلاف عدت طلاق کے کہ اس سے مقصود رحم کی فراغت کا حصول ہوتا ہے جس میں وضع حمل اصل ہے تو جب عورت کو اس (اصل) پر قدرت

حاصل ہو جائے تو اس کے ماسوا ساقط ہو جائیں گے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ جو کھٹی نے ذکر کی اس کو خصوص پر محمول کیا جائے اور یہ خاص وہ عورت ہے جس کو عدت طلاق میں حمل ٹھہرا ہو۔ اس طرح محمول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ عام کو ذکر کر کے خاص مراد لیا جائے یہ بات متعارف ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے عدت طلاق کے بارے میں فرمایا کہ جب اسے حمل ہو اور یہ علم نہ ہو کہ حمل اسے طلاق کے بعد ٹھہرا ہے پھر وہ دو سال سے زائد میں بچہ جنے تو ہم وضع حمل سے پورے چھ ماہ پیشتر عدت کے ختم ہونے کا حکم لگائیں گے تاکہ عورت کے معاملہ کو خیر و صلاح پر محمول کیا جاسکے کیونکہ مسلمان عورت کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ عدت کے دوران دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کرتی۔ لہذا دوسرے نکاح سے پیشتر عدت کے ختم ہونے کا حکم لگایا جائے گا، واللہ الموفق۔

فصل ۳۶

تغییرِ عدت کا بیان

اس کی مثال وہ باندی ہے جس کو پہلے طلاق دی گئی پھر اسے آزاد کر دیا گیا تو اگر طلاق رجعی تھی تو اس کی عدت آزاد عورتوں کی عدت میں تبدیل ہو جائے گی کیونکہ طلاق رجعی سے زوجیت زائل نہیں ہوتی۔ لہذا یہ اب آزاد عورت ہے جس پر عدت واجب ہوئی ہے اس حال میں کہ وہ طلاق دینے والے شوہر کی بیوی ہے۔ لہذا یہ آزاد عورتوں والی عدت گزارے گی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب پہلے مالک اس کو آزاد کر دے پھر شوہر اس کو طلاق دے دے۔ اور اگر طلاق بائنہ ہو تو ہمارے نزدیک عدت تبدیل نہیں ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک طلاق کی دونوں قسموں میں عدت تبدیل ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عدت میں اصل کمال ہے (یعنی پورا ہونا) کسی تو غلامی کے عارضہ کے باعث ہوتی ہے تو جب وہ آزاد کر دی گئی تو وہ عارضہ زائل ہو گیا اور عدت کی تکمیل ممکن ہوئی لہذا عدت کامل ہوگی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ طلاق نے اس پر باندیوں کی عدت کو واجب کیا ہے کیونکہ طلاق اس کو اس وقت ملی جب وہ باندی تھی۔ اور آزادی کا وجود اس وقت ہوا جب وہ بائن ہو چکی ہے اور بینونت کے بعد واجب عدت تبدیل نہیں ہوتی جیسا کہ عدت وفات (تبدیل نہیں ہوتی) بخلاف طلاق رجعی کے کیونکہ طلاق رجعی زوال ملک کا موجب نہیں ہوتی لہذا آزادی اس کے زوجہ ہونے کی حالت میں پائی جا رہی ہے اور اس پر عدت اس وقت واجب ہو رہی ہے جبکہ وہ آزاد ہے۔ لہذا وہ آزاد عورتوں کی عدت گزارے گی۔

ایلاء کا معاملہ اس کے برعکس ہے بایں طور کہ زوجہ ایلاء کے وقت باندی ہو پھر آزاد کر دی جائے تو اس کی عدت آزاد عورتوں کی عدت میں تبدیل ہو جائے گی اگرچہ ایلاء سے طلاق بائن واقع ہوتی ہے۔ اس طرح ایلاء اور طلاق رجعی میں ایک ہی حکم ہوا جس کی وجہ یہ ہے کہ ایلاء میں بینونت فی الفور ثابت نہیں ہوتی بلکہ مدت ایلاء

گزرنے کے بعد ثابت ہوتی ہے لہذا زوجیت فی الحال قائم ہے اور یوں یہ طلاق رجعی کے مشابہ ہوئی کہ شوہر نے طلاق رجعی دی پھر مالک نے اسے آزاد کر دیا۔ اس میں باندی کی عدت آزاد عورتوں کی عدت میں تبدیل ہو جاتی ہے تو ایسے ہی یہاں یعنی ایلاء میں بھی ہوگا۔ طلاق بائن کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ فی الفور زوال ملک کا موجب ہوتی ہے اور چونکہ طلاق کی وجہ سے باندیوں کی عدت واجب ہو چکی ہے لہذا بینونت کے بعد آزادی کی بنا پر عدت تبدیل نہ ہوگی، واللہ الموفق۔

اگر مطلقہ رجعیہ سے شوہر نے رجوع کیا پھر جماع سے پہلے اس کو دوبارہ طلاق دے دی تو اس صورت میں ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ عورت پر از سر نو عدت ہوگی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے دو میں سے ایک قول یہ ہے کہ وہ پچھلی عدت کو پورا کرے گی۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ پہلی طلاق سے عدت گزارے گی نہ کہ دوسری طلاق سے کیونکہ دوسری طلاق جماع (یا خلوت صحیحہ) سے پیشتر ہوئی ہے اور وہ موجب عدت نہیں ہوتی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ دوسری طلاق بھی جماع کے بعد کی ہے کیونکہ رجعت انشاءً نکاح نہیں ہوتی بلکہ طلاق کو فسخ کرتی ہے اور اسے عدت کے پورا ہو جانے پر ثبوت بینونت کے عمل سے روکنا ہے، لہذا دوسری طلاق بھی جماع کے بعد واقع ہوئی اور اس طرح یہ مطلقہ اس آیت: وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ کے تحت داخل ہوگی۔

○ اگر مالک نے اپنی ام ولد (جس کے بطن سے مالک کی اولاد ہو) کا کسی سے نکاح کر دیا اور ام ولد ابھی شوہر کے نکاح میں ہو یا اس کی عدت میں ہو کہ مالک مر جائے تو مالک کے مرنے سے اس ام ولد پر عدت نہ آئے گی کیونکہ مالک کی موت سے جو ام ولد پر عدت آتی ہے تو اس کی وجہ زوال فراش ہے۔ اور جب وہ کسی شوہر کے نکاح میں یا اس کی عدت میں ہے تو وہ مالک کا فراش ہی نہیں ہے کیونکہ اس وقت وہ شوہر کا فراش ہے لہذا مالک کی موت سے اس پر عدت واجب نہ ہوگی۔ اور اگر مالک نے پہلے اس کو آزاد کیا پھر شوہر نے اس کو طلاق دی تو اس کے ذمے آزاد عورتوں کی عدت ہوگی کیونکہ مالک کی جانب سے آزادی اس کو اس وقت لاحق ہوئی ہے جب وہ شوہر کا فراش ہے لہذا مالک کی موت سے اس پر عدت واجب نہیں ہوگی۔ اور شوہر سے طلاق اس کو اس وقت ملی ہے جب وہ آزاد ہے۔ لہذا اس پر آزاد عورتوں کی عدت ہوگی۔

○ اگر شوہر نے اس کو پہلے طلاق دی پھر مالک نے اس کو آزاد کیا تو اگر طلاق رجعی تھی تو اس کی عدت آزاد عورتوں کی عدت میں تبدیل ہو جائے گی اور اگر بائنہ تھی تو تبدیل نہ ہوگی۔ اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر عدت پوری ہو جانے کے بعد مالک کی وفات ہو تو مالک کی وفات کی وجہ سے اس کے ذمے تین حیض کی عدت گزارنا ہوگی کیونکہ جب شوہر سے اس کی عدت پوری ہو گئی تو مالک کا فراش پلٹ آیا اور اب یہ فراش مولیٰ کی موت کی وجہ سے زائل ہوا ہے اور اسی زوال فراش کی وجہ سے عدت واجب ہوگی جیسا کہ اس صورت میں واجب ہوتی ہے جب مالک اس کا نکاح کر دینے سے پیشتر وفات پا جائے۔

○ اگر مالک اور شوہر دونوں وفات پا جائیں تو یا تو معلوم ہوگا کہ کس کی وفات پہلے ہوئی ہے یا معلوم نہ ہوگا۔ پھر ہر دو صورتوں میں یا تو دونوں کی موت کی درمیانی مدت کا علم ہوگا یا نہ ہوگا۔ پس اگر علم ہو کہ شوہر نے

پہلے وفات پائی اور یہ بھی معلوم ہو کہ دونوں کی وفات کے درمیان دو مہینے پانچ دن سے زیادہ وقفہ نہ ہو۔
 (منکوحہ ام ولد) پر شوہر کی وفات کی وجہ سے دو مہینے پانچ دن جو کہ باندی کی عدت ہوتی ہے لازم آئے گی۔
 چونکہ مالک بھی وفات پا چکا ہے تو اس پر تین حیض آئیں گے کیونکہ مالک کی وفات شوہر کی وفات کی عدت پر ہونے کے بعد ہوئی ہے۔ لہذا اس کے ذمے مالک کی عدت بھی ہوگی جو کہ تین حیض ہوتی ہے۔ اور اگر ان کی موت کے درمیان وقفہ دو مہینے پانچ دن سے کم ہو تو شوہر کی وفات کی عدت دو مہینے پانچ دن اس پر لازم ہوگی البتہ چونکہ مالک کی وفات شوہر کی عدت کے دوران ہوئی ہے لہذا مالک کی وفات کی وجہ سے اور عدت لازم نہ ہوگی۔ اور اگر معلوم ہو کہ مالک کی وفات پہلے ہوئی تو مالک کی وفات کی وجہ سے اس پر عدت ہی نہ ہوگی کیونکہ وہ شوہر کے نکاح میں ہے اور اس وجہ سے وہ مالک کا فراش نہیں رہی تھی۔ پھر جب شوہر کی وفات ہوئی تو وہ شوہر کی وفات کی عدت چار ماہ دس دن گزارے گی کیونکہ مالک کی موت کی وجہ سے وہ آزاد ہو چکی تھی۔ اور آزاد عورت کیلئے عدت وفات چار ماہ اور دس دن ہوتے ہیں۔

○ اگر یہ معلوم نہ ہو کہ کس کی وفات پہلے ہوئی تو اگر اتنا علم ہو کہ ان کی موت کے درمیان دو ماہ پانچ دن سے زائد وقفہ گزرا ہے تو اس کے ذمے چار ماہ اور دس دن کی عدت ہوگی جس میں تین حیض بھی گزر جائیں اور اگر ان چار ماہ اور دس دن میں تین حیض پورے نہ ہوں تو اس مدت کے بعد بھی ان کو پورا کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر شوہر کی وفات پہلے ہوئی تھی تو اس پر دو مہینے پانچ دن کی عدت آئی کیونکہ وہ باندی ہے اور بیوی باندی کی عدت اتنی ہی ہوتی ہے۔ پھر اس عدت کے پورا ہونے کے بعد مالک وفات پا گیا تو اس پر مالک کی عدت کے تین حیض لازم آئے۔ اور اگر پہلے مالک کی وفات ہوئی تھی تو اس کی موت سے وہ آزاد ہو گئی اور (چونکہ وہ شوہر کے نکاح میں ہونے کی وجہ سے) مالک کی فراش نہ تھی لہذا مالک کی وجہ سے اس پر کچھ عدت نہ ہوگی جبکہ مالک سے ام ولد کی عدت زوال فراش کی بنا پر ہوتی ہے۔ پھر مالک کی وفات کے بعد جب شوہر کی وفات ہوئی تو شوہر کی وفات اس ام ولد کی آزادی کی حالت میں ہوئی لہذا اس پر آزاد عورتوں کی عدت وفات جو کہ چار ماہ دس دن ہے واجب ہوگی۔ تو جب ایک حالت میں اس پر دو ماہ پانچ دن اور تین حیض آتے ہوں اور دوسری حالت میں چار ماہ دس دن آتے ہوں۔ اور جب دو ماہ زائد مہینوں میں شامل و داخل ہوتے ہیں تو از روئے احتیاط اس کے ذمے چار ماہ دس دن کی عدت ہوگی جن میں تین حیض بھی ہوں اس طریقے پر جو ہم نے بیان کیا۔

○ اور اگر یہ معلوم ہو کہ ان دونوں کی وفات کا درمیانی وقفہ دو ماہ پانچ دن سے کم ہے تو سب کے نزدیک اس کے ذمے چار ماہ دس دن کی عدت ہوگی کیونکہ اس صورت میں وجوب حیض کی کوئی حالت موجود نہیں ہے اور وہ اس طرح کہ اگر مالک کی وفات پہلے ہوئی تو شوہر کے نکاح میں ہونے کی وجہ سے مالک کی عدت واجب نہ ہوئی۔ پھر جب شوہر نے وفات پائی تو چونکہ مالک کی وفات سے وہ آزاد ہو گئی تھی لہذا اس پر چار ماہ دس دن کی عدت آئے گی کیونکہ آزاد عورت کیلئے عدت وفات چار ماہ دس دن ہوتے ہیں۔ اور اگر شوہر کی وفات پہلے ہوئی تھی تو باندی ہونے کی بنا پر اس کے ذمے دو ماہ پانچ دن کی عدت ہوئی۔ پھر جب اس کے بعد مالک کی وفات ہوئی تو چونکہ یہ وفات اس وقت ہوئی ہے جبکہ یہ ابھی شوہر کی عدت میں ہے اور مالک کی فراش نہیں ہے لہذا مالک کی عدت اس پر واجب نہ ہوگی۔ تو ایک حالت میں فقط چار ماہ دس دن اس پر واجب ہوتے ہیں اور دوسری

○ حالت میں فقط دو ماہ پانچ دن۔ لہذا ہم نے از روئے احتیاط زیادہ مدت والی عدت کو واجب کیا ہے۔
 ○ اور جب نہ یہ علم ہو کہ کس کی وفات پہلے ہوئی ہے اور نہ یہ علم ہو کہ ان کی موت کے مابین کتنا وقفہ ہے تو اس صورت میں (فقہاء کا) اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ علیہ کا قول ہے کہ عدت چار ماہ دس دن ہوگی جن میں حیض کی قید نہ ہوگی جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر چار ماہ دس دن ہوں گے جن میں تین حیض بھی ہوں۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ احتمال ہے کہ شوہر نے پہلے وفات پائی ہو اور اس کی عدت گزر گئی ہو پھر اس کے بعد مالک کی وفات ہوئی ہو جس سے اس پر تین حیض آتے ہیں۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ مالک نے پہلے وفات پائی ہو جس سے ام ولد آزاد ہو گئی پھر شوہر کی وفات ہوئی جس سے چار ماہ دس دن کی عدت ہوتی ہے۔ تو احتیاط کی رعایت کرتے ہوئے چار ماہ دس دن اور حیضوں کو جمع کر لیا جائے گا۔

○ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ارشاد الہی ہے وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا لَا يَنْتَرِبْنَ عَنْ أَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا اس آیت میں عدت وفات کی مقدار چار ماہ دس دن بتائی گئی ہے اور بغیر دلیل کے اس پر اضافہ جائز نہیں ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ دو نئے پیش آنے والے معاملوں میں جبکہ ان کے درمیانی وقفہ کا کچھ علم نہ ہو اصل یہ ہے کہ ان کے بیک وقت وقوع کا حکم کیا جاتا ہے جیسا کہ کئی غرق ہونے والے آگ میں جل جانے والے اور دب کر مرجانے والوں میں ہوتا ہے۔ تو جب مالک کی موت اور شوہر کی موت کا اکٹھے ہونے کا حکم لگا تو اس پر آزاد ہونے کی حالت میں عدت واجب ہوئی لہذا آزاد عورتوں کی عدت ہوگی۔ اور چونکہ حیض کو واجب کرنے والی کوئی حالت نہیں ہے لہذا حیض کو واجب کرنا ممکن نہ ہوگا، واللہ عزوجل اعلم۔

اسی قاعدے پر امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب کوئی شخص مالک کی اجازت کے بغیر اس کی ام ولد سے نکاح کر لے اور اس سے جماع بھی کر لے پھر شوہر اور مالک دونوں مرجائیں لیکن نہ تو یہ علم ہو کہ ان میں سے پہلے کون مرا اور نہ ہی یہ علم ہو کہ دونوں کی موت کے درمیان کتنا وقفہ تھا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق ام ولد کے ذمے دو حیض ہوں گے کیونکہ امام ابوحنیفہ دونوں کی موت کے اکٹھا واقع ہونے کا حکم لگاتے ہیں اور امام ابو یوسف کے قول کے مطابق اس پر چار ماہ دس دن ہوں گے جن میں تین حیض بھی ہوں گے۔ یہ ان کے احتیاط والے قاعدہ پر مبنی ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ احتمال ہے کہ مالک کی وفات پہلے ہوئی ہو تو اس کی موت کی وجہ سے اس کے آزاد ہونے کی بنا پر نکاح نافذ و جائز ہوا۔ پھر اس کے آزاد ہونے کی حالت میں شوہر نے وفات پائی تو اس پر چار ماہ دس دن واجب ہوں گے اور یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر کی وفات پہلے ہوئی ہو اور اس کی عدت گزر گئی ہو پھر اس کے بعد مالک کی وفات ہوئی ہو جس کی وجہ سے اس پر تین حیض واجب ہوتے ہیں۔ لہذا اس پر چار ماہ دس دن کہ جن میں تین حیض ہوں واجب ہوں گے۔

○ اگر ان دونوں کی موت کے درمیان اتنی مدت ہو کہ جس میں اس کے دو حیض پورے نہیں ہوتے تو اس پر چار ماہ دس دن ہوں گے جن میں دو حیض بھی ہوں کیونکہ مالک کی عدت خواہ اس کی وفات پہلے ہوئی ہو یا بعد میں ہوئی ہو جبکہ دونوں کی وفات کے درمیان مدت دو حیض آنے کی مدت سے کم ہو تو (وہ عدت) ساقط ہو جاتی

ہے اور شوہر کی عدت میں تردد واقع ہوا ہے کیونکہ اگر مالک کی وفات پہلے ہوئی ہو تو وہ آزاد ہو جاتی ہے اور اس آزادی کی وجہ سے اس کا نکاح نافذ ہو جاتا ہے تو اس پر آزاد عورتوں کی عدت وفات ہوگی۔ اور اگر شوہر نے پہلے وفات پائی ہو تو اس پر دو حیض واجب ہوتے ہیں لہذا از روئے احتیاط دونوں کو جمع کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں کی وفات کے درمیان اس کو دو حیض آگئے تو اب اس پر چار ماہ دس دن ہوں گے جن میں تین حیض بھی ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر مالک کی وفات پہلے ہوئی ہو تو وہ آزاد ہوگئی اور اس کا نکاح نافذ ہو گیا اور جب شوہر کی وفات ہوئی تو اس پر چار ماہ دس دن کی عدت لازم ہوگئی اور اگر شوہر کی وفات پہلے ہوئی پھر عدت پوری ہو جانے کے بعد مالک کی وفات ہوئی تو اس پر تین حیض واجب ہوئے لہذا احتیاطاً "مہینوں اور حیضوں دونوں کو جمع کر لیا جائے گا۔"

ایک شخص نے اپنی بیوی کو خرید لیا۔ اس بیوی سے اس کا بچہ بھی ہے۔ پھر اس کو آزاد کر دیا تو عورت پر تین حیض واجب ہوں گے۔ دو حیض تو نکاح کی وجہ سے ہوں گے جن میں وہ ان تمام چیزوں سے اجتناب کرے گی جن سے نکاح والی معتدہ اجتناب کرتی ہے اور ایک حیض آزادی کی وجہ سے ہوگا جس میں اجتناب نہ ہوگا کیونکہ شوہر نے جب اس کو خرید لیا تو اس کا نکاح فاسد ہو گیا اور اس پر عدت واجب ہوئی تو وہ دوسروں کے حق میں معتدہ ہوگی مالک (جو کہ سابقہ شوہر ہے) کے حق میں نہیں ہوگی جس کی دلیل یہ ہے کہ مالک اس کا نکاح اس دوران کسی دوسرے سے نہیں کر سکتا۔ پھر جب مالک نے اس کو آزاد کر دیا تو وہ اس کے حق میں بھی اور دوسروں کے حق میں بھی معتدہ ہوگئی کیونکہ اس (مالک) کے حق میں معتدہ ہونے سے جو چیز مانع تھی وہ اس سے وطی کرنے کی اباحت تھی جو کہ ملک یمین کے زوال سے زائل ہوگئی۔ لہذا مانع زائل ہوا اور مالک کے حق میں بھی عدت کا حکم ظاہر ہو گیا۔ پس اس پر دو حیض تو فساد نکاح کی وجہ سے واجب ہوں گے اور ان ہی دونوں کو آزادی کے بارے میں بھی اعتبار کر لیا جائے گا۔ اور عدت نکاح میں سوگ واجب ہوتا ہے۔ تیسرا حیض محض آزادی کی وجہ سے واجب ہوا ہے اور آزادی کی عدت میں سوگ نہیں ہوتا۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی کو خریدنے سے پیشتر اس کو ایک طلاق بائن دی پھر اس کو خرید لیا تو اس کیلئے اس باندی سے وطی کرنا حلال ہوگا اور باندی کیلئے بھی جائز ہوگا کہ وہ زیب و زینت کر سکے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ملک یمین اصل کے اعتبار سے حلت وطی کا سبب ہوتا ہے الا یہ کہ کوئی مانع موجود ہو۔ اور چونکہ خود اس کا نطفہ اس کے وطی کرنے میں مانع نہیں بن سکتا لہذا یہ صورت تجدید نکاح کی مثل ہوئی۔ تو جب اس کیلئے باندی سے وطی کرنا حلال ہوا تو باندی سے سوگ بھی ساقط ہو گیا۔ اگر آزادی سے قبل اس کو تین حیض آگئے پھر مالک نے اس کو آزاد کیا تو نکاح کی عدت تو اس پر نہ ہوگی البتہ آزادی کی وجہ سے عدت کے تین حیض گزارے گی کیونکہ اگرچہ مالک (سابقہ شوہر) کے اس کو خرید لینے کے بعد اس کے حق میں یہ معتدہ نہیں ہے لیکن دوسروں کے حق میں تو وہ معتدہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ کوئی دوسرا اس سے نکاح نہیں کر سکتا۔ اور جب کسی بھی طور پر عدت کے وجہ سے بعد حیض گزر جائیں تو ان کو شمار کیا جاتا ہے۔ پھر جب مالک نے اس کو آزاد کر دیا تو آزادی کی بنا پر ایک اور عدت واجب ہوگی جو کہ ام ولد کی عدت یعنی تین حیض ہوتے ہیں۔

(۱) جب مکاتب اپنی بیوی کو خرید لے پھر بدل کتابت کے برابر رقم چھوڑ کر مرجائے جس سے بدل کتابت

ادا کردی جائے تو نکاح موت سے پیشتر بلا فصل فاسد ہو جائے گا اور فساد نکاح کی وجہ سے عورت کو عدت کے دو حیض گزارنا ہوں گے جبکہ اس نے مکاتب سے بچہ نہ جنا ہو اور مکاتب نے اس سے جماع بھی کیا ہو۔ موت سے قبل بلا فصل فساد نکاح کی وجہ تو یہ ہے کہ مکاتب جب بدل کتابت کے بقدر رقم چھوڑ کر مرا اور بدل کتابت ادا کر دیا گیا تو اس کی زندگی کے اجزاء میں سے آخری جزو میں اس کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا۔ اور جب وہ آزاد ہوا تو اب وہ اس کا مالک بنا لہذا اب نکاح فاسد ہوگا۔ اور عدت کے دو حیض واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ باندی ہونے کی حالت میں بائن ہوئی ہے۔ اور اگر مکاتب کا اس سے بچہ بھی ہوا تھا تو پھر اس کے ذمے پورے تین حیض ہوں گے کیونکہ اس وقت وہ ام ولد ہے اور اس پر دو حیض تو نکاح اور آزادی کی وجہ سے ہوں گے اور ایک حیض محض آزادی کی وجہ سے ہوگا۔ اگر مکاتب نے بدل کتابت کے بقدر رقم نہ چھوڑی اور نہ ہی عورت نے اس سے بچہ جنا تو اس پر دو مہینے پانچ دن عدت کے گزارنا ہوں گے خواہ مکاتب نے اس سے جماع کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ (بدل کتابت کی ادائیگی سے) عاجز ہو کر مرا تو عورت کا نکاح فاسد نہ ہوا کیونکہ مکاتب غلام ہو کر اور عورت کا مالک بن کر نہیں مرا ہے۔ دوسرے لفظوں میں اپنی منکوحہ چھوڑ کر مرا ہے اور اس کی منکوحہ چونکہ باندی ہے لہذا اس پر دو مہینے پانچ دن آئیں گے جو کہ باندی کی عدت وراثت سے ملتی ہے۔ اس میں مکاتب شوہر کا اس سے جماع کرنا نہ کرنا بھی برابر ہے کیونکہ یہ عدت وفات ہے۔

○ اور اگر عورت نے مکاتب سے بچہ جنا تھا تو پھر یہ عورت اور اس کا بچہ دونوں مکاتب کی وفات کی ادائیگی کیلئے سعی کریں گے۔ پھر اگر دونوں عاجز ہوئے تو بوجہ مذکورہ اس پر دو مہینے پانچ دن کی عدت ہوں گی۔ اور اگر دونوں نے ادائیگی کردی تو یہ دونوں بھی آزاد ہو جائیں گے اور مکاتب بھی آزاد شمار ہوگا۔ پھر اگر یہ ادائیگی عدت کے دوران ہوئی تو جس دن یہ دونوں (ماں اور بچہ) آزاد ہوئے اس دن سے عورت پر تین حیض کی ایک ہی عدت آئے گی جس میں مکاتب کی وفات کے دن سے دو مہینے پانچ دن بھی پورے ہونے چاہئیں۔ اس کی وجہ یہ قاعدہ ہے کہ جب مکاتب بچہ چھوڑ کر مرے لیکن بدل کتابت نہ چھوڑا ہو اور بچہ کمائی کر کے بدل کتابت ادا کر دے تو مکاتب کی آزادی کا حکم اس وقت لگایا جائے گا۔ پھر حکم کے طریقے پر اس کا استناد ما قبل الموت کیا جاتا ہے کیونکہ مکاتب نے جب بدل کتابت نہ چھوڑا تو ظاہر میں وہ عاجز ہو کر مرا لہذا موت سے قبل اس عجز کے ہوتے ہوئے اس کی آزادی کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ یہ حکم تو صرف ادائیگی کے وقت لگایا جائے گا لہذا اب اس کی آزادی کا حکم لگائیں گے پھر اس کا استناد کریں گے۔ لہذا مکاتب کی آزادی سے ماں بچہ بھی آزاد ہو جائیں گے اور آزادی کے بعد عورت پر حیض لازم ہوں گے۔ مکاتب کا بدل کتابت چھوڑنے کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں یعنی جبکہ اس کے پاس مال ہے تو دین یعنی بدل کتابت اس کے ذمے سے مال کی طرف منتقل ہو جائے گا اور یہ عجز کے ظاہر ہونے کو روک دے گا اور جب یہ ادائیگی ہو جائے گی تو مکاتب کی زندگی کے آخری جزو میں دین یعنی بدل کتابت کے مکاتب سے سقوط اور مکاتب کے مالک کے اس کی وصولی کا حکم لگایا جائے گا۔ لہذا مکاتب اسی وقت آزاد ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں ہی صورتوں میں موت سے پیشتر مکاتب کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا اور بچے کا کما کر ادا کرنا مکاتب کی کمائی میں سے ادا کرنا سمجھا جائے گا۔ اس مسئلے کو دوسرے مقام پر بتایا گیا ہے۔

○ اگر دو ماہ پانچ دن کی عدت پوری ہونے کے بعد ماں اور بچے نے بدل کتابت ادا کی اور آزاد ہوئے تو عورت پر تین حیضوں کی ایک نئی عدت آئے گی کیونکہ جب عدت وفات پوری ہو چکی تو اب اس کے سامنے آزادی کی عدت کا ایک اور وجہ ہے لہذا یہ عدت بھی گزارنی ہوگی۔ ابن سماء رحمہ اللہ نے اپنے نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ سے ذکر کیا کہ جب مکاتب اپنی بیوی کو خرید لے اور اس بیوی سے اس کا بچہ بھی ہو اور پھر وہ مرجائے اور اپنے واجب الوصول قرضوں یا موجود مال کی شکل میں بدل کتابت کے بقدر چھوڑ جائے تو عورت کی عدت دو مہینے پانچ دن میں تین حیض ہوگی کیونکہ مجھے علم نہیں کہ مال کی ادائیگی ہوئی کہ آزادی کا حکم لگایا جائے یا مال ہلاک ہو گیا تاکہ مکاتب کے عجز کا حکم لگایا جائے۔ لہذا واجب ہے کہ دونوں عدتوں کو جمع کیا جائے۔

○ اگر مکاتب نے اپنے مالک کی بیٹی سے نکاح کیا پھر مالک مر گیا اور پھر مکاتب بھی مر گیا لیکن بدل کتابت کے بقدر مال چھوڑا تو عورت پر چار مہینے دس دن کی عدت ہوگی خواہ مکاتب شوہر نے اس سے دخول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مالک کی موت سے نکاح فاسد نہیں ہوتا۔ تو جب مکاتب اپنی آزاد منکوحہ چھوڑ کر مرا تو بیوہ پر آزاد عورتوں کی عدت آئے گی۔ اور اگر بدل کتابت کے بقدر مال نہ چھوڑا ہو تو پھر اس کے ذمے تین حیض ہوں گے اگر مکاتب شوہر نے اس سے دخول کیا تھا۔ اور اگر دخول نہیں کیا تھا تو کچھ عدت بھی نہ ہوگی کیونکہ مکاتب عاجز ہو کر مرا ہے لہذا عورت اس کی موت سے پیشتر اس کی مالک بن گئی تھی (یعنی باپ کی میراث میں) اور نکاح فسخ ہو گیا اور عورت پر حالت حیات میں فرقت کی بنا پر عدت اس وقت واجب ہوتی ہے جب شوہر نے اس سے دخول کیا ہو ورنہ واجب نہیں ہوتی۔

فصل ۳۷

عدت کے احکام کا بیان

پہلا حکم اجنبی کا معتدہ سے نکاح جائز نہیں:

اجنبی کا معتدہ سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ارشاد الہی ہے:

وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْكِتَابُ
أَجَلَهُ

تم ارادہ نکاح نہ کرو یہاں تک کہ عدت مقررہ اپنی انتہاء کو پہنچ جائے۔

اس کی تفسیر میں ایک قول یہ ہے ”نہ ارادہ کرو تم نکاح کا.....“ اور دوسرا قول یہ ہے کہ تم عقد نکاح نہ کرو یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے معتدہ پر جو عدت فرض کی ہے وہ پوری ہو جائے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی کے بعد نکاح تمام وجوہ سے قائم ہوتا ہے اور طلاق بائنہ اور تین طلاقیں کے بعد ایک وجہ سے قیام عدت کی حالت میں قائم ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کے بعض آثار ابھی موجود ہوتے ہیں اور جو چیز من وجہ

ثابت ہو وہ حرمت کے معاملے میں ازروئے احتیاط تمام وجوہ سے ثابت سمجھی جاتی ہے۔ البتہ صاحب عدت (یعنی شوہر) کیلئے معتدہ سے نکاح کرنا جائز ہوتا ہے کیونکہ نکاح سے نہی اجنبیوں کیلئے ہے شوہروں کیلئے نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ عورت کو طلاق کی عدت شوہر کے حق کی وجہ سے لازم ہوئی ہے کیونکہ وہ ابھی اس کے نکاح میں من وجہ باقی ہوتی ہے لہذا یہ نہی اجنبی پر تحریم کے حق میں ظاہر ہوتی ہے شوہر پر نہیں کیونکہ شوہر کے حق کو روکنا جائز نہیں ہے۔

دوسرا حکم: اجنبی کا معتدہ کو صراحۃً پیغام دینا جائز نہیں:

خواہ وہ معتدہ طلاق سے ہو یا شوہر کی وفات سے۔ مطلقہ طلاق رجعی میں گو عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ وہ طلاق دینے والے کی زوجہ ہوتی ہے کیونکہ ملک نکاح تمام وجوہ سے قائم ہوتی ہے لہذا اس کو پیغام نکاح دینا جائز نہیں ہے جیسا کہ طلاق سے پیشتر پیغام نکاح دینا جائز نہیں ہوتا۔ رہی وہ مطلقہ جس کو تین طلاقیں ملی ہوں یا طلاق بائنہ ملی ہو اور بیوہ تو ان میں عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ عدت کے دوران من وجہ نکاح قائم ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے بعض آثار موجود ہوتے ہیں اور جو من وجہ ثابت ہو وہ حرمت کے معاملے میں اس کی طرح ہوتا ہے جو تمام وجوہ سے ثابت ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ نکاح کے من وجہ قائم ہوتے ہوئے صراحت کے ساتھ پیغام نکاح دینے میں تہمت کی جگہ کھڑا ہونا اور (ممنوعہ) چراگاہ کے ارد گرد چرنا ہے حالانکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

من کان یثومن باللہ والیوم الآخر فلا یقفن
مواقف التہم
”جو اللہ پر اور آخری کے دن پر ایمان رکھتا ہے وہ
تہمت کی جگہوں پر ہرگز کھڑا نہ ہو۔“

اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

من رنع حول الحمی یوشک ان یقع فیہ
جو چراگاہ کے ارد گرد چرا قریب ہے کہ وہ چراگاہ میں
پہنچ جائے۔

لہذا عدت کے دوران صراحت کے ساتھ پیغام نکاح دینا سرے سے جائز نہیں ہے۔

رہا اشارے سے پیغام نکاح دینا تو یہ بھی عدت طلاق میں تو جائز نہیں ہے البتہ عدت وفات کے دوران اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ دونوں کے درمیان فرق دو وجوہ سے ہے:

اول یہ کہ معتدہ طلاق کیلئے گھر سے باہر نکلنا سرے سے جائز نہیں ہوتا نہ تو دن میں اور نہ ہی رات میں۔ لہذا تعریض و اشارہ ایسے طور پر کرنا کہ جس پر اور لوگوں کو واقفیت نہ ہو ممکن نہیں ہے اور رہا مطلقہ کے شوہر کے گھر جا کر خواہش کا اظہار کرنا تو یہ بھی قبیح ہے۔ اس کے مقابلے میں بیوہ کیلئے دن کے اوقات میں گھر سے باہر نکلنے کی اجازت ہوتی ہے تو اس کے ساتھ ایسے طور پر تعریض (اشارہ و کنایہ) ہو سکتی ہے کہ بیوہ کے علاوہ کوئی دوسرا اس پر واقف نہ ہو۔

دوم یہ کہ مطلقہ کے ساتھ تعریض اشارہ اس کے اور اس کے شوہر کے درمیان عداوت و بغض کو پیدا کرنا

ہے کیونکہ عدت شوہر کا حق ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے اس سے دخول نہ کیا ہو تو بیوی پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس عورت اور اس کے مردہ خاوند یا عورت اور اس کے شوہر کے وارثوں کے درمیان عداوت نہیں ہو سکتی کیونکہ بیوہ میں عدت شوہر کے حق کی بنا پر نہیں ہوتی جس کی دلیل یہ ہے کہ یہ عدت شوہر کے اس کے ساتھ دخول کرنے سے پیشتر بھی واجب ہوتی ہے لہذا اس عدت میں تعریض معتدہ اور اس کے شوہر کے وارثوں کے درمیان بغض و عداوت کا سبب نہیں بنے گی۔ پس اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔

عدت وفات میں تعریض کے جواز کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةٍ
النِّسَاءِ (البقرة: ۲۳۵)
اور کچھ گناہ نہیں تم پر اس میں کہ اشارہ میں کو پیغام
نکاح ان عورتوں کا۔

تعریض سے کیا مراد ہے؟ اہل تاویل کا اس میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ اس کی صورت یہ ہے کہ اس طرح کہا جائے کہ ”تو واقعی خوبصورت ہے“ اور ”مجھے تجھ میں رغبت ہے“ اور ”بلاشبہ تو مجھے پسند ہے“ یا یوں کہا جائے کہ ”مجھے امید ہے کہ ہم اکٹھے ہو جائیں گے“ یا یوں کہا جائے کہ ”میں تجھ سے تجاوز کر کے دوسری کو اختیار نہ کروں گا اور تو تو نفع بخش ہے“ لیکن یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ کسی شخص کیلئے یہ حلال نہیں ہے کہ وہ ایسی اجنبی عورت سے کہ جس کے ساتھ فی الحال اس کا نکاح کرنا صحیح نہیں ہے بالمشافہ یہ کلمات کہے کہ جن میں سے بعض تو پیغام نکاح میں صریح ہیں اور بعض اظہار رغبت میں صریح ہیں۔ لہذا ایسا کوئی بھی کلمہ جائز نہ ہوگا۔ رخصت تو صرف تعریض کی ہے اور وہ یہ ہے کہ آدمی اپنی جانب سے اس عورت کے ساتھ نکاح کرنے کی رغبت ظاہر کرے لیکن بغیر تصریح کے صرف کلام میں دلالت کے ساتھ کیونکہ لغت میں تعریض کے معنی ہیں زبان سے تصریح کئے بغیر کسی شے پر کلام کا دلالت کرنا۔ جیسا کہ ایک حدیث میں ہے کہ فاطمہ بنت قیس نے جب عدت کے دوران رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مشورہ طلب کیا تو آپ نے ان سے فرمایا کہ جب تمہاری عدت پوری ہو جائے تو مجھے خبر دینا۔ (عدت کے پورا ہونے پر) انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو دو آدمیوں کے بارے میں بتایا جنہوں نے ان کو پیغام نکاح دیا تھا۔ تو آپ نے ان سے فرمایا کہ جہاں تک فلاں کا معاملہ ہے تو وہ تو اپنے کندھے سے اپنی لائٹھی ہی نہیں ہٹاتے (یعنی سخت مزاج ہیں) اور رہے فلاں تو وہ مفلوک الحال ہیں ان کے پاس مال نہیں ہے۔ البتہ کیا تمہیں اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ میں رغبت ہے؟ تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا کہ تم مجھے خبر دینا کناہیہ خطاب ہے یہاں تک کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اسامہ بن زید کی طرف اشارہ کیا اور ان کی تصریح کی۔

ابن عباس رضی اللہ عنہما کا یہ قول منقول ہے کہ پیغام نکاح میں تعریض یہ ہے کہ آدمی معتدہ سے کہے کہ میں ایسی عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہوں جس کا ایسا ایسا معاملہ ہے اور اس سے زبانی تعریض کرے، واللہ عزوجل اعلم۔

تیسرا حکم معتدہ عورتوں کا گھر سے باہر نکلنے کی حرمت:

اس حکم کے بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ معتدہ یا تو نکاح صحیح کی وجہ سے عدت میں ہوگی یا نکاح فاسد کی وجہ سے۔ اور یا تو وہ آزاد ہوگی یا باندی، بالغہ ہوگی یا نابالغہ، صاحب عقل ہوگی یا مجنون و پاگل، مسلمان ہوگی یا کتابیہ، مطلقہ ہوگی یا بیوہ، اور حالت یا تو اختیاری ہوگی یا اضطراری۔

پس اگر نکاح صحیح سے وہ معتدہ ہے اور آزاد مطلقہ بالغہ عاقلہ مسلمان بھی ہے اور حال بھی اختیاری ہو تو وہ نہ رات کو نکلے اور نہ دن کو خواہ طلاق تین ہوں یا باندہ ہو یا رجعی ہو۔ طلاق رجعی میں تو اس وجہ سے کہ ارشاد الہی ہے:

وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ (الطلاق: ۱)
انہیں ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں
بجز اس صورت کے کہ وہ کھلی بے حیائی کا ارتکاب کریں۔

قول الہی: الا ان یاتین بفاحشۃ مبینۃ کی تفسیر الا ان نرنی سے کی گئی ہے یعنی الا یہ کہ وہ زنا کرے تو پھر اس پر حد قائم کرنے کیلئے اس کو نکالا جائے گا۔ اور ایک قول یہ ہے فاحشۃ سے مراد خود ان کا نکلنا ہے۔ یعنی الا یہ کہ وہ خود نکلیں تو ان کا نکلنا فاحشہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے (شوہروں کو) نکالنے اور معتدات کو نکلنے سے منع فرمایا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی کے بعد نکاح کے تمام وجوہ سے قائم ہونے کی بنا پر وہ ابھی تک بیوی ہے لہذا طلاق سے قبل کی (حالت کی) مانند اس کو نکلنا جائز نہیں ہے البتہ طلاق سے قبل کے برخلاف طلاق کے بعد شوہر کی اجازت سے بھی باہر نہیں نکل سکتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق کے بعد باہر نکلنے کی حرمت عدت کی وجہ سے ہے اور عدت اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہذا شوہر (اجازت دے کر) اللہ تعالیٰ کے حق کو باطل نہیں کر سکتا۔ ہاں طلاق سے قبل عورت کے باہر نکلنے کی حرمت شوہر کے حق کی وجہ سے ہوتی ہے تو وہ نکلنے کی اجازت دے کر اپنا حق خود باطل کر سکتا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ شوہر کو اپنے نطفے کی حفاظت کی ضرورت ہوتی ہے اور باہر نکلنے سے روکنا نطفے کی حفاظت کا طریقہ ہے کیونکہ باہر نکلنا شوہر کو شک میں مبتلا کرنا ہے کہ کہیں کسی اور نے (اس کی بیوی سے) وطی نہ کی ہو۔ اس طرح حمل کی صورت میں نسب مشتبہ ہو جاتا ہے۔

تین اور باندہ طلاق میں نکلنے سے پرہیز کی وجہ آیت میں نہی کا عموم اور نطفے کی حفاظت کرنا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ رہی بیوہ تو وہ رات کو نہ نکلے البتہ اپنی ضروریات کیلئے دن میں نکلنے میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ اپنا خرچہ کمانے کیلئے دن میں نکلنے کی اس کو ضرورت ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ اس کو شوہر کی جانب سے خرچہ نہیں ملتا بلکہ اس کا خرچہ خود اپنے ذمے ہوتا ہے تو خرچہ حاصل کرنے کیلئے نکلنے کی ضرورت ہوتی ہے اور چونکہ رات کے وقت نکلنے کی حاجت نہیں ہوتی لہذا رات کو نہ نکلے۔ مطلقہ کا حکم اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کا خرچہ شوہر کے ذمے ہوتا ہے لہذا اسے نکلنے کی ضرورت ہی نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ اگر عورت نے اپنی عدت کے خرچہ پر خلع کیا تو ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ اس کیلئے دن میں کمانی کیلئے نکلنا جائز ہے کیونکہ یہ بیوہ کے معنی میں ہے لیکن بعض کا کہنا ہے کہ اس کیلئے نکلنا جائز نہیں ہے کیونکہ اس نے خود اپنے اختیار سے خرچہ

باطل کیا ہے اور خرچہ تو چونکہ اسی کا حق تھا لہذا اس کو باطل کر سکتی ہے لیکن جہاں تک گھر میں رہنے کا تعلق ہے تو وہ تو اس کے ذمے ایک حق ہے جس کا ابطال وہ نہیں کر سکتی۔

مسائل: اور بیوہ جب اپنی ضروریات کیلئے دن میں باہر نکلے تو رات اس گھر سے باہر نہ رہے جس میں وہ عدت گزار رہی ہے اس بارے میں دلیل یہ روایت ہے کہ ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی بہن فریجہ کے شوہر جب قتل ہوئے تو وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس بنو خدرہ (یعنی اپنے میکے) کی طرف منتقل ہونے کی اجازت لینے آئیں۔ آپ نے ان سے فرمایا:

امکشی فی بیتک حتی یبلغ الکتاب اجلہ اپنے گھر میں ٹھہری رہو یہاں تک کہ عدت پوری ہو جائے۔

اور ایک روایت میں ہے کہ جب انہوں نے اجازت چاہی تو آپ نے ان کو اجازت دے دی۔ پھر ان کو بلایا اور فرمایا کہ اپنا مسئلہ دوبارہ پیش کرو۔ انہوں نے مسئلہ دوبارہ پیش کیا تو آپ نے فرمایا کہ نہیں یہاں تک کہ عدت پوری ہو جائے۔ اس حدیث سے دو حکم حاصل ہوئے۔ ایک تو دن کے وقت گھر سے باہر نکلنے کی اجازت دوسرے منتقل ہونے کی حرمت کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے نکلنے پر (کہ وہ نکل کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں) تکبر نہیں فرمائی البتہ منتقل ہونے سے منع فرمایا تو یہ اس بات پر دلیل ہوئی کہ بغیر انتقال کے دن میں نکلنا جائز ہے۔ نیز علقمہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ہمدان کی کچھ عورتوں کو ان کے شوہروں کے انتقال کی خبر پہنچی تو انہوں نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے پوچھتے ہوئے کہا کہ (اپنے گھروں میں) ہمیں وحشت ہوتی ہے تو انہوں نے ان کو یہ حکم دیا کہ وہ دن میں اکٹھی ہو جایا کریں اور جب رات ہو تو ہر عورت اپنے گھر چلی جایا کرے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رات کے نصف حصے سے کم اگر وہ اپنے گھر سے باہر سوئے تو کچھ حرج نہیں ہے کیونکہ بیوت (رات گزارنا) عرف میں رات کا اکثر حصہ گھر میں گزارنے کو کہتے ہیں۔ اس سے جو کم ہو اس کو عرف میں بیوت نہیں کہتے۔

○ وہ گھر جس میں عورت کو عدت کے دوران سکونت اختیار کرنے کا حکم دیا جاتا ہے وہ ہوتا ہے جس میں وہ شوہر کی غلیحہ کی اور اس کی موت سے پیشتر سکونت پذیر تھی۔ خواہ شوہر اس میں سکونت پذیر تھا یا نہیں تھا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ میں گھر کی اضافت معتدہ کی طرف کی ہے۔ اور وہ مکان جس کی اضافت معتدہ کی طرف ہو وہ ہوتا ہے جس میں معتدہ رہائش پذیر ہو۔ اسی لئے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جب عورت اپنے میکے والوں کی ملاقات کو جائے اور (اس دوران) اس کا شوہر اس کو طلاق دیدے تو عورت پر واجب ہے کہ وہ اپنے اسی مکان میں واپس لوٹ آئے جس میں وہ رہتی تھی اور وہاں عدت گزارے کیونکہ وہی مکان ہے جس کی اضافت اس عورت کی طرف کی گئی ہے اگرچہ وہ فی الحال کسی اور مکان میں رہ رہی ہو۔ مذکورہ بالا تفصیل حالت اختیار میں تھی۔

○ رہی حالت ضرورت تو اگر معتدہ اپنے گھر سے نکلنے پر مجبور و مضطر ہو جائے مثلاً اس کو اپنے مکان کے مہدم ہونے کا خوف ہو یا اپنے سامان کا خوف ہو یا مکان کرائے کا ہو اور عدت وفات میں اس کے پاس کرایہ

دینے کیلئے رقم نہ ہو تو ایسی حالت میں معتمدہ کیلئے اس جگہ سے منتقل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے اور اگر اس کو کرایہ دینے پر قدرت ہو تو پھر وہاں سے منتقل نہ ہو۔ اور اگر مکان اس کے شوہر کی ملکیت ہے اور شوہر اس کو چھوڑ کر مر گیا ہے تو اگر اس مکان میں اس کا وراثت میں اتنا حصہ بنتا ہے کہ جو اس کی رہائش کیلئے کافی ہو اور جس میں وہ دیگر غیر محرم وارثوں سے پردہ کر سکتی ہو تب تو اپنے حصے میں رہائش اختیار کرے اور اگر مکان میں اس کا حصہ اس کیلئے کافی نہ ہو یا اس کو دیگر وارثوں سے اپنے سامان پر خوف ہو تو پھر وہاں سے منتقل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سکونت کا وجوب معتمدہ پر اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر عبادت کے طریق پر ہوا ہے اور عبادات عذر سے ساقط ہو جاتی ہیں۔ روایت ہے کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ شہید کئے گئے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ام کلثوم رضی اللہ عنہا کو منتقل کر دیا کیونکہ وہ کرائے کے مکان میں تھیں۔ نیز روایت ہے کہ جب طلحہ رضی اللہ عنہ شہید ہوئے تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے اپنی بہن کلثوم بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا کو منتقل کیا۔ پس یہ عذر کی بنا پر جواز انتقال پر دلیل ہے۔ اور جب عدت وفات کے دوران مکان کے کرائے کی ادائیگی پر قدرت ہو تو پھر عذر نہیں ہے لہذا اس سے عبادت بھی ساقط نہ ہوگی مثل متیمم کے کہ جب وہ قیمت پاس ہونے کی بنا پر پانی خریدنے پر قادر ہو تو اس پر پانی خریدنا واجب ہوتا ہے اور اگر قادر نہ ہو تو رقم کے معدوم ہونے کے عذر کی بنا پر پانی خریدنا بھی واجب نہ ہوگا ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔

○ اور جب وہ کسی عذر کی بنا پر (کسی دوسرے مکان میں) منتقل ہو جائے تو اس کی رہائش اس مکان میں جس میں وہ منتقل ہوئی ہے اس مکان کی رہائش کی طرح ہوگی جس سے وہ منتقل ہوئی ہے یعنی اس کا اس مکان سے نکلنا حرام ہوگا کیونکہ پہلے مکان سے منتقل ہونا عذر کی وجہ سے ہوا ہے لہذا جس مکان میں اب منتقل ہوئی ایسے ہوگا گویا وہی اس کا اصل مکان ہے پس اس معتمدہ پر اس مکان میں قیام اور ٹھہرنا لازم ہوگا یہاں تک کہ عدت گزر جائے۔ اسی طرح تین طلاقوں یا طلاق بائنہ سے عدت گزارنے والی کو بھی اپنے اس مکان سے سفر کیلئے نکلنے کی اجازت نہیں ہے جس میں وہ عدت گزار رہی ہے جبکہ عدت نکاح صحیح سے ہو اور معتمدہ میں وہ تمام باتیں پائی جاتی ہوں جو ہم نے ذکر کی ہیں۔ شوہر کیلئے بھی جائز نہیں ہے کہ وہ معتمدہ کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے کیونکہ ارشاد الہی ہے وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اور ارشاد الہی ہن معتمدہ عورتوں سے کنایہ ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زوجیت تو تین طلاقوں اور طلاق بائنہ کی وجہ سے زائل ہو چکی ہے لہذا اس کے ساتھ سفر جائز نہیں ہے۔

معتمدہ طلاق رجعی کا سفر کیلئے گھر سے نکلنا جائز نہیں

اسی طرح معتمدہ طلاق رجعی کیلئے بھی سفر میں نکلنا جائز نہیں ہے خواہ سفر حج فرض کا ہو یا اس کے علاوہ کا نہ تو اپنے شوہر کے ساتھ اور نہ کسی اور محرم کے ساتھ یہاں تک کہ اس کی عدت پوری ہو جائے یا اس کا شوہر اس سے رجوع کر لے۔ اس کی وجہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کا عموم ہے کہ وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ اور اس میں مختلف طرح کے نکلنے کے درمیان فرق نہیں کیا گیا۔ دوسری وجہ وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ ملک نکاح کے قائم ہونے کی وجہ سے زوجیت برقرار ہے لہذا معتمدہ اپنے نکلنا جائز نہیں ہے کیونکہ عدت جب

مطلق خروج (نکلنے) سے مانع ہے تو خروج مدید (مباثکنا) جو کہ سفر کیلئے ہے سے اس کا مانع ہونا تو اولیٰ ہوگا۔ حج کا سفر اور کوئی دوسرا سفر اس بارے میں یکساں حکم کا حامل ہے اگرچہ حج اسلام فرض ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معتمدہ کا اپنے گھر میں ٹھہرنا واجب ہے کیونکہ عدت پورا ہونے کے بعد اس کا تدارک ممکن نہیں ہے۔ جبکہ سفر حج بھی واجب ہے لیکن اس کا تدارک ممکن ہے کیونکہ پوری عمر اس کا وقت ہے لہذا اس میں اس واجب کی تقدیم ہوئی جس کا تدارک اس کے فوت ہونے کے بعد ممکن نہیں ہے اور چونکہ اس طریقے میں دونوں واجبوں کو جمع کر دیا گیا ہے لہذا یہ اولیٰ ہے۔

مسائل: ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک معتمدہ طلاق رجعی کو اس کا شوہر اپنے ساتھ سفر میں نہیں لے جاسکتا جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ لے جاسکتا ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی تخریج میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہوا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ ان کا قول اس بنا پر ہے کہ ہمارے اصحاب کا قاعدہ ہے کہ طلاق رجعی عدت پوری ہونے سے پیشتر حکم کے حق میں معدوم ہوتی ہے لہذا طلاق رجعی سے پیشتر کا اور بعد کا حال یکساں ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک معتمدہ طلاق رجعی کو اپنے ساتھ سفر میں لے جانا ازروئے دلالت اس سے رجوع کرنا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ معتمدہ کو عدت کے دوران گھر سے نکالنا حرام ہے تو اگر شوہر کا مقصد رجوع کرنا نہ ہو تو بظاہر حرام سے بچنے کی خاطر وہ اس کو اپنے ساتھ سفر میں نہیں لے جائے گا۔ لہذا ازروئے دلالت اس کے ساتھ مسافرت کو رجعت سمجھا جائے گا تاکہ شوہر کے اس فعل کو صلاح پر محمول کیا جاسکے اور حرام کے ارتکاب سے اس کو بچایا جاسکے۔ اور اسی وجہ سے تو ہم نے بوسہ لینے اور شہوت سے چھوٹنے کو رجعت قرار دیا ہے۔ ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ارشاد الہی ہے وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بَيْوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُبَيِّنَةٍ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے شوہروں کو نکالنے سے اور عورتوں کو نکلنے سے منع فرمایا۔ اس سے پہلی تخریج کا فساد ظاہر ہوا کیونکہ کتاب اللہ کی نص کا تقاضا ہے کہ معتمدہ کو نکالنا حرام ہے اگرچہ طلاق رجعی میں ملک نکاح قائم ہے اور نص کے مقابلے میں قیاس کو ترک کیا جاتا ہے۔ اسی کی طرف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ علیہ نے ان سے منقول ایک روایت میں اشارہ کیا ہے کہ شوہر اس کو اپنے ساتھ سفر میں نہ لے جائے۔ اس وجہ سے نہیں کہ وہ اس کا شوہر نہیں ہے حالانکہ وہ تو اس کا شوہر اور بمنزلہ محرم کے ہے۔ بلکہ وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے وَلَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بَيْوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ۔ یہی تخریج ثانی یعنی ان کا یہ کہنا کہ شوہر کی بیوی کے ساتھ مسافرت ازروئے دلالت رجعت ہے تسلیم نہیں ہے۔ ان کا یہ ذکر کرنا کہ ”ظاہر یہ ہے کہ وہ رجعت کرنا چاہتا ہے تاکہ حرام سے احتراز ہو سکے“ اس صورت میں تو چل سکتا ہے جبکہ تحریم میں نئی ظاہر ہو لیکن جبکہ خفی ہو تو پھر نہیں چل سکتا۔ اور معتمدہ طلاق رجعی کو نکالنے کی حرمت باوجودیکہ ملک نکاح تمام وجوہ سے قائم ہے ایسی بات ہے جو فقہاء پر بھی مخفی رہی ہے کجا کہ عوام (کہ ان پر تو بطریق اولیٰ مخفی ہوگی) پس ازروئے دلالت حرام سے امتناع ثابت نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اختلاف تو اس صورت میں بھی باقی رہتا ہے جبکہ شوہر خود تصریح کرے کہ وہ بیوی سے مراجعت نہیں کر رہا کیونکہ دلالت کا اس وقت کچھ اعتبار نہیں ہوتا جب تصریح اس کے خلاف ہو۔ اور جب بیوی کے ساتھ مسافرت دلاتا ”رجعت نہ بنی تو اگر شوہر بیوی کو سفر میں لے گیا تو

گویا عدت کے ہوتے ہوئے لے گیا ہے اور یہ نص کی بنا پر حرام ہے۔

○ اگر ایک عورت احرام باندھ کر نکلی اور اس کا اپنے شہر سے تین دن سے کم فاصلہ ہو تو شوہر نے اس کو طلاق دیدی تو وہ اپنے شہر لوٹ آئے اور وہ اب بمنزلہ محصور کے ہوگی کیونکہ عدت کی بنا پر اپنا سفر حج جاری رکھنے سے وہ روک دی گئی ہے اور جب شوہر اس سے مراجعت کر لے تو عادت باطل ہو جاتی ہے اور زوجیت واپس لوٹ آتی ہے لہذا اب شوہر کیلئے اس کے ساتھ سفر جائز ہوگا۔

نکلنا یا نکالنا خواہ سفر شرعی کیلئے ہو یا اس سے کمتر کیلئے نہی کے عموم کی بنا پر حرمت دونوں میں ہے البتہ سفر شرعی سے کم کیلئے نکلنے اور نکالنے میں نہی خفیف ہے کیونکہ خود یہ نکلنا اور نکالنا بھی خفیف ہے۔

○ اگر ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ سفر میں نکلا پھر رستے میں اس نے بیوی کو طلاق دیدی یا مرگیا تو اگر عورت اور اس کے اپنے شہر کے درمیان تین دن سے کم کی مسافت ہے۔ یا عورت اور وہ شہر جہاں جانا ہے کے درمیان تین دن اور زائد کی مسافت ہے تو عورت اپنے شہر کی طرف لوٹ آئے کیونکہ سفر جاری رکھنے میں عدت کے دوران انشاء سفر کی ضرورت ہوگی جبکہ لوٹ آنے میں اس کی ضرورت نہ ہوگی۔ لہذا واپس لوٹ آنا اولیٰ ہوگا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب اپنے ہی شہر میں ہو لیکن گھر سے باہر طلاق ملے تو عورت اپنے گھر میں لوٹ آتی ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

○ اور اگر عورت اور اس کے شہر کے درمیان تو تین دن اور زائد کی مسافت ہو لیکن اس کے اور وہ شہر جہاں جانا ہے کے درمیان تین دن سے کم کی مسافت ہو تو وہ اپنا سفر جاری رکھے کیونکہ سفر جاری رکھنے میں انشاء سفر نہیں پایا جاتا جبکہ واپس لوٹنے میں انشاء سفر پایا جاتا ہے حالانکہ معتدہ کو سفر کرنا منع ہے خواہ اس کو طلاق ایسے مقام پر ملی ہو جو اقامت کے قابل نہیں ہے مثلاً جنگل یا ایسے مقام پر ملی ہو جو اقامت کے قابل ہے مثلاً شہر وغیرہ۔ اور اگر عورت اور اس کے شہر کے درمیان تین دن کی مسافت ہو اور اس کے اور اس کے مقصود شہر کے درمیان تین دن اور زائد کی مسافت ہو تو اگر طلاق جنگل میں ملی ہے یا ایسے مقام میں ملی ہے جہاں عورت کو اپنی جان و مال کا خطرہ ہو تو عورت کو خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو اپنا سفر جاری رکھے اور چاہے تو واپس لوٹ آئے کیونکہ ایک کو دوسرے پر اولیت حاصل نہیں ہے خواہ اس کے ساتھ محرم ہو یا نہ ہو۔ اور لوٹتے ہوئے یا سفر جاری رکھتے ہوئے جب وہ اقامت کے قابل، قریب ترین مقام پر پہنچے تو اگر اس کے ساتھ محرم نہ ہو تو بالاتفاق وہاں اقامت اختیار کر کے عدت پوری کرے۔ اور اگر ساتھ محرم ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اگر طلاق کی ابتداء اسی مقام پر ہوتی تو عورت کیلئے اس مقام سے تجاوز ان کے نزدیک جائز نہ ہوتا اگرچہ اس کے ساتھ محرم بھی ہوتا۔ تو یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب اس مقام پر پہنچے گی۔

اگر طلاق شہر میں یا قابل اقامت مقام پر ملی تو اس میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر اس کے ساتھ محرم ہے تو اپنا سفر جاری رکھے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکلنے کی حرمت عدت کی وجہ سے نہیں بلکہ سفر کی وجہ سے ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ وہ نکلنا اس کیلئے جائز ہوتا ہے جس میں عورت کے گھر اور مطلوبہ مقام کے درمیان تین دن سے کم کی مسافت ہو حالانکہ یہ بات معلوم ہے کہ وہ حرمت جو عدت کی وجہ سے ثابت ہو اس میں سفر اور غیر سفر سے فرق نہیں پڑتا۔ اور جب حرمت سفر کی وجہ سے ہو تو وہ

حرمت محرم سے ساقط ہو جاتی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اصل میں عدت ہی سفر اور نکلنے سے مانع ہوتی ہے البتہ یہاں جو تین دن سے کم کی مسافت کیلئے نکلنے کا اعتبار جو ساقط ہوا ہے تو اس بنا پر کہ یہ نیا خروج نہیں ہے بلکہ پہلے (واقع شدہ) خروج پر مبنی ہے لہذا خود اس کیلئے حکم نہ ہوگا۔ برخلاف اس خروج کے کہ جو شوہر کے گھر سے ہو کہ وہ نیا خروج ہوتا ہے۔ اور جب دونوں ہی جانب سفر کی مسافت ہے تو سفر کے اعتبار سے یہ عورت کی جانب سے نکلنے کا آغاز کرنا ہوگا لہذا یہ بھی حرام میں شامل ہوگا اور سفر جو عدت کی وجہ سے حرام ہے اس کی حرمت محرم کے ساتھ ہونے سے ساقط نہیں ہوتی۔

○ نکاح فاسد میں عدت گزارنے والی کو نکلتا جائز ہوتا ہے کیونکہ عدت کے احکام نکاح کے احکام پر مرتب ہوتے ہیں بلکہ یہ فی الحقیقت گزشتہ نکاح ہی کے احکام ہوتے ہیں جو طلاق اور وفات کے بعد باقی رہتے ہیں اور چونکہ نکاح فاسد عورت کو باہر نکلنے سے نہیں روکتا تو ایسے ہی اس کی عدت بھی مانع نہ ہوگی۔ البتہ اگر شوہر اپنے نطفے کی حفاظت کیلئے اس کو روکے تو اس کو اس کا حق حاصل ہے۔

باندی، مدبرہ، ام ولد اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے پر مستسعاۃ بھی طلاق اور وفات کی عدت میں باہر نکل سکتی ہیں۔ باندی میں نکلنے کے جواز کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عدت کی حالت نکاح کی حالت پر مبنی ہوتی ہے اور چونکہ باندی کو نکاح کی حالت میں شوہر کے گھر میں رہنا لازم نہیں ہوتا تو ایسے ہی عدت کی حالت میں بھی ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس سے خدمت لینا مالک کا حق ہے تو اگر ہم باندی کو باہر نکلنے سے روکیں گے تو مالک کا حق اس کی رضامندی کے بغیر باطل کریں گے جو کہ جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر مالک نے خود اس کو کسی مکان میں ٹھکانہ دیا ہو تو جب تک اس میں ہے نہ نکلے کیونکہ مالک خود اپنے حق کے سقوط پر راضی ہوا ہے۔ اور اگر مالک کا ارادہ ہو کہ اس کو باہر نکالے تو ایسا کر سکتا ہے کیونکہ خدمت مالک کا حق ہے اور اس نے تو باندی شوہر کو محض عاریتاً دی ہے جبکہ عاریت دینے والے کو عاریت واپس لوٹا لینے کا اختیار ہوتا ہے۔ دوسری وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عدت کی حالت کا اعتبار نکاح کی حالت پر ہوتا ہے اور اس پر مرتب ہوتا ہے اور اگر مالک نکاح کی حالت میں اس کو کسی مکان میں ٹھکانہ دے تو مالک کی احتیاج کے وقت تک شوہر اس کو باہر نکلنے سے روک سکتا ہے تو ایسے ہی عدت کی حالت میں ہوگا۔

ابن ساعد نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ وہ باندی جس کو اس کا شوہر طلاق دے دے اور اس کا مالک اس کی خدمت سے مستغنی ہو وہ بھی عدت کے دوران نکل سکتی ہے اگرچہ مالک نے اس کو نکلنے کا نہ کہا ہو۔ اس کی وجہ یہ بتائی کہ جب اس کیلئے مالک کی اجازت سے نکلتا جائز ہے تو پھر ہر وجہ سے اس کیلئے نکلتا جائز ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ نکلنے کی حرمت اللہ تعالیٰ کے حق کی بنا پر ہے۔ اگر یہ اس کو لازم ہوتی تو مالک کی اجازت سے بھی ساقط نہ ہوتی۔

مدبرہ کے حق میں نکلنے کی وجہ جواز یہی ہے جو ہم نے ذکر کی۔ اور یہی حکم ام ولد کا ہے جب اس کا شوہر اس کو طلاق دے دے یا اس کو چھوڑ کر مرجائے کیونکہ مالک کی باندی ہے۔ اسی طرح ام ولد جب آزاد ہو جائے یا اس کا مالک مرجائے تو اس کو باہر نکلتا جائز ہوتا ہے کیونکہ اس کی عدت وطی کی عدت ہوتی ہے لہذا یہ منکوحہ نکاح فاسد کے مثل ہے۔

مکاتبہ میں نکلنے کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس کی کمائی اس کے مالک کا حق ہوتا ہے کیونکہ اس کے ذریعے سے مالک کو اپنا حق وصول ہوتا ہے تو اگر ہم مکاتبہ کو باہر نکلنے سے منع کریں تو اس کیلئے مزدوری کرنا اور کمائی کرنا ممکن نہ ہوگا۔

وہ باندی جس کا کچھ حصہ آزاد کیا جا چکا ہو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتبہ کے ہوتی ہے اور صاحبین کے نزدیک مثل آزاد کے ہوتی ہے۔ اگر عدت کے دوران باندی آزاد کر دی جائے تو بقیہ عدت میں اس پر وہ تمام پابندیاں لازم ہوں گی جو آزاد عورت پر ہوتی ہیں کیونکہ سکونت کے لزوم سے جو مانع ہے وہ زائل ہو چکا ہے۔

○ رہی نابالغہ تو وہ اپنے گھر سے نکل سکتی ہے جبکہ فرقت ایسی ہو کہ جس میں رجوع نہ ہو سکتا ہو خواہ شوہر نے اس کو باہر نکلنے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معتدہ پر گھر میں سکونت کی پابندی اللہ تعالیٰ کے حق اور شوہر کے حق کی وجہ سے ہوتی ہے جبکہ اللہ عزوجل کا حق نیچے پر واجب نہیں ہوتا اور شوہر کا حق نیچے کی حفاظت کیلئے ہوتا ہے لیکن یہاں نابالغہ سے بچہ ہونے کا مسئلہ نہیں ہے۔ اور اگر فرقت رجعی ہو تو پھر شوہر کی اجازت کے بغیر باہر نہیں نکل سکتی کیونکہ وہ اس کی بیوی ہے اور اس کو اختیار ہے کہ بیوی کو باہر جانے کی اجازت نہ دے۔

مجنون عورت بھی اپنے گھر سے باہر نکل سکتی ہے کیونکہ وہ نابالغہ کی طرح احکام کی مخاطب نہیں ہے البتہ اس کا شوہر اپنے نطفے کی حفاظت کی خاطر اس کو نکلنے سے منع کر سکتا ہے اس کے برعکس نابالغہ کو منع نہیں کر سکتا کیونکہ مجنون کو تو حمل کے احتمال کی بنا پر نطفے کی حفاظت کیلئے روک سکتا ہے جبکہ نابالغہ میں حمل نمصر ہی نہیں سکتا۔ طلاق رجعی سے عدت میں روکنے کا حق اس وجہ سے ہوتا ہے کہ نابالغہ اس کی بیوی ہے۔

رہی کتابیہ تو عدت کے دوران وہ بھی باہر نکل سکتی ہے کیونکہ عدت کے دوران سکونت ایک اعتبار سے اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو اس وجہ سے یہ سکونت عبادت ہے جبکہ کفار ایسے شرعی احکام کے مخاطب ہی نہیں ہیں جو عبادات کے قبیل سے ہوں۔ البتہ جب شوہر اس کو اپنے نطفے کی حفاظت کیلئے باہر نکلنے سے روک دے تو پھر نہیں نکل سکتی کیونکہ عدت کے دوران یہ شوہر کا حق ہے کہ اپنے نطفے کو اختلاط سے بچائے۔ اگر عدت کے دوران کتابیہ مسلمان ہو جائے تو بقیہ عدت میں اس پر وہی کچھ لازم ہوگا جو مسلمان عورت پر لازم ہوتا ہے کیونکہ لزوم سے مانع یعنی کفر وہ اسلام کی وجہ سے زائل ہو چکا ہے۔

اسی طرح مجوسیہ جب اس کا شوہر مسلمان ہو جائے اور یہ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دے یہاں تک کہ فرقت واقع ہو جائے اور عدت واجب ہو جائے تو اگر شوہر اس سے دخول کر چکا تھا تو وہ بوجہ مذکورہ باہر نکل سکتی ہے الا یہ کہ اس کا شوہر اپنے نطفے کی حفاظت کی خاطر اس کو باہر نکلنے سے منع کر دے۔ تو جب اس کا شوہر اس سے یہ مطالبہ کرے تو اس پر باہر نکلنا لازم ہوگا کیونکہ انسان کے اپنے حق کے طلب کرنے پر اس حق کو پورا کرنا واجب ہوتا ہے۔

اگر مسلمان عورت نے اپنے شوہر کے (بالغ بیٹے) کا بوسہ لیا جس سے اس کے اور اس کے شوہر کے درمیان فرقت واقع ہو جانے سے اس پر عدت واجب ہوئی تو اگر ایسا دخول کے بعد ہوا تھا تو وہ اپنے گھر سے باہر

نکل سکتی ہے کیونکہ اس کیلئے عدت میں سکونت اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور یہ اللہ تعالیٰ کے حقوق میں مخاطب ہے۔
عدت کے مکمل ہو جانے کے بعد عورت شرعی سفر سے کمتر مسافت کیلئے محرم کے بغیر نکل سکتی ہے کیونکہ اسے
اس کی احتیاج ہوتی ہے اور اگر اتنے سفر کیلئے بھی محرم کی شرط عائد ہو تو پھر عورت پر تنگی واقع ہوگی جو کہ جائز
نہیں ہے۔

شرعی سفر کیلئے محرم کے بغیر نکلنا جائز نہیں ہے۔ اس بارے میں دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ
ارشاد ہے:

لا تسافر المرأة فوق ثلاثة ايام الا ومعها عورت تین دن سے زائد کیلئے سفر میں نہ جائے مگر
زوجھا او نورحم محرم منها جبکہ اس کا شوہر یا اس کا ذی رحم محرم (۱) اس کے
ساتھ ہو۔

محرم خواہ نسبی ہو یا رضاعی یا سبالی ہو یکساں ہے کیونکہ نص اگرچہ ذی رحم محرم کے بارے میں ہے
لیکن مقصود محرمیت یعنی دونوں کے درمیان ابدی حرمت نکاح ہے اور یہ ان سب میں موجود ہے۔ لہذا نص جو ذو
رحم محرم میں وارد ہے وہ از روئے دلالت غیر رحمی محرم میں بھی وارد ہے۔

چوتھا حکم: معتدہ پر سوگ کرنے کا وجوب:
اس بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل تین عوانات کے تحت ہوگی:

- ۱- سوگ کی تفسیر
- ۲- کیا سوگ کرنا فی الجملہ واجب ہے یا نہیں؟
- ۳- سوگ کے وجوب کی شرائط کا بیان

۱- سوگ کی تفسیر:

احداء (سوگ کرنا) لغت میں زیب و زینت سے بچنے کو کہتے ہیں۔ کہا جاتا ہے ”اس نے اپنے شوہر کی
موت پر سوگ کیا“ یعنی زینت سے باز رہی۔ اور وہ خوشبو استعمال نہ کرنا، خوشبودار اور عصفرو زعفران میں
رنگے ہوئے کپڑے پہننے سے اجتناب کرنا، تیل اور سرمہ لگانے سے اجتناب کرنا، مہندی و خضاب نہ لگانا، کنگھی نہ
کرنا، اور زیور نہ پہننا زینت سے احتراز کرنا ہے۔

خوشبو سے پرہیز کے بارے میں دلیل ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے معتدہ کو مہندی لگانے سے منع فرمایا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مہندی خوشبو
ہے تو یہ خوشبو سے اجتناب کے وجوب پر دلیل ہے۔ نیز خوشبو تو مہندی پر فائق ہوتی ہے تو مہندی سے نہی دلاتا
خوشبو سے نہی ہوگی جیسا کہ (والدین کو) تافیف (اف کہنے) سے نہی دلاتا ضرب و قتل سے نہی ہے۔ اسی

(۱) ذی رحم محرم سے مراد وہ رشتہ دار ہے جس کے ساتھ اس عورت کا نکاح ہمیشہ کیلئے حرام ہو مثلاً بیٹا، بھائی، بھتیجا، بھانجا
وغیرہ۔

طرح وہ کپڑا جس کو خوشبو لگی ہوئی ہو اور جو عصفرو زعفران میں رنگا ہوا ہو اس میں بھی خوشبو ہوتی ہے لہذا خوشبو کی مانند ہوگا۔ تیل سے پرہیز اس وجہ سے کہ اس سے بالوں کی زینت ہوتی ہے اور سرمہ سے پرہیز اس وجہ سے کہ اس میں آنکھ کی زینت ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے محرم پر یہ تمام چیزیں حرام ہوتی ہیں۔ یہ تمام تفصیل حالت اختیار میں ہے۔

اگر ضرورت کی حالت ہو تو پھر کوئی حرج نہیں ہے مثلاً آنکھوں میں تکلیف ہو تو سرمہ لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے اور سر میں درد ہو تو سر میں تیل لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے یا رنگے ہوئے کپڑے کے علاوہ کوئی اور کپڑا نہ ہو تو پھر اس کپڑے کو پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے لیکن ان سے زینت مقصود نہ ہونی چاہئے۔ ضرورت کی حالت میں جواز کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت کے مواقع مستثنیٰ ہوتے ہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ معتدہ کیلئے الہی کا باریک کپڑا اور خزامہ (سرخ ریشم) پہننے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ خز کو زینت کیلئے نہ پہنے۔ وجہ یہ ہے کہ خز اور قصب کبھی تو زینت کے طور پر پہنے جاتے ہیں اور کبھی ضرورت اور موافقت کی خاطر پہنے جاتے ہیں لہذا ان میں قصد و ارادہ کا اعتبار ہے۔ اگر اس سے مقصود زینت ہو تو ناجائز ہے اور اگر اس سے مقصود زینت نہ ہو تو جائز ہے۔

۲۔ سوگ کے وجوب کا بیان:

ہم کہتے ہیں کہ فقہاء کے مابین اس بارے میں اختلاف نہیں ہے کہ جس عورت کا شوہر مر گیا ہو اس پر سوگ کرنا واجب ہے۔ قیاس کو تسلیم نہ کرنے والے کہتے ہیں کہ اس پر سوگ واجب نہیں ہوتا لیکن ان کے خلاف احادیث اور صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع بطور حجت و دلیل موجود ہیں۔

احادیث میں ایک تو یہ روایت ہے کہ ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کو جب اپنے والد ابو سفیان (رضی اللہ عنہ) کی وفات کی خبر پہنچی تو تین دن کے انتظار کے بعد انہوں نے خوشبو منگوائی اور فرمایا کہ مجھے خوشبو کی حاجت تو نہیں ہے لیکن میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تحل على ميت فوق ثلاثة أيام إلا على زوجها
اربعة اشهر وعشرا
جو عورت اللہ پر اور آخرت کے دن پر ایمان رکھتی ہو اس کیلئے حلال نہیں ہے کہ وہ کسی میت پر تین دن سے زائد سوگ کرے سوائے اپنے شوہر پر (کہ اس کا سوگ) چار ماہ دس دن ہے۔

اسی طرح ایک یہ روایت ہے کہ ایک عورت کے شوہر کی وفات ہو گئی تو وہ انتقال مکانی کی اجازت لینے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان احدا كن كانت تمكث في شرا حلا سها الى
الحوول ثم تخرج فيتلقي البعرة افلا اربعة
اشهر وعشرا
تم میں ہر ایک اپنے سب سے خراب ٹاٹ میں سال بھر تک ٹھہرتی تھی اور اونٹ کی میٹھی ڈالتی تھی۔ تو کیا چار مہینے دس دن نہیں (ٹھہر سکتی)؟

یہ حدیث اس بات پر دلیل ہے کہ اس آیت کے نزول سے پیشتر بیواؤں کی عدت ایک سال ہوتی تھی

اور وہ اپنے سب سے خراب ٹاٹ میں سال گزارتی تھیں۔ پھر چار ماہ دس دن پر زائد مدت منسوخ ہو گئی اور بقیہ مدت میں فسخ سے پہلے کا حکم باقی رہا یعنی یہ کہ معتدہ یہ مدت اپنے سب سے خراب ٹاٹ میں گزارے۔ یہی سوگ کرنے کی تفسیر ہے۔

رہا اجماع تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت جس میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور ام سلمہ رضی اللہ عنہا وغیرہ سے ہمارے قول کی مثل منقول ہے اور یہی اسلاف کا قول ہے۔

○ وہ عورت جس کو تین طلاقیں یا طلاق بائنہ ملی ہو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ اس کو بھی سوگ کرنا لازم ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس کو سوگ کرنا لازم نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تصریح شدہ صورت میں سوگ کرنے کا وجوب شوہر کے حق کی وجہ سے ہوتا ہے کہ شوہر کی موت تک جو عمدہ زندگی اور دوام صحبت حاصل تھی اس کے فوت ہونے پر غم کا اظہار ہو اور یہ بات مطلقہ میں نہیں پائی جاتی کیونکہ طلاق کی صورت میں تو شوہر نے فرقت اختیار کر کے بیوی کو غم زدہ کیا اور خود اپنے اختیار سے قطع تعلق کیا بیوی کو چھوڑ کر مرا نہیں۔ لہذا مطلقہ پر غم کرنا لازم بھی نہ ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بیوہ پر سوگ کا وجوب اس نکاح کے فوت ہونے کی وجہ سے ہے جو کہ خاص اس کے حق میں ایک دینی نعمت تھا کیونکہ نکاح کی وجہ سے اس کی شہوت بھی پوری ہوتی تھی اور حرام سے عفت و پاکیزگی بھی حاصل تھی اور خرچہ کے جاری ہونے کی بنا پر جان کی ہلاکت سے بھی حفاظت تھی اور موت کی وجہ سے یہ تمام باتیں ختم ہو گئیں لہذا مصیبت و غم کا اظہار کرنے کیلئے اس پر سوگ کرنا لازم ہوا۔ اور چونکہ یہ بات اس عورت میں بھی پائی جاتی ہے جس کو تین طلاقیں ملی ہوں یا طلاق بائنہ ملی ہو لہذا اس پر بھی سوگ کرنا لازم ہے۔ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ عدت وفات میں سوگ کرنا شوہر کے حق کی بنا پر ہوتا ہے تو یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر شوہر کے حق کی وجہ سے ہوتا تو تین دن سے زائد جائز نہ ہوتا جیسا کہ باپ کی موت پر ہوتا ہے۔

۳۔ سوگ کے وجوب کی شرائط

وہ یہ ہیں کہ معتدہ عاقلہ بالغہ مسلمان ہو اور عدت، نکاح صحیح سے ہو۔ یہ شرائط ہر صورت میں ہیں خواہ عدت شوہر کی وفات کی وجہ سے ہو یا تین طلاقوں کی وجہ سے یا طلاق بائنہ کی وجہ سے۔ لہذا نابالغہ پر، بالغ مجنونہ پر، کتابیہ پر، نکاح فاسد سے عدت گزارنے والی پر اور مطلقہ طلاق رجعی پر سوگ واجب نہیں ہوتا۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نابالغہ اور کتابیہ پر بھی سوگ واجب ہوتا ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سوگ کرنا عدت کے احکام میں سے ایک حکم ہے اور چونکہ نابالغہ اور کتابیہ پر بھی عدت لازم ہوتی ہے لہذا عدت کا حکم یعنی سوگ بھی ان کو لازم ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سوگ کرنا ایک بدنی عبادت ہے لہذا دیگر بدنی عبادات مثلاً نماز اور روزے وغیرہ کی طرح یہ نابالغہ اور کافرہ پر واجب نہ ہوگی۔ برخلاف عدت کے کہ وہ زمانے کے گزرنے کا نام ہے جس میں اسلام و کفر اور بلوغت و عدم بلوغت کی وجہ سے فرق نہیں پڑتا۔ علاوہ ازیں ہمارے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ ان دونوں پر عدت بھی واجب نہیں ہوتی البتہ ہم پر واجب ہوگا کہ ہم ان سے نکاح نہ کریں۔

ام ولد کو جب اس کا مالک آزاد کر دے یا اس کو چھوڑ کر مر جائے تو اس پر سوگ واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ نکاح فاسد سے عدت کی مثل عدت وطی ہوتی ہے اور نکاح فاسد سے عدت گزارنے والی پر سوگ کرنا واجب نہیں ہوتا۔ لہذا اسی طرح ام ولد پر بھی نہیں ہوگا۔

مطلقۃ طلاق رجعی پر سوگ نہیں:

مطلقۃ طلاق رجعی پر سوگ نہیں ہوتا کیونکہ سوگ کا وجوب نعمت نکاح کے فوت ہونے کی مصیبت کے اظہار کیلئے ہوتا ہے جبکہ طلاق رجعی کے بعد نکاح ختم نہیں ہوا ہوتا بلکہ تمام وجوہ سے قائم ہوتا ہے لہذا سوگ کرنا واجب نہیں ہوتا بلکہ اس کیلئے تو مستحب ہوتا ہے کہ وہ زیب و زینت کو اختیار کرے تاکہ شوہر کی نگاہوں میں خوبصورت لگے اور وہ اس سے رجوع کر لے۔

نکاح فاسد میں بھی سوگ نہیں ہوتا کیونکہ نکاح فاسد دینی نعمت نہیں ہوتا بلکہ وہ تو معصیت ہوتا ہے اور یہ محال ہے کہ معصیت کے فوت ہونے پر اظہار مصیبت ہو بلکہ اس کے فوت ہونے پر تو اظہار سرور و فرح واجب ہوتا ہے۔

سوگ کے وجوب کیلئے آزادی شرط نہیں ہے لہذا یہ باندی اور مدبرہ اور ام ولد پر بھی واجب ہوتا ہے جبکہ ان کا شوہر ہو اور وہ ان کو چھوڑ کر مر گیا ہو یا اس نے ان کو طلاق دی دی ہو۔ اسی طرح یہ مکاتبہ اور مستسعاۃ پر بھی واجب ہوتا ہے کیونکہ سوگ کا وجوب جس وجہ سے ہوتا ہے اس میں غلام و آزادی سے کچھ فرق نہیں پڑتا لہذا اس بارے میں باندی مثل آزاد عورت کے ہے، واللہ اعلم۔

پانچواں حکم = نفقہ اور رہائش کا وجوب:

یہ بعض معتدہ عورتوں کے علاوہ دیگر بعض معتدہ عورتوں کیلئے فراہمی رہائش کی مشقت ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ معتدہ یا تو طلاق کی وجہ سے عدت میں ہوگی یا طلاق کے علاوہ کسی اور فرقت کی وجہ سے عدت میں ہوگی یا شوہر کے وفات کی وجہ سے ہوگی۔ اور یا تو یہ عدت نکاح صحیح سے ہوگی یا نکاح فاسد سے ہوگی یا ایسے نکاح سے ہوگی جو نکاح فاسد کے معنی میں ہو۔

پس اگر عدت نکاح صحیح میں طلاق کی وجہ سے ہے تو اگر طلاق رجعی ہے تو معتدہ کیلئے بلا اختلاف نفقہ اور رہائش دونوں ہی ہوں گے کیونکہ ملک نکاح قائم ہے لہذا طلاق کے بعد کی حالت وہی ہوگی جو طلاق سے قبل کی ہوتی ہے نیز اس سے متعلق اور بھی دلائل ہیں جن کو ہم ذکر کریں گے۔

اور اگر طلاقیں تین ہوں یا طلاق بائنہ ہو تو اگر معتدہ حاملہ ہے تو تب بھی بلاجماع اس کیلئے نفقہ اور رہائش دونوں ہوں گے کیونکہ ارشاد الہی ہے:-

وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ (سورۃ طلاق: ۶)

اور اگر ہوں حمل والیاں تو ان پر خرچ کرو جب تک جنین اپنے حمل کو۔

اور اگر حاملہ نہ ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک اس کو نفقہ و رہائش ملے گی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ

فرماتے ہیں کہ اس کو رہائش تو ملے گی البتہ نفقہ نہیں ملے گا۔ اور ابن ابی لیلیٰ (۱) رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس کیلئے نہ نفقہ ہوگا اور نہ ہی رہائش ہوگی۔ ان دونوں نے اس ارشاد الہی سے استدلال کیا کہ وان کن اولات حمل فانفقوا علیہن حتی یضعن حملہن۔ اس میں حاملہ پر خرچ کرنے کے حکم کی تخصیص کی گئی ہے۔ تو اگر غیر حاملہ کیلئے بھی نفقہ واجب ہو تو تخصیص باطل ہونی چاہئے۔ نیز روایت ہے کہ فاطمہ بنت قیس نے کہا کہ مجھے میرے شوہر نے طلاق دی تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے میرے لئے نفقہ اور رہائش مقرر نہیں فرمائی۔ علاوہ ازیں نفقہ ملک کی بنا پر واجب ہوتا ہے اور تین طلاقوں اور طلاق بائن کی وجہ سے ملک زائل ہو چکی ہے۔ البتہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حاملہ میں رہائش کے وجوب کا علم نص سے ہوا ہے برخلاف بائنہ کے۔ ہماری دلیل یہ ارشاد الہی ہے:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ (الطلاق: ۶) ان (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو جہاں تم رہتے ہو۔

اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قراءت اس طرح ہے: أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وُجْدِكُمْ اور دونوں قراءتوں میں سوائے اس کے کہ ایک دوسرے کی تفسیر ہے اور کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جیسا کہ ارشاد الہی ہے والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جبکہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرات میں ایمانہما ہے اور یہ بھی قرات کا اختلاف نہیں ہے بلکہ ابن مسعود کی قرات، قرات ظاہرہ کی تفسیر ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہے۔ نیز رہائش دینے کا حکم خرچہ دینے کا حکم بھی ہے کیونکہ معتدہ جب پابند ہے اور باہر نکلنا اس کیلئے منع ہے تو وہ نفقہ کمانے پر قادر نہیں ہے تو اگر اس کا خرچہ اس کے شوہر کے ذمے نہ ہو اور عورت کے پاس اپنا مال بھی نہ ہو تب تو وہ یا تو ہلاک ہو جائے گی یا اس کو سخت تنگی و دشواری پیش آئے گی جو کہ جائز نہیں ہے۔ نیز ارشاد الہی ہے:

لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَلِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ (سورة طلاق: ۷) وسعت والے کو خرچہ اپنی وسعت کے موافق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے۔

اس ارشاد میں طلاق سے پیشتر اور طلاق کے بعد عدت کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ طلاق سے قبل نفقہ کا وجوب کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شوہر کے حق کی خاطر اس پر باہر نکلنے سے پابندی خالص شوہر کے حق کی بنا پر تھی لیکن طلاق کے بعد اس کے ساتھ شریعت کے حق کا تعلق بھی ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اب عورت کیلئے شوہر کے باہر نکلنے کی اجازت دینے کے باوجود بھی نکلنا جائز نہیں ہوتا۔ تو جب تاکد (یعنی شریعت کے حق کے منضم ہونے) سے پیشتر پابندی کی وجہ سے نفقہ واجب ہوتا ہے تو تاکد کے بعد تو اس کا وجوب اولیٰ ہوگا۔

(۱) امام ابو عیسیٰ عبد الرحمن بن ابی لیلیٰ انصاری، آپ کوفہ کے ممتاز فقیہ اور جلیل القدر تابعی ہیں، آپ نے حضرت عثمان، حضرت علی، عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم اور صحابہ کی ایک جماعت سے علم حاصل کیا، مدینہ منورہ میں ولادت ہوئی، وفات ۸۳ھ، تذکرۃ الحفاظ، ص: ۶۵، جلد ۱۔

(وہ) آیت (جس سے امام شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا) تو اس میں حاملہ پر خرچ کرنے کا حکم ہے لیکن یہ غیر حاملہ پر خرچ کے وجوب کی نفی نہیں کرتا اور اس کے وجوب کو ثابت بھی نہیں کرتا لہذا اس کے بارے میں سکوت ہے اور اس کا حکم اور دلیل کے قیام پر موقوف ہے اور دلیل وجوب جو ہم نے ذکر کی قائم و موجود ہے۔

رہی فاطمہ بنت قیسؓ کی حدیث تو (اس کا جواب یہ ہے کہ) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو رد کر دیا تھا کیونکہ روایت ہے کہ جب فاطمہ بنت قیسؓ نے روایت کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کیلئے نفقہ اور رہائش مقرر نہیں فرمائے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبیؐ کی سنت کو ایک عورت کے قول پر نہیں چھوڑیں گے کہ معلوم نہیں کہ وہ سچ کہتی ہے یا غلط کہتی ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ ہم اپنے رب کی کتاب اور اپنے نبیؐ کی سنت کو چھوڑ کر ایک عورت کی بات کو نہیں لے سکتے شاید کہ وہ بھول گئی ہو یا مسئلہ اس پر مشتبہ ہو گیا ہو۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ اس کیلئے نفقہ اور رہائش ہوتی ہے۔ اور حضرت عمرؓ کا یہ کہنا کہ ہم اپنے رب کی کتاب نہیں چھوڑیں گے احتمال ہے کہ اس سے ان کی مراد اللہ عزوجل کا یہ ارشاد ہو اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وَجْدِكُمْ جیسا کہ ابن مسعودؓ کی قراءت ہے اور یہ حضرت عمرؓ کی قرات بھی ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ انکی مراد اس سے اللہ عزوجل کا یہ ارشاد لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَلِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ ہو۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ ان کے قول کہ ”ہم اپنے رب کی کتاب نہیں چھوڑیں گے“ سے ان کی مراد خاص رہائش کے بارے میں ہو جو کہ یہ قول الہی ہے اسکنوہن من حیث سکنتم من وجدکم جو کہ قراءت ظاہرہ (متواترہ) ہے۔ اور ان کے قول ”ہمارے نبیؐ کی سنت سے“ ان کی مراد وہ روایت ہے جو ان سے منقول ہے کہ انہوں نے کہا کہ ”میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا کہ اس کو نفقہ اور رہائش دونوں ملیں گے۔“ اور یہ احتمال بھی ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک آیت کی تلاوت منسوخ ہو گئی ہو، البتہ حکم باقی رہا ہو تو ان کے قول ”ہم اپنے رب کی کتاب کو نہیں چھوڑیں گے اس سے ان کی مراد وہی (منسوخ التلاوة) آیت ہو“ جیسا کہ زنا کے باب میں ان سے روایت ہے۔ فرمایا کہ ہم سورۃ احزاب میں یہ آیت تلاوت کرتے تھے:

الشَّيْخُ وَالشَّيْخَةُ إِذَا زَنِيَا فَاَرْجُمُوهُمَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ○

پھر اس کی تلاوت منسوخ ہو گئی اور اس کا حکم باقی رہا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ نیز روایت ہے کہ ان (فاطمہ بنت قیسؓ) کے شوہر اسامہ بن زیدؓ جب ان کو یہ روایت بیان کرتے ہوئے سنتے تو جو کچھ ان کے ہاتھ میں ہوتا وہ ان پر دے مارتے۔ نیز روایت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فاطمہ بنت قیسؓ سے کہا کہ تم نے اس حدیث کی وجہ سے لوگوں کو فتنہ میں مبتلا کر دیا ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ حدیث کے راوی پر صحابہؓ کے انکار کی کم از کم حالت ابن حدیث میں طعن کا وجوب ہے۔

اس حدیث کی تاویل میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیسؓ کانت تبذو علی احمائها ”اپنے دیوروں وغیرہ کے ساتھ بدگوئی کرتی تھیں“ کہا جاتا ہے کہ بذوت علی فلان ای فحشت علیہ یعنی فحش الفاظ

میں ان کے ساتھ زبان درازی کرتی تھیں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو ابن ام کلثومؓ کے گھر منتقل کر دیا اور ان کیلئے نفقہ اور رہائش مقرر نہ فرمائی کیونکہ ان کی جانب سے سبب خروج کے پائے جانے کی بنا پر وہ ناشزہ یعنی قصور وار ٹھہری تھیں۔ اور یہی ہمارا قول اس عورت کے بارے میں ہے جو عدت کے دوران اپنے شوہر کے گھر سے نکل جائے یا اس کی جانب سے ایسی بات پائی جائے جو اس کے نکلنے کا سبب بنتی ہو تو جب تک وہ شوہر کے علاوہ کسی اور کے گھر میں ہے نفقہ کی مستحق نہیں ہوتی۔ ایک قول یہ ہے کہ ان کے شوہر غائب تھے یعنی موجود نہ تھے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حق میں شوہر کے ذمے ان کی عدم موجودگی کی بنا پر نفقہ اور رہائش نہیں کی کیونکہ قضاء علی الغائب جائز نہیں ہوتی الا یہ کہ غائب کی جانب سے کوئی وکیل موجود ہو۔ اور اگر کہا جائے کہ ان کے شوہر شام گئے تھے اور انہوں نے اپنے بھائی کو وکیل بنایا تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ انہوں نے اپنے بھائی کو بیوی کو طلاق دینے میں وکیل بنایا تھا۔ مقدمہ بازی (خصوصیت) میں وکیل نہیں بنایا تھا۔

امام شافعی اور ابن ابی لیلیٰ رحمہما اللہ کا یہ کہنا کہ نفقہ کا وجوب ملک کے مقابلے میں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات ہمیں تسلیم ہی نہیں ہے کیونکہ ملک کے مقابلے میں ایک اور ضمان یعنی مہر ہوتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ نفقہ تو محض پابندی کی بنا پر واجب ہوتا ہے اور یہ پابندی تین طلاقوں اور طلاق بائنہ کے بعد بھی باقی رہتی ہے لہذا نفقہ بھی باقی رہے گا۔

طلاق سے عدت گزارنے والی خواہ بالغ ہو یا نابالغ، مسلمان ہو یا کتابیہ سب کا حکم یکساں ہے کیونکہ جو دلائل ہم نے ذکر کئے ہیں وہ ان کے درمیان فرق کرنے والے نہیں ہیں۔

○ وہ باندی جو طلاق سے عدت گزار رہی ہو اور اس کے مالک نے اس کو کسی گھر میں ٹھکانہ نہ دیا ہو اس کیلئے نفقہ اور رہائش نہیں ہوتی کیونکہ جب مالک نے اس کو کسی گھر میں ٹھکانہ نہیں دیا تو گھر میں پابند کرنے کا حق شوہر کیلئے ثابت نہیں ہوا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس کو باہر نکلنے کا اختیار ہوتا اور اگر مالک نے اس کو کسی گھر میں ٹھکانہ دیا ہو تو پھر چونکہ شوہر کو اسے گھر میں پابند کرنے کا حق ہوتا ہے لہذا اس کیلئے نفقہ و رہائش ہوں گے۔ یہی حکم مدبرہ اور ام ولد کے بارے میں ہے جب ان کو ان کے شوہر نے طلاق دے دی ہو خواہ مالک نے ان کو ٹھکانہ دیا ہو یا نہ دیا ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک باندی ہے اور یہی مکاتبہ کا حکم ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے پر مستسعاۃ کا بھی یہی حکم ہے۔

○ اگر ام ولد آزاد کردی جائے یا اس کا مالک اس کو چھوڑ کر مرجائے تو ام ولد کیلئے نفقہ و رہائش نہیں ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ گھر میں مقید نہیں ہوتی کیا دیکھتے نہیں کہ وہ گھر سے باہر نکل سکتی ہے۔ لہذا اس کیلئے بھی نکاح فاسد سے عدت گزارنے والی کی طرح نفقہ و رہائش نہ ہوگی کیونکہ اس (یعنی ام ولد) کی عدت بھی منکوحہ نکاح فاسد کی عدت کی مثل ہوتی ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب (عورت) نکاح صحیح میں طلاق سے معتدہ ہو اور اگر نکاح فاسد سے معتدہ ہو تو اس کیلئے نہ نفقہ ہوتا ہے اور نہ رہائش ہوتی ہے۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ عدت کی حالت کا اعتبار نکاح کی حالت پر کیا جاتا ہے اور چونکہ نکاح فاسد میں نفقہ و رہائش نہیں ہوتی اسی طرح اس کی عدت میں

بھی نہیں ہوگی۔ مذکورہ بالا تمام تفصیل اس وقت ہے جب عدت طلاق سے ہو۔ اور اگر عدت نکاح صحیح میں طلاق کے علاوہ کسی اور سبب فرقت سے ہو تو اگر تو فرقت شوہر کی جانب سے ہو تو عورت کیلئے نفقہ و رہائش ہوں گے خواہ فرقت کیسی ہی ہو۔ اور اگر فرقت عورت کی جانب سے ہو تو اگر کسی ایسے سبب سے ہے جو معصیت نہیں ہے مثلاً باندی تھی پھر آزاد کر دی گئی اور اس نے اپنے نفس کو اختیار کیا یا نامرد کی بیوی نے فرقت کو اختیار کیا تو اس کو نفقہ و رہائش ملیں گے اور اگر فرقت کسی معصیت کے سبب سے ہو مثلاً مسلمان عورت نے اپنے شوہر کے بیٹے کا شہوت سے بوسہ لیا تو فقہاء کا قول ہے کہ اس کو نفقہ تو نہ ملے گا البتہ رہائش ملے گی کیونکہ اس عدت میں رہائش اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور یہ عورت مسلمان اور اللہ تعالیٰ کے حقوق میں مخاطب ہے۔ رہا نفقہ تو وہ خالص اس کے حق کے طور پر واجب ہوتا ہے تو جب عورت کی جانب سے فرقت ناحق واقع ہوئی تو گویا اس نے اپنے ہی حق کو باطل کر لیا۔ آزاد شدہ باندی اور نامرد کی بیوی کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ان کی جانب سے فرقت حق واقع ہوئی ہے لہذا ان کا نفقہ ساقط نہ ہوگا۔ مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب عدت طلاق، طلاق کے علاوہ کسی اور فرقت کی بنا پر ہو۔

○ اور اگر عدت شوہر کی وفات کی بنا پر ہو تو پھر معتدہ کو نہ رہائش ملتی ہے اور نہ ہی شوہر کے مال میں اس کیلئے نفقہ ہوتا ہے خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کے باب میں نفقہ مہر کی طرح ایک ہی دفعہ میں عقد نکاح سے واجب نہیں ہو جاتا بلکہ وہ تو تھوڑا تھوڑا وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ واجب ہوتا ہے۔ اور ادھر جب شوہر مر جائے تو اس کے اموال کی ملکیت اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ اور یہ جائز نہیں کہ بیوہ کیلئے نفقہ و رہائش شوہر کے وارثوں کے مال میں واجب ہو۔ اس حکم میں آزاد اور باندی، بالغہ اور نابالغہ، مسلمان اور کتابیہ سب برابر ہیں، کیونکہ آزاد مسلمان بالغہ عورت جب عدت وفات میں نفقہ اور رہائش کی مستحق نہیں ہوتی تو دیگر تو بطریق اولیٰ مستحق نہ ہوں گی۔ ایسے ہی نکاح فاسد میں وفات کی عدت گزارنے والی کیلئے بھی نفقہ اور رہائش نہیں ہوتی۔ کیونکہ نکاح صحیح سے عدت وفات میں ان دونوں (خرچ، رہائش) میں استحقاق نہیں ہوتا تو نکاح فاسد میں تو بطریق اولیٰ استحقاق نہ ہوگا، واللہ اعلم۔

چھٹا حکم معتدہ کے بچہ جننے پر نسب کا ثابت ہو جانا:

اس بارے میں اصل گفتگو دو عنوانات پر ہوگی۔

اول اس مدت کا بیان جس میں معتدہ کے بچے کا نسب ثابت ہوتا ہے۔

دوم اس حجت و دلیل کا بیان جس سے نسب ثابت و ظاہر ہوتا ہے۔

اول: اس مدت کا بیان جس میں معتدہ کے بچے کا نسب ثابت ہوتا ہے۔

اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ حمل کی اقل (کم سے کم) مدت چھ ماہ ہے کیونکہ اللہ عزوجل کا ارشاد

ہے:

وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا (الاحقاف: ۱۵)

اس کا حمل میں رہنا اور اس کا دودھ چھڑانا تیس ماہ

ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے حمل اور دودھ چھڑانے دونوں کی مدت تیس ماہ بتائی۔ پھر اللہ تعالیٰ نے فصال یعنی دودھ چھڑانے کی مدت دو سال اپنے اس ارشاد میں بتائی وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ (لقمان: ۱۴) لہذا حمل کیلئے چھ مہینے باقی رہے۔ یہ استدلال ابن عباس رضی اللہ عنہما سے منقول ہے کیونکہ روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک عورت سے نکاح کیا۔ عورت نے پورے چھ ماہ میں بچہ جنا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے عورت کو رجم کرنے کا ارادہ کیا تو ابن عباسؓ نے فرمایا اگر میں تمہارے ساتھ کتاب اللہ کی مدد سے جھگڑا کروں تو تم پر غالب آجاؤں گا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وحملہ وفصالہ ثلاثون شهرا اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے وفصالہ فی عامین۔ انہوں نے اسی کی طرف اشارہ کیا جو ہم نے ذکر کیا ہے۔ لہذا یہ اس پر دلیل ہے کہ حمل کی اقل مدت چھ ماہ ہے۔ اور حمل کی اکثر مدت ہمارے نزدیک دو سال ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چار سال ہے۔ ان کے خلاف دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی یہ حدیث ہے کہ انہوں نے کہا کہ ماں کے رحم میں بچہ دو سال سے زائد باقی نہیں رہتا اگرچہ..... اور ظاہر یہی ہے کہ یہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سن کر کہا ہوگا کیونکہ یہ بات رائے اور اجتہاد سے تو معلوم نہیں ہو سکتی اور ان کے بارے میں یہ گمان بھی نہیں کیا جاسکتا کہ انہوں نے یہ بات محض انکل سے کہی ہوگی۔ لہذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سماع متعین ہے۔

ایک اور قاعدہ ہے کہ ہر وہ مطلقہ جس پر عدت لازم نہیں ہوتی مثلاً وہ عورت جس کی رخصتی نہ ہوئی ہو تو اس کے بچے کا نسب شوہر سے ثابت نہیں ہوتا الا یہ کہ یقینی طور سے معلوم ہو کہ وہ بچہ اسی شوہر سے ہے۔ مثلاً یہ کہ یہ مطلقہ طلاق کے بعد چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنے۔ اور ہر وہ مطلقہ جس پر عدت آتی ہو تو اس کے بچے کا نسب شوہر سے ثابت ہوتا ہے الا یہ کہ یقینی طور سے علم ہو کہ بچہ اس شوہر سے نہیں ہے جس کی صورت یہ ہے کہ وہ طلاق کے بعد دو سال سے زائد مدت کے بعد بچہ جنے۔ اس قاعدے کی وجہ یہ ہے کہ دخول و رخصتی سے پیشتر طلاق نکاح کے تمام علائق کے انقطاع کا موجب ہوتی ہے لہذا ہر پہلو سے نکاح یقینی طور پر زائل ہو جاتا ہے اور جو چیز یقینی طور پر زائل ہو چکی ہو اس کا ثبوت صرف اسی جیسے یقین سے ہو سکتا ہے۔ تو جب طلاق کے دن سے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنا تو ہمیں یقین ہوا کہ حمل نکاح کی حالت میں ٹھہرا تھا اور شوہر نے اس سے وطی کی تھی اور اسی شوہر سے حمل ٹھہرا تھا کیونکہ طلاق کے بعد وطی ہونے کا احتمال نہیں ہے اس لئے کہ عورت چھ ماہ سے پہلے بچہ نہیں جنتی لہذا وطی شوہر کے فراش میں پائی گئی ہے اور شوہر کے فراش میں حمل ٹھہرنا شوہر سے نسب کے ثبوت کا موجب ہوتا ہے۔ اور جب پورے چھ ماہ میں یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنے تو بچے کے فراش میں پیدا ہونے کا یقین نہیں ہوتا کیونکہ احتمال ہے وطی طلاق کے بعد ہوئی ہو۔ اور چونکہ فراش کا زوال یقینی ہے لہذا اس کا ثبوت محض شک سے نہ ہوگا۔ اس قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک شخص نے دخول و رخصتی سے پیشتر اپنی بیوی کو طلاق دی پھر عورت نے طلاق کے دن سے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنا تو یہ بچہ شوہر کو لازم ہوگا کیونکہ ہمیں نکاح کی حالت میں اس کے حمل ٹھہرنے کا یقین ہوا ہے اور جب وہ پورے چھ مہینے یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنے تو یہ بچہ شوہر کو لازم نہ ہوگا کیونکہ حالت نکاح میں حمل ٹھہرنے کا یقین نہیں ہے۔ اور بوجہ مذکورہ اس حکم میں حیض والیاں اور مہینے والیاں سب برابر ہیں۔

مسائل: اس مذکورہ بالا قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک شخص نے کہا کل امراۃ اتزوجھا فہی

طالق (ہر وہ عورت جس سے میں نکاح کروں اسے طلاق ہے) پھر اس نے ایک عورت سے نکاح کیا اور اس پر طلاق واقع ہو گئی پھر اس عورت نے بچہ جنا۔ اگر نکاح کے وقت سے پورے چھ ماہ میں بچہ جنا تو نسب ثابت ہوگا کیونکہ جب نکاح کے وقت سے پورے چھ ماہ میں بچہ جنا تو طلاق کے وقت سے یہ چھ ماہ سے کم مدت ہوئی کیونکہ طلاق کا وقوع نکاح کے بعد ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ قسم کھانے والے نے طلاق اسی طرح واقع کی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس نے یہ کہا تھا فہی طالق اور حرف ”قا“ تعقیب بلا تراخی کیلئے ہوتا ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نسب ثابت نہ ہوگا۔ روایت ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ امام زفر رحمہ اللہ کے موافق بھی رائے رکھتے تھے لیکن پھر اس سے رجوع کر لیا تھا۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نسب کا اثبات وطی کے امکان کے ہونے سے ہوگا جبکہ وطی کا امکان موجود ہی نہیں ہے کیونکہ نکاح اور طلاق کے درمیان اتنا وقت نہیں ہے کہ جس میں وطی ہو سکے کیونکہ جو نہی نکاح پایا جائے گا اسی وقت نکاح کے بعد بلا فصل طلاق کا وقوع ہوگا۔ لہذا وطی متصور نہیں ہے پس نسب ثابت نہ ہوگا۔ ہم کہتے ہیں کہ وطی کا تصور ممکن ہے بایں طور کہ وہ شخص عورت سے صحبت کرے اور اس کے پاس (پس پردہ) کچھ لوگ آجائیں اور وہ اس عورت سے نکاح کرے درحالیکہ وہ دیگر لوگ اس کی بات سنتے ہوں اور اسی وقت وہ انزال کر دے۔ اور جب وطی متصور ہے تو وطی کے شرعا متصور ہونے کے وقت نکاح اس کے قائم مقام ہوتا ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: الولد للفراش

بچہ صاحب فراش کا ہے۔

○ اور اگر اس عورت نے وقت نکاح سے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنا تو نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ ہمیں یقینی طور پر علم حاصل ہے کہ وطی نکاح سے پیشتر ہوئی تھی۔ پھر جب وقت نکاح سے پورے چھ ماہ میں اس نے بچہ جنا یہاں تک کہ نسب ثابت ہو گیا تو شوہر پر پورا مہر واجب ہوگا۔ ظاہر روایت میں ایسے ہی مذکور ہے کیونکہ یہ عورت مدخول بہا کے حکم میں ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امالی میں ذکر کیا ہے کہ قیاس کے مطابق ایک پورا مہر اور آدھا مہر واجب ہوں گے۔ آدھا مہر تو مدخول سے پیشتر طلاق کی بنا پر اور پورا مہر مدخول کی بنا پر۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کے ہوتے ہی طلاق کو واقع سمجھا جاتا ہے لہذا مدخول سے پیشتر طلاق کے وجود کی بنا پر نصف مہر واجب ہوگا۔ پھر اس کو مدخول کے بعد واجب خیال کیا جاتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا مذہب بھی یہی ہے۔ لہذا اس وطی سے مہر واجب ہوگا اور نسب ثابت ہوگا کیونکہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔ پس مرد کا یہ فعل زنا نہ ہوگا۔ البتہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے استحسان کو پیش نظر رکھا اور فرمایا کہ صرف ایک مہر واجب ہوگا کیونکہ عورت از روئے حکم مدخول بہا ہے اور اس طرح مہر ضروری ہے۔

○ اور اگر بیوی سے مدخول کرنے کے بعد طلاق دی پھر معتدہ نے بچہ جنا تو معتدہ کے بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ یا تو وہ طلاق یا دیگر اسباب فرقت کی بنا پر عدت میں ہوگی یا وفات کی وجہ سے عدت میں ہوگی۔ پھر دو میں سے ہر ایک صورت میں معتدہ یا تو حیض والی ہوگی یا مہینوں والی ہوگی اور اس نے یا تو عدت کے پورا ہونے کا اقرار کر لیا تھا یا نہیں کیا تھا۔ پھر جب عدت طلاق سے ہو، پھر یا تو طلاق بائنہ ہوئی یا رجعی ہوئی۔ پس اگر طلاق بائنہ ہو اور معتدہ حیض والی ہو اور اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہ کیا ہو اور اس نے بچہ جنا تو اگر طلاق کے وقت سے دو سال تک بچہ جنا تو یہ بچہ شوہر کو لازم ہوگا کیونکہ جہاں اس کا احتمال ہے کہ یہ حمل طلاق

کے بعد واقع ہونے والی وطی سے ٹھہرا ہو وہاں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ حالت نکاح میں پائی جانے والی وطی سے ٹھہرا ہو اور عورت طلاق کے وقت حاملہ ہو کیونکہ بچہ رحم میں دو سال تک بالاتفاق رہ سکتا ہے۔ دونوں سے مؤخر الذکر احتمال زیادہ ظاہر ہے کیونکہ مسلمان عورت کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ عدت کے دوران نکاح نہیں کرتی اور جہاں تک ممکن ہو مسلمانوں کے کاموں کو صلاح و درستی پر محمول کرنا واجب ہے۔ لہذا اسی پر محمول کیا جائے گا۔ یا ہم یوں کہتے ہیں کہ نکاح تو یقینی طور پر قائم تھا اور قیام نکاح کی وجہ سے فراش بھی یقینی طور پر ثابت تھا اور قاعدہ ہے کہ جو چیز یقینی طور پر ثابت ہو وہ صرف اپنی مثل یقین ہی سے زائل ہوتا ہے۔ تو جب فراش پر حمل ٹھہرنے کا احتمال موجود ہے تو عدت کے پورا ہونے کا اور نکاح کے تمام وجوہ سے زائل ہونے کا ہمیں یقین نہیں ہو سکتا۔ پس ہمیں فراش کے زوال کا یقین نہیں ہوا اور ہم شک کی وجہ سے زوال نکاح کا حکم نہیں لگائیں گے۔

○ اگر دو سال سے زائد عمر میں بچہ جنا تو پھر شوہر کو وہ بچہ لازم نہیں ہوگا اگر وہ اس کا اپنے سے ہونے کا انکار کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمیں یقین ہے کہ یہ بچہ اس شوہر کا نہیں ہے کیونکہ بچہ رحم میں دو سال سے زائد نہیں ٹھہرتا۔ لہذا جب تک شوہر بچے کا دعویٰ نہ کرے بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا۔ اور جب وہ دعویٰ کرے گا تو اس سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ کیا شوہر کے دعویٰ کرنے کی صورت میں عورت کا اس کی تصدیق کرنا شرط ہے؟ اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ اور عورت کی عدت کے پورا ہونے کے بارے میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ولادت سے چھ ماہ پیشتر اس کی عدت کے پورا ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اتنی مدت کا جو خرچہ اس نے لیا ہوگا وہ اسے واپس کرنا ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی عدت وضع حمل سے پوری ہوگی اور جو کچھ بھی اس نے لیا ہوگا وہ واپس نہ لوٹائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ کسی اجنبی نے اس سے شبہ سے وطی کی ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ شوہر ہی نے اس سے شبہ سے وطی کی ہو لہذا شک کے ہوتے ہوئے اس کو لیا ہوا خرچہ واپس نہ کرنا پڑے گا۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بچہ لامحالہ طلاق کے بعد واقع ہونے والی وطی سے ہوا ہے کیونکہ دو سال سے زائد بچہ رحم میں باقی نہیں رہتا لہذا اس پر محمول کرنا تو جائز نہیں ہے کہ شوہر نے اس سے وطی کی ہوگی کیونکہ یہ حرام ہے اور اس پر بھی محمول نہیں کیا جاسکتا کہ کسی اجنبی نے اس سے شبہ سے وطی کی ہوگی کیونکہ وہ بھی حرام ہے جبکہ مسلمان کا ظاہر حال یہ ہے کہ وہ حرام سے بچتا ہے لہذا متعین ہوا کہ حلال وطی پر اس کو محمول کیا جائے اور یہ وہ وطی ہے جو نکاح صحیح میں ہو۔ پس اسی پر محمول کیا جائے گا کہ عورت کی عدت پوری ہوگئی تھی اور پھر اس نے کسی اور سے نکاح کر لیا تھا۔ اور چونکہ حمل کی اقل مدت چھ ماہ ہوتی ہے لہذا چھ ماہ کا نفقہ اس کو واپس کرنا پڑے گا کیونکہ یہ بات ظاہر ہو چکی ہے کہ یہ نفقہ (پہلے) شوہر کے ذمے نہیں تھا۔ اسی میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل کا جواب بھی آگیا۔ علاوہ ازیں اگر ہم اس پر محمول بھی کر لیں کہ کسی اجنبی نے اس سے شبہ سے وطی کی ہے تب بھی شوہر سے نفقہ ساقط ہو جاتا ہے کیونکہ فقہاء نے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کی منکوحہ کسی دوسرے شخص سے نکاح کر لے اور اس سے اس کو حمل ٹھہر جائے تو اصل شوہر کے ذمے اس کا نفقہ نہیں ہوتا۔

○ اور اگر وہ عدت کے پورا ہونے کا اقرار کر چکی ہو اور یہ اقرار اتنی مدت میں ہوا ہو کہ جس میں عدت

پوری ہو سکتی ہے پھر اس نے دو سال میں بچہ جنا ہے۔ تو اگر اقرار کرنے کے دن سے چھ ماہ کے اندر اندر بچہ جنا تو یہ بچہ بھی شوہر کو لازم ہوگا اور اگر اقرار کے وقت سے پورے چھ ماہ میں یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنا تو یہ بچہ شوہر کو لازم نہ ہوگا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ معتدہ جب اپنی عدت کے پورا ہونے کی خبر دے تو اس کی تصدیق کی جاتی ہے کیونکہ شریعت نے اس بارے میں اس کو امین قرار دیا ہے لہذا جب تک اس کی غلطی یا جھوٹ یقینی طور پر ظاہر نہ ہو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ تو جب اس نے وقت اقرار سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو اس کی غلطی یا اس کا جھوٹ ظاہر ہو گیا کیونکہ واضح ہو گیا کہ اقرار کے وقت وہ معتدہ تھی اس لئے کہ عورت چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ نہیں جن سکتی پس اس کا عدت کے پورا ہونے کا اقرار کرنا حالانکہ وہ ابھی عدت میں ہے اس کی غلطی ہوگی یا اس کا جھوٹ ہوگا۔ کیونکہ یہ ایسی خبر ہے جو نفس الامر کے خلاف ہے اور یہی جھوٹ کی تعریف ہے۔ لہذا عورت کا اقرار کالعدم ہوا۔ اور جب اس نے چھ ماہ یا زائد مدت میں بچہ جنا تو اس کا جھوٹا ہونا ظاہر نہیں ہوا کیونکہ یہ احتمال ہے کہ عدت کے پورا ہونے کا اقرار کرنے کے بعد اس نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا ہو اور اس سے بچہ جنا ہو اور اس طرح وہ بچہ ولد الزنا نہ ہوا اگرچہ اس کا نسب معروف نہیں ہے۔ لہذا قاعدے کے مطابق لازم ہوگا کہ اپنی عدت کے پورا ہونے کی خبر دینے میں اس کی تصدیق کی جائے اور یہ بچہ پہلے شوہر سے نہیں ہوگا۔ یہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی ہمارا مذہب ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار کیا پھر پورے چھ مہینے میں بچہ جنا تو بچے کا نسب پہلے شوہر سے ثابت ہوگا الا یہ کہ اس نے دوسرا نکاح کر لیا ہو۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت کا اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار کرنا متضمن ہے بچے کے حق کے ابطال کو جو کہ بچے کے نسب کو ضائع کرنا ہے کیونکہ نسب کا ثبوت بچے کے حق کے طور پر ہوتا ہے لہذا عورت کے اقرار کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ ہماری دلیل وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ شریعت نے عورت کو اپنی عدت کے پورا ہونے کی خبر دینے میں امین بنایا ہے جبکہ اس کو اپنے رحم میں موجود شے کو چھپانے سے منع کیا۔ اور چھپانے سے منع کرنا ظاہر کرنے کا حکم کرنا ہے جو کہ قبول کرنے کا حکم بھی ہوا۔ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ عورت کا اقرار بچے کے نسب میں حق کے ابطال کو متضمن ہے تسلیم نہیں ہے کیونکہ حق کا ابطال اس کے ثبوت کے بعد ہوتا ہے اور یہاں تو نسب ثابت ہی نہیں ہے اس کی وجہ ہم نے طلاق بائن کے تحت ذکر کی ہے۔

○ اور اگر معتدہ نے دو سال سے زائد مدت میں بچہ جنا تب بھی یہ بچہ شوہر کو لازم ہوگا اور شوہر بیوی سے رجوع کرنے والا شمار ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حمل طلاق کے بعد وطی سے ٹھہرا ہے اور اس وطی کو وطی حلال یعنی شوہر کی وطی پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ طلاق رجعی سے وطی حرام نہیں ہو جاتی اور جب تک عورت عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہ کرے شوہر کو وطی کرنے کا اختیار ہوتا ہے لہذا اس پر محمول کرنا واجب ہے۔ اور جب اس صورت پر محمول کیا تو شوہر وطی کی وجہ سے رجوع کرنے والا بنا۔ لہذا نسب ثابت ہوگا۔ اگرچہ زمانہ طویل ہو کیونکہ ممکن ہے کہ عدت لمبے طہر والی ہو اور شوہر نے اس سے طہر کے آخر میں وطی کی ہو اور اس سے حمل ٹھہرا ہو لہذا رجوع ثابت ہو جائے گا۔

اعتراض:

اگر یہ سوال کیا جائے کہ جب عورت نے دو سال سے کم مدت میں بچہ جنا تو اس وقت مذکورہ بالا صورت پر کیوں محمول نہیں کرتے تاکہ اس میں بھی شوہر کا رجوع ثابت ہو؟

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ وہاں مذکورہ بالا صورت پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر اس پر محمول کیا جائے تو شک سے رجعت کا اثبات لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں اور احتمال بھی ہے یعنی یہ کہ جہاں یہ احتمال ہے کہ یہ حمل طلاق کے بعد وطی سے ٹھہرا ہو اور انی طرح رجعت ہوئی ہو وہاں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ حمل طلاق سے قبل وطی سے ٹھہرا ہو اور اس طرح رجعت نہ ہوئی ہو۔ پس شک کے ہوتے ہوئے رجعت ثابت نہ ہوگی۔ اس کے برعکس یہاں (یعنی دو سال سے زائد مدت میں بچہ جننے کی صورت میں) طلاق سے قبل وطی سے حمل ٹھہرنے کا احتمال ہی نہیں ہے کیونکہ بچہ پیٹ میں دو سال سے زائد نہیں رہتا لہذا حمل کا طلاق کے بعد وطی سے ہونا متعین ہوا۔ اور چونکہ اس وٹھی کو حلال پر محمول کرنا ممکن ہے لہذا اسی پر محمول کیا جائے گا اور شوہر وطی کی وجہ سے رجوع کرنے والا شمار ہوگا۔ اس طرح دونوں صورتوں کا فرق واضح ہو گیا۔

○ اور اگر معتدہ اتنی مدت میں اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار کر چکی تھی جس میں عدت گزر جاتی ہے تو پھر اگر اس نے اقرار سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو وہ بچہ شوہر کو لازم ہوگا اور اگر اقرار کے وقت سے پورے چھ ماہ یا زائد مدت میں بچہ جنا تو بچہ شوہر کو لازم نہ ہوگا جس کی وجہ ہم طلاق بائنہ کے تحت ذکر کر چکے ہیں۔

○ مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب طلاق سے عدت گزارنے والی حیض والی ہو۔ اور اگر وہ مہینوں والی ہے پھر اگر تو وہ آئیسہ ہے اور بچہ بنے تو اگر اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہیں کیا ہے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو حیض والیوں کا ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اس میں حکم یکساں ہے خواہ طلاق رجعی ہو یا بائنہ ہو کیونکہ جب اس نے طلاق کے وقت سے دو سال کے اندر بچہ جنا تو بچے کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے بچہ جنا تو معلوم ہوا کہ وہ آئیسہ نہیں تھی بلکہ حیض والی تھی۔

○ اور اگر اس نے اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار کر لیا تھا تو اگر اس نے اقرار میں تین مہینے کی تفسیر و وضاحت بھی کی تھی تب بھی حکم وہی ہے کیونکہ جب ظاہر ہوا کہ وہ آئیسہ نہیں تھی تو ظاہر ہوا کہ اس کی عدت مہینوں میں نہیں تھی لہذا اس کا اپنی عدت کے مہینوں میں پورا ہونے کا اقرار صحیح نہ ہوا اور اس کا اقرار کالعدم ہوا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ عورت نے سرے سے اقرار ہی نہیں کیا تھا۔ اور اگر عدت کے پورا ہونے کا اقرار مطلق ہو لیکن اتنی مدت میں کہ جس میں تین حیض آسکتے ہوں تو اگر وقت اقرار سے چھ ماہ کے اندر بچہ جنا تو نسب ثابت ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ جب یاس باطل ہوا تو مہینوں میں عدت گزارنے کے باطل ہونے کی بنا پر اس کے اقرار کو حیضوں سے عدت کے پورا ہونے کے اقرار پر محمول کیا جائے گا تاکہ جہاں تک ممکن ہو مسلمان عاقل عورت کے کلام کو صحت پر محمول کیا جاسکے۔

○ اور اگر معتدہ نابالغہ ہو اور وہ بچہ جنے تو اس میں تین صورتیں ہیں یا تو تین مہینے گزرنے پر اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار کر لیا۔ یا اس نے یہ اقرار نہ کیا ہوگا البتہ مدت عدت یعنی تین مہینوں میں اپنے حاملہ ہونے کا اقرار کیا ہو اور یا اس نے سکوت اختیار کیا ہو۔ پھر ہر صورت کی دو شفیس ہیں۔ یعنی یہ کہ طلاق یا تو بائنہ ہوگی یا رجعی ہوگی، تو اگر تین مہینے گزرنے پر اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار کیا پھر بچہ جنا تو اگر وقت اقرار سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو نسب ثابت ہوگا اور اگر پورے چھ ماہ یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنا تو نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ نابالغہ کا اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار قبول کیا جاتا ہے اس لئے کہ دوسرے کے مقابلے میں اس کو اپنی عدت کا زیادہ علم ہوتا ہے۔ اسی لئے جب وہ بلوغ کا اقرار کرے تو اس کا اقرار قبول کیا جاتا ہے۔ البتہ جب اس نے وقت اقرار سے چھ ماہ کے اندر بچہ جنا تو اس کے اقرار میں اس کا جھوٹا ہونا ظاہر ہوا کیونکہ واضح ہو گیا کہ اقرار کے وقت وہ عدت میں تھی لہذا اس کا اقرار کالعدم ہوا۔ اور جب اس نے پورے چھ ماہ یا زائد مدت میں بچہ جنا تو اس کے اقرار میں اس کا جھوٹا ہونا ظاہر نہیں ہوا کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ اس نے عدت کے پورا ہونے پر دوسرا نکاح کر لیا ہو اور یہ بچہ دوسرے شوہر سے ہو۔ اس بارے میں طلاق رجعی اور طلاق بائنہ برابر ہیں۔

اور اگر اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہیں کیا البتہ عدت کی مدت کے دوران حمل کا اقرار کیا تو اگر طلاق بائنہ تھی تو وقت طلاق سے دو سال تک میں نسب ثابت ہوگا اور اگر طلاق رجعی تھی تو وقت طلاق سے ستائیس مہینوں تک میں نسب ثابت ہوگا کیونکہ جب اس نے عدت کی مدت کے دوران حمل کا اقرار کیا تو ہم نے اس کی بلوغت کا حکم لگایا اور اس کا وہی حکم ہو گیا جو بالغ عورت کا ہوتا ہے۔ پھر جب اس نے بچہ جنا تو طلاق بائنہ کی صورت میں وقت طلاق سے دو سال تک میں نسب ثابت ہوگا کیونکہ یہ وجہ گزر چکی ہے کہ طلاق سے پیشتر حمل ٹھہرنے کا حکم لگائیں گے اور اگر دو سال سے زائد میں بچہ جنا تو نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں طلاق کے بعد حمل ٹھہرنے پر محمول کریں گے۔ اور اگر طلاق رجعی ہو تو ستائیس ماہ تک میں نسب ثابت ہوگا کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ حمل عدت کے دوران ٹھہرا تھا اور اس کی عدت تین ماہ تھی اور یہ قاعدہ ہے کہ طلاق رجعی سے عدت گزارنے والی کو جب حمل ٹھہر جائے تو شوہر اس سے رجوع کرنے والا قرار پاتا ہے۔ اور اگر ستائیس مہینے کے بعد بچہ جنے تو نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ ظاہر ہوا ہے کہ حمل تین ماہ گزرنے کے بعد ٹھہرا تھا علاوہ ازیں بچہ پیٹ میں دو سال سے زائد نہیں ٹھہرتا لہذا شوہر کا معتدہ سے رجوع ثابت نہ ہوگا۔

اور اگر کچھ اقرار نہ کیا ہو تو اس بارے میں اختلاف ہوا ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ اس کا سکوت اس کے عدت کے پورا ہونے کے اقرار کی مانند ہے یعنی یہ کہ اگر وقت طلاق سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو نسب ثابت ہوگا اور اگر پورے چھ ماہ یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنا تو نسب ثابت ہوگا خواہ طلاق بائنہ ہو یا طلاق رجعی ہو۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس کا سکوت اس کے حمل کے اقرار یا دعویٰ حمل کی مثل ہے یعنی یہ کہ اگر طلاق بائنہ ہو تو نسب دو سال تک ثابت ہوگا اور اگر طلاق رجعی تو نسب ستائیس مہینوں تک ثابت ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرابقہ (قریب البلوغ لڑکی) میں احتمال ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہو کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس کو حمل ٹھہر جائے اور اسے اس کا

علم نہ ہو تو جب تک وہ عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہ کر لے بیوہ کی مانند اس کی عدت کے بھی پورا ہونے کا حکم نہ لگایا جائے گا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ نابالغہ کی عدت ایک ہی جہت والی ہوتی ہے یعنی اصل کا اعتبار کرتے ہوئے تین مہینے اور اس میں اصل عدم بلوغت ہوتی ہے۔ لہذا اس کی عدت تین مہینے گزرنے سے بھی پوری ہو جائے گی۔ جیسا کہ عدت کے پورا ہونے کے اقرار کرنے سے ختم ہوتی ہے۔ اور عدت کے پورا ہونے کے اقرار کی صورت میں جو جواب ہے وہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔ بیوہ کا حکم اس سے مختلف ہے کہ اس میں مہینوں کے گزرنے سے عدت کے پورا ہونے کا حکم نہیں لگائیں گے کیونکہ اس کی عدت دو جہتوں والی ہے یعنی اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ عدت مہینوں میں ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ وضع حمل سے ہو۔ تو جب تک وہ اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہیں کرے گی کسی ایک احتمال کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ یہ تمام تفصیل جو ہم نے ذکر کی یہ طلاق سے عدت گزارنے والی کا حکم ہے اور ہر جواب جو تم نے طلاق سے معتمدہ کے بارے میں جانا وہی جواب طلاق کے علاوہ دیگر اسباب فرقت میں ہے۔

معتمدہ وفات سے ثبوت نسب کا بیان:

رہی وہ صورت جس کا شوہر وفات پا چکا ہے اور اس کا شوہر اس سے دخول بھی کر چکا ہو تو اگر وہ حیض والی ہے اور اس نے بچہ جنا تو اگر شوہر کی وفات سے دو سال کے اندر اندر بچہ جنا اور اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار بھی نہ کیا ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اس کے بچے کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا۔ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں جب عدت کی مدت میں اس نے حمل کا دعویٰ نہ کیا ہو پھر وہ پورے دس مہینے دس دن میں بچہ بنے تو نسب ثابت نہ ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حمل نہ ہونے کی صورت میں بیوہ کی عدت مہینوں میں ہوتی ہے اور اصل عدم حمل ہی ہے لہذا جب چار ماہ دس دن گزر جائیں گے تو عدت کے پورا ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ اس نے عدت کے پورا ہونے کا اقرار کر لیا ہے۔ پھر اس کے بعد اس نے بچہ جنا ہے اور اقرار کی صورت میں وقت اقرار سے چھ ماہ سے کم میں بچہ بنے تو نسب ثابت ہوتا ہے اور اگر پورے چھ مہینے پر یا اس سے زائد مدت میں بچہ بنے تو نسب ثابت نہیں ہوتا۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔ اور اسی وجہ سے تو نابالغہ میں وہ حکم ہوتا ہے جو ہم نے ذکر کیا۔ پس ایسے ہی بالغہ میں ہوگا۔

ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ بیوہ کی عدت دو جہتوں والی ہوتی ہے بایں طور کہ اس کا امکان ہوتا ہے کہ وہ حاملہ ہو لیکن حمل کا علم نہ ہو لہذا اس کی عدت مہینوں سے ختم نہ ہوگی۔ پس جب تک وہ خود اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار نہ کرے طلاق سے معتمدہ کی مثل اس میں بھی عدت کے پورا ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور جب اس نے دو سال سے زائد مدت میں بچہ جنا تو اس وجہ کی بنا پر جو طلاق کی عدت کے بیان میں کزری نسب ثابت نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس نابالغہ میں عدت کی صرف ایک ہی جہت ہوتی ہے کیونکہ اس میں اصل عدم حمل ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ محل یعنی نابالغہ میں حمل کا احتمال نہیں ہوتا، حمل کا محل تو وہ بلوغت سے بنتی ہے اور اس کی بلوغت میں شک ہے لہذا اصل کا حکم باقی رہے گا۔ رہی بالغہ تو اس کی عدت میں دو جہتیں ہوتی ہیں اس احتمال و تردد کی بنا پر جو ہم ثابت کر چکے ہیں۔ لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے مہینوں سے

عدت کے پورا ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اور اگر اس نے اپنی عدت کے پورا ہونے کا اقرار کیا پھر اس کے بعد بچہ جنا تو اگر وقت اقرار سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو نسب ثابت ہوگا اور اگر پورے چھ مہینے پر بچہ جنا تو اس میں وہی اختلاف ہے جو طلاق کی عدت کے بیان میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔ ہمارے نزدیک نسب ثابت نہیں ہوتا جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جب تک وہ دوسرا نکاح نہ کرے نسب ثابت ہوتا ہے۔

○ اگر بیوہ مہینوں والی ہو تو پھر اگر وہ آئیسہ ہوگی یا نابالغہ، تو شوہر کے فوت ہونے کی صورت میں اس کا وہی حکم ہے جو طلاق کی صورت میں اس کا حکم ہے اور وہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ مذکورہ بالا تفصیل جو ہم نے ذکر کی یہ طلاق اور دیگر فرقتوں کی عدت اور وفات کی عدت کے بارے میں ہے جبکہ معتدو نے دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے پیشتر بچہ جنا ہو۔

زوج ثانی سے نکاح کے بعد بچہ جنا تو اس کی چار صورتیں ہیں:

پہلی صورت: پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یا اس کی وفات سے دو سال کے اندر اندر اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا۔

دوسری صورت: پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یا اس کی وفات سے دو سال کے بعد اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے پورے چھ ماہ پر یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنا۔

تیسری صورت: پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یا اس کی وفات سے دو سال کے اندر اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے پورے چھ ماہ پر اور اس سے زائد مدت میں بچہ جنا۔

چوتھی صورت: پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یا اس کی وفات سے دو سال کے بعد اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا۔

پہلی صورت کا حکم:

پہلی صورت میں بچہ پہلے شوہر کا ہوگا کیونکہ اس کا دوسرے شوہر سے ہونے کا احتمال ہی نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ عورت چھ ماہ سے کم میں بچہ نہیں جنتی اور بچے کا پہلے شوہر سے ہونے کا احتمال موجود ہے کیونکہ بچہ ماں کے پیٹ میں دو سال تک رہ سکتا ہے اور اس دوسرے احتمال پر محمول کرنے میں عورت کے معاملہ کو صلاح پر محمول کرنا ہے جو کہ جہاں تک ممکن ہو واجب ہوتا ہے۔

دوسری صورت کا حکم:

دوسری صورت میں یعنی جب پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یا اس کی وفات سے دو سال سے زائد مدت میں اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے پورے چھ ماہ پر یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنا تو یہ بچہ دوسرے شوہر کا ہوگا کیونکہ اس بچے کا پہلے شوہر سے ہونے کا احتمال نہیں ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان صاحب عقل

عورت کا ظاہر حال یہی ہوتا ہے کہ وہ ایک کی معتدہ ہوتے ہوئے دوسرے شوہر سے نکاح نہیں کرتی۔ لہذا دوسرا نکاح صحیح ہوا اور اس بچے کی ولادت فراش صحیح میں ہوئی لہذا اس بچے کا دوسرے شوہر سے نسب ثابت ہوگا۔

تیسری اور چوتھی صورت کا حکم:

چوتھی صورت میں یعنی جب پہلے شوہر کے طلاق دینے یا اس کی وفات سے دو سال سے زائد مدت میں اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے چھ ماہ کے اندر بچہ جنا تو یہ بچہ نہ تو پہلے شوہر کا ہوگا اور نہ ہی دوسرے شوہر کا ہوگا کیونکہ بچہ ماں کے پیٹ میں دو سال سے زائد نہیں ٹھہرتا اور عورت چھ ماہ سے کم میں بچہ نہیں جنتی۔ کیا اس صورت میں دوسرا نکاح جائز ہوتا ہے؟ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق جائز ہوتا ہے جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق فاسد ہوتا ہے۔ کیونکہ جب پہلے شوہر سے نسب ثابت نہیں ہوا اور دوسرے شوہر سے بھی ثابت نہیں ہوا تو یہ حمل زنا سے ہوا لہذا یہ ایسی صورت بنی گویا کہ ایک شخص نے ایک عورت سے جو کہ زنا سے حاملہ ہو نکاح کیا اور اس صورت میں بھی وہی مذکورہ اختلاف ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس (زنا سے حاملہ) عورت کا نکاح جائز ہوتا ہے البتہ وضع حمل تک شوہر اس سے قربت نہیں کر سکتا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وضع حمل تک نکاح جائز نہیں ہوتا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس بات کا علم نہ ہو کہ عورت نے اس سے عدت میں نکاح کیا ہے اور اگر اس کا علم ہو تو دوسرا نکاح فاسد واقع ہوا۔ پھر جب اس عورت نے بچہ جنا تو اگر پہلے شوہر سے نسب کو ثابت کرنا ممکن ہو تو نسب ثابت ہوگا۔ امکان کی صورت یہ ہے کہ عورت پہلے شوہر کے طلاق دینے یا اس کی موت سے دو سال کے اندر اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے چھ ماہ پر یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنے کیونکہ دوسرا نکاح فاسد ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جہاں نسب کو فراش صحیح کی طرف پھیرنا ممکن ہو تو ایسا کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔ اور اگر پہلے شوہر سے تو نسب کا اثبات ممکن نہ ہو البتہ دوسرے شوہر سے ممکن ہو تو نسب دوسرے شوہر سے ثابت ہوگا بایں طور کہ عورت پہلے شوہر کے طلاق دینے سے یا اس کی وفات سے دو سال سے زائد مدت میں اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے چھ ماہ پر یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنے کیونکہ دوسرا نکاح اگرچہ فاسد ہے لیکن جب نکاح صحیح سے نسب کا اثبات ممکن نہیں ہے تو زنا پر محمول کرنے سے نکاح فاسد سے نسب کا اثبات اولیٰ ہے، واللہ الموفق۔

جب عورت کو اس کے شوہر کی وفات کی خبر دی گئی اور اس نے عدت گزار کر دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور بچہ جنا پھر پہلا شوہر آگیا تو وہ پہلے شوہر کی بیوی شمار ہوگی کیونکہ وہ اس کی منکوحہ تھی اور نکاح پر کوئی سبب فرقت بھی طاری نہیں ہوا ہے لہذا عورت پہلے نکاح پر باقی رہی البتہ پہلا شوہر اس سے اس وقت تک قربت نہیں کر سکتا جب تک وہ دوسرے شوہر کی عدت نہ گزار لے۔ رہا بچہ تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وہ پہلے شوہر کا ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ دوسرے شوہر کے اس سے وطی کرنے سے چھ ماہ سے کم مدت میں اگر بچہ جنا ہو تو وہ پہلے شوہر کا ہوگا اور اگر دو سال سے زائد مدت میں بچہ جنا تو وہ دوسرے شوہر کا ہوگا۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ اگر دوسرے شوہر کے اس سے وطی کرنے سے پورے دو سال ہونے پر بچہ جنا تو وہ پہلے شوہر کا ہوگا اور اگر دو سال سے زائد مدت میں بچہ جنا تو وہ

دوسرے شوہر کا ہوگا۔

امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب عورت نے دوسرے شوہر کے اس سے وطی کرنے کے پورے دو سال بعد بچہ جنا تو اس کو صحیح فراش پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ بچہ ماں کے پیٹ میں دو سال تک رہ سکتا ہے۔ لہذا دو سال تک جننے کی صورت میں اسی پر محمول کریں گے۔ اور جب دو سال سے زائد مدت میں بچہ جنا تو اس کو فراش صحیح پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ بچہ دو سال سے زائد پیٹ میں نہیں رہ سکتا لہذا ضرورت کی بنا پر فراش فاسد پر محمول کریں گے۔

امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب عورت نے دوسرے شوہر کے اس سے وطی کرنے سے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنا تو ہمیں یقین حاصل ہے کہ بچہ دوسرے شوہر سے نہیں ہے کیونکہ عورت چھ ماہ سے کم میں بچہ نہیں جنتی اور اس کو فراش پر محمول کرنا ممکن ہے لہذا اس پر محمول کریں گے۔ اور جب پورے چھ ماہ پر یا اس سے زائد مدت میں بچہ جنے تو ظاہر ہے کہ وہ دوسرے شوہر سے ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فراش صحیح پہلے شوہر کا ہے لہذا بچہ اسی کا ہوگا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ارشاد ہے الولد للفراش اور مطلق فراش سے فراش صحیح مراد ہوتا ہے، واللہ الموفق للصواب۔

ان دلائل کا بیان جن سے معتدہ کے بچے کا نسب ثابت ہوتا ہے

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ عورت نے جب دعویٰ کیا کہ اس نے پورے چھ ماہ میں بچہ جنا ہے تو اگر شوہر نے اس کی تصدیق کردی تو عورت کے ہاں ولادت ثابت ہو جائے گی خواہ عورت منکوحہ ہو یا معتدہ۔ اور اگر شوہر اس کی تکذیب کرے تو ہمارے اصحاب کے نزدیک ایک ثقہ عورت کی گواہی سے نسب ثابت ہوگا۔ اور نسب شوہر سے ثابت ہوگا حتیٰ کہ اگر وہ بچے کی نفی کرے گا تو اس کو لعان کرنا پڑے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ چار ثقہ عورتوں کی گواہی کے بغیر نسب ثابت نہ ہوگا۔ امام شافعی کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک نوع کی شہادت ہے لہذا اس میں بھی دیگر شہادتوں کی طرح (گواہوں کی) تعداد کا اعتبار کیا جائے گا۔ لہذا ہر دو عورتوں کو ایک مرد۔ قائم مقام سمجھا جائے گا۔ اور جب چار عورتیں ہوں گی تو وہ دو مردوں کے قائم مقام ہوں گی پس اس طرح تعداد پوری ہوئی۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولادت کے بارے میں دائی کی شہادت کی اجازت دی۔ تو یہ ولادت کے بارے میں تعداد کے اعتبار کے بغیر عورت کی گواہی کے جواز پر دلیل ہے۔ علاوہ ازیں وہ امور جن میں تنہا عورتوں کے قول کو قبول کیا جاتا ہے ان میں اصول یہ ہے کہ عورتوں کی تعداد شرط نہیں ہے یہی اصول شریعت کے دیگر اصولوں میں پایا جاتا ہے مثلاً احادیث و اخبار کی روایت، پانی کی طہارت و نجاست کے بارے میں خبر دینا۔ وکالت کی خبر دینا اور اسی طرح دیگر دیانات و معاملات کی خبر دینا۔ اس سے فریق مخالف کی اس بات کا جواب بھی نکل آیا کہ تعداد شرط ہے کیونکہ عدد صرف ان امور میں شرط ہے جن میں تنہا عورتوں کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ اور ولادت کے بارے میں چونکہ تنہا عورتوں کا قول قبول ہوتا ہے لہذا یہاں عدد شرط نہیں ہے۔

اور اگر شوہر نے بچے کی (اپنے سے ہونے کی) نفی کی تو اسے لعان کرنا پڑے گا کیونکہ بچے کا نسب نکاح

کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے دائی کی شہادت کی وجہ سے نہیں۔ اس کی شہادت سے جو بات ثابت ہوتی ہے وہ محض (بچے کی) ولادت ہوتی ہے اور اس بچے کا تعین ہوتا ہے جو اس عورت نے جنا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ عورت نے مردہ بچہ جنا ہو یا جنا تو زندہ ہو لیکن بعد ازاں مر گیا ہو۔ تو جب شوہر نے بچے کی نفی کی تو وہ اس کی ماں پر زنا کی تہمت لگانے والا بنا اور بیوی پر زنا کی تہمت لعان کو واجب کرتی ہے۔

اسی طرح جب ایک شخص نے اپنی باندی سے کہا ”اگر تیرے پیٹ میں بچہ ہے تو وہ میرا ہے“ اور ایک عورت نے ولادت پر گواہی دی تو باندی ام ولد بن جائے گی کیونکہ باندی کے فراش سے نسب دعوائے نسب کے وقت ثابت ہوتا ہے اور مالک کا یہ کہنا اگر تیرے پیٹ میں بچہ ہے تو وہ میرا ہے اس کی جانب سے دعوائے نسب ہی ہے۔ اس کے بعد بچے کی ولادت اور بچے کے تعین کی حاجت ہوتی ہے جو کہ دائی کی شہادت سے ثابت ہوتی ہیں۔ اور جب نسب ثابت ہو گیا تو لازمی نتیجہ کے طور پر باندی ام ولد بن جائے گی کیونکہ ثبوت نسب کے نتائج میں سے باندی کا ام ولد بن جانا ہی ہوتا ہے۔

○ اگر اپنی بیوی سے کہا ”جب تو بچہ بنے تو تجھے طلاق ہے“ پھر بیوی نے کہا کہ ”میں نے بچہ جن دیا ہے“ لیکن شوہر ولادت کا انکار کرے اور ایک دائی ولادت پر شہادت دے تو بالاجماع نسب ثابت ہوگا۔ اور اگر شوہر نے حمل کا اقرار نہ کیا ہو اور نہ ہی حمل ظاہر ہو تو کیا پھر بھی طلاق ہوگی؟ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب تک دو مرد اور دو عورتیں ولادت پر گواہی نہ دیں طلاق واقع نہ ہوگی جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کہتے ہیں کہ دائی کی گواہی سے جبکہ وہ دائی عادل ہو طلاق واقع ہو جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولادت دائی کی گواہی سے بالاجماع ثابت ہوئی ہے لہذا نسب ثابت ہوگا۔ اور ثبوت ولادت کا نتیجہ وقوع طلاق ہے کیونکہ وقوع طلاق ولادت پر معلق کیا گیا ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دائی کی شہادت ضرورت کی بنا پر حجت و دلیل ہے کیونکہ وہ ایک شخص کی گواہی ہے اور وہ شخص بھی عورت ہے لہذا جہاں ضرورت ہو اس کے نتائج میں اس گواہی کے اثرات ظاہر ہوں گے۔ پس ولادت کے بارے میں گواہی کا اثر ظاہر ہوگا لیکن چونکہ وقوع طلاق ولادت کے نتائج میں سے نہیں ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ فی الجملہ ولادت بغیر طلاق کے بھی متصور ہے۔ لہذا وقوع طلاق کے حق میں ولادت کے اثبات کی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا وقوع طلاق کے حق میں اس گواہی کا اثر ظاہر نہ ہوگا۔ رہا نسب تو وہ شہادت سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ وہ تو قیام نکاح کی بنا پر فراش سے ثابت ہوتا ہے۔ شہادت سے جو چیز ثابت ہوتی ہے وہ تو محض ولادت اور بچے کا تعین ہے جبکہ وقوع طلاق نہ تو ولادت کے نتائج میں سے ہے اور نہ ہی ثبوت نسب کے نتائج میں سے ہے۔ پس ولادت اور ثبوت نسب کے نتیجے میں وقوع طلاق نہ ہوگا۔

○ اور اگر شوہر حمل کا اقرار کر چکا تھا یا حمل ظاہر تھا تو محض عورت کے قول سے طلاق واقع ہو جائے گی اگرچہ دائی نے گواہی بھی نہ دی ہو۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک دائی کی شہادت کے بغیر طلاق واقع نہ ہوگی۔ البتہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دائی کی شہادت کے بغیر نسب ثابت نہ ہوگا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت وقوع طلاق کی مدعی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مدعی کو بیش دعویٰ پر کچھ نہیں دیا جاتا کیونکہ مدعی کے دعویٰ کے معارض منکر (مدعالیہ) کا انکار ہے اور اس بارے میں

یہ حدیث بھی ہے کہ لو اعطی الناس بدعواہم (اگر لوگوں کو ان کے دعویٰ پر دیا جائے)..... (الحديث) سوائے اس امر کے کہ جس کے بارے میں کسی دوسرے سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ کہ اس وقت ضرورت کی بنا پر مدعی کے قول ہی کو لیا جاتا ہے مثلاً حیض میں۔ لیکن ولادت تو ایسا امر ہے کہ جس کے بارے میں مدعیہ کے علاوہ دوسرے سے بھی معلوم ہو سکتا ہے لہذا ولادت کے بارے میں مدعیہ کا قول قبول نہ کیا جائے گا اور اسی بنا پر دائی کی شہادت کے بغیر محض مدعیہ کے قول پر نسب بھی ثابت نہیں ہوتا۔ ایسے ہی وقوع طلاق کے بارے میں ہے کہ عورت اس کی مدعی ہے جبکہ شوہر اس کا منکر ہے۔ اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے یہاں تک کہ مدعی اپنی سمجھت (یعنی گواہی) پیش کرے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حمل یعنی بچے کا پیٹ میں ہونا ثابت ہو چکا ہے یا تو شوہر کے حمل کا اقرار کرنے سے یا حمل کے ظاہر ہونے سے۔ اور حمل کا ثبوت لامحالہ ولادت کی طرف مفضی ہوتا ہے کیونکہ حمل کا وضع تو لامحالہ ہوتا ہی ہے۔ لہذا ولادت یقینی طور پر ہونے والا امر ہے پس اس بارے میں عورت کا قول قبول کیا جائے گا جیسا کہ حیض کے خون کے بارے میں اس کا قول قبول کیا جاتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو کہے جب تجھے حیض آئے تو تجھے طلاق ہے۔ اور پھر عورت کہے کہ مجھے حیض آیا ہے تو طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔ البتہ دائی کی گواہی کے بغیر نسب کے اثبات کے حق میں اس عورت کا قول قبول نہیں کیا جاتا کیونکہ بچے کی تعیین میں وہ متہم ہے لہذا ثبوت نسب کے حق میں بچے کی تعیین کے بارے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور چونکہ وقوع طلاق کے حق میں بچے کی تعیین میں کوئی تہمت نہیں ہوتی لہذا اس میں دائی کی شہادت کے بغیر بھی اس کی تصدیق کی جائے گی اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”جب تجھے حیض آئے تو تجھے طلاق ہے اور تیرے ساتھ ہی میری فلاں (دوسری) بیوی کو بھی“۔ پھر اس بیوی نے کہا مجھے حیض آیا اور شوہر نے اس کی تکذیب کی تو اس کو طلاق ہو جائے گی البتہ اس کی سوکن پر طلاق واقع نہ ہوگی صرف اس کے اپنے حق میں اس کا حیض ثابت ہوگا کیونکہ شوہر کی تصدیق کے بغیر اس کی سوکن کے حق میں اس کا حیض ثابت نہ ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ سوکن کے حق میں یہ متہم ہے جبکہ اس کے اپنے حق میں تہمت منتفی ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا، واللہ اعلم۔

○ اگر عورت طلاق بائنہ یا شوہر کی وفات کی عدت میں ہو اور اس نے دو سال تک بچہ جنا لیکن شوہر یا اس کی وفات کے بعد اس کے ورثہ ولادت کا انکار کریں جبکہ یہ عورت مدعی ہو تو اگر شوہر نے حمل کا اقرار نہیں کیا تھا اور نہ ہی حمل ظاہر تھا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ولادت پر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کے بغیر نسب ثابت نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک دائی کی شہادت سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق بائنہ اور وفات کے بعد بھی فراش کے حق میں نکاح باقی ہوتا ہے لہذا نکاح کے قائم ہونے کی حالت کی مانند کسی اور امر کی حاجت نہ ہوگی جس سے نسب ثابت ہو۔ حاجت تو صرف ولادت اور بچے کی تعیین کی ہے جو کہ دائی کی شہادت سے ثابت ہو جاتے ہیں جیسا کہ قیام نکاح کی حالت میں ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ولادت کے بعد فراش باقی نہیں رہتا کیونکہ ولادت کی وجہ سے عدت کے پورا ہونے کی بنا پر نکاح اپنے تمام علائق سمیت ختم ہو جاتا ہے اور عورت اجنبیہ بن جاتی ہے لہذا دائی کی شہادت کی بنا پر ولادت کے ثبوت کا فیصلہ دینا عورتوں کی گواہی پر اجنبی عورت کے بچے کے نسب کے

ثبوت کا فیصلہ دینا ہوا جو کہ جائز نہیں ہے بلکہ وہ تو صرف دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہوتا ہے۔

اور اگر شوہر حمل کا اقرار کر چکا تھا یا حمل ظاہر تھا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ولادت کے بارے میں عورت کا قول معتبر ہوگا، اگرچہ دائی نے اس کے حق میں شہادت بھی نہ دی ہو اور صاحبین کے نزدیک دائی کی شہادت کے بغیر ولادت ثابت نہ ہوگی۔ اس بارے میں دونوں جانب سے کلام اسی طور پر ہے جو ہم نے ذکر کیا ہے۔

○ اور اگر عورت طلاق رجعی کی عدت میں ہو تب بھی کتاب الدعویٰ میں اس کا یہی حکم ذکر کیا گیا ہے۔ اور طلاق رجعی اور بائنہ کو یکساں قرار دیا ہے کیونکہ دونوں ہی صورتوں میں عدت کے پورا ہونے سے وہ عورت اجنبی بن جاتی ہے لہذا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کے بغیر ولادت کے بارے میں عورت کے قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور یہ اس وقت ہے جب شوہر نے حمل کا اقرار نہ کیا تھا اور نہ ہی حمل ظاہر تھا۔ اور اگر شوہر حمل کا اقرار کر چکا تھا یا حمل ظاہر تھا تو اس میں وہی اختلاف ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

○ اگر شوہر مرگیا اور اس کی بیوی نے دو سال کے دوران میں بچہ جنا اور ولادت پر نہ تو دائی نے شہادت دی اور نہ ہی اس کے علاوہ کسی اور نے گواہی دی البتہ (شوہر کے) وارثوں نے اس کی اس بات میں تصدیق کی کہ اس نے بچہ جنا ہے تو جامع صغیر میں مذکور ہے کہ سب کے قول کے مطابق اس کا نسب ثابت ہوگا۔ اور کتاب الدعویٰ میں مذکور ہے کہ بچے کا نسب ثابت ہوگا اگر شوہر کے وارث دو بیٹے یا ایک بیٹا اور دو بیٹیاں ہوں۔ ان دو عبارتوں کے اختلاف کا دار و مدار اس پر ہے کہ ورثاء کی تصدیق سے بچے کے نسب کا ثبوت آیا بطریق شہادت ہوتا ہے یا بطریق اقرار۔ جو کتاب الدعویٰ میں مذکور ہے وہ اس پر دلیل ہے کہ ثبوت بطریق شہادت ہوتا ہے کیونکہ اس میں یہ شرط ہے کہ وارث دو بیٹے یا ایک بیٹا اور دو بیٹیاں ہوں۔ اور جو جامع میں مذکور ہے وہ ثبوت کے بطریق اقرار ہونے پر دلیل ہے کیونکہ اس میں کہا گیا ہے کہ وارثوں نے اس کی تصدیق کی جبکہ عرف میں شہادت کو تصدیق نہیں کہا جاتا۔ اسی طرح شہادت کی حاجت منازعت کے وقت ہوتی ہے جبکہ یہاں منازعت کا باعث ہی کوئی نہیں ہے۔ اسی سے ہمارے مشائخ کے درمیان اختلاف پیدا ہوا اور بعض نے وارث کی تصدیق کو شہادت اعتبار کیا اور بعض نے اس کو اقرار اعتبار کیا۔ تو جنہوں نے اس کو شہادت اعتبار کیا انہوں نے کہا کہ بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا مگر جبکہ وارث دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں اور اس میں لفظ شہادت اور مجلس حکم بھی ہو۔

اور اگر بعض ورثاء عورت کی تصدیق کریں اور بعض انکار کریں تو اگر ورثاء میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں نے اس کی تصدیق کی تو بچہ ان اقرار کرنے والوں اور انکار کرنے والوں سب کے ساتھ میراث میں شریک ہو جائے گا کیونکہ شہادت حجت مطلقہ ہوتی ہے لہذا سب پر حجت ہوگی اور بچے کا نسب سب ہی کے حق میں ظاہر ہوگا۔ اور جو اس کو اقرار اعتبار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ بچے کا نسب اس وقت ثابت ہوگا جب تمام وارث مرد ہوں یا عورتیں سب ہی اس عورت کی تصدیق کریں اور اس لفظ شہادت اور مجلس حکم کی رعایت بھی

نہ ہوگی۔ تو جب بعض وارث عورت کی تصدیق کریں اور دوسرے انکار کریں تو صرف تصدیق کرنے والوں کے حق میں اس کا نسب ثابت ہوگا اور بچہ ان ہی کے حصے میں شریک ہوگا۔ انکار کرنے والوں کے حق میں نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ اقرار کرنے والوں کا اقرار ان کے اپنے حق میں تو حجت ہوتا ہے دوسروں کے حق میں حجت نہیں ہوتا۔

اسی سے اس صورت میں بھی اختلاف واقع ہوا جب وارث ایک ہو اور وہ عورت کی ولادت میں تصدیق کرے۔ کرنی رحمہ اللہ نے کہا کہ سب کے نزدیک اس کے اقرار سے بچے کا نسب ثابت ہوگا لیکن طحاوی رحمہ اللہ نے اس بارے میں اختلاف ذکر کیا ہے اور کہا ہے کہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق بچے کا نسب ثابت نہ ہوگا جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کا نسب ثابت ہوگا (اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ) امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ نے ایک وارث کے قول کو گویا شہادت اعتبار کیا ہے اور ایک شخص کی شہادت قبول نہیں کی جاتی اور امام ابو یوسفؒ نے اس کو اقرار اعتبار کیا ہے کہ ایک شخص کا اقرار مقبول ہوتا ہے۔ مندرجہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب تمام یا بعض ورثاء نے عورت کی تصدیق کی ہو۔

اور اگر کسی بھی وارث نے عورت کی تصدیق نہ کی، تو اس میں وہی اختلاف اور تفصیل ہے جو ہم نے اس صورت میں ذکر کی ہے جب نہ تو شوہر نے حمل کا اقرار کیا ہو اور نہ ہی حمل ظاہر ہو۔ اور وہ (اختلاف و تفصیل) یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ولادت پر دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت کے بغیر بچے کا نسب ثابت نہ ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک دائی کی شہادت سے نسب ثابت ہوگا۔ اس بارے میں پورا کلام پہلے گزر چکا ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

مسئلہ:

ایک شخص نے ایک لڑکے کے بارے میں کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے پھر وہ شخص مر گیا اب لڑکے کی ماں آئی اور اس نے کہا کہ میں اس شخص کی بیوی ہوں تو اس بارے میں کچھ شک نہیں کہ لڑکا اس شخص کا وارث ہوگا کیونکہ لڑکے کا اس سے نسب خود اس کے اقرار سے ثابت ہوا ہے۔ آیا لڑکے کی ماں بھی اس شخص کی وارث ہوگی یا نہیں؟ تو نوادر میں مذکور ہے کہ از روئے استحسان وہ وارث ہوگی جبکہ قیاس کے مطابق اس کیلئے میراث میں حصہ نہ ہوگا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ احتمال بھی موجود ہے کہ لڑکے کی ماں آزاد عورت ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ باندی ہو۔ اور آزاد ہونے کی صورت میں جہاں یہ احتمال موجود ہے کہ یہ موطوءہ (جس سے وطی یعنی مباشرت کی گئی ہو) ہو وہاں یہ احتمال بھی موجود ہے کہ وہ موطوءہ نہ ہو۔ اور موطوءہ ہونے کی صورت میں یا تو اس شخص نے اس سے نکاح صحیح سے وطی کی ہوگی یا نکاح فاسد سے یا پھر شبہ نکاح سے۔ لہذا وارث ہونے کے بارے میں شک ہوا اور شک کے ہوتے ہوئے عورت وارث نہ ہوگی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ عورت کے حق میں میراث کے استحقاق کا سبب اس شخص کے لڑکے کے نسب کا اقرار کرنے سے ثابت ہوگا۔ اور وہ سبب استحقاق نکاح صحیح ہے کیونکہ یہ مسئلہ اس عورت کے بارے میں فرض کیا گیا ہے جو آزاد ہونے اور اس لڑکے کی

ماں ہونے میں معروف ہو۔ اور جب اس شخص نے اقرار کیا کہ لڑکے کا نسب اس سے ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ نسب صرف فراش سے ثابت ہوتا ہے اور فراش میں اصل نکاح صحیح ہے لہذا لڑکے کے نسب کا دعویٰ کرنا اس کی جانب سے اس بات کا اقرار کرنا ہے کہ وہ لڑکا نکاح صحیح سے ہے۔ پس جب اس شخص نے عورت کی تصدیق کی تو ظاہراً نکاح ثابت ہو گیا اور عورت اس کی وارث بھی ہوگی کیونکہ ظاہر (حال) پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور جب عورت ان باتوں میں معروف نہ ہو اور وارث اس کے آزاد ہونے یا لڑکے کی ماں ہونے کا انکار کرتے ہوں تو پھر یہ عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ احتمالات باقی ہیں اور شک و احتمال کے ہوتے ہوئے وہ وارث نہ ہوگی۔ واللہ الموفق

پہلا حکم موت کے وقت وارث بننا: دوران عدت میں طلاق کے احکام کا بیان

اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ معتدہ یا تو طلاق رجعی کی عدت میں ہوگی یا طلاق بائنہ یا تین طلاقیں کی عدت میں ہوگی۔ پھر یا تو حالت صحت میں ہوگی یا حالت مرض میں۔

پس اگر عدت طلاق رجعی سے ہو اور عدت پوری ہونے سے پیشتر زوجین میں سے ایک مرجائے تو بلا اختلاف دوسرا اس کا وارث ہوگا خواہ طلاق حالت مرض میں ہوئی ہو یا حالت صحت میں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ طلاق رجعی سے نکاح زائل نہیں ہوتا لہذا طلاق کے بعد عدت کے پورا ہونے سے پیشتر زوجیت تمام وجوہ سے قائم ہے اور وہ نکاح جو تمام وجوہ سے قائم ہو وہ جانبین سے مستحق وارث ہونے کا سبب ہوتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب زوجین میں ایک طلاق سے قبل مرجائے۔ طلاق عورت کی رضامندی سے دی گئی ہو یا اس کی رضامندی کے بغیر دونوں کا حکم یکساں ہے کیونکہ جو طلاق اس نے رضامندی سے دی ہے وہ نکاح کے بطلان کا سبب نہیں ہے کہ وہ میراث میں اس کے حق کے بطلان کیلئے رضامندی بن سکے۔ یہ بھی برابر ہے کہ طلاق کے وقت عورت آزاد اور مسلمان ہو یا وہ باندی یا کتابیہ ہو کہ جو بعد میں عدت کے دوران آزاد ہوئی ہو یا مسلمان ہوئی ہو کیونکہ طلاق کے بعد بھی نکاح تمام وجوہ سے جب تک عدت باقی ہوتی ہے قائم ہوتا ہے اور نکاح وراثت کے مستحق ہونے کا سبب ہوتا ہے۔

اور اگر عدت طلاق بائنہ یا تین طلاقیں کی ہو تو اگر طلاق حالت صحت میں ہوئی ہے پھر زوجین میں سے ایک مر یا تو دوسرا اس کا وارث نہیں ہوگا خواہ طلاق عورت کی رضامندی سے ہو یا اس کی رضامندی کے بغیر ہوئی ہو۔ اور اگر طلاق حالت مرض میں ہوئی ہو تو اگر عورت کی رضامندی سے ہوئی تو عورت بالا جماع وارث نہ بنے گی اور اگر عورت کی رضامندی کے بغیر ہوئی تو ہمارے نزدیک وہ اپنے شوہر کی وارث ہوگی جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ وارث نہ ہوگی۔ اس مسئلے کی معرفت کا دارومدار میراث کے سبب استحقاق اور شرط استحقاق اور وقت استحقاق کے جاننے پر ہے۔

مستحق میراث ہونے کا سبب:

ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عورت کے حق میں میراث کے استحقاق کا سبب نکاح ہے کیونکہ اللہ عزوجل نے زوجین کے مابین میراث کا دار و مدار زوجیت پر رکھا ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا شاد ہے:

لَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَرْوَاؤُكُمْ (النساء: ۱۲) اور تمہارے لئے آدھا ہے جو مال تمہاری بیویوں نے چھوڑا۔

زوجین کی میراث کے مضمون کے آخر تک کلام الہی۔

علاوہ ازیں شریعت میں اسباب میراث تین ہیں۔ ان کے علاوہ چوتھا کوئی نہیں ہے اور وہ تین یہ ہیں: ۱۔ قرابت، ۲۔ ولاء اور ۳۔ زوجیت۔

اور نکاح کس وقت مستحق میراث ہونے کا سبب بنتا ہے؟ اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ موت کا وقت ہے لہذا اگر موت کے وقت نکاح قائم ہو تو میراث ثابت ہوگی ورنہ نہیں۔ بعض مشائخ کا آپس میں اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ وہ مرض موت کا وقت ہے اور اگر مرض موت کے وقت نکاح تمام وجہ سے قائم تھا اور کسی ایک وجہ سے بھی موت کے وقت تک اس کے ابقاء کی حالت نہ نکاح سبب بنتا ہے۔ ان کے نزدیک استحقاق کی تفسیر یہ ہے کہ مرض کے وقت سے بطریق ظہور تمام وجہ سے وارث کیلئے ثابت ہوتی ہو اور موت کے وقت اسی پر مقصور رہتے ہوئے ایک وجہ سے ثابت ہوتی ہو۔ یہ دو طریق استناد ہے۔ اور ہمارے مشائخ متقدمین کے یہ دونوں ہی طریقے ہیں۔ بعض دیگر مشائخ کا قول ہے اور مشائخ آخرین کا طریق ہے کہ وہ نکاح جو مرض موت کے وقت قائم ہو وہ استحقاق میراث کا سبب ہے اور استحقاق سے حق میراث کا ثبوت ہے بغیر اس کے کہ وارث کیلئے تمام وجہ سے یا کسی ایک وجہ سے ملکیت ثابت ہو۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ میراث صرف موت کے وقت ثابت ہوتی ہے کیونکہ موت سے پیشتر مال مورث کی ملک ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں مورث کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں موت کے وقت سبب کا وجود ناگزیر ہے اور یہاں نکاح کے علاوہ کوئی اور سبب نہیں ہے اور نکاح بھی طلاق سے زائل ہو چکا ہے لہذا میراث ثابت نہ ہوگی۔ اور اسی وجہ سے عدت کے پورا ہونے کے بعد میراث ثابت نہیں ہوتی۔ اور شوہر بھی بیوی کا بلا اختلاف وارث نہیں بنتا حالانکہ اگر میراث کے حق میں قائم ہوتا تو شوہر بھی وارث بنتا کیونکہ زوجیت صرف ایک جانب سے نہیں پائی جاتی۔ لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ زوجیت ختم ہو چکی ہے۔

رے پاس صحابہؓ کا اجماع اور عقلی دلائل ہیں:

ع: جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو روایت ہے کہ ابن سیرین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ صحابہ رضی اللہ

عنہم کا بلا اختلاف یہ قول تھا کہ جو اللہ تعالیٰ کی کتاب سے بھاگا اس کو اسی کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ یعنی جس شخص نے اپنے مرض میں اپنی بیوی کو تین طلاقیں دیں تو جب تک عورت عدت میں ہے وہ اس کی وارث بنے گی۔ یہ ابن سیرینؒ نے گویا صحابہؓ کا اجماع نقل کیا ہے اور ابن سیرینؒ جیسے لوگ کذب بیانی نہیں کرتے۔ اسی طرح مضور (مرض موت میں طلاق دینے والے) کی بیوی کو وارث بنانا صحابہؓ کی ایک جماعت سے بغیر کسی انکار کے مروی ہے مثلاً حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ اور ابی بن کعبؓ رضی اللہ عنہم۔ ابراہیم نخعیؒ سے روایت ہے کہ عروہ باریقی (قاضی) شریح رحمہ اللہ کے پاس حضرت عمرؓ سے پانچ باتیں لے کر آئے ان میں سے ایک یہ تھی کہ جب کوئی مریض اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے دے تو جب تک عورت عدت میں رہتی ہے وہ اس کی وارث بنتی ہے۔ شعبی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ام البنین بنت عیینہ بن حصین حضرت عثمانؓ رضی اللہ عنہ کے نکاح میں تھیں۔ جب حضرت عثمانؓ محصور ہوئے تو انہوں نے ام البنین کو طلاق دیدی اور جب حضرت عثمانؓ شہید کر دیئے گئے تو یہ حضرت علیؓ کے پاس آئیں اور ان سے قصہ ذکر کیا۔ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ عثمانؓ نے ان کو (پہلے تو) چھوڑے رکھا۔ پھر جب موت کو سامنے دیکھا تو ان کو طلاق دے دی۔ اور حضرت علیؓ نے ان کو وراثت میں حصہ دیا۔ نیز روایت ہے کہ عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ نے اپنی بیوی نماضر کلبیہ کو اپنی بیماری میں تین طلاقوں میں سے آخری طلاق دی۔ حضرت عثمانؓ نے نماضر کو میراث دلوائی۔

ہشام بن عروہ نے اپنے والد کے واسطے سے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول نقل کیا کہ جس عورت کو اس کے شوہر نے حالت مرض میں تین طلاقیں دی ہوں تو وہ جب تک عدت میں ہے اس کی وارث ہوگی۔ ابی بن کعب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ وہ عورت جب تک دوسرا نکاح نہ کر لے (اپنے طلاق دینے والے) شوہر کی وارث ہوگی۔

اعتراض: اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ ابن زبیر رضی اللہ عنہ تو مخالف ہیں کیونکہ روایت ہے کہ انہوں نے نماضر کے واقعہ کے بارے میں کہا کہ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے ان کو وارث بنایا اگر میں ہوتا تو وارث نہ بناتا۔ لہذا ابن زبیرؓ کی مخالفت کے ہوتے ہوئے اجماع کیسے منعقد ہوا۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ ابن زبیرؓ کے اس قول سے مخالفت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ ان کے کلام میں احتمال ہے کہ ان کا مطلب یہ ہو کہ حضرت عثمانؓ نے یہ بات اجتہاد سے حاصل کی۔ اگر میں ان کی جگہ پر ہوتا تو مجھے یہ بات نہ سوجھتی۔ اس دوسرے احتمال کے مطابق یہ ابن زبیرؓ کی جانب سے حضرت عثمانؓ کی تصویب ہوئی اور یہ کہ حق حضرت عثمانؓ ہی کے اجتہاد میں ہے لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے اختلاف ثابت نہیں ہوتا بلکہ ان کے کلام کو ایسے معنی پر محمول کرنا جس سے موافقت ثابت ہوتی ہے اولیٰ ہے۔ اور یہ بھی احتمال ہے کہ نماضر نے خود طلاق کا مطالبہ کیا ہو اور حضرت عثمانؓ نے باوجود ان کے مطالبہ طلاق کے ان کو وارث بنایا ہو تو ابن زبیرؓ کے قول کہ اگر میں ہوتا تو ان کو وارث نہ بناتا سے مراد ان کے مطالبہ طلاق کی صورت میں ہے۔ پس جب حضرت عثمانؓ نے ان کو ان کے مطالبہ طلاق کے باوجود وارث بنایا تو عدم مطالبہ کی صورت میں تو وارث

ہونا بطریق اولیٰ ہوگا۔ علاوہ ازیں روایت ہے کہ ابن زبیرؓ نے یہ بات اپنی ولایت و حکمرانی کے دور میں کہی تھی۔ حالانکہ صحابہ کی جانب سے وارث بنانے پر اجماع اس سے پہلے ہی منعقد ہو چکا تھا لہذا صحابہ رضی اللہ عنہم کے اتفاق کے بعد ان کی مخالفت سے اجماع پر کوئی زد نہیں پڑتی اس لئے کہ صحت اجماع کیلئے (ایک) زمانے (دالوں) کا گزر جانا شرط نہیں ہے جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ میراث کے استحقاق کا سبب 'استحقاق کی شرائط کے ساتھ پایا جا رہا ہے' لہذا عورت میراث کی مستحق ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر نے اس کو طلاق رجعی دی ہو۔

میراث کے مستحق ہونے کا وقت:

اور سبب استحقاق اور شرائط استحقاق میں تو کوئی کلام نہیں ہے صرف وقت استحقاق میں ہے تو اس بارے میں ہم کہتے ہیں کہ وقت استحقاق مرض موت ہوتا ہے۔ پہلی اور دوسری تفسیر کے مطابق یعنی تمام وجوہ سے یا ایک وجہ سے ثبوت ملک۔ اس پر دلائل نص اور صحابہؓ کا اجماع اور دلالت اجماع اور عقلی دلیل ہیں۔ جہاں تک نص کا تعلق ہے تو یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان الله تعالى تصدق عليكم بثلاث اموالكم
في آخر اعماركم زيادة على اعمالكم
الله تعالیٰ نے تمہاری آخر عمر میں تمہارے ایک تہائی مال کا تم پر صدقہ کیا ہے تمہارے اعمال میں اضافہ کی خاطر۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے تمہارے ایک تہائی مال میں تمہاری ملکیت باقی رکھ کر تمہارے اعمال میں اضافہ کی خاطر تم پر صدقہ کیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کے اپنے بندوں پر احسان کی خبر دی کہ اللہ تعالیٰ نے ان کیلئے ان کے ایک تہائی اموال میں ان کی ملکیت باقی رکھی تاکہ نیکی کے کاموں میں اسے خرچ کر کے اعمال میں اضافہ کا ذریعہ بنالیں کیونکہ اس جیسا کام احسان کی خبر دینے کیلئے لایا جاتا ہے اور آخر عمر سے مراد مرض موت ہے۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ دو تہائی مال میں ان کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے کیونکہ اگر ملکیت زائل نہ ہوئی ہو تو پھر اللہ تعالیٰ ان پر ایک تہائی مال صدقہ کرنے کا احسان ذکر نہ کرتے بلکہ دو تہائی مال کا احسان بتاتے۔ کیونکہ احسان کو بیان کرنے کے موقع پر حکیم یہ نہیں کرتا کہ زیادہ بڑے احسان کے ذکر کو ترک کر دے اور چھوٹے احسان کو ذکر کرے اور جب دو تہائی مال سے اس کی ملکیت زائل ہو گئی تو اس میں ملکیت وارثوں کو حاصل ہوگی کیونکہ یہ لوگوں میں اس کے قریب ترین ہیں اور آدمی اپنے سے ان کیلئے ملکیت میں زوال پر راضی ہوتا ہے کیونکہ دعا، صدقہ اور دیگر نیک کاموں کی صورت میں ملک اسی کی طرف واپس لوٹتی ہے۔

جہاں تک صحابہؓ کے اجماع کا تعلق ہے تو روایت ہے کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اپنے مرض موت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ میں نے تمہیں عالیہ میں اپنے مال میں سے بیس و سق کھجوریں..... دی ہیں کئے تھے لیکن تم نے نہ تو ان کو اکٹھا کیا تھا اور نہ ہی تم نے ان پر قبضہ کیا تھا اور اب وہ وارثوں کا مال ہے۔ اور حضرت عائشہؓ نے پھر دعویٰ نہیں کیا اور نہ ہی کسی نے اس بات پر انکار کیا۔ اور چونکہ یہ صحابہؓ کی موجودگی میں ہوا تھا لہذا یہ ان کی جانب سے اس بات پر اجماع ہوا کہ مرض موت میں مبتلا مریض کا مال تمام وجوہ سے یا ایک

وجہ سے وارث کی ملک بن جاتا ہے۔

رہی دلالت اجماع تو وہ یوں ہے کہ مریض کا تنائی مال سے زائد میں تبرع اجنبیوں کے حق میں نافذ نہیں ہوتا اور وارثوں کے حق میں تو کچھ بھی تبرع سرے سے نافذ نہیں ہوتا حتیٰ کہ وارثوں کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ موہوب لہ (جسے بہہ کیا گیا ہو) سے اس کی رضامندی کے بغیر موہوب (بہہ کی گئی شے) لے لیں جبکہ موہوب لہ نے اس شے کی قیمت نہ دی ہو۔ حالانکہ اگر یہ تبرع نافذ ہو جاتا تو موہوب لہ کی رضامندی کے بغیر اس سے لینے کا ان کو اختیار نہ ہوتا۔ پس یہ عدم نفاذ دلیل ہے زوال ملک پر اور جب ملکیت زائل ہوئی تو وہ بوجہ مذکورہ وارثوں کو منتقل ہوگی۔ رہی عقلی دلیل تو وہ یہ ہے کہ میت کی حاجت سے زائد مال بلا اختلاف وارثوں کو دیا جاتا ہے اور کلام بھی اسی صورت کے بارے میں ہے جب مال زائد ہو اور مرض کے وقت سے میت کی حاجات سے فارغ ہو۔ حاصل یہ ہے کہ یہ دلائل میت کی حاجات سے فاضل مال میں تمام وجوہ سے وارث کیلئے ثبوت ملک پر دلالت کرتے ہیں اور ان میں ایک وجہ سے ثبوت ملک پر تو لامحالہ دلالت ہوگی۔

رہی تیسری تفسیر یعنی اصل سے حق ملک کا ثبوت کے اعتبار سے تو وہ دلالت اجماع اور عقلی دلیل کی بنا پر ہے۔ جہاں تک دلالت اجماع کا تعلق ہے تو وہ یوں ہے کہ موت کے بعد مرض موت میں مبتلا مریض کے تبرعات لوٹا دیئے جاتے ہیں حالانکہ اگر مرض موت میں اس کے مال کے ساتھ وارث کے حق کا تعلق نہ ہو جاتا ہو تو تبرع و ایسا تصرف ہو جو اس کے اہل سے اپنے محل مملوک کہ جس میں کسی دوسرے کا حق نہیں ہے ہوا ہے۔ لہذا واجب ہوا کہ اس کو لوٹایا نہ جائے۔ تبرع کے تصرف کو لوٹانے یعنی اس کو توڑنے کا حق وارث کے حق کے تعلق پر دلیل ہے۔ رہی عقلی دلیل تو وہ یوں ہے کہ مرض موت کی حالت میں نکاح موت کے وقت میراث ملنے کا وسیلہ بن جاتا ہے اور انسان کے حق کا وسیلہ بھی اس کا حق ہوتا ہے کیونکہ وہ اس سے منتفع ہوتا ہے جبکہ طلاق بائنہ اور تین طلاقیں اس وسیلہ کا ابطال ہوتی ہیں۔ لہذا یہ طلاقیں عورت کے حق کا ابطال ہوں گی جس میں عورت کو نقصان ہے لہذا یہ مرد پر ہی لوٹا دی جائیں گی اور ان کو فی الحال میراث کے معاملہ میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد لا ضرر ولا ضرار فی الاسلام (اسلام میں نہ تو ابتداء میں نقصان پہنچانا ہے اور نہ ہی جزاء میں) پر عمل کرتے ہوئے کالعدم سمجھا جائے گا۔ پس استحقاق میراث کیلئے نکاح کے سبب اور وسیلہ ہونے کو باطل کرنے میں طلاق کافی الحال عمل نہ ہوگا تاکہ عورت سے ضرر کو دور کیا جاسکے۔ اور طلاق کا عمل عدت کے پورا ہونے تک مؤخر رہے گا۔

○ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر عورت کو بغیر طلاق کے علیحدہ کر دے مثلاً خیار بلوغ کے ذریعے سے کہ اپنے نفس کو اختیار کرے اور بیوی کی بیٹی یا اس کی ماں کا بوسہ لے یا مرتد ہو جائے۔ اور اگر یہ امور حالت صحت میں پائے جائیں تو عورت شوہر کی اور شوہر عورت کا بالا اجماع وارث نہ ہوگا۔ جیسا کہ طلاق کے ساتھ جدا کرنے کی صورت میں ہوتا ہے کیونکہ استحقاق کے وقت یعنی مرض وفات میں سبب استحقاق معدوم ہے سوائے ارتداد کے بایں طور کہ شوہر حالت صحت میں مرتد ہو جائے اور عورت (یعنی اس کی بیوی) ابھی عدت ہی میں ہو کہ اس کا مرتد شوہر حالت ارتداد ہی میں وفات پا جائے یا قتل کر دیا جائے یا وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو اس صورت میں عورت مرتد شوہر کی وارث ہوگی کیونکہ شوہر کی جانب سے ارتداد کو اختیار کرنا مرض موت میں

بتلا ہونے کے معنی میں ہے۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ ذکر کریں گے۔

○ اور اگر یہ اسباب حالت مرض میں پائے جائیں تو ان میں وہی اختلاف ہے جو ہم طلاق کی صورت میں ذکر کر چکے ہیں کہ عورت شوہر کی وارث ہوگی اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کا اختلاف ہے۔ البتہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ شوہر عورت کا وارث نہیں ہوگا۔

○ اگر شوہر کے (دوسری بیوی سے) بیٹے نے اس کی بیوی (یعنی اپنی سوتیلی ماں) سے جبرا یا باہمی رضامندی سے جماع کیا تو عورت اپنے شوہر کی وارث نہ ہوگی۔ رضامندی کی صورت میں تو اس بنا پر کہ وہ خود ہی اپنے حق کو باطل کرنے پر راضی ہوئی ہے اور جبرا کی صورت میں اس وجہ سے کہ میراث سے متعلق عورت کے حق کا ابطال شوہر کی جانب سے نہیں پایا گیا کیونکہ یہاں فرقت اس (شوہر) کے علاوہ کسی دوسرے کے فعل کی وجہ سے ہوئی ہے۔

○ اور اگر فرقت و جدائی عورت کی جانب سے پائی جائے مثلاً اس نے رضامندی سے یا مجبور کئے جانے پر شہوت سے شوہر کے بیٹے یا باپ کا بوسہ لیا یا خیار اور اک (خیار بلوغ) خیار عتاق اور عدم کفایت کی صورت میں اپنے نفس کو اختیار کیا ہو تو اگر ایسا حالت صحت میں ہوا تب تو بالا جماع دونوں ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب جدائی شوہر کی جانب سے پائی جائے۔

○ یہی حکم اس وقت بھی ہے جب عورت مرتد ہو جائے (یعنی دونوں ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے) برخلاف شوہر کے اپنی حالت صحت میں ارتداد کو اختیار کرنے کے۔ دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کا ارتداد اس کے مرض موت کے معنی میں ہے کیونکہ اس کا ارتداد موت کی طرف لے جانا ہوتا ہے البتہ دوبارہ اسلام قبول کرنے کے احتمال کی بنا پر صحت کا احتمال بھی ہوتا ہے۔ اور جب شوہر ارتداد کی حالت میں قتل کر دیا جائے یا خود مرجائے تو وہ احتمال زائل ہو جاتا ہے اسی طرح جب مرتد شوہر دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تب بھی وہ احتمال زائل ہو جاتا ہے کیونکہ ظاہر و غالب یہی ہے کہ وہ واپس نہ لوٹے گا لہذا مرض ثابت ہوا اور ایک تو یہ واضح ہوا کہ استحقاق کا سبب وقت استحقاق یعنی مرض موت میں موجود تھا اور دوسرے یہ واضح ہوا کہ سبب فرقت مرض موت میں پایا گیا ہے لہذا عورت اپنے مرتد شوہر کی وارث ہوگی جیسا کہ اس صورت میں وارث ہوتی ہے جبکہ شوہر حقیقتاً مریض ہو۔ البتہ عورت کا ارتداد اس کے مرض موت کے معنی میں نہیں ہے کہ یہ کہا جاسکے کہ شوہر کا اپنی مرتد بیوی سے میراث پانا واجب ہے اگرچہ مرتد بیوی شوہر کی وارث نہ ہوگی۔ عورت کے ارتداد کے مرض موت کے معنی میں نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ارتداد موت کی طرف لے جانے والا نہیں ہوتا کیونکہ ہمارے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جاتا۔ پس وہ نکاح جو عورت کے ارتداد کی حالت میں قائم ہے شوہر کے حق میں میراث کے استحقاق کا سبب نہیں بنا کیونکہ وقت استحقاق جو کہ مرض موت ہے وہ معدوم ہے۔ دونوں صورتوں کے مابین فرق کی یہی وجہ ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

○ اور اگر ایسا (یعنی ارتداد) حالت مرض میں پایا گیا تو اگر شوہر حالت مرض میں ہے تو عورت شوہر کی وارث نہ ہوگی اگرچہ (شوہر کی وفات کے وقت) عورت عدت میں ہے۔ وارث نہ ہونے کی ایک وجہ شرط میراث کا عدم ہے جو کہ سبب فرقت پر شوہر کی عدم رضامندی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ فرقت کا حصول شوہر کے

علاوہ کسی دوسرے فعل سے ہوا ہے۔ اور اگر سبب فرقت عورت کی جانب سے اس کے اپنے مرض موت میں پایا جائے اور عورت عدت پوری ہونے سے پیشتر مرجائے تو شوہر اس کا وارث ہوگا کیونکہ شوہر کے حق میں سبب استحقاق یعنی نکاح، وقت استحقاق یعنی مرض موت میں موجود ہے علاوہ ازیں یہاں عورت کی جانب سے اپنے مرض وفات میں شوہر کے حق کا ابطال پایا گیا ہے۔

جب عورت اپنے مرض موت میں ارتداد کو اختیار کر لے پھر عدت کے دوران مرجائے تو ازروئے قیاس تو شوہر کو بیوٹی کا وارث نہیں ہونا چاہئے البتہ ازروئے استحسان ہوگا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ فرقت عورت کے فعل سے واقع نہیں ہوئی کیونکہ عورت کا فعل، ارتداد کو اختیار کرنا ہے جبکہ فرقت اس سے واقع نہیں ہوتی بلکہ وہ تو اختلاف دین کی وجہ سے واقع ہوتی ہے جس میں عورت کے فعل کو کوئی دخل حاصل نہیں ہے۔ لہذا عورت کی جانب سے شوہر کے حق کا ابطال نہیں پایا گیا کہ اس کو اسی پر لوٹا دیا جاتا۔ پس شوہر عورت کا وارث نہ ہوگا۔ استحسان کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں لیکن ہمیں یہ تسلیم نہیں ہے کہ فرقت عورت کے فعل سے واقع نہیں ہوئی کیونکہ ارتداد اسباب فرقت ہی میں سے ہے اور یہ عورت کی جانب سے اس حال میں پایا گیا ہے کہ شوہر کے حق کا تعلق میراث سے ہو گیا ہے اس حال سے مراد عورت کا مرض موت ہے لہذا شوہر عورت کا وارث ہو، واللہ عزوجل اعلم۔

استحقاق وراثت کی شرائط کا بیان

ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو میراث کے تمام اسباب کو عام ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو نکاح کے ساتھ مخصوص ہے۔

نوع اول: وہ شرائط جو میراث کے تمام اسباب کو شامل ہیں۔

پہلی شرط: وراثت کا اہل ہونا:

یعنی وارث نہ تو مملوک ہو اور نہ مرتد ہو اور نہ قاتل ہو۔ لہذا مملوک اور مرتد تو کسی کے بھی وارث نہیں ہوتے اور قاتل مقتول کا وارث نہیں رہتا۔ اس کے تمام دلائل انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الفرائض میں ذکر کئے جائیں گے۔ عورت کی جانب سے اہلیت کے وجود کا اعتبار طلاق کے وقت اور اس کے دوام کا اعتبار موت کے وقت تک کیا جائے گا لہذا اگر طلاق کے وقت عورت باندی ہو یا کتابیہ تو وہ وارث نہ ہوگی اگرچہ عدت کے دوران وہ آزاد کردی گئی ہو یا اس نے اسلام قبول کر لیا ہو کیونکہ شرط کے بغیر سبب مفید حکم نہیں ہوتا۔ پس جب نکاح کے سبب استحقاق بننے کے وقت یعنی مرض موت میں (زوجین میں سے) کوئی میراث کا اہل نہ بنا تو اس کے بعد اہلیت کے واقع ہو جانے کا کچھ اعتبار نہ کیا جائے گا۔ اگر عورت طلاق کے وقت مسلمان ہو پھر اپنی عدت کے دوران مرتد ہو جائے پھر دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اس کو میراث نہ ملے گی اگرچہ وہ طلاق کے وقت میراث کی اہل تھی۔ استناد کے طریقے پر اس کی وجہ یہ ہے کہ من وجہ حکم موت کے وقت ثابت ہوتا ہے لہذا ضروری ہے کہ

سبب موت کے وقت من وجہ قائم ہو تاکہ حکم پہلے ثابت ہو پھر اس کی استناد کی جاسکے اور چونکہ ارتداد سے سبب سرے سے ہی باطل ہو چکا لہذا استناد ممتنع ہوا۔ اسی طرح جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ مرض موت میں حلت ثابت ہوتی ہے ملکیت نہیں وہ بھی موت کے وقت نکاح کے قیام کا اعتبار کرتے ہیں۔ اور ارتداد کی وجہ سے باطل ہونے کی بنا پر نکاح باقی نہیں رہا۔ رہا ظہور محض کا طریقہ تو اس کے مطابق اس مسئلے کی تخریج مشکل ہے کیونکہ واضح ہوا کہ تمام وجوہ سے مرض کے وقت میں ملک ثابت تھی اور اس وقت میں نکاح بھی تمام وجوہ سے قائم تھا اور اہلیت بھی موجود تھی اور بقائے سبب بقائے حکم کیلئے شرط نہیں ہے۔ اسی طرح اہلیت ثبوت حکم کیلئے تو شرط ہے بقائے حکم کیلئے شرط نہیں ہے۔ یہ اس صورت کے خلاف ہے جب شوہر نے اپنے مرض موت میں عورت کو طلاق دی ہو پھر عورت کی عدت کے دوران شوہر کے بیٹے یا باپ نے شہوت سے عورت کا بوسہ لیا ہو کہ یہاں عورت شوہر کی وارث ہوتی ہے کیونکہ بوسہ لئے جانے سے عورت میراث کی اہلیت سے خارج نہیں ہوتی اس لئے کہ بوسہ لئے جانے سے صرت حرمت آتی ہے اور حرمت میراث کی اہلیت کو باطل نہیں کرتی۔ اس کے برعکس ارتداد میراث کی اہلیت ہی کو باطل کر دیتا ہے۔

دوسری شرط: متروکہ مال میت کی حوائجِ اصلیہ سے زائد و فارغ ہو :
لہذا جو مال میت کی حوائجِ اصلیہ میں مشغول ہو اس میں میراث ثابت نہیں ہوتی۔

تیسری شرط: دین کا ایک ہونا **چوتھی شرط:** دار کا ایک ہونا
ان دو شرائط کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الفرائض میں ذکر کریں گے۔

نوع ثانی: نکاح کے ساتھ مخصوص شرائط:

پہلی شرط: عدت کا قیام: لہذا اگر شوہر کی وفات عدت کے پورا ہونے کے بعد ہو تو عورت وارث نہ ہوگی۔ یہ جمہور علماء کا قول ہے جبکہ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور عورت عدت پوری ہونے کے بعد بھی جب تک دوسرا نکاح نہ کر لے وارث ہوتی ہے لیکن صحیح قول جمہور علماء کا ہی ہے کیونکہ طلاق بائنہ اور تین طلاقیں کے بعد بھی میراث کا اجزاء خلاف قیاس، صحابہؓ کے اجماع سے ثابت ہوا ہے اور صحابہؓ نے عدت کے قیام کی شرط عائد کی ہے جیسا کہ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے جو ہم نے ان (صحابہؓ) سے نقل کی ہیں۔ لہذا یہ بالا جماع لیکن غیر عقلی شرط ہوئی۔ پس جس پر اجماع ہوا ہے اس کا اتباع کیا جائے گا۔ ایک اور وجہ یہ ہے کہ جب تک عدت قائم ہے نکاح کے بعض احکام مثلاً نفقہ و رہائش کا وجوب اور فراش وغیرہ بھی موجود ہیں اور میراث کے حکم میں بھی نکاح کو باقی سمجھنا ممکن ہے لہذا وارث بنانا بھی اصول کے موافق ہے۔ اور جب عدت پوری ہو جاتی ہے تو نکاح کا کچھ تعلق باقی نہیں رہتا لہذا اس وقت وارث بنانے کو کہنا اپنی رائے سے شریعت بنانا ہوا جو کہ جائز نہیں ہے۔

مسائل: ایک شخص نے اپنے مرض میں اپنی بیوی کو طلاق دی اور پھر اسی مرض میں دو سال سے زائد مبتلا رہا پھر مر گیا۔ اس کی موت کے ایک مہینے بعد اس کی بیوی نے بچہ جنا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ

کے نزدیک عورت کو میراث نہ ملے گی جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عورت کو میراث ملے گی۔ یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک عدت حیضوں سے اور وضع حمل سے پوری ہوتی ہے جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وضع حمل سے پوری ہوتی ہے۔ امام ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حمل بعد میں پیش آیا کیونکہ بچہ دو سال سے زائد پیٹ میں نہیں رہتا لہذا اس پر محمول کریں گے کہ عورت سے شبہ سے وطی ہوئی ہے پس عدت کے پورا ہونے کا حکم صرف وضع حمل سے ہی کیا جائے گا۔ اس طرح شوہر کی موت کے وقت عورت کی عدت پوری نہیں ہوئی ہے اور نتیجتاً وہ وارث ہوگی۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ (اپنے قول کی توجیہ کرتے ہوئے) کہتے ہیں کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ بچہ طلاق کے بعد ہونے والی وطی سے ہوا ہے۔ اب اس پر محمول کریں گے یا تو شوہر نے اس کے ساتھ وطی کی یا کسی دوسرے نے وطی کی۔ پہلی شق کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ شوہر کا اس کے ساتھ وطی کرنا حرام ہے اور شوہر کا ظاہر حال بھی یہی ہے کہ وہ حرام کا ارتکاب نہیں کرے گا۔ دوسری شق کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ شوہر کے علاوہ کسی اور شخص نے اس سے یا تو نکاح کر کے وطی کی ہوگی یا شبہ سے۔ شبہ سے وطی بھی چونکہ حرام ہوتی ہے لہذا عورت کے معاملہ کو نکاح صحیح پر محمول کرنا متعین ہوا۔ اور اس کی شکل یہ ہے کہ (دوسرے) نکاح سے چھ ماہ پیشتر اس کی عدت ختم ہوگئی ہوگی۔ پھر اس نے نکاح کیا ہوگا۔ لہذا شوہر کی وفات کے وقت اس کی عدت پوری ہو چکی ہے۔ پس وارث نہ ہوگی۔ اسی اختلاف کی بنا پر امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ عورت چھ مہینوں کا نفقہ واپس کرے گی جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ واپس نہیں کرے گی، واللہ عزوجل اعلم۔

دوسری شرط: فرقت کے سبب و شرط پر عورت کی عدم رضامندی:

پس اگر عورت فرقت کے سبب و شرط پر راضی ہوئی تو وارث نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنے حق کے بطلان پر خود راضی ہوئی ہے جبکہ اس کو خود اس کے حق کی حفاظت کی رعایت کی خاطر وارث بنایا جاتا ہے تو جب وہ خود اپنے حق کے اسقاط پر راضی ہوگئی تو وہ رعایت کی مستحق نہ رہی۔

اس اصول پر چند مسائل متفرع ہوتے ہیں:

مسائل: ایک شخص نے اپنے مرض موت میں اپنی بیوی کو کہا کہ ”تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے“ یا کہا کہ ”تو اختیار کر لے“ اور عورت نے اپنے نفس کو اختیار کر لیا یا شوہر نے اس سے کہا کہ ”تو اپنے اوپر تین طلاقیں ڈال لے“ اور عورت نے ایسے ہی کیا یا خود عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ ”تو مجھے تین طلاقیں دے دے“ اور شوہر نے دے دیں یا عورت نے اپنے شوہر سے خلع کیا پھر عورت ابھی عدت ہی میں تھی کہ شوہر کی وفات ہوگئی تو عورت وارث نہیں ہوگی کیونکہ وہ خود اپنے حق کے سبب بطلان یا شرط بطلان پر راضی ہوئی ہے۔ اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں، تو اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ عورت نے خود سبب بطلان کا ارتکاب کیا ہے۔ یہی معاملہ اس صورت میں ہے جب شوہر نے اس کو اپنے اوپر طلاق ڈالنے کا حکم دیا اور عورت نے اپنے اوپر طلاق ڈال لی۔ اور یہی معاملہ اس صورت میں بھی ہے جب عورت نے خود شوہر سے طلاق کا مطالبہ کیا اور شوہر نے طلاق دی۔ کیونکہ شوہر کی جانب سے سبب بطلان کے ارتکاب پر وہ راضی ہوئی ہے اور

خلع کی صورت میں عورت نے خود شرط کا ارتکاب کیا ہے اور یہ سب باتیں رضامندی پر دلیل ہیں۔
 ○ اگر عورت نے اپنے شوہر سے کہا کہ ”مجھے طلاق رجعی دے دے“ اور شوہر نے اس کو تین طلاقیں دے دیں تو عورت وارث ہوگی کیونکہ عورت طلاق رجعی پر راضی ہے اور وہ بطلان میراث کا سبب نہیں ہے۔ اور جو طلاق بطلان کا سبب ہے، یہ وہ طلاق ہے جو شوہر نے دی ہو جس پر عورت راضی نہیں ہوئی ہے لہذا وارث ہوگی۔

○ اسی شرط پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ ایک شخص نے اپنے مرض یا اپنی صحت میں کسی شرط کے ساتھ مشروط و معلق طلاق دی اور شرط مرض میں پائی گئی تو اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ یا تو تعلیق اور وجود شرط دونوں صحت میں ہوں گی یا دونوں مرض میں، یا ایک صحت میں اور دوسری مرض میں، اور یا تو شوہر نے طلاق کی تعلیق اپنے فعل پر کی ہوگی، یا عورت کے فعل پر، یا کسی اجنبی کے فعل پر، یا کسی قدرتی و سماوی معاملہ پر۔ اگر تعلیق اور وجود شرط دونوں صحت میں ہو تو پھر تو اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کہ عورت وارث نہ ہوگی خواہ جس کام پر تعلیق کی گئی ہے وہ کچھ بھی ہو کیونکہ استحقاق کے وقت جو کہ مرض موت کا وقت ہے میں میراث کا سبب استحقاق معدوم ہے۔ اور اگر دونوں مرض میں ہوں تو عورت وارث ہوگی، جس کام پر تعلیق ہوئی خواہ وہ کچھ بھی ہو کیونکہ استحقاق کے وقت میں سبب استحقاق بھی موجود ہے اور عورت کی اپنے حق کے بطلان پر عدم رضامندی بھی موجود ہے۔ البتہ اگر تعلیق عورت ہی کے ایسے فعل پر ہو جو عورت کیلئے ناگزیر نہ ہو تو عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ اس کی جانب سے شرط پر رضامندی پائی گئی ہے اس لئے کہ اس نے وہ فعل اپنے اختیار سے کیا ہے۔

○ اگر عنین (نامرد) کو حالت میں مرض میں علاج کیلئے مہلت دی گئی اور مرض ہی کی حالت میں مہلت کی مدت گزر گئی اور عورت کو اختیار دیا گیا جس پر عورت نے اپنے نفس کو اختیار کیا تو عورت کو میراث نہ ملے گی کیونکہ فرقت کا وقوع عورت کے اختیار پر ہوا ہے اس لئے کہ وہ اس پر صبر کرنے کی قدرت رکھتی تھی۔ تو جب اس نے صبر نہیں کیا اور اپنے نفس کو اختیار کر لیا اور اپنے حق کے بطلان کے سبب کا اپنے اختیار اور اپنی رضامندی سے ارتکاب کیا تو وہ وارث نہ ہوگی۔

○ اگر شوہر نے حالت مرض میں بیوی سے ایلاء کیا اور حالت مرض ہی میں عورت اس سے بائن ہو گئی تو جب تک وہ عدت میں ہے وارث ہوگی کیونکہ وقت استحقاق میں سبب استحقاق مع اپنی تمام شرائط کے پایا جا رہا ہے۔ اور اگر ایلاء کے وقت شوہر تندرست ہو لیکن مدت ایلاء کے ختم ہونے پر وہ مریض ہو تو عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ وقت استحقاق میں سبب استحقاق معدوم ہے اس لئے کہ شوہر نے صحت کی حالت میں طلاق دی ہے اور حالت مرض میں کچھ نہیں کیا۔

○ اگر شوہر نے حالت مرض میں اپنی بیوی پر تہمت لگائی یا حالت مرض میں اس سے لعان کیا تو سب کے قول کے مطابق عورت وارث ہوگی کیونکہ سبب فرقت ایسے وقت میں پایا گیا ہے جس میں وراثت کے ساتھ اس کا حق متعلق ہو گیا ہے اور عورت کی جانب سے اپنے حق کے بطلان پر کوئی دلیل بھی نہیں پائی گئی کیونکہ وہ اپنے آپ سے عیب کو دور کرنے کیلئے لعان کا مطالبہ کرنے پر مضطرب و مجبور ہے۔ اور یہ اس کا شوہر ہی ہے جس

نے خود تہمت لگا کر عورت کو مجبور کر دیا ہے لہذا عورت کے فعل کی اضافت و نسبت شوہر کی طرف کی جائے گی گویا کہ شوہر نے عورت کو ایسا کرنے پر مجبور کیا ہے۔ اگر تہمت حالت صحت میں اور لعان حالت مرض میں ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک وارث ہوگی اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وارث نہ ہوگی۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب فرقت شوہر کی جانب سے ایسی حالت میں پایا گیا ہے کہ عورت کا حق میراث کے ساتھ متعلق نہیں ہوا یعنی حالت صحت میں اور عورت لعان کرنے میں مختار ہے لہذا شوہر کی طرف لعان کی اضافت نہیں کی جائے گی۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ عورت کے فعل کی اضافت شوہر کی طرف کی جائے گی کیونکہ لعان کا مطالبہ کرنے میں عورت مجبور ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے سے عار کو دور کرنے میں مجبور ہے اور یہ شوہر ہی ہے جس نے اس کو ایسا کرنے پر مجبور کیا ہے لہذا عورت کے فعل کی اضافت شوہر کی طرف کی جائے گی گویا کہ اس (یعنی شوہر) نے ہی حالت مرض میں فرقت کو واقع کیا ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

○ اور اگر تعلیق اور شرط میں سے ایک صحت میں اور دوسری مرض میں ہو تو اگر تعلیق صحت میں اور وجود شرط مرض میں ہو تو پھر اگر تعلیق کسی قدرتی و سماوی معاملہ پر ہو مثلاً شوہر نے یوں کہا ”جب فلاں مینے کا شروع ہو گا تو تجھے طلاق ہے“ پھر وہ مہینہ شروع ہوا تو شوہر بیمار تھا اور عورت ابھی عدت میں تھی کہ شوہر مر گیا تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک عورت وارث نہ ہوگی جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وہ وارث ہوگی۔ امام زفر کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو چیز شرط پر معلق ہوتی ہے وہ شرط کی موجودگی میں منجز ہوتی ہے تو شوہر شرط کے وجود کے وقت یہ کہنے والا بنا کہ تجھے تین طلاقیں ہیں درانحالیکہ وہ بیمار ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر نے اپنے مرض موت میں کسی چیز کا ارتکاب نہیں کیا نہ تو سبب کا اور نہ ہی شرط کا کہ اس پر اس کے فعل کو لوٹایا جاسکے۔ پس شوہر فار یعنی بھگوڑا واقع نہ ہوا۔ رہا امام زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شرط کے ساتھ معلق کو شرط کی موجودگی میں منجز سمجھا جاتا ہے تو یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ طلاق تو اسی گزشتہ کلام سے واقع ہوتی ہے اور وجود شرط کے وقت تک اس کلام کو باقی فرض نہیں کیا جاتا جیسا کہ مسائل خلاف میں معروف ہے۔

○ یہی حکم اس وقت ہے جب تعلیق اجنبی کے فعل پر ہو خواہ وہ فعل ایسا ہو جو ناگزیر نہ ہو مثلاً زید کی آمد یا ایسا فعل ہو جو ناگزیر ہو مثلاً فرض نماز اور فرض روزہ وغیرہ۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ شوہر کی جانب سے حالت مرض میں کوئی فعل نہیں پایا گیا نہ تو سبب کا ارتکاب اور نہ ہی ارتکاب شرط۔

اور اگر تعلیق خود اپنے (یعنی شوہر کے) فعل پر ہو تو عورت وارث ہوگی خواہ وہ فعل ناگزیر نہ ہو مثلاً شوہر نے بیوی سے کہا ”اگر میں گھر میں داخل ہوا تو تجھے طلاق ہے“ یا وہ فعل ناگزیر ہو مثلاً یوں کہا ”اگر میں نے ظہر کی نماز پڑھی تو تجھے طلاق ہے“ کیونکہ اس صورت میں شوہر نے عورت کے حق کے بطلان کی شرط کا ارتکاب کیا ہے۔ لہذا وہ ارتکاب شرط کی بنا پر عورت پر زیادتی کرنے والا اور اس کو نقصان پہنچانے والا بنا۔ لہذا یہ شوہر پر ہی لوٹا دیا جائے گا تاکہ عورت سے ضرر و نقصان کو دور کیا جاسکے کیونکہ زیادتی اور ضرر رسانی کے موقع پر عذر کا اعتبار نہیں کیا جاتا جیسے کہ وہ شخص جس نے سونے کی حالت میں یا خطا سے دوسرے کا مال تلف کر دیا یا کوئی شخص بھوک سے لاچار ہوا اور اس نے دوسرے کا کھانا کھالیا تو ایسے شخص پر تاوان آتا ہے اور اس فعل کے

ارتکاب پر جو اس کیلئے ناگزیر تھا وہ معذور نہیں قرار دیا جائے گا۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

○ اور اگر تعلیق عورت کے ایسے فعل پر ہو جو عورت کیلئے ناگزیر نہ ہو مثلاً گھر میں داخل ہونا اور زید سے کلام کرنا وغیرہ تو عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ بغیر ضرورت ولا چاری کے شرط بطلان کا ارتکاب کر کے وہ اپنے حق کے بطلان پر راضی ہوئی ہے اور اگر فعل ایسا ہو جو اس کیلئے ناگزیر ہے مثلاً کھانا پینا اور فرض نماز، فرض روزہ، فرض حج اور اپنے والدین سے کلام کرنا اور اپنے قرض دار سے قرض کا مطالبہ کرنا تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کے مطابق عورت وارث ہوگی جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وارث نہ ہوگی۔ یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب شوہر (طلاق کو) ایسے مکان میں داخل ہونے پر معلق کرے کہ جس میں داخلہ عورت کیلئے لازمی ہو۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کی جانب سے نہ تو عورت کے حق کے بطلان کا ارتکاب پایا گیا ہے اور نہ ہی شرط بطلان کا ارتکاب پایا گیا ہے۔ لہذا شوہر فرار اختیار کرنے والا نہ ہوا جیسا کہ اس صورت میں فرار اختیار کرنے والا نہیں بنتا جب شوہر نے طلاق کو کسی قدرتی امر یا اجنبی کے فعل یا عورت کے ایسے فعل پر معلق کیا ہو جو اس کیلئے ضروری نہیں ہے۔ شیخینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورت نے جو شرط کا فعل کیا ہے اس میں وہ ایک وجہ سے شوہر کیلئے عامل ہے کیونکہ اس کے عمل کا فائدہ شوہر کو حاصل ہو رہا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر نے اس کو ایسے کام کرنے سے روکا ہے کہ اگر وہ اس سے رکی رہے تو شوہر کو گناہ ہوتا ہے تو جب عورت رکی نہ رہی اور اس نے وہ فعل کر لیا تو شوہر کو گناہ نہ ہوا لہذا عورت کے فعل کا نفع شوہر کو حاصل ہوا تو اس کو ایک وجہ سے شوہر ہی کا فعل بنایا گیا۔ لہذا عورت کے حق کی حفاظت کیلئے شوہر کا فعل باطل کرنا واجب ہو گیا۔ اور وہ وجہ جس کے مطابق یہ فعل عورت ہی پر مقصور رہتا ہے عورت کی رضامندی پر دلیل نہیں ہے کیونکہ عورت نے اپنی رضامندی سے اس فعل کو نہیں کیا بلکہ آخرت میں اپنے اوپر سے عقوبت کو دفع کرنے کیلئے وہ اس فعل کو کرنے پر مجبور ہوئی ہے۔

○ جس شخص نے حالت صحت میں اپنی بیوی کی طلاق کسی اجنبی کو تفویض کی اور اجنبی نے شوہر کے مرض میں بیوی کو طلاق دے دی تو اس بارے میں فقہاء کا قول ہے کہ اگر تفویض اس طور پر تھی کہ شوہر اب اجنبی کو اس سے معزول کرنے کا مختار نہیں رہا تھا مثلاً اس طرح کہ اس نے اجنبی کو طلاق کا مالک بنا دیا تو عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ شوہر جب اپنے مریض ہونے کے بعد تفویض کو فسخ کرنے پر قادر نہیں تو گویا شوہر مرض میں خود طلاق دینے والا بن گیا۔ اور اگر تفویض اس طور پر تھی کہ شوہر کیلئے اجنبی کو معزول کرنا ممکن تھا پھر اجنبی نے شوہر کی حالت مرض میں طلاق دی تو عورت وارث ہوگی کیونکہ جب مریض ہونے کے بعد شوہر کیلئے اجنبی کو طلاق دینے سے معزول کرنا ممکن تھا پھر بھی اس نے معزول نہیں کیا تو گویا کہ اس نے مرض میں توکیل کا انشاء کیا (یعنی از سر نو اجنبی کو طلاق دینے میں وکیل بنایا) ہے کیونکہ ہر تصرف غیر لازم میں یہ قاعدہ ہے کہ اس کی بقاء کیلئے بھی ابتداء کا ہی حکم ہوتا ہے، واللہ عزوجل الموفق۔

اس اصول کے مطابق اگر شوہر نے حالت صحت میں اپنی بیوی سے کہا ”اگر میں بصرہ نہ آیا تو تجھے تین طلاقیں ہیں“۔ اور پھر وہ بصرہ نہ آیا یہاں تک کہ اس کی وفات ہو گئی تو عورت اس کی وارث ہوگی کیونکہ شوہر

نے اس کی طلاق کو اپنے بصرہ نہ آنے پر معلق کیا۔ تو جب وہ ایسی حالت کو پہنچا کہ اس کو اب اپنے بصرہ آنے سے مایوسی ہوگئی تو عدم آمد کا تحقق ہوا۔ اس حال میں کہ وہ اس وقت میں مریض ہے لہذا شوہر نے میراث میں عورت کے حق کے بطلان کی شرط کا ارتکاب کیا اور اس طرح فرار اختیار کرنے والا بنا۔ پس عورت شوہر کی وارث ہوگی۔ اور اگر عورت مرگئی اور شوہر زندہ رہا تو شوہر عورت کا وارث ہوگا کیونکہ عورت کی موت اس حال میں ہوئی ہے کہ وہ اس شوہر کی زوجہ ہے اس لئے کہ شرط جو کہ بصرہ نہ آنا ہے کا وقوع نہیں ہوا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ وہ عورت کی موت کے بعد بصرہ آجائے۔ لہذا طلاق واقع نہ ہوئی اور عورت کی موت اس حال میں ہوئی کہ وہ شوہر کی زوجہ ہے لہذا شوہر اس کا وارث ہوگا۔

○ اور اگر شوہر نے اپنی بیوی سے یوں کہا ”اگر تو بصرہ نہ آئی تو تجھے تین طلاقیں ہیں“ پھر وہ بصرہ نہ آئی یہاں تک کہ شوہر کی وفات ہوگئی تو عورت اس کی وارث ہوگی کیونکہ شوہر کی موت اس حال میں ہوئی ہے کہ وہ اس عورت کا شوہر ہے اس لئے کہ وقوع طلاق کی شرط کے معدوم ہونے کی بنا پر طلاق کا وقوع نہیں ہوا ہے کیونکہ جب تک عورت زندہ ہے اس کے بصرہ آنے کی امید کی جاسکتی ہے۔ اور اگر بیوی مرگئی اور شوہر زندہ رہا تو شوہر اس کا وارث نہیں ہوگا کیونکہ عورت کی جانب سے اس (عورت) کے مرض میں سبب فرقت نہیں پائی گئی لہذا وہ فرا اختیار کرنے والی بنی۔ پس شوہر اس کا وارث نہ ہوگا۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”اگر میں نے تجھے طلاق نہ دی تو تجھے تین طلاقیں ہیں“۔ پھر اس کو طلاق نہ دی یہاں تک کہ اس (شوہر) کی وفات ہوگئی تو عورت اس کی وارث ہوگی کیونکہ شوہر نے اپنی بیوی کی طلاق کو اپنی جانب سے طلاق نہ دینے کے ساتھ معلق کیا۔ اور چونکہ شوہر کی ایسی حالت کو پہنچ جانے پر کہ جس میں اس کی جانب سے طلاق نہیں دی جاسکتی اور وہ اس حالت میں مریض ہے لہذا شوہر عورت کے حق کے بطلان کی شرط کا مرتکب بنا۔ پس عورت اس کی وارث ہوگی۔ اور اگر عورت مرگئی اور شوہر زندہ رہا تو شوہر اس کا وارث نہ ہوگا کیونکہ اس کی جانب سے اپنے مرض میں سبب فرقت کے معدوم ہونے کی بنا پر وہ فرار اختیار کرنے والی نہ بنی لہذا شوہر اس کا وارث نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر شوہر نے اپنی بیوی کو یوں کہا ”اگر میں تجھ سے نکاح نہ کروں تو تجھے تین طلاقیں ہیں“ اور پھر شادی نہ کی یہاں تک کہ خود مرگیا تو عورت اس کی وارث ہوگی اور اگر عورت مرگئی اور شوہر زندہ رہا تو وہ اس عورت کا وارث نہ ہوگا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم طلاق کے ساتھ حلف و یمن کے ذکر میں بیان کرچکے ہیں۔

○ ایک شخص نے اپنی دو بیویوں سے اپنی صحت میں کہا ”تم میں سے ایک کو طلاق ہے“ پھر مریض ہوگیا۔ پھر اس نے ان میں سے ایک کو طلاق کیلئے متعین کیا اور اس کے بعد مرگیا تو مطلقہ بھی اس کی وارث ہوگی کیونکہ جو طلاق مبہم کی طرف مضاف ہو اس کا وقوع شرط بیان کے ساتھ معلق ہوتا ہے۔ یہی صحیح ہے جس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔ نیز صحیح قول یہ ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی کی طلاق کو (اپنے) کسی فعل کے ساتھ معلق کرے پھر اپنے مرض میں اس فعل کو کرے تو اس کی بیوی اس کی وارث ہوتی ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

جس شخص نے اپنے حوالہ نکاح میں دو باندیوں سے کہا تم میں سے ایک کو دو طلاقیں ہیں۔ پھر دونوں •

آزاد کردی گئیں۔ اس کے بعد شوہر نے اپنے مرض میں ان میں سے ایک کو اختیار کیا اور ان میں سے ایک پر طلاق کو واقع کیا تو مطلقہ کو میراث میں حصہ نہ ملے گا اور شوہر کو رجعت کا حق نہ ہوگا۔ یہی ان صاحب کا جواب ہے جو یوں کہتے ہیں کہ طلاق معین بیوی میں واقع ہوتی ہے اور بیان تو اس عورت کی تعیین ہے جس پر طلاق واقع ہوئی ہے وقوع طلاق کی شرط نہیں ہے کہا گیا ہے کہ یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ ایقاع (طلاق واقع کرنا) اور وقوع (طلاق واقع ہونا) دونوں ایسی حالت میں حاصل ہوئے ہیں کہ جس میں دونوں بیویوں میں سے ایک کا کچھ بھی حق نہیں ہے اور وہ حالت صحت کی ہے۔ لہذا مطلقہ عورت وارث نہ ہوگی اور شوہر کو رجوع کرنے کا بھی اختیار نہ ہوگا کیونکہ طلاق کا ایقاع ایسی حالت میں بیوی پر ہوا تھا کہ وہ اس وقت باندی تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق باندی کی طلاقات دو ہوتی ہیں لہذا حرمت غلیظہ ثابت ہوگئی اور شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ البتہ جو صاحب یہ کہتے ہیں کہ طلاق فی الحال واقع نہیں ہوتی بلکہ اس کا وقوع شوہر کے اختیار کرنے پر معلق ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ان کے قول کے مطابق عورت وارث بھی ہوگی اور شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار بھی ہوگا کیونکہ وقوع طلاق کا تعلق شوہر کے اختیار کے ساتھ ہے اور صحیح قول یہ ہے کہ جب شوہر نے اپنی بیوی کی طلاق کو اپنے کسی فعل کے ساتھ معلق کیا پھر اپنے مرض کی حالت میں اس فعل کو کیا پھر دوران عدت عورت مرحائے شوہر کی وارث ہوتی ہے خواہ وہ فعل شوہر کیلئے ناگزیر ہو یا نہ ہو مثلاً شوہر حالت صحت میں یوں کہے ”اگر میں گھر داخل ہوا تو تجھے طلاق ہے“ پھر حالت مرض میں گھر داخل ہوا تو اس کو رجعت کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ عورت پر طلاق آزاد ہونے کی حالت میں واقع ہو رہی ہے لہذا حرمت غلیظہ کے ساتھ عورت حرام نہ ہوگی اور شوہر کو رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

○ اور اگر ان میں سے ایک آزاد ہو اور شوہر اپنی حالت صحت میں کہے کہ تم میں سے ایک کو دو طلاقات ہیں۔ پھر باندی آزاد کردی گئی۔ اس کے بعد شوہر بیمار پڑا اور اس نے باندی میں طلاق کے وقوع کو بیان کیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے پہلے قول کے مطابق طلاق رجعی ہوگی اور مطلقہ کو میراث میں حصہ ملے گا۔ یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ پھر امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس قول سے رجوع کر لیا اور فرمایا کہ جب شوہر نے یہ اختیار کیا کہ طلاق کو اس بیوی پر واقع کرے جو باندی تھی تو پھر وہ عورت اس کیلئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک کسی دوسرے شوہر سے شادی نہ کر لے۔ امام محمدؒ نے یہ مسئلہ زیادات میں ذکر کیا اور اس مسئلے کے جواب میں کہا کہ وہ عورت اس شوہر کیلئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کر لے اور عورت کو میراث ملے گی اور امام محمد رحمہ اللہ نے یہاں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ جواب میں اختلاف کا مبنی طریقے میں اختلاف ہے۔ جن صاحب نے طلاق کو فی الجملہ واقع سمجھا اور بیان کو اس عورت کی تعیین قرار دیا جس پر طلاق واقع ہوئی۔ وہ تو کہتے ہیں کہ شوہر کو رجوع کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ عورت پر طلاق اس حال میں واقع ہوئی تھی کہ وہ باندی تھی لہذا وہ حرمت غلیظہ کے ساتھ حرام ہوگی۔ اور مناسب یہ ہے کہ عورت وارث نہ ہو کیونکہ طلاق کا ایقاع (طلاق واقع کرنا) اور وقوع (طلاق کا واقع ہونا) دونوں ہی صحت کی حالت میں پائے گئے ہیں لیکن امام محمد رحمہ اللہ نے وارث ہونے کا جو قول کیا ہے تو اس وجہ سے کہ بیان میں

شوہر متہم ہے کیونکہ امکان ہے کہ طلاق کے وقت اس کے دل میں دوسری بیوی کا خیال ہو لیکن اب بیان میں اس نے اس کا نام لیا ہے لہذا اپنے بیان میں وہ متہم ہے پس عورت وارث ہوگی۔

اور وہ صاحب جو اختیار سے پیشتر طلاق کے وقوع کے قائل نہیں وہ فرماتے ہیں کہ شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا کیونکہ یہ دو طلاقیں اس وقت واقع ہوئی ہیں جب کہ وہ باندی آزاد ہے۔ لہذا وہ حرمت غلیظہ سے حرام نہ ہوگی اور وارث بھی ہوگی کیونکہ یہ طلاق رجعی بنی ہے۔

اگر تعلیق مرض میں اور شرط صحت میں ہو مثلاً بیوی کو تین طلاقیں یا طلاق بائن (مشروط طور پر) اس وقت دیں جبکہ وہ مریض تھا پھر تندرست ہو گیا پھر اس کے بعد مر گیا تو عورت وارث نہ ہوگی کیونکہ جب وہ تندرست ہو گیا تو واضح ہوا کہ وہ مرض، مرض موت نہ تھا لہذا نہ تو ایقاع اور نہ ہی شرط مرض میں پائی گئی ہے۔ پس یہ صورت اور حالت صحت میں ایقاع کی صورت یکساں ہوئی۔ اسی وجہ سے یہ مرض (یعنی جس کے بعد شوہر تندرست ہو جائے) اور تندرستی تمام احکام میں یکساں ہے۔

استحقاق وراثت کا وقت ”مرض موت“

مرض الموت کی تعریف:

یہ ہمارے نزدیک مرض موت کا وقت ہے اور اس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ لہذا مرض موت کی معرفت ضروری ہے تاکہ اس سے متعلقہ احکام کا امتیاز کیا جاسکے۔ پس توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ کرنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ مرض موت میں مبتلا مریض وہ شخص ہوتا ہے جس کو مرض نے لاغر کر دیا ہو اور وہ شخص صاحب فراش ہو گیا ہو۔ اور اگر وہ چلتا پھرتا ہو باوجودیکہ اس کو بخار ہو تو وہ بمنزلہ تندرست کے ہے۔ اور حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ وہ مریض فرار اختیار کرنے والا ہوگا جس نے اپنی بیوی کو ایسے حال میں طلاق دی کہ وہ اتنا لاغر ہو کہ بغیر مشقت کے کھڑا نہ ہو سکتا ہو اور بیٹھ کر نماز پڑھنے میں معذور سمجھا جاتا ہو۔ حاصل یہ ہے کہ مرض موت وہ مرض ہوتا ہے جس میں موت کا خوف غالب ہوتا ہو۔ اس عبارت (و تعریف) میں حسن بن زیاد کا نقل کردہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول بھی داخل ہے اور کرنی رحمہ اللہ کی ذکر کردہ تعریف بھی شامل ہے کیونکہ جب مریض اتنا لاغر ہو کہ بغیر مشقت کے کھڑا نہ ہو سکتا ہو تو اس پر عام طور سے موت کا اندیشہ ہوتا ہے اور ایسا خوف اس صورت میں بھی ہوتا ہے جب مریض صاحب فراش ہو۔ اور جب مریض چلتا پھرتا ہو تو عام طور پر اس کے بارے میں موت کا خوف نہیں ہوتا اگرچہ وہ بخار میں مبتلا ہی ہو۔ لہذا یہ مرض، مرض موت نہ ہوگا۔ اسی طرح فالج زدہ اور جس کو سل ہو اور جس کو گھٹیا ہو وغیرہ جبکہ یہ عوارض طویل ہو جائیں تو یہ مریض بھی تندرست کے حکم میں ہوتا ہے کیونکہ اس قسم کی بیماری جب لمبی ہو جائے تو عام طور سے اس سے موت کا خوف نہیں رہتا لہذا یہ مرض موت نہیں ہوتا۔ البتہ اگر ایسے مریض کی حالت میں تغیر آجائے اور تغیر ہی کی حالت میں مرجائے تو یہ تغیر کی حالت مرض موت کہلائے گی۔ کیونکہ جب حالت متغیر ہو جائے تو اس وقت عام طور سے موت کا خوف ہوتا ہے لہذا یہ حالت، مرض موت کی ہوگی۔ یہی حکم لنجسے

اپناج اور اس کا شخص کا ہے جس کا ایک پہلو سوکھ گیا ہو۔ اسی بنا پر فقہاء نے کہا ہے کہ جو شخص محصور ہو اور جو جنگ کرنے والوں کی صف میں کھڑا ہو اور جس شخص پر حد یا قصاص میں قتل واجب ہوا ہو اور اس کو قتل کرنے کیلئے قید میں رکھا گیا ہو۔ یہ مثل تندرست کے ہے کیونکہ ان احوال میں غلبہ موت کو حاصل نہیں ہے اس لئے کہ خلاصی کے اسباب کی کثرت کی بنا پر آدمی عام طور پر ان سے خلاصی حاصل کر لیتا ہے۔ البتہ اگر قتل کرنے کیلئے اس کو آگے لایا جا رہا ہو یا اپنے مد مقابل سے مبارزت کی اور اس کی خاطر صف سے آگے بڑھا تو اب مریض کی مانند ہوگا کیونکہ اس حالت میں غالب ہلاکت ہوتی ہے لہذا اس پر مریض کے احکام مترتب ہوں گے جبکہ وہ اس طور میں مرجائے۔ اور اگر کوئی کشتی (یا بحری جہاز) میں ہو تو وہ مثل تندرست کے ہے الا یہ کہ موجوں میں ہیجان ہو کہ اس وقت وہ مریض کے حکم میں ہوگا کیونکہ اس وقت ہلاکت کا خوف غالب ہے۔ اگر قتل کیلئے نکالا گیا شخص واپس جا کر قید میں ڈال دیا جائے یا مبارز طلب مبارزت کے بعد دوبارہ صف میں لوٹ آئے یا موجوں میں سکون ہو جائے تو یہ تندرست کے حکم میں ہو جائے گا جیسا کہ اس مریض میں ہوتا ہے جو اپنے مرض سے تندرست ہو جائے۔

عورت کو جب درد زہ شروع ہو جائے تو وہ بھی مریض کے حکم میں ہے جبکہ وہ اس سے مرجائے کیونکہ اس میں غلبہ ہلاکت کا ہے اور اگر وہ اس تکلیف سے زندہ بچ جائے تو تندرست کے حکم میں ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ عورت پہلے مریضہ ہو پھر تندرست ہو جائے۔

○ ایک مریض نے اپنی بیوی کو طلاق دی پھر تندرست ہو گیا اور بیماری سے کھڑا ہو گیا اور چٹنے پھرنے لگا اور نماز کھڑے ہو کر پڑھنے کی قوت آگئی پھر دوبارہ بیمار ہو گیا۔ اور اپنی بیماری کی سابقہ حالت پر پلٹ آیا۔ پھر مر گیا تو عورت اس کی وارث نہ ہوگی۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے جبکہ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وہ وارث ہوگی۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق کے میراث کے ساتھ متعلق ہونے کا وقت اور موت کا وقت یہی میراث کے ثبوت کا وقت ہے اور چونکہ مرض نے ان دونوں وقتوں کا احاطہ کر لیا ہے لہذا درمیان میں اس کے انقطاع کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ نہ تو وقت تعلیق ہے اور نہ ہی وقت میراث ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب مرض کے بعد وہ تندرست ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ وہ مرض موت ہی نہ تھا لہذا حالت مرض میں طلاق نہ پائی گئی۔ پس عورت وارث نہ ہوگی، واللہ عزوجل اعلم۔

طلاق کا وہ حکم تابع جو طلاق مبہم کے ساتھ مخصوص ہے

طلاق مبہم یہ ہے کہ لفظ طلاق کی اضافت غیر معین بیوی کی طرف ہو۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ جہالت یا تو اصلی ہوگی یا طاری ہوگی۔ جہالت اصلی تو یہ ہے کہ لفظ طلاق ابتداء ہی سے مجہول یعنی غیر معین بیوی کی طرف مضاف ہو۔ اور مضاف الیہ کی جہالت اس وجہ سے ہوتی ہے کہ اسی نام میں دوسرا اس کے مزاحم ہوتا ہے۔ اور نام میں دوسرا جو اس کے مزاحم ہوتا ہے یا تو وہ بھی محتمل طلاق ہوتا ہے یا وہ محتمل طلاق نہیں ہوتا۔ اور محتمل طلاق یا تو وہ ہوتا ہے جس کو شوہر طلاق دینے کا اختیار رکھتا ہے یا وہ ہوتا ہے جس کو طلاق دینے کا اختیار شوہر کو نہیں ہوتا۔

اگر دوسرا مزاحم وہ ہو جس کو شوہر طلاق دینے کا اختیار رکھتا ہے تو اضافت بالاجماع صحیح ہوتی ہے مثلاً شوہر اپنی چار بیویوں سے یوں کہے ”تم میں سے ایک کو تین طلاقیں ہیں“ یا وہ اپنی دو بیویوں سے کہے کہ ”تم میں سے ایک کو تین طلاقیں ہیں“۔ اس بارے میں کلام کے دو عنوان ہیں۔ ایک اس تصرف یعنی شوہر کا اپنی دو بیویوں کو کہنا کہ تم میں سے ایک کو طلاق ہے کی کیفیت کا بیان دوسرے اس تصرف سے متعلق احکام کا بیان۔

اول: اس تصرف کی کیفیت کا بیان:

اس تصرف کی کیفیت کے بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ یہ غیر معین میں طلاق کو واقع کرنا ہے بایں معنی کہ ان دونوں میں کسی ایک غیر معین پر طلاق فی الحال واقع ہو جاتی ہے۔ اور پھر ان میں سے ایک میں طلاق کو اختیار کرنا اور اس میں طلاق کا بیان اس بیوی کو متعین کرنا ہے جس پر طلاق واقع ہوئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ یہ قول امام محمد رحمہ اللہ کا ہے۔ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ شرط بیان کے ساتھ معلق طلاق کو واقع کرنا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ ”تم میں سے ایک کو طلاق ہے“ یہ فی الحال سبب بنتا ہے اختیار اور بیان کے وقت وقوع طلاق کا۔ فی الفور طلاق کا سبب نہیں۔ اس میں یہ دوسری شرائط مثلاً گھر میں داخلہ وغیرہ کے ساتھ معلق طلاق کی مثل ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ دیگر شرائط میں شرط سبب اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہے جبکہ یہاں شرط صرف حکم پر داخل ہوتی ہے سبب پر نہیں جیسا کہ شرط خیار کے ساتھ بیع میں ہوتا ہے۔ تو جب شوہر نے ان میں سے ایک کی طلاق کو اختیار کیا تو اس بیوی کے حق میں وقوع طلاق کی شرط پائی گی۔ لہذا وقوع طلاق کی شرط کے پائے جانے کے وقت سابقہ کلام کی بنا پر اس پر طلاق واقع ہوگی۔ اور وقوع طلاق کی شرط شوہر کا اختیار ہے اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ شوہر نے اختیار کے ساتھ تعلیق کی تصریح کی ہے اور یوں کہا ہے کہ ”اگر میں نے تم میں سے ایک کی طلاق کو اختیار کیا تو اسے طلاق ہے“۔ کہا جاتا ہے کہ یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ظاہر میں مسائل متعارض ہیں۔ بعض پہلے قول کی تائید کرتے ہیں اور بعض دوسرے قول کی۔ ہم یہاں اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور دونوں میں سے ہر ایک قول کی وجہ اور ایک کی دوسرے پر ترجیح اور اس پر مسائل کی تخریج کو انشاء اللہ تعالیٰ کتاب العتاق میں ذکر کریں گے۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ بیان ایک وجہ سے انشاء ہے اور انہوں نے دعویٰ کیا کہ مسائل کی تخریج اس قاعدے پر ہوتی ہے لیکن یہ غیر معقول کلام ہے بلکہ ایسا تو محال ہے اور محال پر بناء بھی محال ہوتی ہے۔

دوم: اس تصرف سے متعلق احکام:

ان کی دو قسمیں ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کا تعلق اس تصرف سے شوہر کی حیات تک ہوتا ہے۔ دوسری قسم وہ جس کا تعلق اس تصرف سے شوہر کی وفات کے بعد ہوتا ہے۔

قسم اول: ہم کہتے ہیں کہ جب شوہر نے اپنی دو بیویوں سے کہا ”تم میں سے ایک کو تین طلاقیں ہیں“ تو اس کو تعیین کا خیار حاصل ہوتا ہے کہ ان میں سے جس کو چاہے طلاق کیلئے اختیار کر لے کیونکہ جب اسے ابہام کا اختیار حاصل ہے تو اسے تعیین کا اختیار بھی حاصل ہوگا۔ اور اگر دونوں بیویاں اس سے جھگڑا کریں اور اس

کے خلاف قاضی سے جبر کا تقاضا کریں یہاں تک کہ وہ بیان کر دے تو قاضی اس پر سختی کرے گا اور اس کو بیان دینے پر مجبور کرے گا اور اگر شوہر پھر بھی بیان نہ دے تو قاضی اس کیلئے اس کو قید میں ڈال دے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ایک بیوی کا حق ہے کہ یا تو اسی شوہر سے نکاح کے حقوق وصول کرے یا پھر دوسرا شوہر کرے۔ اور یہ واجب ہے کہ انسان کا حق اس کے مطالبہ پر ادا کیا جائے۔ تو جب وہ شخص جس کے ذمے حق ہے ادائیگی حق نہ کرتا ہو تو قاضی اس کو ادائیگی پر مجبور کر سکتا ہے جو کہ یہاں بیان سے ہو سکتی ہے۔ لہذا بیان عورت کا حق ہے کیونکہ بیان اس کے حق کی وصولی کیلئے وسیلہ ہے اور انسان کا اپنے حق کے وسیلہ پر بھی حق ہوتا ہے۔ بیان پر مجبور کرنا پہلے قول کی تائید کرتا ہے کیونکہ وقوع طلاق اگر شرط بیان پر معلق ہوتا تو قاضی اس کو مجبور نہ کر سکتا کیونکہ حلف کرنے والے کو شرط کی تحصیل پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ علاوہ ازیں بیان تو ثابت شدہ کا اظہار ہوتا ہے اور ثابت شدہ کا اظہار ہوتا ہے حالانکہ ثابت شدہ کا اظہار ہی محال ہوتا ہے۔

پھر بیان کی دو قسمیں ہیں: ایک صراحۃً بیان کرنا اور دوسرا دلالتاً بیان کرنا۔

صراحت تو یہ ہے کہ شوہر مثلاً یوں کہے کہ اس بیوی کا میں نے ارادہ کیا تھا یا نیت کی تھی یا اس طرح کے دیگر الفاظ۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ تم میں سے ایک کو تین طلاقیں ہیں۔ پھر ان میں سے ایک متعین کو تین طلاقیں اس طرح دیں کہ اس سے کہا کہ تجھے طلاق ہے اور کہا کہ اس سے میری مراد طلاق کا وہ بیان ہے جو مجھے لازم تھا۔ نئی طلاق مراد نہیں ہے تو شوہر کے قول کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ شوہر پر بیان واجب تھا اور اس کا یہ کہنا کہ تجھے طلاق ہے اس میں بیان کا احتمال ہے کیونکہ اگرچہ شریعت میں اسے انشاء قرار دیا گیا ہے لیکن اخبار کا احتمال تو ہے لہذا یہ محتمل بیان ہے کیونکہ بیان واقع شدہ امر کا اخبار ہی ہوتا ہے۔ یہ بات بھی پہلے قول کی تائید کرتی ہے کیونکہ اگر طلاق واقع نہ ہو چکی ہوتی تو شوہر کی اس بارے میں تصدیق نہ کی جاتی کہ اس کی مراد واقع شدہ کا بیان ہے۔

رہی دلالت تو اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر ایسا کام کرے، یا ایسی بات کہے، جو بیان پر دلالت کرتی ہو مثلاً ان میں سے ایک کے ساتھ وطی کر لے، یا اس کا بوسہ لے لے، یا اس کو طلاق دے دے یا اس کی طلاق پر قسم کھالے، یا اس سے ظہار کر لے کیونکہ ان میں سے کوئی بات بھی ایسی نہیں کہ جو غیر منکوحہ کے ساتھ جائز ہو۔ لہذا ایسے کام پر اقدام گویا اس بیوی کو نکاح میں رکھنے کی تعمین ہوگی۔ اور جب یہ نکاح کیلئے متعین ہو گئی تو مزاحم کے انتفاء کے نتیجے میں دوسری بیوی طلاق کیلئے متعین ہو جائے گی۔ اور جب بیویاں چار یا تین ہوں تو باقی بیویاں متعین ہو جاتی ہیں کہ ان میں سے ایک میں طلاق کا بیان خواہ صراحۃً ہو، خواہ دلالتاً فعل کے ساتھ ہو یا قول کے ساتھ کہ دوسری اور تیسری کے ساتھ بھی وطی کر لے تو چوتھی طلاق کیلئے متعین ہو جاتی ہے یا جبکہ بیویاں چار ہوں تو یوں کہے کہ ”یہ بیوی منکوحہ ہے۔ اور اگر بیویاں تین ہوں تو دوسری کے ساتھ وطی کرنے سے یا دوسری کے بارے میں یہ کہنے سے کہ یہ منکوحہ ہے تیسری، طلاق کیلئے متعین ہو جاتی ہے۔

اسی طرح اگر شوہر کے بیان کرنے سے پیشتر دو میں سے ایک بیوی مر جائے تو دوسری (زندہ) بیوی کو طلاق ہو جاتی ہے کیونکہ جو بیوی مر گئی وہ اس بات سے خارج ہو گئی کہ اس میں بیان کا احتمال ہے کیونکہ طلاق کا وقوع بیان کے وقت ہوتا ہے۔ اور وہ چونکہ احتمال طلاق سے ہی خارج ہو چکی ہے لہذا احتمال بیان (طلاق) سے بھی

خارج ہو گئی ہے۔ پس دوسری بیوی کیلئے طلاق متعین ہوئی۔ یہ بات دوسرے قول کی تائید کرتی ہے کیونکہ اگر غیر معین میں طلاق واقع ہو چکی ہوتی تو زندگی سے موت بیان کی حالت میں مختلف نہ ہوتی کیونکہ بیان تو واقع شدہ کا اظہار ہوتا ہے۔ اس صورت اور اس صورت کے مابین کہ ایک شخص نے اپنے دو میں سے ایک غلام کو فروخت کیا اس شرط پر کہ مشتری کو خیار ہوگا کہ وہ ان دونوں میں جس کو چاہے اختیار کر لے اور دوسرے کو واپس کر دے۔ مشتری کی جانب سے بیان سے پیشتر ہی ان دو میں سے ایک غلام مر گیا تو ان میں فرق یہ ہے کہ باقی زندہ بچ رہنے والا غلام بیع کیلئے متعین نہیں ہوتا بلکہ مرجانے والا غلام بیع کیلئے متعین ہو جاتا ہے اور مشتری غلام کی موت سے کچھ ہی پیشتر اس کو بیع کیلئے اختیار کرنے والا قرار پاتا ہے اور اس پر واجب ہوتا ہے کہ زندہ بچے ہوئے غلام کو بائع کے پاس لوٹا دے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع کے مسئلے میں موت سے کچھ پیشتر خیار کو باطل کرنے والی چیز پائی گئی ہے اور وہ ایسے عیب کا پیدا ہونا ہے جو خریدنے کے وقت نہیں تھا اور وہ عیب مرض ہے کیونکہ عام طور پر موت سے پیشتر آدمی کو کوئی مرض نہ ہو ایسا نہیں ہوتا۔ اور وہ بیع جس میں خیار ہو اس میں عیب کا پیدا ہونا خیار کو باطل کر دیتا ہے۔ لہذا موت سے کچھ پیشتر خیار باطل ہو جاتا ہے اور مرنے والا غلام مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جاتا ہے اور نتیجتاً دوسرا غلام واپس لوٹائے جانے کیلئے متعین ہو جاتا ہے۔ یہ بات طلاق میں نہیں پائی جاتی کیونکہ مطلقہ میں عیب کا پیدا ہو جانا خیار کے بطلان کا موجب نہیں ہوتا۔

اگر بیان (تعیین) سے پیشتر ان دو میں سے ایک بیوی مرجائے پھر شوہر کہے کہ یہی (یعنی مرنے والی) میری مراد تھی تو وہ اس مرنے والی کا وارث نہ ہوگا اور دوسری بیوی کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ جو نہی ایک بیوی کی وفات ہوئی دوسری زندہ بچ جانے والی طلاق کیلئے متعین ہو گئی۔ اور جب شوہر نے کہا کہ میری مراد دوسری (یعنی مرنے والی) تھی تو اس نے طلاق کو زندہ باقی رہنے والی سے پھیرنا چاہا ہے۔ پس اس میں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ میراث کے ابطال میں اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ میراث اس کا حق تھا اور خود اپنے حق کے ابطال کے اقرار میں آدمی کی تصدیق کی جاتی ہے کیونکہ تمت منطفی ہے۔

○ اسی طرح اگر دونوں مر گئیں اور یکے بعد دیگرے مریں پھر شوہر نے کہا کہ میری مراد وہ بیوی تھی جو پہلے مری تو وہ دونوں میں سے کسی کا بھی وارث نہ ہوگا۔ دوسری سے تو اس وجہ سے کہ پہلی کی موت کی بنا پر وہ طلاق کیلئے متعین ہو چکی ہے اور پہلی سے اس وجہ سے کہ اس کا خود اقرار ہے کہ اس کی میراث میں اس کا کوئی حق نہیں ہے اور خود اپنے خلاف اس کی تصدیق کی جاتی ہے۔ اور اگر دونوں اکٹھے مریں بایں طور کہ دونوں پر دیوار آگری یا دونوں غرق ہو گئیں تو شوہر ان میں سے ہر ایک کی نصف میراث پائے گا کیونکہ ایک حال میں تو وہ دونوں میں سے ہر ایک کی میراث کا مستحق بنتا ہے اور ایک حال میں مستحق نہیں بنتا۔ لہذا میراث نصف نصف ہوگی جیسا کہ احوال کے اعتبار کرنے میں ہمارا قاعدہ ہے۔ اسی طرح اگر دونوں مر گئیں اور یکے بعد دیگرے مریں لیکن یہ معلوم نہ ہو کہ پہلے کون مری اور بعد میں کون تو یہ صورت دونوں کے اکٹھے مرنے کی صورت کے مثل ہوگی۔

○ اگر دونوں اکٹھے مر گئیں پھر ان کی موت کے بعد شوہر نے ان میں سے ایک کو متعین کیا اور کہا کہ یہ میری مراد تھی تو وہ اس کا وارث تو نہ ہوگا البتہ دوسری سے شوہر کی نصف میراث پائے گا کیونکہ جب دونوں

مرگئیں تو وہ بوجہ مذکورہ ہر ایک سے نصف میراث کا مستحق بنا تھا پھر جب اس نے ایک متعین بیوی کا ارادہ کیا تو اس کی میراث میں سے اپنا حق جو کہ نصف ہے خود ساقط کر دیا۔ لہذا صرف دوسری بیوی سے نصف میراث پائے گا۔

○ اگر بیان (تعیین) سے پیشتر دونوں ہی مرتد ہو گئیں اور دونوں کی عدت پوری ہو گئی اور دونوں بائن ہو گئیں۔ اب شوہر کو ان میں سے ایک میں تین طلاقوں کو متعین کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ بینونت کا تحقق تو اس وجہ سے ہے کہ ارتداد اور عدت پوری ہونے سے ملکیت تو ہر طرح سے زائل ہو چکی ہے۔ اور جب ملک زائل ہو گئی تو شوہر کو بیان کا اختیار نہیں رہا۔ یہ بات اس پر دلیل ہے کہ بیان سے پیشتر طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ اگر واقع ہو چکی ہوتی تو بینونت کے بعد بھی بیان صحیح ہوتا اس لئے کہ اس صورت میں بیان تو اس بیوی کی تعین ہوئی جس پر طلاق واقع ہوئی تھی لہذا تعین کی صحت ملک کے قیام کی محتاج نہیں ہوگی۔

اگر دونوں دودھ پیتی عمر کی ہوں اور بیان (تعیین) سے قبل ایک عورت آکر دونوں کو اپنا دودھ پیا دے۔ تو دونوں ہی بائن و جدا ہو جائیں گی۔ یہ تو دوسرے قول کی صحت پر واقع دلیل ہے کیونکہ اگر ان میں سے ایک پر طلاق واضح ہو چکی ہوتی تو وہ اجنبی بن جاتی اور ایک نکاح میں دو رضاعی بہنوں کا اجتماع ثابت نہ ہوتا اور مناسب یہ ہوتا کہ دونوں جدا نہ ہوتیں لیکن دونوں بائن و جدا ہو چکیں۔ اور جب رضاعت کی وجہ سے دونوں بائن ہو چکیں تو بوجہ مذکورہ اب شوہر کو یہ اختیار نہیں رہا کہ وہ ان میں سے ایک طلاق کا بیان کرے۔ یہ ہمارے قول کی دلیل ہے۔

جب شوہر دو میں سے ایک کو طلاق کیلئے متعین کر دے۔ تو اس بیوی پر تعین کے وقت سے عدت واجب ہو جاتی ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے ایسے ہی روایت ہے۔ لہذا اگر شوہر نے بیان کے بعد اس سے رجوع کیا تو اس کا رجوع صحیح ہوگا۔ اسی طرح جب شوہر نے ایک میں طلاق کو بیان کیا اور اس بیوی کو بیان سے پیشتر تین حیض آچکے تھے تو وہ ان حیضوں کو شمار نہ کرے گی بلکہ بیان کے وقت سے عدت کی ابتداء کرے گی۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ بیان سے پیشتر طلاق واقع نہ ہوئی تھی۔ امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ طلاق دینے کے وقت سے عدت واجب ہوگی اور اس وقت سے جب تین حیض پورے ہو جائیں گے تو عدت ختم ہو جائے گی اور اس کے بعد رجعت صحیح نہ ہوگی۔ یہ بات اس پر دلیل ہے کہ طلاق غیر معین پر واقع ہو جاتی ہے۔ اسی سے قدوری رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے درمیان اس تصرف کی کیفیت کے بارے میں اختلاف کی تحقیق کی ہے جیسا کہ ہم نے دو قول ذکر کئے ہیں اور انہوں نے اختلاف پر عدت کے مسئلے سے استدلال کیا۔

○ ایک شخص نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ ”تم میں سے ایک کو ایک طلاق ہے اور دوسری کو تین طلاقات ہیں۔“ پھر ان میں سے ایک کے تین حیض پورے ہو گئے تو وہ ایک طلاق سے بائن ہو جائے گی اور دوسری پر تین طلاقات ہوں گی۔ وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک ہی مطلقہ ہے سوائے اس کے کہ ایک ایک طلاق کے ساتھ اور دوسری تین طلاقوں کے ساتھ۔ تو جب ایک کے تین حیض پورے ہو گئے تو اس میں تو شوہر کی ملک یقینی طور پر زائل ہو گئی اور وہ اس احتمال سے نکل گئی کہ اس میں تین طلاقوں کا بیان کیا جاسکے۔ لہذا

نتیجتاً دوسری تین طلاقوں کیلئے متعین ہو جائے گی۔

○ ایک شخص کے نکاح میں چار عورتیں ہوں اور اس نے ابھی ان سے دخول نہ کیا ہو کہ ان سے کہا کہ ”تم میں سے ایک کو تین طلاقیں ہیں“ پھر ایک اور عورت سے نکاح کر لیا تو یہ اس کیلئے جائز ہے۔ اور اگر شوہر ان سے دخول کر چکا ہو تو پھر یہ نکاح صحیح نہ ہوا۔ یہ پہلے قول کی دلیل ہے کیونکہ اگر ان میں سے ایک میں طلاق واقع نہ ہوئی تو پہلی صورت میں بھی دوسری کسی عورت سے نکاح جائز نہ ہوتا اس لئے کہ یہ پانچواں نکاح ہوتا۔ اور جب معاملہ اس کے برعکس ہے تو یہ اس پر دلیل ہے کہ بیان سے قبل طلاق واقع نہ ہوئی تھی۔

○ اگر حالت صحت میں اپنی دو بیویوں سے کہا کہ تم میں سے ایک کو طلاق ہے پھر ان میں سے ایک کو اپنے مرض میں طلاق کیلئے متعین کیا تو شوہر فار اور بھگوڑا شمار ہوگا اور مطلقہ منکوحہ کے ساتھ مل کر اس کی وارث ہوگی۔ اور میراث دونوں میں نصف نصف ہوگی۔ یہ دوسرے قول کی دلیل ہے کیونکہ اگر ان میں سے ایک غیر معین میں طلاق واقع ہو چکی ہوتی تو طلاق کا وقوع صحت میں ہوتا اور شوہر بھگوڑا نہ بنتا جیسا کہ اس صورت میں نہیں بنتا جب وہ متعین بیوی کو (حالت صحت میں) طلاق دے، واللہ عزوجل اعلم۔

قسم ثانی: وہ احکام جن کا تعلق اس تصرف سے شوہر کی موت کے بعد ہوتا ہے:

ان کی تین قسمیں ہیں:

- ۱۔ مہر کا حکم
- ۲۔ میراث کا حکم
- ۳۔ عدت کا حکم جبکہ شوہر بیان سے قبل فوت ہو گیا ہو۔

مہر کا حکم: اگر دونوں بیویوں سے دخول ہو چکا ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کو پورا مہر ملے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک پورے مہر کی مستحق ہے خواہ وہ منکوحہ ہو یا مطلقہ۔ منکوحہ کے بارے میں تو کچھ شک نہیں ہے مطلقہ تو وہ دخول کے بعد مطلقہ ہوئی ہے۔ اور اگر دونوں سے دخول نہ ہوا ہو تو دونوں کو پورا اور نصف (یعنی ڈیڑھ) مہر ملے گا اور اس طرح ہر ایک کو تین چوتھائی مہر ملے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں احتمال ہے کہ وہ منکوحہ ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ مطلقہ ہو۔ اگر وہ منکوحہ ہے تب تو پورے مہر کی مستحق ہوگی کیونکہ موت ہنزلہ دخول کے ہوتی ہے اور اگر مطلقہ ہے تو نصف مہر کی مستحق ہوگی کیونکہ دخول سے پیشتر طلاق سے نصف مہر ساقط ہو جاتا ہے لہذا ہر ایک کیلئے ایک حال میں پورا مہر ہے اور ایک حال میں نصف مہر ہے اور چونکہ ایک کو دوسرے پر اولویت حاصل نہیں ہے لہذا ہر نصف نصف ہوگا اور ہر ایک کو تین چوتھائی مہر ملے گا۔ یہ تفصیل تو اس وقت ہے جب ان دونوں بیویوں کیلئے مہر مقرر ہوا ہو۔

اور اگر ان کیلئے مہر مقرر نہ ہوا ہو تو پھر دونوں کیلئے ایک مہر اور ایک متعہ ہوگا جو دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک اگر وہ منکوحہ ہو تو اس کیلئے پورا مہر ملے گا اور اگر مطلقہ ہو تو پورا متعہ ہوگا۔ لہذا ان میں سے ہر ایک ایک حال میں پورے مہر ملے گا کیونکہ مستحق ہوگی اور ایک حال میں کچھ مہر ملے گا کیونکہ

مستحق نہ ہوگی۔ ایسا ہی متعہ کے بارے میں ہے۔ لہذا دونوں میں سے ہر ایک نصف نصف ہوگا۔ اور دونوں کیلئے ایک ہر اور ایک متعہ ہوگا جو دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا لہذا ہر بیوی کو نصف ہر مثل اور نصف متعہ ملے گا۔

○ اور اگر ایک کیلئے ہر مقرر ہوا تھا اور دوسری کیلئے مقرر نہیں ہوا تھا تو جس کیلئے ہر مقرر ہوا تھا اس کو تین چوتھائی ہر ملے گا اور جس کیلئے ہر مقرر نہیں ہوا تھا اس کو نصف ہر مثل ملے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس کیلئے ہر مقرر ہوا تھا اگر وہ منکوحہ ہے تو اس کیلئے پورا مقررہ ہر ہوتا ہے۔ اور اگر مطلقہ ہے تو نصف ہر ہوتا ہے لہذا دونوں کا نصف نصف ہوگا اور اس طرح اس کو مقررہ ہر کا تین چوتھائی ملے گا۔ اور جس کیلئے ہر مقرر نہیں ہوا تھا وہ اگر منکوحہ ہو تو اس کیلئے پورا ہر مثل ہوتا ہے اور اگر مطلقہ ہو تو پھر اس کیلئے کچھ ہر مثل نہیں ہوتا۔ لہذا وہ ایک حال میں ہر مثل کی مستحق ہوتی ہے اور ایک حال میں کچھ ہر مثل کی مستحق نہیں ہوتی۔ پس اس کو نصف ہر مثل ملے گا۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کو نصف متعہ بھی ملے اور یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ استحسان کی رو سے اس کیلئے صرف نصف ہر مثل ہوگا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اگر وہ منکوحہ ہے تو اس کیلئے پورا ہر مثل ہونا چاہئے اور اگر مطلقہ ہے تو پورا متعہ ہونا چاہئے لہذا اس کیلئے ایک حال میں پورا ہر مثل اور ایک حال میں پورا متعہ ہوا۔ ان میں سے ہر ایک نصف نصف ہوگا اور اسی طرح عورت کیلئے نصف ہر مثل اور نصف متعہ ہوگا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ جب عورت کیلئے نصف ہر مثل واجب ہوا تو متعہ کا وجوب ممتنع ہوا کیونکہ متعہ نصف ہر مثل کا بدل ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ بدل اور مبدل دونوں اکٹھے نہیں ہوتے۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ وہ بیوی جس کیلئے ہر مقرر ہوا تھا معلوم ہو۔ اور اگر اس کا علم نہ ہو تو پھر دونوں کیلئے ایک ہر اور چوتھائی ہر ہوں گے جبکہ دونوں کا ہر مثل برابر ہو اور یہ دونوں میں تقسیم ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک میں یہ احتمال ہے کہ وہی ہو جس کیلئے ہر مقرر ہوا ہے پس بوجہ مذکورہ اس کیلئے تین چوتھائی ہر ہوگا اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ ہو جس کیلئے ہر مقرر نہیں ہوا اور اس کیلئے نصف ہر مثل ہو۔ لہذا ایک حال میں تو تین چوتھائی ہر واجب ہوتا ہے اور ایک حال میں نصف ہر واجب ہوتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک نصف نصف ہوگا لہذا دونوں کیلئے ایک کامل ہر اور چوتھائی ہر ہوگا۔ جو دونوں کے مابین تقسیم ہوگا۔ پس ہر ایک کو نصف ہر اور مقررہ ہر کا آٹھواں حصہ اور نصف ہر مثل اور ہر مثل کا آٹھواں حصہ ملے گا۔ اور از روئے استحسان متعہ واجب نہ ہوگا جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ نصف متعہ بھی واجب ہو اور وہ دونوں کے مابین تقسیم ہو۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول بھی ہے۔ قیاس اور استحسان کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں، واللہ عزوجل اعلم۔

یہ مسائل اس بات پر دلیل ہیں کہ ان میں سے ایک غیر معین پر طلاق شوہر کے مبہم طلاق کہنے کے وقت ہی واقع ہو گئی تھی کیونکہ شوہر کی موت کے بعد وہ دونوں میں پھیل گئی ہے اور جو چیز واقع ہو چکی ہو وہی پھیلتی ہے، واللہ عزوجل الموفق۔

میراث کا حکم:

وہ یہ ہے کہ وہ دونوں ہی شوہر کی وارث ہوں گی اور ایک بیوی کی میراث لیں گی جو دونوں کے درمیان

تمام حالات میں نصف نصف تقسیم ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک تو یقینی طور پر منکوحہ ہے اور ایک کو دوسرے پر اولیت حاصل نہیں ہے لہذا ایک بیوی کی میراث کے بقدر دونوں میں تقسیم ہوگی۔ اور اگر شوہر کی ان دو کے علاوہ کوئی اور بھی بیوی ہو جس کو طلاق میں داخل نہیں کیا تھا تو اس کو بیویوں کی نصف میراث ملے گی اور ان دو کو نصف میراث ملے گی کیونکہ اس ایک بیوی کے مزاحم طلاق میں داخل دو میں سے صرف ایک بیوی ہے اس لئے کہ ان میں سے ایک منکوحہ ہے اور دوسری مطلقہ ہے۔ لہذا طلاق سے خارج بیوی کو نصف میراث ملے گی۔ پھر دوسرا باقی دو بیویوں کے مابین ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک کو دوسری پر اولیت حاصل نہیں ہے۔

عدت کا حکم:

دونوں میں سے ہر ایک کے ذمے عدت وفات بھی ہوگی اور عدت طلاق بھی کیونکہ ان میں سے ایک منکوحہ ہے اور دوسری مطلقہ ہے۔ منکوحہ پر عدت وفات ہوتی ہے عدت طلاق نہیں ہوتی اور مطلقہ پر عدت طلاق ہوتی ہے عدت وفات نہیں ہوتی۔ لہذا دونوں میں سے ہر ایک عورت کے حق میں ہر عدت وجوب اور عدم وجوب کے مابین دائر ہوگی۔ اور چونکہ عدت کو واجب کرنے میں احتیاط کو مد نظر رکھا جاتا ہے اور احتیاط اس میں ہے کہ دونوں عدتوں کو ایک پر واجب کیا جائے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

محتمل طلاق اگر وہ عورت ہو جس کو طلاق دینے کا اختیار شوہر کو نہیں ہوتا تو پھر بالا جماع اضافت صحیح نہیں ہوتی۔ مثلاً شوہر نے اپنی بیوی اور ایک اجنبی عورت کو جمع کر کے کہا کہ تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے تو اس کی بیوی کو طلاق نہ پڑے گی کیونکہ یہ کلام انشاء کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے اور اخبار کیلئے بھی۔ اگر اس کو اخبار پر محمول کریں تو یہ کلام صحیح ہوگا کیونکہ شوہر اس بات کی خبر دے رہا ہے کہ ان میں سے ایک طلاق یافتہ ہے اور معاملہ ویسے ہی ہوگا جیسی وہ خبر دے رہا ہے۔ اور اگر اس کو انشاء پر محمول کیا جائے تو یہ کلام صحیح نہ ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک یعنی اجنبیہ نکاح نہ ہونے کی وجہ سے انشاء طلاق کا احتمال نہیں رکھتی اور یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی معلوم ہو چکا ہے کہ نکاح سے قبل طلاق نہیں ہوتی۔ لہذا اس کلام کو اخبار پر محمول کرنا اولیٰ ہوگا۔ مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب اسم میں مزاحم محتمل طلاق ہو۔

اور اگر وہ محتمل طلاق نہیں ہے مثلاً شوہر نے اپنی بیوی اور ایک پھر یا ایک چوپائے کو اکٹھا کر کے کہا کہ تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے تو کیا یہ اضافت صحیح ہوگی؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اضافت صحیح ہوگی اور اس کی بیوی پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اضافت صحیح نہ ہوگی اور اس کی بیوی کو طلاق نہ ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منکوحہ اور غیر منکوحہ کو اکٹھا کرنا یہ منکوحہ پر طلاق کو واقع کرنے میں شک کا موجب بنتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر اپنی بیوی اور اجنبیہ کو اکٹھا کرے اور کہے کہ تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے تو شک کے ہوتے ہوئے طلاق واقع نہیں ہوتی۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے اس میں محتمل طلاق اور غیر محتمل طلاق کو اکٹھا کیا اور طلاق کی اضافت دونوں کی طرف کی تو ظاہری ہے کہ اس

سے اس کی مراد محتمل طلاق ہے غیر محتمل طلاق نہیں ہے کیونکہ غیر محتمل طلاق کی طرف طلاق کی اضافت حماقت ہے۔ لہذا مطلق اضافت دلالت حال کی بنا پر اس کی بیوی کی طرف پھرے گی۔ بخلاف اس صورت کے کہ جس میں شوہر اپنی بیوی اور اجنبیہ کو اکٹھا کرے کیونکہ اجنبیہ فی الجملہ محتمل طلاق ہوتی ہے اور وہ اگرچہ ازروئے انشاء محتمل طلاق نہیں ہے لیکن ازروئے اخبار تو فی الحال محتمل طلاق ہے۔ اور چونکہ اخبار مراد لینے میں شوہر کے کلام کے لغو ہونے سے حفاظت ہے لہذا اس سے اخبار ہی مراد لیں گے۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی اور ایک مرد کو اکٹھا کر کے کہا کہ تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق یہ کلام صحیح نہ ہوگا اور اس کی بیوی کو طلاق نہ ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ کلام صحیح ہے اور اس کی بیوی کو طلاق ہو جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرد محتمل طلاق نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر شوہر اپنی بیوی سے کہے انا منک طالق (مجھے تجھ سے طلاق ہے) تو یہ صحیح نہیں ہوتا۔ لہذا یہ اپنی بیوی اور پتھریا چوپائے کو جمع کر کے یہ کہنے کہ ”تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے“ کی مثل ہوا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مرد فی الجملہ محتمل طلاق ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ بینونت کا محتمل ہوتا ہے اور اگر وہ اپنی بیوی سے کہے کہ انا منک بائن (میں تجھ سے بائن ہوں) اور طلاق کی نیت کرے تو کلام صحیح ہوتا ہے اور ابانت الفاظ طلاق ہی میں سے ہے کیونکہ طلاق کی دو قسمیں ہوتی ہیں رجعی اور بائنہ۔ تو جب مرد فی الجملہ محتمل طلاق ہے تو شوہر کے کلام کو اخبار پر محمول کریں گے جیسا کہ اس صورت میں (اخبار پر محمول) کرتے ہیں جب شوہر اپنی بیوی اور اجنبیہ کو اکٹھا کرے اور کہے کہ تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی اور ایک مردہ عورت کو اکٹھا کر کے کہا کہ ”تجھے طلاق ہے یا اسے“ اور مردہ عورت کی طرف اشارہ کیا تو بالاجماع اضافت صحیح نہ ہوگی۔ لہذا زندہ بیوی کو طلاق نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مردہ عورت محتمل طلاق کی جنس سے ہے اور موت سے پیشتر وہ محتمل طلاق تھی لہذا یہ شوہر کے اپنی بیوی اور اجنبیہ کو اکٹھا کرنے کی مانند ہوا، واللہ عزوجل الموفق۔

طارى ہونے والى جہالت:

وہ یہ ہے کہ طلاق تو معلوم بیوی کی طرف مضاف ہو لیکن بعد میں وہ مجہول و نامعلوم بہ جائے مثلاً ایک شخص نے اپنی بیویوں میں سے ایک متعین بیوی کو تین طلاقیں دیں لیکن پھر مطلقہ کو بھول گیا (کہ وہ کونسی تھی) اس بارے میں بھی کلام کے دو عنوان ہیں۔ ایک اس تصرف کی کیفیت کا بیان۔ دوسرے اس تصرف کے احکام کا بیان۔

اول: اس تصرف کی کیفیت کا بیان:

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بیان سے قبل ان میں سے ایک کو تو طلاق ہو گئی ہے کیونکہ شوہر نے طلاق کی اضافت معین بیوی کی طرف کی تھی اور جہالت اس کے بعد طاری ہوئی ہے اور معین بیوی وقوع

طلاق کا محل ہے لہذا اس صورت میں بیان اس بیوی کی تعیین و اظہار ہوگا جس پر طلاق واقع ہوئی ہے۔

دوم: اس تصرف سے متعلق احکام: سابق کی طرح ان کی بھی دو قسمیں ہیں۔

(۱) شوہر کی حیات میں اس تصرف سے متعلق ہونے والے احکام:

وہ یہ ہے کہ شوہر کیلئے حلال نہیں ہوتا کہ وہ ان میں سے کسی ایک سے بھی وطی کرے یہاں تک کہ شوہر کو اس بیوی کا علم ہو جائے جس کو اس نے طلاق دی ہے اور اس سے اجتناب کرے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ ان بیویوں میں سے ایک تو یقینی طور پر حرام ہے اور یہ احتمال ان میں سے ہر ایک میں موجود ہے کہ شاید وہی حرام ہو۔ پس اگر شوہر حرام کو نہ جانتے ہوئے ان میں سے ایک سے وطی کر لے تو بسا اوقات وہ حرام سے وطی کرے گا جبکہ ایسے معاملہ میں قاعدہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وابصہ بن معبد رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا:

الحلال بین والحرام بین وبينهما أمور متشابهاً فذع ما يريبك الى ما لا يريبك
حلال واضح ہے اور حرام واضح ہے اور ان کے مابین کچھ باتیں متشابہہ ہیں لہذا مشکوک باتوں کو چھوڑ کر غیر مشکوک کو اختیار کرو۔

اور یہ جائز نہیں کہ ان میں سے ایک کو محض تحری اور اندازے سے طلاق یافتہ سمجھا جائے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو ضرورت کے وقت مباح نہیں ہوتی اس میں تحری بھی جائز نہیں ہوتی۔ اور فرج ایسی ہی چیز ہے جو ضرورت کے وقت مباح نہیں ہوتی لہذا اس میں تحری جائز نہ ہوگی۔ بخلاف مذکورہ جانور کے جبکہ وہ مردار کے ساتھ خلط ملط ہو جائے کہ اس میں فی الجملہ تحری جائز ہے یعنی جبکہ مذکورہ جانور غالب ہوں۔ یہ ہمارے نزدیک ہے تحری کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت کے وقت مردار مباح ہو جاتا ہے۔

مسائل: اگر ان میں سے ہر ایک اپنے مطلقہ ہونے کا انکار کر دے اور شوہر کے خلاف حاکم سے نفقہ اور جماع کے بارے میں استدعا کریں تو حاکم اس پر سختی کرے گا اور قید کر دے گا تاکہ وہ اس بیوی کو بیان کرے جس کو اس نے طلاق دی ہے۔ اور ان سب کیلئے شوہر پر نفقہ لازم کرے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو نکاح کے حقوق کے مطالبہ کا حق ہے اور جس کے ذمے کوئی حق ہو وہ اگر باوجود قدرت کے حق کی ادائیگی نہ کرے تو اس کو قید کیا جاتا ہے اس شخص کے مثل جو باوجود قدرت کے اپنے ذمے قرض کی ادائیگی نہ کرتا ہو۔ لہذا حاکم شوہر کو قید میں ڈال دے گا اور اس پر بیویوں کے نفقہ کا فیصلہ دے گا کیونکہ نفقہ نکاح کے حقوق میں سے ہے۔

○ اگر ان میں سے ایک یہ دعویٰ کرے کہ وہی مطلقہ ہے اور اس کے پاس گواہ نہ ہوں اور شوہر انکار کرے تو شوہر کے ذمے ان میں سے ہر ایک کیلئے قسم ہوگی کیونکہ قسم کا مطالبہ نکول (قسم سے انکار) کی خاطر ہوتا ہے اور نکول یا تو بذل (بخشش) ہوتا ہے یا اقرار ہوتا ہے جبکہ طلاق بذل و اقرار دونوں ہی کی محتمل ہوتی ہے۔ لہذا شوہر سے اس بارے میں قسم کا مطالبہ کیا جائے گا۔ پھر اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کے

اور بیویوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی کیونکہ یہ یا تو اس کی جانب سے ان میں سے ہر ایک کیلئے طلاق کا بذل و بخشش ہوگی یا ہر ایک کیلئے طلاق کا اقرار ہوگا۔ اور طلاق کا احتمال ان میں سے ہر ایک میں ہے اور اگر شوہر ان کیلئے قسم کھالے تو اس سے بیان ساقط نہیں ہو جاتا بلکہ اس کیلئے بیان کرنا ناگزیر ہوتا ہے کیونکہ قسم سے طلاق مرتفع نہیں ہوتی۔ لہذا شوہر اپنی سابقہ حالت پر باقی رہا اور وہ بیان کیلئے ماخوذ ہوگا۔

○ ابن سماءؒ نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ جب دو بیویاں ہوں اور شوہر نے پہلی کیلئے قسم کھائی تو جس کیلئے قسم نہیں کھائی اس کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ جب شوہر نے پہلی کے مطلقہ ہونے کا انکار کیا تو نتیجتاً دوسری طلاق کیلئے متعین ہو گئی۔ اور اگر شوہر نے پہلی کیلئے قسم نہیں کھائی تو اسی کو طلاق ہو جائے گی کیونکہ نکول کے ذریعے سے اس نے اس (پہلی) کو طلاق بخش دی یا طلاق کا اقرار کر لیا۔ اور اگر دونوں ہی قسم پر جھگڑا کریں..... تو شوہر دونوں ہی کیلئے اس طرح قسم کھائے کہ ”اللہ کی قسم اس نے ان میں سے ایک کو بھی طلاق نہیں دی۔“ دونوں کیلئے قسم کھانے کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ میں دونوں برابر ہیں اور ایک حلف میں دونوں کے حق کی ادائیگی ممکن ہے لہذا دونوں ہی کیلئے حلف اٹھائے گا۔ پھر جب وہ دونوں کیلئے حلف اٹھالے تو اسے بیویوں سے علیحدہ رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ بیان دے دے کیونکہ حلف کے بعد بھی ان میں سے ایک تو مطلقہ باقی رہی اس لئے کہ قسم سے طلاق ختم نہیں ہوتی لہذا ان میں سے ایک تو حرام ہے لہذا شوہر جب تک بیان نہ دے دے اسے ان پر قدرت نہ دی جائے گی۔

○ اگر شوہر نے ان میں سے ایک سے وطی کر لی تو جس سے وطی نہیں کی وہ مطلقہ ہوگی کیونکہ اس کا فعل جواز پر محمول کیا جاتا ہے اور وطی بغیر بیان کے جائز نہیں ہوتی لہذا اس کا وطی کرنا ہی اس بات کا بیان ہوا کہ جس سے وطی کی ہے وہ منکوحہ ہے۔ پس مزاحم کے انتفاء کے نتیجہ میں دوسری بیوی طلاق کیلئے متعین ہو گئی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر یوں کہے کہ تم دو میں سے ایک کو طلاق ہے پھر ان میں سے ایک سے وطی کر لے۔

○ اگر شوہر اپنی بیویوں میں سے ایک معین کو طلاق دے کر بھول جائے کہ کس کو دی تھی اور یاد نہ آتا ہو اس پر واجب ہے کہ وہ ان میں سے ہر ایک کو ایک طلاق رجعی دے دے اور اس کو چھوڑے رکھے یہاں تک کہ اس کی عدت گزر جائے اور وہ بائن ہو جائے کیونکہ شوہر کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ ان سب کو روکے رکھے اور سب سے قربت کرے اس لئے کہ ان میں سے ایک تو یقیناً حرام ہے اور شوہر کیلئے یہ بھی جائز نہیں کہ وہ تحری کر کے ان میں سے ایک کے ساتھ وطی کرے کیونکہ فرج کے معاملہ میں تحری کو کچھ دخل نہیں ہے۔ اور شوہر کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ بغیر بیان کے ان کو یونی (اپنے نکاح میں) باقی رکھے کیونکہ اس میں عورتوں کا ضرر ہے کہ ان کے اس سے حقوق باطل ہوتے ہیں اس شوہر سے بھی اور دوسرے شوہر سے نکاح کرنے کے بھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کیلئے (اس حالت میں) دو سرا نکاح کرنا حلال نہیں ہے۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے منکوحہ ہونے کا احتمال موجود ہے لہذا شوہر کو چاہئے کہ وہ ان میں سے ہر ایک کو ایک طلاق رجعی دے اور اس کو چھوڑے رکھے یہاں تک کہ اس کی عدت ختم ہو جائے اور وہ بائن ہو جائے۔ اور جب سب کی عدتیں ختم ہو جائیں اور سب بائن ہو جائیں اور شوہر کا ارادہ ہو کہ ان کے کسی دوسرے شوہر سے نکاح کرنے سے پیشتر

ان سب سے ایک ہی عقد میں دوبارہ نکاح کر لے تو جائز نہیں کیونکہ ان میں سے ایک کو تو یقیناً تین طلاقیں ملی ہوئی ہیں اور اگر اس کا ارادہ ہو کہ ان میں سے ایک سے دوبارہ نکاح کر لے تو احسن طریقہ یہ ہے کہ اس وقت تک اس سے نکاح نہ کرے جب تک وہ سب کسی دوسرے شوہر سے نکاح نہ کر لیں کیونکہ ممکن ہے کہ جس سے وہ دوبارہ نکاح کرنا چاہتا ہے یہ وہی ہو جس کو تین طلاقیں دی ہوئی ہیں۔ اور یہ عورت جب تک دوسرے شوہر سے نکاح نہ کر لے اس کیلئے حلال نہیں ہوتی۔ تو جب سب نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا تو سب یقینی طور پر حلال ہو گئیں۔

○ اور اگر ان عورتوں کے کسی دوسرے شوہر سے نکاح سے پیشتر شوہر ان میں سے کسی ایک سے دوبارہ نکاح کر ہی لے تو اس کے ساتھ نکاح جائز ہوگا کیونکہ شوہر کے فعل کو جواز اور صحت پر محمول کیا جاتا ہے اور وہ بغیر بیان کے صحیح نہیں ہوتا۔ لہذا شوہر کا اس کے ساتھ نکاح کرنے کا اقدام اس بات کا بیان ہوگا کہ وہ مطلقہ نہیں ہے بلکہ منکوحہ ہے۔ اسی طرح اگر وہ دوسری اور تیسری سے نکاح کر لے تو بوجہ مذکورہ جائز ہے اور مزاحم کے انتفاء کے نتیجے میں چوتھی طلاق کیلئے متعین ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر بیویاں دو ہوں اور اس نے ان میں سے ایک سے دوبارہ نکاح کر لیا تو دوسری طلاق کیلئے متعین ہو جائے گی کیونکہ جس بیوی کے ساتھ نکاح کیا ہے ہم اس کے نکاح کو جواز پر محمول کریں گے اور چونکہ طلاق کیلئے دوسری کی تعیین کے بغیر یہ نکاح جائز نہیں ہوگا لہذا نتیجتاً دوسری بیوی طلاق کیلئے متعین ہو جائے گی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب طلاقیں تین ہوں اور اگر طلاق ایک بائہ ہو تو سب سے نکاح جدید کر لے اور بیویوں کو طلاق دینے کی حاجت نہ ہوگی اور اگر طلاق رجعی ہو تو سب سے مراجعت کر لے۔ جب طلاقیں تین ہوں پھر بیان سے پیشتر ان میں سے ایک مرجائے تو زیادہ بہتر یہ ہے کہ مطلقہ کا بیان کئے بغیر بقیہ سے واپس نہ کرے کیونکہ ممکن ہے کہ مطلقہ ان ہی میں سے ہو۔ لیکن اگر بیان سے پیشتر ان سے واپس کر ہی لی تو جائز ہوگی کیونکہ عاقل مسلمان کے فعل کو جہاں تک ممکن ہو جواز کی صورت پر محمول کیا جاتا ہے اور یہاں ممکن ہے کہ اس کے فعل کو اس پر محمول کیا جائے کہ اس کو یاد آگیا کہ مرنے والی ہی مطلقہ تھی کیونکہ طاری ہونے والی جہالت میں کیا جانے والا بیان جس پر طلاق واقع ہوئی ہے اس کا اظہار اور اس کی تعیین ہوتی ہے اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ لہذا ایک میں بیان طلاق کے جواز کیلئے اس کی حیات شرط نہیں ہے۔ اور جب یہ طلاق کیلئے متعین ہوئی تو بقیہ نکاح کیلئے متعین ہوئیں لہذا شوہر کو ان سے واپس کرنے سے روکا نہیں جائے گا۔ جہالت اصلہ کا حکم اس سے مختلف ہے لہذا جب ان میں سے ایک مرجائے تو وہ طلاق کیلئے متعین نہیں ہوتی کیونکہ یہاں طلاق شرط یعنی بیان کے وجود کے وقت اسی پر مقصور ہوتے ہوئے واقع ہوتی ہے جبکہ وفات شدہ بیوی بیان کے وقت وقوع طلاق کے قابل نہیں ہوتی۔

پھر بیان دو طرح کا ہوتا ہے صراحت اور دلالت۔ صراحت تو یہ ہے کہ شوہر مطلقہ کو صراحۃً بیان کرے اور کہے کہ یہی ہے جس کو میں نے طلاق دی تھی۔ اور دلالت یہ ہے کہ شوہر ایسا فعل کرے یا ایسی بات کہے جو بیان پر دلالت کرے مثلاً ایک سے واپس کر لے یا اس کا بوسہ لے لے یا اس کو طلاق دیدے یا طلاق کے ساتھ قسم کھالے یا اس سے ظہار کر لے۔ پس اگر دو ہوں گی تو دوسری طلاق کیلئے متعین ہو جائے گی کیونکہ شوہر

کے اس فعل یا قول کو جواز پر محمول کیا جائے گا جبکہ جواز دوسری کی تعیین کے بغیر نہیں ہوتا لہذا اس پر شوہر کا اقدام نتیجتاً دوسری کی طلاق کیلئے تعیین ہوگی۔ اس طرح جب شوہر نے ان میں سے ایک کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ منکوحہ ہے تو نتیجتاً دوسری طلاق کیلئے متعین ہو جائے گی۔ اور اگر بیویاں چار یا تین ہوں تو باقی متعین ہو جائیں گی کیونکہ مطلقہ ان ہی میں سے ہے پس مطلقہ کا تعین بیان سے ہوگا خواہ وہ صراحتاً ہو یا دلالتاً اور دلالت ہو تو فعل کے ساتھ ہو یا قول کے ساتھ ہو جیسا کہ پہلی فصل میں اس کا بیان گزر چکا ہے۔

اگر بیویاں چار ہوں اور شوہر نے ان سے دخول نہ کیا، پھر بیان سے پیشتر ایک اور عورت سے نکاح کر لیا تو جائز ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک میں تو طلاق واقع ہوئی ہے لہذا یہ چوتھا نکاح ہوگا اور پانچ عورتوں کو ایک شخص کے نکاح میں جمع کرنا نہ ہوا۔ لہذا یہ نکاح جائز ہوگا۔ اور اگر شوہر ان سے دخول کر چکا ہے تو پھر یہ نکاح جائز نہ ہوگا کیونکہ عدت کے قیام کی وجہ سے ایک وجہ سے نکاح قائم ہونے کی بنا پر پانچ عورتوں کو جمع کرنے کا تحقق ہوا۔

اگر طلاق حالت صحت میں ہو پھر شوہر ان میں سے ایک میں طلاق کو اپنے مرض میں بیان کرے پھر مرجائے تو وہ بیوی اس کی وارث نہ ہوگی کیونکہ یہاں بیان اس بیوی کا اظہار و تعیین ہے جس پر طلاق واقع ہوئی ہے اور طلاق کا وقوع چونکہ صحت میں ہوا تھا لہذا مطلقہ اس کی وارث نہ ہوگی بخلاف پہلی صورت کے۔

وہ احکام جن کا تعلق اس تصرف سے شوہر کی موت کے بعد ہوتا ہے:

یہ تین ہیں: مہر کا حکم، میراث کا حکم اور عدت کا حکم۔ ان کو ہم پہلی فصل میں ذکر کر چکے ہیں۔ دونوں فصلوں میں ان احکام کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جو جواب تم نے پہلی فصل میں جانا وہی جواب دوسری فصل میں بھی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

کتاب الظہار

اس باب میں مندرجہ ذیل امور پر بحث ہوگی۔

- ۱- رکنِ ظہار
- ۲- شرائطِ رکن
- ۳- حکمِ ظہار
- ۴- وہ امور جن سے ظہار کا حکم ختم ہو جاتا ہے
- ۵- کفارۃِ ظہار

رکنِ ظہار:

رکنِ ظہار وہ لفظ ہے جو ظہار پر دلالت کرتا ہو اور اصل اس میں شوہر کا اپنی بیوی کو انت علی کظہر امی (تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے) کہنا ہے۔ (عربی میں) انت علی کظہر امی (تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے) کہنے کو اس طرح بیان کرتے ہیں۔ ظاہر الرجل امراتہ (مرد نے اپنی بیوی سے ظہار کیا)۔ اسی طرح یہ فعل دیگر ابواب سے بھی آتا ہے مثلاً اظاہر نظارہ (ظاہر ہونا) 'اظہر غافل ہونا اور نظہر۔

شوہر کا (اپنی بیوی کو یہ کہنا کہ) تو مجھ پر میری ماں کے پیٹ کی طرح ہے، یا تو میرے لئے میری ماں کی ران کی طرح ہے، یا تو میرے لئے میری ماں کی شرمگاہ کی طرح ہے، اور اس کا یہ کہنا کہ تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے کے مثل ہے کیونکہ ظہار کا معنی حلال کو حرام سے تشبیہ دینا ہے اسی لئے اللہ تعالیٰ نے ظہار کو بری اور جھوٹ بات سے تعبیر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَأَنَّهُمْ لَيَقُولُنَّ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا
(سورۃ مجادلہ: ۲)

یہ لوگ یقیناً ایک نامعقول بات اور جھوٹ کہہ رہے ہیں۔

ماں کا پیٹ اور ماں کی ران حرمت میں ماں کی پشت کے مثل ہی ہے اور ماں کی شرمگاہ میں حرمت (دیگر اعضاء کی نسبت) زیادہ ہے لہذا شوہر کی بات کے برے اور جھوٹ ہونے کی بنا پر اس کے جرم میں مزید اضافہ ہو جاتا ہے اسی لئے اس کی جزاء جو کہ حرمت ہے منکد ہو جاتی ہے۔

فصلِ اہل

ظہار کی شرائط کے بیان میں:

شرائط ظہار کی کئی اقسام ہیں۔ بعض اقسام کا تعلق تو ظہار کرنے والے سے ہے اور بعض کا تعلق اس بیوی سے ہے جس سے ظہار کیا جا رہا ہے۔ اور بعض کا تعلق ان الفاظ سے ہے جن سے ظہار ہو رہا ہے۔ ظہار کرنے والے کیلئے شرائط مندرجہ ذیل ہیں۔

۱۔ پہلی شرط: ظہار کرنے والا صاحب عقل ہو:

پہلی شرط یہ ہے کہ ظہار کرنے والا صاحب عقل ہو خواہ حقیقتاً ہو یا تقدیراً، لہذا پاگل آدمی کا ظہار کرنا اور ناسمجھ بچہ کا ظہار کرنا صحیح نہیں۔ اس لئے کہ حرمت کا حکم اور تحریم (حرام قرار دینے) کا خطاب بے عقل کو شامل نہیں ہوتا۔

دوسری شرط: ظہار کرنے والا کم عقل نہ ہو:

حواس باختہ نہ ہو، برسام کی بیماری میں مبتلا نہ ہو، بے ہوش نہ ہو، سویا ہوا نہ ہو۔ لہذا ان صفات کے حامل افراد کا جس طرح طلاق دینا صحیح نہیں ہے اسی طرح ان کا ظہار کرنا بھی صحیح نہیں۔ اور نشہ والے کا ظہار کرنا اس کے طلاق دینے کی طرح ہے اس کی تفصیل ہم کتاب الطلاق میں ذکر کر چکے ہیں۔

۲۔ تیسری شرط: ظہار کرنے والا بالغ ہو:

لہذا بچے کا ظہار اگرچہ وہ سمجھدار ہی کیوں نہ ہو صحیح نہیں ہے۔ اس کی وجہ ظہار مجنون کے بیان میں گزر چکی ہے۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ ظہار محض نقصان دہ امور میں سے ہے لہذا بچہ کو اس کا اختیار نہیں ہوگا جس طرح طلاق، عتاق اور دیگر محض نقصان دہ امور کا اس کو اختیار نہیں ہوتا۔

چوتھی شرط: ظہار کرنے والا مسلمان ہو:

لہذا ذمی کا ظہار کرنا صحیح نہیں ہوگا۔ یہ ہمارے (احناف) کے نزدیک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ظہار کے صحیح ہونے کیلئے مسلمان ہونا شرط نہیں ہے لہذا ان کے نزدیک ذمی کا ظہار بھی صحیح ہے۔
امام شافعیؒ نے آیت:

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ (مجادلہ) اور وہ لوگ جو اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں۔

کے عموم سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں کافر اور مسلم کا فرق کئے بغیر ظہار کو بیان

کیا ہے نیز کافر میں ظہار کی اہلیت ہوتی ہے کیونکہ ظہار کا حکم حرمت ہے۔ اور کافر ان احکامات کے مخاطب ہیں جن میں حرمت پائی جاتی ہے۔ اسی وجہ سے کافر طلاق دینے کا اہل ہے لہذا کافر ظہار کا بھی اہل ہے۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ نکاح کی وہ نصوص جن میں عموم ہے اس بات کی مقتضی ہیں کہ شوہروں پر بیویوں سے جماع کرنے کی حلت ہو مثلاً:

وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ ۝ إِلَّا عَلَىٰ
أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ
مَلُومِينَ ۝ (المومنون: ۵-۶)

اور جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں،
ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں (کہ اس
صورت میں) ان پر کوئی الزام نہیں۔

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

نِسَاءُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ فَأَتُوا حُرَّتْكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ
(بقرہ: ۲۲۳)

تمہاری بیویاں تمہاری کھیتی ہیں سو تم اپنے کھیت میں
آؤ جس طرح چاہو۔

اور ظہار زوجیت اور نکاح کے زوال کو واجب نہیں کرتا ہے کیونکہ لفظ ظہار سے زوال کے معنی مستفاد نہیں ہوتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ کفارہ ظہار کے بعد تجدید نکاح کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور مسلمان اس عموم سے مخصوص ہے (جس کے دلائل آگے آئیں گے) تو جو کوئی ذمی کی تخصیص کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کیلئے دلیل کی ضرورت ہوگی۔ نیز ظہار کا حکم وقتی حرمت ہے جو کفارہ ادا کرنے یا غلام آزاد کرنے یا بصورت دیگر ساٹھ روزے رکھنے تک کیلئے ہے۔ اور کافر اس حکم (کفارہ) کا اہل نہیں ہے۔ لہذا وہ ظہار کی اہلیت رکھنے والوں میں سے بھی نہیں ہوا۔ امام شافعیؒ نے جو علت بیان کی تھی اس کا جواب بھی اسی سے ہو گیا۔ رہی آیت ظہار تو یہ کئی دلائل کی وجہ سے صرف مسلمان کو شامل ہے۔

پہلی دلیل:

آیت ظہار کا اول حصہ صرف مسلمانوں کے ساتھ خاص ہے اور وہ یہ ہے: الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ
اس میں اللہ تعالیٰ کا قول مِنْكُمْ مسلمانوں سے کنایہ ہے۔ کیا تم (اسی آیت کے آخر میں) اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس ارشاد کی طرف نہیں دیکھتے۔ وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ ۝ کہ اللہ تعالیٰ بڑا معاف کردینے والا، بڑا بخشنے والا ہے۔ جبکہ کافر تو قابل مغفرت ہے ہی نہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ بَکْلِ (الذین یظاہرون منکم) پر ہی مبنی ہے۔

دوسری دلیل:

اللہ تعالیٰ نے کفارہ ظہار میں غلام آزاد کرنے کا حکم دیا ہے جس کی عدم موجودگی میں روزے ہیں۔ اور روزے کی عدم استطاعت کی صورت میں (ساٹھ مسکینوں کو) کھانا کھانا ہے۔ اور ان تمام چیزوں کا تصور تو صرف مسلمان ہی کے حق میں ہو سکتا ہے۔

تیسری دلیل:

اس آیت ظہار سے مراد بلاشبہ مسلمان ہی ہے اور تمہارا مذہب یہ ہے کہ عام خاص پر مبنی ہوتا ہے اور جب (اس مسئلے میں) عام خاص پر مبنی ہے تو مسلمان آیت کے عموم سے نکل گیا حالانکہ اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

رہا ظہار کرنے والے کا آزاد ہونا تو یہ ظہار کے صحیح ہونے کیلئے شرط نہیں ہے۔ لہذا غلام کا ظہار کرنا صحیح ہے۔ اس لئے کہ ظہار تحریم (یعنی اپنی بیوی کو اپنے اوپر حرام کرنا) ہے اور غلام بھی تحریم کا اہل ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ طلاق کے ذریعے سے تحریم کا اختیار رکھتا ہے تو ایسے ہی ظہار کے ذریعہ بھی اس کو تحریم کا اختیار ہوگا۔ نیز اللہ تعالیٰ کے ارشاد والذین یظاہرون من نساءہم کا عموم بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب:

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیت ظہار میں تو غلام داخل نہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد ”فمن حرر رقبة“ میں غلام آزاد کرنے کو ظہار کا حکم قرار دیا ہے جبکہ غلام غلام کو آزاد کرنے کا اہل نہیں ہے لہذا غلام حکم ظہار کا اہل نہ ہوا۔ اس وجہ سے وہ اہل ظہار میں سے بھی نہیں ہوا۔ لہذا نص غلام کے ظہار کو شامل نہیں ہے۔

جواب:

جواب یہ ہے کہ یہ تسلیم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے غلام آزاد کرنے کو ظہار قرار دیا ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے یہ حکم اس شخص کے حق میں رکھا ہے جس کو غلام میسر ہوں، رہا وہ شخص جو غلام نہ پائے تو اللہ تعالیٰ نے اس کے حق میں ظہار کا حکم روزے رکھنا مقرر کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ
پھر جس کو (غلام) میسر نہ ہو سکے اس کے ذمہ دو ماہ کے متواتر روزے ہیں۔

اور غلام کو چونکہ غلام میسر نہیں کیونکہ وہ غلام کو ملکیت ہی سے حاصل کر سکتا ہے جبکہ غلام مالک بننے کا اہل ہی نہیں ہے لہذا وہ غلام کو پانے والا نہ بنا۔ لہذا اس کے حق میں ظہار کا حکم غلام آزاد کرنا نہیں ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق آدمی جس کا مالک نہیں ہے وہ اس کو آزاد بھی نہیں کر سکتا۔ لہذا غلام کیلئے کفارہ ظہار میں غلام آزاد کرنا جائز نہیں۔ اسی طرح کھانا کھانا بھی (یعنی غلام کیلئے کفارہ ظہار میں کھانا کھانا بھی جائز نہیں) کیونکہ کھانا کھانا یا تو تملیک کی صورت میں ہوگا (کہ مستحق کو کھانے یعنی غلہ وغیرہ کا مالک بنادیا) یا اباحت کے طریقے پر ہوگا (کہ مستحق کے سامنے کھانا رکھ دیا کہ وہ اس میں سے پیٹ بھر کر کھالے) اور اباحت بھی بغیر (اپنی) ملکیت کے نہیں ہوتی۔

مسائل:

ظہار کے کفارہ میں اگر غلام نے اپنے مالک کی اجازت سے کھانا کھلادیا یا غلام آزاد کردیا یا مالک نے غلام کی طرف سے ظہار کے کفارہ میں غلام آزاد کردیا یا ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلادیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ غلام کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی لہذا مالک کا غلام کی جانب سے غلام آزاد کرنا اور کھانا کھلانا صحیح نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس اگر فقیر کی جانب سے کسی دوسرے شخص نے کفارہ میں غلام آزاد کردیا یا کھانا کھلادیا تو جائز ہے۔ اس لئے کہ فقیر ملکیت کی اہلیت رکھنے والوں میں سے ہے لہذا اولاً فقیر کیلئے ملک ثابت ہوگا پھر فقیر کی نیابت میں دوسرا شخص اس کفارہ کو ادا کرے گا جبکہ غلام ملکیت کی اہلیت رکھنے والوں میں سے نہیں ہے۔ لہذا غلام ادا کئے ہوئے کا مالک نہیں بنے گا۔ لہذا غلام کیلئے ظہار کا کفارہ صرف روزے رکھنا ہی ہوگا۔ اور مالک غلام کو ظہار کے روزے رکھنے سے منع کرنے کا حقدار نہیں ہے۔ اس کے برعکس نذر یا قسم کے کفارے کے روزے رکھنے سے مالک منع کر سکتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ظہار کے روزوں کے ساتھ بیوی کا حق متعلق ہے کیونکہ ظہار کے روزوں سے اس مباشرت کے مباح ہونے کا تعلق ہے جس کی حقدار بیوی نکاح سے ہوئی ہے تو مالک کا غلام کو ظہار کے روزوں سے منع کرنا غلام کو دوسرے (بیوی) کے ثابت شدہ حق کو ادا کرنے سے روکنا ہوا لہذا مالک کو اس کا اختیار حاصل نہیں ہوگا۔ اس کے برعکس نذر اور قسم کے کفارہ کے روزوں کے ساتھ چونکہ کسی کا حق متعلق نہیں ہے لہذا غلام کا یہ روزے رکھنا درحقیقت مالک کے منافع مملوکہ میں (جن میں کسی دوسرے کا حق نہیں ہے) مالک کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا ہے لہذا مالک ان روزوں سے غلام کو منع کرنے کا حق رکھتا ہے خواہ وہ خالص غلام ہو یا مدبر، ام ولد ہو یا مکاتب، یا امام ابو حنیفہؒ کے قاعدے کے مطابق وہ سعی کرنے والا ہو۔

○ اسی طرح ظہار کرنے والے کا سنجیدہ ہونا (یعنی بالقصد ظہار کرنا) ظہار کے صحیح ہونے کیلئے شرط نہیں ہے لہذا ہازل (ارادہ نہ کرنے والا) کا ظہار بھی صحیح ہوگا جیسا کہ اس کی طلاق صحیح ہوتی ہے۔

○ اسی طرح ظہار کرنے والے کا رضامندی سے یا قصداً ظہار کرنا ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے لہذا اکراہ و مجبور کئے ہوئے شخص کا ظہار اور غلطی و خطا سے کرنے والے کا ظہار بھی صحیح ہوگا جیسا کہ ان کی طلاق بھی صحیح ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط ہے۔ لہذا ان کا ظہار صحیح نہ ہوگا جیسا کہ (امام شافعیؒ کے نزدیک) ان کی طلاق صحیح نہیں ہوتی۔ یہ مسائل اکراہ میں سے ہیں۔

○ اور اسی طرح الفاظ ظہار کو زبان سے کہنا بھی (ظہار کے صحیح ہونے کیلئے) شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ الفاظ ظہار کو کسی شے پر قابل فہم و قابل قراءت طریقے پر لکھنے سے یا گونگے آدمی کے معلوم و متعین اشاروں سے بھی ظہار ہو جاتا ہے۔

○ اسی طرح شرط خیار سے خالی ہونا بھی شرط نہیں۔ لہذا شرط خیار لگانے والے کا ظہار بھی صحیح ہوگا۔ جیسا کہ ہم اس کو کتاب الطلاق میں ذکر کر چکے ہیں۔

○ رہا ظہار کرنے والے کا مرد ہونا تو کیا یہ ظہار کے صحیح ہونے کیلئے شرط ہے؟ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مرد ہونا شرط نہیں جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک شرط ہے۔ حتیٰ کہ اگر بیوی نے اپنے شوہر سے کہا کہ تو مجھ پر میری

ماں کی پشت کی طرح ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیوی کا یہ ظہار صحیح ہوگا۔ اور بیوی پر ظہار کا کفارہ لازم ہو جائے گا۔ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک ظہار کے الفاظ کہنے سے بیوی ظہار کرنے والی نہیں ہوگی۔ جب کہ حسن بن زیادؒ سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ذکر کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ یہ دونوں فقہ کے شیوخ ہیں جن سے خطا ہوئی ہے۔ بیوی کے ذمے قسم کا کفارہ اس وقت ہوگا جب اس کا شوہر اس سے جماع کرے گا۔

حسن بن زیادؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظہار تحریم ہے۔ لہذا یہ ایسے ہوا گویا کہ عورت نے اپنے شوہر کو کہا کہ تو مجھ پر حرام ہے۔ اور حال یہ ہے کہ اگر بیوی ایسا کہتی تو جب اس کا شوہر اس سے جماع کرتا تو اس پر کفارہ لازم آتا۔ ایسے ہی اس مسئلہ میں ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظہار تحریم بالقول (زبان سے حرام کرنا) ہے اور عورت تحریم بالقول کی مالک نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ بیوی طلاق کی مالک نہیں لہذا اسی طرح ظہار کی بھی اہل نہیں۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظہار ایسی تحریم ہے جو کفارہ سے ختم ہو جاتی ہے اور عورت اہل کفارہ میں سے ہے اس لئے وہ اہل ظہار میں سے بھی ہوگی، واللہ اعلم۔

پانچویں شرط نیت کا ہونا:

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ظہار کی بعض قسموں میں نیت شرط ہے اور بعض قسموں میں نہیں۔ اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو انت علی کظہر امیؒ ”تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے“ کہا تو خواہ اس نے ظہار کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو یہ شخص ظہار کرنے والا ہو جائے گا کیونکہ یہ الفاظ ظہار پر دلالت کرنے میں صریح ہیں کیونکہ سننے کے وقت ان سے یہی معنی و مراد ظاہر اور واضح ہوتے ہیں۔ بایں طور کہ سامعین کا ذہن فوراً اس معنی کی طرف سبقت کرتا ہے لہذا یہ الفاظ صریح ہیں۔ جن میں نیت کی ضرورت نہیں۔ جس طرح ”تو طلاق یافتہ ہے“ کہنے میں صریح طلاق ہوتی ہے۔

اسی طرح جب ان الفاظ سے ظہار کرنے والے نے بزرگی و مرتبہ یا طلاق کی نیت کی یا حرام کرنے کی قسم کی نیت کی تو صرف ظہار ہی سمجھا جائے گا اس لئے کہ یہ الفاظ ظہار میں صریح ہیں اور اگر ان الفاظ سے ظہار کے علاوہ کسی دوسری چیز کی نیت کی تو یقیناً اس شخص نے جس معنی کیلئے لفظ وضع ہوا تھا اس سے ہٹ کر دوسرے معنی کیلئے استعمال کرنے کا ارادہ کیا ہے لہذا دوسرے معنی کی طرف یہ لفظ نہیں پھرے گا۔ مثلاً جب کسی شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”تو طلاق والی ہے“ اور نیت قید سے چھٹکارے یا عمل سے چھٹکارے کی (طلاق کا عربی زبان میں معنی چھٹکارے ہی کا ہے) تو لفظ اس چھٹکارے کے معنی کی طرف نہیں پھرے گا اور طلاق ہو جائے گی جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح ظہار میں بھی ہوگا۔ اور اگر شوہر نے کہا کہ میں نے گزشتہ بات کی جھوٹی خبر اور اطلاع دینے کا ارادہ کیا تھا تو عدالتی کارروائی میں اس کی نیت کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس کی یہ نیت ظاہر کے خلاف ہے نیز یہ لفظ شرع میں انشاء (تصرف) کیلئے مشروع ہوا ہے لہذا اس سے خبر دینے کے ارادے کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب شوہر کہے ”تو طلاق یافتہ ہے“ اور اس سے گزشتہ زمانے کی جھوٹی خبر دینا مراد لے۔ عورت کو اختیار نہیں کہ وہ شوہر کی نیت کی تصدیق کرے جس طرح قاضی کو اس کا اختیار نہیں۔ کیونکہ قاضی تو شوہر کے ظاہر کے خلاف دعویٰ کرنے کی وجہ سے تصدیق

نہیں کرے گا اور یہ امر عورت کے حق میں بھی موجود ہے البتہ بندے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان معاملہ میں (یعنی از روئے دیانت) شوہر کی تصدیق کی جائے گی اس لئے کہ شوہر نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا احتمال اس کے کلام میں موجود ہے۔ یہی حکم ہے جب شوہر نے کہا ”میں تجھے سے ظہار کرنے والا ہوں“ یا اس نے کہا ”میں نے تجھ سے ظہار کیا ہے“ (تو دونوں صورتوں میں) شوہر ظہار کرنے والا ہو جائے گا خواہ اس نے ظہار کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو کیونکہ یہ لفظ بھی ظہار پر دلالت کرنے میں صریح ہے اور سننے والے کے سامنے بھی یہی مراد واضح ہوتی ہے لہذا نیت کی ضرورت نہیں رہے گی اور شوہر جو بھی نیت کرے گا اس سے ظہار ہی واقع ہوگا۔ اور اگر ان الفاظ سے ماضی کے ظہار کی جھوٹی خبر یا اطلاع دینے کی نیت کی تو بوجہ مذکورہ از روئے قضا تو شوہر کی نیت کی تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ از روئے دیانت تصدیق کی جائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ شوہر نے کہا کہ ”تو مطلقہ ہے“ یا کہا کہ ”میں نے تجھے طلاق دے دی ہے“۔

○ اسی طرح اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”تو میرے لئے میری ماں کے پیٹ کی طرح ہے“ یا کہا ”تو میرے لئے میری ماں کی ران کی طرح ہے“ یا کہا ”تو میرے لئے میری ماں کی شرمگاہ کی طرح ہے“ تو یہ الفاظ اور یہ الفاظ کہ ”تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے“ دونوں برابر ہیں کیونکہ یہ صریح الفاظ کے قائم مقام ہیں اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”تو مجھ پر میری ماں کی مانند ہے“ (انت علی کامی یا مثل امی) تو اس میں شوہر کی نیت کا اعتبار ہوگا۔ پس اگر ظہار کی نیت کی ہے تو ظہار ہوگا اور اگر اس میں بزرگی و تعظیم کی نیت کی ہے تو بزرگی ہی مراد ہوگی اور اگر طلاق کی نیت کی تو طلاق ہوگی اور اگر اس سے قسم کی نیت کی تو ایلاء (بیوی سے مباشرت نہ کرنے کی قسم کھا لینا) مراد ہوگا کیونکہ یہ لفظ ان تمام معانی کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ اس میں بیوی کو ماں کے ساتھ تشبیہ دینا ہے۔ لہذا اس میں بزرگی و منزلت میں تشبیہ کا احتمال ہے۔ یعنی یہ کہ تو بزرگی اور مرتبہ میں میری ماں کی مانند ہے۔ اور اس حرمت میں تشبیہ کا احتمال بھی ہے۔ پھر یہ حرمت ظہار کی بھی ہو سکتی ہے۔ طلاق کی بھی۔ اور قسم (ایلاء) والی بھی ہو سکتی ہے لہذا شوہر نے جو بھی نیت کی تو اس نے ایسے معنی کی نیت کی جس کا لفظ میں احتمال ہے۔ لہذا اس کی نیت کے مطابق ہی حکم ہوگا، اگر اس نے کوئی نیت نہ کی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ظہار نہ ہوگا لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو کچھ نہ ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قسم والی تحریم ہوگی۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ظہار ہوگا۔ امام محمدؒ نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ماہن امہاتہم سے استدلال کیا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے ظہار کرنے والوں پر رد کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ (بیویاں) ان کی مائیں نہیں ہیں۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے لفظ ”ام“ کو ذکر فرمایا ہے۔ ”ظہرام“ کو نہیں جس سے ثابت ہوا کہ بیوی کو ماں سے تشبیہ دینا یعنی ”تو مجھ پر میری ماں کی مانند ہے“ کتنا حقیقت میں ظہار ہے جیسے یہ کہنے میں ہے کہ ”تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہے“ بلکہ اس سے اولیٰ ہے۔ اس لئے کہ ”تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہے“ کہنے میں بیوی کو ماں کے ایک عضو سے تشبیہ دینا ہے جبکہ ”تو مجھ پر میری ماں کی مانند ہے“ کہنے میں بیوی کو ماں کے کل بدن سے تشبیہ دینا ہے۔ پھر جب یہ (یعنی تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی مانند ہے) کتنا ظہار ہے تو ”تو مجھ پر میری ماں کی مانند ہے“ کتنا بطریق اولیٰ ظہار ہوگا کیونکہ کاف تشبیہ ظہار کے ساتھ مخصوص ہے۔

لہذا جب کاف کا استعمال مطلق ہو تو اس کو ظہار پر ہی محمول کیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ لفظ مذکورہ وجہ کی بنا پر ظہار اور غیر ظہار دونوں کا احتمال رکھنے میں برابر ہے تو ظہار کا تعین کسی معین دلیل ہی سے ہو سکتا ہے جو یہاں موجود نہیں ہے۔ البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قسم کی حرمت (ایلاء) مراد ہوگی کیونکہ ظاہر ہے کہ شوہر نے اس تشبیہ سے حرمت میں تشبیہ مراد لی ہے اور یہ حرمت حرمت طلاق بھی ہو سکتی ہے۔ اور قسم (ایلاء) کی حرمت بھی لیکن چونکہ ایلاء والی حرمت درجہ میں کم ہے اس لئے اس تشبیہ کو ایلاء پر محمول کیا جائے گا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ شوہر کی مراد حرمت میں تشبیہ دینا ہے بلکہ اس میں حرمت اور غیر حرمت دونوں کا احتمال ہے۔ لہذا کسی دلیل کے بغیر حرمت کی تعیین نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں بزرگی و منزلت کا معنی کمتر ہے لہذا مطلق تشبیہ کو اس پر محمول ہونا چاہئے۔

اور جو دلیل امام محمدؒ نے ذکر کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امہات کا ذکر کیا ہے ان کی پشتوں کا ذکر نہیں کیا تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ ماں کے ساتھ تشبیہ حقیقت میں ظہار ہے کیونکہ اگر ماں کے ساتھ تشبیہ حقیقت میں ظہار ہوتا تو اللہ تعالیٰ (ماہن امہاتہم کی جگہ) ماہن کامہاتہم ارشاد فرماتے کیونکہ شوہر نے بیوی کیلئے امومت (ماں ہونا) ثابت کیا ہے۔

○ اگر شوہر نے بیوی سے کہا ”تو مجھ پر میری ماں کی طرح حرام ہے“ تو اس کی نیت پر محمول کیا جائے گا۔ کیونکہ جب اس نے تشبیہ کے ساتھ تحریم کو بھی ذکر کر دیا تو بزرگی اور عظمت والے معنی کا احتمال نہیں رہا۔ لہذا تحریم کا معنی متعین ہو گیا۔ پھر اس میں حرمت ظہار حرمت طلاق اور ایلاء تینوں کا احتمال ہے۔ لہذا اس میں اس کی نیت معتبر ہوگی۔ اگر کوئی نیت نہیں کی تو ظہار ہوگا۔ کیونکہ حرف تشبیہ ظہار کے ساتھ مخصوص ہے لہذا مطلق تحریم کو ظہار پر ہی محمول کیا جائے گا۔

○ اگر شوہر نے کہا ”تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح حرام ہے“ اور اس سے اگر نیت ظہار کی کی یا سرے سے کوئی نیت کی ہی نہیں تو ظہار ہی ہوگا۔ اور اگر طلاق کی نیت کی تو بھی امام اعظم ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ظہار ہی ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک طلاق مراد ہوگی۔ اور امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت ہے کہ ظہار اور طلاق دونوں مراد ہوں گے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ شوہر کا یہ قول کہ ”تو مجھ پر حرام ہے“ جس طرح ظہار کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح طلاق کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ لہذا جب شوہر نے اس سے طلاق مراد لی تو اس نے وہی مراد لیا جس کا لفظ احتمال رکھتا ہے لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب شوہر نے حرام کے بعد میری ماں کی پشت کی طرح کہہ دیا تو گویا اس نے حرمت کی تفسیر خود ہی ظہار والی حرمت کے ساتھ کر دی جس سے دوسرا احتمال تو ختم ہو گیا۔ لہذا یہ ظہار میں صریح ہے اور نیت کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے جو ایک روایت (طلاق اور ظہار دونوں اکٹھے مراد لینے والی) مروی ہے وہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایک لفظ کو دو معنوں پر محمول کرنا ہے اور لفظ واحد دو مختلف معنوں کو (ایک ہی وقت میں) شامل نہیں ہوا کرتا۔

○ اگر شوہر نے بیوی کو کہا ”تو مجھ پر مردار کی طرح ہے“ یا ”خون کی طرح ہے“ یا ”شراب کی طرح

ہے“ یا ”خنزیر کے گوشت کی طرح ہے“ تو ان تمام الفاظ میں شوہر کی نیت معتبر ہوگی۔ اگر طلاق کی نیت کی تو طلاق واقع ہوگی۔ اگر حرمت مراد لی یا نیت کی ہی نہیں تو یہ قسم ہوگی اور ایلاء مراد ہوگا۔ اگر شوہر نے کہا میں نے اس سے جھوٹ مراد لیا تو کچھ مراد نہیں ہوگا۔ اور عدالتی کارروائی میں اس کے قسم سے انکار کی صورت میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس مسئلے کو ہم ”کتاب الطلاق“ کے ایلاء والی فصل میں ذکر کر چکے ہیں۔

فصل ۲

جس سے ظہار کیا جا رہا ہے، اس سے متعلقہ شرائط

پہلی شرط بیوی ہونا:

جس سے ظہار کیا جا رہا ہو وہ ظہار کرنے والے کی بیوی ہو اور بیوی وہ ہے جس کا یہ شخص ملک نکاح کی وجہ سے مالک ہو لہذا اجنبیہ سے ملک نکاح نہ ہونے کی وجہ سے ظہار صحیح نہ ہوگا۔ اور اپنی بیوی سے فی الفور ظہار کرنا یا کسی شرط سے معلق کر کے ظہار کرنا، یا کسی وقت کی طرف اضافت و نسبت کر کے ظہار کرنا، بایں طور کہ شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”(اگلے) ماہ کے شروع تک تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے“ تو ملکیت کے موجود ہونے کی وجہ سے ظہار صحیح ہوگا اور ملکیت نکاح میں کسی شرط کے ساتھ معلق کرتے ہوئے ظہار کرنے کی مثال یہ ہے کہ شوہر بیوی سے کہے ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی“ یا تو نے فلاں سے گفتگو کی“ تو تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے۔“

رہا ظہار کو نکاح کی ملکیت سے معلق کرنا جو کہ ظہار کی سبب ملک (نکاح) کی طرف اضافت و نسبت کرنا ہے تو یہ ہمارے (احناف کے) نزدیک صحیح ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کسی شخص نے اجنبی عورت سے کہا ”اگر میں تجھ سے نکاح کروں تو تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے۔“ تو اگر اس شخص نے اس عورت سے نکاح کر لیا تو یہ شخص احناف کے نزدیک ظہار کرنے والا ہوگا کیونکہ سبب ملک (یعنی نکاح) کی طرف نسبت موجود ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ظہار صحیح نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فی الحال ملک نہیں ہے۔

مسائل:

اور اگر کسی شخص نے اجنبی عورت سے کہا ”اگر تو گھر میں داخل ہوئی تو تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے“ تو ظہار نہیں ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر اس عورت سے نکاح کر لیا اور پھر وہ گھر میں داخل ہوئی تو یہ شخص بالاتفاق ظہار کرنے والوں میں سے نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ملکیت اور ملکیت کے سبب یعنی نکاح کی طرف نسبت

کہ ظہار کی حقیقت بیوی کو اپنے اوپر حرام کرنا ہے جبکہ ان عورتوں میں خلع اور طلاق بائن سے حرمت ثابت ہو چکی ہے۔ اور حرام شدہ کی تحریم محال ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ مفید بھی نہیں کیونکہ دوسرے (یعنی ظہار) سے بھی وہی فائدہ حاصل ہوتا ہے جو اول (خلع وغیرہ) سے حاصل ہوا ہے۔ لہذا کسی قابل قدر انجام سے خالی ہونے کی بنا پر یہ عبث ہوگا۔ طلاق کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ طلاق محل کی حلت کو زائل کرتی ہے جبکہ طلاق بائن کے بعد بھی حلت قائم ہے۔ پس یہ ثابت شدہ کو ثابت کرنا نہیں لہذا محال لازم نہیں آتا۔ اسی طرح دوسرے امر (یعنی طلاق صریح) سے وہ فائدہ حاصل ہوتا ہے جو پہلے (خلع وغیرہ) سے حاصل نہیں ہوا یعنی عدد (طلاق) میں کمی۔ بس یہی دونوں مسئلوں کے درمیان فرق ہے۔

اسی طرح اگر ظہار کو کسی شرط کے ساتھ معلق کیا پھر شرط کے پائے جانے سے پیشتر بیوی کو (طلاق بائن یا خلع وغیرہ سے) بائن کر دیا۔ پھر عدت کے دوران شرط پائی گئی تو ظہار واقع نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر طلاق بائن کو کسی شرط کے ساتھ معلق کیا پھر (شرط کے وجود سے پیشتر) طلاق بائن ننجیزتا (یعنی نقد) دی، پھر عدت کے دوران شرط پائی گئی تو بیوی کو معلق طلاق بائن بھی پڑ جائے گی۔ اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ ظہار تحریم (حرام کرنا) ہے جبکہ طلاق بائن دی ہوئی بیوی پہلے ہی حرام ہوتی ہے۔ لہذا اگر طلاق بائن دینے سے پیشتر کیا ہوا ظہار (طلاق بائن دینے کے بعد) لاحق اور واقع ہوگا تو یہ حرام کئے ہوئے کو حرام کرنا ہوگا جو محال ہے۔ پھر جب اس کا کوئی فائدہ بھی حاصل نہیں ہوتا تو (طلاق بائن دینے کے بعد) ابتدائی ظہار یا معلق ظہار دونوں برابر ہیں۔ اس کے برعکس وہ طلاق بائن جو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو وہ واقع اور لاحق ہو جاتی ہے کیونکہ طلاق بائن ننجیزی (یعنی نقد) کے بعد اس کا ثابت ہونا محال نہیں ہے۔ نیز اس میں فائدہ بھی ہے یعنی بقیہ طلاق کے عدد کا کم ہونا، واللہ عزوجل الموفق۔

تیسری شرط: لفظ ظہار کی بیوی کے بدن یا جسم کے کسی حصہ کی طرف منسوب ہو :

ظہار کا لفظ بیوی کے بدن یا اس کے جسم کے کسی حصہ کی طرف منسوب ہو خواہ جامع ہو (مثلاً سر اور چہرہ یعنی جس کو بول کر پورا بدن مراد لیا جائے) یا شائع ہو مثلاً نصف و چوتھائی۔ یہ شرط ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور ان کے نزدیک بیوی اور بیوی کے جسم کے ہر حصہ کی طرف اضافت اور نسبت صحیح ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ نکل آتا ہے جب شوہر نے بیوی سے کہا ”تیرا سر (مجھ پر یا) میرے لئے میری ماں کی طرح ہے“ یا کہا ”تیرا چہرہ، تیری گردن، تیری شرمگاہ میری ماں کی طرح ہے“ تو یہ شخص ظہار کرنے والوں میں سے ہو جائے گا کیونکہ ان اعضاء سے تمام بدن کو تعبیر کیا جاتا ہے لہذا ان اعضاء کی طرف نسبت کرنا درحقیقت پورے بدن کی طرف نسبت کرنا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب شوہر نے اپنی بیوی سے کہا ”تیرا تہائی حصہ میرے لئے میری ماں کی طرح ہے“ یا کہا ”تیرا چوتھائی“ یا ”تیرا نصف حصہ“ یا جسم کے اور غیر متعین اجزاء کی طرف نسبت کی۔ اگر شوہر نے کہا ”تیرا ہاتھ یا تیرا پاؤں یا تیری انگلی (میری ماں کی طرح ہے)“ تو یہ شخص ہمارے نزدیک ظہار کرنے والا نہ ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ظہار کرنے والا ہو جائے گا۔ جب شوہر پیٹ یا پشت کا ذکر کرے تو آیا ظہار ہوگا یا نہیں؟ اس میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے۔ یہ مسئلہ کتاب الطلاق میں گزر چکا ہے۔

مظاہرہ (جس کے ساتھ ظہار میں تشبیہ دی) سے متعلقہ شرائط

پہلی شرط = مظاہرہ عورت کی جنس سے ہو :

مظاہرہ (یعنی ظہار میں جس سے تشبیہ دی گئی ہو) عورت کی جنس سے ہو، لہذا اگر شوہر نے کہا "تو مجھ پر میرے باپ کی طرح ہے یا میرے بیٹے کی طرح ہے" تو ظہار صحیح نہ ہوگا کیونکہ ظہار ایک عرف ہے جس کو شریعت نے واجب کیا ہے اور شریعت نے ظہار کو ظہار اسی وقت تصور کیا ہے جب ظہار میں عورت سے تشبیہ دی گئی ہو۔

دوسری شرط = مظاہرہ ایسا عضو ہو جس کی طرف نظر کرنا جائز نہ ہو:

مثلاً پشت، پیٹ، ران، شرمگاہ۔ لہذا اگر شوہر نے بیوی کو ماں کے سر کے ساتھ، یا اس کے چہرے، یا اس کے ہاتھ، یا اس کے پاؤں کے ساتھ تشبیہ دی تو یہ شخص ظہار کرنے والا نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی ماں کے یہ وہ اعضاء ہیں جن کی طرف نظر کرنا جائز ہے۔

تیسری شرط = ایسی عورت کے اعضاء سے تشبیہ دینا جس سے نکاح ہمیشہ کیلئے حرام ہو:

وہ اعضاء ایسی عورت کے ہوں جس سے نکاح دائمی طور پر حرام ہو، خواہ یہ حرمت رحمی رشتہ کی وجہ سے ہو مثلاً ماں، بیٹی، بہن، بھتیجی، بھانجی، پھوپھی، خالہ یا یہ حرمت رضائی ہو یا یہ حرمت سسرالی رشتہ کی وجہ سے ہو مثلاً باپ کی بیوی، (سوتیلی ماں) یا بیٹے کی بیوی (بہو) کیونکہ یہ تمام رشتے دائمی طور پر حرام ہیں۔ اسی طرح ساس ہے خواہ بیوی سے مباشرت کی ہو یا نہ کی ہو۔ اس لئے کہ بیٹی سے نفس نکاح ہی اس کی والدہ کو ہمیشہ کیلئے حرام کر دیتا ہے۔ رہی بیوی کی بیٹی (جو دوسرے شوہر سے ہو تو) اگر بیوی مدخول بہا ہے تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ جب شوہر نے بیوی سے مباشرت کر لی تو اس کی بیٹی ہمیشہ کیلئے حرام ہو گئی اور اگر بیوی سے ابھی مباشرت نہ کی تو دائمی حرمت کے معدوم ہونے کی بنا پر ظہار نہ ہوگا۔ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو اس عورت کی پشت سے تشبیہ دی جس سے شوہر کے باپ نے یا شوہر کے بیٹے نے زنا کیا تھا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا ظہار صحیح ہوگا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کا ظہار صحیح نہیں ہوگا۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ اگر قاضی نے شوہر کیلئے اس عورت سے نکاح کے جائز ہونے کا فیصلہ کر دیا جس سے اس کے باپ یا بیٹے نے زنا کیا تھا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک

قاضی کا یہ فیصلہ نافذ نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر یہ فیصلہ کسی دوسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا تو وہ اس فیصلہ کو باطل کر دے گا۔ لہذا یہ عورت اس شخص کیلئے ہمیشہ کیلئے حرام ہے۔ جبکہ امام محمد کے نزدیک قاضی کا فیصلہ نافذ العمل ہوگا اور دوسرے قاضی کو یہ اختیار نہیں کہ اس کے پاس مرافعہ کی صورت میں پہلے قاضی کے فیصلہ کو مسترد کر دے۔ لہذا یہ عورت دائمی طور پر حرام نہیں ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ باپ نے جس عورت سے ہم بستری کی ہو (بیٹے کیلئے) اس کی حرمت نص سے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تُنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاءُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ
(سورۃ نساء: ۲۲)

اور ان عورتوں سے نکاح مت کرو جن سے تمہارے باپ نکاح کر چکے ہیں۔

کیونکہ نکاح کے لغوی معنی ملنے اور ضم کرنے کے ہیں اور ضم کرنے کی حقیقت ہم بستری میں پائی جاتی ہے۔ لہذا یہ محل اجتہاد نہیں ہے کیونکہ ایسا اجتہاد جو نص کے خلاف ہو وہ باطل ہوا کرتا ہے۔ پس جواز کا فیصلہ نص کے خلاف ہے۔ لہذا باطل ہے۔ اس کے برعکس جب شوہر نے اپنی بیوی کو اس بیوی سے تشبیہ دی جس کی علیحدگی اس شوہر سے لعان کی وجہ سے ہوئی ہو تو اس شخص کا ظہار صحیح نہیں ہوگا۔ اگرچہ اس کا نکاح میرے (یعنی ابو یوسفؒ کے) نزدیک اس عورت (سابقہ بیوی) سے جائز نہیں ہے کیونکہ اگر حاکم نے اس لعان شدہ بیوی سے شوہر کے نکاح کا فیصلہ کر دیا تو قاضی کا یہ فیصلہ نافذ العمل ہوگا کیونکہ اس عورت کے ساتھ نکاح کی حرمت منصوص نہیں ہے۔ لہذا یہ عورت (لعان شدہ) شوہر کیلئے ہمیشہ کیلئے حرام نہیں ہے۔ (اس لئے ظہار صحیح ہوگا)۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس عورت (یعنی جس سے باپ نے ہم بستری کی ہو) سے نکاح کا جواز واضح طور پر اجتہادی مسئلہ ہے۔ اور یہ (نکاح) امام شافعیؒ کے نزدیک جائز بھی ہے اور اس مسئلہ میں سلف کا اختلاف بھی واضح ہو چکا ہے لہذا یہ محل اجتہاد ہے۔ رہا نص کا جواب تو نص میں تاویل کا احتمال ہے۔ پس اس میں اجتہاد و رائے کی گنجائش ہے۔ اگر بیوی کو ایسی عورت کی پشت سے تشبیہ دی جو اپنی مزنیہ (یعنی جس سے اس نے زنا کیا ہے) کی ماں یا بیٹی ہے تو ظہار نہیں ہوگا کیونکہ سلف میں یہ واضح طور پر اجتہادی مسئلہ رہا ہے لہذا یہ عورت جس کے ساتھ ظہار میں تشبیہ دی گئی دائمی حرمت والی نہیں ہے۔

○ اگر کسی اجنبی عورت کا شہوت سے بوسہ لیا یا اجنبی عورت کی شرمگاہ کو شہوت سے دیکھا پھر اپنی بیوی کو اس عورت کی بیٹی سے ظہار میں تشبیہ دی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ظہار نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ یہ اس کے مشابہ نہیں ہے۔ جماع زیادہ واضح و ظاہر ہے اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ اگر اپنی بیوی کو اپنی مزنیہ کی بیٹی کے ساتھ ظہار میں تشبیہ دی تو یہ ظہار نہیں ہوگا تو زیر نظر مسئلہ میں تو بطریق اولیٰ ظہار نہ ہوگا کیونکہ بوسہ لینا یا چھونا یا شرمگاہ کو دیکھنا جماع کی طرح مفضی سبب ہے لہذا یہ حقیقی جماع سے کمتر ہے۔ اور جب حقیقی جماع کے ہوتے ہوئے ظہار نہیں ہوتا تو بوسہ و چھونے وغیرہ میں تو بطریق اولیٰ ظہار نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ ظہار ہوگا۔ کیونکہ (شہوت سے) دیکھنے سے حرمت نص سے ثابت ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے۔

من كشف خمار امرأة او نظر الى فرجها
حرمت عليه امها وابنتها
جس شخص نے کسی عورت کے دوپٹہ کو (شہوت سے)
اٹھایا یا کسی عورت کی شرمگاہ کو (شہوت سے) دیکھا تو
اس شخص پر اس عورت کی ماں اور بیٹی حرام ہو جائے
گی۔

اسی سے یہ (مسئلہ) بھی نکل آتا ہے کہ جب شوہر نے اپنی بیوی کو ایسی عورت سے تشبیہ دی جو اس
شخص پر فی الحال حرام ہے اور یہ عورت ان عورتوں میں سے ہے جو دوسرے وقت اس کیلئے حلال ہو سکتی ہے۔
مثلاً بیوی کی بہن (سالی) یا وہ عورت جس کا شوہر ہو، یا مجوسیہ، یا مرتدہ تو (اس صورت میں) یہ شخص ظہار کرنے
والا نہ ہوگا کیونکہ یہ عورتیں اس پر ہمیشہ کیلئے حرام نہیں ہیں۔ واللہ اعلم

فصل ۴

ظہار کے حکم کے بیان میں

ظہار کے ۳ احکام ہیں:

پہلا حکم: کفارہ کی ادائیگی سے قبل بیوی سے جماع کا حرام ہونا

یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے ہے:

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا
قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا
(سورة مجادلہ: ۳)
جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں، پھر اپنی کہی
ہوئی بات کی خلاف ورزی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ اس
سے قبل کہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک غلام کو آزاد
کرنا ہے۔

یعنی فلیحرروا (ہم بستی سے قبل ان کو غلام (خواہ مذکر ہو یا مؤنث) آزاد کرنا چاہتے) یہ اسلوب ویسا ہی ہے
جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ (سورة بقرہ: ۲۳۳) اور مائیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں۔

یعنی لبرضعن (ماؤں کو اپنے بچوں کو دودھ پلانا چاہئے) اور اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے:

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ
(سورة بقرہ: ۲۲۸)

اور مطلقہ عورتیں اپنے آپ کو روکے رکھیں۔

یعنی لیتر بصرن (مطلقہ عورتوں کو اپنے آپ کو روکنا چاہئے)۔ اللہ تعالیٰ نے ظہار کرنے والے کو بیوی سے ہم بستری کرنے سے قبل غلام/باندی آزاد کرنے کا حکم دیا ہے۔ اگر کفارہ دینے سے قبل مباشرت حرام نہ ہوتی تو اللہ تعالیٰ کا مباشرت سے قبل غلام آزاد کرنے کا حکم دینا بے معنی ہوتا ہے۔ ایسا ہی اسلوب اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا
بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَهُ (سورة مجادلہ: ۱۲)

اے ایمان والو! جب تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سرگوشی کرو تو اپنی سرگوشی سے قبل کچھ خیرات دے دیا کرو۔

یہ آیت صدقہ سے قبل سرگوشی کرنے کی حرمت پر دلالت کرتی ہے۔ اس لئے کہ اگر صدقہ دینے سے قبل سرگوشی کرنا حرام ہے تو اللہ تعالیٰ کا صدقہ کو سرگوشی کرنے پر مقدم کرنے کا حکم دینا بے معنی ہوتا۔ ایسے ہی یہاں بیوی سے مباشرت سے قبل کفارہ دینے کا حکم ہے۔ نیز یہ بھی مروی ہے کہ مسلمہ بن صبخر البیاضی نے اپنی بیوی سے ظہار کیا۔ پھر ایک چاندنی رات میں بیوی پر نظر پڑی۔ بیوی نے چاندی کے پازیب پہن رکھے تھے۔ پس مسلمہ کا دل آگیا تو انہوں نے بیوی سے مباشرت کر لی (صبح) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مسئلہ پوچھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”اللہ سے استغفار کرو اور آئندہ نہ کرنا۔ یہاں تک کہ تم کفارہ ادا کرو۔“ اس روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو استغفار کرنے کا حکم دیا اور استغفار صرف گناہ سے ہوتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ کفارہ دینے سے قبل بیوی سے مباشرت کرنا حرام ہے۔ نیز آپ نے ظہار کرنے والے کو دوبارہ مباشرت کرنے سے منع فرما دیا اور مطلق نہی تحریم کیلئے ہوتی ہے۔ لہذا اس سے بھی کفارہ ادا کرنے سے قبل بیوی سے مباشرت کرنے کی حرمت معلوم ہوتی ہے۔ نیز حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ آپ نے فرمایا ”جب کسی بیوی کو یہ کہا کہ ”تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے“ تو یہ بیوی اس کیلئے حلال نہیں ہے یہاں تک کہ کفارہ ادا کر دے۔“

دوسرا حکم = کفارہ کی ادائیگی سے قبل بیوی سے جنسی منافع کا حرام ہونا:

کفارہ ادا کرنے سے قبل بیوی سے (جنسی) فائدہ اٹھانا، مثلاً اس کے جسم سے اپنے جسم کو ملانا، اس کا بوسہ لینا، اس کو شہوت سے چھونا، شہوت سے اس کی شرمگاہ کو دیکھنا، یہ سب چیزیں حرام ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان کی وجہ سے مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا (اور مس کا اطلاق سب سے کم جس چیز پر ہوتا ہے وہ ہاتھ سے چھونا ہے۔ اور مس کا لفظ دونوں معنی یعنی جماع اور ہاتھ سے چھونے میں حقیقت ہے کیونکہ دونوں ہی میں ہاتھ سے چھونے کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور اس لئے کہ بیوی سے جنسی فائدہ اٹھانا یہ جماع (مباشرت) کی طرف داعی ہے تو جب مباشرت حرام ہوگئی تو تمام وہ چیزیں جو مباشرت کی طرف راغب کرنے والی ہیں وہ بھی حرام ہو گئیں۔ اس

لئے کہ اگر ان کو حرام نہ کیا جائے تو تقاض لازم آئے گا۔ اسی لئے دواعی جماع (بوسہ لینا وغیرہ) استبراء (باندی کے رحم کے حمل سے خالی ہونے کو طلب کرنا) میں اور احرام کی حالت میں حرام ہیں۔ اس کے برعکس ایام حیض و نفاس میں حرام نہیں ہیں۔ اس لئے کہ ایام حیض و نفاس میں جنسی فائدہ اٹھانا مباشرت تک لے جانے والا نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہاں مانع یعنی گندگی کو استعمال کرنا پایا جا رہا ہے۔ لہذا تعارض کی بنا پر دواعی جماع کا عمل نہ ہوا۔ اور یہ مباشرت تک لے جانے والا نہ ہوا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ حرمت بیوی کو ماں سے تشبیہ دینے کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے لہذا کفارہ دینے سے قبل تک کی حرمت اور ماں کی حرمت (حکماً) دونوں برابر ہیں اور یہ ماں والی حرمت جنسی فائدہ اٹھانے سے مانع ہے۔ اسی طرح یہاں ہے۔ (یعنی کفارہ دینے سے قبل والی حرمت میں بھی جنسی فائدہ اٹھانا منع ہے)۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ ظہار کو زمانہ جاہلیت میں لوگ طلاق تصور کرتے تھے۔ شریعت نے محل (یعنی بیوی) سے تحریم کی طرف منتقل کیا لہذا ظہار کی گئی بیوی میں نکاح کے بقاء کے باوجود فعل کی حرمت ایسی ہی ہے جیسی مطلقہ میں زوال نکاح کے بعد فعل کی حرمت اور چونکہ مطلقہ میں زوال نکاح کے بعد فعل کی حرمت تمام بدن کو شامل ہے لہذا ایسے ہی ظہار میں ہوگی۔

جب کسی شوہر نے بیوی سے ظہار کر لیا تو عورت کیلئے مناسب نہیں ہے کہ وہ شوہر کو مباشرت کیلئے یا جنسی فائدہ اٹھانے کیلئے کفارہ سے قبل اپنے قریب ہونے دے۔ کیونکہ یہ حرام ہے اور حرام پر قدرت دینا بھی حرام ہے۔

تیسرا حکم = بیوی کا شوہر سے جماع کا مطالبہ کرنا:

بیوی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ شوہر سے جماع کرنے کا مطالبہ کرے اور جب بیوی مطالبہ کرے تو حاکم پر لازم ہے کہ وہ شوہر کو مجبور کرے یہاں تک کہ وہ کفارہ ادا کرے اور بیوی سے جماع کرے کیونکہ خاوند نے بذریعہ ظہار جماع کو حرام کر کے بیوی کو نقصان پہنچایا ہے۔ کہ ملک نکاح کے باوجود بیوی کو اس کے حق جماع سے روک دیا لہذا بیوی کو اپنے حق کو پورا کرانے اور اپنے سے ضرر کو دور کرنے کا مطالبہ کرنے کا حق ہے۔ اور شوہر کی وسعت میں ہے کہ کفارہ کے ذریعہ حرمت زائل کر کے عورت کا حق ادا کرے۔ لہذا شوہر پر یہ واجب ہوگا اور اگر شوہر ایسا کرنے سے انکار کرے تو اس کو مجبور کیا جائے گا۔ ان تمام احکام میں کفارہ کی تمام اقسام یعنی غلام آزاد کرنا، روزے رکھنا، ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا برابر ہیں یعنی جس طرح شوہر کیلئے بیوی سے وطی کرنا اور جنسی فائدہ اٹھانا غلام آزاد کرنے اور روزے رکھنے سے قبل مباح نہیں۔ اسی طرح ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے سے قبل بھی مباح نہیں ہے۔ یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ امام مالک کا قول ہے کہ اگر کفارہ ظہار میں کھانا کھلانا ہو تو شوہر کیلئے کھانا کھلانے سے قبل بھی بیوی سے ہم بستری کرنا جائز ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب مقدس میں کفارہ کی اس قسم (کھانا کھلانا) کو باہمی مساس (جماع) پر مقدم نہیں کیا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ کی اس قسم میں من قبل ان یتماسا کو ذکر نہیں کیا ہے بلکہ صرف پہلی دو قسموں (غلام آزاد کرنے اور روزے رکھنے) میں اس کی شرط لگائی ہے۔ پس شرط کفارہ کی ان قسموں میں ہی منحصر رہے گی۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر کو کھانا کھلانے سے قبل جماع کرنے کی اجازت ہو اور وہ کر بھی لے تو ممکن ہے کہ شوہر کھانا کھلانے کے دوران غلام آزاد کرنے یا روزے رکھنے پر قادر ہو جائے تو اس شخص کا کفارہ

غلام آزاد کرنے یا روزے رکھنے کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ جس سے ظاہر ہوا کہ شوہر کا جماع کرنا حرام تھا۔ لہذا شوہر کو حرام سے بچانے کیلئے کھانا کھلانے کو جماع سے مقدم کرنا احتیاطاً ضروری ہو گیا۔

مسئلہ:

اور اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب کسی آدمی نے اپنی چار بیویوں سے ظہار کیا تو اس پر چار کفارے لازم ہوں گے خواہ اس نے چار بیویوں سے ظہار چار مختلف جملوں میں کیا ہو یا ایک ہی جملہ میں۔ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ جب ایک ہی جملہ سے چار بیویوں سے ظہار کیا تو ایک کفارہ لازم ہوگا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ظہار حرمت کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے لہذا دوسری قسم یعنی ایلاء پر قیاس کیا جائے گا اور ایلاء میں صرف ایک کفارہ واجب ہوتا ہے جب شوہر نے اپنی چاروں بیویوں سے کہا ہو ”اللہ کی قسم میں تم چاروں سے قربت نہیں کروں گا“ اور پھر ان سے قربت کرلی۔ تو صرف ایک ہی کفارہ لازم آتا ہے۔ اسی طرح یہاں بھی صرف ایک کفارہ لازم آئے گا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ظہار اور ایلاء کے مابین فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ ظہار اگرچہ ایک جملہ سے کیا ہو۔ یہ ظہار چاروں بیویوں کو علیحدہ علیحدہ شامل ہوگا۔ لہذا یہ شخص چاروں سے علیحدہ علیحدہ ظہار کرنے والا ہوا۔ اور ظہار کی حرمت صرف کفارہ سے ہی ختم ہوتی ہے۔ لہذا جب حرمتیں متعدد ہوئیں تو کفارے بھی متعدد ہوں گے۔ اس کے برعکس ایلاء میں ایک کفارہ واجب ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت کی وجہ سے کہ اس کے نام کی بے حرمتی کی تلافی ہو سکے اور نام تو ایک ہی ہے لہذا کفارہ بھی ایک ہی واجب ہوگا۔

اسی طرح جب ایک عورت سے چار مرتبہ چار جملوں میں ظہار کیا تو چار کفارے لازم ہوں گے کیونکہ چار حرمتوں کو واجب کیا ہے۔ اور اگر ایک بیوی سے ایک ہی مجلس میں تین مرتبہ یا چار مرتبہ ظہار کیا تو اگر اس نے کوئی نیت نہ کی تو ہر ظہار کیلئے ایک کفارہ ہوگا۔ کیونکہ ہر ظہار ایک حرمت کو واجب کرتا ہے جو کفارہ کے بغیر ختم نہیں ہوتی۔

اعتراض:

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بیوی جب ایک مرتبہ ظہار سے حرام ہو چکی تو اب دوسرے ظہار سے کیوں کر حرام ہوگی۔ نیز یہ تو ثابت شدہ کو ثابت کرنا ہے جو کہ محال ہے۔ پھر یہ مفید بھی نہیں ہے۔

جواب:

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ دوسرے ظہار سے جدید حرمت تو حاصل نہیں ہوتی لیکن اس سے پہلی حرمت کی تاکید تو حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر اس فائدہ کا اظہار تحریم میں دشوار ہے تو کفارہ ادا کرنے میں تو ممکن ہے لہذا اس میں کفارہ ادا کرنے کا فائدہ موجود ہے۔ اور اگر دوسرے ظہار سے اس نے پہلا ظہار ہی مراد لیا تو اس پر ایک ہی کفارہ لازم آئے گا۔ کیونکہ ظہار کا صیغہ خبر کا صیغہ ہے اور انسان کبھی شدت کے اظہار کیلئے اپنے الفاظ دہراتا ہے اور نیا حکم مراد نہیں لیتا۔

ظہار طلاق کے عدد میں کمی کا موجب نہیں ہے:

(یعنی شوہر کو تین طلاقیں دینے کا حق ہوتا ہے تو ایک مرتبہ ظہار کرنے سے طلاقیں دو نہیں رہ جائیں گی) کیونکہ ظہار طلاق نہیں ہے، اور نہ ہی اس سے نکاح ٹوٹتا ہے۔ اگرچہ مدت کتنی بھی طویل کیوں نہ ہو جائے کیونکہ یہ ملک کے زوال کا موجب نہیں ہوتا۔ البتہ ملک کے قیام کے باوجود یہ کفارہ ادا کئے جانے سے پیشتر بیوی سے جماع کرنے کو حرام کر دیتا ہے۔ اگر ظہار کرنے والے نے کفارہ ادا کرنے سے پیشتر ہی بیوی سے جماع کیا تو اس کے ذمے ایک اور کفارہ نہ آئے گا بلکہ وہ صرف توبہ و استغفار کرے اور جب تک کفارہ ادا نہ کر دے دوبارہ جماع کرنے کا مرتکب نہ ہو کیونکہ ہم نے یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شخص سے جس نے اپنی بیوی سے ظہار کیا اور پھر کفارہ ادا کرنے سے پیشتر اس سے جماع کیا فرمایا ”تو اللہ سے بخشش طلب کر اور جب تک کفارہ ادا نہ کر دے دوبارہ (جماع) نہ کر“۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے فعل پر استغفار کرنے کا حکم دیا۔ کفارہ کا حکم نہیں دیا۔ نیز آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے ذمے کفارہ کی ادائیگی سے پیشتر دوبارہ جماع کرنے سے منع فرمایا، واللہ عزوجل اعلم۔

فصل ۵

حکم ظہار کو باطل یا ختم کر دینے والے امور

- ۱- زوجین میں سے کسی ایک کی وفات ہو جانا:
زوجین میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے چونکہ حکم ظہار کا محل باطل ہو جاتا ہے اس لئے ظہار کا حکم بھی ختم ہو جاتا ہے۔ اور کسی شے کا بقاء اس کے غیر محل میں متصور نہیں ہوتا ہے۔
- ۲- کفارہ کی ادائیگی اور وقت کا پورا ہو جانا:
ظہار کا حکم کفارہ ادا کر دینے سے اور اگر وہ کسی وقت کے ساتھ موقت ہو تو وقت کے پورا ہونے پر ختم ہو جاتا ہے۔ اس کی تفصیل یوں ہے کہ ظہار یا تو مطلق ہو گا یا موقت۔

ظہار مطلق کا حکم:

ظہار مطلق کی مثال جیسے شوہر کا قول ”تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی طرح ہے“ اس ظہار (یعنی مطلق) کا حکم یہ ہے کہ یہ کفارہ کے بغیر ختم نہیں ہوتا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ظہار

کرنے والے کیلئے ہے۔

استغفر اللہ ولا تعد حتی تکفر
اللہ سے اپنے گناہ کی معافی مانگ اور آئندہ کفارہ دینے
سے قبل جماع نہ کرنا۔

اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع سے منع کیا اور اس کی انتہاء کفارہ دینے کو بتائی۔ لہذا یہ
نئی کفارہ تک باقی رہے گی۔

مسائل:

ظہار کا حکم نہ تو ملک نکاح کے باطل ہونے سے باطل ہوتا ہے اور نہ ہی محل کی حلت کے ختم ہونے
سے لہذا اگر بیوی سے ظہار کیا بعد ازاں اس کو طلاق بائن دے دی پھر اس سے دوبارہ نکاح کر لیا تو تب بھی اس
سے جماع کرنا یا دیگر جسمانی لذت حاصل کرنا حلال نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ ظہار کا کفارہ ادا کر دے۔ یہی حکم اس
وقت ہے جب بیوی باندی ہو اور اس سے ظہار کیا، پھر اس کو خرید لیا جس کی وجہ سے اس میں ملکیت آنے سے
نکاح باطل ہو گیا۔ اسی طرح اگر بیوی آزاد عورت تھی، پھر وہ اسلام سے مرتد ہو گئی اور دار الحرب کے ساتھ لاحق
ہو گئی، پھر قید ہو کر دار الاسلام میں آگئی، پھر اسی شوہر نے اس کو خرید لیا (تو بھی کفارہ ظہار ادا کئے بغیر حلال نہ
ہوگی)۔ اسی طرح جب شوہر نے ظہار کیا، پھر مرتد ہو گیا (دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو گیا) پھر مسلمان ہو کر لوٹ
آیا اور سابقہ بیوی سے نکاح کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کیلئے کفارہ ظہار ادا کئے بغیر وطی جائز نہ
ہوگی۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت اختلاف کے ساتھ منقول ہے جیسا کہ ہم ایلاء کے بیان میں ذکر کر چکے
ہیں۔ اسی طرح جب شوہر نے بیوی کو تین طلاقیں دیں پھر دوسرے شخص نے اس سے نکاح کر لیا، پھر پہلے شوہر
کے پاس آگئی تو اب بھی پہلے شوہر کیلئے ظہار کا کفارہ ادا کئے بغیر اس سے وطی کرنا حلال نہیں ہے کیونکہ ظہار کا
انقضاء اس حال میں ہوا تھا کہ وہ اپنے حکم کو واجب کرنے والا تھا جو کہ حرمت ہے۔ اصل قاعدہ یہ ہے کہ کسی
تصرف شرعی کا جب اس حال میں انقضاء ہو کہ اس کے حکم کا فائدہ حاصل ہوتا ہو اور اس (تصرف شرعی) کی بقاء
میں فائدہ کا احتمال یا وہم ہو تو اس میں محتمل یا موهوم فائدہ کی وجہ سے وہ تصرف باقی رہے گا۔ اس کی بنا اس
مسئلے پر ہے کہ (غلام کی) بیع کے بعد غلام فرار ہو جائے تو چونکہ غلام کا واپس لوٹ آنے کا احتمال موجود ہے لہذا
بیع باقی رہے گی۔ اور جب ظہار باقی رہا تو وہ اسی حکم پر باقی رہے گا جس پر اس کا انقضاء ہوا اور وہ حکم ایسی حرمت
کا ثبوت ہے جو صرف کفارہ سے ختم ہوتی ہے۔

ظہار موقت کا حکم:

اور اگر ظہار موقت ہو اس طرح سے کہ شوہر نے بیوی سے کہا کہ ”تو میرے لئے میری ماں کی پشت کی
طرح ہے ایک دن، یا ایک ماہ، یا سال تک کیلئے“ تو یہ توقیت (مدت مقرر کرنا) صحیح ہے۔ اور وقت مذکور کے ختم
ہوتے ہی بغیر کفارہ کے ہی ظہار ختم ہو جائے گا۔ یہ اکثر علماء کے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کا بھی ایک قول یہی
ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کا دوسرا قول جو کہ امام مالک کا بھی ہے کہ توقیت باطل ہوگی اور یہ ظہار ابدی ہوگا۔

امام شافعیؒ کے دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ ظہار طلاق ہی کی طرح ہے کیونکہ یہ حرام کرنے والی دو قسموں میں سے ایک ہے۔ پھر جب طلاق والی حرمت میں توقیت نہیں ہے تو اسی طرح ظہار والی حرمت میں بھی توقیت نہیں ہوگی۔ اور ہماری (احناف) کی دلیل یہ ہے کہ ظہار والی حرمت طلاق کی نسبت ایلاء کے زیادہ مشابہ ہے کیونکہ ظہار کفارہ کی ادائیگی سے ختم ہو جاتا ہے جن طرح قسم توڑنے سے قسم ختم ہو جاتی ہے۔ پھر جب قسم موقت ہوتی ہے تو ظہار بھی موقت ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس طلاق کو کوئی چیز ختم نہیں کرتی۔ لہذا طلاق موقت بھی نہیں ہوتی، واللہ عزوجل اعلم۔

فصل ۶

کفارہ ظہار کا بیان

اس فصل میں مندرجہ ذیل امور پر گفتگو ہوگی:

- ۱۔ کفارہ ظہار کی تفسیر
- ۲۔ وجوب سبب کا بیان
- ۳۔ شرط وجوب کا بیان
- ۴۔ کفارہ کے جواز کی شرط کا بیان

کفارہ ظہار کی تفسیر:

یہ وہی ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب قرآن عزیز میں ذکر کیا ہے۔ یعنی انواع ثلاثہ میں سے کوئی ایک نوع لیکن اس ترتیب کے ساتھ کہ اول غلام آزاد کرنا۔ پھر روزے رکھنا، پھر کھانا کھلانا۔

وجوب کفارہ کا سبب

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ کفارہ صرف ظہار اور عود کے وجود کے بعد ہی واجب ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا (سورة مجادلہ: ۳)

جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں پھر اپنی کسی ہوئی بات کی تلافی کرنا چاہتے ہیں تو ان کے ذمہ قبل اس کے کہ وہ دونوں باہم اختلاط کریں ایک غلام کو آزاد کرنا ہے۔

البتہ عود کے بارے میں اختلاف ہے۔ اصحاب ظواہر کا قول ہے کہ اس سے مراد لفظ ظہار ہے۔ امام

شافعی کا قول ہے کہ شوہر ظہار کے بعد اتنی مدت خاموش رہے جتنی مدت میں وہ بیوی کو طلاق دے سکتا ہے۔ پس اگر شوہر نے ظہار کے بعد بیوی کو نکاح پر اتنی مدت تک باقی رکھا جتنی مدت میں وہ اس کو طلاق دے سکتا تھا اور طلاق نہ دی تو شوہر پر کفارہ اس طور پر واجب ہو جاتا ہے کہ پھر ساقط نہیں ہوتا خواہ (عود کے بعد) بیوی غیر حاضر ہو یا اس کو موت آگئی ہو۔ اور اگر غیر حاضر ہو تو خواہ اس کو طلاق دی ہو یا نہ اور طلاق دی ہو تو خواہ اس سے رجوع کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

اگر شوہر نے ظہار کے فوراً بعد طلاق دے دی تو ظہار باطل ہو جائے گا اور کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ شوہر نے ظہار کے بعد بیوی کو نکاح پر روکے نہیں رکھا۔ اور ہمارے اصحاب (احناف) کے نزدیک عود جماع کا پختہ ارادہ کر لینے کا نام ہے حتیٰ کہ اگر مباشرت کا ارادہ کر لیا اور پھر اپنا ارادہ بدل دیا کہ مباشرت نہ کروں گا تو عزم مصمم نہ ہونے کی وجہ سے کفارہ لازم نہیں ہوگا۔ یہ مطلب نہیں ہے جیسا کہ بعض حضرات کا قول ہے کہ نفس ارادہ سے کفارہ واجب ہو گیا تھا جو بعد ازاں ساقط ہو گیا ہے۔ کیونکہ کفارہ سقوط کے بعد کسی جدید سبب ہی کی وجہ سے عود کرتا ہے بغیر سبب کے عود نہیں کرتا۔ اصحاب ظواہر کا استدلال لفظ عود کے ظاہر سے ہے کیونکہ قول میں عود کرنے کا مطلب ہے اسی قول کو تکرار سے کہنا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں ہے:

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ نَهَوْنَا عَنِ النَّجْوَى ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا نَهَوْنَا عَنْهُ (سورة مجادلہ: ۸)
کیا آپ نے ان لوگوں کا حال نہیں دیکھا جنہیں سرگوشی سے منع کر دیا گیا تھا۔ پھر بھی وہی کرتے جس سے وہ منع کئے گئے ہیں۔

لہذا ”يعودون لما قالو“ کا معنی ہوئے کہ وہ پہلے قول کی طرف رجوع کرتے ہیں اور اس کو دہراتے ہیں۔ امام شافعی کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ارشاد خداوندی والذین یظاہرون من نسائہم ثم یعودون لما قالو فتحریرو رقبۃ من قبل عود کے بعد وجوب کفارہ کا تقاضا کرتا ہے۔ اور یہ اسی صورت میں ہو سکتا ہے جو ہم نے بیان کی نہ کہ اس صورت میں جو تم (احناف) نے بیان کی کیونکہ تمہارے نزدیک کفارہ واجب نہیں ہوتا بلکہ تمہارے نزدیک کفارہ کی ادائیگی تک بیوی سے جماع کرنا حرام ہو جاتا ہے اور کفارہ ادا کرنے سے وہ حرمت مرتفع ہو جاتی ہے۔ حالانکہ یہ نص کے خلاف ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ (مثلاً) قائل کا قول قال فلان کذا ثم عاد ”فلاں نے بات کہی پھر عود کیا۔“ لغوی طور پر دو معنی کا احتمال رکھتا ہے۔ ایک احتمال یہ ہے کہ اپنی کسی ہوئی بات کا اعادہ کیا اور اس بات کو دہرایا اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اپنی کسی ہوئی بات سے رجوع کر لیا کیونکہ منقول ہے کہ ایک اعرابی نے اصمعی کے سامنے یہ جملہ کہا انہ کان یبنی بناء ثم یعود له ”وہ تعمیر کرتا تھا پھر اس کیلئے عود کرتا تھا“ تو اصمعی نے پوچھا کہ اعود له سے تیری مراد کیا ہے۔ تو اس نے کہا کہ اس سے میری مراد یہ ہے کہ میں اس کو توڑ دیتا تھا۔ ثم یعودون لما قالو میں عود کو پہلے معنی یعنی تکرار پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ قول میں تکرار کا احتمال ہی نہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ تکرار تو بعینہ گزشتہ یا اول کے اعادہ کو کہتے ہیں جو کہ اعراض (جوہر کا ضد) میں متصور نہیں اس لئے کہ اعراض کا بقاء محال ہے۔ لہذا ان کا اعادہ متصور نہیں۔

اور اسی طرح جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اوس (ابن الصامت رضی اللہ عنہ) کو کفارہ کا حکم دیا تو آپ نے ان سے یہ نہیں پوچھا کہ انہوں نے لفظ ظہار کی تکرار کی تھی یا نہیں حالانکہ اگر تکرار شرط ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے یہ بات ضرور پوچھتے کیونکہ یہ اشکال کا موقع تھا۔ اسی طرح وہ ظہار جس کا عرف و رواج اہل جاہلیت میں موجود تھا۔ اس میں قول کی تکرار نہیں تھی۔ اور جب پہلے معنی پر محمول کرنا ممکن نہ ہوا تو دوسرے معنی پر محمول کریں گے یعنی گزشتہ قول کو توڑنے اور فسخ کرنے کیلئے عود کرنا۔ لہذا مطالب یہ ہوا کہ پھر اپنے قول سے رجوع کرتے ہیں اور یہ جماع کرنے کے عزم سے ہوتا ہے کیونکہ ظہار بکرنے والے نے جو قول کیا تھا وہ جماع کو حرام کرنا تھا لہذا اس کو توڑنے اور فسخ کرنے کیلئے عود کرنا جماع کو مباح کرنا ہے۔

اس سے اس تاویل کا فساد بھی ظاہر ہو گیا جو امام شافعیؒ نے عود کی تفسیر بیوی کو روک رکھنے اور نکاح کو باقی رکھنے کے ساتھ کی ہے کیونکہ بیوی کو روک رکھنا لغت میں عود نہیں کہلاتا اور نہ ہی کسی بھی شے کو روک رکھنے کو عود کہا جاتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ظہار نکاح کو رفع نہیں کرتا کہ کہا جاسکے کہ گزشتہ قول کی طرف عود نکاح کو باقی رکھنے کیلئے ہوتا ہے۔ لہذا عود کی یہ تاویل مکرنا کہ یہ عورت کو نکاح پر روک رکھنا باطل ہے۔

اس تاویل کے باطل ہونے پر یہ آیت مبارکہ دلیل ہے کہ ثم یعودون لما قالوا کیونکہ ثم تراخی کیلئے ہوتا ہے۔ پس جس نے عود کو نکاح باقی رکھنے اور عورت کو روک رکھنے سے تعبیر کیا انہوں نے عود کو قول (ظہار) کے فوراً بعد بغیر تراخی کے لوٹنے والا بنایا حالانکہ یہ نص کے خلاف ہے۔

رہا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ نص تو کفارہ کے وجوب کا تقاضا کرتی ہے۔ جبکہ تمہارے (احناف) نزدیک واجب نہیں ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بات ایسی نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک بھی جب ظہار کرنے والا جماع کرنے کا عزم کر لے تو اس پر کفارہ واجب ہوتا ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ ”جب تو جماع کرنے کا عزم کر لے تو اس سے پہلے کفارہ ادا کر“۔ جیسا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ اِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا ”جب تم نماز کیلئے کھڑے ہو تو دھو لو.....“ نیز اِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا ”جب تم سرکوشی کرنا چاہو رسول سے تو.....“۔

اس کفارہ کے سبب وجوب میں بھی اختلاف ہوا ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اس کا سبب ظہار اور عود دونوں ہی ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ کو ان دونوں ہی کے ساتھ معلق کیا ہے جبکہ ارشاد فرمایا: وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيدُ رَقَبَةٍ۔

اور بعض دیگر کا قول ہے کہ سبب وجوب تو ظہار ہے البتہ عود اس کیلئے شرط ہے کیونکہ ظہار گناہ ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے اس فرمان: وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا میں اسے نامعقول اور جھوٹ بات قرار دیا ہے اور اس گناہ کو ختم کرنے اور آئندہ اس سے بچنے کیلئے ڈانٹ ڈپٹ کی حاجت و ضرورت موجود ہے لہذا کفارہ واجب ہوگا۔ کیونکہ کفارہ گناہ کو دور کرنے اور اس سے روکنے والا ہے۔ اور کفارہ کے سبب وجوب کے ظہار ہونے پر یہ دلیل ہے کہ کفارہ کی اضافت و نسبت ظہار کی طرف کی جاتی ہے۔ عود کی طرف نہیں اور کہنے میں ظہار کا کفارہ آتا ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ احکام کی اضافت و نسبت ان کے اسباب کی طرف کی جاتی ہے شرط کی طرف نہیں۔

دیگر بعض کا کہنا ہے کہ کفارہ کا سبب عود کا وجود ہے جبکہ ظہار شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کفارہ عبادت ہے اور ظہار ممنوع محض ہے لہذا ظہار ایک عبادت کے وجوب کا سبب بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ بعض نے کہا کہ ظہار اور عود دونوں ہی شرطیں ہیں اور سبب وجوب ایک تیسرا امر ہے۔ یعنی واجب کی ادائیگی کیلئے کفارہ کا متعین طریقہ ہونا اور ظہار کرنے والے کا ادائیگی پر قادر ہونا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جماع میں بیوی کے حق کی ادائیگی واجب ہے۔ اور ازروئے حکم شوہر پر جماع واجب ہوتا ہے جبکہ بیوی باکرہ یا پہلے کی شادی شدہ ہو اور اس شوہر نے اس سے ایک مرتبہ بھی جماع نہ کیا ہو۔ اور اگر وہ شادی شدہ ہے اور شوہر اس سے ایک مرتبہ جماع کرچکا ہے تو ازروئے حکم جماع کرنا واجب نہ ہوگا بلکہ وجوب صرف دیانتاً یعنی فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ ہوگا کیونکہ شوہر بیوی کا حق ادا کرچکا ہے۔ اور ہمارے بعض اصحاب کے نزدیک ازروئے حکم بھی واجب ہے حتیٰ کہ جماع کرنے پر شوہر کو مجبور بھی کیا جاسکتا ہے۔ اور واجب (جماع) کی ادائیگی اس وقت تک ممکن نہیں جب تک حرمت مرتفع نہ ہو جائے اور حرمت چونکہ صرف کفارہ ادا کرنے سے مرتفع ہوتی ہے لہذا اس واجب کی ادائیگی کیلئے شوہر کو کفارہ ادا کرنا واجب ہوگا۔ اس کی بنیاد یہ معروف قاعدہ ہے کہ کسی شے کے ایجاب میں وہ شے واجب ہوتی ہے اور جن امور کے ذریعے وہ شے حاصل ہوتی ہے وہ امور بھی واجب ہوتے ہیں جیسے اقامت نماز کا حکم ہی طہارت وغیرہ کا حکم بھی ہوگا، واللہ اعلم۔

کفارہ کے وجوب کی شرائط:

- ۱۔ کفارہ کی ادائیگی قدرت پر منحصر ہے کیونکہ یہ بات محال ہے کہ کسی پر قدرت کے بغیر کوئی فعل واجب ہو۔ لہذا جو قادر نہ ہوگا اس پر کفارہ بھی واجب نہ ہوگا۔
- ۲۔ عود یا ظہار یا دونوں ہی۔ مشائخ کے اس اختلاف کے مطابق جو ابھی گزرا ہے۔

کفارہ کی شرائط جواز:

ظہار کے کفارے کی تینوں انواع یعنی غلام آزاد کرنا، روزے رکھنا اور کھانا کھانا کی چند شرائط ہیں جن کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الکفارات میں ذکر کریں گے، واللہ عزوجل اعلم۔

کتاب اللعان

لعان کے بارے میں گفتگو مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت ہوگی۔

- ۱- صورتِ لعان
- ۲- کیفیتِ لعان
- ۳- صفتِ لعان
- ۴- وجوبِ لعان کے سبب کا بیان
- ۵- لعان کے وجوب اور جواز کی شرائط کا بیان
- ۶- اس امر کا بیان جس کے باعث لعان کے وجوب کا سبب قاضی کے ہاں ظاہر ہوتا ہے
- ۷- لعان کے معنی اور اس کی ماہیت کا بیان
- ۸- لعان کے حکم کا بیان
- ۹- اس امر کا بیان جو لعان کے وجوب کے بعد اس کے سقوط کا باعث ہوتا ہے
- ۱۰- لعان کے حکم کا بیان جبکہ وہ ساقط ہو جائے یا قذف کے باوجود وہ سرے سے واجب نہ ہو

(۱) لعان کی صورت اور کیفیت کا بیان:

لعان یا زنا کے الزام لگانے یا پھر بچہ کا (اپنی اولاد ہونے سے) انکار کرنے سے ہوتا ہے۔ قذف اگر زنا کے الزام کی وجہ سے ہو تو قاضی کو چاہئے کہ وہ شوہر اور بیوی دونوں کو اپنے سامنے کھڑا کرے اور اولاد شوہر کو حکم دے کہ چار مرتبہ یوں کہے ”اللہ کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میں زنا کے اس الزام میں جو میں نے اس پر لگایا ہے سچا ہوں“ پانچویں مرتبہ اس طرح کہے ”اللہ کی لعنت ہو مجھ پر اگر میں زنا کے اس الزام میں جو میں نے اس پر لگایا ہے جھوٹا ہوں“۔ بعد ازاں قاضی عورت کو حکم دے کہ وہ چار مرتبہ اس طرح کہے۔ ”میں اللہ کو گواہ بناتی ہوں کہ یہ زنا کے اس الزام میں جو اس نے مجھ پر لگایا ہے جھوٹا ہے“۔ پھر عورت پانچویں بار یوں کہے ”اللہ کا غضب مجھ پر اگر یہ زنا کے الزام میں جو اس نے مجھ پر لگایا ہے سچا ہے“۔ ظاہر الروایت میں اسی طرح مذکور ہے۔

امام حسنؑ نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ خطاب مواجہت (آمنے سامنے کے خطاب) کے لفظ کی ضرورت ہوگی، لہذا شوہر اس طرح (بیوی کو) کہے ”تجھ پر زنا کا جو الزام میں نے لگایا ہے“ اور زوجہ اس طرح (شوہر کو) کہے ”تو نے مجھ پر جو زنا کا الزام لگایا ہے“۔ یہی امام زکریاؒ کا بھی قول ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ (خطاب مواجہت کے برعکس) خطاب معائنہ (دیکھنے کے بعد غائب کے صیغے کے ساتھ کلام) میں احتمال کی

گنجائش ہے کیونکہ اس میں جہاں بیوی کو مراد لینے کا احتمال ہے وہاں بیوی کے علاوہ کسی دوسری عورت کو مراد لینے کا بھی احتمال ہے جبکہ خطاب مواجہت میں یہ احتمال نہیں ہوتا لہذا ایسے لفظ کا استعمال زیادہ مناسب ہے جس میں دوسرے احتمال کی گنجائش نہ ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب شوہر نے کہا ”میں اللہ کی قسم کھا کر گواہی دیتا ہوں کہ میں نے اس پر جو زنا کا الزام لگایا ہے اس میں سچا ہوں“ اور اپنی بیوی کی طرف اشارہ بھی کیا تو اشارہ کرنے کی وجہ سے بیوی متعین ہوگئی اور دوسرے احتمال کی گنجائش باقی نہ رہی۔ لہذا اس بارے میں مواجہت اور معائنہ کے الفاظ برابر ہیں۔

اور اگر لعان بچے کی نفی کرنے کی وجہ سے ہو تو شوہر امام کرخی کے قول کے مطابق ہر دفعہ یوں کہے ”میں نے تیرے بچے کا انکار کر کے تجھ پر جو زنا کا الزام لگایا ہے“ اور بیوی ہر دفعہ یوں کہے ”تو نے میرے بچے کا انکار کر کے مجھ پر رنا کا جو الزام لگایا ہے“۔

امام طحاوی کا قول ہے کہ شوہر ہر مرتبہ یوں کہے ”اس کے بچے کی نفی کر کے زنا کا جو الزام میں نے اس پر لگایا ہے“ اور عورت کہے کہ ”اس نے میرے بچے کی نفی کر کے مجھ پر جو زنا کا الزام لگایا ہے“۔ ہشام کی امام محمد سے روایت ہے کہ امام محمد نے فرمایا جب شوہر بچے کی نفی کی وجہ سے لعان کرے تو لعان میں یہ الفاظ استعمال کرے۔ ”اللہ کو میں گواہ بناتا ہوں کہ میں زنا کے اس الزام میں سچا ہوں جو میں نے اس کے بچے پر نفی کر کے اس پر لگایا ہے کہ یہ میرا نہیں ہے“ اور عورت کہے ”میں اللہ کو گواہ بناتی ہوں کہ تو نے یہ کہہ کر کہ یہ بچہ تجھ سے نہیں ہے مجھ پر جو زنا کا الزام لگایا ہے اس میں تو جھوٹا ہے“۔ ابن سماء نے امام محمد سے نوادر میں یہ روایت کیا ہے کہ بچے کی نفی کرنے کی صورت میں شوہر اس طرح کہے ”وہ اس اللہ کو گواہ بناتا ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں ہے کہ وہ زنا کے اس الزام میں جو اس نے اس پر لگایا ہے اور بچے کی نفی کرنے میں سچا ہے“۔ (صاحب) قدوری نے فرمایا کہ یہ روایت کا اختلاف نہیں ہے بلکہ یہ قذف کی حالت کا اختلاف ہے۔ لہذا اگر قذف شوہر کی جانب سے ہو تو ان الفاظ کے ساتھ ”یہ بچہ مجھ سے نہیں ہے“ تو لعان میں صرف یہ کہ دینا کافی ہے کہ ”بچے کی نفی کا جو الزام میں نے تجھ پر لگایا ہے“ کیونکہ اس نے بیوی پر الزام تو صرف بچے کی نفی کر کے لگایا ہے۔ اور اگر الزام زنا اور بچے کی نفی دونوں کا ہو تو پھر دونوں باتوں کا ذکر کرنا بھی ضروری ہے۔ کیونکہ اس نے بیوی پر دونوں ہی تہمتیں لگائی ہیں۔

لعان کی ابتداء کون کرے گا؟

لعان کی ابتداء مرد سے کی جائے گی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ (سورة نور: ۶)

جو لوگ اپنی بیویوں پر تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے۔

اس آیت میں حرف ”فَا“ تعقیب کیلئے ہے جس کا تقاضہ ہے کہ شوہر کا لعان تہمت لگانے کے بعد ہو۔ لہذا عورت کا لعان مرد کے لعان کے بعد واقع ہوگا۔ اسی طرح یہ روایت ہے کہ جب آیت لعان نازل ہوئی اور

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان میاں بیوی پر لعان کے اجراء کا ارادہ فرمایا تو مرد کے لعان سے آپ نے ابتداء فرمائی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا عمل قابل اقتداء ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر کا لعان بیوی کے حق کے طور پر واجب ہوا ہے کیونکہ شوہر نے زنا کی تہمت لگا کر بیوی پر عار لگایا ہے اور عورت شوہر کے لعان کا مطالبہ کر کے اپنے اوپر سے اس عار کو دور کرے گی اور یہ عورت کا حق ہے کہ وہ اپنے سے عار کو دور کرے اور صاحب حق جب اپنے حق کا مطالبہ کرے تو حق زندہ کیلئے مثل مقروض و مدیون کے تاخیر جائز نہیں ہے۔ اور اگر قاضی نے غلطی سے لعان کی ابتداء عورت سے کی اور پھر مرد سے لعان کرایا تو قاضی کو چاہئے کہ عورت سے لعان کا اعادہ کرائے۔ اس لئے کہ لعان شہادت (گواہی) ہے اور (زوجہ) بیوی اپنی شہادت (گواہی) سے شوہر کی گواہی کو رد کرے گی اس لئے شوہر کی شہادت سے قبل زوجہ کی شہادت صحیح نہیں ہوگی۔ یہی وجہ ہے کہ تمام دعاوی میں مدعی کی شہادت سے ابتداء کی جاتی۔ پھر مدعی علیہ مدعی کی شہادت کو دفع کرتے کیلئے اپنی شہادت پیش کرتا ہے تو یہاں پر بھی معاملہ ایسا ہی ہے اور اگر قاضی نے بیوی کے لعان کا اعادہ نہ کرایا اور زوجین میں تفریق کردی تو یہ تفریق نافذ ہو جائے گی۔ اس لئے کہ قاضی کا تفریق کا فیصلہ محل اجتہاد میں ہے اور قاضی نے لعان کو شہادت نہیں بلکہ قسم تصور کیا ہے اور قاضی کیلئے مدعی اور مدعی علیہ سے قسم لیتے وقت ان میں سے کسی ایک کو مقدم کرنا جائز ہے۔ جیسا کہ دو باہم ایک دوسرے پر دعویٰ کرنے والوں سے قسم لینے کی صورت میں ترتیب ضروری نہیں بلکہ قاضی ان میں سے جس کو چاہے مقدم کر سکتا ہے۔ لہذا قاضی کی یہ تفریق محل اجتہاد میں ہونے کی وجہ سے نافذ ہوگی۔

لعان میں قیام شرط نہیں:

لعان کرنے والوں کیلئے (لعان کرتے وقت) کھڑا ہونا شرط نہیں ہے۔ امام حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت کیا ہے کہ متلاعنین (لعان کرنے والے) کیلئے کھڑا ہونا اور بیٹھنا دونوں یکساں ہیں۔ اس لئے کہ لعان میں یا تو شہادت کا معنی معتبر ہے یا پھر قسم کا معنی، یا شہادت اور قسم دونوں کے معنی معتبر ہیں اور ان دونوں میں قیام ضروری نہیں البتہ مستحب ہے اس لئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عاصم اور ان کی بیوی کیلئے قیام کو مستحب فرمایا تھا اور آپؐ نے فرمایا ”اے عاصم کھڑا ہو اور گواہی دے“ اللہ کی قسم کھا کر (قم فاشہد باللہ)“ اور آپؐ نے ان کی بیوی سے فرمایا قومی فاشہدی باللہ (تو کھڑی ہو اور گواہی دے اللہ کی قسم کھا کر)۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ لعان شوہر کے حق میں حد قذف کے قائم مقام ہے اور بیوی کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے اور حدود میں سنت یہ ہے کہ ان کو برسرعام نافذ کیا جائے اور قیام کی حالت اس کے زیادہ قریب ہے، واللہ الموفق۔

صفتِ لعان

پہلا وصف لعان کا وجوب:

ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک لعان واجب ہے جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں لعان واجب نہیں ہے بلکہ بیوی پر قذف (تہمت زنا لگانے) کی وجہ سے شوہر پر حد قذف واجب ہے مگر شوہر کو یہ حق ہے کہ وہ گواہ پیش کرے، یا لعان کر کے اپنے آپ کو حد قذف سے بچالے اور عورت پر شوہر کے لعان کرنے کے بعد حد زنا واجب ہے لیکن عورت کو بھی یہ حق ہے کہ وہ لعان کر کے اپنے آپ کو حد زنا سے بچالے حتیٰ کہ ہمارے نزدیک عورت کو یہ بھی حق ہے کہ وہ عدالت میں شوہر پر مقدمہ کر دے اور شوہر سے لعان کا مطالبہ کرے اور جب عورت شوہر سے لعان کا مطالبہ کرے تو قاضی شوہر کو لعان پر مجبور کرے گا اور اگر شوہر نے لعان نہ کیا تو اس کو قید کر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ اپنے ذمے ایک واجب کو ادا نہیں کر رہا۔ جس طرح قرض کی ادائیگی نہ کرنے والے کو قید کیا جاتا ہے۔ پس شوہر کو قید میں رکھا جائے گا یہاں تک کہ وہ یا تو لعان کرے یا پھر اپنے جھوٹ کا اقرار کرے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کو لعان کے مطالبہ کا حق نہیں ہے اور نہ شوہر کو لعان پر مجبور کیا جائے گا اور نہ ہی لعان نہ کرنے پر اس کو قید کیا جائے گا بلکہ شوہر پر حد قذف لگا دی جائے گی۔ اسی طرح جب شوہر نے عورت سے لعان کیا تو ہمارے (احناف کے) نزدیک عورت کو لعان پر مجبور کیا جائے گا۔ اگر عورت لعان نہ کرے تو عورت کو قید کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ یا تو لعان کرے یا پھر زنا کا اقرار کرے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نہ تو عورت کو لعان پر مجبور کیا جائے گا اور نہ ہی اس کو قید کیا جائے گا بلکہ اس پر حد زنا جاری کر دی جائے گی۔

امام شافعیؒ کا استدلال: امام شافعیؒ نے قرآن پاک کی اس آیت سے استدلال کیا ہے:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (سورۃ نور: ۴) جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں کو پھر چار گواہ نہ لائیں تو انہیں اسی (۸۰) درے لگاؤ۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے شوہر اور غیر شوہر کے درمیان فرق کئے بغیر قذف کرنے والے پر حد قذف لگانے کو واجب کیا ہے۔ لیکن اگر قاذف (قذف کرنے والا) شوہر ہو تو اگر اس کے پاس گواہ ہوں تو وہ گواہ پیش کر کے اپنے آپ کو حد قذف سے بچا سکتا ہے اور اگر گواہ نہ ہوں تو بذریعہ لعان وہ اپنے آپ کو حد قذف سے بچا سکتا ہے۔ پس لعان شوہر کو حد قذف سے بچانے والا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان:

وَيَذَرُهَا الْعَذَابُ اِنْ تَشْهَدُ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ
بِاللّٰهِ (سورة نور: ۸)
عورت سے سزا اس طرح مل سکتی ہے کہ اللہ کی قسم
چار بار کھا کر کہے کہ بے شک مرد جھوٹا ہے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے عورت کے لعان کو اپنے اوپر سے حد زنا دور کرنے کا ذریعہ بنایا ہے اس لئے کہ درء کے لغوی معنی دور کرنے اور ہٹانے کے آتے ہیں تو ثابت ہوا کہ مرد کے لعان کی وجہ سے عورت پر حد زنا واجب ہو جاتی ہے۔ اور پھر عورت اپنے لعان سے حد زنا کو اپنے سے ہٹاتی اور دور کرتی ہے نیز چونکہ مرد کے لعان سے قذف (تہمت لگانے) میں اس کی سچائی ظاہر ہوتی ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ وہ اپنے قذف میں سچا ہونے کی بنا پر ہی لعان کرتا ہے۔ البتہ عورت کو حق حاصل ہو گا کہ وہ لعان کے ذریعے اپنے آپ کو حد زنا سے بچالے اور وہ اس طرح کہ جب عورت نے بھی لعان کر لیا تو تعارض واقع ہو گیا اور تہمت لگانے میں شوہر کی سچائی ظاہر نہ ہوئی لہذا عورت پر حد نہیں لگائی جائے گی۔

احناف کا استدلال:

ہمارا استدلال قرآن پاک کی اس آیت سے ہے:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ اَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ اِلَّا
اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللّٰهِ
(سورة نور: ۶)
اور جو لوگ اپنی بیویوں کو تہمت لگائیں اور ان کے
پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ
ہے کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا
ہوں۔

یعنی اپنی بیویوں پر زنا کی تہمت لگانے والے کو چاہئے کہ وہ چار قسمیں کھائے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے بیویوں پر قذف کا مقتضی لعان کو قرار دیا ہے۔ تو جس نے شوہر پر حد کو واجب قرار دیا اس نے نص کی مخالفت کی ہے نیز حد کا وجوب محض اس وجہ سے ہوتا ہے کہ قذف میں اس کا جھوٹا ہونا ظاہر ہو گیا ہے۔ جبکہ لعان نہ کرنے سے اس کا جھوٹ ظاہر نہیں ہوتا کیونکہ ہر وہ شخص جو شہادت یا قسم سے باز رہے اس کا جھوٹ بھی ثابت ہو جائے ایسا نہیں ہوتا بلکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ وہ لعنت اور غضب سے بچنے کیلئے لعان سے باز رہا ہو اور جبکہ شبہ کے ہوتے ہوئے حد واجب نہیں ہوتی تو احتمال کی موجودگی میں حد کیسے واجب ہوگی۔ نیز قسم سے باز رہنا تو (اپنی) قربانی دینا ہے اور (اپنے اوپر حد لگانے کو) مباح کرنا ہے جبکہ حدود میں مباح کرنے کا اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ اگر کوئی شخص حاکم کو اپنے پر حد قائم کرنے کو مباح کر دے تو حاکم کیلئے حد لگانا جائز نہیں ہو جاتا۔

شوافع کے استدلال کا جواب:

شوافع نے جس آیت قذف سے استدلال کیا تھا احناف کی طرف سے اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ ابتداء اسلام میں اجنبی عورتوں اور بیویوں دونوں ہی پر قذف سے قذف کرنے والے پر حد واجب ہوتی تھی

بعد ازاں آیت قذف بیویوں کے بارے میں منسوخ ہو گئی اور آیت لعان سے بیویوں پر قذف کا موجب لعان کر دیا گیا اس کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ شب جمعہ میں ہم مسجد میں بیٹھے ہوئے تھے تو ایک انصاری آیا اس نے کہا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) دیکھئے ایک شخص اپنی بیوی کے ساتھ کسی غیر مرد کو پاتا ہے تو اگر وہ اس کو قتل کر دے تو آپ بھی اس کو قتل کر دیں گے اور اگر اس کا کسی سے ذکر کرے تو آپ اس کو کوڑے ماریں گے اور اگر وہ اپنے آپ کو روکے رکھے تو غصہ پر اپنے آپ کو روکے گا۔ پھر وہ (انصاری شخص) کہنے لگا، الھم افتح (اے اللہ یہ مسئلہ حل کر دیجئے)۔ تب یہ آیت لعان نازل ہوئی۔ اس آدمی کا یہ کہنا اگر وہ شخص اس کا ذکر کرے تو آپ اس کو کوڑے لگائیں گے۔ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ بیوی پر قذف کی سزا آیت لعان نازل ہونے سے قبل حد ہی تھی۔ یہ حد بیویوں کے بارے میں آیت لعان سے منسوخ ہو گئی۔ پس وہ خاص جو متاخر ہو اس عام کو جو مقدم اپنے بقدر منسوخ کر دیتا ہے۔ یہی ہمارے عام مشائخ کا مذہب ہے۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عام خاص پر مبنی ہوتا ہے (یعنی عام کی خاص سے تخصیص ہوتی ہے)۔ پس واضح ہو گیا کہ عام سے مراد خاص کی مقدار کے علاوہ ہے خواہ خاص سابق ہو یا لاحق (یعنی خواہ نص خاص کا نزول نص عام سے پہلے ہوا ہو یا بعد میں) اور خواہ تاریخ کا علم ہو اور ان دونوں کے درمیان اتنا زمانہ گزرا ہو جو فسخ کیلئے مناسب ہے یا مناسب نہیں ہے اور یا دونوں کے درمیان تاریخ کا علم نہ ہو۔ پس امام شافعیؒ کے قول کے مطابق بھی بیویاں آیت قذف کے تحت داخل نہیں ہیں لہذا ان کا اس آیت سے استدلال کرنا کیونکر صحیح ہو گا۔

دوسری آیت ویدرُا عنها العذاب میں شوافع کیلئے کوئی دلیل نہیں ہے اس لئے کہ دفع عذاب تقاضا کرتا ہے توجہ عذاب کا نہ کہ عذاب کے وجوب کا کیونکہ وجوب ماننے کی صورت میں پھر یہ رفع عذاب (عذاب کی منسوخیت) ہو گا نہ کہ دفع عذاب۔ علاوہ ازیں یہ بھی احتمال ہے کہ عذاب سے مراد جس ہو اس لئے کہ جس پر بھی لفظ عذاب کا اطلاق کر دیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ہدھد کے قصہ میں فرمایا ہے: لَاُعَذِّبُنَّهٗ عَذَابًا شَدِيدًا اس کی تفسیر لا حبسنہ سے کی گئی ہے یعنی میں ضرور اسے قید کروں گا۔ یہ احتمال اس لئے ہے کہ از روئے دلالت عذاب میں منع (روکنے) کے معنی پائے جاتے ہیں۔ چنانچہ کہا جاتا ہے اعذب ای منع یعنی اس نے روکا اور اعذب ای امتنع یعنی وہ رک گیا۔ یہ لازم اور متعدی دونوں طرح استعمال ہوتا ہے اور منع (روکنے) کے معنی جس میں بھی پائے جاتے ہیں۔ یہی ہمارا (احناف کا) مذہب ہے کہ جب عورت لعان کرنے سے باز رہے تو اسے قید کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ یا تو لعان کرے یا پھر زنا کا اقرار کرے اور اپنے اوپر سے عذاب یعنی جس کو دور کرے۔ پس ہم نے تو آیت کریمہ کے موجب و مقتضا ہی کا قول کیا ہے۔

دوسرا وصف: لعان میں عفو اور صلح نہیں:

لعان میں معاف کر دینا، بری کر دینا اور صلح کر لینا (جائز) نہیں۔ اس لئے کہ یہ شوہر کے حق میں حد قذف کے قائم مقام ہے اور عورت کے حق میں حد زنا کے قائم مقام ہے اور حد زنا اور حد قذف دونوں ہی میں معاف کرنے، بری کرنے اور صلح کرنے کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ حدود کے بیان میں ذکر کریں گے۔ ایسے ہی اگر زوجہ نے عدالت میں جانے سے قبل شوہر کو معاف کر دیا یا شوہر کے ساتھ مال پر صلح کر لی تو یہ

صلح کرنا اور معاف کرنا صحیح نہیں ہوگا اور زوجہ پر بدل صلح کو واپس کرنا ضروری ہوگا اور اس کے بعد عورت کو شوہر سے لعان کا مطالبہ کرنے کا حق ہوگا جیسا کہ اجنبی کے قذف کی صورت میں ہوتا ہے۔

تیسرا وصف: لعان میں نائب بنانا صحیح نہیں:

لعان میں نیابت نہیں چلتی۔ حتیٰ کہ اگر زوجین میں سے کسی نے لعان میں اپنا وکیل بنایا تو یہ وکیل بنانا درست نہیں ہوگا اس لئے کہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ لعان بمنزلہ حد کے ہے، لہذا تمام حدود کی مثل اس میں بھی نیابت کا احتمال نہیں ہوگا نیز لعان یا تو شہادت ہے یا پھر قسم ہے اور دونوں (شہادت و قسم) میں نیابت نہیں چلتی۔ رہا گواہوں کے ذریعہ سے قذف کو ثابت کرنے کیلئے وکیل بنانا تو یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں۔ اس مسئلہ کو ہم کتاب الوکالہ میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

فصل ۲

وجوب لعان کے سبب کا بیان

لعان کے واجب ہونے کا سبب (بیوی پر) زنا کی تہمت لگانا ہے اور اس کی دو قسمیں ہیں:

- اول: بچے کی نفی کے بغیر زنا کی تہمت لگانا
- دوم: بچے کی نفی کے ساتھ زنا کی تہمت لگانا

پہلی قسم:

یہ ہے کہ شوہر بیوی کو یا زانیہ (اے زنا کرنے والی) کہے یا کہے کہ تو نے زنا کیا ہے یا کہے کہ میں نے تجھے زنا کرتے ہوئے دیکھا ہے اور اگر شوہر نے بیوی سے کہا تجھ سے حرام جماع کیا گیا ہے یا تجھ سے وطی حرام کی گئی ہے تو نہ لعان ہوگا اور نہ حد جاری ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں زنا کی تہمت نہیں ہے۔ اور اگر شوہر نے بیوی پر لواطت کی تہمت لگائی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک نہ لعان ہوگا اور نہ حد جاری ہوگی جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک لعان واجب ہوگا۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عمل لواطت زنا نہیں ہے۔ لہذا زنا کی تہمت نہیں پائی گئی۔ جبکہ امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ زنا ہے۔ یہ مسئلہ انشاء اللہ کتاب الحدود میں آئے گا۔

مسائل:

اگر کسی مرد کی چار بیویاں تھیں اور شوہر نے چاروں پر زنا کی تہمت ایک ہی جملہ میں لگا دی یا ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ جملوں میں زنا کی تہمت لگائی تو اگر زوج (شوہر) اور چاروں بیویاں اہل لعان میں سے ہیں تو شوہر کو ہر قیمت میں ہر بیوی کے ساتھ علیحدہ علیحدہ لعان کرنا پڑے گا۔ اس لئے کہ لعان کے وجوب کا سبب یعنی زنا کی تہمت ہر ایک بیوی کے حق میں پایا گیا ہے۔ اور اگر شوہر اہل لعان میں سے نہیں ہے تو اسے حد قذف لگائی جائے گی اور چاروں بیویوں کی طرف سے ایک ہی حد کافی ہوگی۔ (یعنی صرف ایک مرتبہ حد لگائی جائے گی چار مرتبہ نہیں) اس لئے کہ حد ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتی ہے۔ اور اگر زوج اہل لعان میں سے (۱) اور ان چار بیویوں میں سے بعض تو لعان کی اہل ہیں اور بعض نہیں۔ تو شوہر جو لعان کی اہل ہیں ان سے لعان کرے گا اور جو لعان کی اہل نہیں ہیں ان سے لعان نہیں کرے گا۔

○ اگر شوہر نے اپنی بیوی کو اے زانیہ بنت زانیہ کہا تو شوہر پر لعان اور حد دونوں واجب ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ اس نے بیوی پر اور اس کی ماں دونوں پر زنا کی تہمت لگائی ہے۔ بیوی پر زنا کی تہمت سے تو اس پر لعان واجب ہوا اور اجنبیہ (ساس) پر تہمت کی وجہ سے حد واجب ہوئی۔ اب اگر دونوں (بیوی اور ساس) نے حد کا مطالبہ کر دیا تو اولاً شوہر کو ساس پر زنا کی تہمت کی وجہ سے حد لگائی جائے گی اس لئے کہ اس صورت میں شوہر محدود فی القذف (جسے اجنبیہ پر زنا کی تہمت کی وجہ سے حد لگائی گئی ہو) ہو جائے گا جب شوہر محدود فی القذف ہو گیا تو وہ شہادت کا اہل نہیں رہا۔ اور چونکہ لعان (در حقیقت) شہادت ہی ہے لہذا حد سے ابتداء کرنے میں لعان کا سقوط ہوگا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ جب دو حدیں جمع ہو جائیں تو ابتداء اس حد سے کی جاتی ہے جس سے دوسری حد ساقط ہو جائے۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے ”جتنا ہو سکے حدود کو دفع (ختم) کرنے کی کوشش کرو“ اور ہم کو اس طریقہ پر حد کو دور کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ اور اگر ساس نے حد کا مطالبہ نہ کیا اور بیوی نے مطالبہ کر دیا تو ان کے درمیان لعان کر دیا جائے گا۔ اگر اس کے بعد ساس نے بھی حد کا مطالبہ کر دیا تو شوہر پر حد قذف بھی لگا دی جائے گی۔ ظاہر الروایت میں اسی طرح مذکور ہے۔ امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ لعان کے بعد ساس کے مطالبہ کے باوجود حد قذف نہیں لگائی جائے گی۔ لیکن امام طحاویؒ کا یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ پہلے مسئلہ میں لعان کو قائم کرنے سے مانع موجود ہے جو کہ شوہر کے محدود فی القذف (تہمت لگانے کی بنا پر حد کی سزا پانے والا) ہونے کی بنا پر لعان کی اہلیت سے نکلنا ہے جبکہ یہ مانع اس دوسرے مسئلے میں موجود نہیں ہے۔ اور اگر بیوی کی ماں فوت ہو چکی ہو تو شوہر نے بیوی کو اے زانیہ بنت زانیہ کہا تو شوہر پر حد اور لعان دونوں کے واجب ہونے کی وجہ سے بیوی کو دونوں تہمتوں پر مطالبہ اور مقدمہ کا حق ہوگا۔ اب اگر بیوی نے دونوں کا مطالبہ کر دیا تو اس صورت میں ماں پر قذف کی وجہ سے حد قذف لگائی جائے گی۔ اس لئے کہ اس میں لعان کا اسقاط ہے۔ اور اگر بیوی نے اپنی ماں پر تہمت لگانے پر مقدمہ نہ کیا بلکہ خود اپنے نفس پر تہمت کی وجہ سے مقدمہ کیا تو دونوں کے مابین لعان کر دیا جائے گا۔ ساس پر تہمت کی وجہ سے حد قذف

(۱) اہل لعان سے مراد وہ لوگ ہیں جن میں گواہی دینے کی لیاقت ہو حتیٰ کہ اگر شوہر و زوجہ دونوں غلام ہوں یا کوئی ایک غلام ہو یا کوئی ایک نابالغ ہو تو وہ اہل لعان میں سے نہ ہوگا۔

لگائی جائے گی اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

○ اسی طرح اگر کسی نے ایک اجنبیہ پر زنا کی تہمت لگائی پھر اس اجنبیہ سے نکاح کر لیا اور پھر نکاح کے بعد اس پر زنا کی تہمت لگائی تو اس مرد پر حد اور لعان دونوں واجب ہوں گے اس لئے کہ حد اور لعان دونوں کے وجود کا سبب پایا جا رہا ہے۔ پھر اگر بیوی نے دونوں تہمتوں میں مقدمہ کر دیا تو حد قذف سے ابتداء کی جائے گی اور لعان ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر بیوی نے حد قذف کا مقدمہ نہ کیا بلکہ صرف لعان کا مقدمہ کیا تو ان کے مابین لعان کرا دیا جائے گا۔ پھر اگر لعان کے بعد بیوی نے حد قذف کا مقدمہ کر دیا تو حد قذف بھی لگائی جائے گی جس کی وجہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، واللہ اعلم۔

دوسرا سبب بچے کی نفی کے ساتھ زنا کی تہمت لگانا:

اس کی صورت یہ ہے کہ شوہر اپنی بیوی سے کہے کہ یہ بچہ زنا کا ہے۔ یا یہ کہے کہ یہ بچہ میرا نہیں ہے۔

اعتراض: اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ شوہر کا یہ کہنا کہ ”یہ بچہ میرا نہیں ہے“ اس میں زنا کی تہمت نہیں ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ یہ اس (شوہر) کا بیٹا نہ ہو اور بیوی بھی زانیہ نہ ہو اس طرح کہ بیوی سے کسی نے شبہ میں وطی کر لی ہو۔

جواب: جواب یہ ہے کہ یہ احتمال موجود ہے لیکن یہ بالاجماع قابل اعتبار نہیں اس لئے کہ امت کا اس پر اجماع ہے کہ اگر کسی نے بیٹے کے مشہور و معروف باپ سے ہونے کی نفی کی اس طرح کہ اس کو کہا کہ ”تو اپنے باپ کا نہیں ہے“ تو یہ کہنے والا اس کی والدہ پر تہمت لگانے والا ہے یہاں تک کہ اس احتمال کے باوجود اس پر حد قذف لازم ہو جائے گی۔

○ اور اگر بیوی نے بچہ جنا اور شوہر نے اس سے کہا کہ تو نے اس بچے کو نہیں جنا تو قذف (تہمت) نہ ہونے کی وجہ سے لعان واجب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر نے ولادت کا انکار کیا ہے۔ اور ولادت کا انکار کر دینا تہمت زنا نہیں ہے اور اگر پہلے ولادت کا اقرار کر لیا یا دایہ نے ولادت کی گواہی دی، پھر شوہر نے اس کے بعد کہا کہ یہ میرا بیٹا نہیں ہے تو قذف (تہمت) کے پائے جانے کی وجہ سے لعان واجب ہوگا۔

○ اور اگر کسی نے اپنی حاملہ بیوی کو کہا کہ ”یہ حمل مجھ سے نہیں ہے“ تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق لعان واجب نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ یہ تہمت بچہ کے انکار کرنے کی وجہ سے نہیں ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق اگر تہمت لگانے کے وقت سے چھ ماہ کے اندر اندر اگر اس نے بچہ کو جنم دیا تو شوہر پر لعان واجب ہوگا۔ اور اگر تہمت کے بعد چھ ماہ سے زائد مدت میں اس نے بچہ کو جنم دیا تو لعان واجب نہیں ہوگا۔ صاحبینؒ (امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ) کی دلیل یہ ہے کہ جب بیوی نے تہمت کے بعد چھ ماہ کے اندر بچہ کو جنم دیا تو ہمیں یقین ہو گیا کہ تہمت کے وقت بچہ پیٹ میں تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر شوہر نے اپنی بیوی کے حمل کیلئے وصیت کی اور بیوی نے اس کو چھ ماہ سے کم مدت میں جنا تو یہ بچہ وصیت کا مستحق ہوگا۔ اور جب ہمیں یقین ہو گیا کہ تہمت کے وقت بچہ پیٹ میں تھا تو یہ احتمال ہے کہ اس حمل کی نفی ہو۔ اس لئے کہ حمل کے ساتھ احکامات متعلق ہوتے ہیں۔ اسی لئے لونڈی (حمل کے عیب کی وجہ سے) بائع کو لوٹا دی جاتی

ہے۔ اور معتدہ (عدت گزارنے والی) کیلئے اس کے حمل کی بنا پر نفقہ واجب ہوتا ہے۔ تو اگر شوہر نے حمل کا انکار کیا تو اس کو لعان کرنا ہوگا۔ اور اگر بیوی نے اس بچہ کو تہمت لگانے کے وقت سے چھ ماہ سے زائد عرصہ میں جنا تو تہمت کے وقت اس حمل کا ہونا یقینی نہیں۔ اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ یہ حمل بعد میں ہوا ہو۔ اسی وجہ سے وہ وصیت کا مستحق نہیں ہوتا۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ حمل کے ساتھ قذف اگر صحیح ہو تو یا تو زمانہ حال کے اعتبار سے صحیح ہوگا یا آئندہ زمانے کے اعتبار سے صحیح ہوگا۔ پہلی شق کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ حمل کے فی الحال وجود کا علم نہیں اس لئے کہ ممکن ہے کہ پیٹ میں صرف ہوا ہو حمل نہ ہو۔ اسی طرح دوسری شق کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ یہ شرط کے ساتھ معلق کرنے کے معنی میں ہوگا گویا کہ شوہر نے (اپنی بیوی کو) کہا کہ ”اگر تو حاملہ ہے تو تو زانیہ ہے“ جبکہ قذف شرط کے ساتھ معلق ہونے کا احتمال نہیں رکھتا۔ حمل کے عیب کی بنا پر (خریدی ہوئی باندی کو) واپس لوٹانے کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس میں عیب کے ظاہر موجود ہونے کی بنا پر موجودہ زمانے کا اعتبار کر کے واپس لوٹانے کا قول کرنا ممکن ہے۔ اور (پیٹ میں) ہوا ہونے کا احتمال چونکہ ظاہر کے خلاف ہے لہذا اس سے صرف شبہ پیدا ہوتا ہے اور قذف کے برخلاف عیب کی بنا پر (خریدی ہوئی شے کو واپس) لوٹانا شبہات کی وجہ سے ممتنع نہیں ہوتا۔ رہا عدت گزارنے والی کا نفقہ تو ہمارے نزدیک وہ حمل کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا بلکہ وہ تو غیر حاملہ کیلئے بھی واجب ہوتا ہے۔ بلا اختلاف ہمارے اصحاب کے نزدیک ولادت سے پیشتر حمل کے نسب کو قطع نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی وجہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے کیونکہ وہ (حمل کی نفی میں) لعان کے قائل نہیں ہیں جبکہ قطع نسب لعان کے احکام میں سے ہے۔ صاحبینؒ (امام محمدؒ اور امام ابو یوسفؒ) کی دلیل یہ ہے کہ احکام بچے کیلئے ثابت ہوتے ہیں حمل کیلئے نہیں اور حمل بچہ کہلانے کا مستحق اس وقت بنتا ہے جب وہ ماں سے جدا ہو جائے۔ اسی وجہ سے حمل ماں سے جدا ہونے کے بعد ہی میراث اور وصیت کا مستحق بنتا ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک لعان ہوگا اور حمل کا نسب بھی منقطع ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہلال بن امیہ اور ان کی حاملہ بیوی کے درمیان لعان کرایا اور حمل (ولد) کو ہلال بن امیہ کی بیوی کے ساتھ لاحق کر دیا تو آپ کے اس فعل سے معلوم ہوا کہ حاملہ بیوی پر قذف، لعان اور حمل کے نسب کے انقطاع کو واجب کرتا ہے۔ لیکن امام شافعیؒ کیلئے اس روایت میں دلیل بنتی نہیں کیونکہ ہلال بن امیہ نے بیوی کے حمل پر تہمت نہیں لگائی تھی بلکہ انہوں نے صریح زنا کی تہمت لگائی تھی اور حمل کا ذکر کیا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ جس شخص نے اپنی بیوی سے کہا ”تو نے زنا کیا ہے اور تو حاملہ ہے“ تو لعان ہوگا اس لئے کہ اس نے قذف کو حمل کے ساتھ معلق نہیں کیا۔ رہا امام شافعیؒ کا قطع نسب کا قول کرنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بذریعہ وحی جان لیا تھا کہ اس کے پیٹ میں بچہ ہے۔ کیا تم دیکھتے نہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اگر یہ عورت ایسی ایسی شکل و شبہات والا بچہ جنے تو فلاں کا ہوگا اور اگر وہ ایسی ایسی شکل و شبہات کا ہو تو وہ فلاں کا ہوگا۔ اور یہ بات وحی کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتی۔ اور چونکہ ہمارے پاس اس کو پہچاننے کا کوئی طریقہ نہیں ہے لہذا بچہ کے نسب کی نفی نہیں کی جائے گی، واللہ الموفق (اللہ ہی توفیق دینے والے ہیں)۔

وجوب لعان اور جواز لعان کی شرائط کا بیان

وجوب لعان اور جواز لعان کی شرائط کی چند قسمیں ہیں جن میں سے بعض کا تعلق تو صرف قاذف (تمت لگانے والے) کے ساتھ ہے اور بعض کا مقنوف (جس پر تمت لگائی گئی ہو) کے ساتھ، اور بعض کا دونوں کے ساتھ، اور بعض کا مقنوف بہ کے ساتھ اور بعض کا تعلق مقنوف فیہ کے ساتھ ہے اور بعض کا تعلق نفس قذف (تمت) کے ساتھ ہے۔

قاذف (تمت لگانے والے) سے متعلق شرط:

یہ صرف ایک شرط ہے اور وہ ہے گواہوں کو نہ پیش کر سکتا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے آیت لعان میں اس کو شرط کے طور پر ذکر کیا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ○ (سورة نور: ۶)

جو لوگ اپنی بیویوں پر تمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ (مرد) چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ میں سچا ہوں۔

حتیٰ کہ اگر شوہر نے بیوی پر زنا کے چار گواہ پیش کر دیئے تو لعان ثابت نہ ہوگا۔ اور بیوی پر حد زنا قائم کر دی جائے گی اس لئے کہ بیوی کا زنا کرنا چار گواہوں کی شہادت کی وجہ سے ثابت ہو چکا ہے۔ اور اگر شوہر سمیت چار آدمیوں نے گواہی دی (یعنی چوتھا وہ خود ہو) تو اگر شوہر کی جانب سے اس سے پہلے تمت نہ لگائی گئی ہو تو ان کی شہادت قبول کر لی جائے گی اور بیوی پر حد زنا قائم کر دی جائے گی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک شوہر کی شہادت بیوی کے خلاف قبول نہ کی جائے گی۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ زوج اپنی شہادت میں منہم ہے۔ اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ شوہر کو غصہ نے اس گواہی دینے پر ابھارا ہو اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق منہم کی شہادت قابل قبول نہیں۔

دوسری وجہ: ہو سکتا ہے کہ شوہر نے اپنے اوپر سے تاوان یعنی لعان کو دفع کرنے کیلئے تین گواہ پیش کئے ہوں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق اپنے اوپر سے تاوان کو دفع کرنے والے کی شہادت قابل قبول نہیں۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ شوہر کی شہادت کو قبول کرنا اجنبی کی شہادت کی نسبت زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ یہ تمت سے زیادہ بعید ہے کیونکہ عام طور پر شوہر اپنی بیوی کی ایسے امر میں پردہ پوشی کرتا ہے جس سے خود اس پر عیب آتا ہو۔ لہذا شوہر اپنی گواہی میں منہم نہ ہوگا اور اس کی گواہی قبول کی جائے گی جیسے کہ باپ کی گواہی

اس کی اولاد کے خلاف قبول کی جاتی ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ قول کہ شوہر اس شہادت کے ذریعے اپنے اوپر سے تہان و لعان دور کرتا ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں کیونکہ اس کی جانب سے پہلے قذف تو پایا نہیں گیا جو موجب لعان ہو اس لئے کہ اس شہادت و گواہی سے پیشتر (اس کی جانب سے) قذف نہیں پایا گیا کہ وہ اس گواہی کے ذریعے سے اس لعان کو دور کرتا ہو۔ پس شوہر کی گواہی مثل اجنبی کی گواہی کے ہوئی۔ اور جیسے اجنبی کی گواہی کو قبول کیا جاتا ہے اور اس کے بارے میں یہ نہیں سمجھا جاتا کہ وہ اس گواہی کے ذریعے سے اپنے سے حد کو دور کر رہا ہے۔ اسی طرح شوہر کی گواہی کے ساتھ بھی یہی معاملہ کیا جائے گا۔

○ اور اگر شوہر نے پہلے بیوی پر تہمت لگائی، پھر اپنے علاوہ تین گواہ لایا اور انہوں نے گواہی دی تو یہ گواہ بھی تہمت لگانے والے ہوئے اور ان کو حد قذف لگائی جائے گی۔ جبکہ شوہر پر لعان واجب ہوگا کیونکہ جب اس کی جانب سے پہلے قذف پایا گیا تو اس پر لعان واجب ہو گیا اور اب وہ اپنی گواہی کے ذریعے اپنے اوپر سے ضرر (یعنی لعان) کو دور کرنا چاہتا ہے۔ لہذا اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ اور چونکہ تین کی گواہی سے زنا ثابت نہیں ہوتا لہذا (باقی) تین گواہ بھی تہمت لگانے والے بنے۔ اور اس طرح ان کو حد قذف لگائی جائے گی اور شوہر اپنی بیوی پر تہمت لگانے کی بنا پر لعان کرے گا۔ اگر شوہر اور تین اور اشخاص نے آکر گواہی دی کہ (شوہر کی) بیوی نے زنا کیا ہے اور ان کی تعدیل نہیں کی گئی (یعنی وہ عادل نہیں پائے گئے) تو عورت پر حد نہیں لگائی جائے گی کیونکہ اس کا زنا محض فاسقوں کی گواہی سے ثابت ہوا ہے۔ اور گواہوں پر بھی حد نہیں لگے گی۔ کیونکہ فہم شہادت کا اہل ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے بیان کے بارے میں توقف کرنے کا حکم دیا ہے۔ پس چار گواہ پائے گئے اور ان پر حد واجب ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ شوہر پر لعان بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ گواہ بن کر آیا ہے اور اس کی جانب سے قذف نہیں پایا گیا۔

اور اگر شوہر کے ساتھ تین اندھوں نے گواہی دی تو سب پر حد آئے گی۔ شوہر پر لعان کی صورت میں اور دیگر گواہوں پر حد قذف کی صورت میں کیونکہ اندھوں کی قطعی طور پر گواہی نہیں ہوتی۔ لہذا ان کا قول سرے سے حجت نہیں بنا۔ پس یہ قذف کرنے والے بنے اور اس طرح ان پر حد قذف آئے گی اور شوہر لعان کرے گا کیونکہ شوہر جب چار گواہ نہ لائے تو اس کی تہمت موجب لعان ہوتی ہے اور یہاں شوہر نے چار گواہ پیش نہیں کئے ہیں۔

مقنوف متعلق شرائط: یہ کل دو شرائط ہیں:

پہلی شرط: عورت کا اپنے سے زنا کے وجود کا انکار کرنا۔ حتیٰ کہ اگر عورت نے زنا کا اقرار کر لیا تو لعان واجب نہ ہوگا بلکہ اس پر حد زنا لازم آئے گی، یعنی اگر وہ غیر محصنہ ہے تو کوڑے اور اگر وہ محصنہ ہے تو رجم۔ اس لئے کہ اس کے اقرار سے اس کا زنا ثابت ہو گیا ہے۔

دوسری شرط: بیوی کا زنا سے پاکدامن ہونا ہے۔ اور اگر وہ پاکدامن نہ ہو تو اس کو تہمت لگانے سے لعان واجب نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اجنبی عورت کو جو کہ پاکدامن نہ ہو پر زنا کی تہمت لگانے سے حد قذف واجب نہیں ہوتی ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ جب وہ پاکدامن نہیں ہے تو اس نے اپنے فعل سے تہمت لگانے والے کی تصدیق کر دی۔ جیسا کہ حد قذف اس وقت واجب نہیں ہوتی جب وہ اپنے قول سے تہمت لگانے والے کی

تصدیق کر دے۔ اس کی دوسری وجہ ہم کتاب الحدود میں ذکر کریں گے اور زنا سے پاکدامنی کی تفسیر بھی وہیں ذکر کریں گے۔ (انشاء اللہ تعالیٰ)۔ اسی وجہ سے (فقہاء) نے اس عورت کے بارے میں کہا ہے جس سے شبہ میں وطی کی گئی، پھر شوہر نے اس پر تہمت لگائی تو شوہر پر لعان واجب نہ ہوگا۔ اور اگر اس عورت پر کسی اجنبی نے تہمت لگائی تو اس اجنبی پر حد واجب نہ ہوگی اس لئے کہ اس عورت سے وطی حرام ہو چکی ہے لہذا اس کی عفت (پاکدامنی) باقی نہیں رہی ہے۔ پھر امام ابو یوسفؒ نے (اس قول سے) رجوع کر لیا اور کہا اس عورت پر تہمت لگانے سے حد اور لعان واجب ہوں گے اس لئے کہ یہ وطی ایسی ہے جس سے نسب بھی ثابت ہوتا ہے۔ اور مر بھی واجب ہوتا ہے۔ لہذا یہ وطی ایسے ہوئی جیسے نکاح میں ہوئی ہو۔ پس اس سے زنا سے پاکدامنی ختم نہیں ہوئی، امام ابو یوسفؒ کے قول کا جواب یہ ہے کہ یہ وطی نکاح نہ ہونے کی وجہ سے حرام ہے یہاں تو صرف شبہ نکاح ہے (نہ کہ اصل نکاح) لہذا واجب تو یہ تھا کہ عورت پر حد واجب ہوتی لیکن یہ حد شبہ کی وجہ سے ساقط ہو گئی تو (وطی حرام کی) حقیقت کی بنا پر قذف کرنے والے سے حد اور لعان کا ساقط ہونا اولیٰ ہے۔

قازف اور مقذوف سے متعلق شرائط:

یہ ہیں کہ وہ دونوں آپس میں میاں بیوی ہوں، آزاد ہوں، عاقل ہوں، بالغ ہوں، مسلمان ہوں، بولنے والے ہوں (گو نگے نہ ہوں) اور محدود فی القذف نہ ہوں۔

پہلی شرط زوجیت کا ہونا:

آپس میں زوجیت کی شرط اس لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لعان کو میاں بیوی کے ساتھ خاص کیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”والذین یرمون ازواجہم“

دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ حکم تعبدی اور غیر معقول المعنی ہے لہذا یہ تعبد کے دائرے کے اندر محصور رہے گا اور چونکہ (لعنہ) کے حکم کے ساتھ تعبد صرف میاں بیوی میں وارد ہوا ہے۔ لہذا یہ ان ہی میں محصور رہے گا۔ اسی بنا پر ہمارے حجاب (فقہاء احناف) نے کہا ہے کہ جس شخص نے کسی عورت کے ساتھ نکاح فاسد کیا، پھر اس عورت پر تہمت لگائی تو زوجیت نہ ہونے کی وجہ سے لعان نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نکاح فاسد حقیقی نکاح نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ جب تہمت بچہ کی نفی کے ساتھ ہو تو لعان ہوگا۔ اس لئے کہ تہمت جب بچے کی نفی کے ساتھ ہو تو نسب کو قطع کرنے کی ضرورت ہوگی، اور نسب تو جس طرح نکاح صحیح سے قائم ہوتا ہے، اسی طرح نکاح فاسد سے بھی ثابت ہو جاتا ہے لہذا نسب کو قطع کرنے کیلئے لعان مشروع ہوگا۔ (احناف کا) جواب یہ ہے کہ نسب کا قطع تو لعان سے فارغ ہونے کے بعد ہوتا ہے اور لعان ہوتا ہے۔ واجب ہونے کے بعد اور یہاں پر تو لعان شرط لعان یعنی زوجیت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے واجب ہی نہیں ہوا۔

○ اگر کسی نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں یا طلاق بائن دی، پھر زنا کی تہمت لگائی تو زوجیت کے نہ ہونے کی وجہ سے جو طلاق بائن اور تین طلاقوں کی وجہ سے ختم ہو گئی ہے لعان واجب نہ ہوگا۔ اگر کسی نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی، پھر بیوی پر زنا کی تہمت لگائی تو لعان واجب ہوگا، اس لئے کہ طلاق رجعی سے زوجیت باطل نہیں ہوتی۔ اگر کسی نے اپنی بیوی پر ایسے زنا کی تہمت لگائی جو زوجیت سے قبل ہوا تھا تو ہمارے (احناف کے)

نزدیک لعان واجب ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک شوہر پر حد قذف واجب ہوگی۔ امام شافعیؒ نے آیت قذف سے استدلال کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً (سورة نورة: ۴)

اور جو لوگ تہمت لگائیں پاک دامن عورتوں پر اور پھر چار گواہ نہ لاسکیں تو انہیں اسی (۸۰) درے لگاؤ۔

اور ہماری (احناف کی) دلیل یہ آیت لعان ہے:

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ (سورة نورة: ۶)

اور جو لوگ اپنی بیویوں پر تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے۔

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے قبل الزوجیت یا بعد الزوجیت کا فرق بیان کئے بغیر لعان کا حکم دیا ہے اور اس بات کی دلیل کہ شوہر نے اپنی بیوی پر تہمت لگائی ہے یہ ہے کہ شوہر نے اس تہمت کو بیوی کی طرف منسوب کیا ہے اور وہ فی الحال اس کی بیوی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ شوہر نے بیوی پر زوجیت سے قبل کے زنا کی تہمت لگائی ہے اور اس بات سے وہ فی الحال اس کی بیوی ہونے سے تو نہیں نکل جاتی تو جیسا کسی شخص نے کسی اجنبیہ پر پرانے زنا کی تہمت لگائی تو اس شخص پر حد قذف واجب ہو جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں پر ہے۔ امام شافعیؒ نے استدلال میں آیت قذف پیش کی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ آیت قذف تو آیت لعان سے قبل نازل ہوئی ہے لہذا آیت قذف کی تخریج تنازع کے ساتھ کریں گے، پس خاص جو متاخر ہے وہ اپنے سے مقدم عام کو اپنی مقدار کے برابر منسوخ کرے گا، ایسا ہمارے عام مشائخ کے نزدیک ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ خاص عام کی تخصیص کرے گا جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔

○ اگر بیوی کے مرنے کے بعد بیوی پر زنا کی تہمت لگائی تو ہمارے نزدیک لعان نہ ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے قول کے مطابق عورت کی قبر پر شوہر لعان کرے گا۔ امام شافعیؒ نے آیت لعان میں اللہ عزوجل کے ظاہر فرمان سے استدلال کیا کہ فشهادة احدہم میں اللہ نے موت و حیات کی کوئی قید نہیں لگائی ہے۔ اور ہماری دلیل آیت لعان والذین یرمون ازواجہم ہے، جس میں اللہ تعالیٰ نے لعان کو بیویوں کے ساتھ مخصوص کیا ہے اور موت کی وجہ سے زوجیت ختم ہو گئی ہے لہذا بیوی پر تہمت نہ ہوئی، جب بیوی پر تہمت نہ ہوئی تو لعان واجب نہ ہوگا اور اسی سے ظاہر ہو گیا کہ وفات یافتہ بیوی آیت کے تحت شامل نہیں ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس شہادت کو آیت والذین یرمون ازواجہم میں بیوی پر تہمت کے ساتھ خاص کیا ہے اور موت کے بعد یہ اس کی بیوی باقی نہیں رہی ہے۔

رہا زوجین کے آزاد ہونے، عاقل ہونے، بالغ ہونے، مسلمان ہونے، ناطق ہونے اور محدود فی القذف نہ ہونے کا اعتبار کرنا، تو ان اوصاف کو لعان کے واجب ہونے کیلئے شرط اعتبار کرنے میں کلام لعان کے معنی میں اور لعان کو ثابت کرنے والے امور میں کلام کی فرع ہے اور اس میں اختلاف بھی منقول ہے۔ ہمارا قول یہ ہے کہ لعان گواہی ہے جو قسم کے ساتھ مؤکد کی گئی ہے اور لعنت و غضب کے ساتھ ملائی گئی ہے اور وہ مرد کے حق

میں قذف کے قائم مقام ہے اور عورت کے حق میں حدزنا کے قائم مقام ہے۔ اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ لعان ایک قسم ہے جو لفظ شہادت سے ادا ہوتی ہے اور لعنت و غضب کے ساتھ ملی ہوئی ہے، پس ہر وہ شخص جو شہادت اور قسم کا اہل ہے وہ ہمارے نزدیک لعان کا بھی اہل ہے اور جو شہادت کا اہل نہیں ہے وہ لعان کا بھی اہل نہیں ہے جبکہ ہر وہ شخص جو قسم کا اہل ہے وہ امام شافعیؒ کے نزدیک لعان کا اہل ہے خواہ وہ شہادت کا اہل ہو یا نہ ہو اور وہ شخص جو نہ شہادت کا اہل ہو اور نہ قسم کا وہ لعان کا بھی اہل نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کا استدلال لعان کی تفسیر میں اللہ تعالیٰ کے اس فرمان فشهادة احدہم اربع شہادات باللہ سے ہے کہ اللہ تعالیٰ نے لعان کی تفسیر اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ گواہی دینے سے کی ہے اور اللہ کے نام کے ساتھ گواہی دینا قسم ہی کہلاتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس شخص نے کہا اشہد باللہ یعنی میں اللہ کے نام کے ساتھ گواہی دیتا ہوں تو یہ قسم ہے سوائے اس کے کہ یہ شہادت کے لفظ کے ساتھ ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر لعان شہادت ہوتا تو اللہ تعالیٰ لعان کو اپنے نام کے ذکر کے ساتھ نہ ملاتے اس لئے کہ شہادت میں اللہ کے نام کو ذکر کرنے کی ضرورت پیش نہیں آتی صرف قسم ایک ایسی چیز ہے جس میں اللہ کے نام کو ذکر کرنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ نیز یہ بات بھی ہے کہ اگر لعان شہادت ہوتا تو اس میں عورت کی شہادت مرد کی شہادت و گواہی کے مقابلے میں نصف ہوتی جیسا کہ ان تمام مقامات میں ہوتا ہے جہاں عورت کیلئے گواہی کا ثبوت ہے اور عورت کو دس مرتبہ گواہی و شہادت دینی چاہئے۔ اور جب معاملہ ایسا نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ لعان شہادت نہیں ہے اور لعان کے قسم ہونے پر دلیل وہ روایت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے جب لعان کرنے والے میاں بیوی کے درمیان تفریق کرادی اور عورت حاملہ تھی تو آپ نے عورت سے کہا جب تو بچہ جنم دے لے تو اس بچہ کو دودھ مت پلانا یہاں تک کہ پہلے اس کو میرے پاس لے آؤ، جب یہ میاں بیوی چلے گئے تو آپ نے فرمایا ”اگر اس عورت نے شدید سرخ رنگ والا بچہ جنم دیا تو وہ بچہ اپنے اس باپ کے مشابہ ہوگا جس نے اس کی نفی کی اور اگر اس نے سیاہ اور موٹی آنکھوں والا اور چھوٹے گھنگھریالے بال والا بچہ جنم دیا تو یہ بچہ اس مرد کے مشابہ ہوگا جس کے ساتھ عورت ملوث کی گئی ہے۔ پھر جب وہ عورت بچہ کو جنم دے چکی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس اس بچہ کو لائی اور آپ نے اس بچہ کو دیکھا تو وہ اسی شکل و صورت پر تھا جس کو آپ بیان فرما چکے تھے (یعنی سیاہ موٹی آنکھوں، چھوٹے اور گھنگھریالے بال والا)۔ اس پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر وہ قسمیں نہ ہوتیں جو ہو چکی ہیں تو مجھے اس میں ضرور رائے کا حق تھا اور دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے فرمایا میرے اور اس کے درمیان کوئی نہ کوئی ضرور معاملہ ہوتا۔

اس روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کو قسم کہا ہے شہادت نہیں کہا، پس یہ اس بات پر دلیل ہے کہ لعان قسم ہے شہادت نہیں ہے۔
ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

اور جو لوگ اپنی بیویوں پر تہمت لگائیں اور ان کے پاس بجز اپنے (اور) کوئی گواہ نہ ہو تو ان کی شہادت یہ ہے کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے۔

وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا
أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ
(سورة نور: ۶)

اس آیت کریمہ سے استدلال دو طریقوں پر ہے۔

۱۔ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ان لوگوں کو جو اپنی بیویوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں شہداء (گواہ) کہا ہے کیونکہ شہداء سے ان کا استثناء اپنے اس ارشاد سے کیا ولم یکن لہم شہداء الا انفسہم یعنی شوہروں کے پاس اپنے ماسوا دوسرا کوئی گواہ نہ ہو جبکہ (یہ قاعدہ ہے کہ) مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہوا کرتا ہے۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے خود لعان کو صراحتاً اپنے اس قول فشہادۃ احدہم اربع شہادات باللہ میں اور (اپنے ارشاد) والخامسة یعنی شہادت خامسہ میں شہادت کہا ہے۔ نیز عورت کی جانب میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے

ویدرأ عَنہَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَہَادَاتٍ عورت سے سزا اس طرح ٹل سکتی ہے کہ اللہ کی قسم باللہ چار بار کھا کر وہ گواہی دے۔

نیز والخامسة یعنی شہادت خامسہ میں۔ البتہ اتنی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو شہادت باللہ کہا ہے اور اس طرح شہادت کی تاکید قسم کے ساتھ کی تو شوہر کا قول ”اشہد“ شہادت ہوگا اور اس کا قول باللہ (اللہ کی) قسم ہوگا۔ اور یہی ہمارا مذہب ہے کہ یہ شہادتیں (گواہیاں) ہیں جو قسموں کے ساتھ مؤکد کردی گئی ہیں اور یہ قول مخالف (یعنی شوافع) کے قول سے اولیٰ ہے۔ اس لئے کہ اس میں دو لفظوں کا دو معنوں میں استعمال ہے جبکہ شوافع کے قول کے مطابق دو لفظوں کو ایک معنی پر محمول کیا گیا ہے لہذا ہمارا قول زیادہ بہتر ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ لعان شہادت ہے، یہ ہے کہ لعان میں لفظ شہادت اور حاکم کی موجودگی شرط ہے۔

رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اگر لعان شہادت ہے تو پھر یہ عورت کے حق میں مرد کی شہادت سے نصف ہونا چاہئے (یعنی عورت کو دس مرتبہ الفاظ لعان استعمال کرنا چاہئے) تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شہادت ہے جسے قسم کے ساتھ مؤکد کیا گیا ہے لہذا اس میں قسم اور شہادت دونوں معنی کی رعایت کی جانی چاہئے اور ہم نے اس میں شہادت کے معنی کی رعایت لفظ شہادت کی شرط لگا کر کی ہے، پس قسم کے معنی کی رعایت مرد اور عورت میں عدد کی برابری رکھ کر کی جانی چاہئے تاکہ دونوں مشابہتوں پر عمل ہو جائے۔ اس لئے کہ بعض روایات میں لولا ما مضی من الشہادات کے بھی الفاظ آئے ہیں۔ لہذا خود یہ حدیث ان کے خلاف دلیل ہے کہ اس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود لعان کو شہادت کہا ہے۔ پھر ہم امام شافعیؒ کے قول کے بموجب اس کو قسم بھی کہیں لیکن یہ اس کے شہادت ہونے کے منافی نہیں ہے لہذا یہ شہادت ہے جس کی قسم کے ساتھ تاکید ہے واللہ تعالیٰ الموفق۔

جب یہ اصول سمجھ لیا گیا تو اس سے چند مسائل مستنبط ہوتے ہیں:

۲۔ زوجین کا عاقل و بالغ ہونا:

اس کی وجہ یہ ہے کہ بچہ اور مجنون شہادت اور قسم کے اہل نہیں۔ لہذا یہ دونوں بالا جماع لعان کے اہل نہیں ہیں۔

۳۔ زوجین کا آزاد ہونا:

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام شہادت کا اہل نہیں ہوتا لہذا وہ بالا جماع اہل لعان میں سے نہیں۔

۴۔ زوجین کا مسلمان ہونا:

میاں بیوی کے مسلمان ہونے کی شرط کی وجہ یہ ہے کہ کافر مسلمان کے خلاف گواہ بننے کی اہلیت نہیں رکھتا اگرچہ مسلمان کافر کے خلاف گواہ بن سکتا ہے۔ اور جب دونوں (میاں بیوی) کافر ہوں تو اگرچہ کافر کافر کے خلاف گواہ بننے کی اہلیت رکھتا ہے لیکن وہ اللہ کی قسم اٹھانے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اس لئے کہ وہ (کافر) قسم کے حکم یعنی کفارہ کی اہلیت نہیں رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک ذمی (مسلمان حکومت کا غیر مسلم باشندہ) کا ظہار صحیح نہیں ہوتا اور چونکہ ہمارے نزدیک لعان گواہیاں ہیں جو قسم کے ساتھ سوکد کی گئی ہیں تو جو شخص قسم کا اہل نہیں ہے وہ لعان کا بھی اہل نہیں ہے۔

۵۔ زوجین کا ناطق ہونا:

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ گونگا اہل شہادت میں سے نہیں ہے اس لئے کہ وہ لفظ شہادت کو ادا نہیں کر سکتا۔ نیز گونگے کا قذف (بیوی پر تہمت لگانا) صرف اشارہ سے ہی ہو سکتا ہے اور اشارہ سے تہمت لگانا لکھ کر تہمت لگانے کے برابر ہے جبکہ لکھ کر تہمت لگانا جس طرح حد کو واجب نہیں کرتا اسی طرح لعان کو بھی واجب نہیں کرتا ہے۔ اس مسئلہ کو ہم انشاء اللہ کتاب الحدود میں ذکر کریں گے۔

۶۔ زوجین کا محدود فی القذف ہونا:

تو اس کی وجہ یہ ہے کہ محدود فی القذف کیلئے شہادت نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی شہادت کو ہمیشہ کیلئے رد کر دیا ہے۔ اس اصول پر فاسق اور نابینا کی تہمت کا یہ اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کہ فاسق اور نابینا کی تہمت سے تو لعان واجب ہو جاتا ہے حالانکہ وہ دونوں اہل شہادت میں سے نہیں ہیں۔ کیونکہ فاسق کیلئے تو فی الجملہ شہادت ہوتی ہے جبکہ (فاسق و نابینا) دونوں ہی میں شہادت کی اہلیت ہوتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر قاضی نے فاسق اور نابینا کی شہادت پر فیصلہ کر دیا تو قاضی کا یہ فیصلہ صحیح ہوگا، حالانکہ یہ بات بھی مسلم ہے کہ شہادت نہ رکھنے والے مثلاً بچہ مجنون اور غلام کی شہادت پر فیصلہ کرنا جائز نہیں البتہ نابینا کی گواہی تمام مواقع میں قبول نہیں کی جاتی جس کی وجہ یہ ہے کہ مشہود لہ (جس کے حق میں گواہی دی گئی ہو) اور مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی ہو) کے درمیان تمیز نہیں کر سکتا۔ اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ شہادت کا اہل نہیں ہے۔

پھر یہ شرائط جس طرح وجوب لعان کیلئے شرائط ہیں اسی طرح لعان کے صحیح اور جائز ہونے کیلئے بھی شرائط ہیں۔ یہاں تک کہ ان کے بغیر لعان جاری نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک دو غلاموں، دو گونگوں اور دو محدود فی القذف کے درمیان بھی لعان جاری ہوگا۔ اس لئے کہ یہ لوگ قسم اٹھانے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ لہذا یہ اہل لعان میں سے ہیں۔ اسی طرح دو کافروں کے درمیان بھی لعان صحیح ہے اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک کافر کا قسم اٹھانا تو صحیح ہے لیکن وہ (قسم کے کفارے یعنی) غلام آزاد کرنے اور کپڑا پہنانے اور کھانا کھلانے کا اہل نہیں ہے اسی لئے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ذمی کا ظہار جائز ہے۔ (اور جبکہ لعان احناف کے ہاں قسم کی تاکید کے ساتھ شہادت ہے) تو اس سے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ بھی معلوم ہو گئی کہ جب میاں بیوی نے حاکم کے سامنے لعان کیا اور ابھی قاضی نے ان کے درمیان تفریق نہیں کرائی کہ قاضی معزول ہو گیا یا

فوت ہو گیا تو نیا حاکم ان کے درمیان از سر نو لعان کرائے گا۔ اس لئے کہ جب شہادت ہے (اور اصول یہ ہے کہ) گواہ جب حاکم کے سامنے پیش ہو کر گواہیاں دے چکے ہوں اور فیصلہ سے قبل حاکم معزول یا فوت ہو جائے تو یہ شہادتیں نئے حاکم کیلئے کافی نہیں ہوا کرتیں۔ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک لعان از سر نو نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ کا یہ قول اگرچہ اس مذکورہ قاعدہ پر تو جاری نہیں ہوتا پھر بھی اس قول کی وجہ یہ ہے کہ لعان حد کے قائم مقام ہے۔ جب میاں بیوی نے لعان کر لیا تو گویا حد قائم کر دی گئی اور حد کے قائم ہونے کے بعد قاضی کی معزولی یا اس کی وفات اس حد پر مؤثر نہیں ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ قذف کا حکم تو صرف تفریق سے ہی پورا ہوتا ہے لہذا (جب ابھی تفریق ہی نہیں ہوئی تو قاضی کا) تفریق سے قبل معزول یا فوت ہو جانا ضرور مؤثر ہوگا۔ پھر اس مسئلہ میں ہمارے لئے ابتدائی دلیل وہ روایت ہے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ آپؐ نے فرمایا:

چار آدمی ایسے ہیں کہ ان کے اور ان کی بیویوں کے درمیان لعان نہیں ہوتا:

(۱) مسلمان شوہر اور کافر بیوی کے درمیان

(۲) غلام شوہر اور آزاد بیوی کے درمیان

(۳) آزاد شوہر اور اس کی ایسی بیوی جو کسی کی باندی ہو کے درمیان

(۴) کافر شوہر اور مسلمان بیوی کے درمیان۔

اور چوتھی صورت اس طرح ممکن ہے کہ کافر بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر اسلام پیش کئے جانے سے قبل اپنی مسلمان بیوی پر زنا کی تہمت لگا دے۔

ہمارے لئے ایک اور قاعدہ بھی ہے کہ جس پر ان مسائل کی تخریج ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ ہر وہ قذف جو موجب حد نہیں ہوتا جبکہ قذف کرنے والا اجنبی ہو تو وہ موجب لعان نہیں ہوتا جبکہ قذف کرنے والا شوہر ہو کیونکہ شوہر کے حق میں قذف کا موجب لعان ہوتا ہے جیسا کہ اجنبی کے حق میں قذف کا موجب حد ہوتی ہے۔ اور (اوپر) جن کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں سے کسی کا قذف جبکہ وہ اجنبی ہو موجب حد نہیں ہوتا۔ پس جب وہ شوہر ہو تو موجب لعان بھی نہیں ہوگا۔

امام شافعیؒ نے ابتدائی دلیل جس سے استدلال کیا آیت لعان کا عموم ہے جس سے وہ لوگ مستثنیٰ ہیں جن کی دلیل سے تخصیص آئی ہے، لیکن اس آیت میں امام شافعیؒ کیلئے دلیل نہیں بنتی کیونکہ آیت لعان میں اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جو اپنی بیویوں پر زنا کی تہمت لگاتے ہیں شہداء (گواہ) کہا، پھر آیت قذف میں جن گواہوں کا ذکر ہے ان میں سے ان کا استثناء کیا، اور اوپر جن کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں سے کوئی بھی مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے۔ ایسے ہی وہ مستثنیٰ میں بھی داخل نہ ہوگا کیونکہ استثناء کہتے ہیں اس مجموعہ و جملہ میں سے نکالنے کو۔

رہیں وہ شرائط جن کا تعلق مقنوف بہ، مقنوف فیہ اور نفس قذف سے ہے، تو ان کا ذکر ہم کتاب الحدود میں کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

وہ امور جن سے وجوب لعان کا سبب یعنی قذف قاضی کے پاس ظاہر ہوتا ہے

یہ کل دو امور ہیں:-

۱- گواہی:

جبکہ عورت (اپنے شوہر کے خلاف) مقدمہ دائر کرے اور شوہر قذف کا انکار کرے۔ عورت کیلئے بہتر یہ ہے کہ وہ مقدمہ اور (لعان کا مطالبہ) نہ کرے کیونکہ اس میں گناہ کی اشاعت ہے نیز اس میں فضیلت و اکرام بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ (سورۃ بقرہ: ۲۳) آپس میں لطف و احسان کو نظر انداز نہ کرو۔

اگر عورت نے مطالبہ ترک نہ کیا اور معاملہ عدالت میں لے گئی تو قاضی کیلئے مستحسن اور مناسب یہی ہے کہ وہ عورت کو مقدمہ ترک کرنے کو کہے اور عورت سے یوں کہے کہ تو اس کو چھوڑ دے اور اعراض کر۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ فحش کام کو چھپانے کی دعوت دینا ہے جو کہ مندوب و مستحب ہے، پھر اگر عورت اس مقدمہ کو چھوڑ کر چلی جائے اور پھر کچھ عرصہ کے بعد اس کی رائے ہو کہ مرد پر مقدمہ کرے تو اگرچہ ایک زمانہ گزر چکا ہو لیکن عورت کو یہ حق حاصل ہوگا اس لئے کہ یہ اس کا حق ہے اور بندہ کا حق پرانا ہونے کے باوجود ختم نہیں ہوتا۔ اب اگر عورت نے مقدمہ کیا اور شوہر کے خلاف دعویٰ دائر کیا کہ اس نے مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے اور شوہر نے انکار کر دیا تو عورت کی طرف سے قذف کو ثابت کرنے کیلئے صرف دو عادل مردوں کی شہادت قبول ہوگی اور نہ تو عورتوں کی شہادت قبول ہوگی اور نہ شہادت پر شہادت اور نہ ہی ایک قاضی کی تحریر دوسرے قاضی کی جانب قبول ہوگی۔ جیسا کہ اجنبی پر قذف کو ثابت کرنے میں ان کو قبول نہیں کیا جاتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ لعان حد قذف کے قائم مقام ہے اور حدود کے اسباب کو ثابت کرنے میں عورتوں کی شہادت اور شہادت پر شہادت اور ایک قاضی کی دوسرے قاضی کے نام تحریر قبول نہیں کی جاتی کیونکہ ان میں زائد شبہ پایا جاتا ہے جو دیگر شہادتوں میں نہیں پایا جاتا۔ اور حدود کو شہادت کی وجہ سے دور کر دیا جاتا ہے۔

۲- قذف کا اقرار

اور قذف کی گواہی اور اقرار سے ظاہر ہونے کی شرط مقدمہ و دعویٰ ہے جس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الحدود میں ذکر کریں گے۔

فصل ۵

وجوب لعان کے بعد لعان کو ساقط کر دینے والے امور کا بیان

(۱) سقوط لعان کے بعد لعان کا حکم

(۲) جس صورت میں لعان سرے سے واجب ہی نہیں ہوتا

اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ہم کہتے ہیں کہ ہر وہ چیز جو وجوب لعان سے مانع ہے، وجوب لعان کے بعد (جب یہ مانع) پیش آجائے تو لعان ساقط ہو جاتا ہے۔ مثلاً قذف کے بعد دونوں (میاں بیوی) پاگل ہو جائیں، یا ان میں سے کوئی ایک پاگل ہو جائے، یا دونوں مرتد ہو جائیں، یا دونوں میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے، یا دونوں گونگے ہو جائیں، یا دونوں میں سے کوئی ایک گونگا ہو جائے، یا دونوں میں سے کسی ایک نے اجنبی پر زنا کی تہمت لگا دی اور اس تہمت کی وجہ سے اس پر حد قذف جاری کر دی گئی، یا عورت سے حرام صحبت کر لی گئی (ان تمام صورتوں میں) قاذف پر حد قذف نہیں ہوگی۔

○ اسی طرح جب شوہر نے تہمت لگانے کے بعد بیوی کو طلاق بائن دے دی تو نہ حد ہوگی اور نہ ہی لعان ہوگا۔ حد کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قذف کی وجہ سے لعان واجب ہوا ہے لہذا حد قذف واجب نہیں ہو سکتی اور لعان کے واجب نہ ہونے کی وجہ زوجیت کا ختم ہو جانا ہے حالانکہ زوجیت کا قیام لعان کے جاری ہونے کیلئے شرط ہے۔ اس لئے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے لعان کو میاں بیوی کے ساتھ خاص کیا ہے۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی کو (تہمت لگانے کے بعد) طلاق رجعی دی تو لعان ساقط نہ ہوگا۔ اس لئے کہ طلاق رجعی زوجیت کو باطل نہیں کرتی۔ اور اگر شوہر نے بیوی کو کہا ”اے زانیہ تجھ کو تین طلاقیں ہیں“ تو نہ حد واجب ہوگی اور نہ ہی لعان ہوگا۔ اس لئے کہ شوہر کے قول ”اے زانیہ“ نے لعان کو واجب کیا نہ کہ حد کو کیونکہ یہ بیوی پر قذف ہے اور جب شوہر نے ”انت طالق ثلاثاً“ (تجھے تین طلاقیں ہیں) کہا تو شوہر کے ان الفاظ نے زوجیت کو باطل کر دیا (لہذا یہ دونوں میاں بیوی نہ رہے) جبکہ لعان میاں بیوی کے علاوہ دوسروں میں جاری نہیں ہوتا ہے۔ (لہذا لعان بھی نہ ہوگا)۔

○ اور اگر شوہر نے بیوی کو کہا ”تجھے تین طلاقیں ہیں اے زانیہ“ تو حد واجب ہو جائے گی، لعان واجب نہ ہوگا اس لئے کہ شوہر نے بیوی کو جدا کرنے کے بعد جبکہ وہ اجنبیہ بن گئی زنا کی تہمت لگائی اور اجنبیہ پر تہمت لگانے کی وجہ سے حد واجب ہوتی ہے لعان واجب نہیں ہوتا۔ اگر شوہر نے (تہمت لگانے کے بعد) اپنے آپ کو جھوٹا قرار دے دیا تو لعان ساقط ہو جائے گا اس لئے کہ اب لعان کرنا محال ہے کیونکہ یہ محال ہے کہ شوہر کو حکم دیا جائے کہ وہ اللہ کے نام کے ساتھ گواہی دے کہ وہ بچوں میں سے ہے جبکہ وہ خود کہہ رہا ہے کہ وہ جھوٹا ہے اور شوہر پر حد واجب ہوگی جس کی وجہ ہم انشاء اللہ کتاب الحدود میں ذکر کریں گے۔

○ اور اگر عورت نے انکار کرنے کے بعد (یعنی شوہر کی تہمت کی تکذیب کرنے کے بعد) اپنے آپ کو جھٹلایا اور شوہر کی تہمت کی تصدیق کر دی تو لعان ساقط ہو جائے گا اس سبب کی وجہ سے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں اور حد واجب نہیں ہوگی اس وجہ سے جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

لعان کی کسی شرط کے فوت ہو جانے پر اگر قذف سرے سے موجب لعان نہ ہو تو کیا حد واجب ہوگی؟

ہمارے مشائخ نے اس سلسلہ میں ایک اصول وضع کیا ہے اور وہ یہ کہ اگر لعان واجب نہ ہونے کی وجہ یا لعان واجب ہونے کے بعد ساقط ہونے کی وجہ عورت کی طرف سے پائی جا رہی ہو تو نہ لعان ہوگا اور نہ حد ہوگی۔ اگرچہ تہمت صحیح ہی کیوں نہ ہو۔ اور اگر لعان واجب نہ ہونے کی وجہ یا واجب ہونے کے بعد ساقط ہونے کی وجہ شوہر کی طرف سے پائی جا رہی ہے تو اگر قذف صحیح نہ ہو تو بھی نہ لعان ہوگا اور نہ ہی حد ہوگی اور اگر قذف صحیح ہو تو حد ہوگی۔ اس اصول پر (نقضاء نے) اسی طرح کے مسائل کی تخریج کی ہے۔

مسائل:

اگر شوہر نے (تہمت لگانے کے بعد) اپنے جھوٹ کا اقرار کر لیا تو شوہر کو حد لگا دی جائے گی اس لئے کہ لعان کے سقوط کی وجہ شوہر کی طرف سے پائی جا رہی ہے اور وہ ہے شوہر کا اپنے آپ کو جھوٹا قرار دینا اور تہمت بھی صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہ قذف ایک عاقل بالغ کی طرف سے ہے لہذا حد واجب ہوگی۔ اور اگر عورت نے اپنے انکار کرنے کی تکذیب کی اور شوہر کی قذف میں تصدیق کی تو نہ حد ہوگی اور نہ لعان ہوگا۔ اگرچہ عورت لعان کرنے کی اہلیت رکھتی ہو اس لئے کہ سقوط لعان کی وجہ عورت کی طرف سے پائی جا رہی ہے اور وہ ہے عورت کا اپنے آپ کو جھوٹا قرار دینا۔ اور اگر عورت لعان کرنے کی اہلیت رکھتی ہے لیکن شوہر غلام ہو یا کافر ہو یا محدود فی القذف ہو تو شوہر پر حد ہوگی اس لئے کہ عورت پر قذف صحیح قذف ہے اور لعان ساقط ہونے کی وجہ شوہر کی طرف سے پائی جا رہی ہے اور وہ ہے شوہر کا ایسی صفت میں ہونا کہ جس میں شوہر سے لعان صحیح نہیں ہوتا۔

○ اور اگر شوہر بچہ یا دیوانہ ہے تو نہ حد ہوگی اور نہ لعان ہوگا، اگرچہ بیوی لعان کی اہلیت رکھتی ہو، اس لئے کہ بچہ اور دیوانہ کی تہمت صحیح تہمت نہیں ہے۔ اور اگر شوہر آزاد، عاقل، بالغ، مسلمان ہے اور محدود فی القذف نہیں ہے اور بیوی کافر یا باندی یا بچی یا دیوانی یا زانیہ ہونے کی وجہ سے لعان کی اہلیت نہ رکھتی ہو تو شوہر پر نہ تو حد ہوگی اور نہ ہی لعان ہوگا کیونکہ اس عورت پر قذف صحیح قذف نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ایسی عورت پر کوئی اجنبی شخص تہمت لگائے تو اس پر بھی حد نہیں آتی۔ اور اگر بیوی مسلمان آزاد، عاقل، بالغ، اور پاک دامن ہو مگر محدود فی القذف ہو تو ایسی صورت میں نہ حد ہوتی ہے اور نہ ہی لعان ہوتا ہے اس لئے کہ یہ قذف اگرچہ صحیح قذف ہے لیکن لعان کا سقوط بیوی میں ایک امر کی وجہ سے ہے اور وہ ہے بیوی کا اہل شہادت میں سے نہ ہونا لہذا نہ لعان واجب ہوگا اور نہ ہی حد واجب ہوگی۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب بیوی قذف میں شوہر کی تصدیق کر دے۔ اگر زوجین میں سے ہر ایک محدود فی القذف ہے پھر شوہر نے بیوی پر تہمت

لگائی تو شوہر پر حد ہوگی اس لئے کہ یہ تہمت صحیح ہے اور سقوط لعان کی وجہ شوہر کی طرف سے پائی جا رہی ہے۔
(اور جب لعان ساقط ہو گیا تو حد باقی رہ گئی جو شوہر پر آئے گی)۔

یہاں اگر یہ اعتراض ہو کہ لعان کا سقوط عورت میں ایک معنی کی وجہ سے ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر شوہر محدود فی القذف نہ ہوتا اور عورت محدود فی القذف ہوتی تو (تب بھی تو) عورت کی جانب کا اعتبار کرنے کے باعث لعان واجب نہ ہوتا تو جب لعان کا سقوط عورت میں ایک معنی کی وجہ سے ہے تو چاہئے کہ نہ لعان واجب ہو اور نہ ہی حد واجب ہو (جیسا کہ اوپر مذکور دیگر مسائل میں ہے)۔

اس کا جواب یہ ہے کہ قذف صحیح واقع ہوا ہے اور اس میں عورت کی صفات (جن سے لعان کی اہلیت یا عدم اہلیت پائی جاتی ہے) محض اس وقت اعتبار کیا جاتا ہے جب شوہر لعان کا اہل ہو اور جب وہ لعان کا اہل نہ ہو تو پھر عورت کی صفات کا اعتبار نہیں کیا جاتا بلکہ شوہر کی صفات کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہذا (حد سے) مانع کا اعتبار شوہر میں موجود صفات کی بنا پر ہوگا نہ کہ بیوی میں موجود صفات کی بنا پر۔ پس قذف کی صحت کے بعد لعان کا سقوط مرد میں موجود ایک معنی کی وجہ سے ہے لہذا اس پر حد آئے گی، واللہ عزوجل اعلم۔

☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆☆

حکم لعان کا بیان

اس فصل میں گفتگو دو عنوانات کے تحت ہوگی:

- ۱- حکم لعان کا بیان
- ۲- حکم لعان کو باطل کرنے والی شے کا بیان

حکم لعان کا بیان:

لعان کے دو حکم ہیں: اصلی اور غیر اصلی

لعان کا حکم اصلی:

اصل حکم اور اس کے وصف کو ہم بیان کرتے ہیں۔ لعان کے اصل حکم میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک یہ جب تک میاں بیوی لعان کی حالت پر قائم ہیں ان کے درمیان تفریق کا وجوب ہے۔ قاضی کی تفریق کے بغیر نفس لعان سے ان کے درمیان فرقت و جدائی کا وقوع اصل حکم نہیں ہے۔ حتیٰ کہ تفریق سے قبل شوہر کا طلاق دینا ظہار کرنا اور ایلاء کرنا جائز ہوتا ہے اور ان کے درمیان میراث بھی جاری ہوتی ہے۔ امام زقرؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ اصل حکم، نفس لعان سے ہی میاں بیوی کے درمیان فرقت کا واقع ہونا ہے۔ البتہ امام زقرؒ کے نزدیک جب تک میاں بیوی دونوں لعان نہ کر لیں فرقت واقع نہیں ہوتی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک شوہر کے لعان کر لینے کے بعد بیوی کے لعان کرنے سے قبل ہی فرقت واقع ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ فرقت ایک ایسی چیز ہے جو صرف شوہر کے ساتھ ہی مخصوص ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ سبب فرقت شوہر کے ساتھ مختص ہے۔ پس فرقت کا وقوع عورت کے فعل پر موقوف نہیں ہوگا جیسے طلاق (اس کی مثال ہے)۔ امام زقرؒ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کو دلیل بنایا ہے:

المتلاعنان لا یجتمعان ابدا
آپس میں ... لعان کرنے والے کبھی اکٹھے نہیں ہو سکتے۔

جبکہ نکاح کی بقاء میں دونوں اکٹھے ہوتے ہیں اور یہ نص کے خلاف ہے۔

ہمارا (یعنی اصحاب ثلاثہ کا) استدلال اس روایت سے ہے جو نافع نے حضرت ابن عمرؓ سے نقل کی ہے کہ ایک مرد نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں اپنی بیوی سے لعان کیا اور بیوی کے بچہ کی نفی کی تو نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کے درمیان تفریق کر دی اور بچے کو بیوی کے ساتھ لاحق کر دیا۔ نیز حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عاصم بن عدی اور ان کی بیوی کے مابین لعان

کرایا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان تفریق کردی۔ نیز روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عویر عجلانی اور ان کی بیوی کے مابین لعان کرایا اور جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہو گئے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے مابین بھی تفریق کردی۔ بعد ازاں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”اللہ تعالیٰ جانتے ہیں کہ تم میں سے ضرور ایک جھوٹا ہے لہذا کوئی توبہ کرنے والا ہے؟“ آپ نے یہ جملہ تین بار ارشاد فرمایا (ان میں سے کوئی بھی اس پر آمادہ نہ ہوا)۔ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے درمیان تفریق کردی۔

یہ احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ شوہر کے لعان کر لینے سے یا عورت کے لعان کر لینے سے میاں بیوی کے درمیان جدائی واقع نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اگر نفس لعان سے زوجین کے مابین فرقت واقع ہو جاتی تو پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو میاں بیوی کے درمیان نفس لعان سے فرقت واقع ہو جانے کے بعد دوبارہ تفریق کرنے کی ضرورت پیش نہ آتی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ملک نکاح لعان سے پیشتر شوہر کو حاصل تھی اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کسی شخص کیلئے ملکیت ثابت ہو تو وہ اس وقت تک زائل نہیں ہوتی جب تک وہ شخص (مالک) اس کا ازالہ نہ کرے یا جب تک مملوکہ شے اس کے حق میں قابل انتفاع ہونے سے نہ نکل جائے۔ اور شوہر کی طرف سے ازالہ نکاح تو پایا نہیں گیا۔ اس لئے کہ لعان سے ملک نکاح زائل ہونے کا علم نہیں ہوتا کیونکہ لعان یا تو شہادت ہے جس کی قسم کے ساتھ تاکید کی گئی ہے۔ یا وہ (امام شافعیؒ کے قول کے مطابق) قسم ہے اور دونوں میں سے کوئی ایک بھی ملک کے زوال کی خبر نہیں دیتا اور اسی وجہ سے دیگر شہادتوں اور قسموں سے ملکیت زائل نہیں ہوتی رہی (مملوکہ شے سے) انتفاع پر قدرت تو وہ ثابت ہے لہذا نفس لعان سے فرقت واقع نہیں ہوگی اسی سے امام شافعیؒ کے قول کا بھی جواب ہو گیا۔ نیز امام شافعیؒ کا قول آیت لعان کے بھی خلاف ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ازواج (میاں بیوی) کو اپنے اس قول وَالَّذِينَ يَزْمُونَ اَزْوَاجَهُمْ میں لعان سے خطاب کیا ہے اگر صرف شوہر کے لعان سے فرقت ثابت ہو جائے تو بیوی کے لعان کے وقت وہ بیوی ہی نہ ہوگی اور یہ نص کے خلاف ہے۔

جہاں تک امام زفرؒ کے استدلال کا تعلق ہے تو ان کی پیش کی ہوئی حدیث میں ان کی دلیل نہیں بنتی کیونکہ متلاعن لعن سے متفاعل ہے اور متفاعل حقیقت میں وہ ہوتا ہے جو فعل میں مشغول ہو پس فعل سے فراغت کے بعد وہ حقیقتاً فاعل باقی نہیں رہتا اور (اس طرح لعان سے فراغت کے بعد وہ) حقیقتاً متلاعن باقی نہیں رہتا لہذا لعان کے بعد فرقت کے اثبات کیلئے اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں۔ پس لعان کے بعد فرقت ثابت نہ ہوگی بلکہ لعان کے بعد تو صرف تفریق کا وجوب ثابت ہوتا ہے۔ پس اگر شوہر نے بیوی کو خود جدا کر دیا تو فبھا ورنہ قاضی تفریق کرنے میں شوہر کا قائم مقام ہوگا۔ اور جب قاضی لعان مکمل ہونے کے بعد زوجین میں تفریق کر دے گا تو زوجین میں فرقت واقع ہو جائے گی۔ اور اگر قاضی نے غلطی سے لعان مکمل ہونے سے قبل ہی تفریق کرادی تو اگر دونوں لعان کے اکثر الفاظ ادا کر چکے تھے تو تفریق نافذ ہوگی۔ اور اگر دونوں نے یا کسی ایک نے لعان کا اکثر حصہ ادا نہیں کیا تھا تو تفریق نافذ نہیں ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب لعان کے اکثر الفاظ ادا ہونے کے بعد قاضی کی تفریق واقع ہو تو قاضی نے ایسے موقع میں اجتہاد سے فیصلہ دیا ہے جو اجتہاد کا محل ہے۔ لہذا دیگر اجتہادی فیصلوں کی طرح یہ فیصلہ بھی نافذ العمل ہوگا۔ اور اس بات کی دلیل کہ قاضی کی تفریق محل

اجتہاد میں ہے تین طرح سے ہے۔

۱۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ قاضی نے یہ سمجھا کہ بہت سے احکامات میں اکثر (حصہ) کل کے حکم میں ہوتا ہے لہذا قاضی کے اجتہاد کا یہ تقاضا ہوا کہ لعان میں بھی اکثر (حصہ) کل کے قائم مقام ہو۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قاضی نے یہ اجتہاد کیا کہ لعان میں تکرار تاکید اور تشدید کیلئے ہے اور یہ معنی (یعنی تاکید وغیرہ) اکثر (حصہ) میں پایا جاتا ہے۔

۳۔ اور تیسری وجہ یہ ہے کہ قاضی نے یہ گمان کیا کہ جب امام شافعیؒ کیلئے پاگل یا فوت شدہ بیوی پر قذف کی صورت میں صرف شوہر کے لعان پر اکتفا کرنا ممکن ہوا تو اس کیلئے بھی شوہر کے لعان کو مکمل کرنے کے بعد اور بیوی کے لعان کے اکثر حصے کو ادا کرنے کے بعد اس (قاضی) کیلئے اجتہاد بطریق اولیٰ ممکن ہوگا۔

لہذا معلوم ہوا کہ قاضی کا یہ فیصلہ محل اجتہاد میں ہوا ہے لہذا نافذ العمل ہوگا۔ اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ اجتہاد کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ اجتہاد نص کے خلاف نہ ہو جبکہ یہ اجتہاد کتاب و سنت کی نص کے خلاف ہے اس لئے کہ قرآن پاک میں لعان مخصوص عدد کے ساتھ وارد ہوا ہے۔ نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی مخصوص عدد کے ساتھ زوجین کے مابین لعان کرایا ہے۔ اور جب لعان کے عدد پر نص موجود ہے تو قاضی کا اجتہاد نص کے خلاف ہونے کی وجہ سے باطل ہوگا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ قاضی کا اجتہاد نص کے خلاف ہے اس لئے کہ کسی عدد پر تصریح اکثریت (یعنی اکثر حصے) کے جواز اور اس کے کل کے قائم مقام ہونے کے منافی نہیں ہے اور نہ ہی اکثر حصے کے جواز کا تقاضا کرتی ہے لہذا حکم پر تصریح نہیں ہے بلکہ اس کے بارے میں خاموشی ہے پس یہ اجتہاد کا محل ہے۔ اسی وجہ سے اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے (یعنی جب نص سے اکثر حصے کے جواز اور عدم جواز دونوں معلوم نہیں ہوتے بلکہ نص اس سلسلہ میں خاموش ہے تو قاضی کو اجتہاد کا حق حاصل ہوا لہذا قاضی کا لعان کی اکثریت پر فیصلہ کرنا بھی نص کے خلاف نہ ہوا)۔ اس کا فائدہ عدد مذکور پر تصریح اور اصل و اولیٰ پر تنبیہ ہے جو (اکثر کے) جواز کے منافی نہیں ہے۔

۲۔ اصل حکم کے وصف کا بیان:

علماء کا اس میں بھی اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کہ لعان سے واقع ہونے والی فرقت طلاق بائنہ ہوگی۔ لہذا شوہر کی ملکیت نکاح ختم ہو جائے گی اور جنب تک کہ وہ حالت لعان میں رہیں گے ان کا آپس میں اکٹھا ہونے اور آپس میں دوبارہ نکاح کرنے کی حرمت ثابت رہے گی۔ پھر اگر شوہر نے اپنے جھوٹ کا اقرار کر لیا اور اس کو حد لگائی گی یا عورت نے اپنے آپ کو جھوٹا کہہ دیا، بایں طور پر کہ شوہر کے الزام کی تصدیق کردی تو (دونوں صورتوں میں) ان کے مابین نکاح جائز ہو جائے گا اور دونوں اکٹھے ہو سکیں گے۔ امام ابو یوسفؒ، امام زفرؒ اور امام حسن بن زیادؒ کا قول ہے کہ لعان سے واقع ہونے والی فرقت بغیر طلاق کے فرقت ہوتی ہے جو حرمت رضاعت اور حرمت مصاہرت کی طرح کی دائمی حرمت کی موجب ہوتی ہے۔ ان حضرات کا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے ہے:

المتلاعنان لا يجتمعان ابدا
آپس میں لعان کرنے والے کبھی بھی اکٹھے نہیں ہو سکتے۔

اور آپؐ کا یہ فرمان اس بارے میں صریح ہے۔ اس طرح صحابہؓ کی ایک جماعت سے جن میں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم شامل ہیں یہ قول مروی ہے کہ آپس میں دو لعان کرنے والے کبھی اکٹھے نہیں ہو سکتے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے جب عویمر عجلانی اور ان کی بیوی کے مابین لعان کرایا تو عویمر نے کہا یا رسول اللہ (صلی اللہ علیہ وسلم) ”اگر میں اب اس کو اپنے پاس رکھتا ہوں تو میں اس پر جھوٹ کہنے والا بنتا ہوں“ لہذا اس کو تین طلاقیں ہیں۔“ اور بعض روایات میں ہے ”اگر میں نے اس کو اپنے سے جدا نہ کیا تو اس کو تین طلاقیں ہیں“ لہذا شوہر کا لعان کے بعد بیوی کو طلاق دینا لعان کرنے والوں کا طریقہ ہے۔ اس لئے کہ عویمر عجلانی نے لعان کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے بیوی کو تین طلاقیں دیں اور آپ نے ان طلاقیں کو نافذ بھی کیا۔ لہذا ہر لعان کرنے والے پر یہ واجب ہے کہ وہ اپنی بیوی کو لعان کے بعد طلاق دے اور اگر وہ طلاق نہ دے تو ان کے درمیان تفریق کرنے میں قاضی شوہر کے قائم مقام ہوگا اور یہ تفریق طلاق ہوگی جیسا کہ عنین (نامرد) میں ہوتا ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس فرقت و جدائی کا سبب شوہر کا قذف ہے کیونکہ قذف موجب لعان ہے اور لعان موجب تفریق ہے اور تفریق (یعنی قاضی کا تفریق کرنا) موجب فرقت ہے پس فرقت ان تمام واسطوں کے ساتھ شوہر کے گزشتہ قذف کی طرف منسوب ہے۔ اور ہر وہ فرقت جو شوہر کی طرف سے ہو یا شوہر کے کسی فعل کے سبب سے ہو وہ طلاق ہوا کرتی ہے جس طرح عنین (نامرد) خلع اور ایلاء وغیرہ میں ہوتا ہے اور یہ ابراہیم (نخعی) حسن بصری، سعید بن جبیر اور قتادہ رضی اللہ عنہم جیسے اسلاف کا قول ہے کہ ہر وہ جدائی جو شوہر کی طرف سے واقع ہو وہ طلاق ہوا کرتی ہے۔

(امام ابو یوسفؒ و زفرؒ وغیرہ کے استدلال کا جواب) یہ ہے کہ حدیث کی حقیقت پر عمل ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ متفاعل حقیقت میں فعل میں مشغول کو کہتے ہیں جبکہ یہ دونوں جو نبی لعان سے فارغ ہوں گے حقیقت میں متلاعن باقی نہ رہیں گے، پس مراد لعان کا حکم ہوگا یعنی یہ کہ لعان کا حکم ان میں ثابت رہے گا، تو جب شوہر نے اپنے کو جھوٹا کہہ دیا اور اسے حد قذف لگا دی گئی تو لعان کا حکم باطل ہو گیا اور وہ شوہر از روئے حقیقت و حکم لعان کرنے والا نہ رہا، لہذا ان میاں بیوی کا اکٹھا ہونا جائز ہو گیا۔ اور اس کی نظیر اصحاب کف کے واقعہ میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

اِنَّهُمْ اِنْ يُّظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوْكُمْ اَوْ يُعِيْلُوْكُمْ
فِيْ مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوْا اِذَا اَبَدْنَا

اِیسا ہوا تو پھر کبھی تمہیں فلاح نہ ہوگی۔

(سورۃ کہف: ۲۰)

یعنی جب تک وہ اپنی ملت میں ہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ انہوں نے جب ایسا نہیں کیا تو فلاح پائی۔ پس اسی طرح

زیر بحث مسئلہ میں ہے۔

لعان کا غیر اصلی حکم، نسب کا منقطع ہونا:

لعان کا غیر اصلی حکم قذف کی دو قسموں میں سے ایک قسم یعنی بچہ کی نفی کے ساتھ قذف میں (باپ سے) قطع نسب کا وجوب ہے۔ اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ جب آپ نے ہلال بن امیہ اور اس کی بیوی کے درمیان لعان کرایا اور میاں بیوی میں علیحدگی کرادی تو آپ نے بچہ کی باپ سے نفی کر کے اس کو عورت کے ساتھ لاحق کر دیا۔ پس (باپ سے) بچے کی نفی لعان کے دو حکموں میں سے ایک حکم ہوا۔ نیز جب قذف بچے کے ساتھ ہو تو شوہر کا مقصود ایسے بچہ کی نفی کرنا ہے جو اس کے دعویٰ کے مطابق اس سے نہیں ہے لہذا اس کی غرض و مقصود کو پورا کرنے کیلئے (اس سے) بچے کی نفی واجب ہوئی اور جب بچے کی نفی کا وجوب لعان کے دو حکموں میں سے ایک حکم ہے تو یہ لعان کے وجود سے پیشتر واجب نہ ہوگا۔

مسائل:

اسی وجہ سے ہمارا قول ہے کہ جب تہمت ایسے طور پر نہ ہو جس سے لعان واجب ہوتا ہو یا لعان واجب ہونے کے بعد ساقط ہو جائے، اور حد واجب ہوئی ہو یا نہ ہوئی ہو، یا لعان تو ساقط نہ ہوا لیکن ابھی تک لعان نہ کیا ہو (تو ان تمام صورتوں میں) بچہ کا نسب باپ سے منقطع نہیں ہوگا۔

○ اسی طرح جب شوہر نے آزاد عورت کے بچہ کی نفی کی اور اس نے شوہر کی تصدیق کردی تو لعان کے ناممکن ہونے کی وجہ سے بچہ کا نسب منقطع نہیں ہوگا اس لئے کہ اس میں تناقض (اجتماع ضدین) پایا جا رہا ہے کیونکہ عورت نے (لعان میں) اللہ کی گواہی دینی ہوتی ہے کہ مرد جھوٹا ہے حالانکہ یہاں وہ خود مرد کے سچا ہونے کا کہہ چکی ہے، اور جب لعان ناممکن ہو گیا تو قطع نسب بھی ناممکن ہو گیا کیونکہ یہ لعان کا حکم ہے، لہذا یہ بچہ ان دونوں کا ہوگا اور بچے کی نفی پر ان کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اس لئے کہ بچہ کا نسب ثابت ہو چکا ہے اور جو نسب نکاح سے ثابت ہو وہ صرف لعان ہی سے منقطع ہو سکتا ہے اور لعان یہاں پایا نہیں جا رہا بچے کی نفی پر زوجین کا اتفاق معتبر نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ نسب کا ثبوت بچہ کا حق ہوتا ہے اور ان دونوں کا بچے کی نفی پر اتفاق کرنا بچے کے حق کو باطل کرنا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

اور اسی سے یہ مسئلہ بھی نکل آتا ہے کہ اگر ایسی حالت میں حمل ٹھہرا کہ (بیوی میں لعان کی اہلیت نہ ہونے کے باعث) دونوں کے مابین لعان نہ تھا، پھر بیوی اس حالت کی طرف منتقل ہوئی کہ اب دونوں کے درمیان لعان واقع ہو سکتا ہے مثلاً بیوی حمل کے وقت کتابیہ یا باندی تھی، پھر باندی آزاد ہو گئی یا کتابیہ مسلمان ہو گئی۔ بعد ازاں اس نے بچہ جنم دیا اور شوہر نے بچہ کی نفی کردی تو بچے کا نسب (اپنے باپ سے) منقطع نہیں ہوگا اس لئے کہ حمل ٹھہرنے کے وقت اہلیت لعان نہ ہونے کی وجہ سے ان کے مابین لعان نہیں ہو سکتا۔ لہذا قطع نسب جو کہ لعان کا حکم ہے وہ بھی نہیں ہو سکتا۔

قطع نسب کے وجود کی شرائط:

پہلی شرط: قاضی کا زوجین کے مابین علیحدگی کرانا ہے۔ اس لئے کہ علیحدگی سے قبل نکاح باقی رہتا ہے۔

دوسری شرط: یہ ہے کہ بچہ کی نفی کے ساتھ قذف ولادت کے وقت ہو یا ولادت کے ایک دو دن کے اندر یا اتنی مدت کے اندر ہو کہ جس میں عام طور پر پیدائش پر مبارک باد قبول کی جاتی ہے یا ولادت کی ضرورت کا سامان خریدا جاتا ہے۔ اگر اس مدت کے بعد نفی کی تو اس سے نفی نہ ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ نے نفی کیلئے کوئی مدت متعین نہیں کی ہے جبکہ انہی کی ایک روایت ہے کہ آپ نے اس کیلئے سات یوم مقرر کئے ہیں۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے بچے کی نفی کیلئے نفاس کی اکثر مدت یعنی چالیس یوم مقرر کئے ہیں۔ امام شافعیؒ نے فوری انکار کا اعتبار کیا اور کہا ہے کہ اگر شوہر نے ولادت کے فوراً بعد بچے کی نفی کی تو بچہ کی یہ نفی معتبر ہوگی ورنہ (بچے کا نسب) اس کو لازم ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ باپ کا فوری طور پر نفی کو ترک کرنا اس کی جانب سے اقرار ہے۔ پس یہ صریح اقرار کی مانند ہوگا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ نفاس ولادت کا اثر ہے لہذا بچہ کی نفی اس وقت تک صحیح ہے جب تک ولادت کا اثر باقی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بچہ کی نفی دراصل غور و فکر کی محتاج ہوتی ہے اور غور و فکر کیلئے وقت کی ضرورت ہے اور یہ وقت لوگوں اور ان کے حالات کے اختلاف کی بنا پر مختلف ہوتا ہے، لہذا وقت کی تعیین اس میں مشکل ہے، پس اس میں مبارک باد قبول کرنے اور ولادت کا سامان خریدنے کی عادت کو یا ایسی مدت گزرنے کو کہ جس میں عام طور پر یہ کام کئے جاتے ہیں حکم (بفتح احوک) بنایا جائے گا۔ اور اس کے بعد نفی صحیح نہ ہوگی۔ اسی سے فوری نفی کرنے کا اعتبار بھی باطل ہو جاتا ہے کیونکہ غور و فکر فوری طور پر نہیں ہو سکتا۔

مفقود الخبر شوہر کو نسب کے انکار کا حق کب تک حاصل ہوتا ہے؟

اس سلسلہ میں فقہاءؒ نے اپنی بیوی سے دور (غائب) شخص کے متعلق کہا ہے کہ جب اس کی بیوی نے بچہ کو جنم دیا اور اسے ولادت کا علم نہ ہوا یہاں تک کہ یہ آدمی گھر آگیا یا دور ہونے کے وقت میں اس کو خبر پہنچی تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس شخص کو مبارک باد قبول کرنے یا سامان ولادت خریدنے کی مدت تک نفی کا حق حاصل ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک گھر آنے کے بعد یا اطلاع ملنے کے بعد نفاس کی مدت (چالیس دن) تک نفی کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ کیونکہ نسب تو ولادت کا علم حاصل ہونے کے بعد ہی لازم ہوتا ہے۔ لہذا دونوں مذاہب کے مطابق غائب شخص کا گھر واپس آنے یا اس کو ولادت کی اطلاع ملنے کا حال ولادت کے حال کی مانند ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ اگر غائب شخص بچہ کے دودھ چھڑانے سے قبل گھر آیا تو

مدت نفاس کی مقدار میں نفی کرنے کا حق ہوگا اور اگر وہ دودھ چھڑانے کے زمانے کے بعد گھر آیا تو اس کو نفی کرنے کا حق حاصل نہیں ہوگا۔ یہ تفصیل امام محمدؒ سے منقول نہیں ہے۔ (صاحب) قدوریؒ نے اسی طرح ذکر کیا ہے۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ بچہ دودھ چھڑائے جانے سے قبل اپنی پہلی غذا میں ہی ہوتا ہے لہذا یہ مدت نفاس کی مانند ہوا اور دودھ چھڑائے جانے کے بعد وہ اپنی پہلی غذا کو چھوڑ دیتا ہے اور صغر (یعنی چھوٹے پن) کی حالت سے نکل جاتا ہے تو اگر اس کے بعد بھی بچہ کی نفی کا احتمال ہو تو پھر یہ احتمال اس کے بوڑھا ہونے کے بعد ہوگا اور یہ قبیح ہے۔

اور قاضی (ابو نصر احمد بن اسبیب جالبی) نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا ہے کہ اگر غائب شوہر کو مدت نفاس کے اندر بچہ کی ولادت کا علم ہو گیا تو اس کو مدت نفاس کے مکمل ہونے تک نفی کا حق حاصل ہوگا۔ اور اگر شوہر کو اطلاع چالیس یوم کے بعد ملی تو امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ شوہر کو دو سال تک نفی کا حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ جب مدت نفاس ختم ہو گئی تو مدت رضاعت (دودھ پلانے کی مدت) کا اعتبار ہوگا جو کہ صاحبینؒ کے نزدیک دو سال ہے۔ اور اگر شوہر کو بچہ کی ولادت کا علم دو سال بعد ہوا اور پھر اس نے نفی کی تو کتب اصول کے علاوہ روایت کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نسب منقطع نہیں ہوگا اور لعان ہوگا۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ اگر شوہر نے اطلاع ملنے کے بعد چالیس یوم کے اندر نفی کی تو بچے کا نسب منقطع ہو جائے گا۔

قطع نسب کی تیسری شرط:

شوہر کی جانب سے نفی سے پہلے کوئی ایسی بات صادر نہ ہوئی ہو نہ از روئے تصریح اور نہ از روئے دلالت جو اس سے بچہ کے نسب کا اقرار ہو اور اگر پہلے اقرار پایا گیا تو باپ سے نسب منقطع نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ نسب ثابت ہو جانے کے بعد اس میں کسی طور پر نفی کی گنجائش نہیں رہتی کیونکہ جب باپ نے اقرار کر لیا تو بچہ کا نسب ثابت ہو گیا اور نسب بچہ کا حق ہے لہذا باپ کو اقرار کر لینے کے بعد نفی کر کے رجوع کرنے کا حق نہیں رہتا ہے۔ باپ کا صراحتاً اقرار یہ ہے کہ باپ یوں کہے کہ ”یہ بچہ میرا ہے“ یا یوں کہے کہ ”یہ بچہ مجھ سے ہے“ باپ کا دلائل اقرار یہ ہے کہ باپ بچے کی ولادت پر مبارک باد پیش کئے جانے کے وقت خاموش رہے اور مبارکباد دینے والے کی مبارکباد کو رد نہ کرے کیونکہ عقلمند آدمی ایسے بچے کی مبارک باد پر جو اس کا نہ ہو خاموش نہیں رہتا، لہذا اس حالت میں باپ کا خاموش رہنا بچے کے نسب کا اعتراف کرتا ہے، لہذا اعتراف کے بعد وہ نفی کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ابن رستم نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ جب باندی کے بچہ پیدا ہونے پر مالک کو مبارکباد پیش کی گئی اور وہ خاموش رہا تو یہ اس کی طرف سے اعتراف نہیں سمجھا جائے گا اور اگر شوہر کو بیوی کے بچہ پر مبارکباد دی گئی اور وہ خاموش رہا تو یہ اس کی طرف سے بچہ کے نسب کا اعتراف ہے البتہ شوہر کی جانب سے وہ نفی کا نشانہ بن سکتا ہے۔ لیکن جب شوہر مبارک باد کے وقت خاموش رہا تو یہ اس بات کی دلیل ہوئی کہ شوہر اس کی نفی نہیں کر رہا ہے لہذا نفی کا نشانہ ہونا باطل ہو گیا اور نسب ثابت ہو گیا۔ رہا باندی کا بچہ تو اس کا نسب صرف اس وقت ثابت ہوگا جب مالک اس بچہ کا اپنے سے ہونے کا دعویٰ کرے اور دعویٰ یہاں پایا نہیں گیا۔

جڑواں بچوں کے باپ ہونے سے انکار کا حکم:

اگر بیوی نے دو جڑواں بچوں کو جنم دیا اور شوہر نے ایک کے نسب کا اقرار کیا اور دوسرے کی نفی کی تو

اگر پہلے کا اقرار کیا اور دوسرے کی نفی کی تو لعان ہوگا اور دونوں بچے اس کو لازم ہوں گے (یعنی نسب باپ سے ہی ثابت ہوگا) دونوں بچوں کے باپ کو لازم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے کا اقرار درحقیقت دوسرے کا بھی اقرار ہے اس لئے کہ حمل تو ایک ہی ہے اور یہ متصور نہیں کہ حمل کے نسب کا کچھ حصہ تو ثابت ہو اور کچھ نہ ہو جس طرح ایک بچے میں اس کے کچھ حصہ کے نسب کا ثابت ہونا اور کچھ کا ثابت نہ ہونا متصور نہیں ہے لہذا جب شوہر نے دوسرے بچے کی نفی کی تو جس کا اس نے اقرار کر لیا تھا اس سے اس نے رجوع کر لیا حالانکہ وہ نسب جس کا ایک مرتبہ اقرار کر لیا گیا ہو اس میں رجوع کی گنجائش ہی نہیں ہوتی، لہذا اس کی نفی صحیح نہ ہوئی، اس لئے دونوں بچوں کا نسب (باپ) سے ثابت ہو جائے گا اور شوہر لعان کرے گا کیونکہ جس نے ایک مرتبہ بچے کے نسب کا اقرار کر لیا، پھر اس کی نفی کی تو وہ لعان کرتا ہے، اگرچہ بچہ کا نسب منقطع نہیں ہوتا ہے، کیونکہ قطع نسب لعان کے لوازمات میں سے نہیں ہے بلکہ فی الجملہ ایک الگ معاملہ ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ لاولد بیوی پر تہمت میں لعان مشروع ہے، لعان کے واجب ہونے کی (دوسری وجہ) یہ ہے کہ جب شوہر نے پہلے بچے کے نسب کا اقرار کیا تو اس نے اپنی بیوی کو عفت (پاکدامن ہونے) کے ساتھ موصوف کر دیا اور جب دوسرے بچے کی نفی کی تو بیوی کو زنا کے ساتھ موصوف کیا اور جو شخص اپنی بیوی کو کہے کہ تو پاکدامن ہے اور بعد میں اس کو کہے کہ تو زانیہ ہے تو اس کو لعان کرنا ہوتا ہے۔

اور اگر پہلے بچہ کی نفی کی اور دوسرے بچے کے نسب کا اقرار کیا تو اس پر حد قذف تو آئے گی لعان نہیں آئے گا، لیکن دونوں بچوں کا نسب باپ سے ثابت ہو جائے گا، دونوں بچوں کے نسب کا ثبوت اس لئے ہے کہ جس طرح پہلے کا انکار دوسرے کے انکار کو متضمن ہے اسی طرح دوسرے کا اقرار پہلے کے اقرار کو متضمن ہے اس طرح یہ اپنے آپ کو ہی جھٹلانے والا ہو گیا ہے۔ اور وہ شخص جس پر لعان واجب ہو جب وہ اپنے آپ کو جھٹلا دے تو حد لگائی جاتی ہے اور جب حد لگ گئی تو لعان نہیں ہوگا، اس لئے کہ لعان اور حد دونوں جمع نہیں ہوتے نیز جب شوہر نے پہلے بچے کی نفی کی تو اس نے بیوی پر زنا کی تہمت لگائی۔ پھر جب دوسرے بچے کا اقرار کیا تو بیوی کو عفت (پاکدامن ہونے) کے ساتھ متصف کر دیا۔ اور جو شخص اپنی بیوی کو کہے کہ ”تو زانیہ ہے“۔ بعد ازاں اس کو کہے کہ ”تو تو عقیقہ ہے“ تو شوہر پر حد قذف آتی ہے لعان نہیں آتا۔

چوتھی شرط: نسب کے انکار کے وقت بچہ کا زندہ ہونا

قطع نسب کی چوتھی شرط یہ ہے کہ قطع نسب کے وقت جو کہ میاں بیوی کے درمیان تفریق کا وقت ہے بچہ زندہ ہو اور اگر بچہ زندہ نہ ہو تو بچہ کا نسب باپ سے قطع نہیں کیا جائے گا۔

مسائل:

اگر بیوی نے بچہ جنا اور بچہ مر گیا، بعد ازاں شوہر نے نفی کی تو شوہر لعان کرے گا اور بچہ کا نسب باپ سے ثابت ہوگا، اس لئے کہ نسب موت سے ثابت ہو جاتا ہے، پس انقطاع ممکن نہ رہا اور اگرچہ بچے کی نفی کے ساتھ قذف کی بنا پر شوہر لعان کرے گا لیکن نسب کا انقطاع نسب لعان کے لوازمات میں سے نہیں ہے۔ اسی طرح اگر بیوی نے دو بچے جنم دیئے جن میں ایک مردہ تھا، شوہر نے دونوں کی نفی کی تو لعان کرے گا اور مذکورہ وجہ کی بنا پر دونوں بچے اس کو لازم ہوں گے۔

○ اسی طرح جب بیوی نے بچہ جنا اور شوہر نے اس کی نفی کی، پھر یہ بچہ لعان سے قبل ہی وفات پا گیا تو

وہر لعان کرے گا اور بچہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا جیسا کہ ہم اوپر ذکر کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر بیوی نے دو بچوں کو جنا اور شوہر نے دونوں کی نفی کی، پھر یہ دونوں بچے لعان سے قبل ہی وفات پاگئے یا دونوں قتل کر دیئے گئے تو شوہر لعان کرے گا اور دونوں بچوں کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ موت کے بعد نسب کو قطع کرنے کا احتمال نہیں رہتا، اور شوہر مذکورہ وجہ کی بنا پر لعان کرے گا۔

○ اسی طرح اگر شوہر نے دونوں بچوں کی نفی کی، بعد ازاں ان میں سے ایک لعان سے قبل مر گیا یا قتل کر دیا گیا تو دونوں بچے اس کو لازم ہوں گے کیونکہ ان میں سے مردہ بچے کی موت کی وجہ سے اس کا نسب ثابت جانے کے بعد اس کو قطع کرنا ممکن نہیں رہا۔ ایسے ہی زندہ بچے کے نسب کو قطع کرنا ممکن نہیں کیونکہ یہ دونوں بچے مرچکا ہوں گے۔ رہا لعان تو کرنی نے یہ تو ذکر کیا ہے کہ شوہر لعان کرے گا لیکن انہوں نے اس میں اختلاف ذکر کیا۔ اسی طرح قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے۔ البتہ ابن سماء نے اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا اور کہا کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک لعان باطل ہو جائے گا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک لعان باطل ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لعان بچے کی نفی کرنے سے واجب ہوا، پس اگر لعان باطل ہوگا تو قطع نسب کے امتناع (ناممکن ہونے) کی وجہ سے باطل ہوگا حالانکہ قطع نسب کا امتناع لعان کی بقاء کے مانع نہیں ہے کیونکہ قطع نسب لعان کے لوازم میں سے نہیں ہے۔

امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس قذف (یعنی بچے کی نفی کے ساتھ قذف) سے واجب ہونے والے نیک سے مقصود بچے کی نفی ہوتی ہے، اور جب اس مقصود کو ثابت کرنا ممکن نہ ہو تو لعان کی بقاء میں کچھ فائدہ رہا، اور بچے کی نفی نہ کی جائے گی۔ اگر بیوی نے بچہ کو جنا اور شوہر نے اس کی نفی کی اور حاکم نے زوجین کے بین لعان کرادیا اور تفریق بھی کرادی اور بچے کو ماں کے ساتھ لاحق کر دیا یا نفس تفریق سے بچہ ماں کے ساتھ قتل ہو گیا، پھر بیوی نے دوسرے دن دوسرا بچہ جنا تو دونوں بچوں کا نسب باپ سے ثابت ہو جائے گا اور لعان چکا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے بچے کا نسب ثابت ہو چکا ہے کیونکہ جو لعان پایا گیا اس بنا پر دوسرے بچے کے نسب کا قطع ممکن نہیں رہا جس کی وجہ یہ ہے کہ فرقت کی وجہ سے لعان کا حکم ختم ہو گیا ہے۔ پس دوسرے بچے کا نسب ثابت ہوگا اور اگر شوہر نے یہ کہا کہ ”یہ دونوں میرے بچے ہیں“ تو اس پر حد نہیں ہوگی کیونکہ وہ دونوں بچوں کے نسب کے اقرار کرنے میں سچا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت کی رو سے دونوں بچوں کا نسب اس سے ثابت ہے۔

متراض: یہ اعتراض کہ شوہر نے ”یہ دونوں میرے بیٹے ہیں“ کہہ کر اپنے آپ کو جھوٹا ثابت کر دیا ہے کیونکہ اس سے پیشتر وہ بچے کی نفی کر چکا ہے اور جو شخص بچے کی نفی کرے، پھر اس سے لعان کرایا جائے، پھر اس کے بعد وہ اپنے کو جھوٹا کہہ دے تو اس پر حد لگائی جاتی ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب بیوی نے ایک بچہ جنا اور شوہر نے کہا یہ مجھ سے نہیں ہے اور حاکم نے ان کے مابین لعان کرادیا اس کے بعد شوہر نے کہا کہ ”یہ میرا بیٹا ہے“۔

واب: شوہر کا یہ کہنا کہ ”یہ دونوں میرے بیٹے ہیں“ جہاں اپنے آپ کو جھٹلانے کا احتمال رکھتا ہے وہیں اس میں ایسے حکم کی خبر دینے کا احتمال بھی ہے کہ جو از روئے شریعت اس کو لازم ہوا ہے یعنی دونوں بچوں کے نسب کا ثبوت۔ پس دوسرے احتمال کے ہوتے ہوئے اس کو جھٹلانا قرار نہیں دیا

جائے گا بلکہ اس کو خبر دینے پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ اگر اس کو جھٹلانا قرار دیں تو شوہر پر حد لازم آتی ہے اور اگر جوہنے کہا ہے اس کی خبر دینا قرار دیں تو حد لازم نہیں آتی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:

ادراو الحدود ما استطعتم یعنی جہاں تک ہو سکے حدود کو ختم کرو۔

البتہ اگر شوہر نے کہا کہ میں نے لعان میں اور بیوی پر جو تہمت لگائی ہے اس میں میں نے جھوٹ بولا ہے تو شوہر کو حد لگائی جائے گی کیونکہ اس نے اپنے آپ کو جھٹلانے پر تصریح کر دی ہے۔ پس خبر دینے کا احتمال زائل ہو گیا۔ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ بچے کی نفی کے بعد اس کا اقرار کرنا اپنے آپ کو جھوٹا کہلانا ہوتا ہے جبکہ اقرار کرنے والا ایسے حال میں ہو کہ اگر وہ اقرار نہ کرے تو اگر وہ اہل لعان میں سے ہے تو اسے لعان کرنا پڑے گا اور یہاں پر یہ صورت نہیں پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے دونوں بچوں کا اقرار نہ کیا ہوتا تو اسے لعان بھی نہیں کرنا پڑتا۔ پہلی صورت اس سے مختلف ہے کیونکہ اس میں اگر وہ دونوں بچوں کا اقرار نہ کرے تو اسے لعان کرنا ہوگا۔ اسی وجہ سے فقہاء کا قول ہے کہ اگر ایک شخص کی بیوی نے ایک بچہ جتنا اور شوہر نے کہا یہ میرا بچہ ہے پھر بیوی نے دوسرے بچہ کو جنم دیا، شوہر نے اس دوسرے بچے کی پہلے نفی کی پھر بعد ازاں اس کا اقرار کر لیا تو اس پر حد نہیں ہوگی کیونکہ وہ اس اقرار سے اپنے آپ کو جھوٹا کہنے والا نہیں ہوا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس دوسرے بچہ کا اقرار نہ کرتا تو نفی کی وجہ سے اسے لعان نہ کرنا پڑتا اس لئے کہ دونوں بچوں کا نسب ثابت ہو چکا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ ”یہ دونوں میرے بیٹے نہیں ہیں“ تب بھی یہ دونوں اس کے بیٹے ہوں گے البتہ اس پر حد نہیں آئے گی کیونکہ اس نے پہلی تہمت کا اعادہ اور تکرار کیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ قذف اور لعان اس سے پہلے ہو چکا ہے اور لعان کرنے والا جب سابقہ تہمت کا اعادہ کرے تو اس پر حد واجب نہیں ہوتی۔

○ اور اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق رجعی دی اور اس نے دو سال سے ایک دن کم میں بچہ جتنا اور شوہر نے اس کی نفی کی، پھر بیوی نے دو سال اور ایک دن بعد بچہ جتنا اور شوہر نے اس دوسرے بچے کا اقرار کر لیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق بیوی شوہر سے جدا ہو گئی اور نہ لعان ہوگا اور نہ حد جاری ہوگی۔ جبکہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق یہ طلاق رجعی ہوگی اور شوہر پر حد ہوگی۔

ہم شیخینؒ (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) اور امام محمدؒ کے قاعدے بیان کرتے ہیں جن پر اس مسئلہ کی تخریج ہوتی ہے تو شیخینؒ کا قاعدہ یہ ہے کہ دوسرا بچہ پہلے بچے کے تابع ہوتا ہے کیونکہ عورت نے اس (پہلے بچے) کو اس مدت میں جنا ہے کہ جس میں اس کا نسب ثابت ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ (یعنی پہلا بچہ) ولادت میں بھی آگے ہے۔ پس دوسرا بچہ پہلے کے تابع ہوگا اور ایسا سمجھا جائے گا گویا عورت نے ان دونوں کو دو سال سے کم میں جنا ہے۔ پس رجعت ثابت نہ ہوگی اور دوسرے بچے کی ولادت کے ساتھ ہی عورت بائن ہو جائے گی اور (مرد سے) اجنبی ہو جائے گی اور یوں لعان ممکن نہ رہے گا۔

امام محمدؒ کا قاعدہ یہ ہے کہ پہلا بچہ دوسرے بچے کے تابع ہوتا ہے کیونکہ دوسرا بچہ اس جماع سے حاصل ہوا ہے جو یقینی طور پر طلاق کے بعد ہوا ہے اس لئے کہ بچہ دو سال سے زائد پیٹ میں نہیں رہتا جبکہ پہلے بچے میں بھی یہ احتمال ہے کہ وہ طلاق کے بعد جماع سے حاصل ہوا ہو اور ہم محتمل کو محکم کی طرف لوٹاتے ہیں لہذا پہلے بچے کو دوسرے کے تابع کیا اور یہ ایسے ہوا گویا کہ عورت نے دو سال کے بعد ان کو جنا۔ اور وہ عورت

جس کو طلاق رجعی ملی جب وہ دو سال کے بعد بچہ جنے تو اس میں رجعت (رجوع) ثابت ہوتی ہے کیونکہ یہ بچہ ایسے جماع سے حاصل ہوا ہے جو یقینی طور پر طلاق کے بعد ہوا۔ پس اس جماع سے شوہر بیوی سے رجوع کرنے والا بنا۔ لہذا جب شوہر نے پہلے بچے کی نفی کے بعد دوسرے بچے کا اقرار کر لیا تو اس نے اپنے آپ کو جھٹلا دیا لہذا شوہر پر حد لگائی جائے گی۔

اور اگر مسئلہ تو یہی ہو لیکن (بجائے طلاق رجعی کے) شوہر نے طلاق بائن دی ہو تو شیخین کے نزدیک شوہر پر حد آئے گی اور دونوں بچوں کا نسب اس سے ثابت ہوگا جبکہ امام محمد کے نزدیک نہ حد ہوگی نہ لعان ہوگا اور نہ ہی بچوں کا نسب باپ سے ثابت ہوگا۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ شیخین کا قاعدہ ہے کہ دوسرا بچہ پہلے کے تابع ہوتا ہے۔ لہذا ایسے سمجھا جائے گا گویا عورت نے ان دونوں بچوں کو دو سال سے کم مدت میں جنم دیا۔ لہذا دونوں کا نسب ثابت ہوگا اور زوجیت کے ختم ہونے کی وجہ سے لعان نہ ہوگا اور شوہر پر اس کے اپنے آپ کو جھٹلانے کی وجہ سے حد واجب ہو جائے گی۔ امام محمد کا قاعدہ یہ ہے کہ پہلا بچہ دوسرے بچے کے تابع ہوتا ہے۔ اور ایسے خیال کیا جائے گا گویا عورت نے ان دونوں بچوں کو دو سال سے زائد عرصہ میں جنا ہے جبکہ وہ بائنہ ہے حالانکہ بائنہ جب دو سال سے زائد مدت میں بچہ جنے تو بچے کا نسب ثابت نہیں ہوتا اور اس پر تہمت زنا لگانے والے کو حد بھی نہیں لگائی جاتی کیونکہ اس کے پاس غیر ثابت النسب بچہ ہونے کی وجہ سے علامت زنا پائی جا رہی ہے۔ جس سے وہ پاکدامن بھی نہیں رہی لہذا اس کے قاذف پر حد واجب نہیں ہوگی۔

پانچویں شرط: بچے کے ثبوت نسب کا حکم از روئے شرع موجود نہ ہو

کرنی نے ایسے ہی ذکر کیا ہے..... اور اگر ایسا حکم موجود ہو تو نسب کو قطع نہیں کیا جائے گا۔ اس کی صورت وہ ہے جو امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اس آدمی کے بارے میں جس کی بیوی نے بچہ جنا تو اس نے اس بچے کی نفی کر دی اور ابھی لعان نہیں کیا تھا کہ کسی اجنبی نے زنا کی تہمت اس عورت پر اس بچہ کی وجہ سے لگادی جس کو اس عورت نے جنم دیا ہے اور حاکم نے اس اجنبی پر حد قذف جاری کر دی تو بچہ کا نسب شوہر سے ثابت ہوگا اور لعان (بھی شوہر پر سے) ساقط ہو جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب قاضی نے بیوی پر تہمت لگانے والے کو حد قذف لگا دی تو گویا قاضی نے اس (قاذف) کے جھوٹے ہونے کا فیصلہ دے دیا اور قاذف کے جھوٹے ہونے کا فیصلہ بچے کے نسب کے ثبوت کا فیصلہ ہے اور وہ نسب جس کے ثبوت کا فیصلہ دے دیا گیا ہو وہ اقرار شدہ نسب کی طرح لعان کے ذریعہ نفی کا احتمال نہیں رکھتا اور شوہر پر سے لعان اس لئے ختم ہو گیا کہ جب قاضی نے اس عورت کے قاذف پر حد قذف جاری کی تو قاضی نے لگائے ہوئے الزام میں عورت کے پاکدامن ہونے کا فیصلہ کر دیا ہے۔ پھر جب باپ سے بچے کا نسب قطع کر دیا جائے اور بچے کا الحاق ماں کے ساتھ کر دیا جائے تو دیگر احکام مثلاً شہادت (گواہی) اور زکوٰۃ اور قصاص وغیرہ میں نسب باقی رہے گا یہاں تک کہ ان میں سے (یعنی باپ اور بچے میں سے) ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں جائز نہ ہوگی اور نہ ہی ایک کا دوسرے کو زکوٰۃ دینا جائز ہوگا اور نہ ہی بچے کو قتل کرنے سے باپ پر قصاص واجب ہوگا وغیرہ۔ البتہ ان کے درمیان نہ تو میراث جاری ہوگی اور نہ ہی بچے کا خرچ باپ کے ذمے ہوگا کیونکہ لعان کی وجہ سے نفی محض شوہر کی زعم و گمان کی بنا پر قیاس کے خلاف شریعت کی رو سے ثابت ہوئی ہے حالانکہ بچہ اس کے فراش (نکاح) میں پیدا ہوا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے الولد للفراش پس دیگر احکام میں نفی کا تصور نہ ہوگا۔

حکم لعان کو باطل کرنے والے امور کا بیان

ان امور کا بیان جن سے حکم لعان باطل ہو جاتا ہے تو ہر وہ امر جو لعان کے وجوب کے بعد اس کو ساقط کر دے وہ زوجین کے مابین تفریق سے قبل لعان کے حکم کو باطل کر دیتا ہے۔ اور یہ وہ امور ہیں جن کو اس سے قبل ہم ذکر کر چکے ہیں (مثلاً) لعان کے بعد اور قاضی کے تفریق کرنے سے قبل زوجین کا پاگل ہو جانا، یا زوجین میں سے کسی ایک کا پاگل ہو جانا، یا دونوں کا گونگا ہو جانا، یا دونوں کا مرد ہو جانا، یا دونوں میں سے کسی ایک کا مرتد ہو جانا، یا دونوں میں سے کسی ایک کا محدود فی القذف ہو جانا، یا بیوی کا حرام جماع سے متصف ہو جانا، یا دونوں میں سے کسی ایک کا اپنے آپ کو جھوٹا کہ دینا۔ (ان تمام امور کی وجہ سے لعان باطل ہو جائے گا) اور قاضی ان کے مابین علیحدگی نہیں کرائے گا اور وہ دونوں اپنے نکاح پر باقی رہیں گے۔ اور اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ زوجین کا لعان کے حال پر باقی رہنا لعان کے حکم کے باقی رہنے کیلئے شرط ہے۔ پس اگر دونوں میاں بیوی حالت لعان پر رہیں گے تو حکم لعان بھی باقی رہے گا ورنہ نہیں۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ لعان ایک شہادت ہے اور گواہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ شہادت کی صفت پر اس وقت تک باقی رہے جب تک قاضی اس کی شہادت پر فیصلہ نہ کر دے جبکہ ان (مذکورہ بالا) عوارضات کی وجہ سے شہادت کی صفت زائل ہو جاتی ہے لہذا قاضی کیلئے تفریق کا فیصلہ کرنا جائز نہیں ہے۔

اگر شوہر نے بچہ کی نفی کی وجہ سے لعان کیا، پھر بیوی پر خود شوہر نے یا کسی اور نے زنا کی تہمت لگائی تو تہمت لگانے والے پر حد واجب نہیں ہوگی اور اگر شوہر نے بچہ کی نفی کے بغیر لعان کیا، پھر خود اس نے یا کسی اور نے بیوی پر زنا کی تہمت لگائی تو تہمت لگانے والے پر حد واجب ہوگی۔ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ لعان عورت سے زنا کے پائے جانے کو ثابت نہیں کرتا، لہذا لعان سے عورت کی پاکدامنی زائل نہیں ہوتی لیکن بچہ کی نفی کی وجہ سے لعان کی صورت میں عورت پر قذف بھی ہے اور ساتھ ہی علامت زنا بھی جو کہ بن باپ کا بچہ ہے لہذا عورت پاکدامن نہ ہوئی لہذا اس پر تہمت لگانے والے کو حد قذف نہیں لگائی جائے گی جبکہ بچہ کی نفی کے بغیر لعان کی صورت میں یہ بات موجود نہیں لہذا عورت اپنی پاکدامنی پر باقی رہی اور (نسیبجنا) اس پر تہمت لگانے والے کو حد قذف لگائی جائے گی۔

اور اگر شوہر نے اپنے آپ کو لعان کے بعد جھٹلا دیا خواہ یہ لعان بچہ کی نفی کی وجہ سے ہو یا اس کے بغیر، پھر بیوی پر خود شوہر نے یا کسی اور نے زنا کی تہمت لگائی تو تہمت لگانے والے پر حد قذف واجب ہوگی۔ اس لئے کہ لعان تو زنا کو ثابت نہیں کرتا اور بن باپ کا بچہ جب کہ شوہر نے اپنے آپ کو جھٹلا دیا ہو زنا کی علامت نہیں ہوتا لہذا عورت کی پاکدامنی باقی رہی اور اس کے قاذف (تہمت لگانے والا) کو حد قذف لگائی جائے گی، واللہ عزوجل اعلم۔

تمت بالخیر فلیہ الحمد اولاً و آخراً
تیسری جلد مکمل ہوئی، چوتھی جلد کتاب الرضاع سے شروع ہوگی۔

کتاب الرضاع

بچے کے دودھ پینے کا بیان

کتاب النکاح میں ہم نے بیان کر دیا ہے کہ جن عورتوں سے نکاح ہمیشہ کے لیے حرام ہے، ان کی تین قسمیں ہیں مُحَرَّمَاتُ بِالْقُرَابَةِ (قریبی رشتہ کی وجہ سے حرام)، مُحَرَّمَاتُ بِالصَّهْرِیَّةِ (دامادی رشتہ کی وجہ سے حرام) اور مُحَرَّمَاتُ بِالرَّضَاعِ (دودھ پینے کی وجہ سے حرام) مُحَرَّمَاتُ بِالْقُرَابَةِ اور مُحَرَّمَاتُ بِالصَّهْرِیَّةِ کا مفصل بیان ہم نے کتاب النکاح میں کر دیا ہے۔ یہ کتاب مُحَرَّمَاتُ بِالرَّضَاعِ کے بیان کے لیے مختص ہے اور اس کتاب (کتاب الرضاع) کے بارے میں گفتگو تین فصلوں پر مشتمل ہوگی۔ پہلی فصل ان عورتوں کے بیان میں جو رضاعت کی وجہ سے حرام قرار پاتی ہیں، دوسری فصل حرام کر دینے والی رضاعت کی صفت کے بیان میں اور تیسری فصل ان امور کے بیان میں جن سے رضاعت ثابت ہوتی ہے۔

فصل (۱)

مَحَرَّمَاتُ بِالرَّضَاعِ کا بیان

اس میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ سات قسم کے رشتے جن کا ذکر باری تعالیٰ نے اپنی پاک کتاب میں صراحتاً یا دلالتاً فرما دیا ہے، جیسا کہ ہم نے کتاب النکاح میں ذکر کیا، ان میں سے ہر وہ رشتہ جو قرابت کے سبب حرام قرار پاتا ہے، رضاعت (دودھ پینے) کے سبب بھی حرام قرار پائے گا۔ البتہ اس حرمت میں اتنا فرق ضرور ہے کہ مُرْضِعَةٌ (دودھ پلانے والی) کے حوالے سے جو حرمت ہے اس پر اتفاق ہے اور مرضعۃ کے خاوند کی نسبت سے حرمت میں اختلاف ہے، حرمت مرضعۃ کی تفصیل یہ ہے کہ مُرْضِعَةٌ مُرْضِعٌ (جس کو دودھ پلایا گیا) پر بوجہ اس کی رضاعی ماں بن جانے کے حرام ہو جائے گی۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: وَ أَتَمَّاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ (اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا) جس کا عطف "حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ امَهَاتُكُمُ وَ بَنَاتُكُمُ" (تمہارے اور تمہاری مائیں اور تمہاری بیٹیاں حرام کر دی گئیں) پر ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مُرْضِعَةٌ کو مُرْضِعٌ (جس کو دودھ پلایا گیا) کی ماں قرار دیا اور اسے اس پر حرام ٹھہرایا اسی طرح رضاعی ماں کی بیٹیاں بھی مُرْضِعٌ پر حرام ہوں گی چاہے وہ اس کے رضاعی باپ کے نطفہ سے ہوں یا مُرْضِعَةٌ کے پہلے کسی خاوند سے ہوں۔ انہوں نے اس مُرْضِعٌ سے پہلے دودھ پیا ہو یا بعد میں غرض وہ تمام

لڑکیاں (جنہوں نے اس کی رضاعی ماں کا کسی بھی وقت میں دودھ پیا ہے) اس کی رضاعی (دودھ شریک) بہنیں ہیں اور (دودھ شریک بہنوں کے بارے میں) اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: **وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضَاعَةِ** اور (حرام کردی گئی ہیں تمہارے اوپر) تمہاری رضاعی (دودھ شریک) بہنیں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے **مَرْضَعَةٍ** کی بیٹیوں اور **مَرْضَعَةٍ** کے درمیان **اخوة** (بھائی بہن ہونے) کو ثابت فرمایا اور ان (مَرْضَعَةٍ اور مَرْضَعَةٍ کی بیٹیوں) کے درمیان حرمت بغیر کسی پہلے اور بعد کے فرق کے (مطلق) ہے۔ اسی طرح **مَرْضَعَةٍ** (رضاعی ماں) کی بیٹیوں کی بیٹیاں اور بیٹیوں کی بیٹیاں اور ان کے نیچے کی اولاد یعنی نوہریاں اور پوتیاں وغیرہ سب مَرْضَعَةٍ (دودھ پلائے گئے بچہ) پر حرام ہیں۔ کیونکہ وہ اس کے رضاعی بھائی اور رضاعی بہن کی بیٹیاں ہیں اور یہ بیٹیاں جس طرح نسب (خاندان یا خون) کی وجہ سے حرام ہو جاتی ہے اسی طرح رضاعت (شیر خوارگی) کے باعث بھی حرام ہو جاتی ہیں۔ اگر کوئی عورت دو مختلف آدمیوں کے دو بچوں کو دودھ پلائے تو وہ دونوں آپس میں (رضاعی) بھائی ہو جائیں گے کیونکہ اب وہ دونوں ایک ہی مَرْضَعَةٍ کی اولاد میں داخل ہو گئے لہذا ان دونوں کے درمیان مناکحت (شادی) جائز نہ ہوگی جبکہ ان دونوں میں ٹھیک لڑکی ہو۔ اس میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ہر دو بچے جو ایک تھن پر جمع ہو گئے یعنی ایک ہی عورت کا دودھ پیا تو وہ آپس میں رضاعی (دودھ شریک) بھائی یا رضاعی بہنیں یا بھائی بہن بن گئے اب ان میں سے ایک کے واسطے جائز نہیں کہ وہ دوسرے کے ساتھ یا اس کی اولاد کے ساتھ نکاح کرے جیسا کہ نسب (خاندان) میں ہوتا ہے۔ مَرْضَعَةٍ (دودھ پلانے والی) کی مائیں مَرْضَعَةٍ (دودھ پلائے گئے بچہ) پر حرام ہیں کیونکہ وہ رضاعی ماں کی طرف سے اس کی نانیاں بن گئیں اور مَرْضَعَةٍ کے باپ بھی (مؤنث) مَرْضَعَةٍ پر حرام ہوں گے کیونکہ وہ اس کے رضاعی نانے پڑتے ہیں وغیرہ بن گئے پس مَرْضَعَةٍ ان تمام اباؤ اجداد پر حرام ہے جیسا کہ نسب (خاندان) میں ہوتا ہے۔ مَرْضَعَةٍ (رضاعی ماں) کی بہنیں اور بھائی بھی مَرْضَعَةٍ (دودھ پلائے گئے بچہ) پر حرام ہیں کیونکہ اب وہ اس کی رضاعی خالائیں اور رضاعی ماموں بن گئے جیسا کہ نسب (خاندان) میں ہوتا ہے۔ البتہ رضاعی ماں کے بھائیوں اور بہنوں کی بیٹیاں مَرْضَعَةٍ (دودھ پلائے گئے بچہ) پر حرام نہ ہوں گی کیونکہ وہ اس کے رضاعی (دودھ شریک) ماموں اور رضاعی خالائیں کی بیٹیاں ہیں اور وہ جس طرح نسب میں حرام نہیں ہوتیں اسی طرح رشتہ رضاعت میں بھی حرام نہیں ہوں گی۔

رضاعی ماں رضاعی بیٹے کے بیٹیوں پوتوں پڑپوتوں الخ سب پر حرام ہوتی ہے جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔ یہ بھی رضاعی ماں کی جانب میں حرمت کی تفصیل۔ اور اس ساری تفصیل میں اصل حضور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے۔

يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب۔

(دودھ پینے سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب (خاندان یا خون) کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں)۔ لہذا اس حدیث کے عموم پر عمل کرنا واجب ہوگا سوائے اس رشتے کے جو کسی دلیل کے ذریعے خاص کر دیا گیا ہو۔

مرضعہ کے خاوند کی جانب میں حرمت جہاں تک مرضعہ کے خاوند جس کی وجہ سے مرضعہ کی چھاتی میں دودھ اترتا، کی جانب میں رشتوں کی حرمت کا تعلق ہے تو وہ عام علماء اور عام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ہاں ثابت ہے البتہ رافع بن خدیجؓ سے ایک روایت ہے کہ ان کے نزدیک یہ حرمت ثابت نہیں اور سعید بن مسیب، عطاء بن یسار، بشر المرسی اور امام مالک کا بھی یہی قول ہے۔ یہ وہ مسئلہ ہے جسے فقہاء کے ہاں "لبن الفحل" نہ ہل یحرم اولاد کے عنوان سے ذکر کیا جاتا ہے یعنی نہ کے دودھ کی وجہ سے حرمت آتی ہے یا نہیں ہر کے دودھ کی حرمت کی تفصیل یہ ہے کہ جس لڑکی کو دودھ پلایا گیا وہ دودھ پلانے والی کے خاوند پر حرام ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اس کی رضاعی بیٹی بن گئی۔ اسی طرح لڑکی اس کے ان لڑکوں پر بھی حرام ہے جو اس دودھ پلانے والی کے علاوہ دیگر بیویوں سے ہیں کیونکہ وہ رضاعی باپ کی طرف سے اس لڑکی کے بھائی بن گئے۔ اسی طرح وہ لڑکی اس کے بیٹوں کے بیٹوں اور غیر مرضعہ سے اس کی بیٹیوں کے بیٹوں پر بھی حرام ہے کیونکہ وہ اس کے رضاعی باپ کی طرف سے اس کے بھائیوں اور بہنوں کی اولاد ہے۔

مسئلہ: اسی طرح جب کسی آدمی کی دو بیویاں ہوں وہ دونوں اس سے حاملہ ہوں اور ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ کسی اجنبی بچے کو دودھ پلائے تو یہ دونوں بچے باپ کی طرف سے رضاعی بھائی (دودھ شریک) بن جائیں گے ان میں سے اگر ایک لڑکی ہو تو ان کا آپس میں نکاح جائز نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں خاوند اس لڑکی کا رضاعی باپ کی طرف سے بھائی ہے۔ اور اگر وہ دونوں لڑکیاں ہوں تو کسی کے لئے جائز نہ ہوگا کہ وہ ان دونوں کو اپنے نکاح میں جمع کرے کیونکہ وہ باپ کی طرف سے رضاعی بہنیں ہیں۔ دودھ پینے والی لڑکی پلانے والی کے خاوند کے آباء پر حرام ہوگی کیونکہ وہ آباء رضاعی باپ کی طرف سے اس کے اجداد ہیں اسی طرح اس (خاوند) کے بھائیوں پر بھی حرام ہوگی کیونکہ وہ اس کے رضاعی چچا ہیں۔ اور اس (مرضعہ کے خاوند) کی بہنیں دودھ پینے والے لڑکے پر حرام ہوں گی کیونکہ وہ اس کی رضاعی پھوپھیاں بن گئیں۔ البتہ اس کے بھائیوں اور بہنوں کی اولاد کے درمیان مناکحت (شادی) جائز ہوگی کیونکہ وہ چچاؤں اور پھوپھیوں کی اولاد ہے اور ان کے درمیان نکاح نسب میں جائز ہوتا ہے لہذا رضاعت میں بھی جائز ہوگا۔ یہ تھی تفسیر لبن الفحل کی۔

جن لوگوں نے "لبن الفحل" کی عدم حرمت (باعث حرمت نہ ہونے) کا قول کیا ہے انہوں نے دراصل اس بات سے استدلال کیا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے قول "وَأُمَّهَاتُكُمُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ" میں صرف مرضعہ کی جانب میں حرمت کو بیان فرمایا ہے جبکہ اس کے زوج کی جانب میں حرمت بیان نہیں فرمائی اگر اس کی جانب میں بھی حرمت ثابت ہوتی تو اللہ تعالیٰ اس کو بھی بیان فرماتا جیسا کہ اس نے نسب میں اپنے قول "وَحُومَتُ عَلَیْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ" کے درمیان بیان فرمائی۔ دوسری بات یہ ہے کہ اصل محرم حرمت پیدا کرنے والا، تو ارضاع (دودھ پلانا) ہے اور یہ ارضاع (دودھ پلانا) مرضعہ سے پایا گیا ہے نہ کہ مرضعہ کے خاوند سے۔ لہذا وہ (دودھ پینے والی) مرضعہ کی بیٹی ہوئی نہ کہ مرضعہ کے خاوند کی۔ اور اس پر دلیل

یہ ہے کہ اگر خود خاوند کو دودھ اتر آئے اور کوئی لڑکی اس کا دودھ پی لے تو وہ لڑکی اس پر حرام نہیں ہوتی جب اس کے ذاتی دودھ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی تو اس کے غیر (اس کی بیوی) کے دودھ سے حرمت کیسے ثابت ہو گئی؟۔ مگر ہماری دلیل مشہور حدیث ہے اور وہ یہ کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب (رضاعت کی وجہ سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام ہو جاتے ہیں۔

(ب)۔ ام المؤمنین حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا۔ سے مروی ہے انہوں نے فرمایا کہ میرے پاس میرے رضاعی چچا آئے اور اندر آنے کی اجازت چاہی میں نے کہا اس وقت تک اجازت نہیں دے سکتی جب تک کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھ دوں چنانچہ اس سلسلے میں میں نے آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بیشک وہ تمہارا چچا ہے لہذا انہیں اپنے پاس آنے کی اجازت دے سکتی ہو۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! مجھے تو عورت نے دودھ پلایا تھا نہ کہ مرنے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بے شک وہ تمہارا چچا ہے اور تمہارے پاس آ سکتا ہے۔ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا پردے کے احکام نازل ہونے کے بعد تھا۔ کہا گیا ہے کہ حضرت عائشہ کے پاس آنے کی اجازت طلب کرنے والے ابو القعیس کے بھائی انج تھے اور ابو القعیس کی بیوی نے حضرت عائشہ کو دودھ پلایا تھا۔

(ج)۔ حضرت عمر کہتی ہے کہ حضرت عائشہ نے انہیں خبر دی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان (عائشہ صدیقہ) کے ہاں تشریف فرما تھے کہ انہوں نے کسی آدمی کی آواز سنی جو حضرت حفصہ کے گھر میں داخل ہونے کی اجازت طلب کر رہا تھا۔ حضرت عائشہ کہتی ہیں میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا کہ یہ آدمی آپ کے گھر میں داخل ہونے کی اجازت طلب کر رہا ہے؟ فرمایا یہ حفصہ کا رضاعی چچا ہے میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! اگر میرا فلاں رضاعی چچا زندہ ہوتا تو کیا وہ میرے پاس داخل ہو سکتا؟ فرمایا ہاں۔ بیشک رضاعت ان تمام رشتوں کو محرم بنا دیتی ہے جنہیں ولادت، محرم ٹھہراتی ہے۔

(د)۔ حضرت علی المرتضیٰ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا (اے مخاطب) تو اس لڑکی کے ساتھ نکاح نہ کر جسے تیرے باپ کی بیوی نے دودھ پلایا اور نہ ہی اس لڑکی کے ساتھ جسے تیرے بھائی کی بیوی نے یا حیرے بیٹے کی بیوی نے دودھ پلایا۔

(ه)۔ حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ایک آدمی کے متعلق سوال کیا گیا کہ اگر اس کی دو بیویاں ہوں ان میں سے ایک کسی لڑکے کو دودھ پلائے اور دوسری کسی لڑکی کو تو کیا یہ لڑکا اس لڑکی سے شادی کر سکتا ہے آپ نے فرمایا نہیں۔ ز اور مادہ کا ایک ہی حکم ہے کیونکہ اصل محرم دودھ ہے اور دودھ کا باعث دونوں ہیں تو ضروری ہے کہ رضاعت بھی دونوں کی طرف سے ہو۔

باقی رہا بعض لوگوں کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ نے صرف مریضہ کی جانب میں حرمت کو بیان فرمایا ہے نہ کہ اس کے خاوند کی جانب میں؟ تو اس سلسلے میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس چیز کو وضاحت سے بیان نہیں فرمایا مگر بطور دلالت بیان کر دیا ہے وہ اس طرح کہ باری تعالیٰ کی طرف سے کسی شے کا بیان دو طریقوں سے ہوتا ہے۔ ایک تو مکمل اور پورا پورا بیان اور دوسرا ضرورت کے مطابق بیان۔ نسب کے سلسلے میں مکمل بیان ہوا اور رضاعت کے

معاملے میں ضرورت کے مطابق تاکہ مجتہدین کو اجتہاد اور منصوص علیہ (تصریح شدہ) امور کے ذریعے غیر منصوص علیہ (غیر تصریح شدہ) امور پر استدلال کا موقعہ دیا جاسکے۔ رضاعت کے معاملے میں استدلال اس طرح ہوگا کہ مرضعہ (دودھ پلانے والی) کی جانب میں حرمت دودھ کی وجہ سے ہے اور عورت کی چھاتی میں دودھ کے حاصل ہونے اور نازل ہونے کا سبب مرد اور عورت دونوں کا پانی (مادہ منویہ) ہے جب دودھ کا باعث دونوں ہیں تو رضاعت بھی دونوں کی طرف سے ہونی چاہیے۔

دوسرے یہ کہ دودھ کا موجب حرمت ہونا جزئیت اور بعضیت (جزو بدن بن جانا) کی وجہ سے ہے کیونکہ وہ (بچہ کے) گوشت کو اگاتا اور ہڈیوں کو پھیلاتا ہے جیسا کہ ایک حدیث پاک میں آیا ہے تو جب دودھ کے حصول اور نزول کا سبب میاں بیوی دونوں کا پانی ہے اور دودھ پینے سے، بواسطہ گوشت اگنے کے، جزئیت ثابت ہوتی ہے تو محرمات کے باب میں احتیاطاً جزئیت کے سبب کو حقیقی جزئیت کے قائم مقام کیا جائے گا اور محرمات کے باب میں سبب، مسبب کے قائم مقام کیا جاتا رہتا ہے کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ عورت جس طرح اپنے باپ پر حرام ہے اسی طرح اپنے دادا پر بھی حرام ہے حالانکہ اس کا دادا پر حرام ہونا کتاب اللہ میں صراحت سے مذکور نہیں لیکن بطور دلالت مذکور ہے۔ وہ اس طرح کہ لڑکی اگر حقیقت میں اپنے باپ کے پانی سے پیدا ہوئی ہے نہ کہ دادا کے پانی سے مگر دادا اس کے باپ کے پانی کا سبب ہے پس حرمت کے متناہی میں سبب کو احتیاطاً مسبب کے قائم مقام کیا گیا بالکل اسی طرح میاں (رضاعت کے معاملے میں بھی ہوا اور اس پر دلیل یہ ہے کہ رضاعی بیٹیوں اور رضاعی بہن بھائیوں کی بیٹیوں کا ذکر نص میں صراحتاً نہیں مگر بطور دلالت موجود ہے حتیٰ کہ یہ بالا جماع حرام ہیں اسی طرح میاں (رضاعت میں) بھی ہے کہ اگرچہ (رضاعی باپ کی جانب میں) حرمت کا ذکر وحی متلو (قرآن مجید) میں بیان نہیں ہوا مگر وحی غیر متلو (حدیث نبوی) میں بیان ہوا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام قرار پاتے ہیں“

خاوران کے اس قول کہ ”دودھ پلانا تو بیوی کی طرف سے پایا گیا ہے نہ کہ خاوند کی طرف سے“ کا جواب آچکا ہے کہ دودھ پلانا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، میاں بیوی دونوں کی طرف سے پایا جاتا ہے کیونکہ دودھ کے حاصل ہونے کا سبب جب دونوں کا پانی (مادہ منویہ) ہے تو دودھ پلانا بھی دونوں کی طرف سے متصور ہوگا۔ باقی ہا مخالفین کا یہ استدلال کہ خود خاوند کے تھنوں میں اگر دودھ آجائے اور اس کا دودھ کوئی بچہ پیے تو رضاعت ثابت نہیں ہوتی تو اس کے عین کے دودھ سے رضاعت کیسے ثابت ہوگی؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خاوند کے دودھ آنے پر کوئی بچہ اس کا دودھ پی لے تو اس کو عرف اور عادت میں ”رضاع“ نہیں کہتے اور نہ ہی اس سے رضاع (دودھ پینے) کا مقصد پورا ہوتا ہے اور وہ منقذ یہ ہے کہ دودھ بچے کی غذا میں کافی ہو مگر خاوند کے دودھ میں یہ بات ہمیں لہذا خاوند کا دودھ بکری کے دودھ کے مشابہ ہوا۔ واللہ اعلم۔

پھر زوج کی طرف سے حرمت اسی وقت ثابت ہوگی جب کہ وہ زوج (خاوند) ہو، جب وہ کسی عورت کا شرعی خاوند نہ ہو اور اس سے زنا کا ارتکاب کرے جس کی وجہ سے اس عورت کو بچہ ہو اور دودھ اتر آئے۔ یہ عورت اگر کسی بچے کو دودھ پلاتی ہے تو رضاعت کے احکام صرف اسی عورت سے متعلق ہوں گے نہ کہ زانی کے ساتھ کیونکہ ولد الزنا کا نسب زانیہ عورت کی طرف ہوتا ہے نہ کہ زانی کی طرف۔ اور اس میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ آدمی جس سے نسب ثابت ہوتا ہے رضاعت بھی اسی سے

ثابت ہوتی ہے اور جس سے نسب ثابت نہیں ہوتا رضاعت بھی اس سے ثابت نہیں ہوتی۔
مسائل | اسی طرح اگر کسی باکرہ عورت کو دودھ اترائے جسکے اب تک شادی نہیں کی تو رضاعت کا حکم صرف اسی سے ہوگا۔

○ اسی طرح چاروں قسم کے وہ رشتے جو مصاہرت (دامادی) کے باعث حرام ہو جاتے ہیں، جن کا ذکر ہم کتاب النکاح میں کرچکے ہیں، رضاعت کے باعث بھی حرام ہو جاتے ہیں۔ اس قاعدہ کی رو سے مرد اپنی بیوی کی رضاعی ماں اور کسی دوسرے خاوند سے اس کی رضاعی بیٹی حرام ہوگی جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے البتہ اتنا فرق ہوگا کہ ماں تو بیٹی کے ساتھ نفس عقد (نکاح) سے ہی حرام ہو جائے گی جبکہ عقد صحیح ہو اور بیٹی اس وقت تک حرام نہ ہوگی جب تک کہ ماں کے ساتھ دخول (ہمبستری) نہ ہو جائے جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔

○ اسی طرح مرد اور اس کی بیوی کی رضاعی دادیاں اور رضاعی نانیاں اگرچہ اوپر چلی جائیں یعنی پڑدیاں اور پڑنانیاں (الخ) اور رضاعی بیٹے بیٹیوں کی بیٹیاں اگرچہ جتنی نیچے چلی جائیں سب کی سب حرام ہوں گی جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔

○ اسی طرح وطی (ہمبستری) کے ساتھ موطوہ (وطی شدہ) کی رضاعی ماں اور رضاعی بیٹی واطی مباشرت کرنے والے، پر حرام ہو جاتی ہے نیز موطوہ (وطی شدہ عورت) کی دادیاں نانیاں وغیرہ اور نواسیاں وغیرہ بھی۔ اور موطوہ وطی کرنے والے کے رضاعی باپ بیٹے اجداد پوتوں پڑپوتوں وغیرہ سب پر حرام ہو جاتی ہے جیسا کہ نسب میں ہے۔ چاہے یہ وطی احناف کے نزدیک حلال طریقے سے ہو یا نکاح فاسد کے ذریعے ہو یا شبہ نکاح سے ہو یا زنا سے ہو مگر امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک زنا جس طرح حرمت مصاہرت کو واجب نہیں کرتا اسی طرح حرمت رضاعت کو بھی ثابت نہیں کرتا اور یہ مسئلہ کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔

حرمت رضاعت کی استثنائی صورتیں | پھر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کہ رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے ہوتے ہیں، بکا اطلاق اپنے عموم پر ہے سوائے دو صورتوں کے۔

(۱) ایک تو یہ کہ کسی آدمی کے واسطے جائز نہیں کہ وہ اپنے نسبی بیٹے کی ماں کی طرف سے اس بہن کے ساتھ نکاح کرے جو کہ کسی دوسرے خاوند سے ہو وہ اس طرح کہ اس کے بیٹے کی ماں کی طرف سے نسبی بہن ہو جو کسی پہلے خاوند سے ہو مگر رضاعی بیٹے کی ایسی بہن سے نکاح جائز ہے وہ اس طرح کہ اس کے رضاعی بیٹے کی ماں کی طرف سے نسبی بہن ہو جسے اس آدمی کی بیوی نے دودھ نہیں پلایا۔ کیونکہ نسب میں جواز سے مانع اس بہن کی ماں کا موطوہ ہونا ہے۔ جب اس کی ماں اس آدمی کی موطوہ بن گئی۔ تو موطوہ کی بیٹی ہونے کی وجہ سے وہ اس آدمی پر حرام ہوگی اور یہ چیز رضاعت میں نہیں پائی گئی اور اگر رضاعت میں بھی ایسا ہو جائے یعنی رضاعی لڑکے کی بہن کی ماں اس آدمی کی موطوہ بن جائے، تو نکاح جائز نہیں ہوگا جیسا کہ نسب میں جائز نہیں ہوتا۔

ب۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کسی آدمی کے واسطے جائز نہیں کہ وہ باپ کی طرف سے اپنی نسی بہن کی ماں کے ساتھ نکاح کرے۔ وہ اس طرح کہ صرف باپ کی طرف سے اس کی بہن ہو نہ کہ ماں کی طرف سے تو اس بہن کی ماں کے ساتھ نکاح کرنا جائز نہیں مگر رضاعی بہن کی ماں کے ساتھ نکاح کرنا جائز ہے وہ اس طرح کہ اس کی کوئی رضاعی بہن ہو اور وہ اس کی نسی ماں سے نکاح کرے۔ نسب میں ممانعت کی وجہ یہ ہے کہ اس کی باپ کی طرف سے بہن کی ماں اس کے باپ کی موطوہ ہے اور یہ چیز رضاعت میں نہیں پائی گئی اور اگر رضاعت میں یہ چیز پائی جائے تو نکاح جائز نہ ہوگا جیسا کہ نسب میں جائز نہیں ہوتا۔

مسائل | جائز ہے مرد کے لئے کہ وہ باپ کی طرف سے اپنے نسی بھائی کی بہن کے ساتھ نکاح کرے اور اس کی صورت یوں ہے کہ اس کے باپ کی منکوحہ کوئی بیٹا بنے اور اس منکوحہ کی کسی دوسری خاوند سے کوئی بیٹی ہو تو وہ اس کے باپ کی طرف سے بھائی کی بہن ٹھہری تو اس مرد کے واسطے جائز ہے کہ وہ اپنے باپ بھائی کی بہن کے ساتھ نکاح کرے۔ اسی طرح مرد کے واسطے جائز ہے کہ وہ اپنی رضاعی بہن کی بہن کے ساتھ نکاح کرے۔ اور اس کا جواز بالکل ظاہر ہے۔

۵ رضاعی ماں کے خاوند (رضاعی باپ) کے لئے جائز ہے کہ وہ مُرضع (جس بچے کو دودھ پلایا گیا) کی نسی ماں کے ساتھ نکاح کرے کیونکہ مُرضع اس کا (رضاعی) بیٹا ٹھہرا اور انسان کے لئے جائز ہے کہ وہ بیٹے کی نسی ماں کے ساتھ نکاح کرے۔

۶ اسی طرح مُرضع کے نسی باپ کے واسطے جائز ہے کہ وہ مُرضعہ کے ساتھ نکاح کرے کیونکہ وہ اس کے بیٹے کی رضاعی ماں ٹھہری جو اس کے بیٹے کی نسی ماں کی مانند ہے۔

اسی طرح اس کے لئے جائز ہے کہ وہ بچے کے رضاعی باپ یا نسی باپ کے محارم کے ساتھ نکاح کرے جیسا کہ اس کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کی ماں کے ساتھ نکاح کرے۔ واللہ عز وجل اعلم،

فصل:

حرمت پیدا کرنے والی رضاعت کا بیان

جس رضاعت (دودھ پینا) سے حرمت آتی ہے وہ، وہ ہے جو حالتِ صغر و بچپن میں واقع ہو اور جو رضاعت حالتِ کبر و بڑا ہونے میں پائی جائے اس سے عام علماء اور عام صحابہ کرام کے نزدیک حرمت نہیں آتی۔ البتہ ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ رضاعت سے مطلقاً حرمت پیدا ہو جاتی ہے چاہے رضاعت حالتِ صغر و بچپن میں ہو یا حالتِ کبر میں اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کے قول ”وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ“ کے ظاہر الفاظ سے دلیل پکڑی ہے کہ اس میں حالتِ صغر اور حالتِ کبر کی کوئی تفریق نہیں۔ اور ایک روایت یہ بھی ہے کہ (حضرت) ابو حذیفہ نے (حضرت) سالم کو اپنا منہ

بولایا بنایا تھا اور یہ سالم ابو حذیفہ کی بیوی سہلہ بنت سہیل کے ہاں آتے جاتے تھے۔ جب پردہ کا حکم نازل ہوا تو وہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئیں اور عرض کیا یا رسول اللہ! ہم نے سالم کو اپنا منہ بولا بیٹا بنایا تھا اور وہ میرے پاس آتے جاتے تھے دوسرے یہ کہ ہمارے پاس صرف ایک ہی مکان ہے اب پردہ کا حکم نازل ہونے کے بعد ان کے بارے میں کیا حکم ہے؟ آیا وہ میرے پاس آسکتے ہیں یا نہیں؟ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے سہلہ سے فرمایا: ”تو اس (سالم) کو دس گھونٹ اپنا دودھ پلا دے پھر وہ تمہارے پاس آتے جاتے رہیں۔“ اور سالم اس وقت بڑے تھے۔ تو یہ روایت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ رضاعت ہر حالت میں حرمت پیدا کر دیتی ہے چاہے وہ حالت صغریٰ میں ہو یا حالت کبریٰ میں حضرت عائشہ صدیقہؓ کا وفات نبوی کے بعد بھی اس حدیث پر عمل رہا۔ یہاں تک بیان کیا جاتا ہے کہ جب وہ چاہتیں کہ کوئی آدمی ان کے پاس آئے تو وہ اپنی بہن ام کلثوم بنت ابی بکرؓ اور اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکرؓ کی بیٹیوں کو حکم دیتیں کہ وہ اس آدمی کو (اپنا) دودھ پلا دیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد حضرت عائشہ صدیقہؓ کا اس حدیث پر عمل اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ حدیث منسوخ نہیں ہے۔

ہماری ادحاف کی دلیل یہ روایت ہے کہ ایک دن نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت عائشہؓ کے ہاں تشریف لے گئے تو ان کے ہاں ایک آدمی کو دیکھا جس سے آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کا چہرہ انور متغیر ہو گیا۔ دریافت فرمایا یہ آدمی کون ہے؟ حضرت عائشہ صدیقہؓ نے عرض کیا یہ میرا رضاعی چچا ہے جنور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”انما الرضاۃ من المجاعة“ یعنی حرمت پیدا کرنے والی رضاعت وہ ہے جو حالت بھوک میں ہو۔ جس سے آپؐ کا اشارہ اس بات کی طرف تھا کہ بچپن کی رضاعت ہی محترم (حرمت پیدا کرنے والی) ہے کہ وہ بھوک کو دور کرتی ہے بڑے آدمی کی بھوک ایسی رضاعت سے دور نہیں ہوتی۔

۲۲۔ اور وہی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: رضاعت وہی معتبر ہے جو گوشت پیدا کرے اور ہڈی پھیلائے اور یہ چیز گوشت کا پیدا ہونا اور ہڈی کا بڑھنا (چھوٹے بچے کی رضاعت میں ہوتی ہے نہ کہ بڑے کی رضاعت میں کیونکہ بڑے بچے کو (کسی عورت کا) دودھ پلانا نہ تو گوشت اگاتا ہے اور نہ ہڈیوں کو بڑھاتا ہے۔

۳۔ اور جنور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا (حرمت پیدا کرنے والی) رضاعت وہ ہے جو انتڑیوں کو کھول دے اور بچپن کی رضاعت ہی انتڑیاں کھولتی ہے نہ کہ بڑا ہونے کے وقت کی رضاعت۔ کیونکہ چھوٹے بچے کی انتڑیاں تنگ ہوتی ہیں جنہیں صرف دودھ ہی کھولتا ہے اس لئے کہ وہ لطیف ترین غذا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن پاک میں دودھ کا وصف بیان کرتے ہوئے فرمایا: لَبَنًا خَالِصًا سَائِغًا تَلَسَّارٍ بَيْتٍ (خالص دودھ جو پینے والوں کے لئے خوشگوار ہے) اور بڑے یا نوجوان آدمی کی آنتیں پہلے ہی کھلی ہوتی ہیں۔ کھلنے کے لئے اب وہ دودھ کی محتاج نہیں۔

۴۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا بچے کا دودھ چھڑائے جانے کے بعد کوئی رضاعت نہیں (یعنی اب اس پر رضاعت کے شرعی احکام جاری نہ ہوں گے)۔
 ۵۔ یور روایت ہے کہ ایک دیہاتی آدمی کی بیوی کو بچہ ہوا جو مر گیا۔ بعد ازاں اس عورت کے تھنوں پر ورم آگیا تو وہ دیہاتی آدمی اس کے تھنوں سے دودھ چوس کر پھینکنے لگا۔ اتفاقاً ایک گھونٹ اس کے حلق کے اندر چلا گیا اس نے حضرت ابو موسیٰ اشعری سے اس کے بارے میں دریافت کیا انہوں نے فرمایا وہ عورت تجھ پر حرام ہو گئی ہے۔ پھر وہ دیہاتی حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس پہنچا اور ان سے مسئلہ دریافت کیا۔ آپ نے فرمایا کیا تو نے کسی اور سے پوچھا ہے؟ اس نے بتایا کہ میں نے ابو موسیٰ اشعری سے پوچھا ہے اور انہوں نے فرمایا ہے کہ وہ عورت تجھ پر حرام ہو گئی ہے۔ میں نے عبداللہ بن مسعود ابو موسیٰ اشعری کے پاس آئے اور فرمایا کہ آپ نے اس بات پر غور نہ کیا کہ محرم رضاعت وہ ہے جو گوشت کو اگائے! حضرت ابو موسیٰ کہنے لگے لوگو! جب تک یہ عالم تھا بارے درمیان موجود ہے مجھ سے کسی شے کے بارے میں حجت پوچھو۔

۶۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ ایک آدمی حضرت عمر فاروقؓ کے پاس آیا اور کہنے لگا میری ایک لونڈی ہے جس سے میں وطی بھی کیا کرتا ہوں۔ اسے میری بیوی نے اپنا دودھ پلا دیا ہے۔ اب اس کے بارے میں کیا حکم ہے؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا تو اس کے ساتھ وطی کر، وہ بدستور تیری لونڈی ہے۔ رضاعت، جس سے حرمت آتی ہے وہ بچپن میں ہوتی ہے۔

اس سے واضح ہوا کہ آیت کریمہ (والمہاتکم اللتی ارضعنکم) سے مراد بڑے آدمی کی رضاعت نہیں کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے وضاحت فرمائی کہ محرم رضاعت وہ ہے جو بھوک کو دفع کرنے والی ہو، گوشت کو اگانے والی ہو، ہڈی کو پھیلانے والی ہو، اور آنتوں کو کھولنے والی ہو اور یہ تمام اوصاف چھوٹے بچے کی رضاعت میں پائے جاتے ہیں نہ کہ بڑے کی رضاعت میں۔ تو گویا سنت نبوی کتاب اللہ میں موجود اصل کی وضاحت کر نیوالی بن گئی۔

باقی رہا سالم والی حدیث کا جواب تو وہ دو طرح کا ہے۔ ایک تو یہ کہ اس بات کا احتمال ہے کہ یہ حکم ان کے ساتھ خاص ہو جس پر دلیل یہ روایت ہے کہ حضورؐ کی تمام ازواج مطہرات نے اس بات سے انکار کر دیا تھا کہ کوئی آدمی بڑا ہونے کی حالت میں رضاعت کے باعث ان کے پاس آئے اور فرمایا تھا کہ جس چیز کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے سہلہ بنت سہیل کو فرمایا تھا وہ اکیلے سالم کے بارے میں رخصت تھی نہ کہ ہر آدمی کے لئے۔ یہ روایت اس امر پر دال ہے کہ یہ رضاعت کا حکم صرف سالم کے لئے خاص تھا۔ اور خاض حکم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس روایت کی بنا پر ہم شریعت میں مقرر اصل کو نہیں چھوڑ سکتے۔ دوسرا یہ کہ بڑے آدمی کی رضاعت (ابتداءً اسلام میں) محرم تھی مگر بعد میں منسوخ ہو گئی جہاں تک حضرت عائشہؓ صدیقہ کے عمل کا تعلق ہے تو ان سے ایک روایت رجوع کی بھی مروی ہے فرماتی ہیں: صرف وہی رضاعت محرم ہے جو گوشت اور خون کو اگائے۔ اس کے برعکس ایک روایت یہ بھی ہے کہ وہ اپنے بھائی عبدالرحمن بن ابی بکر کی بیٹی کو حکم دیا کہ تیں کہ وہ (بعض) بچوں کو دودھ پلائیں تاکہ جب وہ بڑے ہو جائیں تو وہ ان کے پاس آسکیں مگر ان کا یہ عمل حضورؐ کی جملہ ازواج مطہرات کے عمل کے متعارض ہے کیونکہ وہ ایسی رضاعت سے کسی مرد کے اپنے ہاں داخل ہونے کو جائز نہیں سمجھتی تھیں۔ متعارض حجت نہیں بن سکتی۔

مدتِ رضاعت کا بیان

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ بڑے آدمی کی رضاعت محرم (حرمت پیدا کرنے والی) نہیں ہے اور چھوٹے کی رضاعت محرم ہے تو ضروری ہے کہ رضاعت کے معاملے میں چھوٹے اور بڑے کے درمیان حد فاصل کو بیان کیا جائے اور وہ ہے محرم رضاعت کی مدت کا بیان۔

اس مدت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدت رضاعت تیس مہینے ہے اس کے بعد حرمت نہیں آتی چاہے بچے کا دودھ چھڑا دیا گیا ہو یا نہ چھڑایا گیا ہو۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دو سال ہے۔ اس کے بعد حرمت نہیں آتی چاہے بچے کا دودھ چھڑا دیا گیا ہو یا نہ چھڑایا گیا ہو امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ امام زفرؒ کے نزدیک تین سال بعض کے نزدیک پندرہ سال اور بعض کے نزدیک چالیس سال ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے اللہ تعالیٰ کے قول:

وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَتْ أَنْ يُتِمَّ

الرَّضَاعَةَ کو دلیل بنایا ہے جس کا معنی یہ ہے کہ مائیں اپنی اولاد کو اس آدمی کے لئے پورے دو سال دودھ پلائیں جو مدتِ رضاعت کو تمام کرنا چاہتا ہو۔ یہاں اللہ تعالیٰ نے کامل دو سالوں کو تمام مدتِ رضاعت بنایا ہے اور ظاہر ہے جب کوئی شے تمام ہو جائے تو اس کے بعد کچھ نہیں رہتا۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ (اور دو سال میں اس کا دودھ چھڑانا) اور وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا (اور اس (بچے) کا حمل اور اس کا دودھ چھڑانا تیس مہینے (میں پورا ہوتا ہے) بھی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی دلیل ہے۔ کیونکہ کم از کم مدتِ حمل چھ مہینے ہے باقی دودھ چھڑانے کی مدت دو سال باقی رہی۔ علاوہ ازیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت بھی مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: دو سال کے بعد کوئی رضاعت نہیں۔ یہ چیز مدتِ رضاعت کے مسئلے میں واضح نص ہے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وَأُمّهَاتُكُمْ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ مِّنَ الرِّضَاعَةِ" اور حرام ہیں تمہارے اور تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا اور تمہاری رضاعی بہنیں (۔

نے دودھ پلانے کے وقت سے تعرض کیے بغیر مطلقاً رضاعت کے باعث حرمت کو ثابت کیا ہے۔

البتہ یہ آیت کریمہ اس بات پر بھی دلیل ہے کہ تیس ماہ سے بعد کا زمانہ مراد نہیں۔ ہر تیس ماہ کے اندر کی مدت میں مطلق رضاعت پر عمل کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کے ارشاد "فَإِنْ أَرَادَ إِفْصَالُ عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ" (دو سال رضاعت تمام ہونے کے بعد) اگر مائیں بیوی دونوں باہمی رضامند

اور مشورہ سے دودھ چھڑانا چاہیں) سے بھی امام ابو حنیفہؒ نے استدلال کیا ہے۔ اور یہ استدلال دو طرح سے

ہے۔ ایک تو اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے ماں باپ دونوں کے لئے دو سال کامل رضاعت کے بعد ارادۂ فصال (دودھ چھڑانا) کو ثابت کیا ہے کیونکہ "فَاء" (عربی لغت میں) تعقیب (پیچھے یا بعد میں کرنے) کے لئے

آتی ہے اور "فَاء" کا یہاں تقاضا ہے کہ دو سال کے بعد بھی رضاعت باقی ہوتا کہ فصال (دودھ چھڑانا) ان کے بعد واقع ہو سکے دوسرے کا اللہ تعالیٰ نے ماں باپ کے لئے ارادۂ فصال کو ثابت کیا ہے جس میں وقت کا کوئی

ذکر نہیں۔ ظاہر ہے فصال (دودھ چھڑانا) تبھی ہو سکتا ہے جب رضاعت (دودھ پینا) ابھی باقی ہو۔ تو یہ بات اس چیز پر دلالت کرتی ہے کہ رضاعت کا حکم بغیر کسی قید کے مطلق وقت میں باقی رہے گا یہاں تک کہ اس وقت کو مقید کرنے پر کوئی دلیل قائم ہو جائے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد وَإِنْ أَدَّتُمْ أَنَّ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ (اگر تم اپنی اولاد کو دودھ پلوانے کا ارادہ کرو تو تم پر کوئی حرج نہیں) بھی امام ابو حنیفہ کی دلیل ہے۔ وہ اس طرح کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے والدین کے لئے ارادہ استرضاع کو ثابت کیا ہے جس میں وقت کی کوئی قید نہیں۔ اب جو آدمی یہاں دو سال کی قید کا دعویٰ کرتا ہے تو اسے اپنے دعویٰ کے ثبوت کے لئے دلیل لانی چاہیے علاوہ ازیں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ دودھ پلانا موجب حرمت اس لئے ہے کہ بھجوائے حدیث وہ گوشت کو اگکانے والا اور ہڈیوں کو پھیلانے والا ہے۔ اور یہ چیز عادتاً محال ہے کہ وہ دو سال تک نو گوشت اگکانے والا رہے اور دو سال کے بعد ایک لمحے کے لئے بھی گوشت اگکانے والا نہ رہے۔ کیونکہ تبدیلی غذا کی عادت کے واسطے بھی ایک معقول مدت ہونی چاہیے دوسرے یہ کہ بعض اوقات عورت شدید سردی میں یا شدید گرمی میں بچہ جنمتی ہے۔ اب دو سال گزر جانے کے بعد یہ چیز فائز نہیں کہ اس عورت کو دودھ چھڑانے کا حکم دے دیا جائے کیونکہ بچہ جب تک دودھ کے علاوہ دوسری خوراک کا عادی نہ بن جائے اس وقت تک ایسا کرنے میں اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہے۔ خدا نخواستہ دودھ چھڑانے کی صورت میں اگر بچے کی ہلاکت کا اندیشہ پیدا ہوتا ہے تو عورت کو دودھ پلانے کا حکم دیا جائے گا اور یہ بات غلط ہے کہ ایک وقت میں رضاعت کا حکم بھی دیا جائے اور رضاعت کو حرام بھی ٹھہرایا جائے۔ یہ عقلی اور نقلی دلائل اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ دو سال کے بعد بھی رضاعت کا حکم رہتا ہے۔ مگر یہ کہ امام ابو حنیفہؒ نے دو سال کے بعد رضاعت کے حکم کو باقی رکھنے کی مدت کا اندازہ چھ مہینے کے ساتھ کیا ہے کیونکہ بچے میں تیدیلی کی مدت کم از کم چھ مہینے ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ بچہ چھ ماہ تک ماں کے پیٹ میں رہتا ہے ماں کے پیٹ میں اس کی غذا وہی ہوتی ہے جو اس کی ماں کی ہوتی ہے۔ ماں کے پیٹ سے جدا ہونے کے بعد اس کی اپنی الگ غذا شروع ہوتی ہے۔ امام زفرؒ نے دو سال کے بعد پورے ایک سال کا اعتبار کیا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ جب بقول امام ابو حنیفہؒ تیسرے سال کی ابتداء میں رضاعت کا حکم ثابت ہو گیا تو بقیہ سال میں بھی قائم رہے گا جیسا کہ سال اول اور سال دوم میں ہوا۔

جہاں تک آیت وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ کا تعلق ہے، جس سے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے استدلال کیا ہے، تو اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ اس آیت میں دو سال ایسے آدمی کے لئے مدت رضاعت ہے جو رضاعت کو تمام کرنا چاہتا ہو۔ یہ آیت کریمہ اس آدمی کے حق میں دو سال سے زائد مدت رضاعت کی نفی نہیں کرتی جو دو سال کے بعد مدت رضاعت تمام نہ کرنا چاہتا ہو۔ یہ بھی ذہن نشین رہے کہ کسی چیز کا تمامیت کے ساتھ ذکر کرنا، اس امر سے مانع نہیں کہ اس پر زیادتی نہ ہو سکے۔ کیا آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "مَنْ أَدْرَكَ عَرَفَةَ فَقَدْ تَمَّ حَجُّهُ" (جس نے عرفہ کو پایا اس کا حج تمام ہو گیا) پر غور نہیں کیا؟ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا اس پر فرض کہ زیادتی کو منع نہیں کرتا کیونکہ طواف زیارت (جو وقوف عرفہ کے بعد ہوتا ہے) حج کے فرائض میں سے ہے۔

اور آیت کریمہ میں یہ بات ہے کہ دو سال رضاعت کی مدت کا تمام ہے لیکن کیا مدت رضاعت کی تمامیت حرمت کے حق میں ہے یا باپ پر رضاعت کی اجرت کے واجب ہونے کے حق میں ہے؟ تو نص قرآنی نے اس چیز سے کوئی تعرض نہیں کیا اور صاحبین کے نزدیک مدت رضاعت کی یہ تمامیت باپ پر اجرت کے واجب ہونے کے حق میں ہے چنانچہ مطلقہ ماں جب دو سال کے بعد اجرت کا مطالبہ کرے اور بغیر اجرت دودھ نہ پلانے تو باپ کو زائد از دو سال کی اجرت رضاعت پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ یا یہ صورت ہے کہ اس آیت کریمہ کو دلائل کے درمیان موافقت پیدا کرنے کے لئے اس مذکورہ معنی پر مجبور کیا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے دلائل باہم متناقض نہیں ہوتے۔

یہی دوسری آیت (وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ تَوَسُّطِ) میں دو سال کے اندر دودھ چھڑانا دو سال سے نیلے عرصے میں دودھ چھڑانے کی نفی نہیں کرتا جیسا کہ دو سال سے کم میں باہمی مشورہ سے دودھ چھڑانے کی نفی نہیں کرتا۔ گویا یہ امر مسکوت (ایسا حکم جو ظاہر الفاظ میں تو نہ پایا جاتا ہو مگر بین السطور سمجھا جاتا ہو) سے استدلال ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا قول "فَكَاتَبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا" (جو غلام مکاتب ہونے کے خواہاں ہوں تو انہیں مکاتب بنادیا کرو اگر ان میں بہتری کے آثار پاؤ، غلاموں کو مکاتب بنانے کے جواز سے مانع نہیں جبکہ ان میں بہتری کے آثار نہ پائے جاتے ہوں)۔

جہاں تک تیسری آیت (وَحَمْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) کا تعلق ہے تو اس میں ایک احتمال تو وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ حمل سے مراد پیٹ کا حمل اور فصال سے مراد دودھ چھڑانا ہے۔ یہ احتمال اس بات کا مقتضی ہے کہ مدت رضاعت دو سال ہو اور مدت حمل چھ مہینے ہو جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی مروی ہے۔ مگر یہاں یہ احتمال بھی تو ہو سکتا ہے کہ حمل سے مراد ہاتھ اور گود کا حمل (اٹھانا) ہو۔ یہ احتمال اس امر کا مقتضی ہے کہ تیس مہینے حمل اور فصال دونوں کی اکٹھی مدت ہو۔ نہ کہ اس کل (تیس مہینے) مدت کا بعض حصہ تو مدت حمل ہو اور بعض مدت فصال۔ کیونکہ وقت کی طرف دو سال کی نسبت اس بات کی مقتضی نہیں کہ وقت کو ان دو پر تقسیم کیا جائے بلکہ اس بات کی مقتضی ہے کہ وہ تمام وقت ان دو میں سے ہر ایک کے لئے مدت ہو جیسا کہ کسی کا یہ کہنا کہ "تمہیں رمضان کے مہینے میں روزے رکھنے اور زکوٰۃ دینی ہوگی" اس امر کا مقتضی نہیں کہ روزوں اور زکوٰۃ پر رمضان کے مہینے کو تقسیم کیا جائے کہ اتنے دن تو روزوں کے لئے اور اتنے دن زکوٰۃ کے لئے ہیں، بلکہ یہ کہنا اس امر کا مقتضی ہے کہ پورا مہینہ ان دونوں کاموں میں سے ہر ایک کے لئے وقت ہے لہذا جو احتمال ہم نے بیان کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ تیس مہینے رضاعت کی مدت ہو جیسا کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔ پس صاحبین کا استدلال ایک دوسرے احتمال کی موجودگی میں دلیل نہیں بن سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ جو احتمال ہم نے بیان کیا ہے وہ حافظ (منع کرنے والا) ہے اور جو احتمال صاحبین نے بیان کیا ہے وہ منع (جائز کرنے والا) ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ حافظ پر عمل کرنا مبیح کی نسبت اولیٰ ہے۔

جہاں تک حدیث کا معاملہ ہے تو اس میں مشہور تو یہی ہے کہ "لَا رَضَاعَ بَعْدَ فَصَالٍ" (یعنی دودھ چھڑائے جانے کے بعد رضاعت کا کوئی حکم نہیں)۔ ہم بھی یہی کہتے ہیں اور عین ممکن ہے کہ اصل حدیث ہو بھی اسی طرح جس راوی نے یہاں "بعد فصال" کی جگہ "بعد الحولين" کے الفاظ ذکر

کئے ہیں اس نے شاید "فصال" (دودھ چھڑانے) کی مدت اپنی رائے میں دو سال تصور کر کے روایت بالمعنی کے طور پر "بعد الحولین" کے الفاظ لکھ دیئے ہوں۔ اور اگر یہ الفاظ (بعد الحولین) ثابت بھی ہو جائیں تو یہ بھی احتمال ہے کہ اس کے معنی یہ ہوں کہ دو سال کے بعد والد پر رضاعت کی اجرت نہیں جیسا کہ ہم نے آیت کی تاویل میں ذکر کیا ہے۔

رضاعت ائمہ کے اختلاف کے مطابق مدت رضاعت (امام ابو حنیفہ کے نزدیک اڑھائی برس اور صاحبین و امام شافعی کے نزدیک دو برس) کے دوران ہی حرمت پیدا کرتی ہے حتیٰ کہ اگر کوئی دودھ پینے والا بچہ مدت رضاعت میں دودھ چھوڑ دے پھر مدت رضاعت کے ختم ہونے سے پہلے دوبارہ دودھ پیے تو یہ رضاعت (دودھ پینا) محرم ہوگی۔ دودھ چھوڑنے کا اعتبار نہیں بلکہ وقت کا اعتبار ہے۔ پس ہر وہ رضاعت جو اڑھائی سال کے دوران ہو، امام ابو حنیفہ کے نزدیک اور جو دو سال کے اندر ہو وہ صاحبین کے نزدیک حرام ہوگی۔ کیونکہ رضاعت شریعت میں اپنی مقررہ مدت کے دوران ہی محرم ہو سکتی ہے جیسا کہ ہم دلائل سے واضح کر چکے ہیں۔ اس مدت کے دوران دودھ چھڑائے جانے یا نہ چھڑائے جانے کا کوئی اعتبار نہیں حضرت حسن نے امام ابو حنیفہ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب بچہ دو سال میں دودھ چھوڑ دے یہاں تک کہ دودھ سے مستغنی ہو جائے پھر دودھ چھوڑنے کے بعد دو سال کے اندر یا اڑھائی سال کے اندر دوبارہ دودھ پیے تو ایسی رضاعت محرم نہ ہوگی کیونکہ دودھ چھڑائے جانے کے بعد رضاعت کا حکم نہیں رہتا۔ اور اگر دو سال کے اندر وہ دودھ چھوڑے پھر تھوڑا تھوڑا کھانا بھی کھانے لگے مگر دودھ سے ابھی مستغنی نہ ہوا تھا کہ دوبارہ (مدت رضاعت کے دوران) دودھ پیا تو ایسی رضاعت اسی طرح محرم ہوگی۔ جیسا کہ دودھ نہ چھوڑنے والے چھوٹے بچے کی رضاعت محرم ہوتی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ حضرت حسن کی یہ روایت ہمارے اصحاب (احناف) کے اس ظاہری قول کی تفسیر ہو کہ دودھ چھوڑنے کے بعد مدت رضاعت کے اندر دوبارہ رضاعت وہی محرم ہے جب کہ فطام (دودھ چھوڑنا) ابھی مکمل نہ ہوا ہو۔ یعنی غذا کے ساتھ دودھ سے ابھی مستغنی نہ ہوا ہو اور اگر بچہ دودھ سے مستغنی ہو جائے تو پھر بالاجماع رضاعت حرمت پیدا نہیں کرتی۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لارضاع بعد فصال" (دودھ چھڑائے جانے کے بعد کوئی رضاعت نہیں) کو ایسے فصال پر محمول کیا جائے گا جو متعارف مکمل اور دودھ سے مستغنی کرنے والا ہو۔

حرمت پیدا کرنے والی رضاعت کی مقدار | عام علماء اور عام صحابہ کے نزدیک رضاع

کا تھوڑا یا زیادہ ہونا برابر ہے۔ اور عبد اللہ بن زبیر اور ام المومنین عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ تھوڑی سی رضاعت محرم نہیں۔ اسی روایت کو یقیناً ہوئے امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ پانچ مرتبہ متفرق اوقات میں دودھ پینے کے بغیر حرمت نہیں آتی۔ امام شافعیؒ نے حضرت عائشہ کی ایک دوسری روایت کو بھی اپنی دلیل بنایا ہے جس میں انہوں نے فرمایا کہ جو کچھ نازل ہوا اس میں پہلے دس مرتبہ کی رضاعت محرم تھی جو بعد میں پانچ مرتبہ ہو گئی۔ رضاعت کا یہی حکم تھا کہ نبی

اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا۔ ایک روایت یہ بھی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایک مرتبہ یاد دو مرتبہ کا دودھ چوسنا حرمت پیدا نہیں کرتا اور نہ ہی ایک یا دو دفعہ کا دودھ پلانا حرمت پیدا کرتا ہے کیونکہ حرمت ایسی رضاعت سے آتی ہے جو گوشت کو اگانے والی اور ہڈیوں کو پھیلانے والی ہو اور یہ چیز تلیل رضاعت سے حاصل نہیں ہوتی لہذا تلیل رضاعت محرم نہ ہوگی۔

ہمارے (احناف کے) لئے اللہ تعالیٰ کا قول ”وَأَمَّا تِلْكَ الْأَرْضُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرِّضَاعَةِ“ اور حرام کہ دی گئی ہیں تمہارے اوپر تمہاری وہ مائیں جنہوں نے تمہیں دودھ پلایا اور تمہاری رضاعی بہنیں، دلیل ہے۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مطلق رضاعت کو وجہ حرمت بنایا ہے۔ مقدار کا کوئی ذکر نہیں۔ (اس کے بعد) عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت علی المرتضیٰؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رضاعت کا حرمت پیدا کرنے میں (تھوڑا یا زیادہ ہونا برابر ہے) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ایک مرتبہ کی رضاعت بھی حرمت پیدا کر دیتی ہے۔ اور یہ بھی مروی ہے کہ جب ان عبداللہ بن عمرؓ کے پاس یہ بات پہنچی کہ عبداللہ بن زبیرؓ کہتے ہیں کہ ایک یا دو مرتبہ کا دودھ پینا حرمت پیدا نہیں کرتا تو انہوں نے (عبداللہ بن عمرؓ) نے فرمایا: اللہ کا فیصلہ ابن زبیرؓ کے فیصلے سے بہتر ہے اور پھر یہ آیت پڑھی ”وَأَمَّا تِلْكَ الْأَرْضُ الَّتِي أَرْضَعْنَكُمْ“ یہ بھی مروی ہے کہ جب انہیں (عبداللہ بن عمرؓ) یہ بات پہنچی کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ایک یا دو مرتبہ دودھ چوسنے سے حرمت نہیں آتی تو آپؐ نے فرمایا اللہ کا حکم حضرت عائشہؓ کے حکم سے اولیٰ اور بہتر ہے۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی (مذکورہ) حدیث کا تعلق ہے تو کہا گیا ہے کہ یہ روایت ان سے ثابت نہیں کیونکہ ان سے جو یہ بات مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہو گیا اور یہ حکم (رضاعت کا حکم) قرآن مجید کے اندر موجود تھا (جیسا کہ اوپر ان کا قول گزر چکا ہے) تو پھر سوال پیدا ہوتا ہے کہ کس چیز نے اس حکم کو منسوخ کیا؟ حالانکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کوئی نسخ نہیں ہوا اور نہ ہی اس امر کا احتمال ہے کہ قرآن مجید کا کوئی حصہ (العیاذ باللہ) ضائع ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ طحاویؒ نے ”اختلاف العلماء“ میں بیان کیا کہ یہ حدیث، منکر اور ان احادیث میں سے ہے جن کو بعد میں تبدیل کر دیا گیا۔ اور اگر یہ روایت ثابت بھی ہو جائے تو پھر احتمال یہ ہو سکتا ہے کہ یہ روایت بڑے (آدمی) کی رضاعت کے بارے میں ہے جب بڑے کی رضاعت کا حکم منسوخ ہو گیا تو عدد (پانچ مرتبہ دودھ پینا) بھی منسوخ ہو گیا۔ پھر جہاں تک حدیث لا تحرم المصاة والمصبات (ایک یا دو مرتبہ دودھ چوسنا باعث حرمت نہیں) کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں امام طحاویؒ نے کہا ہے کہ اس کی سند میں اضطراب ہے کیونکہ اس کا مدار ”عروہ بن زبیر عن عائشہ رضی اللہ عنہا“ پر ہے اور دوسری طرف مروی ہے کہ حضرت عروہ سے روایت کی بابت دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا: ما کان فی الحولین وان کان قطرة واحدة محرم وجہ رضاعت دو سال کے اندر ہو چاہے ایک قطہ ہی کیوں نہ ہو وہ محرم ہے، پھر یہ قاعدہ ہے کہ راوی جب اپنی روایت کردہ روایت کے خلاف عمل کرے تو یہ چیز (مخالفت) اس حدیث کے ثبوت میں کمزوری پیدا کرتی ہے کیونکہ اگر یہ حدیث اس کے ہاں ثابت ہوتی تو وہ اس پر عمل کرتا۔ اور اگر یہ روایت ثابت بھی

ہو جائے تو اس امر کا احتمال ہے کہ محرم مقدار کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حرمت ثابت نہ ہو یا اس احتمال کی بنا پر حرمت ثابت نہ ہو کہ دودھ بچے کے پیٹ میں پہنچا یا نہ پہنچا؟ اور جو دودھ پیٹ میں نہ پہنچے وہ حرمت رضاعت ثابت نہیں کرتا۔ لہذا مختلف احتمالات کے باعث اس حدیث سے حرمت ثابت نہیں ہو سکتی۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے جب پوچھا گیا کہ کیا ایک ہی مرتبہ ایک ہی گھونٹ دودھ پینے سے حرمت آتی ہے یا نہیں؟ تو انہوں نے فرمایا: "اذا عقی الصبی فقد حرم" یعنی ایک ہی مرتبہ دودھ پلانے کے بعد جب نوزائیدہ بچہ پاخانہ کر دے تو حرمت آ جاتی ہے کیونکہ "العقی" اس سیاہ رنگ کے لیس دار پاخانے کا نام ہے جو بوقت ولادت اس کے پیٹ میں دودھ پہنچنے کے بعد خارج ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے "هل عقیتم صبیکم" یعنی کیا تم نے بچے کو شہید پلایا کہ اس نے اس کا لیس دار پاخانہ نکل جائے یہ بات (بچے کا پاخانہ کرنا) ابن عباسؓ نے اس لئے فرمائی تاکہ معلوم ہو جائے کہ دودھ اس کے پیٹ میں پہنچ چکا ہے کیونکہ جب تک دودھ پیٹ میں نہ پہنچے اس وقت تک بچہ پاخانہ نہیں کرتا اس مذکورہ حدیث میں یہ احتمال بھی ہے کہ یہ بڑے آدمی کو دودھ پلانے کے بارے میں ہو جبکہ بڑے کی رضاعت محرم تھی پھر بڑے کی رضاعت کا حکم منسوخ ہو گیا۔ جہاں تک اس شے کا تعلق کہ رضاعت گوشت اگانے اور ہڈیوں کو پھیلانے کی وجہ سے حرمت کا حکم رکھتی ہے (اور قلیل رضاعت منبت لحم و منشتر عظم نہیں ہوتی) تو ہم کہیں گے کہ تھوڑی رضاعت بھی اپنی مقدار کے مطابق گوشت اگاتی اور ہڈیوں کو پھیلاتی ہے لہذا وہ اپنی اصل اور مقدار کے مطابق محرم ہوگی۔

علی سبیل التتمیز اگر یہ احادیث ثابت بھی ہو جائیں تو زیادہ سے زیادہ یہی کہیں گے کہ یہ "مبیح" (کسی شے کو جائز قرار دینے والی) ہیں اور جو دلائل ہم (احناف) کے بطور اشتہاد پیش کئے ہیں وہ "محرم" (کسی امر کو حرام قرار دینے والے) ہیں اور محرم کو احتیاطاً مبیح پر فیصلے کے وقت ترجیح دی جاتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایک بڑے گھونٹ سے امام شافعی کے نزدیک حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی حالانکہ ایک بڑا گھونٹ مابین مرتبہ تھوڑا تھوڑا جو سننے سے زیادہ گوشت کو اگاتا اور ہڈیوں کو پھیلاتا ہے تو معلوم ہوا کہ حرمت رضاعت حکامدار اس چیز پر نہیں۔

مردہ عورت کے دودھ کا حکم | اور سبط رحمات کے سلسلے میں زندہ اور مردہ عورت کا دودھ برابر ہے۔ اگر کسی عورت کا اس کے مرنے کے بعد دودھ دوا جائے اور کسی بچے کو پلایا جائے تو اس سے ہمارے (احناف) کے نزدیک حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔ اور امام شافعی کے نزدیک مردہ عورت کے دودھ سے حرمت ثابت نہیں ہوتی البتہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ عورت کی زندگی میں اگر دودھ دوا لیا جائے اور اس کے مرنے کے بعد کسی بچے کو پلایا جائے تو ہر دو مکتبہ فکر کے نزدیک حرمت ثابت ہو جائے گی۔

امام شافعیؒ اپنے قول (مردہ کے دودھ سے عدم رضاعت) کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ رضاعت کا حکم یا رضاعت کا نتیجہ حرمت ہے یعنی وہ عورت دودھ پینے والے بچے پر حرام ہو جاتی ہے۔ عورت جب مر گئی تو وہ اس حکم

کا محل ہی نہ رہی۔ یہی وجہ ہے کہ تمہارے (اخلاف) کے نزدیک بھی اگر مردہ عورت سے وطی (سمبھتری) کی جائے تو حرمت مصاہرت ثابت نہیں ہوتی لہذا یہاں حرمت رضاعت بھی ثابت نہ ہوگی پس اس کا دودھ جانوروں کے دودھ کی مانند ہو جائے گا۔ تو جس طرح کسی جانور کا دودھ پی لینے سے دو بچوں کے درمیان حرمت رضاعت نہیں آتی اسی طرح یہاں بھی نہیں آئے گی۔ جب اس عورت (جس کا دودھ پی لیا ہے) کی حرمت ہی ثابت نہ ہوئی تو اس کے غیر میں حرمت کیونکر ثابت ہوگی! کیونکہ مَرَضِعَہ ہی اس حرمت رضاعت میں اصل ہے جب اصل ہی میں حرمت ثابت نہ ہوئی تو اصل کے غیزوں کی طرف کیسے متعدی ہو سکتی ہے؟ بخلاف اس کے کہ جب وہ عورت زندہ تھی اور اس کی زندگی میں دودھ دو گیا پھر اس کی موت کے بعد وہ دودھ کسی بچے کو پلا دیا گیا تو اس سے حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی کیونکہ جب دودھ اسکے تھنوں سے جدا ہو تو اس وقت وہ حکم رضاعت کی محل تھی۔ اور یہاں (مردہ کا دودھ دہنے میں) معاملہ اس کے خلاف ہے کیونکہ دودھ اس عورت کے مرنے کے بعد اپنے رتن یعنی تھن کے نچس ہو جانے کی وجہ سے نچس ہو گیا لہذا وہ پیشاب اور خون کے مشابہ ہو گیا۔

مردہ کی رضاعت کے سلسلے میں ہمارا اِخْتِلَاف کا، استدلال اس مشہور حدیث سے ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ مَا يَحْرُمُ مِنَ النِّسْبِ (رضاعت سے وہ تمام رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے حرام ہوتے ہیں) اور رضاعت کا لفظ صرف تھن سے دودھ پینے پر منحصر نہیں۔ اہل عرب کہتے ہیں ”یتیم راضع“ (دودھ پیتا یتیم) اگرچہ اسے بکری اور گائے کا دودھ ہی کیوں نہ پلایا جاتا ہو۔ اگرچہ عورت کا دودھ اس حال میں پیے کہ وہ سو رہی ہو تو بھی اس کا نام رضاعت ہے اور اس سے حرمت آجاتی ہے۔ اور کہا جاتا ہے: اَرْضِعْ هَذَا الصَّبِيَّ بِلَبَنِ هَذِهِ الْمَيْتَةِ، یعنی اس بچے کو اس مردہ کا دودھ پلایا گیا جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ اسے زندہ کا دودھ پلایا گیا۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول الرِّضَاعُ مِنَ الْمَجَاعَةِ (محرم رضاعت وہ ہے جس نے بھوک دور ہو) الرِّضَاعُ مَا أَنْبَتَ اللَّحْمُ وَأَنْشَرَ الْعَظْمُ (رضاعت (محرم) وہ ہے جو گوشت کو آگائے اور ہڈی کو پھیلائے) اور آپ کا قول ”الرِّضَاعُ مَا فَتَقَ الْأَمْعَاءُ“ (رضاعت محرم وہ ہے جو انتڑیوں کو کھول دے) بھی اس بات کی دلیل ہیں کہ مطلق رضاعت سے حرمت آجاتی ہے۔ اس میں مردہ اور زندہ کی کوئی تفصیل نہیں دوسری بات یہ ہے کہ جس طرح زندہ عورت کا دودھ بھوک دفع کرتا ہے، گوشت اور ہڈیوں کو تقویت بخشتا ہے، انتڑیوں کو کھولتا ہے اسی طرح مردہ کا دودھ بھی بھوک بند کرتا، گوشت بڑھاتا، ہڈیوں کو پھیلاتا اور انتڑیوں کو کھولتا ہے۔ بناءً بریں یہ موجب حرمت ہو گا پھر یہ کہ دودھ ہی اصل محرم ہے۔ اب موت تو عورت پر ظاری ہوئی ہے نہ کہ دودھ پر جیسا کہ مرثیٰ مرجائے تو انڈا تو نہیں مڑتا۔ یہ چیز حضرت عمرؓ سے بھی مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ”الْبَنُّ لَا يَمُوتُ“ یعنی دودھ نہیں مڑتا۔ ثانیاً یہ کہ موت تو زندگی کے محل پر واقع ہوتی ہے اور دودھ زندگی کا محل ہی نہیں۔ کیا آپ نے اس بات پر غور نہیں فرمایا کہ عورت کی زندگی میں جب اس کا دودھ دیا جائے تو وہ کسی قسم کی تکلیف یا درد

محسوس نہیں کرتی حالانکہ زندہ انسان کے اگر کسی ایسے عضو بدن کو پکڑا جائے جس میں زندگی ہو تو وہ درد اور تکلیف محسوس کرتا ہے۔ جب دودھ میں زندگی ثابت نہ ہوئی تو اسکا حال زندگی میں اور موت کے بعد برابر ہے جس طرح وہ موت سے پہلے محرم تھا موت کے بعد بھی محرم ہوگا۔

جہاں تک ان (امام شافعی) کے اس قول کا تعلق ہے کہ ”عورت مرنے کے بعد حرمت کا محل بننے سے خارج ہوگئی اور وہی عورت اس حرمت کے معاملے میں اصل تھی“ تو ہم عرض کریں گے کہ زندگی کی حالت میں حرمت رضاعت اصل اور تبعیت کے اعتبار سے نہیں بلکہ رضاعت کے گوشت اگانے اور ہڈیوں کے بڑھانے کے اعتبار سے ہے اور یہ چیز (گوشت اگانا اور ہڈیاں بڑھانا) مرنے کے بعد بھی رضاعت میں باقی رہتی ہے۔ جب علت حرمت باقی رہی تو حرمت بھی باقی رہے گی۔ بخلاف حرمت مصاہرت کے کیونکہ وہ قطع رحمی کے فساد کو روکنے کے لیے ثابت ہوتی ہے یا پھر جزئیت اور بعضیت کے اعتبار سے ثابت ہوتی ہے کہ وطی حصول اولاد کا سبب ہے۔ اور یہ دونوں سبب (قطع رحمی اور جزئیت و بعضیت) مرنے کے بعد نہیں پائے جاتے۔ جب حرمت کا سبب نہ پایا گیا تو حرمت بھی نہ پائی گئی۔ اس لیے یہ دونوں حرمتیں (حرمت رضاعت اور مصاہرت) ایک دوسرے سے مختلف ہوں گی۔

ادرا، م شافعی کا یہ کہنا کہ ”دودھ موت سے نجس ہو جاتا ہے“ ٹھیک نہیں ہے کیونکہ ہمارے نزدیک دودھ موت سے نجس نہیں ہوتا بلکہ موت کے بعد بھی پاک رہتا ہے اگرچہ اس کا اصلی برتن (تھن) ناپاک ہی کیوں نہ ہو جائے۔ طرف (برتن) کی نجاست منظوف (جو چیز برتن میں رکھی ہوئی ہے) کی نجاست کو اس وقت واجب کرتی ہے جب طرف منظوف کے لیے اصلاً معدن اور موضع (رکھنے کی جگہ) نہ ہو۔ جب طرف اصلاً منظوف کے لیے موضع اور معدن ہو تو اس کی نجاست منظوف کی نجاست کو واجب نہیں کرتی۔ کیا آپ نے اس پر غور نہیں فرمایا کہ وہ خون جو مذکورہ جانور کے گوشت اور جلد میں چلتا ہے وہ گوشت کو نجس نہیں کرتا کیونکہ وہ اپنی اصلی معدن میں ہوتا ہے۔ یہی معاملہ دودھ کا ہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر عورت کی زندگی میں اس کا دودھ دھو کر نجس برتن میں ڈالا جائے پھر اس نجس برتن سے بچے کو پلا دیا جائے تو اس سے حرمت رضاعت ثابت ہو جاتی ہے۔ برتن کے پاک یا ناپاک ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ تو جب اس برتن کی نجاست جو دودھ کے لیے معدن اصلی نہیں ہے، حرمت رضاعت کے واقع ہو نہیں مانع نہیں بن سکی تو اس برتن کی نجاست بدرجہ اولیٰ حرمت رضاعت سے مانع نہ ہوگی جو کہ دودھ کے لیے معدن اصلی ہے۔

رضاعت کی نوعیت رضاعت کے محرم ہونے میں بچے کا براہ راست عورت کے تھن سے خود دودھ پینا یا ناک کے راستے اس کے اندر پہنچانا یا دوائی کے طور پر

اس کے منہ میں ڈالنا سب برابر ہے کیونکہ تحریم میں اصل چیز دودھ کے ذریعے غذا کا حاصل ہونا گوشت یا کا اگنا ہڈیوں کا بڑھنا اور بھوک کا بند ہونا ہے بایں طور کہ جزئیت ثابت ہو جائے اور یہ چیز اسعاط (ناک کے ذریعے ڈالنا) اور ایجاز (بطور دوا منہ میں ڈالنا) سے بھی حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ جو چیز ناک کے راستے ڈالی جائے وہ دماغ اور حلق تک پہنچ کر غذا کا کام دیتی ہے بھوک کو بند کرتی ہے اور جو چیز منہ میں ڈالی جائے وہ بھی پیٹ میں جاتی اور غذا کا کام دیتی ہے۔ البتہ بچے کے کان میں کسی عورت کے دودھ کے قطرے ڈالنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ کان میں تنگ سوراخ ہونے کی وجہ سے دودھ کا دماغ

ہمک پہنچا۔ یقینی نہیں۔ اسی طرح اعلیل (جائے پیشاب) میں دودھ کے قطرے ڈالنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ ایسی صورت میں دودھ پیٹ تک نہیں پہنچتا چہ جائیکہ معدہ تک پہنچے۔ اسی طرح بچے کی آنکھ یا بچے کی پیشاب گاہ میں قطرے ڈالنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ اسی طرح جائغہ (پیٹ کے زخم) اور آمہ (سر کے زخم) میں دودھ کے قطرے ڈالنے سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ زخم کی وجہ سے دودھ معدہ تک نہیں پہنچتا اور جب معدہ تک نہ پہنچا تو غذا بھی حاصل نہ ہوئی لہذا حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ علیٰ ہذا القیاس بچے کو اگر دودھ کے ساتھ حقنہ کیا جائے تو بھی مشہور روایت کے مطابق حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی۔ البتہ امام محمد سے ایک روایت ہے کہ حقنہ سے حرمت آجاتی ہے کیونکہ حقنہ سے دودھ پیٹ تک پہنچ جاتا ہے چنانچہ یہی وجہ ہے کہ حقنہ سے روزہ بھی ٹوٹ جاتا ہے۔ مگر صحیح قول یہی ہے کہ حقنہ سے رضاعت ثابت نہیں ہوتی۔ کیونکہ حرمت رضاعت میں اصل چیز غذا کا حاصل ہونا ہے اور حقنہ غذا کے مقام تک نہیں پہنچتا۔ کیونکہ غذا کا مقام معدہ ہے جہاں تک حقنہ نہیں پہنچتا اور نہ ہی حقنہ سے گوشت کا اگنا، یا ہڈیوں کا بڑھنا یا بھوک کا دفع ہونا ہوتا ہے لہذا حقنہ سے حرمت رضاعت واجب نہ ہوگی۔

دودھ میں تبدیلی کا حکم اگر دودھ کو دھو کر لسی یا دہی یا پنیر بنا دیا جائے یا اسے آگ پر گرم کر دیا جائے پھر بچہ اس کو کھالے یا پی لے تو اس سے حرمت رضاعت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس پر عرف عام میں رضاعت کا لفظ نہیں بولا جاتا۔ اور نہ ہی اس قسم کی لسی دہی اور پنیر وغیرہ بچے کے گوشت کو بڑھاتا اور ہڈیوں کو پھیلاتا ہے اور اگر پھیلائے بھی سہی تو بچہ دودھ سے مستغنی نہیں ہو سکتا لہذا دودھ کی لسی، دہی اور پنیر سے رضاعت ثابت نہ ہوگی۔

دودھ میں ملاوٹ کا حکم اگر (عورت کا) دودھ کسی اور چیز کے ساتھ مل جائے تو اس کی مختلف صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو وہ کھانے کے ساتھ ملے گا یا دوا کے ساتھ یا پانی کے ساتھ یا جانور کے دودھ کے ساتھ یا کسی دوسری عورت کے دودھ کے ساتھ۔ اگر دودھ کھانے کے ساتھ مل جائے اور پھر اس کو آگ پر رکھا جائے حتیٰ کہ پک جائے تو اس سے حرمت رضاعت ثابت نہ ہوگی کیونکہ پکانے سے اس کی طبعی حالت تبدیل ہو گئی اور اگر اسے آگ پر تو نہ رکھا جائے مگر کھانا اس میں غالب ہو دیکھانے کی مقدار دودھ سے زیادہ ہو، تو بھی حرمت ثابت نہ ہوگی اور اگر دودھ غالب ہو مگر کھانا ظاہر نظر آ رہا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پھر بھی حرمت ثابت نہ ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک ایسی صورت میں (دودھ کے غالب ہونے کی صورت میں) حرمت ثابت ہو جائے گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مغلوب کو نہ ہونے کے برابر سمجھنا اور غالب چیز کا اعتبار کرنا شریعت کا ایک عمومی قاعدہ ہے لہذا یہاں بھی اس کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ پانی کے ساتھ یا بکری کے دودھ کے ساتھ مل جانے کی صورت میں غالب کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا کہنا یہ ہے کہ اس صورت میں کھانا اگرچہ کم (مغلوب) ہے اور دودھ زیادہ مگر کھانا دودھ کی قوت کو سلب کر لیتا ہے کیونکہ وہ اتنا رقیق اور ضعیف ہوتا ہے کہ نظر بھی نہیں آتا اور نہ بچے کی غذا میں کفایت کرتا ہے تو گو دودھ معنوی طور پر مغلوب ہوا اگرچہ

صوری طور پر غالب ہے۔

اگر عورت کا دودھ دوا یا تیل یا بنیڈ کے ساتھ مل جائے تو ایسی صورت میں غالب چیز کا اعتبار ہو گا۔ اگر دودھ غالب ہو تو حرمت ثابت ہو جائے گی کیونکہ یہ چیزیں دودھ کی صفت اور اس کے غذا بننے سے مانع نہیں ہوتیں بلکہ عام طور پر ان چیزوں کو دودھ میں اس لیے ملایا جاتا ہے کہ تاکہ دودھ ان کے ساتھ مل کر جسم کے ان مقامات تک پہنچ جائے جہاں شاید وہ اکیلا نہ پہنچتا۔ کیونکہ ان چیزوں میں قوت تقفیز زیادہ ہے تو جب تنہا دودھ سے حرمت ثابت ہو جاتی ہے تو ان اشیاء کے ملنے سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگی۔ اور اگر دوا غالب ہو تو حرمت ثابت نہ ہوگی، کیونکہ دودھ جب مغلوب ہو گیا تو گویا وہ ہلاک ہو گیا جس سے غذا حاصل نہیں ہوتی لہذا اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی۔

اسی طرح جب دودھ پانی کے ساتھ مل جائے تو اس میں بھی غالب کا اعتبار ہے۔ اگر دودھ غالب ہو گا تو حرمت ثابت ہوگی ورنہ نہیں۔ غالب کا اعتبار ہمارے (احناف کے) ہاں ہے امام شافعیؒ کے نزدیک اگر پانچ مرتبہ پینے کی مقدار عورت کے تھن سے دودھ پانی کے کسی بڑے ٹکے میں ڈال دیا جائے پھر وہ پانی بچے کو پلا دیا جائے تو اس سے حرمت ثابت ہو جائے گی کیونکہ دودھ کی وہ مقررہ مقدار جس سے ان کے نزدیک رضاعت ثابت ہوتی ہے، مدت رضاعت کے دوران بچے کے پیٹ میں چلی گئی اگرچہ اس میں پانی کا غلبہ تھا اور دودھ نظر نہیں آ رہا تھا تو بھی حرمت ثابت ہو جائے گی۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ شریعت نے رضاعت کے معاملے میں حرمت کو دودھ کے غذا بننے کے ساتھ معلق کیا ہے جیسا کہ احادیث کے حوالے سے بیان کیا جا چکا ہے۔ پانی میں مغلوب (کم مقدار) دودھ اپنی قوت و تاثیر کے زائل ہو جانے کی وجہ سے بچے کی غذا کا کام نہیں دیتا۔ کیا آپ یہ نہیں دیکھتے کہ بچے کی غذا کے معاملے میں ایسے دودھ ملے پانی پر اکتفا نہیں کیا جاتا لہذا یہ محرم نہ ہو گا اور مخالف (امام شافعیؒ) نے جو کچھ بیان کیا اس سے (ہمارا) جواب نکل آیا کہ پانی میں مخلوط ایسے دودھ سے تغذی نہیں حاصل ہوتی جو حرمت رضاعت میں اصل چیز ہے (اور حصاصؒ نے بیان کیا کہ کتاب کے اندر جو جواب مذکور ہے، وہ صاحبین کا قول ہونا چاہیئے باقی رہا امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جواب؛ تو وہ یہ ہے کہ اس پانی کو محرم نہیں ہونا چاہیئے اگرچہ دودھ غالب ہی کیوں نہ ہو اور (اس کی وجہ یہ ہے کہ) انہوں نے پانی کو کھانے پر قیاس کیا ہے اور کھانے و پانی کو اس حیثیت سے (ایک حکم میں) جمع کیا ہے کہ دودھ کا پانی کے ساتھ ملنا۔ اگرچہ پانی قلیل ہی ہو۔ اس کی قوت و تاثیر کو اسی طرح سلب کر کے لیتا ہے جس طرح کھانا، چاہے قلیل ہی ہو، اس کی قوت کو سلب کر لیتا ہے۔ اور ظاہر الروایۃ میں امام محمدؒ نے مطلق جواب دیا ہے اور ائمہ کا اختلاف بیان نہیں کیا۔

اگر عورت کا دودھ بہائم مثلاً بکری وغیرہ کے دودھ کے مل جائے تو وجہ مذکور اس میں بھی غالب کا اعتبار ہو گا اگر ایک عورت کا دودھ دوسری عورت کے دودھ کے ساتھ مل جائے تو ان دونوں میں سے جس کا دودھ غالب ہو گا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے لیے حرمت ثابت ہوگی امام ابو حنیفہؒ سے بھی اسی طرح کی ایک روایت ہے مگر امام محمدؒ کی کے نزدیک ان دونوں سے حرمت ثابت ہو جائے گی اور یہی قول امام زفرؒ کا ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں (عورتوں کے) دودھ ایک ہی جنس سے ہیں اور ایک جنس دوسری جنس پر غالب نہیں آتی اور نہ ہی ایک جنس دوسری جنس کے ساتھ مل کر ہلاک

ہوتی ہے لہذا کم دودھ زیادہ میں ہلاک نہ ہوگا۔ دونوں دودھ اپنی اپنی مقدار کے مطابق بچے کے لیے غذا گوشت اگانے، ہڈیاں پھیلانے اور بھوک بند کرنے کا کام دینگے کیونکہ ایک جنس دوسری کی قوت کو سلب نہیں کرتی ایک جنس دوسری کیساتھ ملکر ہلاک نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی کا تیل غصب کر کے دوسرے تیل میں ملا دے تو وہ دونوں آدمی اس مخلوط تیل میں شریک ہوں گے۔ اور اگر غاصب اس کو کسی دوسری قسم کے تیل میں ملا دے تو دیکھا جائے گا کہ اگر منصوب تیل غالب ہے تو اس کے مالک کو حق ہوگا کہ وہ تمام مخلوط تیل لے لے اور قبضہ دوسری قسم کا تیل اسکے تیل میں مل گیا ہے اتنا واپس کر دے اور اگر منصوب تیل متلوب ہو گیا ہو تو منصوب کا مالک اس مخلوط میں شریک نہ ہوگا بلکہ غاصب کو بقدر غصب تاوان ادا کرنا ہوگا یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ایک ہی جنس کے اختلاط اور دوسروں کے اختلاط کا حکم مختلف ہے۔ مگر امام ابو یوسفؒ نے اس مسئلہ کو پانی کے ساتھ دودھ ملنے کے مسئلے پر قیاس کیا ہے جس طرح وہاں غالب کا اعتبار

ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق ہے کیونکہ دودھ کا ایسی چیز سے ملنا جو اس کی جنس سے ہے (ایک عورت کے دودھ کا دوسری کے دودھ سے مل جانا) تغذی کے معنی میں بگاڑ کو واجب نہیں کرتا۔ ہر ایک سے اس کے دودھ کی مقدار کے مطابق تغذی حاصل ہوگی کیونکہ ایک دودھ دوسرے دودھ کی قوت کو سلب نہیں کرتا۔ اس کے مقابلے میں دودھ کا پانی کے ساتھ ملنا اس طرح نہیں ہے جبکہ دودھ مخلوب ہو کیونکہ پانی دودھ کی قوت کو سلب کر لیتا ہے یا (کم از کم) اس میں بگاڑ پیدا کر دیتا ہے لہذا اولاً تو تغذی حاصل ہی نہ ہوگی اور (اگر ہوگی تو) اس میں خلل واقع ہوگا۔ (واللہ عزوجل اعلم)

بعد از طلاق رضاعت کا حکم اگر ایک آدمی اپنی بیوی کو طلاق دیدے اور اس عورت کو اسکے ہاں بچہ جننے کی وجہ سے دودھ آتا ہو پھر عدت گزرنے کے بعد وہ کسی دوسرے آدمی سے شادی کر لے مگر دودھ اسے بدستور آ رہا ہو اب اگر وہ کسی بچے کو دودھ پلا دے تو دیکھا جائے گا کہ اس نے دوسرے خاوند سے حاملہ ہونے سے قبل دودھ پلایا یا حاملہ ہونے کے بعد۔ اگر دوسرے خاوند سے حاملہ ہونے سے پہلے دودھ پلایا ہو تو بالاتفاق پہلے خاوند سے رضاعت ثابت ہوگی کیونکہ دودھ اسی کے سبب نازل ہوا تھا لہذا نکاح کے ارتفاع سے دودھ کے حکم کا ارتفاع نہ ہوگا جیسا کہ موت سے دودھ کا حکم مرتفع نہیں ہوتا اور جیسا کہ اگر عورت کا دودھ دودھ لیا گیا اور وہ مرجائے پھر اس کے مرنے کے بعد وہ دودھ کسی بچے کو پلا دیا جائے تو اس کے دودھ سے رضاعت کا حکم باطل نہیں ہوتا اسی طرح یہاں بھی دودھ کا حکم باطل نہ ہوگا۔ اگر اس نے دوسرے خاوند کے ہاں وضع حمل (بچہ جننے) کے بعد کسی بچے کو دودھ پلایا تو بالاتفاق رضاعت دوسرے خاوند سے ثابت ہوگی۔ کیونکہ دودھ کا دوسرے خاوند سے ہونا بالکل ظاہر ہے اور اگر وہ عورت دوسرے خاوند سے حاملہ ہونے کے بعد اور وضع حمل سے قبل کسی بچے کو دودھ پلائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رضاعت پہلے خاوند سے ثابت ہوگی۔ امام یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر معلوم ہو جائے کہ دودھ دوسرے سے ہے اور یہ معلوم ہونا اس طرح ہوگا کہ دودھ پہلے سے بڑھ جائے تو رضاعت دوسرے سے ثابت ہوگی ورنہ پہلے سے حسن بن زیاد نے امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے کہ جب عورت حاملہ ہو جائے تو دودھ دوسرے سے کا ہے اس معاملے میں

امام محمدؒ اور امام زفرؒ کی رائے یہ ہے کہ دونوں خاوندوں سے رضاعت ثابت ہوگی۔ جب وضع حمل (بچہ پیدا) ہو جائے گا تو اب صرف دوسرے خاوند سے رضاعت کا ثبوت ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پہلے خاوند کا دودھ باقی ہے اب دوسرے خاوند سے حمل اس دودھ میں زیادتی کا سبب بنا پس دونوں دودھ ایک ہی تھن میں جمع ہو گئے لہذا حرمت رضاعت بھی دونوں سے ثابت ہوگی جیسا کہ دو عورتوں کے دودھ ملنے میں رضاعت دونوں سے ثابت ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب وضع حمل ہو جائے کیونکہ ایسی صورت میں پہلے کا دودھ منقطع ہو جاتا ہے لہذا رضاعت دوسرے سے ہی ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کا اپنی رائے پر استدلال اسطرح ہے کہ دوسرے خاوند سے حمل کے بعد دودھ کا بڑھ جانا ہی اس بات کی دلیل ہے کہ دودھ اس دوسرے سے ہے ورنہ تو عام طور پر حمل کے بعد دودھ گھٹنا شروع ہو جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے حسن بن زیاد والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ عادتاً حمل سے پہلے دودھ منقطع ہو جاتا ہے اور نیا دودھ پیدا ہوتا ہے لہذا حمل ثانی کے وقت موجود دودھ دوسرے خاوند سے منظور ہوگا نہ کہ پہلے سے۔ تو رضاعت بھی دوسرے سے ہوگی نہ کہ پہلے سے۔ امام ابو حنیفہؒ کی اپنی رائے پر دلیل یہ ہے کہ پہلے خاوند سے دودھ کا نازل ہونا یقین سے ثابت ہو چکا ہے کیونکہ ولادت دودھ کے نزول کا یقینی سبب ہے۔ لہذا پہلے کا حکم رضاعت تو یقین سے ثابت ہوا اب یہ پہلا یقینی حکم اس وقت تک باطل نہ ہوگا جب تک کہ اسی طرح کا دوسرا یقینی سبب نئے دودھ کا نہ پایا جائے اور وہ ہے دوسری ولادت نہ کہ صرف حمل کیونکہ حاملہ کو کبھی تو حمل کے سبب دودھ اترتا ہے اور کبھی وضع حمل تک نہیں بھی اترتا اور یہ بات معلوم ہے کہ جو چیز یقین کے ساتھ ثابت ہو وہ شک سے زائل نہیں ہوتی رہا امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ جب دودھ بڑھ گیا تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ دوسرے سے پیدا ہوا تو یہ ٹھیک نہیں کیونکہ دودھ کی زیادتی کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں مثلاً غذا کی عمدگی اور زیادتی، صحت بدن اور طبیعت کا اعتدال وغیرہ پس مطلق حمل اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ دودھ اس سے بڑھا ہے۔ لہذا پہلے سے موجود حکم محض شک کی بناء پر منقطع نہ ہوگا۔ امام محمدؒ کے استدلال کا جواب بھی انہی کے قول سے نکل آیا (واللہ الموفق للصواب) نیز رضاع کے حرمت پیدا کرنے میں نکاح سے ملی ہوئی رضاعت اور اس پر اجنبی رضاعت دونوں برابر ہیں کیونکہ تحریم کے دلائل ان دونوں کے درمیان فرق کو واجب قرار نہیں دیتے۔ اور اس اصل کی تفصیل اس طرح ہے کہ:

مسائل: جب ایک آدمی کسی صغیرہ کو اس کی نسبی یا رضاعی ماں اپنا دودھ پلا دے تو وہ اس آدمی پر حرام نہ باٹے گی کیونکہ اب وہ اس کی رضاعی بہن بن گئی لہذا وہ نسبی بہن کی طرح اس پر حرام ہو جائے گی۔ اسی طرح سبب اس صغیرہ کو اس کی نسبی یا رضاعی بہن با بیٹی اپنا دودھ پلا دے تو وہ اس پر حرام ہو جائے گی کیونکہ اس صورت میں وہ اس کی رضاعی بھانجی یا پوتی بن گئی۔

○ پیدائی لڑکیاں کسی کے نکاح میں ہوں اور کوئی اجنبی عورت ان دونوں لڑکیوں کو اکٹھا یا الگ الگ پلا دے تو وہ دونوں لڑکیاں ایک ساتھ اس آدمی پر حرام ہو جائیں گی کیونکہ اب وہ دونوں رضاعی بہنیں بن گئیں اور دو بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے البتہ ان دونوں میں سے جس کو پہلے ایک کو نکاح میں رکھنا جائز ہوگا کیونکہ حرام تو ان دونوں بہنوں کا جمع کرنا ہے جیسا کہ نسبی بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے۔ اور اگر اس آدمی نے تین چھوٹی لڑکیوں سے نکاح کر رکھا تھا اور کسی عورت نے آ

کرتینوں کو اکٹھا دودھ پلا دیا تو وہ سب کی سب اس پر حرام ہو جائیں گی کیونکہ وہ آپس میں رضاعی بہنیں بن گئیں اور ان کو ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے ہاں ان میں سے صرف ایک کو جس کو چاہے اپنے نکاح میں رکھ سکتا ہے۔ اگر اس عورت نے ان تین لڑکیوں کو یکے بعد دیگرے علیحدہ علیحدہ دودھ پلایا تو پہلی در تو حرام ہو جائیں گی مگر تیسرے نمبر پر پینے والی بدستور اس کے نکاح میں رہے گی کیونکہ جب اس نے پہلی اور دوسری کو دودھ پلایا تو وہ دونوں رضاعی بہنیں بن جانے کی وجہ سے اس آدمی کے نکاح سے نکل گئیں جب اس عورت نے تیسری کو بھی دودھ پلا دیا تو وہ ان کی رضاعی بہن بنے مگر وہ پہلے ہی اس آدمی کے نکاح سے نکال چکی ہیں لہذا تیسری اس آدمی کے نکاح سے خارج نہ ہوگی کیونکہ ایسی صورت میں ”جمع بین بیین الاختین“ کی صورت نہیں بنتی۔ اسی طرح جب اس نے دو کو ایک ساتھ دودھ پلایا پھر بعد میں تیسری کو تو پہلی دونوں خاندان پر حرام ہو گئیں اور تیسری بوجہ مذکور اس کی بیوی بنے اگر اس نے پہلی کو دودھ پلایا پھر پچھلی دونوں کو اکٹھا ایک ہی وقت میں دودھ پلا دیا تو تینوں اس آدمی کے لئے حرام ہو جائیں گی کیونکہ جب تک دوسری دونوں نے دودھ نہیں پیا تھا پہلی حرام نہ تھی جب انہوں نے یک وقت دودھ پنی لیا تو انہیں اس کی بہنیں بن گئیں لہذا سب کا نکاح فاسد ہو جائے گا۔

○ اگر آدمی کے نکاح میں چار چھوٹی لڑکیاں ہوں اور کوئی عورت چاروں کو یکے بعد دیگرے اپنا دودھ پلا دے تو سب اس آدمی پر حرام ہو جائیں گی کیونکہ جب اس نے ایک کے بعد دوسرے کو دودھ پلایا تو دوسری پہلی کی رضاعی بہن بن گئی اب یہ دونوں ”جمع بین الاختین“ کی صورت پیدا ہو جانے کی وجہ سے اس آدمی کے نکاح سے خارج ہو گئیں جب اس عورت نے تیسری کے بعد چوتھی لڑکی کو بھی دودھ پلا دیا تو یہ دونوں (تیسری اور چوتھی) بھی رضاعی بہنیں بن گئیں اور جمع بین الاختین کی وجہ سے یہ دونوں بھی اس کے نکاح سے نکل گئیں۔ ان تمام مسائل میں مہر اور رجوع سے متعلق مسائل ہم نیچے آنے والے مسئلہ میں بیان کریں گے اور وہ ہے۔

بڑی بیوی کا چھوٹی کو اپنا دودھ پلانا جب آدمی ایک وقت ایک چھوٹی (دودھ پیتی) لڑکی اور ایک بڑی بیوی (بالغہ) عورت سے نکاح کرے اور بڑی چھوٹی کو

اپنا دودھ پلا دے تو وہ دونوں اس آدمی پر حرام ہو جائیں گی کیونکہ چھوٹی بڑی کی رضاعی بیٹی بن گئی اور رضاعی ماں بیٹی کو ایک نکاح میں جمع کرنا اسی طرح حرام ہے جس طرح نسب کی ماں بیٹی کو ایک نکاح میں جمع کرنا حرام ہے۔ پھر اگر یہ صورت (بڑی کا چھوٹی کو اپنا دودھ پلانا) بڑی کے ساتھ مرد کی ہمبستری کے بعد پیدا ہوئی ہو تو اس آدمی کے لئے جائز نہیں کہ ان دونوں میں سے ایک کو بھی نکاح میں رکھے اور اگر یہ صورت بڑی کے ساتھ مرد کی ہمبستری سے قبل پیدا ہوئی ہو تو اس آدمی کے لئے جائز ہے کہ وہ چھوٹی دودھ پیتی کو نکاح میں رکھے کیونکہ وہ اس کی رضاعی سوتیلی بیٹی ہے جس کی ماں کے ساتھ اس نے ہمبستری نہیں کی لہذا اس کے ساتھ نکاح حرام نہ ہوگا جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔ اس آدمی کے لئے جائز نہیں کہ وہ کبھی بھی بڑی کے ساتھ نکاح کرے کیونکہ وہ اس کی منکوحہ کی رضاعی ماں ہے اور رضاعی ماں بیٹی کے ساتھ صرف نکاح سے ہی حرام ہو جاتی ہے بیٹی کے ساتھ ہمبستری کی ہو یا نہ کی ہو۔ جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔

مذکورہ صورت میں مہر کا حکم جہاں تک مہر کے حکم کا تعلق ہے تو اگر آدمی بڑی (بالغہ) منکوحہ کے ساتھ صورت میں مہر کا حکم اس کے لئے پورا مہر ہے چاہے اس

نے یہ کام (اپنے خاوند کی چھوٹی منکوحہ کو اپنا دودھ پلانے کا) شرارت کی نیت سے کیا ہو یا سہواً ہو گیا ہو۔ کیونکہ جب اس کے ساتھ ہمبستری کی جاچکی تو مہر ادا کرنا ضروری ہو گیا لہذا اس کو مہر بھی ادا کرنا ہوگا اور دوران عدت رہائش بھی مہیا کرنی ہوگی البتہ اس کے لئے نفقہ (روٹی کا خرچ) نہیں ہوگا۔ کیوں کہ رہائش تو اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے بطور حق مقرر فرمادی ہے پس اس کا رہائش کا حق اس کے اس فعل (چھوٹی کو دودھ پلانے) کی وجہ سے ساقط نہ ہوگا۔ البتہ اس کے لئے نفقہ کا حکم بطور صلہ رحمی تھا جب اس نے خود ہی یہ حرکت (چھوٹی کو دودھ پلانا) کی۔ تو وہ اس حق کی مستحق نہ رہی۔ اور اگر اس آدمی نے اس بڑی سے ابھی تک ہمبستری نہیں کی تھی تو نہ اس کے لئے مہر ہے نہ رہائش ہے اور نہ خرچہ۔ چاہے اس نے یہ حرکت عمداً کی ہو یا خطاً۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ ہمبستری سے پہلے پہلے اگر میاں بیوی کے درمیان تفریق ہو جائے تو سارے مہر باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مُبَدَل (انتفاع بقصد جس کا بدلہ مہر تھا) صحیح سلامت عورت کی طرف لوٹ رہا ہے اور دو عقد کرنے والوں میں سے ایک کے لئے مُبَدَل (جس کے بدلے میں کوئی چیز مقرر ہو) کی سلامتی دوسرے کے لئے بدل کی سلامتی کو ضروری ٹھہراتی ہے تاکہ عقد مبادلہ (ایسا عقد جس میں ایک چیز کے بدلے دوسری چیز حاصل کی جائے) میں مُبَدَل اور بدل ایک ہی آدمی کی ملک میں جمع نہ ہو جائیں ایسی صورت (قبل از ہمبستری تفریق) میں چاہیے تو یہ تھا کہ خاوند پر کچھ بھی لازم نہ ہوتا۔ یہ فرقت (جدائی) چاہے طلاق سے ہوتی یا بغیر طلاق کے۔ مگر شریعت نے قبل از ہمبستری طلاق دینے کی صورت میں خاوند پر نصف مہر مقررہ کی مقدار مطلقہ عورت کو مال دینا لازم ٹھہرایا ہے تاکہ اس طرح کچھ اس کے ساتھ صلہ رحمی ہو جائے دوسرے اس کی رضا مندی کے بغیر طلاق مل جانے اور زوجیت سے نکلنے پر اسے جو قدرتی غم پہنچا ہے اس کا کچھ علاج ہو جائے۔ مگر مذکورہ صورت میں جب اس نے اپنے خاوند کی چھوٹی دودھ پیتی منکوحہ کو خود اپنا دودھ پلا دیا تو گویا وہ نکاح کے بندھن سے نکلنے پر راضی تھی لہذا وہ کسی شے کی مستحق نہیں۔

جہاں تک چھوٹی کے مہر کا تعلق ہے تو عام علماء کے نزدیک اس کو نصف مہر دینا خاوند کے لئے لازمی ہے مگر امام مالک فرماتے ہیں کہ اس کے لئے کچھ بھی نہ ہوگا۔ امام مالک کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ فرقت (جدائی) سبب فرقت پائے جانے کی وجہ سے اُس لڑکی کی جانب سے آئی ہے اور یہ سبب تھا اس کا دودھ پینا۔ کیونکہ اس طرح دودھ اس کے پیٹ میں جائے گا اور گوشت کو اگائے اور ہڈیوں کو پھیلانے کا جس سے جزئیات پیدا ہوگی جو حرمت نکاح کے اندر اصل مؤثر ہے اور مرضہ کی جانب سے صرف یہی چیز پائی گئی ہے کہ اس نے چھوٹی کے منہ میں پستان ڈال کر اس کیلئے دودھ پینا ممکن بنا دیا ہے تو وہ فرقت کی شرط لانے والی قرار پائی اور قاعدہ ہے کہ حکم علت کیلئے ہوتا ہے نہ کہ شرط کیلئے، لہذا اس پر نہ چھوٹی کے لئے واجب ہے اور نہ بڑی کے لئے جس نے دودھ پلایا ہے۔ اور ہمارا (احناف کا) موقف اس سلسلے میں جیسا کہ ذکر ہوا، یہ ہے کہ قبل از دخول فرقت چاہے جس جانب سے ہو، تمام مہر کو ساقط کر دیتی ہے۔ دریں صورت نصف مہر کے برابر جو مال ہم خاوند کے لئے لازمی قرار دیتے ہیں تو وہ صرف صلہ رحمی اور صنف نازک کی رعایت کے واسطے ہے۔ اور یہاں صغیرہ (دودھ پیتی) کی طرف سے ایسا فعل نہیں پایا گیا جو اس امر سے مانع ہو کہ اس کیساتھ یہ صلہ رحمی اور رعایت کی جائے کیونکہ اس کے فعل کو حجاد فر سے تعبیر نہیں کیا جاتا اور نہ ہی وہ اہل رضا میں سے ہے کہ اسکے فعل کو ارتفاع نکاح پر خوشنودی کی دلالت بنایا جائے۔ لہذا وہ نصف مہر سے محروم نہ ہوگی، بخلاف بڑی کے کہ

اس کا یہ اقدام یعنی دودھ پلانا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ارتفاع نکاح پر راضی تھی دوسرے یہ کہ اس کا یہ دودھ پلانا ایک قسم کا جرم بھی ہے لہذا وہ اس بات کی مستحق نہیں کہ اسے آدھا ہڈیا جاسے کیونکہ مجرم جرم پر رعایت کا مستحق نہیں بلکہ زجر و تنبیہ کا مستحق ہے اور یہ تنبیہ اسی طرح ہو سکتی ہے کہ اسے اس حق سے محروم کر دیا جائے تاکہ آئندہ ایسی حرکت نہ کرے لہذا اس کے لئے کوئی چیز نہ ہوگی چاہے اُس نے اس اقدام (چھوٹی کو دودھ پلانے) میں فساد (خرابی) کی نیت کی ہو یا نہ کی ہو بہر حال دونوں صورتوں میں اس کا یہ اقدام جرم ہے۔

مزید برآں یہ کہ فساد کی نیت کی صورت میں خاوند صغیرہ کو دیئے گئے نصف مہر کے واسطے بڑی سے رجوع کر سکتا ہے اور اگر اس کا یہ فعل (دودھ پلانا) نیت کی خرابی کی وجہ سے نہ تھا تو وہ اس سے رجوع نہیں کر سکتا۔ یعنی اس سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ دونوں صورتوں میں یعنی نیت کے فساد اور عدم فساد میں بڑی کی طرف رجوع کر سکتا ہے یہی رائے امام زفرؒ، بشر المرسیؒ اور امام شافعیؒ کی ہے۔ اس رائے پر ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک قسم کے نقصان کا تادان ہے۔ نقصان عموماً کیا جائے یا خطاً کیا جائے بہر صورت تاوان لازم آتا ہے۔ اور اس کے نقصان کے تاوان ہونے پر دلیل یہ ہے کہ فرقت ہذا اس (عورت) کی جانب سے اُس کے چھوٹی کو دودھ پلانے کی وجہ سے ہوئی لہذا اصلاً وہ کسی قسم کے مہر کی مستحق نہیں دودھ اس نے عموماً پلایا ہو یا خطاً جب فرقت اس کی جانب سے واقع ہوئی تو گویا وہ دودھ پلانے کے سبب اپنے خاوند پر نصف مہر کو لازم کرنے والی ہے کیونکہ قبل از دخول فرقت میں نصف مہر خاوند پر لازم ہو جاتا ہے، حالانکہ اس بات کا احتمال تھا کہ صغیرہ کے مرتد ہونے یا بڑا ہونے پر اپنے خاوند کے بیٹے کے ساتھ جماع کرنے سے وہ نصف مہر بالکل ساقط ہی ہو جاتا مگر اس نے اپنا دودھ پلا کر خاوند پر نصف مہر کو یوں واجب کر دیا کہ اب اس کے سقوط کا احتمال ہی نہیں رہا تو گویا وہ اس کے مال کو ضائع کرنے والی ہے لہذا اس نقصان کا تادان اس پر عائد ہوگا۔ امام محمدؒ کا ایک قول یہ بھی ہے کہ فساد نیت میں بھی اس کی طرف رجوع نہیں کیا جائے گا۔

امام محمدؒ کی اپنے قول ہذا پر دلیل یہ ہے کہ اس نے فساد کی نیت کی تو وہ فرقت کے ثبوت میں شرط لانیوالی ہے کیونکہ فرقت (جدائی) کی علت تو چھوٹی کا دودھ پینا ہے اور حکم علت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے نہ کہ شرط کی طرف اس لئے کہ اگر اس کا دودھ پلانا فرقت کا سبب ہو تو وہ سبب محض ہوگا کیونکہ اس پر ایک فعل اختیاری وارد ہوا ہے اور وہ ہے چھوٹی کا دودھ پینا۔ اور سبب پر جب فعل اختیاری وارد ہو تو وہ سبب محض ہو جاتا ہے اور سبب محض کا کوئی حکم نہیں ہوتا۔ اگرچہ سبب کا باعث آدمی سبب کو عموماً پیدا کرنے والا ہو۔ جیسا کہ اصطبل اور پنجرے کا دروازہ کھولنا حتیٰ کہ چوپایہ نکل جائے اور گم ہو جائے یا پرندہ اڑ جائے اور ضائع ہو جائے۔ پھر اس پر عقلی دلیل یہ ہے کہ تاوان اگر اس پر واجب ہوتا ہے تو یہ واجب ہونا تین حال سے خالی نہ ہوگا یا تو ملک نکاح تلف کرنے سے واجب ہوگا یا حق مہر تلف کرنے سے واجب ہوگا یا نصف مہر خاوند پر لازم کرنے سے واجب ہوگا تاوان صورتوں میں

پہلی صورت کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ ہماری اصل کے مطابق ملک نکاح کے تلف کرنے سے اس کا تاوان نہیں ہوتا۔ دوسری صورت کی بھی کوئی وجہ نہیں کیونکہ اس نے سارے مہر کو تلف نہیں کیا بلکہ اس کا نصف ساقط کیا ہے اور باقی نصف سابق نکاح کے ساتھ بطور واجب باقی ہے اور تیسری صورت کی بھی کوئی وجہ نہیں کیونکہ مؤکد (لازم) کرنا تقویت (قوت یا تلف کرنے) کے شامل نہیں لہذا تقویت کی مانند یہ زیادتی نہ ہوگی۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی اس سلسلے میں اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ کبیرہ (بڑی بیوی) اگرچہ فرقت کی شرط کو حاصل کرنے والی اور فرقت کی علت صغیرہ کا مرف سے ہے جیسا کہ امام محمد نے کہا ہے لیکن اصل قاعدہ یہ ہے کہ جب خطر اور اباحت میں یعنی مؤخذہ اور عدم مؤخذہ کے سبب میں شرط اور علت جمع ہو جائیں تو حکم کی نسبت شرط کی بجائے علت کی طرف کرنا اولیٰ ہے مگر جب شرط مخطور (قابل مؤخذہ) ہو اور علت غیر مخطور تو پھر حکم کی نسبت علت کے بجائے شرط کی طرف کرنا اولیٰ ہے جیسا کہ بڑے راستے میں کنواں کھودنے کے مسئلہ میں ہے یعنی جس نے کنواں کھودا اور اس میں کوئی گہرا گہرا تو اس کا سبب کھودنے والا ہے۔ اب اگر اس نے اپنی ملک زمین میں کنواں کھودا تو اس نے تعدی نہیں کی لہذا ضامن نہ ہوگا اور اگر عام راستہ پر کھودا تو ضامن ہوگا کیونکہ اس میں اس کی طرف سے زیادتی اور ارادہ پایا گیا لہذا کبیرہ نے جب فساد کی نیت نہ کی تو عدم مؤخذہ میں شرط اور علت برابر ہو گئیں لہذا فرقت کا حکم علت کی طرف منسوب ہوگا اور وہ ہے چھوٹی کا دودھ پینا اور کبیرہ نے فساد کی نیت کی ہو تو شرط قابل مؤخذہ ہوئی اور وہ ہے بڑی کا دودھ پلانا۔ اور علت غیر قابل مؤخذہ اور وہ ہے چھوٹی کا دودھ پینا۔ لہذا حکم کی نسبت شرط کی طرف کرنا اولیٰ ٹھہری۔ اب جب فساد نیت کے وقت فرقت کی نسبت شرط کی طرف ہوئی اور صغیرہ کے لئے نصف مہر خاوند پر ابتداء سے واجب ہو گیا بایں طور کہ وہ فرقت کو لازم کرنے والا ہے تو فرقت بڑی سے حاصل ہوئی گویا کہ وہ اس کے واجب کرنے کی علت ہے نہ یہ کہ فرقت کے بعد نصف مہر سابق نکاح کی وجہ سے باقی ہے کیونکہ یہ علت کو خاص کرنا ہے اس لئے کہ یہ کل مہر کو ساقط کرنے والی علت کے پلئے جانے کے باوجود نصف مہر کو باقی رکھنے کا قول ہے جو باطل ہے تو گویا وہ اتنی مقدار کا مال خاوند کے لئے ضائع کرنے والی بنی لہذا خاوند کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اس (بڑی بیوی) سے وہ مال لے سکتا ہے جو چھوٹی کو دے چکا ہو۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ قبل الدخول طلاق کے گواہ جب گواہی سے رجوع کر لیں تو ان پر بالا جماع تاوان واجب ہوتا ہے بخلاف عدم فساد کی نیت کے کیونکہ فساد کی نیت نہ کرنے کی صورت میں فرقت کی نسبت بڑی کے فعل (دودھ پلانے) کی طرف نہیں ہوگی اور نہ وہ خاوند پر چھوٹی کے لئے نصف مہر کے وجوب کا باعث بنے گی لہذا مال کے سلسلے میں اس کی طرف رجوع نہیں کیا جاسکے گا۔ باقی رہا اصطبل اور پنجرے کا دروازہ کھولنے کا مسئلہ تو اس مسئلہ یا استدلال سے جس طرح شیخین (امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف) کو الزام دیا جاسکتا ہے خود امام محمدؒ کو بھی الزام دیا جاسکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک بھی اصطبل اور پنجرے کا دروازہ کھولنے والا ضامن ہوتا ہے۔ اگرچہ دروازہ کھولنے کے فعل پر ایک اختیاری فعل (جانور یا پرندے کا اپنے ارادے اور اختیار سے نکل جانا) وارد ہوتا ہے تو باقی استدلال کا جواب از خود آگیا خوب سمجھ لیں۔

بہر فساد کی نیت تین چیزوں سے ثابت ہوگی۔ ایک تو یہ کہ اسے علم ہو کہ صغیرہ اس کے خاوند کی ملکوت ہے دوسری یہ کہ اسے یہ ہی معلوم ہو کہ اگر اس نے اسے دودھ پلایا تو نکاح فاسد ہو جائے گا تیسری یہ کہ دودھ پلانے کی اشد ضرورت بھی نہ ہو۔ ضرورت یہ ہے کہ اگر چھوٹی کو دودھ

نہ پلایا جاتا تو وہ ہلاک ہو جاتی۔ فساد کی نیت نہ ہونے کے سلسلے میں عورت کا قول معتبر ہو گا مگر قسم کے ساتھ۔ لیونکہ خاوند نیت لے فساد کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کرتی ہے اور قاعدہ ہے کہ منکر پر قسم ہوتی ہے۔ لہذا قسم کے ساتھ قول عورت کا ہی مستبر ہو گا۔ اور اسی اصول کی بنیاد پر گذشتہ اتفاقی اور اختلافی مسائل میں مہر اور رجوع کا حکم ہے۔

مسائل: اگر آدمی نے ایک بڑی اور دو چھوٹی (دودھ پیتی) لڑکیوں کے ساتھ نکاح کر رکھا ہو اور بڑی دونوں چھوٹی لڑکیوں کو اپنا دودھ پلا دے تو اگر اس نے ان دونوں کو ایک ساتھ دودھ پلایا تو سب اس پر حرام ہو گئیں کیونکہ دونوں چھوٹی لڑکیاں بڑی کی رضاعی بیٹیاں بن گئیں اور بڑی ان کی رضاعی ماں چونکہ ماں اور بیٹی ایک نکاح میں جمع نہیں ہو سکتیں لہذا سب حرام ہو گئیں۔ اس آدمی کے واسطے جائز نہیں کہ وہ کبھی بھی بڑی کے ساتھ شادی کرے، اس کے ساتھ ہمبستری کی ہویا نہ کی ہو کیونکہ وہ اس کی منکوحہ کی ماں ہے اور ماں بیٹی کے ساتھ نفس نکاح سے ہی حرام ہو جاتی ہے اور نہ ہی وہ آدمی اس امر کا مجاز ہے کہ چھوٹی دونوں کو اکٹھا نکاح میں رکھ سکے کیونکہ وہ دونوں رضاعی بہنیں ہیں ہاں اگر اس نے بڑی کے ساتھ ہمبستری نہیں کی تھی تو ان دو چھوٹی میں سے کسی ایک کو نکاح میں رکھ سکتا ہے کیونکہ وہ اس کی رضاعی سوتیلی لڑکی ہوگی اور سوتیلی لڑکی اس کی رضاعی ماں کے ساتھ مجرّد نکاح سے حرام نہیں ہو جاتی جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے اور اگر بڑی کے ساتھ ہمبستری کر چکا تھا تو اب نکاح جائز نہیں ہو گا جیسا کہ نسب میں ہوتا ہے۔ اور

اگر بڑی عورت نے چھوٹی دونوں کو یکے بعد دیگرے اپنا دودھ پلایا تو خود بڑی اور پلے پینے والی چھوٹی حرام ہو جائیں گی کیونکہ جو نہی اس نے پہلی کو دودھ پلایا تو وہ دونوں رضاعی ماں بیٹی بن جانے کی وجہ سے اس آدمی کے نکاح سے جدا ہو گئیں اب یہی دوسری میضہ تو بڑی نے اس کو اس وقت دودھ پلایا ہے جبکہ وہ پہلے ہی پہلی چھوٹی کو دودھ پلانے کی وجہ سے اس آدمی کے نکاح سے الگ ہو چکی ہے۔ لہذا دوسری کو دودھ پلاتے وقت "جمع بین الام والہبت" کی صورت نہیں بنتی لیکن وہ اسکی خضاعی بچھگ بیٹی بن گئی۔ بنا بریں اگر وہ آدمی بڑی کے ساتھ ہمبستری کر چکا ہو تو دوسری چھوٹی اس پر حرام ہوگی ورنہ نہیں۔ دوسرے منبر پر دودھ پلے والی کے ساتھ نکاح کی صورت میں بڑی کے ساتھ ہمیشہ کے لیے نکاح حرام ہو جائے گا اور چھوٹی دونوں کو جمع کرنا بھی جائز نہیں کیونکہ وہ دونوں رضاعی بہنیں ہیں اور دو بہنوں کو ایک نکاح میں جمع کرنا جائز نہیں۔

بوجہ مذکور اگر کسی آدمی کا ایک بڑی اور تین چھوٹی (دودھ پیتی) لڑکیوں سے نکاح ہو اور بڑی سے بعد دیگرے چھوٹی تینوں کو اپنا دودھ پلا دے تو سب کی سب اس پر حرام ہو جائیں گی۔ کیونکہ جب اس نے پہلی کو دودھ پلایا تو وہ اسکی رضاعی بیٹی بن گئی جس سے "جمع بین الام والہبت" کی صورت بن گئی لہذا دونوں اس پر حرام ہو گئیں اور سب اس سے دوسری کو دودھ پلایا تو اس حال میں پلایا کہ خود بڑی اور پہلی چھوٹی اس آدمی کے جدا ہو چکی تھیں لہذا یہاں جمع بین الام والہبت کی صورت نہ بنی۔ اب اگر وہ آدمی بڑی کے ساتھ ہمبستری کر چکا ہے تو یہ دوسری بھی حرام ہو جائیگی کیونکہ یہ اسکی سوتیلی لڑکی بن گئی جس کی ماں سے وہ ہمبستری کر چکا ہے اور اگر اس نے اسکی رضاعی ماں (بڑی بیوی) سے ہمبستری نہ کی ہو تو وہ اس وقت تک حرام نہ ہوگی جب تک کہ بڑی تیسری کو بھی دودھ نہ پلا دے جب اس نے تیسری کو بھی دودھ پلا دیا تو اب پھلی دونوں (دوسری اور تیسری) بھی حرام ہو گئیں کیونکہ وہ رضاعی بہنیں بن گئیں۔ اور اس کے بعد بڑی کے نکاح، دو چھوٹیوں کو ایک نکاح میں جمع کرنے اور تمام سفائریں میں سے ایک کے ساتھ نکاح کرنے کا حکم وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا۔

○ اگر ایک آدمی دو چھوٹی (دودھ پیتی)، اور دو بڑی عورتوں سے نکاح کرے اور دونوں بڑی عموماً ایک چھوٹی کو اپنا دودھ پلا دیں مگر ایک کے بعد دوسری پلائے پھر وہ دونوں یکے بعد دیگرے دوسری چھوٹی کو بھی اپنا دودھ پلا دیں تو دونوں بڑی اور پہلی چھوٹی (دودھ پیتی) اس آدمی کے نکاح سے نکل جائیں گی اور دوسری چھوٹی (دودھ پیتی) بدستور اس کی منکوحہ رہے گی کیونکہ جب انہوں نے پہلی چھوٹی کو دودھ پلایا تو ہر ایک اس کی منکوحہ کی رضاعی ماں بن گئی لہذا ”جمع بین الام والبنات کی وجہ سے وہ نکاح سے خارج ہو گئیں مگر جب انہوں نے دوسری کو دودھ پلایا تو اس وقت وہ پہلے ہی سے اس آدمی کے نکاح سے نکل چکی تھیں لہذا دوسری جمع بین الام والبنات کے باعث حرام نہ ہوگی البتہ وہ اس کی منکوحہ کی رضاعی بیٹی ہے وہ اس منکوحہ (بڑی) کے ساتھ ہمبستری کر چکا ہو تو دوسری لڑکی حرام ہوگی در نہ نہیں۔ ان دونوں بڑی میں سے کسی کے ساتھ نکاح جائز نہ ہوگا۔ اور پہلی صغیرہ کے ساتھ نکاح کے جواز کا معاملہ گزشتہ تفصیل کے مطابق ہے۔

اگر ان دو بڑی میں سے ایک چھوٹی دونوں کو یکے بعد دیگرے اپنا دودھ پلا دے پھر دوسری بڑی بھی چھوٹی دونوں کو یکے بعد دیگرے اپنا دودھ پلا دے تو دیکھا جائے گا کہ دوسری بڑی نے بھی اگر پہلے اسی چھوٹی کو پلایا ہو جسے پہلی بڑی نے پہلے دودھ پلایا تھا تو دونوں بڑی اور پہلی چھوٹی اس کے نکاح سے نکل جائیں گی اور دوسری چھوٹی بدستور اس کی منکوحہ رہے گی اور اگر دوسری بڑی نے پہلے اس چھوٹی کو پلایا جس کو پہلی بڑی نے اولاً نہیں پلایا تھا تو سب کی سب اس پر حرام ہو جائیں گی اور یہ اس وجہ سے کیونکہ پہلی بڑی نے جب پہلی چھوٹی کو دودھ پلایا تو وہ اس کی رضاعی بیٹی بن گئی جس سے جمع بین الام والبنات کی صورت پیدا ہو گئی لہذا دونوں اس پر حرام ہو گئیں مگر جب اس نے دوسری چھوٹی کو دودھ پلایا تو اس حال میں پلایا کہ وہ اجنبی تھی (یعنی اس آدمی کے نکاح سے نکل چکی تھی) لہذا ”جمع بین الام والبنات“ کی صورت نہ بنی لیکن دوسری چھوٹی اس کی سوتیلی بیٹی ٹھہری اگر اس نے اس کی رضاعی ماں کے ساتھ ہمبستری نہ کی ہو تو وہ (دوسری چھوٹی) حرام نہ ہوگی اور اگر ہمبستری کر چکا ہو تو حرام ہو جائے گی جب دوسری بڑی آئی اور پہلی چھوٹی کو دودھ پلا دیا تو وہ اس کی منکوحہ کی رضاعی ماں بن گئی لہذا وہ اس کیلئے حرام ہو گئی جب اس نے دوسری چھوٹی کو دودھ پلایا تو اس حال میں پلایا کہ وہ اجنبی تھی لہذا وہ دوسری چھوٹی اس کی سوتیلی لڑکی بن گئی لہذا اگر اس کی ماں کے ساتھ ہمبستری نہ کی ہو تو حرام نہ ہوگی اور اگر ہمبستری کر چکا ہو تو حرام ہو جائے گی اور جب دوسری بڑی نے پہلے اس چھوٹی کو دودھ پلایا ہو جسے پہلی بڑی نے پہلے نہ پلایا تھا، تو وہ اس کی رضاعی بیٹی بن گئی لہذا جمع بین الام والبنات کی بناء پر دونوں اس آدمی پر حرام ہو جائیں گی جیسا کہ پہلی بڑی اور پہلی چھوٹی اس پر حرام ہو گئی تھیں۔ گویا اس صورت میں سب کی سب اس پر حرام ہو گئیں۔

○ اگر ایک آدمی کے نکاح میں ایک صغیرہ (دودھ پیتی) اور ایک کبیرہ (بڑی۔ بالغ) ہو۔ اور کبیرہ کی ماں نے صغیرہ کو اپنا دودھ پلا دیا تو دونوں منکوحہ (صغیرہ اور کبیرہ) اس آدمی کے نکاح سے جدا ہو جائیں گی کیونکہ وہ دونوں رضاعی بہنیں بن گئیں اسی طرح کبیرہ کی بہن نے اگر صغیرہ کو اپنا دودھ پلا دیا تو صغیرہ اس آدمی کی بیوی کی بہن کی رضاعی بیٹی بن گئی اور خالہ و بھانجی کا ایک نکاح میں جمع کرنا رضاعت میں اسی طرح ناجائز ہے جس طرح نسب میں ناجائز ہے۔ اور اگر صغیرہ کو کبیرہ کی چھوٹی نے یا خالہ نے اپنا دودھ پلا دیا تو صغیرہ اس آدمی کے نکاح سے نہیں نکلے گی کیونکہ اس صورت میں وہ اس کی بیوی کی

رضاعی پھوپھی زاد یا خالہ زاد ٹھہری اور انسان کے لیے جس طرح جائز ہے کہ وہ ایک نکاح میں ایک عورت کے ساتھ اس کی نسبی پھوپھی زاد یا خالہ زاد کو جمع کر لے اسی طرح رضاعت میں بھی جائز ہے۔

❶ اگر آدمی اپنی بیوی کو تین طلاق دیدے پھر وہ مطلقہ بیوی دورانِ عدت اس آدمی کی صغیرہ (دودھ پیتی) منکوحہ کو اپنا دودھ پلا دے تو صغیرہ اس آدمی کے نکاح سے نکل جائے گی کیونکہ وہ اس کی رضاعی بیٹی بن گئی جس طرح دورانِ نکاح رضاعی ماں بیٹی کو جمع کرنا جائز ہے اسی طرح دورانِ عدت بھی رضاعی ماں بیٹی کو جمع کرنا جائز ہے۔

❷ اگر ایک آدمی نے اپنے بیٹے کا، جبکہ وہ صغیر (دودھ پیتا بچہ) تھا، ایسی عورت کے ساتھ نکاح کر لیا جسے دودھ اترتا تھا پھر وہ عورت مرتد (بے دین) ہو گئی اور ازداد کے باعث اس لڑکے کے نکاح سے نکل گئی۔ بعد ازاں وہ دوبارہ مسلمان ہو گئی اور اس سے اس آدمی (پہلے خاوند کے باپ) نے نکاح کر لیا جس سے وہ حاملہ ہو گئی پھر اس عورت نے اپنا دودھ اس بچے کو پلا دیا جو اس کا روج تھا تو وہ دوسرے زوج (موجودہ خاوند یعنی بچے کا باپ) پر حرام ہو گئی بشر بن الولید نے امام محمد سے اسی طرح روایت کی ہے کیونکہ وہ لڑکا اس کے خاوند کا رضاعی بیٹا بھی بن گیا اور وہ عورت اس کے رضاعی بیٹے کی منکوحہ ہے لہذا وہ اس پر حرام ہو گئی۔

❸ اگر آدمی نے اپنی ام ولد کا اپنے صغیر (دودھ پیتے) مملوک (غلام) سے نکاح کر لیا اور اس (ام ولد) نے اپنے آقا کا دودھ (یعنی جو اسے آقا کی وطنی کے سبب اترتا تھا) اس چھوٹے مملوک کو پلا دیا تو وہ اپنے خاوند پر حرام ہو گئی اور اپنے مولا پر بھی۔ کیونکہ زوج (مملوک) اس کے خاوند (آقا) کا رضاعی بیٹا بن گیا اور وہ اس (مملوک) کے رضاعی باپ (آقا) کی موطوءہ (بہستری شدہ) ہے لہذا اس پر حرام ہو جائے گی۔ اب مولا کے واسطے بھی جائز نہیں کہ وہ محض ملکِ مین (آقا ہونے) کے سبب اس سے وطنی (بہستری) کرے کیونکہ وہ اس کے رضاعی بیٹے کی منکوحہ ہے۔

❹ اگر ایک آدمی نے کسی صغیرہ (دودھ پیتی) سے نکاح کیا پھر اسے طلاق دے دی بعد ازاں ایک دودھ والی کبیرہ سے نکاح کیا جس نے اس مطلقہ صغیرہ کو اپنا دودھ پلا دیا تو یہ کبیرہ اس آدمی پر حرام ہو جائے گی۔ کیونکہ یہ اس آدمی کی منکوحہ (جو اگرچہ اب مطلقہ ہے) کی رضاعی ماں بن گئی لہذا یہ بیٹی کے منکوحہ ہونے کے سبب اس آدمی پر حرام ہو جائے گی۔ واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

رضاعت کے ثابت ہونے کا بیان

رضاعت کا ثابت ہونا یا ظاہر ہونا دودھ پینے والوں سے ہوتا ہے۔

۱۔ اقرار سے۔

بہ بینہ لگو اسی سے۔

اقرار سے ثبوت اقرار اس طرح کہ ایک آدمی اپنی منکوحہ بیوی کے بارے میں کہے کہ وہ اس کی رضاعی بہن یا رضاعی ماں یا رضاعی بیٹی ہے جب وہ ایسا کہے تو میاں بیوی کے

درمیان تفریق کر دی جائے گی اور اس معاملے میں اسے سچا تصور کیا جائے گا۔ اب اس کے لیے اس عورت کے ساتھ وطی (عمل زوجیت) کرنا یا اس سے کسی قسم کا جنسی تشعاع اٹھانا جائز نہ ہوگا۔ عورت اس کی تصدیق کرے یا نہ کرے ہر دو صورتوں میں دونوں کے درمیان تفریق کر دی جائے گی کیونکہ اس آدمی کے زعم کے مطابق حرم ثابت ہوگئی۔ پھر یہ تفریق اگر اس عورت کے ساتھ دخول (مہبستری) سے قبل ہو تو اس عورت کے لیے

نصف مہر ہے اگرچہ وہ عورت اس آدمی کی تکذیب ہی کیوں نہ کر رہی ہو۔ یومہ خاندان نے خلاف تصدیق کر مولا ہے کہ اس نے خلاف اپنا حق جو باطل کرنے میں اور اگر تفریق بعد از دخول ہو تو اس عورت کے لیے پورا مہر و تزویج دوران عدت اور سکنی دوران عدت (رہائش) ہے کیونکہ خاوند خود ہی اپنے خلاف اس چیز کی تصدیق کرنے والا ہے۔

اقرار سے رجوع کی صورت اگر خاوند نے اولاً رضاعت کا اقرار کیا پھر کہنے لگا کہ مجھے وہم ہو گیا تھا یا میں غلطی کر بیٹھا تھا یا میں بھول گیا تھا یا میں نے جھوٹ بولا تھا تو میاں

بیوی کا نکاح برقرار رہیگا اور ہمارے (احناف کے) نزدیک ان کے درمیان تفریق نہ ہوگی۔ مگر امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک میاں بیوی کے درمیان تفریق کر دی جائیگی اور اس صورت میں خاوند کی تصدیق رکھی جائیگی اس قول پر انکی توجیہ یہ ہے کہ چونکہ اس نے عدت کے سبب کا اقرار کیا ہے لہذا اسے رجوع کا حق نہیں جیسا کہ آدمی طلاق کا اقرار کرے تو اسے رجوع کا حق نہیں رہتا اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر آدمی اپنی لونڈی کے بارے میں کہے کہ یہ میری بیوی ہے یا میری بہن یا میری بیٹی پھر کہے کہ مجھے وہم ہو گیا تھا تو اس کی تصدیق نہیں کی جاتی اور وہ لونڈی آزاد ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں ہوگا۔

ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ اقرار ایک قسم کی خبر دینا ہے۔ اس آدمی کا یہ کہنا کہ ”یہ میری بہن ہے“ اس امر کی خبر ہے کہ وہ اس کی کبھی بھی بیوی نہیں رہی کیونکہ وہ اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہے جب اس نے یہ کہا کہ مجھے وہم ہو گیا تھا تو گویا اس نے پہلے تو یہ کہا کہ میں نے اس سے شادی نہیں کی پھر کہا کہ میں نے اس سے شادی کی اور عورت بھی اس کی تصدیق کر دے تو ان کا نکاح برقرار رہے گا اسی طرح یہاں ہوگا۔ — بخلاف مسئلہ طلاق کے کیونکہ اس آدمی کا یہ کہنا کہ ”میں نے تجھے تین طلاقیں دیدیں تمہیں“ اس کی طرف سے طلاق دینے کا اقرار ہے اور یہ بات سچی ہے کہ جب تک نکاح کی صحت نہ ہو اس وقت تک طلاق نہیں دی جاسکتی۔ جب اس نے ایک مرتبہ طلاق کا اقرار کیا اور پھر رجوع کیا تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی اور نہ ہی مذکورہ (تفریق بسبب اقرار رضاعت والے) مسئلے کو لونڈی کو اپنی ماں یا بہن کہنے اور اس کے آزاد ہو جانے پر قیاس کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کا یہ کہنا دراصل ملک کی نفی کا مقتضی نہیں کیا آپ نے اس بات پر غور نہیں فرمایا کہ اگر واقعی وہ اس کی ماں یا بہن ہو تو اس کا اس آدمی کی ملک میں آجانا جائز ہوتا ہے حتیٰ کہ اس کی جانب سے آزادی اس (عورت) پر واقع ہو جاتی ہے تو گویا یہ لفظ اسکی طرف سے نئے متق کا تضمن ہوا اور ظاہر ہے متق جب ہی ہوگا جب ملک ثابت ہوگی۔ ایسی صورت میں جب

وہ یہ کہے کہ مجھے وہم ہو گیا تھا تو اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اسی طرح زوج اگر نکاح سے قبل یہ اقرار کرے کہ یہ عورت میری رضاعی بہن یا ماں یا بیٹی ہے اور اس قول پر اصرار کرے تو اب اس کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ اس عورت کے ساتھ نکاح کرے اگر نکاح کیا تو ان کے درمیان تفریق کر دی جائے گی۔ اور اگر یہ کہے کہ مجھے وہم ہو گیا تھا یا میں غلطی سے ایسا کہہ بیٹھا تھا تو پھر احناف کے نزدیک اس کے لیے اس عورت سے نکاح کرنا جائز ہوگا۔ اگر وہ آدمی اپنے اقرار کا انکار کرے اور دو گواہ اس کے اقرار پر گواہی دے دیں تو ان کے درمیان تفریق دی جائے گی اسی طرح جب وہ نسب کا اقرار کرے اور کہے کہ یہ عورت میری نسبی ماں یا بہن یا بیٹی ہے اور ادھر عورت کا معروف نسب نہ ہو دوسرے وہ ظاہر عمر کے اعتبار سے اس کی ماں یا بیٹی بن بھی سکتی ہو تو اس سے دوبارہ پوچھا جائے گا اگر وہ اپنے اس قول پر اصرار کرے اور ثابت رہے تو ان (میاں بیوی) کے درمیان تفریق کر دی جائے گی اور اگر بعد میں یہ کہے کہ مجھے وہم سا ہو گیا تھا یا میں غلطی سے ایسا کہہ بیٹھا تھا تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور ان کے درمیان تفریق نہ کی جائے گی جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے۔ اور اگر اس عورت کا کوئی معروف حسب نسب ہو یا بظاہر اس کی بیٹی یا ماں نہ بن سکتی ہو تو ان کے درمیان تفریق نہ کی جائے گی کیونکہ وہ اپنے اس اقرار میں جھوٹا ہے (واللہ اعلم)۔

بیمۂ سے رضاعت کا ثابت ہونا **بیمۂ سے رضاعت ثابت ہونا یا ظاہر ہونا اس طرح ہے کہ**

دیں۔ رضاعت کے معاملے میں اس سے کم آدمیوں کی گواہی ہوں نہیں کی جائے گی اور نہ ہی ایکلی عورتوں کی گواہی معتبر ہوگی۔ شہادت کا یہ معیار ہمارے (احناف) نزدیک ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا: اس میں چار عورتوں کی گواہی بھی معتبر ہے ان کی توجیہ یہ ہے کہ رضاعت کی گواہی دینا ایک مستور دپوسنیدہ امر کی گواہی دینا ہے جو تھن کی طرف دیکھنے کے بعد ہی دی جاسکتی ہے۔ لہذا اس معاملے میں ایکلی عورتوں کی گواہی بھی معتبر ہوگی جیسا کہ ولادت میں ایکلی عورتوں کی گواہی معتبر ہوتی ہے۔ ہماری راجحانہ کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عمر فاروقؓ سے منقول ہے کہ آپؓ نے فرمایا: ”رضاعت کے معاملے میں دو آدمیوں سے کم کی گواہی قبول نہ کی جائے“ اور یہ بات آپؓ نے تمام صحابہؓ کی موجودگی میں ارشاد فرمائی مگر کسی صحابی نے اس پر اعتراض نہیں کیا لہذا اس پر اجماع صحابہؓ ہو گیا۔ دوسرے یہ کہ رضاعت ایک ایسا معاملہ ہے جس پر مرد بھی مطلع ہو سکتے ہیں لہذا اس میں صرف عورتوں کی گواہی قبول نہ ہوگی۔ ہم نے جو یہ کہا کہ رضاعت پر مرد بھی مطلع ہو سکتے ہیں تو اس لیے کہ لونڈی کے تھنوں کو تو اجنبی بھی دیکھ سکتا ہے رہا حرہ (آزاد) عورتوں کے تھنوں کا دیکھنا تو کم از کم محرم مرد تو دیکھ سکتے ہیں لہذا ثابت ہوا کہ یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر مرد بھی مطلع ہو سکتے ہیں اس لیے ایکلی عورتوں کی شہادت قبول نہ کی جائے گی۔ کیونکہ ایکلی عورت اگر گواہی کا اعتبار اصول شرع میں بوقت ضرورت ہے اور وہ ضرورت، مشہود جس معاملے میں گواہی دی جا رہی ہے، پر مردوں کا مطلع نہ ہو سکتا ہے جب رضاعت کے معاملے میں مردوں کا اطلاع فی الجملہ جائز نہ ہوئی تو ضرورت ثابت نہ ہوئی بخلاف مسئلہ ولادت کے۔ کیونکہ ولادت کے شے میں کوئی مرد

ولادت پر مطلع نہیں ہو سکتا لہذا وہاں اکیلی عورت کی شہادت قبول کرنے کی ضرورت ہوئی۔

رباں ہمہ جب کوئی عورت رخصت پر گواہی دے دے تو خاوند کے لیے افضل یہی ہے کہ وہ بیوی کو چھوڑ دے کیونکہ امام محمد سے مروی ہے کہ حضرت عقبہ ابن الحرث نے ابی اہاب کی لڑکی سے شادی کی تو ایک سیاہ رنگ کی عورت آئی اور کہا کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا تھا عقبہ نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں پیش کی آپ نے فرمایا تو اس بیوی کو چھوڑ دے۔ عقبہ کہتے ہیں میں نے عرض کیا حضور! وہ تو ایسی ایسی عورت ہے اس کی بات پر کیسے اعتماد کریں؟ فرمایا جو کچھ بھی ہو تم اپنی بیوی کو چھوڑ دو۔ ایک روایت میں یوں ہے کہ حضرت عقبہ کہتے ہیں میں نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے بیان کی تو آپ نے اعراض فرمایا یعنی کوئی جواب نہ دیا۔ یا منہ پھیر لیا، میں نے دوبارہ بیان کیا تو بھی اعراض فرمایا میں نے سہ بارہ گزارش کی تو فرمایا خذ عھا (تو اپنی بیوی کو چھوڑ دے) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پہلی روایت کی مطابق خذ عھا، یا دوسری روایت کے مطابق ”خذ عھا“ فرمانا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ آپ کا یہ امر ”امراستجابی“ تھا کیا آپ نے اس چیز پر غور نہیں فرمایا کہ آپ نے خود ان کے درمیان تفریق نہیں فرمائی بلکہ اعراض فرمایا اگر تفریق واجب ہوتی تو آپ کبھی اعراض نہ فرماتے تو آپ کا ”خذ عھا“ فرمانا نکاح کے باقی رہنے پر دلیل ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے کسی عورت سے شادی کی ایک دوسری عورت آئی اور میاں بیوی سے کہنے لگی کہ میرا خیال ہے کہ میں نے تم دونوں کو دودھ پلایا تھا اس آدمی نے حضرت علی المرتضیٰ سے پوچھا تو آپ نے فرمایا وہ بدستور تیری بیوی ہے کوئی آدمی اسے تیرے لیے حرام نہیں قرار دے سکتا اس کے باوجود اگر تو اس عورت سے علیحدگی اختیار کر لے تو بہتر ہے۔ یہی مسئلہ جب حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے دریافت کیا گیا تو انہوں نے بھی یہی جواب دیا چونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ گواہی دینے والی عورت اپنی شہادت میں کچی ہو لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ آدمی اپنی بیوی کو چھوڑ دے۔ پھر جب آدمی عورت کو چھوڑ دے تو اس کے لیے افضل یہی ہے کہ وہ اسے لفف مرد سے اگر یہ چھوڑنا قبل از دخول (ہمبستری) ہو بوجہ اس احتمال کے کہ شاید نکاح صحیح ہو گیا ہو اور عورت کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ خاوند سے کوئی چیز نہ لے بوجہ اس احتمال کے کہ شاید نکاح صحیح نہ ہوا ہو۔ اگر چھوڑنا بعد از دخول ہو تو مرد کے لیے افضل یہی ہے کہ وہ عورت کو پورا مہر اور دوران عدت، خرچہ اور رہائش دے بوجہ اس احتمال کے کہ شاید نکاح صحیح ہو ہوا ہو اور عورت کے لیے افضل یہ ہے کہ وہ مہر مثل اور مہر مسمی (مقررہ) میں سے جو کم ہو دے اور دوران عدت (سوگ کے زمانہ میں) خرچہ اور رہائش بھی نہ لے کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ شاید نکاح ہی صحیح نہ ہوا ہو۔ اگر آدمی ایک عورت کی گواہی کے باوجود اپنی بیوی کو طلاق نہیں دیتا ہے تو وہ ایسا کرنے کا بھی مجاز ہے کیونکہ حکماً نکاح قائم ہو چکا ہے۔ اس طرح ہی حکم (چھوڑنے میں) افضلیت کا حکم نہ کہ وجوب کا، اس وقت بھی ہے جب صرف دو عورتیں گواہی دیں یا ایک مرد اور ایک عورت یا دو غیر عادل مرد یا ایک مرد اور دو غیر عادل عورتیں اور جب دو عادل مرد گواہ یا ایک مرد اور دو عادل عورتیں گواہی دے دیں اور میاں بیوی کے درمیان تفریق ہو جائے اور یہ تفریق قبل از دخول

(ہمبستری) ہو تو عورت کے لیے کوئی شے نہ ہوگی کیونکہ واضح ہو گیا کہ یہ نکاح فاسد تھا اور اگر تفویق بعد از دخول ہو تو اس کے لیے مہر مثل (اتنا مہر جو اس جیسی عورتوں کا مقرر کیا جاتا ہو) اور مہر مسمی (مقررہ) میں سے جو کم ہو گا وہ ہو گا اور (طمان عدت) (سوک کے زمانہ میں) کسی قسم کا خرچہ اور رہائش نہ ہوگی جیسا کہ دیگر فاسد نکاحوں میں ہوتا ہے (واللہ عزوجل اعلم)۔

کتاب النّفقة

(بیویوں کے روزینہ یا خرچہ کا بیان)

نّفقہ (روزینہ، خرچہ) چار قسم کا ہے۔ بیویوں کا نفقہ، عزیز و اقارب کا نفقہ، غلام کا نفقہ اور جانوروں اور جمادات کا نفقہ۔

بیویوں کے نفقہ (روزینہ) کا بیان درج ذیل چھ فصلوں پر مشتمل ہے۔
نّفقہ کے وجوب (واجب اور لازم ہونے) کا بیان
بیب وجوب کا بیان

وجوب کی شرائط کا بیان
واجب نفقہ کی مقدار کا بیان

نّفقہ کے وجوب کی کیفیت کا بیان
نّفقہ کے واجب ہونیکے بعد سقوط کا بیان

فصل (۱)

نّفقہ کے وجوب کا بیان

نّفقہ کے وجوب (واجب ہونے) پر قرآن مجید، سنت مبارکہ، اجماع اور عقل و لالت کرتے ہیں۔

قرآن سے ثبوت | قرآن مجید کی مندرجہ ذیل آیات کریمہ نفقہ کے واجب ہونے پر دال ہیں۔

(۱) - اُنْکُزْهُنَّ مِنْ حَیْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ دُخْدِکُمْ (سورة الطلاق: ۱۱)

ترجمہ: اُن (مطلقات) کو اپنی حیثیت کے موافق رہنے کا مکان دو۔

اس آیت کریمہ میں مطلقہ عورتوں کو سکونت مہیا کرنے کا حکم دینا گویا ان پر خرچ کرنے کا حکم دینا ہے کیونکہ گھر سے باہر نکلے اور کچھ کمائے بغیر وہ کیسے خرچ حاصل کر سکتی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی

قوت میں تو یہاں ”سَلَّكْتُمْ“ کے بعد ”وَأَتَّفَقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وَجَدِكُمْ“ اپنی کنجائش کے مطابق تم ان مطلقہ عورتوں پر خرچ کرو گے الفاظ صراحتہ موجود ہیں۔ اور یہ واضح نص ہے۔
(ب) وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِتَصْنِفُوا عَلَيْهِنَّ (الطلاق: ۶)

ترجمہ: اور انہیں تنگ کرنے کے لئے تکلیف مت پہنچاؤ

یعنی ان پر خرچ کرنے کے معاملے میں ان کو تنگ نہ کرو کہ ان کا خرچ تنگ ہو جائے اور وہ گھر سے نکلنے پر مجبور ہو جائیں یا اس آیت کا معنی یہ ہے کہ رہائش کے معاملہ میں انہیں تنگ نہ کرو کہ بلا اجازت ان کی رہائش گاہ میں داخل ہو جاؤ۔ جس سے ان کی رہائش تنگ ہو جائے اور وہ نکلنے پر مجبور ہو جائیں۔

(ج) - وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٍ فَأَنْسِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَمْلَأْنَ حَمْلَهُنَّ (الطلاق: ۶)

ترجمہ: اور اگر وہ حمل والیاں ہوں تو انہیں خرچ دیتے رہو ان کے حمل کے پیدا ہونے تک۔
(د) دَخَلَ الْمَوْلُودُ لَذَرَّتْهُنَّ وَكُسُوْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ (البقرہ: ۲۳۳)

ترجمہ: اور جس (آدمی) کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (مادوں) کا کھانا اور کپڑا، موافق دستور کے۔

(هـ) لِيُتِنَّ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُتِنْ يَسَارًا
آتَاهُ اللَّهُ (سورة الطلاق: ۷)

ترجمہ: وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے مطابق کرنا چاہئے اور جس کی آمدنی کم ہو، اسے چاہیئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے۔

(و) دَلَّهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ (البقرہ: ۲۲۸)

ترجمہ: اور عورتوں کا دہی، حق ہے موافق دستور (شرعی) کے۔ کہا گیا ہے کہ ان کا یہ حق، حقِ مرد اور حقِ نفقہ ہے۔

سنت سے نفقہ کا وجوب درج ذیل روایات سے ثابت ہوتا ہے۔

سنت سے ثبوت

۱۔ ترجمہ: آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عورتوں کے معاملے میں اللہ سے وتے رہو کیونکہ وہ تمہارے ہاں خالی ہاتھ ہیں اور اپنی ذات کے لئے کسی شے کی مالک نہیں۔ تم نے انہیں اللہ کی لانت کے طور پر اپنے ماتحت کیا ہے اور اللہ کی اجازت سے ان کی عصمت کو اپنے لئے حلال کیا ہے۔ ان پر تمہارا حق یہ ہے کہ وہ کسی آدمی کو تمہارا بستر نہ روندنے دیں اور نہ کسی ایسے آدمی کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت دیں جسے تم ناپسند کرتے ہو۔ اگر تمہیں ان کے نافرمان ہو جانے کا اندیشہ ہو تو پہلے انہیں سمجھاؤ اور بستر سے انہیں الگ کر دو۔ اس پر بھی باز نہ آئیں تو انہیں مارو مگر ایسی مار نہ ہو کہ ان کی ہڈی پسلی ہی ٹوٹ جائے۔ اور ان کا تمہارے اوپر یہ حق ہے کہ تم انہیں دستور (شرعی) کے موافق کپڑا اور کھانا دو۔ پھر تین مرتبہ ارشاد فرمایا کیا میں نے پہنچا دیا؟ یہاں اس بات کا احتمال ہے کہ یہ حدیث قرآن مجید میں مذکور قبل حق یعنی

”وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ کی تفسیر ہو تو یہ حدیث قرآن میں موجود اصل کو بیان کر رہی ہوگی۔

۲۔ ایک روایت میں ہے کہ ایک آدمی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور پوچھا کہ عورت کا خاوند پر کیا حق ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جب خود کھائے تو اسے بھی

کھلائے جب خود پینے تو اسے بھی پینائے، اس کو مستقل طور پر نہ چھوڑے رکھے سوائے اس کے کہ بطور تادیب رات کو بستر سے الگ رکھے، اسے کسی قسم کا ضرر نہ پہنچائے اور نہ ہی اس کی برائی بیان کرے۔
۳۔ حضرت ابوسفیان کی بیوی ہندر کے اپنے خاوند کی کنجوسی کی شکایت کرنے پر آپ نے فرمایا: تو ابوسفیان کے مال سے اتنا مال لے سکتی ہے جو تجھے اور تیرے بچوں کے لئے باعزت طور پر کافی ہو رہے۔ اگر نفقہ واجب نہ ہوتا تو آپ اسے ابوسفیان کی اجازت کے بغیر مال لینے کی اجازت نہ فرماتے۔

اجماع سے ثبوت جہاں تک اجماع سے وجوب نفقہ کا معاملہ ہے تو اس سلسلے میں پوری امت کا اجماع ہے کہ خاوند پر بیوی کا نفقہ واجب ہے۔

عقلی طور پر ثبوت عقلی طور پر بیوی کے نفقہ کا وجوب (واجب ہونا) اس طرح ہے کہ وہ خاوند کے حق کے طور پر اس کی قید نکاح میں ہے۔ اس کے حق کی وجہ سے وہ باہر نکل کر کمانے سے منع کر دی گئی ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کی قید نکاح کا نفع بھی خاوند ہی کو لوٹ رہا ہے لہذا اس کی کفالت بھی خاوند کے ذمہ ہی ہونی چاہیے۔ اگر اس کی کفالت کی ذمہ داری خاوند پر نہ ڈالی جائے اور نہ وہ خود خاوند کے حق کے باعث باہر نکل کر کما سکے تو اس طرح وہ ہلاک ہو جائیگی لہذا اس کا نفقہ خاوند کے ذمہ ہے چنانچہ یہی وجہ ہے کہ قاضی کا خرچ مسلمانوں کے بیت المال سے منفر کیا گیا ہے کیونکہ وہ انہی کے کام میں محبوس (روکا گیا) ہے اور کسی دوسرے ذریعے سے کمائی نہیں کر سکتا لہذا اس کے اخراجات ان کے مال یعنی بیت المال سے وضع کئے جائیں گے۔ اسی طرح یہاں (عورت کے نفقہ میں) یہ ہے

فصل ۲

وجوب نفقہ کے سبب کا بیان

وجوب نفقہ کے سبب میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کے نزدیک وجوب نفقہ کا سبب بیوی کو روک رکھنے (جس) کا وہ حق ہے جو خاوند کو بذریعہ نکاح حاصل ہوتا ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک وجوب نفقہ کا سبب زوجیت ہے یعنی عورت کا مرد کی بیوی ہونا بعض شوافع نے عورت پر خاوند کی ملکیت نکاح کو سبب بنایا ہے اور بعض نے ”قوامیت“ (قوام ہونے) کو شوافع نے اپنی دلیل سورۃ النساء کی اس آیت کو بنایا ہے۔

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِأَنفُسِهِمْ
من اموالہم۔ (آیت نمبر ۳۴)

(مرد عورتوں کے محافظ و تدبیر ہیں اس لئے کہ اللہ نے ان میں سے ایک کو دوسرے پر بڑائی دی ہے اور ۲۱) لئے کہ مردوں نے اپنا مال خرچ کیا ہے) اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مردوں پر نفقہ کو واجب ٹھہرایا ہے کیونکہ وہ قوام (نگران، ذمہ دار) ہیں اور قوامیت نکاح سے ثابت ہوتی ہے لہذا وجوب نفقہ کا سبب نکاح ٹھہرا کیونکہ مملوک پر خرچ کرنا ملک کی اصلاح اور اس کی بقا کے باب سے ہے تو اس کے وجوب کا سبب، ملکیت ہوئی جیسا کہ غلاموں کے نفقہ کا سبب ملکیت ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ حق جس (عورت کو روک رکھنے کا حق) جو خاوند کو نکاح کے باعث حاصل ہے

وہی عورت کے حق نفقہ کیلئے مؤثر سبب ہے۔ جہاں تک ملک نکاح کا تعلق ہے وہ سبب نہیں بن سکتا کیونکہ ملک نکاح کا عوض عورت کو دیا جا چکا ہے اور وہ ہے ہر۔ لہذا ایک شے کے مقابلے میں دو عوض نہیں ہو سکتے۔ اور نہ ہی شواہح کی طرف سے پیش کردہ سورۃ النساء کی مذکورہ آیت کو دلیل بنایا جاسکتا ہے کیونکہ اس میں نفقہ کے باعث قوامیت کا اثبات ہے نہ کہ قوامیت کے باعث نفقہ کا اثبات۔

نکاح فاسد میں نفقہ نہیں | اس اصل کی بنیاد پر یہ کہا جائے گا کہ نکاح فاسد میں کسی مسمان پر کوئی نفقہ نہیں کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب ہی نہیں بااگیا اور وہ ہے حق حبس، جو خاوند کو بذریعہ نکاح حاصل ہوتا ہے جب نکاح ہی صحیح نہ ہو تو خاوند کے لئے یہ حق بھی ثابت نہ ہوا۔ درحقیقت نکاح فاسد نکاح ہی نہیں لہذا نکاح فاسد کی عدت میں نفقہ بھی نہیں ہوگا اگرچہ ایسی عدت میں خاوند کو حق حبس حاصل ہوتا ہے مگر یہ حق اسے سبب نکاح حاصل نہیں ہوتا بلکہ نطفہ اور نسب کے خلط ملط ہونے سے بچاؤ کے لئے ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ عدت کا حال بہر کیف نکاح کے حال سے زیادہ قوی نہیں ہوتا تو نفقہ جب نکاح فاسد میں واجب نہیں تو نکاح فاسد کی عدت میں بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہوگا۔ البتہ نکاح صحیح کی عدت میں نفقہ واجب ہوگا کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب موجود ہے اور وہ ہے خاوند کے لئے حق حبس جو اسے بوجہ نکاح حاصل ہے کیونکہ نکاح ایک لحاظ سے ابھی قائم ہے لہذا وہ نفقہ کی مستحق ہوگی جیسا کہ فرقت (جدائی) سے قبل مستحق تھی بلکہ پہلے سے کہیں زیادہ مستحق ہوگی کیونکہ بعد از فرقت خاوند کے لئے حق حبس مزید مؤکدہ (تاکیدی) ضروری ہو جاتا ہے۔ جب سبب وجوب زیادہ مؤکدہ ہوا تو اس کا حکم (نفقہ) بھی زیادہ مؤکدہ ہو گیا۔ پس نکاح صحیح میں نفقہ جب فرقت سے پہلے واجب تھا تو بعد از فرقت دوران عدت بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔ فرقت بوجہ طلاق ہو یا بوجہ غیر طلاق ہر دو صورتوں میں نفقہ واجب ہوگا۔ حیا ہے بغیر طلاق کی فرقت خاوند کی طرف سے ہو یا بیوی کی طرف سے اگر بیوی کی طرف سے فرقت ہو تو بطور احسان دوران عدت نفقہ واجب ہے۔

اس اجمال کی تفصیل کچھ اس طرح ہے کہ فرقت (میاں بیوی کی جدائی)، رخاؤ کی طرف سے بذریعہ طلاق ہو تو عورت کے لئے نفقہ (روزیہ) اور سکنی (رہائش) ہے۔ طلاق رجعی ہو یا بائن اور عورت حاملہ ہو یا غیر حاملہ جبکہ وہ مدخول بہا (اس کے ساتھ ہمبستری کی جا چکی) ہو کیوں کہ وجوب نفقہ کا سبب موجود ہے اور وہ ہے خاوند کے لئے حق حبس جو اسے بذریعہ نکاح ملتا ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک طلاق بائن اور رجعی میں، جبکہ وہ حاملہ ہو، نفقہ اور سکنی ہے۔ اور طلاق البتہ (طلاق مغلطہ) میں اگر حاملہ ہو تو اسے سکنی کا حق حاصل ہے مگر نفقہ کا نہیں کیونکہ نکاح بالکل زائل ہو چکا ہے۔ چاہئے تو یہ تھا کہ اس کے لئے سکنی کا حکم بھی نہ ہوتا مگر سکنی کے معاملے میں نص قرآنی کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا گیا ہے۔ ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک طلاق مغلطہ والی کے لئے نہ نفقہ ہے اور نہ سکنی۔ یہ مسئلہ کتاب الطلاق اور احکام العدة میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا جا چکا ہے اور برابر ہے کہ طلاق کسی عوض کے بدلے میں ہو یا غیر عوض کے بدلے میں ہر دو صورتوں میں

دران عدت نفقہ واجب ہوگا اور وہ ہے خلع اور مالی کے بدلے غلاق جس کی وجہ ہم نے بیان کر دی۔

مسائل اگر خاوند نے عورت سے طلاق شرعی دیا اور اس کے نفقہ اور سکنی سے بری الذمہ ہوگا تو اس کا نفقہ سے تو بری ہو جائے گا مگر سکنی سے بری نہ ہو سکے گا۔ کیونکہ نفقہ تو خالصتہً عورت کا حق ہے جسے وہ اپنی طے کردہ شرط کی بنا پر چھوڑ دے گی مگر سکنی میں حق اللہ بھی داخل ہے۔ لہذا اس کے ساقیا کر دینے کی مالک نہیں۔

○ اگر عورت نے اذند کو قطع تعلق کے بغیر ہی نفقہ سے بری کر دیا تو اس کی طرف سے بری کرنا صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ بری کرنا اگر یا ایک واجب کو ساقط کرنا ہے۔ اور ظاہر ہے واجب کا استغناء بھی ہوتا ہے۔ جب پہلے وجوب ہوگا حالانکہ نفقہ ازبستہ زمانہ (وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ) واجب ہوتا ہے مذکورہ صورت میں اگر یا ایک وجوب سے پہلے استغناء ہوگا لہذا صحیح نہ رہا۔ اس صورت سے کہ جب بیوی اپنے نفقہ کے عوض انے نفس کا خلع کرے جس کی وجہ خلع کی بحث میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نے نفقہ سے ابرا کو عقد نکاح میں اپنے نفس کا عوض بنایا اور یہ ابرا صحیح نہیں ہو سکتا مگر سابقہ وجوہ کے بعد۔ تو وجوب نفقہ دونوں کی رضامندی سے تفضائی خلع کے سوا البتہ اور ہر گز ایسا کہ دونوں اگر نفقہ پر یوں سلح کر لیں کہ وہ واجب ہوگا اور ذمہ میں دین ہوگا۔ اسی طرح یہ ہے۔

اسی طرح بغیر طلاق کی فرقت جب ناوند کی طرف سے ہو تو عورت کے واسطے نفقہ اور سکنی ہے۔ یہ فرقت چاہے کسی مباح سبب کے باعث ہو مثلاً اختیار بلوغ کے باعث یا کسی ممنوع سبب کے باعث مثلاً مرد کے مرتد ہو جانے یا اس کے اپنی بیوی کی ماں یا بیٹی سے وطی کر بیٹھنے کے باعث یا اپنی بیوی کی ماں یا بیٹی کو شہوت سے بوسہ دینے کے باعث نفقہ کا حکم اس لئے کہ وجوب نفقہ سبب موجود ہے اور وہ ہے خاوند کا حق جس اور اگر یہ فرقت (میاں بیوی کی جدائی) بیوی کی طرف سے ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر مباح سبب کے باعث ہے مثلاً اختیار ادراک، اختیار عتیق اور اختیار عدم کفایت کے سبب سے ہے تو اس کے لئے نفقہ اور سکنی (رہائش) دونوں میں اور اگر یہ فرقت ہو تو بیوی کی طرف سے مگر کسی ممنوع سبب مثلاً ارتداد یا خاوند کے باپ اور بیٹا سے ناجائز تعلقات کے باعث ہو تو اس کے لئے سکنی کا حق تو ہے مگر نفقہ کا حق بطور استحسان نہیں اور قیاس کا التزام یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ اور سکنی دونوں کا حق ہو کیونکہ خاوند کے واسطے حق جس قائم ہے اور وہ نفقہ کی مستحق ہے جیسا کہ کسی مباح سبب کے باعث فرقت اس کی جانب سے ہو تو مستحق ہوتی ہے اور جیسا کہ فرقت خاوند کی جانب سے کسی مباح یا مخطوہ سبب کی وجہ تو وہ مستحق ہوتی ہے اور استحساناً اس کیلئے نفقہ کا حق نہ ہونے کی دو وجہیں ہیں۔ ایک تو یہ کہ اسکے مرتد ہو جانے کی وجہ سے خاوند کا حق جس باطل ہو گیا کیا آپ دیکھتے نہیں کہ بیوی طور پر اسے قید میں ڈالا جائے گا تاکہ یہ اسلام کی طرف واپس آجائے۔ ظاہر ہے جب اسے قید میں ڈالا جائے گا تو خاوند پر اس کا نفقہ واجب نہ ہوگا بخلاف اس فرقت کے جو مباح سبب کے باعث ہو گیا کہ وہاں ناوند کا حق جس قائم رہتا ہے لہذا نفقہ بھی باقی رہا۔ اسی طرح جب فرقت خاوند کی طرف سے ایسے سبب کے باعث ہو جو معصیت ہے تو نفقہ کا حق باقی رہے گا کیونکہ خاوند کے مرتد ہو جانے سے اس کی بیوی کو قید میں نہیں ڈالا جائے گا پھر جس نکاح کا حق باقی رہے گا اور اس

طرح عدت بھی باقی رہے گی اور جب عدت باقی رہے گی تو نفقہ کا حکم بھی باقی رہے گا لیکن یہاں تھوڑا سا اشکال نظر آتا ہے کہ جب وہ اپنے خاوند کے بیٹے سے ناجائز تعلق قائم کرے یا شہوت سے اس کا بوسہ لے لے تو وہ افتہر مستحق نہیں ہوتی۔ اگرچہ جب تک عدت قائم ہے جس نکاح بھی باقی ہے؛ حالانکہ حقیقت میں کوئی اشکال نہیں کیونکہ یہاں مستحق نہ ہونے کی تحقیق کی شرائط میں سے ایک شرط نہ پائے جانے کی وجہ سے یہ مستحق نہیں ہوتا۔

یہ ہے کہ جس نکاح کا عورت کے لئے نفقہ لووا سبب قرار دینا صمد رحمہ اللہ کے لئے یہاں سبب فرقت عورت کی طرف سے ہوئی اور ایسے فعل کے باعث ہوئی جو اس کے لیے جائز نہ تھا۔ تو وہ صلہ رحمی کی مستحق نہیں ہے کیونکہ مجرم صلہ رحمی کا نہیں بلکہ تنبیہ کا مستحق ہوتا ہے۔ اور یہ تنبیہ اسے اپنے حق سے محروم کر کے ہی ہو سکتی ہے جیسا کہ اپنے مورث کو بغیر حق قتل کرنے والے کو دراشت کے حق سے محروم کر دیا جاتا ہے۔ ہاں عورت کے ساتھ اس کے خاوند کا باپ یا بیٹا جبراً دطی کریں تو پھر اس عورت کا یہ فعل مجرم نہ ہوگا لہذا صمد رحمہ اللہ سے بھی اسے محروم نہ کیا جائے گا۔ اسی طرح خاوند کی طرف سے فرقت کی صورت میں بھی وہ نفقہ کے حق سے محروم نہ ہوگی اگرچہ خاوند کی طرف سے فرقت ممنوع سبب کے باعث ہو نہ ہو۔ صورت (فرقت عورت کی طرف سے بسبب ممنوع ہو) میں سکنی کے حق سے محروم نہ کی جائے گی کیونکہ سکنی میں حق اللہ بھی ہے جو بندے کے فعل سے ساقط نہیں ہوتا۔

○ اگر عورت دوران نکاح مرتد ہو جانے کی وجہ سے حق نفقہ سے محروم ہو جائے اور دوران عدت پھر مسلمان ہو جائے تو نفقہ کی مستحق نہیں ہوگی اور اگر دوران عدت مرتد ہو کر حق نفقہ سے محروم ہو جائے اور پھر دوران عدت ہی دوبارہ مسلمان ہو جائے تو اس کا حق نفقہ بھی لوٹ آئے گا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ دوسری صورت میں جب عدت شروع ہوتی تو اس وقت اس کا حق نفقہ موجود تھا جب مرتد ہو گئی تو اس عارض (ارتداد) کی وجہ سے حق نفقہ سے محروم ہو گئی یہ دوران عدت جب یہ عارض اٹھ گیا (مسلمان ہو گئی) تو وہ اپنے اصل حال کی طرف لوٹ آئے گی لہذا نفقہ کا حق بھی لوٹ آئے گا۔ برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں وجوب عدت کے وقت نفقہ واجب ہی نہ تھا کیونکہ اس کے ارتداد کی وجہ سے خاوند کا حق جس باطل ہو گیا جو وجوب نفقہ کا اصل سبب ہے چونکہ حق جس نکاح تجدید نکاح کے بغیر قائم نہیں ہو سکتا لہذا نفقہ کا حق بھی نہیں لوٹے گا۔

اس ساری بحث میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ عورت جس کے نفقہ کا حق فرقت کی وجہ سے باطل نہ ہوا ہو پھر دوران عدت اگر کسی عارض کی وجہ سے وہ حق باطل ہو جائے اور دوران عدت وہ عارض پھر زائل (رد) ہو جائے تو حق نفقہ بھی لوٹ آئے گا۔ اس کے مقابلے میں ہر وہ عورت جس کا حق نفقہ فرقت کی وجہ سے باطل ہو جائے تو دوران عدت اس کا یہ حق نہیں لوٹے گا اگرچہ سبب بطلان دوران عدت زائل ہی ہو جائے۔ بخلاف اس صورت کے جب عورت نافرمان ہو جائے مگر پھر فرماں بردار بن جائے تو وہ حق نفقہ کی مستحق ہوگی کیونکہ اس کا نافرمان ہونا خاوند کے حق جس نکاح کو باطل نہیں کرتا۔

○ دوران عدت اگر عورت اپنے خاوند کے باپ یا اپنے خاوند کے بیٹے سے ناجائز تعلقات قائم کر لے یا ان کو شہوت کے ساتھ مس کرے تو اگر طلاق رجعی کی عدت میں ہو تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے

یونکہ بفرقت محض طلاق سے نہیں بلکہ ایسے ممنوع سبب کے باعث ہوئی ہے جو عورت کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اور اگر طلاق بائن کی عدت یا فرقت بفرقت طلاق کی عدت میں ہو تو اس کے لئے نفقہ اور سکونی ہے بخلاف اس صورت کے جب عورت دوران عدت مرتد ہو جائے تو اس وقت اس کے لئے نفقہ نہیں ہے یہاں تک کہ دوبارہ دوران عدت مسلمان ہو جائے کیونکہ خاوند کا حق جس کا نکاح ازداد سے فوت ہو جاتا ہے۔

○ اگر عورت دوران عدت مرتد ہو کر دارالحرب میں چلی جائے پھر واپس دارالاسلام میں آکر مسلمان ہو جائے یا دارالاسلام میں لونڈی کی حیثیت سے آئے اور پھر آزاد ہو یا نہ ہو، تمام صورتوں میں اس کے لئے نفقہ نہیں ہے کیونکہ عدت دارالحرب میں چلے جانے سے باطل ہو گئی دوسرے یہ کہ مرتد ہو کر دارالحرب میں چلے جانا بمنزلہ موت کے ہے۔

○ اگر آدمی اپنی بیوی کو جو کہ لونڈی ہو، طلاق بائن دے دے اس حال میں کہ اس کے آقا نے اسے خاوند کے ساتھ ایک مکان میں ٹھہرا رکھا ہو تو اس کے لئے نفقہ ہے اور اگر آقا اسے اپنے کسی کام کے لئے بھیج دے تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے ہاں اگر دوبارہ اسے واپس خاوند کے پاس لوٹانا اور نفقہ وصول کرنا پڑے تو کر سکتا ہے۔ اور اگر آقا نے اسے خاوند کے ساتھ مکان میں نہ ٹھہرا رکھا ہو اور خاوند اسے طلاق دے دے اب آقا اگر چاہے کہ اسے ناز کے ساتھ مکان میں ٹھہرائے تاکہ خاوند پر اس کا نفقہ واجب ہو جائے تو نفقہ واجب نہ ہو گا ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں خاوند پر نفقہ واجب تھا۔ کیوں کہ وجوب نفقہ کا سبب یعنی حق جس خاوند کے لئے موجود ہے اور وجوب نفقہ کی شرط بھی موجود ہے اور وہ ہے آقا کا لونڈی کو خاوند کے سپرد کر دینا۔ ہاں جب آقا نے لونڈی کو اپنی خدمت کیلئے خاوند کے ہاں سے نکالا تو اس نے خاوند کے حق احتباس اور سپردگی کو فوت کر دیا تو اس کے وجوب نفقہ کا حق ممتنع ہو گیا پس مالک نے جب دوبارہ اسے خاوند نے ہاں بھیج دیا تو اس کا حق احتباس لوٹ آیا لہذا مالک کا حق نفقہ بھی لوٹ آئے گا۔ دوسری صورت میں دوران عدت نفقہ خاوند پر واجب ہی نہ تھا کیونکہ وجوب نفقہ کا نہ تو سبب موجود تھا یعنی حق جس اور نہ وجوب نفقہ کی شرط موجود تھی یعنی آقا کا لونڈی کو خاوند کے سپرد کر دینا۔ اور اب وہ لونڈی نہ ٹھہرا کر نہ اندر نفقہ لازم کرنا چاہتا ہے لہذا وہ ایسا نہیں کر سکتا اس میں دراصل قاعدہ یہ ہے کہ وہ عورت ان کے لئے طلاق کے دن نفقہ ہو پھر کوئی ایسی صورت پیدا ہو جائے جس کی وجہ سے اس کا نفقہ ساقط ہو جائے تو اس عورت کے واسطے جائز ہے کہ وہ اصل حالت کی طرف لوٹ آئے اور اپنا نفقہ وصول کرے۔ اس کے مقابلے میں ہر وہ عورت جس کا نفقہ طلاق کے دن ہی نہ ہو اس کے لئے دوران عدت بعد میں بھی نفقہ نہیں ہوتا۔

اس لئے از زبان بیوی کے نفقہ کے جس کی تفسیر اور معنی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی۔

مطلقہ عورت کے نفقہ کی مدت | عدت گزارنے والی کے نفقہ میں قراء کی عدت (ایام ماہواری کے حساب سے) عدت گزارنا، مینوں کی عدت اور حمل کی عدت سب برابر ہیں۔ کیونکہ سبب استتفاق سب میں موجود ہے پس خاوند اس پر جب تک کہ وہ عدت میں نہ پہنچے اسے کالپہ مدت عدت سمجھا، اکی وجہ سے یا کسی اور عذر کی وجہ سے لمبی ہی کیوں نہ ہو جانے اس مدت کے پورا کرنے میں قول عورت ہی کا معتبر ہو گا کیونکہ یہ ایسا معاملہ جو اسی کی طرف

سے جانا جاسکتا ہے۔ حتیٰ کہ عورت نے اگر دعویٰ کیا کہ وہ حاملہ ہے تو خاوند اس پر طلاق نہ دے۔ اس سے روٹاں ٹٹک اس پر خرچ کرے گا کیونکہ بچہ عموماً زیادہ سے زیادہ دو سال تک ماں کے پیٹ میں رہتا ہے۔ طلاق گزرنے کے بعد بھی اگر وضع حمل نہ ہو، بچہ نہ جنمے، مگر وہ کہے کہ میرا خیال ہے کہ میں حاملہ ہوں کیونکہ اتنا عرصہ مجھے حیض نہیں آیا اور نفقہ کا مطالبہ کر رہا ہوں۔ طہر کے لمبا ہو جانے کی وجہ سے۔ اُدھر خاوند کہے کہ تو نے حمل کیا تو کیا تمہارے جس کی وجہ سے نفقہ میرے اوپر واجب تھا لہذا میں نے دو سال تک تجھے نفقہ دیا ہے۔ وضع حمل کی مدت چونکہ دو سال ہوتی ہے لہذا اب میرے اوپر نفقہ واجب نہیں ہے تو ایسی صورت میں قاضی خاوند کے قول کی طرف متوجہ نہیں ہوگا اور اس پر نفقہ کو ضروری قرار دے گا حتیٰ کہ اس کی عدت قرار دے (حیض) نہ حساب نہ پوچھی ہو جائے اور وہ حیض سے مایوسی کی حد میں داخل ہو جائے کیونکہ اگر ایک عذر (عذر حمل) باطل ہو گیا تو دوسرا تو باقی ہے یعنی مدت طہر طہر کے لمبا ہو جانے کا عذر کیونکہ ایسی عورت جسے حیض آتا ہو مگر اس کا طہر نہ ہو جائے تو طہر کے لمبا ہونے میں اس کا قول معتبر و قابل ہے۔ اگر اسے حیض نہ آئے یہاں تک کہ طہر کی حد میں داخل ہو جائے تو اس کے لئے تین ماہ تک طہر نہ ہوگا اور اگر اسے تین مہینوں میں حیض آگیا اور اس نے حیض کے ساتھ عدت کا سامنا کیا تو اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ وہ معتدہ ہے۔

مسائل اگر عورت چھوٹی ہو اور اسے حیض نہ آتا ہو مگر اس جس کی اتنی عمر کی لڑکیوں سے جماع کیا جاتا ہو اور اسے بعد از جماع طلاق دے دی جائے تو اس کے لئے تین ماہ تک نفقہ ہے اور اگر اسے تین مہینوں میں حیض آجائے تو پھر حیض کے حساب سے جو اس کی عدت ہوگی اس عدت کا نفقہ ہوگا۔

○ اگر عورت خاوند سے نفقہ کا مطالبہ کرے اور معاملہ قاضی کے پاس پہنچے۔ خاوند قاضی کے سامنے کہے کہ میں نے اسے آج سے ایک سال قبل طلاق دی تھی جس کی عدت گزر چکی اُدھر عورت سال قبل طلاق کا انکار کرے تو قاضی نہ اذکر کہ اسے قوال کا اعتبار نہیں کرے گا کہ اس نے سال قبل طلاق دی تھی۔ بلکہ جس دن وہ قاضی کے سامنے طلاق کا اقرار کر رہا ہے اس دن سے طلاق واقع ہوئی۔ اگر خاوند اپنے دعویٰ پر دو گواہ پیش کر دے مگر قاضی ان کو نہ پہنچاتا ہو تو بھی قاضی اسے نفقہ کا حکم دے گا۔ اگر خاوند عادل گواہوں کو اپنے دعویٰ کے ثبوت میں پیش کر دے یا عورت خود اقرار کر لے کہ وہ اس سال میں تین حیض گزار چکی ہے تو اس کے لئے خاوند پر نفقہ کا حق نہیں ہوگا۔ اور اگر اس نے نہ ذرا سے کوئی چیز لی ہوگی تو اسے لوٹانا ہوگا۔ کیونکہ ایک سال قبل فرقت اور عدت کا گزر جائز ثابت ہو گیا۔ اگر عورت یہ کہے کہ اس سال کے دوران اسے حیض ہی نہیں آیا تو اس کا قول مانا جائے گا اور اس کے لئے نفقہ ہوگا کیونکہ عدت کے پورے ہوئے ہیں عورت کا قول ہی معتبر ہوتا ہے۔ اگر خاوند یہ کہے کہ اس نے مجھے اپنی عدت کے پورے ہو جانے کی خبر دی تھی تو کسی خاوند کی بات نہ مانی جائے گی کیونکہ اس بات کے مان لینے میں عورت کا حق نفقہ بالمرہ ہوتا ہے۔

○ اگر ایک آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق بائن یا تین طلاقیں دیں۔ اس مطلقہ عورت کی عدت دو سال تک لمبی ہوگئی اور دو سال سے زیادہ عرصہ گزرنے پر اس نے بچہ جنما، خاوند اسے ولادت کے وقت تک کا نفقہ دے چکا تھا تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ولادت سے چھ ماہ پہلے ہی اس کی عدت پوری ہو چکی لہذا باقی چھ ماہ کا نذر عورت کو لوٹانا ہوگا۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عورت

کو کوئی چیز نہیں لوٹانا ہوگی۔

○ جب آدمی اپنی بیوی کو حالت مرض میں طلاق دے اور اس کا مرض دو سال تک لمبا ہو جائے اور صدر مطلقہ بیوی کی عدت بھی دو سال تک بڑھ جائے پھر وہ عورت اپنے خاوند کی موت کے ایک ماہ بعد بچہ بنے جب کہ خاوند نے اسے اپنی وفات کے وقت تک نفقہ دیا تھا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ وارث نہ ہوگی بلکہ چھ ماہ کا نفقہ لوٹائے گی۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وارث ہوگی اور نفقہ بھی نہیں لوٹائے گی۔ یہ دونوں مسئلے تفصیلاً کتاب الطلاق میں گزر چکے ہیں۔

○ دخول (مجامعت) سے پہلے کی فرقت میں بچہ ہے جس سبب سے ہو خاوند پر کسی قسم کا نفقہ نہیں کیونکہ نکاح من کل الوجوه (کلی طور پر) ختم ہو گیا۔ دوسرے یہ کہ وجوب نقطہ کا سبب یعنی خاوند کا حق جس بھی نہیں پایا جاتا۔

○ ام ولد (وہ باندی جس کے ہاں اپنے آقا سے بچہ پیدا ہو) کو جب اس کا آقا آزاد کر دے اور اس پر عدت واجب ہو جائے تو دوران عدت اسے کوئی نفقہ نہیں ملے گا۔ اگرچہ وہ مجبوسہ تو ہے یعنی باہر نہیں نکل سکتی مگر آقا کا یہ حق جس نکاح کے سبب نہیں بلکہ حمل کے معلوم کرنے کے واسطے ہے تاکہ بچے کا نسب مشتہ نہ ہو۔ تو گویا ام ولد نکاح فاسد کی عدت گزارنے والی کے مشابہ ہو گئی۔ دوسرے یہ کہ اس کی آزادی سے قبل اس کے نفقہ کا وجوب آقا پر ملک میں (قبضہ و تصرف کی ملکیت) کے باعث تھا نہ کہ حق جس کے باعث جو نکاح سے ثابت ہوتا ہے جب ملک میں زائل ہو گئی تو اس کا حق نفقہ بھی زائل ہو گیا بخلاف آزاد بیوی کے کہ اس کا نفقہ دوران عدت حق جس کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور وہ حق بدستور قائم ہے۔

فصل ۳

نفقہ کے وجوب کی شرائط کا بیان

بیوی کے نفقہ کے واجب ہونے کی دو شرطیں ہیں۔ ان میں سے ایک تو دونوں قسم کے نفقہ یعنی نکاح کے نفقہ اور عدت کے نفقہ کے لئے ہے جبکہ دوسری صرف دوران عدت کے نفقہ کے واسطے ہے۔

بیوی کا اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کرنا پہلی شرط (جس سے نکاح اور عدت دونوں کا نفقہ خاوند کو تسلیم کے وجوب کے وقت خاوند کے سپرد کر دے تسلیم (سپردہ کر دینے) سے ہماری مراد بیوی اور اس کے خاوند کے درمیان اس قسم کا تعلق ہے) یہ ہے کہ خاوند کے لئے بیوی کے ساتھ مجامعت کرنے یا اس سے دیگر فوائد اٹھانے (بوس دکنار وغیرہ) میں کوئی ایسا مانع نہ رہے جو بیوی کی طرف سے ہو یا بیوی کے علاوہ کسی اور کی طرف سے ہو۔ اگر مذکورہ تفصیل کے مطابق تسلیم کے وجہ سے وقت تسلیم نہ پائی جائے تو عورت کے لئے کوئی نفقہ نہیں۔ اس قاعدے کی بنا پر متعدد مسائل نکلتے ہیں۔

مسائل | جب آدمی کسی بالغہ آزاد اور صحیح سلامت عورت سے شادی کرے اور اسے اپنے

گھر میں لے جائے تو اس عورت کے واسطے (خاوند پر) نفقہ ہوگا کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب اور شرط دونوں پائے جاتے ہیں۔

اسی طرح جب آدمی اپنی بیوی کو خود اپنے مکان میں نہ لے جائے جبکہ بیوی کی طرف سے کوئی رکاوٹ نہ ہو اور وہ اس سے نفقہ کا مطالبہ کرے تو خاوند کو نفقہ دینا ہوگا کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب یعنی حق حبس اور وجوب نفقہ کی شرط یعنی تسلیم اس تفسیر کے مطابق جو ہم نے اد پر بیان کی، موجود ہے۔ اب خاوند کے اپنے حق چھوڑنے یعنی بیوی کو اپنے گھر میں نہ لے جانے سے بیوی کا حق تو نہیں ادا جائے گا۔

○ اگر خاوند عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کے گھر میں منتقل ہو مگر وہ انکار کر دے اب اگر اس کا یہ انکار اپنے کسی جائز حق مثلاً مہر معجل روہ مہر جو عمل زوجیت سے قبل ادا کرنا طے پائے کی وجہ سے ہو تو اسے نفقہ دینا ہوگا کیونکہ مہر معجل کی وصولی سے قبل عورت کا اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کر دینا واجب نہیں تو گویا عورت کا اپنے آپ کو تسلیم کے وجوب کے وقت خاوند کے سپرد کر دینے یہ امتناع (رکنا) اس کی طرف سے نہیں پایا گیا بلکہ خاوند کی طرف سے پایا گیا ہے۔

اسی اصول کی بنیاد پر علماء نے کہا ہے کہ مہر معجل کی ادائیگی کے بعد اگر خاوند عورت سے مطالبہ کرے کہ وہ ایک غضب شدہ مکان میں منتقل ہو اور وہ غضب شدہ مکان میں جانے سے انکار کرے تو بھی اس کے لئے نفقہ ہوگا کیونکہ اس کا یہ امتناع (تسلیم سے رکنا) ایک حق کی وجہ سے ہے۔ مکان مقصوبہ میں تسلیم اس پر واجب نہیں تو گویا وجوب تسلیم کے وقت تسلیم سے امتناع نہیں پایا گیا۔

○ اگر عورت اپنے ذاتی مکان میں مقیم ہو اور خاوند کو اپنے ذاتی مکان میں اپنے ساتھ رکھنے سے انکار کرتی ہو مگر اس کا یہ انکار بوجہ نافرمانی کے نہ ہو بلکہ وہ خاوند سے یہ کہے کہ تو مجھے اپنے مکان میں یا کسی کرائے کے مکان میں لے چل۔ مجھے اپنے ذاتی مکان کو کرائے پر دینا ہے تو عورت کو نفقہ دینا ہوگا کیونکہ اپنے ذاتی گھر میں اس کا تسلیم سے امتناع اس وجہ سے ہے کہ خاوند اسے اپنے گھر میں یا کرائے کے مکان میں لے جائے تو گویا وجوب تسلیم کے وقت تسلیم سے امتناع اس (عورت) کی طرف سے نہیں پایا گیا۔

○ اگر عورت کا (تسلیم سے) امتناع (رکنا) بغیر حق کے ہو یعنی خاوند نے اسے مہر ادا کر دیا ہو یا مہر مؤجل ہو تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہوگا کیونکہ وجوب تسلیم کے وقت تسلیم نہیں پائی گئی لہذا جب شرط نہ پائی گئی تو نفقہ واجب نہ ہوگا گویا یہ نافرمانی ہے اور نافرمانی کے واسطے نفقہ واجب نہیں۔

○ اگر عورت خاوند سے اپنے آپ کو حق مہر کی وصولی کے لئے روکے یعنی اپنی ذات کو اس کے سپرد نہ کرے مگر قبل ازیں بخوشی خاوند سے عمل زوجیت کر چکی ہو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ اس کا یہ امتناع ان کے نزدیک ایک حق کی وجہ سے پایا گیا ہے۔

○ اگر عورت اس کے لئے نفقہ نہیں دیتی تو اس کے لئے اپنے آپ کو خاوند کے سپرد نہ کرے جبکہ قبل ازیں خاوند جبراً اس کے ساتھ عمل زوجیت کر چکا ہو تو اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ وہ اپنے ایک حق

کے واسطے ایسا کر رہی ہے۔

○ اگر منکوحہ عورت چھوٹی ہو مگر اتنی عمر کی لڑکیوں کے ساتھ جماعت کی جاتی ہو تو وہ نفقہ کے معاملے میں بالغ کی مانند ہے کیونکہ نفقہ کی وجہ سے چاروںوں میں موجود ہے اور اگر اتنی چھوٹی ہو کہ اس جیسی لڑکیوں کے ساتھ عمل زوجیت نہ کیا جاتا ہو تو اس کے لئے احناف کے ہاں نفقہ نہیں ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نفقہ ہے کیونکہ ان کے نزدیک وجوب نفقہ کا سبب نکاح اور وجوب نفقہ کی شرط، عدم نافرمانی ہے اور یہ دونوں موجود ہیں لہذا نفقہ ہوگا۔ اور ہمارے (احناف) کے نزدیک وجوب نفقہ کی شرط، عورت کا تسلیم نفس (اپنے آپ کو سپرد کرنا) ہے اور یہ شرط چھوٹی عمر میں ان تقاضوں کے مطابق نہیں پائی جاسکتی تو تسلیم نفس کی تفسیر میں بیان ہوئے ہیں یعنی نہ تو اس سے وطی کی جاسکتی ہے اور نہ کوئی وہ سرفائدہ اٹھایا جاسکتا ہے پس جب شرط نہ پائی گئی تو نفقہ بھی واجب نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ صغیرہ کے بارے میں یہ فرماتے ہیں کہ اگر وہ خاوند کی خدمت کر سکتی ہو اور خاوند بھی اس کی خدمت سے نفع اٹھا سکتا ہو دوسرے یہ کہ وہ اپنے آپ کو خاوند کے سپرد بھی کر دے اب خاوند کی مرضی ہے کہ اسے اپنے پاس رکھے یا نہ رکھے اگر اپنے پاس رکھے گا تو نفقہ ہوگا اور اگر اپنے پاس نہیں رکھے گا تو نفقہ نہیں ہوگا۔ کیونکہ جب وہ وطی کا احتمال نہیں رکھتی تو مطلوبہ تقسیم نہ پائی گئی لہذا خاوند اسے رد کر سکتا ہے۔ اپنے پاس رکھنے پر نفقہ کا حکم اس لئے ہے کہ خاوند اس سے ایک قسم کا فائدہ اٹھا رہا ہے اگرچہ فائدہ نام نہاں ہی مگر وہ خود نام تمام تسلیم پر راضی ہو گیا ہے اور اگر اس خاوند نے اس کو لوٹا دیا تو اس کے لئے اس وقت تک نفقہ نہیں ہے جب تک کہ ایسا وقت نہ آجائے جس میں وہ اس کے ساتھ جماع کر سکے۔ کیونکہ اس کو مطلوبہ تسلیم نہیں پائی گئی دوسرے وہ نام تمام تسلیم پر راضی نہیں۔

○ اگر خاوند چھوٹا (نا بالغ بچہ) اور عورت بڑی ہو تو عورت کے لئے نفقہ ہے کیونکہ اس نے تسلیم نفس کی شرط کے مطابق اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کر دیا ہے۔ قبضہ سے خاوند عاجز ہے اور یہ وجوہات نفقہ کی شرط نہیں اسی طرح اگر خاوند غصہ و تناسل کٹا ہوا ہو یا وہ جھمی ہو یا فرض کے مقدمے میں قید کر دیا گیا ہو یا ایسا مریض ہو کہ جماع پر قدرت نہ رکھتا ہو یا حج کے لئے باہر گیا ہو تو عورت کے لئے بوجہ مذکور نفقہ ہے۔

مریضہ بیوی کے نفقہ کا حکم اگر عورت خاوند کے ہاں منتقل ہونے سے قبل ایسی مرض میں مبتلا ہو کہ اس سے عمل زوجیت منع ہو خاوند کے ہاں منتقل ہونے کے بعد بھی ویسی ہی بیمار رہے تو اس کیلئے منتقلی کے بعد اور پہلے بھی نفقہ ہے اور خاوند کے لئے نفقہ ہے چنانچہ اس عورت پر جب وہ نفقہ کا مطالبہ کرے اور خاوند کے ہاں منتقل ہونے سے انکار نہ کرے اور اگر انکار کرے تو نفقہ نہیں ہے جیسا کہ صحیحہ (تندرست عورت) کے انکار پر نہیں ہوتا۔ ظاہر الروایۃ امام محمدؒ کی روایات جن کی سند صاحب مذہب تک واضح اور ظاہر ہے میں اسی طرح مذکور ہے امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ایسی عورت (مریضہ) کا خاوند کے ہاں منتقلی سے قبل تو ہر صورت میں نفقہ نہیں ہے اور جب خاوند کے ہاں منتقل ہو مگر بدستور بیمار ہو تو خاوند کو اس بات کا حق ہے کہ اسے (واپس مے) لوٹا دے اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ عورت کی طرف سے مطلوبہ معنوں میں تسلیم نفس نہیں پائی گئی لہذا وہ نفقہ کی مستحق نہیں ہے۔ جیسا کہ وہ صغیرہ مستحق نہیں ہوتی جس سے وطی کی جاسکتی ہو مگر مریضہ عورت جب اپنے آپ کو خاوند کے سپرد کرے تو خاوند کو اسے لوٹانے

کا حق ہے کیوں کہ وہ تسلیم نفس نہیں پائی جاتی جسے عقد نکاح نے واجب کیا تھا اور وہ ایسی حالت میں تسلیم ہے جس سے عمل زوجیت ممکن ہو لہذا جب وہ تسلیم نہ پائی گئی تو خاوند کو حق ہے کہ وہ ایسی تسلیم کو قبول نہ کرے جسے عقد نکاح نے واجب نہیں کیا۔ امام ابو یوسفؒ کی یہی رائے اس صغیرہ کی بابت ہے جس کی مانند لڑکیوں سے عمل زوجیت نہ کیا جاتا ہو۔ اور نظامہ الروایت کے حوالے سے جو بات گزری کہ مریضہ اگر خاوند کے ہاں منتقل ہو جائے خاوند کو نفقہ دینا ہوگا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس تسلیم میں اگرچہ عمل زوجیت تو نہیں پایا جاتا مگر کسی قدر دوسرے منافع تو پائے جاتے ہیں لہذا اتنی منفعت اٹھانا (جنسی اور مادی منفعت وغیرہ) ہی وجوب نفقہ کے لئے کافی ہے جیسا کہ حیض والی عورت یا نفاس والی عورت یا روزہ دار عورت کے لئے نفقہ کا حکم ہے اور جب اس نے منتقل ہونے سے انکار کیا تو سرے سے تسلیم نہ پائی گئی لہذا نفقہ کی مستحق نہ ہوگی

۱۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں جب عورت بیمار ہو اور اس سے جماع کے علاوہ دیگر فوائد اٹھائے جاسکتے ہوں تو خاوند کو اختیار ہے کہ اسے اپنے پاس رکھے یا نہ رکھے۔ اگر اپنے ہاں رکھے گا تو نفقہ ہوگا اور اگر نہیں رکھے گا تو نفقہ بھی نہیں ہوگا جسکی وجہ صغیرہ کے سلسلے میں ہم نے بیان کر دیا ہے۔

۵ اگر عورت خاوند کے ہاں منتقلی کے وقت بالکل تندرست ہو بعد ازاں خاوند کے گھر میں ایسی مرض میں مبتلا ہو جائے کہ اس سے عمل زوجیت فی الحال نہ ہو سکے تو بالاتفاق اس کا حق نفقہ باطل نہ ہوگا۔ کیونکہ مطلق تسلیم جس سے جماع اور استمتاع ممکن ہو، وہ اس کی خاوند کے ہاں منتقلی کے وقت پائی گئی ہے۔ اب ایک عارض کی وجہ سے اس تسلیم میں نقص واقع ہوا ہے جو دور ہونے کا احتمال بھی رکھتا ہے لہذا یہ مرض حیض کے مشابہ ہوگا یا ہم کہتے ہیں کہ اس مریضہ کے حق میں جس کے ساتھ منتقلی سے قبل اور بعد و طی کا احتمال نہ ہو، عقد نکاح کے باعث جو تسلیم واجب ہوتی ہے وہ تسلیم استمتاع (دیگر فوائد اٹھانے) کے بارے میں ہے نہ کہ طہی کے بارے میں جیسا کہ حائضہ عورت کے بارے میں ہے۔

قیدی بیوی کے نفقہ کا حکم اس سے جماع نہ کر سکے یا اسے کوئی بلا آن لے تو اس کیلئے نفقہ ہوگا اور اگر دین (قرضہ) کے سلسلے میں قید کر دی جائے تو الجامع الکبیر کے بیان کے مطابق اس کے لئے نفقہ نہیں ہے اور امام محمدؒ نے الجامع الکبیر میں اس چیز کی تفصیل نہیں بیان فرمائی کہ یہ قید خاوند کے ہاں منتقلی سے پہلے ہو یا بعد میں دوسرے یہ کہ قید کے درمیان خاوند سے تخلیہ پر قادر ہو یا نہ ہو چونکہ جس نکاح جس دین کی وجہ سے باطل ہو گیا ہے اور چونکہ صاحب دین (قرضہ دینے والا) دین کے عوض اس عورت کو قید میں رکھنے کا زیادہ حق دار ہے لہذا مطلوبہ تسلیم نفس نہ پائی گئی اور یہ تسلیم نہ پایا جانا عورت کی طرف سے ہوا ہے کیونکہ اس نے قرض ادا کرنے میں سستی کئے رکھی لہذا اس کے لئے نفقہ نہیں ہوگا۔ اور وہ نافرمان بیوی کے حکم میں سمجھی جائے گی۔ امام کرخی نے اس سلسلے میں یہ تفصیل بیان کی ہے کہ اس کا قرض کے سلسلے میں گرفتار ہونا اگر خاوند کے ہاں منتقلی سے قبل ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ قید کے دوران

اگر خاوند سے تخلیہ پر قدرت رکھتی ہو تو اس کے لئے نفقہ ہوگا اور اگر ایسی جگہ ہو جہاں وہ خاوند سے تخلیہ پر قدرت نہ رکھتی ہو تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے اور یہ جامع کبیر کے محل بیان کی تفسیر ہے کیونکہ پہلی صورت میں جب وہ خاوند کو اپنے تک پہنچانے پر قدرت رکھتی ہے تو ظاہر ہے اس کی طرف سے، اگر خاوند مطالبہ کرے، تو عمل زوجیت کے لئے (ممانعت نہیں ہے اور یہی مطلوبہ تسلیم ہے۔ اور اگر خاوند خود ہی اس سے (عمل زوجیت کا مطالبہ نہیں کرتا تو یہ قصور خاوند کا ہے نہ کہ عورت کا لہذا اس کا حق نفقہ ساقط نہیں ہوگا۔ اور اگر تخلیہ پر قدرت نہ رکھتی ہو تو مطلوبہ تسلیم اس کی طرف سے نہیں پائی گئی لہذا نفقہ کی بھی مستحق نہیں ہوگی۔ اور اگر اس کا گرفتار ہونا خاوند کے ہاں منتقلی کے بعد ہو تو ہر صورت میں اس کا نفقہ باطل نہیں ہوگا جیسا کہ ہم نے پہلے کے ضمن میں عرض کیا۔ اس سلسلے میں صاحب قدوری نے یہ کہا ہے کہ عورت کی قید کے سلسلے میں جو کچھ امام کہہ چکے ہیں وہ اس وقت ہے جب وہ گرفتار ہو مگر ادائیگی قرض کی قدرت نہ رکھتی ہو۔ اور اگر ادائیگی پر قادر ہو اور عہد ادائیگی نہ کرے تو اس کے لئے نفقہ نہیں ہے اور یہی رائے صحیح ہے۔ کیونکہ جب اس نے قدرت کے باوجود ادائیگی نہیں کی تو گویا اس نے خود اپنے آپ کو قید کر دیا ہے لہذا وہ نافرمان عورت کے مشابہ ہے جس کے لئے نفقہ نہیں ہوتا۔

○ اگر قاضی عورت کے حق میں نفقہ کا فیصلہ کر دے پھر اس کو کوئی آدمی اغوا کر کے لے جائے اور مہینہ بھر باہر لئے پھرے یا اسے کوئی آدمی غضب کر کے لے جائے تو اس کے لئے اتنی مدت کا نفقہ نہیں ہے۔ کیونکہ اتنی مدت مطلوبہ تسلیم نہیں پائی گئی اور یہ تسلیم کا نہ پایا جانا خاوند کی طرف سے واقع نہیں ہوا۔ اس معاملے میں امام ابو یوسف کی ایک روایت یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ اتنی مدت اس کا غائب ہو جانا اس کی اپنی مرضی سے نہیں ہوا۔

○ رتقاء (وہ عورت جس کا عضو مخصوص مل جانے کی وجہ سے مجامعت نہ کی جاسکتی ہو) اور قرناء (وہ عورت جس کے عضو مخصوص میں ہڈی ہو جس کی وجہ سے مجامعت ممکن نہ ہو) دونوں کے لئے خائفہ کے ہاں منتقلی کے بعد نفقہ ہے اور ظاہر الروایت کے مطابق منتقلی سے قبل بھی نفقہ ہے جبکہ وہ خاوند کے ہاں جائے سے انکار نہ کرے۔ امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ ان کے لئے خاوند کے ہاں منتقلی کے بعد تو نفقہ ہے مگر منتقلی سے قبل نفقہ نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تسلیم جسے عقد نکاح نے واجب کیا تھا وہ منتقلی سے قبل نہیں پائی جاتی۔ گو یہ تسلیم منتقلی کے بعد بھی نہیں پائی جاتی مگر خاوند ان میں غیب جانتے کے باوجود جب ان سے نکاح پر راضی ہو گیا تو گویا وہ کم درجے کی تسلیم پر راضی ہو گیا لہذا اسے نفقہ دینا ہوگا۔ جیسا کہ مریضہ کے بارے میں انہوں نے کہا تھا۔ اس مسئلے میں بھی ان کی وہی رائے ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ خاوند مریضہ کو تو واپس لوٹا سکتا ہے جبکہ ارتقاء اور قرناء کو واپس نہیں لوٹا سکتا۔ اسی صیغہ بیوی جس سے جماع تو نہیں البتہ خدمت لی جاسکتی ہو اور ایسی مریضہ بیوی جس سے صرف دل ملائے کا کام لیا جاسکتا ہے، کے بارے میں امام ابو یوسف کا خیال یہ ہے کہ خاوند چاہے تو انہیں لوٹا سکتا ہے۔ ارتقاء اور قرناء سے متعلق ظاہر الروایت کے حوالے سے اور جو قول گزر رہا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جب ان سے نکاح ہوا ہے تو اس عقد نے ان پر ایسی تسلیم نفس واجب کی ہے جیسی وہ

ہیں، اور وہ ہے صرف استمتاع (نفع اٹھانا) نہ کہ وطی۔ اور اتنی قسم کی تسلیم بھی استحقاقِ نفقہ کے لئے کافی ہے جیسا کہ حیض و نفاس والی عورت، یا احرام باندھنے والی عورت یا روزہ دار عورت کی تسلیم حقِ نفقہ کے لئے کافی ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ مطلق اور کامل تسلیم کے پائے جانے کے بھی امکان ہے جبکہ بذریعہ علاج معالج رتق اور قرن (عضو مخصوص کا جڑ جانا اور اس میں ہڈی کا پیدا ہو جانا) شامل ہو جائے گا تو پھر ان سے انتفاع وطی بھی ممکن ہوگا۔

حج پر جانوالی بیوی کے نفقہ کا حکم اگر عورت فریضہ حج کی ادائیگی پر جائے تو اسکی دو صورتیں ہیں اگر خاوند کے ہاں منتقلی سے قبل وہ حج پر روانہ ہوگی اس کے ساتھ علاوہ خاوند کوئی محرم ہو یا نہ ہو بہر کیف اس کیلئے

نفقہ نہیں ہے۔ کیونکہ وجوبِ تسلیم کے بعد اس کی طرف سے تسلیم نفس نہیں پائی گئی لہذا وہ نافرانِ بیوی کے مشابہ ہے جس کے واسطے نفقہ نہیں ہوتا۔ اگر خاوند کے مکان میں منتقل ہونے کے بعد فیض حج پر جائے مگر خاوند کے علاوہ کوئی دوسرا محرم اس کے ساتھ ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کے لئے نفقہ ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک نفقہ نہیں ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ تسلیم کا فوت ہو جانا عورت کی طرف سے ہے اور وہ ہے مکان لکنا لہذا نفقہ کی مستحق نہیں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ عورت جب ایک مرتبہ خاوند کے گھر میں منتقل ہو چکی تو مطلق تسلیم حاصل ہو گئی اب یہ تسلیم ایک مارض (ادائیگی فریضہ) کی وجہ سے فوت ہو رہی ہے اور اس قسم کے عارض سے حقِ نفقہ باطل نہیں ہوتا جیسا کہ خاوند کے گھر میں رہنے کے روزوں کی وجہ سے نفقہ باطل نہیں ہوتا یا ہم کہتے ہیں کہ خاوند کے ہاں منتقلی سے مطلق تسلیم حاصل ہو گئی اب ایک عذر کی وجہ سے فوت ہو رہی ہے لہذا نفقہ ساقط نہیں ہوگا جیسا کہ مرینہ کا مرض کی وجہ سے نفقہ ساقط نہیں ہوتا۔

بہر حال عورت کے لئے امام ابو یوسفؒ کی رائے کے مطابق نفقہ واجب ٹھہرتا تو قاضی مکہ مکرمہ میں حالت قیام کے نفقہ کا تعین کرے گا نہ کہ دورانِ سفر کا کیونکہ خاوند کو حالت قیام کا نفقہ دینا ہی لازم ہے۔ دورانِ سفر عورت کو جو مزید اخراجات مثلاً کرایہ وغیرہ برداشت کرنا پڑے گا وہ اپنی گھر سے کرے گی کیونکہ وہ اپنے فریضہ کی ادائیگی کے لئے جارہی ہے۔ اگر عورت ادائیگی حج کے بعد بلا جہد مکہ مکرمہ میں ٹھہری رہے تو اس کا نفقہ ساقط ہو جائیگا۔ کیونکہ وہ اس میں غیر مندوب و ذمہ داری کے ساتھ ہوئی اور عورت اپنے جائلی میں نہ کی مدت کا اٹھا نفقہ طلب کرے تو خاوند اس چیز کا پابند نہیں بلکہ وہ ایک مہینے کا نفقہ دے گا۔ باقی وہ دینی پر لے گی کیونکہ خاوند پر اقامت کا نفقہ واجب ہے نہ کہ سفر کا اور وہ مادہ واجب ہوتا ہے یہ علم سہ وقت ہے جب عورت کے ساتھ خاوند حج پر نہ جائے۔ جب خاوند بھی اس کے ساتھ ہو تو بارِ انتفاع خاوند کا ہے، ذمہ ہے کیونکہ مطلوبہ تسلیم پائی جاتی ہے اور دورانِ سفر خاوند اس سے ہر قسم کا استمتاع کر سکتا ہے تو عورت گھر میں مقیم عورت کی مانند ہے۔

● اگر آدمی بیوی سے ایلا کر لے یعنی بیوی سے قربت نہ کرنے کی قسم اٹھائے یا ظہار کر لے یعنی بیوی کو کسی دائمی حرام عورت سے تشبیہ دے دے تو اس کے لئے نفقہ ہوگا کیونکہ خاوند کا حق جس نام سے ہے اور عورت کی طرف سے تسلیم نفس موجود ہے کہ خاوند ایلا کی صورت میں بلا واسطہ اس سے وطی کر سکتا ہے اور دیگر استمتاع بھی جبکہ ظہار کی صورت میں پیشگی کتاب کے واسطے چونکہ وجوبِ نفقہ کا سبب اور شرط

موجود ہے لہذا خاوند پر نفقہ واجب ہو گا۔

○ اگر آدمی اپنی بیوی کی بہن یا اس کی بھوپھی یا اس کی خالہ سے لاعلمی میں نکاح کر بیٹھے۔ یا انکہ اس سے مجامعت کا ارتکاب بھی کر بیٹھے۔ تو (علم ہونے پر) فوراً دونوں (میاں اور دوسری بیوی) میں تفریق ہو جائے گی۔ خاوند پر لازم ہے کہ وہ اپنی بیوی کے قریب اتنی مدت نہ جائے جب تک کہ اس کی بہن عدت میں ہے مگر بیوی کے واسطے اس مدت کا نفقہ دینا ہو گا۔ کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب اور شرط دونوں موجود ہیں الا یہ کہ ایک زائل ہونے والے عارض کی وجہ سے اتنی مدت بیوی سے انتفاع نہیں کر سکتا پس یہ عذر یا عارض حیض اور نفاس اور رمضان کے روزوں کے مشابہ ہے۔ البتہ بیوی کی بہن کے لئے اگرچہ اس پر عدت واجب ہے نفقہ نہیں ہو گا۔ کیونکہ یہ نکاح قاسد کی عدت ہے اور اصل کی بنیاد پر یہ مستانہ ہے۔

○ جب کوئی آزاد آدمی یا غلام کسی لونڈی سے یا مدبرہ وہ لونڈی جسے مالک کہے کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے، سے یا ام ولد (جس لونڈی سے آقا کی اولاد ہو) سے نکاح کرے اور اس کا آقا اسے نافرمانی کے ہاں اس کے مکان میں ٹھہرنے کی اجازت دے تو اس کا نفقہ خاوند کے ذمہ ہے اور اگر آقا اسے خاندان کے ہاں ٹھہرنے کی اجازت نہ دے تو نفقہ نہیں ہے کیونکہ ٹھہرائے بغیر وجوب نفقہ کا سبب (حق حبس) اور شرط (تسلیم نفس) نہیں پائے جاتے کیونکہ ٹھہرنا یہ ہے کہ مولیٰ خاوند اور اس کی بیوی کے درمیان تخلیہ کر دے اور باندی سے خدمت نہ لے جب وہ اپنے آقا کے ہاں اس کی خدمت میں مشغول ہے تو نہ خاوند کا حبس پایا گیا اور نہ خود لونڈی کا تسلیم نفس اور آقا کو اس امر پر مجبور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اپنی لونڈی کو خاندان کے ہاں بھیج دے اور اس سے خدمت نہ لے۔ کیونکہ لونڈی سے خدمت لینا آقا کا حق ہے اور کسی انسان کو اپنا حق دوسرے کو دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اگر آقا اولاً لونڈی کو خاوند کے ہاں ٹھہرنے کی اجازت دے دے بعد ازاں اسے پھر اس کی خدمات کی ضرورت ہو تو وہ اسے واپس بلا سکتا ہے۔ کیونکہ لونڈی سے خدمت لینا آقا کا حق ہے اور لونڈی کے جملہ اعضاء جسم کا منافع آقا کی ملکیت میں ہے۔ اس نے عاریتہ لونڈی کو خاوند کے ہاں بھیجا تھا اور عاریتہ (بطور منگنی) دینے والے کو اس بات کا حق ہوتا ہے کہ وہ اپنی مستعار (بطور منگنی دی ہوئی) چیز کو واپس لے لے۔ ہاں جتنا عرصہ آقا کے ہاں رہے گی اور اس کی خدمت کرے گی تو اتنے عرصے کا نفقہ خاوند کے ذمہ نہیں کیونکہ تسلیم نفس جو وجوب نفقہ کی شرط ہے، نہیں پائی گئی۔ اور اگر آقا لونڈی کو اس کے خاوند کے ہاں ٹھہرنے کی اجازت دے مگر وہ آقا کی طرف سے خدمت کے مطالبہ کے بغیر ہی وقتاً فوقتاً آکر آقا کی خدمت کر جاتی ہو تو خاوند سے اس کا نفقہ ساقط نہیں ہو گا۔ کیونکہ باندی کا واپس لوٹنا تو خدمت کے مطالبہ کرنے پر ہوتا ہے اور وہ یہاں نہیں پایا گیا دوسرے اتنی خدمت تسلیم نفس میں مانع نہیں۔ اتنی دیر کے لئے اس کا آقا کے پاس چلے جانا بالکل اسی طرح ہے جس طرح آزاد عورت بعض اوقات اپنے والدین کے ہاں چلی جاتی ہے تو والدین کے ہاں جانے سے اس کا نفقہ ساقط نہیں ہوتا۔

○ اگر لونڈی مکاتبہ (ایک معین رقم مہیا کرنے پر جس سے آزادی کا وعدہ کیا گیا ہو) ہو اور اپنے آقا کی اجازت سے نکاح کرے تو اس کے لئے نفقہ ہے اور اس میں مولیٰ کی طرف سے باندی کو خاوند کے گھر ٹھہرانا شرط نہیں کیونکہ اس کی خدمت مولیٰ کا حق نہیں اس لئے کہ اب اس کے منافع میں مولیٰ کا کوئی حق نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مولیٰ اس سے خدمت لینے کا مجاز نہیں تو وہ اپنے منافع میں آزاد عورت کی مانند مولیٰ لہذا آقا کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اسے

خاوند کے سپرد کر لئے جب وہ خاوند کے سپرد ہو جائے گی تو ظاہر ہے اس کا نفقہ خاوند پر واجب ہوگا۔
 ○ غلام جب اپنے آقا کی اجازت سے کسی آزاد عورت یا کنیز سے نکاح کرے تو وجوب نفقہ میں وہ آزاد آدمی کی مانند ہے۔ یعنی جس طرح آزاد آدمی پر نفقہ واجب ہوتا ہے اسی طرح غلام پر بھی بیوی کا نفقہ واجب ہوگا۔ کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب (حق جس) اور شرط (تسليم نفس) دونوں (آزاد اور غلام) کے ہاں برابر کے پائے جاتے ہیں اسی وجہ سے مہر میں بھی دونوں برابر ہیں۔ البتہ دونوں میں اتنا فرق ہے کہ نفقہ جب غلام پر فرض ہوگا تو اس کی گردن اور کمائی سے متعلق ہوگا اور اسے اس سلسلے میں بیچا جائے گا الا یہ کہ آقا وہ رقم ادا کر کے اسے چھڑالے۔ لہذا باقی تمام قرضوں کی مانند قرض خواہ کا حق ساقط ہو جائے گا اور مولیٰ کے حق سے پہلے نفقہ ادا کیا جائے گا۔ اگر آقا نے غلام پر بیزیہ لگا رکھا ہو تو عورت کا نفقہ آقا کو جز یہ ادا کرنے سے مقدم ہوگا کیونکہ وہ اس کے ذمہ دین ہے جس میں اسے بیچا بھی جاسکتا ہے۔ لہذا وہ باقی دیون کے مشابہ ہوا بخلاف غلام (مولیٰ کے قرض) کے کیونکہ مولیٰ کے لئے اپنے غلام پر حقیقت میں دین واجب نہیں ہوتا۔

○ اگر غلام بکنے سے پہلے مر جائے تو نفقہ ساقط ہو جائے گا اور اس سلسلے میں آقا ماخوذ نہیں ہوگا کیونکہ جب تعلیق کا محل فوت ہو گیا تو تعلیق بھی فوت ہو گئی جیسا کہ عبد مرہون درہن شدہ غلام فوت ہو جائے تو وہ دین (قرض) بھی فوت ہو جاتا ہے جو اس عبد مرہون سے متعلق ہوتا ہے اسی طرح غلام قتل کر دیا جائے تو بھی ظاہر الروایت کے مطابق نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ مگر امام کرخی کے نزدیک غلام جب قتل کر دیا جائے تو بیوی کا نفقہ اس کے خون بہا سے ادا کیا جائے گا کیونکہ خون بہا دراصل اس غلام کے قائم مقام ہے۔ ظاہر الروایت امام محمد کی وہ روایت جس کی سند صاحب مذہب تک واضح اور ظاہر ہے، کے ثبوت کی وجہ یہ ہے کہ مطلق دیون میں تو قیمت (خون بہا) رقبہ کے قائم مقام ہوتی ہے مگر صلوات (گزارے عظیم) میں رقبہ کے قائم مقام نہیں ہوتی اور ہمارے اصحاب (احناف) کے مطابق بیوی کا نفقہ صلوات (عطایا) میں سے ہے جسکی وجہ ہم انشاء اللہ بیان کریں گے پس نفقہ عبد کی موت سے ساقط ہو جائیگا یہی وجہ ہے کہ خاوند اگر آزاد ہو اور خطائے قتل کر دیا جائے تو نفقہ ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی دیت و خون بہا اس کے قائم مقام نہیں سمجھی جاتی۔

اسی طرح نفقہ میں مدثر وہ غلام جسے کہا جائے کہ آقا کے مرنے کے بعد آزاد ہے، اور ام ولد بھی غلام کی مانند ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ ان کو نفقہ میں بیچا نہیں جاسکتا کیونکہ ان کے دیون (قرضے) ان کی کمائی سے متعلق ہوتے ہیں نہ کہ ان کی گردنوں سے کیونکہ ان کی گردن سے دین کا وصول شکل ہے آل لئے کہ یہ وصولی بیع سے ہو سکتی ہے اور ان کی گردنیں اب بیع (فروخت) کا احتمال نہیں رکھتیں۔

○ رہا مکاتب (وہ غلام جس کی آزادی مقررہ رقم دینے کے ساتھ مشروط ہو) تو ہمارے (احناف) کے نزدیک دین (قرض) عام غلام کی مانند اس کی گردن اور مال دونوں سے متعلق ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مقررہ دقت کی ازینکی سے عجز کے احتمال کی وجہ سے اس کی گردن سے دین کا وصول کیا جاسکتا ہے کیونکہ اگر وہ مقررہ رقم نہ ادا کر سکے تو وہ دوبارہ غلام بن جاتا ہے۔ اور جب دوبارہ غلام کے درجہ میں آجائے تو قرض میں اسے بیچا بھی جاسکتا ہے۔ الا یہ کہ آقا اسے رقم ادا کر کے چھڑالے لہذا وہ غلام جس

کا بعض حصہ آزاد ہو اور بعض آزاد نہ ہو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے مگر اسے دین میں بیچا نہیں جاسکے گا بلکہ وہ عورت کے نفقہ میں سعی کرے گا اور صاحبین کے نزدیک وہ اس آزاد آدمی کی مانند ہے جس پر دین (قرضہ) ہو۔

● غلام پر اپنے بیٹے کا نفقہ واجب نہیں۔ بیٹا خواہ آزاد عورت سے ہو یا لونڈی سے۔ کیونکہ اگر آزاد عورت سے ہوگا تو آزاد ہوگا اور غلام پر آزاد کا نفقہ نہیں ہوتا۔ اب بچے کا نفقہ ماں اگر مالدار ہے تو اس پر ہے ورنہ بچے کے قریبی ورثاء پر ہوگا۔ اور اگر وہ بچہ کسی لونڈی سے ہے تو وہ لونڈی کے آقا کا غلام ہے لہذا اس کا نفقہ آقا کے ذمہ ہوگا اسی طرح آزاد آدمی جب کسی لونڈی سے شادی کرے تو اس لونڈی سے اولاد کا نفقہ لونڈی کے آقا پر ہوگا کیونکہ وہ اولاد اس کی مملوک (غلام) ہے۔ اس معاملے میں غلام اور آزاد برابر ہیں۔ اس طرح اس مسئلے میں مدبرہ اور ام ولد بھی وجہ مذکور عام لونڈی کی مانند ہیں۔ مثلاً وہ صورتوں میں لونڈی کا مالک اگر فقیر ہو اور خاوند یعنی بچے کا باپ امیر ہو تو باپ کو بیٹے کے لئے خرچ کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا بلکہ آقا اس بچے کو بیچ ڈالے گا یا اس پر خرچ کرے گا اگر وہ خالص لونڈی ہے۔ اور اگر بچہ مدبرہ یا ام ولد سے ہے تو باپ سے کہا جائے گا کہ وہ اس پر خرچ کرے اور مالک کے حالات جب سدھ رہاں تو اس سے بچے پر خرچ کی گئی نفقہ کی رقم وصول کر لے کیونکہ یہاں بچے کو بیچا نہیں جاتا۔ اس لئے کہ وہ بیچ کا محل نہیں۔

● جب بیٹن مکاتبہ ہو تو اس سے اولاد کا نفقہ خاوند (باپ) پر واجب نہیں بلکہ بچے کی مکاتبہ ماں پر۔ فرض ہے باپ خواہ آزاد ہو خواہ غلام کیونکہ مکاتبہ کا لڑکا اس کے مالک کی ملک ہوتا ہے۔ اور کمائی کے اعتبار سے وہ اپنی ماں کا حق ہوتا ہے چنانچہ وہ اپنی آزادی حاصل کرنے میں اس بچے کی کمائی سے مدد حاصل کر سکتی ہے جب اس بچے کی کمائی مکاتبہ کا حق ہے تو بچے کا نفقہ بھی اسی کے ذمہ ہوگا کیونکہ انسان کا نفقہ اس کی کمائی کے تابع ہوتا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان اطیب ما یا کل الرجل من کسبہ:

یعنی آدمی جو کچھ کھاتا ہے اس میں سب سے پاکیزہ وہ ہے جو وہ اپنی کمائی سے کھاتا ہے۔

● اگر آدمی اپنی بیٹی کا نکاح اپنے غلام سے کر دے تو اس کا نفقہ غلام پر واجب ہے کیونکہ بیٹی کے نفقہ کے لیے باپ پر قرض واجب ہوتا ہے تو جائز ہے کہ اس کے باپ کے غلام پر بھی واجب ہو۔ اگر آدمی اپنی لونڈی کا نکاح اپنے غلام سے کر دے تو دونوں کا نفقہ مالک کے ذمہ ہے کیونکہ وہ دونوں اس کی ملک ہیں۔

● مسلمان خاوند پر کتابیہ بیوی کا نفقہ اسی طرح واجب ہے جس طرح مسلمان بیوی کا کیوں کہ استحقاق نفقہ کے سبب اور شرطیں دونوں برابر ہیں۔

● ذمی آدمی پر اپنی اس بیوی کا نفقہ، جو اس کے محارم میں سے نہیں ہے، اسی طرح واجب ہے جس طرح مسلمان خاوند پر ہوتا ہے کیونکہ اولاً وجوب نفقہ کے سبب اور شرطیں دونوں برابر ہیں۔ ثانیاً یہ کہ نفقہ کے واجب ہونے کے لئے جو دلائل ہم نے بیان کئے ہیں ان میں مسلم اور ذمی کی تفریق نہیں۔ ثالثاً یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا، جب تم (اسلامی حکومت) غیر

مسلمان (ذمیوں) کا ذمہ اٹھالو تو انہیں بتادو کہ تمہارے حقوق اور فرائض وہی ہیں جو مسلمان رعایا کے ہیں۔ چونکہ یہ مسلمان خاوند پر بیوی کا نفقہ لازم ہوتا ہے لہذا ذمی خاوند پر بھی نفقہ لازم ہوگا۔ اگر اس کی بیوی محارم میں سے ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیوی کے مطالبہ پر اسے نفقہ دیا جائے گا اور امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک محرم بیوی کو نفقہ نہیں دیا جائے گا کیونکہ ان کے ہاں یہ نکاح فاسد ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک، بعض مشائخ کے قول کے مطابق نکاح صحیح ہے حتیٰ کہ انہوں نے یہ بھی فرمایا کہ ان دونوں کو اس نکاح پر برقرار رکھا جائے گا امام کرخی نے بیان کیا یہ نکاح بالا جماع فاسد ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے جو اس (خاوند) پر نکاح فاسد کے باوجود نفقہ لازم قرار دیا تو اس لئے کہ امام کے نزدیک انہیں فساد کے باوجود اسی نکاح پر قائم رکھا جاتا ہے دوسرے یہ کہ امام صاحب نے فرمایا کہ میں اس پر ہر اس عورت کا نفقہ ضروری قرار دیتا ہوں جس کے ساتھ وہ نکاح کا اقرار کرے قطع نظر اس سے کہ نکاح جائز ہو یا ناجائز۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اس نکاح کا اقرار کر لیا تو وجوب نفقہ میں یہ نکاح صحیح کے ساتھ مل جائے گا اور بعض اوقات دیگر احوال مثلاً نسب اور عدت وغیرہ میں نکاح فاسد کو نکاح صحیح کے ساتھ ملایا جاتا ہے۔

○ استحقاق نفقہ میں تنگدست بیوی اور مالدار بیوی دونوں برابر ہیں بیوی ذاتی طور پر مالدار ہی کیوں نہ ہو وہ خاوند کی طرف سے نفقہ کی مستحق ہے۔ استحقاق میں دونوں کی برابری اس لئے ہے کہ دونوں استحقاق نفقہ کے سبب اور شرط میں برابر ہیں دوسرے یہ کہ عورت کا نفقہ عجز کے مشابہ ہے جس میں فقیر اور غنی برابر ہیں جیسا کہ قاضی اور مضارب چاہے امیر ہی کیوں نہ ہوں وہ معاوندہ کے مستحق ہوتے ہیں۔ نفقہ کی یہ برابری قریبی رشتہ داروں (محارم) کے نفقہ میں نہیں اسلئے کہ قریبی رشتہ دار (محرم) اگر غنی (مالدار) ہو تو اس کا نفقہ واجب نہیں ہے کیونکہ نفقہ جہاں حاجت ہو وہاں محض صلہ رحمی کے طور پر واجب ہوتا ہے، ظاہر ہے جہاں نفقہ کی ضرورت ہی نہ ہو وہاں واجب نہیں ہوگا اور بیوی کا یہ نفقہ قاضی کے فیصلے کے بغیر ہی خاوند پر واجب ہوتا ہے۔ البتہ اس کے ذمہ دین (قرض) عدالتی فیصلے یا اپنی رضامندی سے بے نیاز جیسا کہ ہم انشاء اللہ بیان کریں گے بخلاف ذی الارحام کے نفقہ کے کہ وہ قضاء قاضی کے بغیر واجب نہیں ہوتا مگر والدین اور اولاد کا نفقہ قضاء قاضی کے بغیر ہی انسان پر واجب ہوتا ہے۔ ان نفقات کے اندر فرق کی تفصیل انشاء اللہ اقارب کے نفقہ کی بحث میں بیان ہوگی۔

نافرمان بیوی کے نفقہ کا حکم | نافرمانی یا نافرمانی کی طرف سے تسلیم نفس (اپنے آپ کو خاوند کے حوالے کر دینا) نہیں پایا جاتا نکاح میں نشوز (نافرمانی) یہ ہے کہ عورت

بغیر کسی وجہ کے اپنے آپ کو خاوند کے گھر سے باہر روک دے مثلاً اس کی اجازت کے بغیر باہر چلی جائے یا اس کی مرضی کے بغیر کہیں سفر پر روانہ ہو جائے البتہ جب خاوند کے گھر میں رہتے ہوئے اپنی ذات کو خاوند سے روک رکھے اسے اپنے نزدیک نہ آنے دے تو ایک روایت کے مطابق اس کے لئے نفقہ ہے کیونکہ وہ کچھ خاوند مجبوس ہے اور بظاہر اس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہے تو یا تسلیم حاصل ہے۔ دوران عدت نشوز نافرمانی یہ ہے کہ عورت خاوند سے ناراض ہو کر یا کسی اپنے کام کی خاطر اس گھر سے باہر چلی جائے جس میں عدت گزار رہی

ہو۔ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس (دوران عدت) اپنے دیوروں کے پاس آیا جایا کرتی تھی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ابن ام مکتوم کے گھر منتقل فرمادیا اور اس کے واسطے نفقہ مقرر فرمایا نہ سُکنی درہائش کیونکہ یہ نکالا جانا اس کے غلط رویہ کی وجہ سے تھا تو گویا یہ خود نکلا ہو گیا اس کی طرف سے اپنے خاوند سے ناراض ہو کر اور اب رہی وجوب نفقہ کی دوسری شرط جو صرف عدت کے نفقہ کے ساتھ خاص ہے تو وہ یہ ہے کہ عدت کا واجب ہونا ایسی فرقت کے باعث نہ ہو جو عورت کی جانب سے کسی ممنوع سبب سے حاصل ہونے والی ہو۔ یہ شرط استحسان (قیاس خفی) کی رو سے ہے اور قیاس کی رو سے یہ شرط نہیں۔ اور اس قیاس و استحسان کی وجہ پیچھے گزر چکی ہے۔

لباس کا حق | ہر وہ عورت جس کیلئے (خاوند کے ذمہ) نفقہ ہے اس کیلئے کسوتہ (لباس) کا حق بھی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ **وعلی المولود لہ رزقہن وکسوتہن بالمعروف:**

یعنی جس کا لڑکا ہو اس کے ذمہ ہے ان (عورتوں) کا کھانا اور لباس معروف طریقے کے مطابق علاوہ ازیں دیگر نصوص بھی ہیں جن کا ذکر ہم نے پہلے کر دیا ہے کیونکہ ان دونوں (نفقہ اور کسوتہ) کے وجوب کا سبب اور شرط ایک ہی ہے اور یہ (نفقہ اور کسوتہ) ہر امیر اور غریب (خاوند) پر واجب ہیں اس لئے کہ واجب ہونے میں امیر غریب کا کوئی فرق نہیں۔ اور ہر وہ عورت جس کے واسطے نفقہ کا حکم ہے اس کے لئے سُکنی درہائش دینے کا حکم بھی ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے: **اسکنوہن من حیث سکنتم من وجدکم۔**

تم انہیں (عورتوں کو) وہاں ٹھہراؤ جہاں تم خود رہتے ہو اپنی وسعت کے مطابق حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی قراءت میں مذکورہ آیت کے اندر **سکنتم** کے بعد **وانفقوا علیہن من وجدکم** کے الفاظ بھی ہیں چونکہ دونوں (نفقہ اور سُکنی) کے وجوب کا سبب اور شرط ایک ہے اس لئے وجوب میں دونوں برابر ہیں۔ اس وجوب میں امیر خاوند اور غریب خاوند دونوں برابر ہیں۔ البتہ مقدار نفقہ امیر کی اپنی حیثیت کے مطابق ہوگی اور غریب کی اپنی حیثیت کے مطابق جس کا مفصل بیان انشاء اللہ آگے چل کر ہوگا۔

علیحدہ رہائش بیوی کا حق ہے | اگر خاوند یہ چاہے کہ وہ اپنی بیوی کو اسکی سوکن کے ساتھ یا اپنی ماں بہن یا دیگر رشتہ دار عورتوں کے ساتھ رکھے اور بیوی ایسا کرنے سے انکار کرے تو خاوند پر لازم ہے کہ وہ اسے تنہا سکونت مہیا کرے کیونکہ یہ عورتیں عموماً بیوی کو گھروں میں ایذا اور تکلیف پہنچایا کرتی ہیں پھر اس کا انکار کرنا بھی اس بات کی دلیل ہے کہ اسے ان عورتوں سے ایذا اور تکلیف پہنچنے کا اندیشہ ہے۔ دوسرے یہ کہ خاوند کو کسی بھی وقت اپنی بیوی کے ساتھ مجامعت کی ضرورت پیش آسکتی ہے اب اگر اس کے ساتھ کوئی اور آدمی بھی ہو تو مجامعت ممکن نہ ہوگی۔ ہاں اگر ایک مکان میں کئی کمرے ہوں اور ایک کمرہ اسکے حوالے کر دیا جائے جس کا الگ تالا پانی ہو تو اب اسے اس بات کا حق نہیں کہ وہ علیحدہ مکان کا مطالبہ کرے۔

اگر عورت خاوند کے گھر میں رہائش پذیر ہو اور اس کے ساتھ کوئی دوسرا آدمی نہ رہتا ہو اور وہ عورت قاضی کی عدالت میں اس بات کی شکایت کرے کہ اس کا خاوند اسے مارتا اور اسے تکلیف پہنچاتا ہے۔ تو قاضی اسکے پڑوسیوں سے تحقیق مال دریافت کرے۔ اگر پڑوسی جو بذات خود ذہک لوگ ہیں۔ اس عورت کی تصدیق کر دیں تو قاضی خاوند کو سمجھائے اور بیوی کے ساتھ حسن سلوک کا حکم دے۔ (خدا بخوستہ) پڑوسی اگر اچھے لوگ نہ ہوں تو قاضی خاوند کو حکم دے کہ وہ اسے صالح پڑوس میں جگہ بنا دے اور اگر اس عورت کے پڑوسی اسکی تکذیب کریں تو وہ خاوند است وہیں رکھے دریں صورت تبدیلی مکان کی ضرورت نہیں۔

خاند بیوی کے رشتہ داروں کو آنے سے منع کر سکتا ہے | باب ماں، کسی دوسرے خاند سے لڑکے اور اس کے قریبی رشتہ داروں کو اسکے ہاں آنے سے روک دے کیونکہ گھر آسکا۔ ہے جیسے چاہے روک سکتا ہے۔ البتہ ان کو بیوی کی طرف دیکھنے سے نہیں روک سکتا اور نہ ہی گھر سے باہر کلام کرنے سے۔ روک سکتا ہے کیونکہ یہ اس کا حق نہیں۔ ہاں اگر گفتگو کرنے میں بھی کسی فتنہ کا اندیشہ ہو تو ان کو روک سکتا ہے۔

فصل واجب نفقہ کی مقدار کا بیان

اس فصل میں کلام دو بحثوں پر منقسم ہے۔ پہلی بحث میں اس چیز کا بیان ہے کہ عورت کے نفقہ کا اندازہ کس طرح کیا جائے گا اور دوسری بحث میں اس امر کی وضاحت ہے کہ اس نفقہ کا اندازہ زوجین میں سے کس کی حیثیت کے مطابق کیا جائے گا؟
بحث اول: نفقہ کا اندازہ۔

نفقہ کی مقدار یا اندازے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا کہنا یہ ہے کہ یہ نفقہ بذات خود متعین یا مقرر نہیں بلکہ نفقہ کی اتنی مقدار متعین ہے جو عورت کے لیے کافی ہو رہے۔ امام شافعی کے نزدیک اس نفقہ کی مقدار متعین ہے وہ یہ کہ امیر آدمی پر دوئمہ (ایک پیمانہ جس کی مقدار دو رطل ہوتی ہے) متوسط آدمی پر ڈیڑھ رطل اور تنگ دست آدمی پر نصف مد لازم ہے۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد *وَلْيَنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ* (وسعت والے کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنا چاہیے) کے ظاہر سے دلیل پکڑی ہے۔ من سعته سے انہوں نے قدر سعته مراد لیا ہے۔ انکی دوسری دلیل یہ ہے کہ چونکہ یہ واجب کھانا ہے لہذا ضروری ہے کہ اس کی مقدار اندازہ شدہ اور متعین ہو جس طرح کہ کفارات میں کھانا کھلانے کی مقدار متعین ہے تیسرے یہ کہ چونکہ یہ بدل کے طور پر واجب ہوتا ہے میرے (امام شافعی کے) نزدیک ملک کے مقابلے میں اور تمہارے (احناف) نزدیک جس کے مقابلے میں۔ اور بدل مقرر ہوتا ہے جیسا کہ بیع میں ثمن اور نکاح میں مہر مقرر ہوتا ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ (البقرة: ۲۳۳)

(اور جس کا بچہ ہے، اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا موافق دستور کے۔ یہاں کھانے کی مقدار کا تعین نہیں جو آدمی یہاں کھانے کی مقدار کو مقرر کرتا ہے وہ نص قرآنی کا خلاف کرتا ہے۔ اس لیے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے عورت کے نفقہ کو رزق کے نام سے واجب فرمایا ہے۔ اور انسان کا رزق عرف اور عادت میں وہ ہے جو اس کے لیے کافی ہو رہے جیسا کہ کہا جاتا ہے قاضی اور مضارب، مضارب پر تجارت کرنے والے، کارزق یعنی وہ روزینہ جو ان کے لیے کفایت کر جائے۔ یہ روایت (حدیث) بھی احناف کی دلیل ہے کہ ابوسفیانؓ کی بیوی ہند نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں عرض کیا کہ ابوسفیان کچھ آرمی ہے وہ کھانے کو اتنا نہیں دیتا جو مجھے اور بچوں کے لیے کافی ہو رہے حضور صلی اللہ علیہ

وسلم نے ارشاد فرمایا:

خذی من مال ابی سفیان ما یکفیک وولدک بالمعروف

اتوا بسفیان کے مال سے اتنا لے لیا کر جو تجھے اور تیرے بچوں کیلئے دستور مطابقت کفایت کر جائے، یہ حدیث نص اور اس بات پر دلالت ہے کہ عورت کے نفقہ کا اندازہ اس کی کفایت کے لحاظ سے کیا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ بیوی کا یہ نفقہ اس لیے واجب ہے کہ وہ خاوند کے حق میں محبوس ہے خاوند کے حق کی وجہ سے وہ باہر جا کر کما نہیں سکتی لہذا اس کا وجوب کفایت کے طریق پر ہے جیسا کہ قاضی اور مضارب کا روزیہ یا نفقہ بطور کفایت واجب ہوتا ہے۔

رہی وہ آیت جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے تو وہ حقیقت ان کی خلاف حجت ہے کیونکہ اس میں اللہ تعالیٰ نے وسعت والے کو اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرنے کا حکم دیا ہے نہ کہ وزن سے اندازہ کر کے۔ تو گویا اس آیت میں نفقہ کو مقرر کر دینا مطلق کو مقید کرنا ہے اور یہ چیز دلیل کے بغیر جائز نہیں۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ یہ اطعام واجب ہے لہذا اسے مقرر ہونا چاہیے، تو یہ قریبی رشتہ داروں کے نفقہ سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بھی واجب ہوتا ہے مگر متعین نہیں ہوتا بلکہ کفایت کے لحاظ سے مقرر ہوتا ہے۔ کفارات کے اندر اطعام واجب کا جو وزن سے اندازہ مقرر ہے تو وہ اس لیے نہیں کہ وہ اطعام واجب ہے بلکہ اس لیے ہے کہ کفارات عبادت محض ہیں کیونکہ وہ صدقہ کے طور پر واجب ہوتے ہیں جیسا کہ زکوٰۃ ہے۔ لہذا کفارات زکوٰۃ کی طرح مقرر ہیں۔ اور بیوی کے نفقہ کا وجوب، صدقہ کے طور پر نہیں، لہذا اس کا اندازہ کفایت (جبنا کافی ہو جائے) کے اعتبار سے کیا جاتا ہے جیسا کہ اقارب کے نفقے کو اندازہ کیا جاتا ہے۔ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ یہ (بیوی کا نفقہ) بدل لے طور پر واجب ہوتا ہے۔ صحیح نہیں ہو یہ نہیں کہتے کہ یہ جس کے مقابلے میں واجب ہوتا ہے بلکہ یہ جس کی جزاء کے طور پر واجب ہوتا ہے اور نہ ہی یہ جائز ہے کہ ایک نکاح کے مقابلے میں واجب ہو چکی وجہ ہم نے بیان کر دی ہے۔ یہ بات واضح ہو گئی کہ نفقہ کا وجوب کفایت کے اعتبار سے ہے تو خاوند پر نفقے کی مقدار اس قدر ہے کہ سالانہ اوٹیل کی اتنی مقدار واجب ہے جتنی عورت کو کافی ہو رہے سالانہ اوٹیل اور واسطے ضروری ہے۔ کھانا، ادویہ سالانہ۔ اتھ کھایا جاتا ہے اور تیل ویسے عورتوں کے لیے ہے۔ بیوی۔ نفقہ کا اندازہ درہم اور دنانیر آج کل روپے پیسے سے نہیں ہوگا اس لیے کہ اس میں بیوی دینا کسی نہ کسی کو نقصان پہنچاؤ ہمیشہ بڑھتا گھٹتا رہتا ہے بلکہ نفقہ کا اندازہ فریقین کی رعایت کرتے ہوئے حالات کے مطابق کیا جائے گا۔ ہنگامی کے دنوں میں زیادہ اور آہستہ دنوں میں کم۔

کپڑوں کی مقدار خاوند پر بیوی کو مال میں سردی اور گرمی کے دو جوڑے مہیا کرنا بھی واجب ہے کیونکہ جس طرح اسے کھانے پینے کی احتیاجی ہے اسی طرح جسم کو ڈھانپنے اور سردی گرمی سے بچنے کے لیے کپڑے کی بھی ضرورت ہے۔ کپڑے کا معیار خاوند کی فراخی اور تنگی اور موسم کی گرمی اور سردی کے لحاظ سے مختلف ہوگا جیسا کہ آگے چل کر انشاء اللہ ہم ذکر کریں گے اور ”کتاب النکاح“ میں جو یہ مذکور ہے کہ تنگ دستار خاوند پر ماہانہ پانچ درہم اور دولت مند خاوند پر ماہانہ دس درہم لازم ہیں تو اس کا اعتبار ان حالات میں ہے جب بھاؤ میں کمی بیشی نہ ہو رہی ہو۔

خانہ امور کی تقسیم اگر خاوند کھانے کا سامان مثلاً کچا گوشت سبزی اور آٹا وغیرہ لائے تو بیوی کو چاہیے کہ وہ سالن اور روٹی پکائے۔ یہ میاں بیوی کے درمیان خانگی امور کی تقسیم ہے کیونکہ بزرگرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خانگی امور کو علی المرتضیٰ اور فاطمہ الزہراء کے درمیان تقسیم فرماتے ہوئے گھر سے بدر کے کام علی المرتضیٰ اور گھر کے اندر کے کام فاطمہ الزہراء کے ذمے لگائے۔ اس کے باوجود عورت اگر اپنا پکانے سے انکار کرے تو اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ دریں حقیقت خاوند کو حکم دیا جائے گا کہ وہ تیار کھانا بیوی کو مہیا کرے۔ کھانے پکانے کی اجرت دینا خاوند کو اور لینا بیوی کو جائز نہیں ہے، کیونکہ بیوی نے اگر اُرت لی تو گویا اس نے اس محل پر اجرت لی ہو فتویٰ کے اعتبار سے اس پر واجب تھا، تو یہ اجرت لید رشوت۔ کے معنی میں ہوا لہذا اجرت لینا اس کے واسطے حلال نہ ہوگا۔

اور فقیر ابوالبشیر نے بیان کیا کہ یہ (یعنی کھانا پکانے پر مجبور نہ کرنا) اس وقت ہے جب اسے کوئی ایسی بیماری ہو جس سے وجہ سے کھانا پکانے پر قدرت نہ رکھتی ہو یا کسی شریف گھرانے کی بیٹی ہو لیکن جب وہ کھانا پکانے پر قدرت رکھتی ہو اور ایسی عورتوں میں سے ہو جو عموماً اپنا کام کاج خود کیا کرتی ہیں تو اسے کھانا پکانے پر مجبور کیا جائے گا۔

بیوی کے خادم کا نفقہ اگر بیوی کا کوئی خادم ہو تو خاوند پر اس کا کھانا اور کپڑا بھی واجب ہے۔ جب کہ بیوی کا گھر کے کام کے علاوہ اور کوئی کام نہ ہو اور جس کے کام کو وہ خادم کے بغیر اکیلی سرانجام نہ دے سکتی ہو۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک ایک ہی خادم کا نفقہ خاوند کے ذمہ واجب ہے۔ ایک سے زیادہ کا نہیں۔ امام ابو یوسف سے ایک قول یہ بھی مروی ہے کہ عورت کو اگر دو سے زیادہ خادموں کی احتیاجی ہو تو زیادہ خادموں کا نفقہ دینا بھی واجب ہوگا۔ اسی قول کو امام طحاوی نے بھی اختیار کیا ہے۔ امام ابو یوسف کے ظاہر قول کی توجیہ یہ ہے کہ بعض اوقات عورت کا کام ایک خادم سے نہیں چلتا بلکہ اسے دوسرے خادم کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور دونوں خادم ایک دوسرے کے مددگار ہوتے ہیں۔ امام ابوحنیفہ امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ خاوند اگر خود عورت کی خدمت کرے تو اس پر اصلاً خادم کا نفقہ لازم نہیں۔ اور ایک خادم اس خاوند کے قائم مقام ہوگا لہذا ایک کے سوا کسی دوسرے کا نفقہ خاوند پر لازم نہ ہوگا۔ کیونکہ خادم جیب اس کے قائم مقام ہو گیا تو گویا اس نے بذات خود عورت کی خدمت کی۔ دوسری بات یہ ہے کہ ایک خادم کا ہونا ضروری ہے اور ایک پر زیادتی کی کوئی معلوم حد نہیں کہ اس کا اندازہ کیا جائے پس دو خادموں کا اعتبار تین اور چار سے اولیٰ نہ ہوگا اس لئے اقل عدد سے، اندازہ کیا جائے گا اور وہ ایک ہے۔

یہ بات (خادم کا نفقہ) بھی اس وقت ہے جب خاوند دولت مند ہو۔ اگر خاوند تنگ دست ہو تو امام حسن سے امام ابوحنیفہ کی ایک روایت کے مطابق خاوند پر بیوی کے خادم کا نفقہ واجب نہیں اگرچہ اس کا خادم (پہلے سے) ہو۔ اس سلسلے میں امام محمد یہ فرماتے ہیں کہ اگر پہلے سے اس کا خادم ہو تو اس کا نفقہ خاوند پر واجب ہے ورنہ نہیں۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر پہلے سے اس کا خادم موجود ہو تو یہ بات سمجھی جاتی ہے کہ وہ اکیلی خدمت کرانے پر رضامند نہیں لہذا اس کا نفقہ خاوند پر ہوگا اور پہلے سے خادم کا نہ ہونا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ صرف اپنی خدمت کرانے کے لیے۔

پر راضی ہے لہذا خاوند کو عورت کے لیے خادم رکھ دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تنگدست خاوند رفقہ کی اتنی مقدار واجب ہے جتنی عورت کو کافی ہو جائے اور اسے اپنی ذاتی خدمت کفایت کر سکتی ہے۔ لہذا خادم کا نفقہ واجب نہیں اگرچہ پیسے سے بیوی کا خادم موجود ہو۔

بحث دوم نفقہ میں خاوند کی حیثیت کا لحاظ

یہ بحث اس امر کی وضاحت میں ہے کہ نفقہ کا اندازہ زوجین میں سے کس کی حیثیت کے مطابق کیا جائے گا۔ اس مسئلے میں علماء کا اختلاف ہے۔ امام کرخی نے یہ بیان کیا ہے کہ کھانے اور کپڑے کا اندازہ خاوند کی حالت امارت (فراخی رزق) اور غربت کے اعتبار سے کیا جائے گا نہ کہ عورت کے حال کے اعتبار سے۔ امام شافعی کا قول بھی یہی ہے۔ امام خضاف کا کہنا یہ ہے کہ میاں بیوی دونوں کے حل کا اعتبار کیا جائیگا اگر دونوں امیر ہیں تو خاوند پر میروں کی طرز کا کھانا اور اگر دونوں تنگدست ہیں تو پتہ تنگدست کے معیار کا کھانا واجب ہوگا یا نہ ہوگا تو اختلاف نہیں۔ البتہ جب خاوند امیر اور بیوی تنگدست ہو تو اس وقت خاوند پر بقول کرخی امراء کا سا کھانا واجب ہے اور بقول خضاف امراء سے کم اور غرباء سے بلند معیار کا کھانا واجب ہے حتیٰ کہ ایسی صورت میں خاوند اگر کھانے پینے میں اسراط کرنے والا ہو یعنی میدہ کی روٹی اور بکرے اور مرغ کا گوشت کاٹنا ہو اور اس کے مقابلے میں بیوی اپنے گھر میں جو کی روٹی کھاتی ہو تو خاوند پر یہ واجب نہیں کہ وہ عورت کے برابر کھائے جو وہ خود کھاتا ہے یا وہ کھانا کھلائے جو عورت اپنے گھر میں کھایا کرتی تھی بلکہ اس پر درمیانے درجے کا کھانا دینا واجب ہے یعنی گندم کی روٹی اور بکری کا گوشت۔ یہی اعتبار کپڑے میں بھی ہوگا۔ امام خضاف کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک کھانے پینے اور کپڑے کے معیار میں میاں بیوی دونوں کے حال کا اعتبار کرنا صرف ایک کے حال کے اعتبار کرنے سے زیادہ بہتر ہے مگر صحیح وہی بات ہے جسے کرخی نے ذکر کیا ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

لِيَنْفِقَ ذَوْ سَعَةٍ مِّنْ مَّعْتَبَةٍ وَ مِّنْ تَدْرٍ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيَنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا

يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا أَلَامًا مَا آتَاهَا (سورة الطلاق: ۷)

یعنی وسعت والے کو خرچ اپنی وسعت کے مطابق کرنا چاہیئے اور جس کی آمدنی کم ہو اسے چاہیئے کہ اسے اللہ نے جتنا دیا ہے اس میں سے خرچ کرے۔ البتہ کسی پر اس سے زیادہ بار نہیں ڈالنا چاہتا جتنا اسے دیا ہے۔ یہ آیت اس سلسلے میں بالکل واضح ہے۔ یہ بات معلوم ہوگئی تو ہم کہیں گے کہ جب خاوند تنگدست ہو تو اس پر کم از کم بیوی کو اتنا کھانا، سالن اور تیل میاں کرنا ہے جتنی عام دستور کے مطابق اس کے لیے کافی ہو جائے۔ اور کم از کم اتنے کپڑے جو اسے سردی اور گرمی میں کافی ہو جائیں اگر خاوند متوسط طبقے کا آدمی ہو تو مذکورہ مقدار اور معیار سے زیادہ اور اگر غنی آدمی ہو تو اس سے بھی بڑھ کر کھانا اور کپڑا دے کھانے اور کپڑے میں شریعت نے جو بالمعروف اور بدستور کے مطابق دینے کی قید لگائی ہے تو وہ اس لیے کہ زوجین میں سے کسی کو بھی ضرر نہ پہنچے کیونکہ ضرر کا دفع کرنا شرعاً واجب ہے۔ اور یہ دستور کے مطابق دینا اوسط درجہ کی کفایت واجب کرنے کا ہے اور یہی معنی ہے معروف کا۔

کپڑوں کی مقدار اور معیار پس گرمیوں میں درج ذیل کپڑے عورت کے لیے کافی ہیں اور مقدار کم از کم اور وجوب کے درجے کی ہے اس سے زیادہ دے تو شرعاً کوئی ممانعت نہیں، یعنی کم از کم اتنے کپڑے میا کرنا خاوند پر واجب ہے۔ اور وہ ہیں ایک قمیص، ایک دوپٹہ، ایک بڑی چادر اور ایک ہمارے علاقے میں خلوار بھی۔ پھر یہ کپڑے خاوند کے حال کے اعتبار سے مختلف کوالٹی کے ہوں گے۔ خاوند تنگ دست ہو تو کھردرے، غنی ہو تو ملائم اور نفیس قسم کے اور متوسط طبقے کا ہو تو درمیانے درجے کے کپڑے، نہ زیادہ موٹے اور کھردرے اور نہ زیادہ نرم و ملائم۔ بہر کیف ہونگے یہ تمام کپڑے سوتی اور کتان کے، شہروں کی عادت و رواج کی مطابق البتہ ادنیٰ ہو تو پھر اسکے ریشمی اور دھنی یا دوپٹہ دینا ضروری ہے اور سردیوں میں ہر علاقے کے موسم کے مطابق ان کپڑوں کے علاوہ گرم کپڑے دینا بھی خاوند پر لازم ہوگا۔

خادم کے نفقہ کے سلسلے میں صحیح بات یہ ہے کہ خاوند اگر غنی ہو تو اس پر بیوی کے خادم کا نفقہ لازم ہے۔ در نہ نہیں تنگ دست پر صرف اپنی بیوی کا نفقہ ضروری ہے۔ نفقہ میں کھانا اور کپڑا دونوں چیزیں شامل ہیں۔

امارت اور غربت میں باہمی اختلاف امارت اور غربت میں اگر میاں بیوی کا اختلاف ہو جائے۔ بیوی کہے کہ میرا خاوند امیر ہے جب کہ

خاوند کا دعویٰ یہ ہو کہ وہ غریب ہے اور قاضی خاوند کی مالی حالت کو نہ جانتا ہو تو کتاب النکاح میں مذکور ہے کہ خاوند کے قول کا اعتبار ہوگا مگر قسم کے ساتھ۔ قاضی اور خصاف نے بھی اسی طرح ذکر کیا ہے۔ امام محمدؒ نے زیادات میں یہ بیان کیا ہے کہ زوجین میں اختلاف کی صورت میں قول عورت کا معتبر ہوگا مگر قسم سے ساتھ۔ اس چیز کی اصل یہ ہے کہ جب تمام دیون (قرضوں) میں مطلوب (حس آدمی سے دین کا مطالبہ ہو یا دوسرے لفظوں میں مقروض) کی امارت (امیری) اور غربت کے بارے میں طالب (مطالبہ کرنے والا یا قرض خواہ) اور مطلوب کا اختلاف ہو جائے تو بعض (مذہب) نے مطالبہ کرنے والے کو اور بعض نے مطلوب کے قول کو معتبر قرار دیا ہے۔ اور امام محمدؒ نے ان دونوں معاملات میں فرق کرتے ہوئے بعض صورتوں میں طالب کے قول اور بعض میں مطلوب کے قول کا اعتبار کیا ہے اور اس تفصیل میں انہوں نے ایک اصل بیان کی ہے جو اس بات کو واجب ظہراتی ہے کہ نفقہ میں عورت کا قول کا اعتبار کیا جائے۔ اسی طرح امام خصاف نے بھی طالب و مطلوب کی تفصیل بیان کی ہے لیکن انہوں نے جو اصل بیان کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ نفقہ میں خاوند کا قول مانا جائے۔ ان دونوں اصولوں اور ان کے دلائل کا بیان کتاب الحجرات میں آئے گا اگر عورت خاوند کی امارت (فراخی مال) پر دلیل قائم کر دے تو اس کی دلیل قابل قبول ہوگی اور اگر میاں بیوی دونوں اپنے اپنے دعوئی پر دلیل قائم کر دیں تو عورت کی دلیل قبول کی جائے گی کیونکہ وہ ایک چیز کو ثابت کر رہی ہے جب کہ خاوند کی دلیل کسی شے کی ثابت نہیں۔

مسائل: اگر قاضی عورت کے واسطے ایک ماہ کا نفقہ مقرر کر دے جب کہ خاوند تنگ دست ہو پھر خاوند اگر مہینہ ختم ہونے سے قبل امیر ہو جاتا ہے تو اس عورت کے مقررہ نفقہ میں اضافہ کرنا ہوگا کیونکہ نفقہ امارت اور غربت کے بدل جانے سے بدل جاتا ہے۔ اسی طرح نفقہ اگر ایسے وقت میں مقرر ہوا ہو جب زیادہ مہنگائی نہ تھی اب مہنگائی بڑھ جائے تو نفقہ کی مقررہ مقدار میں اضافہ لازم ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں مقررہ نفقہ کفایت نہیں کرتا۔ اور نفقہ کی بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ اتنا ہو جتنا کفایت کر جائے۔

۵ اگر قاضی نے عورت کے لیے ایک ماہ کا نفقہ مقرر کیا اور خاوند نے وہ مقرر مقرر عورت کے حوالے کر دی اب اگر وہ نفقہ عورت کے پاس سے ضائع ہو گیا تو خاوند دوبارہ دینے کا ذمہ دار نہ ہوگا جب تک کہ وہ مہینہ پورا نہ ہو جائے۔ اسی طرح جب ایک مرتبہ اسے گرمی یا سردی کے کپڑے دے دیے گئے اور اس کے ہاں ضائع ہو گئے تو اتنی مدت کے لیے خاوند ذمہ دار نہیں۔ بخلاف اقارب کے نفقہ کے کیونکہ ان کے ہاں سے واقعہً نفقہ یا کپڑا ضائع ہو جانے پر دوبارہ دینے پر اس آدمی کو مجبور کیا جائے گا۔ اقارب کے نفقہ اور بیوی کے نفقہ میں یہ فرق اس لیے ہے کہ اقارب کا نفقہ انہی اقارب کے لیے واجب ہے جو حاجت مند ہوں اور جو حاجت مند نہ ہوں ان کے لیے واجب نہیں۔ جب پہلے نفقہ یا کپڑے کے ضائع ہو جانے پر دوسرے نفقہ اور کپڑے کی حاجت و ضرورت ثابت ہو گئی تو دوسرا نفقہ بھی واجب گا۔ مگر بیوی کا نفقہ خاوند پر بطور حاجت واجب نہیں جسکی دلیل یہ ہے کہ دولت مند بیوی کے لیے بھی واجب ہے۔ اس کی شکل عوض کی سی ہے لہذا جب ایک مرتبہ عوض دے چکا تو اتنی مدت میں دوسرا عوض واجب نہ ہوگا۔

۶ اگر قاضی نے ایک مدت تک کا نفقہ اور کپڑا اسے دلویا مگر مدت گزرنے کے بعد وہ نفقہ یا کپڑا پٹ رہا تو اس کا حق ہے کہ خاوند اسے اگلی مدت کے لئے نیا نفقہ اور کپڑا دے بخلاف نفقہ اقارب کے کیونکہ ان کے نفقہ کا وجوب برائے حاجت ہے بقائے نفقہ کی صورت میں جب حاجت نہ ہوگی تو نئے نفقہ کا وجوب نہ ہوگا اور بیویوں کا نفقہ بطور حاجت نہیں بلکہ بطور عوض ہے اور یہ عوض حبس (بیوی کو روک رکھنے) کے مقابلے میں ہے جب حبس (عورت کا خاوند کے حق میں رکے رہنا اور باہر نکل کر نہ کما سکتا) قائم ہے تو ظاہر ہے اس کا عوض بھی ضروری ہے۔ ہاں جس مدت کا نفقہ وہ وصول کر چکی ہے اس مدت کے پورا ہونے سے پہلے اگر نفقہ ختم ہو جاتا ہے یا کپڑا جل جاتا ہے تو اس مدت کے دوران خاوند دوبارہ دینے کا ذمہ دار نہیں بخلاف اقارب کے نفقہ اور ان کے کپڑوں کے۔ اور اس میں فرق وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دیا۔ واللہ اعلم

فصل وجوب نفقہ کی کیفیت کا بیان

نفقہ ہذا کی کیفیت وجوب کے سلسلے میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا کہنا ہے کہ نفقہ خاوند پر بایں طور واجب ہے کہ اس کے ذمہ قرض نہیں بنتا مگر قاضی کے فیصلے سے یا زوجین کی باہمی رضامندی سے۔ اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی جائے تو وہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ ساقط ہو جاتا ہے۔ امام شافعی علیہ الرحمۃ کا کہنا ہے کہ یہ قضاۓ قاضی اور خاوند کی رضامندی کے بغیر بھی اس کے ذمہ قرض ہے جو مرد و زمانہ کے ساتھ ساقط نہیں ہوتا۔ یہ فصل تین بیٹوں پر مشتمل ہے۔ ایک بحث میں اس امر کا بیان ہے کہ آیا قاضی کی طرف سے نفقہ کا مقرر کرنا یا خاوند کی اپنی رضامندی اسکے ذمہ میں نفقہ کے دین ہو نیکی کے لئے شرط ہے یا نہیں؟ دوسری بحث میں قاضی کی طرف سے خاوند پر نفقہ عائد کرنے کے جواز کا بیان ہے اور تیسری بحث خاوند کے ذمہ دین ہونے کے حکم کے بیان میں ہے۔

بحث اول: قضاے قاضی یا خاوند کی رضامندی

اس میں احناف اور شوافع کا اختلاف ہے جیسا کہ ابھی اوپر بیان ہوا۔ یعنی احناف کے نزدیک اس نفقہ کے ذمہ خاوند دین ہونے کے لیے قضاے قاضی یا باہمی رضامندی شرط ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ چیزیں شرط نہیں۔ امام شافعیؒ نے اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کو اپنی دلیل بنایا ہے کہ:

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ -

اور جس کا لڑکا ہے اس پر ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق واجب ہے، اور کلمہ ”علی“ عربی لغت میں ایجاب (واجب قرار دینے) کے لیے مستعمل ہوتا ہے۔ لہذا اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے نفقہ اور کپڑا کے مطلقاً بغیر کسی قید کے واجب ہونے کی خبر دی ہے جس میں زمانہ کا تذکرہ نہیں۔

علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرْ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ -

(چاہیے کہ وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرے اور جس پر اس کی روزی تنگ کر دی گئی ہو، اسے اسی میں خرچ کرنا چاہیے جو اللہ تعالیٰ نے اسے دیا ہے۔)

اس آیت کریمہ میں بھی اللہ تعالیٰ نے مطلقاً خرچ کرنے کا حکم دیا ہے۔ اس خرچ کرنے کو وقت کے ساتھ مقید نہیں فرمایا۔ دوسرے یہ کہ نفقہ الزوجات واجب ہے اور قاعدہ ہے کہ جو چیز کسی انسان پر واجب ہو وہ اس سے ساقط نہیں ہوتی سوائے اسکے کہ وہ چیز متعلقہ آدمی تک پہنچائی جائے یا متعلقہ آدمی اس کو برہی الذمہ قرار دے۔ تیسرے یہ کہ یہ نفقہ بطور عوض واجب ہے کیونکہ اس کا وجوب عورت سے متعدد نفع اٹھانے کے مقابلے میں ہے لہذا قضاے قاضی کے بغیر بھی خاوند کے ذمہ باقی رہے گا جیسا کہ حق مہر باقی رہتا ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ خاوند کو نفقہ عورت کے سپرد کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے اور اگر ادا نہ کرے تو اس کو قید میں بھی ڈالا جاسکتا ہے اور اگر یہ نفقہ بطور صلہ (عطیہ) ہوتا تو ایسا نہ کیا جاسکتا یعنی نہ تو اسے ادا کرنے پر مجبور کیا جاسکتا اور نہ عدم ادائیگی کی صورت میں قید میں ڈالا جاسکتا۔ ہماری (احناف) کی دلیل یہ ہے کہ یہ نفقہ اگرچہ صلہ (عطیہ) تو نہیں مگر صلہ (عطیہ) کے قاتم مقام ہے جس میں عوض کے ساتھ بھی ایک قسم کی مشابہت پائی جاتی ہے لیکن حقیقی عوض نہیں کیونکہ اسے حقیقی عوض تسلیم کیا جائے تو پھر یہ نفقہ یا تو نفیس متعہ (عورت سے فائدہ اٹھانا) کا عوض ہو گا یا ملک متعہ کا اب پہلی بات بھی نہیں کہی جاسکتی کیونکہ خاوند عقد نکاح کے بسبب عورت سے استمتاع (فائدہ اٹھانے) کا مالک بن جاتا ہے۔

لہذا وہ اپنی مملوکہ چیز سے ہر قسم کا نفع اٹھانے کا حقدار ہے اور جو آدمی اپنی کسی ملک (مملوکہ چیز) میں تصرف کرتا ہے اسے عوض لازم نہیں آتا۔ اور نہ ہی دوسری بات کہنے کی کوئی وجہ ہے کیونکہ خاوند ایک مرتبہ ملک متعہ کا عوض (حق مہر) ادا کر چکا ہے اب اسی ملک کا دوبارہ عوض نہیں دیا جاسکتا۔ تو معلوم ہوا کہ یہ نفقہ حقیقی عوض نہیں بلکہ ایک قسم کا صلہ ہے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے اس نفقہ کو رزق کا

نام دیا ہے۔ فرمایا:

و علی المولود له رزقهن و کسوتهن بالمعروف۔

اور رزق صلہ کا نام ہے جیسا کہ رزق القاضی۔ اور جو چیزیں صلہ (عطیہ) کے ماتحت آتی ہیں وہ خود بخود ملک میں نہیں آجاتیں بلکہ کسی قرینہ سے آتی ہیں اور وہ قرینہ قبضہ کرنا ہے۔ یعنی جب تک اس پر قبضہ نہ کیا جائے اس پر ملک نہیں سمجھی جاتی۔ یا ان کی ملک قضاے قاضی سے سمجھی جاتی ہے کیونکہ قاضی کو کوئی چیز کسی کے ذمے کرنے بلکہ میں دینے کا اختیار حاصل ہے یا ان کی ملک باہمی رضا مندی سے حاصل ہوتی ہے کیونکہ انسان کو اپنے نفس پر جو ولایت حاصل ہے وہ اس پر قاضی کو حاصل ولایت سے زیادہ قوی ہے۔

بمخلاف ہر کے۔۔۔۔۔ کیونکہ ہر ملک متعہ کے مقابلے میں واجب ہے لہذا مہر مطلقاً عوض ہے جو زمانہ گزرنے سے ساقط نہیں ہوتا جیسا کہ دیگر تمام دیون کا۔ زمانہ گزرنے سے ساقط نہیں ہوتے اور امام شافعیؒ نے جن دو آیتوں سے استدلال کیا ہے وہ دلیل نہیں بن سکتیں کیونکہ ان دونوں میں مطلقاً وجوب نفقہ کا حکم ہے نہ کہ نفقہ کے واجب ہو کر اس کے ذمے باقی رہنے کا کیونکہ یہ دونوں آیتیں وقت سے تعرض نہیں کرتیں۔ پس اگر بقاء ثابت ہو تو وہ استصحاب حال کے ذریعے ثابت ہوگی اور وہ خصم پر کوئی شے واجب کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ باقی رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ جو چیز انسان پر واجب ہو وہ ساقط نہیں بلکہ اس کا حکم یہ ہے کہ وہ اقارب کے نفقہ اور رہائش کی اجرت کی مانند وقت گزرنے کے ساتھ ساقط ہو جاتا ہے اور انہی (امام شافعیؒ) کے قول سے ہمارا جواب نکل آیا کہ یہ نفقہ بطور عوض واجب ہوتا ہے۔ بحر ایصال (جس کے لئے واجب ہے اس تک پہنچانے) کے یا "ابواء" جس کے لئے واجب ہوئی ہے اسکے بری الذمہ قرار دینے کے تو ہم عرض کریں گے کہ یہ حکم مطلقاً واجب کا ہے نہ کہ اس واجب کا جو بطور صلہ واجب ہوا ہو۔ یہ بھی کوئی دلیل نہیں کہ چونکہ یہ نفقہ واجب ہے اسی لیے عدم ادائیگی کی صورت میں خاوند کو مجبور بھی کیا جاسکتا ہے اور قید بھی۔ صلہ کے اندر بھی جبر اور حبس کیا جاسکتا ہے اقارب کا نفقہ ادا کرنے پر انسان کو مجبور کیا جاسکتا ہے۔ اس پر بھی ادا نہ کرے تو اسے قید میں بھی ڈالا جاسکتا ہے اسی طرح اگر کوئی آدمی وصیت کر جائے کہ میرے مرنے کے بعد میرا غلام فلاں کے نام ہے۔ موصی کے مرنے کے بعد اس کا وارث اس ہے شدہ غلام کو سپرد نہیں کرتا تو اسے مجبور کیا جاسکتا ہے اور قید میں بھی ڈالا جاسکتا ہے۔ حالانکہ میرے محض صلہ (عطیہ) ہے۔ تو معلوم ہوا کہ جبر اور حبس صلہ میں بھی ہو سکتے ہیں۔

مسائل: شوافع اور احناف کے درمیان اس اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب عورت خاوند کے نام پر ادھار لے قبل اس کے کہ اس کے حق میں نفقہ ڈگری کیا جائے یا خاوند باہمی رضا مندی سے اجازت دے تو وہ اس ادھار کے لیے خاوند کی طرف رجوع نہیں کر سکتی۔ خاوند چاہے حاضر ہو یا غائب۔ کیونکہ یہ ادھار خاوند کے ذمہ دین نہیں بنتا کہ اس کے خاوند کے ذمہ دین بننے کی شرائط (قضاے قاضی یا رضا مندی) نہیں پائی جاتیں۔ اور یہ استدانت (ادھار لینا) چونکہ خاوند اور قاضی کی اجازت کے بغیر خاوند کے ذمہ دین لازم کرنا ہے لہذا صحیح نہیں۔

اسی طرح قضاے قاضی یا رضائی خاوند کے بغیر اپنے مال میں سے خرچ کرے تو بھی عورت اس کے لیے خاوند کی طرف رجوع نہ کر سکتی۔

○ اگر عورت قضاے قاضی یا تراضی خاوند سے پہلے ہی خاوند کو نفقہ سے ہمی الذمہ قرار دینا چاہے تو نہیں کر سکتی کیونکہ یہ ایسا "ابرار" ہے جو ابھی واجب ہی نہیں ہوا۔ اور ابراہام نام سے استقاط رساقط کر دینے کا اور جو چیز واجب نہ ہوئی ہو اس کا استقاط ممتنع ہے۔

اسی طرح اگر عورت خاوند سے نفقہ کی ایک ناکافی مقدار پر صلح کر لے بعد ازاں قاضی کی عدالت میں اتنا طلب کرے جتنا اس کے لیے کافی ہو تو اس کا یہ مطالبہ صحیح نہیں کیونکہ اس نے خود ہی نفقہ کی اس مقدار کو گرایا جو ابھی واجب ہی نہ ہوئی تھی۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب کوئی چیز ابھی واجب ہی نہ ہوئی ہو تو اس کا گرایا ابواء کی طرح باطل ہے۔ واللہ اعلم

بحث دوم: قاضی کے نفقہ فرض کرنے کے جواز کی شرائط

عورت کے واسطے قاضی کے نفقہ مقرر کرنے اور اس کے جائز ہونے کے لیے دو شرطیں۔

عورت کا مطالبہ | ایک تو یہ کہ عورت خود قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کے لیے نفقہ مقرر کرے۔ اور دوسری یہ ہے کہ عورت کا حق ہے لہذا صاحب حق کا مطالبہ کرنا ضروری ہے۔

خاوند موجود ہوا | دوسری شرط یہ ہے کہ خاوند موجود اور حاضر ہو حتیٰ کہ خاوند کی غیر حاضری میں اگر عورت قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ خاوند کے مال میں سے اس کے لیے نفقہ مقرر کرے تو قاضی ایسا کرنے کا مجاز نہیں۔ یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا آخری قول ہے اور یہی قول قاضی شریؒ کا بھی ہے۔ اس سے پہلے امام ابو حنیفہؒ یہ فرماتے تھے اور یہی قول ابراہیمؒ بھی ہے کہ خاوند کا حاضر ہونا شرط نہیں ہے قاضی غائب خاوند پر بھی نفقہ فرض کر سکتا ہے اور دلیل یہ دیتے تھے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان کی بیوی بندہ سے فرمایا تھا کہ تو ابوسفیان کے مال سے اتنا لے لیا کر جو تجھے اور تیرے بچوں کو کافی ہو رہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمانا ابوسفیان پر نفقہ کو فرض کرنا تھا حالانکہ ابوسفیان اس وقت غائب تھے۔ امام ابو حنیفہؒ کے آخری قول کی دلیل یہ ہے کہ خاوند کی عدم موجودگی میں چونکہ قاضی کا نفقہ فرض کرنا اس کے خلاف یکطرفہ فیصلہ کرنا ہے اور قاعدہ ہے کہ غائب کے خلاف یکطرفہ فیصلہ کرنا جائز نہیں الا یہ کہ غائب کی طرف سے کوئی خصم موجود ہو۔ لہذا نفقہ کے فرض کرنے کے لیے خاوند کا (یا اس کی طرف سے کسی نمائندہ کا) حاضر ہونا ضروری ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بندہ سے جو فرمایا تھا اس سے دلیل نہیں پکڑی جاسکتی کیونکہ آنجناب نے وہ فتویٰ کے طور پر فرمایا تھا نہ کہ قضاء کے طور پر۔ بطور فتویٰ فرمانے کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے وہ مقدار یا مقرر اندازہ بیان نہیں فرمایا جو بندہ ابوسفیان کے مال سے لے لیا کرتی۔ اور قاضی کی طرف سے نفقہ کا فرض کرنا نفقہ کا اندازہ کرنا اور اس کی مقدار متعین کرنا ہے جب نفقہ کی مقدار مقرر نہ ہوئی تو وہ فرض نہ ہوا اور جب فرض نہ ہوا تو قضاء بھی نہ ہوئی اس کی تحقیق یہ ہے کہ

جن علماء نے غائب کے خلاف قضاے قاضی کو جائز قرار دیا ہے تو وہ ایسے غائب، کے متعلق ہے جو اپنے شہر سے باہر کسی سفر پر گیا ہوا ہو۔ جو آدمی شہر کے اندر موجود ہو تو اس کی غیر حاضری

میں بالا جماع اس کے خلاف یکطرفہ فیصلہ جائز نہیں کیونکہ جو آدمی شہر میں موجود ہو وہ غائب شمار نہیں کیا جاتا اور ابوسفیان اس وقت کہیں سفر پر نہ تھے تو معلوم ہوا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ہندو سے "خذی من مال ابی سفیان ما یکفیک" فرمانا بطور فتویٰ تھا نہ کہ بطور قضاء۔

اگر قاضی عورت کے مدعی علیہ کی بیوی ہونے کے متعلق نہ جانتا ہو اور عورت مطالبہ کرے کہ وہ اس کے بیوی ہونے کے دلائل سن لے اور غائب خاوند پر اس کے لیے نفقہ فرض کرے تو ایسی صورت میں امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قاضی عورت کے بیوی ہونے کے لیے دلائل سننے اور خاوند پر نفقہ مقرر کرنے کا مجاز نہیں مگر امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ قاضی اس کی زوجیت کے دلائل سنے اور اس کے لیے نفقہ مقرر کر دے۔ اب عورت خاوند کے نام پر قرض (دین) لیتی رہے جب خاوند آ جائے اور وہ مذکورہ عورت کے اپنی بیوی ہونے کا انکار کرے تو قاضی اس عورت کو بلا کر اس آدمی کے سامنے اس کی بیوی ہونے کے دلائل دوبارہ سنے اگر وہ دلائل سے اپنی زوجیت کو ثابت کر دے تو قاضی کا نفقہ مقرر کرنے کا فیصلہ نافذ ہوگا اور عورت کا خاوند کے نام پر قرض (دین) لیتے رہنا بھی صحیح ہوگا (یعنی اسے ادا کرنا ہوگا، ورنہ قاضی کا گذشتہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا اور نہ ہی عورت کا خاوند کے نام پر دین (قرض) لینا صحیح ہوگا۔ امام زفرؒ کی وجہ استدلال یہ ہے کہ قاضی ان دلائل کو غائب کے خلاف نکاح ثابت کرنے کے لیے نہیں بلکہ اس لیے سنے گا کہ ان کے ذریعے فرض (مقرر کرنے) تک پہنچ سکے اور حکم کو چھوڑ کر حکم کے کسی حق میں بینہ کا سننا جائز ہے مثلاً چوری کے مقدمہ میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سننا جائز ہے اور مال کے حق میں یہ گواہی مقبول ہے مگر قطعید (چوری کی سزا) میں یہ گواہی مقبول نہیں۔ اسی طرح یہاں بھی ہے کہ یہ بینہ صحت فرض (نفقہ مقرر کرنے) میں تو صحیح ہوگی مگر اثبات نکاح کے لیے صحیح نہ ہوگی جب خاوند حاضر ہو جائیگا اور انکار کرے تو عورت سے ہدیہ بینہ طلب کی جائے گی اگر وہ اپنے دعویٰ میں سچی ثابت ہوئی تو قاضی کا فیصلہ نافذ ہوگا اور اس کے نام ادا لینا صحیح ہوگا اور نہ نہیں

زیادہ صحیح بات وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ نے فرمائی ہے کیونکہ ہمارے اصحاب (احناف) کے اصول کے مطابق مدعی علیہ یا مد مقابل کے خلاف دلیل اسی وقت سنی جاسکتی ہے جب وہ حاضر ہو۔ یہاں چونکہ مد مقابل موجود نہیں لہذا اس کے خلاف دلیل نہیں سنی جائے گی۔ امام زفرؒ کا یہ کہنا کہ بینہ (دلائل) فرض (نفقہ مقرر کرنے) کی صحت کے حق میں سنی جائے گی صحیح نہیں کیونکہ فرض (نفقہ مقرر کرنے) کی صحت زوجیت کے ثبوت پر مبنی ہے جب مد مقابل کی غیر حاضری کی وجہ سے اثبات زوجیت کی بینہ (گواہی) سننے کا جواز نہیں تو فرض کی صحت کی بینہ سننے کا جواز بھی ضرورہ نہیں

یہ گذشتہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب خاوند غائب ہو اور اس کا کسی قسم کا مال موجود نہ ہو لیکن خاوند کی عدم موجودگی میں اگر اس کا مال موجود ہو اور وہ عورت کے ہاتھ میں ہو اور مال بھی ایسا ہو جو نفقہ کی جنس سے ہو تو عورت کو اس بات کا حق ہے کہ وہ حدیث ابی سفیان کے ماتحت قاضی کے حکم کے بغیر بھی اس مال میں سے اپنی جان پر خرچ کرے۔

اگر عورت قاضی سے اس مال میں اپنا نفقہ مقرر کیے جانے کی درخواست کرے اور قاضی کو

معلوم ہو کہ یہ عورت اس آدمی کی زوجہ ہے دوسرے قاضی کو اس آدمی کے مال کی موجودگی کا علم ہو تو قاضی اس کے لیے نفقہ مقرر کر دے کیونکہ جب وہ خود بھی قضاے قاضی کے بغیر خرچ کر سکتی ہے تو قاضی کے مقرر کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ قاضی کا نفقہ مقرر کرنا قضاے عورت کے اپنے حق کو وصول کرنے میں قاضی کی طرف سے ایک طرح کی اعانت ہے۔

امانت یا قرض سے نفقہ دینا اگر (غائب خاوند کا) مال کسی سے پاس بطور امانت رکھا ہو اور

شرکت پر کاروبار کرنے والے کے ہاتھ میں ہو یا اس کا کسی پر قرضہ ہو اور ایسے مال کی موجودگی اور مدعیہ عورت کے اس کے بیوی ہونے کا اقرار کرتے ہوئے یا مقروض اس کا قرض دینے اور عورت کے بیوی ہونے کا اقرار کرتا ہو یا قاضی کو بذات خود اس کے مال اور عورت کے بیوی ہونے کا علم ہو تو وہ اس مال میں عورت کے لیے نفقہ مقرر کر دے۔ یہ سیال ہمارے اصحاب ثلاثہ امام ابو حنیفہ و صاحبین کا ہے۔ اور امام زفر کی رائے یہ ہے کہ قاضی اس مال میں نفقہ مقرر نہ کرے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسا کرنا غائب کے خلاف فیصلہ کرنا ہے کیونکہ اس کی طرف سے کوئی نمائندہ حاضر نہیں ہے۔ تو ختم نہیں ہیں لہذا یہ فیصلہ (نفقہ مقرر کرنا) جائز نہ ہوگا۔

ہماری (اصحاب ثلاثہ کی) دلیل یہ ہے کہ جب مودع نے اودعیت شدہ مال اور عورت کی زوجیت کا یا مدیون نے عورت کی زوجیت کا اقرار کر لیا تو دیا اس نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ عورت کو اس مال میں سے اپنا نفقہ لینے کا حق حاصل ہے کیونکہ عورت کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ حدیث امرۃ ابی سفیان کی بنیاد پر اپنے خاوند کے مال کی طرف ہاتھ بڑھائے اور اس میں سے بقدر کفایت حاصل کرے۔ پھر یہ کہ یہاں قاضی کا نفقہ مقرر کرنا قضاء نہ ہوگا بلکہ عورت کے ایک حق کی بازیابی میں اس کی اعانت ہوگی کہ اس طرح قاضی نے اس کی بیوی کو زندہ رکھنے کا سامان کر دیا ہاں اگر مودع یا مدیون کسی ایک چیز کا (مال کا یا زوجیت کا) انکار کر دیں اور نہ قاضی کمذات خود علم ہو تو پھر قاضی کو عورت کے دلائل سننے اور نفقہ مقرر کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ اگر وہ زوجیت کا انکار کریں تو عورت کے لیے ممکن نہیں کہ وہ ان کے سامنے زوجیت پر دلائل پیش کرے کیونکہ مودع یا مدیون خاوند کی طرف سے ختم نہیں ہیں اور اگر وہ ودیعت یا دین کا انکار کریں تو بھی عورت کے لیے ممکن نہیں کہ وہ ودیعت یا دین پر دلیل قائم کرے کیونکہ وہ اپنے خاوند کی طرف سے ختم نہیں ہے۔ ایسی صورت میں بینہ کا سننا غائب کے خلاف فیصلہ ہوگا اور یہ چیز ہمارے ہاں بھی جائز نہیں یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب ودیعت یا دین میں رکھا ہوا مال اپنے حق کی جنس سے ہو یعنی درہم و دینار و پیسہ یا کھانا یا کپڑا ہو۔ اور اگر مودع کے پاس بطور ودیعت یا مدیون کے ہاں بطور دین رکھا ہوا مال نفقہ کی جنس سے نہ ہو تو پھر عورت کو اس بات کا حق حاصل نہیں کہ وہ اس میں سے کچھ مال حاصل کرے۔ اگر عورت قاضی سے مطالبہ کرے کہ وہ اس کے لیے اس مال جو نفقہ کی جنس سے نہیں ہے، میں سے نفقہ مقرر کرے۔

تو ایسی صورت میں اگر وہ مال زمین ہو تو بالاجماع قاضی اس میں سے اس کا نفقہ مقرر نہیں کر سکتا۔ کیونکہ جب تک زمین کو بیچا نہ جائے گا اس وقت تک اس میں نفقہ واجب کرنا ممکن نہ ہوگا اور یہ امر متفق علیہ ہے کہ نفقہ کے لیے غائب آدمی کی زمین کو نہیں بیچا جاسکتا۔

اور اگر وہ مال منقولہ سامان میں سے ہو تو اس میں مختصر الطحاوی کی شرح کے اندر صاحب شرح قاضی نے اختلاف بیان کیا ہے۔ قاضی صاحب فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ایسے سامان کی فروخت جائز نہیں اور صاحبین کے نزدیک ایسا سامان بیچا جائز ہے۔ صاحب قدوری نے نہ بیچنے پر اتفاق بیان کیا ہے۔ شارح طحاوی قاضی کہتے ہیں کہ صاحبین کے اصول پر اس حاضر آدمی کا سامان دفع ظلم کی خاطر بیچا جاسکتا ہے جو قرض ادا کرنے سے منع ہو یعنی ادا نہ کر رہا ہو کیونکہ وہ قرض ادا نہ کر کے ظلم کا ارتکاب کر رہا ہے اور جو آدمی غائب ہو اس کا اتنا راز قرض ادا کرنے سے رکنا چونکہ معلوم نہیں ہو سکتا اس لیے اس کا سامان نہیں بیچا جائے گا۔

جب قاضی عورت کے لیے نفقہ مقرر کرے اور اس سے ضامن لے تو یہ بہتر ہے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ خاوند آئے تو وہ اسے طلاق دینے یا اسے پیشگی نفقہ دیے جانے کا ثبوت فراہم کر دے۔ تو مناسب ہے کہ جو کچھ لے رہا ہے اس پر کفالت سے وثیہ لے لے۔ پھر جب خاوند واپس آجائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے واقعی پہلے عورت کو نفقہ نہ دیا تھا تو قاضی کا حکم نافذ ہو گیا اور اگر وہ پہلے نفقہ دے چکا تھا اور اس پر اس نے ثبوت بھی فراہم کر دیا یا ثبوت تو فراہم نہ کر سکا مگر عورت سے جب اس بات کی قسم طلب کی گئی کہ نفقہ اسے نہیں ملا تو اس نے انکار کر دیا تو اب خاوند کو اختیار ہے کہ وہ اپنی غیر حاضری میں قاضی کے فیصلے پر عورت کو دیا گیا نفقہ عورت سے وصول کرے یا عورت کی طرف سے ضامن سے وصول کرے۔ اور اگر عورت اس بات کا اقرار کر لے کہ واقعی پہلے نفقہ لے چکی تھی تو اب خاوند صرف عورت سے لے گا نہ کہ ضامن سے۔ کیونکہ اقرار ایک حجت قاصرہ ہے جو عورت کے حق میں ظاہر ہوگی نہ کہ ضامن کے حق میں۔

امانت یا قرض سے مہر نہیں دیا جاسکتا اگر عورت (بیوی) حاکم سے اس بات کا مطالبہ کرے کہ اس کے غائب خاوند کی امانت یا

قرض کی رقم سے اس کا حق اور نفقہ کا حق ادا کیا جائے تو حاکم ایسا کرنے کا مجاز نہیں اگرچہ وہ دونوں کو جانتا ہو اس لئے کہ امانت یا قرض کی رقم میں سے عورت کو نفقہ دیے جانے کا عدالتی حکم غائب خاوند کی رعایت کرتے ہوئے ہے کیونکہ نفقہ پر عورت کی زندگی کا دار و مدار ہے اور ظاہر ہے کہ خاوند اپنی بیوی کو زندہ رکھنے پر راضی ہوگا۔ اور یہ چیز زندگی کا موقوف ہونا، مہر اور دین میں نہیں پائی جاتی۔

مسائل: اگر حاکم خاوند کے غائب ہونے سے پہلے عورت کے لیے نفقہ خاوند پر فرض کر چکا ہو اب اگر وہ غائب ہو جائے اور عورت حاکم سے اس بات کا مطالبہ کرے کہ حاکم اس کی

امانت یا قرض سے اس کے گزشتہ نفقہ کا فیصلہ کرے تو قاضی اس کا فیصلہ کر دے کیونکہ جب امانت اور قرض سے نفقہ کا فیصلہ جائز ہوا تو پھر اس میں ماضی کا نفقہ اور مستقبل کا نفقہ برابر ہیں کیونکہ جواز کا طریق مختلف نہیں ہوتا اور اسی طرح

● جب غائب آدمی کا مال موجود ہو اور نفقہ کی جنس سے ہوا دھر اس کی اولاد اور والدین فقیر ہوں تو اگر مال ان کے ہاتھ میں ہو تو وہ اپنی جانوں پر خرچ کر سکتے ہیں اور اگر قاضی سے مطالبہ کریں کہ وہ ان کیلئے نفقہ مقرر کرے تو قاضی مقرر کر دے کیونکہ قاضی کا یہ مقرر کرنا اس کی اعانت ہوگی نہ کہ فساد۔ اور اگر مال مودع (امانت دار) کے ہاتھ میں ہو یا کسی آدمی پر قرض ہو تو قاضی اس میں سے ان کے لیے نفقہ مقرر کر دے۔

● مودع اور مدیون جب ودیعت اور دین کا اقرار کر لیں کہ نفقہ کا مطالبہ کرنے والا واقعی ودیعت رکھنے والے یا دین دینے والے کی اولاد یا ماں باپ ہیں سے ہے تو قاضی اس ودیعت اور دین میں فقیر اولاد یا ماں باپ کے لیے نفقہ مقرر کر دے کیونکہ والدین اور اولاد کا نفقہ ان کو زندہ رکھنے کے لیے واجب ہے دوسرے یہ کہ ہر آدمی اپنے والدین اور اولاد کی زندگی سے خوش ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ یہ لوگ ضرورت کے وقت قضاے قاضی اور اپنے بیٹے یا باپ کی مرضی کے بغیر بھی اپنی زندگی بچانے کی خاطر اس کے مال سے بقدر ضرورت لے سکتے ہیں۔ والدین اور اولاد کے علاوہ کسی دوسرے محرم رقبہ یا رشتہ دار کے لیے غائب کے مال میں قاضی نفقہ مقرر نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ان کا نفقہ محض مدین اور غائب کے مال میں انکا کوئی حق نہیں چنانچہ یہ لوگ حاجت کے باوجود قاضی کے فیصلہ کے بغیر نفقہ نہیں لے سکتے۔ یہاں ان کے لیے نفقہ مقرر کرنا غائب کے خلاف خصم کے بغیر فیصلہ کرنا ہے جو جائز نہیں۔ غائب آدمی کا موجود مال، اثاثہ کی جنس سے نہ ہو تو اغرہ کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ بذات خود اس مال کو بیع ڈالیں اور نہ ہی قاضی کو اس بات کا حق ہے کہ وہ ان لوگوں کے نفقہ میں غائب آدمی کی زمین کو فروخت کر دے۔ اس مسئلے پر امام امت ہے اور سامان کے معاملے میں وہی حکم ہے جو ہم نے بیان کیا۔ البتہ باپ کے سامان فروخت کر کے لے میں علماء کا اختلاف ہے جسے ہم محارم کے نفقہ میں بیان کریں گے۔

● خاوند کا مالدار ہونا نفقہ مقرر کیے جانے کے وجوب کی شرط نہیں حتیٰ کہ خاوند اگر تنگ دست ہو اور عورت قاضی سے مطالبہ کرے کہ اس کے لیے نفقہ مقرر کیا جائے تو قاضی اس پر نفقہ فرض کرے گا جب کہ وہ حاضر ہو۔ عورت اس کے نام پر قرض اٹھائے گی اور اپنی جان پر خرچ کرے گی کیونکہ تنگ دستی بسبب نفس نفقہ کے وجوب کو مانع نہیں تو اس نفقہ کے قاضی کی طرف سے مقرر کیے جانے میں کیسے مانع ہو سکتی ہے؟

● اگر عورت قاضی سے اپنے موجود خاوند پر اپنا نفقہ مقرر کیے جانے کا مطالبہ کرے اور اس کا یہ مطالبہ خاوند کے ہاں منتقلی سے پہلے ہو مگر اس نے خاوند کے مطالبہ پر اس کے ہاں منتقلی سے انکار نہ کیا ہو یا اس کا خاوند کی طرف سے منتقلی کے مطالبہ کے باوجود رکنا کسی حق کی وجہ سے ہو تو قاضی اس کے واجب حق کو دلوانے میں اعانت کے طور پر نفقہ فرض کر دے کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب اور شرط موجود ہے۔ اور اگر عورت کا یہ مطالبہ خاوند کے گھر میں منتقل ہو جانے کے بعد محض اس گمان

پر کرنا وہ اس پر خرچ نہیں کرے گا یا خرچ میں تنگی کرے گا تو قاضی نفقہ فرض کرنے میں جلدی نہ کرے بلکہ خاوند کو نفقہ دینے اور نفقہ میں زیادتی کرنے کا حکم دے کیونکہ یہ چیز "امساک بالمعروف" کے باب سے ہے اور وہ اس پر بامور ہے اور مقرر کرنے میں تاخیر کرے اور خاوند کو بذاتِ خود خرچ کرنے کا متولی بنائے اس کے باوجود خاوند اگر نفقہ نہ دینے کی زیادتی کا مرتکب ہو یا نفقہ میں ناجائز تنگی کرے تو اب قاضی اس پر مابانہ نفقہ فرض کر دے اور اسے حکم دے کہ پورے مہینہ کا نفقہ عورت کے حوالے کرے تاکہ وہ خود اپنی موابدید کے مطابق اپنی جان پر خرچ کرے۔

○ اگر عورت قاضی سے یہ کہے کہ اس کا خاوند غائب ہونے کا ارادہ رکھتا ہے لہذا اس سے میرے نفقہ کا ضامن دیا جائے تو قاضی اسے ضامن دینے پر مجبور نہیں کر سکتا کیونکہ مستقبل کا نفقہ فی الحال واجب نہیں ہوتا لہذا جو چیز واجب ہی نہیں اس کی ضمانت پر مجبور نہیں کیا جائے گا جسکی تحقیق یہ ہے کہ واجب دین کے لیے میں بھی ضمانت دینے پر کسی کو مجبور نہیں کیا جاسکتا تو غیر واجب میں ضامن دینے پر کیسے مجبور کیا جاسکتا ہے اسی چیز کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ میں خاوند پر ایسے نفقہ کے سلسلے میں ضامن دینا لازم نہیں ٹھہراتا جو ابھی اس پر واجب ہی نہیں ہوا۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے میں بہتر یہ ہے کہ اس سے ایک مہینے کے نفقہ کا ضامن لے لیا جائے کیونکہ عام طور پر اتنے سفر میں مہینہ لگ ہی جاتا ہے تاہم امام ابو یوسفؒ کی اس رائے کا جواب یہی ہے کہ مہینے کا نفقہ مہینہ پورا ہونے سے قبل واجب نہیں ہوتا لہذا یہ غیر واجب چیز پر ضامن دینا ہوگا۔ اور غیر واجب بلکہ واجب دین پر بھی کسی کو ضامن دینے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا تاہم اگر وہ ضامن دے دے تو یہ عمل جائز ہے کیونکہ جو چیز کسی پر ثابت ہوئی ہو اس کی مخالفت جائز ہے۔

بحث سوم: نفقہ کا خاوند کے ذمہ بطور دین واجب ہونے کا بیان

ہم کہتے ہیں جب قاضی عورت کے لیے ہر مہینے کا نفقہ مقرر کر دے یا دونوں میاں بیوی مابانہ نفقہ کی ایک عاص مقدار پر رضامند ہو جائیں پھر قضائے قاضی یا باہمی رضامندی کے بعد اگر خاوند چند ماہ تک بیوی کو مقررہ نفقہ نہ دے، خواہ غائب ہو خواہ حاضر تو بیوی کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اس سے جتنے ماہ گزر چکے ہیں ان کا نفقہ طلب کرے۔ کیونکہ جب وہ نفقہ قاضی کے مقرر کرنے یا اس کی اپنی رضامندی سے اس پر دین ہو گیا تو عورت کو بھی یہ حق حاصل ہو گیا کہ وہ اپنے دین کو طلب کرے جیسا کہ دیگر تمام دیون میں مطالبہ جائز ہے یہاں بھی جائز ہوگا۔ بخلاف نفقہ اتار بکے کہ وہ اس مدت کا نفقہ حاصل نہیں کر سکتے جو گزر گئی ہو کیونکہ ان کا نفقہ آدمی کے ذمہ بطور دین واجب نہیں ہوتا۔ دوسرے یہ کہ نفقہ اتار بکے کا وجوب بطور کفایت ہے یعنی اتنی مقدار غنئی کافی ہو جائے اب ظاہر ہے جو وقت گزر گیا اس میں ان کا نفقہ کفایت کر گیا لہذا گذشتہ مدت کا نفقہ واجب نہ ہوگا۔ جیسا کہ قوی آدمی غنئی ہو جائے تو بھی واجب نہیں رہتا۔ مگر اس نفقہ (بیوی کے نفقہ) کا وجوب اگرچہ اس کے مقرر کرنے میں کفایت کو ملحوظ رکھا جاتا ہے کفایت کیلئے نہیں کیا آپ دیکھتے نہیں کہ بیوی کا نفقہ بیوی کے مالدار ہونے کے باوجود بھی واجب ہے حالانکہ وقت کے گزرنے میں غنا کے سوا کچھ نہیں تو یہ واجب چیز کی بقا دینے کا باعث نہ ہوگا اگر مالدار بھی قاضی کے مقرر کرنے یا خاوند کی رضامندی کے بعد نفقہ میں اپنے

مال میں سے کچھ خرچ کرے بھی تو وہ اس مال کو خاوند سے لے سکتی ہے۔ کیونکہ اس کا نفقہ خاوند پر دین ہے۔ اسی طرح وہ خاوند کے نام پر بوجہ مذکور قرض اٹھا سکتی ہے خواہ قرض کی اجازت قاضی سے لی ہے یا نہیں لی ہے، البتہ قرض اٹھانے کی اجازت نہ لینے کا نقصان یہ ہے کہ قرض خواہ پھر خاوند سے مطالبہ نہیں کر سکتا اور اگر قاضی سے اجازت حاصل کر لی جائے تو پھر قرض خواہ خاوند ہی سے مطالبہ کرے گا۔

نفقہ میں خاوند کو قید کرنا | اگر حاکم خاوند پر نفقہ مقرر کر دے۔ پھر خاوند دولت مند ہونے کے باوجود بیوی کا نفقہ روک رکھے اور نہ دے، ادھر بیوی مطالبہ کرے کہ نفقہ میں

اسے قید کیا جائے تو جائز ہے کہ اسے حوالہ زندان کیا جائے کیونکہ یہ نفقہ اس کے ذمہ دین ہے جس طرح باقی دیون میں جس جائز ہے یہاں بھی جائز ہوگا۔ البتہ قاضی اتنی احتیاط ضرور کرے کہ پہلی ہی پیشی پر اسے قید میں نہ ڈال دے بلکہ اسے ایک دو مرتبہ سمجھائے اس کے باوجود بھی وہ نفقہ ادا نہ کرے تو اسے قید میں ڈال دیا جائے جس کا مفصل بیان انشاء اللہ ”کتاب الحبس“ میں آئے گا۔

اور خاوند جب نفقہ کی وجہ سے جس (قید) میں ڈال دیا جائے تو اس کے پاس جو مال نفقہ کی جنس سے ہو، قاضی اسے عورت کے حوالے کر دے، چاہے خاوند کی مرضی نہ بھی ہو اس پر تمام فقہاء کا اجماع ہے۔ اور اس کا جو مال نفقہ کی جنس سے نہ ہو وہ قاضی خود فروخت نہیں کر سکتا بلکہ اسے حکم دے گا کہ وہ فروخت کر کے نقد کی رقم ادا کرے۔ چنانچہ امام ابو عینیہؒ کا ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ قاضی وہ مال فروخت کر سکتا ہے۔ اور یہ آزاد عاقل بالغ پر حرج کا مسئلہ ہے جسے ہم انشاء اللہ کتاب الحج میں بیان کر چکے ہیں۔

نفقہ کی ادائیگی میں اختلاف | اگر خاوند یہ دعویٰ کرے کہ اس نے عورت کو نفقہ دے دیا ہے مگر عورت انکار کرے تو اس تنازع میں قسم کے ساتھ عورت کا قول مانا

جائے گا کیونکہ خاوند اپنے اوپر عائد دین کے ادا کر دینے کا مدعی ہے اور عورت اس کا انکار کر رہی تو عورت کا قول مع قسم معتبر ہوگا جیسا کہ دیگر تمام دیون کے معاملات میں ہوتا ہے۔

اگر خاوند نے عورت کو کچھ مال دیا۔ بعد میں اس مال کے بارے میں اختلاف ہو گیا۔ خاوند یہ کہے کہ وہ مال میری رقم تھی اور عورت کہے کہ وہ مال نفقہ کی رقم تھی تو خاوند کا قول معتبر ہوگا الا یہ کہ عورت اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دے۔ کیونکہ تملیک (مال کا مالک بنانا)، خاوند کی طرف سے ہو رہی ہے اور ظاہر ہے جو آدمی کسی دوسرے کو اپنا مال دے کر مالک بنا رہا ہے وہ زیادہ جانتا ہے کہ وہ مال کس حیثیت سے دے رہا ہے جیسا کہ خاوند اگر کوئی چیز عورت کی طرف بھیجے تو عورت کہے کہ یہ ہدیہ ہے مگر وہ کہے کہ ہدیہ نہیں بلکہ مہر ہے تو اس وقت خاوند کا قول ہی بوجہ مذکور معتبر ہوتا ہے سوائے اس کے کہ وہ عام کھانے کی چیز ہو اسی طرح یہ ہے۔

اگر خاوند کا عورت کے ذمہ کوئی قرض ہو تو عورت اس قرض میں سے اپنا نفقہ لے سکتی ہے مگر خاوند کی اجازت کے ساتھ۔ کیونکہ مقابلہ یا بدلہ دو مماثل دنیوں کے درمیان ہو سکتا ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ غمہ اور ردی چیزیں مقابلہ نہیں ہوتا اور خاوند کا دین عورت کے دین نفقہ سے زیادہ قوی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ خاوند کا دین عورت کی موت سے بھی ساقط نہیں ہوتا جب کہ دین نفقہ خاوند کی موت سے ساقط ہو

جاتا ہے۔ تو یہ جیسا اور ردی کے مشابہ ہوئے پس ان میں برابری ضروری ہے بخلاف دوسرے قرضوں کے۔
واللہ اعلم

فصل

سقوط نفقہ کا بیان

نفقہ کے واجب ہو جانے کے بعد اور اس کے خاوند کے ذمہ میں دین ہونے سے قبل ایک ہی چیز **سُقُوط** (ساقط کر دینے کا سبب) ہے اور وہ ہے قضائے قاضی یا تراخی خاوند (حس) کا بیان پیچھے گزر چکا ہے، کے بغیر وقت کا گزر جانا یعنی جتنا وقت گزر گیا اتنے وقت کا نفقہ ساقط ہو گیا۔ اور نفقہ کے خاوند کے ذمہ دین بن جانے کے بعد چند امور سُقُوط ہیں۔

عورت کا خاوند کو خود بری کرنا | ایک تو یہ کہ عورت خود خاوند کو گذشتہ نفقہ سے بری کر دے۔ کیونکہ یہ نفقہ خاوند کے ذمہ میں عورت کا دین تھا۔ تو جس طرح باقی دیون واجبہ میں مدیون کو بری کیا جاسکتا ہے یہاں بھی عورت کا بری کرنا جائز ہوگا۔ البتہ اگر عورت خاوند کو مستقبل کے نفقہ سے بری کرنا چاہے تو یہ ابراہیم صحیح نہ ہوگا کیونکہ نفقہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ تھوڑا تھوڑا واجب ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں عورت کی طرف سے ابراء واجب ہونے سے پہلے ہی کسی واجب کا اسقاط ہوگا بلکہ وجوب کے سبب کے پائے جانے سے بھی پہلے۔ اسی طرح عورت اگر اپنا گذشتہ نفقہ خاوند کو سبب کر دے تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ دین کا سبب کرنا گویا عورت کی طرف سے خاوند کو بری کرنا ہے البتہ مستقبل میں واجب ہونے والے نفقہ کو خاوند کے نام سبب نہیں کر سکتی جس کی وجہ ابھی اوپر بیان ہوئی۔

میاں بیوی میں سے کسی ایک کی وفات | سقوط نفقہ کا دوسرا سبب یہ ہے کہ میاں بیوی میں سے کوئی ایک وفات پا جائے۔ اگر مرد نفقہ دینے سے پہلے مر جائے تو عورت کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ مرد کے متروک مال سے اپنا نفقہ لے اور اگر عورت مر جائے تو عورت کے ورثاء کو اس چیز کا حق نہیں کہ وہ خاوند سے نفقہ کا مطالبہ کریں۔ کیونکہ یہ نفقہ صلہ (عطیہ) کے قائم مقام ہے اور صلہ (عطیہ) سبب کی مانند قبضہ سے قبل موت کے سبب باطل ہو جاتا ہے۔ مسئلہ: اگر خاوند عورت کو ایک معینہ مدت کا نفقہ اور کپڑا پیشگی دے چکا ہو۔ پھر اس مدت کے پورا ہونے سے پہلے ہی مر جائے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے میں خاوند کے ورثاء کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ عورت سے کوئی چیز واپس لیں نفقہ عورت کے پاس موجود ہو خواہ خرچ کر چکی ہو اسی طرح مذکورہ کیفیت میں اگر عورت مر جائے تو خاوند کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ اس کے ترکہ میں سے اپنا باقی نفقہ واپس لے۔ اس سلسلے میں امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ مرد کی موت تک عورت جتنا نفقہ اور کپڑا خرچ کر چکی وہ تو ہو چکا۔ باقی مدت کا نفقہ اور کپڑا اگر اس کے پاس موجود ہو تو اس کا لوٹانا واجب ہوگا اور اگر خرچ ہو چکا ہے تو بالاحرام لوٹانا واجب نہیں۔ ابن رستم نے امام محمدؒ سے

ایک روایت یہ بھی نقل کی ہے کہ اگر عورت ایک مہینے یا مہینے سے کم دنوں کا نفقہ لے چکی تھی تو مرد کی موت پر اس سے واپس نہ لیا جائے گا اور اگر ایک سے زیادہ مہینوں کا نفقہ وصول کر چکی تھی تو ایک ماہ کا نفقہ منہا کر کے باقی مہینوں کا نفقہ واپس لے لیا جائے گا اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ایک ماہ سے کم کا نفقہ قلیل کے حکم میں ہے جو فی الحال نفقہ کی مانند ہے اور جو ایک ماہ سے زائد ہے وہ کثیر کے حکم میں ہے لہذا اس میں عورت کی طرف دین کی طرح رجوع کیا جاسکتا ہے۔ امام محمد کے اوپر واسطے ظاہر قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ نفقہ عوض (بدلہ) کے مشابہ ہے لہذا یہ عورت کو اتنا ہی دیا جائے گا جتنا وہ خاوند کو عوض دے گی۔ جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے مثلاً متاجر (اجرت پر کوئی چیز دینے والا)، اگر اجرت پیشگی وصول کرے پھر اجیر اور متاجر میں سے کسی ایک کی موت واقع ہو جائے قبل اس کے کہ مقررہ مدت پوری ہو تو وہ ایک دوسرے سے بقیہ اجرت واپس لے سکتے ہیں۔

امام محمد نے جو یہ فرمایا کہ یہ نفقہ عوض کے مشابہ ہے تو یہ اپنے وصف کے لحاظ سے عوض کے مشابہ ہے نہ کہ اپنی اصل کے اعتبار سے۔ اپنی اصل کے اعتبار سے یہ صلہ (عطیہ) ہے کیونکہ بلا اختلاف قبضہ کرنے سے قبل زوجین میں سے کسی کی موت کے سبب یہ ساقط ہو جاتا ہے تو اس میں دونوں معافی (وفا) اور اصل کی رعایت کی گئی ہے۔ اصل کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ قبل القتل یہ موت سے باطل نہیں ہوتا اور وصفی معنی کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ قبل القتل یہ موت سے باطل ہو جاتا ہے۔ (واللہ الموفق)

اقرباء کے نفقہ کا بیان

اقرباء (قریبی رشتہ داروں) کے نفقہ کا بیان اسی ترتیب سے ہوگا جس ترتیب سے بیویوں کے نفقہ کا بیان ہوا یعنی اس نفقہ کے وجوب کا بیان،

- سبب وجوب کا بیان۔
- شرط وجوب کا بیان۔
- واجب کی مقدار کا بیان۔
- کیفیت وجوب کا بیان۔
- اور بعد از وجوب سقوط کا بیان۔

فصل

نفقہ الاقارب کے وجوب کا بیان

اس نفقہ کے وجوب کو اس وقت تک نہیں سمجھ جاسکتا جب تک کہ قرابت کی انواع و اقسام کو نہ

جان لیا جائے لہذا پہلے ہم قرابت کے متعلق بیان کریں گے تو قرابت دراصل دو قسم کی ہے قرابتہ الولادۃ اور قرابتہ غیر الولادۃ پھر قرابتہ غیر الولادۃ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک تو وہ جو نکاح کو حرام کرنے والی ہے مثلاً بھائی بہن ہونا چچی پھوپھی ہونا اور خالہ ہونا وغیرہ دوسری وہ جو نکاح کو حرام کرنے والی نہیں مثلاً چچا ماموں اور خالہ وغیرہ کی اولاد کی قرابت۔

والدین کا نفقہ قرابتہ الولادۃ کے اندر نفقہ ہذا کے وجوب میں کوئی اختلاف نہیں جہاں تک ماں باپ پر نفقہ کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا واضح ارشاد ہے:

وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا (بنی اسرائیل: ۳۳)
(اور تیرے پروردگار کا یہ فیصلہ ہے کہ تم اس کے سوا کسی دوسرے کی عبادت نہ کرو) (دوسرے پرکرمائے باپ کے ساتھ بھلائی کرو)
اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے والدین کیسا تمہارا احسان کی وصیت فرمائی ہے اور ظاہر ہے والدین پر ان کی غربت کے عالم میں خرچ کرنے سے بڑھ کر کون سی بڑی بھلائی ہو سکتی ہے۔
ایک جگہ فرمان الہی ہے۔

ووصينا الانسان لوالديه حسنا (سورة العنكبوت: ۸)
(اور ہم نے انسان کو اپنے والدین کے ساتھ بھلائی کرنے کی وصیت فرمائی،
ایک جگہ ارشاد ہوا۔

ان اشکری ولو الدیک (سورة لقمان: ۱۳)
تم میرا اللہ تعالیٰ کا، اور اپنے ماں باپ کا شکر ادا کرو۔
والدین کا شکر ادا کرنا، ان کا بدلہ دینا ہے۔ اس آیت کریمہ میں گویا اللہ تعالیٰ لڑکے کو یہ حکم فرما رہا ہے ہیں کہ وہ اپنے والدین کے ان عظیم احسانات کا کچھ نہ کچھ بدلہ چکا دے جو انہوں نے اس پر ہر طرح کی تربیت ہر ممکن بھلائی، انتہائی پیار و محبت، اور اسے ہر شر اور مکروہ چیز سے بچانے کی صورت میں کیے۔ اس بدلہ اور جزا کی شکل یہ ہے کہ وہ ان کے تمام امور کا انتظام کرے، ان کی ضروریات زندگی کو پورا کرے اور جب وہ عاجز اور عاجز ہوں تو ان پر خرچ کرنا ایک تو شکر نعمت ہے دوسرے واجب ہے۔
اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وصاحبهما فی الدنیا معروفا (سورة لقمان: ۱۵)
(اور دنیا میں ماں باپ کے ساتھ خوبی سے سیر کر)۔

یہ حکم تو کافر والدین کا ہے مسلمان والدین تو اس ارشاد ربانی کے بدرجہ اولیٰ حقدار ہیں اور ظاہر ہے انکی حاجت کے وقت ان پر خرچ کرنا سب سے بڑی نیکی ہے۔
ایک جگہ یوں حکم ربی ہے۔

ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما (سورة بنی اسرائیل: ۲۳)
(اور تو اپنے ماں باپ کو اف نہ کہہ اور نہ ہی ان کو جھڑک)

اف نہ کہنا کنا یہ ہے ہر ایسی بات سے جس میں کسی قسم کی ایذا پائی جاتی ہو۔ تو معلوم ہوا کہ بیٹے کا قدرت کے باوجود والدین کی ضرورت کے وقت ان پر خرچ نہ کرنا انہیں ایذا پہنچانے کے مترادف ہے۔ تو گویا اس آیت میں جس طرح بطور دلالت والدین کو مارنے اور گالی دینے سے نہی ہے اسی طرح بطور دلالت ترک اتفاق سے بھی نہی ہے حضرت جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ ایک شخص رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا، اس کے ساتھ اس کا باپ بھی تھا۔ اس نے عرض کیا یا رسول اللہ! میرے پاس کچھ مال ہے اور یہ میرے باپ خود مالدار ہونے کے باوجود میرا مال لینا چاہتے ہیں اس بارے میں آپ کا کیا حکم ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا ”انت و مالک لا بیك“ یعنی تو اور تیرا مال سب کچھ تیرے باپ کا ہے۔

اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹے کے مال کو ”لام تملیک“ کے ساتھ باپ کی طرف منسوب فرمایا ہے۔ اس حدیث کا ظاہر اس امر کا مقتضی ہے کہ باپ کی اپنے بیٹے کے مال میں حقیقہً ملکیت ہو۔ ایک حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

ان اطیب ما یاکل الرجل من کسبه وان ولدہ من کسبه فکلوا من کسب اولادکم اذا احتجتم الیہ بالمعروف۔

یعنی آدمی جو کچھ کھاتا ہے اس میں سب سے پاکیزہ کھانا وہ ہے جو وہ اپنی کمائی سے کھاتا ہے اور بلاشبہ اس کا بیٹا اس کی کمائی میں سے ہے لہذا تم اپنی اولاد کی کمائی سے کھاؤ جب تمہیں حاجت ہو دستور کے مطابق۔

اس حدیث کا اقل اور آخر دونوں اس بات پر دلیل ہیں کہ والدین کا نفقہ واجب ہے اور والدین کا اولاد کے مال سے نفقہ کا حق ہے۔ اس حدیث کا آخری یا دوسرا جز تو بالکل ظاہر ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے والدین کو ضرورت کے وقت اپنی اولاد کی کمائی سے کھانے کی صاف اجازت فرمائی جس میں نہ اجازت کی قید ہے نہ کسی قسم کے معاوضہ کی۔ تو حدیث کے اس ٹکڑے سے والدین کا نفقہ واجب ہوا۔ رہا حدیث ہذا کا پہلا حصہ تو اس سے والدین کے نفقہ کا وجوب اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ آپ نے فرمایا آدمی کا بیٹا اس کی کمائی ہے۔ یعنی بیٹے کی کمائی اس کی کمائی ہے۔ جب اس کے بیٹے کی کمائی اس کی کمائی ٹھہری تو اس کا نفقہ بھی اسی کمائی میں ہوگا کیونکہ انسان کا نفقہ ہمیشہ اپنی ہی کمائی میں ہوا کرتا ہے۔ دوسرے اس کا بیٹا جب اس کا کسب (کمائی) قرار پایا تو اس کے بیٹے کا کسب اپنے ذاتی کسب کے مانند ہوا اور انسان کے کسب کا کسب اس کا اپنا کسب ہوتا ہے جیسے کہ اپنے عید مازون کا کسب۔ تو اس کا ذاتی نفقہ اس میں ہوگا۔

اولاد کا نفقہ

رہا اولاد کے نفقہ کا وجوب اس آیت کریمہ سے ثابت ہوتا ہے

ارشاد ربانی ہے۔

والوالدات یرضعن اولادھن حولین کا ملین لمن اراد ان یتیم الرضاعة و علی

المولود له رزقهن وكسوتهن (البقرة: ۲۳۳)

اور ماہیں اپنے بچوں کو دودھ پلائیں پورے دو سال (ای مدت) اس کے لیے ہے جو رضاعت کی تکمیل کرنا چاہے اور جس کا بچہ ہے اس کے ذمہ ہے ان (ماؤں) کا کھانا اور کپڑا۔
اس آیت میں دودھ پلانے والی ماؤں سے مراد اگر وہ مطلقہ بیویاں ہوں جو عدت گزار چکی ہوں تو پھر اس میں جس کا بچہ ہے یعنی باپ، اس پر رضاعت کا نفقہ واجب کرنا ہے لڑکے کی وجہ سے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ایک دوسری جگہ فرمایا:

فَاِنْ اَرْضَعْنَكُمْ فَاتُوهُنَّ اَجْرَهُنَّ۔

یعنی اگر وہ تمہارا کسی بچے کو دودھ پلائیں تو تم انہیں اس دودھ پلانے کی اجرت دو۔ اور اگر والدات سے مراد منکوحہ بیویاں ہوں یا وہ مطلقہ عورتیں ہوں جو ابھی عدت گزار رہی ہوں تو یہاں ان کے کھانے اور کپڑے کا ذکر کرنا لڑکے کے لیے ہے کیونکہ ان کا نفقہ اور کپڑا تو ویسے ہی خاوند پر واجب ہے۔ ان کے لیے کھانے اور کپڑے کا یہاں ذکر لڑکے کی خاطر ہونا بایں معنی ہے کہ حالت رضاعت میں انہیں نسبتاً زیادہ کھانے اور زیادہ کپڑوں کی ضرورت رہتی ہے۔ کیا آپ نے اس بات پر غور نہیں فرمایا کہ عورت کو رضاعت کی وجہ سے روزہ چھوڑنے کی اجازت ہے کیونکہ وہ دودھ پینے بچے کی وجہ سے اسے زیادہ کھانے کی حاجت ہوتی ہے۔ دوسرے یہ کہ منفق علیہ (جس پر خرچ کیا جا رہا ہے) پر خرچ کرنا، بالخصوص اس کی حاجت کے وقت، اسے زندہ رکھنے کے قبیل سے ہے۔ پھر یہ کہ لڑکا چونکہ والد کا جز ہوتا ہے لہذا جس طرح اپنے نفس (جان) کو زندہ رکھنا واجب ہے اسی طرح اپنے جز کو زندہ رکھنا بھی ضروری ہے۔ اس معنی کا اعتبار جانیں (باپ بیٹا) سے نفقہ کو واجب قرار دیتا ہے یعنی باپ کی محتاجی کے وقت بیٹے پر واجب ہے کہ وہ اپنے باپ پر خرچ کرے اور بیٹے کی احتیاجی میں باپ پر لازم ہے کہ وہ اس پر خرچ کرے۔ تیسرے یہ کہ یہ قرأت (قراءة الولادة) ایسی قرأت ہے جسے بالاجماع جوڑنا فرض اور قطع کرنا حرام ہے اور ظاہر ہے بیٹے کا باپ پر یا باپ کا بیٹے پر خرچ کرنا تعلقات کو جوڑنے کے قبیل سے ہے لہذا خرچ کرنا واجب ہوا اور قدرت کے باوجود اور منفق علیہ کی حاجت کے وقت اس پر خرچ نہ کرنا گویا تعلقات کو قطع کرنا (توڑنا) ہے لہذا اس وقت خرچ نہ کرنا حرام ہوا۔

محرم رشتہ داروں کا نفقہ

قراءة الولادة کے علاوہ وہ قریبی رشتہ دار جن سے نکاح حرام ہوتا ہے مثلاً بہن بھائی چچا بھوپھی وغیرہ، ان کے نفقہ کے وجوب میں علماء کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا موقف یہ ہے کہ ان کا نفقہ ان کی احتیاجی کے وقت واجب ہے جب کہ امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک ان کا نفقہ واجب نہیں ہے۔ امام مالکؒ تو یہاں تک فرماتے ہیں کہ باپ بیٹے کے ایک دوسرے پر نفقہ کے علاوہ کسی کا نفقہ واجب نہیں حتیٰ کہ دادا پر اپنے پوتے کا اور پوتے پر اپنے دادا کا نفقہ واجب نہیں۔ اس سلسلے میں اختلاف کا وجہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک یہ قرأت (رشتہ داری) "مغتذ صنف" الوصل محرمہ القاطع" ہے یعنی جس کا جوڑنا شرعاً فرض اور توڑنا حرام ہے اور امام مالک و امام شافعیؒ

کے نزدیک اس قرابت کو یہ درجہ حاصل نہیں۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ نے اپنے موقف پر اس بات کو دلیل بنایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف والد پر نفقہ کو واجب ٹھہرایا ہے نہ کہ کسی دوسرے پر اپنے اس قول میں کہ **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**۔ لہذا جو شخص قرابت میں والد کی مثل ہوگا اس پر تو نفقہ واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** (البقرة: ۲۳۳) اور وارث پر بھی شیرخوار بچہ کا اسی طرح کا بندوبست لازم ہے) کو اس بات کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا کہ محرم رشتہ داروں کا نفقہ بھی واجب ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ نے اس جہزہ **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** کا تعلق **لَا تَضَارِدُ الْمَوْلُودَ هَا** سے قائم کیا ہے نہ کہ ”نفقہ“ اور ”کسوتہ“ کے ساتھ امام شافعیؒ کے نزدیک آیت کے اس حصے کا معنی یہ ہے کہ وارث کو یتیم کے معاملے میں ضرر نہ پہنچایا جائے جس طرح ماں یا باپ کو ان کے بیٹے کے باعث ضرر نہیں پہنچایا جاسکتا۔

ہمارے احناف کی دلیل بھی سورۃ بقرہ کی مذکورہ آیت ۲۳۳ کا یہی حصہ ہے یعنی **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ**۔ حضرت عمر بن الخطابؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور تابعین کی ایک جماعت نے اس کا عطف نفقہ اور کسوتہ پر تسلیم کیا ہے نہ کہ ”لا تضار“ یا کسی دوسرے لفظ پر۔ معنی یہ ہوں گے کہ جس طرح باپ پر اپنے شیرخوار بچہ کے دودھ پلانے کا بندوبست لازم ہے اسی طرح (باپ کی وفات کی صورت میں) بچے کے وارث پر اس کے دودھ پلانے کا بندوبست لازم ہے۔ دوسرے یہ کہ اس جملے **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** کا عطف اگر **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** پر تسلیم کیا جائے تو یہ اکم کا عطف، اکم پر ہوگا اور یہ معروف وادئی ہے اور اگر اس کا عطف ”لا تضار“ پر مانا جائے تو یہ اکم کا عطف، فعل پر ہوگا اور یہ غیر وادئی ہے۔ پھر یہ کہ اگر اس کا عطف ”لا تضار“ پر ہوتا تو چاہیے یہ تھا کہ جملہ ”وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ“ کے بجائے ”وَالْوَارِثُ مِثْلُ ذَٰلِكَ“ ہوتا۔

اہل تاویل کی ایک جماعت نے **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** کا عطف نفقہ، کسوتہ اور لا تضار سب پر مانا ہے اور کلام میں اس کی گنجائش پائی جاتی ہے کیونکہ سارا کلام ایک دوسرے پر واو کے ذریعہ معطوف معطوف علیہ ہے اور وہ حرف جمع ہے تو یہ تمام ایک ہی حالت میں مذکور ہوئے۔ بنا بریں اللہ کا قول ”ذَٰلِكَ“ سب کی طرف پھرے گا یعنی وارث پر بھی اسی قسم کا نفقہ اور پوشاک واجب ہے اور یہ کہ دونوں میاں بیوی ایک دوسرے کو نفقہ وغیرہ میں نقصان نہیں پہنچائیں گے اور اسی سے حضرت ابن عباسؓ کی تاویل کے مقابلے میں ان دونوں تاویلوں کا رجحان معلوم ہو گیا۔ حضرت ابن عباسؓ اور ان کے متبعین نے کہا کہ وارث پر نفقہ کے وجوب کی نفی نہیں کی جاسکتی بلکہ یہ واجب ہے کیونکہ اللہ کا ارشاد ”لَا تَضَارِدُ الْمَوْلُودَ هَا“ نفقہ وغیرہ میں مضرت پہنچانے سے مطلقاً نہی الہی ہے جب والد کے والدہ کو بذریعہ ولد نقصان پہنچانے کے معنی اس پر خروج نہ کرنا یا اس سے بیٹے کو چھین لینا ہوئے تو اللہ تعالیٰ نے اپنے قول **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ** کے ذریعے وارث کو حکم فرمایا کہ وہ والدہ کو نقصان نہ پہنچائے تو ذالک کا اشارہ اسی چیز کی طرف لوٹے گا جو باپ پر لازم تھی اور اس امر کا تقاضا ہے کہ وارث پر واجب ہو کہ وہ ماں سے اس کی مثلی اجرت پر بیٹے کو دودھ پلاوے اور اسے ضرر پہنچانے کی خاطر بیٹا اس کے ہاتھ سے نکال کر کسی دوسری عورت کو نہ دے جب یہ بات ثابت ہوگئی تو آیت کریمہ کا ظاہر اس امر کا متقاضی ہے کہ ہر وارث یا مطلق وارث پر نفقہ اور کسوتہ واجب ہو۔ سوائے اُس وارث کے جسے کسی دلیل سے خاص یا مقید کر دیا جائے۔

غیر محرم رشتہ داروں کا نفقہ

یہ وہ قریبی عزیز جن کے ساتھ نکاح حرام نہیں ہوتا مثلاً چچا زاد، بھوپھی زاد خالہ زاد وغیرہ تو ان کا نفقہ عام علماء کے نزدیک واجب نہیں۔ جبکہ ابن ابی لیلیٰ کے ہاں ان کا نفقہ بھی (ان کی احتیاجی کے وقت) واجب ہے۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے قول ”وعلی الموارث مثل ذالک“ کے ظاہر سے استدلال کیا ہے کہ اس میں وارث محرم یا غیر محرم کا کوئی فرق نہیں۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ یہاں یعنی ”وعلی الموارث مثل ذالک“ میں وارث سے مراد محرم وارث ہے نہ کہ مطلق وارث کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود کی قرأت میں یہاں ”وعلی الموارث ذی الرحم المحرم مثل ذالک“ کے الفاظ ہیں۔ دوسرے یہ کہ محرم رشتہ داروں کے نفقہ کا وجوب اس وجہ سے بھی ہے کہ ان پر خرچ کرنا صلہ رحمی ہے جو کہ وجوب کا درجہ رکھتی ہے اور ان پر خرچ نہ کرنا قطعی رحمی ہے جو کہ حرام ہے جب صلہ رحمی واجب ٹھہری تو نفقہ بھی واجب ٹھہرا جو صلہ رحمی کی ایک صورت ہے۔ غیر محرم رشتہ داروں کی قرابت کا یہ درجہ نہیں چنانچہ یہی وجہ ہے کہ وہ غلام بن کر کسی کے قبضے میں آجائیں تو ان کی آزاد دی ثابت نہیں ہوتی اور نہ ہی ان کے ساتھ نکاح حرام ہے۔ جبکہ محرم رشتہ دار غلام بن کر ملک میں آئیں تو فوراً آزاد ہو جاتے ہیں۔ غیر محرم چوری کرے تو قطع ید (ہاتھ کاٹنے) کی ممانعت نہیں جبکہ محرم چوری کرے تو ممانعت ہے (واللہ الموفق)

فصل نفقۃ الاقارب کے وجوب کا سبب

جہاں تک ”قراۃ الاولاد“ کے نفقہ کے وجوب کے سبب کا تعلق ہے تو اس کے وجوب کا سبب یہی ولادت (جنم) ہے کیونکہ ولادت ہی سے جزئیت اور بعضیت ثابت ہوتی ہے اور انسان پر اپنے کل اور جزء سب کو زندہ رکھنا واجب ہے۔ یا ولادت میں اقرباء کے نفقہ کے وجوب کا سبب وہ ”قراۃ“ ہے جس کا قطع کرنا (توڑنا) حرام ہے۔ کیونکہ جب اس قرابت کو قطع کرنا حرام ہو تو نہ وہ سبب بھی حرام ہو گا جو اس قرابت کے قطع کی طرف لے جائے گا۔ ذی رحم محرم رشتہ دار پر اس کی احتیاجی کے وقت خرچ کرنے کی قدرت کے باوجود خرچ نہ کرنا باعث قطع رحمی ہے تو خرچ نہ کرنا حرام ہو گا اور جب خرچ نہ کرنا حرام ہو تو خرچہ کرنا ضرورۃً واجب ہو گا۔ یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ وہ قرابت جو انسان پر نفقہ کو واجب کرنے والی ہے، دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ حالت انفرادی میں ہوگی یا حالت اجتماع میں۔ قرابت کا حالت انفرادی میں ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی

کے سوا کوئی دوسرا ایسا قریبی آدمی نہ ہو جس پر نفقہ واجب ہوتا ہو۔ ایسی صورت میں جب اس پر کل نفقہ کے وجوب کے سبب پائے جانے کی جملہ شرائط جمع ہو جائیں تو کل نفقہ اس پر واجب ہوگا اور وہ شرائط ہیں ولادت، محرم، رشتہ داری اور کوئی مزاحم نہ ہونا۔ اور قربت کے حالت اجتماع میں اصل یہ ہے کہ ہیک وقت بہت سے ایسے قریبی رشتہ دار موجود ہوں جن پر شرعاً نفقہ واجب ہوتا ہو۔ ایسی صورت میں جبکہ قریب کے اور دُور کے رشتہ دار مجتمع ہو جائیں تو قرابت الولادۃ وغیرہ میں ”اقرب“ (سب سے زیادہ قریبی) پر نفقہ ہوگا۔ اگر دو آدمی قریب میں برابر ہوں تو قرابت الولادۃ میں ان دونوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کی کوئی دوسری وجہ تلاش کی جائے گی اور اس پر نفقہ واجب ہوگا جس کے حق میں کوئی ترجیحی رجحان پایا جائے گا لیکن نفقہ ان دونوں پر حصہ میراث کے مطابق تقسیم نہ ہوگا۔ اور اگر وہ دونوں وارث ہوں اور کسی ایک میں کوئی ترجیحی رجحان بھی نہ پایا جائے تو نفقہ ان دونوں پر بقدر میراث واجب ہوگا وہ تفصیل تو تھی قرابت الولادۃ میں، اور قرابت الولادۃ کے علاوہ دوسری محرم رشتہ داری میں ان دو میں سے ایک وارث اور دوسرا محجوب جس کی وراثت کا حصہ روک دیا گیا ہو، تو نفقہ وارث پر ہوگا اور اسے وارث ہونے کی وجہ سے ترجیح دی جائے گی اور اگر وہ دونوں وارث ہوں تو دونوں پر بقدر میراث نفقہ واجب ہوگا۔ یہ اس لئے کہ قرابت الولادۃ میں نفقہ حق ولادت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے نہ کہ حق وراثت کی وجہ سے جس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ“۔ (اور جس کے لئے بچہ جنا گیا ہے یعنی باپ اس پر ان ماؤں کا کھانا اور کپڑا دستور کے مطابق لازم ہے) اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے نفقہ کے وجوب کو ولادت کے نام کے ساتھ معلق کیا ہے جبکہ قرابت الولادۃ کے علاوہ دوسری محرم قرابت میں نفقہ حق وراثت کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ”وَعَلَى الْوَارِثِ يَسْتُلْ ذَٰلِكَ“ اور وارث پر بچے کے دودھ کا بند و بست اسی طرح لازم ہے، یہاں اللہ تعالیٰ نے نفقہ کو وراثت کے ساتھ معلق فرمایا ہے لہذا بقدر میراث واجب ہوگا۔ اسی وجہ سے ہمارے اصحاب (احناف) کا کہنا ہے کہ اگر کوئی آدمی فلاں (کسی) کے ورثاء کے نام پر کوئی وصیت کرے اور اُس فلاں آدمی کے بیٹے بھی ہوں اور بیٹیاں بھی۔ تو وصیت ان کے درمیان ”لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ“ (مرد کے لئے دو عورتوں کے برابر حصہ ہوگا) کے قرآنی اصول پر جاری ہوگی۔ اور اگر وہ فلاں کی اولاد کے نام پر وصیت کرتے تو اس میں مذکر اور مؤنث برابر ہوں گے پس یہ چیز مذکور بات پر دال ہوئی

مسائل اس مذکورہ اصل کی تفصیل کچھ اس طرح ہوگی کہ اگر ایک ضرورتمند آدمی کا بیٹا اور پوتا دونوں موجود ہوں تو اس کا نفقہ بیٹے پر عائد ہوگا کیونکہ وہ ”اقرب“ ہے اور اگر بیٹا تنگ دست اور پوتا دولت مند ہو تو بھی نفقہ بیٹے پر ہے جب وہ نجائے ہو کیونکہ وہی اقرب ہے اور اقرب کے ہوتے ہوئے بعد دور کے رشتہ دار پر نفقہ واجب کرنے کا کوئی جواز نہیں۔ سوائے اس صورت کے کہ قاضی پوتے کو حکم دے کہ وہ اپنے باپ کی طرف سے اپنے دادا کا نفقہ ادا کرے اور جب اس کے باپ کی معاشی حالت بہتر ہو جائے تو اس سے وصول کر لے۔ اس صورت میں ابعد (پوتا) اقرب (بیٹے) کا گویا نائب ہوگا اور اگر پوتا قاضی کے حکم کے بغیر اپنے دادا پر خرچ کرے تو بعد میں وہ خرچ اپنے باپ سے وصول نہیں کر سکتا۔

• اگر ایک حاجتمند آدمی کا باپ اور دادا دونوں موجود ہوں تو اس کا نفقہ باپ پر واجب ہوگا نہ کہ

داد اپر کیونکہ باپ اقرب (سب سے زیادہ قریبی) ہے۔ اور اگر باپ تنگ دست اور دادا فراخ دست ہو تو بھی نفقہ باپ پر ہے بشرطیکہ وہ نجانہ ہو البتہ دادا کو حکم دیا جائے گا کہ وہ پوتے پر خرچ کرے اور حیب اُس کا باپ (اور اس دادے کا بیٹا) دینے کے قابل ہو جائے تو اس سے وصول کر لے۔

○ اگر ایک آدمی کا باپ بھی موجود ہو اور پوتا بھی تو اس کا نفقہ باپ پر ہے کیونکہ وہ اقرب ہے۔ البتہ حیب باپ تنگ دست اور پوتا فراخ دست ہو تو پوتے کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنے دادا کے باپ (پڑدادا) کی طرف سے خرچ کرے اور حیب پڑدادا کی مالی حالت بہتر ہو جائے تو اس وقت وہ خرچہ وصول کر لے۔

○ اگر ایک آدمی کا باپ موجود ہو اور بیٹا بھی تو اس کا نفقہ بیٹے پر ہو گا نہ کہ باپ پر اگرچہ اقرب اور وراثت میں دونوں برابر ہیں مگر بیٹے پر نفقہ واجب کرنے کو ترجیح اس لئے دی جائے گی کہ وہ از روئے حدیث اپنے باپ کی کمائی ہے لہذا اسے (باپ کو) اپنی کمائی میں حق حاصل ہو گا۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹے کے مال کو باپ کی طرف منسوب فرمایا ہے، فرمایا:

انت و مالک لا بیٹک۔

(تو اور تیرا مال سب کچھ تیرے باپ کا ہے)

لہذا باپ یا ماں کے نفقہ میں بیٹے کے ساتھ کوئی بھی شریک نہ ہو گا کیونکہ نفقہ ہذا کے وجوب کے سبب میں شرکت نہیں پائی جاتی اور وہ سبب ہے ولادۃ (بیٹا ہونا) اور قاعدہ ہے کہ سبب کا اختصاص حکم میں اختصاص کو واجب کرتا ہے اسی طرح ماں باپ کی عدم موجودگی میں دادا اور دادی کے نفقہ میں کوئی کسی انسان کا شریک نہ ہو گا کیونکہ دادا باپ کی عدم موجودگی میں اس کا قائم مقام ہے اسی طرح دادی ماں کی عدم موجودگی میں اس کی قائم مقام ہے۔

○ اگر ایک آدمی کے دو بیٹے ہوں تو اس کا نفقہ دونوں پر برابر کا واجب ہے اسی طرح اگر ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہو تو بھی دونوں پر برابر کا نفقہ واجب ہے۔ لڑکے پر نفقہ زیادہ واجب نہ ہو گا کیونکہ وہ دونوں (لڑکا اور لڑکی) وجوب نفقہ کے سبب یعنی ولادۃ میں برابر ہیں۔

○ اگر آدمی کی بیٹی اور بہن موجود ہوں تو نفقہ بیٹی پر ہے کیونکہ قرب ولادۃ اسی کے لئے ہے۔ یہ چیز اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ وجوب نفقہ میں میراث کا اعتبار نہیں کیونکہ بہن بیٹی کے ساتھ وارث تو بنتی ہے مگر بیٹی کے ساتھ اس پر نفقہ واجب نہیں اور نہ ہی بیٹے پر اپنے باپ کی منکوحہ کا نفقہ واجب ہے کیونکہ وہ اس کے لئے اجنبی ہے ہاں اگر باپ خدمت کا محتاج ہو تو پھر اس کے ساتھ ساتھ اسکی منکوحہ کا نفقہ بھی واجب ہو گا۔ کیونکہ وہ بذات خود یا بذریعہ ملازم باپ کی خدمت پر مامور ہے۔

○ اگر چھوٹے بچے کے ماں باپ دونوں موجود ہوں تو بالاجماع بچے کا نفقہ باپ پر لازم ہے نہ کہ ماں پر اگرچہ قرب اور ولادۃ میں دونوں برابر ہیں اور بیٹے کے نفقہ میں باپ کے ساتھ کوئی شریک نہ ہو گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے باپ کو اس کا نام لے کر خاص کیا ہے اس وجہ سے کہ بیٹا اسی کے لئے جنا گیا ہے دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے بیٹے کو باپ کی طرف "لامِ مِلْک" کے ساتھ منسوب کیا ہے اور چھوٹے بیٹے کے نفقہ کو خصوصی طور پر اس پر واجب کیا ہے۔ فرمایا: وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ۔

(البقرہ) (اور باپ پر ان (ماؤں) کا نفقہ لازم ہے) اس آیت کریمہ میں ماں کا ”وَالِدَةٌ“ اور باپ کا ”مَوْلُوْدٌ لَّهٗ“ کے نام سے ذکر کیا گیا ہے۔ دوسری آیت کریمہ میں فرمایا: **فَاِنْ اَرْضَعْنَكُمْ فَاتُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ۔**

پھر اگر وہ یعنی مطلقہ بیویاں تمہارے لئے رضاعت کریں تو تم انہیں ان کی اجرت دو) یہاں بھی بعد از طلاق دودھ پلانے کی اجرت دینے میں باپ کو اللہ تعالیٰ نے خاص فرمایا ہے۔ اور اس طرح ان دونوں آیتوں میں اللہ تعالیٰ نے باپ پر اس کے چھوٹے بچے کی رضاعت کا کل نفقہ واجب فرمایا اور جب کل نفقہ اس پر واجب ہو گیا تو کل کے بعد کوئی چیز نہیں ہوتی۔

ایک شبہ کا ازالہ

یہ نہیں کیا جائے گا کہ اولاً اللہ تعالیٰ نے فرمایا **وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهٗنَّ** (اور باپ پر ماؤں کا نفقہ لازم ہے) پھر فرمایا **وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَٰلِكَ۔** (اور وارث پر بھی اسی قسم کا بند و بست لازم ہے) ماں چونکہ وارث ہے لہذا اسے بھی باپ کے ساتھ اولاد کے نفقہ میں شریک ہونا چاہیے جیسا کہ دوسرے ذی رحم محرم رشتہ دار نفقہ میں شریک ہوتے ہیں یا جیسے ایک آدمی کہے کہ میں فلاں آدمی کے لئے اپنے مال میں سے ایک ہزار درہم کی وصیت کرتا ہوں اور اسی قسم کی وصیت فلاں کے لئے بھی اور یہ دونوں وصیتیں ایک تہائی مال سے متجاوز نہ ہوں تو دونوں آدمی اس وصیت میں شریک ہوتے ہیں اسی طرح یہ ہے۔

کیوں کہ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے **”وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهٗنَّ“** فرما کر جب بچے کا سارے کا سارے نفقہ باپ پر واجب ٹھہرایا۔ تو باپ کی موجودگی میں ماں پر نفقہ کا وجوب شکل ہو گیا۔ لہذا ماں پر نفقہ اس وقت لازم ہو گا جب باپ نہ ہو گا تاکہ نص پر دونوں حلال ہیں **”مِنْ كُلِّ وَجْهٍ“** عمل ہو سکے۔ اور یہ چیز تمام رشتہ داروں کے بارے میں نہیں پائی جاتی۔ یہی وصیت والی مثال تو چونکہ وہاں دونوں وصیتوں پر عمل ممکن نہیں کیونکہ اگر دونوں وصیتوں پر عمل کریں تو وہ تہائی مال سے بڑھ جاتی ہیں لہذا ضرورتاً وہاں دونوں وصیتوں کو مشترک کیا گیا۔ (شبہ اور اس کا ازالہ پورا ہوا) ۵ اگر باپ تنگ دست مگر محنت مزدوری سے عاجز نہ ہو اور ماں فراخ دست ہو تو (چھوٹی اولاد کا) نفقہ باپ پر ہے البتہ ماں کو حکم دیا جائے گا کہ فی الحال وہ بچوں پر خرچ کرے اور جب بچوں کا باپ فراخ دست ہو جائے تو اس سے وصول کرے۔ ماں کی طرف سے بچوں پر خرچ کرنا اگر بحکم قاضی ہو تو یہ خرچہ بچوں کے باپ کے ذمہ دین ہو گا ورنہ نہیں۔

۶ اگر چھوٹے بچے کا باپ اور نانی موجود ہوں تو نفقہ باپ پر اور بچے کی دیکھ بھال نانی پر واجب ہے کیونکہ جب ماں بچے کے نفقہ میں باپ کے ساتھ شریک نہیں تو نانی بدرجہ اولیٰ شریک نہ ہوگی۔

مذکورہ تمام تفصیل اس وقت ہے جب بچہ چھوٹا اور فقیر ہو اور اس کے **بالغ اور عاجز لڑکے کا نفقہ** | ماں باپ دو متمند۔ البتہ جب بچہ بڑا اور مذکور ہو مگر کمانے سے عاجز ہو تو کتاب النکاح میں ذکر کیا گیا ہے کہ اس کا نفقہ بھی باپ پر واجب ہے۔ اس سلسلے میں خصاف کا قول

یہ ہے کہ اس کا نفقہ ماں باپ دونوں پر واجب ہے، دو تہائی باپ پر اور ایک تہائی ماں پر۔ امام خفاف کی دلیل یہ ہے کہ والد کو اپنے دودھ پیتے بچے کے نفقہ کے لئے خاص کیا گیا ہے کیونکہ والد کو بچے پر ولایت حاصل ہے بچے کے بالغ ہو جانے سے جب وہ ولایت زائل ہوگئی تو نفقہ میں باپ کا اختصاص بھی زائل ہو گیا لہذا اُس بڑے مگر عاجز لڑکے کا نفقہ ماں باپ دونوں پر بقدر میراث واجب ہوگا۔ کتاب النکاح میں منقول قول کی وجہ یہ ہے کہ بچپن میں نفقہ کے لئے باپ کی تخصیص اس وجہ سے ہے کہ وہ ”مولى دلہ“ ہے اور یہ چیز بچے کے بالغ ہونے کے بعد بھی ثابت ہے یعنی وہ اُسی کا ہے۔ لہذا جس طرح بچپن میں نفقہ باپ کے ساتھ خاص ہے بعد از بلوغت بھی اسی کے ساتھ خاص ہوگا اس نفقہ میں ولایت یا میراث کا اعتبار کرنا درست نہیں کیونکہ یہ نفقہ دین کے اختلاف کے باوجود بھی واجب ہوتا ہے حالانکہ اختلاف دین کے وقت نہ ولایت رہتی ہے اور نہ ہی وراثت جاری ہوتی ہے۔

● پوتے کے نفقہ میں دادا کے ساتھ کوئی شریک نہ ہوگا جب کہ دادا کا بیٹا (پوتے کا باپ) موجود نہ ہو کیونکہ وہ اپنے بیٹے کی عدم موجودگی میں اس کے قائم مقام ہے۔

● اپنی بیوی کے نفقہ میں خاوند کے ساتھ کوئی شریک نہ ہوگا کیونکہ اس نفقہ کے سبب وجوب میں اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں اور وہ ہے حق جس جو نکاح سے ثابت ہے حتیٰ کہ عورت کا خاوند اگر تنگ دست ہو اور اس عورت کا کسی دوسرے خاوند سے بیٹا یا باپ یا بھائی فراخ دست ہوں تو بھی اُس کا نفقہ خاوند پر واجب ہے نہ کہ بیٹے باپ یا بھائی پر البتہ بیٹے یا باپ یا بھائی کو حکم دیا جائے گا کہ وہ عورت مذکورہ پر خرچ کریں اور بعد میں جب اس کے خاوند کی مالی حالت بہتر ہو جائے تو اس سے وصول کر لیں۔

● اگر ایک آدمی کا دادا اور پوتا دونوں موجود ہوں تو ان دونوں پر بقدر میراث اس آدمی کا نفقہ واجب ہے کیونکہ وہ دونوں قریبہ اور وارث ہونے میں برابر ہیں اور کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی کوئی وجہ نہیں لہذا ان دونوں پر بقدر میراث نفقہ واجب ہوگا یعنی $\frac{1}{4}$ دادا پر اور باقی پوتے پر۔

● اگر ایک حاجتمند آدمی کی ماں اور دادا موجود ہوں تو اس آدمی کا نفقہ ان دونوں پر بقدر میراث واجب ہوگا یعنی ایک تہائی ماں پر اور باقی دو تہائیاں دادا پر۔

● اگر ایک آدمی کی ماں اور سگیا یا سوتیل بھائی یا بھائی کا بیٹا اور سگیا یا سوتیل چچا موجود ہوں تو اس کا نفقہ سب پر بقدر میراث واجب ہوگا یعنی ایک تہائی ماں پر اور باقی دو تہائیاں بھائی، بھائی کے بیٹے اور چچا پر اسی طرح جب آدمی کا سگیا بھائی اور سگی بہن موجود ہوں تو اس کا نفقہ دونوں پر بقدر میراث لازم ہوگا یعنی ایک تہائی بہن پر اور دو تہائیاں بھائی پر۔

● اگر ایک آدمی کا سگیا بھائی اور سوتیل بھائی (صرف ماں کی طرف سے) موجود ہوں تو اس کا نفقہ ان دونوں پر بقدر میراث واجب ہے یعنی $\frac{1}{4}$ سوتیلے بھائی پر اور باقی $\frac{3}{4}$ سگے بھائی پر۔

● اگر ایک آدمی کا دادا اور دادی موجود ہوں تو اس کا نفقہ دونوں پر بقدر میراث واجب ہے یعنی $\frac{1}{4}$ دادی پر اور باقی دادا پر۔

● جب آدمی کا چچا اور پھوپھی موجود ہوں تو اس کا نفقہ صرف چچا پر واجب ہے کیونکہ وہ دونوں اگرچہ قرابت میں تو برابر ہیں مگر وارث ہونے میں برابر نہیں لہذا چچا کے وارث ہونے کی وجہ سے اسے ترجیح دی جائے گی۔

اسی طرح چچا اور ماموں موجود ہوں تو بھی نفقہ صرف چچا پر ہوگا۔ کیونکہ وہی وارث ہے لہذا بوجہ وارث ہونے کے اسے ترجیح دی جائے گی۔

● اگر آدمی کی پھوپھی اور خالہ یا ماموں موجود ہوں تو نفقہ دونوں پر لازم ہے۔ دو ثلث (۲/۳) پھوپھی پر اور ۱/۳ خالہ یا ماموں پر۔

● اگر آدمی کا ماموں اور چچا زاد بھائی موجود ہوں تو اس کا نفقہ ماموں پر ہے نہ کہ چچا زاد پر۔ کیونکہ وہ دونوں قرابت میں برابر نہیں۔ اس لئے کہ ماموں کی قرابت، محرمۃ للقطع ہے جب کہ چچا زاد کی قرابت کو یہ درجہ حاصل نہیں۔ وارث ہونے کو ترجیح اس وقت دی جاتی ہے جب کہ دونوں سبب وجوب میں برابر ہوں۔

● جب آدمی کی پھوپھی، خالہ اور چچا زاد موجود ہوں تو اس کا نفقہ خالہ پر ۱/۳ اور پھوپھی پر ۲/۳ کے حساب سے واجب ہوگا اور چچا زاد پر کوئی چیز نہ ہوگی کیونکہ اس کیلئے نفقہ کا سبب وجوب ہی نہیں پایا جاتا اور وہ ہے القرابت المحرمۃ للقطع (ایسی قرابت جس کا قطع کرنا حرام ہو)

● اگر آدمی کی تین مختلف بہنیں اور ایک چچا زاد موجود ہو تو اس کا نفقہ بقدر میراث صرف بہنوں پر ہے تین حصے ملکی بہن پر ایک حصہ ماں جانی بہن پر اور ایک حصہ باپ جانی بہن پر۔ اور چچا زاد پر کوئی نفقہ نہ ہوگا کیونکہ اس کے حق میں سبب وجوب ہی نہیں پایا جاتا۔

● اگر آدمی کے تین مختلف بھائی ہوں تو اس کا نفقہ صرف سگے بھائی اور ماں جانی پر بقدر میراث ہے یعنی ۱/۳ ماں جانی پر اور ۲/۳ سگے بھائی پر تبیسرے بھائی یعنی جو صرف باپ کی طرف سے بھائی ہے اس پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ پہلے دونوں بھائیوں کی موجودگی میں میراث سے محروم رہتا ہے۔ گویا وہ کالعدم کے درجے میں ہے۔

● اگر آدمی کا چچا پھوپھی اور خالہ موجود ہوں تو اس کا نفقہ صرف چچا پر عائد ہوگا کیونکہ چچا اگرچہ قربت (صلہ رحمی) میں تو ان (پھوپھی اور خالہ) کے برابر ہے مگر وارث ہونے میں برابر نہیں کیونکہ وہ دونوں چچا کی موجودگی میں وارث نہیں ہوتیں۔ لہذا نفقہ چچا پر ہی ہوگا نہ کہ ان پر ہاں اگرچہ چچا تنگ دست ہو تو پھر اس آدمی کا نفقہ پھوپھی اور خالہ پر ہے اور چچا بمنزلہ میت کے ہے۔

ایک قاعدہ

مذکورہ اختلاف میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ آدمی جو تمام میراث کا واحد مالک بنتا ہو جب وہ تنگ دست ہو تو اسے میت تصور کر لیا جاتا ہے اور جب اسے میت تصور کر لیا گیا تو ظاہر ہے نفقہ باقی اقدباء پر بقدر میراث واجب ہوگا۔ اور جو آدمی تمام میراث کا نہیں بلکہ بعض میراث کا وارث بنتا ہو اسے

میت تصور نہیں کیا جاتا۔ اس کے ساتھ باقی ورثہ پر بھی بقدر میراث نفقہ واجب ہوتا ہے۔
 اس قاعدہ کی وضاحت کچھ یوں سمجھیے۔ مثلاً ایک آدمی تنگ دست اور کمانے سے عاجز ہو اور
 اس کا ایک ہی بیٹا ہو جو خود تنگ دست اور کمانے سے معذور ہو یا چھوٹا ہو۔ اُدھر اس آدمی کے تین
 مختلف بھائی بھی ہوں جو اس کے بیٹے کے چاہتے ہیں تو اس کا نفقہ اس کے سگے بھائی اور ماں جلے بھائی پر نفقہ
 میراث واجب ہے یعنی ماں جلے بھائی پر اور سگے بھائی پر۔ اور اس کے اس بیٹے کا نفقہ اس آدمی کے صرف سگے بھائی
 پر واجب ہے۔ اب باپ چونکہ تمام میراث کا مالک بنتا تھا اس لیے اسے میت بنا کر اس کا نفقہ اسکے دو بھائیوں پر بقدر میراث
 لازم کیا گیا۔ ان بھائیوں کی وراثت اس سے اتنی ہی بنتی تھی۔ رہا اس کا بیٹا تو اس کا وارث چونکہ اس کا سگ چچا ہی بنتا
 تھا نہ کہ سوتیل چچا لہذا اس کا نفقہ سگے چچا پر لازم ہوا۔

اگر آدمی کی تین مختلف (سگی اور سوتیلی) بہنیں ہوں تو اس کا نفقہ سب پر بقدر میراث واجب ہو گا یعنی ۳ سگی بہن پر ۱/۳
 باپ کی طرف سے بہن پر اور ۱/۳ ماں کی طرف سے بہن پر۔ اور اس کے بیٹے کا نفقہ صرف سگی بھوپھی پر
 کیونکہ وہی ایک اس کی وارث بنتی ہے اور اگر اس معذور آدمی کی بیٹے کی جگہ پر معذور بیٹی ہو تو پھر صورت مسئلہ
 اسی طرح ہے۔ اگر باپ کے متفرق بھائی ہوں تو اس کا نفقہ صرف سگے بھائی پر ہے اور اگر متفرق بہنیں ہوں
 تو بھی اس کا نفقہ سگی بہن پر ہے نہ کہ دوسری بہنوں پر۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بیٹی واحد وارث نہیں لہذا اسے
 میت تصور کرنے کی ضرورت نہیں۔ اب بیٹی کے ساتھ اس آدمی کا چونکہ سگے بھائی یا سگی بہن وارث بنتے
 تھے نہ کہ دوسرے بہن بھائی لہذا اس کا نفقہ انہی پر ڈالا گیا۔ کیونکہ ماں کی طرف سے بھائی اور بہن بیٹے کے
 ساتھ وارث نہیں بنتے اور باپ کی طرف سے بھائی سگے بھائی کے ساتھ وارث نہیں بنتا اور باپ کی طرف
 سے بہن بیٹی اور سگی بہن کے ساتھ وارث نہیں بنتی کیونکہ بیٹیوں کے ساتھ بہنیں عصیہ ہوتی ہیں اور عصبیات
 میں اقرب فالاقرب مقدم ہوتا ہے پس نفقہ دونوں سگے بہن بھائی پر ہوا۔

اسی طرح بیٹی کا نفقہ سگے چچا یا سگی بھوپھی پر ہے کیونکہ وہ دونوں اس کے وارث ہیں بخلاف پہلی
 صورت کے۔ کیونکہ وہاں علاتی یا اخانی (سوتیلی) بہن بھائیوں پر نفقہ واجب کرنا ممکن نہیں سوائے اسکے
 کہ بیٹے کو میت تصور کیا جائے کیونکہ وہ تمام میراث کا وارث بنتا ہے لہذا اسے حکماً میت بنانے کی ضرورت
 ہوتی اور اگر بیٹا مرچکا ہو تو باپ کی میراث سگے بھائی کے لئے ۲/۳ اور ماں جلے بھائی کیلئے ۱/۳ اور بہنوں کے
 لئے ۱/۳ (خمس کے حساب سے ہوتی ہے) پس اسی نسبت سے ان پر نفقہ ہو گا۔ اور اس اصل کی بنیاد پر متعدد مسائل کا
 حل نکلتا ہے۔

فصل نفقہ الاقارب کے وجوب کی شرطیں

نفقہ ہذا کے وجوب کی شرطیں کئی ایک ہیں۔ بعض ”مُنْفِقٌ عَلَیْہِ“ (جس پر خرچ کیا جانا ہو) سے خاص ہیں،
 بعض ”مُنْفِقٌ“ (خرچ کرنے والے) سے اور بعض ان کے علاوہ دوسروں سے۔

منفق علیہ سے متعلق شرائط

منفق علیہ (جس پر خرچ کیا جائے) سے متعلق تین شرائط ہیں۔

تنگدست ہونا: منفق علیہ سے متعلق پہلی شرط تو اس کا تنگدست ہونا ہے لہذا جو آدمی دولت مند ہو اس کا نفقہ قریبہ الولادۃ یا قرابت المحرمین کسی دوسرے قریبی پر واجب نہ ہوگا کیونکہ اس نفقہ کے وجوب کی علت منفق علیہ کا حاجت مند ہونا ہے۔ پس جو آدمی حاجت مند نہ ہوگا اس کے لئے نفقہ نہیں واجب نہ ہوگا۔ دوسرے یہ کہ جب وہ غنی ہے تو خود اس کے مال میں دوسروں کا نفقہ واجب کرنا اولیٰ ہے اس بات سے کہ اس کا نفقہ دوسروں کے مال میں واجب کیا جائے۔ بخلاف بیویوں کے نفقہ کے، وہ تو دولت مند بیوی کے لئے بھی واجب ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ بیوی کا نفقہ بیوی کے حاجت مند ہونے کے تابع نہیں بلکہ وہ تو ایک قسم کا عوض ہے جس میں دولت مند اور تنگدست بیوی برابر ہیں۔

وہ تنگدست جو نفقہ کا مستحق قرار پایا ہے اس کی تنگدستی کی حد میں اختلاف ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ نفقہ کا مستحق وہ تنگدست ہے جو صدقہ لے سکتا ہو اور جس پر زکوٰۃ واجب نہ ہو۔ ایسا محتاج آدمی جس کا اپنا ذاتی مکان اور خادم ہو آیا وہ اپنے قریبی دولت مند سے نفقہ لینے کا مستحق ہے یا نہیں؟ اس بارے میں روایات مختلف ہیں ایک روایت میں وہ مستحق نہیں حتیٰ کہ ایسی محتاج اگر بہن ہو تو بھائی کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ اس پر خرچ کرے اسی طرح اس کی بیٹی اور ماں کو بھی حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ اس پر خرچ کریں اور ایک دوسری روایت میں ایسا محتاج مستحق ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ نفقہ ہذا غیر محتاج کے لئے واجب نہیں ہے۔ اور وہ آدمی جس کے پاس اپنا مکان اور خادم ہو وہ محتاج نہیں کیونکہ وہ اپنے مکان کا بعض حصہ یا تمام کا تمام فروخت کر سکتا ہے اور خود تھوڑے کرائے والے مکان میں رہ سکتا ہے یا اسی طرح خادم کو فروخت کر سکتا ہے۔ دوسری روایت کرنے والوں کا استدلال اس چیز سے ہے کہ مکان کا فروخت کرنا یا فروخت ہو جانا کبھی کبھار ہوا کرتا ہے دوسرے یہ کہ ہر ایک کے لئے کرائے کے مکان میں رہنا یا مشترک مکان میں رہنا ممکن نہیں ہوتا اور یہی بات صحیح ہے کہ ایسے محتاج کو اپنا مکان بیچنے کے لئے نہ کہا جائے گا بلکہ اس کے قریبی عزیز کو کہا جائے گا کہ وہ اس پر خرچ کرے۔ اس بات کی صحت پر یہ بھی قرینہ ہے کہ ایسے محتاج لوگ صدقہ کے مستحق ہوتے ہیں اور انہیں اپنے مکانات بیچ دینے کو نہیں کہا جاتا۔

مالدار نابالغ بچے کا نفقہ: نابالغ لڑکے کا اگر اپنا مال ہو تو اس کا نفقہ اس کے اپنے مال میں سے ہوگا اگرچہ اس کا باپ دولت مند ہی ہو۔ اب اگر وہ مال موجود ہو اور باپ کے ہاتھ میں ہو تو وہ اس میں سے اس پر خرچ کرے اور مناسب یہ ہے کہ اس خرچ پر گواہ بھی بنالے کیونکہ اگر وہ گواہ نہیں بناتا ہے تو عین ممکن ہے کہ لڑکا بالغ ہو کر یہ دعویٰ کرے کہ باپ نے اُس پر اپنے مال سے خرچ کیا تھا نہ کہ

اس کے مال میں سے۔ اور قاضی بھی لڑکے کی تصدیق کر دے کیونکہ ظاہر میں عموماً ہوتا اسی طرح ہے کہ دو متمند آدمی اپنے چھوٹے لڑکے پر اپنے مال میں سے ہی خرچ کرتا ہے اگرچہ اس کا اپنا مال موجود ہو تو گویا ظاہر حال بچے کا گواہ بن جائے گا اس طرح باپ کا حق مارا جائے گا۔ اور اگر اس نابالغ لڑکے کا مال غائب ہو اور اس کے باپ کے ہاتھ میں نہ ہو تو وہ بامقراضی اپنے مال سے اس پر خرچ کرے تاکہ بعد میں اس کی طرف وصول کرنے کے سلسلے میں رجوع کر سکے یا اس بات پر گواہ بنائے کہ وہ اپنے مال سے اس پر بطور قرض خرچ کر رہا ہے تاکہ بعد میں لے سکے۔ وجہ یہ ہے کہ ظاہر حال میں انسان عموماً اپنے ہی مال میں سے اپنے بیٹے پر خرچ کرتا ہے جب اس نے قاضی کے کہنے پر خرچ کیا یا خرچ کرنے پر گواہ بنائے تو ظاہر حال باطل ہو گیا اور یہ بات واضح ہو گئی کہ اس نے بطور قرض خرچ کیا ہے اور وہ اپنے بیٹے کو قرض دے سکتا ہے۔ اور اگر اس نے اپنے مال دار بیٹے پر اپنا مال قاضی کے حکم یا گواہ بنائے بغیر خرچ کیا ہے تو یہ معاملہ اس کے اور اس کے رب کے درمیان ہے اور اس کی نیت پر موقوف ہے۔ خرچ کرتے وقت اگر نیت قرضہ کی تھی تو لڑکے پر دین ہو گا لہذا وصول کر سکتا ہے۔ واللہ اعلم

۲۔ کمانے سے عاجز ہونا: مُنْفَقُ عَلَیْہِ سے متعلق دوسری شرط یہ ہے کہ وہ کمانے سے عاجز ہو یا اس طور کہ وہ بچا ہو، فالج زدہ ہو، اندھا ہو، پاگل ہو، اس کے دونوں ہاتھ کٹے ہوئے ہوں یا شل ہوں پاؤں کٹے ہوئے ہوں یا شل ہوں یا اس کی آنکھیں بھڑدی گئی ہوں وغیرہ یعنی اسے کوئی ایسا عارضہ لاحق ہو جو اسے کمانے سے مانع ہو، ورنہ اگر وہ صحیح و تندرست ہو اور کمائی کر سکتا ہو تو اس کا نفقہ کسی دوسرے پر عائد نہیں کیا جاسکتا۔ مگر باپ یا دادا اگر کمانے پر قادر بھی ہوں تو بھی مالدار بیٹے کو حکم دیا جائے گا کہ وہ ان پر خرچ کرے (ان کی تنگدستی میں) اور ایسا اس لئے ہے کہ مُنْفَقُ عَلَیْہِ جب کسب (کمائی کرنے) پر قادر ہو تو وہ اپنے کسب کی وجہ سے مستغنی ہوتا ہے۔ پس کسب کے ساتھ اس کا غنا مال کے ساتھ اس کے غنا کی مانند ہے لہذا اس کا نفقہ اس کے غیر واجب نہ ہو گا۔ سوائے بیٹے کے کیوں کہ لڑکے کو شریعت نے اپنے والدین کو ادنیٰ اذیت پہنچانے سے بھی رہ کا ہے فرمایا: **لَا تَقْلُ تَمَآءُ اِفْ دِیْنِہِ** والدین کو آف تک بھی نہ کہو، ظاہر ہے مالدار بیٹے کے ہوتے ہوئے باپ پر کمانے کو لازم کرنا ایک قسم کی اذیت ہے۔

دوسرے یہ کہ شریعت نے بیٹے کے مال کو ”لام تملیک“ کے ساتھ باپ کی طرف منسوب فرمایا ہے نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیٹے کو باپ کا کسب (کمائی) قرار دیا ہے۔ لہذا بیٹا اگر مالدار ہو تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ اپنے تنگدست باپ پر خرچ کرے اگرچہ اس کا باپ کمانے پر قادر ہی کیوں نہ ہو۔

۳۔ مطالبہ کرنا: مُنْفَقُ عَلَیْہِ سے متعلق تیسری شرط یہ ہے کہ وہ نفقہ کا مطالبہ کرے۔ یہ شرط اس منفق علیہ سے تعلق رکھتی ہے جو قرابتہ الولادۃ میں سے نہ ہو بلکہ قرابتہ المحرم میں سے ہو۔

قرابتہ الولادۃ کے علاوہ کسی دوسرے قریبی کا نفقہ اس وقت تک کسی پر لازم نہیں ہوتا جب تک کہ وہ قاضی کے سامنے دعویٰ دائر نہ کرے اور قاضی حکم نہ دے۔

مُنفِق سے متعلق شرائط

دولتمند ہونا، مُنفِق (خرچ کرنے والے) سے متعلق شرائط میں سے قرابتِ الولادۃ کے علاوہ دوسری شرط محرم قرابت میں اس کا دولتمند ہونا ہے لہذا محرم قرابت (جس سے نکاح کی دائمی حرمت ہو) میں اُس آدمی پر نفقہ لازم نہ ہوگا جو دولتمند نہ ہو اگرچہ کمانے پر قادر ہی ہو۔ کیونکہ اس نفقہ (قرابتِ الولادۃ کے علاوہ دوسرے محرموں کے نفقہ) کا وجوب صلہ رحمی کے طور پر ہے۔ اور ظاہر ہے ایسی صلہ رحمی انفیاء پر واجب ہوتی ہے نہ کہ فقر اور پر۔

دولتمندی کی حد | جب قرابتِ ذی رحم میں مُنفِق کا دولتمند ہونا شرط قرار پایا تو ضروری ہے کہ اس دولتمندی کی حد کا تعین کیا جائے جس سے یہ نفقہ واجب ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے نصابِ زکوٰۃ کا اعتبار کیا ہے ابن سماعہ کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسفؒ کو یہ فرماتے سنا کہ "میں ذی رحم محرم کے نفقہ پر اس آدمی کو مجبور نہیں کرتا جس کے پاس اتنا مال موجود نہ ہو جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہو اور اگر ایک آدمی کے پاس نصابِ زکوٰۃ (۲۰۰ درہم) سے صرف ایک درہم کم ہو اور اس کے اہل و عیال بھی نہ ہوں، ادھر اس کی محتاج بہن ہو تو میں اسے (نصابِ زکوٰۃ نہ ہونے کی وجہ سے) مجبور نہیں کرتا کہ وہ اپنی محتاج بہن پر خرچ کرے۔ اگرچہ وہ اپنے ہاتھ سے کام کرتا ہو اور ماہانہ پچاس درہم کماتا ہو۔"

ہشام نے امام محمدؒ سے یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا جب ایک آدمی کے پاس ایک مہینے کا نفقہ موجود ہو اور اپنے بال بچوں کے پورے مہینے کے خرچ سے کچھ زائد بھی بچ رہتا ہو تو میں اسے مجبور کروں گا کہ وہ ذی رحم محرم پر خرچ کرے البتہ وہ شخص جس کے پاس جمع تو کوئی چیز نہ ہو مگر روزانہ ایک درہم کماتا ہو جس میں سے چار دانق اُسے اور اس کے بال بچوں کے لئے کافی ہو رہتے ہوں تو اُسے باقی دانق اُس قریبی محتاج پر خرچ کر دینے چاہئیں جس کے خرچ پر اسے مجبور کیا جاسکتا ہو۔ امام محمدؒ سے مروی ہشام کی روایت کی وجہ استدلال یہ ہے کہ وہ شخص جس کے پاس اپنی ضرورت کا ایک ماہ کا خرچ ہو تو اس خرچ پر زائد سے وہ فی الحال مستغنی ہے اور مہینہ مزید کمائی کیلئے بڑی وسعت رکھتا ہے۔ لہذا اسے لازم ہے کہ وہ

اپنے اقسام پر خرچ کرے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ استدلال یہ ہے کہ ذی رحم کا نفقہ ایک قسم کی صلہ رحمی ہے اور یہ صلہ رحمی غنی پر ہی واجب ہوتی ہے جیسا کہ صدقہ غنی پر واجب ہوتا ہے اور شریعت میں غنا کی حد مال کی وہ مقدار ہے جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔

(علامہ کاسانی کے خیال میں) امام محمدؒ نے جو کچھ فرمایا ہے وہ زیادہ مناسب ہے کیونکہ جب اس کی مستقل آمدنی بھی ہے اور سارے نفقہ کا وہ محتاج بھی نہیں تو جو کچھ اس کے پاس اپنی ضرورت سے زائد ہے اسے اپنے اقارب پر خرچ کرنا واجب ہوگا جیسا کہ زائد مال کو خرچ کرنا واجب ہوتا ہے اور اس میں نصاب کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ نصابِ زکوٰۃ کا اعتبار اللہ تعالیٰ کے حقوقِ مالیہ میں ہوتا ہے اور یہ نفقہ حق العبد ہے لہذا اس میں نصاب کا اعتبار کوئی معنی نہیں رکھتا اس میں تو امکانِ اداء کا اعتبار ہے اور وہ امکان یہاں موجود ہے۔

مسئلہ ۱: اگر کوئی حاجتمند آدمی جو کمانے سے عاجز ہو، اپنے کسی ذی رحم قریبی سے نفقہ کا مطالبہ کرے اور وہ قریبی کہہ دے کہ میں تو خود فقیر ہوں مگر اس حاجتمند کا دعویٰ یہ ہو کہ یہ (قریبی) غنی ہے تو اس جھگڑے میں مطلوب (جس قریبی سے نفقہ کا مطالبہ کیا جا رہا ہے) کا قول معتبر ہوگا کیونکہ انسان میں اصل فقر ہے اور غنا عارض ہے تو ظاہر حال اس کا گواہ ہوا البتہ بیوی کے نفقہ میں اس اصل کا اعتبار نہیں کیونکہ نکاح کرنا ہی اس امر کی دلیل ہے کہ خاوند بیوی کے نفقہ پر قادر ہے۔ لہذا ظاہری حال کی گواہی باطل ہوئی۔

اولاد کے نفقہ میں باپ کا دولت مند ہونا شرط نہیں (کنندہ) اگر باپ ہو تو اس کا دولت مند ہونا شرط

نہیں۔ بلکہ اولاد کے نفقہ کے وجوب کے لئے اس کا کمانے پر قدرت رکھنا ہی کافی ہے حتیٰ کہ اس پر اپنی چھوٹی اولاد اور اپنے اُن بڑے لڑکوں کا نفقہ بھی واجب ہے جو لنگڑے ٹولے اور فقیر ہوں۔ اور ان بڑی لڑکیوں کا نفقہ بھی واجب ہے جو فقیر ہوں چاہے صحیح و تندرست ہی کیوں نہ ہوں۔ اگرچہ باپ تنگ دست ہو۔ البتہ کمانے پر قدرت رکھتا ہو۔ کیونکہ اولاد کی حاجت اور کمانے سے ان کی عاجزی کے وقت ان پر خرچ کرنا ان کو زندہ رکھنے کے مترادف ہے اور ان کی زندگی کو قائم رکھنا بوجہ جزئیّت و بعضیت کے اپنے آپ کو زندہ کرنا ہے۔ اور (ظاہر ہے) اپنے آپ کو زندہ رکھنا واجب ہے۔ اگر اس حاجتمند اور فقیر اولاد کا دولت مند دادا موجود ہو تو اس پر ان کا نفقہ وجوب کا درجہ نہیں رکھتا البتہ اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ ان پر فی الحال خرچ کرے بعد ازاں اپنے بیٹے (جو اس فقیر اولاد کا باپ ہے) سے وصول کر لے۔ وجہ یہ ہے کہ باپ کی موجودگی میں جبکہ وہ کمانے پر قادر ہو، دادا پر پوتوں کا نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ ہاں اگر باپ کمانے پر قادر نہ ہو یا اس طور کہ نجا ہو تو پھر ان کا نفقہ دادا پر ڈالا جائے گا کیونکہ اس پر جس طرح اپنے بیٹے کا نفقہ بوقت حاجت واجب ہے اسی طرح بیٹے کی اولاد کا نفقہ بھی واجب ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ چھوٹا لڑکا جس کا باپ محتاج اور کمانے سے عاجز ہو تو اس کا نفقہ باپ کی طرف سے اس کے اقربا پر ڈالا جائے گا نہ کہ ماں کے اقربا پر کیونکہ جن کو باپ کے نفقہ پر مجبور کیا جاسکتا ہے انہیں باپ کی معذوری میں اس کی اولاد کے نفقہ پر بھی مجبور کیا جاسکتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر باپ کی طرف سے اس کا کوئی قریبی نہ ہو تو پھر اس چھوٹے لڑکے کا نفقہ باپ پر ہی لازم ہوگا البتہ ماموں کو حکم کیا جائے گا کہ وہ فی الحال اس لڑکے پر خرچ کرے اور یہ خرچ باپ کے ذمہ قرض ہوگا۔ باپ کی طرف سے قرابت اور ماں کی طرف سے قرابت میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ باپ کے قریبیوں پر ہی باپ کی معذوری کے وقت اس کا نفقہ واجب ہوتا ہے اسی طرح اس کی اولاد کا نفقہ بھی انہیں پر لازم ہوگا۔ ماں کے قریبیوں پر باپ کا یا اس کی اولاد کا نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ کیونکہ باپ کے ساتھ اس کی اولاد کے نفقہ میں کوئی شریک نہیں۔

تنگ دست بیٹے کا والدین پر خرچ کرنے کا مسئلہ [متفقہ دفعہ دینے والا، اگر بیٹا ہو اور وہ ہو جائزہ لیا جائے گا۔ اگر اس کی کمائی ذاتی خرچہ سے بچ رہتی ہو تو اسے مجبور کیا جائے گا کہ وہ باپ پر خرچ کرے اور اگر اس کی اپنی دال روٹی ہی بمشکل پوری ہوتی ہو تو اسے مجبور تو نہیں کیا جائے گا البتہ اس سے کہا جائے گا کہ وہ اپنے باپ کے ساتھ ہمدردی و غم خواری اور احسان کرے جیسا کہ اللہ نے والدین کے ساتھ احسان کی تاکید فرمائی ہے۔ کیونکہ والد کو یوں بھوکا پیاسا چھوڑ دینا کہ وہ لوگوں سے بھیک مانگتا پھرے احسان کے خلاف ہے جبکہ بیٹا کمانے کے قابل ہو۔

کیا تنگ دست بیٹے کو مجبور کیا جاسکتا۔ اور اس پر باپ کا نفقہ مقرر کیا جاسکتا ہے جب باپ نفقہ مقرر کئے جانے کا مطالبہ کرے؟ یا باپ کو نفقہ کے لئے بیٹے کے گھر میں داخل کیا جاسکتا ہے؟ اس بارے میں عام فقہاء کا خیال یہ ہے کہ اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا اور بعض کا خیال ہے کہ اسے مجبور کیا جاسکتا ہے۔ ان کا استدلال ایک تو حضرت عمر فاروقؓ کے اس فرمان سے ہے کہ آپؓ نے فرمایا: اگر لوگوں پر قحط سالی کا زمانہ آجائے تو میں ہر دکھاتے پیتے، گھرانے کے اہل پر ان کی تعداد کے برابر (قحط زدہ) لوگوں کا کھانا لازم کر دوں گا۔ کیونکہ لوگوں کا اگر آدھا پیٹ بھرتا رہا تو کم از کم وہ ہلاک نہیں ہونگے۔ دوسرے یہ کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: طعام الواحد یکنی الاثنین (ایک آدمی کا کھانا دو آدمیوں کو کافی ہو جاتا ہے)۔ عام فقہاء کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تنگ دست بیٹے کو باپ کے نفقہ پر مجبور کرنا یا باپ کو اس کے نفقہ میں شامل کر دینا اسے کمانے سے عاجز بنا دینے کا باعث بن سکتا ہے کیونکہ کمائی و محنت مزدوری، اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ جسم میں پوری قوت نہ ہو اور جسمانی قوت اس وقت تک پیدا نہیں ہوتی جب تک کہ پوری غذا نہ ہو۔ اگر اس کی خوراک کو آدھا کر دیا جائے گا تو وہ کمانے پر قادر نہ رہے گا ایسی صورت میں باپ بیٹا دونوں کی ہلاکت کا اندیشہ ہے۔ اور کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ امام صاحب سے پوچھا گیا کہ اگر بیٹا کسی غنی آدمی کے ہاں سے کھانا کھاتا ہو وہ روزانہ اسے ایک یا دو روٹیاں کھانے کو دیتا ہو تو کیا بیٹے کو حکم دیا جائے گا کہ وہ ایک اپنے باپ کو دیدے؟ فرمایا اسے یہ حکم نہیں دیا جائے گا۔

نفقہ کے لئے باپ کا مقدمہ دائر کرنا [اگر باپ قاضی سے کہے کہ میرا یہ بیٹا اپنی ضرورت سے نااندر پیسہ کمانے پر قدرت رکھتا ہے مگر عمدتاً زیادہ کمائی نہیں کرتا جس سے اس کا مقصود میری نافرمانی ہے تو قاضی اس کے اس دعویٰ کا جائزہ لے اگر اپنے دعویٰ میں سچا ہو تو قاضی بیٹے کو حکم دے کہ وہ مزید کمائی کر کے اپنے باپ پر خرچ کرے اور اگر باپ اپنے دعویٰ میں سچا نہ ہو تو اسے اپنے حال پر چھوڑ دے یہ چیز اس وقت ہے جب بیٹا غیر شادی شدہ ہو اگر بیٹا عیال دار ہو مگر اس کے پاس فاضل کمائی نہ ہو جو اپنے باپ پر خرچ کرے اور ادھر اس کا باپ قاضی

سے مطالبہ کرے کہ اسے بیٹے کے اہل و عیال کے خرچہ میں شامل کر دیا جائے تو قاضی باپ کو بیٹے کے ساتھ شامل کر دے کیونکہ ایک جماعت میں ایک آدھ آدمی کو شامل کرنے سے ان کے کھانے پر کوئی چنداں اثر نہیں پڑتا بخلاف کسی کے ایک ہی آدمی کے کھانے میں شامل کرنے کے۔ یہ صورت اس وقت کے لئے ہے جب باپ کمانے سے عاجز نہ ہو۔ اور جب باپ کمانے سے عاجز ہو یعنی اسے کوئی غدر لاحق ہو تو اس وقت وہ بیٹے کے کھانے میں شامل ہوگا چاہے بیٹا اکیلا ہی کیوں نہ ہو کیونکہ دونوں کو ایک ہی آدمی کے کھانے میں شریک کر دینے سے ہلاکت کا اتنا خوف نہیں جتنا کہ شامل نہ کرنے میں باپ کی ہلاکت کا خوف ہے لہذا باپ کو بیٹے کے ساتھ شریک کرنا واجب ہوگا۔ اسی طرح ماں اگر فقیر ہو تو وہ بھی بیٹے کے ساتھ شامل ہوگی لیکن ماں باپ دونوں کے لئے کوئی علیحدہ نفقہ بیٹے پر لازم نہ ہوگا۔ (رد اللہ عز و جل اعلم)

مُنفِقِ عَلَیْہِ اور مُنفِقِ کی مشترکہ شرائط

وہ شرائط جن کا تعلق منفق علیہ اور مُنفِقِ دونوں سے ہے، دو قسم کی ہیں۔

۱۔ دین کا ایک ہونا؛ قرابتہ الولادۃ کے علاوہ دوسری قرابتہ الرحم میں ایک شرط تو دونوں کا

اتحاد الدین (دین کا ایک ہونا) ہے چنانچہ اس قرابتہ (قرابتہ الرحم) میں مسلمان اور کافر کے درمیان نفقہ جاری نہیں ہوتا۔ باقی رہی قرابتہ الولادۃ تو اس میں دین کا ایک ہونا شرط نہیں چنانچہ مسلمان پر اپنے ذمے ماں باپ کا نفقہ لازم ہے اسی طرح ذمی پر اپنی چھوٹی اولاد کا نفقہ، جو حکماً مسلمان سمجھی جاتی ہے اور اس بالغ مسلمان اولاد کا نفقہ واجب ہے جو کسی وجہ سے مستحق نفقہ ہو جیسا کہ ہم آگے چل کر (انشاء اللہ) بیان کریں گے۔

قرابتہ الولادۃ اور قرابتہ غیر الولادۃ میں فرق | ان دونوں قرابتوں میں اس فرق کی وجہ سے

صلہ رحمی کے طور پر ہے اور دین کے اختلاف کے وقت والدین کے علاوہ کسی دوسرے سے صلہ رحمی واجب نہیں۔ اور والدین کا دین مختلف ہو تو بھی ان کے ساتھ صلہ رحمی واجب ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ مسلمان کے لئے اپنے حربی بھائی کے قتل سے آغاز جنگ کرنا جائز ہے جبکہ حربی والد کے قتل سے جائز نہیں۔ علاوہ ان کا فرد الدین کے سلسلے میں باری تعالیٰ نے فرمایا:

وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا۔

یعنی دنیا میں ان کے ساتھ اچھے طریقے سے گزر بسر کرو۔

اور والدین کے علاوہ کسی دوسرے کا فر عزیز کے حق میں ایسا کوئی حکم نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے

کہ قرابتہ الولادۃ میں نفقہ کا وجوب ولادۃ کی وجہ سے ہے جیسا کہ ہم نے گذشتہ صفحات میں بیان کر دیا ہے کہ

ولادۃ باپ اور بیٹے کے درمیان جزئیت اور بعضیت کو واجب کرتی ہے اور ظاہر ہے یہ چیز جزئیت

(و بعضیت) دین کی تبدیلی سے تبدیل نہیں ہوتی لہذا جو حکم (حکم نفقہ) اس سے متعلق ہے وہ بھی تبدیل

نہ ہوگا۔ قرابتہ الولادۃ کے علاوہ دوسری ذی رحم قرابتہ میں اس نفقہ کا وجوب حق وراثت کی وجہ سے ہے اور اختلاف دین کے وقت چونکہ حق وراثت ہی نہیں رہتا لہذا وراثت سے متعلق حکم (حکم نفقہ) بھی نہ رہے گا۔

اگر ایک مسلمان آدمی کے دو بیٹے ہوں ایک مسلمان اور دوسرا کافر تو اس کا نفقہ دونوں بیٹوں پر برابر لازم ہے کیونکہ نفقہ الولادۃ دین کے اختلاف سے ختم نہیں ہوتا۔

۲. وطن کا ایک ہونا: منفق علیہ اور منفق دونوں سے متعلق دوسری شرط قرابتہ الولادۃ کے علاوہ دوسری قرابتہ میں "اتحاد الدار" (ملک و وطن کا ایک ہونا) ہے چنانچہ اس ذمی جو دارالاسلام میں رہتا ہے اور اس حربی جو دارالحرب میں مقیم ہے، کے درمیان نفقہ جاری نہیں ہوتا اور نہ ہی ذمی اور دارالاسلام میں بطور مستأمن (اسلامی حکومت سے اجازت طلب کر کے آنے والے) حربی کے درمیان نفقہ جاری ہو سکتا ہے کیونکہ اگرچہ وہ دارالاسلام میں مستأمن ہے مگر بہر حال حربی ہے۔ دارالاسلام میں اس کا آنا اپنے کسی مقصد کی خاطر ہے اور دوبارہ دارالحرب لوٹ جائے گا علاوہ انہیں سربراہ مملکت اسے کسی بھی وقت واپس بھیج سکتا ہے۔ دارالاسلام میں طویل قیام اس کے لئے ممکن نہیں۔ تو گویا دونوں کے وطن مختلف ہو گئے۔ اسی طرح دارالاسلام میں مقیم مسلمان اور دارالحرب میں مقیم حربی کے درمیان نفقہ جاری نہیں رہ سکتا چاہے وہ مسلمان ہو جائے مگر ہماری طرف (دارالاسلام میں) ہجرت نہ کرے۔ کیونکہ وطن ایک نہیں۔

قرابتہ الولادۃ میں وطن کا ایک ہونا شرط نہیں | یہ چیز (وطن کا ایک ہونا) قرابتہ الولادۃ میں شرط نہیں۔ قرابتہ الولادۃ اور قرابتہ الرحم میں یہ فرق دو وجہ سے ہے۔ ایک تو یہ کہ قرابتہ الرحم میں نفقہ کا وجوب بطور صلہ رحمی ہے اور اختلاف وطن کے وقت یہ صلہ رحمی واجب نہیں رہتی مگر قرابتہ الولادۃ میں صلہ رحمی بہر صورت واجب ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ قرابتہ الرحم میں وجوب نفقہ بحق وراثت ہے اور اختلاف دار کے وقت چونکہ وراثت ہی ختم ہو جاتی ہے لہذا یہ نفقہ بھی ختم ہوا اور قرابتہ الولادۃ میں اس نفقہ کا وجوب بحق ولادت ہے اور وہ ہر جگہ قائم ہے۔

دیگر شرط: قضائے قاضی

وہ شرط جس کا تعلق منفق علیہ اور منفق کے علاوہ کسی دوسری چیز سے ہے، وہ نفقہ القرابتہ کی ایک قسم یعنی قرابتہ الولادۃ کے علاوہ قرابتہ الرحم میں "قضائے قاضی" (عدالتی فیصلہ) ہے۔ چنانچہ یہ نفقہ (نفقہ ذمی رحم) قضائے قاضی (عدالتی فیصلہ) کے بغیر واجب نہیں ہوتا مگر قرابتہ الولادۃ کے نفقہ میں قضائے قاضی شرط نہیں۔ وہ قضائے قاضی کے بغیر بھی واجب ہوتا ہے جس طرح کہ بیوی کا نفقہ قضائے قاضی کے بغیر واجب ہوتا ہے۔

دونوں نفقات میں اس مذکورہ فرق کی وجہ یہ ہے کہ نفقہ الولادۃ کا وجوب "احیاء" (منفق علیہ کو زندہ رکھنے) اور دفع ہلاکت کے طور پر ہے۔ کیونکہ منفق علیہ اور منفق میں جزیئت و بعضیت کا تعلق

ہے اور انسان پر اپنی جان کو زندہ رکھنا اور اپنے آپ سے ہلاکت کو دفع کرنا واجب ہے۔ اور یہ چیز قضاۃ قاضی (عدالتی فیصلے) پر موقوف نہیں۔ باقی تمام ذمی رحم قریبیوں کے نفقہ کا وجوب بطور ”احیاء المیتیں“ کیونکہ وہاں منفق علیہ اور منفق کے درمیان جزئیت و بعضیت کا تعلق نہیں۔ ان کے نفقہ کا وجوب تو محض صلہ رحمی کے طور پر ہے لہذا جائز ہے کہ اس نفقہ کا وجوب قضاۃ قاضی (عدالتی فیصلہ) پر موقوف ہو۔ بخلاف بیویوں کے نفقہ کے کیونکہ بیوی کے نفقہ کو عوض سے مشابہت ہے۔ بیوی کے نفقہ کی دو حیثیتیں ہیں ایک تو صلہ رحمی کی دوسری عوض کی۔ صلہ رحمی کی حیثیت سے قضاۃ قاضی یا خاوند کی اپنی مرضی کے بغیر اُس (خاوند) پر یہ نفقہ دین نہ ہوگا۔ اور اس حیثیت سے کہ وہ ایک قسم کا عوض بھی ہے قضاۃ قاضی کے بغیر بھی خاوند پر واجب ہوگا۔

غائب آدمی کے مال سے نفقہ کا حکم اسی مذکورہ فرق کی بنیاد پر یہ کہا جائے گا کہ جب ایک آدمی غائب ہو تو قاضی اس کا مال ماضی (موجود) ہو تو قاضی اس کے مال میں سے سوائے اس کے فقیر والدین، اس کی نابالغ فقیر اولاد، بالغ مگر فقیر و عاجز اولاد مذکورہ مؤنت اور بیوی کے کسی دوسرے کے لئے نفقہ کا حکم نہیں دے سکتا۔ کیونکہ ان کے علاوہ کسی دوسرے کو اس کے مال میں حق حاصل نہیں کیا آپ نے اس چیز پر غور نہیں فرمایا کہ ان (والدین، اولاد، بیوی) کے علاوہ کسی کو بھی اس کے مال کی طرف ہاتھ بڑھانے کا حق نہیں چاہیے وہ محتاج ہی کیوں نہ ہو۔ مگر یہ لوگ اس کے مال کی طرف ہاتھ بڑھا سکتے ہیں۔ ان کے علاوہ کسی دوسرے کے لئے اس کے مال میں سے قاضی کا فیصلہ کرنا خصم کے بغیر ہی غائب کے خلاف فیصلہ کرنا ہوگا جو بالاتفاق ناجائز ہے اور ان کے لئے قاضی کا فیصلہ کرنا ”قضاء علی الغائب“ نہ ہوگا بلکہ ان لوگوں کے لئے اعانت ہوگا۔

پھر اگر یہ مال ان لوگوں (والدین، اولاد یا بیوی) کے قبضے میں ہو اور اُس آدمی سے ان کا نسب معروف ہو یا قاضی بذات خود جانتا ہو تو قاضی انہیں حکم دے کہ وہ اس مال سے خرچ کرتے رہیں کیونکہ ان کا نفقہ تو قضاۃ قاضی کے بغیر بھی واجب ہے اگر ان کا نسب معلوم نہ ہو اور ان میں سے کوئی ایک یہ مطالبہ کرے کہ وہ قاضی کے پاس اپنے نسب کو بینہ سے ثابت کرتا ہے تو اس کی بینہ نہیں سنی جائے گی کیونکہ یہ غائب کی طرف سے کسی خصم کی موجودگی کے بغیر ہی ”قضاء علی الغائب“ کی صورت ہے۔ اسی طرح اگر اس غائب آدمی کا مال کسی کے پاس بطور امانت موجود ہو اور وہ مؤذن دہن کے پاس مال رکھا گیا ہے، اس کا اقرار بھی کرتا ہو تو قاضی اس امانت سے ان لوگوں (والدین، اولاد، بیوی) کے لئے نفقہ کا حکم دے۔ اسی طرح غائب آدمی کا قرض اگر کسی پر ہو اور مقروض اقرار بھی کرتا ہو تو اس صورت میں بھی قاضی اُس (قرض) کی رقم سے ان کے نفقہ کا حکم دے۔ اور اگر امانت دار آدمی یا مقروض شخص قاضی کے حکم کے بغیر ہی مال والدین یا اولاد کو دے دیں تو وہ اس مال کے ضامن ہوں گے اور اگر یہ مال قاضی کے حکم سے دیا ہو تو ضامن نہ ہوں گے۔ اگر قاضی چاہے تو والدین یا اولاد سے ضامن بھی لے سکتا ہے۔ اور اسی طرح

مسائل: باپ کی موجودگی میں دادا کو اور بیٹے کی موجودگی میں پوتے کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ پوتے

یا داد پر خرچ کریں کیونکہ باپ کی موجودگی میں داد اور بیٹے کی موجودگی میں پوتا ذوی الارحام میں سے ہیں ہاں اگر باپ یا بیٹا موجود نہ ہو تو پھر داد یا پوتا کو حکم دیا جائے گا کہ وہ نفقہ ادا کریں کیونکہ داد یا باپ کے قائم مقام اور پوتا بیٹے کے قائم مقام ہوتا ہے۔

○ جس آدمی کے پاس غائب کا مال بطور امانت موجود ہے یا جس پر اس کا قرضہ ہے، وہ امانت یا قرض سے انکار کرے اور غائب کے والدین یا اولاد کہے کہ ہم امانت یا قرض کو ثابت کرتے ہیں تو قاضی ان کی اس بات کو نہ سنے گا کیونکہ غائب نے انہیں اپنی طرف سے وکیل مقرر نہیں کیا ہے۔

○ اگر باپ اپنے بیٹے کے مال سے خرچ کرتا رہے پھر اس کا بیٹا آجائے اور باپ سے کہے کہ آپ تو خود امیر تھے آپ نے میرے مال میں سے کیوں خرچ کیا؟ باپ کہے کہ نہیں میں تو تنگ دست تھا تو ان کے اس جھگڑے کے وقت باپ کی مالی حالت کو دیکھا جائے گا اگر اس وقت باپ واقعی تنگ دست ہو تو اس کا قول معتبر ہوگا اور اگر اس وقت دولت مند ہو تو بیٹے کا قول مانا جائے گا اور اگر باپ بیٹا دونوں اپنے اپنے دعوای پر دلیل قائم کر دیں تو بیٹے کی دلیل کو قبول کیا جائے گا کہ وہ ایک زائد امر کو ثابت کر رہی ہے۔

یہ مذکورہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب کہ غائب کا مال نفقہ کی جنس مثلاً درہم و نانیر، کھانا، کپڑا وغیرہ سے ہو اور اگر غائب آدمی کا متروکہ مال غیر منقولہ جنس مثلاً زمین وغیرہ ہو تو بالاتفاق قاضی اسے نہیں بیچ سکتا۔ اور منقولہ سامان کی فروخت کے بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ کیا باپ بیٹے کا منقولہ مال فروخت کر سکتا ہے؟ اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ اپنی ضرورت کے مطابق فروخت کر سکتا ہے نہ کہ ضرورت سے زیادہ اور باپ کے اس فروخت کرنے کو استحسان کا نام دیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا خیال یہ ہے کہ منقولہ سامان بھی نہیں بیچا جاسکتا۔ اس امر میں ائمہ کا اتفاق ہے کہ ماں اپنے چھوٹے یا بڑے غائب لڑکے کا مال نہیں بیچ سکتی۔ اور اسی طرح اولاد بھی اپنے غائب والدین کا مال نہیں بیچ سکتی۔

صاحبین (ابو یوسف و محمد) کے مذکورہ قول کی وجہ قیاس ہے وہ یوں کہ باپ کو بڑے بیٹے پر ولایت تصرف کا حق نہیں رہتا لہذا باپ اور دوسرے اقرہ باہر برابر ہو گئے تو جس طرح باپ زمین کو فروخت نہیں کر سکتا اسی طرح منقولہ مال کو بھی فروخت نہیں کر سکتا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو بیٹے کے مال منقولہ کو فروخت کر دینے کے اجازت میں غائب بیٹے کی رعایت ہے کیونکہ منقولہ مال کے ضائع ہو جانے کا عموماً اندیشہ رہتا ہے تو اس کا بیچ دینا گویا اس کی حفاظت کرنے کے مترادف ہے۔ اور باپ اپنے بیٹے کے مال کی حفاظتی تدابیر کا مالک ہے۔ بخلاف زمین کے کیونکہ اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ نہیں وہ خود بخود محفوظ ہے لہذا اسے بیچ کر محفوظ کرنے کی حاجت نہیں لہذا زمین کو بیچنا بڑے بیٹے کے مال میں تصرف ہوگا اور باپ اس چیز کا مالک نہیں۔ پھر باپ کے بیٹے کے منقولہ مال کو بیچ دینے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ شریعت نے بیٹے کے مال کو باپ کی طرف منسوب فرمایا ہے۔ اور بیٹے کو باپ کی کمائی قرار دیا ہے۔ یہ نسبت اگر حقیقت ملک میں ظاہر نہیں ہوتی تو کم از کم اسے سامان کو ضرورت کے وقت بیچ دینے کے تصرف میں تو ظاہر ہونا چاہیے۔

فصل

مقدارِ نفقہ کا بیان

نفقہ الاقارب کی بالاتفاق اتنی مقدار واجب ہے جتنی کافی ہو رہے۔ یہ حاجت کے وقت اور حاجت ہی کی وجہ سے واجب ہوتا ہے لہذا اس کا اندازہ بقدر حاجت ہوگا جتنی حاجت ہوگی اسی قدر واجب ہوگا۔ ہر وہ شخص جس پر کسی دوسرے قریبی کا نفقہ واجب ہو رہا ہے تو اس پر اس (منفق علیہ) کا کھانا، پینا، کپڑا، رہائش واجب ہے اور اگر منفق علیہ دودھ پیتا بچہ ہے تو اس کی رضاعت کا خرچ بھی واجب ہوگا کیونکہ اس نفقہ کا وجوب ضرورت کے لئے ہے اور ان چیزوں کے بغیر چارہ کار نہیں۔ اور اگر منفق علیہ کا کوئی خادم ہو تو اس کا نفقہ بھی منفق کے ذمہ ہوگا کیونکہ خادم بھی منفق علیہ کی جملہ ضروریات میں سے ہے۔

فصل:

کیفیتِ وجوب کا بیان

یہ نفقہ بایں طور واجب ہوتا ہے کہ منفق کے ذمہ میں دین (قرض) نہیں بنتا۔ چاہے اسے قاضی نے فرض (مقرر) کیا ہو یا نہ کیا ہو بخلاف بیویوں کے نفقہ کے کیونکہ بیوی کا نفقہ قاضی کے مقرر کرنے یا خود خاوند کی رضا مندی سے خاوند کے ذمہ دین بن جاتا ہے۔ اگر کسی قریبی کے واسطے قاضی ایک مہینے کا نفقہ مقرر کرے۔ مہینہ گزر جائے مگر قریبی اپنا مقرر کردہ نفقہ وصول نہ کرے تو اب اس قریبی کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ گزشتہ ماہ کے نفقہ کا مطالبہ کرے۔ اب وہ ساقط ہو گیا۔ اور بیوی کو اس بات کا حق ہے کہ وہ گزشتہ مدت کے مقررہ نفقہ کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ اور اس فرق کی وجہ ہم نے بیویوں کے نفقہ کے باب میں بیان کر دی ہے۔

اقارب اور بیویوں کے نفقہ میں فرق

- ۱۔ اقارب کے نفقہ اور بیویوں کے نفقہ میں فرق کئی اعتبار سے ہے:
 - ا۔ ایک تو یہ کہ بیوی کا نفقہ قاضی کے مقرر کرنے یا خاوند کی اپنی رضا مندی سے خاوند کے ذمہ دین (قرض) ہوتا ہے اور اقارب کا نفقہ دین بنتا ہی نہیں۔
 - ب۔ اقارب کا نفقہ تنگدست کے سوا کسی کے لئے واجب نہیں ہوتا اور بیوی کا نفقہ ہر صورت میں واجب ہے چاہے وہ تنگدست ہو یا نہ ہو۔
 - ج۔ اقارب کا نفقہ یا کپڑا مقررہ مدت گزرنے سے پہلے ہی اگر ضائع ہو جائے تو دوسرا نفقہ اور دوسرا کپڑا واجب ہوگا اور بیوی کا نفقہ یا کپڑا مفروضہ مدت سے پہلے اگر ہلاک ہو جائے تو دوسرا واجب نہ ہوگا۔

د۔ مدت گزرنے کے بعد نفقہ الاقارب میں پیدا ہو گیا تو واجب نہ ہو گا جبکہ بیویوں کے نفقہ میں واجب ہو گا۔
 ۷۔ اقارب میں کسی کو اگر مقررہ مدت کا پیشگی نفقہ دیا جائے اور وہ مدت پوری ہونے سے پہلے ہی مر جائے تو جو کچھ اسے بطور نفقہ دیا گیا ہے وہ واپس نہیں لیا جاسکتا اور بیوی سے ایسی صورت میں واپس لیا جاسکتا ہے۔

نفقہ نہ دینے پر قید کی سزا

بیوی کے نفقہ میں جس طرح آدمی کو قید کیا جاسکتا ہے اسی طرح نفقہ الاقارب میں بھی قید کیا جاسکتا ہے۔ باپ کے علاوہ دوسرے اقرباء کو قید کرنے میں تو کوئی شک نہیں۔ جہاں تک باپ کا تعلق ہے تو اسے بھی بیٹے کے نفقہ میں قید کیا جاسکتا ہے البتہ دوسرے دیون (قرضہ جات) میں قید نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اصل میں باپ کو ایذا دینا حرام ہے اور ظاہر ہے قید میں اس کے لئے ایذا ہے۔ مگر نفقہ میں باپ کو قید کیا جانا ضرورۃً ہے اور وہ ضرورت بیٹے کی ہلاکت کو دفع کرنا ہے۔ کیونکہ اگر اس پر باپ نفقہ نہیں کرتا ہے تو وہ ہلاک ہو جائے گا۔ گویا باپ کا بیٹے پر خرچ کرنے سے رکنا ایک قسم کا بیٹے کو ہلاک کرنے کا قصد ہے تو باپ کو قید کر کے اس کے اس قصد کو دور کیا جائے گا۔ باپ کو اس قدر ایذا دینا مذکورہ ضرورت کے ماتحت ہے اور یہ ضرورت باقی قرضہ جات میں نہیں پائی جاتی۔

باپ کو بیٹے کے نفقہ میں قید کرنے میں ایک دوسری ضرورت بھی ہے اور وہ ہے ”اس حق یعنی حق نفقہ کو وصول کرنے کی ضرورت“۔ کیونکہ یہ ایسا نفقہ ہے جو مدت گزرنے کے ساتھ ساتھ ساقط ہو جاتا ہے تو قید کر کے اس حق کو وصول کرنے کی ضرورت محسوس ہوتی کیونکہ قید میں پڑنا باپ کو اس بات پر آمادہ کرے گا کہ وہ نفقہ ادا کرے تو اس طرح حق حاصل ہو جائے گا اور اگر اسے قید نہیں کیا جاتا تو یہ حق بالکل ضائع ہو جائے گا لہذا باپ کو بیٹے کے نفقہ میں قید کرنے کا جواز ایک حق کی وصولی کی ضرورت کے ماتحت ہے تاکہ حق کو فوت ہونے سے بچایا جائے اور یہ چیز چونکہ باقی قرضہ جات میں نہیں پائی جاتی لہذا وہاں حبس (قید) کی ضرورت نہ ہوتی۔ اسی وجہ سے ہمارے اصحاب (احناف) کہتے ہیں کہ نفقہ نہ دینے والے کو مارا پیٹا جائے اور قید میں نہ ڈالا جائے بخلاف دیگر حقوق سے رکنے والے کے۔ کیونکہ اس حق (حق نفقہ) کی وصولی قید سے ممکن نہیں، اس واسطے کہ یہ حق وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ فوت (ساقط) ہو جاتا ہے پس مارنے سے پہلے اس حق کو وصول کیا جائے گا۔ بخلاف دوسرے حقوق کے کہ وہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ فوت نہیں ہوتے۔ اسی طرح دادا پڑدادا وغیرہ کا حکم ہے کیونکہ دادا باپ کی عدم موجودگی میں باپ کا قائم مقام ہوتا ہے۔

فصل

مُسْقَطِ نَفَقَہ کا بیان

اس نفقہ (نفقۃ الاقارب) کے واجب ہونے کے بعد اس کا مسقط (ساقط کر دینے والا) وقت کا اس طرح گزر جانا ہے کہ مُنْفِق علیہ نہ تو نفقہ پر قبضہ کرے اور نہ ہی مُنْفِق کے نام پر ادھار اٹھائے حتیٰ کہ قاضی اگر کسی قریبی کی واسطے ایک مہینے کا نفقہ مقرر کرے اور وہ نہ تو نفقہ وصول کرے اور نہ ہی مُنْفِق کے نام پر قرض اٹھائے یہاں تک کہ مدت گزر جائے تو وہ نفقہ ساقط ہو جائے گا۔ وجہ اس کی گزیر چکی ہے کہ اس نفقہ کا وجوب محض احسان یا صلہ رحمی کے طور پر ہے اور اس کا وجوب وصول کرنے یا وصولی کے قائم مقام کسی چیز سے ہی ثابت ہوتا ہے۔ واللہ اعلم

غلام کے نفقہ کا بیان

غلام کے نفقہ کے بارے میں بھی گفتگو سابقہ اقسام نفقہ کی طرح کئی فصول پر مشتمل ہے یعنی اس نفقہ کے وجوب کا بیان، سبب وجوب کا بیان، شرط وجوب کا بیان، مقدار واجب کا بیان، اور کیفیت وجوب کا بیان۔

فصل

وجوب نفقہ کا بیان

غلام کے نفقہ کا وجوب کتابی، سنت، اجماع اور عقل سے ثابت ہے۔ کتابی سے یوں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَمَا مَلَکَتْ اَیْمَانُکُمْ۔

اور حسن سلوک رکھو، ان کے ساتھ جو تمہاری ملک میں ہیں۔ (سورۃ النساء: ۳۶)۔

آیت کے اس حصے کا عطف پیچھے ”وَبِالْوَالِدَیْنِ اِحْسَانًا“ (اور والدین کے ساتھ حسن سلوک رکھو) پر ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے غلاموں کے ساتھ بھی حسن سلوک (احسان) کا حکم دیا ہے اور قاعدہ ہے کہ ”الا مرد للوجوب“ یعنی امر وجوب کے لئے ہوتا ہے۔ اور غلاموں پر خرچ کرنا ان کے ساتھ احسان کرنا ہے جب احسان کرنا واجب ہے تو اتفاق (خرچ کرنا) بھی واجب ہوا۔ اس بات کا بھی احتمال ہے کہ یہاں غلاموں کے ساتھ احسان کے حکم سے اُن پر نفقہ کی وسعت کرنے کا حکم مراد ہو۔ کیونکہ انسان عموماً اپنے غلام کو اپنی ملک میں ہونے کی وجہ سے نفقہ (روٹی کپڑا وغیرہ) تو دیتا ہے مگر اکثر اس کے نفقہ میں کنجوسی کرتا ہے کیونکہ وہ بے چارہ اس کے ہاتھ میں مملوک ہے کچھ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا۔ تو اس آیت کریمہ سے اللہ تعالیٰ نے آقاؤں اور مالکوں کو حکم دیا کہ وہ اپنے غلاموں پر نفقہ میں کنجوسی سے کام نہ لیں بلکہ کھلے دل سے ان پر خرچ کریں تاکہ اللہ تعالیٰ کی اس نعمت کا شکر ادا ہو جائے کہ اُس نے انہی جیسے انسانوں کو ان کے ماتحت کر دیا ہے اور وہ ان سے بوقت

ضرورت خدمت اور کام لیتے ہیں۔

غلاموں کے نفقہ کا وجوب سنت سے اس طرح ثابت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ غلام کے ساتھ بھلائی کی وصیت فرماتے تھے اور فرمایا کرتے تھے:

اطعموہم مما تاكلون واکسوہم مما تلبسون ولا تکلفوہم مالا یطیقون
فان اللہ تعالیٰ یقول لا یُکَلِّفُ اللہُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا۔

یعنی ان غلاموں کو وہیں سے کھلاؤ جہاں سے تم خود کھاتے ہو اور وہیں سے پہناؤ جہاں سے خود پہنتے ہو اور انہیں ایسے کام کی تکلیف نہ دو جس کی وہ طاقت نہ رکھتے ہوں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وہ کسی جان کو اس کی وسعت سے زیادہ تکلیف نہیں دیتا اور حضرت انس سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی مبارک کی آخری وصیت جب کہ آپ پر نزع کا عالم طاری تھا، یہ تھی کہ:

الصلوة وما ملکت ایمانکم۔

یعنی اے میری امت! ایک تو نماز کو قائم رکھنا دوسرے غلاموں کے ساتھ حسن سلوک رکھنا۔ غلام کے نفقہ کے وجوب پر امت کا اجماع ہے۔ اور عقل سے غلام کے نفقہ کا وجوب یوں ہے کہ وہ اپنے آقا کا مملوک ہے اور اسکی ملک میں کوئی چیز نہیں۔ اگر اس کا نفقہ (روٹی کپڑا) اس کے مالک پر نہ ڈالا جائے تو وہ ہلاک ہو جائے گا۔

فصل

سبب وجوب کا بیان

نفقہ الرقیق (غلام کے نفقہ) کے واجب ہونیکا سبب ملک ہے۔ کیونکہ ملک (ملکیت) ہی غلام سے ہر قسم کے نفع اٹھانے اور اس پر ہر طرح کے تصرف کے اختصاص کو لازم کرتی ہے تو جب غلام کی منفعت مالک کے لئے ہے تو اس کی خوراک بھی مالک کے ذمہ ہونی چاہیے اسی اصل کی رو سے غلام پر اپنے بیٹے کا نفقہ واجب نہیں ہوتا وجہ یہ ہے کہ وہ اس کا مالک نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کی ماں اگر آزاد ہے تو وہ بھی آزاد ہے اور اگر اس کی بیٹی ہے تو وہ اپنی ماں کے آقا کی ملک ہے۔ لہذا اس کا نفقہ ماں کے آقا پر ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ غلام کا اپنا کوئی مال نہیں ہوتا بلکہ وہ خود اور جو کچھ اس کے پاس ہے سب مولا کا ہوتا ہے۔ اور اس غلام کا مولیٰ غلام کے لڑکے کے معاملے میں بالکل اجنبی ہے تو لڑکا غیر کی ملک ہے اس کا نفقہ غیر کی ملک میں کیسے واجب ہو سکتا ہے۔ اسی طرح آزاد آدمی پر اپنے مملوک لڑکے کا نفقہ واجب نہیں ہوتا وہ یوں کہ ایک آزاد آدمی کسی دوسرے کی مملوک سے شادی کرے اور اس سے لڑکا پیدا ہو اب یہ لڑکا چونکہ اپنی ماں کے مالک کی ملک ہے لہذا اس کا نفقہ باپ پر واجب نہ ہوگا۔

مسائل اگر آدمی اپنے غلام کو آزاد کر دے تو اب غلام کا حق نفقہ باطل ہو گیا کیونکہ وجوب نفقہ کا سبب مالک کی ملکیت باطل ہو گئی۔

● پھر اگر وہ بالغ اور صحیح وتوانا ہو تو اس کا نفقہ اس کی اپنی کمائی میں ہے۔ اور اگر وہ نابالغ ہو یا معذور ہو تو اس کا نفقہ بیت المال میں ہے کیونکہ مسلمانوں کا ایک عاجز فرد ہے اور بیت المال مسلمانوں ہی کا مال ہے لہذا اس کا نفقہ بیت المال میں سے دیا جائے گا۔

اسی طرح وہ نومولود بچہ جسے رستے میں پھینک دیا گیا ہو اس کا نفقہ بھی بوجہ مذکور بیت المال میں سے ہوگا۔

● اگر ایک چھوٹا بچہ کسی آدمی کے ہاتھ میں ہو اور وہ کسی دوسرے آدمی سے کہے کہ یہ تیرا غلام ہے اسے تو نے مجھے بطور دیعت دیا تھا مگر وہ دوسرا آدمی اس بچے کے اپنا غلام ہونے سے انکار کر دے تو امام محمد کہتے ہیں کہ دوسرے آدمی سے قسم لی جائے گی کہ واقعی اس کے یہ بچہ دیعت نہیں کیا تھا اور نہ ہی یہ اس کا غلام ہے اگر وہ قسم اٹھا دے تو اس بچے کا نفقہ اس آدمی پر ہے جس کے ہاتھ میں ہے کیونکہ اس نے پہلے تو خود اس کی غلامی کا اقرار کیا پھر اپنے غیر کے لئے اس کے غلام ہونے کا اقرار کیا اور غیر نے اس کے اقرار کو رد کر دیا تو وہ اس کے ہاتھ میں باقی رہا اور ہاتھ (قبضہ) ملکیت کی دلیل ہے لہذا اس پر اس کا نفقہ لازم ہوگا۔ امام محمدؒ نے فرمایا اگر وہ بڑا ہو تو میں مدعی علیہ سے حلف نہیں لوں گا کیونکہ جب بڑا ہے تو اس چیز کا فیصلہ اس کے اپنے ہاتھ میں ہے۔ اور اس کے متعلق کسی کا دعویٰ فضول ہے لہذا یہ معاملہ خود اس بڑے کے دعویٰ پر موقوف ہے پس جس آدمی نے دعویٰ کیا کہ وہ (بڑا) اس کا غلام ہے اور اس نے اس آدمی کی تصدیق کر دی تو اس آدمی پر اس (بڑے) کا نفقہ ہوگا۔

● اگر غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو تو اس کا نفقہ دونوں پر بقدر ملک واجب ہے۔

اسی طرح اگر غلام دو آدمیوں کے ہاتھ میں اور دونوں الگ الگ اس کے مالک ہونے کے مدعی ہوں مگر ثبوت کسی کے پاس نہ ہو تو اس کا نفقہ دونوں پر ہے اور فقہاء نے اس باندی کے بارے میں جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک تھی اور اس نے ایک لڑکا جنا تو دونوں شریکوں نے اس لڑکے کا دعویٰ کر دیا یہ فرمایا کہ اس لڑکے کا نفقہ دونوں شریکوں پر ہے۔ اور جب وہ لڑکا بڑا ہو جائے گا تو اس پر ان دونوں کا نفقہ واجب ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس کے حق میں کامل باپ ہے (واللہ اعلم)

فصل

وجوب نفقہ کی شرط

غلام کے نفقہ کے واجب ہونے کی شرط ایک تو اس کا مملوک المنافع ہونا ہے یعنی اس کے منافع بھی اس کے آقا کی ملک ہوں دوسرے وہ مولیٰ ہی کے لیے کمائی کرنے والا ہو۔ اگر غلام کے منافع اور کمائی مولیٰ کی ملک میں نہ ہوں تو اس کا نفقہ مالک کے ذمہ نہیں۔ پس

مسائل : انسان پر اپنے مملوک غلام، مدبر غلام (جسے آقا اپنے مرنے کے بعد آزادی کا پروانہ دے چکا ہو اور ام ولد (وہ لونڈی جسکے ہاں آقا کی کوئی اولاد ہو)، کا نفقہ لازم ہے کیونکہ ان سب کی کمائی آقا کی ملک ہوتی ہے البتہ آقا پر اپنے مکاتب غلام (وہ غلام جس کی آزادی معینہ مال کی ادائیگی کے ساتھ مشروط ہو)، کا نفقہ واجب

نہیں۔ کیونکہ مکاتب کی کمائی اس کے آقا کی ملک نہیں ہوتی وہ کمائی میں آزاد آدمی کی مانند ہے۔ لہذا اس کا نفقہ آزاد کی طرح اپنی ہی کمائی میں ہوگا۔ اسی طرح وہ غلام جس کا بعض حصہ آزاد ہو اس کا نفقہ بھی آقا پر لازم نہیں۔ وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب اور صاحبین کے نزدیک بمنزلہ آزاد کے ہے جس پر دینے کا ایسا غلام جو مملوک کسی کا ہو مگر خدمت کسی دوسرے کی کرتا ہو تو اس کا نفقہ خدمت لینے والے آدمی پر ہے نہ کہ اصل مالک پر، کیونکہ اس کے منافع خدمت لینے والے کے لیے مختص ہیں۔

● رہن (گروی) میں رکھے گئے غلام کا نفقہ راہن (گروی رکھنے والے) پر اور بطور امانت رکھے گئے غلام کا نفقہ امانت رکھنے والے پر ہے۔ کیونکہ ملک اور غلام کے منافع راہن اور مودع (امانت رکھنے والے) ہی کو لوٹتے ہیں۔ البتہ جو غلام عاریۃً لیا جائے اس کا نفقہ مستغیر پر ہے کیونکہ عاریت کے زمانے میں منافع اسی کو لوٹتے ہیں اس لئے کہ منگنی دینا عبارت ہے منفعت کے مالک بنادینے سے۔ اور غصب شدہ غلام کا نفقہ اسے لوٹانے سے قبل غاصب پر ہے کیونکہ اس کے منافع ہمارے بعض ائمہ کے نزدیک غاصب کی ملکیت پر پیدا ہوتے ہیں حتیٰ کہ غاصب پر ان منافع کا تاوان بھی نہیں لہذا اس کا نفقہ اس پر ہوگا اور دوسرے اس لئے کہ مضمون چیز کا لوٹانا غاصب کے ذمہ ہے اور لوٹانے کا بوجھ اسی پر ہے کہ وہ لوٹانے کی ضرورت میں سے ہے کیونکہ مضمون چیز کو لوٹانا ممکن نہیں سوائے اس کے اسے باقی رکھا جائے اور عادتاً وہ باقی نہیں رہ سکتی مگر نفقہ کے ساتھ۔ تو نفقہ لوٹانے کی ضروریات میں سے ہونے کی وجہ سے لوٹانے کے بوجھ میں سے ہوا لہذا یہ غاصب کے ذمہ ہوگا۔ (واللہ اعلم)

فصل

مقدار واجب کا بیان

غلام کے نفقہ کی مقدار اقارب کے نفقہ کی طرح اتنی واجب ہے جتنی غلام کو کفایت کر جائے پوری ہو جائے کیونکہ اس کا وجوب بطور کفایت ہے۔ لہذا اس کا اندازہ نفقہ الاقارب کی مانند بقدر کفایت کیا جائے گا

فصل

کیفیت وجوب کا بیان

غلام کا نفقہ بایں طور واجب ہوتا ہے کہ عند الطلب آقا کو مجبور کیا جاسکتا ہے۔ وہ یوں کے غلام قاضی کے ہاں اپنے نفقہ کے بارے میں شکایت کرے تو قاضی مالک کو غلام پر خرچ کرنے کا حکم دے۔ اگر مالک انکار کرے تو قاضی دیکھے کہ غلام اگر محنت مزدوری کے قابل ہو تو اسے محنت پر لگائے اور اس کی اجرت سے اس پر خرچ کرے یا اسے بیچ دے اگر وہ محل بیع ہو (یعنی مکاتب، مدبر وغیرہ نہ ہو) اور بیچ دینا زیادہ بہتر ہے بہر کیف مالک کو اتفاق پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر غلام اجارہ کے قابل نہ ہو یعنی چھوٹا ہو یا لونڈی ہو یا فروخت ہونے کا اہل نہ ہو مثلاً مدبر یا ام ولد ہو تو اس صورت میں آقا کو اتفاق پر مجبور کیا جاسکتا ہے کیونکہ

نہ تو وہ اجارہ (مزدوری) کے قابل ہے اور نہ ہی بیع کا اہل ہے اور اسے یوں ہی بلا نفقہ کے بھوکا چھوڑ دینا ایک آدمی کو ضائع کرنا ہے لہذا اتفاق پر مجبور کیا جائے گا (واللہ اعلم)

چوپایوں کے نفقہ کا بیان

ظاہر الروایت میں یہ ہے کہ چوپایوں کے نفقہ کے سلسلے میں مالک کو مجبور نہیں کیا جاسکتا البتہ مالک کو خدا کا خوف دلایا جائے گا کہ وہ چوپائے پر خرچ کرے۔ مگر امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ مالک حیوان کو حیوان کے نفقہ پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ حیوان کو بھوکا چھوڑنے میں بلا وجہ اسے تکلیف نہیں مبتلا کرنا ہے دوسرے یہ تصنیع مال کے مترادف ہے اور ان سب چیزوں سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے تیسرے یہ کہ عاقبت کا فکر نہ کرنا بیوقوفی ہے اور بیوقوفی حلالاً حرام ہے ظاہر الروایت والے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق پر جبر عند الطلب ہوتا ہے اور یہ مطالبہ صاحب حق کی طرف سے ہونا چاہیے جہاں مطالبہ نہ ہوگا وہاں جبر بھی نہ ہوگا البتہ اللہ اور بندے کے درمیان وہ حق واجب ہوگا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ہے :

جمادات کا نفقہ | رہے جمادات مثلاً مکانات زمین وغیرہ تو ان کے نفقہ پر مالک کو مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ وجہ وہی ہے جو ابھی بیان ہوئی یعنی کسی حق پر کسی کو مجبور صاحب حق کے مطالبہ پر کیا جاسکتا ہے۔ ظاہر ہے وہ چیز یہاں نہیں لہذا مالک کو مجبور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ جب ایسے مال (مکان، زمین وغیرہ) کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو پھر اس پر خرچ کر کے مال کو نہ بچانا مکروہ ہے۔ (واللہ عز وجل اعلم)

کتاب الحضانة

بچہ کی پرورش اور اسکے متعلق احکام کا بیان

اس کتاب (کتاب الحضانة) کے بارے میں گفتگو چند فصلوں پر مشتمل ہے۔

- ایک فصل میں حضانت کی تفسیر کا بیان۔
- دوسری میں حضانت کے مستحق کا بیان۔
- تیسری میں مدت حضانت کا بیان۔
- اور چوتھی میں حضانت کے مکان کا بیان۔

فصل حضانت کی تفسیر کا بیان

حضانت کا لفظ لغت کے اندر دو معنوں میں مستعمل ہے: ایک تو یہ کہ ”کسی چیز کو ایک طرف کر دینا، علیحدہ کر دینا“ کہا جاتا ہے حصن الرجل الشئ یعنی آدمی ایک چیز سے علیحدہ ہو گیا اور اسے اپنے سے الگ کر دیا، حضانت کا دوسرا معنی کسی چیز کو پہلو کے ساتھ ملانا ہے (الضم الى الجنب) کہا جاتا ہے جضنته واحتضنته، یعنی میں نے اس کو اپنے پہلو کے ساتھ ملا دیا۔ الحصن کا معنی الجنب (پہلو) ہے۔ پس ماں کا بیٹے کو حضانتہ میں لینے کا مطلب، ماں کا بیٹے کو اپنے پہلو کے ساتھ ملانا اور اسے باپ سے علیحدہ کر دینا ہے تاکہ بچہ اس کے ہاں رہے اور وہ بچے کی ہر طرح کی حفاظت، اس کے ٹھہرانے کا بندوبست اور اس کے کپڑے وغیرہ دھونے کا انتظام کر سکے۔

رضاعت باپ کی ذمہ داری ہے | ماں کو بیٹے کے دودھ پلانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ ہاں اگر کوئی دوسری عورت دودھ پلانے والی نہ ملے تو پھر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ یہ قول عام علماء کا ہے اور امام مالکؒ یہ فرماتے ہیں کہ ماں اگر کسی شریف خاندان سے تعلق رکھتی ہے تو اسے مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر وہ کسی گھٹیا خاندان سے ہے تو اسے مجبور کیا جاسکتا ہے مگر

صحیح بات عام علماء ہی کی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:
لا تضار والدۃ بولدہا

اس آیت کریمہ کا ایک معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ ماں اگر نہ چاہتی ہو تو اسے دودھ پلانے پر مجبور کر کے تکلیف نہ پہنچائی جائے۔ دوسرے مطلقہ ماؤں کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا:
فان ادنعن لکم فاتوهن اجورھن۔

یعنی اگر وہ تمہارے لیے (تمہاری اولاد کو) دودھ پلائیں تو تم انہیں ان کی اجرت دو۔ اس آیت کریمہ میں باری تعالیٰ نے رضاعت (دودھ پلانے) کی اجرت باپ پر رکھی ہے نہ کہ ماں پر، حالانکہ ماں موجود ہے تو یہ چیز اس پر دال ہے کہ رضاعت ماں پر لازم نہیں۔

اللہ تعالیٰ نے فرمایا:
وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف۔

(اور جس کا لڑکا ہے یعنی باپ، اس پر ان (دودھ پلانے والی ماؤں) کا کھانا اور کپڑا ہے دستور کے مطابق) یہاں ”والدات“ سے مراد اگر مطلقہ ماںیں لی جائیں تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ ماں کے ذمہ بچے کو دودھ پلانا نہیں اللہ تعالیٰ نے بدل رضاع، باوجودیکہ ماں موجود ہے، باپ پر لازم کیا ہے اور اگر یہاں ”والوالد“ سے منکوحہ ماںیں مراد ہوں تو بھی نتیجہ یہی نکلتا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ مرضعہ (دودھ پلانے والی) ماں کے لیے باپ پر زیادہ نفقہ واجب کرنا بچہ کی وجہ سے ہے ورنہ منکوحہ تو ویسے ہی نفقہ کی مستحق ہے چاہے اس کا کوئی لڑکا نہ ہو۔ پھر یہ کہ بچے کو دودھ پلوانا بچے پر اتفاق (خرچ کرنا) ہے اور ظاہر ہے کہ بچے کا نفقہ والد کے ساتھ خاص ہے اور ماں اس میں شریک نہیں۔ یہ بات تو حکماً اور قضاء ہے۔

جہاں تک فتویٰ کا تعلق ہے تو فتویٰ یہی ہے کہ ماں بچے کو دودھ پلائے کیونکہ باری تعالیٰ نے جہاں لا تضار والدۃ بولدہا (کسی ماں کو تکلیف نہ پہنچائی جائے اسکے بچے کے باعث) فرمایا ہے وہاں ساتھ ہی یہ بھی فرمایا ہے کہ: ولا مولود له، بولدہ لا اور نہ کسی باپ کو تکلیف پہنچائی جائے اس کے بچے کے باعث۔ اس کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ ماں بچے کو باپ کی طرف نہ پھینک دے اور یہ نہ کہے کہ وہ دودھ نہیں پلائے گی کیونکہ اس طرح بچے کو تکلیف پہنچے گی اور جب بچے کو تکلیف پہنچے گی تو والد کو بھی تکلیف ہوگی کیونکہ وہ اس کا لحظہ جگر ہے۔ دوسرے یہ کہ نکاح تو ایک سکون اور قرب کا عقد ہے اور یہ سکون و قرب اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتا جب تک کہ میاں بیوی دونوں مصالح نکاح پر اکٹھے نہ ہوں۔ اور ان مصالح نکاح میں سے ایک بچے کو دودھ پلانا بھی ہے لہذا فتویٰ یہی ہے کہ ماں بچے کو دودھ پلائے۔ ہاں اگر وہ دودھ پلانے سے انکار کرے تو بوجہ مذکور اسے مجبور بھی نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ انہی بات ضرور ہے کہ اگر کوئی دوسری دودھ پلانے والی نہ ملے تو پھر ماں کو دودھ پلانے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ اب بھی اگر اسے مجبور نہ کیا گیا تو بچہ ہلاک ہو جائے گا۔

ماں دودھ پلانے کی زیادہ مستحق ہے | اگر باپ اپنے بچے کے واسطے کوئی دوسری مرضہ دودھ پلانا چاہتی ہو تو ماں دودھ پلانے کی زیادہ حقدار ہے کیونکہ وہ اس پر سب سے زیادہ شفقت کرنے والی ہے۔ دوسرے یہ کہ ماں سے بچہ چھین کر کسی دوسری کے حوالے کرنا ماں کو تکلیف پہنچانا ہے اور اس چیز سے اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان لاتقار والدۃ بولدھا کے ذریعہ روک رکھا ہے۔ اس آیت کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ ماں اگر بچے کو روکنا اور دودھ پلانا چاہتی ہو تو اس سے بچہ چھین کر اسے تکلیف نہ پہنچائی جائے۔

ماں دودھ پلانے پر اجرت نہیں لے سکتی | ماں اگر اپنے صلیبی بیٹے کو دودھ پلانے پر اجرت نہیں کیونکہ اگرچہ وہ حکماً دودھ پلانے کی پابند نہیں تاہم فتویٰ کی رو سے پابند ہے۔ یعنی دودھ پلانا اس کا فرض ہے اور کسی واجبہ امر پر اجرت لینا ایک قسم کی رشوت ہے پھر یہ کہ اس طرح وہ ایک تو نفقہ الشکاح کی مستحق ٹھہری اور دوسرے اجرت رضاعت کی۔ حالانکہ رضاعت کی اجرت بمنزلہ نفقہ کے ہے لہذا وہ دو نفقوں کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں رضاعت کی اجرت کا وجوب بچے کی حفاظت اور نہلانے دھلانے کے لیے ہے۔ اور بچے کا نہلانا دھلانا گھر کی صفائی میں شامل ہے اور گھر کی منفعت میاں بیوی دونوں کو حاصل ہوتی ہے لہذا اس کے واسطے جائز نہیں کہ وہ اس منفعت پر عوض لے جو خود اسے بھی حاصل ہے۔

مسائل | اگر وہ اسے اپنے اس بچے کو دودھ پلانے کی اجرت پر رکھے جو کسی غیر عورت سے ہے تو جائز ہے۔ کیونکہ وہ اس پر واجب نہیں۔ لہذا کسی فعل واجب پر اجرت لینا نہیں بنتا اور نہ ہی بچے کی حفاظت اور نہلانے دھلانے میں اس کی کوئی اپنی منفعت ہے کیونکہ اس کے لیے واجب نہیں کہ وہ بچے کو اپنے ساتھ ہی رکھے۔ اور اسی طرح

⑤ جو عورت طلاق رجعی کی عدت گزار رہی ہو اس کے لیے روا نہیں کہ وہ اپنے بچے کو دودھ پلانے پر اجرت لے کیونکہ طلاق رجعی کے بعد نکاح من کل الوجوہ قائم رہتا ہے۔ البتہ

⑥ جس عورت کو طلاق بائن دے دی گئی ہے اس کے اپنے بچے کو دودھ پلانے پر اجرت لینے میں اختلاف ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ وہ اجرت نہیں لے سکتی کیونکہ دوران عدت جب وہ نفقہ اور سکونت کی مستحق ہے تو اجرت رضاعت کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ دوسری روایت یہ ہے کہ وہ دودھ پلانے پر اجرت لے سکتی ہے کیونکہ اس کا نکاح زائل ہو چکا ہے اور وہ اجنبی عورت کی مانند ہے۔

⑦ عدت گزار جانے کے بعد ماں اگر رضاعت کی اجرت کا مطالبہ کرے اور باپ کہے کہ میرے پاس ایسی مرضہ موجود ہے جو بغیر اجرت کے دودھ پلائے گی یا تجھ سے کم اجرت پر دودھ پلائے گی تو والد کو اس بات کا حق ہے کہ وہ ماں سے دودھ نہ پلائے۔ کیونکہ ارشادِ باری ہے۔

وَاِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَمَشْرِضٌ لِّهٖ اٰخُوْنٰی

(اور اگر تم باہم کشمکش کرو تو رضاعت کوئی دوسری کرے)۔ پھر یہ کہ جو کچھ ماں چاہتی ہے اس پر والد کو مجبور کرنا اسے ضرر پہنچانا ہے اور ادھر اللہ کا ارشاد ہے: وَلَا مَوْلُوْدٌ لَّهٗ يُوْلَدُ ۙ یعنی جو اجرت اجنبی عورت مانگ رہی ہے اس سے زیادہ پر مجبور کر کے باپ کو نقصان نہ پہنچایا جائے۔ چنانچہ اس آیت کریمہ کی ایک تاویل یہ بھی بیان کی گئی ہے لیکن اجنبی مرضعہ بچے کو اس کی ماں کے پاس دودھ پلانے لگی اور ماں بیٹا کے درمیان تفریق نہ کی جائے گی کیونکہ ایسا کرنے میں ماں کو ضرر پہنچانا ہے۔ (واللہ اعلم)

فصل

حضانہ کے مستحق کا بیان

حضانہ (بچے کی پرورش) ایک وقت میں عورتوں کے لیے اور ایک وقت میں مردوں کے لیے ہوتی ہے۔ حضانہ میں اصل تو عورتیں ہیں کیونکہ عورتیں طبعاً زیادہ نرم اور چھوٹوں کی تربیت کے زیادہ لائق ہوتی ہیں۔ عورتوں کے بعد حق حضانہ مردوں کو دیا گیا ہے کیونکہ وہ حمایت، حفاظت اور بچوں کے دیگر مصالح پر زیادہ قادر ہوتے ہیں۔ مردوں اور عورتوں دونوں کی حضانہ کی کچھ شرائط ہیں لہذا پہلے ہم دونوں حضانوں کی شرائط اور وقت بتاتے ہیں۔

عورتوں کی حضانہ کی شرائط

عورت بچہ کی محرم ہونا۔ بچے کی پرورش کے شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ عورت عورت بچہ کی محرم رشتہ دار ہو لہذا جو عورتیں محرم نہیں ہوتیں مثلاً چچا زاد، ماموں زاد بھوپھی زاد اور خالہ زاد بنیں تو وہ حضانہ بچے کی پرورش کی مستحق نہیں کیونکہ حضانہ کی بناءً شفقت پر ہے اور محرم رشتہ داری ہی شفقت کیساتھ مختص ہے پھر محرم عورتوں میں وہ عورت سب مقدم ہے جو بچے کی سب زیادہ قریبی ہے لہذا محرم عورتوں میں حضانہ کی سب زیادہ مستحق ماں ہے۔ کیونکہ اس سے بڑھ کر کوئی قریبی نہیں۔ ماں کے بعد نانی اور نانی کے بعد دادی کا نمبر ہے۔ نانی اور دادی قرب میں اگرچہ برابر ہیں لیکن ایک (نانی) کا قرب ماں کی طرف سے ہے اس لیے دادی سے وہ اولیٰ ہے۔ اور نانی کی یہ اولویت (اولیٰ ہونا) ماں کی طرف سے ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہذا ہر وہ عورت جو ماں کی قرابت کی وجہ سے قریبی ہے وہ حضانہ کی زیادہ مستحق ہے کیونکہ وہ زیادہ شفیق ہوگی۔ دادی کے بعد بہنوں کا نمبر ہے۔ دادی بہن سے اولیٰ ہے۔ کیونکہ اسے قرب ولادۃ حاصل ہے۔ بہنوں کے اندر حضانہ کی زیادہ مستحق سگی بہن (ماں باپ کی طرف سے بہن) ہے پھر ماں کی طرف سے بہن اور تیسرے نمبر پر باپ کی طرف سے بہن ہے۔ کیونکہ سگی بہن ماں باپ دونوں کی طرف سے قرابت رکھتی ہے لہذا قرابت باپ کی وجہ سے اسے ماں کی طرف سے بہن پر ترجیح حاصل ہوگی۔ اور ماں کی طرف سے بہن کو باپ کی طرف سے بہن پر اس لیے ترجیح ہے کہ وہ ماں سے قرابت رکھتی ہے۔

کون عورت حضانت کی زیادہ مستحق ہے | باپ جائی بہن اور خالہ میں سے کون زیادہ حضانت

اللہ علیہ سے دو قول مروی ہیں کتاب النکاح میں ایک قول یہ ہے کہ خالہ اولیٰ ہے اور یہی قول امام محمدؒ اور امام زفرؒ کا ہے۔ اور کتاب الطلاق میں یہ قول ہے کہ باپ کی طرف سے بہن خالہ سے اولیٰ ہے۔ پہلے قول کی دلیل وہ روایت ہے جو یوں مروی ہے کہ حضرت (سید الشہداء امیر حمزہ رضی اللہ عنہ کی صاحبزادی نے جب سیدنا علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کو دیکھا تو ان سے پیٹ گئیں اور کہا اے میرے چچا کے بیٹے! حضرت علی المرتضیٰ نے انہیں اٹھالیا تو اس بچی کو لینے کے بارے میں حضرت علی المرتضیٰ حضرت جعفر طیارؒ اور حضرت زید بن حارثہؒ آپس میں جھگڑنے لگے حضرت علی المرتضیٰ کا کہنا یہ تھا کہ یہ میرے چچا کی بیٹی ہیں، حضرت جعفر طیار کا موقف یہ تھا کہ یہ ایک تو میرے چچا کی بیٹی ہیں دوسرے ان کی خالہ میرے عقد نکاح میں ہے۔ حضرت زید نے کہا یا رسول اللہ! یہ میرے بھائی کی بیٹی ہے آپ نے میرے اور حضرت امیر حمزہ کے درمیان مؤاخات قائم فرمائی تھی۔ تینوں کے دلائل سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بچی کا فیصلہ اس کی خالہ کے حق میں کیا اور بچی جعفر طیار کے حوالے کر دی اور ارشاد فرمایا: **بِخَالَةِ وَالِدَةِ خَالَةُ ابْنِهَا**۔ اس روایت میں چونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خالہ کو والدہ کا نام دیا ہے لہذا خالہ زیادہ حقدار ہے۔ امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ باپ کی طرف سے بہن باپ کی بیٹی ہے اور خالہ نانے کی بیٹی ہے تو بہن زیادہ قریبی ہوئی لہذا حضانت کی بھی زیادہ مستحق ہوئی اسی طرح سگی یا سوتیلی بہن کی بیٹی (بھانجی) بھی خالہ سے اولیٰ ہے کیونکہ وہ والدین کی اولاد سے ہے اور خالہ نانا کی اولاد سے۔

● **بھانجیاں** بھتیجیوں سے اولیٰ ہیں کیونکہ بھائی کا حضانت میں کوئی حق نہیں جب کہ بہن کو حضانت میں حق حاصل ہے لہذا بہن کی اولاد (بھانجیاں) اولیٰ ہونگی۔

● **خالائیں** بھتیجیوں سے زیادہ مستحق ہیں کیونکہ بھتیجی مذکر کی طرف سے قریبی ہے اور خالہ کی قرابتہ ماں کی طرف سے، لہذا خالہ اولیٰ ہے۔

● **بھائی کی بیٹیاں** (بھتیجیاں) پھوپھیوں سے زیادہ مستحق ہیں۔ یہ دونوں (بھتیجی اور پھوپھی) اگرچہ مذکر کی طرف سے قرابت رکھتی ہیں مگر بھتیجی زیادہ قریبی ہے کیونکہ وہ باپ کی اولاد ہے اور پھوپھی دادا کی اولاد تو بھتیجی زیادہ قریبی ہوئی لہذا حضانت میں زیادہ مستحق ہے۔

● **خالائیں** پھوپھیوں سے زیادہ مستحق ہیں۔ دونوں قرب میں اگرچہ برابر ہیں مگر چونکہ خالائیں ماں کی طرف سے قربت رکھتی ہیں لہذا زیادہ شفیق ہوں گی پھر خالائیں میں زیادہ مستحق سگی خالہ ہے کیونکہ وہ ماں باپ دونوں کی طرف قرابتہ رکھتی ہے۔ سگی خالہ کے بعد ماں کی طرف سے خالہ اور اس کے بعد باپ کی طرف سے خالہ کا نمبر ہے۔ اس کے بعد پھوپھیوں کا نمبر ہے۔

● **حسن بن زیاد** نے کتاب الطلاق میں بیان کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دادی خالہ سے اولیٰ ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک خالہ اولیٰ ہے۔ امام زفرؒ کا استدلال حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد

الخالۃ والدۃ (خالہ بمنزلہ والدہ کے ہے) سے ہے اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ دادی کو قرب ولادۃ حاصل ہے اور بچے پر ولایت (تصرف) قرب ولادۃ کے ذریعے حاصل ہوتی ہے۔
 ● پھوپھیوں میں مقدم سگی پھوپھی، پھر ماں کی طرف سے پھوپھی پھر باپ کی طرف سے پھوپھی ہے۔
 ● چچا، ماموں، خالہ اور پھوپھی کی بیٹیوں کو حضانتہ میں کوئی حق حاصل نہیں کیونکہ ان کی قرابت قرابتہ محرمہ نہیں ہے، (واللہ اعلم)۔

۲۔ محرم عورت بچے کے اجنبی کی منکوحہ نہ ہو | عورتوں کی پردرشن کی دوسری شرط یہ ہے کہ عورت کسی ایسے آدمی کے نکاح

میں نہ ہو جو بچہ کے لیے بالکل اجنبی ہو یعنی بچہ کے ساتھ اس کا کوئی قریبی رشتہ نہ ہو۔ اگر ایسا ہوگا تو حضانتہ میں اس کا کوئی حق نہ ہوگا۔ اس شرط کی اصل وہ روایت ہے جو عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے حوالے سے مروی ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئی اور عرض کیا یا رسول اللہ! میں اپنے اس بیٹے کو پیٹ میں لیے پھری، گود میں اٹھائے رکھا، اپنی چھاتی سے دودھ پلایا اب اس کا باپ اس کو مجھ سے چھیننا چاہتا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:
 انت احق بہ منه مالم تنکحی“

(تو اس بچے کی باپ سے زیادہ حقدار ہے جب تک کہ دوسری شادی نہ کر لے)۔ ایک اور روایت حضرت سعید بن مسیب سے یوں مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے اپنے صاحبزادے عاصم کی ماں کو طلاق دے دی تھی۔ طلاق کے بعد حضرت عمر کی اس سے جب ملاقات ہوئی تو اس نے عاصم کو اٹھا رکھا تھا حضرت عمر عاصم کو لینے کے لیے اس سے جھگڑنے لگے۔ معاملہ حضرت ابوبکرؓ کی عدالت تک پہنچا۔ حضرت ابوبکرؓ نے عاصم بن عمر کا فیصلہ اس کی ماں کے حق میں اس وقت تک کے لیے فرمایا جب تک کہ عاصم جوان نہ ہو جائے یا اس کی ماں دوسری شادی نہ کر لے۔ اور فرمایا:
 ان ریجھاد فراشہا خیر لہ حتی یشب ادتزوج“

اس (ماں) کی بواہ اور اس کا بستر بہتر ہے بچے کے لیے حتیٰ کہ بچہ بڑا ہو جائے یا یہ دوسری شادی کر لے۔ یہ فیصلہ حضرت ابوبکرؓ نے تمام صحابہ کی موجودگی میں کیا مگر کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا اس کے علاوہ بچے کو اگر باپ کے حوالے کر دیا جائے تو اس امر کا اندیشہ ہے کہ باپ بچے پر زیادہ سختی کرے گا اس کی طرف یوں دیکھے گا جیسے کسی پر موت کی غشی طاری ہو اور اس کے نفقہ میں کمی کرے گا جس سے بچہ کو ضرر پہنچ سکتا ہے۔ اگر ماں کسی ایسے آدمی سے نکاح کر لے جو بچے کا محرم ہو تو پھر اس کا حق حضانتہ ساقط نہ ہوگا۔ مثلاً بچہ کی ماں بچے کے چچا سے نکاح کر لے۔ کیونکہ ایسی صورت میں ماں اور اس کے دوسرے خاوند سے بچہ پر ظلم اور زیادتی کا امکان نہیں۔ کیونکہ دونوں بچے سے ایسی قرابت رکھتے ہیں جو شفقت کی باعث ہوتی ہے۔ اگر عورت کا وہ خاوند مر جاتا ہے جو بچہ کے لیے اجنبی ہے یا اسے طلاق دے دیتا ہے تو عورت کا حق حضانتہ لوٹ آئے گا کیونکہ حضانتہ کا مانع دور ہو گیا۔ اب وہ اس عورت سے زیادہ حقدار ہوگی جو دور کی رشتہ دار ہے۔

۳۔ عورت مرتد نہ ہو | عورتوں کی حضانت (بچے کی پرورش) کی تیسری شرط یہ ہے کہ عورت مرتد نہ ہو اگر وہ مرتد ہو گئی یعنی اسلام سے پھر گئی تو اس کا حق حضانت (بچے کی پرورش کا حق) جاتا رہا۔ وجہ یہ ہے کہ مرتد عورت کو قید کر دیا جاتا ہے اور اس طرح بچے کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔ ہاں اگر توبہ کر لے اور دوبارہ دائرہ اسلام میں داخل ہو جائے تو اس کا حق حضانت بھی لوٹ آئے گا۔ کیونکہ مانع دور ہو گیا ہے۔ امام محمد سے ایسی بہت سی قریبی عورتوں کے بارے میں پوچھا گیا، جن کے خاوند بچے کے لیے اجنبی ہوں، کہ ان میں سے بچہ کس کو دیا جائے؟ امام محمد نے فرمایا قاضی جہاں چاہے بچہ کو دے سکتا ہے کیونکہ ان تمام کا کوئی حق نہیں۔ وہ ایسی ہی ہیں جیسا کہ ان کی کوئی قرابت نہیں۔

۴۔ عورت آزاد ہو | عورتوں کی حضانت کی چوتھی شرط یہ ہے کہ عورت آزاد ہو۔ لہذا الفلذی اور ام ولد کو آزاد بچے کی حضانت میں کوئی حق نہیں۔ کیونکہ حضانت ایک نسیم کی ولایت (تصرف) ہے اور یہ دونوں اہل ولایت میں سے نہیں۔ البتہ جب یہ آزاد ہو جائیں تو بچہ حضانت (بچے کی پرورش) میں آزاد عورت کی مانند ہیں کیونکہ اب یہ بھی ولایت کی اہل ہیں۔ ذمی عورت حضانت میں مسلمان عورت کی مانند ہے کیونکہ یہ ایک حق ہے جو چھوٹے بچے کی رعایت کرتے ہوئے ثابت ہوتا ہے اور کوئی حق اسلام اور کفر سے مختلف نہیں ہو جاتا۔

دین کا اتحاد شرط نہیں | اسی طرح اس حق کے ثبوت کے لیے اتحاد دین شرط نہیں۔ حتیٰ کہ حاضنہ دگود میں لینے والی، عورت اگر کتابیہ ہو اور بچہ مسلمان ہو تو حضانت میں وہ مسلمان عورت کی مانند ہے۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے۔ ابو بکر احمد بن رازی کہتے ہیں کہ کتابیہ یا ذمی عورت اس وقت تک بچے یا بچی کی حضانت (بچے کی پرورش) کی حقدار ہے جب تک کہ وہ سمجھ دار نہ ہو جائیں جب وہ سمجھ دار ہو جائیں تو اس کا حق حضانت ساقط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اب وہ انہیں کفر، انلاق و عادات کا عاری بنائے گی اور یہ چیز بچوں کے لیے (دین و دنیا کے لیے) نقصان دہ ہے (واللہ عزوجل الموفق)۔

فصل

حضانت کی مدت کا بیان

عورتوں کی حضانت کی مدت | ماں، دادی اور نانی حضانت (پرورش) میں بچے کی زیادہ مستحق ہیں حتیٰ کہ وہ ان سے مستغنی ہو جائے اور خود کھا، پی لے اور خود کپڑے پہن لے۔ ظاہر الروایۃ میں اسی طرح مذکور ہے۔ ابو داؤد بن رشید نے امام محمد سے یہ بھی ذکر کیا ہے کہ بچہ خود اکیلا استنجا وغیرہ بھی کر لے اور مدت کا کوئی تعین نہیں کیا۔ امام خصاص نے لڑکے کی حضانت کی مدت سات سال یا آٹھ سال یا اسکے لگ بھگ متعین کی ہے یہ تو لڑکے کی حضانت کی مدت تھی باقی رہی لڑکی تو وہ حیض (ماہواری) آنی کی عمر تک ماں دادی یا نانی کی حضانت میں رہے گی ظاہر الروایت میں

میں اسی طرح منقول ہے۔ ہشام نے امام محمدؒ سے یہ بھی روایت کیا ہے کہ لڑکی بالغ ہونے یا شہوت کی عمر کو پہنچنے تک مذکورہ خواتین کے ہاں رہے گی۔

لڑکے اور لڑکی کے وقت حضانت میں فرق کی وجہ | لڑکے اور لڑکی کے وقت حضانت میں اختلاف کیا

کیا ہے حالانکہ قیاس تو یہی چاہتا تھا کہ لڑکا اور لڑکی دونوں بلوغ کی عمر کو پہنچنے تک حضانت میں رہتے کیونکہ حضانت ایک قسم کا حق تصرف ہے جو ماں کو حاصل ہے اور اس وقت تک ختم نہیں ہوتا جب تک کہ بچہ بالغ نہ ہو جائے جیسا کہ باپ کو بچہ کے مال میں اس کے بالغ ہونے تک حق تصرف حاصل ہے۔ مگر ہم نے لڑکے کے معاملے میں اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم کی وجہ سے اس قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ مروی ہے کہ حضرت ابوبکر صدیقؓ نے حضرت عمرؓ کے لڑکے عاصم کو اسکی ماں کی حضانت میں دینے کا فیصلہ کیا اور فرمایا یا سو وقت تک اپنی ماں کی حضانت میں رہے گا جب تک کہ بڑا نہ ہو جائے یا اس کی ماں دوسری شادی نہ کرے۔ یہ فیصلہ تمام صحابہ کے سامنے ہوا تھا مگر کسی صحابی نے اس پر اعتراض نہیں کیا۔ لہذا ہم نے لڑکے کی حضانت میں اجماع صحابہ کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا اور لڑکی کی حضانت میں حکم اپنی اصل پر باقی رہا۔

لڑکے اور لڑکی میں اس مذکورہ اختلاف کی ایک عقلی وجہ بھی ہے وہ یہ کہ لڑکا جب خود کھانے پینے اور پہننے کی عمر کو پہنچ جاتا ہے تو پھر اس بات کی بھی ضرورت ہوتی ہے کہ اس کی تربیت کی جائے، اس میں مردانہ اخلاق و عادات پیدا کئے جائیں، اچھے طور اطوار سکھائے جائیں اور تعلیم کی طرف لگایا جائے۔ اور ظاہر ہے باپ ان تمام امور پر ماں سے زیادہ اور بہتر قدرت رکھتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر بچہ کو ماں ہی کے پاس رہنے دیا جائے تو اس میں عورتوں کے سے اخلاق و عادات پیدا ہو جائیں گے اور اس چیز میں بچہ کے لیے ضرر ہے۔ اور لڑکی کے معاملے میں یہ ضرر نہیں لہذا وہ بالغ ہونے تک ماں کے پاس رہے گی بلکہ لڑکی کو تو اس بات کی ضرورت ہے کہ وہ بلوغ کی عمر تک ماں کے ہاں رہے تاکہ عورتوں کے آداب اور اخلاق اور امور خانہ داری کو سیکھ سکے۔ پھر جب لڑکی حائضہ ہوگئی یا ماں کے پاس شہوت کی عمر کو پہنچ گئی تو اب اس بات کی ضرورت ہے کہ لڑکی کی عصمت کو محفوظ رکھا جائے اور اسے لاپچی نظروں سے بچایا جائے کیونکہ عورت دسترخوان پر رکھے ہوئے گوشت کی مانند ہے لہذا ضروری ہے کہ اب اسے اسکی تحویل میں دیا جائے جو اس کی ہر طرح حفاظت کر سکے اور ظاہر ہے مرد اس پر زیادہ قدرت رکھتے ہیں۔

باقی رہیں ماں نانی اور دادی کے علاوہ دیگر محرم خواتین مثلاً بہن خالہ، پھوپھی وغیرہ تو اس وقت لڑکی کی حضانت کا بھی وہی حکم ہے جو لڑکے کا ہے یعنی لڑکی جب کچھ بڑی ہو۔ خود کھانے پینے کے قابل ہو جائے تو ان سے لے کر باپ کے حوالے کر دی جائے۔ اگرچہ اسے عورتوں کے اخلاق و عادات اور امور خانہ داری سیکھنے کی ابھی ضرورت ہے تاہم اب وہ اس سے خدمت بھی لیں گے اور ماؤں کے علاوہ دیگر خواتین کو خدمت لینے کا حق حاصل نہیں۔ لہذا اسے باپ کے حوالے کر دیا جائے گا تاکہ

بچی کسی مصیبت (گناہ) کی مرتکب نہ ہو۔

مردوں کی حضانت کی مدت

مردوں کی مدت حضانت لڑکے کے مولدے میں اسکے بڑے ہونے (کھانے پینے کی عمر) سے لے کر اس کے بالغ ہونے تک ہے۔ اور لڑکی اگر ماں یا دادی یا نانی کے پاس ہو تو وہ بالغ ہونے کے بعد مرد کی حضانت میں آئے گی۔ اور اگر بچہ بچی ماؤں کے علاوہ کسی دوسری خاتون کے ہاں ہو تو بڑے ہوتے ہی مرد کی حضانت میں آباؤں گے۔ اور بالغ ہونے کی عمر تک مرد کی حضانت میں رہیں گے۔ مردوں کی حضانت کا وقت لڑکے یا لڑکی کے بلوغ کی عمر کو پہنچنے تک اس لیے مقرر ہے کہ مردوں کو چھوٹوں پر جو ولایت حاصل ہوتی ہے۔ وہ بالغ ہونے پر زائل ہو جاتی ہے۔ ہاں اگر لڑکے کے بالغ ہو جانے کے باوجود بھی اس پر اعتماد نہ کیا جاسکتا ہو اور باپ اس کی طرف سے مطمئن نہ ہو تو باپ کے لیے جائز ہے کہ اسے اپنے ساتھ ملائے رکھے اور اکیلا نہ چھوڑے تاکہ وہ کہیں کسی نقصان و عمل کا مرتکب نہ ہو۔ ایسی صورت میں اس کا نفقہ باپ کے ذمہ نہیں۔ الا یہ کہ بطور احسان خرچ کرے۔

جب لڑکا بالغ ہونے کے بعد عقلمند ہو، صاحب رائے ہو، لین دین کے معاملات میں باپ کا محتاج نہ ہو، معتد علیہ ہو تو باپ کو یہ حق حاصل نہیں کہ اسے روکے رکھے جس طرح اس کے مال کو نہیں روک سکتا اسے بھی نہیں روک سکتا۔ اسے چھوڑ دے وہ جہاں چاہے جائے۔ اور لڑکی اگر شبہ (شوہر سے جدا شدہ) ہو اور اس پر اعتماد نہ کیا جاسکتا ہو تو باپ اسے اکیلا نہ چھوڑے بلکہ اپنے ساتھ رکھے اور اگر قابل اعتماد ہو تو پھر باپ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اسے خواہ مخواہ روکے رکھے۔ بلکہ اسے اپنی صوابدید پر چھوڑ دے وہ جہاں مناسب سمجھے چلی جائے۔ اور لڑکی اگر باکرہ (غیر شادی شدہ، کنواری) ہو تو پھر باپ اسے اپنے پاس ہی رکھے چاہے وہ قابل اعتماد ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ وہ اکیلی لالچی اور دھوکہ باز لوگوں سے محفوظ نہیں رہ سکتی۔

حضانت مرد کی شرطیں

باقی رہیں حضانت مرد کی شرطیں تو اس کی شرائط میں سے ایک شرط عصبہ ہونا (عصبہ)۔

عصبہ ہونا: یہ شرط مردوں میں سے صرف عصبہ (باپ کی طرف سے رشتہ دار) کے لئے ثابت ہے۔ عصبہ ہونا: حضانت میں مقدم وہ ہے جو بچے کا سب سے زیادہ قریبی ہے۔ سب سے مقدم باپ ہے پھر دادا پھر پڑدادا (جتنے اوپر چلے جائیں) دادا پر دادا وغیرہ کے بعد سگے بھائی (ماں باپ دونوں کی طرف سے) کا نمبر ہے۔ سگے بھائی کے بعد دھبائی جو صرف باپ کی طرف سے بھائی ہے یا دوسرے لفظوں میں سوتیلہ بھائی۔ بھائیوں کے بعد سگا بھتیجا، پھر باپ کی طرف سے بھائی کا بیٹا۔ بھتیجیوں کے بعد سگا چچا، پھر سوتیلہ چچا، چچا کے بعد سگا چچا زاد پھر سوتیلہ چچا زاد۔

تسلیم: چچا زاد اس وقت حاضن بنتے ہیں جب چھوٹا بچہ (جسے چچا زاد کی حضانت میں دیا جا رہا ہے) لڑکا ہو اور اگر چھوٹا بچہ لڑکی ہو تو وہ چچا زاد کو حضانت میں نہیں دی جاسکتی۔ کیونکہ چچا زاد اس کے لیے محرم نہیں

اس لئے کہ اس کا اسکے ساتھ نکاح جائز ہے لہذا اسے اس پر ایمن نہیں بنایا جائے گا باقی رہا لڑکے کا تو چچا زاد اس کا عصبہ ہے لہذا وہ اس عزیز سے زیادہ مستحق ہے جو دور کا تعلق رکھتا ہے۔

(تنبیہ ختم)

چچا زاد کے بعد بالترتیب باپ کا سگا۔ اور سوتیل چچا۔ پھر بالترتیب دادا کا سگا اور سوتیل چچا۔ چھوٹی لڑکی کے اگر تین بھائی ہوں اور تینوں ایک ہی درجہ کے ہوں یعنی تینوں سگے (ماں باپ کی طرف سے) ہوں یا تینوں باپ کی طرف سے۔ اسی طرح تین چچا بھوں اور تینوں ایک ہی درجہ کے ہوں تو ان میں سے لڑکی کی حضانت کا زیادہ مستحق وہ ہوگا جو زیادہ صالح اور پرہیزگار ہوگا۔ اور اگر تینوں نیکی میں برابر ہوں تو جو عمر میں بڑا ہے وہ اولیٰ ہوگا۔ لڑکی کے عصبات میں سے سوائے چچا زاد کے اگر اور کوئی نہ ہو تو قاضی اسے جہاں دینا چاہے دے سکتا ہے کیونکہ ایسی صورت میں قاضی ہی سرپرست ہوتا ہے۔ وہ اگر زیادہ مناسب چچا زاد کو سمجھے تو اسے دے دے ورنہ کسی دوسری مسلمان امانت دار عورت کے سپرد کر دے۔

عورتوں کی طرف سے ہر مرد رشتہ دار مثلاً صرف ماں کی طرف سے بھائی، ماموں اور نانا وغیرہ کو حضانت کا حق حاصل نہیں کیونکہ وہ عصبہ نہیں ہیں۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ چھوٹی لڑکی کا اگر چچا زاد اور ماموں دونوں ہوں اور دونوں کی دینداری میں کوئی شبہ نہ ہو تو قاضی اس لڑکی کو ماموں کے سپرد کر دے کیونکہ وہ اس کا محرم ہے جب کہ چچا زاد محرم نہیں ہے لہذا محرم اولیٰ ہے۔ اور باپ کی طرف سے بھائی اولیٰ ہے ماموں سے۔ کیونکہ وہ عصبہ اور اقرب ہے نیز باپ کی اولاد سے ہے جب کہ ماموں نانا کی اولاد سے ہے اور حسن بن زیاد نے بیان کیا کہ جب بچہ کے لئے خواتین کی طرف سے کوئی قریبی نہ ہو تو چچا ماموں اور نانا سے زیادہ اس کا مستحق ہے کیونکہ وہ اس کا عصبہ ہے اور باپ کی جانب سے بھی بھائی چچا سے اولیٰ ہے اور اسی طرح بھتیجا چچا سے اولیٰ ہے کیونکہ وہ اقرب ہے پھر اگر باپ کی طرف سے مرد دل اور عورتوں میں سے کوئی بھی قریبی نہ ہو تو پھر ماں اولیٰ ہے ماموں سے اور اس بھائی سے جو صرف ماں کی طرف سے بھائی ہو کیونکہ ماں کو قرب ولادت حاصل ہے اور وہ ان محرم رشتہ داروں سے زیادہ شفیق ہوتی ہے جنہیں قرب ولادت حاصل نہیں۔

۲۔ قابل اعتماد ہو | عصبات (جن کا ذکر ابھی اوپر ہوا) ایسے ہونے چاہئیں جن پر اس لڑکی کے سلسلے میں اعتماد کیا جاسکتا ہو۔ اگر ان کے فسق اور خیانت کی وجہ سے ان پر اعتماد نہ کیا جاسکتا ہو تو پھر انہیں لڑکی کے لیے حق حضانت حاصل نہیں۔ کیونکہ بچی کو ان کی کفالت میں دنیا نقصان کا باعث ہو سکتا ہے۔ کیونکہ عصبات کو یہ حق صرف بچی کی حفاظت اور دیکھ بھال کے لیے حاصل ہے۔ لہذا اس آدمی کے لیے یہ حق ثابت نہ ہوگا جس سے کسی قسم کے جانی یا مالی نقصان کا خطرہ ہو سکتا ہے۔ حتیٰ کہ بھائی چچا بھی اگر ایسے لوگ ہوں جن پر اس بچی کے نفس اور مال کے بارے میں اعتماد نہ کیا جاسکتا ہو تو بچی ان کے حوالے نہ کی جائے اور قاضی کسی ثقہ، امانت دار اور انصاف پسند مسلمان خاتون کے سپرد کر دے یہاں تک کہ وہ بچی بالغ ہو جائے بالغ ہونے کے بعد وہ جہاں چاہے جاسکتی ہے۔ غواہ وہ باکرہ (کنواری) ہی کیوں نہ ہو۔

۳۔ دین ایک ہو | مردوں کی حضانت کی تیسری شرط اتحاد دین (دین کا ایک ہونا) ہے لہذا اس عصبہ کو یہ حق حاصل نہیں جو بچے کے دین پر نہ ہو۔ امام محمد نے امام ابوحنیفہ

کے حوالے سے اسی طرح ذکر کیا ہے۔ اور قیاس بھی یہی چاہتا ہے کیونکہ یہ حق صرف عصبہ کے لیے ثابت ہے اور دین کا مختلف ہونا عصبیت (عصبہ ہونے) کے لیے مانع ہے۔ علماء کا کہنا ہے کہ دو بھائیوں میں سے جب ایک مسلمان اور دوسرا یہودی ہو، ادھر بچہ بھی یہودی ہو تو یہودی بھائی بچہ کی حضانت کا زیادہ مستحق ہے۔ کیونکہ وہی اس کا عصبہ ہے نہ کہ مسلمان بھائی (واللہ عزوجل الموفق)

حضانت میں والدین کا اختلاف | بالغ ہونے سے قبل لڑکے یا لڑکی کو اپنی حضانت میں لینے کے لیے ماں باپ اگر جھگڑا کریں تو ہمارے

احناف کے نزدیک لڑکے اور لڑکی کو اس بات کا حق نہیں کہ والدین میں سے جس کو چاہیں اس کا انتخاب کر لیں اس کے برعکس امام شافعی لڑکے کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اگر وہ انتخاب کی سوجھ بوجھ رکھتا ہو تو اسے انتخاب کا حق حاصل ہے۔ ان کی دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ ایک عورت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئی اور عرض کیا یا رسول اللہ! میرا نمادند مجھ سے اپنے اس لڑکے کے چھیننا چاہتا ہے جو میرے ہی پیٹ سے ہے جب کہ اس لڑکے نے مجھے اب تک نفع پہنچایا ہے اور ابی عتبہ کے کنواں سے پانی پلایا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تم دونوں قرعہ اندازی کر لو۔ وہ آدمی کہنے لگا کون میرے لڑکے کو مجھ سے جدا کر سکتا ہے؟ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے لڑکے سے فرمایا: تو ماں باپ میں سے جس کو چاہتا ہے اختیار کر لے اس نے اپنی ماں کو اختیار کیا چنانچہ اُس جناب نے وہ لڑکا ماں کے حوالے کر دیا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ ماں کو دینے میں بچے کی رعایت ہے کیونکہ وہ باپ سے زیادہ شفیق ہوتی ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل وہ روایت ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ماں سے فرمایا کہ تو بچے کی اس وقت تک مستحق ہے جب تک کہ تو دوسری شادی نہ کر لے۔ اس روایت میں آپؐ نے بچے کو اختیار نہیں دیا کہ وہ والدین میں سے جس کو چاہے اختیار کر لے۔ دوسرے یہ کہ بچے کو والدین میں سے کسی کے انتخاب کا حق دینا حکمت اور مصلحت کے خلاف ہے کیونکہ فطری غلبہ خواہشات کی وجہ سے وہ مستقل طور پر بے کاری، کاہلی، بکھنے پڑھنے اور دیگر امور دین سکھنے سے گریز کی طرف مائل ہو جائے گا اور والدین میں سے اسے اختیار کرے گا جو اسے بے جا مہلت دیے رکھے گا اور اس کی تعلیم و تربیت نہیں کرے گا اور ایسا کرنے والی عموماً ماں ہی ہوا کرتی ہے۔ جہاں تک حضرت ابوہریرہؓ والی روایت کا تعلق ہے، جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے، اس سے مراد بالغ کو اختیار دینا ہے اور خود روایت کے الفاظ یعنی "قد نفعتنی و مستقانی من بشر ابی عتبہ" (اس لڑکے نے مجھے نفع پہنچایا ہے اور ابی عتبہ کے کنواں سے مجھے پانی پلایا ہے)، اس بات پر زوال ہیں کہ وہ لڑکا بالغ تھا کیونکہ ظاہر ہے نفع پہنچانا سے مراد کمائی کر کے کھلانا ہے۔ اور کمائی کرنا بالغ ہی کا کام ہو سکتا ہے اسی طرح کنویں سے پانی پینا بھی بالغ ہی کا کام ہو سکتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ یہ روایت بالغ لڑکے کے بارے

میں ہے۔ اور بالغ لڑکے کو حق انتخاب دینے کے ہم بھی قائل ہیں۔ اور اس پر دلیل عمارۃ بن ربیعہ مخزومی سے مروی وہ روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں کہ میرے باپ بحرین کی طرف غزوہ میں شریک ہوئے جہاں وہ شہید ہو گئے۔ میرا چچا مجھے لے جانے لگا تو میری والدہ نے حضرت علی المرتضیٰ کے ہاں مقدمہ دائر کیا۔ میرے (عمارۃ بن ربیعہ) ساتھ میرا چھوٹا بھائی بھی تھا۔ حضرت علی المرتضیٰ نے مجھے اختیار دیا میں مرتبہ تو میں نے ہر مرتبہ اپنی امی کو اختیار کیا۔ اس پر میرے چچا نے انکار کیا تو حضرت علی المرتضیٰ نے اسے ڈانٹتے ہوئے فرمایا کہ اگر یہ چھوٹا بچہ بالغ ہوتا تو اسے بھی میں اسی طرح اختیار دیتا۔ یہ روایت اس بات پر دال ہے کہ بچے کو والدین میں سے کسی کو اختیار کرنے کا حق بعد از بلوغ ہے نہ کہ قبل از بلوغ۔

فصل

حضانہ کی جگہ کا بیان

میاں بیوی کے درمیان جب رشتہ زوجیت قائم ہو تو حضانہ (بچے کی پرورش) کی جگہ وہی ہے جہاں میاں بیوی مقیم ہوں حتیٰ کہ خاوند اگر اس شہر سے چلے جانے کا ارادہ رکھتا ہو اور یہ بھی چاہتا ہو کہ وہ اپنے چھوٹے بچے کو اس عورت سے لے لے جس کی حضانہ میں بچہ موجود ہے تو ایسا نہیں کر سکتا یہاں تک کہ وہ بچہ حاضنہ پرورش کرنے والی (عورت سے بے پرواہ ہو جائے۔ وجہ وہی مذکورہ کہ عورت مرد سے حضانہ کی زیادہ مستحق ہے لہذا مرد عورت سے بچہ نہیں چھین سکتا چہ جائیکہ وہ بچے کو اس شہر سے ہی نکال لے جائے جس میں اس کی حاضنہ رہتی ہو۔ اور اگر عورت اپنے اقامت والے شہر سے کسی دوسرے شہر میں منتقل ہونا چاہے تو خاوند اسے روک سکتا ہے۔ چاہے بچہ اس کے ساتھ ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اسے اپنے خاوند کے گھر میں قیام کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح معتدہ (عدت گزارنے والی) عورت کے واسطے بھی جائز نہیں کہ وہ بچے کے ساتھ یا بچے کے بغیر خاوند کے گھر سے نکلے اور نہ ہی خاوند کو اسے گھر سے نکالنا جائز ہے کیونکہ ارشاد ربانی ہے۔

لَا تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بَيْوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ

مَبْنِيَّةٍ (سورۃ الطلاق:)

یعنی تم انہیں (مطلقہ عورتوں کو) ان کے گھروں سے نہ نکالو اور نہ وہ خود نکلیں بجز اس صورت کے کہ وہ صریح بدکرداری کی مرتکب ہوں۔

ایک شہر سے دوسرے شہر جانے کی صورت | جب عورت کی عدت گزر چکی ہو اور وہ اپنے بچے کو لے کر اس شہر سے جانا چاہتی ہو جس

میں پہلے مقیم تھی تو اس کی چند صورتیں ہیں۔

۱۔ اگر وہ اس شہر کی طرف جانا چاہتی ہو جس میں اس کا نکاح ہوا تھا تو اس شہر میں جاسکتی ہے مثلاً ایک آدمی نے کوئی عورت سے کوئی شہر کے اندر نکاح کیا۔ پھر وہ اسے شام میں لے آیا جہاں اس کی

اولاد ہوئی۔ بعد ازاں ان کے درمیان جدائی ہو گئی اور عدت بھی پوری ہو گئی۔ اب عورت چاہتی ہے کہ وہ اپنے بچوں کو لے کر کوثر چلی جائے تو ایسا کر سکتی ہے۔ کیونکہ ممنوع والد اور بیٹے کے درمیان ایسی تفریق ہے جس سے والد کو ضرر پہنچتا ہو اور والد اس تفریق پر پہلے سے راضی تھا۔ اس کی رضامندی کی دلیل اس کا عورت کے ساتھ عورت ہی کے شہر میں شادی کرنا ہے۔ کیونکہ جو آدمی عورت ہی کے شہر میں اس کے ساتھ نکاح کرتا ہے تو بظاہر یہی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ اسی شہر میں قیام کرے گا۔ تو گویا وہ اسی شہر میں بچے کی حضانت پر جس طرح تفریق سے پہلے راضی تھا۔ اسی طرح بعد میں بھی راضی ہے۔ ہاں اگر نکاح قائم رہتا تو پھر عورت کو اپنے خاوند کی پیروی لازم تھی۔ جب نکاح زائل ہو گیا تو مانع بھی دور ہو گیا۔

ب۔ اگر شادی عورت کے اپنے شہر کی بجائے کسی دوسرے شہر میں ہوئی ہو تو پھر اس کو تفریق کے بعد اس بات کا حق نہیں کہ وہ بچے کو لے کر اپنے اصل شہر کی طرف چلی جائے۔ اس کی صورت یوں ہے کہ ایک آدمی کو فی عورت سے شام میں شادی کرے۔ پھر ان دونوں کے درمیان جدائی ہو جائے۔ اب اگر وہ بچے کو لے کر کوثر جانا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتی کیونکہ جب نکاح اس شہر (کوثر) میں نہیں ہوا تو گویا باپ کی اس شہر میں بچے کی حضانت پر رضامندی بھی نہیں پائی گئی۔ نہ تفریق سے قبل اور نہ تفریق کے بعد۔

ج۔ اگر عورت بچے کو لے کر اس شہر میں جانا چاہتی ہے جو اس کا پیدائشی شہر تو نہیں البتہ اس میں اس کی شادی منعقد ہوئی تھی۔ مثلاً ایک آدمی نے کوثر کی عورت کے ساتھ شام میں شادی کی۔ پھر پیوی کو لے کر بصرہ چلا آیا وہاں دونوں کے درمیان جدائی ہو گئی۔ اب عورت اگر اپنے بچوں کو لے کر شام میں جانا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتی۔ کتاب الاصل میں یوں ہی مذکور ہے: کیونکہ جس شہر میں شادی ہوئی ہے وہ نہ عورت کا اصلی شہر ہے اور نہ خاوند کا۔ وہ تو دونوں کے واسطے اجنبی شہر ہے۔ تو وہاں شادی کا ہونا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ خاوند اس شہر میں ان بچوں کی حضانت پر بھی راضی ہے جو نکاح کا ثمرہ ہوتے ہیں۔

مذکورہ صورتوں میں گویا دو شرطوں کا اعتبار کیا گیا ہے۔ ایک تو یہ کہ عورت بچے کو لے کر جس شہر جانا چاہتی ہو وہ اس کا رہائشی یا پیدائشی شہر ہو۔ دوسری یہ کہ نکاح یا شادی بھی اسی شہر میں ہوئی ہو۔ اگر یہ دونوں شرطیں نہیں پائی جاتیں تو پھر عورت کو بچے کو لے کر جانے کا حق نہیں۔ اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ عورت کو یہ حق حاصل ہے اور موصوف نے فقہ مکان عقد (نکاح) کا اعتبار کیا ہے یعنی جس شہر میں عقد نکاح ہوا ہو وہاں بچے کو لے کر جاسکتی ہے چاہے وہ اس۔ صلی شہر ہو یا نہ ہو۔ اور اسی چیز کی طرف الجامع الصغیر میں امام محمد نے بھی اشارہ کیا ہے اور کہا ہے کہ میں اس مسئلے میں عقد نکاح کو دیکھتا ہوں کہ وہ کہاں واقع ہوا ہے۔ جامع صغیر میں امام محمد کے اس قول کی اتباع میں طحاوی اور ابن ابی شیبہ بھی مکان عقد ہی کا اعتبار کیا ہے مگر یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ امام محمد نے الجامع الصغیر میں اس مسئلہ کو مجملاً (اجمال کے ساتھ) بیان کیا ہے اور کتاب الاصل میں بڑی تفصیل کے ساتھ اسی طرح بیان کیا ہے جس طرح ہم نے اوپر عرض کیا ہے اور قاعدہ ہے کہ مجمل کا حکم مفسر کے مطابق ہوتا ہے اور کبھی مفسر حکم بیان ہوتا ہے مجمل حکم کا جیسا کہ کتاب وسنت کی کسی مجمل نص کے ساتھ جب تفسیر ملے تو وہ مجمل نص بھی مفسر بن جاتی ہے۔ اسی طرح یہ ہے واللہ عزوجل الموفق

عورت نے بچے کو لے کر کسی دوسرے شہر میں جانے یا نہ جانے کی یہ مذکورہ تفصیل اس وقت کے لیے ہے جب دونوں شہر ایک دوسرے سے بہت دور ہوں اور اگر دونوں شہر ایک دوسرے کے اتنے قریب ہوں کہ باپ بچے کو مل کر شام کو گھر واپس آسکتا ہو تو پھر عورت اس قریبی شہر میں بچے کو لے کر منتقل ہو سکتی ہے کیونکہ اس میں باپ کو کوئی خاص تکلیف نہیں ہے۔

دیہات کا حکم | حضانت کے مسئلے میں دیہات کا حکم تمام صورتوں میں وہی ہے جو شہر کا ہے یعنی اگر نکاح اس کے اپنے گاؤں میں ہوا تھا تو وہاں جاسکتی ہے۔ اگر نکاح کسی دوسرے گاؤں میں ہوا تو پھر جدائی کے بعد نہ اپنے گاؤں میں جاسکتی ہے اور نہ اس گاؤں میں جس میں نکاح واقع ہوا تھا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب میاں کے گاؤں اور عورت کے گاؤں میں بہت دوری ہو اور اگر قریب قریب ہوں تو پھر عورت بچے کو لے کر کسی بھی گاؤں میں جاسکتی ہے۔

شہر سے دیہات منتقلی کا حکم | جب بچے کا باپ شہر میں مقیم ہو اور بچے کی ماں جدائی کے بعد بچے کو لے کر اگر اس دیہات میں جانا چاہتی ہو جو اس کا اپنا ہے اور جس میں نکاح واقع ہوا تھا تو وہ اس دیہات میں بچے کو لے جاسکتی ہے چاہے وہ دیہات شہر سے دور ہی کیوں نہ ہو۔ اور اگر وہ دیہات عورت کا تو اپنا نہ ہو مگر خاوند کا پیدائشی دیہات ہو اور شادی بھی وہیں ہوئی ہو تو بھی عورت بچے کو لے کر وہاں منتقل ہو سکتی ہے۔ اور اگر وہ دیہات ایسا ہے جہاں نکاح نہیں ہوا تھا تو پھر عورت بچے کو لے کر وہاں نہیں جاسکتی چاہے وہ دیہات شہر کے قریب ہی کیوں نہ ہو۔ بخلاف شہر کے۔ (یعنی شہر اگر قریب ہو تو وہاں جاسکتی ہے) شہر سے ایسے دیہات میں بچے کو لے کر نہ جاسکنے کی وجہ یہ ہے کہ دیہاتوں کے اخلاق و عادات شہریوں جیسے نہیں ہوتے بلکہ سخت قسم کے ہوتے ہیں لہذا بچے کا ان کے اخلاق و عادات کو اپنانا بچے کے لیے نقصان دہ ہے جب اس دیہات میں نکاح نہیں پایا گیا تو گویا والد کی اس دیہات میں بچے کی حضانت پر رضامندی بھی نہیں پائی گئی۔ واللہ اعلم

دارالحرب منتقل ہونے کا حکم | عورت کو اس بات کا حق نہیں کہ وہ اپنے بچے کو لے کر دارالاسلام سے دارالحرب منتقل ہونے کا حکم | دارالحرب چلی جائے چاہے اس کا نکاح دارالحرب ہی میں ہوا ہو کیونکہ اس میں یہ اندیشہ ہے کہ بچہ کفار کی عادات و اطوار کو اپنالے گا ہاں اگر میاں بیوی دونوں حربی دارالحرب میں رہنے والے ہوں تو پھر بچے کو لے کر وہاں جاسکتی ہے کیونکہ بچہ ماں باپ کے تابع ہوتا ہے (واللہ اعلم) واللہ اعلم وهو الموفق

کتابُ الإعتاق

غلام آزاد کرنے کا بیان

اس باب میں متعلقہ کلام چند فصول پر مشتمل ہے۔

اعتاق (آزاد کرنے) کی اقسام کا بیان

اعتاق کے رکن کا بیان

رکن کی شرائط کا بیان

صفت اعتاق کا بیان

اعتاق کے ثبوت حکم کے وقت کا بیان

اعتاق کو ظاہر کرنے والی چیزوں کا بیان

پہلی فصل

اقسام اعتاق کا بیان

پہلی تقسیم کے اعتبار سے اعتاق (آزاد کرنے) کی چار قسمیں ہیں :

واجب، مستحب، مباح اور حرام و ممنوع۔

اعتاق واجب | وہ اعتاق (غلام آزاد کرنا) ہے جو قتل، ظہار، قسم اور افطار (روزہ، توڑنا) میں ہوتا ہے

فرق صرف اتنا ہے کہ قتل، ظہار اور افطار میں کفارہ ادا کرنے والے کو اگر اعتاق پر قدرت

حاصل ہو تو پھر اعتاق ہی واجب ہوتا ہے اور کفارہ قسم میں اختیار کے ساتھ واجب ہے کہ اعتاق (غلام آزاد)

کرے یا دوسرے طور پر کفارہ ادا کرے۔ قتل اور ظہار کے کفارہ میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا : فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ۔

(پس ایک گرجون کا آزاد کرنا ہے) اور میں (قسم) کے کفارہ میں فرمایا : أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ " (یا ایک

گرجون آزاد کرنا ہے) یہاں اللہ تعالیٰ نے مصدر کے صیغہ سے حکم فرمایا ہے جیسا کہ اپنے فرمودات —

" فَضْرَبَ الرَّقَابَ " وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ " اور " وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّعنَ

بِأَنْفُسِهِنَّ " وغیرہ میں صیغہ امر کی بجائے دوسرے صیغوں سے حکم دیا ہے۔ اور افطار (عمداً روزہ

توڑ دینے) کے کفارہ میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :

أَعْتَقَ رَقَبَةً " یعنی ایک گرجون آزاد کر۔

اعتاق مستحب | وہ ہے جو بدون واجب ہونے کے محض اللہ تعالیٰ کے واسطے کیا جائے۔ کیونکہ شریعت نے ایسے اعتاق (غلام آزاد کرنے) کو پسند فرمایا ہے۔ چنانچہ

۱۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے واسطے سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ایما مومن اعتق مومنًا فی الدنیا اعتق اللہ تعالیٰ بكل عضو منہ عضوا منہ من النار۔

ترجمہ: جس مومن نے کسی مومن (غلام) کو دنیا میں آزاد کیا (یا کرایا) اللہ تعالیٰ (آخرت میں) غلام کے ہر عضو کے بدلے میں آزاد کرنے والے کے ہر عضو کو دوزخ کی آگ سے آزاد فرمائے گا۔
ب۔ حضرت وائل بن الاسقع بیان کرتے ہیں کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم ہمارے ہاں ایک صاحب کے سلسلے میں تشریف لائے جس پر غلام آزاد کرنا واجب ہو چکا تھا۔ آپ نے ارشاد فرمایا: تم اس کی طرف سے غلام آزاد کرو اللہ تعالیٰ غلام کے ہر ہر عضو کے بدلے میں اس کے ہر ہر عضو کو دوزخ کی آگ سے آزاد فرمائے گا۔

ج۔ حضرت ابو یحییٰ السہمی کہتے ہیں کہ غزوہ طائف میں ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے کہ میں نے آپ کو یہ فرماتے سنا:

جس کسی نے اللہ کے راستے میں ایک تیر پھینکا اس کے واسطے جنت میں ایک بلند درجہ ہے اور جو آدمی اسلام (کے راستے) میں بوڑھا ہوا تو اس کا یہ بوڑھا ہونا قیامت میں اس کے لئے نور ہوگا اور جس مسلمان آدمی نے کسی مسلمان غلام کو آزاد کیا تو غلام کی ہر ہڈی کے عوض اس کی ہڈی دوزخ کی آگ میں ڈالی جائے گی اور جس مسلمان عورت نے کسی مسلمان لونڈی کو آزاد کیا تو لونڈی کی ہر ہڈی سے بدلے اس کی ہڈی آگ سے آزاد ہوگی۔

د۔ حضرت نبراء بن عازب سے روایت ہے کہ ایک بدوی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں آیا اور عرض کیا یا رسول اللہ! مجھے کوئی ایسا عمل تعلیم فرمائیے جو مجھے جنت میں پہنچا دے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: غلام کو آزاد کر اور گردن کو چھڑا۔ اس نے عرض کیا حضور! کیا یہ دونوں ایک ہی چیز نہیں فرمایا نہیں عتق النسمہ یہ ہے کہ تو غلام کو آزاد کرے اور فک السرقۃ یہ ہے کہ تو غلام کو آزاد کرانے میں اس کی امداد کرے۔

اعتاق مباح | اعتاق مباح یہ ہے کہ بغیر کسی نیت کے غلام کو آزاد کیا جائے یہ اعتاق 'مباح' اس لیے ہے کہ اس میں اباحت کا معنی پایا جاتا ہے اور اباحت یہ ہے کہ ایک کام کے کرنے اور نہ کرنے میں شرعاً مائل کو اختیار ہو۔

اعتاق حرام | اعتاق مہنوع یا حرام یہ ہے کہ آدمی اپنے غلام سے یوں کہے "انت حر لوجہ الشیطان" یعنی تو شیطان کی خوشنودی کے لئے آزاد ہے۔ ایسا کہنے سے آزادی واقع ہو جائے گی کیونکہ اعتاق کا رکن اور شرط پائی گئی۔ اور "لوجہ الشیطان" کہنے میں اعتاق کا مقصود ظاہر ہو گیا ہے۔

اعتاق کی اور بھی اقسام ہیں جنہیں ہم ان کے مواقع پر انشاء اللہ بیان کریں گے۔

دوسری فصل

اعتاق کے رکن کا بیان

اعتاق کا رکن وہ لفظ ہے جس کی وضع (ترکیب) ہی فی الجملہ عتق (آزادی) پر دلالت کے لئے کی گئی ہو یا ایسا لفظ ہو جو لفظ عتق کے قائم مقام ہو ایسی صورت میں ایسے الفاظ بیان کرنے کی ضرورت ہوگی جن سے فی الجملہ عتق ثابت ہو چاہے نیت کے ساتھ یا بغیر نیت کے۔ اور ایسے الفاظ بیان کرنے کی بھی ضرورت ہوگی جن سے بالکل عتق ثابت نہیں ہوتا۔ وہ الفاظ جن سے فی الجملہ عتق (آزاد کرنا) ثابت ہوتا ہے، تین قسم کے ہیں۔ صریح ملحق بالصریح کے ساتھ مل لئے گئے ہیں) اور کنایہ۔

۱۔ صریح لفظ | صریح لفظ وہ ہے جو لفظ عتق یا لفظ حریۃ یا لفظ ولایہ سے مشتق (نکالا گیا) ہو مثلاً غلام کو یہ کہنا کہ اعتقتک یا حررتک (میں نے تجھے آزاد کیا) یا انت عتق او محتق (تو آزاد ہے) یا یہ کہنا کہ انت مولای یعنی تو میرا آقا ہے۔ صریح لغت میں اس اسم کو کہتے ہیں جس کا معنی بالکل ظاہر اور جس کی مراد سامع (سننے والے) کے نزدیک کھلی ہوئی ہو۔ اور ان الفاظ یعنی عتق، حریۃ اور ولایہ میں یہ صفت بدرجہ اتم موجود ہے۔ لفظ عتق اور حریۃ میں تو کسی قسم کا شک ہی نہیں۔ ان کا استعمال ہی عتق (آزادی) کے لیے ہوتا ہے اور ان کی مراد یعنی آزادی سامع کے نزدیک ظاہر ہوتی ہے۔ پس یہ الفاظ صریح ہیں اور ان میں متکلم سے نیت دریافت کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہوتی۔ رہا لفظ ولایہ اور اس سے مشتق لفظ مولیٰ تو اگرچہ یہ لفظ "عین" اور "قراء" کی طرح الفاظ مشترکہ میں سے ہے اور اس کا اطلاق مختلف معانی پر ہوتا ہے مثلاً اس کا ایک معنی ناصر ہے یعنی مدد کرنے والا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَأَنَّ الْكَافِرِينَ لَا مَوْلَى لَهُمْ۔ (سورۃ محمد، ۱۱)

ترجمہ: یہ اس سبب سے کہ اللہ تعالیٰ ایمان والوں کا مددگار ہے اور کافروں کا کوئی مددگار نہیں۔ مولیٰ کا معنی چچا زاد بھائی بھی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغمبر حضرت زکریا علیہ السلام کی خبر دیتے ہوئے ان کا قول بیان فرمایا ہے۔ حضرت زکریا بارگاہ الہی میں عرض کرتے ہیں: وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِي مِن دَرَائِي (سورۃ مریم، ۵) ترجمہ: اور میں اپنے بعد (اپنے) چچا زادوں کی طرف سے اندیشہ رکھتا ہوں۔ لفظ مولیٰ کا اطلاق "مُحْتَق" (آزاد کرنے والے) اور مُعْتَق (آزاد شدہ) پر بھی ہوتا ہے لیکن یہاں (یعنی غلام کو اَنْتَ مَوْلَا ی کہنے میں) مولیٰ کا معنی نہ تو ناصر (مددگار) لیا جاسکتا ہے کیونکہ آقا عموماً اپنے غلام سے مدد نہیں چاہا کرتا۔ نہ چچا زاد کا معنی لیا جاسکتا ہے جیکہ غلام معروف النسب ہو اور نہ مُحْتَق (آزاد کنندہ) لیا جاسکتا ہے لہذا اس لفظ کی مراد مُعْتَق (آزاد شدہ) متعین ہو گئی

اور مشترک لفظ میں ایک قابل احتمال معنی کو کسی معین دلیل سے متعین کیا جاسکتا ہے تو عتق میں صریح ہو گیا پس نیت

پوچھنے کی ضرورت نہیں جیسا کہ انت عتقی او حر کہنے میں نیت کی حاجت نہیں ہوتی۔ اسی طرح یہ الفاظ جب صیغہ نداء کے ساتھ ذکر کئے جائیں بایں طور کہ غلام سے کہا جائے یا حر، یا عتقی، یا معتق تو بدون نیت کے عتق ثابت ہو جائے گا کیونکہ ان الفاظ کی وضع ہی عتق اور حریت کے واسطے ہے صرف نداء کے ساتھ ذکر کرنا ایسا ہی ہے جیسے انت حر یا انت عتقی او معتق کہنا ہے۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اگر غلام کا نام ہی ”حر“ ہو اور اسے ”یا حر“ کہہ کر پکارا جائے تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس وقت لفظ حر کا اطلاق اسم علم پر ہوگا نہ کہ اسم صفت پر۔

اسی طرح غلام کو اگر ”یا مولای“ کہہ کر آزادی جائے تو اصحاب ثلاثہ و امام ابو حنیفہ، ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک آزادی واقع ہو جاتی ہے۔ بخلاف امام زفر کے ان کے نزدیک بدون نیت کے آزادی واقع نہیں ہوتی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ آقا کا اپنے غلام کو ”یا مولای“ کہہ کر پکارنا تعظیماً بھی ہو سکتا ہے اور آزادی کرنے کے لئے بھی۔ لہذا آقا کی نیت کے بغیر آزادی واقع نہیں ہو سکتی جیسا کہ ”یا سیدی“ اور ”یا مالکی“ کہہ کر پکارنے میں آزادی نیت پر موقوف ہے۔ ہمارے اصحاب و امام اعظم اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غلام کو ”یا مولای“ کہہ کر پکارنے میں عادتاً تعظیم مقصود نہیں ہوتی بلکہ آزاد کرنا ہی مراد ہوتا ہے لہذا ”یا مولای“ کہنا گویا ”انت مولای“ کہنے کے مترادف ہے۔ اگر ایسا کہے تو غلام آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح ”یا سیدی“ یا ”یا مالکی“ کہہ کر پکارنے کے۔ کیونکہ اس طرح پکارنے میں بعض اوقات عزت و تکریم مقصود ہوتی ہے لہذا اس طرح پکارنے میں بغیر کسی قرینہ اور نیت کے عتق ثابت نہ ہوگا اور امام محمدؒ نے اس کی علت بتلاتے ہوئے فرمایا کہ ”یا مولای“ کہنے کی صورت میں ہم نے جو اسے آزاد قرار دیا ہے تو وہ ولاد کی وجہ سے ہے نہ کہ ملکیت کی وجہ سے اور اس کا معنی وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

مسائل اگر آقا ان الفاظ دعتق حریتہ اور ولاد سے مشتق الفاظ پر متکمل کوئی جملہ غلام سے کہے مثلاً اعتقتک وغیرہ (یعنی میں نے تمہیں آزاد کیا، پھر دعویٰ یہ کرے کہ اس جملے سے میری مراد خبر دینا تھا نہ کہ عتق۔ تو عدالت میں اس کے اس دعویٰ کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس کا یہ دعویٰ ظاہر معنی سے پھرا ہوا ہے دوسرے عرف لغت اور عرف شریع میں اس کا معنی نئے سرے سے آزاد کرنا، ہوتا ہے جیسا کہ یہ اخبار (خبر دینے) میں مستعمل ہوتا ہے۔ اور عرب لوگ شریعت کی آمد سے قبل اس صیغہ سے اپنے غلاموں کو آزاد کیا کرتے تھے اور خبر پر اس صیغہ کو مجھول کرنا جھوٹ پر مجھول کرنا ہے اور عاقل آدمی کا ظاہر حال اس کے برعکس ہوتا ہے (یعنی وہ جھوٹ نہیں بولتا) لہذا عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی جیسا کہ اگر اپنی بیوی سے کہے ”طَلَّقْتُکَ“ (میں نے تجھے طلاق دی) اور اس صیغہ سے اخبار کی جھوٹی نیت کرے تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جاتی البتہ دیانۃً اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے ایسے معنی کی نیت کی جس کا کلام احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ یہ کلام اخبار کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ یہ معنی اور نیت ظاہر کے خلاف ہے اور اگر اس نے کہا کہ اس کلام سے میری مراد خبر دینا تھا تو اب دیکھا جائے گا کہ اگر یہ کلام ”مؤکد“ ہوا تو بالکل تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ محض جھوٹ ہے اور اگر انشاء ہوا تو عدالت میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ ظاہر میں ان الفاظ سے انشاء (اعتقاد)

کا ارادہ ہے لہذا ظاہر سے کلام کو پھیرنے میں تصدیق نہیں کی جائے گی البتہ دیا نیتہ سچا سمجھا جائے گا کیونکہ یہ لفظ ماضی کے متعلق خبر دینے کا احتمال بھی رکھتا ہے۔

○ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا کہ تو اس کام سے آزاد ہے یا کہا آج تو اس کام سے آزاد ہے تو وہ قضاء (عدالت) کی رُو سے بالکل آزاد ہو جائے گا کیونکہ آزادی ایسی چیز نہیں جو عمل یا زمانہ کے اعتبار سے تقسیم ہو سکے یعنی ایک کام یا ایک دن میں تو آزاد ہو اور دوسرے کام یا دوسرے دن میں پھر غلام بن جائے لہذا ایک کام یا ایک زمانہ میں اعتناق تمام کاموں اور تمام زمانوں میں اعتناق ہو گا۔ پس جب اس نے ایسی نیت کی تو ظاہر کے خلاف کیا لہذا قاضی اس کی تصدیق نہ کرے گا اور ظاہر مراد کے مطابق غلام مطلقاً آزاد ہو جائے گا۔

○ اسی طرح آقا اگر غلام سے کہے ”انت مولای“ اور پھر کہے میری اس سے مراد موادۃ

فی الدین (دین میں دوستی) تھی تو قضاء (عدالت میں) اس کی تصدیق نہ کی جائے گی کیونکہ یہ نہ بہ معنی کے خلاف ہے اور ظاہر میں یہ لفظ ولاء (عشق کے لئے) ہی مستعمل ہوتا ہے۔ ہاں از روئے دیانت اس کی تصدیق کی جائے گی کہ یہ جملہ اُس معنی کا بھی احتمال رکھتا ہے جس کی اس نے نیت کی ہے۔

○ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا: ”ما انت الا حر“ یعنی تو نہیں ہے مگر آزاد۔ تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ جملہ انت حر کی تاکید کی شکل ہے۔ اور نفی کے بعد اثبات ہے جیسا کہ لا الہ الا اللہ میں نفی کے بعد اثبات ہے۔

○ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا ”انت حر“ لوجه اللہ تعالیٰ (تو اللہ تعالیٰ کی رضا کے لئے آزاد ہے) تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ ”لوجه اللہ تعالیٰ“ کلام تو فقط آزادی کی غرض بتانے کے لئے ہے۔ اس کے مطلق انت حر کہنے ہی سے آزادی واقع ہو گئی ”لوجه اللہ تعالیٰ“ ساتھ بول کر اس نے آزاد کرنے کی غرض و غایت بھی بتادی۔

○ اسی طرح اگر آقا نے غلام سے کہا ”انت حر لوجه الشیطان“ (تو شیطان کی خوشنودی کے لئے آزاد ہے) تو بھی غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ آزادی تو فقط انت حر کہنے سے واقع ہو گئی۔ لہذا شیطان میں اس نے اپنی غایت بیان کی۔ لوجه الشیطان کے الفاظ انت حر پر اثر انداز نہیں ہو سکتے۔

○ اگر آقا نے اپنے سالم نامی غلام کو ”یا سالم“ کہہ کر پکارا جواب میں سالم کی بجائے مرزوق نے کہا حاضر جناب! آقا نے کہا انت حر یعنی تو آزاد ہے حالانکہ مرزوق کو آزاد کرنے کی اس کی نیت نہ تھی۔ تو جس غلام نے جواب دیا ہے یعنی مرزوق وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ آقا کا انت حر کہنا خطاب ہے۔ اور خطاب بدرجہ اولیٰ اس بات کا سزاوار ہے کہ وہ ساکت (خاموش رہنے والے) کی بجائے متکلم کی طرف متوجہ ہو اور اگر آقا کہے کہ میری مراد سالم کو آزاد کرنے کی تھی تو قضاء کی رُو سے سالم اور مرزوق دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ مرزوق تو اس وجہ سے کہ انت حر کا خطاب اس کی طرف متوجہ ہے اور سالم اس کے اپنے اقرار کی وجہ سے۔ اور اگر آقا یوں کہے کہ ”یا سالم انت حر“ اسے سالم تو آزاد ہے۔ تو اس صورت میں سالم ہی آزاد ہو گا۔ کیونکہ یہاں انت حر کا خطاب سالم ہی کی طرف متوجہ ہے۔ نہ کہ کسی دوسرے غلام کی طرف۔ واللہ عترہ جلّ اعلم

ملکوت بالصریح | وہ لفظ ہے جو اپنی وضع (ترکیب) میں تو عتیق کے لئے صریح نہ ہو لیکن حکم میں صریح کے ساتھ ملایا گیا ہو۔ مثلاً آقا اپنے غلام سے کہے کہ میں نے تیرے لئے تیرا نفس ہب کیا یا میں نے تیرا نفس تجھ سے ہب کیا یا میں نے تیرا نفس تجھ سے فروخت کیا۔ ان تمام صورتوں میں غلام آزاد ہو جائے گا چاہے غلام اس ہب اور بیع کو قبول کرے یا نہ کرے اور آقا غلام کو آزاد کرنے کی نیت کرے یا نہ کرے۔ وجہ یہ ہے کہ ہب کرنا یا بیع کرنا گویا دواہب (ہب کرنے والے) یا بائع (فروخت کرنے والے) کی طرف سے موصوب (جس چیز کو ہب کیا جائے) یا مبیع (جس چیز کو فروخت کیا جائے) کو اپنی ملکیت سے زائل کر دینے کا اعلان ہے۔ اب موصوب (وہ آدمی جس کے لئے ہب کیا جائے) یا مشتری (خریدار) کی طرف سے اس چیز کو قبول کرنے کی حاجت ہے۔ مگر مملوک جب تک آزاد نہ ہو وہ ہب یا بیع کو قبول نہیں کر سکتا۔ تو ہب اور بیع ازالۃ الملک عن الرقیق کو باقی رکھیں گے مگر یہ ملکیت کسی کی طرف منتقل نہ ہوگی۔ اور یہی معنی ہیں اعتاق کے۔ لہذا مذکورہ کلمات میں قبول یا نیت کی حاجت نہیں ہے کیونکہ یہ الفاظ موصوب یا مبیع سے زوال ملکیت پر صراحت دلاتے ہیں اور اعتاق نام ہی ازالۃ الملک کا ہے۔

اور امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ آقا اگر اپنے غلام سے کہے "وہبت لك نفسك" یعنی میں نے تیرے لئے تیرا نفس ہب کیا اور پھر کہے اس ہب سے میری مراد اس کے عتیق کو ہب کرنا تھا نہ کہ اسے آزاد کرنا تو عدالت میں اس کے اس قول کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ لفظ ہب کی وضع ہی موصوب سے ازالۃ الملک کے لئے ہے۔ لہذا اس نے ظاہر معنی سے عدول (رجوع) کیا ہے لہذا عدالت میں اسے سچا نہ سمجھا جائے گا ہاں عند اللہ وہ سچا ہو گا کیونکہ یہ جملہ اس معنی کا بھی احتمال رکھتا ہے جس کی وہ نیت بتا رہا ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جس نے اپنے غلام سے کہا: انت مولی فلان او عتیق فلان (تو فلاں آدمی کا آزاد کردہ ہے) تو عدالت کی رو سے وہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ آقا نے خبر دی ہے کہ غلام فلاں کا آزاد کردہ ہے حالانکہ وہ فلاں کا آزاد کردہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا مملوک نہ ہو اور پھر وہ اسے آزاد نہ کرے۔

اگر آقا اپنے غلام سے کہے: اعتقت فلان (تجھے فلاں نے آزاد کیا) تو اس جملے سے غلام آزاد نہ ہو گا کیونکہ اس جملے میں جہاں اس معنی کا احتمال ہے کہ فلاں نے تجھے ملکیت میں لینے کے بعد آزاد کر دیا وہاں اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ فلاں فی الحال تجھے آزاد کر رہا ہے حالانکہ غلام اس کی ملک میں ہی نہیں لہذا اس کا آزاد کرنا بے معنی ہے پس اس جملہ میں دونوں معانی کے احتمال کی وجہ سے غلام آزاد نہ ہو گا۔ واللہ اعزوجل اعلم۔

ملک کی رتبہ سے آزاد ہونے والے قرا بتدار

اسی قبیل سے ہے کہ - ی اپنے غلام باپ یا غلام ماں یا غلام بیٹے کو خریدے۔ تو وہ عام علماء کے نزدیک خریدتے ہی آزاد ہو جائیں گے۔ آدمی کی آزاد کرنے کی نیت ہو یا نہ ہو۔ کہو کہ ان کے خریدنے کو شرعاً اعتاق (آزاد کرنا) بنا گا۔ ی کہ اگر اس نے ماں باپ یا بیٹے کو کفارہ ادا کر کے لئے خریدا تھا تو ساتھ کفارہ بھی ادا ہو جائے یہ مذکورہ رائے امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے ہے۔ جبکہ امام زفرؒ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مذکورہ رشتے دار مطلق خریدنے سے آزاد نہیں ہو جاتے بلکہ نئے سرے سے آزاد کرنے سے آزاد ہوتے

ہیں۔

اختلافِ ائمہ ائمہ میں اس اختلاف کی اصل بنیاد یہ قاعدہ ہے کہ جو آدمی کسی محرم رشتہ دار کا خریدنے سے یا ہبہ و صدقہ قبول کرنے سے یا وصیت و وراثت سے مالک بنے تو وہ محرم رشتہ دار فوراً آزاد ہو جاتا ہے، امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ مالک جب تک آزاد نہ کرے اس وقت تک وہ محرم رشتہ دار آزاد نہیں ہوتا اور امام شافعیؒ کی رائے یہ ہے کہ جس محرم کا رشتہ ولادت کا رشتہ ہو وہ ملک میں آتے ہی آزاد ہو جاتا ہے اور جس محرم کا رشتہ ولادت کا رشتہ نہ ہو وہ نئے سرے سے آزاد کرنے سے ہی آزاد ہوگا ورنہ نہیں۔ امام مالکؒ کی دلیل وہ روایت ہے جسے ابو داؤد نے اپنی سنن میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کوئی لڑکا اپنے باپ کے احسانات کا صلہ برگز نہیں چکا سیکر گا سوائے اس صورت کہ وہ اپنے باپ کو مملوک پائے پھر اسے خریدے اور پھر اسے آزاد کر دے، اس حدیث سے امام مالک کا استدلال یوں ہے کہ یہاں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے خریدنے کے بعد اعتاق کا ذکر فرمایا ہے اگر نفس شراء (بذات خود خریدنا) ہی اعتاق ہوتا تو آپ بعد میں آزاد کرنے کا ذکر نہ فرماتے کیونکہ آزاد شدہ کو آزاد کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ تو معلوم ہوا کہ قریبی رشتہ دار کو فقط خریدنا ہی اعتاق نہیں۔ امام مالک کی دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ شراء (خریدنا) نام ہے اثبات ملک کا اور اعتاق (آزاد کرنا) نام ہے ازالہ ملک کا۔ اور ان دونوں میں منافات ہے تو ایک ہی لفظ بیک وقت اثبات اور ازالہ کیسے ہو سکتا ہے۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

مَنْ مَلَكَ ذَا رَحِمٍ مَحْرَمٍ مِنْهُ فَهُوَ حُرٌّ۔

یعنی جو آدمی اپنے کسی محرم رشتہ دار کا مالک بنے تو وہ محرم رشتہ دار آزاد ہے۔

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت ہے کہ ایک آدمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہمت اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا یا رسول اللہ! میں بازار گیا تو میں نے دیکھا کہ میرا بھائی فروخت کیا جا رہا ہے چنانچہ میں نے اسے خرید لیا اب میں اسے آزاد کرنا چاہتا ہوں اس بارے میں آپ کا کیا حکم ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ان اللہ تعالیٰ قد اعتقه یعنی بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے تو اسے آزاد فرما دیا ہے۔ یہ دونوں حدیثیں امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے خلاف احناف کی حجت ہیں۔ امام مالک نے اوپر اپنے استدلال میں حضرت ابو ہریرہؓ کی جو روایت بیان کی ہے اس میں ”فنجتقه“ کا معنی یہ لیا جائے گا کہ وہ خرید کر اسے آزاد کرے تاکہ اس سلسلے کی تمام احادیث پر عمل ہو جائے اور احادیث میں تناقض سے بچا جائے رہا امام مالکؒ کا یہ کہنا کہ شراء تو اثبات ملک کا نام ہے جبکہ اعتاق ازالہ ملک ہے تو بیک وقت ایک ہی لفظ سے اثبات ملک اور ازالہ ملک کیسے ممکن ہے؟ تو ہم بھی کہتے ہیں کہ یہ بات ٹھیک ہے لیکن ایک لفظ سے حکم اور اس کی ضد کا اثبات ایک زمانے کے اندر ممکن ہے اور اگر حکم اور اس کی ضد کا اثبات دو زمانوں میں ہو تو یہ ممکن نہیں۔ لہذا جائز ہے کہ لفظ شراء زمانہ اول میں ثبوت ملک کے لئے ہو اور زمانہ ثانی میں ثبوت عتق کے لئے ہو۔ کیونکہ اختلاف زمان کے وقت منافات نہیں رہتی۔

امام شافعیؒ اور احناف کا اختلاف اس مسئلے میں امام شافعیؒ اور احناف کے درمیان اختلاف کی بنیاد ایک اصولی اختلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ قرابتہ الولاد کے علاوہ، وہ قرابت جس سے نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہے، وہ اخوة (بہن بھائی ہونا)، عمومۃ (چچا یا بھوچی

ہونا اور خوۃ ہے ایسی قرابت کے ساتھ قطع تعلقی کرنا احناف کے نزدیک حرام ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک حرام نہیں۔ قرابتہ الولادۃ میں قطع تعلقی کے حرام ہونے میں احناف اور شوافع کا اختلاف نہیں اور نہ ہی اس بات میں اختلاف ہے کہ جس قرابتہ میں نکاح حرام نہیں ہوتا مثلاً چچا زاد وغیرہ ان کی قطع تعلقی حرام نہیں۔ امام شافعیؒ دراصل اخوة، عموۃ اور خوۃ کی قرابت کو بنی اعمام کی قرابت کے ساتھ ملاتے ہیں جبکہ احناف اس قرابت کو قرابتہ الولادۃ کے ساتھ ملاتے ہیں اس اصولی اختلاف کی وجہ سے مسئلہ عتق میں اختلاف ہے اور دیگر بہت سے احکام میں بھی۔

امام شافعیؒ کی دلیل اس قول میں امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ عتق آزاد ہونا قرابت سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ عتق ایک قسم کا صلہ ہے اور قرابت قریبی کے ساتھ احسان اور صلہ رحمی کو چاہتی ہے اور عتق ہر قسم کی صلہ رحمی اور احسانات میں سب سے بلند اور بڑا احسان ہے۔ لہذا یہ (عتق) ثابت نہیں ہوگا مگر بلند ترین قرابت سے اور بلند ترین قرابت قرابتہ الولادۃ ہے۔ کیونکہ اس میں جزئییت اور بعضیت (ایک دوسرے کا جزو ہونا) پائی جاتی ہے اور یہ بعضیت و جزئییت اس قرابت (اخوة، عموۃ اور خوۃ) میں نہیں پائی جاتی لہذا اس قرابت کو قرابتہ الولادۃ کے ساتھ نہیں بلکہ قرابتہ بعیدہ کے ساتھ ملایا جائے گا۔ اور وہ بنی اعمام (چچا زاد وغیرہ) کی قرابت چنانچہ یہی وجہ ہے کہ بہت سے احکام میں اس قرابت کو قرابت بنی اعمام کے ساتھ ملایا جاتا ہے اور وہ ہیں قصاص جاری کرنا قرض کے بدلے قید کرنا، شہادت قبول کرنا اجرت پر رکھنے کا جواز اور مکاتب نہ بنانا اور بیوی کا نکاح کرنا وغیرہ۔

احناف کی دلیل ہماری دلیل یہ ہے کہ قرابتہ الولادۃ ملکیت کے وقت عتق کو واجب ٹھہراتی ہے کیونکہ یہ ایسی قرابت ہے جس کو قطع کرنا شریعت میں حرام ہے اور ظاہر ہے ایسے قریبی کو ملک میں باقی رکھنا قطعیت رحم کا سبب ہے کیونکہ ملک میں ہونا ایک قسم کی ذلت اور ہلکا پن ہے جو دو قریبیوں کے درمیان دوری کا باعث بنتا ہے۔ اور اسی دوری کا نام قطعیت رحم ہے۔ قطع رحمی کی حرمت کے باوجود قطع رحمی کے باعث سبب کو باقی رکھنا صلہ رحمی کے خلاف ہے لہذا اس تناقض (خلافاً) کو رفع کرنے کے لئے ملک باقی نہیں رہے گی۔ اور جب ملک باقی نہ رہی تو رِق (غلامی) بھی باقی نہ رہے گی اور جب رِق (غلامی) باقی نہ رہی تو عتق ثابت ہو گیا۔ رہی وہ قرابت جس میں نکاح حرام ہوتا ہے وہ بھی "محرمة القطع" ہے یعنی اس کا توڑنا حرام ہے کیونکہ قطع رحمی کی حرمت کو لازم کرنے والی نصوص (آیات و احادیث) عام یا مطلق ہیں ان میں قرابتہ الولادۃ اور غیر قرابتہ الولادۃ کا کوئی امتیاز نہیں ارشادِ ربانی ہے:

وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ - (سورة النساء: ۱)

ترجمہ: اور اللہ سے ڈرو جس کے واسطے سے ایک دوسرے سے مانگتے ہو اور قرابتوں کے باب میں بھی (اللہ سے ڈرو۔)

اس کا معنی یہ ہے کہ تم اللہ سے ڈرو اور اس کی نافرمانی نہ کرو اور قرابتوں کے معاملے میں بھی اللہ سے ڈرتے رہو ان سے قطع تعلقی نہ کرو۔ اس آیت کا یہ معنی بھی ہو سکتا ہے کہ اللہ سے ڈرو اور صلہ رحمی کرو۔

(ب) ایک حدیث میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

صلوا الا رحام فانہ ابقی لکم فی الدنیا وخیر لکم فی الاخرۃ
ترجمہ: صلہ رحمی کرو کیونکہ یہ چیز تمہارے لئے دنیا میں باقی رہنے اور آخرت میں عظیم بھلائی کا باعث ہے۔

اس حدیث میں صلہ رحمی کا حکم دینا گویا قطع رحمی سے روکنا ہے کیونکہ قطع رحمی صلہ رحمی کی ضد ہے اور ظاہر ہے کسی کام کا حکم دینا اس کی ضد سے منع کرنا ہے۔

(ج) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے ارشاد فرمایا:

رغم (قربانہ) باری تعالیٰ کی طرف سے ایک قسم کی ہٹنی ہے جو عرش کے ساتھ لٹکی ہوئی ہے۔ وہ کہتی ہے۔ اے میرے پروردگار! یہ مقام تجھ سے پناہ مانگنے کا ہے مجھے قطع کیا گیا ہے اور مجھے جوڑنا نہیں گیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کیا تیرے لئے یہ بات کافی نہیں کہ میں نے تیرا نام اپنے نام میں سے نکالا ہے۔ میرا نام رحمن ہے اور تو رحم ہے (دونوں کا مادہ ایک ہے) پھر اللہ تعالیٰ اس سے فرماتا ہے فکر نہ کر جو تجھے جوڑے گا (صلہ رحمی کرے گا) میں بھی اے جوڑوں گا اور جو آدمی تجھے توڑے (قطع تعلقی کرے) گا میں بھی اے توڑوں گا۔ حدیث میں مذکور اس قسم کی وعید فعل حرام کے ارتکاب پر ہی ہو سکتی ہے تو یہ حدیث اس چیز پر دال ہے کہ قطع رحمی حرام ہے۔ قربانہ کو رحم یا تو اس وجہ سے کہا گیا ہے کہ رحم رحمت سے مشتق ہے اور قربانہ قریبی رشتہ دار پر طبعی طور پر رحمت و شفقت کا سبب بنتی ہے یا پھر غور توں کے اس مخصوص عضو کی وجہ سے کہا گیا ہے جس کا نام ”رحم“ ہے جس سے قربانیں وجود میں آتی ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ ہر قربانیت یا مطلق قربانیت ظاہر نصوص کی بنا پر محرمتہ القطع ہے یعنی اس کا توڑنا حرام ہے مولیٰ اس قربانیت کے جسے کسی دلیل سے خاص یا مقید کر لیا جائے۔

رہا امام شافعیؒ کا ان قربانوں میں قصاص جاری کرنے سے اسناد لال۔ تو اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ قصاص جاری کرنا قطع رحمی کا باعث نہیں کیونکہ قصاص (جان کے بدلے میں جان یا عضو کے بدلے میں عضو) ایک فعل کی جزا ہے جو اپنے فاعل (کرنے والے) کی طرف منسوب ہوگی۔ تو قاتل بھائی یا کسی عضو کو قطع کرنے والا بھائی رحم کو قطع کرنے والا ہے جس نے گویا اپنی مرضی سے اپنی جان کو قتل کر دیا ہے یا اپنے کسی عضو کو کاٹ دیا ہے اسی طرح جس بالذین (قرض میں قید کر دینے) کا معاملہ ہے کیونکہ یہ ادائیگی قرض میں تاخیر کی ایک سزا ہے جو مجرم کی طرف منسوب ہوگی۔ راجرت (مزدوری) پر رکھنے کا معاملہ تو وہ عقد معاوضہ (لین دین کا ایک عقد) ہے عقد معاوضہ یوں کہ مال دے کر منفعت کا مالک بنا جاتا ہے۔ اور یہ عقد قریبی آدمی اپنی مرضی سے کرتا ہے جو قطع رحمی کا سبب نہیں ہے ہاں باپ کا بیٹے کو ایسے کام میں اجرت (مزدوری) پر رکھنا جائز نہیں جس میں اسے کسی دوسرے کی اقبیاجی ہو یہ بات ناجائز اس واسطے نہیں کہ یہ قطع رحمی کا باعث ہے بلکہ اس لئے ناجائز ہے کہ بیٹے کا ویسے ہی فرض بنتا ہے کہ وہ باپ کی خدمت کرے لہذا اس خدمت کے مقابلے میں اجرت لینا جائز نہ ہوگا۔ اگر بیٹا باپ کو اجرت (مزدوری) پر رکھے تو یہ عقد (اجرت بھی رکھنا) صحیح ہوگا لیکن باپ کے احترام کی وجہ سے اس عقد کو فسخ کر دیا جائے گا اور ہم تسلیم کرتے ہیں شرعاً باپ کا بڑا احترام ہے جو اس کے حق میں ظاہر ہوگا اور قصاص و قید کے بارے میں تو کوئی کلام ہی نہیں۔

امام شافعیؒ کا (قریبی کی) بیوی سے نکاح پر استدلال کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ کسی حد تک قطع رحمی ہے مگر اس قدر قطع رحمی حرمت کے معاملے میں غیر معتبر ہے دوسرے ایک نکاح میں دو بہنوں کو جمع

کرنا قطع رحمی سے بچنے کے لئے حرام کیا گیا ہے پھر بیوی کی طلاق اور عدت گزرنے کے بعد اس کی بہن سے نکاح شرعاً جائز ہے۔ حالانکہ اس میں بھی ایک قسم کی قطع رحمی ہے۔

اب رہا مکاتب بنانے کا مسئلہ تو امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک بھائی کو مکاتب بنایا جاسکتا ہے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ سے اس سلسلے میں دو مختلف روایات منقول ہیں۔ ہم یہاں عرض کرتے ہیں کہ مکاتب کا بھائی کو مکاتب نہ بنانا قطعی رحمی کی طرف نہیں لے جاتا۔ کیونکہ اس کی ملکیت مکاتب بنانے کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے کہ مکاتب بنانا صلہ رحمی اور محض احسان کے باب میں سے ہے اور مکاتب کی ملکیت ضروری ملکیت ہوتی ہے جو کہ احسان اور آزادی میں ظاہر نہیں ہوتی جب وہ اس پر مکاتب نہ ہو سکا تو بھائی اس سے ملوک ہونے کی ذلت کو زائل کرنے پر قادر نہ ہوا لہذا یہ چیز قطعی رحمی کا باعث نہ ہوگی بخلاف قرابتہ الولادۃ کے کیونکہ مکاتب کی ملکیت اگرچہ ضروری ہے مگر وہ صرف اس کی ذاتی آزادی کے حق میں مشروع ہے جبکہ اپنے باپ اور بیٹے کی آزادی بھی انسان کی اپنی ذاتی آزادی کے معنی میں ہے کیونکہ آدمی اپنی اولاد اور آباء اجداد کی آزادی میں اسی طرح سعی کرتا ہے جیسا کہ اپنی ذاتی آزادی کے واسطے کوشش کرتا ہے (واللہ عزوجل اعلم)۔

ذمی رحم محرم (وہ قرابت دار جس سے نکاح ہمیشہ کے لئے حرام ہوتا ہے) کا مالک بننے والا بالغ ہو یا بچہ، عاقل ہو یا مجنون جوں ہی مالک بنے گا وہ قرابت دار آزاد ہو جائے گا کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "من ملک ذی رحم محرم منہ فهو حر" (جو آدمی جو نبی اپنے محرم قرابتدار کا مالک بنا تو وہ قرابتدار آزاد ہے) میں عموم ہے، دوسرے اس حکم یعنی حریت (آزادی) کو ملک کے ساتھ معلق فساد کیا ہے۔ پس جو آدمی ملک کی اہلیت رکھتا ہو گا وہ اس حکم کا بھی اہل ہوگا۔ اب بچہ اور مجنون چونکہ اہل ملک میں سے ہیں لہذا وہ اس حکم کے بھی اہل ہوں گے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ عاقل بچہ جب اپنے باپ کو خریدے تو باپ اسی وقت آزاد ہو جاتا ہے اور قریبی کو خریدنا ہی ہمارے نزدیک اعتاق ہوتا ہے حتیٰ کہ اس سے کفارہ بھی ادا ہو جاتا ہے حالانکہ بچہ چاہے عاقل ہی کیوں نہ ہو، اہل عتاق میں سے نہیں تو چاہیے تو یہ کہ باپ آزاد ہی نہ ہو یا شراء (خریدنا)، عتاق ہی نہ بنے، اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ باپ کے شراء کا اعتاق ہونا ہم گذشتہ صفحات میں نص حدیث ابی ہریرہؓ سے ثابت کر چکے ہیں اور نص میں تخصیص یا تقييد ہو سکتی ہے۔ اس بات میں کوئی شبہ نہیں کہ بچہ اہل عتاق میں سے نہیں اور نہ ہی بچہ کی شراء اعتاق بنتی ہے مگر بچہ کی شراء چونکہ تملیک بن جاتی ہے لہذا ملک کی وجہ سے اس کا باپ آزاد ہو جاتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "من ملک ذی رحم محرم فهو حر" میں قریبی کی حریت (آزادی) کو ملک کے ساتھ معلق کیا گیا ہے نہ کہ اعتاق کے ساتھ۔

اگر آدمی اپنے بیٹے کی بیوی یا باپ کی منکوحہ یا اپنی رضاعی ماں کا مالک بنے تو یہ لوگ آزاد **مسائل** نہ ہوں گے۔ اسی طرح جب وہ اپنے چچا زاد یا پھوپھی زاد یا چچا اور پھوپھی کی بیٹی یا مائیں زاد یا خالہ زاد بھائی یا بہن کا مالک بنے تو یہ لوگ آزاد نہ ہوں گے کیونکہ عتق کی شرط محرم قرابتدار کا مالک بننا ہے لہذا ان دونوں یعنی قرابت اور ہمیشہ کیلئے نکاح کے حرام ہونے کا پایا جانا ضروری ہے مذکورہ

پہلے رشتوں بیٹے کی بیوی۔ باپ کی منکوحہ اور رضاعی ماں میں اگرچہ محرمیت و حرمت نکاح) تو پائی جاتی ہے مگر قرابت نہیں پائی جاتی اسی طرح مذکورہ دوسرے نمبر کے رشتہ دار چچا زاد، ماموں زاد اور خالہ زاد بہن بھائی وغیرہ میں قرابت تو موجود ہے مگر دوسری شرط محرمیت (حرمت نکاح) نہیں پائی جاتی۔ لہذا ان تمام کے لئے عتق ثابت نہیں ہوگا۔ عتق کے مسئلے میں مسلمان اور ذمی برابر ہیں کیونکہ قطع رحم کی حرمت، عتاق کی اہلیت اور ملک کی اہلیت میں دونوں برابر ہیں دوسرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان من ملک ذی رحم محرم میں عموم ہے۔

○ آزاد کردہ کی میراث آزاد کنندہ کے لئے ہے چاہے عتق ملک باشرائے واقع ہوا ہو کیوں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **الاولیٰ لمن اعتق** آزاد کردہ کی میراث آزاد کنندہ کے لئے ہے۔

○ اگر آدمی ایسی لونڈی خریدے جو اس کے باپ کی حاملہ ہو مگر اس کے باپ کی ملک نہ ہو تو یہ خریدنا جائز ہوگا اور اس لونڈی کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ آزاد ہو جائے گا جبکہ لونڈی آزاد نہ ہوگی اور نہ بچہ جننے سے پہلے اسے بیچا جاسکے گا البتہ جب بچہ جن لے گی تو اس کے بعد اس کا بیچنا جائز ہوگا۔ ایسی لونڈی کے خریدنے کے جواز میں کوئی شک نہیں کیونکہ بھائی کا خریدنا باپ اور دیگر محرم قرابتداروں کے خریدنے کی طرح جائز ہے۔ پیٹ میں موجود بچے کا آزاد ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ وہ خریدنے والے کا بھائی ہے اور بھائی اس کا مالک بنا ہے لہذا وہ آزاد ہو جائے گا بخود لونڈی اس لئے آزاد نہ ہوگی کہ وہ خریدنے والے کے لئے اجنبی کی مانند ہے کیونکہ ان کی آپس میں کوئی قرابت نہیں۔ لونڈی کے آزاد نہ ہو سکنے کے حکم کو تقویت اس بات سے بھی پہنچتی ہے کہ اس آدمی کا باپ بھی اگر اسے خرید لیتا تو وہ آزاد نہ ہوتی۔ تو بیٹے کے خریدنے پر اس کا آزاد نہ ہونا بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ اور بچہ جننے تک اس کی فروخت اس لئے جائز نہیں کہ اس کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ آزاد ہے اور آزاد کی بیع نہیں ہو سکتی دوسرے حمل کے بغیر حاملہ کی بیع ناجائز ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس باندی کو بیچے اور حمل کو مستثنیٰ کرے تو عقد بیع فاسد ہو جاتا ہے۔ پس جب لڑکا آزاد ہے اور آزاد آدمی بیع کا محل نہیں ہوا کرتا تو یہ صورت ایسے ہوگی کہ گویا اس نے لڑکے کو مستثنیٰ کیا ہاں جب بچہ جن لے گی تو اب اس کی بیع جائز ہوگی کیونکہ مانع بیع زائل ہو گیا۔

قریبی غلام کا کل یا بعض حصہ کے آزاد ہونے میں ائمہ کا اختلاف

اگر آدمی اپنے محرم قرابتدار کے ایک حصے مثلاً نصف، تہائی چوتھائی وغیرہ کا مالک بنے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک جتنے حصے کا مالک بنا ہے اسی قدر غلام آزاد ہو جائے گا جبکہ صاحبین امام ابو یوسف و امام محمد کے نزدیک سارا غلام آزاد ہو جائے گا۔ وجہ اختلاف یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق قابل تقسیم ہے اور صاحبین کے نزدیک قابل تقسیم نہیں۔

اگر دو آدمی ایک غلام کے مالک بنیں جن میں سے ایک غلام کا محرم قرابتدار ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا۔

یہ مالک بننا دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ ایسے سبب سے مالک بنیں گے جس میں ان کوئی دخل ہو گا یا ایسے سبب سے جس میں ان کا عمل دخل نہ ہو گا۔ اگر یہ مالک بننا ایسے سبب کے باعث ہو جس میں ان دونوں کا عمل دخل ہو مثلاً خریدنے یا بیہ، صدقہ، وصیت قبول کرنے سے مالک بنیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کا قرابتدار شریک جس کی وجہ سے غلام آزاد ہوا ہے۔ اپنے دوسرے شریک (ساتھی) کے حصہ کا ضامن نہ ہو گا چاہے امیر ہو یا تنگ دست، البتہ غلام خود محنت مزدوری کر کے اس کے حصہ کی رقم کو ادا کرے گا اور صاحبین کے نزدیک اگر قرابتدار شریک دو متمند ہے تو وہ اپنے شریک کے حصہ کا ضامن ہو گا۔

اسی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب آدمی اپنے غلام کا $\frac{1}{2}$ حصہ، غلام کے کسی قریبی کو فروخت کرے تو غلام پورا آزاد ہو جائے گا اور مشتری (خریدنے والا)، بائع (بیچنے والے) کے حصہ کا ضامن نہ ہو گا۔ مشتری دو متمند ہو چاہے تنگ دست۔ البتہ غلام اپنی آدھی قیمت بائع کو دینے کے لئے سعی کرے گا۔ اور صاحبین کے نزدیک مشتری اگر دو متمند ہو تو بائع کے حصہ کے ضامن ہو گا ورنہ غلام خود بائع کے حصہ کی ادائیگی کرے گا۔

اگر آدمی کسی غلام کے بارے میں جو اس کا قریبی نہیں ہے، یہ کہے کہ اگر میں اس کا مالک بنا تو یہ آزاد ہے۔ پھر اس آدمی نے کسی دوسرے آدمی کے ساتھ مل کر ایک ہی عقد بیع میں اس غلام کو خرید لیا تو امام جصاص نے بیان کیا کہ صورت مسئلہ مذکورہ مسائل کی مانند ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد کر دینے کا عہد کرنے والا اپنے ساتھی کے حصہ کا ضامن نہ ہو گا جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ اپنے ساتھی کے حصہ کا ضامن ہو گا۔ اور امام کرخی نے بیان کیا کہ مجھے اس مسئلے میں کوئی روایت معلوم نہیں۔

اس بات پر ائمہ کا اجماع ہے کہ جب ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ ان دونوں میں سے ایک آدمی اپنا حصہ غلام کے کسی قریبی کو فروخت کر دے حتیٰ کہ غلام کل کا کل آزاد ہو جائے تو مشتری اگر دو متمند ہے تو وہ دوسرے مالک کے حصے کا جس نے اپنا حصہ نہیں بیچا ہے، ضامن ہو گا اور بائع (اپنا حصہ بیچنے والے مالک) پر کوئی ضمانت نہ ہو گی۔

اختلاف کی وجہ مذکورہ جملہ صورتوں میں ائمہ کے درمیان اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اعتاق قابل تقسیم ہے اور صاحبین کے نزدیک قابل تقسیم نہیں پھر اس اختلاف کی بنیاد یہ اصل ہے کہ جب صاحبین کے نزدیک اعتاق متجزی (قابل تقسیم) نہیں ہے اور قرابتدار کا خریدنا اعتاق ہے تو ایک شریک کا اپنے حصے کو خریدنا اس کو آزاد کرنا ہے۔ اور اس کا اپنے حصے کو آزاد کرنا اس کے ساتھی کے حصہ کی آزادی کا باعث بنتا ہے جس کی وجہ سے سارا غلام آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ عبد مشترک کو ایک حصہ دار آزاد کر دے تو وہ سارے کا سارا آزاد ہو جاتا ہے اور امام اعظمؒ کے نزدیک اعتاق جب متجزی (قابل تقسیم) ہے تو قریبی شریک کا اپنے حصے کو خریدنا اپنے ہی حصہ کو آزاد کرنا ہو گا۔ اس کا اپنے حصہ کو آزاد کرنا اپنے ساتھی کے حصہ کو خراب کرنے کا باعث نہیں بنے گا اور نہ ہی اس کے حصہ کا مالک بنے گا۔ صاحبین کے نزدیک تو دوسرے ساتھی کے حصے کا ضائع ہونا ضرورۃً تھا تا کہ اعتاق مکمل ہو جائے کیونکہ ایک نزدیک اعتاق متجزی نہیں ہے۔ اور امام صاحب کے نزدیک اعتاق چونکہ متجزی (قابل تقسیم) ہے لہذا دوسرے ساتھی کے حصے کو ضائع کر کے اعتاق مکمل کرنے کی ضرورت ہی نہیں اور نہ ہی

اس بات کی ضرورت ہے کہ اس کے حصے کی تملیک قریبی شریک کو منتقل کی جائے تاکہ اعتناق مکمل ہو۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ قریبی شریک اگر تنگ دست ہو تو (صاحبین بھی کہتے ہیں کہ) اس پر اپنے ساتھی کے حصہ کا تاوان نہیں حالانکہ اطلاق اور تملیک کا تاوان تنگ دستی سے ساقط نہیں ہوتا۔

اور چاہیے تو یہ تھا کہ آزاد کرنے والے شریک پر تاوان واجب نہ ہوتا مگر وہاں ہم نے اصول کے خلاف شریک ساکت کی رعایت کرتے ہوئے تاوان واجب ہونے کا فتویٰ دیا ہے اور وہ رعایت کا مستحق بھی ہے کیونکہ آزاد کنندہ شریک کی طرف سے آزاد کرنے میں اس کی رضامندی نہیں پائی گئی۔ اس کے برعکس یہاں جب دونوں شریک ایسے سبب سے مالک نہیں جس میں ان کا ذاتی دخل ہو اور دونوں میں ایک غلام کا محرم اور دوسرا اجنبی ہو (شریک اجنبی یا شریک ساکت کی رضامندی پائی جاتی ہے کیونکہ دونوں سے خریداروں میں سے ہر ایک دوسرے شریک کے خریدنے پر رضامند ہے اور وہ دوسرے کی خرید پر کیوں نہ رضامند ہوگا جبکہ ہر ایک کی خرید اپنے ساتھی کی خرید کی صحت کے لئے شرط ہے حتیٰ کہ بیچنے والا اگر دونوں خریداروں کو مشترک طور پر غلام بیچے اور ان میں سے ایک تو اس سودے کو قبول کرے اور دوسرا نہ کرے تو یہ بیع (فروخت) صحیح نہیں ہوتی۔ اسی طرح جو محرم آدمی نصف غلام کو خریدتا ہے اور اسے یہ بھی پتہ ہے کہ محرم کو خریدنے سے محرم مملوک نہیں بنے گا بلکہ آزاد ہو جائے گا تو گویا وہ اس خرید اور نقصان پر راضی ہے اور جو آدمی خود اپنے نقصان پر راضی ہو وہ کسی رورعایت کا مستحق نہیں ہوتا تو یہ مواضع منصوص علیہ واقعہ کی تطبیق نہیں بن سکیں گے لہذا ان میں حکم اپنی اصل پر باقی رہے گا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں ایک شریک مشترک غلام کے ایک حصے کو اس کے قریبی کے ہاتھ فروخت کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں شریک ساکت کی طرف سے قریبی کے خریدنے میں رضامندی نہیں پائی جاتی کہ وہ تاوان میں اس کے حق کو ساقط کر دے لہذا یہ صورت منصوص علیہ کے معنی میں ہے اور اسے منصوص علیہ کے ساتھ ہی ملایا جائے گا۔ پھر امام ابو حنیفہؒ کے اس مذکور قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ قریبی شریک کا اپنے حصے کو خریدنا اسے آزاد کرنا اور دوسرے (اجنبی شریک) کے حصے کو خراب کرنا ہے تو بھی اس پر تاوان لازم نہیں آتا کیونکہ یہ ایسا خراب کرنا (افساد) ہے جس میں اجنبی شریک کی رضامندی بھی شامل ہے کیونکہ قریبی شریک اپنے حصے کے خریدنے اور اس میں اپنی ملکیت ثابت کرنے پر رضامند ہے مگر یہ خرید اور اثبات ملکیت دوسرے ساتھی کی خرید کے بغیر ممکن نہیں اس لئے کہ بائع اس کے بغیر راضی نہ ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ بیچنے والا اگر دونوں خریداروں سے کہے کہ میں نے یہ غلام تم دونوں کے ہاتھ مشترک طور پر بیچا پھر ان میں سے ایک خریدار تو اس بیع کو قبول کرے اور دوسرا قبول نہ کرے تو یہ بیع (فروخت) صحیح نہ ہوگی تو قریبی شریک کی ذاتی خرید پر رضامندی اپنے ساتھی کی خرید پر رضامندی ہوئی اور اس طرح قریبی کا خریدنا دوسرے شریک کے حصے کو خراب کرنا تو ہوا مگر اس کی رضامندی سے لہذا قریبی شریک پر تاوان واجب نہ ہوگا جیسا کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ ان میں سے ایک دوسرے ساتھی سے کہے کہ تو اپنے حصے کو آزاد کر دے یا میں تیرے حصے کی آزادی پر راضی ہوں اور وہ اپنے حصے کو آزاد کر دے اور اس طرح سارا غلام آزاد ہو جائے تو آزاد کنندہ پر دوسرے شریک کے حصے کا تاوان واجب نہیں ہوتا۔ اسی طرح زیر بحث صورت ہے۔

اگر کہا جائے کہ یہ نکتہ یا منطق بہہ والی صورت میں تو نہیں چلتی۔ کیونکہ جب ایک شریک اپنے حصے کے

ہبہ کو قبول کرے تو اس میں اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو اس کی اپنے حصے میں قبول ہبہ پر رضامندی اپنے ساتھی (شریک) کے قبول ہبہ پر رضامند نہ ہوئی۔ لہذا یہ ایسا افساد (خراب کرنا) نہ ہوا جس میں دوسرے شریک کی طرف سے رضامندی پائی جاتی ہو۔ اسی طرح یہ منطق اس وقت بھی کارگر نہ ہوگی جب اجنبی شریک یہ نہ جانتا ہو کہ اس کا ساتھی غلام کا قریبی ہے۔ کیونکہ جب اسے یہ بات معلوم نہ ہوئی تو اس نے یہ بھی نہ جانا کہ اس کے شریک کا خریدنا اپنے حصے کو آزاد کرنا ہے تو وہ اس کے اپنے شریک کے حصے کے لئے افساد (باعث خرابی) ہونے کو بھی نہ جانے گا لہذا اجنبی شریک کی افساد پر رضامند نہ ہوگی کیونکہ کسی شے کے ساتھ رضامندی اس کے علم کے بغیر محال ہے۔ اشکال ہذا کا جواب یہ ہے کہ یہ چیز عکس علت کے باب میں سے ہے کیونکہ علت کے معدوم ہونے کے باوجود حکم پایا جاتا ہے اور یہی معنی ہے عکس علت کا۔ اور عکس شرعی علتوں میں شرط نہیں ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے ایک شرعی حکم کے لئے کئی علتیں ہوں لہذا ہم نے بعض مذکورہ صورتوں میں تاوان کے واجب ہونے کی نفی کی اور ان کے علاوہ دوسری صورتوں میں کسی دوسری علت کی وجہ سے تاوان کو باقی رکھیں گے۔ پھر جہاں تک ہبہ کا معاملہ ہے تو اس کے متعلق ہم کہیں گے کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا اپنے حصے کے ہبہ کو قبول کرنا اگرچہ دوسرے کے قبول کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے حتیٰ کہ ہر ایک قبول میں منفرد ہوگا لیکن جب دونوں نے اپنے اپنے حصے کے ہبہ کو قبول کر لیا تو دونوں کا قبول کرنا بمنزلہ شے واحد کے ہو گیا کیونکہ یہ قبول کرنا ایک ہی ایجاب (واہب کا یہ کہنا کہ میں نے تم دونوں کو یہ غلام مشترکہ طور پر ہبہ کیا) کا جواب ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جب نمازی ایک چھوٹی یا طویل آیت کی قسرات کرے تو اس کے ساتھ نماز کا جواز متعلق ہو جاتا ہے اگر اس نے دس یا زیادہ آیتیں پڑھیں تو سب کے ساتھ جواز متعلق ہو گیا اور سب آیات کو ایک آیت کی مانند بنا دیا جائے گا۔ اسی طرح زیر بحث معاملہ ہے۔ اور جہاں تک اجنبی شریک کے نہ جاننے کا مسئلہ ہے تو اس کا جواب ظاہر الروایت کے جواب کے مطابق ہے وہ یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اجنبی شریک جانتا ہو یا نہ جانتا ہو قریبی شریک پر تاوان واجب نہ ہوگا۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک قریبی شریک پر ہر دو حالتوں میں تاوان واجب ہوگا۔ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے اسی طرح بیان فرمایا ہے۔ اب صاحبین کی اصل کے مطابق قریبی شریک پر تاوان کا واجب ہونا ظاہر ہے کیونکہ ان کے ہاں علم کے باوجود جب تاوان واجب ہوتا ہے تو اجنبی کے مسئلہ کی نزاکت کو نہ جاننے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق قریبی پر تاوان کا واجب نہ ہونا اس لئے ہے کہ اجنبی شریک کی اجازت اور رضامندی کے وقت تاوان اتلاف کا ساقط ہونا اس کے علم پر موقوف نہیں۔ چنانچہ ایک آدمی نے دوسرے شخص سے کہا ”کلْ هَذَا الطَّعَامَ“ (تو یہ کھانا کھالے) اور اجازت دینے والا یہ جانتا کہ یہ اس کا اپنا ذاتی کھانا ہے اب دوسرے نے کھانا کھا لیا تو اس پر اجازت دہندہ تاوان کا مستحق نہ ہوگا چاہے وہ اصل صورت حال کو نہ جانتا ہو۔ اور ایسا اس لئے ہے کہ احکام کے معاملے میں حقیقت علم شرط نہیں بلکہ حصول علم کا سبب اور علم تک پہنچانے والا راستہ معتبر ہے اور اسی سبب یا رستے کو حقیقتاً علم (جاننے)

کے قائم مقام سمجھا جاتا ہے جیسا کہ قدرت کے سبب کو حقیقی قدرت کے قائم مقام تصور کیا جاتا ہے۔ اور یہاں (زیر بحث صورت میں) احوال واقعی جاننے کا ذریعہ اُس (اجنبی شریک) کے ہاتھ میں ہے اور وہ ہے سوال کرنا اور حقیقت حال کے متعلق کھوج لگانا پس جب اس نے یہ کام نہ کیا تو وہ خود قصور وار ٹھہرا لہذا تاوان کا مستحق نہ ہوگا۔ البتہ فقیہ بشر نے امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں (امام ابو یوسفؒ) نے جاننے اور نہ جاننے کی صورتوں میں فرق کیا ہے اور فرمایا ہے کہ اگر اجنبی اپنے شریک کی غلام کے ساتھ قرابت کو جانتا ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا البتہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے ایک قول اور امام ابو یوسفؒ کے مطابق اجنبی شریک کے حصے کی قیمت کمائی کر کے ادا کرے گا اور اگر اجنبی حقیقت حال نہ جانتا ہو تو اسے اختیار ہے کہ چاہے تو بیع (غلام کے سودے) کو توڑ دے اور چاہے تو بیع کو باقی رکھے اور یہ قول امام امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ غلام کے باپ کی شرکت کے ساتھ خریدنا ایک عیب ہے تو یہ عیب بیع میں بمنزلہ دیگر تمام عیوب کے ہوا چنانچہ مشتری (خریدار) کو اگر بیع میں عیب کا علم ہو تو اس پر بیع لازم ہو جاتی ہے اور اگر اسے عیب کا علم نہ ہو تو عیب کی موجودگی میں بیع لازم نہیں ہوتی اور جب دو شریکوں میں سے ایک کے حق میں عقد بیع لازم نہ ہو تو دوسرے کے حق میں بھی ثابت نہ ہوا لہذا غلام آزاد نہ ہوگا اور اجنبی خریدار کے لئے اس عقد کو توڑنے کا حق ثابت ہو جائے گا۔

جامع صغیر میں مذکور ہے کہ اگر ایک آدمی نے غلام کا نصف خریدا پھر باقی نصف غلام کے باپ نے خریدا اور وہ مالدار آدمی تھا تو مشتری (پہلے خریدار) کو اختیار ہے کہ بیع فسخ کر دے یا اپنے حصے کا تاوان وصول کر لے کیونکہ اس کی طرف سے کوئی ایسی چیز نہیں پائی گئی جو غلام کے باپ سے تاوان ساقط ہونے پر دلیل بن سکے لہذا اجنبی مشتری (پہلے خریدار) کا تاوان ساقط نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر ایک غلام نے کسی دوسرے آدمی کے ساتھ بل کر اپنے آپ کو اپنے آقا سے خریدا تو یہ بیع اجنبی کے حصے میں باطل ہوگی کیونکہ عتق (آزادی) اور بیع ایک ہی عقد اور ایک ہی ذمہ میں جمع ہو گئے ہیں۔ اس لئے کہ غلام کو اس کی اپنی ذات سے بیچنا مال کے عوض آزاد کرنا ہے لہذا اجنبی کے حصے میں بیع صحیح نہ ہوگی بخلاف اس صورت کے جس میں دو آدمی ایک غلام کو خریدیں اور ان میں سے ایک غلام کا باپ ہو تو اجنبی کے حق میں یہ بیع صحیح ہوگی اگرچہ یہاں بھی شراہ اور عتق ایک عقد میں جمع ہوئے ہیں مگر زمانہ ایک نہیں ہے کیونکہ قریبی کا خریدنا اول زمانے میں تو اس کا مالک بننا ہے پھر دوسرے زمانے میں آزاد کرنا ہے اور یہ چیز بوجہ مذکور جائز ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب ایک آدمی نے کہا: اگر میں اس غلام کا کچھ بھی مالک بنا تو وہ آزاد ہے پھر اس عہد کرنے والے اور اس غلام کے باپ نے مل کر اکٹھا غلام کو خرید لیا تو غلام باپ پر آزاد ہوگا اور یہ ان کی اصل کے مطابق ہے کیونکہ ان کے ہاں عتق تقسیم نہیں ہوتا اور یہاں عتق کے واسطے دو سبب قرابت اور یمین (آزاد کرنے کا عہد) جمع ہو گئے ہیں مگر قرابت یمین پر سبقت لے جانے والی ہے تو جب باپ اور اجنبی دونوں غلام کے مالک بنے تو گویا باپ کے آزاد کرنے نے سبقت کی اور اس طرح دونوں حصے اس پر (اس کی طرف سے) آزاد ہو گئے۔ اسی لئے

امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی کے بارے میں فرمایا جس نے کہا: اگر میں نے فلاں غلام کو خرید لیا یا اس کے کسی حصے کا مالک بنا تو وہ آزاد ہے پھر ایسے آدمی کے ساتھ مل کر غلام کو خرید لیا جو یہ دعویٰ کرتا تھا کہ غلام اس کا بیٹا ہے تو غلام دونوں کی طرف سے آزاد ہوگا کیونکہ اس صورت میں نسب نے یمن پر سبقت نہیں کی لہذا ہر ایک کا حصہ اسی کی طرف سے آزاد ہوگا اور غلام کی میراث دونوں کے لئے ہوگی کیونکہ وہ دونوں کی طرف سے آزاد ہوا ہے اور قاعدہ ہے کہ ولاء (میراث) آزاد کنندہ کے لئے ہوتی ہے۔

اگر دو آدمی کسی غلام کے، جن میں سے ایک غلام کا قریبی ہو، ایسے سبب سے مالک بنیں جس میں ان کا ذاتی عمل دخل نہ ہو مثلاً غلام دونوں کو ورثے میں ملے اور وہ غلام ان دونوں وراثہ میں سے ایک کا قریب ہوتا ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا قریب وراثہ دوسرے شریک وراثہ کے حصے کا ذمہ دار نہ ہوگا چاہے وہ دو متمند ہو یا تنگ دست۔ البتہ غلام خود دوسرے شریک وراثہ کے حصے قیمت کے لئے سعی کرے گا۔ یہ قول تمام ائمہ کا متفق ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں عتق خود بخود شرعی ملک کی وجہ سے واقع ہوا ہے کسی شریک نے نہیں کیا ہے۔ اس لئے کہ وراثت میں کسی آدمی کا دخل نہیں اور تاوان کا وجوب تب ہوتا جب اس کا دخل پایا جاتا اور یہ چیز قریبی کی طرف سے نہیں پائی گئی لہذا ضامن نہ ہوگا۔ واللہ الموفق

الفاظ نسب کا استعمال | اسی قبیل یعنی ملحق بالصریح میں الفاظ نسب بھی شامل ہیں۔ اور الفاظ نسب کا ذکر دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو ان کا ذکر صفت کے طور پر ہوگا یا انداز (پکارنے) کے طور پر۔

بطور صفت ذکر | اگر آدمی ان کا ذکر صفت کے طریقے پر کرے مثلاً اپنے غلام کے بارے میں کہے: ”ہذا ابی“ (یہ میرا بیٹا ہے) اب اس کا اپنے غلام کو اپنا بیٹا کہنا دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو وہ غلام اس کا بیٹا بننے کی صلاحیت رکھتا ہوگا یعنی اس جیسا آدمی اس کا بیٹا ہو سکتا ہوگا یا اس کا بیٹا بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہوگا یعنی وہ مجہول النسب ہوگا یا اس کا نسب کسی دوسرے کے ساتھ جانا پہچانا ہوگا اگر غلام نظام بن گیا بننے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اگرچہ مجہول النسب ہو اس کا نسب اور عتق بالاجماع ثابت ہو جائیں گے۔ اور اگر غلام کسی دوسرے آدمی کی طرف معروف النسب ہو تو بلاشبہ نسب تو ثابت نہیں ہوگا لیکن ہمارے (احناف کے) نزدیک عتق ثابت ہو جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عتق ثابت نہیں ہوگا۔ کیونکہ ان کے نقطہ نظر کے مطابق عتق نسب پر موقوف ہے جب نسب ثابت نہ ہو تو عتق بھی واقع نہ ہوا۔ اور اگر غلام اس کا بیٹا بننے کی صلاحیت نہ رکھتا ہو تو اس کا نسب بلاشبہ ثابت نہ ہوگا اور کیا آزاد بھی ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں امام ابو حنیفہؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ آزاد ہو جائے گا چاہے مجہول النسب ہو یا معروف النسب۔ اور صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور محمدؒ) کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک اصل یہ ہے کہ عتق تصور نسب یا نسب کے احتمال ثبوت پر مبنی ہے اگر نسب کا ثبوت متصور ہو سکتا ہو تو عتق ثابت ہو جائے گا ورنہ نہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عتق نسب کے ثبوت یا تصور ثبوت پر موقوف نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی آدمی اپنی باندی کو ہذا ابنتی دے

میری بیٹی ہے) کہے تو وہ اس تفصیل اتفاق اور اختلاف کے مطابق ہے جسے ہم ”ابن“ کے مسئلے میں ذکر کیا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عتق اگر ثابت ہو تو وہ اس بات سے خالی نہیں ہوگا کہ یا تو ابتداً ثابت ہوگا یا ثبوت نسب کی بنیاد پر ثابت ہوگا۔ اب پہلی صورت کی گنجائش نہیں کیونکہ اعتاق ابتداً نہیں پایا گیا اور دوسری صورت کی بھی گنجائش نہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح کہ نسب دونوں مسئلوں میں ثابت نہیں ہوا لہذا اس کی بنیاد پر عتق ثابت نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یوں کہ دوسرے مسئلے میں ثبوت نسب کا تصور نہیں کیا جاسکتا لہذا عتق ثابت نہ ہوگا اور پہلے مسئلے میں بسبب زنا اس سے ثبوت نسب کا حقیقی تصور کیا جاتا ہے اور کسی غیر سے اس کا نسب مشہور ہونا ظاہر نسب کی بنا پر ہے لہذا وہ آزاد ہو جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عاقل اور دیندار آدمی کے قول کو حتی الامکان صحت اور درستی پر محمول کرنا چاہیے اور اس کلام (غلام کو ہذا ابنی کہنا)

کا صحیح ہونا دو وجہوں، کنایہ اور مجاز سے ممکن ہے کنایہ لغت میں یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان اس قسم کی ملازمت (لازم ملزوم ہونا) یا مجاورت (ساتھ ساتھ ہونا) ہو کہ دونوں کے درمیان وجود اور بقا کا ساتھ تعلق ہو۔ دوسرے یہ کہ کنایہ مکنی، جو اصلاً مقصود ہوتا ہے، کے لئے تابع کی حیثیت رکھتا ہے تو ایسی صورت میں اصل اور صریح اسم کو چھوڑ کر اس کا لازم اکم (جو اس کے ساتھ لازم ملزوم کا تعلق رکھتا ہے) اور جو اس کا تابع بھی ہے، بول دیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے یتیم کے بارے میں فرمایا:

أَوْجَاهَ أَحَدُكُمْ مِنَ الْغَائِطِ - (النساء: ۳۲)

یا تم میں سے کوئی قضائے حاجت کر کے آیا ہو۔

”غائط“ دراصل خالی اور پست جگہ کو کہتے ہیں۔ تو یہاں یہ لفظ (غائط) لاکر حدث (قضائے حاجت) سے کنایہ کیا گیا ہے کیونکہ ایسی جگہ اور قضائے حاجت کے درمیان عام طور پر اور عادیہ لازم ملزوم ہونے کا تعلق ہے۔ اور عام عادت یہی ہے کہ لوگوں سے پردہ اور ستر کرتے ہوئے ایسی ہی جگہ پر قضائے حاجت کی جاتی ہے۔ اسی طرح ”الاستنجاء“ اور ”الاستجمار“ کنایہ ہے موضع حدث کی پاکی سے کیونکہ استنجاء کا لغوی معنی نجات طلب کرنا اور استجمار کا لغوی معنی پتھر طلب کرنا ہے۔

اور اسی طرح عرب لوگ کہتے ہیں ”مانر لنا نطاً السماء حتی اتینا کھ“ (ہم آسمان پر سواری کرتے رہے یہاں تک کہ تمہارے پاس آگئے) یعنی بارش پر سواری کرتے رہے کیونکہ بارش آسمان سے ہی اترتی ہے اور اس طرح کے دوسرے مقامات پر کنایہ سے کام لیا جاتا ہے اور ملک میں نبوۃ (بٹیا ہونا) حریت کو لازم کرنے والا ہے تو جائز ہے کہ قول ”ہذا ۱۱ بنی“ کنایہ ہو قول ”ہذا معتقی“ سے۔ اور قاعدہ ہے کہ کلام

میں صریح اور کنایہ کا ذکر برابر کا حکم رکھتا ہے اگر صریحاً ”ہذا معتقی“ (یہ میری طرف سے آزاد ہے) کہتا تو بھی آزاد ہو جاتا اسی طرح جب غلام کو بطور کنایہ ”ہذا ۱۱ بنی“ کہا تو بھی غلام آزاد ہو جائے گا مجاز یہ ہے کہ لفظ اپنے موضوع لئے کو چھوڑ کر کسی دوسری چیز کے لئے بولا جائے جس سے مقصود اس دوسری چیز (جسے اصطلاح میں مستعار لہ کہا جاتا ہے) کے اندر موضوع لہ یا مستعار عند کا مشہور وصف یا لازم معنی ظاہر کرنا ہو جیسا کہ انسان کے لئے ”اسد“ بول کر اس انسان میں شیر کے لازمی وصف شجاعت کو ظاہر کیا جاتا ہے یا کند ذہن آدمی کو ”حمار“ کہہ کر اس میں گدھے کی سی کند ذہنی ظاہر کی جاتی ہے۔ اسی طرح یہاں ”ہذا ۱۱ بنی“ کہنے میں بھی دو طرح سے مجاز پایا جاسکتا ہے۔

(۱) ایک تو اس طرح کہ بیٹائیت میں مرد اور عورت کے پانی سے پیدا ہونے والی مخلوق کا نام ہے اور اس میں ایک ظاہر اور لازمی معنی یا وصف پایا جاتا ہے اور وہ اس کا باپ کی طرف سے منعم علیہ جس پر انعام کیا گیا ہو ہونا ہے کیونکہ باپ ہی اس کے وجود اور تربیت کے ذریعے بقاء کا ظاہری سبب ہے اور معتق (آزاد کردہ) بھی معتق (آزاد کنندہ) کا منعم علیہ ہوتا ہے کیونکہ اعتناق معتق (آزاد کردہ) پر ایک بہت بڑا انعام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں حضرت زید بن حارثہ کے بارے میں ارشاد فرمایا:

وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ (سورة الاحزاب، ۱)

اور (اے نبی) اس وقت کو یاد کرو جب آپ اس آدمی کو کہہ رہے تھے جس پر اللہ نے انعام فرمایا اور آپ نے بھی رخصت کیا۔ اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسلام کی توفیق دے کر انعام کیا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے زید کو آزاد کر کے انعام کیا۔ تو گویا ان دونوں اسموں (ابن اور معتق) میں اس معنی کے اعتبار سے مشابہت ہے اور یہ معنی (منعم علیہ ہونا) مشہور اور لازم ہے لہذا لفظ ابن کا اطلاق معتق پر مجازاً جائز ہے تاکہ نعمت عتق کو ظاہر کیا جاسکے جیسا کہ لفظ "امس" کا اطلاق شجاع آدمی پر اور لفظ "حمار" کا اطلاق کندہ من آدمی پر جائز ہے۔

(ب) یہاں مجازاً جائز ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ انسان کے آزاد کردہ غلام اور اس کے اپنے بیٹے کے درمیان جو اس کی ملک میں ہے حریت (آزادی) کے معنی میں مشابہت ہے کیونکہ حریت اپنی ملک میں بیٹے کو یوں لازم ہے کہ اس سے کسی بھی وقت جدا نہیں ہو سکتی اور وصف حریت بیٹے میں مشہور بھی ہے تو استعارہ کا طریق پایا گیا اور اس طرح استعارہ صحیح ہوا اور انہی کے قول سے جواب نکل آیا کہ عتق یا تو ابتداءً ثابت ہو گا یا نسب کی بنا پر۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ عتق ثابت تو ابتداءً ہی ہو گا مگر کناہ یا مجاز میں سے کسی ایک طریقہ پر جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

امام ابو حنیفہؒ پر اس قول سے الزام نہیں لگایا جاسکتا کہ "اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہہ دے" "ہذہ بنتی" حالانکہ اس جیسی عورت اس کی بیٹی نہ بن سکتی ہو تو ان کے درمیان جدائی واقع نہیں ہوتی "اب بظاہر تو امام ابو حنیفہؒ کے مذکور موقف اور دین کی بنیاد پر یہاں جدائی واقع ہو جانی چاہیے مگر نہیں ہوتی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کا اپنی بیوی کے بیٹی ہونے کا اقرار بوجہ نسب نکاح کا فاسد بنتا ہے اور یہاں تو نسب ثابت ہی نہیں ہوا لہذا نکاح کی نفی بھی نہیں ہوگی اور عتق ثبوت نسب پر موقوف نہیں۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق پر دلیل یہ ہے کہ اگر آدمی اپنی بیوی کو کہے "ہذہ بنتی" حالانکہ اس کا نسب کسی دوسرے آدمی سے معروف ہو تو ان کے درمیان فرقت (جدائی) واقع نہیں ہوگی اور اگر اپنی باندی کو کہے "ہذہ بنتی" حالانکہ وہ معروف النسب ہو تو وہ آزاد ہو جائے گی۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کی ہے۔ اسی طرح اگر آدمی اپنی بیوی سے کہے "ہذہ بنتی" یہ میری بیٹی ہے اور وہ اس کی بیٹی بننے کی صلاحیت بھی رکھتی ہو پھر کہے کہ مجھے وہم ہو گیا تھا یا میں غلطی کر بیٹھا تھا تو فرقت واقع نہیں ہوگی اور اگر اپنی باندی سے کہے "ہذہ بنتی" اور وہ اس کی بیٹی ہو سکتی ہو پھر کہے کہ مجھے وہم ہو گیا تھا یا میں غلطی کر بیٹھا ہوں تو وہ آزاد ہو جائے گی۔

مسائل اگر آدمی اپنے غلام کو کہے "ہذا ابی" (یہ میرا باپ ہے) اب اگر تو وہ اس کا باپ ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور ادھر کہنے والے کا کوئی معروف باپ بھی نہیں تو بلا اختلاف نسب اور عتق ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر باپ ہونے کی صلاحیت تو رکھتا ہو مگر کہنے والے کا معروف باپ ہو تو نسب تو ثابت نہیں ہوگا مگر عتق ثابت ہو جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عتق ثابت نہیں ہوگا اور اگر غلام باپ بننے کی صلاحیت ہی نہ رکھتا ہو تو بلاشبہ نسب تو ثابت نہ ہوگا مگر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور صاحبین کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر آدمی اپنی باندی سے کہے "ہذا ابی" (یہ میری ماں ہے) تو اس کی تفصیل بھی مذکورہ قول "ہذا ابی" کے مطابق ہے۔ باقی رہا حریت میں کلام مثلاً ملوک باندی ہو تو جہاں نسب ثابت ہوگا وہاں عتق ثابت ہو جائے گا ورنہ نہیں۔

○ اگر اپنے غلام سے کہا "ہذا بنتی" یا اپنی باندی سے کہا "ہذا ابنتی" (یہ میرا بیٹا ہے) تو اس میں اختلاف ہے بعض مشائخ کے نزدیک عتق واقع ہو جائے گا اور بعض کے نزدیک نہیں۔

○ اگر اپنے غلام کو کہا "ہذا امی" (یہ میرا چچا ہے) یا کہا "ہذا خالی" (یہ میرا ماموں ہے) تو بلا اختلاف ہمارے اصحاب (احناف) کے نزدیک آزاد ہو جائے گا۔

○ اگر غلام سے "ہذا اخنی" (یہ میرا بھائی ہے) کہا یا باندی سے "ہذا اختی" (یہ میری بہن ہے) کہا تو کتاب الاصل کے مطابق عتق واقع نہیں ہوگا جبکہ امام حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ عتق واقع ہو جائے گا جیسا کہ "ہذا امی" یا "ہذا خالی" کہنے سے عتق واقع ہو جاتا ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس نے غلام کو ایسے وصف سے موصوف کیا ہے کہ اگر وہ اس کا مالک بن جائے تو وہ اس پر آزاد ہو جائے لہذا "ہذا اخنی" (یہ میرا بھائی ہے) کہنے سے اسی طرح عتق واقع ہوگا جس طرح "ہذا امی" کہنے سے واقع ہوتا ہے۔ کتاب الاصل میں مذکور قول کی دلیل یہ ہے کہ آقا کا غلام کو "ہذا اخنی" (یہ میرا بھائی ہے) کہنا عتق کے لئے بھی ہو سکتا

ہے اور تعظیم کے لئے بھی۔ کیونکہ لفظ "اخ" عرف اور شرع میں دونوں معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے، غلاموں کے بارے میں ارشادِ ربانی ہے:

فَان لَّمْ تَعْلَمُوْا اَبَآؤَهُمْ فَاٰوْاٰهُمْ فَاٰوْاٰكُمْ فِی الدِّیْنِ وَ مَوَالِیْكُمْ۔ (الاحزاب: ۵۱)

ترجمہ: اگر تم ان کے باپوں کو نہ جانتے ہو تو (آخر) وہ تمہارے دین کے تو بھائی ہیں اور تمہارے دوست۔

تو اسے بغیر نیت کے عتق پر محمول نہیں کیا جائیگا بخلاف چچا اور ماموں کہنے کے کیونکہ عرف اور عادت میں یہ الفاظ تعظیم کے لئے استعمال نہیں ہوتے لہذا ان کا ذکر عتق کے لئے ہوگا۔ اسی طرح "ہذا ابنتی" اور "ہذا ابی" کے الفاظ بھی تعظیم کے لئے استعمال نہیں کئے جاتے دوسرے یہ کہ شریعت نے کسی غیر کو اپنا بیٹا یا باپ کہنے سے منع بھی کیا ہے: ارشادِ ربانی ہے:

وَمَا جَآءَ اَنْ اَدْعِیَآءُكُمْ اَبْنَآءُكُمْ۔ (الاحزاب: ۴۱)

اور نہ اللہ تعالیٰ نے تمہارے منہ بولے بیٹوں کو تمہارا بیٹا بنا دیا۔

پھر اگلی آیت میں ارشاد ہے:

اَدْعُوْهُمْ لِّاَبَآءِهِمْ هُوَ اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ۔ (الاحزاب: ۵۱)

انہیں ان کے باپوں کی طرف منسوب کر دیا کہ یہی اللہ کے نزدیک راستی کی بات ہے) مروی ہے کہ لوگ حضرت زید بن حارثہ کو زید بن محمد کہتے تھے۔ باری تعالیٰ نے یہ آیت کریمہ نازل فرمائی: **مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمُ النَّبِيِّينَ** - (الاحزاب: ۴۰) حضرت محمد تمہارے مردوں میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں البتہ اللہ کے رسول ہیں اور سب نبیوں کے ختم پر ہیں۔ تو لوگ ایسا کہنے سے روک گئے۔ جب یہ لفظ اکرام کے لئے مستعمل نہیں تو انہیں عتق پر محمول کیا جائے گا۔

(ب) الفاظ نسب بطور نداء اپنے غلام یا باندی کو یا اجی، یا ابنتی، یا امی، یا خالی، یا عمی، یا عخی، یا اختی، کہہ کر پکارے۔ ان صورتوں میں روایت حسن کے مطابق عتق واقع نہیں ہوتا کیونکہ اس سے مقصود منادی (جس کو پکارا جائے) کو متوجہ کرنا ہوتا ہے نہ کہ ابن اب وغیرہ کے معانی کو ثابت کرنا۔ اس امر کا بھی احتمال ہے کہ مالک نے بطور تعظیم ایسا کیا ہو لہذا عتق کی نیت کے بغیر ان الفاظ کو عتق پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

اگر مالک نے اپنے غلام کو ”یا ابنت“ (اے بیٹی) یا اپنی باندی کو ”یا ابنتہ“ (اے بیٹی) کہا تو عتق واقع نہیں ہوگا اور اگر ”یا بنتی“ (اے میرے پیارے بیٹی) اور ”یا بنیۃ“ (اے میری پیاری بیٹی) کہا تو عتق واقع ہو جائے گا کیونکہ اپنی ذات کی طرف اضافت پائی گئی ہے۔

۳۔ الفاظ کنایہ الفاظ عتق کی تیسری قسم الفاظ کنایہ ہیں۔ جسے مالک کا غلام کو کہنا: لا سبیل لی علیک یعنی میرے لئے تجھ پر مؤخذہ کا کوئی حق نہیں ”لا ملک لی علیک“ (میری تجھ پر کوئی ملکیت نہیں) یا ”خلیت سبیلک“ (میں نے تیرا راستہ خالی کر دیا) یا ”خرجت من ملک“ (تو میری ملکیت سے خارج ہے)۔ ان الفاظ سے مالک نے اگر عتق کی نیت کی تو عتق واقع ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ یہ الفاظ عتق اور غیر عتق دونوں معانی کا احتمال رکھتے ہیں قول ”لا سبیل لی علیک“ جہاں عتق کا احتمال رکھتا ہے وہاں اس امر کا احتمال بھی رکھتا ہے کہ ”سبیل“ سے مراد ”سبیل الملامۃ والعقوبۃ“ ہو یعنی تیری خدمت اور طاعت شعاری کی وجہ سے مجھے تیری ملامت کرنے یا تجھے سزا دینے کا حق نہیں پہنچتا۔ لہذا ان الفاظ کو عتق کی نیت کے بغیر عتق پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر غلام سے یوں کہا کہ ”لا سبیل لی علیک الا سبیل الولاء“ (میرے لئے تجھ پر کوئی راہ نہیں ہے سوائے ولاء کے تو غلام قضاء عدالت میں) آزاد ہو جائے گا اور اگر اس نے دعویٰ کیا کہ میری مراد عتق نہ تھی تو اس کی تصدیق نہ ہوگی کیونکہ اس نے سبیل کی نفی کر کے سبیل الولاء کو ثابت کیا ہے اور ولاء سے مراد ولاء العتق ہوتی ہے جو عتق کے بغیر نہیں ہو سکتی اور اگر کہا: لا سبیل لی علیک الا سبیل الموالاة“ (یعنی میرے واسطے تجھ پر کوئی راہ نہیں سوائے موالاة کے پھر دعویٰ کرے کہ میری مراد عتق نہ تھی تو قضاء اس کے قول کی تصدیق ہوگی کیونکہ مطلق موالاة سے مراد ”موالاة فی الدین“ بھی لیا جاتا ہے۔

اسی طرح مالک کا کہنا ”لا ملک لی علیک“ جہاں عتق کا احتمال رکھتا ہے وہاں اس معنی کا احتمال بھی رکھتا ہے کہ میں نے تجھے مکاتب بنادیا ہے اب تجھ پر میرے لئے ملک الید نہیں ہے یا میں نے تجھے بیع دیا ہے اب تجھ پر میری ملک نہیں ہے لہذا یہ جملہ نیت پر موقوف ہے۔ عتق کی نیت ہوگی تو عتق ہوگا ورنہ نہیں۔ اسی طرح قول ”خلیت سبیلک“ (میں نے تیری راہ خالی کر دی) جہاں عتق کا احتمال رکھتا

ہے وہاں ”سبیل الاستخدام“ کا بھی احتمال رکھتا ہے یعنی میں تجھ سے خدمت نہیں لینا چاہتا علیٰ ہذا القیاس غلام کو ”امرت بیدک“ (تیرا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے) یا ”یا اختار“ (تو اختیار کر) کہنا بھی نیت پر موقوف ہے کیونکہ اس میں عتق اور غیر عتق دونوں معانی کا احتمال ہے۔ اور اگر غلام سے کہا تیرا امر آزادی تیرے ہاتھ میں ہے یا کہا کہ میں نے تیرا عتق تیرے ہاتھ میں کر دیا یا کہا کہ تو عتق کو اختیار کیا کہا کہ میں نے عتق کے باب میں تجھے اختیار دے دیا تو ان سب جملوں میں نیت عتق کی حاجت نہیں اس واسطے کہ عتق میں یہ صریح ہیں البتہ غلام کا عتق اختیار کرنا ضروری ہے۔ اور مالک کی طرف سے یہ اختیار اسی مجلس تک کے واسطے ہے اگر غلام نے اسی مجلس میں عتق اختیار کیا تو آزاد ہو گا ورنہ نہیں، اور مالک کا غلام کو ”خرجت من ملک“ کہنا جہاں عتق کا احتمال رکھتا ہے وہاں ملک تصرف کا بھی احتمال رکھتا ہے یعنی میں نے تمہیں مکاتب بنا دیا ہے لہذا اب تو میری ملک تصرف سے خارج ہے۔

مسائل اگر اپنے غلام سے کہا: ”سبک حر“ (تیرا نسب آزاد ہے) یا کہا ”اصدک حر“ (تیری اصل آزاد ہے) تو غلام اگر جانتا ہو کہ وہ ”سبکی“ (قیدی مرد) ہے تو آزاد نہ ہو گا اور اگر وہ قیدی مرد نہ ہو تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ والدین کی حریت (آزادی) اولاد کی حریت (آزادی) کی مقتضی ہے کہ آزاد ماں باپ کا بیٹا آزاد ہی ہو گا۔ ہاں قیدی مرد کی آزادی قید کی وجہ سے باطل ہو جاتی ہے لہذا غیر ہی مرد کے معاملے میں حکم اپنی اصل کے مطابق رہے گا۔

○ اگر اپنے غلام سے کہا ”انت لله“ تو اللہ کے لئے ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہ ہو گا اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ مالک اگر عتق کی نیت کرے گا تو آزاد ہو جائے گا۔ ان کے خیال میں ”لله تعالیٰ“ کہنا اس معنی کا احتمال رکھتا ہے کہ اس سے اس کی مراد اعتاق کی جہت قربت بیان کرنا ہو لہذا اگر عتق کی نیت کرے گا تو غلام آزاد ہو جائے گا یہ ایسے ہی ہے جیسے غلام کو کہا جائے ”انت حر لله“ (تو اللہ کے لئے آزاد ہے)۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق دراصل غلام کے لئے ایسی صفت کو ثابت کرنا ہے جو اس میں اعتاق سے پہلے موجود نہیں ہوتی۔ یعنی عتق کو ثابت کیا جاتا ہے جو پہلے موجود نہیں ہوتا اور غلام کا اللہ کے لئے ہونا تو پہلے سے ثابت ہے لہذا ”انت لله“ کہنے سے غلام آزاد نہ ہو گا۔

○ اگر اپنے غلام سے کہا ”انت عبد الله“ یعنی تو اللہ کا بندہ ہے تو بلا اختلاف آزاد نہ ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق اس کا آزاد نہ ہونا تو ظاہر ہی ہے کیونکہ عتق ایک نئی صفت ثابت کرنے کا نام ہے اور اس کا عبد اللہ ہونا ”انت عبد الله“ کہنے سے پہلے ہی ثابت ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لئے آزاد نہیں ہو گا کہ لفظ ”عبد الله“ اعتاق کی جہت قربت کا احتمال نہیں رکھتا جبکہ ”لله“ جہت اعتاق کا احتمال رکھتا ہے۔

○ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر مالک اپنے غلام سے اپنی صحت یا مرض میں کہے: ”قد جعلتک لله“ یعنی میں نے تجھے اللہ کے لئے کر دیا ہے۔ پھر کہے کہ میری نیت عتق کی نہ تھی یا کچھ نہ کہے حتیٰ کہ اپنے اس قول کی مراد بیان کرنے سے قبل مر جائے تو آزاد نہ ہو گا اور اگر عتق کی نیت تھی تو آزاد ہو جائے گا اسی طرح اگر یہ الفاظ مرض الموت میں کہے اور مراد بیان کرنے سے پہلے فوت ہو جائے تو غلام آزاد نہیں ہو گا کیونکہ یہ جملہ جہاں عتق کا احتمال رکھتا ہے وہاں ”نذر“ کا بھی احتمال رکھتا ہے لہذا نیت عتق کے بغیر آزاد نہیں ہو گا اور وراثہ پر اس کی موت کے بعد اس کی نذر پوری کرنا لازم نہیں کیونکہ ہمارے

نزدیک نذر موت سے ساقط ہو جاتی ہے۔

○ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ آدمی جب اپنی باندی سے کہے ”اطلقتک“ میں نے تجھے چھوڑ دیا۔ اور اس کی مراد عتق ہو تو وہ آزاد ہو جائے گی کیونکہ اطلاق کا معنی ہے قدرت کا نائل کر دینا۔ اور آدمی اپنے غلام سے اپنی قدرت کو عتق کے ذریعے بھی نائل کر سکتا ہے اور بغیر عتق یعنی مکاتب بنا کر بھی۔ لہذا عتق کی نیت کرے گا تو وہ آزاد ہوئے گی جیسا کہ ”خلیت سبیلک“ کہنے میں نیت عتق سے آزاد ہو جاتی ہے۔

○ اگر باندی سے کہا ”طلقتک“ یعنی میں نے تجھے طلاق دے دی اور مقصود عتق ہو تو وہ ہمارے نزدیک آزاد نہ ہوگی۔ اور اگر کہا فرجک علی حرام یعنی تیری فرج (شرم گاہ) مجھ پر حرام ہے۔ اور مراد عتق ہو تو وہ آزاد نہیں ہوگی کیونکہ حرمت فرج اور غلامی دونوں ایک جگہ جمع ہو سکتے ہیں جیسا کہ رضا بہن کو خریدے یا ایسی لونڈی خریدے جس کی ماں یا بیٹی سے ولی (بہتری) کر چکا ہو یا نجوسی لونڈی کو تو وہ آزاد نہیں ہو جاتی حالانکہ اس کی فرج (شرم گاہ) اس پر حرام ہے۔

○ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اگر آدمی اپنے غلام سے کہے: ”انت حر“ یا اپنی بیوی سے کہے: ”انت طالق“ یعنی صرف حروف تہجی کو علیحدہ بول دے جوڑ کر نہ بولے تو ان میں بھی اگر عتق اور طلاق کی نیت ہو تو عتق اور طلاق واقع ہو جائیں گے۔ کیونکہ ان حروف کو علیحدہ علیحدہ بولنے سے بھی وہ مفہوم سمجھا جاتا ہے جو ان کو جوڑ کر بولنے سے حاصل ہوتا ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ ان کو علیحدہ علیحدہ بولنے میں معنی پر دلالت صریح نہیں کیونکہ حروف کی انفرادی وضع معنی کے لئے نہیں تو گویا حروف ہجاء کا تلفظ بمنزلہ کنایہ ہے جو نیت پر موقوف ہے۔ ان حروف سے اگر عتق اور طلاق کی نیت ہوگی تو واقع ہو جائیں گے ورنہ نہیں۔

عتق کے قائم مقام الفاظ وہ الفاظ جو عتق پر دلالت کے معاملے میں اصل الفاظ کے قائم مقام ہیں ان میں سے ایک تو کتابت و دستاویز ہے کیونکہ کتابت بھی اپنی مراد پر دلالت کے معاملے میں بمنزلہ بولنے کے ہے لہذا یہ کہ کتابت میں حضورؐ سا ابہام اور اخفاء ہوتا ہے کیونکہ کبھی تو انسان عتق کی نیت سے لکھتا ہے اور کبھی اپنے خط کو عمدہ بنانے کے واسطے بھی لکھتا ہے لہذا کتابت کو دیگر تمام کنایات کے ساتھ ملایا گیا ہے جس میں کتابت کی نیت معلوم کرنے کی احتیاجی ہے۔ اس مسئلے کو ہم کتاب الطلاق میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح گونگے آدمی کا اشارہ جس کی مراد سمجھی جاسکتی ہو اور جانی جاسکتی ہو وہ بھی عتق کے قائم مقام ہے کیونکہ اشارہ اپنی مراد پر دلالت کے معاملے میں عبارت کی مانند ہے۔ اور اشارے کو عبارت کے قائم مقام کرنے میں اصل اللہ تعالیٰ کا حضرت مریم علیہا السلام کو یہ ارشاد ہے کہ: فَقُولِي اِنِّي نَذَرْتُ لِلّٰهِ حَمِيْنًا۔ (سورۃ مریم: ۲۶) یعنی تو کہہ کہ میں نے رحمن کے لئے ناموش رہنے کی منت مانی ہے۔ یہ کہنا اشارے کے ساتھ تھا نہ کہ زبانی۔ تو گویا اللہ تعالیٰ نے اشارے کو قول کا نام دیا جس سے معلوم ہوا کہ اشارہ بھی قول کا کام دیتا ہے۔

وہ الفاظ جن سے عتق واقع نہیں ہوتا | عتق کی نیت کی جائے یا نہ کی جائے، یہ ہیں مثلاً اپنے غلام سے کہے ”قسم“ (تواضع) یا ”اقعد“ (توبیخ) یا ”اسقنی“ (تو مجھے پانی پلا) اور یہ الفاظ بول کر

نیت عتق کی کرے عتق واقع نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان الفاظ میں عتق کا احتمال ہی نہیں لہذا ان میں عتق کی نیت کرنا صحیح نہیں۔ اسی طرح غلام کو کہا ”لا سلطان لی علیک“ (میرے لیے تجھ پر کوئی سلطنت یا غلبہ نہیں ہے)، تو آزاد نہ ہوگا چاہے عتق کی نیت کی ہو۔ کیونکہ سلطنت عبارت ہے بصورتِ قہر ارادے کو نافذ کرنے سے اور اس کی نفی سے غلامی کی نفی نہیں ہو جاتی جیسا کہ مکاتب سے سلطنت کی نفی ہو جاتی ہے مگر وہ فوراً آزاد نہیں ہو جاتا۔ بخلاف قول ”لا سبیل لی علیک“ کے کیونکہ اس میں ہر سبیل کی نفی ہے اور رقت (غلامی) کی موجودگی میں ہر ”سبیل“ کی نفی نہیں ہو سکتی، دوسرے یہ کہ ”سلطان“ کا معنی حجت بھی ہو سکتا ہے یعنی تیرے خلاف میرے پاس کوئی حجت (دلیل) نہیں اور اپنے غلام کے خلاف دلیل کا انتقاء (نفی کرنا، حریت (آزادی) کو واجب نہیں کرتا۔

اسی طرح عتق کی نیت سے اگر اپنے غلام سے کہا ”اذہب حیث شئت“ (تو جہاں چاہے چلا جا، یا کہا ”توجه حیث شئت من بلاد اللہ تعالیٰ“ (جس ملک میں جانا چاہے ادھر توجہ کر) یا اسے کہا ”انت طالق“ (تو طلاق یافتہ ہے)، یا ”طلقتک“ (میں نے تجھے طلاق دے دی) یا ”انت بائن“ (تو جدا ہے) یا ”انتک“ (میں نے تجھے جدا کر دیا، یا اپنی باندی سے کہا ”انت طالق“ یا ”طلقتک“ یا ”انت بائن“ یا ”ابنتک“ یا ”انت علی حرام“ یا ”حرمتک“ (میں نے تمہیں حرام کر دیا، یا ”انت خلیۃ اوبریۃ“ (تو خالی یا بری ہے) یا ”اذہبی“ (تو چلی جا، یا ”اخرجی“ (تو نکل جا، یا ”تقنعی“ (تو دوپٹہ اوڑھ، یا ”متبرئی“ (تو بریت طلب کر) یا ”اختاری“ (تو اختیار کر، وغیرہ ذالک اور ان الفاظ سے عتق کی نیت کرے تو ہمارے احناف کے نزدیک عتق واقع نہ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر نیت عتق کرے گا تو عتق واقع ہو جائے گا۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک صریح طلاق کے الفاظ یا کنائی طلاق کے الفاظ سے عتق واقع نہیں ہوتا۔ اس مسئلے میں اپنے مؤقف پر امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اپنی باندی کو ”انت طالق“ یا ”طلقتک“ کہنا اس کے لیے کھل جانے یا قید کے ازالہ کو ثابت کرنا ہے۔ اب یہ کھل جانا یا ازالہ القید دو طرح کا ہے ایک تو کامل یعنی ملک اور غلامی کے زائل ہونے کے ساتھ جیسا کہ مکاتب یا مازوں کی ازالہ القید ہے۔ تو ان الفاظ سے اگر اس کی نیت عتق کی ہوگی تو عتق واقع ہو جائے گا۔ کیونکہ یہ الفاظ عتق کا احتمال رکھتے ہیں یہی وجہ ہے کہ اگر اپنی بیوی سے کہا ”انت حرة“ (تو آزاد ہے) اور نیت طلاق کی ہو تو طلاق واقع ہو جاتی ہے اسی طرح یہ ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ مذکورہ تمام الفاظ جو مملوک (غلام) کی طرف مضاف کئے گئے ہیں یہ عبارت ہیں ”غلام سے مالک کے ہاتھ (قبضہ) زائل ہو جانے سے“ کیونکہ طلاق نام ہے رفع قید کا۔ اور قید عبارت ہے عمل سے رکنا نہ ملک سے۔ اب مانع یا رکنے والا مالک کا ہاتھ (تصرف و قبضہ) ہے پس مانع کا رفع مالک کے ہاتھ کے زوال کے ساتھ ہے۔ اور غلام سے مالک کے ہاتھ کا اٹھ جانا غلام کے عتق کا مقتضی نہیں جیسا کہ مکاتب سے مالک کا ہاتھ تو اٹھ جاتا ہے مگر ملک بدستور باقی رہتی ہے۔ اسی طرح مالک کا کہنا ”اذہب حیث شئت“ یا ”توجه الیٰ این شئت“ بھی عبارت ہے غلام سے ہاتھ کے اٹھ جانے سے۔ اور ہاتھ کا اٹھ جانا رقیۃ (غلامی) کی نفی نہیں کرتا جیسا کہ

مکاتب سے رقیق کی نفی نہیں کرتا اور اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ قید کی کئی قسمیں نہیں بلکہ وہ ایک ہی قسم ہے اور ملک سے اس کا زائل ہونا مکاتب کی طرح ملکیت کے زوال کو نہیں چاہتا۔ اسی طرح اس کا قول ”انت بائن“ یا ”ابنتک“ ہے کیونکہ وہ جدائی اور دوری کی خبر دیتا ہے اور اسی طرح تحریم غلامی کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے جیسا کہ رضاعی بہن اور محبوس باندی وغیرہ میں ہوتا ہے کیونکہ تحریم ملک سے نکالنے کا نام اور قید ثابت کرنے کا نام ہے تو یہ اس کے منافی ہوئی دوسرے ملک بین لفظ نکاح کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی اور جس پر ملک لفظ نکاح کے ساتھ ثابت نہ ہو اس سے تمام اعیان کی طرح ملکیت لفظ طلاق سے زائل نہ ہوگی اور یہ اس لئے ہے کہ طلاق اس چیز کے رفع کا نام ہے جو نکاح سے ثابت ہوتی ہے تو ملک بین جب لفظ نکاح سے ثابت نہ ہوئی تو اس کے رفع کا تصور لفظ طلاق سے نہیں کیا جائے گا بخلاف اسکے کہ اپنی بیوی کو کہا جائے ”انت حرة“ تو آزاد ہے۔ اور نیت طلاق کی ہو تو وہاں طلاق واقع ہو جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے ملک متہ (بیوی سے جنسی فائدہ اٹھانے کی ملکیت) کا ثبوت لفظ نکاح کے ساتھ خاص نہیں کیونکہ ملک متہ نکاح کے علاوہ بھی مثلاً شراء (خریدنا) سے ہو سکتی ہے لہذا نکاح کا زائل کرنا یا ہونا بھی لفظ طلاق کے ساتھ خاص نہیں عورت اگر مرتد ہو جائے تو نکاح خود بخود زائل ہو جاتا ہے۔ تو جائز ہے کہ لفظ تحریر یعنی ”انت حرة“ کہنے سے بھی نکاح زائل ہو جائے۔

مسائل: اگر آدمی اپنے غلام سے کہے ”راسک راس حر“ (تیرا سر آزاد کا سر ہے) یا بدنک بدن حر (تیرا جسم آزاد کا جسم ہے) یا ”فرجک فرج حر“ (تیری شرمگاہ آزاد کی شرمگاہ ہے) تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ یہ تشبیہ ہے اور مبالغہ کے لیے حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہے اور تشبیہ میں مبالغہ ظاہر کرنے کے لیے حرف تشبیہ کو حذف کرنا جائز ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے احوال قیامت کے ضمن میں پہاڑوں کے بارے میں ارشاد فرمایا:

وهي تمر مر السحاب (سورة النحل: ۸۸)

یعنی پہاڑ بادلوں کے اڑنے کی مانند اڑتے پھریں گے۔

یہاں بھی اصل میں ”کمر السحاب“ ہے حرف تشبیہ کو حذف کر دیا گیا ہے یا جیسا کہ شاعر نے کہا

ہے

وعیناک عیناها وجیدک جیدها

سوی ان معظم الساق منك دقیق

اور تیری آنکھیں اس (محبوبہ) کی آنکھوں اور تیری گڑن اسی گڑن کی مانند ہے صرف اتنا فرق ہے کہ تیری پنڈلی کی ہڈی اس سے ذرا باریک ہے۔

تو ایک شے کو دوسری کے ساتھ تشبیہ دینا ان دونوں کے درمیان تمام صفات میں مشارکت کا مقتضی

نہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے خوران بہشت کے بارے میں فرمایا:

كانهن الياقوت والمرجان (سورة الرحمن: ۵۸)

گویا کہ وہ یاقوت اور مرجان ہیں۔ البتہ اگر مالک اپنے غلام سے یوں کہے کہ: راسک رأس حر

بدنک بدن حر و فرجک فرج حر تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ کلام تشبیہ نہیں بلکہ اس کا وصف

اور خبر ہے۔

○ اگر اپنے غلام سے کہا ”ما انت الا مثل الحر“ (تو نہیں ہے مگر آزاد کی مانند، یا کہا ”انت مثل الحر“ (تو آزاد کی مانند ہے، تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ یہ حرف تشبیہ کے ساتھ تشبیہ ہے اور تشبیہ اس بات کی متفقہ نہیں کہ مشبہ اور مشبہ بہ تمام صفات میں ایک دوسرے کے شریک ہوں۔

ہاں اگر یوں کہے کہ: ”ما انت الا حر“ (تو نہیں ہے مگر آزاد) تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہاں تشبیہ نہیں بلکہ ہر چیز کی نفی کر کے تاکید احریت کو ثابت کرنا ہے جیسا کہ کہا جاتا ہے ما انت الا فقیہ یعنی تو فقیہ ہی ہے اس کے علاوہ کچھ نہیں۔

○ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب آدمی کہے ”کل مالی حر“ (میرا تمام مال آزاد ہے، اور اس کے غلام بھی ہوں تو وہ آزاد نہ ہوں گے۔ کیونکہ اس نے غلاموں اور تمام مال کو ملا کر کہا ہے کہ میرا تمام مال آزاد ہے حالانکہ غلاموں کے علاوہ دیگر مال کو حریت کے وصف کے ساتھ نہیں بیان کیا جاسکتا۔ لہذا اس کے اس وصف حریت کے وہ معنی بیان کئے جائیں گے جس میں تمام مال آجائے اور وہ یہ ہوں گے کہ اس کا تمام مال خالصتہً اسی کا ہے اس مال میں اس کے علاوہ کسی اور کا حصہ نہیں پس اس جملہ کے جب یہ معنی کئے جائیں گے تو غلام آزاد نہ ہوں گے (واللہ عز وجل الموفق)۔

فصل

رکن کی شرائط کا بیان

شرائط رکن کئی قسم کی ہیں بعض کا تعلق آزاد کنندہ کے ساتھ، بعض کا آزاد کردہ غلام کے ساتھ، بعض کا آزاد کنندہ اور آزاد کردہ دونوں کے ساتھ اور بعض کا نفس رکن کے ساتھ ہے۔

آزاد کنندہ کی شرائط | آزاد کنندہ سے متعلق شرائط درج ذیل ہیں۔

پہلی شرط: آزاد کنندہ حقیقۃً یا حکماً عاقل (عقل مند)، ہو چنانچہ غیر عاقل بچے اور مجنون کی طرف سے اعتاق صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ ان کی طلاق صحیح نہیں ہوتی۔ وہ مجنون جس پر کبھی جنون اور کبھی افاقہ کی حالت طاری رہتی ہو تو اس سے جو کام یا قول حالت افاقہ میں سرزد ہو اس میں وہ بمنزلہ دوسرے عقلاء کے اور جو کام حالت جنون میں واقع ہو، اس میں بمنزلہ مسلسل مجنون کے ہے۔ نشہ میں مست آدمی کے اعتاق کا حکم وہی ہے جو اس کی طلاق کا ہے جس کی تفصیل کتاب الطلاق میں گزر چکی ہے۔

دوسری شرط: آزاد کنندہ نہ تو کم عقل یا بے وقوف ہو، نہ مدبوش (بدمست، متحیر) ہو، نہ برسام (چھاتی کی بیماری) میں مبتلا ہو، نہ مدبوش غشی طاری ہو اور نہ سویا ہوا ہو۔ ان تمام لوگوں کا اعتاق (آزاد کرنا) صحیح نہ ہوگا جیسا کہ ان کی طلاق صحیح نہیں ہوتی۔

تیسری شرط: آزاد کنندہ بالغ ہو، اس شرط کی رُو سے بچے کا اعتاق صحیح نہ ہوگا چاہے وہ عاقل ہی کیوں نہ ہو۔ جیسا کہ اس کی طرف سے طلاق صحیح نہیں ہوتی۔

مسائل | اگر ایک آدمی یہ کہے کہ میں نے غلام تو آزاد کیا مگر میں اس وقت بچہ تھا یا سنو یا ہوا تھا تو اس کی بات مانی جائے گی یعنی غلام آزاد نہ ہوگا اس میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ اعتاق کو ایسے حال کی طرف منسوب

کرے جس کا ہونا معلوم ہو اور جس میں انسان اعتناق کا اہل نہیں ہوتا تو اس کی تصدیق کی جاتی ہے مثلاً یہ کہ میں نے آزاد کیا اور اس وقت میں بچہ تھا یا سویا ہوا تھا یا مجنون تھا جبکہ اس کا جنون بین لوگوں کو معلوم بھی ہو کیونکہ جب اس نے اعتناق کو ایسے وقت کی طرف منسوب کیا جس میں اعتناق کا تصور نہیں کیا جاسکتا تو معلوم ہوا کہ اس کے اعتناق کی کوئی حقیقت نہیں اگرچہ اس نے اعتناق کا صیغہ بولا ہے لہذا وہ اعتناق کا اعتراف کرنا چاہتا ہے اور اگر یہ کہے کہ میں نے غلام آزاد تو کیا مگر میں اس وقت مجنون تھا حالانکہ اس کا جنون کسی کو معلوم نہ ہو تو اس کی تصدیق نہ ہوگی اور غلام آزاد ہو جائے گا اب گویا وہ اپنے اقرار سے رجوع کرنا چاہتا ہے لہذا اس کا یہ دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا۔

○ اگر ایک آدمی نے یہ کہا کہ میں نے غلام کو اپنی یا غلام کی پیدائش سے پہلے ہی آزاد کر دیا تو غلام آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کی اور غلام کی ولادت سے پہلے کا زمانہ معلوم ہے جس میں اعتناق کا تصور نہیں کیا جاسکتا لہذا غلام آزاد نہ ہوگا۔

غیر مشروط چیزیں آزاد کنندہ کا بخوشی آزاد کرنا ہمارے نزدیک راجح ہے بشرطیکہ شرط نہیں بخلاف امام شافعیؒ کے پاس مسئلہ کی تفصیل کتاب الطلاق میں گزر چکی ہے۔

سبب ہونا: آزاد کنندہ کا آزاد کرتے وقت سبب ہونا بالاجماع شرط نہیں ہے حتیٰ کہ مذاق میں آزاد کرے گا تو بھی آزاد ہو جائے گا۔

عمداً آزاد کرنا: اسی طرح آزاد کنندہ کا عمداً آزاد کرنا بھی شرط نہیں حتیٰ کہ اگر بھول کر آزاد کرے گا تو بھی آزاد ہو جائے گا۔ جس کی وجہ کتاب الطلاق میں ذکر ہو چکی

زبان سے تکلم: اسی طرح آزاد کرتے وقت آزاد کنندہ کا زبان سے تکلم (بولنا) بھی شرط نہیں چنانچہ بذریعہ کتابت اور بذریعہ اشارہ بھی اعتناق صحیح ہوگا۔

شرط خیار سے خالی ہونا: اسی طرح عقد اعتناق کا شرط خیار سے خالی ہونا بھی شرط نہیں اعتناق چاہے

عوض کے بدلے ہو چاہے بغیر عوض ہو جبکہ یہ خیار (آزاد کرنے کا اختیار) آگے لئے ہو چنانچہ ایسی صورت میں غلام آزاد ہو جائے گا اور یہ شرط خیار باطل ہو جائے گی۔ اب یہ اعتناق بغیر عوض ہو تو عتق کا واقع ہونا ظاہر ہے کیونکہ خیار کا ثبوت فسخ عقد کے واسطے ہوتا ہے اور بغیر عوض اعتناق فسخ (توڑے جانے) کا احتمال نہیں رکھتا۔ اسی طرح اعتناق عوض کے بدلے ہو تو بھی عتق واقع ہوگا کیونکہ آگے کی جانب سے عوض (کا مطالبہ) ہی عتق ہے اور عتق جب واقع ہو جائے تو پھر فسخ قبول نہیں کرتا لہذا اس میں خیار کا کوئی مطلب نہیں۔ اور اگر یہ اختیار غلام کے واسطے ہو تو پھر عقد ہذا کا خیار سے خالی ہونا عقد کی صورت کے لئے شرط ہے حتیٰ کہ غلام نے اگر مدت خیار میں اس عقد کو رد کر دیا تو عقد فسخ ہو جائے گا اور وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کی جانب سے عوض مال ہے اور وہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس میں خیار کی شرط صحیح ہے جیسا کہ مال کے بدلے طلاق میں ہوتا ہے اور اس مسئلے کو کتاب الطلاق میں ہم تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

اسی قاعدے کے مطابق قتل عمد میں شرط خیار کے ساتھ صلح کا مسئلہ ہے۔ اس صلح میں خیار اگر مولیٰ کے لئے ہو تو یہ خیار باطل ہو جائے گا اور عقد صلح صحیح ہو جائے گا کیونکہ خیار تو فسخ کے ثبوت کے لئے کیلئے

ہوتا ہے اور جو چیز مولیٰ کی جانب سے ہے یعنی عفو (معاف کر دینا) وہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتی اور اگر عقد صلح میں خیار قاتل کے لئے ہو تو جائز ہے کیونکہ اس کی جانب سے جو چیز عوض ہے وہ مال ہے جو فسخ کو قبول کرتا ہے پھر جب یہ خیار جائز ہوا اور قاتل نے عقد صلح کو توڑ دیا تو کیا مولیٰ کی طرف سے عفو (معاف کرنا) بھی باطل ہو گیا؟ قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ عفو باطل ہو جائے کیونکہ عفو مال کی شرط سے مستلزم تھا اور قاتل نے مال اس کے سپرد نہیں کیا ہے۔ اور از روئے استحسان عفو باطل نہیں ہوگا اور قاتل پر دیت (خون بہا) ادا کرنا لازم ہوگا۔ امام محمدؒ سے اسی طرح مروی ہے۔ اب جہاں تک عفو کے صحیح ہونے (باطل نہ ہونے) اور قصاص کے ساقط ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ ولی قصاص کا معاف کرنا ایک قسم کا شبہ ہوتا ہے اور قصاص شبہات سے ساقط ہو جاتا ہے۔ اب رہا قاتل پر دیت کا واجب ہونا تو وہ اس لئے کہ ولی بغیر عوض قصاص کے ساقط کرنے پر راضی نہ تھا اور قصاص میں عوض دیت ہی ہوتی ہے اس لئے کہ وہ نفس (جان) کی قیمت ہے۔ پھر امام محمدؒ نے مال کے بدلے اعتاق اور مکاتب بنانے میں فرق کیا ہے۔ فرمایا ہے کہ عقد کتابت میں مولا کے لئے خیار کی شرط جائز ہے کیونکہ یہ عقد معاوضہ ہے جسے فسخ لاحق ہو سکتا ہے لہذا عقد بیع کی طرح اس میں دونوں اطراف (مولیٰ اور غلام) کے لئے خیار کی شرط جائز ہوگی بخلاف مال کے بدلے اعتاق (آزاد کرنے) کے۔ واللہ عزوجل الموفق

مسلمان ہونا۔ اسی طرح آزاد کنندہ کا مسلمان ہونا بھی شرط نہیں لہذا کافر کا اعتاق بھی صحیح ہوگا۔ ہاں اگر مرتد نے آزاد کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک فی الحال آزاد نہ ہوگا بلکہ موقوف رہے گا اور صاحبین کے نزدیک اعتاق نافذ ہو جائے گا۔ اس مسئلہ میں تفصیلاً گفتگو انشاء اللہ کتاب السیر میں ہوگی۔

تندرست ہونا۔ اسی طرح آزاد کنندہ کا تندرست ہونا بھی شرط نہیں ہے۔ لہذا مرض الموت (جس میں مریض مر گیا) میں بھی مریض کا اعتاق صحیح ہے البتہ مریض کا یہ اعتاق ترکہ کی ایک تہائی سے زیادہ نہ سمجھا جائے گا کیونکہ وہ وصیت ہے اور وصیت ایک تہائی سے زیادہ میں نہیں چلتی۔

چوتھی شرط: آزاد کنندہ سے متعلق شرائط میں سے ایک شرط نیت ہے مگر یہ اعتاق کی دونوں قسموں یعنی صریح و کنایہ میں سے صرف کنایہ میں شرط ہے۔ اعتاق صریح اور کنایہ میں اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ اعتاق براہ راست مولیٰ (آقا) سے واقع ہوا اس کی طرف سے نیابتاً (قائم مقامی کے طور پر) واقع ہو۔ نیابتاً واقع ہونے کی تین صورتیں ہیں۔ تفویض، توکیل اور رسالۃ تفویض کی صورت یوں ہے کہ صریحاً یا کنایہ غلام کو آزادی کا اختیار دے دے اور معاملہ اس کے سپرد کر دے مثلاً یہ کہے کہ ”اعتق نفسك“ (تو اپنے آپ کو آزاد کرے) یا کہے انت حر ان شئت (اگر تو چاہے تو آزاد ہے)۔ توکیل یہ ہے کہ کسی دوسرے آدمی کو اپنا غلام آزاد کرنے کا حکم دے مثلاً کہے اعتق عبدی فلاناً (تو میرے فلاں غلام کو آزاد کر دے) اور رسالۃ پیغام بھیجنا ہے جس پر مفصل کلام بتوفیقہ تعالیٰ کتاب الطلاق میں گزر چکا ہے۔

پانچویں شرط: ایک شرط اعتاق میں شک کا نہ ہونا ہے اور شک کا نہ ہونا ثبوت عتق کے حکم کے لئے شرط ہے۔ آزاد کنندہ کو عتق میں اگر شک ہو تو عتق واقع نہ ہوگا جسکی وجہ کتاب الطلاق میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔

آزاد کردہ کی شرائط: جو شرائط آزادی کے جانے والے غلام سے خاص ہیں وہ دو قسم کی ہیں

اجن میں سے ایک اضافت ہے جس کی ایک شرط یہ ہے کہ جس غلام کی طرف عتق کی نسبت کی جا رہی ہو وہ یقیناً موجود ہو اور اگر بالیقین موجود نہ ہو تو عتق کی نسبت صحیح نہ ہوگی مثلاً اپنی ملک کو نوٹڈی کو کہے "جمل ہدہ الجاریۃ حر" اس نوٹڈی کا حمل آزاد ہے، یا کہے "ف بطن ہذہ الجاریۃ حر" اس نوٹڈی کے پیٹ میں جو بچہ ہے وہ آزاد ہے، اب اگر اس نوٹڈی نے چھ مہینے سے کم مدت میں بچہ جنا تو وہ بچہ آزاد ہوگا۔ اور اگر پورے چھ مہینے یا چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے کا بعد بچہ جنا تو وہ بچہ آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ اگر اس نے آقا کے حمل کو آزاد کرنے کے حلفیہ عہد کے وقت سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا ہے تو یقیناً بچہ قسم اٹھانے کے وقت موجود تھا اس لئے کہ عورت چھ ماہ سے کم میں بچہ نہیں جنا کرتی۔ اور اگر اس باندی نے ایک بچہ تو چھ ماہ سے ایک دن کم میں جنا اور دوسرا بچہ چھ ماہ سے ایک دن زیادہ پر جنا تو دونوں بچے آزاد ہو جائیں گے پہلا تو اس لئے کہ وہ قسم اٹھانے کے وقت یقیناً موجود تھا اور دوسرا اس لئے کہ وہ پہلے کا تو اہم (جرط و اس) ہے۔ اور اگر باندی نے بچہ جانا ہی حلف اٹھانے کے وقت سے پورے چھ مہینے پر یا چھ ماہ کے بعد تو اس بات کا احتمال ہے کہ تکلم کے وقت حمل موجود نہ ہو بلکہ بعد میں حمل ٹھہرا ہو۔ اب حریت کے ثبوت میں شک پڑ گیا اور قاعدہ ہے کہ شک کے ساتھ حریت ثابت نہیں ہوتی۔

دوسری شرط : عتق کی نسبت آزاد کردہ کے پورے بدن کی طرف ہو یا ایسے عضو کی طرف ہو جس پر اجسام مراد لیا جاتا ہو یا احناف کے نزدیک جسم کے جزء شائع مشترکہ غیر منقسم کی طرف ہو، بخلاف امام شافعی کے جتنی کہ اگر آقا نے عتق کو ایسے جزء معین کی طرف منسوب کیا جس سے پورے جسم کو تعمیر نہ کیا جاتا ہو تو ہمارے (احناف کے) نزدیک عتق صحیح نہ ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک صحیح ہوگا جیسا کہ طلاق میں ہے۔

اگر آقا نے عتق کو غلام کے جزء شائع کی طرف منسوب کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک پورا غلام آزاد ہوگا بلکہ وہی حصہ آزاد ہوگا جس کی طرف عتق کی نسبت کی گئی اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ طلاق کے معاملے میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان کوئی اختلاف نہیں یعنی ایک جزء و بدن کو طلاق دی تو پورے جسم پر طلاق واقع ہوگی۔ عتق کے معاملے میں اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عتق متجزی (قابل تقسیم) ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک متجزی نہیں۔ اور طلاق بالاجماع متجزی نہیں۔ امام ابو حنیفہ کے ہاں طلاق اور عتق میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ملک نکاح سے مراد وطی اور عورت سے جنسی فائدہ اٹھانے کے سوا کچھ نہیں اور یہ وطی یا جنسی فائدہ جسم کے بعض کو چھوڑ کر بعض سے نہیں ہو سکتا لہذا بعض اجزاء جسم میں حکم طلاق کا اثبات مفید نہیں۔ اس لئے پوری طلاق واقع ہوگی۔ اور ملک یمین باندی کے مالک ہونے کی وضع صرف وطی یا جنسی فائدہ سے کے لئے نہیں کیونکہ ملک یمین حرمت وطی کی موجودگی میں بھی ثابت ہو جاتی ہے جبکہ مجوسی نوٹڈی یا رضاعت و مصاہرت کے باعث حرام عورت میں ہے۔ ملک یمین کی وضع دراصل خدمت کے لئے ہے اور یہ خدمت بعض اجزاء جسم کے آزاد ہونے کے باوجود بھی لی جاسکتی ہے لہذا بعض اجزاء جسم میں عتق ثابت ہو جائے گا اور مکمل عتق ثابت کرنے کی ضرورت نہ رہے گی۔

معلوم ہونا شرط نہیں | باقی رہا منسوب الی العتق کا معلوم ہونا تو عام علماء کے نزدیک اس کا معلوم ہونا صحت عتق کے لئے شرط نہیں لہذا مجہول کی طرف بھی عتق کی نسبت صحیح ہے۔ مثلاً اپنے دو غلاموں کو کہے : "احد کما حر" (تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے) یا یوں کہے اھذا

حدا و هذا " (یہ آزاد ہے یا یہ)۔ قیاس کی نفی کرنے والے علماء کے نزدیک جس غلام کی طرف عتق کی نسبت کی جا رہی ہو اس کا معلوم ہونا شرط ہے۔ اس مسئلے پر کلام مسئلہ طلاق کی مانند ہے جس کو ہم نے کتاب الطلاق میں بیان کر دیا ہے۔ اور برابر ہے کہ جہات "مقارن" ہو یا "طاری" جس کی صورت یہ ہے کہ آقا نے اپنے غلاموں سے ایک معین کو آزاد کیا پھر آزاد کردہ کو بھول گیا جس کی وجہ ہم نے کتاب الطلاق میں بیان کر دی۔ اور ایک شرط مال کے بدلے اعتاق میں غلام کا قبول کرنا ہے تو جب تک وہ قبول نہیں کرے گا آزاد نہیں ہوگا۔

اور ان شرائط میں سے ایک شرط مجلس ہے اور وہ اعتاق کی مجلس ہے جبکہ غلام حاضر ہو اور علم کی مجلس ہے اگر غلام غائب ہو جس کی وجہ ہم انشاء اللہ اس کے مقام پر بیان کریں گے۔

آزاد کنندہ اور آزاد کردہ دونوں کی شرائط وہ شرط جس کا تعلق آزاد کنندہ اور آزاد کردہ دونوں اور مملوک دونوں اضافی اسم ہیں۔ دونوں میں ملک کا تعلق ہے پس آزاد کردہ کی گردن کا ثبوت عتق کے وقت آزاد کنندہ کی ملک میں ہونا شرط ہے۔

اس مسئلے میں تین چیزوں کے بیان کی ضرورت ہے ایک تو یہ کہ ثبوت عتق کے وقت آزاد کردہ کی گردن کا آزاد کنندہ کی ملک میں ہونا ثبوت عتق کے لئے شرط ہے، دوسرے یہ کہ آزاد کرنے کے وقت یعنی تکلم بالعتق کے وقت آزاد کردہ کا مملوک ہونا شرط ہے یا نہیں، تیسرے یہ کہ مطلق اسم مملوک کے تحت اعتاق میں کون لوگ داخل ہیں اور کون نہیں؟

۱۔ ثبوت عتق کے وقت غلام کا مملوک ہونا پہلی چیز یعنی ثبوت عتق کے وقت آزاد کردہ کی گردن کا آزاد کنندہ کی ملک میں ہونے پر دلیل ایک تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ:

لا عتق فیما لا یملکہ ابن آدم۔

یعنی جو چیز انسان کی ملکیت میں نہیں اس کو آزاد نہیں کر سکتا دوسری چیز یہ ہے کہ محل د غلام جس پر عتق واقع ہو رہا ہے، کی ملک کا زائل ہونا ثبوت عتق کے لئے شرط ہے اور ملک کا زائل ہونا بھی ہو سکتا ہے جب وہ پہلے ثابت ہو۔ اسی قاعدے کی بنیاد پر یہ مسئلہ ہے کہ کسی دوسرے کے غلام کو اس کے اجازت کے بغیر آزاد کرنے سے اعتاق نافذ نہیں ہوتا البتہ احناف کے نزدیک مالک کی اجازت پر یہ اعتاق موقوف رہتا ہے اور امام شافعی کے نزدیک موقوف بھی نہیں رہتا۔ یہی مسئلہ فضولی کے تصرفات کا ہے جس کا بیان کتابا لسنوع میں ہوگا۔ اسی طرح عبد ماذون اور مکاتب بھی بوجہ عدم ملکیت اعتاق کا حق نہیں رکھتے اسی طرح عبد ماذون یا مکاتب اگر کسی اپنے محرم عزیز کو خریدے تو وہ محرم و بھندہ کور آزاد نہ ہوگا۔

مسئلہ اگر عبد ماذون اپنے آقا کے کسی محرم رشتہ دار کو خرید لے تو اگر اس محرم رشتہ دار کی گردن قرض میں مشغول نہ ہو تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ جب اس پر ایسا دین (قرض) نہیں جس میں اس کی گردن پھنسی ہوئی ہو تو مولیٰ اس کا مالک بن گیا لہذا وہ محرم مولیٰ پر آزاد ہو جائے گا جیسا کہ مولیٰ اسے بذات خود خریدتا تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اگر اس محرم غلام پر اتنا دین ہو جس میں اس کی گردن ہی پھنسی ہوئی ہو یعنی اس قرض میں اس کو بیچا جاسکتا ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائیگا اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک مولیٰ اپنے بیویوں ماذون غلام کی کمائی کا مالک

نہیں ہوتا اور صاحبین کے نزدیک مالک ہوتا ہے اور یہ مسئلہ ماذون کے مسائل میں سے ہے جس کی تفصیل اپنی جگہ پر ہوگی۔

○ اگر مکاتب اپنے آقا کے بیٹے کو یا کسی دوسرے محرم رشتہ دار کو خریدے تو وہ تمام آئمہ کے نزدیک آزاد

نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ آقا کی ملک میں نہیں یا کیونکہ وہ مکاتب کی کمائی ہے اور آقا مکاتب کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا۔ لہذا آزاد نہ ہوگا

○ اگر مکاتبہ (مکاتب باندی) اپنے اُس بیٹے کو خریدے جو اس کے آقا کے نطفہ سے ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ کا اعتناق مکاتبہ اور اس کے بیٹے میں نافذ ہوتا ہے لہذا نسب کی وجہ سے حکم کے طریق پر آزاد ہو جائیگا۔ آقا کا اپنے مکاتب غلام کو، عبد ماذون کو، قبضہ سے پہلے پہلے خریدے گئے غلام کو رہن میں رکھے گئے غلام کو اور مزدور غلام کو آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ ملک رقبہ بدستور قائم ہے۔

○ اسی طرح وہ غلام جس کی گردن (ملکیت) کی وصیت ایک آدمی کے نام ہو اور اس سے خدمت لینے کی وصیت دوسرے آدمی کے نام ہو، اس غلام کو اگر موصلی لے، جس کے نام گردن کی وصیت ہو، آزاد کرے تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلام اس کی ملکیت ہے۔

○ اسی قاعدہ کی بنیاد پر امام ابو یوسف کا یہ قول ہے کہ حربی آدمی جب اپنے حربی غلام کو دارالحرب میں آزاد کرے تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ حربی کی ملکیت ثابت ہے۔ البتہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ اور اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر وہ آزاد کر دے اور اس کا راستہ چھوڑ دے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ یہ اختلاف کا نہ ہونا عتق کے بارے میں ہے اور ولایت وراثت کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ آزاد کنندہ کے لئے ثابت ہوگی یا نہیں؟ طحاوی نے امام ابو حنیفہ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ غلام جسے چاہے اپنا وارث بنا سکتا ہے اس کی وراثت آزاد کنندہ کے لئے نہ کی۔ امام ابو حنیفہ کا یہ قول اس وقت کیلئے ہے جب غلام دارالحرب سے دارالاسلام کی طرف نکل آئے جب وہ دارالاسلام کی طرف نکل آئے تو اسکی وراثت آزاد کنندہ کے لئے نہ ہوگی کیونکہ وہ آقا کے آزاد کرنے سے آزاد نہیں ہوا بلکہ دارالحرب سے نکلنے کے باعث آزاد ہوا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کی آزادی مالک کے آزاد کرنے کے باعث ہوئی ہے۔

اس مسئلہ یعنی حربی کے عتق کے بارے میں امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ حربی آدمی نے اپنے ملوک کو آزاد کیا ہے لہذا اس پر عتق واقع ہوگا جیسا کہ اس کو بیعتا تو بیع واقع ہوتی اور جیسا کہ دارالاسلام میں ہوتا اور اپنے حربی غلام کو یا مسلمان غلام کو یا ذمی غلام کو آزاد کرتا تو اس پر عتق واقع ہوتا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اُس حربی آدمی نے اپنی ملک کو آزاد کیا ہے اور اہل حرب کے اموال حقیقہً ان کی ملک میں ہوتے ہیں چنانچہ یہی وجہ ہے کہ وہ ایک دوسرے کے وارث بنتے ہیں اور اگر لونڈی ہو تو حربی کا اس پر قابض ہونا صحیح ہوتا ہے مگر یہ کہ وہ غیر معصوم ملک ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے۔

کہ حربی کا دارالحرب کے اندر اپنے حربی غلام کو آزاد کرنا بغیر تخلیہ (اس کا راستہ چھوڑ دینے) کے معنی عتق کو مفید نہیں کیونکہ عتق اُس قوتِ ملکیت سے عبارت ہے جو محلِ عتق (غلام) کے لئے ثابت ہوتی ہے جس کے باعث وہ اپنے آپ سے غلبہ و قبضہ کے ہاتھ اور اپنے ملک میں ہونے کو روک سکتا ہے۔ اور یہ چیز تخلیہ کے

بغیر اس قسم کے اعتاق سے حاصل نہیں ہوتی کیونکہ مولیٰ کا غلام پر قبضہ حقیقتہً قائم ہوتا ہے اور دارالحرب میں اہل حرب کی ملکیت ان کے دین میں حسی قہر اور حقیقی غلبہ کی بنیاد پر ہوتی ہے حتیٰ کہ غلام جیب اپنے آقا پر غالب آجائے اور اس پر قبضہ کر لے تو اس کا مالک بن جاتا ہے اور جب تخلیہ نہ پایا گیا تو وہ اس کے قبضہ میں اور حقیقی غلبہ میں ہوا لہذا عتق کا معنی ظاہر نہیں ہوگا یہی معنی ہے مشائخ کے اس قول کا کہ ایسا غلام زبان کے لحاظ سے تو آزاد ہے مگر ہاتھ کے اعتبار سے ابھی غلام ہے بخلاف اس کے کہ وہ دارالاسلام کے اندر آزاد کرے کیونکہ دارالاسلام میں ثبوت عتق کے ساتھ ہی قبضہ اور ملک و ملک میں ہونے کا ہاتھ منقطع ہو جاتا ہے۔ اور معنی عتق ظاہر ہو جاتا ہے اور معنی عتق یہ ہے کہ غلام کو ایسی قوت حاصل ہو جائے جس کے ذریعے وہ اپنے آپ سے غلبہ و قبضہ کے ہاتھ کو دفع کر سکے

اور بخلاف اس صورت کے جب مسلمان اپنے مسلمان غلام کو دارالحرب میں آزاد کرے کیونکہ مسلمان قبضہ اور حقیقی غلبہ کی بنیاد پر ملکیت میں ایمان نہیں رکھتا۔ اور اگر مسلمان اپنے حربی غلام کو دارالحرب میں آزاد کر دے تو وہ تخلیہ کے بغیر بھی استحساناً آزاد ہوگا اور قیاس یہ چاہتا ہے وہ طرفین امام ابوحنیفہؒ و امام محمدؒ کے نزدیک آزاد نہ ہو جیسا کہ حربی دارالحرب میں اپنے حربی غلام کو آزاد کرے تو آزاد نہیں ہوتا۔ اور کچھ فقہاء نے اس مسئلہ میں اختلاف بیان کیا اور اس اختلاف کی بنیاد پر جب حربی دارالحرب میں اپنے کسی محرم کا مالک بنے گا تو طرفین کے نزدیک آزاد نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک آزاد ہو جائے گا کیونکہ قریبی کی ملکیت عتق کو واجب کرتی ہے تو اس میں اختلاف مسئلہ اعتاق میں اختلاف کی مانند ہوا۔

اعتاق کے وقت مملوک ہونے کی بحث | دوسری قابل بیان چیز یہ تھی کہ آیا اعتاق آزاد کرنے کے وقت یقینی تکلم بالعتق کے وقت غلام

کا مملوک (ملک میں) ہونا شرط ہے یا نہیں؟

اعتاق کی تین صورتیں | تو اس سلسلے میں گزارش یہ ہے کہ اعتاق تین صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا یا تو تنجیذاً یعنی فی الفور ثابت ہوگا یا تعلیقاً یعنی کسی

شرط کے ساتھ معلق (مشروط) ہوگا یا کسی وقت کی طرف منسوب ہوگا۔ تو پہلی صورت یعنی فی الفور ثابت ہونے میں اعتاق کے وجود کے وقت آزاد کردہ کا ملک میں ہونا شرط ہے کیونکہ ”تنجیز“ نام ہی فی الحال عتق کے ثابت ہونے کا ہے۔ اور ظاہر ہے ملک کے بغیر عتق ثابت نہیں ہو سکتا۔

معلق (مشروط) اعتاق کی تفصیل | اگر اعتاق بصورت تعلیق ہو تو اس کی تفصیل یوں ہے کہ تعلیق کی دراصل دو قسمیں ہیں۔ ایک ”تعلیق محض“ جس میں معاوضہ کا مفہوم نہیں ہوتا

اور دوسری وہ تعلیق جس میں معاوضہ کا مفہوم ہوتا ہے یہ تعلیق ایک لحاظ سے تعلیق اور ایک لحاظ سے معاوضہ ہے۔

میر تعلیق محض کی بھی دو قسمیں ہیں ایک تو ملک اور سبب ملک کے علاوہ کسی شرط کے ساتھ تعلیق اور دوسری ملک یا سبب کے ساتھ تعلیق پھر ان دونوں میں سے ہر ایک کی دو دو قسمیں ہیں ایک تو صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے تعلیق اور دوسری صرف معنی کے اعتبار سے تعلیق نہ کہ صورت کے اعتبار سے۔ حال کلام یہ ہے کہ یہاں دو طرح کا بیان ہوگا ایک تو تعلیق کی ان اقسام کا بیان جن کے صیح ہونے کے لئے تعلیق کے

وجود کے وقت ملک کا قیام شرط ہے اور جن میں شرط نہیں دوسرا اس امر کا بیان کہ جس سے شرط کا وجود ظاہر ہوتا ہے۔

کسی شرط کے ساتھ تعلیق کی صورت

ملک اور سبب ملک کے سوا کسی شرط کیساتھ تعلیق کی صورت یہ ہے کہ اپنے غلام سے کہے اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے یا تو نے فلاں آدمی (تیرے پاس) آیا تو بھی تو آزاد ہے وغیرہ وغیرہ۔ یہ کہنا صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے تعلیق ہے کیونکہ ان جملوں میں حرف تعلیق (ان) اور جزاء دونوں پائے جاتے ہیں تعلیق کی یہ قسم ملک کے علاوہ کے اندر صحیح نہیں ہوتی حتیٰ کہ اپنے غیر مملوک غلام سے اگر کہے کہ "ان دخلت الدار فانت حر" (اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے) بعد ازاں اسے خرید لیا اور وہ اس گھر میں داخل ہو گیا تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط کے ساتھ عتق کو معلق کرنا سوائے اس کے کچھ نہیں کہ جب شرط پائی جائے تو عتق بھی ثابت ہو جائے نیز یہ کہ ملک کے سوا عتق واقع نہیں ہوتا اور یہاں جب

شرط پائی گئی تھی یعنی جب یہ کہا تھا کہ "اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو اس وقت وہ غلام اس کی ملک میں نہ تھا۔ لہذا تعلیق کے وقت ہی جب ملک نہ تھی تو شرط کے پائے جانے کے وقت کہاں آجائے گی پس عدم ملک کی وجہ سے وجود شرط کے باوجود غلام آزاد نہ ہوگا۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ کے سوا کسی اور چیز کے ساتھ شرطیہ قسم اٹھا (تعلیق کرنا) شرط اور جزاء ہے اور جزاء وہ ہوتی ہے جو شرط کے پائے جانے کے وقت غالب الوجود یا متیقن الوجود ہونا جس کا پایا جانا یقینی ہو تاکہ مین (تعلیق) کا مفہوم یا مطلوب حاصل ہو سکے اور وہ مطلوب یہ ہے کہ کسی چیز سے باز رہنے یا کسی چیز کے حاصل کر لینے پر طاقت حاصل ہو جائے پس جب تعلیق کے وقت ملک ثابت ہو تو شرط کے پائے جانے کی وقت جزاء غالب الوجود ہوگی کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ شرط کے پائے جانے تک تو ملک باقی رہتی ہے لہذا مین یا (تعلیق) کا مفہوم حاصل ہو جائے گا۔

اسی طرح تعلیق کو جب ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب کیا تو شرط کے پائے جانے کے وقت جزاء کا پایا جانا یقینی ہوگا۔ جب تعلیق ملک میں ہو تو آزاد ہو جائے گا ورنہ قسم کھل جائیگی حتیٰ کہ اگر اپنے غلام سے کہے: ان دخلت الدار فانت حر" (اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے) پھر اس گھر میں غلام کے داخلہ سے پہلے پہلے اس کو بیچ دیا۔ بیچ جانے کے بعد وہ غلام اس گھر میں داخل ہوا جب کہ اس کی ملک میں نہ تھا تو ایسی صورت میں قسم باطل ہو جائے گی۔ اور اگر بیچ جانے کے بعد بھی غلام اس گھر میں داخل نہ ہوا حتیٰ کہ پہلے مالک نے اسے دوبارہ خرید لیا دوبارہ ملک میں آنے کے بعد وہ اس گھر میں داخل ہو گیا تو آزاد ہو جائے گا اس لیے کہ تعلیق ملک کے زائل ہو جانے سے باطل نہیں ہوتی کیونکہ تعلیق کے باقی رکھنے میں (غلام کا) فائدہ ہے عین ممکن گوہ غلام بذریعہ خرید یا کسی اور سبب (ہبہ وغیرہ) سے دوبارہ پہلے آقا کی ملک میں آجائے پس جب ملک نوٹ آئیگی اور تعلیق باقی ہوگی تو آزاد ہو جائے گا۔ جس کی وجہ ہم کتاب الطلاق میں بیان کر چکے ہیں

مسائل: اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا: ان بعثک فانت حر" اگر میں نے تمہیں بیچا تو آزاد ہے پھر اسے بیچ صحیح کے ساتھ بیچ دیا تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ جب شرط پائی گئی تھی جب بیچ دیا گیا تو ملک باقی نہ رہی اور جب ملک باقی نہ رہی تو عتق بھی ثابت نہ ہوا۔ اور اگر بیچ فاسد کے ساتھ اسے بیچا اور وہ ابھی اس کے قبضے میں بھی ہو تو آزاد ہو جائیگا۔ کیونکہ بیچ فاسد میں ملک باقی رہتی ہے۔

○ اگر تعلیق ملک کے اندر دو شرطوں کے ساتھ کی گئی ہو تو ہمارے (احناف کے) نزدیک آخری شرط کے وجود کے وقت قیام ملک کی رعایت کی جائے گی بخلاف امام زفر کے۔ حتیٰ کہ مولیٰ نے اگر اپنے غلام سے کہا ”اگر تو ان دو گھسروں میں داخل ہوا تو آزاد ہے“ بعد ازاں دخول دار سے پہلے پہلے اس کو بیچ ڈالا۔ بیچے جانے کے بعد غلام ایک گھر میں داخل ہو گیا پھر آقا نے اسے خرید لیا اور وہ دوسرے گھر میں داخل ہوا تو ہمارے نزدیک آزاد ہو جائے گا اور امام زفر کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ کتاب الطلاق میں تفصیلاً گزر چکا ہے۔

○ اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا ”انت دخلت الدار فانت حر“ (تو نے گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے) اگر تو نے فلاں سے بات کی تو وہاں بھی دخول دار کے وقت قیام ملک کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ اس نے دخول دار (گھر میں داخل ہونے) کو انعقاد میں کی شرط بنایا ہے اور عتاق کی میں ترتیب قسم ملک یا ملک کی طرف منسوب یا سبب ملک کی طرف منسوب چیز کے علاوہ منعقد نہیں ہوتی گویا اس نے گھر میں داخلہ کے وقت غلام سے کہا کہ اگر تو نے فلاں سے بات کی تو تو آزاد ہے۔ اگر اپنے غلام سے کہا: انت حر ان شئت ادا حببت اور حببت ادا ہویت یا اپنی باندی سے کہا ”اگر تو مجھ سے محبت رکھتی ہے یا مجھ سے بغض رکھتی ہے یا جب تجھے حیض آئے تو تو آزاد ہے“ تو ان تمام صورتوں کا نتیجہ وہی ہے جو طلاق میں ہوتا ہے اور جس کا مفصل ذکر ہم پہلے کر دیا۔ اگر اپنے غلام سے کہا کہ ”اگر فلاں نے چاہا تو تو آزاد ہے“ اب اگر فلاں نے اس خبر کے جاننے کی مجلس میں کہا کہ میں نے چاہا تو غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ مطلوبہ شرط نہیں پائی گئی اور اگر فلاں نے کہا کہ میں نہیں چاہتا ہوں تو غلام آزاد ہو جائے گا لیکن فلاں کے قول لا اشاء (میں نہیں چاہتا ہوں) کی وجہ سے نہیں کیونکہ وہ اس مجلس میں چاہ بھی سکتا ہے بلکہ یہ آزادی کے اعراض اور ایک دوسری چیز یعنی لا اشاء کہنے کے ساتھ اشتعال کے باعث مجلس کے باطل ہونے کی وجہ سے بے کیا آپ نے اس بات پر غور نہیں کیا کہ آقا جب کہے کہ اگر فلاں نے آج نہ چاہا تو تو آزاد ہے۔ اب فلاں نے کہا شئت (میں نے چاہا) تو غلام آزاد نہ ہوگا اور اگر وہ کہے لا اشاء (میں نہیں چاہتا) تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کے بعد جب تک مدت باقی ہے وہ چاہ سکتا ہے۔ ہاں جب آج کے دن کی مدت گزر چکی اور اس نے نہ چاہا تو اس وقت غلام آزاد ہو جائے گا۔

اگر مشیت نفس کے ساتھ تعلیق کرتے ہوئے کہا ”انت حر ان شئت انا“ (اگر میں نے چاہا تو تو آزاد ہے) اب اگر مولیٰ کی طرف سے عمر بھر مشیت نہ پائی جائے تو غلام آزاد نہ ہوگا۔ یہ مشیت یا عتق اسی مجلس کے ساتھ خاص نہیں۔ کیونکہ یہ تفریق نہیں اس لئے کہ عتاق اس کے ساتھ میں ہے۔

اگر آقا نے کہا ”انت حر ان لم تشاء“ (اگر تو نے نہ چاہا تو تو آزاد ہے) جواب میں اگر اس نے کہا ”مشئت“ (میں نے چاہا) تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی اور اگر جواب میں لا اشاء (میں نہیں چاہتا ہوں یا نہیں چاہوں گا) کہا تو بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ لا اشاء کہنے سے نہ چاہنا (جو آزاد ہونے کی شرط تھی) ثابت نہیں ہوتا کیونکہ وہ موت تک چاہ سکتا ہے بخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں نہ چاہنا اسی مجلس پر موقوف تھا جب اس نے لا اشاء کہا تو گویا اس نے فی الحال اس مجلس سے

اعراض کر لیا ہے اور یہ ”نہ چاہنا“ اسی مجلس کے ساتھ خاص نہیں وہ موت تک چاہ سکتا ہے البتہ جب اس کی موت واقع ہوگئی تو اب ”نہ چاہنا“ ثابت ہو گیا لہذا موت سے قبل بلا فصل وہ آزاد ہو جائے گا اور اس کا اعتبار تہائی مال میں کیا جائے گا جیسا کہ مرض میں عتق ہو تو اس کا اطلاق تہائی مال پر ہوتا ہے اس لئے کہ موت عموماً پیشگی مرض سے خالی نہیں ہوتی۔

اگر آقا نے اپنے غلام سے کہا ”انت خد غدا ان شئت“ تو کل آزاد ہے اگر چاہے، تو اس جملے میں مشیت (چاہنا) کل کے ساتھ خاص ہے اگر اس نے فی الحال چاہا تو آزاد نہ ہوگا جب تک کہ کل آنے والے میں نہ چاہے۔

اگر غلام سے کہا ”انت حراً ان شئت غدا“ (اگر تو چاہے تو کل آزاد ہے، تو اس جملے میں مشیت کا اختیار فی الحال ہے۔ اگر غلام نے اسی وقت حریت کو پسند کر لیا تو کل کو آزاد ہو جائے گا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے کل کی طرف منسوب اعتناق کو مشیت کے ساتھ معلق کیا ہے تو یہ صورت مشیت کو کل میں چاہتی ہے اور دوسری صورت میں مشیت کے ساتھ معلق اعتناق کو کل کی طرف منسوب کیا ہے لہذا وہ کل پر مشیت کے مقدم ہونے کا تعاضا کرتی ہے۔

اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں مشیت (آزادی چاہنا) کل کی معتبر ہوگی جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں فی الحال کی مشیت معتبر ہوگی۔

مال کے عوض آزاد کرنا اسی قبیل میں سے آدمی کا اپنے غلام کو یہ کہنا ہے کہ: ان ادیت الی الفاء فانت حر، (اگر تو نے مجھے ایک ہزار روپیہ دیا تو آزاد ہے) اگر

یہ صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے تعلیق ہے اس لیے کہ اس میں شرط اور جزا دہائی جاتی ہے لہذا یہ تعلیق ملک میں صحیح ہوگی اور عتق وجود شرط کے ساتھ معلق ہوگا اور وہ شرط مولیٰ کی ملک میں رہتے ہوئے ایک ہزار کی ادائیگی ہے۔ جب غلام ایک ہزار لے آئے اور لاکر مولیٰ کے سامنے ڈال دے تو اب مولیٰ خواہ چاہے یا انکار کرے بہر صورت اسے ایک ہزار قبول کرنا ہوگا اور قاضی مولیٰ کو وہ ہزار لینے پر بذریعہ قید مجبور کر سکتا ہے اسی طرح امام محمد نے بیان کیا ہے اور فرمایا ہے کہ غلام جب مال اس طرح حاضر کر دے کہ مولیٰ اس پر قبضہ کر سکتا ہو تو غلام آزاد ہو جائے گا اور یہ آزاد ہونا عتق (استحسان) ہے اور قیاس تو یہی چاہتا ہے کہ جب تک مولیٰ مال کو قبضہ میں نہ لے لے یا قبول نہ کرے اس وقت تک آزاد نہ ہو اور یہی قول امام زفرؒ کا ہے۔ قیاساً آزاد نہ ہو سکنے کی وجہ یہ ہے آقا نے عتق (آزادی) کو اسے ایک ہزار ادا کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے اور ادائیگی اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ (آقا) قبض نہ کرے اور جب ادائیگی نہ پائی گئی تو عتق بھی نہ پایا گیا جیسا کہ آقا اگر غلام سے کہے کہ اگر تو مجھے ایک غلام ادا کر دے تو تو آزاد ہے۔ وہ ایک ردی غلام لاکر سامنے کر دیتا ہے تو آقا جب تک اس ردی غلام کو قبول نہیں کر لیتا اس وقت تک وہ آزاد نہ ہوگا اسی طرح اگر یہ کہے کہ ”اگر تو مجھے ایک بوری گندم ادا کر دے یا کپڑا ادا کر دے یا جانور ادا کر دے تو آزاد ہے“ اب اگر غلام ردی قسم کی گندم یا کوئی کپڑا یا جانور لاتا ہے تو آزاد نہ ہوگا ہاں آقا اگر اس کو قبول کرنے سے آزاد ہو جائے گا اسی طرح اگر کہا کہ اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے جس سے میں حج کروں تو ایک ہزار مطلق سپرد کر دینے سے آزاد نہ ہوگا جب تک کہ آقا قبول نہ کرے اسی طرح مثلاً شراب دینے کی شرط کا معاملہ

ہے مذکورہ صورت میں استحقاق غلام کے آزاد ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ انسان کو مال ادا کرنا اس بات سے عبارت ہے کہ وہ مال اس انسان کے سپرد کر دیا جائے ماری تعالیٰ نے ارشاد فرمایا :
 ان الله يامرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها (انساء)

یہاں ”تؤدوا“ بمعنی تسلّموا ہے یعنی سپرد کر دو۔ ایک دوسرے مقام پر حضرت موسیٰ علیہ السلام کی خبر دیتے ہوئے ارشاد فرمایا :

ان ادد الی عباد الله الخ (سورة المائد)

یہاں بھی ”اددا“ بمعنی ”سلمدا“ ہے اور کسی شے کو تسلیم کر دینا (سونپ دینا یا حوالے کر دینا) اس بات سے عبارت ہے کہ اس چیز کو یوں سالم اور خالص بنا دیا جائے کہ کوئی دوسرا اس میں جھگڑا نہ کرے اور یہ چیز تخلیہ سے حاصل ہو جاتی ہے لہذا عقد کتابت اور دیگر معاوضوں میں تخلیہ تسلیم ہی سمجھا جاتا ہے اور اس میں قبض کی احتیاجی نہیں رہتی کیونکہ تخلیہ قبض کو متضمن ہے کیونکہ وہ تصرف کو ممکن بنا دیتا ہے اور یہی معنی ہے قبضہ کا نہ کہ معاوضہ کو ہاتھوں میں پکڑنا باقی رہے وہ قیاسی مسائل جن میں شرط نہ پائی گئی تو جزاء بھی نہ پائی گئی تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ ان کی صورت اس مسئلہ سے ذرا مختلف ہے مسئلہ عبد میں گو آقا نے مطلقاً عبد کا لفظ بولا تھا مگر اس کی مراد مقید غلام تھی یعنی پسندیدہ غلام نہ کہ ہر وہ لنگڑا لولا جس پر عبد کا لفظ بولا جاتا ہو اور یہ چیز اس کے ظاہر حال سے سمجھی جاتی ہے ایسی صورت میں اگر ردی غلام سپرد کیا گیا تو آزاد نہ ہوگا ہاں آقا اگر اس ردی کو بھی قبول کرے تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ پھر صافی سمجھا جائے گا کہ عبد سے اس کی مراد مطلق عبد تھا نہ کہ مقید۔ اور معلوم ہو گیا کہ اس میں اس کی کوئی اور غرض تھی لہذا ایک صریح چیز کی موجودگی میں حال کی دلالت کا اعتبار نہیں کیا جائیگا حتیٰ کہ اگر غلام آقا کی اس شرط پر عمدہ قسم کا اوسط درجے کا غلام لائے اور آقا اور لائے گئے غلام کے درمیان تخلیہ کر دے یعنی اسکے قبض کرنے میں آقا کو کوئی چیز مانع ہو تو غلام جس سے شرط باندھی تھی آزاد ہو جائیگا یہی جواب مسئلہ کہ (گندم کی پوری،

کا ہے۔ رہا کپڑے کا مسئلہ تو اس کی صورت یوں ہے کہ آقا جب تک قبول نہ کرے اس وقت تک آزاد نہ ہوگا اور نہ ہی اوسط درجے کا کپڑا ادا کرنے سے آزاد ہوگا کیونکہ کپڑے کی مختلف جنسیں اور متفاوت قسمیں ہوتی ہیں اور ثوب کا لفظ ہر کپڑے مثلاً ریشمی، ریشمی اور سوتی ملے جلے، کھر درے کپڑے اور اون کے کپڑے پر بولا جاتا ہے پھر کپڑے کی ہر جنس کے ماتحت کئی قسمیں ہوتی ہیں تو اوسط مجہول ہوا جس میں جہالت فاحشہ ہے اور ثوب کا لفظ ان قسموں میں سے ادنیٰ اوسط پر ہی واقع نہیں ہوگا جیسا کہ ادنیٰ ردی پر واقع نہیں ہو سکتا کیونکہ ادنیٰ اوسط کپڑا جو کھلا رہے اور وہ ایسا کپڑا ہے جس سے صرف ستر عورت کا کام لیا جاسکتا ہے نہ کہ زیب و زینت کا، اس کی قیمت ایسے غلام سے آزاد ملکیت کے مقابلے میں ہے جس کی قیمت ہزار (روپیہ) ہے اور جب وہ وسط مجہول باقی رہا تو جھگڑا ختم نہ ہوگا لہذا سپردگی اور تخلیہ ثابت نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر آقا یہ کہے کہ ”اگر تو مجھے ہردی کپڑا لادے تو آزاد ہے“ تو اس صورت میں ہردی کپڑے کی اوسط قسم کا اعتبار ہوگا اگر وہ اوسط درجے کا ہردی کپڑا لا کر پیش کرے گا تو آقا اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور غلام آزاد ہو جائے گا۔ یہی جواب مسئلہ دابة (جانور) کا ہے کیونکہ

چوپائے مختلف جنسوں کے ہیں جن کے تحت کئی قسمیں ہوتی ہیں اور دابة کا اسم ہر قسم کے چوپائے پر بولا جاتا ہے حتیٰ کہ آقا نے اگر غلام سے کہا اگر تو ایک گھوڑا دے دے تو تو آزاد ہے۔ تو فقہانے کہا ہے کہ گھوڑے کا لفظ اوسط درجے کے گھوڑے پر واقع ہوگا اور آقا کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ رہا مسئلہ حج تو اس

میں کچھ تفصیل ہے اگر آقا نے کہا ہو کہ ”اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کرے پھر اس سے میں حج کروں یا کہا کہ اس سے میں حج کروں“ پھر وہ غلام ایک ہزار لاکر ملش کرے تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ آقا نے اس کی آزادی کو دو شرطوں (ہزار کی ادائیگی اور حج) کے ساتھ معلق کیا تھا لہذا ایک شرط کے وجود سے آزاد نہ ہوگا اور اگر آقا نے یہ کہا ہو کہ ”اگر تو مجھے ایک ہزار دے جس کے ساتھ میں حج کروں تو تو آزاد ہے“ پھر وہ ایک ہزار لائے اور ہزار اور آقا کے درمیان تخلیہ کر دے تو آزاد ہو جائیگا اس جملے میں ”احج بھا“ بیان غرض کے لیے ہے تاکہ غلام کو اس عقد کی ترغیب ہو کیونکہ اس کی کمائی ایک نیکی کے کام کے لئے ہوگی نہ کہ شرط کے لئے۔ رہا مسئلہ خمر (شراب) تو اس کے بارے میں کوئی روایت نہیں البتہ کتابت کے مسائل میں اتنا مذکور ہے کہ آقا جب شراب کے شے پر یا خنزیریوں کی مخصوص تعداد کی ادائیگی پر اپنے غلام کو مکاتب بنائے اور کہے کہ جب تو اتنا شراب یا اتنے خنزیر لائے تو تو آزاد ہے اور وہ غلام اس معاہدہ مکاتب کو قبول کرے تو یہ معاملہ کتابت فاسد ہوگا پھر اگر مکاتب غلام اتنی شراب یا اتنے خنزیر لادے کہ آقا اور ان خنزیریوں کے درمیان تخلیہ ہو جائے یعنی قبضہ میں کوئی روک ٹوک نہ رہے تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ شرط پائی گئی اور اسے اپنی جان کی قیمت ادا کرنا لازمی ہوگی تو جائز ہے کہ اس پر قیاس کیا جائے اور کہا جائے کہ یہاں بھی غلام تخلیہ کے باعث آزاد ہوا ہے۔ بعض مشائخ کا کہنا یہ ہے کہ یہاں عتق کا ثبوت حقیقتہً شرط کے پائے جانے کی وجہ سے ہے جس طرح کہ باقی مشروط تعلیقات میں ہوتا ہے نہ کہ معاوضہ کے طریقہ پر اور کئی مسائل اس پر دلالت کرتے ہیں چنانچہ

مسائل: بشر بن ولید کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف کو سنا انہوں نے فرمایا کہ جو آدمی اپنے غلام سے کہے ”اذا ادیت الی الف فانبت حبر“ (جب تو مجھے ایک ہزار ادا کرے گا تو آزاد ہے) یا ”متی ادیت“ (جب تو ادا کرے) کے الفاظ بولے یا ”ان دیت“ (اگر تو ادا کرے) کے، تو امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ غلام مکاتب نہیں بنے گا اور مولیٰ کو اس بات کا حق ہوگا کہ اسے حج دے۔ یہی قول خود امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے۔ مالک کے بیٹے سے پہلے پہلے غلام اگر ایک ہزار ادا کر دے تو مذکورہ تینوں اماموں کے نزدیک مالک کو ہزار قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور غلام استحساناً آزاد ہو جائے گا اور اگر غلام کے ہزار دینے سے قبل مالک فوت ہو جائے تو غلام ملوک ہی رہیگا اور بیع اپنی کمائی کے مولیٰ کے ترکہ میں شمار ہوگا بخلاف مکاتب غلام کے۔ اور اگر ادائیگی سے پہلے پہلے خود غلام مر جائے اور کچھ مال چھوڑ جائے تو اس کا سارا مال مالک کا ہوگا اور اس مال سے ادائیگی نہیں کی جائے گی اب وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر ادائیگی کے بعد بھی اس کے پاس اپنی کمائی میں سے مال ہو تو وہ مولیٰ کا ہے بخلاف مکاتب کے کیونکہ مکاتب کی کمائی اپنی ہوتی ہے اور مالک کو عقد کتابت کی موجودگی میں اس کے مال لینے کا کوئی حق نہیں اور جب وہ آزاد ہو گیا تو بدرجہ اولیٰ اس کے مال پر اس کے مالک کا حق نہیں اور فقہائے نے کہا غلام کی ایک ہزار کی ادائیگی سے پہلے پہلے مالک اگر اس کو بیچ دے تو صحیح ہے جیسا کہ آن دخلت الدار فانتم حرہ کہنے کی صورت میں بیچ سکتا ہے بخلاف مکاتب کے کیونکہ اس کی مرضی کے بغیر نہیں بیچ سکتا اور مکاتب غلام جب خود ہی اپنی فروخت پر راضی ہو گیا تو معاہدہ کتابت فسخ ہو جائے گا۔

اگر مالک اپنے دو غلاموں کو کہے ”اگر تم دونوں ایک ہزار ادا کر دو تو آزاد ہو“ اب ان دونوں میں سے کوئی ایک اپنے حصہ کی ادائیگی کر دیتا ہے تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے عتق کو ایک ہزار کی ادائیگی کے ساتھ معلق کیا تھا۔ جب شرط نہ پائی گئی تو مشروط بھی پایا جائے گا۔ اسی طرح اگر ایک ہی غلام اپنی طرف سے پورا ہزار ادا کر دے تو بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط دونوں کامل کر ایک ہزار ادا کرنا تھا۔ ہاں اگر یہ کہے کہ پانچ

سو میری طرف سے ہیں اور پانچ میرے ساتھی نے بھیجے ہیں تاکہ میں تمہیں دے دوں تو دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ شرط پوری ہو گئی اور وہ تھی دونوں کی طرف سے ایک ہزار کی ادائیگی۔ ایک کا حصہ براہ راست اور دوسرے کا بطور نیابت ادا ہو گیا۔ اور اگر ان دونوں کی طرف سے کوئی تیسرا آدمی ادا کرے تو بھی آزاد نہ ہوں گے کیونکہ شرط نہیں پائی گئی اور وہ تھی ان دونوں کی طرف سے ادائیگی۔ ہاں اگر تیسرا اجنبی آدمی یہ کہے کہ میں تمہیں یہ ہزار اس لیے دے رہا ہوں کہ وہ دونوں غلام آزاد ہوں گے اور مالک اس بات کو قبول کر لے تو وہ دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ یہ صورت ایک اجنبی آدمی کے ساتھ ایک دوسری شرط کے ساتھ تعلیق کے مترادف ہے گویا اس نے اجنبی آدمی سے یوں کہا کہ ”اگر تو مجھے ایک ہزار ادا کرے تو میرا غلام آزاد ہے“ اور یہ ہزار مولیٰ کو لوٹانا ہو گا کیونکہ مولیٰ اپنے غلام کو آزاد کر کے دوسرے پر مال کا مستحق نہیں ہو سکتا اس لئے کہ اس عتق کی منفعت اسی کو حاصل ہونے والی ہے لہذا وہ غیر کے مال کا مستحق نہیں بخلاف اس صورت کے جب ایک آدمی کسی دوسرے سے کہے کہ تو اس ہزار کے عوض اپنی بیوی کو طلاق دے اور ہزار اس کے سپرد بھی کر دے۔ پھر دوسرے نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو ہزار طلاق دہندہ کے لئے ہو گا کیونکہ خاوند کو طلاق سے کوئی منفعت حاصل نہیں ہوئی اس لئے کہ یہ تو ایک حق کا استقاط ہے اور اجنبی آدمی عورت پر محض احسان کرنے والا ہو گیا پس یہ صورت عورت کی طرف سے تبرعاً قرض ادا کرنے کے مشابہ ہو گئی بخلاف عتق کے۔ کیونکہ وہاں مولیٰ کو منفعت حاصل ہوئی ہے اور وہ منفعت یہ ہے کہ غلام کی دلا داس کے واسطے ہو گی لہذا یہ بات جائز نہیں کہ وہ غیر پر بدل کا مستحق ہو۔ اگر اجنبی آدمی نے ایک ہزار دیا اور کہا کہ مجھے ان دونوں نے اس بات کا حکم دیا ہے کہ میں ان کی طرف سے یہ ادا کروں پھر مالک نے قبول کر لیا تو آزاد ہو جائیں گے کیونکہ شرط پائی گئی اور یہ بات جائز ہے کہ کوئی آدمی ان کی طرف سے قاصد ہو اور قاصد کی ادائیگی خود بھیجنے والے کی طرف سے ادائیگی ہوتی ہے۔

اگر غلام ہزار کی ادائیگی اس مال سے کرے جو اس نے مالک کی طرف سے ٹھہرائی گئی اس شرط (ادائیگی ہزار پر آزادی) سے پہلے کیا یا ہو تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے غلام آزاد ہو جائے گا مگر مالک اس سے ایک اور ہزار لینے کا حقدار ہو گا کیونکہ اس نے اس مال میں سے ادائیگی کی اجازت نہیں دی تھی اس لئے کہ اجازت شرط قبول کرنے کے مقتضی کے مطابق ثابت ہو گی اور یہ کمائی قبول شرط سے پہلے کی تھی تو یہ ہزار بمنزلہ غصب شدہ کے ہو گیا بائیں طور کہ اس نے کسی دوسرے آدمی سے ہزار غصب کیا اور آدمی کو دیا حالانکہ مغبوب منہ اس ادائیگی کی اجازت نہیں دی تھی تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے غلام تو آزاد ہو جائے گا مگر غاصب کو حق ہو گا کہ وہ اپنی مغبوبہ رقم واپس لے اور مولیٰ کے لئے جائز ہو گا کہ وہ اتنی رقم کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے۔ اگر غلام نے ایک ہزار اس مال میں سے ادا کیا جو اس نے آقا کی طرف سے اس شرط ٹھہرانے کے بعد کمایا تو یہ ادائیگی صحیح ہو گی اور غلام آزاد ہو جائے گا اور امتحاناً آزادی کے بعد غلام سے مزید ایک ہزار لینے کے لئے رجوع نہیں کر سکے گا البتہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ وہ غلام سے مزید ہزار لینے کے لئے رجوع کر سکتا ہے کیوں کہ اس نے یہ بھی مالک ہی کے مال سے ادائیگی کی ہے۔ اس لئے کہ مذکورہ شرط کو قبول کر لینے کے بعد جو اس نے مال کمایا وہ بھی تو مالک ہی کا ہے کیونکہ غلام خود اس کی ملک میں ہے۔ بخلاف مسکاتب کے کیونکہ مسکاتب کے بعد وہ اپنی کمائی کا مالک ہوتا ہے۔ البتہ بطور استحسان مالک مزید ہزار کے لیے اسی کی طرف رجوع نہیں کر سکتا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے یہ ادائیگی مالک کے اذن (اجازت) سے کی ہے۔ مالک کا اسے ایک ہزار کی ادائیگی کے لیے کہنا اور اس کا قبول کر لینا گویا مالک کی طرف ”دلالت“

تجارت کی اجازت دینا ہے کیونکہ تجارت کے بغیر وہ ایک ہزار کی ادائیگی نہیں کر سکتا۔ پس وہ مازون فی التجارة سمجھا جائے گا تو یہ ادائیگی اس کمائی میں سے ہوئی جس میں وہ مالک کی طرف سے ادا کرنے کا مجاز تھا کیونکہ مازون کو اپنی کمائی سے ادائیگی کا اختیار ہوتا ہے، لہذا مالک دوبارہ ہزار کے لیے اسکی طرف رجوع نہیں کر سکے گا۔ یا ہم کہتے ہیں کہ قبول شرط کے بعد حاصل ہونے والی یہ کمائی مکاتب کی کمائی کی طرح مولیٰ کی ملکیت کے حکم پر نہیں لہذا اس وجہ سے وہ مکاتب کی مانند ہوا اور اگر یہ غلام (جس سے ہزار کی ادائیگی کی شرط ٹھہرائی گئی ہے) باندی ہو ادائیگی سے پہلے بچہ جنے پھر ادائیگی کرے تو اسکا بچہ آزاد نہ ہوگا بخلاف مکاتب کے کہ جب وہ بچہ جنے گی پھر ادائیگی کرے گی تو خود بھی آزاد ہوگی اور اس کا بیٹا بھی آزاد ہوگا۔

○ اگر غلام آقا سے کہے کہ ایک سو کم کر دیجیے۔ آقا نے سو کم کر دیا۔ اب غلام نے نو سو ادا کیا تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی بخلاف مکاتب کے کیونکہ مکاتب میں حق بطریق معاوضہ ثابت ہوتا ہے اور معاوضہ چاہے اس طرح کی کمی ہو سکتی ہے جیسا کہ بیچ میں ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اگر شرط ہزار درہم کی ادائیگی ہو تو دنیا پر ادا کرنے سے آزاد نہ ہوگا اگرچہ مولیٰ قبول کرے کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔

○ اگر اپنے غلام سے یہ کہا کہ ”اگر تو نے ایک سال میری خدمت کی تو تو آزاد ہے“ تو جب تک پورا سال خدمت نہ کرے آزاد نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر غلام سے کہا ”تو میری اولاد کی ایک سال خدمت کر اور تو آزاد ہے۔ اب اس کی اولاد میں سے سال پورا ہونے سے پہلے کوئی مر گیا تو غلام آزاد نہ ہوگا۔

یہ تمام مثالیں اس بات کی دلیل ہیں کہ حقیقتہً شرط کے پائے جانے سے ہی حق ثابت ہوتا ہے۔ یہ حکم رضا یا عدم رضایا بعض شرائط کے گرا دینے سے مختلف نہیں ہوتا جیسا کہ دیگر زمانوں میں ہے کیا یہ بات نہیں کہ غلام سے اگر کہا جائے کہ ”اگر تو ان دو گھروں میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے“ اب وہ ایک میں تو داخل ہو چکا اور دوسرے گھر میں داخل ہونے کی شرط اگر مالک ساقط کرنا چاہے تو نہیں ساقط ہو سکتی۔ اسی طرح یہ ہے۔ حتیٰ کہ ہزار کی ادائیگی کے ساتھ آزادی مشروط ٹھہرانے کے بعد مالک اگر غلام کو ہزار کی ادائیگی سے بری الذمہ قرار دے دے تو آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی اور وہ مٹھی ایک ہزار کی ادائیگی۔ اس کے برعکس اگر مکاتب کو بدل کتابت سے بری الذمہ قرار دے دے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ امام محمد نے زیادات میں بیان کیا ہے کہ جب غلام سے کہے ”اگر تو نے مجھے سفید تھیلی میں ایک ہزار دیا تو تو آزاد ہے“ اور غلام نے سیاہ تھیلی میں لاکر پیش کیا تو آزاد نہ ہوگا اور کتابت کے معاملے میں ایسا کرنے سے آزاد ہو جاتا ہے۔ یہ صورت اس امر پر دلیل ہے کہ یہاں حق شرط کے وجود کیساتھ ثابت ہوتا ہے نہ کہ بطریق معاوضہ بخلاف عقد کتابت کے۔

○ اگر مالک نے اس غلام کو بیچ دیا جس کے ساتھ ہزار کی ادائیگی پر آزادی کا معاہدہ کر چکا تھا، پھر دوبارہ اس کو خرید لیا اب اگر وہ ایک ہزار ادا کرتا ہے تو امام ابو یوسف کے نزدیک مالک کو ایک ہزار کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ زیادات میں امام محمد نے کہا کہ مالک کو قبول کرنے پر مجبور تو نہیں کیا جائے گا ہاں خود قبول کرے تو غلام آزاد ہو جائے گا قاضی نے بھی اپنی شرح مختصر الطحاوی میں یہی ذکر کیا ہے کہ مالک کو مجبور نہیں کیا جائیگا یہ حکم اس وقت ہے جب غلام بچے جانے کے بعد کسی عیب کی وجہ سے یا خیار کی بنا پر واپس مالک کو لوٹا دیا جائے اور پھر وہ ادائیگی کرے۔ اس مسئلے میں امام ابو یوسف

کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حکم اصل کی طرف لوٹایا جائے گا کیونکہ اس نے حقیق کو شرط اور جزاء کے ساتھ معلق کیا تھا جو ملک کے قائم رہنے کے ساتھ مقید نہیں۔ ملک ثانی میں بھی شرط اور جزاء کا وہی حکم ہوگا جو ملک اول میں تھا جیسا کہ مالک اگر غلام سے کہے: ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے“ بعد ازاں اس کو بیچ دیا اور پھر خرید لیا اب اگر وہ اس گھر میں داخل ہوتا ہے تو آزاد ہو جاتا ہے۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر حال اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ شرط اور جزاء موجودہ ملک کے ساتھ مقید ہے کیونکہ مالک کا مقصود ہی یہی ہے کہ وہ مال کما کر اسے لادے اور اسی کی ترغیب میں اس نے حقیق کو معلق کیا ہے البتہ احتمال اس بات کا بھی ہے کہ یہ تعلق ملک موجودہ کے ساتھ مقید نہ ہو۔ اب غلام کو دوبارہ خریدنے کے بعد جب اس نے ہزار کی ادائیگی کر دی اور مالک نے قبول کر لیا تو معلوم ہو گیا کہ اس نے تعلق کو مطلق رکھا تھا اور اگر قبول نہیں کرتا تو معلوم ہوا کہ اس کی تعلق ظاہر حال کے اعتبار سے قائم ملک کے ساتھ مقید تھی۔

○ مالک اگر اپنی باندی سے کہے: ”جب تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے، اس طرح کہ ہر ماہ ایک سو، تو تو آزاد ہے“ اور باندی نے اس شرط کو قبول کر لیا تو یہ عقد کتابت نہ ہوگا۔ مالک کو اس بات کا حق حاصل ہوگا کہ جب تک اس نے ادا نہیں کیا اسے بیچ دے باندی نے اگر کسی مہینے کی قسط ادا نہ کی اور پھر کسی دوسرے مہینے میں دی تو آزاد نہ ہوگی۔ ابو حفص اور ہشام کی روایت میں اسی طرح مذکور ہے۔ ایک دوسری روایت کے مطابق یہ عقد مکاتبت ہے اور مالک کو اسے بیچنے کا حق نہیں۔ اور اگر کسی مہینے کی قسط رہ گئی اور پھر دوسرے مہینے میں ادا کر دی تو جائز ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ مالک نے اس میں ایک مقرر مدت کو داخل کیا ہے لہذا یہ عقد مکاتبت ہے۔ ابو حفص کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک وقت معین میں شرط کے ساتھ حقیق کو معلق کرنا ہے لہذا یہ کتابت نہیں جیسا کہ اگر اسے یہ کہتا کہ ”اگر تو فلاں کے گھر میں آج داخل ہوئی یا فلاں کے گھر میں داخل ہوئی تو تو آزاد ہے“ تو یہ کتابت نہیں ہوتا اگرچہ اس میں ایک مدت کو داخل کیا ہے۔ اس روایت کے صحیح ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اگر اسے یہ کہتا کہ ”جب تو مجھے اس مہینے میں ہزار ادا کر دے تو تو آزاد ہے“ پس اُس نے اُس متعین مہینے میں ادائیگی نہ کی بلکہ کسی دوسرے مہینے میں ادائیگی کی تو آزاد نہ ہوگی۔ اگر یہ عقد کتابت ہوتا تو دوسرے مہینے کی ادائیگی باطل نہ ہوتی مجز قاضی کے حکم کے یا باہمی رضامندی کے۔ تو معلوم ہوا کہ یہ عقد کتابت نہیں بلکہ وقت معین میں شرط کے ساتھ تعلق ہے۔

تعلق بالاداء اور مجلس تعلق بالاداء کیا اسی مجلس تعلق پر موقوف ہے یا بعد میں بھی اس کا اعتبار ہوگا؟ تو یہ اس کی تفصیل یوں ہے کہ اگر اس نے کہا ”متی ما ادیت“ یا ”اذا ما ادیت“ یعنی

جب تو اتنی رقم ادا کرے تو تو آزاد ہے، تو یہ تعلق اسی کہنے کی مجلس پر موقوف نہیں کیونکہ ان الفاظ میں مطلق وقت کا ذکر ہے اور اگر کہا ”ان ادیت ا لى“ یعنی اگر تو نے مجھے اتنی رقم دی تو تو آزاد ہے، تو کتابت الاصل کے بیان کے مطابق یہ تعلق اسی مجلس پر موقوف ہے۔ اسی مجلس پر موقوف ہونیکا مفہوم یہ ہے کہ اگر اسی مجلس میں غلام نے مقررہ رقم ادا کر دی تو آزاد ہوگا ورنہ نہیں۔ اور بشر نے امام ابو یوسف سے جو کچھ روایت کیا ہے اس کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اس طرح کہنا بھی اسی مجلس پر موقوف نہیں۔ بشر نے امام ابو یوسف سے یوں روایت کیا ہے کہ انہوں نے اس آدمی کے بارے میں یوں فرمایا ہے جس نے اپنے غلام سے کہا ”ان ادیت الى الفافانت حو“ یا کہا ”متی ادیت“ تو ان کلمات یعنی ان اور ”متی“ کو امام ابو یوسف نے برابر قرار دیا ہے اور دونوں کا ایک ہی حکم لگایا ہے پھر یہ کہ کلمہ ”اذا“ اور ”متی“ اسی مجلس پر موقوف نہیں ہوتے۔ اسی طرح کلمہ ”ان“ میں بھی تعلق مجلس پر موقوف نہ ہوئی۔ بشر کا بیان اسی چیز پر دلالت کرتا ہے

کیونکہ اس نے امام ابو یوسفؒ کی روایت کے بنیاد پر کہا ہے کہ ان المولیٰ اذا باعه ثم اشتراه فادی المال عتق (جب مولیٰ نے غلام کو بیچ دیا پھر اسے خرید لیا اور اس نے مقررہ مال ادا کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا) اور یہ بات سمجھ سے بعید ہے کہ ایک ہی مجلس میں بیچ بھی ہو، خرید بھی ہو اور پھر ادائیگی بھی ہو لہذا تمام الفاظ میں عتق مجلس تعلیق پر موقوف نہیں اور وجہ ظاہر ہے کہ عتق شرط کے ساتھ معلق ہے نہ کہ مجلس کے ساتھ۔ لہذا عتق اسی مجلس پر موقوف نہیں جیسا کہ دیگر شروط مثلاً ان دخلت الدار فانت حر وغیرہ کے ساتھ تعلیق مجلس پر موقوف نہیں۔

کتاب الاصل والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ادار کے ساتھ معلق عتق دراصل اختیار عبد کے ساتھ معلق ہے۔ یہ اس طرح ہے کہ گویا اس نے انت حر ان شئت کہا ہے اور اگر ان شئت کہا جائے تو وہ تعلیق اسی مجلس پر موقوف ہوتی ہے۔ اور اگر اذ شئت یا متی شئت کہا جائے تو تعلیق مجلس پر موقوف نہیں۔ اور برابر ہے کہ ہزار کی ادائیگی کیشٹ کی جائے یا قسطوں میں کی جائے۔ مالک کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا یا تنک کہ جب ہزار پورا ہو جائیگا۔ تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ مالک نے ہزار کی مطلق ادائیگی کے ساتھ عتق کو معلق کیا ہے۔ اور وہ ادائیگی ہو چکی ہے۔

○ ابن رستم نے امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں جو اپنی مرض میں اپنے غلام سے کہے اذا ادیت الی الفافانت حر جب تو مجھے ایک ہزار ادا کر دے گا تو تو آزاد ہے) اور اس غلام کی قیمت بھی ایک ہزار ہی ہو اور وہ مالک کے اس قول کے بعد کی اپنی کمائی سے ہزار ادا کر دے، یہ نقل کیا ہے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بطور استحسان تمام مال میں سے آزاد ہو گا اور امام زفرؒ کہتے ہیں کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ تہائی مال میں سے آزاد ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ وہ روپیہ غلام نے مولیٰ کی ملک میں رہتے ہوئے حاصل کیا ہے، غلام جب خود مملوک ہے تو اس کا کمایا ہوا روپیہ بھی مملوک ہو گا۔ جب مولیٰ نے اپنا حق اس کی گردن سے ساقط کر دیا تو وہ تبرعاً ساقط کرنے والا قرار پائے گا لہذا اس کی آزادی تہائی مال میں سے ہونی چاہیے جیسا کہ اگر اسے ابتداء ہی آزاد کرتا تو وہ بھی تہائی مال میں سے ہوتا بخلاف کتابت کے کیونکہ مولیٰ مکاتب غلام کی کمائی کا مالک نہیں رہتا۔ اس کی کمائی اپنی گردن کا عوض ہوتی ہے لہذا وہ تمام مال میں سے آزاد کیا جاتا ہے۔ احسان کی وجہ یہ ہے کہ وہ روپیہ جو غلام نے مالک کے ”اذا ادیت الی الفافانت حر“ کہنے کے بعد کمایا ہے وہ مالک کی ملک نہیں کیونکہ مالک نے از خود غلام کو ہزار کی ادائیگی پر عتق کا لالچ دیا ہے تو عتق کو ہزار کی ادائیگی کے ساتھ معلق کرنا اس کے حاصل کرنے کا سبب قرار پایا۔ اس وجہ سے اس غلام کی کمائی بمنزلہ مکاتب کی کمائی کے ہو گئی۔

○ اگر مولیٰ اپنے غلام سے کہے ”اذا الفافانت حر۔“ تو مجھے ایک ہزار ادا کر اور تو آزاد ہے) تو جب تک غلام ہزار کو ادا نہ کرے گا آزاد نہ ہو گا اور اگر فافانت حر کی بجائے ”فانت حر“ بولے تو کہا گیا ہے کہ اس طرح کنایا پہلے کی طرح کہنا برابر ہے جب تک مال ادا نہ کر لے گا آزاد نہ ہو گا کیونکہ جواب امر ”واؤ“ کے ساتھ بھی آتا رہتا ہے اور ”فا“ کے ساتھ بھی۔ اور اگر کہے ”اِذَا الْفَا فَا فَا فَا“ تو غلام اسی وقت آزاد ہو جائے گا چاہے غلام نے ادائیگی کی ہو یا نہ کی ہو۔ کیونکہ اس طرح کہنے میں کوئی ایسا حرف نہیں جو عتق کے تعلق کو ادا کے ساتھ واجب کر دے۔ واللہ عنو وجل اعلم

ولادت کے ساتھ معلق اغتاق | اسی قبیل میں سے یہ ہے کہ مولیٰ جب اپنی باندی سے کہے:

”ان ولدت ولدافھو حر۔“ (اگر تو لڑکا جنے تو وہ آزاد ہے) تو

لونڈی میں قیام ملک کا اعتبار، بوقت تعلیق کیا جائے گا کیونکہ بوقت تصرف (بوقت تعلیق) اگر لونڈی میں ملک ثابت ہوگئی تو ظاہر ہے کہ ولادت کے وقت تک بھی ملک باقی ہوگی لہذا ملک کی نسبت ولادت کے وقت کی طرف کرنے کی ضرورت نہیں تاکہ تعلیق صحیح ہو جب تعلیق صحیح ہو جائیگی تو مردہ لڑکا جسے وہ اس ملک کی ملک میں جنے گی آزاد ہوگا اور اگر اُس لونڈی نے کسی دوسرے کی ملک میں لڑکا جننا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ اگر لونڈی نے مولیٰ کے مرنے کے بعد لڑکا جنایا اپنے بیچے جانے کے بعد جننا تو قسم (تعلیق) باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر کسی نے اس کے پیٹ پر کوئی چیز باردی جس سے اس کا حمل گر گیا تو وہ مردہ جنین عہد ہی متصور ہوگا کیونکہ آزادی نے بعد از ولادت حاصل ہونا تھا اور یہ ضرب قبل از ولادت واقع ہوئی ہے لہذا اس جنین کا تادان آزاد کا ساتھ تادان نہ ہوگا۔ ہاں البتہ اگر مولیٰ نے اپنی باندی سے یہ کہا ہو کہ ”اذا حملت بولدافھو حر“ (جب تو لڑکے کے ساتھ حاملہ ہوگی تو وہ آزاد ہے) تو مردہ جنین آزاد متصور ہوگا کیونکہ اسے حمل کے وقت سے ہی آزادی حاصل ہوگئی ہے اور اس کی ضمانت آزاد کی سی ضمانت ہوگی۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ باندی جب تک وضع حمل نہ کر لے اس وقت تک ہم اُس حمل کی آزادی کا حکم نہیں لگانے کیونکہ ولادت سے پہلے حمل کے وجود کو صحیح معنوں میں معلوم نہیں کیا جاسکتا۔ مارنے کے وقت جب اس نے حمل گرا دیا تو اُس کا وجود معلوم ہو گیا۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ حریت (آزادی) تو حمل میں جان پائے جانے کے بعد ثابت ہوتی ہے اور مردہ جنین سے اس کی جان کا پتہ نہیں چلتا تو اس کی حریت کا حکم کیسے لگایا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شریعت نے جب مارنے والے پر اُس جنین کی دیت (خون بہا) کا حکم لگایا ہے تو وہ جنین زندہ کے حکم میں ہو گیا کیونکہ زندہ کے آلاط (ہلاک کرنے) پر ہی دیت واجب ہوتی ہے۔ اور اگر مولیٰ نے اس لونڈی کو بیچ دیا اور اُس نے مشتری کے ہاں چھ ماہ گزرنے سے پہلے بچہ جننا تو بچہ آزاد ہوگا اور بیع باطل ہو جائے گی کیونکہ اب ہمیں یقین ہو گیا کہ مولیٰ نے جب اسے بیچا تھا تو اُس وقت حمل موجود تھا اور اُس حمل کے لئے حریت ثابت تھی اور حمل کی حریت ماں کے بیچے جانے کے جواز میں مانع ہے۔ جیسا کہ پیچھے گزر چکا ہے۔ اور اگر لونڈی نے مشتری کے ہاں چھ ماہ یا چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے کے بعد لڑکا جننا تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اب بوقت بیع حمل کے وجود کا یقین نہیں لہذا بیع کو فسخ کرنا اور حریت کو ثابت کرنا جائز نہ ہوگا۔

مسائل | اگر مولیٰ اپنی باندی سے کہے ”اگر پہلا بچہ جس کو تو جنے لڑکا ہو تو تو آزاد ہے“ اتفاق سے اس کے

ہاں دو بچے ایک لڑکا اور ایک لڑکی پیدا ہو گئے تو اب یہ صورت حال چند وجوہ سے خالی نہیں۔ یا تو یہ بات معلوم ہوگی کہ اُن دونوں بچوں میں سے پہلے کس کی ولادت ہوئی ہے بایں طور کہ مولیٰ اور باندی دونوں اس بات پر متفق ہوں گے کہ وہ پہلے بچے کو جانتے ہیں یا دونوں اس بات پر متفق ہوں گے کہ وہ پہلے بچے کو نہیں جانتے یا دونوں کا اس بارے میں اختلاف ہوگا۔ اگر معلوم ہو کہ پہلا بچہ کون ہے تو مسئلہ ہی حل ہے اگر لڑکا پہلا بچہ ہو تو لڑکا تو غلام ہی رہے گا کیونکہ اس کی ولادت سے اس کی ماں کا علق معلق ہے اور وہ ولادت

کے بعد آزاد ہو جائیگی تو لڑکے کا ماں کے پیٹ سے جدا ہونا غلامی کے حکم پر ہوا لہذا اس میں ماں کا عتق مؤثر نہ ہوگا اور اس کی ماں یعنی لونڈی تو شرط کے پائے جانے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گی اور لڑکے کی ماں کے آزاد ہونے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گی۔ اگر پہلے پیدا ہونے والی لڑکی ہو تو کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی دوسری صورت میں جبکہ یہ معلوم نہ ہو کہ پہلا بچہ کون سا ہے؟ تو لڑکا تو ہر صورت میں آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کی آزادی کی کوئی شکل سرے سے نہیں بنتی چاہے ولادت میں مقدم ہو یا مؤخر اس لئے کہ ولادت میں اگر پہلے ہوا تو یہ اس کی ماں کی آزادی کی شرط ہے نہ کہ اس کی آزادی کی اور اس کی ماں کا عتق بوجہ مذکور اس میں مؤثر نہیں اور اگر ولادت میں پہلی لڑکی ہوئی تو اس کی ولادت کسی کے حق میں آزادی کی شرط نہیں ٹھہرائی گئی تو غلام کی آزادی کا سرے سے کوئی حال نہ ہوا تو وہ ہر حال میں غلام قرار پایا۔ باقی رہی لڑکی اور اس کی ماں تو وہ دونوں نصف نصف آزاد ہو جائیگی اور اپنی نصف قیمت میں سعادت کر سکی گی کیونکہ ان میں سے ہر ایک ایک اعتبار سے آزاد ہے اور ایک اعتبار سے غلام۔ وہ یوں کہ اگر لڑکا پہلے پیدا ہوا ہو تو شرط پائے جانے کی وجہ سے ماں آزاد ہو گئی اور ماں کی آزادی کے باعث لڑکی بھی آزاد ہو گئی۔ کیونکہ لڑکی کی ماں کے تابع ہے اور اگر لڑکی پہلے پیدا ہوئی ہو تو ماں بیٹی دونوں آزاد نہ ہوں گی ماں تو عدم شرط کی وجہ سے اور لڑکی کی ماں کے تابع ہو کر کیونکہ لڑکی عتق یا غلامی میں باں کے تابع ہے۔ تو گویا دونوں ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں مملوک قرار پائیں۔ اس اشتباہ کی وجہ سے ہمارے اصحاب و احناف کے نزدیک دونوں میں کم از کم نصف عتق آجائے گا اور آدھی آدھی آزاد ہو جائیں گی۔ اور بقدر امکان دونوں صورتوں پر عمل ہو جائیگا۔ اس سلسلے میں امام محمد سے ایک روایت یہ ہے کہ مولیٰ سے اللہ تعالیٰ کی اس بات پر قسم اٹھائی جائیگی کہ وہ واقعی نہیں جانتا کہ پہلے لڑکا ہوا یا نہیں۔ اگر وہ قسم اٹھانے سے انکار کرے تو ماں بیٹی دونوں آزاد ہو جائیں گی۔ اور لڑکا غلام رہے گا اور اگر مولیٰ قسم اٹھالے تو ماں اور اولاد سب غلام رہیں گے اسی طرح مولیٰ نے جب مخاصمہ نہ کیا حتیٰ کہ مرگیا اور اس کے بعد اس کے وارث سے مخاصمہ کیا گیا تو اس نے اقرار کیا اور اس بات پر اللہ کی قسم اٹھالی کہ لڑکا پہلے پیدا نہیں ہوا تو سب کے سب غلام رہیں گے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ احوال کا اعتبار اس وقت ہوتا ہے جب بیان مشکل ہو اور یہاں تو بیان ممکن ہے کہ حالف کے قول کی طرف رجوع کیا جائے اس روایت کا جواب یہ ہے کہ یہاں قسم کے ساتھ بیان لینے کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ قسمیں اس بات پر مستفیق ہیں کہ پہلے ہونے والے بچے کے متعلق نہیں جانتے تو قاضی کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ مولیٰ کو اس چیز کی قسم اٹھانے پر مجبور کرے کہ وہ واقعی پہلے پیدا ہونے والے بچے کو نہیں جانتا۔ اب رہی مولیٰ اور باندی کے درمیان اختلاف کی صورت۔ (یعنی مالک کہے کہ پہلے لڑکی پیدا ہوئی اور لونڈی کہے کہ لڑکا) تو اس صورت میں مولیٰ کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ وہ عتق کا انکار کر رہا ہے۔

○ اگر مولیٰ اپنی باندی سے کہے کہ پہلا بچہ جسے توجئے، اگر لڑکا ہو تو تو آزاد ہے اور اگر وہ لڑکی ہوئی تو وہ آزاد ہے۔ اتفاق سے اس نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنم دیا۔ اگر پہلے لڑکا پیدا ہوا ہو تو ماں اور بیٹی دونوں آزاد ہو جائیں گی نہ کہ بیٹا۔ ماں تو شرط پائے جانے کی وجہ سے اور لڑکی کی ماں کی متابعت میں ماں کی آزادی بیٹے میں مؤثر نہ ہوگی کیونکہ وہ پیدا ہی غلامی کے حکم پر ہوا ہے۔ اور اگر پہلے لڑکی پیدا ہوئی تو صرف وہی آزاد ہوگی کیونکہ اس کی ولادت کے ساتھ اسی کا عتق معلق تھا اور اس کا عتق کسی دوسرے میں مؤثر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ پہلا بچہ کون تھا تو لڑکی ہر حال میں آزاد ہے اور لڑکا ہر حال میں

غلام ہے اور ماں نصف آزاد ہوگی اور اپنی باقی نصف قیمت کے لئے سعایت کرے گی۔ لڑکی کا ہر حال میں آزاد ہونا اس لئے ہے کہ اگر لڑکا پہلے پیدا ہوا ہو تو وہ ماں کے تابع ہو کر آزاد ہوگی اور اگر خود پہلے پیدا ہوئی ہو تو شرط پائے جانے کی وجہ سے آزاد ہوگی۔ بہر کیف وہ ہر حال میں آزاد ہے۔ اور لڑکے کا ہر حال میں غلام ہونا اس وجہ سے ہے کہ اس کی آزادی معلق ہی نہیں۔ پہلے پیدا ہوا یا بعد میں۔ باقی رہی ماں تو وہ نصف اس لئے آزاد ہے کہ اس کے دو حال ہیں۔ ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غلام اگر لڑکا پہلے پیدا ہوا ہو تو آزاد اور اگر لڑکی پہلے پیدا ہوئی ہو تو۔ غلام جب وہ ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غلام ٹھہری تو دونوں حالوں کا اعتبار کرتے ہوئے نصف کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا۔ اور اگر دونوں مولیٰ اور لونڈی کا آپس میں اختلاف ہو تو مولیٰ کے قول کا اعتبار کیا جائے گا جس کی وجہ اور پریشان ہو چکی۔

اگر مولیٰ لونڈی سے یہ کہے کہ پہلا بچہ جس کو تو جنم دے اگر لڑکا ہو تو وہ آزاد ہے اور اگر لڑکی ہو تو آزاد ہے۔ پس اُس نے لڑکے اور لڑکی دونوں کو اکٹھا جنم دیا۔ اگر معلوم ہو کہ پہلے لڑکا پیدا ہوا ہے تو وہ آزاد ہے۔ ماں اور بیٹی آزاد نہیں ہوں گی اور اگر لڑکی پہلے پیدا ہوئی ہو تو ماں اور لڑکا آزاد ہوں گے نہ کہ لڑکی۔ اور اگر یہ یقین نہ ہو کہ پہلے کون سا بچہ پیدا ہوا ہے تو لڑکا تو ہر حال میں آزاد ہے۔ کیونکہ ہر صورت میں اس کے غلام ہونے کا کوئی حال نہیں بنتا چاہے پہلے پیدا ہوا ہو چاہے بعد میں (پہلے پیدا ہوا ہو تو شرط کی بنا پر اور بعد میں پیدا ہوا ہو تو ماں کے تابع ہو کر) اس کے مقابلے میں لڑکی ہر حال میں غلام ہے پہلے پیدا ہوئی ہو یا بعد میں۔ کیونکہ اگر لڑکا پہلے پیدا ہو تو صرف وہی آزاد ہے اور اگر پہلے لڑکی پیدا ہوئی ہو تو بھی ماں اور بیٹی آزاد ہوں گے لڑکی کے آزاد ہونے کا کوئی حال نہیں۔ لہذا وہ غلام ہی رہے گی اور ماں کا نصف آزاد ہوگا اور باقی اپنی نصف قیمت کے لئے سعایت کرے گی۔ کیونکہ وہ ایک حال میں مکمل غلام اور ایک حال میں مکمل آزاد قرار پاتی ہے پس دونوں حالوں کی رعایت کرتے ہوئے اس کا نصف آزاد ہوگا اور نصف کے لئے سعایت کرے گی۔ اور اگر دونوں کا آپس میں اختلاف ہو تو مولیٰ کا قول معتبر ہے۔ جیسا کہ پیچھے گزر چکا۔ یہ تو اس وقت ہے جب لونڈی ایک لڑکا اور ایک لڑکی جننے اور اگر وہ دو لڑکے اور دو لڑکیاں جننے تو بھی صورت مسئلہ اسی طرح بنے گی۔ یعنی اگر معلوم ہو کہ پہلی اولاد لڑکا ہے تو فقط وہی آزاد ہوگا۔ نہ کہ دوسرے کیونکہ اسی کا علق معلق تھا۔ اور اگر پہلی اولاد لڑکی ہو تو وہ تو غلام رہے گی مگر ماں اور باقی ساری اولاد آزاد ہو جائے گی کیونکہ ماں شرط پائے جانے کی بنا پر آزاد ہو گئی اور جب ماں آزاد ہو گئی تو باقی اولاد ماں کی اتباع میں آزاد ہو گئی اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ پہلی اولاد کونسی ہے تو دونوں لڑکوں میں سے ہر ایک کا $\frac{1}{2}$ آزاد ہوگا اور $\frac{1}{2}$ قیمت کے لئے سعایت کرے گا یعنی اپنی قیمت کا $\frac{1}{2}$ حصہ لکھ کر مالک کو دے گا۔ اور ماں نصف آزاد ہوگی اور نصف کے لئے سعایت کرے گی باقی رہیں دو لڑکیاں تو ان میں سے ہر ایک کا $\frac{1}{2}$ آزاد ہوگا اور باقی $\frac{1}{2}$ کے لئے سعایت کرے گی۔ اس مسئلہ کی تفصیل یوں ہے کہ پہلی اولاد اگر لڑکا ہو تو وہ لڑکا تمام کا تمام شرط پائے جانے کی وجہ سے آزاد ہوگا اور اگر پہلی اولاد لڑکی ہو تو دونوں لڑکے آزاد ہو جائیں گے کیونکہ پہلے لڑکی پیدا ہونے پر جب ماں آزاد ہو گئی تو بعد کی ساری اولاد (دو لڑکے اور ایک لڑکی) آزاد ہو گئی اب ایک لڑکے کی آزادی تو یقینی ہو گئی اور دوسرے کی آزادی میں شک پڑ گیا۔ مشکوک لڑکے کی دو حالتیں ہیں ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غلام تو وہ $\frac{1}{2}$ آزاد اور $\frac{1}{2}$ حصہ غلام قرار پایا۔ اب ایک تو مکمل آزاد ہوا

اور دوسرا آدھا نگر یہ معلوم نہیں کہ اُن میں سے کون پورا آزاد ہے اور کون آدھا لہذا آزادی میں دونوں برابر ٹھہرے اور کوئی ایک دوسرے سے اس معاملے میں اولیٰ نہیں۔ پس اُن دونوں میں سے ہر ایک پہلے آزاد ہوگا اور باقی اپنی اپنی حصہ کی قیمت ادا کر دے گا۔ رہی ماں تو اس کے دو حال ہیں ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غلام۔ کیونکہ اگر پہلے لڑکا پیدا ہو تو آزاد نہیں ہوتی اور اگر پہلے لڑکی ہو تو آزاد ہو جاتی ہے پس دونوں حالوں کی رعایت یوں ہوگی کہ اس کا نصف آزاد ہوگا اور باقی نصف حصے کی قیمت ادا کرے گی۔ باقی رہیں دونوں لڑکیاں تو ان میں سے ایک تو بلاشبہ لونڈی ہے کیونکہ اگر پہلی اولاد لڑکا ہو تو دونوں لڑکیاں غلام ہوں گی اور اگر پہلی اولاد لڑکی ہو تو وہ لڑکی تو آزاد نہیں ہوگی البتہ دوسری لڑکی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گی۔ تو ایک حالت میں دونوں میں سے ایک آزاد ٹھہری اور دوسری حالت میں دونوں غلام۔ پس وہ ایک آزادی دونوں کے لئے آدھی آدھی ثابت ہوگی جو مکمل کا پہنچتی ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک پہلے حصہ آزاد ہوگی اور باقی پہلے حصہ کی قیمت ادا کرے گی۔ واللہ اعلم۔

○ اگر مولیٰ نے اپنی لونڈی سے کہا ”اگر تُو نے لڑکا جنما پھر لڑکی جنی تو تُو آزاد ہے اور اگر تُو نے لڑکی جنی پھر لڑکا جننا تو لڑکا آزاد ہے“ اس نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو جنم دیا۔ اگر پہلا بچہ لڑکا ہو تو شرط پائے جانے کی وجہ سے ماں آزاد ہو جائے گی اور لڑکا اور لڑکی غلام رہیں گے کیونکہ جب وہ پیدا ہوئے تو اس وقت تک ان کی ماں غلام تھی۔ اور ماں کا عتق اُن میں مؤثر نہیں ہو سکتا۔ اگر لڑکی پہلے پیدا ہوئی ہو تو شرط پائے جانے کی بنا پر لڑکا آزاد ہوگا۔ اور ماں بیٹی آزاد نہیں ہوں گی کیونکہ لڑکے کا عتق ان میں مؤثر نہیں ہو سکتا۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ پہلی اولاد کونسی ہے تو لڑکی ہر حال میں غلام ہے کیونکہ اس کا کوئی بھی حال آزاد کا نہیں بنتا۔ اور لڑکے اور ماں کا ایک حال چونکہ آزادی کا ہے اور دوسرا غلامی کا تو وہ دونوں نصف نصف آزاد ہوں گے اور باقی نصف قیمت ادا کرنے کی سعایت کر سگے۔ اور جب مولیٰ و لونڈی کا آپس میں پہلی اولاد کے بارے میں اختلاف ہو تو مولیٰ کی بات مانی جائے گی۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب لونڈی ایک لڑکا اور ایک لڑکی جنے۔ جب وہ دو لڑکے اور دو لڑکیاں جنے تو بھی صورت مسئلہ یہی بنے گی۔ اگر اس نے پہلے دو لڑکے جنے پھر دو لڑکیاں جنیں تو ماں وجود شرط کی وجہ سے آزاد ہوگی اور دوسری لڑکی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گی اور دونوں لڑکے اور پہلی لڑکی غلام رہیں گے اگر اس نے لڑکا جنما پھر دو لڑکیاں اور پھر لڑکا جننا تو ماں وجود شرط کی وجہ سے آزاد ہوگی اور دوسرا لڑکا اور دوسری لڑکی ماں کی آزادی کی وجہ سے آزاد ہو جائیں گے۔ اگر اس نے پہلے دو لڑکیوں اور پھر دونوں لڑکوں کو جننا تو پہلا لڑکا وجود شرط کی بنا پر آزاد ہوگا باقی سب غلام رہیں گے۔ اسی طرح جب وہ پہلے لڑکی جنے پھر دو لڑکے اور پھر لڑکی جنے تو پہلا لڑکا شرط پائے جانے کی بنا پر آزاد ہوگا اور باقی دونوں لڑکیاں غلام رہیں گی۔ اسی طرح جب پہلے لڑکی پھر لڑکا پھر لڑکی اور پھر لڑکا جنے تو صرف پہلا لڑکا وجود شرط کی وجہ سے آزاد ہوگا باقی اولاد آزاد نہ ہوگی۔ اور اگر یہ معلوم نہ ہو کہ ان چاروں میں سے پہلی اولاد کونسی ہے تو ساری اولاد یعنی دونوں لڑکوں اور دونوں لڑکیوں میں سے ہر ایک کا پہلے حصہ آزاد ہوگا کیونکہ ایک لڑکا اور ایک لڑکی تو ہر حال میں غلام ہیں باقی دوسرے لڑکے اور دوسری لڑکی کا ایک حال آزادی کا اور ایک حال غلامی کا بنتا ہے لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک نصف نصف آزاد ہوگا۔ اب ایک لڑکی کا پہلے عتق دونوں میں نصف نصف تقسیم ہوگا

کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو ترجیح نہیں دی جاسکتی لہذا دونوں کے حصے میں چوتھائی چوتھائی آزادی آئی یہی تقسیم دونوں لڑکوں کے درمیان ہوگی۔ باقی رہی ماں تو اس کا نصف آزاد ہوگا باقی نصف کی قیمت ادا کرے گی کیونکہ اس کے دو حال ہیں اگر پہلے لڑکا پیدا ہو تو آزاد ٹھہرتی ہے اور اگر پہلے لڑکی پیدا ہو تو غلام قرار پاتی ہے۔ اور اگر دونوں مولیٰ اور لونڈی کا پہلی اولاد کے بارے میں اختلاف ہو تو مولیٰ کا قول بوجہ مذکور مع الیمین مجتہد ہوگا۔

○ اگر مولیٰ اپنی لونڈی سے یوں کہے کہ ”اگر تو نے وہ بچہ جنا جو تیرے پیٹ میں ہے تو وہ آزاد ہے“ اب لونڈی نے اگر اس دن سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو وہ آزاد ہوگا اور اگر چھ ماہ یا چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر جنا تو وہ بچہ آزاد نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ چھ ماہ سے کم میں بچہ جننے پر یہ بات یقینی ہو جاتی ہے کہ تعلیق کے وقت حمل موجود تھا کیونکہ بچہ چھ ماہ سے کم میں پیدا نہیں ہوتا اور جب چھ ماہ یا زائد عرصہ گزرنے کے بعد بچہ جنا تو اس بات کا احتمال پیدا ہو گیا کہ شاید تعلیق کے وقت حمل موجود نہ ہو بلکہ بعد میں ہوا ہو۔ اسی طرح مولیٰ جب لونڈی سے یوں کہے کہ ”جو بچہ تیرے پیٹ میں موجود ہے وہ آزاد ہے“ تو وہ اسی وقت (یعنی کہنے کے وقت) سے آزاد ہو جاتا ہے اور پہلی صورت میں ولادت کے بعد آزاد ہوتا ہے۔ کیونکہ اس کی آزادی ولادت پر موقوف ہے۔

○ اگر مولیٰ اپنی لونڈی سے کہے کہ ”جب تو حاملہ ہوگی تو تو آزاد ہے“ اب اس نے اگر اس کلام کے وقت سے دو سال سے کم میں یا پورے دو سال پر بچہ جنا تو آزاد نہ ہوگی اور اگر دو سال سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنا تو آزاد ہوگی کیونکہ مولیٰ کی یہ تعلیق اس حمل کے متعلق ہے جو وقت تعلیق کے بعد واقع ہوگا۔ اگر اس نے دو سال سے کم میں بچہ جنا ہے تو اس امر کا احتمال ہے کہ وقت تعلیق حمل موجود ہو لہذا آزاد نہ ہوگی اور اگر پورے دو سال پر بچہ جنا ہے تو دونوں احتمال ہیں یعنی اس وقت حمل ہونے کا بھی اور نہ ہونے کا بھی۔ پس ثبوت حریت میں شک پڑ گیا اور شک کے ساتھ حریت ثابت نہیں ہوتی اور جب دو سال سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جننے تو اس امر کا یقین ہو گیا کہ وہ وقت تعلیق حاملہ نہیں تھی۔ بلکہ بعد میں حمل ٹھہرا کیونکہ بچہ دو سال سے زائد ماں کے پیٹ میں نہیں ٹھہرتا پس عتق کی شرط (یعنی یمین کے بعد حمل) جب پائی گئی تو وہ آزاد ہو جائے گی۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب

اگر یہاں یہ کہا جائے کہ کیا تمہاری (احناف کی) یہ اصل نہیں ہے کہ جب وطی مباح ہو تو اس وقت حمل کی مدت کا اندازہ چھ ماہ سے کیا جاسکتا ہے تو یہاں آپ نے چھ ماہ کا اندازہ کیونکہ نہیں لگایا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ہماری یہ اصل اس معاملے میں ہے جہاں رجعت کا اثبات یا اعتاق بالثک نہ ہو۔ یہاں اگر ہم مدت حمل چھ ماہ بنائیں تو اس میں عتق کا اثبات ثک کے ساتھ ہوگا اور یہ چیز جائز نہیں۔ پھر اگر لونڈی نے اس کلام کے بعد دو سال سے زائد عرصے کے بعد بچہ جنا حتیٰ کہ آزاد ہوگئی اور بچہ جننے سے پہلے مولیٰ نے اس کے ساتھ وطی کی تھی۔ تو اب دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے ولادت سے قبل چھ ماہ سے کم کے عرصے میں وطی کی ہے تو اس پر حق مہر ہوگا اور اگر ولادت سے قبل چھ ماہ سے زائد عرصے میں وطی کی ہے تو پھر اس پر مہر نہیں ہوگا کیونکہ لونڈی اگر وطی سے چھ ماہ سے کم میں بچہ جننے تو معلوم ہو گیا کہ وطی کے وقت وہ حاملہ تھی کیونکہ وضع حمل کی مدت کم از کم چھ مہینے ہے۔ لہذا اس پر مہر واجب ہوگا کیونکہ اس نے لونڈی سے ثبوت حریت کے

بعد و طی کی ہے اور جب لونڈی و طی کے وقت سے چھ ماہ یا زائد عرصہ بعد بچہ جننے تو اس امر کا احتمال ہے کہ حمل اسی و طی سے قرار پایا ہو لہذا اس پر مہر واجب نہیں ہوگا کیونکہ و طی ثبوت حیثیت کے بعد نہیں ہوئی اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس سے پہلے کی و طی سے حمل قرار پاچکا ہو اس اعتبار سے مہر واجب ہوگا پس مہر کے وجوب میں شک پڑ گیا اور قاعدہ ہے کہ ہر شک کے ساتھ واجب نہیں ہوتا۔

احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ مولیٰ جب لونڈی سے مذکورہ بات کہے اور یہ کہنے کے بعد اس سے و طی کرے تو پھر اس کے چھوڑ دے یعنی و طی نہ کرے حتیٰ کہ معلوم ہو جائے کہ وہ حاملہ ہے یا نہیں؟ اگر اسے حیض رہا ہو یا خون آتا ہے تو طہر کے بعد بیشک پھر و طی کر لے اور اگر حیض نہ آئے تو معلوم ہو گیا کہ وہ حاملہ ہو چکی ہے کیونکہ حاملہ کو حیض نہیں آتا، اور حمل کے باعث آزاد ہو چکی ہے لہذا اب اس کے ساتھ و طی کرنا آزاد عورت کے ساتھ و طی کرنا ہے جو حرام ہے لہذا حرام کے ارتکاب سے اپنے آپ کو بچانے کے لئے لونڈی کے

ساتھ ہمبستری نہ کرے اسی لئے خرید کردہ لونڈی کا حیض کے ذریعے استبراء رحم در رحم کا عمل سے بری ہونا کیا جاتا ہے تاکہ پتہ چل جائے کہ اس کا رحم فارغ ہے یا اور اگر مولیٰ اس لونڈی کو اس کے بچہ جننے سے قبل فروخت کر دے اور وہ مشتری کے ہاں بچہ جننے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے بعد الیمین دو سال سے زائد میں یا پورے دو سال پر بچہ جنا تو بیع صحیح ہوگی کیونکہ یہ بات جائز بلکہ یقینی ہے کہ بچہ کا علوق بعد الیمین ہوا ہے لہذا محض شک سے بیع باطل نہ ہوگی اور اگر الیمین (تعلیق عتق) کے بعد دو سال سے کم میں بچہ جننے تو دیکھا جائے گا اگر ولادت بعد از بیع چھ ماہ سے کم میں ہوئی ہو تو بیع جائز نہ ہوگی کیونکہ بیع سے پہلے ہی وہ حاملہ ہو چکی تھی اور جب حاملہ ہو گئی تو شرط کے مطابق آزاد قرار پائی اور اس کی ماتحت اس کا بچہ بھی آزاد ہو گیا۔ اور قاعدہ ہے کہ آزاد آدمی کی بیع جائز نہیں اور اگر وقت بیع سے پورے چھ مہینے یا چھ مہینے سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جننے تو پھر آزاد نہیں ہوگی کیونکہ یہ امر جائز ہے کہ بچے کا حمل بعد از بیع ٹھہرا ہو۔ پس محض شک سے بیع فسخ نہ ہوگی۔

○ اگر مولیٰ اپنی لونڈی سے یوں کہے کہ ”اگر تیرا حمل لڑکا ہوا تو تو آزاد ہے اور اگر وہ لڑکی ہوئی تو وہ آزاد ہے“ اتفاق سے اس حمل میں لڑکا اور لڑکی دونوں تھے تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ رحم میں جو کچھ ہے اس تمام کا نام حمل ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: **وَأُولَاتُ الْأَحْسَالِ أَجَلُهُنَّ**۔

أَنْ تَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ یعنی حاملہ عورتوں کی مدت عدت وضع حمل ہے یہاں حمل سے مراد ”جميع ما فی البطن“ ہے اور رحم میں جو کچھ ہے جب تک سب کے سب کو وضع نہ کر دیں مدت ختم نہیں ہوتی۔ اور اس صورت میں ظاہر ہے تمام حمل نہ اکیلا لڑکا ہے اور نہ اکیلا لڑکی بلکہ حمل کا بعض حصہ لڑکا اور بعض حصہ لڑکی ہے۔ تو مالک نے گویا یوں کہا تھا کہ ”تیرا کل حمل اگر لڑکا ہوا تو تو آزاد ہے“ اب اس نے لڑکا اور لڑکی دونوں کو اکٹھا جنم دیا ہے تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ شرط نہیں پائی گئی۔ اسی طرح مالک نے اگر اپنی لونڈی سے ”ان کان مافی بطنک غلاماً فانت حرة“ کہا تو اس صورت میں بھی جمیع مافی البطن مراد

ہوگا اور لڑکا اور لڑکی میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر کہا کہ ”ان کان فی بطنک غلاماً فانت حرة“ یعنی اگر تیرے پیٹ میں لڑکا ہوا تو تو آزاد ہے۔ تو اس صورت میں لڑکا اور لڑکی دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ”ان کان فی بطنک غلام“ کنا جمیع مافی البطن سے عبارت نہیں بلکہ یہ جملہ صرف لڑکے کے وجود کو چاہتا ہے اور وہ پایا گیا اور ساتھ لڑکی بھی پائی گئی تو وہ دونوں آزاد ہوں گے۔

○ اگر مولیٰ نے لونڈی سے کہا ”اگر تو حاملہ ہے تو آزاد ہے“ اس کلام کے بعد لونڈی نے چھ ماہ سے کم میں بچہ جنا تو وہ اور اس کا بچہ آزاد ہوں گے اور اگر اس کلام کے بعد پورے چھ مہینے یا زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنا تو آزاد نہ ہوگی کیونکہ کم سے کم مدتِ حمل چھ مہینے ہے۔ جب اس نے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا تو معلوم ہو گیا کہ تعلیق کے وقت اس کا حمل موجود تھا لہذا عتق کی شرط پائے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہوگی اور وہ فترت بھی ”تعلیق کے وقت حاملہ ہونا“ اور حب ماں آزاد ہوگئی تو تبعاً اس کا حمل (بچہ) بھی آزاد ہو گیا اور حب اس نے پورے چھ مہینے یا زائد عرصہ گزرنے کے بعد بچہ جنا تو اس امر کا احتمال ہے کہ وقتِ تعلیق کے بعد حمل ٹھہرا ہو لہذا آزاد نہ ہوگی اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس وقت حمل موجود ہو۔ اس لحاظ سے آزاد ہوگی تو عتق میں شک واقع ہو گیا اور شک کے ساتھ عتق واقع نہیں ہوتا۔

اسی تعلیق کے قبیل سے تدبیر اور استیلا بھی ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک موت کی شرط کے ساتھ تعلیق عتق ہے۔ دونوں میں فرقی صرف اتنا ہے کہ تدبیر میں شرط کے ساتھ زبانی تعلیق ہے اور استیلا میں عملاً لیکن دونوں میں شرط حکم پر داخل ہوتی ہے نہ کہ سبب پر۔ ان دونوں پر مستقل ابواب آگے آرہے ہیں۔

تعلیق محض

تعلیق محض ملک اور سبب ملک کے علاوہ کسی دوسری چیز سے عتق کو معلق کرنا ہے۔ یہ معنی تو تعلیق ہے مگر صورتہ تعلیق نہیں بنتی مثلاً مالک کا اپنی باندی کو یوں کہنا کہ ”کل ولد تلد ینہ فہو حر“ یعنی ہر وہ لڑکا جسے توجھنے وہ آزاد ہے۔ یہ جملہ صورتہ تو تعلیق نہیں بنتا کیونکہ اس میں نہ تو کوئی حرفِ تعلیق ان ’ اذ ’ وغیرہ ہے اور نہ ہی حرف ”کل“ کلمہ تعلیق ہے لیکن یہ جملہ معنی کے اعتبار سے تعلیق ہے کیونکہ اُس نے ایک صفت کے ساتھ موصوف چیز پر عتق کو واقع کیا ہے اور وہ لڑکا ہے جسے لونڈی جنمے پس عتق کا واقع ہونا اس لڑکے کا اس صفت (لونڈی کے جنمے) کے ساتھ متصف ہونے پر موقوف ہے جیسا کہ اس شرط کے پائے جانے پر موقوف ہوتا ہے جس کے ساتھ عتق معلق ہوتا ہے مثلاً مالک کا باندی کو کہنا کہ ”ان ولدت ولدانت حر“ (اگر تو نے لڑکا جنا تو آزاد ہے) یا کہنا کہ ”ان دخلت الدار فانت حر“ (اگر تو اس گھر میں داخل ہوئی تو آزاد ہے) وغیرہ تو گویا مذکورہ کلام میں معنی ”تعلیق موجود ہے اگرچہ صورتہ تعلیق نہیں۔“

یہ تعلیق اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے جب کہ لونڈی بوقتِ تعلیق، تعلیق کنندہ کی ملک میں ہو۔ اگر کسی غیر مملوک لونڈی کو کہا کہ ”کل ولد تلد ینہ فہو حر“ تو یہ تعلیق صحیح نہ ہوگی حتیٰ کہ بعد میں اگر اس لونڈی کی خرید لیا اور اس نے اس کے ہاں بچہ جنا تو وہ لڑکا آزاد نہ ہوگا کیونکہ وقتِ تعلیق لونڈی اس کی ملک میں نہ تھی اور نہ ہی اس نے عتق کو ملک یا سبب ملک کی طرف منسوب کیا تھا۔ یہ تعلیق اسی وقت صحیح ہو سکتی ہے جب کہ لونڈی وقتِ تعلیق اس کی ملک میں ہو اور لونڈی کا ملک میں ہونا ہی اس تعلیق کی صحت کے لئے کافی ہے ولادت کی اضافت ملک کی طرف کرنا صحتِ تعلیق کے لئے شرط نہیں کہ یوں کہے ”کل ولد تلد ینہ فہو حر“ فی ملکی فہو حر“ جس کی وجہ سے مجھے گزر چکی۔ پھر اس لونڈی نے اگر اس کی ملک میں لڑکا جنا تو وجودِ شرط کے باعث لڑکا آزاد ہو جائے گا اور اگر کسی دوسرے کی ملک میں لڑکا جنا تو لڑکا آزاد نہ ہوگا کیونکہ وقتِ تعلیق

دوسرے کی ملک میں تھی اور میں باطل ہو جائے گی۔ جیسا کہ اپنے غلام سے کہے ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے“ بعد ازاں اسے بیچ دیا اور وہ اس گھر میں داخل ہو گیا تو میں باطل ہو جائے گی حتیٰ کہ اگر اسے دوبارہ خرید لیا اور وہ گھر میں داخل ہوا تو آزاد نہ ہوگا۔ اسی طرح یہ ہے۔

اور اسی مسئلہ کی بنیاد پر جب آدمی اپنے مملوک یا غیر مملوک غلام سے کہے ”ہر وہ لڑکا جو تیرے ہاں پیدا ہو وہ آزاد ہے“ اور اس غلام کے ہاں باندی سے لڑکا پیدا ہو اب اگر وہ باندی حلف اٹھانے (تعلیق کرنے) کی حلف (تعلیق) کے دن ملک میں تھی تو لڑکا آزاد ہوگا ورنہ نہیں اور اس مسئلے میں لونڈی کی ملک کی طرف دیکھا جائیگا نہ کہ غلام کی ملک کی طرف۔ کیونکہ غلامی اور آزادی میں لڑکا ماں کے تابع ہوتا ہے نہ کہ باپ کے تکلم کے وقت جب لونڈی اس کی ملک میں ہوئی تو ظاہر یہی ہے کہ ولادت کے وقت تک اس کی ملکیت باقی رہے گی اور ماں کی ملک لڑکے کی ملک ثابت ہونے کا سبب ہے۔ اب یہ بات یوں ہو گئی کہ گویا اس نے غلام سے کہا ہر وہ لڑکا جو تیرے ہاں میری باندی سے ہوا وہ آزاد ہے تکلم کے وقت لونڈی اگر اس کی ملک میں نہیں ہے تو ظاہر یہی ہے کہ وقت ولادت بھی اس کی ملک میں نہیں ہوگی پس تعلیق عتق نہ ملک میں پائی گئی اور نہ ملک کی طرف اس کی اضافت ہوئی لہذا یہ تعلیق صحیح نہ ہوگی۔ یہ بات تو اس وقت ہے جب غلام کے ہاں حالف کی مملوک لونڈی سے نکاح سے بچہ پیدا ہوا اور اگر اس لونڈی سے بذریعہ زنا بچہ پیدا ہوا ہو یعنی غلام نے اس کے ساتھ زنا کیا ہو تو کیا وہ لڑکا آزاد ہوگا یا نہیں؟ اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

مسائل آقا اگر اپنی لونڈی سے کہے ”پہلا لڑکا جسے تو جنم دے وہ آزاد ہے“ یا کہے ”اگر تو نے لڑکا جنم دے تو وہ آزاد ہے“ اس لونڈی نے پہلے تو مردہ لڑکے کو اور پھر زندہ لڑکے کو جنم دیا۔ اب بلاشبہ مردہ بچہ تو آزاد نہیں ہوگا کیا زندہ بچہ بھی آزاد ہوگا یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ آزاد ہو جائے گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا۔ اس اختلاف کی وجہ کیفیت شرط ہے یعنی مطلقاً لڑکے کی ولادت شرط ہے جب اس نے پہلے مردہ لڑکے کو جنم دیا تو شرط کا وجود پایا گیا اور قسم پوری ہو گئی یہ دوسری بات ہے کہ نزولِ جزاء کا تصور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ مردہ بچے پر کیسے عتق وارد ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط زندہ لڑکے کی ولادت ہے لہذا مردہ لڑکے کی ولادت سے شرط نہیں پائی جائے گی اور قسم باقی رہے گی۔ زندہ لڑکے کی ولادت پر جب شرط پائی گئی تو اب جزاء بھی نازل ہوگی یعنی وہ لڑکا آزاد ہو جائیگا۔ صاحبین کی دلیل ہے کہ حالف (تعلیق کنندہ) نے مطلق لڑکے کی ولادت کو شرط قرار دیا ہے کیونکہ اس نے مطلق ولد کا نام بولا ہے اور اس میں موت اور زندگی کی کوئی قید نہیں اور مردہ لڑکا حقیقتہً پیدا ہوا ہے حتیٰ کہ عورت اس کی ولادت کی وجہ سے نفاس والی کے حکم میں شمار ہوتی ہے اور اگر عورت عدت والی ہو تو مردہ بچہ کی ولادت سے اسکی عدت پوری ہو جاتی ہے اور عورت اگر لونڈی ہو تو وہ ام ولد بن جاتی ہے اور اسی لئے اس کی ولادت کے ساتھ اگر کسی دوسرے غلام کا عتق معلق ہو یا کسی عورت کی طلاق معلق ہو تو مردہ بچہ کی ولادت سے دوسرا معلق غلام آزاد ہو جاتا ہے اور عورت کی معلق طلاق واقع ہو جاتی ہے اور اسی طرح مالک اگر اپنی لونڈی سے کہے کہ ”اگر تو نے لڑکا جنم دے تو وہ لڑکا بھی آزاد ہے“ اور میرا فلاں غلام بھی آزاد ہے۔ اب وہ لونڈی اگر مردہ لڑکا بنتی ہے تو وہ فلاں غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ اگر مردہ لڑکے کی ولادت شرط نہ ہوتی تو وہ آزاد نہ ہوتا۔ جب لونڈی نے مردہ بچہ جنم دیا تو شرط وجود میں آگئی لیکن محل (لڑکا) چونکہ جزاء (آزادی) قبضہ کرنے کے اہل نہیں

اس لئے جزا نازل نہیں ہوگی البتہ قسم پوری ہو جائے گی جیسا کہ اپنے غلام سے کہے "اگر تو اس گھریس داخل ہوا تو تو آزاد ہے" بعد ازاں اس کو بیچ ڈالا نیچے جانے کے بعد غلام اس گھریس داخل ہوا تو قسم پوری ہو

جائے گی لیکن جزا واقع نہ ہوگی حتیٰ کہ اگر دوبارہ اسے خریدا اور وہ اس گھریس داخل ہوا تو آزاد نہ ہوگا اگرچہ تعلیق کو ملک کے ساتھ مقید کرنا ممکن تھا گو یا کہ اس نے کہا اگر تو اس گھریس داخل ہوا اور میری ملک میں ہوا تو آزاد ہے اس کے باوجود اس نے تعلیق کو ملک کے ساتھ مقید نہیں کیا۔ اسی طرح یہاں ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایجاب (عتاق) کو ایسے محل کی طرف منسوب کیا گیا ہے جو حریت کو قبول کرنے والا ہو کیونکہ ایک عاقل آدمی اگر حریت کو ایسے آدمی میں واجب کرنے کا قصد کرے جو حریت کا احتمال نہیں رکھتا تو وہ بیوقوف ہے اور حریت کو قبول کرنے والا زندہ لڑکا ہی ہو سکتا ہے لہذا وہ زندگی کے ساتھ مقید ہوگا۔ گو یا کہ اس نے کہا، یہ تھا کہ پہلا لڑکا جسے تو نے زندہ جنا وہ آزاد ہے جیسا کہ اس نے کسی دوسرے سے کہا اگر میں نے تجھے مارا تو میرا غلام آزاد ہے تو یہ مار مضروب کی زندگی کے ساتھ مقید ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر اس نے دوسرے کو اس کی موت کے بعد مارا تو وہ حادث نہ ہوگا کیونکہ محل (میت) ضرب کا قبول کرنے والا نہیں ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور سوائے اس کے کوئی فرق نہیں کہ یہاں جزا کے نزول کی قید ہے اور وہاں شرط کے واقع ہونے کی قید ہے۔

تخلاف اس صورت کے جس میں اس نے ولادت کے ساتھ دوسرے غلام کے عتق یا اپنی بیوی کی طلاق کو معلق کیا کیونکہ وہاں جس محل کی طرف ایجاب کو مضاف کیا گیا ہے وہ عتاق اور طلاق کو قبول کرنے والا ہے لہذا اس تعلیق کو لڑکے کی زندگی کے ساتھ مقید کرنے کی ضرورت نہیں۔ جیسا کہ اس نے باندی سے کہا اگر تو نے لڑکا جنا تو تو آزاد ہے یا کہا پہلا لڑکا جب توبہ جئے گی تو تو آزاد ہے۔ اب اس نے مردہ لڑکا جنا تو وہ آزاد ہو جائے گی اور یہاں صورت حال اس کے برعکس ہے اور یہی اس صورت کا جواب ہے جب اس نے باندی سے کہا جب تو نے لڑکا جنا تو وہ آزاد ہے اور میرا فلاں غلام بھی۔ کہ مردہ بچے کی ولادت دوسرے غلام کے عتق میں شرط بن سکتی ہے کیونکہ محل تعلیق کو قبول کرنے والا ہے اور خود لڑکے کی آزادی میں شرط نہیں بن سکتی کیونکہ محل (مردہ) عتق کو قبول نہیں کر سکتا اور جائز ہے کہ ایک شرط کے ساتھ دو جزائیں معلق ہوں۔

پھر یہ کہ شرط کے پائے جانے پر ایک جزا نازل ہو اور دوسری کسی مانع کی وجہ سے نازل نہ ہو جیسا کہ ایک آدمی اپنی بیوی سے کہے "جب تجھے ایام مابواری آئیں گے تو تجھے طلاق ہے اور میرے ساتھ فلاں عورت کو بھی طلاق ہے" اور اس کی بیوی کہے کہ مجھے حیض (ایام مابواری) آگیا ہے اور وہ آدمی اپنی عورت کے اس دعویٰ کی تکذیب کرے تو اس عورت پر طلاق واقع ہو جائے گی مگر دوسری پر واقع نہ ہوگی اگرچہ شرط ایک ہی تھی اسی طرح یہاں ہے رہا دخول کا مسئلہ تو غلام کا دخول دار ملک کے ساتھ مقید نہیں۔ کیونکہ وقوع عتق کو کسی قید کے ساتھ مقید کرنا تعلیق کی صحت کے لیے ہوتا ہے اور وہاں وقوع عتق بغیر ملک کے بھی ہو سکتا ہے کیونکہ شرط پائے جانے پر محل (غلام) عتق کو قبول کر سکتا ہے۔ ہاں یہ حق، مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا اور جو قسم یا تعلیق باطل ہو چکی ہو وہ مالک کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی اور ملک نفاذ عتق کی شرط ہے جہاں تک زیر بحث مسئلہ کا تعلق ہے تو یہاں مردہ لڑکے میں وقوع عتق کی کوئی وجہ نہیں لہذا یہاں مولود لڑکے کی زندگی کی قید لگانے کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور کتاب الاصل میں امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ مالک جب کہے "پہلا غلام جو میرے پاس لایا جائے گا وہ آزاد ہے" پس اس کے پاس پہلے مردہ غلام اور پھر زندہ غلام لایا گیا تو زندہ غلام آزاد ہو جائے گا اور وہاں امام محمدؒ نے کوئی اختلاف بھی ذکر نہیں کیا۔ احناف

میں سے جن اصحاب کا یہ قول ہے وہ خصوصاً امام ابو حنیفہ ہیں۔ اس قول کی وجہ بھی وہی ہے جو ابھی اوپر مذکور ہوئی کہ تعلیق عتق کو جس محل (غلام) کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ وہ غلام ہے جس پر عتق واقع ہی نہیں ہو سکتا لہذا اس کے اس قول کو مطلق غلام نہیں بلکہ زندہ غلام کے پہلے داخل ہونے پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ مولود کے مسئلے میں ہے۔ صاحبین کے قول کے مطابق بعد میں داخل ہونے والا زندہ غلام آزاد نہیں ہوگا کیونکہ تعلیق کنندہ نے مطلق غلام کا لفظ بولا ہے اور اس نے غلام میں زندہ یا مردہ کی قید نہیں لگائی جیسا کہ ولادت کے مسئلے میں ہے بعض احناف کا کہنا ہے کہ یہ احناف کا متفقہ قول ہے اور امام قدوری نے کہا ہے کہ یہی بات صحیح ہے کیونکہ آقا نے عتق کو ”عبد“ کے نام کے ساتھ معلق کیا ہے اور ”عبد“ مرقوق (مملوک) کو کہتے ہیں اور غلام پر جب موت آئی تو اس کی رقیق باطل ہو گئی لہذا اس مردہ غلام کے مالک پر داخل کرنے سے شرط نہ پائی گئی اور جب دوسرا زندہ غلام مالک کے پاس لایا گیا تو شرط پلے جانے کی وجہ سے وہ آزاد ہو گیا بخلاف معاملہ ولد کے کیونکہ مولد نام ہے مولود کا اور مردہ بچہ بھی حقیقہً مولود ہی ہوتا ہے۔ یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ رقیق (ملکیت) موت سے باطل نہیں ہوتی جس کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ پر اپنے مردہ غلام کا کفن دفن واجب ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کفن کا واجب ہونا ملک پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ آپ نے دیکھا ہوگا کہ جو آدمی مر جائے اور کوئی ترکہ نہ چھوڑ جائے تو اس کا کفن اس کے اقارب پر واجب ہوتا ہے حالانکہ وہاں کسی قسم کی ملک نہیں ہوتی۔ لہذا ملکیت کے آقا کی جب ملک زائل ہو گئی تو اب دوسرا زندہ غلام اس کا پہلا غلام بن گیا جو اس کے پاس داخل کیا گیا۔ پس شرط پائی گئی لہذا غلام آزاد ہو جائیگا۔

کل مملوک کے ساتھ تعلیق | اسی تعلیق کے قبیل سے آدمی کا یہ کہنا ہے کہ ”کل مملوک لی فہو حر“ یعنی میرا جو بھی مملوک (غلام) ہے وہ آزاد ہے اس طرح کہنے سے عتق ہر اس غلام پر واقع ہوگا جو فی الحال اس کی ملک میں ہوگا حتیٰ کہ اگر یہ کہنے کے وقت کوئی غلام اس کی ملک میں نہ ہو تو اس کا یہ کہنا لغو جائے گا اور بعد میں کبھی کسی غلام کا مالک ہوا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ یہ کلام صرف زمانہ حال ہی کے لئے استعمال ہو سکتا ہے لہذا جو غلام فی الحال اس کی ملک میں نہیں اس کے ساتھ عتق متعلق نہیں ہوگا۔ اسی طرح اس کلام کے ساتھ اول یا آخر میں کوئی شرط لگائے تو بھی فی الحال مملوک کے ساتھ عتق متعلق ہوگا مثلاً یوں کہے ”ان دخلت ہذہ الدار فکل مملوک لی حر“ یعنی اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو میرا ہر مملوک آزاد ہے۔ یا ”ان دخلت الخ کی جگہ“ اذا دخلت ”یا اذا ما دخلت“ یا ”متی دخلت“ یا ”متی ما دخلت“ کے الفاظ کہے یا ”ان دخلت“ کے الفاظ ”کل مملوک لی فہو حر“ کے بعد میں کہے تو ان تمام صورتوں میں عتق کا تعلق اس غلام کے ساتھ ہوگا جو قسم (آزادی کے عہد) کے دن اس کی ملک میں ہوگا۔ اسی طرح جب کہے ”کل مملوک املک“ یعنی ہر غلام جس کا میں مالک ہوں یا ہوں گا تو وہ آزاد ہے۔ تو اگرچہ لفظ ”املک“ (فعل مضارع) کا اطلاق حال اور مستقبل دونوں پر ہوتا ہے لیکن مستقبل کی نیت کے بغیر مطلق فعل مضارع بولا جائے تو اس سے عرف کے اعتبار سے، شرع کے اعتبار سے اور لغت کے اعتبار سے زمانہ حال ہی مراد لیا جاتا ہے عرف کے اعتبار سے اس کے حال کے لئے مستعمل ہونے کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی کہے ”فلان یا کل“ یا ”فلان یفعل کذا“

تو اس سے کام کا ہونا زمانہ حال ہی میں سمجھا جاتا ہے یعنی فلاں آدمی کھا رہا ہے یا فلاں یہ کام کر رہا ہے۔ یا آدمی کتنا ہے "انا ملک الف دھم" (میں ہزار درہم کا مالک ہوں) تو بھی فی الحال ملکیت ہی سمجھی جاتی ہے۔ مگر اس (فعل مضارع) کے زمانہ حال کے لیے مستعمل ہونے کی مثال یہ ہے کہ جب کوئی آدمی اشہد ان لا الہ الا اللہ کہے تو وہ اسی وقت مومن ہو جاتا ہے۔ اور اگر کہے "اشہد ان لفلان علی فلان کذا" تو وہ اسی وقت گواہ بن جاتا ہے اور اگر کہے "اقتران لفلان علی کذا" تو اس کا اقرار صحیح سمجھا جاتا ہے۔ جہاں تک لغت اس فعل (صیغہ مضارع) کے حال کے معنوں میں مستعمل ہونے کا تعلق ہے تو حقیقت یہ ہے کہ اس صیغہ کی وضع (رباوت) اصل میں بے ہی حال کے لیے کیونکہ حال کے لئے کوئی دوسرا صیغہ نہیں جبکہ مستقبل کو "س" اور "سوف" کے ذریعے بھی ادا کیا جاسکتا ہے لہذا اس صیغہ میں زمانہ حال اصل ہے اور زمانہ مستقبل صمنی۔ چنانچہ اس صیغہ کو جب مطلقاً بولا جائے گا تو اس سے حال ہی سمجھا جائے گا۔ اور اگر وہ آدمی کہے کہ اس (صیغہ مضارع) سے میری مراد وہ غلام تھا جو مستقبل میں میری ملکیت میں آئے گا تو فی الحال جو غلام اس کی ملک میں ہے وہ بھی آزاد ہو جائے گا اور جس کا بعد میں مالک ہوگا وہ بھی آزاد ہو جائے گا۔ فی الحال مملوک تو ظاہر لفظ کی بنیاد پر اور بعد کا مملوک اس کے اعتراف کی بنیاد پر آزاد ہوگا۔ جیسا کہ وہ کہے "زینب طالق" (یعنی زینب کو طلاق ہے) اور اس کی اس نام کے ساتھ معروف بیوی بھی ہو۔ پھر وہ

کہے کہ میری مراد دوسری بیوی سے تھی اور اس کا نام بھی زینب ہے تو زینب نامی اس کی معروف بیوی کو ظاہر لفظ سے طلاق اور دوسری غیر معروف زینب کو اس کے اعتراف کی وجہ سے طلاق ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور اسی طرح اگر ایک آدمی کہے "کل مملوک املکہ الساعة فهو حر" (یعنی ہر غلام جس کا میں اس گھڑی مالک ہوں وہ آزاد ہے) تو اس قسم (عہد و پیمان) کے وقت جو غلام اس کی ملک میں ہوگا وہ آزاد ہوگا اور وہ غلام آزاد نہ ہوگا جو بعد میں کسی وقت اس کی ملک میں آئے۔ ہاں اگر "الساعة" سے اس کی مراد بعد کی گھڑی ہو تو بعد میں مملوک غلام بھی آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ "الساعة" سے لوگوں کے عرف میں عام طور پر موجودہ گھڑی (یعنی حال) ہی سمجھا جاتا ہے نہ کہ نجومیوں والی زمانی ساعت۔ لہذا ظاہر کے اعتبار سے یہ کلام فی الحال غلام پر لاگو ہوگا نہ کہ مستقبل میں ہونے والے غلام پر۔ اور اگر کہے کہ میری مراد اس سے وہ غلام تھا جس کا میں اس زمانی گھڑی مالک بنوں گا تو اس میں اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ نفقہ ساعتہ اس کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اس میں اپنے آپ پر سختی کرنا ہے لیکن ان الفاظ کو، جو غلام فی الحال اس کی ملک میں ہے، اس سے پھیرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

برابر ہے کہ صیغہ مضارع کو مطلق بولے یا اسے کسی مقدم یا موخر شرط کے ساتھ معلق کرے مثلاً
 "ان دخلت الدار فکل مملوک املکہ حر" کنایاً "کل مملوک املکہ حر ان

دخلت الدار "کنا برابر ہے۔ ان میں عتق اس غلام کے ساتھ معلق ہوگا جو یہ الفاظ کہنے کے وقت اس کی ملک میں تھا نہ کہ اس غلام کے ساتھ جو بعد میں اس کی ملک میں آیا ہو۔ جیسا کہ حب کے "کل عبد یدخل الدار فهو حر" تو شرط پائے جانے پر بہر حال وہ غلام آزاد ہوگا جو مذکورہ تعلیقی الفاظ کہنے کے وقت اس کی ملک میں تھا چاہے وہ کہے کہ میرا ارادہ بعد کے غلام سے تھا۔ اور اگر اس کا یہ ارادہ ہو تو بعد ازاں ملک میں آنے والا غلام بھی جب داخل ہوگا تو آزاد ہو جائے گا مگر فی الحال جو غلام ہے اس سے ان الفاظ کو پھیرنے میں اسکی تصدیق نہیں کی جائیگی البتہ اپنے آپ پر سختی کرنے میں تصدیق کی جائیگی اور اگر ایسا کہنے کے دن کوئی غلام اسکی ملک میں نہ ہو تو قسم بخو جائیگی۔ کیونکہ اس قسم کا تعلق فی الحال غلام کے ساتھ ہے اور فی الحال جب کوئی غلام ہی نہ ہو تو قسم لغو قرار پائی کیونکہ مخلوف علیہ جس پر حلف اٹھایا گیا) کا وجود ہی نہیں۔ بخلاف اس صورت کے جبکہ کہے "ان کلمت فلانا او ان دخلت الدار فکل مملوک اشتريه فهو حر" (اگر میں نے فلاں سے بات کی یا میں اس گھر میں داخل ہوا تو ہر غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے) یا یوں کہے کہ کل امراة اتزوجها فهي طالق" (ہر وہ عورت جس کے ساتھ میں شادی کروں اسے طلاق ہے) کیونکہ لفظ "اشتری" یا "اتزوج" فی الحال معنی کا احتمال نہیں رکھتے پس یہ الفاظ نئی ملک یا نئی شادی کے مقتضی ہوں گے۔ اور بات کرنے کو یا گھر میں داخل ہونے کو اس غلام کے بارے میں انتقاد میں کے لئے شرط بنایا جائے گا جسے بعد الیمین خریدے گا یا جس سے بعد الیمین شادی کرے گا اور اگر کہے "کل مملوک املاکہ الیوم فهو حر" (ہر مملوک جس کا میں آج مالک ہوں گا وہ آزاد ہے) اور اس کی کوئی نیت نہ ہو اور اس کلام کے وقت اس کا ایک مملوک غلام ہو اور اسی دن ایک اور غلام کا بھی مالک بن جائے تو دونوں آزاد ہو جائیں گے۔ اور اگر ایوم کی جگہ ہذا الشہر یا ہذا السنۃ کا لفظ بولے تو اس مہینے یا اس سال میں جس بھی غلام کا مالک بنے گا وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ جب اس نے ملکیت کو آج کے دن یا اس مہینے یا اس سال کیا تھ موقت کیا تو ضروری ہے کہ توقیت مقید ہو اور اگر ان اوقات میں حلف کے دن مملوک غلام کے سوا کسی غلام کا مالک نہ بنے تو یہ توقیت مقید نہ ہوگی اور اگر کہے کہ اس سیری مراد ایک قسم کا غلام موجودہ یا بعد کا تھا تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے عموم میں تخصیص کی نیت کی ہے جو ظاہر کے خلاف ہے ہاں دیانتہ عند اللہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ باری تعالیٰ اس کی نیت سے آگاہ ہے۔

مسائل اگر آدمی کہے "کل مملوک املاکہ غدا فهو حر" (ہر مملوک جس کا میں کل مالک بنوں گا وہ آزاد ہے) اور اس طرح کہنے سے اس کی کوئی نیت نہ ہو تو جامع لصغیر میں امام محمدؒ نے ذکر فرمایا ہے کہ ہر وہ غلام آزاد ہو جائے گا جس کا وہ کل کو مالک بنے گا اور جو اس سے پہلے ملک میں ہوگا الاملا میں بھی ان کا یہی قول ہے اور یہ امام محمدؒ سے ابو سماعہ کی ایک روایت بھی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ صرف وہی غلام آزاد ہوگا جس کا کل کو مالک بنے گا اور جو کل سے پہلے ملک میں ہوگا وہ آزاد نہ ہوگا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے عتق کو ہر اس غلام کے لئے واجب کیا ہے جس کی طرف کل کو ملک منسوب کی جا سکے لہذا یہ کلام اس غلام کو بھی شامل ہوگا جو کل کو اس کی ملک میں آئے گا اور اس کو بھی جو کل سے پہلے ہی اس ملک میں ہے گویا اس نے کہا ہی یہ ہے کہ کل کو جو بھی غلام میری ملک میں ہوگا وہ آزاد

ہے۔ امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ صیغہ ”امدنی“ اگرچہ اطلاق کے وقت حال کے لئے ہوتا ہے مگر جب اس نے عتق کو زمانہ مستقبل (غدا) کی طرف منسوب کر دیا تو اس قرینہ کی وجہ سے یہ صیغہ بھی مستقبل کے لئے ہو گیا جیسا کہ یہ صیغہ ”س“ کے قرینہ سے مستقبل کے ساتھ خاص ہو جاتا ہے لہذا یہ جملہ فی الحال مملوک کو شامل نہیں ہوگا۔

○ اسی اختلاف کی بنیاد پر جب کوئی آدمی کہے ”کل مملوک امکہ رأس شہر کذا فہو حر“ (ہر غلام جس کا میں فلاں مہینے کے شروع میں مالک بنوں وہ آزاد ہے) اور ”رأس شہر“ وہ رات ہے جس میں چاند نظر آتا ہے اور اس کے ساتھ متصل اگلا دن۔ حالانکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا ”رأس الشہر“ رات کی صرف وہ گھڑی ہو جس میں چاند نظر آئے کیونکہ لغوی اعتبار سے ہر مہینہ کا رأس اس کا اول وقت ہے مگر عرف اور عادت میں چونکہ پہلی رات اور پہلے دن کو ”رأس الشہر“ کہا جاتا ہے اس لئے پہلی رات اور پہلے دن میں جس غلام کا مالک بنے گا وہ آزاد قرار پائے گا۔

○ ابن سمان نے امام ابو یوسف سے اس شخص کے بارے میں جس نے کہا ہو ”کل مملوک امکہ یوم الجمعة فہو حر“ (ہر وہ غلام جس کا میں جمعہ کے دن مالک بنوں گا وہ آزاد ہے) یہ روایت کی ہے کہ اس کا اطلاق اس غلام پر نہیں ہوگا جو فی الحال اس کی ملک میں ہے بلکہ اس غلام پر ہوگا جو جمعہ کے دن اس کی ملکیت میں آئے گا اور امام ابو یوسف کی اصل کے مطابق یہی چیز صحیح ہے کیونکہ اس نے عتق کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب کیا ہے ہاں اگر یوں کہتا کہ ”کل مملوک لی حدیوم الجمعة“ (میرا ہر مملوک جمعہ کے روز آزاد ہوگا) تو اس کا اطلاق فی الحال غلاموں پر ہوگا اور جمعہ کے دن سب آزاد ہو جائیں گے یہاں اس نے ملک کو زمانہ مستقبل کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ صرف عتق کو جمعہ کے ساتھ موقت کیا ہے لہذا اس میں قول ہذا کے بعد ملک میں آنے والا غلام داخل نہ ہوگا۔

○ جب آدمی کہے ”کل مملوک امکہ اذا جاء غدا فہو حر“ (ہر غلام جس کا میں مالک ہوں جب کل آئے گا تو وہ آزاد ہے) تو اس کا اطلاق بھی فی الحال غلاموں پر ہوگا کیونکہ اس نے کل کے آنے کو فقط ثبوت عتق کے لئے شرط بنایا ہے نہ کہ نئی ملک کے لئے۔ لہذا جب کل آئے گا تو فی الحال جو غلام اس کی ملک میں ہیں وہ آزاد ہو جائیں گے۔ (واللہ عزوجل اعلم)۔

مجهول کی طرف منسوب اعتاق

ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک اس تعلیق کے قبیل سے مجهول (غیر معین غلام) کی طرف منسوب اعتاق بھی ہے۔ کیونکہ یہ اگرچہ صورتاً تو نہیں مگر معنی تعلیق بن جاتی ہے۔ جب مولیٰ دو غلاموں سے کہا کہ تم میں سے ایک آزاد ہے تو ان دونوں میں سے ایک اس وقت آزاد ہوگا جب مولیٰ ان میں سے ایک کو اختیار (متعین) کرے گا۔ اختیار سے قبل کسی ایک میں عتق ثابت نہیں ہوگا تو صورت حال یوں بنی کہ گویا مولیٰ نے دونوں میں سے ایک کے عتق (آزادی) کو اس کے بارے میں عتق اختیار کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے جس طرح کہ دخول وار وغیرہ کی دیگر شروط کے ساتھ عتق کو معلق کیا جاتا ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ وہاں شرط، سبب

اور حکم دونوں پر داخل ہوتی ہے اور یہاں فقط حکم پر جیسا کہ تدبیر (غلام کو تدبیر بنانے) اور شرطِ اختیار کی بیع میں ہوتا ہے۔ مجہول کی طرف منسوب اعتناق کی کیفیت کے بارے میں ہمارے بعض مشائخ نے اسی طرح کہا ہے بعض نے اس قول کو امام ابو یوسف کی طرف منسوب کیا ہے اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ اور بعض کا کہنا ہے کہ یہ تعلق نہیں بلکہ اس وعدہ عتیق کو پورا کرنا ہے جو اُس وقت واقع نہیں ہوا تھا اور دونوں میں سے ایک کے اندر عتیق کو اختیار کرنا بیان اور تعیین ہے اس غلام کی جس پر سابق کلام کے وجود کے وقت عتیق واقع ہوا تھا۔ بعض مشائخ نے اس قول کو امام محمدؒ کی طرف منسوب کیا ہے۔

حاصل بات یہ ہے کہ مجہول کی طرف منسوب اعتناق کی کیفیت کے بارے میں ہم نے جو اوپر اختلاف بیان کیا ہے، یہ ائمہ سے منصوص یعنی واضح طور پر منقول تو نہیں مگر اقوال ائمہ سے اس پر بطور دلالت اشارہ ضرور ملتا ہے، دلائل اس طرح کہ طلاق کے مسئلے میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اختلاف ہے یعنی جو آدمی اپنی دونوں بیویوں سے کہے "احد اکما طالق" (تم دونوں میں سے ایک کو طلاق ہے)، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عدت کا اعتبار اس وقت سے ہوگا جب اس نے طلاق کو اختیار (متعین) کیا اور عدت کا وجوب وقوع طلاق کے وقت سے ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ مذکورہ کلام بولنے کے وقت طلاق واقع ہی نہیں ہوئی تھی بلکہ طلاق کا وقوع اس وقت ہوا جب اس نے طلاق کا تعیین کیا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک عدت کا اعتبار مذکورہ کلام بولنے کے وقت سے ہوگا۔ امام محمدؒ کا یہ کہنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ طلاق مندرجہ بالا جملہ کہنے کے وقت ہی واقع ہو گئی تھی البتہ خاوند کا اختیار (تعیین) اس عورت کا بیان یا تعیین ہوگی جس پر طلاق کا وقوع ہوا تھا اور اشارۃً مجہول (غیر معین) کی کیفیت عتیق میں اختلاف کو اس بات سے سمجھا جاسکتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کر دیا تو گویا اس نے عتیق کو اپنے ذمہ لے لیا لہذا اس سے کہا جائے گا کہ "اعتق" یعنی تو آزاد کر۔ یہ اشارہ ہے اس امر کی طرف کہ عتیق محس (غلام) میں نازل نہیں ہوا تھا اگر پہلے ہی نازل ہو چکا ہوتا تو وہ مولیٰ کے ذمہ معلق نہ رہتا۔ اور امام ابو یوسفؒ نے جو اوپر کہا کہ مولیٰ کو کہا جائے گا "اعتق" تو اس سے مراد یہ ہے کہ تو عتیق کو اختیار کر۔ کیونکہ اس امر پر ہمارا اجتماع ہے کہ وہ نئے سرے سے اعتناق کا مکلف نہیں ٹھہرایا جائے گا۔

۱۔ اور کتاب الزیادات میں امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ مولیٰ سے کہا جائے گا "بیت" (تو بیان کر) یہ اس امر کی طرف اشارہ ہے کہ عتیق غیر متعین غلام میں اسی وقت واقع ہو گیا تھا کیونکہ بیان موجود چیز کا ہوتا ہے نہ کہ معدوم کا۔ اور اسی رائے کی طرف کرمی اور امام قدوری گئے ہیں اور انہوں نے امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اس اختلاف کو ثابت کیا ہے البتہ قدوری نے امام کرمی سے یہ بیان کیا ہے کہ وہ اس مسئلے میں طلاق اور عتیق کے درمیان فرق کرتے تھے اور طلاق میں "اختیار کو بالا جماع" بیان "بناتے تھے کیونکہ عتیق تو ذمہ میں ثبوت کا احتمال رکھتا ہے جبکہ طلاق ذمہ میں ثبوت کا احتمال نہیں رکھتی۔ کرمی کے علاوہ ہمارے دوسرے مشائخ نے طلاق اور عتیق کے معاملے کو برابر قرار دیا ہے کیونکہ طلاق بھی ذمہ میں ثبوت کا احتمال رکھتی ہے کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ نامرد آدمی پر فرقت واجب ہوتی ہے اور تفریق کے معاملے میں قاضی اس کا قائم مقام ہوتا ہے اور یہی بات صحیح ہے کہ یہ دونوں (طلاق اور عتیق) اپنے حکم میں برابر ہیں کیونکہ عتیق کے ذمہ کے ساتھ متعلق ہونے کے صرف یہی معنی ہیں کہ وقوع عتیق کے سبب کا منعقد ہونا نہ کہ عتیق کا واقع ہونا اور یہ معنی ہے آزادی کے حق

کا نہ کہ حقیقتاً آزادی کا اور اس معنی کے اعتبار سے دونوں برابر ہیں پہلے قول یعنی
 اَحَدٌ کما حر (تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے) کو بخیر حریت (فی الفوج حریت قرار دینا نہ کہ حقیقتاً تعلیق
 کی دلیل یہ ہے کہ اس میں کوئی حرف تعلیق نہیں الا یہ کہ یہ غیر معین غلام میں "تخیر تحت ریت" نہ لہذا
 مولیٰ کے اختیار کے ساتھ متعین ہو جائیگا دوسرے قول یعنی عتق اختیار عتق کے ساتھ ثابت ہوتا ہے یا سابق کلام
 واحد کما حر کہنے کے وقت کی وجہ کے سلسلے میں عرض یہ ہے کہ یہ کہنے کی تو قطعاً کوئی لجاجت نہیں کہ عتق
 اختیار عتق سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ اختیار عتق شریعت میں عتق نہیں سمجھا جاتا۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اگر کوئی آدمی
 اپنے غلام سے کہے "اخذت عتقک" (میں نے تیرے عتق کو اختیار کیا) تو وہ آزاد نہیں ہوتا۔ تو ضروری ہے
 کہ عتق سابق کلام (اَحَدٌ کما حر) کہنے ہی سے ثابت ہو۔ پھر یہ بھی دو صورت حال سے نالی نہیں یا تو
 عتق غیر معین طور پر ایک غلام میں اسی وقت ثابت ہو جائے جب مولیٰ نے یہ الفاظ کہے تھے اور بعد میں مولیٰ
 کے اختیار سے اس غیر معین کا تعین ہو جائے یا عتق ثابت ہی ایک غلام میں عتق اختیار کرنے کے وقت ہو۔
 پہلی صورت حال کا کوئی جواز نہیں بتا کیونکہ مولیٰ بسا اوقات دونوں میں سے اس کی حریت کو اختیار کر بیٹھے گا جو
 حقیقتاً حر (آزاد) نہ تھا اس طرح دو باتیں لازم آئیں گی۔ جس سے حریت کا رقیق (غلام) کی طرف انتقال یا غلام سے
 غلامی کا حر کی طرف انتقال یا حر کا غلام بنانا۔ ان میں پہلی بات محال اور دوسری غیر مشروع ہے۔ پس ضرورتاً
 صرف دوسری صورت حال متعین ہو سکتی ہے وہ یہ کہ عتق کا وجود تو کلام سابق ہی کے ساتھ ہو مگر اس
 کا ثبوت مولیٰ کے اختیار کے وقت ہو۔ اور یہی معنی ہے یہ تعلیق کا۔ پھر جو لوگ بیان کے قائل ہیں
 انہوں نے کیفیت بیان میں اختلاف کیا ہے بعض نے کہا ہے کہ بیان اظہار محض ہے اور بعض نے کہا ہے کہ
 یہ ایک اعتبار سے اظہار (موجود کو ظاہر کرنا) ہے اور ایک اعتبار سے انشاء (نئے سرے سے وجود میں لانا) اور
 اُن کا استدلال امام محمد کی کتاب الزیادات سے ہے کیونکہ انہوں نے ایک مقام پر کہا ہے کہ مولیٰ سے کہا
 جائے گا "بیتن" (تو بیان کر) اور ایک موقع پر کہا ہے کہ اس سے کہا جائے گا "اعبتن" (تو آزاد کر)
 مگر یہ بات صحیح نہیں کیونکہ ایک ہی قول بیک وقت "اظہار" اور "انشاء" نہیں بن سکتا کیونکہ انشاء اس امر کو
 ثابت کرنے کا نام ہے جو پہلے نہ تھا اور اظہار اس امر کو ظاہر کرنا ہے جو پہلے سے موجود تھا۔ اور ان دونوں
 کے درمیان تعارض ہے اور اس اختلاف کا ثمرہ احکام میں چل کر ظاہر ہوتا ہے اور وہ ظاہر میں ایک دوسرے
 کے متعارض ہیں ان میں سے بعض قول اول کی صحت پر اور بعض قول ثانی کی صحت پر دلالت کرتے ہیں۔
 اور ہم اس کی طرف اشارہ کریں گے جب ہم حکم اعتاق اور اس کے ثبوت حکم کے بیان کے آخر میں پہنچی
 گئے۔ باقی رہا ان میں سے ایک قول کی دوسرے پر ترجیح اور اس پر مسائل کے متفرع ہونے کا معاملہ تو
 یہ دونوں چیزیں خلافت میں مذکور ہیں۔

ملکیت یا ملکیت کے سبب کے ساتھ تعلیق

ملک یا سبب ملک کے ساتھ صورت اور معنی تعلیق کی صورت یوں ہے کہ آدمی ایسے غلام کو جو اس کا مملوک
 نہیں ہے کہے کہ "ان ملکک فانت حر" (اگر میں تیرا مالک بنا تو تو آزاد ہے) یا یوں کہے کہ "میں

نے تجھے خریدا تو تو آزاد ہے“ تو ہمارے (احناف کے) نزدیک یہ تعلیق صحیح ہے حتیٰ کہ وہ آدمی اگر اس غلام کا مالک بنایا اسے خریدا تو وہ آزاد ہو جائے گا اگرچہ تعلیق کے وقت ملک موجود نہ تھی۔ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ یہ تعلیق صحیح نہیں اور وہ غلام آزاد نہیں ہوگا اور بشر المریسی نے کہا ہے کہ یہ تعلیق ملک کے ساتھ تو صحیح ہے مگر سبب ملک (خرید) کے ساتھ صحیح نہیں۔ امام شافعیؒ کے ساتھ ہمارا جوابی کلام اسی طرح ہے جیسا کہ ہم کتاب الطلاق میں ذکر کر چکے ہیں رہا بشر المریسی کے ساتھ کلام تو ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طلاق اور عتاق کی قسم اٹھانا (عہد کرنا) صحیح نہیں مگر ملک کے اندر موجود چیز میں یا ملک کی طرف منسوب چیز میں اور شراء (خرید) سے ملک کی طرف یقینی نسبت نہیں پائی جاتی کیونکہ شراء بعض اوقات مشتری (خریدار) کے لیے مفید ملک ہوتی ہے اور بعض اوقات نہیں جیسا کہ شرط خیاء کے ساتھ شراء اور وکیل کی شراء مفید ملک نہیں ہوتی لہذا ”ان اشتریتک“ (اگر میں نے تجھے خریدا) کہنے سے ملک کی طرف صحیح نسبت نہ ہوگی بخلاف ان ملک کہنے پر ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ جب مطلق شراء کا لفظ بولا جائے تو اس سے مراد متعارف شراء ہوتی ہے جس میں شرط خیاء کا اعتبار نہیں ہوتا اور ایسی شراء اسباب ملک میں سے ہے۔ لہذا اس کا ذکر کرنا ملک کا ذکر کرنا اور اس کی طرف اصناف کرنا ملک کی طرف اصناف کرنا ہوگا گویا کہ اس نے کہا ہی یہ ہے کہ ”ان ملکک فانت حر“ یعنی اگر میں تیرا مالک ہوں تو تو آزاد ہے۔ دوسرے یہ کہ جب اس نے عتق کو شراء کے ساتھ معلق کیا تو ضروری ہے کہ شراء کے وقت اس کا مالک بنے تاکہ عتق ثابت ہو سکے۔ یعنی یہ تعلیق عتق اس شراء (خرید) کے ساتھ ہے جو موجب ملک ہو گویا کہ اس نے کہا ہی یہ تھا کہ ”اگر میں نے تجھے خریدا ایسا خریدنا جو موجب ملک ہو، تو تو آزاد ہے“ پس جب اس نے غلام کو موجب ملک شراء کے ذریعے خریدا تو شرط پائی گئی لہذا وہ آزاد ہو جائے گا۔

مسائل اگر ایک آدمی نے کہا ”ان تسریت جاریۃ فی حرۃ“ یعنی اگر میں کسی لونڈی کو ہنجواری کے لیے مقرر کروں تو وہ آزاد ہے۔ بعد ازاں اس نے ایک لونڈی خریدی اور اس کے ساتھ

ہنجواری کی تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک وہ آزاد نہ ہوگی جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک آزاد ہو جائے گی اور اگر اس نے ایسی عورت کے ساتھ ہنجواری کی جو قسم کے دن اس کی ملک میں موجود تھی تو وہ بالاتفاق آزاد ہو جائے گی۔

امام زفرؒ کے مندرجہ بالا قول کی وجہ یہ ہے کہ ملک کی طرف اصناف (نسبت) پائی گئی ہے کیونکہ تسری (ہنجواری) بدون ملک صحیح نہیں تو تسری کی طرف اصناف ملک کی طرف اصناف ہوئی پس تعلیق صحیح ہوگی۔

ہماری (ائمہ ثلاثہ کی) دلیل یہ ہے کہ یہاں وقت تعلیق (ان تسریت کہنے کے وقت) نہ تو ملک موجود

تھی نہ ملک کی طرف اصناف پائی گئی حالانکہ کلام اسی چیز میں ہے اور نہ ہی سبب ملک کی طرف۔ کیونکہ ”تسری“ (ہنجواری) اسباب ملک میں سے نہیں ہے۔ یہ غیر مملوکہ لونڈی میں بھی پائی جاسکتی ہے جیسا کہ منصوبہ (غضب شدہ)

لونڈی میں۔ اور یہ بات مسلم ہے کہ عتاق اور طلاق کے ساتھ قسم (تعلیق) صحیح نہیں ہوتی مگر ملک میں یا ملک

سبب ملک کی طرف منسوب چیز میں اور یہاں ان میں سے کوئی چیز بھی نہیں پائی جاتی۔ رہا امام زفرؒ کا یہ کہنا کہ تسری

بدون ملک صحیح نہیں ہوتی تو یہ ٹھیک ہے کیونکہ ملک ”تسری“ کی صحت اور اس کے جواز کے لیے شرط ہے

کہ یہاں نہ حالف نے ”تسری“ کے وجود کو عتاق کی شرط قرار دیا ہے اور نفس تسری جیسا کہ ہم نے

اوپر بیان کیا، بدون ملک بھی پائی جاسکتی ہے پس اس (تسری) کے ساتھ عتق کو معلق کرنا جب سبب ملک کے ساتھ تعلیق قرار نہ پایا تو یہ تعلیق ہی صحیح نہ ہوئی۔ پھر یہ کہ لفظ ”تسری“ کی تفسیر میں ہی اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ ”تسری“ یہ ہے کہ لونڈی کے ساتھ ہمبستری کئے اور اسے پاکدامن (حرم) بنادے اور اسے گھر سے باہر نکلنے سے روک دے۔ برابر ہے کہ اس لونڈی سے اولاد مطلوب ہو یا نہ ہو۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ تحصیل (لونڈی کو نبوی بنانے) کے ساتھ طلب اولاد بھی شرط ہے۔ ان کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ انسان اپنی لونڈی سے وطی کرتا ہے اور اسے پاکدامن (حرم) بھی بنا دیتا ہے مگر اسے عرف میں اس وقت تک سریتہ نہیں کہا جاتا جب تک کہ اس سے اولاد مطلوب نہ ہو یا وہ ام ولد نہ بن جائے اور یہی عرف و عادت ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی اس معاملے پر دلیل یہ ہے کہ لفظ ”تسری“ میں کوئی ایسی چیز نہیں جو طلب اولاد پر دلالت کرتی ہو کیونکہ یہ لفظ یا تو ”السرو“ سے ماخوذ ہے اور السرو کے معنی شرف کے ہوتے ہیں۔ لونڈی کا نام جو ”سریہ“ رکھا جاتا ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ تمام لونڈیوں سے اشرف ہے یا یہ لفظ ”السرو“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی ”جماع“ کے ہیں عدت میں بیٹھنے والی عورتوں کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا ”وَلَكِنْ لَا تَوَاحِدُ وَهْنًا سِرًّا“ (اور لیکن تم ان سے وعدہ نکاح یا جماع نہ کرو) سیرت کا ایک معنی تو معروف ہے یعنی راز اور ایک معنی نکاح و جماع کا بھی کیا گیا ہے۔ ان دونوں ماحذوں میں کوئی ایسی چیز نہیں جس سے کہا جاسکے کہ ”التسری“ کے مفہوم میں طلب اولاد بھی شرط ہے۔ اگر آدمی نے اس لونڈی کے ساتھ وطی (ہمبستری) کی جو قسم بالعناق کے دن اس کی ملک میں تھی اور اسے اس آدمی سے حمل ٹھہر جائے تو وہ آزاد نہ ہوگی کیونکہ اس کے ساتھ صرف وطی پائی گئی ہے اور بلا اختلاف اکیلی وطی ”التسری“ قرار نہیں پاتی پس عتق کی شرط ہی جب نہ پائی گئی تو وہ آزاد بھی نہ ہوگی۔

○ اگر ایک آدمی کسی آزاد عورت سے کہے ”اگر میں تیرا مالک بنا تو تو آزاد ہے“ یا اسے کہے ”اگر میں نے تجھے خریدا تو تو آزاد ہے“ وہ عورت، مرتد ہو کہ دار الحرب میں چلی گئی۔ پھر لونڈی بنا کر ادھر لائی گئی اور اسی قسم اٹھانے والے نے اسے خریدا لیا تو الجامع الصغیر میں امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کی بنا پر آزاد نہیں ہوگی اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک آزاد ہو جائے گی۔ وہ قول جس پر اس مسئلہ کو قیاس کیا جا رہا ہے مکاتب اور عبد مازون کے بارے میں یہ ہے کہ جب وہ کہے ”بر غلام جس کا میں مستقبل میں مالک بنوں وہ آزاد ہے“ یا کہے ”بر غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے“ بعد ازاں وہ مکاتب یا عبد مازون خود آزاد ہو گیا۔ پھر وہ مکاتب یا عبد مازون اگر کسی غلام کا مالک بن جاتا ہے یا اسے خریدا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا اور صاحبین کے قول کے مطابق آزاد ہو جائے گا۔ اور یہ مسئلہ اپنے مقام پر تفصیلاً آنے والا ہے۔

○ اگر آدمی کسی ایسی لونڈی کو جو اس کی ملکیت میں نہیں ہے یہ کہے کہ ”اگر میں تیرا مالک بنوں تو تو میری موت کے بعد آزاد ہے“ بعد ازاں اس نے اس لونڈی کو خریدا لیا تو وہ مدبرہ (جس کا عتق مالک کی موت کے بعد ثابت ہوتا ہے) ہو جائے گی کیونکہ اس نے اس کی تدبیر کو سبب ملک (خرید) کے ساتھ معلق کیا

ہے وہ اس طرح کہ اس کا "انت حرۃ بعد موتی" کہنا تدبیر کی صورت ہے جسے اس نے شرا کے ساتھ معلق کیا ہے تو گویا خرید کے وقت وہ یوں کہنے والا ہوگا کہ "انت حرۃ بعد موتی" (تو میری موت کے بعد آزاد ہے۔)

ملک یا سبب ملک کے ساتھ صرف معنی تعلیق

ملک یا سبب کے ساتھ تعلیق جو صرف معنی تعلیق بنتی ہے نہ کہ صورت کی مثال یوں ہے کہ ایک آزاد آدمی کہے "کل مملوک املکہ فیما یستقبل فہو حر" یعنی ہر مملوک جس کا میں مستقبل میں ملک بنوں وہ آزاد ہے۔ اور نئی ملک کے ساتھ عتق کو معلق کرے کیونکہ واضح طور پر مستقبل میں ملک بننے کا ذکر ہے۔

○ ابن سماعہ نے النوادر کے حوالے سے امام محمد سے روایت کی ہے کہ جب آدمی کہے "کل جاریۃ اشتریہا لی سنة فہی حرۃ" (ہر لونڈی جسے میں سال تک خریدوں وہ آزاد ہے) تو سال تک جو بھی لونڈی وہ خریدے گا خریدتے ہی وہ آزاد ہو جائے گی اور اگر یوں کہے کہ "کل جاریۃ اشتریہا فہی حرۃ لی سنة" (ہر لونڈی جسے میں خریدوں وہ سال کے آخر میں آزاد ہے) بعد ازاں کوئی لونڈی خریدی تو وہ سال کے اختتام تک آزاد نہ ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے سال کے اندر شرا کے ساتھ عتق کو معلق کیا ہے لہذا سال کے اندر جو بھی وہ کسی لونڈی کو خریدے گا خریدتے ہی آزاد ہو جائے گی گویا اس نے خریدنے کے وقت کہا کہ تو آزاد ہے لہذا آزاد ہو جائے گی اور دوسری صورت میں اس نے شرا (خرید) کو سال کے ساتھ موقت عتق کے لئے شرط بنایا گویا اس نے خریدنے کے بعد لونڈی سے کہا کہ تو سال کے آخر میں آزاد ہے۔

○ اگر آدمی کہے "کل مملوک اشتریہ فہو حر غدا" یعنی ہر غلام جسے میں خریدوں وہ کل آزاد ہے۔ تو اس کا اطلاق اس غلام پر ہوگا جو کل سے پہلے خریداجائے گا۔ جو غلام کل کو خریداجائے گا وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے شرا (خرید) کو موقت حریت کے لئے شرط بنایا ہے لہذا کل سے پہلے ملک کا ہونا ضروری ہے تاکہ کل کے ساتھ موقت عتق نازل ہو سکے۔

○ اگر کہا "ہر مملوک جس کا میں تیس سال تک ملک بنوں وہ آزاد ہے" تو اس کا اطلاق آئندہ تیس سالوں میں ملک میں آنے والے غلام پر ہوگا۔ نہ کہ ملک میں موجود غلاموں پر۔ اور ان تیس سالوں کا آغاز تمام فقہاء کے نزدیک اس کے قسم اٹھانے سے سکوت کے بعد ہوگا۔ اس کا اطلاق اس غلام پر نہ ہوگا جو اس قسم سے پہلے اس کی ملک میں ہو کیونکہ جب اس نے مستقبل کی طرف عتق کو منسوب کیا تو لفظ "املک" مستقبل کے لئے متعین ہو گیا اور جب وہ مستقبل کے لئے متعین ہو گیا تو اس میں حال کے معنی کا احتمال نہ رہا کیونکہ ایک ہی لفظ بیک وقت دو متضاد معانی نہیں دیتا۔ بخلاف "غد" (کل) کہنے کے کیونکہ لفظ "غد" امام محمدؒ کے نزدیک اصل میں مستقبل کے لئے نہیں بلکہ وہ ایک صفت کے موصوف غلام پر عتق کو واقع کرنا ہے لہذا یہ لفظ ہر اس غلام کو شامل ہوگا جو اس صفت کے ساتھ موصوف ہوگا۔ اسی طرح جب کہا "کل مملوک املکہ ثلاثین سنة" یا کہا "فی ثلاثین سنة" یا کہا "الی سنة" یا "سنة" یا "فی سنة" یا کہا "املکہ ابدًا" یا کہا

املكه الى ان اموت“ تو یہ تمام صورتیں ایک ہی قسم کی ہیں۔ یعنی ان صورتوں میں وہ غلام داخل ہوگا جس کا بعد میں مالک بنے گا نہ کہ فی الحال ملک میں موجود۔ کیونکہ اس نے حریت کو مستقبل کی طرف منسوب کیا ہے۔ اگر وہ دعویٰ کرے کہ ”كُلُّ مَمْلُوكٍ اَمْلِكُهُ سَنَةً“ کٹ سے میری مراد اس غلام سے تھی جو قسم کے دن میری ملک میں ہو اور پھر پورا سال میری ملک میں رہے تو دیکھتے ہیں جہاں تک اس کے اور اللہ کے درمیان معاملے کا تعلق ہے، تصدیق کی جائے گی مگر عدالت میں اس کے اس دعویٰ کو سچا نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ سال کا وقت نئی ملکیت کے لئے مقرر کیا جاتا ہے نہ کہ موجودہ اور قائم ملکیت کے استمرار کے لئے لہذا ظاہر سے پھر نے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی۔ اگر آدمی کہے ”اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو ہر مملوک جس کا میں اس روز مالک ہوں گا وہ آزاد ہے یا کہ جب فلاں آدمی آیا تو ہر مملوک جو اس دن میری ملک میں ہوگا وہ آزاد ہے“ اور اس کی فی الحال یا مستقبل کے غلام کی کوئی نیت نہ ہو تو جس دن وہ گھر میں داخل ہوگا اس دن جتنے غلام بھی اس کی ملک میں ہوں گے وہ آزاد ہو جائیں گے اس لیے کہ اس نے اپنے ہر غلام کے عتق کو داخلہ کے دن گھر میں داخلہ کے ساتھ متعلق کیا ہے کیونکہ ”يَوْمَئِذٍ“ کہنے کے معنی ”يوم الدخول“ (داخل ہونے کے دن) کے ہیں یہی معنی لغت کا مقتضی ہے اس لئے کہ لفظ ”يَوْمَئِذٍ“ کی تقدیر ”يَوْمٌ“ اِذَا دَخَلَ الدَّارَ ہے کیونکہ اس نے یہاں فعل کو حذف کر کے اس کے عوض ”اِذَا“ پر تنوین داخل کر دی ہے تو جس روز اس گھر میں داخل ہوگا اس دن ہر وہ غلام آزاد ہو جائے گا تو اس دن اس کی ملک میں ہوگا گویا اس نے داخلہ کے وقت کہا کہ جو بھی میرا مملوک ہے وہ آزاد ہے اور برابر ہے کہ گھر میں رات کے وقت داخل ہو یا دن کے وقت کیونکہ لفظ ”يوم“ بول کر مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَمَنْ يُؤَلِّمْ يَوْمَئِذٍ ذُبْدَةً إِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ أَوْ مُتَحَيِّرًا لِّنِيتٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللَّهِ وَمَأْوَاهُ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ۔

ترجمہ: اور جو کوئی ان سے اپنی پشت اس روز پھیرے گا، سو اس کے پتیرا بدل رہا ہو، یا اپنی جماعت کی طرف پناہ لے رہا ہو، تو وہ اللہ کے غضب میں آجائے گا اور اس کا مکان، جہنم ہے اور وہ بہت ہی بری جگہ ہے۔ (سورۃ الانفال ۱۶۱)

یہ وعید رات اور دن میں کسی بھی وقت اپنی پیٹھ پھیرنے والے کو شامل ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ عتق کی قسم اٹھانے والے کی غرض شرط حاصل کرنے سے رکنا ہوتی ہے اور کسی وقت کے ساتھ خاص نہیں۔

○ اگر آدمی کہے ”ہر مملوک جسے میں خرید چکا ہوں، وہ آزاد ہے اگر پھر فلاں سے کلام کروں یا یہ میں فلاں سے کلام کروں یا جب کل آئے“ اور اس کلام سے اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو تو اس کا اطلاق اس غلام پر ہوگا جو یہ کلام کرنے سے پہلے پہلے خریدا جا چکا ہوگا پھر جب (فلاں کے ساتھ) بات کی تو وہ آزاد ہو جائے گا اور جسے اس کلام کے بعد خریدا وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر شرط کو مقدم کرے، کہ ”اگر میں فلاں کے ساتھ بات کروں یا جب میں فلاں کے ساتھ بات کروں یا جب کل آئے تو ہر مملوک جسے

میں نے خریدا، وہ آزاد ہے، تو اس کا اطلاق اس غلام پر ہوگا جسے بعد از کلام ہذا خریدے گا نہ کہ اس سے پہلے خریدے گئے غلام پر۔ حتیٰ کہ اس کلام (تعلیق) سے قبل اس نے کئی غلاموں کو خریدا پھر یہ کلام کہی تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا اور جس غلام کو بعد از کلام خریدے گا وہ آزاد ہو جائے گا۔ ان دونوں صورتوں (شرط کے موخر ہونے اور مقدم ہونے) میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے (فلاں کے ساتھ) کلام کو قسم کھل جانے کی شرط بنایا تھا کیونکہ اس کا ”کل مملوک اشتريه فهو حر“ کتنا شرط اور جزاء پائے جانے کی وجہ سے مکمل قسم ہے۔ جب اس نے ساتھ ان کلمت فلاں، کہا تو اس نے کلام فلاں کو قسم کے کھل جانے کے لیے غایت (انتہا) بنا دیا۔ جب اس نے اس (فلاں) کے ساتھ کلام کی تو قسم کھل گئی۔ پس اس میں وہ غلام داخل نہ ہوگا جو بعد از کلام خریدا گیا۔ جیسا کہ اس کے کل مملوک لی حران دخلت الدار (میر ہر مملوک آزاد ہے اگر میں اس گھر میں داخل ہوا) کہنے میں ہوتا ہے اور دوسری صورت میں اس نے کلام فلاں کو قسم کے انعقاد کی شرط بنایا جب اس نے فلاں کے ساتھ کلام کیا تو اب قسم منعقد ہو گئی۔ پس اس میں وہ غلام داخل ہوگا جو اس کے بعد خریدا جائے گا نہ کہ اس سے پہلے کا خریدا ہوا۔ تو بات یوں ہو جائے گی کہ گویا اس نے کلام کے وقت کہا تھا ”کل مملوک اشتريه فهو حر“ یعنی ہر مملوک جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے۔ اور یہ جملہ مستقبل کے غلام کو شامل ہوتا ہے۔

○ اور اگر کہا ”کل مملوک اشتريه اذا دخلت الدار فهو حر“ یا ”ان قدم فلاں“ کے الفاظ کہے تو اس کا اطلاق اس غلام پر ہوگا جسے ”محلوف علیہ فعل“ (دخول دار) کرنے کے بعد خریدے گا اور وہ غلام آزاد نہیں ہوگا جو اس فعل سے قبل خریدے گا (ہاں اگر اسے معین کر دے تو دوسری بات ہے) کیونکہ اس نے دخول دار کو قسم کے منعقد ہونے کے لیے شرط بنایا تو دخول دار کے وقت گویا اس نے یہ کہا کہ ”کل مملوک اشتريه فهو حر“ اور دخول دار کو انعقاد میں کی شرط بنانے پر دلیل یہ ہے کہ اس کا ”کل مملوک اشتريه“ کتنا ایک شرط ہے اور اس کا ”اذا دخلت الدار“ کتنا دوسری شرط ہے اور یہ ممکن نہیں کہ ان دونوں کو شرط واحد بنایا جائے کیونکہ ان کے درمیان کوئی حرف عطف نہیں اور نہ ہی اس امر کا کوئی جواز ہے کہ دوسری شرط کو لغو قرار دیا جائے کیونکہ عاقل آدمی کے تصرف (کلام) کو لغو قرار دینا، جبکہ اس کے صحیح ہونے کا امکان بھی ہو، کوئی عقلمندی نہیں۔ اور اس دوسری شرط کے صحیح ہونے کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔ ایک تو یہ کہ شرط ثانی کو اس کی جزاء کے ساتھ ملا کر قسم اور شرط اول کی جزاء بنا دیا جائے لیکن اس وقت ضروری ہوگا کہ اس پر حرف فاء لایا جائے کیونکہ شرط کے بعد والی جزاء، ”فاء“ کے بغیر نہیں آتی۔ اس صورت میں کچھ تبدیلی ہے۔ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اسے انعقاد میں کی شرط بنایا جائے۔ اس میں بھی تغیر تو ہے کہ مقدم جزاء کو موخر بنایا گیا مگر اس میں تھوڑا تغیر ہے کیونکہ اس میں صرف الفاظ کی جگہ کی تبدیلی ہے اور پہلی صورت میں (فاء کا اضافہ کرنے میں) اس چیز کو ثابت کرنا ہے جو ثابت نہ تھی دوسری صورت میں چونکہ کم تغیر ہے لہذا اس کے ذریعے تصحیح کرنا اولیٰ ہوگا۔ اور اس قسم کا نام ”ایمین المعترضہ“ رکھا جائے گا کیونکہ شرط اور جزاء کے درمیان ایک اور شرط آگئی ہے۔ اور اگر جواب ال کی نیت کرے تو وہ بھی صحیح ہے۔ کیونکہ لفظوں میں اس کا بھی احتمال ہے اسی لیے امام نے کہا ہے ”الا ان وہی عنہ“ (الایہ) (نہی علاوہ کی نیت کرے) پس اسکی نیت کی مطابقت فصل ہوگا۔

○ اگر مکاتب یا عید ماذون کئے کل عبد امکہ فھو حر“ (ہر غلام جس کا میں مالک ہوں وہ آزاد ہے) اس کے بعد وہ مکاتب یا عید ماذون آزاد ہو گیا۔ اب وہ کسی غلام کا مالک بنا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس کا ”امکہ“ کننا فی الحال ملکیت کے لئے تھا اس لیے کہ مکاتب یا عید ماذون کو ایک قسم کی ملکیت تو حاصل ہوتی ہے مگر اعتاق (آزاد کرنے) کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ پس قسم جزاء کے بغیر ہی کھل جائے گی۔ اور اگر کہے ”ہر مملوک جس کا میں آزادی کے بعد مالک بنوں گا تو وہ آزاد ہے۔“ اب آزاد ہو گیا اور کسی غلام کا مالک بنا تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے عتق کو اس ملک کے ساتھ معلق کیا جو اسے آزادی کے بعد حاصل ہوگی اور وہ ملک اعتاق کی صلاحیت رکھتی ہے لہذا اس کی طرف عتق کی اضافت کرنا صحیح ہوگا بخلاف نابالغ لڑکے کے کہ جب وہ کہے ”ہر مملوک جس کا میں بالغ ہونے کے بعد مالک بنوں گا وہ آزاد ہے“ پھر وہ بلوغ کو پہنچ گیا۔ اور کسی غلام کا مالک بنا تو وہ آزاد نہیں ہوگا کیونکہ نابالغ بچہ اعتاق کا اہل نہیں۔ نہ وہ عتق کو نافذ کر سکتا ہے اور نہ عتق کو معلق کر سکتا ہے۔ اس لیے کہ عموماً نابالغوں کے تصرفات نقصان محض ہوتے ہیں۔ مگر غلام اہل عتق میں سے ہے کیونکہ وہ عاقل بالغ ہے مگر یہ کہ عتق کا وعدہ اس سے نافذ نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں نفاذ اعتاق کی شرط نہیں پائی جاتی اور وہ (شرط) ایسی ملک ہے جو اعتاق کی صلاحیت رکھتی ہو۔ جب اس نے عتق کو ایسی ملک کے ساتھ معلق کر دیا جو صانع للاعتاق ہے تو یہ تعلیق صحیح ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا ”ہر مملوک جس کا میں مستقبل میں مالک بنوں گا وہ آزاد ہے“ یا کہا ”ہر مملوک جس کو میں خریدوں گا وہ آزاد ہے“ بعد ازاں آزاد ہو گیا اور کسی غلام کا مالک بنایا کسی غلام کو خریدا تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائے گا۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کا ”امکہ فیما استقبل“ کننا ہر اس غلام کو شامل ہوگا جس کا وہ اپنی آخر عمر تک مالک بنے گا لہذا لفظ کے عموم پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ آزاد آدمی کے معاہدے میں کیا جاتا ہے دوسرے یہ کہ اسے مستقبل کے مفہوم پر محمول کرنا اس کے تصرف (قول) کو صحیح قرار دینا اور حال کے مفہوم پر محمول کرنے میں اس کے تصرف کو باطل کرنا ہے لہذا مستقبل پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کو ایک قسم کی ملک حاصل ہوتی ہے۔ حالت رقیت اور حالت کتابت میں اس ملک کی طرف نسبت کرنا ملک مطلق کے مقابلہ میں بمنزلہ مجاز کے ہے۔ کیا آپ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد پر غور نہیں کیا کہ آپؐ نے فرمایا ”من باع عبداً ولہ مال“ (جس نے ایسے غلام کو بیچا جس کا کوئی مال ہو) اس حدیث میں آپؐ نے مال کو غلام کی طرف لام ملک کے ساتھ منسوب فرمایا ہے تو معلوم ہوا کہ غلام کو ایک نوع کی ملک حاصل ہوتی ہے اور اس ایجاب (عتق کو واجب کرنے) سے بالاجماع یہی مجازی ملک مراد ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ یوں کہے ”اگر میں بعینہ اس غلام کا مالک بنا، مستقبل میں تو وہ آزاد ہے“ وہ حالت کتابت میں ہی اس کا مالک بنا اور اسے بیچ دیا۔ پھر آزاد ہونے کے بعد دوبارہ اسی کو خریدا تو وہ آزاد نہ ہوگا اور قسم ثراء اول ہی سے کھل جائیگی کیونکہ جب تک تک مجازی مراد لے لے گئی تو ملک حقیقی کا معنی مراد نہ لیا جائے گا تاکہ ایک ہی لفظ میں حقیقت اور مجاز جمع نہ ہو جائیں۔ اور مشائخ نے اس غلام کے بارے میں جو یہ کہے کہ ”لہ تعالیٰ علی عتق نسمة او طعام مسکین“ اللہ کے

لئے ایک جان کا آزاد کرنا یا ایک مسکین کو کھانا کھانا میرے ذمہ واجب ہے) یہ کہا ہے کہ جان کا آزاد کرنا یا کھانا کھانا لازم ہوگا اور لزوم سے عمدہ برا ہونا اس کے آزاد ہونے کے بعد ہوگا کیونکہ یہ اعتناق یا کھانا کھانا اس کے ذمہ واجب کرتا اور اس کا ذمہ ایجاب اعتناق یا اطعام کا ہوتا ہے لہذا ایجاب (عتق کو واجب ٹھہرانا) صحیح ہوگا اور آزاد ہونیکے بعد اس ذمہ سے نکلنا لازم ہوگا۔ اور اگر وہ یوں کہے کہ ”اگر میں نے اس غلام کو خریدا تو وہ آزاد ہے یا اگر میں نے یہ بکری خریدی تو وہ ہدیہ ہے“ تو برقیاس قول امام ابو حنیفہ یہ عتق یا ہدیہ اسے لازم نہیں ہوگا حتیٰ کہ اسے بعد العتق کی طرف منسوب کرے اور کہے کہ ”اگر میں نے بعد العتق خریدا تو آزاد ہے“ تو ایسی صورت میں اس کا عتق لازم ہوگا جبکہ صاحبین کی رائے یہ ہے کہ عتق اور ہدیہ دونوں اسے لازم ہونگے کیونکہ امام ابو حنیفہ کی اصل یہ ہے کہ غلام کی طرف فی الحال شرا کی نسبت کی جاتی ہے جو بعد الحریۃ شرا کے مقابلے میں بمنزلہ مجاز کے ہے اور جب مجاز کو مراد لے لیا گیا تو اب حقیقت مراد نہیں لیجائیگی اور صاحبین کی اصل یہ ہے کہ اس کا ”ان اشتریت“ کہنا ایک تو ساری عمر میں مستقبل کی شرا کو شامل ہے دوسرے یہ کہ قسم کو صحیح بنانا اس کے باطل قرار دینے سے اولیٰ ہے۔ اور تمام ائمہ کا کہنا ہے کہ جو مکاتب یا غلام یہ کہے کہ ”اگر میں اس گھر میں داخل ہوا تو میرا یہ غلام آزاد ہے“ بعد ازاں وہ مکاتب خود آزاد ہو گیا اور اس گھر میں داخل ہوا تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا جس کی آزادی کو اس نے دخول دار کے ساتھ معلق کیا تھا کیونکہ حالت کتابت یا حالت غلامی کی ملک عتق کی صلاحیت نہیں رکھتی اور نہ صلح للعتق ملکیت کی طرف اضافت پائی گئی ہے اور فقہائے آزاد آدمی کے بارے میں کہل ہے جو — کسی آزاد عورت سے یہ کہے کہ ”جب میں تیرا مالک بنوں گا یا جب میں تجھے خریدوں گا تو تو آزاد ہے“ اتفاق سے وہ عورت مرتد ہو گئی اور دار الحرب سے جا ملی پھر وہ قیدی بنا کر دارالاسلام لائی گئی اور اسی قسم اٹھانے والے آدمی نے اسے خرید لیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک آزاد نہ ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائیگی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ ملک اور شرا کو ان معانی پر محمول کرتے ہیں جن کو محل فی الحال قبول کرتا ہو اور وہ یہاں ملک نکاح ہو سکتی ہے اور شرا بھی اس ملک (ملک نکاح) کے سبب سے عبارت ہو سکتی ہے اور حریت نکاح کو باطل کرنے یعنی طلاق سے عبارت ہو سکتی ہے اور اس بارے میں امام ابو حنیفہ کا کلام ظاہر ہے کیونکہ قسم (آزادی کے عہد و پیمان) کے معنوں پر محمول کیا جاتا ہے۔ جن کی طرف عام ذہن جاتا ہو اور عام ذہن اس عورت کے مرتد ہو جاتے، پھر دار الحرب سے مل جانے اور پھر قیدی بن کر دارالاسلام لائے جانے کی طرف منتقل نہیں ہوتا کیونکہ مسلمان عورت کے بارے میں ایسا گمان نہیں کیا جاسکتا لہذا کلام کو ان معنوں پر محمول کرنا جن کی طرف ہم نے اشارہ کیا ہے اولیٰ ہے۔ نسبت اس مفہوم کے جس کی طرف اذہان و ادھام نہیں جاتے ہیں اور — صاحبین کا موقف یہ ہے کہ مطلق ملک کو ملک حقیقی پر محمول کیا جائے گا جو صلح للعتق ہوتی ہے اور یہ قیدی بنائے جانے کے بعد ہی پائی جائے گی ہاں اگر یوں کہے کہ ”اگر تو مرتد ہوئی اور قیدی بنا کر لائی گئی اور میں تیرا مالک بنایا میں نے تجھے خریدا تو تو آزاد ہے“ ایسی صورت میں وہ تمام کے نزدیک آزاد ہو جائیگا کیونکہ اس نے عتق کو ملک حقیقی کی طرف منسوب کیا تھا لہذا وہ اس کی طرف منسوب کیا جائیگا (واللہ عزوجل اعلم)۔

○ اسی تعلیق کے قبیل میں سے یہ ہے کہ جب آدمی نے ”پہلا غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے“ یا ازاں اس نے ایک غلام خریدا تو وہ آزاد نہ بنائے گا کیونکہ لفظ ”اول“ نام ہے ایک (نفسہ) کا اور پہلے (سبقت) کا۔ اور وہ پایا گیا۔ اور اگر وہ غلام اسے خریدا تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ اگرچہ سبقت

کا معنی تو پایا گیا ہے مگر تفرد کا معنی نہیں پایا گیا۔ اور اگر وہ دو غلام اکٹھے خریدے پھر ایک تیسرا اکیلا خریدے تو وہ تیسرا آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس میں تفرد کے معنی تو پائے گئے مگر سبقت کے معنی ندارد۔ اس تیسرے کے پہلے نہ ہو سکنے پر امام محمد نے یوں استشہاد کیا ہے کہ اگر وہ یوں کہتا کہ ”آخری غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے“ بعد ازاں وہ دو اکٹھے اور پھر ایک اکیلا غلام خریدتا اور خود اس کی موت واقع ہو جاتی تو تیسرا آزاد ہو جاتا۔ تو معلوم ہوا کہ یہ تیسرا آخری ہے اور جب وہ ”آخری“ قرار پایا تو ضرورتاً اب ”اول“ نہیں قرار دیا جاسکتا۔ کیونکہ مخلوقات میں سے کسی ذات کا اول و آخر ہونا محال ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ ”پہلا غلام جسے میں خریدوں اور وہ اکیلا ہی ہو تو وہ آزاد ہے“ ایسی صورت میں تیسرا خرید شدہ غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے عتق کو ایسے غلام کے ساتھ معلق کیا ہے جو خریدتے وقت اکیلا بھی ہو اور سابق (سبقت کنندہ) بھی۔ اور یہ وصف تیسرے غلام میں پایا گیا اور اگر وہ یوں کہے کہ ”آخری غلام جسے میں خریدوں وہ آزاد ہے“ بعد ازاں اس نے ایک غلام خریدا اور پھر کوئی دوسرا نہ خریدا حتیٰ کہ اس کی اپنی موت واقع ہو گئی تو وہ غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ ”آخر“ کہتے ہیں اکیلے اور لاحق (بعد میں آنے والے) کو اور یہ اکیلا اور سابق ہے نہ کہ آخر۔ اور اگر وہ ایک غلام خریدے پھر ایک دوسرا خریدے اور خود مولیٰ فوت ہو جائے تو دوسرا غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ وہ آخری غلام ہے جسے اس نے خریدا تھا۔ البتہ اس امر میں اختلاف ہے کہ اس کا عتق کس وقت ثابت ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا عتق اسی دن ثابت ہوگا جس دن اسے خریدا گیا تھا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس کا عتق مولیٰ کی وفات کے دن ثابت ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے عتق کو صفتِ آخریت (غلام کے آخری ہونے) کے ساتھ معلق کیا اور یہ چیز اس کی موت کے وقت ثابت ہوئی جبکہ اس نے اس غلام کے علاوہ کوئی دوسرا غلام نہ خریدا۔ کیونکہ اس کے بعد کوئی تیسرا بھی خریدتا تو وہ دوسرا آخری ہونے سے محروم ہو جاتا۔ تو اس کا آخری ہونا اس بات پر موقوف ٹھہرا کہ اس کے بعد کوئی اور نہ خریدا جائے اور یہ چیز مولیٰ کی موت ہی سے ثابت ہو سکتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مولیٰ نے اس کے بعد کوئی اور غلام نہ خریدا حتیٰ کہ مولیٰ مر گیا تو معلوم ہو گیا کہ خریدے جانے کے دن وہی آخری تھا مگر یہ کہ اس کے آخری ہونے کو ہم اس لیے نہیں سمجھ سکتے تھے کہ شاید اس کے بعد بھی کوئی غلام خریدا گیا جائے۔ تو اسے آخری غلام کہنے میں ہم نے توقف کیا۔ جب کوئی اور غلام نہ خریدا گیا اور مولیٰ مر گیا تو واضح ہو گیا کہ وقتِ خرید سے ہی وہ آخری تھا۔ اور اگر وہ خریدے ایک غلام پھر دو اکٹھے تو ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا پہلا تو اس لیے نہیں کہ وہ بلاشبہ آخری نہیں اور دوسرے دونوں اس لئے نہیں کہ ان پر لفظ ”آخر“ صادق نہیں آتا کیونکہ ”آخر“ اکیلے اور آخری کو کہتے ہیں اور ان میں یہ معنی (تفرد) نہیں پایا جاتا لہذا ان میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا۔

وجود شرط کو ظاہر کرنا بیانی

حالف (حق) کا عہد کرنے، یا تو شرط کے وجود کا اقرار کرنے والا ہوگا یا انکار۔ اگر اقرار کرنے والا ہوگا تو جو بھی شرط ہوگی اس کے اقرار سے ظاہر ہو جائے گی اور اگر وجود شرط کا انکار کرنے والا ہو تو شرط اگر ایسی چیز ہو جو مخلوف لے جتھ (جس کے عتق کا حلف اٹھایا گیا ہو یعنی غلام) کے بتانے بغیر نہ معلوم ہو سکتی ہو مثلاً مشیت، محبت اور حیض وغیرہ تو وہ اسی کے قول سے ظاہر ہوگی۔ اور اگر حالف اور مخلوف

بعثتہ کا اختلاف ہو جائے تو مخلوف بعثتہ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ وہ شرط چیز ہی ایسی ہے جو اس کے بتائے بغیر نہیں معلوم ہو سکتی اور اگر وہ شرط ایسی ہو جو مخلوف بعثتہ کے بتائے بغیر بھی معلوم ہو سکتی ہو مثلاً کسی گھر میں داخل ہونا، زید کے ساتھ گفتگو کرنا یا عمر و کا آنا وغیرہ اور اس میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو یہ شرط اس وقت ظاہر ہوگی جب غلام اس پر بنیہ (گواہ) پیش کر دے گا اور اگر غلام بنیہ نہ پیش کر سکے تو مولیٰ کا قول مع الیمین معتبر ہوگا کیونکہ غلام اپنے عتق کا دعویٰ رہے اور مولیٰ منکر لہذا منکر پر قسم ہوگی اور قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر شرط لونڈی کی ولادت ہو مثلاً لونڈی سے یوں کہے کہ ”اگر تیرے ہاں ولادت ہوئی تو تو آزاد ہے“ پھر لونڈی نے کہا میرے ہاں ولادت ہوئی ہے اور مولیٰ اس کو بھٹلائے۔ لونڈی نے اپنی ولادت پر ایک عورت کو بطور گواہ پیش کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وقت تک آزاد نہ ہوگی جب تک کہ اس کے بچہ جننے پر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی نہ دیں جبکہ صاحبین کے نزدیک ایک ہی ثقہ عورت کی شہادت سے آزاد ہو جائے گی۔ اور یہ مسئلہ بالتفصیل کتاب الطلاق کی عدت کی بحثوں میں گذر چکا ہے۔

مطلق مملوک کے تحت کونسا مملوک داخل ہے اور کونسا نہیں

آزاد کنندہ (آقا) اور آزاد شدہ (غلام) کی مشترکہ شرائط میں سے تیسری چیز یعنی اس چیز کا بیان کہ مطلق مملوک جس کی طرف عتق کو منسوب کیا گیا ہے، کے تحت کون سا غلام داخل ہے اور کون سا نہیں تو اس سلسلے میں ہم عرض کرتے ہیں اور اللہ کریم ہی توفیق عطا فرمانے والا ہے اس لفظ کے تحت رہن رکھا ہوا، امانت رکھا ہوا، بھاگا ہوا، غضب شدہ، مسلمان، کافر، مذکر اور مؤنث سب غلام داخل ہوں گے کیونکہ ملک یا ملک کی طرف اضافت کرنے میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ اور اگر آقا کہے کہ اس سے میری مراد مذکر غلام تھی نہ کہ مؤنث تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے مطلق لفظ مملوک پر کلمۃ الاحاطہ داخل کر دیا ہے اور اس طرح جب اس نے بعض کی نیت کی تو اس نے عموم کے اندر تخصیص پیدا کر دی اور یہ چیز ظاہر کے خلاف ہے لہذا عدالت میں اس کی تصدیق نہ ہوگی البتہ عند اللہ اسے سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے ایسی چیز کی نیت کی جس کا اس کے کلام میں احتمال ہے نیز مطلق لفظ مملوک میں مدبر غلام، مدبرہ لونڈی، ام ولد لونڈی اور ان کی اولاد بھی داخل ہوگی بوجہ مذکور۔ کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ مولیٰ مدبرہ اور ام ولد کے ساتھ دبی کرنے کا مجاز ہے اور لونڈی کے ساتھ وطی اسی وقت جائز ہوتی ہے جب ملک یمین حاصل ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِينَ هُمْ بِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ۔

(اور جو اپنی شرمگاہوں کی نگہداشت رکھنے والے ہیں ہاں البتہ اپنی بیویوں اور باندیوں سے نہیں کہ اس صورت میں، ان پر کوئی الزام نہیں،)

مسائل | مطلق مملوک میں مکاتب غلام داخل نہ ہوگا۔ لایہ کہ اس کو معین کر دے کیونکہ عقد کتابت کی وجہ سے وہ اس کے ہاتھ سے نکل گیا ہے اور قبضہ کے اعتبار سے آزاد ہو گیا ہے پس ملک اور اضافت میں خلل واقع ہو گیا لہذا مکاتب مطلق مملوک کے اسم میں داخل نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ مکاتب کے ساتھ وطی جائز نہیں ہوتی اور اگر مولیٰ اس کے ساتھ وطی کرے تو اس کے لئے مہر لازم ہوگا اور اگر کئی مکاتبوں کی نیت کرے تو سب آزاد ہو جائیں گے کیونکہ لفظ کے معنی میں اس کا بھی احتمال ہے دوسرے یہ کہ اس میں اس کی اپنے اوپر سختی ہے لہذا اسے اس نیت میں سچا سمجھا جائے گا اسی طرح مطلق مملوک میں وہ غلام بھی داخل نہ ہوگا جس کا بعض حصہ آزاد ہو چکا ہو کیونکہ صاحبین کے نزدیک وہ مکمل آزاد ہے جبکہ امام صاحب کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے۔

○ **لفظ مملوک میں مولیٰ کا عبد ماذون بھی داخل ہوگا چاہے اس پر دین ہو یا نہ ہو۔** باقی اس عبد ماذون کے غلام جبکہ اس پر کسی قسم کا دین نہ ہو تو کیا وہ بھی مطلق لفظ مملوک میں داخل ہوں گے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک داخل نہیں ہونگے مگر یہ کہ ان کی نیت کرے اور امام محمد کے نزدیک بغیر نیت بھی داخل ہوں گے۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جب عبد ماذون پر کوئی دین نہیں ہے تو اس کے عبد ماذون کا عبد بالاختلاف اس (آقا) کی ملک ہوگا لہذا آزاد ہو جائے گا۔ شیخین (امام ابو حنیفہ و ابو یوسف) کی دلیل یہ ہے کہ ایسے غلام کی طرف ملک کی نسبت کرنے میں ایک نقص ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ کہا جاتا ہے یہ فلاں کا غلام ہے اور یہ اس کے غلام کا غلام ہے لہذا مطلق ملک کی اضافت میں یہ غلام داخل نہ ہوگا۔ مگر یہ کہ اس کی نیت کی جائے۔ حاصل یہ ہے کہ امام محمد نفس ملک کا اعتبار کرتے ہیں اور اس میں واقعی کوئی خلل نہیں جبکہ شیخین نے ملک کے ساتھ اضافت الی الملک کا بھی اعتبار کرے ہیں اور اضافت میں ایک نقص ہے اور ان کا اعتبار اولیٰ ہے کیونکہ حالف نے اپنے قول کل مملوک کی کے ساتھ دونوں امدوں کا اعتبار کیا ہے تو جب دونوں امر مطلقاً نہ پائے گئے تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ اور اگر اس کے عبد ماذون پر آئین (قرض) ہو کہ خود اس (عبد ماذون) کی گردن اور جو کچھ اس کے پاس ہے سب کو محیط ہو تو اس کے غلام آزاد نہ ہوں گے چاہے مولیٰ ان کی نیت بھی کرے کیونکہ امام صاحب کے ہاں قاعدہ یہ ہے کہ مولیٰ اپنے اس عبد ماذون کے غلام کا مالک نہیں بنتا جو خود دین میں اتنا مستغرق ہو کہ خود اسے (عبد ماذون کو) اور اس کی تمام پونجی کو بیچا جائے تو خلاصی ہو۔ امام ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ اگر ان کی نیت کرے تو آزاد ہو جائیں گے کیونکہ وہ اس کی ملک میں داخل ہیں لایہ کہ مطلق ملک میں اس کی طرف منسوب نہیں کئے جاتے جب اس نے ان کی نیت کی دوسرے یہ کہ اس میں اپنے آپ پر تشدید ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور امام محمد کے نزدیک بہر حال آزاد ہوں گے چاہے نیت کرے یا نہ کرے کیونکہ امام محمد تو صرف ملک کو دیکھتے ہیں اور شیخین ملک اور اضافت الی الملک دونوں کو دیکھتے ہیں۔

○ **مطلق مملوک کے لفظ میں وہ مملوک بھی داخل نہ ہوگا جو اس کے درمیان اور ایک دوسرے آدمی کے درمیان مشترک ہو۔** امام ابو یوسف نے اسی طرح فرمایا ہے کیونکہ وہ مملوک جس کا کچھ حصہ ملک میں ہو وہ حقیقۃً اس کا

مملوک نہیں کہلاتا۔ اور اگر آقا نے اس کی نیت کی تو استحساناً آزاد ہو گا کیونکہ اس نے ایسی چیز کی نیت جس کا جزوی طور پر لفظ جمال رکھتا ہے دوسرے یہ کہ اس میں اس کی اپنے آپ پر سختی ہے لہذا اس کی تصدیق کی جائے گی۔

○ مطلق لفظ مملوک میں حمل بھی داخل ہو گا یا نہیں؟ اگر حاملہ لونڈی حالیہ کی ملک ہو تو داخل ہو گا اور لونڈی کی آزادی کے ساتھ وہ بھی آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر اس کی ملک میں صرف حمل ہو نہ کہ لونڈی بائیں طور کہ حمل کی اس کے لئے وصیت کی گئی ہو تو وہ آزاد نہ ہو گا کیونکہ اسے مطلقاً مملوک نہیں کہا جاتا اس لئے کہ اس کے وجود میں ہی خطرہ ہے کہ ہو گا بھی یا نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مولیٰ پر اس کی طرف صدقۃ الفطر واجب نہیں ہوتا۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وہ یوں کہتا کہ ”اگر میں دو مملوک خریدوں تو وہ دونوں آزاد ہیں“ پھر اس نے ایک حاملہ باندی خریدی تو وہ دونوں (باندی اور حمل) آزاد نہ ہوں گے کیونکہ شرط دو مملوکوں کی شرائط تھی اور حمل کو عموماً مملوک نہیں کہا جاتا۔ اور اسی طرح اگر اپنی باندی سے یہ کہے کہ ”میرا ہر مملوک تیرے سوا آزاد ہے“ تو بھی اس کا حمل آزاد نہیں ہوتا تو معلوم ہو گیا کہ مطلق لفظ مملوک حمل کو شامل نہیں ہو گا۔ ہاں اگر لونڈی ہی اس کی ملک میں ہو تو اس کی آزادی کے ساتھ اس کی حمل بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ حمل اس کے اجزاء کے حکم میں ہے

بدل والی تعلیق کا بیان

وہ تعلیق جس میں معاوضہ کا مفہوم پایا جاتا ہے وہ کتابت اور مال کے بدلے اعتاق ہے۔ کتابت پر تو انشاء اللہ آگے مستقل بحث آئے گی رہا مال کے عوض اعتاق کا بیان تو اس سلسلے کی گفتگو چند ابواب پر مشتمل ہو گی۔ اس کے الفاظ کے بیان میں، مال کے عوض اعتاق کی باہیت کے بیان میں کس چیز کو بدل کہنا صحیح ہے اور کس کو نہیں کہنا میں، بدل کا نام رکھنے کی صحت اور اس کے فساد کے بیان میں۔

الفاظ کا بیان مثلاً اپنے غلام کو یوں کہے کہ ”تو آزاد ہے ہزار درہم پر یا ہزار درہم کے ساتھ یا اس شرط پر کہ تو مجھے ہزار درہم دے یا اس شرط پر کہ تو مجھے ہزار درہم ادا کرے یا اس شرط پر کہ تو میرے پاس ہزار لائے یا اس شرط پر کہ میرے واسطے تجھ پر ایک ہزار ہو گا یا ایک ہزار پر جسے تو مجھے ادا کرے گا“ اور اسی طرح اگر کہے ”میں نے تیرا نفس تیرے ہاتھ اتنے پر فروخت کیا یا میں نے تیرا نفس تجھے بیہ کیا اس شرط پر کہ تو مجھے اتنا معاوضہ دے“ تو یہ الفاظ اور ”تو اتنے مال کے بدلے آزاد ہے“ یا میں نے تجھے اتنے مال کے بدلے آزاد کیا“ سب برابر ہیں۔ جب غلام اس (مال کے عوض آزادی) کو قبول کرے گا تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ پیچھے گزر چکا کہ بیع مبیع (فروخت شدہ شے) سے بائع (فروخت کنندہ) کی ملک کے زوال کو کہتے ہیں اور ہبہ موهوب (ہبہ شدہ) سے داہب (ہبہ کنندہ) کی ملک کے زوال کو پھر (قاعدہ یہ ہے کہ) اگر مشتری اور موهوب لے (جس کے لئے ہبہ کیا جائے) ان لوگوں میں سے ہوں جن کی ملکیت مبیع اور موهوب (ہبہ شدہ چیز) میں صحیح ہوتی ہے تو ملکیت ان کے لئے ثابت ہو جاتی ہے اور غلام ایسا آدمی ہے جس کی اپنی ملکیت صحیح نہیں کیونکہ اس کی ملکیت اس کے آقا کو لوٹ جاتی ہے تو غلام کو اس کے ہاتھ بیع اور ہبہ کرنے میں غلام پر بدل کے عوض آقا کی ملکیت تو زائل ہو جائے گی مگر یہ ملکیت کسی کی طرف منتقل نہ ہو گی اور یہی معنی مال کے عوض اتمام کا ہے اور مولیٰ اگر یوں کہے کہ ”تو آزاد ہے اور تجھ پر ہزار درہم لازم ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام بغیر قبول کئے آزاد ہو جائیگا دوسرے اسے مال دینا بھی لازم نہیں ہو گا صاحبین کی رائے یہ ہے کہ جب تک اس شرط کو قبول نہیں کریگا آزاد نہ

ہوگا اور جب شرط کو قبول کر لیا تو جہاں آزاد ہوگا وہاں مال دینا بھی لازم ہوگا۔ جب غلام اپنے مالک سے یوں کہے کہ تو مجھے آزاد کر دے اور تیرے لئے ہزار درہم ہے پس اس نے اسے آزاد کر دیا تو یہ مسئلہ بھی آئمہ کے مذکورہ اختلاف کے مطابق ہوگا۔ اور یہ مسئلہ کتاب الطلاق میں گزر چکا ہے۔

ماہیت کا بیان | مال کے بدلے اعتاق مولیٰ کی جانب سے تو تعلیق ہے یعنی غلام کے عوض کو قبول کرنے کی شرط کے ساتھ عتق متعلق کرنا ہے پس اس میں مولیٰ کی جانب سے احکام تعلیق کی رعایت کی جائے گی حتیٰ کہ اگر اس چیز کی ابتداء مولیٰ کی طرف سے ہو اور وہ اپنے غلام سے کہے "انت حر علی الف درہم" (تو ہزار درہم پر آزاد ہے) پھر غلام کے اس شرط کو قبول کرنے سے قبل قبل رجوع کا ارادہ کرے تو نہ اس قول سے رجوع کا مالک ہوگا نہ فسخ کرنے کا نہ غلام کے قبول کی نہی کر سیکے گا اور نہ یہ قول قبول عید سے پہلے پہلے اس کے مجلس سے اٹھ جانے سے باطل ہوگا۔ اور غلام کا حاضر ہونا بھی شرط نہیں حتیٰ کہ غلام اگر اس مجلس سے غائب ہو تب بھی مولیٰ کا یہ قول صحیح قرار پائے گا۔ اور مولیٰ کا اس اعتاق کو کسی شرط کے ساتھ متعلق کرنا اور اسے کسی خاص وقت کی طرف منسوب کرنا بھی صحیح ہے مثلاً یوں کہے کہ "اگر میں اس گھر میں داخل ہوا یا اگر میں نے فلاں آدمی سے کلام کیا تو تو ہزار درہم کے بدلے آزاد ہے۔" یا کہے کہ اگر میں داخل ہوا یا اگر میں نے فلاں سے کلام کیا تو تو کل کو ہزار درہم کے بدلے آزاد ہے یا فلاں مہینے کے شرف میں آزاد ہے وغیرہ۔ اس اعتاق میں شرط اختیار صحیح نہیں مثلاً مولیٰ کا غلام کو یوں کہنا کہ "تو آزاد ہے ہزار درہم کے بدلے میں اس شرط پر کہ مجھے تین دن تک اختیار ہوگا" اور غلام کی جانب سے یہ اعتاق بھی معاوضہ ہے۔ یعنی عتق کے بدلے میں مال کا معاوضہ کیونکہ یہ اس کی جانب سے ایک عوض (عتق) کے بدلے میں مال کی تسلیم ہے اور یہی معنی ہے مال کے معاوضہ کا لہذا اس میں غلام کی جانب سے معاوضہ مال کے احکام کی رعایت کی جائے گی جیسا کہ بیع وغیرہ میں رعایت کی جاتی ہے حتیٰ کہ اگر ابتداء غلام کی طرف سے ہو اور وہ کہے "میں نے اپنے آپ کو تیرے ہاتھ بیچا اتنے مال کے بدلے میں" تو اس کو اختیار ہے کہ اپنے اس قول سے رجوع کر لے اور اس کا یہ قول مولیٰ کے قبول کرنے سے پہلے پہلے اس کے مجلس سے اٹھ جانے سے باطل ہو جاتا ہے اور مولیٰ اس مجلس سے اٹھ جائے تو بھی باطل ہو جاتا ہے اور یہ قول مجلس سے غائب پر بھی موقوف نہیں۔ اور غلام کا اپنے قول کو کسی شرط کے ساتھ متعلق کرنا یا کسی وقت کی طرف نسبت کرنا صحیح نہیں مثلاً غلام کا یہ کہنا کہ "میں نے اپنے نفس کو تیرے ہاتھ بیچا اتنے مال کے عوض میں جب کل آئے گا یا فلاں مہینے کے شروع میں" اور اگر یہ کہے کہ "اذا جاء عند فاعتقی علی کذا" (جب کل آئے تو تو مجھے اتنے مال کے عوض آزاد کر دے) تو جائز ہے کیونکہ یہ اس کی طرف سے مالک کو اعتاق کا وکیل بنانا ہے حتیٰ کہ غلام وجود شرط سے قبل اور بعد مالک کو اس وکالت سے معزول بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر غلام مالک کو معزول نہ کرے حتیٰ کہ وہ اسے آزاد کر دے تو اس کا اعتاق نافذ ہو جائے گا۔ اور یہ اعتاق امام صاحب کے نزدیک اگر دونوں کو شرط اختیار حاصل ہو تو صحیح ہے جیسا کہ کتاب الطلاق کی فصل خلع اور مال کے عوض طلاق میں ہم نے بیان کیا اور اعتاق علی مال (مال کے بدلے اعتاق) صرف ملک کے اندر صحیح ہے کیونکہ ملکیت اور سبب ملکیت کے سوا کسی شرط کے ساتھ تعلیق ملک کے بغیر صحیح نہیں ہوتی اسی طرح زیر بحث (معاوضہ کا معاملہ ہے)۔

اور شرط کے نفس قبول ہی کے ساتھ غلام آزاد ہو جاتا ہے کیونکہ یہ اعتقاد مولیٰ کی طرف سے فقط "قبول عوض" کی شرط کے ساتھ عتق کو متعلق کرنا ہے اور جب شرط پائی گئی تو فوراً متعلق (یا دوسرے لفظوں میں مشروط) نازل ہو جائے گا جیسا کہ دخول دار وغیرہ کے ساتھ تعلیق میں ہوتا ہے۔ اور غلام کی جانب سے عقد معاوضہ ہے اور معاوضہ کے معاملات میں معوض و جمل چیز کو معاوضہ میں دیا جا رہا ہو اسے ملکیت کا زوال صرف قبول عوض کے ساتھ متعلق ہوتا ہے جیسا کہ بیع وغیرہ میں ہوتا ہے۔ بخلاف مالک اس قول کے کہ "ان ادیت الی الفانانت

حر" (اگر تو مجھے ہزار ادا کرے تو تو آزاد ہے) کیونکہ اس میں معاوضہ کا معنی ہی نہیں بلکہ یہ تعلیق محض ہے۔ اور مالک نے عتق کو ادائیگی رقم کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے لہذا ادائیگی سے پہلے آزاد نہ ہوگا اور یہاں عتق کا تعلق صرف قبول کے ساتھ ہے جب اس نے معاوضہ عتق کو قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے گا۔

مسائل اگر مولیٰ غلام سے کہے "میں نے کل تجھے ہزار درہم کے عوض آزاد کیا تھا" مگر تو نے اس چیز کو قبول نہ کیا اور غلام کہے کہ میں نے قبول کر لیا تھا تو قسم کے ساتھ مولیٰ کا قول معتبر ہوگا کیونکہ

یہ اعتقاد مولیٰ کی جانب سے قبول کی شرط کے ساتھ تعلیق ہے اور غلام وجود شرط کا دعویٰ کر رہا ہے جبکہ مولیٰ وجود شرط کا نکرہ ہے لہذا منکر کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا۔ جیسا کہ مولیٰ اگر اپنے غلام سے کہے "اگر آج میں اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے" جب دن گزر جائے تو غلام گھر میں داخل ہونے کا دعویٰ کرے اور مولیٰ انکار کرے تو مولیٰ کا قول قسم کے ساتھ تسلیم کیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں ہے اور اگر اختلاف بیع کے معاملے میں ہو تو وہاں مشتری (خریدار) کا قول مانا جاتا ہے مثلاً بائع کہے کہ کل میں نے اپنا غلام تجھے ایک ہزار کے عوض فروخت کر دیا تھا مگر تو نے قبول نہ کیا اور مشتری کہے کہ میں نے قبول کر لیا تھا تو مشتری کا قول مانا جاتا ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع اس وقت تک بیع نہیں ہوتی جب تک کہ مشتری قبول نہ کرے تو جب اس نے "بعتک" کہا تو اس نے مشتری کی طرف سے قبول کا اقرار کر لیا اور اب اپنے قول "لہر تقبل" (تو نے قبول نہ کیا) کے ذریعے اس چیز سے رجوع کرنا چاہتا ہے جس کا اس نے اقرار کیا اور اسے باطل کرنا چاہتا ہے لہذا اس کی بات نہیں مانی جائے گی بخلاف اس اختلاف کے جو مال کے بدلے اعتقاد (آزاد کرنے) میں ہو۔ کیونکہ اس کا تعلیق ہونا غلام کی طرف سے قبول کے پائے جانے پر موقوف نہیں وہ تو آزادی کے واقع ہونے کی شرط ہے لہذا اختلاف عتق کے ثبوت یا عدم ثبوت میں واقع ہوگا اس لئے وہاں قول مولیٰ کا قول ہوگا یعنی اس کی بات مانی جائے گی

○ اگر مقدار بدل میں مولیٰ اور عبد کا اختلاف ہو جائے تو غلام کا قول معتبر ہوگا کیونکہ غلام پر ہی مال کا وجوب بنتا ہے لہذا واجب مال کی مقدار میں اسی کا قول مانا جائے گا جس طرح کہ دیگر تمام دیون (دومہ میں واجب مال) میں ہوتا ہے دوسرے اس لئے کہ اگر اصل دین میں اختلاف پڑ جائے تو منکر کا قول مانا جاتا ہے اسی طرح جب اختلاف مقدار میں واقع ہو تو بھی منکر کا قول معتبر ہوگا اور اگر دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دیں تو پھر مولیٰ کی دلیل مانی جائے گی۔ بخلاف معاملہ تعلیق بالا داء کے کہ جب اس میں مال کی مقدار میں مولیٰ اور غلام کا اختلاف ہو جائے تو پھر وہاں مولیٰ کا قول مانا جاتا ہے کیونکہ وہاں ثبوت عتق کی شرط میں اختلاف واقع ہوا ہے اور وہ تعلیق محض ہے۔ پس اس وقت غلام اپنے عتق کا مدعی ہے جبکہ

مولیٰ منکر لہذا مولیٰ کا قول مانا جائے گا اور اگر دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دیں تو پھر غلام کی دلیل کا اعتبار کیا جائے گا۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب دونوں دلیلوں پر عمل کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کیا جائے اور یہاں عدم تنافی کی وجہ سے دونوں کے درمیان جمع ممکن ہے کیونکہ ہم یہ صورت یوں بنادیں گے کہ گویا مولیٰ نے اس کے عتق کو دونوں شرطوں میں سے ہر ایک شرط کے ساتھ علیحدہ علیحدہ معلق کیا تھا پس ان میں سے جو بھی پائی جائے گی وہ آزاد ہو جائے گا۔

پھر جب غلام (اس بدل کو) قبول کر لے تو اسی وقت آزاد ہو جائے گا اور وہ بدل اس کے ذمہ میں قرض ہو جائیگا جبکہ وہ بوجہ مذکور فی الجملہ ذمہ میں ثبوت کا احتمال رکھتا ہو اور اس قرض کی ادائیگی کے لئے کمائی کریگا اور اب وہ اپنے تمام احکام میں آزاد ہے علی رازی نے یہاں ایک کلیہ بیان کیا ہے کہ اپنی آزادی حاصل کرنے کیلئے کام کرنا یا ان کی دو قسمیں ہیں ہر وہ آدمی جو اپنی گردن چھڑانے کے لئے کمائی کر رہا ہے وہ امام صاحب کے نزدیک مکاتب کے حکم میں ہے۔ اور ہر وہ آدمی جو اپنی گردن کے بدلے میں جو اس پر عتق کے بدلے میں لازم ہو رہا ہے یا اپنی گردن کی قیمت میں یا اس دین کے لئے جو اس پر آزادی گردن کے سلسلے میں واجب ہو رہا ہے، کمائی و سعی کر رہا ہو وہ اپنے احکام میں بمنزلہ آزاد کے ہے۔ مثلاً یہ کہ گروی رکھنے والا اپنے گروی شدہ غلام کو آزاد کرے اور وہ تنگ دست ہو اور اسی طرح عبد یا ذون جب اسے آزاد کر دیا جائے اور اس پر دین ہو اور اسی طرح وہ باندی جسے اس

کا مالک اس شرط پر آزاد کرے کہ وہ اس سے شادی کرے گی اُس نے یہ شرط قبول کی مگر آزاد ہونے کے بعد انکار کر دیا تو وہ اپنی قیمت کے لئے سعی کرے گی اور وہ بمنزلہ آزاد کے ہے اور اسی طرح جب آدمی اپنے غلام سے کہے ”تو آزاد گردن والا ہے“ اور وہ اس کے قبول کر لے تو وہ بمنزلہ آزاد کے ہوگا۔ ان صورتوں میں سعایت (آزادی حاصل کرنے کے لئے کمائی یا اہتمام کرنا، آزادی حاصل ہو جانے کے بعد غلام کو لازم ہوتی ہے جبکہ پہلی قسم کے غلاموں کو حریت کے ثبوت سے قبل سعایت کو ناپڑتی ہے تاکہ وہ اس سعایت کے ذریعے آزادی تک پہنچیں یہ رائے امام ابو حنیفہؒ کی ہے اور اسی بنیاد پر مولیٰ اگر مکاتب کو مال کتابت سے بری کر دے اور مکاتب اس برائت کو قبول نہ کرے تو بھی وہ آزاد ہے اور مال کتابت ادا کرنا اسے لازم ہے کیونکہ بری کرنا بغیر قبول کے بھی صحیح ہوتا ہے الا یہ کہ اس چیز کو لوٹانے سے لوٹایا جاسکتا ہو اور عتق میں لوٹانے کا احتمال نہیں لہذا عتق کو لوٹایا نہیں جائے گا جبکہ مال لوٹانے سے لوٹ سکتا ہے لہذا غلام آزاد ہو جائے گا اور اس مال کی ادائیگی لازم ہوگی۔

○ اگر آدمی اپنی لونڈی سے یہ کہے کہ ”تو ہزار درہم کے عوض آزاد ہے“ لونڈی نے اس عوض کو قبول کیا۔ پھر اس کے ہاں لڑکپیدا ہوا اور کچھ عرصہ بعد خود مر گئی تو اب لڑکے کو اپنی ماں کے ذمہ ہزار درہم کے لئے سعایت کرنا لازم نہیں۔ کیونکہ وہ مطلق قبول عوض ہی سے آزاد ہو گئی تھی اور آزاد خاتون کا دین اسکے لڑکے کو لازم نہیں آتا۔

○ برابر ہے کہ مولیٰ ایک مقررہ عوض کے بدلے میں اپنے پورے غلام کو آزاد کرے۔ یا نصف کو۔ اگر نصف کو آزاد کیا اور اس نے مقررہ عوض کو قبول کر لیا تو یہ صحیح ہے۔ اب قبول عوض سے اس کا نصف تو آزاد ہو گیا باقی نصف کے لئے سعایت کرے گا جب ادا کر لے گا تو باقی ماندہ بھی دپورا، آزاد ہو جائے گا اور وہ اپنی نصف قیمت ادا کرنے سے پہلے اپنے تمام امور میں بمنزلہ مکاتب کے ہے۔ یہ قول امام

ابو حنیفہؒ کا ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق وہ پورا آزاد ہو جائے گا اور باقی نصف کے لئے اسے سعایت کرنا بھی لازم نہیں ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق متجزی (تقسیم ہو جانے والا) ہے اور بعض حصے کا عتق باقی حصے کے عتق اور اسے زمرہ آزاد شدگان میں شامل کرنے کو واجب کر دے گا لہذا سعایت (باقی نصف کی آزادی کے لئے اہتمام) کرنا اسے لازم ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک عتق متجزی نہیں لہذا ایک عوض کے مقابلے میں نصف کو آزاد کرنا پورے غلام کو آزاد کرنے کے مترادف ہے۔

○ امام محمدؒ نے کتاب الزیادات میں اس شخص کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ جو اپنے غلام سے کہے "تو آزاد ہے ہزار درہم کے عوض تو آزاد ہے سو دینار کے عوض" غلام نے کہا مجھے قبول ہے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اسے دونوں قسم کے اموال (درہم اور دینار) دینا لازم ہوگا۔ اور اسی طرح اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے "تجھے ہزار درہم کے عوض تین طلاقیں ہیں تجھے ایک صد دینار کے عوض تین طلاقیں ہیں" اس نے کہا مجھے قبول ہے تو دو قسم کے مال کے عوض اسے تین طلاقیں ہو جائیں گی۔ یہ امام محمدؒ کا قول ہے۔ اور مسئلہ طلاق میں امام ابو یوسفؒ کا خیال یہ ہے کہ آخری کلام میں جو مال مذکور ہے اس کے قبول کا اعتبار کیا جائے گا یعنی صرف سو دینار کے عوض اسے تین طلاقیں ہوں گی۔ امام کرخی کا کہنا ہے کہ عتق کے مسئلے میں بھی اسی طرح ہے اور اسکی وجہ یہ ہے کہ جب مولیٰ نے عوض کے بدلے میں عتق کو واجب کیا پھر ایک دوسرے عوض کے بدلے میں اسی عتق کو واجب کیا تو گویا پہلا ایجاب فسخ ہو گیا اور قبول کا تعلق ایجاب ثانی یا عوض ثانی کے ساتھ ہو گیا جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے۔ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کے مقابلے میں اعتاق یا طلاق مولیٰ اور غلام کی جانب سے ایک قسم کی تعلیق ہے اور تعلیق فسخ ہو جانے کا احتمال نہیں رکھتی۔ لہذا ثانی کا ایجاب اول کے فسخ ہو جانے پر مشتمل نہیں ہوگا۔ پس دونوں ایجاب صحیح ہوں گے اور قبول کا تعلق دونوں کے ساتھ ہوگا کیونکہ وہ دونوں کا جواب ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اب اسے دونوں قسم کا مال دینا لازم ہوگا بخلاف معاملہ بیع کے کیونکہ بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے لہذا اس میں ایجاب ثانی پہلے کے فسخ کو شامل ہوگا۔

○ اگر مولیٰ غلام کو اسی کے ہاتھ بیچ دے یا اس کا نفس اسی کو مقررہ عوض کے بدلے میں ہبہ کر دے تو مولیٰ اس بات کا مجاز ہے کہ عوض کو قبض کرنے سے پہلے بیچ دے کیونکہ وہ عوض ایسے سبب ملکیت کے ذریعے اس کا ملوک ہے جو اس کی ہلاکت سے بھی فسخ نہیں ہوتا لہذا اس میں میراث کی مانند قبضہ سے پہلے تصرف جائز ہوا۔ اور مولیٰ اس امر کا بھی مجاز ہے کہ غلام کو مال مؤجل کے عوض آزاد کرے ایسی صورت میں وہ مال غلام پر مؤجل دین ہوگا اور مولیٰ کو اس چیز کی بھی اجازت ہے کہ وہ غلام سے کوئی شے دست بدست خریدے اور اس میں ربانیہ (ادھار کا سود) نہ ہو کیونکہ ہمارے اصحاب (فقہاء حنیفہ) کی یہ اصل ہے کہ تمام دیون میں ان پر قبضہ سے پہلے تصرف روا نہیں کیونکہ اس کا مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے تاکہ وہ دین (قرض) کے بدلے دین سے افتراق نہ ہو جائے۔

○ غلام اگر مولیٰ کو اس مال کا ضامن مہیا کر دے جس پر اسے آزاد کیا گیا ہے تو یہ ضامن دینا جائز ہے کیونکہ غلام خود عوض کو فقط قبول کرنے سے آزاد ہو چکا ہے۔ اور آزاد آدمی کے قرضہ کی ضمانت دینا جائز ہے جیسا کہ دیگر تمام قرضہ جات کی ضمانت دینا جائز ہوتا ہے اور اگر غلام مر گیا تو اس کی ولایت (میراث) مولیٰ

کے لئے ہوگی کیونکہ وہ اس کی ملکیت پر آزاد ہوا اور مال غلام پر دین ہے کیونکہ یہ تخلیق اس کی جانب میں عقد معاوضہ ہے اور مولیٰ بغیر عوض وصول کئے اسے اپنی ملک سے (آزاد کرنے) پر راضی نہ تھا اور غلام نے اس عوض کو ادا کرنا قبول بھی کر لیا ہے۔

(واللہ عزوجل اعلم)

بدل کا بیان

یعنی اس چیز کا بیان کہ کس چیز کو بدل کہنا صحیح ہے اور کس کو نہیں؟ نیز بدل کہنے کے حکم اور اسکے فساد کا بیان۔ تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ بدل یا تو عین مال ہوگا یا "منفعت" یعنی خدمت ہوگی پھر بدل اگر عین ہے تو یا تو ایسا عین (معتن) ہوگا کہ اس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہوگا یا غیر عین ہوگا جس کی طرف اشارہ نہیں کیا جاسکتا ہوگا۔ تو بدل اگر عین (معتن) ہو تو غلام جب اسے قبول کرے گا آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ اس بدل کا غلام کی ملک میں نہ ہونا اس کے عوض ہوسکنے کو مانع نہیں کہ وہ معصوم متقوم اور معلوم مال ہے۔ پھر اگر اس عین کا مالک اجازت دے دے تو بعینہ وہی چیز مولیٰ کے سپرد کر دی جائے گی اور اگر مالک اس کی اجازت نہ دے تو غلام پر اس کی قیمت لازم ہوگی کیونکہ اس کا عوض قرار پانا صحیح ہو چکا ہے مگر چونکہ غیر کے حق کی وجہ سے اس کا سپرد کرنا مشکل ہے لہذا اس کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ قیمت پر بھی اعتناق جائز ہے جیسا کہ مالک اگر غلام سے کہے "میں نے تجھے تیری گردن کی قیمت یا اس ٹٹے کی قیمت پر آزاد کیا" اور غلام اس کو قبول کر لے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور اسی طرح بیع کے معاملے میں بھی عدم ملک صحت کو مانع نہیں حتیٰ کہ اگر آدمی کوئی چیز ایسے غلام کے بدلے میں خریدے جو دوسرے کا ملک ہے تو نفس عقد صحیح ہوگا مگر یہ کہ مالک اجازت نہ دے تو پھر یہ عقد فسخ ہو جائے گا کیونکہ قیمت پر اس کے واقع کرنے کی کوئی صورت نہیں کہ قیمت پر بیع، بیع فاسد ہے اور یہاں اعتناق فسخ نہیں ہوتا کیونکہ اعتناق قیمت پر بھی واقع ہو سکتا ہے جب قیمت پر اعتناق صحیح قرار پایا تو اس عوض کی قیمت واجب ہوگی جیسا کہ نکاح خلع اور مال کے بدلے طلاق میں ہوتا ہے۔

اور اگر بدل غیر عین ہو تو مستثنیٰ (مقررہ بدل) کی جنس نوع اور صفت اگر معلوم ہو جیسا کہ کیلی اور زنی چیزوں کی ہوتی ہے تو اس پر مستثنیٰ مقررہ بدل ہی لازم ہے اور اگر اس کی جنس اور نوع تو معلوم ہو مگر صفت معلوم نہ ہو جیسا کہ ہروی کپڑا، گھوڑا، غلام، لونڈی وغیرہ تو اس پر اوسط درجے کا مستثنیٰ لازم ہے اور جب غلام اس کی قیمت لائے تو مولیٰ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائیگا کیونکہ صفت کی جہالت ان معاملات میں بدل کے صحیح ہونے میں مانع نہیں جن میں بدل ایسی چیز کے عوض واجب ہو جو مال نہیں ہے جیسے مہر، خلع کا بدل اور قتل عمد میں صلح کا بدل اور اگر بدل مجہول الجنس ہو جیسا کہ فقط کپڑا، چوپایہ اور دار وغیرہ تو غلام پر اپنے نفس کی قیمت لازم ہے کیونکہ یہاں بہت زیادہ جہالت ہے لہذا اس مجہول الجنس کو بدل قرار دینا ہی فاسد ہو جائے گا۔ اور اس میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ جہالت جو قیمت کی جہالت پر زائد ہو وہ بدل کو بدل قرار دینے میں فساد کا موجب بنتی ہے جیسا کہ نکاح کے معاملے میں مہر مثل کی جہالت پر مزید جہالت اور اس میں کلام مہر میں کلام کی مانند ہے جس کا مفصل بیان کتاب النکاح میں ملے گا۔ وہاں یہ بات تھی کہ جب مقررہ مہر فاسد ہو گیا تو مہر مثل واجب ہوگا اور یہاں غلام کی قیمت واجب ہوگی۔ وہاں اصل واجب مہر مثل ہے کیونکہ بطنع (جنسی تمتع اٹھانے) کی قیمت ہے اور مہر مستثنیٰ کی طرف اسی

وقت جایا جاتا ہے جب اسے کسی قرار دینا صحیح بھی ہو اور جب اسے کسی قرار دینا فاسد ہو جائے تو پھر اصل واجب کی طرف رجوع کیا جائے گا اور یہاں اصل واجب غلام کی قیمت ہے کیونکہ مال کے بدلے میں غلام کی غلام کی جانب سے معاوضہ ہے اور معاوضہ کی بنیاد برابری پر ہے اور شے کی قیمت وہی ہوتی ہے جو اس شے کے برابر ہو۔ جب مقررہ بدل فاسد ہو گیا تو اصل عوض واجب ہو گیا اور وہ ہے غلام کے نفس کی قیمت اور اگر بدل منفعت یعنی اس کی خدمت کرنا ہو مثلاً مولیٰ اپنے غلام سے کہے کہ ”تو آزاد ہے اس شرط پر کہ تو میری ایک سال تک خدمت کرے“ اور غلام اس شرط کو قبول کرے تو قبول کرنے ہی آزاد ہو جائے گا اور خدمت اس پر لازم ہوگی جس میں اسے پکڑا جاسکے گا کیونکہ خدمت کا مستحق (مقررہ بدل) قرار پانا واجب صحیح ہو گیا تو اب یہ خدمت اس کو لازم ہوگی۔ جیسا کہ اگر اسے عین مال پر آزاد کرتا تو وہ اس کو لازم ہوتا۔ اگر مولیٰ خدمت لینے سے پہلے ہی مر گیا تو اب خدمت باطل ہو گئی کیونکہ غلام نے مولیٰ کی خدمت کرنے کو قبول کیا تھا اور مولیٰ مر گیا ہے البتہ اس کے ورثاء غلام سے اس کے نفس کی قیمت لے سکتے ہیں۔ اور اگر خدمت کرتے ہوئے سال کا کچھ حصہ گزر چکا ہو تو اب حتمی خدمت باقی ہے وہ خدمت لے سکتے ہیں۔ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا ہے امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ غلام نے اگر ابھی کوئی خدمت نہ کی ہو تو اس سے پوری خدمت کی قیمت لی جائے گی اور اگر کچھ خدمت کر چکا ہو تو بقیہ خدمت کی قیمت لی جائے گی۔ اور اسی طرح جب غلام سے کہے ”تو آزاد ہے اس شرط پر کہ تو میری چار سال خدمت کرے گا“ سال خدمت کرنے کے بعد مولیٰ مر گیا تو شیخین کے قول کے مطابق غلام پر اپنے نفس کی ۳ قیمت لازم ہوگی اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس پر تین سال خدمت کرنے کی قیمت لازم ہوگی اور اسی طرح ادائے خدمت سے پہلے اگر غلام مر جائے اور کچھ مال چھوڑ جائے تو شیخین کے نزدیک مولیٰ کو اس مال میں سے اس کے نفس (ذات) کی قیمت جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک خدمت کی قیمت ادا کی جائے گی۔ اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو آدمی اپنے غلام کو اسی کے ہاتھ ایک معین باندی کے عوض بیچے پھر اس باندی کا کوئی دوسرا حقدار نکل آئے تو شیخین کے قول کے مطابق مولیٰ غلام سے اس کی ذات کی قیمت وصول کرے گا اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق غلام سے باندی کی قیمت وصول کرے گا اور اسی طرح اس نوٹری کا کوئی دوسرا حقدار نہ بنے مگر اس میں عیب پایا جائے اور مولیٰ اس کو روکے تو بھی مسئلہ صورت مذکورہ کے مطابق ہوگا۔

ساری بحث کا خلاصہ یہ ہوا کہ مولیٰ جب عوض پر قبضہ کرے اور پھر وہ عوض کوئی دوسرا آدمی حقدار نکل آنے کی وجہ سے اس کے ہاتھ سے نکل جائے تو اب عوض اگر غیر عین ہو جیسا کہ گیلی یا ذری چیز یا سامان اور حیوان مثلاً ہروئی کپڑا اور گھوڑا یا غلام اور باندی وغیرہ تو عوض کے گیلی اور ذری ہونے کی صورت میں اسی کی مثل غلام پر واجب ہوگا اور اگر حیوان یعنی گھوڑا وغیرہ ہے تو اوسط درجے کا حیوان لازم ہوگا کیونکہ یہ عقد اس مال یا عوض پر واقع ہوا ہے جو غلام کے ذمہ واجب ہے اور مولیٰ نے جس پر قبضہ کیا تھا وہ وہی عوض ہے جو غلام کے ذمہ واجب تھا۔ جب اس مقبوض کا کوئی دوسرا آدمی حقدار ٹھہر گیا تو یہ قبضہ فسخ ہو گیا اور عقد سے جو چیز واجب ہوئی تھی یعنی عوض وہ علیٰ حالہ باقی رہا لہذا مولیٰ کو اس بات کا حق ہے کہ وہ اس عوض کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے اور اگر عقد ہذا میں عوض عین چیز ہو تو اس کا مستحق نکل آنے کی صورت

میں اگر وہ عین گیلی یا ورنہ فی چیز ہو تو اسی کی مثل غلام ادا کرے گا اور اگر وہ عین سامان یا حیوان ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مولیٰ غلام سے اس کی ذات کی قیمت وصول کرے گا اور امام محمدؒ فرماتے کہ اس سے اسی مستحق چیز جس کا کوئی دوسرا حقدار قرار پایا ہے کی قیمت وصول کرے گا۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ عوض میں کسی دوسرے کا حق ثابت ہونے سے عقد فسخ نہیں ہوتا کیونکہ اس طرح وہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتا لہذا اس عوض کا کوئی دوسرا حقدار بن گیا تو عقد بھر بھی عوض کو سونپ دینے کے لئے واجب کرنے والا باقی رہے گا۔ مگر عوض کو ادا کرنا جب مشکل ہو گیا تو مالک غلام سے اس عوض کی قیمت وصول کرے گا جیسا کہ خلع اور دیت (خون بہا) میں ہوتا ہے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ دو عوضوں میں سے ایک عوض (یعنی جس کا استحقاق نکل آیا ہے) کے حق میں تو یہ عقد فسخ ہو گیا کیونکہ یہ بات واضح

ہو گئی کہ یہ عقد اس عین پر واقع ہوا تھا جو کسی دوسرے کی ملک میں تھا اور اس طرح جائز نہ ہوا اور جب عقد اس کے حق میں فسخ ہو گیا تو غلام پر اس کا سپرد واجب نہ رہا لہذا اس پر اس کی قیمت بھی واجب نہ ہو گی اور ایک عوض کے حق میں عقد ہذا کا فسخ ہونا اس امر کا مقتضی تھا کہ دوسرے عوض یعنی غلام کی ذات کے حق میں بھی فسخ ہو جاتا مگر چونکہ اس کا اظہار غلام کی صورت میں مشکل ہے لہذا اس کا اظہار غلام کے معنی میں ہو سکا اور وہ معنی اس کی قیمت ہے۔ پس اس پر اپنی قیمت لازم ہو گی کیونکہ اس کی قیمت ہی اپنے عین کو لوٹانے کے قائم مقام ہے جیسا کہ کوئی آدمی اپنے غلام کو ایک لونڈی کے بدلے میں فروخت کر دے۔ پھر وہ لونڈی کو آزاد کر دے اور غلام مشتری کو سپرد کر دینے سے پہلے ہی مر جائے تو بائع پر غلام کی قیمت کا لوٹانا واجب ہوتا ہے نہ کہ لونڈی کی قیمت کا۔ اسی طرح یہاں ہو گا۔

پھر عیب کے بارے میں ہم نے جو اختلاف بیان کیا ہے تو وہ اس وقت ہے جب عیب فحش ہو کیونکہ فحش عیب (سخت عیب) اس معاملے میں بلا اختلاف عوض کے لوٹا دینے کو واجب کر دیتا ہے اور جب عیب فحش نہ ہو بلکہ ہلکا پھلکا عیب ہو تو شیخین کے نزدیک مولیٰ لوٹا سکتا ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک مولیٰ لوٹانے کا مجاز نہیں کیونکہ یہ عقد مال کا مبادلہ ہے ایسے مال کے بدلے میں جو حقیقہً مال نہیں یعنی عتیق تو یہ نکاح کے مشابہ ہوا اور نکاح کے معاملے میں عورت مہر کو رد نہیں کر سکتی سوائے مہر کے اندر فحش عیب کی صورت میں۔ اسی طرح یہاں مولیٰ رد نہیں کر سکتا۔ اگر کسی آدمی کا غلام کسی دوسرے آدمی سے یہ کہے کہ ”تو میری ذات کو میرے لئے میرے مولیٰ سے

مسائل ایک ہزار درہم کے عوض میں خرید“ پس اس نے اسے مولیٰ سے خرید لیا۔ اب دو صورتیں ہیں یا تو وکیل آدمی نے خریدتے وقت اس بات کو واضح کیا ہو گا کہ وہ غلام کو غلام ہی کے لئے خرید رہا ہے یا اس چیز کو واضح نہیں کیا ہو گا مگر اس چیز کو بیان کیا تو یہ شرائط جائز ہو گی اور وکیل کے اس چیز کو قبول کرنے کے ساتھ ہی غلام آزاد ہو جائے گا اور اسے ثمن دینے واجب ہوں گے کیونکہ وکیل نے وہی کام کیا ہے جس کا اسے وکیل بنایا گیا تھا لہذا اس کا نفاذ مؤکل پر ہو گا۔ الجامع الصغیر میں یہ مذکور ہے کہ مولیٰ وکیل سے ثمن کا مطالبہ کرے گا اور وکیل غلام سے پس اس حکم کو بیع کی مانند معاوضۃ المال بالمال کے حکم میں لیا گیا ہے کیونکہ اس قسم کے معاوضہ میں غلام کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں۔ اور کتاب الوکالۃ میں یوں مذکور ہے کہ مولیٰ ثمن کا مطالبہ غلام سے کرے گا نہ کہ وکیل سے۔ وہاں اسے نکاح، خلع، طلاق علی مال اور خون بہا کی مانند ”معاوضۃ المال بمالیس بمال“ دمال کا معاوضہ اس شے کے بدلے میں جو مال نہیں ہے، اعتبار کیا گیا ہے۔ اور اگر وکیل نے خریدتے وقت

غلام ہی کے لئے خرید کو واضح نہ کیا تو وہ اپنی ذات کے لئے خریدنے والا قرار پائے گا نہ کہ غلام کے لئے خریدنے والا کیونکہ وکیل نے جب اس چیز کو بیان نہ کیا تو مولیٰ غلام کی بیع پر راضی ہوا نہ کہ اس کے اعتناق پر۔ اور اگر ہم یہ کہیں کہ وہ نہ بتانے کی صورت میں بھی غلام ہی کے لئے خریدنے والا قرار پائے گا تو اس میں بائع پر اس کی مرضی کے بغیر ولایت کا اثبات ہوگا اور یہ چیز جائز نہیں۔ اور اسی طرح وکیل نے خریدتے وقت خرید کا مقصد بیان نہ کیا مگر اس ضمن میں جو غلام نے بتایا تھا، کمی بیشی کر دی یعنی ہزار کی جگہ ڈیڑھ ہزار میں خریدا تو وہ اپنی ذات کے لئے خریدنے والا قرار پائے گا۔ یہ مسئلہ تو اس وقت ہے جب غلام کسی آدمی کو وکیل کے طور پر اپنے آپ کو خریدنے کا حکم دے۔ اور جب کوئی آدمی کسی غلام سے یہ کہے کہ ”وہ اپنے آپ کو اپنے مولیٰ سے ہزار درہم کے عوض میں خریدے“ اور اس نے اپنے آپ کو ہزار درہم کے عوض خرید لیا۔ اب اگر اس نے اپنے آپ کو خریدتے وقت اس بات کو واضح کیا کہ وہ اپنی ذات کو آمر (غلام) محکم دینے والے کے لئے خرید رہا ہے تو وہ آمر ہی کا قرار پائے گا اور آزاد نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنی ذات کو آمر کے لئے خریدا ہے نہ کہ اپنی ذات کے لئے لہذا آمر ہی کیلئے شرائط واقع ہوگی اور وہ غلام نفس عقد کے ساتھ ہی اپنی ذات پر قابض ہوگا کیونکہ اس کی ذات اس کے ہاتھ میں ہے اور بائع کو اب اس بات کا حق نہیں ہوگا کہ وہ اسے روک رکھے کیونکہ وہ ضمن وصول کر چکا ہے کیونکہ وہ اسی کو سپرد کرنے والا ہو گیا جب اس نے ایسی چیز پر عقد کیا جو اس کے قبضہ میں ہے اور وہ اس کی ذات ہے۔ اب آمر اس میں کوئی عیب پائے تو اس عقد کو رد کر سکتا ہے لیکن یہ غلام ہی اس عقد کو رد کرے گا کیونکہ وہ وکیل ہے اور اس عقد کے حقوق عقد کرینوالے کی طرف ہی لوٹتے ہیں اور اگر غلام نے اپنی ذات کی خرید کو آمر کے لئے بیان نہ کیا اور اپنے مولیٰ سے کہا کہ ”تو مجھے میرے ہی ہاتھ ہزار درہم کے عوض فرو کر دے“ اس نے بیع دیا تو اب یہ اپنی ذات کا خود خریدار قرار پائے گا اور آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلام کو اسی غلام ہی کے ہاتھ بیعنا اعتناق کہلاتا ہے۔ اور اسی طرح آمر کے لئے خرید کو بیان نہ کرے مگر ضمن میں تبدیلی کر دے تو بھی اس کی اپنی ذات کی خرید اپنے لئے ہوگی اور وہ آزاد ہو جائے گا۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے ایک غلام سے کہا ”تو ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہے“ تو اس کے قبول کرنے سے پہلے اسے مولیٰ نے کہا ”تو سو دینار کے عوض آزاد ہے“ اب غلام نے اگر یوں کہا کہ ”میں نے ان دونوں مالوں کو قبول کیا“ تو وہ آزاد ہو جائے گا اور دونوں قسم کا مال (درہم اور دینار) دینا۔ بلا اختلاف اسے لازم ہوگا اور اگر اس نے ”قبلت“ کہہ کر قبول کو مبہم رکھا اور دونوں عوضوں میں سے کسی ایک کو یا دونوں کو بیان نہ کیا تو امام محمد کے قول میں اسی طرح دونوں لازم ہوں گے اور اسی طرح اگر کسی آدمی نے اپنی بیوی سے کہا تجھے ایک ہزار درہم کے عوض تین طلاقیں ہیں تجھے ایک صد دینار کے عوض تین طلاقیں ہیں“ اگر جواب میں اس سے وضع طور پر دونوں قسم کے اموال کو قبول کیا تو بلا اختلاف دونوں مالوں کے عوض اسے تین طلاقیں پڑ جائیں گی اور اگر اس نے قبول میں ابہام رکھا یعنی صرف ”قبلت“ کہا تو بھی امام محمد کے نزدیک دونوں قسم کے اموال کے بدلے میں اسے تین طلاقیں پڑیں گی۔ اور امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں صورتوں میں آخر کلام پر قبول کا اطلاق ہوگا۔ اور اس سلسلے میں ان کی دلیل یہ ہے کہ غلام یا عورت نے ایجاب ثانی کے بعد ”قبلت“ کا لفظ کہا ہے لہذا اس کا تعلق ایجاب ثانی (دوسرے معاوضہ) سے ہوگا دوسرے یہ کہ جب مولیٰ یا خاوند نے ایک عوض کے بعد دوسرا عوض شرط ٹھہرایا تو دوسرا عوض پہلے عوض کے نسخ کو شامل ہے جیسا کہ عقد بیع میں ہوتا

ہے لہذا بیع کی طرح قبول کا تعلق عوض ثانی سے ہوگا اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مال کے بدلے میں اعتاق و طلاق اور بیع کے درمیان فرق ہے۔ وہ یہ کہ مال کے عوض میں اعتاق (آزاد کرنا) اور طلاق مولیٰ اور خاوند کی جانب سے ایک قسم تعلیق ہے اور تعلیق فسخ کا احتمال نہیں رکھتی پس ایجاب ثانی ایجاب اول کے رفع کو لازم نہیں کرے گا بخلاف بیع کے۔ کیونکہ بیع رفع (اٹھ جانے) اور فسخ کا احتمال رکھتی ہے پس عوض ثانی پہلے عوض کے ارتفاع کو واجب کر دے گا۔ یہ مذکورہ تفصیل تو اس وقت ہے جب دونوں مالوں کو قبول کرے یا قبول میں ابہام رکھے۔ مگر جب ایک ہی قسم کے مال کو قبول کرے یا اس طور کہ کہے ”میں گدراہم یا دیناروں کے عوض اس عقد کو قبول کیا“ تو قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے کہ وہ آزاد نہ ہوگا اور وجہ یہ بیان کی ہے کہ مولیٰ اسے کہہ سکتا ہے کہ میں نے تمہیں دونوں قسم کے اموال کے بدلے آزاد کیا تھا۔ لہذا اس شک کی بنا پر ایک عوض کو قبول کرنے سے آزاد نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف نے کتاب الامالی میں ذکر کیا ہے کہ وہ آزاد ہو جائے گا اور ان کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے دو مختلف عوض واجب کئے تھے پس غلام کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ ان میں سے جس کو چاہے قبول کرے۔

○ اگر مولیٰ نے غلام سے کہا ”تو آزاد ہے ہزار درہم کے عوض یا سودینار کے عوض“ اگر اس نے ایک معین مال کو قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے گا مثلاً یوں کہا کہ میں نے درہم کے بدلے حریت کو قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے کیوں کہ مولیٰ نے اس کو دونوں میں سے ایک ہی مال کے عوض آزاد کیا تھا اور اگر ایک مال کو غیر معین طور پر قبول کیا تو بھی وجود شرط کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا اور اسے ایک قسم کا مال دینا لازم ہوگا اور اس بات کی وضاحت کہ اس نے کونسی قسم کا مال قبول کیا تھا، غلام پر منحصر ہے۔ جیسا کہ جب یوں کہے ”فلاں کے لئے مجھ پر ہزار درہم یا سودینا لکنا واجب ہے تو ایک قسم مال اس پر لازم ہوتا ہے اور اس ایک کی وضاحت اسی کے ذمہ ہے اور اسی طرح اگر غلام نے کہا ”میں نے دونوں مالوں کے عوض (اپنی آزادی کو) قبول کیا تو بلاشبہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ دونوں کے قبول کرنے میں ایک کا قبول کرنا یقینی ہے۔ پس جب عتق کی شرط پائی گئی تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اسے ایک قسم کا مال دینا لازم ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اسے ایک ہی مال کے بدلے آزاد کیا تھا لہذا ایک سے رائد مال اسے دینا لازم نہ ہوگا اور ان دونوں مالوں میں سے ایک کو اختیار کرنا غلام کی مرضی پر منحصر ہے۔ اور اسی طرح غلام اگر فقط ”قبلت“ (میں نے قبول کیا) کہے اور مال کو ساتھ ذکر نہ کرے تو بھی آزاد ہو جائے گا اور اسے ایک قسم کا مال دینا لازم ہوگا۔ اور دونوں مالوں میں سے ایک کی تعیین کرنا اسی کے ذمہ ہے کیونکہ اس کا قبلت کہنا ایجاب (عوض واجب) کا جواب بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اس کا اس طرح کہنا گویا یوں ہو گیا کہ اس نے کہا ”قبلت باحد ہما“ یعنی میں نے ایک مال کے عوض حریت کو قبول کیا اور تعیین نہ کی یا دونوں کے عوض میں نے حریت کو قبول کیا تو اس وقت وہ آزاد ہو جاتا ہے اور تعیین کا اختیار اسی کو ہوتا ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور اسی مسئلہ کی مانند یہ بھی ہے کہ جب آدمی اپنی بیوی سے کہے ”تجھے ہزار درہم یا سودینار کے عوض طلاق ہے“ اور وہ ایک معین یا ایک غیر معین یا دونوں مالوں کے عوض قبول میں ابہام رکھے اور اسی طرح یہ صورت ہے کہ آدمی نے اپنے غلام سے کہا ”تو ایک ہزار درہم یا دو ہزار درہم کے عوض آزاد ہے“۔ مگر اتنا فرق ہے کہ یہاں جب وہ دونوں مالوں کے عوض آزادی کو قبول کرے گا تو صرف ہزار درہم ہی کے عوض آزاد

ہوگا دونوں مالوں میں سے ایک کی تعیین کا اسے اختیار نہیں دیا جائے گا۔ کیونکہ دونوں عوضوں کی جنس ایک ہے اور جنس واحد میں زیادہ اور کم عوض میں اختیار دینا مفید نہیں کیونکہ ظاہر ہے وہ کم ہی کو اختیار کرے گا بخلاف پہلی صورت کے کیونکہ وہاں دونوں عوضوں کی جنس مختلف تھی اور ان کے درمیان اختیار دینا مفید بھی تھا۔ یہ مذکورہ تمام تفصیل اس وقت کے لئے ہے جب مولیٰ عتیق کو متعین غلام کی طرف منسوب کرے۔ اور اگر عتیق کو مجہول غلام کی طرف منسوب کرے اور اپنے دو غلاموں سے یوں کہے ”تم دونوں میں سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہے“ تو ان دونوں میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا جب تک کہ دونوں قبول نہ کریں حتیٰ کہ اگر ایک نے قبول کیا اور دوسرے نے نہ کیا تو قبول کرنے والا آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ کا لفظ ”احد کما“ (تم دونوں میں سے ایک) کہنا جس طرح قبول کرنے والے پر واقع ہوتا ہے اسی طرح قبول نہ کرنے والے پر واقع ہوتا ہے تو یہ بات جائز ہے کہ مولیٰ اس قول سے نہ قبول کرنے والے کی نیت کر لے کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ کہے اس قول سے میری مراد نہ قبول کرنے والا تھا تو اگر ہم قبول کنندہ کے عتیق کا حکم لگائیں تو اس میں شک کے ساتھ عتیق کا اثبات ہوگا۔ اور شک کے ساتھ عتیق ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر ہر ایک پانچ سو درہم کے عوض آزادی قبول کرے تو بھی کوئی آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ نے ایک کو ہزار درہم کے عوض آزاد کیا تھا نہ کہ پانچ سو کے عوض اور اگر ہر ایک ہزار درہم کے عوض آزادی قبول کرے اور ہر ایک یوں کہے کہ ”میں نے ہزار درہم کے عوض قبول کیا“ یا فقط قبلت میں نے قبول کیا، کہے اور ہزار کا ذکر نہ کرے یا دونوں نے کہا ”قبلت“ یعنی ہم نے قبول کیا اور ہزار کا نام نہ لیا تو ان دونوں میں سے ایک ہزار کے عوض آزاد ہو جائے گا کیونکہ عتیق کی شرط پائی گئی اور وہ تھی ہر غلام کا ہزار درہم کو قبول کرنا۔ اب مولیٰ سے کہا جائے گا کہ تو ان دونوں میں سے ایک میں عتیق کو اختیار کر۔ کیونکہ اسی نے عتیق کو مجمل رکھا تھا لہذا اس کا بیان وہی کرے گا پس مولیٰ جس غلام کو اختیار کرے گا وہ آزاد ہو جائے گا۔ اور اسے ہزار درہم دینا لازم ہوگا۔ اور اگر مولیٰ ایک کی وضاحت کرنے سے پہلے ہی مر جائے تو دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا نصف پانچ صد درہم کے عوض آزاد ہو جائے گا اور باقی اپنی نصف قیمت کے لئے سعایت کرے گا۔ کیونکہ جب وضاحت سے پہلے مولیٰ مر گیا اور دونوں غلاموں میں سے ایک کی گردن کا عتیق شائع ہو گیا تو ایک کا عتیق دونوں پر نصف نصف تقسیم ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے دو غلاموں سے کہا ”تم دونوں میں سے ایک ہزار کے عوض آزاد ہے“ اور دونوں نے قبول کر لیا مولیٰ نے ان سے پھر کہا ”تم میں سے ایک ہزار درہم کے بدلے آزاد ہے“ یا کہا ”تم میں سے ایک بغیر کسی عوض کے آزاد ہے“ تو دوسری مرتبہ یہ کہنا لغو ہے کیونکہ جب انہوں نے ایجاب اول کے بدلے میں عتیق کو قبول کر لیا اور ایک میں عتیق نازل ہو چکا کیونکہ نزول عتیق کی شرط پائی گئی اور وہ تھی ان دونوں کا قبول کرنا۔ تو ایجاب ثانی آزاد اور غلام دونوں پر واقع ہوگا اور یہ صحیح ہیں۔ ہاں اگر انہوں نے ایجاب اول کو قبول نہ کیا ہو اور پھر اس نے کہا ہو کہ ”تم میں سے ایک بغیر کسی عوض کے آزاد ہے“ تو جملہ ثانی سے ایک بغیر کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا کیونکہ جب انہوں نے ایجاب اول کو قبول ہی نہ کیا تو ایجاب اول سے عتیق نازل نہ ہوا۔ پس ایجاب ثانی صحیح ہو گیا اور وہ دونوں میں سے ایک پر غیر معین طور پر عتیق کا نفاذ ہے۔ پس مولیٰ سے کہا جائے گا کہ وہ جملہ ثانی کو ایک غلام کی طرف پھیرے جب وہ ایک

معین کی طرف پھیر دے گا تو وہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا رہا دوسرا غلام تو اگر اس نے بدل کو اس مجلس میں قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے گا ورنہ نہیں کیونکہ پہلا ایجاب صحیح تھا کہ دو غلاموں کے درمیان تھا اور عتق قبولیت کی شرط کے ساتھ معلق تھا اور وہ شرط پائی گئی۔

اشکال اس میں ایک قسم کا اشکال ہے وہ یہ کہ ایک کی آزادی کے وجوب کی شرط دونوں کا قبول کرنا ہے مگر یہاں صرف ایک آدمی کا قبول پایا گیا ہے۔ چاہیے تو یہ تھا کہ دوسرا غلام آزاد نہ ہوتا۔

جواب اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ دراصل ایجاب کی نسبت ایک ہی غلام کی طرف تھی کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ اس نے کہا تھا ”احد کما حصر“ (تم میں سے ایک آزاد ہے) اور یہاں ایک کا قبول پایا گیا۔ مگر یہ کہ ایک کا عتق نافذ نہیں تھا اور اس کا عتق دونوں کے قبول کرنے پر موقوف تھا کیونکہ اس بات کا احتمال تھا کہ اس نے دوسرے کا ارادہ کیا ہو جب مولیٰ نے حق تخیر میں ایک کو معین کر دیا تو معلوم ہو گیا کہ مولیٰ نے ایجاب اول کے ساتھ اس کا ارادہ نہیں کیا تھا کیونکہ آزاد کنندہ کی طرف سے مطلق عتق سے کسی کا تصور نہیں کیا جاسکتا تھا پس اب قبول کے لئے دوسرا متعین ہو گیا اور جب قبول پایا گیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر مولیٰ کی طرف سے وضاحت سے قبل ہی دونوں غلام قبول کر لیں تو دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ایجاب اول کے ذریعے عتق نازل نہیں ہوا تھا کیونکہ وہ قبول کی شرط کے ساتھ معلق تھا لہذا وہ شرط کے پائے جانے سے پہلے نازل نہیں ہو سکتا۔ جب ایجاب اول سے عتق نازل نہ ہوا تو ایجاب ثانی صحیح ہوگا۔ جب ایجاب ثانی کو دونوں نے قبول کر لیا تو دونوں کا عتق یقینی ہو گیا۔ کیونکہ ایجاب اول کے ذریعے دونوں میں سے جس کا بھی ارادہ کیا جائے وہ تو قبول کے ذریعے آزاد ہو گیا اور ایجاب ثانی سے جس کا ارادہ کیا جائے وہ بغیر قبول کے آزاد ہو گیا کیونکہ ایجاب ثانی بغیر بدل کے عتق ہے۔ پس دونوں کا عتق یقینی ہو گیا مگر ایک کا عتق ایجاب اول اور دوسرے کا عتق ایجاب ثانی کے ذریعے اور دونوں پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ ایک غلام اگرچہ ایجاب بالبدل کے ساتھ آزاد ہوا ہے مگر وہ مجہول ہے اور مجہول آدمی پر مال واجب کرنے کا فیصلہ کرنا مشکل ہے جیسا کہ اگر دو آدمی کسی میسرے آدمی سے یہ کہیں کہ ہم میں سے ایک کے ذمہ تمہارا ہزار درہم ہے تو اس اقرار سے دونوں پر کوئی چیز لازم نہیں آتی کیونکہ جس کے خلاف ہزار کی ڈگری ہونی ہے وہ مجہول ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے اور اگر دونوں نے تو قبول نہ کیا لیکن دونوں میں سے ایک نے قبول کر لیا تو ایک ہی آزاد ہوگا کیونکہ ایک سے عتق کی شرط پائی گئی اور وہ اس صورت میں بوجہ مذکور ایک کا قبول کرنا ہے۔ پھر مولیٰ اگر پھر دسے لفظ ثانی کو قبول نہ کرنے والے کی طرف تو وہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہوگا اور قبول کرنے والا ہزار درہم کے بدلے آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ نے لفظ ثانی کو قبول کنندہ کی طرف پھر دیا تو قبول کنندہ بغیر کسی بدل کے آزاد ہوگا اور غیر قبول کنندہ لفظ اول کے ذریعے ہزار کے عوض آزاد ہوگا بشرطیکہ مجلس علم میں اس نے قبول کیا ہو۔ کیونکہ ان دونوں میں سے قبول کنندہ ایجاب اول کے ذریعے آزاد ہوگا اور وہ بدل کے ساتھ ایجاب ہے لہذا بدل کے ساتھ آزاد ہوگا اور نہ قبول کرنے والا ایجاب ثانی کے ساتھ آزاد ہوگا اور وہ بغیر بدل کے ایجاب ہے لہذا وہ بغیر بدل کے آزاد ہوگا۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے دو غلاموں سے کہا ”تم میں سے ایک بغیر کسی عوض کے آزاد ہے“ پھر کہا ”تم میں سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہے“ تو دوسرا کلام لغو ہے کیونکہ دونوں غلاموں میں سے ایک تو ایجاب اول کے ذریعے آزاد ہو گیا اور اب کلام ثانی چونکہ آزاد اور غلام دونوں پر واقع ہوا لہذا کلام ہی باطل ہو گا۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے دو غلاموں سے کہا ”تم میں سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد ہے“ ان دونوں کے قبول کرنے سے پہلے ہی پھر کہا ”تم میں سے ایک سو دینار کے عوض آزاد ہے“ تو ان دونوں میں سے ہر ایک نے عتق کو ایک ایک مال کے عوض قبول کیا یا ایک نے عتق کو دونوں مالوں کے عوض قبول کیا اور دوسرے نے قبول ہی نہ کیا یا ایک نے دونوں مالوں کے عوض قبول کیا اور دوسرے نے ایک مال کے عوض قبول کیا تو دونوں میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہو گا کیونکہ مولیٰ کو اس بات کا حق ہے کہ وہ دونوں مالوں کو ایک غلام پر جمع کر دے اور اس سے کہے ”میں نے تیرا دونوں مالوں کے عوض ارادہ کیا تھا“ یا یہ کہے کہ ”میری مراد تیرے سوا دوسرے سے تھی“ پس شک کے ساتھ عتق ثابت نہ ہو گا۔ اگر دونوں غلام ہر دو مال کو قبول کر لیں یا ہر ایک کہے: ”قبلت بالمالین“ (میں نے دونوں مالوں کے بدلے عتق کو قبول کیا) یا دونوں اکٹھے کہیں ”قد قبلنا“ (ہم نے قبول کیا) اب مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا اور اس سے کہا جائے گا کہ اگر تو دونوں جملوں کو ایک کی طرف پھیرتا ہے تو دونوں مال ایک پر جمع ہوں گے اور وہ بعض دونوں مال آزاد ہو جائے گا اور دوسرا غلام بدستور غلام رہے گا اور اگر تو (مولیٰ) ایک نقطہ ایجاب کو ایک غلام کی طرف اور دوسرے لفظ کو دوسرے غلام کی طرف پھیرتا ہے تو ان میں سے ایک ہزار درہم کے عوض اور دوسرا سو دینار کے عوض آزاد ہو گا۔ کیونکہ دونوں ایجاب صحیح واقع ہوئے تھے۔ پہلے کے صحیح ہونے میں تو کوئی شک نہیں اسی طرح دوسرا بھی کیونکہ پہلے ایجاب کے ساتھ قبول متصل نہیں ہوا تھا۔ اور اس میں عتق قبول کے ساتھ معلق تھا اور ایجاب ثانی میں بھی پہلے کی طرح عتق ایک غلام کی طرف منسوب ہے لہذا یہ بھی صحیح ہو گا اور حجب ایجاب ثانی صحیح ہو گیا تو اس امر کا احتمال ہے کہ اس نے اس ایجاب کے ذریعے اس غلام کا ارادہ کیا ہو جس کا ایجاب اول کے ذریعے ارادہ کیا تھا اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس نے اس سے دوسرے غلام کا ارادہ کیا ہو۔ اسی لئے مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا۔ اگر اپنی مراد کو بیان کرنے سے پہلے ہی مولیٰ مر گیا تو ہر غلام کا میں چوتھائی (۲/۴) حصہ ہر دو مال کے نصف کے عوض آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ ان دونوں میں سے ایک تو یقیناً آزاد ہے کیونکہ ایجاب ثانی سے مولیٰ کا ارادہ اس غلام سے نہیں ہو سکتا جس کا ایجاب اول کے ذریعے ارادہ کر چکا تھا۔ پس دو کلاموں سے دو عتق ثابت ہوئے یعنی ہر کلام سے ایک عتق اور اگر مولیٰ نے کلام ثانی سے بھی بعینہ اسی غلام کا ارادہ کیا جس کا کلام اول سے ارادہ کیا تھا تو دو کلاموں سے ایک ہی عتق ثابت ہوا تو حجب ایک عتق یقین کے ساتھ ثابت ہو گیا اور دوسرا عتق ایک حال میں ثابت ہوا اور ایک حال میں ثابت نہ ہوا تو دوسرا عتق نصف بجائے گا پس ایک پورا عتق اور دوسرا نصف عتق دونوں مالوں کے عوض ثابت ہو گئے اور دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک کمال عتق کا دوسرے سے زیادہ حصہ نہیں لے گا (ڈیڑھ) عتق دونوں میں تقسیم ہو گا اور ہر ایک کے حصے میں ۳/۴ حصہ آئے گا دونوں مالوں کے نصف کے عوض میں۔ اور ہر ایک اپنی قیمت کے ۱/۴ حصہ کے لئے سعایت کرے گا۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے معین غلام سے کہا ”تو ہزار درہم کے عوض آزاد ہے“ پھر اس کے قبول کرنے سے پہلے ہی مولیٰ نے اس کے ساتھ ایک اور غلام ملائے ہوئے کہا ”تم دونوں میں سے ایک سو دینار کے عوض آزاد ہے“ اور ان دونوں نے کہا ”ہم نے قبول کیا“ تو مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا چاہے تو دونوں کلاموں کو معین کی طرف پھیر دے اس صورت میں وہ دونوں مالوں کے بدلے آزاد ہو جائے گا اور چاہے تو ایک کلام کو ایک غلام کی طرف اور دوسرے کلام کو دوسرے غلام کی طرف پھیر دے۔ اس صورت میں معین غلام ہزار درہم کے بدلے اور دوسرا غلام سو دینار کے عوض آزاد ہو گا۔ کیونکہ دونوں ایجاب جیسا کہ اوپر عرض کیا گیا صحیح واقع ہوئے ہیں اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ کلام ثانی سے بھی مولیٰ نے معین ہی کا ارادہ کیا ہو اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس نے کلام ثانی سے غیر معین کا ارادہ کیا ہو لہذا اس سے کہا جائے گا کہ تو اپنی مراد کو بیان کر اور اس کے بیان کے مطابق حکم لگایا جائے گا اور اگر مولیٰ اپنی مراد بیان کرنے سے پہلے ہی مرگیا تو معین غلام تمام کا تمام آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ دونوں ایجابوں کے تحت داخل تھا۔ ایجاب اقل میں اس کے داخل ہو جانے کا تو کوئی شک ہی نہیں کیونکہ مولیٰ نے اس کو خاص اور معین کیا تھا لہذا کوئی دوسرا اس میں اس کا شریک نہ ہو گا رہا ایجاب ثانی تو اس میں بھی مولیٰ کا ”احد کما“ کہنا دونوں غلاموں میں سے ہر ایک پر برابر کا واقع ہوتا ہے جب اس نے دونوں ایجابوں کو قبول کر لیا اور اس کے عتق کی شرط پائی گئی تو وہ آزاد ہو جائے گا اور ایک ہزار درہم اور پچاس دینار دینا لازم ہوں گے۔ ہزار تو اس لئے کہ اس میں اس کا کوئی شریک نہ تھا اور پچاس دینار اس لئے کہ ایک حال میں اسے سو دینار لازم ہوتے ہیں اور ایک حال میں کوئی چیز لازم نہیں ہوتی جبکہ لفظ ثانی سے مولیٰ نے اس کے غیر کا ارادہ کیا ہو۔ پس سو دینار نصف ہوں گے اور پچاس دینار اسے لازم ہوں گے۔ باقی رہا غیر معین غلام تو اس کا نصف حصہ سو دینار کے نصف (پچاس) کے بدلے آزاد ہو گا۔ کیونکہ وہ ایک حال میں آزاد ٹھہرتا ہے اور ایک حال میں آزاد نہیں ٹھہرتا کیونکہ ایجاب ثانی سے اگر اسی کا ارادہ کیا گیا ہو تو وہ سو دینار کے عوض پورا آزاد ہو گا اور اگر اس کا ارادہ نہ کیا گیا تو وہ بالکل آزاد نہ ہو گا اور اس پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ پس وہ ایک حال میں آزاد اور ایک حال میں غیر آزاد قرار پاتا ہے لہذا دونوں حالوں کا اعتبار کرتے ہوئے اس کا نصف، سو دینار کے نصف (پچاس) کے بدلے آزاد ہو جائے گا۔ یہ ساری تفصیل اس وقت کے لئے ہے جب معین اور غیر معین کی پہچان ہو۔ جب معین اور غیر معین کی پہچان نہ ہو اور ان دونوں میں سے ہر ایک کہے کہ میں معین ہوں تو ہر ایک کا سہ حصہ بعض دونوں مالوں کے نصف کے آزاد ہو جائے گا اور وہ ہزار درہم کا نصف اور سو دینار کا نصف ہے وجہ یہ ہے کہ دونوں تعین کے معاملے میں برابر ہیں اور ادھر جو عتق ثابت ہوا ہے وہ ڈیڑھ عتق ہے لہذا ہر ایک کے حصے میں عتق کی تین چوتھائی آئے گی اور اپنی قیمت کی چوتھائی کے ادا کرنے کا اہتمام کرے گا۔

○ اگر ایک آدمی نے اپنے دو غلاموں سے کہا ”تم میں سے ایک ہزار درہم کے عوض اور دوسرا پانچ سو درہم کے عوض آزاد ہے“ اب اگر دونوں نے کہا ہم نے قبول کیا یا ہر ایک نے کہا کہ میں نے دونوں مالوں کے بدلے قبول کیا یا دونوں میں سے ہر ایک نے کہا میں نے دونوں مالوں میں سے زیادہ کے عوض کیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے اور ہر ایک کو پانچ صد درہم دینا لازم ہو گا دونوں کا آزاد ہونا تو اس وجہ سے ہے کہ دونوں

ایجاب صحیح واقع ہوئے تھے اس لئے کہ ہر ایک دو غلاموں کے درمیان تھا اور ایجاب ثنائی سے وہ غلام مراد نہیں تھا جو ایجاب اول سے تھا جب دونوں نے قبول کر لیا تو دونوں میں نزول عتق کی شرط پائی گئی اور مولیٰ کا حق اختیار ختم ہو گیا۔ لہذا دونوں آزاد ہو جائیں گے اور ہر ایک پر پانچ سو درہم اس لئے ہیں کہ ان میں سے ایک کی آزادی ہزار کے بدلے اور دوسرے کی پانچ سو کے بدلے ہے۔ لیکن ہم یہ نہیں جان سکتے کہ ہزار کس پر ہے اور پانچ سو کس پر ہیں۔ البتہ یہ بات یقینی ہے کہ ہر ایک پر پانچ سو درہم ضرور ہیں۔ ایک پر ہزار لازم کرنے میں شک ہے اور دونوں پر پانچ پانچ صد لازم کرنے میں کوئی شک نہیں لہذا یعنی صورت واجب ہوگی اور شکوک صورت واجب نہ ہوگی۔ جیسا کہ دو آدمی کسی تیسرے آدمی سے یہ کہیں کہ "تیرے لئے ہم میں سے ایک پر ہزار اور دوسرے پر پانچ صد درہم لازم ہیں" تو ہر ایک سے پانچ سو کا ہی مطالبہ کیا جائے گا۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔ اور اگر ایک غلام دونوں مالوں میں سے اقل کے بدلے اور دوسرا اکثر مال کے بدلے قبول کرے تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا جس نے عتق کو اکثر مال کے بدلے قبول کیا ہو کیونکہ وہ غلام دو حال سے خالی نہیں یا تو مولیٰ نے ایجاب بالاقول کے ساتھ اس کا ارادہ کیا ہو گا یا ایجاب بالاکثر کے ساتھ تو اس کے عتق (آزادی) کا ہمیں یقین ہو گیا۔ پھر یہ کہ اکثر مال میں کم مقدار اور زیادہ دونوں ہیں لہذا اس پر پانچ سو درہم لازم ہوں گے گویا کہ اس نے کہا میں نے دونوں مالوں کے عوض قبول کیا تو اس پر اقل مال لازم ہو گا اور وہ ہے پانچ سو درہم اور آزادی کے بعد یہ صورت یوں ہو گئی کہ گویا اس نے کہا تیرے واسطے مجھ پر ہزار درہم یا پانچ سو ہے اور بالفرض اگر یہ بات کہتا تو اسے اقل مال لازم آتا اسی طرح یہاں ہے اور اگر دونوں میں ہر ایک اقل مال کے بدلے عتق کو قبول کرے تو کوئی بھی آزاد نہ ہو گا اس لئے کہ مولیٰ کی حجت منقطع نہیں ہوتی کیونکہ وہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے تمہیں اس مال کے بدلے میں آزاد نہیں کیا بخلاف اس صورت کے کہ ایک غلام اکثر مال کے بدلے میں عتق قبول کرے کیونکہ اقل اکثر میں داخل ہوتا ہے۔

○ اگر آدمی اپنے دو غلاموں سے کہے "تم میں سے ایک ہزار کے عوض اور دوسرا دو ہزار کے عوض آزاد ہے" اگر دونوں نے قبول کر لیا یوں کہ ہر ایک نے کہا میں نے دونوں مالوں کے بدلے عتق کو قبول کیا یا دونوں نے کہا کہ ہم نے قبول کیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ دونوں کے عتق کی شرط پائی گئی اور ہر ایک پر ہزار لازم ہو گا کیونکہ مولیٰ نے ایک کو ہزار کے عوض اور دوسرے کو دو ہزار کے عوض آزاد کیا تھا تو ہر ایک پر ایک ہزار کے وجوب کا یقین ہو گیا جیسا کہ دو آدمیوں نے کسی تیسرے آدمی سے کہا "تیرے لیے ہم میں سے ایک پر ہزار اور دوسرے پر دو ہزار لازم ہے" تو ہر ایک کو ہزار دینا لازم آتا ہے کیونکہ ہزار یقینی ہے اسی طرح یہ صورت ہے۔ اور اگر ایک غلام نے دونوں مالوں کو قبول کر لیا یا کہا میں نے قبول کیا یا اکثر مال کے عوض قبول کیا مثلاً کہے میں نے دونوں مالوں کے بدلے (عتق) قبول کیا یا کہے میں نے دو ہزار کے عوض قبول کیا تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ عتق کی شرط پائی گئی اور وہ ہے قبول۔ البتہ جب اس نے دونوں مالوں کے عوض قبول کیا یا کہا میں نے قبول کیا تو اس میں کوئی شک نہیں اور اسی طرح جب اس نے دونوں مالوں میں سے اکثر مال کے عوض قبول کیا تو عتق میں کوئی شک نہ رہا کیونکہ یقین کے ساتھ مشروط قبول پایا گیا پس وہ

آزاد ہو جائے گا اور کہا گیا ہے کہ یہ بات صاحبین کے قول پر قیاس ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے قول پر قیاس کریں تو چاہیے کہ وہ غلام آزاد نہ ہو وہ ہزار اور دو ہزار کی شہادت کے مسئلے پر قیاس ہے مگر صحیح یہی ہے کہ وہ بلا اختلاف آزاد ہو جائے گا اور جب وہ آزاد ہو گیا تو ہزار درہم اس پر لازم ہو گا کیونکہ واجب ایک مال کا دنیا ہے اور دونوں مالوں میں سے ایک اقل اور دوسرا اکثر ہے اور جنس میں دونوں ایک ہیں تو وجوب کے لئے اقل مال کو متعین کیا جائے گا اور غلام کو اقل اور اکثر میں اختیار کا حق نہیں دیا جائے گا کیونکہ یہ اختیار غیر مفید ہے اس وجہ سے کہ اگر اسے اختیار دیا جائے تو بھی وہ اقل ہی کو اختیار کرے گا۔ اور مذکورہ صورت میں اگر ایک غلام نے ہزار کے عوض عتق کو قبول کیا تو وہ آزاد نہ ہو گا کیونکہ مولیٰ کو اس بات کا حق ہے کہ وہ عتق کو دوسرے کی طرف پھیر دے۔ جیسا کہ جب وہ کہے تم دونوں میں سے ایک دو ہزار کے عوض آزاد ہے پھر ان میں سے ایک قبول کرے تو وہ عتق کو دوسرے کی طرف پھیر سکتا ہے۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے دو غلاموں سے کہا ”تم میں سے ایک ہزار کے عوض اور ایک سو دینار کے عوض آزاد ہے“ اور دونوں نے قبول کر لیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ عتق کی شرط پائی گئی اور دونوں پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی کیونکہ مقضیٰ علیہ (جس پر ڈگری ہو) مجہول ہے اس لئے کہ پتہ نہیں چلتا کہ دونوں میں سے کس غلام پر ہزار لازم ہے اور کس پر سو دینار لازم ہیں۔ جیسا کہ دو آدمی اگر کسی تیسرے آدمی سے کہیں ”تیرے لیے ہم میں سے ایک پر ہزار اور دوسرے پر سو دینار لازم ہے“ تو کسی پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی اسی طرح یہاں ہے اور اسی طرح طلاق کے مسئلے میں ہوتا ہے جب کہ خاوند اپنی دو بیویوں سے کہا ”تم میں سے ایک کو ہزار کے بدلے اور دوسری کو سو دینار کے بدلے طلاق ہے“ اب اگر دونوں قبول کر لیں تو دونوں پر طلاق بائنہ واقع ہو جائے گی اور کسی پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ اور اگر دونوں غلاموں میں سے ایک نے ہزار کے عوض یا سو دینار کے عوض عتق کو قبول کیا۔ یا ایک غلام نے ایک قسم کے مال اور دوسرے نے دوسری قسم کے مال کے بدلے عتق کو قبول کیا تو کوئی بھی آزاد نہ ہو گا کیونکہ مولیٰ کہہ سکتا ہے کہ جس مال کو تو نے قبول کیا ہے اس کے عوض تجھے آزاد کرنے کی میری مراد نہ تھی۔ اور اگر ایک نے دونوں مالوں کے بدلے عتق کو قبول کیا تو آزاد ہو جائے گا اور اس پر ایک مال جس کو وہ اختیار کرے گا لازم ہو گا۔ کیونکہ اس پر واجب ایک ہی قسم کا مال ہے اور دونوں مال مختلف الجنس ہیں اور ان میں اختیار دنیا مفید ہے لہذا اس کو ایک قسم کا مال اختیار کرنے کا حق دیا جائے گا۔ بخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں دونوں مال متحد الجنس تھے۔ اور اگر ایک کے قبول کر لینے کے بعد دوسرے غلام نے بھی اسی مجلس میں قبول کر لیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے اور پہلے قبول کر لینے والے سے مال ساقط ہو جائے گا کیونکہ مقضیٰ علیہ (جس پر ڈگری ہو) مجہول ہے یہ صورت اس وقت ہے جب دوسرا پہلے کی طرف سے بیان مال سے پہلے قبول کرے اور اگر اس نے پہلے کے بیان کے بعد قبول کیا تو دوسرا بغیر کسی بدلے کے آزاد ہو جائے گا اور پہلا دونوں مالوں کے بدلے آزاد ہو گا کیونکہ اپنی ذات کے بارے میں اس کا بیان صحیح ہے جبکہ دوسرے کے حق میں صحیح نہیں

○ اگر مولیٰ نے کہا ”تم میں سے ایک ہزار کے عوض اور دوسرا بغیر کسی بدلے کے آزاد ہے“ اور دونوں نے اس چیز کو قبول کر لیا تو دونوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ان کے عتق کی شرط پائی گئی اور وہ تھی ان دونوں کا قبول کرنا۔ اور دونوں پر کوئی شے لازم نہ ہوگی کیونکہ وہ غلام جس پر بدل کتابت ہے، وہ مجہول ہے اور مجہول کے خلاف ڈگری کرنا ممکن نہیں۔ جیسا کہ دو آدمی اگر تیسرے سے کہیں کہ ”تمہارے لیے ہم میں سے ایک پر ہزار درہم لازم ہے اور دوسرے پر کوئی شے لازم نہیں“ تو دونوں پر کوئی شے واجب نہیں ہوتی کیونکہ جس پر ہزار کا وجوب ہوگا وہ مجہول ہے اسی طرح یہاں ہے۔ اور اگر دونوں غلاموں میں سے ایک نے ہزار کے عوض قبول کر لیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا تو مولیٰ سے کہا جائے گا کہ بغیر بدل کے اعتاق کو دونوں میں سے ایک غلام کی طرف پھیر۔ اگر اس نے اس اعتاق کو غیر قبول کنندہ کی طرف پھیر دیا تو غیر قبول کنندہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا اور قبول کنندہ ہزار کے عوض آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ نے بغیر بدل کے اعتاق کو قبول کنندہ کی طرف پھیر دیا تو قبول کنندہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا اور دوسرا ایجاب بالبدل کے ساتھ آزاد ہو جائے گا جبکہ اس نے اسی مجلس میں قبول کیا ہو۔ اور اسی طرح اگر کوئی بھی قبول نہ کرے حتیٰ کہ مولیٰ بغیر بدل کے اعتاق کو کسی ایک کی طرف پھیر دے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور دوسرا بھی اگر اسی مجلس میں بدل کو قبول کر لے تو وہ بھی آزاد ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ اور اگر مولیٰ وضاحت سے پہلے ہی فوت ہو گیا تو قبول کنندہ مکمل آزاد ہو جائے گا اور اس پر پانچ سو درہم لازم ہوگا اور غیر قبول کنندہ آدھا آزاد ہوگا اور اپنی قیمت کے باقی نصف کی ادائیگی کے لئے سعی کرے گا قبول کنندہ کا مکمل عتق اس وجہ سے ہے کہ اس کا عتق یقین کے ساتھ ثابت ہے کیونکہ ایجاب اول سے اس کا ارادہ کیا گیا تو بھی آزاد ہے اور ایجاب ثانی سے ارادہ کیا گیا ہو تو بھی آزاد ہے۔ تو اس کا عتق یقینی ہو گیا باقی رہا اس پر پانچ سو درہم کا لزوم تو وہ اس لیے کہ اگر اس کا عتق ایجاب اول کے ذریعے مانا جائے تو اس پر ہزار درہم لازم ہوں گے اور اگر اس کا عتق ایجاب ثانی سے مانا جائے تو بغیر کسی عوض کے آزاد ہوگا۔ چونکہ دونوں ایجابوں سے اس کے عتق کا احتمال ہے لہذا ایجاب بالبدل کو نصف کیا جائے گا اور پانچ سو درہم اسے لازم ہوں گے۔ رہا غیر قبول کنندہ کا آدھا آزاد ہونا تو وہ اس لیے کہ ایجاب اول سے اگر اس کو مراد لیا جائے تو وہ آزاد نہ ہوگا اور اگر ایجاب ثانی سے اس کا عتق مراد لیا جائے تو وہ آزاد قرار پائے گا تو گویا وہ ایک حال میں آزاد اور دوسرے حال میں حین آزاد ٹھہرتا ہے پس اس کی مکمل عتق والی حالت کو نصف کیا جائے گا اور اس کا نصف آزاد ہوگا اور اپنی قیمت کے باقی نصف کے لئے اہتمام کرے گا۔

یہ مذکورہ ساری بحث اس وقت کے لئے ہے جب کہ اعتاق قرآناً ذکر کیا گیا ہو یا عتق کو شرط کے ساتھ معلق کیا گیا ہو۔

وقت کی طرف منسوب اعتاق

جب مولیٰ اعتاق کو وقت کی طرف منسوب کیا ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک وقت کی

طرف منسوب کیا ہوگا یا دو وقتوں کی طرف۔ پھر اگر ایک وقت کی طرف منسوب کیا ہوگا تو یہ مطلق وقت کی طرف منسوب کیا ہوگا یا ایسے وقت کی طرف منسوب کیا ہوگا جو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہوگا۔ ان تمام صورتوں میں اضافت اعتناق کے وقت ملکیت کا پایا جانا شرط ہے کیونکہ وقت کی طرف اعتناق کو منسوب کرنا دراصل اس وقت عتق کو ثابت کرنا ہے اور بدون ملک عتق ثابت نہیں ہو سکتا اور اس وقت ملک نہیں پائی جائے گی الا یہ کہ اضافت کے وقت موجود ہو۔ کیونکہ ملک اگر اضافت کے وقت موجود ہوگی تو ظاہر یہی ہے کہ اس وقت بھی موجود ہوگی جس کی طرف عتق کو منسوب کیا گیا ہے لہذا عتق ثابت ہو جائے گا اور اگر اضافت کے وقت ملک موجود نہ ہو تو ظاہر یہی ہے کہ اس وقت بھی نہ ہوگی جس کی طرف عتق کو منسوب کیا گیا ہے لہذا آزاد نہ ہوگا اور یہ بات ایک عاقل کے تصرف کے خلاف ہوگی۔ اور اصل یہ ہے کہ ایک عاقل کے تصرف کا اسی طرح اعتبار کیا جانا چاہیے جس طرح اس نے اس کو واقع کیا ہے۔

رہی مطلق (بلا تعین) وقت کی طرف اعتناق کی نسبت تو اس کی مثال یہ ہے کہ آدمی اپنے غلام سے کہے "تو کل یا فلاں مہینے کے آغاز میں آزاد ہے" پس جب کل آئے گا یا مہینے کا آغاز ہوگا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ نے کل اور آغاز ماہ کو عتق کے لئے طرف بنایا تھا لہذا کل یا آغاز ماہ میں ہی عتق کا واقع ہونا ضروری ہے تاکہ وہ عتق کے لئے طرف ہو سکے۔ یہ صورت تعلیق بالشرط کی نہیں کیونکہ اس میں تعلیق کے الفاظ نہیں پائے جاتے اور وہ ہیں کلمات شرط۔ اسی وجہ سے اگر کوئی آدمی قسم اٹھائے کہ وہ قسم نہیں اٹھائے گا اور وہ یہ کلمہ کہے بیٹھے تو وہ حانت نہیں ہوگا بخلاف اس صورت کے جب آدمی کہے "تو آزاد ہے جب کل آئے گا" کیونکہ وہ تعلیق بالشرط ہے اور تعلیق بالشرط اس لیے ہے کہ وہاں کلمہ تعلیق (اذا) پایا جاتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ یہ تعلیق بالشرط کیسے ہو سکتی ہے حالانکہ شرط کے وجود میں خطرہ ہوتا ہے اور کل تو لامحالہ آیا والا ہے۔ اس اشکال کا جواب ہمارے بعض مشائخ نے یہاں کہ کل کے آنے میں بھی خطرہ ہے کیونکہ کسی بھی وقت قیامت آ سکتی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وَنَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَذْهُوَ اقْرَبُ (النحل: ۷۷) اور قیامت کا معاملہ بھی ایسا ہوگا جیسے آنکھ کا جھپکنا بلکہ اس سے بھی جلد تر) پس کل کا آنا بھی شرط بننے کی صلاحیت رکھتا ہے مگر یہ جواب صحیح نہیں کیونکہ قیامت اس وقت تک قائم نہیں ہوگی جب تک کہ پہلے اس کی علامات نہ پائی جائیں مثلاً یا جوج ماجوج، دابة الارض اور دجال کا نکلنا اور سورج کا مغرب سے طلوع ہونا وغیرہ جن پر قرآن و سنت دلالت کرتے ہیں۔ اس اشکال کا صحیح جواب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ کل کا آنا اگرچہ یقینی ہے تاہم وقوع عتق کے لئے اس کا شرط ہونا ممکن ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ کل کا آنا یقینی بھی نہیں۔ آ بھی سکتا ہے اور نہیں بھی کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ کل کے آنے سے پہلے ہی غلام یا مولیٰ یا دونوں ہی مرجائیں اور اس وقت یہ شرط نہیں ہو سکتا کیونکہ جزاء کا تصور نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ شرط اس چیز کا نام ہے جسے نزول جزاء کی علامت ٹھہرایا جائے چاہے اس کا وجود مہم ہو چاہے یقینی ہو۔

موصوف وقت کی طرف منسوب اعتناق باقی رہی صفت کے ساتھ موصوف وقت کی طرف اعتناق کی نسبت تو اس کی مثال یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام سے

کے ”تیرے فلاں گھر میں داخلہ سے ایک مہینہ قبل تو آزاد ہے یا فلاں آدمی کی آمد سے ایک مہینہ قبل تو آزاد ہے یا فلاں آدمی کی موت سے ایک مہینہ قبل تو آزاد ہے“ تو کوئی شک نہیں کہ موصوف وقت کے پائے جانے سے پہلے پہلے وہ آزاد نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر مہینہ پورا ہونے سے پہلے ہی ان حوادث میں سے کوئی چیز پائی گئی تو وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ نے عتق کو موصوف وقت کی طرف منسوب کیا تھا لہذا اس سے پہلے عتق ثابت نہیں ہوگا اور تکلم کے وقت سے مہینہ کا پورا ہونا شرط ہے اگرچہ غلام اس سے پہلے کئی مہینوں بلکہ سالوں سے مولیٰ کی ملک میں ہو۔ کیونکہ ایک وقت کی طرف عتق کو منسوب کرنا اسی وقت میں عتق کو واجب کرنا ہے نہ کہ زمانہ ماضی میں عتق کو واجب کرنا۔ اور اس سے ماضی میں عتق کے واجب کرنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا ایک عقلمند کے کلام کو ماضی پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ان حوادث (واقعات) کے وجود کے وقت سے پورا ایک ماہ قبل عتق ثابت ہوگا البتہ ثبوت عتق کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ امام زفرؒ کا خیال ہے کہ عتق ثابت تو شروع ماہ میں ہو جائے گا مگر اس کا اظہار اختتام مہینہ پر ہوگا اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک عتق کا ثبوت ان حوادث کے وجود کے حال پر اکتفا کرتے ہوئے ثابت ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ نے کسی کے آنے یا داخل ہونے کے درمیان اور موت کے درمیان فرق کیا ہے۔ وہ قدم اور دخول میں صاحبین کے ساتھ اور موت کے مسئلہ میں امام زفرؒ کے ساتھ ہیں حتیٰ کہ مملوک (جس کا عتق مضاف کیا گیا ہے۔) اگر لونڈی ہو اور وسط مہینہ میں اس کے ہاں بچہ پیدا ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ بچہ آزاد ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک آزاد نہ ہوگا۔ اس سلسلے میں امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے عتق کو ایسے وقت میں واقع کیا ہے جو ان حوادث سے ایک مہینہ قبل ہونے کے ساتھ موصوف ہے جب اس قول کے متصلاً ایک ماہ بعد یہ حوادث پائے گئے تو معلوم ہو گیا کہ یہ مہینہ اپنے آغاز سے ان حوادث پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو گیا۔ اور واضح ہو گیا کہ عتق مہینے کے شروع ہی میں واقع ہو گیا تھا جیسا کہ جب آدمی اپنے غلام سے کہے ”تو رمضان سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے“ تو وہاں شعبان کے چاند کی پہلی تاریخ سے اس کی آزادی کا حکم لگانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اور اس کا عتق رمضان کے آنے پر موقوف نہیں ہوتا۔ اور یہاں شروع مہینے سے عتق کا حکم نہیں لگایا جاتا کیونکہ وہاں تو رمضان لا محالہ شعبان کے ساتھ متصل ہے اور یہاں ان واقعات کا پایا جانا ہو سکتا ہے کہ اس مہینہ کے متصل ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ متصل نہ ہو۔ دونوں مسئلوں میں آغاز مہینہ سے عتق کے ثابت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ موت کے مسئلہ میں عتق کا ثبوت بطریق ظہور ہوتا ہے۔ یہاں صاحبین کی اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ یہاں اصل عتق کو معلق کیا گیا ہے ان حوادث کے ساتھ۔ کیونکہ مولیٰ نے عتق کو ایسے مہینے میں واقع کیا ہے جو ان حوادث سے تقدم (پہلے ہونے) کے ساتھ موصوف ہو۔ اور مہینہ ان حوادث پر تقدم کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا مگر اس صورت میں کہ یہ حوادث اس کے ساتھ متصل ہوں۔ اور یہ حوادث اس کے ساتھ متصل نہیں ہو سکتے مگر اپنے پائے جانے کے بعد۔ تو اس تدریج کی بنیاد پر عتق کا ثبوت ان حوادث کے وجود کے ساتھ متعلق ہو لہذا ان حوادث کے پائے جانے کی حالت پر موقوف ہوگا۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے بھی دخول اور قدم میں اسی طرح کہا ہے۔ بخلاف مسئلہ شعبان کے کیونکہ شعبان کا رمضان سے قبل ہونا

رمضان کے آنے پر موقوف نہیں دخول و قدم اور موت کے درمیان امام ابو حنیفہؒ کے فرق کرنے کی وجہ یہ ہے کہ مسئلہ قدم اور دخول میں وقت تکلم سے ایک ماہ گزرنے کے بعد وہ مہینہ جس کی طرف عتق کو منسوب کیا گیا ہے اس کا وجود مہوم ہو جاتا ہے۔ پایا بھی جاسکتا ہے اور نہیں بھی پایا جاسکتا۔ کیونکہ فلاں کا آنا مہوم ہے ممکن ہے وہ آئے یا نہ آئے اگر وہ آیا تو یہ مہینہ پایا جائے گا ورنہ نہیں کیونکہ اس مہینے کا وجود بدون اتصاف نہیں اور اتصاف بدون اتصال کے نہیں ہو سکتا اور اتصال بدون قدم کے نہیں ہو سکتا تو عتق اگرچہ بظاہر تو مہینے کی طرف منسوب ہے مگر درحقیقت قدم کے وجود کے ساتھ متعلق ہوا گویا ضرورۃً یہ تعلیق قرار پائی۔ پس حکم شرط کے پائے جانے پر موقوف ہوگا جیسا کہ دیگر تعلیقات میں ہوتا ہے رہا مسئلہ موت تو اس میں وقت کلام سے ایک مہینہ گزرنے کے بعد وہ مہینہ جس کی طرف عتق منسوب ہے مہوم نہیں رہتا بلکہ وہ لا محالہ آتا ہے کیونکہ موت لا محالہ آنے والی ہے بلکہ یہ مہینہ بلاشبہ یقینی ہوا بخلاف اس مہینے کے جو دخول اور قدم پر مقدم ہے الایہ کہ یہ مجہول الذات ہے لہذا موت کے پائے جانے سے قبل عتق کا حکم نہیں لگایا جائیگا جب موت پائی گئی تو مہینے کا معرفت (تعریف کرنے والا) پایا گیا بخلاف اس مہینے کے جو ماہ رمضان سے قبل ہے کیونکہ وہ معلوم الذات ہے اسلئے جب شعبان پایا گیا تو معلوم ہو گیا کہ یہی رمضان پر تقدم کے ساتھ موصوف ہے اور یہ معاملہ اس کے خلاف ہے۔ اور بخلاف قدم اور دخول کے کیونکہ وہاں وقت تکلم سے ایک ماہ بعد وہ مہینہ جس کی طرف عتق منسوب ہے مہوم الوجود رہ جاتا ہے پس قدم مہینے کے لئے "معرّف" نہ ہوا بلکہ اس صفت کے ساتھ موصوف مہینہ کے لئے "محصل" ٹھہرا اس حیثیت سے کہ اگر وہ نہ پایا جائے تو یہ مہینہ بھی نہ پایا جائے گا تو موت مہینہ کو ظاہر کرنے والی اور مہینہ کی تعیین کرنے والی تھی لہذا وہ موت کے پائے جانے کے وقت کی ابتداء سے ظاہر ہوگا۔

ظہور عتق کی کیفیت | پھر ہمارے مشائخ سے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب پر عتق کی کیفیت ظہور میں اختلاف کیا ہے بعض نے کہا کہ وہ ظہور محض ہے جس سے معلوم ہوا کہ عتق اول ماہ میں واقع ہو گیا تھا موت کی حالت کا اعتبار کیے بغیر۔ وہ اس طرح کہ اولاً وقوع کا اعتبار کیا جائے پھر اس وقوع کو اول مہینے کی طرف راجع کیا جائے کیونکہ اصل چیز تصرف کا اس طریقے پر اعتبار ہے جس پر تصرف کنندہ نے اسے ثابت کیا ہو اور تصرف نے عتق کو اس ماہ کے اول کی طرف منسوب کیا ہے جو موت پر مقدم ہو پس وہ اول مہینے میں واقع ہوگا نہ کہ آخر مہینے میں پس موت ظاہر کرے گی کہ عتق اس وقت سے واقع ہو گیا تھا جیسا کہ جب آدمی کہے "اگر فلاں آدمی اس گھر میں ہے تو اس کا غلام آزاد ہے" کچھ مدت گزرنے کے بعد معلوم ہوا کہ فلاں کلام کے وقت گھر میں موجود تھا تو عتق وقت تکلم سے واقع ہوگا نہ کہ وقت ظہور سے۔ ان مشائخ کا کہنا ہے کہ عتق کی جگہ اگر تین طلاقیں ہوں تو عدت کا اعتبار اول مہینہ سے ہوگا حتیٰ کہ عورت کو اگر اس مہینے میں دو حیض آجائیں پھر فلاں آدمی مر جائے تو دونوں حیض عدت میں شمار ہوں گے اور اگر خاوند نے اپنی عورت سے یہ کہا ہو کہ "بچھے فلاں آدمی کی موت سے دو مہینے قبل یا تین مہینے قبل طلاق ہے" پھر فلاں آدمی مدت تمام ہونے پر مر گیا یا عورت تین حیض دیکھ چکی تو اس کی موت کے وقت واقع ہو گیا کہ طلاق واقع ہو چکی تھی اور عدت بھی گزر چکی جیسا کہ اگر آدمی یوں کہے کہ "اگر زید اس گھر میں ہے تو میری عورت کو طلاق ہے" پھر اس عورت کے تین حیض آنے کے بعد معلوم ہوا کہ زید نکو کلام کے وقت اس گھر میں موجود تھا تو واضح ہو گیا کہ عورت کو اسی وقت سے طلاق پڑ گئی تھی اور اب اس کی

عدت بھی گزر چکی ہے۔ اس طرح یہ مسئلہ ہے اور اس طرح اگر آدمی بیوی سے یوں کہے کہ ”اگر فلاں عورت کا محل لڑکا ہے تو تجھے طلاق ہے“ اب اگر فلاں عورت نے لڑکا جنا تو مذکورہ کلام کے وقت سے طلاق واقع سمجھی جائے گی۔ جو کچھ ہم نے اوپر بیان کیا ہے اس کی تائید اس چیز سے بھی ہوتی ہے کہ اگر آدمی یہ کہے کہ ”آخری عورت جس سے میں نکاح (یا شادی) کروں اسے طلاق ہے“ اس کے بعد اس نے ایک عورت سے شادی کی پھر دوسری عورت سے شادی کی پھر وہ آدمی مر گیا تو دوسری عورت کو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظہور محض کے طریقے پر طلاق ہوگی اگرچہ اس کی موت سے قبل دوسری عورت کی طلاق کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اسی طرح یہاں ہے۔ اور ان مشائخ نے کہا کہ اگر آدمی اس عورت سے وسط مہینہ میں خلع کرے پھر وہ آدمی مہینہ پورا ہونے پر مر جائے تو خلع باطل ہوگا اور خاوند کو حکم دیا جائے گا کہ وہ بدل خلع کو واپس کرے، اس کی موت کے وقت عورت چاہے عدت گزار رہی ہو چاہے گزار چکی ہو یا اس پر کوئی عدت ہی نہ ہو یا اس طور کہ وہ غیر مدخولہ ہو۔ ان مشائخ نے امام محمدؒ کے اپنی کتاب میں امام ابو حنیفہؒ کے اس قول لانے کو صحیح تسلیم نہیں کیا ہے جس میں انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کے حوالے سے کہا ہے کہ ”اگر فلاں کی موت واقع ہو جائے اور وہ عورت رت میں ہو تو خلع باطل ہو جائے گا اور خاوند کو حکم دیا جائے گا کہ وہ بدل خلع کو لوٹائے اور اگر وہ عورت فلاں کی موت کے وقت غیر معتدہ ہو یعنی خلع کے بعد اور فلاں کی موت سے قبل اس کا محل ساقط ہو گیا ہو یا وہ عورت ہو ہی غیر مدخولہ تو خلع باطل نہیں ہوگا اور نہ ہی خاوند کو بدل خلع لوٹانے کا حکم دیا جائے گا۔“ ان مشائخ کا کہنا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس مسئلہ کی تخریج صحیح نہیں کیونکہ یہ ظہور محض ہے تو اخیر جزاء کے پائے جانے کے وقت معلوم ہوا کہ یہ مہینہ اپنے وجود کی ابتداء ہی سے تقدیم کے ساتھ موصوف ہے۔ تو معلوم ہوا کہ تین طلاقیں اسی وقت واقع ہو گئی تھیں چاہے وہ معتدہ ہو یا غیر معتدہ جیسا کہ اگر کوئی آدمی یہ کہے کہ ”اگر فلاں آدمی اس گھر میں ہے تو اس کی عورت کو طلاق ہے“ پھر اس آدمی نے اپنی اسی بیوی سے خلع کر لیا بعد ازاں معلوم ہوا کہ فلاں آدمی مذکورہ کلام کے وقت اس گھر میں موجود تھا تو مطلقاً خلع باطل ہو جاتا ہے چاہے وہ عورت معتدہ ہو یا غیر معتدہ اسی طرح یہاں ہے۔ اور عقل بھی یہ کہتی ہے کہ موت کا وقت اگر وقوع طلاق کا وقت نہ ہو تو اس میں قیام ملک اور عدت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

عقل کی کیفیت ظہور میں ہمارے عام مشائخ کا کہنا یہ ہے کہ علق یا طلاق واقع تو موت کے وقت ہوتے ہیں مگر پھر اس وقوع کو اول مہینے کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے اور پھر اس کا ظہور اس طرح ہوتا ہے کہ گویا اول مہینے سے واقع تھا۔ اور اس کی وجہ ایسی چیز ہے جس تک پہنچنا ممکن نہیں مگر ایک مقدمہ کے ذریعے اور وہ یہ کہ وہ چیز جس کے وجود پر دلیل قائم ہو اس کو احکام کے معاملے میں موجود تصور کیا جاتا ہے اگرچہ حقیقتہً موجود نہ ہو کیونکہ دلیل کو مدلول کے قائم مقام کرنا شرع اور عقل میں ایک اصول ہے کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ خطاب صرف قدرت اور سبب قدرت کی دلیل کے ساتھ گھومتا ہے نہ کہ حقیقتہً قدرت کیساتھ اور اس طرح علم اور سبب علم کی دلیل کے ساتھ نہ کہ حقیقتہً علم کے ساتھ۔ حتیٰ کہ باری تعالیٰ کی ذات سے جاہل کا کوئی عذر قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ صانع رباری تعالیٰ کے وجود پر دلالت کرنے والی نشانیاں موجود ہیں۔ اور نہ احکام شرعیت سے جاہل رہنے کا عذر سنا جائے گا جب کہ احکام شریعت کی معرفت تک پہنچنا ان کی دلیل کے ساتھ ممکن ہے۔ پھر دلیل اگر غلطی ہو کہ اس تک پہنچنا مشکل ہو تو بھی اس پر اکتفا کر لیا جاتا ہے

جبکہ فی الجملہ وہ ممکن الحصول ہو۔ کیونکہ دلائل اپنی ذات کے اندر متفادات ہیں بعض جلی (واضح) اور بعض خفی (پوشیدہ) ہیں اور دلائل سے مسائل کا استنباط کرنے والے بھی ذہانت میں ایک دوسرے سے کم بیش ہوتے ہیں۔ پس شریعت نے اس تفاوت کے اعتبار کو ساقط کر دیا اور اس باب میں اصل اعتباراً امکان کا ہے اور اس کے مقابلے میں وہ چیز جس کی دلیل منعدم ہو (موجود نہ ہو) وہ احکام کے اندر عدم کے ساتھ ملائی گئی ہے۔ اور جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ وہ مہینہ جس کے آخر میں فلاں آدمی متا ہے اگرچہ اپنے پائے جانے کے وقت سے تقدم کے ساتھ متصف تھا لیکن تقدم کے ساتھ اس کے متصف ہونے کی دلیل اصلاً منعدم تھی تو وہ اس اتصاف کی وجہ سے عدت نہ ہوا اور ملک نکاح اس مہینے کے اجزاء میں سے آخری جزء تک باقی رہے گی تو اس کا تقدم ہونا اس (فلاں) کی موت پر معلوم ہو گا اور اس آخری جزء کے تقدم کے ساتھ متصف ہونے کی وجہ سے اس پر تقدم تمام اجزاء آخر ماہ تک تقدم کے ساتھ متصف ہوئے اور نہیں ظاہر ہوتا کہ اتصاف کی دلیل اول ماہ میں موجود تھی کیونکہ دلیل اجزائے ماہ میں سے آخری جزء ہے اور مہینے کے آخری جزء کا اول مہینے سے ملا ہوا پایا جانا محال ہے تو مہینے کے تقدم کے ساتھ متصف ہونے کی دلیل نہ پائی گئی پس اس اتصاف کا اعتبار نہ کیا گیا لہذا آخری جزء کے پائے جانے کے وقت تک ملک نکاح باقی رہی لہذا اس جزء میں اس کے مطلقہ ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور اس جزء میں اس کے مطلقہ ہونے کی مجبوری کی وجہ سے ابتداء سے چلنا ثابت ہوا کیونکہ وہ اس طلاق سے مطلقہ ہوتی ہے جو ایسے مہینے کی ابتداء کی طرف منسوب ہے جو موت پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو لہذا اس مجبوری کی وجہ سے ابتداء ماہ سے طلاق کا حکم لگایا گیا لیکن بعد اس کے کہ اس وقت تک نکاح قائم تھا کیونکہ وجہ مذکور تقدم کے ساتھ اتصاف کی دلیل نہیں پائی جاتی تھی پھر جب اس کے فی الحال مطلقہ ہونے کا حکم لگایا گیا اور ضرورتاً (بطور مجبوری) ابتداء ماہ کی طرف طلاق کو لے چلنا ثابت ہوا تو یہ صورت گویا یوں بن گئی کہ طلاق واقع تو فی الحال ہوگی پھر اپنے وقوع کے بعد ابتداء ماہ کی طرف لے جانی جائے گی اور ایسا وجہ مذکور دلیل ضرورت کے طور پر ہے۔

اور جب یہ صورت اس طرح بنادی گئی تو اس پر کئی مسائل کا حل نکلے گا جہاں تک عدت کا مسئلہ ہے تو وہ فلاں مرنے والے کی زندگی کے اجزاء میں سے آخری جزء میں واجب ہوگی کیونکہ وہ ایسی شے ہے جس کے واجب کرنے میں احتیاط کی جاتی ہے پس وہ فی الحال واجب ہوئی اور گویا طلاق ہی اب واقع ہوئی۔ اور جہاں تک خلع کا مسئلہ ہے تو عدت اگر فلاں کی موت کے وقت باقی ہو تو خلع صحیح نہیں اور اگر اس عورت کی عدت گزر چکی ہو تو خلع صحیح ہے کیونکہ جب عدت باقی تھی تو ایک وجہ سے نکاح باقی تھا اور اس حالت تک اس کے باقی رہنے کا حکم عدم دلیل کی مجبوری کی وجہ سے لگایا جاتا ہے پھر فی الحال اس کے مطلقہ ہونے کا حکم اس طلاق سے لگایا جاتا ہے جو اول ماہ کی طرف منسوب تھی اور اس طرح طلاق کو ابتداء ماہ کی طرف لے جایا گیا تو معلوم ہوا کہ اس نے عورت سے خلع کیا حالانکہ وہ اس سے بائن ہو چکی تھی لہذا خلع صحیح نہ ہوا اور خاوند کو خلع کا بدلہ لوٹانے کا حکم دیا جائے گا اور جب وہ موت کے وقت عدت پوری کر چکی ہو تو وہ نکاح جو عدم دلیل کی وجہ سے اس کی زندگی کے آخری جزء تک باقی تھا، خلع کے باعث اٹھ جانے کی وجہ سے باقی نہ رہے گا تو نکاح خلع کے وقت تک باقی رہا اور یہ ظاہر نہ تھا کہ وہ خلع کے وقت مرتفع تھا لہذا

خلع کے صحیح ہونے کا حکم دیا جائے گا اور خاوند کو بدل خلع لوٹانے کا حکم نہیں دیا جائے گا بخلاف اس صورت کے جب خاوند نے کہا اگر زاید اس گھر میں ہے تو میری بیوی کو طلاق ہے کیونکہ زید کے گھر میں ہونے پر وقف ہونے کی دلیل تکلم کے وقت موجود ہے لہذا زید اگر گھر میں ہوا تو طلاق فوراً واقع ہوگی کیونکہ موجود کے ساتھ تعلیق ثابت ہوگئی اور بخلاف اس صورت کے جب خاوند نے کہا کہ اگر فلاں عورت کا حمل لڑکا ہے تو میری بیوی کو طلاق ہے کیونکہ پیٹ میں بچے کے لڑکے یا لڑکی پر واقف ہونا فی الجملہ ممکن ہے اس لئے کہ کسی بھی وقت حمل ساقط ہو سکتا ہے اور اس طرح معلوم ہو سکتا ہے لہذا طلاق بطور تنجیز منعقد ہوئی اور بخلاف اس صورت کے جب خاوند نے کہا آخری عورت جس سے میں شادی کروں گا اسے طلاق ہے اس نے ادلاً ایک عورت بعد ازاں دوسری سے نکاح کیا پھر مرگیا تو دوسری بیوی پر طلاق تبسین کے طریق سے واقع ہوگی کیونکہ وہاں جب اس نے دوسری عورت سے شادی کی تو وہ اپنے ”آخری“ ہونے کے ساتھ متصف ہوگئی کیونکہ ”آخر“ کی تعریف پائی گئی اور وہ ہے ”المفسر والحق“ (اکیلا اور ملنے والا) اور وہ دوسری عورت مفرد بھی ہے اور وہ لاحق ہونے والی بھی ہے کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ وہ کہتا ہے میری پہلی اور اخیر عورت الا یہ کہ اس وقت (شادی کے وقت) طلاق کے واقع ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ تیسری عورت سے شادی کر لے تو آخری ہونے کی صفت دوسری سے سلب ہو جائے گی البتہ جب خاوند تیسری عورت کے ساتھ شادی سے قبل مرگیا تو ابتدائے نکاح سے دوسری کے لئے آخری ہونے کی صفت ثابت ہوگئی لہذا اس وقت سے طلاق کے واقع ہونے کا حکم لگایا جائے گا اور یہاں زیر بحث مسئلہ میں تقدم کے ساتھ مہینہ کے متصف ہونے کی دلیل شروع مہینہ میں منعدم ہے اور قاعدہ ہے کہ جس چیز پر دلیل نہ ہو اسے عدم کے ساتھ ملا یا جاتا ہے اور یہ اس صورت کے خلاف ہے جب کسی نے اپنی بیوی سے کہا اگر میں تجھ پر (دوسری) شادی نہ کی تو تجھے طلاق ہے اور اس نے شادی نہ کی حتیٰ کہ مرگیا تو اس کی عورت پر طلاق واقع ہوگی اس حالت میں کہ وہ حال پر لوٹائی جانے والی ہوگی یعنی فی الحال واقع ہوگی کیونکہ وہاں اس نے صریح طور پر طلاق کو عدم تزوج (شادی نہ کرنے) کے ساتھ معلق کیا اور عدم (شادی نہ کرنا) اس کی پوری عمر کو گھیرے ہوئے ہے۔ کیا آپ نے غور نہیں فرمایا کہ اگر وہ زندگی میں ایک مرتبہ شادی کر لے تو عدم تزوج کے ساتھ موصوف نہیں کیا جاتا کیونکہ شادی کا وجود ثابت ہو گیا اور عدم ”وجود“ کے مقابلے میں ہوتا ہے لہذا عدم وجود کے ساتھ ثابت نہ ہوگا اور موت کے وقت اس کا ثبوت مکمل ہوگا اور کسی شرط کے ساتھ معلق حکم مکمل شرط کے پائے جانے کے وقت ہی نازل ہوتا ہے اور جہاں تک اس زیر بحث مسئلے کا معاملہ ہے تو یہ شرط کے ساتھ طلاق کی تعلیق نہیں بلکہ یہ ایک صفت کے ساتھ موصوف وقت کی طرف طلاق کی نسبت ہے لہذا صفت کے ثابت ہونے پر طلاق اپنی دلیل کے ساتھ اس ”تقدیر“ پر ثابت ہوگی جسے ہم نے اوپر بیان کیا (واللہ عزوجل الموفق)

مسائل اگر آدمی اپنی بیوی سے یہ کہے کہ ”تجھے میری موت سے یا تیری موت سے ایک مہینہ قبل طلاق ہے“ اتفاق سے مہینہ پورا ہونے پر خاوند مرگیا یا بیوی مرگئی تو صاحبین کے نزدیک طلاق واقع نہیں ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک واقع ہو جائے گی۔ صاحبین نے طلاق اور عتاق کے درمیان فرق کیا ہے اور

کہا ہے کہ عتاق تو واقع ہو جائے گا مگر طلاق واقع نہیں ہوگی کیونکہ ان کے نزدیک یہ طلاق اور عتاق کو شرط کے ساتھ محقق کرنے کا تصرف ہے اور جو حکم شرط کے ساتھ محقق ہو وہ شرط کے پائے جانے کے بعد نازل ہوتا ہے اور خاوند موت کے بعد طلاق واقع کرنے والوں میں سے نہیں رہتا اور نہ عورت مرنے کے بعد محل طلاق رہتی ہے بخلاف عتق کے کہ وہ مرنے کے بعد بھی واقع ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ غلام کو مدبر کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ واللہ عزوجل اعلم

○ اگر آدمی اپنے غلام سے یہ کہے کہ ”تو فلاں اور فلاں کی موت سے یا فلاں اور فلاں آدمی کے آنے سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے“ اب اگر ان دونوں میں سے ایک آدمی مر یا مہینہ گزرنے سے پہلے ایک آدمی آیا تو غلام کبھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ نے عتق کو اس مہینے کی طرف منسوب کیا تھا جو دونوں آدمیوں کی موت پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو یا دونوں آدمیوں کے آنے پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو اور وہ مہینہ نہیں پایا گیا اور نہ اب اس کے پائے جانے کا تصور کیا جاسکتا ہے کیونکہ ایک آدمی کی موت کے بعد یا ایک آدمی کی آمد کے بعد اگر مہینہ پورا بھی ہو تو وہ ایک آدمی کی موت یا ایک آدمی کی آمد سے تقدم کے ساتھ موصوف ہوگا۔ اور مولیٰ نے اس مہینے کی طرف عتق کو منسوب نہیں کیا تھا بلکہ اس نے عتق کو ایسے مہینے کی طرف منسوب کیا تھا جو دونوں کی موت یا دونوں کی آمد پر تقدم کے ساتھ موصوف ہو اور اگر اس کلام کے بعد ایک مہینہ گزر جائے اور پھر دونوں میں سے ایک آدمی مر جائے تو غلام آزاد ہو جائے گا چاہے اس کے بعد دوسرا مرے بخلاف اس صورت کے کہ مولیٰ اپنے غلام سے یوں کہے ”تو فلاں اور فلاں کی آمد سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے“ اور پھر مہینہ پورا ہونے پر ایک آدمی آئے تو غلام اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ دوسرا نہ آئے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مہینہ گزرنے پر جب ایک مر گیا تو اس مہینے کا دونوں کی موت پر مقدم ہونا ثابت ہو گیا کیونکہ دوسرے کی موت بھی لامحالہ واقع ہوگی اور جب ایک آئے تو اس مہینے کا دونوں کی آمد پر مقدم ہونا ثابت نہیں ہوتا وہ دونوں کی آمد کے پائے جانے پر ہی ثابت ہوگا اس صورت میں مہینے کا مقدم ہونا دونوں کی آمد کے بعد ہی ثابت ہوگا۔

اور قیاس تو یہ چاہتا تھا کہ دونوں صورتوں میں غلام اس وقت تک آزاد نہ ہو جب تک کہ دونوں ایک ہی لحظہ میں نہ مریں یا دونوں ایک ہی وقت میں نہ آئیں۔ اور یہ قول علی رازی کا ہے بھی سہی۔ کیونکہ عتق کو ایسے مہینے کی طرف منسوب کیا گیا ہے جو دونوں کی موت یا دونوں آدمیوں کی آمد سے متصلاً تقدم کے ساتھ موصوف ہو اور چونکہ مولیٰ نے عتق کو دونوں آدمیوں کی موت یا آمد پر تقدم کے ساتھ موصوف مہینے کی طرف منسوب کیا ہے اس لئے ضرورتاً دونوں کی موت یا دونوں کی آمد کا پایا جانا ضروری ہے اور جب دونوں آدمیوں کی موت یا آمد کے درمیان تراخی واقع ہو گئی تو عتق ایک کی موت یا آمد سے ایک ماہ پہلے بھی واقع ہوگا اور دوسرے کی موت یا آمد سے ایک ماہ پہلے بھی۔ اور وقوع عتق کی یہ صورت خلاف ہے اس صورت کے جس کے مطابق عتق کو منسوب کیا گیا ہے۔ لہذا عتق واقع نہیں ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں مولیٰ غلام سے یہ کہے کہ ”تو عید الفطر اور عید الاضحیٰ کے دن سے ایک ماہ قبل آزاد ہے“ وہاں جوئی رمضان المبارک کا چاند نظر آئے گا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ یوم الفطر اور یوم الاضحیٰ دونوں پر ایک

ماہ تقدم کے ساتھ موصوف وقت کا پایا جانا محال ہے اور کوئی عاقل آدمی اپنے کلام سے محال چیز کا ارادہ نہیں کرتا تو معلوم ہوا کہ مولیٰ نے اس کلام سے ارادہ ہی ایک دن پر تقدم کے ساتھ موصوف مہینے کا کیا تھا اور دوسرے دن پر غیر معینہ مدت کے تقدم کا۔ اور جس صورت کی ہم بات کر رہے (دونوں کا مرنا یا دونوں کا آنا) یہ محال نہیں ہے۔ لہذا عین اسی وقت کی رعایت کی جائے گی جس کی طرف مولیٰ نے عتق کو منسوب کیا ہے۔ مگر اس استحالے کا جواب یہ ہے کہ احکام شریعت میں یہ ایک قانون ہے کہ جو چیز عادتہ محال ہو اسے حقیقتہً محال کے ساتھ ملا دیا جاتا ہے۔ اور ایک آدمی کا وقت کے ایسے جز میں آنا کہ وہ جزء اس حیثیت سے متجزی نہ ہو کہ ایک کا آنا دوسرے کے آنا پر مقدم نہ ہو تو یہ عادتہ محال ہے اسی طرح دونوں آدمیوں کی موت کا مسئلہ ہے۔ لہذا جو حکم حقیقتہً محال صورت یعنی مسئلہ انظر والا ضحیٰ کا ہو گا وہی حکم عادتہ محال صورت یعنی دونوں کی اکٹھی موت یا دونوں کی اکٹھی آمد کا ہو گا۔ اور اسی طرح مولیٰ نے اپنے غلام سے اگر یہ کہا کہ ”تو فلاں آدمی کی آمد اور فلاں آدمی کی موت سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے“ تو مہینہ گزرنے سے پہلے ہی اگر ایک مر گیا یا ایک آگیا تو غلام کبھی آزاد نہ ہو گا اور اگر مہینہ پورا ہونے پر ایک مر گیا تو بھی آزاد نہ ہو گا جب تک کہ دوسرا نہ جائے اور اگر مہینہ گزرنے پر ایک آگیا تو آزاد ہو جائے گا اور دوسرے کی موت کا انتظار نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ دوسرے کی موت تو لا محالہ آنے والی ہے مگر دوسرے کا آنا مہموم ہے۔ اور اگر مولیٰ نے غلام سے یہ کہا کہ ”تو اس وقت آزاد ہے اگر اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات ہو کہ فلاں ایک ماہ تک آجائے گا“ تو یہ کہنا اور ”قبل قدم فلاں بشہر“ کہنا برابر ہے کیونکہ اس سے باری تعالیٰ کے ازل علم کا ارادہ نہیں کیا جاسکتا جو اسکی ذات کیساتھ قائم ہے اس کلام سے بھی اس قدم کے ظہور کا ارادہ ہو گا اور یہ ظاہر ہونا۔

ہو بھی سکتا ہے اور نہیں بھی ہو سکتا۔ تو یہ آنا شرط ہو گا اور عتق شرط کے پائے جانے پر موقوف ہو گا جیسا کہ دیگر شرائط کے ساتھ تعلیقات میں ہوتا ہے۔ (واللہ عز وجل اعلم۔)

○ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ ”تو میری موت کے ایک ماہ بعد آزاد ہے“ پھر اس کلام سے نصف ماہ بعد اسے مکاتب بنادیا اور پھر مہینہ پورا ہونے پر مر گیا تو غلام نے اگر بدل کتابت ادا کر دیا ہو تو کتابت کی جہت سے اسے عتق حاصل ہو گا اور اگر ابھی بدل کتابت ادا نہ کیا ہو تو سابق اعتناق سے آزاد ہو جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کتابت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق بطریق استناد ثابت ہو گا اور ابوالقاسم صفار کا کہنا یہ ہے عقد کتابت سرے سے باطل ہو جائے گا چاہے غلام نے بدل کتابت ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ یہ قیاس ہے ان لوگوں کے قول پر جنہوں نے کہا ہے کہ عتق ظہور محض کے طریقے سے ثابت ہو گا کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ عتق اول مہینہ سے ثابت ہوتا ہے تو یہ بات بھی واضح ہو چکی کہ عقد

کتابت صحیح نہیں تھا۔ اور کتابت کی بحث میں جو کچھ ذکر کیا گیا ہے اس کا صحیح ہونا ہم نے بیان کر دیا ہے اور وہ ہے گذشتہ زمانہ میں استناد کے طریقہ پر آزاد ہونا لہذا ہم اسے دوبارہ نہیں دہرائیں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک غلام نے اگر بدل کتابت ادا کر دیا تو اب یہ معاملہ ختم ہو جانے والا ہے کیونکہ ان کے نزدیک عتق (آزاد ہونا) موت کے حالت پر لوٹاتے ہوئے ثابت ہوتا ہے اور وہ اس حالت میں آزاد ہے کیونکہ بدل کتابت کی ادائیگی کے

وقت وہ مکاتب ہونے کے بسبب آزادی تک پہنچ چکا ہے اور اگر ابھی اس نے بدل کتابت نہ دیا ہو تو اب دیکھا جائے گا کہ غلام اگر تہائی مال سے نکل سکتا ہو تو تمام مال سے آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ کا اس غلام کے سوا کوئی اور مال ہی نہ ہو تو اس غلام کا پہلے حصہ بطور تدبیر آزاد ہوگا کیونکہ وہ مدبر مقید ہے اس لئے کہ اس کا عتق ایک صفت کے ساتھ موصوف موت کے ساتھ معلق کیا گیا ہے جو اس صفت پر کبھی پائی جاتی ہے اور کبھی نہیں پائی جاتی۔ اور باقی اپنی قیمت کی دو تہائی اور تمام بدل کتابت میں سے جو کم ہو اس کی ادائیگی کا امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اہتمام کرے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ بدل کتابت کی دو تہائی اور اپنی قیمت کی دو تہائی میں سے جو رقم کم ہوگی اس کی ادائیگی کا اہتمام کرے گا۔

اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ جو آدمی اپنے غلام کو مدبر بنائے۔ پھر اس کو مکاتب بنا دے اور پھر وہ آدمی مر جائے اور اس غلام کے سوا اس کا کوئی مال نہ ہو تو اس غلام کا پہلے حصہ بطور تدبیر مفت آزاد ہو جائے گا پھر امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اپنی قیمت کی دو تہائی اور کل بدل کتابت میں سے جو رقم کم ہو اس کے لئے سعایت کرے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک اپنی قیمت کی دو تہائی اور بدل کتابت کی دو تہائی میں سے جو رقم کم ہوگی اس کی ادائیگی کے لئے سعی کرے گا۔ یہ زیر بحث صورت اسی قاعدہ اور اصل کی بنیاد پر ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ اپنی قیمت کی دو تہائی ادا کرے یا کل بدل کتابت اور صاحبین کے نزدیک بغیر اختیار کے دونوں میں سے کم رقم کو ادا کرے گا۔ پھر مسئلہ کتابت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شروع مہینہ میں مالک کی صحت اور مرض کا اعتبار کیا جائے گا۔ کتاب النوادر میں اسی طرح مذکور ہے کیونکہ وہ اسی وقت سے معتق بن جاتا ہے اور کہا گیا ہے کہ یہ حیلہ ہے اس آدمی کے لئے جو ارادہ رکھتا ہو کہ اپنے غلام کو مدبر بنائے اور وہ تمام مال سے آزاد ہو اگرچہ وہ تہائی مال سے نہ نکلے ہو مثلاً وہ کہے تو آزاد ہے میری موت سے ایک ماہ یا دو ماہ یا تین ماہ پہلے یا جتنی مدت وہ چاہے تاکہ وہ اس وقت سے آزاد ہو اور مولیٰ اس وقت صحیح بھی ہو تو غلام تمام مال سے آزاد ہوگا اور صاحبین کے نزدیک جیسے بھی ہو اس کے عتق کو تہال مال سے اعتبار کیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک مولیٰ موت کے بعد آزاد کرنے والا ہوتا ہے۔ (واللہ عز وجل المستعان)

دو وقتوں کی طرف منسوب عتق

جہاں تک دو وقتوں کی طرف نسبت کا تعلق ہے تو اس میں اصل یہ ہے کہ جو عتق دو وقتوں کی طرف منسوب ہو وہ دونوں وقتوں میں سے پہلا وقت آنے پر نازل ہوتا ہے اور جو عتق دو شرطوں کے ساتھ معلق ہو وہ آخری شرط کے پائے جانے پر نازل ہوتا ہے اور دو وقتوں میں سے ایک غیر معین وقت کی طرف منسوب عتق کسی ایک وقت کے آنے پر نازل ہوتا ہے اور دو شرطوں میں سے ایک غیر معین شرط کے ساتھ معلق عتق پہلی شرط کے پائے جانے پر نازل ہوتا ہے۔ اگر مولیٰ فعل اور وقت دونوں کو جمع کرے تو اس میں فعل کا اعتبار کیا جائے گا اور اس فعل کے پائے جانے کے وقت ظاہر الروایت کے مطابق عتق نازل ہو جائے

گا اور اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے فعل اور وقت میں سے جو بھی پہلے پایا جائے گا اس وقت عتق نازل ہو جائے گا۔ اور اس اجمال کی تفصیل یوں ہے کہ جب مولیٰ اپنے غلام سے کہے ”تو آزاد ہے آج اور کل“ تو غلام آج ہی آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ نے دونوں وقتوں کو عتق کا طرف بنایا تھا اور اگر عتق کا وقوع ایک وقت پر موقوف قرار دیا جائے تو طرف ایک وقت ہو گا نہ کہ دونوں وقت اور یہ چیز عاقل کے تصرف کو اس حیثیت سے واقع کرنا ہے جس حیثیت سے اس نے واقع نہیں کیا۔ اور اگر مولیٰ نے غلام سے یہ کہا کہ ”تو آزاد ہے آج کل“ تو بھی غلام آج ہی آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ نے اولاً اعتاق کو ”ایوم“ کی طرف منسوب کیا پھر ایوم کا وصف بیان کیا کہ وہ کل کا دن ہے اور یہ چیز محال ہے کہ آج کے دن کا وصف ”کل“ سے بیان کیا جائے لہذا یہ وصف باطل ہو گا اور اعتاق کی نسبت ”ایوم“ کی طرف باقی رہے گی۔ اور اگر مولیٰ نے کہا ”تو آزاد ہے کل آج کے دن“ تو کل کو غلام آزاد ہو گا کیونکہ مولیٰ نے عتق کو کل کی طرف منسوب کیا اور پھر کل کا وصف ”آج کے دن“ سے بیان کیا جو محال ہے لہذا یہ وصف صحیح نہ ہوا اور کل کی طرف عتق کی نسبت باقی رہی۔ پس وہ کل کو آزاد ہو گا۔ اور اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ ”تو آزاد ہے اگر فلاں اور فلاں آگے“ تو جب تک وہ دونوں آدمی نہیں آئیں گے اس وقت تک غلام آزاد نہیں ہو گا۔ کیونکہ مولیٰ نے اس کے عتق کو دو شرطوں کے ساتھ معلق کیا ہے لہذا یہ عتق آخری شرط کے پائے جانے کے وقت نازل ہو گا اگر پہلی شرط کے پائے جانے پر عتق کو نازل مانا جائے تو دو شرطوں کے ساتھ تعلیق باطل قرار پائی۔ اور یہ ایک شرط کے ساتھ تعلیق ہو جائے گی حالانکہ مولیٰ نے عتق کو دونوں شرطوں کے ساتھ معلق کیا تھا نہ کہ ایک کے ساتھ اور اگر مولیٰ نے غلام سے یوں کہا کہ ”تو آزاد ہے آج یا کل“ تو غلام کل کو آزاد ہو گا کیونکہ مولیٰ نے دونوں وقتوں میں سے ایک کو طرف بنایا تھا اور اگر آج کے دن ہی آزاد ہو جائے تو دونوں وقت طرف بن جائیں گے اور ایسا کرنا مولیٰ کے تصرف کے خلاف ہے۔ اور اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ ”تو آزاد ہے اگر فلاں آدمی آجائے یا کل“ تو اگر فلاں آدمی کل آنے سے پہلے ہی آگیا تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر فلاں آدمی کے آنے سے پہلے پہلے کل آگیا تو غلام اس وقت تک آزاد نہ ہو گا جب تک کہ فلاں آنے جائے۔ یہ قول ظاہر روایت کے مطابق ہے اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ کل اور فلاں میں سے جو بھی پہلے آگیا اس کے آنے کے وقت غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اس میں اصل یہ ہے کہ مولیٰ نے ایک تصرف (قول) میں شرط اور وقت کا ذکر کیا اور دونوں کے درمیان جمع ممکن نہیں کیونکہ عتق کو شرط کے ساتھ معلق کرنے اور وقت کی طرف منسوب کرنے میں تنافی ہے۔ لہذا ایک چیز کا اعتبار کرنا اور اسے دوسری پر ترجیح دینا ضروری ٹھہرا۔ پس امام ابو یوسفؒ نے شرط کی جانب کو ترجیح دی کیونکہ شرط طرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور طرف بعض اوقات شرط بن سکتا ہے تو شرط کی جانب رجحان زیادہ ہوا پس انہوں نے اس چیز کو دو شرطوں میں سے کسی ایک کے ساتھ تعلیق اعتبار کیا پس ان میں سے پہلی کے پائے جانے پر عتق نازل ہو گا چاہے جو کسی ہو جیسا کہ جب وہ اسی شرط پر عتق کو معلق کرے تو ہوتا ہے۔ اور ہم نے تعلیق اور اضافت دونوں کا اعتبار کرتے ہوئے شرط اور وقت میں سے پہلے پائے جانے والے کو ترجیح دی ہے اگر فعل پہلے پایا جائے تو اس تصرف کو تعلیق اعتبار کیا جائے گا اور اس کو تعلیق اعتبار

کرنا اس امر کا مقتضی ہے کہ پہلی شرط کے پائے جانے کے وقت عتق نازل ہو جیسا کہ اس نے عتق کو ایک شرط کے ساتھ معلق کیا ہو اور اگر وقت پہلے پایا جائے تو اسے اضافت اعتبار کیا جائے گا اور اسے اضافت اعتبار کرنا اس امر کا مقتضی ہے کہ عتق آخری وقت کے پائے جانے پر نازل ہو جیسا کہ اس نے عتق کو منسوب ہی آخری وقت کی طرف کیا ہو۔ (واللہ عزوجل اعلم)

عتق کے نفس رکن کی شرائط

عتق کے نفس رکن کی شرط وہی ہے جسے ہم نے کتاب الطلاق میں ذکر کر دیا ہے اور وہ یہ ہے کہ رکن (یعنی عتاق) ہر قسم کے استثناء سے بالکل خالی ہو۔ چاہے استثناء وضعی ہو یا عرفی۔ عام علماء کے نزدیک یہی بات ہے اور عتاق کے اندر استثناء اس کی انواع کے قسام اور ہر نوع کی ماہیت اور اس کی صحت کی شرائط پر کلام بالکل اسی طرح ہے جس طرح کتاب الطلاق میں گذر چکا ہے۔ طلاق اور عتاق کے استثناء پر کلام میں صرف ایک فرق ہے اور وہ یہ کہ طلاق کے اندر بعض عدد کے استثناء کا تصور کیا جاسکتا ہے اور عتاق کے اندر تصور نہیں کیا جاسکتا۔ وجہ یہ ہے کہ طلاق ”ذو عدد“ چیز ہے لہذا اس سے بعض عدد کے استثناء کا تصور کیا جاسکتا ہے اور اس کے مقابلے میں عتاق کا کوئی عدد نہیں لہذا اس میں بعض عدد کے استثناء کا تصور نہیں کیا جاسکتا البتہ بولے گئے جملہ کے بعض حصے کے استثناء کا تصور کیا جاسکتا ہے مثلاً یہ کہ مولیٰ اپنے غلاموں سے کہے ”تم سب آزاد ہو مگر سالم“ کیونکہ مستثنیٰ منہ کے ساتھ استثناء کا بیان کرنا گویا تکلم ہی باقی مستثنیٰ کے علاوہ کے ساتھ ہوتا ہے اور اگر مولیٰ نے غلام کے بعض حصے کا عتق مستثنیٰ کیا تو یہ استثناء امام ابو حنیفہ کے نزدیک صحیح ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں۔ اس بنا پر کہ امام صاحب کے نزدیک عتق متجزی ہے تو یہ کل سے بعض کا استثناء ہوگا لہذا صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک عتق متجزی نہیں ہوتا تو یہ کل سے کل کا استثناء ہوگا لہذا صحیح نہیں ہے۔

ابن سماعہ نے اپنے نوادر میں امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں جو کہنے میرے دو غلام آزاد ہیں سالم اور بریع مگر بریع یہ روایت کیا ہے کہ یہ استثناء جائز ہے کیونکہ اس نے پہلے اجمالاً دو غلاموں کا ذکر کیا پھر سالم اور بریع کہہ کر اس اجمال کی تفصیل بیان کی تو استثناء ملفوظ بہا جملہ کی طرف لوٹ گیا اور اس طرح بولے گئے جملہ سے بعض کا استثناء ہوا لہذا صحیح ہوا۔ البتہ اُس وقت یہ بات جائز نہ ہوگی جب مولیٰ یوں کہے کہ ”سالم آزاد ہے اور بریع مگر سالم“ کیونکہ جب اس نے ہر ایک کا انفرادی طور پر ذکر کیا تو یہ ہر ایک سے استثناء ہوا اور کل سے استثناء ہوا لہذا صحیح نہ ہوا۔ اور اگر کہا ”تو آزاد ہے اور آزاد ہے انشاء اللہ تعالیٰ“ تو امام ابو حنیفہ کے قول میں یہ استثناء باطل ہوگا اور صاحبین نے کہا کہ یہ استثناء جائز ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ہی کلام ہے جس میں بعض حصے کو دوسرے بعض سے حرف عطف (واو) کے ذریعے جوڑا گیا ہے لہذا اس کے ذریعے مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ کو جدا نہیں کیا جاسکتا یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ کہا جائے ”تو آزاد ہے اللہ کے لئے انشاء اللہ تعالیٰ“ اور امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کا دو مرتبہ ”حر“ و ”حر“ کہنا لغو ہے کیونکہ جب پہلے لفظ ہی سے حریت ثابت ہوگئی تو بمنزلہ سکوت کے جدا ہوا بخلاف ”انت حر اللہ انشاء اللہ“ کہنے کے کیونکہ وہاں انشاء اللہ کہنا لغو نہیں ہے۔ تو وہ پہلی کلام سے جدا نہ ہوگا۔

مسئلہ ابن سماعہ نے اپنے نوادر میں امام محمدؒ سے اس شخص کے بارے میں جس کے پانچ غلام ہوں اور وہ میرے غلاموں میں سے دس سوائے ایک کے آزاد ہیں" یہ روایت کیا ہے کہ اس کے پانچوں غلام آزاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ جب اس نے کہا "میرے دس غلام آزاد ہیں سوائے ایک کے تو اس نے دس میں سے ایک کا استثناء کیا اور استثناء کا مطلب ہوتا ہے باقی (نو) کے ساتھ تکلم۔ تو گویا اس کی صورت یہ ہو گئی کہ ایک آدمی کے پانچ غلام ہوں اور وہ کہے کہ میرے غلاموں میں سے نو غلام آزاد ہیں تو اس کے پانچوں غلام آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح یہاں ہے۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ "میرے دس کے دس غلام آزاد ہیں سوائے ایک کے" تو ان میں سے چار آزاد ہو جائیں گے کیونکہ اس آدمی نے اپنے غلاموں کا ذکر کیا مگر ان کے تعداد بیان کرنے میں اس سے غلطی واقع ہو گئی تو اس کا یہ قول لغو ہو جائے گا اور اس کا یہ قول باقی رہے گا۔ — — — کہ میرے تمام غلام آزاد ہیں مگر ایک۔ اگر وہ ایسا کہے اور واقعہ میں اس کے پانچ غلام ہوں تو ان میں سے چار آزاد ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم)۔

جو تھی فصل:

صفة الاعتاق کا بیان

صفت اعتاق یہ ہے کہ اعتاق قابل تقسیم ہے یا نہیں؟ اس بارے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں اعتاق قابل تقسیم ہے چاہے آزاد کنندہ دو متمند ہو یا تنگ دست۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے خیال میں اعتاق قابل تقسیم نہیں۔ آزاد کنندہ چاہے جیسا بھی ہو۔ اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ آزاد کنندہ اگر تنگ دست ہو تو اعتاق قابل تقسیم ہے اور اگر آزاد کنندہ دو متمند ہو تو اعتاق تقسیم نہ ہوگا۔ اور یہ مسئلہ صحابہ کرام کے درمیان بھی مختلف فیہ ہے۔ بعض صحابہ نے کہا کہ جو آدمی اپنے اور غیر کے درمیان مشترک غلام کے نصف کو آزاد کر دے تو اس غلام کا نصف حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی نصف بطور غلام باقی رہے گا جس کو اعتاق کی طرف نکالنا واجب ہو گا یہی خیال حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا ہے اور بعض نے کہا کہ غلام پورا آزاد ہو جائے گا اور ملکیت غلام میں شریک ساتھی کو تاوان دینا ہوگا اور حضرت علی المرتضیٰ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کے نزدیک جتنا حصہ آزاد کیا گیا وہ آزاد ہوگا اور جتنا غلام رکھا گیا وہ غلام ہوگا۔

صحابین کی دلیل صحابین نے اس سلسلے میں نص عقل اور احکام سے دلیل پکڑی ہے۔ نص سے

ان کی دلیل وہ روایت ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا "جس شخص نے کسی غلام میں موجود اپنے حصے کو آزاد کیا تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا جس میں اللہ کی قسم کوئی شریک نہیں۔" یہ روایت عتق کے ناقابل تقسیم ہونے پر نص ہے۔ ایک دوسری روایت سے بھی اس سے ملتے جلتے الفاظ کے ساتھ ہی مفہوم نکلتا ہے عقلی طور پر ان کی دلیل یہ ہے کہ عرف میں عتق قوت حکمیہ کا نام ہے یعنی حکم شرع میں اس کو تصرفات کی قوت حاصل ہو جاتی ہے جو غلام پر غلبہ و قدرت کے ہاتھ کو دفع

کرتی ہے اور رقی (غلامی) ایک علمی ضعف کا نام ہے جس سے آدمی مملک (ملک میں آجانے) کا محل بن جاتا ہے پس علمی قوت یا علمی ضعف کا اعتبار حقیقی قوت یا حقیقی ضعف سے کیا جائے گا اور نصف میں حقیقی قوت کا ثابت ہونا اور نصف میں حقیقی ضعف کا ثابت ہونا محال ہے اور اسی طرح قوت علمی کا حال ہے۔ دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ عتق پر کچھ آثار مرتب ہوتے ہیں مثلاً طہارت، ولایت، شہادت اور وراثت وغیرہ اور ان آثار کا ثابت ہونا عتق میں تجزی (تقسیم ہونا ٹکڑے ٹکڑے ہونا) کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہذا عتق جب ہوگا تو متجزی (تقسیم یا ٹکڑے ٹکڑے) نہیں ہوگا حتیٰ کہ خلیفہ وقت قیدیوں کے نصف حصے کو آزاد اور نصف کو غلام قرار نہیں دے سکتا۔ احکام (حکم کی جمع) سے صاحبین کی دلیل اس طرح ہے کہ احکام کے اندر نصف کا اعتنا باقی نصف کی طرف بھی متعدی ہو جاتا ہے حتیٰ کہ اس میں ان تصرفات کا جواز بھی ممتنع ہو جاتا ہے جو ملک کو ایک سے دوسرے کی طرف منتقل کر دیتے ہیں مثلاً بیع، ہبہ، صدقہ اور وصیت وغیرہ اور اسی طرح تاوان یا سبایہ (کمائی کرنے) کے ذریعے غلام کا کل عتق کی طرف نکالنا واجب ہے حتیٰ کہ قاضی اس کو اس پر مجبور کرے گا۔ یہ تمام آثار اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ عتق متجزی نہیں۔ اور اسی طرح ام ولد بنانا بھی متجزی نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر کوئی آدمی کسی مشترک لونڈی کو ام ولد بنا دے تو وہ ساری کی ساری اسی کی ام ولد بن جاتی ہے اور شریک کو اسے تاوان دینا پڑتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ ام ولد بنانا حق حریت کو واجب کرتا ہے نہ کہ حقیقۃً حریت کو جب حق حریت متجزی نہیں تو حقیقی حریت بدرجہ اولیٰ متجزی نہیں ہوگی اور اسی طرح اگر آدمی اپنی ام ولد یا مشترک ام ولد کے نصف کو آزاد کر دے تو وہ پوری آزاد ہو جاتی ہے جب اعتنا متجزی نہیں تو محل عتق بھی متجزی نہیں ہو سکتا۔ اور جو چیز متجزی نہیں ہو سکتی اس کے بعض حصے کی طرف تصرف کی اضافت کرنا ناکل کی طرف اضافت کرنا ہوتا ہے جیسے طلاق اور قصاص سے عفو وغیرہ ہے (واللہ اعلم)

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل امام ابو حنیفہؒ کی دلیل بھی نصوص، عقل اور احکام پر مبنی ہے۔ نص سے دلیل ایک تو وہ روایت ہے جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے واسطے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ”جس شخص نے کسی غلام سے اپنے حصے کو آزاد کر دیا تو اسے کما جائے گا کہ وہ باقی حصے کو بھی آزاد کرے اور اگر اس کے پاس اتنی رقم نہ ہو جس سے بقیہ حصے کو آزاد کر سکے تو جو کچھ اس نے کیا (جتنا آزاد کیا) وہ جائز ہوگا اور ایک روایت میں ہے کہ باقی حصہ آزاد کرانے کا مکلف ہوگا اور ایک روایت میں یہ ہے کہ باقی حصہ کا آزاد کرنا اس پر واجب ہے اور یہ چیز عتق کے متجزی ہونے پر نص ہے کیونکہ باقی حصہ کے عتق کا آدمی کو مکلف بنانا اس وقت ہو سکتا ہے جبکہ تمام غلام میں عتق ثابت ہو چکا ہو اور آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم کا ”جاذ ما صنع“ (جو کچھ اس نے کیا جائز ہے) فرمانا بعض حصہ کے عتق کی طرف اشارہ ہے۔ دوسری روایت بھی حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”بہا آدمی کسی غلام میں موجود اپنے حصہ کو آزاد کرے اور اس کے پاس غلام کے ثمن کے برابر مال موجود ہو تو غلام کی منصفانہ قیمت لگائے اور اپنے شرکاء کو ان کے حصے کی قیمت ادا کرے اور غلام اس کی طرف سے آزاد ہو جائے گا ورنہ اس نے جتنا حصہ آزاد کیا ہے اتنا ہی آزاد ہوگا“ یہ حدیث

ایک تو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ غلام کے باقی حصے کا عتق تاوان کے ساتھ معلق ہے جبکہ آزاد شدہ دولتمند ہو۔ دوسرے اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ آزاد کنندہ اگر نگدست ہو تو بعض حصہ آزاد ہوگا تو معلوم ہوا کہ آزاد کنندہ کی حالت فراخی اور تنگی دونوں میں عتق متجزی ہوتا ہے۔ تیسری روایت حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”جس شخص کا کسی غلام میں کچھ حصہ ہو اور وہ اپنے حصے کو آزاد کر دے تو اگر اس کے پاس مال موجود ہو تو غلام کے لقیہ حصے کو چھڑانا اس پر لازم ہے ورنہ غلام اپنی گردن چھڑانے میں خود سعی کرے مگر اس پر مشقت نہیں ڈالی جائے گی“ ایک اور روایت میں بھی تھوڑے سے لفظی اختلاف کے ساتھ یہی مضمون وارد ہوا ہے۔

عقلی طور پر امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق اگر ملک اور مالیت میں ازالہ ملک یا ازالہ مالیت کے ذریعے تصرف کا نام ہے تو ملک متجزی ہے اور اسی طرح بلاشبہ مالیت بھی متجزی ہے حتیٰ کہ ملک اور مالیت میں وراثت کے حصے جاری ہوتے ہیں اور یہ بہت سے شرکاء کے درمیان مشترک ہوتی ہے اور اگر یہ (اعتاق) رِق (غلامی) میں تصرف کا نام ہے تو رِق بھی متجزی ہے کیونکہ اس کا محل (غلام) متجزی ہے جب اعتاق کا محل متجزی قرار پایا تو اعتاق خود بھی ضرور متجزی ہوگا۔

حکم سے امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جب دو آدمی اپنے درمیان مشترک غلام کو آزاد کر دیں تو اس کی ولایت متروکہ جائیداد (دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوتی ہے اور ولایت عتق ہی کے احکام میں سے ہے تو ولایت کا متجزی ہونا عتق کے متجزی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

باقی رہی وہ حدیث جس سے صاحبین نے استدلال کیا ہے تو اس کے بارے میں ایک تو یہ کہا گیا ہے کہ وہ

مرفوع حدیث نہیں بلکہ حضرت عمرؓ کا قول ہے۔ اگر یہ حضرت عمرؓ کا قول ہے تو حضرت عمرؓ سے اس کے خلاف بھی ایک روایت مروی ہے جس میں آپؓ نے فرمایا کہ ”جو غلام ایک بچے اور بالغ کے درمیان مشترک ہو اور بالغ اپنے حصے کو آزاد کر دے تو بچے کے بلوغ کا انتظار کیا جائے گا جب وہ بالغ ہو جائے گا تو چاہے غلام کو آزاد کر دے اور چاہے تو اس سے اپنے حصہ کی قیمت وصول کر لے“ اور اگر یہ روایت مرفوع ثابت ہو بھی جائے تو اس کی دو وجہ سے تاویل کی جاسکتی ہے۔ ایک تو یہ کہ اس روایت میں ”عتق کلمہ“ کا معنی ”استحق عتق کلمہ“ ہوگا یعنی وہ اپنے کل عتق کا مستحق ہوگا کیونکہ غلام کے باقی حصے کا (جو ابھی آزاد نہیں ہوا) عتق کی طرف نکالنا واجب ہوتا ہے پس باقی حصہ بھی

لا محالہ آزاد ہو جائے گا چاہے غلام کی کمائی کے ذریعے ہو یا آزاد کنندہ پر تاوان کے ذریعے۔ اور جو چیز وجود (ہونے یا پائے جانے) کی مستحق ہو اسے وجود (پائے جانے) کا نام دیا جاسکتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا:

إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ۔

اے رسول! بے شک آپ بھی میت ہیں اور وہ بھی میت ہیں۔

حالانکہ ابھی آنجناب پر موت طاری نہیں ہوئی مگر اس کے باوجود آپ پر میت کا اطلاق ہوا۔ اور

تاویل کی دوسری وجہ یہ ہے کہ "عق قلم" کے الفاظ سے فی الحال تمام عتق بھی مراد ہو سکتا ہے اور اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ کمائی کر کے دینے یا تاوان ادا کرنے کے وقت تمام عتق مراد ہو۔ پس ہم دیگر احادیث کو مد نظر رکھتے ہوئے ان الفاظ کو دوسرے معنی پر محمول کرتے ہیں۔ باقی رہا عقلی دلیل کے طور پر صاحبین کا یہ کہنا کہ عتق ایک قوت حکمیہ ہے جس کا اعتبار قوت حقیقیہ سے کیا جائے گا اور چونکہ قوت حقیقیہ کا بعض حصے میں شائع ہونا ممتنع ہے اسی طرح قوت حکمیہ کا بھی بعض حصے میں شائع (لاگو) ہونا ممتنع ہوگا۔ تو اس کے جواب میں ہم یہ کہیں گے کہ تم یہ کیوں کہتے ہو کہ قوت حکمیہ کا اعتبار قوت حقیقیہ کے ساتھ کرنا لازم ہے۔ کیا یہ بات نہیں ہے کہ ملک قدرت حکمیہ سے عبارت ہے اور قوت و قدرت ایک ہی چیز ہے پھر یہ کہ ملک نصف میں ثابت ہو جاتی ہے۔ دوسرے یہ چونکہ ایک شرعی امر ہے لہذا دلیل شرعی سے جانا جائے گا اور دلیل شرعی نص اور استدلال سے ثابت ہوتی ہے نہ کہ حقائق سے۔ اس کے علاوہ عتق کے جو آثار بیان کیے گئے ہیں وہ عتق کے لوازم نہیں کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ ان کے بغیر بھی عتق کے ثبوت کا تصور کیا جاسکتا ہے جیسا کہ بچاؤ مجنوں میں ثبوت عتق کا تصور کیا جاسکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ چیزیں آثار عتق نہیں بلکہ ثمرات عتق ہیں اور کسی چیز کے ثمرہ کا فوت ہو جانا اس کی ذات میں غل نہیں ہو سکتا۔ پھر یہ کہ یہ چیزیں کل شخص کی آزادی کے ثمرات ہیں نہ کہ بعض حصے کی آزادی کے۔ کیونکہ ولایات اور شہادات وغیرہ کمزوروں کا حق پورا کرنے اور قدرت کی نعمت پر شکریہ کے طور پر شریعت میں جائز کی گئی ہیں اور یہ شکریہ کمال نعمت کے وقت ہوتا ہے اور کمال نعمت یہ ہے کہ اس (غلام) سے مولیٰ کہ ولایت منقطع ہو جائے تاکہ وہ دوسروں کے حقوق کو قائم کر سکے۔ اور صاحبین کا قیدیوں کے حوالے سے یہ کہنا کہ "جس طرح عتق کا ثبوت متجزی نہیں ہو سکتا اسی طرح اس کا نائل ہونا بھی متجزی نہیں ہو سکتا" تو اس سلسلے میں ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ خلیفہ وقت جب کافروں کی کسی جماعت پر غالب ہوا اور ان کے نصف نصف حصے کو غلام رکھے اور باقی نصف کو آزاد کر دے تو یہ جائز ہے۔ ان کا حکم معتق البعض (جس کا بعض حصہ آزاد کیا گیا ہو) کا حکم ہوگا۔

رہا غلام کا اعتاق کی طرف نکلنے اور اس میں تصرفات (بیع ہبہ وغیرہ) کے جائز نہ رہنے سے استدلال تو یہ چیز عتق کے متجزی نہ ہو سکنے کی وجہ سے نہیں بلکہ یہ کسی اور وجہ سے ہے جسے ہم انشاء اللہ آگے چل کر ذکر کریں گے۔

استیلا و دام ولد بنانے سے عتق کے متجزی نہ ہو سکنے پر دلیل پکڑنے کے سلسلے میں گزارش ہے کہ یہ بات ٹھیک نہیں کہ استیلا و متجزی نہیں ہو سکتا بلکہ استیلا و دام ولد بنانا متجزی ہے۔ چنانچہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک لونڈی جب بچہ جننے اور دونوں شریک اس بچہ کے باپ ہونے کا دعویٰ کریں تو وہ لونڈی دونوں کی ام ولد بن جاتی ہے۔ ہاں جب ایک ہی اس بچے کا دعویٰ کرے تو تمام لونڈی اسی کی ام ولد بن جاتی ہے کیونکہ سب مکمل طور پر پایا گیا اور وہ سب نکل ام ولد کا اس کی طرف لڑکے کے واسطے سے منسوب ہونا ہے۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم کتاب الاستیلا و دام ولد میں ذکر کریں گے۔ اور جو چیز متجزی ہوتی ہے اس میں سبب کمال کے ساتھ پایا جائے تو وہ کامل ہوتی ہے ورنہ قاصر رہتی ہے۔ یعنی جتنا قدر سبب ہو گا وہ چیز اسی قدر ثابت ہوگی۔ اور ہمارے زیر بحث مسئلے میں سبب تصور کے ساتھ پایا

کیا ہے لہذا یہ چیز کامل نہ ہوگی۔ اور اسی طرح ام ولد کا اعتاق بھی متجزی ہے کیونکہ اگر اس کا نصف عتق ثابت ہو جائے تو باقی نصف کا عتق بھی ثابت ہو جاتا ہے اس وجہ سے نہیں کہ ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا بلکہ اس لیے کہ دوسرے شریک کا اس میں حصہ باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں جیسا کہ طلاق اور قصاص سے معافی میں ہوتا ہے۔ (واللہ اعلم)

مسائل جب اعتاق کے متجزی ہونے یا نہ ہونے کی یہ اصل معلوم ہو گئی تو اس پر کئی مسائل مبنی ہوں گے مثلاً ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک اپنے حصے کو آزاد کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف اسی کا حصہ آزاد ہو گا نہ کہ ساتھ دوسرے کا بھی۔ کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق متجزی ہے اور بعض حصے کا اعتاق کل کے اعتاق کو واجب نہیں کرتا۔ بلکہ جتنا حصہ آزاد کیا گیا ہے اتنا آزاد ہو جائے گا اور باقی حصہ غلام کے طور پر باقی رہے گا اور خاموش ساتھی (جس نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا) کو پانچ طرح کا اختیار ہو گا چاہے تو اپنا حصہ آزاد کر دے، چاہے تو اسے مدبر بنا دے، چاہے تو اسے مکاتب بنا دے، چاہے تو غلام سے کمائی کر کر اپنے حصے کی قیمت وصول کرے آزاد کنندہ تنگدست ہو یا امیر اور دوران سنی غلام غلام ہی رہے گا اور چاہے تو اپنے آزاد کنندہ ساتھی سے اپنے حصے کا تاوان وصول کر لے اگر وہ دولت مند ہو۔ اسے یہ اختیار نہیں کہ غلام کو اس کے حال پر چھوڑ دے کیونکہ جب اس کے ایک حصے میں حریت ثابت ہو گئی تو اب اس سے انتفاع (فائدہ اٹھانے) کی کوئی صورت نہیں۔ اور مال کو یوں چھوڑ دینا کہ اس سے کوئی نفع نہ اٹھا سکے، زیادتی ہے اور یہ چیز ناجائز ہے لہذا ضروری ہے کہ اس غلام کو عتق کی طرف نکالا جائے۔ اور اس کیلئے اس معاملے میں ان وجوہ میں سے اختیار ہے جنہیں ہم نے بیان کیا۔ اب رہا شریک ساکت (جس نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا) کے لئے اعتاق (آزاد کرنے) تدبیر (مدبر بنانے) اور کتابت (مکاتب بنانے) کا اختیار تو وہ اس لیے ہے کہ اس کی اپنے حصہ پر ملکیت بدستور باقی ہے اور وہ جس طرح پہلے غلام کو آزاد یا مدبر یا مکاتب بنا سکتا تھا اب بھی بنا سکتا ہے۔ اور اُسے غلام سے اپنے حصے کی قیمت وصول کرنے کے لئے کمائی کرانے کا اختیار اس لیے ہے کہ اس کے حصے کی قیمت غلام کے پاس رک گئی ہے کیونکہ غلام کے نصف میں جب عتق ثابت ہو گیا تو اب یہ شریک (شریک ساکت) اس سے کوئی نفع نہیں اٹھا سکتا پس اس کے حصے کی قیمت کا تاوان غلام پر ہو گا۔ جیسا کہ کسی آدمی کا کپڑا خود بخود (ہوا وغیرہ سے اڑ کر) کسی دوسرے کے رنگ میں پڑ کر رنگیں ہو جائے اور کپڑے کا مالک اپنے کپڑے کو لینا چاہیے تو اس پر رنگ کی قیمت واجب ہوتی ہے کیونکہ رنگ اس کے کپڑے میں رک گیا ہے جسے کپڑے سے علیحدہ کرنا ممکن نہیں۔ اسی طرح معتق کی تنگدستی کی حالت میں بھی غلام پر سعایت واجب نہ ہوتی اور معتق پر تاوان ہی واجب ہوتا چاہے وہ تو نگر ہو یا تنگدست۔ اور یہی قول بشر بن غیاث المریسی کا ہے اور قیاس بھی یہی چاہتا ہے کیونکہ تلف کرنے کا تاوان تو نگر ہی یا تنگدستی کی حالت میں تبدیل نہیں ہو جاتا مگر ہم نے معتق کے تنگدست ہونے کی صورت میں غلام پر سعایت کے واجب ہونے کا جو فتویٰ دیا ہے وہ قیاس کے خلاف ایک نص (روایت) کی بنیاد پر ہے جسے ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں اور یہ نص صرف معتق کی حالت تنگدستی میں وارد ہوئی ہے لہذا اس کی تو نگر ہی کی حالت میں حکم اپنے قیاس پر رہے گا یعنی اسے تاوان لازم ہو گا۔

اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتناق جب متجزی ہے تو ایک شریک کا اپنے حصے کو آزاد کرنا شریک ساکت کے حصے کے لئے اتلاف نہ ہوا کہ اس (آزاد کنندہ) پر اتلاف کا تاوان واجب ہو مگر چونکہ شریک ساکت کا حصہ غلام کے پاس یوں رک گیا ہے کہ اب اس سے چھڑانا ممکن نہیں (یعنی نہ اسے بیچا جاسکتا ہے اور نہ ہبہ وغیرہ کیا جاسکتا ہے) لہذا یہ چیز (شریک ساکت کے حصہ کا غلام کے پاس رک جانا) تاوان کو واجب کرتی ہے اور یہ معنی معتق کی حالت تو نگرہی اور تنگدستی میں کسی فرق کو واجب نہیں کرتی۔ پس شریک ساکت کو سعایت کا اختیار معتق کی دونوں حالتوں میں حاصل ہے۔

جب غلام کو اعتناق یا سعایت یا بدل کتابت کے ذریعے آزاد کر دیا جائے تو اس کی وراثت (اس کے مرنے کے بعد) دونوں شریکوں کے درمیان مشترک ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے کہ غلام کا ترکہ معتق (آزاد کنندہ) کے لیے ہوتا ہے۔ اس کی آزادی چونکہ دونوں شریکوں کی طرف سے عمل میں آتی ہے لہذا اس کی وراثت بھی دونوں میں تقسیم ہوگی۔

مُعتق سے تاوان لینے کا اختیار رہا شریک ساکت کے لیے معتق سے تاوان لینے کا اختیار جبکہ معتق تو نگر ہو تو یہ اختیار شرعاً ان احادیث سے ثابت ہے جن کو ہم نے اوپر روایت کیا۔ عقلی طور پر شریک ساکت کو یہ اختیار حاصل نہیں ہونا چاہیے تھا کیونکہ اعتناق جب امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک متجزی (قابل تقسیم) ہے تو معتق اپنی ہی ملک میں تصرف کرنے والا ہوا یعنی صرف اسی کا حصہ آزاد ہوا جو آدمی اپنی ملک میں تصرف کرے اور اس کے تصرف کے وقت نہ کہ اس کے تصرف کی وجہ سے کسی دوسرے کی ملک میں نقصان واقع ہو جائے تو اس کا مؤاخذہ نہیں کیا جاتا جیسے کہ ایک آدمی نے اپنے گھر کو جلایا اور ساتھ اس کے پڑوسی کا گھر بھی جل گیا یا ایک آدمی نے اپنی زمین کو پانی دیا اور ساتھ اس کے پڑوسی کی زمین بھی سیراب ہو گئی یا ایک آدمی نے اپنے گھر میں کنواں کھودا اور اُس میں کوئی دوسرا آدمی گر کر مر گیا تو اُس کنویں کھودنے والا کا مؤاخذہ نہیں ہوتا وغیرہ ذالک مگر معتق (آزاد کنندہ) کے تو نگر ہونے کی حالت میں اس پر شریک ساکت کے حصے کے تاوان کا وجوب بطور بندگی نص سے ثابت ہے نہ کہ عقلی طور پر۔ پس معتق کے تنگدست ہونے کی حالت میں حکم اپنے قیاس پر ہوگا یعنی اس پر تاوان نہ ہوگا۔

(ب) یا شریک ساکت کے لئے معتق (آزاد کنندہ) سے تاوان لینے کا اختیار شریک ساکت کی رعایت کرتے ہوئے عقلی طور پر بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ تاکہ اس کا مال تلف نہ ہو نہ مفلس آدمی کے ذمہ میں مال کے مقابلہ میں بغیر اس کے کہ معتق کی طرف سے اس کے شریک کے حصے میں کوئی عمل دخل ہوا تو یہ مال اس قابل ہوا کہ تاوان کو واجب کرنے والا ہو اور بغیر اس کے کہ اس کے مقابلے میں کوئی عوض ہو تو یہ صلہ رحمی اور محض احسان کا تاوان ہوگا جیسا کہ محرم رشتہ داروں کا نفقہ اور صلہ رحمی تبرع کا تاوان ہوتا ہے اور ظاہر ہے صلہ رحمی یہاں غلام کے مسئلے میں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ سعایت (کمائی کے دینے) میں اسی (غلام) کی جان کی سلامتی ہے۔ نیز یہ کہ غلام اگرچہ اپنی گردن کا مالک نہیں ہوتا تاہم وہ گردن ہے تو اسی کی۔ اور گردن کی سلامتی کے مقابلے میں چاہے وہ اس کی ملک میں نہ ہو، غلام پر تاوان واجب کرنا جائز ہے جیسا کہ مکاتب اپنی گردن کی سلامتی یا اسے چھڑانے کے لئے تاوان (بدل کتابت) ادا کرتا ہے یا غلام اپنے مولیٰ سے اپنے نفس (یا گردن) کو

خرید لیتا ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ اس غلام کو اعتاق کی منفعت حاصل ہو گئی ہے (یعنی اسے بیچا یا ہبہ وغیرہ نہیں کیا جاسکتا) لہذا اس چیز کا تاوان اس پر واجب ہوگا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: **الخراج بالحصان** "یعنی آمدنی کا استحقاق ذمہ داری پر مبنی ہوتا ہے۔"

پھر یہ کہ سعایۃ (غلام سے کمائی کرنے) کا اختیار صرف احناف کے نزدیک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ شریعت میں سعایۃ کا کوئی وجود نہیں۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ تاوان سعایت صرف دو وجہ سے ہو سکتا ہے یا تو غلام نے شریک ساکت کا حصہ تلف کیا ہو یا اس کے حصہ کا مالک بن گیا ہو۔ ظاہر ہے غلام سے نہ تو اہلاف ہوا ہے کیونکہ اس کے ایک حصہ آزاد کرنے میں اس کا کوئی دخل نہیں اور نہ ہی اسے اپنے نفس میں ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ مولیٰ کے لئے اس کے غلام پر دین واجب نہیں ہو سکتا کیونکہ اس میں ایک اشکال ہے اور وہ یہ کہ ایک ہی چیز مولیٰ کی ملک میں بھی ہو اور اس پر واجب بھی ہو۔ یہ چیز محال ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ غلام تنگ دست ہے اور اس باب میں تنگ دست پر تاوان واجب نہیں ہوتا حتیٰ کہ آزاد کنندہ اگر تنگ دست ہو تو اس پر بھی تاوان واجب نہیں ہوتا حالانکہ اعتاق اسی کی طرف سے پایا گیا ہے تو جب آزاد کنندہ پر تاوان نہیں آتا تو غلام پر بدرجہ اولیٰ نہیں آئے گا۔ اور ہماری دلیل ایک تو وہ روایت ہے جسے ہم نے حضرت ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے اور دوسری روایت امام محمدؒ نے حضرت نافع ابن عمرؓ سے نقل کی ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "جس آدمی نے ایسے غلام کو آزاد کیا جو اس کے اور کسی دوسرے کے درمیان مشترک ہو تو اس کے شریک کے حصہ کی قیمت لگائی جائے گی پھر وہ آزاد کنندہ اگر دو متمند ہو تو وہ اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا اور اگر وہ تنگ دست ہو تو غلام خود کمائی کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے مگر اس ادائیگی میں غلام پر مشقت نہیں ڈالی جائے گی۔" تو اس روایت سے معلوم ہوا کہ سعایت کا قول بھی فی الجملہ موجود ہے چاہے امام شافعیؒ اس کو جانیں یا نہ جانیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ یہ ضمان سعایت نہ تو اہلاف (کسی چیز کو تلف کر دینے) کا تاوان ہے اور نہ کسی شے کے مالک بن جانے کا تاوان ہے بلکہ یہ احتباس (شریک کا حصہ روک لینے) نفس اور گردن کی سلامتی اور منفعت کے حاصل ہو جانے کا تاوان ہے کیونکہ یہ تمام چیزیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا، تاوان کے اسباب میں سے ہیں۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ "مولیٰ کے لئے اس کے غلام پر دین واجب نہیں ہوتا" بھی درست نہیں کیونکہ بعض اوقات یہ واجب ہو جاتا ہے جیسا کہ مکاتیب پر اپنے مولیٰ کے لئے دین (بدل کتابت) واجب ہوتا ہے اور کمائی کر کے آزادی حاصل کرنے والا غلام بھی امام صاحب کے نزدیک مکاتیب کے حکم میں ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ شریک ساکت کو

اس کے حصے کی قیمت کمائی کر کے ادا کر دے اگر شریک ساکت نے سعایت کو اختیار کیا ہو یا اس کے حصے کی قیمت معتق کو ادا کر دے جبکہ شریک ساکت کو اس نے تاوان ادا کیا ہو۔ یہ سعایت کرنے والا غلام مکاتیب کے حکم میں اس لیے ہے کہ وہ بھی مکاتیب کی طرح غلامی سے اپنی گردن کے چھڑانے کے لیے کمائی کرتا ہے اور مکاتیب کے تمام متعلقہ احکام مثلاً وراثت، شہادت اور نکاح اس میں ثابت ہوتے ہیں۔ یعنی نہ وہ خود کسی کا وارث بنتا ہے اور نہ کوئی دوسرا اس کا، اور نہ وہ گواہی دے سکتا ہے اور نہ دو عورتوں سے

زیادہ کے ساتھ شادی کر سکتا ہے۔ مکاتب اور سعایت کرنے والا غلام ایک دوسرے سے حکم میں جدا نہیں سوائے ایک صورت کے۔ اور وہ یہ ہے کہ مکاتب جب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو وہ واپس غلامی میں لوٹ جاتا ہے یعنی پھر بدستور غلام بن جاتا ہے اور سعایت کرنے والا اپنے ایک حصہ کی قیمت ادا کرنے سے عاجز ہو تو واپس غلامی میں نہیں لوٹتا۔ کیونکہ سعایت (اپنے حصے کی آزادی کے اہتمام) کو واجب کرنے والا سبب عجز سے پہلے بھی موجود تھا اور عجز پائے جانے کے بعد بھی ہے اور وہ ہے اس کے ایک حصے میں آزادی کا ثابت ہو جانا۔ دوسری بات یہ ہے کہ واپس غلامی میں لوٹانے کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ اگر ہم اسے غلامی کی طرف لوٹائیں تو پھر ہمیں ضرورت ہوگی کہ دوبارہ اسے سعایت (اپنی آزادی کے اہتمام) پر مجبور کریں لہذا دوبارہ غلامی میں لوٹانے کا کوئی فائدہ نہیں۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ بدل کتابت تو غلام پر اس کی رضامندی سے لازم ہوتا ہے اور سعایت اس کی رضامندی سے لازم نہیں ہوتی تو یہ دونوں حکم میں برابر کیسے ہو گئے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ بدل کتابت میں غلام کی رضا کا ہونا اور سعایت میں رضا کا نہ ہونا اس لیے ہے کہ بدل کتابت کا وجود عقد کے طور پر ہے لہذا اس میں غلام کی تراضی (راضی ہونا) ضروری ہے اور سعایت کا وجوب حقیقہ عقد کتابت کے طور پر نہیں بلکہ اس کا وجوب کتابت حکمیہ کے طور پر ہے جو شریک ساکت کے سعایت کو اختیار کرنے کی وجہ سے ثابت ہوتی ہے پس اس کا واجب ہونا رضامندی پر موقوف نہیں۔ رضامندی کی شرط صرف ابتدائی طور پر عقد کتابت میں ہے کیونکہ وہاں ممکن ہے کہ غلام اس بدل کتابت پر راضی ہو جائے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس پر راضی نہ ہو اور بدستور غلامی میں رہنے کو اختیار کرے لہذا عقد کتابت غلام کی رضامندی پر موقوف ہے اور یہاں (سعایت میں) شرعاً اسے غلامی میں باقی رکھنے کا کوئی رستہ نہیں لہذا سعایت کے لازم ہونے کے لئے اس کی رضا شرط نہیں ہے۔

پھر اس خیار (خیار سعایت) کے حاصل ہونے میں ہمارے ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ جس شریک نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا (شریک ساکت) اسے ہر حال میں یہ خیار حاصل ہے چاہے آزاد کنندہ تو نگر ہو یا شگدست۔ اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک شریک ساکت کو یہ خیار صرف اسی وقت حاصل ہے جبکہ معتق شگدست ہو۔ کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق جب متجزی نہیں ہے تو معتق اپنے شریک کے حصہ کو تلف کرنے والا ہوا لہذا اس پر اپنے شریک کے حصے کا تاوان واجب ہوگا اور اس پر تاوان کا واجب ہونا غلام پر سعایت کے وجوب کو مانع ہے پس چاہیے تو یہ تھا کہ یا نیکی کا تاوان حالت تو نگر ہی میں واجب ہوتا ہے جیسا کہ اقرباء کا نفقہ تو نگر ہی میں واجب ہوتا ہے۔ (ج) یا معتق پر تاوان کا وجوب غلام کی رعایت کرتے ہوئے ہے۔ کیونکہ معتق نے غلام کے نصف کو آزاد کر کے اس پر نیکی کی ہے مگر غلام تک عتق کے پورے ثمرات و نتائج پہنچانے میں ابھی اس کی غرض پوری نہیں ہوئی لہذا اس پر باقی نصف کا تاوان واجب ہوگا تا کہ اس کا مقصود پورا ہو، لہذا اس پر تاوان کا وجوب اس کی حالت تو نگر ہی کے ساتھ خاص ہوگا۔

(۲) معتق پر تاوان واجب کرنے کے سلسلے میں ہمارے بعض مشائخ نے امام ابو حنیفہؒ کا ایک اور

طریقہ بھی بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ یہ امام صاحب کے نزدیک ”ضمان افساد“ (فاسد کرنے کا تاوان) ہے کیونکہ معتق نے اپنے حصے کو آزاد کر کے اپنے شریک کے حصے کو خراب کر دیا ہے اب شریک معتق کے اس فعل (آزاد کرنے) کے بعد غلام میں اپنے حصے سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا حتیٰ کہ اب وہ اس میں ان تصرفات کا مالک بھی نہیں رہا جن سے ملک زائل ہو جاتی ہے مثلاً بیع اور ہبہ وغیرہ۔ اب وہ صرف اپنے حصے کو آزاد کر سکتا ہے یا غلام سے کمائی کر اگر اپنے حصے کی قیمت وصول کر سکتا ہے اور حکم جب کسی مؤثر وصف کے بعد ثابت ہو تو اسی کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ مگر خلاف قیاس یہ تاوان معتق پر اس کی تنگدستی کی حالت میں واجب نہ ہو گا کیونکہ نص (حدیث) میں ایسا ہی ہے۔

(۷) بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ ”ضمان تملک“ (مالک ہونے کا تاوان) ہے کیونکہ معتق پر جب تاوان واجب ہو گیا تو وہ اپنے شریک کے حصے کا مالک بھی بن گیا حتیٰ کہ وہ اس کے حصے کو بغیر کسی بدلہ کے آزاد بھی کر سکتا ہے اور چاہے تو غلام سے سعایت کر سکتا ہے یعنی اس سے کمائی کر اگر اس حصے کی قیمت وصول کر سکتا ہے اور یہی معنی ہیں ”ضمان تملک“ کے کہ تاوان کے مقابلے میں کسی بدلہ کی ملک ہو۔ اور یہ صورت بھی اسی طرح ہے اور یہی وجہ ہے کہ غصب کا تاوان، ضمان تملک ہے اور ضمان تملک غصب کے تاوان کی طرح اتلاف کے وجود کو نہیں چاہتا۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب | اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ تاوان تملک کا تاوان کس طرح ہو سکتا ہے حالانکہ جس چیز کا تاوان دیا جا رہا ہے یعنی شریک کا حصہ، وہ ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ (شریک کا حصہ) تاوان کے بدلے میں معتق (آزاد کنندہ) کی ملک میں منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے اگرچہ اس کے علاوہ کسی اور کی ملک میں جانے کا احتمال نہیں رکھتا اور قیاساً اس (شریک کے حصے) کو معتق کے ہاتھ پہنچنا بھی جائز ہے۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے اور کہا امام چچہ کے نزدیک ساکت کا اپنے حصے کو معتق کے ہاتھ فروخت کر دینا یا کسی عوض کے بدلے معتق کو ہبہ کر دینا اور شریک ساکت کا اس سے تاوان لینا قیاس میں برابر نہیں مگر یہ چیز (تاوان لینا) فروخت کر دینے اور ہبہ کر دینے سے زیادہ بُری ہے اور بیع کا مطلب ہے کسی عوض کے مقابلے میں ملک کا منتقل کرنا مگر اتحسان تو یہ چاہتا ہے کہ شریک ساکت کے حصے کی بیع معتق کے ہاتھ بھی جائز نہ ہو جیسا کہ کسی دوسرے کے لئے جائز نہیں لیکن یہ چیز (معتق کے واسطے بیع کا) جواز ملک کے منتقل ہونے کی نفی نہیں کرتی بیع کے طریقے پر نہیں بلکہ کسی دوسرے طریقے پر کیونکہ بعض اوقات ایک چیز تاوان کے ذریعے تو ایک انسان کی طرف منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہے جبکہ بیع کے ذریعے اس کی طرف منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتی جیسا کہ شراب تاوان کے ذریعے ایک مسلمان کی طرف منتقل ہونے کا احتمال رکھتی ہے مثلاً اس نے کسی ذمی کی شراب کو تلف (ضائع) کر دیا ہو حالانکہ بیع کے ذریعے شراب مسلمان کی ملک کی طرف منتقل نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ محل کا قبول کرنا اس میں ملکیت کے منتقل ہونے کے واسطے بہیب ملکیت کے منقذ ہونے کے وقت کے ساتھ مشروط ہے نہ کہ ادائیگی تاوان کے وقت کیونکہ

وہ اس چیز کا اس وقت سے مالک نہیں ہوتا لہذا اس وقت میں محل کے قبول کی رعایت کی جائے گی کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ جب ایک آدمی کسی دوسرے سے غلام غصب کر لے اور وہ غلام اس کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے پھر وہ اس کا تاوان دے دے تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے حالانکہ اب غلام ملکیت کو قبول نہیں کر سکتا لیکن جب وہ سبب ملکیت کے منقذ ہونے کے وقت ملکیت قبول کرنے والا تھا اور ملکیت اس وقت سے ثابت ہو گئی تو اس میں محل کے قبول کرنے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی طرح یہاں ہے پھر جب معتق شریک کے حصے کا تاوان ادا کر دے تو اب اسے اختیار ہے چاہے تو غلام کے باقی حصے کو بھی آزاد کر دے چاہے تو اسے مدبر بنا دے چاہے تو اسے مکاتب بنائے چاہے اس سے کمائی کر کر قیمت وصول کر لے جیسا کہ شریک ساکت کی بحث میں ہم نے بیان کیا کیونکہ شریک ساکت کا حصہ اب اس کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور وہ اس کے قائم مقام ہے۔ بہر حال غلام جیسے بھی آزاد کیا جائے، اعتاق کے ذریعے یا سعایت کے ذریعے، اس کی تمام میراث معتق کے لئے ہوگی کیونکہ وہ سارے کا سارا اسی کی ملک پر آزاد ہوا ہے۔ یہ مذکورہ ساری بحث اس وقت کے لئے ہے جب معتق تو نگر ہو اور اگر وہ تنگ دست ہو تو شریک ساکت کے لئے چار اختیارات ہیں چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے، چاہے تو غلام کو مدبر بنا دے چاہے تو مکاتب بنائے اور چاہے تو اس سے کمائی کر کر اپنے حصے کی قیمت وصول کر لے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ غلام (جس کا ایک حصہ آزاد کیا گیا ہے) سارے کا سارا آزاد ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے نہیں ہوتے لہذا بعض حصے کا آزاد کرنا تمام غلام کے لیے آزادی کا باعث ہوگا۔ ان کے نزدیک شریک ساکت کے لیے سوائے اس کے کوئی اختیار نہیں کہ معتق اگر تو نگر ہے تو اس سے تاوان لے اور اگر وہ تنگ دست ہے تو غلام سے کمائی کر کر اپنے حصے کی قیمت وصول کرے کیونکہ معتق ہی اس کے حصے کو تلف کرنے کا باعث بنا ہے چاہے تو یہ تھا کہ اس کی حالت تو نگر ہی اور تنگ دستی دونوں میں اس پر تاوان واجب ہوتا مگر اس کی حالت تنگ دستی میں غلام پرستہ، وجوب نص (حدیث) سے ثابت ہے۔

امام شافعیؒ کے قول کے مطابق معتق (اپنے حصے کو پہلے آزاد کرنے والا) اگر تو نگر ہے تو غلام پورا آزاد ہو جائے گا اور شریک ساکت کو یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس سے تاوان وصول کر لے جیسا کہ صاحبین کا موقف تھا۔ اور اگر معتق تنگ دست ہے تو جس قدر غلام آزاد کیا گیا ہے اتنا آزاد ہوگا اور باقی حصہ غلام ہے گا اور شریک ساکت اپنے حصے میں تمام تصرفات مثلاً بیع، ہبہ وغیرہ کرنے کا مجاز ہوگا کیونکہ معتق کی تو نگر ہی کی حالت میں امام شافعیؒ کے نزدیک اعتاق تقسیم نہیں ہوتا جبکہ اس کی حالت تنگ دستی میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ جس کی وجہ امام ابو حنیفہؒ کے مذکورہ دلائل ہیں لہذا معتق کے تصرف کا حکم اس کے اپنے حصے پر لاگو ہوگا اور باقی حصہ بدستور غلام رہے گا۔

بعض مشائخ نے کہا ہے کہ ہمارے ائمہ کے درمیان اس بات میں کوئی اختلاف نہیں کہ عتق متجزی (تقسیم) نہیں ہوتا۔ ائمہ کا اختلاف اعتاق (آزاد کرنے) میں ہے مگر یہ بات صحیح نہیں کیونکہ اعتاق جب

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک متجزی ہے تو لازماً عتق بھی متجزی ہوگا کیونکہ وہ اعتاق کا حکم ہے اور حکم علت کے موافق ثابت ہوتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اعتاق جب متجزی (قابل تقسیم) نہیں ہے تو ظاہر ہے عتق بھی متجزی نہیں ہوگا کیونکہ عتق اعتاق ہی کا حکم ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ کننا علت کی تخصیص کا قول کرنا ہے کیونکہ نصف میں اعتاق تو پایا جائے گا مگر عتق کے تاوان ادا کرنے یا غلام کے کمائی کر کے قیمت ادا کرنے تک اس میں عتق کا حکم مؤخر رہے گا اور بیشک یہ علت کے پائے جانے اور حکم کے نہ پائے جانے کا قول ہے اور یہی تفسیر ہے ”تخصیص الحلة“ کی اور وہ باطل ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عتق اگرچہ معتق کے حق میں بطریق اقتصار ثابت ہوتا ہے لیکن بالا جماع۔۔۔

اعتاق میں اللہ کا حق بھی ہے اور بندے کا حق بھی۔ ائمہ کے درمیان اختلاف ایک حق کو ترجیح دینے میں ہوا ہے۔ بعض نے حق اللہ کو ترجیح دی اور بعض نے حق العبد کو۔

شریک ساکت کے لیے یہ کہنا کہ وہ اپنے حصے کا مالک ہے جیسے چاہے کرے، ٹھیک نہیں کیونکہ اس میں حق اللہ اور حق العبد دونوں کو باطل کرنا ہے اور یہ چیز جائز نہیں پھر یہ کہ ایسا کرنے میں ایک تو معتق کو نقصان پہنچاتا ہے، اس طرح کہ اس کے تصرف (اعتاق) سے جو نتیجہ نکلتا تھا وہ باطل ہو گیا اور دوسرے غلام کو اس حیثیت سے نقصان پہنچاتا ہے کہ اس کے نصف میں تو آزادی ہو اور باقی نصف غلام رہے۔ اور ظاہر ہے کسی کو نقصان پہنچانا شرعاً منع ہے۔

ساکت شریک کے اختیارات | یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ شریک ساکت کو اپنے حصے کا مالک بنانے میں اگر معتق اور غلام کو نقصان ہے تو مالک نہ بنانے میں شریک ساکت کو نقصان ہوگا۔ کیونکہ اس طرح اسے اپنی ملک میں تصرف کرنے سے روکنا ہے تو ان دونوں چیزوں کے درمیان تعارض واقع ہو گیا۔ تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ہم اسے بالکل تملیک (مالک بنانے) سے منع نہیں کرتے۔ اسے حق حاصل ہے کہ وہ معتق سے تاوان وصول کر لے یا غلام سے کمائی کرا کر یا اسے مکاتب بنا کر اپنے حصے کی قیمت وصول کر لے اور ظاہر ہے تاوان دلوانے میں اسے معتق کی طرف سے بذریعہ تاوان اپنے حصے کا مالک ہی بنانا ہے اور سعایت اور کتابت میں بھی اگر ملک زائل ہو رہی ہے تو اس کے بدلے میں ایک عوض پارہا ہے تو جو کچھ ہم نے عرض کیا ہے اس میں جانبین (شریک ساکت اور غلام دونوں) کی رعایت ہے لہذا یہ چیز اولیٰ ہے۔

شریک ساکت اگر اختیار تدبیر کو اختیار کرے اور اپنے حصے کو مدبر بنادے تو اس کا حصہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدبر ہو جائے گا کیونکہ اس کا حصہ اس کی اپنی ملک میں باقی ہے جسے عتق کی طرف نکالا جاسکتا ہے۔ اور غلام کو مدبر بنانا اسے عتق کی طرف نکالنے کی ہی ایک صورت ہے۔ مگر اس کے لئے یہ بات جائز نہیں کہ وہ غلام کو اس کے حال پر ہی چھوڑے رکھے تاکہ وہ اس کی موت کے بعد آزاد ہو بلکہ غلام پر واجب ہے کہ وہ کمائی کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے اور آزاد ہو اور شریک ساکت کے لئے اس امر کا بھی جواز ہے کہ وہ غلام کو آزاد کرے کیونکہ مدبر عتق کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے غلام کو مدبر بنانے کے بعد شریک ساکت کو اس بات کا حق نہیں رہتا کہ وہ معتق سے تاوان لے کیونکہ تاوان دینا اس بات کا مقتضی ہے کہ جس

چیز کا تاوان دیا جائے اس کا مالک بھی بنا جائے اور مدبر ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف منتقل نہیں ہو سکتا شریک ساکت کا غلام کو مدبر بنانا دراصل اسے سعایت کے لیے اختیار کرنا ہے اور سعایت کا اختیار کرنا معتق سے تاوان لینے کے حق کو ساقط کر دیتا ہے جیسا کہ آگے چل کر انشاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

اور شریک ساکت نے اگر حق کتابت کو اختیار کر لیا اور اپنے حصے کے غلام کو مکاتب بنادیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ مکاتب بن جائے گا اور شریک ساکت کا غلام کو مکاتب بنانا دراصل اسے سعایت کے لیے اختیار کرنا ہے اب وہ معتق سے تاوان لینے کا حقدار نہیں ہوگا۔ اور اگر شریک ساکت غلام کو مکاتب بنانے کے بعد آزاد کرنا چاہے تو کر سکتا ہے کیونکہ کتابت احتاق سے مانع نہیں۔ پھر معتق البعض کو جب مکاتب بنادیا جائے تو وہ تین حال سے خالی نہیں یا تو اسے درہم و دنانیر کے عوض مکاتب بنایا گیا ہوگا یا سامان کے عوض یا کسی حیوان کے عوض۔ اگر اسے درہم و دنانیر کے عوض مکاتب بنایا گیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا بدل کتابت اس کی قیمت کے برابر ہو تو یہ عقد کتابت جائز ہوگا کیونکہ شریک ساکت کو سعایت کا اختیار حاصل ہے تو جب اس نے اسے مکاتب بنایا تو گویا اس نے سعایت کو اختیار کیا اور سعایت پر ذریعین راضی ہو گئے اور اگر اس کی اصل قیمت سے کم پر مکاتب بنایا تو بھی جائز ہے کیونکہ وہ خود اپنے حق کے بعض حصے کو گرانے پر راضی ہے اور اسے تو یہ بھی حق ہے کہ اپنا سارے کا سارا حق ساقط کر دے لہذا بعض حصے کو گرانے بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ اور اگر اسے اس کی قیمت سے زیادہ کے عوض میں مکاتب بنایا تو اگر یہ ایسی زیادتی ہو کہ اس میں اتنا نقصان لوگ پہنچاتے ہوں تو جائز ہے کیونکہ وہ واقعی اور ثابت شدہ زیادتی نہیں اس لئے کہ قیمت لگانے والوں میں سے ایک کی تقویم (قیمت لگانے) میں دخل ہے اور اگر ایسی زیادتی ہو کہ اتنی زیادتی لوگ عموماً نہ کرتے ہوں تو زائد قیمت کو اس سے ہٹایا جائے گا کیونکہ غلام کو مکاتب بنانا سعایت کو اختیار کرنا ہے اور سعایت درہم و دیناروں کی جنس سے ہے لہذا مستحق قدر سے زائد لینا جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ سود ہو جائے گا اور اگر مکاتبت ساز و سامان کے عوض ہو تو بھی قلیل اور کثیر سامان کے بدلے جائز ہوگی کیونکہ شریک کے لئے غلام پر ثابت چیز درہم و دینار کے جنس سے سعایت ہے اور وہ سامان کے بدلے جائز ہے سامان تھوڑا ہو یا زیادہ۔ اور اگر مکاتبت حیوان کے عوض ہو تو بھی جائز ہے کیونکہ حیوان ذمہ میں بطور دین ثابت ہو سکتا ہے اس شے کے عوض میں جو مال نہیں ہے اور اس لئے کسی حیوان (جانور) پر کتابت جائز ہوئی اور اوسط درجے کا حیوان واجب ہوتا ہے اسی طرح یہ صورت ہے۔ اور اگر شریک ساکت (جس نے اپنے حصے کو آزاد نہیں کیا) معتق یا غلام سے کسی مال پر صلح کر لے تو یہ بھی مذکورہ تین صورتوں سے خالی نہیں اگر صلح اس کی نصف قیمت کے مطابق درہم و دنانیر پر ہو تو بلاشبہ جائز ہے اور اسی طرح اس کی نصف قیمت سے کم پر صلح کی تو بھی جائز ہے کیونکہ وہ نصف قیمت کا مستحق تھا جب وہ اس سے کم پر راضی ہو گیا تو اس نے اپنے حق کا کچھ حصہ گرایا لہذا جائز ہوگا اور اگر اس کی نصف قیمت سے زائد پر صلح ہو اور اس جیسے غلاموں میں لوگ زیادہ قیمت لگاتے ہوں تو جائز ورنہ زائد قیمت سب کے نزدیک باطل ہے۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی اصل کے مطابق تو ظاہر ہے کہ نصف قیمت غلام یا معتق پر واجب ہے اور جب قیمت کا تعین درہم و دنانیر سے ہے تو قدر مستحق پر زیادتی ایسا زائد مال ہوگا جس کے مقابلے میں عقد کے اندر کوئی عوض نہیں لہذا یہ سود ہوگا جیسا کہ ایک آدمی کے دوسرے کے ذمہ ہزار درہم ہوں اور وہ اس سے ڈیڑھ ہزار پر صلح کر لے تو وہ صلح باطل ہوتی ہے اسی طرح یہاں ہے اور یہ چیز صاحبین کی اصل کے مطابق عام حکم ہے کیونکہ ان کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ جو آدمی کسی دوسرے کا ایسا مال تلف کر دے جس کی مثل کوئی موجود نہ ہو اور وہ اس کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے تو اس کے ذمہ اس مال کی قیمت واجب ہوتی ہے اور اس کی قیمت سے زائد پر صلح کرے تو وہ صلح جائز نہیں ہوتی اسی طرح عتق کا تاوان ہے کیونکہ ان کے نزدیک یہ تاوان اتلاف ہے۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تلف شدہ یا غضب شدہ مال کی قیمت سے زیادہ پر صلح کرنا جائز ہے مگر اس مسئلہ میں (رضمان عتق میں) کہتے ہیں کہ زیادہ پر صلح کرنا جائز نہیں تو ان دونوں مسئلوں میں فرق کرنے کی ضرورت ہوئی۔ امام صاحب کے نزدیک یہ فرق کبھی وجہ سے ہے ایک وجہ تو یہ ہے کہ ایسی چیز تلف کرنے یا غضب کرنے سے جس کی مثل اس کی جنس سے نہ ہو تلف کرنے والے یا غضب کرنے والے کے ذمہ میں وہی تلف شدہ چیز واجب ہوتی ہے نہ کہ اس کی قیمت تو جب اس نے تلف شدہ یا غضب شدہ چیز کی قیمت سے زیادہ پر صلح کی تو یہ اس تلف شدہ چیز کا عوض ہوئی لہذا زیادتی جائز ہوگی اور عتق کا تاوان امام صاحب کے نزدیک اتلاف یا غضب شدہ تاوان نہیں۔ کیونکہ تلف کرنے والے یا غضب کرنے والے کے ذمہ میں وہ تلف یا غضب شدہ چیز ہوتی ہے لہذا عتق کے مسئلہ میں معتق یا غلام کے ذمہ میں وہ قیمت ثابت ہوئی اور قیمت جب درہم و دنانیر سے ہے تو غلام کی قیمت سے زیادہ پر صلح کرنا جائز نہیں ہوگا دوسری وجہ یہ ہے کہ غضب کرنے والا منصوبہ چیز کا مالک اس وقت بنتا ہے جب اس کی ضمانت یا تاوان کو اختیار کرتا ہے نہ کہ اس سے پہلے جس کی دلیل یہ ہے کہ منصوب منہ دوہ آدمی جس سے کوئی چیز غضب کی گئی ہے) کو اس بات کا حق ہے کہ وہ غاصب سے تاوان نہ لے تاکہ وہ چیز اسی کی ملک میں ہلاک ہو اور اسے اس پر بروز قیامت اجر و یا جائے تو منصوب چیز تاوان کے اختیار کرنے سے پہلے پہلے منصوب منہ کی ملک میں ہوئی لہذا غلام سے یہ صلح دونوں مالوں میں سے اس مقدار پر ہوئی گویا غاصب تاوان کے بدلے میں اس چیز کا مالک بنا دوسری بات یہ ہے کہ منصوب چیز ملک کا احتمال رکھتی ہے جبکہ معتق بعض دوسرے کی ملک میں جانے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا صلح اس کی قیمت سے ہوگی اور قیمت میں زیادتی جائز نہیں تیسری وجہ یہ ہے کہ غضب کے معاملے میں تاوان غضب کے وقت واجب ہوتا ہے کیونکہ غضب ہی تاوان کو واجب کرنے کا سبب ہے لہذا منصوبہ چیز میں غاصب کی ملکیت اسی وقت ثابت ہوگی۔ دوسری بات یہ کہ منصوبہ چیز اس وقت تملیک کے قابل ہوتی ہے لہذا قلیل اور کثیر پر صلح جائز ہوگی اور عتق کے معاملے میں تاوان عتق کے وقت واجب ہوتا ہے اور غلام اس وقت تملیک کا احتمال نہیں رکھتا پس صلح غلام کے عوض نہیں بلکہ اس کی قیمت کے عوض ہوگی اور اس کی اصل قیمت سے زیادہ پر صلح جائز نہ ہوگی۔

اگر صلح کسی مال پر ہو تو قلیل اور کثیر کے ساتھ جائز ہے کیونکہ یہ درہم و دنانیر کے بدلے میں ایک شے کی

فروخت ہے اور وہ جائز ہے جیسے بھی ہو۔ اور اگر شریک ساکت کسی جاندار مثلاً غلام یا گھوڑے وغیرہ پر صلح کرے تو اگر اس نے غلام سے صلح کی تو یہ صلح جائز ہوگی اور درمیانے درجے کا جاندار غلام پر واجب ہوگا اور اگر آزاد کنندہ سے کسی جانور پر صلح کی تو یہ صلح جائز نہ ہوگی کیونکہ پہلی صورت (غلام کے ساتھ صلح) میں حیوان کو عتق کا عوض بنایا گیا ہے جو بذات خود مال نہیں اور حیوان اس چیز کے بدلے کے طور پر ذمہ میں بطور دین ثابت ہو جاتا ہے جو مال نہیں ہے، جیسا کہ مال کے بدلے اعتاق یا مکاتب بنانا یا نکاح کرنا ہے یا قتل عمدہ کے عوض خون بہا پر صلح کرنا ہے دوسرے غلام کے ساتھ صلح اسے مکاتب بنانے کے معنی میں ہے اور اگر اسے مطلق غلام یا گھوڑے کے عوض مکاتب بنایا جائے تو یہ مکاتب صحیح ہوتی ہے اور غلام پر اوسط درجے کا حیوان واجب ہوتا ہے اسی طرح یہ معاملہ ہے مگر دوسری صورت (آزاد کنندہ کے ساتھ صلح) میں حیوان کو غلام کی قیمت کا بدل بنایا گیا ہے اور وہ (قیمت) مال ہے اور حیوان مال کے بدلے میں ذمہ میں بطور دین واجب نہیں ہوتا جیسا کہ بیع وغیرہ میں ہے۔ اور اگر غلام کے اندر معتق کا شریک کوئی بچہ یا مجنون ہو، جس کا باپ یا دادا یا کوئی وصی ہو تو ولی یا وصی کو اختیار ہے کہ چاہے تو معتق سے تاوان لے، اور چاہے تو غلام سے سعایت کر لے اور چاہے تو اسے مکاتب بنادے مگر اسے یہ اختیار نہیں کہ وہ اسے آزاد کر دے یا دبر بنادے کیونکہ تدبیر بھی اعتاق ہی کی قسم ہے اور بچہ و مجنون دونوں اعتاق کے مالک نہیں ہوتے لہذا ان کا ولی یا وصی تاوان لینے یا غلام سے سعایت کرانے کے مجاز ہوں گے۔ کیونکہ سعایت کرنا ایک قسم کی مکاتبہ ہے اور باپ و وصی بچہ یا مجنون کے غلام کے ساتھ عقد کثابت کر سکتے ہیں اور معتق سے تضمین (تاوان لینے) میں ملک کو معتق کی طرف منتقل کرنا ہے تو یہ تضمین بیع کیساتھ ہوئی اور باپ و وصی بچہ یا مجنون کے مال کی بیع کر سکتے ہیں۔ اور اسی طرح شریک ساکت مکاتب ہو یا عبد ماذون، جس پر دین ہو تو اسے بھی تاوان لینے سعایت کرانے اور عقد مکاتب کرنیکے درمیان اختیار ہوگا۔ مگر یہ دونوں اعتاق کے مالک نہیں ہوں گے کیونکہ ابھی وہ اپنی گردن کے ہی مالک نہیں۔ مکاتب کیلئے اس اختیار (تاوان سعایت یا مکاتب) کے ثابت ہونے میں کوئی شبہ نہیں کیونکہ جو کچھ اسکے ہاتھ میں ہے اسکے اندر تصرف کرنے میں وہ مولیٰ کی طرف سے ہی مختص ہے باقی رہا وہ ماذون جس کے ذمہ دین ہے تو اسکا معاملہ بھی اسی طرح ہے کیونکہ امام ابو حنیفہ کی اصل کی مطابقت جو کچھ اسکے ہاتھ میں ہے مولیٰ اسکا مالک نہیں لہذا عبد ماذون کیلئے مذکورہ اختیار ہوگا اور صاحبین کی اصل کی مطابقت ماذون اگرچہ ہر چیز میں تصرف کا مالک ہے جو اسکے ہاتھ میں ہے مگر یہ حق اسے مولیٰ ہی کی طرف سے ملا ہے اور اگر عبد ماذون پر دین نہ ہو تو پھر مذکورہ اختیار (تضمین، سعایت، مکاتب) بھی مولیٰ کو ہے جیسا کہ اسے آزاد کرنیکا حق ہے۔ کیونکہ ماذون پر اگر دین نہیں تو وہ اور جو کچھ اسکے قبضہ میں ہے سب مولیٰ کی ملک ہوگا۔ پس اختیار بھی مولیٰ کو ہوگا۔

اگر شریک (یعنی شریک کا مولیٰ یا وصی) سعایت کو اختیار کر لے تو شریک کے بچہ یا مجنون ہونے کی صورت میں غلام کی ولایت (ترکہ) دونوں کے لیے ہوگی کیونکہ بوجہ آزاد ہونیکے وہ دونوں ہل و لا میں سے ہیں اور اگر سعایت اختیار کر نیکی صورت میں شریک ساکت مکاتب یا ماذون ہو تو اس غلام کی ولایت (ترکہ میراث) مولیٰ کیلئے ہوگی کیونکہ مکاتب اور ماذون ابھی غلام ہیں اور ولایت آزاد کے علاوہ کیلئے ثابت نہیں۔ اور اگر بچہ یا مجنون کا کوئی ولی یا وصی نہ ہو تو پھر اگر وہاں کوئی حاکم ہے تو اسے مقرر کیا جائیگا کہ وہ ان کیلئے ان کے حق میں تضمین سعایت اور کتابت میں سے بہتر چیز کو اختیار کرے اور اگر وہاں کوئی حاکم نہ ہو تو پھر معاملہ موقوف رہے گا حتیٰ کہ بچہ بالغ ہو جائے اور مجنون ہوش میں آجائے اب وہ پانچوں اختیارات میں سے جس کو چاہیں اختیار کر سکتے ہیں۔

پھر مذکورہ بحث میں تاوان کے اندر مُعتق کی تو نگری اور تنگدستی کی بنا پر حکم میں جب اختلاف ہو تو ضروری ہو کہ یسار (تو نگری) اور اعسار (تنگدستی) کو جانا جائے۔ تو یسار (تو نگری) یہ ہے کہ غلام کا جتنا حصہ باقی ہو کم یا زیادہ اس کی قیمت کی قدر روپیہ اس کے پاس ہو اور اعسار (تنگدستی) یہ ہے اتنی قدر روپیہ اس کے پاس نہ ہو۔ اس تنگی میں صرف یہی معیار ہے نہ کہ وہ تنگدستی جس میں صدقہ لینے کی علت یا حرمت کا تعلق ہے جتنی کہ اگر وہ اتنی قدر کا مالک ہو جو شریک کا حصہ ہے تو شریک کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس سے تاوان لے در نہ حق نہیں ہوگا۔ اس قاعدے یا معیار کی طرف حضرت ابو ہریرہ کی روایت سے اشارہ ہوتا ہے جس میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”جس آدمی کا کسی غلام میں کوئی حصہ ہو اور وہ اس کو آزاد کر دے تو اس پر لازم ہے کہ اگر اس کے پاس کچھ مال ہو تو اپنے مال کے ذریعے غلام کے باقی حصہ کی خلاصی کر لے اور اگر اس کے پاس کوئی مال نہ ہو تو غلام اپنی گردن کی خلاصی کے لئے کمائی کرے مگر اس سے کمائی کرانے میں اس پر مشقت نہ ڈالی جائے“ اس روایت میں مطلق مال کا اعتبار کیا گیا ہے نہ کہ نصاب کا اور اس روایت میں اس طرف بھی اشارہ ہو گیا۔ کہ غلام کی خلاصی کرنا واجب ہے اور اس قدر مال (یعنی جتنا معتق کے پاس ہے) کے ساتھ خلاصی ہو سکتی ہے اور اس سے کم میں خلاصی نہیں ہو سکتی۔

یسار اور اعسار کے اعتبار کا وقت | پھر یہ چیز ہے کہ مُعتق کی تو نگری اور تنگی کا اعتبار اعتاق کے وقت ہے حتیٰ کہ اعتاق کے وقت اگر وہ تنگدست ہو

تو ضامن نہیں ہوگا چاہے بعد میں تو نگری ہو جائے کیونکہ وہی ضمان (تاوان) کے واجب ہونے کا وقت ہے لہذا اسی وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسا کہ اطلاق اور غضب کے تاوان میں وقت تلف اور وقت غضب کا اعتبار کیا جاتا ہے، اور اگر مُعتق اور شریک ساکت کے درمیان یسار اور اعسار کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو معتق کے قول کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ تو نگری اور تنگدستی کے معاملے میں اصل چیز فقر (تنگدستی) ہے اور غنا (تو نگری) ایک نئی لاحق ہونے والی چیز ہے۔ علاوہ ازیں ظاہر حال (تنگدستی) بھی معتق کا گواہ ہے۔ اور اگر اعتاق پہلے ہو چکا ہو اور اختلاف بعد میں واقع ہو معتق کہے کہ میں نے اس کو پچھلے سال آزاد کیا تھا مگر اس وقت میں تنگدست تھا اور بعد میں میری معاشی حالت بہتر ہوئی لہذا اس وقت کا اعتبار ہوگا شریک ساکت یہ کہے کہ جب تو نے آزاد کیا تھا تو اس وقت تو نگری تھا تو اس صورت میں معتق کا قول مانا جائے گا اور شریک کے ذمہ اپنے موقف پر دلیل لانا ہے کیونکہ یسار اور اعسار کی ظاہری حالت مُعتق کی گواہ ہے لہذا ظاہر حال کے مطابق حکم دیا جائے گا جیسا کہ چکی والے اور آٹا پیسنے والے کے درمیان پانی کے چلنے اور رُک جانے کے درمیان جھگڑا ہو جائے تو اس وقت پانی کے چلنے یہ نہ چلنے کا جو حال ہو اس کے مطابق حکم لگایا جاتا ہے۔ اسی طرح یہاں ہے۔

امام ابو یوسفؒ نے ان دو غلاموں کے بارے میں فرمایا جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں۔ اور ان میں سے ایک دونوں غلاموں سے یوں کہے کہ تم میں سے ایک آزاد ہے اور وہ خود اس وقت فقیر ہو مگر بعد میں غنی ہو گیا اور پھر اس بات کو اختیار کیا کہ ان دونوں میں سے ایک پر عتق کو واقع کیا (یعنی ایک کو آزاد

کر دیا، تو عتق کے دن کی غلام کی ادھی قیمت کا ضامن ہوگا اور اسی طرح اگر وہ آدمی دونوں غلاموں میں سے ایک کو عتق کے لئے اختیار کرنے سے پہلے مر گیا مگر مرنے سے پہلے غنی ہو چکا تھا تو دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کی چوتھائی قیمت کا ضامن ہوگا۔ اس مسئلے میں امام ابو یوسفؒ نے اُس آدمی کے عتق واقع کرنے کے دن کی حالت کو مد نظر رکھا ہے اور اسے بمنزلہ اُس آدمی کے گردانا ہے جو غلام میں اپنے حصے کو مکاتب بنادے پھر وہ غلام ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے تو جس دن مکاتب آزاد ہوا ہے اس دن میں مولیٰ کا جو حال ہو اس کو دیکھا جاتا ہے نہ کہ اس دن کے حال کو جس میں اس نے غلام کو مکاتب بنایا تھا۔ اور یہ حیزان کے قاعدے کے مطابق صحیح ہے کیونکہ مجہول غلام کی طرف عتق کی نسبت کرنا اپنے غلام کے عتق کو اختیار کی شرط کے ساتھ مُعلق کرنا ہے گویا اس نے عتق کو اختیار کے ساتھ مُعلق کیا ہے لہذا دونوں میں سے ایک کو اختیار کرنے کے دن جو حال (تو نگرہی یا تنگدستی کا) مولیٰ کا ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا جیسا کہ اگر ایک آدمی نے اپنے اور اپنے غیر کے درمیان مشترک غلام سے کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے“ پس غلام داخل ہو گیا تو وہ آدمی غلام کے داخل ہونے کے دن جو اس کی قیمت ہوگی اس کے نصف کا ضامن ہوگا۔ نہ کہ اس قیمت کے نصف کا جو قسم کے دن تھی کیونکہ داخلہ کا دن ہی آزادی کا دن ہے۔

امام محمد کی اصل کے مطابق مجہول غلام کی طرف عتق کی نسبت کرنا عتق کا وعدہ کرنے کے مترادف ہے اور دونوں میں سے ایک کو اختیار کرنا دراصل اس غلام کا تعین ہے جس پر عتق واقع ہو چکا ہے لہذا اس کی خوشحالی یا تنگی کا اعتبار اس دن سے کیا جائے گا جس دن اس سے عتق کا تکلم واقع ہوا تھا اسی طرح تاوان یا سعایت سے معاملے میں اعتاق کے دن والی غلام کی قیمت کا اعتبار ہوگا حتیٰ کہ اعتاق کے دن فریقین کو غلام کی قیمت معلوم ہو گئی پھر بعد میں قیمت بڑھ گئی یا کم ہو گئی تو بعد والی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ اعتاق کے دن والی قیمت کا ہی ضامن ہوگا کیونکہ یوم اعتاق ہی تاوان کے واجب ہونے کا دن ہے لہذا اسی دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جیسا کہ تلفت کرنے اور غضب کرنے میں ہوتا ہے۔

غلام کی قیمت میں شریکین کا اختلاف اگر اعتاق کے دن غلام کی قیمت دونوں شریکوں کے علم میں

آئے ہوں اور بعد میں ان کا اختلاف واقع ہو جائے تو پھر جمالات یوں ہے کہ غلام دو حال سے ظالی نہیں یا تو جھگڑے کی وقت موجود ہوگا یا بلاک ہو چکا ہوگا اور معتق کی حالت یسر اور عسر میں دونوں کا اتفاق ہوگا یا اختلاف ہوگا تو اس اجمال میں اہل یہ ہے کہ ظاہر حال جس شریک کی گواہی دیتا ہو اس کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ ظاہر حال ایک سچا گواہ ہے اور اس کی اصل مسئلہ طحونہ دھکی والا مسئلہ ہے۔ اور اگر ظاہر حال کسی کی بھی گواہی نہ دیتا ہو تو پھر معتق کا قول مانا جائے گا اور اگر جھگڑے کے وقت غلام موجود ہو اور فریقین کافی الحال عتق پر تو اتفاق ہو مگر غلام کی قیمت میں اختلاف کر رہے ہوں مثلاً معتق یہ کہے کہ میں نے غلام کو آج ہی آزاد کیا ہے اور اس کی قیمت یہ ہے اور شریک ساکت کہے کہ یہ بات تو ٹھیک ہے کہ تو نے اسے آج آزاد کیا ہے مگر اس کی قیمت زیادہ ہے تو فی الحال بازار میں غلام کی جو قیمت ہوگی اس کی طرف رجوع کیا جائے گا اس میں قسم یا دلیل وغیرہ کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ فی الحال مارکیٹ ریٹ سب سے سچا گواہ ہے۔ اور اگر عتق کے حال میں دونوں کا اختلاف ہو معتق کہے کہ میں نے اسے اس سے پہلے آزاد کر دیا تھا اور اس وقت اس کی قیمت یہ تھی اور

دوسرا کہے کہ تو نے اسے آج آزاد کیا ہے اور اس کی قیمت زیادہ ہے یا آزاد کنندہ کہے میں نے اسے آج آزاد کیا اور اس کی قیمت یہ ہے اور دوسرا کہے نہیں بلکہ تو نے اسے اس سے پہلے آزاد کر دیا تھا اور اس کی قیمت اس وقت زیادہ تھی تو غلام کی فی الحال قیمت کی طرف رجوع کیا جائیگا تو ظاہر حال جس شریک کے قول کی گواہی دے گا اسی کا اعتبار کیا جائے گا اور اسی قیمت کو اعتناق کے دن والی قیمت تصور کیا جائے گا کیونکہ اصل چیز اسی (معتق کے) حال کا باقی رہنا ہے اور اس قیمت میں کسی قسم کا تغیر ہو جانا خلاف اصل ہے پس ظاہر حال اسی اصل حال (اعتناق کے دن کا حال) کا گواہ ہوگا تو یہ مسئلہ حل کے لئے اور آٹاپائے والے کے اختلاف کے مشابہ ہو گیا جب کہ وہ پانی کے جاری ہونے یا رک جانے کے بارے میں جھگڑ پڑیں۔ تو اس صورت میں پانی کے ظاہر حال (جاری ہونے یا رکے ہوئے ہونے) کے مطابق فیصلہ کیا جاتا ہے۔ اسی طرح یہ صحت ہے۔ اور اگر دونوں کا اس بات پر اتفاق ہو کہ اعتناق ان کے جھگڑے سے پہلے کا ہو چکا ہے مگر اس وقت کی قیمت میں اختلاف رکھتے ہوں تو اس وقت میں غلام کی بازاری قیمت کی طرف رجوع نہیں کیا جاسکتا کیونکہ مدت زیادہ گزر گئی ہے اور اس مدت میں قیمت کم یا زیادہ ہو سکتی ہے۔ لہذا معتق کے قول کا اعتبار ہوگا کیونکہ شریک اس پر زیادہ تاوان کا دعویدار ہے اور وہ انکاری ہے لہذا اس کا قول معتبر ہوگا جیسا کہ تلف کرنے والے اور غاصب کا قول معتبر ہوتا ہے۔

مکان پر شفعہ کے مسئلہ میں جبکہ مکان مل جائے اور اس مکان کی قیمت اور اس زمین کی قیمت میں جس پر مکان واقع تھا، شفعہ کرنے والے اور خریدار کے درمیان جھگڑا ہو جائے تو مشائخ نے کہا ہے کہ زمین کی تو بازاری قیمت کی طرف رجوع کیا جائے گا اور مکان کی قیمت میں خریدار کا قول معتبر ہوگا کیونکہ شفعہ مشتری کے خلاف بذریعہ شفعہ زمین پر قبضہ کرنا چاہتا ہے لہذا اس کے لئے مشتری کے قول کے بغیر زمین پر قبضہ کرنے کا جواز نہیں۔ باقی رہا زیر بحث معتق کا معاملہ تو وہ اپنے شریک کے خلاف کوئی قبضہ کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کا شریک اس کے خلاف زیادہ تاوان کا دعویدار ہے اور وہ انکاری ہے اسی طرح جب غلام ہلاک ہو جائے تو اس وقت بھی معتق کے قول کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ زیاتی کا منکر ہے۔ واللہ عز وجل اعلم۔

غلام کی ہلاکت کی صورت میں تاوان کا مسئلہ | اگر غلام ہلاک ہو جائے قبل اس کے کہ شریک

اب وہ معتق سے تاوان لے سکتا ہے یا نہیں جب کہ معتق خوشحال ہو؟ تو اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ سے دو مختلف روایات مروی ہیں۔ امام محمدؒ نے امام اعظمؒ سے روایت کی ہے اور یہی روایت امام حسن کی بھی ہے اور ایک قول امام ابو یوسفؒ کا بھی ہے کہ وہ (شریک ساکت) معتق سے تاوان لے سکتا ہے اور امام ابو یوسفؒ نے امام اعظمؒ سے یہ روایت بھی نقل کی ہے کہ اب معتق پر کوئی تاوان نہیں۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ معتق پر تاوان کا حکم لگانا برخلاف قیاس نص سے ثابت ہے جیسا کہ پیچھے بیان ہو چکا کہ شریک معتق نے صرف اپنے حصہ میں تصرف (اعتناق) کیا ہے اور شریک ساکت کا حصہ بدستور اس کی ملک اور اس کے ہاتھ میں ہے مگر شریک ساکت کو تاوان لینے کا اختیار دینا شرعاً اس شرط کے ساتھ ثابت ہے کہ جس چیز کا تاوان دیا جا رہا ہے اس کی ملک تاوان دینے والے کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ جب غلام ہلاک ہو گیا تو اس کی ملک ہی باقی نہ رہی لہذا اس کے منتقل ہونے کا تصور بھی

نہیں کیا جاسکتا پس شریک ساکت کوتاوان لینے کا اختیار دینا اصل قیاس پر باقی رہیگا اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ معتق پر تاوان نہ ہو۔ امام محمدؒ والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ تاوان لینے کا اختیار شریک ساکت کو اعتاق کے ساتھ ہی حاصل ہو گیا لہذا وہ غلام کی موت سے باطل نہ ہوگا۔ جیسا کہ غضب شدہ غلام غاصب کے ہاتھ میں مر جائے تو اسے تاوان دینا پڑتا ہے۔ باقی رہا امام ابو یوسفؒ کا یہ قول کہ غلام کی ہلاکت سے شریک کی ملک کے منتقل ہونے کا احتمال نہیں رہتا تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ تاوان چونکہ اعتاق کے وقت کی طرف منسوب ہے لہذا مضمون چیز (جس چیز کا تاوان ادا کیا جائے) کی ملک بھی اسی وقت کی طرف منسوب ہوگی جیسا کہ غضب کے معاملے میں ہوتا ہے اور غلام کی ملکیت اس وقت منتقل ہونے کا احتمال رکھتی تھی لہذا اس وقت تاوان کا واجب کرنا ممکن ہو گیا اور حیب معتق نے تاوان ادا کر دیا تو معتق اپنے تاوان کی وصولی کے سلسلے میں غلام کے ترکہ کی طرف رجوع کرے گا۔ اگر غلام نے کوئی ترکہ چھوڑا ہو۔ اور اگر اس کا کوئی ترکہ نہ ہو تو وہ اس پر دین ہوگا جس کی وجہ ہم امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے حوالے سے سمجھے تاکہ ہمیں کہ شریک ساکت کا حصہ اس کی اپنی ملک میں باقی رہتا ہے اور اسے یہ حق حاصل ہے کہ معتق اگر خوشحال ہو تو اس سے تاوان وصول کر لے اور حیب اس نے تاوان وصول کر لیا تو معتق اس کے حصے کا بھی سابق سبب یعنی اعتاق کی وجہ سے مالک بن گیا۔ اور اب معتق کو اس بات کا حق پہنچتا ہے کہ وہ اپنی جیب سے ادا کردہ تاوان کو غلام کے ترکہ سے وصول کرے جیسا کہ اسے یہ حق حاصل تھا کہ غلام اگر زندہ ہوتا تو اس سے تاوان کی رقم پوری کرا لیتا اور اگر معتق تنگ دست ہو تو پھر شریک ساکت اپنے حصے کی قیمت کے لئے غلام کے ترکہ کی طرف رجوع کرے گا اور اگر غلام نے کوئی ترکہ نہ چھوڑا ہو تو پھر شریک ساکت کے لئے کوئی چیز نہ ہوگی کیونکہ اس کا حق غلام کے ذمہ ہے اور وہ مفلس ہو کر مرا ہے۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب غلام مر جائے اور اگر ایک شریک مر جائے تو پھر صورت مسئلہ یوں بنے گی کہ اگر معتق مر گیا تو صورت مسئلہ دو حال سے خالی نہیں یعنی اس کی طرف سے اعتاق یا تو اس کی حالت صحت میں واقع ہوا ہوگا یا اس کی حالت مرض میں۔ اگر اعتاق اس کی حالت صحت میں واقع ہوا تو بلا اختلاف اس کے ترکہ سے غلام کی نصف قیمت لی جائے گی اور اگر اعتاق اس کی حالت مرض میں واقع ہوا ہو تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کے ترکہ سے لیا جائے گا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ شریک ساکت اس کے مال سے اپنے حصے کی قیمت وصول کرے گا۔ یہ اختلاف اس اصل پر مبنی ہے جس کا ہم نے سمجھے ذکر کیا کہ صاحبین کے نزدیک اعتاق ناقابل تقسیم ہے جبکہ امام صاحب کے نزدیک اس کی تقسیم ہو سکتی ہے۔ اس اصل کی بنا پر صاحبین کی دلیل یوں بنی کہ اعتاق جب قابل تقسیم نہ ہو تو تاوان عتق تاوان اطلاق کے مترادف ہوا اور اطلاق کے تاوان میں صحت اور مرض سے کوئی اختلاف نہیں پڑتا۔ اور امام صاحب کے نزدیک اعتاق جب قابل تقسیم ہے تو معتق صرف اپنے ذاتی حصے میں تصرف کرنے والا قرار پایا اور اس قسم کا تصرف قواعد شرع میں تاوان کو واجب نہیں کیا کرتا۔ اور اسی لئے معتق اگر تنگ دست ہو تو اس پر تاوان واجب نہیں ہوتا اور معتق اگر شریک ساکت کے حصے کو تلف کرنے والا یا معنوی طور پر ذرا۔

کرنے والا ہوتا تو اس پر لا محالہ تاوان واجب ہوتا کیونکہ تلف کرنے کا تاوان خوشحالی اور تنگ حالی سے مختلف نہیں ہوتا۔ معنی پرتاوان کا وجوب دراصل بوجہ نص صریح ہے اور وہ نص مطلق حالت یسر میں وارد ہوئی ہے اور یسر خوشحالی کی حالت حالت صحت میں ہی منظور ہو سکتی ہے کیونکہ اس وقت تمام مال خالصہ اسی کا ہوتا ہے اور حالت مرض خصوصاً مرض الموت میں اس کے مال و دولت کے ساتھ اس کے وراثہ کا حق بھی متعلق ہو جاتا ہے چنانچہ اس وقت کسی وارث کے لئے نہ تو اس کا اقرار صحیح ہوتا ہے اور نہ کسی اجنبی کو تہائی مال سے زیادہ نیکی کے طور پر دے سکتا ہے۔ اور بجز تہائی مال میں نہ اس کی ضمانت صحیح ہو سکتی ہے اور نہ اعتناق تو مرض کی حالت مطلق خوشحالی کی حالت نہ قرار پائی اور نہ ہی ملک مطلق کی حالت بھری تو اس مسئلے میں معاملہ اپنے اصل قیاس پر باقی رہا۔ دوسری بات یہ ہے کہ تاوان عتق کا وجوب صلہ رحمی اور نیکی کے طور پر ہے نہ کہ اس وجہ سے کہ عتق کی طرف سے شریک کے حصے میں کوئی خلل واقع ہوا ہے چنانچہ آپ دیکھتے ہیں کہ معتق اگر تکلیف ہو تو اس پرتاوان واجب نہیں ہوتا اور صلہ رحمی کے واجبات جب قبضہ میں نہ لے گئے ہوں تو موت کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں جیسا کہ اقارب کا نان نفقہ اور زکوٰۃ وغیرہ ساقط ہو جاتے ہیں اور اسی چیز کی طرف امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ کے لئے اشارہ کیا کہ تاوان اگر مریض پر واجب ہو اور اس کے ترکہ سے وصول کیا جائے تو یہ وارث کے مال سے ہوگا کیونکہ شریعت نے مرض الموت میں صرف ایک تہائی مال مریض کا قرار دیا ہے جبکہ دو تہائیاں وراثہ کے لئے بھرائی ہیں۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری عمر کے آخری لمحات میں تمہارے مال و دولت کا ایک تہائی حصہ صدقہ کیا ہے تاکہ تم اسے کار خیر میں خرچ کر کے اپنے اعمال صالحہ میں زیادتی کر سکو۔ اور حالت صحت میں ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ تاوان عتق واجب تو صلہ کے طور پر ہوتا ہے پھر بقا کی حالت میں معاوضہ بن جاتا ہے کیونکہ اس سے مضمون چیز میں ملک ثابت ہو جاتی ہے جیسا کہ عوض کی شرط کیساتھ ہے میں ہوتی ہے یعنی ایسی صورت میں سب کا انعقاد تو صلہ کے طور پر ہوگا مگر پھر معاوضہ میں تبدیل ہو جائے گا اسی طرح ضمانت منقذہ تو تبرعاً ہوتی ہے مثنیٰ کہ اس آدمی کی ضمانت صحیح نہیں ہو سکتی جو اہل تبرع میں سے نہ ہو پھر یہ ضمانت معاوضہ میں تبدیل ہو جاتی ہے کیونکہ ضمانت اس کی نیکی کے بدلہ میں غیر کی گردن میں اس کی ملکیت واجب کر دیتی ہے یا ضمانت کا انعقاد غلام کی طرف سے بوجہ اٹھانے کے طور پر ہوتا ہے تاکہ غلام کو نفع پہنچے پھر ضامن کو اس بات کا حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ ضمانت کی رقم پوری کرنے کے لئے غلام سے سعایت کرائے جیسا کہ عام ضمانت میں ہوتا ہے کہ ضامن مکفول عنہ دوہ آدمی جس کی طرف سے ضمانت اٹھائی جائے، کی طرف سے اس کے ذمہ رقم اٹھانے میں تو متبرع ہوتا ہے مگر جب مکفول نہ جس آدمی کے لئے ضمانت دی جائے، کو ادائیگی کر کے مکفول عنہ کے جو کچھ ذمہ ہے اس کا مالک بن گیا تو اب یہ ضمانت

معاوضہ بن گئی کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ جس شخص نے کسی سے حالت صحت میں کہا "جو کچھ تیرے لئے فلاں کے ذمہ ہے وہ میرے ذمہ ہے" پھر اس کے لئے فلاں کے ذمہ اس کی حالت مرض میں جو کچھ ہو وہ مریض سے لے لے تو اس مال کا جمیع مال سے اعتبار کیا جائے گا نہ کہ تہائی مال سے اور اس کے ترکہ سے وصول کر لیا جائے گا اور اگر ضمانت کی ابتداء مرض میں پائی جاتی تو ادا شدہ مال یا رقم کا اعتبار تہال مال سے ہوتا۔ تو معلوم ہوا کہ ان دونوں فصلوں میں فرق ہے۔

ساکت شریک کی وفات کے بعد وراثہ کا حق اور اگر دونوں شریکوں میں سے وہ شریک مر جائے

کو اختیار حاصل ہوگا کہ وہ سب متفقہ طور پر اعتناق یا تادان لینے یا غلام سے سعایت کرانے میں سے کسی ایک چیز کو اختیار کر لیں کیونکہ وہ میت کے خلفاء اور قائم مقام ہیں اور مورث (میت) کو چونکہ قبل از موت سے حق حاصل تھا لہذا انہیں بھی حاصل ہوگا۔ اور اگر وراثہ آپس میں بیٹ جائیں بعض اسے آزاد کرنے کا ارادہ رکھتے ہوں اور بعض معتق سے تادان لینے کا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ وہ ایسا کر سکتے ہیں جبکہ امام حسن بن زیاد نے کہا کہ انہیں سوائے اس کے کوئی حق حاصل نہیں کہ یا تو سب آزاد کریں یا سب سعایت کرائیں یا سب تادان لیں۔ مگر بظاہر یہ روایت امام ابو حنیفہؒ کی لگتی ہے کیونکہ امام حسن کے نزدیک بھی صاحبی کی طرح اعتناق تقسیم نہیں ہوتا۔ لہذا ان کے مذہب پر یہ تفریع صحیح نہیں۔ اور کتاب الاصل میں جو کچھ مذکور ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک شریک ساکت کا حصہ بدستور اس کی ملک میں قائم ہے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک اعتناق قابل تقسیم ہے اور اب اس کی موت کے باعث اس کا حصہ اس کے وراثہ کو منتقل ہو گیا لہذا یہ وراثہ اصل غلام میں شرکاء کی مانند ہو گئے کہ اگر ان میں سے ایک اپنا حصہ آزاد کر دے تو باقی وراثہ کو حق ہوتا ہے کہ ان میں ہر ایک اعتناق، تادان لینے یا سعایت کرانے میں سے جو چاہے اختیار کر سکتا ہے۔ اسی طرح یہاں ہے۔ امام حسن والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ وراثہ کو وہی حق منتقل ہوا ہے جو خود میت کو حاصل تھا اور میت کو اس بات کا حق حاصل نہیں تھا کہ وہ بعض حصے میں تو تادان کو اختیار کر لے اور بعض حصے میں سعایت کو۔ اسی طرح وراثہ کو بھی یہ حق حاصل نہیں ہوگا اور دوسری بات یہ ہے کہ جس غلام سے سعایت کرائی جا رہی ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے اور قاعدہ ہے کہ جو آدمی اپنے غلام کو مکاتب بنائے پھر وہ آدمی مر جائے تو اس کے وراثہ کو یہ حق حاصل نہیں کہ بعض تو آزاد کر دیں اور بعض تادان لیں اور بعض سعایت کرائیں انہیں سوائے اس کے کوئی حق حاصل نہیں کہ وہ سب ایک ہی چیز پر جمع ہوں یا تو متفقہ طور پر آزاد کر دیں یا متفقہ طور پر تادان لے لیں۔ اسی طرح یہاں ہے۔ پھر یہ کہ امام حسن کی روایت کے مطابق اگر ایک وارث آزاد کر دے تو اس کا آزاد کرنا باطل ہوگا جب تک کہ سب آزاد نہ کر دیں کیونکہ جس غلام سے سعایت کرائی جا رہی ہے وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے اور اگر مولیٰ مر جائے اور کوئی ایک وارث مکاتب کو آزاد کر دے تو اس کا اعتناق اس وقت تک باطل ہوتا ہے جب تک کہ سب وراثہ آزاد نہ کریں۔ اسی طرح یہاں ہے اور جب سب اس کے معتق پر اتفاق کر لیں تو بلا اختلاف آزاد ہو جائے گا۔ اور غلام کا ترکہ میت کی ملکیت متصور ہوگا جو میت کے مرد وراثہ کو منتقل ہوگا نہ کہ خواتین وراثہ کو۔ اور یہ وراثہ (ترکہ) کا میت کے لئے ہونے کا فائدہ ہے کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق معتق بعض غلام بمنزلہ مکاتب کے ہوتا ہے اور مکاتب وراثت کے ذریعے منتقل نہیں ہوتا لہذا اس کی وراثہ (ترکہ) میت کی ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔

تاوان کی شق اختیار کرنے کے بعد سعایت کرانے کا حق نہیں اس کے لئے کے دن

خوشحال ہو اور شریک ساکت اس سے تاوان لینے کے حق کو اختیار کر لے پھر اس کا ارادہ ہو کہ تاوان لینے سے رجوع کر کے سعایت کو اختیار کر لے تو کتاب الاصل میں درج ہے کہ اسے یہ حق حاصل نہیں۔ اور معتق کے تاوان دینے پر راضی ہونے یا حاکم کے حکم دینے اور معتق کے راضی نہ ہونے یا حاکم کے حکم نہ دینے کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے یہ بھی روایت کی ہے کہ اسے اس وقت تک یہ حق حاصل ہے جب تک کہ معتق تاوان دینے کو قبول نہ کر لے یا تاوان دینے کا حاکم فیصلہ نہ کر لے اور اگر معتق تاوان دینا قبول کر لے یا حاکم فیصلہ کر دے تو پھر اس کے بعد اسے یہ اختیار حاصل نہیں۔ بعض مشائخ اس اختلاف کے قائل نہیں اور انہوں نے ابن سماعہ کی روایت کو امام محمدؒ کے اس قول کی تفصیل یا تفسیر قرار دیا ہے جو انہوں نے ظاہر روایت میں ارشاد فرمایا ہے اور اسی رائے کی طرف امام جصاص گئے ہیں اور کہا ہے کہ کتاب الاصل میں جو کچھ مذکور ہے اس سے امام محمدؒ کی مراد یہ ہے کہ جب قاضی فیصلہ کر دے یا معتق خود تاوان دینے پر راضی ہو جائے تو پھر اس کے بعد دوسرے شریک کو کوئی دوسرا اختیار نہیں رہتا۔ اور بیان کیا جاتا ہے کہ امام کرخی اور جصاص نے اس صورت کو بھی اسی پر قیاس کیا ہے جس میں غضب کنندہ سے کوئی دوسرا آدمی غضب کر لے۔ اس صورت میں مقصوب منہ (جس سے کوئی چیز غضب کی جائے) جب ایک غاصب سے تاوان لینے کو اختیار کر لے پھر اس کو چھوڑ کر دوسرے غاصب سے تاوان لینا چاہے تو لے سکتا ہے۔ لہذا یہ کہ تاوان دہندہ تاوان دینے پر راضی ہو چکا ہو یا قاضی اس کا فیصلہ دے چکا ہو تو پھر ایسا نہیں کر سکتا اور بعض فقہانے اس مسئلے میں دو روایتیں بنائی ہیں۔ کتاب الاصل والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ شریک ساکت کو معتق سے تاوان لینے یا غلام سے سعایت کرانے کے درمیان اختیار ہے اور دو چیزوں کے درمیان اختیار دیا گیا آدمی جب ایک کو اختیار کر لے تو دوسری سے اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے اور شریک ساکت کا خود تاوان لینے کو اختیار کرنا غلام کو سعایت کرانے سے بری الذمہ قرار دینا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اگر وہ غلام سے سعایت کرانے کو اختیار کرے تو اسے تاوان لینے کا حق نہیں رہتا اور سعایت کا نفس اختیار ہی بغیر قضا اور رضا کے معتق کو تاوان سے بری کرنا ہے۔ اسی طرح جب اس نے تاوان کو اختیار کر لیا تو اب غلام سے سعایت کرانے کا اختیار نہ رہا۔

ابن سماعہ والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ شریک ساکت کا معتق سے تاوان لینے کو اختیار کرنا اس کے لئے مضمون چیز (جس کا تاوان دیا جائے) میں عوض (تاوان) کے بدلے ملکیت کو واجب کرنا ہے اور یہ چیز (جو بیع کے مشابہ ہے) معتق کی رضا مندی یا قضائے قاضی کے بغیر ٹھیک نہیں ہو سکتی پس جب تک ان دونوں میں سے ایک چیز نہیں پائی جائے گی اس وقت تک اس کا حق اختیار پورا نہیں ہوگا اور اسے تاوان لینے سے سعایت کرانے کی طرف رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ شریک ساکت سعایت کو اختیار کر لے کیونکہ پھر اسے تاوان لینے کا اختیار نہیں رہتا چاہے غلام راضی ہو یا نہ ہو کیونکہ غلام سے سعایت کرانے میں غلام کے لئے کسی عوض کے بدلے ملک کو واجب نہیں کیا جاتا کہ وہ غلام کی رضا پر موقوف ہو۔

مسئلہ پس اگر ایک شریک اپنے دوسرے ساتھی کے حصے کو آزاد کر دے تو غلام کا کوئی حصہ آزاد نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق تو ظاہر ہے کیونکہ ان کے نزدیک عتق متجزی ہے یعنی اس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں، لہذا وہ صرف اپنے حصے میں عتق کو نافذ کر سکتا ہے دوسرے کے حصے میں نہیں اور صاحبین کی اصل کے مطابق یوں کہ اگرچہ ان کے نزدیک عتق متجزی نہیں تاہم ضروری ہے کہ عتق کا ثبوت ادلاً مُبتق کے اپنے حصے میں ہو اور پھر وہاں سے دوسرے شریک کے حصے میں سرایت کرے جب اس نے اعتاق کی نسبت دوسرے شریک کے حصے کی طرف کی تو اس کے اپنے ذاتی حصے میں عتق ثابت نہ ہوا لہذا وہ دوسرے کے حصے کی طرف بھی متعدی نہیں ہوگا۔

حمل کے تاوان کا مسئلہ اگر آزاد شدہ حاملہ لونڈی ہو تو معتق اس کے لڑکے کی قیمت کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ حمل لونڈی کے بمنزلہ عضو کے ہے اور اعضاء بمنزلہ اوصاف کے ہوتے ہیں اور اوصاف کی الگ ضمانت نہیں ہوتی الا یہ کہ اعضاء میں ہی وجوب ضمانت کا کوئی سبب پایا جائے اور وہی مقصود ہو دوسری بات یہ ہے کہ حمل آدمیت کے اندر ایک قسم کا نقصان (کمی) ہے لہذا اس نقصان پر زیادہ تاوان لینا کیسے لازم ہو سکتا ہے۔ اسی طرح وہ حمل (بچہ) جس کی ماں کو آزاد کر دیا گیا ہو اور معتق دونوں ماں بیٹا کا مالک ہو تو اس کا ضامن نہ ہوگا جیسا کہ بن میں ہے۔ اور اگر معتق لڑکے کا مالک نہ ہو جیسا کہ لونڈی کی گردن (ملکیت) ایک آدمی کو وصیت کی گئی ہو اور اس کا حمل (بچہ) دوسرے آدمی کو۔ اب اگر لونڈی کا مالک لونڈی کو آزاد کر دیتا ہے تو اس کا بچہ بھی اپنے ماں کے تابع ہو کر آزاد ہوگا مگر لونڈی کے مالک کو بچے کا تاوان دینا ہوگا۔ کیونکہ لڑکا ملک میں اپنی ماں سے جدا ہے لہذا جائز ہے کہ اس کا تاوان بھی جدا ہو۔

مُتَعَدِّد شُرَكَاء کا غلام اگر غلام کئی لوگوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اپنے حصے کو آزاد کر دے اور باقی شرکاء میں سے بعض تاوان لینے کو، بعض سعایت کر لے کو اور بعض عتق کو اختیار کرنا چاہیں تو یہ ان کے لئے جائز ہے اور ہر ایک کے لئے وہی چیز ہوگی جو وہ اختیار کرے گا یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے کیونکہ ایک شریک کا اپنے حصے کو آزاد کر دینا ہر شریک کے لئے مذکورہ اختیارات کو واجب کر دیتا ہے اور ہر آدمی کے حصے کا تعلق دوسرے کے حصے سے نہیں لہذا ہر ایک کے لئے وہی چیز ہوگی جس کو وہ اختیار کرے گا۔ اور اس اصل کی بنیاد پر اس چیز کے بارے میں جو تین آدمیوں کے درمیان مشترک ہو، امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ اگر ان میں سے ایک اپنے حصے کو آزاد کر دے بعد ازاں دوسرا بھی آزاد کر دے تو سب شریک اس بات کا حق ہے کہ وہ معتق اول سے اپنے حصے کا تاوان وصول کر لے بشرطیکہ وہ خوشحال ہو اور اگر چاہے تو غلام کو آزاد یا دہر یا مکاتب بنا سکتا ہے یا اس سے سعایت کر سکتا ہے کیونکہ اپنے حصے پر اس کی ملک بدستور باقی ہے لہذا اسے غلام کو آزادی کی طرف نکالنے کے لئے مذکورہ بالا اختیارات حاصل ہیں البتہ اسے یہ حق نہیں کہ وہ معتق ثانی سے تاوان لے چاہے وہ خوشحال ہی کیوں نہ ہو کیونکہ پہلے معتق سے تاوان لینے کا حق شریک ساکت کے لئے خلاف قیاس ثابت ہے جیسا کہ ہم نے پیچھے ذکر کیا کیونکہ شریک کے حصے کو تلف کرنے میں معتق کا کوئی عمل دخل نہیں مگر اس پر تاوان کا وجوب صرف شریک ساکت کی رعایت کرتے ہوئے نص سے ثابت ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ضمان عتق اصل میں ضمان معاوضہ ہے۔ جب معتق اول نے اپنے حصے کو آزاد کیا تو شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ تاوان کو اختیار کر کے مضمون چیز کی ملکیت کو اس (معتق)

کی طرف منتقل کر دے اور ظاہر ہے اس انتقال سے حق ولاء بھی منتقل ہوگا۔ اور ولاء کو فسخ لاحق نہیں ہوتا لہذا شریک ساکت تاوان لینے کے حق کو دوسرے کی طرف منتقل نہیں کر سکتا۔ اگر شریک ساکت معتق اول سے تاوان لینے کو اختیار کرے تو اس کے لئے اولیٰ یہ ہے کہ غلام کو آزاد کر دے اور اگر چاہے تو اسے مدبر یا مکاتب بناسکتا ہے اور چاہے تو غلام سے سعایت بھی کراسکتا ہے کیونکہ وہ تاوان دینے والے کے قائم مقام ہے اور اسے یہ حق حاصل نہیں کہ وہ معتق ثانی سے تاوان وصول کرے کیونکہ جب شریک اول کو معتق ثانی سے تاوان لینے کا حق نہیں تو اس کے قائم مقام کو بھی نہیں ہوگا۔ اور صاحبین (امام ابو یوسف و امام محمد) کی اصل کے مطابق صورت مسئلہ یوں بنے گی کہ جب ایک نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا اور دوسرے کے آزاد کرنے کا سوال ہی نہ رہا۔ اب دوسرا ورتیسرا اول سے صرف تاوان ہی لے سکتے ہیں اگر وہ خوشحال ہو اور اگر تنگدست ہو تو پھر غلام سے سعایت کرائیں گے۔

نصف آزادی کا مسئلہ | اسی قاعدے کی بنیاد پر یہ مسئلہ ہے کہ جس آدمی کا ایک غلام ہو اور وہ اس کے نصف کو آزاد کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کا نصف ہی آزاد ہوگا اور باقی مملوک رہے گا جسے عتاق کی طرف نکالنا ضروری ہوگا اب مالک چاہے تو باقی کو بھی آزاد کر دے اور چاہے تو مدبر یا مکاتب بنادے یا سعایت کرالے جب غلام سعایت یا کتابت کی رقم ادا کر دے گا تو اس وقت مکمل آزاد ہو جائے گا مالک کو یہ حق نہیں کہ اس کا نصف آزاد کر کے اسے اپنے حال پر چھوڑ دے بلکہ اس کی مکمل آزادی کی کوئی صورت اختیار کرنا لازمی ہوگا۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق پورا غلام آزاد ہو جائے گا مالک چاہے امیر ہو چاہے تنگدست۔ غلام پر کسی قسم کی سعایت واجب نہیں ہوگی۔ اور اسی طرح مالک جب غلام کے ایک حصے یا جزء کو آزاد کر دے تو اتنا حصہ ہی آزاد ہوگا جتنا اس نے چاہا اور باقی بدستور مملوک رہے گا جسے عتاق (آزادی) کی طرف نکالنے کے لئے مالک کو کوئی نہ کوئی چیز (تدبیر یا کتابت یا سعایت) اختیار کرنا پڑے گی کیونکہ عتاق امام صاحب کے نزدیک قابل تقسیم ہے۔ دوسری بات یہ کہ مالک نے یہاں مجہول حصے کی طرف عتق کو منسوب کیا ہے لہذا اس کی تعیین کے لئے مالک کی وضاحت کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔ جیسا کہ اگر وہ یوں کہتا کہ میرے غلاموں میں سے ایک غلام آزاد ہے۔ تو اسے تعیین کرنا پڑتی۔ اس سلسلے میں یہ چیز بھی کہی گئی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جب مالک ایک مجہول حصے کی طرف عتق کو منسوب کرے تو غلام کا چھٹا حصہ آزاد ہونا چاہیے کیونکہ عرف شرع میں ”سھم“ (حصہ) چھٹے حصے سے عبارت ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں ایک آدمی نے اپنے مال میں سے ایک آدمی کے لئے ایک ”سھم“ (حصہ) کی وصیت کی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس آدمی کو مال کا چھٹا حصہ دلویا۔ علاوہ ازیں بہت سے اہل لسان کا بھی یہ قول ہے کہ لغت میں سھم چھٹے حصے کو کہتے ہیں۔ صورت زیر بحث میں صاحبین کے نزدیک غلام مکمل آزاد ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک عتق ایسی چیز نہیں جس کے ٹکڑے کئے جاسکیں۔

مشترک غلام کو مدبر بنانے کا مسئلہ ایک غلام اگر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوا اور ایک آدمی اپنے حصے کے غلام کو مدبر بنا دے تو اس کا حصہ

مدبر بن جائے گا۔ پھر غلام کو مدبر بنانے والا شریک (مدبر) اگر خوش حال ہو تو شریک ساکت کے لیے چھ قسم کے اختیارات ہیں چاہے تو وہ بھی اپنے حصے کے غلام کو آزاد کر دے اور

چاہے تو مدبر بنا دے، یا مکاتب بنادے، یا سعایت کر لے، یا تاوان لے لے، اور چاہے تو غلام کو اپنے حال پر باقی چھوڑ دے اور اگر شریک مدبر تنگ دست ہو تو پھر شریک ساکت کے لئے تاوان لینے کے اختیار کو چھوڑ کر باقی مذکورہ پانچ اختیارات ہوں گے۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے کیونکہ ان کے ہاں اعتناق کی مانند تدبیر (غلام کو یہ کہنا کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) بھی متجزی ہے لہذا شریک ساکت کے لئے مندرجہ بالا اختیارات ثابت ہوں گے۔ آزاد کرنے، مدبر بنانے، مکاتب بنانے یا سعایت کرانے کا اختیار تو اس لئے کہ اس کا حصہ بدستور اس کی ملک میں باقی ہے جسے اعتناق کی طرف نکالنا ضروری ہے اور شریک مدبر سے تاوان لینے کا اختیار اس واسطے ہے کہ تدبیر ہی نے غلام کو بیع، ہبہ اور رہن وغیرہ کے ذریعے تمیک کا محل بننے سے خارج کر دیا ہے گو یا تدبیر نے ہی ان تصرفات کے حق میں شریک ساکت کو نقصان پہنچایا ہے لہذا اسے مدبر سے تاوان لینے کا حق ہو گا اور اسے غلام کو اپنے حال پر چھوڑ دینے کا اختیار اس لیے ہے کہ حریت ابھی تک اس کے کسی جزو میں ثابت نہیں ہوئی (وہ تو مدبر کے مرنے کے بعد ہوگی) لہذا اسے غلامی میں باقی رکھنا جائز ہوا اور یہی چیز (غلام کو اپنے حال پر چھوڑنا) اس کے لیے مفید بھی ہے کیونکہ اس سے خدمت لینے کا فائدہ اٹھاسکے گا اور جب تک مدبر زندہ ہے اس وقت تک شریک ساکت کو غلام کو اعتناق کی طرف نکلنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی۔ اور اگر شریک ساکت مدبر سے تاوان لینے کے حق کو اختیار کر لے تو مدبر کو حق حاصل ہو گا کہ وہ اس تاوان کی وصولی کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے کیونکہ شریک ساکت کو بھی غلام سے سعایت کرانے کا حق حاصل تھا جب مدبر نے شریک کو تاوان دے دیا تو اب وہ شریک کا قائم مقام بن گیا۔ جب غلام ادائیگی کر دے گا تو اس وقت مکمل آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولایت (نزر) مدبر کے لئے ہوگی کیونکہ اس کی ساری آزادی اسی کی ملکیت پر ہوئی ہے وہ اس طرح کہ تاوان دینے سے شریک کا حصہ بھی اس کی ملک میں منتقل ہو گیا تھا اور اگر شریک ساکت غلام سے سعایت کرانے کا انتخاب کر لے یا اسے آزاد کر دے تو پھر ولایت (غلام کی متروکہ جائیداد) دونوں شریکوں میں مشترک ہوگی۔ کیونکہ ہر شریک کا حصہ اسی کی ملکیت میں رہتے ہوئے آزاد ہوا ہے۔ اور اگر مدبر تنگ دست ہو تو اس سے شریک ساکت کو تاوان لینے کا حق نہیں کیونکہ تدبیر کا تاوان بھی تنگ حالی کی صورت میں واجب نہیں ہوتا جیسا کہ آزاد کرنے کا تاوان واجب نہیں ہوتا۔ تو باقی اس کے لیے چار اختیارات رہے۔ اور صاحبین کے نزدیک زیر بحث مسئلہ میں پورا غلام مدبر بن جائے گا کیونکہ اعتناق معجل کی مانند تدبیر بھی ان کے نزدیک متجزی نہیں ہے۔ اور ان سے مشہور روایت کے مطابق شریک ساکت کو مدبر سے سوائے تاوان لینے کے اور کوئی حق نہیں مدبر چاہے امیر ہو یا غریب۔ کیونکہ نقل اور تملیک کا تاوان بیع کی طرح خوشحالی اور تنگ حالی سے مختلف نہیں ہوتا۔

تین مالکوں کے درمیان مشترک غلام کا مسئلہ | اگر غلام تین مالکوں کے درمیان مشترک ہو جن میں سے ایک اپنے حصے کو مدبر بنادے اور وہ ہو بھی خوشحال پھر دوسرا مالک اپنے حصے کو آزاد کر دے اور وہ بھی خوشحال ہو تو تیسرے شریک کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ مدبر سے اپنے تیسرے حصے کا تاوان وصول کر لے اور مدبر غلام کی طرف رجوع کرے شریک ثالث کو معتق سے تاوان لینے کا حق نہیں اور مدبر معتق سے غلام کی بطور مدبر تہائی قیمت کا تاوان لے سکتا ہے مگر اس حصے کا تاوان نہیں لے سکتا جو اس کو شریک ثالث کی طرف سے منتقل ہوا ہے اور یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے۔ اس کے مقابلے میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے کہ غلام مکمل مدبر بن جائے گا اس شریک کی طرف سے جس نے اپنے حصے کو مدبر بنایا تھا۔ اور اپنے شریکوں کے لئے غلام کی دو تہائی قیمت کا ضامن ہوگا چاہے خوشحال ہو یا تنگ دست کیونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تدبیر جب قابل تقسیم ٹھہری اور ایک شریک نے اپنے حصے کو مدبر بنادیا تو باقی دونوں شریکوں کے لئے چھ قسم کے اختیارات ثابت ہوئے پھر شریک ثانی نے جب اپنے حصے کو آزاد کر دیا تو اس نے اپنے ایک اختیار (یا حق) کو پورا کر لیا لہذا اس کے لئے مدبر سے تاوان لینے کا حق نہ رہا البتہ شریک ساکت (یا ثالث) کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مدبر سے تاوان وصول کرے۔ کیونکہ اسی نے اس کے حصے کو تلف کیا ہے مگر معتق سے تاوان نہیں لے سکتا کیونکہ معتق کا تاوان اصل میں تاوان معاوضہ ہوتا ہے اور تاوان معاوضہ تاوان ملک ہوتا ہے وہ اس طرح کہ تاوان کے مقابلے میں مضمون چیز کا ملکیت ہوتی ہے جیسا کہ غاصب کے تاوان دینے کے مقابلے میں مضمون چیز کی ملکیت ہوتی ہے زیر بحث مسئلے میں معتق اگر تاوان دے تو وہ مضمون شے کا مالک نہیں بنے گا کیونکہ تدبیر کا عمل مدبر پر تاوان کے وجوب کا سبب ہے اور جب مدبر نے تاوان دے دیا تو مضمون چیز کی ملکیت بھی اس کے لئے ثابت ہوگئی لہذا مضمون چیز کی ملکیت جب اس کو منتقل ہوگئی تو اب کسی دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہو سکے گی۔ لہذا معتق سے تاوان لینا مشکل ہے۔ دوسری بات یہ کہ مدبر کے لئے تدبیر کی وجہ سے حق ولادت ثابت ہو چکا ہے اور ولادت کو نسخ لاحق نہیں ہوتا لہذا اسے مدبر کے علاوہ کسی دوسرے کی طرف منتقل کرنا مشکل ہے۔ البتہ مدبر کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ معتق سے اپنے تدبیر شدہ حصے کا تاوان وصول کرے کیونکہ معتق ہی نے اپنے حصے کو آزاد کر کے اس کے حصے کو خراب کر دیا ہے وہ اس طرح کہ مدبر اب اس سے خدمت نہیں لے سکتا۔ لہذا وہ مدبر کو اس کے تدبیر شدہ حصے کا تاوان دے گا۔ اور مدبر نے جو تاوان شریک ثالث کو دیا ہے اس کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے گا کیونکہ شریک ثالث کا حصہ اس کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور اب یہ اس کے قائم مقام ہے تو جس طرح شریک ثالث کو غلام سے سعایت کرنے کا حق حاصل تھا، اسے بھی حاصل ہوگا۔ اور مدبر معتق سے جو تاوان لیتا ہے اسے تاوان معاوضہ نہیں کہا جاسکتا کیونکہ وہ مدبر شدہ حصے کا تاوان ہے اور مدبر دوسرے کی ملک میں منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا ضرورتاً اس تاوان کو تاوان خیرم قرار دیا جائے گا اور اگر مدبر چاہے تو اپنے مدبر کردہ حصے کو آزاد بھی کر سکتا ہے کیونکہ اپنے شریک کے آزاد کرنے سے اس کے حصے کی ملکیت زائل نہیں ہوتی اور چاہے تو غلام سے سعایت بھی کر سکتا ہے جیسا کہ دو میں سے ایک شریک کے آزاد کرنے میں ہوتا ہے اور اگر اس نے معتق سے تاوان لے لیا تو معتق کو یہ حق حاصل ہوگا کہ

وہ غلام سے سعایت (کمائی) کرا لے کیونکہ مدبر نے اسے اپنا قائم مقام بنا دیا ہے۔ تو جسے اسے غلام سے سعایت کرانے کا حق تھا اسے بھی ہوگا۔ مدبر کو اس بات کا حق حاصل نہیں کہ وہ معتق سے اس تہائی قیمت کا تاوان لے جو اس نے شریک ثالث کو ادا کی ہے کیونکہ مدبر اگرچہ اس تہائی کا مالک فیصلہ تاوان کے وقت بنا ہے مگر ملکیت کی نسبت اس کی طرف غلام کو مدبر کرنے کے وقت سے ہے اور ثبوت ملکیت سے قبل اگر کسی چیز میں ملکیت کی نسبت ہو جائے تو وہ بھی ایک قسم کا ثبوت ہی ہوتا ہے لہذا اس کی ملکیت معتق کے حق میں ظاہر نہیں ہوگی اور نہ معتق اس حصے کا تاوان دے گا۔

زیر بحث مسئلے میں صاحبین کے نزدیک تدبیر (غلام کو مدبر بنانے کا عمل) جب متجزی نہیں ہے تو سارا غلام مدبر بن گیا اور مدبر باقی دو شریکوں کو دو تہائی قیمت ادا کرے گا چاہے وہ امیر ہو یا تنگ دست کیونکہ اس کی تدبیر ہی کی وجہ سے ان دونوں کا حصہ خراب ہوا ہے۔ یہاں غلام پر سعایت واجب نہیں ہوگی بخلاف مسئلہ اعتاق کے کیونکہ اعتاق (آزاد کرنے) سے اس کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے اور وہ آزاد ہونے کی حالت میں سعایت کرتا ہے اور یہاں تدبیر سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی بلکہ سارے کا سارا غلام ہی رہتا ہے اور مدبر کی کمائی بھی مالک کی ہوتی ہے لہذا اس سے سعایت کرانا مشکل ہے۔

ایک شریک کے خلاف گواہی کی صورت | اسی اصل کی بنیاد پر جب ایک شریک دوسرے کے خلاف اعتاق (آزاد کرنے) کی گواہی دے۔ وہ یوں کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوا اور ایک آدمی اپنے دوسرے ساتھی کے خلاف یہ گواہی دے کہ اس نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا ہے اور وہ ساتھی انکار کرتا ہو تو اس کی اپنے ساتھی کے خلاف گواہی قبول نہیں ہوگی۔ ہاں اس کا اپنی ذات کے خلاف اقرار تو جائز ہے مگر ساتھی کے خلاف جائز نہیں۔ ایسی صورت میں گواہی دینے والے کا حصہ نہ تو آزاد ہوگا اور نہ وہ اپنے ساتھی کو تاوان دے گا۔ البتہ وہ غلام امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اپنے دونوں مالکوں کو ان کے حصے کی قیمت ادا کرنے کے لئے سعی کرے گا۔ چاہے وہ دونوں امیر ہوں یا تنگ دست۔ اور صاحبین کے نزدیک جس کے خلاف گواہی دی گئی ہے اگر وہ خوشحال ہو تو غلام کے ذمہ گواہ شریک کے لئے کوئی سعایت نہیں اور اگر وہ تنگ دست ہو تو شاہد کے لئے غلام کو سعایت کرنی ہوگی۔

ایک شریک کی اپنی ساتھی کے خلاف گواہی قبول نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں ایک آدمی کی گواہی قبول نہیں ہوتی اور اگر دو آدمی جوتے تو بھی انکی شہادت قبول نہ ہوتی کیونکہ وہ اپنی گواہی سے تاوان (چٹی) کو اپنی طرف کھینچ رہے ہیں نیز وہ اس طرح اپنے لئے حق تاوان کو ثابت کر رہے ہیں اور حدیث نبوی کے مطابق تاوان کو اپنی طرف کھینچنے والے کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ البتہ اپنے ساتھی کے خلاف گواہی دے کر اس نے خود اپنے حصے کو خراب کرنے کا اقرار کر لیا ہے کیونکہ وہ خود اس بات کا اقرار کرنے والا ہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا ہے تو گویا اس کا حصہ بھی خراب ہو گیا ہے مگر اپنے ساتھی کے خلاف اس کی شہادت اور اقرار اگرچہ جائز نہیں لیکن اپنے خلاف تو جائز ہے کیونکہ انسان اپنی ذات کے خلاف اگر کوئی اقرار کرے تو اس کی تصدیق کی جاتی ہے خصوصاً ان معاملات میں جن میں اسے نقصان بھی پہنچ رہا ہو شریک شاہد کا اپنا حصہ آزاد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اپنے حصے کے اعتاق (آزادی) کا نہیں بلکہ خراب ہونے

کا اقرار کیا ہے اس نے تو اپنے شریک کے حصے میں آزادی کا اقرار کیا ہے مگر یہ کہ اس کا اپنے شریک کے حصے میں آزادی کا اقرار اس کے شریک کے حق میں نافذ نہ ہوا اور نہ شاہد اپنے شریک کو کسی قسم کا تاوان دے گا کیوں کہ اس نے اپنے حصے کو آزاد نہیں کیا۔ باقی رہا امام ابو حنیفہ کا یہ قول کہ غلام دونوں مالکوں کے حصے کی قیمت کے لئے اہتمام کرے گا تو وہ اس لئے کہ ایک شریک کا اپنے حصے کو خراب کر دینے کا اعتراف اس امر کا مقتضی ہے کہ غلام کو بذریعہ سعایت آزادی کی طرف نکالا جائے اور غلام دونوں مالکوں (شاہد اور منکر) کے لئے نصف نصف قیمت کی سعایت کرے گا چاہے منکر امیر ہو یا تنگ دست۔ کیونکہ امام ابو حنیفہ کی اصل کے مطابق منکر کی امارت اور عزت دونوں حالتوں میں غلام پر سعایت واجب ہو جاتی ہے۔ باقی رہا یہ اشکال کہ شاہد کے لئے سعایت کرانے کا حق کیوں ہے چاہے مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی ہو) امیر ہی کیوں نہ ہو؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ شاہد کو اس بات کا گمان ہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا ہے اور اسے معتق سے تاوان لینے یا غلام سے سعایت کرانے کا حق حاصل ہے۔ اب تاوان لینا تو ممکن ہے کیونکہ اپنے ساتھی کے خلاف اس کا اقرار جائز نہیں لہذا غلام سے سعایت کرانے کا حق اس کے لئے باقی رہا۔ اور منکر کے لئے سعایت کا حکم اس لئے ہے کہ اس کے زعم میں اگرچہ اس کا حصہ بدستور اس کی ملک میں ہے مگر اپنے شریک کے اقرار کی وجہ سے اس کا اپنے حصے میں تصرف کرنا مشکل ہے لہذا اسے سعایت کا حق حاصل ہوگا۔

صاحبین کے نزدیک منکر اگر خوشحال ہو تو شاہد کے واسطے غلام کے ذمہ کوئی سعایت نہیں۔ کیوں کہ شاہد کو گمان ہے کہ اس کے ساتھی کے اپنے حصے کو آزاد کر دینے کی وجہ سے غلام آزاد ہو گیا ہے اور وہ معتق سے صرف تاوان کا مستحق ہے کیونکہ ان کی اصل کے مطابق خوشحالی کے ساتھ سعایت ثابت نہیں ہوتی۔ اور اگر منکر تنگ دست ہو تو شاہد کو حق ہے کہ وہ غلام سے سعایت کر لے باقی رہا منکر تو اسے بالاتفاق ہر حال میں سعایت کرانے کا حق حاصل ہے چاہے خوشحال ہو چاہے تنگ دست کیونکہ اس کا حصہ اسی کی ملک میں ہے اور نہ اس کی طرف سے اعتناق کا اقرار پایا گیا ہے۔ اور اگر ہر دو شریک میں سے ہر ایک سعایت کرانے سے پہلے اپنے حصے کو آزاد کر دے تو یہ بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ منکر اور شاہد ہر دو کی ملکیت اپنے حصے پر قائم ہے۔ اس لئے کہ اعتناق قابل تقسیم ہے تو جب دونوں نے آزاد کر دیا تو ان کا عتق نافذ ہو گیا اور غلام کی ولاء (متروکہ جائیداد) دونوں کے درمیان مشترک ہوگی کیونکہ عتق (آزاد کرنا) دونوں کی طرف سے واقع ہوا ہے۔ اسی طرح اگر دونوں غلام سے سعایت کر لیں اور غلام ادائیگی کر دے تو بھی ولاء دونوں مالکوں کے لئے ہوگی۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق شاہد کے حصے میں ولاء موقوف ہوگی کیونکہ شاہد کے خیال میں تمام ولاء اس کے شریک کے لئے ہوگی۔ اس لئے کہ صاحبین کے نزدیک اعتناق متجزی نہیں ہے اور شریک اعتناق کا منکر ہے لہذا ادھی ولاء تو اسے دی جائے گی اور ادھی شاہد کے لئے موقوف رہے گی۔

مسائل اگر ہر دو شریک میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف دعتق کی، گواہی دے (اقرار کرے) اور دوسرا انکار کرے تو اولاً ہر ایک سے اپنے ساتھی کے دعویٰ کے خلاف قسم لی جائے گی کیونکہ ان

میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے خلاف دعویٰ کر کے اپنے ساتھی پر تاوان یا غلام پر سعایت کے وجہ سے جو دعویٰ کر رہا ہے اور اس کا ساتھی انکار کر رہا ہے لہذا ہر ایک اپنے ساتھی کے لئے قسم اٹھائے گا جب دونوں قسم اٹھا دیں تو غلام امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہر شریک کے حصہ کی قیمت کمائی کر کے ادا کرے گا کیونکہ ہر شریک کا گمان ہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا ہے اور اس کے واسطے تاوان یا غلام سے کمائی کرنا اپنے حصے کی قیمت وصول کرنے کا حق ہے۔ اب دوسرے ساتھی سے تاوان لینا تو مشکل ہے کیونکہ وہ عتق سے منکر ہے لہذا غلام سے کمائی کرانے کا حق باقی رہے گا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک دونوں شریکوں کے خوشحال یا تنگ دست ہونے میں کوئی فرق نہیں۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق اگر دونوں شریک خوشحال ہوں تو پھر کسی کے لئے غلام سے کمائی کرانے (سعایت) کا حق نہیں کیونکہ ہر ایک اپنے ساتھی کے خلاف تاوان کا مدعی ہے اور اسے معلوم ہے کہ دوسرے ساتھی کی خوشحالی کی صورت میں اسے سعایت کا حق حاصل نہیں لہذا جس چیز سے اس نے خود غلام کو بری قرار دے دیا وہ اس کے لئے ثابت نہیں ہوگی اور اگر دونوں تنگ دست ہوں تو غلام ہر ایک کو کمائی کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے گا کیونکہ ہر ایک کا خیال ہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے ساتھی کو آزاد کر دیا ہے اور وہ تنگ دست ہے لہذا اس کے لئے صرف سعایت کا حق ہے اور اگر ان میں سے ایک خوشحال اور دوسرا تنگ دست ہو تو غلام خوشحال کے لئے تو سعایت کرے گا لیکن تنگ دست کے لئے سعایت نہیں کرے گا کیونکہ خوشحال کو پتہ ہے کہ اس کے ساتھی پر تاوان نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ تنگ دست ہے لہذا اس کے لئے صرف غلام سے سعایت کرانے کا حق ہے اور تنگ دست بھی جانتا ہے کہ اس کے حصے کا تاوان اس کے ساتھی پر ہے کیونکہ وہ خوشحال ہے دوسرے یہ کہ اس نے اپنے خوشحال ساتھی کے خلاف اقرار کر کے غلام کو سعایت کرانے سے بری کر دیا ہے۔

پھر وہ غلام امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس وقت تک بدستور غلام ہے جب تک کہ کمائی کر کے اپنے مالکوں کو ادائیگی نہ کر دے کیونکہ امام صاحب کی اصل کے مطابق کمائی کر کے آزادی حاصل کرنے والا غلام مکاتیب کے حکم میں ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام آزاد ہے البتہ سعایت کی رقم اس پر قرض ہے کیونکہ ہر ایک کے خیال میں وہ اس کے ساتھی کی طرف سے آزاد ہے اور جو آدمی اپنے مملوک غلام کی آزادی کا اقرار کر لے وہ آزاد ہو جاتا ہے۔

○ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ ایک آدمی غلام سے یہ کہے کہ ”اگر تو کل اس گھر میں داخل ہوا تھا تو تو آزاد ہے“ اور دوسرا یہ کہے کہ ”اگر تو کل داخل نہیں ہوا تھا تو تو آزاد ہے“ اور یہ پتہ نہ چل سکے کہ وہ کل داخل ہوا تھا یا نہیں تو غلام کا نصف آزاد ہو جائے گا اور باقی نصف کے لئے دونوں مالکوں کے واسطے سعایت کرے گا چاہے وہ خوشحال ہوں یا تنگ دست ہوں یہ قول امام ابو حنیفہ کا ہے اور امام ابو یوسف نے فرمایا کہ اگر وہ تنگ دست ہوں تو وہ اپنی نصف قیمت کے لئے سعایت کرے گا اور اگر وہ خوشحال ہوں تو کسی کے لئے سعایت نہیں کرے گا اور اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگ دست ہو تو تنگ دست کے لئے اپنی قیمت کے پانچ حصہ کے لئے سعایت کرے گا اور

خوشحال کے لئے سعایت نہیں کرے گا اور امام محمدؒ کا اس سلسلے میں قول یہ ہے اگر وہ دونوں خوشحال ہوں تو سعایت نہیں کرے گا اور اگر تنگ دست ہوں تو اپنی تمام قیمت کے واسطے ان کے لئے سعایت کرے گا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے آزاد کر دیا ہے تو یہ صورت ایک دوسرے کے خلاف آزاد کرنے کے اقرار کے مترادف ہوگئی دوسری بات یہ ہے کہ جس آدمی نے بغیر سعایت لئے نصف غلام کو آزاد کیا ہے وہ مجہول ہے کیونکہ ان میں سے عانت مجہول ہے لہذا جس آدمی کی خلاف یہ حکم دیا جائے کہ اس کی نصف سعایت ساقط ہے تو وہ بھی مجہول ہوگا اور جو شخص مجہول ہو اس پر حکم جاری کرنا ممکن نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ نصف غلام تو یقیناً آزاد ہے کیونکہ ایک ساتھی تو بالیقین عانت قسم توڑنے والا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ غلام دو حال سے خالی نہیں یا تو گھر میں داخل ہوا ہوگا یا نہیں۔ اور عانت کا تعین کرنے کے لئے، کہ کس نے قسم توڑی ہے، کوئی دوسرے سے اولیٰ نہیں لہذا نصف عتق کو دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔ پھر جب نصف غلام یقین کے ساتھ آزاد ہو گیا تو اس پر کل سعایت کو واجب کرنا مشکل ہو گیا لہذا اس پر نصف سعایت واجب ہوگی۔ پھر غلام امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق دونوں مالکوں کے لئے اپنی نصف قیمت کی سعایت کرے گا چاہے وہ خوشحال ہوں یا تنگ دست۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک خوشحالی یا تنگ حالی سے سعایت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اثر پڑتا ہے وہ اس طرح کہ دونوں تنگ دست ہوں تو ان کے لئے سعایت کرے گا ورنہ نہیں۔ اور اگر ایک خوشحال اور دوسرا تنگ دست ہو تو تنگ حال کے لئے سعایت کرے گا اور خوشحال کے لئے نہیں۔ اور جو کچھ امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ ایک دوسرے کے خلاف عتق کے اقرار کی صورت ہے، صحیح نہیں کیونکہ یہاں نصف غلام کی آزادی یقینی ہے اور ایک دوسرے کے خلاف عتق کی شہادت یا اقرار کے مسئلے میں حریت یقینی نہیں کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ دونوں شہادتیں جھوٹی ہوں۔ باقی رہا امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ جس پر بغیر سعایت کے عتق کا فیصلہ کیا جائے گا وہ مجہول ہے تو یہ بات ٹھیک ہے لیکن یہ چیز قضاء (فیصلے) کے لئے مانع نہیں جبکہ مقضیٰ لہ (نصف سعایت) معلوم ہے۔ کیونکہ مقضیٰ لہ جب معلوم ہو تو اس کی جانب سے جہالت کا دور کرنا دونوں شریکوں پر نصف سعایت کو تقسیم کرنے سے ممکن ہے۔ اور جب وہ مجہول ہو تو ممکن نہیں۔

پس اگر دو آدمیوں نے دو غلاموں پر قسم کھائی یعنی ہر ایک آدمی نے ایک غلام کے واسطے ایک آدمی نے اپنے غلام سے کہا کہ "زید اگر آج اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے" اور دوسرے نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ "زید اگر آج اس گھر میں داخل نہ ہوا تو آزاد ہے" پھر آج کا دن گزر گیا مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ زید گھر میں داخل ہوا ہے یا نہیں۔ تو دونوں غلاموں میں سے کوئی بھی آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ جس آدمی پر یہ حکم لگایا جائے کہ اس کا غلام آزاد ہے وہ مجہول ہے اسی طرح وہ غلام بھی مجہول ہے جس کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ آزاد ہے۔ لہذا طرفین میں جہالت کے باعث آزادی کا فیصلہ ممکن نہیں اور پہلی صورت میں نصف غلام کی آزادی کا فیصلہ یقینی اور معلوم تھا اور ایسی صورت میں فیصلہ کرنا جائز ہوتا ہے جیسا کہ ایک آدمی اپنی دس لونڈیوں میں سے ایک لونڈی کو آزاد کرے پھر اس ایک کو مجہول جائے تو ایک کی آزادی یقینی ہے

اسی اصل کی بنیاد پر امام ابو یوسفؒ نے ان دو غلاموں کے بارے میں یہ فرمایا ہے جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہوں اور ایک آدمی ایک غلام سے یہ کہے کہ ”آج اگر فلاں آدمی اس گھر میں داخل نہ ہوا تو آزاد ہے“ اور دوسرے آدمی نے دوسرے غلام سے یہ کہا کہ ”آج اگر فلاں آدمی اس گھر میں داخل ہوا تو آزاد ہے“ پھر آج کا دن گزر گیا مگر یہ معلوم نہ ہو سکا کہ فلاں آدمی گھر میں داخل ہوا ہے یا نہیں تو ان دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا $\frac{1}{2}$ حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی $\frac{1}{2}$ حصہ کے لئے سعایت کر کے اپنے دونوں مالکوں کو نصف نصف دے گا۔ اور امام محمدؒ نے کہا کہ امام ابو حنیفہؒ کا قیاس یہ ہے کہ ہر ایک غلام اپنی کل قیمت کے لئے سعایت کرے گا جو دونوں مالکوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دونوں غلاموں میں ایک غیر معین کا نصف یقین کے ساتھ آزاد ہو گیا ہے کیونکہ فلاں آدمی دو حال سے خالی نہیں یا تو آج گھر میں داخل ہوا ہوگا یا نہیں تو دونوں غلام میں سے ایک کا نصف یقین کے ساتھ آزاد ہو گیا مگر کوئی ایک اپنی نصف آزادی میں دوسرے سے اولیٰ نہیں تو نصف آزادی کو دونوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا لہذا ہر ایک کا $\frac{1}{2}$ حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی $\frac{1}{2}$ کے لئے سعایت کرے گا تاکہ اسے عتاق (آزادی) کی طرف نکالا جاسکے۔ جیسا کہ پچھلے مسئلے میں تھا عرف اتنا فرق ہے کہ وہاں ایک غلام تھا جس کا نصف آزاد ہوتا ہے اور باقی نصف کے لئے وہ سعایت کرتا ہے اور یہاں دو غلام ہیں اور دونوں میں سے ایک غیر معین کا نصف آزاد ہوا ہے لہذا ہر ایک غلام کے حصے میں چوتھائی آزادی آئے گی اور باقی اپنی قیمت کے $\frac{1}{2}$ کے لئے سعایت کرے گا۔

امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہاں جس غلام کے حق میں آزادی کا حکم دیا جائے اور جس مالک کے خلاف حکم دیا جائے کہ اس کا غلام آزاد ہوا ہے دونوں مجہول ہیں لہذا جب دونوں نامعلوم ہیں تو آزادی کا فیصلہ کرنے کی کوئی صورت نہیں۔ لہذا ہر غلام اپنی کل قیمت کے لئے سعایت کرے گا بخلاف گذشتہ مسئلے کے۔ کیونکہ وہاں جس غلام کی آزادی کا حکم لگایا جا رہا ہے وہ مجہول نہیں ہے۔

○ اسی قسم کا وہ مسئلہ جسے ابن سماعہؒ نے امام ابو یوسفؒ سے نقل کیا ہے کہ ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہواں میں سے ایک یہ کہے کہ اس کے ساتھی نے اپنے حصے کے غلام کو آج سے سال قبل آزاد کر دیا تھا اور میں نے اپنے حصے کو آج آزاد کیا ہے اور اس کا ساتھی کہے کہ میں نے تو آزاد نہیں کیا تھا البتہ تو نے آج آزاد کر دیا ہے لہذا اپنے عتاق کی وجہ سے نصف قیمت کا مجھے تاوان دے۔ تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہوگا کیونکہ اس کا یہ کہنا ہے کہ میں نے اسے آج آزاد کیا ہے نہ تو سرے سے آزاد کرنا نہیں بلکہ آزادی کا اقرار ہے اور یہ اقرار اپنے ساتھی کے آزاد کر دینے کے اقرار کے بعد حاصل ہوا ہے لہذا اس کے ساتھی کا تاوان لینا صحیح نہیں۔ اور اگر یہ کہے کہ میں نے تو غلام کو کل آزاد کیا ہے البتہ میرے ساتھی نے سال قبل آزاد کر دیا تھا تو یہ گویا اس نے اپنے آزاد کرنے پر دلیل قائم کر دی لہذا وہ اپنے ساتھی کو تاوان دینے کا ضامن ہوگا کیونکہ عتاق کا ظہور اس کی طرف سے بنیہ کے ساتھ ہونا ہے پس اپنے شریک کے خلاف سابقہ آزادی کا دعویٰ اس کی طرف سے ظہور عتاق کو

دلیل کیساتھ مانع نہیں۔ البتہ اعتناق کا ظہور اسکے اقرار کے ساتھ منع ہوگا (واللہ عزوجل الموفق)

پانچویں فصل

اعتناق کے حکم اور ثبوت حکم کے وقت کا بیان

اعتناق (آزاد کرنے) کے کئی ایک احکام ہیں۔ ان میں بعض اصلی اور بعض تابع ہیں۔
اصلی حکم اعتناق کا حکم اصلی عتق کا ثبوت ہے کیونکہ اعتناق، عتق (آزادی) ثابت کرنے کو کہتے ہیں اور عتق لغت میں طاقت و قوت سے عبارت ہے۔ جب پزندہ طاقتور ہو جائے اور اپنے گھونسلے سے اڑ جائے تو کہا جاتا ہے ”عتق الطائر“ یعنی پزندہ طاقتور ہو کر اڑ گیا اور عرف شرع میں عتق کسی ذات کے لئے ایسی حکمی (یا معنوی) قوت کا نام ہے جس کے ذریعے وہ اپنے اوپر سے غلبہ اور ملکیت کے ہاتھ کو دفع کر سکے۔ چنانچہ عتق کے مقابلے میں جو چیز آتی ہے وہ رِق (غلامی) ہے اور ”رِق“ لغت میں ضعف (کمزوری) سے عبارت ہے۔ کہا جاتا ہے ثوبٌ رقیق یعنی کمزور کپڑا۔ اور عرف شرع میں اس سے مراد وہ حکمی کمزوری ہے جس سے آدمی ملکیت کا محل بن جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں عتق سے مراد تحریر ہے جس کا معنی ہے حریت کو ثابت کرنا اور ”حریۃ“ کہتے ہیں خلوص (خالص ہونے) کو چنانچہ کہا جاتا ہے۔ طین حرّ یعنی خالص مٹی اور ”أَرْضٌ حرّة“ جیکہ زمین پر حراج کا ٹیکس نہ ہو۔ اور عرف شرع میں حریت سے مراد ملک اور غلامی سے خالص (خالص) ہونا ہے اور یہ ثبوت عتق کا حکم اعتناق کی جملہ اقسام کو شامل ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ عتق اگر فوری نافذ کیا جائے تو یہ حکم اسی وقت ثابت ہوگا اور اگر اعتناق کسی شرط کے ساتھ معلق ہو یا کسی وقت کی طرف منسوب ہو تو یہ حکم شرط اور وقت کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوگا۔ اور محل عتق (غلام) اس سے پہلے تمام احکام میں اپنے مالک کی ملک میں رہے گا البتہ جب عتق کو مطلق موت کی شرط کے ساتھ معلق کیا جائے جسے تدبیر کہتے ہیں تو احناف کے نزدیک ملکیت میں نہیں رہے گا اور اسی طرح ام ولد بنانے کی صورت میں۔

حالت صحت یا مرض کا اعتناق یہ اعتناق کا حکم کبھی تو تمام غلام میں ثابت ہوتا ہے جس کی طرف اس حالت صحت یا مرض کا اعتناق کسی نسبت کی جائے اور کبھی بعض حصّہ میں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اعتناق دو صورتوں سے خالی نہیں ہو سکتا۔ یا تو مالک کی حالت صحت میں واقع ہوگا یا حالت مرض میں۔ اعتناق اگر مالک کی حالت صحت میں واقع ہو تو سارا غلام آزاد ہو جائے گا چاہے اس مالک کا کوئی اور مال ہو یا نہ ہو اور چاہے اس پر قرض ہو یا نہ ہو کیونکہ وراثہ یا قرض خواہ کا حق انسان کی حالت صحت میں اس کے مال کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا۔ پس اعتناق چونکہ خالص اس کی اپنی ملک میں پایا گیا ہے جس میں کسی کا کوئی حق نہیں لہذا نافذ ہوگا۔ اور اگر اعتناق (آزاد کرنا) حالت مرض میں واقع ہو تو پھر دیکھا جائے گا

کہ اگر اس آدمی کا غلام کے سوا دوسرا مال بھی ہے اور پورا غلام تہا مال سے نکل سکتا ہے تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ تہائی مال اس کا حق ہے جس میں وراثت کا کوئی حق نہیں۔ وراثت کا حق صرف دو تہائی مال میں ہے اور اس میں اصل چیز وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری عمر کے آخری وقت میں تمہارے تہائی مال کو تم پر صدقہ کیا ہے تاکہ تم اپنے اعمال خیر میں زیادتی کر سکو۔ اور اگر پورا غلام تہائی مال سے نہ نکلتا ہو مگر وراثت تہائی مال سے زائد غلام کو آزاد کرنے کی اجازت دے دیں تو بھی پورا آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ پورے غلام کے آزاد ہونے میں رکاوٹ وراثت کا حق تھا جب انہوں نے خود ہی اجازت دے دی تو رکاوٹ دور ہو گئی لہذا سارا غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر وہ تہائی مال سے زائد حصہ کو آزاد کرنے کی اجازت نہ دیں تو اس کا ایک حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی حصہ کے لئے وراثت کے واسطے سعایت کرے گا اور اگر آدمی کا غلام کے سوا کوئی اور مال نہ ہو اور وراثت دے دیں تو سارا غلام آزاد ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا اور اگر اجازت نہ دیں تو تہائی حصہ آزاد ہوگا اور باقی حصہ کے لئے وراثت کے واسطے سعایت کرے گا اور اس پر دلیل حضرت ابو طلحہ کی وہ حدیث ہے جس میں مذکور ہے کہ ایک آدمی نے موت کے وقت اپنے غلام کو آزاد کر دیا اور غلام کے علاوہ اس کا کوئی مال نہ تھا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے تہائی حصے کو آزاد فرمایا اور باقی قیمت کے لئے حصہ کے لئے غلام سے سعایت کرائی۔ اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مرض الموت میں اختاق (آزاد کرنا) جائز ہے کیونکہ خود نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے جائز قرار دیا۔ اس بنیاد پر کہ مرض الموت میں اختاق ایک قسم کی وصیت ہے جسے تہائی مال سے اعتبار کیا جائے گا۔ دوسرے یہ حدیث اس قول کے باطل ہونے پر بھی دلیل ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ”شریعت میں سعایت کا کوئی وجود نہیں کہ اس سے سعایت (کمائی) کرائی جائے“۔ یہ بات اس وقت صحیح مالک پر کسی قسم کا قرض نہ ہو اور اگر اس پر قرض ہو اور اتنا قرض ہو کہ وہ غلام کی قیمت سے زیادہ ہو اور غلام کے علاوہ اس کا کوئی مال بھی نہ ہو یا دیگر مال ہو تو سہی مگر سب قرض میں غرق ہو تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا مگر قرض خواہ کے واسطے اپنی تمام قیمت کے لئے سعایت کرے گا۔ اور وصیت کو رد کر دیا جائے گا کیونکہ قرض کا اتنا نادصیت کو پورا کرنے سے مقدم ہے مگر عتیق کو چونکہ توڑا نہیں جاسکتا اس لئے عتیق واقع تو ہو جائے گا لیکن غلام پر سعایت لازم ہوگی۔ چنانچہ ابوالاعرج سے مروی ہے کہ ایک آدمی نے موت کے وقت غلام کو آزاد کر دیا اور اس پر قرض موجود تھا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ غلام کمائی کر کے قرض کو پورا کرے۔ اسی طرح حضرت علی المرتضیٰ اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے بھی مروی ہے۔ اور اگر دین (قرض) غلام کی کل قیمت کو گھیرے ہوئے نہ ہو یعنی کل قیمت سے کم ہو مثلاً یہ کہ قرض ایک ہزار ہو اور غلام کی قیمت دو ہزار ہو تو وہ وصیت کو رد کرتے ہوئے قرض خواہ کے لئے اپنی نصف قیمت میں سعایت کرے گا اور اس کا باقی نصف وصیت کے طریقے پر آزاد ہوگا اگر وراثت نے اجازت دے دی تو باقی سارا نصف آزاد ہو جائے گا ورنہ دوسرے نصف کا تہائی حصہ مفت میں آزاد ہوگا اور وہ کل کا چھٹا حصہ بنتا ہے۔ اور نصف کی دو تہائی کے لئے سعایت کرے گا۔

حاصل یہ کہ غلام کا چھٹا حصہ مفت میں آزاد ہو گا اور باقی ۵ حصہ کے لئے سعایت کرے گا جن میں تین حصے قرض خواہ کے لئے اور دو حصے وراثہ کے لئے ہوں گے۔

اور اگر اس کے دو غلام ہوں اور وہ مرض الوفا میں دونوں کو آزاد کر دے تو یہ صورت مسئلہ بھی مذکورہ تفصیل کے مطابق ہوگی یعنی ان غلاموں کے علاوہ بھی اگر اس کا مال ہو اور وہ دونوں کل مال کے تہائی حصہ سے نکل سکتے ہوں تو بغیر کسی عوض کے دونوں آزاد ہوں گے اور اگر تہائی مال سے تو نہ نکل سکتے ہوں مگر وراثہ اجازت دے دیں تو بھی دونوں آزاد ہو جائیں گے اور اگر وراثہ تہائی سے زیادہ کے عتق کی اجازت نہ دیں تو دونوں میں سے ہر ایک تہائی مال کے بقدر آزاد ہو جائیگا اور باقی حصہ کی آزادگی کے واسطے سعایت کرے گا اور اگر اس آدمی کا ان غلاموں کے علاوہ کوئی دوسرا مال نہ ہو اور وراثہ تہائی سے زیادہ عتق کی اجازت دے دیں تو دونوں مفت میں آزاد ہو جائیں گے ورنہ ہر ایک کا تہائی حصہ تو آزاد ہو جائے گا اور باقی دو تہائی کی آزادی میں وراثہ کے لئے کمائی کرے گا چنانچہ ہر غلام کے ضرورتاً تین حصے بنائے جائیں گے اور کل مال یعنی دونوں غلاموں کے چھ حصے بنیں گے جن میں عتق کے دو حصے غلاموں کے لئے ہوں گے اور باقی چار حصے سعایت کے وراثہ کے لئے ہوں گے۔ اس طرح ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہو جائے گا۔ اور اگر سعایت کی رقم ادا کرنے سے پہلے پہلے ایک غلام مر جائے تو اس نے اپنا آزادی کا ایک حصہ تو پورا کر لیا جو اسے بطور وصیت مالک کی طرف سے حاصل ہوا تھا مگر سعایت کرنے کے جو دو حصے لازم آتے تھے وہ ضائع ہو گئے اب ان ضائع شدہ حصوں کو وراثہ اور زندہ غلام کے کھاتے میں ڈالا جائے گا چنانچہ اب کل حصے پانچ ہو جائیں گے۔ دو مرنے والے کے اور تین زندہ غلام کے اپنے پس زندہ غلام کا ۱ حصہ آزاد ہو گا اور باقی ۴ حصہ کے لئے سعایت کرے گا۔ اس طرح وراثہ کو چار حصے مل گئے اور ایک حصہ زندہ غلام کو اور ایک حصہ مرنے والے نے پورا کر لیا۔ چنانچہ اس طریقے سے بھی وراثہ کے چار حصے ہو گئے اور دو حصے وصیت (آزادی) کے۔ پس ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہو گیا۔

۵ اور اگر غلام تین ہوں اور ان غلاموں کے علاوہ اس آدمی کا کوئی مال نہ ہو تو ہر غلام کا ایک تہائی حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی دو تہائی حصہ کے لئے وراثہ کے واسطے سعایت (کمائی) کرے گا۔ اس طرح ہر غلام کے تین حصے بن جائیں گے اور سب غلاموں کے نو حصے جن میں چھ حصے وراثہ کے لئے اور تین غلاموں کے لئے ہوں گے۔ اب اگر سعایت کی رقم ادا کرنے سے پہلے ہی ایک غلام مر گیا تو اس کے ذمہ سعایت کے جو دو حصے تھے وہ ضائع ہو گئے۔ اب وراثہ کے چھ حصوں اور باقی دو غلاموں کے دونوں حصوں کو جمع کر کے باقی غلاموں کے کل آٹھ حصے بنادے جائیں گے یعنی ہر غلام کے چار حصے۔ پس ہر ایک کا ۲ حصہ آزاد ہو گا اور باقی ۲ کے لئے سعایت (کمائی) کرے گا تو اس طرح وراثہ کو چھ حصے ملے اور دونوں غلاموں کو دو اور ایک حصہ مرنے والے کو مل گیا۔ اس طرح سے بھی ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہو گیا۔ اور اگر دو غلام مر گئے تو وراثہ کے چھ حصوں اور زندہ کے ایک حصے کو جمع

کر کے باقی غلام کے کل سات حصے بنا دیے جائیں گے۔ چنانچہ زندہ کا $\frac{1}{2}$ حصہ آزاد ہو جائے گا اور باقی $\frac{1}{2}$ کے لئے سعایت کرے گا۔ اس طریقے سے بھی ورثاء کو چھ حصے مل گئے اور باقی تین غلاموں کو یعنی دو مرنے والوں کو اور ایک زندہ کو۔ اور اس طرح ایک تہائی (وصیت کی تہائی) اور دو تہائی (ورثاء کے حصے) کا حساب سیدھا ہو گیا۔

مذکورہ ساری تفصیل اس وقت کے لئے ہے جب مرنے والے مالک پر کسی قسم کا قرض نہ ہو۔ اور اگر اس پر آنا قرض ہو کہ دونوں غلاموں کی قیمت سے بھی پورا نہ ہوتا ہو تو پھر وصیت کو رد کرتے ہوئے ہر غلام اپنی کل قیمت میں قرض خواہوں کے لئے سعایت کرے گا۔ کیونکہ مرض الموت میں آزاد کرنا ایک وصیت ہے اور وصیت کو قرض کی ادائیگی کے بعد ہی پورا کیا جاتا ہے۔ اور اگر قرضہ غلاموں کی کل قیمت سے کم ہو مثلاً یہ کہ قرض تو ایک ہزار ہو اور ہر ایک غلام کی قیمت بھی ایک ہزار ہو (یعنی کل قیمت دو ہزار) تو ہر ایک اپنی نصف قیمت میں تو سعایت کرے آزاد ہو گا اور باقی نصف حصہ آزادی کی وصیت ہو گی۔ اب اگر ورثاء نے اجازت دے دی تو باقی نصف بھی آزاد ہو جائے گا ورنہ ہر ایک کے باقی نصف کا $\frac{1}{2}$ حصہ آزاد ہو گا جو اس کے کل کا $\frac{1}{4}$ حصہ بنتا ہے اور نصف کے $\frac{1}{2}$ کے لئے سعایت کرے گا۔ حاصل یہ ہوا کہ ہر ایک کا $\frac{1}{4}$ حصہ بطور وصیت مفت میں آزاد ہو گا اور باقی $\frac{3}{4}$ حصہ سعایت کر کے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

○ مریض جب اپنے غلام کو آزاد کر دے اور غلام کے علاوہ اس کا کوئی مال نہ ہو تو حریت کے احکام مثلاً شہادت وغیرہ کے سلسلے میں غلام کا معاملہ فی الحال موقوف رہے گا۔ اگر مالک تندرست ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ غلام اس وقت سے آزاد ہے جب سے مالک نے آزاد کیا تھا اور اگر مالک مر گیا تو غلام امام ابو حنیفہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق قابل تقسیم ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہے کہ ان کے نزدیک اعتاق قابل تقسیم ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہے کہ ان کے نزدیک اعتاق قابل تقسیم نہیں۔

تابع حکم اعتاق کے دیگر احکام مثلاً مالک ہونے کی صلاحیت حاصل ہو جانا ولایت اور شہادت کی صلاحیت کا آجانا وغیرہ احکام تو ضرور ہیں مگر یہ اعتاق کے اصلی احکام نہیں بلکہ اعتاق کے توابع اور ثمرات ہیں جو عتق کی بعض اقسام میں ثابت ہوتے ہیں اور بعض میں نہیں جیسا کہ نابالغ اور مجنون کی طرف منسوب اعتاق یا مجبول کی طرف منسوب اعتاق میں۔

اس اجمال کی تفصیل یوں ہے کہ معتق (جس پر عتق واقع ہو رہا ہے) کی جہالت (اس کا معلوم نہ ہونا) یا تو اصلی ہوگی یا غیر اصلی (بعد میں آنے والی) اگر جہالت اصلی ہو تو اس کی صورت یہ ہے کہ اعتاق کا لفظ ابتداء ہی سے مذکورین میں سے کسی غیر معین کی طرف منسوب ہو اور مضاف الیہ (جس کی طرف اعتاق کو منسوب کیا گیا ہے) مجبول ہو جائے اس وجہ سے کہ نام میں اس مضاف الیہ کا ساتھ ہی (یا ہم نام) اس کے ساتھ مزاحم ہو جائے اب اس کا مزاحم ساتھ دو حال سے خالی نہیں یا تو اعتاق اٹھانے

کی صلاحیت رکھتا ہوگا یا نہیں۔ پھر اعتاق کا احتمال رکھنے والے کی دو صورتیں ہیں یا تو وہ ایسا ہوگا جس میں اعتاق نافذ ہو سکتا ہے یا ایسا ہوگا جس میں اعتاق نافذ نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ اعتاق کا احتمال رکھنے والا

ہو اور اس میں اعتناق نافذ ہو سکتا ہو مثلاً یہ کہ آدمی اپنے دو غلاموں سے کہے کہ تم میں سے ایک آزاد ہے، یا یوں کہے ”یہ آزاد ہے یا یہ“ یا کہے ”سالم نامی آزاد ہے یا بریح نامی“ اور کسی معین کی نیت نہ کرے۔ تو اس سلسلے کی گفتگو دو طرح کی ہے۔ ایک اس تصرف (اعتناق) کی کیفیت کے بیان میں اور دوسری اس سے متعلقہ احکام کے بیان میں۔ جہاں تک کیفیت کے بیان کا تعلق ہے۔ اس کے اندر اختلاف کو ہم نے اوپر بیان کر دیا ہے باقی رہا متعلقہ احکام کا بیان تو ان کی دو قسمیں ہیں۔

مولیٰ کی زندگی سے متعلقہ احکام | تعلق رکھتے ہیں۔ اور دوسرے قسم کے احکام مولیٰ کی

وفات کے بعد تعلق رکھتے ہیں۔ مولیٰ کی زندگی میں اعتناق سے متعلقہ احکام کے سلسلے میں عرض یہ ہے کہ مولیٰ کو دونوں غلاموں سے کسی ایک کے عتق کو اختیار کرنے یا معین کرنے سے پہلے خد مت لینے کا حق حاصل ہے۔ یہ حق اس بات پر بھی دلالت کرتا ہے کہ مولیٰ کے تعین سے پہلے غلاموں پر کوئی زیادتی کر دی جائے تو یہ زیادتی دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو مولیٰ کی طرف سے ہوگی یا کسی اجنبی آدمی کی طرف سے۔ پھر یہ کہ یا تو جان پر زیادتی ہوگی (قتل) یا جان سے کم (کسی عضو) میں ہوگی۔ پس اگر زیادتی (جنایت) مولیٰ کی جانب سے ہو اور جان سے کم (کسی عضو) میں ہو مثلاً یہ کہ دونوں کا ہاتھ کاٹ دے تو اس پر کوئی تاوان نہیں۔ یہ چیز بھی اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مولیٰ کے اختیار کسی ایک میں عتق کے تعین سے قبل عتق نازل نہیں ہوتا اور اس بات سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ دونوں کے ہاتھ کو اکٹھا قطع کرے یا یکے بعد دیگرے۔ کیونکہ کسی عضو کو قطع کرنا اختیار (ایک غلام میں عتق کے تعین) کو باطل نہیں کرتا۔ بخلاف نفس پر زیادتی (قتل) کے جیسا کہ آگے ہم بیان کریں گے۔ اور اگر مولیٰ کی طرف سے زیادتی جان پر ہو یعنی ان دونوں کو قتل کر دے۔ اب اگر اس نے دونوں کو یکے بعد دیگرے قتل کیا تو پہلا یعنی جس کو پہلے قتل کیا وہ غلام ہوگا اور دوسرا آزاد کیونکہ جب اس نے پہلے کو قتل کیا تو گویا اس نے دوسرے کو عتق (آزادی) کے لیے متعین کر دیا جب اس کو بھی قتل کیا تو گویا آزاد کو قتل کیا لہذا اس پر دیت (خون بہا) لازم ہوگی اور وہ دیت مقتول کے ورثاء کی ہوگی کیونکہ دیت ورثاء کی میراث ہوتی ہے اس دیت میں مولیٰ کے لیے کوئی حصہ نہ ہوگا کیونکہ وہ قاتل ہے اور قاتل وارث نہیں بن سکتا۔ اور اگر مولیٰ نے دونوں کو ایک ہی ضرب سے اکٹھا قتل کیا تو اس پر ہر ایک کی نصف دیت لازم ہے جو ان کے ورثاء کے ہوگی۔ کیونکہ مولیٰ پر دونوں میں سے صرف ایک کی دیت لازم ہے جو آزاد ہے۔ اب صورت حال یہ ہے کہ کسی ایک کو دوسرے پر (آزادی) میں ترجیح نہیں دی جاسکتی لہذا ایک آدمی کی آزادی دونوں میں پھیل جائے گی۔ یہ چیز اس امر کی تائید کرتی ہے کہ ایک بغیر معین غلام میں عتق نازل ہو چکا ہے۔ اور اگر جنایت (زیادتی) کسی اجنبی آدمی کی طرف سے ہو تو اگر نفس (جان تلف کرنے) سے کم ہو مثلاً کوئی آدمی دونوں غلاموں کے ہاتھوں کو قطع کر دے تو اس پر غلاموں والی دیت لازم ہے اور وہ ہے ہر غلام کی کل قیمت کا نصف اور یہ دیت دیا دوسرے لفظوں میں ”چٹی“ مولیٰ کے لیے ہوگی۔ چاہے اجنبی نے دونوں کے ہاتھوں کو اکٹھا قطع

کیا ہو یا یکے بعد دیگرے۔ کیونکہ کسی عضو کا قطع کر دینا مولیٰ کے اختیار کسی ایک کے لیے عتق کے تعین کو باطل نہیں کرتا۔ یہ چیز اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ عتق ابھی نازل نہیں ہوا کیونکہ اگر عتق نازل ہو چکا ہوتا تو اجنبی پر ایک غلام کے ہاتھ کی دیت (یا تاوان) اور دوسرے آزاد کے ہاتھ کی دیت لازم ہوتی۔ یعنی غلام کی ادھی قیمت اور آزاد کی ادھی دیت۔ اور اگر زیادتی اجنبی کی طرف سے نفس پر ہو یعنی اسے قتل کر دے تو قاتل دو حال سے خالی نہیں یا تو ایک ہی ہو گا یا دو ہوں گے۔ اگر قاتل ایک ہو اور دونوں کو اس نے ایک ساتھ قتل کیا ہو تو قاتل پر ایک تو ہر غلام کی نصف قیمت لازم ہے جو مولیٰ کے لیے ہوگی اور دوسرے ہر ایک کی نصف دیت بھی لازم ہے جو ان کے وراثاء کے لیے ہوگی۔ یہ چیز اس امر پر دال ہے کہ عتق ایک غیر معین غلام میں نازل ہو چکا ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو دونوں کے ایک ساتھ قتل کرنے میں دونوں کی کل قیمت لازم ہوتی مگر ایسا نہیں ہوا بلکہ آزاد کی دیت اور ایک غلام کی قیمت لازم ہوئی ہے۔ کیونکہ ان میں سے ایک آزاد تھا اور دوسرا غلام اور آزاد کے قتل سے دیت لازم ہوتی ہے اور غلام کے قتل سے قیمت پھر دیت وراثاء کے لیے ہوتی ہے اور قیمت مولیٰ کے لیے۔ دیت اور قیمت کا دونوں میں منقسم ہونا اس وجہ سے ہے کہ ہر ایک کی ایک حال میں دیت واجب ہوتی ہے اور ایک حال میں قیمت۔ کیونکہ ہر ایک کے آزاد ہونے کا بھی احتمال ہے اور غلام ہونے کا بھی لہذا دیت اور قیمت دونوں احوال کے اعتبار سے تقسیم ہوں گی جیسا کہ ہمارے ائمہ کا قاعدہ ہے۔

اور اگر اجنبی آدمی نے دونوں غلاموں کو یکے بعد دیگرے قتل کیا تو قاتل پر پہلے غلام کی قیمت لازم ہوگی جو مولیٰ کیلئے ہوگی اور دوسرے کی دیت جو اس کے وراثاء کیلئے ہوگی۔ کیونکہ پہلے کا قتل دوسرے کے عتق کیلئے تعین کو واجب کرتا ہے پس پہلے نے دوسرے کو متعین کر دیا اور اجنبی نے خطاء آزاد اور غلام کو قتل کیا ہے۔ اور اگر قاتل دو ہوں ہر ایک نے ایک ایک غلام کو قتل کیا ہو تو اگر دونوں کا قتل اکٹھا واقع ہوا ہو تو ہر قاتل پر ایک ایک غلام کی قیمت واجب ہے جو ادھی مولیٰ کے لیے اور ادھی وراثاء کے لیے ہوگی اور دونوں قیمتوں کا واجب کرنا دراصل قیمت اور دیت کو واجب کرتا ہے اس آدمی کے قول کے مطابق جو یہ کہتا ہے کہ ظاہر میں عتق نازل نہیں ہوا کیونکہ ہر قاتل نے خطاء غلام ہی کو قتل کیا ہے اور غلام کا قتل صرف قیمت کو واجب کرتا ہے۔ اور نزول عتق کا قول کرنے والوں کے مطابق دیت واجب نہیں ہوئی کیونکہ جس آدمی پر دیت واجب ہوگی وہ مجہول ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کیا جاسکتا کہ دونوں میں سے کس پر دیت واجب ہوگی اور شک کے ساتھ دیت کو واجب کرنا ممکن نہیں اور قیمت تو یقینی ہے لہذا وہ واجب ہوگی بخلاف اس وقت کے جب کہ قاتل ایک ہو کیونکہ وہاں جس قاتل پر دیت ہوتی ہے، وہ معلوم ہے اس میں کوئی جہالت نہیں۔ البتہ اس بات میں جہالت ہے کہ کس غلام کی قیمت ہوگی چنانچہ وہاں دونوں کی ادھی قیمت اور ادھی قیمت قاتل پر لازم ہوتی ہے۔ باقی یہی بات کہ دونوں قیمتیں مولیٰ اور وراثاء میں تقسیم کیوں ہوتی ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک بدل کا مستحق مولیٰ ہے اور دوسرے بدل کے مستحق وراثاء

ہیں۔ پھر مولیٰ اور ورثاء میں سے ہر فریق ایک حال میں مستحق بنتا ہے اور ایک حال میں نہیں۔ پھر اس صورت میں دونوں غلاموں کی قیمتوں کا واجب ہونا عتق نازل نہ ہونے کے قول کی دلیل ہے۔ اور اگر دونوں غلاموں کا قتل ایک دوسرے کے بعد ہوا ہو تو پہلے قاتل پر مولیٰ کے لیے غلام کی قیمت لازم ہے اور دوسرے قاتل پر ورثاء کے لیے دیت کیونکہ ایک نے غلام کو قتل کیا اور دوسرے نے آزاد کو۔ اس لیے کہ پہلے قتل نے دوسرے کی حریت کو متعین کر دیا۔ اور پہلے کی غلامی کو۔

مسائل: اگر دونوں مملوک (جنہیں مولیٰ نے کہا تھا کہ تم میں سے ایک آزاد ہے) لونڈیاں ہوں پھر دونوں میں سے ہر ایک لڑکا چنے یا صرف ایک نے لڑکا چنا پھر مولیٰ نے ایک کے عتق کو اختیار کیا یعنی اس کے عتق کا تعین کیا تو وہ اور اس کا بیٹا آزاد ہو جائے گا دوسری کے لیے چاہے بیٹا ہو یا نہ ہو یہاں ”تخیر“ کے قول پر لونڈی کا آزاد ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ عتق دونوں میں سے ایک میں غیر معین طور پر نازل تھا۔ مولیٰ کے بیان نے غیر معین کو معین کر دیا پس معینہ لونڈی آزاد ہو جائے گی اور اس کا بچہ اس کے تابع ہو کر آزاد ہو جائے گا۔ باقی رہا ”تعلیق“، والے قول کے مطابق تو اگر عتق نازل نہیں ہوتا ہم ایک کے اندر نزول عتق کا سبب منعقد ہو گیا اور یہ سبب لڑکے کی طرف بھی سرایت کرے گا جیسا کہ ام ولد اور مکاتب بنانے میں ہوتا ہے۔ اور اگر مولیٰ کے آزادی کے لیے ایک کو متعین کرنے سے پہلے ہی دونوں لونڈیاں مر گئیں اور ہر ایک کے ہاں بچہ پیدا ہو چکا تھا تو مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ دونوں بچوں میں سے جس کو چاہے ایک بچہ کی آزادی کو متعین کرے کیونکہ جب دونوں لونڈیاں معا مر گئیں اور ابھی کسی ایک کا آزادی کے لیے تعین نہ ہوا تھا تو ہر بچہ اپنی ماں کی حریت یا غلامی کے وصف کے تابع ہوگا۔ پس مولیٰ کو ان کے معاملے میں اختیار دیا جائے گا جیسا کہ اسے ان کی ماؤں کے معاملے میں اختیار دیا جاتا تھا۔ اور اگر لونڈیاں تو زندہ رہیں مگر ایک کا بچہ فوت ہو جائے تو اس کی طرف توجہ نہیں دی جائے گی اور مولیٰ کو دونوں لونڈیوں میں سے ایک کے عتق کا اختیار دیا جائے گا کیونکہ اس لڑکے کی موت سے تعین متعلق نہ تھی جبکہ لڑکے میں آزادی کا تعین اس کی ماں میں آزادی کے تعین کے ساتھ ہوگا اور ماں میں تعین کا حکم قائم ہے کیونکہ اس کی تعین ممکن ہے۔ پس مولیٰ نے جس کے عتق کو اختیار کیا وہ آزاد ہو جائے گی اور اس کا بچہ بھی آزاد ہو جائیگا۔

○ اگر دونوں لونڈیوں کو ایک ساتھ کسی آدمی نے قتل کر دیا تو بوجہ مذکور بچوں کے معاملے میں مولیٰ کو اختیار

دیا جائے گا۔ مولیٰ نے جس بچے کے عتق کا تعین کر دیا وہ آزاد ہو جائے گا اور وہ بچہ اپنی ماں کی دیت (یا تادان) سے کسی شے کا وارث نہیں ہوگا کیونکہ اس کی آزادی مولیٰ کے اختیار سے اور ماں کی موت کے بعد واقع ہوئی ہے لہذا وہ وارث نہیں ہوگا۔ اس لونڈی کی کل دیت مولیٰ کے لیے ہوگی۔ یہ بات دلیل ہے ”تعلیق“ یعنی یہ کہ زیر بحث صورت مسئلہ میں عتق نازل نہیں ہوتا بلکہ معلق ہوتا ہے، کا قول کر لے والوں کی۔ کیونکہ ماں کی متابعت میں اگر کسی ایک بچہ میں عتق نازل ہو چکا ہو تو مولیٰ کا اختیار کہ ناصرف تعین ہوتا اس بچہ کا جس پر عتق واقع ہو چکا تھا اور اس کا عتق ماں کی موت سے مقدم ہوتا اور وہ اپنی ماں کا وارث ہوتا واللہ عزوجل اعلم۔

اگر مولیٰ کے ایک کو آزادی کے لیے متعین کرنے سے پہلے ہی دونوں لونڈیوں کے ساتھ کوئی آدمی شبہ سے واپس (مجامعت) کر بیٹھے تو اس پر دونوں لونڈیوں والا ہر واجب ہوگا اور وہ مہر کی رقم دیت کی طرح مولیٰ کے لیے ہوگی۔ یہ بات بھی ”تعلیق“، والے قول کی تائید کرتی ہے کیونکہ اگر ایک لونڈی میں عتق نازل ہو چکا ہو تا تو اس آدمی پر ایک آزاد عورت اور ایک لونڈی کا حق مہر واجب ہوتا اور مہر کی نصف رقم لونڈیوں کے لیے ہوتی اور نصف مولیٰ کے لیے کیونکہ جب ان کی کمائی اور دیت مولیٰ کے لیے ہوتی ہے تو مہر بدرجہ اولیٰ اس کے لیے ہوگا کیونکہ وہ اصل ملک کے بغیر کسی چیز کی مالک نہیں بن سکتیں اور مولیٰ بسا اوقات اصل ملک کے بغیر بھی کمائی کا مالک بن سکتا ہے جیسا کہ غاصب منصوب شے کا مالک ہوتا ہے تو جب لونڈیوں کی کمائی اور ان کی دیت مولیٰ کے لیے قرار پائی تو ان کے مہر کی رقم بدرجہ اولیٰ مولیٰ کے لیے ہوگی۔

اگر مولیٰ نے دونوں غلاموں کو ایک ہی سودے میں بیچ دیا تو یہ بیع فاسد ہوگی، ”تجیز“ ایک میں غیر معین طور پر عتق نازل ہو چکا، کے قول کے مطابق تو ظاہر ہے کیونکہ جب دونوں میں سے غیر معین طور پر ایک میں عتق نازل ہو چکا تو اس نے بیچ میں آزاد اور غلام کو ہر ایک کا الگ الگ حصہ بتائے بغیر جمع کر دیا اور یہ چیز بالاجماع ناجائز ہے۔ اور ”تعلیق“ (عتق معلق ہے) کے قول کے مطابق بھی یہ بیع فاسد ہے کیونکہ حق حریت ثابت ہو چکا ہے اور وہ ہے دونوں میں سے ایک کے لیے سبب حریت کا منعقد ہونا اور یہ جو از بیع میں مانع ہے جیسا کہ آدمی نے غلام اور مدبر کو ایک بیع میں جمع کر دیا اور ہر ایک کی الگ قیمت کا تعین کیے بغیر دونوں کو ایک ہی سودے میں بیچ دیا اور مشتری کے سپرد کر دیا اور مشتری (خریدار) نے دونوں کو آزاد کر دیا تو بائع (بیچنے والے) سے کہا جائے گا کہ دونوں میں سے ایک کے اندر عتق کا تعین کرے جب بائع نے عتق کے لیے ایک کا تعین کر دیا تو دوسرے کا ملک فاسد کے لیے تسلیم ہو گیا اور اس میں مشتری کا اعتناق نافذ ہو گیا اور ملک فاسد کا معلوم ہونا بائع کے اختیار کرنے سے ہوگا کیونکہ جب تک وہ ایک کو آزادی کے لیے متعین نہ کرے دوسرے کا ملک فاسد کے لیے تعین نہیں ہو سکتا اور اگر بائع (مولیٰ) بیچنے والا، آزاد کی وضاحت کرنے سے پہلے ہی مر گیا تو اس کے ورثاء اس کے قائم مقام ہوں گے اور ان سے کہا جائے گا کہ تم ایک آزاد شدہ کی تعین کرو اگر انہوں نے ایک میں تعین کر دی تو دوسرا مشتری کی طرف سے آزاد ہو جائے گا اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ مولیٰ کی موت کے باعث عتق کو تقسیم ہونا چاہیے (یعنی عتق دونوں غلاموں میں پھیل جائے اور ہر ایک کا نصف آزاد ہو جائے) جیسا کہ مولیٰ بیچ سے پہلے مر تا تو عتق دونوں غلاموں پر تقسیم ہو جاتا کیونکہ عتق کے تقسیم ہونے کی شرط یہ ہے کہ دونوں میں سے کسی سے ملک زائل نہ ہو۔ کیونکہ آزاد پر آزادی کا تقسیم کرنا محال ہے اور یہاں تو ایک غلام سے ملک زائل ہو چکی لہذا تقسیم مشکل ہے۔ البتہ خیار (ایک غلام کے عتق کی تعین کا اختیار) باقی ہے اور وارث اپنے مورث (مولیٰ) کے قائم مقام ہوگا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہارے (اعناف کے) نزدیک خیار (تعین کے اختیار) میں تو وراثت نہیں چلتی تو یہاں تم نے خیار میں وراثت کو کیسے جاری کر دیا؟ یہ تو تمہارا تناقض ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ

اختیار وراثتہ کو وراثتہ نہیں ملا ابتدا ہی سے وراثتہ کے لیے ثابت ہے۔ کیونکہ وہ ایک غلام کی قیمت کے مستحق تھے لہذا انہیں تعین کا حق بھی ہوگا جیسا کہ بائع کے لیے تھا۔ یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ آدمی نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک (غیر معین) کو بیع دیا اس شرط پر کہ اسے تعین کا اختیار ہوگا اور مشتری نے دونوں غلاموں کو اپنے قبضے میں لے لیا۔ اتفاق ایسا ہوا کہ مشتری کے ہاتھ میں (اس کے ہاں) دونوں غلام مر گئے اور ادھر بائع بھی مر گیا تو بائع کے وراثتہ کے لیے ابتدا ہی سے اختیار کا حق ہوتا ہے نہ کہ بطور وراثتہ کی اسی طرح ہے۔

○ اگر مشتری نے غلام کو آزاد نہ کیا یہاں تک کہ بائع مر گیا تو مستحق دونوں غلاموں میں تقسیم نہ ہوگا یہاں تک کہ قاضی بیع کو فسخ کر دے۔ جب قاضی نے فسخ بیع کا حکم دے دیا تو اب مستحق تقسیم ہوگا اور ہر غلام کا نصف حصہ آزاد ہو جائے گا اور یہ حکم دینے سے پہلے مستحق کا تقسیم نہ ہوگا، اس لیے ہے کہ یہاں تقسیم ہونے کی شرط فوت ہے اور وہ شرط ہے ایک میں ملک کا زائل نہ ہونا اور یہاں دو میں سے ایک غلام سے ملک زائل ہو چکی ہے لہذا مستحق دونوں غلاموں پر تقسیم ہونا مشکل ہو گیا۔ البتہ بیع فاسد کو فسخ کرنا ضروری ہے شرعاً بھی اور فساد کو رفع کرنے کے لیے بھی۔ اور بیع کا فسخ قاضی کے حکم سے ہو سکتا ہے یا متعاقدان (بائع اور مشتری) کی رضامندی سے۔ پھر جب بیع فسخ ہو گئی تو ملک بائع کی طرف لوٹ آئی اب دونوں میں مستحق تقسیم ہوگا اور ہر ایک کا نصف نصف آزاد ہو جائے ہوگا۔

اگر مولیٰ نے اختیار کسی ایک کے مستحق کیلئے متعین کرنے سے قبل دونوں غلاموں کو ہبہ کر دیا یا دونوں کو صدقہ کر دیا یا دونوں پر ان کو حق مہر قرار دے کر کسی عورت سے نکاح کر لیا تو مولیٰ کو اختیار دیا جائے گا کہ وہ کسی ایک کو جس کو چاہے مستحق کیلئے متعین کرے اور دوسرے کا ہبہ صدقہ اور مہر قرار دینا جائز ہوگا کیونکہ دونوں غلاموں میں سے ایک کی آزادی یا ایک میں سبب حریت کا منقذ ہو جانا، جو بھی کیفیت ہو۔ ان تصرفات (ہبہ صدقہ وغیرہ) کے باطل ہونے کو واجب نہیں کرتا کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ہبہ یا صدقہ یا نکاح میں غلام اور آزاد کو جمع کر دیتا تو یہ تصرف غلام کے حق میں جائز ہوتا اور اسی طرح ان تصرفات میں اگر وہ غلام اور مدبر کو جمع کر دے تو یہ تصرفات غلام کے حق میں صحیح ہوں گے۔ مگر بیع کے اندر غلام اور آزاد کا جمع کرنا فساد بیع کا موجب ہوتا ہے کیونکہ جب بائع نے ایک ہی سودے میں آزاد اور غلام کو ملا دیا تو گویا اس نے ایک کی بیع کے قبول کرنے کو دوسرے کی بیع قبول کرنے کی شرط بنا دیا اور یہ شرط فاسد ہے اور ان تصرفات (ہبہ، صدقہ وغیرہ) کو فاسد شرطیں باطل نہیں کرتیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب موهوب (جس کو ہبہ کیا گیا ہے) یا مستصدق علیہ (جس پر صدقہ کیا گیا ہے) یا عورت نے دونوں غلاموں پر قبضہ کر لیا تو ایک غلام سے مولیٰ کی ملک زائل ہو گئی تو اب مولیٰ کو کیسے "اختیار" (تعین کا اختیار) دیا جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم یہ نہیں کہتے کہ "اختیار" (ایک غلام میں مستحق کے تعین) سے پہلے ہی ایک سے ملک زائل ہو گئی ہے بلکہ اس کا زوال "اختیار"

پر موقوف ہے جب مولیٰ اپنے اختیار عتق سے ایک غلام کو عتق کے لیے متعین کر دے تو اب اس سے اس کی ملک زائل ہو جاتی ہے۔ اور اگر مولیٰ ایک غلام میں عتق کے تعین سے پہلے ہی مر گیا تو دونوں میں ہبہ، صدقہ اور ہبہ باطل ہو گیا کیونکہ جب مولیٰ مر گیا تو عتق دونوں غلاموں میں پھیل گیا یا تقسیم ہو گیا، اور ہر ایک کا نصف آزاد ہو گیا اور قاعدہ ہے کہ جس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہو جائے وہ دوسرے کی ملک میں نہیں دیا جاسکتا۔

○ اگر دونوں غلاموں کو اہل حرب نے مسلمانوں سے جنگ کر کے دلوں نے قیدی بنا لیا تو مولیٰ کو عتق ہو گا کہ وہ دونوں میں سے ایک کے اندر عتق کو متعین کرے اور دوسرا اہل حرب کی ملک ہو گا کیونکہ اہل حرب بوجہ ان کی قیدی یا گرفتار کی دونوں کے مالک نہیں بن سکتے کیونکہ ان میں سے ایک آزاد ہے یا کم از کم حق حریت اس کے لیے ثابت ہے اور یہ دونوں چیزیں ان کے مالک بننے سے مانع ہیں۔ اسی لیے وہ مکاتب اور مدبر کے بھی قید کے سبب مالک نہیں بن سکتے جیسا کہ آزاد آدمی کے نہیں بن سکتے اور جب وہ دونوں غلام قید کے باعث اہل حرب کے مملوک نہ بنے تو بدستور اپنے مولیٰ کی ملک پر باقی رہے اور مولیٰ کو عتق کا اختیار حاصل تھا جب اس نے ایک کے عتق کو متعین کر دیا تو دوسرا غلام باقی رہا لہذا اہل حرب اس کے مالک بن جائیں گے اور اگر مولیٰ نے ابھی ایک کے عتق کو اختیار نہ کیا تھا کہ اللہ کو پیارا ہو گیا تو دونوں غلاموں میں سے اہل حرب کی ملکیت باطل ہو گئی کیونکہ جب مولیٰ مر گیا تو عتق دونوں میں تقسیم ہو گیا اور ہر ایک کا نصف آزاد ہو گیا لہذا ان کا مالک بنا مشکل ہو گیا۔

○ اگر اہل حرب نے دونوں میں سے ایک کو قیدی بنا لیا تو وہ اس کے مالک نہ ہوں گے۔ کیونکہ ان میں سے ایک یا تو بالکل آزاد ہے یا کم از کم اسے حریت کا حق حاصل ہے اور یہ دونوں چیزیں تمک (مالک بننے) سے مانع ہیں بخلاف اس صورت کے جب کہ مولیٰ نے ایک کو بیچ دیا کیونکہ مولیٰ کا اس کو بیچنا درحقیقت اسے ملک کے لیے اختیار کرنا ہے تو گویا اس نے اپنے مملوک کو فروخت کیا لہذا یہ بیع جائز ہوئی۔

○ اگر دونوں غلاموں کو کسی تاجر نے اہل حرب سے خرید لیا تو مولیٰ کو اختیار ہو گا کہ دونوں میں سے جس کو چاہے عتق کے لیے متعین کر دے اور دوسرے کو اس کے حصہ کی قیمت کے عوض خرید لے کیونکہ جب اس نے ایک کے عتق کو اختیار کر لیا تو دوسرے غلام میں اہل حرب اور مشتری (خریدار) کی ملکیت صحیح ہو گئی لہذا دوسرے غلام کو اس کے حصہ کی قیمت کے عوض لے گا۔

○ اگر تاجر نے ایک ہی غلام کو خریدا اور مولیٰ نے اسی کے عتق کو متعین کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور سودا باطل ہو جائے گا اور اگر مولیٰ نے اس غلام کو جسے تاجر نے خریدا تھا دوبارہ من کے عوض خرید لیا تو دوسرا آزاد ہو جائے گا کیونکہ دوبارہ اس کو خریدنا دوبارہ ملک میں لانا ہے جس سے معلوم

ہوا کہ دوسرے کو گویا اس نے عتق کے لیے متعین کر دیا ہے اور وہ آزاد ہو گیا ہے۔

○ اگر کسی آدمی نے حالت صحت میں اپنے دو غلاموں سے کہا کہ تم میں سے ایک آزاد ہے۔ پھر وہ مرض الموت کا شکار ہو گیا اور ایک غلام کے عتق کو اختیار کر لیا (اس کے عتق کو متعین کر دیا) تو یہی غلام مولیٰ کے تمام مال سے آزاد ہو گا اگرچہ اس کی قیمت کل مال کی تہائی سے زیادہ ہی ہو مثلاً یہ کہ ایک غلام کی قیمت ایک ہزار ہو اور دوسرے کی دو ہزار اور وہ آدمی اس غلام کے عتق کو اختیار کرے جس کی قیمت دو ہزار ہو۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مجہول کی طرف عتق منسوب کرنے سے عتق اسی وقت واقع ہو جاتا ہے اگر وہ اس وقت معلق ہوتا اور پھر حالت مرض میں تعین کے وقت واقع ہوتا تو پھر چاہیے تھا کہ اسے تہائی مال سے اعتبار کیا جاتا جیسا کہ اگر نئے سرے سے مرض الموت میں آزاد کرتا تو تہائی مال سے زائد آزاد نہ ہوتا۔ واللہ عزوجل الموفق۔

غیر معین طور پر آزاد دو غلاموں کے حقوق

ایسے دو غلاموں کو جن میں سے غیر معین طور پر ایک کی طرف عتق منسوب ہے، یہ حق حاصل ہے کہ وہ مولیٰ سے جھگڑا کریں اور اس مسئلہ کو عدالت میں لے جائیں اور قاضی سے مولیٰ کے خلاف امداد طلب کریں۔ جب وہ معاملہ قاضی کی عدالت میں لے جائیں تو قاضی مولیٰ کو طلب کر کے اسے حکم دے کہ وہ آزاد کو متعین کرے اور قاضی کو اسے اس معاملے میں مجبور کرنے اور لیت و لعل کرنے کی صورت میں قید کرنے کا بھی حق حاصل ہے۔ غلاموں کو یہ حق باختلاف ائمہ ہر دو قول کے مطابق حاصل ہے اس قول کہ مجہول کی طرف منسوب عتق اسی وقت نازل ہو جاتا ہے البتہ اس کا تعین بعد میں مولیٰ کے اختیار سے ہوتا ہے، کے مطابق غلاموں کو مذکورہ حق اس لیے حاصل ہے کہ ایک غلام کے اندر غیر معین طور پر عتق نازل ہو چکا ہے (یا ثابت ہو چکا ہے) اور ہر ایک کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ شاید وہی آزاد ہو اور آزادی اس کا حق ہے۔ اور اپنے حق کا مطالبہ کرنا جائز ہے۔ دوسرے قول (مجہول کی طرف منسوب عتق معلق رہتا ہے) کے مطابق غلاموں کو یہ حق اس لیے حاصل ہے کہ حریت (آزادی) اگرچہ ابھی تک کسی ایک میں ثابت نہیں ہوئی تاہم حریت کا حق اس کے لیے ثابت ہو گیا ہے یا بالفاظ دیگر ثبوت حریت کا سبب تو منقذ ہو گیا ہے اور مولیٰ کی وضاحت ہی سے یہ حق پورا ہو سکتا ہے کیونکہ وضاحت (دونوں میں سے ایک کے عتق کی تعیین) مولیٰ پر موقوف ہے کیونکہ آزاد غلام کا اجمال (محمل ہونا) جب مولیٰ کی طرف سے واقع ہوا ہے تو اس کا بیان یا تفصیل بھی مولیٰ ہی کے بیان پر موقوف ہوگی جیسا کہ نصوص کے معاملے میں ”محمل“ اور ”مشتک“ کے بیان میں ہوتا ہے۔ یا جیسا کہ کوئی آدمی کسی مجہول شخص کا اقرار کرے یا غلہ کی ایک بوری بیچے تو اس کی وضاحت اسی کے ذمہ ہوتی ہے۔ اسی طرح زیر بحث مسئلہ ہے۔

مولیٰ کے بیان کی قسام پھر بیان دینی مولیٰ کی طرف سے آزاد کا تعین یا آزاد کی وضاحت، کی تین

نص، دلالت اور ضرورت۔

بیان نص: نص کی مثال یہ ہے کہ مولیٰ دونوں غلاموں میں سے ایک معین کو کہے ”تو ہی میری مراد تھا یا

تیری ہی میں نیت کی یا ارادہ کیا اس لفظ سے جسے میں نے ذکر کیا تھا، یا ”میں نے اختیار کیا کہ تو آزاد ہو اس لفظ سے جسے میں نے کہا تھا“ یا ”تو آزاد ہے اس لفظ کے باعث جسے میں نے کہا تھا یا اس اعتناق کے باعث یا“ میں نے تجھے سابق عتق کے ذریعے آزاد کیا“ وغیرہ وغیرہ اور اگر اس سہنے کہا ”تو آزاد ہے“ یا میں نے تجھے گذشتہ عتق کے ذریعے آزاد کر دیا“ تو اگر اس نے ان الفاظ سے نئے عتق کا ارادہ کیا تو دونوں غلام آزاد

ہو جائیں گے۔ یہ غلام (معین) نئے اعتناق کے باعث اور دوسرا سابق لفظ کے باعث کیونکہ اختیار (ایک میں عتق کی تعیین) سے پہلے پہلے ایک کو نئے سرے سے آزاد کر دینا اس بات پر دلالت کرتا ہے جیسا کہ آگے ہم انشاء اللہ بیان کریں گے، کہ اس نے دوسرے کے عتق کے اختیار کر لیا ہے۔ اور اگر مولیٰ یہ کہے کہ اس (اعْتَقْتُكَ کہنے) سے میری مراد وہی عتق تھا جو مجھ پر میرے احد کما حد۔ رقم میں سے ایک آزاد ہے، کہنے سے لازم تھا تو عدالت میں اس کی تصدیق کی جائے گی اور اس کے قول ”اعتقتک“ (میں نے تجھے آزاد کر دیا، کو اختیار عتق پر محمول کیا جائے گی۔ یعنی میں نے تیرے عتق کو اختیار کیا۔

بیان دلالت : دلالت کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ دونوں غلاموں میں سے ایک کو اپنی ملکیت سے نکال دے بمسبب بیچنے کے یا بذریعہ ہبہ یا صدقہ کرنے کے یا نئے سرے سے آزاد کرنے، یا اسے کسی کے ہاں رہن رکھ کر، یا اسے اجرت پر دے کر یا اسے مکاتب بنا کر، یا اسے مدبر بنا کر یا اگر لونڈی ہے تو اسے ام ولد بنا کر۔ کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جس آدمی کو دو کاموں کے درمیان اختیار دیا جائے پھر وہ ایک ایسا کام کرے جس سے اس کا ایک کام کو اختیار کرنا سمجھا جائے تو اس کام کو بطور دلالت اسی کی طرف سے اختیار بنا دیا جاتا ہے اور وہ نص (صراحت) کے قائم مقام ہوتا ہے۔ لہذا اگر اس نے یہ کہا کہ ”میں نے اس کو اختیار کیا اور اس میں اصل وہ حدیث ہے جس میں بنی اکرم رضی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحابیہ حضرت ہریرہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا تھا کہ ”اگر تجھے سے تیرے خاوند

مہبتی کی ہے تو اب تجھے کوئی اختیار نہیں کیونکہ ہریرہ کا خاوند کو مہبتی پر قادر بنانا دلیل ہے اس بات کی کہ اس نے اپنے لیے اس کو خاوند اختیار کر لیا ہے۔ تو یہ روایت اس معللے میں اصل ہے۔ اور ایک غلام میں مذکورہ تمام تصرفات (اسے بیچ دینا، ہبہ کر دینا، صدقہ کر دینا وغیرہ) اس بات کی دلیل ہیں کہ اس نے دوسرے غلام میں عتق کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ بعض تصرفات ایسے ہیں جو منصرف فیہ (جس میں بیع، ہبہ وغیرہ کا تصرف کیا جا رہا ہے یعنی غلام) میں مبہم عتق کے اختیار (تعیین) کو منافی ہیں اور وہ، وہ تصرفات ہیں جو ملک کو زائل کرنے والے ہیں اور بعض تصرفات ایسے ہیں جو غلام میں مبہم عتق کے اختیار کو تو منافی نہیں لیکن مبہم عتق کا اختیار ایسے تصرفات کو باطل کر دیتا ہے اور وہ تصرفات رہن، اجارہ، کتابت، مدبر بنانا، ام ولد بنانا ہیں اور عقل مند آدمی کا کوئی بھی تصرف کرتے وقت یہی ارادہ ہوتا ہے کہ اس کا تصرف صحیح ہو اور باطل ہو جانے سے محفوظ رہے تو مولیٰ کا دونوں غلاموں میں سے کسی ایک کے اندر مندرجہ بالا دونوں قسموں میں سے کوئی تصرف کرنا اس امر کی دلیل ٹھہرا کہ اس نے دوسرے غلام میں مبہم عتق کو اختیار کر لیا ہے اور دونوں میں سے ایک معین

غلام میں مبہم عتق کو اختیار کر لینا (تعین کر دینا)، غلام میں گزشتہ کلام کے ذریعے عتق (آزادی)، نازل ہونے کی شرط ہے۔ یہ توجیہ ان فقہاء کے قول کے مطابق ہے جن کا کہنا ہے کہ عتق (آزاد ہونا، دونوں میں سے کسی میں بھی نازل نہیں ہوا۔ باقی رہے وہ فقہاء جن کا کہنا ہے کہ عتق دونوں میں سے ایک میں غیر متعین طور پر نازل ہو چکا ہے۔ ان کے قول کے مطابق توجیہ یوں ہوگی کہ یہ تصرفات ملک کے بغیر صحیح نہیں ہو سکتے اور ان تصرفات (بیعنا، ہبہ کرنا، صدقہ کرنا وغیرہ) پر جہرت کرنا گویا اس متصرف فیہ غلام جس میں یہ تصرفات کئے جا رہے ہیں، میں ملک کو اختیار کرنا ہے۔ پس اس کے اس اقدام سے دوسرا غلام آزادی کے لیے متعین ہو گیا لہذا وہ مولیٰ کے صراحۃً اور دلالتاً عتق کو اختیار نہ کرنے کے باوجود ضرورۃً آزاد ہو گا جیسا کہ دونوں غلاموں میں سے ایک اختیار سے پہلے مر جائے یا قتل کر دیا جائے تو ہوتا ہے۔ اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ بیع حتمی قطعی ہو یا اس میں بائع رہینے والے، یا مشتری (خریدار) کے لیے خیار (تظلماتی کا حق) ہو جن فقہاء کا کہنا ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں غیر متعین طور پر عتق اسی وقت نازل ہو جاتا ہے، ان کے قول کے مطابق اس طرح کہ بیع ملک کے بغیر صحیح نہیں ہوتی۔ اور مولیٰ کا ایک غلام کو بیچنے کا اقدام کرنا گویا اسے ملک کے لیے اختیار کرنا ہو گا اور دوسرا ضرورۃً (لاحالہ) عتق کے لیے متعین ہو جائے گا۔ اور جن فقہاء کا موقف یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں عتق اسی وقت نازل نہیں ہو جاتا، ان کے مطابق یوں کہ مشتری کا خیار (حق پسندیدگی) بلا اختلاف بیع (فروخت شدہ) کے مولیٰ کو ملک سے بچنے میں مانع نہیں لہذا وہ منافی یا مخالف ہے اس غلام کی بیع کے جس میں مبہم عتق کا اختیار ہو۔ باقی رہی وہ بیع جس میں بائع کو خیار ہو تو ایسی شرط کو مبہم عتق کا اختیار باطل کر دیتا ہے۔ اور اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ غلام کی بیع صحیح ہو یا فاسد جب کہ مشتری بیع کو قبضہ میں لے چکا ہو۔ کیونکہ بیع ملک کو زائل کرنے والی ہے۔ پس جب ایک غلام کو بیع دیا تو دوسرا دلالتاً یا ضرورۃً عتق کے لیے متعین ہو جائے گا۔ اور جب مشتری بیع کو قبضہ میں نہ لے تو کیل حکم

ہے؛ اس سلسلے میں کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب مولیٰ نے ایک غلام کو فروخت کر دیا بندہ ریع بیع فاسد کے، اور مشتری نے غلام کو قبضہ میں لے لیا تو باقی آزاد ہو جائے گا اور یہ بات بیان نہیں کہ جب مشتری نے قبضہ نہ کیا تو اس کا حکم کیا ہے اسی طرح امام محمدؒ نے کتاب الاطلاق میں ذکر کیا ہے کہ مولیٰ جب ایک غلام کو ہبہ کر دے اور موبوب لے، جس کو ہبہ کیا گیا ہے، اس پر قبضہ کر لے یا مولیٰ غلام کو صدقہ کر دے اور متصدق لے (جس کو صدقہ دیا گیا ہے) اس پر قبضہ کر لے تو دوسرا غلام امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور ہمارے (امام محمد کے) نزدیک آزاد ہو جاتا ہے وہاں بھی امام محمد نے قبضہ نہ کرنے کی صورت کے حکم کو بیان نہیں فرمایا۔ امام جصاصؒ نے فرمایا ہے کہ قبضہ شرط نہیں ہے جب ایک غلام کو بیع دیا تو دوسرا عتق کے لیے متعین ہو جائے گا چاہے مشتری (خریدار) نے بیع غلام پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ اسی طرح صاحب قدوری نے بیان کیا ہے اور کہا ہے کہ ہمارے ائمہ سے ظاہر قول یہی منقول ہے کہ جب مولیٰ نے ایک غلام کا سودا

چکا دیا تو دوسرے میں عتق واقع ہو جائے گا۔ اور اسی طرح ابن سماعہ نے امام ابو یوسف سے روایت کیا ہے کہ اگر مولیٰ نے ایک غلام کی وصیت کر دی یا ایک کا سودا چکا دیا تو دوسرا آزاد ہو جائے گا اور یہ بات ظاہر ہے کہ صرف سودا چکا نا بہر حال بیع فاسد سے کم درجہ کی چیز ہے۔ پس جب سودا چکانا مبہم عتق کا بیان ہے تو بیع بدرجہ اولیٰ بیان ہوگی اور اس سے معلوم ہو گیا کہ کتاب الاصل میں قبضہ کا ذکر شرط کے طور پر نہیں ہوا بلکہ اس کا ذکر اتفاق کے طور پر ہوا ہے یا یہ بتانے کے واسطے ہوا ہے کہ بیع فاسد میں جب بیع پر قبضہ کر لیا جائے تو اس کا شمار ان تصرفات میں ہوتا ہے جو ملک کو زائل کرنے والے ہیں۔

مسائل اگر مولیٰ نے ایک معتق غلام کے عتق (آزادی) کو کسی شرط کے ساتھ معلق کر دیا مثلاً اس سے یہ کہا کہ ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے“ تو دوسرا آزاد ہو جائے گا۔ مذہب تنجیز یعنی جن ائمہ کا موقف یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں عتق فوراً نافذ ہو جانا ہے کے مطابق اس طرح کہ تعلیق صرف ملک میں صحیح ہوتی ہے اور مولیٰ کا غلام کے عتق کو معلق کرنا گویا اس میں ملک کو اختیار کرنا ہے۔ لہذا دوسرا ضرور عتق کے لئے متعین ہو جائیگا جیسا کہ اگر وہ ایک غلام میں عتق کو فوری نافذ کرتا تو متوا اور مذہب تعلیق (یعنی جن فقہاء کے نزدیک زیر بحث مسئلہ میں عتق معلق رہتا ہے) کے مطابق اس طرح کہ مبہم عتق کا اختیار غلام کی آزادی کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنے کو باطل کر دیتا ہے۔ اسی صورت میں کسی غلام کی آزادی کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا ایسا ہی ہے جیسے اس نے ایک کو مدبر بنا دیا۔

ابن سماعہ نے امام محمد سے ذکر کیا ہے کہ مولیٰ جب ایک غلام سے کہے ”اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے“ پھر کہے ”تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے“ پھر وہ غلام، جس کے عتق کو گھر میں داخلے کے ساتھ معلق کیا تھا بسبب گھر میں داخل ہونے کے آزاد ہو گیا تو دوسرا غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ ایک غلام سے تو مولیٰ کی ملک کا زائل ہونا اس کی اپنی عائد کردہ شرط کے باعث ہوا۔ وہ تو ایسے ہوا جیسے اس نے اس کو نئے سرے سے آزاد کیا ہو بیچ دیا (اور دوسرا اس کے ”احد کما حد“ یعنی تم میں سے ایک آزاد ہے کہنے سے آزاد ہو گیا۔

دو مملوک بہنوں میں سے ایک کے ساتھ وطی کا حکم اگر دو مملوک دو بہنیں ہوں اور مولیٰ نے ایک بہن یا باندی کے ساتھ

بہتری کر لی تو اب دیکھا جائے گا کہ اسے حمل بٹھرا ہے یا نہیں بٹھرا۔ اگر اسے حمل بٹھ گیا تو دوسری بہن (یا باندی) بالاجماع آزاد ہو جائے گی کیونکہ وہ اس کے لیے ام ولد ہو گئی اور کسی ایک باندی کو ام ولد بنانا دوسری میں عتق (آزادی) کے لیے معاون ہوتا ہے اور اگر موطوہ (جس سے بہتری کی گئی) باندی کو حمل نہ بٹھرا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی جب کہ امام ابو یوسف اور — امام محمد کے نزدیک آزاد ہو جائے گی۔ اور ابن سماعہ نے امام ابو یوسف سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا اور اسی طرح اگر مولیٰ نے شہوت کے ساتھ ایک کا بوسہ لے لیا یا شہوت سے ایک کو چھو لیا یا اس کی شرم گاہ کی طرف دیکھ لیا تو بھی دوسری آزاد ہو جائے گی اور اگر

مولیٰ نے کسی ایک سے کوئی خدمت لی (کام کاج کرایا) تو تمام ائمہ کے نزدیک دوسری آزاد نہ ہوگی کیونکہ خدمت لینا ایسی چیز ہے جو ملک کے ساتھ خاص نہیں بلکہ بعض اوقات آزاد عورت سے بھی خدمت لی جاتی ہے۔

اس مسئلے میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایک عاقل اور دیندار آدمی سے بظاہر اسی امر کی توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ حلال اور جائز و طہی (مہبستری) پر ہی اقدام کرے گا نہ کہ حرام پر۔ اور کسی عورت سے و طہی کا حلال ہونا دو ہی صورتوں میں ہو سکتا ہے یا تو ملک نکاح کی صورت میں یا ملک یمین کی صورت میں۔ اور یہاں زیر بحث صورت میں ملک نکاح تو پائی نہیں گئی لہذا و طہی کے حلال ہونے کے واسطے ملک یمین متعین ہو جائے گی۔ اور جب موطوءہ: لونڈی جس کے ساتھ و طہی کی گئی، ملک کے لیے متعین ہو گئی تو دوسری خود بخود عتق کے لیے متعین ہو گئی۔ علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ و طہی کو اگر عتق کا بیان (تعیین) نہ بنایا جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس کا اختیار (تعیین عتق) موطوءہ پر واقع ہو۔ اگر ایسا ہوا تو گویا اس نے آزاد عورت کے ساتھ بغیر نکاح و طہی کی۔ لہذا حرام کے ارتکاب سے بچنے کے لیے و طہی کو ضروریۃ عتق کے لیے بیان بنایا جائے گا حتیٰ کہ اگر مولیٰ نے دونوں لونڈیوں سے کہا کہ: احدكما صد بترہ (تم میں سے ایک میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) پھر کسی ایک سے و طہی کر لی تو یہ و طہی بالا جماع مدبر کیلئے بیان نہیں بنے گی کیونکہ غلام یا لونڈی کو مدبر بنانے سے اس سے فائدہ اٹھانے کی ملک نائل نہیں ہوتی۔ لہذا یہاں و طہی کو بیان بنا کر حرام سے بچنے کی ضرورت ہی نہیں۔ اور اسی ضرورت کی بنا پر مہم طلاق میں بھی و طہی کو بیان طلاق قرار دیا جائے گا۔ یعنی اگر خاوند نے اپنی بیویوں سے کہا ”احدكما طالق“ (تم میں سے ایک کو طلاق ہے) پھر ایک سے و طہی (مہبستری) کر لی تو دوسری کو طلاق ہو جائے گی۔ بالکل اسی طرح صورت زیر بحث میں ہے۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ و طہی کو غیر موطوءہ (جس کے ساتھ و طہی نہیں کی گئی) کے عتق کے لیے بیان (تعیین) بنانا اس امر کا مقتضی ہے کہ اس میں عتق نازل ہو چکا ہو تاکہ عتق دونوں میں سے معتقہ کے لیے تعین بن سکے حالانکہ ہم گذشتہ صفحات میں دلائل سے بیان کر آئے ہیں کہ کلام سابق سے عتق نازل نہیں ہوتا۔ اسی طرح مہم طلاق کے معاملے میں ہم کہتے ہیں کہ وہ کسی میں واقع نہیں ہوتی بلکہ اختیار کی شرط کے ساتھ معلق رہتی ہے البتہ وہاں و طہی کو اختیار (ایک میں طلاق کے تعین) کی دلیل بنایا جاسکتا ہے اور یہاں (زیر بحث مسئلے میں) نہیں۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کے باب میں و طہی شرعاً خاوند پر لازم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

فَامْسَاكَ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِحْ بِاِحْسَانٍ۔

(طلاق رجعی کے بعد دوران عدت بیویوں کو یا تو شرعی دستور کے مطابق روک لویا (انہیں) بھلائی کے ساتھ چھوڑ دو۔

اس آیت کی تفسیر میں ایک قول یہ بھی ہے کہ ”امساك بالمعروف“ سے مراد و طہی اور خرچہ ہے۔ اس قول کے مطابق ”امساك“ کو اختیار کر لینے کے بعد و طہی جب نکاح کے باعث ضروری ٹھہری تو جب خاوند نے دونوں میں سے ایک کے ساتھ و طہی کر لی تو وہ اس کے امساك کو اختیار کرنے والا ہوا۔ اس لئے امساك کو اختیار کرنے کے باعث جو چیز اس پر واجب ہوتی ہے اس کا پورا کرنا اس پر لازم ہو جائیگا پس وہ دوسری

(غیر موطوءہ) کی طلاق اختیار کرنے والا ہو جائیگا اور لونڈی کے ساتھ آقا کا وطی کرنا کسی حال میں بھی ضروری نہیں۔ لہذا کسی ایک کے ساتھ وطی کرنے کو دوسری میں عتق اختیار کرنا قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ایک آزادی بیوی کے ساتھ وطی کو دوسری غیر موطوءہ بیوی کی طلاق پر دلالت اس لیے قرار دیا جاتا ہے تاکہ وطی حلال ہو اور اس کو حرام کے ارتکاب سے بچایا جاسکے۔ اس کے برعکس دونوں لونڈیوں کے ساتھ وطی کرنا حلال ہے اور ایک کے ساتھ وطی کرنے سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ موطوءہ کی وطی حرام تھی کیونکہ عتق تو اسی وقت ثابت ہوگا جب مولیٰ ایک لونڈی میں عتق کو اختیار کرے گا یعنی عتق کے لیے اس کا تعین کرے گا۔

بیان ضرورت | ضرورت بیان کی صورت یوں ہے کہ اختیار (ایک غلام میں عتق کے تعین) سے پہلے پہلے ایک غلام مر جائے تو دوسرا خواہ مخواہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ متوفی غلام موت کے باعث اس امکان سے نکل گیا ہے کہ وہ مبہم عتق کے تعین کا محل بن سکے لہذا دوسرا (زندہ) غلام مولیٰ کی تعین کے بغیر ہی ضرورت کے طور پر نہ کہ نص یا دلالت کے طور پر عتق کے لئے متعین ہو جائے گا۔ اور یہ چیز اس امر پر دال ہے کہ گذشتہ قول (احد کما حذر) سے عتق نازل ہو چکا ہوتا تو دوسرا عتق کے لئے متعین نہ ہوتا۔ نیز یہاں زندہ کا عتق کے لئے متعین ہو جانا ایک ضرورت (مجبوری) کی بنا پر ہے اور وہ ضرورت یہ ہے کہ مردہ غلام اختیار کا محل ہی نہیں رہا۔ اور مردہ جب زندہ تھا اس وقت یہ ضرورت نہ تھی کیونکہ مردہ اس وقت بیان (تعیین عتق کی وضاحت) کا محل تھا کیونکہ بیان نام ہے عتق کے لئے اس غلام کی تعین کا جس پر گذشتہ قول (احد کما حذر) کے پائے جانے کے وقت سے عتق واقع ہو چکا ہے اور جب یہ قول پایا گیا تھا تو اس وقت (مرنے والا) غلام زندہ تھا۔ اور یہ صورت مسئلہ اس صورت کے خلاف ہے جس میں مولیٰ نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک (غیر متعین) کو بچا اس شرط پر کہ مشتری کو تین دن کے لئے حق اختیار ہوگا پھر اتفاق سے ایک غلام اللہ کو سارا ہو گیا تو مشتری کی ملک مرنے والے غلام میں متعین ہوگی نہ کہ زندہ میں کیونکہ موت سے قبل مردہ میں حق اختیار کو ماقط کرنے والا امر پایا گیا تھا اور وہ ہے اس میں عیب کا پیدا ہو جانا کیونکہ عموماً عادت یہی ہے کہ موت پیشگی مرض سے خالی نہیں ہوتی یعنی کوئی نہ کوئی مرض واقع ہوتا ہے لہذا غلام میں عیب (مرض) کا پیدا ہو جانا اس میں مشتری کے حق اختیار کو باطل کر دیتا ہے لہذا وہ (بیمار) غلام بیع کے لئے اور دوسرا مالک کو لوٹانے کے لئے متعین ہو جائے گا۔ اور یہاں (زیر بحث صورت میں) ایک غلام میں عیب کا پیدا ہو جانا (بیمار ہو کر مر جانا) موت سے قبل ملک کے لئے اس کی تعین کو واجب نہیں کرتا لہذا وہ موت کے لئے اور دوسرا (زندہ) ضرورت کی بنا پر عتق (آزادی) کے لئے متعین ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب کہ مولیٰ نے کہا "ان دو غلاموں میں سے ایک میرا بیٹا ہے یا" ان دو لونڈیوں میں سے ایک میرے بیٹے کی ماں (ام ولد) ہونے پر ان دونوں لونڈیوں یا غلاموں میں سے ایک مر گیا تو دوسرا غلام (زندہ) آزادی کے لئے اور دوسری (زندہ) لونڈی (ام ولد) کے لئے متعین نہ ہوگی اسی طرح ابن سماء نے امام محمد سے نقل کیا ہے کیونکہ مولیٰ کا یہ کہنا کہ ان دو لونڈیوں میں سے ایک ام ولد ہے یا ان دو غلاموں میں سے ایک میرا بیٹا ہے، "انشاء" نہیں

ہے یعنی وہ اب ایک غلام کو بیٹا یا ایک لونڈی کو ام ولد قرار نہیں دے رہا بلکہ وہ گذشتہ امر کے بارے میں خبر دے رہا ہے اور اس امر کی خبر دینا زندہ اور مردہ دونوں کے بارے میں ہو سکتا ہے لہذا یہ اس کے بیان (وضاحت) پر موقوف ہے کہ کون غلام اس کا بیٹا ہے (زندہ یا مردہ) اور کون لونڈی اس کی ام ولد ہے (زندہ یا مردہ) اور مولیٰ کا یہ کہنا کہ ”احد کما حد“ (میں سے ایک آزاد ہے یا ”احد ہذین حد“ (ان دونوں میں سے ایک آزاد ہے) آزاد کرنے کے لئے ”انشاء“ ہے یعنی نئے سرے سے اب آزاد کرنا ہے اور ظاہر ہے انشاء دئے سرے سے آزاد کرنا، زندہ ہی میں صحیح ہو سکتا ہے۔ لہذا جب ایک مرگیا تو دوسرا حریت کے لئے متعین ہو گیا اسی طرح جب ایک غلام قتل کر دیا جائے اسے خود مولیٰ نے قتل کیا ہو یا کسی اور آدمی نے تو دوسرا زندہ غلام عتق کیلئے متعین ہو جائے گا جیسا کہ ابھی ہم نے اور بیان کیا۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ غلام کا قتل اگر مولیٰ کی طرف سے واقع ہوا ہو تو مولیٰ پر کوئی ثمن لازم نہیں اور اگر اس کا قتل کسی دوسرے آدمی سے واقع ہوا ہو تو اسے مولیٰ کو مقتول غلام کی قیمت ادا کرنا ہوگی۔ اور اگر مولیٰ نے مقتول کے عتق کو اختیار کر لیا یعنی مہم عتق میں اس کو متعین کر دیا تو بھی زندہ سے عتق کو نہیں رفع کیا جاسکے گا لیکن اس صورت میں مقتول کی قیمت مولیٰ کے بجائے مقتول کے ورثاء کے لئے ہوگی۔ کیونکہ مولیٰ نے جب خود اس کی حریت کا اقرار کر لیا تو اس کی قیمت (یادیت) میں سے کسی چیز کا مستحق نہیں ہوگا۔

مسائل اگر ایک غلام کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو دوسرا آزاد نہ ہوگا۔ ہاتھ کاٹا جانا خواہ مولیٰ کی طرف سے ہو یا کسی اجنبی آدمی کی جانب سے۔ کیونکہ صرف ہاتھ کاٹ دیا جانا محلِ خیار کے باقی رہنے کی وجہ سے مولیٰ کے خیار (بیان عتق) کو باطل نہیں کرتا بخلاف قتل کے کیونکہ وہاں خیار کا محل ہی نہیں رہتا۔

○ اگر کسی اجنبی نے ایک غلام کے ہاتھ کو قطع کر دیا پھر مولیٰ نے عتق کو بیان کیا (عتق کا تعین کیا)، اب اگر مولیٰ نے غیر مجبئی علیہ (جس پر قطع ید کی جنایت واقع نہیں ہوئی یا دوسرے لفظوں میں جس کا ہاتھ نہیں کاٹا گیا) میں عتق کو اختیار کیا تو ہاتھ کی دیت (یا تاوان) بلا شک و شبہ مولیٰ کے لئے ہوگا اور اگر اس نے عتق کو مجبئی علیہ (جس پر جنایت واقع ہوئی ہے یعنی جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے) میں اختیار کیا تو بھی قدری نے کہا کہ تاوان مولیٰ کے لئے ہوگا اور مجبئی علیہ کے لئے ہاتھ کے تاوان میں سے کوئی ثمن نہ ہوگی اور قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں کہا کہ تاوان مجبئی علیہ کے لئے ہوگا۔ اسی طرح قاضی نے اس صورت میں جس میں مولیٰ نے خود ہاتھ کاٹا ہو پھر عتق کو بیان کیا ہو، یہ کہا ہے کہ اگر وہ مجبئی علیہ میں عتق کو اختیار کرے تو اس پر آزاد آدمیوں کے ہاتھ کی دیت واقع ہوگی اور وہ دیت غلام (جس کا ہاتھ کاٹا گیا ہے) کے لئے ہوگی اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے خود اقرار کیا ہے کہ اس نے آزاد آدمی کا ہاتھ کاٹا ہے اور اگر اس نے غیر مجبئی علیہ میں عتق کو اختیار کیا تو مولیٰ پر کوئی ثمن لازم نہ ہوگی۔ قدری نے یہ تفصیل ہی بیان نہیں کی۔ اور قاضی نے جو تفصیل بیان کی ہے وہ مذہبِ تنجیز (یعنی غیر معین طور پر عتق واقع ہو چکا ہے) کی بنیاد پر قیاس ہے کیونکہ مولیٰ کی طرف سے مہم عتق کا بیان، تعین ہے اس غلام کی جس پر عتق واقع ہو چکا ہے۔ تو معلوم

ہوا کہ وہ غلام جس کا ہاتھ کاٹا گیا، جنایت کے وقت آزاد تھا لہذا مولیٰ پر غلام کے لئے وہی دیت لازم ہوگی جو آزاد کے ہاتھ کی ہوا کرتی ہے اور جو کچھ قدوری نے بیان کیا وہ مذہب تعلیق (یہ کہ عتق معلق ہے) کی بنیاد پر قیاس ہے کیونکہ مہم عتق ثابت ہی اس وقت ہوگا جب مولیٰ اختیار کرے گا۔ تو معلوم ہوا کہ جنایت آزاد آدمی کے ہاتھ پر واقع نہیں ہوتی تھی۔ اس لئے کہ اس وقت تک مولیٰ نے کسی غلام میں عتق کو اختیار نہیں کیا تھا۔ واللہ عز و جل اعلم۔

○ اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ ”میرا غلام آزاد ہے“ اور ایک غلام کے سوا اس کا کوئی غلام نہ ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اگر مولیٰ یہ کہے کہ میرا ایک دوسرا غلام بھی ہے میری مراد اسی سے تھی تو عدالت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ بظاہر اس کا اور کوئی غلام نہیں لہذا اس کے قول ”عبدی حد“ (میرا غلام آزاد ہے) کو اسی غلام کی طرف لوٹایا جائے گا اور ظاہر سے پھر نے پر اس کی تصدیق نہ کی جائے گی ہاں اس صورت میں تصدیق ہو سکتی ہے جب کہ وہ اس بات پر گواہ قائم کر دے کہ اس کا دوسرا غلام بھی ہے البتہ ما بینہ و بینہ اللہ جہاں تک اس کا اور اللہ کا معاملہ ہے، اس کی تصدیق کی جائے گی۔ کیونکہ ”عبدی حد“ کے الفاظ اس معنی کا بھی احتمال رکھتے ہیں جس کی اس نے نیت کی۔

○ اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ میرے غلاموں کا ایک آزاد ہے یا میرے غلام کا ایک آزاد ہے اور ادھر ایک کے سوا اس کا کوئی دوسرا غلام نہ ہو تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ لفظ ”احد“ کئی اکائیوں کو نہیں چاہتا چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ لفظ احد کے ساتھ موصوف ہے۔ ارشاد فرمایا: قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ (آپ فرما دیجئے کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے) اس کا کوئی مثل اور کوئی شریک نہیں اور ازل میں اس کے سوا کوئی احد نہیں۔

○ بشر نے امام ابو یوسفؒ سے یہ روایت بیان کی ہے کہ جس آدمی کے تین غلام ہوں اور وہ تین مرتبہ کہے میرے غلاموں میں سے ایک آزاد ہے، میرے غلاموں میں سے ایک آزاد ہے، تو تینوں آزاد ہو جائیں گے کیونکہ ان میں سے ایک تو پہلے لفظ ”احد“ کے ساتھ آزاد ہو گیا اور دوسرا دوسرے لفظ احد کے ساتھ اور تیسرا تیسری مرتبہ کے الفاظ سے تیسرے کی آزادی کے لئے وہی صورت بن گئی جو ابھی اوپر گذری یعنی جیسا کہ اس نے کہا میرے غلاموں میں سے ایک آزاد ہے حالانکہ ایک کے سوا اس کا کوئی غلام نہ ہو تو وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ اور اگر یوں تین دفعہ کہا کہ احد کم حد دم میں سے ایک آزاد ہے، تو صرف ایک ہی آزاد ہوگا کیونکہ ایک تو پہلے لفظ کے ساتھ آزاد ہو گیا پھر دوسری مرتبہ ”احد کم حد“ کہہ کر گویا اس نے ایک آزاد اور دو غلاموں کو جمع کر دیا (کیونکہ ضمیر مخاطب جمع کی ہے) اور یہ صحیح نہیں اسی طرح تیسری مرتبہ جب اس نے ”احد کم حد“ کہا تو گویا دو آزادوں اور ایک غلام کو اکٹھا کر دیا اور یہ بھی اصولاً صحیح نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ”احد کم حد“ کہنے میں اس امر کا بھی احتمال ہے کہ وہ ایک کی آزادی کی خبر دے رہا ہو اور اپنے خبر دینے میں سچا ہو۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ ”تو آزاد ہے یا مذہب“ تو مولیٰ سے کہا جائے گا کہ اپنے اس قول کی وضاحت کرے۔ اگر اس نے یہ کہا کہ اس قول سے میری مراد آزادی تھی تو غلام آزاد ہو جائے گا اور اگر

یہ کہے کہ میری نیت تدبیر بنانا تھی تو غلام تدبیر بن جائے گا اور یہ بات ظاہر ہے اور اگر مولیٰ اپنے اس قول کی وضاحت سے پہلے ہی مرگیا اور یہ مذکورہ قول اس نے اپنی صحت میں کیا تھا تو غلام کا ایک نصف عتق کے باعث اور دوسرا نصف تدبیر کے باعث آزاد ہوگا۔ کیونکہ یہ دونوں قسم کے عتق اس میں نافذ ہو چکے ہیں البتہ اثنا فرق ہوگا کہ اس کا نصف اول تو تمام مال میں سے مفت آزاد ہوگا اس لازمی اعتناق کے باعث جو مولیٰ کی طرف سے حالت صحت میں واقع ہوا تھا اور اس کا باقی نصف تہائی مال میں سے آزاد ہوگا اس لئے کہ یہ نصف تدبیر کے باعث آزاد ہوگا اور جو عتق بذریعہ تدبیر ہو وہ وصیت ہوتی ہے اور وصیت کا اعتبار تہائی مال سے کیا جاتا ہے۔ پھر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مولیٰ نے حالت صحت میں غلام کو تدبیر بنایا ہو یا حالت مرض میں۔ اب غلام کا نصف اگر تہائی مال میں سے نکل سکتا ہو تو کل نصف آزاد ہوگا اور اگر مولیٰ کا اس غلام کے علاوہ کوئی مال نہ ہو تو نصف کا تیسرا حصہ مفت میں آزاد ہوگا کیونکہ اس مقدار (تہائی) سے ورثاء کا حصہ متعلق نہیں۔ اور نصف کی دو تہائیوں جو کل کا ایک تہائی حصہ بنتا ہے کے لئے غلام کمائی کر کے دے گا تب آزاد ہوگا۔

○ اگر ایک آدمی کے دو غلام ہوں اور وہ ان سے کہے "تم میں سے ایک آزاد یا تدبیر ہے" تو مولیٰ سے بیان (وضاحت) کے لئے کہا جائے گا۔ اور اگر بیان کرنے سے پہلے ہی مرگیا اور ان دو غلاموں کے علاوہ اس کا کوئی مال نہ ہو اور مذکورہ کلام واحد کما حقہ (مدیس) اس نے حالت صحت میں کہا ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کا نصف آزاد ہو جائے گا۔ ایک چوتھائی مال کی طرف سے حالت صحت میں اعتناق کے باعث اور ایک چوتھائی اصول تدبیر کے ماتحت اور باقی نصف کی آزادی کے لئے ہر ایک سعایت کرے گا۔

○ اگر انے دونوں غلاموں سے یوں کہا کہ "تم دونوں آزاد ہو یا تدبیر" تو بھی صورت مسئلہ مذکورہ صورت کی مانند ہوگی۔ یعنی ہر ایک کا نصف اس اعتناق کے باعث آزاد ہوگا جو حالت صحت میں مالک کی طرف سے واقع ہوا تھا اور باقی نصف اصول تدبیر کے تحت یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جبکہ مولیٰ نے حالت صحت میں ایسا جملہ کہا ہو اور اگر حالت مرض میں ایسا کہا ہو تو صرف تہائی مال تک بطور وصیت متبایا جائے گا۔

○ اگر کسی آدمی کے تین غلام ہوں اور وہ کہے یہ آزاد ہے یا یہ اور یہ تو تیسرا آزاد ہو جائے گا اور پہلے دونوں کی نسبت مولیٰ کو بیان (یعنی) کرنے کا حکم دیا جائے گا اور اگر یوں کہا کہ یہ آزاد ہے اور یہ یا یہ تو ملا آزاد ہو جائے گا اور باقی دو کے متعلق اسے بیان کرنے کو کہا جائے گا اسی طرح طلاق کے معاملے میں

○ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں "۱" کا کلمہ پہلے اور دوسرے کے بیان آیا ہے لہذا ان دونوں میں سے غیر معین طور پر صرف ایک کی حریت واجب ہوگی۔ پھر تیسرے ہ عطف پہلے دونوں میں سے آزاد پر کیا گیا ہے۔ گویا اس نے یوں کہا ہے کہ تم دونوں (پہلے دونوں) میرے ہیں سے ایک آزاد ہے اور یہ اور دوسری صورت میں مولیٰ نے معین طور پر پہلے کی حریت کو واجب کیا ہے پھر دوسرے اور تیسرے کے درمیان "۱" کا کلمہ داخل کیا ہے اور ان دونوں میں سے ایک کی حریت کو غیر معین طور پر واجب کیا ہے لہذا پہلا تو بغیر کسی تائل کے آزاد ہوگا اور دوسرے دو میں مولیٰ کو بیان

(تین) کرنے کے لئے کہا جائے گا اور یہ صورت اُس صورت مسئلہ کے خلاف ہے جب کہ ایک آدمی کہے "اگر میں اس سے یا اس سے اور اس سے کلام کروں تو میرا غلام آزاد ہے" اب اگر اس نے صرف اکیلے پہلے آدمی سے کلام کیا تو حانت (قسم توڑنے والا) ہوگا اور اگر دوسرے یا تیسرے سے علیحدہ علیحدہ کلام کیا تو حانت نہ ہوگا ہاں اگر دوسرے تیسرے سے اکٹھا کلام کرے تو حانت ہوگا اور اگر اس آدمی نے یوں کہا کہ اگر میں اس سے اور اس سے یا اس آدمی سے کلام کروں تو میرا غلام آزاد ہے اب اگر اس نے تیسرے اکیلے سے کلام کیا تو حانت ہوگا اور اگر پہلے یا دوسرے سے الگ الگ کلام کیا تو حانت نہ ہوگا ہاں اگر پہلے اور دوسرے دونوں سے بیک وقت کلام کیا تو حانت ہوگا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے قسم توڑنے کی شرط پہلے آدمی کے کلام کو بنایا ہے جبکہ وہ اکیلا ہو یا دوسرے اور تیسرے دونوں کے کلام کو کیونکہ اس نے تیسرے کا حرف عطف (واو) کے ذریعے دوسرے پر عطف کیا اور ادھر اکیلے پہلے اور دوسرے دونوں کے درمیان "او" کا کلمہ داخل کیا اور دوسری صورت میں قسم توڑنے کی شرط اُس نے پہلے اور دوسرے دونوں کے ساتھ کلام یا تیسرے اکیلے کے ساتھ کلام کو قرار دیا ہے کیونکہ دوسرے کا بذریعہ صرف عطف پہلے پر عطف کیا ہے اور کلمہ "او" کو پہلے اور دوسرے دونوں اور اکیلے تیسرے کے درمیان داخل کیا ہے۔ واللہ عزوجل اعلم

○ اگر ایک آزاد آدمی کسی غلام کے ساتھ مختلط (خلط ملط) ہو جائے اور تمیز نہ ہو سکے مثلاً ایک شخص کا غلام تھا کہ وہ ایک آزاد کے ساتھ مختلط ہو گیا پھر دونوں میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہے کہ میں آزاد ہوں۔ اور مولیٰ یہ کہتا ہے کہ تم میں سے ایک (بہر حال) میرا غلام ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ہوگا کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی قسم لے تا وقتیکہ یہ معلوم نہ ہو کہ یہ آزاد ہے۔ پس مولیٰ نے اگر ایک کی نسبت قسم کھالی اور دوسرے کی نسبت قسم سے انکار کر دیا تو جس کی نسبت قسم سے انکار کیا وہ آزاد ہوگا، نہ کہ دوسرا۔ اور اگر اس نے دونوں کی نسبت قسم سے انکار کیا وہ دونوں آزاد ہوں گے اور اگر دونوں کی نسبت قسم کھالی تو معاملہ خلط ملط (مختلف) ہو گیا۔ اب قاضی با احتیاط حکم کرے گا کہ دونوں میں سے ہر ایک کا نصف تو مفت آزاد ہوگا اور باقی نصف ادھی قیمت ادا کر کے۔ اسی طرح اگر وہ تین ہوں تو ہر ایک کا تہائی مفت ہیں آزاد ہوگا اور باقی دو تہائی قیمت کے لئے سعایت کرے گا کہ خفی نے بھی اسی طرح ذکر کیا ہے۔ اور اگر وہ (خلط ملط) دس ہوں تو بھی اسی اعتبار سے آزاد ہوں گے۔ یہ صورت بعینہ اس صورت مسئلہ کی مانند ہے جس میں ایک آدمی اپنے دو غلاموں میں سے ایک معین کو آزاد کرے پھر بھول جائے اور کہے میں نہیں جانتا کہ ان دونوں میں سے کون آزاد ہے؟ تو اسے بیان (معین کرنے) پر مجبور نہ کیا جائے گا بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کا نصف مفت ہیں آزاد ہو جائے گا اور باقی نصف ادھی قیمت ادا کر کے بالکل اسی طرح یہاں ہے۔

مولیٰ کی وفات کے بعد اعتاق سے متعلق احکام

اعتاق کے متعلق احکام کی دوسری قسم وہ ہے جن کا تعلق مولیٰ کی وفات کے بعد سے ہے وہ یہ کہ

جب مولیٰ اپنے دو غلاموں سے کہے "احد کما حر" (تم میں سے ایک آزاد ہے) اور کسی ایک معین کی نیت نہ کی ہو پھر اختیار (عتق کے تعین) سے پہلے پہلے مر جائے تو دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا نصف آزاد ہو جائے گا کیونکہ مولیٰ کی وفات کے باعث اب بیان اور اختیار کی امید نہ رہی اور یہ اختیار (تعین عتق کا اختیار) وراثۃً منتقل نہیں ہوتا کہ اس کا وارث اس اختیار میں قائم مقام ہو سکے۔ لہذا مذکورہ مہم عتق دونوں غلاموں میں تقسیم ہوگا کیونکہ کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ اس لئے دونوں میں سے ہر ایک کا نصف تو مفت میں آزاد ہوگا اور باقی نصف کی آزادی کے لئے اپنی نصف قیمت ادا کرے گا۔ اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ مولیٰ کے "احد کما حر" کہنے کے وقت سے ہی غیر معین طور پر ایک میں عتق نازل ہو چکا تھا۔ عتق کا دونوں غلاموں پر پھیلنا یا تقسیم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ اسی کلام سے عتق نازل ہوا تھا نہ کہ موت سے کیونکہ موت تو اعتاق نہیں۔

خیار عتاق اور خیار بیع کی وراثت میں فرق

مہم عتق کی تعیین کے خیار اور بیع کے معاملے میں تعیین کے اختیار کے درمیان فرق ہے کیونکہ وہاں (بیع کے معاملے میں) وارث بیان (تعیین) کے سلسلے میں اپنے مورث کے قائم مقام ہوتا ہے اور یہاں (تعیین عتق کے معاملے میں) قائم مقام نہیں ہو سکتا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں مشتری (خریدار) دو غلاموں میں سے ایک مجہول کا مالک بنا تھا کیونکہ دونوں غلاموں میں سے ہر ایک ملک کا محل بن سکتا ہے جب مشتری مر گیا تو اس کی طرف سے اس کا وارث مجہول غلام کا ہی وارث بنا۔ جب مجہول غلام میں وراثت جاری ہو گئی تو اس میں تعیین کا حق بھی ثابت ہو گیا۔ باقی رہا زیر بحث مسئلہ تو یہاں دونوں غلاموں میں سے ایک آزاد ہے یا کم از کم آزادی کا مستحق ہے اور یہ چیز (آزاد ہونا) ایک میں وراثت جاری ہونے سے مانع ہے لہذا اس میں تعیین عتق کا حق بھی نہیں ثابت ہوگا۔

یہ مذکورہ جملہ تفصیلات اس وقت کے لئے ہیں جب کہ مملوک کا مزاحم (اعتاق میں شریک) عتق (آزادی) کا احتمال رکھتا ہو اور وہ ان مملوکوں سے ہو جن میں اعتاق نافذ بھی ہو سکتا ہو۔ اور جب وہ مزاحم ان میں سے ہو جن میں اعتاق نافذ نہیں ہو سکتا مثلاً یہ کہ ایک آدمی اپنے غلام اور کسی غیر کے غلام کو جمع کر کے کہے "احد کما حر" (تم دونوں میں سے ایک آزاد ہے) تو اس کا غلام اس وقت تک آزاد نہیں ہوگا جب تک کہ اس جملے سے اس کی نیت نہ کہے کیونکہ اس کا "احد کما" کہنا ہر ایک غلام کا احتمال رکھتا ہے اس لئے کہ غیر کا غلام بھی اپنی جگہ عتق کے قابل تو ہے اور اس میں بھی اعتاق نافذ ہو سکتا ہے لہذا اس کے اس کلام کو نیت کے بغیر اس کے غلام کی طرف نہیں پھیرا جائے گا اور اگر غلام کا مزاحم ان چیزوں میں سے ہو جو بنیادی طور پر عتق کا احتمال ہی نہیں رکھتیں مثلاً ایک آدمی اپنے غلام اور چوپائے یا دیوار یا پتھر کو جمع کرتے ہوئے کہے "احد کما حر" (تم میں سے ایک آزاد ہے) یا کہے "میرا غلام آزاد ہے یا یہ اور یہ" تو بقول امام ابو حنیفہؒ اس کا غلام آزاد ہو جائے گا چاہے اس کی آزادی کی نیت نہ کہے۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا غلام اس وقت تک آزاد نہیں ہوگا جب

تک کہ اس کی نیت نہ کرے۔ اور اسی طرح جب اپنے غلام اور میت کو جمع کر کے کہے کہ ”احد کما حث“ تو بھی باختلاف ائمہ یہی حکم ہے۔ اس سلسلے میں کتاب الطلاق کے اندر ہم نے تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

غلام اور آزاد کو جمع کرنے کا حکم

اسی قاعدہ کی بنیاد پر جب ایک آدمی اپنے غلام اور کسی آزاد کو جمع کر کے کہے ”تم میں سے ایک آزاد ہے“ تو اس کا غلام آزاد نہیں ہوگا مگر نیت کے ساتھ۔ کیونکہ یہ جملہ خبریہ ہے لہذا اس جملے کو خبر دینے اور اپنی خبر دینے میں مشکلم کے سچے ہونے پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے۔ اور اس جملے کو نیت کے قرینے کے ساتھ انشاء دہنئے سرے سے آزاد کرنا، کے معنی بھی دیے جاسکتے ہیں اور ظاہر ہے آزاد آدمی تو اب آزاد کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا اس کلام کو غلام کی طرف لوٹایا جائے گا۔

غلام اور مدبر کو جمع کرنا

اگر ایک آدمی نے اپنے غلام اور اپنے مدبر کو جمع کر کے کہا ”احد کما حث“ (تم میں سے ایک آزاد ہے) تو اس کا غلام مدبر نہیں بنے گا الا یہ کہ اس کے مدبر بنانے کی نیت کرے۔ کیونکہ یہ جملہ خبریہ کا بھی احتمال رکھتا ہے جیسا کہ آزاد اور غلام کے جمع کرنے میں خبر دینے کا احتمال تھا۔ اگر مولیٰ نے اپنے دو غلاموں اور اپنے ایک مدبر کو جمع کیا اور کہا ”تم میں سے دو مدبر ہیں“ تو اس کے دونوں غلاموں میں سے بھی ایک آزاد ہو جائے گا اور مولیٰ کو حکم دیا جائے گا کہ دونوں میں سے مدبر کی تعیین کرے۔ یہاں اس کے قول ”اثنان منکم“ (تم میں سے دو) کو اولاً تو اس مدبر کی طرف پھرا جائے گا جو پہلے سے مدبر تھا اور یہ جملہ اس کی تدبیر کے بارے میں خبر ہوگا کیونکہ یہ جملہ اپنی وضع (اصل) میں خبر ہی کے لئے ہے۔ اور مولیٰ اپنے خبر دینے میں سچا ہے پھر اس جملے کو ایک غلام کی طرف لوٹایا جائے گا اور اس میں یہ نئی تدبیر متصور ہوگی کیونکہ اسے خبر کے معنوں پر محمول کرنا ممکن نہیں لہذا اسے انشاء کے معنی پر محمول کیا جائے گا گویا کہ اس نے مدبر کے بارے میں خبر دی ہے کہ ”یہ مدبر ہے“ اور میرے دونوں غلاموں میں سے بھی ایک مدبر ہے لہذا اسے مدبر کی تعیین کرنے کا حکم دیا جائے گا جیسا کہ وہ ابتداءً اپنے دونوں غلاموں میں ”احد کما مدبر“ (تم میں سے ایک مدبر ہے) کہتا تو اسے تعیین کے لئے کیا جاتا اور اگر مولیٰ بیان تعیین مدبر سے پہلے ہی مرگیا تو ایک غلام کی تدبیر دو غلاموں میں نصف نصف تقسیم ہوگی۔ پھر پہلے سے معروف مدبر اور دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا نصف نصف مولیٰ کے ترکہ کی تنہائی میں سے آزاد ہوگا۔ کیوں کہ تدبیر ایک قسم کی وصیت ہے اور وصیت کو تنہائی مال سے پورا کیا جاتا ہے۔ چاہے وہ وصیت حالت مرض میں کی جائے یا حالت صحت میں یہ صورت مسئلہ بالکل اسی صورت کی مانند ہے جس میں ایک آدمی نے دو غلاموں اور ایک آزاد کو جمع کر کے کہا ”تم میں سے دو آزاد ہیں“ تو اس میں یہ سمجھا جائے گا کہ ایک کی آزادی کی خبر دی جا رہی ہے اور دوسرے (دونوں غلاموں میں سے ایک) کو نئے سرے سے آزاد کیا جا رہا ہے۔ گویا اس نے آزاد

آدمی کے متعلق کہا کہ یہ آزاد ہے اور دونوں غلاموں میں سے بھی ایک آزاد ہے لہذا اسے دونوں غلاموں میں سے آزاد کی وضاحت کرنے کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر مولیٰ بیان (آزاد کی وضاحت) سے پہلے ہی مر جائے تو ہر غلام کا نصف آزاد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ عتق دونوں میں سرایت کر چکا ہے۔ اسی طرح صورت زیر بحث میں ہوگا۔

تین غلاموں میں سے ایک غیر متعین کو آزاد کرنے کی تفصیل | اگر ایک آدمی کے تین غلام

اس کے پاس گئے تو اس نے کہا ”تم میں سے ایک آزاد ہے“ پھر ان دونوں میں سے ایک باہر نکل آیا اور تیسرے غلام اس کے پاس گیا۔ اس آدمی نے پھر کہا ”تم میں سے ایک آزاد ہے“ تو اس مسئلے میں تفصیلی گفتگو دو جہتوں سے ہے۔ ایک جہت کا تعلق مولیٰ کی حالت زندگانی سے ہے اور دوسری کا تعلق حالت موت سے ہے جہاں تک پہلی جہت کا تعلق ہے تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ مولیٰ جب تک زندہ ہے اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ آزاد غلام کا تعین کرے۔ اگر اس نے ایجاب اول (پہلے کلام) کی مراد بیان کرنا شروع کی اور کہا کہ ایجاب اول سے میری مراد باہر نکلنے والا غلام تھا تو ایجاب اول سے باہر نکلنے والا غلام آزاد ہو جائے گا۔ اور اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا ایجاب ثانی (دوسرے کلام یا دوسری مرتبہ ”احدکما حر“ کہنا) اندر رہ جانے والے اور بعد میں داخل ہونے والے غلام کے درمیان صحیح واقع ہوا ہے کیونکہ دونوں غلام ہیں تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ اس ایجاب (ایجاب ثانی) کی بھی مراد بیان کرے۔ اور اگر اس نے ایجاب اول سے اندر رہ جانے والا غلام مراد لیا تو ایجاب اول سے وہی آزاد ہو جائے گا اور دوسرا ایجاب بقول ظاہر الروایت لغو سمجھا جائے گا کیونکہ وہ ایک آزاد اور ایک غلام کے درمیان واقع ہوا ہے۔ اور امام ابو یوسف سے یہ مروی ہے کہ دوسرے کلام (ایجاب ثانی) کو بعد میں داخل ہونے والے غلام کو طعن پھیرا جائے گا اسے آزاد سمجھا جائے گا، مگر یہ قول صحیح نہیں کیونکہ ان کے قول کے مطابق جب آزاد اور غلام تو متعین کے کہا جائے کہ ”تم میں سے ایک آزاد ہے“ تو اس کلام (یا ایجاب) کو غلام کی طرف پھیرنا چاہیے مگر اجماع اس بات پر ہے کہ ایسا نہیں ہے اور اگر اس نے پہلے ایجاب ثانی کی مراد کو بیان کرنا شروع کیا اور کہا کہ میری مراد بعد میں داخل ہونے والے غلام سے تھی تو ایجاب ثانی سے داخل ہونے والا آزاد ہو جائے گا اور ایجاب اول اپنے حال پر یعنی اندر رہ جانے والے اور باہر نکلنے والے کے درمیان باقی رہے گا اور مولیٰ کو حکم دیا جائے گا کہ وہ ایجاب اول کی مراد بیان کرے۔ اور اگر اس نے ایجاب ثانی سے اندر رہ جانے والا غلام مراد لیا تو ایجاب ثانی سے اندر رہ جانے والا اور ایجاب اول سے باہر نکلنے والا آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے جب خود ایجاب ثانی سے اندر رہ جانے والے کو متعین کر دیا تو ایجاب اول سے خواہ مخواہ باہر نکلنے والا غلام متعین ہو گیا۔ رہی دوسری جہت جس کا تعلق بعد از موت سے ہے تو اس کی دو حالتیں ہیں۔ غلاموں کی موت کے بعد کی حالت اور مولیٰ کے مرنے کے بعد کی حالت۔

غلاموں کے مرنے کی حالت کا حکم | اگر باہر نکلنے والا غلام مر گیا تو ایجاب اول سے اندر رہ جانے والا غلام آزاد ہو گیا اور معلوم ہوا کہ ایجاب ثانی

باطل واقع ہوا۔ اور اگر اندر رہ جانے والا اللہ کو پیارا ہو گیا تو ایجابِ اول سے باہر نکلنے والا اور ایجابِ ثانی سے بعد میں داخل ہونے والا آزاد ہو جائے گا کیونکہ اندر رہ جانے والا غلام میرا ایجاب (عشق واجب کرنے) کا عادتہ کیا گیا ہے۔ لہذا دونوں (اندر رہ جانے والے اور داخل ہونے والے) کے درمیان عشق کی تعیین ضروری ہوگی۔ اور جب اندر رہ جانے والا فوت ہو گیا تو داخل ہونے والے کی خود بخود تعیین ہو گئی۔ اور اگر بعد میں داخل ہونے والا مراد مولیٰ کو ایجابِ اول کی مراد بیان کرنے کا حکم دیا جائے گا اگر اس نے ایجابِ اول سے نکل جانے والا مراد لیا تو ایجابِ اول سے نکل جانے والا آزاد ہو جائے گا اور ایجابِ ثانی بعد میں داخل ہونے والے اور اندر رہ جانے والے کے درمیان باقی رہے گا اور مولیٰ کو اس کی مراد بیان کرنے کو کہا جائے گا اور ایجابِ اول سے اگر اس نے اندر رہ جانے والا غلام مراد لیا تو معلوم ہو گیا کہ دوسرا ایجاب باطل تھا۔

بیان سے قبل مولیٰ کے مرجانے کی حالت کا حکم اگر مولیٰ اپنے قول (یا ایجاب) کی مراد تو اب دیکھا جائے گا کہ اس کا یہ قول اگر اس کی حالتِ صحت میں واقع ہوا تھا تو بلا اختلاف باہر نکلنے والے کا نصف اور اندر رہ جانے والے کا $\frac{3}{4}$ حصہ متفقہ طور پر آزاد ہو جائے گا۔ اور بعد میں داخل ہونے والے کے معاملے میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ بعد میں داخل ہونے والے کا نصف آزاد ہو گا جبکہ امام محمد کا خیال یہ ہے کہ اس کا صرف $\frac{1}{4}$ حصہ آزاد ہو گا۔

متفقہ مسئلے کی تفصیل یوں ہے کہ اگر ایجابِ اول سے مولیٰ کی مراد نکلنے والا تھا تو وہ تمام آزاد ہوا اور اس ایجاب سے اندر رہ جانے والا آزاد نہ ہوا۔ اس کے برعکس اگر اس کی مراد اندر رہ جانے والا تھا تو وہ تمام آزاد ہوا اور باہر نکلنے والا آزاد نہ ہوا۔ اب صورتِ حال یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک، ایک حالت میں آزاد قرار پاتا ہے اور دوسری حالت میں غیر آزاد۔ لہذا اس ایک پوری آزادی کو دونوں پر تقسیم کر دیا جائے گا اور اس طرح ایجابِ اول سے دونوں میں سے ہر ایک کا نصف آزاد ہو جائے گا۔ پھر ایجابِ ثانی سے اندر رہ جانے والے کا باقی نصف ایک حال میں آزاد ہوتا ہے اور ایک حال میں نہیں۔ لہذا اس نصف آزادی کو اس پر تقسیم کیا جائے گا اور اس طرح ایجابِ ثانی سے اس کا مزید $\frac{1}{4}$ حصہ آزاد ہو جائے گا اور اس کا نصف (لحم) حصہ پہلے ہی ایجابِ اول سے آزاد ہو چکا ہے یوں اس کی تین چوتھائیاں $\frac{3}{4}$ حصہ آزاد ہو جائیگا۔ باقی رہی زیر بحث مسئلہ میں اختلافی صورت تو اس میں امام محمد کی اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ دوسرا

ایجاب ایک حال میں صحیح ہے اور ایک حال میں صحیح نہیں کیونکہ ایجابِ اول سے مولیٰ کی مراد اگر باہر نکلنے والا غلام ہو تو دوسرا ایجاب چونکہ دو غلاموں کے درمیان واقع ہوا ہے لہذا صحیح ہو گا اور اگر ایجابِ اول سے مولیٰ کی مراد اندر رہ جانے والا ہو تو دوسرا ایجاب صحیح نہیں ٹھہرتا۔ کیونکہ وہ آزاد اور غلام کے درمیان واقع ہو رہا ہے لہذا لغو ہو گا۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ دوسرا ایجاب ایک حالت میں صحیح قرار پاتا ہے اور ایک حالت میں لغو لہذا نصف آزادی ہی ثابت ہوتی ہے جو اندر موجود اور بعد میں داخل ہونے والے غلام کے درمیان تقسیم ہوگی۔ اور اس طرح ہر ایک کے حصے میں ایک چوتھائی (لحم) آئے گی۔ اور شیعین و امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی زیر بحث اختلاف مسئلہ میں دلیل یہ ہے کہ ایجابِ ثانی کو ایک حالت میں صحیح اور ایک میں لغو اس وقت قرار دیا جاسکتا ہے جبکہ ایجابِ اول سے غیر معین طور پر مولیٰ کے اختیار سے قبل ہی عشق نازل ہو

چکا ہو حالانکہ گذشتہ صفحات میں ہم دلائل سے ثابت کر آئے ہیں کہ مولیٰ کے بیان اور وضاحت سے پہلے عتق نازل نہیں ہوتا۔ لہذا ایجاب ثانی دونوں حالتوں میں صحیح ہے۔ پس بیان سے پہلے مولیٰ جب مر گیا تو ایجاب ثانی سے بعد میں داخل ہونے والے کو نصف آزادی ملی۔ پھر ایجاب ثانی سے مولیٰ کی مراد اگر اندر رہ جانے والا غلام ہو تو اس کا باقی نصف بھی آزاد ہوگا کیونکہ اس کا ایک نصف پہلے ایجاب سے آزاد ہو چکا ہے، اور بعد میں داخل ہونے والا آزاد نہ ہوگا اور اگر ایجاب ثانی سے بعد میں داخل ہونے والا مراد لیا جائے تو وہ کل کا کل آزاد ہوگا اور اندر رہ جانے والا کا باقی نصف آزاد نہ ہوگا۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ ہر ایک کی آزادی ایک مال میں ثابت ہوتی ہے اور ایک حال میں نہیں لہذا ہر ایک کو ملنے والی آزادی نصف ہو جائے گی۔ اس طرح اندر رہ جانے والے کی ایک چوتھائی آزاد ہوگی (اور اس کی کل آزادی $\frac{3}{4}$ حصہ بن جائے گی کیونکہ نصف آزادی اسے پہلے ہی حاصل ہو چکی ہے) اور بعد داخل ہونے والا کا نصف $\frac{1}{2}$ حصہ آزاد ہوگا۔ امام محمد کی اپنے موقف پر دلیل صحیح نہیں کیونکہ ایجاب ثانی اگر ایک حالت میں صحیح اور ایک حالت میں باطل ہو تو اسے سرے سے ہی سے باطل ہونا چاہیے۔ اس لئے کہ جو شخص ایک آزاد اور ایک غلام کو ملا کر کہے کہ ”اخذ کما حتر“ (تم میں سے ایک آزاد ہے) تو یہ ایجاب سرے سے ہی باطل سمجھا جاتا ہے جبکہ امام محمد نے ایک حالت میں اندر رہ جانے والے اور بعد میں داخل ہونے والے غلام کے درمیان نصف حریت کے ثبوت کا اعتبار کیا ہے۔

یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جبکہ یہ قول (یا ایجاب) مولیٰ کی طرف سے تندرستی کی حالت میں واقع ہوا ہو اور اگر یہ قول حالت مرض الموت میں صادر ہوا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر مولیٰ کا غلاموں کے علاوہ اور اتنا مال ہے کہ اس کی تہائی سے غلاموں کا آزاد شدہ حصہ برآمد ہو سکتا ہے یا اتنا مال نہیں ہے کہ اس کی تہائی سے غلاموں کا آزاد شدہ حصہ برآمد ہو لیکن اس کے وارثوں نے اجازت دے دی ہو تو پھر حکم یہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔ اور اگر مولیٰ کا ان غلاموں کے سوا کوئی مال نہ ہو اور ورثاء نے اجازت بھی نہ دی ہو تو ایک تہائی کو سب کے درمیان ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ مرض الموت میں اعتناق (آزاد کرنا) ایک قسم کی وصیت ہے اور وصیت کا نفاذ تہائی مال تک ہوتا ہے۔ لہذا تینوں غلاموں میں سے ہر ایک غلام کا آزاد حصہ اس کی وصیت کے مطابق مقرر کیا جائے گا۔

چنانچہ سنجین کے قاعدہ کے مطابق باہر نکلنے والے غلام کی نصف گردن $\frac{1}{2}$ حصہ اندر رہ جانے والی کی تین چوتھائی گردن $\frac{3}{4}$ حصہ اور بعد میں داخل ہونے والے کی نصف گردن $\frac{1}{2}$ حصہ کی آزادی کی وصیت کی گئی ہے۔ پس ہر ایک غلام کے چار حصے بنائے جائیں گے تاکہ اس کی تین چوتھائی نکل سکے۔ اس لیے کے مطابق باہر نکلنے والے کے دو حصے، اندر رہ جانے والے کے تین حصے اور بعد میں داخل ہونے والے کے دو حصے آزاد ہوں گے اور تینوں کے کل آزاد شدہ حصے سات ہوں گے۔ پس تہائی مال کے بقدر وصیت سات حصے کئے جائیں گے اور جب تہائی مال کے سات حصے ہوئے تو باقی دو تہائی کے چودہ حصے ہوئے اور کل مال کے اکیس حصے ہوئے۔ اس طرح ہر غلام کے سات حصے ہوئے کیونکہ مولیٰ کا کل مال یہی تین غلام ہیں چنانچہ اس کل مال سے سہام عتق (آزاد شدہ حصے) اور سہام سعایت (جتے محصول کے لئے غلاموں کو کمائی کرنی ہوگی) نکال لئے جائیں گے۔ پس جو غلام باہر نکل آیا تھا اس کے سات حصوں

میں سے دو حصے آزاد ہوں گے اور باقی پانچ حصوں کے لئے سعایت (اہتمام) کرے گا اور جو غلام اندر رہ گیا تھا اس کے تین حصے آزاد ہوں گے اور باقی چار حصوں کے لئے سعایت کرے گا۔ اور بعد میں داخل ہونے والے کے باہر نکل جانے والے کی طرح دو حصے آزاد ہوں گے اور باقی پانچ حصوں کے لئے سعایت کرے گا۔ اور جب وصیت کے مطابق آزاد شدہ حصے سات ہوئے تو ضرورتاً وراثہ کے لئے چودہ حصے قرار پائے چنانچہ اس طرح ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہو گیا (کیونکہ وصیت صرف ایک تہائی مال تک نافذ ہوتی ہے) یہ مذکورہ توجیہ (یا تقسیم) بخین کے قول کے مطابق ہے۔ باقی رہا امام، محمدؐ کا قول تو اس کے مطابق باہر نکلنے والے کے دو حصے اندر رہ جانے والے کے تین حصے اور بعد میں داخل ہونے والا کا صرف ایک حصہ مقرر کیا جائے گا اور یہ کل چھ حصے بنیں گے اور جب تہائی مال کے چھ حصے ہوئے تو دو تہائیوں کے بارہ اور کل مال کے اٹھارہ حصے ہوئے۔ چنانچہ ہر غلام کے چھ حصے ہو گئے کیونکہ کل مال یہی تین غلام ہیں۔ اس قول کے مطابق باہر نکلنے والے کے دو حصے آزاد ہوں گے اور باقی چار کے لئے سعایت (اہتمام) کرے گا اور اندر رہ جانے والے کے تین حصے آزاد ہوں گے اور باقی تین کے لئے سعایت کرے گا۔ اور بعد میں داخل ہونے والا کا ایک حصہ آزاد ہو گا اور باقی پانچ کے لئے سعایت کرے گا اس طرح وراثہ کے لئے بارہ حصے اور وصیت والوں کے لئے چھ حصے ہوں گے اور یوں ایک تہائی اور دو تہائی کا حساب سیدھا ہو جائے گا۔ (روایت عزوجل اعلم۔)

مُتَّقِیْنَ میں غیر اصلی جہالت کا بیان

مُتَّقِیْنَ (آزاد کردہ) میں غیر اصلی جہالت کی صورت یہ ہے کہ آدمی دو غلاموں میں سے ایک مُعین کی طرف اعتناق (آزادی) کی نسبت کرے مگر پھر اس کو (مُتَّقِیْنَ کو) بھول جائے۔ اس فصل میں بھی تفصیل، گفتگو دو بیانیوں پر مشتمل ہے۔ ایک تو اس تصرف کی کیفیت کا بیان اور دوسرا اس کے متعلق احکام کا بیان۔

کیفیت تصرف | اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ دونوں غلاموں میں سے ایک مولیٰ کی وضاحت سے پہلے ہی آزاد ہے کیونکہ اعتناق کا لفظ ایک معین کی طرف منسوب کیا گیا ہے اور وہ معین غلام نزول عتق کا محل ہے۔ اس قسم کی صورت میں مولیٰ کی طرف سے بیان وضاحت عتق کا اظہار ہو گا یا اس غلام کی تعیین ہو گی جس میں عتق نازل ہو چکا ہے اس تصرف کے متعلق احکام بھی دو قسم کے ہیں۔ ایک قسم کا تعلق مولیٰ کی زندگی سے اور دوسری قسم کا تعلق مولیٰ کی بعد از وفات سے ہے۔

آزاد باندی کو بھول جانے کا مسئلہ | چنانچہ ہم اہل قسم کا بیان کرتے ہیں کہ اگر ایک مرد نے اپنی دو باندیوں میں سے ایک معین کو آزاد کر دیا پھر اس کو بھول گیا یا دس باندیوں میں سے ایک معین کو آزاد کر کے اس کو بھول گیا تو مولیٰ کو ان باندیوں سے وطی

(ہمبستری) کرنے اور ان سے خدمت لینے سے روک دیا جائے گا کیونکہ ان میں سے ایک تو یقیناً آزاد ہے اور ہر باندی اس امر کا احتمال رکھتی ہے کہ وہی آزاد ہو اور آزاد عورت سے بغیر نکاح کے وطی کرنا حرام ہے۔ اگر وہ کسی ایک کے قریب گیا تو عین ممکن ہے کہ آزاد کے قریب جانیٹھے لہذا حرام کے ارتکاب سے بچانے کے لئے اسے سب سے وطی کرنے سے روک دیا جائے گا اور اس سلسلے میں اصل حضرت وابصد بن معبد رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی وہ روایت ہے جس میں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الا ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه فمن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه۔

یعنی سُن لو ہر بادشاہ کی ایک (مخصوص) چھاگاہ ہوتی ہے (جس میں دوسروں کے جانور کو چرانے کی ممانعت ہوتی ہے) اور (بادشاہ حقیقی) باری تعالیٰ کی (ایسی) چھاگاہ اس کے حرام کردہ اعمال ہیں۔ تو جو شخص اس چھاگاہ کے ارد گرد منڈلایا (قریب گیا) تو ہو سکتا ہے کہ اس کے اندر چلا جائے۔

اور نہ ہی مولیٰ کے لئے یہ جائز ہے کہ وہ تحریری (غالب گمان سے ایک کو نکال کر باقی کسی سے وطی کرے)۔ اس عدم جواز کی وجہ ہم پیچھے کتاب الطلاق میں ذکر کر چکے ہیں۔ پھر اس کے باوجود اگر اس نے کسی سے وطی کر لی تو اس کے حکم کو ہم (انشاء اللہ) یہاں بیان کریں گے۔ البتہ ان باندیوں سے وطی کے حلال ہونے کا ایک حیلہ یہ ہے کہ ان سب سے عقد نکاح باندھ لے تو ان میں سے جو آزاد ہے وہ بسبب عقد نکاح کے اس پر حلال ہو جائے گی اور جو مملوک ہے وہ ملکِ یمین (مملوکہ ہونے) کی وجہ سے حلال ہوگی۔

مبہم طور پر ایک غلام کی آزادی کا مسئلہ اگر کسی نے مبہم طور پر دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کر دیا اور یہ دونوں غلام مولیٰ کو قاضی کے پاس لے آئے اور اس سے بیان (آزاد کے تعین) کا مطالبہ کیا تو قاضی اس کو حکم دے گا کہ بیان کیے اور اگر اس نے بیان سے انکار کیا تو قاضی اس کو بیان کرنے کے واسطے قید کرے گا۔ ایسا ہی شیخ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً آزاد ہے اور حریت اس کا حق ہے اور صاحبِ حق اس امر کا مجاز ہے کہ وہ اپنے حق کی وصولی کا مطالبہ کرے اور مولیٰ جب صاحبِ حق کے حق کو پورا کرنے سے رُکے گا تو جبراً اس سے حق پورا کرایا جائے گا اور اگر اُن دونوں میں سے ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ وہ ہی آزاد ہے اور اس کے پاس اپنے اس دعویٰ پر کوئی گواہ بھی نہیں ادھر مولیٰ نے انکار کیا اور دونوں نے مولیٰ سے قسم چاہی تو قاضی ان دونوں میں سے ہر ایک کے واسطے مولیٰ سے قسم لے گا کہ ”اللہ تعالیٰ کی قسم میں نے اس کو آزاد نہیں کیا“ کیونکہ مولیٰ سے قسم لینا اس کے انکار کی وجہ سے ہے اور قسم دینے سے انکار کرنا بخشش یا (آزادی کے) اقرار کے مترادف ہے اور عتق ان میں سے ہر ایک کا احتمال رکھتا ہے۔ پھر مولیٰ نے اگر دونوں کی قسم سے انکار کیا تو وہ دونوں آزاد ہو جائیں گے کیوں کہ اس نے دونوں کو آزادی بخش دی ہے یا دونوں کے لئے آزادی کا اقرار

کر لیا ہے اور اگر اس نے دونوں کے واسطے قسم کھانی تو اسے بیان (آزاد کے تعین) کا حکم دیا جائے گا۔ کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً آزاد ہے اور اس کی آزادی قسم سے مرتفع (اٹھ) نہیں سکتی۔ اور امام محمدؒ سے ابن سماعہ کی جو روایت ہم نے طلاق کی بحث میں ذکر کی، اس کا یہاں عتاق کی بحث میں بھی اعتبار کیا جائے گا اور وہ روایت یہ ہے کہ جب دونوں غلاموں نے مولیٰ سے قسم اٹھانے کا مطالبہ کیا اور اس نے صرف ایک کے لئے قسم اٹھائی تو وہ غلام جس کے لئے اس نے قسم نہیں اٹھائی، آزاد ہو جائے گا کیونکہ جب اس نے ایک کے لئے قسم اٹھائی اور کہا کہ ”اللہ کی قسم میں نے اس کو آزاد نہیں کیا“ تو گویا اس نے اس کی غلامی کا اقرار کر لیا اور اس طرح دوسرا آزادی کے لئے متعین ہو گیا جیسا کہ شروع ہی سے اس نے ایک معین سے کہا کہ یہ غلام ہے اور اگر اس کے لئے قسم نہ اٹھائی تو وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس نے غلام کو آزادی بخش دی ہے یا اس کی آزادی کا اقرار کر لیا ہے اور اگر اس نے آزاد کرنے کی قسم میں ہی پس و پیش کی تو اس سے اس بات پر قسم لی جائے گی کہ اصلے دونوں میں سے کسی کو بھی آزاد نہیں کیا۔ اگر اس نے دونوں کے لئے قسم اٹھالی تو اگر وہ جن کے لئے مولیٰ نے قسم اٹھائی ہے، دو باندیاں ہوں تو مولیٰ کو ان سے وطی کرنے یا ان سے خدمت لینے سے روکا جائے گا کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً آزاد ہے اور قسم سے آزادی مرتفع نہیں ہو سکتی۔

قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے کہ جب بعد آزاد کرنے کے جہالت پیدا ہو گئی (آزاد کردہ کو بھول گیا) اور مولیٰ کو یاد نہ آئے تو اسے بیان کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس میں آزاد کو غلام بنانا ہے کیوں کہ دونوں میں سے ایک تو یقیناً آزاد ہے بخلاف جہالت اصلی کے، کیوں کہ وہاں صحیح قول کے مطابق محل (غلام) میں عتق نازل ہی نہیں ہوا ہوتا لہذا وہاں ایک آزاد کو غلام بنانا نہیں ہے۔ پھر واضح ہو کہ ایسی حالت میں بیان دو طرح کا ہوتا ہے بیان نص اور بیان دلالت یا ضرورت۔ بیان نص کی صورت یوں ہے کہ مولیٰ ان دونوں میں سے ایک معین سے کہہ دے کہ یہی ہے جس کو میں نے آزاد کیا تھا اور بھول گیا تھا۔ اور بیان دلالت یا ضرورت کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ ایسی بات کہے یا کوئی ایسا فعل کرے جو بیان پر دلالت کرے مثلاً دونوں میں سے ایک کے ساتھ کوئی ایسا تصرف کرے جو بغیر ملک کے صحیح نہ ہو سکتا ہو جیسے اسے بیچ دینا، ہبہ کرنا، صدقہ کرنا وصیت کرنا آزاد کرنا کرے پر دینا رہن رکھنا، مکاتب بنانا، مدبر بنانا اور ام ولد بنانا جبکہ وہ دونوں باندیاں ہوں کیونکہ کسی غلام کے اندر اس قسم کے تصرفات اسی وقت صحیح ہو سکتے ہیں جبکہ وہ ملک میں ہو۔ پس مولیٰ کا ان تصرفات پر اقدام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اس غلام کو ملک کیلئے اختیار کر لیا ہے اور دوسرے کو عتق (آزادی) کے لئے متعین کر دیا ہے۔

مسائل | اسی طرح جب دو لونڈیاں ہوں اور وہ ایک سے وطی کر لے تو بلا اختلاف دوسری آزاد ہو جائے گی کیونکہ ان میں سے ایک یقیناً آزاد ہے اور مولیٰ کا ایک کے ساتھ وطی کرنا گویا اسے غلامی کیلئے اور دوسری (غیر موطوعہ) کو عتق کیلئے متعین کرنا ہے اور دوسری کو عتق کیلئے متعین کرنا ضرورت کی بنا پر ہے تاکہ مزاحم (دوسری باندی) کی نفی ہو سکے بخلاف جہالت اصلیہ کے بقول امام ابو حنیفہؒ کیونکہ وہاں کسی باندی

میں عتق نازل ہی نہیں ہوتا اور ہر ایک سے وطی حلال ہوتی ہے۔

○ اگر دس باندیاں ہوں (جن میں سے ایک آزاد ہو) اور مولیٰ نے ان میں سے ایک کے ساتھ وطی کر لی تو جس سے وطی کی ہے، وہ رقیق (غلامی) کے واسطے متعین ہو جائے گی تاکہ اس کا معاملہ صحیح ہو سکے اور یہ بھی بطور دلالت یا بطور ضرورت متعین ہو جائے گا کہ آزاد شدہ باندی ان باقیوں میں سے جسے بیان صریح یا دلالت سے متعین کیا جاسکتا ہے اور اسی طرح اگر اس نے دوسری تیسری حتیٰ کہ نویں سے بھی وطی کر لی تو باقی یعنی دسویں عتق کیلئے متعین ہو جائیگی کیونکہ اس کے فعل (وطی) کو جائز قرار دیا جائیگا اور یہ فعل (وطی) سوائے ملک کے صحیح نہیں ہو سکتا لہذا اس کا وطی پر اقدام کرنا ان (موطوعہ) کو غلامی کیلئے اور باقی دسویں کو آزادی کیلئے متعین کرنے کے مترادف ہے۔ یاد دسویں ضرورۃً متعین ہو جائیگی۔ مگر بہتر یہ ہے کہ کسی سے بھی وطی نہ کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ موطوعہ ہی حرۃ (آزاد) ہو۔ بایں ہمہ اگر اس نے وطی کر لی تو پھر اس کا حکم وہی ہو گا جو ہم نے بیان کر دیا ہے۔ اور اگر قبل بیان کے ان میں سے کوئی ایک مرگئی تو بہتر یہ ہے کہ قبل بیان کے وہ باقیوں سے وطی نہ کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ معتقہ (آزاد شدہ) انہی میں ہو۔ پھر اگر وہ وطی کر بیٹھا تو یہ وطی جائز ہوگی کیونکہ جہاں تک ممکن ہو ایک عادل مسلمان کے فعل کو جواز پر ہی محمول کرنا چاہیے اور یہاں اس فعل (وطی) کو جواز پر محمول کرنا ممکن ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اسے یاد آگیا ہو کہ ان میں سے آزاد وہی مرنے والی تھی دوسرے یہ کہ اس قسم کی پیدا ہونے والی (غیر اصلی) جہالت میں بیان عتق کے اظہار اور اس غلام کی تعین کے لئے ہوتا ہے جس میں عتق دراصل نازل ہو چکا ہوتا ہے لہذا بیان (تعین) کے محل کے لئے زندگی شرط نہیں ہے۔ اور باقی باندیوں کے ساتھ مولیٰ کا وطی پر اقدام کرنا متوفیہ کو عتق کیلئے اور باقیوں کو غلامی کیلئے بطور دلالت متعین کرنا ہے یا باقی باندیاں ضرورۃً (خواہ مخواہ) غلامی کیلئے متعین ہو جائیں گی۔ بخلاف اس صورت کے جس میں جہالت اصلی ہو۔ وہاں جب ایک باندی مر جائے تو مرنے والی حریت کیلئے متعین نہیں ہو سکتی کیونکہ وہاں کسی ایک میں عتق نازل نہیں ہوا ہوتا۔ وہاں عتق اس وقت نازل ہوتا ہے جب شرط پائی جائے اور وہ شرط مولیٰ کا عتق کیلئے کسی کو اختیار (متعین) کرنا ہے۔ اسی اختیار پر عتق موقوف ہوتا ہے اور اختیار کے وقت محل (مرنے) والی (لوڈی) چونکہ حریت کے قابل نہیں اس لئے اس کو آزادی کیلئے متعین نہیں کیا جاسکتا۔ جہالت غیر اصلی اور اصلی میں یہی فرق ہے۔

○ اگر دو لوڈیاں ہوں (جن میں جہالت غیر اصلی یعنی بعد میں پیدا ہوئی ہو) پھر ان میں سے ایک مر جائے تو دوسری باقی عتق کے لئے متعین نہ ہوگی کیونکہ متوفیہ غلامی کیلئے متعین نہ ہوئی تھی اس لئے کہ ابھی تک کوئی ایسی دلیل نہیں پائی گئی جو تعین کو واجب کر دے لہذا دوسری ضرورۃً عتق کیلئے متعین نہ ہوگی اور عتق کیلئے اسکی تعین صریح بیان یا بطور دلالت بیان پر موقوف رہیگی۔ کیونکہ متوفیہ باندی اس امکان سے خارج نہیں کہ شاید وہی آزاد ہوا سوائے کہ اس قسم کی (غیر اصلی) جہالت میں مولیٰ کی طرف سے بیان محض عتق کا اظہار اور اس مملوک کی تعین ہوتی ہے جس میں پہلے سے عتق نازل ہو چکا ہوتا ہے۔ بخلاف پہلی قسم کے صحیح قول کے مطابق جس میں جہالت اصلی ہوتی ہے،

○ اگر مولیٰ کہے کہ یہ میرا غلام ہے اور دو غلاموں میں سے ایک کی طرف اشارہ کرے تو دوسرا بیان دلالت

یا ضرورت کے طور پر عتق کیلئے متعین ہو جائیگا۔ اور اگر دونوں کو ایک ہی صفقہ (یکجا سودا) میں بیع دیا تو یہ بیع فاسد ہوگی کیونکہ اسے آزاد اور غلام کو ایک ہی سودے میں بیچا دوسرے ہر ایک کے حصہ ثمن کی وضاحت نہیں ہے۔

○ اسی طرح اگر دس غلام ہوں اور مولیٰ نے سب کو ایک ہی سودے میں بیچ دیا تو سب میں بیع فاسد ہوگی اور اگر مولیٰ نے سب کو فرداً فرداً بیچا تو تو تک بیع جائز ہوگی اور دسواں عتق کے لئے متعین ہو جائے گا۔ اسی طرح امام کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کیونکہ ہر ایک کو بیچا گیا یا اسے غلامی کے لیے اختیار کرنا جیسا کہ دس آدمیوں نے اپنی اپنی باندی کے ساتھ دلی کی پھران میں سے ایک آدمی نے اپنی باندی کو آزاد کر دیا مگر آزاد کنندہ معلوم نہیں تو ہر آدمی کے لئے جائز ہے کہ وہ اپنی باندی سے دلی کرے اور اس میں جو چاہے تصرف کرے کیونکہ جہالت و طرفہ آگئی ہے یعنی آزاد کنندہ میں بھی اور آزاد کردہ میں بھی۔ اور دونوں طرفوں شک پڑ گیا ہے اور قاعدہ ہے کہ یقین شک سے زائل (دور) نہیں ہوا۔ کرتا بخلاف اس صورت کے جس میں دس کی دس باندیاں صرف ایک آدمی کی ہوں اور وہ ان میں سے ایک کو آزاد کر دے مگر پھر اس کو بھول جائے تو اسے سب کے ساتھ دلی کرنے سے منع کیا جائے گا کیونکہ وہاں جہالت صرف ایک جانب میں ہے اسی طرح شک بھی ایک جانب میں ہے کیونکہ آزاد کنندہ کو اس امر کا یقین ہے کہ ان باندیوں میں سے ایک آزاد ہے اور ہر باندی اس بات کا بھی احتمال رکھتی ہے کہ شاید وہی آزاد ہو لہذا ان سب کے ساتھ دلی کرنے سے منع کیا جائے گا۔ اور اگر سب کی سب باندیاں ان دس آدمیوں میں سے ایک کی ملک میں آجائیں تو پھر صورت حال یوں ہوگی کہ گویا سب اس کی ملکیت میں تھیں اور اس نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا مگر پھر اسے بھول گیا۔

باقی رہے وہ متعلقہ احکام جن کا تعلق مولیٰ کی موت کے بعد کے حالات سے ہے تو اس کی صورت یوں ہے کہ مولیٰ جب بیان (آزاد کردہ کی تعیین) سے پہلے مر جائے تو دونوں باندیوں میں سے ہر ایک کا نصف مفت میں اور باقی نصف قیمت کے عوض آزاد ہوگا لہذا ان دونوں میں ہر ایک اپنی نصف قیمت میں وراثت کے لیے سعایت کرے گی (واللہ عزوجل اعلم)۔

فصل عتق کو ظاہر کرنیوالی چیزوں کا بیان

(اعتق (آزادی) کو ظاہر کرنے والی دو چیزیں ہیں۔ ایک اقرار اور دوسری (بیئہ دگواہی)۔ اقرار اس میں کوئی شک نہیں کہ مولیٰ جب اپنے غلام کی آزادی کا اقرار کرے تو اس سے غلام کا عتق ظاہر ہو جاتا ہے یعنی وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ عام طور پر مشاہدہ یہی ہے کہ انسان اپنے خلاف یا اپنے لئے کسی چیز کا جھوٹا اقرار نہیں کرتا لہذا اپنی ذات کے خلاف اقرار (اعتراف) میں اسے سچا سمجھا جائیگا۔ البتہ کسی دوسرے کے خلاف اقرار کرے تو وہ قابل قبول نہیں ہوگا کیونکہ وہ غیر کے خلاف گواہی ہے اور غیہ کنفایہ ایک آدمی کی گواہی قابل قبول نہیں۔

اگر ایک آدمی نے کسی غیر کے غلام کی آزادی کا اقرار کیا بعد ازاں اس کو خرید لیا تو وہ غلام اس پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ اپنی ذات کے خلاف اقرار قابل قبول ہے البتہ دوسرے کے خلاف اقرار قابل قبول نہیں جب اس نے غلام کو خرید لیا تو اس کے اقرار کے قبول ہونے میں مانع (ملک غیر) دور ہو گیا لہذا وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔

بدلتہ: اس سلسلے میں گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ مملوک کی آزادی پر بدلتہ (گواہی) اس وقت بلا اختلاف قبول کی جائے گی جب کہ مملوک نے عتق کا دعویٰ کیا ہو اور مولیٰ انکار کر رہا ہو۔ مملوک چاہے غلام ہو یا باندی۔ البتہ جب مملوک نے عتق کا دعویٰ نہ کیا ہو بلکہ وہ عتق کا انکار کر رہا ہو اور مولیٰ بھی منکر ہو تو کیا اس وقت اس کی طرف سے دعویٰ عتق کے بغیر اس کے عتق پر گواہی قبول ہوگی یا نہیں؟ تو اس سوال کا جواب یہ ہے کہ مملوک اگر باندی (مؤنث) ہو تو اس کے عتق پر گواہی بالاجماع قبول ہوگی اور اگر مملوک غلام (مذکر) ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے عتق پر گواہی قبول نہ ہوگی۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قبول ہوگی۔ اس اختلاف کی وجہ ایک بنیادی اور اصولی اختلاف ہے وہ یہ کہ غلام کا عتق (آزادی) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ”حق العبد“ ہے اور حقوق العباد کے معاملات میں گواہی اس وقت تک قبول نہیں ہوتی جب تک کہ بندہ خود اپنے حق کا دعویٰ نہ کرے جیسا کہ مال اور دیگر حقوق العباد کے معاملات میں ہوتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک غلام کا عتق (آزادی) ”حق اللہ“ ہے اور حقوق اللہ میں دعویٰ کے بغیر بھی گواہی قبول ہوتی ہے جیسا کہ آدمی کے اپنی باندی کو آزاد کرنے اور اپنی منکوحہ کو طلاق دینے پر گواہی بدون دعویٰ کے بالاتفاق مقبول ہے اور جیسا کہ خالصتہً حدود اللہ مثلاً زنا شراب تہمت وغیرہ کے اسباب میں بدون دعویٰ کے شہادت قبول کی جاتی ہے۔ البتہ سرقہ (چوری کی حد) کے اسباب میں بدون دعویٰ کے گواہی قبول نہیں۔ اس میں دعویٰ شرط ہے تاکہ سبب ثابت ہو سکے۔ کیونکہ کسی فعل کا شرعاً چوری ہونا دعویٰ کے بغیر ظاہر نہیں ہو سکتا۔ اس سلسلے میں تفصیلی گفتگو ہم انشاء اللہ چوری کی بحث میں کریں گے۔

اختلاف ائمہ اب ہم زیر بحث مذکورہ مسئلے میں بنیاد و ابتداء گفتگو کرتے ہیں۔ چنانچہ بنیاد گفتگو میں صاحبین امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق آزاد کرنے (میں استرقاق) غلام بنانے کی حرمت ہے اور استرقاق کی حرمت اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد (دلشاد) فرمایا:

”ثَلَاثَةٌ اَنَا خَصْمُهُمْ وَمَنْ كُنْتُ، خَصْمُهُ خَصْمَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ“

یعنی تین آدمی ایسے ہیں جن کے ساتھ میں جھگڑا کر نیوالا ہوں اور جس کے ساتھ میں جھگڑا کرنے والا ہو اور قیامت اس کے ساتھ جھگڑوں گا۔ پھر ان میں سے ایک اس آدمی کا ذکر فرمایا جس نے کسی آزاد آدمی کو بیچا اور اس کی قیمت ہضم کر گیا۔ اور اسی طرح بہت سے ”حقوق اللہ“ مثلاً کفارہ زکوٰۃ، جہد اور جماعت وغیرہ کے واجب ہونے کی اہلیت بھی اعتاق سے متعلق ہے۔ تو ثابت ہوا

کہ عتق مد حق اللہ ہے اور ”حق اللہ“ کے معاملے میں حق پر قائم گواہی کے قبول ہونے کے لیے دعویٰ شرط نہیں۔ جیسا کہ باندی کے عتق اور منکوحہ کی طلاق پر قائم گواہی کے قبول ہونے کے لیے دعویٰ شرط نہیں اور جیسا کہ خالصتہً حدود اللہ کے معاملات میں۔ اور اسی طرح بعض احکام بھی اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ حقوق اللہ میں دعویٰ شرط نہیں۔ چنانچہ غلام کے لیے اصل حریت پر گواہی اس کے دعویٰ کے بغیر ہی قابل قبول ہے۔ اسی طرح کسی آدمی کے چھوٹے بچے کے نسب پر گواہی، درخت کے وہ آدمی انکار کر رہا ہے، مقبول ہے، اور اسی طرح مولیٰ کے خلاف اس امر کی گواہی کہ اس نے اپنی باندی کو ام ولد بنا دیا ہے، قابل قبول ہے چاہے وہ مولیٰ اور باندی دونوں انکار کر رہے ہوں۔ اور اسی طرح عتق کے معاملے میں تناقض (باہمی تخالف) بھی دعویٰ کی صحت کو مانع نہیں جس کی مثال یہ ہے کہ ایک غلام نے کسی آدمی سے کہا تو مجھے خرید لے میں فلاں آدمی کا غلام ہوں تو اس آدمی نے اسے خرید لیا۔ جب خرید چکا تو غلام نے اصل حریت کا دعویٰ کر دیا تو اس غلام کے دعویٰ کو بھی سنا جاتا ہے۔ اگر اس میں دعویٰ شرط ہوتا تو تناقض دعویٰ کی صحت (صحیح ہونے) میں مانع ہوتا۔

اس بناءً گفتگو میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اعتاق نام ہے عتق (آزادی) کے ثابت کرنے کا۔ اور عتق لغت اور شریعت کے عرف میں اس حکمی قوت کا نام ہے جو غلام کے لیے ثابت ہوتی ہے اور جس کے باعث اس سے غلبہ اور ملک (مالک ہونے) کا ہاتھ دور ہو جاتا ہے۔ اور یہ قوت اس کا اپنا حق ہے نہ کہ اللہ کا حق، کیونکہ وہی اس قوت کے ذریعے آزادی کا فائدہ اٹھاتا ہے اور اگر یہ قوت اس کے پاس نہ ہو تو وہی غلامی میں ہونے کا نقصان اٹھاتا ہے۔ اور اسی طرح ”تحریر“ عبارت ہے حریت (آزادی) کے اثبات سے۔ اور حریت عرف لغت اور شریعت میں یہ ہے غلام کا اپنا نفس (یا اپنی ذات) غلامی اور ملک سے چھٹکارا حاصل کر لے اور یہ چھٹکارا حاصل کرنا اسی کا حق ہے کیونکہ وہی اس سے مستفید ہونے والا ہے نہ کہ کوئی دوسرا اور آدمی کا حق یہی ہے کہ وہی آدمی اس سے مستفید ہو نہ کہ دوسرا۔ پس جب یہ ثابت ہو گیا کہ عتق (آزادی) ”حق العبد“ ہے تو غلام کے عتق پر قائم شدہ گواہی اس کی طرف سے دعویٰ کے بغیر قبول نہ ہوگی جیسا کہ دیگر تمام ”حقوق العباد“ کے معاملات میں حق العبد پر گواہی صاحب حق کی طرف سے دعویٰ کے بغیر قبول نہیں ہوتی۔ اس کے بعد اور دو طرح سے بھی امام ابو حنیفہؒ نے استدلال کیا ہے ایک تو یہ کہ مشہود بہ (جس چیز کی گواہی دی جائے) جب غلام کا حق ہو تو غلام مشہود بہ (جس آدمی کے حق میں گواہی دی جائے) ہو واجب اس نے انکار کیا تو گویا اس نے اپنے گواہوں کو جھٹلایا اور قاعدہ ہے کہ مشہود بہ جب اپنے گواہوں کو جھٹلا دے تو اس کے حق میں ان کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ دوسرے یہ کہ مشہود بہ، کا اپنے حق سے انکار کرنا، جب کہ اسے اپنا حق وصول کرنے اور اس سے نفع اٹھانے کی حاجت بھی ہو، شہادت میں تہمت (الزام تراشی) کو واجب بنا دیتا ہے کیونکہ مشہود بہ (جس چیز کی گواہی دی جائے) اگر ثابت ہوتا تو یقیناً دعویٰ کی طرف جلدی کرتا اور قاعدہ ہے کہ

متہم دہمت لگائے گئے کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔ باقی رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ اعتناق میں استرقاق کی حرمت ہے اور استرقاق کی حرمت ”حق اللہ“ ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ اعتناق اس چیز کی خبر نہیں دیتا بلکہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اعتناق یہ خبر دیتا ہے کہ غلام کو آزادی کی ایک قوت حاصل ہو گئی اور غلامی سے اس کی جان چھوٹ گئی ہے اور یہ اس کا اپنا حق (حق العبد) ہے پھر جب اعتناق کے باعث اس کا حق آزادی ثابت ہو گیا تو استرقاق (اسے غلام بنانا) خود بخود حرام ہو گیا کیونکہ استرقاق میں اس کے حق آزادی کو باطل کرنا (ضائع کرنا) ہے اور یہ چیز اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ استرقاق ”حق اللہ“ ہے۔ چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ جملہ حقوق جو بندوں کے لیے ثابت ہیں، ان کو باطل کرنا (ضائع کرنا) حرام ہے اور یہ چیز اس امر پر دلالت نہیں کرتی کہ حقوق العباد باطل کرنے کی حرمت (حرام ہونا) حق اللہ ہے۔

علی سبیل التتمیز اگر ہم اس بات کو تسلیم کر لیں کہ حق ”حق اللہ“ ہے تو بھی ہمارا مقصود پورا ہو جاتا ہے کیونکہ عتق کے ”حق اللہ“ ہونے کی حیثیت سے اگر اس پر غلام کے دعویٰ کے بغیر شہادت قبول کی جائے گی تو اس کے ”حق العبد“ ہونے کی حیثیت سے بدون دعویٰ قبول نہیں ہوگی۔ اس طرح شہادت قبول ہونے اور قبول نہ ہونے کے درمیان معلق رہے گی اور یوں شک کی وجہ سے قبول نہ ہوگی چنانچہ یہی وجہ ہے کہ قذف (تہمت) کے معاملے میں مقذوف (جس آدمی پر تہمت لگائی گئی ہے) کی طرف سے دعویٰ کے بغیر شہادت قبول نہیں کی جاتی اور حد قذف ایک اعتبار سے ”حق اللہ“ اور ایک اعتبار سے ”حق العبد“ ہے بالکل اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ جہاں تک باندی کے عتق کا تعلق ہے تو وہاں بھی ہم اسی طرح کہتے ہیں کہ عتق پر وہ شہادت نفس عتق کی حیثیت سے قبول نہیں کی جاتی جیسا کہ غلام کے مسئلے میں ہم نے عرض کیا بلکہ وہ شہادت اس حیثیت سے قبول کی جاتی ہے کہ باندی کا عتق خالصہ ”حق اللہ“ ہے اور حق اللہ اس حیثیت سے ہے کہ وہ فرج (شرم گاہ) کی حرمت (حرام ہونے) کا سبب اور وسیلہ ہے اور ایک چیز اپنے سبب اور وسیلہ ہونے کے لحاظ سے اور ہوتی ہے اور اپنی ذات کی حیثیت سے اور۔ جیسا کہ ہم نے محارب رٹنے والے، کے کفر کے مسئلے میں کہا کہ وہ موجب قتل ہے اس حیثیت سے کہ وہ جنگ کا سبب ہے نہ کہ اپنی ذات کی حیثیت سے کیونکہ نفس کفر موجب قتل نہیں۔ تو یہ دونوں حیثیتیں ایک دوسرے سے مختلف ہیں بالکل یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے کیونکہ عتق کی بھی ایک حیثیت دوسری سے جدا ہے چنانچہ عتق بعض اوقات فرج کی حرمت کا وسیلہ نہیں بنتا اور وہ ہے غلام کا عتق۔ تو پھر عتق پر گواہی (جب) اس حیثیت سے قبول کر لی گئی کہ وہ فرج (شرم گاہ) کی حرمت (حرام ہونے) کا سبب ہے تو نفس عتق کی حیثیت سے قبول نہیں کی جائے گی جب کہ وہ (عتق) حرمت فرج کا سبب نہیں ہے۔ اسی طرح منکوحہ کے دعویٰ کے بغیر اس کی طلاق کا مسئلہ ہے۔ اور جس مسئلے میں جھگڑا ہے، اس میں عتق حرمت فرج کا سبب نہیں ہے لہذا یہاں اگر عتق پر شہادت کو قبول کیا جائے گا تو نفس عتق پر قبول کیا جائے گا اور ایسا کرنے کا کوئی مجوز نہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

ایک شبہ اور اس کا جواب | یہاں ایک شبہ پیدا کیا گیا ہے وہ یہ کہ تم نے باندی اور طلاق کیونکہ مجوسی باندی اور رضاعی بہن کے عتق پر گواہی بدوین دعویٰ کے مقبول ہے حالانکہ یہ شہادت حرمت فرج کو شامل نہیں کیونکہ حرمت فرج اس سے پہلے بھی ثابت ہے اسی طرح طلاق رجعی اور ملک کی طرف منسوب طلاق پر گواہی بھی بغیر دعویٰ کے مقبول ہے اور یہ شہادت بھی حرمت فرج (شرمگاہ کو حرام کرنے) کا باعث نہیں۔

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ہمارے بعض اصحاب نے تو سرے سے ہی ان دونوں مسئلوں کا انکار کیا ہے اور کہا ہے کہ ان میں بھی دعویٰ کے بغیر شہادت قبول نہیں ہوگی کیونکہ یہ شہادت فرج کی حرمت کو شامل نہیں۔ اور بعض ائمہ نے مجوسی باندی کے مسئلے کو تو تسلیم کیا ہے البتہ رضاعی بہن کے مسئلے کا انکار کیا اور ان دونوں مسئلوں کے درمیان اس حیثیت سے فرق کیا ہے کہ مجوسی باندی کے ساتھ وطنی مولیٰ کی ملک میں ہے مگر باندی کے خبث و عقیدے کی پلیدی کی وجہ سے مولیٰ کو اس کے ساتھ وطنی کرنے سے روکا گیا ہے جیسا کہ حالت حیض (ایام ماہواری) میں آدمی کو وطنی سے روکا جاتا ہے۔ چنانچہ مولیٰ نے اگر اس سے وطنی کر لی تو اس کا احسان (پاک دامن ہونا، ساقط نہیں ہوگا اور عتق کے بعد اگر اس کے ساتھ وطنی کی تو اس کا احسان ساقط ہو جائے گا لہذا اس کے عتق پر گواہی حرمت فرج کو شامل ہے۔ اور بغیر دعویٰ کے قبول کر لی جائے گی۔ باقی رہا رضاعی بہن کا مسئلہ تو رضاعی بہن کے ساتھ حقیقہً وطنی حرام ہے حتیٰ کہ اگر مولیٰ نے اس کے ساتھ وطنی کر لی تو اس کا احسان ساقط ہو جائے گا چاہے ملک میں موجود تھی۔ اور اس مسئلے میں حرمت فرج کا اعتبار ہے نہ کہ مؤنت ہونے کا۔

اور نسب پر شہادت بغیر دعویٰ کے کبھی قبول نہیں ہوتی اور جو مسئلہ بطور استدلال بیان کیا گیا ہے یعنی چھوٹے بچے کے نسب پر شہادت کا مسئلہ تو اس میں بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شہادت قبول نہیں ہوگی جب تک کہ قاضی بچے کی طرف سے کسی خصم (مد مقابل) کو مقرر نہ کرے جو شرعی نقطہ نظر سے بچے کی قائم مقامی کرتے ہوئے اس کے نسب کا دعویٰ کرے کیونکہ قاضی کا تقرر جملہ مسلمانوں کے حقوق کی نگہداشت کے لیے ہے تو یہ شہادت خصم کی طرف سے دعویٰ نسب پر ہوگی۔

باقی رہا مولیٰ کے اپنی باندی کو ام ولد بنانے پر بغیر دعویٰ کے شہادت کا مسئلہ تو وہ بھی فرج کی حرمت کا سبب ہے کیونکہ ام ولد بنانے کا عمل مولیٰ کی موت کے وقت حقیقی حریت کو واجب کر دیتا ہے اور ظاہر ہے حرمت حریت کے لیے لازمی امر ہے حتیٰ کہ ام ولد کے لیے حریت کے باعث یہ جائز نہیں کہ وہ مولیٰ کو مس کرے یا اس کو نہلائے تو خلاصہ یہ ہوا کہ استیلاء (ام ولد بنانا) حریت کے ثابت ہونے کا سبب ہے اور فی الحال سبب "حق اللہ" کے لیے ہے تو تحریم (فرج کی حرمت) کے معاملے میں سبب کو بطور احتیاط حقیقت کے قائم مقام بنایا گیا ہے۔ اور یہی بوجہ ہے طلاق رجعی کے شبہ کی طرف سے اور اس طلاق کے اشتباہ کی طرف سے جو حریت کی طرف منسوب ہو وہاں بھی احتیاطاً حرمت کے معاملے میں سبب کو سبب کے

قائم مقام بنایا گیا ہے۔ (شہاد اور اس کا جواب ختم ہوا)۔

ابتداءً گفتگو میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ گواہ کا عادل ہونا ظاہر کے اعتبار سے اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی گواہی میں سچ بول رہا ہے اور قاضی اس امر کا پابند ہے کہ وہ ظاہر کے مطابق فیصلہ کرے۔ تو اس نقطہ نگاہ سے یہی مناسب ہے کہ شہادت کے قبول ہونے کے لیے دعویٰ بالکل شرط نہ ہو اور اسی وجہ سے باندی کے عتق، منکوحہ کی طلاق اور حدود کے اسباب میں دعویٰ شرط نہیں مگر عتق کے علاوہ بعض دیگر حقوق العباد میں ہم نے جو دعویٰ کو شرط ٹھہرایا تو وہ اجماع کی وجہ سے ہے لہذا اسے اجماع کے مورد (وارد ہونے کی جگہ) پر ہی رکارہنا چاہیے۔

اس سلسلہ گفتگو میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جو آدمی جھوٹ سے معصوم نہیں ہے، اس کی خبر جھوٹ کا احتمال (امکان) رکھتی ہے اور وہ قاضی کے لیے مشہور بہ (جس چیز کی شہادت دی جائے) کے یقینی علم کا فائدہ نہیں دیتی اور قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز کا قاضی کو یقینی علم نہیں اور جو چیز قطعی طور پر ثابت نہیں، اس کا فیصلہ کرنا جائز نہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ -

(اور تو اس چیز کا بھینا نہ کر جس کے متعلق تجھے علم نہیں)۔

اور علم نام ہے قطعی طور پر ثابت چیز کا۔

اور جیسا کہ ایک دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

يَا دَاوُدُ اَنَا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ -

اے داؤد! ہم نے آپ کو زمین میں خلیفہ (نائب) نامزد کیا ہے لہذا آپ لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کیجیے۔ اور حق کہتے ہیں ثابت ہونی والی شے کو۔ اور جہاں عدم (نہ ہونے) کا احتمال ہو وہاں ثبوت (ثابت ہونا) نہیں ہو سکتا۔ اب چاہیے تو یہ تھا کہ اس (خبر یا شہادت) کے ساتھ فیصلہ بالکل جائز ہی نہ ہوتا مگر شریعت نے اس کو جائز ٹھہرایا کیونکہ لوگوں کے درمیان فساد کو دفع کرنے کی ضرورت ہے اور وہ فساد ہے دو آدمیوں کے درمیان دعویٰ کے ذریعے کھڑا ہونے والا جھگڑا اور باہمی جھگڑا فساد کا باعث ہے یا اس (شہادت) کا جواز زنا کے فساد کو دور کرنے کے لیے ہے جیسا کہ زنا کی حد اور باندی کے عتق اور منکوحہ کی طلاق کے مسئلے میں ہے یا اس کا جواز شرابی کی حد میں نشے کے فساد کو دور کرنے کے لیے ہے لہذا (ضرورت کی بنا پر) شک والی چیز کو یقینی امر کے ساتھ ملا دیا گیا ہے یا فساد کو دفع کرنے کے لیے شک کے باوجود بظاہر سچ کو کافی سمجھ لیا گیا ہے لہذا ان صورتوں کے علاوہ میں حکم اپنی اصل پر باقی رہے گا۔

اس بنیاد پر اگر دو گواہوں نے ایک آدمی کے خلاف گواہی دی کہ اس نے اپنے دو غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا ہے اور ادھر دونوں غلام عتق کا دعویٰ کر رہے ہیں یا ان میں سے ایک مدعی ہے تو اگر دونوں گواہوں نے مولیٰ کی زندگی اور اس کی حالت صحت میں گواہی دی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان کی گواہی قبول نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک

قبول کر لی جائے گی۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کے عتق پر شہادت کی قبولیت کے لیے دعویٰ شرط ہے اور یہاں اصل مدعی (دعویٰ کرنے والا، مجہول ہے مدعی کی جہالت دعویٰ کی صحت کو مانع ہے لہذا شہادت قبول نہ ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک دعویٰ شرط نہیں ہے اور مدعی کی جہالت بالکل دعویٰ نہ ہونے سے تو کم نہیں لہذا یہ چیز قبول شہادت میں مانع نہ ہوگی اور شہادت کو قبول کر کے مولیٰ کو آزاد شدہ کی وضاحت کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر ان دونوں گواہوں نے مولیٰ کی وفات کے بعد اس امر کی شہادت دی کہ اس نے اپنی حالت صحت میں دونوں غلاموں میں سے ایک کو آزاد کیا تھا تو وہ صورت بھی اسی اختلاف کے قیاس پر ہے۔ اور اگر گواہوں نے اس عتق کی مولیٰ کی مرض الموت میں گواہی دی پھر وہ مرگیا یا اس کی موت کے بعد اس بات کی شہادت دی کہ اس نے مرض الموت میں اپنے ایک غلام کو آزاد کیا تھا تو امام ابو حنیفہؒ کے قیاس میں ان کی شہادت قبول نہ ہوگی البتہ قاعدہ استحسان (بعض مصالح کے تحت قیاس کو چھوڑ دینے) کے اعتبار سے قبول کر لی جائے گی۔ البتہ۔ اس امر میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ جب دو گواہوں نے اس بات پر شہادت دے دی کہ اس (خاوند) نے اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دے دی ہے تو ان کی شہادت قبول ہوگی اور خاوند کو موقع دیا جائے گی کہ وہ دونوں میں سے ایک کی طلاق کو اختیار کر لے۔

مذکورہ مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے قیاس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ دعویٰ شرط ہے اور مدعی مجہول ہے اور قاعدہ استحسان، میں شہادت کے قبول ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں مدعی معلوم ہے کیونکہ مرض الموت میں آزاد کرنا ایک قسم کی وصیت ہے اور جس شخص پر وصیت نافذ کرنے کا دعویٰ ہے وہ موصیٰ ہے یعنی وصیت کرنے والا (اور وہ شخص معلوم ہے اور اس کا خلیفہ موجود ہے یعنی اس کا وصی یا وارث) تو میت مشہودہ (جس آدمی کے لیے گواہی دی جائے) ہے کیونکہ شہادت اس کے لیے واقع ہو رہی ہے اور ادھر مدعی معلوم ہے لہذا یہ شہادت اس کے عتق میں جائز ہوگی بخلاف اس صورت کے جب کہ مولیٰ کی حالت صحت میں آزاد کرنے کی گواہی دی گئی ہو کیونکہ وہاں شہادت ایک غلام کے لیے ہے اور جس کے حق میں شہادت جائز نہ ہوگی۔ دوسرے یہ کہ مولیٰ جب مرگیا تو عتق دونوں غلاموں میں پھیل گیا اور دونوں میں سے ہر ایک اپنی ذات کے حق میں متعین ختم ہو گیا لہذا شہادت قبول ہوگی بخلاف حالت زندگی اور حالت صحت کے۔ امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے اسی قسم کا جواب دو باندیوں کے مسئلہ میں ہے مثلاً یہ کہ اگر دو آدمیوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے اپنی دو باندیوں میں سے ایک کو آزاد کر دیا ہے تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ باندی کے عتق پر قبولیت شہادت کے لیے دعویٰ شرط تھا اور وہ شرط نہیں پائی گئی اور اس لیے بھی یہ شہادت قبول نہیں ہوگی کہ باندی کا عتق حرمت فرج کا سبب ہے اور حرمت فرج "حق اللہ" ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حرمت فرج مبہم عتق سے ثابت نہیں ہوتی۔

پسین — امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دو غلاموں اور دو باندیوں کے مسئلہ کا جواب ایک

ہی ہوا بخلاف اس صورت کے جس میں دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ خاوند نے اپنی دو بیویوں میں سے ایک کو طلاق دے دی ہے تو یہ شہادت قبول ہوگی کیونکہ یہ شہادت حرمت فرج کے سبب برقرار ہوئی ہے اور اس میں دعویٰ شرط نہیں ہے۔

مسائل: اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ ان دونوں میں سے ایک نے اپنے فلاں غلام آزاد کر دیا ہے تو ان کی گواہی قبول نہ ہوگی کیونکہ مدعی علیہ (جس کے خلاف دعویٰ دائر کیا گیا ہے) مجہول ہے۔

○ اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا تھا اور اس کو نامزد بھی کیا تھا مگر ہم اسے مجہول گئے تو یہ شہادت باطل ہوگی کیونکہ قاعدہ ہے کہ گواہ جب اس چیز کو مجہول جائے جس پر گواہی دے رہا ہے تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جاتی۔

○ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے اپنے غلام سالم نامی کو آزاد کیا تھا اور وہ خود اس کو نہ جانتے ہوں مگر مولیٰ کا سالم نامی ایک غلام ہو اور اس کے علاوہ اس کا کوئی دوسرا غلام نہ ہو تو ان کی شہادت قبول ہوگی اور اگر بیع کے معاملے میں اس کی شہادت دی تو قبول نہ ہوگی۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع بالکل جہالت کو برداشت نہیں کر سکتی جب کہ عتق ایک قسم کی جہالت کو برداشت کر سکتا ہے چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ دو غلاموں میں سے ایک (مجہول) کی بیع جائز نہیں جب کہ ایک (مجہول) کا عتق (آزاد کرنا) جائز ہے۔

○ اگر دونوں گواہوں کا اس شرط میں اختلاف ہو گیا جس کے ساتھ عتق کو متعلق کیا گیا تھا تو ان کی شہادت جائز نہ ہوگی کیونکہ ان کی شہادت دو عقدوں سے متعلق ہو گئی اور ہر عقد دو گواہوں کی گواہی کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا۔ اور وہ نہیں پائی گئی۔ اور اس مسئلے میں اصل یہ ہے کہ جب دو گواہوں کی گواہی مختلف ہو جائے تو اگر وہ گواہی عتق کے دعویٰ میں ہو تو بالکل قبول نہیں کی جاتی اور اگر مال کے دعویٰ میں ہو تو اس میں تفصیل اور اتفاق و اختلاف ہے جسے ہم انشاء اللہ کتاب الشہادات میں بیان کریں گے۔ (واللہ عز وجل اعلم)۔

کتاب التَّدْبِير

غلام کو اپنی موت کے بعد آزاد قرار دینے کا بیان

اس کتاب میں بھی گفتگو کی ترتیب اور انداز وہی ہوگا جو ہم نے کتاب العتق میں اختیار کیا اور وہ ترتیب اور انداز کچھ یوں ہے :

تدبیر کے رکن کا بیان

رکن کی شرائط کا بیان

تدبیر کی صفت کا بیان

تدبیر کے حکم اور ثبوت حکم کے وقت کا بیان اور اس چیز کا بیان جس سے تدبیر ظاہر ہوتی ہے۔

پہلی فصل

تدبیر کے رکن کا بیان

تدبیر کا رکن وہ لفظ ہے جو لغت میں تدبیر کے معنی پر دلالت کرے اور تدبیر اپنے پیچھے (اپنی موت کے بعد) عتق ثابت کرنے کا نام ہے یعنی عتق واقع تو کیا مگر اس کا وقت اپنی موت کے بعد رکھا تو وہ ”مدبر“ ہو جائے گا) پھر اس تدبیر یعنی اپنی موت کے بعد عتق ثابت کرنے کی دو قسمیں ہیں۔ ایک مطلق تدبیر اور دوسری مقید تدبیر۔

مطلق تدبیر | مطلق تدبیر یہ ہے کہ آدمی اپنے غلام کے عتق (آزادی) کو فقط اپنی موت سے معلق کرے (یعنی اس میں کسی قسم کی قید یا شرط نہ لگائے) پھر اس مطلق تدبیر کے لئے کچھ الفاظ متعین ہیں جو بعض اوقات اپنے مفہوم میں بالکل صریح (واضح) ہوتے ہیں مثلاً غلام سے یوں کہے کہ ”تو مدبر ہے“ یا ”میں نے تجھے مدبر بنایا“ اور کبھی یہ تدبیر ”تحریر“ اور ”اعتاق“ کے لفظ سے ہوتی ہے مثلاً یوں کہے کہ ”تو میری موت کے بعد آزاد ہے“ یا میں نے تجھے اپنی موت کے

بعد آزاد کیا "یا تَوْصَحَّتْ (آزاد شدہ) ہے" یا میری موت کے بعد عتیق (آزاد) ہے "یا" میں نے تجھے اپنی موت کے بعد آزاد کیا "اور اسی طرح جب یہ کہا کہ "تو میری موت کے وقت یا میری موت کے ساتھ یا میری موت کی صورت میں آزاد ہے" تو یہ کہنا بھی بمنزلہ "بعد موتی" (میری موت کے بعد) کے ہے کیونکہ عِنْدَ کا لفظ حاضر ہونے کا کلمہ ہے لہذا "عند الموت" کے الفاظ موت کے وجود کو چاہتے ہیں اور اس طرح اس آدمی کی موت شرط کے معنی میں ہوگی اور "مَعَ" کا کلمہ مقارنت (باہم ملانے) کے لئے ہے اور ایک شے کا باہم ملانا دونوں (موت اور عتیق) کے وجود کو چاہتا ہے اور "فی" کا حرف ظرف چس میں کوئی دوسری چیز ہے) کے لئے ہے اور حرف "فی" جب ایسی چیز پر داخل ہو جو ظرف بننے کی صلاحیت نہ رکھتی ہو تو پھر اس کو شرط بنا دیا جاتا ہے جیسا کہ ایک آدمی اپنے غلام سے جب یہ کہے کہ "فلاں گھر میں تیرے داخلے کی صورت میں تو آزاد ہے" اور کبھی یہ تدبیر بلفظ مبین ہوتی ہے (لفظ مبین کا مطلب یہ ہے کہ بطور قسم کے اپنے اوپر ایک امر لازم کر لینا خواہ قسم کا لفظ ہو یا نہ ہو) مثلاً اپنے غلام سے یہ کہے کہ "اگر میں مر گیا تو تو آزاد ہے" یا کہے "جب میں مروں یا جس وقت میں مروں یا جب بھی میں مروں یا اگر مجھے کوئی حادثہ پیش آ جائے تو تو آزاد ہے" ان الفاظ کے ساتھ غلام کا مدبر ہونا اس لیے ہے کہ اس نے عتیق (آزادی) کو فقط موت کے ساتھ معلق کیا ہے۔ اور اسی طرح جب وہ ان الفاظ میں موت کی جگہ وفات یا ہلاکت کے الفاظ استعمال کرے تو بھی تدبیر واقع ہو جائے گی اگر ایک آدمی نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ "اگر فلاں آدمی مر گیا تو تو آزاد ہے تو غلام مدبر نہ ہوگا کیونکہ مولیٰ نے اپنے غلام کے عتیق کو اپنی موت کے ساتھ معلق نہیں کیا تو یہ تدبیر نہیں ہوگی بلکہ مطلق شرط کے ساتھ تعلیق ہوگی۔ جیسا کہ دیگر شروط مثلاً گھر میں داخل ہونے اور زید کے ساتھ کلام کرنے وغیرہ کے ساتھ تعلیق کی جاتی ہے۔

امام ابو یوسف نے فرمایا کہ مولیٰ نے غلام سے اگر یہ کہا کہ "اگر میں مر جاؤں یا قتل کر دیا جاؤں تو تو آزاد ہے" تو غلام مدبر نہیں ہے اور امام زفر نے کہا کہ وہ مدبر ہے۔ کیونکہ اس نے غلام کے عتیق کو موت کے ساتھ معلق کیا ہے اور موت لا محالہ آنے والی چیز ہے اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس نے دو معاملوں کے ساتھ عتیق کو معلق کیا ہے لہذا غلام مدبر نہ ہوگا جیسا کہ اگر یہ کہتا کہ "اگر میں مر گیا یا زید مر گیا تو تو آزاد ہے" تو غلام مدبر نہیں ہوتا۔ اور اگر مولیٰ نے غلام سے یوں کہا کہ "اگر میں مرا اور فلاں آدمی مرا تو تو آزاد ہے" یا کہا تو میری موت اور فلاں کی موت کے بعد آزاد ہے" یا کہا "فلاں کی موت کے بعد اور میری موت کے بعد تو آزاد ہے تو غلام مدبر نہ ہوگا۔ مگر اس وقت جب کہ فلاں آدمی مولیٰ سے پہلے مر جائے تو اس وقت غلام مدبر بن جائے گا لیکن فی الحال مدبر نہیں ہوگا کیونکہ اس امر کا احتمال (امکان) ہے کہ مولیٰ پہلے مر جائے اگر مولیٰ پہلے مر جائے تو پھر غلام آزاد نہ ہوگا اس لیے کہ مولیٰ نے عتیق کو دو شرطوں کے ساتھ معلق کیا تھا اپنی موت کے ساتھ اور فلاں کی موت کے ساتھ۔ لہذا صرف اس کی اپنی موت کے ساتھ غلام آزاد نہ ہوگا بلکہ غلام میراث بن جائے گا۔ اور فلاں کی موت کے بعد گو دوسری شرط پائی گئی مگر یہ دوسری شرط اس وقت پائی گئی جب کہ ملک (غلام کی ملک) وراثہ کی طرف منتقل ہو چکی تھی۔ اور دوسری طرف اس امر کا بھی احتمال ہے کہ فلاں مولیٰ سے پہلے مر جائے اس وقت غلام مدبر بن جائے گا اور مولیٰ کی موت پر

آزاد ہو جائے گا۔ تو گویا یہ صورت مُقید تدبیر کی مانند ہوئی۔ پھر دیکھا جائے گا کہ مولیٰ اگر پہلے مرا تو غلام میراث بن جائے گا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر فلاں آدمی پہلے مرا تو غلام ”مدبر“ بن جائے گا کیونکہ اب تدبیر مطلق تدبیر ہو گئی اور مولیٰ کی موت پر غلام آزاد ہو جائے گا۔ پھر کتاب الاصل میں اس مثال سے بھی دلیل دی گئی کہ اگر وہ یہ کہتا کہ ”تیرے فلاں آدمی کے ساتھ کلام کرنے کے بعد اور میری موت کے بعد آزاد ہے“ پھر وہ فلاں سے گفتگو کر لیتا تو ”مدبر“ ہو جاتا کیونکہ کلام کے بعد یہ تدبیر مطلق ہو گئی اسی طرح یہ (اختلافی) صورت ہے۔

اور کبھی مطلق تدبیر لفظ وصیت کے ساتھ ہوتی ہے اور وہ اس طرح کہ اپنے غلام کے لئے اس کے نفس کی وصیت کرے یا اس کی گردن کی یا اس کے عتق کی۔ یا ایسی وصیت کرے جس سے مولیٰ اپنی گردن یا بعض حصے کا مستحق قرار پائے مثلاً غلام سے یہ کہے کہ میں تجھے وصیت کرتا ہوں تیرے نفس کی یا تیری گردن کی یا تیرے عتق کی یا ایسے عضو کی جس سے تمام بدن مراد لیا جاتا ہو۔ ان الفاظ سے تدبیر کا ہونا اس جہ سے ہے کہ مَوِّ حِی (وصیت کرنے والا) بذریعہ وصیت اپنی ملک کو زائل کرتا ہے۔ پھر مَوِّ حِی (جس کے لئے وصیت کی گئی ہو) اگر ملک کو لے سکتا ہو تو وہ ملک اس کی طرف منتقل ہو جائے گی اور اگر ملک کو نہیں لے سکتا تو وہ ملک مَوِّ حِی (وصیت کرنے والے) سے تو زائل ہو جائے گی مگر کسی کی طرف منتقل نہ ہوگی۔ اور غلام اپنے نفس کا مالک نہیں ہوتا تو حاصل گفتگو یہ ہوا کہ غلام کو اس کے نفس کی وصیت کرنے سے مَوِّ حِی کی اس سے ملک تو زائل (دور) ہو گئی مگر کسی کی طرف منتقل نہ ہوئی اور یہی معنی ہیں ”اعتاق“ کے۔ چنانچہ اسی وجہ سے غلام کو اسی کا نفس بیچنا یا اس کو اس کا نفس ہبہ کرنا ”اعتاق“ ہوتا ہے۔ بعینہ زیر بحث صورت میں ہے۔ تو یہ صورت گویا ”انت حر بعد موتی“ (میری موت کے بعد تو آزاد ہے) کہنے کے معنوں میں ہے اور اسی طرح مولیٰ نے اگر غلام سے یہ کہا کہ ”میں تیرے لیے اپنے مال کی وصیت کرتا ہوں“ تو یہ بھی اعتاق ہے کیونکہ غلام کی گردن اس کے جملہ مال میں سے ہے تو گویا وہ غلام کے لئے تہائی گردن کی وصیت کرنے والا ہو گیا دوسرے یہ کہ تہائی مال سے ملک کا یہ ازالہ کسی کی طرف منتقل نہ ہوگا لہذا اعتاق ہوگا۔

مسئلہ: فقیہ بشر نے امام ابو یوسفؒ سے اس آدمی کے بارے میں جس نے اپنے غلام کے لیے اپنے مال میں سے ایک ہم (حصہ) کی وصیت کی یہ بیان کیا ہے کہ وہ اس کی موت کے بعد آزاد ہو جائے گا اور اگر اس نے اس (غلام) کے لئے اپنے مال میں سے ایک ”جزء“ کی وصیت کی تو آزاد نہ ہوگا۔ اور ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ”سھم“ کا لفظ عبارت ہے ۱/۴ حصہ سے۔ تو جب اس نے غلام کے لئے اپنے مال کے ۱/۴ حصہ کی وصیت کی تو اس کی گردن کا چھٹا حصہ وصیت میں داخل ہو گیا۔ باقی رہا ”جزء“ کا لفظ تو وہ گردن کی وصیت کو شامل نہیں۔ اس لفظ میں ورثاء کو اختیار ہوگا کہ وہ اس ”جزء“ کی تعیین کریں۔ واللہ عَزَّوَجَلَّ اعلم

مُقید تدبیر | مُقید تدبیر کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کے عتق کو اپنی موت کے ساتھ معلق کرے مگر کسی صفت کو ملا کر۔ یا اپنی موت اور کسی دوسری شرط کے ساتھ معلق کرے

مثلاً یوں کہے کہ ”اگر میں اپنے اس مرض سے مرایا اپنے اس سفر میں مرا تو تو آزاد ہے“ یا کہے ”اگر میں قتل کر دیا گیا تو تو آزاد ہے“ یا ”اگر میں غرق ہو گیا تو تو آزاد ہے“ یا ”اس مرض سے یا میرے اس سفر میں مجھے کوئی حادثہ پیش آ گیا تو تو آزاد ہے اور اس طرح کی کوئی اور صفت جس سے یہ احتمال ہو کہ شاید اس صفت (حالت) پر موت واقع ہو اور یہ بھی ہو سکتا کہ اس صفت پر موت واقع نہ ہو۔ اور اسی طرح مولیٰ جب اپنی موت کے ساتھ کوئی اور ایسی شرط بیان کرے جو پائی جاسکتی ہو اور نہ بھی پائی جاسکتی ہو تو وہ غلام مدبر مقید ہے جس کا حکم انشاء اللہ اس کی جگہ پر بیان ہوگا۔

فقہ حسن نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ روایت بیان کی ہے کہ انہوں نے ارشاد فرمایا کہ اگر آدمی نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ ”جب میں مردوں گا اور مجھے دفن کر دیا جائے گا یا مجھے غسل دے دیا جائے گا یا مجھے کفن پہنا دیا جائے گا تو تو آزاد ہے“ تو وہ مدبر نہیں ہوگا کیونکہ اس نے عتق کو موت اور ایک دوسری شے کے ساتھ معلق کیا لہذا مدبر مطلق نہ ہوا۔ پھر اگر مولیٰ مر گیا اور وہ غلام اس کی ملک میں ہے تو قاعدہ استحسان (ظاہر قیاس کو چھوڑ کر حکم لگانے) کا تقاضا یہ ہے وہ تہائی مال میں سے آزاد کیا جائے اور قیاس یہ چاہتا ہے کہ اسے آزاد نہ کیا جائے جیسا کہ اگر وہ یوں کہتا کہ ”جب میں مرجاؤں اور تو فلاں گھر میں داخل ہو تو تو آزاد ہے پھر مولیٰ مرجائے اور غلام اس گھر میں داخل ہو جائے تو آزاد نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہاں زیر بحث مسئلہ میں ہے۔ لیکن استحسان کا تقاضا ہے کہ اسے تہائی مال میں سے آزاد کر دیا جائے کیونکہ مولیٰ نے عتق کو موت اور متعلقات موت سے معلق کیا تھا تو یہ صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے اگر وہ عتق کو اپنے نصف کی موت سے معلق کرتا تو اس کا حکم مقید مدبر کا حکم ہوتا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں مولیٰ یہ کہے کہ ”جب میں مردوں اور تو فلاں گھر میں داخل ہو تو تو آزاد ہے“ لیکن وہاں گھر میں داخل ہونے کا موت سے کوئی تعلق نہیں۔ تو یہ موت کے ساتھ تعلیق نہ ہوگی اور جب تعلیق نہ ہوگی تو سرے سے تدبیر بھی نہ ہوئی بلکہ مطلق مبین (قسم) ہوگی جو موت کے ساتھ باطل ہو جائے گی جیسا کہ دیگر قسمیں (اپنے اوپر عائد کردہ شرطیں) باطل ہو جاتی ہیں۔

تدبیر مطلق اور مُعَلَّق | پھر تدبیر کبھی مطلق ہوتی ہے اور کبھی کسی شرط کے ساتھ معلق۔ مطلق کا بیان اوپر ہو چکا باقی رہی معلق تو اس کی صورت یوں ہے کہ آدمی غلام سے کہے ”اگر میں فلاں گھر میں داخل ہوا یا اگر میں نے فلاں آدمی سے کلام کیا یا جب زید آئے گا تو تو آزاد ہے“ یہ صورت تدبیر اس لیے ہے کہ تدبیر حریت کے حق کو ثابت کرنے کا نام ہے اور حقیقی حریت (آزادی) کو شرط کے ساتھ معلق کیا جاسکتا ہے اسی طرح تدبیر کو بھی شرط کے ساتھ معلق کیا جاسکتا ہے۔

امام محمد نے کتاب الاصل میں بیان فرمایا کہ مولیٰ نے غلام سے جب یہ کہا کہ ”اگر تو چاہے تو میری موت کے بعد آزاد ہے“ تو اگر اس نے اپنے قول ”ان شئت“ (اگر تو چاہے) سے ابھی چاہنے کی نیت کی اور غلام نے اسی وقت عتق کو چاہ لیا تو وہ مدبر ہو جائے گا کیونکہ اس نے تدبیر کو ایک شرط یعنی مشیت کے ساتھ معلق کیا تھا اور وہ شرط پائی گئی لہذا وہ مدبر ہو جائے گا جیسا کہ اگر وہ ان دخلت الدار فانت مدبر“ (اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے) کہتا تو مدبر ہو جاتا۔ اور اگر ”ان شئت“ (اگر تو چاہے) کہنے سے مولیٰ کی نیت بعد از موت غلام کا چاہنا

ہو تو مولیٰ کی موت سے پہلے غلام کی مشیت (چاہنا) معتبر نہیں کیونکہ مولیٰ نے عتق کو ایسی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے جو موت کے بعد پائی جائے گی۔ تو موت سے قبل اگر وہ شرط پائی گئی تو اسکا اعتبار نہ ہوگا۔ پھر اگر مولیٰ مر جائے اور غلام اس کی موت کے وقت عتق کو چاہے تو وہ اس کے تہائی مال سے آزاد ہوگا۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے۔ حاکم نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے کہ اس (زیر بحث) صورت سے مراد یہ ہے کہ اسے وصی یا وارث آزاد کرے کیونکہ عتق یہاں صرف موت سے معلق نہیں بلکہ موت اور موت کے بعد ایک دوسرے امر سے معلق ہے تو یہ بمنزلہ اعتاق کی وصیت کے ہے تو ضروری ہے کہ غلام اس وقت تک آزاد نہ ہو جب تک کہ وارث آزاد نہ کرے۔ اور جصاص نے بھی اسی طرح بیان کیا ہے کہ غلام اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ ورثاء اسے آزاد نہ کریں۔

مسائل ابن سماعہ، عیسیٰ بن ابان اور ابو سلیمان نے امام محمد سے بیان کیا ہے کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس نے کسی آدمی سے یہ کہا کہ ”جب میں مر جاؤں تو اگر تو چاہے تو میرے اس غلام کو آزاد کر دینا“ یا یوں کہا کہ ”جب میں مر جاؤں تو میرے اس غلام کا معاملہ تیرے ہاتھ میں ہے“ پھر وہ شخص مر گیا اور اس نے مجلس میں یا مجلس کے بعد غلام کے عتق کو چاہا تو اسے اختیار ہے کہ غلام کو آزاد کر دے کیونکہ یہ اعتاق (آزاد کرنے) کی وصیت ہے اور وصیتوں میں یہ لازمی نہیں کہ اسے اسی مجلس میں ہی قبول کیا جائے۔ اور اسی طرح اگر اس شخص نے اس آدمی سے یہ کہا ”اگر تو چاہے تو میری موت کے بعد میرا یہ غلام آزاد ہے“ پھر اس آدمی نے اس کی موت کے بعد اسی مجلس یا اس مجلس کے بعد چاہ لیا تو وصیت واجب ہو گئی کیونکہ وصیت کا قبول کرنا اسی مجلس میں لازمی نہیں۔ اور اس صورت میں غلام اس وقت تک آزاد نہیں ہوگا جب تک کہ ورثاء یا وصی یا قاضی اسے آزاد نہ کرے اور یہ قول حاکم اور جصاص کے قول کی تائید کرتا ہے کیونکہ ان دونوں مسئلوں میں کوئی فرق نہیں سوائے اس کہ وہاں مولیٰ نے عتق کو غلام کی مشیت کے ساتھ معلق کیا تھا اور یہاں ایک دوسرے آدمی کی مشیت کے ساتھ معلق کیا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اپنے غلام سے یہ کہا کہ ”میری موت کے بعد اگر تو چاہے تو آزاد ہے“ پھر مولیٰ مر گیا اور غلام اس مجلس سے اٹھ کھڑا ہوا جس میں اسے مولیٰ کی موت کا علم ہوا تھا یا کسی دوسرے کام میں لگ گیا تو اس کا ایسا کرنا اس کی طرف سوئی گئی مشیت کو باطل نہیں کرتا۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ یہ اعتاق کی وصیت ہے نہ کہ تملیک۔ اور وصیت کا قبول کرنا مجلس پر موقوف نہیں۔

وقت کی طرف منسوب تدبیر کسی وقت کی طرف منسوب تدبیر کی مثال یہ ہے کہ آدمی اپنے غلام کو وہ وقت آئے گا غلام مدبر بن جائے گا کیونکہ تدبیر حق حریت کو ثابت کرنے کا نام ہے اور وہ اضافت کو برداشت کر سکتی ہے جیسا کہ حقیقی حریت کا اثبات اضافت کو برداشت کر سکتا ہے چنانچہ تدبیر جس طرح شرط کے ساتھ تعلیق کو برداشت کر سکتی ہے اسی طرح اضافت کو بھی برداشت کر سکتی ہے۔ فقہ بشار نے امام ابو یوسف سے اس شخص کے بارے میں یہ بیان کیا ہے کہ جس نے اپنے غلام سے کہا ”تو میری موت کے ایک ماہ بعد آزاد ہے“ تو وہ غلام مدبر نہیں ہے اور نہ ہی آزاد ہوگا بجز اس صورت کے

کہ مولیٰ خود اسے آزاد کر دے۔ اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے یہ روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا۔ قیاس یہ چاہتا ہے کہ یہ جملہ ویسے ہی باطل ہو کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ایک ماہ سے قبل اگر وہ کوئی جرم کرے تو اسے اس جرم کے بدلے میں عتق دے (حوالے) کیا جاتا ہے اور اگر وہ مقروض ہو جائے تو اسے بیع دیا جاتا ہے۔ اور قیاس میں باطل ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ اس نے عتق کو اپنی موت کے بعد ایک مہینہ گزرنے کے ساتھ معلق کیا ہے تو پھر وہ جو نبی مرا، غلام کے اندر موجود ملک و ثناء کی طرف منتقل ہو گئی تو ایک ماہ بعد عتق کے ثابت ہونے کا احتمال نہ ہو گا لہذا یہ تدبیر باطل ہوگی مگر قاعدہ استحسان کے اعتبار سے فقہاء نے اسے اعتاق کی وصیت بنایا ہے کیونکہ عقلمند آدمی کے تصرف (فعل) کو حتی الامکان صحیح ہی سمجھنا چاہیے اور زیر بحث صورت کو موت کے بعد ایک مہینہ گزرنے پر اعتاق کی وصیت پر محمول کیا جاسکتا ہے لہذا اسے اسی چیز پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر غلام سے یہ کہا کہ تو میری موت سے ایک مہینہ قبل آزاد ہے تو وہ مدبر نہ ہوگا کیونکہ اصل میں اس نے عتق کو موت کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ تکلم کے وقت سے اپنی موت سے قبل ایک مہینے کی طرف منسوب کیا ہے اور اس مخصوص وقت کے پائے جانے اور نہ پائے جانے دونوں چیزوں کا احتمال ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ کلام کے وقت سے ایک مہینہ پورا ہونے سے پہلے ہی مولیٰ مر جائے لہذا وہ فی الحال مدبر نہ ہوگا اور جب مولیٰ کی موت سے قبل ایک مہینہ گزر جائے اور وہ غلام اس کی ملک میں ہو تو کرخی نے اپنی کتاب مختصر میں ذکر کیا کہ وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام زعفرانؒ کے نزدیک مدبر ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مدبر نہیں ہے اور فقیہ قدوری نے امام ابو حنیفہؒ کے قول کی علت بیان کی کہ جب مہینہ گزر گیا تو یہ صورت گویا یوں ہو گئی کہ اس نے کہا تھا ”میری موت سے قبل ایک مہینہ گزرنے پر تو آزاد ہے“ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ وہ مدبر نہیں ہوگا اور اس کی بیع (بیعہ) جائز ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں اور یہی صحیح ہے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق صحیح ہونا اس طرح ہے کہ مدبر نام ہے اس غلام کا جس کے عتق کو فقط مولیٰ کی موت کے ساتھ معلق کیا گیا ہو اور یہاں مولیٰ نے عتق کو موت کی طرف منسوب نہیں کیا بلکہ اسے آغاز مہینے کی طرف منسوب کیا ہے اور اسی طرح عتق کا حکم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آغاز مہینہ سے ظہور کے طریقے پر ثابت ہوتا ہے (یعنی عتق واقع تو ہو جاتا ہے مگر اس کا ظہور مہینے کے بعد ہوتا ہے) یا آغاز مہینہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اور بذریعہ تدبیر ثابت ہونے والا عتق موت کی حالت پر موقوف ہے اور یہ عتق موت کی طرف منسوب نہیں۔ اس سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ فقیہ قدوری نے جو امام ابو حنیفہؒ کے قول کی علت بیان کی تھی وہ صحیح نہیں ہے۔

باقی رہا صاحبین کے قول کے مطابق صحیح ہونا تو اس سلسلے میں گذارش یہ ہے کہ کتاب النوادر میں تو مذکور ہے کہ غلام مدبر مطلق ہو جائے گا اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مہینہ گزر گیا تو معلوم ہو گیا کہ اس کا عتق فقط مولیٰ کی موت سے معلق ہے تو اس کی صورت یہ ہو گئی کہ گویا اس نے مہینہ گزرنے کے وقت کہا ”تو میری موت کے بعد آزاد ہے“ تو یہ مدبر مطلق ہو گیا۔ مگر ظاہر الروایت میں صاحبین کے نزدیک غلام مدبر نہیں ہوگا کیونکہ مولیٰ نے غلام کے عتق کو موت کے ساتھ معلق نہیں کیا بلکہ مہینے

کے ساتھ معلق کیا ہے۔

مسائل اگر مولیٰ نے غلام سے یہ کہا کہ ”جس روز میں مروں تو آزاد ہے“ یا ”تو آزاد ہے جس دن میں مروں“ تو اگر اس نے ”میسوم“ کے لفظ سے فقط دن کی نیت کی نہ کہ رات کی تو وہ مدبر نہیں ہوگا اس لیے کہ اس نے اس لفظ کے حقیقی معنوں کی نیت کی کیونکہ لغت میں ”میسوم“ دن کی سفیدی کو کہتے ہیں اور ادھر ہو سکتا ہے کہ اس کی موت دن کی بجائے رات کو واقع ہو تو یہ مدبر مطلق نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اس لفظ سے مطلق وقت کی نیت کی تو وہ مدبر ہے کیونکہ یوم کا لفظ بول کر مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے چنانچہ ارشاد ربانی ہے۔

وَمَنْ يُّؤَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبرًا الْوَ (الانفال: ۱۶)

ترجمہ: اور جو کوئی ان سے اپنی پشت اس دن پھیرے گا..... تو وہ اللہ کے غضب کا مستحق ہوگا۔
تو جو شخص رات کے وقت اپنی پیٹھ پھیرے اسے بھی یہ وعید شامل ہے۔

○ فقہ حسن نے امام ابو حنیفہ سے اس شخص کے بارے میں یہ روایت کیا ہے کہ اس نے غلام سے کہا ”اگر میں ایک سال تک یا دس سال تک مر گیا تو تو آزاد ہے“ تو وہ مدبر نہیں ہوگا کیونکہ اس نے غلام کے عتق کو اپنی موت کے ساتھ معلق کیا اور وہ موت موصوفہ ہے ایک ایسی صفت کے ساتھ جو پائی جاسکتی ہے اور نہیں بھی پائی جاسکتی۔

○ اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ ”اگر میں سو سال تک مر جاؤں تو تو آزاد ہے“ یا اتنی لمبی مدت بیان کرے جس تک عموماً انسان زندہ نہیں رہتا تو غلام مدبر ہے کیونکہ اس کی موت اتنی مدت تک لامحالہ واقع ہو جائے گی۔

○ فقہ ہشام نے امام محمد سے روایت کی کہ انہوں نے اس شخص کے بارے میں فرمایا جس نے اپنے غلام سے کہا ”تو مدبر ہے میری موت کے بعد“ تو وہ اسی وقت مدبر ہو جائے گا کیونکہ اس نے تدبیر کو منسوب کیا بعد از موت کے وقت کی طرف۔ اور موت کے بعد تدبیر کا کوئی تصور نہیں۔ لہذا اس کا ”مدبر مولیٰ“ کہنا لغو ہوگا اور ”انت مدبر“ (تو مدبر ہے) کہنا باقی رہے گا۔ یا اس کے قول ”انت مدبر“ کو ”انت حر“ کے معنوں میں لیا جائے گا تو پھر یہ یوں ہو جائے گا کہ گویا اس نے کہا ”تو آزاد ہے میری موت کے بعد۔“

عوض کے بدلے تدبیر اگر مولیٰ نے غلام سے کہا ”تو میری موت کے بعد ہزار درہم کے عوض آزاد ہو“ تو غلام کا اس شرط کو قبول کرنا (یا نہ کرنا) موت کے بعد ہوگا جامع الصغیر میں اسی طرح مذکور ہے اور یہی ظاہر الروایۃ کا جواب ہے۔ اور اس کے مقابلے میں امام ابو یوسف سے یہ مروی ہے کہ اس صورت میں مولیٰ کی زندگی ہی میں غلام کو اس شرط کو قبول یا نہ کرنا ہوگا۔ نہ کہ اس کی موت کے بعد جب اس نے اس عوض یا شرط کو قبول کر لیا تو تدبیر صحیح ہو گئی اور وہ مدبر ہو گیا اور اب اس پر یہ ہزار درہم دینا لازم نہ ہوگا اور جب مولیٰ مرے گا تو وہ غلام آزاد ہو جائے گا اور اس پر کوئی شے لازم نہ ہوگی امام ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں ایک عوض

نے پہلے فی الحال عتق کو واجب کرنا ہے مگر موت کے بعد تک عتق متاخر رہتا ہے تو غلام کے قبول کا اعتبار اسی مجلس میں ہوگا۔ جیسا کہ مولیٰ غلام سے اگر یہ کہتا کہ ”اگر تو چاہے تو فلاں مہینے کے شروع میں آزاد ہے“ تو اس مہینے کے آغاز میں ثبوت حریت کے لیے اسی مجلس میں مشیت کا اعتبار ہے۔ اسی طرح یہاں ہے پھر جب اس (غلام) نے اس شرط کو قبول کر لیا تو تدبیر صحیح ہو گئی اور اس پر کوئی شے لازم نہ ہوگی کیونکہ قبول کے وقت اس پر کوئی شے لازم نہیں ہوئی لہذا عتق کے وقت بھی کوئی چیز لازم نہ ہوگی اور ظاہر الروایت والی روایت کہ بعد از موت قبول یا رد کا اعتبار ہوگا کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے ایجاب (بعوض عتق واجب کرنے) کو موت کے بعد کی طرف منسوب کیا ہے لہذا قبول بھی موت کے بعد ہوگا کیونکہ ”قبول“ ہمیشہ ”ایجاب“ کے بعد ہی ہوا کرتا ہے دوسرے یہ کہ موت کے بعد آزاد کرنا ایک وصیت ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کا اعتبار تہائی مال سے کیا جاتا ہے اور وصیتوں کا قبول کرنا موت کے بعد ہوا کرتا ہے اور جب قبول موت کے بعد ہوا تو مولیٰ کی زندگی میں غلام کے قبول کا اعتبار نہ ہوگا بلکہ بعد از موت قبول کا اعتبار ہوگا۔ پھر جب غلام نے مولیٰ کی موت کے بعد اس شرط کو قبول کر لیا تو کیا وہ نفس قبول سے ہی آزاد ہوگا یا وارث یا وصی یا قاضی کے آزاد کرنے سے آزاد ہوگا؟ اس سوال کا جواب جامع صغیر میں مذکور نہیں۔

مسائل | اگر مولیٰ نے غلام سے کہا ”تو ہزار کے بدلے مدبر ہے“ اور اس نے قبول کر لیا تو وہ مدبر ہوگا اور مال اس سے ساقط ہوگا۔ کرخ نے اسی طرح ذکر کیا ہے کیونکہ اس نے ”مدبر“ کو مال کے قبول کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کیا تو جب اس نے شرط کو قبول کر لیا تو وہ مدبر ہو گیا اور مدبر بھی مولیٰ کی ملک (مال) کے عوض۔ لہذا یہ بات جائز نہیں کہ اس پر اپنے مولیٰ ہی کے لئے دین (قرض) لازم ہو۔ بایں وجہ وہ مال ساقط ہو جائے گا۔

○ فقیہ بشر نے اپنے نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے بارے میں روایت بیان کی ہے کہ جس نے اپنے غلام سے کہا ”تو ہزار کے عوض مدبر ہے“ تو امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے کہ غلام کو اس وقت قبول کا کوئی حق نہیں اور مولیٰ اسے بیع سکتا ہے چاہے اس نے اس شرط کو قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ پھر اگر مولیٰ مرجائے اور وہ غلام اس کی ملک میں ہو اور وہ کہے کہ میں نے عوض کو قبول کر لیا ہے تو وہ ہزار کی ادائیگی کرے اور آزاد ہو جائے اور یہی روایت ہے عمرو کی امام محمد سے۔ اور امام ابو یوسفؒ کا اپنا قول یہ ہے کہ اگر غلام نے اس شرط کو قبول نہ کیا حتیٰ کہ مولیٰ مر گیا تو اب اسے قبول کرنے کا اختیار نہیں اور ان کا قول ”ہزار کی ادائیگی کرے اور آزاد ہو جائے“ بظاہر وصی یا وارث کے اعتناق کے بغیر عتق کے ثبوت کو چاہتا ہے۔ اور قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں بیان کیا ہے کہ مولیٰ جب کہے ”جس وقت میں مرجاؤں تو تو ہزار درہم کے عوض آزاد ہے“ تو یہ صورت موت کے بعد قبول کی محتاج ہے پھر جب غلام نے مولیٰ کی موت کے بعد اس شرط کو قبول کر لیا تو فقط قبول کرنے سے آزاد نہیں ہوگا یہاں تک کہ ورثاء یا وصی اسے آزاد کرے کیونکہ عتق کا واقع ہونا موت سے مؤخر ہو گیا ہے اور ہر وہ عتق جس کا واقع موت سے مؤخر ہو جائے، وارث یا وصی کی طرف سے واقع کیے بغیر واقع نہیں ہوتا۔ کیونکہ

وہ اعتاق کی وصیت ہو جاتا ہے لہذا اس وقت تک ثابت نہیں ہوگا جب تک کہ وراثہ یا وصی کی طرف سے اعتاق نہ پایا جائے جیسا کہ مولیٰ اگر غلام سے کہے کہ ”تو میرے موت کے ایک دن بعد یا ایک ماہ بعد آزاد ہے“ تو وہ اس وقت تک آزاد نہیں ہوتا جب تک کہ ایک دن یا ایک ماہ گزرنے کے بعد وراثہ یا وصی آزاد نہ کرے۔ اسی طرح یہاں ہے۔ پھر یہ کہ اعتاق کی وصیت میں، جبکہ غلام وارث کی ملک میں منتقل ہو چکا ہے، بطور تعلیق اور فوری طور پر بھی اسے آزاد کیا جاسکتا ہے حتیٰ کہ وراثہ یا وصی نے اگر اسے کہا ”اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو تو آزاد ہے“ اور وہ داخل ہو گیا تو فوراً آزاد ہو جائے گا اور وصی تبخیر (نئے سرے سے فوری طور پر آزاد کرنے) کا مالک ہے نہ کہ تعلیق کا۔ حتیٰ کہ اگر اس کے عتق کو داخلہ کے ساتھ معلق کیا اور وہ گھر میں داخل ہو گیا تو آزاد نہ ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ وراثہ یا وصی میت کی طرف سے بطور خلیفہ قائم مقام کے تصرف کرتا ہے گویا کہ وارث اور وصی اس (میت) کے حکم کے مطابق تصرف کر رہے ہیں اور ان کا تصرف میت کی حد حکم سے بڑھ نہیں سکتا۔ جیسا کہ وکیل نہیں بڑھ سکتا۔ اور اعتاق کا وکیل تعلیق کا اختیار نہیں رکھتا۔

○ اگر وصی وارث نے غلام کو اس کفارے میں آزاد کیا جو اس پر لازم تھا تو وہ کفارہ اس سے ساقط نہیں ہوگا کیونکہ وہ میت کی طرف سے واقع ہوا ہے اور ولایت میت کی طرف سے ہوتی ہے نہ کہ وراثہ کی طرف سے کیونکہ معنوی طور پر اعتاق اسی میت کی طرف سے ہوتا ہے۔

○ اگر مولیٰ نے غلام سے کہا ”تو میری موت کے بعد ہزار درہم کے بدلے آزاد ہے“ تو بلا اختلاف مولیٰ کی زندگی میں قبول کا اعتبار ہے کیونکہ اس نے دو حالات میں بعد از موت ثبوت عتق کے لئے قبول کو شرط قرار دیا ہے۔ پھر جب غلام نے اس شرط کو قبول کر لیا تو مدبر ہو گیا اور اس پر کوئی مال واجب نہ ہوگا اور جب مولیٰ مرے گا تو وہ بلا کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا۔ اور یہ دلیل ہے امام ابو یوسفؒ کی تمام گذشتہ مسائل میں (واللہ عز وجل الموفق)۔

○ اگر مولیٰ نے کہا ”ہر وہ غلام جس کا میں مالک ہوں یا ہوں گا وہ میری موت کے بعد آزاد ہے تو جو غلام اس کی ملک میں ہے وہ مدبر ہو گیا اور جس غلام کا اس کلام کے بعد مالک بنے گا وہ بغیر تدبیر کے تہائی مال سے آزاد ہوگا۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے اور امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ اس کلام میں وہ غلام داخل نہیں ہوگا جس کا بعد میں مالک بنے گا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس ایجاب سے مراد وہ غلام ہے جو فی الحال اس کی ملک میں ہے۔ مستقبل میں بننے والا غلام اس سے مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ حال اور استقبال دو مختلف مفہوم ہیں اور ایک ہی لفظ دو مختلف معنوں پر مشتمل نہیں ہو سکتا لہذا بعد میں ملک کے اندر آنے والا غلام اس اعتاق میں داخل نہیں ہوگا۔ اسی طرح تدبیر کے معاملہ میں ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ تدبیر میں اور وصیت کے معنوں میں ہے۔ مبین کا معنی تو ظاہر ہے کیونکہ یہ شرط کے ساتھ عتق کی تعلیق ہے۔ پھر مبین ملک میں موجود یا ملک کی طرف منسوب یا سبب ملک کی طرف منسوب میں صحیح ہوتی ہے۔ اور وصیت کا تعلق اس مال کے ساتھ ہوتا ہے جو بالفعل موصی (وصیت کرنے والے) کی ملک میں ہوتا ہے اور اس مال کے ساتھ بھی ہوتا ہے جو بعد میں اس کی ملک کے اندر آئے گا چنانچہ جس شخص نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو اس تہائی میں فی الحال

مملوک بھی داخل ہوگا اور وہ مملوک بھی جو اس کی موت کے وقت تک اس کی ملک میں آئے گا۔
باقی رہا امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ ایک ہی لفظ دو مختلف معنوں پر مشتمل نہیں ہوتا تو اس کا جواب
یہ ہے کہ بعض اوقات دو معنوں پر مشتمل ہوتا بھی ہے جیسے کتابۃ کا لفظ اور مال کے عوض اعتاق یہ
دونوں لفظ مبین اور معاوضہ کے دو معنوں پر مشتمل ہیں۔ اسی طرح یہ لفظ ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

دوسری فصل

رکن تدبیر کی شرائط کا بیان

رکن تدبیر کی شرائط کئی قسم کی ہیں جن میں سے بعض تدبیر کی دونوں قسموں یعنی مطلق اور مقید دونوں
کو شامل ہیں اور بعض صرف تدبیر کی قسم مطلق کے ساتھ خاص ہیں تو وہ شرائط جو تدبیر کی دونوں
قسموں کو شامل ہیں تو وہ وہی ہیں جن کو ہم نے کتاب العتاق میں ذکر کیا ہے۔ چنانچہ تدبیر رکن تدبیر
کے نفاذ ہونے کے بعد ہی صحیح ہوگی جو استثناء سے خالی ہو جس کا صدور اس کے اہل سے ہو اور جو اپنے
محل کی طرف منسوب ہو۔ اور تدبیر صحیح نہیں ہوتی مگر ملک کے اندر چاہے وہ تدبیر فوری ہو، یا کسی شرط
کے ساتھ معلق ہو یا کسی وقت کی طرف منسوب ہو یا ملک کی طرف منسوب ہو یا سبب ملک کی طرف
منسوب ہو مثلاً کسی غلام سے اگر یہ کہے کہ ”اگر میں تیرا مالک بنا تو تو مدبر ہے“ یا ”اگر میں نے تجھے خریدا تو تو
مدبر ہے“ تو یہ تدبیر صحیح نہیں ہوگی کیونکہ اس نے حقیقی حریت کا التزام بعد از موت کیا ہے اور حق حریت
کا اثبات فی الحال کر رہا ہے اور حق حریت اس وقت ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ فی الحال اس
کی ملک میں نہ ہو اس لیے کہ جب وہ فی الحال اس کی ملک میں ہوگا تو ظاہر یہی ہے کہ شرط کے پائے جانے
کے وقت بھی ملک میں ہوگا اور جب فی الحال ہی اس کی ملک میں نہیں تو بظاہر یہی لگتا ہے کہ شرط کے پائے
جانے کے وقت بھی ملک میں نہیں ہوگا لہذا شرط اور وقت کے پائے جانے کے وقت حق حریت ثابت
نہ ہوگا اور تدبیر کی اصل غرض و غایت بھی حاصل نہیں ہوگی جیسا کہ آگے چل کر ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔
اور ان عام شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ تعلیق مولیٰ کی موت کے ساتھ ہو چنانچہ کسی دوسرے آدمی کی
موت کے ساتھ غلام کے عتق کو معلق کیا مثلاً کہا ”اگر فلاں آدمی مر گیا تو تو آزاد ہے“ تو وہ مدبر نہیں ہوگا۔
باقی رہی وہ شرط جو صرف تدبیر کی ایک قسم مطلق کے ساتھ خاص ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک
تو یہ کہ عتق کی تعلیق مولیٰ کی مطلق (غیر مقید) موت کے ساتھ ہو اور اگر تعلیق مطلق موت کی بجائے ایسی
موت کے ساتھ ہوئی ہو کسی صفت کے ساتھ موصوف ہو تو وہ تدبیر مطلق نہ ہوگی بلکہ مقید ہوگی۔ دوسری
یہ کہ ایکلے مولیٰ کی موت کے ساتھ تعلیق ہو اور اگر اس نے عتق کو اپنی موت اور کسی دوسری شرط کے ساتھ
معلق کیا تو یہ بھی تدبیر مطلق نہ ہوگی اور ان دونوں شرطوں کے متعلق مسائل ہم نے پیچھے ذکر کر
دئیے ہیں۔

تدبیر کی صفت کا بیان

تدبیر امام ابو حنیفہؒ علیہ الرحمۃ کے نزدیک متجزی ہے یعنی اس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک متجزی نہیں۔ کیونکہ تدبیر حال کے اعتبار سے حق حریت کا اثبات ہے۔ لہذا اسے حقیقی حریت کے اثبات پر اعتبار کیا جائے گا اور حقیقی حریت کا اثبات، صاحب کے نزدیک متجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک متجزی نہیں۔ اسی طرح تدبیر انجام کے اعتبار سے حق حریت کو ثابت کرنا ہے اور انجام حقیقی حریت کا اثبات ہے تو یہ تدبیر بھی اعتناق ہوئی جس میں ائمہ کے درمیان اختلاف بھی لازمی ہوگا۔ چنانچہ اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ:

مشترک غلام کو مدبّر بنانا ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک تھا جسے ایک شریک نے مدبّر بنا دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف اسی کا حصہ مدبّر ہوگا اور اس کے شریک کا حصہ بدستور اس کی ملک میں رہے گا۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک تدبیر متجزی ہے لہذا وہ اتن (مدبّر) کے حصے میں منحصر رہے گی۔ پھر مدبّر اگر مالدار ہو تو دوسرے شریک کے لیے چھ قسم کے اختیارات ہیں۔ چاہے تو وہ بھی اپنے حصے کو آزاد کر دے، چاہے تو مدبّر بنا دے، چاہے تو مکاتب بنا دے، چاہے تو مدبّر ساتھی سے تاوان وصول کرے، چاہے تو غلام سے سعایت کر لے (یعنی جو مال کما کر دنیا اس کے ذمہ ٹھہرا ہے وہ لے لے) اور چاہے تو اسے اپنے حال پر چھوڑ دے۔ اعتناق تدبیر، کتابت اور سعایت کرانے کا اختیار تو اسے اس لیے حاصل ہے کہ اس کا حصہ اس کی ملک میں باقی ہے مگر اب اسے اعتناق کی طرف نکالنا ہوگا۔ اور مدبّر شریک سے اسے تاوان لینے کا اختیار اس لیے حاصل ہے کہ اس (مدبّر) نے اپنے حصے کو مدبّر بنا کر بیع، ہبہ اور رہن وغیرہ کے ذریعے غلام کو مطلق ملک بننے کی محل سے خارج کر دیا ہے یعنی اس کا ساتھی اب غلام کو بیع کر سکتا ہے نہ ہبہ کر سکتا ہے اور نہ رہن رکھ سکتا ہے۔ تو گویا اس نے اپنے ساتھی کے ان تصرفات کے حق کو ضائع کیا ہے لہذا اسے (شریک کو) تاوان لینے کا حق ہے۔ باقی۔ باغلام کو اپنے حال پر چھوڑ دینے کا اختیار تو وہ اس لیے کہ اس کے ایک جزو میں ابھی حریت ثابت ہی نہیں ہوئی لہذا اس حصے کو غلامی پر باقی رکھنا اس کے لئے مفید بھی ہے کیونکہ وہ غلام سے محنت مزدوری کرانے کا اور خدمت لینے کا فائدہ اٹھا سکتا ہے اور جب تک مدبّر زندہ ہے اسے (شریک ساکت کو) غلام کو حریت کی طرف نکالنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

پھر اگر اس (شریک ساکت) نے اعتناق (آزاد کرنے) کو اختیار کر لیا تو مدبّر کہ یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ آزاد کنندہ ساتھی سے اپنے حصے کی قیمت غلام مدبّر کے حساب سے وصول کرے کیونکہ اس نے اس کے مدبّر شدہ حصے کو ضائع کر دیا ہے لہذا وہ اس سے مدبّر شدہ حصے کا تاوان وصول کر لے گا۔ اور غلام کی ولایت (ترکہ) دونوں ساتھیوں میں مشترک ہوگی۔ اس لیے کہ اعتناق دونوں کی طرف سے واقع ہوا ہے۔ کیونکہ مدبّر کا حصہ آزاد کنندہ کی طرف منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا کہ تدبیر اس چیز سے مائع ہے۔ اور

آزاد کنندہ کو اختیار ہوگا کہ جو اس نے تاوان دیا ہے وہ غلام سے لے لے کیونکہ اعتاق کی منفعت اسی (غلام) کو حاصل ہوئی ہے اور مدبر کنندہ کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے، خواہ مکاتب بنادے اور خواہ غلام سے کمائی کر کر قیمت وصول کر لے۔ البتہ اسے یہ حق حاصل نہیں کہ اسے اپنے حال پر چھوڑ دے کیونکہ اس کا ایک حصہ آزاد ہو چکا ہے جسے مکمل آزادی کی طرف نکالنا واجب ہے۔ یہ بات اس وقت ہے جب آزاد کنندہ مالدار ہو اور اگر وہ تنگ دست ہو تو پھر مدبر کنندہ کے لئے تین اختیارات ہیں۔ خواہ اپنے حصے کو آزاد کر دے، خواہ غلام سے سعایت کر لے اور خواہ اسے مکاتب بنائے اور اگر شریک ساکت نے تدبیر کو اختیار کر لیا اور اس نے بھی اپنے حصے کو مدبر بنادیا تو غلام دونوں کے درمیان مدبر ہو گیا اور اس کا شریک ساکت بھی تصرف (مدبر بنانے) میں اس کے مساوی ہو گیا۔ پھر اگر ان دونوں شریکوں میں سے ایک مر گیا تو متوفی کا حصہ بذریعہ تدبیر آزاد ہوگا اور وہ متوفی کے تھائی مال میں سے ہوگا کیونکہ تدبیر وصیت کے ذمے میں آتی ہے اور اب غلام چاہے تو باقی نصف قیمت کے واسطے سعایت کر کے مکمل آزاد ہو سکتا ہے کیونکہ وہ معتق البعض (جس کا کچھ حصہ آزاد ہو) بن چکا ہے۔ اور اگر زندہ ساتھی چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے یا مکاتب بنادے مگر اسے اپنے حال پر باقی نہیں چھوڑ سکتا کیونکہ اب وہ معتق البعض ہو چکا ہے اور اگر دوسرا زندہ ساتھی بھی غلام سے سعایت کی رقم لینے سے پہلے پہلے مر گیا تو اس کا حصہ بھی اس کی تھائی مال میں سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ تدبیر وصیت ہوتی ہے اور وصیت کا اعتبار تھائی مال سے کیا جاتا ہے۔ اور سعایت باطل ہو جائے گی کیونکہ اب معتق مولیٰ کی موت سے حاصل ہو گیا اور مدبر جب اپنے مولیٰ کی موت کے باعث آزاد ہو جائے اور اس کی قیمت تھائی میں سے برآمد ہوتی ہو تو اس پر سعایت واجب نہیں ہوتی۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ سعایت کا باطل ہونا امام ابو حنیفہ کے قیاس کے مطابق ہے باقی رہا صاحبین کا قیاس تو اس کے مطابق سعایت باطل نہیں ہوتی کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے لہذا پہلے شریک کی موت سے غلام پورے کا پورا آزاد ہو گیا اور دوسرے کے لیے سعایت اس پر لازم ہو گئی درآنحالیکہ وہ آزاد ہے اور یہ سعایت کا اس پر واجب ہونا بمنزلہ آزاد آدمی پر قرضہ کے ہے اور قرضہ موت سے ساقط نہیں ہوتا۔ اور امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق سعایت کا باطل ہونا اس طرح ہے کہ دوسرے ساتھی کا حصہ اس وقت تک آزاد نہیں ہو سکتا جب تک کہ غلام سعایت کی رقم ادا نہ کرے دریں صورت کہ دوسرے ساتھی نے سعایت کو اختیار کیا ہو۔ کیونکہ اعتاق امام صاحب کے نزدیک قابل تقسیم ہے تو جب دوسرا شریک بھی مر گیا اور یہ غلام مدبر ہے جس کا مولیٰ مر گیا ہے اور اس کی قیمت تھائی مال سے برآمد ہو سکتی ہے تو یہ بغیر سعایت کے آزاد ہو جائے گا۔

اگر شریک ساکت کتابت کو اختیار کر لے اور اپنے حصے کو مکاتب بنادے تو یہ کتابت صحیح ہوگی کیونکہ اس کا حصہ بدستور اس کی ملک میں ہے۔ تو اگر غلام نے کتابت کی رقم ادا کر دی تو آزاد ہو گیا اور اگر غلام کی طرف سے ادائیگی سے پہلے ہی مولیٰ مر گیا اور غلام تھائی مال سے نکل سکتا ہے تو آزاد ہو جائے گا اور اس سے کتابت کی رقم ساقط ہو جائے گی اور اگر تھائی مال سے نہ نکل سکتا ہو بایں صورت کہ مولیٰ

(شریک ساکت) کا اس غلام کے علاوہ اور کوئی مال ہی نہ ہو تو اس میں ہمارے تینوں امہ کے درمیان اختلاف ہے۔ جسے ہم انشاء اللہ بعد میں بیان کریں گے۔

اگر شریک ساکت نے مدبر کنندہ سے تاوان لینے کو اختیار کر لیا اور مدبر کنندہ نے تاوان دے دیا تو کل غلام مدبر کنندہ کے لئے ہوگا کیونکہ تاوان کے باعث اس کے شریک کا حصہ اس کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور غلام کی ساری ولاء مدبر کنندہ کے لئے ہوگی اس لیے کہ اس کا تمام عتق اسی کی ملک سے ہوا ہے اور مدبر کنندہ کو یہ حق ہوگا کہ اس نے جو تاوان ادا کیا ہے، اس کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے اور اس سے سعایت کرائے کیونکہ اس کا شریک غلام سے سعایت کر سکتا تھا جب اس نے تاوان ادا کر دیا تو اپنے شریک کے قائم مقام ہو گیا۔ پھر مدبر کنندہ اگر مر گیا تو غلام کا نصف مولیٰ کے تہائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ اس کا نصف مدبر سے جو مولیٰ کی موت کے باعث آزاد ہو جائے گا لیکن تہائی مال سے آزاد ہوگا کیونکہ تدبیر و عصیت ہے اور باقی پورے نصف کی آزادی کے لیے ورثاء کے واسطے سعایت کرے گا کیونکہ وہ نصف غلام تھا اور اگر ورثاء چاہیں تو اس نصف کو آزاد یا مدبر یا مکاتب بنا سکتے ہیں اور چاہیں تو اسے اپنے حال پر بھی چھوڑ سکتے ہیں۔

اگر شریک ساکت نے غلام سے سعایت کرنے کو اختیار کر لیا تو غلام اپنی نصف قیمت میں سعایت کرے گا۔ پھر جب اس نے ادائیگی کر دی تو اس کا وہ نصف آزاد ہو جائے گا اور شریک ساکت مدبر کنندہ کے لئے کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ عتق ایک ایسے سبب کے باعث حاصل ہوا ہے جس میں اس کا کوئی دخل نہیں لہذا اس میں تاوان کے واجب ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔ البتہ مدبر کنندہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے حصے کے لئے غلام کی طرف رجوع کرے اور اس سے سعایت کرائے کیونکہ غلام اب معتق البعض کی طرح ہو گیا ہے پھر جب اس نے مدبر کنندہ کو بھی ادائیگی کر دی تو پورا آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء (ترکہ) دونوں شریکوں کے درمیان مشترک ہوگی کیونکہ ہر ایک کا حصہ اس کی اپنی ملکیت پر آزاد ہوا ہے۔ اور اگر مدبر کنندہ سعایت کی رقم لینے سے پہلے ہی مر جائے تو غلام سے سعایت ساقط ہو جائے گی اور اس کا وہ نصف مدبر کنندہ کے تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا۔

اگر شریک ساکت نے اپنے حصے کو اس کے حال پر چھوڑنے کو اختیار کیا اور پھر وہ مر گیا تو اس کے حصہ میں وراثت چلے گی اور غلام کو آزاد کرنے، مدبر بنانے، مکاتب بنانے، سعایت کرانے اور اسے اپنے حال پر چھوڑنے کے سلسلے میں اختیار وراثت کی طرف منتقل ہو جائے گا کیونکہ اس (شریک ساکت) کا حصہ ان (ورثاء) کو منتقل ہو گیا ہے اور اسے یہ اختیارات حاصل تھے۔

اور اگر مدبر کنندہ مر جائے تو اس کا حصہ اس کی تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا اور مدبر نہ بنانے والے کو یہ حق حاصل ہوگا کہ چاہے تو اپنی نصف قیمت کے لئے غلام سے سعایت کرائے اور چاہے تو اسے مدبر بنادے، یا مکاتب بنادے البتہ اسے غلام کو اپنے حال پر چھوڑنے کا اختیار نہیں کیونکہ اس کا کچھ حصہ آزاد ہو گیا ہے لہذا اسے پوری آزادی کی طرف نکالنا واجب ہے اور غلام کی ولاء (مترکہ جائیداد) دونوں ساتھیوں کے درمیان مشترک ہوگی کیونکہ ہر ایک کا حصہ اس کی اپنی ملک پر آزاد ہوا ہے۔ یہ مذکورہ تمام تفصیل

اس وقت کے لئے ہے جب کہ مدبر کنندہ مالدار ہو اور اگر وہ تنگ دست ہو تو شریک ساکت کے لئے مدبر کنندہ سے تاوان لینے کے اختیار کے علاوہ باقی تمام مذکورہ اختیارات ہیں۔

صاحبین کے قول کے مطابق جب ایک ساتھی نے اپنے حصے کو مدبر بنادیا تو سارا غلام مدبر ہو گیا کیونکہ تدبیران کے ہاں متجزی (قابل تقسیم) نہیں۔ اور مدبر کنندہ اپنے شریک کے لیے اس کی نصف قیمت کا تاوان ادا کرے گا چاہے وہ مالدار ہو یا تنگ دست۔ ایک شریک کی طرف سے تدبیر اور اعتناق کے درمیان صاحبین نے فرق کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اعتناق (آزاد کرنے) کے مسئلے میں آزاد کنندہ شریک اگر تنگ دست ہو تو وہ شریک ساکت کے حصے کا تاوان نہیں دے گا بلکہ غلام سعایت (کمانی) کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے گا۔ مدبر کنندہ پر ہر حالت میں تاوان اس لیے ہے کہ یہ تلف کرنے کا تاوان ہے یا مالک بننے کا تاوان یا مال کو روک لینے کا تاوان اور اس قسم کا تاوان شریعت کے اصول میں حالت فراخی یا حالت تنگی سے بدل نہیں جاتا بلکہ ہر حالت میں واجب ہوتا ہے۔ اعتناق کے مسئلے میں استثناء کی وجہ یہ ہے کہ وہاں غلام پر سعایت کا واجب ہونا برخلاف قیاس نص سے ثابت ہے۔ دوسرے یہ کہ اعتناق کے باعث آزاد کنندہ کی ملک غلام سے زائل ہو گئی اور وہ آزاد ہو گیا لہذا وہ آزاد ہوتے ہوئے اپنے دوسرے مولیٰ کے لئے سعایت کرے گا۔ اور یہاں (تدبیر کے مسئلے میں) تدبیر کے بعد ملک قائم رہتی ہے اور مدبر کی کمانی مولیٰ کی ملک ہوتی ہے لہذا یہاں غلام نہیں۔ یہ ساری مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جب دونوں شریکوں میں صرف ایک مدبر بنائے یا یکے بعد دیگرے مدبر بنائیں۔ اور اگر

دونوں شریکوں کا ایک ساتھ غلام کو مدبر بنانا | دونوں شریکوں نے ایک ساتھ غلام کو مدبر بنادیا۔ تو دیکھا جائے گا کہ اگر ہر ایک شریک

نے کہا "میں نے تجھے مدبر بنادیا ہے" یا تو مدبر ہے "یا" تجھ میں میرا حصہ مدبر ہے "یا کہا "جب میں مروں تو تو آزاد ہے" یا "تو آزاد ہے میری موت کے بعد" اور دونوں کا یہ کلام ایک ساتھ زبان سے نکلا ہو تو غلام بلا اختلاف دونوں کا مدبر بن جائے گا کیونکہ ہر ایک کی تدبیر نے اپنی ملک کو پایا ہے لہذا غلام دونوں کے درمیان مدبر ہو گیا پھر جب ان میں سے ایک مر گیا تو اس کا حصہ اس کے تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا اور دوسرے کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے، یا مکاتب بنادے یا غلام سے سعایت کرالے مگر اسے اپنے حال پر نہیں چھوڑ سکتا کیونکہ وہ معتق البعض ہو چکا ہے اور اگر سعایت کی رقم وصول کرنے سے پہلے ہی دوسرا شریک بھی مر جائے تو سعایت باطل ہو جائے گی اور غلام اگر تہائی مال سے برآمد ہو سکتا ہے تو آزاد ہو جائے گا اور اگر دونوں شریکوں نے غلام سے یہ کہا کہ "جب ہم مریں تو تو آزاد ہے" یا تو آزاد ہے ہماری موت کے بعد" اور دونوں نے یہ بات کہی بھی ایک ساتھ تو غلام مدبر نہ ہو گا کیونکہ ہر شریک نے غلام کے عتق کو اپنی اور اپنے ساتھی کی موت کے ساتھ معلق کیا ہے تو یہ صورت گویا یوں ہو گئی کہ ہر ایک نے کہا "اگر میں مروں اور فلاں مرے" البتہ جب دونوں میں سے ایک مر جائے تو دوسرے کا حصہ مدبر ہو جائے گا کیونکہ اب اس کا عتق صرف اپنے مولیٰ کی موت کے ساتھ معلق ہو گیا ہے اور مرنے والے کا حصہ وراثت ہو گا اور انہیں یہ اختیار حاصل ہے کہ چاہیں تو اس کو آزاد کر دیں

یادبر بنادیں یا مکاتب بنادیں یا اس سے سعایت کرالیں یا دوسرے شریک سے، اگر وہ مالدار ہے تو تاوان لے لیں اور جب دوسرا بھی مرگیا تو اس کا حصہ اس کے تھائی مال سے آزاد ہوگا۔ یہ بات اس وقت ہے جب اسے صرف ایک نے یا دونوں شریکوں نے مدبر کیا ہو۔

ایک شریک کا مدبر بنانا اور دوسرے کا آزاد کرنا | اگر ایک شریک اپنے حصے کو مدبر بنا دے اور دوسرا شریک اپنے حصے کو آزاد کر دے تو یہ

صورت مسئلہ دو میں سے ایک صورت حال سے خالی نہیں۔ یا تو دونوں کلام (مدبر اور اعتاق) ایک دوسرے کے بعد ان کی زبان سے نکلے ہوں گے یا ایک ساتھ نکلے ہوں گے۔ پھر اگر ایک دوسرے کے بعد نکلے ہوں تو دونوں کلموں میں سے پہلے نکلنے والا معلوم ہوگا یا نہیں معلوم ہوگا۔ اگر پہلے نکلنے والا معلوم ہو اور وہ اعتاق ہو یعنی ایک شریک نے پہلے اپنے حصے کو آزاد کر دیا پھر دوسرے شریک نے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو یہ صورت حال امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ایسے ہی ہے جیسے ایک شریک نے اپنے حصے کو آزاد کیا تو کل غلام آزاد ہو گیا کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق متجزی نہیں ہے اور اس صورت میں دوسرے شریک کا مدبر بنانا باطل ہے اس لیے کہ تدبیر آزاد آدمی پر واقع ہو رہی ہے اور غلام کی ولادہ (متروکہ جائیداد) ساری کی ساری آزاد کنندہ کے لیے ہے کیونکہ کل غلام اسی کے اعتاق سے آزاد ہوا ہے البتہ اگر وہ مالدار ہے تو اس پر مدبر کنندہ کے لیے تاوان ہے اور اگر وہ تنگ دست ہے تو غلام کے ذمہ سعایت ہے جس کی وجہ ہم کتاب اعتاق میں بیان کر چکے ہیں تو یہ غلام اس غلام کی مانند ہو گیا جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا اور دوسرا خاموش رہا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جب ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو صرف اسی کا حصہ آزاد ہوا اس لیے کہ امام صاحب کے نزدیک اعتاق متجزی ہے پھر جب دوسرے شریک نے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو یہ تدبیر (مدبر بنانا) صحیح ہے کیونکہ اس نے اپنی ہی ملک کو مدبر بنایا اور اگر دوسرے شریک نے آزاد کنندہ سے تاوان لے لیا تو یہ حصہ بوجہ تاوان ادا کرنے کے آزاد کنندہ کی میراث بن جائے گا کیونکہ دوسرے شریک کو چند اختیارات حاصل تھے جن میں سے ایک تاوان لینا بھی تھا۔ اور ایک اختیار تدبیر بھی ہے اور جب شریک ثانی نے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا تو اس نے اپنے حق کو پورا کر لیا لہذا شریک ثانی کے تدبیر اختیار کرنے کی صورت میں آزاد کنندہ تاوان سے بری ہو جائے گا۔ اور مدبر کنندہ کو یہ بھی اختیار حاصل ہے کہ چاہے تو اس حصے کو آزاد کر دے جو مدبر بن چکا ہے اور چاہے تو اسے مکاتب بنادے اور چاہے تو غلام سے سعایت کرالے۔ البتہ اسے یہ اختیار حاصل نہیں کہ وہ غلام کو اپنے حال پر چھوڑے کیونکہ اس کا ایک حصہ آزاد ہو چکا ہے لہذا اسے کسی نہ کسی طریقے سے عتق کی طرف نکالنا واجب ہے اور جب مدبر کنندہ مرگیا تو اس کا مدبر شدہ حصہ اس کی تھائی مال سے آزاد ہو جائے گا اور اس غلام کی ولادہ (جائیداد یا میراث) دونوں شریکوں کے درمیان مشترک ہوگی کیونکہ غلام کی مکمل آزادی دونوں کی طرف سے واقع ہوئی ہے آدھی بذریعہ اعتاق اور آدھی بذریعہ تدبیر اور ہر ایک کا حصہ اس کی اپنی ملک پر آزاد ہوا ہے۔ اور اگر پہلے تدبیر واقع ہوئی ہو یعنی ایک شریک نے پہلے اپنے حصے کو مدبر بنا دیا پھر دوسرے نے اپنے حصے کو آزاد کر دیا تو صاحبین کے نزدیک یہ صورت

ایسے ہی ہے جیسے ایک شریک اپنے حصے کو مدبر بنادے تو سارا غلام اسی کا مدبر بن جاتا ہے کیونکہ تدبیر ان کے نزدیک مثل اعتناق کے متجزی نہیں اور مدبر کنندہ اپنے شریک کے حصے کا تاوان ادا کرے گا خواہ دولت مند ہو یا تنگ دست۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سارا غلام مدبر نہیں ہوگا بلکہ صرف اسی کا حصہ مدبر ہوگا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک اعتناق کی طرح تدبیر بھی قابل تقسیم ہے۔ لہذا دوسرے شریک کا اعتناق (اپنے حصے کو آزاد کرنا) صحیح ہوگا اور غلام کا نصف آزاد ہو جائے گا۔ البتہ مدبر کنندہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ غلام کے مدبر ہونے کی صورت میں نصف قیمت کے لئے آزاد کنندہ کی طرف رجوع کرے جبکہ آزاد کنندہ مالدار ہو جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کر دیا۔ اور چاہے تو اپنے مدبر شدہ حصے کو آزاد کر دے اور پسند کرے تو غلام سے سعایت کر لے مگر اسے اپنے حال پر چھوڑنے کا مجاز نہیں کیونکہ اس کا بعض حصہ آزاد ہو چکا ہے اور اگر دونوں کلام (تدبیر اور اعتناق) ایک ساتھ دونوں کی زبان سے ادا ہوں تو کوئی دوسرے سے تاوان کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ تاوان دوسرے کا مال تلف (ضائع) کرنے پر واجب ہوتا ہے۔ جب دونوں کلام ایک ساتھ صادر ہوئے تو ہر ایک اپنی ملک میں تصرف کرنے والا ہوا نہ کہ دوسرے کی ملک کو ضائع کرنے والا۔ لہذا اس پر تاوان واجب نہ ہوگا۔

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق تو یہ صحیح ہے کیونکہ اعتناق اور تدبیر دونوں ان کے نزدیک متجزی ہیں لہذا ایک نصف میں تدبیر صحیح ہوگی اور دوسرے میں اعتناق باقی رہا صاحبین کا قیاس تو اس کے مطابق اعتناق تو نافذ ہوگا مگر تدبیر باطل ہو جائے گی۔ کیونکہ ان کے نزدیک اعتناق اور تدبیر دونوں متجزی نہیں۔ پھر اعتناق اور تدبیر میں اعتناق زیادہ قوی ہے لہذا وہ ادنیٰ (تدبیر) کو دفع کر دے گا۔ اگر اعتناق اور تدبیر میں سے ایک سابق تو ہو مگر یہ معلوم نہ ہو کہ سابق (سبقت کرنے والا) کون ہے اور لاحق کون؟ تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ آزاد کنندہ 'مدبر کنندہ کو غلام کی چوتھائی قیمت کا تاوان ادا کرے گا اور باقی چوتھائی میں غلام اس کے لئے سعایت کرے گا اور یہ قاعدہ استحسان کے ماتحت ہے اور وہاں کسی قسم کا اختلاف بیان نہیں ہوا۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ بات تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ صورت اور وہ صورت جس میں دونوں کلام ایک ساتھ نکلیں برابر ہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ دونوں معاملے ایسے ہیں جن کی تاریخ معلوم نہیں لہذا شریعت کے اصول میں ان کے ایک ساتھ واقع ہونے کا حکم لگایا جائے گا۔ جیسا کہ غرق ہونے والوں، جل کر مرنے والوں اور گر کر مرنے والوں کی ایک ساتھ موت کا حکم لگایا جاتا ہے۔ اسی لیے عام نص اور خاص نص کے بارے میں بعض اصولی علما نے کہا ہے کہ جب وہ ٹکڑا جائیں اور ان کی تاریخ (یعنی پہلے یا بعد میں ہونا) معلوم نہ ہو تو فرض کر لیا جاتا ہے کہ وہ دونوں ایک ساتھ وارد ہوئی ہیں اور پھر بیان کے طریقہ پر عام کو خاص پر بناء کر لیا جاتا ہے اور عام سے مراد وہ کچھ ہوتا ہے جو خاص کے علاوہ ہو۔ امام ابو حنیفہؒ کے قیاس کی دلیل یہ ہے کہ آزاد کنندہ پر تاوان کے واجب ہونے میں شک پڑ گیا اس لیے کہ اس کے وجوب کے سبب میں ہی شک واقع ہو گیا کیونکہ تدبیر اگر بعد میں واقع ہوئی ہو تو مدبر کنندہ تدبیر سے پہلے تاوان کے لئے آزاد کنندہ پر جبر کر سکتا تھا اور اگر تدبیر پہلے واقع ہوئی ہو تو آزاد کنندہ پر تاوان واجب ہوتا ہے۔ پھر جب تاوان کے وجوب میں شک پڑ

گیا تو ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ تاوان شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتا۔ اور زیر بحث صورت میں استحسان کے قاعدے کے ماتحت جو یہ کہا گیا کہ آزاد کنندہ چوتھائی قیمت کا تاوان دے اور ایک چوتھائی کے لئے غلام سعایت کرے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں کئی حالتوں کا اعتبار ہے اور وہ اس طرح کہ اعتناق اگر تدبیر پر مقدم ہو تو دوسرے شریک نے تدبیر کے باعث آزاد کنندہ کو تاوان سے بری کر دیا۔ اور اگر اعتناق بعد میں ہوا ہے تو آزاد کنندہ پر تاوان لازم ہے تو مدبر کنندہ پر جب دونوں حالتوں میں تاوان نہیں اور آزاد کنندہ پر ایک حالت میں تاوان ہے اور ایک حالت میں نہیں اور ادھر مضمون حصہ (جس کا تاوان ادا کرنا ہے) غلام کا نصف ہے تو یہ نصف بھی دونوں حالتوں کی رعایت کرتے ہوئے نصف نصف ہو جائے گا لہذا نصف کے نصف یعنی $\frac{1}{4}$ کا تاوان آزاد کنندہ ادا کرے گا اور باقی چوتھائی میں غلام مدبر کنندہ کے لئے سعایت کرے گا۔ کیونکہ جب اس چوتھائی کا تاوان لینا مشکل ہے اور غلام کو عتق کی طرف نکالنا بھی ضروری ہے تو اسے بذریعہ سعایت ہی عتق کی طرف نکال جائے گا جیسا کہ آزاد کنندہ تنگ دست ہوتا تو غلام سے سعایت کرائی جاتی۔ (واللہ عزوجل اعلم)

مدبرہ مشترکہ کے بچے کا مسئلہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک مدبرہ باندی نے بچہ جنما گردنوں میں سے کسی نے اس بچے کا دعویٰ نہ کیا تو وہ بھی اپنی ماں کی طرح دونوں کے درمیان مدبر ہو گا کیونکہ مدبرۃ کا لڑکا مدبر ہوا کرتا ہے جس کی تفصیل ہم انشاء اللہ تدبیر کے حکم میں بیان کریں گے۔ اور اگر دونوں میں سے کسی نے اس بچے کا دعویٰ کیا تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ بچے کا نسب اس شریک سے ثابت نہ ہو۔ یہی قول امام زفر کا ہے اور ہمارے فقہائے احناف میں سے طحاوی بھی اسی کی طرف مائل ہیں مگر قاعدہ استحسان کی رو سے نسب ثابت ہو جائے گا۔

قیاس میں نسب ثابت نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں نے جب اس (بچے) کو مدبر بنادیا تو اس کی ولاد (میراث) کا حق دونوں کے لئے ثابت ہو گیا اس لیے کہ وہ ان دونوں کی مدبرہ کا لڑکا ہے اور مدعی سے نسب ثابت کرنے میں دوسرے کا یہ حق باطل ہو جاتا ہے حالانکہ ولاد کو فسخ لاحق نہیں ہوتا۔ اور استحسان کی رو سے نسب ثابت ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ نسب مدعی کے حصے میں ثابت ہو گیا اس لئے کہ ثبوت نسب کا سبب موجود ہے اور وہ ہے ملک میں دطی کرنا اور جب نسب اس کے حصے میں ثابت ہو گیا تو اس دوسرے شریک کے حصے میں ثابت نہیں ہو گا کیونکہ نسب متجزی نہیں ہے۔ باقی رہا یہ کہ ولاد کا حق فسخ کا احتمال نہیں رکھتا تو اس سلسلے میں ہم ہی کہیں گے کہ ہم تو صرف نسب ثابت کر رہے ہیں رہا حق ولاد تو وہ ساقط نہیں ہو گا کیونکہ ثبوت نسب اور حق ولاد کے درمیان کوئی تضاد نہیں لہذا نسب مدعی شریک سے ثابت ہو جائے گا اور نصف ولاد دوسرے شریک کے لئے باقی رہے گی۔ اس طرح نصف باندی شریک مدعی کے لئے ام ولد ہو جائے گی اور اس کا باقی نصف غیر مدعی کے لئے بدستور مدبر رہے گا۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ استیلاؤ (باندی کو ام ولد یعنی بچے کی ماں بنانا) تو متجزی نہیں ہوتا اور یہ قول متجزی ہونے کا ہے تو اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے ”کتاب العتاق“ میں ذکر کیا کہ استیلاؤ بھی فی نفسہ تو اعتناق کی طرح امام ابو حنیفہ کے نزدیک متجزی ہے مگر بعض جگہوں میں یہ کامل سبب ہے

باعث کامل ہوتا ہے اور بعض جگہ ناقص۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ جہاں ملک کے منتقل ہونے کا احتمال ہو گا وہاں متجزی نہیں ہو گا اور جہاں انتقال ملک کا احتمال نہ ہو گا وہاں متجزی ہو گا جیسا کہ ہم آگے چل کر (انشاء اللہ) بیان کریں گے۔ پھر مدعی اپنے شریک کو نصف مہر تاوان دے گا اور بچہ کی مدبر ہونے کی حیثیت سے نصف قیمت دے گا اور باندی کی نصف قیمت نہ دے گا۔ مدعی پر نصف مہر کا وجوب اس واسطے کہ اس نے خود غیر کی ملک میں وطی کا اقرار کیا کیونکہ وہ باندی دونوں کی مشترک مدبرہ تھی اور اس کے ساتھ وطی کرنا حرام ہے۔ مگر اس حرام وطی پر حد (شرعی سزا) اس لیے واجب نہیں ہوتی کہ اس میں شبہ واقع ہو گیا ہے کیونکہ صرف نصف باندی غیر مدعی کی ملک تھی نہ کہ ساری لہذا مہر واجب ہو گا اور بچہ کی مدبر ہونے کی حیثیت سے نصف قیمت دے گا کیونکہ اس نے بچے کے نسب کا دعویٰ کر کے اپنے شریک کی اس ملک کو ضائع کر دیا جو بظاہر اس کے لیے ثابت تھی اس لیے کہ اس نے یہ دعویٰ اس بچے کے بارے میں کیا جو دونوں کی ملک تھا۔ تو جب اس نے بچے کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس نے اپنے شریک سے اس کی ثابت ملک کو ضائع کر دیا وہ اس طرح کہ غیر مدعی شریک اب نہ بچے سے کمائی کر کر نفع اٹھا سکتا ہے اور نہ خدمت لے سکتا ہے۔ لہذا مدعی بچے کی مدبر ہونے کے حساب سے نصف قیمت کا تاوان دے گا البتہ لونڈی کی نصف قیمت کا تاوان نہیں دے گا کیونکہ اس کے شریک کا حصہ بدستور اسی کی ملک میں ہے اور باندی مکمل طور پر مدعی کی ام ولد نہیں بنی کیونکہ اپنے شریک کے حصے کو ام ولد بنانا اس امر کا متقاضی ہے کہ اس کا حصہ بھی ملک میں آجائے حالانکہ اس کا حصہ اب کسی کی ملک میں آنے کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ وہ مدبر ہو چکا ہے۔ بخلاف اس باندی کے جو دو آدمیوں کی مشترکہ مملوکہ ہو۔ وہ اگر بچہ جنے اور دونوں آدمیوں میں سے ایک آدمی بچے کا دعویٰ کر دے تو اس سے بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا اور وہ اپنے شریک کو باندی کے مہر کا نصف تاوان دے گا اور باندی کل کی کل اس کی ام ولد ہو جائے گی البتہ بچے کی قیمت کا کوئی تاوان نہیں دے گا کیونکہ وہاں شریک کا حصہ منتقل ہونے کا احتمال رکھتا ہے لہذا ایک عوض کے بدلے اس کے حصے کا مالک ہونے کا قول کرنا ممکن ہے تاکہ مدعی شریک کے استیلا د کو صحیح بنایا جاسکے اور تملک (غیر مدعی کے حصے کے مالک بننے) کو باندی کے حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف منسوب کیا جائے گا۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ بچہ اسی کی ملک پر پیدا ہوا ہے۔ لہذا اس بچے کا تاوان نہیں لیا جاسکتا ہے اور یہاں زیر بحث مسئلے (مدبر مشترکہ) میں شریک کا حصہ منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا استیلا د (ام ولد بنانا) صرف مدعی کے حصے پر منحصر (بند) رہے گا اور لڑکے کا تاوان الگ ہو گا کیونکہ اس کے تاوان کے وجوب کا سبب بھی علیحدہ ہے۔ پھر مدعی اگر پہلے مر گیا تو اس کا حصہ بغیر کسی عوض کے آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا حصہ اس کا ام ولد ہے لہذا باندی اس کے حصے میں سعایت نہیں کرے گی اور مدعی شریک ساکت کو کسی قسم کا تاوان نہیں دے گا کیونکہ عتق کے حصول میں اس کا کوئی دخل نہیں اور دخل نہ دینے کا مطلب اس کا مر جانا ہے۔ البتہ باندی دوسرے شریک کے لئے تمام فقہاء کے نزدیک سعایت کرے گی کیونکہ اس کا حصہ مدبر ہے۔ اگر سعایت کی رقم لینے سے پہلے ہی دوسرا شریک بھی مر گیا تو تمام باندی آزاد ہو جائے گی جبکہ وہ اس کے تہائی مال سے برآمد ہو سکتی ہو اور

امام ابو حنیفہؒ کے قیاس میں اس پر واجب سعایت باطل ہو جائے گی اور صاحبین کے قیاس کے مطابق باطل نہیں ہوگی۔ اور اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک اعتناق متجری ہے اور صاحبین کے نزدیک متجری نہیں۔ اس بنیادی اختلاف کی وجہ ہم گذشتہ صفحات میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر پہلے وہ شریک مرگیا جس نے بچے کے نسب کا دعویٰ نہیں کیا تھا تو اس کا حصہ اس کے تہائی مال سے آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا حصہ مدبر تھا اور باندی امام صاحب کے نزدیک شریک مدعی کے لیے سعایت نہیں کرے گی کیونکہ اس کا حصہ اس کا ام ولد بن چکا ہے اور ام ولد کی غلامی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قابل قیمت شے نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ سعایت کرے گی کیونکہ ان کے ہاں اس کی غلامی متقوم (قیمتی) شے ہے۔

اگر دونوں شریکوں میں سے کوئی بھی نہ مرایاں تک کہ باندی نے دوسرا بچہ جناب اس بچے کا دوسرے شریک نے دعویٰ کر دیا تو وہ نصف مہر کا تادان دے گا کیونکہ اس نے مدبرہ مشترکہ کے ساتھ وطی کا اقرار کیا۔ اب ان دونوں میں سے جو بھی مرا تمام باندی آزاد ہو جائے گی کیونکہ ہر ایک کا حصہ ام ولد ہو چکا ہے اور قاعدہ ہے کہ ام ولد کا جب ایک حصہ آزاد ہو جائے تو وہ ساری آزاد ہو جاتی ہے۔ اور اس پر کسی قسم کی سعایت لازم نہیں ہوتی۔

اگر مدبرہ مشترکہ بچے اور دونوں شریک اس بچے کے نسب کا دعویٰ کر دیں تو اس کا نسب دونوں سے ثابت ہو جائے گا اور وہ باندی دونوں کی ام ولد بن جائے گی اور تدبیر باطل ہو جائے گی۔ اب تدبیر کی جگہ استیلا دے لے گا جو اس سے بہتر ہے۔ اور استیلا کا عتق تمام مال سے نافذ ہوتا ہے۔ تو گویا استیلا باندی کے لئے بہتر ہے تدبیر سے کیونکہ تدبیر کا نفاذ تو تہائی مال سے ہوتا ہے۔ قرن (خالص غلام) کے بارے میں تادان کا حکم وہی ہے جو باندی قنہ کا ہے۔ جس کو ہم انشاء اللہ کتاب الاستیلا میں بیان کریں گے۔

مدبر کو مرکاتب بنانا | اگر ایک آدمی نے اپنے غلام کو مدبر بنایا پھر اسے مکاتب بنادیا تو یہ عقد کتابت جائز ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کر دیا۔ پھر غلام نے اگر کتابت کی رقم مولیٰ کی موت سے پہلے ادا کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا اس لئے کہ عتق کی شرط پائی گئی اور وہ ہے بدل کتابت کا ادا کرنا اور اگر غلام نے بدل کتابت ادا نہ کیا یہاں تک کہ مولیٰ مرگیا تو بھی اگر وہ تہائی مال سے برآمد ہو سکتا ہے تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ تدبیر کے سبب عتق کی شرط پائی گئی۔ جو مولیٰ کی موت اور مدبر کا تہائی مال سے برآمد ہونا ہے اور غلام پر سعایت لازم نہ ہوگی کیونکہ مدبر کا عتق ایک قسم کی وصیت ہوتی ہے اور وصیت تہائی مال تک نافذ ہو سکتی ہے۔ جب پورا غلام تہائی مال سے برآمد ہو گیا تو وہ کل کا کل بغیر سعایت کے آزاد ہو گیا۔ اور اگر اس آدمی کا اس غلام کے علاوہ کوئی مال نہ ہو تو غلام کو اختیار ہے کہ چاہے تو تمام کتابت کی رقم میں سعایت کرے اور چاہے تو اپنی قیمت کی دو تہائیوں میں سعایت کرے۔ اگر اس نے تمام کتابت کی سعایت کو اختیار کیا تو قسطوں میں ادائیگی کر سکے گا اور اگر دو تہائی قیمت کی سعایت اختیار

کی تو یکمشت ادائیگی کرنا ہوگی۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ تمام کتابت اور دو تہائی میں سے جو رقم کم ہو اس کے لئے سعایت کرے گا اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ دو تہائی کتابت اور دو تہائی قیمت میں سے جو مقدار کم ہو اس کے لئے سعایت کرے۔

اس مسئلہ میں ائمہ کا یہ اختلاف دو چیزوں میں واقع ہوا ہے ایک تو اختیار میں اور دوسرا مقدار میں۔ اختیار کا اختلاف امام صاحب اور صاحبین کے درمیان ہے جبکہ مقدار کے اندر اختلاف امام ابو حنیفہؒ اور امام یوسفؒ کے درمیان اور امام محمدؒ کے درمیان ہے۔ اختیار میں اختلاف اس وجہ سے ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عتق متجزی ہے اور صاحبین کے نزدیک متجزی نہیں۔ اس صل کی بنیاد پر حب عتق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک متجزی ہے تو وہ مولیٰ کی موت کے باعث سارا آزاد نہ ہو بلکہ اس کی صرف ایک تہائی آزاد ہوئی اور باقی دو تہائیاں بدستور غلام رہیں۔ اب عتق ان دو تہائیوں کی طرف دو جہتوں سے متوجہ ہوگا۔ جن میں سے ایک جہت بدل مؤجل (مقتدرہ) کی ادائیگی کے ساتھ کتابت ہے اور دوسری جہت یکمشت دو تہائی قیمت کی سعایت کے ساتھ تدبیر ہے۔ اسے اختیار دیا جائے گا کہ چاہے تو کتابت کی ادائیگی کو اختیار کر لے یا دو تہائی قیمت کی سعایت کو اختیار کر لے۔ اور صاحبین کے نزدیک عتق چونکہ متجزی نہیں ہے اس لیے غلام کی ایک تہائی حب مولیٰ کی موت کے باعث آزاد ہوگئی تو وہ تمام آزاد ہو گیا اور بدل کتابت کے سلسلے میں اسے جو مہلت حاصل تھی وہ باطل ہوگئی اور اس پر دونوں قسم کے مال میں سے ایک لادم ہو گا یا کتابت کی رقم یا سعایت کی رقم۔ پھر ان دونوں میں سے ایک کم اور دوسری زیادہ رقم ہے تو اختیار دینے کا کوئی فائدہ نہیں کیونکہ وہ لامحالہ کم رقم کو ہی اختیار کرے گا۔ دوسرے یہ کہ جب اس پر صرف ایک قسم کا مال واجب ہے اور ان میں سے ایک دوسرے سے کم یا زیادہ ہے تو کم مال یقیناً اس پر لازم ہوگا۔

مقدار کے اختلاف میں امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ کل بدل کتابت کل رقبہ کے مقابلے میں ہے۔ کیونکہ یہ عقد اس کی پوری گردن پر واقع ہوا ہے اس لیے کہ اس نے کہا تھا ”میں نے تجھے اتنے مال کے عوض مکاتب بنادیا“ اور اب مولیٰ کی موت سے اس کی گردن کا ایک تہائی آزاد ہو چکا ہے لہذا اس حصے کے مقابلے میں جو بدل کتابت ہے وہ بھی ساقط ہو جائے گا۔ اور وہ ہے بدل کی ایک تہائی پس باقی دو تہائی بدل کا رہ گیا۔ دوسرے یہ کہ مولیٰ کے مال کی ایک تہائی اگر غلام کی کل قیمت کے برابر ہو تو اس کل بدل کتابت ساقط ہو جائے گا۔ پھر جب وہ اس کی تہائی کے مثل ہو تو واجب ہے کہ بدل کتابت کی تہائی بھی ساقط ہو جائے پس اس طرح دو تہائیاں باقی رہ جائیں گی۔ اور غلام کتابت کی دو تہائیوں اور اپنی قیمت کی دو تہائیوں میں سے جو مقدار کم ہوگی اس کے لیے سعایت کرے گا۔ مقدار کے معاملے میں شیخین (امام اعظمؒ اور امام ابو یوسفؒ) کی دلیل یہ ہے کہ غلام عقد کتابت سے پہلے تدبیر کے باعث اپنی گردن کی ایک تہائی کا مستحق تھا اور اس کا یہ حق اسے بر حال میں سونپا جانا ہے۔ پھر مولیٰ نے اس کے بعد جب اسے مکاتب بنادیا تو بدل کتابت اس حصے کا مقابل نہیں ہوگا جو غلام کا حق ہے اور وہ ہے ایک تہائی حصہ۔ بدل کتابت تو صرف گردن کی دو تہائی کے مقابلے میں ہوگا۔ جب اس نے غلام سے یہ کہا کہ ”میں نے تجھے اتنے مال کے عوض مکاتب بنایا“ تو اس نے بدل کتابت کو اس حصے کے مقابلے میں رکھ دیا جس کا مقابلہ صحیح نہیں اور وہ ہے ایک تہائی

حصہ۔ اور اس حصے کے مقابلے میں بھی رکھ دیا جس کے مقابل میں بدل ہونا صحیح ہے اور وہ ہے اس کی گردن کا دو تہائی حصہ۔ لہذا کل بدل کتابت کو اس حصے کے مقابلے میں رکھا جائے گا جس کے مقابلے میں رکھنا صحیح ہے یعنی دو تہائی کے مقابلے میں۔ جیسے کہ ایک آدمی نے اپنی آزاد منکوحہ کو دو طلاقیں دیں پھر ہزار درہم کے عوض اسے تیسری طلاق بھی دیدی تو اسے پورا ہزار درہم دینا ضروری ہوگا۔ اور اسی طرح جب ایک آدمی نے ایسی دو عورتوں کو جمع کیا جن میں سے ایک کے ساتھ اس کا نکاح جائز تھا اور دوسری کے ساتھ جائز نہ تھا مگر اس نے دونوں کے ساتھ اکٹھا ہزار درہم حق مہر کے بدلے نکاح کر لیا تو یہ ہزار امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر واجب ہوگا مگر اس عورت کے مہر کے مقابلے میں جس کے ساتھ اس کا نکاح حلال تھا۔ جب معاملہ اس طرح ہے جس طرح ہم نے بیان کیا تو زیر بحث صورت میں غلام کی ایک تہائی اگرچہ مولیٰ کی موت کے وقت آزاد ہو گئی ہے لیکن اس کے مقابلے میں کوئی بدل نہیں بلکہ تمام بدل اس کی دو تہائی کے مقابلے میں ہے۔ لہذا بدل میں سے کوئی چیز ساقط نہ ہوگی۔ بخلاف اس صورت کے جس میں کل غلام تہائی مال سے برآمد ہوتا ہو کیونکہ اس صورت میں غلام کے لئے کل گردن مخصوص ہو جائے گی اور اس طرح وہ کسی قسم کا عوض دینے سے بری الذمہ ہو جائے گا۔

یہ مذکورہ تفصیل یا صورتیں تو اس وقت ہیں جب آدمی نے غلام کو پہلے مدبر بنایا ہو پھر مکاتب۔ اگر اگر اس نے غلام کو پہلے مکاتب بنایا پھر مدبر بنادیا بعد ازاں خود مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق غلام چاہے تو اپنی قیمت کی دو تہائی میں اور چاہے تو بدل کتابت کی دو تہائی سعایت کرے۔ اور صاحبین کے نزدیک قیمت اور کتابت کی دو تہائیوں میں سے جو کم مقدار ہوگی صرف اس کے لئے سعایت کئے گا۔ تو یہاں مقدار پر ائمہ کا اتفاق ہے کیونکہ سب نے بدل کتابت کی مقدار کو دو تہائی قرار دیا ہے۔ یہ اس لیے کہ غلام پہلے مکاتب تھا اور وہ اپنی گردن کے کسی حصے کا مستحق نہیں تھا تو کل بدل کتابت کل گردن کے مقابلے میں تھا اور مولیٰ کی موت کے وقت غلام کا اٹھ حصہ تدبیر کے باعث آزاد ہو گیا تو جو بدل اس حصے کے مقابلے میں تھا وہ ساقط ہو گیا اور بلا اختلاف دو تہائیاں باقی رہ گئیں۔ البتہ اس صورت میں اختیاء کے بارے میں ائمہ نے اختلاف کیا چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے اختیار دیا جائے گا کہ چاہے تو بدل کتابت کی دو تہائیاں قسطوں سے ادا کر دے اور چاہے تو اپنی قیمت کی دو تہائیاں فوراً ادا کر دے اور صاحبین کے نزدیک دونوں بدلوں میں سے کم تر مقدار غلام پر واجب ہوگی۔ اس سارے اختلاف کی بنیاد وہی اعتقاد کا متجزی اور غیر متجزی ہونا ہے جیسا کہ ہم نے پہلی فصل میں بیان کیا۔ (واللہ عزوجل اعلم)

چوتھی فصل

تدبیر کے حکم کا بیان

تدبیر کے حکم کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم کا تعلق مدبر کفندہ کی زندگی سے اور دوسری کا تعلق اس کی موت کے بعد سے ہے۔

وہ قسم جس کا تعلق مدبر کنندہ کی زندگی کی حالت سے ہے وہ ہے مدبر کے لیے حق حریت کا ثابت ہونا۔
جانا جبکہ تدبیر مطلق ہو اور یہ حکم ہمارے (احناف کے) نزدیک ہے اور امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک
مدبر کنندہ کی زندگی کی حالت میں تدبیر کا کوئی حکم نہیں ہے لہذا مولیٰ کی زندگی میں نہ تو حقیقی حریت
ثابت ہوگی اور نہ حریت کا حق ثابت ہوگا۔ بلکہ اس کا حکم یہ ہے کہ مولیٰ کی موت کے بعد حقیقی حریت
ثابت ہوگی۔

مدبر مطلق کی بیع | اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر مدبر مطلق کی بیع احناف کے نزدیک جائز نہیں اور
امام شافعی علیہ الرحمۃ کے نزدیک جائز ہے۔ اور مدبر مقید کی بیع بالاجماع جائز ہے
مدبر مطلق کی بیع کے جواز میں امام شافعی نے حضرت عطاء کی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ ایک
آدمی نے اپنے غلام کو مدبر بنایا پھر وہ محتاج ہو گیا تو اس غلام کو رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے
آٹھ سو درہم کے عوض فروخت کر دیا۔ اور آنجناب علیہ التحیۃ والثناء کے کسی بھی فعل کا سب سے کم
درجہ جواز (جائز ہونے) کا ہے۔ دوسرے یہ کہ تدبیر شرط کے ساتھ عتق (آزادی) کی تعلیق ہے لہذا بیع
کے جائز ہونے کو منع نہیں کیا جاسکتا جیسا کہ دیگر تمام شرائط مثلاً کسی گھر میں داخلہ اور زید کے ساتھ کلام
وغیرہ کے ساتھ تعلیق میں منع نہیں کیا جاتا اور جیسا کہ تدبیر مقید میں بھی منع نہیں ہے۔ تیسرے یہ کہ تدبیر
میں وصیت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور وہ بیع کے جواز میں مانع نہیں ہے جیسا کہ ایک آدمی اپنے غلام کو آزاد
کر دینے کی وصیت کرے مگر پھر اسے بیع دے۔

ہماری (احناف کی) دلیل حضرت نافع سے مروی حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی وہ روایت ہے
جس میں نبی اکرم علیہ التحیۃ والتسلیم نے ارشاد فرمایا:
المداہر لا یباع ولا یوہب وهو حر من ثلث المال۔

یعنی مدبر غلام کو نہ بیچا جائے اور نہ اسے ہبہ کیا جائے کیونکہ وہ تہائی مال میں سے آزاد ہے۔
یہ روایت اس مسئلے میں واضح دلیل ہے۔ اس کے علاوہ حضرت ابوسعید الخدریؓ اور جابر بن
عبداللہ انصاریؓ سے بھی مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدبر کی بیع سے روکا۔ اور کسی بھی معاملے
میں مطلق نہی کو حرمت کے معنوں میں لیا جاتا ہے۔ بعد ازیں حضرت عمرؓ، عثمانؓ، زید بن ثابتؓ، عبداللہ
بن مسعودؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن عمر رضوان اللہ علیہم اجمعین سے بھی ہمارے مذہب کے
مثل روایات آتی ہیں۔ اور یہی قول تابعین کی ایک کثیر جماعت مثلاً شریح، سروق، سعید بن السیب
قاسم بن محمد، ابو جعفر محمد بن علی، محمد بن سیرین، عمر بن عبدالعزیز، شعبی، حسن بصری، زہری، سعید بن
جبیر، سالم بن عبداللہ، طاؤس، مجاہد، اور قتادہ رحمہم اللہ کا ہے۔ اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ
نے یہاں تک پورے وثوق سے ارشاد فرمایا کہ اگر ان اجلہ صحابہ کرام اور تابعین عظام کا یہ قول نہ ہوتا تو
بھی میں مدبر کی بیع کو ناجائز قرار دیتا اس لیے کہ اس کے ناجائز ہونے پر نقل کے علاوہ عقل بھی دلالت
کرتی ہے۔

اس کے بعد مدبر کے لیے حق حریت ثابت ہو جانے میں ہماری دلیل ایک تو اجماع کی ضرورت

ہے اور دوسری دلیل مدبّر کی غرض کی دلالت ہے۔ اجماع کی ضرورت (مجبوری) یہ ہے کہ اس امر پر اجماع ہے کہ (تدبیر میں) حریت مولیٰ کی موت کے بعد ثابت ہوتی ہے اور حریت (آزادی) کے لئے ضروری ہے کہ اس کا کوئی سبب ہو اور یہاں سوائے کلام سابق (مدبر بنانے کے گذشتہ قول) کے کوئی سبب نہیں پھر یہ سبب دو حال سے خالی نہیں یا تو اسے فی الحال سبب ٹھہرانا ہوگا یا شرط (مولیٰ کی موت) کے بعد۔ اب ظاہر ہے مولیٰ کی موت کے بعد تو اسے سبب نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ موت کے بعد آدمی سے ہر قسم کے تصرف کی لیاقت جاتی رہتی ہے۔ تو یہ بات متعین ہوگئی کہ کلام سابق (مدبر بنانے کا گذشتہ قول) اپنے پائے جانے کے وقت سے حریت کا سبب ہے۔ تو مدبر بنانے کا قول مولیٰ کی موت کے بعد غلام کے لئے حریت ثابت ہونے کے لئے فی الحال سبب ہوا اور مدبر کے لئے حق حریت کے ثابت ہونے کے ہمارے نزدیک یہی معنی ہیں۔ اور یہ چیز (غلام کے لئے حق حریت کا ثابت ہو جانا) بیع کے جواز میں مانع ہے کیونکہ بیع (غلام کو بیع دینا) اس سبب کو باطل کرنے کا نام ہے اس لیے کہ بیع کے بعد مولیٰ کی موت کے وقت حریت ثابت نہیں ہو سکتی۔ مدبر کی غرض و غایت سے مدبر کی بیع کے ناجائز ہونے پر دلالت یوں ہے کہ مدبر بنانے سے مقصود یہ ہے کہ مولیٰ کی موت کے وقت حریت مدبر کے حوالے کر دی جائے۔ اس لیے کہ احتیاق کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہو کہ اس طرح مولیٰ کی اپنی گردن بھجوائے حدیث دوزخ کی آگ سے نجات پائے گی یا اسکی کسی خدمت کا حق ادا کیا جائے مگر اس شرط کے ساتھ کہ غلام کے منافع (کمائی کرانا اور خدمت لینا وغیرہ) مولیٰ کی زندگی میں مولیٰ کی ملک میں رہیں گے۔ اور ظاہر ہے ان دونوں غرضوں کو حاصل کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں سوائے اس کے کہ مدبر بنانے کو مولیٰ کی موت کے بعد ثبوت حریت کے لیے فی الحال سبب ٹھہرایا جائے اور موت کے بعد حریت کا ثبوت اس لیے ہے کہ اگر فی الحال حریت ثابت ہو جائے تو اس سے نفع اٹھانے کی غرض رہ جائے گی۔ اور اگر تدبیر کے قول سے کوئی چیز بھی منعقد نہ ہو تو مولیٰ کی غلام کو آزاد کرنے کی غرض فوت ہو جائے گی۔ کیونکہ اس طرح اسے پھر کسی بھی وجہ سے بیچا جاسکے گا۔ خلاصہ یہ ہوا کہ تدبیر کے قول فی الحال ثبوت حریت کے لئے سبب قرار دینا اور حقیقی آزادی کا مولیٰ کی موت کے بعد تک مؤخر کرنا ان دونوں غرضوں کے حصول کا ایک طریقہ ہے۔ تو یہ چیز حال کی دلالت سے ثابت ہوئی لہذا تدبیر کا کلام اس چیز کے ساتھ مقید ہوگا اس لئے کہ کلام غرض کی دلالت کے ساتھ مقید ہوتا ہے۔

ایک اعتراض اور اس کا جواب اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ تمہارا (احناف کا) تدبیر کو فی الحال ثبوت حریت کا سبب قرار دینا تمہاری اپنی اصل اور قاعدے کے خلاف ہے کیونکہ مدبر بنانا شرط کے ساتھ عتق کو معلق کرنے کا نام ہے اور تمہارا اصول ہے کہ تعلیقات فی الحال سبب نہیں ہوتیں بلکہ اس وقت سبب بنتی ہیں جب ان کی شرائط پائی جائیں۔ اور اسی بناء پر تم نے طلاق اور عتاق کی تعلیق کو ملک یا سبب ملک کے ساتھ ہونا لازمی قرار دیا۔ مگر یہاں زیر بحث مسئلے میں تم نے ثبوت حریت کے لئے تدبیر کو فی الحال سبب بنا دیا تو یہ چیز تمہاری اپنی اصل کے خلاف ہے اور اصل میں اختلاف ہونا فرع کے فساد کی دلیل ہے۔ تو اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ ہماری اصل اس تعلیق میں ہے جس میں شرط پائے جانے کے وقت اسے سبب قرار دینا ممکن ہو یا اس تعلیق میں جہاں متکلم نے فی الحال اسے سبب بنانے کا ارادہ نہ کیا ہو اور دیگر جملہ شرائط کے ساتھ اس تعلیق میں جسے وجود شرط کے

وقت سبب بنانا ممکن ہو۔ مگر یہاں جیسا کہ ہم نے بیان کیا، تدبیر کو وجود شرط کے وقت سبب بنانا ممکن نہیں ہے۔ اور اسی طرح جملہ شرائط کے ساتھ اس تعلیق میں جس میں متکلم نے یہ ارادہ کیا ہو کہ وہ شرط پائے جانے کے وقت سبب ہو۔ اور یہاں متکلم نے تعلیق کے فی الحال سبب ہونے کا ارادہ کیا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ تو ثبوت حریت کے لیے تدبیر کا فی الحال سبب ہونا مستعین ہو گیا۔

باقی رہا عطاء کی حدیث سے امام شافعیؒ کا استدلال تو اس میں احتمال (شک) ہے کہ وہ تدبیر مقید ہو اور اس کا ”بائع“ بیع دیا، کتنا ایک فعل کو بیان کرنا ہو تو اس حدیث میں ”عموم“ نہیں ہے اور اس کے ”بائع“ کہنے کا مطلب ”أَجْبَرَ“ (اجرت پر دیا) بھی ہو سکتا ہے کیونکہ اہل مدینہ کی لغت میں اجارہ کو ”بیع“ بھی کہا جاتا ہے۔ چنانچہ امام محمدؒ نے اپنی سند سے روایت کیا ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک مدبر کی خدمت کو بیچا مگر اس کی گردن کو نہ بیچا۔ اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ مدبر کا بیچا جانا ابتداءً اسلام میں تھا جبکہ آزاد آدمی کی بیع بھی جائز تھی جیسا کہ مزویٰ ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو اس کے قرضے میں بیچ دیا پھر حیب آزاد آدمی کی بیع منسوخ ہوئی تو مدبر کی بیع بھی مدبر میں حق حریت ثابت کرے کے لیے منسوخ ہو گئی تاکہ حق حریت کو حقیقی حریت کے ساتھ ملایا جاسکے۔

مدبر مقید کی بیع سے استدلال کا جواب یہ ہے کہ وہاں یہ بات ممکن نہیں کہ تدبیر کو فی الحال سبب بنایا جاسکے کیونکہ وہاں تدبیر کا معاملہ دو چیزوں کے درمیان لٹکا ہوا ہے پتہ نہیں مولیٰ اس مرض میں یا اس سفر میں مرے گا یا نہیں مرے گا۔ تو اس طرح شرط پائی بھی جاسکتی ہے اور نہیں بھی پائی جاسکتی۔ لہذا دیگر شروط کے ساتھ تعلیق کی مانند یہ تعلیق بھی فی الحال سبب نہیں بن سکتی۔ اور اسی طرح جب اس نے عتق کو ایسی شرط کے ساتھ معلق کیا جس کے پائے جانے کا بھی امکان ہے اور نہ پائے جانے کا بھی۔ تو معلوم ہوا کہ اس کلام سے اس کی غرض اس غلام کو آزاد کر کے اللہ کا تقرب حاصل کرنا نہیں اور نہ ہی اس کی کسی قدیمی خدمت کے حق کو ادا کرنا ہے۔ کیونکہ اگر اس کی یہ غرض ہوتی تو یقیناً اس کے عتق کو کسی بھی شرط کے ساتھ معلق کرتا جو لامحالہ ہونے والی ہو۔

امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ تدبیر میں وصیت کا مفہوم پایا جاتا ہے اور وصیت بیع کے حواز میں مانع نہیں تو یہ صحیح ہے لیکن یہ وہ وصیت ہے جو امر لازم کے ضمن میں اپنے ثبوت کے لئے لازمی ہے اور امر لازم میں ہے (یعنی ایک چیز کو اپنے اوپر لازم کر لینا ہے) جو قسح کا احتمال نہیں رکھتا اور اسی لیے اس میں رجوع کا بھی احتمال نہیں۔ بخلاف اعتاق (آزاد کرنے) کی وصیت کے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ (تدبیر مطلق) بھی تدبیر مقید کے ہم شکل ہے اور تدبیر مقید میں وصیت لازم کے معنی پائے جاتے ہیں اس کے باوجود اس میں بیع جائز ہے تو اس کے جواب میں کہا گیا ہے کہ اس میں فی الحال وصیت کا معنی متردد ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ مولیٰ کی موت اس حالت پر ہو یا نہ ہو لہذا مولیٰ کی اس حالت میں موت کے بعد ہی غلام موصیٰ لہ (جس کے حق میں وصیت کی جائے) قرار پاسکے گا مگر یہاں صورتحال اس کے برعکس ہے۔ مندرجہ بالا دلائل سے مدبر مطلق کے لیے حیب حریت کا حق فی الحال ثابت ہو گیا تو مدبر مطلق میں ہر وہ تصرف جو اس حق کو باطل کر دے، جائز نہیں ہوگا اور جو تصرف اس حق کو

باطل نہ کرے وہ جائز ہوگا۔ اور اس قاعدے کی بنیاد پر کئی ایک مسائل کا حل نکلے گا۔

مدبر کے دیگر احکام | مدبر مطلق کو بیچنا، ہبہ کرنا، اسے صدقہ میں دینا یا اس کی وصیت کرنا ناجائز ہے کیونکہ یہ ایسے تصرفات ہیں جن سے غلام کی گردن دوسرے کی ملک میں چلی جاتی ہے اور اس طرح حق حریت باطل ہو جاتا ہے۔ اور نہ ہی اسے بطور رہن رکھنا جائز ہے کیونکہ رہن میں دینا یا رہن میں رکھنا ہمارے نزدیک قرض ادا کرنے یا قرض وصول کرنے کے باب سے ہے تو یہ عین (غلام) کو کسی دوسرے کی ملکیت میں دینے یا ملکیت میں لینے کے باب سے ہوا۔ البتہ اسے کرایہ یا اجرت پر دینا جائز ہے کیونکہ اجارہ حق حریت کو باطل نہیں کرتا۔ اس لیے کہ یہ ایسا تصرف ہے جس میں آجر صرف اجیر سے منفعت اٹھانے کا مالک ہوتا ہے نہ کہ اس کی ذات کا۔ وہ غلام کے مدبر کنندہ کی ملکیت میں رہتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھاتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں مروی ہے کہ نبی اکرم شفیع معظم صلی اللہ علیہ وسلم نے مدبر کی صرف خدمت (اس سے خدمت لینے) کو بیچا اور اس کی گردن (ذات) کو نہ بیچا۔ اور مدبر کی خدمت کو بیچنے کا مطلب اس کی منفعت کو بیچنا ہے اور یہی معنی ہیں اجارہ کے۔

○ مدبر مطلق سے خدمت لینا جائز ہے اور اگر باندی ہے تو اس سے وطنی کرنا اور جنسی فائدہ اٹھانا بھی جائز ہے کیونکہ باندی سے یہی فائدہ اٹھایا جاتا ہے۔ اور اسے کسی کے نکاح میں بھی دیا جاسکتا ہے کیونکہ شادی کر کے دینا بھی منافع کا مالک بنانا ہوتا ہے۔ اور عبداللہ بن عمر کے متعلق مروی ہے کہ وہ اپنی مدبرہ باندی سے وطنی فرمایا کرتے تھے۔ مدبرہ سے وطنی پر عقلی استدلال یہ ہے کہ استیلا (کسی باندی کو ام ولد بنانا) مدبر بنانے سے زیادہ تاکیدی ہے کیونکہ استیلا تمام مال سے آزادی کو واجب ٹھہراتا ہے جب کہ مدبر بنانا صرف تہائی مال سے۔ پھر جب استیلا اجارہ (اجرت پر دینے) اور خدمت لینے سے مانع نہیں ہے اور نہ ہی ام ولد سے جنسی فائدہ اٹھانا منع ہے اور نہ ہی مدبرہ باندی کا نکاح کر دینا منع ہے تو مدبر میں بدرجہ اولیٰ یہ چیزیں منع نہ ہوں گی۔ لیکن غلام کی اجرت، حق مہر کی رقم، اس کی کمائی یا کرایہ مولیٰ کا ہوگا کیونکہ یہ اجرت یا کرایہ وغیرہ غلام کے منافع کا معاوضہ ہیں اور غلام کے منافع مولیٰ کی ملکیت ہوتے ہیں اور غلام کے کسی تلف شدہ عضو کی دیت بھی مولیٰ کی ہوگی کیونکہ وہ ایک جزو کا بدلہ ہے جو مولیٰ کی ملک پر ضائع ہوا ہے۔

○ قرض مدبر کی گردن یعنی ذات سے متعلق نہیں ہوگا بلکہ اس کے کسب (کمائی) سے متعلق ہوگا اور وہ اپنے قرضوں میں سعایت کرے گا۔ اس کی زیادتی پر کسی قسم کی چٹی یا تاوان مولیٰ کے ذمہ ہوگا۔ مگر وہ تاوان غلام کی اپنی قیمت سے کم ہونا چاہیے۔ اگر ایک ہی زیادتی یا زیادہ کا تاوان اس کی قیمت سے زائد ہوگا تو مولیٰ اس کی قیمت سے زائد تاوان کا ضامن نہ ہوگا۔ ہم اس مسئلے کو کتاب الجنایات میں انشاء اللہ ذکر کریں گے۔

○ مدبر کو آزاد کر دینا جائز ہے کیونکہ اعتناق (آزاد کر دینے) کا مطلب ہے جلد اسے حقیقی آزادی کی طرف پہنچا دینا۔ بیع اور ہبہ وغیرہ سے ممانعت اس لیے ہے کہ یہ چیزیں غلام کے اس مقصود (آزادی) تک پہنچنے میں مانع ہیں تو یہ بات محال ہے کہ اسے (مدبر) غلام کو آزادی تک پہنچانے سے منع کیا جائے

نے تجھے خریدتا تو مدبرہ ہے، پھر اس باندی کے ہاں بچہ پیدا ہوا اور اس آدمی نے ماں بیٹا دونوں کو خرید لیا تو ماں مدبرہ ہو گئی اور بچہ غلام کیونکہ ماں تو شرط کے ساتھ مدبرہ بنی مگر لڑکے کے حق میں وہ شرط نہیں پائی گئی بلکہ وہ الگ ہے اس لیے ماں کا مدبر بنایا جانا اس کی طرف نہایت نہیں کرے گا۔ (واللہ عزوجل اعلم) وہ احکام جن کا تعلق مدبر کنندہ کی موت کے بعد سے ہے، ان میں سے۔

مدبر کنندہ کی موت کے بعد کے احکام

① ایک تو مدبر کا آزاد ہو جانا ہے کیونکہ اس کی آزادی مولیٰ کی موت کے ساتھ لٹکی ہوئی تھی اور جو چیز شرط کے ساتھ معلق (لٹکی ہوئی) ہو وہ شرط کے پائے جانے کے وقت اتر آتی ہے۔ اور نزول عتق میں مدبر مطلق اور مقید دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ ہر ایک کی آزادی شرط کے ساتھ معلق ہے۔ صرف اتنا فرق ہے کہ مدبر مقید میں شرط مولیٰ کی وہ موت ہے جو ایک صفت یا حالت کے ساتھ موصوف ہے جب وہ موت پائی گئی تو شرط پائی گئی لہذا معلق شے (جو شرط کے ساتھ لٹکی ہوئی تھی) نازل ہو گئی اور برابر ہے کہ مولیٰ کی موت حقیقی ہو یا مرتد ہونے کی وجہ سے حکمی موت ہو۔ مثلاً یہ کہ مولیٰ اسلام سے پھر گیا اور دار الحرب میں کفار کے ساتھ جا ملا۔ کیونکہ ایسی ردت (دین سے پھرنا) جس میں مرتد دار الحرب کے اندر کفار سے جا ملے، تمام املاک کے زائل ہو جانے میں موت کے قائم مقام ہے۔ اور اسی طرح متامن (وہ غیر مسلم جسے اسلامی حکومت میں امان دی گئی ہو) دارالاسلام میں جب کسی غلام کو خریدے پھر اسے مدبر بنا دے اور خود دار الحرب میں جا پہنچے اور وہاں اسے غلام بنا لیا جائے تو اس کا مدبر آزاد ہو جائے گا کیونکہ غلامی نے اس کے تمام مال سے اس کی ملک کے زائل ہو جانے کو واجب کر دیا۔ تو غلامی گویا بمنزلہ موت کے ہوئی۔

اسی طرح مدبرہ کا وہ لڑکا بھی آزاد ہو جائے گا جو اس کے مولیٰ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کے نطفہ سے ہے کیونکہ وہ لڑکا جس طرح حق حریت میں اپنی ماں کے تابع ہے اسی طرح حقیقی حریت میں بھی ماں کے تابع ہے۔ اور اس سلسلے میں باندی کا مدبرہ مطلق ہونا یا مقید ہونا برابر ہے کیونکہ تابع ہونے کا مفہوم یہ تقاضا نہیں کرتا کہ ان کا حکم الگ الگ ہو۔

② مولیٰ کی موت کے بعد کے احکام میں ایک حکم یہ بھی ہے کہ مدبر کو مولیٰ کی تہائی مال میں سے آزاد کیا جائے گا۔ اور یہی قول عام علماء اور عام صحابہ کرام کا ہے اور یہی قول سعید بن جبیر، شریح، حسن بصری اور ابن سیرین رضی اللہ عنہم کا ہے۔ البتہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے یہ بات مروی ہے کہ اس کا عتق تمام مال میں سے ہو گا اور یہ قول حضرت ابراہیم نخعی اور حماد کا ہے انہوں نے مدبر کو ام ولد کی طرح بنایا ہے اور ہماری دلیل وہ روایت ہے جسے ہم نے اوپر روایت کیا کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”مدبر کو نہ بیچا جائے اور نہ اسے ہبہ کیا جائے کیونکہ وہ تہائی مال میں سے آزاد ہے“ ہماری دوسری دلیل یہ ہے کہ تدبیر ایک قسم کی وصیت ہے اور اس وصیت کا اعتبار بھی دیگر تمام وصیتوں کی مانند تہائی مال سے کیا جائے گا۔ اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مولیٰ نے غلام کو حالت مرض میں مدبر بنایا ہو یا حالت صحت میں۔ کیونکہ مدبر بنانا دونوں حالتوں میں وصیت ہے نیز تدبیر کے مطلق یا مقید ہونے سے بھی کوئی

فرق نہیں پڑتا۔ اس لیے کہ حدیث کے الفاظ عام ہیں۔ الّا یہ کہ تدبیر مقید کو اس عموم سے حرف بیع اور سبہ کے حق میں خاص کیا گیا ہو۔ لہذا اسے تنائی مال سے اعتبار کرنے میں حدیث کے عام الفاظ پر عمل کیا جائے گا۔

تدبیر کو تنائی مال سے اعتبار کرنے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وصیت کا معنی دونوں قسم کی تدبیریں پایا جاتا ہے۔ اور وصیت کا تقاضا ہے کہ اسے تنائی مال سے اعتبار کیا جائے اور تنائی مال کا اعتبار مولیٰ کی وفات کے دن ہوگا کیونکہ وصیتوں میں اسی طرح اعتبار کیا جاتا ہے۔ اور جب اس کے عتق (آزادی) کا اعتبار مال کے $\frac{1}{4}$ حصہ سے ہوا تو اب وہ (غلام) اگر کل کا کل تنائی مال سے برآمد ہوتا ہو یاں صورت کہ مولیٰ کا اس کے علاوہ بھی مال ہو تو وہ مکمل آزاد ہو جائے گا اور اس پر کوئی سعایت واجب نہ ہوگی۔ اور اگر مولیٰ کا غلام کے سوا کوئی دوسرا مال نہ ہو تو اس کا $\frac{1}{4}$ حصہ آزاد ہوگا اور $\frac{3}{4}$ حصہ میں ورثاء کے لئے سعایت کرے گا۔ یہ بات تو اس وقت ہے جب مولیٰ پر کوئی قرضہ نہ ہو اور اگر اس پر قرضہ ہو تو غلام اپنے مولیٰ کے قرضہ کو اتارنے میں اپنی تمام قیمت کی سعایت کرے گا کیونکہ قرض ادا کرنا وصیت کو پورا کرنے سے مقدم ہوتا ہے۔

(۳) مولیٰ کی موت سے بعد کے احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ مدبر غلام کی ولاء (میراث) مدبر کنندہ کے لئے ہوگی کیونکہ وہی اس کا معتق (آزاد کنندہ) ہے اور بنی اکرم علیہ التحیۃ والتسلیم کا ارشاد ہے کہ غلام کی ولاء اس شخص کے لیے ہے جس نے اسے آزاد کیا۔ اور یہ ولاء مدبر کنندہ سے کسی اور کو منتقل نہیں ہوگی۔ اور اگر مدبر کسی دوسرے کی طرف سے آزاد ہوا جیسے دو آدمیوں کے درمیان مشترکہ مدبرہ نے بچہ جنا اور ان دونوں میں سے ایک نے اس بچے کا دعویٰ کیا تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور وہ اس مدعی پر آزاد ہو جائے گا اور شریک مدعی اپنے دوسرے شریک کو لڑکے میں سے اس کے حصے کا تاوان دے گا۔ اور اس بچے کی ولاء دونوں کے درمیان مشترک ہوگی کیونکہ حق حریت ہمارے نزدیک اسی وقت (تدبیر کے وقت ہی) ثابت ہو جاتا ہے اور وہ حق ولاد کو ثابت کر دیتا ہے جو ثابت ہونے کے بعد ختم نہیں ہو سکتا۔ اور اسی طرح دو آدمیوں کے درمیان مشترکہ مدبر جسے ایک آدمی نے آزاد کر دیا اور وہ آزاد کنندہ مالدار تھا اس نے اپنے دوسرے شریک کے حصے کا تاوان ادا کر دیا تو غلام تاوان کے ذریعے آزاد ہو گیا مگر اس کی ولاء (میراث) دونوں کے درمیان مشترک رہے گی اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق بھی جب ایک شریک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا تو غلام مکمل آزاد ہو گیا اور اس کی ولاء (میراث) دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

پانچویں فصل

اُس چیز کا بیان جس سے تدبیر ظاہر ہوتی ہے

تدبیر بھی انہی چیزوں سے ظاہر ہوتی ہے جن سے لازمی اعتقاد ظاہر ہوتا ہے اور وہ ہیں اقرار اور

بینہ (گواہ پیش کرنا) کیونکہ تدبیر فی الحال حق حریت کو ثابت کرنے کا نام ہے لہذا حق حریت کو حقیقی حریت پر اعتبار کیا جائے گا اور حق حریت نام ہے مولیٰ کی موت کے بعد حقیقی حریت کے اثبات کا۔ تو اس آزادی کو فی الحال ثابت کرنے کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ (حقیقی یا لازمی آزادی) چونکہ انہی دو چیزوں میں سے ایک سے ظاہر ہوتی ہے اسی طرح یہ (حق حریت یعنی تدبیر) بھی انہی سے ظاہر ہوگی۔

مسائل جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ مملوک (غلام) نے جب تدبیر (مدبر بنائے جانے) کا دعویٰ کیا اور مولیٰ نے انکار کیا تو اس نے اپنے دعویٰ پر گواہی پیش کر دی تو اس کی گواہی کو بالاتفاق قبول کیا جائے گا اور اس نے اپنے مدبر بنائے جانے کا دعویٰ نہ کیا اور ادھر مولیٰ بھی اس کو مدبر بنانے کا منکر ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کے دعویٰ کے بغیر گواہی قبول نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک قبول کر لی جائے گی۔ اور اس پر فریقین کی طرف سے دلائل وہی ہیں جو ہم نے لازمی اعتناق کی بحث میں ذکر کر دیے ہیں۔ البتہ باندی کے عتق پر گواہی اس کے دعویٰ کے بغیر بھی قبول ہے اور اس پر اجماع ہے اور باندی کے مدبر بنائے جانے پر گواہی میں اختلاف ہے۔ کیونکہ باندی کو مدبر بنانا فرج (شرمگاہ) کی ترست کو لازم نہیں کرتا۔ لہذا یہ شہادت حق اللہ پر قائم نہیں ہوگی۔

○ اگر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ مولیٰ نے حالت صحت میں اپنے دو غلاموں میں سے غیر معین طور پر ایک کو مدبر بنا دیا تھا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ شہادت باطل ہوگی کیونکہ مدعی (جس کا دعویٰ کیا گیا ہے) مجہول ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک ان کی گواہی قبول ہوگی۔ اور اگر انہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ کا یہ فعل (غیر معین کو مدبر بنانا) حالت مرض میں تھا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی ان کی گواہی قاعدہ استحسان کی رو سے قبول ہوگی مگر اس صورت میں بھی قیاس ہی چاہتا ہے کہ ان کی شہادت قبول نہ ہو۔ قیاس اور استحسان کی وجہ ہم نے گذشتہ صفحات میں بیان کر دی ہے۔

○ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے کہا تھا ”یہ آزاد ہے اور یہ میری موت کے بعد مدبر“ لہذا یہ مدبر ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان کی گواہی جائز نہیں کیونکہ مدعی مجہول ہے۔

○ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے کہا تھا ”یہ آزاد ہے میری موت کے بعد نہیں بلکہ یہ آزاد ہے“ تو وہ دونوں غلام مدبر ہوں گے اور اس کی موت کے بعد اس کے تہائی مال سے آزاد ہو جائیں گے کیونکہ جب اس نے کہا ”یہ غلام آزاد ہے میری موت کے بعد“ تو یہ کہتے ہی وہ مدبر ہو گیا۔ تو پھر جب اس نے کہا نہیں بلکہ یہ آزاد ہے“ تو گویا اس نے پہلے سے رجوع کیا اور دوسرے کا نام لے کر اپنی غلطی کی اصلاح کی۔ لیکن اس کا پہلے کو مدبر بنانے کے بعد پھر رجوع کرنا صحیح نہیں البتہ اپنی غلطی کا تدارک کرنا صحیح ہے۔ جیسا کہ کوئی آدمی اپنی دو بیویوں میں سے ایک سے کہے ”اس کو طلاق ہے نہیں بلکہ اس کو۔“

○ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے کہا تھا ”یہ غلام آزاد ہے یقینی طور پر نہیں بلکہ یہ غلام آزاد ہے“ تو وہ دونوں غلام مدبر ہوں گے اور اس کی موت کے بعد اس کے تہائی مال سے آزاد ہو جائیں گے۔ کیونکہ جب اس نے کہا ”یہ غلام آزاد ہے میری موت کے بعد“ تو یہ کہتے ہی وہ مدبر ہو گیا۔ تو پھر جب اس نے کہا ”نہیں بلکہ یہ آزاد ہے“ تو گویا اس نے پہلے سے رجوع کیا اور دوسرے کا نام لے کر اپنی

غلطی کی اصلاح کی۔ لیکن اس کا پہلے کو مدبر بنانے کے بعد پھر رجوع کرنا صحیح نہیں البتہ اپنی غلطی کا تدارک کرنا صحیح ہے۔ جیسا کہ کوئی آدمی اپنی دو بیویوں میں سے ایک سے کہے ”اس کو طلاق ہے نہیں بلکہ اس کو“
 ○ اگر دو گواہوں نے یہ گواہی دی کہ مولیٰ نے کہا تھا ”یہ غلام آزاد ہے یقینی طور پر نہیں بلکہ یہ غلام مدبر ہے“ تو یہ شہادت دونوں کے حق میں جائز ہے کیونکہ اس نے پہلے کو آزاد کیا مگر پھر اس سے رجوع کر کے دوسرے کے ساتھ اپنی غلطی کا تدارک کیا تو پہلے سے رجوع صحیح نہیں البتہ اپنی غلطی کا تدارک کر کے دوسرے کو مدبر بنانا صحیح ہے چنانچہ پہلا آزاد ہو جائے گا اور دوسرا مدبر۔

○ اگر ایک گواہ نے گواہی دی کہ مولیٰ نے غلام کو مدبر بنایا تھا اور دوسرے نے گواہی دی کہ اس نے اسے یقینی آزاد کیا تھا تو یہ گواہی باطل ہوگی کیونکہ دونوں گواہوں میں سے ہر ایک نے لفظی اور معنوی طور پر دوسرے کے متضاد گواہی دی۔ لفظی طور پر متضاد ہونے میں تو کوئی شک نہیں باقی رہا معنوی تضاد تو وہ اس طرح ہے کہ یقینی اعتقاد تو اسی وقت (فی الحال) آزادی ہے اور مدبر بنانے میں مولیٰ کی موت کے بعد آزادی کا اثبات (ثابت کرنا) ہے۔ تو یہ دونوں معنی ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور معنی پر صرف ایک گواہ ہے اور ایک گواہی کافی نہیں ہے۔ اور اسی طرح اگر دونوں گواہوں نے گواہی تو تدبیر ہی کی دی مگر اس کی شرط میں اختلاف کیا تو وہ گواہی بھی باطل ہوگی۔ کیونکہ ان دونوں نے دو مختلف چیزوں پر گواہی دی۔ (واللہ عزوجل اعلم)

کتاب الاستیلا

باندی سے وطی کرنے اور اولاد چاہنے کا بیان

اس کتاب میں درج ذیل موضوعات پر تشکو ہوگی۔

استیلا کی تفسیر کا بیان۔ لغت اور عرف کے اعتبار سے۔

استیلا کی شرط کا بیان۔

استیلا کی صفت کا بیان

استیلا کے حکم کا بیان۔

جس چیز سے استیلا و ظاہر ہوتا ہو اس کا بیان۔

فصل

استیلا کی تفسیر کا بیان

لغت میں استیلا بچہ طلب کرنے کو کہتے ہیں جیسے ”استیہاب“ یہ طلب کرنے اور استئناس
 اس طلب کرنے کو کہتے ہیں اور عرف میں استیلا کا مطلب ”باندی کو ام ولد بنانا“ ہے۔ چنانچہ کہا جاتا
 ہے ”فلان استولد جاریتہ“ یعنی فلاں آدمی نے اپنے باندی کو ام ولد بنایا۔ چنانچہ اس قاعدے
 کی بنیاد پر ہم کہتے ہیں کہ باندی کو ام ولد بنانے میں زندہ بچہ اور مردہ بچہ دونوں برابر ہیں کیونکہ بچہ مردہ پیدا
 ہو تو بھی بچہ ہی کہلاتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے ولادت کے شرعی احکام متعلق ہوتے ہیں حتیٰ کہ عورت
 اگر عدت گزار رہی ہو تو مردہ بچہ جننے سے اس کی عدت ختم ہو جاتی ہے اور مردہ بچہ جننے سے عورت نفاس
 رزچہ والی ہو جاتی ہے اور اسی طرح اگر اس کا حمل گر گیا لیکن اس بچے کی پوری خلقت (اعضاء اور جسم کی
 شکل و صورت) یا کچھ خلقت ظاہر ہو چکی تھی اور مولیٰ نے اقرار بھی کر لیا کہ یہ بچہ اس کے نطفہ سے ہے تو یہ بچہ
 باندی کو ام ولد قرار دینے میں بمنزلہ مکمل خلقت والے اور زندہ بچے کے ہے۔ کیونکہ ولادت کے شرعی
 احکام اس قسم کے گرنے والے حمل پر بھی مرتب ہوتے ہیں۔ اور ان احکام کو ہم نے ابھی اوپر

بیان کر دیا ہے۔ اور اگر ایسا حمل ساقط ہو کر اس کی خلقت (جسم اور اعضاء کی شکل و صورت) میں سے ابھی کچھ ظاہر نہیں ہوا تھا یعنی گوشت کا لو تھڑا یا جابجا ہو خون یا نطفہ ہی گر گیا اور مولیٰ نے دعویٰ کیا کہ یہ میرے نطفہ سے ہے تو وہ باندی ام ولد نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ سے حضرت حسن نے اسی طرح روایت کی ہے کیونکہ جب اس کی ابھی خلقت ہی ظاہر نہیں ہوئی تو اسے بچہ کہا ہی نہیں جاسکتا اور بچے کے بغیر باندی کا ام ولد بننا ناممکن ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ نامکمل خلقت والا حمل اگر بچہ ہو سکتا ہے تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ جامد خون یا گوشت کی بوٹی ہو تو اس طرح شک پڑ گیا اور شک کے ساتھ استیلا د ثابت نہیں ہوتا۔

اور یہ جو کچھ ہم نے بیان کیا، یہ ہمارے اصحاب (احناف) کا قول ہے۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں۔ ایک قول میں انہوں نے فرمایا کہ اس لو تھڑے یا بچے ہوئے خون پر گرم پانی ڈالا جائے۔ اگر وہ گھل جائے تو خون ہے اور اگر نہ گھلے تو بچہ ہے۔ اور ایک قول میں انہوں نے فرمایا کہ اس بارے میں عورتوں کے قول کی طرف رجوع کیا جائے یعنی اگر وہ اس کو بچہ کہیں تو بچہ اور اگر خون کہیں تو خون تصور کیا جائے لیکن یہ دونوں قول درست نہیں جسکی وجہ ہم نے کتاب الطلاق میں بیان کر دی ہے۔

اگر مولیٰ نے اقرار کیا اور اپنی باندی کے متعلق کہا کہ ”اس باندی کا حمل مجھ سے ہے“ تو وہ اسکی ام ولد ہوگئی کیونکہ حمل کا اقرار گویا بچے کا اقرار ہے اس لیے کہ حمل عبارت ہی بچے سے ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے یہ مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب اس نے کہا ”اس باندی کا حمل مجھ سے ہے“ پھر کہا ”یہ مجھ سے حاملہ ہے“ یا ”کہا“ ”جو بچہ اس کے پیٹ میں ہے وہ مجھ سے ہے“ پھر بعد ازاں کہنا شروع کیا کہ وہ تو حاملہ ہی نہیں تھی بلکہ اس کے پیٹ میں ہوا بھری تھی اور باندی نے بھی مولیٰ کی اس بات کی تصدیق کر دی تو ان دونوں کی تصدیق نہیں کی جائے گی یعنی انہیں سچا نہیں مانا جائے گا۔ اور وہ باندی ام ولد ہوگی کیونکہ مولیٰ نے اس کے حمل کا اقرار کیا اور حمل بچے ہی سے عبارت ہے اور یہ بچہ باندی کے لیے استیلا د کی حریت کو ثابت کر دیتا ہے۔ لہذا جب اس نے اپنے اقرار سے رجوع کیا تو اس کا رجوع صحیح نہ ہوگا اور نہ ہی باندی کی تصدیق کی طرف توجہ کی جائے گی۔ کیونکہ حریت میں ”حق اللہ“ پایا جاتا ہے اور حق اللہ بندے کے گرانے سے ساقط نہیں ہوتا۔ اور اگر مولیٰ نے حمل یا بچہ کہنے کی بجائے یہ کہا ہو کہ ”جو کچھ اس باندی کے پیٹ میں ہے وہ مجھ سے ہے“ پھر بعد ازاں کہے کہ ”نہیں وہ تو پیٹ میں ہوا بھری ہوئی تھی“ اور باندی بھی اس کی بات کی تصدیق کر دے تو وہ ام ولد نہ ہوگی کیونکہ اس کا مافی بطنہا (جو کچھ اس کے پیٹ میں ہے) کہنا بچے اور ہوا دونوں کی گنجائش رکھتا ہے لہذا استیلا د ثابت نہ ہوگا۔ اور اگر مولیٰ نے کہا ”یہ باندی اگر حاملہ ہے تو وہ مجھ سے ہے“ بعد ازاں اس کا حمل ساقط ہو گیا اور بچے کی مکمل خلقت یا کچھ خلقت ظاہر ہو چکی تھی تو وہ باندی ام ولد ہو جائے گی جس کی وجہ ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔ اور اگر باندی نے مولیٰ کی اس بات کے بعد چھ مہینے سے کم مدت میں بچہ جنا تو بھی وہ ام ولد ہوگی کیونکہ اس سے حمل (بچے) کے نسب کو ثابت کرنے کا یہ طریقہ ہے۔ دوسرے یہ کہ اس کے ان کانت حبلی فہو منی“ (اگر وہ حاملہ ہے تو وہ حمل مجھ سے ہے) کہنے کا مطلب یہ ہے کہ ”میں نے اس سے وطی (بہتری) کی ہے اگر وہ اس وطی سے حاملہ ہوگئی تو وہ حمل مجھ سے ہے“ چنانچہ اس بات کے بعد جب اس نے چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ جنا تو یقین ہو گیا کہ وہ اس وقت حاملہ تھی لہذا

نسب بھی ثابت ہوگا اور استیلا د بھی۔ اور اگر مولیٰ نے بچے کی ولادت کا انکار کیا لیکن ولادت پر عورت نے گواہی دے دی تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ خاوند حب حمل کا اقرار کر لے تو ولادت پر اس کی بیوی کی شہادت کو قبول کیا جاتا ہے جیسا کہ کتاب الطلاق میں ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر باندی کے ہاں مولیٰ کی اس بات سے چھ ماہ یا چھ ماہ سے زائد مدت میں بچہ پیدا ہوا تو نہ بچے کا نسب ثابت ہوگا اور نہ باندی ام ولد ہوگی کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ حمل اس وقت کے بعد ہوا ہو تو اس میں شک پڑ گیا اور شک کے ساتھ نہ نسب ثابت ہوتا ہے اور نہ استیلا د۔

فصل

استیلا د کے سبب کا بیان

استیلا د کا سبب باندی کا اپنے مولیٰ کے لڑکے کی ماں ہونا ہے۔ تاہم اس بارے میں اختلاف ہے۔ احناف کے نزدیک استیلا د کا سبب لڑکے کے نسب کا ثابت ہونا اور امام شافعی کے نزدیک مطلقاً آزاد لڑکے کا حمل ٹھہر جانا ہے البتہ استیلا د کے حکم پر ائمہ کا اتفاق ہے اور وہ یہ کہ باندی کے لیے فی الحال حریت کا حق ثابت ہو جائے گا اور مولیٰ کی موت کے بعد حقیقتہً آزاد ہو جائے گی۔ اور اس سلسلے میں اصل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ قول ہے جو آپ نے اپنی باندی ماریہ قبطیہ کے بارے میں اس وقت ارشاد فرمایا جب انہوں نے آپ کے صاحبزادہ گرامی حضرت ابراہیم کو جنم دیا۔ فرمایا: اعتقھا دلدھا۔

یعنی اس (ماریہ قبطیہ) کو اس کے بیٹے نے آزاد بنا دیا۔

اختلاف ائمہ | اس قول نبوی سے مراد یہ ہے کہ بچہ اپنی ماں کی آزادی کا سبب ہے۔ البتہ سبب بننے کی جیت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب (احناف) کا کہنا یہ ہے کہ وہ بچے کے نسب کا ثابت ہونا ہے اور امام شافعی کا فرمانا یہ ہے کہ استیلا د کا سبب مطلقاً باندی کا آزاد بچے کے ساتھ حاملہ ہونا ہے۔

استیلا د کے سبب کے بارے میں اپنے مؤقف پر امام شافعی کی دلیل یہ ہے کہ لڑکا بلاشبہ آزاد ہے اور وہ اپنی ماں کا ایک جزء ہے۔ اور ایک جزء کی آزادی کا تقاضا یہ ہے کہ اس کا کل آزاد ہو کیونکہ یہ ممکن نہیں کہ کل تو غلام ہو اور اس کا ایک جزء آزاد ہو۔ بناء بریں چاہیے تو یہی تھا کہ اپنے مولیٰ سے حاملہ باندی فی الحال آزاد ہو جاتی مگر ایسا ہوتا نہیں کیونکہ بچے کا اس سے علیحدہ وجود ہے اور ماں سے جدا ہونے کے اعتبار سے بچے کی آزادی ماں کی آزادی کو لازم نہیں ٹھہراتی جیسا کہ اگر جنین (رحم مادر میں موجود بچے) کو آزاد کیا جائے تو اس کی ماں آزاد نہیں ہوتی۔ لہذا ہم کہتے ہیں کہ حریت کا حق تو اسے فی الحال مل جائے گا اور حقیقتہً آزادی مولیٰ کی موت کے بعد حاصل ہوگی تاکہ دونوں شبہات پر عمل ہو جائے۔

ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ حمل ٹھہرانے والی دلی (ہمبستری) نے بچے کے واسطے سے مولیٰ اور

باندی کے درمیان جزئیت کو واجب کر دیا ہے کیونکہ دونوں (مولیٰ اور باندی) کا نطفہ آپس میں اس طرح مل گیا ہے کہ وہ ایک چیز ہو گئی ہے اور اسی سے بچہ پیدا ہوتا ہے تو بچہ گویا دونوں کا جزء ہوا۔ پھر بچہ اپنی ماں سے جدا ہونے (پیدا ہونے) کے بعد اگرچہ حقیقتاً اس کا جزء نہ رہا تاہم ثبوت نسب کے لیے بطور حکم شرعی اس کی جزئیت باقی رہی۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ہر ماں لڑکے کے واسطے سے ہی مولیٰ کی طرف منسوب کی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ اس کے لڑکے کی ماں (ام الولد) ہے۔ پس اگر حقیقی آزادی باقی ہوتی تو فی الحال حقیقی آزادی ثابت ہو جاتی اور جب آزادی لکھی طور پر باقی ہوئی تو ثابت بھی حکمی طور پر ہوئی کیونکہ احکام کی ترتیب میں دلائل کو ان کی قوت اور کمزوری کے مطابق رکھا جاتا ہے۔ اور اسی مفہوم کی طرف حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اشارہ کرتے ہوئے فرمایا کہ مد کیا تم اس کے بعد بھی ان (ام ولد لونڈیوں) کو بچنے کا ارادہ رکھتے ہیں جب کہ تمہارے گوشت ان کے گوشت کے ساتھ اور تمہارے خون ان کے خون کے ساتھ خلط ملط ہو گئے۔

پھر اس سبب کی کیفیت میں ہمارے اصحاب (ائمہ احناف) کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔ ائمہ ثلاثہ (امام اعظم اور صاحبین) نے کہا کہ استیلا کا سبب شرعی طور پر نسب کا ثابت ہو جانا ہے اور امام زفر کا کہنا یہ ہے نسب کا مطلقاً ثابت ہو جانا ہی سبب ہے چاہے شرعی طور پر ثابت ہو یا حقیقی طور پر اور اس اجمال کی تفصیل کئی ایک مسائل میں کچھ یوں ہے۔

مسائل: جب ایک آدمی نے کسی باندی سے شادی کی اور اس کا باندی سے بچہ پیدا ہوا پھر وہ آدمی اس باندی کا مالک بھی بن گیا تو ہمارے اصحاب (احناف) کے نزدیک وہ باندی اس کی ام ولد ہو گئی کیونکہ احناف کے نزدیک استیلا کا سبب نسب کا ثبوت ہے اور نسب ثابت ہو گیا تو سبب بھی ثابت ہو گیا البتہ سبب پر مرتب ہونے والا حکم ملک کے پائے جانے پر موقوف رہے گا کیونکہ اس کے حکم یعنی حق آزادی کو غیر کی ملکیت میں ثابت کرنا مشکل ہے جیسا کہ حقیقی حریت کو غیر کی ملکیت میں ثابت کرنا مشکل ہوتا ہے لہذا باندی کے ملکیت میں آجائے تک یہ حکم (حق آزادی) مؤخر ہو گا اور امام شافعی کے نزدیک وہ باندی اس کی ام ولد نہ ہو گی اور فقہ ابراہیم نخعی کی بھی یہی رائے ہے کیونکہ ان کے نزدیک وہ باندی اس کی ام ولد نہ ہو گی اور فقہ ابراہیم نخعی کی بھی یہی رائے ہے کیونکہ ان کے نزدیک استیلا کا سبب مطلقاً لڑکے کا آزاد ہونے کی حالت میں پیدا ہونا ہے اور یہ چیز زیر بحث صورت میں نہیں پائی جاتی کیونکہ لڑکا اپنے مولیٰ کے حق میں غلام ہے اور جب وہ آدمی (باندی کا خاوند) باندی کے ساتھ اپنے لڑکے کا بھی مالک بنا تو وہ لڑکا آزاد ہو گیا کیونکہ اس پر علماء کا اجماع ہے۔ ہمارے نزدیک چونکہ وہ آدمی محرم (انتہائی قریبی رشتہ جس سے نکاح حرام ہو) یعنی اپنے بیٹے کا مالک بنا ہے لہذا وہ بیٹا آزاد ہو جائے گا۔ اور امام شافعی کے نزدیک اس لڑکے کا آزاد ہونا اس لیے ہے کہ وہ آدمی (لڑکے کا باپ) ایسے لڑکے کا مالک بنا ہے جس کا نسب شرعی طور پر اس سے ثابت ہے۔

اسی طرح جب کسی بچے کا نسب باندی کے مالک کے علاوہ کسی دوسرے آدمی سے شبہ میں کی گئی و طی کی وجہ سے ثابت ہو پھر وہ آدمی اس باندی کا مالک بن جائے تو ہمارے (احناف کے) نزدیک جب

وہ اس باندی کا مالک بنے گا وہ امام ولد ہو جائے گی کیونکہ سبب (نسب کا ثبوت) پایا گیا اور امام شافعی کے نزدیک ام ولد نہ ہوگی کیونکہ ان کے نزدیک سبب (آزاد بچے کا رحم مادر میں قرار پانا) نہیں پایا گیا۔ اور اگر وہ آدمی اس لڑکے کا مالک بنا تو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، وہ لڑکا آزاد ہو جائے گا۔ اگر ایک آدمی نے کسی باندی سے زنا کیا اور اس سے باندی کو حمل ٹھہر گیا۔ بایں صورت کہ وہ خود اعتراف کرے کہ میں نے اس سے حرام کاری کی تھی یا میں نے اس سے بدکاری کی تھی یا کہے کہ یہ زنا سے میرا بیٹا ہے یا بدکاری سے میرا بیٹا ہے اور باندی اور اس کے مالک نے بھی اس چیز کی تصدیق کر دی بعد ازاں باندی نے بچے کو جنم دیا پھر وہ آدمی اس باندی کا مالک بن گیا تو ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قاعدہ استحسان کے مطابق وہ باندی اس کی ام ولد نہ ہوگی۔ البتہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ وہ اس کی ام ولد ہو جائے اور امام زفر کی رائے بھی یہی ہے کہ وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک استیلا کا سبب نسب کا مطلقاً ثابت ہو جانا ہے اور یہاں تو حقیقی طور پر نسب ثابت ہو چکا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ آدمی اس بچے کا مالک بنے تو بچہ بلا اختلاف اس پر آزاد ہو جائے گا اور ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک استیلا کا سبب بچے کے نسب کا شرعی طور پر ثابت ہونا ہے اور وہ نہیں پایا گیا لہذا وہ باندی ام ولد نہ بنے گی۔

فصل

استیلا کی شرط کا بیان

استیلا کی شرط وہی ہے جو نسب کے شرعی طور پر ثابت ہونے کی شرط ہے اور وہ ہے عورت کا ”فراش“ (بچھونا) ہونا۔ اور عورت کا فراش ہونا صحیح نہیں ہو سکتا مگر ملک مبین (مکمل قبضہ اور غلامی میں ہونے) کے ساتھ یا شبہ ملک کے ساتھ یا تاویل ملک کے ساتھ یا ملک نکاح کے ساتھ یا شبہ نکاح کے ساتھ۔ ملک مبین میں باندی صرف وطی سے ”فراش“ نہیں ہو جاتی بلکہ اس کے فراش ہونے کے لیے ہمارے احناف کے (نزدیک وطی کے ساتھ دعویٰ کا قریبہ بھی ہونا چاہیے لہذا دعویٰ کے بغیر استیلا ثابت نہیں ہو سکتا۔

استیلا میں عام باندی اور مدبرہ باندی کی ملک برابر ہے کیونکہ نسب کے ثابت کرنے میں وہ دونوں برابر ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ مدبرہ باندی جب نام ولد ہو جائے گی تو اس کی تدبیر باطل ہو جائے گی کیونکہ ام ولد ہونا اس کے لیے زیادہ نفع مند ہے چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ ام ولد باندی نہ مالک کے قرضخواہ کے لیے سعایت کرتی ہے اور نہ اس کے وارث کے لیے اور اس کے مقابلے میں مدبرہ باندی سعایت کرتی ہے۔

جس طرح نسب کے ثابت ہونے میں باندی کی کل ملکیت یا اس کے کچھ حصے کی ملکیت برابر ہیں

اسی طرح استیلا میں بھی برابر ہیں۔ حتیٰ کہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک باندی کو دونوں کی ملکیت میں دیتے ہوئے اگر حمل ٹھہر جائے پھر وہ بچہ جنے اور دونوں آدمیوں میں سے ایک اس بچے کے نسب کا دعویٰ کر دے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور باندی کل کی کل تاوان کے ساتھ اس کی ام ولد ہو جائے گی اور وہ تاوان ہے اس کی نصف قیمت۔ اور اس تاوان کے ادا کرنے میں مدعی شریک کی خوشحالی یا تنگدستی کی دونوں حالتیں برابر ہیں۔ دونوں حالتوں میں اسے اپنے شریک کو باندی کی نصف قیمت دینا ہوگی البتہ لڑکے کی قیمت میں سے کسی چیز کا ضامن نہیں ہوگا۔ رہا یہ مسئلہ کہ بچے کا نسب صرف اس کے ساتھ کیسے ثابت ہو گیا؟ تو وہ اس لیے کہ وٹلی ایسے محل میں واقع ہوئی جہاں اس کی کچھ نہ کچھ ملکیت تھی۔ تو جتنی قدر ملکیت تھی اس ملکیت نے اسی قدر نسب کو بھی ثابت کر دیا اور یہ بات ظاہر ہے کہ نسب متجزی (قابل تقسیم) نہیں ہوتا اور حیب نسب بعض حصے میں ثابت ہو گیا تو تقسیم نہ ہو سکنے کی مجبوری کی بنا پر کل بچے میں ثابت ہو گیا۔ دوسرے یہ کہ نسب جب ملکیت کے شبہ کے ساتھ بھی ثابت ہو جاتا ہے تو جہاں فی الحقیقت ملکیت ہو وہاں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔ اور جہاں تک کل کی کل باندی کا صرف شریک مدعی کی ام ولد ہو جانے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ باندی کا نصف تو استیلا کا سبب پائے جانے کی وجہ سے ام ولد ہو گیا کیونکہ باندی کا نصف اس کی ملکیت ہے اور باندی کے باقی نصف کا ام ولد ہونا یا تو اس اعتبار سے ہے کہ استیلا دو ہاں متجزی (تقسیم) نہیں ہو سکتا جہاں ملکیت منتقل ہو سکتی ہو۔ لہذا جب بعض حصے میں استیلا ثابت ہو گیا تو تقسیم نہ ہو سکتے کی مجبوری کی وجہ سے کل باندی میں ثابت ہو جائے گا۔ اور یا اس اعتبار سے ہے کہ استیلا (ام ولد ہونے) کے پورے ہونے کا سبب پایا گیا ہے اور وہ ہے ثبوت نسب چونکہ نسب تقسیم نہیں ہو سکتا اور حکم بھی اپنے علت کے مطابق ہوتا ہے لہذا مکمل استیلا ثابت ہو جائے گا اس طرح کہ اس کے اپنے حصے میں تو سبب (ثبوت نسب) کی وجہ سے اور باقی نصف میں نسب کی متجزی نہ ہو سکنے کی وجہ سے یا باندی کے باقی نصف کا ام ولد ہونا ایک دوسرے سبب کی وجہ سے ہے جو اختلاف کے وقت ایک شے کے پورے ہونے کو لازمی ٹھہراتا ہے۔ پھر یہ بات بھی واضح ہے کہ اس وقت تک مکمل استیلا نہیں ہو سکتا جب تک کہ مدعی اپنے دوسرے شریک کے حصے کا مالک نہ بنے لہذا وہ استیلا کو صحیح بنانے کے لیے اپنے ساتھی کے حصے کا پہلے مالک بنے گا اور دوسرے کے مال کا اس وقت تک مالک نہیں بنا جاسکتا جب تک کہ اس کے بدلے میں کوئی چیز نہ دی جائے چنانچہ مدعی بدل دے کر اپنے شریک کے حصے کا مالک بنے گا۔ اور وہ بدل ہے باندی کی نصف قیمت۔ پھر یہ بھی واضح رہے کہ اس بدل یا تاوان دینے میں مدعی کی فراخی یا تنگدستی کی دونوں حالتیں برابر ہیں یعنی فروخت شدہ مال کے تاوان کی طرح ہر حال میں یہ بدل یا تاوان دینا ہوگا کیونکہ یہ ملکیت (ایک شے کے مالک ہونے) کا تاوان ہے۔

باقی رہا زیر بحث صورت میں نصف مہر کا مدعی پر واجب ہونا تو وہ اس لیے ہے کہ اس نے خود غیر کی ملک میں وٹلی کا اقرار کیا ہے۔ اور کسی دوسرے کی ملک میں وٹلی کرنا حرام ہے مگر یہاں زنا کی حد بوجہ شبہ واجب نہیں ہوگی کیونکہ یہاں وٹلی اس جگہ کی گئی ہے جہاں اس کے شریک کے ساتھ ساتھ اس کی

اپنی ملک ہے البتہ مہر ضرور واجب ہوگا اور یہ مہر کی رقم قیمت کے تاوان میں داخل نہ ہوگی کیونکہ نصف قیمت کا تاوان الگ چیز ہے اور باندی سے جنسی تسکین اٹھانے کا تاوان الگ۔ لہذا یہ تاوان باندی کی نصف قیمت کے تاوان میں داخل نہ ہوگا۔ اور لڑکے کی نصف قیمت کے تاوان میں داخل نہ ہوگا۔ اور لڑکے کی نصف قیمت کا مدعی پر واجب نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ وہ باندی میں اپنے ساتھ کے حصے کا بھی مالک بن چکا ہے لہذا لڑکا بھی اس کی ملک ہوگا اور اس پر اس لڑکے کا کوئی تاوان نہ ہوگا۔ دوسرے یہ کہ لڑکے کا حالت حمل میں اپنا کوئی الگ وجود نہیں ہوتا کہ اس کی کوئی قیمت لگائی جائے لہذا اس کے بدلے میں کسی قسم کا تاوان نہ ہوگا۔ تیسرے یہ کہ بچہ بمنزلہ وصف اور صفت کے ہوتا ہے اور کسی چیز کے وصف کی کوئی الگ قیمت نہیں ہوتی۔

نسب کے ثبوت اور باندی کے ام ولد ہونے میں ذاتی ملکیت اور ہاتھ کی ملکیت (جس میں مالک خود بھی آزاد نہ ہو) دونوں برابر ہیں جیسے کہ مکاتب (جو ابھی تک خود آزاد نہیں) اپنی کمائی میں سے جب کسی باندی کو ام ولد بنائے۔ اس چیز کا تفصیلی بیان ہم انشاء اللہ آگے چل کر کتاب الدعویٰ میں کریں گے۔ مسائل: نسب کے دعویٰ کرنے میں مدعی کی حالت صحت اور حالت مرض دونوں برابر ہیں کیونکہ نسب حاجاتِ اصلیہ میں سے ہے۔ اور اسی طرح جب ایک شریک بچے کے نسب کا دعویٰ کرے اور اسی وقت دوسرا اس کو آزاد کرے تو دوسرے کا آزاد کرنا باطل ہوگا اور مدعی کے دعویٰ کو اولیت دی جائے گی کیونکہ اس کا دعویٰ کرنا بچے کی پہلے والی حالت یعنی نطفہ قرار پائے کی حالت کی طرف منسوب ہے اور دوسرے ساتھی کی جانب سے عتق اب واقع ہو رہا ہے تو گویا نسب کا دعویٰ اعتناق سے مقدم ہوا لہذا اسے قبول کرنا اولیٰ ہوگا۔

۵ اگر دونوں شریکوں نے ایک ساتھ بچے کے نسب کا دعویٰ کیا تو وہ دونوں کا لڑکا ہوگا اور باندی دونوں کی ام ولد ہوگی۔ وہ ایک دن ایک مالک کی خدمت کرے گی اور دوسرے دن دوسرے مالک کی۔ اور کوئی شریک دوسرے کے لئے ام ولد کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا۔ البتہ ہر ایک نصف مہر کا دوسرے کے لئے ضامن ہوگا اور یہ نصف مہر دینا بدلے کے طور پر ہوگا۔ دونوں سے بچے کے نسب کا ثابت ہونا ہمارے (احناف کے) قول کے مطابق ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک صرف ایک سے نسب ثابت ہوگا اور کسی قیاذ شناس (وہ شخص جو کسی کے اعضاء کو دیکھ کر یہ بتلائے کہ یہ فلاں نسب سے ہے) کے کہنے پر اس ایک کا تعین کیا جائے گا۔ درمیں کتاب الدعویٰ کے مسائل میں سے ہے۔ اور باندی سے ہر ایک کے حصے کا ام ولد ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ باندی کے لڑکے کا نسب اس سے ثابت ہو گیا ہے تو گویا ہر ایک نے الگ الگ بچے کے نسب کا دعویٰ کیا ہے لہذا ہر ایک دوسرے کے لیے باندی بچے کی ماں کی قیمت کا ضامن نہ ہوگا کیونکہ ہر ایک کا حصہ دوسرے شریک کی طرف منتقل نہیں ہوا۔ البتہ ہر ایک دوسرے کے لیے نصف مہر کا تاوان دے گا کیونکہ اس تاوان کے واجب ہونے کا سبب پایا گیا ہے۔ اور وہ ہے دوسرے کی ملک میں وطی کا اقرار۔ چنانچہ دونوں میں سے ہر ایک کا نصف مہر دوسرے کے لیے بدلہ ہو جائے گا۔

۵ اسی طرح اگر ایک باندی تین یا چار یا پانچ آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور وہ سب ایک

ساتھ بچے کے نسب کا دعویٰ کر دیں تو اس بچے کا نسب سب سے ثابت ہو جائے گا۔ اور وہ باندی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سب شریکوں کی ام ولد ہو جائے گی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس بچے کا نسب دو سے زیادہ شریکوں کے ساتھ ثابت نہیں ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک تین سے زائد کے ساتھ ثابت نہیں ہوگا۔ سب کے دلائل ہم انشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں بیان کریں گے۔ اور اگر سب شریکوں کے حصوں کا تناسب مختلف ہو مثلاً ایک کا چھٹا حصہ دوسرے کا چوتھا حصہ اور تیسرے کا تیسرا حصہ اور باقی سب چوتھے کا۔ تو بھی بچے کا نسب سب سے برابر ثابت ہوگا۔ یعنی ہر ایک کا پورا بیٹا ہوگا اور باندی میں سے ہر ایک کے حصے کے بقدر باندی اس کی ام ولد ہوگی۔ ہر ایک کا حصہ دوسرے شریک کی طرف متعدی نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اس باندی کی خدمت، کمائی اور حاصلات ان کے درمیان ان کے حصہ کے مطابق تقسیم ہوں گے۔ کیونکہ ہر ایک سے اس کے اپنے حصے میں باندی کا ام ولد ہونا ثابت ہے۔

○ اگر باپ اور بیٹے کے درمیان مشترک باندی لڑکے کو جنم دے اور وہ دونوں ایک ساتھ لڑکے کے نسب کا دعویٰ کر دیں یا وہ باندی آزاد اور غلام کے درمیان مشترک ہو یا آزاد اور مکاتب کے درمیان یا کتابی اور مجوسی کے درمیان یا مسلمان غلام یا مسلمان مکاتب اور کافر آزاد کے درمیان یا ذمی اور مرتد کے درمیان اور وہ ایک ساتھ بچے کے نسب کا دعویٰ کر دیں تو اس کا حکم اور بیان انشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں ہوگا۔ یہ مذکورہ تفصیل اس وقت کے لیے ہے جب کہ نطفہ کا قرار پانا دونوں مدعیوں کی ملک میں ہو اور اگر نطفہ کا قرار پانا دونوں کی ملک میں نہ ہو مثلاً دونوں نے باندی کو حبس خرید لیا تھا تو وہ حاملہ تھی پھر اس نے بچہ جنم دیا تو دونوں شریکوں میں سے ایک نے یا دونوں نے بچے کے نسب کا دعویٰ کر دیا تو یہ بحث بھی کتاب الدعویٰ سے متعلق ہے جسے ہم انشاء اللہ اس کے اپنے مقام پر بیان کریں گے۔ اسی طرح دو آدمیوں کے درمیان مشترک باندی جب دو لڑکوں کو جنم دے اور دونوں شریکوں میں سے ہر شریک ایک لڑکے کا دعویٰ کرے پھر ان دونوں لڑکوں کو باندی نے ایک ہی پیٹ میں جنم دیا دو پیٹوں میں اور دونوں کے دعویٰ ایک ساتھ واقع ہوئے ہوں یا آگے پیچھے۔ اسی طرح جب ایک باندی ایک آدمی کے لیتے تین بچوں کو جنم دے اور وہ آدمی صرف ایک بچے کے نسب کا دعویٰ کرے اور وہ بچے ایک ہی پیٹ میں پیدا ہوئے ہوں یا مختلف پیٹوں میں اور مولیٰ نے ان بچوں میں سے ایک معین کا دعویٰ کیا یا غیر معین کا تو اس اجمال کی تفصیل بھی انشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں بیان ہوگی۔

اسی طرح باپ کا اپنے بیٹے کی باندی کی ولادت اولاد کی اولاد کا دعویٰ کرنا اور پھینکے گئے نومولود کا اس کے شروع بہمیت دعویٰ کرنے کا بیان انشاء اللہ کتاب الدعویٰ میں مذکور ہوگا۔

دوسرے کی ام ولد ہونے کا اقرار ایک باندی دو آدمیوں کے درمیان مشترک تھی۔ ان میں سے ایک نے دوسرے کے حق میں یہ اقرار کیا کہ باندی اس کی ام ولد ہے مگر اس نے انکار کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اقرار کرنے والے کا باندی میں موجود حق (حصہ) باطل ہو جاتا ہے مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی یا اقرار کیا گیا) خوشحال ہو یا تنگ دست، بہر صورت میں اقرار کرنے والے کا حق باطل ہو جاتا ہے۔ اب وہ باندی ایک دن مشہود علیہ کی خدمت کرے گی اور ایک

دن اقرار کرنے والے کی باری کا دن، فارغ رہے گی۔ پھر مشہود علیہ اگر مر گیا تو باندی اس کے ورثہ کے لیے سعایت کرے گی یعنی اس کے حصے کی قیمت کما کر اس کے ورثہ کو دے گی اور سعایت کی حالت میں وہ مکاتبہ باندی کی مانند ہوگی۔ جب باندی اس کے حصے کی رقم ادا کر چکے گی تو وہ آزاد ہو جائے گی اور اگر باندی مر گئی تو اس کا نصف ترکہ مشہود علیہ کے لیے اور باقی نصف بیت المال میں جمع ہوگا۔ اور یہی امام ابو یوسف کا ایک دوسرا قول ہے۔ اور اس مسئلے میں امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ باندی اسی وقت مشہود علیہ کے حصے کے لیے کمائی کرے گی اگر اس نے اس کے حصے کی رقم ادا کر دی تو وہ آزاد ہے اب کسی شریک کا اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ اور ان کی دلیل یہ ہے کہ اقرار کنندہ نے اقرار کے ذریعے اپنے شریک کے حصے کو خراب کرنا چاہا مگر اس کے شریک نے جب اس کے اقرار کی تصدیق نہ کی تو اقرار پلٹ کر خود اس کے اوپر پڑ گیا۔ چنانچہ جو آدمی کوئی غلام خریدے پھر یہ اقرار پلٹ کر کرے کہ بیچنے والے نے غلام کو آزاد کر دیا تھا مگر بیچنے والا انکار کرے تو اس کا اقرار خود اس پر پڑ جاتا ہے اور اس کا خریدہ ہوا غلام آزاد ہو جاتا ہے بالکل اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔ اور جب اس کا اقرار پلٹ کر خود اس پر پڑ گیا تو وہ اپنے حصے میں باندی کے ام ولد ہونے کا معترف ہو گیا اور جب اس کے حصے میں استیلا د (باندی کا ام ولد ہونا ثابت ہو گیا تو اس کے شریک کے حصے میں بھی ثابت ہو گیا کیونکہ استیلا د متجزی تقسیم نہیں ہوتا تو گویا اس نے اپنے ساتھی کے حصے کو خراب کیا لیکن اس سے اس کے شریک کے حصے کا تادان لینے کا کوئی جواز نہیں کیونکہ اس کے شریک نے اس کے اقرار کو جھٹلایا ہے تو اس کے شریک کے لیے باندی پر سعایت لازم ہوگی۔ جیسا کہ مقرر اقرار کنندہ، اگر اپنے حصے کو آزاد کرتا اور وہ تنگ دست ہوتا تو باندی اس کے شریک کے حصے کے لیے سعایت کرتی۔ اور جب وہ سعایت کی رقم ادا کر چکی اور دوسرے شریک کا حصہ بھی آزاد ہو گیا تو اب وہ مکمل آزاد ہو گئی کیونکہ حق ان کے (امام محمدؒ کے) نزدیک متجزی نہیں ہوتا۔ اور صاحبین کی اپنے مذکورہ موقف پر دلیل یہ ہے کہ اقرار کنندہ اس اقرار کے ذریعے منکرہ انکار کرنے والے شریک، پرتاوان کا دعویٰ کر رہا ہے اس سبب سے کہ وہ بھی باندی کا مالک ہے۔ کیونکہ ملکیت جہاں منتقل ہو سکتی ہو وہاں استیلا د متجزی نہیں ہوتا اور استیلا د میں ہر صورت میں شریک پرتاوان واجب ہوتا ہے چاہے وہ خوشحال ہو یا تنگ دست۔ اور اقرار کنندہ کا اپنے شریک پرتاوان کا دعویٰ کرنا اس امر کو لازم ٹھہرتا ہے کہ اس نے باندی کو اپنے حصے کی سعایت سے بری کر دیا ہے لہذا باندی کے اندر اس کا حق باطل ہو گیا اور منکرہ کا اپنے حصے کے اندر حق اسی طرح باقی رہا جس طرح پہلے تھا۔ دوسرے یہ کہ اقرار کنندہ دو حال سے خالی نہیں یا تو اپنے اقرار میں سچا ہوگا یا جھوٹا۔ اگر سچا ہو تو بقول اس کے باندی مکمل طور پر اس کے شریک کی ام ولد ہوگی۔ اور ہر طرح کی خدمت لینا اس کے شریک کا حق ہوگا۔ اور اگر اپنے اقرار میں جھوٹا ہو تو باندی ان کے درمیان اسی طرح رہے گی جس طرح پہلے تھی نصف خدمت لینے کا حق تو منکرہ کے لیے یقینی طور پر ثابت ہے اور یہ مفہوم اس چیز کو بھی لازم ٹھہرتا ہے کہ اس پر کوئی سعایت نہیں۔ رہا اقرار کنندہ کا معاملہ تو اس نے خود باندی سے خدمت لینے کے حق کو ساقط کر دیا کیونکہ اس کا گمان تھا کہ باندی کی ساری خدمات اس کے شریک کے لیے ہیں مگر اس کے شریک نے جب اس کے اقرار کو رد کر دیا تو اس کی باری کے دن کی خدمت

باطل ہو گئی۔

اس قسم کی باندی کو بچپنا شکل ہے کیونکہ استیلا د کی شہادت دینے والے نے اس امر کا اقرار کیا کہ وہ باندی ام ولد ہے اور جب اس نے اس کے ام ولد ہونے کا اقرار کیا تو باندی میں اس کی اپنی ملک بھی تھی لہذا اس کا اقرار اس کے اپنے حصے میں نافذ ہو جائے گا اور جب شریک منکر مرگیا تو باندی اس کے ورثاء کے لئے اپنی نصف قیمت میں سعایت کرے گی کیونکہ اقرار کنندہ کے خیال کے مطابق باندی اس کے شریک کے مرنے پر آزاد ہو جائیگی کیونکہ اس کے خیال میں وہ اس کے شریک کی ام ولد ہے۔ اور اگر باندی پہلے مر گئی تو اس کا نصف ترکہ مشہود علیہ کے لئے ہو گا کیونکہ وہ اسی کی ملک پر آزاد ہوئی تھی اور باقی نصف ترکہ موقوف رہے گا کیونکہ اقرار کنندہ نے اقرار کیا تھا کہ وہ مشہود علیہ یعنی اس کے دوسرے ساتھی کا ہے اور مشہود علیہ نے اس کے اقرار کو رد کر دیا تھا پس اس کے دوسرے نصف ترکہ کا کوئی مستحق معلوم نہیں لہذا وہ بیت المال کے لیے ہو گا۔

پھر وہ مشترکہ باندی اگر بچہ جنے اور ایک شریک کہے کہ وہ بچہ اس کے دوسرے ساتھی کا بیٹا ہے اور دوسرا ساتھی بچے کے نسب سے انکار کر دے تو باندی کا معاملہ تو مذکورہ مسئلے کے مطابق ہے باقی رہا بچہ تو وہ آزاد ہو جائے گا اور (بڑا ہو کر) اپنی نصف قیمت مشہود علیہ کو کما کر دے گا کیونکہ اقرار کنندہ شریک نے اپنے دوسرے شریک کی طرف سے بچے کی آزادی کا اقرار کیا تھا اور قاعدہ ہے کہ جب ایک شریک دوسرے کے خلاف عتق کی گواہی دے (اقرار کرے) اور دوسرا انکار کرے تو غلام مشہود علیہ (منکر شریک) کے حصے کے لیے سعایت کرتا ہے اور ہمارے مسئلے میں وہ بچہ عتق کی شہادت دینے والے شریک کے لیے سعایت نہ کرے گا کیونکہ اس شریک نے اس امر کا اقرار کیا ہے کہ بچہ آزاد ہے اور اس پر کسی قسم کی سعایت نہیں اور اس مسئلہ کی نظیر وہ روایت ہے جسے بشر نے امام ابو یوسفؒ سے اس باندی کے بارے میں روایت کیا ہے جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو۔ اور ایک شریک یہ دعویٰ کرے کہ اس کے دوسرے ساتھی نے اس باندی کو مدبر بنا دیا ہے مگر اس کا ساتھی انکار کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدعی کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے حصے کو مدبر بنا دے اور باندی ایک دن اس کی خدمت کرے اور دوسرے دن منکر شریک کی مدعی چاہے تو اپنے حصے کو حسب سابق روکے رکھے اور مدبر نہ بنائے۔ اس صورت میں بھی باندی ایک دن اس کی خدمت کرے گی اور دوسرے دن دوسرے مالک کی۔ اور اگر مدعی چاہے تو باندی سے اس کی نصف قیمت میں سعایت کرائے۔ اس شکل میں باندی ایک دن اس کے لیے کماؤ (سعایت) کرے گی اور دوسرے دن دوسرے مالک کی خدمت کرے گی۔ چنانچہ جب وہ مدعی کے حصے کی ادائیگی کر چکے گی تو آزاد ہو جائے گی اور اب دوسرے کے حصے کے لیے سعایت کرے گی۔ اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول یہ تھا کہ وہ باندی ام ولد کی مانند ہے مگر بعد میں اس قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ ایسی باندی کے بارے میں توقف کیا جائے گا جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے مگر باندی کے ایک حصے کو مدبر بنانے میں امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کیا۔ اور امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے کہ وہ باندی اسی وقت میں سعایت کرے گی اور ان کی دلیل وہی ہے جو ہم نے استیلا د کی بحث میں بیان کی یعنی یہ کہ دوسرے ساتھی نے جب مدعی کے اقرار کی تصدیق نہ کی تو اقرار پلٹ کر خود مدعی پر پڑ گیا اور اس کے حصے میں تدبیر ثابت ہو گئی اور جب اس کے

حصے میں تدبیر ثابت ہو گئی تو وہ دوسرے منکر کے حصے کی طرف بھی متعدی ہو گئی کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک تدبیر کے ٹکڑے نہیں کٹے جاسکتے تو گویا مدعی نے منکر شریک کے حصے کو خراب کیا۔ اب اصولی طور پر منکر کے حصے کا تاوان مدعی پر ہونا چاہیے تھا مگر چونکہ منکر نے مدعی کو جھٹلایا تھا اس لیے اس پر تاوان نہیں عائد کیا جاسکتا پس باندی ہی اس کے لیے سعایت کرے گی جیسا کہ وہ اپنے حصے میں نئے سرے سے تدبیر واقع کرتا تو باندی اس کے لیے سعایت کرتی امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق چونکہ تدبیر کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں لہذا مدعی کا اپنا حصہ اپنے شریک کے خلاف تدبیر کا اقرار کرنے کے باوجود مدبر نہ ہوگا جیسا کہ ایک شریک اگر اپنے حصے کو مدبر بنا دے تو دوسرے کا حصہ اپنی حالت پر باقی رہتا ہے اور اسے اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو اپنے حال پر چھوڑ دے مگر زیر بحث صورت میں اگر اس نے سعایت کو اختیار کیا تو ایک دن باندی سے سعایت کر لے اور دوسرے دن باندی کو دوسرے شریک کی خدمت کے لیے چھوڑنا ہوگا کیونکہ وہ باندی کے تمام منافع کی ملکیت نہیں رکھتا۔ لہذا اپنے حق کی مقدار کے مطابق ہی سعایت کر سکتا ہے۔ چنانچہ باندی جب اس کے حصے کی ادائیگی کر چکے گی تو اس کا حصہ آزاد ہو جائے گا اور اب اصولی طور پر اقرار کنندہ (مدعی) کو اپنے شریک کے حصے کا تاوان ادا کرنا چاہیے تھا مگر چونکہ منکر نے اس کو جھٹلایا تھا لہذا وہ تو تاوان ادا نہیں کرے گا البتہ باندی سے سعایت کر کے منکر اپنے حصے کی رقم پوری کرے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کی رائے زیر بحث مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے موافق ہے مگر تدبیر کے معاملے میں امام صاحب اختلاف کیا ہے اور کہا ہے کہ مدعی نے اپنے شریک کے خلاف تدبیر کا دعویٰ کر کے دراصل اس پر تاوان کا دعویٰ کیا ہے چاہے وہ خوشحال ہو یا تنگ دست اور اس طرح اس نے باندی کو اپنے حصے کے لیے سعایت کرانے سے بری کر دیا ہے اس لیے نہ تو وہ باندی سے سعایت کر سکتا ہے اور نہ اس سے خدمت لے سکتا ہے۔ اس کا حصہ موقوف رہے گا۔ (واللہ عز وجل اعلم)۔

ابن سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے بیان کیا ہے کہ جب دونوں شریکوں میں سے ہر ایک دوسرے کے خلاف تدبیر یا استیلا دکی گواہی دے تو کسی کو دوسرے سے کچھ لینے کا جواز نہیں رہتا اور نہ ہی باندی پر کوئی شے لازم ہوتی ہے چاہے وہ دونوں امیر ہوں یا غریب۔ کیونکہ ہر ایک اپنی طرف سے باندی کے حق حریت اور اسے بذریعہ سعایت اپنے حصے کی رقم ادا کرنے سے بری الذمہ کر دینے اور اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کر رہا ہے۔ اور یہ رائے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی ہے اور امام محمدؒ نے بھی اس صورت مسئلہ میں امام اعظمؒ سے اتفاق کیا ہے کیونکہ یہاں دونوں شریکوں میں سے ہر ایک نے باندی کو سعایت سے بری کر دیا ہے اور اپنے شریک پر تاوان کا دعویٰ کیا ہے۔

مشترک غلام کو بیٹا قرار دینے کا مسئلہ | المعنی نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ ایک غلام جو دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان

دونوں میں سے ایک دوسرے سے کہے کہ ”یہ غلام میرا بیٹا اور تیرا بیٹا ہے یا کہے تیرا بیٹا اور میرا بیٹا ہے“ اور دوسرا کہے ”خَدَقْتُ“ (تو نے سچ کہا) تو وہ غلام صرف اقرار کنندہ کا بیٹا ہے نہ کہ تصدیق کنندہ کا یہی بات کتاب الزیادات میں امام محمدؒ نے اس نا سمجھ بچے کے بارے میں کہی کہ جو دو آدمیوں کے ہاتھ میں

ہو۔ ان میں سے ایک دوسرے سے کہے کہ وہ بچہ میرا اور تیرا بیٹا ہے اور اس کا ساتھی اس کی تصدیق کر دے تو وہ بچہ اقرار کنندہ کا ہوگا۔ اور یہ اس لیے کہ جب اس نے کہا وہ میرا بیٹا ہے تو اس کا نسب اس بچے سے ثابت ہو گیا کیونکہ اس کی طرف سے اس کی ملک میں نسب کا اقرار پایا گیا ہے ورنہ اس کے بعد کسی دوسرے سے ثبوت نسب کا احتمال نہیں رہتا۔ امام محمد نے کہا کہ اگر اس نے اپنے ساتھی سے کہا یہ تیرا بیٹا ہے اور یہ کہہ کر خاموش ہو گیا اور اس کے ساتھی نے اس کی تصدیق نہ کی حتیٰ کہ اس نے کہا وہ تیرے ساتھ میرا بیٹا بھی ہے تو وہ موقوف ہے اس کے ساتھی کی تصدیق پر اگر اس کے ساتھی نے کہا وہ صرف میرا بیٹا ہے نہ کہ تیرا تو وہ اس کے کہنے کے مطابق ہے کیونکہ اس نے پہلے اسی کے لیے نسب کا اقرار کیا تھا اور پھر خاموش ہو گیا تھا۔ جب دوسرے ساتھی (حس) کے لیے اقرار کیا گیا تھا، کی طرف سے بھی تصدیق پائی گئی تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو گیا۔ اور اگر مقررہ (حس) کے حق میں اقرار کیا گیا ہے، کہے کہ یہ میرا بیٹا نہیں بلکہ تیرا (اقرار کنندہ کا)، بیٹا ہے یا کہے یہ نہ میرا بیٹا ہے اور نہ تیرا یا کہے میرا بیٹا نہیں اور یہ کہہ کر خاموش ہو جائے تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے قیاس کے مطابق کسی کا بھی بیٹا نہیں اور امام محمد نے کہا کہ اگر دوسرا ساتھی پہلے تصدیق کر دے تو وہ بچہ مقررہ (حس) کے لیے پہلے ساتھی نے اقرار کیا ہے) کا ہے اور اگر وہ اس (اقرار کنندہ) کو جھٹلا دے تو وہ بچہ اقرار کنندہ کا ہے۔ اور یہ مسئلہ فرع ہے ائمہ کے اختلاف کی اس شخص کے بارے میں جس نے اپنے ایک غلام کے بارے میں اقرار کیا کہ وہ فلاں کا بیٹا ہے مگر فلاں (مقررہ) نے اس کو جھٹلایا۔ بعد میں مولیٰ نے خود اپنا بیٹا ہونے کا دعویٰ کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کا دعویٰ صحیح ہے صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مقررہ (حس) کے حق میں مولیٰ نے اقرار کیا تھا، نے جب مولیٰ کو جھٹلا دیا تو مولیٰ کا دعویٰ باطل ہو گیا جیسا کہ مال کے اقرار میں ہوتا ہے اور جب اس کا اقرار باطل ہو گیا تو وہ اقرار گویا عدم (نہ ہونے) کے ساتھ مل گیا لہذا جائز ہے کہ وہ خود اپنے لیے بچے کا دعویٰ کر دے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس (مولیٰ) نے غیر کے لیے غلام کے نسب کا اقرار کر لیا تو گویا اس کے خیال میں غلام کا نسب اسی غیر سے ثابت ہے اب غیر کا اس کے اقرار کو جھٹلانا اس کے اپنے حق میں ثبوت نسب کی نفی ہے نہ کہ شریک (مولیٰ) کے حق میں۔ بلکہ شریک (مولیٰ) کے نزدیک تو غلام کا نسب غیر سے ہی ثابت ہے اور جب اس نے ایسے لڑکے کا دعویٰ کیا جس کا نسب اس کے نزدیک غیر سے ثابت ہے تو چونکہ یہ دعویٰ صحیح نہیں لہذا نہیں سنا جائے گا۔

اور اگر مولیٰ نے یہ کہا کہ وہ میرا بیٹا ہے اور تیرا بیٹا ہے تو اس کی دوسری صورت ہے کیونکہ جب اس نے کہا ہوا بنی (وہ میرا بیٹا ہے) تو اس سے اس غلام کا نسب ثابت ہو گیا اب اس کے بعد اس کا وابستہ (اور تیرا بیٹا بھی) کہہ کر اقرار کرنا صحیح نہیں ہوگا۔

امام محمد نے فرمایا کہ اگر یہ لڑکا عاقل ہو تو کسی بھی شریک کے دعویٰ کا فیصلہ اس لڑکے کی تصدیق پر ہوگا کیونکہ جب وہ عاقل ہوگا تو اس کا نسب اپنے ہاتھ میں ہوگا لہذا اس کی تصدیق کے بغیر اس پر نسب کا دعویٰ قبول نہیں کیا جائیگا۔

اور اگر بچہ جس کے نسب میں دعویٰ کیا جا رہا ہے، ایسی باندی سے ہو جس نے اس بچے کو ان دونوں شریکوں کی ملک میں جنا تھا تو نسب میں اس کا جواب پہلی صورت کی مانند ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس کا نسب اقرار کنندہ سے ثابت نہ ہوگا جب کہ اس نے بچے کے نسب کا اعتراف اپنے شریک کے لیے کر لیا ہو۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق ہو جائے گا۔ اور وہ باندی جو بچے کی ماں ہے وہ اسی شریک کی ملک ہوگی جس سے بچے کا نسب ثابت ہوگا کیونکہ استیلا (ام ولد ہونا) نسب کے تابع ہوتا ہے۔

مشترک باندی کے بیٹے کا دعویٰ اسی قسم کا یہ مسئلہ ہے کہ دو آدمیوں نے مل کر ایک باندی کو خرید لیا پھر اس باندی نے دونوں کی ملکیت میں چھ ماہ یا چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر جب بچہ جنا تو ایک آدمی نے یہ دعویٰ کیا کہ یہ بچہ اس کا بیٹا ہے اور دوسرے نے باندی (بچے کی ماں) کے بیٹی ہونے کا دعویٰ کر دیا اور یہ دونوں دعویٰ ایک ساتھ کئے گئے تو بچے کے مدعی کا دعویٰ قبول اور باندی کے بیٹی ہونے کے مدعی کا دعویٰ باطل ہے کیونکہ بیٹے کے مدعی کا دعویٰ استیلا کا دعویٰ (بھی) ہے اور استیلا کی نسبت نطفہ قرار پا جانے کے وقت کی طرف کی جاتی ہے۔ اور باندی کے بیٹی ہونے کے مدعی کا دعویٰ دراصل باندی کو آزاد کرنے کا دعویٰ ہے اور آزادی اب ثابت ہو رہی ہے تو بیٹے کے مدعی کا دعویٰ مقدم ہوا اور بچے کا نسب اس سے ثابت ہو گیا نیز باندی کا جتنا حصہ اس کی ملک میں تھا وہ اس کی ام ولد ہو گیا اور اس طرح باندی میں اس کے شریک کا حصہ بھی اس کی طرف منتقل ہو جائے گا تو اب دوسرے آدمی یا شریک کا دعویٰ دوسرے کی ملکیت میں دعویٰ کرنا قرار پایا لہذا یہ دعویٰ قابل سماعت نہ ہوگا۔

باندی کے تاوان اور مہر کا معاملہ اب یہ سوال باقی رہا کہ آیا بچے کا مدعی باندی کی نصف قیمت اور اس کے نصف مہر کا تاوان دے گا یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ وہ تاوان دے گا نیز الجامع الکبیر میں انہوں نے بیان کیا کہ یہ رائے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے قیاس پر ہے اور یہی رائے بشر بن ولید کے ذریعے امام ابو یوسفؒ سے بھی مروی ہے۔ البتہ ابن سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ بچے کے مدعی پر کوئی شے لازم نہیں۔ نہ باندی کی قیمت اور نہ مہر۔ اور نہ ہی اس کے لیے باندی کے مدعی پر کوئی شے لازم ہے۔ ہاں اگر باندی کا مدعی اپنے آپ کی تکذیب کر دے یعنی یہ کہے کہ میں نے جھوٹ بولا تھا تو اس کے لیے مدعی ولد پر باندی کی نصف قیمت اور نصف مہر لازم ہے۔ اور کرنی نے بیان کیا کہ یہ قول قرین قیاس ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ باندی کے مدعی نے جب یہ اقرار کیا کہ باندی حرۃ الاصل ہے تو وہ اس کی قیمت کا تاوان لینے کا منکر ٹھہرا لہذا اسے تاوان لینے کا حق نہیں ہاں اگر اس کے لیے دعویٰ سے رجوع کر لیا اور اپنے آپ کو جھوٹا قرار دیا تو اس کے لیے وہ تاوان ثابت ہو جائے گا جس کا اس کے شریک نے اس کے لیے اعتراف کیا تھا۔

امام ابو حنیفہؒ امام محمدؒ اور ایک روایت کے مطابق امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بچے کا

نسب جب مدعی سے ثابت ہو گیا تو باندی میں سے اس کا مملوک حصہ اس کی ام ولد ہو گیا اور اسی طرح اس کے شریک کا حصہ بھی اس کا ام ولد ہو گیا کیونکہ جہاں ملکیت کا انتقال ممکن ہو وہاں استیلاء میں باندی مستجری نہیں ہو سکتی۔ لہذا وہ اپنے شریک کے حصے کو ضائع کرنے والا قرار پایا اور یہ بھی واضح ہے کہ غیر کے مال کو عوض کے بغیر ملکیت میں نہیں لایا جاسکتا لہذا وہ اپنے شریک کو باندی کی نصف قیمت کا تاوان دے گا اور اس کے نصف مہر کا بھی تاوان دے گا کیونکہ جب اس نے باندی سے وطی کی تھی تو باندی کا نصف اس کے غیر (شریک) کا مملوک تھا اور جو وطی غیر کی ملکیت میں کی جائے اس میں مہر واجب ہو جاتا ہے۔

باقی رہا امام کرخی کا یہ کہنا کہ باندی کے مدعی نے چونکہ باندی کے حرۃ الاصل ہونے کا اقرار کیا ہے اور یوں اس نے خود ہی باندی کی قیمت کے تاوان سے انکار کر دیا ہے تو اس کا جواب دو طرح سے ہے۔ ایک تو یہ کہ بیٹے کے مدعی کے حق میں کل باندی کے ام ولد ہونے کا جب عدالت میں فیصلہ ہو گیا تو باندی کا مدعی شرعاً جھوٹا قرار پایا گیا اس کا اقرار باطل ٹھہرا جیسا کہ خریدار اگر دعویٰ کرے کہ اس نے یہ مکان ایک ہزار میں خریدا تھا اور بیچنے والا اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دے اور قاضی مدعی علیہ (خریدار) پر دو ہزار کی ڈگری کر دے تو اب شفعہ کرنے والا خریدار سے اس مکان کو دو ہزار میں ہی لے گا اگرچہ وہ خریدار اس سے پہلے مکان کو ایک ہزار میں خریدنے کا اقرار کر چکا ہے کیونکہ شرعی طور پر اس کے اقرار کو غلط قرار دیا جاسکتا ہے اسی طرح زیر بحث صورت میں ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس کی طرف سے باندی کی آزادی کا اقرار اس وقت پایا گیا ہے جب کہ باندی سے اس کی ملکیت زائل ہو چکی ہے کیونکہ قرار حمل کے وقت سے ہی اس کی ملکیت باندی سے زائل ہو چکی تھی لہذا اب اس کی آزادی کا اقرار صحیح نہ ہوا اور جب اقرار ہی صحیح نہ ہوا تو یہ اقرار اس (باندی کے مدعی) کو تاوان لینے سے مانع نہ ہوا۔ جیسا کہ اوپر والے شفعہ کے مسئلہ میں ہوا۔

مسکاتبہ باندی کے بیٹے کے نسب کا معاملہ | بیٹے کے دعویٰ کے مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ جب ایک آدمی اپنی باندی کو مسکاتب

بنادے اور وہ باندی ایسا بچہ جس کا نسب معروف نہ ہو اور ادھر مولیٰ دعویٰ کر دے کہ یہ اس کا بیٹا ہے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا۔ باندی چاہے اس کی تصدیق کرے یا اس کو جھٹلائے اور چاہے چھ ماہ سے زائد یا چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ جنے۔ ہر حال میں بچے کا نسب ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ مسکاتبہ باندی مولیٰ کی ملک میں ہی باقی رہتی ہے لہذا ایسی باندی کا بیٹا مولیٰ کی ملک ہوگا اور مولیٰ کی طرف سے اپنی باندی کے بیٹے کے دعویٰ کی صحت باندی کی تصدیق پر موقوف نہیں اور جب بچے کا نسب مولیٰ سے ثابت ہو گیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور مولیٰ پر کسی قسم کا تاوان نہیں ہوگا کیونکہ مسکاتبہ باندی کا کتابت سے مقصود بھی اپنی اولاد کی آزادی تھا اور اس سے یہ مقصود حاصل ہو گیا ہے لہذا مولیٰ اسے کوئی تاوان نہیں دے گا ہاں اگر اس باندی نے بچے کو عقد کتابت سے چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر جنا تھا تو مولیٰ پر مہر واجب ہوگا کیونکہ بچہ کے چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر پیدا ہونے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ وطی (ہمبستری) حالت کتابت میں ہوئی تھی اور اگر باندی نے عقد کتابت کے بعد چھ ماہ سے کم کی مدت میں بچہ جنا تو مولیٰ کے ذمہ مہر واجب نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں بظاہر ہی معلوم ہوتا ہے کہ وطی حالت کتابت

سے پہلے واقع ہوئی تھی۔ اب مکاتبہ باندی کو اختیار ہے کہ چاہے تو عقد کتابت کو قائم رکھے اور چاہے تو ختم کر دے کیونکہ اب آزادی و وجہیت سے اس کو مل رہی ہے اور ہر جہت سے اس کا مقصود حاصل ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ کتابت کی صورت میں کتابت کی رقم ادا کر کے جلدی آزادی حاصل کر سکتی ہے اور ام ولد رہنے کی صورت میں اس کے ذمہ کتابت کی رقم تو نہ ہوگی مگر مولیٰ کی وفات تک اس کی آزادی مؤخر ہو جائے گی۔ تو گویا دونوں صورتوں میں اختیار دینا مفید ہے اور اسے یہ حق حاصل ہوگا کہ جو کسی صورت چاہے اختیار کر لے۔

اگر مولیٰ نے اپنے مکاتبہ غلام کی باندی کے رٹ کے کا دعویٰ کیا جس کا نطفہ مکاتبہ کی ملک میں قرار پایا تھا تو مولیٰ کا یہ دعویٰ مکاتبہ کی تصدیق پر موقوف ہے۔ اگر مکاتبہ نے مولیٰ کو جھٹلا دیا تو بچے کا نسب مولیٰ سے ثابت نہ ہوگا اور نہ باندی اس کی ام ولد بنے گی۔ باندی اور اس کا بچہ دونوں مکاتبہ کے مملوک ہوں گے۔ اور اگر مکاتبہ نے مولیٰ کے دعویٰ کی تصدیق کر دی تو بچہ مولیٰ کا بیٹا قرار پائے گا اور مولیٰ پر مکاتبہ کے لیے اس بچے کی قیمت پیدا نش کے دن ہی سے لازم ہو جائے گی۔ امام محمد نے کتاب الزیادات میں یہی قول ذکر کیا ہے اور کتاب الدعویٰ میں بھی اسی طرح ذکر ہے البتہ وہاں اتنی بات زائد ہے کہ ایسا استحسان کی رو سے ہے جب کہ باندی کو حمل مکاتبہ کی ملکیت میں ٹھہرا ہو۔ اور یہ استحسان کے الفاظ اس امر کے طرف اشارہ کرتے ہیں کہ لڑکا آزاد نہ ہوگا چاہے مکاتبہ مولیٰ کی تصدیق ہی کر دے اور ایک روایت کے مطابق امام ابو یوسف کا یہ قول ہے بھی ہسی لیکن ابن سماعہ نے اپنے نوادر میں امام ابو یوسف سے یہ قول بیان کیا ہے کہ مکاتبہ کی تصدیق کے بغیر بھی مولیٰ کی تصدیق کی جائے گی۔

قیاس کی رو سے مکاتبہ کی تصدیق کے باوجود بچے کے آزاد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا دعویٰ جب مکاتبہ کی تصدیق کے بغیر قابل قبول نہیں تو تصدیق کے ساتھ بھی قبول نہیں ہوگا کیونکہ مکاتبہ خود جب آزاد کرنے کا اختیار نہیں رکھتا تو اسے آزادی کی تصدیق کا اختیار بھی نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف کی دوسری روایت کہ مکاتبہ کی تصدیق کے بغیر بھی مولیٰ کے حق میں تصدیق کی جائے گی، کی وجہ یہ ہے کہ آدمی کا اپنے مکاتبہ کے مال میں حق زیادہ قوی ہے اس حق سے جو اسے اپنے سگے بیٹے کے مال میں حاصل ہوتا ہے۔ تو جب بیٹے کی باندی کے رٹ کے میں بیٹے کی تصدیق کے بغیر باپ کے لیے رٹ کے کا نسب ثابت ہو جاتا ہے تو یہاں بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔

کتاب الزیادات میں مذکور امام محمد کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبہ کا اپنی کمائی کے اندر حق زیادہ قوی ہے مولیٰ کے حق سے جس کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ اپنے مکاتبہ کے ہاتھ سے مال نہیں چھین سکتا تو گویا مولیٰ مکاتبہ کے مال میں تصرف کرنے کے بارے میں بمنزلہ اجینی آدمی کے ٹھہرا۔ لہذا اس کے دعویٰ کی صحت مکاتبہ کی تصدیق پر موقوف ہے۔ اگر مکاتبہ نے تصدیق کر دی تو لڑکا مولیٰ کا بیٹا قرار پائے گا اور اس پر لڑکے کے پیدا ہونے والے دن کی قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ وہ لڑکا دھوکا کھائے ہوئے کے بیٹے کے مشابہ ہے (دھوکا کھائے ہوئے کی صورت یوں ہے کہ خالہ کی باندی نے زید سے آکر کہا کہ میں آزاد عورت ہوں تو مجھ سے نکاح کر لے چنانچہ اس نے نکاح کر لیا اور اس کے ہاں بچہ پیدا ہوا۔ اور خالہ کو معلوم ہوا تو اس نے دعویٰ کر کے اپنی باندی واپس لے لی تو یہ بچہ بقیعت آزاد ہوتا ہے اور

یہ باندی ام ولد نہیں ہوتی کیونکہ باندی میں ایک لحاظ سے مولیٰ کی ملک ہوتی ہے اور ایک لحاظ سے نہیں کیونکہ مکاتب کی ذات کی ملکیت تو مولیٰ کے لیے ہوتی ہے مگر اس کے مال کے اندر تصرفات کی ملکیت اسے حاصل نہیں ہوتی جیسا کہ دھوکہ کھائے ہوئے کی مثال ہے کہ ظاہر میں تو باندی کے اندر اس کی ملکیت ہوتی ہے مگر درحقیقت دوسرے کی ملکیت ہوتی ہے اور دھوکہ کھائے ہوئے کا بچہ بقیعت آزاد ہوتا ہے۔

امام محمدؒ نے کتاب الزیادات میں فرمایا کہ مکاتب جب کسی حاملہ باندی کو خریدے پھر اس باندی کا مولیٰ اس کے لڑکے کا دعویٰ کر دے یا کسی چھوٹے غلام کو خریدے اور پھر اس کا مولیٰ اس کے نسب کا دعویٰ کر دے تو اس کا دعویٰ ٹھیک نہیں بجز اس صورت کے کہ مکاتب اس کی تصدیق کر دے جیسا کہ اس سے پہلے مسئلہ میں تھا۔ البتہ پہلے مسئلے اور اس مسئلے میں اتنا فرق ہے کہ وہاں مکاتب اگر تصدیق کر دے تو بچے کا نسب بھی مولیٰ سے ثابت ہو جاتا ہے اور وہ بچہ آزاد بھی ہو جاتا ہے اور یہاں مکاتب اگر مولیٰ کی تصدیق کر دے تو نسب تو ثابت ہو جائے گا لیکن بچہ آزاد نہیں ہوگا کیونکہ یہ دعویٰ دراصل استیلا و باندی کے ام ولد ہونے کا دعویٰ ہے اس لیے کہ باندی کا حمل مکاتب کی ملکیت میں قرار نہیں پایا لہذا یہ بچے کے آزاد کرنے کا دعویٰ ہو حالانکہ مولیٰ اس کو آزاد کرنے کا اختیار نہیں رکھتا کیونکہ اگر وہ اس کو آزاد کرے تو اس کا آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ ہاں اس دعویٰ سے نسب ضرور ثابت ہو جائے گا لیکن نسب کے ثابت ہونے کے لیے عتق کا ثابت ہونا ضروری بھی نہیں جیسا کہ کوئی شخص کسی اجنبی آدمی کی باندی کے لڑکے کا دعویٰ کرے اور وہ اجنبی آدمی اس کی تصدیق کر دے تو اس سے بچے کا نسب تو ثابت ہو جائے گا لیکن فی الحال آزاد نہ ہوگا۔ اسی طرح یہاں زیر بحث صورت میں ہے۔

فصل

استیلا کی صفت کا بیان

استیلا و باندی کے ام ولد ہونے کی صفت یا وصف یہ ہے کہ استیلا و باندی مولیٰ کا غلام کو اپنے مرنے کے بعد آزاد قرار دینے کی مانند امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوگا جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک استیلا کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان کے نزدیک بھی اس صورت میں استیلا کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے ہیں جس میں ملکیت منتقل ہو البتہ جس صورت میں ملکیت منتقل نہ ہو سکتی ہو اس صورت میں ان کے نزدیک استیلا کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ اور اس چیز کا بیان ہم نے پیچھے اس مشترکہ باندی کے ضمن میں کر دیا ہے جس نے بچہ جناتو ایک شریک نے بچے کا دعویٰ کر دیا تو وہ کل کی کل اس کی ام ولد ہو گئی اور اگر دونوں نے بچے کا دعویٰ کر دیا دونوں کی پوری پوری ام ولد ہو گئی۔ پھر خالص ام ولد کے نصف کو مولیٰ اگر آزاد کرے تو وہ بالاجماع کل کی کل آزاد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح مشترک ام ولد کے نصف کو اگر ایک شریک آزاد کر دے تو بلا اختلاف وہ بھی ساری کی ساری آزاد ہو جاتی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ صاحبین کے نزدیک تو ساری کی آزادی اس لیے کہ

ان سے نزدیک اختلاق کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ اور امام صاحب کے نزدیک ساری کا آزاد ہونا اس لیے ہے کہ اس کے باقی نصف میں استیلاؤ کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں نہ اس لیے کہ اس کا نصف آزاد کر دیا گیا ہے جیسا کہ طلاق اور قصاص سے معافی کے معاملے میں ہوتا ہے جسے ہم کتاب الغتاق میں بیان کر آئے ہیں۔ نیز امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ——— شریک پر کوئی تاوان لازم نہ ہوگا اور نہ ہی ام ولد پر سعایت لازم ہوگی اور یہ مسئلہ عنقریب اپنے مقام پر مفصل بیان ہوگا۔ علاوہ ازیں اس حکم میں مدبر اور ام ولد کا فرق بھی انشاء اللہ ذکر کیا جائے گا۔ اور اگر وہ مشترک باندی مدبر ہو تو مدعی کا حصہ اس کے لیے ام ولد ہو جائے گا اور دوسرے کا حصہ بدستور مدبر باقی رہے گا۔ اور اگر وہ باندی دو آدمیوں کے درمیان مکاتبہ ہو تو مدعی کا حصہ امام صاحب کے نزدیک ام ولد ہو جائے گا اور دوسرے کا حصہ بطور کتابت باقی رہے گا اور صاحبین کے نزدیک کل باندی مدعی کی ام ولد بن جائے گی اور باقی نصف میں عقد کتابت ختم ہو جائے گا۔ اور یہ مسائل کتاب المکاتب کے مسائل میں سے ہیں جو انشاء اللہ اپنی جگہ پر مذکور ہوں گے۔

فصل

استیلاؤ کے حکم کا بیان

استیلاؤ کے حکم کی بھی تدبیر کے حکم کی مانند دو قسمیں ہیں۔ ایک کا تعلق مستولہ دبیچہ طلب کرنے والے مولیٰ کی زندگی سے اور دوسری کا تعلق اس کی موت سے بعد کی حالت سے ہے۔

مستولہ کی زندگی کا حکم | میں بیان کیا اور وہ ہے عام علماء کے نزدیک حق آزادی کا ثبوت جب کہ بشر بن غیاث المریسی اور داؤد بن علی اصفہانی ظاہری کے نزدیک مستولہ کی زندگی میں استیلاؤ کافی الحال کوئی حکم نہیں۔ اور اس اختلاف کی بنیاد پر جملہ احکام کی عمارت کھڑی ہوتی ہے۔

ام ولد کے بچنے کا مسئلہ | چنانچہ عام علماء کے نزدیک باندی کو بچنا جائز نہیں اور ان دونوں کے نزدیک جائز ہے۔ ان کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: ہم حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک میں ام ولد باندیوں کو بیچا کرتے تھے۔ ان کا دوسرا عقلی استدلال یہ ہے کہ ام ولد مستولہ (مولیٰ) کی مملوکہ ہوتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کے واسطے اس باندی سے وطی جائز ہے حالانکہ وطی ملکیت کے سوا جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح ام ولد کا اجارۃ (اجرت پر دینا) اور اس کی کتابت بھی جائز ہے جس سے معلوم ہوا کہ ام ولد مستولہ (مولیٰ) کی مملوکہ ہے لہذا دوسری باندی کی طرح اس کی بیع بھی جائز ہے۔

ہماری (احناف کی) دلیل وہ روایت ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم (قد اودعی

داجی دامی نے فرمایا کہ :

۱۔ "ام ولد کو نہ بچا جائے اور نہ اسے ہیہ کیا جائے وہ تمام مال میں سے آزاد ہے" یہ روایت زیر بحث مسئلے میں واضح دلیل ہے جس میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں۔

(ب) حضرت عبداللہ بن عباس سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول مروی ہے کہ آپ نے اپنے تحت جگر حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ کی ماں (حضرت ماریہ قبطیہ) کے بارے میں فرمایا کہ "اسے اس کے بیٹے نے آزاد کر دیا" اس روایت کا ظاہر بھی فی الحال کم از کم حق حریت یا من کل الوجوہ حریت کو ثابت کرتا ہے۔ مگر یہ کہ وہ حریت اجماع امت سے مولیٰ کی موت تک مؤخر ہے تو کم از کم حریت کا سبب یا ایک لحاظ سے حریت تو ثابت ہو گئی اور یہ چیز سب کے جواز کے لیے مانع ہے۔

(ج) بیان کیا جاتا ہے کہ مشہور تابعی حضرت سعید بن المسیب سے امہات الاولاد (ام ولد باندیوں) کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا: لوگ کہتے ہیں کہ امہات الاولاد کی آزادی کے متعلق سب سے پہلے حضرت عمر نے حکم دیا۔ مگر یہ صحیح نہیں بلکہ سب سے پہلے خود حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو آزاد فرمایا: علاوہ ازیں انہیں تہائی مال سے نہیں بلکہ کل مال سے آزاد کیا جائے گا (یعنی اگر مولیٰ کا کل مال یہی ہو تب بھی آزاد ہو جائے گی، اور نہ ہی وہ مولیٰ کے کسی قسم کے قرضے میں قرض خواہوں کے لیے سعایت کریں گی۔

(د) حضرت سعید بن مسیب سے یہ بھی مروی ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے امہات الاولاد کی آزادی کا حکم دیا اور یہ بھی حکم دیا کہ انہیں دین میں بیچا نہ جائے اور نہ انہیں تہائی مال میں شمار کیا جائے۔ اسی طرح تمام تابعین کی رائے یہی ہے کہ ام ولد کی بیع ناجائز ہے۔ اس کے مقابلے میں بشر بن غیاث مریسی اور داؤد ظاہری کا قول چونکہ اجماع کے خلاف ہے لہذا باطل ہے۔

ہمارے مشائخ میں سے بعض کا کہنا یہ ہے کہ ام ولد کی بیع کے ناجائز ہونے پر صحابہ کا بھی اجماع ہے کیونکہ حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے امہات الاولاد کی بیع کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ پہلے میرا اور حضرت عمر کی رائے یہی تھی کہ انہیں نہ بیچا جائے مگر میری رائے پھر ان کو بچنے کی ہو گئی۔ اس پر عبیدہ سلمانی نے ان سے کہا کہ جماعت کے ساتھ آپ کی اجتماعی رائے زیادہ پسندیدہ ہے آپ کی انفرادی رائے سے۔ ایک دوسری روایت میں یوں ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ نے فرمایا کہ پہلے میری اور حضرت عمر کی رائے تمام صحابہ کی رائے سے متفق تھی کہ امہات الاولاد کو نہ بیچا جائے مگر بعد میں میری رائے یہ قائم ہو گئی کہ انہیں دین میں بیچا جاسکتا ہے۔ اس پر عبیدہ نے کہا کہ آپ کی رائے اور حضرت عمر کی رائے صحابہ کی رائے کے ساتھ زیادہ پسندیدہ ہے آپ دونوں کی انفرادی رائے سے۔ تو عبیدہ سلمانی کا یہ کہنا کہ "اجتماعی رائے زیادہ پسندیدہ ہے آپ کی انفرادی رائے سے" اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ صحابہ کا ام ولد کی بیع کے ناجائز ہونے پر پہلے اجماع ہو چکا تھا۔ بعد میں حضرت علی المرتضیٰ نے اختلاف کیا تو ان کے اختلاف کو محمول کیا جائیگا اس بات پر کہ اس کی رائے میں بھی جب تک ایک زمانہ ختم نہ ہو جائے نیا اجماع ثابت نہیں

ہو سکتا۔

بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ یہ مسئلہ صحابہ کے درمیان مختلف فیہ تھا چنانچہ حضرت علی اور حضرت جابر رضی اللہ عنہما کی رائے میں ام ولد کی بیع جائز تھی لیکن بعد میں تابعین نے اس امر پر اجماع کیا کہ ام ولد کی بیع جائز نہیں اور ہمارے اصحاب کے نزدیک بعد کا اجماع پہلے اختلاف کو اٹھا دیتا ہے جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں مذکور ہے۔

ام ولد کی بیع کے ناجائز ہونے پر احناف کا عقلی استدلال یہ ہے کہ ام ولد اپنے مولیٰ کی وفات پر بالاتفاق آزاد ہو جاتی ہے اور ظاہر ہے کہ گذشتہ استیلاد کے سوا اس کی آزادی کا کوئی سبب نہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ استیلاد فی الحال مولیٰ کی موت کے بعد آزادی کے ثابت ہونے کا سبب ہے اور آزادی کا سبب جیسا کہ ہم نے تدبیر کی بحث میں بیان کیا، بیع کے جائز ہونے کے لیے مانع ہے۔ باقی رہا بشر بن غیاث اور داؤد ظاہری کا حضرت جابرؓ کی روایت سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں اس امر کا احتمال ہے کہ انہوں نے بیع سے اجارہ مراد لیا ہو کیونکہ اہل مدینہ منورہ کی لغت میں اجارہ کو بیع کا نام بھی دیا جاتا ہے دوسرے یہ کہ اجارہ درحقیقت بیع ہی ہے اس لیے کہ اجارہ بھی بیع کی طرح ایک مرغوب شے کا تبادلہ ہے ایک مرغوب شے سے۔ اس روایت میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ ام ولد کی بیع کا جواز شاید ابتدائے اسلام میں ہو جب کہ آزاد کی بیع منسوخ ہوئی تو ام ولد کی بیع بھی منسوخ ہو گئی۔ لہذا اس احتمال کی موجودگی میں یہ روایت دلیل نہیں بن سکتی۔ پھر داؤد ظاہری وغیرہ کا یہ کہنا کہ ام ولد مستولد (مولیٰ) کی مملوکہ ہوتی ہے لہذا اسے بیچنا جائز ہے تو اس سلسلے میں ہماری گزارش یہ ہے کہ واقعی وہ مملوکہ ہے لیکن اس کا مملوک ہونا اس امر کو مانع نہیں کہ اس کا استیلاد حریت کا سبب بھی نہ بن سکے۔ اور یہ سبب جیسا کہ ہم نے کتاب التدبیر میں بیان کیا، بیع کے ناجائز ہونے کے لیے کافی ہے۔ زیر بحث مسئلے میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مستولد مسلمان ہو یا کافر مرتد ہو یا ذمی ہو یا ایسا مستامن (وہ غیر مسلم جو اسلامی حکومت کی اجازت سے دارالاسلام میں آ رہا ہو) جو ہمارے دارالاسلام میں آیا ہو اور اس کے پاس ام ولد ہو تو اس مستامن کے لیے ام ولد کا بیچنا جائز نہیں کیونکہ ایک تو وہ ام ولد ہے دوسرے ام ولد ہونا نسب کے ثابت ہونے کے تابع ہے اور کفر نسب کے ثبوت کو منع ہتین کرتا۔ پھر یہ کہ مستامن جب دارالاسلام میں اجازت اور امان نامہ لے کر داخل ہو تو گویا وہ اسلام کے احکام پر راضی ہے اور اسلام کے احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ ام ولد کو نہ بیچا جائے۔

ام ولد کے ہبہ یا صدقہ وغیرہ کرنے کا حکم | اسی طرح ہر وہ تصرف جو ام ولد کے اس حق حریت کو، جو اسے استیلاد کے باعث ملا

ہے، باطل کر دے جائز نہیں مثلاً یہ کہ اسے ہبہ کرنا، صدقہ کرنا، اس کی وصیت کر جانا یا اسے گروی رکھنا کیونکہ یہ تصرفات اس کی عین ذات کی ملکیت کے زائل ہونے کو واجب کرتے ہیں اور ذاتی ملکیت کا زائل ہونا اس حق حریت کے باطل ہونے کو لازم ٹھہراتا ہے۔

مالک کے لیے جائز تصرفات

البتہ وہ تصرفات جو اس حق کے باطل ہونے کو لازم نہیں ٹھہراتے، جائز ہیں مثلاً اسے اجرت پر دینا، اس سے خدمت لینا، اس سے کمائی کروانا، غلہ لانے کے لیے اسے مجبور کرنا، اس سے جنسی فائدہ اٹھانا اور اس سے وادی کرنا کیونکہ یہ تصرفات اس کی منفعت کے اندر ہیں نہ کہ اس کی ذات میں۔ اور ام ولد کے تمام منافع مستولد (مولیٰ) کی ملکیت ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس کی اجرت، اس کی کمائی، اس کا لایا ہوا غلہ، اور اس کا مہر سب مولیٰ کے لیے ہوں گے کیونکہ یہ چیزیں منفعت کا بدل ہیں اور ام ولد کے منافع مولیٰ کی ملکیت ہیں اسی طرح ام ولد کی عین ذات کی ملکیت بھی مولیٰ کے لیے بدستور قائم ہے کیونکہ تدبیر یا استیلا صرف غلامی سے حق آزادی کو ثابت کرتا ہے اس طرح مولیٰ کی ذاتی ملکیت بدستور قائم رہتی ہے البتہ مولیٰ کے لیے ایسا تصرف ممنوع ہے جو غلام یا باندی کے حق حریت کو باطل کر دے اور یہ تصرف (اجرت پر دینا، کمائی کروانا وغیرہ) اس کے حق حریت کو باطل نہیں کرتے۔ اسی طرح غلام یا باندی کے کسی جزو بدن کی دیت بھی مولیٰ کے لیے ہوگی کیونکہ وہ دیت بدل ہے اس جزو بدن کا جو مولیٰ کی ملک ہے۔

ام ولد کا نکاح کر کے دینا

دے دے کیونکہ نکاح یا شادی کر کے دینا بھی ایک قسم کی منفعت کا مالک بنانا ہے نہ کہ ذات کا مالک بنانا۔ البتہ اسمیں اتنی احتیاط ضروری ہے کہ ام ولد کا اس وقت تک بیاہ کر کے نہ دے جب تک کہ ایک حیض (ایام ماہواری) کے ذریعے اس کا استبراء رحم نہ کر لے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اسے مولیٰ سے حمل ٹھہر چکا ہو۔ اندر میں صورت نکاح فاسد ہوگا اور خاوند دوسرے کی کھیتی میں اپنا پانی ڈالنے والا ہوگا۔ تو ایسا نکاح فساد کا باعث ہے چنانچہ مناسب یہی ہے کہ اس فساد سے استبراء رحم کے ذریعے بچا جائے لیکن یہ استبراء رحم واجب نہیں بلکہ بچنے والے کے استبراء کی طرح مستحب ہے۔

اگر مولیٰ نے استبراء کئے بغیر ام ولد کا نکاح کر کے دیا اور اس کے ہاں چھ ماہ سے کم مدت میں بچہ ہوا تو وہ بچہ مولیٰ کا ہوگا اور نکاح فاسد ہوگا کیونکہ اس سے معلوم ہو گیا کہ مولیٰ نے جب ام ولد کا نکاح کر کے دیا تھا تو اس کے پیٹ میں ایسا بچہ تھا جس کا نسب مولیٰ سے ثابت ہو چکا تھا اور اگر اس نے بعد از نکاح چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنا تو وہ بچہ خاوند کا ہے کیونکہ خاوند ہی صاحب فراش ہے اور حدیث نبوی علی صاحبہ الصلوٰۃ والسلام کی رو سے بچہ صاحب فراش کا ہوتا ہے اب مولیٰ صاحب فراش نہیں رہا اس لیے کہ اس نے خود ہی باندی کو دوسرے کے نکاح میں دے کر اپنے اس حق کو زائل کر دیا ہے۔ پھر اس صورت میں مولیٰ نے اگر دعویٰ کر دیا اور کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس بچے کا نسب مولیٰ سے ثابت نہ ہوگا کیونکہ بچے کا نسب پہلے ہی حب مولیٰ کے غیر یعنی خاوند سے ثابت ہو چکا ہے تو اب مولیٰ کی طرف سے ثابت ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ بنا بریں یہ دعویٰ صحیح نہیں۔ البتہ وہ بچہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ بچہ مولیٰ کی ملک میں ہے اور مولیٰ نے خود اس کی آزادی کا اقرار کیا ہے لہذا وہ آزاد ہوگا اگرچہ اس کا نسب مولیٰ سے ثابت نہیں جیسا کہ ایک آدمی اگر اپنے اس غلام سے جس کا نسب دوسرے سے مشہور ہے، کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے۔

ام ولد کے دوسرے بیٹے کے نسب کا بیان | ام ولد کی دوسری اولاد (یا بیٹے) کا نسب

ہو جاتا ہے جب کہ وہ اس کے لیے حرام نہ ہو چکی ہو۔ ہاں اگر وہ اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو چکی ہو (ہمیشہ کے لیے حرام ہونے کی صورتیں آگے آرہی ہیں) اور پھر حرام ہونے کے وقت سے چھ ماہ گزرنے پر وہ بچہ جننے یا مولیٰ نے خود اس کا نکاح کر کے دیا اور اس کے ہاں بعد از نکاح چھ ماہ پورے ہونے پر بچہ ہوا تو اس صورت میں دعویٰ کے بغیر مولیٰ سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ ہم نے جو یہ بات کہی کہ ام ولد اگر مولیٰ پر ہمیشہ کے لیے حرام نہ ہو گئی ہو یا اس نے ام ولد کا آگے نکاح کر کے نہ دیا ہو تو اس کی دوسری اولاد کا نسب مولیٰ کے دعویٰ کے بغیر بھی مولیٰ سے ثابت ہو جاتا ہے، تو وہ اس لیے کہ ام ولد اپنی اولاد کے ثبوت نسب کے لیے مولیٰ کا فراش (بیوی) بن چکی ہے اور جو بچہ فراش پر پیدا ہوا اس کا نسب دعویٰ کے بغیر بھی فراش والے (خاوند) سے ثابت ہوتا ہے چنانچہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الولد للمراش۔

لڑکا (یا اولاد) خاوند کا ہی کہلائے گا۔

بجلاف دوسری باندی یا مدبر باندی کے، کیونکہ اس کی اولاد کا نسب، اگرچہ مولیٰ نے اس کے ساتھ وطی کر کے اسے پاک دامن بنایا ہو اور اس سے اولاد چاہی ہو، ہمارے نزدیک مولیٰ کے دعویٰ کے بغیر ثابت نہیں ہو سکتا اور نہ ہی وہ باندی مولیٰ کے دعویٰ کے بغیر دو قراش، ہو سکتی ہے۔ اس کے مقابلے میں ام ولد کی اولاد کا نسب دعویٰ کے بغیر بھی مولیٰ سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ بظاہر حالات یہی بتاتے ہیں کہ ام ولد کا بچہ مولیٰ ہی سے ہوگا اس لیے کہ مولیٰ اب اسے حاملہ دیکھنے سے نہیں ڈرے گا۔ کیونکہ باندی کو حمل سے بچانا اس کی مالیت (قیمت) میں کمی کے خوف کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ چیز (ام ولد کا حاملہ ہونا) پہلے ہی حاصل ہو چکی ہے لہذا ظاہر یہی ہے کہ وہ ام ولد سے جماع کے وقت ”عزل“ (بغیر انزال جدا ہونا) نہیں کرے گا بلکہ اس کی کوشش یہی ہوگی کہ اس کا نطفہ بٹھہر جائے پس ظاہر کے اعتبار سے لڑکا اسی (مولیٰ) کا ہے اس لیے اس کے دعویٰ کی ضرورت نہیں بجلاف دوسری باندی یا مدبرہ کی اولاد کے۔ کیونکہ وہاں بظاہر مولیٰ کی یہی کوشش ہوگی کہ اس سے ہمبستری کے وقت ”عزل“ کرے تاکہ اس کی مالیت کم نہ ہو۔ لہذا باندی کی اولاد مولیٰ کے دعویٰ کے بغیر اس کی نہیں سمجھی جائے گی اور نہ ہی مولیٰ کی طرف سے دعویٰ کے بغیر نسب ثابت ہوگا۔ پس یہی فرق ہے ام ولد اور دوسری باندی کی اولاد کے ثبوت نسب میں۔ واللہ عز وجل اعلم۔

ام ولد کے حرام ہونے کی صورت میں اولاد کا مسئلہ | پھر ام ولد اگر مولیٰ پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو جائے جس کی

صورت یہ ہے کہ مولیٰ کا لڑکا ام ولد کے ساتھ وطی کر بیٹھے یا اس کا باپ وطی کر بیٹھے یا مولیٰ خود ام ولد کی ماں سے وطی کر لے یا ام ولد کی بیٹی سے جماع کر بیٹھے پھر وہ ام ولد چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جننے تو اس بچے کا نسب، جسے ام ولد نے مولیٰ پر حرام ہونے کے بعد جنا ہے، دعویٰ کے بغیر مولیٰ سے ثابت نہ ہوگا۔ کیونکہ

ظاہر یہی ہے کہ اس نے حرمت کے بعد ام ولد سے وطی نہیں کی ہوگی۔ گویا وطی کا حرام ہونا وطی کے نہ ہونے پر دلالت کرتا ہے البتہ مولیٰ نے اگر دعویٰ کیا تو اس سے نسب ثابت ہو جائے گا کہ وطی کی حرمت ملکیت کو زائل نہیں کرتی۔

اس سلسلے میں فقہیہ قدوریؒ نے اپنی شرح مختصر الکرخی میں ایک اصول بیان کیا ہے کہ ام ولد جب ایسے سبب سے حرام ہو جو آزاد عورت کے نکاح کو توڑ دیتا اور اس کے فراش کو زائل کر دیتا ہو مثلاً مولیٰ ام ولد کی ماں یا بیٹی سے وطی کر لے تو: ام ولد کے بیٹے کا نسب مولیٰ سے بدون دعویٰ کے ثابت نہ ہوگا کیونکہ آزاد بیوی کا فراش ام ولد کے فراش سے زیادہ قوی ہے اور مذکورہ اسباب جب آزاد بیوی کے فراش کو قطع کر دیتے ہیں تو ام ولد کے فراش کو بدرجہ اولیٰ قطع کر دیں گے۔ اسی طرح مولیٰ جب ام ولد کا بیاہ کرے دے دے اور وہ چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنے تو اس بچے کا نسب مولیٰ سے ثابت نہ ہوگا کیونکہ اب وہ خاوند کا فراش ہو چکی ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ وہ خاوند کے علاوہ کسی دوسرے کی بھی فراش ہو۔ ہاں مولیٰ اگر اس کے نسب کا دعویٰ کرے تو وہ بچہ مولیٰ پر آزاد ہو جائے گا جیسا کہ آدمی اپنے اس غلام سے جو کسی غیر آدمی سے معروف النسب ہو، یہ کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ اور اگر ام ولد مولیٰ پر ایسے سبب سے حرام ہوئی ہو جس سے آزاد عورت کا نہ نکاح ٹوٹتا ہو اور نہ اس کا فراش زائل ہوتا ہو مثلاً حیض (ایام ماہواری) نفاس (خون ولادت کے ایام) احرام حج اور روزہ تو ام ولد کے بیٹے کا نسب مولیٰ سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ یہ وقتی اور عارضی حرمت ہے جو فراش کے حکم کو تبدیل نہیں کرتی۔

ام ولد کے دوسرے لڑکے سے انکار مولیٰ کو اس بات کا حق ہے کہ وہ لعان (بیان حلفی)،

نفی (انکار) کر دے۔ نفی (انکار کرنے) کا حق تو اسے اس لیے حاصل ہے کہ وہ ام ولد کی مرضی کے بغیر بھی اس سے "عزل" (بغیر انزال کے جدا ہونے) کا اختیار رکھتا ہے تو جب اس نے ام ولد کے دوسرے بیٹے سے نفی کی خبر دی تو گویا اس نے اس چیز کی خبر دی جو اس کے اختیار میں تھی۔ لہذا اسے سچا سمجھا جائے گا۔ باقی رہی بغیر لعان (بیان حلفی) کے نفی تو وہ اس لیے کہ ام ولد کا فراش آزاد عورت کے فراش سے زیادہ کمزور ہے اور یہ ایک اصول ہے جو کتاب الدعویٰ میں مذکور ہے کہ فراش تین قسم کا ہے ایک قوی، دوسرا ضعیف اور تیسرا میانہ۔ قوی فراش تو نکاح کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ کے بھی صاحب فراش (نکاح) سے ثابت ہوتا ہے اور صاحب فراش لعان کے بغیر بیٹے کی نفی نہیں کر سکتا۔ اور ضعیف فراش باندی کا فراش ہے جس میں دعویٰ کے بغیر نسب ثابت نہیں ہو سکتا اور میانہ فراش ام ولد کا فراش ہے جس میں بغیر دعویٰ کے نسب مستولد سے ثابت ہو جاتا ہے اور لعان کے بغیر اس کی نفی کی جاسکتی ہے کیونکہ ام ولد بسبب نکاح خاوند کی طرف منتقل ہو سکتی ہے لہذا انکار کے ذریعے اس کے بیٹے کے نسب کی نفی کا احتمال ہے بخلاف آزاد بیوی کے فراش کے۔

پھر مولیٰ کے انکار کے باعث ام ولد کی دوسری اولاد کے نسب کا ثابت نہ ہونا اس وقت ہے جب کہ اس کا قاضی نے فیصلہ نہ کیا ہو یا زیادہ لمبی مدت گزر چکی ہو۔ اگر قاضی نے نسب کا فیصلہ کر دیا ہو یا ایک

لمبی مدت گزر چکی ہو تو اب انکار نہیں کیا جاسکتا کیونکہ عدالت کے فیصلے سے نسب کا ثبوت مضبوط ہو گیا جس کے بعد انکار ممکن نہیں اسی طرح مولیٰ کی طرف سے انکار کے بغیر ایک طویل مدت کا گزرنا گویا اس کی طرف سے نسب کا اقرار ہے اور قاعدہ ہے کہ جس نسب کا ایک مرتبہ اقرار کر لیا جائے اس کی نفی نہیں کی جاسکتی۔ اس طویل مدت کا امام ابو حنیفہؒ نے کوئی تعین نہیں کیا جب کہ صاحبین نے مدت نفاس یعنی چالیس دن کے ساتھ تعین کیا ہے۔ اس مسئلے کو کتاب اللعان میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

غیر مولیٰ سے ام ولد کے بیٹے کا حکم

ام ولد کا بیٹا، جو مولیٰ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کے لطف سے ہو، بمنزلہ اپنی ماں کے ہے جس کی صورت یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنی ام ولد کا کسی دوسرے سے نکاح کر دیا اور اس نے نکاح کے وقت سے چھ ماہ یا زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جناتو یہ بچہ اپنی ماں کے حکم میں ہوگا کیونکہ بیٹا غلامی یا آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے اور جب ماں کے لیے حق آزادی ثابت ہو چکا ہے تو یہ حق بیٹے کی طرف بھی منتقل ہوگا چنانچہ تمام احکام مندرجہ میں بیٹے کا حکم وہی ہوگا جو ماں کا ہوگا۔ یاد رہے یہ حکم اس وقت ہے جب مولیٰ نے باندی کو اپنی ملکیت میں ام ولد بنایا ہو اور اگر اس نے دوسرے کی مملوکہ باندی کو بذریعہ نکاح ام ولد بنایا ہو حتیٰ کہ باندی کے بیٹے کا نسب بھی اس سے ثابت ہو چکا ہو پھر وہ اس باندی کا مالک بن جائے اور ادھر اس باندی کا کسی دوسرے خاوند سے لڑکا ہو جس کی صورت یوں ہے کہ ایک آدمی نے باندی کو ام ولد بنایا مگر بعد میں اسے چھوڑ دیا تو باندی کے مولیٰ نے کسی دوسرے سے نکاح کر دیا جس سے اس کے ہاں بچہ پیدا ہوا پھر وہ آدمی اگر ایک دن کے لیے بھی اس باندی اور اس کے بیٹے کا مالک بنا تو وہ باندی ہمارے اصحاب ثلاثہ (امام ابو حنیفہؒ و صاحبین) کے نزدیک اسکی ام ولد ہو جائیگی مگر اسکا بیٹا، جو کسی دوسرے خاوند سے ہے ام ولد کا بیٹا نہ ہوگا یہاں تک کہ اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اس کی بیع بھی جائز ہے۔ اس کے برعکس امام زفرؒ کا کہنا یہ ہے کہ وہ دوسرے خاوند کا بیٹا، بھی ام ولد کا بیٹا ہے اس کا حکم وہی ہوگا جو اس کی ماں کا ہے۔ ان کے موقف کی وجہ یہ ہے کہ استیلا و باندی کا ام ولد بنانا، اگرچہ دوسرے کی ملک میں ہوا تھا مگر وہ آدمی (مستولد) جب اس کا مالک بنا تو وہ باندی اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بھی اس کی ام ولد ہو گئی اور اس کا ام ولد ہونا پچھلے حمل کی وجہ سے ہے اور یہ لڑکا بعد میں ہوا لہذا وہ اپنی ماں کے وصف پر ہوگا پھر وہ آدمی جب اس لڑکے کا مالک بنا تو اس میں بھی وہی حکم ثابت ہوگا جو اس کی ماں کا ہے۔ اور ہماری (اصحاب ثلاثہ کی) دلیل یہ ہے کہ استیلا و دراصل باندی کا شرعی طور پر بیٹے کی ماں ہونا ہے اور یہ چیز ماں کی ملکیت کے وقت ثابت ہوتی ہے اور یہ زیر بحث لڑکا اس وقت میں جدا تھا لہذا ام ولد کی طرح حق آزادی اس لڑکے میں سرایت نہیں کرے گا۔

ام ولد کے قرضے کا حکم

دین (قرضے) کا تعلق ام ولد کے کسب اور کمائی سے ہے نہ کہ اس کی گردن سے کیونکہ اسے جسکی وجہ ہم نے اوپر عرض کی، بیچا نہیں جاسکتا البتہ اپنے قرضوں کی ادائیگی کے لیے، چاہے وہ جتنے بھی ہوں، سعایت کرے گی کیونکہ قرض اس کے ذمہ میں واجب ہے نہ کہ اس کی گردن (ذات) میں۔ ام ولد کی طرف سے زیادتی کا تاوان (دیت)، جو ام ولد کی قیمت سے کم ہو، مولیٰ کے ذمہ ہے۔ مولیٰ کے ذمہ اس کی قیمت کے بقدر ہی تاوان واجب ہے اور اگر ام ولد کی کئی جنایات اکٹھی ہو جائیں تو اس کا معاملہ مدبر کی مانند ہے۔

ام ولد کو آزاد کرنے کا مسئلہ | ام ولد کو آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ ایسا کرنے میں اس کا مقصد

نصف حصے کو آزاد کیا تو پوری آزاد ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک اپنے حصے کو آزاد کر دے تو جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، وہ پوری آزاد ہو جائے گی۔ اندر میں صورت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نہ آزاد کنندہ پر کسی قسم کا تاوان ہوگا اور نہ اس باندی کے ذمہ سعایت دکائی ہوگی جبکہ صاحبین کا خیال یہ ہے کہ آزاد کنندہ اگر دو متمند ہو تو اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا ورنہ ام ولد اپنے اس شریک کے حصے کے لئے سعایت دکائی کرے گی جس نے اپنے حصے کو آزاد نہیں کیا اور اگر شریک مالک جس نے اپنا حصہ آزاد نہیں کیا، فوت ہو جائے تو بالاتفاق آزاد کنندہ کے ذمہ کوئی شے واجب نہیں کیونکہ اس کی موت میں آزاد کنندہ کا کوئی دخل نہیں۔ البتہ ام ولد سے سعایت کرانے میں اختلاف ہے امام صاحب کے نزدیک اس پر کوئی سعایت (کمائی کرنا واجب) نہیں اور صاحبین کے نزدیک وہ سعایت کرے گی۔

ام ولد کے مال متقوم یا غیر متقوم ہونے کا مسئلہ | پھر اسی اختلاف کی بنیاد پر ام ولد کے

اس پر قبضہ کا معاملہ ہے۔ ام ابو حنیفہ کے نزدیک (ام ولد کو غصب کر کے والے یا بیع فاسد کے ذریعے قبضہ کرنے والے پر تاوان نہیں اور صاحبین کے نزدیک تاوان ہے۔ البتہ مدیرہ باندی کے تاوان میں کوئی اختلاف نہیں یعنی اگر اسے غصب کر لیا تو بالاتفاق اس کا تاوان وصول کیا جائے گا۔ دراصل یہ اختلاف فرع ہے ایک اصولی اختلاف کی۔ اور وہ یہ کہ آیا ام ولد من حیث المال متقوم رقیتمی شے ہے یا غیر متقوم؟ امام صاحب کے نزدیک اس حجت (حیث مال) سے وہ غیر متقوم ہے اور صاحبین کے نزدیک متقوم ہے۔ البتہ اس بات پر اتفاق ہے کہ ام ولد من حیث النفس انسانیت کے اعتبار سے قابل قیمت چیز ہے اور اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ مدبر من حیث المال متقوم (قابل قیمت) ہے بعض اوقات یہ مسئلہ بھی کھڑا ہوتا ہے کہ آیا ام ولد کی رقیتمی (غلامی) بھی کوئی قیمت رکھتی ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں امام محمد نے الاملاء کے اندر بیان کیا ہے کہ اس کی رقیتمی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی غصب کی صورت میں قابل تاوان ہے جیسا کہ آزاد بچے کا غصب کی صورت میں تاوان لیا جاتا ہے جب کہ وہ دغا ص ب کے ہاں کسی حادثہ کے باعث مر جائے۔ حادثہ کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ اسے کوئی درندہ یا سانپ وغیرہ ڈس لے اور مر جائے۔

صاحبین کے دلائل | زیر بحث مسئلے میں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ام ولد بلاشبہ مولیٰ کی مملوکہ ہے۔ اسی وجہ سے مولیٰ کے لیے اس کے ساتھ وطی، لم سے اجرت پر دینا، اس سے

خدمت لینا اور اسے مکاتبہ بنادینا جائز ہے اور ام ولد کے اندر مولیٰ کی ملکیت بدستور محفوظ ہے کیونکہ استیلا د ملکیت کی عصمت محفوظ ہونے کو زائل نہیں کرتا چنانچہ وہ غصب کی صورت میں مدبر کی مانند قابل ضمانت ہے اور اس کی رقیتمی کے متقوم ہونے پر دلیل یہ ہے کہ نصرانی آدمی کی ام ولد جب مسلمان ہو جائے تو آزاد ہونے کے لیے اسے سعایت کرنی پڑتی ہے۔ اگر اس کی مالیت متقوم (قابل قیمت) نہ ہوتی تو وہ مفت میں آزاد ہو جاتی۔ اور مولیٰ کو اس کی مالیت کے بدلے میں سعایت کرانے کا جواز نہ ہوتا۔ اسی طرح مولیٰ اس کے

ساتھ عقد کتابت کرنے کا بھی مجاز ہے۔ اور ظاہر ہے بدلہ لینا کسی متقوم شے کے عوض ہی ہو سکتا ہے۔ اس پر ایک اور دلیل یہ ہے کہ ام ولد کو اگر قتل کر دیا جائے تو بالا جماع اس کا تاوان لیا جائے گا۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل

اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا وہ ارشاد ہے جو اُن جناب نے اپنے صاحبزادہ ابراہیمؓ کی ولادت پر ان کی والدہ محترمہ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں فرمایا تھا کہ ”ان کے بیٹے نے انہیں آزاد کر دیا“ اس حدیث کا ظاہر تمام احکام میں فی الحال ثبوت عتق کو چاہتا ہے البتہ اجماع کے ذریعے اس عام حکم میں سے ام ولد سے فائدہ اٹھانے اور اس سے خدمت لینے کے حکم کو خاص کر لیا گیا ہے اور اس کی تقویم (قابل قیمت ہونے) کے بارے میں امت کا کوئی اجماع نہیں ہوا لہذا ظاہر حدیث کی بنیاد پر تقویم کے معاملے میں وہ آزاد عورت کی مانند ہوگی اور اسی طرح فی الحال عتق کا سبب موجود ہے اور وہ ہے بچے کے نسب کا ثبوت جو واطی (موتی) اور موطوءہ (ام ولد) کے درمیان اتحاد (جزئیت) کو واجب کرتا اور ان دونوں کو ایک نفس قرار دیتا ہے۔ لہذا اس سبب کافی الحال عتق کو ثابت کرنا تمام احکام میں ہوگا۔ یہ الگ بات ہے کہ اجماع علماء سے تمام احکام میں ثبوت عتق کا ظہور نہیں ہوا مگر اس کے مال متقوم نہ ہونے کے بارے میں تو ظہور ہوگا بخلاف مدبر کے کیونکہ وہاں عتق کا سبب تدبیر ہے جس کی نسبت مولیٰ کی وفات کے ساتھ ہے کیونکہ تدبیر کا معنی ہے موت کے بعد عتق کو ثابت کرنا۔ مگر ایک ضرورت کے باعث، جس کا ہم نے مدبر کی بیع میں ذکر کر دیا ہے تدبیر کو فی الحال عتق کا سبب بنا دیا جاتا ہے۔ اور یہ ایک اصولی بات ہے کہ جو چیز ضرورۃً ثابت ہوا سے ضرورت کی حد تک ہی رکھا جاتا ہے اور ضرورت اس کی بیع کے حرام ہونے میں ہے نہ کہ اس کے غیر متقوم ہونے میں۔ اور یہاں (ام ولد کے مسئلے میں) معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ یہ سبب فی الحال حکم کو چاہتا ہے اور اس حکم کو مؤخر کرنا خلاف اصل ہے۔ مزید برآں من حیث المسال ام ولد کے غیر متقوم ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس پر مولیٰ کے کسی قرض خواہ یا وارث کے لیے سعایت کرنا رکائی کرنا، لازم نہیں۔ اگر وہ من حیث المال قابل قیمت شے ہوتی تو قرض خواہ کے لیے اس میں حق ہوتا اور وارث کے لیے بھی کم از کم اس کی دوتہائی میں ضرور حق ہوتا۔ اور ضروری ہوتا کہ وہ اس میں مدبر کی مانند سعایت کرتی اور سعایت کا دار و مدار اسی اصول پر ہے کیونکہ غلام سے سعایت کرنا اس کی قیمت کے عوض ہے اور ام ولد کی چونکہ کوئی قیمت نہیں لہذا اس پر سعایت (کمائی کر کے اپنی قیمت ادا کرنا واجب نہیں ہوگا۔ رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ استیلا کے بعد بھی ام ولد میں مولیٰ کی ملک قائم اور ملکیت معصوم رہتی ہے تو اس بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن ملکیت اور عصمت ملکیت کا قائم رہنا اس امر کا مقتضی نہیں کہ وہ مال متقوم بن جائے جیسا کہ قصاص کی ملک، نکاح کی ملک، شراب کی ملک اور مردار کی جلد کی ملکیت سے یہ چیزیں مال متقوم نہیں بن جاتیں۔ باقی رہا صاحبین کا نصرانی کی ام ولد کے اسلام لانے سے استدلال تو اس کا جواب دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ نصرانی کے خیال اور عقیدے کے مطابق ام ولد مال متقوم ہے اور یہیں شرعاً ان کو اور ان کے دین کو چھوڑنے کا حکم ہے جب ان کے دین میں ام ولد متقوم ہے تو ان کو اور ان کے اس دین (طریقے) کو چھوڑ دیا جائے گا اور اسی وجہ ان کی شرابیں ان کے نزدیک متقوم ہیں

اسی طرح یہ ہے۔۔۔ دو درجہ جواب یہ ہے کہ نصرانی کی ام ولد جب مسلمان ہوگی تو اسے ایک ضرورت کے تحت مکاتبہ قرار دیا جائے گا اس لیے کہ اسے آزاد کہنا ناممکن ہے کیونکہ اسلام میں ذمی دار الاسلام میں غیر مسلم باشندہ کی ملک بھی ملک مسلمان کی طرح قابل احترام ہے لہذا اس کی ملک کو بالکل باطل قرار دینا جائز نہیں اور یہ بھی ٹھیک نہیں کہ اس ام ولد باندی کو نصرانی کی ملک میں باقی رکھا جائے کہ وہ اس سے جنسی فائدہ اٹھاتا اور خدمت لیتا رہے کیونکہ اس میں ایک مسلمان خاتون کی ذلت ہے اور یہ بھی نہیں ہو سکتا کہ اس باندی کو اس ذلت سے بچانے کے لیے کسی مسلمان کے ہاتھ بیچ دیا جائے کیونکہ وہ استیلا د کے باعث بیع کا محل ہونے سے خارج ہو چکی ہے لہذا مجبوراً اسے مکاتبہ قرار دیا جائے گا اور تاوان کتابت تاوان شرط کے معنی میں ہوگا اور تاوان شرط اس چیز پر موقوف نہیں کہ اس کا مقابل مال متقوم ہو جیسا کہ نکاح اور خلع کے تاوان میں ہوتا ہے۔ پھر یہ ام ولد (جو مسلمان ہو گئی ہے) جب تک سعایت کرتی رہے گی ائمہ ثلاثہ کے نزدیک غلام ہی رہے گی اور امام زفر کے نزدیک آزاد ہوتے ہوئے سعایت (کمائی) کرے گی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ سعایت کرنا دراصل اسکے لئے ایک قسم کی ذلت ہے اور یہ ناجائز ہے اور ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کی کہ اس ام ولد کو آزاد قرار دینے سے نصرانی کی ملک باطل ہوتی ہے جو بہر صورت شرعاً معصوم (محفوظ) ہے باقی رہا "ذلت والا اشتباہ" تو اس کا جواب یہ ہے کہ ذلت تو اس سے جنسی فائدہ اٹھانے اور اس سے خدمت لینے میں ہے نہ کہ نفس ملک میں۔

کیا آپ دیکھتے نہیں کہ نصرانی کی باندی جب مسلمان ہو جائے اور مولیٰ اسے مکاتب بنادے تو اسے بیع پر مجبور نہیں کیا جاتا اور اسی میں صاحبین کی طرف سے ام ولد کو مکاتب بنانے کے استدلال کا جواب آجاتا ہے باقی رہا اس کے قتل کے تاوان سے مال متقوم ہونے پر استدلال؛ تو بلاشبہ اس کے قتل پر تاوان لیا جاتا ہے کیونکہ قتل کا تاوان خون اور جان کا تاوان ہے اور جہت سے بلاشبہ وہ متقوم ہے بعد ازیں امام محمدؒ نے الاملاء میں امام ابو حنیفہؒ سے جو روایت نقل کی کہ غصب کی صورت میں اس کا تاوان لیا جائے گا تو وہ قتل کا تاوان (دیت) ہے کیونکہ غاصب نے جب اس کی حفاظت نہ کی حتیٰ کہ وہ کسی حادثہ (درندے اور سانپ وغیرہ کے کاٹنے) کے سبب ہلاک ہو گئی تو وہ غاصب اس کے قتل کا سبب بنا لہذا اس سے نفس ام ولد کا تاوان لیا جائے گا۔

ام ولد کے ساتھ عقد کتابت | ام ولد کو مکاتب بنانا بھی جائز ہے جیسا کہ اسے آزاد کرنا جائز ہے کیونکہ اس طرح اسے جلد آزادی مل جائے گی۔ البتہ اس

کتابت کی امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق اصطلاحی عقد کتابت کی شکل نہیں ہوگی کیونکہ یہ ایک قسم کا معاوضہ ہے اور ادھرام ولد کی رقیقت کی کوئی قیمت نہیں کہ مولیٰ اس پر کسی عوض کا مستحق ہو۔ دوسرے یہ کہ معاوضہ کا صحیح ہونا اس بات پر موقوف نہیں کہ جس چیز کے بدلے میں معاوضہ دیا جا رہا ہو وہ لازماً مال ہو۔ بدلے کے لیے جب مال ہونا ہی لازم نہیں تو یہ کہاں ضروری ہے کہ وہ متقوم ہو جیسا کہ نکاح اور خلع کے معاملات میں ہے عقد کتابت کی صورت میں ام ولد کی طرف سے ادائیگی سے پہلے ہی مولیٰ اگر مر گیا تو ام ولد آزاد ہو جائے گی اور اس پر کوئی شے لازم نہ ہوگی۔ آزاد تو اس لیے کہ وہ ام ولد تھی اور اب اس کا مولیٰ مر گیا ہے اور مفت

میں آزادی اس لیے کہ عقد کتابت باطل ہو گیا ہے کیونکہ ام ولد کی طرف آزادی و جیت سے آرہی تھی ایک تو استیلا دے سکتے سے اور دوسری کتابت کے رستے سے جب ایک جہت سے آزادی ثابت ہو گئی تو دوسری کا حکم باطل ہو گیا۔ اسی طرح مال کے عوض اور اس کے نفس کو فروخت کرنے کے بدلے بھی اسے آزاد کرنا جائز ہے۔ دریں صورت جب اس نے مال دینا قبول کر لیا تو آزاد ہو جائے گی اور وہ مال اس کے ذمہ قرض ہوگا کیونکہ یہ فوری آزادی اسے مال ہی کے عوض ملی ہے۔

مستولد کی وفات سے متعلق احکام

مستولد کی وفات سے متعلق احکام مستولد کی وفات سے متعلق احکام

ایما دجل ولدت امتہ منہ فہی معتقۃ عن دبر منہ۔

جس آدمی کی باندی نے اسی آدمی کے نطفہ سے بچہ جنا تو وہ اس کی موت کے بعد آزاد ہے۔

علاوہ ازیں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما ہی کی ایک روایت ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا نے جب صاحبزادہ ابراہیم کو جنم دیا تو آپ نے فرمایا: اعتقھا ولدھا، یعنی ان کے بیٹے نے انہیں آزاد کر دیا۔ اور یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ مولیٰ کی زندگی میں حقیقی آزادی ثابت نہیں ہوتی اب اگر مولیٰ کی موت کے بعد بھی ثابت نہ ہو تو یہ صحیح حدیث بے معنی اور بے کار ہوگی۔ دوسرے یہ کہ آزادی کے ثابت ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے بیٹے کے نسب کا مولیٰ سے ثبوت۔ اس سبب نے مولیٰ کی زندگی میں اپنا اثر نہیں دکھایا تھا اگر مولیٰ کی موت کے بعد بھی یہ سبب عمل نہ کرے تو سبب باطل قرار پائے گا۔ پھر مولیٰ کی اس موت کے سلسلے میں حقیقی موت اور مرتد ہونے یا دار الحرب میں جا ملنے کے باعث حکمی موت، دونوں برابر ہیں جیسا کہ کتاب التدریس میں ہم نے تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔ اسی طرح حربی اور وہ مستامن بھی برابر ہیں جس نے دارالاسلام میں کسی باندی کو خرید کر ام ولد بنایا پھر دار الحرب کی طرف لوٹ گیا تو کسی حربی نے اس باندی کو خرید اتو وہ آزاد ہو جائے گی جس کی وجہ ہم مدبر کی بحث میں بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح ام ولد کا وہ لڑکا بھی آزاد ہو جائے گا جو اس کے مولیٰ کے نطفہ سے نہیں کیونکہ بیٹا غلامی اور آزادی میں ماں کے تابع ہوتا ہے۔

ب۔ مستولد کی وفات سے متعلق احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ وہ ام ولد تمام مال سے آزاد ہوگی (یعنی مولیٰ کا اگر کل مال ہی باندی ہو تو بھی آزاد ہو جائے گی) نیز وہ مولیٰ کے وراثت یا قرض خواہ کے لیے شعا نہیں کرے گی بخلاف مدبرہ کے جس کی وجہ سے ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

ام الولد لا تباع ولا توهب وھی حرة من جمیع المال۔

(ام ولد کو نہ بیچا جائے اور نہ اسے ہبہ کیا جائے اور وہ تمام مال میں سے آزاد ہے) یہ حدیث ایسی واضح دلیل ہے جس میں تاویل کی کوئی گنجائش نہیں۔ مزید برآں یہ روایت بھی ہم نے حضرت سعید

بن المسیب کے حوالے سے بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ام ولد باندیوں کی تمام مال سے آزادی کا حکم دیا۔ نیز یہ بھی حکم دیا کہ انہیں قرضے میں بیچا نہ جائے اور نہ انہیں تہائی مال میں رکھا جائے۔ اور بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ دین میں ان سے سعایت نہ کرائی جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ ام ولد کی آزادی کا سبب بیٹے کے نسب کا ثبوت ہے اور نسب کے ساتھ سعایت جمع نہیں ہو سکتی۔ اسی طرح ام ولد کی آزادی ہے ج ایک حکم یہ بھی ہے کہ ام ولد کا ترکہ اس کے مولیٰ کا ہوگا کیونکہ اعتقاد اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے۔

فصل

جس چیز سے استیلا وظاہر ہوتا ہے اس کا بیان

استیلا کا ظہور مولیٰ کے اقرار سے ہوتا ہے۔ اگر مولیٰ نے حالت صحت میں یہ اقرار کیا کہ اس باندی نے اس کے نطفہ سے بچ جنبا ہے تو وہ باندی اس کی ام ولد ہو گئی چاہے باندی کے ساتھ لڑکا ہو یا یا نہ ہو کیونکہ حالت صحت میں کیے گئے اقرار کے اندر کسی قسم کی بدنیتی کی تہمت نہیں لگائی جاسکتی لہذا وہ قرار صحیح ہے اور لڑکے کا باندی کے ساتھ ہونا یا نہ ہونا برابر ہے۔ چنانچہ اسی لئے مولیٰ اگر حالت صحت میں باندی کو آزاد کرے تو اس کا تمام مال سے اعتبار کیا جاتا ہے یعنی مالک کا اگر کل مال یہی ہو تو بھی آزاد ہو جائے گی۔ اور اگر مولیٰ نے مذکورہ اقرار مرض الموت میں کیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر باندی نے ساتھ لڑکا ہو تو وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی اور مولیٰ کی وفات پر تمام مال سے آزاد ہوگی کیونکہ لڑکے کا اس کے ساتھ ہونا استیلا کی دلیل ہے پس ظاہری حال اس کا گواہ ہوگا اور اس کا یہ اقرار صحیح تصور کیا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ ولد کی حاجت، حاجات اصلہ میں سے ہے اور قاعدہ ہے کہ مرض الموت میں مریض کا وہ تصرف جو حاجت اصلہ کے لیے ضروری ہو، نافذ ہوتا ہے جیسا کہ غلہ اور کپڑا وغیرہ خریدنا۔ اور اگر اس کے ساتھ لڑکا نہ ہو تو مالک کے تہائی مال سے آزاد کی جائے گی کیونکہ مرض الموت کے اقرار میں باقی وراثہ کے حق میں اس پر بدنیتی کی تہمت لگائی جائے گی اور وہ چیز بھی نہیں پائی گئی جو اس تہمت کی نفی کرتی ہو یعنی لڑکا۔ اسی طرح جب اس باندی کے ساتھ لڑکا نہ ہو تو نسب پیدا کرنے کی حاجت ہی نہیں لہذا اس کا ہذا ام ولد ی ریر میری ام ولد ہے، کننا اس کے ہذا حرة بعد موتی (یہ میری موت کے بعد آزاد ہے) کہنے کی مانند ہے لہذا اس کی وفات کے بعد اس کے تہائی مال سے آزاد کی جائے گی یعنی اگر اس کا کل مال وہی باندی ہو تو اس کا کٹ حصہ آزاد ہوگا۔

کتابُ المکاتِب

رُمعین مال کی ادائیگی کی شرط پر غلام کو آزاد کرنے کے احکام کا بیان،

اس کتاب (باب) میں درج ذیل موضوعات پر آٹھ فصلوں میں گفتگو کی جائے گی۔

- ۱۔ مکاتبت کے جواز کا بیان۔
- ۲۔ مکاتبت کے رکن کا بیان۔
- ۳۔ رکن کی شرائط کا بیان۔
- ۴۔ ان تصرفات کا بیان، جن کا مکاتب مالک ہے اور جن کا نہیں۔
- ۵۔ مکاتبت میں مولیٰ کے تصرفات کا بیان۔
- ۶۔ مکاتبت کی صفت کا بیان۔
- ۷۔ مکاتبت کے حکم کا بیان۔
- ۸۔ مکاتبت کو فسخ کرنے والی چیزوں کا بیان۔

فصل (۱) مکاتبت کے جواز کا بیان

قیاس "کاتقاضا تو یہ ہے کہ مکاتبت (مال کی ادائیگی کی شرط پر غلام کو آزاد کرنا) جائز نہ ہو کیونکہ اس میں مولیٰ کی واسطے اس کے اپنے غلام پر دین واجب ٹھہرایا جاتا ہے حالانکہ مولیٰ کے لیے غلام پر دین (قرض) واجب نہیں ہوتا۔ مگر "استحسان" کی رو سے کتاب اللہ و سنت رسولؐ اور اجماع امت سے مکاتبت جائز ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عُلِمَتْ مِنْهُمْ خَيْرٌ (سورة النور: ۳۳)

(پس ان (مکاتبت کے خواہاں غلاموں) کو مکاتب بنادیا کرو اگر ان میں بہتری کے آثار پاؤ۔)

تو اس آیت کریمہ میں ”کاتبتوا“ امر کا صیغہ ہے۔ اور امر کا سب سے ادنیٰ درجہ یہ ہے کہ وہ کام مستحب ہو۔ لہذا مکاتبت رمال معین کے عوض آزادی، صرف جائز ہی نہ ہوئی بلکہ مستحب بھی ٹھہری۔ اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”ان علمتم فیہم خیرا“ سے مراد یہ ہے کہ اگر تم ان میں اقامت فرائض کی رغبت دیکھو۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس سے مراد کتابت کی امانت (بدل کتابت) کو پورا کرنا ہے یعنی اگر یہ دیکھو کہ وہ بدل کتابت ادا کریں گے تو ان کو مکاتبت بنا دو۔ ایک معنی یہ بھی کیا گیا ہے کہ خیرا سے مراد پیشہ (مہنہ) ہے اس سلسلے میں ایک روایت بھی ہے جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد ”خیرا“ سے مراد پیشہ و مہنہ ہے نیز یہ فرمایا کہ تم انہیں لوگوں پر بوجھ بنا کر نہ چھوڑو۔

باقی رہا سنت رسولؐ سے مکاتبت کا جواز تو کئی احادیث سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے: ایک روایت میں جسے محمد بن حسن نے اپنی سند کے ساتھ حضرت عمر بن شعیب سے نقل کیا ہے، حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جس غلام کو سوا وقیہ چاندی کے عوض مکاتبت بنایا گیا پھر اس نے سب ادا کر دیے سوائے دس کے تو وہ غلام ہی ہے۔ ایک روایت میں یوں ارشاد فرمایا کہ مکاتبت کے ذمہ جب تک ایک درہم بھی باقی ہے اس رقت تک غلام ہے۔ یہ بھی مروی ہے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں اپنی باندی حضرت سیریرہؓ کو مکاتبت بنایا تھا مگر آپؐ نے اس پر انکار نہیں فرمایا۔ پھر یہ کہ مکاتبت کے جواز پر اجماع امت بھی ہے۔ اور اس سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ داؤد بن علی اصفہانی کا یہ قول کہ ”کتابت واجب ہے“ اجماع کا مخالف قول ہے۔ دوسرے یہ کہ مکاتبت کو صیغہ امر کے ظاہر کی بناء پر واجب سمجھنا صحیح نہیں کیونکہ پوری امت مسلمہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے لے کر آج تک اپنے غلاموں کو اپنی موت کے بعد اپنے ورثاء کے لیے میراث بنا کر چھوڑتی آئی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ اس امر سے مراد وجوب نہیں ورنہ تو ساری امت سب غلاموں کو مکاتبت ہی بنا دیتی۔

قیاس کی رو سے مکاتبت کے جائز نہ ہونے کے متعلق جو یہ بات کہی گئی کہ مولیٰ کے لیے غلام پر دین واجب نہیں ہوتا تو اس اصول کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں مگر یہ اصول عام غلام کے بارے میں ہے نہ کہ مکاتبت اور سعایت کرنے والے غلام کے بارے میں کیونکہ عام غلام کی کمائی مولیٰ کی ملک ہوتی ہے جب کہ مکاتبت اور سعایت کرنے والے غلام کی کمائی ان کی اپنی ملکیت ہوتی ہے جس میں مولیٰ کا کوئی حق نہیں ہوتا تو گویا مولیٰ مکاتبت کی کمائی میں بالکل اجنبی آدمی کی مانند ہے لہذا مولیٰ کے لیے مکاتبت پر دین واجب کرنا ممکن ہے۔

فصل (۲) مکاتبت کے رکن کا بیان

مکاتبت کا رکن مولیٰ کی طرف سے ایجاب اور مکاتبت کی طرف سے قبول ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ خود ایجاب کیا چیز ہے؟ تو ایجاب وہ لفظ ہے جو مکاتبت پر دلالت کرے مثلاً مولیٰ اپنے غلام

سے یہ کہے کہ ”میں نے تجھے اتنے عوض کے بدلے مکاتب بنایا اس ایجاب میں برابر ہے کہ حرف تعلیق ذکر کرے یا نہ کرے۔ حرف تعلیق ذکر کرنے کی مثال یہ ہے کہ اپنے غلام سے کہے ”اگر تو نے مجھے اتنی رقم ادا کی تو تو آزاد ہے“ یہ رائے احناف کی ہے۔ اس کے مقابلے میں امام شافعیؒ کے نزدیک حرف تعلیق کے بغیر رکن ثابت نہیں ہوتا اور وہ یوں کہ مولیٰ اپنے غلام سے کہے ”میں نے تجھے اتنی رقم پر مکاتب بنایا مگر اس شرط پر کہ اگر تو نے وہ رقم مجھے ادا کی تو تو آزاد ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد دراصل یہ ہے کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک کتابت میں اصل چیز معاوضہ ہے اور تعلیق کا مفہوم ویسے ہی کتابت میں موجود ہے چنانچہ بدل کتابت کی ادائیگی معاوضہ کی حیثیت سے ہوتی ہے نہ کہ شرط کے ساتھ تعلیق کی حیثیت سے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک تعلیق کا مفہوم بھی عقد کتابت میں اصل کی حیثیت رکھتا ہے اور ان کے نزدیک عقد تعلیق کی حیثیت سے ثابت ہوتا ہے مگر جو کچھ ہم (احناف) نے کہا وہ زیادہ قابل فہم ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ اگر مکاتب کو بدل کتابت سے بری الذمہ قرار دے دے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اگر کتابت میں عقد کا ثبوت شرط کے ساتھ تعلیق کے طریقے سے ہوتا تو شرط (ادائیگی بدل کتابت) کی عدم موجودگی کی وجہ سے غلام آزاد نہ ہوتا۔

اسی طرح مولیٰ نے اگر اپنے غلام سے یوں کہا کہ ”تو آزاد ہے مگر اس شرط پر کہ تو مجھے ایک ہزار روپیہ قسطوں میں ادا کرے گا اور ہر مہینے میں اتنی قسط ہوگی“ اور غلام نے یہ بات قبول کر لی تو یہ بھی ایجاب ہوگا۔ یا یوں کہا کہ ”جب تو مجھے ایک ہزار روپیہ ادا کرے گا یوں کہ ہر مہینے اتنے روپے تو تو آزاد ہے“ اور غلام نے قبول کر لیا تو یہ بھی ایجاب ہے۔ یا کہا ”میں نے تجھ پر ہزار درہم واجب کیے اس طرح کہ تو انہیں قسطوں میں ادا کرے گا اور یہ مہینے کی اتنی قسط ہوگی پھر جب تو ادا کر لے گا تو تو آزاد ہوگا اور اگر ادائیگی سے قاصر رہا تو تو غلام ہے“ اور غلام نے قبول کر لیا تو یہ بھی ایجاب کی صورت ہے۔ یا اس قسم کے کوئی اور الفاظ استعمال کرے کیونکہ عقود اور معاہدوں میں اصل چیز معانی ہوتے ہیں نہ کہ الفاظ۔

باقی رہا غلام کی طرف سے قبول کا مفہوم تو وہ یہ ہے کہ مولیٰ کی طرف سے ایجاب کے جواب میں غلام کہے ”قبلت“ میں نے اس کو قبول کیا یا کہے ”دھیت“ میں اس پر راضی ہو گیا۔ یا ان کے مشابہ کوئی اور کلمہ۔ جب ایجاب اور قبول دونوں پائے گئے تو اس مکاتبت کا رکن پورا ہو گیا۔ یہاں یہ امر بھی ذہن نشین رہے کہ رکن کی حاجت اس آدمی میں ہوتی ہے جس میں عقد کا حکم مقصود کے طور پر ثابت ہوتا ہو نہ کہ تابع ہو کر جیسے کتابت کے دوران پیدا ہونے والے لڑکے کا حکم کیونکہ تابع کی جس طرح کوئی انگ شرط نہیں ہوتی اسی طرح انگ اس کا کوئی رکن بھی نہیں ہوتا ورنہ بالکل حقیقت ہی الٹ جائے گی یعنی تابع متبوع بن جائیگا اور ظاہر ہے چیز ناجائز ہے۔

فصل (۳) رکن کی شرائط کا بیان

رکن کی شرائط کی کئی قسمیں ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق مولیٰ سے، بعض کا مکاتب سے، بعض کا بدل کتابت سے اور بعض کا نفس رکن سے ہے۔ پھر ان میں سے بعض اقسام انعقاد کتابت کی شرط، بعض نفاذ کتابت کی شرط اور بعض صحت کتابت کی شرط ہیں۔

مولیٰ سے متعلق شرائط (۱) مولیٰ سے متعلقہ شرائط میں سے ایک شرط عقل (یعنی مولا کا عاقل ہونا) ہے اور یہ عاقل ہونا انعقاد کتابت کی بھی شرط ہے۔ چنانچہ غیر عاقل بچے اور مجنون کی طرف سے مکاتب متعقد نہیں ہوتی۔

ب۔ بلوغ: مولیٰ سے متعلق دوسری شرط بلوغ (یعنی مولا کا بالغ ہونا) ہے اور یہ بلوغ نفاذ کتابت کی بھی شرط ہے چنانچہ عاقل بچے کی طرف سے، جو ابھی بالغ نہیں ہوا، کتابت نافذ نہیں ہوتی اگرچہ وہ بچہ آزاد ہو یا مولیٰ کی طرف سے تجارت میں ماذون ہو یا وصی (وصیت کیا گیا) ہو کیونکہ مکاتب تجارت نہیں اس لیے کہ تجارت میں مال کا تبادلہ ہوتا ہے مال کے بدلے میں۔ اور مکاتب میں ایسا نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی مکاتب تجارت کے توابع یا اس کے ضرورت میں سے ہے چنانچہ اسی وجہ سے ”عبد ماذون“ اور ”شریک شرکت العنان“ بھی مکاتب کا اختیار نہیں رکھتے۔ البتہ وہ لڑکا اپنے باپ یا وصی کی اجازت سے اپنے غلام کو مکاتب بنا سکتا ہے کیونکہ باپ اور وصی جب بذات خود بھی کسی عقد کا اختیار رکھتے ہیں تو اس عقد کی لڑکے کو اجازت بھی دے سکتے ہیں جب کہ وہ لڑکا عاقل ہو۔

ج۔ ملک اور ولایت: مولیٰ سے متعلق تیسری شرط اس کی ملکیت اور ولایت (یعنی اس کا مالک اور نائب ہونا) ہے اور یہ ملکیت ولایت نفاذ کتابت کی بھی شرط ہے کیونکہ مکاتب میں معاوضہ کا مفہوم ہے اور تعلیق کا بھی۔ اور ہر دو اپنی اپنی جگہ پر ملک اور ولایت کے بغیر صحیح نہیں ہوتے اسی طرح جب یہ دونوں اکٹھے ہوں گے تو بھی ملک اور ولایت کے بغیر صحیح نہیں ہوں گے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ”فضولی“ (لا یعنی کاموں میں مشغول ہونے والے) کی طرف سے مکاتب نافذ نہیں ہوتی کیونکہ وہ نہ تو ملک رکھتا ہے اور نہ ولایت (نائب)۔ مگر وکیل کی جانب سے نافذ ہو جاتی ہے کیونکہ وہ اپنے موکل کا نائب ہوتا ہے۔ تو گویا اس کا تصرف اس کے موکل کا تصرف ہے۔ اسی طرح باپ اور وصی کی طرف سے مکاتب کا نافذ ہونا قاعدہ استحسان کی رو سے ہے ورنہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ ان کی طرف سے مکاتب نافذ نہ ہو۔ قیاس میں مکاتب کے نافذ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب ایک ایسا تصرف ہے جو عتق کی طرف مفضی (پہنچانے والا) ہے حالانکہ وہ دونوں اعتاق (آنا د کرنے) کا اختیار نہیں رکھتے نہ بغیر بدل کے اور نہ بدل کے ساتھ جیسے مال کے بدلے آزاد کرنا اور غلام کا نفس خود غلام

کو بیچنا، اور امتحان کی رو سے مکاتبت کے نافذ ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبت مال کے کمانے کے باب سے ہے اور ان دونوں (باپ اور وصی) کو بیع اور اجارہ کی طرح اکتساب مال کی ولایت بھی حاصل ہے بخلاف مال کے بدلے آزاد کرنے کے اور نفس غلام کو اسی کے ہاتھ بیچنے کے۔ کیونکہ یہ چیز اکتساب کے باب سے نہیں بلکہ اعتاق (آزاد کرنے) کے باب سے ہے۔ کیونکہ غلام نفس قبول یعنی بدل کے عوض آزادی کو قبول کرنے ہی سے آزاد ہو جاتا ہے اور وہ مال (آزادی کا بدل) اس کے ذمہ دین ہوتا ہے۔ پھر باپ یا وصی نے اگر بدل کتابت کے لئے لینے کا اقرار کیا تو اب دیکھا جائے گا کہ یہ کتابت معروف طریقے سے ہوئی تھی یا نہیں؟ اگر کتابت معروف طریقے کے مطابق گواہوں کی موجودگی میں ہوئی تھی تو باپ یا وصی کی تصدیق کی جائے گی اور مکاتب آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ باپ یا وصی کتابت کی رقم کو قبض کرنے میں امین ہے لہذا اس کی تصدیق کی جائے گی جیسا کہ بیع کے وکیل کی تصدیق کی جاتی ہے جبکہ وہ کوئی چیز بیچے اور پھر من لے لینے کا اقرار کرے۔ اور اگر عقد کتابت معروف طریقے پر طے نہیں پایا تھا تو باپ یا وصی کا اقرار جائز نہ ہوگا اور نہ ہی غلام آزاد ہوگا۔ کیونکہ کتابت اگر معروف اور ظاہر نہیں تھی تو پھر باپ یا وصی کا یہ اقرار عقد کا اقرار ٹھہرے گا اور باپ یا وصی کا یتیم بیٹے کے غلام کی آزادی کا اقرار کرنا جائز نہیں۔ اور جب کتابت ظاہر ہو تو اس صورت میں یہ اقرار دراصل دین وصول کرنے کا اقرار ہے اور دین کی وصولی کا اقرار صحیح ہوتا ہے۔

مسائل اگر باپ یا وصی نے بچے کے غلام کے ساتھ عقد کتابت کر لیا اور ادھر بچہ جوان ہو گیا اور اس نے اس کتابت کو پسند نہ کیا تو یہ مکاتبت جائز اور نافذ تو ہو جائے گی لیکن باپ یا وصی کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ بدل کتابت وصول کرے کیونکہ باپ یا وصی کا قبض کرنا (بدل کتابت لینا) بچے کی نیابت کے باعث ہوتا ہے نہ کہ عقد کتابت میں شرکت کے باعث۔ اس لیے کہ مکاتبت میں عقد کے حقوق اس آدمی کی طرف لڑتے ہیں جس کے لیے یہ عقد (معاہدہ) کیا جاتا ہے نہ کہ عقد کرنے والے کی طرف۔ نیز بچے کے بالغ ہونے سے باپ یا وصی کی نیابت بھی زائل ہو چکی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں وصی یتیم بچے کی کوئی چیز بیچے پھر بچہ جوان ہو کر اس بیع کو ناپسند کرے تو بھی وصی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس چیز کی قیمت وصول کرے کیونکہ بیع کے حقوق اور ہر اس عقد کے حقوق جس میں مال کا تبادلہ مال کے ساتھ ہو، عقد کرنے والے کی طرف لڑتے ہیں۔ یہ بات اس وقت کے لئے ہے جب بچے کے تمام ورثاء چھوٹے ہوں اور اگر تمام ورثاء بڑے ہوں تو پھر وصی یا باپ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ بچے کے غلام کو مکاتب بنائیں کیونکہ ورثاء کے بالغ ہونے سے ان کی نیابت زائل ہو گئی۔ مکاتبت کے وقت بالغ ورثاء کا موجود ہونا یا نہ ہونا دونوں برابر ہیں یعنی ان کے غائب ہونے کی صورت میں بھی وصی یا باپ یہ عقد نہیں کر سکتا۔ کیونکہ ان کی نیابت کو زائل کرنے والا سبب (بلوغ) ورثاء کی حاضری یا غیر حاضری سے تبدیل نہیں ہوتا۔ البتہ یہ مکاتبت کا معاملہ بیع کے معاملے سے مختلف ہے کیونکہ بیع کے معاملے میں بالغ وارث اگر غائب ہو تو باپ اور وصی کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ بچے کی کسی منقول چیز کو بیچ ڈالیں کہ منقول شے کی بیع دراصل اس شے کی حفاظت کے قبیل سے ہے کیونکہ اس کی قیمت کی حفاظت

زیادہ آسان ہے اس شے کے عین کی حفاظت سے۔ اور انہیں (باپ اور وصی کو) حفاظتِ شے کا حق حاصل ہے۔ کتابت میں چونکہ شے کی حفاظت نہیں لہذا وہ اس کے مالک نہیں ہوں گے۔

○ اگر یتیم کے ورثاء میں چھوٹے بھی ہوں اور بڑے بھی تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ کتابت جائز نہیں۔ پھر اس اطلاق (بغیر کسی قید کے ناجائز ہونے) میں بھی اختلاف ہے بعض نے کہا کہ اس کا معنی ہے بڑوں کے حصے میں تو ناجائز ہے لیکن چھوٹوں کے حصے میں جائز ہے اور بعض علماء نے کہا کہ یہ چھوٹے اور بڑے سب ورثاء کے حصے میں جائز نہیں کیونکہ جب بڑوں کے حصے میں ناجائز ٹھہری تو چھوٹوں کے حصے میں اسے جائز قرار دینے کا کوئی فائدہ نہیں اس لئے کہ انہیں عقد کتابت کو فسخ کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے اس کی مثال مشترک غلام کی مانند ہے کہ اس میں ایک شریک دوسرے شریک کی مرضی کے بغیر اپنے حصے میں عقد کتابت نہیں کر سکتا کیونکہ اگر اس نے ایسا کیا تو دوسرے شریک کو حق حاصل ہے کہ وہ اس عقد کتابت کو فسخ کر دے۔ لہذا اس عقد میں کوئی فائدہ نہ ہوا۔ اسی طرح یہ زیر بحث مسئلہ ہے۔

میت پر قرض کی صورت میں مکاتبت | میت کے ذمہ اگر قرضہ تھا اور ادھر وصی نے اس کے ترکہ میں سے اس کے غلام کو مکاتبت بنا دیا تو یہ کتابت جائز نہ ہوگی۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے اور وہاں قرض کے ترکہ کو محیط ہونے اور نہ ہونے کے درمیان کوئی تفصیل نہیں۔ چنانچہ بعض علماء نے کتاب الاصل میں مذکور عدم جواز کو مطلق عدم جواز پر محمول کیا اور کہا کہ اس کی کتابت جائز نہیں چاہے قرض ترکہ کو محیط ہو یا نہ ہو۔ قرض کے ترکہ کو محیط ہونے کی صورت میں کتابت کے جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قرض خواہوں کا حق ترکہ سے متعلق ہوتا ہے اور مکاتبت میں ان کے حق کو باطل کرنے کا مفہوم پایا جاتا ہے کیونکہ کتابت اگر صحیح ہو گئی تو ان کو اپنا اپنا حق قسطوں میں اور دیر سے ملے گا حالانکہ ان کے حقوق معجل (جلدی ادا کرنے کے قابل) ہیں اور وصی ان حقوق کو کتابت کے باعث مؤخر کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اور اگر دین ترکہ کا احاطہ کرنے والا نہ ہو تو اس صورت میں کتابت کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ دین کی ایک مقدار ترکہ سے متعلق ہے اور اگر کتابت کو جائز ٹھہرایا جائے تو دین کی اُس مقدار کا قرض خواہ کو دینا مؤخر ہوگا جس سے قرض خواہ کو ضرر پہنچے گا لہذا کتابت جائز نہ ہوگی۔ ہاں اگر اس میں کو کسی اور مد سے ادا کر دیا جائے تو کتابت جائز ہوگی کیونکہ کتابت کا جائز نہ ہونا قرض خواہ کے حق کی وجہ سے تھا جب اس کا حق کسی اور جگہ سے پورا کر دیا گیا تو اس کا حق زائل ہو گیا اور اس طرح کتابت کے جواز میں مانع دور ہو گیا۔ صاحبِ قدوریؒ نے بیان کیا ہے کہ یہ مسئلہ اس حالت پر محمول ہے جب میت کے لئے اس مکاتبت غلام کے علاوہ کوئی دوسرا غلام بھی ہو یا اس غلام کے علاوہ اس قدر مال ہو جس سے دین کو ادا کیا جاسکے۔ کیونکہ ایسی صورت میں قرض خواہوں کا حق اس غلام سے متعلق ہی نہیں ہوتا۔ اور جب قرض دین کو محیط نہ ہو تو وصی کے لئے کتابت جائز ہے کیونکہ جب دوسرا مال ہوگا جس سے دین کو ادا کیا جاسکے تو قرض خواہوں کا حق غلام کی ذات سے متعلق نہ ہوگا کیونکہ ان کی حاجت کے ساتھ تعلیق ان کے دین کی وصولی تک ہے اور وہ اس کے بغیر ہی حاصل ہو رہا ہے۔ کیونکہ قلیل قرض کو اگر تمام کے ساتھ معلق کیا جائے تو یہ چیز حرج کی طرف لے جائے گی کیونکہ ترکہ ٹھوڑے قرض بہت کم ہی خالی ہوتا ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کسی وصی کے لئے غلام کے مالک کی اجازت کے بغیر اسے مکاتیب بنانا جائز نہیں جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور اصل مسئلہ یہ ہے کہ آیا کسی وصی کو یتیم کے مال میں اس کے مالک کی اجازت کے بغیر تصرف کا حق ہے یا نہیں؟ اس مسئلے میں ائمہ کا اختلاف ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں اور یہ مسئلہ کتاب الوصایا کے مسائل میں سے ہے۔

غلام پر قرض کی صورت میں مکاتیب | وصی کے وصی کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ غلام کے

ساتھ عقد کتابت کرے کیونکہ وہ وصی کا قائم مقام ہے۔ پھر متعلقہ غلام کو مالی معاملات اور تجارت سے روکا گیا ہو یا اسے اجازت دی گئی ہو نیز اس غلام پر دین (قرض) ہو یا نہ ہو کیونکہ دین اس سے ملکیت کے زائل ہونے کو لازم نہیں ٹھہرتا، ہر صورت میں کتابت نافذ ہو جائے گی۔ البتہ جب اس غلام کے ذمہ دین ہو اور وہ دین اس کی قیمت نفس کو محیط ہو یا نہ ہو تو قرض خواہوں کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اس عقد کتابت کو رد کر دیں۔ کیونکہ انہیں غلام کی گردن سے اپنا دین وصول کرنے کا حق حاصل ہے اور وصی نے بذریعہ مکاتیب ان کے حق کو مائل کرنے کا ارادہ کیا ہے لہذا انہیں حق حاصل ہے کہ وہ اس عقد کتابت کو توڑ دیں۔ جیسا کہ وصی اگر غلام کو بیچے جس کے ذمہ دین ہو اور وہ دین چاہے اس کی قیمت ذات کو محیط ہو یا نہ ہو تو بیع تو نافذ ہو جاتی ہے لیکن قرض خواہوں کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ اس عقد بیع کو توڑ دیں۔ سوائے اس صورت کے جب کہ مولیٰ ان کے دین کو قبل اس کے کہ وہ عقد کتابت کو توڑیں، کسی اور مال سے ادا کر دے تو اب انہیں یہ اختیار حاصل نہیں ہوگا کہ وہ عقد کتابت کو توڑ دیں۔ ایسی صورت میں مکاتیب جاری رہے گی کیونکہ ملکیت میں واقع ہونے کی وجہ سے وہ جائز واقع ہوئی تھی البتہ قرض خواہوں کو یہ اختیار حاصل تھا کہ وہ اسے توڑ دیں اس لئے کہ ان کا حق اس سے متعلق تھا مگر جب ان کا دین ادا کر دیا گیا اور اس طرح ان کا حق زائل ہو گیا تو مکاتیب بطور جائز ہونے کے باقی رہی۔ اب مولیٰ غلام کے اُس دین کا، جسے اس نے ادا کیا ہے، غلام سے مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے دین ادا کر کے مکاتیب کے معاملہ کو صحیح کیا ہے اور خود کردہ راعی جی نیست۔ اسی طرح مولیٰ اگر دین دینے سے انکار کر دے اور غلام خود اس دین کو قرض خواہوں کے عقد کتابت توڑنے سے پہلے پہلے ادا کر دے تو بھی عقد کتابت جاری رہے گا۔ اور اس صورت میں غلام ادا کردہ قرضے کا مولیٰ سے مطالبہ نہیں کر سکتا جسکی وجہ ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔ اور اگر مولیٰ بدل کتابت وصول کر چکے اور قرض خواہوں کے علم میں بھی یہ بات آجائے تو انہیں یہ حق حاصل ہے کہ وہ مولیٰ سے اس بدل کتابت کو لے لیں جو اس نے مکاتیب سے وصول کیا ہے۔ کیونکہ وہ (بدل کتابت) مقروض غلام کی کمائی ہے اور وہ مولیٰ سے واپس لی جاسکتی ہے۔ باقی رہا مکاتیب کا معاملہ تو اس پر غنق واقع ہو گیا ہے (وہ آزاد ہو گیا ہے) اور اس آزادی کا وقوع یا تو معاوضہ کی جہت سے ہے کیونکہ عوض مولیٰ کو سوئپ دیا گیا ہے یا تعلیق بالشرط کی جہت سے

ہے اس لئے شرط پائی گئی ہے اور وہ (شرط) ہے بدل کتابت کی ادائیگی۔ اور یہ اصولی بات ہے کہ آزادی جیب ایک مرتبہ واقع ہو جائے تو پھر اسے توڑنے کا امکان نہیں رہتا۔ پھر مولیٰ سے بدل کتابت واپس لینے کے بعد بھی اگر قرض خواہوں کا کچھ قرض بچ جائے تو انہیں حق حاصل ہے کہ وہ مولیٰ سے غلام کی قیمت کا تاوان وصول کریں کیونکہ اس نے غلام کو آزاد کر کے انہیں غلام کو بیچنے سے منع کر دیا ہے حالانکہ انہیں یہ حق حاصل تھا کہ وہ بقیہ دین میں غلام کو بیچ کر اپنا دین وصول کر لیتے کیونکہ دین اس کے ذمہ ثابت اور اس کی گردن سے متعلق تھا اور اب آزادی کی وجہ سے گردن تو باطل ہو گئی تھی لیکن ذمہ باقی تھا لہذا وہ اسے بچ سکتے تھے۔

اب مولیٰ کو یہ حق حاصل نہیں کہ جو بدل کتابت اس سے وصول کیا گیا ہے، اس کا غلام سے مطالبہ کرے کیونکہ مولیٰ نے جس وقت اسے مکاتب بنایا تھا اس وقت اس کی گردن دین میں بھنسی ہوئی تھی تو مولیٰ کا اسے مکاتب بنانا جبکہ اسے علم تھا کہ غلام کی کمائی میں قرض خواہوں کا اس سے زیادہ حق ہے، اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ وہ بدل کتابت کے واپس لئے جانے پر راضی تھا۔

اگر غلام گروی میں رکھا ہوا تھا یا کسی کے ہاں بطور مزدور کام کر رہا تھا اور ادھر مولیٰ نے اسے مکاتب بنا دیا تو یہ مکاتب مرتبہ (گروی میں لینے والے) اور مستاجر (اجرت پر کام کرانے والے) کی اجازت پر موقوف ہے اگر انہوں نے اجازت دے دی تو جائز ہوگی اگر انہوں نے اسے فسخ کر دیا تو کیا ان کے فسخ کرنے سے یہ مکاتب فسخ ہوگی یا نہیں؟ تو اس مسئلے کو ہم انشاء اللہ کتاب البیوع اور اجارات میں بیان کریں گے۔

مدبرہ باندی اور ام ولد کی کتابت | مملوک (غلام)، محض مملوک ہو یا غیر محض اسے مکاتب بنایا جاسکتا ہے حتیٰ کہ مدبرہ (آقا کی وفات کے بعد آزاد باندی اور ام ولد باندی کے ساتھ بھی عقد کتابت کیا جاسکتا ہے کیونکہ تدبیر مولیٰ کا اپنی موت کے بعد غلام کو آزاد قرار دینا، اور استیلا (باندی سے اولاد چاہنا)، مولیٰ کی ملک کو زائل نہیں کرتے۔ مدبرہ اور ام ولد سے عقد کتابت کا معنی دراصل ان کی اس آزادی کو جلد لانا ہے جو مولیٰ کی وفات کے بعد ملنے والی ہے اگر انہوں نے بدل کتابت کی ادائیگی کر دی اور اس طرح آزاد ہو گئیں تو ان کی تدبیر اور استیلا کا معاملہ ختم ہو گیا اور اگر مولیٰ ان کی طرف سے بدل کتابت کی ادائیگی سے قبل ہی اللہ کو پیارا ہو گیا تو وہ دونوں آزاد ہو جائیں گی کیونکہ مدبرہ اور ام ولد اپنے مولیٰ کی موت پر آزاد ہو جایا کرتی ہیں۔ یہ بات (ان کی آزادی)، اس وقت ہے جب وہ دونوں مولیٰ کے تہائی ترکہ میں سے نکل سکتی ہوں اور اگر دونوں تہائی ترکہ سے نکل سکتی ہوں تو ام ولد تو تہائی کا اعتبار کئے بغیر ہی آزاد ہو جائے گی اور کسی قسم کی سعایت بھی نہیں کرے گی باقی رہا مدبرہ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے اختیار ہے کہ چاہے تو تمام بدل کتابت کے لئے سعایت اختیار کر لے اور چاہے تو اپنی قیمت کے دو تہائی میں سعایت اختیار کر لے۔ یہ بات اس وقت ہے جب مولیٰ کے اس غلام کے علاوہ کوئی مال نہ ہو۔ پھر اگر اس نے بدل کتابت کی شق کو اختیار کیا تو قسطوں میں ادا کرے گا اور اگر اپنی قیمت کی دو تہائی میں سعایت کرنے کی شق کو اختیار کیا تو جہشت ادا کرنے

کی سعایت کرے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اسے یہ اختیار حاصل نہیں البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تمام بدل کتابت اور اپنی دو تہائی قیمت سے جس کی مقدار کم ہوگی، اس کے لئے سعایت (کمائی) کرے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک کتابت کی دو تہائی اور اپنی قیمت کی دو تہائی میں سے کم کی مقدار میں سعایت کرے گا۔ اس مسئلے کو ہم نے کتاب الاستیلا میں تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

د۔ رضا مندی، مولیٰ سے متعلق پوچھتی شرط مولیٰ کی رضا مندی ہے۔ اور یہ شرط صحت کتابت کی شرائط میں سے بھی ہے۔ لہذا جبر و اکراہ کے ساتھ، ٹھٹھ مذاق اور غلطی میں مکاتبت صحیح نہ ہوگی کیوں کہ مکاتبت ان تصرفات میں سے ہے جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتے ہیں چنانچہ جبر، مذاق اور غلطی اسے باطل کر دیتے ہیں باقی رہی مکاتبت کی حریت تو وہ مکاتبت کے جواز کی شرائط میں سے نہیں ہے جیسا کہ آگے چل کر ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

ذمی کی طرف سے مکاتبت | دیگر دارالسلام میں رہنے والا) بھی اپنے کافر غلام کو مکاتبت بنا سکتا ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: جب وہ (غیر مسلم) جزیہ دینے کے عہد کو قبول کر لیں تو ان پر واضح کر دو کہ ان کے وہی حقوق ہیں جو مسلمانوں کے ہیں اور ان کے ذمہ وہی فرائض ہیں جو مسلمانوں کے ذمہ ہیں۔ مسلمان چونکہ اپنے غلاموں کو مکاتبت بنا سکتے ہیں لہذا ذمی بھی اپنے غلاموں کے ساتھ عقد کتابت کا حق رکھتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ مکاتبت معاوضہ اور تعلیق کے معنی پر مشتمل ہے اور ذمی ان دونوں چیزوں کا انفرادی اور اجتماعی طور پر اختیار رکھتا ہے۔

ذمی جب کسی مسلمان غلام کو خریدے اور اسے مکاتبت بنا دے تو یہ جائز ہے۔ اور یہ مسئلہ فرع ہے ہماری اس اصل کی کہ کافر کا مسلمان غلام کو خریدنا جائز ہے لیکن اسے غلام کے بیچنے پر مجبور کیا جائے گا تاکہ مسلمان غلام کو کافر کی خدمت کرنے کی ذلت سے بچایا جاسکے اور یہ بچاؤ کتابت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ مکاتبت کے باعث مولیٰ کی خدمت لینے کی ولایت زائل ہو جاتی ہے۔

باقی رہی مرتد کی مکاتبت تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک موقوف ہے اگر وہ سزائیں قتل کر دیا گیا یا ارتداد پر ہی مر گیا یا دارالحرب میں چلا گیا تو وہ مکاتبت باطل ہو جائے گی اور اگر دوبارہ مسلمان ہو گیا تو مکاتبت نافذ ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک ہر حال میں نافذ ہے۔ یہ بحث دراصل کتاب السیر کے مسائل میں سے ہے۔ (روا الشافعی ج ۱ الموفق)

مکاتبت کی متعلقہ شرائط | وہ شرائط جن کا تعلق مکاتبت سے ہے، ان کی بھی کئی قسمیں ہیں۔

(۱) **مفقود نہ ہو:** ان میں سے ایک شرط تو یہ ہے کہ اس (مکاتبت) میں مکاتبت کے وقت عدم (فقدان) کا اندیشہ نہ ہو اور یہ انعقاد مکاتبت کی بھی شرط ہے۔ چنانچہ اگر کسی نے اپنی باندی کے پیٹ میں موجود بچے کو مکاتبت بنایا تو یہ عقد مکاتبت منعقد نہ ہوگا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے منع فرمایا ہے جس میں کسی قسم کی دھوکہ دہی ہو۔ اور مکاتبت میں بھی چونکہ بیع کے معنی ہیں لہذا رحم مادر میں موجود بیٹے کی مکاتبت صحیح نہ ہوگی۔

۲۔ عاقل ہو؛ مکاتب سے متعلق دوسری شرط اس کا عاقل ہونا ہے۔ اور یہ شرط انعقاد کتابت کی بھی شرط ہے۔ چنانچہ مولیٰ نے اگر اپنے مجنون غلام کو یا غیر عاقل چھوٹے غلام کو مکاتب بنایا تو یہ مکاتب منعقد نہیں ہوگی کیونکہ قبول رکن کتابت کا ایک حصہ ہے اور قبول کی اہلیت عقل کے بغیر ثابت نہیں ہوتی کیونکہ اس عقد سے اصل مقصود کمائی ہے جو مجنون یا بچے سے نہیں حاصل ہو سکتی اس شرط کے نہ پائے جانے کے باوجود اگر کسی مجنون یا چھوٹے غلام کو مکاتب بنادیا اور مجنون یا بچے کی طرف سے کسی دوسرے آدمی نے بدل کتابت ادا کر دیا جسے مولیٰ نے قبول کر لیا تو بھی وہ مجنون یا چھوٹا غلام آزاد نہ ہوگا کیونکہ آزادی قبول کے بغیر واقع نہیں ہوتی اور قبول چونکہ نہیں پایا گیا لہذا اجنبی آدمی کی طرف سے ادائیگی بغیر عقد کے ہوئی اس لئے غلام آزاد نہیں ہوگا۔ البتہ وہ اجنبی آدمی اپنی ادا کردہ رقم کو واپس لے سکتا ہے کیونکہ اس نے وہ ادائیگی آزادی کے بدل کے طور پر کی تھی اب چونکہ عتق تو واقع ہوا نہیں اس لئے بدل عتق کو واپس لے سکتا ہے۔

اگر مولیٰ کی طرف سے چھوٹے غلام کی کتابت بدل کتابت دینے کو دوسرا آدمی قبول کرے اور مولیٰ اس چیز پر راضی ہو جائے تو بھی یہ عقد کتابت جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس آدمی نے اپنے غیر آدمی کی طرف سے اس کی مرضی کے بغیر کتابت کو قبول کیا ہے اور غیر کی طرف سے اس کی مرضی کے بغیر عقد کتابت کو قبول کرنا جائز نہیں ہوتا اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ آیا ایسا عقد غلام کے بالغ ہونے کے بعد اس کی اجازت پر موقوف ہے؟ تو اس سلسلے میں امام قدوریؒ نے بیان کیا کہ ایسا عقد اس کی اجازت پر موقوف نہیں ہے بلکہ یہ جائز ہی نہیں۔ اور قاضی صاحب نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا کہ یہ عقد بعد از بلوغ غلام کی اجازت پر موقوف ہے۔ مگر صحیح بات وہی ہے جو قدوریؒ نے کہی ہے کیونکہ فضولی (یعنی چیزوں میں مشغول ہونے والا) آدمی کا تصرف اس وقت اجازت پر موقوف ہوتا ہے جب تصرف کے وقت اسے کوئی اجازت دینے والا ہو لیکن یہاں تو بوقت تصرف اسے کوئی اجازت دینے والا نہیں کیونکہ چھوٹا بچہ اجازت کا اہل نہیں ہوتا لہذا اس صورت کا جائز ہونا اس چھوٹے کی اجازت پر موقوف نہیں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں غلام بڑا (عاقل بالغ) اور غائب ہو اور ادھر ایک آدمی آئے اور غلام کی طرف سے عقد کتابت کو قبول کر لے اور مولیٰ بھی اس پر راضی ہو جائے تو یہ عقد کتابت غلام کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے کیونکہ اس کی طرف سے فضولی نے جب عقد کتابت کو قبول کیا ہے تو وہ اس وقت اجازت کا اہل ہے تو گویا وہ تصرف کے وقت اجازت دینے والا قرار پایا لہذا یہ عقد اس کی اجازت پر موقوف ہوگا۔

نابالغ کی طرف سے عقد کتابت قبول کرنے والے نے اگر مولیٰ کو بدل کتابت ادا کر دیا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ وہ بچہ ”استحسان“ کی رو سے آزاد ہو جائے گا اور اس صورت مسئلہ کو بمنزلہ مولیٰ کے اس قول کے قرار دیا جائے گا کہ ”جب تو مجھے اتنی رقم ادا کرے گا تو میرا غلام آزاد ہے“ امام محمد نے یہ بھی کہا کہ اس قول میں چھوٹا اور بڑا دونوں غلام برابر ہیں مگر ”قیاس“ کا تقاضا یہ ہے کہ نابالغ غلام آزاد نہ ہو کیونکہ نابالغ پر مکاتب منعقد نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ وہ قبول کی اہلیت نہیں رکھتا تو یہ ادائیگی بغیر مکاتب کے ہوئی لہذا آزاد نہ ہوگا لیکن استحسان کی رو سے نابالغ کے آزاد ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب میں ”معاوضہ“ اور ”تعین“ کا مفہوم نہیں ہے اور مولیٰ اگرچہ نابالغ غلام پر کسی قسم کا معاوضہ لازم ٹھہرانے کا اختیار تو نہیں

رکھتا لیکن اس کی آزادی کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنے کا اختیار رکھتا ہے لہذا اس جہت سے یہ آزادی صحیح ہوگی اور حق کا تعلق شرط کے پائے جانے کے ساتھ ہوگا نہ کہ کتابت کے ساتھ۔ اسی طرح جب غلام بڑا مگر غائب ہو اور اس کی طرف سے فضولی آدمی کتابت قبول کر لے اور بدل کتابت مولیٰ کو ادا کر دے تو وہ غلام بھی استحسان کی رو سے آزاد ہو جائے گا اور فضولی کو یہ حق حاصل نہیں ہوگا کہ وہ بدل کتابت کی واپسی کا مطالبہ کرے مگر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ غلام آزاد نہیں ہوا اور فضولی کو بدل کتابت کے مطالبہ کا حق حاصل ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ یہ بات اس وقت ہے جب فضولی کل بدل کتابت ادا کر دے اور اگر ابھی بدل کتابت کی کچھ مقدار ادا کی تو قیاس اور استحسان دونوں کی رو سے وہ اپنی ادا کردہ رقم کا مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ اس کی ادائیگی اس غرض سے تھی کہ غلام کو آزاد کر دیا جائے اور آزادی چونکہ بعض بدل کتابت کی ادائیگی سے واقع نہیں ہوئی لہذا وہ اس بعض ادائیگی کا مطالبہ کر سکتا ہے البتہ غلام جب بالغ ہو جائے اور وہ فضولی کے بدل کتابت واپس لینے سے پہلے پہلے عقد مکاتبت کو جائز ٹھہرا دے تو پھر اس کے بعد وہ واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ غلام کی اجازت سے عقد کتابت اپنے وجود کے وقت سے پختہ ہو گیا اور ختمی ادائیگی ہوئی وہ صحیح عقد سے ہوئی لہذا وہ اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ پھر باقی بدل کتابت کو ادا کرنے سے غلام اگر عاجز آجائے اور پھر غلامی کی حالت میں لوٹ جائے تو بھی وہ بعض ادا کردہ بدل کتابت کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ مکاتبت غلامی میں واپس لوٹ جانے سے ٹوٹتی نہیں بلکہ اس کا یوں ہونا مستقبل پر موقوف ہو جاتا ہے اور بدل کتابت کی ختمی مقدار ادا کی گئی ہو اتنی مقدار میں کتابت کا حکم باقی رہتا ہے لہذا اسے ادا شدہ رقم کے مطالبہ کا حق نہیں بخلاف مسئلہ بیع کے جس کی صورت کچھ یوں ہے کہ ایک آدمی نے کوئی چیز کسی کے ہاتھ فروخت کی مشتری کی بجائے کسی دوسرے آدمی نے ازراہ ہمدردی یا بطور صدقہ بالغ کو اس چیز کی قیمت ادا کر دی پھر وہ بیع (سودا) بیع میں عیب یا کسی اور وجہ کے باعث فسخ ہو گئی تو ازراہ ہمدردی قیمت ادا کرنے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنی عطا کردہ قیمت کو واپس لے لے۔ کیونکہ اس کا قیمت ادا کرنا عقد بیع کے حکم کے ماتحت تھا اور اب جب بیع ہی ختم ہو گئی تو وہ قیمت واپس لے سکتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی آدمی خاوند کی طرف سے بطور نیکی اس کی بیوی کو حق مہر ادا کر دیتا ہے پھر دخول (بہبستری) سے قبل ہی طلاق واقع ہو گئی تو وہ آدمی اس عورت سے نصف مہر کی رقم واپس لے سکتا ہے کیونکہ دخول (مباشرت) سے پہلے طلاق کا واقع ہو جانا ایک طرح نکاح کو فسخ کرنا ہے۔ اگر یہ طلاق عورت کی طرف سے (اس کے مطالبہ پر) واقع ہوئی ہو تو پھر اس آدمی کو کل مہر واپس لینے کا حق ہے اور یہ واپس شدہ مہر کی رقم خاوند کی نہیں ہوگی بلکہ اس آدمی کی ہوگی جس نے بطور نیکی ادا کی تھی۔ کیونکہ اب نکاح ٹوٹ چکا ہے۔ زیر بحث مسئلے میں یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب غلام کی طرف سے کتابت قبول کرنے والا کچھ بدل کتابت ادا کر چکا ہو اگر اس نے ابھی تک بدل کتابت ادا نہ کیا ہو تو اس سے ادائیگی کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ ہاں اگر اس نے کسی قسم کا تاوان لیا ہو تو اس تاوان کے لیے اس سے مطالبہ کیا جائے گا۔

بالغ ہونا شرط نہیں | مکاتبت کیلئے غلام کا بالغ ہونا شرط نہیں چنانچہ مولیٰ نے اگر اس کے ساتھ عقد کتابت

اس عمر میں کیا جس میں وہ بیع و شراء کی عقل رکھتا ہے تو کتابت جائز ہوگی اور وہ تمام احکام میں احناف کے ہاں بالغ غلام کی مانند ہوگا کیونکہ مکاتبت گویا غلام کے واسطے تجارت کرنے کی اجازت ہے اور عاقل بچے کو تجارت کی اجازت دینا احناف کے نزدیک صحیح ہے۔ بخلاف امام شافعی کے کیونکہ ان کے نزدیک غیر عاقل کو تجارت کی اجازت دینا صحیح نہیں لہذا اس کی کتابت بھی صحیح نہ ہوگی۔

بدل کتابت کی متعلقہ شرائط ۱۔ مال ہو: بدل کتابت کی متعلقہ شرائط میں سے

ایک شرط یہ ہے کہ وہ (بدل کتابت، مال ہو اور یہ شرط (بدل کتابت کا مال ہونا، انعقاد کتابت کی بھی شرط ہے چنانچہ مردار اور خون کے عوض مکاتبت منعقد نہیں ہوگی کیونکہ یہ دونوں چیزیں نہ مسلمان کے حق میں نہ کسی ذمی کے حق میں بلکہ کسی بھی آدمی کے حق میں مال نہیں چنانچہ مشتری (خریدار) اگر ان دونوں چیزوں (مردار اور خون) کے بدلے کوئی چیز خریدے تو چاہے وہ چیز قبضہ میں لے لے، اس کا مالک نہ ہوگا۔ الغرض ان دونوں چیزوں کے بدلے جب کتابت ہی منعقد نہ ہوئی تو غلام آزاد نہ ہوگا چاہے بدل کتابت میں یہ چیزیں (مردار اور خون) ادا کر چکا ہو۔ کیونکہ باطل تصرف (غلام کام) کا کوئی حکم ہی نہیں ہوتا لہذا اسے عدم (سرے سے نہ ہونے) کے ساتھ ملایا جائے گا۔ البتہ مولیٰ نے اگر غلام سے یہ کہا ہو کہ ”اگر تو مجھے یہ چیز (مردار، خون) ادا کر دے تو تو آزاد ہے۔“ اور غلام نے ادائیگی کر لی تو وہ شرط کے پائے جانے سے آزاد ہوگا (نہ مکاتبت کی بنا پر) اور جب غلام شرط کے باعث آزاد ہو گیا تو مولیٰ اس کی قیمت کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ یہ آزادی مکاتبت کی وجہ سے نہیں بلکہ تعلیق بالشرط کی بنا پر ہے۔ یہ صورت ایسے ہی جیسے مولیٰ نے غلام سے کہا ہو ”اگر تو اس گھر میں داخل ہو تو آزاد ہے“ چنانچہ جب وہ اس میں داخل ہوگا تو آزاد ہو جائے گا۔

۲۔ مال متقوم ہو: بدل کتابت کی شرائط میں سے دوسری شرط یہ ہے کہ بدل کتابت مال ہونے کے ساتھ متقوم (قیمتی مال) بھی ہو اور یہ شرط (مال کا متقوم ہونا) عقد کتابت کے صحیح ہونے کی شرط بھی ہے چنانچہ مسلمان آقا کی مسلمان غلام یا ذمی غلام کے ساتھ شراب یا خنزیر کے عوض مکاتبت صحیح نہیں اور نہ ہی ذمی آقا کی مسلمان غلام کیساتھ شراب یا خنزیر کے عوض مکاتبت صحیح ہے کیونکہ شراب اگرچہ مسلمانوں کے حق میں مال تو ہے مگر متقوم نہیں۔ ایسی صورت میں مکاتبت منعقد تو ہو جائے گی لیکن ایک فساد (خرابی) پر منعقد ہوگی۔ پھر غلام نے اگر شراب کی ادائیگی کر دی تو آزاد تو ہو جائے گا لیکن اس پر اپنی جان کی قیمت دینا لازم ہوگا کیونکہ یہ فساد مکاتبت کا حکم ہے جیسا کہ ہم آگے چل کر انشاء اللہ مکاتبت کے حکم میں بیان کریں گے۔ البتہ ذمی کی کافر غلام کے ساتھ شراب یا خنزیر کے عوض مکاتبت جائز ہے کیونکہ یہ چیزیں ان کے نزدیک اسی طرح متقوم (قیمتی) ہیں جس طرح ہمارے نزدیک سرکہ اور بکری وغیرہ قیمتی چیزیں ہیں۔

مسئلہ: اگر کوئی ذمی آدمی اپنے کافر غلام کو شراب کے بدلے مکاتبت بنائے۔ بعد ازاں ان میں سے کوئی ایک دائرہ اسلام میں داخل ہو جائے تو عقد مکاتبت قائم رہے گا اور غلام پر شراب کی قیمت لازم ہوگی کیونکہ ان کے حق میں شراب کے مال متقوم ہونے کی وجہ سے مکاتبت صحیح واقع ہوئی تھی۔ البتہ جب ایک نے اسلام قبول کر لیا تو اب مسلمان ہونے کی وجہ سے بعینہ شراب کا دینا یا لینا مشکل ہو گیا کیونکہ

مسلمان کو اس چیز سے منع کیا گیا ہے لہذا شراب کی قیمت واجب ہوگی۔ اور مسلمان بھلنے کے باعث یہ عقد نہیں ٹوٹے گا بخلاف اس صورت کے جس میں ایک ذمی دوسرے ذمی سے شراب کے عوض کوئی شے خریدے۔ پھر ثمن (شراب) وصول کرنے سے پہلے پہلے کوئی ایک مسلمان ہو جائے تو عقد صحیح ٹوٹ جاتا ہے لیکن یہاں (زیر بحث مسئلے میں) مکاتبت نہیں ٹوٹتی کیونکہ عقد کتابت کی بنیاد غلاموں کی رعایت کرتے ہوئے انہیں شرف آزادی تک پہنچانے کی خاطر زمی اور درگزر پر رکھی گئی ہے لہذا یہ عقد بعینہ معاوضہ کے لینے یا دینے میں اشکال کی وجہ سے ختم نہیں ہوگا بلکہ اس معاوضہ کے متبادل (قیمت) کو لے کر اس عقد کو پورا کیا جائے گا اس کے برعکس صحیح (خرید و فروخت) کی بنیاد قیمتوں میں کمی اور تنگی پر ہے۔ بیع کے معاملہ وہ سہولت اور آسانی نہیں دی جاسکتی جو مکاتبت کے معاملے میں ہے۔ لہذا بیع میں اگر معین معاوضے کا دینا مشکل ہوگا تو یہ معاملہ ہی فسخ ہو جائے گا اور جب معاملہ ہی ختم ہو گیا تو اس معین معاوضہ کی قیمت دینے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

۳۔ قسم اور مقدار معلوم ہو: بدل کتابت کی متعلقہ شرائط میں سے تیسری شرط یہ ہے کہ اس بدل کی قسم بھی معلوم ہو اور مقدار بھی۔ البتہ اس کی صفت (QUALITY) کا معلوم ہونا ضروری نہیں۔ یہ شرط اعتدال کتابت کی شرط بھی ہے۔ چنانچہ بدل کتابت کی مقدار اگر مجہول ہو یا اس کی قسم (نوع) مجہول ہو تو عقد کتابت منقذ نہیں ہوگا اور اگر بدل کتابت کی قسم اور مقدار تو معلوم ہو لیکن صفت مجہول ہو تو مکاتبت صحیح ہوگی۔ اس میں اصولی قاعدہ یہ ہے کہ بدل کتابت کی جہالت (اس کا معلوم نہ ہونا) اگر فحش ہو اچھ سے بڑھ جائے تو وہ مکاتبت کے جائز ہونے کو روک دیتی ہے ورنہ نہیں اور قسم و مقدار کی جہالت، جہالت فاحشہ (حد سے بڑھی ہوئی) ہے جب کہ صفت کی جہالت، فاحشہ (حد سے بڑھی ہوئی) نہیں چنانچہ مروی ہے کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں مطلق ایک خادمہ (جس کی کوئی صفت بیان نہیں فرمائی) کے عوض مکاتبت کو جائز قرار دیا تو یہ ایسی مکاتبت کے جواز پر صحابہ کا اجماع ہوا اور جواز مکاتبت پر اجماع اس بات پر اجماع ہے کہ کتابت میں اس قسم کی جہالت (صفت کی جہالت) کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

مسائل: اس اصولی قاعدہ کی تفصیل درج ذیل مسائل میں یوں ہے کہ مولیٰ نے جب اپنے غلام کو مطلق (غیر مقید) کپڑے یا مطلق جانور یا مطلق چوپائے یا مطلق گھر (جس کی کوئی صفت بیان نہ کی جائے) کے عوض مکاتبت بنایا تو یہ عقد مکاتبت منعقد ہی نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ غلام نے اگر ادائیگی کر دی تو بھی آزاد نہ ہوگا کہ کپڑے، حیوان اور گھر کی قسم مجہول ہے کیونکہ ہر جنس کی قسموں اور افراد میں اختلاف ہے اور اختلاف بھی فحش (حد سے متجاوز) قسم کا۔ اسی طرح گھر (مکانات) بھی مختلف جنسوں کے قائم مقام ہیں اس لیے کہ عموماً دو گھروں کے درمیان بیعت، وضع قطع اور محل وقوع کے اختلافات کے باعث قیمت میں بہت زیادہ تفاوت (فرق) ہوتا ہے اس لیے یہ جہالت ان چیزوں کے معین بدل بننے میں مانع ہے۔ ان چیزوں کے عوض میں غلام کو نہ آزادی دی جا سکتی ہے نہ نکاح اور خلع کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی قتل عمد میں صلح کی جاسکتی ہے۔ تو یہ چیزیں اپنی اقسام اور اپنے افراد میں کثرت تفاوت کی وجہ سے بمنزلہ مختلف جنسوں کے ٹھہریں پس زیر بحث صورت مسئلہ گویا یوں ہو جائیگی مولیٰ نے غلام کو ایک کپڑے یا چوپائے یا گھر کے عوض مکاتبت بنایا اور اس نے کھانا

دے دیا۔ اور اگر اس طرح ہوا تو غلام آزاد نہ ہوگا چاہے وہ نفیس قسم کا کپڑا شاندار قسم کا گھر عمدہ قسم کا جانور بدل کتابت میں ادائے بخلاف اس صورت کے جس میں مولیٰ نے غلام کو ایک چیز کی قیمت پر مکاتب بنایا اور غلام نے وہ قیمت ادا کر دی تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ دو قیمتوں کے درمیان تفاوت ان کی دو جنسوں سے ملحق نہیں ہوگا۔ لہذا قیمت کی جہالت عقد کتابت کو فاسد (خراب) کرنے والی تو ہے لیکن بالکل باطل کرنے والی نہیں۔

○ اگر مولیٰ نے غلام کو ہر وی کپڑے یا ایک غلام یا ایک لونڈی یا ایک گھوڑے کے عوض مکاتب بنایا تو یہ مکاتب جائز ہوگی کیونکہ یہاں صرف وصف کی جہالت ہے کہ وہ حیر عمدہ قسم کی ہوگی یا ردی یا درمیانے درجے کی؟ اور یہ جہالت ان چیزوں کے بدل کتابت بننے میں مانع نہیں جیسا کہ نکاح اور خلع کے بدل بننے میں مانع نہیں۔ اور اس میں اصولی قاعدہ یہ ہے کہ اس عقد میں جس میں مال کا تبادلہ بغیر مال کے ہوتا ہو، حیوان انسان کے ذمہ میں بطور دین ثابت ہوتا ہے لہذا حیوان کو معاوضہ قرار دینا صحیح ہوگا اور اس سے مراد درمیانے درجے کا جانور ہوگا جیسا کہ زکوٰۃ، دیت (خون بہا) اور نکاح میں درمیانے درجے کا جانور لیا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر ایک خادم کے بدلے میں غلام کو مکاتب بنایا تو یہ مکاتب جائز ہوگی اور مطلق خادم کا اطلاق اوسط درجے کے غلام پر ہوگا۔ اگر غلام اس موقع یا اس قسم کے دوسرے مواقع پر درمیانے درجے کی شے کی قیمت لایا تو مولیٰ کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا جیسا کہ نکاح اور خلع وغیرہ کے معاملات میں مرد یا عورت کو مجبور کیا جاتا ہے۔

○ اگر موتی یا یا قوت کے عوض غلام کو مکاتب یا تو یہ عقد کتابت منعقد نہیں ہوگا کیونکہ اس بدل میں جہالت فحش (حد سے بڑھی ہوئی) ہے۔

○ اگر مولیٰ نے غلام کو گندم کی بوری یا اس قسم کی کسی دوسری مکیلی (ناپی جانے والی) یا موزونی (وزن کی جاسکنے والی) چیز پر مکاتب بنایا اور اس چیز کی صفت (ادنیٰ، اعلیٰ ہونا وغیرہ) بیان نہ کی تو یہ مکاتب جائز ہوگی اور غلام پر اس جنس کی درمیانے قسم واجب ہوگی کیونکہ مکیلی اور موزونی چیز مال کے بدلے مال والے معاملے میں اس وقت ذمہ میں بطور دین ثابت ہوتی ہے جب اس کی صفت بیان کی جائے لیکن مال کے بدلے بغیر مال والے معاملات میں اس کی صفت نہ بھی بیان کی جائے تو بھی ذمہ میں ثابت ہو جاتی ہے جیسا کہ نکاح، خلع، قتل عمد کی صلح (دیت) اور مال کے عوض آزادی میں مکیلی اور موزونی چیز ذمہ میں ثابت ہو جاتی ہے۔ اور مکاتب ایسا معاملہ ہے جس میں مال کے بدلے مال نہیں ہوتا لہذا یہ معاملہ مکیلی یا موزونی چیز کے عوض جائز ہوگا اور مکاتب پر درمیانے درجے کی چیز لازم ہوگی۔

○ اگر مولیٰ نے غلام کو اپنے حکم (فیصلہ) کے عوض مکاتب بنایا یعنی میں تمہیں جو بھی حکم دوں گا اسے پورا کرے گا تو آزاد ہوگا، یا غلام کے اپنے حکم کے عوض مکاتب بنایا (یعنی جو کچھ بھی وہ بدلے میں دے دے گا آزاد ہوگا) تو یہ عقد کتابت منعقد نہیں ہوگا کیونکہ یہاں شے کی قسم اور مقدار کی جہالت سے بھی زیادہ جہالت ہے کیونکہ وہاں کم از کم ایک مسمیٰ (معیّن شے) تو تھی لیکن یہاں تو سرے سے کوئی مسمیٰ ہی نہیں لہذا یہاں

جہالت اس سے بھی زیادہ ہوئی۔ چنانچہ اسی بات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کتاب الاصل میں بیان کیا گیا ہے کہ اگر مولیٰ غلام پر زمین بھر سونا ادا کرنے کا حکم کر دے تو کیا غلام پر اتنا سونا لازم ہوگا؟ یا غلام یہ فیصلہ کرے کہ بدل کتابت میں وہ صرف ایک پیسہ دے گا تو کیا وہ آزاد ہو جائے گا؟ ہرگز نہیں بلکہ یہ عقد مستعد ہی نہ ہوگا اور نہ وہ ایسے حکم کے باعث آزاد ہوگا۔

○ غلام کو اگر اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ فصل کے آنے تک یا فصل کی گہائی تک یا فصل کی کٹائی تک ایک ہزار درہم ادا کرے گا یا اس قسم کی کوئی اور مدت مقرر کی تو یہ عقد کتابت ”استحسان“ کی رو سے جائز اور قیاس کی رو سے ناجائز ہوگا کیونکہ مدت مجہول ہے اور مدت کی جہالت چونکہ عقد بیع کو باطل کر دیتی ہے لہذا وہ عقد مکاتب کو بھی باطل کر دے گی۔ استحسان کی رو سے اس عقد کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں جہالت عقد کتابت کے صلب (اصل) میں داخل نہیں کیونکہ جہالت بدل کتابت میں نہیں بلکہ ایک اضافی چیز میں ہے پھر یہ کہ وہ حد سے بڑھی ہوئی بھی نہیں لہذا یہ جہالت جہالت وصف کی طرح مکاتبیت کے فساد کو لازم نہیں کرے گی۔ بخلاف عقد بیع کے، کہ وہاں مدت کی جہالت عقد کو فاسد کر دیتی ہے۔ بیع میں بھی مدت کی جہالت کا عقد کو فاسد کرنا نفس جہالت کی وجہ سے نہیں بلکہ اس لیے ہے کہ عموماً یہ جہالت باہمی جھگڑے کا باعث بنتی ہے لیکن مکاتبیت میں اتنی جہالت سے کم ہی جھگڑا ہوتا ہے کیونکہ مکاتبیت کی بنیاد زرمی اور درگزر پر رکھی گئی ہے بخلاف بیع کے، کہ اس کی بنیاد تنگی پر رکھی گئی ہے لہذا وہاں یہ جہالت باہمی جھگڑے کی طرف لے جاسکتی ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے ان اوقات فصل کی کٹائی وغیرہ تک ضمانت اٹھانا تو جائز ہے لیکن بیع کے معاملہ میں ان اوقات تک قیمت ادا کرنے کی مدت مقرر کرنا جائز نہیں۔ ہاں اگر مکاتبیت میں بدل کتابت کی ادائیگی کی مدت بارش آنے یا ہوا چلنے تک مقرر کی تو مکاتبیت ٹھیک نہیں ہوگی کیونکہ بارش یا ہوا کا کوئی وقت معلوم نہیں لہذا جہالت فاحشہ ہوئی۔

○ اگر غلام کو فصل آنے تک بدل کتابت ادا کر دینے کی شرط پر مکاتب کیا پھر بوجہ فصل کا آنا مؤخر ہو گیا تو فصل آنے کی مدت وہی شمار ہوگی جس میں عام طور پر فصل آجایا کرتی ہے کیونکہ اس مدت سے مراد عرف اور عادت میں فصل آنے کا وقت ہوتا ہے نہ کہ عین فصل کا آنا۔ اسی طرح فصل کی گہائی اور کٹائی کی مدت مقرر کرنے کی صورت میں ہے۔

○ اگر فصل کی قیمت پر غلام کو مکاتب بنایا تو یہ مکاتبیت فاسد ہوگی کیونکہ فصل کی قیمت عموماً مختلف ہوتی رہتی ہے تو بدل کتابت کی مقدار مجہول ہوئی اور جہالت بھی جہالت شدیدہ۔ اسی وجہ سے فصل کی قیمت کو عقد نکاح میں بدل بنانا صحیح نہیں اس لیے مکاتبیت میں فصل کی قیمت کو بدل بنانا بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں کیونکہ نکاح تو بدل کی تعیین کے بغیر بھی جائز ہوتا ہے جب کہ مکاتبیت بدل کی تعیین کے بغیر صحیح نہیں ہوتی۔ تو جب قیمت کو بدل بنانا وہاں (نکاح میں) صحیح نہیں تو یہاں (مکاتبیت میں) بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں ہوگا۔ دوسری بات یہ ہے کہ قیمت کی جہالت جب فاسد عقد کی موجب ہے تو اس کو بدل مقرر کرنا کو فساد کی بنیاد رکھنا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں ایک غلام کے عوض مکاتب بنایا جائے کیونکہ غلام کی جہالت دراصل وصف کی جہالت ہے کہ وہ عمدہ ہوگا یا ردی ہوگا یا درمیانی قسم کا ہوگا۔ پھر

جب مطلق غلام بدل ہوگا تو اس سے درمیانے درجے کا غلام مراد لیا جائے گا اور درمیانے درجے کا غلام لوگوں کو معلوم ہی ہوتا ہے۔ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ نے درمیانے کی قیمت چالیس دینار مقرر کی تھی باقی رہا فصل کی قیمت کے عوض مکاتبت کا معاملہ تو وہ عام لوگوں کے نزدیک معلوم بدل کے عوض مکاتبت ہے ہی نہیں جب کہ مطلق قیمت کو بدل بنایا جائے۔ تو مطلق قیمت کے عوض مکاتبت ایسے ہی ہوگئی جیسے مطلق ایک ہزار یا دو ہزار کے عوض مکاتبت کی جائے اور اس ایک ہزار یا دو ہزار کی کوئی تعین نہ کی جائے۔ اس کے باوجود غلام نے اگر قیمت ادا کر دی تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ ہمارے (احناف کے) نزدیک عقد فاسد کا بھی ایک حکم (اثر) ہے جیسا کہ بیع فاسد میں بیع پر قبضہ ہو جائے تو بیع میں ملک ثابت ہو جاتی ہے یا نکاح فاسد میں بیوی کے ساتھ مباشرت کرنی جائے تو طلاق کی صورت میں بیوی پر عدت اور خاوند پر مہر لازم ہوتا ہے اور ساتھ ہی بچے کا نسب بھی ثابت ہو جاتا ہے اسی طرح مکاتبت کے فاسد ہونے کے باوجود اس کا حکم (آزادی) ثابت ہو جائے گا۔

○ مولیٰ نے اگر غلام سے کہا ”میں نے تجھے دراہم کے بدلے مکاتبت بنایا“ اور دراہم کی کوئی تعین نہ کی تو یہ مکاتبت باطل ہوگی اور اگر غلام نے تین دراہم بھی ادا کر دیے کہ دراہم کا لفظ جمع ہے اور جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے، تو بھی آزاد نہ ہوگا کیونکہ بدل کتابت میں شدید جہالت ہے اور دراہم کا کوئی معروف درمیانہ درجہ بھی نہیں کہ اس درمیانے درجے کو بدل قرار دے دیا جائے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں بغیر تعین کے آقا غلام سے کہے ”میں نے تجھے دراہم کے عوض آزاد کیا“ اور غلام اس صورت کے کر لے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس پر اپنی ذات کی قیمت ادا کرنا واجب ہوگا کیونکہ وہاں عتق (آزادی) کا واقع ہونا دراصل قبول کے سبب ہے۔ اب وہاں چونکہ جہالت شدیدہ ہے اس لیے اسے بدل میں اپنی قیمت دینا لازم ہوگا۔

○ اگر غلام کو اس شرط پر مکاتبت بنایا کہ وہ مولیٰ کی ایک مہینہ خدمت کرے گا تو یہ مکاتبت استحسان کی رو سے تو جائز ہوگی لیکن قیاس کی رو سے ناجائز قیاس میں ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ خدمت میں جہالت ہے کیونکہ خدمت مختلف قسم کی ہوتی ہے اور یہاں یہ معلوم نہیں کہ وہ کس چیز میں خدمت کرے گا۔ آیا گھر میں قیام کی حالت میں خدمت کرے گا یا سفر میں؟ اور یہ پکی بات ہے کہ بدل کی جہالت (واضح نہ ہونا) کتابت کے صحیح ہونے میں مانع ہے۔ استحسان کی رو سے اس مکاتبت کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب مطلق خدمت پر غلام کو مکاتبت بنایا جائے گا تو اس خدمت سے مراد وہی خدمت ہوگی جو عرف اور عادت میں غلام سے لی جاتی ہے نیز اس میں یہ امر بھی ملحوظ رکھا جائے گا کہ مولیٰ کو کس قسم کی خدمت کی ضرورت ہے اور غلام کس قسم کی خدمت کے قابل ہے۔ تو یہ مطلق خدمت ایسے ہی ہوگئی جیسے اس نے تعین کر دیا چنانچہ یہی وجہ ہے کہ مطلق خدمت کے عوض آدمی کو اجرت پر رکھا جاسکتا ہے۔ جب مطلق خدمت کے عوض اجارہ جائز ہو تو مکاتبت بدرجہ اولیٰ جائز ہوئی کیونکہ مکاتبت اجارہ سے زیادہ جہالت کو قبول کرنے والی ہے۔

❶ اگر غلام کو اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ کسی آدمی کی ایک ماہ تک خدمت بجالائے گا تو قیاس کی رو سے یہ مکاتبت جائز ہے کتاب الاصل میں امام محمد نے اسی طرح ذکر کیا ہے اور وہاں قیاس کے لفظ سے امام محمد نے اصل (اصطلاحی) قیاس مراد نہیں لیا کیونکہ اصل (اصطلاحی) قیاس میں تو یہ مکاتبت جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا، ناجائز ہے بلکہ وہاں انکی مراد اس استحسان پر قیاس ہے جسے ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔ اور استحسان پر قیاس کرنا اس وقت جائز ہوتا ہے جب استحسان کا حکم عقلی طور پر سمجھا جاتا ہو جیسا کہ بھول کر کھانا پینے سے روزہ نہ ٹوٹنے کے قیاس پر بھول کر میاں بیوی کے جماع کرنے کو قیاس کر لیا جاتا ہے۔ اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ آدمی اجیر سے خود خدمت کرائے یا کسی دوسرے آدمی کی خدمت کرائے۔

❷ اسی طرح غلام کو اگر کنواں کھودنی شرط پر مکاتب بنایا جسکی لمبائی، گہرائی اور جگہ بتادی گئی یا مکان تعمیر کر کے دینے کی شرط پر مکاتب بنایا جس کا بلڈنگ میٹیریل اسے دکھا دیا گیا تو یہ مکاتبت جائز ہوگی کیونکہ معلوم بدل پر کتابت ہوئی۔ چنانچہ اس بدل (کنواں کھودنے یا مکان تعمیر کرنے) پر جب عقد اجارہ جائز ہے تو عقد کتابت بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

❸ اگر غلام کو صرف اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ مولیٰ کی خدمت کرے گا اور خدمت کی مدت بیان نہ کی تو یہ عقد کتابت فاسد ہے کیونکہ بدل مجہول (نامعلوم) ہے۔

۴۔ بدل مولیٰ کی ملکیت نہ ہو:

بدل کتابت کی متعلقہ چوتھی شرط یہ ہے کہ بدل مولیٰ کی ملکیت نہ ہو اور یہ شرط انعقاد کتابت کی بھی شرط ہے۔ چنانچہ اگر اسے کسی ایسی عین چیز کے عوض مکاتب بنایا جو مولیٰ کے مال میں سے ہے تو مکاتبت جائز نہ ہوگی کیونکہ درحقیقت یہ مکاتبت بغیر بدل کے ہے لہذا جائز نہ ہوگی جیسا کہ کوئی آدمی اپنے گھر کو کسی آدمی کے ہاتھ اس غلام کے عوض فروخت کرے جو اس کا اپنا غلام ہے۔ تو یہ صحیح جائز نہ ہوگی کیونکہ حقیقت میں یہ بغیر مین کے صحیح ہوگی۔ اسی طرح یہاں ہے۔ اسی طرح غلام کو اگر اس کمائی کے عوض مکاتب بنایا جو مکاتبت کے وقت غلام کے ہاتھ میں تھی تو مکاتبت جائز نہ ہوگی کیونکہ وہ مولیٰ ہی کا مال ہے لہذا یہ مولیٰ کے اپنے مال کے عوض مکاتبت ہوگی جو ناجائز ہے۔

بدل کتابت غلام کے ذمہ قرض ہونے کا بیان

اب رہا یہ مسئلہ کہ آیا بدل کتابت کا غلام کے ذمہ نہیں؟ مثال کے طور پر مولیٰ غلام کو کسی معین چیز مثلاً غلام یا کپڑا یا گھریا اس قسم کی کسی اور چیز کے عوض مکاتب بنائے جسے متعین کیا جاسکتا ہو اور وہ عین چیز نہ تو مولیٰ کی عین چیزوں میں سے ہو اور نہ وہ وقت کتابت غلام کی کمائی ہو بلکہ وہ کسی اجنبی آدمی کی ملکیت ہو جو معین ہو اور جس کی طرف اشارہ بھی کیا جاسکتا ہو تو یہ مکاتبت جائز ہوگی یا نہیں؟۔ اس سلسلے میں مبسوط کی کتاب المکاتب میں مذکور ہے کہ جب آقا اپنے غلام کو کسی ایسے معین غلام کے عوض مکاتب بنائے جو کسی دوسرے کا مملوک ہو تو یہ عقد کتابت جائز نہ ہوگا اور وہاں کسی قسم کا اختلاف بیان نہیں ہوا۔ اس کے برعکس کتاب الشرب میں مذکور ہے کہ جب آقا اپنے غلام کو کسی

دوسرے کی مملوک زمین کے عوض مکاتب بنائے تو یہ عقد مکاتبت جائز ہے۔ اور وہاں بھی کوئی اختلاف مذکور نہیں لیکن ابن سماعہ نے اس مسئلے میں ائمہ کا اختلاف نقل کیا ہے اور کہا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک ناجائز، امام ابو یوسف کے نزدیک جائز اور امام محمد کے نزدیک اجنبی کی اجازت پر موقوف ہے اگر اس نے اجازت دی تو جائز ورنہ ناجائز ہوگی۔ گویا کتاب المکاتب کی روایت کا تقاضا یہ ہے کہ یہ عقد کتابت مطلقاً ناجائز ہے چاہے اجنبی اجازت دے یا نہ دے اور کتاب الشرب کی روایت اس عقد کے مطلقاً ناجائز ہونے کی مقتضی ہے چاہے اجنبی اجازت دے یا نہ دے۔ یہاں امام محمد کے قول کے متعلق یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ شاید یہ قول اوپر والی دونوں مبہم روایتوں کی تفسیر ہو۔ چنانچہ کتاب المکاتب کی روایت کو اجنبی کی طرف سے اجازت نہ دینے کی حالت پر محمول کیا جائے گا اور کتاب الشرب کی روایت کو اجنبی کی اجازت پر محمول کیا جائے گا:

کتاب المکاتب کی روایت کے مطابق اس عقد کتابت کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ نے غلام کو اس مال پر مکاتب بنایا ہے جو اس کی ملک میں نہیں ہے یعنی غیر آدمی کے مملوک غلام کے عوض عقد مکاتبت کیا ہے لہذا یہ عقد ناجائز ہوگا۔ اور کتاب الاصل میں امام محمد نے ناجائز ہونے کی یہی علت بتائی ہے اور اس علت کی تفصیل یہ ہے کہ مکاتبت ایک ایسا عقد ہے جو مال کمانے کے لیے وضع کیا گیا ہے اور غلام اس عین چیز کو لا محالہ کمانے کی قدرت نہیں رکھتا کیونکہ ہو سکتا ہے غلام جسے بدل کتابت کے طور پر مقرر کیا گیا ہے، کا مالک، اسے بچے یا نہ بچے لہذا عقد کتابت کا وہ مقصود حاصل نہ ہوگا جس کے لیے اس کی وضع کی گئی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم اس مکاتبت کے صحیح ہونے کا فیصلہ دیں تو بھی صحیح ہونے کے باوجود فاسد ہوگی کیونکہ مولیٰ نے جب اپنے غلام کو ایسے غلام کے عوض مکاتب بنایا جو دوسرے کی ملک ہے اور مالک نے جب نہ دی تو مکاتب پر اس بدل کتابت کا مولیٰ کو سونپنا مشکل ہوگا لہذا اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی تو یہ صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے اس نے غلام کی قیمت پر مکاتبت کی اور غلام کی قیمت کے عوض مکاتبت کرنا فاسد ہے۔ اور جب یہ عقد کتابت صحیح قرار دینے کے باوجود فاسد ٹھہرتا ہے تو بنیادی طور پر ہی اسکے فاسد ہونے کا حکم دیا جائے گا۔ یا دوسرے لفظوں میں یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب مکاتب پر اسی عین غلام کا مولیٰ کو دینا مشکل ہو گیا تو یا تو اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی یا اپنی ذات کی قیمت واجب ہوگی اور یہ ہر دو صورتیں مکاتبت میں فساد کا باعث ہیں۔

کتاب الشرب کی روایت (جو امام ابو یوسف سے بھی مروی ہے) کی رو سے اس مکاتبت کے مطلقاً جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبت مال کے بدلے اعتاق کے معنی میں ہے چنانچہ مولیٰ اگر اپنے غلام کسی دوسرے آدمی کے مملوک معین غلام کے عوض آزاد کرے تو یہ اعتاق (آزاد کرنا) جائز ہوتا ہے۔ اور امام محمد سے جو مروی ہے کہ یہ مکاتبت اجنبی کی اجازت پر موقوف ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کے وقوع کے وقت اس کا جائز کرنے والا موجود ہے چنانچہ بیع کی مانند اس کی اجازت پر موقوف ہے۔ اسی طرح مولیٰ نے اگر کتابت میں کسی دوسرے کے مال میں سے کسی سامان یا کسی کیلی شے یا موزونی شے کو بدل کتابت ٹھہرایا تو عقد کتابت

مالک کی اجازت پر موقوف ہے کیونکہ یہ سب چیزیں بھی غلام کی طرح عقود (معاملات) میں معین کرنے کیساتھ متعین ہوتی ہیں۔

مسئلہ: مولیٰ نے اگر غلام سے یہ کہا کہ میں نے تجھے فلاں ہزار (درہم یا روپیہ) کے عوض مکاتب بنایا تو یہ مکاتب جائز ہوگی کیونکہ معاوضہ کے معاملات میں درہم معین کرنے سے متعین نہیں ہوتے چنانچہ یہ عقد غلام کے ذمہ میں اس ہزار کی مثل پر واقع ہوگا نہ کہ عین اس ہزار پر لہذا یہ عقد جائز ہوگا اور اگر غلام نے اس معین ہزار کے علاوہ دوسرا ہزار ادا کر دیا تو بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ مکاتب اس ہزار کے عوض واقع ہوئی ہے جو اس کے ذمہ بطور قرض واجب ہے نہ کہ عین اس ہزار پر جس کو معین کیا گیا ہے۔

بدل کتابت کے مؤجل یا غیر مؤجل ہونے کا بیان | عقد کتابت میں بدل کتابت کا تھوڑا یا زیادہ ہونا دونوں برابر ہیں کیونکہ مکاتب کے جواز

کے دلائل میں بدل کتابت کے تھوڑے یا زیادہ ہونے کا کوئی تذکرہ نہیں۔ اسی طرح احناف کے نزدیک بدل کتابت کا مؤجل (مہلت دیا گیا) یا غیر مؤجل (نہ مہلت دیا گیا) ہونا بھی برابر ہے مگر امام شافعیؒ کے نزدیک عقد کتابت اسی وقت جائز ہے جب بدل کتابت مؤجل ہو اور یہ اختلاف بیع السلم و فروخت شدہ چیز کی قیمت پیشگی وصول کرنا اور ایک مقررہ مدت کے بعد اسے خریدار کے سپرد کرنا میں اختلاف کے الٹ ہے یاں احناف کے نزدیک بیع اس وقت جائز ہے جب بیع مؤجل (مہلت یافتہ) ہو اور امام شافعیؒ کے نزدیک مؤجل اور غیر مؤجل دونوں صورتوں میں جائز ہے۔ خلاصہ یہ کہ بدل مؤجل پر تو مکاتب کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ بدل غیر مؤجل کے عوض مکاتب کے جواز میں اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کا کہنا ہے کہ جائز ہے جب کہ امام شافعیؒ کا کہنا یہ ہے کہ مکاتب اسی وقت جائز ہے جبکہ بدل کتابت ایک تو مؤجل ہو دوسرے دو یا زیادہ قسطوں میں ادا کیا جائے۔ ان کے موقف کی دلیل یہ ہے کہ بوقت عقد غلام بدل مولیٰ کے حوالے کرنے سے عاجز ہوتا ہے کیونکہ اس کا اپنا ذاتی کوئی مال نہیں ہوتا اور عقد کے وقت بدل کتابت کو مولیٰ کے حوالے کرنے سے عاجز ہونا عقد کتابت کے انعقاد میں مانع ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ عقد کے بعد مکاتب پر اگر کوئی ناگہانی آفت آجائے جس سے وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آجائے تو یہ آفت یا عاجزی عقد کتابت کو اٹھا دیتی ہے۔ لہذا عقد کے وقت بدل کتابت سے عاجزی جب اسے لاحق ہوگئی تو یہ عاجزی عقد کے منقہ ہونے میں بدرجہ اولیٰ مانع ہوگی کیونکہ عقد کو شروع ہی سے روک دینا بعد میں اٹھانے سے بہر حال زیادہ آسان ہے۔ اسی طرح لفظ کتابت کا ماخذ بھی اس چیز پر دلالت کرتا ہے جو ہم نے کہی ہے کیونکہ کتابت کا لفظ کتاب سے ماخوذ (لیا گیا) ہے اور کتاب بعض اوقات اجل (مدت) کے معنی بھی آتا ہے چنانچہ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وما اهلكنا من قرية الا دلهما کتاب معلوم (سورة الحجر: ۴)

اور ہم نے جو بھی بستی ہلاک کی ہے اس کے لیے ایک معین وقت کا نوشتہ تھا۔

یعنی ان کے واسطے ایک مدت مقررہ تھی جس میں نہ تقدیم ہو سکتی تھی اور نہ تاخیر۔ پھر اس عقد کا نام عقد کتابت رکھا ہی اس لیے کیا ہے کہ اس میں بدل مؤجل (مؤخر) ہوتا ہے۔ نیز کتابت کا لفظ معروف

کتاب یعنی مکتوب کے معنی میں بھی آتا ہے اس معنی کی رو سے عقد کتابت کو عقد کتابت اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں بدل کتابت کو مکتوب کی مانند رجسٹر میں لکھا جاتا ہے اور ظاہر ہے لکھنے کی حاجت بدل مؤجل (جس کی مدت مقرر کی جائے) کے لیے ہوتی ہے نہ کہ فی الحال بدل کے لیے۔ تو بدل کتابت میں اصل (مقررہ مدت، شرط ہے جیسا کہ بیع سلم میں جب کہ وہ تسلیم (سونپ دینے) سے ماخوذ ہو، رأس المال کا حوالے کرنا شرط ہے اور جیسا کہ بدل صرف میں جانبین سے بدل کا قبضہ کرنا شرط ہے اسی طرح بدل کتابت کا مؤجل ہونا شرط ہے۔

احناف کی اپنے موقف پر اولین دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا“ یعنی تم ان غلاموں میں اگر کوئی بھلائی معلوم کرو تو انہیں مکاتب بناؤ۔ اس آیت کریمہ میں بدل کتابت کے مؤجل یا فی الحال ہونے کی کوئی تفصیل نہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ بدل کتابت ایک قسم کا قرض ہے جس کے ذریعے اسے ادا کرنے سے پہلے بھی بدلے میں کوئی چیز (معقود علیہ) لی جاسکتی ہے لہذا اس میں مدت مقرر کرنا شرط نہیں جیسا کہ دیگر تمام قرضوں میں ہوتا ہے کہ ان میں قدرت ہونا شرط نہیں بخلاف بدل صرف اور سلم کے کیونکہ بیع سلم میں جو چیز مسلم فیہ ہے وہ ایسی چیز ہے جو بذریعہ مال کے حاصل کی جائے گی لہذا اس پر قدرت ہونا شرط ہے باقی رہا امام شافعی کا یہ کہنا کہ عقد کے وقت غلام بدل کے حوالے کرنے سے عاجز ہوتا ہے تو اس چیز کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ ادائیگی بہر حال عقد کے بعد ہوتی ہے اور اس امر کا امکان ہے کہ اس میں فوری بدل کتابت ادا کرنے کی قدرت پیدا ہو جائے مثلاً یہ کہ کوئی بہہ یا صدقہ قبول کرنے سے اس کے پاس مال آجائے اور اس طرح وہ بدل کتابت ادا کرنے کے قابل ہو جائے۔ اس کے بعد امام شافعی کے عقد کتابت کی وجہ تسمیہ کے ساتھ استدلال کا جواب یہ ہے لفظ کتابت میں کئی معانی کا احتمال (امکان) ہے چنانچہ کتب، اوجب“ (اس نے واجب کیا) کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے متعلق قرآن مجید میں ارشاد ہے کتب علی نفسه الرحمة“ یعنی اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات پر رحمت کرنے کو واجب ٹھہرایا۔ اسی طرح کتب ثابت کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے چنانچہ قرآن مجید ہی میں ارشاد ہے کتب فی قلوبہم الزیما“ یعنی اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں میں ایمان کو ثابت کر دیا۔ علاوہ ازیں کتب فیصلہ کرنے کے معنی میں بھی آتا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: کتب اللہ لا غلبن انا ورسلی“ یعنی اللہ تعالیٰ نے اس امر کا فیصلہ فرمایا ہے کہ وہ اور اس کے رسل ہی غالب رہیں گے تو کتابت کے یہ وہ معانی ہیں جن میں اجل (مدت مقررہ) کا کوئی ذکر نہیں۔

مکاتب کا حالت غلامی میں لوٹنا | مکاتب (متعین مال کے عوض آزادی) جب فی الحال بدل کے عوض ہو تو اس صورت میں مولیٰ کے مطالبہ پر غلام اگر ادائیگی کر دے تو فہماور نہ وہ دوبارہ غلامی کی حالت میں لوٹا دیا جائے گا چاہے عقد میں یہ شرط ہو یا نہ ہو یعنی مولیٰ غلام کو یہ بات کہے یا نہ کہے کہ اگر تو نے فی الحال بدل کتابت ادا نہ کیا تو تجھے غلامی کی حالت کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ یہ بات کہنے کی ضرورت اس لیے نہیں کہ مولیٰ نے اسے مکاتب ہی اس بدل کے عوض بنایا تھا جو فی الحال ادا کرنے کی صفت کے ساتھ موصوف تھا اور وہ فی الحال بدل کے علاوہ کسی دوسری قسم کے بدل پر راضی نہ تھا۔

اسی طرح عقد مکاتبت میں جب بدل کئی معلوم قسطوں میں ادا کیا جاتا ہے پائے اور غلام پہلی قسط ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک واپس غلامی کی حالت کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس وقت تک غلامی میں نہیں لوٹایا جائے گا جب تک کہ اس کے ذمہ دو متواتر قسطیں واجب الادا نہ ہو جائیں۔ امام ابو یوسفؒ کا استدلال حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے اس قول سے ہے کہ مکاتبت پر جب دو متواتر قسطیں واجب الادا ہو جائیں تو اسے حالت غلامی کی طرف لوٹا دیا جائے گا تو اس روایت سے معلوم ہوا کہ غلام کو حالت غلامی میں لوٹانے کے لیے دو متواتر قسطوں کا متواتر واجب الادا ہونا شرط ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ غلام کا ادائیگی سے عجز (قاصر ہونا) ثابت ہی دو قسطوں کے متواتر آنے پر ہو سکتا ہے کیونکہ ممکن ہے کوئی آدمی اسے بطور قرض رقم دے دے یا کسی دوسرے ذریعہ سے اسے مال حاصل ہو جائے اور وہ ادائیگی کر دے تو جب اس پر متواتر دو قسطیں واجب الادا ہو گئیں تو اب اس کا ادائیگی سے عاجز ہونا ثابت ہو گیا۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی زیر بحث مسئلے میں دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے اپنے ایک غلام کو مکاتبت بنایا مگر جب وہ پہلی ہی قسط ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تو آپ نے اسے حالت غلامی میں لوٹا دیا۔ اور بظاہر یہی لگتا ہے کہ یہ واقعہ صحابہ کرام کے علم میں ضرور آیا ہو گا لیکن کسی ایک کا اس پر انکار منقول نہیں لہذا صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا دوسری بات یہ ہے کہ مولیٰ نے مکاتبت پر یہ شرط لگائی تھی کہ اسے ہر قسط میں اتنا مال دینا ہو گا اور یہ کتابت کی شرائط میں سے ایک معتبر اور مفید شرط ہے لہذا جب یہ شرط نہ پائی گئی تو اسے مکاتبت کو حالت غلامی میں لوٹانے کا حق حاصل ہے جیسا کہ اسے دو قسطوں کی متواتر عدم ادائیگی کے وقت لوٹانے کا حق حاصل ہے۔ باقی رہا امام ابو یوسفؒ کا حضرت علی المرتضیٰؒ کے قول سے استدلال کا جواب تو یہ استدلال صحیح نہیں کیونکہ یہ سکوت روایت سے استدلال ہے اس لیے کہ اس میں یہ بات تو ہے کہ جب اس پر دو متواتر قسطیں واجب الادا ہو جائیں گی تو اسے حالت غلامی کی طرف لوٹا دیا جائے گا لیکن اس روایت میں یہ بات مذکور نہیں کہ جب وہ ایک قسط کو توڑے گا تو اس کا کیا حکم ہے؟ یا حضرت علیؒ کی اس روایت کو استحباب پر محمول کیا جائے گا اور اس چیز کے ہم بھی قائل ہیں کہ مکاتبت جب ایک قسط ادا نہ کر سکے تو مولیٰ کے لیے مستحب یہی ہے کہ وہ اس کی رعایت کرتے ہوئے اسے حالت غلامی میں اس وقت تک نہ لوٹانے جب تک کہ اس پر متواتر دو قسطیں واجب الادا نہ ہو جائیں۔

پھر غلام اگر امام ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق دو قسطیں یا طر فین کی اصل کے مطابق ایک قسط ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا کوئی مال موجود ہے یا غائب مال ہے اگر اس کے آنے کی امید ہے مثلاً یہ کہ وہ (مکاتبت) کہے فلاں آدمی کے ذمہ میرا کچھ مال ہے یا فلاں قافلہ میں میرا مال آ رہا ہے تو قاضی عدالت اس سلسلے میں ازراہ استحسان دو مہینہ دن ڈگری کرنے میں انتظار کرے گا کیونکہ اتنی تاخیر میں ایک تو مولیٰ کا کوئی خاص نقصان نہیں دوسرے یہ کہ اس میں ہر دو فریق کے اپنے اپنے حق کو پالینے کی امید ہے۔ اور یہ تاخیر بھی قاضی اس وقت کرنے کا روادار ہے جب اسے مال کی وصولی کی امید ہو ورنہ نہیں۔

بدل کتابت میں یا بھی اختلاف کی صورت اگر مولیٰ اور مکاتبت کے درمیان بدل کتابت کی مقدار یا اس کی جنس میں اختلاف ہو جائے مثلاً مولیٰ غلام

سے یہ کہے کہ میں نے تجھے دو ہزار یا دیناروں کے عوض مکاتب بنایا اور غلام کہے کہ تو نے مجھے ایک ہزار یا درہموں کے عوض مکاتب بنایا تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے آخری قول کے مطابق مکاتب کی بات مانی جائے گی چاہے وہ بدل کتابت میں سے کچھ ادا کر چکا ہو یا نہ ادا کر چکا ہو۔ اس سلسلے میں امام صاحب کا پہلے خیال یہ تھا کہ دونوں سے قسم لی جائے اور عقد بیع کی طرح اس عقد کتابت کو فسخ کر دیا جائے کیونکہ مکاتبیت میں بھی تبادلہ کا مفہوم ہے مگر بعد ازاں انہوں نے اس خیال سے رجوع فرمایا اور کہا اس اختلاف کے وقت مکاتب کا قول معتبر ہوگا کیونکہ مکاتب وہ آدمی ہے جس کے ذمہ ایک واجب (قرض) ہے اور جب واجب چیز کی مقدار میں اختلاف ہو جائے یا واجب چیز کی جنس میں اختلاف رونما ہو جائے تو اس وقت شریعت میں اس آدمی کا قول مانا جاتا ہے جس کے ذمہ واجب (قرض) چیز ہو جیسا کہ دیگر تمام قرضوں میں ہوتا ہے دوسرے یہ کہ دونوں سے قسم اٹھوانے میں قیاس مانع ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب البیوع میں بیان کریں گے مگر بیع کے معاملے میں بخلاف قیاس ایک تو فریقین سے قسم لینے کا شرعی حکم وارد ہوا ہے دوسرے یہ (بیع) مطلق تبادلہ ہے مال کا مال سے۔ اور کتابت کا معاملہ اس کے برعکس ہے لہذا یہ بیع کے معنی میں نہ ہوئی اور جب بیع کے معنی میں نہ ہوئی تو اس پر قیاس بھی نہیں کیا جائے گا۔ واللہ عز وجل اعلم۔

نفس رکن کی متعلقہ شرائط عقد کتابت کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے نفس رکن کی متعلقہ شرط یہ ہے کہ وہ (نفس رکن) فاسد شرط سے خالی ہو اور فاسد شرط وہ ہے جو عقد کے مقتضی کے خلاف اور عقد کی صلب (اصل) میں داخل ہو۔ اگر شرط عقد کے مقتضی کے خلاف نہ ہو تو وہ شرط اور عقد دونوں جائز ہوتے ہیں اور اگر شرط عقد کے مقتضی کے تو خلاف ہو لیکن عقد کی صلب میں داخل نہ ہو تو وہ شرط تو باطل ہو جاتی ہے لیکن عقد صحیح ہونے کی صورت میں باقی رہتا ہے۔ اور ایسا اس وجہ سے ہے کہ عقد کتابت معقود علیہ یعنی غلام کی جہت سے بمنزلہ اعتاق (آزاد کرنے) کے ہے کہ کتابت میں غلام کے بندھن کو کھول دیا جاتا ہے اور اعتاق ان معاملات میں سے ہے جنہیں فاسد شرطیں باطل نہیں کرتیں اور بدل و مولیٰ کی جہت سے یہ عقد بمنزلہ بیع کے ہے کیونکہ مولیٰ کتابت میں ایسا عقد کرتا ہے جو غلام سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا باعث ہوتا ہے تو اس اعتبار سے یہ عقد بیع کی مانند ہو اور بیع ان معاملات میں سے ہے جنہیں فاسد شرطیں فاسد کر دیتی ہیں کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع میں شرط فاسد سے منع فرمایا ہے لہذا عقد کی صلب میں داخل فاسد شرط کو شرائط بیع کی مانند فاسد سمجھا جائے گا اور وہ اس میں اپنا عمل کریں گی یعنی اس عقد کو فاسد کر دیں گی اور جو فاسد شرط عقد کی صلب میں داخل نہیں انہیں اعتاق کی فاسد شرط کی مانند تصور کیا جائے گا اور وہ اس میں مؤثر نہیں ہوں گی یعنی اس عقد کو فاسد نہیں کریں گی۔ اور اس طرح امکانی حد تک عقد کتابت کے دونوں معانی پر عمل ہو جائے گا۔

مسائل: اس اصولی بحث کی بنیاد پر درج ذیل کئی مسائل کا حکم معلوم کر لیا جائے گا۔

- ۱۔ جب مولیٰ اپنی باندی کو ہزار درہم کے عوض مکاتب بنائے اور ساتھ ہی یہ بھی شرط لگائے کہ جب تک وہ حالت مکاتبت میں رہے گی وہ اس کے ساتھ وطی (عمل زوجیت) کرتا رہے گا یا ایک مرتبہ وطی کرنے کی شرط لگائے تو یہ عقد کتابت فاسد ہے کیونکہ وطی کی شرط لگانا فاسد ہے اس لیے کہ یہ شرط عقد کے مقتضی کے خلاف ہے کیونکہ ایک تو عقد کتابت وطی کی حرمت کو لازم کرتا ہے دوسرے یہ فاسد شرط عقد کی صلب میں داخل ہے کیونکہ یہ بدل میں داخل ہے اور اس شرط کا بدل میں داخل ہونا یوں ہے کہ مولیٰ نے بدل کتابت ایک ہزار درہم اور باندی کی وطی کو بنایا ہے لہذا یہ عقد کتابت فاسد ہوگا۔
- ۲۔ مولیٰ اگر غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنائے کہ وہ شہر سے باہر نہیں نکلے گا یا وہ سفر نہیں کرے گا تو یہ شرط عقد کے مقتضی کے خلاف ہونے کی وجہ سے فاسد ہے کیونکہ عقد کتابت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی غلامی کی بندھن اور رکاوٹ کو دور کر دیا جائے اور وہ جس شہر یا جس جگہ جانا چاہے چلا جائے تو یہ شرط تو فاسد ہونی لیکن اس شرط سے عقد کتابت فاسد نہیں ہوگا کیونکہ یہ شرط عقد کی صلب میں داخل نہیں اور اس قسم کی شرائط عقد کو فاسد نہیں کرتیں جس کی وجہ ہم نے اوپر بیان کر دی ہے۔

پھر پہلے مسئلے میں باندی اگر ہزار درہم کی ادائیگی کر دے تو عام علماء کے نزدیک آزاد ہو جائے گی لیکن بشر بن غیاث نے کہا کہ آزاد نہیں ہوگی۔ بشر بن غیاث کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے دو چیزوں یعنی ہزار درہم اور اس کے ساتھ وطی کو تحقق کی شرط بنایا تھا اور جو چیز دو شرطوں کے ساتھ شکی ہوئی ہو وہ ایک شرط کے پائے جانے پر نازل نہیں ہوتی جیسا کہ باندی کو اگر ایک ہزار درہم اور ایک رطل (۴۰ تولہ کا ایک وزن ہے) شراب کے عوض مکاتب بنایا جائے اور وہ ایک چیز کی ادائیگی کرے تو آزاد نہیں ہوتی۔ عام علماء کی دلیل یہ ہے کہ وطی چونکہ مکاتبت میں عوض بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی لہذا عقد اس کے ساتھ معلق ہی نہیں ہوگا اور اس (وطی) کے ذکر کو یوں سمجھا جائیگا کہ گویا اس کا ذکر ہوا ہی نہیں۔ بخلاف شراب کے کہ وہ مکاتبت میں عوض بننے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ وہ ایک قسم کا مال ہے جس کا مولیٰ کو مالک بنایا جاسکتا ہے لہذا اس کے ذکر کو عدم ذکر کے ساتھ نہیں ملا یا جلے گا اور تحقق اس کی ادائیگی کے ساتھ معلق ہوگا۔ پھر یہ زیر بحث باندی جب ایک ہزار درہم کی ادائیگی کر چکے گی اور آزاد ہو جائے گی تو اس کی قیمت کو دیکھا جائے گا اگر اس کی قیمت ہزار درہم ہی ہوئی تو اس پر مولیٰ کے لیے کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور نہ مولیٰ پر باندی کے لیے کوئی شے لازم ہوگی کیونکہ وہ باندی قیمت میں مضمون ہے یعنی اسے اپنی قیمت بطور تادان ادا کرنا ہوگی اس لئے کہ وہ فاسد عقد کے حکم سے مقبوض ہے اور جو چیز فاسد عقد سے مقبوض ہو وہ مضمون ہوتی ہے یعنی اس کا تادان ادا کیا جاتا ہے کیونکہ عاقد پر معقود علیہ چیز کا لوٹنا ضروری ہوتا ہے لیکن وہ اس کے لوٹانے سے چونکہ عاجز ہوتا ہے لہذا اس چیز کی قیمت کو لوٹایا جاتا ہے کہ قیمت عین چیز کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے کہ عقد فاسد کی وجہ سے باندی پر اپنے نفس کا لوٹنا واجب تھا مگر اب چونکہ اس کے نفس میں عتق نافذ ہو چکا ہے اس لیے اسے لوٹانے سے معذور ہے لہذا وہ اپنے نفس کی قیمت لوٹا

گی اور اس کی اپنی قیمت چونکہ ہزار درہم ہے اور وہ پورے کا پورا مولیٰ کو منہج چکا ہے لہذا اس کے بعد مولیٰ یا باندی کسی کے لیے دوسرے پر کوئی حق نہ ہوگا جیسا کہ کوئی آدمی اگر اپنے غلام کو ایک ہزار درہم اور ایک رطل شراب کے عوض فروخت کرے پھر بائع ایک ہزار درہم وصول کر کے غلام مشتری (خریدار) کے سپرد کر دے اور غلام مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے تو کوئی ایک دوسرے سے کچھ نہیں لے سکتا کیونکہ مشتری پر بائع کا جو حق تھا وہ بائع وصول کر چکا ہے اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔ اگر باندی کی قیمت ہزار سے زیادہ ہو تو ہزار سے اوپر والی رقم کے لئے مولیٰ باندی کی طرف رجوع کرے گا کیوں کہ وہ اپنی تمام قیمت میں مضمون ہے اور اس نے اپنی تمام قیمت ادا نہیں کی۔ اس کی صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے ایک آدمی اپنے غلام کو کسی آدمی کے ہاتھ ایک ہزار درہم اور ایک رطل شراب کے عوض بیچ دے پھر وہ ایک ہزار درہم کی وصولی پر غلام آدمی کے سپرد کر دے اور غلام مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے اور اس غلام کی قیمت ہزار درہم سے زیادہ ہو تو وہ ہزار سے زائد رقم کو مشتری سے لے سکتا ہے جس کو وجہ ہم نے اوپر عرض کر دی ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت مسئلہ ہے اور اگر مکاتبہ باندی کی قیمت ہزار سے کم ہو اور اس نے پر ایک ہزار ادا کیا ہو اور آزاد ہوئی ہو تو کیا وہ اپنی قیمت سے زائد رقم کے لیے مولیٰ کی طرف رجوع کر سکتی ہے؟ اس سلسلے میں ائمہ ثلاثہ کا خیال یہ ہے کہ وہ مطالبہ نہیں کر سکتی جب کہ امام زفر کے نزدیک مطالبہ رجوع کر سکتی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے باندی سے اس رقم سے زیادہ رقم وصول کی ہے جو باندی کے ذمہ تھی۔ اور بغیر حق کے زائد وصول کی گئی رقم کو لے لیا جاتا ہے لہذا زائد رقم کا لوٹانا واجب ہے جیسا کہ بیع فاسد میں ہوتا ہے جب کہ مشتری بیع رفروخت شدہ چیز کو ہلاک کر دے تو اس صورت میں بیع کی قیمت اگر مقررہ ثمن (بیع شدہ چیز کے بدلہ) سے زیادہ ہو تو بائع ثمن سے زیادہ رقم کے لیے مشتری کی طرف رجوع کر سکتا ہے اور اگر اس کی قیمت ثمن سے کم ہو تو مشتری ثمن میں اصل قیمت سے زائد رقم وصول کرنے کے لیے بائع کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

ائمہ ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ باندی اگر زائد رقم کی وصولی کے لیے مولیٰ کی طرف رجوع کرے گی تو اس کا یہ رجوع کرنا عتق کو باطل کرنے کا باعث ہوگا کیونکہ اس کی آزادی بدل کتابت ادا کرنے کے عوض ہے چنانچہ بدل کتابت اگر مولیٰ کے حوالے نہ کیا جائے تو آزادی بھی مکاتبہ باندی کو نہیں سوچی جاسکتی۔ اب عتق چونکہ باندی کو سونپا جا چکا ہے اس لئے سمجھا جائے گا کہ بدل کتابت بھی مولیٰ کو ادا کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ عقد مکاتبہ معاوضہ اور تعلیق پر مشتمل ہے اس لیے معاوضے کا پہلو باندی کو قیمت سے زائد رقم لینے کے لیے رجوع کا حق دیتا ہے مگر مکاتبہ میں تعلیق کا پہلو اسے یہ حق نہیں دیتا۔ یہ صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے مولیٰ باندی سے کہے ”اگر تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے تو تو آزاد ہے“ باندی نے ایک ہزار پانچ سو درہم دے دیے اور آزاد ہوگئی اب وہ مولیٰ سے کسی چیز کی واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتی — خلاصہ یہ نکلا کہ زیر بحث صورت میں حق مطالبہ کے ثابت ہونے میں شک واقع ہو گیا اور یہ چیز شک سے ثابت نہیں ہو سکتی۔

۳۔ مولیٰ نے اگر حاملہ باندی کو ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ جو بچہ اس کے پیٹ میں بنے وہ مولیٰ کا ہو گا یا کسی باندی کو ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ اس کا بڑبچہ مولیٰ کا ہو گا تو یہ عقد مکاتبت فاسد ہے کیوں کہ مولیٰ نے ایسی شرط لگائی ہے جو اس مقصود یا نتیجہ کے منافی ہے جس کو عقد لازم کرتا ہے۔ اس لئے کہ عقد کتابت کا مقصود یا نتیجہ یہ ہے کہ ہر وہ بچہ جسے مکاتبہ باندی جنم دے اپنی ماں کے تابع ہوتے ہوئے مکاتب ہو تو یہ شرط فاسد ہوئی پھر یہ فاسد شرط عقد کی صلب یعنی بدل میں داخل ہے جو عقد کتابت کے فساد کو لازم ٹھہراتی ہے اب اس باندی نے اگر ہزار درہم کی ادائیگی کر دی تو جیسا کہ ہم نے اوپر عرض کیا آزاد ہو جائے گی۔ پھر اس کی آزادی کے بعد اس کی ذاتی قیمت اور ادا شدہ رقم کو اس قاعدے کی روشنی میں دیکھا جائے گا جسے ہم نے سنلور بالا میں پہلی صورت مسئلہ کی تفصیل کے اندر بیان کیا۔

۴۔ اسی طرح مولیٰ نے اگر اپنے غلام کو ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ اس (مولیٰ) کی خدمت کرے گا اور خدمت کی مقدار بیان نہ کی۔ تو اس صورت میں غلام نے اگر ہزار درہم ادا کر دیا تو اس سبب کے باعث آزاد ہو جائے گا جسے ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ اس کے آزاد ہونے کے بعد اس کی ذاتی قیمت اور مقررہ بدل (ہزار درہم) اسی قاعدہ کی روشنی میں دیکھا جائے گا جو ہم پہلی صورت مسئلہ میں بیان کر آئے ہیں۔

۵۔ مولیٰ نے اگر اپنے غلام کو ایک ہزار قسط وار کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ اگر وہ کوئی قسط ادا کرنے سے عاجز ہوا تو پھر بدل کتابت دو ہزار درہم ہو گا۔ تو یہ مکاتبت جائز نہیں کیوں کہ ممکن ہے وہ کوئی قسط ادا کرنے سے عاجز آجائے دوسرے اس بدل کتابت میں شدید جہالت کا بھی امکان ہے لہذا یہ عقد فاسد ہو گا اور یہ عقد اس وجہ سے بھی فاسد قرار پائے گا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ہی سودا میں دو سودوں سے منع فرمایا ہے اور یہ زیر بحث صورت اسی طرح کی ہے۔

۶۔ اگر غلام کو ایک ہزار کے عوض اس شکل میں مکاتب بنایا کہ وہ (غلام) ایک ہزار درہم مولیٰ کے قرض خواہ کو ادا کرے تو یہ مکاتبت جائز ہے۔ اسی طرح جب غلام کو ایک ہزار کے عوض اس صورت میں مکاتب بنائے کہ غلام مولیٰ کی طرف سے ایک آدمی کو ہزار کا تاوان ادا کرے گا تو یہ مکاتبت اور تاوان دونوں جائز ہیں۔ بخلاف بیع کے۔ جب کہ آدمی اپنے غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کرے اور مشتری پر یہ شرط عائد کرے کہ وہ ایک ہزار فلاں آدمی کو ادا کرے یا فروخت کنندہ کی جانب سے فلاں کو تاوان ادا کرے تو یہ بیع (سودا) فاسد ہے کیوں کہ عقد بیع فاسد شرط سے فاسد ہو جاتا ہے اور شرط فاسد وہ ہے جو عقد کے مقتضی کے خلاف ہو لیکن عقد کتابت فاسد شرطوں سے فاسد نہیں ہوتا جب کہ وہ فاسد شرطیں عقد کی صلب میں داخل نہ ہوں جیسا کہ ہزار درہم کے عوض اس شرط کے ساتھ مکاتب بنائے کہ وہ شہر سے باہر نہیں نکلے گا اور سفر نہیں کرے گا تو یہ مکاتبت جائز ہوگی کیوں کہ یہ فاسد شرط عقد کی صلب میں داخل نہیں تاوان کی شرط بیع میں تو باطل ہے لیکن کتابت میں جائز ہے کیوں کہ مولیٰ کی طرف سے مکاتب کا تاوان

دنیا یا مولیٰ کی طرف سے مکاتب کا اس چیز کے لئے ضامن بننا جو مولیٰ پر واجب ہو جائے ہے کیونکہ تاوان کے برابر رقم مکاتب پر بدل کتابت کے طور پر دلیسہ ہی واجب ہے لہذا وہ (مکاتب) اس تاوان میں احسان کرنے والا نہیں البتہ کسی اجنبی آدمی کی جانب سے مکاتب کا تاوان ادا کرنا اس لئے صحیح نہیں کہ اس تاوان میں وہ محض احسان کرنے والا ہوتا ہے جو اس پر واجب نہیں۔

۷۔ مولیٰ نے غلام کو اگر ایک ہزار درہم قسط وار کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ وہ ہر قسط کے ساتھ فلاں قسم کا کپڑا بھی دے گا تو یہ جائز ہے کیوں کہ جب مولیٰ نے کپڑے کی قسم بھی بتادی تو یہ مکاتبت ایک معلوم بدل کے عوض ہوئی اور ایک ہزار درہم بمعہ کپڑے کے پورا بدل ہو گیا اور ان دونوں (ہزار اور کپڑے) میں سے ہر ایک چیز معلوم ہے چنانچہ ان دونوں میں سے ہر ایک الگ الگ بھی عقد کتابت میں بطور بدل جائز ہے اسی طرح جب دونوں جمع ہوں تو بھی جائز ہے اور ہمارے ائمہ نے کہا ہے کہ اس قسم کا ذکر بیع میں بھی جائز ہے مثلاً یہ کہ مولیٰ کسی آدمی سے کہے میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام ایک ہزار درہم کے عوض اس شرط پر بیچا کہ تو ہزار درہم کے ساتھ ایک سودنیار بھی دے گا تو ایک ہزار درہم اور سودنیار مل کر دونوں مقررہ ثمن بن گئے۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں مولیٰ نے اگر غلام سے یہ کہا کہ تو مجھے ہر قسط کے ساتھ دس درہم مزید بھی دے گا یا بدل کتابت کے ساتھ ساتھ ہزار درہم اور بھی دے گا تو یہ سب صورتیں جائز ہیں کیوں کہ یہ مزید رقم بھی عقد میں بدل کے اندر ہو گئی۔

۸۔ اگر غلام کو ہزار درہم کے عوض جب کہ اس کی قیمت بھی ہزار درہم ہی ہو، اس شرط پر مکاتب بنائے کہ جب وہ (غلام) ایک ہزار کی ادائیگی کر چکے اور آزاد ہو چکے تو اسے ایک ہزار ادا کرنا ہوگا تو یہ مکاتبت جائز ہے اور یہ معاملہ مولیٰ کی شرط کے مطابق ہوگا۔ چنانچہ غلام جب ایک ہزار کی ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے گا تو آزادی کے بعد اس پر دوسرا ہزار درہم واجب ہوگا۔ یہ صورت کتابت اس لئے جائز ہے کہ اگر دونوں ہزاروں کو اکٹھا بدل کتابت بنانا تو بھی جائز تھا اور اگر دونوں ہزاروں کو غلام پر اس کی آزادی کے بعد لازم کرتا تو بھی جائز تھا اسی طرح کل کے ساتھ ججز کا اعتبار کرتے ہوئے کچھ بدل کو علق سے پہلے اور کچھ کو علق کے بعد مقرر کرنا جائز ہے۔

۹۔ اگر غلام کو ہزار درہم میں اس کی اپنی جان اور اس کے پاس موجود مال کے عوض مکاتب بنایا تو یہ جائز ہے چاہے غلام کے پاس ہزار ہی درہم ہو یا زیادہ اس صورت میں مولیٰ اور غلام کے درمیان اس عقد میں سود نہیں سمجھا جائیگا امام محمد نے اسی طرح کتاب الاصل میں بیان کیا ہے لیکن اس معاملہ اور بیع کے معاملہ میں فرق ہے یعنی جب آدمی اپنے غلام کو بمعہ اس کے مال کے ہزار درہم کے عوض بیچے جبکہ اس کا مال بھی ہزار درہم ہو تو یہ بیع جائز نہیں کیونکہ ہزار تو ہزار درہم کے مقابلے میں ہو گیا اور غلام زیادتی کے طور پر باقی رہا جس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں لہذا یہ ربا و سود (ہوا لیکن زیر بحث مسئلے میں سود ثابت نہیں ہوتا کیوں کہ سود غلام اور اس کے آقا کے درمیان جاری نہیں ہوتا۔ اسی مفہوم کی طرف کتاب الاصل میں امام محمدؒ نے اشارہ کیا ہے پھر یہ کہ در حقیقت غلام کا مال وہ ہے جو اسے تجارت کے ذریعہ یا مہر یا صدقہ قبول کرنے کے باعث عقد کتابت کے بعد حاصل ہوتا

ہے کیوں کہ وہی مال غلام کی طرف منسوب کیا جاتا ہے اس میں وہ مال داخل نہیں جو عقد کتابت کے وقت غلام کے ہاتھ میں ہوتا ہے کیوں کہ وہ مال غلام کا نہیں سمجھا جاتا۔ اور نہ ہی غلام کے مال میں دیت اور حق مہر کی رقم داخل ہے یہ مال بھی مولیٰ ہی کا ہو گا چاہے غلام کو عقد کتابت کے بعد حاصل ہو۔ کیوں کہ یہ مال بھی غلام کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا۔ زیر بحث مسئلہ اس صورت کے خلاف ہے جس میں مولیٰ ایک درہم کو غلام کے ہاتھ دو درہم کے عوض بیچے۔ ایسی بیع بالکل ناجائز ہے اور یہ زیادتی سود ہے۔ کیوں کہ امام محمد نے غلام اور اس کے آقا کے درمیان سود جاری نہ ہونے کی جو بات کہی ہے وہ اس معاملے میں ہے جو مطلق معاوضہ نہ ہو اور کتابت میں اگرچہ معاوضہ کا مفہوم تو ہے لیکن یہ مطلق معاوضہ نہیں اور سود کا جاری ہونا مطلق معاوضہ کے معاملات میں ہے۔ چنانچہ ایک درہم بعوض دو درہم بیچنا ناجائز ہے اور ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ معاملہ مطلق معاوضہ ہے دوسرے مولیٰ مکاتب کی کمائی میں باطل اجنبی آدمی کی مانند ہے۔ پس کتابت اور بیع کی معاملے میں یہی فرق ہے اور اگر زیر بحث مسئلے میں کسی چیز کے بارے میں آقا اور غلام کے درمیان اختلاف ہو جائے۔ نتیجتاً مولیٰ کہے کہ یہ چیز عقد کتابت سے پہلے کی ہے اور غلام کہے کہ بعد کی ہے تو مکاتب کی بات کا اعتبار کیا جائے گا کیوں کہ وہ چیز اس کے ہاتھ میں ہے اور ظاہری حالت اس کی گواہ ہے لہذا اسی کی بات مانی جائے گی۔

۱۰۔ اگر غلام نے مولیٰ سے یہ کہا کہ تو مجھے ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنا کہ میں وہ ہزار غلام آدمی کو دوں گا اور مولیٰ نے اس شرط پر مکاتب بنا دیا تو یہ کتابت جائز ہے کیوں کہ یہ فاسد شرط ہے اور فاسد شرطیں عقد کتابت کو باطل نہیں کرتیں جب وہ عقد کی صلب میں داخل نہ ہوں۔

۱۱۔ مولیٰ نے اگر غلام کو ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ مولیٰ کو یا اس شرط پر کہ غلام کو ایک دن یا دو دن یا تین دن تک عقد کتابت کو مستقل کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہو گا تو یہ کتابت جائز ہے کیونکہ جو از کتابت کے دلائل میں اختیار یا عدم اختیار کی کوئی تفصیل نہیں۔ علاوہ ازیں بعض اوقات عقد مکاتب میں اختیار کی شرط کی ضرورت اسی طرح ہوتی ہے جس طرح عقد بیع میں ہوتی ہے۔ اور وہ ہے غور و فکر کرنے کی ضرورت۔ نیز کتابت ایسا عقد ہے جو قابل فسخ ہے اور اس عقد میں مجلس کے اندر طرفین کی طرف سے قبضہ کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ لہذا جائز ہے کہ اس عقد میں خیاب کی شرط کو روا رکھا جائے جیسا کہ بیع میں روا ہے۔

یہاں اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ عقد بیع میں اختیار کی شرط کا جائز ہونا قاعدہ استحسان کی رو سے ہے لہذا اس پر کسی دوسری چیز کو قیاس کرنا ٹھیک نہیں۔ تو اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے مطور بالا میں بیان کر دیا ہے کہ ہمارے داخل کے نزدیک استحسان پر قیاس کرنا ایک شرط کے ساتھ جائز ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ استحسان کے مقام میں کسی چیز کا حکم عقلی طور پر سمجھ میں آتا ہو اور اسی قسم کا مفہوم یا عدت قیاس کے مقام میں بھی پائی جاتی ہو چنانچہ یہ چیز جیسا کہ ہم نے عرض کیا کتابت میں موجود ہے البتہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تین دن سے زائد کی شرط خیاب جائز نہیں۔ پھر مولیٰ یا غلام نے اگر تین دن میں اس اختیار کو باطل کر دیا تو جائز ہے جیسا کہ عقد بیع میں باطل کرنا جائز ہوتا ہے اور اگر شرط اختیار کو باطل نہ کیا حتیٰ کہ

تین دن گزر گئے تو عقد کتابت فاسد ہو جائے گا جیسا کہ عقد بیع فاسد ہو جاتا ہے اور صاحبین کے نزدیک شرط اختیار کی مدت جب معلوم ہو تو جائز ہے چاہے مکتوری ہو یا زیادہ جیسا کہ بیع میں تھوڑی یا زیادہ مدت جائز ہے۔

فصل (۲) مکاتب کے دائرہ تصرف کا بیان

مکاتب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ خرید و فروخت کرے کیونکہ اب وہ مازون فی التجارة (وہ غلام جسے تجارتی معاملات کرنے کی اجازت ہو) ہو گیا اور خرید و فروخت تجارت کے قبیل سے ہے نیز اسے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ کسی چیز کو کم یا زیادہ من کے عوض یا کسی بھی جنس کے عوض یا نقد یا ادھار پر بیچے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ کسی شے کو صرف اسی چیز کے بدلے بیچ سکتا ہے جس کی مثل لوگ بدلہ دیا کرتے ہوں یا درہم، دینار اور نقد رقم کے عوض بیچ سکتا لیکن مطلق بیع کے وکیل کی مانند ادھار پر نہیں بیچ سکتا۔ دراصل یہ بحث کتاب الوکالۃ کے مسائل میں سے ہے جو انشاء اللہ اپنے مناسب مقام پر بیان ہوگی۔

مکاتب کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ براہ راست اپنے مولیٰ سے خرید و فروخت کرے کیوں کہ مکاتب اپنی کمائی اور منافع میں آزاد کی مانند ہے۔ پس وہ کماتی اور منافع کے معاملہ میں بمنزلہ اجنبی آدمی کے ہوا۔ لہذا مولیٰ کے ہاتھ اس کا کوئی چیز فروخت کرنا یا اس سے کوئی چیز خریدنا اسی طرح جائز ہے جیسا کہ اجنبی سے جائز ہے البتہ مکاتب کے لئے اس چیز کا بیچنا جائز نہیں جسے اس نے اپنے مولیٰ سے بطور مہاجرہ (مولیٰ کو نفع دینے کے لئے) خریدا ہوا۔ اسی طرح مولیٰ کے لئے بھی اس چیز کا بیچنا جائز نہیں جسے اس نے غلام سے مہاجرہ کے طور پر خریدا ہو کیونکہ بطور مہاجرہ خریدی گئی چیز کو بیچنا گویا امانت کو بیچنا ہے حالانکہ جہاں تک ممکن ہو امانت کو خیانت اور خیانت کے شبہ سے بچانا چاہیئے۔ ہاں اگر مولیٰ پر واضح کر دے تو جائز ہے کیونکہ مکاتب کی کمائی ایک اعتبار سے مولیٰ کا مال ہے لہذا اسے بتانا واجب ہے تاکہ شبہ نہ رہے۔ مکاتب کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنے مولیٰ کے ہاتھ ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے میں بیچے کیوں کہ عقد مکاتب کے بعد وہ اپنی کمائی اور منافع کا زیادہ حقدار ہو گیا ہے۔ اسی طرح مطلق معاوضہ کے معاملات میں وہ مولیٰ کے لئے اجنبی کی مانند ہے۔ اسی طرح اس قسم کی بیع غلام کے ساتھ کرنا مولیٰ کے لئے بھی جائز نہیں کہ یہ مطلق معاوضہ ہے اور مطلق معاوضہ کے معاملات میں زیادتی سود ہوتی ہے۔

مکاتب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اپنے کسی غلام کو تجارتی معاملات کی اجازت دے کیونکہ مکاتب کا اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دینا کمائی کا ایک وسیلہ ہے اور مکاتب کو کمائی کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ پھر مکاتب کا وہ غلام اگر قرض کے بوجھ تلے دب جائے تو اسے قرض اتارنے میں بیچ دیا جائے گا ہاں اس کی طرف سے مکاتب اگر خود قرض ادا کرے تو پھر نہیں بیچا جائے گا۔ اور غلام کا قرض میں بیچنا اس لئے ہے کہ جب اس کی اجازت صحیح ہے تو اس کا قرض اٹھانا بھی صحیح ہوا لہذا وہ اس قرض کی پاداش میں اسی طرح

بیچا جائے گا جیسے آزاد آدمی کے غلام کو بیچا جاسکتا ہے جب کہ وہ مقروض ہو۔

مکاتب کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ کسی چیز کو بیچنے کے بعد جب اس چیز میں عیب کا دعویٰ کیا جائے تو اس کی قیمت میں کمی کر دے یا کسی چیز کے مٹن میں زیادتی کر دے کیوں کہ کتابت کے باعث اسے تجارت کی اجازت ہے اور قیمت کا بڑھانا یا گھٹانا تجارت کے کام میں سے ہے۔ البتہ کسی چیز کے بیچنے کے بعد اسے قیمت کے گرانے کا اختیار نہیں جب کہ اس چیز میں کسی قسم کے عیب کا دعویٰ نہ کیا جائے اور اگر اس نے ایسا کیا تو یہ جائز نہ ہوگا کیوں کہ بغیر عیب کے کسی چیز کی قیمت میں کمی کرنا محض تبرع (احسان و روت) اور وہ تبرع کا مالک نہیں۔

مکاتب کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ اس کی خرید کردہ شے میں جب عیب معلوم ہو جائے تو اسے لوٹا دے۔ چاہے اس نے وہ چیز کسی اجنبی سے خریدی ہو یا اپنے آقا سے۔ کیوں کہ وہ اپنی کمائی کا اپنے مولیٰ سے زیادہ حقدار ہے۔ تو گویا وہ تجارت کی اجازت دیئے گئے غلام کی مانند ہوا۔ جس طرح اسے عیب دار شے کے لوٹانے کا حق حاصل ہے اسی طرح مکاتب کو بھی ہوگا۔

مکاتب کو مولیٰ کی خرید کردہ چیز میں شفعہ کا حق حاصل ہے کیوں کہ دونوں کی ملکیت جدا جدا ہے اور اسی وجہ سے ایک کا دوسرے کو کوئی چیز بیچنا جائز ہے تو وہ دونوں ایک دوسرے کے حق میں اجنبی آدمی کی مانند ہوئے اسی طرح مکاتب کو اپنے غلام کو تجارت کی اجازت دینے کا حق بھی ہے کیوں کہ یہ چیز کمائی کے باب میں سے ہے۔

مکاتب کسی چیز کو ہبہ کرنے یا غلام کو آزاد کرنے کا مجاز نہیں | مکاتب کا اپنے مال میں سے کسی شے کو ہبہ کرنا یا اپنے کسی غلام کو آزاد کرنا

جائز نہیں۔ چاہے اس کے بعد وہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے یا ادائیگی میں عجز کی وجہ سے دوبارہ محض غلامی میں آجائے۔ کیوں کہ یہ چیز محض احسان ہے اور مکاتب کی کمائی ابھی احسان کی پوزیشن میں نہیں لیکن ابن ابی سلیمان کا کہنا ہے کہ مکاتب کا غلام کو آزاد کرنا یا کسی شے کو ہبہ کرنا موقوف ہے اگر کسی دن وہ آزاد ہو گیا تو اس کا آزاد کرنا یا ہبہ کرنا ٹھیک ہوگا ورنہ باطل ہو جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کا حال جس طرح آزاد ہونے اور بصورت عدم ادائیگی دوبارہ مملوک ہونے کے درمیان موقوف ہے اسی طرح اس کا غلام آزاد کرنا اور ہبہ کرنا موقوف ہے۔ احناف کے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ عقد اس وقت موقوف ہوتا ہے جب اس کے وقوع کے وقت اس کو جائز کرنے والا ہو مگر یہاں عتق کے وقوع کے وقت کوئی اس کو جائز کرنے والا نہیں لہذا یہ عتق موقوف نہیں ہوگا۔ اسی طرح جب مکاتب نے کوئی چیز ہبہ کی یا صدقہ کی پھر وہ آزاد ہو گیا تو وہ صدقہ اور ہبہ جہاں بھی ہو اس کی طرف لوٹا دیا جائے گا کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جس کے واقع ہوتے وقت کوئی اس کا جائز کرنے والا نہیں تھا لہذا یہ موقوف نہیں ہوگا۔

پھر مکاتب کی طرف سے غلام کا آزاد کرنا چاہے بغیر بدل کے ہو یا کسی بدل کے عوض ہو، دونوں صورتوں میں ناجائز ہے۔ بغیر بدل کے ناجائز ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کر دی ہے کہ یہ محض احسان ہے اور مکاتب محض احسان کا مجاز نہیں۔ باقی رہا کسی بدل کے عوض آزاد کرتے کے ناجائز ہونے کا مسئلہ تو

وہ اس لئے ناجائز ہے کہ بدل کے عوض آزاد کرنا بھی کمائی کے باب میں سے نہیں کیوں کہ عتق بدل کو فقط قبول کرنے ہی سے ثابت ہو جاتا ہے اور بدل آزاد شدہ غلام کے ذمہ میں باقی رہتا ہے۔ علاوہ ازیں مکاتب جس طرح فی الفور اعتاق (غلام کو آزاد کرنے) کا اختیار نہیں رکھتا۔ اسی طرح کسی غلام کے عتق کو معلق کرنے کا اختیار بھی نہیں رکھتا۔ مثلاً غلام کو یہ کہا کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو آزاد ہے۔ تو یہ تعلیق راہی کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا صحیح نہ ہوگی۔ اسی طرح مولیٰ کا "اگر تو مجھے ہزار درہم دے تو تو آزاد ہے" کہنا بھی صحیح نہیں۔ کیوں کہ یہ تعلیق ہے نہ کہ مکاتبیت۔

مکاتب کا آگے کسی غلام کو مکاتب بنانا | مکاتب کا اپنی کمائی میں سے کسی غلام کو مکاتب بنانا "استحسان" کی رو سے جائز ہے لیکن "قیاس" کی رو سے جائز نہیں کیوں کہ یہ ایسا عقد ہے جو کسی غلام کو بالآخر راہی کی طرف لے جاتا ہے اور مکاتب اس امر کا مجازہ نہیں لہذا یہ ناجائز ہے جیسا کہ مال کے عوض میں آزاد کرنا مکاتب کے لئے ناجائز ہے۔ استحسان کی رو سے اس عقد کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبیت بھی مال کمانے کی ایک قسم ہے اور مکاتب مال کمانے کا حق رکھتا ہے اور اسی مال کمانے کی وجہ سے بیع کا حق بھی رکھتا ہے۔ لیکن مکاتب کا مال کے بدلے کسی غلام کو آزاد کرنا اس کے برعکس ہے کیوں کہ ایسا اعتاق فی الحال مال کی کمائی نہیں چنانچہ غلام کو آزاد کر دینے کے بعد اس کی کمائی مکاتب کیلئے نہیں بلکہ اپنے لئے ہوتی ہے البتہ عتق کا بدل مکاتب کے لئے ہوتا ہے جو آزاد شدہ غلام کے ذمہ میں ہوتا ہے تو درحقیقت یہ اعتاق (آزاد کرنا) بغیر کسی بدلے کے ہوا اور مکاتبیت میں کمائی مکاتب کے لئے ہوتی ہے لہذا مال کے عوض آزاد کرنا اور مکاتب بنانا دو مختلف چیزیں ہیں۔

اسی طرح مکاتب نے اگر کسی محرم رشتہ دار کو خریدا تو وہ رشتہ دار اس پر آزاد نہیں ہوگا کیوں کہ قریبی رشتہ دار کا خریدنا اسے آزاد کرنا ہے اور مکاتب آزاد کرنے کا اختیار نہیں رکھتا اور اگر اس نے کسی اپنے قریبی کو اپنے مولیٰ سے خریدا تو وہ رشتہ دار اس کے مولیٰ پر بھی آزاد نہیں ہوگا کیونکہ یہ مکاتب کی کمائی ہے اور مولیٰ اگر مکاتب کی صریح کمائی میں سے کسی غلام کو آزاد کر دے تو وہ آزاد نہیں ہوتا تو مکاتب کے خریدنے سے وہ غلام بدرجہ اولیٰ آزاد نہیں ہوگا۔ پھر اولاد مکاتب (مکاتب کا مکاتب یا بالفاظ دیگر مکاتب ثانی) اگر پہلے بدل کتابت ادا کر دے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاد (مترکہ جائیداد) مولیٰ کے لئے ثابت ہوگی۔ کیوں کہ اس کو عتق (آزاد ہونا) دراصل بالواسطہ مولیٰ ہی سے حاصل ہوا ہے۔ پھر بعد ازاں جب نیچے والا مکاتب (مکاتب اول) بھی ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے گا تو اس کی ولاد (میراث) مکاتب ثانی کے لئے ثابت ہوگی کیوں کہ وہ (مکاتب ثانی) راہی کے باعث ان لوگوں میں سے ہو گیا ہے جن کے لئے ولاد (میراث) ثابت ہوتی ہے اور اگر نیچے والے مکاتب (مکاتب اول) نے پہلے بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائیگا اور اس کی ولاد (میراث) مولیٰ کے لئے ثابت ہوگی نہ کہ مکاتب ثانی کے لئے کیوں کہ مکاتب ثانی ابھی اس قابل نہیں کہ اس کے لئے ولاد ثابت ہو۔ اور اگر وہ (مکاتب ثانی) بعد ازاں آزاد ہو جائے تو بھی مکاتب اول کی ولاد اس کی طرف راجع نہ ہوگی کیوں کہ ولاد اعتاقہ (آزاد کردہ غلام کی میراث) جب ایک آدمی کے لئے ثابت ہو جائے تو پھر اس میں کسی بھی حال میں منتقل ہونے کا احتمال نہیں رہتا۔ اور اگر دونوں (مکاتب اول اور ثانی) نے ایک

ساتھ بدل کتابت کی ادائیگی کی تو ان کی ولاء بھی ایک ساتھ مولیٰ کے لئے ثابت ہو جائے گی۔

○ مکاتب کو یہ اختیار نہیں کہ وہ آگے اپنے لڑکے یا اپنے والد کو مکاتب بنائے اور اس میں عمل قاعدہ یہ ہے کہ مکاتب جن کو بیچ نہیں سکتا ان کو مکاتب بھی نہیں بنا سکتا سوائے اپنی ام ولد کے۔ کیوں کہ ان کی آزادی اس کی آزادی کے ساتھ ہے لہذا یہ جائز نہیں کہ ان کی آزادی اس کی آزادی سے پہلے واقع ہو جائے دوسری بات یہ ہے کہ یہ لوگ (بیٹیا یا والد وغیرہ) پہلے ہی مکاتب کی کتابت میں (جو کہ اس کے مکاتب ہونے کے) خود بخود داخل ہو چکے ہیں لہذا انہیں دوبارہ مکاتب بنانا جائز نہیں سوائے ام ولد کے۔

○ مکاتب سوائے معمولی چیز کے کسی چیز کو صدقہ کرنے کا مجاز نہیں۔ یہاں تک کہ اس کے لئے یہ بھی رہا نہیں کہ وہ کسی فقیر کو ایک درہم دے یا اسے کوئی کپڑا پہنا دے اسی طرح کھانے میں سے تنویری سی شے کے علاوہ وہ کوئی چیز بطور بدیہ دینے کا بھی مجاز نہیں۔

البتہ مکاتب اپنے دوست اجاب یا کسی بھی آدمی کو کھانے کی دعوت دے سکتا ہے کیوں کہ دعوت طعام تاجروں کا کام ہے۔ چنانچہ حضرت سلمان رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے مکاتب ہونے کی حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کھانا بھیجا اور آپ نے ان کی طرف سے قبول فرمایا۔ اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ آپ غلام کی دعوت کو قبول فرماتے تھے۔ علاوہ ازیں اس کے جائز ہونے کی عقلی وجہ یہ ہے کہ کھانے کی دعوت دنیا بعض اوقات بدل کتابت کی ادائیگی کا وسیلہ بھی بنتا ہے کیوں کہ یہ چیز لوگوں کے دلوں میں جذبہ محبت پیدا کرتی ہے اور پھر وہ جذبہ لوگوں کو اس کی طرف تحائف بھیجے پر ابھارتا ہے جس سے بدل کتابت کی ادائیگی ممکن ہو جاتی ہے۔

○ مکاتب کو کوئی چیز اجرت پر دینے ادھار دینے یا کسی کے پاس بطور امانت رکھنے کا اختیار ہے کیونکہ اجارہ (کسی شے کو اجرت پر دینا) تو تجارت ہی کی ایک قسم ہے اسی لئے اس غلام کو بھی اجارہ کی اجازت ہے۔ جسے تجارت کی اجازت دی جائے۔ اسی طرح کوئی شے ادھار دنیا یا کہیں امانت رکھنا بھی تاجروں کے کام اور تجارت کی ضروریات میں سے ہے۔

○ مکاتب کے لئے کسی کو قرض دنیا جائز نہیں کیوں کہ قرض ابتدائی طور پر محض تبرع (احسان) ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ لا یجوز (جائز نہیں ہے) کا مطلب یہ ہے کہ قرض لینے والے کے لئے اس قرض کا کھانا اچھا نہیں لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ قرض لینے والا اس قرض کا مالک بھی نہیں ہوگا۔ چنانچہ اس نے قرض کی رقم میں کوئی تصرف کیا تو اس کا تصرف ناقذ ہوگا کیوں کہ اس نے اپنی ملک میں تصرف کیا ہے۔ البتہ وہ قرض اس کے ذمہ واجب ہوگا۔ یہاں مکاتب کے لئے قرض کے مجاز نہ ہونے کا وہی مفہوم ہے جو ہم نے اعتاق (آزاد کرنے) کے بارے میں بیان کیا ہے یعنی اپنے غلام کو آزاد کرنا اس کے واسطے جائز تو نہیں لیکن اگر اس نے کسی غلام کو آزاد کر دیا تو اس کا اعتاق (آزاد کرنا) نافذ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے ملکیتی غلام کو آزاد کیا ہے۔ اسی طرح مکاتب کے قرض دینے کا معاملہ

○ مکاتب کا کسی کے لئے وصیت کرنا بھی جائز نہیں کیوں کہ یہ وصیت محض احسان ہے جس کا وہ مجاز نہیں اسی طرح مکاتب کا کسی مال کی ضمانت اٹھانا یا کسی جان کی ضمانت اٹھانا بھی جائز نہیں۔ نہ مولیٰ کی اجازت سے اور نہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر کیوں کہ یہ بھی تبرع (محض نیکی) ہے۔ کسی جان کی ضمانت نہ اٹھا سکنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ

ضمانت گویا بغیر کسی عوض کے اپنے نفس کو دوسرے کے حوالہ کرنا ہے اور مال کی ضمانت کے جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ بھی بغیر کسی عوض کے مال کو دنیا اپنے اوپر لازم ٹھہرانا ہے اگر یہ ضمانت مکفول عنہ (جس آدمی کی طرف سے ضمانت دی جا رہی ہے) کی اجازت کے بغیر ہو اور اگر یہ ضمانت مکفول عنہ کی اجازت سے ہو تو اگرچہ بالآخر یہ مال کا تبادلہ ہے لیکن ابتدائی طور پر احسان ہے اور مکاتب اس قسم کا مالی احسان کرنے کا مجاز نہیں۔ اس سلسلہ میں مولیٰ کی طرف سے اجازت ہونے یا نہ ہونے سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کیوں کہ مولیٰ جب اس کی کمائی کا مالک نہیں تو مولیٰ کا مکاتب کو احسان کرنے کی اجازت دینا بھی صحیح نہ ہوگا۔

○ کسی چیز کی خریداری میں مکاتب وکیل بن سکتا ہے۔ اگرچہ وکالت اس پر بائع (بیچنے والے) کے لئے قیمت کو واجب کر دیتی ہے کیوں کہ ہمارے بعض مشائخ کی نزدیک بیع (فروخت شدہ) چیز کی ملکیت پہلے اس کے لئے ثابت ہوتی ہے پھر اس سے موکل (وکیل کنندہ) کی طرف منتقل ہوتی ہے تو یہ بیع گویا اسی مکاتب سے ہوئی اور بعض مشائخ کے ہاں اگرچہ بیع کی ملکیت تو اس کے لئے ثابت نہیں ہوتی لیکن وکالت تجارت کی ضروریات میں سے ہے۔

○ مکاتب نے اگر کسی چیز کی ضمانت اٹھالی اور بعد ازاں بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گیا تو وہ ضمانت اس پر لازم ہوگی۔ اس لئے کہ اس کے حق میں ضمانت صحیح واقع ہوئی تھی کیونکہ وہ ضامن بننے کا اہل تھا البتہ اسی وقت اس سے ضمانت پورا کرنے کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا تھا کیوں کہ ضمانت مولیٰ کے حق میں صحیح نہیں تھی۔ اب جب وہ آزاد ہو گیا تو مولیٰ کا حق دور ہو گیا لہذا اس سے ادائیگی ضمانت کا مطالبہ کیا جائیگا جیسا کہ مجبور غلام (جس پر مالی معاملات نہ کرنے کی پابندی ہو) جب کسی کی ضمانت اٹھائے پھر آزاد ہو جائے تو اس سے ضمانت کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس نابائع پھر جب کسی کی ضمانت اٹھائے پھر بائع ہو جائے تو اس سے ضمانت کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ کیوں کہ پھر ضمانت اٹھانے کے اہل ہی نہ تھا۔

مکاتب کا اپنے آقا کی طرف سے ضمانت اٹھانا جائز ہے کیونکہ کتابت کا عوض اس پر واجب ہے۔ لہذا اس ضمانت اٹھانے میں وہ مولیٰ پر احسان کرنے والا نہیں نیز عوض کتابت آقا کو ادا کرنا یا اس کی طرف سے کسی دوسرے کو ادا کرنا ایک ہی چیز ہے۔

○ کیا مکاتب کسی کا قرض اتارنے کی ذمہ داری قبول کر سکتا ہے یا نہیں؟ اس سوال کی دو صورتیں ہیں۔ اگر مکاتب کے ذمہ کسی کا قرض ہو اور قرض خواہ کے ذمہ آگے کسی دوسرے آدمی کا قرض ہو پھر وہ قرض خواہ اپنے قرض کی ادائیگی مکاتب پر ڈال دے تو یہ جائز ہے کیوں کہ مکاتب اس مال کا ضامن بنا ہے جو اس پر پہلے سے واجب ہے۔ اس میں وہ کسی پر احسان کرنے والا نہیں۔ اور اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ اپنے اوپر واجب مال اپنے آقا کو ادا کرے یا اس کی طرف سے کسی دوسرے کو۔ اور اگر کسی آدمی پر قرض ہو پھر وہ مقرض آدمی اپنے قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری مکاتب پر ڈال دے اور مکاتب اس ذمہ داری کو قبول کر لے حالانکہ اس کے ذمہ مقرض کا کوئی قرض نہیں تو یہ ناجائز ہے کیوں کہ یہ محض احسان ہے اور مکاتب احسان کا مجاز نہیں۔

○ مکاتب کسی آزاد آدمی کے ساتھ شریکۂ عنان (ایسی شریکت کاروبار جس میں تمام شرکا سرمایہ یا حصہ منافع یا تصرفات میں برابر نہ ہوں) میں تو شریک ہو سکتا لیکن شریکۂ مفاوضہ (ایسی شریکت جس میں تمام شرکا سرمایہ کاروبار کی ذمہ داریوں تصرفات اور نفع نقصان میں برابر ہوتے ہیں) میں شریک نہیں ہو سکتا کیوں کہ شریکۂ مفاوضہ کی بنیاد کفای

رضمانت - ذمہ داری) پر ہے اور وہ کفالت کا اہل نہیں۔ اس کے برعکس شرکتِ غنان کی بنیاد کفالت پر نہیں بلکہ وکالت (نیابت) پر ہے اور مکاتب وکالت کا اہل ہے۔

دونوں غلاموں کیساتھ ایک ہی عقد کتابت کرنا | اگر ایک آدمی نے اپنے دو غلاموں کو ایک ہی عقد میں ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل (ادائیگی کا ذمہ دار) ہوگا تو اس مسئلہ کی تین صورتیں ہیں۔

۱۔ یا تو اس نے دونوں غلاموں کو ہزار درہم کے عوض مکاتب بنایا اور ہر ایک کو اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ٹھہرایا۔

ب۔ یا دونوں کو ہزار درہم کے عوض مکاتب تو بنایا لیکن ہر ایک کو اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل (ادائیگی کا ذمہ دار) نہ ٹھہرایا البتہ اتنی بات کہی کہ اگر ان دونوں نے ادائیگی کر دی تو آزاد ہوں گے اور اگر دونوں ادائیگی سے عاجز آگئے تو غلامی میں ٹوٹا دیئے جائیں گے۔

ج۔ یا دونوں کو ہزار درہم کے عوض مکاتب بنایا لیکن نہ تو ہر ایک کو اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل ٹھہرایا اور نہ یہ بات کہی کہ اگر دونوں نے ادائیگی کی تو آزاد ہوں گے ورنہ غلامی میں ٹوٹا دیئے جائیں گے۔

پہلی صورت کی کتابت جس میں دونوں کو اس شرط پر مکاتب بنائے کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل ہوگا۔ قیاس کی رو سے جائز نہیں لیکن استحسان کی رو سے جائز ہے جب کہ ان دونوں نے اس شرط کو قبول کر لیا۔ قیاس کی رو سے اس صورت مسئلہ کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ عقد کتابت کفالت کی شرط کے ساتھ مشروط ہے اور مولیٰ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کی طرف سے مکاتب کی کفالت صحیح نہیں۔ دوسرے یہ بدل کتابت کی کفالت ہے اور بدل کتابت کی کفالت باطل ہوتی ہے۔ اس کے برعکس استحسان کی رو سے اس صورت مسئلہ کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ درحقیقت یہ کفالت کی صورت نہیں بلکہ ادائیگی کے ساتھ عتق کو متعلق کرنے کی شکل ہے اور مولیٰ کو اس امر کا اختیار ہے کہ وہ دونوں کے عتق کو ہر ایک کی ادائیگی کے ساتھ متعلق کرنا چاہے تو کر سکتا ہے۔ اور اگر مولیٰ نے ایسا کیا تو یہ جائز ہوگا۔

دوسری صورت کی کتابت، جس میں مولیٰ نے دونوں غلاموں کو ہزار درہم کے عوض اس شرط پر مکاتب بنایا کہ اگر دونوں نے ادائیگی کی تو آزاد ہو جائیں گے اور اگر دونوں ادائیگی سے عاجز رہے تو واپس غلامی کی حالت میں ٹوٹا دیئے جائیں گے، احناف کے نزدیک اوپر والی صورت کی مانند ہے جب کہ امام زفر کے نزدیک ان دونوں غلاموں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ مکاتب ہے۔ جس نے اپنے حصے کی ادائیگی کر دی وہ آزاد ہو جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ہر غلام پر اپنے نفس کا بدل کتابت لازم ہوتا ہے لہذا دوسرے کا بدل کتابت اس پر اس وقت لازم نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی شرط نہ کی جائے۔ یہاں چونکہ یہ شرط نہیں پائی گئی لہذا ایک کا بدل کتابت دوسرے پر لازم نہ ہوگا اس کے مقابلے میں احناف کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے دونوں کے عتق کو ہزار درہم کی ادائیگی کے ساتھ متعلق کیا ہے تو جب تک ہزار درہم کی ادائیگی نہیں پائی جائے گی کسی پر عتق واقع نہ ہوگا۔ یہ صورت مسئلہ ایسے ہی ہے جیسے کسی مالک نے اپنے دو غلاموں سے کہا ”اگر تم دونوں اس گھر میں داخل ہوئے تو تم دونوں آزاد ہو“ اب ان میں سے ایک داخل ہوا تو آزاد نہ ہوگا جب تک کہ دونوں داخل نہ ہوں گے اس طرح زیر بحث مسئلے میں

ہے۔ دونوں میں سے کوئی ایک ہزار درہم دے بغیر آزاد نہیں ہو سکتا اور جب ہر ایک ہزار دے بغیر آزاد نہیں ہو سکتا تو گویا تمام ہزار ہر ایک کے ذمہ ہوا تو یہ صورت ایسے ہی ہو گئی جیسے نمبر ایک صورت میں اسی نے ہر ایک غلام کو اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل بنایا۔

ائمہ کے اس اختلاف کی نظیر کتاب الطلاق اور کتاب العتاق میں بھی ہے۔ یعنی جب ایک آدمی نے اپنی دو بیویوں سے کہا کہ ”اگر تم دونوں چاہو تو تمہیں طلاق ہے“ یا اپنے دو غلاموں سے کہا ”اگر تم دونوں چاہو تو تم دونوں آزاد ہو“ اس میں امام زفر کے قول کے مطابق جس نے بھی اپنی آزادی چاہی وہ آزاد ہو جائیگا اور ہر ایک غلام کی مشیت (رضامندی) اس کے اپنے عتق (آزادی) کی طرف پھرے گی اسی طرح ہر عورت کی مشیت اس کی اپنی طلاق کی طرف راجع ہوگی۔ لیکن ہمارے ائمہ (احناف) کے نزدیک جب تک دونوں بیویوں کی اپنی طلاقوں میں اور دونوں غلاموں کی اپنی آزادی میں اکٹھی مشیت (رضامندی) نہیں پائی جائے گی ان میں سے کوئی ایک آزاد نہ ہوگا۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

باقی رہی تیسری صورت جس میں مولیٰ دونوں کو ہزار درہم کے عوض مکاتب بنائے لیکن یہ شرط نہ عائد کرے کہ اگر دونوں نے ادائیگی کی تو آزاد ہوں گے ورنہ نہیں۔ تو اس صورت میں جو غلام اپنے حصے کی رقم بدل کتابت ادا کر دے گا تو وہ بلا اختلاف سب ائمہ کے نزدیک آزاد ہو جائیگا۔ کیوں کہ اس صورت میں مولیٰ نے دونوں کے عتق کو دونوں کی ادائیگی کے ساتھ معلق نہیں کیا لہذا ہر ایک کا حصہ کتابت اسی کی طرف لوٹے گا اور ہر ایک گویا علیحدہ علیحدہ مکاتب ہوگا۔

پھر مولیٰ نے جب دونوں غلاموں کو ایک ہی عقد کتابت میں مکاتب بنایا اور ان میں سے کسی ایک نے اپنی طرف سے کچھ رقم ادا کی تو اسے حق ہے کہ وہ ادا کردہ رقم کے نصف کا اپنے ساتھی سے مطالبہ کرے۔ اس کے برعکس جب دو آدمیوں کے ذمہ قرض ہو اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے کفیل (ذمہ دار) ہو۔ ان میں سے کوئی ایک اگر کچھ قرض کی رقم دیتا ہے تو جب تک وہ نصف سے زائد رقم ادا نہ کرے اپنے ساتھی سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ جب نصف قرض سے زائد ادا کرے تو نصف سے زائد رقم کا اپنے ساتھی سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ہم زیر بحث مسئلہ میں ایک غلام کی ادائیگی کو اسی کی طرف سے ادائیگی بنائیں تو یہ چیز مولیٰ کی شرط کو تبدیل کر دے گی کیوں کہ صرف وہ آزاد ہوگا حالانکہ مولیٰ نے دونوں کی آزادی کو ادائیگی کے ساتھ مشروط کیا تھا۔ تو یہ معاملہ جب اس طرح ہے تو ایک کی ادائیگی اپنے اور اپنے ساتھی دونوں کی طرف سے منظور ہوگی تاکہ مولیٰ کی شرط تبدیل نہ ہو اور یہ معنی دو آدمیوں پر قرض والی صورت میں نہیں پایا جاتا کیونکہ وہاں ایک آدمی کی ادائیگی مولیٰ کی شرط تبدیل کرنے کا باعث نہیں لہذا ایک کی ادائیگی اپنی طرف سے نصف تک ہوگی کیوں کہ اس کے ذمہ نصف قرض ہی ہے۔

زیر بحث صورت میں اگر ایک مکاتب مرجائے تو بدل کتابت میں سے کوئی شے ساقط نہ ہوگی اور زندہ مکاتب سے تمام بدل کتابت وصول کیا جائیگا اس کے مقابلے میں مولیٰ نے اگر ایک مکاتب کو آزاد کر دیا تو اس کے حصے کا بدل کتابت ساقط ہو جائیگا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ میت اس قابل ہے کہ اس پر بدل کتابت واجب ہو کیا آپ دیکھتے تھیں کہ مکاتب اگر بدل کتابت کی ادائیگی سے پہلے ہی مرجائے تو اس کے

ترکہ میں سے بدل کتابت ادا کیا جاتا ہے اسی طرح اگر وہ ورثاء میں کوئی بیٹا چھوڑ جائے تو اس بیٹے سے بدل کتابت کیا جاتا ہے لیکن آزاد شدہ اس قابل نہیں کہ اس پر بدل کتابت واجب ہو چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ مکاتب اگر اکیلا ہی ہو اور مولیٰ اسے آزاد کر دے تو اس کی مکاتبت باطل ہو جاتی ہے اسی طرح یہاں آزاد شدہ کا حصہ باطل ہو جائیگا۔ اب مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے تو باقی دوسرے مکاتب کا حصہ کتابت مکاتب ہی سے وصول کرے یا کفالت کی وجہ سے آزاد شدہ سے وصول کرے۔ مولیٰ نے اگر باقی بدل کتابت مکاتب ہی سے لیا تو مکاتب کسی سے اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیوں کہ اس نے اپنے ذمہ قرض ہی کو دیا ہے اور اگر مولیٰ نے باقی بدل کتابت آزاد شدہ سے وصول کیا تو آزاد شدہ اس کے لئے مکاتب سے مطالبہ کر سکتا ہے کیوں کہ وہ اس کا کفیل (ذمہ دار) ہے اور کفیل مکفول غنہ سے کفالت کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

مسائل :- مکاتب کے لئے یہ بات جائز نہیں کہ وہ مولیٰ کی اجازت کے بغیر ہی شادی کرے۔ اسی طرح مکاتب باندی بھی بلا اجازت مولیٰ شادی کرنے کی مجاز نہیں۔ کیوں کہ مکاتب اس وقت تک غلام ہے جب تک کہ اس پر ایک درہم بھی باقی ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جس غلام نے اپنے آقا کی اجازت کے بغیر شادی کی تو وہ زنا کا ارتکاب کرنے والا ہے۔ علاوہ ازیں مکاتب کی گردن مولیٰ کی ملکیت ہے مکاتب صرف اپنے منافع اور کمائیوں کا مالک ہے۔ تو مکاتب بمنزلہ دو آدمیوں کے درمیان مشترکہ غلام کے ہوا کہ دونوں شہ کوئل میں سے کوئی اکیلا اس کا نکاح نہیں کر سکتا۔

○ مکاتب اپنے بیٹے یا بیٹی کے نکاح کر دینے کا بھی مجاز نہیں۔ کیونکہ نکاح کر دینے کے جواز کا مطلب ہے کہ اسے ولایت (تصرف) حاصل ہے حالانکہ اسے کسی قسم کی ولایت حاصل نہیں کیوں کہ ابھی وہ غلام ہے۔ اسی طرح اپنے غلام کا بھی آگے نکاح نہیں کر سکتا کیوں کہ ابھی اسے ولایت حاصل نہیں۔ البتہ اپنی مملوکہ باندی یا مکاتبہ باندی کا نکاح کر کے دے سکتا ہے کیوں کہ ان دونوں کا نکاح کر کے دنیا کمائی کے باب میں سے ہے اور عقد کتابت نام ہی مال کی کمائی کے عقد کا ہے اس کے مقابلے میں غلام کا نکاح کر کے دینا اسلئے جائز نہیں کہ نکاح سے غلام کی گردن میں حق مہر کی رقم متعلق ہو جائے گی تو یہ مال کی کمائی نہ ہوتی بلکہ اس مال ذمے ہوا۔

○ مکاتب کا کسی قرضے کے متعلق اقرار کرنا اور اسکو ادا کرنا جائز ہے کیونکہ یہ چیز تجارت کی ضروریات میں سے ہے اور مکاتبت چونکہ تجارت کی اجازت کا نام ہے لہذا مکاتبت میں ان چیزوں کی بھی اجازت ہوگی جو ضروریات تجارت میں سے ہیں۔

○ مکاتب کا اپنے مال میں بوقت وفات وصیت کرنا جائز نہیں چاہے اسے کتابت کی واسطے کافی مال چھوڑ جائے اور اگر اسے کتابت کی واسطے کافی مال نہ چھوڑے تو پھر وصیت کے ناجائز ہونے میں کوئی شبہ ہی نہیں کیونکہ وہ غلام ہونے کی حالت میں مراہذا اس کی وصیت جائز نہیں اور جب اسے کتابت کیلئے کافی مال چھوڑ جائے تو بھی یہ وصیت جائز نہیں کیونکہ اگر ہم اسے آزاد ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں تو ہم نے اس کی آزادی کا حکم اس کی موت سے تھوڑا سا پہلے بغیر کسی فاصلے کے لگایا حالانکہ وہ گھڑی اتنی لطیف ہے کہ اس میں وصیت کا لفظ بھی نہیں سما سکتا۔

○ مکاتب نے اگر کوئی وصیت کی۔ بعد ازاں اپنے زندہ ہونے کی حالت میں ہی بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گیا تو اس کی وصیت کی تین صورتیں ہیں۔ ایک صورت میں یہ وصیت بالاجماع ناجائز ہے۔ دوسری صورت میں بالاجماع جائز ہے اور تیسری صورت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ وصیت کی وہ صورت جو بالاجماع جائز ہے، اس کی شکل

یہ ہے کہ مکاتب کہتے ہیں آزاد ہو جاؤں تو میرے مال کا تہائی حصہ (فلاں کے لئے) وصیت ہے۔ اب بدل کتابت ادا کر کے جب آزاد ہو گیا اور پھر مر گیا تو اس کی یہ وصیت بالاجماع صحیح ہے کیونکہ اس نے وصیت کو آزاد ہونے کی حالت کی طرف منسوب کیا ہے اور آزاد آدمی وصیت کرنے کا اہل ہے۔ باقی رہی وصیت کی وہ صورت جو بالاجماع ناجائز ہے تو اس کی شکلی یوں ہے کہ مکاتب کسی معین مال کی کسی آدمی کے لئے وصیت کرے بعد ازاں بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے اور پھر مر جائے تو یہ وصیت جائز نہ ہوگی کیوں کہ اس نے وصیت کو آزادی کی حالت کی طرف منسوب نہیں کیا تھا دوسرے جس معین مال کی اس نے وصیت کی ہے وہ اس وقت اس کی ملک میں ہوگا۔ اور مکاتب کا ملکیتی مال احسان کا متحمل نہیں ہو سکتا۔ لہذا یہ وصیت جائز نہ ہوگی۔ ہاں جب آزادی کے بعد اس وصیت کے نفاذ کی دوبارہ اجازت دے تو پھر جائز ہوگی کیونکہ وصیت ان احکام میں سے ہے جن میں اجازت جائز ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنے ورثائے سے یہ کہے کہ میں تمہیں اس بات کی اجازت دیتا ہوں کہ تم میرے مال کا تہائی حصہ فلاں کو دے دینا تو یہ اس کی طرف سے وصیت ہوتی ہے۔ اب رہ گئی وصیت کی تیسری صورت جس کے جائز یا ناجائز ہونے میں ائمہ کا اختلاف ہے تو وہ یہ ہے کہ مکاتب نے جب اپنے تہائی مال کی وصیت کی اس کے بعد بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گیا اور پھر مر گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ وصیت سوائے اس کے کہ آزادی کے بعد اس کی دوبارہ تجدید کر دے جائز نہیں کیوں کہ وصیت مکاتب کے مال سے متعلق ہوتی تھی اور اس کا مال احسان کا متحمل نہیں۔ لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ وصیت جائز ہے۔ اور یہ نظیر ہے اس صورت مسئلہ کی جسے ہم نے کتاب العتاق میں بیان کیا کہ جب غلام یا مکاتب یوں کہے کہ ہر غلام جو میری ملکیت میں آئے گا جب کہ میں آزاد ہوں گا تو وہ آزاد ہے اب وہ آزاد ہو گیا اور پھر کسی غلام کا مالک بنا تو وہ ملوک بالاجماع آزاد ہو جائیگا اور اگر وہ "اذا اعتقت" (جب میں آزاد ہوں گا) کے الفاظ نہ کہے تو آزادی کے بعد جس غلام کا مالک بنا ہے وہ بالاجماع آزاد نہ ہوگا اور اگر یوں کہے کہ ہر غلام جس کا میں مستقبل میں مالک بنوں گا وہ آزاد ہے۔ اب وہ آزاد ہو گیا اور کسی غلام کا مالک بنا تو وہ ملوک امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک آزاد ہو جائیگا۔ ہر دو فریق کے ولاء اسی طرح ہیں جیسے ہم نے کتاب العتاق میں بیان کئے۔

○ مکاتب کے لئے صدقات کا قبول کرنا جائز ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے آیۃ الصدقات میں جہاں صدقات کے متحققین کا ذکر ہے فرمایا:

وَفِي الرِّقَابِ (سورہ توبہ: ۶۰)

چنانچہ فی الرقاب کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ فی الرقاب سے مراد صدقات کی وہ رقم ہے جسے مکاتب غلام اپنی آزادی کے لئے ادا کریں۔ اور مولیٰ کے لئے اگرچہ وہ غنی ہو، مکاتب سے بدل کتابت میں اس صدقہ کو لینا جائز ہے کیوں کہ سبب ملک کے تبدیل ہونے سے چیز کا حکم بھی تبدیل ہو جاتا ہے اگرچہ وہ چیز حقیقتاً ایک ہی ہو اور اس حکم میں اصل یہ روایت ہے کہ مشہور صحابیہ حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کو کوئی چیز بطور صدقہ دی جاتی تو وہ اسی چیز کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بطور ہدیہ پیش کر دیتیں اور آپ اس کو تناول فرماتے اور کہتے "ھو لھا صدقۃ ولنا ہدیۃ" یعنی وہ چیز اس (بریرہ) کے لئے تو صدقہ ہے لیکن ہمارے لئے ہدیہ

ہے۔ اسی طرح کوئی فقیر آدمی جب مر جائے اور ترکہ میں صدقات سے جمع کیا ہوا مال چھوڑ جائے اور اس کا وارث غنی (مالدار) ہو تو اس وارث کے لئے جیسا کہ ہم نے عرض کیا، اس مال کا کھانا جائز ہے۔

○ اگر مکاتب نے کسی آدمی کو وصی (مال و اولاد کا نگران) بنایا پھر مر گیا تو اب دیکھا جائیگا کہ اگر وہ ادائے کتابت کے لئے کافی رقم چھوڑ کر نہیں مرا تو اس کا یہ وصی بنانا باطل ہوگا کیوں کہ وہ غلام ہونے کی حالت میں مرا ہے اور غلام کسی کو وصی بنانے کا اہل نہیں اور اگر وہ بدل کتابت کو ادا کرنے کے بعد مرا تو اس کا وصی بنانا اسی طرح جائز ہوگا جس طرح آزاد آدمی کا کسی کو وصی بنانا جائز ہے۔ کیوں کہ وصی کی طرف ولایت (اختیارات) مکاتب کی موت کے وقت منتقل ہوگی اور موت کے وقت وہ آزاد ہے اور اگر مکاتب ادائے کتابت کے لئے رقم چھوڑ کر مرا ہے لیکن اپنی زندگی میں اس نے ادائیگی نہیں کی تھی تو اس کا مقرر کردہ وصی اس کی صرف اس اولاد پر وصی (نگران) ہوگا جو اس کی کتابت میں داخل تھی۔ اور اس اولاد پر وصی نہیں ہوگا جو آزاد ہے یعنی کسی آزاد بیوی سے پیدا ہوئی ہے۔ یہ وصی مال کے وصی کی مانند سب سے کمزور وصی ہوگا اور اسے صرف مکاتب کے مال اور بچوں کی حفاظت و نگرانی کی ولایت حاصل ہوگی اور کتاب الزیادات کی روایت کے مطابق اسے خرید و فروخت کی ولایت حاصل نہ ہوگی اور کتاب القسمۃ کی روایت کے مطابق اس وصی کو باپ کے وصی کی مانند قرار دیا جائیگا کہ ترکہ میں اس کی تقسیم جائز ہوتی ہے لیکن تقسیم کرنا فروخت کرنے سے مانع ہے۔ واللہ عزوجل اعلم

فصل (۵)

مولیٰ کے دائرہ تصرف کا بیان

مکاتب کی ذات میں مولیٰ اس قسم کے تصرف اختیار رکھتا ہے اور کیا اختیار نہیں رکھتا، اس چیز کا مفصل بیان انشاء اللہ مکاتبت کے حکم والی فصل میں ہوگا۔

فصل (۶)

مکاتبت کی صفت کا بیان

مکاتبت کی صفت کی دو قسمیں ہیں :-

مولیٰ کی طرف سے لازم اور مکاتب کی طرف سے غیر لازم | عقد صحیح واقع ہو تو پھر مولیٰ کی جانب سے لازم عقد ہے یعنی وہ اسے توڑ نہیں سکتا حتیٰ کہ مکاتب جب ایک یا دو قسطیں ادا نہ کرے تو بھی اسے

مکاتب کی مرضی کے بغیر اس عقد کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ اور مکاتب کی جانب سے غیر لازم ہے یعنی وہ اس کو توڑ سکتا ہے حتیٰ کہ وہ مولیٰ کی مرضی کے بغیر بھی اس عقد کو فسخ کر سکتا ہے کیوں کہ یہ عقد ایسا عقد ہے جسے غلاموں کی رعایت کرتے ہوئے شروع کیا گیا ہے پھر پوری رعایت بھی ہے جب یہ عقد غلاموں کے حق میں لازم نہ ہو۔ چنانچہ عام علماء کے نزدیک مکاتب کا واپس حالت غلامی میں لوٹنا اور عدالت کے فیصلے کے بغیر کتابت کا فسخ کرنا جائز ہے لیکن ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک مکاتب کا غلامی کی طرف لوٹنا یا کتابت کو فسخ کرنا عدالت میں ہی ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ عقد جب ایک مرتبہ صحیح ہو جائے تو پھر قاضی کے فیصلے کے بغیر فسخ نہیں ہو سکتا۔ اس کے برعکس اختلاف کی دلیل حضرت عبداللہ بن عمر سے مروی یہ روایت ہے کہ انہوں نے قاضی کے فیصلے کے بغیر بھی مکاتب کے عقد کتابت کو فسخ کرنے کو جائز رکھا تھا اور اس کے خلاف کوئی روایت کسی صحابی سے منقول نہیں چنانچہ اسی چیز کی طرف سے اشارہ کرتے ہوئے کتاب الاصل میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ یہ بات (مکاتب کا عقد کتابت کو بغیر قضاے قاضی کے فسخ کرنا) ہمیں حضرت عبداللہ بن عمر کی طرف سے پہنچی ہے۔ نیز اس پر عقلی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کے واسطے عقد کتابت میں اختیار ثابت ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ وہ بدل کتابت کی ادائیگی میں اپنے آپ کو عاجز پائے اور قاعدہ ہے کہ جس آدمی کو کسی عقد کے اپنانے یا نہ اپنانے میں اختیار ہو، وہ جب عقد کو فسخ کر دے (توڑ دے) تو قضاے قاضی کے بغیر بھی اس کا فسخ کرنا صحیح ہوتا ہے۔ جیسا کہ اختیار کی شرط کے ساتھ عقد بیع میں ہوتا ہے کہ بائع یا مشتری میں سے جس کو حق اختیار حاصل ہے وہ بیع کو توڑ بھی سکتا ہے۔ باقی رہا فاسد عقد کا معاملہ تو وہ دونوں طرف سے غیر لازم ہوتا ہے حتیٰ کہ ہر ایک دوسرے کی مرضی کے بغیر بھی اسے توڑ سکتا ہے کیوں کہ عقد فاسد کا توڑنا واجب ہوتا ہے۔

قابل تقسیم: مکاتبت کی دوسری صفت یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جو مکاتب کو عتق و آزادی کی طرف لے جاتا ہے اور عتق کے امام صاحب کے نزدیک ٹکڑے ہو سکتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہو سکتے۔ اسی طرح مکاتبت کا معاملہ ہے۔

نصف غلام کی مکاتبت مذکورہ بنیادی اور اصولی اختلاف کی بنیاد پر اس فردعی مسئلہ میں بھی اختلاف ہے کہ جب ایک آدمی اپنے غلام کے نصف (آدھے) حصے کو مکاتب بنائے تو نصف حصے میں کتابت جائز ہوگی اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا نصف (آدھا) مکاتب ہو جائیگا کیونکہ ان کے نزدیک کتابت کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں لہذا اسی نصف میں کتابت بھی صحیح ہوگی نہ کہ دوسرے نصف میں۔ اور دوسرے نصف میں وہ غلام ماذون بالتجارة (وہ غلام جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو) ہوگا کیوں کہ عقد کتابت سے بدل کتابت کی ادائیگی اس پر واجب ہوگئی ہے۔ اور جب تک اسے تجارت کی اجازت نہ دی جائے بدل کتابت کی ادائیگی اس کے لئے ممکن نہیں۔ اب اذن (تجارت کی اجازت) کے چونکہ ٹکڑے نہیں ہو سکتے اس لئے کتابت شدہ نصف حصے کا اذن تمام غلام میں اذن ہوگا اور وہ اپنے کل حصے میں ماذون فی التجارة ہوگا اگر اس نے بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو اس کا نصف حصہ آزاد ہو جائیگا اور باقی نصف کی آزادی کے لئے اس سے کمائی کرائی جائے گی۔ مولیٰ کو اختیار ہے کہ چاہے تو باقی نصف کو بھی آزاد کر دے اور چاہے تو باقی نصف کی قیمت کے لئے اس سے یوں محنت مزدوری کرائے کہ اس پر زیادہ مشقت نہ ڈالی جائے جیسا کہ ایک

آدمی اپنے غلام کے نصف کو آزاد کر دے تو باقی نصف میں بغیر مشقت میں ڈالے کمائی کر سکتا ہے۔
 زیر بحث شکل میں غلام نے بدل کتابت کی ادائیگی سے قبل کوئی مال کمایا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے مال کا آدھا حصہ مذکور غلام کے لئے اور باقی آدھا مولیٰ کے لئے ہوگا۔ کیونکہ غلام کا ایک نصف مکاتب اور دوسرا نصف حصہ بدستور غلام ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک کل مال مکاتب کے لئے ہے کیوں کہ ان کے نزدیک وہ پورا مکاتب ہو گیا ہے البتہ جو مال اس نے بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد کمایا وہ بالاتفاق مکاتب کا ہے اور مولیٰ کا اس میں کوئی حصہ نہیں۔ صاحبین کی اصل کے مطابق تو یہ مسئلہ واضح ہے کیوں کہ وہ مکمل آزاد ہو گیا ہے اور اپنے نصف حصے کی قیمت اس کے ذمہ قرض ہے۔ باقی رہا یہ کہ ام صاحب کی اصل کے مطابق کل مال مکاتب کا کیسے ہو گیا؟ تو وہ اس لئے کہ سعایت (کمائی) کرنے والا غلام مکاتب کی مانند ہوتا ہے اور ظاہر ہے مکاتب کی کمائی مکاتب ہی کے لئے ہوتی ہے۔

نصف مکاتب کا دائرہ کار : جب ایک آدمی اپنے غلام کے آدھے حصے کو مکاتب بنا دے پھر اس کے اور کمائی کرنے کے درمیان حائل ہونا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتا۔ کیوں کہ جب اس نے از خود غلام کے نصف حصے کو مکاتب بنا دیا تو گویا اس نے اسے کمائی کرنے کی اجازت دے دی دوسرے یہ کہ وہ کمائی ہی کے ذریعے بدل کتابت ادا کرنے کے قابل ہو سکتا ہے لہذا وہ اس کے کمائی کرنے پر پابندی نہیں عائد کر سکتا سوائے اس صورت کے کہ وہ عقد کتابت کو توڑ دے مگر عقد کتابت بھی غلام کی مرضی کے بغیر نہیں توڑ سکتا بخلاف اس غلام کے جسے تجارت کی اجازت دی گئی ہو۔ آقا اس پر پابندی عائد کر سکتا اور اسے کمائی کرنے سے روک سکتا ہے کیوں کہ مولیٰ کے کہنے ہی سے اسے تجارت کی اجازت ملی تھی اور اب اس کے منع کرنے سے کمائی سے رک جائے گا۔ لیکن زیر بحث صورت میں غلام کو تجارت کی اجازت مولیٰ کے کہنے سے نہیں ملی بلکہ اس کے لئے تجارت یا کمائی کی اجازت عقد کتابت کا تقاضا ہے۔ لہذا اس پر عقد کتابت کو توڑے بغیر پابندی عائد نہیں کی جاسکتی۔

نصف مکاتب غلام اگر شہر سے نکل جانا چاہے تو قیاس کی رو سے مولیٰ اسے نکل جانے سے روک سکتا ہے لیکن استحان کا تقاضا ہے کہ اسے نہ روکے۔ اسی طرح مولیٰ جب اس سے ایک دن خدمت کرانے یا ایک دن اس سے کمائی کرانے اور ایک دن اسے کمائی کرنے کے لئے چھوڑنا چاہے تو قیاس کی رو سے ایسا کر سکتا ہے لیکن استحان کا تقاضا ہے کہ کسی بھی شے میں اس کے اڑے نہ آئے یہاں تک کہ وہ بدل کتابت کی ادائیگی کر دے یا بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کا اظہار کر دے۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے۔ قیاس کی رو سے مولیٰ کو اس غلام کو شہر سے نکل جانے سے روکنے اور ایک دن خدمت کرانے کا اختیار اس لئے ہے کہ اس کا نصف حصہ بدستور غلام ہے جس سے مولیٰ کے ہاتھ کو نہیں بٹایا جاسکتا لہذا وہ اس نصف کی وجہ سے اسے شہر سے نکل جانے سے روک سکتا ہے۔ وہ اسے کہہ سکتا ہے کہ تیرا نصف حصہ تو مکاتب ہے لیکن باقی نصف مکاتب نہیں لہذا مجھے منع کرنے کا حق حاصل ہے۔ پس وہ اسے روک سکتا ہے اور ایک دن اس سے خدمت کر سکتا ہے جیسا کہ مشترک غلام سے ایک دن خدمت کرائی جاسکتی ہے اور استحان کی رو سے غلام کو شہر سے نکل جانے سے نہ روکنے اور خدمت نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کتابت کے باعث اسے

کمانی کرنے کی اجازت مل گئی ہے اور یہ کمانی شہروں کی طرف نکلنے ہی سے حاصل ہو سکتی ہے لہذا مولیٰ کیلئے نہ تو یہ جائز ہے کہ اسے شہر سے نکلنے سے روکے اور نہ یہ جائز ہے کہ اس سے خدمت کمرانے کے باعث اس کے اور اس کے کمانی کرنے کے درمیان حائل ہو۔ نیز یہ بھی ممکن نہیں کہ غلام کا نصف تو شہر سے نکل جائے اور باقی نہ نکلے۔ اسی طرح یہ بھی ممکن نہیں کہ اس کے نصف حصے سے خدمت کمرائے اور نصف سے نہ کمرائے۔ اب ایک ہی شکل ہے کہ غلام کا وہ نصف حصہ جو مکاتب ہے، اسے دوسرے نصف حصے کے تابع بنا دیا جائے جو مکاتب نہیں ہے یا غیر مکاتب نصف کو مکاتب نصف کے تابع بنا دیا جائے تو یہ شکل زیادہ بہتر ہے کیوں کہ آزادی اور غلامی جب ایک جگہ جمع ہو جاتی ہیں تو آزادی غلامی پر غالب ہوتی ہے اور کتابت ایک قسم کی آزادی ہی ہے کیوں کہ یہ عقد باندھا ہی اس لئے جاتا ہے کہ مستقبل میں غلام کو آزادی حاصل ہو۔ نیز یہ عقد کتابت آزادی کے اسباب میں سے ایک سبب ہے۔

نصف مکاتب کو بیچنا جب ایک آدمی اپنے غلام کے نصف (آدھے) حصے کو مکاتب بنا کر پھر باقی نصف کو بیچنا چاہے تو اگر اسی غلام کے سوا کسی اور کو بیچے تو یہ جائز نہیں کیونکہ حق آزادی غلام کی گردن سے متعلق ہو چکا ہے لہذا غیر مکاتب نصف کو اسی غلام کے علاوہ کسی اور کے ہاتھ بیچنا جائز نہیں۔ جیسا کہ مولیٰ اپنے غلام کے نصف کو آزاد کرے یا دوسرے بنا کر پھر باقی نصف کو بیچنا چاہے تو نہیں بیچ سکتا اسی طرح یہاں ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ مکاتب کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کمانی کرے اور شہر سے باہر نکل جائے تو گویا مولیٰ نے اسے اس شرط کے ساتھ بیچ دیا کہ اسے کسی دوسرے خریدار کو نہیں سونپے گا۔ اور اگر مولیٰ نے ایسا کر دیا تو یہ بیع فاسد ہوگی۔ اور اگر مولیٰ باقی نصف اسی غلام کو بیچے تو بھی یہ جائز نہیں کیونکہ غلام کو غلام کے ہاتھ بیچنا دراصل بیع نہیں بلکہ مال کے بدلے اعتاق (آزاد کرنا) ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ غلام کی ولایت (میراث) مولیٰ کے لئے ثابت ہوتی ہے اور جب مولیٰ باقی نصف کو آزاد کر دے تو غلام کو اختیار ہے کہ چاہے تو نصف حصے کا بدل کتابت ادا کر دے اور مکمل آزاد ہو جائے اور اگر چاہے تو بدل کتابت دینے سے عاجز رہے کا اظہار کر دے اور اپنی قیمت کی نصف رقم کمانی کر کے مولیٰ کو ادا کرے۔ کیونکہ اب اس کے کتابت شدہ نصف حصے کی طرف آزادی و جہت سے متوجہ ہے۔ ایک تو ادا کرے بدل کتابت کے ذریعے اور دوسرے کمانی کر کے نصف قیمت کی ادائیگی کے ذریعے۔ لہذا اسے حق حاصل ہے کہ جو نسا راستہ چاہے اختیار کر لے۔

مشترک غلام کی مکاتبیت دو آدمیوں کے درمیان مشترک غلام کو جب ایک شریک نے مکاتب بنا دیا تو یہ معاملہ دو حال سے خالی نہیں یا تو غلام کے نصف کو مکاتب بنایا ہو گا یا کل کو۔ پہراں میں سے ہر ایک صورت دو حالتوں سے خالی نہیں۔ ایک تو یہ کہ اپنے شریک کی اجازت سے مکاتب بنایا ہو گا یا دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر۔ اور جب شریک کی اجازت سے مکاتب بنایا تو بھی یہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں یا تو شریک نے اسے بدل کتابت لینے کی اجازت دی ہوگی یا نہیں دی ہوگی۔

شریک کی اجازت کے بغیر مکاتب بنانے کا حکم پس اگر ایک آدمی نے اپنے شریک کی اجازت کے بغیر غلام کے نصف کو مکاتب بنایا تو اس کا حصہ مکاتب ہو جائیگا لیکن اس کے شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس عقد کتابت کو توڑ دے کیوں کہ اسے ایک تو یہ نقصان پہنچا

ہے کہ اب وہ غلام کو بیع نہیں سکتا اس لئے کہ اس کا نصف مکاتب ہو چکا ہے دوسرے نقصان یہ ہے کہ وہ اس سے خدمت بھی نہیں لے سکتا کہ وہ اب بدل کتابت کی کمائی کرنے والا ہو گیا ہے لہذا اسے اس عقد کتابت کو توڑنے کا حق حاصل ہے۔ پھر یہ کہ عقد کتابت کو توڑا بھی جاسکتا ہے البتہ قاضی کے فیصلے کے بغیر نہیں توڑ سکتا کیوں کہ جس شریک نے نصف کو مکاتب بنایا ہے اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے اس لئے اس کے تصرف کو قاضی کے فیصلے یا غلام کی رضا کے بغیر نہیں توڑا جاسکتا اور اگر دوسرے شریک کو پتہ ہی نہ چلا کہ پہلے شریک نے نصف غلام کو مکاتب بنادیا ہے یا نہیں تو بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو اس کا نصف آزاد ہو جائے گا کیوں کہ کتابت اس کے مملوک حصے میں واقع ہوئی تھی پس جب عقد (آزادی) کی شرط بدل کتابت پائی گئی تو عقد بھی پایا جائیگا۔ پھر دوسرا شریک جس نے اپنے حصے کو مکاتب نہیں بنایا اسے حق حاصل ہے کہ وہ پہلے شریک کی طرف رجوع کرے اور اس نے جو کچھ بدل کتابت لیا ہے اس کا نصف وصول کرے۔ کیوں کہ شریک اول نے جو کچھ لیا ہے وہ ان دونوں کے مشترکہ غلام کی کمائی ہے لہذا شریک ثانی اس میں سے حصہ لے سکتا ہے پھر شریک اول جس نے اپنے نصف کو مکاتب بنایا ہے غلام پر اس رقم کے سلسلہ میں رجوع کر سکتا ہے جو شریک ثانی نے اس سے لی ہے کیونکہ اس نے غلام کو ایک مقررہ بدل کے عوض مکاتب بنایا تھا مگر اس کو مقررہ بدل کا نصف ملا ہے لہذا وہ بدل کتابت کو پورا کرنے کے لئے غلام سے مطالبہ کر سکتا ہے اور اس وقت غلام کے ہاتھ میں جو کچھ روپیہ میسر ہے اس کا نصف کتابت کے باعث اس غلام کا اور باقی نصف دوسرے شریک کا ہے جس نے اپنے حصے کو مکاتب نہیں بنایا۔ یہ بات اس کمائی کے بارے میں ہے جو اس نے بدل کتابت کی ادائیگی سے پہلے حاصل کی ہے۔ باقی رہا وہ مال یا روپیہ میسر جو اس نے ادائیگی بدل کتابت کے بعد کمایا ہے وہ سارے کا سارا اسی کا ہے کیوں کہ ادائیگی بدل کتابت کے بعد وہ باقی نصف کی آزادی کے لئے سعایت (کمائی محنت) کرنے والا ہو گیا ہے اور جو غلام سعایت کر رہا ہو وہ اپنے منافع اور کمائی کا اپنے مولیٰ سے زیادہ حقدار ہوتا ہے اگر کمائی میں غلام اور مولیٰ کا اختلاف ہو جائے جس کے نتیجے میں غلام کہے کہ یہ وہ کمائی ہے جسے میں نے بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد کمایا ہے اور مولیٰ کہے کہ نہیں بلکہ تو نے اسے ادائیگی سے پہلے کمایا تھا تو اس اختلاف میں غلام کی بات معتبر ہوگی۔ کیوں کہ کمائی ایک نوپید چیز ہے بنا بریں کمائی کے ہونے کو سب سے قریبی وقت ہی کی طرف منسوب کیا جائیگا اور اس کو بعد از ادائیگی بدل کتابت کی کمائی مانا جائے گا۔ اس کے بعد اس کا حکم اس مشترکہ غلام کی مانند ہو جائے گا جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا ہو۔ تو آزاد کنندہ اگر خوشحال ہو تو شریک ساکت کے لئے تین اختیارات اور اگر تنگ دست ہو تو شریک ساکت کے لئے دو اختیارات ہوتے ہیں۔

دوسرے شریک کی اجازت سے مکاتب بنانے کا حکم :- یہ مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جب ایک شریک نے دوسرے شریک کی اجازت کے بغیر مکاتب بنایا ہو۔ لیکن جب دوسرے کی اجازت سے مکاتب بنایا ہو چاہے دوسرے نے یہ بدل کتابت لینے کی اجازت نہ دی ہو تو پھر یہ صورت اور مندرجہ بالا پہلی صورت سوائے دو چیزوں کے برابر ہیں۔ ایک تو یہ کہ اسے دوسرا شریک ثانی کو یہاں عقد کتابت توڑنے کا حق نہ ہو گا کیوں کہ اس کی اجازت تھی دوسرے نے یہ کہ وہ مکاتب بنانے والے شریک سے غلام کی آزادی کے بعد اس کی قیمت کے نصف کا تاوان نہیں لے سکتا کیوں کہ جب اس نے کتابت کی اجازت دی تو گویا وہ اس کے آزاد ہونے پر رضامند تھا اور اگر دوسرے شریک نے عقد کتابت کی اجازت کے ساتھ ساتھ مکاتب بنانے والے شریک کو اپنے بدل کتابت لینے کی بھی اجازت دی تھی تو پھر یہ صورت اور مذکورہ پہلی صورت سوائے تین چیزوں کے برابر

ہیں۔ دو تو وہی جو ہم نے ابھی اوپر بیان کی ہیں اور تیسری یہ کہ پہلے شریک نے جو کچھ بدل کتابت کیا ہے اس میں شریک ثانی کا کوئی حصہ نہ ہوگا۔

پھر یہ بحث اس وقت ہے جب ایک شریک نے غلام کے نصف کو مکاتب بنایا۔ اس کے برعکس جب ایک نے مکمل غلام کو مکاتب بنایا تو پھر اس صورت مسئلہ اور پہلی صورت مسئلہ میں صرف ایک ہی فرق ہے اور وہ یہ کہ دوسرے شریک نے جب اول شریک سے اس بدل کتابت کا آدھا حصہ لے لیا جو اس نے غلام سے وصول کیا تھا تو اب اول شریک اس آدھے کے لئے غلام سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ یہ بات اس وقت ہے جب اول شریک نے دوسرے کی اجازت کے بغیر کل غلام کو مکاتب بنایا ہو لیکن جب اس کی اجازت سے کل کو مکاتب بنایا ہو تو اب وہ دونوں شریکوں کا مکاتب ہے اور اس وقت تک مکمل آزاد نہ ہوگا۔ جب تک کہ دونوں کو ہزار درہم کی مقررہ ادائیگی نہ کر دے۔ چنانچہ جب دونوں کو ایک ساتھ ادائیگی کی تو آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر ایک کو پہلے ادائیگی کی تو آزاد نہ ہوگا۔ کیونکہ عقد مکاتبت ایک ہی لفظ سے واقع ہوا ہے۔ پھر یہ شکل بھی اس وقت ہے جب دوسرے شریک نے اسے بدل کتابت وصول کرنے کی اجازت دی تھی لیکن اگر دوسرے نے اسے بدل کتابت کے وصول کرنے کی بھی اجازت دی تو اس صورت میں غلام نے اگر دونوں کو بدل کتابت کی ادائیگی کی تو بھی آزاد ہوگا اور اگر صرف عاقد شریک کو کل بدل کتابت دے دے تو ابھی غلام مکمل آزاد ہو جائیگا۔ اور ہزار درہم (یا مقررہ بدل کتابت) دونوں شریکوں کے درمیان تقسیم ہوگا۔ اور اگر غلام نے کل بدل کتابت اس دوسرے شریک کو دیا جس نے اسے مکاتب نہیں بنایا تھا تو اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ اس کا آدھا حصہ پہلے شریک کو نہ مل جائے۔

یہ ساری کی ساری مذکورہ بحث امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے۔ باقی رہا صاحبین کے نزدیک مشترکہ غلام کی مکاتبیت کا معاملہ تو ان کے نزدیک نصف غلام کی یا کل کی مکاتبیت برابر ہے کیونکہ ان کے خیال میں کتابت کے ٹکڑے نہیں ہو سکتے۔ مکاتبیت کنندہ شریک کو اگر اس کے دوسرے ساتھی نے اجازت نہیں دی تھی اس کے باوجود اس نے غلام کو مکاتب بنا دیا۔ تو جب غلام بدل کتابت کی ادائیگی کرے گا تو مکمل آزاد ہو جائیگا البتہ دوسرے شریک پہلے سے اس بدل کتابت کا نصف وصول کرے گا جو اس نے غلام سے لیا ہے اور پہلا شریک اس نصف بدل کے لئے غلام سے مطالبہ نہیں کر سکتا جو اس سے اس کے دوسرے ساتھی نے لیا ہے۔ اور غلام ہذا کی تمام ولاء (ترکہ، بائیداد) اس شریک کے لئے ہوگی جس نے اسے مکاتب بنایا تھا۔ زیر بحث صورت میں پہلا شریک جس نے غلام سے عقد کتابت کیا ہے، اپنے دوسرے ساتھی کے حصے کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ بشرطیکہ وہ دولت مند ہو اور اگر وہ تنگ دست ہو تو غلام کمائی کر کے دوسرے شریک کے حصے کی قیمت ادا کرے گا۔ اور اگر دوسرے شریک نے پہلے کو اجازت دی تھی تو غلام دونوں کا مکاتب ہوگا اگر اس نے دونوں کو ادائیگی ایک ساتھ کی تو آزاد ہو جائیگا اور اسکی ولاء دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی اور اسکی تمام کمائی اسکی اپنی ملکیت ہوگی اور اگر صرف ایک شریک کو ادائیگی کی تو اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ بدل کتابت کا نصف دوسرے شریک کو بھی نہ پہنچ جائے۔ مگر جب دوسرے شریک نے پہلے کو عقد کتابت کی اجازت کے ساتھ بدل کتابت لینے کی بھی اجازت دی ہو تو اس صورت میں اگر اس نے کل ادائیگی مکاتب بنانے والے شریک کو کی تو آزاد ہو جائیگا اور اگر کل ادائیگی براہ راست مکاتب نہ بنانے والے شریک

کو کی تو اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ اس کی ادائیگی کا نصف مکاتب بنانے والے شریک کو نہ مل جائے۔

مسائل :- اگر ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ہر شریک اپنے حصے کو الگ مکاتب بنائے مثلاً ایک اپنے حصے کو ہزار درہم کے عوض مکاتب بنائے پھر دوسرا اپنے حصے کو سو دنیا کے بدلے مکاتب بنائے تو ہر ایک کا حصہ اسی کا مکاتب ہوگا۔ (نہ کہ دوسرے کا) اس صورت میں غلام جب دونوں کو اکٹھی ادائیگی کر دے گا تو آزاد ہو جائے گا اور اگر صرف ایک کو ادائیگی تو صرف اسی کا متعلقہ حصہ آزاد ہوگا اور اس بدلے کا ثبوت میں دوسرا شریک نہ ہوگا کیوں کہ جب اس نے مکاتب بنایا تھا تو وہ اس کے مکاتب بنانے پر رضامند تھا۔ اور مکاتب کو اختیار ہے کہ وہ اپنے قرض خواہوں میں سے جس کو چاہے پہلے قرض دے۔ دوسرے شریک کا حصہ بدستور مکاتب رہے گا جب دوسرے کو بھی ادائیگی کر دے گا تو مکمل آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولایت متروکہ جائیداد) دونوں شریکوں کے درمیان مشترک ہوگی۔ اور اگر غلام نے دوسرے کو ادائیگی نہ کی بلکہ ادائیگی سے عاجز آگیا تو وہ اس مشترک غلام کی مانند ہے جسے ایک نے آزاد کر دیا ہو۔ تو اس کی شکل وہی ہے جو چھپے کتاب التفاق میں گزر چکی ہے۔

اسی طرح اگر ہر شریک کل غلام کو الگ الگ مکاتب بنائے تو یہ ایک کا حصہ اس تمام بدل کتابت کے عوض مکاتب ہوگا جو مقرر کیا گیا ہے تو جب تک تمام مقررہ بدل کتابت نہیں پایا جائیگا غلام آزاد نہیں ہوگا۔ اس صورت مسئلہ کا تفصیلی حکم وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر ہر شریک کے اپنے اپنے حصے کو مکاتب بنانے کی شکل میں بیان کیا ہے۔ یہ بات تو امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق ہے۔ باقی رہی صاحبین کے نزدیک تفصیل تو ان کے نزدیک، جیسا کہ چھپے گزرا بعض حصوں اور کل کی کتابت برابر ہے۔ اگر غلام نے دونوں شریکوں کو ادائیگی کر دی تو آزاد ہو جائیگا اور اس کی ولایت متروکہ جائیداد) دونوں کے لئے ہوگی اور اگر پہلے صرف ایک کو ادائیگی کی تو جس کو ادائیگی کی ہے، اس کی طرف سے تمام آزاد ہو جائیگا اور اس کی ولایت بھی اسی شریک سے ثابت ہوگی اور یہ شریک اگر مالدار ہے تو دوسرے کے حصے کا ضامن ہوگا اور نہ غلام خود کمائی کر کے اس کے حصے کی قیمت ادا کرے گا۔ اس سلسلے میں امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ عقد عقد کتابت کرنے والا شریک دوسرے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا یا غلام سعایت کرے گا لیکن غلام اپنی قیمت کے نصف یا دوہ سے شریک کے بدل کتابت، میں سے جس کی رقم کم ہوگی اس کی ادائیگی کا اہتمام کرے گا۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ دوسرے شریک کا عقد کتابت باطل ہو گیا ہے لہذا پہلا شریک غلام کی نصف قیمت ہی کا تاوان دے گا یا غلام خود اپنی نصف قیمت ہی کے ادا کرنے کا اہتمام کرے گا نہ کہ دوسرے شریک کے بدل کتابت کو ادا کرے گا چاہے وہ نصف قیمت کی مقدار سے کم ہی کیوں نہ ہو۔

○ اگر ایک مشترک غلام کو دونوں شریکوں نے ایک ہی عقد کتابت میں مکاتب بنادیا تو اب اگر اس نے ایک شریک کو اس کے حصے کی ادائیگی کی تو اس ایک کا حصہ اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ وہ تمام بدل کتابت دونوں کو ادا نہ کر دے کیونکہ ان دونوں نے اس کی آزادی کی یہ شرط بٹھرائی تھی وہ تمام بدل کتابت دونوں کو ادا کرے گا لہذا وہ اسی وقت آزاد ہوگا جب شرط پائی جائے گی۔ بخلاف اس صورت کے جس میں دو آدمیوں کا الگ الگ

غلام ہوا اور وہ دونوں مل کر دونوں غلاموں کو ایک ہی عقد کتابت میں مکاتب بنائیں تو اس صورت میں ہر غلام علیحدہ علیحدہ مکاتب ہوگا چنانچہ اگر ایک غلام نے اپنے حصے کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا لیکن یہاں اگر ایک ہی غلام کے ہر نصف کو علیحدہ مکاتب بنایا جائے گا تو یہ چیز ان کی شرط میں تبدیلی کر دے گی کیونکہ ان کی شرط یہ تھی کہ وہ کل بدل کی ادائیگی سے آزاد ہوگا۔ لہذا غلام جب تک تمام بدل کتابت ادا نہ کرے گا ایک کا حصہ ادا کر کے آزاد نہیں ہوگا۔ تاکہ ان کی شرط میں تبدیلی نہ آئے۔ اور یہ شرط کی تبدیلی اس صورت میں نہیں پائی جاتی جس میں دونوں آدمیوں کے الگ الگ غلام ہوں کیونکہ وہاں پر غلام کی آزادی دوسرے میں مؤثر نہیں ہوتی۔ گویا اس میں یہ شرط ہے ہی لغو۔

○ ایک غلام دو آدمیوں کا مشترک مکاتب تھا جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد کنندہ پر اپنے شریک کے لئے کسی قسم کا تاوان نہیں چاہیے وہ مالدار ہو یا تنگ دست۔ کیونکہ دوسرے کا حصہ اپنی جگہ پر مکاتب ہے اس لئے کہ امام صاحب کے نزدیک عتق (آزادی) کی تقسیم ہو سکتی ہے۔ اب اگر غلام نے دوسرے کو بدل کتابت ادا کر دیا تو وہ آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء (مترکہ جائیداد) دونوں شریکوں کے لئے ہوگی کہ اعتاق دونوں کی طرف سے پایا گیا ہے اور اگر دوسرے کو بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز آگیا تو اس مشترک غلام کی مانند ہوگا جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا ہو اور اس کا حکم وہی ہے جو ہم نے کتاب الاعتاق میں بیان کر دیا ہے۔ اس کے برعکس صاحبین کے نزدیک غلام مکمل طور پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک اعتاق کی تقسیم نہیں ہو سکتی اور غلام کی ولاء اسی آزاد کنندہ کے لئے ہوگی۔ پھر زیر بحث صورت کے حکم میں صاحبین کے درمیان بھی تھوڑا سا اختلاف ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس غلام کا حکم اس مشترک غلام کی مثل ہے جسے ایک شریک نے آزاد کر دیا ہو اور امام محمدؒ کے نزدیک آزاد کنندہ اگر مالدار ہو تو دیکھا جائے گا کہ اس کے دوسرے شریک کے حصے کی قیمت اور باقی بدل کتابت میں سے جو رقم کم ہے آزاد کنندہ اس کا ضامن ہوگا اور اگر وہ تنگ دست ہے تو غلام کم رقم والے پہلو میں سعایت کرے گا۔ اور اگر کسی نے اپنے حصے کو آزاد تو نہ کیا لیکن اپنے حصے کو مدبر (اپنی موت کے بعد آزاد) بنا دیا تو اس کا حصہ مدبر ہو جائے گا اور وہ حصہ اپنی جگہ پر مکاتب بھی رہے گا کیونکہ غلام کو مدبر کرنا (اپنی موت کے بعد آزاد ٹھہرانا) مکاتب بنانے کے منافی نہیں۔ اور اگر غلام نے کل بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو آزاد ہو جائے گا اور اس کی ولاء (میراث) دونوں سے ثابت ہوگی۔ اور اگر ادائیگی سے عاجز آگیا تو اس مشترک غلام کی مانند ہوگا جسے ایک شریک نے مدبر بنا دیا تو اس کا حصہ تو مدبر ہو گیا اور اس کے دوسرے شریک کے واسطے پانچ اختیارات ہیں اگر یہ دولت مند ہے اور اگر یہ تنگ دست ہے تو دوسرے شریک کے لئے چار اختیارات ہیں۔ ان اختیارات کی تفصیل کتاب الاعتاق میں بیان ہو چکی ہے) یہ قول امام ابو حنیفہؒ کا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وہ غلام کل مدبر ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک تدبیر کے حکم سے نہیں ہو سکتے لہذا عقد کتابت باطل ہو جائے گا اور تدبیر کنندہ چاہے دولت مند ہو یا تنگ دست، امام ابو یوسفؒ کے ہاں اپنے شریک کے واسطے غلام کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اور امام محمدؒ کے قیاس میں غلام

کی نصف قیمت اور باقی بدل کتابت میں سے جو رقم کم ہوگی، وہ اس پر واجب ہوگی۔
 • مشترکہ مکاتبہ باندی نے بچہ جنا تو ایک شریک نے اس بچے کا دعویٰ کر دیا کہ یہ بچہ اس کا ہے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور اس کا حصہ اس کے لئے ام ولد ہو جائے گا مدعی سے نسب کے ثابت ہونے میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ مولیٰ جب اپنی مکاتبہ باندی سے لڑکے کا نسب کا دعویٰ کرے تو نسب ثابت ہو جاتا ہے اس لئے کہ مدعی نے اپنی ملک میں دعویٰ کیا ہے۔ پھر مکاتبہ باندی کو اختیار ہے کہ عقد کتابت کو قائم رکھے یا بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کا اظہار کر دے کیوں کہ اب اس کے لئے دو جہت سے حق آزادی ثابت ہے اور جو نسی صورت چاہے اختیار کر سکتی ہے۔ نیز وہ کل ام ولد نہ ہوگی کیوں کہ استیلا د کے امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہاں ٹکڑے ہو سکتے ہیں جہاں ملکیت کا منتقل ہونا ممکن نہ ہو اور اگر باندی نے عقد کتابت کو قائم رکھا تو مدعی سے اپنا حق مہر وصول کرے گی اور اس کے ذریعے بدل کتابت ادا کرنے کا اہتمام کرے گی۔ اور اگر وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز آگئی اور واپس غلامی کی طرف لوٹ گئی تو وہ لڑکے کے دعویٰ کرنے والے کی ام ولد ہو جائے گی کیوں کہ اب انتقال ملکیت کا مانع دور ہو گیا ہے اور وہ مدعی اپنے دوسرے شریک کے واسطے باندی کے مکاتبہ ہونے کی صورت میں جو کل قیمت ہوگی اس کے نصف کا ضامن ہوگا اور اس کے نصف حق مہر کا بھی ضامن ہوگا البتہ لڑکے کی قیمت میں سے کسی شے کا تاوان اس پر نہ ہوگا۔ یہ قول تو ہے امام ابو حنیفہ کا۔ باقی رہی صاحبین کے نزدیک یہ صورت مسئلہ تو ان کے نزدیک کل باندی مدعی کی ام ولد ہو جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک استیلا د کی تقسیم نہیں ہو سکتی اور کتابت باطل ہو جائے گی اور وہ چاہے امیر ہو یا غریب امام ابو یوسف کے نزدیک دوسرے شریک کے لئے باندی کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اور امام محمد کے نزدیک نصف قیمت اور باقی بدل کتابت میں سے جو رقم کم ہوگی اس کا ضامن ہوگا۔

• ایک مسلمان اور ذمی کے درمیان مشترکہ کافر غلام میں ذمی نے اپنے شریک کی اجازت سے اپنے حصے کو شراب کے بدلے مکاتب بنادیا تو یہ عقد کتابت امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک جائز نہیں اور نہ ہی مسلمان شریک کا اس شراب میں کوئی حصہ ہے جو ذمی نے لیا ہے۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک کتابت کے ٹکڑے ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ ذمی نے اپنے شریک کی اجازت سے جب اپنے حصے کو شراب کے عوض مکاتب بنایا تو یہ عقد کتابت صرف اس کے اپنے حصے پر واقع ہوا اور ذمی آدمی جب اپنے حصے کو شراب کے عوض مکاتب بنائے تو یہ مکاتبت جائز ہوتی ہے۔ جیسے شراب کے عوض اس کا اپنے حصے کو بیچنا جائز ہوتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ عقد کتابت ہی فاسد ہے کیوں کہ ان کے نزدیک عقد کتابت جب اپنے شریک کی اجازت سے ہو تو دونوں شریکوں کے لئے منعقد ہوتا ہے۔ جب مسلمان کا حصہ باطل ہو گیا تو ذمی کا حصہ بھی باطل ہو گیا کیوں کہ عقد کتابت ایک ہی تھا۔ پھر جب عقد کا بعض حصہ باطل ٹھہرا تو کل کا کل باطل قرار پایا۔ اور نصرانی (ذمی) نے جو کچھ شراب وصول کیا ہے

اس میں مسلمان کا کوئی حصہ نہ ہوگا کیونکہ مسلمان کو شراب لینے سے شرعاً منع کیا گیا ہے۔ اور اگر دونوں (مسلمان اور ذمی) نے اکٹھے غلام کو شراب کے عوض مکاتب بنایا تو یہ عقد کسی کے حصے میں بھی جائز نہ ہوگا مسلمان کے حصے میں جائز نہ ہونا تو ظاہر ہے باقی رہا ذمی کے حصے میں ناجائز ہونا تو وہ اس لیے کہ عقد کتابت ایک ہی تھا جب اس کا کچھ حصہ باطل ہو گیا تو تمام عقد باطل قرار پایا۔ اور اگر اس نے دونوں کو شراب کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا البتہ اس پر مسلمان کے لیے نصف شراب کی قیمت لازم ہوگی اور ذمی کے لیے نصف شراب۔ اس صورت میں اس کی آزادی فقط ادائیگی سے ہوئی ہے کیونکہ عقد کتابت تو فاسد تھا اور فاسد عقد کتابت کا حکم (اثر نتیجہ) یہ ہے کہ جب اس میں بدل کتابت ادا کر دیا جائے تو غلام آزاد ہو جاتا ہے جیسا کہ کوئی مسلمان آقا اپنے غلام کو شراب کے بدلے مکاتب بنائے اور وہ شراب ادا کر دے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ زیر بحث صورت میں عقد کتابت اگرچہ فاسد تھا مگر جب اس نے ادائیگی کر دی تو اب نہ تو مسلمان کے لیے اپنی نصف قیمت میں سعایت کرے گا اور نہ ہی ذمی کے لیے کیونکہ ذمی کو تو اپنا مشروط بدل مل گیا ہے اس لیے کہ ذمیوں کے ہاں شراب قیمتی شے ہے البتہ مسلمان کے لیے نصف شراب کی قیمت دینے کا اہتمام کرے گا۔ (واللہ عزوجل اعلم)

فصل (۷) مکاتبت کا حکم

اس فصل میں یہ چیز بیان ہوگی کہ مکاتب دوہ غلام جسے مال معینہ کی ادائیگی کی شرط پر آزاد کیا گیا ہے (کے معاملے میں مولیٰ کس قسم کے تصرف کا اختیار رکھتا ہے اور کس تصرف کا اختیار نہیں رکھتا۔ چنانچہ ہم اللہ کی توفیق سے یہ عرض کرتے ہیں کہ عقد مکاتبت (مال معینہ کی ادائیگی کی شرط پر غلام کو آزاد کرنے) کی تین قسمیں ہیں صحیح۔ فاسد اور باطل۔

صحیح عقد مکاتبت کے صحیح عقد میں بعض احکام کا تعلق بدل کتابت کی ادائیگی کے پہلے سے ہے اور بعض کا ادائیگی کے بعد سے۔ چنانچہ بدل کتابت کی ادائیگی سے پہلے کے احکام میں سے یہ بات ہے کہ مکاتب سے آقا کا ہاتھ (قدرت و اختیار کا ہاتھ کہ جہاں چاہا اسے لگا دیا) دور ہو جائے گا۔ مکاتب اپنے منافع اور کمائی کا زیادہ حق دار اور مولیٰ اس کمائی میں اجنبی آدمی کی مانند ہو جائے گا نیز مولیٰ (مالک غلام) کے لیے بدل کتابت کے مطالبہ کا حق اور مکاتب کے لیے آزادی کا حق ثابت ہو جائے گا کیونکہ عقد مکاتبت سے جو کچھ مقصود ہے وہ اس کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ ایک سوال یہ رہ جاتا ہے کہ آیا مکاتب کی گردن عقد مکاتبت کے باعث مولیٰ کی ملکیت سے بھی نکل جاتی ہے یا نہیں؟ تو اس میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ عام فقہاء کی رائے یہ ہے کہ مولیٰ کی ملکیت اس کی گردن سے زائل نہیں ہوتی اور بعض نے کہا کہ مولیٰ کی ملکیت سے تو اس کی گردن دور ہو جاتی ہے لیکن غلام خود بھی اپنی گردن کا مالک نہیں بنتا۔ امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق عقد مکاتبت بمنزلہ بیع کے ہے جس میں شرط اختیار مشتری (خریدار) کو حاصل ہو کہ اس میں

بیع (فروخت شدہ) بائع (بیچنے والے) کی ملکیت سے تو نکل جاتی ہے لیکن خریدار کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتی مگر حقیقت یہ ہے کہ یہ بات صحیح نہیں کیونکہ ملکیت (کسی چیز پر قبضہ ہونا) ایک منقطع شے ہے۔ لہذا مضاف الیہ (وہ آدمی جس کی طرف اس ملکیت کی اضافت کی جائے) کے بغیر اس کا پایا جانا محال ہے جیسا کہ باقی اضافی صفتیں مثلاً باپ ہونا، بیٹا ہونا، بھائی ہونا، شریک ہونا وغیرہ مضاف الیہ (جس کی طرف اس صفت کی نسبت کی جائے) کے بغیر نہیں پائی جاسکتیں لہذا ایسے مملوک (غلام) کے پائے جانے کا تصور نہیں کیا جاسکتا جس کا کوئی مالک ہی نہ ہو۔ اسی طرح بیع کے معاملے میں بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ بیع (فروخت شدہ)

حقیقت بائع (بیچنے والے) کی ملکیت ہے یا مشتری (خریدار) کی۔ لیکن اس وقت اس کا مالک نامعلوم ہے کیونکہ ابھی یہ ہی پتہ نہیں کہ یہ عقد (معاملہ یا سودا) جائز رکھا جائے گا یا توڑ دیا جائے گا۔ لہذا یہ بیع معاملے کے انجام سے ہماری بے خبری کی وجہ سے ہمارے علم میں موقوف رہے گی اور جب انجام کا پتہ چل جائے گا تو واضح ہو جائے گا کہ بیع کے وقت سے بیع کی ملکیت کس کے لیے ثابت تھی، بائع کے لئے یا خریدار کے لیے۔

اس اجمال کی تفصیل درج مسائل میں یوں ہوگی۔ جب ایک آدمی نے اپنے غلام کو صحیح عقد کتابت

مسائل

کے ساتھ مکاتب بنایا تو وہ غلام "ما ذون فی التجارۃ" ہو گیا یعنی اسے تجارتی معاملات کی از خود اجازت ہو گئی کیونکہ اب اس پر بدل کتابت کی ادائیگی واجب ہو گئی ہے اور یہ ادائیگی کمائی کے بغیر ممکن نہیں اور تجارت بھی ایک قسم کی کمائی ہے لہذا آقا سے نہ کمائی کرنے سے منع کر سکتا ہے اور نہ ہی سفر پر جانے سے روک سکتا ہے اور اگر آقا نے عقد کتابت کے وقت غلام پر سفر کے لئے نہ جانے کی شرط عائد کی تو یہ شرط باطل اور عقد صحیح ہو جائے گا اب آقا کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ غلام کی کمائی لے۔ کیونکہ غلام کی کمائی اب اس کی اپنی ملک ہے۔ اور آقا کے لیے یہ بات بھی جائز نہیں کہ وہ غلام کو اجرت پردے یا اس کو کسی کے ہاں بطور گروی رکھے کیونکہ اجرت پر دینے (اجارۃ) کا مطلب ہے اس کی منفعت کا کسی کو مالک بنانا حالانکہ مکاتب کے منافع اس کے اپنے لیے ہوتے ہیں اسی طرح گروی رکھنے کا مفہوم ہے یہ ہے کہ مرتہن (جس کے پاس کوئی چیز بطور گروی رکھی جائے) کیلئے ہاتھ کی ملکیت ثابت کی جائے حالانکہ ہاتھ کی ملکیت مکاتب ہی کے لیے ہوتی ہے۔ اسی طرح مکاتب سے خدمت لینا اور اسے غلہ وغیرہ لانے پر مجبور کرنا جائز نہیں کیونکہ ایسا کرنا اس کی منفعت میں تصرف کرنا ہے جبکہ اس کے منافع اسی کے لیے ہوتے ہیں۔ البتہ شروع سے اسے آزاد کر دینا بلا اختلاف جائز ہے کیونکہ آزاد کرنے کا جائز ہونا غلام کی ملکیت ہی کو زائل کر دیتا ہے اور یہ آزاد کرنا ہر حال میں قائم رہے گا چاہے آقا نے حالت صحت میں آزاد کیا ہو یا مرض الموت میں۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ آقا نے اگر حالت صحت میں آزاد کیا تھا تو مکاتب مفت میں آزاد ہوگا اور اگر حالت مرض میں آزاد کیا تو غلام اگر تہائی مال (قدر وصیت) سے نکل سکتا ہو یا تہائی مال سے تو نہ نکل سکتا ہو لیکن ورثاء نے اسے آزاد کرنے کی اجازت دیدی تو بھی مفت میں آزاد ہو جائے گا اور اگر ورثاء نے اس کی اجازت نہ دی تو اسے (مکاتب کو) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اختیار ہے کہ چاہے تو اس وقت اپنی قیمت کی دو تہائی ادا کرنے کا فی الحال اہتمام کرے اور اگر چاہے تو دو تہائی کتابت میں مہلت کے ساتھ سہی کرے اور صاحبین کے نزدیک اسکے لئے حق اختیار نہیں

وہ اپنی قیمت کی دو تہائی اور بدل کتابت کی دو تہائی رقم میں سے جو رقم کم ہوگی، صرف اسی کی ادائیگی کا اہتمام کرے گا کیونکہ عقد کتابت اعتاق (آزاد کرنے) سے پہلا واقع ہوا تھا اور مرض الموت میں آزاد کرنا بمنزلہ مدبر کرنے کے ہے۔ اگر وہ اسے حالت مرض الموت میں مدبر بناتا تو بھی اس کا حکم یہی تھا۔ جیسا کہ کتاب التذییر میں ہم نے بیان کیا۔ اسی طرح مرض الموت میں آزاد کر دیا تو بھی یہی حکم ہوگا۔ نیز احناف کے نزدیک کفارة (گناہ کو مٹانے کا صدقہ) میں بھی مکاتب کو دیا جاسکتا ہے بخلاف امام شافعیؒ کے۔ اس مسئلہ کی تفصیل کتاب الکفارات میں بیان ہوگی (انشاء اللہ) اگر مولیٰ نے مکاتب کے نومولود بچے کو یا اس کے خریدے ہوئے لڑکے کو آزاد کر دیا تو استحسان کی رو سے مولیٰ کا یہ اقدام جائز ہوگا اور بدل کتابت سے کوئی چیز ساقط نہ ہوگی۔ اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مولیٰ کا یہ اعتاق جائز نہ ہو اور امام زفرؒ اسی قیاس کی طرف مائل ہیں۔ قیاس میں اس اعتاق کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مولیٰ کا لڑکے کو آزاد کرنا مکاتب کے حق کو باطل کرنا ہے کیونکہ مکاتب اپنے پیدا ہونے والے اور خریدے گئے لڑکے کی کمائی کا مالک ہوتا ہے اور مولیٰ کے لڑکے کو آزاد کرنے سے اس کا یہ حق باطل ہو گیا ہے۔ اور اس چیز کی طرف کتاب الاصل میں امام محمد نے اشارہ بھی کیا ہے کیونکہ مکاتب کو ان (لڑکوں) سے خدمت لینے کا حق حاصل ہے۔ استحسان کی رو سے اس اعتاق (آزاد کرنے) کے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب جہاں اپنی ذات کی آزادی کی کوشش کرتا ہے وہاں اپنی اولاد کی آزادی کی بھی کوشش کرتا ہے اور اولاد کی آزادی کا مقصد اسے مولیٰ کے اس اقدام سے حاصل ہو گیا ہے۔ اور بدل کتابت میں سے کوئی شے ساقط نہ ہونا اس لیے ہے کہ بدل کتابت تمام کا تمام مکاتب کے ذمے ہے لہذا لڑکے کی آزادی کے باعث اس بدل کتابت سے کوئی شے منہا نہ ہوگی۔

○ اگر مولیٰ نے اپنے مکاتب کی مکاتبہ ام ولد کو آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا جائز نہیں ہوگا کیونکہ مکاتب اگر آزاد ہو جائے تو وہ بدستور ام ولد رہتی ہے کیونکہ اس (باندی) کی مکاتبہ مکاتب (غلام) کے عقد کتابت کے باعث نہیں ہوتی تھی لہذا وہ مکاتب کے آزاد ہونے سے آزاد بھی نہیں ہوگی۔

○ مولیٰ کے لیے مکاتب کا، اس کی مرضی کے بغیر بیچنا بھی بلا اختلاف جائز نہیں کیونکہ اس میں مکاتب کی مرضی کے بغیر اس کا حق باطل کرنا ہے اور وہ حق ہے آزادی کا حق۔

○ مدبر کی طرح مکاتب کا یا ام ولد کا بیچنا ہی جائز نہیں چاہے مکاتب اپنے بیچے جانے پر راضی ہی کیوں نہ ہو۔ اگر مولیٰ نے اسے بیچ دیا تو یہ چیز عقد کتابت کو توڑ دے گی۔ کیونکہ بیع کا جائز نہ ہونا مکاتب کے حق کی وجہ سے تھا جب وہ خود ہی اپنی بیع پر راضی ہو گیا تو مکاتب کو بیچنے کا یہ مانع دور ہو گیا۔ ابن ساعد نے امام محمدؒ سے یہ ذکر کیا ہے کہ مولیٰ اور مکاتب جب بیع میں جمع ہو گئے تو یہ بیع جائز نہیں ہوگی کیونکہ مولیٰ نے جب اسے اس کی مرضی سے بیچا تو گویا وہ دونوں عقد کتابت کے توڑنے پر راضی ہو گئے تو یہ بیع اقالہ (کسی عقد کو توڑنے کا معاہدہ) ہو گئی اور عقد کتابت اقالہ (فسخ) کا احتمال رکھتا ہے۔ اور حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے جو مروی ہے کہ انہوں نے حضرت بریرہ کو اس وقت خریدا جب کہ وہ مکاتبہ تھیں تو اس کو اسی معنی میں لیا جائے گا کہ ان کی مرضی سے خریدا تھا۔ اسی طرح غلام کا ہبہ کرنا، یا صدقے میں دینا یا اس کی وصیت کرنے کا معاملہ ہے۔

○ اگر مولیٰ نے اپنی باندی کو مکاتب بنادیا تو اب نہ اس کے ساتھ ہمبستری کر سکتا ہے اور نہ کسی قسم کا جنسی فائدہ اٹھا سکتا ہے کیونکہ یہ چیز (ہمبستری وغیرہ) اس سے فائدہ اٹھانے کا مترادف ہے حالانکہ اس کے منافع میں مولیٰ اب اجنبی آدمی کی مانند ہے اس مانعت کے باوجود مولیٰ نے اگر اس کو طی (ہمبستری) کر لی تو اس کے لیے مہر ادا کرے گا۔ جس سے وہ بدل کتابت ادا کرنے پر مدد لے گی اور باندی کو مہر لینے کا حق اس لیے حاصل ہے کہ مہر اس کی مملوکہ منفعت کا بدلہ ہے۔ اور اگر مولیٰ نے اس سے ہمبستری کی اور اسے حمل ٹھہر گیا تو مولیٰ جب اس بچے کے نسب کا دعویٰ کرے گا تو مولیٰ سے اس بچے کا نسب ثابت ہو جائے گا کیونکہ نسب تو ملکیت کے شیعہ اور ملکیت کی تاویل (گنجائش تفسیر) میں بھی ثابت ہو جاتا ہے اور جہاں واقعی ملکیت ہو وہاں تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔ چاہے مکاتبہ باندی مولیٰ کے اس دعویٰ کی تصدیق کرے یا نہ کرے، دونوں صورتوں میں، جیسا کہ پیچھے گزرا نسب ثابت ہو جائے گا۔ پھر مکاتبہ باندی نے بچہ اگر عقد کتابت کے بعد چھ ماہ سے زائد عرصہ گزرنے پر جب تو مولیٰ پر مہر کی رقم واجب ہوگی اور مکاتبہ باندی کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے عقد کتابت قائم رکھے اور بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے اور بچے کا نطفہ اگر حالت کتابت میں قرار پایا تھا تو مولیٰ سے مہر وصول کر لے اور اگر چاہے تو بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی ظاہر کر کے مولیٰ کی ام ولد ہو جائے۔ اس شکل میں مولیٰ سے مہر کی رقم ساقط ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے کتاب الاستیلا میں ذکر کیا۔

○ مولیٰ نے مکاتب پر اگر کسی قسم کی جنایت (زیادتی) کی تو اس سے دیت وصول کی جائے گی تاکہ مکاتب اس کے ذریعے بدل کتابت ادا کر سکے۔ اور اگر مولیٰ نے مکاتب کی کمائی میں سے کوئی چیز ہلاک کر دی تو وہ مولیٰ کے: مرد واجب ہوگی کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کا مولیٰ سے زیادہ حقدار ہے۔ اور وہ اپنی کمائی میں آزاد آدمی کی مانند ہے۔ اسی طرح مکاتب اگر مولیٰ کے مال کو ہلاک کرے تو ضامن ہوگا۔

○ اگر مولیٰ نے اپنی بیوی کو خرید تو نکاح فسخ نہیں ہوگا (نہیں ٹوٹے گا)، اسی طرح مکاتبہ باندی نے اپنے خاوند کو خرید تو بھی نکاح فسخ نہیں ہوگا کیونکہ مکاتب کے لیے جو چیز ثابت ہے وہ ملکیت کا حق ہے نہ کہ حقیقت ملکیت اور ملکیت کا حق ابتداءً نکاح (نئے نکاح) کو تو مانع ہے لیکن سابقہ نکاح کے باقی رکھنے میں مانع نہیں جیسا کہ عدت نئے نکاح سے تو مانع ہے لیکن جب سابقہ نکاح پر واقع ہو تو اس کو باطل نہیں کرتی۔ اسی لیے ہمارے ائمہ احناف نے کہا ہے کہ مولیٰ جب اپنی بیٹی کا نکاح اپنے مکاتب سے کر دے تو مولیٰ کی موت سے وہ نکاح باطل نہیں ہوتا کیونکہ بیٹی (مکاتب کی بیوی) مکاتب کی ابھی حقیقتہً مالک نہیں بلکہ اس کے لیے صرف ملکیت کا حق ثابت ہوا ہے اور یہ ملکیت کا حق ابتداءً نکاح کو تو مانع ہے لیکن بقائے نکاح میں مانع نہیں۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں ہے۔

○ اگر مولیٰ مکاتب کے مال میں چوری کا مرتکب ہو تو اس پر چوری کی سزا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگی کیونکہ مکاتب اپنے منافع اور کمائی کا زیادہ حقدار ہے لہذا اسے اس چوری کے معاملے میں آزاد آدمی کی طرح جھگڑا کرنے کا حق حاصل ہے۔

مکاتب کا مرتکب جرم ہونے میں حکم | اگر مکاتب نے کسی آدمی کے ساتھ جنایت (زیادتی) کی یعنی اس کا کوئی عضو ہاتھ پاؤں وغیرہ توڑ دیا یا جان سے مار دیا، تو وہ اپنی قیمت

در جرم کی دیت میں سے جو چیز کم ہوگی اس میں سعایت کرے گا کیونکہ اس کی گردن مولیٰ کی مملوکہ (ملکیت میں) ہے۔
مگر یہ مسئلہ کتابت کی وجہ سے چونکہ اس کا مکاتب کو حوالے کرنا مشکل ہے اس لیے وہ اس محض غلام کی طرح ہوا جس
نے کسی فوجداری جرم کا ارتکاب کیا اور پھر مولیٰ نے جرم سے لاعلمی میں اسے آزاد کر دیا۔ ایسے غلام کا حکم ہم پیچھے
بیان کر آئے ہیں۔ اسی طرح یہاں ہے۔ اب دیکھا جائے گا کہ جرم کی دیت تاوان، اگر اس کی اپنی ذاتی قیمت سے
کم ہے تو اس پر جرم کی دیت لازم ہے کیونکہ جس آدمی پر زیادتی ہوئی ہے وہ اس دیت سے زیادہ کا مستحق نہیں۔
جب غلام نے دیت کی رقم دے دی تو اس کا حق ساقط ہو گیا اور اگر مکاتب کی ذاتی قیمت جرم کے تاوان سے کم
ہوگی تو اپنی قیمت ادا کرے گا کیونکہ جرم کا حکم اس کی گردن سے متعلق ہے اور اس کی گردن مولیٰ کی ملکیت ہے اور
اپنی قیمت سے زیادہ بوجھ نہیں اٹھا سکتی لہذا اس پر قیمت سے زیادہ تاوان لازم نہیں ہوگا۔

○ اسی طرح اگر مکاتب نے پہلے جرم کے فیصلہ سے پہلے غلطی سے کئی جرائم کا ارتکاب کیا تو اس پر ہمارے
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ایک ہی قیمت کی رقم واجب ہوگی چاہے جتنے بھی جرائم ہوں جب کہ امام زفر کے نزدیک
ہر جرم میں اس پر اپنی قیمت اور جرم کے تاوان میں سے جو رقم کم ہوگی، وہ واجب ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ اور امام زفر
کے درمیان یہ اختلاف دراصل فرع (شاخ) ہے ان کے درمیان ایک اصولی اختلاف کی۔ اور وہ اختلاف
اس بات میں ہے کہ مکاتب کے جرائم کا تعلق اس کی گردن سے ہے یا اس کے ذمہ سے۔ ائمہ ثلاثہ کے
ز نزدیک تمام جرائم کا تعلق اس کی گردن سے ہے اور گردن ایک سے زیادہ قیمتیں اٹھانے کی گنجائش نہیں
رکھتی۔ اور امام زفر کے نزدیک تمام جرائم کا تعلق اس کے ذمہ سے ہے اور ذمہ میں زیادہ جرائم آنے کی گنجائش
ہو سکتی ہے۔ مگر صحیح بات ائمہ ثلاثہ ہی کی ہے جیسا کہ ہم نے عرض کیا کہ اس کی گردن مولیٰ کی مملوکہ (ملکیت میں)
ہے اور ایک لحاظ سے اسے دیا بھی جاسکتا ہے کہ وہ (مکاتب) بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آجائے اور
اس طرح اسے ہی حوالے کر دیا جائے مگر چونکہ اسکے مکاتب ہونے کے باعث اس کو بیہوش مولیٰ کے لیے مشکل ہے
لہذا وہ اس محض غلام کی مانند ہوا جس نے کئی جرائم کا ارتکاب کیا اور ادھر مولیٰ نے جرائم سے لاعلمی میں اسے
آزاد کر دیا تو اس پر ایک ہی قیمت واجب ہوتی ہے اسی طرح یہاں ہے۔

یہ شکل تو اس وقت ہے جب مکاتب پہلی جنایت (پہلے جرم) کے فیصلہ سے پہلے پہلے دوسرے
جرم کا ارتکاب کرے مگر جب پہلے جرم کا حاکم نے فیصلہ کر دیا پھر اس نے دوسری مرتبہ جنایت کی تو اب
دوسری جنایت کی پاداش میں دوسری قیمت لازم ہوگی کیونکہ حاکم نے جب پہلی جنایت کا فیصلہ کر دیا تو وہ جنایت
اس کی گردن سے اس کے ذمہ کی طرف منتقل ہو گئی اور دوسری جنایت اس وقت واقع ہوئی جب اس کی
گردن متعلقہ جنایات سے فارغ تھی تو دوسری جنایت بمنزلہ نئی اور ابتدائی جنایت کے ہوئی۔ زیر بحث صورت
دوسری صورت کے درمیان فرق ہے کہ جس میں مکاتب نے راستے میں ایک کنواں کھودا جس میں کوئی آدمی
گر کر ہلاک ہو گیا تو مکاتب پر اپنی وہ قیمت واجب ہوگی جو کنواں کھودنے کی دن تھی پھر کنواں میں گر کر کوئی دوسرا
آدمی بھی ہلاک ہو گیا تو مکاتب پر صرف ایک ہی قیمت لازم ہوگی چاہے حاکم نے پہلے آدمی کے گر کر مرنے کا فیصلہ
کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں (کنویں والی صورت میں) جرم ایک ہی ہے

اور وہ کنویں کا کھودنا۔ لہذا اس پر جو تاوان لازم ہوگا وہ ایک ہی سبب سے لازم ہوگا۔ پس دوسرے آدمی کا کنویں میں گرنا اگرچہ پہلے وقوعہ میں حاکم کے فیصلہ کے بعد ہوا لیکن اس کا سبب بھی وہی بنا ہوئے وقوعہ کا تھا۔ کنویں کھودنا، تو یہ ایسے ہوا جیسے اس نے دو آدمیوں کو اکٹھا قتل کر دیا لہذا اس پر ایک ہی قیمت لازم ہوگی۔ باقی رہا زیر بحث صورت کا معاملہ تو اس میں گونہائیں دو ہوئی ہیں مگر دوسری جنایت اس وقت واقع ہوئی جب اس کی گردن پہلے جنایت سے فارغ ہو چکی تھی اور وہ جنایت اس کے ذمہ کی طرف منتقل ہو چکی تھی لہذا یہاں جنایت کے سبب دو ہوئے تو حکم بھی دو ہوں گے۔

○ مکاتب کی کوئی بوسیدہ دیوار جس کی بوسیدگی پر گواہی بھی قائم ہو گئی، کسی آدمی پر گر پڑی اور اسے جان سے مار دیا تو مکاتب پر دیت میں اپنی قیمت ادا کرنا واجب ہوگا کیونکہ مکاتب اس بوسیدہ دیوار کا مالک ہے لہذا اس کے خلاف گواہی دینا اسی طرح صحیح ہے جس طرح آزاد آدمی کے معاملہ میں صحیح ہے۔ اور اس پر اپنی ذاتی قیمت واجب ہے جیسا کہ کسی دوسرے آدمی کو غلطی سے قتل کرنا تو اس پر اپنی قیمت دیت میں واجب ہوتی۔ اسی طرح مکاتب کے گھر میں جب کوئی مقتول پایا جائے تو اس پر لازم ہے کہ وہ دیت میں اپنی قیمت ادا کرنے کا اہتمام کرے اور اگر اس کی اپنی قیمت ریت کی رقم سے زیادہ ہو تو قیمت سے دس درہم منہا کر لیے جائیں۔

○ مکاتب اگر کئی جرائم کا ارتکاب کرے بعد ازاں ان جنایات (جرائم) کے فیصلہ سے قبل ہی بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز می ظاہر کر کے واپس حالت غلامی میں آجاتا ہے تو مولیٰ ان جنایات کی پاداش میں اسے بطور دیت یا بطور فدیہ دے سکتا ہے اور اگر اس پر ان جرائم میں اپنی قیمت ادا کرنے کا فیصلہ ہو چکا تھا پھر وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو کر حالت غلامی میں لوٹ آیا تو وہ دیت کی رقم اس کی گردن میں بطور قرض ذمہ ہوگی جس میں اسے بیچا جاسکے گا کیونکہ جب تک جرائم کا فیصلہ نہیں ہوا تھا اس کی قیمت اس کے ذمہ بطور قرض لازم نہیں ہوتی تھی تو اس صورت میں وہ اس محض غلام کی مانند ہے جس نے کسی جرم قتل کا ارتکاب کیا تو اس کے مولیٰ کو کہا جاتا ہے کہ یا تو اسی غلام کو حوالے کر دیا اس کا فدیہ دو اور جب مکاتب کو اپنی قیمت ادا کرنے کا فیصلہ سنا دیا گیا تو وہ قیمت اس کی گردن میں قرض ہو گئی پھر جب وہ دوبارہ حالت غلامی کی طرف لوٹ گیا تو اس کا حکم ایسے غلام کا حکم ہے جس پر قرض عائد ہو تو اس قرض میں غلام کو بیچا جاتا ہے یا مولیٰ اس کے قرض کو ادا کرتا ہے۔ یہ بات اس وقت ہے جب وہ عمدہ (جان بوجھ کر) جنایت (جرم) کا ارتکاب کرے مثلاً کسی آدمی کو جان بوجھ کر قتل کر دے تو قصاص میں اسے قتل کیا جائے گا کیونکہ قاتل اگر آزاد آدمی ہوتا تو بھی قصاص میں اسے قتل کر دیا جاتا تو مکاتب کو بدرجہ اولیٰ قصاص میں قتل کیا سکتا ہے۔

مکاتب پر زیادتی ہونے کا حکم ایہ شہادتیں ان صورتوں میں ہیں کہ مکاتب نے کسی دوسرے پر جنایت (زیادتی) کی۔ باقی رہی وہ صورت جس میں کسی دوسرے نے مکاتب پر جنایت (زیادتی) کی تو اگر وہ جنایت غلطی سے سرزد ہوئی ہے تو اس جنایت کا تاوان مکاتب کیلئے ہے اور اگر

پر جنایت کا تاوان وہی ہوگا جو ایک غلام کا ہوا کرتا ہے۔ اب رہی یہ وضاحت کہ جنایت کا تاوان اس (مکاتب) کے لیے کیوں ہے؛ تو وہ اس لیے کہ اس کے اعضاء و جوارح اور اجزاء اس کے منافع سے ملحق (ملائے گئے) ہیں اور وہ اپنے منافع کا زیادہ حقدار ہے اور اس پر جنایت کا تاوان، غلام والا اس وجہ سے ہے کہ حدیث نبوی کی رو سے جب تک اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی ہے، وہ غلام ہے۔ تو مکاتب پر جنایت گویا غلام ہی پر جنایت ہے لہذا اس جنایت کا تاوان بھی غلام ہی کا تاوان ہوگا۔ اور اگر اس پر جنایت عمداً (جان بوجھ کر) کی گئی ہے تو پھر اس کی تین صورتیں ہیں۔ ایک صورت میں تمام ائمہ کے نزدیک مرتکب ہرم پر قصاص واجب ہے، دوسری صورت میں قصاص واجب نہیں اور تیسری صورت میں ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔

پہلی صورت جس میں تمام ائمہ کے نزدیک قصاص واجب ہے، یہ ہے کہ مکاتب کو کوئی آدمی عمداً قتل کر دے اور مکاتب نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے بدل کتابت ادا کیا جاسکے تو مولیٰ کو حق ہے کہ قصاص میں قاتل کو قتل کر دے کیونکہ جب اس نے بدل کتابت کے لیے مال نہ چھوڑا تو گویا وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو کر مرا اور جب عاجز ہو کر مرا تو غلام ہو کر مرا اور قاعدہ ہے کہ غلام کو جب عمداً قتل کیا جائے تو اس کے قاتل پر قصاص واجب ہوتا ہے۔ اگر قاتل غلام ہے تو پھر قصاص بالاجماع واجب ہے اور اگر آزاد ہو تو بھی ہمارے (احناف کے) نزدیک قصاص واجب ہے۔ دوسری صورت، جس میں قصاص واجب نہیں یہ ہے کہ اسے قتل تو عمداً ہی کیا جائے لیکن اس نے ایک تو خاصا مال چھوڑا ہو نیز مولیٰ کے علاوہ اس کے آزاد و رثاء بھی موجود ہوں تو اس صورت میں قاتل پر قصاص واجب نہیں، جس کی وجہ اس امر میں اشتباہ (شبہ) ہے کہ قصاص لینے میں اصل وارث کون ہے اور اس شبہ کی بنیاد صحابہ کرام کے درمیان اس بات کا اختلاف ہے کہ آیا وہ آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہے یا غلام ہونے کی حالت میں۔ اختلاف کا تفصیلی بیان انشاء اللہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ چنانچہ جن لوگوں کے نزدیک وہ آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہے انہوں نے کہا کہ اس کا قصاص لینے کے حقدار اس کے وراثاء ہیں اور جن کے نزدیک وہ غلامی کی حالت میں مرا ہے، انہوں نے کہا مولیٰ حقدار ہے چنانچہ اصل مولیٰ قصاص مستحب ہو گیا جس کے نتیجے میں قصاص واجب ہی نہ ہوا۔

یہاں اگر یہ کہا جائے کہ جب مولیٰ اور مکاتب کے وراثاء اس کا قصاص لینے میں ایک شبہ کا ازالہ جمع ہو گئے تو قیاس کی رو سے تو قیاس لینا واجب ہے کیونکہ جب دونوں قسم کے والی جمع ہو گئے تو پھر قصاص لینے میں شبہ کہاں رہا؛ جیسا کہ ایسے غلام کو جب قتل کر دیا جائے جس کی گردن کی وصیت ایک کے لیے اور خدمت کی وصیت کسی دوسرے آدمی کے لیے کی گئی ہو تو اس کے دونوں وصیتوں کو حق ہے کہ وہ دونوں جمع ہو کر اس کے قاتل کو قصاص میں قتل کرادیں۔ اسی طرح گروی رکھے ہوئے غلام کو جب عمداً قتل کر دیا جائے اور اس کے قصاص لینے پر رابن (گروی رکھنے والا)، اور مرتہن (جس کے پاس گروی رکھی جائے)، دونوں جمع ہو جائیں تو وہ قاتل سے قصاص لے سکتے ہیں اسی طرح زیر بحث صورت میں ہونا چاہیے تھا کہ مکاتب کا قصاص واجب ہوتا ہے۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ

یہاں قصاص لینے میں دراصل مانع مولیٰ (قصاص لینے کے اصل مالک) کا مشتبہ ہونا ہے اور یہ اشتباہ مکاتب کے آقا اور ورثاء کے اکٹھا ہونے سے زائل نہیں ہوتا کیونکہ قصاص لینے کا اختیار صرف ایک فریق کے لیے ہے اور وہ ہے آقا یا مکاتب کے ورثاء۔ اور اس قسم کے اشتباہ کو ان دونوں کا مجتمع ہونا دور نہیں کرتا بخلاف مسئلہ وصیت کے، جسے اوپر سوال میں بطور استدلال پیش کیا گیا ہے۔ کیونکہ وہاں والی قصاص میں کوئی شبہ نہیں کہ قصاص کا اختیار اس وصی کو ہے جس کے لیے گردن کی وصیت کی گئی ہے کیونکہ غلام میں ملکیت اسی کی ہے اور جس آدمی کے لیے خدمت کی وصیت کی گئی تھی، اس کے لیے بھی غلام میں ایک قسم کا حق ہے لیکن جب دونوں قصاص لینے میں مجتمع ہو گئے تو گویا خدمت کی وصیت والا اپنے حق کے ساقط کرنے پر راضی ہو گیا اور گردن کی وصیت والا خدمت کی وصیت والے سے کہے گا کہ میرا حق ملکیت کے شبہ کی وجہ سے تیرے حق سے زیادہ قوی ہے تو یہ غلام بمنزلہ اس مشترک غلام کے ہو گیا جسے عمداً قتل کر دیا گیا تو اس کے دونوں شریک قصاص لینے پر مجتمع ہو گئے۔ نیز زیر بحث صورت جس میں قصاص واجب نہیں، رہن والے مسئلے کے بھی خلاف ہے کیونکہ وہاں بھی قصاص لینے کا اصل حقدار صرف راہن (گردی رکھنے والا) ہے کیونکہ رہن شدہ غلام میں ملکیت اسی کی ہے مگر مرہن کے لیے بھی غلام میں ایک قسم کا حق تھا جب وہ بھی قصاص لینے پر رضا مند ہو گیا تو گویا وہ اپنے حق کے ساقط ہونے پر راضی ہو گیا۔ اور زیر بحث صورت اس کے برعکس ہے جیسا کہ ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔

باقی رہی تیسری صورت جس میں ائمہ کا اختلاف ہے، یہ ہے کہ مکاتب کو کسی نے عمداً قتل کر دیا اور مکاتب نے بدل کتابت کے لیے کافی مال چھوڑا اور مولیٰ کے سوا اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مولیٰ کے لیے اس کا قصاص لینا واجب ہے کیونکہ اس صورت میں والی قصاص میں کوئی اشتباہ نہیں کہ قصاص لینے کا حق مولیٰ ہی کو حاصل ہے چاہے مکاتب آزاد ہونے کی حالت میں مراہویا غلامی کی حالت میں جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک قصاص واجب نہیں ہو گا کیونکہ والی قصاص میں اگرچہ اشتباہ نہیں لیکن اختیار قصاص کے ثبوت کے سبب میں اشتباہ پڑ گیا ہے کیونکہ مکاتب اگر آزاد ہونے کی حالت میں مراہویا غلامی کے لیے قصاص کی ولایت (اختیار) بذریعہ وراثت ثابت ہوگی اور اگر غلامی کی حالت میں مراہویا غلامی کے لیے ولایت قصاص بسبب ملک ثابت ہوگی۔ امام محمدؒ کے اس خیال کا جواب دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ سبب میں اشتباہ نہیں ہے کیونکہ سبب ایک ایسی ہے اور وہ ہے ملکیت۔ اور غلام کی ولایت (تذکرہ وراثت) ملکیت ہی کا ایک اثر ہے دوسرا جواب یہ ہے کہ اگر ہم اس امر کو تسلیم بھی کر لیں کہ ولایت قصاص کے ثابت ہونے کے سبب میں شبہ پڑ گیا ہے تو اس کے حکم میں تو کوئی شبہ نہیں اور وہ ہے ولایت اختیار، کا حاصل ہونا جو یقیناً مولیٰ کے لیے ثابت ہونے والی ہے چاہے جس سبب سے بھی ہو۔

مسائل: اگر مکاتب کا بیٹا یا اس کا غلام قتل کر دیا گیا تو اس کے قاتل پر قصاص نہیں۔ کیونکہ مکاتب جو مقتول کا باپ یا آقا ہے، اگر آزاد ہو گیا تو اس کے لیے قصاص کی ولایت (اختیار) ہوگی اور اگر بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا تو قصاص لینے کا حق مولیٰ کے لیے ہوگا۔ اس طرح قصاص کا اصل والی مشتبہ ہو گیا

چنانچہ کتاب الاصل میں امام محمد نے بھی ہی علت بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ نہیں ہانا جاسکتا کہ یہ قصاص کی ولایت مولیٰ کے لیے ہوگی یا مکاتب کے لیے۔ اور اس ولایت کے معلوم نہ ہونے کا مفہوم ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔ اور اگر مولیٰ و مکاتب دونوں قصاص لینے پر متفق ہو جائیں تو بھی قصاص نہیں لے سکتے کیونکہ قصاص لینے کا حق صرف ایک کو حاصل ہے اور وہ ابھی نامعلوم ہے۔ اور اگر مولیٰ و مکاتب دونوں نے قاتل کو معاف کر دیا تو ان کی یہ معافی باطل ہوگی اور قاتل پر مقتول کی قیمت واجب ہوگی جو مکاتب کے واسطے ہوگی۔ باقی رہی وضاحت طلب یہ بات کہ ان دونوں کا قاتل کو معاف کرنا کیوں باطل ہے؟ تو مولیٰ کا معاف کرنا تو اس لیے باطل ہے کہ چونکہ وہ مکاتب کی کمائی کا مالک نہیں اس لیے اس کی طرف سے معافی صحیح نہیں اور خود مکاتب کی معافی اس وجہ سے باطل ہے کہ قاتل پر مقتول کی قیمت واجب ہو چکی ہے تو مکاتب کا اسے معاف کرنا محض احسان ہوا اور وہ احسان کرنے کا مجاز نہیں۔

○ مولیٰ نے اگر اپنے مکاتب کو ارادۂ (عمداً) یا خطا (غیر ارادی طور پر) قتل کر دیا تو ارادی قتل میں بلا شک مولیٰ پر کوئی قصاص نہیں کیونکہ مکاتب کی گردن ابھی اس (مولیٰ) کی ملکیت میں ہے اور مقتول میں قاتل کی ملکیت یا شبہ ملکیت بھی پایا جائے تو قصاص واجب نہیں ہوتا، پس مکاتب نے بدل کتابت کے لیے مال چھوڑا ہو یا نہ چھوڑا ہو دونوں صورتوں میں ملکیت کے شبہ کی وجہ سے مولیٰ پر قصاص واجب نہیں ہوگا البتہ مکاتب نے اگر مال چھوڑا ہو تو پھر مولیٰ پر اس مکاتب کی قیمت بطور خون یا لازم ہے کیونکہ اس صورت میں وہ بعض فقہاء کے نزدیک آزاد ہونے کی حالت میں مرا ہے، جس سے اس کے بدل کتابت کو پورا کیا جائے گا۔

اسی طرح مولیٰ نے اگر مکاتب کے بیٹے کو قتل کر دیا تو بھی مولیٰ پر قصاص نہیں کیونکہ ملکیت کے شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہو چکا ہے البتہ دیت (خون یا) واجب ہوگی پھر اس دیت کی رقم سے بدل کتابت کے بقدر رقم ہا ہو جائے گی۔ کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہر دو بدل (خون کا بدل اور کتابت کا بدل) ذمہ میں واجب ہونے کے اعتبار سے ایک ہی جنس سے تعلق رکھتے ہیں، دوسرے بدل کتابت بدل خون (دیت کی رقم) سے ساقط کرنے میں عقد کتابت باطل ہے نہیں ہوتا تیسرے بدل کتابت مجلس میں لینا ضروری بھی نہیں لہذا ایک بدل کی رقم دوسرے کے مقابلے میں قصاص (تبادلہ) ہو جائے گی اور بدل کتابت کے بقدر رقم منہا کرنے کے بعد دیت میں سے جو رقم باقی بچے گی وہ مکاتب کے وارث کے لیے ہوگی نہ کہ مولیٰ کے لیے کیونکہ وہ قاتل ہے اور قاتل مقتول کا وارث نہیں ہوا کرتا۔

○ مکاتب کے غلام نے اگر کسی آدمی کو غیر ارادی طور پر قتل کر دیا تو مکاتب سے کہا جائے گا کہ یا غلام حوالے کر دیا دیت ادا کرو کیونکہ غلام اس کی تجارت اور کمائی میں سے ہے لہذا اس معاملے کا بٹنا بھی اسی کے ذمہ ہے جیسا کہ تجارت میں اجازت دیے گئے غلام (ماذون فی التجارۃ) کا غلام اگر اس قسم کے جرم کا ارتکاب کرے تو ماذون فی التجارۃ کو اختیار دیا جاتا ہے کہ وہ غلام حوالے کرے یا دیت ادا کرے تو ماذون سے جب غلام یا مقتول کی دیت دینے کو کہا جاتا ہے تو مکاتب سے بدرجہ اولیٰ کہا جائیگا لیکن مکاتب خود جب اس قسم کے جرم کا مرتکب ہو تو اسے مفعول کے وراثہ کے حوالے نہیں کیا جائیگا بلکہ اس پر اپنی قیمت اور

جرم کی دیت میں سے جو رقم کم ہوگی وہ واجب ہوگی کیونکہ مکاتب کی اپنی ذات ارب کسی دوسرے کی ملکیت میں جانے کا احتمال نہیں رکھتی بخلاف اس کی کمائی کے۔ اور حبیب اس کی ذات بوجہ تابت نقل مکانی کی متحمل نہ ہوئی تو مولیٰ کے لیے بغیر کسی اور اختیار کے مکاتب کو حوالے کرنا مشکل ہو گیا تو یہ صورت ایسے ہی ہو گئی جیسے کوئی آدمی اپنے قاتل غلام کو، اس کے جرم قتل سے لاعلمی میں آزاد کر دے تو اس وقت غلام پر اپنی قیمت اور دیت میں سے جو رقم کم ہو وہ واجب ہوتی ہے اسی طرح یہاں زیر بحث صورت میں ہے۔

۵ مکاتب کو حدود مثلاً بدکاری، چوری، شراب نوشی، بہتان تراشی وغیرہ کے مقدمات میں گرفتار کیا جائیگا کیونکہ حبیب محض غلام کو بکڑا جاسکتا ہے تو مکاتب کو بد رجاء ملی پکڑا جائیگا البتہ اگر اس نے اپنے آقا کی چوری کی تو اس چوری میں اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے کیونکہ ابھی وہ اس کا غلام ہے اسی طرح اگر اس نے اپنے آقا کے بیٹے یا بیوی کی چوری کی یا مولیٰ کے کسی بھی محرم رشتہ دار کی چوری کی تو اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے کیونکہ جس طرح ان اقات میں سے اگر کوئی مولیٰ کی چوری کر لے تو اس کے ہاتھ بھی نہیں کاٹے جائیں گے اسی طرح اگر ان لوگوں میں سے کوئی آدمی مکاتب کی چوری کرے تو اس کے ہاتھ نہیں کاٹے جائیں گے۔ اگر کوئی اجنبی آدمی مکاتب کے مال میں چوری کرے تو وہ اس جرم میں چور کے ہاتھ کٹوا سکتا ہے کیونکہ وہ اپنی کمائی اور منافع کا زیادہ حقدار ہے لہذا اسے آزاد آدمی کی مانند مقدم کرنے کا حق بھی حاصل ہے۔

۶ مکاتبہ باندی کے بیٹے کا نسب اپنے مولیٰ سے ثابت ہو سکتا ہے جبکہ اس لڑکے کا کوئی معروف نسب نہ ہو، مکاتبہ اس معاملے میں مولیٰ کی تصدیق کرے یا اسے جھٹلائے نیز اس بچے کی ولادت عقد کتابت کے بعد چھ ماہ سے کم عرصہ میں ہوئی یا زیادہ عرصہ میں بہ صورت نسب ثابت ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا کہ مولیٰ نے جب اپنی اس باندی کے بیٹے کے نسب کا دعویٰ کیا، جس کی گردن اس کی ملک میں ہے تو اس باندی کا بیٹا بھی مولیٰ کا مملوک ہوگا اور مملوک باندی کے بیٹے کا نسب، جب مولیٰ دعویٰ کرے تو باندی کی تصدیق کے بغیر بھی مولیٰ سے ثابت ہو جاتا ہے۔ پھر باندی کو اختیار ہے کہ چاہے تو بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی ظاہر کر کے ام ولد ہو جائے اور چاہے تو عقد کتابت کو پورا کرے۔ اگر اس نے عقد کتابت کو پورا کر دیا تو اس کے واسطے دینی کا عوض مہر ہوتا ہے بچے کا نطفہ حالت کتابت میں قرار پایا ہو یا اس طور کہ باندی نے وقت کتابت سے چھ ماہ سے کم عرصہ میں بچہ جنا ہو۔ پھر اسے وٹا کا عوض مہر لینے کا حق اس لیے حاصل ہے کہ وہ اپنے منافع اور کمائی کی زیادہ حقدار ہے اور مولیٰ اس کی نسبت

اجنبی آدمی کی مانند ہے۔ اور یہ ہر کی رقم چونکہ اس سے جنسی فائدہ اٹھانے کا بدل ہے لہذا اسی کے لیے ہوگی۔ اور اگر باندی نے اپنے آپ کو عاجزی ظاہر کر دیا اور مولیٰ کی ام ولد ہو گئی تو اس کا حق مہر ساقط ہو جائیگا۔

۷ مولیٰ اگر اپنے مکاتب غلام یا باندی کو مدبر (بعد از وفات آزاد) بنا دے تو بھی اسے اختیار ہے کہ چاہے تو عقد کتابت کو توڑ دے اور چاہے تو پورا کرے کیونکہ اب آزادی اس کی طرف دو جہت (تدبیر اور کتابت) سے متوجہ ہو گئی ہے لہذا اسے اختیار ہے کہ جو کسی جہت چاہے اختیار کرے۔ اور اگر اس

کا مولیٰ فوت ہو گیا اور وہ تہائی مال سے نہ نکلیں سکتا ہو تو اس کی مختلف صورتیں ہم نے پیچھے بیان کر دی ہیں۔
 ۵ مولیٰ نے اگر اپنے مکاتب کی باندی کے بیٹے کے نسب کا دعویٰ کیا جبکہ اس بچے کا کوئی معروف نسب نہ ہو نیز اس کا نطفہ مکاتب کی ملک میں ٹھہرا ہو تو مولیٰ کا دعویٰ صحیح ہے البتہ بطور استحسان مکاتب کی تصدیق کی ضرورت ہوگی۔ اس مسئلہ کو کتاب الاستیلاء میں ہم نے بیان کر دیا ہے۔

۵ مکاتب کو بدل کتابت کے لیے قید میں نہیں ڈالا جائے گا کیونکہ یہ ایک قسم کا ناقص دین (قرض) ہے چنانچہ عام علماء کے نزدیک بدل کتابت کی ضمانت اٹھانا بھی جائز نہیں لیکن ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک چونکہ یہ دین ہے لہذا باقی دیون (قرضوں) کی مانند اس کی ضمانت اٹھانا بھی صحیح ہوگا۔ اس مسئلے میں عام علماء حنفیہ کی دلیل یہ ہے کہ ضمانت کا حکم یہ ہے کہ ضامن کے لیے اس جملہ رقم کے مطالبے کا حق ثابت ہو جاتا ہے جو اصل لین دین کرنے والے کے ذمہ میں ہوتی ہے اور یہ چیز زیر بحث صورت میں نہیں پائی جاتی۔ کیونکہ اصل عاقد کے ذمہ میں ایسا دین (قرض) ہے جس کے لیے قید کیا جاسکتا ہے اور ایسا دین بھی ہے جس کے لیے قید نہیں کیا جاسکتا۔ اگر ہم کفالت (بدل کتابت کی ضمانت) کو جائز ٹھہرائیں تو اس سے مکفول عنہ (جس کی جانب سے ضمانت اٹھائی گئی) مکاتب کے ذمہ میں جو کچھ دین ہے اس کا مطالبہ کفیل نہیں کر سکتا۔ لہذا دوسرے دیون کے برعکس اس دین (بدل کتابت) میں کفالت کا حکم ثابت نہیں ہو سکے گا۔

بدل کتابت کی ادائیگی سے متعلق احکام | وہ احکام جن کا تعلق بدل کتابت کی ادائیگی سے ہے ان میں سے سب سے پہلا حکم تو یہ ہے کہ مکاتب آزاد ہو جائے گا اور عام علماء کے نزدیک اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ تمام بدل کتابت کی ادائیگی نہ کر لے۔ یہی قول حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ہے۔ حضرت علی المرتضیٰ کا کہنا ہے کہ بدل کتابت کا جتنا حصہ ادا کر لے گا اسی قدر آزاد ہو جائے گا اور باقی غلام رہے گا۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے فرمایا کہ جب وہ اپنی قیمت کے بقدر رقم ادا کرے گا تو آزاد ہو جائے گا پھر باقی بدل کتابت ادا کرنے میں بمنزلہ مقروض آدمی کے ہو جائے گا اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اس سلسلے میں یہ فرمایا کہ غلام کو اس کے آقلانے جب مکاتب بنا دیا تو وہ عام قرضداروں میں سے ایک قرض دار بن گیا۔ یہ چیز اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ان (ابن عباسؓ) کے نزدیک مکاتب نفس عقد کتابت ہی سے آزاد ہو جاتا ہے اور امام محمد بن حسن نے قاضی شریع سے بھی اسی کی مثل قول نقل کیا ہے۔

مندرجہ بالا اقوال میں حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکاتب معاوضہ کا عقد ہے۔ پھر غلام نے بدل کتابت کا کچھ حصہ جب مولیٰ کو ادا کر دیا تو مولیٰ اتنے حصے در رقم کا مالک ہو گیا اور اگر مولیٰ بدل کتابت کی اس ادا شدہ رقم کا مالک نہ قرار پائے تو مولیٰ کے لیے بدل اور بدل (وہ چیز جس کے بدلے میں کوئی چیز دی جائے) دونوں کی ملک جمع ہوگی اور یہ چیز ناجائز ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی قیمت ایک مالیت ہے اگر غلام کو اس کی قیمت سے کم کی ادائیگی پر آزاد قرار دیا جائے تو اس میں مالک کا نقصان ہے اور جب وہ اپنی پوری قیمت ادا کرے تو اس وقت اسے آزاد قرار دینے میں مالک کو کوئی نقصان نہیں۔ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے

قول کی دلیل یہ ہے کہ مکاتب کو اگر نفس عقد کتابت سے آزاد قرار نہ دیا جائے تو مولیٰ کے واسطے اپنے غلام پر دین (قرض) واجب ہوگا حالانکہ مولیٰ کے لیے اپنے ہی غلام پر دین واجب نہیں ہوتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ عقد کتابت دراصل مال کے عوض آزاد کرنا ہے اور قاعدہ ہے کہ جو شخص اپنے غلام کو مال کے عوض آزادی کا پروانہ دے اور غلام اس مال کو دینا قبول کرے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اور وہ مال اس کے ذمہ قرض ہو جاتا ہے۔ بالکل اسی طرح یہاں زیر بحث صورت میں ہے۔ اور حضرت زید بن ثابت کے قول کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

مکاتب اس وقت تک غلام ہے جب تک کہ اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی ہے۔ اور یہ حدیث اس مسئلے میں واضح نص ہے۔ دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے مکاتب کے عتق (آزادی) کو تمام بدل کتابت کی ادائیگی کے ساتھ معلق کیا ہے تو جب تک تمام بدل ادا نہیں کرے گا آزاد نہیں ہوگا جیسا کہ وہ اپنے غلام سے اگر یہ کہتا کہ ”جب تو مجھے ہزار درہم ادا کر دے گا تو تو آزاد ہوگا“ تو یہ غلام اس وقت تک آزاد نہ ہوگا جب تک کہ ہزار درہم کی ادائیگی نہ کر دے۔ اسی طرح یہاں ہے۔

بدل کتابت کے عوض کا حکم پھر عتق (آزاد ہونا) جس طرح مقررہ بدل کتابت ادا کرنے سے ثابت ہوتا ہے اسی طرح مقررہ بدل کتابت کے عوض کوئی اور چیز ادا کرنے سے بھی ثابت ہو جائے گا کیونکہ کسی چیز کا عوض اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔ گویا یہ عوض ایسے ہی جیسے بیع وغیرہ کے معاملات میں ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ بدل کتابت غلام کے ذمہ قرض ہے اور قرض کا ادا کرنا اس کے عوض کے ساتھ ہوتا ہے نہ بعینہ اس کے ساتھ۔ اسی طرح مولیٰ نے اگر اسے ادائیگی سے بالکل بڑی الذمہ قرار دے دیا تو بھی اس (مکاتب) کے واسطے عتق (آزاد ہونا) ثابت ہو جائے گا۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

مکاتب کے بیٹے کا حکم مکاتب جب بدل کتابت کی ادائیگی کر چکا اور آزاد قرار پا گیا تو اس کا وہ بیٹا بھی آزاد ہو جائے گا جو اس کی حالت کتابت میں پیدا ہوا ہے مثلاً مکاتب کے ہاں ایک باندی سے لڑکا پیدا ہوا جسے اس نے خریدا تھا تو وہ بھی باپ کے ساتھ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ باپ کے تابع ہو کر مکاتب ہوا تھا جب باپ آزاد ہوا تو وہ بھی باپ کے ساتھ آزاد ہو جائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ مکاتب کا بیٹا اگرچہ مکاتب ہے مگر مولیٰ بیٹے سے بدل کتابت کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ عقد کتابت میں بطور مقصود کے نہیں بلکہ تابع ہو کر داخل ہے لہذا مولیٰ بتبع (اصل مکاتب) کے ہوتے ہوئے تابع سے بدل کتابت کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ علاوہ ازیں مکاتب جس طرح اپنی کمائی میں سے بدل کتابت کی ادائیگی کر کے آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح اپنے بیٹے کی کمائی میں سے ادائیگی پر بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ بیٹے کی کمائی والد کی کمائی ہی ہوتی ہے۔ پھر مکاتب نے جب ادائیگی کر دی تو وہ خود بھی آزاد ہو جائے گا اور اس کا بیٹا بھی آزاد ہو جائے گا اسی طرح کتابت میں اس کا مشترک بیٹا بھی آزاد ہو جائے گا نیز اس کے بیٹے کی اولاد در اولاد اگرچہ جتنی نیچے چلی جائے اور اس کے والدین، اگرچہ جتنے اوپر چلے جائیں، جب مکاتب نے انہیں خریدا

ہو تو وہ بھی دوران کتابت پیدا ہونے والے لڑکے کی مانند کتابت میں برابر کے داخل ہوں گے۔ اور ان کے درمیان کوئی فرق نہیں سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ مکاتب جب مال چھوڑے بغیر مر جائے تو مکاتب کے خریدے گئے بیٹے اور والدین سے کہا جائے گا کہ یا تو ابھی بدل کتابت ادا کرو یا تمہیں حالت غلامی میں لوٹا دیا جائے گا لیکن اس کے برعکس اس بیٹے کو جو حالت کتابت کے دوران پیدا ہوا ہے۔ یہ نہیں کہا کہا جائے گا جیسا کہ آئندہ ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

مکاتب کے محرم رشتہ داروں کا حکم | باقی رہا یہ سوال کہ اولاد اور والدین کے علاوہ مکاتب کے باقی محرم رشتہ دار مثلاً بھائی چچا ماموں وغیرہ بھی کتابت میں داخل ہیں یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ نے یہ فرمایا کہ وہ داخل نہیں اور امام ابو یوسفؒ و محمدؒ نے کہا کہ داخل ہیں اور وہ اولاد یا والدین کے بمنزلہ قسطوں میں بدل کثرت ادا کریں گے۔ اس اختلاف میں صاحبین کی اصل یہ ہے کہ ان مذکورہ محرم رشتہ داروں کا جب کوئی آزاد آدمی خرید کر مالک بنے تو وہ اس پر خود بخود آزاد ہو جاتے ہیں اور جب کوئی مکاتب غلام ان کا مالک بنے گا تو وہ اس پر مکاتب ہو جائیں گے اور اس کے قائم مقام ہو جائیں گے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ مکاتبیت چونکہ ایک ایسا عقد ہے جو غلام کو آزادی کی طرف لے جاتا ہے لہذا اس میں حقیقی آزادی کا اعتبار کیا جائے گا اور حقیقت میں حکم یہی ہے یعنی ایک آزاد آدمی نے باپ یا بیٹے کو خرید تو جیسے یہ آزاد ہو جاتا ہے اسی طرح آزاد نہ گئے بھائی کو خرید تو وہ بھی آزاد ہو جاتا ہے پس آزاد کی صورت میں جیسے ان دونوں قسم کے اقرباء میں فرق نہیں کہ دونوں آزاد ہو جاتے ہیں اسی طرح مکاتب کی صورت میں ان دونوں میں فرق نہ ہوگا کہ دونوں مکاتب ہو جائیں گے۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصولی طور پر تو باپ یا بیٹے یا بھائی وغیرہ میں سے کسی کا بھی مکاتب ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ مکاتب کی ملکیت ایک ایسی ملکیت ہے جس میں اس کا اختیار مسلوب ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ جب تک اس کے ذمہ ایک درہم بھی باقی ہے، وہ مملوک (غلام) ہے لہذا یہ ملکیت محض احسان اور آزاد کرنے میں ظاہر (مفید) نہیں ہوگی۔ البتہ صرف اپنی جان کی آزادی کے حق میں ظاہر ہوگی اور بیٹے و باپ کی آزادی بھی چونکہ انسان کی بمنزلہ اپنی آزادی کے ہے اس لیے ان کے آزاد، یہ بھی یہ ملکیت ظاہر ہوگی مگر باقی محرم رشتہ داروں میں چونکہ یہ چیز نہیں پائی جاتی لہذا ان کے بارے میں حکم اپنی اصل (مکاتب کا آزاد نہ کر سکنے) پر باقی رہے گا پھر ایک اور جہت سے قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ مکاتب کا بیٹا بھی کتابت میں داخل نہ ہو کیونکہ بیٹا اس کی کمائی ہے اور آزادی کا حق کمائیوں میں سرایت نہیں کرتا جیسا کہ ام ولد کے بیٹے یا دتبر کے بیٹے میں آزادی کا حق سرایت نہیں کرتا مگر قرابت و ولد (بیٹے) کو بطور استحسان آزادی کا حکم دیا گیا ہے۔ البتہ مکاتب کا وہ بیٹا جو عقد کتابت سے پہلے کا ہے وہ کتابت میں داخل نہ ہوگا۔ وہ مولیٰ ہی کا ہوگا۔ اور اگر مولیٰ و مکاتب باندی کے درمیان کسی لڑکے کے بارے میں اختلاف ہو جائے جس کے نتیجے میں مولیٰ کہے کہ یہ لڑکا عقد کتابت سے پہلے پیدا ہوا تھا اور مکاتب باندی کے کہ بعد از عقد پیدا ہوا ہے تو دیکھا جائیگا کہ اگر لڑکا مولیٰ کے ہاتھ میں ہے تو پھر اس کا قول معتبر ہوگا اور

اگر لڑکا مکاتبہ کے ہاتھ میں ہو تو مکاتبہ کی بات مانی جائے گی اور اس اختلاف میں ظاہر حال کے مطابق فیہ سہ کیب جائے گا۔ جیسا کہ کوئی آدمی کسی غلام کو اجرت پر رکھے اور ابارتہ کی بات گزر جائے نہ پھر غلام کو ابارتہ پر لینے والے اور دینے والے کے درمیان اختلاف رونما ہو جائے جس کے نتیجے میں مستاجر (اجرت کرایہ پر لینے والا) یہ دعویٰ کرے کہ غلام بھاگ گیا تھا اور مؤاجر (غلام کو اجرت کرایہ پر دینے والا) اس چیز کا انکار کرے تو دیکھا جاتا ہے کہ غلام اگر فی الحال آبق (بھاگنے والا) ہو تو مستاجر کا قول مانا جاتا ہے اور اگر فی الحال آبق نہ ہو بلکہ مستاجر کے پاس ہی ہو تو مؤاجر کے قول کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اسی طرح پن پکی میں پانی کے جاری رہنے اور منقطع ہو جانے کے درمیان اختلاف واقع ہو جائے تو دیکھا جاتا ہے کہ پانی اگر فی الحال منقطع ہو تو مستاجر (کرایہ پر لینے والا) کی بات مانی جاتی ہے اور اگر پانی جاری ہو تو پھر مؤاجر (کرایہ پر دینے والا) کی بات مانی جاتی ہے اور اگر غلام کے بھاگ جانے اور پانی کے منقطع ہونے پر تو دونوں متفق ہیں لیکن غلام کے فرار کی اور پانی کے منقطع ہونے کی مدت میں اختلاف کریں تو پھر مستاجر (کرایہ پر لینے والا) کی بات کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ وہ زیادہ کرایہ کے واجب ہونے کا منکر ہے۔

مولیٰ یا مکاتبہ کی موت کی صورت میں عقد کتاب کا حکم | بدل کتابت کی ادائیگی کا مولیٰ و مکاتبہ (عاقِدین) کی زندگی

میں ہونا یا ان کی موت کے بعد ہونا برابر ہے۔ حتیٰ کہ مولیٰ اگر مر گیا اور مکاتبہ نے اس کے ورثاء کو بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہوئے گا کیونکہ یہ عقد بالاتفاق مولیٰ کی موت سے فسخ نہیں ہوتا۔ اسی طرح مکاتبہ اگر اتنا کافی مال چھوڑ کر مرا کہ جس سے بدل کتابت کی ادائیگی ہو سکے تو ہمارے احناف کے نزدیک اس کی آزادی کا حکم دیا جائے گا جبکہ امام شافعی کے نزدیک وہ آزاد نہیں ہوگا اور اس کا ترکہ مولیٰ کو دے دیا جائے گا۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ احناف کے نزدیک مکاتبہ کی موت سے عقد کتابت فسخ نہیں ہوتا جیسا کہ مولیٰ کی موت سے فسخ نہیں ہوتا اور امام شافعی کے نزدیک مکاتبہ کی موت سے یہ عقد فسخ ہو جاتا ہے (ٹوٹ جاتا ہے) پھر ائمہ کے اس اختلاف کی وجہ اس مسئلے میں صحابہ کرام کا اختلاف ہے صحابہ کرام کے درمیان اس امر میں اختلاف ہے کہ مکاتبہ جب کافی مال چھوڑ کر مرے جس سے بدل کتابت ادا کیا جاسکتا ہو تو کیا وہ آزاد ہونے کی حالت میں مرتا ہے یا غلام ہونے کی حالت میں؟ حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ وہ آزادی کی حالت میں مرتا ہے لہذا اس کے بدل کتابت کو ادا کیا جائے گا اور اس کی آزادی کا حکم دیا جائے گا۔ اسی قول کو ہمارے اصحاب (احناف) نے لیا ہے۔ اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے خیال میں وہ غلام ہونے کی حالت میں مرتا ہے لہذا اس کا تمام متروکہ مال مولیٰ کے لئے ہے۔ اسی قول کو امام شافعی نے لیا ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مکاتبہ کو اگر آزاد قرار دیا جائے تو یہ اقدام دو حال سے خالی نہیں یا تو اسے موت سے پہلے آزاد قرار دیا جائے گا یا موت کے بعد۔ موت سے پہلے اسے آزاد قرار دینے کی تو کوئی صورت نہیں کیونکہ عقد (آزاد ہونا) بدل کتابت کی ادائیگی کے ساتھ متعلق ہے اور ادائیگی چونکہ نہیں پائی گئی اس لئے موت

سے پہلے آزادی بھی نہیں پائی جائے گی۔ اسی طرح موت کے بعد بھی اسے آزاد قرار نہیں دیا جاسکتا اس لئے کہ عتق کا محل فوت ہو چکا ہے کیونکہ عتق کا محل (آزادی کے نازل ہونے کی جگہ) غلامی تھی جو غلام کی موت کے ساتھ فوت ہو چکی ہے۔ اور کسی شے کا اس کے غیر محل میں ثابت کرنا محال ہے لہذا بعد از موت آزادی کا قول بھی ٹھیک نہیں۔ اور نہ ہی یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اس کی آزادی کو اس کی زندگی کے آخری جزء (لمحے) کی طرف منسوب کیا جائے گا جو اس وقت آزادی کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ جو چیز بطور اضافت ثابت ہو وہ فی الحال بھی ثابت ہوتی ہے پھر بطور اضافت ثابت ہوتی ہے چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ ایک آدمی کسی دوسرے کا مال فروخت کر دے تو اس سودے کا صحیح ہونا تمہارے (احناف کے) نزدیک مالک کی اجازت پر موقوف ہے اب مال اگر ہلاک ہو گیا پھر مالک نے اس سودے کی اجازت دے دی یعنی اسے جائز قرار دے دیا تو یہ اجازت اس شے کو لاحق نہیں ہوگی کیونکہ حکم بوقت اجازت بطور اضافت کے ثابت ہوتا ہے یعنی اس اجازت کو سودے کے وقت کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے لہذا فی الحال اس چیز کی رعایت کی جائے گی کہ حکم کا محل قائم بھی ہے یا نہیں۔ چونکہ اجازت کا محل ہی نہیں رہا اس لئے اجازت اس سودے کو لاحق ہی نہیں ہوگی۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں عتق کا محل (مکاتب) چونکہ فی الحال عتق (آزادی) کو نہیں اٹھا سکتا لہذا اسے زندگی کے آخری جزء کی طرف منسوب بھی نہیں کیا جائے گا۔

احناف کی دلیل حضرت قتادہ سے مروی یہ روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا: میں نے مشہور تابعی حضرت سعید بن مسیب سے پوچھا کیا حضرت شریح نے مکاتب کے بارے میں یہ کہا ہے کہ جب وہ کافی مال چھوڑ کر مر جائے اور اس کے ذمہ قرض بھی ہو تو پہلے کتابت کا دین (قرض) ادا کیا جائے گا بعد میں دوسرا دین (قرض)؟ حضرت سعید نے فرمایا کہ شریح نے اگرچہ وہ قاضی تھے اس معاملے میں غلطی کی۔ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مکاتب جب مال چھوڑ کر مرے اور اس پر قرض بھی ہو تو پہلے اس کا دوسرا قرض ادا کیا جائے گا اور بعد میں کتابت کا قرض۔ تو نتیجہ یہ نکلا کہ صحابہ کا اختلاف صرف ادائیگی قرض کتابت کی ترتیب میں ہے نہ کہ اس کے وجوب میں اور یہ بھی معلوم ہوا کہ مکاتب کی موت کے بعد عقد کتابت کے باقی رہنے پر صحابہ کا اتفاق ہے بلکہ قتادہ کی روایت کے الفاظ تو صحابہ کے اجماع کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور اس قسم کے اتفاق کو جھٹلایا نہیں جاسکتا لہذا اس سے تجاوز نہیں کیا جائے گا بخلاف امام شافعی کے کیونکہ عتق (آزادی) دراصل مولیٰ کو بدل کتابت سوچ دینے کی شرط کے ساتھ معلق ہے۔ پھر یہ سپردگی کبھی تو بطریق "استیفاء" صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے ہوتی ہے یعنی بعینہ مقررہ بدل مولیٰ وصول کر لے اور کبھی صرف معنوی اعتبار سے ہوتی ہے نہ کہ صورت کے اعتبار سے مثلاً یہ کہ مولیٰ مقررہ بدل کے عوض کوئی اور چیز لے لے یا بطریق "ابراء" بدل وصول کر لے جس میں مکاتب کی طرف سے ادائیگی کی صورت نہیں ہوتی کیونکہ عتق بالکل بغیر ادائیگی کے بھی ثابت ہو سکتا ہے اور بدل کتابت بعض اوقات یا تو بذریعہ استیفاء صورت اور معنی مولیٰ کے سپرد کیا جاتا ہے اور بذریعہ ابراء صرف معنی نہ کہ صورت بطریق استیفاء بدل وصول کر لیا جاتا ہے کہ یہ عقد مولیٰ اور مکاتب کے درمیان عقد معاوضہ ہے اور اس عقد کا مولیٰ کی جانب میں حکم یہ ہے کہ مولیٰ بدل کا مالک ہوگا اور

وہ بدل اس کے حوالے کیا جائے گا اور مکاتب کی جانب میں حکم یہ ہے کہ اس کی گردن حریت (آزادی) کے ساتھ محفوظ نیز اس کی اولاد اور کمائی بھی محفوظ ہو جائے گی اور عقد کے ساتھ ہی مولیٰ کا دست قدرت اس سے زائل ہو جائے گا اور وہ غلام اپنی کمائی کا زیادہ حقدار ہوگا البتہ مُبَدَّل (مکاتب کی گردن) میں مولیٰ کی ملکیت ثابت رہے گی اور اگر مکاتب کی طرف سے کوئی آدمی بطور احسان بدل کتابت کی ادائیگی کرے اور مولیٰ اس کو قبول کرے تو یہ صحیح ہے اور اگر مولیٰ خود مکاتب کو بدل کتابت کی ادائیگی سے بری الذمہ قرار دے دے تو بھی جائز ہوگا اور مکاتب آزاد ہو جائے گا۔

اگر مکاتب نے بدل کتابت کا ادا کرنا کسی اپنے مقروض کے سپرد کر دیا، جس پر اس کی کمائی میں سے کوئی قرض ہے، تو یہ سپرد کرنا صحیح ہوگا اور مکاتب آزاد ہو جائے گا اور جب بدل میں مولیٰ کی ملکیت ثابت ہو جائے تو مناسب ہے کہ مُبَدَّل (جس کے عوض بدلہ دیا جائے یعنی مکاتب کی گردن) اس کی ملکیت سے نکل جائے اور مکاتب کی گردن مکاتب کے اپنے حوالے کر دی جائے تاکہ معاوضہ کے عقد میں مساوات ثابت ہو سکے کہ یہ معاوضہ حقیقت میں بدل اور گردن کے درمیان بے جیسا کہ باقی تمام عقود معاوضات مثلاً عقد بیع اور عقد اجارہ وغیرہ میں ہوتا ہے اور جیسا کہ خلع (مال کے عوض طلاق) اور مال کے بدلے اعتاق میں ہوتا ہے۔ مگر یہاں (عقد کتابت میں) مکاتب کی گردن سے اگر عقد کتابت کے ساتھ ہی مولیٰ کی ملکیت کا زائل ہونا ثابت ہو جائے تو دین غلام کے ذمہ میں باقی رہے گا جس سے مولیٰ کو نقصان ہوگا نتیجہً لوگ عقد کتابت سے رک جائیں گے لہذا اس عقد کو باقی عقد معاوضات کے برخلاف جائز رکھا گیا کہ اس میں فی الحال مُبَدَّل (غلام) سے مولیٰ کی ملکیت زائل نہیں ہوتی مگر اس وقت جب کہ اس کو پورا پورا بدل دے دیا جائے گا اور ایسا کرنے میں آقاؤں کی رعایت اور ان کے لیے عقد کتابت باندھنے میں ترغیب ہے اور اس میں غلاموں کی بھی رعایت کی گئی ہے تاکہ وہ آزادی تک باسانی پہنچ سکیں۔

مکاتب کی زندگی کا جب آخری وقت آجائے گا اور وہ کمائی سے عاجز ہو جائے گا تو بدل کتابت کا رُہن (قرض) اس کے ذمہ سے اس کی کمائیوں (مال) کی طرف منتقل ہو جائے گا جیسا کہ آزاد آدمی کے قرض کے معاملے میں ہوتا ہے۔ مگر بعض اوقات یہ مال بسبب ضائع ہو جانے یا ورثاء کے قبضہ کر لینے کے مولیٰ کو نہیں دیا جاسکتا۔ جب بدل کتابت مولیٰ کو دیدیا جائے گا تو بدل کتابت مولیٰ کے حوالے کر دینے کی شرط پوری ہوگئی لہذا مُبَدَّل (مکاتب کی گردن) کو مکاتب کے حوالے کیا جائے گا۔

باقی رہی بطریق "ابراء" بدل کتابت وصول کرنے کی صورت تو وہ یہ ہے کہ مکاتب جب اپنی زندگی کے آخری لمحات تک پہنچ گیا تو اس سے بدل کتابت کی ادائیگی کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ اب بیعہ بذات خود ادا کرنے سے عاجز ہو گیا ہے۔ اب یہ مطالبہ اس کے مال کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ لہذا اس بدل کتابت کے لیے مکاتب کے وصی یا وارث یا قاضی کے وصی سے مطالبہ کیا جائے گا۔ جب مکاتب کا نائب بدل کو ادا کر دے گا تو یہ مطالبہ گویا مکاتب کی زندگی کے آخری لمحات میں اس سے ساقط ہو گیا۔ بنا بریں وہ بدل کتابت سے بری قرار دیا جائے گا اور بدل کتابت کا مطالبہ اس سے زندگی کے

آخری لمحات میں ساقط ہو جائے گا پس وہ آزاد بھی اسی وقت ہو گا۔ علاوہ ازیں امام شافعیؒ کے قول کا جواب یوں بھی دیا جاسکتا ہے کہ عقد کتابت میں مکاتب ہی کی طرف سے بدل کتابت کی ادائیگی شرط نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ مولیٰ کو مقررہ بدل کتابت وصول ہو جائے چاہے یہ وصولی بطریق استیفاء (پورا پورا لینا) صورت اور معنی دونوں کے اعتبار سے ہو یا بطریق ابراء (حس کی وضاحت ابھی گزری) کے طور پر ہو۔ ہمارے بعض ائمہ کا زیر بحث صورت میں یہ کہنا کہ بدل کتابت کی ادائیگی کے بعد عتق بطور ”منفصور“ ثابت ہوتا ہے یعنی ثبوت اس کا صرف بعد موت کے ہوتا ہے، نہ پہلے سے ثابت ہوتا ہے اور نہ پہلے کسی وقت کی جانب منسوب ہوتا ہے اور وہ مکاتب حکمی طور پر زندہ باقی سمجھا جاتا ہے تاکہ آزادی کے شرف کی حفاظت کی جاسکے جیسا کہ مولیٰ کو بعد از موت حکماً زندہ سمجھا جاتا ہے تاکہ عقد کتابت کے شرف کا بچاؤ کیا جاسکے۔ اور مکاتب کے خلیفہ کا ادا کرنا بمنزلہ اس کے ادا کرنے کے ہو گا۔ جیسا کہ خلافت میں اس کی پوری نجات گزر چکی ہے۔

مکاتب کے ترکہ کا حکم اگر مکاتب غلام مرگیا اور اس نے ایک تو حقوق واجبہ پورا کرنے کے لائق مال چھوڑا دوسرے اپنی وہ آزاد اولاد بھی چھوڑی جو اس کے ہاں کسی آزاد عورت سے پیدا ہوئی تھی تو پہلے اس کے ترکہ میں سے بدل کتابت ادا کیا جائے گا اور اس کے بعد جو بچے گا وہ اس کی آزاد اولاد کے درمیان میراث ہو گا۔ کیونکہ اس صورت میں مکاتب اپنی زندگی کے آخری جزء میں آزاد ہو کر مر رہا ہے لہذا اس کی آزاد اولاد اس کی وارث ہوگی۔ اسی طرح اس کی وہ اولاد جو اس کی کتابت کے دوران پیدا ہوئی ہے وہ بھی وارث ہوگی کیونکہ وہ اس کی اتباع میں مکاتب تھی جب مکاتب خود اپنی زندگی کے آخری جزء میں آزاد ہو گیا تو اس کی اتباع میں وہ اولاد بھی آزاد ہو جائے گی۔ پھر جب وہ مرا اور اس کی اولاد بھی آزاد ہو گئی تو وہ اس کے وارث بنیں گے۔ اسی طرح اس کی وہ اولاد اور اس کے ماں باپ جنہیں اس نے حالت کتابت کے دوران خرید لیا تھا، وہ بھی وارث ہوں گے۔ علیٰ ہذا القیاس اس کا وہ لڑکا بھی اس کا وارث بنے گا جسے اس کے ساتھ ایک ہی عقد کتابت میں مکاتب بنایا گیا تھا کیونکہ وہ بھی اس کی زندگی کے آخری خبر میں آزاد ہو گیا ہے لہذا وارث ہو گا۔ البتہ مکاتب غلام کا وہ لڑکا جسے علیحدہ مکاتب بنایا گیا ہو۔ وارث نہیں بنے گا کیونکہ لڑکا اپنے باپ کی آزادی کے باعث آزاد نہیں ہوتا۔ چنانچہ اس کا باپ آزاد ہونے کی حالت میں مرا تو وہ مکاتب تھا اور قاعدہ ہے کہ مکاتب آزاد آدمی کا وارث نہیں بنتا۔

مسائل: اگر مکاتب اس حال میں مرا کہ اس نے بدل کتابت ادا کرنے کے لائق مال چھوڑا ہے ساتھ ہی اس کے ذمہ دین کتابت کے علاوہ کسی اجنبی اور مولیٰ کا قرض ہے۔ مزید برآں اس نے غلام کو مدبر کرنے وغیرہ کی کچھ وصیتیں بھی کر رکھی ہیں۔ ادھر اس کا کوئی آزاد لڑکا یا ایسا لڑکا ہے جو حالت کتابت کے دوران اس کے ہاں باندی سے پیدا ہوا ہے تو سب سے پہلے اجنبی آدمی کا قرض پھر مولیٰ کا قرض اور آخر میں کتابت کا قرض ادا کیا جائے گا اور باقی مال اس کی ساری اولاد کے درمیان میراث ہو گا اور اس کی تمام وصیتیں باطل ہو جائیں گی۔ وصیتوں کا باطل ہونا دو وجہ سے ہے۔ ایک وجہ ”تدبیر“ کے ساتھ

خاص ہے اور دوسری وجہ تمام وصیتوں کو شامل ہے۔ پہلی وجہ یعنی تدبیر کی وصیت کا باطل ہونا اس لیے ہے کہ مدبر آقا کی موت سے آزاد ہو جاتا ہے لیکن مکاتب کی موت کے بعد جب بدل کتابت کی ادائیگی کی جائے گی تو اس کی زندگی کے اجزاء میں سے آخری جزء (لمحہ) میں اس کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا اور وہ جزء یا گھڑی اتنی لطیف ہوتی ہے کہ اس میں وصیت کرنے کی گنجائش نہیں ہو سکتی۔ پھر مکاتب کے ترکہ کی ملکیت از خود وارث کی طرف منتقل ہو گئی لیکن موصلی لہ (جس کے لیے وصیت کی جائے) کے لیے ترکہ میں ملکیت اس وصیت سے ثابت ہوتی ہے جو وصیت کرنے والے نے کی ہو تو اس کی زندگی کی آخری گھڑی میں جب وصیت کرنے کی گنجائش ہی نہ تھی تو اس کا ثابت کرنا ممکن نہیں بخلاف میراث کے کیونکہ ترکہ میں ملکیت از خود ورثاء کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ مذکورہ وجوہ کی بناء پر تمام وصیتیں جب باطل قرار پائیں تو قرضہ جات باقی رہے۔ اب ان کی ادائیگی کی ترتیب کیا ہوگی؟ تو اس ترتیب میں سب سے مقدم اجنبی آدمی کا قرض ہوگا کیونکہ ترکہ سے متعلق قرضہ جات میں قاعدہ یہ ہے کہ سب سے پہلے زیادہ قوی قرض کو ادا کیا جاتا ہے پھر درجہ بدرجہ اس سے کم درجہ کے قرضہ کو جیسا کہ مرض الموت کے قرضہ کے ساتھ حالت تندرستی کے قرضہ میں ہوتا ہے۔ اور ظاہر ہے اجنبی آدمی کا قرض مولیٰ کے قرض سے زیادہ قوی ہے کیونکہ غلامی کے باعث مولیٰ کا قرض تو باطل ہو جاتا ہے لیکن اجنبی آدمی کا قرض باطل نہیں ہوتا بلکہ اجنبی آدمی کے قرضہ میں غلام کو بیع دیا جاتا ہے لہذا پہلے اجنبی آدمی کے قرض کو ادا کیا جائے گا پھر باقی ترکہ کو دیکھا جائے گا کہ اگر اس مولیٰ کا قرض اور کتابت کا قرض دونوں اتارے جاسکتے ہوں تو پھر پہلے مولیٰ کا قرض اور اس کے بعد کتابت کا قرض پورا کیا جائے گا کیونکہ مولیٰ کا قرض کتابت کے قرض سے زیادہ قوی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ کے قرض کی کفالت (ذمہ داری اٹھانا) تو صحیح ہے لیکن کتابت کے قرض کی کفالت درست نہیں۔ اسی طرح مکاتب کتابت کے قرض کو اپنے آپ سے قصداً بھی ساقط کر سکتا ہے باین طور کہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کا اظہار کر دے لیکن مولیٰ کے دوسرے قرض کو قصداً ساقط کرنے کا اختیار نہیں رکھتا البتہ عقد کتابت کے ساقط ہونے سے مجبوراً اس قرض کا ساقط ہونا دوسری بات ہے۔ چنانچہ مولیٰ کا قرض زیادہ قوی ہو لہذا کتابت کے قرض پر اسے مقدم کیا جائے گا۔ اور اگر ترکہ اتنا نہ ہو کہ تمام قرضہ جات کو ادا کیا جاسکے تو سب سے پہلے کتابت کے قرض کو ادا کیا جائے گا کیونکہ اگر مولیٰ کے دوسرے قرض کو پہلے ادا کیا جائے تو یہ ادا کرنا ہی باطل ہو جائے گا۔ اس لیے کہ جب دوسرا قرض ادا کر دیا گیا تو بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا۔ نتیجہ وہ عاجز ہو کر مر لہذا کتابت باطل ہو گئی تو مولیٰ کے اس دوسرے قرض کا ادا کرنا بھی صحیح نہ ہو کیونکہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کے سبب وہ مکاتب دوبارہ غلام محض بن گیا ہے۔ اور ظاہر ہے مولیٰ کے واسطے اپنے غلام محض پر قرض واجب نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس اگر کتابت کے دین کو پہلے ادا کیا جائے تو یہ ادائیگی باطل نہیں قرار پائے گی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ کتابت کا قرض اولیٰ قرار پایا لہذا پہلے اس کو ادا کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ وہ آزاد قرار پا جائے اور مولیٰ کا باقی قرض اس کے ذمہ میں واجب ہوگا جو بسا اوقات مکاتب کا مال ظاہر ہونے پر پورا کر لیا جاتا ہے۔ ان قرضوں کی ادائیگی کے بعد جو مال باقی رہے وہ میراث ہوگا اس کی آزاد اولاد کے لیے جو کسی آزاد عورت کے بطن سے ہے اور اس اولاد کے لیے جو عرصہ کتابت کے دوران پیدا

ہوئی ہے۔ کیونکہ یہ اولاد بھی اپنے باپ کے زندگی کی آخری گھڑی میں آزاد ہونے سے آزاد ہو گئی ہے لہذا اصل آزاد اولاد کی طرح یہ بھی وارث ہوں گے۔

○ اگر مکاتب اس حال میں مرا کہ اس نے کافی مال چھوڑا۔ ساتھ ہی اس کے ذمہ کوئی قرض، جنایت قتل خطا، کا تاوان، بدل کتابت کا قرض، اور مہر کی رقم ہے۔ ادھر اس کے کسی آزاد عورت سے آزاد لڑکے ہیں اور اس کے وہ لڑکے بھی ہیں جو عرصہ کتابت کے دوران اس کی باندی سے پیدا ہوئے ہیں اور وہ لڑکے بھی ہیں جن کو اس نے خرید کیا ہے تو ایسی صورت حال میں سب سے پہلے قرض کو، پھر جنایت کے تاوان کو اور پھر کتابت کے قرض کو ادا کیا جائے گا۔ ان قرضوں کی ادائیگی کے بعد بقیہ مال اس کے تمام لڑکوں کی میراث ہو گا سب سے پہلے قرض کو ادا کرنے کی وجہ یہ ہے کہ قرض، جیسا کہ ہم نے عرض کیا، کتابت کے قرض سے زیادہ قوی ہے قرض کی ادائیگی کے بعد پھر باقی مال کو دیکھا جائے گا کہ اگر اس میں کتابت کا قرض (بدل کتابت) ادا کرنے کی گنجائش ہے تو پہلے جنایت (قتل خطا) کا تاوان دیا جائے گا کیونکہ جب جنایت کا تاوان دے دیا جائے گا تو باقی مال میں اگر بدل کتابت ادا کرنے کی گنجائش نہیں تو مکاتب بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز قرار پائے گا اور اس طرح گویا دوبارہ غلام محض ہو گیا۔ اور اگر مکاتب کے باقی مال میں بدل کتابت ادا کرنے کی تو گنجائش نہ ہو چاہے جنایت کا تاوان دینے کی گنجائش ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں حکم لگایا جائے گا کہ مکاتب غلامی کی حالت میں مرا اور جنایت باطل ہوگی کیونکہ محبنی علیہ جس پر مکاتب کی طرف سے زیادتی ہوئی تھی، کا غلام کے مال میں کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس کا حق صرف مجرم کی گردن میں تھا اور وہ مرجحک ہے۔ یہ مذکورہ حکم اس وقت ہے جب قاضی نے مکاتب کی زندگی میں اس کے از نکاب کردہ جرم کا فیصلہ نہ کیا ہو اور اگر وقت اس کی زندگی میں جنایت کا فیصلہ سنا چکا ہو تو اس جنایت کے تاوان کا حکم وہی ہو گا جو باقی تمام قرضہ قاضی کا ہوتا ہے۔ باقی رہا مکاتب کے ذمہ میں مہر کی رقم کا معاملہ، تو اس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اس نے مولیٰ کی اجازت سے صحیح نکاح کیا تھا تو وہ مہر اس کے ذمہ میں قرض ہے اور اس کا حکم وہی ہے جو باقی تمام قرضوں کا ہے۔ اور اگر اس نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر نکاح کیا تھا تو منکوحہ بیوی کو اس وقت تک کوئی حیز نہ دی جائے گی جب تک کہ دیگر قرضے، جنایت کا تاوان اور بدل کتابت ادا نہ کر دیا جائے۔ ان واجبات کی ادائیگی کے بعد متروکہ مال میں سے کوئی شے بچ گئی تو اسے اس مہر میں ہی جائے گی کیونکہ غلام کے نکاح فاسد میں مہر کی رقم اس کی آزادی کے بعد دی جاتی ہے کیونکہ مولیٰ کے حق میں وہ صحیح نہیں۔ جب مولیٰ کا حق زائل ہو گیا بدل کتابت دے دیا گیا، تو اس وقت مہر کی رقم لی جائے گی۔

پھر جب بدل کتابت کی ادائیگی کر دی گئی اور مکاتب کی اپنی اور اس کی اولاد کی آزادی کا حکم لگایا گیا تو واجبات کی ادائیگی کے بعد بقیہ مال اس کی تمام اولاد میں بطور میراث تقسیم ہو گا۔ تمام اولاد میں تقسیم اس وجہ سے ہے کہ وہ اپنے باپ کی آزادی کے باعث آزاد ہو گئے ہیں اسی طرح اس کا وہ بیٹا بھی شامل ہو گا جو اس کے ساتھ ایک ہی عقد کتابت میں مکاتب بنایا گیا تھا کیونکہ وہ بھی اس کے ساتھ آزاد ہو چکا ہے البتہ وہ لڑکا جسے علیحدہ مکاتب بنایا گیا ہو، وارث نہیں بنے گا کیونکہ وہ اپنے باپ کے آزاد ہونے سے آزاد نہیں ہوتا۔

اگر مکاتب اس حال میں مراکہ اس نے بدل کتابت ادا کرنے
مکاتب ترک نہ چھوڑے تو اس کا حکم اس کے لیے کافی مال نہ چھوڑا اور ساتھ ہی ایسا لڑکا بھی پسند گان
میں چھوڑا جو کتابت کے دوران پیدا ہوا مثلاً اس کی ایسی باندی سے لڑکا ہو جسے اس نے دوران کتابت
خریدا ہو یا مکاتب نے مولیٰ کی اجازت سے کسی دوسرے آدمی کی باندی سے نکاح کیا اور اس سے لڑکا
ہوا پھر مکاتب نے اس باندی کو اور اس کے بیٹے کو خرید لیا یا مکاتب باندی نے اپنے مولیٰ کے علاوہ کسی
دوسرے آدمی سے لڑکا جنا ہو تو وہ لڑکا اپنے باپ کا بدل کتابت باپ کی مقررہ قسطوں میں ادا کرے گا
اور ادائیگی میں قسطوں کی یہ بات باطل نہ ہوگی کیونکہ مکاتب جب کوئی چیز چھوڑ کر نہیں مرا تو گویا وہ ادائیگی
سے عاجز ہو کر مرا۔ اب لڑکا اس کے قائم مقام ہو تو سمجھا جائے گا کہ گویا زندہ ہے کیونکہ اگر وہ حقیقتاً زندہ
ہوتا تو یقیناً قسطوں میں ادا کرتا۔ لہذا اس کا قائم مقام لڑکا بھی اسی طرح قسطوں میں ادائیگی کرے گا۔ اس کے
برعکس مکاتب جب ادائیگی کے لائق مال چھوڑ کر مرے تو فی الحال بدل کتابت ادا کیا جاتا ہے اور اس
وقت مہلت نہیں دی جاتی بلکہ مہلت دینا باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مدیون (جس کے ذمہ دین ہو) کی موت
مہلت کو باطل کر دیتی ہے جیسا کہ دیگر تمام قرضوں میں مفروض کے مرنے پر مہلت باطل ہو جاتی ہے۔
جب مذکورہ لڑکے نے کمائی کر کے ادائیگی کر دی تو اس کا باپ آزاد قرار پا گیا اور وہ لڑکا خود بھی آزاد ٹھہرا۔
اور اگر مکاتب نے اپنے پیچھے وہ لڑکا چھوڑا ہو جسے اس نے کتابت کے دوران خریدا تھا تو اسے قسطوں میں
ادائیگی کی مہلت نہیں دی جائے گی بلکہ اسے کہا جائے گا کہ یا تو ابھی اپنے باپ کا بدل کتابت ادا کر دیا تمہیں
حالت غلامی کی جانب لوٹا دیا جائے گا۔ لیکن یہ بات اس لڑکے سے نہیں کہی جائے گی جو مکاتب
کے ہاں حالت کتابت کے دوران پیدا ہوا ہو بلکہ قسطوں میں ادائیگی کی اسے مہلت دی جائے گی اور فی الحال
اسے غلامی کی طرف نہیں لوٹایا جائے گا ہاں جب وہ خود ایک یا دوسرے قول کے مطابق دو قسطیں ادا نہیں
کر سکے گا تو حالت غلامی میں لوٹا دیا جائے گا۔

ان دونوں لڑکوں کے درمیان یہ فرق اس وجہ سے ہے کہ دونوں لڑکوں کا کتابت میں داخل ہونا
ران کا مکاتب ہونا، اگرچہ بطریق تبعیت ہے یعنی باپ کے تابع ہونے کے باعث ہے مگر اس لڑکے
کی تبعیت (تابع ہونا)، جو حالت کتابت کے دوران پیدا ہوا ہے، دوسرے لڑکے کی تبعیت سے زیادہ
سخت ہے جسے کتابت کے دوران خرید لیا گیا ہے کیونکہ دونوں کی تبعیت باعتبار جزئیت رباب
کے جزء ہونے کے ہے مگر کتابت کے دوران پیدا ہونے والے لڑکے میں جزئیت عقد کتابت
کے دوران حاصل ہوئی ہے لہذا وہ لڑکا بمنزلہ خود مکاتب کے ہوگا اور جو حکم خود مکاتب کا تھا وہی
اس لڑکے کا ہوگا۔

جب کہ خریدے گئے لڑکے کی جزئیت عقد کتابت کے دوران حاصل نہیں ہوتی لہذا پہلے لڑکے
سے ایک درجہ نیچے ہوا۔ پس ضروری ہے کہ اس تفاوت کا اظہار احکام کی ترتیب میں بھی ہو جیسا کہ قوی
اور کمزور دلائل کے مراتب میں ہوتا ہے۔

الحکامی کی شرح میں علامہ قاضی نے زیر بحث مسئلے میں ائمہ کا اختلاف درج کیا ہے اور جو کچھ ہم
نے اوپر بیان کیا ہے، قاضی صاحب نے اسے امام ابو حنیفہ کا قول قرار دیا ہے۔ اور صاحبین (امام ابو یوسف

محمد، کے نزدیک دونوں قسم کے مذکورہ لڑکے برابر ہیں۔ ان کے اس قول کی توجیہ یہ ہے کہ حالت کتابت میں پیدا ہونے والے لڑکے کا مکاتب ہو بلاپ کے تابع ہونے کے باعث ہے یہی علت خریدے گئے لڑکے میں بھی موجود ہے لہذا دونوں برابر ہوں گے۔ امام ابو حنیفہؒ اس توجیہ کا جواب یہ دیتے ہیں کہ حالت کتابت میں پیدا ہونے والے لڑکے کی تبعیت خریدے جانے والے لڑکے کی تبعیت سے زیادہ قوی ہے لہذا اس کی تبعیت کا اس تبعیت پر قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا۔

مسائل: مکاتب اگر ادائیگی کتابت کے لائق مال نہ چھوڑ کر مراد اور ادھر اس کے ذمہ وہ تمام قسم کے قرضے بھی ہوں جن کو ہم نے اوپر بیان کیا تو اس کے لڑکے کو اس امر کا اختیار دیا جائے گا کہ وہ ان قرضوں میں سے جو نسا چاہے پہلے ادا کرے کیونکہ مکاتب نے جب ادائیگی کے موافق مال نہ چھوڑا تو ادائیگی کا انتظام اس کے لڑکے کو کرنا ہوگا جو اپنی کمائی سے پورا کرے گا پس وہ کسی بھی قرضے سے ادائیگی کی ابتداء کر سکتا ہے۔ ہاں اگر وہ ایک یا دو قسطیں ادا نہ کرے تو اسے حالت غلامی میں لوٹا دیا جائے گا۔ اور اگر مکاتب کا ایک لڑکا غائب اور دوسرا حاضر ہو۔ حاضر لڑکا اگر عوض کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو گیا تو اسے اس وقت تک حالت غلامی میں نہیں لوٹایا جائے گا جب تک کہ غائب لڑکا نہ آجائے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ غائب لڑکا اگر باپ کا عوض کتابت ادا کر دے۔

○ اگر مکاتب مر گیا اور اس نے عوض کتابت کے موافق مال کو نہ چھوڑا البتہ ایک ام ولد باندی ترکہ میں چھوڑی۔ تو اب اگر اس ام ولد کے ساتھ اس کا لڑکا نہ ہو تو اسے عوض مکاتبت میں بیچا جائے گا اور اگر اس کے ساتھ اس کا لڑکا موجود ہو تو وہ اس مدت کے اندر اندر سعایت (بدل کتابت کی ادائیگی کا اہتمام) کرے گی جو مکاتب کے لیے مقرر تھی۔ لڑکا چھوٹا ہو یا بڑا دونوں صورتوں میں یہی حکم ہے۔ اس حکم کی بنیاد یہ ہے کہ مکاتب نے جب ام ولد باندی کو خرید لیا تھا اور اس کے ہاں کوئی لڑکا نہیں ہوا تھا تو وہ اس کی مکاتبت میں داخل نہ تھی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مکاتب اسے بیچ سکتا تھا لیکن جب اس کے ہاں لڑکا پیدا ہو گیا تو وہ باندی امام صاحب کے نزدیک اپنے لڑکے کی اتباع میں مکاتبت کے اندر داخل ہو گئی اور اب مکاتب کے لیے اس کا بیچنا جائز نہیں تھا۔ اسی طرح مکاتب کی موت کے بعد بھی ام ولد کو بیچنا جائز نہیں جبکہ اس کا وہ لڑکا اس کے ساتھ ہو جو حالت کتابت کے دوران پیدا ہوا ہے۔ اور یہ صورت یوں ہوگی کہ گویا مکاتب خود موجود ہے کیونکہ بیٹا اس کی جگہ موجود ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک لڑکے کا ہونا یا نہ ہونا، دونوں صورتیں برابر ہیں۔ بہر صورت ام ولد مکاتب کے عوض کتابت میں سعایت کرے گی ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ام ولد ہونے کے سبب آزاد ہونا بمنزلہ نسب کے عتاق کے ہے لہذا لڑکے کی موت سے یہ آزاد ہونا باطل نہیں ہوگا پس ام ولد کا حال لڑکے کی موت کے بعد اور پہلے ایک ہی جیسا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ مکاتب اور اس ام ولد کے درمیان وراثت نہیں ہے۔ وہ باندی اپنے لڑکے کے مکاتب ہو جانے کی وجہ سے اس کی اتباع میں مکاتبت میں داخل تھی۔ جب لڑکا فوت ہو گیا تو اس کی ماں کی کتابت بھی باطل ہو گئی کیونکہ خود لڑکے کی کتابت موت کے باعث باطل ہو چکی ہے لہذا جو آدمی اس کی اتباع میں مکاتب ہوگا اس کی کتابت بھی باطل ہو جائے گی۔ واللہ اعز وجل اعلم۔

البتہ دوران کتابت مولود لڑکے نے اپنی ماں کی موت کے بعد اور عوض کتابت کی ادائیگی سے پہلے جو مال کمایا وہ اسی کا ہوگا کیونکہ وہ اپنی ماں کے عقد کتابت میں داخل اور اس کے قائم مقام ہے لہذا جو کچھ اس نے کمایا وہ اسی کا ہوگا اور جو مال اس کے خریدے ہوئے بھائی نے کمایا وہ ماں کے ترکہ میں شمار ہوگا لہذا اسی سے عوض کتابت ادا کیا جائے گا اور عوض کتابت کی ادائیگی کے بعد جو کچھ کچ سے گا وہ دونوں بھائیوں کے درمیان میراث ہوگا اور ان دونوں بھائیوں کے درمیان اس فرقی کی وجہ یہ ہے کہ دوران کتابت مولود لڑکا اپنی ماں کے قائم مقام ہے لہذا اس کا حکم وہی ہوگا جو اس کی ماں کا تھا اور مکاتیب کی کمائی چونکہ اس کی اپنی ہی ہوتی ہے اس لیے اس کے قائم مقام لڑکے کی کمائی بھی قائم مقام ہی کی ہوگی اور جو لڑکا خریدا گیا ہے وہ اپنی ماں کے قائم مقام نہیں سوائے اس کے کہ وہ جو کچھ کمائے گا، اس کی ماں کی کمائی متصور ہوگی تو یہ صورت ایسے ہوگی جیسے وہ مال چھوڑ کر مری اور اگر وہ مال چھوڑ کر مری تو قاعدہ یہ تھا کہ پہلے اس مال سے اس کا عوض کتابت دیا جاتا اور باقی مال دونوں بھائیوں کے درمیان میراث ہوتا۔ اسی طرح زیر بحث شکل میں ہے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ ساری تفصیل امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک دونوں لڑکے اپنی ماں کے قائم مقام ہوں گے اور ان دونوں میں سے کوئی ایک اپنے بھائی کی کمائی کا مالک نہیں ہوگا۔ کیونکہ ان میں ہر ایک اگر اکیلا موجود ہوتا تو اپنی ماں کا قائم مقام ہوتا اور قسطوں میں ادائیگی کرتا اسی طرح جب دونوں اکٹھے ہو گئے تو دونوں قائم مقام ہوں گے اور کوئی ایک دوسرے سے ادنیٰ نہ ہوگا۔ واللہ عز وجل الموفق۔

مکاتبت فاسدہ کا بیان | اس کی گئی شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو۔ لہذا ایسی مکاتبت سے کوئی ایسا حکم ثابت نہ ہوگا جس کا تعلق ادائیگی عوض سے پہلے کے ساتھ ہو کیونکہ مکاتبت صحیحہ سے جو تصرف و اختیار مالک سے منتقل ہو کر مکاتبت کو مل جاتا ہے، مکاتبت فاسدہ مالک سے اس تصرف کے زائل ہونے کو واجب نہیں کرتی۔ لہذا مکاتبت فاسدہ کے بعد مکاتبت کا حال وہی ہوتا ہے جو اس عقد سے پہلے تھا۔ البتہ عقد کتابت کا وہ حکم جس کا تعلق ادائیگی عوض سے ہے یعنی مکاتبت کا آزاد ہو جانا تو اس حکم کے ثابت کرنے میں مکاتبت فاسدہ مکاتبت صحیح کی مانند ہے۔ چنانچہ مکاتبت نے اگر عوض کتابت کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ ہمارے امہ کے نزدیک جب عوض پر قبضہ حاصل کر لیا جائے تو عقد فاسد بھی عقد صحیح کی مانند ہوتا ہے۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ کتابت فاسدہ میں مکاتبت جب ادائیگی کر چکے تو بوجہ آزاد ہونے کے اس کی گردن کو تو نہیں لٹایا جاسکتا البتہ اس پر اپنی ذات کی قیمت مولیٰ کو ادا کرنا لازمی ہوتا ہے اور کتابت صحیحہ میں مقررہ عوض دینا ضروری ہوتا ہے جیسا کہ گذشتہ صفحات میں بحث کی جا چکی ہے۔ دراصل قاعدہ یہ ہے کہ کسی بھی چیز کا تاوان اس کی مثل سے دیا جاتا ہے اور قیمت ہی اس شے کی مثل ہوتی ہے کیونکہ وہ قیمت اس کی کل مالیت کا تاوان ہے۔ جب کسی چیز کا صحیح عوض مقرر ہو تو اس وقت تو وہی مقررہ عوض لیا جائے گا تا کہ قیمت کی جہالت کے باعث فساد عقد سے بچا جائے مگر جب مقررہ عوض ہی میں فساد واقع ہو جائے تو اب قیمت کی جہالت سے بچنے کا کوئی مفہوم نہیں لہذا

اب اصل شے یعنی قیمت کی طرف رجوع کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ عقد بیع وغیرہ کے فاسد ہونے کی صورت میں کیا جاتا ہے۔

اسی طرح فاسد کتابت میں مولیٰ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ غلام کی مرضی کے بغیر بھی عقد کتابت کو توڑ دے اور اسے حالت غلامی میں لوٹا دے مگر صحیح عقد کتابت میں وہ ایسا غلام کی مرضی کے بغیر نہیں کر سکتا۔ البتہ غلام صحیح اور فاسد ہر دو عقد میں مولیٰ کی مرضی کے بغیر بھی اس عقد کو توڑ سکتا ہے کیونکہ عقد فاسد تو مولیٰ اور مکاتب دونوں کے حق میں لازم نہیں اور صحیح عقد صرف مولیٰ کے حق میں لازم ہے نہ کہ مکاتب کے حق میں۔ پھر مکاتب نے جب عقد فاسد میں ادائیگی کر دی تو مقررہ عوض اور غلام کی قیمت کو دیکھا جائے گا اور ان میں سے جس کی رقم زیادہ ہوگی وہ مولیٰ کو دی جائے گی۔ جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کر دیا۔

پھر یہ ادائیگی مولیٰ کی زندگی میں ہو یا اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء کو دونوں صورتوں میں استحقاق کی رو سے مکاتب آزاد ہو جائے گا مگر قیاس یہ چاہتا ہے کہ اگر ورثاء کو ادائیگی کرے تو آزاد نہ ہو اور اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ فاسد کتابت میں عتق (آزاد ہونا) تعلیق بشرط کے طریقے سے ثابت ہوتا ہے کیونکہ عقد کتابت میں معاوضہ اور مہین دونوں قسم کا مفہوم ہے۔ جب معاوضہ کا معنی باطل ہو گیا تو مہین کا معنی باقی رہا اور مہین حلف اٹھانے والے کی موت سے باطل ہو جاتی ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ کتابت فاسدہ سے مولیٰ کی ملکیت کا زائل ہونا واجب نہیں ہوتا۔ پھر جب اس کی ملکیت باقی رہی اور مکاتب کی ادائیگی سے پہلے مولیٰ مر گیا تو مکاتب کی ملکیت اس کے ورثاء کو منتقل ہو گئی لہذا اب وہ ادائیگی عوض سے آزاد نہیں ہوگا۔ اور بطور استحسان مکاتب کے آزاد ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کے فاسد ہو جانے کے باوجود اس میں معاوضہ کا مفہوم موجود ہے اور اس میں عتق (آزاد ہونا) معاوضہ کے طریق سے ثابت ہوتا ہے نہ کہ تعلیق بالشرط کے طریق سے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس عقد میں قیمت واجب ہوتی ہے اگر اس میں عتق محض مہین سے ہوتا تو اس میں کوئی چیز واجب نہ ہوتی کیونکہ قیمت مہین کے تحت داخل نہیں تھی۔ اسی طرح مکاتب کا الگ لڑکا بھی اس مہین میں داخل نہیں ہوتا تو ثابت ہوا کہ کتابت کا فاسد ہونا معاوضہ کے مفہوم کی نفی نہیں کرتا لہذا اس میں میں معاوضہ کے طریق سے عتق ثابت ہوگا۔ باقی رہا قیاس کی رو سے یہ کہنا کہ کتابت فاسد میں مولیٰ کی ملکیت زائل نہیں ہوتی اور وہ ملکیت اس کی موت کے بعد ورثاء کو منتقل ہو جاتی ہے تو اس بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ بات بدل کتابت لینے سے پہلے پہلے بدل کتابت کو لے لینے کے بعد ملکیت زائل ہو جاتی ہے۔

مسئلہ: اگر کسی آدمی نے اپنی باندی کے ساتھ فاسد کتابت کا عقد باندھا۔ بعد از کتابت باندی کے ہاں لڑکا پیدا ہوا پھر اس نے عوض کتابت ادا کر دیا تو وہ خود بھی آزاد ہو جائے گی اور اس کے ساتھ جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا، اس کا بیٹا بھی آزاد ہو جائے گا کیونکہ کتابت فاسدہ میں جب عوض کتابت لے لیا جائے تو وہ صحیح عقد کتابت کا کام کرتی ہے اور اولاد صحیح عقد میں داخل ہوتی ہے اسی طرح فاسد عقد کتابت میں بھی داخل ہوگی۔ پھر ماں اگر ادائیگی عوض سے پہلے مر جائے تو اس کا لڑکا اس کی طرف

سے عوض کتابت کی ادائیگی کا اہتمام نہیں کرے گا۔ کیونکہ لڑکا اپنی ماں کا قائم مقام ہے تو جب ماں کو عقد فاسد میں ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جاسکتا تھا اسی طرح اس کے لڑکے کو بھی مجبور نہیں کیا جائے گا۔ بایں ہمہ اگر اس نے اپنی ماں کے عوض کتابت کو ادا کر دیا تو استحسان کی رو سے آزاد نہیں ہوگا۔ اور یہ بحث ہم ابھی اوپر بیان کر آئے ہیں کہ مولیٰ کی موت کے بعد جب عوض کتابت اس کے ورثاء کو ادا کر دیا جائے تو بقاعدہ استحسان مکاتب آزاد ہو جاتا ہے جب کہ قیاس میں آزاد نہیں ہوتا۔

باطل کتابت کا بیان | باطل کتابت وہ ہے جس میں عقد کے انعقاد کی شرائط میں سے کوئی شرط نہ پائی جائے۔ ایسے عقد کتابت سے کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ باطل تصرف کا ظاہر صورت کے سوا باطل بیع کی مانند کوئی وجود نہیں ہوتا۔ کیونکہ باطل عقد میں مکاتب عوض کتابت ادا بھی کر دے گا تو آزاد نہیں ہوگا۔ ہاں اگر واضح طور پر عتق کو معلق کیا گیا ہو تو ادائیگی پر آزاد ہوگا۔ مثلاً مولیٰ غلام سے یہ کہے کہ ”اگر تو نے مجھے ہزار روپیہ دیا تو تو آزاد ہے“ اب غلام نے ہزار روپے کی ادائیگی کر دی تو آزاد ہو جائے گا۔ مگر یہ آزادی عقد کتابت کے سبب نہیں بلکہ تعلیق بالشرط کے سبب ہوگی۔ اور اندریں صورت مکاتب پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی جیسا کہ دیگر تمام شروط کے ساتھ تعلیق کے معاملے میں ہوتا ہے۔

آٹھویں فصل

اُن امور کا بیان جن سے عقد کتابت ٹوٹ جاتا ہے

- ۱۔ اقالہ، سب سے پہلی چیز جس سے عقد کتابت فسخ کیا (توڑا) جاسکتا ہے، وہ ہے ”اقالہ“ یعنی عقد کو خود فسخ کر دینا۔ کیونکہ یہ عقد کتابت ایسا عقد ہے جس میں ٹوٹنے کا احتمال (امکان) موجود ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اس میں اصل چیز معاوضہ ہے تو جس طرح باقی معاوضہ کے عقدوں کو توڑا جاسکتا ہے اسی طرح اس عقد کو بھی توڑا جاسکتا ہے۔
 - ۲۔ خود غلام کا توڑ دینا؛ اسی طرح خود غلام کے توڑنے سے بھی یہ عقد ٹوٹ جاتا ہے چاہے مولیٰ کی مرضی نہ ہو مثلاً غلام یوں کہہ دے کہ: فسخت المکاتبۃ او کسرتھا“ یعنی میں نے عقد کتابت کو فسخ کیا یا توڑا۔ چاہے یہ عقد فاسد ہو یا صحیح۔ کیونکہ یہ عقد صحیح ہونے کی صورت میں بھی غلام کی رعایت کرتے ہوئے اس کی جانب میں لازم نہیں ہوتا لہذا وہ مولیٰ کی رضا کے بغیر اسے توڑ سکتا ہے لیکن مولیٰ غلام کی مرضی کے بغیر اس عقد کو توڑنے کا مجاز نہیں کیونکہ مولیٰ کی جانب میں یہ عقد لازم ہے۔
- کسی عاقد کی موت کی صورت میں عقد ٹوٹنے کا مسئلہ** | اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ آیا عاقدین (مولیٰ و مکاتب)

میں سے کسی کا موت سے بھی یہ عقد ٹوٹتا ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مولیٰ کی موت سے تو بالاجماع یہ عقد نہیں ٹوٹتا۔ کیونکہ اس صورت میں مکاتب کے پاس اگر فی الحال پیسہ موجود ہوگا تو مولیٰ

کے ورثاء کو عوض کتابت کی ادائیگی کر دے گا اور اگر مرد دست اس کے پاس کوئی چیز نہ ہوئی تو کمائی کر کے ادائیگی کر دے گا اور اس طرح آزاد ہو جائے گا۔ دوسرے یہ کہ اس عقد کو باقی رکھنے میں ہر دو فریق کا فائدہ ہے لہذا اسے باقی رکھا جائے گا اور اگر مکاتب ادائیگی سے عاجز آگیا تو اسے واپس حالت غلامی میں لوٹا دیا جائے گا جیسا کہ مولیٰ کی زندگی میں ادائیگی سے عاجز ہو جاتا تو غلامی میں اٹا دیا جاتا۔ پھر مولیٰ کی موت کے بعد جب مکاتب نے کل عوض کتابت یا باقی ماندہ عوض مولیٰ کے ورثاء کو ادا کر دیا اور آزاد ہو گیا تو اس کی ولاء (ترک) صرف مولیٰ کے عصبہ (باپ کی طرف سے رشتہ داروں) کے لیے ہوگی کیونکہ غلام کے ترکہ میں آزاد کنندہ کی موت کے بعد وراثت نہیں چلتی۔ لہذا وہ ترکہ مولیٰ کے ورثاء میں بطور میراث تقسیم نہیں ہوگا۔ جیسا کہ ہم انشاء اللہ آگے چل کر ”کتاب الولاء“ میں تفصیل سے بیان کریں گے۔ اور اگر مکاتب مولیٰ کے بعد ادائیگی سے عاجز ہو کر غلامی میں لوٹ جائے پھر ورثاء اس کے ساتھ دوسرا عقد کتابت کر لیں اور وہ ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے تو اس کی ولاء (ترک) تمام ورثاء کے درمیان مقررہ شرعی حصوں کے مطابق تقسیم ہوگی کیونکہ اب اس کی آزادی ورثاء کے آزاد کرنے سے ہوئی ہے لہذا اس کا متروکہ مال ان کے درمیان میراث ہوگا۔ کیونکہ آزاد شدہ کا اگر اپنا کوئی وارث نہ ہو تو اس کی میراث اس کے آزاد کرنے والوں کے لیے ہوتی ہے۔

اور مکاتب کے مرتے کی صورت میں دیکھا جائے گا کہ اس نے عوض کتابت کی ادائیگی کے لائق مال چھوڑا ہے یا نہیں؟ اگر اس نے ادائیگی کے مال چھوڑا تو احناف کے نزدیک عقد فسخ نہیں ہوگا۔ بخلاف امام شافعی کے۔ اور اگر مکاتب نے ادائیگی کے لائق مال نہ چھوڑا تو بالاجماع عقد فسخ ہو (ٹوٹ) جائے گا کیونکہ وہ عاجز ہو کر مر لہذا عقد کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ ہی نہیں اس لیے باہر مجبوری یہ عقد فسخ ہوگا۔

مولیٰ کے مرتد ہو جانے میں عقد ہذا کا حکم | مولیٰ اگر مرتد ہو جائے تو عقد کتابت فسخ نہیں ہوگا۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ایک مسلمان

مولیٰ نے اپنے غلام کو مکاتب بنایا بعد ازاں وہ مولیٰ مرتد ہو گیا تو عقد فسخ نہیں ہوگا کیونکہ مولیٰ اگر حقیقہً مرتد ہو تو بھی یہ عقد فسخ نہیں ہوتا تو مولیٰ جب صرف حکمی اور معنوی طور پر مرتد ہے تو عقد بدرجہ اولیٰ فسخ نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ تمام عقود (معابدات، معاملات) کسی عاقد کے مرتد ہو جانے سے باطل نہیں ہوتے۔ اسی طرح عقد کتابت بھی باطل نہیں ہوگا۔

مسئلہ: مولیٰ نے اگر حالت ارتداد میں بدل کتابت لے لینے کا اقرار کیا پھر دائرہ اسلام میں واپس آگیا تو تمام ائمہ کے نزدیک اس کا اقرار جائز نہیں ہوگا جبکہ بدل کتابت کا لیا جانا صرف اسی کے قول ہی سے معلوم ہوتا ہو کیونکہ ان کے نزدیک مرتد آدمی کے تصرفات نافذ نہیں ہوتے بلکہ وہ موقوف رہتے ہیں اور اگر بدل کتابت پر قبضہ گواہوں کی شہادت سے معلوم ہو گیا تو پھر یہ قبضہ جائز ہوگا۔ اسی طرح مرتد آدمی تمام تصرفات میں کس دین کو گواہوں کی موجودگی میں لے سکتا ہے۔ کتاب الاصل میں اسی طرح مذکور ہے کیونکہ اس کا مرتد ہونا بمنزلہ وکیل کے معزول کرنے کے ہے لہذا وہ ان عام دیون کو لے سکتا

ہے جو اس کے عقد سے کسی پر واجب ہوئے جیسا کہ خرید و فروخت کے معاملے میں معزول و کیل معزول کئے جانے کے بعد بھی فروخت کردہ چیز کی قیمت وصول کر سکتا ہے۔ کتاب الاصل میں ایک دوسری جگہ یہ بھی مذکور ہے کہ مرتد کا دین کو لینا جائز نہیں کیونکہ دین لینے کا اختیار اسے اس لیے ہے کہ یہ عقد کے حقوق میں سے ہے کہ اس عقد یعنی کتابت کے حقوق عقد کرنے والے کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے لہذا وہ اس عقد میں دین لینے کا مالک نہیں بخلاف بیع کے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کا دین بدل کتابت لینے کا اقرار جائز ہے کیونکہ ان کے ہاں مرتد کے تصرفات ناقد نہیں۔ اور اگر مرتد نے کوئی چیز نہ لی حتیٰ کہ دار الحرب چلا گیا اور قاضی نے اس کے مال کو اس کے ورثاء کے درمیان میراث بنا دیا اور ورثاء نے عوض کتابت وصول کر لیا اور مرتد مولیٰ مسلمان ہو گیا تو غلام کی ولاء (ترکہ) ورثاء کے لیے ہوگی کیونکہ اس کا مرتد ہو کر دار الحرب چلا جانا بمنزلہ اس کی موت کے ہے اور اگر مکاتب مولیٰ کی موت کے بعد عوض کتابت اس کے ورثاء کو ادا کرے تو اس کی ولاء ورثاء کے لیے ہوتی ہے البتہ مولیٰ ورثاء سے اس عوض کتابت کو لے سکتا ہے جو انہوں نے مکاتب سے لیا ہے اگر وہ بعینہ موجود ہو جیسا کہ دوسرے املاک بعینہ ورثاء کے پاس موجود ہوں تو لے سکتا ہے۔ کیونکہ وارث نے مورث (وارث کنندہ) کے قبضہ دلانے سے ہی ان املاک پر قبضہ کیا تھا لہذا مولیٰ یا مورث بمنزلہ کیل کے ہو گیا (واللہ عزوجل اعلم)۔

کتاب الولاء

اس میراث کا بیان جو آزاد کردہ غلام سے یا عقد
موالاة یعنی باہم دوستی کے عہد و پیمان کی وجہ سے حاصل ہو

ولاء (میراث) کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ولایۂ عتاقہ (وہ میراث جو آزاد کردہ غلام سے حاصل ہو)
اور دوسری ولایۂ موالاة (وہ میراث جو عقد موالاة یعنی باہمی دوستی کے عقد کی وجہ سے حاصل ہو)
جہاں تک ولایۂ عتاقہ (آزاد کردہ غلام کی میراث) کا معاملہ ہے تو اس کے شرعی طور پر ثابت ہونے
میں کوئی اختلاف نہیں۔ یہ ولایۂ سنت، اجماع اور عقلی طور پر ثابت ہے۔

ولایۂ عتاقہ کا سنت سے ثبوت | سنت نبوی سے اس ولایۂ کے ثابت ہونے میں نبی
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ واضح فرمان موجود ہے کہ

الولاء لمن اعتق

یعنی آزاد کردہ غلام کی میراث اس آدمی کے لیے ہوگی جس نے اسے آزاد کیا۔

علاوہ ازیں یہ بھی مروی ہے کہ ایک شخص نے ایک غلام خریدا اور اسے آزاد کر دیا پھر وہ اس غلام کو
لے کر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور عرض کیا "یا رسول اللہ! میں نے اس غلام
کو خریدا تھا مگر اب اسے آزاد کر دیا ہے" تو آپ نے ارشاد فرمایا "یہ تیرا بھائی اور تیرا مولیٰ (دوست، حلیف آزاد کردہ)
ہے۔ اگر یہ تیرا شکریہ ادا کرے تو اس کے حق میں بہتر لیکن تیرے حق میں بُرا ہے اور اگر یہ تیری ناشکری کرے
تو یہ بات تیرے لیے بہتر اور اس کے لیے بُری ہے۔ پھر اگر یہ فوت ہو جائے اور کوئی وارث نہ چھوڑے تو تو
اس کا عصبہ (باپ کی طرف سے رشتہ دار) ہوگا" اس روایت سے استدلال دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ آپ
نے آزاد کنندہ کو آزاد کردہ غلام کا عصبہ قرار دیا دوسرے یہ کہ آپ نے غلام کو "ہوا خوک و مولاک"
کہہ کر آزاد کنندہ کا مولیٰ قرار دیا اور وہ اس وقت تک آزاد کنندہ کا مولیٰ قرار نہیں پاسکتا جب تک کہ اس کی
ولاء (میراث) آزاد کنندہ کے لیے نہ ہو۔ اور اس استدلال کی نظیر (مثال) باری تعالیٰ کے ارشاد
وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ سے ہمارا یہ استدلال ہے کہ معمول (ارادہ) بھی اللہ کا پیدا کردہ ہے کیونکہ
کوئی معمول (عمل کا جامہ پہنایا گیا ارادہ) عمل کے بغیر نہیں پایا جاسکتا۔ تو ثابت ہوا کہ معمول (عمل کا جامہ پہنایا
گیا ارادہ) بھی عمل کی طرح اللہ تعالیٰ کا مخلوق پیدا کردہ ہے۔ اور آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم نے جو یہ فرمایا کہ
کہ ان شکر لک فهو خیر لہ اگر یہ تیرا شکریہ ادا کرے تو یہ اس کے لیے بہتر ہے۔ تو یہ اس لیے
کہ آزاد کنندہ نے آزاد کردہ غلام پر احسان کیا لہذا غلام پر واجب ہے کہ وہ اپنے محسن کا شکریہ ادا کرے

جب اس نے اپنے محسن کا شکریہ ادا کیا تو اس نے اپنے اوپر واجب ایک چیز کو ادا کیا لہذا یہ چیز اس کے حق میں بہتر ہوئی۔ اور جو آپ نے ”شُرُّ لک“ (تیرے لیے برا ہے) فرمایا تو یہ اس لیے کہ شکریہ سے محسن کو احسان کا کچھ نہ کچھ بدلہ مل گیا جس نے ثواب میں کمی واقع کر دی کیونکہ یہ ایسے ہو گیا جیسے اس نے کسی عوض کے بدلے غلام کو آزاد کیا لہذا اس کا ثواب اس آدمی سے کم ہو گیا جس نے اپنے غلام کو کسی بھی قسم کے دنیاوی عوض لیے بغیر آزاد کیا۔ پھر حضورؐ نے جو فرمایا کہ **وَإِنْ كَفَرْتَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكَ** یعنی اگر یہ غلام تیری ناشکری کرے تو یہ چیز تیرے لیے بہتر ہے۔ تو یہ اس لیے فرمایا کہ جب مالک کا غلام کو آزاد کرنا کسی بھی قسم کے دنیاوی عوض سے خالی ہو گا تو آخرت میں اس کا ثواب مکمل ہو گا۔ اور **شُرُّ لہ** (اس کے لیے برا ہے) جو فرمایا تو وہ اس لیے کہ احسان اور نعمت کا شکریہ ادا کرنا عقلی اور شرعی طور پر لازمی ہے تو جب غلام نے اپنے آزاد کنندہ مالک کا شکریہ ادا نہ کیا تو اس نے ایک واجب کو چھوڑا لہذا یہ واجب چیز کا چھوڑنا اس کے لیے برا ہے۔

ب۔ ولاء عتاقہ کے سنت سے ثابت ہونے میں ایک یہ روایت بھی ہے کہ سید الشہداء حضرت امیر حمزہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صاحبزادی کا آزاد کردہ غلام مرگیا اور اس غلام نے پسماندگان میں ایک اپنی بیٹی بھی چھوڑی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کا متروکہ مال اس کی اپنی بیٹی اور حضرت امیر حمزہ کی صاحبزادی کے درمیان تقسیم فرمایا۔

ج۔ علاوہ ازیں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، عبداللہ بن مسعودؓ، ابی بن کعبؓ، زید بن ثابتؓ، ابی مسعود انصاریؓ اور اسامہ بن زید رضوان اللہ علیہم اجمعین سے مروی ہے کہ ان سب صحابہ نے کہا: **”الْوَلَاءُ لِلْكَبَرِ“** (غلام کی میراث مولیٰ کے سب سے زیادہ قریبی کے لیے ہوگی یعنی مولیٰ مرگیا اس نے ایک بیٹا اور دوسرے بیٹے کی اولاد یعنی پوتے چھوڑے بعد ازاں اس کا آزاد کردہ غلام مرگیا تو آزاد کردہ کی موات مولیٰ کے لڑکے کے لیے ہوگی نہ کہ پوتوں کے لیے) تو ان تمام جلیل القدر صحابہ کرام کا ایک ہی لفظ پر اتفاق کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ انہوں نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوگی۔ کیونکہ یہ ایسا حکم ہے جس میں قیاس سے کام نہیں لیا جاسکتا لہذا ظاہر یہی ہے کہ صحابہ نے یہ بات حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوگی۔ اس روایت کی مزید تفسیر انشاء اللہ آئندہ مسائل میں آجائے گی۔

اجماع سے ثبوت | اجماع سے اس ولاء (ولاء عتاقہ) کا ثبوت یوں ہے کہ پوری امت نے اجماعی طور پر اس کو جائز قرار دیا ہے۔

عقلی طور پر ثبوت | ولاء عتاقہ (آزاد کردہ غلام کی میراث) کا ثبوت عقلی طور پر کئی وجوہ سے ہے۔

۱۔ ایک تو یہ کہ اعتاق (آزاد کرنا) ایک بہت بڑا انعام ہے جو آزاد کنندہ نے غلام پر اسے شرف آزادی تک پہنچا کر کیا ہے اسی لیے غلام کو شریعت کے عرف میں مولیٰ النعمۃ کہا جاتا ہے اسی طرح باری تعالیٰ نے بھی اعتاق کو انعام سے تعبیر کیا ہے چنانچہ اللہ تعالیٰ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے آزاد کردہ غلام حضرت زید بن حارثہ کے بارے میں ارشاد فرمایا:

”وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ“ الاحزاب : ۳۷

اور اس وقت کو بھی یاد کیجیے، جب آپ اس شخص سے کہہ رہے تھے جس پر اللہ نے انعام (فضل) کیا اور آپ نے اس پر انعام کیا۔

اس آیت کریمہ کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ اللہ نے ان پر انعام اسلام کی توفیق دے کر کیا اور آپ نے ان پر انعام انہیں آزاد کر کے کیا۔ یہی وجہ ہے کہ شارع نے آزاد کردہ غلام کی کمائی، جب وہ خود اس سے مستغنی ہو جائے، اس کے آزاد کنندہ کے لیے قراردی تاکہ اس کے سابقہ احسان کا شکریہ ادا ہو سکے نیز اسی وجہ سے آزاد کردہ غلام اپنے آزاد کنندہ کا وارث نہیں ہوتا۔

۲۔ ولاء عتاقہ کے عقلی طور پر ثابت ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ آزاد کنندہ مالک اپنی زندگی میں آزاد کردہ غلام کا حامی و مددگار ہوتا ہے۔ اسی لیے غلام کی دیت اس کے آزاد کنندہ مالک پر ہوتی ہے۔ اسی طرح مالک پر یہ بھی لازم ہے کہ وہ اپنے آزاد کردہ غلام پر کسی کے ظلم کو دور کر کے اور خود غلام کو کسی پر ظلم کرنے سے روک کر اس کی مدد کرے تو آزاد کردہ غلام نے جب کوئی جنایت کی یعنی جرم کا ارتکاب کیا تو گویا اس کے مالک نے مدد کی دو قسموں میں سے ایک کے اندر کمی کی یعنی اسے دوسروں پر ظلم کرنے سے نہ روکا لہذا اس جرم کی دیت مالک پر اپنے قصور کے تاوان کے طور پر واجب ہوگی۔ پھر جب آزاد کردہ غلام مر گیا تو اس کی ولاء (میراث) اس کے آزاد کنندہ مالک کو دی جائے گی تاکہ اس کی سابقہ امداد کا بدلہ ہو سکے۔

۳۔ ولاء عتاقہ کے عقلی طور پر ثابت ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اعتاق (آزاد کرنا) معنوی لحاظ سے ایلاڈ (پیدا کرنے) کی مانند ہے کیونکہ ”اعتاق“ اور ”ایلاڈ“ میں سے ہر ایک معنوی طور پر سے ”احیاء“ (زندگی دینا) ہے۔ چنانچہ آزاد کنندہ، آزاد کردہ غلام کی حقیقی زندگی کا بایں طور پر سبب ہے کہ غلام کو تمام معاملات از خود سرانجام دینے کی اہلیت حاصل ہوتی ہے اور وہ اشیاء کا مالک قرار پاتا ہے نیز اسے مختلف تصرفات کا اختیار مل جاتا ہے اور یہ وہ چیزیں ہیں جن سے انسان باقی حیوانات سے ممتاز ہوتا ہے جیسا کہ باپ اپنے بیٹے کی زندگی کا سبب ہے کہ بطور عادات اس کے وجود یعنی پیدا کرنے کا ظاہری سبب بنتا ہے۔ پھر ایلاڈ و نسب کے ثبوت کا سبب ہے جبکہ اعتاق ایلاڈ کی مانند ولاء کے ثبوت کا سبب بنتا ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد ”الولاء لحمۃ لحمۃ النسب“ (یعنی ولاء و قربت نسب کی مانند ایک قسم کی قربت و اتصال ہے) کا یہی مفہوم ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم) اس تمہیدی بحث کے بعد درج ذیل موضوعات پر تفصیلی گفتگو کی جائے گی ولاء عتاقہ کے سبب ثبوت کا بیان، ثبوت کی شرائط کا بیان، ثابت شدہ چیز (ولاء عتاقہ) کی صفت اور اس کی کیفیت کا بیان، ثابت کی مقدار کا بیان، ولاء عتاقہ کے حکم کا بیان، ولاء عتاقہ کے ظاہر کرنے والی چیزوں کا بیان۔

ولاء عتاقہ کے سبب ثبوت کا بیان | عتق (غلام کا آزاد ہونا) چاہے مالک کے عمل و خل سے حاصل ہو یعنی وہ خود غلام آزاد کرے یا عتق

(غلام کا آزاد ہونا) شرعی طور پر اعتاق (آزاد کرنے) کے قائم مقام ہو جیسے کسی قریبی محرم رشتہ دار غلام کو خریدے، اسے ہبہ، صدقہ اور وصیت وغیرہ میں قبول کرے اور نتیجہ وہ غلام آزاد ہو جائے یا مالک کے دخل دیے بغیر غلام کو آزادی حاصل ہو جائے مثلاً وہ کسی قریبی کا وارث بنے اور نتیجے میں وہ آزاد ہو جائے۔ پھر مالک غلام کو اللہ کی رضا کے لیے آزاد کرے یا شیطان کی خوشنودی کے لیے، اسے ثواب کی نیت سے نقلی طور پر آزاد کرے یا اپنے اوپر کسی واجب کو ادا کرنے کی غرض سے مثلاً قتل ظہار، انطار ایلاء، قسم، اور منت کے کفارہ میں، یہ آزاد کرنا چاہے بغیر عوض کے ہو یا کسی عوض کے بدلے، یہ اعتاق فوری نافذ العمل ہو یا شرط کے ساتھ معلق یا کسی وقت کی طرف منسوب، یہ اعتاق صریح ہو یا صریح کے قائم مقام یا کنایہ یا کنایہ کے قائم مقام، اسی طرح عتق (غلام کا آزاد ہونا) تدبیر سے حاصل ہو یا بذریعہ استیلاء یا بذریعہ عقد کتابت عتق کی ان تمام صورتوں میں اصل چیز بغیر کسی قید اور تفصیل کے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ:

الولاء لمن اعتق

یعنی غلام کی میراث اس شخص کے لیے ہے جس نے اسے آزاد کیا۔

مسائل | اسی اصل کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ جب مالک اپنی زندگی میں یا اپنی موت کے بعد غلام کو آزاد کرنے کا کسی کو حکم دے اور وہ آدمی غلام کو آزاد کر دے تو غلام کی ولاء آمر (آزادی کے حکم دینے والے) کے لیے ہوگی۔ کیونکہ عتق (غلام کا آزاد ہونا) اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے۔ اور اگر اس نے کسی دوسرے سے کہا کہ تو میری طرف سے اپنے غلام کو ہزار درہم کے عوض آزاد کر دے اور اس نے آزاد کر دیا تو آزاد کر دہ کی ولاء (میراث) آمر (آزادی کا حکم دینے والے) کے لیے ہوگی کیونکہ استحسان کی رو سے عتق اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ولاء (غلام کی میراث) مامور (جسے آزاد کرنے کو کہا گیا تھا) کے لیے ہو کیونکہ عتق مامور ہی کی طرف سے واقع ہوا ہے اور یہی امام زفر کی رائے ہے قیاس کی توجہ یہ ہے کہ آمر (حکم دینے والے) نے دوسرے آدمی کے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کرنے کا حکم دیا ہے اور یہ چیز صحیح نہیں کیونکہ عتق (غلام کا آزاد ہونا) بغیر ملکیت کے واقع نہیں ہو سکتا اور ظاہر ہے اس وقت غلام میں ملکیت آمر کی نہیں بلکہ مامور کی تھی لہذا اسی مامور (حکم دیے گئے) کی جانب سے عتق ہوگا اور غلام کی ولاء بھی اس کے لیے ہوگی اس کے برعکس استحسان کی رو سے ہماری دلیل یہ ہے کہ جب کسی فعل کا حکم دیا جاتا ہے تو اس حکم میں اس چیز کا حکم بھی آجاتا ہے جس کے بغیر وہ فعل وجود میں نہیں آ سکتا جیسے چھت پر چڑھنے کا حکم دیا جائے تو یہ سیڑھی نصب کرنے کا بھی حکم ہوگا اور نماز کا حکم وضو کا حکم بھی ہوگا کیونکہ سیڑھی کے بغیر چھت پر نہیں چڑھا جاتا اور وضو کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ وغیرہ وغیرہ۔ اسی طرح آمر کی طرف سے اس وقت تک عتق نہیں پایا جاسکتا جب تک کہ اس کی ملکیت نہ ہو تو آمر کا غیر کے غلام کو اپنی طرف سے مذکورہ بدل کے عوض آزاد کرنے کا حکم دینا پہلے اسے مذکورہ دلیل کے عوض غلام کا مالک بنانے کا حکم اور پھر اس کی جانب سے غلام کو آزاد کرنے کا حکم متصور ہوگا تاکہ اس کے اس تصرف یا اس بات کو صحیح قرار دیا جاسکے تو یہ صورت ایسے ہو گئی گویا آمر نے صراحت سے غیر کو یہ کہا کہ پہلے تو اس غلام کو میرے ہاتھ فروخت کر دے اور پھر اس

کو میری طرف سے آزاد کر دے چنانچہ مامور نے ایسا کر دیا۔

⑤ اگر ایک آدمی نے دوسرے کو یہ کہا کہ تو اپنا غلام میری طرف سے آزاد کر دے اور بدل کا ذکر نہ کیا ادھر مامور (حکم کیسے گئے دوسرے آدمی) نے غلام کو آزاد کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ولاد (غلام کی میراث) مامور کے لیے ہوگی کیونکہ عتق اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ مسئلہ اور پہلے والا مسئلہ دونوں برابر ہیں ان کی دلیل وہی ہے جو ہم نے اوپر پہلے مسئلے میں ذکر کی ہے اور طرفین (امام ابو حنیفہ و امام محمد) کے ہاں ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے اور وہ فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں بدل مذکور کے عوض آمر کے لیے غلام کی ملکیت ثابت کرنا ممکن ہے کہ اعتاق کے حکم کرنے کا یہی تقاضا ہے کیونکہ صحیح عقد بیع میں ایک شے کا مالک ہونا اس کے قبضہ کرنے پر موقوف نہیں بلکہ اس میں نفس عقد ہی سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے تو پہلے مسئلے میں مامور آمر کو مذکور بدل کے عوض اپنا غلام بیچنے والا اور پھر اس کی جانب سے اس کے حکم کے تحت اور بطور وکیل غلام کو آزاد کرنے والا ہو گیا۔ مگر دوسرے مسئلے میں آمر کے لیے ایسی ملکیت ثابت کرنا ممکن نہیں جو اس کے حکم کے تقاضے سے ثابت ہو کیونکہ بغیر عوض کے کسی کو کسی چیز کا مالک بنانا ہیہ کے طور پر ہو سکتا ہے اور ہیہ کے باب میں ملکیت قبضہ کے بغیر ثابت نہیں ہوتی۔ تو خلاصہ یہ ہوا کہ مامور نے جب اپنے غلام کو آزاد کیا تو اس نے اپنی ملکیت پر آزاد کیا نہ کہ آمر کی ملکیت پر لہذا عتق اسی کی طرف سے واقع ہوگا اور غلام کی ولاد بھی اسی کے لئے ہوگی۔ تو ان دونوں مسئلوں کے درمیان یہ فرق ہے۔

⑥ اگر ایک آدمی نے دوسرے کو صرف یہ کہا کہ ”تو اپنا غلام آزاد کر دے“ اور اس کے علاوہ کوئی اور بات یا لفظ نہ کہا۔ ادھر دوسرے آدمی نے غلام کو آزاد کر دیا تو غلام کی ولاد اسی دوسرے آدمی (مامور) کے واسطے ہوگی کہ عتق اسی کی طرف سے واقع ہوا ہے کیونکہ اس نے غلام کو اپنی طرف سے آزاد کیا ہے نہ کہ آمر (حکم کنندہ) کی طرف سے۔ اس لیے کہ آمر نے اپنی طرف سے آزاد کرنے کا مطالبہ ہی نہیں کیا۔

⑦ اگر ایک آدمی نے دوسرے سے کہا ”تو اپنے غلام کو ہزار درہم کے بدلے آزاد کر دے“ اور اس نے ساتھ ”عتی“ (میری طرف سے) نہ کہا۔ ادھر دوسرے آدمی نے غلام کو آزاد کر دیا تو یہ عتق (غلام کا آزاد ہونا) غلام کے مذکور بدل کو قبول کرنے پر موقوف ہوگا جبکہ وہ قبول کرنیکی اہلیت رکھتا ہو یعنی عاقل بالغ ہو۔ اب اگر غلام نے بدل مذکور ادا کرنا۔ اسی مجلس میں قبول کر لیا جس میں اسے اس بات کا علم ہوا تو آزاد ہو جائے گا اور مذکورہ مال دنیا لازم ہوگا ورنہ نہیں۔ کیونکہ آمر نے اپنے لیے غلام کو آزاد کرنے کا مطالبہ نہیں کیا اس نے غلام کی آزادی کا مطالبہ غلام ہی کے لیے کیا ہے اور وہ خود اس معاملے میں فضولی (لا یعنی چیز میں مشغول ہونیوالے) کی مانند ہے۔ چنانچہ مالک نے جب غلام کو آزاد کر دیا تو اس کا آزاد کرنا غلام کی اجازت پر موقوف ہوگا جیسا کہ ایک آدمی نے دوسرے سے کہا کہ ”تو اپنے اس غلام کو فلاں آدمی کے ہاتھ ہزار درہم کے عوض بیچ دے“ اور اس نے

غلام کو بیچ دیا تو بیع (فروخت) فلاں آدمی کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ اسی طرح زیر بحث صورتِ شجر
ولاء عتاقہ کے دیگر متعلقات | پھر آزاد کنندہ کا مرد ہونا یا عورت ہونا ایک جیسا ہے۔ کیونکہ ولاء
 کا سبب دونوں سے یکساں پایا گیا ہے دوسرے یہ کہ حضور
 صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد الولاء لمن اعتق، (غلام کی میراث اس آدمی کے لیے ہے جس
 نے اسے آزاد کیا) میں عموم ہے اس میں مرد کی کوئی تخصیص نہیں۔ تیسرے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا
 ارشاد ہے:

لَيْسَ لِلنِّسَاءِ مِنَ الْوَلَاءِ إِلَّا مَا عَتَقْنَ،

یعنی عورتوں کے لئے کسی آزاد کردہ کی ولاء نہیں سوائے ان عورتوں کے جنہوں نے کسی غلام کو خود
 آزاد کیا۔

اس حدیث میں منفی سے استثناء اسی چیز کو ثابت کر رہا ہے جس کی پہلے نفی کی گئی ہے۔ یعنی لَيْسَ
 لِلنِّسَاءِ مِنَ الْوَلَاءِ سے مراد یہ ہے کہ اگر مولیٰ مر گیا تو مولیٰ کی اولاد میں سے لڑکیوں کو آزاد کردہ کی
 میراث نہیں ملے گی۔

(ب) اسی طرح اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ آزاد کنندہ اور آزاد کردہ دونوں مسلمان ہیں یا دونوں کافر
 یا ان میں سے ایک مسلمان ہو اور دوسرا کافر کیونکہ ایک تو ولاء کا سبب پایا گیا دوسرے حدیث
 ”الْوَلَاءُ لِمَنْ عَتَقَ“ میں عموم ہے اس میں مسلم اور کافر کی کوئی تخصیص نہیں۔ چنانچہ
 کسی مسلمان مالک نے ذمی غلام کو یا ذمی مالک نے مسلمان غلام کو اگر آزاد کر دیا تو مسلمان اور ذمی میں
 سے جو بھی آزاد کیا جائے گا اس کی میراث بوجہ مذکور آزاد کنندہ کے لئے ہوگی۔ البتہ وراثت کی ایک
 شرط نہ پائے جانے یعنی ملت کے ایک نہ ہونے کی وجہ سے مسلمان کافر کا یا کافر مسلمان کا وارث
 نہیں ہوگا۔ کیونکہ حضور اکرم کا ارشاد ہے۔

”لَا يَتَوَارَثُ أَهْلُ مِلَّتَيْنِ بِشَيْءٍ“

دو مختلف ملتوں (مذہب) والے کسی چیز میں ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوں گے۔

ایک دوسری حدیث میں ارشاد فرمایا:

لَا يَرِثُ الْمُؤْمِنُ الْكَافِرَ وَلَا الْكَافِرُ الْمُؤْمِنَ۔

یعنی مؤمن آدمی کافر کا اور کافر آدمی مؤمن کا وارث نہیں بن سکے گا۔

اور یہ بات ممکن ہے کہ ولاء (آزاد کردہ غلام کی میراث) ایک آدمی کے لیے ثابت تو ہو مگر وہ آدمی
 وراثت کی شرط نہ پائے جانے کے باعث وارث نہ ہو۔ جیسا کہ آئندہ ہم انشاء اللہ بیان کریں گے
 حتیٰ کہ ذمی مالک اگر آزاد کردہ مسلمان غلام کی موت سے قبل مسلمان ہو گیا تو اس کا وارث ہو گا کیونکہ
 وراثت کی شرط پائی گئی۔ اسی طرح اس ذمی آدمی کا جس نے مسلمان غلام کو آزاد کیا ہے، اگر کوئی
 مسلمان عصبہ (باپ کی طرف سے رشتہ دار) مثلاً چچا یا چچا کا بیٹا موجود ہو تو آزاد کردہ مسلمان غلام کی
 ولاء کا وہ وارث ہوگا۔ اس صورت میں ذمی مالک کو بمنزلہ مردہ اور اس کے عصبہ کو اس کا قائم مقام سمجھا

جائے گا اور اگر ذمی مالک کا مسلمانوں میں سے کوئی عصبہ نہ ہو تو آزاد کردہ کی ولایت بیت المال میں جمع کرادی جائے گی۔

مسائل اگر ایک مسلمان غلام ایک مسلمان اور ذمی کے درمیان مشترک تھا اور دونوں شریکوں نے اسے آزاد کر دیا پھر غلام فوت ہو گیا تو اس کی آدھی ولایت (میراث) مسلمان شریک کے لیے ہوگی کیونکہ مسلمان، مسلمان کا وارث بنتا ہے اور باقی نصف ولایت ذمی شریک کے قریبی مسلمان عصبہ کو دی جائے گی بشرطیکہ اس کا کوئی مسلمان عصبہ موجود ہو اور اگر اس کا کوئی مسلمان عصبہ نہ ہو تو باقی آدھی ولایت بیت المال میں جمع کرادی جائے گی۔

⑤ اگر ایک حربی (مشترک) نے اپنے حربی غلام کو دارالحرب (مشرکین کے ملک) میں آزاد کیا تو اس سے وہ غلام اس کا مولیٰ (آزاد کردہ) نہ ہوا حتیٰ کہ وہ دونوں اگر مسلمان ہو کر دارالسلام میں آگئے تو آزاد کنندہ کے لیے آزاد کردہ کی میراث نہیں ہوگی۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا ہے کیونکہ ان کے نزدیک عتق (غلام کا آزاد ہونا) لفظ اعتاق سے واقع نہیں ہوا بلکہ اس کا عتق مالک کے غلام کو چھوڑ دینے (اپنے قبضہ و تصرف سے نکال دینے) کے باعث ہوا ہے اور جو عتق غلام کو چھوڑ دینے کے باعث ثابت ہو، اس سے ولایت واجب نہیں ہوتی۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام مالک کا مولیٰ (آزاد کردہ) ہو جائے گا اور اس کی ولایت مالک کے لیے ہوگی۔ کیونکہ مالک کا لفظ "اعتاق" سے غلام کو آزاد کرنا دارالحرب میں بھی صحیح ہے۔ اسی طرح مالک غلام کو دارالحرب میں مدبر (وفات مالک کے بعد آزاد) قرار دے تو اس کا مدبر ہونا یا نہ ہونا ائمہ کے نزدیک اختلاف کے مطابق ہے۔ البتہ اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ مالک کا دارالحرب میں اپنی باندی کو ام ولد بنانا جائز ہے اور وہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی اس کا بیچنا جیسا کہ ہم نے پیچھے عرض کیا، ناجائز ہوگا۔ دارالحرب میں باندی کے ام ولد ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ ام ولد ہونے کی وجہ نسب کے ثابت ہونے پر ہے اور نسب دارالحرب میں بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

⑥ اگر ایک مسلمان آدمی نے اپنے مسلمان یا ذمی غلام کو دارالحرب میں آزاد کیا تو اس کی میراث مالک کے لیے ہوگی کیونکہ اس کا آزاد کرنا بالاجماع جائز ہے اور اگر اس نے اپنے حربی غلام کو دارالحرب میں آزاد کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ غلام اس کا آزاد کردہ نہیں قرار پائے گا کیونکہ اس کی آزادی لفظ "اعتاق" سے نہیں بلکہ مالک کے غلام کو چھوڑ دینے (اپنے قبضہ و تصرف سے نکال دینے) کے باعث ہوئی ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام مالک کا آزاد کردہ ہو جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک دارالحرب میں بھی لفظ اعتاق سے عتق (غلام کا آزاد ہونا) ثابت ہو جاتا ہے اور امام محمدؒ کا قول اس معاملے میں "مضطرب" یعنی متردد ہے چنانچہ یہ آزاد کردہ زیر بحث حربی غلام اگر دارالحرب میں مسلمان ہو گیا پھر مالک و غلام دونوں دارالسلام میں آگئے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد کردہ کی ولایت (میراث) آزاد کنندہ کے لئے نہیں ہوگی بلکہ آزاد کردہ کو اختیار ہوگا کہ جس کو چاہے اپنا والی بنا دے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک آزاد کنندہ غلام کا وارث ہوگا اور غلام کی ولایت

آزاد کنندہ کے لیے ہوگی جب کہ وہ دونوں مسلمان ہونے کی حالت میں دارالحرب سے نکل کر دارالاسلام میں آجائیں۔

اگر آزاد شدہ غلام جنگ میں قید ہوا تو وہ تمام ائمہ کے نزدیک اس سپاہی کا مملوک اور غلام ہوگا جسے اس نے گرفتار کیا۔ اب یہ قیدی وصال سے خالی نہیں یا تو پہلے ہی سے کسی کا مملوک (غلام) ہو گیا آزاد۔ اگر مملوک ہو تو ام ولد بنائے جانے اور مالک ہونے کا محل ہوگا اسی طرح اگر آزاد ہوگا تو بھی اسے ام ولد بھی بنایا جاسکے گا (جبکہ وہ قیدی عورت ہو) اور اس میں ملکیت بھی چل سکے گی اس اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلے گا کہ

۱۔ جب ایک حربی آدمی اجازت اور امان نامہ لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا۔ یہاں اس نے ایک غلام خریدا اور اسے آزاد کر دیا پھر وہ دارالحرب لوٹ گیا۔ اب وہی آدمی قید ہوا جسے اس کے آزاد کردہ غلام نے خرید کر آزاد کر دیا تو ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا مولیٰ (آزاد کردہ۔ ساتھی) قرار پائے گا۔ حتیٰ کہ ان میں سے جو بھی فوت ہوا اور اس نے کوئی نسبی عصبہ نہ چھوڑا تو اس کا دوسرا ساتھی (آزاد کردہ) اس کا وارث ہوگا کیونکہ ہر ایک کی طرف سے وراثت کا سبب یعنی آزاد کرنا اور وراثت کی شرط پائی گئی ہے۔

ب۔ اسی طرح جب ذمی آدمی نے اپنے ذمی غلام کو آزاد کیا اور وہ غلام مسلمان ہو گیا پھر آزاد کنندہ آدمی عہد نامہ کی خلاف ورزی کرتے ہوئے دارالحرب میں بھاگ گیا بعد ازاں وہ ذمی قیدی ہوا اور مسلمان ہو گیا اب اس کو اس کے آزاد کردہ غلام نے خرید کر آزاد کر دیا تو ان میں سے ہر ایک بوجہ مذکور ایک دوسرے کا آزاد کردہ قرار پا کر ایک دوسرے کی ولایت پائے گا۔

ج۔ اسی طرح جب کوئی عورت اپنے غلام کو آزاد کرے۔ بعد ازاں مرتد ہو کر دارالحرب میں چلی جائے پھر وہ گرفتار کر کے قیدی بنالی جائے اور اسے وہ غلام خریدے جس کو اس عورت نے آزاد کیا تھا اور خرید کر آزاد کر دے تو یہ مرد یعنی غلام عورت کا آزاد کردہ اور عورت مرد کی آزاد کردہ قرار پائے اور دونوں ایک دوسرے کی ولایت پائیں گے۔ کیونکہ اعتاق (آزاد کرنا) دونوں میں سے ہر ایک کی طرف سے پایا گیا۔

عتق۔ وجوب دیت کا سبب عتق (غلام کا آزاد ہونا) جس طرح آزاد کنندہ کے لیے آزاد کردہ کی میراث کے ثابت ہونے کا سبب ہے اسی طرح یہ عتق

آزاد کنندہ پر آزاد کردہ کی دیت کے واجب ہونے کا سبب ہے چنانچہ آزاد کردہ نے اگر کسی آدمی کو خطا (غلطی سے) قتل کر دیا تو اس جرم کی دیت آزاد کنندہ پر ہوگی جس کی وجہ ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ آزاد کنندہ پر آزاد کردہ کی حفاظت واجب ہے تو جب آزاد کردہ نے کسی جرم کا ارتکاب کیا تو گویا آزاد کنندہ نے آزاد کردہ کو دوسرے پر ظلم کرنے سے روکنے میں کوتاہی کی لہذا اس کوتاہی کا اس پر تاوان ہوگا۔

ولاء العتاقہ کے ثابت ہونے کی شرائط کا بیان اس ولاء کے ثابت ہونے کی کئی شرائط ہیں بعض شرائط آزاد کردہ (غلام) کی ولایت اور آزاد کردہ کے بیٹے

کی ولاء (میراث) دونوں سے متعلق ہیں اور بعض شرائط آزاد کردہ کے بیٹے کی ولاء کے ساتھ خاص ہیں۔ آزاد شدہ اور اس کے بیٹے دونوں کی ولاء کے ثابت ہونے سے متعلق ایک شرط یہ ہے کہ آزاد شدہ اور اس کے بیٹے کا کوئی نسبی عصبہ نہ ہو۔ اگر ان کا کوئی نسبی عصبہ موجود ہو تو آزاد کنندہ ان کا وارث نہ ہوگا کیونکہ آزاد کنندہ کی وراثت اسے عصبہ قرار دینے کے ذریعے سے ہے اور عصبیات میں جو عصبہ زیادہ قوی اور قریبی ہو پہلے اس کا اعتبار کیا جاتا ہے ظاہر ہے کہ نسبی عصبہ زیادہ قوی ہے لہذا وراثت میں وہ اولیٰ ہوگا۔ اور یہ بات اس لیے ہے کہ ولاء بھی اگرچہ حدیث کی رو سے نسب کی مانند ایک قسم کا قرب اور اتصال ہے مگر یہ قرب و اتصال حقیقی نسب کی مثل نہیں ہو سکتا لہذا حقیقی نسب مقدم ہوگا۔ اور اگر آزاد شدہ یا اس کے بیٹے کا کوئی نسبی عصبہ تو نہ ہو البتہ دیگر اصحاب فرائض (وہ رشتہ دار جن کے وراثت میں حصے شرعاً متعین ہیں) اور ذوالارحام (اصحاب فرائض کے ماسوا رشتہ دار) ہوں تو اس کا حکم انشاء اللہ آئندہ صفحات میں بیان ہوگا۔

اب رہیں وہ شرائط جن کا تعلق صرف آزاد شدہ کے بیٹے کی میراث سے ہے تو ان میں سے

۱۔ ایک شرط یہ ہے کہ اس لڑکے کی ماں آزاد شدہ ہو اور اگر وہ مملوکہ (کسی کی ملکیت میں) ہوئی تو اس لڑکے پر اس وقت تک کسی کی میراث نہ ہوگی جب تک کہ وہ خود مملوک ہے اس کا باپ چاہے آزاد ہو یا مملوک کیونکہ بیٹا غلامی اور آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ پس وہ اپنی ماں کے مالک کا مملوک ہوگا لہذا اس کی ولاء کا تصور نہیں جاسکتا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ اس کی ماں اصلی آزاد (جس کے آباء و اجداد پر کبھی رقت طاری نہ ہوئی ہو) نہ ہو اگر وہ اصلی آزاد ہوئی تو اس کے لڑکے پر کسی کی ولاء (میراث) نہ ہوگی اگرچہ اس کا باپ آزاد ہی کیوں نہ ہو کیونکہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ بیٹا غلامی اور آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے دوسرے چونکہ اس کی ماں پر کسی کی ولاء نہیں لہذا اس کے بیٹے پر بھی کسی کی ولاء نہ ہوگی۔ پھر ماں اگر آزاد شدہ ہو اور باپ بھی آزاد شدہ ہو تو ولاء میں بیٹا باپ کے تابع ہوگا اور اس کی ولاء (میراث) باپ کے مالک کے لیے ہوگی نہ کہ ماں کے مالک کے لیے کیونکہ ولاء بفحوائے حدیث نسب کی مانند ہے اور نسب میں اصل چیز باپ ہوتا ہے۔

۳۔ تیسری شرط یہ ہے کہ اس لڑکے کا باپ عربی النسل نہ ہو۔ اگر اس کا باپ اہل عرب سے ہو اور ماں کسی قوم کی آزاد کردہ تو لڑکے کا باپ کے تابع ہوگا اور اس پر کوئی ولاء نہ ہوگی کیونکہ ولاء غلامی کے آثار میں سے ایک اثر ہے اور عرب آدمی پر غلامی نہیں ہے۔ اور اگر اس لڑکے کا باپ بنی النسل اور آزاد مسلمان ہو جسے آزاد نہ کیا گیا ہو اور کسی سے عقد موالات ہو یا نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک لڑکا ولاء عتاقہ میں اپنی ماں کے تابع ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک باپ کے تابع ہوگا جیسا کہ باپ عرب ہو تو باپ کے تابع ہوتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ولاء نسب کے مشابہ ہے اور نسب چاہے کمزور ترین ہی کیوں نہ ہو باپ کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ماں اگر اہل عرب میں سے اور باپ موالی میں سے ہو تو بیٹا باپ کی قوم کے تابع ہوتا ہے۔ اور طرفین (امام ابو حنیفہؒ و محمدؒ)

کی دلیل یہ ہے کہ ماں کی ولاء (میراث) اس کے موالی کے لیے ہے کیونکہ وہ اس کے مددگار ہیں۔ پس لڑکے کے لیے بھی یہی نصرت و امداد ثابت ہوگی اور اس کے لیے باپ کی جانب سے یہ نصرت نہیں کیونکہ عربوں کے علاوہ عجمی لوگ قبائل کی باہمی امداد نہیں کرتے تو یہ صورت ایسے ہوگئی جیسے ایک آزاد شدہ باندی نے کسی غلام سے نکاح کیا تو اس کی اولاد کی ولاء اس باندی کے موالی کے لئے ہوتی ہے۔

۴۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ اس لڑکے کے باپ کا کوئی عربی آزاد کنندہ نہ ہو اگر کوئی عربی آزاد کنندہ ہو تو اس پر کسی کی ولاء نہ ہوگی کیونکہ اس کا حکم بھی عربی کا حکم ہے اس لیے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ان مولى القوم منهم بلا شبه کسی قوم کا آزاد شدہ انہی میں سے ہوتا ہے۔

۵۔ پانچویں شرط یہ ہے کہ خود لڑکا کسی کا آزاد کردہ نہ ہو اگر وہ کسی کا آزاد کردہ ہو تو اس کی ولاء (میراث) نہ اس کے باپ کے آزاد کنندہ کے لیے ہوگی نہ اس کی ماں کے آزاد کنندگان کے لیے۔ بلکہ اس کی ولاء اس آدمی کے لیے ہوگی جس نے اسے آزاد کیا کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا الولاء لمن اعتق یعنی آزاد کردہ کی میراث اس کے آزاد کنندہ کے لیے ہوگی۔ لہذا وہ لڑکا ولاء میں اپنے آزاد کنندہ کے سوا کسی دوسرے کا تابع نہیں ہو سکتا۔ اس اصول کا مزید بیان انشاء اللہ ولاء کی صفت میں بیان کیا جائے گا۔

ولاء العتاقہ کی صفت کا بیان | اس کی کئی صفات ہیں ان میں سے

پہلی صفت پہلی صفت یہ ہے کہ بذریعہ ولاء وراثت اس وقت ملتی ہے جب اس کے ثابت ہونے کا سبب پایا جائے اور اس کی شرط یہ ہے کہ آزاد کنندہ کا وراثت ہونا عصبہ ہونے کے طریقے سے ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ آزاد کنندہ اپنے آزاد کردہ کے مال کا بذریعہ ولاء وراثت اس کا عصبہ ہونے کے ناطے ہوگا اور وہ آزاد کردہ کے تمام نسبی عصبہات میں سب سے مؤخر ہوگا لیکن ذوی الارحام اور اصحاب فرائض پر ان کے اپنے حصے دے چکنے کے بعد باقی ماندہ مال میں مقدم ہوگا۔ چنانچہ آزاد کردہ کا اگر کوئی نسبی عصبہ سرے سے نہ ہو یا اس کا کوئی ذی رحم رشتہ دار موجود ہو تو اس کی ولاء (میراث) اس کے آزاد کنندہ کے لیے ہوگی اور اگر اس کے اصحاب فرائض رشتہ دار (وہ رشتہ دار جن کے وراثت میں حصے مقرر ہیں) موجود ہوں تو پہلے ان کے مقررہ حصے دیے جائیں گے۔ اگر کوئی چیز بچ گئی تو آزاد کنندہ کو دی جائیگی ورنہ نہیں مقررہ حصے دیے جانے کے بعد باقی مال اصحاب فرائض پر نہیں لوٹایا جائے گا بلکہ وہ آزاد کنندہ کا ہوگا۔ اگرچہ ان پر لوٹانے کا احتمال ہو۔ یہ قول عام علماء و فقہاء کا ہے اور صحابہ میں یہی قول حضرت علی ابن عباس اور زید رضی اللہ عنہم کا ہے جبکہ حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما سے یہ مروی ہے کہ آزاد کنندہ اپنے آزاد کردہ کے عصبہ ہونے کے ناطے وراثت نہیں ہوگا اور وہ مقررہ حصے نکالے جانے کے بعد باقی مال کے استحقاق میں اصحاب فرائض اور ذوی الارحام (اصحاب فرائض کے ماسوا رشتہ دار) سے بھی مؤخر ہوگا

اور ان صحابہ کا استدلال اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے کہ :

وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ (سورة الانفال ۷۵)

اور قریبی رشتہ دار (ورثہ میں) ایک دوسرے کے زیادہ حقدار ہیں۔

تو اس آیت کریمہ کا ظاہری معنی اس امر کا مقتضی ہے کہ رشتہ دار آزاد کنندہ اولیٰ ہو۔ اور متقدمین صحابہ اور عام علماء و فقہاء کی دلیل وہ حدیث ہے جسے ہم نے بیان کیا کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت امیر حمزہ کی صاحبزادی کے آزاد کردہ غلام کی ولاء کو اس کی اپنی بیٹی اور اس کی آزاد کنندہ (حضرت حمزہ کی صاحبزادی) کے درمیان نصف نصف کیا۔ تو یہاں آپ نے آزاد کنندہ کو عصبات کے قائم مقام کیا کیونکہ آپ سے بیٹی کو نصف دینے کے بعد باقی نصف آزاد کنندہ کو دیا نہ کہ بیٹی کو لوٹانے کا حکم دیا۔ اگر بات ایسے ہی ہوتی جیسے حضرت عمر اور عبد اللہ بن مسعود نے گمان کیا ہے تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم یقیناً باقی نصف کو بھی اس کی بیٹی پر لوٹانے کا حکم دیتے جیسا کہ دیگر تمام میراث کے معاملات میں ہوتا ہے جبکہ وہاں کوئی عصبہ موجود نہ ہو۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ”مقررہ حصے ان کے حقداروں کو دیدو۔ پھر جو مال باقی بچ جائے تو وہ میت کے سب سے قریبی مرد (مذکر) کے لئے ہے اور زیر بحث مسئلے میں سب سے قریبی مرد اس کا آزاد کنندہ ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ باقی مال سب سے قریبی مذکر عصبہ کے لیے ہے اور یہاں قریبی عصبہ آزاد کنندہ ہی ہے۔ باقی رہا مندرجہ بالا آیت کریمہ سے استدلال کا جواب : تو اس آیت کی تاویل میں بعض مفسرین نے کہا ہے کہ عصبات میں سے جو رشتہ دار ہیں ان میں سے بعض، بعض سے اولیٰ ہیں یعنی عصبات میں سب سے قریبی عصبہ دور کے عصبہ سے اولیٰ ہوگا جیسے بیٹا پوتے سے اور سگا بھائی سوتیلے بھائی وغیرہ سے مقدم ہوگا۔

مسائل جب یہ اصولی اختلاف معلوم ہو گیا تو درج ذیل مسائل میں اس کی تشریح یوں ہو گی کہ :

⑤ جب آزاد شدہ غلام فوت ہو گیا اور سوگواروں میں اس نے ایک اپنی ماں اور دوسرا اپنا آزاد کنندہ مولیٰ چھوڑا تو پہلے علماء صحابہ کے نزدیک ماں کے لیے ترکہ کا $\frac{1}{2}$ حصہ اور باقی مولیٰ کا ہوگا کیونکہ مولیٰ عصبہ (سببی) ہے اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک تمام ترکہ ماں کے لیے ہوگا $\frac{1}{2}$ حصہ بطور فرض اور باقی بطور لوٹانے کے۔

⑥ اگر آزاد شدہ نے ایک بیٹی اور دوسرا اپنا مولیٰ چھوڑا تو پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک بیٹی کے لیے ترکہ میں سے اس کا مقررہ حصہ یعنی $\frac{1}{2}$ حصہ ہوگا اور باقی $\frac{1}{2}$ مولیٰ کے لیے ہوگا کہ وہ آزاد شدہ کا عصبہ ہے اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک تمام ترکہ بیٹی کے لیے ہوگا۔ آدھا بطور فرض کے اور باقی بطور رد (لوٹانے) کے۔

⑦ اگر آزاد شدہ نے تین مختلف بہنیں، ایک ماں اور ایک مولیٰ چھوڑا تو حقیقی بہن (ماں باپ دونوں کی طرف سے بہن) کے لئے کل ترکہ کا $\frac{1}{2}$ حصہ۔ صرف باپ کی طرف سے بہن کے لیے $\frac{1}{4}$ حصہ، صرف ماں کی طرف سے بہن کے لیے $\frac{1}{4}$ حصہ اور ماں کے لیے بھی $\frac{1}{4}$ حصہ ہوگا تو اس صورت میں میراث

کے تمام حصے پورے ہو گئے لہذا مولیٰ کے لئے کچھ نہ ہوگا۔

● اگر آزاد شدہ نے ایک بیوی اور مولیٰ چھوڑا تو بیوی کے لئے اس کا مقررہ حصہ یعنی $\frac{1}{4}$ حصہ ہوگا اور باقی سب بلا اختلاف مولیٰ کے لئے ہوگا۔ اسی طرح آزاد شدہ اگر باندی ہو اور مر جائے اور پیچھے اپنے خاوند اور مولیٰ کو چھوڑ جائے تو خاوند کے لیے اس کا مقررہ حصہ ہوگا یعنی $\frac{1}{4}$ حصہ اور باقی نصف بلا اختلاف مولیٰ کا ہوگا۔ پہلے مکتبہ فکر کے قول کے مطابق تو اس طرح کہ مولیٰ عصبہ ہے لہذا باقی اسی کے لیے ہوگا اور دوسرے مکتبہ فکر کے لیے اس لیے کہ باقی ماندہ ترکہ کو لوٹنے کی گنجائش نہیں کیونکہ خاوند اور بیوی کو مقررہ حصہ دینے کے بعد باقی ترکہ ان پر رد نہیں کیا جاسکتا۔

● اگر آزاد شدہ نے ایک بیوی، ایک خالہ اور اپنا آزاد کنندہ (مولیٰ) چھوڑا تو پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک تمام ترکہ مولیٰ کے لیے ہوگا کیونکہ آخری عصبہ وہی ہے جو ذوی الارحام پر مقدم ہوگا اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک ترکہ میں بیوی بھی کے لئے $\frac{1}{2}$ اور خالہ کے لئے $\frac{1}{4}$ ہوگا کیونکہ وہ ذوی الارحام ہیں اور ان کے نزدیک ذوی الارحام مولیٰ پر مقدم ہیں۔ اس طرح کی اور مثالیں بھی قیاس کی جاسکتی ہیں۔

● اسی اصولی اختلاف کی بنا پر یہ مسئلہ بھی نکلے گا کہ جب ایک عورت نے کسی غلام کو خریدا اور آزاد کر دیا پھر آزاد شدہ غلام مر گیا اور اس نے اپنی ایک بیٹی بھی چھوڑی تو پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک ترکہ $\frac{1}{4}$ حصہ بیٹی کے لئے اور باقی نصف اس کی آزاد کنندہ (مولاۃ) کے لئے ہوگا اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک تمام ترکہ بیٹی کو ملے گا۔ آدھا بطور فرض اور باقی آدھا بطور رد۔

● جب ایک عورت نے اپنے غلام باپ کو خریدا اور اس طرح وہ آزاد ہو گیا پھر باپ اس حال میں فوت ہو کہ اس کا کوئی عصبہ نہ ہو تو اس کا تمام ترکہ بالاتفاق بیٹی کے لئے ہوگا آدھا بطور فرض و نسب اور باقی آدھا بھی بطور حق و لاء کے اس پر لوٹا دیا جائے گا کیونکہ ولاء عتاقہ میں وہ باپ کی عصبہ ہے۔ دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک باقی آدھا بطور قرابت اس پر لوٹایا جائے گا۔ پھر زیر بحث صورت میں باپ نے اگر مرنے سے پہلے کسی غلام کو آزاد کیا پھر وہ خود بھی فوت ہو گیا اور اس کا آزاد کردہ غلام بھی۔ اور غلام نے کوئی عصبہ نہ چھوڑا تو وہ بیٹی اس غلام کی ولاء کی بھی وراثت ہوگی کیونکہ وہ (غلام) اس بیٹی کے آزاد کردہ کا آزاد کردہ ہے لہذا اس کی ولاء اسی بیٹی کے لئے ہوگی کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: عورتوں کے لئے ولاء (آزاد کردہ کی میراث) میں سے کوئی حصہ نہیں۔ سوائے ان عورتوں کے جنہوں نے خود کسی غلام کو آزاد کیا یا ان کے آزاد کردہ نے کسی غلام کو آزاد کیا تو اس کی ولاء (میراث) پائیں گی۔ اس حدیث میں نفی سے استثناء ہے اور کسی حکم میں نفی سے استثناء اس حکم کے ثابت ہونے کو ظاہر کرتا ہے۔

● اگر دو حقیقی بہنوں نے اپنے غلام باپ کو خریدا پھر باپ فوت ہو گیا اور اس نے ان دو بیٹیوں کے سوا کوئی عصبہ نہ چھوڑا تو اس کا تمام ترکہ ان دو بیٹیوں کیلئے ہوگا۔ $\frac{1}{2}$ تو نسب اور فرض کے طور پر اور باقی $\frac{1}{2}$ بھی بلا اختلاف انہیں کیلئے ہوگا پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک عصبہ کے طور پر کہ وہ دونوں میت کی عصبہ ہیں اور دوسرے مکتبہ فکر کے

نزدیک بطریق رد۔ اور اگر ان دونوں بہنوں میں سے ایک نے اپنے باپ کو خریدا پھر باپ فوت ہو گیا اور اس نے یہی دو بیٹیاں چھوڑیں تو ترکہ کا $\frac{1}{2}$ حصہ بطور نسب دونوں بہنوں کے لئے ہوگا۔ اس $\frac{1}{2}$ حصہ میں $\frac{1}{4}$ اس بیٹی کے لئے ہوگا جس نے باپ کو خریدا تھا اور باقی $\frac{1}{4}$ بھی اسی خریدنے والی کے لیے ہوگا بطور ولاء پہلے مکتبہ فکر کے نزدیک کیونکہ وہ مورث کی حصہ ہے اور دوسرے مکتبہ فکر کے نزدیک باقی $\frac{1}{2}$ حصہ دونوں پر لوٹایا جائے گا۔

اگر دو بہنوں نے اپنے باپ کو خریدا پھر ایک بہن نے باپ کے ساتھ مل کر اپنے بھائی کو خریدا لیا۔ اب باپ فوت ہو گیا تو اس کا ترکہ ایک بیٹی اور دو بیٹیوں کے درمیان لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثٰیٰ (مرد کا حصہ دو عورتوں کے برابر ہوگا) کے حساب سے تقسیم ہوگا کیونکہ باپ آزاد ہونے کی حالت میں مرہ ہے اور اس نے آزاد ایک بیٹا اور آزاد بیٹیاں چھوڑی ہیں لہذا ان کو میراث میں قرابت کے اعتبار سے حصہ ملے گا اور اس میراث میں ولاء عتاقہ کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ پھر اگر اس کے بعد باپ کا بیٹا بھی مر گیا تو اس کے ترکہ میں $\frac{1}{2}$ حصہ بطور نسب اس کی دونوں بہنوں کے لئے ہوگا اور باقی $\frac{1}{2}$ حصہ کا نصف صرف اس بہن کے لئے ہوگا جس نے باپ کے ساتھ مل کر اس مرنے والے بھائی کو خریدا تھا۔ کیونکہ بھائی اس کے اور باپ کے مشترک خریدنے سے آزاد ہوا تھا لہذا اس کی ولاء (ولاء عتاقہ) بھی باپ بیٹی دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی۔ اب باپ چونکہ مر چکا ہے اس لیے $\frac{1}{2}$ ولاء میں اس کا نصف حصہ دونوں بہنوں کے درمیان تقسیم ہوگا کیونکہ باپ کی ولاء میں وہ دونوں مشترک ہیں لہذا باپ کا حصہ جو کل مال کا چھٹا حصہ بنتا ہے، دونوں میں برابر برابر تقسیم ہوگا۔ خلاصہ یہ کہ متروکہ مال کے کل بارہ حصے بنائے جائیں گے ان میں سے $\frac{2}{3}$ یعنی ۸ حصے دونوں بہنوں کے لئے ہوں گے اور ہر ایک کو چار چار حصے ملیں گے پھر باقی $\frac{1}{3}$ (۴ حصوں) میں دو حصے تو اس بہن کے لئے ہوں گے جو باپ کے ساتھ مل کر بھائی کو خریدنے میں شریک تھی اور باقی باپ کی ولاء کے دو حصے دونوں میں تقسیم ہوں گے اور ہر ایک کو ایک ایک حصہ آئے گا تو اس طرح جو بہن بھائی کو خریدنے میں باپ کے ساتھ تھی، اس کے لیے کل جائیداد کے سات (۷) حصے اور دوسری بہن کے لئے پانچ (۵) حصے ہوں گے اور یہ تقسیم حضرت علی المرتضیٰ، ابن عباس اور حضرت زید رضی اللہ عنہم کے قول کے مطابق ہے باقی رہا حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعود کا قول تو ان کے قول کے مطابق باپ کی موت کے بعد جب بیٹا بھی اللہ کو پیارا ہو گیا تو اس کے ترکہ کا $\frac{1}{2}$ حصہ بطور نسب اس کی دونوں بہنوں کے لیے ہوگا جیسا کہ پہلے صحابہ کرام نے کہا اور باقی $\frac{1}{2}$ بھی دونوں پر رد کیا جائے گا۔ اگر ایک بہن نے باپ کو خریدا اور دوسری نے باپ کے ساتھ مل کر بھائی کو خریدا تھا باپ فوت ہو گیا تو متروکہ مال اس کے بیٹے اور بیٹیوں کے درمیان بوجہ مذکور لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثٰیٰ کے حساب سے تقسیم ہوگا پھر بعد ازاں اگر بیٹا بھی فوت ہو گیا تو ترکہ کا $\frac{1}{2}$ حصہ بطور نسب دونوں بہنوں کے لئے ہوگا اور باقی $\frac{1}{2}$ کا نصف اس بہن کے لیے ہوگا جس نے بھائی کو باپ کے ساتھ مل کر خریدا تھا اور $\frac{1}{2}$ کا دوسرا نصف دوسری بہن کے لیے ہوگا جس نے اکیلے باپ کو خریدا تھا تو کل جائیداد دونوں بہنوں کے

درمیان برابر بر تقسیم ہوگی یہ تقسیم حضرت علی المرتضیٰ اور ان کے ہم خیال صحابہ کرام کے قول کے مطابق ہے جبکہ حضرت عمر اور عبداللہ بن مسعود کے قول کے مطابق فرض حصے دینے کے بعد باقی ۱/۲ حصہ بھی دونوں پر لوٹا دیا جائے گا۔ (واللہ عزوجل الموفق)

دوسری صفت | ولاد کی دوسری صفت یہ ہے کہ یہ موروث نہیں یعنی ایسی چیز نہیں کہ مولیٰ (آزاد کنندہ) کی وفات کے بعد اس کے وارثوں میں عام مال کی طرح حصہ رسد پہنچے بلکہ اس ولاد (میراث غلام) کا مستحق صرف آزاد کنندہ کا عصبہ ہوتا ہے اور عصبہ میں بھی وہ جو مرد ہو نہ کہ عورت اور اصحاب فرائض میں سے مرد بھی اس ولاد کے مستحق نہیں ہوں گے۔ اور اس میں اصل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ :

”الولاء لحمۃ النسب لا یباع ولا یوہب ولا یورث۔“

ولاد قربت نسب کی مانند ایک قربت ہے۔ آزاد شدہ کو نہ بیچا جائے گا، نہ ہبہ میں دیا جاسکے گا اور نہ اس میں وراثت چلے گی۔

کیونکہ ایک تو اس بات پر ہمارا اجماع ہے کہ اس کا صرف آزاد کنندہ وارث ہوگا۔ دوسرے وراثت کا سبب نسب ہے پھر نفس نسب کا جب وارث نہیں بنا جاتا (اگرچہ نسب کے باعث تو وارث بنا جاتا ہے) تو اسی طرح نفس ولاد میں بھی وراثت نہیں جاری ہوگی (تیسرے ہم نے سات اجل صحابہ کرام سے یہ روایت بیان کی ہے کہ سب نے متفقہ طور پر کہا ”الولاء للکبر“ اب ظاہر یہی ہے کہ جب انہوں نے یہ فتویٰ دیا اور صحابہ میں سے کسی نے مخالفت نہ کی تو یہ صحابہ کرام کا اجماع ہو گیا اور ان کے اس قول یا فتویٰ کا مطلب یہ ہے کہ ولاد آزاد کنندہ کے سب سے قریبی عصبہ کے لئے ہے چنانچہ ”فلان اکبر قومہ“ اس وقت کہا جاتا ہے جب وہ آدمی کے اس جدا مجد کے زیادہ قریب ہو جس کی طرف وہ منسوب کئے جاتے ہیں۔ بعد ازاں اس عصوبت میں مذکر ہونے کی شرط ہم نے اس لیے لگائی ہے کہ عصبیات میں اصل مرد ہی ہوتے ہیں کیونکہ لفظ ”عصبہ“ عبارت ہے ”شدت اور قوت“ سے۔ چنانچہ باری تعالیٰ نے حضرت یعقوب علیہ السلام کے بیٹوں کی خبر دیتے ہوئے قرآن مجید میں ارشاد فرمایا :

اِذْ قَالُوا لَیُوسِفُ وَاَخُوهُ اَحَبُّ اِلٰی اَبِیْنَا مِنَّا وَنَحْنُ عُصْبَةٌ۔

(سورۃ یوسف ۸۱)

(وہ وقت قابل ذکر ہے جب وہ سوتیلے بھائی بولے کہ یوسف اور ان کا حقیقی بھائی ہمارے باب کو ہم سے کہیں زیادہ پیارے ہیں در آنحالیکہ ہم ایک پوری جماعت ہیں۔)

عصبہ سے مراد یہاں ایسی جماعت ہے جو قوی، طاقتور اور نفع پہنچانے اور نقصان دفع کرنے پر قادر ہو۔ یہ (عصبیات میں صرف مردوں کا حقدار ہونا) عام علماء کا قول ہے جبکہ حضرت ابراہیم نخعی اور قاضی شریح کا یہ کہنا یہ ہے کہ ولاد (آزاد شدہ کی میراث) مال کے قائم مقام ہے لہذا اس میں آزاد کنندہ کی طرف سے وراثت ایسے ہی جاری ہوگی جیسے اس کے دیگر مال میں حصہ رسد دی جاتی ہے، البتہ اس ولاد کے وارث آزاد کنندہ کی طرف سے صرف مرد ہوں گے نہ کہ عورتیں۔ اور اس کی وجہ حضور صلی اللہ

علیہ وسلم کا یہ فرمان ہے کہ :

لَيْسَ لِلنِّسَاءِ مِنَ الْوَلَاءِ إِلَّا مَا عَتَقْنَ۔

یعنی عورتوں کے لئے ولاء میں سے کوئی چیز نہیں سوائے ان عورتوں کے جنہوں نے خود کسی غلام کو آزاد کیا ہو،

علاوہ ازیں حضرت شریح فرمایا کرتے تھے جس شخص نے اپنی زندگی میں کوئی بھی چیز جمع کی وہ چیز اس شخص کی موت کے بعد اس کے ورثاء کے لئے ہوگی۔ ان دونوں حضرات (ابراہیم نخعی و شریح) کا استدلال صحابہ کرام کے اس قول سے بھی ہے کہ :

مَنْ أَحْزَا مَالًا أَحْزَا الْوَلَاءَ۔

جو مال کو لے گا وہ ولاء کو بھی لے گا۔

تو ان صحابہ نے گویا وہ مال کے ٹھہرایا لہذا جو حکم عام مال کا ہوگا وہی حکم اس ولاء کا بھی ہوگا۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ کے اس قول کا مفہوم یہ ہے کہ آزاد کنندہ کی وفات کے دن اس کے عصبیات میں سے جو آدمی اس کے مال کی حفاظت کرے گا وہی اس کی ولاء کی بھی حفاظت کرے گا۔ اس مفہوم کی دلیل یہ ہے کہ عورت متروکہ مال تولیتی ہے لیکن بالاجماع ولاء کی حقدار نہیں۔ تو معلوم ہوا کہ اس قول سے مراد باقی عصبیات کو منع کرنا ہے اور یہی بات ہم عرض کر رہے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ صحابہ کے مذکورہ قول کے جو معانی ہم نے بیان کیے ہیں ان سے حتی الامکان دیگر دلائل پر بھی عمل ہو جاتا ہے۔ پھر اس اصولی اختلاف کی تفصیل درج ذیل مسائل میں یوں ہوگی کہ :

ایک آدمی نے اپنا غلام آزاد کیا پھر آزاد کنندہ فوت ہو گیا اور اس نے اپنے سوگواروں میں دو بیٹے چھوڑے۔ پھر ان دو بیٹوں میں سے ایک بیٹا بھی اللہ کو پیارا ہوا اور اس نے اپنا ایک لڑکا چھوڑا۔ بعد ازاں آزاد شدہ غلام مر گیا تو اس کی ولاء (میراث) آزاد کنندہ کے صلبی بیٹے کے لئے ہوگی نہ کہ دوسرے بیٹے کے بیٹے (پوتے) کے لیے۔ کیونکہ آزاد کنندہ کے عصبیات میں وہ سب سے بڑا یعنی سب سے زیادہ قریبی ہے۔ پھر اس میں بھی اصل یہ ہے کہ مستحق عصبہ کا اعتبار آزاد شدہ کی وفات کے دن ہوگا نہ کہ آزاد کنندہ کی وفات کے دن نیز یہاں بڑائی کا اعتبار قرب کے لحاظ سے ہوگا نہ کہ عمر کے لحاظ سے کیا۔ آپ دیکھتے ہیں کہ بعض اوقات بھتیجا اپنے چچا سے عمر میں زیادہ ہوتا ہے۔ یہ مذکورہ قول عام علماء کا ہے۔ جبکہ ابراہیم نخعی اور قاضی شریح کے نزدیک ولاء کا مال آزاد کنندہ کے بیٹے اور پوتے کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک ولاء میراث کے قائم مقام ہے۔ تو جیسے آزاد کنندہ کی موت پر دونوں بیٹے اس کے وارث ہوئے اسی طرح ولاء بھی دونوں کی طرف منتقل ہوئی۔ پھر جب ان دو بیٹوں میں سے ایک فوت ہوا تو ولاء میں اس کا حصہ اس کے بیٹے (آزاد کنندہ کے پوتے) کی طرف منتقل ہو گیا جیسا کہ مال کی میراث میں ہوتا ہے اور اگر زیر بحث صورت میں آزاد کنندہ کا دوسرا بیٹا بھی فوت ہو جائے اور وہ بھی ایک لڑکا چھوڑے پھر آزاد شدہ غلام فوت

ہو تو اس کی ولاء بلا اختلاف آزاد کنندہ کے پہلے اور دوسرے بیٹے کے بیٹوں کے درمیان تقسیم ہوگی۔ عام علماء کے نزدیک تو اس لیے کہ یہ دونوں لڑکے عصوبت میں برابر ہیں اور حضرت ابراہیم نخعی اور شریح کے نزدیک اس لیے کہ آزاد کنندہ کے ہر بیٹے کا حصہ اس کے لڑکے کی طرف منتقل ہو گیا ہے۔ اور اگر آزاد کنندہ کے پہلے بیٹے نے بوقت وفات دو بیٹے چھوڑے ہوں پھر دوسرا بیٹا مرے تو اس نے ایک بیٹا چھوڑا پھر آزاد شدہ مر گیا تو اس کی ولاء عام علماء کے نزدیک اس دوسرے کے بیٹے اور پہلے کے دونوں بیٹوں میں برابر تین حصوں میں تقسیم ہوگی کیونکہ عصوبت میں تینوں برابر ہیں جبکہ ابراہیم نخعی اور شریح کے نزدیک یہ ولاء نصف نصف ہوگی۔ آدھی آزاد کنندہ کے دوسرے بیٹے کے ایک بیٹے کے لیے اور آدھی پہلے کے دونوں بیٹوں کے لئے ہوگی۔ کیونکہ یہ دونوں حضرات آزاد کنندہ کے ہر بیٹے کے لئے ولاء میں حصہ ٹھہراتے ہیں۔ اور اگر آزاد کنندہ نے بوقت وفات تین بیٹے چھوڑے پھر یہ تینوں بیٹے بھی فوت ہو گئے ان میں ایک نے صرف ایک لڑکا، دوسرے نے پانچ لڑکے اور تیسرے نے دس بیٹے چھوڑے۔ بعد ازاں آزاد شدہ غلام فوت ہوا اور اس نے مال چھوڑا تو اس غلام کا مال عام علماء کے قول کے مطابق آزاد کنندہ کے تینوں بیٹوں کے کل لڑکوں کی تعداد کے مطابق سب میں برابر برابر تقسیم ہوگا یعنی کل مال کے سولہ حصے کئے جائیں گے۔ اور ہر ایک کو ایک ایک حصہ دے دیا جائے گا کیونکہ سب لڑکے عصوبت اور آزاد کنندہ سے قرب میں برابر ہیں۔ جبکہ ابراہیم نخعی اور حضرت شریح کے نزدیک ترکہ کے تین حصے کئے جائیں گے۔ ایک حصہ آزاد کنندہ کے پہلے بیٹے کے صرف ایک بیٹے کے لئے، دوسرا حصہ دوسرے بیٹے کے پانچ لڑکوں اور تیسرا حصہ تیسرے بیٹے کے دس لڑکوں کے درمیان تقسیم ہوگا۔ اس طرح ترکہ کے کل تیس حصے بنیں گے تب تقسیم ٹھیک ہوگی۔ دس حصے پہلے بیٹے کے ایک ہی بیٹے کے لئے، دس حصے دوسرے بیٹے کے پانچ لڑکوں کے واسطے اور دس حصے تیسرے کے دس بیٹوں کے لئے۔

● اگر ایک آدمی نے اپنے بیٹے کے ساتھ مل کر ایک غلام کو آزاد کیا پھر وہ آدمی فوت ہوا تو اس نے دو بیٹے چھوڑے جن میں سے ایک غلام کو آزاد کرنے میں اس کا شریک ہے۔ بعد ازاں آزاد شدہ غلام مر گیا تو اس کی نصف ولاء آزاد کنندہ کے صرف اس بیٹے کے لئے ہوگی جو غلام کو آزاد کرنے میں باپ کا شریک تھا اور باقی نصف دونوں بھائیوں کے درمیان برابر برابر تقسیم ہوگی کیونکہ وہ ان کے باپ کا حصہ ہے جو دونوں میں مشترک ہوگا۔ لہذا یہ ولاء دونوں بھائیوں کے درمیان چار حصوں پر تقسیم ہوگی۔ تین حصے اس بھائی کے ہوں گے جو اعتاق میں باپ کا شریک تھا اور ایک حصہ دوسرے بھائی کو ملے گا۔ اور اگر غلام کی وفات سے پہلے ہی باپ کے ساتھ شریک بیٹا فوت ہو گیا اور اس نے ایک بیٹا چھوڑا پھر آزاد شدہ غلام مرے تو اس کی نصف ولاء تو بیٹے کے بیٹے کے لئے ہوگی جو اس کے باپ کے لئے مخصوص تھی اور باقی نصف باپ کے صرف دوسرے بیٹے کو ملے گی کیونکہ باپ کا وہی سب سے قریبی عصبہ ہے لہذا ولاء میں اس کے حصے کا بھی سب سے زیادہ حقدار ہوگا تو یہ نصف ولاء چپا کے لئے اور نصف بھتیجے کے لئے ہوگی۔

اور اگر چچا بھی فوت ہو گیا اور اس نے دو بیٹے چھوڑے پھر آزاد شدہ مرا تو اس کی نصف ولاء اپنے باپ کے ساتھ شریک کے بیٹے کے لئے مخصوص ہوگی اور باقی نصف اس کے اور اس کے دونوں چچا زادوں کے درمیان برابر تین حصوں میں تقسیم ہوگی۔ ہر ایک کو ۱/۳ حصہ ملے گا۔ تو اس طرح باپ کے ساتھ شریک بھائی کے بیٹے کے لئے ۱/۳ حصہ اور اس کے دونوں چچا زادوں کے لئے ۱/۳ ہو گا کم ہر ایک کو ۱/۳ حصہ ملے گا۔

⑤

اگر آزاد کنندہ مرنے پر ایک بیٹا اور باپ چھوڑے پھر آزاد شدہ غلام فوت ہو جائے تو اس کی ولاء امام ابو حنیفہ، امام محمد اور عام فقہاء کے نزدیک بیٹے کیلئے ہوگی بیٹا نہ ہو تو بیٹے کے بیٹے (پوتے) کیلئے اور اگر پوتا بھی نہ ہو تو پڑپوتے کیلئے ہوگی اور باپ کو کچھ نہ ملے گا جبکہ امام ابو یوسف کے نزدیک ترکہ کا ۱/۳ حصہ باپ کے واسطے اور باقی بیٹے کے لئے ہو گا یہی قول ابراہیم نخعی اور حضرت شریح کا ہے۔ اور یہ ان کے اصول کے مطابق صحیح ہے کیونکہ وہ ولاء کو بمنزلہ میراث گردانتے ہیں اور میراث میں تقسیم کا یہی حکم ہے۔ لیکن امام ابو یوسف کا قول سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ وہ آزاد شدہ کے ترکہ کو بمنزلہ میراث نہیں بناتے بلکہ اس کا مستحق آزاد کنندہ کے عصبہ ہی کو قرار دیتے ہیں اور باپ مرنے والے کے بیٹے کی موجودگی میں عصبہ نہیں بلکہ صاحب فرض (مقررہ حصہ والا) ہوتا ہے جیسا کہ عام مال کی میراث میں قاعدہ ہے لہذا بیٹا جب عصبہ قرار پایا تو آزاد شدہ کی ولاء صرف اسی کے لئے ہوگی۔

⑥

اگر آزاد کنندہ فوت ہوا اور اس نے باپ اور تین مختلف بھائی چھوڑے، حقیقی بھائی صرف باپ کی طرف بھائی (علاقہ بھائی) اور صرف ماں کی جانب سے بھائی (اخیانی بھائی) پھر آزاد شدہ مر گیا تو اس کی ولاء آزاد کنندہ کے صرف باپ کے لئے ہوگی کیونکہ وہی آزاد کنندہ کا عصبہ ہے۔ اور اگر باپ بھی مر گیا اور بعد ازاں آزاد شدہ فوت ہوا تو اس کی ولاء آزاد کنندہ (مولیٰ) کے حقیقی بھائی کے لئے ہوگی کیونکہ وہی اس کا سب سے قریبی عصبہ ہے اور اگر حقیقی بھائی بھی فوت ہو چکا اور اس نے ایک بیٹا چھوڑا تو یہ ولاء آزاد کنندہ کے علاقہ (باپ کی طرف سے) بھائی کو ملے گی کیونکہ اب وہی قریبی عصبہ ہے اور اگر علاقہ بھائی بھی اللہ کو پیارا ہو جائے اور وہ ایک بیٹا چھوڑے تو زیر بحث ولاء آزاد کنندہ کے حقیقی بھائی کے بیٹے کے لئے ہوگی کیونکہ وہ سب سے قریبی ہے اور اگر حقیقی بھائی کا بیٹا بھی مر گیا اور اس نے ایک لڑکا چھوڑا تو یہ ولاء علاقہ بھائی کے بیٹے کو لوٹ جائے گی کیونکہ وہی اب قریبی ہے۔ اگر علاقہ بھائی کا بیٹا بھی مر گیا اور اس نے ایک لڑکا چھوڑا تو یہ ولاء حقیقی بھائی کے پوتے کو مل جائے گی کیونکہ وہی سب سے زیادہ قریبی عصبہ ہے۔ زیر بحث صورت مسئلہ میں ولاء کے اندر بوجہ مذکور نہ اخیانی بھائی وارث ہو گا اور نہ کوئی دوسرا ذوی الارحام۔

⑦

اگر آزاد کنندہ فوت ہوا اور اس نے دادا یعنی باپ کا باپ اور اپنا حقیقی بھائی یا علاقہ صرف باپ کی طرف سے) بھائی چھوڑا تو آزاد شدہ کی ولاء امام ابو حنیفہ کے نزدیک دادا کے لئے ہوگی نہ کہ بھائی کے لئے۔ جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ولاء دادا اور بھائی کے درمیان نصف

نصف تقسیم ہوگی۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ اصولی اختلاف ہے کہ امام صاحب کے نزدیک دادا کے ہوتے ہوئے بھائی کو میراث میں کچھ نہیں ملتا اور صاحبین کے نزدیک دادا کی موجودگی میں بھائی بطور عصبہ میراث لیتا ہے۔

● اگر آزاد کنندہ نے فوت ہونے پر ایک بیٹا اور ایک بیٹی چھوڑی پھر آزاد شدہ راہی اجل ہوا تو اس کی ولایت آزاد کنندہ کے صرف بیٹے کے لئے ہوگی کیونکہ وہی "عصبہ بنفسہ" (سروہ مرد جس کی میت کے ساتھ نسبت میں کوئی عورت داخل نہ ہو مثلاً بیٹا باپ وغیرہ) ہے نہ کہ بیٹی۔ دوسرے ولایت میں بیٹی کا حصہ اس لیے بھی نہیں ہوگا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے:

لَيْسَ لِلنِّسَاءِ مِنَ الْوَلَاءِ إِلَّا مَا اَعْتَقْنَ اَوْ اَعْتَقْنَ اَوْ كَاتِبْنَ اَوْ كَاتِبَ
مَنْ كَاتِبْنَ۔

یعنی عورتوں کے واسطے ولایت (آزاد شدہ کی میراث) میں کوئی حصہ نہیں، سوائے اس غلام کی ولایت کے جسے خود عورتوں نے آزاد کیا یا ان کے آزاد کردہ نے آزاد کیا جسے انہوں نے مکاتب بنایا یا ان کے مکاتب بنائے ہوئے نے مکاتب بنایا۔ چونکہ یہاں نفی سے استثنیٰ والی صورت نہیں پائی گئی لہذا ولایت میں بیٹی کا استحقاق اصل نفی پر باقی رہے گا یعنی اس کے لئے ولایت نہیں ہوگی۔

خلاصہ: اجمالی طور پر ساری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ عورتوں کا ولایت (آزاد شدہ کی میراث) میں کوئی حصہ نہیں البتہ اس غلام کی ولایت (میراث) پائیں گی جسے انہوں نے آزاد کیا یا ان کے آزاد کردہ نے آزاد کیا یا جس غلام کو انہوں نے مکاتب کیا یا جسے ان کے مکاتب شدہ نے مکاتب کیا یا جسے انہوں نے مدبر کیا یا ان کے مدبر شدہ نے مدبر کیا اور ان کی اولاد در اولاد جبکہ وہ آزاد شدہ باندی سے ہوں۔ یا عورتیں اس ولایت کی وارث ہوں گی جسے ان کے آزاد شدہ نے ان کی طرف کھینچا اور اس اجمال کی تفصیل درج ذیل مسائل میں یہ ہے کہ:

مسائل ایک عورت نے اپنے غلام کو آزاد کیا بعد ازاں غلام فوت ہو گیا اور اس کا اپنا کوئی نسبی وارث نہیں ہے تو اس کی ولایت (میراث) مذکورہ عورت کے واسطے ہوگی۔ کیونکہ آنجناب علیہ التحیۃ والتسلیم نے عورتوں کے بارے میں خصوصی طور پر ارشاد فرمایا کہ "عورتوں کے لئے ولایت میں کوئی حصہ نہیں سوائے ان عورتوں کے جنہوں نے کسی غلام کو آزاد کیا" اور یہ زیر بحث غلام اس عورت کا آزاد کردہ ہے دوسرے یہ کہ حضور کا فرمان ہے "ولایت (آزاد شدہ کی میراث) اس آدمی کے لئے ہوگی جس نے آزاد کیا" اس حدیث میں لفظ "مَنْ" مذکور و مومنٹ دونوں کو شامل ہے۔ اب اگر عورت کا آزاد کردہ غلام کسی اپنے غلام کو آزاد کرے پھر وہ نیچے والا غلام (غلام کا غلام) مرجع ہے اور کوئی وارث نہ چھوڑے تو اس کی ولایت اس کے اپنے مولیٰ (عورت کے آزاد شدہ) کے لئے ہوگی جسے اس نے آزاد کیا تھا نہ کہ مولیٰ کے مولیٰ (عورت) کے لئے۔ کیونکہ وہ عورت در حقیقت اس کے مولیٰ کو آزاد کرنے والی ہے نہ کہ اسے لہذا اس کی ولایت اس کو حقیقتہً آزاد کرنے والے کے لئے ثابت کرنا اولیٰ ہے۔ اور اگر اوپر والا غلام (عورت کا آزاد شدہ) مرجع ہے اور کوئی عصبہ نہ چھوڑے بعد ازاں نیچے والا غلام (آزاد شدہ کا آزاد شدہ) فوت ہو جائے تو اس

اس کی ولہ مذکورہ آزاد کنندہ عورت کے واسطے ہوگی کیونکہ وہی اس نیچے والے غلام کو آزاد کرنے والے کی مولیٰ ہے۔ لہذا یہ نیچے والا غلام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد کے تحت داخل ہو گا کہ:

”أَوَاعْتَقَ مِنْ أَعْتَقَن“

یعنی یا عورتیں اس غلام کی ولہ پائیں گی جسے ان کے آزاد کردہ نے آزاد کیا۔ اور اگر اوپر والے غلام (عورت کے آزاد کردہ) نے کوئی نسبی عصبہ چھوڑا ہو تو پھر اس کا ترکہ اس کے عصبہ کے لیے ہوگا کیونکہ ہم نے پیچھے بیان کیا کہ بذریعہ ولہ وراثت پانے کی شرط یہ ہے کہ آزاد شدہ کا کوئی نسبی عصبہ نہ ہو۔ اسی طرح دوسرے آزاد شدہ نے اگر تیسرے غلام کو آزاد کیا اور تیسرے نے چوتھے کو تو ان سب کی میراث مذکورہ عورت کے لئے ہوگی جبکہ مرنے والا اپنے پیچھے عورت سے زیادہ قریبی اور عصبہ کو نہ چھوڑے۔

● اگر ایک عورت نے اپنے غلام کو مکاتب کیا اور غلام بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو گیا پھر یہ مکاتب کردہ غلام مر گیا تو اس کی ولہ (میراث) مکاتب کنندہ عورت کے واسطے ہوگی۔ اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”أَوَكَاتِبُنَّ“ (یا عورتوں کے لئے اس غلام کی ولہ ہوگی جسے انہوں نے مکاتب کیا) اسی طرح مکاتب غلام اگر اپنی کمائی میں سے کسی غلام کو مکاتب کرے اور یہ نیچے والا مکاتب اوپر والے مکاتب کو ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے تو اس کی ولہ بھی مذکور عورت کے لئے ہوگی کیونکہ اوپر والا مکاتب ابھی ولہ کا اہل نہیں اس لئے کہ وہ مملوک ہے۔ اسی طرح جب دونوں مکاتب ایک ساتھ ادائیگی کر کے آزاد ہوں تو دونوں کی ولہ مذکورہ عورت کے واسطے ہوگی اس لیے کہ حضور نے ارشاد فرمایا:

”أَوَكَاتِبُنَّ مِنْ كَاتِبُنَّ“ یعنی یا عورتوں کے لئے اس غلام کی ولہ ہوگی جسے ان کے مکاتب کے ہوئے نے مکاتب کیا۔

● اسی طرح جب ایک عورت اپنے غلام کو مدبر قرار دے پھر فوت ہو جائے بعد ازاں مدبر غلام بھی فوت ہو جائے تو اس کی ولہ اس عورت کے لئے ہوگی اور اس عورت کے مذکور عصبات کو ملے گی اسی طرح مدبر کنندہ عورت جب مر گئی اور اس کی موت پر مدبر کردہ آزاد ہو گیا پھر اس مدبر نے آگے اپنے کسی غلام کو مدبر کیا تو اس کی ولہ زیر بحث عورت کے مذکور عصبہ کے لیے ہوگی۔ اسی طرح ان مدبروں کی اولاد در اولاد کی ولہ بھی اسی عورت کے لئے ہوگی۔ کیونکہ ان کی ولہ ان کے باپوں کے لئے ثابت ہے اور باپوں کی ولہ جس طرح اس عورت کے لئے ثابت ہے اسی طرح ان کی اولاد کی ولہ بھی اس عورت کے واسطے ثابت ہے۔

● ایک عورت نے اپنے غلام کی شادی کسی قوم کی آزاد شدہ باندی کے ساتھ کی۔ اس باندی سے لڑکا ہوا تو اس لڑکے کی ولہ اپنی ماں کے آزاد کنندہ کے واسطے ہوگی نہ کہ اپنے باپ کی مولاء (مالکہ) کے لئے۔ کیونکہ اس لڑکے کا باپ آزاد شدہ نہیں بلکہ مملوک ہے اور ولہ عتاقہ آزادی کے بغیر نہیں ملتی۔ ہاں اگر غلام کی مالکہ غلام کو آزاد کر دے تو اب یہ آزاد شدہ غلام اپنے لڑکے کی ولہ اپنی

مولاء (آزاد کنندہ) کی طرف کھینچے گا۔ چنانچہ لڑکا اگر مراد اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو اس کا مال اس کے باپ کے واسطے ہوگا اور اگر باپ بھی نہ ہو یعنی مرچا تو اس کی ولاء اس عورت کے لئے ہوگی جس نے اس کے باپ کو آزاد کیا تھا یہ ہے عورتوں کے آزاد شدگان کی عورتوں کی طرف ولاء کھینچنے کی تفسیر واللہ عزوجل اعلم۔

● ایک عورت اپنے غلام کو آزاد کرنے کے بعد فوت ہوگئی پھر اس کا آزاد کردہ غلام بھی مر گیا تو اس غلام کی ولاء (میراث) آزاد کنندہ عورت کی مذکر اولاد کے لئے ہوگی بشرطیکہ وہ اولاد اس کے عصبہ سے ہو اور اس غلام پر عائد قتل خطا کی دیت (خون بہا) بھی بلا اختلاف انہیں (اولاد) پر ہوگی۔ اور اگر وہ اولاد عورت کے غیر عصبہ سے ہو تو بھی غلام کی ولاء ان کی لئے ہوگی لیکن غلام پر عائد دیت صرف انہیں پر نہیں بلکہ عورت کے جملہ عصبات پر لازم ہوگی۔ اور اگر عورت کی اولاد بالکل ختم ہو چکی ہو البتہ وہ اپنے بعد کوئی ایسا عصبہ چھوڑ جائیں جو آزاد کنندہ عورت کی قوم سے نہ ہو اور ادھر عورت کا بھی کوئی عصبہ موجود ہو تو ولاد (میراث) عورت کے عصبہ کے لئے ہوگی نہ کہ اولاد کے عصبہ کے لئے۔ کیونکہ ولاد قریبی عصبہ کے لئے ہوتی ہے اور اس میں عام وراثت کا قانون نہیں چلتا۔ یہی بات حضرت علی المرتضیٰ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ عورت کی حب کوئی مذکر اولاد نہ ہو تو آزاد کردہ کی ولاد عورت کے عصبہ کے لئے ہوگی اور یہی رائے عام علماء کی ہے۔ اور جب عورت کا کوئی نسبی عصبہ موجود نہ ہو البتہ اس کے وہ موالی (آزاد کنندگان) موجود ہوں جنہوں نے اسے آزاد کیا تھا تو ولاد (غلام کی میراث) اس کے موالی کے واسطے ہوگی۔ عام علماء کی رائے کے برعکس حضرت شریح ولاد (میراث) کو عورت کے بیٹوں کے بعد بیٹوں کے عصبہ کے لئے قرار دیتے تھے نہ کہ عورت کے عصبہ کے لئے۔ کیونکہ ان کے نزدیک ولاد بھی باقی مال کی مانند میراث ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ ایک عورت نے اپنا غلام آزاد کیا۔ پھر وہ مر گئی اور ایک اپنا بیٹا اور ایک بھائی چھوڑا۔ بعد ازاں آزاد شدہ غلام مر تو اس کی ولاد (میراث) بلا اختلاف عورت کے بیٹے کے لئے ہوگی نہ کہ اس کے بھائی کے لئے۔ اور اگر عورت کا بیٹا بھی مر گیا جس نے اپنا مذکور ماموں اور باپ چھوڑا تو ولاد ماموں کے لئے ہوگی نہ کہ لڑکے کے باپ کے لئے۔ کیونکہ ماموں آزاد کنندہ کا بھائی ہے اور وہ اس کا عصبہ ہے جبکہ لڑکے کے باپ اور آزاد کنندہ کے درمیان کسی قسم کی قرابت نہیں۔ اور حضرت شریح کے خیال میں زیر بحث ولاد کو لڑکے کے باپ کے واسطے ہونا چاہیے۔ نہ کہ ماموں کے لئے۔ کیونکہ باپ لڑکے کا عصبہ ہے۔ اسی طرح جب بیٹا فوت ہو جائے اور وہ اپنے باپ کی طرف سے ایک بھائی (علاقہ بھائی) یا چچا یا دادا یا چچا کی اولاد یا اپنے باپ کے موالی تو ان سب صورتوں میں غلام کی ولاد عورت کے قریبی عصبہ کے لئے ہوگی۔ اگر اس عورت کے چچا یا بھائی ہوئے تو ان کو ورنہ عورت کے موالی موجود ہوئے تو ان کو ولاد مل جائے گی۔ جبکہ حضرت شریح کے قول کے مطابق ولاد بیٹے کے عصبات کے واسطے ہے۔

اور حضرت شعبی وابن ابی لیلیٰ کے نزدیک ولاد عورت کی مذکر اولاد ہی کے لئے ہوگی اور غلام پر عائد دیت بھی صرف انہیں پر عائد ہوگی نہ کہ عورت کے سب عصبات پر۔ ان کا کہنا ہے کہ جس طرح وہ غلام کی ولاد

کے وارث بنتے ہیں اسی طرح اس کی طرف سے دیت بھی ادا کریں گے۔ کیونکہ یہ میراث ہے ہی تاوان کے بدلے مگر صحیح بات وہی ہے جو عام علماء کی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علی المرتضیٰ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہما حضرت صفیہ دختر عبدالمطلب کے آزاد کردہ غلام کی ولہ (میراث) کا جھگڑا حضرت عمر فاروقؓ کی عدالت میں لے گئے۔ وہاں حضرت زبیرؓ نے بیان دیا کہ حضرت صفیہ میری ماں ہیں اور میں ان کا وارث ہوں لہذا ان کی ولہ بھی میرے لئے ہوگی۔ حضرت علیؓ نے یہ فرمایا کہ وہ میری چھوٹی اور میں ان کا عصہ ہوں اور میں ہی ان کی جانب سے دیت کا ذمہ دار ہوں لہذا یہ ولہ میرے لیے ہونی چاہیے۔ اس جھگڑے میں حضرت عمر فاروقؓ نے یہ فیصلہ صادر فرمایا کہ ولہ (میراث) حضرت زبیرؓ کے لئے اور دیت حضرت علی المرتضیٰؓ پر ہوگی۔ اور اس کا مفہوم یہ ہے کہ میراث کا استحقاق عصوبت کے بسبب ہے اور ظاہر ہے بیٹا عصوبت میں بھائی اور بھتیجے پر مقدم ہوتا ہے۔ باقی رہی دیت تو وہ باہمی "تناصر" (باہمی مددگار ہونے) کے باعث ہے چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ کچھری میں یا کسی بھی ادارے میں کام کرنے والے اسی تناصر کے باعث ایک دوسرے کی دیت ادا کرتے ہیں حالانکہ ان کے درمیان میراث نہیں ہوتی۔ دوسرے یہ کہ دیت کا میراث کے ساتھ اعتبار کرنا صحیح نہیں کیونکہ دیت کا میراث کے تابع ہونا لازمی نہیں۔ کیا آپ نے یہ نہیں دیکھا کہ ایک آدمی کی مذکور اولاد اور اس کی بیٹیاں اور اس کی بہنیں وارث تو بنتی ہیں لیکن اگر وہ کوئی ایسا جرم کرے جس پر دیت لازم آتی ہے تو اس جرم کی دیت آدمی کے عصبات پر حائد ہوتی ہے نہ کہ اس کی اولاد اور بہنوں پر۔

اگر ایک آدمی نے اپنی باندی کو آزاد کیا پھر مولیٰ اور باندی دونوں پانی میں غرق ہو گئے اور یہ پتہ نہیں چلتا کہ ان دونوں میں سے پہلے کون مرے تو مولیٰ باندی کا وارث نہ ہوگا بلکہ باندی کی میراث مولیٰ کے عصہ کے لئے ہوگی جبکہ باندی کا کوئی وارث نہ ہو۔ اس مسئلے میں اصل بات یہ ہے کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک غرق ہونے والے یا اگر کرہلاک ہونے والے ایک دوسرے کے وارث نہیں بن سکتے اور یہی خیال عام صحابہ کرام کا ہے۔ کیونکہ یہ دونوں ایسے حادثات ہیں جن کے وقوع کی تاریخ اور وقت معلوم نہیں کیا جاسکتا لہذا ان کو ایک ساتھ واقع ہونے پر محمول کر لیا جاتا ہے۔ اس مسئلے پر تفصیلی گفتگو انشاء اللہ کتاب الفرائض میں ہوگی۔

تیسری صفت | ولہ العتاقہ (آزاد کردہ غلام کی میراث) کی تیسری صفت یہ ہے کہ یہ ہر حال میں لازم ہے حتیٰ کہ آزاد کنندہ خود بھی اس کو باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا چنانچہ مولیٰ اگر غلام کو آزاد کرے اور یہ شرط لگائے کہ وہ "سائبہ" ہوگا یعنی مولیٰ کی غلام پر کوئی ولہ نہیں ہوگی تو یہ شرط باطل ہے اور عام علماء کے نزدیک غلام کی ولہ مولیٰ ہی کو ملے گی جب کہ امام مالکؒ نے فرمایا کہ اس غلام کی ولہ جملہ مسلمانوں کے لیے ہوگی۔ مگر صحیح بات وہی ہے جو عام علماء نے کہی ہے کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مشہور ارشاد ہے کہ

"الولاء لمن اعتق"

یعنی آزاد کردہ کی میراث آزاد کنندہ کے لئے ہوگی۔

اسی طرح مولیٰ ولہ العتاقہ کو کسی دوسرے کی طرف منتقل کرنے کا بھی اختیار نہیں رکھتا چنانچہ اس

ولاء کو نہ بیچنا جائز ہے۔ نہ اس کا ہبہ یا صدقہ کرنا جائز ہے اور نہ ہی اس کی وصیت کرنا جائز ہے اور یہ خیال عام علماء کرام کا ہے جبکہ بعض علماء کے نزدیک مولیٰ ولاء کو بیع و خیرہ کے ذریعے دوسرے آدمی کو منتقل کر سکتا ہے اور ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ مشہور صحابیہ حضرت اسماء رضی اللہ عنہا نے ایک غلام کو آزاد کیا اور اسکی ولاء حضرت عبداللہ بن مسعود کو ہبہ فرمادی۔

اس کے برعکس احناف (عام علماء) کی دلیل حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ "ولاء قرابت نسب کی مانند ایک قرابت ہے جسے نہ بیچا جاسکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے" ان علماء کی دوسری عقلی دلیل یہ ہے کہ بیع، ہبہ، صدقہ وغیرہ جیسے تصرفات کا محل مال ہوتا ہے اور یہ ولاء مال نہیں ہے۔ لہذا نسب کی طرح اس کی بیع بھی ناجائز ہے۔ باقی رہا حضرت اسماء رضی اللہ عنہا والی روایت کا جواب؟ تو اس میں ہو سکتا ہے کہ "فوهبت الولاء" کا معنی یہ ہو کہ ولاء کے باعث جس چیز کی وہ مستحق ہوئی تھیں اس کو انہوں نے حضرت عبداللہ بن مسعود کو ہبہ کر دیا اور وہ چیز مال ہے جس کو راوی نے ولاء سے تعبیر کر دیا کیونکہ اس مال کا استحقاق ولاء کے ذریعے ہوا تھا۔ اسی طرح مولیٰ نے جب غلام کو بیچا اور مشتری (خریدار) پر یہ شرط عائد کی کہ نام کی ولاء اس (بیع کنندہ مولیٰ) کے لیے ہوگی تو یہ شرط باطل ہے اور غلام کی ولاء تمام مسلمانوں کے لئے ہوگی جبکہ وہ اسے آزاد کرے۔ علیٰ ہذا القیاس جب مولیٰ نے اپنے غلام کو آزاد کیا اور آزادی میں یہ شرط رکھی کہ غلام کی ولاء تمام مسلمانوں کے لئے ہوگی تو یہ شرط صحیح نہ ہوگی اور غلام کی ولاء مولیٰ ہی کے واسطے ہوگی کیونکہ مروی ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے جب حضرت بریرہ کو خرید اتوان پر شرط عائد کی گئی کہ باندی (بریرہ) کی ولاء (میراث) باندی کے پہلے موالی کے واسطے ہوگی۔ یہ معاملہ سن کر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تمام مسلمانوں کے سامنے خطبہ دیا اور ارشاد فرمایا کہ "لوگوں کو کیا ہو گیا ہے کہ وہ ایسی شرائط رکھتے ہیں جن کا وجود اللہ کی کتاب میں نہیں۔ ہر وہ شرط جو کتاب اللہ میں نہیں، باطل ہے۔ ایسی باطل شرائط کا کوئی اعتبار نہیں چاہے وہ سو شرائط ہوں۔

ولاء کے ایک جگہ سے دوسری کی طرف پھرنے کا مسئلہ | ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ ولاء

کی طرف پھر سکتی یعنی منتقل ہو سکتی ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں دیکھا جائے گا کہ اگر ولاء کسی کے لئے عتق بالقصد واقع کرنے (آزاد کرنے) کے سبب ثابت ہو رہی ہے تو اس ولاء کے منتقل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا کیونکہ حضور کا واضح فرمان ہے:

الولاء لمن اعتق۔

یعنی ولاء آزاد کنندہ کے لئے خاص ہے۔

تو اس حدیث میں آپ نے ولاء کو آزاد کنندہ کے لئے لازم ٹھہرا دیا۔ اور اگر یہ ولاء اس عتق سے ثابت ہو جو قصداً واقع نہ کیا گیا ہو بلکہ دوسرے کے تابع ہونے سے حاصل ہوا تو پھر یہ منتقل ہو سکتی ہے جبکہ منتقل ہونے کی دلیل قائم ہو جائے اور اس جملہ کا بیان یہ ہے کہ ایک غلام نے کسی قوم کی باندی سے شادی کی اور اس باندی سے غلام کے ہاں ایک لڑکا پیدا ہوا۔ پھر باندی کو اور اس کے لڑکے کو باندی کے مولیٰ نے آزاد کر دیا۔ یا مولیٰ نے جب

باندی کو آزاد کیا تو اس وقت وہ حاملہ تھی۔ یا مولیٰ نے اسے آزاد کیا اور وہ آزادی کے بعد چھ مہینے سے کم میں جنی۔ یا وہ طلاق یا موت کی عدت گزار رہی تھی کہ طلاق یا خاوند کی موت کے دن سے دو سال پورے ہونے پر بچہ جنی تو اس لڑکے کی ولہ اس آدمی کے لئے ہوگی جس نے اسے اس کی والدہ کے ساتھ آزاد کیا۔ یہ ولہ اس کے باپ کے مولیٰ کی طرف منتقل نہیں ہوگی چاہے اس کا باپ بعد میں آزاد ہو گیا ہو کیونکہ باندی کے مولیٰ نے جب باندی اور اس کے بیٹے دونوں کو آزاد کیا تو لڑکے کی ولہ باندی کے مولیٰ کے واسطے لڑکے میں قصداً عتق واقع کرنے سے ثابت ہوگئی لہذا یہ کسی دوسرے کی طرف منتقل نہیں ہو سکے گی۔ اسی طرح مولیٰ نے جب باندی کو حاملہ ہونے کی حالت میں آزاد کیا تو بھی حمل میں موجود لڑکے کی ولہ بوجہ مذکور مولیٰ ہی کے واسطے ہوگی، اسی طرح مولیٰ نے باندی کو جب آزاد کیا اور وہ آزادی کے بعد چھ مہینے سے کم مدت میں بچہ جنی تو بھی لڑکے کی ولہ مولیٰ موصوف کے واسطے ہوگی کیونکہ چھ مہینے سے کم میں بچہ جننے سے اس امر کا یقین ہو گیا کہ آزاد کرنے کے وقت وہ حاملہ تھی اس لیے کہ بچہ چھ مہینے سے کم مدت میں پیدا نہیں ہو سکتا لہذا اس کی ولہ بھی مولیٰ کے لیے اداۃ اعتاق سے ثابت ہوگی اور کسی دوسرے کی طرف منتقل ہوگی۔ اور اگر باندی آزاد ہونے کے وقت سے پورے چھ ماہ یا زائد عرصہ گزرنے پر بچہ جنے تو اس صورت میں زیر بحث لڑکے کی ولہ اس کے باپ کے مولیٰ کی طرف منتقل ہو جائے گی کیونکہ یقینی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ وہ لڑکا اپنی ماں کی آزادی کے وقت ماں کے پیٹ میں موجود تھا۔ لہذا فرض کر لیا جائے گا کہ اس بچے کا حمل باندی کی آزادی کے بعد ٹھہرا ہے۔ اور یہ لڑکا اپنی ماں کے تابع ہو کر آزاد ہو گا اور اس کی ولہ اس کی ماں کے مولیٰ کے لئے تابع ہو کر آزاد ہونے کی جہت سے ثابت ہوگی۔ اب لڑکے کی ولہ ماں کے مولیٰ کے لئے جب تابع ہونے کی جہت سے ثابت ہوئی تو باپ کے مولیٰ کی طرف سے ہو جائے گی جبکہ باپ کو آزاد کر دیا گیا ہو۔ جیسا کہ آگے چل کر ہم انشاء اللہ تفصیل سے بیان کریں گے۔ اور جب آزاد ہونے کے وقت باندی طلاق کی عدت گزار رہی تھی یا موت کی عدت تو اس کے لڑکے کا نسب دو سال تک اپنے باپ سے ثابت ہوگا کیونکہ طلاق یا وفات خاوند کے بعد اس کے لئے وطی حرام تھی لہذا حمل کی مدت کو دو سال قرار دیا جائے گا اور یہ حکم دیا جائے گا کہ طلاق یا خاوند کی وفات کے دن لڑکا اس کے پیٹ میں موجود تھا۔ اب جب ہم نے باندی کے طلاق کے دن لڑکے کی موجودگی کا حکم لگا دیا تو اس کی ولہ اعتاق (آزاد کرنے) سے ثابت ہوگی لہذا یہ باندی کے مولیٰ کے سوا کسی دوسرے کو منتقل نہ ہوگی۔

ولہ کی منتقلی کی صورت

جب ایک آزاد شدہ عورت کسی غلام کے نکاح میں ہو اور اس کے ہاں لڑکا پیدا ہو تو وہ لڑکا اپنی ماں کے آزاد ہونے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ اولاد غلامی اور آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتی ہے۔ اب اگر اس کا باپ بھی آزاد کر دیا گیا تو وہ لڑکے کی ولہ اپنے مولیٰ کی طرف کھینچ لے گا۔ حضرت عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اسی طرح مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا جب ایک آزاد خاتون کسی غلام کے عقد نکاح میں ہو اور وہ لڑکا جنے تو وہ لڑکا اپنی ماں کے آزاد ہونے کی وجہ سے آزاد ہو جائے گا لیکن جب اس کا باپ آزاد کر دیا جائے گا تو وہ اپنے لڑکے کی ولہ (میراث) کھینچ لے گا۔ علاوہ ازیں حضرت زبیر بن العوامؓ سے روایت ہے کہ

انہوں نے چند خوبصورت نوجوانوں کو دیکھا جن کی دانائی اور عقلمندی انہیں پسند آئی۔ ان جوانوں کی ماں حضرت رافع بن خدیجؓ کی آزاد کردہ باندی تھی اور ان کا باپ قبیلہ جہینہ یا شجع کے کسی آدمی کا غلام تھا۔ حضرت زبیرؓ نے ان کے باپ کو خرید کر آزاد کر دیا۔ پھر دعویٰ کیا کہ ان جوانوں کی ولایت میری طرف منسوب ہوگی اور حضرت رافعؓ نے کہا نہیں بلکہ یہ میرے آزاد شدہ ہیں لہذا ان کی ولایت میری طرف منسوب ہوگی۔ دونوں صاحبان ان لڑکوں کی ولایت کا مقدمہ حضرت عثمان غنیؓ کے پاس لے گئے۔ تو حضرت عثمانؓ نے فیصلہ سنایا کہ ان لڑکوں کی ولایت زبیرؓ کے لئے ہوگی۔ یعنی باپ اپنی اولاد کی ولایت کو اپنے مولیٰ (آزاد کنندہ) کی طرف کھینچ لے گا اور وہ ہیں حضرت زبیرؓ جبکہ انہوں نے اسے آزاد کر دیا۔ اور یہ فیصلہ تمام صحابہ کرام کی موجودگی میں ہوا تھا اور کسی بھی صحابی سے یہ منقول نہیں کہ اس نے اس فیصلے سے اتفاق نہ کیا ہو لہذا اس مسئلے پر صحابہ کا اجماع ہو گیا کہ باپ آزادی کے بعد اپنی اولاد کی ولایت کھینچ لیتا ہے۔

باپ کے اپنے لڑکے کی ولایت کو کھینچ لینے کی عقلی دلیل یہ ہے کہ ولایت میں اصل (وارث) باپ ہے کیونکہ ولایت بھوائے حدیث قرابت نسب کی مانند ایک قرابت ہے اور نسب میں باپ ہی اصل ہوتا ہے حتیٰ کہ اولاد باپ ہی کی طرف منسوب ہوتی ہے اور ماں کی طرف منسوب نہیں ہوتی سوائے اس صورت کے جس میں بچے کی نسبت باپ کی طرف کرنا مشکل ہو۔ اسی طرح ولایت کے اعتبار میں ہوگا چنانچہ ولایت میں ماں کی جانب کا اعتبار صرف اسی وقت کیا جائے گا جب باپ کی جانب کا اعتبار کرنے میں کوئی عذر ہو جس کی صورت یہ ہے کہ باپ اہل ولایت میں سے نہ ہو اور یہاں یہ عذر نہیں لہذا اس کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا اور اس لئے بھی باپ کی جانب کا اعتبار کیا جائے گا کہ ولایت کا وارث ہونا عصبہ ہونے کے ناطے سے ہے اور باپ کا عصبہ ہونا زیادہ قوی ہے پس وہ اولیٰ ہوا۔ اور اگر باپ غلامی کی حالت میں مرا اور آزاد نہ ہوا تو اس کے لڑکے کی ولایت ماں کے موالی کے لئے ہوگی کیونکہ باپ کی جانب کا اعتبار کرنا مشکل ہے۔

دادا کا پوتے کی ولایت کھینچنے کا مسئلہ | باقی رہا یہ مسئلہ کہ کیا دادا پوتے کی ولایت کھینچے گا یا نہیں؟ مثلاً یہ کہ وہ باپ جو خود غلام ہے، اس کا غلام باپ ہے اور وہ بچے کا دادا ہے اب دادا تو آزاد ہو گیا مگر باپ بدستور غلام رہا۔ تو عام علماء نے کہا کہ وہ پوتے کی ولایت نہیں کھینچے گا اور نہ بچہ دادا کے مسلمان ہونے کی وجہ سے مسلمان تصور ہوگا اور اپنے غلام بیٹے کی اولاد کی ولایت ماں کے موالی کے لئے ہوتی ہے نہ کہ دادا کے موالی کے لئے۔ اور امام شعبیؒ نے فرمایا کہ دادا پوتے کی ولایت کھینچے گا اور بچہ دادا کے اسلام کی وجہ سے مسلمان ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دادا ولایت میں باپ کے قائم مقام ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ باپ جب غلام ہو تو بچے کی ولایت دادا کی طرف پھر جاتی ہے پس اسی طرح وہ ولایت کھینچے اور اسلام میں بھی باپ کے قائم مقام ہوگا۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ باپ بیٹے اور دادا کے درمیان فاصلہ ہے۔ لہذا بیٹا ولایت اور اسلام میں دادا کے تابع نہ ہوگا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ دادا اگر پوتے کی ولایت کھینچ سکتا ہوتا تو ماں کے موالی کے لئے کبھی ولایت ثابت نہ ہوگی کیونکہ اس امر میں کوئی شک نہیں کہ غلام باپ کی اصل (جڑ) آزاد

ہوگی یا تو اس کے باپ سے ہی اس کی اصل میں آزادی ہوگی یا حضرت آدم علیہ السلام تک باپ سے قبل کے
آباد اجداد سے۔ پس جب فی الجملہ ماں کے موالی کے واسطے ولایت ثابت ہوگئی تو ثابت ہوا کہ دادا پوتے کی
ولایت نہیں کھینچے گا اور اس طرح پوتا دادا کے اسلام کی وجہ سے مسلمان متصور نہیں ہوگا کیونکہ اگر وہ دادا
کے اسلام کے باعث مسلمان ہو تو پڑا دادا کے اسلام کے باعث بھی مسلمان ہوگا اور اس طرح جہاد دل حضرت
آدم علیہ السلام کے اسلام کی وجہ سے سب کے سب لوگ مسلمان ہوں گے اور پھر چاہیے کہ کسی کا بھی غلام بنانا
جائز نہ ہو حالانکہ واقع میں اس کے خلاف ہے تو ثابت ہوا کہ ولایت میں بچے (پوتے) کو دادا کے تابع بنانے
کا قول باطل ہے۔

ولایت کی مقدار کا بیان | اور اب رہا ولایت کی مقدار کا بیان تو ولایت بقدر عتق ثابت ہوگی کیونکہ ولایت
کے ثبوت کا سبب عتق ہے اور حکم کا اندازہ سبب کی مقدار سے کیا جا
ہے اور اس کی وضاحت دو آدمیوں کے درمیان مشترک غلام میں ہوگی جبکہ ایک شریک نے اپنے حصے کو
آزاد کر دیا اور وہ خوشحال ہو یا تنگ دست۔ اس مسئلے میں ائمہ کے اختلاف کو اس بناء پر کہ عتق متجزی ہے یا غیر
متجزی، ہم نے کتاب العتاق میں بیان کر دیا ہے۔

ولایت العتاق کے حکم کا بیان | ولایت کے کئی احکام ہیں

پہلا حکم : ان میں سے پہلا حکم میراث ہے یعنی آزاد کنندہ، آزاد کردہ کے مال کا وارث ہوگا بوجہ مذکورہ دلائل
کے۔ نیز جب وراثت کی شرط پائی جائے گی تو آزاد کردہ کی اولاد کے مال کا بھی وارث ہوگا جیسا کہ چھپے گزر چکا۔
دوسرا حکم : ولایت کا دوسرا حکم یہ ہے کہ آزاد کنندہ اپنی جانب سے آزاد کردہ کی حفاظت اور نصرت
میں کوتاہی کے باعث اس کے جرم خطا پر دیت برداشت کرے گا۔

تیسرا حکم : ولایت کا تیسرا حکم یہ ہے کہ آزاد کنندہ کو آزاد کردہ کے نکاح کر دینے کی ولایت حاصل ہوگی
کیونکہ وہ بھی عصبہ ہے۔

پھر آزاد کنندہ آزاد کردہ کے مال کا جب وارث ہوگا تو دیکھا جائے گا کہ غلام کا عتق (آزاد ہونا) اگر موقوف
معلوم ہو تو اس کا مال آزاد کنندہ کے حوالے کر دیا جائے گا اور اگر اس کا عتق معلوم نہ ہو تو اس کی ولایت موقوف
رہے گی۔ جیسا کہ ایک آدمی نے ایک غلام خرید لیا پھر مشتری خریدار نے اس بات کا اقرار کیا کہ بائع نے غلام
کو بیچنے سے قبل اسے آزاد کر دیا تھا تو وہ غلام آزاد ہے اور اس کی ولایت موقوف ہے جبکہ بائع مشتری کے
اس اقرار کا انکار کرے۔ پھر بائع نے اگر مشتری کی تصدیق کر دی تو ولایت اس کے لئے لازم ہو جائے گی اور اس
پر مشتری کو غلام کی قیمت لوٹانا واجب ہو جائے گا۔ اسی طرح بائع کے ورثاء اگر مشتری کی تصدیق کر دیں گے
تو بھی ولایت بائع کے لئے لازم ہو جائے گی۔ زیر بحث صورت میں غلام

کا آزاد ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ بائع (بیچنے والے) کا اعتاق (آزاد کرنا) اگر مشتری کے اقرار سے بوجہ بائع کے جھٹلانے کے بائع کے حق میں ثابت نہ ہوا تو وہ اعتاق مشتری کے حق میں ثابت ہو گیا کیونکہ وہ جھٹلائے جانے کی صورت میں اپنے اقرار کے اندر اپنے ہی خلاف تصدیق کرنے والا ہے لہذا بائع کے آزاد کرنے کا اقرار اس (مشتری) کے حق میں اعتاق کو ثابت کر دے گا۔ اس صورت میں مشتری کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ غلام کی قیمت بائع سے طلب کرے کیونکہ غلام کے آزاد کرنے کا اقرار بائع کے حق میں نافذ ہی نہیں ہوا کہ اس نے مشتری کو جھوٹا قرار دے دیا ہے۔ لہذا غلام کا عتق اس (بائع) کے حق میں ثابت نہ ہوا۔ اور زیر بحث مسئلہ میں ولاد کا موقوف ہونا اس لیے ہے کہ سر درست مشتری کے لئے بھی اس کا ثابت کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس نے اپنی جانب سے غلام کے آزاد کرنے کا اعتراف نہیں کیا اور نہ ہی بائع کے واسطے ثابت کرنا ممکن ہے کیونکہ مشتری کا اقرار اس پر نافذ نہیں۔ نیز غلام کا عتق معلوم بھی نہیں لہذا غلام کی ولاد بائع کے مشتری کی تصدیق کرنے پر موقوف ہے گی۔ اب اگر بائع نے مشتری کی تصدیق کر دی تو اسکے لئے اعتاق کے قرار پائے جانے کی وجہ سے ولاد لازم ہو جائیگی نیز اس پر مشتری کو غلام کی قیمت لوٹانا بھی لازمی ہوگا کیونکہ یہ بت واضح ہوگئی کہ اس نے آزاد آدمی کو بیچا تھا۔ اسی طرح جب بائع (فروخت کنندہ) فوت ہو گیا اور مشتری کے دعویٰ کے تصدیق اس کے ورثاء نے کر دی تو بھی ورثاء کو غلام کی قیمت لوٹانا واجب ہوگا کیونکہ ورثاء میت کے قائم مقام ہوتے ہیں لہذا ان کی تصدیق خود میت کی تصدیق کی مانند ہے۔

یہ مذکورہ تفصیل تو اس وقت ہے جب مشتری بائع (فروخت کنندہ) کے اعتاق (آزاد کرنے) کا اعتراف کرے لیکن اگر اس نے بائع کے غلام کو مدبر (مولیٰ کی موت کے بعد آزاد) بنا دینے کا اقرار کیا اور بائع نے انکار کیا پھر بائع فوت ہو گیا تو غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ مشتری کا بائع کی طرف سے تدبیر کا اقرار کرنا دراصل اس کی جانب سے بعد از موت غلام کے آزاد کرنے کا اقرار ہے۔ جب بائع مر گیا تو مشتری کا اقرار اس کے اپنے حق میں بوجہ مذکور ثابت ہو گیا لہذا مشتری پر غلام کی آزادی کا حکم لگایا جائے گا اور اس غلام کی ولاد بوجہ مذکور موقوف رہے گی۔ ہاں اگر بائع کے ورثاء اس کی تصدیق کر دیں تو ”استحسان“ کے طور پر ولاد بائع کے لئے لازم ہو جائے گی۔ مگر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اس صورت میں اور پہلی صورت میں بھی بائع کو ولاد لازم نہ ہو۔ کیونکہ میت کی ولاد ثابت نہیں اور اس کے ورثاء ہذریعہ تصدیق اس غیر ثابت شدہ ولاد کو ثابت کرنا چاہتے ہیں لہذا وہ اس چیز کا اعتبار نہیں رکھتے جیسا کہ انہیں نسب کے ثابت کرنے کا اختیار نہیں۔ مگر استحسان کی رو سے بائع کے واسطے ولاد کے ثابت ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ بائع کے ورثاء کا مشتری کے دعویٰ کی تصدیق کرنا دراصل ان کا فی الحال عتق کے سبب کو پیدا کرنے کا اقرار ہے کیونکہ وہ غلام کو آزاد کرنے کا اختیار رکھتے ہیں تو ان کی تصدیق ان کے اپنے ہی خلاف ان کے لیے ولاد کے ثابت ہونے کا اقرار ہوا لہذا ان کے اپنے حق میں ولاد کے ثبوت کا اقرار صحیح ہوگا۔

اسی طرح دو آدمیوں کے درمیان مشترک باندی کے بارے میں ہر شریک نے اس بات کی گواہی دی کہ وہ باندی اس کے دوسرے ساتھی کی ام ولد ہے مگر دوسرے نے انکار کر دیا تو اس صورت میں جب ایک شریک مرے گا تو باندی آزاد ہو جائے گی اور اس کی ولاد موقوف رہے گی۔ آزاد تو اس لیے

ہو جائے گی کہ ہر شریک نے اپنے ساتھی کے خلاف اس کی موت کے وقت باندی کی آزادی کا اقرار کیا ہے لہذا یہ اقرار ہر ایک کے اپنے حق میں صحیح ہو جائے گا (جیسا کہ پیچھے گذر چکا) اور ولاد کا موقوف ہونا اس وجہ سے ہے کہ ہر شریک نے اپنی ذات سے ولاد کی نفی کی ہے اور اپنے ساتھی کے لئے اقرار کیا ہے۔ اب اس نے اپنی ذات سے ولاد کی نفی کر دی اور ادھر اس کے ساتھی کے لئے ثابت نہ ہوئی لہذا موقوف رہی۔ اسی طرح مشترک غلام کے بارے میں جب ہر شریک نے دوسرے ساتھی سے یہ کہا کہ ”تو نے اس غلام کو آزاد کر دیا ہے“ اور دوسرے نے ایسا کرنے سے انکار کیا تو غلام آزاد اور اس کی ولاد موقوف ہے حتیٰ کہ غلام اگر مر گیا اور اس نے ترکہ میں مال چھوڑا تو دونوں شریکوں میں سے کوئی بھی اس کے مال کا وارث نہ ہوگا اور وہ مال بوجہ مذکور اس وقت تک بیت المال میں رکھ دیا جائے گا جب تک کہ کوئی ایک شریک دوسرے کی تصدیق نہ کر دے۔

موقوف ولاد کا حکم پھر ہر وہ آزاد غلام جس کی ولاد موقوف ہو اسکا ترکہ بیت المال میں رکھا جائے گا اور اس غلام کے جرم کی دیت اس کے اپنے اوپر ہوگی نہ کہ بیت المال پر۔ اور اس کا ترکہ بیت المال میں رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی ولاد موقوف ہے یہ معلوم نہیں کہ وہ کس آدمی کے لئے ہے لہذا اس کی میراث بھی موقوف ہوگی کیونکہ وہ ولاد سے ہی ثابت ہوتی ہے بنا بریں میراث بیت المال میں رکھی جائے گی جیسا کہ نقطہ (گرمی پڑی چیز) کو رکھا جاتا ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ بیت المال اس کی دیت کیوں نہیں دے گا تو وہ اس لیے کہ اس (غلام) کی بیت المال کے علاوہ عاقلہ (جس پر دیت عائد ہوتی ہو) ہے اور وہ ہے اس کی اپنی ذات پس اس کی دیت کا بیت المال پر ڈالنا جائز نہیں۔ اس صورت میں وہ خود ہی اپنی دیت کی عاقلہ ہوگا کیونکہ اس کا آزاد کنندہ مہول ہے بخلاف میراث (ترکہ) کے۔ کیونکہ میراث کا غیر مستحق آدمی کے لیے ثابت کرنا ممکن نہیں اور ظاہر ہے کہ دونوں شریکوں میں سے ہی کوئی اس کا مستحق ہو سکتا ہے اور وہ معلوم نہیں لہذا میراث کو مجبوراً بیت المال میں رکھا جائے گا۔ اس کے برعکس لقیط (اٹھایا ہوا مولود بچہ جو پھینک دیا جائے) کے معاملے میں ایسا نہیں ہے وہاں بیت المال اگر اس کا وارث ہو تو اس کی جانب سے دیت بھی دیتا ہے۔ زیر بحث صورت میں بیت المال کے دیت نہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ غلام کی ولاد بنیادی طور پر ایک آدمی کے لیے ثابت تو ہے مگر وہ معلوم نہیں اور بیت المال پر غلام کی دیت اس وقت عائد کی جاسکتی ہے جب اس کے لئے کسی سے ثابت ہونے والی ولاد نہ ہو اور اس کی میراث کو بیت المال میں رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ مال ضائع ہونے والی چیز ہے اور لقیط کے معاملے میں ولاد چونکہ کسی سے ثابت نہیں ہوتی لہذا اس کی دیت بیت المال پر ہے جیسا کہ اس کی میراث (مال) بیت المال کے لئے ہے۔

(واللہ عزوجل اعلم)

ولاد کو ظاہر کرنے والی چیز کا بیان | ولاد ایک تو بنیہ (دلیل) سے معلوم ہوتی ہے اور دوسرے اقرار سے۔

بنیہ سے ظاہر ہونا | بنیہ کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی اس بات کا دعویٰ کرے کہ وہ اس غلام کا ولاد حقائق کے ذریعے وارث ہے اور دو گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ واقعی اس

آدمی نے اس زندہ یا میت کو آزاد کیا تھا اور یہ میت اس کا مملوک اور وہ اس کا وارث ہے۔ ادھر اس غلام کا کوئی اور وارث معلوم بھی نہ ہو تو یہ شہادت جائز ہے کیونکہ انہوں نے کھول کر اور تفصیلی شہادت دی ہے جس میں کسی قسم کی جہالت نہیں لہذا یہ شہادت (گواہی) قبول کی جائے گی۔ اور اگر گواہوں نے یوں گواہی دی کہ یہ میت اس آدمی کا آزاد شدہ ہے اور وہ اس کا وارث ہے اور اس آدمی کے سوا اس کا کوئی وارث نہیں تو یہ گواہی جائز نہیں جب تک کہ ولایت کی وضاحت نہ کی جائے کیونکہ ولایت ولاء عتاقہ بھی ہو سکتی ہے اور ولایت موالاة بھی اور ان دونوں کے احکام جدا جدا ہیں۔ پس ولایت کی جب وضاحت نہ کی گئی تو مجہول ہوئی لہذا اس پر گواہی مقبول نہ ہوگی۔ اسی طرح گواہوں نے اگر یہ گواہی دی کہ یہ میت اس آدمی کا عتاقہ (آزاد شدہ) ہے تو بھی یہ شہادت جائز نہیں کیونکہ مولیٰ عتاقہ کی دو قسمیں ہیں ایک اعلیٰ دوسری اسفل (کمتر) اور مولیٰ کا لفظ ہر ایک قسم میں یکساں استعمال ہوتا ہے لہذا یہ شہادت مقبول نہ ہوگی مگر اس وقت جبکہ مولیٰ عتاقہ کی وضاحت کی جائے گی۔

مسائل اگر دو آدمی ایک ہی غلام کی "ولایت بالعتق" کا دعویٰ کریں اور ہر ایک اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دے تو اس غلام کی میراث دونوں مدعیوں میں تقسیم ہوگی کیونکہ میراث کے استحقاق کے سبب میں دونوں برابر ہیں اور وہ سبب ہے دعویٰ اور دلیل۔ لہذا دونوں استحقاق وراثت میں بھی برابر ہوں گے اور اگر دونوں نے الگ الگ وقتوں میں دعویٰ کیا تو جس نے پہلے دعویٰ کیا وہ ولایت کے استحقاق میں اولیٰ ہوگا کیونکہ اس نے ایسے وقت میں عتق کو ثابت کیا جس میں کوئی دوسرا اس کے ساتھ جھگڑا کرنے والا نہ تھا اور اگر پہلے اور بعد میں دعویٰ کرنا موالاة کی ولایت میں ہو تو بعد میں دعویٰ کرنے والا ولایت کا زیادہ مستحق ہوگا کیونکہ موالاة کی ولایت توڑی اور فسخ کی جاسکتی ہے لہذا عقد ثانی پہلے عقد موالاة کو توڑنے والا قرار پائے گا۔ مگر یہ کہ پہلے عقد والے آدمی کے گواہ یہ گواہی دیں کہ اس نے اس شرط پر مولیٰ موالاة سے عقد باندھا تھا کہ وہ ناقابل فسخ ہو گا تو یہ ولایت ولاء عتاقہ کے مشابہ ہوگئی لہذا ایسی صورت میں پہلا مدعی ہی ولایت کا زیادہ مستحق ہوگا۔

○ اگر ایک آدمی نے اس بات پر دلیل قائم کر دی کہ اس نے اس غلام کو آزاد کیا تھا اور وہ اس کا مالک ہے اور اس کے سوا غلام کا کوئی وارث معلوم بھی نہ ہو اور قاضی نے اس کے حق میں غلام کی میراث اور ولایت کا فیصلہ کر دیا پھر ایک دوسرے آدمی نے بھی اسی طرح دلیل (گواہی) قائم کر دی تو یہ گواہی مقبول نہ ہوگی مگر اس صورت میں جبکہ دوسرے آدمی کے گواہ یہ گواہی دیں کہ دوسرے نے پہلے سے غلام کو آزاد کرنے سے قبل ہی خرید لیا تھا پھر دوسرے نے خرید کر غلام کو آزاد کیا اور وہ اس کا مالک ہے تو پہلے کا عدالتی فیصلہ باطل ہو جائے گا کیونکہ دوسرے آدمی کے گواہوں کی گواہی سے یہ بات واضح ہوگئی کہ پہلے نے اس غلام کو آزاد کیا جس کا وہ مالک نہ تھا لہذا پہلا عتق باطل اور دوسرا صحیح واقع ہوا۔

اقرار سے ظاہر ہونا باقی رہا اقرار سے ولایت کا ظاہر ہونا تو اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی اس چیز کا اقرار کرے کہ وہ فلاں آدمی کا مولیٰ عتاقہ اعلیٰ یا ادنیٰ ہے اور وہ فلاں اس کی تصدیق کر دے تو وہ اس کا مولیٰ ہے اور فلاں اس کا وارث ہے اور اس کی قوم اس کی طرف سے مولیٰ کی دیت ادا کرے گی کیونکہ ولایت وراثت کا سبب ہے لہذا نسب اور نکاح کی مانند ولایت کا اقرار بھی صحیح ہے۔

پھر اقرار کنندہ کی اگر بالغ اولاد ہو اور وہ باپ کے اس اقرار کا انکار کریں اور کہیں کہ ہمارا باپ دوسرے فلاں آدمی کا مولیٰ اعتقاد ہے تو باپ اپنی ذات پر اور اولاد اپنی جانوں پر تصدیق کرنے والے ہوں گے۔ کیونکہ باپ کو بڑی اور بالغ اولاد پر کوئی ولایت حاصل نہیں لہذا اس کا اقرار ان پر نافذ نہیں ہوگا۔ اگر اقرار اپنے نفسوں پر صحیح ہوگا کیونکہ انہیں اپنے آپ پر ولایت حاصل ہے اور اگر اولاد چھوٹی (بالغ) ہو تو باپ ان کی بھی تصدیق کرنے والا ہے کیونکہ بالغ اولاد پر اسے ولایت حاصل ہے۔ چنانچہ آپ جانتے ہیں کہ باپ اگر کسی سے عقد مولاۃ کرے تو اس کی اولاد بھی اس کے تابع ہوتی ہے اگر بچوں کی ماں باپ کے اقرار کو بھٹلائے اور اس کی ولایت کی نفی کرے تو اس کی بات نہیں بلکہ باپ ہی کی بات مانی جائے گی کیونکہ باپ جب زندہ ہو تو بچوں کی ولایت اسے ہی حاصل ہوتی ہے اور ولایت چونکہ نسب کے مشابہ ہے اور نسب کی نسبت باپ ہی کی طرف کی جاتی ہے اسی طرح ماں اگر اقرار کنندہ باپ سے یہ کہے کہ میری یہ اولاد تجھ سے نہیں بلکہ کسی دوسرے آدمی سے ہے تو بھی اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اولاد باپ کے ہاتھ میں ہوتی ہے نہ کہ ماں کے ہاتھ میں لہذا ماں کی اس معاملے میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اگر ماں یہ کہے کہ میں نے یہ لڑکا اپنی آزادی کے پانچ ماہ بعد جنما لہذا یہ لڑکا میرے مولیٰ کا مولیٰ ہے اور خاوند (لڑکے کا باپ) کہے کہ تو نے آزادی سے چھ ماہ بعد یہ لڑکا جنما تو خاوند کا قول معتبر ہوگا کیونکہ لڑکا ایسے حال میں پیدا ہوا ہے جس میں اس کی ولایت باپ کے مولیٰ کے لئے ہوتی ہے اور ماں کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ ایسے حال میں پیدا ہوا ہے جس میں اس کی ولایت ماں کے مولیٰ کے لئے ہوتی ہے پس بظاہر حال چونکہ خاوند کا گواہ ہے لہذا عورت کی بات بغیر دلیل کے نہ مانی جائے گی اور اس کی نظیر یہ ہے کہ میاں بیوی میں حب اختلاف ہو جائے ایک کہے کہ شادی چھ مہینے پہلے ہوئی تھی اور یہ لڑکا اسی میاں کا ہے اور دوسرا کہے کہ شادی چار ماہ قبل ہوئی تھی تو میاں بیوی میں اس کا قول مانا جائے گا جو چھ ماہ قبل نکاح کا مدعی ہے کیونکہ اسی صورت میں لڑکے کا ظہور خاوند سے نسب ثابت کرنے کے حال میں ہوگا اور وہ ہے نکاح کے قیام کا حال۔

ولایت عتقادہ کا اقرار حالت صحت میں بھی ٹھیک ہے اور حالت مرض میں بھی کیونکہ ولایت ایک دوسرے کے وارث بننے کا سبب ہے لہذا اس میں نکاح اور نسب کی طرح حالت صحت اور حالت مرض دونوں برابر ہیں۔ اگر ایک آدمی نے اقرار کیا کہ مجھے فلاں نے یا فلاں نے آزاد کیا اور ان میں سے ایک نے دوسرے کے خلاف دعویٰ کیا (کہ میں نے نہیں بلکہ اس نے آزاد کیا تھا) تو یہ اقرار باطل ہے کیونکہ یہ مجہول اقرار ہے۔ پھر اس اقرار کنندہ نے بعد میں مذکورہ دونوں میں سے کسی ایک کے لئے یا کسی دوسرے آدمی کے لئے اقرار کیا کہ وہ اس کا مولیٰ (آزاد کردہ) ہے تو یہ اقرار جائز ہے کیونکہ پہلا اقرار مقررہ (جس کے لئے اقرار کیا جائے) کی جہالت کی وجہ سے باطل ہو چکا ہے۔ اور ولایت نسب کی مانند مجہول آدمی سے ثابت نہیں ہوتی لہذا پہلا اقرار باطل اور کالعدم ہوا۔ اب اس کے بعد اس آدمی کو اختیار ہے کہ جس کے لئے چاہے دوبارہ ولایت کا اقرار کرے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

فصل ولاء الموالاة کا بیان

باہم دوستی کے عقد سے حاصل ہونیوالی میراث کا بیان

ولاء الموالاة کے بارے میں بھی گفتگو درج ذیل موضوعات پر مشتمل ہے۔

شرعی طور پر اس کے ثبوت کا بیان۔

اس کے ثبوت کے سبب کا بیان۔

ثبوت کی شرائط کا بیان۔

سبب کی صفت کا بیان۔

اس کے حکم کا بیان۔

حکم کی صفت کا بیان۔

اس ولاء کو ظاہر کرنے والی چیز کا بیان۔

ولاء الموالاة کے شرعی ثبوت کا بیان | اس ولاء کے ثبوت میں ائمہ کا اختلاف ہے۔ ہمارے

ائمہ اخاف کے نزدیک یہ ثابت ہے اور اس سے ایک دوسرے کا وارث بنا جاتا ہے۔ یہی رائے صحابہ میں حضرت عمرؓ حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہم کی ہے اور میری خیال ابراہیم غنمی کا بھی ہے۔ جب کہ حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ مولیٰ الموالاة کی میراث بیت المال میں رکھی جائے گی پھر اسی قول کو امام مالکؒ اور امام شافعیؒ نے لیا ہے اور ان کی دلیل یہ ہے کہ ولاء الموالاة کا عقد عام مسلمانوں کے حق کو باطل کرنے کا نام ہے کیونکہ ولاء کے عاقد کا اگر کوئی اپنا وارث نہ ہو تو اس کے ورثاء جملہ مسلمان ہوتے ہیں۔ کیا آپ نے یہ نہیں دیکھا کہ جملہ مسلمان ہی اس کی طرف سے دیت ادا کرتے ہیں لہذا وہ معین ورثاء کے قائم مقام ہوں گے نیز میت جس طرح اپنے ورثاء کے حق کو باطل نہیں کر سکتا اسی طرح ورثاء کے قائم مقام لوگوں کے حق کو بھی باطل نہیں کر سکے گا۔ اسی وجہ سے مذکور دونوں اماموں

ولاء لغت میں معنی متابعت ہے اور شریعت میں موالاة یہ ہے کہ ایک مسافر آدمی دوسرے سے یہ کہے کہ یہاں میری کوئی برادری نہیں اور نہ کوئی مددگار۔ سو مجھ کو تو اپنی طرف ملا لے اور اپنی قوم کی طرف تاکہ میں تیری جماعت میں گنا جاؤں۔ سو میری مدد کیجیے اور میرے بارے میں دعا کیجیے اگر میں مرجاؤں تو تو میرے مال کا وارث اب اگر دوسرا آدمی اس چیز کو قبول کرے تو یہ دونوں کے درمیان عقد موالاة کہلاتا ہے۔ (در مختار منجز ۴۱: ۸۰، ۹۰، مطبوعہ نول کشور کھنڈ)

کا قول ہے کہ میت جب اپنے تمام مال کی کسی آدمی کے لیے وصیت کر دے اور اس کا کوئی وارث بھی نہ ہو تو یہ وصیت صحیح نہیں کیونکہ جب اس کا کوئی معین وارث نہ تھا تو تمام مسلمانوں کی جماعت اس کی وارث تھی لہذا وہ ان کے حق کو باطل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے لیکن کتاب و سنت اور عقلی طور پر ہمارا (احناف کا) موقف ہی صحیح ہے۔ کتاب اللہ (قرآن مجید) سے احناف کا استدلال اس آیت کریمہ سے ہے۔

وَالَّذِينَ عَقَدَتْ اِيْمَانُكُمْ فَاتَوْهُمْ نَصِيْبُهُمْ (النساء: ۳۳)

”اور وہ لوگ جن سے بندہ چکا ہے تمہارا عہد و پیمان تو دوا نہیں ان کا حصہ یہاں ”نصیب“ سے مراد میراث ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نصیب کو ان کی طرف منسوب کیا ہے جو ان کے لیے ترکہ میں مقررہ حق کے قیام پر دلالت کرتا ہے اور وہ حق میراث کا حق ہے کیونکہ آیت کریمہ کا یہ جزو معطوف ہے ماقبل کے اس ٹکڑے پر:

وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مَوَالِي مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْاَقْدَبُونَ -

یعنی ہر ایک کے لیے بنا دیے ہیں ہم نے وارث اس مال سے جو چھوڑ جائیں ماں باپ اور قریبی رشتہ دار لیکن اتنا فرق ہے کہ عقد موالاة کرنے والا اس وقت وارث ہو گا جب میت کے ذوی الارحام بھی نہ ہوں اور یہ چیز ہم نے اس طرح معلوم کی کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

وَالْاُولَآءِ اَرْحَامُ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ فِیْ كِتَابِ اللّٰهِ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ

وَالْمُهَاجِرِیْنَ (الاحزاب: ۶)

۱۔ اور رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں اللہ کی کتاب میں نسبت دوسرے مؤمنین اور مہاجرین کے۔

اور سنت سے ولاء الموالاة کے ثابت ہونے میں حضرت تمیم داری رضی اللہ عنہ سے مروی یہ روایت ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا کہ جو شخص کسی آدمی کے ہاتھ پر اسلام لاتا ہے اور وہ آدمی اس کے ساتھ عقد موالاة کر لیتا ہے تو اس کے بارے میں کیا حکم ہے؟ آپ نے ارشاد فرمایا: وہ آدمی سب لوگوں سے اس کی زندگی اور موت کا زیادہ حقدار ہے۔ اس فرمان میں اس کی زندگی سے آپ نے اس کی ویت اور اس کی موت سے میراث مراد لی۔ باقی رہا عقلی طور پر ولاء الموالاة کا ثابت ہونا تو وہ اس طرح کہ بیت المال فقط ایمان کی ولاء سے وارث ہوتا ہے کیونکہ وہ ایمان والوں کا بیت المال ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِیَاءُ بَعْضٍ (توبہ: ۱۶)

(اور مؤمن مرد اور مؤمن عورتیں ایک دوسرے کے مددگار ہیں)۔

اور زیر بحث مولیٰ موالاة کو یہ ولاء (ایمان کی ولاء) بھی حاصل ہے اور ولاء معاقدہ بھی لہذا وہ عام مؤمنین سے میراث کا زیادہ حقدار ہو گا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مولیٰ عتقاد بیت المال سے اولیٰ ہے۔ کیونکہ ایمان کی ولاء میں وہ سب مؤمنین کے برابر ہے لیکن حق کی ولاء میں اسے ترجیح حاصل ہے اسی طرح یہ (مولیٰ

موالاة، ہے البتہ اتنا فرق ہے کہ مولیٰ موالاة میت کے تمام اقارب سے مؤثر ہے اور مولیٰ عتاقہ ذوی الارحام مُقَدَّم ہے کیونکہ رحم (رشتہ داری) کی ولایہ عقد (موالاة) کی ولایہ سے زیادہ درجہ رکھتی ہے لہذا مولیٰ موالاة ذوی الارحام سے مؤثر ہوگا لیکن ولایہ عتاقہ چوں کہ ایک احسان کا صلہ ہے جو معنوی طور پر غلام کو زندگی دینے اور جہنم دینے کے مترادف ہے لہذا معنوی حیثیت سے مولیٰ عتاقہ کو عصبیات کے ساتھ بلایا گیا ہے اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ولایہ قرابت نسب کی مانند ایک قرابت ہے۔ باقی رہا امام مالکؒ و امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ عام مسلمان اس کے وارث ہیں لہذا وہ عقد موالاة کر کے ان کے حق کو ضائع نہیں کر سکتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ عام مسلمان اس وقت اس کے وارث قرار پاتے ہیں جب وہ یہ عقد (عقد موالاة) کرنے سے پہلے مر جائے لیکن اگر وہ یہ عقد کرنے کے بعد مرے تو عام مسلمان اس کے وارث نہیں بنتے۔ نیز ان کے اس قول کے غلط ہونے کی دلیل یہ بھی ہے کہ میت کا اپنے کل مال کی تہائی تک کسی کو وصیت کرنا صحیح ہے (جو ان کے نزدیک بھی مسلم ہے) اگر ایسا ہوتا یعنی عام مسلمان اس کے وارث ہوتے تو یہ وصیت صحیح نہ ہوتی کیونکہ یہ وارث کے لیے وصیت ہوتی جو صحیح نہیں۔

ولایہ الموالاة کے ثبوت کا سبب ولایہ الموالاة یعنی ایجاب و قبول ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی جس نے کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا ہے، وہ اس سے یا کسی دوسرے شخص سے یہ کہے کہ:

انت مولای ترثنی اذا مت و تعقل عنی اذا جنیت فیتقول قبلت

تو میرا مولیٰ ہے جب میں مر جاؤں تو تو میرا وارث ہوگا اور اگر کبھی میں کوئی جرم کر بیٹھوں تو تو اس کی دیت ادا کرے گا اور وہ آدمی جواب میں کہے میں نے یہ چیز قبول کی۔ اگر ایک شخص کسی آدمی کے ہاتھ پر اسلام لایا مگر اس کی بجائے کسی دوسرے سے عقد موالاة کر لیا تو عام علماء کے نزدیک وہ اسی کا مولیٰ (حلیف) ہے جس سے اس نے عقد موالاة باندھا، لیکن فقہیہ عطل کے نزدیک وہ اس آدمی کا مولیٰ ہے جس کے ہاتھ پر وہ اسلام لایا ہے مگر صحیح بات وہی ہے جو عام علماء نے کہی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

والذین عقدت ایمانکم فانہم نصیبہم (انساء: ۳۳)

اور وہ لوگ جن سے بندھ چکا ہے تمہارا عہد و پیمان تو دو انہیں ان کا حصہ۔

تو اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے ولایہ موالاة کو عقد باندھنے والے کے لیے بنایا ہے۔ اسی طرح صحابہ کرام سے بھی یہ منقول نہیں کہ انہوں نے ولایہ موالاة کو نفس اسلام سے ثابت کیا ہو۔ علاوہ ازیں عہد نبوی اور صحابہ و تابعین کے دور میں بہت سے لوگ اسلام قبول کرتے تھے مگر کوئی اسلام قبول کرنے والے کو یہ نہ کہتا تھا کہ وہ صرف اسی آدمی سے عقد موالاة باندھ سکتا ہے جس کے ہاتھ پر وہ اسلام لایا ہے تو ثابت ہوا کہ فقط کسی آدمی کے ہاتھ پر اسلام لانا اس کے لیے ولایہ کے ثابت ہونے کا سبب نہیں بلکہ اصل سبب عقد ہے تو جب تک عقد نہیں پایا جائے گا وراثت اور دیت بھی ثابت نہیں ہوگی۔

عقد موالاة کے ثبوت کی شرائط پہلی شرط: ایک شرط تو عقد باندھنے والے کا عاقل ہونا ہے کیونکہ عقل کے بغیر ایجاب اور قبول صحیح نہیں ہوتا۔

باقی رہا بلوغ تو وہ ایجاب کی جانب میں عقد کے منعقد ہونے کی شرط ہے لہذا نابالغ کی جانب سے .
 چاہے وہ عاقل ہی ہو، عقد منعقد نہیں ہوتا۔ چنانچہ عقل مند بچے نے اگر کسی کے ہاتھ پر اسلام قبول کیا اور
 اس سے عقد موالاة باندھا تو یہ عقد جائز نہیں ہوگا چاہے اس کا کافر باپ اسے اس عقد کی اجازت
 دے دے کیونکہ یہ ایک قسم کا عقد ہے اور عقل مند بچے کے عقود (معاملات معاہدات) اس کے ولی
 کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں اور کافر باپ کو اپنے مسلمان بیٹے پر ولایت حاصل نہیں لہذا کافر باپ
 کا اسے اجازت دینا یا نہ دینا برابر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمان عاقل بچے کے تمام عقود مثلاً بیع وغیرہ بھی کافر باپ
 کی اجازت سے جائز نہیں ہوتے اسی طرح عقد موالاة بھی کافر باپ کی اجازت سے جائز نہیں ہوگا۔ اور
 قبول کی جانب سے بلوغ عقد کے نافذ ہونے کی شرط ہے یعنی غیر بالغ عاقل کا عقد منعقد تو ہو جائے گا مگر
 علی الفور نافذ نہیں ہوگا چنانچہ کسی بالغ آدمی نے کسی نابالغ بچے سے عقد موالاة باندھا اور بچے نے قبول کر
 لیا تو یہ عقد منعقد تو ہو جائے گا لیکن بچے کے باپ یا اس کے وصی کی اجازت پر موقوف رہے گا اگر اس
 نے اجازت دے دی تو یہ عقد جائز ہوگا کیونکہ یہ (عقد موالاة) ایک قسم کا عقد ہے لہذا یہ بھی اسی طرح ولی
 کی اجازت پر موقوف ہوگا جس طرح کہ باقی تمام نابالغ کے عقود ولی کی اجازت پر موقوف ہوتے ہیں اور
 باپ یا وصی کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ عقد بیع وغیرہ کی مانند عقد موالاة کو بھی نابالغ کی طرف سے
 قبول کر لیں۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی غلام سے عقد موالاة باندھا اور غلام نے قبول کر لیا تو یہ عقد غلام
 کے آقا کی اجازت پر موقوف رہے گا اگر اس نے اجازت دے دی تو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ غلام اور
 نابالغ کے اس عقد میں اتنا فرق ہے کہ غلام کے عقد میں آقا نے جب اجازت دے دی تو ولایت (ولایت موالاة)
 مولیٰ سے ہوگی اور نابالغ کے عقد میں اس کے باپ یا وصی نے اجازت دے دی تو ولایت نابالغ بچے ہی سے
 ہوگی اور ایسا اس لیے ہے کہ غلام کسی چیز کی ملکیت نہیں رکھتا لہذا غلام کا اس عقد کو قبول کرنا اپنے آقا کے
 لیے ہوگا۔ کیا آپ نے غور نہیں کیا کہ غلام اگر کوئی چیز خریدے تو وہ اپنے مولیٰ کے لیے خریدنے والا ہوتا ہے
 اور بچہ ملکیت کا اہل ہے چنانچہ وہ اگر کوئی شے خریدے تو وہ اپنے ہی لیے خریدنے والا ہوتا ہے۔

مسئلہ: اگر کسی آدمی نے مکاتب غلام سے عقد موالاة باندھا تو یہ عقد جائز ہوگا اور وہ آدمی مکاتب
 کے مولیٰ کا مولیٰ موالاة ہوگا کیونکہ مکاتب کا عقد کو قبول کرنا صحیح ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ مکاتب خرید و
 فروخت کی ملکیت رکھتا ہے لہذا اس کا یہ عقد قبول کرنا تو جائز ہے البتہ اس عقد سے محل ہونیوالی ولایت موالاة
 مولیٰ کے واسطے ہوگی کیونکہ مکاتب اہل ولایت میں سے نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ مکاتب اگر آگے کسے غلام کو مکاتب
 بنائے اور وہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے تو اس کی ولایت اس مکاتب کے مولیٰ کے لیے ہوتی ہے۔
 بخلاف نابالغ بچے کے کہ وہ ولایت کا اہل ہے۔ چنانچہ باپ اگر اپنے چھوٹے بیٹے کے غلام کو مکاتب کر دے
 اور وہ غلام ادائیگی کر کے آزاد ہو جائے تو اس کی ولایت بیٹے سے ثابت ہوتی ہے۔

اسلام شرط نہیں باقی رہی اسلام کی شرط تو وہ اس عقد موالاة کی صحت میں شرط نہیں لہذا ذمی
 آدمی کی موالاة ذمی سے، ذمی کی مسلمان سے یا مسلمان کی ذمی سے جائز ہے
 کیونکہ یہ عقد بمنزلہ مال کی وصیت کے ہے۔ چنانچہ ایک ذمی اگر کسی ذمی کے لئے یا مسلمان کیلئے، یا مسلمان کسی
 ذمی کیلئے مال کی وصیت کرے تو وہ جائز ہے اسی طرح موالاة جائز ہے۔ اسی طرح ایک ذمی نے دوسرے

ذمی سے عقد موالاة باندھا بعد میں وہ مسلمان ہو گیا تو بھی یہ عقد جائز رہے گا۔

مرد ہوتا شرط نہیں | اسی طرح مرد ہونا بھی اس عقد کی شرط نہیں لہذا مرد کی موالاة عورت سے یا عورت کی مرد سے جائز ہے۔ اسی طرح دارالاسلام کا ہونا بھی اس عقد میں شرط نہیں

چنانچہ کوئی عربی آدمی اگر اسلام قبول کرے اور دارالاسلام یا دارالحرب میں کسی مسلمان سے عقد موالاة باندھے تو یہ موالاة جائز ہے کیونکہ موالاة ایک قسم کا عقد ہے جس میں عاقدین کے مذکر ہونے یا مونث ہونے یا دارالاسلام اور دارالحرب میں ہونے سے کوئی فرق نہیں پڑتا (واللہ عزوجل اعلم)۔

دوسری شرط : عقد موالاة یا دلاء موالاة کے ثبوت کی دوسری شرط یہ ہے کہ عاقد (عقد باندھنے والے) کا کوئی وارث نہ ہو یعنی اس کے قریبی رشتہ داروں میں سے کوئی ایسا آدمی نہ ہو جو اس کا وارث بن سکتا ہو۔ اگر اس کا کوئی ایسا وارث موجود ہوگا تو یہ عقد صحیح نہ ہوگا کیونکہ ایک تو قرابت عقد سے زیادہ قوی ہوتی ہے دوسرے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَادُلُوا الْاَرْحَامَ بَعْضُهُمْ اَوْلٰی بِبَعْضٍ فِیْ کِتَابِ اللّٰہِ** (اور رشتہ دار ایک دوسرے سے زیادہ تعلق رکھتے ہیں اللہ کی کتاب میں)

ہاں عاقد کا رشتہ داروں میں صرف خاوند یا بیوی ہو تو عقد صحیح ہو جائے گا۔ اس صورت میں خاوند یا بیوی کو مقررہ حصہ دینے کے بعد جو کچھ مال بچ رہے گا وہ مولیٰ موالاة کا ہوگا۔

تیسری شرط : عقد موالاة کے ثبوت کی تیسری شرط یہ ہے کہ عاقد (جو موالاة کرنا چاہتا ہے) اہل عرب میں سے نہ ہو۔ چنانچہ عربی آدمی نے اگر قبیلہ عرب کے سو کسی دوسرے آدمی سے موالاة کا عقد باندھا تو وہ اس کا مولیٰ نہ بنے گا۔ البتہ اسکے قبیلے کی طرف منسوب ہوگا اور قبیلہ اسکی طرف سے دیت ادا کرے گا اور یہ شرط اس لیے ہے کہ موالاة کا جواز باہمی امداد کے لیے ہے اور عرب کے قبائل پہلے ہی ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔ اس کا جواز صرف عجیب لوگوں کے لیے ہے کیونکہ ان کا کوئی قبیلہ نہیں ہوتا کہ جسکے ذریعے وہ ایک دوسرے کی مدد کریں لہذا باہمی نصرت کے واسطے ان کی موالاة کو جائز رکھا گیا ہے۔ اور عرب آدمی کا چونکہ قبیلہ ہوتا ہے جو اسکی مدد کرتے ہیں اور قبیلہ کی مدد زیادہ قوی ہوتی ہے لہذا وہ کسی کا مولیٰ موالاة نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح کسی عرب خاتون نے اگر کسی غیر قبیلہ کے آدمی سے عقد موالاة باندھا تو وہ بوجہ مذکور جائز نہیں ہوگا۔

چوتھی شرط : چوتھی شرط یہ ہے کہ عاقد عرب کے مولیٰ (حلیفوں) میں سے بھی نہ ہو کیونکہ ان کا مولیٰ (حلیف) انہی میں شمار ہوتا ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: **وَاِنْ مَوْلٰی الْقَوْمِ مِنْهُمْ** (بے شک ایک قوم کا مولیٰ انہیں میں سے ہوتا ہے)۔

پانچویں شرط : عقد موالاة کے ثبوت کی پانچویں شرط یہ ہے کہ عاقد کسی کا آزاد کردہ نہ ہو۔ اگر وہ کسی کا آزاد کردہ ہو تو اس کی طرف سے عقد موالاة صحیح نہ ہوگا کیونکہ حلق کی دلاء موالاة کی دلاء سے زیادہ قوی ہے اس لیے کہ وہ نسخ نہیں ہوتی جب کہ دلاء الموالاة نسخ کی جاسکتی ہے لہذا کمزور دلاء کے ذریعے قوی دلاء کو ختم کرنا جائز نہیں۔

چھٹی شرط : ثبوت کی چھٹی شرط یہ ہے کہ عاقد کی طرف سے بیت المال عاقل نہ ہو۔ کیونکہ جس آدمی کی طرف سے بیت المال عاقل ہو تو اس کی دلاء (میراث) جملہ مسلمانوں کے لیے ہوتی ہے لہذا اس دلاء کا تقسام مسلمانوں میں سے صرف ایک معین مسلمان کی طرف پھیرنا جائز نہیں۔ اور اگر بیت المال اس کی جانب سے

دیت ادا بھی کر چکا ہو تو پھر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جائز نہیں کیونکہ دیت ادا کرنے سے عقد لازم ہو گیا اور اس میں فسخ کا احتمال نہ رہا۔ اگر اس نے کسی آدمی سے عقد موالاة باندھا ہو مگر تبوع (مولیٰ اعلیٰ) نے ابھی تک اس کی طرف سے دیت ادا نہ کی ہو تو عاقد کا کسی تیسرے آدمی سے عقد موالاة باندھنا جائز ہے۔ کیونکہ مجرد عقد جب تک دیت نہ دی جائے، لازم نہیں قرار پاتا۔ اب عاقد کا دوسرا عقد باندھنا اس امر کی دلیل ہوگی کہ اس نے پہلے عقد کو فسخ کر دیا ہے۔

عقد موالاة کی صفت کا بیان | اس عقد کی صفت یہ ہے کہ یہ عقد جائز تو ہے مگر لازم نہیں۔ چنانچہ (اے) کو یہ حق ہے کہ جس مولیٰ سے موالاة کی ہے اس کی موالاة سے پھر کر دوسرے شخص سے موالاة کر لے کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جس سے کسی سے کمال نہیں بنا جاتا لہذا یہ دکالت اور شراکت کی مانند لازم عقد نہیں کیونکہ یہ عقد بمنزلہ وصیت بالمال ہے اور وصیت بالمال غیر لازم شے ہے پس اسی طرح عقد موالاة کا معاملہ ہے الا یہ کہ اس کی طرف سے دیت ادا کر دی گئی ہو کیونکہ جب اس کی جانب سے دیت دے دی گئی تو عقد عدالت کے فیصلے سے مؤکد ہو گیا۔ اب پہلی موالاة سے دوسرے شخص کی موالاة کی طرف پھرنے میں عدالت کے فیصلے کو فسخ کرنے کے مترادف ہے حالانکہ اسے عدالتی فیصلے کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ اسی طرح عاقد کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ اپنی طرف سے دیت ادا کئے جانے سے پہلے صریح طور پر اس عقد کو توڑ دے کیونکہ بر غیر لازم عقد میں فریقین میں سے ہر ایک اس عقد کو توڑنے کا مجاز ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس میں ایک فریق (عاقد) کو عقد توڑنے کا اختیار ہو تو عقل چاہتی ہے کہ دوسرے فریق کو بھی یہ حق ملنا چاہیے جیسا کہ دیگر تمام قابل فسخ عقود میں ہوتا ہے۔ اور یہاں زیر بحث عقد میں صرف ایک فریق (عاقد) کو یہ حق ہے اور وہ فریق ہے عقد موالاة کو قبول کرنے والا۔ اسی طرح دوسرے کو بھی حق فسخ حاصل ہے البتہ اتنا ضروری ہے کہ ایک دوسرے کی موجودگی میں اس عقد کو فسخ کرے یعنی دوسرے کو اس فسخ کا علم ہونا چاہیے کیونکہ اس عقد سے دوسرے آدمی کا حق متعلق ہو گیا ہے لہذا دوسرے کے علم کے بغیر اس کے حق کو ساقط کرنا روا نہیں جیسا کہ وکیل کو بغیر بتائے معزول کرنا ٹھیک نہیں مگر یہ کہ نیچے والا مولیٰ موالاة کسی دوسرے سے موالاة کا عقد باندھ لے تو یہ دوسرا عقد باندھنا اس امر کی دلیل ہوگی کہ اس نے پہلے عقد کو توڑ دیا ہے چاہے اس کا ساتھی حاضر نہ ہو یا یہ دوسرا عقد ضرورتاً اول عقد کے لئے توڑنے والا سمجھا جائے گا۔ کیونکہ پہلے عقد کو فسخ کئے بغیر دوسرا عقد نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ ایک آدمی نے کسی کو اپنا غلام بیچنے کا وکیل مقرر کیا۔ پھر وکیل کی عدم موجودگی میں وکیل کو معزول کر دیا تو یہ معزول کرنا صحیح نہ ہوگا اور اگر خود ہی غلام کو بیچ دیا یا آزاد کر دیا تو وکیل خود بخود معزول ہو جائے گا اسی طرح یہ ہے۔ واللہ الموفق

عقد موالاة کا حکم | عقد موالاة کا حکم حالت زندگی میں دیت اور بعد از وفات وارث ہونا ہے یعنی اوپر والا مولیٰ (قبول کنندہ) نیچے والے مولیٰ (ایجاب کنندہ) کی زندگی میں اس کی جانب سے بصورت جرم دیت کا ذمہ دار ہوگا اور جب وہ مرے گا تو اس کا وارث قرار پائے گا۔ پس احناف کے نزدیک بوجہ مذکور دلائل اوپر والا مولیٰ نیچے والے کا وارث ہوگا اور نیچے والا بھی اوپر والے کا وارث ہوگا جبکہ عقد

میں جانبین سے وارث ہونے کی شرط ہو بخلاف ولایت عتاقہ کے کہ وہاں صرف اوپر والا (آقا) ہی نیچے والے (غلام) کا وارث بنتا ہے نہ کہ غلام آقا کا۔ کیونکہ وہاں وراثت کا سبب آقا کی طرف سے پایا گیا ہے نہ کہ غلام کی طرف سے اور وہ سبب ہے آزاد کرنا۔ لیکن اس ولایت (ولایت موالاة) میں میراث کا سبب عقد ہے اور اس میں جانبین سے ایک دوسرے کا وارث ہونے کی شرط رکھی گئی ہے لہذا از روئے حدیث نبوی "المسلمون عند شروطهم" (مسلمان اپنی شرائط کے مطابق عمل کریں گے) اس شرط کا اعتبار کیا جائے گا۔

پھر ولایت کا حکم جس طرح مردوں میں ثابت ہوتا ہے اسی طرح ان کی چھوٹی نابالغ اولاد میں تابع ہونے کی حیثیت سے ثابت ہو گا حتیٰ کہ اگر کسی نے کسی آدمی سے عقد موالاة باندھا اور اس کی نابالغ اولاد بھی ہو تو وہ اولاد اس آدمی کے مولیٰ (موالاة کرنے والے) ہو جائیں گے جس سے ان کے باپ نے عقد موالاة باندھا ہے۔ اسی طرح ایک آدمی نے کسی سے موالاة کی بعد میں اس کے اولاد ہوئی تو وہ اولاد بھی باپ کے تابع ہونے کے لحاظ سے باپ کی ولایت میں داخل ہوگی۔ دوسری بات یہ ہے کہ باپ کو اپنے نابالغ لڑکے پر ولایت حاصل ہوتی ہے لہذا باپ کا عقد اس پر نافذ ہو گا البتہ بالغ اولاد باپ کی موالاة سے مولیٰ نہ بنے گی کیونکہ بالغ اولاد باپ کے تابع نہیں اور نہ ان پر باپ کو ولایت حاصل ہے چنانچہ باپ نے اگر کسی سے موالاة کی اور اس کا کوئی بڑا لڑکا بھی تھا اور اس لڑکے نے کسی دوسرے آدمی سے موالاة کی تو اس کی ولایت اسی کے لئے ہوگی نہ کہ باپ کے مولیٰ موالاة کے لئے ہے۔

مسائل موالاة کرنے والے کی اولاد میں سے ایک لڑکا اگر بالغ ہو جائے اور پہلے مولیٰ سے پھر کر دوسرے سے موالاة کرنا چاہے تو دیکھا جائے گا کہ پہلے مولیٰ نے خود اس لڑکے کی طرف سے یا اس کے باپ کی طرف سے یا اس کے کسی بھائی کی طرف سے دیت ادا کر دی ہو تو اسے پہلی موالاة سے پھرنے کا اختیار نہیں اور اگر مولیٰ اول نے کسی بھی ایک کی طرف سے دیت ادا نہ کی ہو تو مذکور لڑکے کو دوسری موالاة کرنے کا اختیار ہے۔ دیت نہ دیے جانے کی صورت میں بڑے لڑکے کے لئے پہلی موالاة سے پھرنے کا جواز اس لئے ہے کہ اگر وہ باپ کے وقت بڑا (بالغ) ہوتا تو اسے اس صورت (دیت نہ دیے جانے کی صورت) میں پھرنے کا حق تھا اسی طرح اب بالغ ہونے پر بھی اسے یہ حق حاصل ہے کیونکہ دونوں حالتوں (عقد کے وقت یا بعد میں بڑا ہونے کے وقت) میں اس کے اندر عقد کے سرایت کرنے سے مانع ایک ہی ہے اور وہ ہے اس کا باپ کے تابع نہ ہونا نیز باپ کی اس پر ولایت نہ ہونا باقی رہا دیت کے بعد پہلی موالاة سے پھرنے کا جائز نہ ہونا تو وہ اس لئے کہ اس موالاة سے قاضی کا فیصلہ متعلق ہو چکا ہے اور اب اس سے پھرنا عدالتی فیصلے کو نسخ کرنا ہے۔ اور یہ چیز جائز نہیں لہذا ضرورتاً عقد موالاة لازم ہو جائے گا۔

○ اگر ایک عورت نے کسی سے عقد موالاة باندھا اور اس کی چھوٹی (نابالغ) اولاد بھی تھی تو وہ اولاد اس موالاة میں داخل نہ ہوگی اور نہ ماں اس معاملے میں باپ کے مشابہ قرار پائے گی کیونکہ ماں کو اپنی چھوٹی اولاد پر حق ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ نہ تو وہ نابالغ اولاد کے لئے مشتری بن سکتی ہے اور نہ ان کی طرف سے کوئی چیز بیچ سکتی ہے۔ اس کے برعکس باپ ایسا کر سکتا ہے۔ لیکن قاضی صاحب نے

اپنی شرح مختصر الطحاوی میں اس مسئلے کے خلاف لکھا ہے اور کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ماں کی ولادت کا حکم اس کی چھوٹی! میں بھی ثابت ہو گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ثابت نہیں ہو گا۔

○ اگر ایک آدمی نے کسی سے مولاۃ کی پھر اس کے ہاں ایسی بیوی سے لڑکا ہوا جس نے کسی دوسرے سے مولاۃ کر رکھی تھی تو لڑکے کی ولادت باپ کے مولیٰ کے لیے ہوگی۔ کیونکہ باپ اور ماں دونوں کی ولادتیں جمع ہو گئی ہیں لہذا باپ کی جانب ولادت کو ترجیح دی جائے گی کیونکہ باپ ہی کو لڑکے پر ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل ہے نہ کہ ماں کو۔ چنانچہ باپ کو یہ حق ہے کہ وہ اپنے لڑکے پر بیع کے عقد یا نکاح کے عقد کو نافذ کر دے جب کہ ماں کو یہ حق حاصل نہیں۔ اسی طرح عقد مولاۃ کا معاملہ ہے۔

○ ایک عورت نے اگر حالت حمل میں کسی سے مولاۃ کی تو یہ مولاۃ ولادت کے مشابہ نہ ہوگی۔ کیونکہ عتق کہ ولادت میں جب ماں کو حالت حمل میں آزاد کیا جائے تو عتق کے ساتھ ولادت بھی ثابت ہو جاتی ہے اور عتق (آزاد ہونا) جس طرح ماں میں ثابت ہوتا ہے اسی طرح لڑکے میں بھی ثابت ہوتا ہے۔ تو لڑکے کے لئے اس کی اپنی ولادت ہوگی کیونکہ عتق میں وہ نسل ہے۔ اس کے برعکس ولادت مولاۃ عقد سے ثابت ہوتی ہے اور ماں کا عقد اپنے حمل میں موجود بچے پر جائز نہیں۔ پس اس ولادت (ولادت مولاۃ) میں لڑکا حاصل نہ ہوا لہذا وہ ولادت مولاۃ میں باپ کے تابع ہو گا جیسا کہ پہلے مسئلے میں تھا۔

اسی طرح میاں بیوی دونوں کی اگر نابالغ اولاد ہو۔ پھر ماں ایک سے اور باپ دوسرے آدمی سے مولاۃ کرے تو اولاد کی ولادت بوجہ مذکورہ باپ کے مولیٰ کے لئے ہوگی۔

○ ایک ذمی عورت نے اسلام قبول کیا پھر کسی آدمی سے مولاۃ کی اور اس کا ذمی خاوند سے کوئی نابالغ لڑکا بھی تھا تو امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس کے لڑکے کی ولادت اس کے مولیٰ کے لئے نہ ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک مذکور لڑکے کی ولادت ولادت عتاقہ کی مانند ماں کے مولیٰ ہی کے لئے ہوگی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ماں کو اپنے لڑکے پر ولایت حاصل نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے لڑکے پر عقد بیع یا عقد نکاح نافذ کرنے کی مجاز نہیں اسی طرح عقد ولادت میں بھی وہ مجاز نہیں۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ ذمی آدمی کو اپنے مسلمان لڑکے پر ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ لہذا باپ سے ولادت کا ثابت کرنا مشکل ہو گا اور قاعدہ ہے کہ ولادت کا اثبات جب باپ کی جہت سے مشکل ہو تو وہ ماں کی جہت سے ثابت ہو جاتی ہے جیسا کہ باپ غلام ہو تو ولادت ماں سے ثابت ہوتی ہے۔

○ اگر کوئی حربی آدمی ہماری (دارالاسلام کی) طرف امان نامہ لے کر آیا۔ یہاں اگر وہ اسلام لایا اور کسی آدمی سے مولاۃ کر لی پھر اس کا بیٹا قیدی بنایا گیا اور اسے آزاد کر دیا گیا تو باپ کی ولادت بیٹے کے مولیٰ کے لئے جائز نہیں ہوگی۔ ہاں اگر باپ بھی گزرا ہو اور آزاد کر دیا جائے تو اپنے بیٹے کی ولادت اپنے مولیٰ کی طرف کھینچے گا کیونکہ بیٹا ولادت میں باپ کے تابع ہوتا ہے جیسا کہ پیچھے گزر چکا اور باپ بیٹے کے تابع نہیں ہوتا کیونکہ باپ بیٹے کی جانب نہیں بلکہ بیٹا باپ کی جانب منسوب ہوتا ہے۔ اور اگر بیٹے کا بیٹا مسلمان ہوا اور اس نے کسی آدمی سے مولاۃ کی تو داد اس کی ولادت کو نہیں کھینچے گا مگر اس وقت جبکہ باپ بیٹے کی ولادت کو کھینچے تو داد بیٹے کی معرفت پوتے کی ولادت کو کھینچے گا یعنی پوتے کی ولادت اس کا باپ (دادا کا بیٹا) کھینچے گا اور اس کی ولادت اس

کا باپ (دادا) کھینچے گا۔ اور بقول حاکم شہید اس کی وجہ یہ ہے کہ سب سے نیچے والا (پوتا) موالاة کرنے والا ہے اور درمیان والا (پوتے کا باپ) حربی ہے اور سب سے اوپر والا یعنی دادا آزاد شدہ ہے تو دادا پوتے کی ولایت نہیں کھینچے گا مگر یہ کہ درمیان کی کڑی (پوتے کا باپ) اسلام لائے اور موالاة کرے تو دادا بیٹے کی ولایت کو اور بیٹے کی معرفت بیٹے کے بیٹے کی ولایت کو بھی کھینچ لے گا۔

○ اگر ایک حربی یا ذمی آدمی کسی کے ہاتھ پر اسلام آیا اور اس سے موالاة کر لی پھر اس کا بڑا بیٹا کسی دوسرے کے ہاتھ پر اسلام لایا اور اس سے موالاة کر لی تو ہر ایک علیحدہ علیحدہ اس آدمی کا مولیٰ قرار پائے گا جس سے اس نے موالاة کی اور ایک دوسرے کی ولایت کو نہیں کھینچے گا۔ مگر ولایت عتاقہ میں یہ بات نہیں کیونکہ وہاں باپ جب آزاد کر دیا جائے تو وہ اپنے بیٹے کی ولایت کو کھینچ لیتا ہے کیونکہ زیر بحث مسئلے میں ہر ایک کی ولایت عقد سے ثابت ہوئی ہے اور ہر ایک کا عقد اپنے ہی لیے جائز ہو سکتا ہے نہ کہ دوسرے کے لئے اور وہاں بیٹے کے ولایت تو عقد سے لیکن باپ کی ولایت عقد سے ثابت ہوئی اور عقد کی ولایت موالاة کی ولایت سے زیادہ قوی ہے لہذا کمزور ولایت قوی کے تابع ہوگی اور یہاں زیر بحث مسئلے میں صورت حال اس کے برعکس ہے کیونکہ کسی کی ولایت دوسرے کی ولایت سے قوی نہیں کہ ہر ایک کی ولایت عقد سے ثابت ہوئی ہے۔ پس یہی دونوں صورتوں میں فرق ہے۔

فصل

حکم ولایت کی صفت کا بیان

اس کے حکم کی صفت یہ ہے کہ جو ولایت اس عقد سے ثابت ہوگی تو اس ولایت کا آگے کسی کو بذریعہ فروخت ہبہ، صدقہ یا وصیت مالک نہیں بنایا جاسکے گا کیونکہ حکم ولایت مال نہیں لہذا وہ نسب اور ولایت عتاقہ کی مانند بیع کا محل نہیں ہوگا۔ دوسری نقلی دلیل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

الولاء لا یباع ولا یوہب۔

یعنی ولایت کو نہ بیچا جاسکتا ہے اور نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے۔

چنانچہ اگر کسی آدمی نے غلام کے بدلے ولایت موالاة کو یا ولایت عتاقہ کو بیچ دیا پھر اس غلام کو آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا باطل ہوگا کیونکہ اس نے غلام کو بغیر کسی بدل کے قبضہ میں لیا تھا اس لیے کہ ولایت کوئی مال نہیں لہذا وہ غلام کا مالک ہی نہ ہوا اور جب مالک نہ ہوا تو اس کا آزاد کرنا بھی صحیح نہ ہوا۔ جیسا کہ ایک آدمی نے مردار یا خون یا سمندر کے بدلے غلام خریدا اور اس کو قبضہ میں لے لیا پھر اسے آزاد کیا تو یہ آزاد کرنا باطل ہوگا۔ اگر نیچے والے مولیٰ (موالاة کرنے والے) نے کسی دوسرے سے اپنی ولایت کو بیچ دیا یا ہبہ کر دیا تو یہ بوجہ مذکور نہ بیع ہوگی اور نہ ہبہ۔ لیکن یہ بیع یا ہبہ پہلی موالاة کو توڑنے والا اور اس دوسرے آدمی کے ساتھ دوسری موالاة ہو جانے کا کیونکہ ولایت کا عوض نہیں دیا جاسکتا لہذا عوض تو باطل ہو گیا اور اس کا یہ قول باقی رہا کہ "الولاء ملک" یعنی ولایت تیسرے لیے ہوگی۔ تو یہ (بیع یا ہبہ) مولیٰ کے درمیان اور دوسرے آدمی کے درمیان موالاة

ثانی بن جائیگی جیسے کوئی آدمی حق شفعہ کو مال کے عوض کسی کے سپرد کرے تو یہ شفعہ سپرد کرنا تو صحیح ہوگا لیکن عین (مال) واجب نہیں ہوگا۔

فصل

ولاء الموالاة کو ظاہر کر نیوالی چیزوں کا بیان

یہ ولاء بھی انہی چیزوں سے ظاہر ہوتی ہے جن سے ولاء العتاقہ ظاہر ہوتی ہے۔ اور وہ ہیں تنفیص و واضح شہادت یا اقرار۔ پھر یہ اقرار حالت صحت میں ہو یا حالت مرض میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کیونکہ اقرار کنندہ پر اپنے اقرار میں تہمت (الزام) نہیں لگائی جاسکتی جبکہ اس کا کوئی وارث معلوم نہ ہو لہذا اس کا اقرار صحیح ہے جیسا کہ اس کا اپنے تمام مال کی وصیت کرنا صحیح ہے جبکہ اس کا کوئی وارث معلوم نہ ہو۔

مسئلہ: اگر ایک آدمی مرا اور دوسرے آدمی نے اس کا تمام ترکہ لے لیا اور یہ دعویٰ کیا کہ وہ میت کا وارث ہے تو قاضی کو یہ حق نہیں کہ وہ اسے ترکہ لینے سے روکے جبکہ اس کے ساتھ کوئی تیسرا جھگڑا کرنے والا نہ ہو کیونکہ قاضی کے پاس اس چیز کا کوئی ثبوت نہیں کہ میت کا ترکہ مدعی کے لئے ہے یا کسی دوسرے کے لئے حالانکہ مدعی دعویٰ کر رہا ہے کہ ترکہ اس کا ہے اور اس کے ساتھ کوئی جھگڑا کرنے والا بھی نہیں لہذا قاضی اس سے تعرض نہ کرے گا۔ ہاں اگر کوئی تیسرا آدمی مدعی ترکہ سے جھگڑا کرے تو قاضی اس سے دلیل طلب کرے گا کیونکہ وہ مدعی ہے اور مدعی کے ذمہ دلیل لانا (گواہی پیش کرنا) ہوتا ہے۔ (واللہ عزوجل اعلم)

کتاب الاجارۃ

ٹھیکہ، نوکری، مزدوری اور کرایہ کے احکام کا بیان

یہ کتاب درج ذیل سات فصلوں پر مشتمل ہے۔

- (۱) اجارہ کے جواز کا بیان۔ (۲) اجارہ کے رکن اور اسکے معنی کا بیان۔ (۳) رکن کی شرائط کا بیان۔
- (۴) اجارہ کی صفت کا بیان۔ (۵) اجارہ کے حکم کا بیان۔ (۶) عقد اجارہ میں عاقدین کے اختلاف کے
- حکم کا بیان۔ (۷) اس چیز کا بیان جس سے عقد اجارہ ختم ہو جاتا ہے۔

فصل (۱)

اجارہ کے جواز کا بیان

جمہور علماء کے نزدیک اجارہ جائز اور ابوبکر الاصحٰم کے نزدیک ناجائز ہے جب کہ قیاس بھی ابوبکر الاصحٰم کے قول کی ہی تائید کرتا ہے کیونکہ اجارہ منفعت کو بیچنے کا نام ہے اور منافع فی الحال معدوم (غیر موجود) ہیں اور قاعدہ ہے کہ معدوم شے کو نہیں بیچا جاسکتا۔ لہذا بیچنے کی نسبت اس چیز کی طرف کرنا صحیح نہیں جو مستقبل میں حاصل کی جائے گی جیسا کہ ان اعیان یعنی اشیاء کی طرف بیچنے کی نسبت صحیح نہیں جن کو مستقبل میں لیا جائے گا اجارہ کو جائز قرار دینے کی جب کوئی صورت نہ رہی، نہ حال کے اعتبار سے اور نہ انجام کے اعتبار سے تو سرے سے اجارہ کا جواز ہی نہ رہا لیکن از روئے استحسان قرآن و سنت اور اجماع امت ہم نے اس کو جائز ٹھہرایا۔

قرآن مجید سے اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت شعیب علیہ السلام کی خبر دیتے ہوئے ان کا یہ قول نقل فرمایا کہ انہوں نے حضرت موسیٰ

سے اجارہ کے لغوی اور اصطلاحی معنی پر مفصل بحث فصل نمبر ۲ میں آرہی ہے۔ تاہم اردو میں اجارہ کو ٹھیکہ، نوکری، مزدوری اور کرایہ کہتے ہیں۔ یا دوسرے لفظوں میں ”کسی چیز کے منافع کسی عوض پر دینے“ کو اجارہ کہتے ہیں۔

علیہ السلام سے، جنہوں نے ان کی صاحبزادیوں کو پانی پلایا تھا، یہ فرمایا:
 اِنِّیْ اُرِیْدُ اَنْ اُنْکِحَکَ اِحْدٰی اَبْنَتَیْ هَاتَیْنِ عَلٰی اَنْ تَاْجُرْنِیْ ثَمَانِیْ حِجَبٍ (القصص: ۲۷)
 میں چاہتا ہوں کہ اپنی ان دو بیٹیوں میں سے ایک تمہارے نکاح میں دے دوں اس شرط پر کہ تم آٹھ
 سال میری نوکری کرو۔

یعنی اس شرط پر کہ تو میرا اجیر (مزدور) ہو یا اس شرط پر کہ تو میرے اس نکاح کو دینے کے عوض آٹھ
 سال تک میری بکریاں چرائے چنانچہ عربی میں ”اجیر“ کے معنی عوض کے بھی لیے جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے
 اجرہ اللہ تعالیٰ یعنی اللہ تعالیٰ اسے عوض (بدلہ) اور ثواب دے۔ نیز اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں
 حضرت شعیب علیہ السلام کی ایک صاحبزادی کا یہ قول بھی نقل فرمایا:

قَالَتْ اِحْدَا اَهْمَیَا اَبْتِ اسْتَاْجِرْہُ اِنَّ خَیْرَ مِّنْ اسْتَاْجَرْتَ الْقَوٰی اَلْاَمِیْنُ ۔
 (ان دو میں سے ایک لڑکی بولی اے ابا! ان (حضرت موسیٰ) کو نوکر رکھ لیجیے کیونکہ اچھا نوکر وہی ہے
 جو قوت دار ہو، امانت دار ہو۔)

اور قاعدہ ہے کہ پہلی شریعتوں میں سے جو احکام یا چیزیں اللہ تعالیٰ نے بیان فرمائی ہیں اور منسوخ نہیں
 کی گئیں تو وہ نئے سرے سے ہمارے لیے شریعت بن جاتی ہیں اور وہ احکام ہمارے اوپر ہماری شریعت کی
 حیثیت سے لازم ہوتے ہیں نہ کہ پہلی شریعتوں کی حیثیت سے جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں بیان ہوا ہے۔

ایک اور جگہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:
 فَاِذَا قُضِیَتِ الصَّلٰوۃُ فَانْتَشِرُوْا فِی الْاَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ ذَنْلِ
 اللہ۔ (سورۃ الجمعہ)

دھرب نماز پوری ہو چکے تو زمین پر چلو پھرو اور اللہ کا فضل یعنی روزی تلاش کرو، اور اجارہ فضل
 (روزی) کو تلاش کرنے کا ہی نام ہے۔

ایک جگہ قرآن مجید میں ارشاد ہوا۔
 لَیْسَ عَلَیْکُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّکُمْ ۔

تم پر اس بات میں کوئی حرج نہیں کہ تم اپنے پروردگار سے فضل (روزی) چاہو۔

اس آیت کے شان نزول کے سلسلے میں کہا گیا ہے کہ یہ آیت کریمہ چوپایہ کرائے پر دینے والے کی ج
 کے بارے میں نازل ہوئی۔ چنانچہ مروی ہے کہ ایک شخص حضرت عمر فاروقؓ کی خدمت میں حاضر ہوا اور کہا کہ
 ہم چوپایوں کو کرایہ پر دینے والے لوگ ہیں یعنی حاجیوں کو کرایہ پر لے آتے اور لے جاتے ہیں اور ہمارا خیال ہے
 کہ اس صورت میں شاید ہمارا حج نہ ہوتا ہو حضرت عمرؓ نے پوچھا کیا تم احرام نہیں باندھتے ہو اور وقوف عرفات
 اور رمی جہار نہیں کرتے ہو؟ اس نے کہا ہاں یہ چیزیں تو کرتے ہیں تو حضرت عمرؓ نے فرمایا: پھر تم حج کرنے والے
 ہو۔ بعد ازاں حضرت عمرؓ نے فرمایا یہی سوال جو تم نے مجھ سے پوچھا ہے، اب آدمی نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ
 وسلم سے دریافت کیا تھا مگر آپؐ نے ابھی تک جواب نہ دیا تھا کہ یہ مذکورہ آیت کریمہ ”لَیْسَ عَلَیْکُمْ
 جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوْا فَضْلًا مِّنْ رَّبِّکُمْ“ نازل ہوئی تو آنجنابؐ نے سائل سے فرمایا ”انتم حجاج“

کہ تم بلاشبہ حج کرنے والے ہو۔

ایک مقام پر قرآن مجید میں دودھ پلانے والی (دایہ) کے کراہ پر لینے کے بارے میں فرمایا:
 وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَصْنَعُوا أَوْلَادَ كُفَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ - (سورة البقرة: ۲۳۳)
 (اور اگر تم لوگ اپنے بچوں کو (کسی اور سے) دودھ پلوانا چاہو تب بھی تم پر کوئی گناہ نہیں۔)
 اس آیت میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے بچے کو دودھ پلوانے والے سے گناہ کی نفی فرمائی ہے
 اور دودھ پلوانے سے مراد اجرت پر دودھ پلوانا ہے جس کی دلیل ایک تو اسی آیت کا اگلا حصہ ہے،
 فرمایا:

إِذَا سَأَلْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ -

یعنی جب کہ تم ان کے حوالے کر دو جو کچھ انہیں دینا ہے دستور کے موافق۔ یہاں ”جو کچھ دینا ہے“
 سے مراد وہ اجرت اور مزدوری ہے جو تم نے دینا قبول کی۔ اجرت پر دودھ پلوانے کی دوسری دلیل بھی اللہ
 ہی کا یہ ارشاد ہے کہ:

فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَاتُّوهُنَّ أُجُورَهُنَّ - (سورة الفلاق: ۶)

(پھر وہ مطلقاً عورتیں اگر تمہارے بچوں کو دودھ پلائیں تو تم انہیں ان کی اجرت ادا کرو۔)
 یہ اور مذکورہ آیات کریمہ اجارہ کے جواز پر واضح ثبوت ہیں۔

سُنَّتِ نَبَوِیِّ سَے اجارہ کا ثبوت | ایک تو وہ روایت ہے جو امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں
 حضرت ابوسعید خدریؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے بیان کی

ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لَا يَسْتَأْمِرُ الرَّجُلُ عَلَى سَوْمِ أَخِيهِ وَلَا يَنْكَحُ عَلَى خُطْبَتِهِ وَلَا تَنَاجَشُوا وَلَا
 تَبِيعُوا أَبْلَقَاءَ الْحَجَرِ وَمَنْ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَلْيُعْلَمْهُ أَجْرَهُ -
 کوئی آدمی اپنے (مسلمان) بھائی کے سودے اور بھاؤ پر زیادہ قیمت سے سودا نہ کرے اور نہ اس
 کی منگیت سے نکاح کرے اور نہ خرید و فروخت میں گاہک کو پھسانے کے لیے ایک دوسرے سے بڑھ کر
 بولی دو اور نہ کنکری پھینک کر کوئی چیز فروخت کرو اور جو شخص کسی کو بطور مزدور اجرت (مزدوری) پر رکھے
 تو اس مزدور کو اس کی اجرت (مزدوری) سے آگاہ کر دے۔
 یہاں مزدور کو اجرت سے آگاہ کرنے کی ہدایت جواز اجارہ کی شرط کی تعلیم ہے جو اجارہ کے جائز
 ہونے پر بھی دلالت کر رہی ہے۔

(ب) ایک حدیث میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اعطوا الاجير اجرة قبل ان يجف عرقه -

(مزدور کی مزدوری اس کا پسینہ خشک ہونے سے قبل ادا کرو۔)

اس حدیث میں آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم نے مزدور کی مزدوری دینے میں جلدی کرنے کا حکم دیا
 (یعنی مزدور کے کام سے فارغ ہوتے ہی بغیر کسی تاخیر کے مزدوری ادا کر دی جائے تو یہ حدیث بھی اجارہ

کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔

(ج) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

ثَلَاثَةٌ اَنَا خَصَمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَمَنْ كُنْتَ خَصَمَهُ خَصَمْتَهُ
رَجُلٌ اَعْطَا بِي ثَمْرًا غَدْرًا وَرَجُلٌ بَاعَ حَرًا فَكُلَّ ثَمَنَهُ وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ
اَجِيرًا فَاسْتَوَفَى مِنْهُ وَلَمْ يَعْطِهِ اَجْرًا۔

تین آدمیوں سے میں خود (رحمتہ للعالمین ہونے کے باوجود) بروز قیامت جھگڑا کر نیوالا اور ان کا
مذہم مقابل ہوں گا اور ظاہر ہے جس سے میں جھگڑا کروں گا تو یقیناً اس پر غالب آؤں گا۔ ایک تو وہ آدمی
جس نے کسی غیر مسلم کو میرے نام پر امان دی مگر پھر اس سے دھوکہ کیا دوسرا وہ آدمی جس نے کسی آزاد آدمی
کو بیچا اور اس کی قیمت بٹڑپ کر گیا اور تیسرا وہ آدمی جس نے کسی مزدور کو مزدوری پر رکھا اور اس سے پورا
پورا کام لیا مگر اس کو اس کی مزدوری نہ دی۔

(د) حضرت عائشہؓ سے مروی ہے کہ:

اسْتَأْجَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْبُكَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ
رَجُلًا مِنْ بَنِي الدُّثَلِ هَادِيًا خَرِيْتًا وَهُوَ عَلَى دِينِ كُفَّارٍ قُرَيْشٍ فَدَّ فَعَا لِيَهُ
رَا حَلْتِيهِمَا وَوَاعَدَاهُ غَارِ ثَوْرٍ بَعْدَ ثَلَاثِ فَا تَاهُمَا قَارِ تَحَلَّا وَانْطَلَقَ مَعَهُمَا
عَامِرُ بْنُ فُهَيْرَةَ وَالِدُ الدُّثَلِ فَآخَذَ بِهِمَا طَرِيقَ السَّاحِرِ۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے (بموقعہ ہجرت) قبیلہ بنی الدثیل سے ایک
آدمی کو رستہ معلوم کرنے کے لیے بطور ہادی کرایہ (اُجرت) پر لیا جو کفار قریش کے دین پر تھا۔ اپنی اونٹنیاں
اس کے سپرد کیں اور تین دن کے بعد اس سے غارِ ثور پر اونٹنیاں لانے کا وعدہ لیا۔ چنانچہ حسب وعدہ وہ
آدمی آیا اور حضورؐ صدیق اکبرؐ کے ساتھ وہاں سے روانہ ہوئے۔ آپؐ کے ساتھ عامر بن فہیرہ (ابو بکر صدیق کے
غلام) اور مذکورہ بنی دثیل کا آدمی بھی چلے اور ساحلی راستہ اختیار کیا۔ تو حضورؐ کے اس فعل سے کم از کم اجارہ کے
جواز پر دلیل قائم کی جائے گی۔

(هـ) مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت رافع بن خدیجؓ پر گزر ہوا جب کہ وہ اپنے باغ
میں تھے حضورؐ کو وہ باغ پسند آیا دریافت فرمایا یہ کس کا باغ ہے؟ رافع بن خدیجؓ کہتے ہیں میں نے عرض
کیا یا رسول اللہ! یہ باغ میں نے ٹھیکہ پر لیا ہے تو آپؐ نے فرمایا تو اس میں سے کوئی چیز ٹھیکہ پر نہ لے۔ اس
روایت میں کسی خارجی مانع کی وجہ سے آپؐ نے باغ کو اُجرت (ٹھیکہ) پر لینے سے منع فرمایا اگر اجارہ سرے
سے جائز نہ ہوتا تو نہی عام ہوتی کیونکہ پیغمبر کے لیے منکر امر سے نہی واجب ہے۔ اسی طرح آنجناب صلی اللہ علیہ
وسلم کی جب بعثت ہوئی تو لوگ چیزیں اُجرت پر لیتے دیتے تھے اور آپؐ نے اس عمل سے منع نہیں فرمایا تو
آپؐ کا اس اجارہ سے منع نہ فرمانا آپؐ کی ”تقریر“ ہوئی (تقریر کا مطلب یہ ہے کہ کسی آدمی نے آپؐ کے
سامنے کوئی بات کہی ہو یا کوئی کام کیا ہو اور آپؐ نے اس پر منع نہ کیا ہو بلکہ خاموشی اختیار کی ہو تو گویا
آپؐ نے اس کام کو جائز سمجھا ہے ورنہ آپؐ اس پر خاموش نہ رہتے، اور آپؐ کی ”تقریر“ بھی سنت نبویؐ کی

ایک قسم ہے۔

اجماع سے اجارہ کا ثبوت متفق تھی اور صحابہ کرام کے عہد سے لے کر اب تک لوگ عقد

اجارہ کرتے آرہے ہیں لہذا تنہا ابو بکر اصم کا اجارہ کی مخالفت کرنا کوئی وقت نہیں رکھتا کیونکہ ان کی رائے اجماع امت کے خلاف ہے۔ نیز اس سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ عقد اجارہ میں قیاس کو بھی چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام عقود (معاملات) کو اپنے بندوں کی حاجات و ضروریات کے لیے جائز ٹھہرایا ہے اور عقد اجارہ کی لوگوں کو شدید حاجت ہے کیونکہ ہر آدمی کے پاس رہنے کے لیے اپنا گھریا زراعت کے لیے ملکیتی زمین یا سواری کے واسطے ملکیتی چوپایہ نہیں ہوتا اور بعض اوقات پیسہ نہ ہونے کے وجہ سے خرید کر بھی آدمی ان چیزوں کا مالک نہیں بن سکتا اور نہ ہی ہبہ میں یا عاریۃ (ادھار پر) چیزیں ملتی ہیں اس لیے کہ بہت کم لوگ اس قسم کی سخاوت کا مظاہرہ کرتے ہیں تو لامحالہ عقد اجارہ کی ضرورت ہوئی اور لوگوں کی حاجت و ضرورت کے بعد برخلاف قیاس کے اسے جائز ٹھہرایا گیا جیسا کہ بیع سلم وغیرہ کو جب ضرورت جائز ٹھہرایا گیا ہے۔

عقد اجارہ کی اصل یہ ہے کہ شریعت نے ہر حاجت کے لیے اس حاجت کے ساتھ مخصوص ایک عقد (باہمی معاملہ) کو جائز ٹھہرایا ہے۔ چنانچہ کسی عوض کے بدلے ایک معین شے کی ملکیت کے لیے ایک عقد کو جائز ٹھہرایا اور وہ ہے عقد بیع، اور بغیر عوض کے اس شے کی ملکیت کے لیے ہبہ کے عقد کو جائز قرار دیا۔ اسی طرح بغیر عوض کے ایک شے کی صرف منفعت کی ملکیت کے لیے عاریۃ شے دینے کو جائز ٹھہرایا گیا۔ لہذا عقد اجارہ کی شدید حاجت کے باوجود اگر اجارہ کو جائز نہ ٹھہرایا جاتا تو آدمی اس حاجت کو پورا کرنے کے لیے کوئی رستہ نہ پاتا اور یہ چیز (یعنی لوگوں کو تنگی میں ڈالنا) شریعت کے مزاج اور شریعت کے موضوع کے خلاف ہے۔

فصل ۲

اجارہ کے رکن اور اجارہ کے معنی کا بیان

اجارہ کا رکن ”ایجاب“ اور ”قبول“ ہے اور یہ ایجاب و قبول ایسے الفاظ سے ہونا چاہیے جو اجارہ پر دلالت کرتے ہوں اور وہ ہیں اجارۃ، استیجار، اکثرایا اکراء کے الفاظ۔ چنانچہ ان میں سے جب کوئی لفظ پایا گیا تو اجارہ کا رکن پورا ہو گیا۔ اب رہا یہ امر کہ ایجاب و قبول کے صیغے (الفاظ) اور ان کی اجارۃ میں صفت کیا ہونی چاہیے؟ تو اجارۃ میں ایجاب و قبول کے صیغے اور ان کی صفات بالکل وہی ہیں جو عقد بیع میں ایجاب و قبول کی ہیں جن کو ہم کتاب البیوع میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں۔

اجارہ کا معنی اجارہ لغت میں کسی شے کی منفعت کی بیع (بیچنے) کا نام ہے اسی وجہ سے اہل مدینہ نے اجارہ کا نام بیع رکھا اور اس بیع سے ان کی مراد منفعت کی بیع تھی اور اسی لیے

اس عقد میں منفعت (نفع اٹھانے) کے بدل کو اجرت کہا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے بھی رضاعت کے بدل کو ”اجر“ قرار دیا۔ چنانچہ ارشاد فرمایا: فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ (سورۃ الطلاق: ۶) ترجمہ (پھر اگر وہ یعنی مطلقہ بیویاں تمہارے بچوں کو تمہارے لیے دودھ پلائیں تو تم انہیں ان کی اجرت دو)۔ اور لغت میں اجرت منفعت کے بدل کو کہتے ہیں۔ اسی وجہ سے حق مہر کو بھی اجر سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

چنانچہ قرآن مجید میں ہے:

فَإِنْ كُنْتُمْ هُنَّ أُمَّهَاتٌ لِّأُولَئِكَ فَارْزُقُوهُنَّ مِثْلَ مَرْغُوبٍ (سورۃ النساء: ۳۵)

سو تم ان کے مالکوں کی اجازت سے ان سے نکاح کر لیا کرو اور انہیں دے دیا کرو ان کے مہر۔ یہاں اُجُورُھُنَّ سے مراد ان کے مہر ہیں کیونکہ مہر بیوی کے عضو مخصوص سے نفع اٹھانے کا بدل ہے پھر منفعت کی بیع نسبت مکانوں، منزلوں، دوکانوں، حماموں، خیموں، غلاموں، چوپایوں، کپڑوں، زیوروں اور برتنوں وغیرہ کی طرف کرنا یا کارِ رِگَر مثلاً دھوبی، درزی، رنگریز، سنار، بڑھئی اور معمار وغیرہ کی طرف کرنا برابر ہے۔ (یعنی ان مذکور سب چیزوں اور کارِ رِگَر وں کا عقد اجارہ کرنا صحیح ہے) بعد ازیں اجیر (اجرت پر کام کرنے والا) کبھی خاص ہوتا ہے اور خاص اجیر وہ ہے جو صرف ایک آدمی کا کام یا خدمت کرے ایسے اجیر (اجرت پر کام کرنے والے) کو ”اجیر الواحد“ کہا جاتا ہے، اور بعض اوقات اجیر مشترک ہوتا ہے یعنی وہ اجیر جو عام لوگوں کے لیے کام کرتا ہو ایسے اجیر کو ”اجیر مشترک“ کا نام دیا جاتا ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے اجارہ کی دو قسمیں بیان کی ہیں: ایک منافع پر اجارہ اور دوسرا اعمال پر اجارہ، اور ہماری ذکر کردہ تفصیل کے مطابق تفصیل بیان کی۔ انہوں نے ایک قسم میں معقود علیہ (جس چیز پر عقد اجارہ واقع ہو) منفعت کو اور دوسری میں عمل کو قرار دیا حالانکہ اجارہ حقیقت میں ایک ہی قسم ہے کیونکہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے اور معقود علیہ دونوں قسموں میں منفعت ہی ہے البتہ منفعت چونکہ اپنے محل کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتی رہتی ہے اس لیے اس منفعت کے حصول کی شکلوں میں بھی اختلاف ہے۔ چنانچہ مکانوں کی منفعت رہائش سے، زمین کی منفعت زراعت سے، کپڑوں زیوروں اور غلاموں کی منفعت خدمت سے اور چوپایوں کی منفعت سوار ہونے سے بوجھ لادنے سے اور برتنوں کے منافع استعمال سے اور کارِ رِگَر کی منفعت اس کے عمل مثلاً دھوبی پن یا درزی پن وغیرہ سے حاصل کی جاتی ہے بعض اوقات اجیر کا اپنے آپ کو مستاجر (اجرت پر لینے والے) کے حوالے کر دینا عمل کے قائم مقام ہوتا ہے جیسا کہ اجیر الواحد یا اجیر خاص کے معاملے میں ہے کہ جب وہ اپنے آپ کو ایک معین وقت کے لیے مستاجر کے سپرد کر دے اور کوئی کام نہ کرے تو بھی اجر (بدل، مزدوری) کا مستحق ہو جاتا ہے۔

جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ اجارہ کسی شے کی منفعت کی بیع کا نام ہے تو اس تعریف یا اصول کی بنیاد پر ہم بعض مسائل کا حل نکالتے ہوئے کہیں گے کہ:

مسائل درخت، اور انگور کا پھل کے لیے اجارہ جائز نہیں کیونکہ پھل عین (موجود اور محسوس شے) ہے اور اجارہ منفعت کی بیع (بیچنے) کا نام ہے نہ کہ عین کی بیع کا۔

○ بکری کا اجارہ اس کے دودھ یا گھی یا اون یا بچے کے لیے جائز نہیں کیونکہ یہ چیزیں اعیان ہیں جن کا عقد اجارہ نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح بکری کا اجارہ کرنا (اجرت پر دینا) اس لیے کہ وہ کسی بکری کے بچے یا انسان کے بچے کو دودھ پلائے گی بوجہ مذکورہ جائز نہیں ”نہر میں یا کنویں میں مشک میں یا چشمے میں موجود پانی کا اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ پانی عین شے ہے اور اجارہ عین کا نہیں ہوتا۔ اگر کسی آدمی نے مشک یا چشمے یا کنویں کو مبعہ پانی کے اجارہ پر لیا تو یہ بھی جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس سے مقصود پانی ہے جو عین ہے۔
○ ایسے تالابوں کا اجرت پر لینا جائز نہیں جن میں مچھلی یا جواہر اور شکار وغیرہ کے لیے پانی ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک چیز عین ہے اور اگر کسی آدمی نے ایسے تالابوں کو مبع پانی اجرت پر لے لیا تو یہ عقد فاسد ترین ہے کیونکہ بغیر پانی تالابوں کا اجرت پر لینا فاسد تھا تو ظاہر ہے مبع پانی کے لینا اور زیادہ فاسد اور برا ہوگا۔

○ چراگاہوں کا اجارہ (اجرت پر دینا) جائز نہیں کیونکہ گھاس عین شے ہے جس کا اجارہ نہیں ہو سکتا درہم و دنانیر کا اجارہ جائز ہے نہ ان کے ڈھیلے کا اسی طرح تانبے اور کچ کے ڈھیلے کا اجارہ بھی جائز نہیں اور نہ ہی پانی جانے والی اور وزن کی جانے والی چیزوں کا اجارہ پر لینا جائز ہے کیونکہ ان چیزوں سے اس وقت تک فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا جب تک کہ ان کے عین (وجود) کو خرچ یا ہلاک نہ کیا جائے، اور عقد اجارہ کے اندر صرف شے سے فائدہ اٹھانا ہوتا ہے نہ کہ عین شے کو خرچ یا ہلاک کرنا۔ چنانچہ کسی نے اگر درہموں اور دیناروں کو اس سے اجرت پر لیا کہ ان کے ذریعے دیگر درہم اور دیناروں کی کیفیت اور کمیت معلوم کرے یعنی ان سے میزان (پیمانہ) کا کام لے یا گندم کو اس لیے اجرت پر لے کہ اس سے ناپنے کے آلہ کا کام لے یا تیل کو اس لیے اجرت پر لے کہ اس سے وزن معلوم کرنے کا کام لے تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ یہ عقد جائز ہے کیونکہ یہ عین شے کو باقی رکھتے ہوئے ایک قسم کا فائدہ اٹھانا ہے تو یہ میزان کے باٹ اجرت پر لینے کے مشابہ ہوا جو بالاتفاق جائز ہے۔ مگر کرنی نے کہا کہ ان مذکورہ چیزوں کا اجرت پر لینا جائز نہیں کیونکہ اجارہ کی ایک شرط مفقود ہے اور وہ شرط ہے اس عقد میں منفعت کا مقصود ہونا اور ان چیزوں سے اس جہت سے نفع اٹھانا بطور عادت مقصود نہیں ہوتا۔

نیر جانور کا اجارہ [نیر کو مادہ پر پھندائی کیلئے اجرت پر لینا جائز نہیں کیونکہ اس عمل سے مقصود نسل حاصل کرنا ہے اور نسل منی کے ازال سے ہوتی ہے اور منی عین ہے اور یہ بھی رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ”ذہی عن عسب الفحل“ یعنی نر کے کرایہ سے منع فرمایا، یہاں ”عسب“ کا لفظ لغت میں اگرچہ پھندائی کے معنی میں ہے مگر اسے اپنے لغوی معنی پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ نسل منقطع کرنے کی تو ممانعت نہیں لہذا اس سے مراد نر کی پھندائی کا کرایہ ہے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ یہاں ”کراء“ کا لفظ حذف کر دیا گیا ہے اور ”عسب“ کو اس کے قائم مقام کر دیا گیا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول میں ہے کہ ”واسأل القریۃ“ (اور گاؤں سے سوال کر) یعنی گاؤں والوں سے سوال کر یہاں ”اہل“ کا لفظ مخدوف ہے۔ اور اس طرح کے دوسرے الفاظ میں ہے

○ اگر ایک آدمی نے سکھایا ہو اکتایا باز شکار کے لیے اجارہ پر لیا تو یہ عقد ناجائز ہے کیونکہ یہ عین یعنی شکار پر اجرت لینا ہے۔ اس قسم کے دیگر مسائل اسی اصول پر نکلنے جائیں گے۔

انا کے مسئلے میں ایک شبہ اور اس کا ازالہ | اگر یہ کہا جائے کہ کیا دودھ پلانے والی کا اجرت لینا جائز نہیں حالانکہ وہ بھی عین یعنی دودھ پر اجرت لینا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ وہ انا بچے کو اگر بکری کا دودھ پلائے تو اجرت کی مستحق نہیں ہوتی؛ اس کے جواب میں امام محمدؒ سے یہ بات مروی ہے کہ یہ عقد (انا کا اجرت لینا) دراصل بچے کی خدمت پر منعقد ہوتا ہے اور دودھ تابع ہونے کی حیثیت سے اس میں داخل ہوتا ہے تو یہ عقد بھی منفعت پر اجرت لینا ہے اور وہ منفعت بچے کی خدمت کر اگر یعنی اسے نہلانے، کپڑے پہنانے، اور اسے کھانا کھلانے وغیرہ کے ذریعے حاصل کی جاتی ہے اور دودھ اس عقد میں بطور تابع داخل ہوتا ہے جیسا کہ رنگریز کے اجرت لینے میں رنگریز بطور تابع داخل ہوتا ہے، اور جب اس (انا) نے بچے کو بکری کا دودھ پلایا تو اس نے اس چیز کو سہرا ختام نہ دیا جو عقد میں بطور تابع داخل تھی لہذا اجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسے رنگریز کپڑے کو کوئی دوسرا رنگ کر دے جس پر عقد واقع نہیں ہوا تھا، تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔

ہمارے بعض مشائخ نے مذکورہ سوال کا جواب یہ دیا ہے کہ انا کے مسئلے میں معفو و علیہ (جس پر عقد اجارہ واقع ہوتا ہے) تو عین ہی ہے یعنی دودھ اور خدمت (بچے کو نہلانا دھلانا وغیرہ) تابع ہوتی ہے کیونکہ اس عقد سے مقصود بچے کی تربیت ہے اور تربیت دودھ کے بغیر نہیں ہو سکتی پس دودھ کو منافع کے قائم مقام کہے عقد کو جائز ٹھہرایا گیا اور یہی وجہ ہے کہ عورت کے دودھ کی بیع جائز نہیں۔ (شبہ اور اس کا ازالہ ختم ہوا)

○ اسی مذکورہ اصول سے یہ بات بھی معلوم ہوئی کہ کسی ہاتھ کٹے یا لہجے آدمی کو درزی کے کام، دھوبی کے کام، لکھائی کے کام یا کسی ایسے کام کے لیے مزدوری پر رکھنا، جو دونوں ہاتھوں کے بغیر سہرا ختام نہ پاسکتا ہو، ناجائز ہے اسی طرح شعروادب کی تعلیم کے لیے گونگے آدمی کو اور قرآن مجید پر اعراب لگانے کے لیے اندھے آدمی کو کرایہ پر رکھنا جائز نہیں کیونکہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے اور منفعت بطور عادت یا عام طور پر اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب منفعت پہنچانے والے اسباب اور آلات سلامت ہوں۔

اسی طرح شوریلی زمین یا پانی سے دور زمین کو زراعت کے لیے کرایہ (ٹھیکہ) پر لینا جائز نہیں کیونکہ ایسی زمین سے بطور عادت فصل کی منفعت حاصل کرنا دشوار ہوتا ہے تو یہ عقد اجارہ منفعت کی بیع نہ ہوا لہذا ناجائز ہوا۔

○ اسی مذکورہ اصول (کہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے) کی بنیاد پر مصحف (قرآن مجید) کا اجارہ کرنا (کرایہ لینا) بھی جائز نہیں ہوگا۔ کیونکہ قرآن مجید کی منفعت یہ ہے کہ اس کو دیکھا جائے اور اس سے پڑھا جائے اور کسی دوسرے کے قرآن مجید میں دیکھنا یا اس سے پڑھنا مباح ہے اور اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے جب کہ مباح شے بیع کا محل نہیں ہو سکتی جیسا کہ دیگر مباح اشیاء مثلاً گھاس وغیرہ بیع کا محل نہیں ہوتیں۔

اسی طرح کتابوں کا اجارہ کرنا کہ ان میں موجود اشعار یا فقہی مسائل کو پڑھا جائے، جائز نہیں کیوں کہ کتابوں کی منفعت ان میں دیکھنا (مطالعہ کرنا) ہے اور غیر کی کتاب میں بغیر کسی معاوضہ کے دیکھنا مباح

ہے اور مباح چیز بیع کا محل نہیں ہو سکتی۔ جیسا کہ اپنے مکان سے باہر کسی دیوار کے سائے کا اس لیے اجارہ کرنا کہ اس سائے میں بیٹھا جائے، ناجائز ہے کیونکہ سائے میں بیٹھنا مباح ہے، اور اگر کسی نے کرایہ پر کوئی کتاب پڑھنے کے لیے لے لی پھر اس کو پڑھا بھی تو اس پر کوئی کرایہ لازم نہ ہوگا کیونکہ یہ عقد ہی صحیح نہ تھا کہ اس پر معاوضہ لازم آتا۔

اسی اصول مذکور کی بنیاد پر تالابوں کا مچھلی یا جو اہرات کے حاصل کرنے کے لیے کرایہ پر دینا چاہوں گا گھاس کے لیے اجارہ کرنا (کریہ پر دینا)، اور دیگر تمام مباح اشیاء کا اجارہ کہ ناجائز نہیں کیونکہ مباح شے بیع کا محل نہیں ہو سکتی یعنی اسے بیچا نہیں جاسکتا۔

فصل (۳)

رکن اجارہ کی شرائط کا بیان

رکن کی شرائط کی کئی قسمیں ہیں: چنانچہ بعض شرائط کا تعلق انعقاد اجارہ سے، بعض کا نفاذ اجارہ سے، بعض کا اجارہ کی صحت سے اور بعض کا اجارہ کے لازم ہونے سے ہے۔ ان تمام شرائط کی تفصیل کچھ یوں ہے:

انعقاد اجارہ کی شرائط

انعقاد اجارہ (اجارہ کے منعقد ہونے) کی شرائط کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم کا تعلق عاقد (عقد اجارہ کرنے والے) سے دوسری کالفس عقد اجارہ سے اور تیسری کا عقد اجارہ کے مکان سے ہے۔

عاقد سے متعلق شرائط | **عقل** عاقد سے متعلق پہلی شرط عقل ہے یعنی عاقد کا عقلمند (عاقل) ہونا ہے چنانچہ مجنون آدمی اور غیر عاقل بچے کی طرف سے عقد اجارہ منعقد نہیں ہوتا جیسا کہ ان کی طرف سے عقد بیع منعقد نہیں ہوتا۔

۲. **بلوغ**: عاقد (عقد اجارہ کرنے والے) کا بالغ ہونا انعقاد اجارہ (اجارہ کے منعقد ہونے) کی شرط نہیں اور نہ ہی ہمارے (احاف کے) نزدیک نفاذ اجارہ کی شرائط میں داخل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عاقل بچہ اگر اپنے مال کا یا اپنے آپ کا اجارہ کرے (کرایہ پر دے) اور وہ بچہ ماذون ہو تو اس کا یہ عقد نافذ ہوگا اور اگر ماذون نہ ہو تو ہمارے نزدیک یہ عقد اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا۔ بخلاف امام شافعیؒ کے، اور یہ مسئلہ ماذون کے مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے۔

اگر ایسے عاقل بچے نے جس کو عقد کی اجازت نہیں تھی، اپنے آپ کا اجارہ کیا ذکر ایہ پر

دیا، پھر عقد کے مطابق کام کیا اور کام سے فارغ ہو گیا تو اجر (مزدوری) کا مستحق ہو گا۔ مزدوری کا استحقاق اس واسطے کہ اس کے عقد اجارہ کے نافذ نہ ہونے کا حکم اسی کی رعایت کے لیے تھا مگر اب جب کہ وہ کام کر چکا تو اس کی رعایت عقد کے نافذ کرنے ہی میں ہے لہذا اجر (مزدوری) کا مستحق ہو گا اور اس کی محنت رائیگاں نہیں جائے گی، اور مقررہ اجر (مزدوری) کا اسی بچے کے لیے ہونا اس لیے ہے کہ وہ مزدوری منافع کا بدلہ ہے اور وہ اس کا حق ہے۔

۳۔ آزادی :- اسی طرح عاقد (عقد کنندہ) کا آزاد ہونا اس عقد کے منقذ ہونے کی شرط نہیں اور نہ ہی ہمارے (احناف کے) نزدیک عقد کے نافذ ہونے کی شرط ہے لہذا مملوک (غلام) اگر ماذون ہو (جیسے تجارت یا دیگر معاملات کی اجازت ہو) تو اس کا عقد اجارہ نافذ ہوتا ہے اور اگر مجبور (جس پر عقد کرنے کی پابندی ہو) ہو تو اس کا کیا ہوا عقد اس کے آقا کی اجازت پر موقوف ہو گا اور امام شافعی کے نزدیک مولیٰ کے اجازت پر موقوف نہیں بلکہ باطل ہو گا ہاں غلام جب اپنے نفس کے اجارہ یا مولیٰ کے مال کے اجارہ میں عمل سے فارغ ہو جائے تو بوجہ مذکور مقررہ اجر مستاجر پر واجب ہو گا مگر یہاں اجر مولیٰ کے لیے ہو گا کیونکہ غلام مولیٰ کی ملکیت ہے اور یہ اجر (مزدوری) غلام کی کمائی ہے اور غلام کی کمائی ہمیشہ مالک کے لیے ہوتی ہے۔ اگر بچہ یا غلام مدت اجارہ کے اندر مستاجر (کرایہ پر لینے والے) کے ہاتھ میں مر گیا تو مستاجر ضامن ہو گا کیونکہ مستاجر نے مولیٰ کی اجازت کے بغیر جب ان دونوں سے کام لیا تو غاصب قرار پایا البتہ اس پر اجر (مزدوری) واجب نہیں ہو گا کیونکہ اجر اور تاوان (ضمان) دونوں جمع نہیں ہوتے اور اگر مستاجر نے غلام کو یا بچے کو غلطی سے قتل کر دیا تو مستاجر کی عاقلہ (دیت کا بار اٹھانے والی برادری) پر بچے کی دیت (خونبیا) یا غلام کی قیمت واجب ہو گی جب کہ خود قاتل پر اس کے مال میں غلام یا بچے کی مزدوری لازم ہو گی کیونکہ یہاں اجرت عائد کرنے میں جمع والا مسئلہ نہیں بنتا اس لیے کہ دیت یا قیمت عاقلہ پر واجب ہو گی اور اجرت مستاجر قاتل پر۔

مکاتب غلام کو اجارہ کرنے (کرایہ پر دینے) اور اجارہ پر لینے (کرایہ پر لینے) کا حق حاصل ہے کیونکہ اپنی کمائی میں وہ آزاد آدمی کی مانند ہوتا ہے۔

۴۔ سنجیدگی اور ارادہ :- عاقد کا سنجیدگی سے اور عمدہ عقد کرنا بوجہ اس عقد (عقد اجارہ) کے انعقاد کی شرط نہیں اور نہ ہی ہمارے نزدیک اس عقد کے نافذ ہونے کی شرط ہے البتہ یہ عقد اجارہ کے صحیح ہونے کی شرائط میں داخل ہے جیسا کہ عین شے کی بیع میں شرط ہے۔

۵۔ اسلام :- عاقد کا مسلمان ہونا بھی سرے سے شرط نہیں لہذا کوئی چیز کرایہ پر دنیا اور کرایہ پر لینا مسلمان سے، ذمی سے اور حربی مستامن (امان نامہ لے کر دارالاسلام میں آنے والے سے) جائز ہے کیونکہ اجارہ معاوضہ کے عقود (COMMUTATIVE CONTRACTS) میں سے ہے لہذا عقد بیع (CONTRACT OF SALE) کی مانند کافر مسلم سب اس عقد کا اختیار رکھتے ہیں۔ البتہ ذمی (غیر مسلم) آدمی اگر شہر میں کسی مسلمان سے مکان کرایہ پر لے اور چاہے کہ اس مکان کو عام غیر مسلموں کے لیے عبادت کی جگہ بنادے اور اس میں ناقوس بجائے تو مالک مکان کو اور عام مسلمانوں کو اس بات کا حق ہے کہ احتساب کے طریقے پر اسے ایسا کرنے

سے روک دیں کیونکہ یہ چیز دارالاسلام میں غیر مسلموں کے شعائر (خصوصی علامتیں) پیدا کرنے اور خود مسلمانوں کو حقیر اور ہلکا سمجھنے کے مترادف ہے۔ مسلمانوں کے شہروں میں غیر مسلم اپنے گھروں کو بھی عام عبادت گاہ نہیں بنا سکتے لہذا مسلمان آبادیوں میں انہیں گرجے بنانے سے منع کیا جائے گا۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لا خصلہ فی الاسلام ولا کنیسة

(اسلام میں انسان کو، خصلی کرنے کی اجازت نہیں اور نہ ہی گرجا بنانے کی)۔

خصلی کرنے سے منع یہاں انسان کو خصلی کرنے سے منع ہے، اور گرجا سے منع دارالاسلام میں شہروں کے اندر گرجا بنانے سے منع ہے۔ البتہ غیر مسلم کو اپنے مکان میں انفرادی طور پر اپنے مذہب کے مطابق عبادت کرنے سے منع نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس میں مسلمانوں کی توہین کا پہلو نہیں، اور اگر غیر مسلم کا مکان شہر کی ارد گرد کی آبادی میں ہو تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ اسے اپنے مکان کو عام عبادت گاہ بنانے سے نہیں روکا جائے گا لیکن یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے صرف اپنے زمانے کے لیے ایسا کرنے کی اجازت دی تھی کیونکہ ان کے زمانے میں شہروں کی مضافاتی بستیاں زیادہ تر مجوسی ذمیوں پر مشتمل تھیں اور انہیں اپنی بستیوں میں ایسا کرنے کی اجازت دینے میں مسلمانوں کی توہین کا پہلو نہ تھا مگر آج کل اللہ تعالیٰ کے فضل سے شہروں کی مضافاتی بستیاں شہروں کی مانند ہیں لہذا زیر بحث مسئلے میں مضافاتی بستیوں کا حکم وہی ہو گا جو شہروں کا ہے۔ یہ مذکورہ تفصیل اس وقت کے لیے ہے جب عقدہ میں مکان کو عام عبادت گاہ بنانے کی شرط نہ رکھی گئی ہو اور اگر یہ شرط رکھی گئی ہو مثلاً ذمی آدمی نے مسلمانوں کے شہر میں کسی مسلمان سے اس شرط پر مکان کرایہ پر لیا کہ وہ اس مکان کو اپنی عام عبادت گاہ بنائے گا تو یہ اجارہ جائز نہ ہو کیونکہ یہ معصیت پر کرایہ لینا ہے اور شرعی طور پر ایسا کرنے کی اجازت نہیں۔ اسی طرح ایک ذمی اگر کسی دوسرے ذمی سے مکان اسی مذکورہ مقصد کے لیے کرایہ پر لے تو بھی اسے بوجہ مذکورہ ایسا کرنے سے روک دیا جائے گا۔

○ کافرہ انا کے کرایہ پر لینے اور اس عورت کے کرایہ پر لینے میں کوئی حرج نہیں جس نے بدکاری سے بچہ بنا ہو کیونکہ کفر اور فجور دودھ میں مؤثر نہیں دوسرے یہ کہ ان کا دودھ بچے کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتا البتہ کسی احمق انا کا کرایہ پر لینا مکروہ ہے اس لیے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لا ترضع لکم الحمقاء

(تمہارے بچوں کو احمق انا دودھ نہ پلائے)

احمق عورت کا دودھ خراب ہوتا ہے۔ اس حدیث سے بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ حکم حقیقی ماں کے علاوہ کسی دوسری انا کے لیے ہے، اور اس نہی (ممانعت) کی وجہ دودھ کا خراب ہونا ہے کیونکہ عورت کا پاگل پن عموماً کسی مرض کی وجہ سے ہوتا ہے اور مریضہ عورت کا دودھ بچے کو نقصان پہنچا سکتا ہے۔ ممانعت کی دوسری وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ بچہ پاگلوں کی عادتیں نہ اپنائے کیونکہ بچہ اپنی انا کی عادات کو ہی (غیر شعوری پر) اپناتا ہے۔ (واللہ اعلم)۔

نفس عقد اور مکان عقد سے متعلق شرائط | اس عقد (عقد اجارہ) میں نفس عقد اور عقد کے مکان سے متعلق شرائط وہی ہیں جو عقد بیع کی ہیں اور جن کا ذکر ہم کتاب البیوع میں کر چکے ہیں۔

عقد اجارہ کے نفاذ کی شرائط

عقد اجارہ کے نفاذ یعنی نافذ ہونے کی کئی شرائط ہیں:

۱- عاقد کا مرتد نہ ہونا: ایک شرط امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عاقد کا رڈت سے خالی ہونا ہے یعنی مرتد نہ ہو جب کہ عاقد مذکر (مرد) ہو اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں۔ اس اختلاف کی بنیاد ائمہ میں یہ اصولی اختلاف ہے کہ امام صاحبؒ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف اور صاحبینؒ کے نزدیک نافذ ہوتے ہیں اور مرتدہ (مرتد عورت) کے تصرفات تمام ائمہ کے نزدیک بالاتفاق نافذ ہیں۔ اور یہ مسئلہ کتاب السیر کے مسائل میں سے ہے اس لیے تفصیل وہاں ملاحظہ کی جا سکتی ہے۔

۲- عاقد کا مالک یا مختار ہونا: دوسری شرط عاقد کی ملکیت اور ولایت ہونا ہے چنانچہ فضولی آدمی (یعنی چیزوں میں مشغول ہونے والے) کا اجارہ ملکیت اور ولایت نہ ہونے کی وجہ سے نافذ نہیں ہوگا۔ اس کا عقد ہمارے نزدیک بیع کی مانند مالک کی اجازت پر موقوف ہونے کی حیثیت سے منعقد ہوگا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک منعقد ہی نہ ہوگا۔ اس مسئلہ کو کتاب البیوع میں ہم نے تفصیل سے بیان کر دیا ہے پھر مالک کی یہ اجازت موقوف اجارہ کو چند شرائط کے ساتھ لاحق ہوگی جن کا ذکر کتاب البیوع میں کیا جا چکا ہے۔

۳- معقود علیہ کا موجود ہونا: عقد اجارہ کے نافذ ہونے کی تیسری شرط معقود علیہ (جس چیز پر عقد واقع ہو) کا قائم ہونا (موجود ہونا) ہے اس شرط یا اصول کی بنیاد پر فضولی کے عقد اجارہ کرنے اور مالک کی اجازت دینے کا مسئلہ نکلے گا چنانچہ مالک نے اگر منفعت (معقود علیہ) کے وصول کیے جانے سے پہلے فضولی کے عقد کے نافذ کرنے کی اجازت دے دی تو عقد جائز ہوگا اور منفعت کی اجرت مالک کے لیے ہوگی۔ کیونکہ معقود علیہ (جس پر عقد واقع ہوا ہے یعنی منفعت) ابھی فوت نہیں ہوا۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ فضولی آدمی اگر پہلے ہی مالک کی اجازت سے عقد اجارہ کرتا تو یہ عقد جائز ہوتا پس معقود علیہ (منفعت) جب نئے سرے سے عقد کرنے کا محل ہے تو مالک کی اجازت کا بھی محل ہوگا کیونکہ بعد کی اجازت پہلے کی وکالت کی مانند ہے، اور اگر مالک نے منفعت (معقود علیہ) کے وصول کئے جانے کے بعد اجازت دی تو اب اس کی اجازت جائز نہ ہوگی اور منفعت کی اجرت خود عاقد کے لیے ہوگی نہ کہ مالک کے لیے، کیونکہ جس منفعت پر عقد واقع ہوا تھا وہ منفعت اب ختم ہو چکی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ اس امکان سے نکل چکی ہے کہ اس پر نئے سرے سے عقد واقع ہو۔ لہذا اب اس کو بعد کی اجازت بھی لاحق نہیں ہوگی۔ چنانچہ اس آدمی کے بارے میں جس نے ایک غلام

کو یا مکان کو غصب کیا اور اسے سال کے لیے کرایہ پر دے دیا پھر ایک آدمی نے اس بات کا ثبوت پیش کر دیا کہ وہ غلام یا مکان کا مالک ہے اور اس مالک نے غاصب سے کہا کہ میں تیرے اجارہ کو جائز ٹھہراتا ہوں، علماء نے یہ کہا ہے کہ اجارہ کی مدت اگر گزر چکی ہو تو غلام یا مکان کے اجارہ کی اجرت غاصب کے لیے ہوگی کیونکہ معقود علیہ (منفعت) اب معدوم ہو چکی ہے اور معدوم شے کو اجازت لائق نہیں ہوتی، اور اگر اجارہ کی کچھ مدت باقی ہو تو گذشتہ اور آئندہ سب اجرت امام ابو یوسف کے نزدیک غلام کے آقا کے لیے ہوگی، اور امام محمد کے نزدیک گذشتہ مدت کی اجرت غاصب کے واسطے اور باقی مدت کی اجرت آقا کے لیے ہوگی۔ اس مسئلے میں امام ابو یوسف نے اجارہ کی مدت کی طرف دیکھا کہ جب کچھ مدت باقی ہے تو عقد اجارہ باطل نہ ہوا لہذا وہ مالک کی طرف سے اجازت کے محل کی حیثیت سے باقی رہا اور امام محمد نے معقود علیہ کی طرف دیکھا کہ منفعت کے تمام اجزاء میں سے ہر جزء علیحدہ معقود علیہ ہے گویا ہر جزء پر الگ الگ عقد کیا گیا ہے تو جو منافع (معقود علیہ) اب سے پہلے پورے کر لیے گئے وہ معدوم ہو گئے اور قاعدہ ہے کہ معدوم (غیر موجود) معقود علیہ کو مالک کی اجازت لائق نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسف کے استدلال کا جواب بھی اسی چیز میں آگیا۔

مسائل: جس آدمی نے کوئی زمین غصب کی اور زراعت کے لیے اجارہ (ٹھیکہ) پر دے دی۔ بعد ازاں مالک زمین نے بھی اس اجارہ کی اجازت دے دی تو امام محمد نے فرمایا ہے کہ گذشتہ مدت کی اجرت غاصب کے لیے اور باقی مدت کی اجرت مالک زمین کے لیے ہوگی۔ جیسا کہ غلام کے مسئلے میں مذکور ہوا، اور اگر غاصب نے زمین کو بٹائی پر دیا اور مالک نے بھی اس معاملے کو جائز رکھا تو دیکھا جائے گا کہ فصل پر اگر خوشے اور بالیاں آپکی ہیں مگر ابھی پکی نہیں تو غاصب کے لیے فصل میں سے کوئی شے نہ ہوگی کیونکہ مزارعت (بٹائی پر معاملہ) بمنزلہ ایسی واحد شے کے ہے جس کے اجزاء نہیں ہو سکتے لہذا فصل حاصل کرنے سے پہلے پہلے مالک زمین کی اجازت بمنزلہ عقد سے قبل کی اجازت کے ہوگی اور اگر فصل پک کر تیار ہو گئی تو مزارعت (بٹائی) کا عمل ختم ہو گیا لہذا اب اس عقد کو مالک کی اجازت لائق نہیں ہوگی۔

○ فضولی آدمی (غیر متعلق) کی طرف سے اجارہ پر لینا اس کے خریدنے کی مانند ہے۔ اگر اس نے اجارہ کو اپنی طرف منسوب کیا تو وہ اپنے لیے اجارہ کرنے والا ہوگا کیونکہ عقد، عاقد پر ہی نافذ ہوتا ہے اس لیے اس پر نافذ ہوگا اور اگر اس نے عقد کو اس آدمی کی طرف منسوب کیا جس کے لیے وہ اجازت پر لے رہا ہے تو دیکھا جائے گا یہ اضافت (نسبت) اگر ایجاب اور قبول دونوں میں ہے تو یہ عقد اس آدمی کی اجازت پر موقوف ہوگا اور اگر یہ اضافت صرف کسی ایک شے (ایجاب یا قبول) میں ہوئی تو یہ عقد اس آدمی کی اجازت پر موقوف نہیں رہے گا بلکہ عاقد (فضولی) پر نافذ ہو جائے گا جیسا کہ کتاب البیوع میں گزر چکا اس کے برعکس اجارہ پر لینے کا وکیل اگر عقد باندھے تو یہ بات نہیں ہوگی کیونکہ اس کا اجارہ اپنے موکل (وکیل بنانے والے) ہی کے لیے ہوتا ہے اگرچہ وہ عقد کو اپنی ذات کی طرف منسوب

کرے اور ان دونوں صورتوں میں فرق وہی ہے جو ہم نے کتاب البیوع میں بیان کر دیا ہے۔

وکیل کا اجارہ | اسی اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ وکیل کا عقد اجارہ ولایت پائے جانے کی وجہ سے نافذ ہوگا کیونکہ مالک (موکل) نے اسے اپنا قائم مقام بنایا ہے تو وکیل کا کیا

ہو عقد اسی طرح نافذ ہوگا جیسے خود مالک کا اپنا کیا ہو عقد نافذ ہوتا ہے۔ وکیل کو اپنے موکل کے بیٹے اور باپ سے بھی اجارہ کرنے کا اختیار ہے کیونکہ خود موکل کو ملکیت مختلف ہونے کی وجہ سے باپ یا بیٹے سے اجارہ کرنے کا حق حاصل ہے اسی طرح وکیل کو بھی یہ حق حاصل ہے۔ وکیل، موکل کے مکاتب سے اجارہ کر سکتا ہے کیونکہ خود مولیٰ (موکل) اپنے مکاتب سے اجارہ کر سکتا ہے اس لیے کہ مولیٰ اس چیز کا مالک نہیں ہوتا جو مکاتب کے ہاتھ میں ہو۔ اسی طرح اس کے وکیل کو بھی مکاتب سے اجارہ کرتے کا اختیار ہے۔ موکل کے ماذون غلام (جس کو تصرفات کی اجازت ہو) کے ذمہ اگر قرض ڈھو تو وکیل اس سے اجارہ نہیں کر سکتا اس لیے کہ خود مولیٰ کو ایسا کرنے کی اجازت نہیں کیونکہ اس غلام کی کمائی مولیٰ ہی کی کمائی ہے پس اسی طرح وکیل بھی اس سے اجارہ نہیں کر سکتا، اور اگر ماذون غلام کے ذمہ قرض ہو تو وکیل اس سے اجارہ کر سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وکیل کو یہ اختیار اس لیے ہے کہ جو کچھ مقروض ماذون غلام کے ہاتھ میں ہے، مولیٰ اس کا مالک نہیں اور وہ (ماذون) بمنزلہ مکاتب کے ہے لہذا اس (مولیٰ) کے لیے ایسے ماذون غلام سے اجارہ کرنا جائز ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک وکیل کو یہ اختیار اس وجہ سے ہے کہ مقروض غلام کی کمائی اگرچہ مولیٰ کی ملکیت ہے لیکن اس کے ساتھ غیر (قرضخواہ) کا حق متعلق ہو گیا ہے۔ لہذا مالک (مولیٰ) کو اجنبی کی مانند قرار دیا جائے گا۔

○ وکیل امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اپنے باپ سے، بیٹے سے یا ایسے آدمی سے اجارہ نہیں کر سکتا جس کی شہادت اس کے حق میں قبول نہ ہوتی ہو، اور صاحبینؒ (امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ) کے نزدیک مقفود علیہ کے مثل کی اجرت پر اجارہ جائز ہے جیسا کہ عین شے کی بیع جائز ہے چونکہ مسئلہ کتاب الوکالت کے مسائل میں سے ہے اس لیے اس کی تفصیل انشاء اللہ اپنی جگہ پر آئے گی۔

○ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وکیل کو یہ اختیار ہے کہ وہ مکان کو اس کرایہ پر دے جو اس جیسے مکانوں کا ہوتا ہے اور وہ بازار کے کرایہ سے کم کرایہ پر بھی دے سکتا ہے جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک کم کرایہ پر نہیں دے سکتا۔ وکیل کے کسی چیز کو بیچنے میں بھی ائمہ کا یہی اختلاف ہے۔

○ وکیل نے اگر فاسد اجارہ کا عقد کیا تو یہ عقد نافذ ہوگا کیونکہ مطلق عقد صحیح اور فاسد عقد دونوں کو شامل ہوتا ہے جیسا کہ عقد بیع میں صحیح اور فاسد عقد دونوں داخل ہوتے ہیں۔ نیز وکیل پر کوئی تاوان بھی نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے معاہدے کی کوئی مخالفت نہیں کی۔ پھر اس فاسد اجارہ میں مستاجر کرایہ پر لینے والے پر بازار کا کرایہ واجب ہوگا کیونکہ اس نے اس عقد سے منافع کو وصول کر لیا۔

○ وکیل نے اگر مکان کو کرایہ پر دینے کی بجائے کسی کو مہیہ کر دیا یا کسی کو عاریتاً دیا اور وہ آدمی کئی سال اس مکان میں رہائش پذیر رہا پھر مالک مکان آگیا تو مالک مکان کے لیے کوئی کرایہ نہیں ہوگا

نذکیل پر نہ رہائش پذیر آدمی پر کیونکہ ہمارے ائمہ کے اصول کے مطابق کسی چیز کی منفعت پر اجرت صحیح یا فاسد عقد سے ہی حاصل کی جاسکتی ہے، اور وہ چیز (عقد) یہاں ناپید ہے۔

باپ کا بیٹے کو مزدوری پر لگانا | اسی طرح باپ کا، قاضی کا اور مالک کے امین کا کیا ہو عقد اجارہ بھی نافذ ہوگا کیونکہ شرعی طور پر یہ لوگ قائم مقام ہیں۔

لہذا باپ کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ کسی بھی کام میں اپنے نابالغ بچے کا اجارہ کرے (یعنی اسے مزدوری پر لگا دے) کہ باپ کو اپنے چھوٹے بچے پر اسی طرح حق ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل ہوتا ہے جس طرح اسے اپنے آپ پر حاصل ہوتا ہے کیونکہ باپ کو طبعی طور پر بیٹے پر وہی شفقت ہوتی ہے جو اسے اپنی ذات پر ہوتی ہے اور وہ جس طرح اپنی ذات کا اجارہ کر سکتا ہے اسی طرح اپنے بیٹے کا بھی اجارہ کر سکتا ہے۔ دوسرے اس میں دو وجہ سے بچے کی رعایت ہے ایک تو یہ کہ منافع (محنت وغیرہ) خصوصاً آزاد آدمی کے منافع مال نہیں ہیں اور اجارہ سے منافع مال میں تبدیل ہو جائیں گے۔ ظاہر ہے کہ غیر مال کو مال بنانا بچے کی رعایت کے قبیل سے ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ کسی فن اور کاریگری کے کام میں بچے کا اجارہ کرنا اس کی تربیت اور اسے مہذب بنانے کے باب سے ہے اور اس چیز میں بچے ہی کی بہتری ہے لہذا باپ کو یہ اختیار ہوگا۔ اسی طرح باپ کا وصی بھی بچے کا اجارہ کر سکتا ہے یعنی اسے کسی کام میں مزدوری پر لگا سکتا ہے کیونکہ وہ باپ کا پسندیدہ آدمی ہے، دادا بھی باپ کے قائم مقام ہونے کی وجہ سے اور اس کا وصی بھی بچے کا اجارہ کر سکتا ہے اسی طرح قاضی بھی بچے کا اجارہ کر سکتا ہے کہ قاضی کا تقرری مسلمانوں کے مصالح کی رعایت کے لیے ہوتا ہے۔ علیٰ ہذا القیاس باپ کا امین بھی بچے کا اجارہ کر سکتا ہے۔ باپ کا وصی، دادا، دادا کے وصی کے علاوہ کوئی دوسرا آدمی نابالغ بچے کا اجارہ نہیں کر سکتا کیونکہ ان کے علاوہ بچے پر کسی کو حق ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل نہیں ہوتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ان مذکورہ لوگوں کے علاوہ کسی دوسرے کو بچے کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں تو بچے کی اپنی ذات میں بدرجہ اولیٰ اختیار نہیں ہوگا۔ ہاں اگر بچہ اس کی زیر کفالت و تربیت ہو تو وہ بچے کا اجارہ کر سکتا ہے کیونکہ بچہ جب اس کی کفالت میں ہوگا تو اسے ایک قسم کی ولایت حاصل ہوگی کیونکہ وہ بچے کی تربیت بھی کرتا ہے اور اسے ادب بھی سکھاتا ہے اور بچے کو کام میں لگانا ایک قسم کا ادب سکھانا ہے لہذا اسے بچے کے اجارہ کا اس حیثیت سے اختیار ہوگا کہ یہ ایک قسم کی تادیب (ادب سکھانا) ہے۔

○ بچہ اگر اپنے کسی محرم رشتہ دار کی گود (کفالت) میں ہو اور کوئی دوسرا رشتہ دار، جو بچے کا قبیل سے زیادہ قریبی ہو، بچے کا اجارہ کر دے (مزدوری پر لگا دے) مثلاً یہ کہ بچہ اپنے چچا کی گود میں ہو اور اس کی ماں اس کو اجارہ پر دے دے تو بقول امام ابو یوسفؒ ماں کا اس بچے کو اجارہ پر دینا جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ناجائز۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان رشتہ داروں (چچا، ماں وغیرہ) کو بچے پر اصولی طور پر کوئی ولایت (تصرف کا اختیار) حاصل نہیں۔ یہ لوگ بچے کی تربیت کرنے کی ولایت کی وجہ سے ضمنی طور پر بچے کے اجارہ کا اختیار رکھتے ہیں اور یہ تربیت کی ولایت اسے حاصل ہوتی ہے جس کی گود میں بچہ ہو پس ماں کی گود (کفالت) میں جب بچہ نہیں ہے تو وہ اجنبی آدمیوں کی مانند ہے جس طرح اجنبی کو بچے کے اجارہ

پر دینے کا اختیار نہیں آتی طرح ماں کو بھی نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ذی رحم رشتہ دار کو اجارہ کی یہ ولایت رحم (رشتہ داری) کے سبب سے ہے تو جو آدمی رشتہ داری میں بچے کے زیادہ قریب ہوگا وہ بچے کے عقد اجارہ کرنے میں اولیٰ ہوگا جیسے دادا کے ساتھ باپ بچے کے اجارہ کا زیادہ حقدار ہوتا ہے۔ اور جس آدمی کی گود میں بچہ ہے، اسے بچے کے اس اجارہ کی اجرت لینے کا حق ہوگا کیونکہ اجرت کا لینا عقد اجارہ کے حقوق میں سے ہے اور دراصل عاقد وہی ہے لہذا اسے اجرت لینے کا بھی حق ہوگا البتہ اسے یہ حق نہیں کہ وہ اجرت کو خرچ کرے کیونکہ اجرت بچے کا مال ہے اور اس کو خرچ کرنا بچے کے مال میں تصرف کرنے کے مترادف ہے اور اسے بچے کے مال میں تصرف کرنا اختیار نہیں ہے۔

○ اسی طرح بچے کو جب بہن میں کوئی حیز دی جائے تو یہ وکیل اس شے کو قبضہ میں تولے سکتا ہے لیکن خرچ نہیں کر سکتا کیونکہ موبہوب شے پر قبضہ کرنا بچے کے واسطے محض منفعت ہے چنانچہ بچہ خود بھی بذات خود اس موبہوب شے پر قبضہ کر سکتا ہے۔ باقی رہا اس کا خرچ کرنا تو اسے وہ آدمی خرچ نہیں کر سکتا جو بچے کے مال میں تصرف کا اختیار نہ رکھتا ہو۔

ان تمام صورتوں میں بچہ اگر اجارہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے بالغ ہو جائے تو اسے اختیار ہے کہ چاہے تو عقد اجارہ کو پورا کرے اور چاہے تو فسخ کر دے اس لیے کہ عقد کے پورا کرنے میں عیب کا نقصان ہے اور وہ یہ کہ بالغ ہونے کے بعد آدمی لوگوں کی خدمت کرنے میں اپنی ذلت محسوس کرتا ہے اسی چیز کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ بچہ اگر پڑھ لکھ جائے اور قاضی کے منصب پر فائز ہو جائے تو کیا اسے میں اس حالت میں چھوڑے رکھوں کہ وہ لوگوں کی نوکری کرتا رہے چاہے اس کے باپ نے اس کا اجارہ کیا ہو؟ ظاہر ہے یہ بری چیز ہے۔ علاوہ ازیں منافع ساعت بساعت آہستہ آہستہ پیدا ہوتے ہیں اور منافع جوں جوں پیدا ہوتے ہیں توں توں عقد اجارہ منقذ ہوتا رہتا ہے جب بچہ بالغ ہو گیا تو یہ صورت یوں ہو گئی گویا باپ نے ان منافع کا نئے سرے سے اجارہ کیا جو بچے کے بالغ ہونے کے بعد پیدا ہوں گے لہذا بالغ ہونے والے بچے کو اختیار ہے کہ چاہے تو باپ کے باندھے ہوئے عقد اجارہ کو فسخ کر دے (توڑے)، اور چاہے تو باقی رکھے جیسا کہ بلوغ کے بعد باپ اگر بچے کا اجارہ کرتا تو بالغ لڑکے کو فسخ یا عدم فسخ کا اختیار ہوتا۔

○ اسی طرح باپ، دادا، ان کا وصی، قاضی کا وصی نابالغ بچے کے غلام کا اجارہ کر سکتے ہیں کیونکہ وہ بچے کے مال میں بذریعہ بیع تصرف کر سکتے ہیں اسی طرح بذریعہ اجارہ بھی تصرف کر سکتے ہیں۔ اور اگر بچہ اپنے غلام کے اس اجارہ کی مدت ختم ہونے سے پہلے بالغ ہو گیا تو اسے عقد ہذا کو فسخ کرنے (توڑنے) کا اختیار نہیں بخلاف اپنی ذات کے اجارہ کے۔ اور ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ کتاب البیوع میں ہم نے بیان کر دی ہے۔

○ باب یا اس شخص کو جسے نابالغ کے مال یا نفس میں تصرف کا حق ہو، یہ اختیار نہیں کہ بچے کا اتنی کم اجرت یا نقصان پر اجارہ کر دے جس پر عموماً لوگ اس جیسے بچوں کا اجارہ نہیں کرتے اگر اس نے ایسا

کیا تو عقد نافذ نہیں ہوگا کیونکہ یہ بچے کے حق میں نقصان ہے اور باپ یا کسی دوسرے آدمی کو بچے پر یہ ولایت محض اس کی رعایت کے لیے حاصل ہے لہذا نقصان کے ساتھ یہ ولایت ثابت نہ ہوگی۔
 ○ باپ دادا یا وصی وغیرہ کے علاوہ کسی دوسرے آدمی کو جس کی گود میں بچہ ہو، یہ اختیار نہیں کہ وہ بچے کے غلام یا مکان کا اجارہ کرے کیونکہ اپنا مال میں تصرف ہے اور اسے بچے کے مال میں تصرف کا اختیار نہیں۔ ابن سماعہ نے امام محمد کے حوالے سے کہا کہ مستحسن یہ ہے وہ اس کے غلام کا اجارہ کر دیں کیونکہ وہ جب اس کی ذات کا اجارہ کر سکتے ہیں تو اس مال کا بدرجہ اولیٰ کر سکتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی مستحسن ہے کہ وہ بچے پر اس مال کو بھی خرچ کریں جس کا خرچ کرنا ضروری ہو کیونکہ ایسے مال کے خرچ میں تاخیر سے بچے کو نقصان پہنچ سکتا ہے اسی طرح دو وصیوں میں سے ایک وصی بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یتیم بچے کا اجارہ کر سکتا ہے لیکن اس کے غلام کا اجارہ نہیں کر سکتا اور امام محمد کے نزدیک اس کے غلام کا بھی اجارہ کر سکتا ہے مگر صحیح بات امام ابو حنیفہ ہی کی ہے کیونکہ دونوں وصیوں میں سے ہر ایک کو اس چیز میں تصرف کا اختیار حاصل ہے جس کی تاخیر سے بچے کو نقصان کا اندیشہ ہو اور خود بچے کی ذات کا اجارہ نہ کرنے میں بچے کا نقصان ہے کیونکہ اس کی تادیب نہ ہو سکے گی مگر اس کے غلام کے اجارہ نہ کرنے میں اس کا کوئی نقصان نہیں۔

○ وصی اپنے آپ کا اجارہ بچے سے نہیں کر سکتا۔ یہ چیز امام محمد کی اصل کے مطابق سمجھنا تو مشکل نہیں کیونکہ وصی جب اپنے مال کو بچے کے ساتھ اصولی طور پر نہیں بیع کر سکتا تو اپنے نفس کا اجارہ بھی اس سے نہیں کر سکتا جب کہ امام ابو حنیفہ کی اصل کے مطابق بیع اور اجارہ کے درمیان فرق کرنا پڑے گا کیونکہ وہ عقد بیع کا تو اختیار رکھتا ہے مگر عقد اجارہ کا نہیں تو اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وصی اپنا مال بچے کو فروخت کر سکتا ہے جبکہ اس میں بچے کی رعایت ہو اور بچے کے لئے اپنے آپ کا اجارہ کرنے میں بچے کی کوئی رعایت نہیں کیونکہ اجارہ میں غیر مال کو مال بنانا ہوتا ہے لہذا وصی کے واسطے یہ جائز نہیں کہ وہ بچے کے مال میں بطور مضارب کام کرے۔ عقد اجارہ اور مضاربہ کے درمیان فرق یہ ہے کہ وصی عقد مضاربہ سے مضاربہ کے مال میں حق واجب نہیں کرتا بلکہ نفع میں حق واجب کرتا ہے اور نفع کبھی ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ لہذا اس پر الزام نہیں لگایا جاسکتا جب کہ اجارہ لامحالہ بچے کے مال میں حق کو واجب ٹھہراتا ہے اور وصی پر اس سلسلے میں الزام عائد کیا جائیگا۔
 باقی رہا وصی کا اپنے لیے بچے کا اجرت پر لینا تو امام ابو حنیفہ کی اصل کے مطابق اس اجارہ کو جائز ہونا چاہیئے جب کہ یہ اجارہ ایسی اجرت پر ہو جس میں بچے کو واضح خسارہ نہ ہو کیونکہ وہ بچے کا مال اپنی ذات کو فروخت کر سکتا ہے جب کہ اس سودا میں بچے کا مفاد ہو اور بچے کے اپنے لیے اجرت پر لینے میں بھی بچے کی رعایت ہے کیونکہ اس میں غیر مال کو بچے کے لیے مال بنانا ہے۔

باپ کا بچے کے لیے اپنی ذات کو اجرت پر دینا یا اپنے لیے بچے کو اجرت پر لینا جائز ہے کیونکہ باپ کا اپنے مال کو بچے کے ہاتھ فروخت کرنا یا بچے کا مال اپنے لیے خریدنا بچے کی رعایت کی شرط کے ساتھ مشروط نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ باپ اگر اپنا مال بچے کو اس کی مثلی قیمت پر فروخت کرے یا بچے کا مال خود اپنے لیے مثلی قیمت پر خریدے تو جائز ہے۔ اسی طرح اجارہ بھی جائز ہے۔

۴۔ کرایہ کی چیز کا کرایہ دار کے سپرد کرنا عقد اجارہ کے نافذ ہونے کی احناف کے نزدیک چوتھی شرط مکانات وغیرہ کے اجارہ میں مکان کو مستأجر (کرایہ پر لینے والے) کے سپرد اور حوالے کرنا ہے جبکہ عقد میں پیشگی کرایہ (RENT) دینے کی شرط نہ ہو اور نہ ہی مستأجر (کرایہ دار) نے از خود پیشگی کرایہ دے دیا ہو بخلاف امام شافعیؒ کے۔ کیونکہ ہمارے نزدیک مطلق عقد اجارہ (جس میں پیشگی کرایہ کی شرط نہ ہو) میں حکم (کرایہ) نفس عقد سے ثابت نہیں ہوتا اس لئے کہ حکم کے معاملے میں عقد ہذا منفعت کے پیدا ہونے کے ساتھ ساتھ منعقد ہوتا ہے پس یہ عقد حکم (کرایہ) کے معاملے میں منفعت کے پیدا ہونے کے وقت کی طرف منسوب ہے لہذا یہ حکم (کرایہ) اسی وقت ثابت ہوگا جب منفعت پائی جائے گی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مقررہ مدت کے منافع فی الحال موجود فرض کر لئے جاتے ہیں گویا وہ منافع عین اور موجود ہیں لہذا ان (امام شافعیؒ) کے نزدیک حکم نفس عقد سے ہی ثابت ہو جاتا ہے جیسا کہ عین شے کے عقد بیع میں ہوتا ہے۔ یہ احناف اور شوافع کے درمیان اصولی اختلاف ہے جس کا مفصل ذکر انشاء اللہ ہم اجارہ کے حکم اور اجارہ کے انعقاد کی کیفیت کے بیان میں کریں گے۔

”تسلیم“ سے مراد یہ ہے کہ محل منفعت (SUBJECT OF CONTRACT) کو خالی کر دیا جائے اور مستأجر کے لئے اس سے نفع اٹھانا ممکن بنا دیا جائے

یعنی مکانات، خدمت کے غلام اور اجیر الوحد کے اجارہ میں ان چیزوں سے انتفاع (نفع اٹھانے) کے موانع کو اٹھا دیا جائے چنانچہ عقد اجارہ کی مدت اگر ختم ہو جائے اور محل منفعت (مکان غلام وغیرہ) مستأجر کے سپرد نہ کیا جائے تو موجر (کرایہ پر دینے والا) کسی قسم کے کرایہ کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ مستأجر معقود علیہ کا مالک نہیں بنا لہذا موجر (مالک مکان وغیرہ) بھی کرایہ کا مالک نہیں ہوگا اس لئے کہ عقد اجارہ مطلق معاوضے کا معاملہ ہے۔ اگر بعد از عقد کچھ مدت گزر جائے پھر موجر معقود علیہ شے کو مستأجر کے سپرد کرے تو گزشتہ مدت کے اجر (کرایہ) کا مستحق نہ ہوگا، اور اگر ایک آدمی نے خالی مکان کا اجارہ کیا اور اس مکان کی چابیاں مستأجر کے سپرد کر دیں۔ لیکن مستأجر نے اس مکان کا دروازہ نہ کھولا یہاں تک کہ عقد کی مدت گزر گئی تو مستأجر کو کل مدت کا کرایہ ادا کرنا ہوگا کیونکہ مکان اس کے سپرد کر دیا گیا تھا اور تمام مدت میں مکان سے نفع اٹھانے (درہائش اختیار کرنے) میں کوئی مانع نہ تھا تو مکان کے منافع مستأجر کے ہاتھ میں پیدا ہوئے اور اسی کی ملکیت میں ختم ہو گئے لہذا اس سے اس اجارہ کی اجرت ساقط نہیں ہوگی۔ جیسا کہ بائع (فروخت کنندہ) بیع (فروخت شدہ چیز) کو مشتری کے حوالے کرتے ہوئے کہے کہ لے جاؤ لیکن اس نے ابھی تک قبضہ نہ کیا تھا کہ وہ چیز بائع کے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی تو یہ ہلاکت مشتری (خریدار) کے کھاتے میں پڑے گی کیونکہ وہ چیز اسی کی ملک میں ہلاک ہوئی یہی صورت یہاں ہے۔ اور اگر مالک مکان نے مستأجر (کرایہ دار) کو چابی تو نہ دی لیکن کرایہ دار کو دروازہ کھولنے کی اجازت دے دی اور کہا کہ جا اور دروازہ کھول لے تو اب کرایہ دار کو کسی طرح دروازہ کو کھول سکتا تھا تو اسے کرایہ دینا ہوگا کیونکہ مکان کی ”تسلیم“ یعنی سپردگی پائی گئی اور اگر دروازہ کھولنے پر قادر نہ ہو تو اسے کرایہ لازم نہ ہوگا کیونکہ تسلیم نہیں پائی گئی۔

○ اگر ایک آدمی نے ایک مہینہ کے لئے مکان کرایہ پر لیا کہ اس میں رہائش اختیار کرے۔ یا خدمت کے لئے ایک مہینے کے واسطے غلام نوکری پر رکھ یا کو فہ تک جانے کے لئے چوپایہ کرایہ پر لیا پھر کچھ دن وہ مکان میں رہا یا کچھ دن غلام سے خدمت لی یا کچھ سفر چوپائے پر کیا پھر ان چیزوں (مکان، غلام، چوپائے) سے فائدہ اٹھانے میں کوئی مانع حائل ہو گیا مثلاً مکان گر گیا، غلام بیمار ہو گیا یا بھاگ گیا اور چوپایہ غصب کر لیا گیا یا کوئی فصل ٹھیکہ پر لی تھی کہ بعد میں اس کا پانی منقطع ہو گیا یا کچھ کرایہ پر لی اور بعد میں اس کا پانی منقطع ہو گیا تو مقررہ مدت میں باقی مدت کا کرایہ مستاجر کو لازم نہ ہوگا کیونکہ اس مدت میں معقودہ علیہ یعنی منفعت نہیں پائی گئی اس لئے کہ منفعت تھوڑی تھوڑی پیدا ہوتی ہے تو اس مدت کے منافع کی تسلیم نہیں پائی گئی کیونکہ محل منفعت معدوم ہو گیا اور معدوم چیز تسلیم منافع کا احتمال نہیں رکھتی۔ لہذا اس کا بدل بھی واجب نہ ہوگا جیسا کہ مبيع در وقت شدہ شے، مشتری (خریدار) کے حوالے کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت مشتری پر واجب نہیں ہوتی۔

۵۔ خیار کی شرط نہ ہو | عقد اجارہ کے نافذ ہونے کی پانچویں شرط یہ ہے کہ اس میں خیار (بصورت پسند اختیار کرنے) کی شرط کا تذکرہ نہ ہو اگر اس میں خیار کی شرط (دو تین روز غور کرنے کے بعد عقد اختیار کرنے کی شرط) ہوئی تو خیار کی مدت میں عقد نافذ نہ ہوگا۔ کیونکہ خیار کی شرط (دو تین روز غور کرنے کے بعد عقد اختیار کرنے کی شرط) جب تک خیار رہے، حکم کے معاملے میں عقد کے انعقاد کو مانع ہے۔ کیونکہ جس آدمی کو خیار حاصل ہے، ہو سکتا ہے وہ عین چیز کو واپس کر دے جیسا کہ عین شے کی بیع کے معاملے میں ہوتا ہے۔ یہ شرط اگرچہ عقد ہذا کے مقتضی کے خلاف ہے اور قیاس بھی بوجہ مذکور اس کا انکار کرتا ہے مگر لوگوں کی حاجت کی وجہ سے قیاس کو ترک کرتے ہوئے ہم نے عین شے کی بیع میں خیار کی شرط کو جائز ٹھہرایا اسی طرح یہ شرط اجارہ میں بھی جائز ہوگی۔

اجارہ کے صحیح ہونے کی شرائط

اس عقد کے صحیح ہونے کے لئے متعدد شرائط ہیں بعض کا تعلق عاقد سے، بعض کا معقود علیہ جس چیز پر عقد واقع ہو یعنی منقوت سے، بعض کا معقود علیہ کے محل سے، بعض کا معقود علیہ کے مقابل یعنی اجرت سے اور بعض کا تعلق نفس عقد یعنی رکن سے ہے۔

عاقد سے متعلق شرائط | رضا مندی، عاقد سے متعلق ایک شرط متعاقبین (عقد کے دونوں فریقوں)

کی رضا مندی ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ - (سورة النساء: ۲۹)

اے ایمان والو! ایک دوسرے کا مال ناحق طریقے سے نہ کھاؤ مگر یہ کہ وہ تجارت ہو۔

تمہاری باہمی رضا مندی سے۔

اور اجارہ بھی ایک قسم کی تجارت ہے کیونکہ تجارت مال کے عوض مال کے تبادلے کا نام ہے اور اجارہ میں بھی یہی چیز ہوتی ہے۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ ماذون غلام کو عقد اجارہ کا اختیار ہوتا ہے حالانکہ وہ تجارت کے سوا کوئی دوسرا تصرف نہیں کر سکتا تو ثابت ہوا کہ عقد اجارہ بھی تجارت ہے اور تجارت ہونے کے ناطے سے مندرجہ بالا نص (واضح حکم ربانی) میں داخل ہے۔ علاوہ ازیں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

لَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَيْبَةٍ مِنْ نَفْسِهِ۔

کسی مسلمان آدمی کا مال اس کی ذاتی رضا مندی کے بغیر جائز نہیں۔

پس یہ عقد عاقد پر ہیر و اکماہ سے، ہنسی مذاق سے اور غلطی سے (بغیر ارادہ کے) صحیح نہیں ہوتا چونکہ یہ عوارض (پیش آمدہ چیزیں) عاقد کی رضا مندی کے منافی ہیں اس لئے اجارہ کے صحیح ہونے میں مانع ہوں گے اور اسی لئے یہ عوارض عقد بیع کے صحیح ہونے میں بھی مانع ہیں۔

اسلام : عاقد کا مسلمان ہونا اس عقد میں شرط نہیں۔ لہذا مسلمان سے، کافر سے اور متأسمن (امان نامہ لے کر دار لاسلام میں آنے والے) حربی سے اجارہ کرنا صحیح ہے جیسا کہ ان سب سے عقد بیع صحیح ہے۔

آزادی : اسی طرح عاقد کا آزاد ہونا بھی شرط نہیں۔ اس لئے ماذون غلام سے اجارہ صحیح ہے اور محجور غلام (جس پر تصرفات کی پابندی ہو) کا کیا ہوا عقد بھی نافذ اور منعقد ہوتا ہے البتہ مالک کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

معقود علیہ سے متعلق شرائط | ۱۔ معقود علیہ معلوم ہو : معقود علیہ سے متعلق ایک شرط تو یہ ہے

کہ معقود علیہ (منفعت) معلوم ہو تاکہ فریقین کے درمیان جھگڑا پیدا نہ ہو۔ معقود علیہ (منفعت) اگر مجہول (نامعلوم) ہو تو دیکھا جائے گا کہ وہ جہالت (منفعت کی لاعلمی) اگر باہمی جھگڑے کی طرف لے جا سکتی ہے تو عقد کے صحیح ہونے میں مانع ہوگی ورنہ نہیں۔ کیونکہ جھگڑے کا باعث جہالت معقود علیہ کے سپرد کرنے اور قبول کرنے میں مانع ہے اس لئے عقد ہذا کا مقصود حاصل نہیں ہوگا لہذا یہ عقد اپنے مقصود سے خالی ہونے کی وجہ سے فضول قرار دیا۔ اور جب جہالت اتنی شدید نہ ہو کہ جھگڑے کا باعث بنے تو معقود علیہ کا سپرد کرنا اور قبول کرنا پایا جائے گا۔ اور اس طرح عقد سے مقصود حاصل ہو جائے گا۔

پھر معقود علیہ یعنی منفعت کا علم اور اس سے واقفیت کئی چیزوں کے بیان سے ہوتی ہے۔ ایک تو یہ کہ منفعت کا محل (جس سے منفعت حاصل ہوگی) بیان کیا جائے چنانچہ مٹہر نے اگر متاجر سے یوں کہا کہ میں نے ان دو مکانوں میں سے ایک مکان کا تجھ سے اجارہ کیا (کہا یہ پر دیا) یا ان دو غلاموں میں سے ایک کا اجارہ کیا یا متاجر نے کہا کہ میں نے ان دو کاریگروں میں سے ایک کا ریکر کو اجارہ پر لیا تو عقد صحیح نہ ہوا کیونکہ معقود علیہ (منفعت) اپنے محل کی یہالت کی وجہ سے مجہول۔ یہالت بھی ایسی ہے

جو باہمی جھگڑے کا سبب بن سکتی ہے لہذا ایسی جہالت عقد کے صحیح ہونے میں مانع ہوگی۔

غیر منقسم شے کا اجارہ | اسی اصول کی بنیاد پر امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ ایک آدمی جب مکان میں صرف اپنے غیر مقررہ حصے کو فروخت کرے اور مشتری دغیدار کو بھی وہ حصہ معلوم نہ ہو تو فروخت شدہ حصے کی جہالت کی وجہ سے یہ بیع جائز نہ ہوگی اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ نے کہا کہ بعد میں یہ حصہ معلوم ہو جائے تو عقد جائز ہوگا۔ اور اگر عقد کے وقت مشتری اس حصے کو جانتا تھا یا عقد کی مجلس میں اس حصے کو جان لیا تو عقد جائز ہوگا چاہے بائع (فروخت کنندہ) اس حصے کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو بعد اس کے کہ وہ مشتری کے قول کی تصدیق کر دے۔ اس مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ کا قول دو اصولوں پر مبنی ہے ایک اصل (بنیادی قاعدہ) تو یہ کہ ان کے نزدیک بعض حصے کی بیع جائز نہیں یہی قول امام محمدؒ کا بھی ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بعض حصے کی بیع جائز ہے۔ دوسری اصل یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشترک چیز کا اجارہ کرنا جائز نہیں اگرچہ اجارہ پر دیا گیا آدھا یا تیسرا یا چوتھا حصہ معلوم ہو۔ جب معلوم حصہ جائز نہیں تو مجہول حصہ بدرجہ اولیٰ ناجائز ہوگا اور صاحبین کے نزدیک مشترک چیز کا اجارہ کرنا جائز ہے۔ گویا امام محمدؒ نے مشترک چیز کے اجارہ اور بیع میں فرق کیا ہے وہ اس طرح کہ انہوں نے بعض حصے کے اجارہ کو تو جائز ٹھہرایا ہے مگر بیع کو جائز نہیں ٹھہرایا کیونکہ اجارہ میں احناف کے نزدیک اجرت نفس عقد سے ہی واجب نہیں ہوتی بلکہ اس وقت واجب ہوتی ہے جب معقود علیہ یعنی منفعت کو وصول کر لیا جائے اور وہ منفعت وصول کرنے کا حصہ معلوم ہے جبکہ عقد بیع میں یہ بات نہیں کیونکہ عقد بیع میں بدل نفس عقد سے ہی واجب ہو جاتا ہے اور عقد کے وقت وہ حصہ مجہول ہے۔

مختلف مسائل | اسی اصولی اختلاف کی بنیاد پر اس مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ کا قول یہ ہوگا کہ جب ایک آدمی کسی قطعہ زمین سے سو گز اجارہ پر لے یا کسی زمین میں سے ایک یا دو جریب اجارہ دھیکہ پر لے تو یہ عقد جائز نہ ہوگا جیسا کہ اس طرح بیع جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک ذراع (گز) کا اطلاق معینہ قطعہ زمین میں سے اس مقدار پر ہوتا ہے جس کو ذراع شامل ہے اور وہ مقدار فی الحال مجہول ہے اسی طرح مشترک شے کا اجارہ بھی امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں اگرچہ وہ مشترک حصہ معلوم ہی کیوں نہ ہو تو جب کوئی حصہ مجہول ہو تو اس کا اجارہ بدرجہ اولیٰ ناجائز ہوگا اور صاحبین کے نزدیک بیع زمین کے ایک حصہ کی مانند ہے اور ان کے نزدیک جس طرح حصہ مثلاً دوسرے یا تیسرے حصہ کا اجارہ جائز ہے اسی طرح ذراع (گز) کا اجارہ بھی جائز ہے۔ اور اس مسئلہ کو کتاب البیوع میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اسی اصولی اختلاف کی بنیاد پر مشترک شے کے غیر شریک سے اجارہ کرنے کا مسئلہ بھی نکلتا ہے۔ امام صاحب کے نزدیک غیر شریک آدمی سے مشترک شے کا اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ معقود علیہ اپنے محل کی جہالت کی وجہ سے مجہول ہے اس لئے کہ مشترک اور غیر منقسم حصہ تمام شے کے غیر معینہ دوسرے یا تیسرے حصے کا نام ہے اور وہ حصہ معلوم نہیں تو یہ اجارہ دو غلاموں میں سے ایک غیر معین غلام کے اجارہ کی مانند ہوا جو بوجہ جہالت ناجائز ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک غیر شریک سے مشترک شے کا اجارہ جائز ہے جیسا کہ مشترک حصے کی بیع جائز ہے یہی خیال امام شافعیؒ کا ہے۔ اس مسئلے کا حل ایک دوسرے

اصول کی بنیاد پر بھی نکالا جاسکتا ہے۔ وہ اصول اس مسئلہ کی تخریج میں زیادہ بہتر ہے۔ اس کی تفصیل اور دلائل ہم انشاء اللہ اس اصول کے ذکر کے وقت بیان کریں گے۔

○ اگر ایک آدمی نے کسی مکان سے معلوم وقت کے واسطے گزرنے کے لئے راستہ اجارہ پر لیا تو امام ابوحنیفہ کے قول کے مطابق یہ اجارہ جائز نہ ہوگا کیونکہ اجارہ پر (کرایہ پر) لیا ہوا حصہ باقی مکان میں سے غیر معلوم ہے تو یہ مشترک شے کا اجارہ ہوا لہذا امام صاحب کے نزدیک ناجائز ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہوگا۔

○ اگر کسی نے مکان کی چھٹ اس لئے کرایہ پر لی کہ اس پر ایک مہینہ تک رات بسر کرے گا یا اس پر اپنا سامان رکھے گا تو اس اجارہ میں اصل نسخوں میں اختلاف کی وجہ سے مشائخ نے اختلاف کیا ہے۔ بعض نسخوں میں مذکور ہے کہ یہ اجارہ ناجائز ہے اور بعض میں مذکور ہے کہ جائز ہے اور یہی قول صحیح لگتا ہے کیوں کہ معقود علیہ معلوم ہے۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب ایک آدمی نے منزل کا بالائی حصہ عمارت بنانے کے لئے اجارہ پر لیا تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ اجارہ جائز نہیں۔ کیونکہ منزل کے اوپر عمارت ہلکی بھی سکتی ہے اور وزنی بھی۔ اور منزل سے زیادتی وزنی عمارت منزل کے لئے باعث نقصان ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ نقصان عقد میں داخل نہیں ہوتا کیونکہ کوئی عاقد رفیق (نقصان پر رضا مند نہیں ہوتا لہذا یہ نقصان بطور دلائل عقد سے مستثنیٰ (خارج) ہے تو اس اعتبار سے معقود علیہ کا محل مجہول ہوا بخلاف اس صورت کے جس میں ایک آدمی نے عمارت بنانے کے لئے زمین کو اجارہ (کرایہ) پر لیا تو یہ اجارہ جائز ہوگا کیونکہ عمارت کے ہلکا اور وزنی ہونے سے زمین متاثر نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک منزل پر عمارت بنانے کا اجارہ جائز ہے کیونکہ ایسے اجارہ میں وہی عمارت سمجھی جائے گی جو عام طور پر متعارف ہوتی ہے۔ اس کا جواب وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا کہ اس متعارف کی بھی کوئی حد معلوم نہیں۔

○ اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ جب آدمی نہر سے کچھ حصہ پانی یا زمین میں پانی بہنے کی جگہ کرایہ پر لے تو یہ اجارہ ناجائز ہے کیونکہ نہر اور زمین کی وہ مقدار جس کو پانی گھیرے ہوئے ہے مجہول ہے۔

اگر نہر اس لئے کرایہ پر لی کہ اس سے پانی بہا کر اپنی زمین کو سیراب کرے گا تو یہ اجارہ ناجائز ہے اور کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ اگر خشک نہر کو اس لئے کرایہ پر لیا کہ اس میں اپنی زمین کی طرف پانی گزاریے گا تو تمام ائمہ احناف کے نزدیک یہ اجارہ ناجائز ہے اور اس سلسلے میں امام محمدؒ نے یہ بھی کہا کہ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اگر ایک آدمی پر نالہ اس لئے کرایہ پر لے کہ اس میں بارش کا پانی مالک کی چھت پر بہائے گا تو کیا یہ اجارہ فاسد نہیں۔

ہشام نے امام محمدؒ سے بیان کیا ہے کہ جس آدمی نے کسی زمین میں سے معلوم وقت کے لئے ایک معلوم حصے کو اس لئے کرایہ پر لیا کہ اس میں اپنے پانی کو گزارے تو یہ اجارہ جائز ہے۔ اس مسئلے میں امام محمدؒ سے دو روایتیں منقول ہیں۔ ایک تو یہی ہشام والی روایت اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ایسے

اجارہ میں مانع حصہ زمین کی جہالت ہوتی ہے اور یہاں وہ جہالت قطعہ زمین کی تعیین سے دور ہو گئی۔ اور دوسری مشہور روایت یہ منقول ہے کہ یہ اجارہ ناجائز ہے اور یہی خیال امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ہے اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ نہریا زمین میں پانی بہنے کی جگہ اور مقدار مختلف ہوتی ہے کم بھی اور زیادہ بھی۔ اور پانی کی زیادہ مقدار نہر اور اس کی سطح کے لئے نقصان دہ ہے اور نقصان دہ مقدار بطور دلالت عقد سے مستثنیٰ ہوتی ہے اور غیر نقصان دہ مقدار کی بھی کوئی حد متعین نہیں تو معقود علیہ کا محل مجہول ہوا۔

○ اگر پر نالہ اس لئے اجارہ پر لیا کہ اسے ہر مہینے اپنے مکان میں کسی معلوم چیز سے نصب کرے گا تو یہ اجارہ جائز ہے کیونکہ مکان میں نصب کئے گئے پر نالہ کی معقود پانی کی قلت اور زیادتی کے اعتبار سے مختلف نہیں ہوتی۔ لہذا معقود علیہ کا محل معلوم ہوا۔ اور محل جب معلوم ہوا تو اجارہ بھی جائز ہوا۔

○ اگر کوئی بدرود (موری) اس لئے کرایہ پر لی کہ اس میں وضو کا پانی ڈالے گا تو یہ اجارہ ناجائز ہے کیونکہ بدرود میں ڈالی جانے والی پانی کی مقدار مجہول ہے اور زیادہ پانی سے بدرود کو نقصان بھی پہنچ سکتا ہے اس لئے معقود علیہ کا محل مجہول ہوا۔

○ اسی اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ جب آدمی کسی دیوار کو اس لئے اجارہ دے کہ اس پر تینا (گاڑ، چھتری) رکھے گا یا اس پر پردہ کی دیوار بنائے گا یا اس میں پر نالہ نصب کرے گا تو یہ اجارہ جائز نہیں کیونکہ چھتری یا پردہ کی دیوار وزنی اور ہلکا ہونے کے اعتبار سے مختلف ہو سکتی ہے اور اصل دیوار سے وزنی چھتری یا پردہ کی دیوار اس کے لئے نقصان دہ ہو سکتی ہے حالانکہ نقصان عقد سے دلالت مستثنیٰ ہوتا ہے دوسرے اس نقصان دہ کی کوئی حد بھی معلوم نہیں لہذا معقود علیہ کا محل مجہول ہو گا اور جب معقود علیہ کا محل مجہول ہو تو جہالت کی وجہ سے اجارہ بھی ناجائز ٹھہرا۔

اسی طرح دیوار میں سے روشندان کی جگہ اس لئے اجارہ پر لی کہ اس سے اس کے گھر میں روشنی داخل ہو یا دیوار میں سے کوئی جگہ اس لئے اجارہ پر لی کہ اس میں میخ گاڑے گا تو یہ اجارہ بوجہ مذکور ناجائز ہے۔

یہاں اگر یہ کہا جائے کہ جب ایک آدمی غیر معین سواری کا جانور کرایہ پر لے تو کیا یہ اجارہ جائز نہیں ہے؟ حالانکہ اس

میں بھی معقود علیہ اپنے محل کی جہالت کی وجہ سے مجہول ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ جہالت جھگڑے کا باعث نہیں کیونکہ لوگوں کی حاجت اور ضرورت کے سبب اس جہالت کا اعتبار ساقط ہے اس لئے کہ سافر اگر معین اور مخصوص جانور کو کرایہ پر لے تو وہ جانور رستے میں مر بھی سکتا ہے اس طرح معین جانور کا جارہ باطل ہو جائے گا اور متاجر (کرایہ دار) کے لئے موجب (مالک جانور) سے دوسرے جانور کل مطالبہ ممکن نہ ہو گا جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ وہ راستے کے درمیان رکا رہے گا اور اس طرح نقصان اٹھا گا تو ضرورت اس امر کی ہوتی کہ ایسے بارہ کو جائز ٹھہرایا جائے اور لوگوں کی حاجت کی وجہ سے اس جہالت کا اعتبار نہ کیا جائے لہذا یہ جہالت جھگڑے کا باعث نہ ہوگی جیسا کہ حمام میں استعمال کئے جانے والے پانی کی مقدار اور نہانے کی مدت کی جہالت کا اعتبار نہیں کیا جاتا اور نہ ہی وہ جہالت جھگڑے کا باعث بنتی ہے۔

○ حضرت ہشام کہتے ہیں میں نے امام محمد سے کلی کو طلا کرانے کے بارے میں پوچھا مثلاً ایک آدمی نے رنگ کرنے والے سے کہا کہ یہ کلی طلا کر دو اور اُس نے کہا میں ایک دانق (درہم کے چھٹے حصے کا ایک سکہ) کے عوض رنگ کر دوں گا حالانکہ اسے یہ نہیں معلوم کہ گاہک کتنا گارہا یا کتنا پتلا رنگ چڑھانا چاہتا ہے تو اس اجارہ کا کیا حکم ہے؟ امام محمد نے فرمایا کہ یہ اجارہ جائز ہے کیونکہ کلی کا بدن جس پر رنگ چڑھتا ہے وہ عام طور پر معلوم ہوتا ہے اور اس میں تفاوت بہت کم ہوتا ہے جو عموماً جھگڑے کا سبب نہیں بنتا دوسرے یہ کہ لوگ اس قسم کا اجارہ بغیر کسی روک ٹوک کے کرتے بھی ہیں لہذا لوگوں کے تعامل کی وجہ سے اس جہالت کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔

۲۔ مدت معلوم ہو : معقود علیہ سے متعلق دوسری شرط یہ ہے کہ مکانوں، گھروں، دوکانوں کے اجارہ کرنے میں اور دایہ (انا) کے اجارہ پر لینے میں معقود علیہ کی مدت بیان کی جائے کیونکہ مدت بیان کئے بغیر معقود علیہ (منفعت) کی مقدار معلوم نہیں ہوتی لہذا مدت کا بیان نہ کرنا باہمی جھگڑے کا باعث بن سکتا ہے۔ یہ مدت تھوڑی ہو یا زیادہ اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا مثلاً ایک دن ہو یا ایک مہینہ ہو یا ایک سال ہو یا اس سے بھی اکثر مدت ہو اور امام شافعیؒ کے اقوال میں سے ظاہر قول بھی یہی ہے کہ اجارہ میں مدت کی کمی یا زیادتی سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ مگر ان کے ایک قول میں یہ بھی ہے کہ سال سے زیادہ مدت کا اجارہ جائز نہیں اور ایک دوسرے قول میں یوں ہے کہ تین سال سے زیادہ کا اجارہ جائز نہیں لیکن ان دونوں اقوال کا کوئی ٹک نہیں بنتا کیونکہ اس میں مانع اگر کسی قسم کی جہالت کو مانا جائے تو وہ بھی نہیں اور اگر مانع عدم حاجت (لوگوں کی حاجت نہ ہونا) فرض کیا جائے تو یہ بات بھی صحیح نہیں اس لئے کہ لوگوں کو تو اس کی حاجت ہے۔

اجارہ کی مدت ایک دن، ایک مہینہ یا سال متعین کی جائے یا نہ کی جائے اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ اجارہ کے حکم کے ثبوت کے لئے عقد کے بعد کا زمانہ خود بخود متعین ہو جاتا ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس وقت تک عقد صحیح نہیں ہوتا جب تک کہ عقد کے بعد کا متصل زمانہ صراحت سے متعین نہ کیا جائے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ صرف ایک دن، ایک مہینہ یا ایک سال کہنا مجہول ہے کیونکہ دن، یا مہینہ یا سال مطلق یا عام وقت کا نام ہے اور مدت کی جہالت معقود علیہ کی جہالت کو واجب کرتی ہے، اور نفس عقد میں کوئی ایسی چیز نہیں جو بعض وقت یا مدت کو چھوڑ کر بعض مدت کی تعیین کرے لہذا مدت مجہول رہی جس کی تعیین ضروری ہے اور ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ تعیین زمین و مقرر کرنا، کچھ بطور صراحت ہوتی ہے اور کچھ بطور دلالت یعنی از خود سمجھی جاتی ہے اور یہاں تعیین کی دلالت دوجہ سے پائی جاتی ہے ایک تو یہ کہ انسان عقد اجارہ اپنی ضرورت اور حاجت کی وجہ سے باندھتا ہے اور وہ حاجت عقد کے بعد ہی پوری ہونا شروع ہوتی ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ عاقد کا مقصود اپنے عقد کو صحیح کرنا ہوتا ہے اور یہ عقد اس وقت تک صحیح نہیں ہو سکتا جب تک کہ عقد کو اس مہینہ میں نہ رکھا جائے جو عقد کے بعد شروع ہو رہا ہے لہذا یہ مہینہ از خود متعین ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ بات (عقد کے بعد مدت کا شروع ہو جانا) اس معاملے میں نہیں جب ایک آدمی یوں نذر مانے کہ ”لله علی ان ا صوم

شہراً و اعتکف شہراً اللہ کے لئے مجھ پر یہ واجب ہے کہ میں ایک مہینے کے روزے رکھوں گا یا ایک مہینے کا اعتکاف بیٹھوں گا) تو اس نذر میں اسے اختیار رہے کہ جو نئے مہینے میں چاہے روزے رکھے یا اعتکاف بیٹھے نذر کے بعد کا متصل مہینہ متعین نہیں ہوگا کیونکہ نذر کی صحت (صحیح ہونے) کے لئے وقت کا تعین شرط نہیں لہذا اس نذر سے متذکر (جس کی نذر مافی جائے) کسی بھی مہینے میں واجب ہوگا اب اسے اختیار ہے کہ جو نئے مہینے کو چاہے اپنی نذر پوری کرنے کے لئے معتین کر لے۔

مسائل | مہینے کی ابتدائی دو تین تاریخوں میں واقع ہوا ہے تو یہ اجارہ بلا اختلاف چاند کے حساب سے شمار ہوگا حتیٰ کہ مہینہ اگر ایک دن کم کا (مثلاً ۲۹ دن کا) بھی ہو تو کرایہ دار پر پورے مہینے کا کرایہ واجب ہوگا کیونکہ شہر (مہینے) کا لفظ پورے چاند کے لئے بولا جاتا ہے اور اگر عقد اجارہ کچھ مہینے گزرنے کے بعد واقع ہوا ہو تو ایک مہینے کے اجارہ میں عقد اجارہ بلا اتفاق تیس دن کا شمار ہوگا۔ کیونکہ اس صورت میں چاند کا اعتبار کرنا مشکل ہے لہذا مہینے کے شمار میں چاند کی بجائے دنوں کا اعتبار کیا جائے گا اور جب عقد اجارہ کچھ مہینے گزرنے پر کئی مہینوں کے لئے واقع ہو تو اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں امام صاحب نے تمام مہینوں کا اعتبار دنوں سے کیا ہے اور دوسری روایت میں اس مہینے (جس مہینے میں عقد واقع ہوا ہے) کا اعتبار آخری مہینے کے ساتھ ملا کر دنوں سے کیا ہے اور باقی درمیان کے مہینوں کا اعتبار چاند سے کیا ہے۔ اسی طرح کتاب الاصل میں مذکور ہے اور وہاں امام صاحب نے فرمایا جب ایک آدمی نے مکان ایک سال کے لئے کرایہ پر لیا جس کی ابتدا اس دن سے ہوتی ہے اور یہ دن مہینے کی چودھویں تاریخ ہے تو کرایہ دار مکان میں اس مہینے کے بقیہ دن اور گیارہ مہینے چاند کے حساب سے اور سولہ دن آخری مہینے میں سے گزارے گا مگر یہاں دنوں کی تعداد میں کاتب سے غلطی واقع ہو گئی ہے صحیح یہ ہے کہ کرایہ دار آخری مہینے کے چودہ دن مکان میں رہے گا کیونکہ سولہ دن تو وہ سب سے پہلے مہینے کے گزار چکا ہے اب اس مہینے کے مکمل ہونے میں صرف چودہ دن باقی ہیں لیکن کتاب الاصل کے بعض نسخوں میں اسی طرح مذکور ہے۔ کرایہ دار سولہ دن تو اس صورت میں گزارے گا جب کہ وہ پہلے مہینے میں چودہ دن رہا ہو اور یہی قول امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کا ہے اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے کتاب الطلاق میں بیان کر دی ہے کیونکہ لغت میں مہینے کا اطلاق پورے چاند پر ہوتا ہے مگر پہلے مہینے کا اعتبار چونکہ چاند سے ممکن نہیں اس لئے اس کا اعتبار دنوں سے اور باقی مہینوں کا اعتبار چونکہ چاند سے ممکن ہے لہذا اصل اصول کے مطابق عمل کیا جائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ منفعت کے اجزاء میں سے ہر جزء اپنی جگہ پر معقود علیہ ہوتا ہے کیونکہ منفعت کا ہر جزء آہستہ آہستہ اور ساعت بساعت پیدا ہوتا ہے تو یہ صورت یوں ہو جائے گی کہ پہلا مہینہ ختم ہونے پر گویا نئے سرے سے عقد باندھا گیا ہے لہذا اس کا اعتبار چاند کے حساب سے ہوگا۔ اس کے برعکس عدت (عورت کے طلاق یا شوہر کی وفات پر سوگ کے زمانے کی مدت) میں ایک روایت کے مطابق دنوں کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ عدت کے اجزاء میں ہر جزء عدت نہیں۔ نیز عدت

میں حق اللہ کا عنصر بھی ہے لہذا اس میں احتیاطاً دنوں کی زیادتی کا اعتبار کیا جائے گا اور اجارہ چونکہ سراسر حق العبد ہے لہذا اس میں احتیاط کی اتنی ضرورت نہیں زیر بحث اجارہ کے مسئلے میں امام ابو حنیفہ کی دوسری روایت کی صورت یہ ہوگی کہ پہلا مہینہ تو بلا اختلاف دنوں سے پورا ہوگا اور اس کی تکمیل دوسرے مہینے کے دنوں کو ملا کر ہوگی۔ پھر دوسرے مہینے کی تکمیل تیسرے ماہ کے دن ملا کر اور تیسرے کی تکمیل چوتھے کے دن ملا کر ہوگی اسی طرح تمام مہینے مکمل کئے جائیں گے۔

○ اگر مالک مکان نے کرایہ دار سے یوں کہا کہ میں نے تجھے یہ مکان ایک سال کے لئے اس طرح کرایہ پر دیا کہ ہر مہینے کا کرایہ ایک درہم ہوگا تو یہ اجارہ بالا جماع جائز ہے کیونکہ مدت بھی معلوم ہے اور اجرت (کرایہ) بھی۔ اس صورت میں فریقین میں سے کوئی بھی بلا عذر سال سے پہلے اجارہ کو توڑ نہیں سکے گا۔ اور اگر مالک مکان نے سال کا تذکرہ تو نہ کیا صرف اتنا کہا کہ یہ مکان میں نے تجھے ماہانہ ایک درہم کے کرایہ پر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ اجارہ صرف ایک مہینے کے لئے جائز ہوگا اور وہ مہینہ عقد کے متصلاً بعد کا ہوگا جیسا کہ عین شے کی بیع میں ہوتا ہے مثلاً مالک نے خریدار سے یوں کہا کہ گندم کا یہ ڈھیر میں نے تجھ کو بحساب ایک درہم فی پوری فروخت کیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ بیع صرف ایک پوری میں صحیح ہوتی ہے۔ امام صاحب کے نزدیک اس اجارہ کے جائز نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں کل مہینوں کی مدت مجہول ہے صرف پہلا مہینہ معلوم ہے جو عقد کے متصلاً بعد ہوگا۔ قدوری سے بیان کیا کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا صحیح قول بھی یہی ہے کہ یہ اجارہ جائز نہیں البتہ انہوں نے بیع اور اس قسم کے عقد اجارہ میں فرق کیا ہے۔ وہ اس طرح کہ اجارہ میں ”کل شہد“ یعنی ہر مہینے کی کوئی حد نہیں اس لئے معقود علیہ مجہول ہے اس کے برعکس گندم کے ڈھیر کو ناپ کر معلوم کرنا ممکن ہے لہذا گندم کے ڈھیر کی بیع جائز ہے۔ اور ہمارے عام فقہاء کا کہنا ہے کہ ”کل شہد بد دھم“ یعنی ہر مہینہ ایک درہم کرایہ کے حساب سے اجارہ کرنا صاحبین کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ ”کل تقیز بد دھم“ (ہر پوری بحساب ایک درہم) کے الفاظ سے گندم کے ڈھیر کی بیع جائز ہے اور جیسا کہ ناپی جانے والی چیز کی بیع (فروخت کرنا) ”کل ذرائع بد دھم“ (ہر گز ایک درہم کے حساب سے) کے الفاظ سے جائز ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسی صورت میں ”کل مذروع“ (دبا پی جانے والی) چیز میں بیع جائز نہ ہوگی حتیٰ کہ ایک گز میں بھی بیع جائز نہ ہوگی۔ البتہ ناپی جانے والی اور تولی جانے والی شے کی بیع میں فی الحال صرف ایک پیمانہ میں بیع جائز ہوگی اور باقی میں جائز نہ ہوگی مگر مشتری (خریدار) جب مجلس عقد میں ہی تمام شے کی کل مقدار کو معلوم کرے تو اس وقت بیع جائز ہو جائے گی اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ڈھیر میں سے ایک پوری کو فروخت کرنا جائز ہے کیونکہ یہ جہالت جھگڑے کا باعث نہیں اس لئے کہ ایک پوری اور دوسری پوری کے درمیان بہت کم تفاوت ہوتا ہے اور کپڑے میں سے ایک گز کی بیع جائز نہیں کیونکہ کپڑے کی قسموں میں تفاوت (دکی بیشی) باہمی جھگڑے کا سبب ہے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا کہ یہ اجارہ ہی فاسد ہے اور انہوں نے اس زیر بحث اجارہ کو ”کل ثوب من ہذا الا ثواب بد دھم“ (ان کپڑوں میں سے ہر کپڑے کی قیمت ایک درہم

ہے، کی بیع پر قیاس کرتے ہوئے فاسد قرار دیا ہے مگر یہ قیاس صحیح نہیں کیونکہ کپڑے کی اقسام میں تو واقعی بہت کھلا ہوا اختلاف ہے جس کی وجہ سے ایک کپڑے کی تعیین ممکن نہیں۔ باقی رہے مہینے، جن کی یہاں بات ہو رہی ہے، تو وہ مختلف نہیں لہذا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان کل مہینوں میں سے ایک مہینے کی تعیین کی جاسکتی ہے اور وہ ہے پہلا مہینہ جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا۔ جب صرف پہلے مہینے کے لئے امام صاحب کے نزدیک اجارہ جائز ہو گیا تو فریقین میں سے ہر ایک کو اختیار ہے کہ پہلا مہینہ مکمل ہونے پر عقد اجارہ کو ختم کر دے پھر جب دوسرا مہینہ شروع ہوا اور کسی نے اجارہ کو نہ توڑا تو عقد اجارہ دوسرے مہینے کے لئے منعقد ہو گیا کیونکہ پہلا مہینہ گزرنے پر جب کسی نے عقد کو ختم نہ کیا تو وہ دوسرے مہینے میں بھی عقد کے منعقد کرنے پر راضی ہوئے تو یہ گویا ان کا نیا عقد ہو گیا۔ اسی طرح ہر مہینہ گزرنے پر ہو گا کہ اگر کسی فریق نے بھی مہینہ تمام ہونے پر عقد ختم نہ کیا تو اگلے مہینے کے لئے عقد منعقد ہو جائے گا۔ اس کے برعکس مالک نے اگر صرف مہینے کا اجارہ کیا اور ”کل شہد“ کے الفاظ نہ بولے تو اس صورت میں دوسرے مہینے کے لئے عقد منعقد نہ ہو گا۔

عقد اجارہ کے توڑنے کا وقت اور اس کی کیفیت | اس کی کیفیت میں فقہاء نے اختلاف کیا ہے۔ بعض نے کہا کہ جب نیا چاند نکلے تو فریقین میں سے ایک فوراً کہہ دے کہ میں نے اجارہ فسخ کیا جب وہ ایسا کہہ دے گا تو دوسرے مہینے میں اجارہ منعقد نہ ہو گا اور اگر چاند نکلنے پر دونوں خاموش رہے تو دوسرے مہینے کے لئے اجارہ منعقد ہو جائے گا۔ بعض فقہاء نے کہا کہ ایک فریق اجارہ کو تو فی الحال فسخ کر دے اور جب نیا چاند نظر آئے گا تو اس وقت یہ فسخ اپنا عمل دکھائے گا اور بعض فقہاء کے نزدیک نئے چاند کی رات کو یا نئے چاند کے پہلے دن میں اجارہ کو فسخ کرنے کا اعلان کر دے اور اگر چاند کی پہلی تاریخ کو غروب آفتاب تک دونوں خاموش رہے تو دوسرے مہینے کے لئے اجارہ منعقد ہو جائے گا۔ یہی قول تمام اقوال میں صحیح ترین ہے اور فسخ کا یہاں معنی یہ ہے کہ دوسرے مہینے میں عقد اجارہ کے منعقد ہونے کو روک دیا جائے۔ کیونکہ فسخ موجود اور جاری عقد کو سرے سے ختم کرنے کا نام ہے۔ اگر ڈول اور چرخہ اپنی بکریوں کو پانی پلانے کے لئے اجارہ (کرایہ) پر لی اور مدت بیان نہ کی تو یہ عقد جائز نہ ہو کیونکہ بکریوں کو پانی پلانے کا زمانہ (مدت) مبہول ہے لہذا معقود علیہ کی مقدار مبہول ہوئی اور جہالت کی وجہ سے یہ عقد ناجائز ٹھہرا اور اگر پانی پلانے کی مدت بیان کر دی تو عقد جائز ہو گیا کیونکہ مدت بیان کرنے سے معقود علیہ کی مقدار معلوم ہو گئی۔ (واللہ عز وجل اعلم)

مکان کے اجارہ میں مقصود کام کا بیان | اس قسم کے اجارہ یعنی مکانات وغیرہ کے مکان کے اجارہ میں اجارہ پر لینے کا مقصد بیان کرنا

شرط نہیں۔ چنانچہ اس قسم کی چیز (مکان وغیرہ) کو اگر کرایہ پر لیا اور وہ کام نہ بتایا جو اس میں کرے گا تو یہ اجارہ جائز ہو گا اور کرایہ دار کو اس بات کا حق حاصل ہو گا کہ وہ اس مکان میں خود رہے، اور اس کو ساتھ رکھے یا کسی دوسرے کو اجارہ پر یا عاریۃً (بطور مانگے کے) سکونت کے لئے دے دے۔ یا اس

مکان میں اپنا ساز و سامان رکھے البتہ وہ اس مکان میں کسی لوہار کو، دھوبی کو اور آٹاپیسنے والے کو اپنا پیشہ وارانہ کام کرنے کی اجازت نہیں دے سکتا اور نہ اس میں کسی ایسے کام کی اجازت دے سکتا ہے جو عمارت کے لئے نقصان اور کمزوری کا باعث ہو سکتا ہو۔ ایسا اس لئے ہے کہ عقد اجارہ نفع اٹھانے کے لئے مشروع کیا گیا (شریعت میں جائز رکھا گیا) ہے اور مکانات، منازل اور گھر وغیرہ رہائش کا فائدہ اٹھانے کے لئے تیار کئے جاتے ہیں اور جو جگہ رہائش کے لئے بنائی جاتی ہے اسکے منافع متقارب (ایک دوسرے سے ملتے جلتے) قریب قریب ہوتے ہیں کیونکہ لوگ رہائش کے معاملے ایک دوسرے سے متفاوت (کم و بیش) نہیں ہوتے تو مکانات وغیرہ کے یہ منافع بیان نہ کئے جاتے کہ باوجود بھی معلوم ہوئے۔ اسی طرح رہائش پذیر لوگوں کی قلت اور کثرت سے بھی منفعت میں بہت کم تفاوت ہوتا ہے جو نہ ہونے کے برابر ہے۔ پھر مکان میں سامان وغیرہ رکھنا رہائش کے توابع میں سے ہے۔

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ کرایہ دار مکان میں اپنی سواری کا جانور، اونٹ اور بکری باندھ سکتا ہے کیونکہ یہ چیز رہائش کے توابع میں سے ہے۔ کہا گیا ہے امام محمدؒ کا یہ کہنا اہل کوفہ کی عادت کے موافق ہے بہر حال مکان اگر ایسے علاقے میں ہو جہاں لوگ یہ جانور رکھتے ہوں تو کرایہ دار کو ایسا کرنے کا حق حاصل ہے ورنہ نہیں۔ البتہ کرایہ دار اس امر کا مجاز نہیں کہ وہ مکان میں کسی ایسے آدمی مثلاً لوہار دھوبی یا چکی والے کو کام کرنے کی اجازت دے جس سے عمارت کو نقصان پہنچے کیونکہ ایسا اقدام عین مکان کو تلف کرنے کے مترادف ہے اور عین مکان عقد (CONTRACT) میں داخل ہی نہیں۔ اس لئے کہ اجارہ منفعت کی بیع (فروخت کرنے) کا نام ہے نہ کہ عین شے کی بیع کا۔ دوسرا یہ کہ مطلق عقد (جس میں اس قسم کی قیود و شروط کا تذکرہ نہ ہو) سے وہ کام سمجھا جاتا ہے جو معروف ہو اور لوگوں کی عادت ہو۔ ظاہر ہے جو دوکان پارچہ فروشوں کے بازار میں ہو وہ لوہار یا چکی پیسنے کے لئے اجارہ پر نہیں دی جاتی۔ لہذا مطلق (غیر مقید) عقد میں یہ کام داخل نہ ہوں گے کیونکہ مطلق عقد لوگوں کی عام عادت پر محمول کیا جاتا ہے۔ اس لئے عام عادت اور عرف سے ہٹ کر کوئی کام نام لئے بغیر یا مالک کی مرضی کے بغیر اس عقد میں داخل نہ ہوگا۔ چنانچہ ایک آدمی نے اپنی دوکان اگر لوہاروں کی مارکیٹ میں لوہار کو اجارہ پر دی تو عقد اجارہ میں نام لئے بغیر بھی لوہار کا پیشہ وار نہ کام اس عقد میں بطور عادت داخل ہوگا۔ کرایہ دار کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ مکان کا آگے کسی سے اجارہ کر لے یا کسی کو ویسے ہی رہائش کے لئے دے دے کیونکہ وہ منفعت کا مالک ہے۔ اسی طرح کسی دوسرے سے مکان کا اجارہ کسی عوض (کرایہ) کے بدلے کر سکتا ہے اور بغیر عوض بھی۔

زمین کے اجارہ میں مقصود چیز کا بیان | زمین کے اجارہ میں ضروری ہے کہ اس چیز کو بیان کیا جائے جس کیلئے زمین اجارہ (کرایہ) ٹھیکہ پر لی جا رہی ہے مثلاً کھیتی کیلئے کوئی چیز بونے کیلئے یا کوئی عمارت وغیرہ بنانے کیلئے زمین کے اجارہ میں اگر یہ چیز بیان نہ کی گئی تو عقد فاسد ہوگا مگر اس صورت میں عقد فاسد نہیں ہوگا جب مالک زمین مستاجر کو یہ اجازت دے دے کہ وہ جس طرح

چاہے زمین سے نفع اٹھائے۔ اسی طرح زمین کو جب زراعت کے لئے اجارہ پر لیا تو زمین میں کاشت کی جانے والی چیز کا بیان ضروری ہے یا یہ کہ خود مالک ہر قسم کی کاشت کی اجازت دے دے اگر ایسا نہ کیا گیا تو عقد جائز نہ ہوگا کیونکہ زمین کے منافع تعمیر کاشت اور کھیتی کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں اسی طرح مزرعہ د کاشت کی جانے والی اشیاء بھی مختلف ہوتی ہیں بعض فصلیں زمین کے لئے بگاڑ کا سبب اور بعض اصلاح کا سبب بنتی ہیں تو اس طرح معقود علیہ میں ایسی جہالت آگئی جو فریقین کے درمیان جھگڑے کو کھڑا کر سکتی ہے لہذا کاشت کی جانے والی فصل کا بیان ضروری ہے۔ اس کے برعکس رہائش مختلف نہیں ہوتی۔

سواری کے جانوروں کے اجارہ میں مدت یا جگہ کا بیان (کرایہ) میں لازمی ہے کہ دو

چیزوں میں سے ایک چیز بیان کی جائے۔ یا تو وقت بیان کیا جائے کہ اتنے وقت (دن یا سال) کے لئے کرایہ پر چاہیے یا وہ جگہ بیان کی جائے جہاں تک سواری کی جانی ہے۔ اگر کوئی شے بھی بیان نہ کی گئی تو اجارہ فاسد ہوگا کیونکہ ان چیزوں کا بیان نہ کرنا باہمی جھگڑے کا باعث ہے اس اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ۔

جب ایک آدمی نے سواری کا جانور اس لئے اجارہ (کرایہ) پر لیا کہ وہ اس پر کسی آدمی کو زحمت مسائل کرنے کے لئے جائے گا یا کسی آدمی کے استقبال کے لئے جائے گا تو یہ اجارہ فاسد ہوا ہاں اگر وہ معلوم جگہ بتادے جہاں تک اسے سواری کرنا ہے تو جو مذکور جائز ہے۔

اسی طرح صحرا تک جانے کے لئے جانور کرایہ پر لیا تو یہ اجارہ فاسد ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ اسے صحرا کی ابتداء یا درمیان یا آخر تک جانا ہے اور صحرا ایسی وسیع جگہ ہوتی ہے جس کی اطراف اور حدود میلوں دور تک پھیلی ہوتی ہیں۔ اس کے برعکس جانور کو جب کو فہ تک جانے کے لئے کرایہ پر لیا جائے تو یہ اجارہ صحیح ہے اگرچہ اس کی حدود اطراف بھی دور دور تک پھیلی ہوئی ہیں کیونکہ کو فہ میں جہاں تک اسے جانا ہے وہ جگہ معلوم ہوتی ہے اور وہ جگہ ہے کو فہ میں اس کا گھر کیونکہ انسان جب کسی جانور کو اپنے شہر تک اجارہ پر لیتا ہے تو بطور عادت وہ اپنے گھر تک اجارہ پر لیتا ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ کرایہ پر خچروں گدھوں پر لادنے والے لوگوں کی یہ عادت نہیں کہ وہ لادے ہوئے سامان کو شہر کی حدود شروع ہوتے ہی پھینک دیں۔ بلکہ وہ شہر میں کرایہ دار کے گھر تک سامان پہنچاتے ہیں تو ایسے اجارہ میں شہر کے اندر کرایہ دار کا مکان بطور دلالت مذکور ہوتا ہے۔ اور جو چیز بطور دلالت مذکور ہو وہ بطور صراحت مذکور کی مانند ہوتی ہے۔ مگر صحرا میں کسی معین جگہ پر جانے کی عادت نہیں ہوتی کہ عقد کو اس جگہ تک جانے پر محمول کیا جائے۔ ہاں صحرا میں اگر کوئی ایسی جگہ ہو جہاں کے سوا کسی اور طرف سواری نہ کی جاتی ہو تو عقد صحیح ہوگا اور عقد اس جگہ کی طرف پھیرا جائے گا جیسا کہ کو فہ تک جانور کرایہ پر لینے کا اجارہ صحیح ہے۔

○ اگر جانور کو ایک درہم کے بدلے اس لئے کرایہ پر لیا کہ وہ اس پر سوار ہو کر اپنے ایک کام کے لئے جائے گا تو یہ اجارہ اس وقت تک صحیح نہ ہوگا جب تک کہ وہ جگہ نہ بیان کی جائے جہاں اسے جانا ہے۔

کیونکہ انسانی حوائج مختلف ہوتی ہیں بعض حاجتیں ایک منزل تک سواری کرنے سے پوری ہو جاتی ہیں اور بعض حاجتوں کے لئے طویل مسافت طے کرنا پڑتی ہے۔ پس منافع چونکہ یہاں مجہول ہیں لہذا اجارہ فاسد ہوگا۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب آدمی سواری کے جانور کو دریائے فرات سے جعفی قبیلہ تک کرایہ پر لے جبکہ جعفی نامی دو قبیلے کوفہ میں مقیم ہیں اور کسی قبیلہ کا نام نہ لے یا کوفہ میں کوڑا کرکٹ پھینکنے کی جگہ تک جانور کرایہ پر لے اور وہاں (کوفہ میں) دو جگہیں کوڑا کرکٹ پھینکنے کی ہوں اور کسی جگہ کا نام نہ لے یا بحیلہ (گراونڈ) تک کرایہ پر لے اور وہاں (شہر میں) اندر اور باہر دو پھیلے (گراونڈ) ہوں اور وہ کسی کو معین نہ کرے تو یہ اجارہ جانور فاسد ہے کیونکہ مکان مجہول ہے اور جانور کے اجارہ میں ضروری ہے کہ جس مقصد کے لئے جانور کو اجارہ (کرایہ) پر لیا جا رہا ہے اس کو بیان کیا جائے یعنی بوجھ لادنے کے لئے یا سواری کے لئے کیونکہ یہ دونوں مختلف منفعیتیں ہیں۔ اس کے بعد یہ بھی لازمی ہے کہ اس بوجھ کی بھی وضاحت کی جائے جو جانور پر لاداجائے اور وہ آدمی بھی بتایا جائے جو اس پر سواری کرے گا کیونکہ لادی جانے والی چیز میں تفاوت (کمی بیشی) کی وجہ سے بوجھ مختلف اور متفاوت ہوتا ہے اسی طرح لوگ بھی سواری کرنے میں متفاوت ہوتے ہیں اور اس چیز کا بیان نہ کرنا باہمی جھگڑے کا سبب بن سکتا ہے۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب آدمی کوفہ سے مکہ تک دو انٹوں کو اس لئے کرایہ پر لے کہ وہ ایک انٹ پر کچا والادے گا جس میں دو آدمی سوار ہوں گے اور ان کے ساتھ ان کا متعلقہ کجاوے کا سامان اور دیگر مال ہوگا جبکہ مالک نے سوار ہونے والوں دو آدمیوں کو دیکھا ہو۔ مگر ان کے متعلقہ سامان کو نہ دیکھا ہو اور دوسرے انٹ پر جو اور آٹے کی اتنی گانٹھیں لادے گا اور ان کے موافق تیل، سرکہ اور پانی کے برتن بھی لادے گا اور اس کی مقدار بیان نہ کرے اور یہ شرط بھی کرے کہ وہ اتنا پانی بھی ساتھ لے جائیگا جو اس کے لئے کافی ہو اور پانی کی مقدار بیان نہ کرے تو قیاس کی رُو سے یہ سب اجارہ فاسد ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ نے از روئے استحسان اس اجارہ کو جائز ٹھہرایا ہے۔ قیاس کی رُو سے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ کرایہ دار نے بالکل مجہول عمل کی شرط ٹھہرائی ہے کیونکہ کپڑوں اور دیگر مال کی مقدار لوگوں کے اختلاف کی وجہ سے مختلف ہوتی ہے تو اس طرح منافع (معقود علیہ) مجہول ہوئے۔ اور استحسان کی رُو سے جائز کہنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اجارہ لوگ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ مبارک سے لے کر اب تک کرتے آرہے ہیں تو اتنی جہالت کا اس اجارہ میں اعتبار نہیں کیا جاتا لہذا یہ جہالت باہمی جھگڑے کا باعث نہیں ہوگی۔ اور اگر کرایہ دار نے اجارہ کرتے وقت جانور کے مالک سے یہ شرط رکھی کہ وہ جانور پر مکہ مکرمہ کے وہ تمام تحائف لادے گا جو عموماً لوگ لے آتے ہیں تو یہ اجارہ جائز ہوگا کیوں کہ ہدایا اور تحائف کی مقدار عام طور پر معلوم ہوتی ہے اور یہ وہ اجارہ ہے جسے تمام زمانوں میں لوگ بغیر کسی انکار کے کرتے آئے ہیں اور اگر مستأجر (کرایہ پر لینے والا) سامان اور ہدایا کا وصف اور وزن بتادے تو یہ وضاحت ہمارے نزدیک پسندیدہ ہے کیونکہ اس طرح اجارہ قیاس اور

استحسان، دونوں کی رُو سے جائز ہو جائے گا۔ نیز یہ وضاحت چونکہ باہمی جھگڑے کو دور کرنے والی ہے اس لئے کتاب الاصل میں ”احبت الیتا“ (ہمارے نزدیک پسندیدہ) کے الفاظ استعمال کئے اسی طرح پانی کی مشکیں، برتن اور خیمے بھی معلوم ہوتے ہیں تاہم ان کا بیان کر دینا بہتر ہے۔

غلام، کپڑے اور دیگ کے اجارہ میں مدت کا بیان

کیلئے ہانڈی (دیگ، اجارہ دہ) پر لینے میں مدت کا بیان کرنا لازمی ہے اور قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ خدمت (کام) کے لئے غلام اجارہ پر لینے میں خدمت (کام) کی نوعیت بھی بتائی جائے کیونکہ خدمت اپنی ذات کے اعتبار سے مختلف اور متفاوت ہوتی ہے مگر از روئے استحسان خدمت کی نوعیت بتانا شرط نہیں اور اس خدمت سے معروف اور متعارف خدمت سمجھی جائے گی چنانچہ مستاجر کو اس امر کی اجازت نہیں کہ وہ اس غلام کو دور کے سفر میں کہیں لے جائے اسی طرح کپڑے اور ہانڈی کے اجارہ میں یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ وہ کپڑا کون پہنے گا اور ہانڈی میں کیا پکائے گا کیونکہ پہننے والوں میں اختلاف کی وجہ سے پہنا بھی متفاوت ہوتا ہے یعنی بعض لوگ کپڑے کو بڑی نفاست اور حفاظت سے پہنتے اور بعض لاپرواہی سے پہنتے ہیں۔ اسی طرح پکائی جانے والی شے میں اختلاف کی وجہ سے ہانڈی میں بھی تفاوت اور اختلاف ہوتا ہے لہذا ضروری ہے کہ ان چیزوں کو بیان کیا جائے تاکہ معقود علیہ معلوم ہو جائے۔

عاقدين میں اختلاف ہو جائے تو؟

پہلے، جانور کے اجارہ میں جانور پر سامان لادنے یا سوار ہونے سے پہلے، کپڑے کے اجارہ میں کپڑا پہننے سے پہلے اور ہانڈی کے اجارہ میں پکانے سے پہلے ہی مؤجر اور مستاجر میں اختلاف واقع ہو جائے تو عدالت اس عقد کو توڑ دے گی کیونکہ عقد فاسد ہو گیا ہے اور شرعی طور پر فساد کا دور کرنا واجب ہے اور اگر مستاجر زمین میں کاشت کر چکا، چوپائے پر بوجھ لاد چکا، کپڑا پہن چکا اور ہانڈی میں پکا چکا، ادھر اجارہ کی مدت بھی گزر چکی تو از روئے استحسان مالک کے لئے مقررہ اجرت ہوگی اور قیاس چاہتا ہے کہ اس کے لئے مثلی اجر ہو کیونکہ مستاجر نے منفعت کو فاسد عقد سے پورا کیا ہے اور فاسد عقد سے منفعت کا حاصل کرنا مثلی اجر کو لازم ٹھہراتا ہے نہ کہ مقررہ اجر کو۔ اس کے برعکس استحسان کی رُو سے مقررہ اجر (معاوضہ) لینے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کو فاسد کرنے والی چیز معقود علیہ کی جہالت تھی مگر معقود علیہ چونکہ کاشت کرنے، بوجھ لادنے، کپڑے پہننے اور پکانے سے متعین ہو چکا ہے لہذا جہالت دور ہو گئی دوسرے مستاجر صحیح عقد میں معقود علیہ منفعت حاصل کر چکا ہے لہذا اس پر پورا مقررہ معاوضہ واجب ہوگا جیسا کہ معقود علیہ ابتدا میں متعین ہوتا تو مقررہ معاوضہ واجب ہوتا۔ اور اگر قاضی نے عقد ہذا کو فسخ کر دیا۔ اس کے بعد مستاجر نے زمین میں پھر کاشت کی یا جانور پر بوجھ لادایا کپڑا پہنا یا ہانڈی میں پکایا تو اس پر کوئی شے واجب نہ ہوگی کیونکہ قاضی نے عقد کو جب توڑ دیا تو عقد باطل ہو گیا

اور اب وہ غیر کے مال کو بغیر کسی عقد کے استعمال کرنے والا قرار پایا اور اس طرح غاصب ٹھہرا اور ہمارے (احناف کے) اصول کے مطابق منافع صحیح عقد یا فاسد عقد ہی سے قیمتی بنتے ہیں اور عقد چونکہ یہاں پایا نہیں گیا اس لئے ان منافع کی قیمت بھی نہیں لگے گی۔

۳۔ عمل کا بیان ہو | معقود علیہ سے متعلق تیسری شرط یہ ہے کہ کاریگروں اور مزدوروں کے اجارہ کرنے میں ان سے لیا جانے والا کام بیان کیا جائے کیونکہ اعمال پر اجارہ کرنے میں عمل کی جہالت باہمی جھگڑے کی طرف لے جانے والی جہالت ہے اس لئے عمل (کام) کی وضاحت نہ کی جائے تو کاریگروں اور مزدوروں کا اجارہ فاسد ہو جاتا ہے چنانچہ کسی نے اگر ایک مزدور کو اجارہ (مزدوری) پر لیا اور اس سے لیا جانے والا دھوبی پن، درزی پن اور چرواہا پن وغیرہ کا کام بیان نہ کیا تو یہ عقد جائز نہ ہوا۔ اسی طرح اجیر مشترک کے اجارہ میں معمول فیہ (وہ چیز جس میں اجیر مشترک کام کرے گا) کا بیان بھی ضروری ہے۔ وہ بیان یا تو اشارہ اور تعیین سے کیا جائے یا دھوبی اور درزی کے اجارہ میں کپڑے کی جنس قسم، مقدار اور صفت واضح کر کے کیا جائے اور چرواہے کے اجارہ میں گھوڑے یا دنٹ یا گائے یا بکری کی جنس اور تعداد بیان کر کے کیا جائے۔ کیونکہ معمول چیز (جس پر عمل واقع ہوگا) کے اختلاف سے عمل بھی مختلف ہوتا ہے۔ اسی اصول کی بنیاد یہ بات نکلے گی کہ۔

جب ایک کھودنے والے کو اپنا کنواں کھودوانے کے لئے مزدوری پر لگایا جائے تو ضروری ہے کہ اس کے سامنے کنویں کی جگہ، کنویں کی گہرائی اور چوڑائی بیان کر دی جائے۔ کیونکہ کھودی جانے والی جگہ کی گہرائی اور چوڑائی کے اختلاف اور کھودنے کی جگہ کے سخت پتھر ملی اور نرم ہونے کے اختلاف سے کھودنے کا کام بھی مختلف اور متفاوت ہوتا ہے۔ لہذا ضروری ہے کہ اس چیز کی وضاحت کی جائے تاکہ معقود علیہ معلوم ہو۔

اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ آیا **اجیر مشترک اور حاصل کے اجارہ میں مدت کا بیان** | اجیر مشترک کے اجارہ میں مدت

کا بیان شرط ہے یا نہیں؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مشترک راعی رچہ وا ہے، کے اجارہ پر لینے میں مدت کا بیان شرط ہے کیونکہ اس کے بغیر معقود علیہ کی مقدار معلوم نہیں ہو سکتی۔ البتہ مشترک دھوبی اور اور مشترک درزی کے اجارہ میں مدت کا بیان شرط نہیں چنانچہ درزی یا دھوبی کو کچھ معلوم کپڑے اس لئے دیئے کہ وہ ان کی سلائی کرے یا ان کو دھوئے تو یہ اجارہ مدت کے بیان کے بغیر بھی جائز ہوگا کیونکہ معقود علیہ اس کے بغیر بھی معلوم ہوتا ہے۔

باقی رہا اجیر خاص کا معاملہ تو اجیر خاص کے اجارہ میں معمول فیہ (وہ چیز جس میں اجیر کام کرے گا) کی جنس، قسم، مقدار اور صفت بیان کرنا شرط نہیں البتہ فقط مدت کا بیان شرط ہے۔ اور دایہ (انا) کے اجارہ میں بھی مدت کا بیان اس عقد کے جائز ہونے کی شرط ہے۔ دایہ کا اجارہ بہتر لہ غلام کے اجارہ کے ہے جو خدمت کیلئے رکھا جائے کیونکہ ان دونوں اجاروں میں معقود علیہ مدت ہے۔ تو جو چیز غلام کے اجارہ میں جائز ہے وہ انا کے اجارہ میں بھی جائز ہے اور جو وہاں جائز نہیں یہاں

بھی جائز نہیں۔ مگر امام ابو حنیفہؒ نے انا کے اجارہ میں یہ بھی مستحسن سمجھا ہے کہ اس کا اجارہ اس کے کپڑے اور اس کے کھانے کے عوض کیا جاسکتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس مسئلے کے اصل مقام پر تفصیل بیان کریں گے۔

مسائل اگر کسی آدمی کو اس لئے اجارہ (مزدوری۔ ملازمت) پر رکھا کہ وہ اس کے لئے خرید و فروخت کرے اور مدت بیان نہ کی تو یہ عقد ناجائز ہو گا کیونکہ خرید و فروخت کی منفعت کی مقدار مجہول ہے اور اگر مستاجر نے مدت بیان کر دی مثلاً ایک مہینے کے لئے اس کا اجارہ کیا تو عقد جائز ہو گا کیونکہ مدت بیان کرنے سے منفعت کی مقدار معلوم ہو گئی اور بعض صحابہ کرام سے جو یہ مروی ہے کہ ہم مدینہ منورہ کے بازاروں میں خرید و فروخت کرتے اور اپنے آپ کو سہ ماہہ (دلال) کہتے تھے۔ ایک دن رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم بازار میں تشریف لائے اور آپ نے ہمارا بہترین نام تجویز کرتے ہوئے ارشاد فرمایا:

يَا مَعْشَرَ التَّجَارِ انْ بَيْعَكُمْ هَذَا يَحْضِرُهُ اللَّعْوُ وَالْكَذِبُ فَشُوبُوا بِالْصَّدَقَةِ۔

(اے تاجروں کی جماعت! تمہارے اس کاروبار میں فضول باتیں اور جھوٹ داخل ہو ہی جاتا ہے لہذا تم اس گناہ کو بذریعہ صدقہ و خیرات دور کرو)۔

”سمساں“ اس آدمی کو کہتے ہیں جو کسی دوسرے کے لیے اجرت پر سامان فروخت کرے یا خریدے تو یہ اجارہ کی اس صورت کی بات ہے جس میں مدت معلوم ہو۔

اسی طرح جب کسی سے کہا کہ میرا یہ کپڑا فروخت کر دے تو تجھے ایک درہم دوں گا اور مدت بھی بیان کر دی تو عقد جائز ہو گا اور اگر مدت بیان نہ کی تھی مگر اس آدمی نے کپڑے کو بیچا یا خرید لیا تو اس کے لیے اس کی محنت کا مثلی معاوضہ ہو گا کیونکہ اس نے عقد فاسد سے منفعت کو پورا کیا ہے۔

○ فضل بن غنم کہتے ہیں میں نے امام ابو یوسفؒ کو یہ فرماتے سنا کہ اس امر میں کوئی حرج نہیں کہ قاضی کسی آدمی کو ماہانہ اس لئے اجارہ پر رکھے کہ وہ اس کے سامنے حد (کوڑے) لگائے گا اور اگر ماہانہ اجارہ نہ کیا تو مطلق اجارہ فاسد ہو گا کیونکہ عقد اجارہ جب ماہانہ ہو گا تو مدت کے بیان سے معقود علیہ معلوم ہو گا اور اس اجارہ میں اجیر (ملازم) جب اپنے آپ کو مستاجر کے حوالے کر دے گا تو مزدوری کا مستحق ہو گا چاہے کام کرے یا نہ کرے اور جب وقت بیان نہ کرے گا تو معقود علیہ مجہول باقی رہے گا کیونکہ وہ حدوداً جن کا قاضی نے ذکر کیا ہے غیر معلوم ہیں اسی طرح حدود قائم کرنے کی جگہ بھی مجہول ہے۔

○ امام محمدؒ نے السیر الکبیر میں ذکر کیا ہے کہ حاکم جب کسی آدمی کو اس لئے اجارہ (ملازمت) پر لے کہ وہ آدمی مزدین اور قیدیوں کو قتل کرے گا تو یہ اجارہ ہمارے اصحاب کے نزدیک جائز نہیں۔ اور اسے ہفتہ کاٹنے کے لئے ملازم رکھے تو اجارہ جائز ہے۔ امام محمدؒ کہتے ہیں کہ میرے نزدیک ان دونوں اجاروں میں کوئی فرق نہیں اور ان دونوں صورتوں میں اجارہ جائز ہے۔ امام محمدؒ نے اسی طرح لکھا ہے اور ان کے ہمارے اصحاب کہنے سے مراد امام ابو یوسفؒ اور امام ابو حنیفہؒ ہیں۔ امام محمدؒ اور شعبہ کے اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر درج ذیل مسئلوں ہو گا کہ۔

○ جب ایک آدمی کسی کو جان کا قصاص لینے کے لئے اجارہ پر لے تو امام محمد کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک معلوم عمل کے لئے اجارہ کیا گیا ہے اور وہ ہے قتل کرنا اور اس قتل کا محل بھی معلوم ہے اور وہ ہے گردن جس سے ادھر ادھر ہٹنا جائز نہیں تو یہ اجارہ اسی طرح جائز ہوگا جیسا کہ اس آدمی کا ہاتھ کاٹنے کے لئے اور بکری ذبح کرنے کے لئے اجارہ کرتا تو جائز ہوتا۔ جبکہ شیخین دامام ابوحنیفہ و ابو یوسف کے نزدیک یہ اجارہ جائز نہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ گردن سے قتل کا محل معلوم نہیں بخلاف ہاتھ کاٹنے کے اجارہ کے کیونکہ اس میں ہاتھ کاٹنے کا محل (جگہ) معلوم ہے اور وہ ہے ہاتھ کا جوڑ۔ اسی طرح ذبح کا محل حلقوم اور رگیں ہیں اور وہ بھی معلوم ہے۔

○ ابن رستم نے امام محمد کے حوالے سے اُس آدمی کے بارے میں یہ کہا ہے کہ جس نے کسی دوسرے سے کہا تو اس بھیڑیے یا شیر کو ایک درہم کے عوض قتل کر اور وہ بھیڑیا یا شیر شکار ہوں یعنی مستاجر کے قبضہ میں نہ ہوں پھر اس آدمی نے اس دزد سے کو قتل کر دیا تو اس کے لئے مثلی معاوضہ ہوگا جو درہم سے زائد نہ ہو کیونکہ شیر اور بھیڑیا جب مستاجر کے ہاتھ میں نہ تھے تو ظاہر ہے ان کے زمانے میں کسی حیلہ اور ترکیب کی ضرورت ہوگی اور وہ ترکیب مجہول ہے تو یہ عقد فاسد ہوا مگر مستاجر پر اجیر کا مثلی اجر (معاوضہ) اس لئے واجب ہے کہ اس نے فاسد عقد سے منفعت کو حاصل کر لیا ہے اور شکار مستاجر کے لئے ہوگا کیونکہ شکار کا قتل اس کے مالک ہونے کا سبب ہے اور اجیر کی محنت مستاجر کے لئے واقع ہوئی ہے تو یہ صورت یوں ہوگئی کہ گویا اس نے بذات خود شکار کو قتل کیا ہے۔

○ اسی اصول اختلاف کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ جب ایک آدمی نے دوسرے سے کہا: میں نے تجھے اس لئے اجارہ پر لیا کہ تو آج یہ کپڑا سیئے گا یا آج اس کپڑے کو دھوئے گا یا آج آٹے کی بوری پکائے گا یا اس نے کام کرنے والے سے یوں کہا کہ میں نے آج کا دن تجھے اجرت پر رکھا تا کہ تو اس کپڑے کو سیئے یا دھوئے یا روٹی پکائے صبح کو یا شام کو تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک یہ اجارہ فاسد اور صاحبین کے نزدیک جائز ہوگا اسی طرح کو فتنہ تک معلوم دنوں کے لئے سواری کے جانور کا اجارہ کیا تو امام صاحب کے نزدیک فاسد اور صاحبین کے ہاں جائز ہوگا۔ صاحبین (امام ابو یوسف و امام محمد) کی دلیل یہ ہے کہ اس اجارے میں دراصل معقود علیہ عمل ہے کیونکہ وہی مقصود ہے اور وہ عمل معلوم ہے باقی رہا مدت کا بیان کہ نا تو وہ فقط کام جلدی کرانے کے لئے ہے نہ کہ مستقل معقود علیہ۔ اور مدت کا بیان کرنا عقد کے جائز ہونے میں مانع نہیں جب اجارہ کام پر واقع ہوا تو عامل اگر بیان کی گئی مدت یعنی آج کا دن پورا ہونے سے پہلے ہی کام سے فارغ ہو جاتا ہے تو وہ پوری اجرت (مزدوری) کا مستحق ہوگا اور اگر آج کام سے فارغ نہیں ہوتا تو اس پر لازم ہے کہ کل میں کام پورا کرے جیسا کہ کوئی آدمی کسی درزی کو قمیض کی کٹائی اور سلائی کے لئے اس شرط پر کپڑا دے کہ وہ آج ہی اس کام کو مکمل کرے گا یا کسی سے کہہ کہ اس شرط پر اونٹ کرایہ پر لے کہ وہ بیس راتوں تک مکہ میں پہنچا دے گا تو یہ اجارہ جائز ہوتا ہے پھر اگر وہ عامل (کارگیر) شرط کو پورا کر دے تو مقررہ معاوضہ لے گا اور اگر آج پورا کرنے کی شرط پوری نہ کر سکا تو اس کے لئے مثلی معاوضہ ہوگا جو مشروط معاوضہ سے زائد نہ ہو۔

اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں معقود علیہ ہی مجہول ہے۔ کیونکہ اس نے یہاں دو چیزوں کا ذکر کیا ہے جن میں سے ہر ایک معقود علیہ بن سکتی ہے یعنی ایک عمل اور دوسری مدت۔ عمل کا معقود علیہ ہونا تو ظاہر ہے اس طرح مدت کا بیان کرنا بھی معقود علیہ بن سکتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ عامل کو روٹی پکانے کے لئے ایک دن کے اجارہ پر لیتا اور پکانے کی مقدار بیان نہ کرتا تو یہ عقد جائز ہوتا۔ گویا امام صاحب نے معقود علیہ تو منفعت (کام) کو بنایا ہے مگر منفعت کا اندازہ وقت ہی سے ہوتا ہے اور ان دونوں (عمل اور مدت) کا اس صورت میں جمع ہونا ممکن نہیں جہاں ان میں سے ہر ایک معقود علیہ ہو کیونکہ ان دونوں کا حکم مختلف ہوتا ہے اس لئے کہ جو عقد مدت پر واقع ہو وہ بغیر کام کے بھی معاوضہ کے وجوب کا تقاضا کرتا ہے جبکہ عامل اپنے آپ کو متاخر کے سپرد کر دے کیونکہ وہ اجیر خاص ہوتا ہے اور جو عقد اجارہ کام پر واقع ہو وہ کام پورا کرنے کے بعد اجر کے واجب ہونے کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ وہ مشترک اجیر ہوتا ہے تو اس صورت میں معقود علیہ ایک چیز ہوئی عمل یا مدت۔ اور ان میں سے کوئی ایک دوسری سے اولیٰ نہیں لہذا معقود علیہ چیز مجہول ہوئی اور معقود علیہ کی جہالت عقد کے فساد کا موجب ہے۔ بخلاف درزی کے اس مسئلہ کے جسے صاحبین نے بطور اتشہاد پیش کیا ہے کیونکہ وہاں آدمی کا درزی سے یہ شرط ٹھہرا نا کہ وہ آج ہی قمیص سی دے گا، معقود علیہ نہیں یعنی آج کا دن معقود علیہ نہیں بلکہ وہ کام کی صفت کا بیان ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ درزی اگر آج کام پورا نہ کر سکے بلکہ دوسرے دن میں مکمل کرے تو وہ مثلیٰ اجر (معاوضہ) کا مستحق ہوتا ہے۔

دو چیزوں میں سے ایک کے اجارہ کا اختیار دنیا اگر مالک نے کسی سے کہا میں نے تجھے کرایہ پر دیا یا یہ دوسرا مکان ایک ماہ کے لئے دس درہم کرایہ پر دیا یا اس مالک نے یہ بات دو دوکانوں کے بارے میں یا دو غلاموں کے بارے میں یا دو مسافروں کے بارے میں کہی مثلاً یہ کہا کہ میں نے واسطہ شہر تک یہ چوپایہ اتنے درہم کے عوض تجھے کرایہ پر دیا یا کہ اتنے درہم کے عوض تو یہ اجارہ ہمارے تینوں اصحاب کے نزدیک از روئے استحسان جائز ہے اور امام زعفرانؒ امام شافعیؒ کے ہاں قیاس کی رو سے ناجائز ہے۔ اسی طرح مالک جب کرایہ دار کو تین چیزوں میں اختیار دے تو بھی اجارہ جائز ہے اور اگر چار چیزوں کو بیان کیا تو اجارہ جائز نہ ہوا۔ اسی طرح کپڑا رنگنے اور سینے کی قسموں کا اجارہ ہے کہ اگر تین قسمیں بیان کیں تو ہمارے ائمہ کے نزدیک اجارہ جائز ہوا اور اگر زائد قسمیں بیان کیں تو جائز نہ ہوا جیسا کہ عین شے کی بیع کے مسئلے میں ہے۔ از روئے قیاس زیر بحث اجارہ کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مالک نے عقد اجارہ کو ذکر کی گئی چیزوں میں سے فقط ایک کی طرف منسوب کیا ہے اور وہ ایک مجہول ہے لہذا عقد صحیح نہ ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ احناف کے نزدیک بھی جب عقد کو چار میں سے ایک کی طرف منسوب کیا جائے تو عقد صحیح نہیں ہوتا۔ اس سلسلے میں ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ مالک نے کرپار کو دو معلوم محلوں میں دو معلوم عقود کے درمیان دو معلوم عوضوں کے ساتھ چناؤ کا اختیار دیا ہے لہذا یہ اجارہ جائز ہے جیسا کہ مالک اگر اجیر سے یہ کہے کہ اگر تو بھگوڑے غلام کو فلاں مقام

سے لوٹا لائے تو تیرے لئے اتنا معاوضہ ہوگا اور اگر اسے فلاں جگہ سے پکڑ لائے تو اتنے معاوضے کا مستحق ہوگا یا جیسا کہ درزی سے کہے کہ اگر تو اس کپڑے کو سینے تو سلائی ایک درہم اور اگر اس دوسرے کو سے تو بھی سلائی ایک درہم اور ان دونوں کپڑوں کا کام برابر ہو اور جیسا کہ کہے کہ اگر تو فلاں مقام تک اس جانور پر سواری کرے تو ایک درہم اور اگر فلاں جگہ تک سواری کرے تو بھی ایک درہم اور دونوں مقامات کی مسافت برابر ہو تو یہ اجارہ جائز ہوتا ہے باقی رہا امام زعفران شافعیؒ کا یہ کہنا کہ عقد ہذا مذکور چیزوں میں ایک غیر معین چیز کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تو یہ بات ٹھیک ہے لیکن مالک نے تعین کا اختیار متاخر کو سونپ دیا ہے اور اس قسم کی جہالت باہمی جھگڑے کی طرف نہیں لے جاتی جیسا کہ ڈھیر میں سے بوری کی جہالت جھگڑے کا باعث نہیں ہوتی یہی وجہ ہے کہ عقد بیع میں اس طرح مشتری (خریدار) کو اختیار دیا جائے تو عقد بیع جائز ہوتا ہے۔ لہذا عقد اجارہ بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہئے کیونکہ اس میں بیع سے زیادہ وسعت ہے۔ کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اجارہ وہ شرائط بھی قبول کر لیتا ہے جو عقد بیع قبول نہیں کرتا۔ یہی وجہ ہے کہ فقہاء اس اجارہ کو خیال کی شرط کے بغیر بھی جائز ٹھہراتے ہیں جبکہ عقد بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں مگر خیال کی شرط کے ساتھ۔

مسائل اسی طرح درزی کو جب کپڑا دیا اور اس سے کہا کہ اگر اس کو تو فارسی انداز میں سے تو تجھے ایک درہم اور اگر رومی انداز میں سے تو دو درہم دوں گا یا کپڑا ننگے والے سے کہے کہ اگر تو اس کپڑے پر زرہ درنگ چڑھائے تو تجھے ایک درہم اور اگر زعفرانی رنگ کرے تو دو درہم دوں گا تو یہ اجارہ جائز ہوگا کیونکہ مالک نے کاریگر کو دو معلوم منفعتیں پوری کرنے کے درمیان اختیار دیا ہے لہذا معقود علیہ منفعت میں جہالت نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ ہمارے ائمہ کی ہل کے مطابق معاہدہ سے ہی واجب ہوتا ہے تو کاریگر جب دو کاموں میں سے ایک کو اختیار کرے گا تو اس کام کا اجر متعین ہو جائے گا۔ یہ جواز ہمارے تینوں بڑے ائمہ کے نزدیک ہے جبکہ امام زعفران کے خیال میں یہ اجارہ ہی فاسد ہے کیونکہ بقول ان کے معقود علیہ مجہول ہے۔ ائمہ ثلاثہ کی طرف سے اس چیز کا جواب وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کیا ہے۔

مالک مکان اگر کرایہ دار سے یہ کہے کہ میں نے تجھے یہ مکان ایک ماہ کے لئے اس شرط پر کرایہ پر دیا کہ اگر تو اس میں لوہار کو ٹھہرائے گا تو اس کا کرایہ دس درہم اور اگر تو اس میں ریشمی کپڑا بیچے گا تو پھر کرایہ پانچ درہم ہے۔ تو یہ عقد اجارہ امام ابو حنیفہؒ کے ایک قول میں جائز ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ناجائز صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مکان کا کرایہ رہائش اختیار کرنے سے واجب نہیں ہوتا بلکہ کرایہ دار کو مکان سپرد کر دینے سے واجب ہو جاتا ہے۔ اور سپرد کر دینے کا مطلب ہے مکان خالی کر کے دے دینا اور خالی ہونے کی حالت میں یہ معلوم نہیں کہ کرایہ دار اس میں کس کو ٹھہرائے گا خود ٹھہرے گا یا لوہار کو ٹھہرائے گا۔ لہذا مالک کے ہاں مکان کا بدلہ (کرایہ) مجہول ہوا۔ بخلاف رومی یا فارسی طرز پر کپڑے سلوانے کے اختلاف کے۔ کیونکہ وہاں بدلہ (محنت و مزدوری) عمل شروع کرنے سے ہی واجب ہو جاتا ہے۔ اور ضروری ہے کہ وہ ایک کام شروع کرے گا تو اس وقت

بدل متعین ہو جائے گا اور عمل پائے جانے کے وقت بدل معلوم ہو جائے گا۔ یہاں امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مالک مکان نے کرایہ دار کو دو معلوم منفعتوں کے درمیان اختیار دیا ہے لہذا یہ اجارہ رومنی اور فارسی طرز کے کپڑا سلوانے کے اجارہ کی مانند جائز ہے۔ کیونکہ مکان میں رہائش اختیار کرنا اور لوہار کام کرنا دو مختلف چیزیں ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک پر علیحدہ عقد صحیح ہے اسی طرح ان دونوں کاموں پر اکٹھا عقد بھی صحیح ہے۔ باقی رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ مکان کے اجارہ میں اجر دکر ایہ فقط کرایہ دار کو مکان سپرد کر دینے سے واجب ہو جاتا ہے نہ کہ اس میں رہائش اختیار کرنے یا کوئی دوسرا کام کرنے سے، تو ان کی یہ بات ٹھیک ہے۔ لیکن مکان میں آئندہ کیا جانے والا کام کبھی تو ظاہر میں پایا جاتا ہے اور کبھی بطور غالب امید کے پایا جاتا ہے کیونکہ مکان سے نفع اٹھانا جب کرایہ دار کے لئے ممکن بنا دیا جائے تو اس وقت نفع اٹھانے کی جہت غالب ہوتی ہے۔ لہذا اس نفع اٹھانے سے احتراز کرنا (بچنا) واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مکان خالی کر دینے سے یعنی اس سے نفع اٹھانا ممکن بنا دینے سے دو قسم کے اجروں (دکرایوں) میں سے کم اجر واجب ہو جائے گا کیونکہ زیادہ اجر تو زیادہ نقصان سے واجب ہوتا ہے اور نقصان کی زیادتی پائی نہیں گئی جبکہ کم اجر (دکرایہ) معلوم ہے لہذا یہ اجر جہالت کا سبب نہیں ہوگا۔ یہ مذکورہ تفصیل شیخ الہندی ابو منصور ماتریدی کا جواب ہے۔

اس اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ ہر وہ چیز جس کا اجر (معاوضہ، کرایہ) اس چیز کے سپرد کر دینے سے واجب ہو جاتا ہے اور سوچتے وقت اس منفعت کا علم نہ ہو جو اس سے اٹھائی جائے گی تو صاحبین کے نزدیک یہ اجارہ باطل ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ عقد جائز ہے اور کرایہ دار جس منفعت کو معین کر لے گا اس کا اجر (دکرایہ، معاوضہ) حسب تصریح واجب ہو جائے گا۔ چنانچہ زیر بحث صورت میں کرایہ دار نے اگر مکان کو روک لیا اور اس میں سکونت اختیار نہ کی یہاں تک کہ اجارہ کی مدت گزر گئی تو کرایہ دار پر دو مقرر کئے گئے اجروں میں سے کم اجر واجب ہوگا۔ کیونکہ کسی شے کا زائد اجر اس وقت واجب ہوتا ہے جب اس سے منفعت بھی زائد اٹھائی جائے۔ اب زائد منفعت تو یہاں چونکہ پائی نہیں گئی اس لئے زیادہ اجر مکان سوئپ دینے سے واجب نہ ہوگا بلکہ دونوں اجروں میں سے کم اجر (دکرایہ) واجب ہوگا۔

○ اسی اختلاف کی بنا پر جب ایک آدمی مقام حیرہ تک سواری کا جانور اس شرط سے کرایہ پر لے کہ اگر وہ اس پہ چولا دے گا تو آدھا درہم کرایہ دے گا اور اگر گندم لا دے گا تو پورا درہم دے گا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہ اجارہ جائز ہے اور صاحبین کے قول کے مطابق جائز نہیں۔ اسی طرح چوپایہ اگر حیرہ تک ایک درہم کے بدلے اور قادیسیہ تک دو درہم کے بدلے کرایہ پر حاصل کیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ اجارہ جائز اور صاحبین کے نزدیک ناجائز ہونا چاہیے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

○ اگر سواری کا جانور کرایہ پر لیا اور مالک سے کہا کہ اگر میں بغداد سے محل تک سفر کروں گا تو

پانچ درہم اور اگر بغداد سے کو فہ تک جاؤں گا تو دس درہم کرایہ دوں گا۔ تو اس سلسلے میں امام محمد کا کہنا یہ ہے کہ اگر بغداد سے محل کی مسافت، بغداد سے کو فہ تک کی مسافت کا نصف ہو تو یہ اجارہ جائز ہے اور اگر کم یا زیادہ ہو تو ان (صاحبین) کی اصل کے مطابق ناجائز ہے کیونکہ محل تک کی مسافت جب نصف ہوگی تو جس راستے پر وہ چلے گا بدل معلوم ہو جائے گا کیونکہ اگر محل کی طرف چلا تو بدل دکرایہ، پانچ درہم اور اگر کو فہ کی جانب روانہ ہو تو بدل دس درہم ہوگا۔ اور جب محل تک کی مسافت کو فہ کی مسافت کے نصف سے کم ہو یا زیادہ تو اجرت چلنے کے وقت مجہول ہوگی کیونکہ اگر وہ محل کی طرف روانہ ہو تو اجرت پانچ درہم اور اگر کو فہ کی طرف چلے تو اجرت دس درہم ہے حالانکہ محل تک کی اجرت مسافت کے حصے کے مطابق ہونی چاہیئے تو اس طرح اجرت مجہول ہوئی اور اجرت کے واجب ہونے کے سبب پائے جانے کے وقت اجرت مجہول ہو تو وہ صاحبین کے نزدیک عقد کے فساد کا باعث ہے جبکہ امام صاحب کے قول کے مطابق یہ عقد جائز ہے کیونکہ کرایہ دار نے دو معلوم منفعتوں کا نام لیا ہے اور ہر ایک کا بدل بھی معلوم ہے۔

○ اگر کسی آدمی نے درزی کو کپڑا دیا اور کہا اگر تو اس کو آج سی دے گا تو تیرے لئے ایک درہم اور اگر کل سی دے گا تو نصف درہم ہوگا۔ اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ پہلی شرط تو صحیح ہے مگر دوسری شرط فاسد ہے چنانچہ درزی نے کپڑے کو اگر آج ہی لیا تو اس کے لئے ایک درہم اور اگر کل لیا تو اس کے واسطے مثلی اجر ہوگا۔ اس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک یہ دونوں شرطیں جائز ہیں اور امام زفر کے نزدیک دونوں باطل اور امام شافعی نے بھی دونوں شرطوں کے باطل ہونے کا قول کیا ہے۔

اب ہم امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ دونوں سے اس اجارہ کے اندر آج کے دن کی شرط کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں کیونکہ اس شرط میں انہوں نے ہمارے تینوں ائمہ کی مخالفت کی ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہاں معقود علیہ مجہول ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ کپڑے کے مالک نے پہلے دن میں معلوم عمل کے صلے میں معلوم بدل مقرر کیا ہے اور دوسری شرط کا فاسد ہونا پہلی شرط پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ ایک آدمی اجارے کے دو عقد باندھے ایک صحیح اور دوسرا فاسد تو فاسد عقد صحیح پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ باقی رہا دوسرے دن کی شرط میں امام صاحب و صاحبین کا اختلاف تو اس سلسلے میں صاحبین کی دلیل وہی ہے جو ہم نے ابھی پہلے دن کی شرط میں ذکر کی یعنی مالک نے دوسرے دن میں بھی پہلے دن کی طرح معلوم عمل اور معلوم بدل کا تذکرہ کیا ہے لہذا اس میں عقد اجارہ کے فاسد ہونے کی کوئی وجہ نہیں جیسا کہ پہلے دن میں فاسد نہیں ہوتا۔

اور امام ابو حنیفہ کی اس سلسلے میں دلیل یہ ہے کہ دوسرے دن کی شرط میں باعتبار مقدار کے دو متفوات (کم و بیش) بدل جمع ہو گئے ہیں کیونکہ کپڑے والے نے پہلے دن کے بدل (معاوضہ)

کو دوسرے دن کے بدل کے ساتھ مشروط کیا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ دوسرے دن کے لئے الگ بدل کا ذکر نہ کرتا اور درزی دوسرے دن میں کام مکمل کرتا تو وہ پہلے دن کے مقررہ بدل کا مستحق ہوتا لہذا پہلے دن میں مذکور بدل کو اگر دوسرے دن میں مشروط نہ بنایا جائے تو وہ مقررہ اجر کا مستحق نہیں ہو سکتا اور جب دوسرے دن میں دو بدل جمع ہو گئے تو یہ صورت یوں ہو گئی کہ گویا مالک نے درزی سے دوسرے دن کے بارے میں کہا ”فلک ددھم اد نصف ددھم“

تیسرے واسطے ایک درہم ہے یا نصف درہم (تو اس طرح اجر دعواضہ) مجہول ہوا اور عقد اجارہ فاسد ٹھہرا۔ چنانچہ درزی کپڑے کو اگر دوسرے دن میں مکمل کرے گا تو اس کے واسطے مثلی اجر ہوگا جو نہ درہم سے زائد ہو اور نہ نصف درہم سے کم ہو۔ کتاب الاصل اور الجامع الصغیر میں اسی طرح مذکور ہے امام ابو یوسف کی بھی ایک روایت یہی ہے مگر ابن سماعہ نے اپنے نوادر میں امام ابو حنیفہ سے ایک دوسری روایت میں بیان کیا ہے کہ درزی کے لئے دوسرے دن کام مکمل کرنے کی صورت میں مثلی اجر ہوگا جو نصف درہم سے زائد نہ ہوگا۔ اور قدوری نے لکھا ہے کہ یہی روایت ہی صحیح ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ فاسد عقد میں وہ مثلی اجر واجب ہوتا ہے جو مقررہ اجر سے زائد نہ ہو اور یہاں دوسرے دن کا معاوضہ نصف درہم ہے نہ کہ پورا درہم تو پہلے دن میں کام مکمل کرنے کا مقررہ اجر ہے اور وہ دوسرا عقد ہے جس کا اس میں کوئی اعتبار نہیں۔ اور کتاب الاصل والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ دوسرے دن میں دو مقررہ بدل جمع ہو گئے ہیں کیونکہ دوسرا دن آنے کے وقت پہلے دن کا مقررہ اجر بھی قائم ہے لہذا ان دونوں معاوضوں پر عمل کرتے ہوئے پہلے اجر کی یہ رعایت کی جائے گی کہ مثلی اجر اس سے زیادہ نہیں ہوگا اور دوسرے اجر کی یہ رعایت ہوگی کہ اس سے کم نہیں ہوگا۔

اگر درزی نے زیر بحث صورت میں نصف کپڑا تو آج سی دیا اور باقی نصف کل سیا تو اس کے لیے ایک تو پہلے مقررہ اجر (ایک درہم) کا نصف ہوگا کہ اس نے آج کے دن میں نصف کپڑا سیلے علاوہ ازیں مثلی اجر بھی ہوگا جو درہم سے زائد اور نصف درہم سے کم نہ ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے دن میں کپڑے کو مکمل کیا ہے۔

اگر درزی نے زیر بحث صورت میں کپڑے کو تیسرے دن میں مکمل کیا تو ابن سماعہ نے امام محمد سے اور انہوں نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے کہ اس (درزی) کے لیے اس کا مثلی اجر ہوگا جو نصف درہم سے زائد نہ ہوگا کیونکہ کپڑے والا کل تک کی تاخیر کی شکل میں نصف درہم سے زیادہ دینے پر راضی نہ تھا تو پرسوں تک تاخیر کرنے میں نصف درہم سے زیادہ دینے پر بدرجہ اولیٰ راضی نہ ہوگا۔

اگر درزی سے یوں کہا کہ اگر تو اس کپڑے کو آج سے تیسرے دن کے لیے ایک درہم اور اگر کل سے لے گا تو تیسرے واسطے کوئی اجر نہ ہوگا۔ ایسی صورت میں امام محمد نے کتاب الاطلاع میں ذکر کیا ہے کہ اگر اس نے آج ہی کپڑے کو سی لیا تو اس کے لیے مقررہ اجر درہم اور اگر کل سیا تو اس کے لیے مثلی اجر ہوگا جو ایک درہم سے زائد نہ ہو کیونکہ مالک کا دوسرے دن میں اجر کو ساقط کرنا پہلے دن میں اجر کے واجب ہونے کی نفی نہیں کرتا اور دوسرے دن میں مقررہ اجر کی نفی اصل عقد کی نفی نہیں کرتی۔ اب دوسرے دن ایسا عقد تھا جس کا کوئی مقررہ اجر

نہیں لہذا مثلی اجر واجب ہوگا۔

○ اگر درزی سے یوں کہا کہ اگر تو خود اس کپڑے کو سیسے تو تجھے ایک درہم اور اگر تیرے شاگرد نے سلائی کی تو پھر تیرا اجر نصف درہم ہوگا۔ تو اجارہ کی یہ شکل اور کپڑے کو رومی اور فارسی انداز میں سینے کی شکل برابر ہیں جس کا ذکر پیچھے ہو چکا ہے۔

○ اگر دس درہم کرایہ کے عوض کوئی مکان ایک ماہ کے لیے اس شرط پر کرایہ پر لیا کہ اگر وہ اس مکان میں صرف ایک دن رہا پھر نکل گیا تو اس پر دس درہم دنیا لازم ہوں گے۔ تو یہ عقد فاسد ہے کیونکہ معقود علیہ مجہول ہے۔ اور وہ ہے ایک مہینے کی رہائش یا ایک دن کی رہائش۔

۴۔ معقود علیہ سے مکمل فائدہ اٹھانا ممکن ہو:۔ معقود علیہ سے متعلق چوتھی شرط یہ ہے کہ حقیقی اور شرعی طور پر اس سے فائدہ اٹھانا انسان کی قدرت میں ہو۔ کیونکہ عقد اس چیز کے بغیر معقود علیہ تک پہنچنے کا وسیلہ نہیں ہو سکتا لہذا بھگوڑے غلام کا اجارہ (اجرت) پر لینا جائز نہیں اس لیے کہ اس سے منفعت حاصل کرنا حقیقت میں ممکن نہیں کیونکہ جب اسے مستاجر کو سونا ہی نہیں جاسکتا تو وہ اس سے فائدہ کیا اٹھائے گا۔ یہی وجہ ہے کہ بھاگے ہوئے غلام کی بیع بھی جائز نہیں اور نہ ہی منصوبہ چھپی ہوئی چیز کا غیر غاصب سے اجارہ کرنا جائز ہے جیسا کہ غیر غاصب سے منصوبہ کی بیع ناجائز ہے۔

مشترک چیز کا اجارہ اسی اصول کی بنیاد پر غیر منقسم اور مشترک چیز کے غیر شریک سے اجارہ کرنے کا مسئلہ نکلتا ہے۔ چنانچہ مشترک چیز کا غیر شریک سے اجارہ امام

ابو حنیفہؒ اور امام زفر کے نزدیک ناجائز ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ رحمہم اللہ کے نزدیک جائز۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ ایک قسم کی بیع ہے لہذا اس کا بیع کی دوسری قسم کے ساتھ اعتبار کیا جائے گا اور وہ دوسری قسم ہے عین شے کی بیع۔ اور عین شے کی بیع مشترک اور غیر منقسم چیز میں جائز ہے اسی طرح غیر منقسم چیز میں اجارہ بھی جائز ہے پس یہ اجارہ اگر ممنوع ہے تو صرف اس وجہ سے ممنوع ہے کہ اشتراک کے سبب اس سے منفعت اٹھانا مشکل ہے حالانکہ مشترک چیز سے باہمی موافقت کے ذریعے نفع اٹھانا ممکن ہے۔ باہمی موافقت کا مطلب یہ ہے کہ مشترک چیز سے کچھ دن ایک شریک فائدہ اٹھائے اور کچھ دن دوسرا یعنی باری مقرر کر لیں۔ اسی لیے اس کی بیع جس طرح جائز ہے۔ اور ایک شریک سے یا زیادہ شرکاء سے ایک ہی عقد میں اجارہ جائز ہے۔ اسی طرح اجنبی آدمی سے بھی اس کا اجارہ جائز ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ طاری اشتراک (غیر اصلی اور بعد میں ہونے والا مستاجر کا اشتراک) اجارہ کو فاسد نہیں کرتا اسی طرح مقارن اشتراک (اصلی یعنی اصل شے میں اشتراک) بھی فاسد نہیں کرتا۔ کیونکہ طاری اشتراک اجارہ کے معاملے میں مقارن اشتراک کی مانند ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ معقود علیہ منفعت ہے اور وہ تھوڑی تھوڑی اور ساعت بساعت پیدا ہوتی ہے تو گویا منفعت کا ہر جز و علیحدہ معقود علیہ کے طور پر پیدا ہوتا ہے۔

یہاں امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ غیر منقسم اور مشترک حصے کی منفعت کا حاصل کرنا انسان کی قدرت میں نہیں کیونکہ اس منفعت کا حصول غیر منقسم حصے کو مستاجر کے حوالے کر دینے سے ہی ممکن

ہے اور اسے مستاجر کے سپرد کرنا مشکل ہے کیونکہ وہ غیر معین حصے کا نام ہے اور غیر معین حصے کو سپرد کرنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اس کا سپرد کرنے کا تصور اسی وقت کیا جاسکتا ہے جب باقی حصے کو بھی مستاجر کے سپرد کیا جائے اور وہ حصہ معقود علیہ نہیں لہذا شرعی طور پر اس کے سپرد کر دینے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ باقی رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ ”باہمی موافقت اور باری کے ذریعے غیر منقسم حصے سے منفعت اٹھانا ممکن ہے“ تو اس کے جواب میں ہم عرض کریں گے کہ غیر منقسم حصے سے اس طرح نفع اٹھانا ممکن نہیں جس طرح عقد اجارہ کا تقاضا ہے۔ اور وہ تقاضا یہ ہے کہ عقد کی تمام مدت میں نصف (معقود علیہ حصے) سے فائدہ اٹھایا جائے کیونکہ مشترک چیز سے نفع اٹھانے کی باری مقرر کرنا گویا عقد کی نصف مدت میں تمام شے سے نفع اٹھانا ہے اور وہ عقد کا تقاضا نہیں اور مکان میں ایک شریک کا باری مقرر کرنا گویا کل مدت میں مستاجر کو اٹھا کر نفع حاصل کرنا ہے کیونکہ اس مکان کے نصف کا نصف تو اسے بذریعہ ملکیت حاصل ہے اور باقی نصف اس چیز سے بدل کے طور پر حاصل ہے جو اس کے ساتھی کے ہاتھ میں ہے اور یہ چیز بھی عقد کا مقتضی نہیں۔ تو جب معقود علیہ کا اس طرح مستاجر کے سپرد کرنا ممکن نہیں جس طرح عقد کا تقاضا ہے تو معقود علیہ سے حقیقی اور شرعی طور پر پورا پورا فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہوگا۔ دوسری عقلی دلیل اس اجارہ کے ناجائز ہونے پر یہ ہے کہ اگر اس عقد کو باری کے ذریعے جائز قرار دیا جائے تو یہ چیز دور کی طرف لے جائے گی کیونکہ باری نہیں بنائی جاسکتی مگر ملکیت کے ثابت ہونے کے بعد اور ملکیت ثابت نہیں ہو سکتی مگر عقد کے پائے جانے کے بعد اور عقد نہیں پایا جاسکتا مگر اپنی شرط کے پائے جانے کے بعد اور وہ شرط ہے معقود علیہ کے سپرد کرنے پر قدرت ہونا تو اس طرح ہر چیز دوسری سے متعلق ہوئی لہذا اس کے پائے جانے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ بخلاف مشترک چیز کی بیع کے معاملے کے۔ کیونکہ وہاں بیع (فروخت کی گئی شے) سے نفع اٹھانے کی قدرت ہونا بیع کے جائز ہونے کی شرط نہیں۔ چنانچہ مہرنگدھے کے بچے اور غیر زمین کا بیچنا جائز ہے اگرچہ ان سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ زمین کے عقد اجارہ میں پانی اور راستہ نام لینے کے بغیر بھی داخل ہوتے ہیں مگر عقد بیع میں نام لینے کے بغیر داخل نہیں ہوتے کیونکہ مستاجر کا نفس معقود علیہ سے نفع اٹھانے والا ہونا اجارہ کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔ اور ظاہر ہے زمین سے پانی اور وہاں تک جانے کے رستے کے بغیر نفع اٹھانا ممکن نہیں بخلاف بیع کے۔

شریک ساتھی سے اجارہ کرنا مشترک اور غیر مقسوم چیز کے شریک ہی سے اجارہ کرنے کے

معاملے میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں مشہور روایت پر ہے کہ جائز ہے کیونکہ اس میں معقود علیہ سے نفع اٹھانا بغیر باری کے ممکن ہے کیونکہ کل مکان کی منفعت مستاجر (شریک کرایہ دار) کی ملکیت میں پیدا ہو رہی ہے لیکن وہ منفعت دو مختلف اسباب سے پیدا ہو رہی ہے جس کا ایک حصہ ملکیت کے سبب اور دوسرا حصہ اجارہ کے سبب پیدا ہو رہا ہے۔ اسی طرح اشتراک (غیر اصلی اشتراک) کے بارے میں بھی امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت میں ہماری اشتراک (اصلی اشتراک) کی مانند عقد اجارہ کو فاسد کر دیتا ہے اور دوسری روایت یہ ہے کہ طاری

اشتراک اجارہ کو فاسد نہیں کرتا اور یہی امام صاحب سے مشہور روایت ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس عقد (عقد اجارہ) کے جائز ہونے کے لیے اشتراک کا نہ ہونا امام صاحب کے نزدیک شرط ہے اور ہر وہ چیز جو کسی عقد کے شروع ہونے کے لیے شرط ہو، باقی رہنے کے لیے شرط نہیں ہوتی جیسے عدت عقد نکاح کے باقی رہنے میں مانع نہیں۔ اسی طرح یہ عقد اجارہ ہے۔

اگر تمام مکان ایک ہی آدمی کی ملکیت ہو اور وہ اس کا نصف کسی آدمی کو کرایہ پر دے یا مکان دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک شریک اپنا حصہ کسی کو کرایہ پر دے تو اس سلسلے میں کرخی نے اپنی جامع کے اندر امام ابو حنیفہؒ سے بیان کیا ہے کہ اجارہ کی یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں ابو طاہر الدباس نے بیان کیا ہے کہ مشترک چیز کا اجارہ پر دینا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وقت جائز نہیں جب آدمی اپنی مملوکہ شے کا کچھ حصہ اجارہ پر دے اور جب ایک شریک اپنا حصہ دوسرے شریک کو اجارہ پر دے تو یہ عقد اجارہ بلا اختلاف جائز ہے کیونکہ پہلی صورت میں باری مستاجر (کرایہ دار) اور مؤاجر (کرایہ پر دینے والے) مالک کے درمیان واقع ہوگی۔ اس طرح مکان کچھ مدت مستاجر کے ہاتھ میں رہے گا اور یہ بات جائز نہیں کہ مالک مکان کرایہ کا مستحق ہو باوجود اس کے کہ مکان اس کے ہاتھ میں ہو اور دوسری صورت میں باری مستاجر اور غیر مؤاجر کے درمیان واقع ہوگی اور یہ چیز کرایہ کے مستحق ہونے میں مانع نہیں کیونکہ ایسا ہوتا رہتا ہے کہ مکان غیر مستاجر کے پاس ہو اور کرایہ مستاجر کے ذمہ ہو مثلاً مستاجر مکان کو عاریۃ آگے دے دے مگر صحیح بات وہی ہے جو امام کرخی نے کہی ہے کیونکہ جو مانع ہم نے ذکر کیا ہے وہ ان دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے۔ اور اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ کرایہ پر دی جانوالی شے منقسم ہو سکتی ہے یا نہیں کیونکہ جواز میں مانع (اشتراک) یہ تفصیل بیان نہیں کرتا۔ بخلاف سبب کے کیونکہ وہاں مانع اس چیز کے ساتھ خاص ہے جو تقسیم ہونے کا احتمال رکھتی ہو اور اس کا ہم نے کتاب الجہہ میں بیان کر دیا ہے۔

مسائل اگر ایسی مشترک اور غیر مقسوم شے کا ایک شریک نے اجارہ کیا جو تقسیم ہو سکتی ہے پھر باہمی تقسیم کر لی اور اپنا حصہ مستاجر کے سپرد کر دیا تو یہ عقد جائز ہو گیا کیونکہ مانع (اشتراک) زائل ہو گیا جیسا کہ چھت میں چھتر کو بیچے پھر اسے اتار کر خریدار کے حوالے کر دے تو بیع جائز ہوتی ہے اور جیسے غیر مقسوم شے کو سبب کرے جس کی تقسیم ہو سکتی ہو پھر تقسیم کر کے اپنا حصہ موہوب لے کر دے دے تو جائز ہوتا ہے۔ اور اگر دونوں شریک تقسیم سے پہلے جھگڑ پڑے اور حاکم نے عقد اجارہ کو توڑ دیا پھر ان کی باہمی تقسیم ہوئی اور اس نے بعد ازاں اپنا حصہ مستاجر کے حوالے کیا تو یہ عقد جائز نہ ہوا کیونکہ حاکم کے باطل کرنے سے عقد بننا بالکل فسخ ہو چکا ہے۔ لہذا اب وہ سابقہ عقد جائز نہیں ہو سکتا مگر یہ کہ نئے سرے سے عقد باندھا جائے۔

● دو آدمیوں (شریکوں) کا ایک ہی آدمی سے اجارہ کرنا جائز ہے کیونکہ معقود علیہ کے منافع بغیر تقسیم ہوئے اکٹھے ہی مستاجر کے ہاتھ میں جاتے ہیں اور وہ ان منافع کو باری بنائے بغیر وصول کرتا ہے اور اگر ایک مؤاجر (اجارہ کنندہ) مر گیا اور اس کے محلے میں اجارہ ختم ہو گیا تو زندہ مؤاجر (اجارہ کنندہ) کے

حصے میں ختم نہیں ہوگا اگرچہ مشترکہ اجارہ ہوا تھا اور وہ بوجہ مذکور اشتراک طاری کے ذریعے مقرر ہے
اسی طرح دونوں شریکوں کا ایک کے پاس رہن رکھنا یا دونوں کا ایک آدمی کو سبب کرنا جائز ہے کیونکہ اس
مشترک چیز کے قبضہ کے وقت اشتراک نہیں ہوتا۔

○ اسی طرح ایک آدمی کا دو آدمیوں سے اجارہ کرنا جائز ہے کیونکہ معقود علیہ کے منافع منواجر کے
ہاتھ سے بغیر کسی اشتراک کے اکٹھے ہی نکلتے ہیں پھر منفعت میں دونوں مستأجروں (کرایہ داروں) کی
ملکیت کے فرق کی وجہ سے اشتراک ثابت ہوتا ہے اور وہ بذریعہ باری منفعت کی تقسیم کو واجب
کرتا ہے لہذا مانع اشتراک نہیں پایا جاتا اور اگر ایک مستأجر (کرایہ دار) فوت ہو گیا یہاں تک کہ اس
کے حصے میں اجارہ ختم ہو گیا تو زندہ کے حصے میں اجارہ اسی طرح باقی رہے گا جس طرح پہلے تھا۔
○ ایک آدمی کا دو آدمیوں کے پاس رہن (گروی) رکھنا بھی جائز ہے کیونکہ رہن قرضہ کو قابل اعتماد بنانے
کے لیے بطور دستاویز جائز قرار دیا گیا ہے تو تمام رہن دونوں مرتہنوں (جن کے پاس رہن رکھا جائے)
میں سے ہر ایک کے لیے دستاویز ہوگا چنانچہ راہن (گروی رکھنے والا مقروض) اگر ایک مرتہن کا قرض
ادا کر دے تو اسے یہ حق نہیں کہ کل رہن میں سے بعض حصے کو اٹھالے۔

باقی رہا ایک آدمی کا دو آدمیوں کو کوئی چیز سبب کرنے کا معاملہ تو یہ سبب امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز
نہیں کیونکہ سبب کے باب میں ملکیت موہوبہ پر قبضہ کرنے سے حاصل ہوتی ہے اور موہوبہ لانے جب موہوبہ
پر قبضہ کیا ہے تو اس وقت دونوں کا اشتراک ثابت ہو چکا ہے۔ اور اشتراک جب قبضہ میں مانع ہے
تو ملکیت کے واقع ہونے میں بھی مانع ہوگا جیسا کہ ہم انشاء اللہ کتاب الہبہ میں بیان کریں گے۔

مصرف زمین کا اجارہ | اگر ایسی زمین اجارہ (کھیکہ) پر لی جس میں مالک زمین کی کھیتی، درخت
گنا، انگور کی سیل یا کوئی ایسی چیز ہو جو زراعت میں مانع ہو تو یہ اجارہ

جائز نہ ہوگا کیونکہ زمین مالک کے مال کے ساتھ مصرف ہے جس کی وجہ سے زمین کو مستأجر کے سپرد
کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی معقود علیہ (زمین) سے شرعی طور پر فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے لہذا یہ اجارہ جائز
نہ ہوگا جیسا کہ چھت کے اندر مصرف چھتیر کو خریدے تو یہ عقد جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر ایسی زمین اجارہ
پر لی جس میں کھجور کے درخت ہوں تو اجارہ فاسد ہے کیونکہ زمین کا مستأجر کو فی الحال سونپنا ممکن نہیں۔
سوائے اس صورت کے کہ مالک کو نقصان پہنچا یا جائے اور وہ نقصان ہے کھجور کے درختوں کا اکھیڑ دینا
لہذا مالک کو اپنے آپ کو نقصان پہنچانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس صورت میں زمین سے
مطلوبہ منفعت اٹھائی جاسکتی ہے لہذا یہ اجارہ جائز نہ ہوگا جیسا کہ چھت میں مصرف چھتیری کو خریدے
تو سودا جائز نہیں ہوتا۔ ہاں اگر مالک زمین نے کھجوروں کو اکھیڑ لیا اور مستأجر سے کہا کہ زمین پر قبضہ کر لے
تو اجارہ جائز ہوگا کیونکہ اب مانع دور ہو گیا تو یہ صورت چھت میں سے مصرف چھتیر کو خریدنے کی مانند ہوگی
جب کہ بیچنے والا چھتیری اتار کر خریدار کے سپرد کر دے۔ اگر درخت اکھیڑنے سے پہلے ہی مستأجر اور مالک
زمین کے درمیان جھگڑا ہو گیا، معاملہ عدالت تک پہنچا اور عدالت نے اجارہ کو باطل قرار دے دیا پھر

مالک نے درختوں کو اکھیڑا تو یہ عقد جائز نہ ہوگا کیونکہ عقد ہذا عدالت کے پائل کرنے سے باطل ہو چکا ہے لہذا اب وہ سابقہ عقد دوبارہ واپس نہیں آسکتا۔ اور اگر فریقین کے جھگڑے سے پہلے ایک یا دو دن اجارہ کی مدت سے گزر گئے پھر مالک نے درختوں کو اکھیڑا تو مستاجر کو اختیار ہے کہ چاہے تو اسی عقد اجارہ پر زمین کو قبضہ میں لے لے اور ایک یا دو دنوں کو شمار نہ کرے اور اگر چاہے تو زمین پر قبضہ ہی نہ کرے اجارہ کی اس صورت اور مکان کے اجارہ میں فرق ہے جب کہ مالک مکان کو بعض مدت گزرنے کے بعد سپرد کرے وہاں مستاجر کو عقد ترک کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ زمین کے اجارہ سے مفقود زراعت ہوتی ہے اور زراعت تمام اوقات میں ممکن نہیں بلکہ بعض اوقات میں ممکن ہوتی ہے اور بعض میں نہیں اور وقت کے آگے پیچھے ہونے سے زراعت مختلف ہو جاتی ہے تو زمین کے اجارہ میں مذکورہ مدت کا بعض حصہ بعض پر موقوف ہوتا ہے اور کل مدت، ایک ہی مدت کی مانند ہوتی ہے لہذا کچھ مدت (ایک یا دو دن) جب گزر گئی تو مفقود علیہ کے مختلف ہونے سے عقد کی صفت مستاجر پر تبدیل ہو گئی لہذا اسے عقد کو قائم رکھتے اور چھوڑنے کا اختیار ہے۔ بخلاف مکان کے اجارہ کے کیونکہ مکان کے اجارہ سے مقصود رہائش ہے اور ہر دن کی رہائش کا دوسرے دن کی رہائش سے کوئی تعلق نہیں لہذا مکان کے اجارہ میں کچھ مدت کچھ پر موقوف نہیں اور نہ ہی وہ باقی مدت کے مقصود میں خلل انداز ہوتی ہے لہذا اگر ایہ دار کو عقد چھوڑنے کا اختیار نہ ہوگا۔

○ اگر کھجوروں کی ٹہنیاں خریدیں پھر زمین کو بھی اس غرض سے ٹھیکہ پر لے لیا کہ ٹہنیاں باقی رہیں تو یہ ٹھیکہ (عقد اجارہ) جائز نہ ہو کیونکہ کھجوروں کی جڑیں اور تنے مالک زمین (مؤاجر) کی ملکیت ہیں تو اس طرح زمین مؤاجر (ٹھیکہ پر دینے والے) کے مال کے ساتھ رکھی ہوئی ہے اور اس زمین کو اجارہ پر لینا جو مؤاجر کے مال کے ساتھ مصروف اور رکھی ہوئی ہو جائز نہیں۔ کیونکہ زمین کا مالک کے مال سے رکھا ہوا ہونا مستاجر کے سپرد کرنے میں مانع ہے دوسرے مفقود علیہ سے استفادہ کرنے میں مانع ہے جیسا کہ اس زمین کا اجارہ ٹھیک نہیں جس میں مؤاجر کی کھیتی ہو۔

○ اگر کھجوروں کو جڑوں سمیت اس لیے خریدا کہ بعد میں جڑوں سے اکھیڑ لے گا پھر معلوم مدت کے لیے زمین بھی اجارہ پر لے لی تاکہ کھجوروں کو باقی رکھے تو یہ عقد جائز ہوگا کیونکہ اس صورت میں زمین مؤاجر کے مال کے ساتھ نہیں بلکہ خود مستاجر کے مال کے ساتھ مصروف ہے۔ اور یہ چیز اجارہ میں مانع نہیں جیسا کہ اگر اسی چیز کو اجارہ پر لے جو اس کے ہاتھ میں ہو تو اجارہ جائز ہوتا ہے اور اسی طرح پھل دار درختوں کو جب پھلوں سمیت اس لیے خریدا کہ وہ ان درختوں کو کاٹے گا پھر زمین بھی اجارہ پر لے لی تو یہ اجارہ بوجہ مذکور جائز ہوگا۔

امام محمد نے کہا کہ مذکورہ تمام صورتوں میں زمین اگر محض عاریۃ (مانگ کر) لی تو یہ عاریۃ لینا جائز ہوگا کیونکہ مالک نے اس طرح مستعیر (منگنی پر لینے والے) کے لیے اپنی ملکیت کے باوجود زمین سے فائدہ اٹھانا مباح ٹھہرایا ہے۔ لہذا جائز ہوگا

○ اسی شرط اور اصول کی بنیاد پر کہا جائے گا کہ زنا اور کما مادہ پر کودانے اور خفگی کرانے کے لیے اجارہ کرنا یا شکاری کتے اور سکھائے ہوئے باز کا شکار کے لیے اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ اس اجارہ میں مطلوبہ منفعت کا حاصل کرنا انسان کے ہاتھ میں نہیں ہوتا اس لیے کہ زنا اور کما مادہ پر کودنے اور اس کے رحم میں مٹی کے انزال پر مجبور کرنا ممکن نہیں اور نہ ہی شکاری کتے یا باز کو شکار پر مجبور کیا جاسکتا ہے تو اس طرح وہ منفعت جو معقود علیہ ہے اس کا حصول مستاجر کے بس میں نہ ہوا اس لیے یہ اجارہ جائز نہ ہوا۔

○ اسی شرط کی بنیاد پر یہ بھی کہا جائے گا کہ بیع و شراء (بیچنے اور خریدنے) کے لیے کسی انسان کا اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ بیع و شراء صرف ایک آدمی سے نہیں بلکہ بائع (بیچنے والے) اور مشتری (خریدار) کے ساتھ مکمل ہوتی ہے لہذا اجیر (اجرت پر کام کرنے والا، ملازم) اکیلا معقود علیہ منفعت بنجانے کی قدرت نہیں رکھتا اور نہ ہی مستاجر منفعت حاصل کرنے کی قدرت رکھتا ہے تو یہ صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے کسی آدمی کو اس لیے اجارہ (اجرت) پر لیا کہ وہ بذات خود لکڑی اٹھائے حالانکہ وہ اکیلا اس لکڑی کو اٹھانے کی ہمت نہ رکھتا ہو۔ ہاں اگر اس کام کے لیے کوئی مدت مقرر کر دے مثلاً اجیر (ملازم) کو ایک مہینہ کے لیے اجارہ پر لے کہ وہ اس کے واسطے بیچے اور خریدے تو بوجہ مذکور یہ اجارہ جائز ہوگا۔

○ اسی طرح قرآن مجید اور صنعتوں کی تعلیم پر اجارہ کرنا (اجرت لینا) بھی جائز نہیں کیونکہ اجیر (اجرت پر کام کرنے والا) اکیلا بذات خود (شاگرد کی ذہانت اور ذکاوت کے بغیر) اس کام کو پورا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا لہذا مستاجر منفعت کے وصول پر قادر نہیں۔ اور اگر تو چاہے تو اس قسم کے مسائل کے لیے کوئی دوسری شرط تجویز کر سکتا ہے اور پھر اس شرط کے مطابق ان مسائل کا حل نکال سکتا ہے۔

۵۔ اجارہ سے مقصود کام اکیلے عامل کے بس میں ہو؛ معقود علیہ سے متعلق پانچویں شرط یہ ہے کہ جس کام کے لیے اجارہ کیا جائے اس کام کو عامل یا اجیر بذات خود سرانجام دے سکے اور اس کے پورا کرنے میں کسی دوسرے کا محتاج نہ ہو۔

گناہوں پر اجارہ کرنا اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ معاصی (گناہوں) پر اجرت لینا صحیح نہیں کیونکہ یہ ایسی منفعت پر اجرت لینا ہے جسے انسان شرعی نقطہ نظر سے پورا کرنے پر قادر (مجاز) نہیں جیسے انسان کا لہو و لہب کیلئے اجرت پر لینا اور جیسے کانے والی اور نوحہ کرنیوالی کا گانے اور نوحہ کیلئے اجرت لینا اس کے برعکس گانا اور نوحہ بکھنے کے لیے اجرت لینا جائز ہے کیونکہ ممنوع تو نفس غنا اور نفس نوحہ ہے نہ کہ ان کی کتابت اسی طرح اگر کسی آدمی کو اس لیے اجارہ پر لیا (ملازم رکھا) کہ وہ (اجیر) اس (مستاجر) کے واسطے ناحق کسی آدمی کو قتل کر دے، قید میں ڈالے یا مارے تو یہ اجارہ ناجائز ہے اور اسی طرح ہر وہ عقد اجارہ ناجائز ہے جو کسی ظلم کے لیے واقع ہو کیونکہ یہ معصیت کے کام پر اجرت لینا ہے لہذا معقود علیہ ایسی چیز نہیں جسے شرعی طور پر پورا کیا جاسکے ہاں اگر یہ اجارہ حق کے ساتھ ہو نہ کہ بطور ظلم تو جائز ہے مثلاً کسی انسان کا اس لیے اجرت پر لینا کہ وہ ایک عضو بدن کو (بطور حد شرعی) کاٹے تو جائز ہے کیونکہ اس کا پورا کرنا انسان کے بس میں ہے اس لیے کہ کاٹنے کی جگہ معلوم ہوتی ہے لہذا اس کے واسطے ممکن

ہے کہ وہ پھری کو اس جگہ پر رکھے اور عضو کو کاٹ دے اور اگر کسی انسان کا جان میں شرعی قصاص لینے کے لیے اجارہ کیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اجارہ ناجائز اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے۔ امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے کہ شرعی طریقہ پر قصاص کو پورا کرنا یہ ہے کہ قاتل کی گردن کو کاٹ دیا جائے اور گردن معلوم ہے لہذا معقود علیہ کو پورا کیا جاسکتا ہے تو یہ اجارہ بکری ذبح کرنے اور ہاتھ کاٹنے کے لیے اجرت لینے کے مشابہ ہوا جب وہ جائز ہے تو یہ بھی جائز ہے۔ جب کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا یہ ہے کہ گردن مارنے کے ذریعے قتل کرنا اس طرح واقع ہوتا ہے کہ مضروب سے گردن کو دور کر دیا جائے اور یہ گردن مارنا کبھی تو ٹھیک گردن پر واقع ہوتا ہے اور بعض اوقات نشانہ چوک بھی جاتا ہے اور گردن کی بجائے وارادہ وارادہ ہوا تو یہ ناجائز۔ لہذا دار اگر ٹھیک گردن پر ہوا تو قتل ٹھیک ہوا اور اگر وارادہ وارادہ ہوا تو یہ ناجائز ہوا کیونکہ یہ مثلہ ہے اور مثلہ شریعت میں ناجائز ہے بخلاف لکڑی پھاڑنے پر اجارہ لینے کے کیونکہ وہاں جس طرح اور جہاں سے لکڑی پھاڑی جائے، جائز ہے اور یہاں اس کے برعکس صورت ہے لہذا اس منفعت کا صحیح معنوں میں حاصل کرنا انسان کے بس میں نہ ہوا۔ اسی طرح ہاتھ کاٹنے کا بکری ذبح کرنے کا معاملہ بھی ایسا نہیں کیونکہ ہاتھ کا کاٹنا ہاتھ کی معلوم جگہ پر پھری رکھنے سے واقع ہو جاتا ہے اور وہ جگہ ہے ہاتھ کا جوڑ جس پر پھری کو گزار دیا جاتا ہے۔ اسی طرح ذبح بھی حلقوم اور و د جان پر واقع ہوتی ہے جس میں چوک جانے کا احتمال بہت کم ہوتا ہے۔

○ اگر کسی ذمی (غیر مسلم) علیا کے آدمی، نے مسلمان سے کلیسا اس لیے اجرت پر لیا کہ اس میں نماز پڑھے گا تو یہ اجارہ جائز نہ ہوا کیونکہ یہ معصیت کے کام کے لیے اجرت لینا ہے۔ اسی طرح ذمی کا ذمی سے کلیسا اجرت پر لینا بوجہ مذکورہ ناجائز نہیں۔

اگر ذمی آدمی نے مسلمان سے مکان کرایہ پر لیا اور ارادہ کیا کہ وہ اس مکان میں بغیر جماعت کے نماز پڑھے گا یا اسے عام ذمیوں کے لیے عبادت گاہ بنا دے گا تو اس کا حکم ہم نے گذشتہ صفحات میں بیان کر دیا ہے۔

مسلم کا غیر مسلم کی خدمت کے لیے نوکری کرنا اگر کسی ذمی نے مسلمان کا اپنی خدمت کے لیے اجارہ کیا (یعنی مسلمان کو ملازم رکھا) تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ یہ اجارہ جائز ہے تاہم مسلمان کے لیے ذمی (غیر مسلم) کی خدمت کرنا مکروہ ہے۔ مکروہ اس لیے کہ خدمت کرنا ایک قسم کی ذلت ہے لہذا مسلمان کا اپنے آپ کا ذمی سے اجارہ کرنا اپنے آپ کو ذلیل کرنے کے مترادف ہے اور مسلمان کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ اپنے آپ کو خصوصاً کافر کی خدمت کر کے ذلیل کرے اور جائز اس لیے ہے کہ یہ (عقد اجارہ) عقد معاوضہ ہے لہذا غیر مسلم سے عقد بیع کی مانند جائز ہے۔

غورت کا اجنبی مرد کی خدمت کرنا امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مرد کے لیے کسی آزاد خاتون سے اپنی خدمت کرانے کے لیے اور اس کے ساتھ خلوت کرنے کے لیے اجارہ پر کرنا مکروہ ہے اسی طرح باندی کو اس مقصد کے لیے اجرت پر لینا بھی مکروہ ہے اور یہی قول

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا ہے۔ خلوت (علیحدگی، تنہائی) کا مکروہ ہونا تو اس لیے ہے کہ اجنبی عورت کے ساتھ خلوت میں رہنا گناہ ہے اور اس سے خدمت لینا اس وجہ سے مکروہ ہے کہ وہ اس اجنبی عورت پر بھانکنے اور معصیت میں پڑنے سے نہیں بچ سکتا۔

گندگی اٹھانے پر اجرت لینا میت، مرزار اور گندگی کو اٹھوانے کے لیے اجارہ کرنا جائز ہے کیونکہ اس میں گندگی یا مردار وغیرہ کی اذیت کو لوگوں سے دور کرنا ہے اور اگر یہ اجارہ نہ ہو تو لوگ اس سے تکلیف میں مبتلا ہوں گے جو شریعت کے مزاج کے خلاف ہے۔ ابن رستم نے امام محمد کے حوالے سے بیان کیا کہ بھاڑ دینے والے کے اجرت لینے میں کوئی حرج نہیں کیا آپ نے دیکھا نہیں کہ اگر اسے (خاکروب کو) اس لیے اجارہ (اجرت) پر لیا جائے کہ وہ مردار گدھے کو آبادی سے دور نکال پھینکے تو کیا یہ اجارہ جائز نہیں ہوتا؟ اسی طرح بھاڑ دینے پر اجرت لینے کا معاملہ ہے۔

کافر میت کو قبرستان تک اٹھالے جانے پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ وہ مردار ہے لہذا وہ (اجیر) اس کی اذیت کو باقی تمام نجاستوں کی مانند لوگوں سے دور کرے گا۔ تو جس طرح باقی نجاستوں کے ہٹانے پر اجرت لینا جائز ہے اسی طرح کافر میت کو ہٹانے پر بھی اجرت جائز ہوگی۔ باقی رہا کافر میت کو ایک شہر سے دوسرے شہر تک اٹھالے جانے پر اجرت لینے کا معاملہ تو اس سلسلے میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ ہم مشترک میت کے مسئلے میں آزمائش میں ڈالے گئے ہیں جب کہ وہ اس میت کو ایک جگہ سے دوسری جگہ تک اٹھوانے اور دوسری جگہ دفن کرنے کے لیے کسی آدمی کو اجرت پر لیں۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا ایسے میت کو اٹھانے پر کوئی اجرت نہیں اور میں (امام محمد) کہتا ہوں کہ اٹھانے والے کو اگر معلوم ہو کہ یہ کافر مردار ہے تو اس کے لیے کوئی اجر (معاوضہ) نہیں اور اگر اسے معلوم نہ ہو تو اس کے لیے اجر ہے امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجیر کو جب معلوم ہو گیا کہ یہ مردار ہے تو اس نے ایسی چیز کو اٹھایا جس کا اٹھانا جائز نہیں تھا لہذا وہ اجر کا مستحق نہیں اور جب اسے نہیں بتایا گیا تو گویا لواحقین نے بتانے میں اس سے دھوکہ کیا اور دھوکہ کو واجب کرتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصولاً مردار کا اٹھانا جائز نہیں مگر اس کے اٹھانے میں رضت مجبوری کے تحت ہے اور وہ مجبوری مردار کی اذیت کو دور کرنے کی مجبوری ہے لیکن ایک شہر سے دوسرے شہر میں مردار کو منتقل کرنے میں مجبوری نہیں لہذا یہ صورت اصل حرمت پر باقی رہے گی جیسا کہ ایک شہر سے دوسرے شہر تک مردہ اٹھانے کی حرمت ہے۔

شراب اٹھانے پر اجرت لینا جس شخص نے کسی بوجھ اٹھانے والے (قلی) سے اس لیے اجارہ کیا کہ وہ اس کے لیے شراب اٹھائے گا تو امام ابو حنیفہؒ کے خیال میں اٹھانے والے کے لیے اجر (مزدوری معاوضہ) ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کے لیے کوئی معاوضہ نہ ہوگا۔ کتاب الاصل میں اسی طرح بیان کیا گیا ہے۔ اور جامع صغیر میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے خیال میں قلی کو اجر (معاوضہ) دینا اچھا ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اسے اجر دینا مکروہ ہے کہ یہ معصیت پر اجارہ ہے کیونکہ شراب کا اٹھانا ایک قسم کی معصیت ہے اس لیے کہ یہ معصیت (شراب پینے) پر تعاون کرنا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

یعنی گناہ اور زیادتی کے کام پر ایک دوسرے کا تعاون نہ کرو۔ یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے شراب پینے میں تعاون کرنے والے دس آدمیوں پر لعنت فرمائی ہے۔ ان میں سے ایک شراب کو اٹھانوالا ہے اور دوسرا وہ جس کی طرف شراب کو اٹھالے جایا جائے امام ابو حنیفہ کی اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ شراب کا نفس اٹھانا معصیت نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ شراب کا انڈیلنے کے لیے اٹھانا اور سرکہ بنانے کے لیے اٹھانا مباح (جائز) ہے اسی طرح محض اٹھانا معصیت یعنی شراب پینے کا سبب نہیں کیونکہ شراب کا پینا تو ایک فاعل اور مختار (اپنے ارادے سے کر نیوالے) کے فعل (پینے) سے حاصل ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ شراب کا اٹھانا شراب پینے کی ضروریات میں داخل نہیں تو یہ اٹھانا محض سبب ہوا۔ جس کا کوئی حکم نہیں ہوتا جیسا کہ انکو رنچوڑنا اور توڑنا ہے اور حدیث میں جس اٹھانا والے پر لعنت فرمائی گئی ہے اس سے مراد وہ آدمی ہے جو شراب پینے کی نیت سے اٹھائے اور اس نیت سے شراب کا اٹھانا ہمارے نزدیک بھی معصیت ہے اور اس اٹھانیکی اجرت کھانا مکروہ ہے۔

○ باندی کا زنا (بدکاری) کے لیے اجارہ کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ معصیت پر اجارہ ہے اور کہا گیا ہے کہ اسی چیز کے بارے میں یہ آیت کریمہ نازل ہوئی۔
وَلَا تُكْرَهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبَغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا (النور: ۳۳)
اور اپنی باندیوں کو مت مجبور کرو زنا پر جب کہ وہ پاکدامن رہنا چاہیں محض اس لیے کہ دنیوی زندگی کا کچھ فائدہ تمہیں حاصل ہو جائے۔

علاوہ ازیں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے نہی عن مہر البغی ”رآپ نے بدکار عورت کے مہر سے منع فرمایا اور وہ مہر ہے زانیہ عورت کا زنا پر اجرت۔“
○ پھنا لگانے کے لیے اجارہ کرنا اور پھنا لگانے پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ پھنے لگانا ایک مباح معاملہ ہے اور حدیث میں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے پھنے لگانے والے کی کمائی سے جو نہی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: من السحت عسب البیس کسب الحجام، رنجانور کی مادہ پر پھندائی کی اجرت اور پھنے لگانے والے کی کمائی حرام ہے، تو وہ نہی اس فعل کی کینگی کی وجہ سے کراہت (مکروہ ہونے) پر محمول ہے جس پر دلیل یہ روایت ہے کہ ایک انصاری صحابی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے اور عرض کیا یا رسول اللہ! میرے پاس ایک پھنے لگانوالا اور ایک بار برداری کا اونٹ ہے تو کیا میں پھنے لگانے والے کی کمائی سے اپنے اونٹ کو چارہ کھلا سکتا ہوں؟ تو آنجناب علیہ التحیۃ والتسلیم نے فرمایا ہاں۔ اور یہ بھی ایک روایت میں آیا ہے کہ آنجناب صلی اللہ علیہ وسلم نے پھنے لگوانے اور پھنے لگانے والے کو ایک دینار عطا فرمایا۔

باپ سے خدمت لینا کسی آدمی کا اپنے باپ کو خدمت لینے کیلئے ملازم رکھنا جائز نہیں کیونکہ بیٹا اپنے باپ کی عزت و تکریم کرنے پر مامور ہے اور باپ سے خدمت لینے میں باپ کی توہین ہے تو یہ اجارہ ایک تو حرام دوسرے معصیت پر اجرت لینا ہوا۔ باپ چاہے آزاد ہو یا غلام ہو اور بیٹا اسکے آقا سے اپنی خدمت کے لیے اجرت پر لے اور چاہے باپ مسلمان ہو یا کافر بہر صورت میں باپ سے خدمت لینے پر اجارہ کرنا اسے ملازم رکھنا جائز ہے کیونکہ باپ کی تعظیم واجب ہے اگرچہ باپ کا دین مختلف ہی کیوں نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا وَصَاحِبُهَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا (اور تو ان دونوں کیساتھ دنیا میں اچھا سلوک کر) اور اللہ کا یہ ارشاد کا فرمان باپ کے

بارے میں ہے کیونکہ اس کا عطف اللہ تعالیٰ کے اس قول پر ہے: **وَانْجَابِدَاكَ عَلٰی اَنْ تَشْرَكَ بِيْ** مَالِیْسَ لَكَ بِہٖ عِلْمٌ فَلَا تُطْعَمِہٖمَا۔ یعنی اگر وہ (ماں باپ) تجھے اس بات پر مجبور کریں کہ تو میرے (اللہ کے) ساتھ اس چیز کو شریک ٹھہرائے جس کا تجھے علم نہیں تو تو ان کی فرمانبرداری نہ کر۔ پھر قارئین کرام اگر آپ چاہیں تو اس قسم کے مسائل کے لیے کوئی اور شرط بھی لگا سکتے ہیں اور اس شرط کی مطابق ان مسائل کا حل نکال سکتے ہیں۔

۶۔ منفعت کا حاصل کرنا مباح ہوا معقود علیہ سے متعلق چھٹی شرط یہ ہے کہ معقود علیہ منفعت کا حاصل کرنا اور وصول کرنا مباح ہو اگر اس منفعت کا حصول ممنوع ہوا تو اجارہ بھی ممنوع اور ناجائز ہوگا۔ کیونکہ اس چیز میں شروط کے اندر مداخل کا شبہ ہے اور صناعت اس امر سے مانع ہے۔ اسی شرط کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ۔

جب کسی آدمی سے ایسی چیزیں کام کرنے پر اجارہ کیا جس میں وہ اس کا شریک ہے مثلاً دو آدمیوں کے درمیان اناج مشترک ہو اور ان میں سے ایک دوسرے ساتھی کو اس لئے اجرت پر لے کہ وہ اس کے حصے کو معلوم جگہ تک اٹھا کر لے جائے گا اور وہ اناج ابھی غیر مقسوم ہوا اور وہ تمام اناج کو اٹھا کر لے جائے یا اپنے ساتھی کے غلام یا اپنے ساتھی کے جانور کو مذکورہ شرط پر اجرت پر لے تو ہمارے اصحاب (ائمہ احناف) کے نزدیک یہ اجارہ جائز نہ ہوگا اور اگر اس نے اناج کو اٹھایا تو معاملے کا مستحق نہ ہوگا۔ جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ اجارہ جائز ہے اور اٹھانے والے نے جب اناج کو مطلوب جگہ تک پہنچایا تو اس کے لئے معاوضہ ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ معاوضہ اٹھانے کی اُس نصف منفعت کے تابع ہے جو اس کے شریک سے ابھی غیر مقسوم ہے کیونکہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے لہذا یہ اجارہ صحیح ہے جیسا کہ مشترک عین چیز میں مشترک حصے کی بیع (فروخت کرنا) صحیح ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اٹھانے والا کا عمل یعنی اناج اٹھانا اگر مشترک محل میں واقع ہوا ہے اور وہ اپنے ذاتی حصے میں کام کرنے پر اجرت کا مستحق نہیں تو وہ اپنے ساتھی کے حصے میں کام کرنے پر تو اجرت کا مستحق ہوگا۔

اس کے برعکس ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ مستاجر اجرت پر لینے والے شریک نے ایسے کام کے لئے اجارہ کیا ہے جس کے ادا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا کیونکہ صرف اپنے حصے کا سو پنا مشکل ہے۔ تو یہ منفعت ایسی نہ ہوئی جس کو پورا پورا وصول کرنا قدرت اور اختیار میں ہو نیز اس اجارہ میں کسی قسم کا کوئی اجر واجب نہ ہوگا کیوں کہ معقود علیہ منفعت کے کماحقہ حصول کا تصور نہیں کیا جاسکتا ہے۔ اور نہ ہی باہمی خرید وخت کے طور پر نصف اناج کو اٹھانے کا تصور کیا جاسکتا ہے اور مثلاً اجر کا واجب ہونا معقود علیہ منفعت کے کماحقہ حاصل ہونے پر موقوف ہے اور وہ چیز چونکہ نہیں پائی گئی اس لئے اجر (معاوضہ) بھی واجب نہ ہوگا۔ بخلاف اُس صورت کے جس میں ایک شریک دوسرے شریک سے مکان اجارہ (کرایہ) پر لے تاکہ اس میں مشترک اناج رکھے یا کشتی یا کوئی اور برتن کرایہ پر لے تو یہ اجارہ جائز ہے کیونکہ وہاں مکان یا کشتی وغیرہ کا مستاجر کے سپرد کرنا اناج رکھنے کے بغیر بھی ثابت ہو سکتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مؤاجر (کرایہ دینے والا) اگر مکان یا کشتی مستاجر کے سپرد کر دے اور وہ اس میں اناج نہ رکھے تو اس پر

کرایہ واجب ہوگا اور یہاں زیر بحث صورت میں عمل یعنی اٹھائے بغیر سو پینا مشکل ہے اور مشترکہ وغیرہ مقسوم حصے کو الگ اٹھانا مشکل ہے۔

ابن سماء نے امام محمدؒ سے ذکر کیا ہے کہ اگر دو آدمیوں کے درمیان کوئی اناج مشترک ہو اور ایک شریک کی کشتی ہو اور دونوں اناج کو ایک شہر سے دوسرے شہر کی طرف بذریعہ کشتی نکالنا چاہتے ہوں پھر ایک ساتھی کشتی والے ساتھی سے نصف کشتی کرایہ پر لے یا دونوں مشترکہ اناج کو پینا چاہتے ہوں اور ایک شریک دوسرے شریک سے اس کی نصف چکی کرایہ پر لے یا دوسرے شریک کی آدمی بوریوں کرایہ پر لے تاکہ ان میں مکہ تک گندم کو لے جائے تو یہ اجارہ جائز ہے اور ان ائمہ کے نزدیک بھی جائز ہے جو غیر مقسوم شے کے اجارہ کو جائز قرار دیتے ہیں اور اس میں اصل یہ ہے کہ ہر وہ عقد جس میں اجیر کام کے بغیر اجرت کا مستحق نہ ہوتا ہو اس میں مشترکہ شے کے اٹھانے کے عمل پر اجارہ جائز نہ ہوگا اور جس میں بغیر عمل کے بھی اجرت کا مستحق ہوتا ہو اس میں کرایہ پر لی گئی جگہ میں مشترک عین شے کے رکھنے کی وجہ سے اجارہ جائز ہوگا۔ یہ اصل ہماری اس اصل کے مطابق ہے جس کو ہم نے بیان کیا کہ ہر وہ عقد جس میں کام کے بغیر اجرت واجب نہ ہوتی ہو اس میں کام کے پورا کرنے کا امکان ضروری ہے اور مشترک چیز کے اجارہ میں چوں کہ علیحدہ حصے کا کام ممکن نہیں لہذا معقود علیہ کو سپرد کرنا اور معقود علیہ منفعت کا حصول ممکن نہ ہوگا اس لئے اجارہ جائز نہ ہوگا اور جس عقد میں اجرت کا واجب ہونا عمل پر موقوف نہ ہو اور اس میں کام کے بغیر معقود علیہ کا سو پینا اور منفعت کا حاصل کرنا ممکن ہو تو وہ اجارہ جائز ہوتا ہے۔ اسی اصل کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ۔

ایک آدمی نے جب دوسرے آدمی کو اس لئے اجرت پر رکھا کہ وہ اس کے معین اناج کو فلاں مقام تک اٹھا کر لے جائے تو اسے اسی اناج میں سے ایک بوری بطور اجرت ملے گی۔ یا اسی شرط اور کرایہ پر دوسرے آدمی کے غلام یا جانور کو کرایہ پر لے تو یہ اجارہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ اجارہ اگر صحیح ہو بھی تو صحیح ہونے کے باوجود باطل ہوگا کیونکہ اجیر کام (اٹھانے) کے پہلے جزء کے ساتھ ہی متاخر سے اناج میں شریک ہو جائے گا اور اس کے بعد اس کا کام اس چیز میں ہوگا جس میں وہ خود شریک ہے اور یہ اجارہ بوجہ مذکور جائز نہیں اور جب اس نے اناج کو مقرر جگہ تک پہنچا دیا تو اس کے واسطے مثلی اجر ہوگا کیونکہ متاخر نے فاسد عقد سے منافع کو وصول کیا ہے لہذا اس پر مثلی اجر واجب ہوگا اور یہ مثلی اجر ایک بوری سے متجاوز نہ ہوگا اس لئے کہ فاسد اجارہ میں جو مثلی اجر واجب ہوتا ہے وہ مقررہ اجر سے کم ہوتا ہے جیسا کہ ہم اس چیز کو انشاء اللہ فاسد اجارہ کے حکم میں بیان کریں گے۔

۷۔ اجارہ سے مقصود کام اجیر پر فرض نہ ہو۔ معقود علیہ سے متعلق باتیں

شرط یہ ہے کہ جس کام کے لئے اجارہ کیا جائے وہ کام عقد اجارہ سے پہلے اجیر پر فرض اور واجب نہ ہو اور اگر وہ کام عقد اجارہ سے قبل اجیر پر فرض یا واجب ہوا تو اجارہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ

جو آدمی اپنے اوپر واجب کام کو کرے تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ جیسے مقروض آدمی اپنے ذمہ واجب قرض کو ادا کرے تو کسی قسم کی اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ اسی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ عبادات اور نیکیوں پر ثواب (صلہ) اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندے پر فضل اور محض احسان ہے نہ کہ اللہ پر واجب۔ کیونکہ عبادت اور طاعت کا بندے پر واجب ہونا اپنے آقا کے بندہ ہونے کے حق اور ناطے سے ہے کیونکہ اپنے آقا کی خدمت غلام پر واجب ہوتی ہے دوسرے بندے پر عبادت کا وجوب اللہ کی سابقہ نعمتوں کے حق کی وجہ سے ہے کیونکہ عقلی لحاظ سے نعمت کا شکرا ادا کرنا واجب ہے اور جو شخص کسی غیر کے لئے اپنے اوپر واجب حق کو ادا کرے وہ اس کی طرف سے اجرت کا مستحق نہیں ہوتا جیسے کوئی شخص اپنے اوپر واجب قرض کو ادا کرے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔

نماز روزہ اور تعلیم قرآن پر اجرت لینے کا مسئلہ | اسی مذکورہ اصول اور شرط کی بنا پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ روزہ نماز اور حج ادا کرنے پر اجرت لینا صحیح نہیں کیونکہ یہ چیزیں انسان پر فرض عین ہیں اور نہ ہی علم (دین) پڑھانے پر اجرت لینا صحیح ہے کیونکہ یہ چیز بھی فرض عین ہے اور نہ ہی ہمارے (احناف کے) نزدیک قرآن مجید پڑھانے پر اجرت لینا صحیح ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قرآن کریم کی تعلیم پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ یہ معلوم بدل کے عوض معلوم عمل کے لئے اجرت لینا ہے لہذا جائز ہے جبکہ احناف کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسے کام پر اجرت لینا ہے جو خود اجیر پر فرض ہے لہذا روزے اور نماز کے لئے اجرت لینا جس طرح جائز نہیں اسی طرح تعلیم قرآن پر اجرت لینا بھی جائز نہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اجیر بذات خود اس کام (تعلیم قرآن) کو سرانجام بھی نہیں دے سکتا کیونکہ اس کا تعلق متعلم (شاگرد) سے بھی ہے تو یہ اجارہ (اجرت لینا) اس لکڑی کے اٹھانے پر اجرت لینے کی مانند ہوا جس کو اجیر بذات خود نہ اٹھا سکتا ہو۔ تو جس طرح ایسی لکڑی کا اجارہ صحیح نہیں تعلیم قرآن کا اجارہ بھی صحیح نہیں۔ علاوہ ازیں مروی ہے کہ مشہور صحابی حضرت ابی بن کعبؓ نے ایک آدمی کو قرآن مجید پڑھایا۔ اُس آدمی نے آپ کو (بطور صلہ) ایک کمان دی۔ آپ نے اس کمان کے بارے میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اَتَحِبُّ اَنْ يَقُوْسَكَ اللّٰهُ بِقُوْسٍ مِنْ نَارٍ؟

(کیا تو اس بات کو پسند کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تجھے آگ کی کمان پہنائے؟)

انہوں نے عرض کیا: نہیں تو آپ نے فرمایا اس کمان کو واپس لوٹا دے۔

اسی طرح جہاد پر اجرت لینا جائز نہیں کیونکہ جہاد عام کوچ یعنی دشمن سے مقابلہ کے لئے تمام عوام کے اٹھ کھڑا ہونے کے وقت فرض عین ہے اور عام معمول کے حالات میں فرض کفایہ ہے اور جب وہ کسی جنگ میں حاضر ہوا تو جہاد اس پر فرض عین ہو گیا اور اسی کی ذات کی طرف سے واقع ہو گا۔ اس کے علاوہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا جو شخص میری امت میں جہاد کرتا ہے اور اُس پر اجرت لیتا ہے اس کی مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام

کی والدہ کی سی ہے کہ وہ اپنے بیٹے کو دودھ پلاتی تھیں اور اس پر اجرت لیتی تھیں۔

اذان اور امامت پر اجرت لینے کا مسئلہ

حضرت عثمان بن ابی العاص ثقفی سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا: آخری چیز جس کا رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ سے عہد لیا یہ تھی کہ میں اپنی قوم کے لوگوں کو اس طرح نماز پڑھاؤں جس طرح ایک ضعیف آدمی نماز پڑھاتا ہے (یعنی نماز میں زیادہ طویل قیام و سجود نہ کروں) اور یہ کہ میں کوئی مؤذن مقررہ کروں جو اذان پر اجرت نہ لے۔ دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ اذان، اقامت، امامت، قرآن اور علم دین کی تعلیم پر اجرت لینا، لوگوں کو باجماعت نماز پڑھنے اور قرآن و علم دین کی تعلیم سے متنفر کرنے کا سبب ہے۔ کیونکہ اجرت اور معاوضے کا بوجھ انہیں باجماعت نماز اور علم دین پڑھنے سے روکے گا۔ اسی چیز کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں اشارہ فرمایا ہے کہ:

أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُمْ مِنْ مَغْرَمٍ مُثْقَلُونَ - (الطور: ۴۰)

دیا آپ ان سے کچھ معاوضہ طلب کرتے ہیں، سو وہ اس تاوان کے بوجھ سے دبے جاتے ہیں۔

لہذا یہ اجارہ (اجرت لینا) لوگوں کو ان نیکیوں سے اعراض کی طرف لے جائے گا اور یہ چیز جائز نہیں علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ" یعنی آپ جو انہیں تبلیغ فرماتے ہیں، اس پر ان سے اجر نہیں مانگتے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم بذات خود بھی تبلیغ فرماتے تھے اور دوسروں کے ذریعے بھی اللہ کا پیغام لوگوں تک پہنچاتے تھے کیونکہ آپ کا حکم تھا "أَلَا

فَلْيَبْلُغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبُ" یعنی سن لو جو آدمی موجود ہے وہ غائب آدمیوں تک اس پیغام کو پہنچا دے۔ اس طرح ہر معلم مبلغ (آپ کا پیغام پہنچانے والا) ہٹھراتو جس طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے بذات خود تبلیغ کرنے پر اجرت لینا جائز نہیں اسی طرح اس آدمی کے لئے بھی جائز نہیں جو آپ کا پیغام دوسروں تک پہنچائے کیونکہ یہ بھی آنجناب ہی کی طرف سے مضموی طور پر تبلیغ ہے۔

لغت اور ادب (لٹریچر) کی تعلیم دینے پر اجرت لینا جائز ہے کیونکہ یہ چیز انسان پر نہ

مسائل: فرض ہے اور نہ واجب۔ اسی طرح مساجد فوجی چھاؤنیوں قلعوں اور پلوں کی تعمیر پر اجرت لینا جائز ہے۔

میت کے نہلانے اور قبر کھودنے پر اجرت کا مسئلہ

میت کے نہلانے پر اجرت لینا جائز نہیں البتہ قبر کے کھودنے پر اجرت لینا جائز ہے۔ باقی رہا جنازہ اٹھانے پر اجرت لینے کا مسئلہ تو بعض فتاویٰ میں مذکور ہے کہ مطلقاً (بغیر کسی قید اور روک ٹوک کے) جائز ہے اور بعض میں یہ تفصیل ہے کہ ان اٹھانے والوں کے علاوہ بھی اگر لوگ اٹھانے والے موجود ہوں تو اجرت لینا جائز ہے اور اگر ان کے سوا کوئی اور اٹھائیوا لائے ہو تو پھر اجرت لینا جائز نہیں۔ کیونکہ جنازہ کا اٹھانا ان پر واجب ہے۔

بیٹے کو بطور ملازم رکھنا اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب کوئی آدمی اپنے بالغ اور آزاد بیٹے کو خدمت کرانے کے لئے اجارہ (اجرت) پر لے (ملازم رکھے) تو یہ اجارہ جائز نہیں کیونکہ آزاد باپ کی خدمت آزاد بیٹے پر واجب ہے۔ ہاں اگر بیٹا غلام ہو اور باپ آزاد ہو اور اپنے بیٹے کو اس کے آقا

سے اجارہ پر لے لے تو جائز ہے کیوں کہ جب وہ غلام ہے تو اس پر باپ کی خدمت واجب نہیں۔ اسی طرح بیٹا اگر مکاتب ہو تو بھی اسے اجارہ پر لیا جاسکتا ہے کیوں کہ مکاتب ہونے کی حالت میں بھی بیٹے پر باپ کی خدمت واجب نہیں لہذا وہ اجنبی آدمی کی مانند ہے۔

بیوی کے اجرت لینے کا مسئلہ اگر خاوند نے اپنی بیوی سے اس لئے اجارہ پر کیا کہ ہر ماہ مقررہ اجرت کے بدلے اس کی خدمت کرے تو اجارہ جائز نہ ہوا کیونکہ گھر کی خدمت از روئے شریعت اس پر واجب ہے کیوں کہ مروی ہے کہ رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی المرتضیٰؓ اور سیدہ فاطمہ الزہراءؓ کے درمیان کاموں کی تقسیم فرمائی چنانچہ آپ نے گھر کے اندر کے کاموں کو سیدہ فاطمہؓ پر اور باہر کے کاموں کو حضرت علی المرتضیٰؓ پر واجب ٹھہرایا۔ تو یہ چونکہ واجب کام پر اجرت لینا ہے اس لئے جائز نہیں۔ دوسری عقلی وجہ یہ ہے کہ عورت خود بھی گھر کی خدمت سے نفع اٹھاتی ہے اور اس کام پر اجرت لینا جس سے اجیر خود بھی مستفید ہوتا ہو، ناجائز ہے۔

بیوی کا اپنے خاوند کے اس بیٹے کو دودھ پلانے پر اجرت لینا جائز نہیں جو اس کے اپنے ہی پیٹے سے ہو۔ کیونکہ یہ بیٹے کی خدمت پر اجرت لینا ہے اور دودھ اس خدمت میں جیسا کہ ہم نے پیچھے بیان کیا، تابع ہونے کی حیثیت سے داخل ہے۔ تو یہ اس کام پر اجرت لینا ہوا جو اس پر واجب ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ بیوی خاوند سے نفقہ (خرچہ) لینے کی مستحق ہے اور دودھ پلانے کی اجرت نفقہ کے قائم مقام ہے لہذا وہ اپنے خاوند سے دو نفقوں کی مستحق نہیں ہو سکتی۔ ہاں اگر لڑکے کا کچھ مال ہو اور باپ اس لڑکے کی ماں کو دودھ پلانے کے لئے اس مال میں سے اجرت پر لے لے تو یہ اجارہ جائز ہے۔ ابن رستم نے امام محمد سے اسی طرح نقل کیا ہے کیونکہ ماں کے لئے بچے پر کوئی نفقہ واجب نہیں لہذا اس میں ماں کے لئے دو نفقوں کا استحقاق نہ ہوگا۔

○ اگر باپ اپنے بیٹے کے لئے ان محرم خواتین میں سے کسی کو اجرت پر رکھے جو اس کی پرورش کی حقدار ہیں تو جائز ہے کیونکہ ان پر گھر کی خدمت لازم نہیں اور نہ ہی لڑکے کے باپ پر ان کا نفقہ (خرچہ) واجب ہے۔ بیوی کا اس بیٹے کے لئے اجرت لینا جائز ہے جو اس کے علاوہ کسی دوسری بیوی سے ہو۔ کیونکہ اس بیوی پر دوسری بیوی کے بیٹے کی خدمت واجب نہیں۔

○ اگر اپنے بیٹے کو دودھ پلانے کیلئے اسکی ماں کے خادم کو اجرت پر لیا تو اس ماں کا خادم بمنزلہ ماں کے ہے۔ لہذا جو چیز ماں کے بارے میں جائز ہے وہ ماں کے خادم کے بارے میں بھی جائز ہے اور جو چیز ماں کے بارے میں جائز نہیں وہ اس کے خادم کے بارے میں بھی جائز نہیں۔ کیوں کہ وہی اپنے خادم کی منفعت کی مستحق ہے۔ تو یہ صورت اس کے اپنے نفقہ کی مانند ہو گئی اور اسی طرح ماں کی مدبرہ باندی کا معاملہ ہے کیوں کہ ماں اس مدبرہ کے منافع کی بھی مالک ہے۔ ہاں باپ اگر بیٹے کی ماں کی مکاتبہ باندی کو اجارہ پر لے تو جائز ہے کیونکہ ماں اپنی مکاتبہ باندی کے منافع کی مالک نہیں۔ لہذا وہ اس کے لئے اجنبی عورت کی مانند ہے۔

○ اگر عورت اپنے خاوند سے اس لئے مقررہ اجرت کے عوض اجارہ کرے کہ وہ گھر میں اس کی خدمت کرے تو یہ اجارہ جائز ہے کیوں کہ خاوند پر گھر کی خدمت واجب نہیں تو یہ ایسے کام پر اجرت لینا ہوا جو اجیر پر واجب نہیں۔ اسی طرح بیوی اگر خاوند کو اپنی بکریاں چرانے کے لئے اجرت پر رکھے تو بھی جائز

ہے کیوں کہ بکریوں کا چرانا خاوند پر واجب نہیں۔

۸۔ اجیر اپنے کام سے خود مستفید نہ ہو۔ مقصود علیہ سے متعلق آٹھویں شرط یہ ہے کہ اجیر اپنے کام سے خود نفع نہ اٹھائے۔ اگر وہ خود بھی اپنے کام سے نفع اٹھائے گا تو اجارہ جائز نہ ہوگا کیونکہ اس وقت اپنی ذات کے لئے کام کرنے والا ہوگا لہذا اجر (اجرت) کا مستحق نہ ہوگا۔ اسی لئے ہم کہتے ہیں کہ عبادت و اطاعت پر ثواب (صلہ) اللہ تعالیٰ کی طرف سے محض فضل و احسان کے طور پر ہے نہ کہ استحقاق کے طور پر۔ کیوں کہ انسان جو کچھ اطاعت اور نیکیاں کرتا ہے اپنے لئے کرتا ہے۔ چنانچہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ”من عمل صالحا فلنفسہ“ یعنی جس نے کوئی نیک کام کیا تو اپنی ذات کے لئے۔ اور جو اپنے لئے کام کرے وہ کسی کی طرف سے اجرت کا مستحق نہیں ہو سکتا۔ اسی عبادت کی بنیاد پر تمام نیکیوں اور طاعات پر اجرت لینے کا مسئلہ نکلتا ہے وہ طاعات چاہے فرضی ہوں یا واجب ہوں یا نفل۔ کیوں کہ اطاعت پر طاعت کرنے والے کے لئے ثواب کا وعدہ کیا گیا ہے تو اجیر اپنے کام یا نیکی سے نفع اٹھائے گا لہذا اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔

اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ایک آدمی نے کسی کا اس لئے اجارہ کیا (اجرت پر رکھا) کہ وہ اس کی بوری گندم کو پیسے اور اسی آٹا کی چوتھائی اجرت دینے کا معاملہ کیا یا سسم (تلوں) کی بوری کو نچوڑنے اور تیل نکالنے کے لئے اجارہ کیا اور اسی کے تیل میں سے ایک معلوم حصہ دینا بطور اجرت طے کیا تو یہ اجارہ جائز نہ ہوگا کیوں کہ اجیر اپنے کام یعنی پیسے اور نچوڑنے سے خود بھی نفع اٹھائے گا تو وہ اپنے ذات کے لئے کام کرنے والا ہوگا۔ علاوہ ازیں رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ نہی عن قفیز الطحان لہ یعنی آپ کے قفیز الطحان سے منع فرمایا۔

اگر کسی نے ایک جولاہے کو سوت دیا تاکہ اس کو آدھے پر جن دے یعنی جو کپڑا وہ بنے گا اس کا آدھا بنائی میں دینا قرار دیا تو اجارہ فاسد ہے کیوں کہ جولاہا اپنے عمل سے خود بھی نفع اٹھائے گا اور وہ عمل ہے اس کا بننا۔ دوسرے یہ ”قفیز الطحان“ کے معنی میں بھی ہے لہذا اس پر اجرت لینے سے روکا گیا ہے۔ اور اگر جولاہے نے سوت بن دیا تو اس کے لئے عمل کا مثلی اجر ہوگا۔ کیوں کہ مستاجر نے فاسد عقد کے ذریعے منفعت حاصل کی ہے۔ جب کہ بلخ کے ہمارے بعض فقہانے اس اجارہ کو جائز قرار دیا ہے اور وہ ہیں محمد بن سلمہ اور نصر بن یحییٰ۔

۹۔ منفعت مقصود ہو۔ مقصود علیہ سے متعلق نویں شرط یہ ہے کہ جس منفعت کے لئے عقد باندھا گیا ہے وہ مقصود ہو، لوگ عقد اجارہ کے ذریعہ اس منفعت کو حاصل کرتے ہوں اور عام لوگوں کے درمیان اس کا تعامل (باہم عمل کرنا) بھی ہو۔ کیوں کہ اس عقد (اجارہ) کو لوگوں کی حاجت کے باعث برخلاف قیاس کے جائز ٹھہرایا گیا اور جس چیز میں لوگوں کا تعامل نہ ہو اس کی لوگوں کو

۱۰۔ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک بیل اس واسطے اجرت پر لیا کہ چکی میں جوت کر اس کے ذریعہ سے گہوں پیسے بغو من اس کے کہ اس سے جوتا حاصل ہوگا اس میں سے ایک قفیز (بوری) دے گا۔

حاجت نہیں ہوتی۔ لہذا درختوں کا ان پر کپڑے خشک کرنے کے لیے اجارہ دکرنا یا ان سے سایہ حاصل کرنے کے لیے اجرت (کرایہ پر) لینا جائز نہیں کیوں کہ درخت سے یہ منفعت مقصود نہیں ہوتی۔
مسائل :- اگر درختوں کا پھل خریدنا پھر ان پھلوں کو درختوں پر باقی رکھنے کے لیے درختوں کو اجارہ (ٹھیکہ) پر لے لیا تو یہ اجارہ جائز نہ ہوا کیوں کہ درخت سے منفعت کی اس قسم یعنی پھل کو درخت پر باقی رکھنے کا قصد نہیں کیا جاتا۔ تو بطور عادت یہ منفعت مقصود نہ ہوتی۔ اس طرح اگر اس زمین کا اجارہ کر لیا جس میں پھلوں والے وہ درخت ہیں تو وہ زمین کے اجارہ کے ذریعے درختوں کا اجارہ کرنے والا ہوگا اور درختوں کا اجارہ (اجرت لینا) جائز نہیں۔

○ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ اگر کسی نے کپڑوں کو اس لیے اجرت (کرایہ) پر لیا کہ وہ ان کو اپنے گھر میں پھیلا کر گھر کو آرائش دے گا اور ان پر بیٹھے گا نہیں تو یہ اجارہ فاسد ہے کیوں کہ بغیر استعمال اور بغیر بیٹھنے کے کپڑوں کو پھیلانا بطور عادت مقصود منفعت نہیں۔

○ عمرو نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ جس شخص نے کسی چوپائے کو محض اس لیے کرایہ پر لیا کہ وہ اس کو آگے سے کھینچے گا اور اس طرح اپنی شان و شوکت کا اظہار کرے گا تو اس پر کوئی کرایہ واجب نہ ہوگا کیوں کہ جانور کو شان و شوکت کے اظہار کے لیے آگے سے کھینچنا مقصود منفعت نہیں۔

دراہم اور دیناروں کا دوکان بجانے کے لیے کرایہ پر لینا جائز نہیں اور نہ ہی کستوری اور عود کی خوشبودار لکڑی وغیرہ کا سونگھنے کے لیے اجارہ جائز ہے کیوں کہ ان سے یہ چیز منفعت مقصود نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ عقد اجارہ کے ذریعے اس منفعت کا حاصل کرنا لوگوں کی عادت نہیں۔

مقصود علیہ کے محل سے متعلق شرائط | مقصود علیہ کے محل (SUBJECT OF CONTRACT) سے متعلق ایک شرط یہ ہے کہ مقصود علیہ شے مואجر (اجارہ

دینے والے) کے قبضے میں ہو جب کہ وہ شے منقول اشیاء میں سے ہو اور اگر وہ اس کے قبضے میں نہ ہو تو عقد اجارہ صحیح نہ ہوگا کیوں کہ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چیز کی بیع (بیچنے) سے منع فرمایا ہے جو انسان کے قبضہ میں نہ ہو اور عقد اجارہ بھی چونکہ ایک قسم کی بیع ہے لہذا اس ممانعت میں داخل ہوگا دوسرے یہ کہ اس میں عقد کے ٹوٹ جانے کا دھوکا ہے کیوں کہ ہو سکتا ہے کہ بیع قبضہ سے پہلے ہی ہلاک ہو جائے اور اس طرح بیع ٹوٹ جائے لہذا ایسا اجارہ بھی صحیح نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے منع فرمایا جس میں دھوکہ دہی ہو۔ اور اگر مقصود علیہ شے منقول اشیاء میں سے نہ ہو تو عقد اجارہ کے وقت اس کے قبضہ میں ہونے کے اندر اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر قبضہ میں نہ ہو تو بھی اجارہ جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ بالاجماع جائز نہیں۔

اجرت سے متعلق شرائط | مقصود علیہ کے مقابل چیز یعنی اجرت کا مقصود اجارات میں قیاس، عقد بیع میں من مال کا معاوضہ ہے تو جو چیز بیع کے عقدوں میں من مال بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ اجارات میں بھی اجرت بننے کی صلاحیت رکھتی ہے اور جو چیز عقد بیع میں من مال نہیں بن سکتی وہ عقد اجارہ میں بھی اجرت نہیں بن سکتی اور وہ صلاحیت یہ ہے کہ اجرت ایک توقیتی مال ہو اور اگر

معلوم ہو علاوہ انہیں اس کے اندر وہ شرائط بھی پائی جائیں جن کا ہم نے کتاب البیوع میں ذکر کر دیا ہے۔

۱۔ اجرت معلوم ہو : اجرت کے معلوم ہونے کی شرط میں اصل چیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ”مِنْ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا فَلْيُعْلَمْ أَجْرُهُ“ جو شخص کسی مزدور یا کاریگر کو اجرت پر رکھے تو وہ مزدور کو اس کی اجرت سے آگاہ کرے۔ اور اجرت سے آگاہی یا تو اشارہ سے حاصل ہوتی ہے یا معین کرنے سے یا بیان کرنے سے۔ خلاصہ یہ کہ اجرت دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ معین شے ہوگی یا غیر معین۔ پھر اگر وہ معین ہو تو اشارہ سے معلوم ہوگی اور اس میں اس کی جنس، صفت، قسم اور مقدار بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ چاہے وہ ان چیزوں میں سے ہو جو تعین سے متعین ہوتی ہیں یا ان چیزوں میں سے ہو جو درہم اور دیناروں کی مانند متعین نہیں ہوتی۔ اور اس چیز کی تعین دراصل ہمارے اصحاب (احناف) کی اصل کے مطابق اس کی جنس، صفت، قسم اور مقدار کے بیان کرنے سے کنایہ ہے کیونکہ مشار الیہ چیز جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو (جب ان چیزوں میں سے ہو جن کو اٹھانا پڑتا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس جگہ کے بیان کی بھی ضرورت ہے جہاں اس چیز کو ادا کیا جائے گا۔ اور اگر اجرت غیر معین شے ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر ان چیزوں میں سے ہے جو مطلق معاوضوں کے اندر انسان کے ذمہ میں بطور قرض ثابت ہو جاتی ہیں جیسے درہم، دینار، ناپی جانے والی چیزیں، وزن کی جانے والی چیزیں، شمار کی جانے والی چیزیں اور کپڑے وغیرہ تو وہ معلوم نہ ہوگی مگر اس کی جنس، جنس کی قسم، صفت اور مقدار کے بیان کرنے سے۔ البتہ اجرت درہم یا دینار ہوں اور شہر میں ایک ہی قسم کی نقدی چلتی ہو تو اس میں ان کی قسم اور وزن بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس صورت میں صرف جنس (درہم یا دینار) بیان کر دینا کافی ہے جس سے شہر کی عام نقدی اور عام وزن سمجھا جائے گا اور اگر شہر میں مختلف درہم (سکے) چل رہے ہوں تو اس وقت لفظ درہم سے غالب درہم (زیادہ چلنے والا درہم) تصور کیا جائے گا۔ اور اگر چلنے والے سکے (درہم) سب ہی غالب ہوں تو اجرت میں درہم کی قسم اور وزن بیان کرنا ضروری ہے اور اگر قسم اور وزن کو بیان نہ کیا گیا تو عقد فاسد ہو جائے گا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس اجرت کی ادائیگی کی جگہ بتانا بھی ضروری ہے جس کو اٹھانا پڑتا ہو اور اس کے لئے تکلیف برداشت کرنا پڑتی ہو اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ کے نزدیک یہ چیز شرط نہیں بلکہ ادائیگی کے واسطے عقد کی جگہ ہی متعین ہوگی۔ اس مسئلہ کو کتاب البیوع میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

ادائیگی اجرت کی مدت کیا عقد اجارہ میں ادائیگی اجرت کی مدت بیان کرنا بھی شرط ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ ناپی جانے والی، وزن کی جانے والی (موزونی) اور شمار کی جانے والی اشیاء اگر اجرت ہوں تو مدت کا بیان کرنا شرط نہیں کیونکہ یہ چیزیں جس طرح بیع سلم (دین کو بعوض عین کے بیچنے) کے طریقہ پر مدت کے اعتبار سے بطور دین ذمہ میں ثابت ہوتی ہیں اسی طرح قرض کے طریقے سے بھی نہ کہ سلم دین کو بعوض عین کے بیچنے) کے طریقے سے ذمہ میں بطور دین ثابت ہوتی ہیں تو ان کے ثابت ہونے کیلئے دو قسم کی مدتیں ہیں۔ اگر مدت کو بیان کر دیا تو بھی عقد جائز اور مدت بیع سلم دین کو بعوض عین کے بیچنے کی مانند ثابت ہوگی اور اگر مدت نہ بیان کی تو بھی عقد

قرض کی مانند جائز ہوگا۔ البتہ اجرت میں کپڑے ہوں تو مدت کا بیان ضروری ہے کیوں کہ کپڑے ذمہ میں بطور دین ثابت نہیں ہوتے مگر مدت بیان کرنے سے تو کپڑوں کے ثابت ہونے کے لیے ایک ہی مدت ہوئی لہذا اس میں بیع سلم کی مانند مدت کا بیان کرنا ضروری ہے۔

اور اگر اجرت میں دی جانے والی غیر معین شے ان اشیاء میں سے ہو جو مطلق معاوضہ کے عقود میں ذمہ میں بطور دین ثابت نہیں ہوتیں جیسے حیوان وغیرہ تو وہ جنس، جنس کی نوع، صفت اور مقدار بیان کرنے سے معلوم نہیں ہوگی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ حیوان عقد بیع میں مشن بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا عقداً جارہ میں اجرت بننے کی صلاحیت بھی نہیں رکھتا۔ اور قبض (دینے) سے پہلے اجرت میں تصرف کرنے کا حکم جب کہ وہ ذمہ میں ثابت ہو چکی ہو، وہی ہے جو قبض سے پہلے مشن میں تصرف کرنے کا حکم ہے جس کو ہم نے کتاب البیوع میں بیان کر دیا ہے۔ اور جب اجرت واجب نہ ہو یعنی اس میں تعجیل (جلد دینا) شرط نہ ہو تو اس میں تصرف کا حکم انشاء اللہ ہم اجارہ کے حکم کی فصل میں بیان کریں گے اور جو اجرت معین اور مشاریہ ہو تو اس کا حکم مشن کا حکم ہے جب کہ وہ عین شے ہو۔ چنانچہ اجرت اگر کوئی منقول شے ہو تو اس میں قبض سے پہلے تصرف جائز نہیں اور اگر اجرت زمین ہو تو اس میں ائمہ کا وہی اختلاف ہے جو کتاب البیوع میں بیان کیا جا چکا ہے یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبض سے پہلے تصرف جائز ہے جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں اور یہ چیز عقد بیع کے مسائل میں سے ہے۔

اگر غلام کا اجارہ کیا (ملازم رکھا) معلوم اجرت اور اس کے کھانا کے عوض یا چوپایہ کا اجارہ معلوم اجرت اور اس کے چارہ کے عوض کیا تو یہ اجارہ جائز نہیں کیوں کہ کھانا اور چارہ اجرت میں داخل ہے اور وہ مجہول ہے تو اجرت مجہول ہوئی۔

دایا کا اجارہ | دایا (انا) کا اجارہ پر لینا (اسے ملازم رکھنا) اس کی خوراک اور پوشاک کے عوض از روئے قیاس جائز نہیں اور یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے کیوں کہ اجرت یعنی خوراک اور پوشاک مجہول چیز ہے مگر امام ابو حنیفہؒ نے از روئے استحسان بدیل نص قرآنی دایا کے اس طرح اجارہ کو جائز قرار دیا ہے نص قرآنی اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے کہ **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْدُوفِ** (سورۃ البقرہ: ۲۳۳) اور اس آدمی پر جس کا بچہ ہے، ان دودھ پلانے والیوں کی روزی اور پوشاک دستور کے مطابق واجب ہے یہاں دودھ پلانے والی کے منکوحہ یا مطلقہ (طلاق یافتہ) ہونے کی کوئی تفصیل نہیں۔ اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ** یعنی وارث کے ذمہ بھی اسی قسم کی روزی اور پوشاک ہے اور یہ ذمہ داری مولود (باپ) کی وفات کے بعد ہے۔ علاوہ ازیں ارشاد ہے **وَإِنِ ارْتَمَ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا اتَّيْتُمْ بِالْمَعْدُوفِ**۔

(اور اگر تم لوگ اپنے بچوں کو (کسی اور انا کا) دودھ پلوانا چاہو تب بھی تم پر کوئی گناہ نہیں جب کہ تم ان کے حوالے کر دو جو کچھ انہیں دینا ہے موافق دستور کے) یہاں اللہ تعالیٰ نے دودھ پلانے سے مطلق حرج (گناہ) کی نفی فرمائی ہے۔ باقی رہا صاحبین کا یہ کہنا

کہ یہاں اجرت مجہول ہے تو وہ ٹھیک ہے لیکن اجرت کی جہالت عقد کی صحت (صحیح ہونے) میں محض مجہول ہونے کی وجہ سے مانع نہیں ہوتی بلکہ اس وجہ سے مانع ہوتی ہے کہ یہ جہالت باہمی جھگڑے کی طرف لے جاتی ہے اور اس باب (رضاعت) میں اجرت کی جہالت باہمی جھگڑے کا باعث نہیں ہوا کرتی۔ کیوں کہ عام طور پر عادت یہی ہے کہ اولاد پر شفقت کرتے ہوئے دایوں پر روزی کے معاملے میں وسعت کرنے اور ان کے ساتھ درگزر کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ تو اجرت کی یہ جہالت ڈھیر میں سے بوری نیچنے کی جہالت کی مانند ہوتی جو بیع کے صحیح ہونے میں مانع نہیں۔

○ اگر معلوم اجرت کے عوض ایک مکان کرایہ پر لیا اور مالک مکان نے کرایہ دار پر مکان کو مستر کرنے مرمت کرنے یا کوئی دروازہ لگانے یا مکان کی چھت میں چھتیری ڈالنے کی شرط عائد کر دی تو اجارہ ناسد ہے کیوں کہ مشروط چیز اجرت ہوگی اور وہ مجہول ہے۔ اس طرح جب زمین اجارہ (کرایہ ٹھیکہ) پر دی اور اس میں متاجر (ٹھیکہ دار) پر نہر کو اگرنے یا زمین میں کنواں کھودنے یا اس پر سان لگانے کی شرط عائد کر دی تو اجارہ جائز نہ ہوگا کیوں کہ یہ سب چیزیں متاجر (مالک زمین) کے ذمہ ہوتی ہیں اور جب اس نے متاجر پر ان کی شرط عائد کر دی تو اس نے ان چیزوں کو اجرت قرار دے دیا اور یہ چیزیں مجہول ہیں لہذا اجرت مجہول ہوئی۔ جب اجرت مجہول ہوئی تو عقد جائز نہ ہوا۔

۲۔ اجرت معقود علیہ کی جنس سے نہ ہو۔ اجرت سے متعلق دوسری شرط یہ ہے کہ اجرت ایسی منفعت نہ ہو جو معقود علیہ کی جنس سے ہو۔ جیسے ایک مکان کی سکونت کا بعوض دوسرے مکان کی سکونت کے اجارہ کرنا، خدمت کے بدلے خدمت کا اجارہ کرنا، جانور کی سواری کے عوض جانور کی سواری کا اجارہ کرنا اور زراعت کے بدلے زراعت کا اجارہ کرنا۔ چنانچہ ہمارے (احناف کے) نزدیک ان میں سے کوئی بھی اجارہ ٹھیک نہیں۔ جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک جنس کا مختلف ہونا شرط نہیں اور ان کے نزدیک یہ مذکورہ قسم کے اجارے صحیح ہیں۔ اور اگر اجرت معقود علیہ کے خلاف جنس سے ہو تو اجارہ جائز ہے جیسے رہائش کا اجارہ کرنا خدمت کے عوض اور خدمت کا اجارہ کرنا سواری کے عوض وغیرہ وغیرہ۔

وراصل احناف اور شوافع کا یہ اختلاف عقد ہذا کے منعقد ہونے کی کیفیت میں اختلاف کا نتیجہ ہے۔ چنانچہ احناف کے نزدیک عقد اجارہ منفعت کے پیدائے کے ساتھ ساتھ مھوڑا مھوڑا منعقد ہوتا رہتا ہے یعنی جوں جوں منفعت پیدا ہوتی رہتی ہے توں توں ساعت بساعت یہ عقد منعقد ہوتا رہتا ہے تو دونوں متفقوں میں سے ہر ایک معین نہ ہوئی بلکہ وہ منست عقد کے وقت معدوم ہے۔ اس طرح عاقدین (دونوں فریقوں) میں سے ایک کا منفعت حاصل کرنا مؤخر ہوگا لہذا رہا النساء (ادھار کا سود) ثابت ہوگا اور احناف کے نزدیک اگر جنسیت محض موجود ہو تو ادھار حرام ہو جاتا ہے۔ جیسے ہرات کا ادھار کا بعوض ہرات کے ادھار کے ادھار پر فروخت کرنا۔ اور اسی چیز کی طرف امام محمدؒ نے اشارہ کیا۔ جب ان سے ابن سماعہ نے یہ مسئلہ پوچھا تو آپ نے جواب میں لکھا کہ اس مسئلے کے اندر تو خواہ مخواہ پریشانی میں پڑا اور تو جہاں کے پاس بیٹھا اس لئے تجھ سے غلطی ہوئی۔ کیا تو یہ نہیں جانتا کہ رہائش کے عوض رہائش فروخت کرنا (اجارہ کرنا) ہر دو شے کے عوض ہر دو شے فروخت کرنے کی مانند ہے بخلاف اس صورت کے جس میں منفعت کی جنس مختلف ہو کیوں کہ دو جنسوں میں سود ثابت نہیں ہوتا۔ جب کہ

امام شافعیؒ کے نزدیک مدت اجارہ کے تمام منافع کو موجود تصور کر لیا جاتا ہے گویا وہ اعیان (محسوس اشیا) میں لہذا ادھار کا معنی ثابت نہیں ہوتا اور اگر ادھار ثابت بھی ہو تو ان کے نزدیک جنس کا ایک ہونا ادھار کو حرام نہیں کرتا۔ اور جس نے اس مسئلے میں یہ تعلیل کی (علت بیان کی) کہ اجارہ ہذا دین (قرض) کے بدلے دین کے معنی میں ہے کیوں کہ عقد کے وقت دونوں منفعتیں معدوم ہیں تو یہ ادھار کے عوض ادھار کی بیع ہوتی، صحیح نہیں۔ کیوں کہ دین انسان کے ذمہ میں موجود اس شے کا نام ہے جسے عقد کے مقتضی میں تبدیلی کر کے مقررہ مدت تک مؤخر کیا گیا ہو باقی رہی وہ چیز جس کا وجود ہی نہ ہو اور اس کا پایا جانا ایک وقت تک مؤخر ہو تو اس کو دین نہیں کہتے۔ اس مسئلے کی سمجھ درحقیقت شیخ ابو منصور ماتریدی کے بیان سے آتی ہے اور وہ یہ کہ اجارہ ایسا عقد ہے جسے قیاس کے برخلاف لوگوں کی عام حاجت کی وجہ سے جائز ٹھہرایا گیا ہے اور جب اجارہ میں معقود علیہ اور اجرت کی ایک ہی جنس ہو تو حاجت واقع نہ ہوئی لہذا اس صورت میں عقد اجارہ قیاس کے اصول پر ناجائز باقی رہا۔ اور جب جنس مختلف ہو تو ایک دوسرے کی حاجت پائی جاتی ہے لہذا اجارہ جائز ہوگا اس سلسلے میں غلام اور باندی دونوں مساوی ہیں چنانچہ غلام کا ایک مہینہ کی خدمت کے لئے اگر اجارہ میا بعض اس کے کہ اس کی باندی ایک مہینہ تک غلام کے مالک کی خدمت کرے گی تو اجارہ فاسد ہوگا کیونکہ منفعت کی جنس ایک ہی ہے۔ پھر خدمت کے عوض خدمت کے اجارہ میں اگر ایک فریق نے خدمت کی اور دوسرے نے نہ کی تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک خدمت کرانے پر کوئی اجرت واجب نہیں اور کرخی نے بیان کیا کہ اسے مثلی اجرت دینا ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے معقود علیہ منفعت کے مقابلے میں اسی کی جنس منفعت کو بدل ٹھہرایا۔ اور یہ بدل صحیح نہ ہوا تو گویا اس نے منفعت کے بدلے ایسی چیز کو ٹھہرایا جس کی کوئی قیمت نہیں لہذا وہ بلا بدل (اجرت) کے مفت خدمت کرنے پر راضی تھا۔ اور جو کرخی نے بیان کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مخدوم نے فاسد عقد سے منافع کو وصول کیا ہے اور منافع صحیح و فاسد ہر دو عقد سے قابل قیمت ہو جاتے ہیں جس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے کہ منافع اس فاسد عقد میں قیمتی ہوتے ہیں جس میں سرے سے بدل ذکر ہی نہ کیا گیا ہو۔ مثلاً کوئی چیز اجارہ (کرایہ) پر لی اور اس کا عوض (کرایہ) بیان ہی نہ کیا۔ اور جب عوض کو مقرر کر دیا گیا جیسا کہ زیر بحث صورت میں ہے تو وصول شدہ منافع کا قیمتی ہونا بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ اور اجارہ پر مشترک غلام کے بارے میں فقہانے کہا ہے کہ جب اس سے خدمت لینے میں دونوں شریکوں نے باری مقرر کر رکھی تھی پھر اس نے ایک دن ایک شریک کی تو خدمت کی مگر دوسرے کی نہ کی تو اس کے واسطے کوئی اجر (معاوضہ) نہ ہوگا۔ کیوں کہ یہ (صرف ایک شریک کی خدمت) باہمی بدلہ نہیں بلکہ صرف ایک شریک کو خاص کرنا ہے۔

○ دو غلاموں کو دو مختلف کاموں کیلئے اجرت پر لینا جائز ہے مثلاً سلائی اور رنگرزی کی واسطے۔ کیونکہ جنس مختلف ہو گئی ہے اور امام کرخی نے اپنی جامع میں بیان کیا ہے کہ ایک غلام جب دو آدمیوں کے درمیان مشترک ملوک ہو اور ایک شریک اپنے حصے کا اجارہ دوسرے سے کرے تاکہ وہ غلام اس کے ساتھ اگلے ایک ماہ تک کپڑا سینے اس شرط پر کہ شریک ثانی بھی اپنے حصے کا ماہ رواں میں شریک اول کے ساتھ کپڑا رنگنے کیلئے غلام کا اجارہ کرے تو یہ اجارہ ایک ہی غلام میں جائز نہیں اگرچہ کام مختلف ہیں۔ دو مختلف کاموں

میں اجارہ اس وقت جائز ہوتا ہے جب دو غلاموں میں ہوا سیلئے کہ یہ دونوں کی باہمی موافقت ہوگی کہ دونوں وہ کام کریں گے جو ان پر بغیر اجارہ کے واجب ہوگا اور یہ باری والا عقد اس وقت جائز ہوتا ہے جب باری مطلق منافع پر واقع ہو اور جب ایک شریک دوسرے پر منفعت کو معین کر دے تو عقد جائز نہیں ہوتا (واللہ عزوجل اعلم)

عقد کے رکن سے متعلق شرائط | رکن سے متعلق پہلی شرط یہ ہے کہ رکن ہر ایسی شرط سے خالی ہو جس کو عقد نہ چاہتا ہو۔ اور نہ وہ عقد کے مناسب ہو۔ چنانچہ کسی نے اگر اپنا

مکان اس شرط پر کرایہ پر دیا کہ وہ ایک ماہ تک مکان میں رہے گا پھر کرایہ دار کو سپرد کرے گا یا زمین اس شرط پر کرایہ پر دی کہ پہلے وہ خود کاشت کرے گا پھر نہ میں کرایہ دار کے حوالے کرے گا یا چوپایہ اس شرط پر دیا کہ وہ ایک ماہ تک سواری کرے گا یا کپڑا اس شرط پر دیا کہ وہ ایک ماہ تک خود پہنے گا پھر اسے کرایہ دار کے حوالے کرے گا تو اجارہ فاسد ہے کیوں کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کا مقتضی نہیں اور نہ ہی عقد کے مناسب ہے۔ نیز یہ عقد میں مشروط ایسی زائد منفعت ہے جس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں تو یہ منفعت ربا (سود) ہوگی یا ایسی منفعت ہوگی جس میں سود کا شبہ ہوگا یہ منفعت عقد کو فاسد کرنے والی ہیں۔

مسائل :- اسی شرط کی بنیاد پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ مکان کے اجارہ کرنے میں مکان پلستر کرانے اور مکان کا پرنا لہ وغیرہ دہستہ کرانے کی کرایہ دار پر شرط عائد کرنا زمین کے اجارہ میں پانی کا کنواں، بدرو اور چشمہ وغیرہ ٹھیک کرانے یا نہر کھودنے کی شرط عائد کرنا اور غلام اور چوپائے کے اجارہ میں غلام کے کھانے اور چوپائے کے چارہ کی شرط عائد کرنا جائز نہیں کیوں کہ یہ تمام شرطیں عقد کے مقتضی کے خلاف اور اس کے نامناسب ہیں۔ علاوہ ازیں اس میں ایک فریق کے واسطے زائد منفعت ہے۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب ایک آدمی نے مقررہ کرایہ کے عوض مقررہ مدت کے لیے مکان اس شرط پر کرایہ پر لیا کہ وہ (کرایہ دار) اس میں رہائش اختیار نہیں کرے گا تو اجارہ فاسد ہے اور کرایہ دار پر کوئی کرایہ لازم نہیں جب کہ وہ اس میں نہ رہا ہو اور اگر مکان میں رہا تو اس پر مکان کا اتنا مثالی کرایہ واجب ہوگا جو مقررہ کرایہ سے کم نہ ہو۔ اس اجارہ میں عقد کا فاسد ہونا تو ظاہر ہے۔ کیوں کہ کرایہ دار کا یہ شرط کرنا کہ وہ مکان میں نہیں رہے گا، عقد کے موجب کی نفی کرنا ہے اور وہ موجب ہے معقود علیہ سے فائدہ اٹھانا اور اس نے ایسی شرط رکھی ہے جو عقد کے مقتضی کے خلاف ہے اور نہ عقد کے مناسب ہے لہذا یہ شرط فاسد ہوئی۔ باقی مکان میں نہ رہنے کی صورت میں سرے سے کرایہ کا واجب نہ ہوگا اور رہنے کی صورت میں مثالی کرایہ کا واجب ہونا بھی ظاہر ہے کیوں کہ فاسد عقود اجارہ میں مثالی اجر معقود علیہ سے منفعت اٹھانے پر واجب ہوتا ہے نہ کہ محض معقود علیہ کے سپرد کر دینے یعنی تخلیہ (مکان کو خالی) کر دینے سے جیسا کہ فاسد عقد نکاح میں ہوتا ہے کیوں کہ تخلیہ کا مطلب ہے معقود علیہ سے فائدہ اٹھانا ممکن بنادینا اور اس سے فائدہ اٹھانے میں تمام موانع کو دور کر دینا اور یہ چیز فساد کی موجودگی میں ثابت نہیں ہو سکتی کیوں کہ شرعی طور پر معقود علیہ سے فائدہ اٹھانے میں مانع موجود ہے تو یہ شرعی مانع بند کی جانب سے مانع یعنی غصب کے مشابہ ہوا بخلاف اجارہ صحیح کے کیوں کہ زبان کوئی مانع نہیں ہوتا لہذا اجارہ صحیح میں معقود علیہ سپرد کرنا ثابت ہوتا ہے پھر اگر متاجر معقود علیہ سے نفع نہ اٹھائے تو اس نے منفعت میں

اپنا ذاتی حق خود ساقط کر دیا لہذا اجرت میں آجر کا حق ساقط نہ ہوگا اور جب متاجر عقد فاسد کے ذریعے معقود علیہ سے فائدہ اٹھائے تو اس پر مثلی اجر واجب ہوتا ہے۔

باقی رہا صاحب کتاب الاصل کا یہ کہنا کہ زیر بحث صورت میں کرایہ دار اگر مکان میں رہے تو اس پر اتنا مثلی کرایہ واجب ہوگا جو مقررہ کرایہ سے کم نہ ہو۔ تو اس میں تھوڑا سا اشکال ہے کیوں کہ ہمارے ائمہ ثلاثہ (تینوں ائمہ) کا صحیح موقف یہ ہے کہ اجارہ فاسد میں معقود علیہ سے نفع اٹھانے کے بعد مقررہ اجر اور مثلی اجر میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوتا ہے اور یہاں امام محمد نے یہ کہا ہے کہ مثلی اجر مقررہ اجر سے کم نہ ہو تو یہ اختلاف سمجھ نہیں آتا۔ ہمارے بعض مشائخ نے کتاب الاصل میں مذکور اس مسئلہ کی یہ توجیہ کی ہے کہ مثلی اجر مقررہ اجر سے اس وقت کم نہیں ہوگا جب مقررہ اجر اور مثلی اجر ایک ہی ہوں۔ اور بعض مشائخ نے اس روایت کو ظاہری معنی پہناتے ہوئے کہا ہے کہ عاقدین (ہر دو فریق) نے منافع کے مقابلے میں کوئی چیز گویا مقررہ ہی نہیں کی کیوں کہ متاجر نے یہ شرط رکھی کہ وہ مکان میں رہائش نہیں اختیار کرے گا۔ اور نہ ہی معقود علیہ سوچنے کے مقابلے میں کوئی چیز ہے کیوں کہ عقد کے اندر فساد کی صورت میں مقابل (جواب) معاہدہ ثابت نہیں ہوتا۔ بایں ہمہ متاجر جب مکان میں رہا تو اس نے ان منافع کو حاصل کیا جن کے مقابلے میں کوئی بدل نہیں تھا لہذا اس پر مثلی اجر واجب ہوگا چاہے جتنا ہو جیسا کہ عقد میں سرے سے اجر کا ذکر نہ کرتا تو مثلی اجر واجب ہوتا مگر امام محمد نے کہا کہ وہ مقررہ اجر (کرایہ) سے کم نہ ہو کیوں کہ متاجر (کرایہ دار) نفع اٹھائے بغیر مقررہ اجر دینے پر رضامند تھا تو نفع اٹھانے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ مقررہ اجر دینے پر رضامند ہوگا۔

○ اگر کسی نے اپنا مکان یا زمین یا غلام یا چوپایہ اجارہ پر دیا اور یہ شرط رکھی کہ متاجر (بعد از اجارہ) واپس کر دے گا تو یہ شرط جائز ہے کیوں کہ متاجر کا معقود علیہ کو واپس سپرد کرنا عقد کے مقتضیات (لازمی تقاضوں) میں سے ہے۔ کیا آپ جانتے نہیں کہ یہ چیز بغیر شرط کے بھی ثابت ہوتی ہے تو یہ شرط عقد کے مقتضی کی تاکید کے لئے ہوئی نہ کہ اس کے مخالف۔ پس یہ شرط ایسے ہی ہوگئی جیسے اس نے مکان اس شرط سے کرایہ پر دیا کہ متاجر مکان کی منفعت کا مالک ہوگا۔

○ اگر آجر نے اس شرط پر اجارہ کیا کہ متاجر (کرایہ دار) پیشگی اجرت دے یا متاجر پر یہ شرط عائد کی کہ وہ اجرت دینے کے لئے کوئی شے رہن رکھے یا ضامن دے تو یہ شرط جائز ہے جب کہ رہن معلوم ہو اور ضامن موجود ہو کیوں کہ یہ شرط عقد کے مناسب ہے اگرچہ عقد کا مقتضی نہیں جیسا کہ کتاب البیوع میں ہم نے بیان کیا لہذا یہ شرط جائز ہے جیسا کہ عین شے کی بیع میں جائز ہے۔

عقد اجارہ کے لازمی ہونے کی شرائط

عقد اجارہ کے لازم ہونے کی شرائط کی بنیادی طور پر دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم کا تعلق عقد ہذا کے لازمی طور پر منعقد ہونے کی شرائط سے ہے اور دوسری قسم کا تعلق عقد کے لازمی طور پر باقی رہنے

کی شرائط سے ہے۔

لازم عقد کے منعقد ہونے کی شرائط (۱) لازم عقد کے منعقد ہونے کی پہلی شرط تو یہ ہے کہ عقد صحیح ہو کیوں کہ فاسد عقد لازم نہیں ہوتا بلکہ وہ ٹوٹنے کا مستحق ہوتا

ہے تاکہ عقد میں فساد رفع ہو اور شرعی حکم ثابت ہو چہ جائیکہ وہ جائز ہو۔

۲۔ عقد کے بطور لازم منعقد ہونے کی دوسری شرط یہ ہے کہ اجرت پردی گئی شے میں عقد کے وقت یا قبضہ کے وقت کوئی ایسا عیب نہ ہو جو اس سے فائدہ اٹھانے میں خلل ڈالتا ہو۔ اگر اس میں کوئی ایسا عیب ہوا تو عقد لازم نہ ہوگا جس کا پورا کرنا ضروری ہو۔ چنانچہ فقہار نے کہا ہے کہ خدمت کے لئے اجرت پر لے گئے غلام کے بارے میں جب یہ بات معلوم ہو کہ وہ چور ہے تو متاخر کو اس امر کا حق ہے کہ وہ اجارہ کو توڑ دے کیوں کہ معقود علیہ کا صحیح سلامت ہونا بطور دلالت مشروط ہے تو معقود علیہ کی سلامتی صریح طور پر مشروط چیز کی مانند ہوگی جیسا کہ عین شے کی بیع میں بیع کا صحیح سلامت ہونا شرط ہوتا ہے۔

۳۔ اجارہ پر لی گئی چیز کو متاخر نے دیکھ لیا ہو چنانچہ کسی نے اگر ان دیکھے مکان کو اجارہ پر لیا پھر اس کو دیکھا اور پسند نہ آیا تو وہ اسے رد کر سکتا ہے کیوں کہ اجارہ منفعت کی بیع کا نام ہے لہذا اس میں دیکھنے کا اختیار خیال الیٰ اللہ و ثبات ہوگا جیسا کہ عین چیز کی بیع میں ثابت ہوتا ہے۔ بعد میں دیکھنے پر اگر مکان پسند آگیا تو کرایہ دار کا یہ اختیار خیال الیٰ اللہ و ثبات باطل ہوگا جیسا کہ عین شے کی بیع میں بیع کو دیکھنے کے بعد اختیار باطل ہو جاتا ہے۔

عقد کے باقی رہنے کی شرائط۔ عقد لازم کے باقی رہنے سے متعلق دو شرائط ہیں

۱۔ ایک تو یہ کہ اجرت پردی گئی چیز اس بات سے محفوظ ہو کہ اس میں ایسا عیب پیدا ہو جائے جو اس سے نفع اٹھانے میں مغل (مانع) ہو۔ اگر بعد میں اس کے اندر ایسا عیب پیدا ہو گیا جو اس سے نفع اٹھانے میں مغل ہے تو عقد بطور لازم باقی نہیں رہیگا۔ چنانچہ کسی نے اگر خدمت کے واسطے غلام یا سواری کے لئے چوپایہ یا رالاش کے واسطے مکان اجارہ (کرایہ) پر لیا پھر غلام بیمار پڑ گیا یا چوپایہ سنگڑا ہو گیا یا مکان کی کوئی دیوار گر گئی تو متاخر (کرایہ دار) کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اجارہ کو باقی رکھے اور چاہے تو توڑ دے۔ برخلاف عقد بیع کے جب کہ بیع (فروخت شدہ شے) میں مشتری کے قبضہ کے بعد عیب پیدا ہو جائے تو مشتری بیع کو رد نہیں کر سکتا۔ عقد اجارہ اور عقد بیع میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ منفعت کی بیع ہے اور منافع تھوڑے تھوڑے پیدا ہوتے ہیں تو گویا منافع کے اجزاء میں سے ہر جز نئے سرے سے معقود علیہ ہوا۔ پھر جب اجرت پردی گئی چیز میں عیب پیدا ہو گیا تو یہ عیب عقد کے بعد اور قبض سے پہلے ہوا اور ایسا عیب عین شے کی بیع میں عقد کے قبول اور عدم قبول میں اختیار کو واجب کرتا ہے اسی طرح اجارہ میں بھی اختیار کو ثابت کرے گا۔ پس ان دونوں عقدوں میں معنی کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں۔

جب متاخر کے لئے عقد کو باقی رکھنے یا توڑنے کا اختیار ثابت ہو گیا۔ تو اگر اس نے عقد کو نہ توڑا بلکہ تمام مدت اجارہ کو باقی رکھا تو اس پر پوری پوری اجرت واجب ہوگی کیوں کہ وہ عیب کے باوجود

معقود علیہ پر رضا مند ہو گیا لہذا اس پر پورا بدل لازم ہو گا جیسا کہ عین شے کی بیع میں مکمل ثمن لازم ہوتا ہے جب کہ مشتری بیع میں عیب پر مطلع ہو جائے اور عیب وار بیع پر راضی رہے اور اگر متاجر کے عقد توڑنے سے پہلے پہلے عیب دور ہو گیا یا اس طور پر غلام صحت مند ہو گیا یا چوپائے کا لنگڑا پن دور ہو گیا یا مالک مکان نے گری ہوئی دیوار کو بنا دیا تو متاجر کا خیار (عقد کو رکھنے یا توڑنے کا اختیار) باطل ہو گیا کیونکہ خیار کا موجب (باعث) دور ہو گیا ہے اور عقد پہلے سے قائم ہے لہذا خیار (عقد باقی رکھنے یا توڑنے کا اختیار ختم ہو جائیگا۔

متاجر کو یہ اختیار اس وقت حاصل ہے جب کہ عیب ایسا ہو جو کرایہ پر لی گئی شے سے نفع اٹھانے میں مانع ہو اور اگر وہ عیب نفع اٹھانے میں نقصان دہ اور مانع نہ ہو تو عقد بطور لازم باقی رہے گا اور متاجر کو توڑنے کا اختیار نہ ہو گا جیسے کرایہ پر لیے گئے غلام کی جب ایک آنکھ چلی جائے تو متاجر کو اسے لوٹانے کا اختیار نہ ہو گا کیوں کہ ایک آنکھ کا چلا جانا اس سے خدمت لینے میں مانع نہیں یا چوپائے کے بال گر جائیں یا کرایہ کے مکان کی حویلی کی دیوار گر جائے جس سے مکان کی رہائش میں نفع نہیں اٹھایا جاتا تو متاجر عقد کو نہیں توڑ سکتا کیونکہ عقد منفعت پر وارد ہوا ہے نہ کہ عین شے پر۔ اس لیے کہ اجارہ منفعت کی بیع (بیچنے) کا نام ہے نہ کہ عین شے کی بیع کا۔ اور یہاں زیر بحث صورت میں منفعت میں کوئی نقصان نہیں ہوا بلکہ عین شے میں نقصان ہوا اور اجارہ کے باب میں عین شے معقود علیہ نہیں ہوتی۔ اور معقود علیہ عین کا تغیر عقد توڑنے کے اختیار کو ضروری نہیں ٹھہرتا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں ایسا عیب پیدا ہو جائے جو معقود علیہ سے نفع اٹھانے کو نقصان پہنچائے۔ کیوں کہ عیب جب نفع اٹھانے میں نقصان دہ ہو گا تو نقصان معقود علیہ (منفعت) کی طرف لوٹائے گا جو اختیار مذکور کو واجب کر دے گا تو اب متاجر کو حق ہے کہ وہ عقد کو توڑ دے پھر متاجر کو عقد فسخ کرنے کا حق اس وقت حاصل ہے جب مؤاجر حاضر (موجود) ہو اور اگر مؤاجر غائب ہو اور اجارہ پر دی گئی شے میں ایسا عیب پیدا ہو گیا جو عقد توڑنے کے حق کو واجب ٹھہرتا ہے تو متاجر عقد فسخ نہیں کر سکتا کیوں کہ عقد اسی وقت فسخ ہو سکتا ہے جب ہر دو عاقد (فریق) خود موجود ہوں یا ان کے قائم مقام موجود ہوں۔

مسائل :- ہشام نے امام محمد سے بیان کیا کہ جس آدمی نے کوئی معین فصل کاشت کرنے کے لیے ایک سال کے واسطے زمین اجارہ (ٹھیکہ) پر لی پھر وہ فصل کاشت کی تو فصل کو اولوں وغیرہ کی کوئی ناگہانی آفت پہنچ گئی جس نے ساری فصل کو ضائع کر دیا اور اس قسم کی فصل کے دوبارہ کاشت کرنے کا وقت نہ رہا تو امام محمد نے کہا کہ اگر وہ کوئی فصل کاشت کرنا چاہے جس کا نقصان زمین کے لیے معین فصل سے کم ہو یا اس کی مثل ہو تو وہ ایسا کر سکتا ہے ورنہ اجارہ فسخ ہو جائے گا اور اسے گزشتہ مدت کا اجر دینا لازم ہو گا کیونکہ متاجر جب عقد میں مذکور فصل کے کاشت کرنے سے عاجز آگیا تو اب اجارہ کو پورا کرنا اسے نقصان پہنچاتا ہے۔ اسی طرح کرایہ کی پن چکی میں جب پانی کی کمی واقع ہو جائے اور پانی اتنا کم ہو جائے کہ چکی اپنی پانی کی عام مقدار کے نصف سے بھی کم آٹا پیسنے لگے تو یہ بھی عقد کو فسخ کر دینے والا عیب ہے۔ کیوں کہ متاجر اس صورت میں نقصان اٹھانے بغیر عقد کو پورا نہیں کر سکتا۔

○ اگر کل مکان گر گیا پان چکی سے پانی بالکل منقطع ہو گیا یا زمین سے پانی کا رابطہ کٹ گیا تو اس مسئلہ میں روایات کا اشارہ مختلف حکموں کی طرف ہے۔ بعض روایات اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ عقد ٹوٹ جائے گا کیونکہ کتاب الاصل میں اجارہ کی بحث کے اندر یہ بات مذکور ہے کہ جب کل مکان ساقط ہو جائے تو کرایہ دار اس مکان سے نکل سکتا ہے مالک مکان چاہے موجود ہو یا غائب۔ تو یہ چیز اجارہ کے ٹوٹنے پر دلالت کرتی ہے کیوں کہ کرایہ دار کے لیے مالک مکان موجود نہ ہونے کے باوجود مکان سے نکلنے کی اجازت دی گئی ہے اور اگر اجارہ نہ ٹوٹتا تو ٹوٹنے کا جائز ہونا مالک مکان کی آمد پر موقوف رہتا اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ مکان سے مطلوبہ منفعت مکان کے گرنے کے باعث باطل ہو گئی ہے کیوں کہ مکان سے مقصود بذریعہ رہائش نفع اٹھانا ہے اور یہ مقصود باطل ہو چکا ہے تو چونکہ مقصود علیہ ہلاک ہو چکا ہے اس لیے عقد فسخ ہو جائیگا جب کہ بعض روایات سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عقد تو نہیں فسخ ہوتا لیکن مستاجر کے لیے فسخ کا حق ثابت ہو جاتا ہے چنانچہ کتاب الصلح میں مذکور ہے کہ جب کوئی آدمی کسی مکان کی رہائش پر صلح کرے پھر وہ مکان گر جائے تو عقد صلح فسخ نہیں ہوتا۔ اور ہشام نے امام محمد سے بیان کیا کہ جس آدمی نے کوئی مکان کرایہ پر لیا اور اس پر قبضہ بھی کر لیا پھر وہ مکان اتفاق سے گر گیا تو آجر (مالک مکان) نے اسے دوبارہ بنا دیا مالک کے دوبارہ مکان تعمیر کر دینے کے بعد مستاجر (کرایہ دار) اگر کہتا ہے کہ مجھے اب اس مکان کی حاجت نہیں تو امام محمد فرماتے ہیں کہ کرایہ دار کو یہ حق حاصل نہیں بلکہ عقد کو پورا کرنا ہوگا۔ اسی طرح اگر دوبارہ مستاجر تو مکان کو لینے پر تیار ہو مگر مالک مکان انکار کرے تو مالک کو بھی یہ ضیاع نہیں۔ یہ چیز گویا اس صراحت اور وضاحت کے قائم مقام ہے کہ اجارہ فسخ نہیں ہوا۔ اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ گرنے کے بعد بھی مکان اس پوزیشن میں ہے کہ اس کی معمولی طور پر رہائش کا فائدہ اٹھایا جائے۔ بایں طور کہ کرایہ دار مکان میں کوئی خیمہ گاڑ لے تو اس طرح مقصود علیہ منفعت سرے سے ختم نہ ہونی اس لیے عقد فسخ نہ ہوگا کیوں کہ مکان کی کل منفعت اگرچہ فوت (ختم) ہو گئی ہے لیکن اس کا فوت ہونا اس طرح ہے کہ اسے واپس لوٹانے کا تصور کیا جاسکتا ہے اور منفعت کے ٹوٹنے کا اتنا تصور عقد کو باقی رکھنے کے لیے کافی ہے جیسا کہ کوئی آدمی کسی غلام کو خریدے اور وہ قبضہ سے پہلے ہی بھاگ جائے تو عقد بیع فسخ نہیں ہوتا کیوں کہ غلام کے واپس آنے کا تصور کیا جاسکتا ہے۔ اور اس میں اصل قاعدہ یہ ہے کہ ایسا عقد جو یقین کے ساتھ منقذ ہو وہ فائدہ کے گمان کی وجہ سے باقی رہتا ہے۔ کیوں کہ جو چیز یقین کے ساتھ ثابت ہو وہ شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتی جیسا کہ یقین کے ساتھ غیر ثابت چیز شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی۔

صاحب قدوری نے اس مسئلے کو بیان کرتے ہوئے کہا ہے کہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ عقد ٹوٹ جاتا ہے کیوں کہ مکان سے مطلوبہ منفعت باطل ہو گئی ہے اور مکان میں خیمہ گاڑ کر سکونت کا نفع اٹھانا مکان سے مطلوبہ منفعت نہیں ہوا کرتی لہذا خیمے کی منفعت کے باقی رہنے پر عقد کے باقی رہنے کو قیاس نہیں کیا جاسکتا۔ اور ہشام سے مروی امام محمد کی اس روایت کہ مالک مکان جب مکان کو دوبارہ بنا دے تو عقد فسخ نہیں ہوتا، کے بارے میں صاحب قدوری نے کہا کہ مالک مکان نے جب دوبارہ مکان کو بنا دیا تو اس سے معلوم ہوا کہ حقیقت میں عقد فسخ نہیں ہوا تھا اگرچہ ظاہر کے اعتبار سے اس کے فسخ کا حکم لگا دیا گیا ہو لہذا مالک کو مکان سو بیچنے اور کرایہ دار کو لینے پر مجبور کیا جائے گا اور حقیقت میں عقد کے باقی رہنے کے باوجود ظاہر میں عقد کے ٹوٹ جانے کا حکم لگانے میں

کوئی چیز مانع نہیں۔ جیسا کہ ایک آدمی نے بکری خریدی اور وہ فروخت کنندہ کے ہاتھ میں ہی گر گئی لیکن مشتری (خریدار) نے اس کے چمڑے کو زنگ چڑھایا تو بکری کی موت کے باعث ظاہری طور پر عقد کے ٹوٹ جانے کے حکم کے بعد بھی عقد کے باقی رہنے کا حکم لگایا جائے گا اسی طرح یہاں ہے اور جب عقد باقی رہا تو مالک کو سپرد کرنے اور کرایہ دار کو لینے پر مجبور کیا جائے گا اور دوبارہ تعمیر سے پہلے چونکہ یہ بات معلوم نہیں تھی کہ درحقیقت عقد فسخ نہیں ہوا لہذا ظاہر حکم پر عمل کرنا واجب ہوگا۔

○ امام محمدؒ نے کرایہ پر لی گئی کشتی کے بارے میں کہا ہے کہ جب وہ ٹوٹ جائے اور اس کی تمام تختیاں الگ الگ ہو جائیں پھر مالک اس کشتی کو بنادے تو اسے کرایہ دار کو سونپنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ گویا امام محمدؒ نے کشتی کے اجارہ اور مکان کے اجارہ میں فرق کیا ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ کشتی میں عقد حقیقی طور پر فسخ ہو چکا ہے کیوں کہ کشتی میں اصل چیز صناعیت یعنی جوڑائی ہے اور تختیاں جوڑائی کے تابع ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی لکڑی کو غصب کرے پھر اس لکڑی سے کشتی بنالے تو وہ کشتی کا مالک ہو جاتا ہے تو گویا تختیوں کا جوڑنا دوسری کشتی بنانے کے قائم مقام ہے لہذا مالک کو کشتی کرایہ دار کو دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ بخلاف مکان کے کیوں کہ مکان کا صحن یا پلاٹ تعمیر کے تابع نہیں بلکہ مکان میں اصل چیز اس کا صحن اور پلاٹ ہے تو مالک نے جب دوبارہ مکان کو بنایا تو گویا اس نے اسی گرنے والے عین مکان کو بنایا لہذا اسے مکان کرایہ دار کو دینے پر مجبور کیا جائے گا۔

○ امام محمدؒ نے اس شخص نے بارے میں کہا جس نے ایک سال کے لیے پانی کی چکی کرایہ پر لی۔ چھ ماہ گزرنے کے بعد پانی منقطع ہو گیا مگر اس نے چکی کو اپنے پاس روکے رکھا یہاں تک کہ عقد کی مدت گزر گئی تو اس پر گزشتہ چھ ماہ کا کرایہ واجب ہوگا اور باقی مدت کا کرایہ واجب نہ ہوگا کیونکہ چکی کی معقود علیہ منفعیت ختم ہو گئی تو عقد فسخ ہو گیا۔ امام محمدؒ نے یہ بھی فرمایا کہ اگر چکی سے بغیر مینے کے بھی کسی قسم کا نفع اٹھایا جاسکتا ہو تو اس پر اتنا کرایہ واجب ہوگا جتنا اس نے نفع اٹھایا کیوں کہ معقود علیہ چکی سے جو کچھ بچ گیا تھا اس کا عقد میں حصہ ہے تو اس نے جتنا نفع اٹھایا اتنے حصے کا کرایہ واجب ہوگا۔

○ مالک مکان (مواجر) نے اگر ایک کمرے کے سوا باقی مکان کرایہ دار کے سپرد کر دیا پھر مالک نے یا کسی دوسرے نے کرایہ دار کو اس کمرے کے استعمال سے روک بھی دیا تو کرایہ لازم نہ ہوگا کیونکہ اس نے معقود علیہ مکان کے بعض حصے سے نفع اٹھایا ہے اور بعض سے نہیں۔ لہذا اس کمرے کا کرایہ لازم نہ ہوگا کیونکہ اس جتنے حصے سے اس نے رہائش کا نفع نہیں اٹھایا اور کرایہ دار کو یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ اس کمرے کے بغیر مکان کو لینے سے انکار کر دے اور اسے یہ بھی حق ہے کہ مکان پر قبضہ کے بعد جب یہ صورت حال پیش آئے تو اجارہ کو فسخ کر دے کیوں کہ معقود علیہ منافع کی صفت بٹ گئی ہے اور صفت کا بٹ جانا مستاجر کے اختیار عقد باقی رکھنے یا توڑنے کے اختیار کو واجب ٹھہراتا ہے۔

○ اگر کسی نے ایک مکان ایک مقررہ مہینے کے لیے اجارہ (کرایہ) پر لیا مگر اس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ مقررہ مدت میں سے کچھ دن گزر گئے پھر وہ باقی مدت میں مکان لینا چاہے تو لے سکتا ہے البتہ اسے یہ حق نہیں کہ عقد کا انکار کر دے اسی طرح کرایہ دار نے اگر مالک سے مکان طلب کیا ہو اور اس نے پہلے تو دینے سے انکار

کیا ہو مگر پھر دینا چاہتا ہو تو دے سکتا ہے۔ متاجر (کرایہ دار) نہ لینے کا مجاز نہیں کیوں کہ نہ لینے کا اختیار اس وقت ثابت ہوتا ہے جب مکان پر قبضہ کے بعد اس کی مجتمع صفت میں تبدیلی آجائے اور یہاں عقد جب واقع ہوا ہے تو منافع کے متفرق ہونے کی حالت میں واقع ہوا ہے کیونکہ منافع تھوڑے تھوڑے اور ساعت بساعت پیدا ہوتے ہیں تو اس طرح منافع کا ہر جزو بطور نئے عقد کے معقود علیہ کی مانند ہوا لہذا منفعت کا پہلا جزو ایک عقد سے دوسرا جزو دوسرے عقد سے مملوک ہوا اور جس چیز کا دو عقدوں کے مالک بنایا جائے پھر ایک عقد میں اس کا سونپنا مشکل ہو جائے تو ایک عقد دوسرے میں مؤثر نہیں ہوتا۔

○ اگر کسی نے دو مکانوں کو کرایہ پر لیا پھر ان میں سے ایک مکان گر گیا یا کسی نے کرایہ دار کو ایک مکان سے منع کر دیا یا ایک مکان میں کوئی عیب پیدا ہو گیا تو کرایہ دار کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دونوں مکانوں کو چھوڑ دے کیونکہ عقد اجارہ ایک ہی سودا میں دونوں مکانوں پر واقع ہوا تھا اور اب وہ مجتمع صفت تبدیل ہو گئی ہے لہذا کرایہ دار کے لئے عقد توڑنے کا اختیار ثابت ہوگا (واللہ عزوجل اعلم)۔

۲۔ لازم عقد اجارہ کے باقی رہنے کی دوسری شرط یہ ہے کہ عاقدین میں سے کسی عاقد کو یا کرایہ پر لی گئی شے کو کوئی عذر نہ پیش آجائے۔ اگر عاقدین میں کسی ایک کو یا کرایہ پر لی گئی شے کو کوئی عذر (عیب) پیش آگیا تو عقد بطور لازم باقی نہ رہے گا اور اسے (صاحب عذر عاقد کو) یہ حق ہوگا کہ وہ اجارہ کو فسخ کر دے اور یہ عذر پیش نہ آنے کی شرط ہمارے ائمہ احناف کے نزدیک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ عقد کے لازمی طور پر باقی رہنے کی شرط نہیں اور اس مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ عقد اجارہ احناف کے نزدیک عذروں سے فسخ ہو جاتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔

عذر کے سبب اجارہ کے فسخ ہونے کا بیان

عاقدین میں سے کسی ایک کو یا کرایہ پر لی گئی شے میں کوئی عذر پیش آجائے تو احناف کے نزدیک عقد اجارہ فسخ ہو جاتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فسخ نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ بیع کی ایک قسم ہے لہذا بیع کی دوسری قسم یعنی اعیان کی بیع کی مانند لازم ہوگا اور ان دو عقدوں کو جمع کرنے والی چیز یہ ہے کہ عقد دونوں عاقدوں کے اتفاق سے منعقد ہوتا ہے لہذا فسخ بھی نہیں ہوگا مگر دونوں عاقدوں کے اتفاق سے اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ عذر پیش آنے کے وقت انسانی حاجت اور مجبوری عقد کے فسخ ہونے کا تقاضا کرتی ہے۔ کیونکہ عذر پیش آنے کے باوجود اگر عقد کو لازم قرار دیا جائے تو صاحب عذر عاقد کو ضرر (نقصان) لازم آئے گا جو عقد سے اسے لازم نہیں آتا جیسا کہ ہم انشاء اللہ فسخ عقد کے باعث عذروں کی تفصیل میں بیان کریں گے تو یہ عقد کا فسخ درحقیقت ضرر نقصان کے پہنچنے سے بچنا ہے اور صاحب عذر کو نقصان سے بچنے کا حق حاصل ہے۔ باقی رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ یہ بھی ایک قسم کی بیع ہے لہذا عقد اجارہ فسخ نہیں ہوگا تو اس سلسلے میں ہم کہیں گے یہ ٹھیک ہے لیکن اب وہ (صاحب عذر) عقد کو جاری رکھنے سے عاجز ہے ہوائے اس کے کہ لاحق ہونے والے نقصان کو اٹھا کر عقد کو جاری رکھے جو نفس عقد سے اس پر واجب نہیں ہوتا تھا لہذا اس حالت میں عقد

کے فسخ کا احتمال (امکان) پیدا ہو گیا جیسا کہ عین شے کی بیع میں اس وقت عقد کے فسخ کا احتمال پیدا ہو جاتا ہے جب خریدار بیع شدہ چیز میں عیب پر مطلع ہو جائے اور جیسے کرایہ پر لی گئی شے میں عیب پیدا ہو جائے تو عقد فسخ ہو جاتا ہے۔ اسی طرح امام شافعی کے اس کہنے کہ ”عقد دونوں عاقدوں کے اتفاق سے منقذ ہوتا ہے لہذا فسخ بھی دونوں کے اتفاق ہی سے ہوگا“ کا جواب یہ ہے کہ یہ بات اس وقت ہے جب عاقد عقد کے اقتضائے مطابق عقد کو جاری رکھنے سے عاجز نہ ہو اور یہاں زیر بحث صورت میں صاحب عذر عاجز ہو جاتا ہے لہذا عقد کے فسخ پر دونوں کی رضا مندی ضروری نہیں۔ جیسا کہ عین شے کی بیع میں ہوتا ہے علاوہ ازیں کرایہ پر لی گئی شے میں عیب کے پیدا ہو جانے کے باوجود عقد کے فسخ (توڑنے) کرنے سے انکار کرنا عقل اور شریعت دونوں کے اعتبار سے مناسب نہیں کیونکہ یہ انکار اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جس آدمی کے دانت میں درد ہو اور وہ دانت کو نکلوانے کے لئے ایک آدمی کا اجارہ کرے (کرایہ پر لے) پھر دانت میں درد کا آرام آجائے تو اسے دانت نکلوانے پر مجبور کیا جائے اور جس آدمی کے ہاتھ میں خارش وغیرہ ہو اور وہ ہاتھ کو کٹوانے کیلئے ایک آدمی کو اجارہ پر لے مگر بعد میں اس کی درد دور ہو جائے اور ہاتھ ٹھیک ہو جائے تو اسے ہاتھ ٹٹوانے پر مجبور کیا جائے اور یہ چیز عقل اور شریعت دونوں کے اعتبار سے بری ہے۔ اور جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ اجارہ عذر کے پیش آنے سے فسخ ہو جاتا ہے تو ضروری ہوا کہ ان عذروں کو تفصیل سے بیان کیا جائے جو حق فسخ (عقد کے توڑنے) کو ثابت کرتے ہیں۔ چنانچہ ہم باری تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ عذر کبھی تو مستاجر داجارہ یا کرایہ پر لینے والے کو پیش آ سکتا ہے، کبھی مؤاجر داجارہ یا کرایہ پر دینے والے کو اور کبھی مستاجر دکرایہ سلی گئی شے) کو لاحق ہو سکتا ہے۔

مستاجر کو پیش آمدہ عذر مستاجر یعنی کرایہ دار کو پیش آنے والے عذر یہ ہیں کہ وہ مفلس ہو جائے اور بازار سے اٹھ جائے یا سفر دباہر جانے کا ارادہ رکھتا ہو یا پیشہ ورانہ کام سے زراعت کی طرف منتقل ہو جائے یا زراعت سے تجارت کی طرف منتقل ہو جائے یا ایک کام چھوڑ کر دوسرا اختیار کر لے کیونکہ مفلس آدمی دوکان سے نفع نہیں اٹھا سکتا تو ایسی صورت یعنی عدم نفع کی صورت میں عقد کو باقی رکھنا اسے ایسا نقصان پہنچانے کے مترادف ہے جو عقد نے اس پر لازم نہیں کیا تھا لہذا اسے دکرایہ دار کو کام کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اور جب اس نے اس سفر پر جانے کا پختہ عزم کر لیا تو تیاری کے باوجود سفر چھوڑنے میں بھی اس کا نقصان ہے۔ اس طرح اس کے سفر پر چلے جانے کے بعد عقد کو باقی رکھنے میں بھی اس کا خسارہ ہے کیونکہ اس طرح اس پر منفعت حاصل کئے بغیر اجرت لازم ہوگی اور ایک کام سے دوسرے کام کی طرف منتقل ہونا عموماً پہلے کام سے دل کٹا ہونے اور پہلے کام میں رغبت رہنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اب اگر ہم نے اسے پہلا کام چھوڑنے سے منع کیا تو گویا ہم نے اسے نقصان پہنچایا اور اگر اس کے پہلا کام چھوڑ کر دوسرا اختیار کر لینے کے باوجود بھی ہم نے عقد کو باقی رکھا تو ہم اس پر اس کے منفعت وصول کئے بغیر اجرت لازم ٹھہرائیں گے اور ایسا کرنے میں اس کا نقصان ہے اور اگر کرایہ دار نے ایک دوکان سے دوسری دوکان کی طرف منتقل ہونے کا ارادہ کیا تاکہ دوسری دوکان میں بعینہ وہی کام کرے کیونکہ دوسری دوکان ایک تو سستی اور دوسرے کھلی ہے تو یہ عذر شمار نہ ہوگا کیونکہ بغیر نقصان اٹھائے پہلی دوکان سے منفعت اٹھانا اس کے لئے ممکن ہے۔ اور جب ایک

مرتبہ پہلی دوکان میں موجود منفعت کی مقدار پر راضی ہو چکا تو اب منفعت کی زیادتی باطل ہو گئی۔

مسائل ۱۔ اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب کسی نے ایک آدمی کو ایسے کام کے لئے اجارہ (اجرت) پر لیا جس سے اپنے مال یا اپنے بدن میں نقصان برداشت کیے بغیر نفع نہیں اٹھا سکتا۔ لیکن پھر اسے اس نقصان کا اندازہ ہو گیا تو وہ اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے مثلاً ایک آدمی کو اس لئے اجارہ پر (بطور اجیر، مزدور) رکھا کہ وہ متاجر کے کپڑے دھوئے یا کپڑوں کی کٹائی کرے یا کپڑوں کو سیسے یا اس کے مکان کو گرانے یا اس کے درختوں کو کاٹنے یا اس کے دانت نکالے یا اسے پیچھے لگائے، یا اس کی رگ کھو لے یا زمین کاشت کرے یا اس کی ملکیت میں کوئی مکان بنائے یا تجارت کرے یا کنواں کھودے مگر بعد میں اس (متاجر) کا خیال ہوا کہ یہ کام نہیں کرنا چاہیئے تو اسے اس عقد اجارہ کو فسخ کرنے کا حق ہے اور اسے مذکورہ صورتوں میں سے کسی بھی صورت کے عقد کو پورا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا کیوں کہ کپڑے دھونا اور کپڑوں کی کٹائی پر مجبور کرنا مال میں متاجر کو نقصان پہنچانا ہے اور مکان کو گرانے یا درختوں کو کاٹنا مال کو تلف کرنا ہے، زراعت پر مجبور کرنا بیج کو ضائع کرنا ہے، مکان بنانے میں سامان کو ضائع کرنا ہے اور دانت نکلوانے یا پیچھے لگوانے یا رگ کھلوانے میں بدن کے ایک جزو کو تلف کرنا ہے اور ایسا کرنے میں متاجر کا نقصان ہے۔ کیوں کہ متاجر نے اس کام کے لئے یہ سمجھتے ہوئے اجارہ کیا تھا کہ وہ تھوڑا سا نقصان برداشت کرے ایک بڑی مصلحت یا فائدہ حاصل کرے گا مگر جب اسے معلوم ہوا کہ اس کام میں اس کے لئے کوئی فائدہ اور مصلحت نہیں تو وہ کام اپنی ذات میں نقصان دہ باقی رہا لہذا عقد فسخ کر کے اس نقصان سے بچنا اس کا ضروری حق ہوا کیوں کہ انسان اپنے آپ کو نقصان پہنچانے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔

○ اس طرح اگر کسی نے مکہ تک جانے کے لئے کرایہ پر اونٹ لیا مگر پھر اسے معلوم ہوا کہ اسے نہیں جانا چاہیئے تو وہ اجارہ فسخ کر سکتا ہے اور اسے سفر پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ کیوں کہ جب اسے یہ معلوم ہوا کہ سفر اس کے واسطے نقصان دہ ہے تو اسے نقصان برداشت کرنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا۔ اسی طرح ہر وہ شخص جس نے سفر پر جانے کے لئے کوئی چوپایہ کرایہ پر لیا مگر بعد میں اس کا ارادہ ملتوی ہو گیا تو بوجہ مذکور اس اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے۔

فقہاء نے کہا ہے کہ اگر اونٹ کا مالک حاکم (قاضی) سے یہ کہے کہ متاجر سفر چھوڑنا تو نہیں چاہتا البتہ اجارہ کو فسخ کرنا چاہتا ہے اور حاکم اسے کہے کہ ابھی تو دیکھ کہ متاجر کیا کرتا ہے۔ پھر متاجر اگر سفر پر روانہ ہوا اور اونٹ کا مالک بھی اس کے ساتھ چلا تو اس کے واسطے پوری اجرت ہوگی۔

○ اگر مکان کا مالک حاکم سے یہ کہے کہ کرایہ دار سفر کا ارادہ نہیں رکھتا۔ یہ اجارہ کو فسخ کرنے کا بہانہ تلاش کر رہا ہے تو حاکم متاجر (کرایہ دار) سے اس بات پر اللہ کی قسم اٹھوائے کہ وہ واقعی اس سفر کا ارادہ رکھتا ہے جس کا اس نے پختہ عزم کر رکھا ہے۔ کیوں کہ وہ فسخ عقد کے سبب یعنی سفر کے ارادہ کا دعویٰ کر رہا ہے اور اس ارادہ پر گواہ پیش کرنا اس کے لئے ممکن نہیں لہذا اس کی بات قسم کے ساتھ ہی قبول کی جائے گی۔

○ اگر متاجر (کرایہ دار) شہر سے چند میل باہر نکلا پھر واپس لوٹ آیا تو مالک مکان نے کہا کہ اس نے

صرف اجارہ کو فسخ کرنے کے لئے سفر پر جانے کا اظہار کیا ہے اور اب لوٹ آیا تو حاکم مالک مکان سے اس بات پر قسم لے گا کہ وہ (کرایہ دار) ایک خاص جگہ تک جانے کیلئے نکلا ہے اور لوٹ آیا ہے کیونکہ مالک مکان کا دعویٰ ہے کہ فسخ بغیر عذر کے واقع ہو رہا ہے اور وہ ہے ایک معلوم جگہ تک سفر کا ارادہ۔ اور کرایہ دار کے اس ارادہ پر اس کے لئے گواہ پیش کرنا ممکن نہیں کیونکہ کرایہ دار کے ارادہ کا علم صرف اسی کی طرف سے ہو سکتا ہے لہذا مالک مکان کا دعویٰ قسم کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا۔

○ اگر اونٹ کے مالک کو کہیں باہر جانا پڑ جائے تو اسے یہ حق نہیں کہ اجارہ کو فسخ کر دے کیونکہ مالک کا خود اونٹ کے ساتھ جانا عقد کی شرط نہیں۔ وہ اپنے سوا کسی دوسرے کو بھی اونٹ کے ساتھ بھیج سکتا ہے لہذا اس کا بیٹھ رہنا عذر نہیں بخلاف کرایہ دار کے نکلنے (سفر پر جانے) کے کیونکہ اونٹ کے کرایہ سے مقصود اس کا بذات خود جانا ہے لہذا اس کا بیٹھ رہنا (سفر کا ارادہ ترک کر دینا) عذر ہوگا۔

○ اگر کسی نے ایک آدمی کو اس لئے اجارہ (مزدوری) پر لیا کہ وہ اس کے لئے کنواں کھودے چنانچہ مزدور نے کچھ کھدائی کی تو نیچے سے سخت زمین آگئی یا کوئی پتھر نکل آیا یا زمین کو اتنا نرم اور ریتلا پایا کہ اسے نقصان کا اندیشہ ہوا تو یہ باعث فسخ عذر ہوگا کیونکہ وہ عقد کے اقتضاء کے مطابق عقد کو پورا کرنے سے عاجز ہے۔ سوائے اس کے کہ نقصان اٹھا کہ عقد کو پورا کرے جو عقد نے اس پر واجب نہیں کیا۔

○ ہشام نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کی کہ جس عورت نے قربانی کے دن بیت اللہ شریف کا طواف کرنے سے پہلے بچہ جنا اور اونٹ بان نے اس کے ساتھ ٹھہرنے سے انکار کر دیا تو یہ بھی اجارہ کو فسخ کرنے کا عذر ہے کیونکہ عورت کے لیے بھی ممکن نہیں کہ وہ طواف کے بغیر چلی جائے اور نفاس (زیر مگی) کی مدت تک قیام کرنے پر اونٹ بان کو بھی مجبور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ایسا کرنے میں اسے نقصان پہنچانا ہے اس لئے کہ حجاج کے قافلے عام طور پر اتنی مدت نہیں ٹھہرا کرتے لہذا اجارہ کے فسخ میں اس چیز کو عذر بنایا جائے گا اور اگر عورت نے یوم النحر (قربانی کے دن) سے اتنا پہلے جنا ہو کہ اس کے نفاس کی مدت سے حیض کی مدت کے برابر یا اس سے بھی کم مدت رہ گئی ہو تو اونٹ بان کو اس کے ساتھ ٹھہرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ حج سے فراغت کے بعد اتنی مدت عام طور پر حجاج کرام قیام کرتے ہیں۔

مثلاً یہ کہ مؤاجر (اجارہ کرنے والے) اجرت پر کوئی شے دینے والے پر ایسا مؤاجر کو پیش آدہ عذر اگر انبار قرض چڑھ جائے جس کو اجرت دینے لگئے اونٹ یا زمین وغیرہ کو بیچے بغیر ادا کرنے کا کوئی راستہ نہ پاتا ہو جب کہ قرض عقد اجارہ سے قبل گواہوں سے یا اقرار سے ثابت ہو چکا ہو یا عقد اجارہ کے بعد گواہوں سے ثابت ہو اور اگر عقد اجارہ کے بعد مؤاجر کے اقرار سے ثابت ہو تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قرض قابل فسخ عذر ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک عقد کے بعد اقرار سے ثابت ہونے والے قرض سے اجارہ فسخ نہیں ہوتا کیونکہ اس اقرار میں اس پر عقد توڑنے کا الزام لگایا جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ بظاہر انسان اپنے خلاف قرض کا جھوٹا اقرار نہیں کرتا۔ اور مؤاجر کی جانب میں یہ عذر اس بنا پر ہے کہ احناف کے نزدیک مؤاجر کا اجرت پر دی گئی شے کو مستاجر کی اجازت کے بغیر بیچنے کا عقد نافذ نہیں ہوتا۔ برخلاف امام شافعیؒ کے جیسا کہ ہم انشاء اللہ آئندہ بیان کریں گے۔

جب عقد اجارہ کی موجودگی میں اجارہ پردی گئی شے کا بیچنا جائز نہ ہو تو قرض کو اجارہ کے فسخ میں عذر بنایا جائے گا۔ کیوں کہ اگر اجارہ قرض کے بوجھ تلے دینے کے باوجود عقد اجارہ کو باقی رکھنا مواجر کو نقصان پہنچاتا ہے اس لیے کہ اسے قرض میں قید کر دیا جائے گا اور ایسے نقصان اٹھانے پر اسے مجبور کرنا جائز نہیں جو عقد میں شرط نہیں اگر اعتراض کیا جائے کہ قاضی اسے کیسے قید کر سکتا ہے جب کہ وہ اجارہ پردی گئی شے کے ذریعے قرض کی ادائیگی پر قدرت نہیں رکھتا اس لیے کہ اس سے مستاجر کا حق متعلق ہو چکا ہے تو چاہیے کہ قاضی اسے قید میں نہ ڈالے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ قاضی اس کی اس بات میں تصدیق نہیں کرے گا کہ اس کے پاس کرایہ پردی گئی شے کے سوا کوئی مال نہیں لہذا وہ اسے قید کر دے گا یہاں تک کہ حقیقت حال ظاہر ہو جائے اور قید میں اس کا نقصان ہے اس لیے کہ اس کے پاس کرایہ پردی گئی شے کے علاوہ کوئی چیز نہیں۔ اب رہا مستاجر کے حق کا معاملہ تو اس کا حق کرایہ پردی گئی شے کی منفعت سے متعلق ہے نہ کہ عین شے سے اور قرض کی ادائیگی عین شے کی بدل یعنی عین شے کی قیمت سے ہوگی۔ لہذا اسے قید میں ڈال دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ اس عین شے کو بیچے اور ادائیگی قرض کا اہتمام کرے۔

مسائل: اگر کسی نے کوئی شے خریدی اور اس کو آگے اجارہ پردے دیا پھر اس شے میں عیب پر مطلع ہوا تو اسے حق حاصل ہے کہ وہ اجارہ کو فسخ کر دے اور عیب دار شے کو بائع ریختے والے کی طرف لوٹا دے چاہے اجارہ پر لینے والا عیب کے باوجود اجارہ پر راضی ہو کیوں کہ آجر اس شے سے فائدہ نہیں اٹھا سکتا مگر نقصان اٹھا کر اور وہ نقصان نہ لوٹانے کی صورت میں عیب دار مبلغ کا ذمہ میں لازم ہو جاتا ہے۔

○ اگر مواجر اجارہ کنندہ مالک، نے سفر پر جانے کا ارادہ کیا یا شہر سے منتقل ہونے کا پروگرام بنایا اور ادھر اس نے اپنی زمین اجارہ (ٹھیکہ) پردے رکھی تھی تو یہ (ارادہ سفر، اجارہ فسخ کرنے کا عذر نہیں کیوں کہ اس کی غیر حاضری میں زمین سے منفعت حاصل کرنے میں اس کا کوئی نقصان نہیں۔

○ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اگر مواجر (مالک) بیمار ہو جائے یا اس کے اونٹ کو کوئی بیماری لگ جائے تو وہ عقد اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے کیونکہ بیماری کے باوجود چوپائے کا استعمال کرنا اسے ہلاک کرنے اور طاقت سے زیادہ کام لینے کے مترادف ہے اور اس میں چوپائے کے مالک کا نقصان ہے اور نقصان عقد سے لازم نہیں ہوتا لہذا اس (مالک) کے لیے فسخ اجارہ کا حق ثابت ہوگا۔ اسی طرح مستاجر (کرایہ دار) بھی اونٹ کے بیمار ہونے کی صورت میں اجارہ فسخ کر سکتا ہے کیونکہ اونٹ کی بیماری سے اس کے منافع گھٹ جاتے ہیں لہذا یہ اس میں عیب ہوا۔ باقی رہا اونٹ کے مالک کے بیمار ہونے کی وجہ سے اجارہ کا فسخ ہونا تو اس کے بارے میں کتاب الاصل کی روایت کا ظاہر معنی تو یہ تھا کہ اسے کہ یہ (مالک کا بیمار ہونا، فسخ کے لیے عذر نہ ہو کیوں کہ اس کا بیمار ہونا زیادہ سے زیادہ اس کے ساتھ جانے میں مانع ہو سکتا ہے اور اونٹ کے ساتھ خود مالک کا جانا عقد سے لازم نہیں آتا۔ اور امام ابو یوسفؒ کی روایت کی وجہ اونٹ بان کی بیماری اور اس کے (عمد) بیٹھ جانے کے درمیان فرق ہے وہ یہ ہے کہ اونٹ بان اپنے اونٹ کی حفاظت وغیرہ کے لیے خود ساتھ جاتا ہے مگر جب وہ بیمار ہو گیا تو وہ اپنے قائم مقام کسی دوسرے کو نہیں بھیج سکتا الا یہ کہ (مالی) نقصان برداشت کرے حالانکہ عقد نے اس پر نقصان لازم نہیں کیا۔ اس صورت میں وہ عقد فسخ کر سکتا ہے مگر اس وقت فسخ نہیں کر سکتا جب ساتھ جاسکتا ہو مگر نہ جلتے تو اس پر لازم ہے کہ اپنی جگہ کسی دوسرے کو اونٹ کے ساتھ بھیج دے اور عقد فسخ نہ کرے۔

○ اگر کسی کاری کرنے یا عامل (مزدور) نے اپنے آپ کو کسی کاریگری یا کام کے لیے اجرت پر دیا پھر کہنے لگا کہ میں اس کام کو چھوڑ کر کوئی دوسرا کام کرنا چاہتا ہوں تو اس سلسلے میں امام محمدؒ نے کہا ہے کہ اگر وہ معقود علیہ کام اس کے پیشہ ورا نہ کام میں سے ہو مثلاً پچھنے لگانے والا ہو اور اپنے آپ کا اجارہ کرنے کے بعد کہے کہ میں اب اس کام کو چھوڑنا چاہتا ہوں تو اسے اجارہ کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ اسے کہا جائے گا کہ پہلے یہ کام کر پھر جو مرضی ہو کرتے رہو۔ کیونکہ عقد اس پر لازم ہو چکا ہے اور اس کام میں اس پر کوئی عارضی نہیں کیوں کہ یہ اس کا پیشہ ہے اور اس کے یوں کہنے سے کہ ”میں اس کام کو چھوڑنا چاہتا ہوں“ یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ فی الحال اس کام کو چھوڑنے کا ارادہ رکھتا ہے اور وہ ایسا معقود علیہ کام پورا کرنے کے بعد بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر معقود علیہ کام ایسا ہو جو اجیر کا پیشہ اور مشغلہ نہ ہو بلکہ اس نے کسی مجبوری کے تحت، اپنے آپ کو اس کام میں جھونکا ہو اور وہ کام بھی ایسا ہو جو اس کے لیے باعث ننگ ہو یا کوئی عورت ہو جو اپنے آپ کا بطور دایہ اجارہ کرے اور وہ ان خواتین میں سے ہو جن کے لیے دایہ بننا عیب اور عار ہو تو اس کے اہل خانہ کو یہ اختیار ہے کہ وہ اسے اس اجارہ سے نکال لیں۔ اسی طرح وہ خود بھی دودھ پلانے سے انکار کر سکتی ہے کیونکہ جو آدمی گھٹیا پیشہ اور گھٹیا کام کرنے والوں میں سے نہ ہو، جب اس کام میں لگے تو اسے عار شرم محسوس ہوگی۔ جب اس نے وہ کام کرنے کا ارادہ ترک کر دیا تو اب معقود علیہ منافع پورے کرنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ سوائے اس کے کہ نقصان اٹھائے اسی طرح دایہ جب ان عورتوں میں سے ہو جو یہ کام نہیں کیا کرتیں تو اس کے گھر والے اجارہ کو فسخ کر سکتے ہیں کیوں کہ اس اجارہ سے انہیں شرم اٹھانا پڑے گی۔ اس قسم کی آزاد خواتین بھوکا رہنا قبول کر لیتی ہیں لیکن اپنے پتانوں کی کمائی نہیں کھاتیں لہذا اس عقد میں نقصان (عزت و آبرو کا نقصان) برداشت کئے بغیر منفعت کو نہیں سونپا جاسکتا۔ بخلاف اس صورت کے جس میں کوئی آزاد عورت اپنے جوڑ اور مماثل آدمی کے بغیر کسی کم درجہ کے آدمی سے نکاح کرے تو اس وقت نہ اس عورت کو نکاح فسخ کرنے کا اختیار ہے اور نہ اس کے ورثاء کو۔ کیوں کہ عقد نکاح عذر سے فسخ نہیں ہوتا اور وہ لازم ہو چکا ہے۔ اس کے برعکس عقد اجارہ عذر کے سبب فسخ ہو سکتا ہے اگرچہ بطور لازم واقع ہو چکا ہو۔

○ اگر مالک مکان (مواجر) کا اپنا رہائشی مکان گر جائے اور اس کے پاس کرایہ پر دیے ہوئے مکان کے علاوہ کوئی مکان نہ ہو۔ اب وہ اجارہ کو توڑ کر کرایہ پر دیے گئے مکان میں رہنا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتا کیوں کہ اس کے واسطے ممکن ہے کہ کوئی دوسرا مکان کرایہ پر لے لے یا خرید لے لہذا اجارہ کو فسخ کرنے کی ضرورت نہیں اسی طرح اس شہر سے منتقل ہونے کا ارادہ رکھتا ہو تو بھی اجارہ فسخ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ کرایہ پر دیے گئے مکان کو اجارہ میں چھوڑ کر بھی جاسکتا ہے بخلاف مستاجر (کرایہ دار) کے جب وہ شہر ہذا سے جانا چاہے تو بوجہ مذکور اجارہ فسخ کر سکتا ہے۔

○ اگر کرایہ دار نے کوئی مکان خرید لیا اور اب کرایہ کا مکان چھوڑ کر اپنے ملکیتی مکان میں جانا چاہتا ہے تو یہ اجارہ کو فسخ کرنے کا عذر نہیں کیوں کہ اس کے لیے ممکن ہے کہ وہ اپنے مکان کو آگے کرایہ پر دے دے لہذا دوسرے مکان کا خریدنا یا کسی دوسرے مکان کا پانا کرایہ کے مکان میں عقد اجارہ توڑنے کے عذر کو واجب نہیں کرتا (واللہ اعز وجل اعلم)۔

اجرت پردی گئی شے کو پیش آمدہ عذر

۱۔ غلام کا آزاد ہونا اجارہ اجرت، کرایہ پردی گئی شے یا آدمی کو پیش آنے والے عذروں میں سے ایک عذر مثلاً یہ ہے کہ اجارہ پر دیا ہوا غلام آزاد ہو جائے تو یہ غلام کا آزاد ہونا اجارہ کے فسخ میں عذر ہے۔ چنانچہ اگر کسی آدمی نے ایک سال کے واسطے اپنے غلام کو اجرت پر دیا جب چھ ماہ گزر چکے تو اس نے اپنے غلام کو آزاد کر دیا تو اب غلام کو اختیار ہے کہ چاہے تو اجارہ کو باقی رکھے اور چاہے تو فسخ کر دے یہاں عتق (غلام کی آزادی) کے نافذ ہونے میں کوئی شک نہیں کیوں کہ عتق (آزاد کرنا)، عتاق کے اہل کی طرف سے عتاق کے محل یعنی مملوک غلام میں واقع ہوا ہے۔ عتاق کے نفاذ میں اگر کوئی رکاوٹ ہے تو وہ مستاجر کا حق ہے جو صرف غلام کو سوچنے سے منع کرنے میں موثر ہو سکتا ہے اور عتق کا نافذ ہونا غلام کو سوچنے کے امکان پر موقوف نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ مفرد غلام کا عتاق (آزاد کرنا)، نافذ ہوتا ہے۔ باقی رہا آزاد شدہ غلام کے لیے اجارہ کو باقی رکھنے یا توڑ دینے کا اختیار تو وہ اس وجہ سے ہے کہ عقد اجارہ منافع پر حضور انھوڑا ساعت بساعت منعقد ہوتا ہے۔ جو جوں جوں منافع پیدا ہوتے ہیں توں توں عقد منعقد ہوتا رہتا ہے۔ تو آزادی کے بعد صورت یوں ہو گئی کہ گویا اس نے نئے سرے سے عقد باندھا ہے لہذا اسے اجارہ قائم کرنے اور توڑنے کا اختیار ہے۔ اگر اس نے اجارہ فسخ کر دیا تو باقی مدت میں عقد باطل ہو جائے گا اور مستاجر (اجرت پر لینے والے) سے باقی مدت کی اجرت (مزدوری) ساقط ہو جائے گی اور جو مدت گزر چکی ہے اس کی مزدوری مولیٰ (غلام کے آقا) کے لیے ہوگی کیونکہ وہ مزدوری اس منفعت کا بدل ہے جو مولیٰ کی ملکیت پر اس کے عقد سے حاصل کی گئی ہے اور اگر آزاد شدہ غلام نے اجارہ کو جائز (باقی) رکھا تو باقی مدت کی اجرت (مزدوری) غلام کے لیے ہوگی کیونکہ وہ اس منفعت کا بدل ہے جو اس کی آزادی کے بعد اس سے اٹھائی گئی ہے لہذا وہ مزدوری اسی کے لیے ہوگی۔

اگر آزاد شدہ غلام نے ایک مرتبہ اجارہ جاری رکھنے کی شق کو اختیار کر لیا تو اس کے بعد اسے عقد توڑنے کا اختیار نہ ہوگا کیوں کہ اس نے اجارہ کو اختیار کر کے عقد فسخ کرنے کے حق کو باطل کر دیا ہے لہذا اب حق فسخ دوبارہ نہیں مل سکتا۔ اس عقد میں تمام مزدوری کا لینا مولیٰ کے لیے ہوگا غلام مزدوری نہیں لے سکتا الا یہ کہ اپنے آقا کی طرف سے کسب بن کر لے کیوں کہ اصل عاقد (عقد کنندہ) مولیٰ ہے اور عقد سے متعلق حقوق عاقد ہی کی طرف لوٹتے ہیں۔ یہ مذکورہ تفصیل اس وقت کے لیے ہے جب مستاجر (کرایہ دار) نے پیشگی اجرت نہ دی ہو اور نہ غلام کے مولیٰ نے اس پر پیشگی اجرت دینے کی شرط عائد کی ہو۔ اگر اس نے پیشگی اجرت ادا کر دی ہو یا مولیٰ اس پر پیشگی ادائیگی کی شرط عائد کر چکا ہو۔ پھر غلام آزاد کر دیا جائے اور وہ اجارہ جاری رکھنے کے حق کو اختیار کرے تو اجرت تمام کی تمام مولیٰ کے لیے ہوگی کیوں کہ وہ پیشگی اجرت یا پیشگی شرط کے باعث اجرت کا مالک بن چکا ہے اور اگر آزاد شدہ غلام نے حق فسخ کو اختیار کیا یعنی اجارہ توڑ دیا تو مولیٰ نصف اجرت مستاجر کو واپس کرے گا کیونکہ اجرت منفعت کے مقابلہ میں ہے اور اسے صرف نصف مدت منفعت اٹھانے کا موقع ملا ہے۔ پھر اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مولیٰ نے خود غلام کا اجارہ کیا ہو یا اسے ایک سال تک عقد اجارہ کرنے کی اجازت دی اور اس نے اپنی ذات کا اجارہ کر لیا پھر چھ ماہ گزرنے پر مولیٰ نے اسے آزاد کر دیا کیوں کہ مولیٰ کی اجازت سے کیا ہوا غلام

کا عقد بذات خود مولیٰ کے کئے ہوئے عقد کی مانند ہے۔ اور اگر مولیٰ کی اجازت کے بغیر غلام نے اپنا عقد اجارہ کیا تھا پھر مدت کے اندر آزاد کر دیا گیا تو اسے یہ عقد جاری رکھنے کا اختیار نہیں کیونکہ ”مجبور“ غلام کا عقد اجارہ بطور فاسد واقع ہوا تھا اور فاسد عقد میں جاری رکھنے کا اختیار شرعاً ثابت نہیں ہوتا لہذا نفسِ اعتاق کے ساتھ ہی یہ عقد باطل ہو گیا۔ بخلاف ”ماذون“ غلام کے کئے ہوئے عقد کے۔

۲۔ بچے کا بالغ ہونا:۔ اجرت (مزدوری، کرایہ، پردی گئی شے یا انسان کو پیش آنے والے عذروں میں سے) دوسرا عذر یہ ہے کہ بطور اجیر (مزدور، نوکر) کام کرنے والا بچہ بالغ ہو جائے جس کا اس کے باپ نے، باپ کے وصی نے، دادا نے، دادا کے وصی نے یا قاضی نے یا اس کے امین نے اجارہ کیا تھا اب اگر وہ بچہ مدت اجارہ کے دوران ہی بالغ ہو گیا تو یہ عقد فسخ کرنے کا عذر ہے۔ چاہے تو اجارہ کو جاری رکھے اور چاہے تو توڑ دے کیوں کہ بالغ ہونے کے بعد عقد کو باقی رکھنے میں، جیسا کہ ہم نے پیچھے عرض کیا بچے کا نقصان ہے۔ لہذا عقد کے تقاضا کے مطابق وہ عقد کو پورا کرنے سے عاجز ہے۔ سوائے اس کے وہ اس نقصان کو برداشت کر کے عقد کو پورا کرے جو عقد نے اس پر لازم نہیں کیا تھا لہذا یہ بالغ ہونا عذر ہوا اور اگر مذکورہ ورثاء، اور سرپرستوں میں سے کسی نے بچے کے مال میں سے کسی چیز کو اجارہ پر دیا اور بچہ اس چیز کی مدت اجارہ ختم ہونے سے پہلے بالغ ہو گیا تو اسے اس عقد کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ نفس کے اجارہ اور مال کے اجارہ کے درمیان اس فرق کو ہم نے کتاب البیوع میں بیان کر دیا ہے کہ بچے کے مال کا اجارہ کرنا دراصل اس کے حق کی رعایت کرتے ہوئے مال میں تصرف کرنا ہے لہذا وہ بالغ ہونے پر اس تصرف کو باطل نہیں کر سکتا۔ باقی رہا بچے کے نفس اور اس کی ذات کا اجارہ کہ نا تو وہ اپنی اصل کے اعتبار سے بچے کو نقصان پہنچانا ہے۔ سرپرست کو بچے کی ذات کا اجارہ کرنے کا اختیار صرف اسے ادب اور تربیت سکھانے کی حیثیت سے ہے اور یہ ادب سکھانے کا اختیار بچے کے بالغ ہونے سے ختم ہو گیا ہے لہذا وہ عقد کو توڑ سکتا ہے۔

مہنگائی عذر نہیں:۔ اجرت پردی گئی شے کی مثل اشیاء کی اجرت کا زیادہ ہونا یا اس کا مہنگا ہونا ایسا عذر نہیں جس سے عقد اجارہ فسخ ہو مگر وقف شدہ چیز کی اجرت بڑھ جائے تو سابقہ اجارہ کو فسخ کیا جاسکتا ہے چنانچہ ایک آدمی نے اگر اپنا ملکیتی مکان کرایہ پر دیا پھر اس جیسے مکان کا کرایہ بڑھ گیا تو مالک کو یہ اختیار نہیں کہ عقد اجارہ کو توڑ دے۔ البتہ وقف مکان کے اجارہ کو اس صورت میں توڑ سکتا ہے اور یہ توڑنا بھی وقف کی رعایت کرتے ہوئے ہوگا۔ اور یہ بات اس وقت جب اس قسم کے مکانوں کا کرایہ بڑھ جائے لیکن جب کوئی آدمی پہلے کرایہ دار کو محض خراب کرنے کی نیت سے مکان کا زیادہ کرایہ دینے پر رضامند ہو تو اس زیادتی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

پھر یہ عقد اجارہ اس وقت فسخ ہوگا جب عقد کو فسخ کرنا ممکن ہو لیکن جب فسخ کرنا ممکن نہ ہو تو عقد فسخ نہ ہوگا مثلاً یہ کہ اجارہ پردی گئی زمین میں فصل کھڑی ہو اور ابھی کاٹی نہ گئی ہو کیوں کہ فصل اکھاڑ پھینکنے میں مستاجر کا نقصان ہے لہذا عقد فسخ نہ ہوگا بلکہ فصل کی کٹائی تک مثلی اجرت کے عوض اجارہ کو چھوڑ دیا جائے گا پس اجرت میں زیادتی کے وقت تک گزشتہ مدت کے لیے مقررہ اجرت واجب ہوگی۔ یہ بات اس وقت ہے جب وقف کی مثل شے کی اجرت میں مہنگائی اور زیادتی ہو جائے اور جب وقف کی مثل اشیاء کی اجرت میں کمی ہو جائے اجارہ فسخ نہیں ہوگا کیوں کہ مستاجر اجرت کی اس مقدار پر راضی ہے دوسرے یہ کہ مہنگائی اور کرایوں میں اضافے کے وقت وقف شے کے اجارہ میں فسخ کا جواز وقف کی رعایت کے اعتبار سے ہے اور اجرتیں یا

کر لئے کم ہونے کی صورت میں اجارہ فسخ کرنے میں وقف کا نقصان ہے لہذا عقد فسخ نہیں ہوگا۔

اتنا کے اجارہ میں عذر | اتنا کے اجارہ کو فسخ کرنے میں عذر مثلاً یہ ہے کہ بچہ اس کا دودھ نہ لے۔ اس عذر

کے باعث فسخ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ایک تو بچے نے عقد کے تحت داخل دودھ کو حاصل نہیں کیا دوسرے اس صورت میں عقد کو باقی رکھنے میں بچے کا نقصان ہے۔ یا اتنا روایہ (حاملہ ہو جائے تو بھی اجارہ فسخ کیا جاسکے گا کیوں کہ حاملہ عورت کا دودھ بچے کے لئے نقصان دہ ہوتا ہے۔ یا اتنا چوری کرتی ہو کیوں کہ اس کے چور ہونے کی صورت میں بچہ کے گھر والوں کو اپنے سامان کے چوری ہونے کا خطرہ ہے یا وہ کھلم کھلا بدکار ہو، اس صورت میں وہ اپنی بد معاشی میں مصروف رہے گی اور بچے کی نگہداشت نہیں کرے گی۔ یا بچے کے اہل خانہ سفر پر جانا چاہتے ہوں اور روایہ ان کے ساتھ جانے سے انکار کر دے کیوں کہ انہیں سفر اختیار نہ کرنے پر مجبور کرنے میں ان کا نقصان ہے اور سفر پر چلے جانے کے بعد عقد باقی رکھنے میں بھی ان کا نقصان ہے۔ یا اتنا بیمار ہو جائے کیوں کہ مریضہ کے دودھ سے بچے کو نقصان پہنچ سکتا ہے اور عورت بھی حالت مرض میں دودھ پلانے سے نقصان کا شکار ہو سکتی ہے لہذا جانبین (ہر دو فریق، عاقد) کی طرف سے اجارہ فسخ کرنے کا حق ثابت ہوگا۔

○ بچے کے والدین یا گھر والے اگر اتنا کو اپنی بدزبانی اور بدکلامی سے اذیت (تکلیف) دیتے ہوں تو انہیں کہا جائیگا کہ اس چیز سے باز آ جاؤ۔ پھر اس کے باوجود اگر وہ اپنی بدکلامی سے باز نہ آئیں تو اتنا اجارہ کو فسخ کر کے جاسکتی ہے کیوں کہ اذیت پہنچانا ممنوع ہے اور اذیت کا چھوڑنا ان پر لازم ہے۔ پس وہ اذیت پہنچانے کو اگر نہ چھوڑیں تو عقد کے باقی رکھنے میں اتنا کا نقصان ہے جو عقد سے لازم نہیں آتا۔ لہذا یہ چیز اجارہ کو توڑنے کے لئے عذر ہوگی۔

○ اتنا کے خاوند کو اس امر کا حق حاصل ہے کہ وہ اپنی بیوی کو اس اجارہ سے نکال دے جب کہ وہ اجارہ اس کی مرضی اور اجازت سے نہ ہوا ہو اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس معاملے میں تھوڑی سی تفصیل ہے اور وہ یہ کہ خاوند اگر ان لوگوں میں سے ہو جن کی بیویوں کا اتنا بننا ان کے لئے باعث شرم اور ننگی ہو تو وہ اجارہ کو توڑ سکتا ہے کیوں کہ اس اجارہ سے اسے عار دلائی جائے گی جس میں اس کا ہتک عزت کا نقصان ہے اور اگر وہ اس قسم کے لوگوں میں سے نہ ہو یعنی اس کی بیوی کا اتنا بننا اس کے لئے باعث عار نہ ہو تو وہ اجارہ نہیں توڑ سکتا۔ کیوں کہ عقد نکاح سے عورت کے عضو مخصوص کے منافع اس کی ملکیت ہیں نہ کہ اس کے تھنوں کے منافع لہذا وہ اجارہ سے اپنے حق میں تصرف کرنے والی ہے نہ کہ خاوند کے حق میں۔ یہاں یہ بھی کہا گیا ہے کہ مذکورہ دونوں حالتوں میں خاوند کو اجارہ فسخ کرنے کا حق ہے کیوں کہ عورت بچے کو اگر بچے والوں کے گھر میں دودھ پلانے تو خاوند اسے مکان سے نکلنے سے روک سکتا ہے اور اگر عورت اپنے خاوند کے گھر میں ہی بچے کو دودھ پلانے تو خاوند بچے کو اپنے گھر میں لانے سے منع کر سکتا ہے۔

پھر ان عذروں میں سے جن کا ہم نے تذکرہ کیا جب کوئی عذر پیش آجائے گا تو عقد اجارہ خود بخود فسخ ہو جائیگا یا فسخ کرنا پڑے گا؟ اس سلسلے میں بعض فقہاء نے کہا کہ خود بخود فسخ ہو جائیگا اور بعض نے کہا کہ خود بخود فسخ نہیں ہوگا۔ صحیح یہ ہے کہ پیش آمدہ عذر کی کیفیت کو دیکھا جائیگا اگر وہ عذر شرعی طور پر عقد کے تقاضا کے مطابق عقد جاری رکھنے سے عجز کو واجب ٹھہرائے مثلاً اجارہ کا جاری رکھنا حرام ہو تو اجارہ از خود

فسخ ہو جائے گا جیسے دائرہ میں درد ہونے پر دائرہ کے اکٹھڑانے پر اجارہ کیا جائے اور ادھر درد کا آرام آجائے یا پھوٹنے والے ہاتھ کو کاٹنے پر اجارہ کیا جائے اور ادھر ہاتھ ٹھیک ہو جائے وغیرہ وغیرہ۔ اور اگر پیش آمدہ عذر عقد جاری رکھنے سے عجز (معذوری) کو واجب تو نہ ٹھہراتا ہو لیکن اس میں ایک قسم کا نقصان ہو جسے عقد نے لازم نہیں ٹھہرایا تھا تو عقد خود بخود نہیں فسخ ہوگا بلکہ فسخ کرنا پڑے گا اب یہ سوال رہ جاتا ہے کہ عقد اجارہ کو فسخ کرنے کے لیے عدالت میں جانا ہوگا یا فریقین باہمی رضامندی سے عقد توڑ سکیں گے؟ تو اس بارے میں کتاب الاصل اور جامع الصغیر میں مذکور ہے کہ عدالت میں جانے کی ضرورت نہیں بلکہ عاقد خود ہی اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے اور کتاب الزیادات میں یوں مذکور ہے کہ اجارہ قاضی کے فسخ کرنے یا باہمی رضامندی کے بغیر فسخ نہیں ہوگا۔ کتاب الزیادات میں مذکور روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ وہ اختیار ہے جو عقد کے مکمل ہو چکنے کے بعد عاقد کے لیے ثابت ہوا ہے لہذا قبضہ کے بعد بسبب عیب کے بیع (فروخت شدہ شے) بائع کی طرف لوٹانے کے مشابہ ہے جب کہ کتاب الاصل اور الحجامع الصغیر میں مندرج روایت کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں تمام منافع کا یکدم مالک نہیں بنا جاتا بلکہ تھوڑے تھوڑے منافع کا مالک بنا جاتا ہے لہذا ان منافع میں عذر کا پیش آجانا بمنزلہ اس عیب کے ہے جو بیع میں قبضہ سے پہلے پیدا ہو جائے اور جو عاقد کے لیے حق فسخ کو واجب کرتا ہے اور وہ عدالت کے فیصلے یا عاقدین کی باہمی رضامندی پر موقوف نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ زیر بحث صورت ہے۔ اور ہمارے بعض فقہاء نے یہ تفصیل بیان کی ہے کہ پیش آمدہ عذر اگر ظاہر ہو تو عدالت میں جانے کی ضرورت نہیں اور اگر عذر دین (قرض) کی مانند پوشیدہ ہو تو عدالت میں جانا شرط ہے تاکہ عدالت میں عذر ظاہر ہو اور شک و شبہ دور ہو جائے۔ یہ تفصیل یا یہ طریقہ بہتر ہے اور مناسب یہ ہے کہ مواجر پہلے اجارہ پر دی گئی شے کو بیچے پھر عقد اجارہ کو فسخ کرے۔

فصل اجارہ کی صفت کا بیان

اجارہ جب صحیح واقع ہو نیز خیار شرط، خیار رد، بیت اور خیار عیب سے خالی ہو تو عام فقہاء کے نزدیک لازم ہونے والا عقد ہے لہذا بغیر معقول عذر کے فسخ نہ ہوگا اور قاضی شریح کا کہنا ہے کہ اجارہ غیر لازم عقد ہے جو بغیر عذر کے بھی فسخ ہو سکتا ہے کیوں کہ عقد اجارہ سے معقود علیہ شے کی صرف منفعت کو جائز ٹھہرایا جاتا ہے لہذا یہ اجارہ منگنی پر دی گئی شے کی مانند ہے اور عام فقہاء کے قول کی دلیل ہے کہ اجارہ میں ایک عوض کے بدلے منفعت کا مالک بنایا جاتا ہے لہذا یہ عقد بیع کے مشابہ ہے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ادخوابا لعقود دوائپنے کیے ہوئے عقود کو پورا کرو جب کہ عقد کو فسخ کرنا (عقد توڑنا) عقد کو ایفاء یعنی پورا کرنا نہیں۔ علاوہ ازیں حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ البیع صفقة ادخيار یعنی عقد بیع ایک سودا ہے یا خیار ہے۔ اس قول میں حضرت عمر فاروقؓ نے بیع کی دو قسمیں قرار دیں ایک وہ بیع جس میں کوئی خیار (اختیار) نہیں ہوتا اور دوسری وہ

بیع جس میں عاقد کو اختیار ہوتا ہے اور اجارہ بھی ایک قسم کی بیع ہے لہذا ضروری ہے کہ اس کی بھی دو قسمیں ہوں ایک قسم میں فسخ کا اختیار ہو اور دوسری قسم میں فسخ کا اختیار نہ ہو۔ دوسرے یہ کہ اجارہ عقد معاوضہ ہے جو بغیر کسی قید کے طے کیا جاتا ہے لہذا کوئی بھی عاقد (فرقی) فسخ کا اختیار نہیں رکھتا مگر اس وقت اسے فسخ کا اختیار ہوتا ہے جب وہ نقصان اٹھائے بغیر عقد کے تقاضا کے مطابق عقد کو جاری رکھنے سے عاجز ہو۔

فصل: حکم اجارہ کا بیان

عقد اجارہ تین حال سے خالی نہیں ہوگا۔ یا صحیح ہوگا یا فاسد ہوگا یا باطل ہوگا۔

صحیح اجارہ کے احکام

صحیح عقد اجارہ کے کئی احکام ہیں جن میں بعض حکم اصلی اور بعض تابع ہیں۔
 اصلی حکم :- پھر اصلی حکم (اثر) میں تین قسم کی گفتگو یا بحث ہے ایک تو حکم کی اصل کا بیان (دوسرے حکم کے ثابت ہونے کے وقت کا بیان تیسرے ثبوت حکم کی بحث کا بیان۔ چنانچہ حکم (عقد کے اثر اور نتیجے) کی اصل مستاجر (کرایہ دار) کے لیے منفعت میں ملکیت کا ثبوت اور آجر (اجارہ پر دینے والے یعنی مالک شے) کے لیے مقررہ اجرت (کرایہ، مزدوری) میں ملکیت کا ثبوت (ثابت ہونا) ہے کیوں کہ اجارہ عقد معاوضہ (جانبین سے عوض دینے کا معاملہ) ہے اس لیے کہ اجارہ منفعت کی بیع یعنی شے کی منفعت بخینے کا نام اور بیع عقد معاوضہ ہوتی ہے لہذا اس عقد کا تقاضا ہے کہ دونوں طرف سے عوض میں ملکیت ثابت ہو۔ اصلی حکم میں دوسری بحث حکم مذکور کے ثابت ہونے کے وقت کے بیان میں ہے تو اس سلسلے میں عرض یہ ہے کہ عقد اجارہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا یا تو مطلق ہوگا یعنی اس میں اجرت جلدی یا پیشگی دینے کی شرط نہیں ہوگی یا اس میں اجرت جلدی یا بدیر دینے کی شرط ہوگی۔ اب عقد اجارہ اگر مطلق ہو تو ایک ہی وقت میں دونوں عوضوں کے اندر حکم اجارہ ثابت ہوگا چنانچہ مواجر (مالک شے) کے لیے اجرت میں ملکیت اسی وقت میں ہو جائے گی جب مستاجر (اجارہ پر لینے والے، کرایہ دار) کے لیے منفعت میں ملکیت ثابت ہوگی اور یہ قول ہمارے حنفی ائمہ کا ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک مطلق اجارہ کا حکم یہ ہے کہ عقد کے متصلاً بعد دونوں عوضوں میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ باقی رہا حکم عقد کے ثابت ہونے کی کیفیت کا بیان تو احناف کے نزدیک جیسے آہستہ آہستہ اور تھوڑی تھوڑی منفعت پیدا ہوتی ہے اسی حساب سے تھوڑا تھوڑا اور ساعت بساعت حکم ثابت ہوتا ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تمام منافع کو موجود فرض کر لیا جاتا ہے گویا کہ وہ اعیان ہیں اور ان میں فی الحال حکم ثابت ہو جاتا ہے اور اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر یہ اختلاف بھی ہے کہ احناف کے نزدیک مطلق عقد سے اجرت کا مالک نہیں بنا جاتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اجرت میں ملکیت ثابت

ہو جاتی ہے۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اجارہ ایک عقد معاوضہ ہے اور بطور مطلق یعنی بغیر کسی قید کے پایا گیا ہے اور مطلق معاوضہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ عقد کے بعد ملکیت دونوں عوضوں میں ثابت ہو جیسا کہ عقد بیع میں ہوتا ہے البتہ ملک کے لئے ایک محل لازمی ہے جس میں فی الحال مدت اجارہ کے معلوم منافع ثابت ہوں لہذا عقد کو صحیح بنانے کے لئے ان منافع کو بطور حکم موجود بنایا جائے گا اور ضرورت و حاجت کے وقت واقعی معدوم شے کو بعض اوقات موجود فرض کیا جاتا ہے اور احناف کی دلیل یہ ہے کہ مطلق معاوضہ میں جب ایک عوض کے اندر ملکیت ثابت نہ ہو تو دوسرے عوض میں بھی ثابت نہ ہوگی کیوں کہ اگر صرف ایک عوض میں ملکیت ثابت ہو اور دوسرے میں نہ ہو تو یہ حقیقی عقد معاوضہ نہ ہوگا کیونکہ ایک عوض کے مقابلے میں کوئی شے نہیں دوسرے یہ کہ مطلق عقود میں مساوات دونوں مائدوں کا مطلوب ہوتا ہے اور اس وقت مساوات نہیں ہو سکتی جب ایک عوض میں ملکیت ثابت نہ ہو اور ملکیت ایک عوض یعنی مدت اجارہ کے منافع میں ثابت نہیں ہوتی کیوں کہ وہ منافع حقیقت میں معدوم ہیں لہذا اجرت میں بھی فی الحال ملکیت ثابت نہ ہوگی تا کہ مطلق معاوضہ بن سکے۔

اجرت کے واجب ہونے کا وقت :- امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کا پہلے تو یہ خیال تھا کہ اجرت پوری مدت اجارہ گزرنے کے بعد ہی واجب ہوتی ہے جیسا کہ زمین کے ایک سالہ یا دس سالہ اجارہ (ٹھیکہ) میں مدت گزرنے کے بعد واجب ہوتی ہے اور یہی رائے امام زفر کی ہے مگر پھر اس خیال اور رائے سے رجوع کر لیا اور کہا اجرت دن بدن واجب ہوتی ہے۔ اور مسافت کے اجارہ میں مثلاً یہ کہ مکہ تک جانے اور واپس آنے کے لئے اونٹ کرایہ پر لیا تو امام ابو حنیفہ کا پہلا قول یہ تھا کہ کرایہ دار پر اجرت کا دنیا اس وقت تک لازم نہیں جب تک کہ مکہ سے واپس نہ آجائے اور یہی قول امام زفر کا ہے۔ پھر امام صاحب نے اس قول سے رجوع کرتے ہوئے فرمایا کہ کرایہ دار ساتھ ساتھ مسافت طے کرنے کے مطابق اجرت دیتا جائیگا۔ امام کرخی کا اس مسئلے میں موقف یہ ہے کہ ہر منزل کا کرایہ منزل پر پہنچنے کے بعد ادا کرے گا اور یہی قول امام ابو یوسف اور امام محمد کا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ تمام مدت یا مسافت کے منافع معقود علیہ ہونے کی حیثیت سے ایک ہی چیز میں توجیب تک ان تمام منافع کو وصول نہ کر لیا جائے ان کے عوض (اجرت) میں سے کوئی شے واجب نہ ہوگی۔ جیسے کوئی آدمی کسی درزی کا کپڑے سلوانے کے لئے اجارہ لے اور وہ کچھ کپڑا سیٹے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا اور اس طرح دھو بی اور رنگ ساز بعض کپڑے کو دھوئے یا رنگ کرے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ امام صاحب کے دوسرے قول جو مشہور بھی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ بدل یعنی منفعت کی ملکیت وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ مقوڑی مقوڑی پیدا ہو رہی ہے لہذا وہ جس طرح مقوڑی مقوڑی منفعت پیدا ہو رہی ہے اس طرح مقوڑی مقوڑی کا مالک بن رہا ہے پس جو چیز اس منفعت کے مقابلے میں یعنی اجرت اس کا بھی مقوڑا مقوڑا کر کے مالک بنا جائیگا تو چاہیے کہ کرایہ دار پر اجرت کا دنیا مقوڑا مقوڑا اور گھڑی بگھڑی واجب ہو مگر گھڑی گھڑی کی اجرت دنیا چونکہ مشکل ہے اس لئے مستحسن یہ ہے کہ دن بدن اور مرحلہ وار اجرت دے کیوں کہ ایسا کرنے میں کوئی مشکل نہیں۔ اور امام ابو یوسف سے زیر بحث مسئلے میں ایک روایت یہ بھی ہے کہ کرایہ دار

جب تہائی یا نصف مسافت (راستہ) طے کرے تو مستحسن یہ ہے کہ اتنی مسافت کی اجرت ادا کر دے۔ کرنی نے ذکر کیا کہ یہ امام ابو یوسفؒ کا آخری قول ہے۔ اور اس قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک تہائی یا اودھار راستہ طے کر لینا کل منفعت میں ایک مقصود اور معقول منفعت ہے تو جب ایک مقصود اور معقول مقدار منفعت کی پالی گئی تو اس پر اتنی منفعت کا عوض (کرایہ) دینا واجب ہے۔

مُتَاجِر کو اجرت سے بری کرنا مالکؒ (شے) جب متاجر (اجرت پر لینے والے، کرایہ دار) کو اجرت سے بری الٰذمرہ قرار دیدے یا اس کو اجرت مہبہ کر دے یا اجرت کو اس پر صدقہ کر دے تو امام ابو یوسفؒ کے آخری قول میں متاجر کے لیے ایسا کرنا جائز نہیں، اجرت چاہے عین شے ہو چاہے دین (قرض) ہو اور امام محمدؒ نے اس سلسلے میں فرمایا کہ اجرت اگر دین ہو تو پھر متاجر کے واسطے ایسا کرنا جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ ظاہر اور اصل کے مطابق ہے اور وہ یہ کہ مطلق عقد میں جس میں اجرت پیشگی دینے کی شرط نہ ہو، متاجر اجرت کا مالک نہیں ہوتا اور بری کنندہ کا کسی کو اس چیز سے بری کرنا جو اس کی ملکیت میں نہیں، صحیح نہیں ہے۔ بخلاف موبل (مہلت دینے گئے) دین کے کیوں کہ وہ مملوک ہوتا ہے اور مہلت صرف مطالبہ میں تاثیر کے لیے ہوتی ہے لہذا دین سے کسی کو بری کرنا صحیح ہے اسی طرح غیر مملوک چیز کا مہبہ کرنا بھی صحیح نہیں۔

امام محمدؒ کے مذکورہ قول کی دلیل یہ ہے کہ بری کرنا صحیح نہیں مگر قبول کرنے کے ساتھ۔ جب متاجر نے بری کیے جانے کو قبول کر لیا تو گویا دونوں نے اپنے اپنے تصرف کو صحیح قرار دینے کا ارادہ کیا اور ظاہر ہے بری کرنا ملکیت کے ساتھ ہی صحیح ہو سکتا ہے لہذا متاجر کے تصرف (بری کرنے) کو صحیح بنانے کے لیے اجرت میں اس کی ملکیت ثابت ہوگی۔ جیسا کہ اس آدمی کے تصرف میں ہوتی ہے جو دوسرے سے کہے کہ تو اپنا غلام میری جانب سے ہزار درہم کے عوض آزاد کر دے اور وہ کہے میں نے آزاد کر دیا۔ دوسرے اہلار دبری کرنا) کا معنی ہے حق ساقط کرنا (گرا نا) اور حق کو ساقط کرنا بعد اس کے کہ اس کے واجب ہونے کا سبب پایا جائے، جائز ہے جیسے زخم لگنے کے بعد موت سے پہلے مجرم کو قصاص لینے سے معاف کرنا اور یہاں ملکیت کے واجب ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے منقذ ہونے والا عقد۔ اگر متاجر نے متاجر کو بعض اجرت سے بری کیا یا اجرت کا کچھ حصہ اسے مہبہ کیا تو تمام ائمہ کے نزدیک بلا اختلاف جائز ہے۔ امام محمدؒ کی اصل کے مطابق تو اس کا جائز ہونا ظاہر ہے کیوں کہ ان کے نزدیک جس طرح کل اجرت میں بری کرنا جائز ہے۔ اس طرح بعض اجرت میں بری کرنا جائز ہے اور امام ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق اس لیے کہ متاجر نے بعض اجرت کو گرایا ہے لہذا اس گرانے کو اصل عقد کے ساتھ ملایا جائیگا اور یوں ہوگا کہ گویا اس نے عقد کے وقت اس اجرت کو گرایا ہے جیسے عقد بیع میں بعض مثن کو مہبہ کیا جاتا ہے اور کل اجرت گرانے کو اصل عقد کے ساتھ ملانا ممکن نہیں اور نہ ہی اسے فی الحال صحیح بنانے کی کوئی صورت ہے کیوں کہ اجرت میں ابھی تک ملکیت نہیں پائی گئی۔

جب اجرت عین چیزوں میں سے کوئی عین شے ہو اور متاجر اس کو متاجر کے لیے منافع وصول کرنے

سے پہلے بہہ کر دے تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ یہ بہہ کرنا عقد اجارہ کے لیے ناقض (توڑنے والی) نہیں اور امام محمدؒ کے خیال میں متاخر نے بہہ کو اگر قبول کیا تو اجارہ باطل ہو گیا اور اگر بہہ کو رد کر دیا تو اجارہ باطل نہ ہوا۔ یہاں بھی امام ابو یوسفؒ ایک اصل کے مطابق چلے ہیں اور وہ یہ کہ بہہ اجرت کے مملوک نہ ہونے کی وجہ سے صحیح ہی نہیں لہذا اس بہہ کو عدم کے ساتھ ملایا جائیگا کہ گویا یہ بہہ سرے سے پایا ہی نہیں گیا بخلاف مشتری (خریدار) کے جب کہ وہ مبیع (فروخت شدہ شے) کو قبضہ میں لینے سے پہلے ہی بائع (فروخت کنندہ) کو بہہ کر دے اور بائع اس بہہ کو قبول کر لے تو مشتری کا مبیع کو اس طرح بہہ کرنا عقد بیع کے لیے ناقض (توڑ) ہے کیوں کہ وہاں بہہ صحیح ہے اس لیے کہ مالک کی طرف سے صادر ہوا ہے لہذا بائع کے واسطے ملکیت ثابت ہو گئی اور عقد بیع فسخ ہو گیا (ٹوٹ گیا) جب کہ امام محمدؒ کا کہنا یہ ہے کہ اجرت جب عین شے ہو تو وہ مبیع کے حکم میں ہے کیوں کہ جو چیز اس کے مقابلے میں ہے یعنی منفعت وہ اعیان (عین اشیاء) کے حکم میں ہے اور مشتری جب قبضہ کرنے سے پہلے ہی مبیع کو بائع کے ہاتھ بہہ کر دے اور بائع اس بہہ کو قبول کر لے تو بیع باطل ہو جاتی ہے اسی طرح یہ عقد اجارہ ہے اور جب موابجر کی طرف سے بہہ کو رد کر دے تو عقد اجارہ باطل نہ ہو گا کیوں کہ عقد بہہ موبہوب (مالک کی طرف سے قبول کرنے کے ساتھ ہی مکمل ہوتا ہے تو متاخر نے بہہ کو جب رد کر دیا تو بہہ باطل بٹھرا اور عدم (نہ ہونے) کے ساتھ ملایا گیا، گویا ہوا ہی نہیں۔ اسی اصول کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ موابجر جب متاخر سے اجرت میں باہمی تبادلہ کرے

اجرت میں مبادلہ مثلاً یہ کہ اجرت میں درہم مقرر ہوں اور وہ درہم کی بجائے دینار لینے پر راضی ہو جائے تو امام ابو یوسفؒ کے آخری قول میں عقد باطل ہو جائیگا اور ان کا پہلا قول یہ تھا کہ ایسا کرنا جائز ہے اور یہی قول امام محمدؒ کا ہے یہاں بھی امام ابو یوسفؒ کے سامنے ایک اصل (اصول قاعدہ) ہے اور وہ یہ کہ اجرت محض عقد اجارہ سے واجب نہیں ہوتی اور جو چیز باہمی تبادلہ کے عقد سے واجب ہوتی ہے اس میں مجلس عقد کے اندر تقابض (باہمی قبضہ کرنا) نہیں پایا گیا لہذا عقد باطل ہو جائیگا جیسے ایک آدمی دس درہم کے عوض دینار بیچے اور دونوں فریق اپنے اپنے عوضوں پر قبضہ نہ کریں تو عقد بیع باطل ہو جاتا ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ موابجر دینار کو ان درہم کے عوض خریدتا ہے جو متاخر کے ذمہ واجب ہیں پھر ان درہم کو اجرت میں بدل بناتا ہے حالانکہ ابھی اس کے لیے اجرت واجب ہی نہیں ہوئی لہذا عقد صرف کاٹن اس کے ذمہ میں باقی ہے پھر جب دونوں ہر دو عوض کو قبضہ میں لینے سے قبل جدا ہو گئے تو عقد صرف (درہم دینار بیچنے کا عقد) باطل ہو گیا۔ اور امام محمدؒ یہ فرماتے ہیں کہ جب عقد صرف بدل واجب کئے بغیر جائز نہیں اور بدل (اجرت) تعمیل (پیشگی) کی شرط کے بغیر واجب نہیں ہو سکتی تو دونوں کے عقد صرف پر اقدام کے تقاضا کے مطابق یہ شرط ثابت ہو جائے گی چنانچہ اگر دونوں پیشگی اجرت کی شرط رکھتے پھر اس اجرت میں باہمی عقد صرف کر لیتے یعنی درہم کی بجائے دینار دے دیا جاتا تو جائز ہوتا۔ اسی طرح یہ صورت مسئلہ ہے۔

اگر موابجر متاخر سے اجرت کے بدلے کوئی عین شے بطور گروہی یا بطور ضمانت رکھ لے تو تمام ائمہ کے نزدیک جائز ہے کیوں کہ عین چیزوں پر عقد کرنا اور عین چیز کا بہہ کرنا جب جائز ہے تو رہن رکھنا اور ضمانت لینا بدرجہ اولیٰ جائز ہو گا۔ کیوں کہ امام ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق کفالت (ضمانت) کا جائز

ہونا فی الحال دین (قرض) کے قائم ہونے کا تقاضا نہیں کرتا جس کی دلیل یہ ہے کہ آدمی کا کسی ایسے حق یا مال کے ساتھ ضمانت دینا جو اس کے لئے فلاں پر ثابت ہونے والا ہو، جائز ہے تو جو حق پایا جا چکا ہے اس کی ضمانت دینا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ اسی طرح جو دین (قرض) ابھی واجب نہ ہو اس کے لئے رہن رکھنا جائز ہے جیسا کہ اس عقد بیع کے ثمن میں رہن رکھنا جائز ہے جس میں عیار کی شرط ہو۔ دوسری بات یہ ہے کہ کفالت اور رہن کی مشروعیت (جواز) اعتماد کے لئے ہے اور اعتماد حاصل کرنا اجر کے مناسب چیز ہے۔

پیشگی اجرت کی شرط اجرت کے بارے میں مذکورہ ساری تفصیل اس وقت کے لئے ہے جب عقد مطلق واقع ہوا ہو یعنی اس میں اجرت پیشگی دینے کی شرط نہ ہو لیکن جب عقد میں اجرت پیشگی ادا کرنے کی شرط ہوگی تو اجرت پیشگی شرط کے باعث مواجر کی ملکیت سمجھی جائے گی اور اس کا پیشگی دینا ضروری ہوگا تو حاصل گفتگو یہ ہوا کہ احناف کے نزدیک مواجر تین طریقوں میں سے کسی ایک کے ذریعے ہی اجرت کا مالک بن سکتا ہے اور وہ تین طریقے یہ ہیں کہ ایک تو نفس عقد میں اجرت پیشگی دینے کی شرط ہو دوسرے شرط کے بغیر اجرت پہلے دے دی جائے تیسرے یہ کہ معقود علیہ منفعت وصول کر لی جائے۔ اب پیشگی شرط کے باعث اجرت کی ملکیت اس لئے ہے کہ ایک ہی وقت میں دونوں عوضوں کے اندر ملکیت کا ثبوت مطلق معاوضہ کے معنی کو ثابت کرنے کے لئے ہے اور مساوات کا ثابت کرنا ہی عقد معاوضہ کا مطلوب ہے اور معاوضہ و مساوات کا مفہوم اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک کہ دونوں عوضوں میں ملکیت بیک وقت ثابت نہ ہو۔ پس عقد میں جب تعجیل (پیشگی اجرت) کی شرط پائی گئی تو معاوضہ مطلق نہ رہا بلکہ تعجیل کی شرط کے ساتھ مقید ہو گیا لہذا ضروری ہے کہ ہر دو فریق کی شرطوں کا اعتبار کیا جائے کیونکہ شارع علیہ التحیۃ و السلام کا ارشاد ہے کہ ”المسلمون عند شروطہم“ یعنی مسلمانوں کے معاملات ان کی اپنی شرطوں کے مطابق ہوں گے۔ لہذا عوض یا اجرت میں ملکیت ثابت ہو جائے گی قبل اس کے کہ وہ (ملکیت) متعوض (جس لے بدلے میں عوض ہو یعنی منفعت) میں ثابت ہو۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ منبع (فروخت شدہ شے) کے ثمن میں پیشگی یعنی پیشگی ثمن دینا صحیح ہے چاہے عقد بیع کا مطلق ہونا عقد کے نہ ہو سکنے کا ہی تقاضا کرتا ہو اسی طرح یہ عقد اجارہ ہے اور مواجر کو اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ اجرت وصول کرنے تک معقود علیہ سے کوروکے رکھے۔ کرنخی نے اپنی جامع میں اسی طرح ذکر کیا ہے کیونکہ اجارہ کے باب میں منافع، بیع کے باب میں بیع کی مانند ہیں اور اجالات میں اجرت عقود بیع میں ثمن کی مانند ہے اور بائع کو اس امر کا حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ ثمن وصول کرنے تک بیع کوروکے اسی طرح مواجر کو بھی یہ حق ہے کہ اجرت کی جب پیشگی شرط ہو تو اجرت وصول کرنے تک منافع روک لے۔

یہاں اگر یہ سوال اٹھایا جائے کہ منافع کے روک رکھنے میں مواجر کا کوئی فائدہ نہیں کیوں کہ عقد اجارہ جب ایک مقررہ مدت کے لئے واقع ہوا اور مواجر نے اجارہ پر دی گئی شے کو کچھ مدت کیلئے

روک لیا تو اس مدت میں اجارہ باطل ہو گیا اور اس مدت میں مؤاجر کے لئے کوئی اجرت نہ ہوگی تو منافع کا اس طرح روک رکھنا اس کے لئے مفید نہ ہوا۔ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ منافع کا روک رکھنا مفید ہے کیونکہ مؤاجر منافع کو روک کر اجرت کا مطالبہ کرے گا۔ اگر اسے پیشگی اجرت مل گئی تو فہما در نہ عقد کو فسخ کر دے گا۔

اختتام مدت پر اجرت کی شرط اگر عقد اجارہ اس شرط پر واقع ہو کہ مستاجر اس وقت تک اجرت نہیں دے گا جب تک کہ اجارہ کی مدت پوری نہ ہو جائے تو یہ شرط جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ کے پہلے قول کے مطابق اس شرط کا جائز ہونا ظاہر ہے کیونکہ اجرت نہیں واجب ہوتی مگر مدت اجارہ کے آخر میں۔ توجب اس چیز کی شرط بھی ٹھہرا دی گئی تو یہ شرط عقد کے مقتضی کو بچتہ کرنے کے لئے ہوئی لہذا جائز ہے۔ اور ان کے آخری قول کے مطابق اس طرح کہ اجرت اگرچہ تھوڑی تھوڑی واجب ہوتی ہے مگر مستاجر نے بعد میں دینے کی شرط کر لی اور ادھر اجرت ثمن کی مانند ہے لہذا اس میں ثمن کی طرح بعد میں (تاخیر سے) دینے کا احتمال ہے۔

شرط کے بغیر پیشگی اجرت مستاجر نے شرط کے بغیر ہی اگر پیشگی اجرت دے دی تو بھی اجرت میں مؤاجر کی ملکیت ثابت ہو جائے گی۔ کیونکہ مستاجر نے اجرت دینے میں جب جلدی کی تو اس نے مطلق عقد کے مقتضی کو تبدیل کر دیا اور اسے یہ اختیار حاصل ہے کیونکہ اجرت میں تاخیر اس کے لئے بطور حق ثابت ہوئی تھی لہذا وہ اجرت پہلے دے کر اپنے اس حق کو باطل کر سکتا ہے جیسا کہ اس پر مؤجل (مہلت والا) دین ہو اور وہ جلدی دے دے تو جائز ہوتا ہے دوسرے یہ کہ عقد اجارہ، اجرت کے مستحق ہونے کا سبب ہے پس اجرت کا استحقاق اگرچہ ابھی ثابت نہیں ہوا تاہم اس کا سبب منعقد ہو گیا ہے اور وجوب (کسی چیز کے واجب ہونے) کے سبب پائے جانے کے بعد وجوب کے ثابت ہونے سے پہلے اس کے حکم میں جلدی کرنا جائز ہے جیسا کہ زخم شدید پہنچانے کے بعد مجروح کی موت سے پہلے پہلے اس جرم کا کفارہ ادا کرنا جائز ہے۔

معتوقہ علیہ کے حصول کے بعد اجرت میں ملکیت مستاجر معتوقہ علیہ منفعت جب حاصل کر لے تو اجرت میں مؤاجر کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ مستاجر نے معوض (جس کے بدلے میں عوض دیا جاتا ہے) میں جب ملکیت حاصل کر لی تو مؤاجر اس معوض کے مقابلے میں عوض (اجرت) کا مالک ہو گا تاکہ مطلق معاوضہ ثابت ہو سکے اور مطلق عقد کے حکم میں دونوں عاقدوں کے درمیان برابری ہو سکے۔

اسی اصل کی بنیاد پر اس عقد اجارہ کی بنا ہے جو آئندہ وقت کی طرف منسوب ہو مثلاً یہ کہ مالک مکان کرایہ دار سے کہے میں نے یہ مکان تجھے کل سے کرایہ پر دیا، یا فلاں مہینہ کی یکم تاریخ سے یا کہے میں نے تجھے یہ مکان ایک سال کے لئے کرایہ پر دیا جس کا آغاز یکم رمضان المبارک سے ہو گا تو یہ اجارہ ائمہ احناف کے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ

اجارہ منفعت کی بیع (بیعینہ) کا نام ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے جائز ہونے کا طریقہ یہ ہے کہ مدت اجارہ کے تمام منافع کو عقد کے بعد موجود فرض کر لیا جاتا ہے تاکہ عقد کو صحیح بنایا جاسکے کیوں کہ ضروری ہے کہ عقد لہذا کے حکم کا محل موجود ہوتا کہ اس میں اس کے حکم کو ثابیت کرنا ممکن ہو لہذا منافع کو حکمی طور پر موجود تصور کیا جاتا ہے گویا کہ وہ اعیان ہیں اور خود موجود ہیں اور بیع کی نسبت اس عین شے کی طرف کرنا جو ابھی پائی جائے گی، صحیح نہیں جیسا کہ واقعی عین شے کی بیع میں ہے۔

احناف کا موقف یہ ہے کہ معقود علیہ یعنی منفعت جیسے تھوڑی تھوڑی کر کے پیدا ہوتی ہے عقد بھی اسی حساب سے تھوڑا تھوڑا کر کے منعقد ہوتا ہے تو عقد دلالت کے طریقے سے اس وقت کی طرف منسوب ہوا جب منفعت پائی جائے گی۔ لہذا آئندہ کے لیے عقد کی نسبت کی صراحت کرنا عقد کے مقتضی کو پختہ کرنے کے لیے ہے۔ مگر اجارہ میں برخلاف عقد بیع کے، آئندہ وقت کی طرف عقد کی نسبت کرنا ایک مجبوری کی وجہ سے ہے کیوں کہ منفعت کے پائے جانے کے وقت اس پر نئے سرے سے عقد باندھنا ممکن نہیں لہذا ضرورت ہوئی کہ عقد کو منفعت کے پائے جانے کے وقت کی طرف منسوب کیا جائے۔ اور عین چیز کی بیع میں یہ مجبوری نہیں کیوں کہ اس عین کے پائے جانے کے بعد اس کا عقد کرنا ممکن ہے اس لیے کہ اس عین کے باقی رہنے کا احتمال ہے لہذا عقد بیع کو آئندہ وقت کی طرف منسوب کرنے کی ضرورت نہ ہوئی۔ اور یہ احناف کا طریق کار ہی قرین قیاس ہے کیوں کہ معدوم شے کو موجود بنانا محال (غیر ممکن) کو فرض کرنا ہے اور محال شے کا فرض کرنا خود محال ہے اور معدوم شے کے مستقبل میں پائے جانے کی طرف نسبت کرنا کوئی مشکل یا محال نہیں کیونکہ بہت سے تصرفات کی مستقبل کی طرف نسبت کرنا صحیح ہے جیسے طلاق اور عتاق وغیرہ کی مستقبل کی طرف نسبت کرنا تو صحیح بات وہی ہے جو ہم (احناف) نے عرض کی ہے۔

تابع احکام صحیح عقد اجارہ کے تابع احکام بہت سے ہیں جن میں سے بعض کا تعلق آجر اور مستاجر کے حقوق و فرائض سے اور بعض کا تعلق مستاجر (اجارہ پر دی گئی شے)، اور مستاجر فیہ

(جس چیز کے بارے میں اجارہ کیا جائے)، کی صفت سے ہے۔

آجر اور مستاجر کے حقوق و فرائض آجر اور مستاجر کے حقوق و فرائض کے بارے میں خلاصہ کلام کچھ یوں ہے کہ عقد اجارہ تین حالتوں

سے خالی نہیں ہوتا۔ یا تو اس میں اجرت پیشگی دینے کی شرط ہوتی ہی ہے یا بعد میں دینے کی شرط ہوتی ہے یا اس میں پیشگی اور بعد میں دینے کی شرط ہوئی ہی نہیں۔ پس اجارہ میں اگر پیشگی بدل (اجرت) دینے کی شرط ہو تو مستاجر (اجارہ پر لینے والے)، پر اجرت کا پہلے دینا لازم ہے اور عقد کی ابتداء اجرت دینے سے ہوگی معقود علیہ یعنی جس پر اجارہ واقع ہوا ہے، چاہے ایسی چیز ہو جس کے عین (ذاتِ شے) سے نفع اٹھایا جاتا ہے جیسے گھر، سواری کا حبان اور خدمت

کے لیے غلام یا وہ (جس پر اجارہ واقع ہوا ہے) کاریگر یا مزدور جو جس کی کاریگری یا اس کی محنت سے نفع اٹھایا جاتا ہے جیسے درزی، دھوبی، رنگرز اور موچی وغیرہ کیوں کہ ہر دو فریق (آجب و مستاجر) نے جب پیشگی بدل دینے کی شرط ٹھہرائی تو فوجوائے حدیث نبوی "المسلمون عند شروطہم" دونوں کی اس شرط کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ نیز آجب (اجارہ پر دینے والا) اجرت کا مالک ہوگا یہاں تک کہ اس کے لیے جائز ہوگا کہ وہ اس اجرت کو ہبہ کر دے، اس سے کسی کو بری کر دے، اجرت سے کوئی خرید و فروخت کرے، اسے رہن میں رکھے، اس سے ضمانت ادا کرے اور ہر وہ تصرف کرے جو بائع ثمن (قیمت) میں بیع کے باب میں کر سکتا ہے اور مواجر کو اس بات کا حق ہے کہ وہ ان اشیاء میں جن کی عین ذات کے ساتھ نفع اٹھایا جاتا ہے، مستاجر (اجارہ پر دی گئی شے) کو اجرت وصول کرنے تک روک لے۔ اسی طرح اجیر و حد (اجیر خاص) بھی اپنے آپ کو مستاجر کے سپرد کرنے سے باز رکھ سکتا ہے اور اجید مشترک کو بھی یہ حق ہے کہ وہ اجرت لینے سے پہلے کام نہ کرے جیسا کہ بیع کے باب میں بائع ثمن وصول کرنے تک بیع کو روک سکتا ہے جب کہ ثمن مؤجل (مہلت دیا ہوا) نہ ہو۔ اسی طرح یہاں ہے اور اگر عقد میں اجرت بعد میں دینے کی شرط ہو تو پہلے مستاجر (اجارہ پر دی گئی شے) کو سپرد کیا جائے گا اور اجیر پہلے کام پورا کرے گا اور بدل (اجرت) کا دینا مدت اجارہ ختم ہونے پر واجب ہوگا۔ کیوں کہ مشروط میں اصل چیز اس حدیث کی وجہ سے مشروط کا اعتبار کرنا ہے جسے ہم نے اوپر روایت کیا۔ اور اگر عقد میں اجرت پیشگی دینے یا بعد میں دینے کی قید نہ ہو تو اجارہ کی دونوں قسموں میں عقد کی ابتداء اس چیز کو سپرد کرنے سے ہوگی جس پر اجارہ واقع ہوا ہے۔ لہذا مواجر پر مستاجر کا سپرد کرنا اور اجیر پر اپنے آپ کو مستاجر کے حوالے کرنا یا کام پورا کر دینا پہلے واجب ہے۔ یہ خیال برخلاف امام شافعی کے احناف کا ہے کیوں کہ احناف کے نزدیک مطلق عقد سے اجرت واجب نہیں ہوتی اور امام شافعی کے نزدیک مطلق عقد سے واجب ہو جاتی ہے اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے البتہ اجارہ کی پہلی قسم میں یعنی ان اشیاء کے اجارہ میں جن کی عین ذات سے نفع اٹھایا جاتا ہے جب مستاجر (اجارہ پر دے گئی شے) کو حوالے کر دیا جائے تو مستاجر (اجارہ لینے والے) پر فی الحال کل بدل (اجرت) کا دینا واجب نہیں ہوگا بلکہ منفعت حقیقی یا معنوی طور پر جیسے تھوڑی تھوڑی حاصل ہوگی اسی حساب سے تھوڑی تھوڑی اجرت واجب ہوگی۔ یہ بات امام ابو حنیفہ کے دوسرے قول کے مطابق ہے اور مواجر کو بھی اس بات کا حق ہے کہ وہ زمین وغیرہ کے اجارہ میں روز بروز اجرت کا اور مسافت کے اجارہ میں مرحلہ بمرحلہ اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے لیکن بوجھ اٹھانے پر اجارہ کرنے والے مزدور یا قلی کو مشروط جگہ تک بوجھ لے جانے پر مجبور کیا جائے گا کیوں کہ اگر قلی کو مشروط جگہ تک وزن لے جانے کا پابند نہ کیا جائے تو اس میں مستاجر کا نقصان ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے پہلے قول میں، جو امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ

اور امام محمد کا بھی قول ہے، بدل (اجرت) میں سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی مگر اس وقت جب مدت اجارہ پوری ہو جائے گی اور مسافت کے اجارہ میں جب پوری مسافت طے ہو جائے گی۔ امام صاحب کے ان دونوں اقوال کی وجہ ہم نے پیچھے بیان کر دی ہے۔ اب رہی اجارہ کی دوسری قسم یعنی کاریگر اور کام کا اجارہ تو اس میں بالاتفاق کوئی اجرت واجب نہیں ہوگی مگر مدت اجارہ کے ختم ہونے یا مسافت کے طے ہونے کے بعد۔ حتیٰ کہ باربردار (قلی) کے بارے میں فقہاء نے کہا کہ جب تک وہ سامان کو مشروط جگہ پر اپنے سر سے اتار کر رکھ نہ دے اس کے لیے کوئی مزدوری واجب نہیں کیونکہ سامان کا رکھنا یا اتارنا بھی کام کے مکمل ہونے میں داخل ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسف نے اس باربردار (قلی) کے بارے میں فقہاء نے کہا کہ جب تک وہ سامان کو مشروط جگہ پر اپنے سر سے اتار کر رکھ نہ دے اس کے لیے کوئی مزدوری واجب نہیں کیونکہ سامان کا رکھنا یا اتارنا بھی کام ہونے میں داخل ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسف نے اس باربردار (قلی) کے بارے میں، جو منزل پر پیچھے کے بعد سامان اتارنے سے پہلے مزدوری کا مطالبہ کرتا ہے، فرمایا ہے کہ اسے اس مطالبے کا حق نہیں کیونکہ سامان اتارنا کام کے مکمل ہونے میں داخل ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسف اجارہ کی اس قسم میں عمل کا ہر جزو مقصود نہیں ہوتا کیونکہ بعض عمل کو چھوڑ کر بعض سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا تو کل عمل ایک شے کی مانند ہوا تو جب تک کل عمل نہیں پایا جائے گا بلا اختلاف اس عمل کے بدلے میں کوئی اجرت (مزدوری) مستاجر (کرایہ دار) پر لازم نہ ہوگی بخلاف اجارہ کی پہلی قسم کے جس میں عین شے کے ساتھ نفع اٹھایا جاتا ہے امام ابو حنیفہ کے آخری قول کے مطابق کیونکہ وہاں رہائش اور مسافت کا ہر جزو مقصود ہوتا ہے لہذا اس جزو کے بدلے میں اجرت واجب ہوگی۔

اجیر کا عین شے کو روک لینا اگر کسی کام کے اجارہ پر دیا ہو، کام سے فارغ ہونے کے بعد اپنی مزدوری وصول کرنے کی خاطر عین شے کو روک رکھنا چاہے تو کیا اسے ایسا کرنے کا حق حاصل ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ دیکھا جائے گا کہ اگر عین شے میں اس کے کام کا اثر ظاہر ہے جیسے درزی، دھوبی، رنگریز اور موچی تو اسے ایسا کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ وہ اثر ہی مقصود علیہ ہے اور وہ ہے کپڑے کا سلا ہوا یا دھلا ہوا ہونا پھر کاریگر کا کام ہی اس مقصود اور مقصود علیہ اثر کو حاصل کرنا ہے اور مزدوری اسی اثر کے بدلے میں ہوتی ہے تو یہ اثر بیع (فروخت کردہ شے) کی مانند ہوا۔ لہذا اجیر کو حق ہے کہ وہ اپنی مزدوری لینے کے لیے عین شے کو روک رکھے جیسا کہ بائع ثمن وصول کرنے کے لیے بیع کو روک سکتا ہے جب کہ ثمن مؤجل (مہلت دیا گیا) نہ ہو۔ اور اگر عین شے، جسے اجیر نے تیار کیا ہے، مواجر کو دینے سے پہلے اجیر کے ہاں ہلاک ہو جائے تو اس کام کی اجرت ساقط ہو جائے گی۔ کیونکہ وہ عین شے بمنزلہ اس بیع کے ہے جو قبض کرنے سے پہلے ہی بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت مشتری پر واجب نہیں ہوتی اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس شے کا تادان اجیر پر واجب ہوگا یا نہیں؟ تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا تادان واجب نہیں ہوگا اور صاحبین کے نزدیک واجب ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک جس (روک رکھنے) سے پہلے ہی بصورت ہلاکت اس کا تادان واجب تھا

اور رکھنے کے بعد ہلاک ہونے کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا۔ یہ مسئلہ اپنی جگہ پر انشاء اللہ تفصیل سے بیان ہوگا۔ اور اگر عین شے میں اجیر کے عمل کا ظاہر اثر نہ ہو جیسے باربردار (قلی)، ملاح اور جانور کرایہ پر دینے والا تو اسے یہ حق نہیں کہ وہ عین شے کو روک رکھے۔ کیونکہ جس عمل کا عین شے میں کوئی اثر نہ ہو تو وہاں نفس عمل کے مقابلے میں اجرت ہوتی ہے البتہ عمل پورے کا پورا ایک شے کی مانند ہوتا ہے کیونکہ بعض عمل کو چھوڑ کر بعض سے مقصود نفع نہیں اٹھایا جاسکتا۔ تو اجیر جوں ہی عمل سے فارغ ہوا وہ عین شے مستاجر کے ہاتھ میں چلی گئی لہذا اجیر اس سے لے کر امانت کی مانند روک رکھنے کا مجاز نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ دین (قرض) کے بدلے میں امانت کو روک رکھنا جائز نہیں۔ اس کے باوجود اجیر نے عین شے کو اگر روک لیا اور وہ مستاجر کو سپرد کرنے سے پہلے پہلے ہلاک ہو گئی تو اجرت بوجہ مذکور ساقط نہ ہوگی کیونکہ اجیر جب کام میں شروع ہوا تو کام یا محنت مستاجر کے سپرد کرتا گیا کیونکہ وہ کام اسی مستاجر کے ہاتھ میں حاصل ہو رہا ہے لہذا اس پر اجرت لازم ہو گئی جو عین شے کی ہلاکت سے ساقط ہونے کا احتمال نہیں رکھتی۔ البتہ اجیر اس عین کا تاوان ادا کرے گا کیونکہ اس نے عین شے کو بغیر حق کے روکا ہے تو وہ روک رکھنے کے باعث غاصب قرار پایا اور امام محمد نے تو اس کے غاصب ہونے کی صراحت کر دی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ باربردار (قلی)، اگر سامان کو اپنے ہاتھ میں روک لے تو وہ غاصب ہے اور اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ عین شے اس کے ہاتھ میں امانت تھی جب اس نے اس کو اپنے دین کے بدلے روک لیا تو وہ غاصب ہو گیا جیسا کہ امین دین کے بدلے امانت کو روک لے تو غاصب ہوتا ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ عمل مستاجر کو سونپا گیا نہیں ہو سکتا مگر کام سے نارغ ہونے کے بعد چنانچہ اجیر کام سے فارغ ہونے سے پہلے اجیر کے مطالبے کا اختیار نہیں رکھتا جبکہ معمول فیہ (جس چیز میں کام کیا گیا ہے)، اجیر کے ہاتھ میں ہو اور اگر معمول فیہ مستاجر کے ہاتھ میں ہو تو اس معمول فیہ میں جتنا کام ہوتا جائے گا۔ اتنا فراغت سے پہلے ہی مستاجر کے سپرد ہوتا جائے گا حتیٰ کہ اجیر کام کی اتنی مقدار کی اجرت کا مطالبہ بھی کر سکتا ہے مثلاً یہ کہ کسی نے ایک آدمی کا اس لیے اجارہ کیا کہ وہ اس کی مملو کہ جگہ میں یا اس جگہ میں جو اس کے قبضہ میں ہے، اس کے لیے چھت بنائے یا کوئی کنارہ بنائے یا اس کے واسطے کنواں نالی نہریا ان کے مشابہ کوئی چیز کھودے پھر اجیر نے کچھ کام کیا تو وہ اپنے کام کی مقدار کے مطابق اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے البتہ اسے باقی کام مکمل کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ حتیٰ کہ عمارت اگر گر گئی یا کنواں پھیل کر نہر بن گیا۔ یا کنویں میں مٹی پڑ گئی جس تے کنویں کو زمین کے ساتھ برابر کر دیا یا چھت گر گئی تو اجیر کو اس کے عمل (محنت) کے مطابق اجرت دینا ہوگی۔ کیونکہ معمول فیہ شے جب مستاجر کی ملکیت

میں تھی یا اس کے ہاتھ اور قبضہ میں تھی تو اجیر نے جو کچھ عمل کیا وہ ہلاک ہونے سے پہلے مستاجر کو حاصل ہو گیا اور وہ اس کی طرف سونپنا ہوا اور سپرد کیا گیا ہو گیا لہذا اس کے ہلاک ہونے سے اس کا بدل (عوض) ساقط نہیں ہوگا۔ اور اگر معمول فیہ شے مستاجر کی مملو کہ اور اس کے قبضہ میں نہ ہو تو پھر اجیر کو یہ حق نہیں کہ وہ کام سے فارغ ہونے اور کام کو مستاجر کے سپرد کرنے سے پہلے کسی قسم کی اجرت کا مطالبہ کرے چنانچہ معمول فیہ شے (جس میں اجیر نے کام کیا ہے) اگر مستاجر کو سپرد کرنے سے پہلے ہلاک ہو جائے تو مستاجر پر کوئی اجرت واجب نہ ہوگی کیونکہ معمول فیہ شے جب نہ مستاجر کی ملکیت میں تھی اور نہ اس کے قبضہ میں تو اس میں اجرت کا واجب ہونا کام سے فارغ ہونے اور کام پورا ہونے پر موقوف ہوگا۔

حسن بن زیاد نے کہا کہ مستاجر نے جب اجیر کو صحرا میں کنواں کھودنے کی جگہ دکھا دی تو وہ کنواں یا معمول فیہ بمنزلہ اس معمول فیہ کے ہے جو مستاجر کی ملکیت اور اس کے ہاتھ میں ہو اور آخر میں یہ بھی کہا کہ یہ بات امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے مگر امام محمدؒ کے نزدیک مستاجر اس کنواں کا قابض نہیں ہو سکتا جب تک کہ اجیر اس کو مستاجر کے سپرد نہ کر دے۔ اگرچہ مستاجر نے وہ جگہ دکھائی ہو اور یہی بات صحیح ہے کیونکہ وہ جگہ محض دکھانے اور معین کرنے سے اس کی مقبوضہ نہیں ہو گئی لہذا اس میں اجیر کا کام مستاجر کو سونپا گیا اور سپرد کیا گیا نہ ہوگا۔ اور اگر معمول فیہ شے مستاجر کے سوا کسی دوسرے کی ملک اور قبضہ میں ہو اور اجیر اپنا کچھ کام کر لے اور مستاجر بھی اجیر (عامل) کے قریب ہو اور اجیر وہ معمول فیہ شے مستاجر کے سپرد کرنا چاہے اور مستاجر کہے کہ میں اس وقت تک یہ چیز نہ لوں گا جب تک کہ تو کام مکمل نہ کر لے تو مستاجر ایسا کر سکتا ہے۔

بھڑے مزدور کی اجرت کا وقت | اگر اینٹیں بنانے والا اس لیے اجارہ کیا کہ وہ (عامل) اس کی ملکیتی یا اس کی مقبوضہ اینٹیں بنائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عامل اس وقت تک اجرت کا مستحق نہیں ہو سکتا جب تک کہ اینٹیں خشک نہ ہو جائیں اور ان کو کھڑا نہ کر دے۔

اور امام ابو یوسفؒ و امام محمدؒ نے فرمایا کہ جب تک اینٹیں خشک نہ ہو جائیں یا ان کو کھڑا کر کے نہ بتہ لگا کر جمانے سے اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب مزدور نے اینٹیں بنالیں اور ابھی تک ان کو کھڑا نہیں کیا تو وہ اجرت کا مستحق نہیں ہے کیونکہ جب تک اینٹ کو الٹا پلٹا نہ جائے وہ مٹی ہی ہے۔ جسے اینٹ نہیں کہا جائے گا۔ اختلاف اس بات میں ہے کہ کیا متاجر اینٹوں کے کھڑا

کے کھڑا کرنے سے قابض متصور ہو گا یا اس کے قابض ہونے کے لئے اینٹوں کو کھڑا کرنے کے بعد تہہ جمانا بھی ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اینٹیں صرف کھڑی کر دینے سے مستاجر ان کا قابض سمجھا جائے گا کیونکہ اینٹوں کا کھڑا کرنا اس کام کو مکمل کرنا ہے لہذا کھڑی کرنے سے اینٹیں مستاجر کے سپرد ہو جائیں گی اور صاحبین کے قول کے مطابق مستاجر اس وقت تک اینٹوں کا قابض نہیں ہو سکتا جب تک کہ ان کو تہہ نہ لگا دی جائے کیونکہ اینٹ کا کام تہہ لگا کر جمانے سے ہی مکمل ہوتا ہے۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے قول میں اینٹیں اگر کھڑی کرنے سے قبل ضائع ہو جائیں اور صاحبین کے قول میں تہہ لگانے سے قبل ضائع ہو جائیں تو عامل کے واسطے کوئی مزدوری نہ ہوگی کیونکہ وہ کام مکمل ہونے سے پہلے ضائع ہوئی ہیں اور اگر کھڑی کرنے یا تہہ لگانے کے بعد ضائع ہوں تو عامل کو مزدوری دینا ہوگی کیونکہ کام پورا ہو چکا اور مستاجر کے حوالے کیا جا چکا ہے اس لئے کہ معمول فیہ مستاجر کی ملکیت یا اس کے ہاتھ میں ہے۔ معمول فیہ مستاجر کی ملکیت یا قبضے میں آنے کے بعد ہلاک ہو جائے تو اس کا بدل (مخوض) ساقط نہیں ہوتا۔ صاحبین کی اپنے موقف پر دلیل یہ ہے کہ اینٹ کا خراب ہونے سے محفوظ ہونا یا بچنا اس کی تہہ لگا کر جوڑنے سے ہی ممکن ہوتا ہے چنانچہ لوگوں کے درمیان عام طور پر عادت یہی ہے کہ اینٹیں بنانے والے اینٹ کی حفاظت کے لئے اینٹ کی تہہ لگا دیا کرتے ہیں تو یہ تہہ لگانا کام کے مکمل کرنے میں داخل ہوا جیسا کہ تنور سے روٹی پکا کر نکالنا پکانے کے عمل میں داخل ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ جس کام کے لئے ابارہ منعقد ہوا ہے وہ ہے صرف اینٹیں بنانا۔ جب اینٹ خشک ہو گئی اور اسے کھڑا کر دیا گیا تو وہ چیز موجود ہو گئی جس پر اینٹ کا لفظ بولا جاتا ہے پھر وہ مستاجر کے قبضے میں یا اس کی ملکیت میں بھی ہے لہذا وہ اس کو قبضہ میں لینے والا ہوا۔ باقی رہا اینٹوں کو تہہ لگا کر جوڑنا تو وہ ایک زائد عمل ہے جو عامل پر لازم نہیں۔ دوسرے یہ تہہ لگانا بمنزلہ اینٹوں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ نقل کرنے کے ہے لہذا یہ چیز اس پر لازم نہیں۔ اور اگر اینٹیں مستاجر کی ملکیت یا اس کے قبضہ میں نہ ہوں تو اجیر اس وقت تک اجرت کا مستحق نہیں جب تک کہ اینٹوں کو مستاجر کے سپرد نہ کر دے اور یہ سپرد کرنا یوں ہے کہ اجیر اینٹوں اور مستاجر کے درمیان قبضہ کے سلسلے میں ہر قسم کی رکاوٹ دور کر دے البتہ یہ سپرد کرنا امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اینٹیں کھڑی کرنے کے بعد اور صاحبین کے نزدیک تہہ لگانے کے بعد ہو گا۔

نانباتی کی اجرت کا مسئلہ ابن سماء نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ جس آدمی نے

کے لئے ایک بوری آٹے کی روٹیاں ایک درہم کے بدلے پکائے۔ چنانچہ نانباتی نے روٹی لگائی تو نکالنے سے پہلے ہی روٹی تنور میں جل گئی یا تنور میں روٹی لگائی مٹی پھراس کو نکالنے کے لئے پکڑا تو اس کے ہاتھ سے تنور میں گر گئی اور جل گئی تو نانباتی کے لئے کوئی مزدوری نہیں کیوں کہ کام پورا ہونے سے پہلے ہی روٹی ضائع ہو گئی اس لئے کہ روٹی پکانے کا کام روٹی تنور سے

نکلنے پر ہی مکمل ہوتا ہے پس وہ روٹی توڑے نکلنے سے پہلے روٹی نہیں ہوئی تو روٹی کا اس طرح ضائع ہونا اینٹ کے مکمل ہونے سے پہلے ضائع ہونے کی مانند ہوا۔ پھر ابن سماء نے کہا کہ نابنائی اگر روٹی نکال کر باہر رکھ دے اور وہ مستاجر کے گھر میں روٹی پکا رہا ہو اور وہ اس کے قصور کے بغیر جل جائے تو اس کے واسطے مزدوری ہوگی اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر کوئی تاوان بھی نہیں ہوگا اجرت کا استحقاق تو اس لئے کہ وہ روٹی کو توڑے نکال کر کام سے فارغ ہو چکا اور وہ روٹی مستاجر کو سونپنی ہوئی ہوگی اس لئے کہ وہ مستاجر کی ملکیت میں ہے۔ باقی رہا تاوان کا واجب نہ ہونا تو وہ اس لئے کہ روٹی کا ضائع ہونا اجیر مشترک کے قصور اور عمل دخل کے بغیر ہوا ہے اور ایسی صورت میں امام صاحب کے نزدیک اجیر مشترک پر تاوان نہیں آتا اور جن فقہاء کے مطابق مشترک اجیر ضامن ہوتا ہے ان کے نزدیک نابنائی اتنے آئے گا تاوان ادا کرے گا جتنا اسے دیا گیا تھا ملا وہ ازیں کسی قسم کی مزدوری کا بھی مستحق نہیں ہوگا اور اگر مستاجر چاہے تو نابنائی سے پکی ہوئی روٹی کی قیمت کا تاوان لے لے اور نابنائی کو پکانے کی اجرت ادا کر دے کیونکہ اجیر کا کسی شے کو قبضہ و ملکیت میں لینا۔ صاحبین کے نزدیک قابل تاوان قبضہ ہے لہذا وہ اس شے کو شے کے مالک کے گھر میں رکھنے سے تاوان سے بری الذمہ نہیں ہو سکتا۔ وہ صرف اس شے کو مستاجر کے سپرد کرنے ہی سے بری ہو سکتا ہے جیسا کہ غاصب پر جب تاوان واجب ہو جائے تو تاوان دے کر ہی بری ہو سکتا ہے۔ پس آٹے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو نابنائی سے آٹے کا تاوان لے لے اور اس کو مزدوری نہ دے کیونکہ نابنائی نے کام ابھی مستاجر کے سپرد نہیں کیا تھا اور چاہے تو اس سے پکی ہوئی روٹی کا تاوان لے لے کیونکہ ایک اعتبار سے عمل (روٹی پکانے کا عمل) اسے سونپا جا چکا ہے کہ اس کی ملکیت میں ہوا ہے اس صورت میں مستاجر پر عامل کی اجرت لازم ہوگی۔ البتہ پکانے میں جو لکڑی جلی اور آٹے میں جو نمک استعمال ہوا اس کا تاوان اجیر پر نہ ہوگا کیونکہ یہ چیزیں اس پر تاوان واجب ہونے سے پہلے ہی ہلاک ہو چکی ہیں اور جب اس پر تاوان واجب ہوا تو ان کی کوئی قیمت نہ تھی کیوں کہ لکڑی راکھا اور نمک پانی ہو چکا تھا۔

درزی کی اجرت کا معاملہ اسی طرح وہ درزی جو مستاجر کے گھر میں اس کا قمیص سی رہا ہے جب بعض کپڑا سی چکے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ اس کام (قمیص کی سلائی) میں بعض کو چھوڑ کر بعض سے نفع نہیں اٹھایا جاسکتا لہذا مستاجر پر بھی اجرت واجب ہوگی جب یہ کام مکمل ہوگا۔ پھر جب اجیر اس کام (قمیص کی سلائی) سے فارغ ہو گیا اور ادھر قمیص کسی طرح ضائع ہو گئی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اجیر (درزی) کے لئے اجرت ہوگی کیونکہ کام مستاجر کی ملکیت میں ہونے کی وجہ سے اسے سونپا جا چکا ہے۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک اجیر کو عین (کپڑے)

کا تاوان دینا ہوگا۔ وہ اس کے تاوان سے بری نہیں ہو سکتا مگر اُس وقت جب کہ وہ عین شے کو مستاجر یا مالک کے سپرد کر دے۔ اب مستاجر چاہے تو اجیر سے اُن سلعے کپڑے کی قیمت کا تاوان وصول کر لے اور اسے کوئی اجرت نہ دے اور چاہے تو اس سے سلعے ہوئے کپڑے کی قیمت لے لے اور اس صورت میں بوجہ مذکور اسے اجیر کو اجرت دینی ہوگی۔

○ اگر کسی نے بوجھ اٹھانے والے کو اس لیے اجارہ پر لیا کہ وہ (اجیر) ایک بڑے ٹکے کو اٹھا کر بازار سے اس کے مکان تک پہنچائے۔ چنانچہ اجیر نے وہ ٹکا اٹھا لیا یہاں تک کہ جب اپنے مستاجر کی گلی یا گھر کے دروازے پر پہنچا تو کسی آدمی نے اُس ٹکے کو توڑ دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بار بردار پر کوئی تاوان نہیں ہوگا اور وہ اجرت کا مستحق ہوگا۔ اس مسئلے کو ہم نے پیچھے بیان کر دیا ہے کہ جب عین میں اجیر کے عمل کا ظاہر اثر نہ ہو تو جیسے ہی وہ عمل واقع ہوتا ہے مثلاً کے سپرد ہو جاتا ہے۔

○ ابن سماعہ نے امام محمدؒ کے حوالے سے ذکر کیا کہ ایک آدمی نے کپڑا درزی کے حوالے کیا تاکہ وہ کپڑے کو ایک درہم کے عوض سی دے۔ چنانچہ اس نے سی دیا مگر کپڑا مالک کے سپرد کرنے سے پہلے ایک آدمی آگیا جس نے کپڑے کی سلائی کو ادھیڑ دیا تو درزی کے واسطے کوئی اجرت نہیں کیونکہ منافع سپرد کرنے سے پہلے ہی ہلاک ہو گئے ہیں لہذا ان کا بدل (عوض) ساقط ہو گیا اور درزی کو دوبارہ سینے پر مجبور نہ کیا جائے گا کیونکہ جب وہ ایک مرتبہ کام سے فارغ ہو چکا تو عقد مکمل ہو گیا لہذا دوبارہ کام کر دینا اس پر لازم نہیں اور اگر درزی نے سینے کے بعد خود ہی کپڑے کو ادھیڑ دیا ہو تو اس پر دوبارہ سلائی کرنا واجب ہوگا کیونکہ جب اس نے خود ہی کپڑے کو ادھیڑ دیا تو اس نے اپنے پیدا کیے ہوئے منافع کو فسخ کر دیا تو یہ صورت یوں ہو گئی کہ گویا اس نے سرے سے کام کیا ہی نہیں اور جب کسی اجنبی آدمی نے کپڑے کو ادھیڑا ہو تو اس اجنبی نے منافع کو برباد کیا جس کی دلیل یہ ہے کہ اسی اجنبی پر تاوان واجب ہوتا ہے۔

ملاح کے بارے میں فقہانے کہا کہ جب وہ غلہ کو ایک جگہ تک اٹھا کر لے آئے اور وہاں کوئی آدمی کشتی کو واپس سمندر میں

ملاح کی اجرت کا معاملہ

لوٹا دے تو ملاح کے واسطے کوئی اجرت نہیں اور نہ ملاح پر یہ لازم ہے کہ وہ دوبارہ کشتی کو اس جگہ تک لے آئے۔ ہاں اگر اس نے خود ہی کسی مصلحت کے تحت کشتی کو لوٹایا ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ کشتی کو مشروط مقام تک دوبارہ لے آئے اور اگر کشتی جس جگہ کی طرف لوٹی ہے ایسی جگہ ہو جہاں سے غلے کا مالک غلہ پر قبضہ کرنے کی قدرت نہیں رکھتا تو ملاح کے واسطے ضروری ہے کہ وہ کشتی کو ایسی جگہ لگائے جہاں سے مالک اپنے غلے کو اٹھا سکتا ہو اور اس نے جتنی مسافت کی ہے اس کے مثلی اجر کا مستحق ہوگا کیوں کہ اگر ہم ملاح کو یہ کہیں گے کہ وہ غلہ کو ایسی جگہ مستاجر کے حوالے کر دے جہاں سے اٹھانا اس کے لیے مشکل ہے تو اس صورت میں مال ضائع ہو جائے گا اور اگر ہم اسے مثلی اجرت کے عوض ایسی جگہ تک کشتی لائے کی تکلیف دیں جہاں سے مال کا لینا مستاجر کے لیے ممکن ہو

تو اس میں دونوں کے حقوق کی رعایت ہے۔

○ ایک آدمی نے معین مقام تک سواری کے لیے خیر کرایہ پر لیا جب کچھ راستہ طے کر چکا تو خیر سرکشی کرنے لگا۔ پھر اس نے خیر کو واپس اسی جگہ پہنچا دیا جہاں سے روانہ ہوا تھا تو جتنی مسافت اس نے کی اتنا کرایہ اس پر لازم ہو گا کیونکہ اس نے اتنے منافع وصول کر لیے لہذا ان منافع کا عوض (کرایہ) ساقط نہیں ہو گا۔

قاصد کی اجرت کا مسئلہ

جامع صغیر میں امام محمد نے امام ابو حنیفہ کے حوالے سے بیان کیا کہ ایک آدمی نے کسی کو اس لیے مزدوری

پر لیا کہ وہ (اجیر یا مزدور) بصرہ جائے اور وہاں سے مستاجر کے بچوں کو لائے چنانچہ وہ بصرہ پہنچا تو اسے معلوم ہوا کہ افراد خانہ میں سے ایک مرچکا ہے پس وہ باقی افراد کو لے آیا تو امام محمد نے کہا کہ وہ جتنے آدمیوں کو لے آیا ہے اس حساب سے اجرت کا مستحق ہو گا۔

امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ کسی نے ایک آدمی کا اس لیے اجارہ لیا کہ وہ بصرہ میں اس کا خط فلاں آدمی کو پہنچائے اور اس کا جواب لے آئے۔ چنانچہ وہ گیا تو اسے پتہ چلا کہ فلاں آدمی مر گیا ہے اس نے خط واپس مستاجر کو اکڑ لوٹا دیا تو اس کے واسطے کوئی اجرت نہیں اور یہی قول امام ابو یوسف کا ہے مگر امام محمد نے کہا کہ جانے کی اس کے لیے اجرت ہوگی۔ اب پہلے مسئلے (بچوں کو لانے والے) میں اجیر اجرت کا اس لیے مستحق ہے کہ وہاں مقصود اہل خانہ کو لانا ہے جب وہ ایک کو چھوڑ کر باقی اہل و عیال کو لے آیا تو جتنے افراد کو اٹھا لایا اتنے افراد کے لانے کی اجرت کا مستحق ہو گا اور دوسرے خط والے مسئلے میں امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ اجرت مسافت طے کرنے کے مقابلے میں ہے نہ کہ خط اٹھانے کے مقابلے میں کیونکہ خط کا کوئی بوجھ نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کے اٹھانے میں کوئی تکلیف ہوتی ہے اور جانے میں مسافت کا طے ہونا مامور بہ طریقہ (خط لے جانے کے حکم) کے مطابق واقع ہوا ہے لہذا اتنی مسافت کے کرایہ کا مستحق ہو گا البتہ اس کی واپسی چونکہ مامور بہ طریقہ (جواب لانے کے حکم) کے مطابق نہیں ہوتی لہذا واپسی کا کوئی کرایہ نہ ہو گا اور شیخین (امام ابو حنیفہ و امام ابو یوسف) کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ خط اٹھوانے سے مقصود خط کو فلاں تک پہنچانا ہے اور مقصود چونکہ نہیں پایا گیا لہذا آنے جانے کا کوئی کرایہ مستاجر پر لازم نہ ہو گا۔ اگرچہ حامل خط خط کو لے گیا مگر جب اس نے خط کو واپس لوٹا دیا تو اس نے ان منافع کو ختم کر دیا۔ اس لیے ان منافع کا اجرہ (کرایہ) بھی باطل ہو گا۔ جیسا کہ مستاجر اگر کسی کو بصرہ میں فلاں تک کھانا پہنچانے کے لیے اجارہ پر لے اور وہ کھانے کو بصرہ لے جائے اور وہاں اسے معلوم ہو کہ فلاں مرچکا ہے پھر وہ کھانے کو واپس مالک کو لوٹا دے تو بوجہ مذکور اس کے لیے کوئی اجرت نہیں ہوتی اسی طرح یہ زیر بحث مسئلہ ہے۔

کرایہ دار کے اختیارات | مستاجر (کرایہ دار) کو مکان، زمین وغیرہ کے اجارہ میں اس بات کا حق ہے کہ وہ مکان سے جس طرح چاہے نفع اٹھائے

خود رہے، سامان رکھے، اپنے ساتھ کسی دوسرے کو بھی رکھے یا اجارہ (کرایہ) اور اعارة پر اپنے سوا کسی دوسرے کو ٹھہرائے۔ البتہ اسے یہ اختیار نہیں کہ مکان میں لوہار، دھوبی یا کسی اور ایسے پیشہ ور کو ٹھہرائے جس کی وجہ سے عمارت کمزور ہو جائے جیسا کہ پہلے گزر چکا۔

کرایہ دار کا آگے زیادہ کرایہ لینا | مستاجر (کرایہ دار) اگر مکان کو پہلے کرایہ سے زیادہ کرایہ پر آگے دے تو دیکھا جائے گا کہ دوسری قسم کا کرایہ اگر پہلے کرایہ کی جنس سے مختلف ہے تو زیادتی ٹھیک ہے اور اگر دوسرا کرایہ بھی پہلے کرایہ کی جنس سے ہو تو مناسب نہیں۔ ہاں اگر مستاجر مکان میں کوئی عمارت بنانے یا کھودنے یا پلستر کرنے یا سفیدی وغیرہ کرنے کی زیادتی کرے تو ایک ہی جنس کا زیادہ کرایہ لینا ٹھیک ہے اور اگر مکان میں کسی قسم کی زیادتی نہ کی تو زائد کرایہ میں کوئی بہتری نہیں بلکہ اس زائد کرایہ کو صدقہ کرے لیکن عقد اجارہ جائز ہو جائے گا اور اس کے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ ایسے عقد میں زیادتی جس میں بدل / اور مبادل (جس کے مقابلے میں بدل ہوتا ہے) کے درمیان مساوات کا اعتبار نہیں ہوتا، عقد کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہوتی اور یہاں اسی طرح ہے لہذا عقد صحیح ہو گا باقی رہا زائد کرایہ کا صدقہ کرنا جب کہ دوسرا کرایہ پہلے کرایہ کی جنس سے ہو تو وہ اس لیے کہ زائد کرایہ اس چیز کا نفع ہے جس کا وہ (مستاجر) ضامن نہیں کیونکہ منافع مستاجر (کرایہ پر دی گئی شے) کے تاوان میں اہل نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ مستاجر اگر اس طرح خراب ہو جائے کہ اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ رہے تو اس خرابی کا تاوان مالک پر ہوتا ہے اسی طرح اگر کوئی غاصب اس کو غصب کر لے تو بھی اس کا تاوان غاصب پر ہوتا ہے نہ کہ کرایہ دار پر۔ تو یہ زیادتی اس چیز کی نفع ہوتی جس کا کرایہ دار ضامن نہیں اور اللہ کے رسول ﷺ نے اس چیز سے منع فرمایا ہے اور اگر کرایہ دار نے مکان میں کسی قسم کی زیادتی کی ہو تو یہ زائد کرایہ اس عمارت کی زیادتی کے مقابلے میں ہو گا لہذا یہ زیادتی محض نفع ہونے سے نکل گئی اور اگر کرایہ دار نے مکان میں صرف صفائی کی تو اس صفائی کا کوئی اعتبار نہیں کیونکہ یہ زیادتی نہیں لہذا اس صفائی کے عوض زیادہ کرایہ لینا اچھا نہیں۔ اسی طرح چوپایہ کے کرایہ میں جب کرایہ دار چوپائے میں اون کی گون یا لکام وغیرہ کی زیادتی کرے تو بوجہ مذکور آگے کرایہ پر دینے کی صورت میں پہلے سے زائد کرایہ لے سکتا ہے اور اگر اسے صرف چارہ ڈالا تو چارے کے عوض زائد کرایہ لینا بہتر نہیں کیونکہ اجرت کا کوئی حصہ چارہ کے مقابلے میں نہیں ہوتا لہذا اس کے واسطے پہلے کرایہ سے زائد کرایہ لینا اخلاقاً مناسب نہیں۔

کرایہ کی سواری اور کپڑے کے استعمال کا مسئلہ | اگر سواری کے واسطے کوئی جانور کرایہ پر لیا تو کرایہ دار

اس امر کا مجاذ نہیں کہ اپنے سوا کسی دوسرے کو جانور پر سوار کرے اگر ایسا کیا تو ضامن ہو گا۔ اسی طرح جب کوئی کپڑا پہننے کے واسطے کرایہ پر لیا تو کسی دوسرے کو نہیں پہنا سکتا اگر ایسا کیا تو ضامن ہو گا کیونکہ سواری کرنے اور کپڑا پہننے میں لوگ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اگر اس نے کپڑا کسی

دوسرے کو دیا اور دوسرے آدمی نے پہن لیا تو کپڑے کو اگر کوئی نقصان پہنچا تو مستاجر کپڑے کا ضامن ہوگا کیونکہ وہ کپڑا دوسرے کو پہنانے میں غاصب ہے اور اگر کپڑے کو کوئی نقصان نہ پہنچے تو مالک کے لیے کوئی کرایہ نہ ہوگا۔ کیونکہ معقود علیہ منفعت اس کے اپنے پہننے سے پوری ہوتی ہے اور دوسرے کے پہننے سے جو منفعت حاصل ہوئی ہے وہ معقود علیہ نہیں ہے اور غیر معقود علیہ منفعت کا حاصل کرنا اجرت (کرایہ) کو واجب نہیں کرتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ایک معین کپڑا اجارہ پر لے پھر مالک سے معین کپڑے کی بجائے کوئی دوسرا کپڑا غصب کر لے اور اسے پہن لے تو اس پر اجارہ والے کپڑے کی اجرت لازم نہیں آتی اسی طرح جب اس نے وہ کپڑا کسی دوسرے کو پہنا دیا تو اس پر کپڑے کی اجرت لازم نہ ہوگی کیونکہ پہننے والے کی تعیین کپڑے کی تعیین کی مانند ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ معقود علیہ منفعت حاصل کرنا کرایہ دار کے لیے ممکن تھا اور یہ امکان اس پر اجرت واجب کرنے کے لیے کافی ہے جیسا کہ وہ کپڑے کو لاکر گھر میں رکھے اور نہ پہنے تو اس پر اجرت لازم ہوتی ہے۔ اس کے جواب میں ہم یہ عرض کریں گے کہ منفعت اٹھانے پر اس کا قادر ہونا اس کے قبضہ کے اعتبار سے ہے جب اس نے کپڑا لاکر گھر میں رکھا تو اس پر اس کا قبضہ ہو گیا یہی وجہ ہے کہ کپڑا اگر گھر میں ضائع ہو جائے تو مستاجر کپڑے کا ضامن نہیں ہوتا مگر جب اس نے وہ کپڑا اپنے سوا کسی دوسرے کو پہنا دیا تو پھر کپڑے پر اس کا قبضہ حکمی طور پر ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ غیر کے پہننے سے کپڑا اگر ضائع ہو جائے تو مستاجر ضامن ہوتا ہے۔ کپڑے پر پہننے والے کے قبضے کا اعتبار ہے حتیٰ کہ کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ وہ اس غیر سے کپڑے کا تاوان لے لے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب کپڑے پر مستاجر کے حکمی قبضہ کا اعتبار نہ کیا جائے یہی وجہ ہے کہ کپڑا اگر سلامت رہے تو مستاجر پر اجرت لازم نہیں ہوتی۔

○ اگر کپڑے کو ایک دن کے لیے رات تک پہننے کے واسطے کرایہ پر لیا اور پہننے والے کو متعین نہ کیا تو معقود علیہ مجہول ہونے کی وجہ سے عقد فاسد ہے کیونکہ پہننا، پہننے والے کے اختلاف اور کپڑے کے اختلاف سے مختلف ہوتا ہے عقد کے وقت جس طرح کپڑے کی تعیین نہ کرنا عقد کے واسطے فاسد ہے اسی طرح پہننے والے آدمی کی عدم تعیین بھی عقد کے واسطے فاسد ہے کیونکہ یہ بہالت باہمی جھگڑے کا سبب بن سکتی ہے اس لیے کہ کپڑے کا مالک مستاجر سے مطالبہ کرے گا کہ وہ کپڑا کسی ایسے شخص کو پہنائے جو پہننے میں سب لوگوں سے نرم ہو دوسرے کپڑے کی حفاظت کرے اور مستاجر اس سے انکار کرے گا اور دونوں مطلق عقد سے استدلال کریں گے اور جب عقد ہی فاسد واقع ہو تو اس وقت پہننے والے کی تعیین کرنا صحیح نہیں۔ چنانچہ دونوں اگر کپڑا پہننے سے پہلے ہی اس بارے میں جھگڑ پڑے تو اجارہ فاسد ہو جائے گا اور اگر مستاجر نے کپڑا خود پہن لیا یا کسی دوسرے کو دے دیا اور اس نے شام تک پہن لیا تو یہ جائز ہے اور اس پر مثلی اجرت (کرایہ) واجب ہوگی اسی طرح سواری کے واسطے اگر کوئی چوپایہ کرایہ پر لیا اور اس پر سواری کرنے والے کی وضاحت نہ کی یا کسی کام کے لئے اجارہ پر لیا اور کام کرنے والے کی وضاحت نہ کی پھر شام تک اس پر کام کیا تو استخسان کی رو سے اس

پر مقررہ کرایہ واجب ہے اور قیاس کی رو سے مثلی کرایہ واجب ہے کیونکہ اس نے معقود علیہ منفعت کو فاسد عقد کے ذریعے حاصل کیا ہے اور مقررہ کرایہ اس وقت واجب ہوتا ہے جب عقد صحیح ہو اور عقد کے فاسد ہونے کے وقت مقررہ اجر صحیح نہیں ہوتا اور استخسان کی رو سے مقررہ کرایہ واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عقد کو فاسد کرنے والی چیز دراصل جہالت تھی جو باہمی جھگڑے کا باعث ہوتی ہے اور وہ اب دور ہو چکی ہے لہذا جب فاسد عقد کی علت ختم ہو گئی تو معلول (عقد کا فاسد ہونا) بھی ختم ہو گیا اور یہ اس لیے کہ جہالت معقود علیہ میں ہے اور عقد اجارہ معقود علیہ کے حق میں مضاف کی مانند ہے اور اجارہ معقود علیہ منفعت کے حصول کے وقت نئے سرے سے منقذ ہوتا ہے اور حصول کے وقت معقود علیہ میں چونکہ جہالت نہیں رہی ادھر کرایہ بھی منفعت کے حصول کے وقت واجب ہوتا ہے اس لیے ہم نے مقررہ کرایہ واجب ٹھہرایا اور آخر میں تعیین کرنے کو ہم نے ابتداء میں تعیین کرنے کی مانند بنایا اور اگر اس سے کپڑا ضائع ہو جائے تو اس پر کوئی تاوان بھی نہیں کیونکہ وہ عقد کی خلاف ورزی کرنے والا نہیں ہے چاہے وہ کپڑے کو خود پہنے یا کسی دوسرے کو پہنائے۔ بخلاف پہلی صورت کے کیونکہ وہاں عقد باندھتے وقت ہی کپڑے کا پہنا متین تھا لہذا وہاں دوسرے کو پہنانے کی صورت میں عقد کے تقاضا کے خلاف کرنے والا ہو گا۔ جب ایک قمیص آج کے دن شام تک پہننے کے لیے اجارہ (کرایہ) پر لی اور لا کر اپنے گھر میں رکھ دی یہاں تک کہ شام ہو گئی تو اس پر پورا کرایہ واجب ہے کیونکہ کپڑے کے مالک نے کپڑا اس کے حوالے کر کے معقود علیہ منفعت حاصل کرنا اس کے واسطے ممکن بنا دیا تھا۔ اس سے آگے یعنی کپڑے کا پہننا مالک کے بس میں نہیں۔ اب مستاجر کو اس امر کی اجازت نہیں کہ وہ اس کے بعد کپڑا پہنے کیونکہ مدت ختم ہونے سے اجارہ ختم ہو گیا۔

○ اگر سواری کے واسطے چوپایہ اجارہ (کرایہ) پر لیا یا پہننے کے لیے کپڑا کرایہ پر لیا تو مستاجر کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ چوپائے کو آگے سواری کے لیے یا کپڑے کو آگے پہننے کے لیے اجرت پر دے جس کی وجہ ہم نے پیچھے بیان کر دی۔

کرایہ کے مکان کو بیچنے کا معاملہ | موآجر (اجارہ کرنے والے، مالک) نے اگر کرایہ پر دیے ہوئے مکان کو کرایہ پر چڑھانے

کے بعد بغیر کسی معقول عذر کے بیچ دیا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ یہ بیع (بیچنا) جائز نہیں ہے۔ بعض مقامات میں مذکور ہے کہ یہ بیع موقوف ہے اور بعض جگہ لکھا ہے کہ یہ بیع باطل ہے مگر ان تمام اقوال کو درست قرار دینا ممکن ہے کیونکہ لایفد (ناجائز ہے) کہنے کا مطلب ہے لاینفذ یعنی یہ عقد نافذ نہیں ہو گا اور یہ چیز موقوف ہونے کو مانع نہیں اور ان کے باطل کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اس عقد بیع کافی الحال کوئی ظاہر حکم نہیں ہے اور یہی عقد کے موقوف ہونے کا مفہوم ہے صحیح بات یہ ہے کہ بائع اور مشتری کے حق میں یہ عقد جائز ہے اور مستاجر کے حق میں موقوف ہے حتیٰ کہ مدت اجارہ جب پوری ہو جائے گی تو عقد بیع کا قبول کرنا مشتری کو

لازم ہو جائے گا اب اس کے لیے جائز نہیں ہوگا کہ وہ مبیعہ کو لینے سے انکار کرے اور بائع (فروخت کنندہ) کے واسطے یہ جائز نہیں کہ وہ مستاجر (کرایہ دار) کے ہاتھ سے مبیعہ (فروخت شدہ مکان) کو لے لے بغیر اس کے کہ وہ مستاجر، اس عقد بیعہ کو جائز ٹھہرائے ہاں اگر وہ اس سودے کی اجازت دے دے تو پھر اس سے مکان لینا جائز ہے اور اگر مستاجر اس سودے کو جائز ٹھہرانے سے انکار کر دے تو خریدار کو اس بات کا حق ہے کہ وہ عقد بیعہ کو فسخ کر دے اور جب اس نے عقد کو ایک مرتبہ فسخ کر دیا (توڑ دیا) تو اجارہ کی مدت گزرنے کے بعد دوبارہ وہی عقد جائز نہ ہوگا۔ یہاں ایک یہ سوال بھی پیدا ہوتا ہے کہ آیا کرایہ دار بھی اس عقد بیعہ کو فسخ کر سکتا ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں ظاہر الروایہ (امام محمد کی وہ روایات یا تالیفات جن کی سند امام ابو حنیفہ تک واضح اور ظاہر ہے) میں مذکور ہے کہ وہ اس عقد کو توڑنے کا اختیار نہیں رکھتا حتیٰ کہ اگر وہ توڑے تو بھی یہ عقد نہیں ٹوٹتا جبکہ طحاوی نے امام ابو حنیفہ اور امام محمد سے یہ نقل کیا ہے کہ مستاجر (کرایہ دار) اس عقد بیعہ کو توڑ سکتا ہے اور جب وہ عقد ہذا کو توڑ دے تو دوبارہ جائز نہیں ہوگا اور امام ابو یوسف سے یہ مروی ہے کہ مستاجر اس عقد کو نہیں توڑ سکتا۔

اجارہ دراصل مبیعہ میں عیب کی مانند ہے خریدار کو اگر مکان خریدتے وقت اجارہ کا پتہ ہو تو عقد اجارہ بطور لازم واقع ہو جائے گا۔ اور اگر خریدتے وقت اسے اجارہ کا علم نہ ہو تو مشتری کو اختیار ہے کہ چاہے تو عیب یعنی اجارہ کی وجہ سے عقد بیعہ کو توڑ دے اور چاہے تو اس کو جائز رکھے۔ یہ مذکورہ تفصیل ائمہ احناف کے موقف کے مطابق ہے اور امام شافعی کا اس بارے میں یہ فرمانا ہے کہ عقد بیعہ مستاجر (کرایہ دار) کی اجازت کے بغیر ہی نافذ ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بیعہ اپنے محل پر واقع ہو رہی ہے کیونکہ کرایہ کے مکان کی عین ذات مالک مکان کی ملکیت ہے اور کرایہ دار کا حق مکان کی صرف منفعت میں ہے اور بیعہ کا محل عقد بیعہ کے واقع ہونے کی جگہ، عین چیز ہے لہذا اس میں کرایہ دار کا کوئی حق نہیں جب کہ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ بائع مبیعہ کو خریدار کے سپرد کرنے پر قادر نہیں اس لیے کہ مبیعہ سے کرایہ دار کا حق متعلق ہو چکا ہے اور ضروری ہے کہ جہاں تک ممکن ہو انسان کے حق کو باطل کرنے سے بچا یا جائے اور یہاں کرایہ دار کے حق میں عقد بیعہ کو موقوف مان کر کرایہ دار کے حق کو بچانا ممکن ہے۔ تو خریدار کے حق میں ہم نے اس عقد کے جائز ہونے کا اور کرایہ دار کے حق میں موقوف ہونے کا فتویٰ دیا تاکہ دونوں کے حقوق کی حفاظت اور ہر دو جانب کی رعایت ہو سکے۔ اسی طریقہ پر جب ایک آدمی اپنے مکان کو اجارہ (کرایہ) پر دے چکے پھر اس مکان کا کسی دوسرے آدمی کے لیے اقرار کرے تو اس کا یہ اقرار اس کے اپنے حق میں تو نافذ ہے مگر کرایہ دار کے حق میں نافذ نہیں ہوگا بلکہ اجارہ کی مدت گزرنے تک موقوف رہے گا۔ جب مدت اجارہ پوری ہو جائے گی تو اقرار اس کے حق میں بھی نافذ ہو جائے گا اور مکان اس آدمی کو دیا جائے گا جس کے لیے مالک کی طرف سے اقرار کیا گیا ہے اور یہ صورت اس صورت کے برعکس ہے جب مالک مکان ایک آدمی سے اپنے مکان کا اجارہ کر چکے (کرایہ پر دے چکے) پھر کسی دوسرے آدمی سے بھی اسی

مکان کا عقد اجارہ کرے تو دوسرا عقد اجارہ پہلے کرایہ دار کی اجازت پر موقوف ہے اگر وہ اجازت دے تو جائز ورنہ باطل ہوگا اور یہاں زیر بحث صورت میں مستأجر (کرایہ دار) عقد بیع کو باطل نہیں کر سکتا اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ عقد اجارہ منفعت پر واقع ہوتا ہے کہ وہ منفعت کا مالک بنانا ہے اور مکان کے منافع پہلے کرایہ دار کی ملکیت میں لہذا دوسرا عقد اجارہ اس کے اجازت سے جائز اور اس کے باطل کرنے سے باطل ہوگا۔ باقی رہا مکان کے اقرار والا مسئلہ تو اقرار عین شے پر واقع ہوتا ہے اور عین چیز مالک کی ملکیت ہے لیکن کرایہ دار کا چونکہ اس عین کے ساتھ ایک حق متعلق ہو چکا ہے لہذا کرایہ دار کے حق میں یہ اقرار موقوف رہے گا اور جب اس کا حق زائل ہو جائے گا تو اقرار نافذ ہو جائے گا۔ پھر پہلے کرایہ دار نے اگر دوسرے عقد اجارہ کی اجازت دے دی اور وہ نافذ ہو گیا تو اس دوسرے اجارہ کی اجرت پہلے کرایہ دار کے واسطے ہوگی نہ کہ مالک مکان کے لیے اور بیچنے کی صورت میں قیمت مالک مکان کے لیے ہوگی۔ اس فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ابھی اوپر بیان کی کیونکہ عقد اجارہ منفعت پر واقع ہوا اور منفعت پہلے کرایہ دار کی ملکیت ہے تو جب اس نے دوسرے عقد اجارہ کی اجازت دی تو اس عقد کا بدلہ (عوض - کرایہ) اسی کے لیے ہوگا اور اس کے اجازت دینے سے جب تک دوسری مدت اجارہ ختم نہیں ہو جاتی اس (پہلے کرایہ دار) کا اپنا عقد فسخ نہیں ہوگا جب دوسرے اجارہ کی مدت گزر جائے گی تو اب دیکھا جائے گا کہ اگر دونوں اجاروں کی مقدار مدت ایک ہی تھی تو دونوں مدتیں ختم ہو جائیں گی اور اگر دوسری مدت پہلی سے کم ہو تو پہلے کرایہ دار کو اختیار ہے کہ اپنی مدت پوری ہونے تک مکان میں رہائش اختیار کیے رہے۔

کرایہ کے مکان کو رہن رکھنے کا مسئلہ | اسی طرح مؤجر نے اگر کرائے پر دیے ہوئے مکان کو اجارہ کی مدت گزرنے

سے پہلے کسی کے پاس رہن (گروی) رکھ دیا تو یہ عقد رہن اس کے درمیان اور مرتہن (جس کے پاس رہن رکھا ہے) کے درمیان جائز اور مستأجر (کرایہ دار) کے حق میں موقوف ہے کیونکہ مکان کیساتھ مستأجر کا حق متعلق ہو چکا ہے اور اجارہ کی مدت پوری ہونے تک مکان کو روک سکتا ہے اسی اصول کی بنیاد پر راہن کا مرہون (گروی میں رکھی ہوئی) چیز کو بیچنے کا مسئلہ ہے کہ یہ عقد بیع بائع اور مشتری کے درمیان تو جائز ہے لیکن مرتہن کے حق میں موقوف ہے۔ وہ قرضے میں دبا ہوا پانال مال وصول کرنے تک مرہون شے کو روک سکتا ہے البتہ راہن جب مرہون مکان کو چھڑا لے تو اس پر واجب ہے کہ مکان مشتری کے سپرد کرے جیسا کہ اجارہ کی صورت میں بیچے تو اجارہ کی مدت گزرنے پر مکان مشتری کے حوالے کرنا لازمی ہوتا ہے۔ البتہ یہاں اتنی بات ہے کہ مرتہن جب راہن کے عقد بیع کو جائز قرار دے دے اور اگر مکان مشتری کے سپرد کر دے تو مکان کی قیمت مکان کے قائم مقام ہونے کے طور پر مرتہن کے پاس رہن ہوگی کیونکہ مکان جب تک اس کے پاس ہے اس کے لیے عین مکان کے روک لینے کا حق ثابت ہے اور عین کا بدل عین شے کے قائم مقام ہوتا ہے لہذا اس کے لیے بدل (قیمت) کو روک لینے کا حق ثابت ہوا۔ صاحب قدوری نے رہن اور اجارہ کی

صور توں میں فرق کرتے ہوئے کہا ہے کہ رہن میں مرتہن کو یہ حق ہے کہ وہ اس عقد بیع کو باطل قرار دے دے مگر مستاجر (کرایہ دار) کو یہ حق حاصل نہیں کیونکہ مستاجر کا حق منفعت میں ہے کہ عین مکان میں لہذا اس کی طرف سے عقد بیع کو فسخ کرنا غیر کے حق کے محل میں تصرف کرنا ہے جس کا اسے اختیار نہیں اس کے برعکس مرتہن کا حق عین مرہون مکان میں ہے چنانچہ وہ مکان سے اپنے دین (قرض) کو وصول کر سکتا ہے تو مرتہن کی جانب سے اس عقد بیع کو فسخ کرنا اس کے اپنے حق میں تصرف کرنا ہے لہذا وہ اس چیز کا حقدار ہے (واللہ عزوجل اعلم)

اجیر کا خود یا دوسروں سے کام کرانا | اجیر کسی کام کے لیے اپنی ذات کو اجارہ پر دینے والے کو یہ حق حاصل

ہے کہ وہ خود کام کرے یا دوسرے اجیروں (مزدوروں، کاریگروں) سے کام کرائے جب کہ عقد میں یہ شرط نہ ہو کہ وہ (اجیر) اپنے ہاتھ سے کام کرے گا۔ کیونکہ عقد ہذا کام پر واقع ہے اور کام بعض اوقات انسان خود کرتا ہے اور بعض اوقات دوسروں سے بھی کراتا ہے۔ دوسرے یہ دیگر مزدوروں یا کاریگروں کا کام اسی کیلئے ہوتا ہے تو ان کا کام ایسا ہی ہو جائے گا جیسے اس نے خود کیا۔ الا یہ کہ عقد میں اجیر کا خود کام کرنا شرط ہو کیونکہ اس صورت میں عقد ایک معین شخص سے کام کرائے پر واقع ہوگا اور تعین مفید چیز ہے اس لیے کہ کاریگر لوگ کام میں ایک دوسرے سے متفاوت (کم و بیش) ہوتے ہیں لہذا وہی اجیر متعین ہوگا اور اس کا کام سو مستاجر کی مرضی کے بغیر کسی دوسرے کے سپرد کرنا جائز نہ ہوگا جیسا کہ ایک آدمی بوجھ لادنے کے لیے ایک معین اونٹ کو اجارہ پر لے تو اسے کوئی دوسرا اونٹ لینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر اس نے صرف بوجھ اٹھانے پر اجارہ کیا تھا اور اونٹ کی تعین نہیں کی تھی تو اونٹ بان کو حق حاصل ہوگا کہ وہ جو نسا اونٹ چاہے مستاجر کے حوالے کر دے۔ اسی طرح یہاں ہے۔

مالک مکان اور کرایہ دار کی ذمہ داریاں | مکان کی لپاٹی، پلستر، پرنالے کی درستگی اور گری ہوئی دیوار کا بنانا مالک مکان

کے ذمے ہے نہ کہ کرایہ دار کے۔ کیونکہ مکان اس کی ملکیت ہے اور ملکیت کی اصلاح مالک کے ذمہ ہوتی ہے۔ لیکن اس اصلاح پر اسے مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ مالک کو اپنی ملکیتی شے کی اصلاح (ٹھیک کرنے) پر مجبور نہیں کیا جاسکتا اور مالک مکان اگر یہ اصلاح نہ کرے تو کرایہ دار کو اس بات کا حق ہے کہ مکان کو چھوڑ دے کیونکہ اس قسم کی خرابی معقود علیہ میں عیب ہے اور مالک کو اپنی ملک سے عیب دور کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا لکن مستاجر کو یہ حق ہے کہ وہ عیب معقود علیہ پر راضی نہ ہو حتیٰ کہ مستاجر اگر مکان کو اجارہ پر لے اور وہ اسی طرح خراب ہو اور وہ مکان کو دیکھے بھی تو اس کے لیے اجارہ توڑنے کا اختیار نہیں کیونکہ وہ عیب دار معقود علیہ پر رضا مند ہو گیا ہے۔ پانی کے ڈول، بدرو اور نالی وغیرہ کی اصلاح مالک مکان کے ذمہ ہے چاہے وہ بدرو یا نالی وغیرہ کرایہ دار کے فعل سے بھر گئی ہو مگر مالک کو اس پر مجبور نہیں کیا جاسکے

گا۔ جس کی وجہ ہم نے اوپر عرض کر دی

مستاجر دکرایہ دار، کے بارے میں فقہانے کہا کہ جب اجارہ کی مدت گزر جائے اور مکان میں مستاجر کے جھاڑو دینے اور صفائی کرنے سے مٹی پڑی ہو تو دکرایہ دار پر اس کا اٹھانا لازم ہے کیونکہ وہ اس کے فعل سے پیدا ہوئی ہے تو وہ مٹی اس مٹی کی مانند ہوئی جسے دکرایہ دار نے خود مکان میں رکھا ہوا اور اگر مٹی سے مکان کا صحن اور راستہ بھر جائے تو از روئے قیاس اس مٹی کا اٹھوانا دکرایہ دار پر لازم ہے کیونکہ وہ مٹی اس کے فعل سے پیدا ہوئی ہے لہذا اس کا اٹھوانا اس پر لازم ہے جیسا کہ کوڑا کرکٹ اور راگھ کو اٹھانا لازم ہے مگر فقہانے استحسان کی رو سے عرف اور عادت کی وجہ سے اس مٹی کا اٹھانا مالک مکان کے ذمہ لگایا ہے۔ کیونکہ لوگوں کے درمیان عادت یہی ہے کہ جو کچھ زمین میں چھپا ہوا ہے اس کا اٹھانا مالک مکان کے ذمہ ہوتا ہے لہذا فقہاء نے اس چیز کو عام عادت کے مطابق ہی رکھا اور اگر دکرایہ دار مکان میں کسی خراب چیز کی اصلاح کر دے تو اس اصلاح میں اٹھنے والے خرچ کا اسے کوئی معاوضہ نہیں دیا جائے گا کیونکہ اس نے غیر کی ملکیتی شے کی مالک کی اجازت کے بغیر اصلاح کی حالانکہ اسے یہ اختیار حاصل نہیں تھا تو وہ اس کام میں محض نیکی کرنے والا ہوا۔

اجارہ پر دی گئی شے کا واپسی قبضہ مؤاجر (اجارہ

کنندہ یعنی مالک) کے ذمہ ہے چنانچہ کسی نے

دکرایہ کی چیز کی واپسی کا مسئلہ

اگر سواری کا جانور اس لیے اجارہ (دکرایہ) پر لیا کہ وہ اپنی حاجات میں شہر کے اندر ایک معلوم وقت کے لیے جانور پر سواری کرے گا۔ پس وہ معلوم اور مقررہ وقت گزر گیا تو اس (مستاجر، دکرایہ دار) پر یہ واجب نہیں کہ وہ جانور کو لے جا کر مؤاجر (مالک) کے سپرد کر آئے۔ بلکہ خود مؤاجر کی ذمہ داری ہے کہ وہ مستاجر کے مکان سے جانور کو لے آئے کیونکہ مستاجر نے اگرچہ جانور سے منفعت اٹھائی ہے مگر وہ منفعت اسے ایک ایسے عوض (اجرت) کے بدلے حاصل ہوئی ہے جو مؤاجر کو ملے گا تو عین شے (جانور) اس کے ہاتھ میں باقی امانتوں کی مانند بطور امانت باقی رہی۔ یہی وجہ ہے کہ اس جانور کا خرچہ (چارہ وغیرہ) بھی لازم نہیں اور نہ ہی امانت کی طرح اس پر جانور کا لوٹانا واجب ہے حتیٰ کہ اگر وہ کئی دن تک جانور کو اپنے پاس روکے رکھے اور وہ اسی کے ہاں ہلاک ہو جائے تو وہ کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا۔ چاہے مؤاجر نے اس سے جانور کو طلب کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ کیونکہ مؤاجر کی طرف سے واپسی کے مطالبہ کے بعد بھی اس پر جانور کا مؤاجر کے گھر پہنچانا ذمہ نہیں۔ لہذا وہ روکنے میں ظلم کرنے والا نہ ہوگا اور نہ ہی ضامن ہوگا جیسا کہ مؤدع (جس کے پاس امانت رکھی جائے۔ امین) امانت میں رکھی ہوئی چیز کو امانت رکھنے والے کے گھر نہ پہنچائے یہاں تک کہ وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ امانت کا ضامن نہیں ہوتا اور یہ مسئلہ مستعار یعنی مالک کر لیے ہوئے جانور کے برعکس ہے کہ مستعار چیز کا لوٹانا مستعیر (مانگنے والے) کے ذمہ ہے کیونکہ اس چیز کا نفع مستعیر کے لیے خلوص کی بنیاد پر ہے لہذا اس کا لوٹانا مستعیر پر واجب ہے کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ وسلم کا ارشاد ہے: **الخارج بالصنات** یہی وجہ ہے کہ مستعار جانور کا خرچہ

مستحیر کے ذمہ ہے اسی طرح واپس لوٹانے کی مشقت بھی وہی برداشت کرے گا۔

اگر مستاجر نے جانور کو ایک مقررہ جگہ سے مصر میں آنے جانے کے واسطے کرایہ پر لیا ہو تو مستاجر پر لازم ہے کہ وہ جانور کو اس جگہ لے آئے جہاں سے اس نے جانور کو اپنے قبضہ میں لیا تھا۔ یہ اس لیے نہیں کہ جانور کا لوٹانا اس پر واجب ہے بلکہ اس مسافت کی وجہ سے ہے جس کو عقد اجارہ شامل ہے کیونکہ عقد اجارہ پورا نہیں ہوگا مگر اسی وقت جب وہ (مستاجر) اسی جگہ کی طرف لوٹ کر آئے۔ اگر وہ جانور کو لے کر اپنے گھر چلا گیا اور وہاں جانور ہلاک ہو گیا تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ جانور کو عقد کی جگہ کے سوا دوسری جگہ لے جا کر اس نے زیادتی کا ارتکاب کیا ہے۔

اگر کرایہ دار نے یہ کہا کہ میں جانور پر اس جگہ سے فلاں جگہ تک سواری کروں گا اور وہاں سے اپنے مکان کی طرف لوٹ آؤں گا تو کرایہ دار پر جانور کا مؤاجر کے گھر پہنچانا لازم نہیں کیونکہ جب وہ اپنے گھر کی طرف لوٹ آیا تو اجارہ کی مدت ختم ہو گئی اور اب وہ جانور اس کے پاس بطور امانت ہے لہذا اس پر امانت کی طرح جانور کا لوٹانا لازم نہیں۔

انا دودھ پلانے والی۔ دائی، کو یہ حق نہیں کہ وہ کسی دوسرے بچے کو بھی لے لے اور پہلے بچے کے ساتھ اسے دودھ پلائے

انا کے حقوق و فرائض

اگر اس نے کوئی دوسرا بچہ لے لیا اور پہلے بچے کے ساتھ اسے دودھ پلایا تو اس نے برا کیا اور گنہگار ہوئی مگر اس نے پہلے بچے کو نقصان پہنچایا تاہم وہ پہلے اور دوسرے دونوں بچوں پر اجرت کی مستحق ہوگی۔ اس معاملے میں اس کا گنہگار ہونا اس لیے ہے کہ اس پر پہلے بچے کو پورا پورا دودھ پلانا ضروری تھا جب اس نے دونوں کو دودھ پلایا تو دودھ میں کمی کی وجہ سے اس نے ہر ایک کو نقصان پہنچایا اور ہر ایک بچے سے اجرت کی مستحق اس لیے ہے کہ عقد کے تحت مطلق دودھ پلانا تھا اور وہ پلایا گیا ہے البتہ مسترضع (دودھ پلوانے والے) یا دائی طلب کرنے والا، اس امر کا مجاز ہے کہ وہ کسی دوسری دائی کو اجارہ پر رکھ لے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے:

وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَسْتَرْضِعُوا أَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ

مَّا أَنْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ۔ (البقرہ: ۲۳۳)

اور اگر تم لوگ اپنے بچوں کو کسی اور (دائی) کا دودھ پلوانا چاہو تب بھی تم پر کوئی گناہ نہیں جب کہ تم ان کے حوالے کر دو جو کچھ انہیں دینا ہے موافق دستور کے،

تو یہاں اللہ تعالیٰ نے دودھ پلوانے والے سے مطلقاً (بغیر کسی قید کے) گناہ کی نفی فرمائی ہے اگر دوسری دائی نے بچے کو دودھ پلایا تو اس کے واسطے بھی اجرت ہوگی۔ اگر عقد میں فریق دائی نے کسی دوسری دائی کو اجارہ پر لیا اور اس دوسرے بچے کو دودھ پلایا یا اس نے بچے کو اپنی پڑوسن کے حوالے کر دیا اور اس پڑوسن نے بچے کو دودھ پلایا تو دائی اگر روئے استحسان اجرت کی مستحق ہوگی جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اجرت کی مستحق نہ ہو۔ از روئے قیاس اجرت کے مستحق نہ ہونے

کی وجہ یہ ہے کہ عقد اس کے اپنے عمل (دودھ پلانے) پر واقع ہوا ہے لہذا وہ کسی دوسری سے دودھ پلانے پر اجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ ایک آدمی کسی اجیر (کار میگر) کو اس لیے اجارہ پر لے کہ وہ خود کام کرے مگر وہ کسی دوسرے سے کام کرادے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ مسئلہ ہے اور از روئے استخسان اجرت کے مستحق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دائی کا دودھ پلانا بعض اوقات اس کی اپنی ذات کے ذریعے ہوتا ہے اور بعض اوقات کسی دوسری عورت کے ذریعے کیونکہ انسان کبھی خود کام کرتا ہے اور کبھی دوسروں سے کراتا ہے۔ علاوہ ازیں جب دوسری دائی نے پہلی کے کہنے پر کام کیا (دودھ پلایا) تو اس کا کام کرنا (دودھ پلانا) پہلی کے لیے ہوا تو یہ صورت ایسی ہی ہوگئی کہ گویا پہلی نے خود کام کیا۔ یہ بات اس وقت ہے جب عقد میں صرف دودھ پلانا شامل ہو اور جب عقد میں اس کے بذات خود دودھ پلانے کی شرط ہو تو پھر اس سے یہ خستیار نہیں کہ وہ بچے کو دوسری عورت سے دودھ پلوائے کیونکہ عقد نے اس پر بذات خود دودھ پلانا واجب کر دیا ہے۔ اس صورت میں اگر اس نے دوسری عورت کا اجارہ کیا اور اس نے بچے کو دودھ پلایا تو یہ اجارہ کرنے والی دائی اجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے اعمال پر اجارہ کے مسئلے میں عرض کیا۔

مشرع (دائی طلب کرنے والے) کو یہ حق نہیں کہ وہ دائی کو اپنے گھر میں روک رکھے جب کہ دائی پر یہ شرط عائد نہ کی گئی ہو اور دائی کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ بچے کو اپنے گھر میں لے جائے کیونکہ مکان عقد کے تحت داخل نہیں۔ نیز دائی پر بچے کا کھانا اور اس کی دوائی (علاج معالجہ) بھی واجب نہیں کیونکہ یہ چیز بھی عقد میں داخل نہیں ہوتی اور کتاب الاصل میں جو یہ مذکور ہے کہ جن چیزوں کے ساتھ بچوں کا عموماً علاج کیا جاتا ہے مثلاً ریجان اور تیل وغیرہ وہ اتنا کے ذمہ ہیں تو اس کا حکم لوگوں کی عام عادت پر ہے۔

عقد کے تابع چیزوں کا حکم | عقود کے تابع چیزیں جن کا عقود میں ذکر نہیں کیا جاتا،

کا حکم ہر شہر کی عام عادت اور عرف کے مطابق ہوتا ہے۔ چنانچہ فقہانے کہا ہے کہ جس آدمی نے کسی مزدور کو اینٹیں بنانے کے لیے اجارہ پر لیا تو زمیں دیکھول ریڑھی وغیرہ اور اینٹیں بنانے کا ساچہ اینٹیں بنوانے والے کے ذمہ ہے اور یہ حکم عام لوگوں کی عام عادت کے مطابق ہے اور جس آدمی نے قبر کھودنے کے لیے کسی مزدور کو اجارہ پر لیا تو قبر بڑی ڈالنا مستاجر کے ذمے ہے اگر وہاں کے لوگ ایسا کرتے ہوں۔ اینٹوں کو تہہ لگا کر جانا اینٹیں بنانے والے کی ذمہ داری ہے اور تنور سے روٹی نکالنا بنائی کا کام ہے کیونکہ روٹی کا تنور سے نکالنا کام کی تکمیل میں داخل ہے۔ سلائی کا دھاگہ درزی کے ذمہ ہے کیونکہ لوگوں کی عام عادت اسی طرح جاری ہے وہ آٹا جس سے کپڑا بننے والا کپڑے کی اصلاح کرتا ہے، کپڑے والے کے ذمہ ہے اور اگر شہر (علاقہ) والے لوگ مذکورہ تمام صورتوں میں اس کے برعکس کرتے ہوں تو ان چیزوں کا حکم ان کے عام معمول کے مطابق ہوگا۔

مسائل | دیگ یا سالن وغیرہ پکانے والے (COOKER) کا جب شادی میں اجارہ کیا جائے تو

شور باکانا پکانے والے کے ذمہ ہے اور اگر اس نے کسی ایک آدمی کا سالن پکایا اور پکانے سے فارغ ہو گیا تو وہ اجرت کا مستحق ہو گا اور سالن کا نکال کر دینا اس پر واجب نہیں اور اس چیز کا فیصلہ لوگوں کی عام عادت کے مطابق ہو گا جو عادت کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا رہتا ہے۔

○ جس آدمی نے کوئی جانور کرایہ پر لیا تاکہ اس پر اپنے مکان تک گندم لاد لائے جب اپنے مکان تک پہنچا تو گندم والے نے چاہا کہ جانور کا مالک اس گندم کو گھر میں بھی رکھے اور وہ ایسا کرنے سے انکار کرے تو امام ابو حنیفہ کے حوالے سے فقہاء نے کہا اس پر وہی چیز واجب ہے جس کو لوگ کیا کرتے ہوں یعنی اونٹ بان اگر بوجھ کو گھر میں بھی رکھتے ہوں تو رکھے ورنہ نہیں اور اگر گندم والا یہ چاہے کہ اونٹ بان گندم کو چھت پر یا بالائے شانہ پر چڑھا دے تو یہ اونٹ بان پر لازم نہیں الا یہ کہ گندم چھت پر چڑھانے کی شرط ہو اور اگر بوجھ اٹھانے والا کوئی مزدور ہو جس نے اپنی پیٹھ پر بوجھ اٹھا رکھا ہو تو اس کو بوجھ کا گھر میں لانا واجب ہے البتہ بوجھ کو لے کر چھت پر چڑھنا اس پر واجب نہیں الا یہ کہ عقد میں اس کی شرط ہو اور جب کسی چوپائے کو کرایہ پر لیا جائے تو اس کا چارہ چوپائے کے مالک کے ذمہ ہے البتہ اس کی رسیاں اور گون وغیرہ کا حکم اس پیشہ کے عام لوگوں کے عرف کے مطابق ہے۔ اسی طرح چوپائے کی لگام اور کاٹھی مالک چوپائے کے ذمہ ہے الا یہ کہ لوگوں کا عام طریقہ اس کے برعکس ہو۔ اگر لوگ اس کے برعکس کرتے ہوں یعنی لگام اور کاٹھی بھی کرایہ دار دیتا کرتا ہو تو ایسا ہی ہو گا۔ اسی اصول پر دیگر کئی مسائل کا حل ہو گا۔

○ اگر کسی آدمی نے رستے میں پھینکے ہوئے نو مولود بچے کو اٹھا لیا اور اس کے لیے کوئی آنا جارہ پر لے لی تو آنا کی اجرت اس کے ذمہ ہے اور اس اجرت دینے میں وہ رضا کار ہے۔ اجرت کا اس پر لازم ہونا اس لیے ہے کہ اس نے خود اس چیز کو اپنے اوپر لازم کیا ہے لہذا یہ اسے لازم ہوگی اور اجرت دینے میں رضا کار اس جیسے ہے کہ اس پر لقیط (گرے ہوئے نو مولود بچے) کی ذمہ داری نہیں تھی لہذا وہ اپنے ذمہ میں قرض واجب کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اس بچے کا دودھ پلانا بیت المال کے ذمہ ہے کیونکہ اس کی میراث بیت المال ہی کے لیے ہوگی۔

مستاجر اور مستاجر فیہ کی صفت کا بیان

عقد اجارہ کے تابع احکام کی دوسری قسم کا تعلق مستاجر (اجارہ پر دی گئی شے) اور مستاجر فیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے) کی صفت سے ہے۔ اس قسم میں دو طرح کی بحث ہے۔ ایک تو مستاجر اور مستاجر فیہ کی صفت کے بیان میں اور دوسری ان چیزوں کے بیان میں جو اس صفت کو تبدیل کرتی ہیں چنانچہ ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ

مستاجر۔ ایک امانت | اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ مستاجر (اجارہ پر دی گئی شے) مثلاً مکان، چوپایہ اور خدمت کا غلام وغیرہ مستاجر

کی وجہ یہ ہے کہ عقد اس کے اپنے عمل (دودھ پلانے) پر واقع ہوا ہے لہذا وہ کسی دوسری سے دودھ پلانے پر اجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ ایک آدمی کسی اجیر (کار میگر) کو اس لیے اجارہ پر لے کہ وہ خود کام کرے مگر وہ کسی دوسرے سے کام کر دے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ اسی طرح یہ مسئلہ ہے اور از روئے استخسان اجرت کے مستحق ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دائی کا دودھ پلانا بعض اوقات اس کی اپنی ذات کے ذریعے ہوتا ہے اور بعض اوقات کسی دوسری عورت کے ذریعے کیونکہ انسان کبھی خود کام کرتا ہے اور کبھی دوسروں سے کراتا ہے۔ علاوہ ازیں جب دوسری دائی نے پہلی کے کہنے پر کام کیا (دودھ پلایا) تو اس کا کام کرنا (دودھ پلانا) پہلی کے لیے ہوا تو یہ صورت ایسی ہی ہوگئی کہ گویا پہلی نے خود کام کیا۔ یہ بات اس وقت ہے جب عقد میں صرف دودھ پلانا شامل ہو اور جب عقد میں اس کے بذات خود دودھ پلانے کی شرط ہو تو پھر اسے یہ اختیار نہیں کہ وہ بچے کو دوسری عورت سے دودھ پلوائے کیونکہ عقد نے اس پر بذات خود دودھ پلانا واجب کر دیا ہے۔ اس صورت میں اگر اس نے دوسری عورت کا اجارہ کیا اور اس نے بچے کو دودھ پلایا تو یہ اجارہ کرنے والی دائی اجرت کی مستحق نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے اعمال پر اجارہ کے مسئلے میں عرض کیا۔

مشرع (دائی طلب کرنے والے) کو یہ حق نہیں کہ وہ دائی کو اپنے گھر میں روک رکھے جب کہ دائی پر یہ بشرط عائد نہ کی گئی ہو اور دائی کو اس بات کی اجازت ہے کہ وہ بچے کو اپنے گھر میں لے جائے کیونکہ مکان عقد کے تحت داخل نہیں۔ نیز دائی پر بچے کا کھانا اور اس کی دوائی (علاج معالجہ) بھی واجب نہیں کیونکہ یہ چیز بھی عقد میں داخل نہیں ہوتی اور کتاب الاصل میں جو یہ مذکور ہے کہ جن چیزوں کے ساتھ بچوں کا عموماً علاج کیا جاتا ہے مثلاً ریجان اور تیل وغیرہ وہ اتنا کے ذمہ ہیں تو اس کا حکم لوگوں کی عام عادت پر ہے۔

عقد کے تابع چیزوں کا حکم | عقد کے تابع چیزیں جن کا عقود میں ذکر نہیں کیا جاتا، کا حکم مرشہر کی عام عادت اور عرف کے مطابق ہوتا ہے۔

ہے۔ چنانچہ فقہانے کہا ہے کہ جس آدمی نے کسی مزدور کو اینٹیں بنانے کے لیے اجارہ پر لیا تو زنبیل دیکھول ریڑھی وغیرہ، اور اینٹیں بنانے کا سا پنڈ اینٹیں بنوانے والے کے ذمہ ہے اور یہ حکم عام لوگوں کی عام عادت کے مطابق ہے اور جس آدمی نے قبر کھودنے کے لیے کسی مزدور کو اجارہ پر لیا تو قبر پر مٹی ڈالنا مستاجر کے ذمے ہے اگر وہاں کے لوگ ایسا کرتے ہوں۔ اینٹوں کو تنہہ لگا کر جانا اینٹیں بنانے والے کی ذمہ داری ہے اور تنور سے روٹی نکالنا بنائی کا کام ہے کیونکہ روٹی کا تنور سے نکالنا کام کی تکمیل میں داخل ہے۔ سلائی کا دھاگہ درزی کے ذمہ ہے کیونکہ لوگوں کی عام عادت اسی طرح جاری ہے وہ آٹا جس سے کپڑا بننے والا کپڑے کی اصلاح کرتا ہے، کپڑے والے کے ذمہ ہے اور اگر شہر (علاقہ) والے لوگ مذکورہ تمام صورتوں میں اس کے برعکس کرتے ہوں تو ان چیزوں کا حکم ان کے عام معمول کے مطابق ہوگا۔

مسائل | دیگ یا سالن وغیرہ پکانے والے (COOKER) کا جب شادی میں اجارہ کیا جائے تو

شور بانکا نکالنا پکانے والے کے ذمہ ہے اور اگر اس نے کسی ایک آدمی کا سالن پکایا اور پکانے سے فارغ ہو گیا تو وہ اجرت کا مستحق ہو گا اور سالن کا نکال کر دینا اس پر واجب نہیں اور اس چیز کا فیصلہ لوگوں کی عام عادت کے مطابق ہو گا جو عادت کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا رہتا ہے۔

○ جس آدمی نے کوئی جانور کرایہ پر لیا تاکہ اس پر اپنے مکان تک گندم لاد لائے جب اپنے مکان تک پہنچا تو گندم والے نے چاہا کہ جانور کا مالک اس گندم کو گھر میں بھی رکھے اور وہ ایسا کرنے سے انکار کرے تو امام ابو حنیفہ کے حوالے سے فقہاء نے کہا اس پر وہی چیز واجب ہے جس کو لوگ کیا کرتے ہوں یعنی اونٹ بان اگر بوجھ کو گھر میں بھی رکھتے ہوں تو رکھے ورنہ نہیں اور اگر گندم والا یہ چاہے کہ اونٹ بان گندم کو چھت پر یا بالائے خانہ پر چڑھا دے تو یہ اونٹ بان پر لازم نہیں الا یہ کہ گندم چھت پر چڑھانے کی شرط ہو اور اگر بوجھ اٹھانے والا کوئی مزدور ہو جس نے اپنی پیٹھ پر بوجھ اٹھا رکھا ہو تو اس کو بوجھ کا گھر میں لانا واجب ہے البتہ بوجھ کو لے کر چھت پر چڑھنا اس پر واجب نہیں الا یہ کہ عقد میں اس کی شرط ہو اور جب کسی چوپائے کو کرایہ پر لیا جائے تو اس کا چارہ چوپائے کے مالک کے ذمہ ہے البتہ اس کی رسیاں اور گون وغیرہ کا حکم اس پیشہ کے عام لوگوں کے عرف کے مطابق ہے۔ اسی طرح چوپائے کی نگام اور کاٹھی مالک چوپائے کے ذمہ ہے الا یہ کہ لوگوں کا عام طریقہ اس کے برعکس ہو۔ اگر لوگ اس کے برعکس کرتے ہوں یعنی نگام اور کاٹھی بھی کرایہ دار مہیا کرتا ہو تو ایسا ہی ہو گا۔ اسی اصول پر دیگر کئی مسائل کا حل ہو گا۔

○ اگر کسی آدمی نے رستے میں پھینکے ہوئے نو مولود بچے کو اٹھالیا اور اس کے لیے کوئی انا جا رہ پر لے لی تو انا کی اجرت اس کے ذمہ ہے اور اس اجرت دینے میں وہ رضا کار ہے۔ اجرت کا اس پر لازم ہونا اس لیے ہے کہ اس نے خود اس چیز کو اپنے اوپر لازم کیا ہے لہذا یہ اسے لازم ہوگی اور اجرت دینے میں رضا کار اس وجہ سے ہے کہ اس پر لقیطہ (گرمے ہوئے نو مولود بچے) کی ذمہ داری نہیں تھی لہذا وہ اپنے ذمہ میں قرض واجب کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اس بچے کا دودھ پلانا بیت المال کے ذمہ ہے کیونکہ اس کی میراث بیت المال ہی کے لیے ہوگی۔

مستاجر اور مستاجر فیہ کی صفت کا بیان

عقد اجارہ کے تابع احکام کی دوسری قسم کا تعلق مستاجر (اجارہ پر دی گئی شے)، اور مستاجر فیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے) کی صفت سے ہے۔ اس قسم میں دو طرح کی بحث ہے۔ ایک تو مستاجر اور مستاجر فیہ کی صفت کے بیان میں اور دوسری ان چیزوں کے بیان میں جو اس صفت کو تبدیل کرتی ہیں چنانچہ ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ

مستاجر۔ ایک امانت | اس امر میں کوئی اختلاف نہیں کہ مستاجر (اجارہ پر دی گئی شے) مثلاً مکان، چوپایہ اور خدمت کا غلام وغیرہ مستاجر

(اجارہ لینے والے، کرایہ دار) کے پاس امانت ہوتا ہے حتیٰ کہ مستاجر اگر مستاجر کے ہاتھ میں اس کے اپنے قصور کے بغیر ہلاک (ضائع) ہو جائے تو اس پر کوئی تاوان نہیں ہوتا کیونکہ اجارہ کا قبضہ وہ قبضہ ہے جس میں مالک کی طرف سے اجازت ہوتی ہے لہذا یہ قبضہ قابل تاوان نہیں ہوگا جیسا کہ ودیعت (امانت میں رکھی ہوئی شے)، اور عاریت (مانگ کر لی ہوئی شے) کا قبضہ قابل تاوان نہیں ہے چاہے صبح اجارہ سے قبضہ ہوا ہو یا فاسد اجارہ سے۔

مستاجر فیہ کے امانت یا قابل تاوان ہونے کا مسئلہ | اب رہا مستاجر فیہ

مثلاً دھلائی، رنگائی اور سلاخی کا کپڑا اور کشتی میں یا چوپائے پر یا بار بردار (قلی) وغیرہ پر لادے گئے سامان کی صفت کا بیان تو اس سلسلے میں عرض ہے کہ اجیر (کام کے لیے اپنی ذات کو اجارہ یعنی کرایہ پر دینے والا) دو حال سے خالی نہیں ہوگا۔ یا تو وہ مشترک ہوگا یا خاص جسے "اجیر الواحد" بھی کہتے ہیں۔ اگر اجیر مشترک ہو تو مستاجر فیہ چیز امام ابو حنیفہ، امام زفر، حسن بن زیاد کے نزدیک اس کے پاس امانت ہے اور یہ امام شافعی کا بھی ایک قول ہے جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا کہنا یہ ہے کہ مستاجر فیہ اجیر مشترک کے پاس بطور مضمون (قابل تاوان) چیز کے ہے۔ مگر اس صورت میں اجیر یہ تاوان نہیں ہوگا جب مستاجر فیہ شے کسی عام اور غالب آفت میں تلف ہو مثلاً عام آگ لگ گئی یا عام سیلاب آگیا یا دشمن چوروں کے حملہ سے وہ چیز ضائع ہو گئی اور اگر اجیر مشترک کا گھر کسی بتی اور دیے کی وجہ سے جل گیا تو اجیر ضامن ہوگا امام محمد سے اسی طرح مروی ہے کیونکہ یہ تلف ہونا غالب اور عام آگ کے سبب نہیں۔ دوسرے ایسی چیز ہے کہ اگر اسے علم ہو جاتا تو اس سے بچ سکتا تھا یعنی دیا جلتا رہا جانا اگر اسے معلوم ہو جاتا تو اسے بچھا دیتا لہذا یہ معقول عذر نہیں۔ پھر مستاجر فیہ چیز اگر کام سے پہلے ہلاک ہو جائے تو اجیر اس کی غیر معمول (جس میں کام نہ کیا گیا ہو) یا اصل حالت کی قیمت کا تاوان دے گا اور اس کے واسطے کوئی معاوضہ نہ ہوگا اور اگر اس کی ہلاکت، اس میں کام کیے جانے کے بعد ہو تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اجیر سے معمول چیز جس میں کام ہو چکا ہو، کا تاوان لے لے اور اجیر کو اس کے کام کا معاوضہ دے دے اور چاہے تو اس سے وہ قیمت وصول کرے جو اس چیز کے غیر معمول یا اپنی اصل حالت میں ہونے کی صورت میں ہوتی ہے اور اجیر کو کوئی معاوضہ نہ دے۔ صاحبین کا استدلال ایک تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی اس حدیث سے ہے کہ آپ نے فرمایا: "عَلَى الْيَدِمَا أَخَذَتْ حَتَّى تَرُدَّكَ" یعنی آدمی جو چیز اپنے ہاتھ میں لے وہ اس کے ذمہ ہے یہاں تک کہ اسے لوٹا نہ دے اور ہلاکت کی وجہ سے اجیر عین شے کو لوٹانے سے عاجز آجاتا ہے لہذا عین شے کی قیمت کا لوٹانا واجب ہے جو عین کے قائم مقام ہے۔ دوسرے حدیث عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ وہ مشترک اجیر سے تاوان لیا کرتے تھے تاکہ لوگوں کے مال کی حفاظت کی جا سکے اور یہی مقصود اس مسئلہ میں یہاں ہے کیونکہ ان اجیروں سے جنہیں گواہوں کے بغیر ہی مال سپرد کر دیا جاتا ہے، خیانت کا خطرہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ اگر انہیں معلوم ہو جائے کہ ان سے تاوان نہیں لیا جائے گا تو لوگوں کے اموال ضائع ہو جائیں گے کیونکہ ان

کے لیے مال کے ہلاک ہونے کا دعویٰ کو لےنا مشکل ہے مگر یہ چیز عام آتشزدگی، عام سیلاب یا عام چوری میں نہیں پائی جاتی اس لیے ان صورتوں میں اجیر ضامن نہیں ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کی اس مسئلے میں دلیل یہ ہے کہ اصولی طور پر تاوان صرف زیادتی کرنے والے پر عائد ہوتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”وَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ“، یعنی سختی کسی پر بھی نہیں بجز زیادتی کرنے والوں کے اور اجیر کی جانب سے زیادتی نہیں پائی گئی کیونکہ ایک تو مستاجر فیہ پر قبضہ کرنے میں اسے بذریعہ اجارہ مالک کی طرف سے اجازت دی گئی ہے دوسرے اس چیز کی ہلاکت اجیر کے عمل دخل سے نہیں ہوئی لہذا اس پر تاوان واجب نہیں ہوگا یہی وجہ ہے کہ مؤدع (جس کے پاس امانت رکھی جائے) پر ودیعت کی ہلاکت کی صورت میں تاوان واجب نہیں ہوتا اور صاحبین نے جو حدیث اپنے استدلال میں بیان کی ہے وہ عقد اجارہ کو شامل نہیں کیونکہ اجارہ کے باب میں اجارہ پر لی گئی شے کا لوٹانا مستاجر پر واجب نہیں تو اس حدیث پاک سے مراد مانگی ہوئی چیز اور غصب کی ہوئی چیز ہوگی۔ اس کے بعد حضرت عمر فاروقؓ کے مشترک اجیر سے تاوان لینے میں اس امر کا احتمال گنجائش ہے کہ شاید وہ ان اجیروں سے تاوان لیتے ہوں جن پر خیانت کرنے کا الزام لگایا جاتا ہو اور اس چیز سے ہم بھی انکار نہیں کرتے پھر صاحبین کے نزدیک اجیر پر اس وقت تاوان واجب ہے جب مستاجر فیہ چیز اس کے ہاتھ یا اس کے قبضے میں ہلاک ہو کیونکہ ان کے نزدیک عین چیز غصب شدہ چیز کی مانند قبضہ کرنے سے ہی ضمانت (تاوان) میں داخل ہوتی ہے تو جب تک اجیر کا قبضہ نہیں پایا جائے گا اس وقت تک اس پر تاوان لازم نہیں ہوگا حتیٰ کہ سامان کا مالک اگر اجیر کے ساتھ کشتی میں سوار ہو یا اس چوپائے پر سوار ہو جس پر سامان لدا ہوا ہو اور وہ سامان اجیر کے عمل دخل کے بغیر ہلاک ہو جائے تو اجیر پر کوئی تاوان نہیں ہوگا کیوں کہ سامان مالک کے اپنے ہاتھ یا قبضے میں ہے۔ اسی طرح سامان کا مالک اور کرایہ کے چوپائے کا مالک دونوں چوپائے پر سوار ہوں یا دونوں چوپائے کے پیچھے یا آگے چل رہے ہوں اور سامان ضائع ہو جائے تو اجیر پر تاوان نہیں کیونکہ سامان دونوں کے ہاتھ میں ہے نہ کہ اکیلے اجیر کے ہاتھ میں لہذا اس پر اس قبضے کا تاوان واجب نہیں ہوگا۔

بشر نے امام ابو یوسفؒ سے بیان کیا ہے کہ اگر سامان قلی کے سر سے چوری کر لیا جائے

مسائل

اور سامان کا مالک اس کے پیچھے پیچھے آ رہا ہو تو قلی پر تاوان نہیں کیونکہ سامان نہ اس کے قبضے میں نہیں اس حیثیت سے کہ سامان اور سامان کے مالک کے درمیان کوئی خلا نہیں۔

○ جو اناج دو کشتیوں میں لدا ہوا ہو اور اناج کا مالک ایک کشتی میں سوار ہو اور یہ دونوں کشتیاں جڑی ہوئی ہوں یا نہ جڑی ہوئی ہوں تو اناج اگر ملاح کے ہاتھ سے ہلاک ہو گیا تو اس پر تاوان عائد نہیں ہوگا کیونکہ وہ اناج مالک کے ہاتھ یا قبضے میں ہلاک ہوا ہے۔ اسی طرح اونٹوں کی ایک قطار پر جب سامان لدا ہوا ہو اور سامان کا مالک بھی ایک اونٹ پر سوار ہو پھر سامان کسی طرح ضائع ہو جائے تو اونٹ بان پر کوئی تاوان نہیں کیونکہ تمام سامان مالک کے اپنے ہاتھ میں ہے اس لیے کہ

وہی سامان کا محافظ ہے۔

○ ابن سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے بیان کیا کہ ایک آدمی نے کسی بار بردار کو اس لیے مزدوری پر رکھا کہ وہ گھی کی ایک مشک یا تین کو اٹھائے پھر مشک والے اور بار بردار نے مل کر مشک کو اٹھایا کہ وزن کو بار بردار کے سر پر لاد دیں کہ اچانک مشک پھٹ گئی اور تمام گھی بہہ گیا تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ بار بردار ضامن نہیں ہوگا (تاوان نہیں دے گا) کیونکہ صاحب مشک نے مشک کو بار بردار کے سپرد نہیں کیا بلکہ اس کے ہاتھ میں ہے اور اگر بار بردار مشک کو اٹھا کر مشک کے مالک کے گھر تک لایا اور یہاں پہنچ کر دونوں مل کر اتارنے لگے کہ دونوں کے ہاتھ سے گر گئی اور گھی ضائع ہو گیا تو بار بردار ضامن ہے اور یہی امام محمدؒ کا پہلا قول (خیال) تھا مگر بعد میں انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ بار بردار پر کوئی تاوان نہیں۔ اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اٹھایا ہوا سامان بار بردار کے قبضے میں آچکا ہے لہذا وہ اس سامان کو مالک کے سپرد کرنے سے ہی بری ہو سکتا ہے جب دونوں کی غلطی سے مشک گرمی تھی تو بار بردار کا ہاتھ یا قبضہ اس سے زائل (الگ) نہیں ہوا تھا لہذا تاوان بھی زائل نہیں ہوگا جبکہ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ مالک کے خود اتارنے کے باعث سامان اسے موصول ہو چکا ہے لہذا اب وہ اس بات سے خارج ہو گیا کہ اس کا تاوان لیا جائے جیسا کہ دونوں ابتداء میں مل کر مزدور کے سر پر رکھنے کے لیے اٹھاتے اور گر کر ہلاک ہو جاتا تو مزدور ضامن نہ ہوتا۔ ہشام نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ جس نے کسی آدمی کو اس لیے مصحف (قرآن مجید) دیا کہ وہ اس مصحف میں جلد وغیرہ کا کوئی کام کرے اور غلاف بھی ساتھ دیا یا تلوار تیز کرنے والے کو تلوار دی کہ وہ بعوض اجرت تلوار تیز کر دے اور پیام بھی اس کے ساتھ دی پھر یہ دونوں چیزیں ضائع ہو گئیں تو امام محمدؒ نے کہا کہ وہ آدمی مصحف و غلاف اور تلوار و پیام دونوں کا ضامن ہوگا کیونکہ مصحف غلاف سے اور تلوار پیام سے بے نیاز نہیں ہو سکتی تو یہ دونوں چیزیں بمنزلہ ایک چیز کے ہوئیں اور اگر مصحف اس لیے دیا کہ وہ مصحف کے واسطے غلاف بنائے یا چھری اس لیے دی کہ چھری کے لیے پھالا بنائے پھر اس آدمی کے پاس مصحف یا چھری ضائع ہو گئی تو وہ آدمی ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس نے ان دونوں چیزوں میں اجارہ نہیں کیا تھا بلکہ ان کے غیر میں کیا تھا۔

مالک اور اجیر کا اختلاف

اگر اجیر اور کپڑے کے مالک کے درمیان اختلاف ہو جائے
اجیر کہے کہ میں نے کپڑا لوٹا دیا ہے اور مالک انکار کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اجیر کی بات مانی جائے گی کیونکہ وہ مالک کے نزدیک قبضہ میں امین ہے اور قاعدہ ہے کہ بات قسم کے ساتھ امین کی مانی جاتی ہے لیکن اجرت کے دعویٰ میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور صاحبین کے خیال میں مالک کی بات کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک کپڑا اجیر کی ضمانت میں داخل ہو چکا ہے لہذا واپس لوٹانے کی تصدیق نہیں کی جائے گی مگر گواہوں کے ساتھ۔

اگر اجیر خاص ہو تو جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے، تمام اٹمے کے نزدیک بلا اختلاف امانت ہے حتیٰ کہ وہ چیز اگر اس کے قصور کے بغیر ہلاک ہو جائے تو ضامن نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق اس

یہ کہ اجیر کا کوئی قصور نہیں پایا گیا جو تاوان کے واجب ہونے کا سبب بنتا ہے کیونکہ اس نے مالک کی اجازت سے چیز پر قبضہ حاصل کیا تھا اور صاحبین کے نزدیک اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک اجیر مشترک پرتاوان کا واجب ہونا بطور استحسان ہے تاکہ لوگوں کے احوال کی حفاظت کی جا سکے اور اجیر خاص میں اس چیز کی ضرورت نہیں کیونکہ عام طور پر وہ خود کو مستاجر کے سپرد کر دیتا ہے اور خود مال اپنی سپردگی میں نہیں لیتا لہذا اس سے خیانت کرنے کا امکان نہیں۔ (واللہ عزوجل اعلم)

مستاجر فیہ کو امانت سے تاوان میں تبدیل کر نیوالی چیزیں

تابع احکام کی دوسری قسم میں دوسری بحث کا تعلق ان چیزوں کے بیان سے ہے جو مستاجر فیہ کو امانت کی صفت لگا کر ضمانت (تاوان) میں تبدیل کر دیتی ہیں تو یہ کئی چیزیں ہیں جو مستاجر فیہ کی ضمانت کا سبب بنتی ہیں۔

۱۔ ترک حفاظت | ان میں سے ایک چیز ترک حفاظت ہے کیونکہ اجیر نے جب مستاجر فیہ شے کو اپنے قبضے میں لے لیا تو اس کی حفاظت کو اپنے اوپر لازم کر لیا اور ایسی چیز کی حفاظت کو ترک کر دینا تاوان کے واجب ہونے کا سبب ہے جیسے کہ مؤدع (جس کے پاس دلالت رکھی جائے) جب ودلیعت کی حفاظت کرنا چھوڑ دے اور وہ ضائع ہو جائے تو ودلیعت (امانت) کا ضامن ہوتا ہے جیسا کہ کتاب الودلیعہ میں ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔

۲۔ ہلاک اور خراب کرنا | مستاجر فیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے) کے قابل تاوان بننے کا دوسرا سبب مستاجر فیہ کو ہلاک کرنا یا خراب کرنا ہے جبکہ

اجیر خود اس میں ملوث ہو۔ بایں طور کہ اس نے جان بوجھ کر مستاجر فیہ شے کو ہلاک یا خراب کیا ہو یا کپڑے وغیرہ کو کوٹنے میں سختی کی ہو۔ چاہے اجیر مشترک ہو یا خاص اور اگر وہ خراب کرنے میں ملوث نہ ہو مثلاً یہ کہ اس کی نیت اور ارادے کے بغیر اس کے عمل کے باعث غلطی سے کپڑا خراب ہو جائے تو اجیر اگر خاص ہوگا تو تمام فقہاء کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا اور اگر اجیر مشترک ہو جیسے دھوبی نے کپڑا کوٹا اور وہ پھٹ گیا یا اس کو مھٹی میں ڈالا اور وہ جل گیا یا ملاح کی کسی حرکت سے کشتی غرق ہو گئی وغیرہ وغیرہ تو وہ ہمارے ائمہ ثلاثہ احناف کے نزدیک ضامن ہوگا اور امام زفر نے کہا کہ ضامن نہیں ہوگا اور یہی امام شافعی کا بھی ایک قول ہے۔ امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ یہ خرابی اس کام کی وجہ سے ہوئی ہے جس کی اجیر کو اجازت تھی لہذا اس پرتاوان واجب نہیں ہوگا جیسا کہ اجیر خاص پرتاوان واجب نہیں ہوتا اور اس کام کی مالک کی طرف سے اجازت پر دلیل یہ ہے کہ یہ خرابی کپڑا کوٹنے سے واقع ہوئی ہے اور کپڑا کوٹنے کی دھوبی کو مالک کی طرف سے اجازت دی جاتی ہے اور اگر جس کام سے خرابی واقع ہوئی ہے اس کی اجازت نہ دی گئی ہو لیکن اتنی خرابی سے بچنا اس کے لیے ممکن نہ ہو تو وہ پچھلے لگانے والے اور نشتر لگانے والے کے مشابہ ہے کہ انہیں لامحالہ حسم میں کچھ خرابی کرنی پڑتی

ہے اور اگر اتنی خرابی سے بچنا اجیر کی وسعت میں ہو مگر اس کا حصول حرج کے بغیر ممکن نہیں اور حرج کو اجیر سے اٹھا دیا گیا ہے لہذا اسے بھی اس کام کے ساتھ ملا دیا جائے گا جو اس کی وسعت میں نہ ہو۔

احناف کی اس مسئلے میں دلیل یہ ہے کہ دھوبی کو اس کوٹنے (دھونے) کی اجازت ہے جس سے کپڑے کی اصلاح ہو نہ کہ اس طرح کوٹنے کی جس سے کپڑا پھٹ جائے۔ کیونکہ کوئی بھی عقلمند آدمی اس بات پر رضامند نہیں ہوتا کہ اس کے مالی کو بگاڑ دیا جائے اور بگاڑ کے بدلے میں اجرت لازم نہیں ہوتی لہذا بطور دلالت اس اجارہ میں یہ قید ہے کہ کپڑے کو اس طرح کوٹنا (دھویا) جائے گا جس سے کپڑے کی اصلاح ہو اور امام زفرؒ کا یہ کہنا کہ اس خرابی سے بچنا دھوبی کیلئے ممکن نہیں، درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس خرابی سے بچنا بذریعہ اجتہاد (کوشش) اس کے بس میں ہے اور وہ اجتہاد ہے کوٹنے کے آلے اور کوٹنے کی جگہ کو دیکھنا اور کپڑے پر اتنے زور سے آنے کو مارنا جتنا وہ برداشت کر سکتا ہو۔ اس کے ساتھ وہ اپنے پیشہ ورانہ کام میں بھی ہمارت رکھتا ہو اور جب ان شرائط کی رعایت ملحوظ رکھی جائے تو خرابی واقع نہیں ہوتی۔ جب یہ خرابی واقع ہو گئی تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے ان شرائط کی رعایت میں کوتاہی کی ہے جیسا کہ دین کے معاملات میں اجتہاد کے بارے میں ہم کہتے ہیں ایسا ہی ان دنیوی معاملات میں بھی انسان کو اجتہاد سے کام لینا چاہیے۔ مگر اتنا فرق ہے کہ بندوں کے حقوق میں غلطی غدر نہیں ہے حتیٰ کہ بندوں کے حقوق میں غلطی کرنے والے یا بھول جانے والے کا بذریعہ تاوان مؤاخذہ کیا جاتا ہے۔ اور امام زفرؒ کا یہ کہنا کہ اس قسم کی خرابی سے بچنا بحر حرج کے اجیر کے واسطے ممکن نہیں ہم بھی تسلیم کرتے ہیں لیکن یہ حرج صرف حقوق اللہ میں مؤثر ہے کہ اس حق کو ساقط کر دیا جاتا ہے نہ کہ حقوق العباد میں۔ اسی وجہ سے کچھنے لگانے والے اور نشتر لگانے والے کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ کچھنے یا نشتر سے مریض کا پانچ جانا یا اس میں کچھنے کے عمل کا سرایت کر جانا اس کی طبیعت کی قوت یا کمزوری پر منحصر ہے اور یہ عمل اجتہاد پر موقوف نہیں تو نشتر کے مریض میں سرایت کر جانے سے بچنا نشتر لگانے والے کے بس میں نہیں لہذا اس عقد اجارہ میں یہ شرط نہیں ہوتی کہ مریض سلامت رہے گا۔ اب رہا اجیر خاص کا معاملہ تو اگرچہ وہاں بھی حقیقتہً اس کے عمل سے خرابی واقع ہوتی ہے مگر اس کے عمل کو شرعی طور پر نہ ہونے کے ساتھ ملایا جاتا ہے کیونکہ وہ اپنے کام سے اجرت کا مستحق نہیں ہوتا بلکہ مدت معینہ میں اپنے نفس کے مستاجر کو سونپنے کے باعث مستحق ہوتا ہے تو یہ صورت یوں ہو گئی کہ گویا اس نے کام کیا ہی نہیں۔

اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلے گا کہ بوجھ اٹھانے والا کاراستے میں بھیڑ کی وجہ سے جب پاؤں پھسل جائے اور وہ گر جائے اور سامان خراب ہو جائے تو بالا جماع ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس کے لیے اپنے آپ کو اس سے بچانا ممکن نہ تھا تو یہ عذر عام آتشزدگی یا عام سیلاب کے معنی میں ہوا اور اگر بار بردار نے خود راستے میں تنگی اور بھیڑ پیدا کی ہو یہاں تک کہ وہ سامان ٹوٹ جائے تو ہمارے مینوں حنفی ائمہؒ کے نزدیک ضامن ہوگا۔ اسی طرح مشترک راعی (چرواہا) نے جب چوپاؤں کو تیزی سے ہانکا جس کے نتیجے میں چوپائے پل یا کنارے پر ایک دوسرے کو دھکیلنے لگے اور ایک چوپائے

نے دوسرے کو دھکا دیا جس سے وہ پانی میں گر کر اور ہلاک ہو گیا تو یہ مسئلہ بھی اسی اختلاف کے مطابق حل ہو گا کہ اگر جہاں اس کے ہانکنے اور اس کے مارنے سے ہلاک ہوا بائیں طور کہ اس نے جانور کو زیادتی اور تیزی سے ہانکا یا اس کو خلاف عادت سختی سے مارا اور وہ ہلاک ہو گیا تو بلا اختلاف اس کا ضامن ہو گا کیونکہ یہ ہلاکت ظلم اور زیادتی کے طریقے پر ہوئی ہے۔

پھر کڑا جب اجیر کے کام سے پھٹ جائے گا حتیٰ کہ اسے تاوان دینا ہو گا تو وہ اجیر مزدوری کا مستحق نہیں ہو گا کیونکہ اس نے معقود علیہ منفعت کو پورا کرنے کی بجائے نقصان پہنچا یا ہے اس لیے کہ منفعت کا پہنچانا یا پورا کرنا درست عمل سے ہوتا ہے نہ کہ خراب عمل سے اور بار بردار (قلمی) کے مسئلے میں جب بار بردار پر اٹھائے گئے سامان کا تاوان واجب ہو جائے تو سامان کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو بار بردار سے اس جگہ کی سامان کی قیمت بطور تاوان وصول کر لے جہاں اس نے سامان اس کے سپرد کیا تھا اور چاہے تو سامان کے گر کر خراب ہونے کی جگہ پر جو سامان کی قیمت ہو وہ لے لے اور اس جگہ سامان اٹھا لانے کی مزدوری دے دے۔ امام ابو حنیفہؒ سے یہ بھی مروی ہے کہ مالک کو اس قسم کا کوئی اختیار نہیں بلکہ وہ اسی جگہ کی سامان کی قیمت کا تاوان لے گا جہاں مال خراب یا ہلاک ہوا ہے۔ البتہ یہ اختیار کا معاملہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے اصول کے مطابق ظاہر ہے کیونکہ مالک تاوان کی دو جہتیں یا وجوہات پاتا ہے ایک قبضہ اور دوسرے ضائع کرنا۔ تو اسے اختیار ہے کہ چاہے تو قبضہ کی جہت سے قبضہ کے دن کا تاوان لے اور چاہے تو ضائع کرنے کی جہت سے ضائع کرنے کے دن کا تاوان وصول کر لے۔ اب رہا امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق اختیار کا مسئلہ تو اس میں کچھ اشکال ہے کیونکہ ان کے نزدیک تاوان اتلاف (خود ضائع کرنے) کے سبب واجب ہوتا ہے نہ کہ قبضہ کے بسبب۔ تو اس صورت میں تاوان کے واجب ہونے کا سبب ایک ہی ہوا اور وہ ہے اتلاف (ضائع کرنا) تو ضروری ہے کہ سامان تلف کرنے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے اور اسے کوئی اختیار نہ ہو۔ اس اشکال کا جواب دو طرح سے ہے ایک تو یہ کہ یہاں تاوان کے واجب ہونے کے دو سبب پائے جاتے ہیں۔ ایک اتلاف (خود ضائع کرنا) اور دوسرا عقد کیوں کہ اجیر نے سابقہ عقد کے ذریعے معقود علیہ منفعت کو پورا کرنا اپنے اوپر لازم ٹھہرایا تھا اور یہ مقصد درست عمل سے پورا ہو سکتا تھا مگر اس نے اس کے خلاف کیا ہے اور عقد کی خلاف ورزی تاوان کے واجب ہونے کا ایک سبب ہے لہذا اس کے واسطے اختیار ثابت ہو گیا چاہے تو بسبب عقد کے تاوان لے لے اور چاہے تو بسبب اتلاف کے تاوان لے لے۔ مذکورہ اشکال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ جب اجیر کی جانب سے مطلوبہ منفعت نہ پائی گئی تو مالک پر منافع کے اندر یہ عقد تبدیل ہو گیا لہذا اس کے واسطے اختیار ثابت ہو جائے گا کہ چاہے تو عقد میں اس تبدیلی پر راضی رہے اور چاہے تو عقد کو فسخ کر دے اور یہ چیز اختیار کے باعث ہی ہو سکتی ہے۔

مسائل اگر چھوٹے یا بڑے غلام اٹھانے پر چوپائے کے مالک سے اجارہ کیا جائے تو چوپائے کے مالک پر ان غلاموں کا تاوان نہیں ہو گا جو اس کے چوپائے کو ہانکنے یا تیزی سے

کھینچنے کے باعث گر کر ہلاک ہو جائیں کیونکہ اجارہ کی وجہ سے انسانوں کا تاوان نہیں لیا جاتا دوسرے یہ اجارہ سامان کے اجارہ کے مشابہ نہیں۔ اس لیے کہ بنی آدم کا تاوان کسی جنایت (جرم) کا تاوان ہوتا ہے اور جنایت یعنی جرم کا تاوان عقد سے واجب نہیں ہوتا۔ یہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اجیر خاص جو مال کا ضامن بنتا ہے تو وہ عقد کے باعث ضامن بنتا ہے نہ کہ خراب کرنے اور ہلاک کرنے کے باعث۔ کیونکہ ہلاکت یا خرابی میں سامان اور آدمی دونوں برابر ہیں تو سامان کے اجارہ میں تاوان کا واجب ہونا عقد کی خلاف ورزی کے باعث ہے نہ کہ ضائع کرنے کے باعث۔

○ بشر نے اپنے نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے دھوبی کے بارے میں بیان کیا کہ جب وہ کپڑا کوٹنے (یا دھونے) میں کپڑے کے مالک سے مدد حاصل کرے۔ پھر کپڑا پھٹ جائے اور یہ نہ معلوم ہو سکے کہ کس کے کوٹنے سے کپڑا پھٹا ہے حالانکہ ان دونوں کے کوٹنے سے پہلے کپڑا صحیح سلامت تھا تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ دھوبی سے نصف قیمت کا تاوان وصول کیا جائے گا۔ جب کہ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے یہ روایت کی کہ کل تاوان دھوبی کے ذمہ ہوگا یہاں تک کہ یہ یقین نہ ہو جائے کہ کپڑا مالک کے کوٹنے سے پھٹا ہے یا دونوں کے کوٹنے سے۔ امام محمدؒ اپنی اصل کے مطابق چلے ہیں کہ کپڑا دھوبی کی ضمانت میں بذریعہ قبضہ یقین کے ساتھ داخل ہوا تھا لہذا اسی کی مثل یقین کے ساتھ ہی اس کی ضمانت سے نکلے گا اور وہ یقین یہ ہے کہ اس بات کا یقینی علم ہو جائے کہ کپڑا کسی دوسرے کے فعل سے پھٹا ہے نہ کہ دھوبی کے فعل سے اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ خرابی میں جب یہ دونوں احتمال ہیں کہ دھوبی کے فعل سے واقع ہوئی ہو یا مالک کے فعل سے تو دھوبی پر ایک حال میں تاوان واجب ہوگا اور ایک حال میں نہیں تو دونوں حالتوں کا اعتبار کرنا لازم ہوا لہذا اس پر نصف قیمت واجب ہوگی۔

○ مشترک اجیر کے شاگرد کے بارے میں فقہاء نے کہا کہ جب وہ سلائی کے کپڑے کو روند کر پھاڑ دے تو کپڑے کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ کپڑا روندنے کی اسے اجازت نہ تھی اور اگر اس کے ہاتھ سے دیا گیا پٹے اور اس سے سلائی کا کپڑا جل جائے تو تاوان استاذ پڑے ہوگا اور شاگرد پر کوئی تاوان نہ ہوگا کیوں کہ دیا لے جانے اور لے آنے کے کام کی اسے استاذ کی طرف سے اجازت تھی لہذا اس کا یہ کام استاذ کی طرف منتقل ہو جائے گا گویا کہ اس نے خود کیا ہے بنا بریں اس پر تاوان واجب ہوگا۔

○ اگر غلام کپڑا دھور ہا تھا کہ کسی دوسرے کے ہاتھ سے مٹی کا تو داگر پڑا اور دھلائی کا کپڑا پھٹ گیا تو کپڑے کا تاوان استاذ پر ہے کیونکہ یہ چیز دھلائی کے کام سے ہے لہذا اس کی نسبت استاذ کی طرف ہوگی اور اگر استاذ کے پاس کپڑا امانت کا تھا تو تاوان غلام پر ہے کیونکہ اس کا وہ کام استاذ کی طرف منسوب ہوتا ہے جس میں استاذ اس کام کو غلام کے سپرد کرنے کا اختیار رکھتا ہو اور وہ یہ اختیار صرف سلائی کے کپڑے میں رکھتا ہے نہ کہ امانت کے کپڑے میں۔ لہذا اس کام کی نسبت غلام کی طرف ہوگی اور اس پر تاوان واجب ہوگا جیسے کہ اجنبی آدمی پر تاوان واجب ہوتا ہے اسی طرح غلام کے ہاتھ سے دیا اگر امانت کے کپڑے پر گر پڑے اور کپڑا جل جائے تو بوجہ مذکور کپڑے کا

تاوان غلام پر ہوگا۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ ایک آدمی نے کچھ لوگوں کو اپنے گھر دعوت دی وہ اس کے فرش پر چلے اور فرش پھٹ گیا تو وہ اس کے ضامن نہیں ہوں گے۔ اسی طرح اگر وہ کسی تکیے پر بیٹھے اور وہ پھٹ گیا تو ضامن نہیں ہوں گے کیونکہ انہیں فرش پر چلنے اور تکیے پر بیٹھنے کی مالک کی طرف سے اجازت دی گئی ہے لہذا اس چلنے یا بیٹھنے سے جو نقصان ہوگا اس کا تاوان نہیں دیا جائے گا اور اگر ان ہمانوں نے کسی برتن کو روند ڈالا تو ضامن ہوں گے کیونکہ اس کام کی انہیں اجازت نہ تھی۔ اسی طرح جب وہ کسی ایسے کپڑے کو روند دیں جو عام طور پر نیچے نہ بچھایا جاتا ہو تو ضامن ہوں گے اور اگر انہوں نے کسی برتن کو ادھر ادھر کیا اور وہ ٹوٹ گیا تو ضامن نہیں ہوں گے کیونکہ اس کام کی انہیں اجازت تھی اور اگر ان میں سے کوئی آدمی تلوار لٹکائے ہوئے تھا کہ تلوار سے تکیہ پھٹ گیا تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس حالت میں اسے بیٹھنے کی اجازت تھی۔

○ اگر دھوبی نے کپڑا خشک کرنے کے لیے رستے میں کسی رسی پر ڈالا اور وہاں سے کوئی بار برداری کا جانور گزرا جس نے کپڑے کو بھاڑ دیا تو دھوبی پر تاوان نہ ہوگا بلکہ جانور بانکنے والے پر ہوگا کیونکہ رستے میں چلنا سلامتی کے ساتھ مشروط ہے تو اس ضائع کرنے کی نسبت اسی کی جانب ہوگی اور اس پر تاوان واجب ہوگا۔

○ اگر ایک آدمی نے سواری کے واسطے چوپایہ اجارہ (کرایہ) پر لیا پھر اس کو مارا یا لگام کھینچ کر ٹھہرایا کہ ہلاک ہو گیا تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضامن ہے الا یہ کہ مالک نے اسے ایسا کرنے کی اجازت دی ہو۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے کہا کہ ہم از روئے استحسان اسے ضامن نہیں ٹھہراتے جبکہ اس نے لوگوں کی عموماً مارا اور عموماً لگام کھینچنے میں زیادتی نہ کی ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ چوپائے کا مارنا اور اس کی لگام کھینچنا عام لوگوں کی عادت اور معروف ہے اور معروف چیز مشروط کی مانند ہوتی ہے چنانچہ اگر وہ اس طرح مارنے یا لگام دینے کی شرط ٹھہرا لیتا تو ضامن نہ ہوتا اسی طرح یہ صورت مسئلہ ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مارنے اور لگام دینے میں سے ہر ایک کی کرایہ دار کو اجازت ہے مگر عقد اس چیز کی اجازت کو لازم نہیں ٹھہراتا اس لیے کہ مار کے بغیر بھی جانور سے منافع حاصل کرنے کا امکان ہے اور اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ کرایہ دار کو مارنے اور لگام کھینچ کر ٹھہرانے کی اجازت ہے تو اس میں سلامتی کی شرط کو ملحوظ خاطر رکھا جائے گا کیونکہ وہ ایسا اپنی ذاتی منفعت کی خاطر کرتا ہے کہ اسے مارنے اور نہ مارنے کے درمیان اختیار تھا تو جانور کو مارنا اپنی بیوی کو مارنے کے مشابہ ہوا کہ بیوی کو ایسی شدید مار نہیں دی جاسکتی جس سے وہ ہلاک ہو جائے اور غیر کے ملکیتی چوپایہ میں عرف کا دعویٰ کرنا ممنوع ہے اس لیے کہ مار کی اجازت تاوان کے واجب ہونے میں مانع نہیں جب کہ اس مار میں سلامتی کی شرط ہو۔ یعنی اتنی مار کی اجازت جس سے جانور سلامت رہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ واللہ عزوجل اعلم

۳۔ خلاف ورزی کرنا | مستاجر فیہ (جس شے میں اجارہ کیا جائے) کو امانت سے تاوان میں تبدیل کرنے والی تیسری چیز عقد یا عقد میں موجود شرائط کی خلاف

ورزی کرنا ہے اور یہ خلاف ورزی یا مخالفت اس وقت تاوان کے واجب ہونے کا سبب ہے جب بطور غضب واقع ہو کیونکہ غضب تاوان کے واجب ہونے کا سبب ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ خلاف ورزی کبھی جنس میں، کبھی مقدار میں، کبھی صفت میں، کبھی جگہ میں اور کبھی وقت میں ہوتی ہے۔ پھر ان وجوہ سے مخالفت کبھی چوپاؤں کے اجارہ میں اور کبھی کاریگروں مثلاً بافندہ، رنگرین اور درزی کے اجارہ میں ہوتی ہے۔ چوپاؤں کے اجارہ میں مخالفت کا اعتبار جانور کو نقصان پہنچنے کی وجہ سے وزن کی جنس، مقدار اور صفت میں ہے۔ اگر وزن کی جنس میں مستاجر (کرایہ دار) نے خلاف ورزی کی تو دیکھا جائے گا اگر اس میں جانور کو نقصان خفت اور ثقل کے سبب یعنی بوجھ کے ہلکا یا بھاری ہونے سے پہنچا ہے تو اس میں خفت اور ثقل (ہلکے اور بھاری ہونے) کی جہت سے مخالفت کا اعتبار کیا جائے گا۔ چنانچہ دوسری لادی گئی جنس میں اگر نقصان معقود علیہ جنس سے زیادہ ہو اور اس سے جانور ہلاک ہو جائے تو کرایہ دار جانور کی کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ وہ کل جانور کو غضب کرنے والا ہو گیا ہے اور اگر دوسری جنس میں بھی اتنا ہی نقصان ہو جتنا پہلی میں ہوتا ہے یا اس سے کم نقصان (مشقت) ہو تو ہمارے (احناف کے) نزدیک ضامن نہیں ہوگا کیونکہ ایک چیز کی اجازت میں اس کی مثل یا اس سے کم دوسری چیز کی اجازت بھی آجاتی ہے تو اس جہت سے بطور دلالت اسے دوسری جنس کا نفع اٹھا کر اجازت ہوئی لہذا ضامن نہیں ہوگا اور اگر دوسری جنس لادنے میں جانور کا نقصان خفت اور ثقل یعنی بوجھ کے ہلکا اور بھاری ہونے کی وجہ سے نہ ہو بلکہ کسی دوسری وجہ سے ہو تو اس میں خفت اور ثقل کی جہت سے مخالفت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ اس میں اسی وجہ کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ جانور کو نقصان اسی وجہ سے پہنچا ہے۔ اگر مخالفت مقدار میں کی گئی ہو اور اس کو نقصان خفت اور ثقل (ہلکے اور بھاری ہونے) کی حیثیت سے پہنچا ہو تو مخالفت کا اعتبار اس زائد مقدار میں کیا جائے گا اور اس کے اندازے کے مطابق تاوان واجب ہوگا کیونکہ غضب اسی قدر واقع ہوا ہے اور اگر اس میں نقصان کسی دوسری وجہ سے ہوا ہو تو تاوان میں اس وجہ کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ خفت اور ثقل (ہلکے اور بھاری ہونے) کا اور اگر مخالفت صفت میں واقع ہوئی ہو جس سے جانور کو نقصان پہنچا ہو تو صفت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس پر تاوان کی بنیاد ہوگی۔ اس اجمال اور خلاصے کے تفصیل درج ذیل مسائل میں یوں ہے کہ

جب ایک آدمی نے جو کی دس بوریاں لادنے کے لیے جانور کرایہ پر لیا مگر اس پر دس **مسائل** بوریاں گندم کی لادیں جس سے وہ جانور ہلاک ہو گیا تو جانور کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ گندم جو سے درنی اور جو کی جنس سے نہیں ہے اس لیے اسے ایسا کرنے کی بالکل اجازت نہ تھی تو ایسا کر کے وہ کل جانور کو غضب کرنے والا اور اس پر ظلم کرنے والا ٹھہرا لہذا اس کی کل قیمت کا ضامن ہوگا اور اس پر جانور کا کوئی کرایہ لازم نہ ہوگا کیونکہ تاوان کے ساتھ کرایہ جمع نہیں ہو سکتا اس لیے کہ تاوان کا وجوب اس کے غاصب ہونے کی وجہ سے ہے اور بھاری اصل کے مطابق غاصب پر کوئی اجرت نہیں ہوتی دوسرے یہ کہ ہمارے ائمہ احناف کی اصل کے مطابق جن چیزوں کا تاوان د

دیا جائے وہ ضامن کی ملکیت میں آجاتی ہیں اور یہ چیز بھی اس پر اجرت کے واجب ہونے کو مانع ہے
 اگر چوپائے کو اس لیے کرایہ پر لیا کہ اس پر گندم لادے گا مگر اس پر کوئی دوسری میکیلی (ناپنی، جانوالی،
 شے لادی جس کا وزن اور نقصان گندم کے وزن اور نقصان کی طرح ہے جس سے جانور ہلاک ہو گیا
 تو ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح جس آدمی نے کوئی فصل کاشت کرنے کے لیے زمین اجارہ (ٹھیکہ) پر لی مگر
 کوئی دوسری فصل بیج دی اور وہ دونوں فصلیں زمین کو نقصان پہنچانے میں برابر ہیں یا جانور گندم کی بوری
 لادنے کے لیے کرایہ پر لیا مگر اس پر جو کی بوری لادی یا زمین کوئی خاص فصل کاشت کرنے کے لیے
 اجارہ پر لی مگر اس میں کوئی دوسری فصل بیج دی جس کا نقصان اس معین فصل سے کم ہے تو ان تمام
 صورتوں میں بطور استعنان ضامن نہیں ہوگا۔ یہ رائے ہمارے تینوں حنفی ائمہ کی ہے جبکہ قیاس کا تقاضا
 یہ ہے کہ ان تمام صورتوں میں مستاجر (کرایہ دار) ضامن ہو اور یہی خیال امام زفرؒ کا ہے تو نہ عقد کی خلاف
 ورزی ثابت ہو گئی ہے لہذا غصب بھی ثابت ہوگا۔ ہماری (ائمہ احناف کی) دلیل یہ ہے کہ پہلی (معین،
 چیز سے اس جیسی یا نقصان میں اس سے کم چیز کی طرف پھلدار اصل اختلاف نہیں کیونکہ جب دوسری چیز
 نقصان میں پہلی کی مثل ہو تو پہلی چیز کے ساتھ مالک کی رضا مندی دوسری کے ساتھ بھی رضا مندی ہوگی اور
 جب دوسری چیز نقصان میں پہلی سے کم ہو تو بدرجہ اولیٰ رضا مندی ہوگی تو یہ صورت ایسی ہو گئی جیسے اس
 نے اپنی ذاتی گندم لادنے کے لیے جانور کا اجارہ لیا مگر کسی دوسرے کی گندم لادی اور وہ دونوں وزن
 میں برابر تھیں یا عقد میں دس بوریاں لادنا تھیں مگر کرایہ دار نے نو لاد دیں تو وہ عقد کا مخالف قرار نہیں
 پاتا اسی طرح یہ صورت ہے۔

○ اگر جانور دس بوریاں گندم لادنے کے لیے کرایہ پر لیا مگر اس پر گیارہ لاد دیں تو جانور اگر سلامت
 رہا تو کرایہ دار پر مقررہ اجرت واجب ہوگی اور کوئی تاوان عائد نہ ہوگا اور اگر جانور ہلاک ہو گیا تو جانور
 کی قیمت سے گیارہ حصے بنائے جائیں گے اور ایک حصے کا اس سے تاوان لیا جائے گا یہ عام علماء کا خیال ہے
 جبکہ امام زفرؒ اور ابن ابی لیلیٰ کے خیال میں جانور کی کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ جانور کی ہلاکت زیادتی
 کے باعث ہوئی ہے لہذا زیادتی ہلاکت کی علت ہوگی جبکہ ہماری (عام علماء کی) دلیل یہ ہے کہ جانور کی ہلاکت بوجھ کے
 سبب واقع ہوئی ہے جس میں کچھ بوجھ لادنے کی اسے اجازت تھی اور کچھ کی نہ تھی تو اس ہلاکت کو گیارہ
 حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اور بقدر زیادتی کے ضامن ہوگا اور اس کی نظیر یہ ہے ایک دیوار جو دو آدمیوں
 کے درمیان ایک اور دو حصے کی نسبت سے تقسیم تھی، سڑک کی جانب جھک گئی اور اس چیز کی اطلاع ایک
 شریک کو دی گئی مگر اس نے کوئی توجہ نہ دی نتیجہً دیوار ایک آدمی پر گری اور اسے ہلاک کر ڈالا تو جس
 شریک کو دیوار کے جھکنے کی اطلاع دی گئی تھی اس پر دیت (دخون بہا) کا اتنا حصہ ہی واجب ہوگا جتنا
 حصہ اس کا دیوار میں ہے۔ کیونکہ آدمی دیوار کے بوجھ سے مرہا ہے اور دیوار کے بوجھ کتنے ہیں حصے ہیں
 اسی طرح زیر بحث مسئلہ ہے نیز اس پر مقررہ اجرت (کرایہ) بھی واجب ہے کیونکہ اس نے معقود علیہ
 منفعت کو حاصل کر لیا ہے اور وہ منفعت ہے دس بوریوں کا اٹھانا۔ اس نے مفعت زیادتی میں
 کی ہے اور زائد منفعت کو بغیر عقد کے حاصل کیا ہے لہذا اس کی کوئی اجرت نہ ہوگی۔

○ اگر کوئی کشتی کرایہ پر لی کہ اس میں دس بوریاں ڈالے گا مگر دس کی بجائے گیارہ ڈال دیں جس سے کشتی

غرق ہوگئی تو عام علماء کے نزدیک اس پر بقدر زیادتی کے تاوان لازم ہوگا اور امام زفرؒ بن ابی لیلیٰ کے نزدیک کشتی کی کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ کشتی کا غرق ہونا زائد مقدار کے بسبب ہوا ہے لہذا وہی زیادتی غرق ہونے کی علت ہے چنانچہ اگر وہ زائد وزن نہ ڈالتا تو کشتی غرق نہ ہوتی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ کشتی کا غرق ہونا کل وزن کے باعث ہوا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر ایک بلی زائد بوری رکھی جاتی اور باقی دس نہ رکھی جاتیں تو کشتی غرق نہ ہوتی تو ثابت ہوا کہ کشتی کی ہلاکت کل بوریوں کے باعث واقع ہوئی ہے جن میں بعض کی اجازت تھی اور بعض کی اجازت نہ تھی تو جو ہلاکت یا نقصان اس وزن سے ہوا جس کی اجازت تھی، اس میں تاوان نہیں ہے اور جو نقصان اس وزن سے ہوا جس کی اجازت نہ تھی، اس میں تاوان ہوگا اور یہ مسئلہ بھی دیوار کے مسئلہ کی مانند ہے۔

○ اگر جانور اس لیے اجارہ دہ (کرایہ) پر لیا کہ اس پر سورطل روٹی کے لادے گا مگر اس نے جانور پر اتنے وزن یا اس سے کم وزن کا لوہا لاد دیا جس سے جانور ہلاک ہو گیا تو کرایہ دار جانور کی قیمت کا ضامن ہو گا۔ کیونکہ یہاں جانور کی ہلاکت وزن کی وجہ سے نہیں ہوئی بلکہ انبساط اور اجتماع دوزن کے پھیلنے اور کھٹے ہونے کی وجہ سے ہوئی ہے کیونکہ روٹی چوپائے کی پیٹھ پر پھیل جاتی اور لوہا ایک ہی جگہ جمع ہو جاتا ہے جو جانور کی پیٹھ کے لیے پھیلنے اور زیادہ زخمی کرنے والا ہوتا ہے جس کی کرایہ دار کو اجازت نہ تھی لہذا وہ غاصب ٹھہرا اور اس لیے تاوان دے گا مگر بوجہ مذکور اس پر اجرت لازم نہ ہوگی۔

اسی طرح جب گندم لادنے کے لیے چوپایہ کرایہ پر لیا مگر اس پر ایندھن یا موٹی لکڑی یا اینٹیں یا لوہا یا پتھر یا کوئی ایسی چیز لاد دی جو چوپائے کی پیٹھ کو زخمی کرنے والی یا اسے پھیلنے والی تھی حتیٰ کہ جانور ہلاک ہو گیا تو کرایہ دار کل قیمت کا ضامن ہوگا اور بوجہ مذکور اس پر کوئی کرایہ لازم نہ ہوگا۔

○ اگر اپنے سوار ہونے کے واسطے چوپایہ کرایہ پر لیا مگر اس پر بوجھ لاد دیا یا بوجھ لادنے کے لیے کرایہ پر لیا تھا مگر اس پر سوار می شروع کر دی حتیٰ کہ چوپایہ ہلاک ہو گیا تو ضامن ہوگا کیونکہ معقود علیہ جنس مختلف ہوگئی ہے اور بعض اوقات ان دونوں جنسوں میں سے ایک کے اندر زیادہ نقصان ہوتا ہے۔

○ اگر اپنے سوار ہونے کے لیے جانور کرایہ پر لیا مگر اس پر اپنے جیسے وزنی یا اپنے سے کم وزنی آدمی کو سوار کر دیا جس سے جانور ہلاک ہو گیا تو کرایہ دار ضامن ہوگا کیونکہ یہاں ہلاکت خفت اور ثقل دہلکے یا وزنی ہونے کی جہت سے نہیں ہوئی بلکہ سوار می کرنے کی واقفیت اور عدم واقفیت کی جہت سے ہوئی ہے۔ کیونکہ اناری آدمی جانور کو نقصان پہنچاتا ہے چاہے ہلکے بدن والا ہی ہو جبکہ شہسوار آدمی سے جانور کو نقصان نہیں پہنچتا چاہے وہ بھار بھر کم ہو۔ جب جانور ہلاک ہوا تو معلوم ہو گیا کہ جانور سوار کے اناری پن کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے لہذا وہ ضامن ہوگا اور بوجہ مذکور اس پر کوئی اجرت (کرایہ) لازم نہ ہوگی۔

○ اگر جانور اس شرط پر کرایہ پر لیا کہ وہ کھودا ہی سوار ہوگا مگر اپنے ساتھ کسی دوسرے کو بھی سوار کر لیا جس سے جانور گر کر مر گیا تو وہ جانور کی آدمی قیمت کا ضامن ہے اور یہاں ثقل (بوجھ) کی جہت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ جانور سوار کے بوجھ سے نہیں مرا بلکہ اس کی سوار می کرنے میں عدم واقفیت کی بنا پر مرا ہے تو جانور کا بسبب اس پر سوار ہونے کے مرنا بمنزلہ اس مرنے کے ہوا جو زخم کے بسبب ہو۔ دوسرے ایک آدمی کے سوار

ہونے کی اجازت تھی اور دوسرے کی اجازت نہ تھی لہذا وہ جانور کی آدمی قیمت کا ضامن ہوگا۔ یہ صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے ایک دیوار خستہ ہوگئی جو ۱۰ آدمیوں کے درمیان ایک اور دو حصے کی نسبت سے مشترک تھی اور اس چیز کی ایک شریک کو اطلاع بھی دے دی گئی۔ بعد میں دیوار سے ایک اینٹ گرمی جس نے کسی آدمی کی جان لے لی تو جس شریک کو دیوار کے خستہ ہونے کی اطلاع دی گئی تھی، اس پر آدمی دیت (خونہا) واجب ہوتی ہے اگرچہ دیوار میں اس کا حصہ آدھے سے کم ہو کیونکہ یہ ہلاکت نقل (بوجھ) کے باعث نہیں ہوئی بلکہ زخم کرنے کے سبب ہوئی اور تاوان کے حکم میں تھوڑا زخم بھی زیادہ زخم کی مانند ہوتا ہے جیسے ایک آدمی نے کسی کو ایک زخم لگایا اور دوسرے نے دو زخم لگائے اور ان زخموں سے وہ زخمی مر گیا تو دونوں پر آدمی دیت ہوتی ہے اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے۔ ساتھ ہی اسے یعنی کرایہ دار کو مقررہ اجرت بھی دینی ہوگی کیونکہ اس نے معقود علیہ منفعت کے علاوہ دوسرے کو سوار کر کے مزید منفعت بھی اٹھائی ہے۔ مگر زائد منفعت چونکہ عقد کے بغیر اٹھائی گئی ہے اس لیے اس کے بدلے میں اجرت واجب نہ ہوگی۔ یہ بات اس وقت سے جب جانور دو آدمیوں کو اٹھانے کی سکت رکھتا ہو اور اگر اس میں دو آدمیوں کے بار اٹھانے کی ہمت نہ تھی تو کرایہ دار پر جانور کی پوری قیمت واجب ہے کیونکہ اس نے جانور کو اپنے ساتھ غیر آدمی کو سوار کر کے ہلاک کیا ہے۔

○ اگر گدھا پالان کے ساتھ کرایہ پر لیا مگر بعد میں اس سے پالان اتار کر زین (کاٹھی) کس دی اور وہ ہلاک ہو گیا تو کرایہ دار پر تاوان نہیں اس لیے کہ زین کا نقصان پالان کے نقصان (تکلیف) سے کم ہوتا ہے کیونکہ زین (کاٹھی) چوپائے کی پیٹھ پر پالان سے کم جگہ گھیرتی ہے۔

○ اگر زین کے ساتھ گدھا کرایہ پر لیا مگر اس سے زین کھینچ کر پالان کس دیا جس سے گدھا ہلاک ہو گیا تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ وہ اتنی مقدار کا ضامن ہوگا جتنی پالان نے کاٹھی پر زائد گھیری ہے اور وہاں کوئی اختلاف مذکور نہیں مگر جامع صغیر میں یوں منقول ہے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کل قیمت کا ضامن ہوگا اور صاحبین کے نزدیک زیادتی کے حساب سے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ پالان اور کاٹھی میں سے ہر ایک کے ساتھ عام طور پر سواری کی جاتی ہے۔ ان میں اختلاف نقل اور خفت کے اعتبار سے ہے کیونکہ پالان زیادہ وزنی ہوتا ہے لہذا وہ زائد وزن کی مقدار کا ضامن ہوگا جیسا کہ وہ جانور کو زین کے ساتھ کرایہ پر لے کر پہلی زین اتار کر دوسری بھاری زین کس دے جس سے جانور ہلاک ہو جائے تو وہ وزن میں بقدر زیادتی کے ضامن ہوتا ہے اسی طرح یہ مسئلہ ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ پالان زین سے وزن میں مختلف نہیں بلکہ ایک اور جہت سے زین سے مخالفت ہے اور وہ یہ کہ ایک تو پالان پیٹھ پر زین سے زیادہ جگہ گھیرتا ہے دوسرے جو چوپایہ پالان سے، نوس، ہو، پالان اسے اتھان پہنچاتا ہے اور مخالفت جب بوجھ کی جہت سے نہ ہو بلکہ کسی دوسری جہت سے ہو تو اس کے باعث کل تاوان واجب ہوتا ہے جیسا کہ روٹی کی جگہ لوہا وغیرہ لادنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جس میں پہلی زین کی جگہ بھاری زین یا پہلے پالان کی جگہ دوسرا بھاری پالان کسا جائے کیونکہ وہاں خلافت وزنی یا تفاوت نقل (بوجھ) کی جہت سے ہے لہذا وہاں بقدر زیادتی کے ضامن ہوگا جیسے کہ ایک ہی جنس میں زیادتی کرنے سے بقدر

زیادتی کے ضامن ہوتا ہے جیسا کہ پیچھے گزر چکا۔
 ○ اگرنگلی بیٹھ والا گدھا کرایہ پر لیا اور اس پر کاٹھی کس دی پھر سوار ہوا جس سے گدھا ہلاک ہو گیا تو وہ ضامن ہو گا کیونکہ زمین گدھے پر زیادہ وزنی تھی اور کہا گیا ہے کہ یہ ضامن ہونا اس وقت ہے جبکہ گدھے کو صرف شہر میں سواری کے لیے کرایہ پر لیا ہو کیونکہ شہر میں لوگ عام طور پر بغیر کاٹھی کے سواری کرتے ہیں مگر جب شہر سے باہر سواری کے لیے کرایہ پر لے یا وہ ذوی الہیات (بڑے لوگوں) سے ہو تو ضامن نہیں ہو گا کیونکہ ایک شہر سے دوسرے شہر میں جانا ہو تو بغیر کاٹھی یا پالان کے سواری نہیں کی جاتی تو کاٹھی کسے کی بطور دلالت اجازت ہوئی لہذا ضامن نہ ہو گا۔

○ اگر کاٹھی کے ساتھ گدھا کرایہ پر لیا مگر اس پر کوئی دوسری کاٹھی کس دی اور جانور ہلاک ہو گیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر دوسری کاٹھی اس قسم کی ہو جو گدھے پر چڑھائی جاتی ہے تو ضامن نہ ہو گا اور اگر اس قسم کی کاٹھی گدھوں پر نہ چڑھائی جاتی ہو تو ضامن ہو گا کیونکہ جب دوسری کاٹھی بھی گدھوں پر کسی جاتی ہو تو دونوں نقصان میں ایک دوسرے سے مختلف نہ ہوں لہذا ایک کی اجازت بطور دلالت دوسری کے لیے بھی اجازت ہوگی اور جب دوسری کاٹھی گدھوں پر عموماً نہ کسی جاتی ہو مثلاً وہ ٹٹوؤں یا نچروں کی کاٹھیوں کی مانند بڑی کاٹھی ہو اور اس کا نقصان زیادہ ہو تو ضامن ہو گا۔ اسی طرح جب گدھے کو لگام نہ دی گئی ہو اور کرایہ دار لگام دے دے جس سے گدھا ہلاک ہو جائے تو کرایہ دار پر کوئی تاوان نہیں جبکہ اس قسم کے گدھوں کو اس قسم کی لگام دی جاتی ہو۔ اسی طرح اگر پہلی لگام کو بدل دے تو بھی ضامن نہ ہو گا کیونکہ گدھا لگام سے ہلاک نہیں ہوتا پس جب اس جیسے گدھے کو لگام دی جاتی ہو یا کرایہ دار پہلی کی مثل دوسری لگام بدل دے تو اس کی جانب سے نہ اتلاف (تلف یا ہلاک کرنا) پایا گیا اور نہ خلاف ورزی پائی گئی لہذا ضامن نہ ہو گا۔

مقررہ جگہ کی خلاف ورزی

اب رہا مقررہ جگہ کے بارے میں مخالفت کہ نامثلاً یہ کہ چوپائے کو سواری کے لینے یا بار برداری کے لیے ایک مقررہ جگہ تک کرایہ پر لیا تھا مگر اس جگہ سے آگے بڑھ گیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ جوں ہی مقررہ جگہ سے آگے بڑھے گا کرایہ کا جانور اس کی ضمانت میں داخل ہو جائے گا حتیٰ کہ اس مقررہ جگہ کی طرف، جہاں تک اسے جانے کی اجازت تھی، لوٹنے سے پہلے جانور ہلاک ہو گیا تو کل قیمت کا ضامن ہو گا اور اگر مقررہ جگہ کی طرف لوٹ آیا تو کیا تاوان سے بھی بری ہو گا؟ تو اس سلسلے میں امام ابو حنیفہ پہلے تو یہ فرماتے تھے کہ تاوان سے بری ہو گا جیسے کہ مؤدع جس کے پاس امانت رکھی جائے، جب ودیعت میں پہلے مخالفت کرے پھروافقت کی طرف لوٹ آئے تو بری ہوتا ہے اور یہی خیال ہمارے ائمہ میں سے امام زفرؒ اور عیسیٰ بن ابان کا ہے۔ مگر بعد میں امام صاحبؒ نے اس فعل سے رجوع فرمایا اور کہا کہ اس وقت تک تاوان سے بری نہیں ہو گا جب تک کہ جانور صحیح سلامت اس کے مالک کو نہ پہنچا دے۔ اسی طرح عاریت دانگی ہوئی شے، کا حکم ہے بخلاف ودیعت کے۔ امام صاحب کے پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ چیز اس کے ہاتھ میں امانت ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر چوپایہ مستاجر کے ہاتھ میں ہلاک ہو جاتا تو اس پر تاوان نہ ہوتا۔ کیونکہ مستاجر کا قبضہ مالک کا قبضہ تھا اس لیے اس کے ہاتھ میں ہلاکت مالک کے ہاتھ میں ہلاکت کی مانند ہے تو یہ جانور ودیعت کے مشابہ ہوا۔ چنانچہ یہی وجہ ہے کہ جانور اگر مستاجر کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے

اس کا کوئی دوسرا مستحق نکل آئے اور مستاجر اس کو تاوان دے دے تو وہ مؤاجر (اجارہ کرنے والے) سے اس تاوان کے لیے رجوع کر سکتا ہے جیسے کہ مؤدع ایسی صورت میں مؤدع کی طرف رجوع کر سکتا ہے بخلاف مستعیر کے کہ وہ عاریت دینے والے کی طرف رجوع نہیں کر سکتا۔ امام صاحب کے دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مستاجر کا ہاتھ یا قبضہ اپنی ذات کے لیے ہے کیونکہ اس نے شے کو اپنی ذات کی منفعت کے لیے ہاتھ میں لیا ہے تو اس کا ہاتھ اپنی ذات کا ہاتھ ہوا نہ کہ مؤاجر کا ہاتھ۔ اسی طرح مستعیر کے ہاتھ کا معاملہ ہے جب اس کا ہاتھ اپنی ذات کا ہاتھ ہوا اور زیادتی کے باعث ضامن قرار پا گیا تو اس کے تاوان سے بری نہ ہوگا بجز اس صورت کے کہ وہ چوپائے کو مالک کی طرف لوٹا دے۔ کیونکہ اب چوپائے کو ماذون فیہ جگہ جس جگہ تک اسے سواری کی اجازت تھی، کی طرف لوٹانا نائب مالک کے قبضے میں لوٹانا نہیں ہے اس لیے کہ خلاف ورزی سے مستاجر کی نیابت ختم ہو چکی ہے لہذا وہ مالک کو لوٹانے تک تاوان سے بری نہ ہوگا بخلاف ودیعت کے کیونکہ مؤدع کا قبضہ یا ہاتھ مالک کا ہی ہاتھ ہوتا ہے نہ کہ اس کا اپنا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ ودیعت سے کسی قسم کا نفع نہیں اٹھاتا تو اس کا مخالفت سے موافقت کی طرف لوٹنا ودیعت کو نائب مالک کی طرف لوٹانا ہے جو معنوی طور پر مالک ہی کو لوٹانا ہے۔ پس یہی فرق ہے ودیعت اور اجارہ میں۔ باقی رہا یہ اشتباہ کہ کرایہ کے جانور کا اگر کوئی مستحق نکل آئے اور کرایہ دار اس کا تاوان ادا کرے تو وہ اس تاوان کے سلسلے میں مؤاجر کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ کرایہ دار کو اس کی طرف رجوع کرنے کا حق اس لیے نہیں کہ اس کا ہاتھ یا قبضہ مؤاجر کا ہاتھ اور قبضہ ہے بلکہ یہ حق اس لیے ہے کہ اسے ان اٹکی جہت سے دھوکا ہوا ہے جیسے کہ فروخت شدہ شے کا کوئی مستحق (مالک) نکل آئے اور وہ خریدار کے ہاتھ سے اس شے کو لیے تو خریدار اپنی قیمت کے لیے دھوکے کے باعث بائع کی طرف رخ کرتا ہے۔ اسی طرح یہ زیر بحث معاملہ ہے۔

مسائل

اگر چوپایہ ایک مقررہ اور معین مقام کی طرف سفر کرنے کے لیے کرایہ پر لیا مگر چلا کسی دوسرے مقام کی طرف گیا تو بصورت ہلاکت چوپائے کی قیمت کا ضامن ہوگا چاہے دوسرا مقام مقررہ مقام سے زیادہ قریب ہی کیوں نہ ہو کیونکہ اس نے عقد کی مخالفت کی ہے اس لیے کہ مختلف مقامات کی جانب رستے بھی مختلف ہوتے ہیں تو یہ اختلاف بمنزلہ اس اختلاف کے ہوا جو جنس میں ہوا کرتا ہے البتہ بوجہ مذکور اس پر کوئی اجرت واجب نہ ہوگی اور اگر سواری تو اسی مقررہ مقام کی طرف کی مگر کسی دوسرے راستے سے تو دیکھا جائے گا کہ اگر لوگ اس راستے سے جاتے رہتے ہوں تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ مخالفت کرنے والا نہ ہوا اور اگر لوگ اس راستے سے نہ جاتے ہوں تو ضامن ہوگا جبکہ چوپایہ ہلاک ہو جائے اس لیے کہ وہ مخالفت اور دوسرے راستے پر چل کر غاصب ہو گیا ہے اور اگر چوپایہ ہلاک نہ ہو اور وہ مقررہ جگہ تک جا کر واپس آئے اور چوپایہ صحیح سلامت مالک کو لوٹا دے تو اس کے ذمہ صرف مقررہ اجرت ہوگی۔ اگر ایک مقررہ جگہ تک سواری یا بار برداری کے لیے چوپایہ کرایہ پر لیا۔ پھر چوپائے کو لے بھی گیا مگر نہ اس پر سواری کی اور نہ اس پر بوجھ ڈالا تو بھی کرایہ دار کے ذمہ اجرت ہے کیونکہ مالک نے کرایہ دار کو مقررہ جگہ تک منافع کا محل یعنی چوپایہ سونپ کر منافع کو سونپ دیا ہے تو یہ صورت ایسے ہی ہوگئی جیسے کوئی آدمی

رہائش کے لیے مکان کرایہ پر لے اور مالک مکان چابی اس کے حوالے کر دے پھر وہ اس میں نہ رہے یہاں تک کہ مدت اجارہ گزر جائے تو بوجہ مذکور اس پر اجرت (کرایہ) لازم ہوتی ہے۔ اسی طرح یہ صورت ہے۔ اگر کرایہ دار نے چوپائے کو اجارہ کرنے کی جگہ پر ہی روکے رکھا اور اسے اس جگہ کی طرف نہ لے گیا جہاں کے لیے اس نے کرایہ پر لیا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے جانور کو اتنی دیر ہی روکا جتنی دیر عموماً روانہ اور تیار ہونے تک لگ جاتی ہے اور جانور وہیں ہلاک ہو گیا تو ضامن نہ ہوگا کیونکہ اتنی دیر جانور کا روکنا بطور عادت مستثنیٰ (خارج) ہے۔ تو اتنی دیر روکنے کی از روئے دلالت اسے اجازت ہے اور اگر چوپائے کو اتنا وقت روکا جتنا کہ عموماً لوگ نہیں روکا کرتے مثلاً دو تین دن تک روکے رکھا حتیٰ کہ چوپایہ ہلاک ہو گیا تو ضامن ہوگا کیونکہ اس نے غیر معمولی طور پر جانور کو روک کر خلاف درزی کی ہے لہذا وہ غاصب ہوا اور جانور کے ہلاک ہونے کی صورت میں ضامن ہوگا مگر بوجہ مذکور اس پر کوئی اجرت عائد نہ ہوگی۔ اگر جانور ہلاک نہ ہوا اور اس نے جانور کو مالک کے گھر میں ہی روکے رکھا تو بوجہ مذکور اس پر اجرت لازم نہ ہوگی۔ کیونکہ اجرت تمام راستے میں چوپایہ سوپنے کے عوض ہوتی ہے اور وہ چیز پائی نہیں گئی۔ بخلاف اس صورت کے جس میں دس دن کے لیے سواری کے واسطے جانور کرایہ پر لے پھر اس کو روکے رکھے اور سوار نہ ہو حتیٰ کہ دسویں دن آکر مالک کو واپس کر دے تو اس پر اجرت عائد ہوگی اور مالک کو اجرت لینا جائز ہوگا اگرچہ اسے معلوم ہو کہ کرایہ دار نے سواری نہیں کی کیونکہ وقت کے اجارہ میں اجرت کا استحقاق مقررہ وقت میں جانور سوپنے کے بسبب ہے اور یہ سبب پایا گیا ہے لہذا اجرت واجب ہوگی جیسا کہ مکان وغیرہ کے اجارہ میں ایسی صورت کے اندر کرایہ واجب ہوتا ہے بخلاف مسافت کے اجارہ کے کیونکہ مسافت کے اجارہ میں اجرت کا استحقاق تمام راستے میں جانور کرایہ دار کے سپرد کرنے کے باعث ہے اور یہ چیز چونکہ نہیں پائی گئی اس لیے اجرت واجب نہ ہوگی۔

وقت میں مخالفت وقت میں مستاجر کی طرف سے مخالفت یا خلاف درزی یہ ہے کہ چوپایہ سواری یا بار برداری کے واسطے ایک مقررہ اور معلوم مدت کے لیے کرایہ پر لیا مگر مقررہ مدت سے زیادہ چوپائے سے نفع اٹھایا اور وہ مستاجر (کرایہ دار) کے ہاتھ میں ہلاک ہو گیا تو ضامن ہوگا کیونکہ مذکورہ مدت سے زائد نفع اٹھا کر وہ غاصب ہو گیا ہے۔

کار بگر کا مخالفت کرنا کار بگروں مثلاً بافندہ، درزی اور رنگرینہ وغیرہ کے اجارہ میں ان کی طرف سے مخالفت اگر جنس میں ہو مثلاً یہ کہ ایک آدمی نے رنگرینہ کو کپڑا رنگنے کے لیے دیا۔ اس نے مطلوبہ رنگ کی بجائے کوئی دوسرا رنگ چڑھا دیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ

چاہے تو اس سے سفید کپڑے کی قیمت کا تاوان لے لے اور وہ رنگدار کپڑا رنگرینہ کے حوالے کر دے اور چاہے تو وہ رنگدار کپڑا لے لے اور جو زائد رنگ چڑھا ہے وہ رنگرینہ کو دے دے بشرطیکہ وہ رنگ ان رنگوں میں سے ہو جو زائد یا گورھے ہوتے ہیں۔ مالک کو تاوان لینے کا اختیار اس لیے ہے کہ اس کا مقصد فوت ہو گیا ہے۔ کیونکہ رنگوں کے اختلاف سے مقاصد بھی مختلف ہوتے ہیں لہذا اسے اختیار ہے کہ رنگرینہ سے سفید کپڑے کی قیمت کا تاوان وصول کر لے کیونکہ رنگرینہ نے اس کی مقصود منفعت کو ختم کیا ہے تو وہ اس

کے کپڑے کو تلف (برباد) کرنے والا ہوا لہذا مالک کو حق ہے کہ اس سے تاوان وصول کرے اور وہی رنگ دار کپڑا لینے کا مالک کو اختیار اس لیے ہے کہ تاوان اس کے حق کے طور پر واجب ہوتا ہے لہذا اسے اختیار ہے کہ اپنے حق کو ساقط کر دے اور رنگینہ کے لیے کوئی اجرت نہ ہو کیونکہ اس نے اس طرح کام نہیں کیا جس طرح عقد واقع ہوا تھا یعنی اس نے سرے سے وہ کام کیا ہی نہیں جس کی اسے اجازت دی گئی تھی لہذا اجرت کا مستحق نہ ہوگا جیسے کہ غاصب آدمی غصب کردہ کپڑے کو رنگ دے تو اجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ البتہ رنگینہ کو زائد رنگ دے دے بشرطیکہ وہ رنگ، سرخ اور زرد رنگ وغیرہ کی طرح زائد (کاڑھا) ہونے والا ہو کیونکہ وہ عین مال ہے جو کپڑے کے ساتھ قائم ہے۔ لہذا اسے بلا عوض مفت میں لینے کی گنجائش نہیں۔ اس لیے مالک رنگدار کپڑے کو لے لے اور جو زائد رنگ چڑھا ہے وہ رنگینہ کو دے دے تاکہ جانبین (ہر دو فریق) کے حقوق کی رعایت ہو سکے اور اگر وہ رنگ ان رنگوں میں سے ہو جو بڑھتے نہیں جیسے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سیاہ رنگ ہے اور وہ (مالک) کپڑا لینا ہی اختیار کرے تو رنگینہ کو کوئی شے نہ دے بلکہ اس سے امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق کپڑے میں جو نقصان ہوا ہے اس کا تاوان وصول کرے کیونکہ ان کے خیال میں سیاہی کی کوئی قیمت نہیں لہذا یہ رنگ بڑھتا نہیں بلکہ گھٹتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک سیاہ رنگ کی قیمت ہے لہذا اس کا حکم بھی وہی ہے جو باقی تمام رنگوں کا ہے۔

مسائل | اگر گندم کاشت کرنے کے لیے کوئی زمین ٹھیکہ پر لی مگر اس میں کھجور بودی تو زمین کے اندر جو نقصان ہوا اس کا ضامن ہوگا اس لیے کہ گندم اور کھجور دو مختلف جنسیں ہیں۔ دوسرے گندم کے برعکس کھجور کی کوئی انتہاء معلوم نہیں اسی طرح کھجور سے زمین کا جتنا نقصان ہوتا ہے اتنا گندم کی فصل سے نہیں ہوتا۔ تو اس طرح ٹھیکیدار کھجور بونے کے باعث زمین کا غاصب بلکہ زمین کو تلف کرنے والا ہوا۔ البتہ مالک کے واسطے کوئی اجرت نہ ہوگی کیونکہ تاوان اور اجرت ایک جگہ جمع نہیں ہوتے۔ ہشامؒ نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا ہے کہ ایک آدمی نے کسی کو انگوٹھی میں اپنا نام نقش کرنے کا آرڈر دیا اس نے کسی دوسرے کا نام نقش کر دیا تو وہ انگوٹھی کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے انگوٹھی سے مطلوب غرض کو فوت کر دیا لہذا وہ انگوٹھی کو تلف کرنے والے کی مانند ہوا۔

○ ب کسی مزدور کو حکم دیا کہ وہ اس کے گھر کو سرخ رنگ کرے مگر اس نے سبز رنگ کر دیا تو امام محمدؒ نے کہا کہ مالک مزدور کو زائد سبز رنگ کی قیمت دے دے اور اسے کوئی اجرت نہ دے کیونکہ اس نے وہ کام سرے سے کیا ہی نہیں جس کے لیے اسے مزدوری پر رکھا گیا تھا لہذا اجرت کا مستحق نہ ہوگا البتہ گھر میں جو اس نے رنگ لگایا ہے بوجہ مذکور اس رنگ کی قیمت کا مستحق ہوگا۔

○ اگر کسی درزی کو کپڑا دیا کہ وہ اس کے واسطے ایک درہم کے عوض قمیص سی دے مگر اس نے قمیص کی بجائے قباء بنا دی۔ اب مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو درزی سے کپڑے کی قیمت وصول کر لے اور چاہے تو قباء لے لے اور درزی کو قباء کی مثلی اجرت (سلائی) دے دے جو مقررہ اجرت سے زیادہ نہ ہو کیونکہ قباء اور قمیص نفع اٹھانے میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ لہذا درزی نے مقصود منفعت کو ضائع کر دیا اور اس طرح کپڑے کو ضائع کرنے والا ہوا لہذا مالک کو حق ہے کہ وہ اس سے کپڑے کا

تاوان وصول کرے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ قباء لے لے اور درزی کو بوجہ مذکور قباء کی مثلی اجرت دے دے جو مقررہ اجرت سے زیادہ نہ ہو۔ یہاں مالک کو تاوان لینے یا قباء لینے کا اختیار اس اختلاف کی وجہ سے ہے جو ہم نے جنس کے اختلاف میں بیان کیا۔ اور مالک کے قباء لینے کی صورت میں درزی کے لیے اجرت کا واجب ہونا اس وجہ سے ہے کہ صفت میں مخالفت کرنا کام کو معقود علیہ ہونے سے نہیں نکالتا۔ تو درزی نے اصل معقود علیہ کام تو کیا مگر اس کے وصف کے مطابق نہ کیا پس اس حیثیت سے کہ اس نے کام کو اجازتی وصف کے ساتھ نہیں کیا، اجرت واجب نہ ہوئی اور اس حیثیت سے کہ اس نے کم از کم اصل معقود علیہ کام تو کیا، مثلی اجرت واجب ہوگی جو مقررہ اجرت سے تجاوز نہ کرے کیونکہ یہی چیز مثلی اجرت کے لائق ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔

○ ہشام نے امام محمد کے حوالے سے اس آدمی کے بارے میں بیان کیا جس نے ایک کاریگر کو پیل کا ایک ٹکڑا دیا تاکہ وہ اس کے لیے ایک خاص قسم کا طشت (ہاتھ دھونے کا تانبے کا برتن) بنا کر دے کاریگر نے طشت کی جگہ کوزا (لوٹا) بنا دیا تو تانبے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو کاریگر سے اپنے تانبے کا تاوان لے لے۔ اس صورت میں کوزہ کاریگر کا ہو گا اور چاہے تو کوزہ لے لے اور کاریگر کو اس کی وہ مثلی اجرت دے دے جو مقررہ اجرت سے تجاوز نہ کرے کیونکہ عقد ایک خاص قسم کی کاریگری یا کام پر واقع ہوا تھا اور کاریگری ایک صفت ہے تو اس نے اصل معقود علیہ کام تو کیا مگر اس کے وصف میں مخالفت کر دی لہذا کام کرانے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو تاوان لے لے اور چاہے تو کوزہ لے کر اس کی مثلی اجرت ادا کرے۔

○ اسی طرح جب بافندہ (کپڑا بننے والا) کو دھاگا دیا کہ وہ اس کے واسطے موٹا کپڑا بن دے مگر اس نے باریک کپڑا بن دیا یا بننے والے پر باریک کپڑا بننے کی شرط عائد کی تھی مگر اس نے اس کے برعکس کیا تو دھاگے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو بافندہ سے اپنے دھاگے کا تاوان لے لے اور چاہے تو وہ کپڑا لے لے اور اس کی محنت کی مثلی مزدوری دے دے جو مقررہ مزدوری سے زیادہ نہ ہو۔

○ کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب موزے بنانے والے کو اپنا چرمی موزہ دیا کہ وہ اس کے لیے جوتا بنا دے مگر اس نے ایسا جوتا بنا دیا جس کی مثل موزے بنانے والے عموماً نہیں بناتے تو موزے والے کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے موزے کی قیمت لے لے اور چاہے تو وہی جوتا لے لے اور کاریگر کو اس کے کام کی مثلی اجرت دے دے اور جوتے کی قیمت مقررہ اجرت سے زائد نہ ہوگی اور اس قسم کا جوتا موزے بنانے والے بناتے ہوں تو پھر یہ اجارہ جائز ہو گا چاہے جوتا زیادہ عمدہ نہ ہو۔ کاریگر کے خلاف عادت جوتا بنانے کی صورت میں مالک کو تاوان لینے یا وہی جوتا لینے میں اختیار اس وجہ سے ہے کہ کاریگر نے مامور بہ کام (جس کام کا اسے حکم دیا گیا تھا) تو کیا مگر اس کے بیان کردہ اور مقرر کردہ وصف کے مطابق نہ کیا تو وہ اس غاصب کی مانند ہوا جو غصب کیے ہوئے موزہ کا جوتا بنا ڈالے۔ لہذا مالک کو اختیار ہے کہ کاریگر سے اپنے موزے کی قیمت وصول کر لے جیسے کہ غاصب سے لے سکتا ہے اور اسے یہ بھی اختیار ہے کہ کاریگر کا تیار کردہ جوتا جوں کا توں رکھ لے کیونکہ تاوان لینے کا اختیار

مالک کے حق کی وجہ سے تھا جب مالک خود اس جوتے کو لینے پر رضامند ہو گیا تو وہ ایسا کر سکتا ہے۔ اور جب جوتے کو رکھ لے گا تو اس کی مثلی اجرت دینا ہوگی کیونکہ کارگیر کو جوتا بنانے کی اجازت تھی چنانچہ اس نے اصل کام کیا بھی یہی مگر اس کے مقرر کردہ وصف میں خلاف ورزی کر دی لہذا مالک کو اختیار ہے کہ اس کے کام کو قبول کرے اور اس کی مثلی مزدوری ادا کر دے اور مقررہ اجرت (مزدوری) نہ دے کیونکہ مقررہ اجرت صفت کے ساتھ موصوف ایک کام کے مقابلے میں تھی اور اس نے وہ صفت پوری نہیں کی۔ البتہ جوتے میں جو زائد مال لگا ہے مالک اس کی قیمت کارگیر کو دے گا کیونکہ وہ عین مال ہے جو جوتے کے ساتھ قائم ہے تو وہ بمنزلہ اس رنگ کے ہو گیا جو کپڑے میں لگا ہو۔

ان مذکورہ مسائل میں موزے کے مالک یا کپڑے کے مالک کو یہ اختیار اس لیے دیا گیا ہے کہ وہ متبوع مالک ہے یعنی ایسا مالک ہے جس کی اتباع اور فرمانبرداری کی جانی چاہیے اور جوتا درنگ وغیرہ تابع چیز ہے لہذا اس اختیار کا اصل مالک کے واسطے ثابت کرنا زیادہ بہتر ہے اور اگر اس قسم کا جوتا کارگیر لوگ تیار کرتے ہوں تو پھر مالک کو مذکورہ اختیار نہ ہو گا چاہے وہ تیار کردہ جوتا زیادہ عمدہ نہ ہو۔ کیونکہ مالک کی اجازت اس گھٹیا جوتے کو بھی شامل ہے جس پر جوتے کا لفظ بولا جاتا ہے اور وہ جوتا پایا گیا ہے۔ ہاں اگر عمدہ جوتا بنانا شرط ہو اور وہ گھٹیا بنا دے تو پھر مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو کارگیر سے اپنے موزے کا تاوان وصول کر لے اور چاہے تو جوتا لے کر کارگیر کو اس کی مثلی اجرت دے دے اور اس زائد مال کی قیمت بھی دے دے جو جوتے میں لگا ہے اور مقررہ قیمت یا اجرت سے تجاوز نہ کرے کیونکہ ردی چیز عمدہ کی جنس سے ہے اور مذکورہ اختیار مشروط وصف فوت ہونے پر ثابت ہوتا ہے۔

مقدار میں خلاف ورزی کرنا [کارگیر کی جانب سے خلاف ورزی یا مخالفت اگر مقدار میں ہو جیسے امام محمدؒ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ ایک آدمی

نے کپڑا بننے والے کو دھاگا دیا کہ وہ سات گز لمبا اور چار گز چوڑا کپڑا بن دے مگر کارگیر نے زیادتی کر کے یا کمی کر کے اس مقررہ مقدار یا پیمائش میں خلاف ورزی کی۔ اگر اس نے اصل پیمائش پر زیادتی کر کے مخالفت کی تو دھاگے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے دھاگے کی قیمت لے لے اور کپڑا کارگیر کے حوالے کر دے اور چاہے تو کپڑا رکھ لے اور کارگیر کو اس کی مقررہ اجرت دے دے یہ اختیار اس لیے ملا ہے کہ اس کی غرض پوری نہیں ہوئی کیونکہ گز کی مقررہ مقدار میں زیادتی کپڑے کی صفت میں نقصان کو لازم کرتی ہے اور وہ صفت ہے کپڑے کا گت (موٹا) ہونا۔ چونکہ اس کی غرض فوت ہو گئی اس لیے اسے یہ اختیار حاصل ہو گا لہذا چاہے تو اپنے دھاگے کا تاوان لے لے کیونکہ کارگیر نے اس کی مقصود منفعت کو ضائع کیا ہے اور چاہے تو وہی کپڑا رکھ لے اور کارگیر کو اس کی مقررہ اجرت دے کیونکہ کارگیر نے اصل مقصود علیہ کام (کپڑا بنانا) تو کیا مگر صفت میں خلاف ورزی کر دی اور صفت کی خلاف ورزی کام کو محقوق علیہ ہونے سے نہیں نکالتی۔ جیسے کہ ایک آدمی کوئی شے خریدے اور پھر اس میں کوئی عیب پائے تو اسے اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو شے کو لوٹا دے اور چاہے تو عیب کے ساتھ رکھ لے اور پوری قیمت دے اور اگر کارگیر کی طرف سے مخالفت مقررہ پیمائش میں کمی کرنے سے ہو تو اس کے بارے میں دو روایتیں ہیں

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ مالک کو اختیار ہے کہ وہ کم پیمائش والے کپڑے کو لے لے اور اس کے حساب سے اس کی اجرت دے دے اور ایک دوسری روایت میں درج ہے کہ اس پر مثلی اجرت دینا لازم ہے اور اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ جب کاریگر نے مقررہ مقدار میں کمی کی تو اس نے کپڑے سے مقصود غرض کو فوت کر دیا تو یہ صورت ایسے ہو گئی کہ گویا اس نے فاسد اجارہ کے حکم سے کام کیا جس میں مقررہ اجرت واجب نہیں ہوتی اور کتاب الاصل والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ عقد ہذا ایک مقررہ انداز سے کام پر واقع ہوا تھا مگر کاریگر نے اس انداز سے یا مقدار کے مطابق کام نہیں کیا تو یہ صورت ایسے ہی ہو گئی کہ اگر ایک بوری گندم ایک درہم کے عوض ایک مقررہ جگہ کی طرف اٹھالے جانے کا اجارہ کیا جائے اور مزدور کچھ گندم لیجائے اور باقی کو چھوڑ دے تو وہ جتنی گندم ڈھوئے اس کے حساب سے اجرت کا مستحق ہوتا ہے اس طرح یہاں ہے اگر کاریگر نے کپڑے کے مقررہ وصف یعنی موٹائی اور مقررہ پیمائش کو پورا کرنے کے ساتھ ساتھ اس پر کچھ زیادتی بھی کر دی تو ہشام نے امام محمدؒ کے حوالے سے بیان کیا کہ دھاگے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے دھاگے کی قیمت لے لے اور کپڑا کاریگر کو دے دے اور چاہے تو کپڑا رکھ لے اور کاریگر کو صرف مقررہ اجرت دے اور زائد پیمائش کی کوئی اجرت نہ دے۔ مالک کے واسطے اس اختیار کا ثابت ہونا اس وجہ سے ہے کہ کپڑے کی مقررہ صفت میں تبدیلی آگئی ہے کیونکہ بعض اوقات انسان کو چھوٹے کپڑے کی ضرورت ہوتی ہے اور لمبے کی ضرورت نہیں ہوتی لہذا اس کے لیے یہ اختیار ثابت ہو گا دوسرے یہ کہ کاریگر نے جب کپڑے کی لمبائی میں زیادتی کی تو ظاہر ہے دھاگا بھی زائد لگایا۔ اب مالک اگر کپڑا رکھتا ہے تو کاریگر کو اس زیادتی کی کوئی اجرت نہ ملے گی کیونکہ اسے مالک کی طرف سے ایسا کرنے کا حکم نہ تھا تو وہ اس کام میں محض متبصرع (نیکی اور بھلائی کرنے والا) ہوا لہذا اس نیکی پر اجرت کا مستحق نہ ہو گا۔

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب ایک رنگہ زرد کو کپڑا دیا کہ وہ ربیع ہاشمی (یہ ایک پیمانے کا نام ہے جو قفینر کا چوتھائی حصہ ہوتا ہے) کے حساب سے کپڑے کو ایک درہم کے عوض زرد رنگ کر دے مگر اس نے قفینر ایک پیمانے کا نام ہے، کے حساب سے زرد رنگ چڑھا دیا اور کپڑے کے مالک نے اس امر کا اقرار بھی کر لیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے کپڑے کی قیمت کا تاوان وصول کر لے اور اگر چاہے تو وہ رنگین کپڑا رکھ لے اور اجرت کے ساتھ اس زائد رنگ کی قیمت بھی دے دے جو کپڑے پر لگا ہے۔ مگر امام قدوریؒ نے لکھا ہے کہ اس مسئلے میں ہمارے مشائخ نے تھوڑی سی تفصیل بیان کی ہے اور وہ یہ ہے کہ اس مسئلے کی دو شکلیں ہیں۔ اگر رنگہ زرد نے پہلے کپڑے کو ربیع ہاشمی کے حساب سے رنگا پھر پیمانہ قفینر کے حساب سے رنگ چڑھا دیا تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو اپنے کپڑے کی قیمت وصول کر لے اور چاہے تو وہ کپڑا لے کر کاریگر کو ایک تو مقررہ اجرت دے دوسرے کپڑے میں تین چوتھائیاں جو زائد رنگ چڑھا ہے اس کی قیمت بھی دے کیونکہ کاریگر نے جب پہلے وہ رنگ کیا جس کی اسے اجازت تھی تو اس نے معقود علیہ کام کو پورا کر دیا اور وہ دوسرے رنگ کرنے سے زیادتی کرنے والا ہوا گویا اس نے وہ کپڑا غصب کیا جس کا چوتھائی حصہ رنگین تھا پھر اس کی باقی تین چوتھائیوں کو بھی رنگ دیا لہذا مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو کپڑا لے لے اور رنگہ زرد کو مقررہ اجرت ادا کرے کیونکہ اس نے مالک کو معقود علیہ رنگ

پیرد کر دیا ہے لہذا اس کی مقررہ اجرت لازم ہوگی اور اسے وہ زائد رنگ یا اس کی قیمت بھی دے جو کپڑے پر لگا ہے کیونکہ وہ عین مال ہے جو کپڑے میں قائم ہے اور چاہے تو رنگریز سے اپنے چوتھائی حصہ رنگے ہوئے کپڑے کی قیمت کا تاوان لے لے اور اسے مقررہ اجرت دے دے کیونکہ رنگ ایک جہت سے مقبوض (قبضہ میں لی ہوئی) شے کے حکم میں ہے اس لیے کہ وہ کپڑے میں حاصل ہو چکا ہے لیکن قبضہ ابھی مکمل نہیں ہوا کیونکہ وہ رنگ اس کے ہاتھ میں نہیں آیا تو وہ رنگ ایک جہت سے مقبوض ہوا اور دوسری جہت سے مقبوض نہ ہوا۔ لہذا مقصود صفت میں تبدیلی کی وجہ سے اسے قبضہ فسخ کرنے کا اختیار ہوگا اور اگر کارگیر نے پہلے ہی فقیر سے رنگ دیا تو اس کے واسطے زائد رنگ کی قیمت تو ہوگی مگر اجرت نہ ہوگی کیونکہ اس نے وہ کام پورا نہیں کیا جس کا اسے حکم تھا گویا اس نے معقود علیہ کام نہیں کیا لہذا وہ ایسے ہو گیا کہ گویا اس نے کپڑا غصب کیا اور پھر اس کو رنگ دیا اور ابن سماعہ نے امام محمد سے اس کے برعکس بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ مالک کو اختیار ہے کہ کپڑا رکھ لے اور اجرت و زائد رنگ کی قیمت دے دے چاہے وہ رنگ اکٹھا کیا گیا ہو یا متفرق طور پر۔ کیونکہ رنگ کپڑے میں ایک ہی دفعہ نہیں جذب ہوتا بلکہ آہستہ آہستہ جذب ہوتا ہے لہذا اس میں اکٹھا ہونا یا متفرق ہونا برابر ہے۔

فاسد اجارہ کے احکام

فاسد عقد اجارہ وہ ہے جس میں عقد کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے کوئی شرط رہ جائے۔ اس کا اصلی حکم مואجر (اجارہ کرنے والے) کے لیے مثلی اجرت میں ملکیت کا ثابت ہونا ہے نہ کہ مقررہ اجرت میں۔ بعوض ان منافع کے جو بطور فاسد ملکیت کے حاصل کیے جاتے ہیں کیونکہ مואجر منافع کے وصول کیے جانے پر راضی نہیں مگر بدل (اجرت) کے عوض اور عقد میں فساد کی وجہ سے مقررہ اجرت واجب نہیں کی جاسکتی لہذا مثلی اجرت ہی واجب ہوگی دوسرے معاوضہ کے عقود میں اصل واجب چیز قیمت ہے کیونکہ عقود معاوضہ کی بنیاد باہمی تبادلے پر ہوتی ہے اور قیمت ہی بدل ہے مگر وہ مجہول ہے اس لیے کہ اس کی پہچان اندازے اور غالب گمان سے ہوتی ہے نیز قیمت لگانے والوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتی رہتی ہے لہذا عقد کے صحیح ہونے کے وقت قیمت سے مقدرہ اجرت کی طرف رجوع کیا جائے گا مگر جب عقد فاسد ہو تو اصلی واجب یا اصلی حکم کی جانب لوٹنا لازمی ہوگا اور وہ یہاں اجرت الخلل ہے کیونکہ وہ وصول شدہ منافع کی قیمت ہے مگر ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک وہ مثلی اجرت ایسے عقد میں بیان کی ہوئی اجرت سے زائد نہ ہوگی جس میں اجرت کو بیان کیا گیا ہے اور امام زفر کے نزدیک مثلی اجرت زائد ہو سکتی ہے اور جتنی بھی ہو جائے واجب ہوگی۔

اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شرعی طور پر منافع بذات خود قیمتی شے نہیں ہیں ان کی قیمت عقد اور عاقدین کے قیمت لگانے سے بنتی ہے اور عاقدین نے ان منافع کی قیمت نہیں لگائی۔ بجز مقررہ مقدار کے۔ اگر بیان کی ہوئی اور مقررہ مقدار پر زیادتی واجب ہوتی تو بلا عقد بھی واجب

ہوتی حالانکہ عقد کے بغیر ان منافع کی قیمت ہی نہیں بخلاف بیع فاسد کے۔ کیونکہ فاسد بیع کے ذریعے فروخت کردہ شے اپنی قیمت میں قابل تاوان ہوتی ہے چاہے وہ جتنی بھی ہو۔ کیونکہ وہاں تاوان عین شے کے مقابلے میں ہے اور عین شے بذات خود قیمتی ہے لہذا اس کی کل قیمت واجب ہوگی۔ جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک شے کے منافع بمنزلہ عین شے کے بذات خود قیمتی ہیں یہی خیال امام شافعیؒ کا بھی ہے۔ لہذا منافع بھی عین شے کی مانند کل قیمت میں قابل تاوان ہوئے یہ بات تو اس وقت ہے جب عقد میں اجرت بیان کر دی گئی ہو مگر جب عقد میں اجرت مقرر نہ ہو تو مثلی اجرت جتنی بھی ہو جائے بالاتفاق واجب ہوگی۔

اب رہا اس اجارہ (فاسد اجارہ) کے تابع احکام کا بیان تو ان مذکورہ تابع احکام میں سے کوئی حکم ثابت نہیں سوائے اس حکم کے جس کا تعلق مستأجر فیہ (جس چیز میں اجارہ کیا جائے) کی صفت ہے اور وہ ہے مستأجر فیہ کا مستأجر (کرایہ دار) کے ہاتھ میں ایک امانت ہونا حتیٰ کہ وہ چیز ہلاک ہو جائے تو مستأجر ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ اس قبضے میں ہلاک ہوئی ہے جس میں مالک کی جانب سے اجازت تھی۔

باطل اجارہ کے احکام | باطل اجارہ وہ ہے جس میں العقد عقد کی شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو۔ اس عقد کا سرے سے کوئی حکم ہے ہی نہیں کیونکہ جو عقد منعقد ہی نہ ہوا ہو حکم کے معاملے میں اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے اور شرعی تصرفات مثلاً عقد بیع وغیرہ میں یہی باطل تصرف کی تعریف ہے۔

فصل (۶) اختلاف عاقدین کے حکم کا بیان

عقد اجارہ میں عاقدین (مواجر اور مستأجر) کا اختلاف اگر بدل (اجرت) اور مُبدل (جو چیز بدل میں دی جائے) کی مقدار میں ہو اور اجارہ بھی صحیح واقع ہوا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر ان کا اختلاف منافع کے وصول کرنے سے قبل ہوا تو دونوں سے قسم لی جائے گی کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے :

اذا اختلف المتبايعان تحالفا وترادا۔

(جب بائع و مشتری کا باہمی اختلاف ہو جائے تو دونوں قسم اٹھائیں اور پیچھے بیٹ جائیں یعنی عقد فصیح کریں) اب اجارہ بھی چونکہ ایک قسم کا عقد بیع ہے لہذا یہ حدیث اجارہ کو بھی شامل ہوگی اور ایک دوسری روایت ”والسلعة قائمة بعينها“ (اور سامان تجارت اپنے عین کے ساتھ قائم ہے) بھی اجارہ کی ایک قسم کو شامل ہے اور وہ ہے جب عین شے کو کسی منفعت کے عوض بیچا جائے اور عاقدین کا اس میں اختلاف ہو جائے جب باہمی قسم اٹھوانا حدیث نبوی سے بیع کی ایک قسم میں ثابت ہو گیا تو بیع کی تمام قسموں میں قسم اٹھوانا ثابت ہو جائے گا کیونکہ ایک قسم دوسری قسم سے جدا نہیں۔ دوسرے یہ کہ منفعت کی وصولی سے پہلے ہر دو فریق سے حلف لینا اصول کے موافق ہے کیونکہ شرعی اصول کے مطابق قسم کا اٹھانا منکر کے ذمہ ہے اور ہر فریق ایک جہت سے منکر اور دوسری جہت سے مدعی ہے کیونکہ مواجر (اجارہ کنندہ مالک)

لے مثلی اجرت سے مراد اس شخص کی اجرت ہے جو اس عمل میں اجیر کا مالک ہو یعنی جو اس زمانے اور اس مقام میں ایسا کام کرتا ہو۔

مستاجر (کرایہ دار) پر زیادہ اجرت کا دعویٰ کر رہا ہے اور مستاجر منکر (انکاری) ہے۔ ادھر مستاجر کا دعویٰ ہے کہ اس نے کرایہ کی چیز کو جس کے بدلے میں اجرت کا دعویٰ کیا جا رہا ہے، موانع کے حوالے کر دیا تھا مگر موانع انکار کر رہا ہے۔ تو دونوں میں سے ہر ایک، ایک جہت سے منکر ٹھہرا اور شرعی اصول کے مطابق قسم اٹھانا منکر کا کام ہے۔ اسی وجہ سے قبضہ سے پہلے باہمی قسم اٹھانے کو کہا گیا۔ پس یہاں عین شے کی بیع اور باہمی قسم اٹھوانا قبضہ سے پہلے ہے کیونکہ انہوں نے منفعت کے حاصل کیے جانے سے قبل اختلاف کیا ہے۔ پھر یہ اختلاف اگر بدل (اجرت) کی مقدار میں ہو تو مستاجر کی قسم سے ابتداء کی جائے یعنی پہلے اس سے قسم اٹھوائی جائے کیونکہ وہ زائد اجرت کے واجب ہونے سے انکار کرنے والا ہے اور اگر اختلاف مُبدل (جس کے بدلے میں اجرت ہو یعنی منفعت) کی مقدار میں ہو تو قسم اٹھوانے کی ابتداء موانع سے کی جائے کیونکہ وہ زائد منفعت کے واپس سوچنے جانے سے انکار کرنے والا ہے اور جب دونوں قسم اٹھا چکیں گے تو عقد اجارہ ٹوٹ جائے گا اور ان میں سے جو فریق قسم اٹھانے سے باز رہا یعنی قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تو اس پر اس کے ساتھ کا دعویٰ لازم ہو جائے گا کیونکہ قسم سے باز رہنا بخشش بھی ہو سکتا ہے اور اقرار بھی اور ادھر بدل و مبدل میں سے ہر ایک سے بخشش بھی ہو سکتی ہے اور اقرار بھی اور ان میں سے جس نے دلیل قائم کر دی یعنی گواہ پیش کر دے تو اس کی پینہ (گواہی) کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ محض دعویٰ دلیل کا مقابلہ نہیں کر سکتا اور اگر دونوں نے دلیل قائم کر دی تو دیکھا جائے گا کہ اختلاف اگر اجرت میں ہے تو موانع کی دلیل اولیٰ (مقدم) ہوگی کیونکہ وہ زیادہ اجرت کو ثابت کرتی ہے اور اگر اختلاف مُبدل میں ہو تو مستاجر کی دلیل اولیٰ ہوگی یعنی اس کے مطابق فیصلہ ہوگا کیونکہ وہ زیادہ منفعت کو ثابت کرتی ہے۔

مسائل | اگر موانع نے مزید اجرت کا دعویٰ کیا اور مستاجر نے مزید منفعت اٹھانے کا دعویٰ کیا مثلاً موانع نے کرایہ دار سے کہا کہ میں نے تجھے یہ چوپایہ محل تک۔ دس درہم کے عوض اجارہ پر دیا تھا اور مستاجر کہے کہ کو فہ تک پانچ درہم تھے یا موانع کہے کہ میں نے تجھے دس درہم کے عوض صرف ایک مہینے کے واسطے دیا تھا اور مستاجر دعویٰ کرے کہ دو مہینے کے واسطے پانچ درہم کے عوض دیا تھا۔ تو باہمی قسم لینے کسی کے قسم اٹھانے سے انکار کرنے اور کسی ایک کے دلیل قائم کرنے کا معاملہ اسی طریقے پر ہوگا جس طرح ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر دونوں نے دلیل قائم کر دی تو دونوں میں ہر ایک کی دلیل اس فعل پر قبول ہوگی جس کا وہ عقد اجارہ کے باعث مستحق ہے کیونکہ ہر ایک کی دلیل زیادتی کو ثابت کرتی ہے اس لئے کہ موانع کی دلیل اجرت کی زیادتی کو اور مستاجر کی دلیل منفعت کی زیادتی کو ثابت کر رہی ہے لہذا ہر ایک کی دلیل اس زیادتی پر قبول ہوگی جس زیادتی کو وہ دلیل ثابت کر رہی ہے۔

○ اگر دونوں (موانع و مستاجر) کا اختلاف مستاجر (کرایہ دار) کے کچھ منفعت حاصل کر لینے کے بعد واقع ہوا مثلاً کرایہ کے مکان میں کرایہ دار کچھ عرصہ رہ چکا یا کرایہ کے چوپائے پر کچھ مسافت طے کی پھر دونوں کا اختلاف ہو گیا تو جو مدت یا جو مسافت گزر چکی ہے اس کے بارے میں مستاجر کا قول معتبر ہوگا۔ تاہم دونوں قسم اٹھائیں گے اور باقی مدت میں عقد اجارہ فسخ ہو جائے گا کیونکہ منافع جیسے تھوڑے تھوڑے پیدا ہوتے ہیں ایسے ہی آہستہ آہستہ اور ساعت بساعت ان پر عقد منعقد ہوتا ہے۔ اس طرح منفعت کے اجزاء میں سے ہر جزء نئے سرے

سے معقود علیہ ہوا تو جو مدت یا مسافت باقی ہے اس کا عقد الگ ہوا لہذا اس میں دونوں قسم اٹھائیں گے بخلاف اس صورت کے جس میں مبیع دفر وخت شدہ شے، کا کچھ حصہ ہلاک ہو جائے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک۔ اس صورت میں امام صاحب کے نزدیک باہمی قسم اٹھوانا ثابت نہیں ہوگا۔ کیونکہ عقد بیع تمام چیز پر وارد ہوتا ہے اور وہ عین شے ہے جو فی الحال قائم (موجود) ہے مبیع کا ہر جزو علیحدہ علیحدہ معقود علیہ نہیں ہوتا۔ وہ ایک ہی عقد سے تمام کی تمام معقود علیہ ہوتی ہے جب مبیع کے ہلاک ہونے والے حصے میں عقد بیع کا فسخ ہونا مشکل ہو گیا تو باقی مبیع میں بھی فسخ ساقط ہو جائے گا۔

○ اگر باہمی اختلاف اجارہ کی مدت گزرنے کے بعد یا اس مسافت تک پہنچنے کے بعد ہو جہاں تک چوپایہ کرایہ پر لیا تھا تو اس میں دونوں سے قسم نہیں اٹھوائی جائے گی اور بدل (اجرت) کی مقدار میں مستاجر کا قول صحیح ہے۔ محییین کے معتبر ہوگا جبکہ مواجر پر کوئی قسم نہ ہوگی کیونکہ باہمی قسم اٹھانا عقد کو فسخ کرنے کے واسطے ہے اور ختم ہو جانے والے منافع عقد کے فسخ کی گنجائش نہیں رکھتے۔ لہذا باہمی قسم اٹھوانا ثابت نہ ہوگا۔ یہ بات امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی اصل کے مطابق تو ظاہر ہے کیونکہ بیع کے بائیں مبیع کا موجود ہونا ہلاک شدہ حصہ میں باہمی قسم اٹھوانے کی شرط ہے اور یہاں منافع ہلاک ہو چکے ہیں لہذا اس میں باہمی قسم اٹھوانا ثابت نہ ہوگا البتہ امام محمدؒ کی اصل کے مطابق ہلاک شدہ مبیع اور ہلاک شدہ منافع میں فرق کرنے کی ضرورت ہوگی اور ان کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ ہماری اصل کے مطابق کسی شے کے منافع بذات خود قیمتی نہیں۔ وہ عقد سے قیمتی بنتے ہیں جب اجارہ باہمی قسم اٹھوانے سے فسخ ہو گیا تو منافع بغیر عقد کے وصول کیے ہوئے باقی رہیں گے۔ لہذا وہ قیمتی نہ ہوں گے اور تخالف (باہمی قسم اٹھوانا) ثابت نہ ہو گا بخلاف اعیان کے کہ وہ بذات خود قیمتی ہیں تو جب عقد بیع تخالف (باہمی قسم اٹھوانے) سے فسخ ہو گیا تو مبیع بطور قابل قیمت کے مشتری کے ہاتھ میں باقی رہے گی لہذا مشتری پر اس کی قیمت واجب ہوگی اور مستاجر کے قول کا اعتبار اس لیے ہے کہ وہ مستحق علیہ ہے یعنی اس پر اجرت واجب ہے اور اختلاف جب استحقاق کے بارے میں ہو تو بات اس کی مانی جاتی ہے جس پر استحقاق ہو۔

○ اگر اختلاف اجرت کی جنس میں واقع ہوا مثلاً مستاجر دکرایہ دار، نے کہا کہ میں نے یہ چوپایہ فلاں جگہ تک دس درہم میں کرایہ پر لیا تھا اور مواجر کہے کہ میں نے ایک دینار کے عوض دیا تھا تو تخالف، قسم اٹھانے سے انکار اور دلیل قائم کرنے کا حکم وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ اگر دونوں نے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دی تو مواجر کی دلیل کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وہ اجرت کہ اس کے لیے بطور حق ثابت کرتی ہے اور مستاجر کا، دلیل اجرت کو اس کے واسطے بطور حق ثابت نہیں کرتی لہذا مواجر کی دلیل قبول کرنے میں مقدم ہوگی۔

ج اگر دونوں کا اختلاف ہو گیا مواجر نے کہا کہ میں نے تجھے یہ چوپایہ قصر (ایک جگہ کا نام) تک ایک دینار کے کرایہ پر دیا تھا اور مستاجر کہے کہ کو فہ تک دس درہم تھے اور دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دیں تو یہ اجارہ کو فہ تک ایک دینار اور پانچ درہم کے عوض ہوگا۔ کیونکہ قصر تک اختلاف بدل میں واقع ہوا ہے تو مواجر کی دلیل بوجہ مذکور اولیٰ ہوگی اور قصر تک اجارہ ایک دینار کے عوض ثابت ہو جائیگا پھر مستاجر کا دعویٰ یہ ہے کہ اس نے قصر سے کو فہ تک پانچ درہم کے عوض چوپایہ لیا ہے کیونکہ قصر کو فہ کے نصف میں واقع ہے اور مواجر اس اجارہ کا انکار کر رہا ہے تو جو دلیل اجارہ کو ثابت کرنے والی ہے وہ اجارہ کی منفی کرنے والی دلیل سے اولیٰ ہوگی۔

ابن سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے بیان کیا کہ ایک آدمی نے کسی سے ایک مکان سال کے لئے کرایہ پر لیا۔ پھر دونوں میں اختلاف ہو گیا۔ کرایہ دار نے اس بات پر دلیل قائم کر دی رگواہ پیش کر دے کہ اُس نے گیارہ مہینے کا ایک درہم کرایہ اور بارہویں مہینے کا نو درہم کرایہ دینا طے کیا تھا اور مالک مکان نے اس امر پر گواہ پیش کر دیئے کہ اُس نے مکان مطلق دس درہم کے عوض کرایہ پر دیا تھا اس میں گیارہ ماہ اور ایک مہینے کی تفصیل نہیں تھی۔ تو امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ میں مالک مکان کی دلیل کو لوں گا کیونکہ وہ گیارہ مہینوں میں زائد اجرت کا دعویٰ کر رہا ہے اور اس نے اس بات پر گواہ بھی پیش کر دیئے ہیں لہذا اس کی دلیل قبول ہوگی۔ اب رہا بارہویں مہینے کا معاملہ تو اس میں مستاجر نے مواجر کے لئے اُس کرایہ سے زیادہ کا دعویٰ کیا ہے جس کا مواجر خود مدعی ہے۔ پس مواجر نے اگر مستاجر کی تصدیق کر دی تو قبہا ورنہ اس کے جھٹلانے سے زائد اجرت ساقط ہو جائے گی۔

درزی سے اختلاف اگر درزی اور کپڑے کے مالک کا اختلاف ہو گیا۔ کپڑے کا مالک کہتے لگا میں نے تجھے قبائ کاٹنے کا حکم دیا تھا اور درزی کہے کہ تو نے قمیص کاٹنے کو کہا تھا تو ہمارے نزدیک کپڑے کے مالک کا قول مع قسم کے معتبر ہوگا اور درزی کپڑے کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ مالک اگر چاہے تو یہ بھی کر سکتا ہے کہ کپڑا رکھ لے اور درزی کو اس کی مثلی اجرت دیدے یعنی وہ سلائی دیدے جو اُس جیسے کاریگر لوگ لیتے ہیں۔ ابن ابی یلیٰ نے کہا کہ قسم کے ساتھ درزی کا قول مانا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ سے اس بارے میں دو مختلف قول منقول ہیں۔ ایک قول تو احناف کے قول کے مطابق ہے اور ایک جگہ فرمایا کہ دونوں قسم اٹھائیں جب دونوں قسم اٹھا چکیں تو درزی سے تاوان اور مالک سے اجرت ساقط ہو جائے گی۔ ابن ابی یلیٰ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کپڑے کے مالک نے اس بات کا اقرار کر لیا ہے کہ اُس نے درزی کو کپڑا کاٹنے کی اجازت دی تھی۔ البتہ وہ ایک زائد صفت کا دعویٰ کر رہا ہے جو تاوان کو واجب ٹھہراتی اور اجرت کو ساقط کرتی ہے اور درزی اس صفت کا انکار کر رہا ہے لہذا منکر کا قول مع قسم کے مانا جائے گا۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ جب کپڑا کاٹنے کی اجازت کا ثبوت مالک کی جانب سے ہوتا ہے تو کاٹنے کی صفت میں بھی اسی کا قول قبول کیا جائے گا یہی وجہ ہے کہ اگر اصل کاٹنے کی اجازت ہی میں اختلاف واقع ہو جائے اور مالک کہے کہ میں نے کپڑا کاٹنے کو نہیں کہا تھا تو اسی کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ اسی طرح جب اُس نے کہا کہ میں نے قمیص کاٹنے کو نہیں کہا تھا تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی۔ اسی میں ابن ابی یلیٰ کے استدلال کا جواب بھی آگیا کیونکہ درزی کو قبائ کاٹنے کی اجازت تھی نہ کہ مطلق کپڑا کاٹنے کی۔ اور امام شافعیؒ کے دوسرے قول کا تو کوئی معنی ہی نہیں کیونکہ تحائف (باہمی قسم اٹھوانا) فسخ عقد کے واسطے رکھا گیا ہے اور عقد کا فسخ کرنا یہاں ممکن نہیں لہذا تحائف ثابت نہ ہوگا کیونکہ مالک درزی پر کپڑے کے غصب کا دعویٰ کر رہا ہے اور درزی اجرت کا دعویٰ کر رہا ہے اور یہ ایسی چیز ہے جس میں تحائف ثابت نہیں ہوتا۔ اب مالک کو حق ہے کہ وہ درزی سے کپڑے کی قیمت کا تاوان وصول کر لے کیونکہ مالک نے جب درزی کے دعویٰ کے خلاف قسم اٹھالی تو درزی غیر اجازتی صفت یا طریقے پر کپڑے کو کاٹ کر غیر کی ملک میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنے والا ہوا اور اس طرح اس کے کپڑے کو ضائع کرنے والا قرار پایا لہذا کپڑے کی قیمت کا تاوان ادا کرے گا۔ اور اگر کپڑے کا مالک چاہے تو یوں بھی کر سکتا ہے کہ کپڑا رکھ لے اور درزی کو اس کی مثلی اجرت (سلائی) دیدے۔ یہ اختیار مالک کو اس وجہ سے حاصل ہے کہ درزی نے گو صفت میں تغیر کر دیا ہے مگر اصل معقود علیہ کام تو کیا ہے لہذا مالک اس امر کا مجاز

ہے کہ اسی صفت یا اسی کام پر راضی ہو جائے اور درزی کو اس کی مثلی اجرت دے نہ کہ مقررہ اجرت۔ کیونکہ اُس نے مامور بہ کام (جس کا اسے حکم دیا گیا تھا) اس وصف کے مطابق نہیں کیا جس کا اسے حکم دیا گیا تھا۔

زیر بحث مسئلے میں ہمارے بعض مشائخ نے ایک دوسرا موقف بھی اختیار کیا ہے اور وہ یہ کہ قبا اور قمیص کی منفعت ایک دوسرے کے قریب قریب ہے کیونکہ قبا کے ذریعے قمیص کی منفعت حاصل کی جاسکتی ہے مثلاً یہ کہ اس کے وسط اور اس کے بٹنوں کو بند کر دیا جائے۔ اس طرح اگرچہ بعض فوائد فوت ہو گئے مگر معقود علیہ کام ایک عیب کے ساتھ پایا گیا لہذا درزی اجرت کا مستحق ہو گا۔ اس لئے فقہائے کبار نے کہا کہ درزی اگر شلوار کاٹ دے تو اس کے واسطے کوئی اجرت نہ ہوگی کیونکہ قبا اور شلوار کی منفعتیں ہی ایک دوسرے سے مختلف ہیں تو گویا درزی نے معقود علیہ کام کیا ہی نہیں۔ امام قدوریؒ نے اس سے بھی ایک مختلف روایت بیان کی کہ ہشام نے امام محمدؒ کے حوالے سے کہا ہے کہ جس آدمی نے کسی کاریگر کو ایک خاص طشت بنانے کے لئے تانبا دیا مگر اُس نے کوزہ بنا دیا تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو کاریگر سے اپنے تانبے کا تادان لے لے اور کوزہ کاریگر کو دیدے اور چاہے تو کوزہ رکھ لے اور کاریگر کو اس کی مثلی اجرت دیدے جو مقررہ اجرت سے زیادہ نہ ہو۔ لہذا شلوار کے معاملے میں بھی لازمی ہے کہ اسی طرح ہو اور اس قول کی وجہ پیچھے گزر چکی ہے کہ عقد ایک کام یعنی کاٹنے پر واقع ہوا اور شلوار بنانا اس کاٹنے کی ایک صفت ہے تو درزی نے اصل معقود علیہ میں تو موافقت کی مگر صفت میں مخالفت کی لہذا کام کرنے والے کے لئے یہ اختیار ثابت ہو گا۔

ڈاکٹر سے اختلاف | ابن سماعہ اور بشر نے امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا کہ ایک آدمی نے ڈاکٹر سے کہا کہ وہ اس کی کرم خوردہ داڑھ نکال دے۔ ڈاکٹر نے ایک کرم خوردہ داڑھ نکال دی۔ اب مریض کہنے لگا کہ میں نے تو اس کے علاوہ دوسری داڑھ نکالنے کو کہا تھا اور ڈاکٹر نے کہا کہ میں نے جو داڑھ نکالی ہے اسی کا تو نے حکم دیا تھا تو اس سلسلے میں امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا کہ مریض کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی کیونکہ جب داڑھ نکالنے کا حکم صرف اسی کی طرف سے سمجھا جاتا ہے تو مامور بہ داڑھ (جس داڑھ کے نکالنے کا حکم دیا گیا ہے) میں بھی اسی کی بات کا اعتبار ہو گا۔

رنگرینہ سے اختلاف | کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ ایک آدمی نے رنگرینہ کو کپڑا دیا کہ وہ اسے سُرخ رنگ سے رنگے اور اُس نے بیان کردہ وصف کے مطابق کپڑا رنگ دیا۔ پھر اجرت میں دونوں کا اختلاف ہو گیا۔ رنگرینہ کہنے لگا میں نے یہ کام ایک درہم کے عوض کیا ہے جبکہ کپڑے کے مالک نے کہا۔ درہم کے عوض نہیں بلکہ دو دانق کے بدلے (درہم کے چھٹے حصے کے ایک سکہ کو دانق کہتے ہیں) اگر دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دی تو رنگرینہ کی دلیل کو قبول کیا جائے گا اور اگر کوئی بھی دلیل نہ دے سکا تو میں (امام محمدؒ) دیکھوں گا کہ رنگ نے کپڑے میں کتنی قیمت کا اضافہ کیا ہے۔ اگر اضافہ ایک درہم یا اس سے زیادہ ہوا تو میں رنگرینہ کو ایک درہم دلاؤں گا مگر اس سے پہلے رنگرینہ سے قسم لی جائے گی کہ اس نے دو دانق کے عوض کام نہیں کیا تھا اور اگر رنگ سے کپڑے کی قیمت میں زیادتی دو دانق سے کم ہو تو میں رنگرینہ کو دو دانق دلاؤں گا مگر اس سے پہلے کپڑے کا مالک قسم اٹھائے گا کہ اس نے فقط دو دانق کے عوض کپڑا رنگوایا ہے۔ اب دونوں کے اپنے اپنے

دعویٰ پر دلیل قائم کر دینے کی صورت میں رنگرزی کی دلیل قبول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی دلیل اجرت کی زیادتی کو ثابت کرتی ہے لہذا قبول کرنے میں وہ اولیٰ ہوگی اور دونوں کے اپنے اپنے دعویٰ کو ثابت نہ کر سکنے کی صورت میں مذکورہ فیصلے کی وجہ یہ ہے کہ رنگ سے کپڑے کی قیمت میں زیادتی اگر ایک درہم یا اس سے زائد ہوئی تو کپڑے کا ظاہر حال رنگرزی کے لیے گواہ ہے البتہ درہم سے زیادہ اجرت اسے نہیں دی جائے گی کیونکہ درہم سے زائد اجرت کو کسی خود ہی ساقط کر دیا ہے اور جب رنگ سے کپڑے کی قیمت میں زیادتی دو دانق ہو تو کپڑے کی ظاہری حالت مالک کی گواہ ہے البتہ دو دانق سے کم اجرت مالک سے لی جائے گی۔ کیونکہ دو دانق دینے پر وہ خود رضا مند ہے اور اگر رنگ سے کپڑے میں بڑھنے والی قیمت نصف درہم ہو تو رنگرزی کو نصف درہم ہی دلویا جائے گا مگر اس سے پہلے وہ قسم اٹھائے گا کہ اس نے دو دانق کے عوض رنگ نہیں کیا۔ کیونکہ تعارض کی وجہ سے جب دعویٰ ساقط ہو گیا تو مقدار رنگ پر فیصلہ کیا جائے گا۔ لہذا رنگ کی قیمت واجب ہوگی۔ یہ نیز بحث معاملہ دھو بی کے معاملے سے مختلف ہے جبکہ دھو بی کا کپڑے کے مالک سے اجرت میں اختلاف ہو جائے اور کسی کے پاس گواہ نہ ہوں۔ وہاں کپڑے کے مالک کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جاتا ہے کیونکہ کپڑے میں دھو بی کا کوئی عین مال قائم نہیں ہوتا۔ لہذا وہاں کوئی ایسی چیز نہیں پائی جاتی جس کو اختلاف میں فیصلہ کی بنیاد بنایا جائے تو لامحالہ کپڑے کے مالک کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا کیونکہ دھو بی مالک پر زیادہ اجرت کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کر رہا ہے لہذا منکر کا قول مح قسم کے قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح ہر اس رنگ کا حکم ہے جس کی کچھ قیمت ہے۔

● اگر رنگ سیاہ ہو اور اس میں اختلاف ہو جائے تو اس میں امام ابو حنیفہؒ کی اصل کے مطابق کپڑے کے مالک کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا۔ امام صاحبؒ کے نزدیک سیاہ رنگ ایک قسم کا نقصان اور کمی ہے اسی طرح ہر اس رنگ کا حکم ہے جو کپڑے کی قیمت میں کمی کر دے۔ مالک کا قول قبول کیے جانے کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ میں تعارض کے باعث فیصلہ کرنا مشکل ہے اور رنگ کی قیمت کی طرف بھی رجوع نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس کی کوئی قیمت نہیں لامحالہ مستحق علیہ (جس پر اجرت کا استحقاق ہے یا جس پر اجرت واجب ہے) کے قول کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

● اگر رنگ نیا اور کپڑے کے مالک کا اختلاف ہو گیا۔ مالک کہے کہ میں نے تجھے زرد رنگ کرنے کو کہا تھا اور رنگرزی کہے تو نے زعفرانی رنگ کہا تھا تو اس اختلاف میں تمام فقہاء کے نزدیک مالک کا قول معتبر ہوگا۔ کیونکہ جب رنگنے کا حکم اس سے سمجھا جاتا ہے تو رنگ کی قسم بھی اسی سے سمجھی جائے گی۔

زائد مال میں اختلاف مسائل کی اسی قسم سے ایک وہ صورت ہے جس میں کام کرانے والا کارگر سے کہے کہ وہ اپنے پاس سے کچھ زائد مال ڈال دے اور پھر ان کا اس میں اختلاف ہو جائے۔ چنانچہ کتاب الاصل میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ جو آدمی کپڑا بننے کے واسطے کسی بافندہ (جولائی) کو دھاگا دے اور اسے کہے کہ وہ اس دھاگے کی مانند اپنے پاس سے ایک رطل دھاگا مزید ڈال دے اور وہ (مالک) اس دھاگے کی قیمت اور کپڑے کی اجرت دے دے گا۔ جب کپڑا تیار ہو گیا تو دونوں کا اختلاف ہو گیا۔ بافندہ (جولائی) کہنے لگا میں نے زائد دھاگا لگا دیا ہے جبکہ دھاگے والے نے کہا تو نے زائد دھاگا

نہیں لگایا تو اس اختلاف میں بافندہ کے کام پر دھاگے کے مالک کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا کیونکہ کارگیر دھاگے والے کے خلاف تاوان کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کر رہا ہے لہذا بافندہ کے کام پر منکر کا قول مح قسم معتبر ہوگا کیونکہ یہ غیر کے فعل کے خلاف قسم ہے۔ چنانچہ دھاگے والے نے اگر قسم اٹھالی تو بری ہو گا اور اگر قسم اٹھانے سے انکار کیا تو اتنے دھاگے کی قیمت دینا لازم ہوگا۔ کیونکہ قسم سے انکار اس باب میں حجت ہے جس کے ساتھ فیصلہ کیا جاتا ہے اگر کارگیر نے اپنے دعویٰ پر دلیل قائم کر دی تو اس کی دلیل قبول کی جائے گی۔ اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کیا کہ کام کرانے والا دھاگا ایک من دو رطل کا ایک پیانہ یا میزان تھا اور جولا ہا کہے کہ میں نے ایک رطل مزید دھاگا لگایا ہے۔ چنانچہ کپڑے کا وزن کیا گیا تو وہ من دو رطل سے زیادہ وزنی نکلا۔ مگر اس زیادتی سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ وزن آٹے سے بڑھا ہے یا دھاگے سے اور ادھر مالک کا دعویٰ ہے کہ وزن میں یہ زیادتی آٹے سے ہوئی ہے نہ کہ دھاگے سے تو اس اختلاف میں کارگیر کا قول معتبر ہوگا کیونکہ کپڑے کا مالک ظاہر کے خلاف دعویٰ کر رہا ہے اور اگر وزن معلوم کرنے سے پہلے ہی کپڑا جل جائے یا گم ہو جائے اور کام کرانے والا کارگیر کی بات کو تسلیم نہ کرے تو اس وقت کپڑے کے مالک کی بات مانی جائے گی کیونکہ کارگیر اس پر تاوان کا دعویٰ کر رہا ہے اور ظاہر میں کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کے حق میں گواہی دے لہذا اس کا دعویٰ قابل قبول نہ ہوگا۔

○ ہشام نے امام محمدؒ کے حوالے سے اس آدمی کے بارے میں کہا جس نے کسی زرگر (سار) کو دس درہم چاندی دیتے ہوئے کہا کہ تو اس میں دو درہم کا مزید اضافہ کر دے جو میرے ذمہ قرض ہوگا اور اس کا کنگن بنا دے جس کی اجرت ایک درہم ہوگی چنانچہ زرگر نے کنگن بنایا اور اسے اندر سے بھر کر مالک کے پاس لایا اب دونوں کا اختلاف ہو گیا۔ زرگر کہتا ہے میں نے اس میں دو درہم مزید ڈالے ہیں اور مالک کہتا ہے تو نے اس میں کوئی زیادتی نہیں کی۔ اس اختلاف میں امام محمدؒ نے فرمایا کہ دونوں قسم اٹھائیں پھر زرگر کو اختیار ہے کہ چاہے تو کنگن دے دے اور مالک سے پانچ دانق (ایک سکے کا نام ہے) اجرت کے لیے لے لے اور چاہے تو اسے دس درہم چاندی دے دے اور کنگن خود رکھ لے۔ یہاں تخالف یعنی دونوں کے قسم اٹھانے کا حکم اس وجہ سے ہے کہ زرگر کنگن والے کے خلاف قرض کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکار کر رہا ہے لہذا منکر سے قسم لی جائے گی۔ ادھر کنگن والا بھی زرگر پر بغیر کسی اجرت کے کنگن کے مستحق ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ انکاری ہے لہذا اس (زرگر) سے بھی قسم لی جائے گی۔ جب کنگن میں زرگر کا دعویٰ باطل ہو گیا تو معلوم ہو گیا کہ کنگن کا وزن دس درہم ہے اور مالک نے بارہ درہم گھڑنے کی اجرت ایک درہم طے کی تھی جب دو درہم کی زیادتی ثابت نہ ہوئی تو دس درہم کی اجرت (گھڑاوت) پانچ دانق ہوگی اور زرگر کو کنگن روک لینے اور مالک کو اس کی دس درہم چاندی دینے کا اختیار اس لیے کہ اس کے نزدیک زیادتی ثابت ہے لہذا اس کی مرضی اور عوض دیے بغیر اس کے حق کو باطل کرنا جائز نہیں اور ایسا کرنے میں کنگن والے کا بھی کوئی نقصان نہیں کیونکہ اسے اپنا حق یعنی دس درہم چاندی مل جائے گی۔

○ ابن سماعہ نے امام محمدؒ کے حوالے سے اس آدمی کے بارے میں کہا جس نے ایک دھنیا روٹی دھننے والے کو کپڑا اور کچھ روٹی دی کہ دھن کر پردے بنا دے اور ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ جتنے پردے مناسب خیال کرے

اپنی طرف سے بڑھا دے پھر کپڑے کا مالک دھنیے کے پاس آیا تو اس نے کپڑے پر روٹی کے پیس پر دے بنا دیے تھے۔ اب دونوں میں اختلاف ہو گیا۔ مالک نے کہا میں نے تجھے روٹی کے پندرہ پر دے دیے تھے اور تجھے کہا تھا کہ اس پر دس پر دے مزید بڑھا دینا اور اگر مناسب سمجھے تو اس سے کم کر دینا لہذا تو نے صرف پانچ پر دے بڑھا دیے۔ جبکہ دھنیے نے کہا تو نے مجھے دس پر دے دیے تھے اور کہا تھا کہ دس اپنی جانب سے بڑھا دوں چنانچہ میں نے دس عدد بڑھا دیے تو اس اختلاف میں دھنیے کا قول معتبر ہو گا اور کپڑے کے مالک پر لازم ہے کہ وہ دھنیے کو اپنے دعویٰ کے مطابق روٹی کے دس پر دے دے کیونکہ کپڑے والا اپنے آرڈر کی مخالفت کرتے ہوئے دھنیے کے خلاف دعویٰ نہیں کر رہا بلکہ اس کا دعویٰ یہ ہے کہ اس نے دھنیے کو پندرہ پر دے دیے تھے لہذا پردوں کی مقدار میں دھنیے کا قول معتبر ہو گا۔ اس طرح دس پر دے باقی رہیں گے اور کپڑے والا ان کا تاوان ادا کرے گا اور اگر کپڑے والا یہ کہے کہ میں نے تجھے پندرہ پر دے دیے تھے اور مزید پندرہ کے لیے کہا تھا اور دھنیہ کہے کہ تو نے مجھے دس دیے تھے اور دس ہی بڑھانے کو کہا تھا اس لیے میں نے دس کا اضافہ کر دیا۔ تو اس صورت میں کپڑے کے مالک کو اختیار ہے کہ چاہے تو دھنیے کی تصدیق کر دے اور اسے دس پر دے دے کر کپڑا رکھ لے اور اگر چاہے تو اپنے خالی کپڑے کی قیمت اور روٹی کے دس پر دے لے لے اس صورت میں تیار کیا ہوا کپڑے دھنیے کا ہو گا کیونکہ کارگیر کا گمان ہے کہ اس نے وہی کام کیا ہے جس کا اسے حکم تھا اور مالک کا خیال اس کے برعکس ہے تو مامور بہ (جس کا حکم دیا گیا ہے) کام میں مالک کا قول اور مقبوضہ پردوں کی مقدار میں دھنیے کا قول معتبر ہو گا۔

اصل شے میں اختلاف | بشر نے امام ابو یوسفؒ سے اس آدمی کے بارے میں روایت کیا جس نے کسی درزی کو کپڑا دیا کہ وہ بھری ہوئی قبا (جس کا آکا کھلا ہوا ہوتا ہے) دے جس کا آکا پیچھا سلا ہوا ہو سی دے ساتھ ہی اسے کپڑے کا استر اور روٹی دی چنانچہ درزی نے قبا کو کاٹ کر سی دیا اور اس میں روٹی بھر دی اب دونوں کام اور اجرت کی مقدار پر تو متفق ہیں۔ کپڑا بھی مالک ہی کا کپڑا اور روٹی بھی مالک ہی کی روٹی ہے البتہ مالک کو استر پر اعتراض ہے اور کہتا ہے یہ استر میری استر نہیں تو اس اختلاف میں درزی کا قول معتبر ہو گا البتہ اسے اس بات کی قسم اٹھانا ہو گی کہ یہ استر مالک ہی کی ہے اور مالک کو اس استر کا لینا لازم ہو گا۔ مالک کے لیے یہ بھی گنجائش ہے کہ وہ استر لے کر پہن لے کیونکہ استر درزی کے ہاتھ میں اس کی امانت ہے پھر وہ استر اگر اسی کی ہوئی تو اس کا پہننا اس کے واسطے جائز ہو گا اور اگر کسی دوسرے کی ہوئی تو درزی اس کو بدلے میں دینے پر راضی ہو گیا ہے لہذا اس کا پہننا بھی مالک کے لیے جائز ہو گیا۔

بشر اور ابن سماعہ نے امام ابو یوسفؒ سے اس آدمی کے بارے میں روایت کیا کہ جس نے کسی بار بردار مزدور کو کچھ سامان دیا کہ وہ اتنی اجرت پر فلاں جگہ تک پہنچا دے۔ مزدور نے سامان پہنچا دیا تو دونوں میں اختلاف ہو گیا۔ سامان کا مالک کہنے لگا کہ یہ میرا سامان نہیں اور مزدور کہنے لگا یہی تیرا سامان ہے تو اس اختلاف میں قسم کے ساتھ بار بردار مزدور کا قول معتبر ہو گا اور اس پر کوئی تاوان نہ ہو گا۔ ادھر سامان اٹھانے کا حکم دینے والے پر اجرت بھی لازم نہ ہو گی الا یہ کہ وہ مزدور کے دعویٰ کی تصدیق کرے اور اس سے سامان

لے لے کیونکہ سامان مزدور کے ہاتھ اس کی امانت ہے۔ بنا بریں اس اختلاف میں قول مزدور کا معتبر ہوگا البتہ سامان والے پر اس سامان اٹھانے کی اجرت لازم نہ ہوگی کیونکہ اس نے مزدور سے اپنے منافع اٹھانے کا اعتراض ہی نہیں کیا۔ ہاں اگر مزدور کی تصدیق کر دی تو گویا اس نے اپنی پہلی بات واپس لے لی لہذا اس پر اجرت واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ اس اختلاف میں سامان کا ایک ہی قسم کا ہونا یا دو قسم کا ہونا برابر ہے البتہ سامان کی ایک ہی قسم میں اختلاف کرنا زیادہ برا ہے۔ اس بات سے امام ابو یوسفؒ کی مراد یہ ہے کہ مالک نے اگر مزدور کو کھانا یا زیتون اٹھوایا۔ کھانا لاکر مزدور نے کہا کہ بعینہ یہ تیرا کھانا ہے مگر مالک نے کہا کہ میرا کھانا اس سے زیادہ عمدہ تھا تو یہ بات بری ہے کہ اس اختلاف میں کھانے کے مالک کی بات مانی جائے اور مزدور کی مزدوری کو باطل کر دیا جائے اور یہ بات اچھی ہے کہ مزدور کی بات مانی جائے اور اسے مزدوری دی جائے جبکہ وہ کھانا اٹھا لایا ہو اور اگر اختلاف دو جنسوں میں ہو مثلاً یہ کہ مزدور جو اٹھا لایا اور مالک نے کہا کہ میرا اناج تو گندم تھی تو اس صورت میں مزدور کے لیے اجرت نہ ہوگی یہاں تک کہ مالک اس کی تصدیق کرے اور وہ اناج لے کر رکھ لے۔ یہاں امام ابو یوسفؒ نے ایک جنس میں اختلاف کا فیصلہ ہونا اس لیے فرمایا کہ جنس کے ایک ہونے کے وقت مالک کو اختیار ہے کہ وہ اپنے عمدہ کھانا یا عمدہ اناج کی جگہ گھٹیا اناج ہی رکھ لے کیونکہ مزدور نے اس کے لیے بھی مشقت اٹھائی ہے جب مالک نے اپنے اناج کے عوض دوسرا اناج رکھ لیا تو گویا مزدور کی منفعت اس کے حوالے ہو گئی البتہ دو جنسوں کی صورت میں مالک کے لیے دوسری جنس کھانا ممکن نہیں مگر اس صورت میں کہ دونوں باہمی عقد بیع پر رضامند ہوں تو مالک نے جب مزدور کی تصدیق نہ کی تو اس پر اجرت واجب نہ ہوگی۔

اصل اجرت میں اختلاف

اگر کارگیر مثلاً جولا ہے، دھوبی، موچی اور اجرت پر کام کرانے والے کا اصل اجرت میں اختلاف ہو گیا۔ کپڑے کے مالک یا موزے کے مالک نے کارگیر سے کہا تو نے میرے واسطے یہ کام بغیر کسی شرط کے کیا ہے اور کارگیر نے کہا نہیں بلکہ میں نے یہ کام ایک درہم اجرت کے بدلے کیا ہے یا مکان کے مالک کا کرایہ دار سے اختلاف ہو گیا اور مالک کہنے لگا میں نے تجھے یہ مکان ایک درہم کے کرایہ پر دیا تھا جبکہ کرایہ دار نے کہا کہ تو نے بطور عاریت (مانگے کے ہوا تھا تو اس اختلاف کے وقت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کپڑے اور موزے کے مالک اور مکان میں رہائشی آدمی کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور اس پر کوئی کرایہ لازم نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے خیال میں وہ آدمی (مالک یا رہائشی) اگر کارگیر کا ہم پیشہ ہے تو اس پر اجرت واجب ہے ورنہ نہیں اور امام محمدؒ نے کہا کہ اگر کارگیر واقعی وہ کام کرتا ہو تو اس کا قول ورنہ مالک کا قول مانا جائے گا۔ اسی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ ہے کہ جب دونوں نے اجرت کے شرط نہ ہونے پر تو اتفاق کیا لیکن کارگیر نے کہا میں نے یہ کام اجرت کے عوض کیا ہے اور مالک کہے ہیں نے تیرے لیے کوئی شرط نہیں بٹھرائی تھی تو کارگیر کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا۔ زیر بحث مسئلے میں صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل عرف اور عادت کا اعتبار کرنا ہے کیونکہ کارگیر کا مستقل طور پر اس کام کو کرنا اور اس کے لیے دوکان رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اجرت کے بغیر کام نہیں کرتا۔ اسی طرح جب وہ آدمی (کارگیر) اس (مالک) کا ہم پیشہ ہو تو عقد بطور دلالت موجود ہوگا اور جو چیز بطور دلالت

ثابت ہو وہ بطور نص ثابت ہونے والی شے کی مانند ہوتی ہے اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کسی شے کے منافع ہمارے اصول کے مطابق صرف عقد کے ساتھ ہی قیمتی بنتے ہیں اور وہ یہاں پایا نہیں گیا کیونکہ اجرت کے شرط نہ ہونے پر دونوں کے اتفاق کی صورت میں عقد کا نہ پایا جاتا تو ظاہر ہے اسی طرح جب دونوں نے شرط میں اختلاف کیا تو بھی عقد نہ پایا گیا کیونکہ اختلاف کے ساتھ بوجہ تعارض کے عقد ثابت نہیں ہوتا۔ لہذا جب عقد ہی ثابت نہ ہو تو اجرت بھی ثابت نہ کی۔ ہاں بنائی گئی چیز میں اگر کاربگر کی کوئی عین شے موجود ہو جیسے رنگ جو کپڑے کی قیمت بڑھاتا ہے اور جوتا تو کپڑے اور موزے کا مالک کاربگر کو وہ قیمت دے گا جو رنگ چڑھانے اور جوتے بنانے سے اس میں بڑھی ہے اور جو آب درہم سے اُٹ نہ ہوگی اور اگر تیار کی گئی شے میں کاربگر کی کوئی عین شے موجود نہ ہو تو اس کے واسطے کوئی اجرت نہ ہوگی۔
(واللہ اعلم)

فصل (۷) اجارہ کو ختم کرنیوالی چیزوں کا بیان

۱۔ اقالہ | اب رہا ان چیزوں کا بیان جن سے عقد اجارہ اپنی انتہاء کو پہنچ جاتا (ختم ہوتا) ہے تو وہ متعدد چیزیں ہیں۔ ان میں سے ایک اقالہ یعنی عقد کو خود نسخ کرنا (ٹوٹنا) ہے کیونکہ عقد اجارہ بھی مال کے بدلے مال ہے لہذا عقد بیع کی طرح اس میں اقالہ (عقد توڑنے) کا احتمال ہے۔

۲۔ موت | عقد اجارہ کو ختم کرنے والی دوسری چیز ہمارے نزدیک اس آدمی کی موت ہے جس کے واسطے عقد اجارہ واقع ہوا لایہ کہ عقد توڑنے میں کوئی عذر مانع ہو۔ جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک موت سے اجارہ نہیں ٹوٹتا جیسے کہ عین شے کے بیع نہیں ٹوٹتی۔ اس مسئلے میں گفتگو اسی اصولی اختلاف کی بنیاد پر ہے جسے ہم نے عقد ہذا کے منعقد ہونے کی کیفیت کی بحث میں بیان کیا ہے اور وہ یہ کہ ہمارے نزدیک عقد اجارہ منافع کے تھوڑا تھوڑا پیدا ہونے کے موافق ساعت بساعت منعقد ہوتا ہے جب عقد کے منعقد ہونے کا معاملہ یوں ہو تو جو منافع وارث کے ہاتھ میں پیدا ہوں گے مورث (مرنے والا) ان کی عدم موجودگی کی وجہ سے ان کا مالک نہ ہوا اور ملکیت (مالک ہونا) موجود چیز کی صفت ہے نہ کہ معدوم چیز کی لہذا وارث ان منافع کا مالک نہ ہوگا کیونکہ وارث اسی چیز کا مالک بنتا ہے جو مورث (وارث بنانے والے) نے مرنے والے کی ملکیت میں ہو تو مورث جس چیز کا مالک ہی نہیں بنا اس کی وراثت ناممکن ہے بخلاف عین چیز کی بیع کے کیونکہ عین چیز ملک اور بذات خود موجود ہے جس کا مورث اپنی موت کے وقت تک مالک رہا لہذا اس کی ملکیت کا وارث کی طرف منتقل ہونا جائز ہوا۔ موت کے باعث عقد ختم ہو جانے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ منافع کا مالک نہیں بنا جاسکتا مگر عقد کے ساتھ اور جو منافع وارث کے ہاتھ میں پیدا ہوں گے ان پر سرے سے عقد واقع ہی نہیں ہوا کیونکہ وہ منافع مورث کی زندگی میں معدوم (غیر موجود) تھے اور وارث نے خود ان پر عقد منعقد نہیں کیا لہذا ان منافع میں وارث کی ملکیت ثابت نہ ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک پوری مدت

اجارہ کے منافع کو فی الحال موجود تصور کر لیا جاتا ہے گویا کہ وہ اعیان اور موجود ہیں تو اس طرح اجارہ بیع کے مشابہ ہوا اور عقد بیع بائع یا مشتری کے مرنے سے باطل نہیں ہو جاتا بالکل اسی طرح عقد اجارہ بھی کسی کی موت سے باطل نہ ہوگا۔ اس اصولی اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ

مسائل

جب دو آدمیوں نے مل کر ایک آدمی کو مکان کرایہ پر دیا پھر ایک مواجر (اجارہ پر دینے والا) مر گیا تو ہمارے نزدیک اس کے حصہ مکان میں اجارہ باطل ہو جائے گا اور زندہ مواجر کے حصے میں بدستور باقی رہے گا کیونکہ یہ غیر اصلی اشتراک ہے جو مشہور روایت کے مطابق عقد میں بوجہ مذکور مؤثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر دو آدمیوں نے مل کر ایک آدمی سے مکان کرایہ پر لیا پھر ایک کرایہ دار مر گیا۔ اب اگر وارث عقد کو باقی رکھنے پر رضامند ہو اور دوسرا کرایہ دار بھی رضامند ہو تو اجارہ جائز ہوگا اور یہ اجارہ بمنزلہ نئے عقد کے ہوگا۔

○ اگر عقد کا وکیل مر گیا تو اجارہ باطل نہ ہوگا کیونکہ عقد اس کے لیے واقع نہیں ہوا تھا وہ تو صرف عقد کنندہ ہے۔ اسی طرح جس آدمی کے لیے عقد واقع ہوا ہو، اس کا باپ یا وصی مر جائے تو بھی بوجہ مذکور عقد باطل نہ ہوگا۔ اسی طرح دایہ کے اجارہ میں اگر بچے کا باپ مر گیا تو اجارہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ اجارہ بچے اور دایہ کے واسطے منعقد ہوا تھا اور وہ دونوں موجود ہیں اور اگر دائی مر گئی تو اجارہ ٹوٹ جائے گا اسی طرح بچے کے مرنے سے بھی اجارہ ختم ہو جائے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک وہ آدمی ہے جس کے لیے عقد واقع ہوا ہے اور اصل قاعدہ یہی ہے کہ اجارہ معقودہ (جس کے لیے عقد باندھا جائے) کی موت سے باطل ہوتا ہے نہ کہ عاقد کی موت سے۔ اور ایسا اس وجہ سے ہے کہ معقودہ (جس کے لیے عقد واقع ہو) کی موت کے بعد عقد کو پورا کرنا عقد کے موجب (تقاضا) میں تغیر کو لازم ٹھہراتا ہے کیونکہ معقودہ میت اگر مواجر (اجارہ پر دینے والا) ہو تو عقد کا تقاضا ہے کہ منافع اس کی ملکیت سے اٹھائے جائیں اگر ہم اس کی موت کے بعد بھی عقد کو باقی رکھتے ہیں تو اس کے غیر کی ملکیت سے منافع اٹھائے جائیں گے اور یہ چیز عقد کے تقاضا کے خلاف ہے اور اگر مرنے والا مستاجر ہو تو عقد کا تقاضا ہے کہ اجرت کا استحقاق (وجوب) اس کے مال سے ہو اور اگر عقد اس کی موت کے بعد بھی باقی رکھتے ہیں تو اجرت اس کے غیر کے مال سے دی جائے گی جو عقد کے تقاضا کے برعکس ہے لیکن وکیل وغیرہ کی طرح جب وہ آدمی مر جائے جس کے لیے عقد منعقد نہ ہوا ہو تو عقد نہیں ختم ہوتا کیونکہ اس کی نسبت سے عقد کا یہ تقاضا نہیں کہ منافع کا حصول یا اجرت کی وصولی اس کی ملکیت سے ہو تو اس کی موت کے بعد عقد کو باقی رکھنا عقد کے موجب (تقاضا) میں تبدیلی لازم نہیں ٹھہراتا۔ اسی طرح وقف چیز کے ولی کا حکم ہے کہ جب وہ وقف چیز کا اجارہ کرے پھر مر جائے تو عقد اجارہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ اس کے واسطے منعقد نہیں ہوا تھا لہذا اس کی موت اجارہ کے حکم کو تبدیل نہیں کرے گی۔

○ اگر مکہ تک جانے کے واسطے ایک چوپایہ کرایہ پر لیا اور رستے ہی میں جنگل بیاہاں کے اندر مواجر یعنی جانور کا اجارہ کرنے والے کی موت واقع ہو گئی تو کرایہ دار مکہ شہر تک یا شہر کے قریب ترین مقام تک چوپائے پر سواری کر سکتا یا اس پر سامان لاد سکتا ہے کیونکہ یہاں اگر اجارہ کے باطل ہونے کا فتویٰ دیا جائے تو کرایہ دار کے لیے نقصان کا باعث ہوگا اس لیے کہ یہ فتویٰ اس کے مال اور اس کی جان کو ہلاکت کے سپرد کرنے کے مترادف ہے

لہذا اس چیز کو عقد کے باقی رکھنے میں عذر سمجھا جائے گا اور یہی معنی ہے فقہاء کے اس قول کا کہ اجارہ جس طرح عذر سے فسخ ہوتا (ٹوٹ جاتا) ہے اسی طرح عذر سے باقی بھی رہتا ہے۔

○ کوفہ سے مکہ تک آنے جانے کے لیے ایک آدمی نے اونٹ کرایہ پر لیا اور دورانِ راہ ہی اونٹ بان مرگیا تو کرایہ دار کے واسطے جائز ہے کہ وہ مکہ تک اونٹ پر سواری کرے یا اس پر سامان لادے اور مکہ پہنچنے پر مقررہ اجرت اس پر واجب ہوگی اس لیے کہ رستے ہی میں اجارہ کے ٹوٹ جانے کا حکم لگانا ایک تو کرایہ دار کو نقصان پہنچانا ہے کہ رستے میں وہ کوئی ایسی چیز نہیں پاسکے گا جو اس کو اور اس کے سامان کو اٹھائے۔ دوسرے ورثاء کو بھی نقصان پہنچانا ہے جبکہ وہ غائب ہوں۔ کیونکہ جانور کے منافع بغیر عوض کے فوت ختم ہو جائیں گے لہذا عقد کے پورا کرنے میں ہر دو جانب کی رعایت ہے۔ پھر جب وہ مکہ میں پہنچ جائے تو یہ معاملہ حاکم شہر کے پاس لے جائے گا اس لیے کہ اب اجارہ کے فسخ کرنے میں اس کا کوئی نقصان نہیں ہوگا کیونکہ واپسی کے واسطے وہ کوئی دوسرا اونٹ کرایہ پر لے سکتا ہے پھر حاکم زیادہ مناسب صورت کو دیکھے گا۔ اگر وہ یہ سمجھے کہ اونٹ کا بیج دنیا اور اس کی قیمت وراثاء کے لیے محفوظ رکھنا زیادہ مناسب تو ایسا کر لے اور اگر واپس کوفہ تک اجارہ کو جاری رکھنا زیادہ بہتر خیال کرے تو یہ کر لے کیونکہ حاکم کا تقرر ہی اسی لیے ہوتا ہے کہ وہ لوگوں کے حقوق کی رعایت اور احتیاط کرے اور بعض اوقات دو معاملوں میں سے ایک معاملہ نسبتاً زیادہ محتاط ہوتا ہے لہذا اسی کو اختیار کرے گا فقہاء نے فرمایا ہے کہ مستاجر (کرایہ دار) جب ثقہ آدمی ہو تو حاکم یا قاضی کا اجارہ کو جاری اور باقی رکھنا افضل ہے اور اگر وہ غیر ثقہ ہو تو توڑ دینا افضل ہے۔ اب حاکم اگر عقد کو فسخ کر دے اور کرایہ دار پیشگی آمد و رفت کی اجرت دے چکا ہو تو حاکم اس ادائیگی پر گواہی لے کر اونٹ کی قیمت سے بقیہ اجرت اس کو واپس کر دے گا کیونکہ اجارہ جب ٹوٹ گیا تو مستاجر کو اپنی تمام اجرت واپس لینے تک عین شے کو روک لینے کا حق ہے اور ادھر قاضی غائب مالک کے قائم مقام ہے لہذا قاضی کو اس کو خصم بنایا جائے گا اور وہ اس پر گواہی دے گا۔

○ اگر اجارہ کی مدت پوری ہونے سے پہلے کوئی معقولہ (جس کے لیے عقد واقع ہوا ہو) مرجائے اور کرایہ کی مین میں فصل کھڑی ہو جس کے کاٹنے کا وقت ابھی نہ ہوا ہو تو اس فصل کو پکنے تک زمین میں رہنے دیا جائے گا اور مستاجر یا اس کے ورثاء پر مقررہ اجرت واجب ہوگی۔ کیونکہ اجارہ ٹوٹنے کے حکم اور فصل اکھڑنے کے حکم میں مستاجر (ٹھیکیدار) کا نقصان ہے اور بغیر عوض کے عقد کو باقی رکھنے میں وارث کا نقصان ہے اور فصل پکنے تک عقد کو اجرت کے عوض باقی رکھ کر دونوں کے حقوق کو بغیر نقصان کے پورا کرنا ممکن ہے۔ لہذا اس پر عمل کرنا واجب ہوگا اور مقررہ اجرت کا واجب ہونا بطور استحسان ہے جبکہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مثلی اجرت واجب ہو کیونکہ معقولہ کی موت سے عقد درحقیقت ختم ہو گیا ہے اور اس کا باقی رہنا محض حکمی طور پر ہے لہذا یہ حکمی عقد مشتبہ عقد کے مشابہ ہوا اور مشتبہ عقد سے منافع کا اٹھانا مثلی اجرت کو واجب ٹھہراتا ہے جیسا کہ مدت اجارہ گزرنے کے بعد اگر منافع اٹھائے جائیں تو ان کی مثلی اجرت واجب ہوتی ہے اور بطور استحسان مقررہ اجرت واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اجرت کا تقرر اور اجرت کا بیان کرنا اس مدت کو شامل ہے تو جب منافع کو عوض کے بدلے چھوڑنے کی ضرورت و حاجت ہوئی تو مقررہ عوض کا واجب

کرنا اولیٰ ہوگا کیونکہ اس میں دونوں فریق راضی ہیں لیکن مدت اجارہ گزرنے کے بعد منافع کو چھوڑنے کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ کیونکہ وہاں مقررہ اور بیان کی ہوئی اجرت بعد از مدت کے منافع کو شامل نہیں تو وہاں مقررہ اجرت واجب کرنا مشکل ہے لہذا مثلی اجرت واجب ہوگی۔

۲۔ کرایہ کی چیز کا ہلاک ہونا | تیسری چیز جس سے اجارہ ختم ہوتا ہے، وہ کرایہ پردی گئی شے کا یا اس چیز کا ہلاک ہونا ہے جس میں عقد اجارہ کیا جائے مثلاً کپڑا سوزہ وغیرہ۔ کیونکہ اس کی ہلاکت کے بعد معقود علیہ منفعت اٹھانے سے مایوسی ہو گئی ہے لہذا عقد کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں۔ چنانچہ اجارہ (کرایہ) پردی گئی شے اگر غلام یا کپڑا یا زیور یا برتن یا معین چوپایہ ہو اور وہ ہلاک ہو جائے یا سلائی کے لیے یا دھلائی کے لیے دیا ہو اکپڑا ضائع ہو جائے تو عقد اجارہ بوجہ مذکور باطل ہو جائے گا۔

اگر عقد اجارہ کسی غیر معین چوپائے پر واقع ہوا۔ مؤجر (اجارہ کنندہ۔ مالک) نے کئی چوپائے مستاجر کے سامنے کر دیے اور اس نے ایک لے لیا پھر یہ چوپایہ مر گیا تو اجارہ باطل نہ ہوگا بلکہ مؤجر پر لازم ہے وہ کوئی دوسرا چوپایہ لادے۔ کیونکہ چوپایہ ہلاک ہوا ہے اسی پر عقد واقع نہیں ہوا تھا اس لیے کہ چوپایہ جب غیر معین ہو تو عقد ان منافع پر واقع ہوتا ہے جو مؤجر کے ذمہ ہیں واجب ہوتے ہیں اور مؤجر نے جو عین چیز (چوپایہ) مستاجر کے سپرد کی تھی اس کا مقصد یہ تھا کہ وہ اس چوپائے کے منافع کو ان منافع کے قائم مقام کرے جو اس کے ذمہ ہیں واجب ہیں۔ اب چوپایہ جب ہلاک ہو گیا تو جو منافع اس کے ذمہ ہیں وہ بدستور باقی رہے لہذا اس پر واجب ہے کہ مستاجر (کرایہ دار) کو کوئی دوسرا چوپایہ ہتیا کرے۔

جب کرائے کا مکان کل کا کل گر جائے یا پن چکی سے پانی منقطع ہو جائے یا ٹھیکہ کی زمین سے پانی منقطع ہو جائے تو اس سلسلے میں مختلف روایات کے اشارہ کا اختلاف ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں کہ اجارہ فسخ ہو جاتا ہے یا فسخ کا حق ثابت ہو جاتا ہے۔ اسی اصول کی بنیاد پر کرایہ کی اتنا (دایہ) کی موت کا مسئلہ ہے کہ اس کی موت سے اجارہ باطل ہو جاتا ہے کیونکہ اسی کو اجارہ پر لیا گیا تھا۔

۳۔ مدت کا گزر جانا | چوتھی چیز جس سے عقد اجارہ ختم ہو جاتا ہے مقررہ مدت کا گزر جانا ہے۔

الایہ کہ کوئی عذر مانع ہو کیونکہ جو چیز کسی غایت (حد۔ مدت) تک ثابت ہو وہ اس غایت کے پائے جانے پر ختم ہو جاتی ہے لہذا مدت ختم ہونے سے اجارہ فسخ ہو جائے گا الایہ کہ اجارہ ختم کرنے میں کوئی عذر ہو مثلاً یہ کہ مدت پوری ہو جائے اور زمین میں ابھی کچی فصل ہو تو اس فصل کو پکنے تک مثلی اجرت کے عوض چھوڑ دیا جائے گا۔ لیکن جب مدت گزر جائے اور زمین میں کھجور یا دوسرے پودے ہوں تو کرایہ دار سے کہا جائے گا کہ وہ اپنے پودوں کو اکھیڑ لے۔ کیونکہ فصل کو پکنے تک چھوڑنے میں دونوں کے حقوق کی رعایت اور جانبین کا لحاظ ہے اس لیے کہ فصل کے کاٹنے کا ایک وقت معلوم ہے۔ باقی رہی کھجور یا پودے تو ان کے کاٹنے کا کوئی وقت اور کوئی حد معلوم نہیں۔ اگر ان پودوں کو نہ کاٹا گیا تو زمین بے کار اور کمزور ہو جائے گی جس سے مالک کا نقصان ہے۔ اسی طرح غاصب کا معاملہ بھی زیر بحث صورت سے مختلف ہے۔ یعنی جب وہ غصب کردہ زمین میں فصل کاشت کر دے تو اسے فصل اکھیڑنے کو کہا

جائے گا اور اس فصل کو پکنے تک اجرت کے عوض نہیں چھوڑا جائے گا کیونکہ اجارہ میں فصل کو پکنے تک چھوڑنا کرایہ دار سے نقصان دور کرنے اور اس کی رعایت کے لیے ہے اور وہ رعایت کا مستحق بھی ہے کیونکہ اس نے مالک کی اجازت سے فصل کاشت کی تھی۔ باقی رہا غاصب تو وہ فصل کاشت کرنے میں ظالم اور زیادتی کرنے والا ہے لہذا وہ کسی رعایت کا مستحق نہیں دوسرے اس نے غیر کی زمین میں بغیر کسی حق کے فصل کاشت کر کے اپنے آپ کو خود نقصان پہنچایا ہے لہذا اس نقصان کو اسی کی جانب منسوب کیا جائے گا۔

۵. مکاتب کا عاجز ہو جانا | پانچویں چیز جس سے عقد اجارہ ختم ہو جاتا ہے، مکاتب کا کسی چیز کو اجارہ (کرایہ) پر لینے کے بعد بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو

جانا ہے۔ یہ چیز بڑا اختلاف اجارہ کے باطل ہو جانے کو واجب ٹھہراتی ہے کیونکہ کرایہ کی چیز کی اجرت مکاتب کے مال اور کمائی سے واجب ہے اور بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجزی کے باعث اس کی ذاتی کمائی باطل ہو جائے گی لہذا اجارہ باطل ہو جائے گا اس لیے کہ آقا کے مال سے اجارہ کو لازم ٹھہرانے کی کوئی گنجائش نہیں۔ مکاتب کا عاجز آجانا اگر کوئی چیز اجارہ پر لینے کے بعد ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اجارہ باقی ہے اور امام محمدؒ نے فرمایا کہ اجارہ باطل ہو جائے گا۔ یہ اختلاف درحقیقت ایک اصل کی طرف راجع اٹوٹنے والا ہے جسے ہم انشاء اللہ تفصیل سے کتاب الہبہ کے باب ”ملکیت مولیٰ کی کیفیت“ میں بیان کریں گے۔ دراصل مکاتب کے عاجز آجانے کے وقت کی کمائی امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مکاتب ہی کی کمائی ہے جس کی ملکیت اس کے عجز اور آزادی پر موقوف ہے۔ اگر عاجز آگیا تو شروع سے اس کمائی کا مالک مولیٰ ہو جائے گا اور اگر مکاتب آزاد ہو گیا تو شروع سے اس کا مالک خود مکاتب ہو گا۔ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ کمائی مکاتب ہی کی ملکیت ہے۔ پھر مکاتب جب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آگیا تو وہ ملکیت مولیٰ کی طرف منتقل ہو گئی جیسا کہ موت کے باعث میت کی ملکیت اس کے وارث کو منتقل ہو جاتی ہے۔ صاحبینؒ کے اس اصولی اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب مکاتب کی کمائی میں شروع سے یعنی کمائی پائے جانے کے وقت سے مولیٰ کی ملکیت واقع ہو گئی تو یہ صورت یوں ہو گئی کہ عقد اجارہ گویا پایا ہی مولیٰ کی طرف سے گیا لہذا مکاتب کے عاجز آجانے سے نہیں ٹوٹے گا اور امام محمدؒ کی اصل کے مطابق جب مکاتب کی کمائی میں اس کے عاجز آجانے کے وقت، مولیٰ کی ملکیت بطریق انتقال واقع ہوئی تو یہ انتقال ملکیت ایسے ہی ہوا جیسے میت سے اس کے وارث کی طرف ہوتا ہے اور وہ انتقال ملکیت بھی اجارہ کو توڑ دے گا اور مکاتب کے بارے میں اس مسئلے کی اصل یہ ہے کہ مکاتب کو جب بطور مبیعہ کوئی چیز دی جائے پھر وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آجائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ مبیعہ کرنے والا اس موبوب (مبیعہ دی گئی) شے کو مکاتب سے واپس لے سکتا ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک واپس نہیں لے سکتا اور اس اصل کو کتاب الہبہ میں ہم انشاء اللہ عنقریب ذکر کریں گے۔ واللہ عزوجل اعلم

اظہارِ تشکر

بدائع الصنائع کی چوتھی جلد کا ترجمہ رب کریم جل و علی شانہ کی مہربانی اور خصوصی توفیق سے آج مؤرخہ
 ۱۰ جمادی الآخری ۱۴۱۷ھ بمطابق ۱۹ جنوری ۱۹۹۶ء بروز جمعرات شام کے تقریباً گیارہ بجے مکمل ہوا۔
 إِنَّ هَذَا هُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ - مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ
 تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ -

کتاب الاستصناع

(آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کا بیان)

اس کتاب کے مسائل کو جاننے کیلئے

۱- آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کی صورت

۲- اس کے مضموم

۳- بیان جواز

۴- بیان حکم اور

۵- بیان صفت

کو جاننے کی ضرورت ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

فصل اول (الف) آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کی صورت

آرڈر (Order) پر کوئی شئی بنوانے کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کسی جوتاساز، یا برتن ساز وغیرہ میں سے کسی کاریگر (صانع) سے کہے کہ

”تو میرے لئے اپنے پاس موجود چمڑے یا تانے سے اتنی قیمت کا جوتا یا برتن بنا دے“

پھر وہ اس شئی کی نوع، اس کی مقدار و جسامت (یا سائز) اور اس کی صفت (کیسی ہو) کی بھی وضاحت کرے۔ اس پر کاریگر کہے، ”مجھے قبول“ ہے۔

(ب) استصناع کا مضموم

رہا اس کا مضموم تو اس کے بیان کرنے میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ یہ ”دوطرفہ وعدہ“ ہے اور بیع نہیں ہے، جبکہ بعض فقہا کا قول ہے کہ یہ ”بیع“ ہی ہے، لیکن اس کے قبول و عدم قبول میں خریدار کو اختیار (اختیار) رویت حاصل ہوتا ہے۔ یہی قول صحیح ہے اس کے صحیح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کے جواز میں ”تمیاس“ اور ”استسنان“ کا حوالہ دیا ہے۔ حالانکہ وعدوں میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ نے اس میں (خریدار کیلئے) اختیار رویت ثابت کیا ہے۔ جو بیع کی اقسام کے ساتھ مخصوص ہے۔ نیز اس میں ایک فریق دوسرے فریق سے تقاضا (Demand) کر سکتا ہے اور تقاضا کسی واجب اور ضروری شئی کا ہی کیا جاتا ہے، محض وعدے و عہد کا نہیں۔

پھر اس بارے میں، کہ یہ بیع کی کونسی قسم ہے، مشائخ کی عہادتوں میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ ایسی بیع (خرید و فروخت) شئی کا عقد (تعامل) ہے جو دوسرے فریق کے ذمہ ہے۔ بعض مشائخ کا قول ہے کہ یہ ایسی

۱- استصناع کا لغوی ترجمہ ہے طلب صنعتہ کسی چیز کو بنانے کیلئے کہنا، عصر حاضر میں اسے آرڈر پر بنوانا کہا جاتا ہے۔ اور اسے ہمیں اس کا ترجمہ آرڈر پر کوئی شئی بنوانے سے کہیے۔

"بیع" کا عقد ہے جو ایک فریق کے ذمہ ہے اور اس میں کام کرنا (دوسرے فریق پر) شرط ہے۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر کارِ یگروہی ہی (کوئی بنی بنائی شے) لاء ضر کرے جو اس نے پہلے سے تیار کر رکھی ہو اور اس پر بنوانے والا (خریدار) بھی راضی ہو جائے تو جائز ہوگا۔ اور اگر کام کرنا عقد (معاملے) کی شرط ہوتا تو جائز نہ ہوتا، اس لئے کہ عمل (کام کرنے) صحیح ہے۔ اس لئے کہ کی شرط مستقبل (Future) کے متعلق ہوتی ہے۔ ماضی (Past) کے متعلق نہیں، لیکن آخری قول ہی صحیح ہے۔ اس لئے کہ استصناع (کسی شے کو آرڈر پر بنوانا) درحقیقت طلب الصنع (کسی شے کو بنانے کی طلب کرنا) ہے، لہذا اگر اس میں عمل کرنا (بنانا) شرط نہ ہو تو وہ لغوی اعتبار سے "استصناع" ہی نہ ہوگا۔ اسی لئے لفظ کا یہ لغوی مفہوم اصطلاحی مفہوم کیلئے دلیل ہوگا، نیز اسی لئے بھی کہ اگر بیع دوسرے فریق کے ذمہ ہو تو اسے "بیع سلم" سمجھا جاتا ہے، جبکہ زیر بحث صورت کو استصناع (آرڈر پر کوئی شے بنوانا) سمجھا جاتا ہے۔ اور ناموں کا یہ اختلاف ان کی ذوات کے اختلاف کی دلیل ہے۔ رہا یہ مسئلہ کہ اگر صانع اسے پہلے سے کوئی بنی بنائی شے پیش کر دے اور بنوانے والا (خریدار) اس پر رضامند ہو جائے تو اس کا جواز سابقہ "عقد" (معاملے) کی بنا پر نہیں، بلکہ نئے عقد (معاملے) کی بنا پر ہے۔ جس سے مراد دونوں کا باہمی رضامندی سے اپنی اشیاء کا تبادلہ ہے۔

فصل دوم آرڈر پر کوئی شے بنوانے کا جواز

رہا اس کا جواز تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ معاملہ جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ ایک ایسی شے کو فروخت کرنا ہے جو دوسرے شخص (بائع) کے پاس نہیں اور یہ بیع سلم بھی نہیں ہے، جبکہ نبی اکرم ﷺ نے جو شے انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے، البتہ "بیع سلم" میں اس کی اجازت دی ہے، مگر لوگوں کے اس پر اجماع کی بنا پر استحسان کی رو سے، یہ بیع جائز ہے۔ وہ اس طرح کہ لوگ ہر زمانے میں ایسا کرتے ہیں اور کسی نے بھی اس کی مخالفت نہیں کی۔ حالانکہ فرمان بنوی ہے:

میری امت کبھی گمراہی پر جمع نہ ہوگی۔

لا تجتمع امتی علی ضلالة

نیز آپ نے فرمایا:

جسے مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے اور جسے مسلمان برا سمجھیں وہ (امر) اللہ کے ہاں بھی برا ہے۔

ما رآہ المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
وما رآہ المسلمون قبيحا فهو عند الله قبيح

اور جہاں اجماع ہو وہاں قیاس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ حمام میں داخل ہونے کی صورت میں قیاس کو چھوڑ دیا گیا ہے چنانچہ اگر کوئی شخص حمام (۱) میں اجرت دیکر داخل ہو (تو اس کا یہ عمل از روئے اجماع درست ہے حالانکہ وہ اس میں نہانے کی مدت بیان کرتا ہے اور نہ اس پانی کی مقدار کی تعیین کرتا ہے جو وہ حمام میں داخل ہونے کے بعد بہا لے گا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ماشکی (سقاء) سے پانی پیئے تو پانی کی تعیین کی بغیر بھی اس کا معاملہ درست ہے۔ اسی طرح سبزیوں اور چھوٹی موٹی اشیاء کی خریداری (میں ایجاب و قبول نہیں ہوتا) مگر اس کے باوجود ان کی خرید و فروخت جائز ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

۱۔ پرانے زمانے میں "حمام" تہذیب و معاشرت کا ایک اہم جزو تھا۔ اس دور کے حمام موجودہ زمانے کے حماموں سے مختلف ہوتے تھے۔ بایں حمہ کہ یہ بات آج کے حماموں پر بھی درست آتی ہے۔ رہا ماشکی سے پانی پینے کا معاملہ، تو اس سے مراد مشک یا ٹوٹنی سے پانی پینا ہے۔ ورنہ گلاس سے پانی پینے کی صورت میں تو تعیین ہو جاتی ہے۔

علوہ ازیں اس لئے بھی کہ اس کی لوگوں کو ضرورت ہے کیونکہ کبھی کبھار انسان کو کسی خاص جنس، کسی خاص نوع، کسی خاص اندازے (سائز) اور کسی خاص صفت (رنگ وغیرہ) کے موزے یا جوتے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور شاذ ہی ایسا ہوتا ہے کہ ایسا جوتا پہلے سے بنا بنایا مل جائے، لہذا اسے آرڈر پر بنوانا پڑتا ہے۔ اور اگر ایسا کرنا جائز نہ ہو تو لوگوں کو تنگی پیش آئے گی۔ اس تفصیل سے مخالفین کے اس شبہ کا بھی جواب آگیا کہ وہ تو ایک معدوم شئی کی بیع ہے۔ وہ اس طرح کہ لوگوں کی ضرورت کی بنا پر وہ شئی بمنزلہ موجود ہو گئی ہے جیسے کہ (بیع سلم میں) مسلم فیہ (جس شئی پر بیع سلم ہو) کا یہی حکم ہے۔ پھر یہ علی الاطلاق اس شئی کی بیع نہیں ہے جو انسان کے پاس موجود نہیں ہے۔ علوہ ازیں اس لیے بھی اس بیع میں دو جائز معاملات کا مضمون پایا جاتا ہے، یعنی بیع سلم اور اہارے کا وہ اس طرح کہ بیع سلم ایک ایسی شئی (بیع) کی بیع ہے جس کی ادائیگی دوسرے فریق کے ذمہ ہوتی ہے۔ اسی طرح کسی کاریگر کو اجرت پر لینے کیلئے کام کرنا شرط ہوتا ہے۔ اور جس "بیع" میں دو جائز معاملات (عقود) کا مضمون پایا جائے تو وہ بھی جائز ہوگی۔

فصل سوم شرائط جواز

اس کے جواز کی شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) جو شئی بنوانا مقصود ہو اس کی جنس، نوع، مقدار (سائز) اور اس کی ظاہری شکل و صورت (صفت) کی وضاحت کرنا، کیونکہ ان معلومات کے بغیر وہ شئی "معلوم" (متعارف) نہیں ہو سکتی۔

۲۔ وہ شئی ان اشیاء میں سے ہو جن کے بنوانے میں لوگوں کے مابین تعامل چلا آتا ہو۔ مثلاً لوہے، سیسے، تانبے اور شیشے کے برتن، موزے، جوتے، جانوروں کے لیے لوہے کی لٹائیں، تلواروں کے پھل، چھریاں، سکے، کھوٹے درہم، تیر، تمام ہتھیار، تال اور قمقے وغیرہ۔ اور کپڑوں کو آرڈر پر بنوانا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ قیاس تو اس کے جواز کے خلاف ہے۔ اس کی اجازت تو استسنا سے ثابت ہوتی ہے جو لوگوں کے تعامل پر مبنی ہے اور کپڑوں کے بنوانے میں لوگوں میں کوئی ایسا تعامل نہیں پایا جاتا۔

۳۔ اس کیلئے کوئی مدت (اجل) طے نہ کرنا اس لیے کہ اگر اس میں مدت طے کر لی گئی تو وہ بیع سلم ہو (کی جائے گی) اور اس میں سلم کی شرائط کا لحاظ کیا جائے گا یعنی اسی مجلس میں اس کے معاوضے کی وصولی اور دونوں میں سے کسی ایک کیلئے خیار کا نہ ہونا۔ بشرطیکہ کاریگر نے اس شئی کو انہی شرائط کے مطابق بنا کر اسے پیش کیا ہو جو "بیع سلم" میں ملحوظ رکھی جاتی ہیں۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے، جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کسی صورت میں بھی یہ شرط نہیں ہے۔ لہذا خواہ اس کیلئے کوئی مدت (اجل) مقرر کی جائے یا نہ کی جائے بہر حال وہ بیع استصناع (آرڈر پر کسی شئی کو بنوانا) ہوگی۔ تاہم اگر کسی ایسی شئی کے بنوانے کیلئے مدت مقرر کی گئی جس کا آرڈر پر بنوانا، صحیح نہ ہو، مثلاً کپڑے وغیرہ۔ تو ایسی صورت میں تمام ائمہ کرام کے نزدیک یہ صورت بدل کر "بیع سلم" ہو جائے گی۔

صاحبین رحمہم اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب آرڈر پر کوئی شئی بنوائی جاتی ہے تو اس کیلئے لوگوں میں یہ عادت بنتے ہو چکی ہے کہ وہ اس کیلئے کوئی نہ کوئی مدت (اجل) مقرر کرتے ہیں لہذا اس سے یہ معاملہ استصناع ہونے سے خارج نہ ہوگا، یا پھر یوں کہا جاسکتا ہے کہ مدت مقرر کرنے سے کبھی تو مقصود مطالبے میں تاخیر ہوتی ہے اور کبھی کام کی جلدی، لہذا یہ معاملہ مضل شک اور احتمال کی بنا پر اپنے موضوع (Subject) سے خارج نہ ہوگا۔ بخلاف اس شئی کو بنوانے کے جس میں "استصناع" کا جواز نہ ہو، کیونکہ جہاں "استصناع" کا احتمال نہ ہو وہاں مدت مقرر کرنے سے عمل میں جلدی مقصود نہ ہوگی

جس کی بنا پر وہاں یہی صورت متعین ہو جانے لگی کہ یہ مدت، اس لئے مقرر کی گئی ہے تاکہ اسی شئی کا جو دوسرے فریق کے ذمہ قرض ہے، جلد مطالبہ نہ کیا جائے۔ یہ صورت بیع سلم کی ہے، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس کیلئے کوئی مدت (اجل) مقرر کر دی تو اس صورت میں بیع سلم کا مضموم پایا گیا۔ اس لئے کہ بیع سلم درحقیقت ایک ایسی شئی (بیع) کی بیع ہے جو دوسرے پر تاخیر سے واجب الادا ہو اور معاملات (عقود) میں اصل اعتبار ان کے معانی کا ہوتا ہے۔ ان کی ظاہری صورتوں کا نہیں، جیسا کہ تو جانتا ہے کہ بیع لفظ تملیک (دوسرے کو مالک بنانے) اور لفظ اجارہ (اجرت پر دینے) ملتی جلتی ہے۔ اسی طرح انہی الفاظ سے نکاح بھی ہو جاتا ہے، جیسا کہ ہمارا (احناف کا) یہی اصولی موقف ہے۔ اسی بنا پر جہاں "استصناع" کا احتمال نہیں ہوتا وہاں مدت مقرر کر لینے سے وہ بیع سلم ہو جاتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ نیز اس لیے بھی کہ مدت کی تعیین (تاجیل) تو قرضوں کے ساتھ مختص ہے کیونکہ قرض لیا ہی اس لیے جاتا ہے تاکہ ادائیگی تاخیر سے کی جاسکے اور مطالبے میں تاخیر ایسے عہد (مطلے) میں ہوتی ہے، جس میں مطالبے کی گنجائش ہو اور یہ گنجائش عہد سلم کے سوا کسی اور صورت میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کہ آرڈر پر بنوانے میں کوئی شئی قرض نہیں ہوتی۔ جیسا کہ تو جانتا ہے کہ بالاتفاق دونوں میں سے ہر ایک فریق کو کام شروع کرنے سے قبل دوسرے کو کام سے روکنے کا حق حاصل ہے۔ پھر جب وہ بیع سلم ہو گئی تو اس میں بیع سلم کی ہمتوں کی رعایت رکھی جائے گی (۲)

فصل (چہارم) استصناع کا حکم

آرڈر (Order) آرڈر پر کسی شئی کو بنوانے کا حکم یہ ہے کہ اس کے ذریعہ جو شئی (بیع) بنوانے کیلئے آرڈر دیا گیا ہو اس میں آرڈر دینے والے کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح کاریگر اس کی قیمت کا مالک ہو جاتا ہے۔ تاہم یہ ملکیت ابھی مستحکم (لازم) نہیں ہوتی جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ اس کا ذکر کریں گے۔

فصل (پنجم) صفت استصناع (آرڈر پر کسی شئی کو بنوانے کی صفت) کا بیان

استصناع کی صفت (حالت) یہ ہے کہ وہ ایک ایسا عہد ہے، جو بلا کسی اختلاف کام شروع کرنے سے قبل دونوں میں سے کسی ایک کے ذمہ لازم نہیں ہوتا، حتیٰ کہ اگر کام شروع کرنے سے قبل دونوں میں سے ہر ایک کو کام سے ہاتھ روک لینے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ جیسے کہ اس بیع میں جو دونوں فریقوں کیلئے "خیار" (حق واپسی) کے ساتھ مشروط ہو، کیونکہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ یہ صورت جائز نہ ہو جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ البتہ اس کا جواز استحسان کی رو سے لوگوں کے تعامل کی بنا پر ثابت ہوا ہے لہذا اس کا لزوم اصل قیاس پر برقرار رہے گا۔

رہا کام مکمل کرنے کے بعد بنوانے والے کے دیکھنے سے قبل کا حکم تو اس وقت بھی یہی حکم ہے، حتیٰ کہ کاریگر کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اسے جس کو چاہے فروخت کر دے۔ الاصل میں یہی ذکر ہے۔ اس لئے کہ یہاں عہد (معاملہ) کسی خاص بنی ہوئی شئی پر نہیں ہوا، بلکہ ایک نمونے (اس جیسی شئی) پر ہوا ہے جو اس کے ذمہ واجب الادا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ چنانچہ اگر وہ اس شئی کو کسی اور جگہ سے خرید کر لے آئے اور "بنوانے والے" کو سونپ دے تو جائز ہوگا۔ لہذا یہاں بھی اگر کاریگر نے وہ شئی کسی اور کو فروخت کر دی اور بنوانے والے نے یہ چاہا کہ وہ بیع کو توڑ دے تو اس کیلئے ایسا کرنا جائز اور درست نہ ہوگا۔

۲- یہاں اگرچہ صاحب بدائع الصنائع نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے کو ترجیح دی ہے، لیکن جیسا کہ ہم مقدمہ (جلد اول) میں واضح کر آئے ہیں، یہ الکاسانی کی عادات میں سے ہے، کہ وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی رائے ہی کو ترجیح دیتے ہیں، ورنہ اس بارے میں صاحبین کی رائے ہی قرین صواب ہے۔

اور اگر اس نے "بنوانے" کے دیکھنے سے قبل اس شے کو تلف کر دیا تو اس کا وہی حکم ہے جو اس مانع کا ہے جو بیع (فروخت) کو سپرد کرنے سے قبل اس کو تلف کر دے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ یہی فرماتے ہیں، پھر جب کاریگر "بنوانے" والے کے دیئے ہوئے حکم (آرڈر) کے مطابق اس شے کو بنا کر پیش کر دے تو اب کاریگر کیلئے رجوع کا اختیار (خيار) ختم ہو گیا البتہ بنوانے والے کو اختیار (خيار رویت) حاصل ہو گا۔ اس لیے کہ وہ ایک ایسی شے کو خرید رہا ہے جو اس نے (اب تک) نہیں دیکھی، لہذا اس کو اختیار رویت حاصل ہو گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ معقود علیہ (جس کا معاملہ ہوا ہے) حقیقتاً تو معدوم شے تھی۔ لیکن اس عقد (معاملے) کو جائز قرار دینے کیلئے اسے موجود فرض کیا گیا ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ اس شے کو حاضر کرنے سے قبل دونوں کو "خيار" حاصل تھا، جیسا کہ ہم (اوپر) بیان کر آئے ہیں کہ یہ عقد دونوں کیلئے لازم نہیں ہے۔ پھر کاریگر نے اس شے کو بنوانے والے کو پیش کر کے اپنا حق (خيار) ساقط کر دیا ہے، لہذا دوسرے طریق کا خيار (اختيار) علی حالہ رہے گا۔ جیسے کہ اس بیع کا وہی حکم ہے جس میں دونوں کو حق خيار حاصل ہو، پھر جب دونوں میں سے کوئی ایک اپنا حق خيار ختم کر دے تو اس سے دوسرے طریق کا خيار ختم نہیں ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔

امام ابو حنیفہ، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ سے یہ ظاہر روایت ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے (دوسری) روایت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو خيار (حق رجوع) حاصل ہو گا جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے وہی ہے کہ ان دونوں کو کوئی خيار حاصل نہ ہو گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ کاریگر نے اپنے سامان خام یاں کو کھپا دیا ہے اور اپنے چمڑے کو کاٹ دیا ہے، لہذا اگر بنوانے والے کیلئے اس کو لینے سے روکنے کا حق حاصل ہو تو اس میں کاریگر کو نقصان ہو گا، بخلاف اس صورت کے جب اس نے چمڑے کو کاٹا، مگر ابھی کام شروع نہ کیا ہو کہ بنوانے والا کہنے کہ میں یہ نہیں بنوانا چاہتا۔ دونوں کا مختلف حکم ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہم نہیں جانتے کہ تکمیل سے پہلے کاریگر کا کام بیان کی ہوئی شرائط کے مطابق ہو گا یا نہیں؟ اور اس صورت میں اس کو لینے سے روکنے میں دوسرے طریق کو نقصان بھی نہیں۔ لہذا یہاں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار ثابت ہو گا۔ رجوع (خيار) دینے سے دونوں میں سے ہر ایک سے ضرر (نقصان) کا ازالہ ہو جاتا ہے، جو کہ ضروری ہے۔ صحیح قول ظاہر روایت والا ہی ہے۔ اس لئے کہ کاریگر کو خيار دینے کا مقصد وہی ہے جو استمناع (آرڈر پر کسی شے کو بنوانے) کی صورت کا ہے یعنی "بنوانے" والے کی ضرورت کو پورا کرنا۔ اور اگر کاریگر کو خيار ثابت ہو جائے تو جو شے اس نے بنائی ہے وہ بنوانے والے کے سوا کسی اور کو دے دیا۔ جس سے "بنوانے والے" کی ضرورت پوری نہ ہو گی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اگر بنوانے والے کیلئے "خيار" ثابت کیا جائے تو اس سے کاریگر کو نقصان ہو سکتا ہے، ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن بنوانے والے کے خيار کو باطل قرار دینے میں اس کو کاریگر سے زیادہ نقصان ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ شے اس کی مرضی کے مطابق نہ ہوئی اور اس سے اس کی قیمت کا مطالبہ کیا جائے تو اس کیلئے وہ شے کسی اور شخص کو مثلی اجرت پر فروخت کرنا ممکن نہ ہو گی مگر کاریگر کیلئے یہ بات مشکل نہیں ہے، کیونکہ لوگوں سے اس کا زیادہ رابطہ رہتا ہے اسے اس کا زیادہ تجربہ بھی ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس سے بھی کہ اگر بنوانے والے کو اس کی قیمت کی ادائیگی کا سامنہ ٹھرا دیا جائے اور اس سے اس کی ضرورت و حاجت پوری نہ ہو تو اس سے اس کا وہ مقصد پورا نہ ہو گا جس کیلئے آرڈر پر کسی شے کو بنوانا ہوتا ہے جس سے اس کی ضرورت کی تکمیل ہوتی ہے، لہذا اس کیلئے "خيار" کا اثبات ضروری ہے، اللہ تعالیٰ ہی توفیق دینے والا ہے۔

پھر اگر کسی نے کسی تاجر کو لوہے کا کوئی ٹکڑا رتن بنانے کیلئے یا چمڑے کا کوئی ٹکڑا جو تاجرانے کیلئے مقررہ قیمت کے عوض سپرد کیا تو ایسا کرنا جائز ہو گا اور ایسی صورت میں اس کیلئے کوئی خيار نہ ہو گا، اس لیے کہ

یہ "استقصاع" (آرڈر پر کسی شئی کو بنوانا) نہیں ہے، بلکہ یہ تو استیجار (دوسرے کی خدمات اجرت پر لینا) ہے، لہذا ایسا کرنا جائز ہوگا، پھر اگر اس نے اس کے کہنے کے مطابق کام کیا تو وہ اجرت کا مستحق ہوگا اور اگر اس نے کام خراب کر دیا تو وہ اس جیسے لوہے کو واپس کرنے کا ذمہ دار ہوگا۔ اس لئے کہ جب اس نے اس شئی کو فاسد کر دیا ہے تو گویا یہ سمجھا جائیگا کہ اس نے اس سے لوہے کا کوئی ٹکڑا لیا اور اس سے اس کی اجازت کے بغیر کوئی برتن بنالیا ہے، لہذا برتن کا ریگر کام ہوگا۔ اس لئے کہ جس شئی پر ضمان (تاوان) ادا کیا جائے وہ شئی ضمان ادا کرتے ہیں۔ اس کی ملکیت ہو جاتی ہے۔

کتاب الشفعہ

شفعہ کا بیان

اس کتاب کے ضمن میں شفعہ سے تعلق رکھنے والے متعدد موضوعات پر بحث ہوگی مثلاً

- سبب وجوب حق شفعہ کا بیان
- شرائط ثبوت حق شفعہ
- حق شفعہ کو متناکد اور پختہ کرنے والے امور
- ثبوت کے بعد حق شفعہ کو باطل کرنے والے اسباب
- "مشفوع فیہ" (جس میں حق شفعہ ثابت ہو اس) میں حصول ملکیت کا طریقہ۔
- اس کے مالک بننے کا بیان
- اس کی کیفیت کا بیان
- اس کے مالک ہونے کی شرائط
- اس کے مالک ہونے کے اسباب
- زیر شفعہ کے مالک ہونے کا بیان
- اس کے کچھ حصہ کے مالک ہونے کا بیان
- شفیع (شفعہ کنندہ) اور خریدار کے بیانات میں اختلاف ہو جانے کا بیان
- شفعہ کو باطل کرنے کے حیلے اور
- ایسا حیلہ جائز ہے یا مکروہ و غیرہ

تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ سبب وجوب حق شفعہ کا بیان

اس عنوان پر ہماری بحث دو حصوں میں ہوگی۔

(الف) سبب کی ماہیت کا بیان اور

(ب) بیان کیفیت

(الف) سبب کی ماہیت کا بیان

وجوب شفعہ ایک تعین اسباب میں سے کسی ایک سبب کا پایا جانا ضروری ہے، (۱) شرکۃ یعنی جمع کی ملکیت میں شفعہ کا ہونا، (۲) منافع یعنی حقوق میں شرکت (۳) جوار یعنی (بمسائیک کا ہونا)۔ اس طرح اگر توہا ہے تو اس کے دو

اسباب شرکت اور ہمسائیگی بھی کہہ سکتا ہے۔

پھر شرکت کی بھی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ بیع کی ملکیت میں شرکت کا ہونا اور ثانیاً یہ کہ حقوق ملکیت یعنی نظام آبپاشی (irrigation) اور راستے میں شرکت کا ہونا بھی۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شفعہ کا فقط ایک ہی سبب ہے اور وہ "بیع" کی ملکیت میں شرکت کا ہونا ہے۔ اس کے علاوہ اس کا کوئی اور سبب نہیں ہے۔ لہذا ان کے ہاں غلط (حقوق ملکیت میں شرکت) اور حق جوار (ہمسائیگی) کی بنا پر شفعہ ثابت نہیں ہوتا۔ ان کا استدلال اس روایت سے جس میں مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

انما الشفعہ فی مالہ یقسم فاذا وقعت الحدود
الصرفت الطرق فلا شفعہ۔

پھر جب اس کی حد بندی کر لی جائے اور راستے بنائے جائیں تو پھر کسی (شفعہ تو ایسی زمین میں ہوتا ہے جو غیر منقسم ہو۔)

کیلئے کوئی حق شفعہ نہیں۔)

اس حدیث میں غیر منقسم زمین میں شفعہ کا اثبات کیا گیا ہے اور منقسم زمین میں اس کی نفی کی گئی ہے کیونکہ اس میں مذکورہ لفظ "انما" مذکور شئی کے اثبات اور اس کے ماسوا کی نفی کیلئے آتا ہے۔ اور ماسوا نے اس صورت میں شفعہ کی نفی مراد ہے جب حد بندی کر لی جائے اور راستے بنائے جائیں جبکہ دو ہمسایوں کے درمیان حدود ہی واقع ہوتی ہیں اور راستے تو آنے جانے کیلئے ہوتے ہیں۔ لہذا اس صورت میں کسی کو حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ شفعہ کے ذریعہ کسی شئی کو لینا "خریدار" کے مال اس کی مرضی اور اس کی ملکیت کے علی الرغم اس کا مالک ہو جانا ہے اور جبراً اس کا مالک بننے میں اس (مشرقی) کا نقصان ہے، لہذا اسے اس سے روکا جائے گا۔ اس بے مناسب تو یہ تھا کہ حق شفعہ بالکل ہی ثابت نہ ہوتا۔ لیکن چونکہ ہمیں اس کے ثبوت کا علم ایک ایسی نص (حدیث) سے ہوا ہے جو ہماری سمجھ سے بالاتر ہے، لہذا تقسیم شدہ جائیداد میں سابقہ حکم (عدم شفعہ) ہی برقرار رہے گا، یا یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس کی اجازت ایک خاص وجہ (علت) کی بنا پر دی گئی ہے اور وہ تقسیم ہونے سے جائیداد کو بچانا ہے، اس لئے کہ اس صورت میں اس کو ایسا ضرر (نقصان) پہنچے گا جس کی تلافی سوائے شفعہ کے ممکن نہیں (جبکہ ہمسائیگی کا نقصان کوئی لازمی نقصان نہیں ہے۔ بلکہ اسے بادشاہ کے پاس مقدمہ لیجا کر یا خود مقابلہ کر کے روکا جاسکتا ہے لہذا اس صورت میں اس کو شفعہ کی اجازت دینا تلافی کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔

ہماری دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے۔

سنل رسول الثمصلی الثعلیہ وسلم عن ارض بیعت (آنحضرت ﷺ سے ایسی اراضی کے بارے میں پوچھا گیا، جو ولس لها شریک ولها جار فقال علیہ السلام
الجار احق بشفعتها

یہ روایت اس باب میں نص کا درجہ رکھتی ہے۔

اسی طرح مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

الجار احق بصقبة

ہمسایہ اپنے سے متصل جگہ پر (شفعہ کا) زیادہ حق رکھتا ہے۔

"الصقبة" سے مراد وہ شئی ہے جو کسی شئی کے ساتھ ملحق ہو یعنی وہ اپنے سے متصل اور قریبی جگہ پر زیادہ حق رکھتا ہے۔

اور مروی ہے کہ

الجار احق بشفعته

ہمسایہ اپنے سے متصل جگہ پر شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے۔

یہ روایت اس باب میں نص کی حیثیت رکھتی ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ شرکت کی بنا پر ہر شخص کا حق دیا جاتا ہے تو اس کی وجہ دوسرے حق دار کو تیسرے شخص کی دخل اندازی کے نقصان سے بچانا اور اس کی تلافی کرنا ہے اور یہ بات ہمسائیگی کی صورت میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا وہاں اجازت کا ہونا یہاں اجازت ثابت ہونے کی دلیل ہے۔ پھر مذکورہ نص (حدیث) کی علت (وجہ) جائیداد کی تقسیم کسی نقصان سے بچنے کو قرار دینا درست نہیں ہے، اس لئے کہ جائیداد کی تقسیم کے نقصان کا موجب نہیں بلکہ وہ ملکیت کے منافع کی تکمیل کرتی ہے۔ اور جائیداد کا منقسم ہونا ایسا نقصان ہے جس کو روکنا ممکن نہیں۔ اس لئے کہ تقسیم جائز ہے۔ اسی بنا پر سامان (عروض جائیداد منقولہ) میں شرکت کے باعث ازالہ نقصان کیلئے شفعہ کی اجازت نہیں ہے۔ رہا تمہارا یہ کہنا کہ نقصان کا ازالہ بادشاہ کے پاس مرافعہ کر کے اور مقابلہ کر کے بھی ممکن ہے، تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ کبھی کبھار اس کے ہا جود نقصان کا ازالہ نہیں ہوتا۔ اور اگر ہو بھی جائے تو مقابلہ کرنا اور بادشاہ کے پاس مقدمہ لے کر جانے میں بذات خود ایک نقصان ہے اور برے ہمسائے کا نقصان ہر گھڑی اس کی موجودگی سے بڑھتا رہتا ہے جس سے یہ نقصان دائمی صورت اختیار کر لیا۔ رہی حدیث تو اس میں مقوم (تقسیم شدہ) حصے کی جائیداد سے حق شفعہ کی نفی کا کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس لئے کہ لفظ انما "غیر مذکور شئی کی نفی پر دلالت نہیں کرتا۔ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اس کے سوا نہیں کہ میں تمہاری طرح کا بشر ہوں۔

انما انا بشر مثلكم (۱)

اس سے قطعاً یہ لازم نہیں آتا کہ نبی اکرم ﷺ کے سوا کوئی اور شخص آنحضور ﷺ جیسا بشر نہیں ہے۔ جبکہ دوسری حدیث خود امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف حجت ہے وہ اس طرح کہ اس حدیث میں نبی اکرم ﷺ نے شفعہ کے ساقط ہونے کو دو شرائط کے ساتھ مشروط کیا ہے، یعنی حد بندی ہونے اور راستے ہانٹ لیے جانے کے ساتھ اور اگر کوئی شئی دو شرائط کے ساتھ مشروط ہو تو ان میں سے ایک شرط کی موجودگی سے دوسری کو ترک نہیں کیا جاسکتا، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دو میں سے ایک شرط کی موجودگی سے یعنی حد بندی (جائیداد کی تقسیم) کی موجودگی سے اگرچہ راستے علیحدہ علیحدہ نہ کئے گئے ہوں یہ حق ساقط ہو جاتا ہے۔ پھر وہ حدیث تاویل کا احتمال رکھتی ہے۔ اور اس کی تاویل یہ ہے کہ جب حد بندی کر لی جائے اور حصے علیحدہ علیحدہ ہو جائیں اور راستے ہانٹ لیے جائیں تو شفعہ نہ ہوگا یا یوں کہا جاسکتا ہے کہ اس صورت میں جب اس کی حد دو اور راستے الگ الگ نہ ہوں تو اس وقت تک شفعہ نہ ہوگا یا تقسیم کی صورت میں شفعہ نہیں، جیسے اگر کوئی شخص خیار رویت کی وجہ سے بیع واپس کر دے تو اس میں شفعہ نہیں، اس لیے کہ تقسیم میں باہمی تہاؤں کے معافی پائے جاتے ہیں، لہذا یہ مسئلہ اشمال والا ہوگا تو ہمیں (اس حدیث میں) بتایا گیا کہ یہاں شفعہ نہیں، تاکہ اشمال دور ہو جائے واللہ اعلم۔

(ب) کیفیت سبب کا بیان

کیفیت سبب پر ہماری گفتگو دو حصوں میں ہوگی:

(الف) دونوں حالتوں کو حاوی کیفیت وجوب اور

(ب) ایک وقت کئی اسباب جمع ہو جانا

(الف) دونوں حالتوں کو حاوی کیفیت وجوب:

وہ کیفیت جو دونوں حالتوں کو حاوی ہوتی ہے یہ ہے کہ شفعہ کا سبب "شرکت" کا ہونا ہے نہ کہ اس کی کسی خاص مقدار کا ہونا، اسی طرح ہمسائیگی کا ہونا۔ نہ اس کی خاص مقدار کا ہونا حتیٰ کہ اگر کوئی شخص کسی گھر کا معمولی سے حصہ در ہو یا ہمسایہ ہو تو وہ شفعہ کی بنا پر پورا گھر لے سکتا ہے خواہ اس کی شرکت زیادہ ہو یا کم۔

اسی اصول پر ہمارے ائمہ کرام "کا یہ قول مستخرج ہوتا ہے کہ سبب شفعہ یعنی شرکت اور ہمسائیگی یکساں ہونے کی بنا پر مختلف حصے داروں میں تقسیم کا اصول کیا ہے؟ (ہمارے نزدیک) اس صورت میں اس جائیداد کو لوگوں کی تعداد کے مطابق (Per head) تقسیم کیا جاتا ہے نہ کہ شرکت یا حصہ داری کے مطابق، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی صورت میں جائیداد "مبیع" میں شرکت کے مطابق تقسیم ہوتی ہے، چنانچہ اگر ایک مکان تین آدمیوں کی ملکیت ہو: ان میں سے ایک کا آدھا دوسرے کا تیسرا حصہ اور تیسرے کا چھٹا حصہ ہو پھر نصف حصے والے نے اپنا حصہ بیچ دیا تو ہمارے نزدیک باقی لوگوں میں شفعہ افراد کی تعداد کے مطابق یعنی آدھا آدھا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے تین حصے کئے جائیں گے دو حصے ایک تہائی نزدیک حصہ دار کے ہوں گے اور ایک تہائی حصہ چھٹے حصہ دار کا ہوگا، جیسا کہ مکان میں ان کا حصہ تھا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ "حق شفعہ" ملکیت کے حقوق میں سے ہے، اس لئے کہ اس کا اثبات ملکیت کے منافع کی تکمیل کیلئے ہوا ہے۔ لہذا پھل اور غلے کی طرح ملکیت کے مطابق اس کا اندازہ کیا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شرکت کی جگہ میں حق شفعہ کا سبب شرکت کا ہونا ہے جس میں سب برابر ہیں، لہذا استحقاق میں بھی وہ سب مساوی ہوں گے اور اس بات کی دلیل کہ شفعہ کا سبب شرکت کا ہونا ہے دلالت اجماع اور قیاس (عقلی دلیل) ہے۔ دلالت اجماع اس طرح کہ اگر شفیع ایک ہو تو وہ پورا گھر شفعہ کی بنیاد پر لے لیتا ہے اور اگر شفعہ کا سبب شرکت کے حصوں کے مطابق ہوتا تو اس صورت میں وہ اپنی شرکت کے مطابق حصہ لیتا۔ رہی عقلی دلیل (قیاس) تو وہ اس طرح ہے کہ حق شفعہ تیسرے آدمی کی دخل اندازی کی اذیت کے ازالے کیلئے ثابت ہوا ہے اور اس کا یہ نقصان شفعہ کی بنیاد پر پورا مکان لئے بغیر دور نہیں ہو سکتا۔ پس ثابت ہوا کہ شرکت میں استحقاق کا سبب شرکت ہے اور وہ اس میں سب برابر ہیں۔ پھر اس کے بعد دو صورتیں ہوں گی یا تو ان میں سے ایک پورا مکان لے لے اور دوسرے کو کچھ نہ ملے اور یا پھر دونوں میں سے ہر ایک پورا مکان لے لے پہلی صورت کا کوئی امکان نہیں، اس لیے کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے کی نسبت اس کا زیادہ استحقاق نہیں رکھتا اور دوسری صورت کا بھی کوئی امکان نہیں اس لئے کہ ایک ہی وقت میں ایک ہی مکان پورے کا پورا دو آدمیوں کی ملکیت نہیں ہو سکتا لہذا ان کے درمیان مکان آدھا آدھا تقسیم ہو جائے گا تاکہ بقدر امکان پورے سبب پر عمل کیا جاسکے اور اس طرح کی صورت جائز بھی ہے، جیسے کہ اگر کوئی شخص فوت ہو جائے اور اس کے دو بیٹے ہوں تو اس کی وراثت دونوں میں نصف نصف تقسیم ہوگی، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک مورث کا بیٹا ہونے کی بنا پر پوری وراثت کا مستحق ہے، لیکن ایک ہی جائیداد یا مال میں ہر ایک کیلئے پوری ملکیت کے اسباب موجود نہیں کیونکہ جگہ تنگ ہے اس لئے اسے دونوں میں آدھا آدھا بانٹ دیا جائے گا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح اگر ایک گھر کے دو حصے شفیع (شفعہ کنندہ) ہوں، مگر ان کی ہمسائیگی کی مقدار میں فرق ہو۔ مثلاً کے طور پر ان میں سے ایک شخص کی ہمسائیگی مکان کے چھ میں سے پانچ حصوں میں ہو اور دوسرے کی چھ حصے میں تو شفعہ ان دونوں کے درمیان آدھا آدھا ہوگا، کیونکہ استحقاق کے سبب، یعنی اصول ہمسائیگی میں وہ دونوں برابر ہیں اسی اصول پر

یہ مسئلہ بھی اخذ کیا گیا ہے کہ اگر کسی مکان کے دو شفعہ کنندہ ہوں اور ان میں سے ایک نے اپنا حق شفعہ ختم کر دیا ہو تو دوسرا شخص پورا مکان شفعے کی بنا پر لے سکتا ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں استحقاق کا پورا سبب پایا جاتا ہے اور حق شفعہ کی تقسیم تو اس وقت ہوتی ہے جب استحقاق میں تزامن اور تعارض پایا جائے، لیکن جب ان میں سے ایک نے اپنا حق ساقط کر دیا تو یہ تزامن اور تعارض باقی نہ رہا اور دوسرے کا حق پورے مکان میں ظاہر ہو گیا، جس کی بنا پر وہ پورا مکان لے لیگا۔ علیٰ ہذا القیاس اگر کسی مکان کے متعدد شفیع ہوں۔ ان میں سے کچھ نے اپنا حق شفعہ ختم کر دیا تو باقی لوگ پورا مکان شفعہ کی بنا پر لے سکتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر کسی مکان کے دو شفعہ کنندگان ہوں ان میں سے ایک موجود ہو اور دوسرا غائب (۱) ہو تو حاضر شخص کو یہ حق حاصل ہو گا کہ وہ شفعہ کی بنا پر پورا مکان لے لے کہ حق شفعہ مزید پختہ ہو گیا ہے، جبکہ غائب شخص کے حق شفعہ کے پختہ ہونے کے بارے میں کچھ نہیں کہا جاسکتا، کیونکہ ابھی دونوں احتمال میں۔ ہو سکتا ہے وہ مطالبہ کر دے اور ہو سکتا ہے کہ وہ مطالبہ نہ کرے اور وہ اس سے اعراض کرے۔ لہذا اس صورت میں تعارض اور تزامن نہ ہو گا اس لیے یہ احتمال حاضر شخص کو اس کے ثابت شدہ مؤکد حق کو ایک ایسے شخص کے حق کے بدلے میں، جس میں اثبات کا احتمال بھی ہے اور عدم اثبات کا بھی، اپنا حق لینے سے مانع نہ ہو گا، بلکہ تعارض نہ ہونے کے باعث پورے سبب پر کاملاً عمل کرتے ہوئے اس کے حق میں پورے شفعہ کا فیصلہ کیا جائے گا۔

بغلاف اس صورت کے کہ جب دو آدمیوں کے ایک شخص پر ایک ہزار درہم واجب الادا ہوں، پھر وہ (مقروض) فوت ہو جائے اور اپنے پیچھے ایک ہزار درہم چھوڑ جائے اور دو قرض خواہوں میں سے ایک قرض خواہ غائب ہو تو ایسی صورت میں حاضر شخص کو پانچ سو درہم سے زیادہ رقم نہ دی جائے گی۔ اس لئے کہ وہاں (شفعہ میں) دونوں میں سے ہر ایک کا (حق شفعہ) تاکید میں دوسرے کے حق (شفعہ) کے مساوی تھا، لہذا اسے دونوں کے مابین یکساں تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ حق میں تعارض اور تزامن واقع ہو گیا ہے، علیٰ ہذا القیاس اگر کسی مکان کے بہت سے شفیع (شفعہ کنندگان) ہوں اور ان میں سے کچھ غائب اور کچھ موجود ہوں تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس مکان کو موجود لوگوں کی تعداد کے مطابق ان میں یکساں تقسیم کر دیا جائے گا۔ اور اگر کچھ حصہ داروں نے اپنا حق کسی دوسرے حصہ دار کو بخشا یا تو اس کے حق کا دوسرے کے حق میں تو اثبات نہ ہو گا، البتہ اس کا اپنا حق ساقط ہو جائے گا۔ اور اس مکان کو باقی لوگوں کی تعداد کے مطابق ان میں تقسیم کر دیا جائے گا۔ کیونکہ حق شفعہ انتقال Transference کی اہلیت نہیں رکھتا، اس لئے کہ حق شفعہ کسی محل (جگہ) میں ثابت شدہ معاملہ نہیں ہے، لہذا اس کا اپنا حق دوسرے کو دینا باطل ہو گا، البتہ اس سے اس کا اپنا حق ختم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا دوسرے کو اپنا حق دینا اس کے اعراض کی دلیل ہے۔ جس کی بنا پر پورا مکان باقی لوگوں کے درمیان "تقسیم طلب" رہ جائے گا۔ لہذا اسے باقی لوگوں کی تعداد (Heads) کے مطابق ان میں تقسیم کر دیا جائے گا، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

پھر اگر ان میں سے ایک ہی شخص نے حق شفعہ کا دعویٰ کیا تو اس کے حق میں پورا مکان ویسے پہلے کا فیصلہ لایا جائے گا۔ اور اگر دوسرے شخص نے دعویٰ کر دیا تو جو حصہ پہلے شخص کے پاس موجود ہو اسے دونوں میں آدھا آدھا بانٹ دیا جائے گا۔ اور اگر تیسرا دعویٰ دار آجائے تو اسے ان دونوں کے پاس موجود مکان کا تیسرا حصہ (۱/۳) دے دیا جائے گا۔ کیونکہ حق شفعہ کے ثبوت اور اس کے مؤکد ہونے میں دونوں کے مساوی ہونے کے باعث ان کے حقوق (شفعہ)

۱ غائب سے مراد ایسا شخص ہے، جو بغیر اطلاع کے غم سے غائب ہو، اور اس کا کوئی اتہ نہ ہو، لیکن اگر اس کا کوئی اتہ نہ ہو تو وہ غائب شمار نہ ہو گا۔

میں تعارض اور تزام پیدا ہو گیا ہے، لہذا اسے ان کے درمیان یکساں طور پر تقسیم کر دیا جائے گا۔ پھر اگر حاضر شخص نے پورا مکان لے لیا ہو اور غائب شخص آگیا اور اس نے نصف حصہ لینے کا ارادہ کیا، مگر حاضر شخص نے اس سے کہا کہ میں تجھے پورا مکان دیتا ہوں یا تو پورا لیے یا اپنا حصہ چھوڑ دے تو اسے ایسا کہنے کا حق حاصل نہ ہوگا اور جو شخص آیا ہے اسے نصف حصہ لینے کا حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ جب قاضی نے حاضر شخص کے بارے میں پورا مکان دیئے جانے کا فیصلہ کیا تو اس کا یہ فیصلہ غائب شخص کے نصف حصے پر اس کے دعوے کے باطل ہونے کو مستصحب تھا۔ اور اس طرح غائب شخص کے خلاف حاضر شخص کے حق میں پورا مکان دیئے جانے فیصلے کے ضمن میں فیصلہ ہوا تھا۔ اسکے بعد اگرچہ مذکورہ فیصلہ باطل ہو گیا ہے۔ لیکن اس کے حق کے باطل ہونے کے بعد اس کا دوبارہ واپس آنا ممکن نہیں۔

پھر اگر حاضر شخص کے حق میں پورے مکان کا فیصلہ ہو گیا، مگر اس نے عیب کی بنا پر اسے واپس کر دیا، بعد ازاں غائب شخص آگیا تو اسے "سابق بیع" کی بنا پر نصف مکان سے زیادہ لینے کا حق نہ ہوگا، خواہ پہلے شفیع نے اس مکان کو عدالتی فیصلے کے بعد واپس کیا ہو، یا بغیر عدالتی فیصلے کے، اور خواہ اس نے قبضہ کرنے کے بعد اسے واپس کیا ہو، یا قبضہ سے پہلے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ جب قاضی نے حاضر شخص کیلئے پورے شفعہ کا فیصلہ کر دیا تو اس نے غائب شخص کے نصف حصے پر اس کے حق کو بھی باطل قرار دے دیا۔ اس طرح اس کا یہ فیصلہ ضرورت قضا کے تحت خریدار (مشتري) کے خلاف ہوگا۔ جس سے اس کا نصف حصے میں شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا اور اس کا دوبارہ آنے کا بھی احتمال نہ ہوگا۔ خواہ اس نے عدالتی فیصلے کی روشنی میں عیب کی بنا پر اسے واپس کیا ہو، یا بغیر عدالتی فیصلے کے کیونکہ اس نے پورے شفعہ کا فیصلہ دے کر اور عیب کی وجہ سے واپس کرنے کی بنا پر اس کے نصف شفعہ کے حق کو باطل کر دیا تو اس سے یہ واضح ہوگا کہ شفعہ کے حق میں کوئی فیصلہ نہ ہوا تھا۔ اسی طرح اس کو قبضے سے قبل واپس کرنا اور قبضے کے بعد واپس کرنا دونوں صورتیں یکساں ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر غائب شخص نے (آنے کے بعد) یہ چاہا کہ وہ پورا مکان شفعہ میں لیے، کیونکہ حاضر شخص اسے "عیب" کی بنا پر واپس کر چکا ہے اور وہ پہلی بیع کو چھوڑ دے تو پھر یہ دیکھا جائے گا اگر تو اس نے اسے بغیر عدالتی فیصلے کے واپس کیا ہے تو اسے مذکورہ حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ بغیر عدالتی فیصلے کے کسی شئی کی واپسی "مطلق بیع" ہوتی ہے، لہذا یہ شفعہ کے حق میں ایک نئی بیع ہوگی۔ جس کی بنا پر وہ شفعہ کے ذریعے سے پورا مکان لے سکتا ہے۔ جیسے اگر نئی بیع ہوتی تو اس کا یہی حکم تھا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس مسئلے کا اسی طرح ذکر کیا ہے اور جواب کو مطلق چھوڑ دیا ہے اور ان دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا، کہ آیا اس نے اسے قبضہ کرنے کے بعد واپس کیا ہے یا بغیر قبضہ کے۔ ہمارے بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کا مذکورہ جواب قبضے کے بعد واپسی پر محمول ہے، اس لئے کہ کسی شئی کے متعلق عدالتی فیصلے کے بغیر قبضہ کرنے سے قبل اس کی واپسی ایک "نئی بیع" ہے اور اصولاً اراضی پر قبضہ سے پہلے ان کی فروخت درست نہیں ہوتی۔ یہ جواب امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے اصول پر پورا اترتا ہے۔

بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ جواب تمام ائمہ کرام کے اصولوں کے مطابق ہے اس لئے کہ یہاں شفیع کی مرضی کا کوئی اعتبار نہیں ہے کیونکہ وہ دوسرے کو مالک بنانے پر مجبور ہے، لہذا اس کی مرضی کا اہتمام ہوگی۔ اور اگر اس نے عدالتی فیصلے کے ذریعے سے واپس کیا تو اسے مذکورہ حق حاصل نہ ہوگا اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ فیصلہ "فسخ مطلق" ہے جو معاملے کو اصلاً ختم کر دیتا ہے، گویا ایسا کوئی معاملہ ہوا ہی نہ تھا اور شفعہ کی بنا پر مکان لینا "بیع" کے ساتھ مختص ہے۔

اور اگر حاضر شخص کو اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہونے سے قبل اس کے کسی عیب کا پتہ چل گیا اور اس نے شفعہ چھوڑ دیا، پھر غائب شخص آگیا تو اگر وہ چاہے تو وہ پورا مکان لیلے اور چاہے تو پورا مکان چھوڑ دے، کیونکہ جب قاضی نے حاضر شخص کے بارے میں شفعہ کا فیصلہ نہیں کیا تو غائب شخص کا حق باطل نہیں ہوا، بلکہ پورے مکان میں سبب استحقاق پائے جانے کی بنا پر اس کا حق شفعہ باقی رہے گا، لیکن چونکہ حاضر شخص کا حق اس کا مزاحم تاجس کی بنا پر اس کا اثر ظاہر نہ تھا تو جب اس نے اپنا حق چھوڑ دیا تو اس سے مزاحمت دور ہو گئی اور غائب شخص کا حق پورے مکان میں ظاہر ہو گیا۔ اور اگر حاضر شخص نے اپنے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہونے کے بعد کسی عیب کی بنا پر اس مکان کو واپس کر دیا اور پھر اس کے دو شفیع آگئے تو وہ دونوں اس کا ایک ایک تہائی حصہ حق شفعہ میں لینے کے مجاز ہونگے اور اگر دو کی جگہ تین حصہ دار ہوں تو ان کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا غائب شخص (یا اشخاص) کے حصے میں سے حاضر شخص کا حصہ ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر حاضر شفیع نے خریدار (مشتري) سے مکان خرید لیا پھر غائب شخص آگیا تو اسے حق حاصل ہو گا کہ اگر وہ چاہے تو پہلی بیع کی بنا پر پورا مکان لیلے اور چاہے تو دوسری بیع کی بنیاد پر پورا مکان لیلے۔ پہلی بیع کی بنا پر اس کو لینے کا حق اس لئے ہو گا کہ حاضر شخص کا حق شفعہ "پہلے خریدار" سے خریداری کی بنا پر باطل ہو چکا ہے، کیونکہ اس کا اس سے مکان خریدنا شفعہ سے اعراض کی دلیل ہے، لہذا وہ مزاحمت جو تقسیم کا موجب تھی، ختم ہو گئی۔ جس کی بنا پر تمام مکان میں غائب شخص کا حق شفعہ برقرار رہا۔ اس لئے اگر وہ چاہے تو وہ پہلی بیع کی بنا پر اس سے مکان لیلے گا۔ بخلاف اس شفیع کے جو زیر شفعہ مکان اس کے مالک سے خریدے، اس لئے کہ اس سے اس کا حق شفعہ باطل نہیں ہو سکتا اور حق شفعہ کا باطل قرار پانا اس کے خریداری پر اقدام کی بنا پر تھا اور خریداری سے قبل تو اس کا اپنا کوئی حق نہ تھا جو باطل ہو جاتا۔

رہا دوسری بیع کی بنا پر مکان لینا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ دوسری بیع بھی پائی گئی ہے اور حاضر شخص کو شفعہ کا کوئی حق حاصل نہیں ہے۔ کیونکہ "مشتري" سے خریداری کر کے اس اپنا اعراض ثابت کر دیا ہے، لہذا اس کا پورے مکان میں حق شفعہ ظاہر ہو جائے گا۔

اور اگر پہلا خریدار خود بھی مکان کے شفعہ کا حق رکھتا ہو، پھر اس سے شفعہ کا حق رکھنے والے (دوسرے) حاضر شخص نے خرید لیا پھر "غائب" (ظہیر موجود) شخص آگیا تو اگر وہ چاہے تو پہلی بیع کی بنا پر اس سے آدھا مکان لیلے اور چاہے تو دوسری بیع کی بنا پر اس سے پورا مکان حاصل کر لے، پہلی بیع سے نصف مکان لینے کی وجہ یہ ہے کہ پہلے خریدار کی خریداری سے قبل اس کو خریدنے کا کوئی ایسا حق نہ تھا جس کو خریدنے کی بنا پر وہ اس حق سے اعراض کرنے والا قرار پاتا پھر جب اس نے شفیع سے اسے خرید لیا تو غائب شخص کیلئے صرف اتنا ہی حق شفعہ ثابت ہو گا جو پہلے شفعہ کا حق رکھنے والے کی مزاحمت کی بنا پر اسے مل سکتا تھا، یعنی نصف حصہ۔ رہا دوسرے معاملہ بیع سے پورے مکان کو لینے کا معاملہ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی "بیع" نے تمام متعلقہ لوگوں کیلئے حق شفعہ ثابت کر دیا ہے مگر حاضر شخص کی خریداری سے اس کا حق شفعہ باطل ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ اس کی خریداری حق شفعہ سے اس کے اعراض کی دلیل ہے، لہذا پہلے "خریدار اور غائب شخص کا پورا مکان میں حق شفعہ باقی رہا۔ چنانچہ مزاحمت کی بنا پر اس مکان کو ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، جس کی بنا پر غائب شخص اگر چاہے تو پہلی بیع کی بنا پر نصف مکان اور دوسری بیع کی بنا پر پورا مکان لے سکتا ہے، کیونکہ دوسرے معاملہ بیع کے وقت سبب کے پیدا ہو جانے سے حق شفعہ رکھنے والے کیلئے حق شفعہ ثابت ہو گیا ہے اور پھر پہلے معاملہ بیع کے وقت حاضر شخص کا حق شفعہ باطل ہو گیا ہے اور دوسری خریداری کا اقدام کر کے اس کا حق شفعہ سے اعراض ثابت ہو جانے کی بنا پر اس معاملہ بیع سے اس کا کوئی حق (شفعہ) مستحق نہ ہو گا، لہذا غائب شخص کو دوسرے معاملہ بیع کی

بنا پر پورا مکان شفعہ میں لینے کا حق حاصل ہوگا۔

اور اگر پہلا خریدار اجنبی ہو جس نے اسے ایک ہزار روپے میں خریدا ہو اور دوسرے خریدار نے اس اجنبی سے دو ہزار روپے میں اسے خریدا لیا، حتیٰ کہ حق شفعہ رکھنے والا شخص آگیا، تو اس کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اس مکان کو پہلی بیع کی بنا پر لیلے اور چاہے تو دوسری خریداری کی بنا پر حاصل کرے، کیونکہ اس کا دونوں خریداریوں میں استحقاق کا سبب اور شرط پائی گئی ہے، لہذا اسے اختیار حاصل ہوگا پھر اگر اس نے پہلی بیع کی بنا پر اس مکان کو لے لیا تو وہ مذکورہ قیمت پہلے خریدار کو سونپ دیا اور ذمہ داری اسی پر ہوگی اور دوسری بیع فسخ ہو جائے گی۔ اور دوسرا خریدار پہلے ہائع سے اپنی قیمت واپس لیلے گا اور اگر اس نے دوسری بیع کی بنا پر مکان لیا تو وہ دونوں خریداریاں مکمل ہوں گی۔ اور ذمہ داری دوسرے خریدار پر ہوگی۔ بجز اس صورت کے کہ اگر دوسرے خریدار کے قبضے میں مکان پایا گیا تو اسے اجازت ہوگی کہ وہ دوسری بیع کی بنا پر مکان لیلے۔ خواہ سابق خریدار حاضر ہو یا غائب ہو اور اگر اس نے چاہا کہ وہ پہلی بیع کی بنا پر مکان لے، تو اسے اس وقت تک یہ حق حاصل نہ ہوگا جب تک پہلا اور دوسرا خریدار وہاں موجود نہ ہو۔ القاضی الامام الاسبیجی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب شرح مختصر الطحاوی میں یہ مسئلہ اسی طرح لکھا ہے اور اس میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہے۔ امام الکفرخی نے فرماتے ہیں کہ یہ قول حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک پہلے خریدار کی حاضری شرط نہیں ہے، اور حق شفعہ رکھنے والے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ مکان جس کے پاس ہو اس سے لیلے اور اسے ایک ہزار روپے ادا کر دے اور اسے کہہ دے کہ تو پہلے خریدار کے پاس جا اور باقی ہزار روپے اس سے جا کر وصول کر لے، اور اگر دوسرے خریدار نے ایک ہزار روپے ہی میں مکان خریدا ہو تو اسے ہزار روپے دے کر اس سے مکان لے لیا جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ حق شفعہ مکان کے ساتھ متعلق ہے، لہذا اس کیلئے خریدار کا موجود ہونا شرط نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پہلے خریدار کی عدم موجودگی میں اس مکان کو لینا غیر موجود شخص کے خلاف فیصلہ دینا ہے اس لئے کہ پہلی بیع کی بنا پر مکان لینے کا مطالبہ پہلے خریدار کے خلاف، اس کی پہلی بیع کے، فسخ کا مطالبہ ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ یہ مسئلہ بیان کریں گے۔ لہذا یہ ایک ایسے غیر موجود شخص کے خلاف فیصلہ ہوگا جو وہاں بطور "خریق نزاع" (خضم) موجود نہیں ہے، درست نہیں ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ حق شفعہ تو نفس مکان سے تعلق رکھتا ہے غلط ہے بلکہ نفس مکان میں تو کوئی حق نہیں ہے۔ "تملیک" کا ثابت شدہ حق تو خریدار کا ہے، لہذا اس کا حاضر ہونا ضروری ہوگا۔

اور اگر خریدار نے نصف مکان فروخت کیا اور پورا مکان فروخت نہ کیا، پھر حق شفعہ رکھنے والا شخص آگیا اور اس نے چاہا کہ پہلی بیع کی بنا پر مکان لیلے تو وہ پورا مکان لیلے گا اور دوسرے نصف حصہ میں دوسرے خریدار کی بیع باطل ہوگی۔ اس لئے کہ پہلی بیع کے وقت تمام مکان میں شفعہ کے استحقاق کا سبب اور اس کی شرط موجود تھی اور جب اس نے پہلی بیع کی بنا پر سارا مکان لے لیا تو دوسرے نصف حصے میں خریدار کی بیع فسخ ہو جائے گی۔ اس لیے کہ اس سے یہ ظاہر ہوگا کہ اس نے نصف حصے میں شفعہ کے حق پر اقدام کیا ہے اور اگر اس نے چاہا کہ وہ دوسری بیع کی بنا پر نصف حصہ لیلے تو اسے اس کا بھی حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ استحقاق کی شرط، یعنی بیع نصف حصے میں بیع پائی گئی ہے اور اس سے اس کے شفعہ کا حق اس نصف حصے میں جو پہلے خریدار کے پاس موجود ہے باطل ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے اعراض کی دلیل پائی گئی ہے

اور اگر خریدار نے مکان فروخت نہ کیا بلکہ کسی کو حبہ کر دیا یا کسی شخص کو صدقہ کر دیا اور جس کو حبہ یا صدقہ کیا گیا

اس نے اپنی مکان پر قبضہ کر لیا۔ پھر شفیع اور خریدار اور جس کو حبہ کیا گیا وہ سب حاضر ہوں تو، بیع کی بنا پر مکان لے، سکتے ہیں حبہ کی بنا پر نہیں لے لیا اس لئے کہ معاملے کا ہامعاوضہ ہونا شفیع کی شرائط، استحقاق میں سے ہے، جیسے کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ بیان کریں گے۔ اس موقع پر خریدار کا موجود ہونا ضروری ہے، حتیٰ کہ اگر شفیع کرنے والا اور جس کو حبہ کیا گیا ہے دونوں موجود ہوں تو ان کے ساتھ کوئی عدالتی کارروائی نہ ہوگی، جب تک کہ خریدار حاضر نہ ہو، پھر وہ پہلی بیع کی بنا پر مکان لے لیا اور قیمت خریدار کو ادا کر دے گا اور حبہ باطل ہو جائے گا۔ قاضی (الاسینجالی) نے یہ مسئلہ اسی طرح اختلاف کے بغیر لکھا ہے اور اگر فی رحمہ اللہ نے اس میں اسی اختلاف کا ذکر کیا ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں وہ یہ کہ جس کے قبضے میں مکان ہے، یعنی جس کو حبہ کیا گیا ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے قریب وہ فریق نزاع (خصم) نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ فریق نزاع ہوگا جیسے کہ بیع میں یہی حکم ہے

اور اگر خریدار نے آدھا مکان تقسیم کر کے کسی کو حبہ کر دیا اور اسے سوئپ دیا پھر شفیع آیا اور اس نے چاہا کہ وہ باقی نصف حصہ آدمی قیمت پر لے لے تو اسے یہ حق نہ ہوگا، البتہ وہ پورا مکان پوری قیمت ادا کر کے لے لے یا بالکل چھوڑ دے، اس لئے کہ کچھ حصہ لینے اور کچھ حصہ چھوڑ دینے میں عقد بیع (صفقہ) میں تفریق پائی جاتی ہے اور جب وہ پورا لے لیا تو حبہ باطل ہو جائے گا اور قیمت وصول کرنے کا حق خریدار کو ہوگا نہ کہ حبہ کئے گئے شخص کو۔

اور اگر اس نے مکان ایک ہزار روپے میں خرید اور اسے دو ہزار پر آگے بیچ دیا پھر شفیع کو دوسری بیع کا پتہ چلا اور پہلی بیع کا علم نہ ہوا اور اس نے اس مکان کو دوسری بیع کی بنا پر عدالتی فیصلے کے ذریعے یا بغیر عدالتی فیصلے کے لے لیا پھر اسے پتہ چلا کہ پہلی بیع ایک ہزار روپے میں ہوئی تھی تو اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا کہ وہ قیمت کم ادا کرے، کیونکہ اس نے دوسری بیع کی بنا پر لیا ہے، جس سے وہ اس کا مالک ہو گیا ہے، اور اس کی ملکیت ثابت ہونے کے بعد پہلی ملکیت کے حق کا اثبات ممکن نہیں ہے، لہذا اس کی ملکیت ثابت ہونے کی ضرورت کی بنا پر پہلی بیع میں اس کا حق شفیع باطل ہو جائے گا اور جو چیز ضرورۃً ثابت ہو اس میں علم کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے اسے ایک ہزار روپے میں خریدا، پھر بعد میں دونوں نے اتفاق کر کے اس کی قیمت اور بڑھا دی پھر شفیع کو دو ہزار روپے کی قیمت کا پتہ چلا مگر اسے یہ پتہ نہ چلا کہ ایک ہزار روپیہ بعد میں بڑھایا گیا ہے۔ پھر اس نے اسے دو ہزار روپے کے عوض لے لیا تو اگر اس نے اسے عدالتی فیصلے کے ذریعے لیا ہو تو قاضی اس اصناف کو باطل قرار دیدے اور اس کے حق میں ایک ہزار روپے میں مکان کی خریداری کا فیصلہ کر دے۔ اس لئے کہ یہ اصناف شفیع کے حق میں ثابت نہیں ہے، لہذا اس قسم کے اصناف کے مطابق فیصلہ کرنا ایک ایسی شئی کے متعلق فیصلہ کرنا ہے جو ثابت نہیں ہے، لہذا قاضی اسے باطل قرار دے دینا اور اگر اس نے اسے بغیر عدالتی فیصلے کے لیا ہو تو اسے قیمت کم کرنے کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ عدالتی فیصلے کے بغیر مکان لوٹاؤنی خریداری کی طرح ہے۔ جس کی بنا پر شفیع میں اس کا حق باطل ہو جائے گا۔

اور اگر خریدار نے اسے ایک ہزار روپے پر خریدا، مگر بیع کو باطل کر دیا ہو اور پھر اس نے دو ہزار روپے میں اسے خریدا ہو پھر شفیع نے دو ہزار روپے میں لے لیا مگر اسے پہلی بیع کا پتہ نہ چلا اور بعد میں پتہ چلا تو اسے قیمت میں کمی کا حق نہ ہوگا خواہ اس نے اس مکان کو عدالتی فیصلے کے ذریعے لیا ہو یا بغیر عدالتی فیصلے کے، کیونکہ جب کسی ایک چیز میں دو چیزیں اکٹھی ہو جائیں تو ان دونوں کے ساتھ اسے لوٹاؤنی نہیں ہوگا۔ پھر جب اس نے ایک کی بنا پر اسے لے لیا تو دوسری بیع باطل ہو جائے گی، واللہ اعلم۔

اور اگر کسی مکان کے دو ہمسائے ہوں ایک غائب (غیر موجود) ہو دوسرا موجود ہو۔ پھر موجود ہمسائے نے قاضی کے ہاں دعویٰ کر دیا، مگر قاضی ہمسائیگی کی بنا پر شفعہ کا قائل نہ تھا تو اس نے اس کا شفعہ باطل کر دیا پھر غائب ہمسائیہ واپس آ گیا اور اس نے کسی ایسے قاضی کے پاس مقدمہ کر دیا جو کہ ہمسائیگی کی بنا پر شفعہ کا قائل تھا، تو وہ تمام مکان کا اس کے حق میں فیصلہ دیدے۔ اس لئے کہ قاضی کا فیصلہ اجتہادی تھا، لہذا نافذ ہو گیا تو جب حاضر شخص کے شفعہ کا حق اصلاً باطل قرار پایا تو غائب شخص کے شفعہ کا حق تمام مکان میں باقی رہا، کیونکہ تمام مکان میں شفعہ کے استحقاق کا سبب پایا گیا ہے، لہذا وہ تمام مکان شفعہ کی بنا پر لے لیا اور اگر پہلے قاضی نے ہر قسم کے شفعہ کو جو مکان سے متعلق تھا باطل قرار دے دیا تو اس سے غائب شخص کے شفعہ کا حق باطل نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے یہی لکھا ہے اور یہی قول صحیح ہے، اس لئے کہ یہ غیر حاضر شخص کے خلاف فیصلہ تھا جو کہ جائز نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(۲) بیک وقت کئی اسباب جمع ہو جانا:

وہ کیفیت جو بیک وقت کئی اسباب کے جمع ہونے کے ساتھ مخصوص ہے، یہ ہے کہ اگر شفعہ کے استحقاق کے کئی اسباب جمع ہو جائیں تو ان میں ترتیب کا خیال رکھا جاتا ہے، یعنی ان میں سے سب سے زیادہ قوی سبب سب پر مقدم ہوگا، پھر اس سے کم قوی، کو لہذا شریک (حصہ دار) کو خلیط (حقوق میں شریک) پر اور خلیط کو ہمسائے پر مقدم رکھا جائے گا، جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

الشریک احق من الخلیط والخلیط احق من غیرہ (حصہ دار خلیط سے اور خلیط کسی دوسرے سے زیادہ حق رکھتا ہے) نیز اس لئے بھی کہ حق شفعہ کے اثبات کا موثر سبب تیسرے شخص کی دخل اندازی اور ایذا رسانی کے ضرر کو روکنا ہے اور نقصان رسانی اور اذیت کا سبب اتصال ہے اور اتصال اسی مذکورہ ترتیب سے پایا جاتا ہے، چنانچہ حصے داری کا اتصال، جو بیع کی ذات میں پایا جاتا ہے، اختلاط کے اتصال سے زیادہ قوی ہے اور اختلاط کا اتصال ہمسائیگی کے اتصال سے زیادہ قوی ترجیح کی صحیح وجہ اور کسی شے کو اس کی کم یا زیادہ اثر اندازی کی بنا پر ترجیح دینا صحیح ترجیح ہے۔ پھر اگر حصہ دار اپنا حق شفعہ چھوڑ دے تو حقوق میں اختلاط رکھنے والے (خلیط) کیلئے حق شفعہ ثابت ہو جائے گا اگر دو خلیط (حقوق میں اختلاط رکھنے والے) جمع ہو جائیں تو ان میں سے خاص کو عام پر ترجیح دی جائے گی اور اگر خلیط نے اپنا حق شفعہ چھوڑ دیا تو ہمسائے کیلئے حق شفعہ ثابت ہو جائے گا۔ یہی ظاہر روایت کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر حصہ دار (شریک) اپنا حق شفعہ چھوڑ دے تو کسی اور شخص کو شفعہ کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع کے وقت شفعہ کا اصل حق شریک (حصہ دار) کو حاصل تھا کسی اور کو نہیں۔ اس لئے اس کے سوا کوئی اور شخص اس حق کا مطالبہ کرنے کا استحقاق نہیں رکھتا، لہذا جب اس نے اپنا حق چھوڑ دیا تو کسی شخص کو قطعاً کوئی حق حاصل نہ ہوگا، مگر ظاہر روایت والا قول ہی صحیح ہے، کیونکہ ان تینوں میں سے ہر ایک امر شفعہ کے "صلاحیت رکھنے والے اسباب استحقاق" میں سے ہے، گو اثر اندازی میں فرق ہونے کی بنا پر ایک کو دوسرے سبب پر ترجیح دی جائے گی، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

پھر اگر حصہ دار (شریک) اپنا حق شفعہ چھوڑ دے تو اس کی شرکت کا سبب کا لعم ہوجائے گا اور یوں سمجھا جائے گا گویا، وہ سبب تھا ہی نہیں اور باقی اسباب میں ترتیب کو ملحوظ رکھا جائے گا، جیسے کہ اگر اختلاط (خلیط) اور ہمسائیگی (جوار) ابتداءً اکٹھے ہو جائیں تو اس وقت بھی حکم ہے۔ اس مسئلے کو ہم مسائل کی صورت میں بیان کرتے ہیں:

ایک مکان دو افراد کے درمیان ایک ایسی گلی میں واقع ہے جو آگے سے بند ہو اور اس مکان کا راستہ اسی گلی میں سے ہو کر گزرتا ہو۔ پھر دو حصہ داروں میں سے ایک نے اپنا حصہ فروخت کر دیا تو شفعہ کا حق اس کے دوسرے حصہ دار کو ہو گا اس لئے کہ اس کی مکان میں شرکت (حصہ داری) ہے اور گلی والوں کی شرکت صرف "حق" میں ہے، لہذا جو شخص نفس مکان میں حصہ دار ہے وہ دوسروں کی نسبت شفعہ کا زیادہ حقدار ہے۔ پھر اگر اس نے اپنا حق چھوڑ دیا تو اب شفعہ کا حق باقی گلی والوں کو حاصل ہو گا اور وہ سب اس میں یکساں ہوں گے، خواہ وہ اس کے ساتھ متصل طور ہائش پذیر ہوں یا غیر متصل طور پر۔ اس لئے کہ وہ سب راستے میں اس مکان والے کے ساتھ اختلاط رکھتے ہیں۔ پھر اگر انہوں نے اپنا حق چھوڑ دیا تو ایسی صورت میں شفعہ متصل ہمسائے کا حق ہو گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کی مطابق اگر حصہ دار اپنا حق شفعہ چھوڑ دے تو حق شفعہ مکمل طور پر ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر اس گلی سے کوئی اور گلی نکلتی ہو جو آگے سے بند ہو اور اس گلی میں کوئی مکان فروخت ہوا تو شفعے کا سب سے پہلا حق اس گلی والوں کو ہو گا اس لئے کہ زیریں گلی کے لوگ اونچی گلی کے لوگوں کی نسبت راستے میں اس کے ساتھ زیادہ اختلاط رکھتے ہیں اور اگر "اونچی گلی" میں سے کوئی مکان فروخت ہوا تو اس کے شفعہ کیلئے اونچی گلی اور "زیریں گلی" دونوں کے رہنے والے شفعہ کا حق رکھنے میں مساوی ہوں گے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ کشادہ پیمانہ والی گلی یعنی اونچی گلی کے لوگ راستے کی بنا پر شفعہ کا زیادہ حق رکھتے ہیں، بشرطیکہ وہ راستہ ان کی ملک میں ہو یا وہ کسی کا بھی مملوک نہ ہو۔ اگر تو وہ ان کی ملکیت ہو تو اس میں شفعہ کے حق کا ہونا ظاہر ہے، کیونکہ یہاں راستے کیلئے حقوق میں اختلاط پایا گیا ہے اور اگر وہ کھلا میدان اور اس کی ملکیت نہ ہو تو اس لئے کہ اس کی بنا پر وہ دوسروں سے زیادہ خاص ہیں، اس لئے کہ یہ کھلی جگہ ان کیلئے ملکیت ہی کے منہوم میں ہے۔

اور اگر وہ گلی آگے سے بند نہ ہو پھر اس میں کوئی مکان فروخت ہو گیا تو متصل ہمسائے کے سوا کسی کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہو گا اس لئے کہ عمومی شرکت معنوی طور پر اہانت کا منہوم رکھتی ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور اگر وہ گلی ان کی مملوک ہو تو ایسی صورت میں وہ "بند گلی" ہی کے حکم میں ہو گی۔ (یاور ہے کہ وہ گلی (پاسرک) جو آگے سے بند نہ ہو اور جس کے رہنے والے شفعہ کے مستحق نہیں ہوتے وہ ایسی گلی ہے جس کو وہ بند کرنے کا حق نہ رکھتے ہوں، کیونکہ اگر وہ گلی شاہراہ عام ہو تو اس کے ساتھ تمام مسلمانوں کے حقوق متعلق ہوں گے۔ اور اس میں شرکت عام ہو گی لہذا ایسی گلی "اہانت عام" (والی شئی) کے مشابہ ہو گی۔

اسی اصول پر چھوٹی نہر (ندی، نالے) کا حکم بھی مستنبط ہوتا ہے جس سے چند لوگوں کی اراضی نخلستان سیراب ہوتے ہوں کہ اگر اس میں سے کچھ اراضی یا کوئی باغ (نخلستان) فروخت کر دیا گیا تو اس چھوٹی نہر کے تمام حصہ دار اس اراضی پر شفعہ کرنے کے حقدار ہوں گے۔ اس بارے میں اس سے اتصال رکھنے والے اور اتصال نہ رکھنے والے سب یکساں ہیں۔ کیونکہ وہ سب کے سب حقوق، یعنی آب پاشی کے معاملے میں ایک دوسرے کے ساتھ اختلاط رکھتے ہیں اور اگر وہ بڑی نہر ہو تو شفعہ صرف متصل ہمسائے کا حق ہو گا، جیسے کہ بڑی سڑکوں کا بھی حکم ہے۔

پھر چھوٹی اور بڑی نہر کے مابین حد فاصل میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس میں کشتیاں چلتی ہوں تو وہ بڑی نہر نہ چھوٹی نہر ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ میں اس کی الفاظ میں کوئی حد بندی نہیں کر سکتا۔ جب میں دیکھوں تو بتا سکتا ہوں (یعنی یہ مسئلہ دیکھنے والے کے مشاہدے پر منحصر ہے) امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس سے دو یا تین ہاڑے۔ یا دو یا تین باغ سیراب

ہوتے ہوں تو اس میں کسی شفعہ کا حق ہوگا اور اگر وہ اس سے بڑی نہر ہو تو تب یہ حق حاصل نہ ہوگا اور امام الکفری رحمہ اللہ نے ہمارے ائمہ کے مابین یہاں اختلاف کا ذکر کیا ہے مگر قاضی (الاسیبی جابی) نے اس کا ذکر نہیں کیا، البتہ مشائخ کے مابین اختلاف کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں اگر نہر کے تمام شریکوں کو گنا جاسکتا ہو تو وہ نہر چھوٹی ہے اور اگر ان کو گنا نہ جاسکتا ہو تو وہ بڑی نہر ہے۔ بعض دوسرے مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر تو ان کی تعداد ۱۰۰ یا اس سے کم ہو تو وہ نہر چھوٹی ہے اور اگر وہ اس سے زیادہ ہوں تو وہ بڑی نہر ہے بعض مشائخ کا قول ہے، کہ اس کا مدار قاضی کے مشاہدے پر ہے اگر وہ چھوٹی دیکھے تو ہو اس سے پانی لینے والوں کیلئے شفعہ کا فیصلہ کر دے اور اگر وہ اس کو بڑا سمجھے تو وہ صرف اس سے متصل ہمسائے کیلئے فیصلہ کرے۔

اور اگر اس نہر میں سے کوئی اور نہر پھوٹتی ہو جس سے زرعی اراضی بھی سیرب ہوتی ہو اور باغات بھی اور انگوروں کی بیلیں بھی۔ پھر اس چھوٹی نہر سے سیراب ہونے والی اراضی میں کوئی اراضی یا سیراب ہونے والے باغات ہیں سے کوئی باغ فروخت ہوا تو بڑی نہر والوں کی نسبت سے چھوٹی نہر والے لوگ اس پر شفعہ کرنے کا زیادہ حق رکھتے ہیں، جیسا کہ وہ اس چھوٹی نہر سے اراضی سیراب کرنے میں دوسروں سے اختصاص رکھتے ہیں، لہذا ان کا اس کے شفعہ میں بھی زیادہ حق ہوگا۔ جیسے کہ آگے سے بند گلی میں سے نکلنے والی گلی کا یہی حکم ہے۔

اور اگر قدرے بڑی نہر کے آس پاس واقع اراضی میں سے اراضی کا کوئی قطعہ فروخت ہوا تو اس میں اس سے متعلق اور چھوٹی نہر سے متعلق لوگ شفعہ میں برابر ہیں، کیونکہ اراضی سیراب کرنے کے حق میں وہ سب یکساں ہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کوئی ایسا کھیت ہو جس کے درمیان سے چھوٹی ندی گزرتی ہو اور وہ دونوں حصے اس سے سیراب ہوتے ہوں، پھر اس کھیت کو فروخت کر دیا گیا، تو اس کے دو شفعہ کھڑے ہو گئے۔ ایک اس کھیت کے ساتھ اس جانب سے اور دوسرا دوسری جانب سے اس سے ملحق تھا۔ تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں کو اس میں شفعے کا حق ہوگا اور وہ چھوٹی ندی دونوں کے درمیان میں حائل رکاوٹ تصور نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ساقیہ (چھوٹی ندی) تو اس کے ساتھ کھیت کے حقوق میں ہے۔ لہذا بطور حد فاصل اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ جیسے کہ لمبی دیوار کا یہی حکم ہے اگر چھوٹی نہر کھیت کے ساتھ ہو اور اس کھیت کے ایک ہزار جہد سب اراضی اس چھوٹی ندی سے سیراب ہوتی ہو تو چھوٹی ندی والے لوگ ہمسایوں کی نسبت اس میں شفعہ کے زیادہ حق دار ہیں، کیونکہ وہ پانی کی سیرابی میں اس کے ساتھ شریک ہیں اور شریک ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا، واللہ سبحانہ اعلم۔

تفریع: اسی اصول پر وہ مسئلہ سمجھا جاسکتا ہے جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ:

اگر ایک گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک اور شخص کا راستہ اس مکان سے ہو کر گزرتا ہو پھر ان میں سے ایک نے اپنے مکان کا حصہ بیچ دیا تو شریک (حصہ دار) راستے والے کی نسبت شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے، کیونکہ نفس زمین میں حصہ دار حقوق میں اختلاط رکھنے والے سے زیادہ حق رکھتا ہے اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب کوئی گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک شخص کی دیوار اس میں اور کسی دوسرے شخص میں مشترک ہو پھر وہ شخص جو دیوار میں حصہ دار تھا اس نے اپنے مکان اور دیوار کا حصہ بیچ دیا تو گھر میں حصہ دار شخص شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے اور جو شخص دیوار میں حصہ دار ہے وہ فقط دیوار میں شفعہ کا حق رکھتا ہے۔ اس لئے کہ دیوار میں حصہ دار ہونا پورے گھر میں حصہ دار ہونا نہیں ہوتا، بلکہ وہ تو پاقی گھر میں ہمسایہ ہوتا ہے اور حصہ دار ہمسائے سے مقدم ہڈے۔ اسی طرح اگر کوئی گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک شخص کا اس گھر میں کنواں ہو جو اس کے اور کسی

دوسرے کے درمیان مشترک ہو پھر وہ شخص جس کا کنویں میں حصہ ہوا اپنے گھر کا اور کنویں کا حصہ بیچ دے تو گھر میں حصے دار گھر پر شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے اور کنویں کا حصہ دار کنویں میں شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ کنویں میں حصے دار باقی گھر میں ہمسایہ ہوتا ہے اور حصہ دار ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔

اس طرح اگر کوئی بچے کا کمرہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک شخص کا اوپر بھی کمرہ ہو جو اس کے اور دوسرے کے درمیان میں مشترک ہو پھر اس شخص نے جس کا اوپر اور بچے والے دونوں کمروں میں حصہ تھا اپنا حصہ بیچ دیا تو اوپر والے کو بچے والے کمرے میں شفعہ کا حق ہو گا اس لئے کہ اس کا بچے والے کمرے میں حصے دار اوپر والے میں ہمسایہ ہے اور اوپر والے کمرے کے حقوق میں اس کے ساتھ حصے دار ہے۔ اگرچہ وہ اوپر والے کے راستے میں اس کا حصے دار نہیں، اور کسی کے قطعہ اراضی یا اس کے حکم میں جو شے ہو اس میں شرکت ہمسائے اور حقوق میں حصے دار سے مقدم ہونے کا باعث ہے اور اوپر والے کمرے میں حصے دار بچے والے کا ہمسایہ ہے یا حقوق میں اس کا حصے دار ہے، بشرطیکہ اوپر والے کا راستہ اس گھر میں سے ہو کر گزرتا ہو، لیکن قطعہ اراضی میں اس کی کوئی شرکت نہیں، لہذا نفس قطعہ اراضی میں جو حصے دار ہو وہ شفعہ کا زیادہ حق دار ہے۔

اور اگر کسی شخص کا ہالا خانہ کسی گھر کے اوپر ہو اور اس کا راستہ اس گھر میں سے ہو کر گزرتا ہو اور باقی کا گھر دوسرے کا ہو پھر اوپر والے نے اپنا اوپر والا حصہ راستے سمیت بیچ دیا تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بچے والے شخص کو اوپر والے حصے میں شفعہ کا کوئی حق نہ ہو، مگر استسنان کی رو سے اس کا حق ثابت ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ شفعہ کے واجب ہونے کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ فروخت ہو جانے والی شے زمین ہو اور ہالا خانہ ایک منقولہ جائیداد (Moveable property) ہے۔ لہذا اس میں شفعہ ثابت نہ ہو گا جیسے کہ باقی منقولہ جائیداد کا یہی حکم ہے۔ استسنان کی دلیل یہ ہے کہ ہالا خانہ زمین کے مضموم میں ہے۔ اس لئے کہ بچے والے حصے پر عمارت بنانے کا حق ایک ایسا لازم حق ہے جس کے باطل ہونے کا احتمال نہیں، لہذا یہ ہالا خانہ اس زمین کے مشابہ ہو گا جس کے تلف ہونے کا احتمال ہو، جس کی بنا پر وہ زمین کے ساتھ ملحق ہو گا اور اسی کے حکم میں ہو گا۔ اور اگر اس ہالا خانہ کا راستہ کسی اور شخص کے گھر میں سے ہو کر گزرتا ہو پھر اس شخص نے ہالا خانہ بیچ دیا تو اس گھر کا مالک، جس میں سے اس کا راستہ گزرتا ہو، اس گھر کے مالک کی نسبت شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے جس کے اوپر ہالا خانہ ہو۔ اس لئے کہ اس گھر کا مالک جس میں سے راستہ ہو حقوق میں حصے دار ہے، اور اس گھر کا مالک جس پر ہالا خانہ ہو حکماً ہمسایہ ہے اور حصہ دار ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔ پھر اگر راستے والے مکان کے مالک نے شفعہ کا حق چھوڑ دیا تو اگر ہالا خانے سے متصل کوئی ہمسایہ نہ ہو تو اسے اس گھر کا مالک ہمسائیگی کی بنا پر ملے لیا جس کے گھر کے اوپر ہالا خانہ ہے، کیونکہ وہ اس کا ہمسایہ ہے اور اگر اوپر والے کا کوئی متصل ہمسایہ ہو تو وہ بچے والے کے ساتھ شفعہ میں شریک ہو گا کیونکہ وہ دونوں اس کے ہمسائے ہیں اور اگر ہالا خانے کا کوئی متصل ہمسایہ نہ ہو اور ہالا خانے اور اس کے گھر کے درمیان کسی مکانات ہوں تو اس کو شفعہ کا حق نہ ہو گا کیونکہ وہ ہمسایہ نہیں ہے۔

اور اگر بچے والے مکان کے مالک نے بچے والا حصہ بیچ دیا تو ہالا خانے کا مالک شفعہ کا حق دار ہو گا کیونکہ وہ اس کا ہمسایہ ہے، حصے دار نہیں وہ دونوں کی طرف ہیں جو ایک دوسرے کے پاس واقع ہوں اور ان میں سے ایک گھر کا شتیر دوسرے گھر کی دیوار پر ہو کہ شتیر کا مالک صرف ہمسائیگی کی بنا پر شفعہ کا حق دار ہوتا ہے شتیر کی بنا پر اسے حق شفعہ حاصل نہ ہو گا اور اگر وہ گھر بیچ دیا گیا جس میں ہالا خانے کا راستہ تھا تو ہالا خانے کا مالک ہمسائے کی نسبت شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے، کیونکہ وہ اس کے حقوق میں حصے دار ہے، لہذا وہ ہمسائے سے مقدم ہو گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے

ایسے گھر کے متعلق مروی ہے جس میں دو کمرے ہوں ان میں سے ایک دوسرے کے اوپر ہو اور ہر ایک کمرے کا کسی اور گھر میں سے راستہ ہو اور ان دونوں کمرے والوں کی راستے میں شرکت نہ ہو، پھر درمیان والے گھر کے مالک نے اپنا مکان بیچ دیا اور راستے والے نے اپنا حق شفعہ چھوڑ دیا، تو شفعہ کا حق اوپر اور نیچے کے دونوں کمرے والوں کو ہوگا، کیونکہ وہ اس کے ہمسایہ ہونے میں یکساں ہیں پھر اگر اوپر کے کمرے والے نے اپنا کمرہ بیچ دیا تو شفعہ کا حق درمیان والے کو ہوگا نہ کہ نیچے والے کو، اس لئے کہ ہمسائیگی کا حقدار وہی ہے نہ کہ نیچے والا۔

اسی اصول پر وہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک ایسے مکان کے متعلق جس میں سے کسی دوسرے گھر کا پانی ہو کر بہتا تھا یہ کہا کہ دوسرے گھر والے کی اس میں کوئی شرکت نہ ہوگی ورنہ یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی کی دیوار دوسرے گھر میں ہو۔ اور اگر کوئی دیوار دو افراد کے گھروں کے درمیان میں ہو جو ان دونوں کے مابین مشترک ہو تو جو شخص اس دیوار میں شریک ہے وہ اس دیوار میں اس کے ہمسائے کی نسبت شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے اور باقی کا گھر ان دونوں کے مابین ہمسائیگی کی بنا پر نصف نصف ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ سے یہی روایت ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت ہے کہ جو شخص دیوار میں شریک ہو وہ باقی مکان پر شفعہ کا ہمسائے کی نسبت زیادہ استحقاق رکھتا ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ جو شخص دیوار میں حصہ دار ہے وہ بیع کے کچھ حصے میں حصہ دار ہے، لہذا وہ اس ہمسائے کی نسبت جو بیع میں کوئی شرکت نہیں رکھتا، شفعہ کا زیادہ حقدار ہوگا۔ جیسے کہ آپ رسائی اور راستے میں شرکت کا یہی حکم ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ جو شخص دیوار میں حصہ دار ہے وہ بلاشبہ اس کا حصہ دار تو ہے، لیکن ایک خاص جگہ میں ہے، یعنی فقط اتنے حصے میں جو دیوار کے نیچے ہے ورنہ باقی گھر میں وہ اس کا شریک نہیں، بلکہ اس کا ہمسایہ ہے، لہذا وہ اس میں شفعہ کا زیادہ حقدار ہوگا جس میں وہ حصہ دار ہے ورنہ باقی کا گھر اس کے اور دوسرے ہمسائے کے مابین نصف نصف ہوگا، کیونکہ وہ ہمسائیگی میں اس کے ساتھ مساوی درجہ رکھتا ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب ایک مکان میں کوئی ایک کمرہ اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان مشترک ہو پھر اس شخص نے مکان فروخت کر دیا جس پر ہمسائے اور مکان میں حصہ دار نے شفعہ کا دعویٰ کر دیا، تو جو کمرے میں حصہ دار ہے وہ اس کمرے کی حد تک شفعہ کا زیادہ حق رکھتا ہے اور باقی مکان اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ امام الکفرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے صحیح ترین روایت یہ ہے کہ جو شخص دیوار میں شریک ہو وہ باقی گھر میں بھی ہمسائے کی نسبت شفعہ کا زیادہ حق دار ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس کی نفس بیع میں شرکت ثابت ہے اور شریک ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔ الکفرخی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام محمد رحمہ اللہ سے بھی ایک ایسا مسئلہ مروی ہے جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ دیوار میں حصے دار شفعہ کا زیادہ حق دار ہے اس لئے کہ انہوں نے اسی دیوار کے بارے میں لکھا ہے جو دو گھروں کے درمیان مشترک ہو اور ہر ایک گھر کے شتیر اس دیوار پر ہو گھر فروخت کر دیا گیا، تو اگر دوسرے شخص نے اس بات کا ثبوت پیش کر دیا کہ دیوار ان دونوں کے درمیان مشترک مرد دیوار کے دونوں افراد کے درمیان مشترک ہونے کا پتہ صرف شتیر سے چلتا ہو پھر ان دو گھروں میں سے ایک تھی تو وہ ہمسائے سے شفعہ کا زیادہ حق دار ہوگا کیونکہ وہ حصے دار ہے اور اگر وہ کوئی ثبوت پیش نہ کر سکا تو میں اس کو حصے دار نہیں ٹھہراتا، امام محمد رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ وہ ہمسائے سے زیادہ حق دار ہے، اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ پورے مکان میں نہ کہ خاص طور پر اس دیوار میں۔ یہی اس اطلاق کا ظاہر تقاضا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں روایت

ہے جس نے زمین سمیت ایک دیوار خریدی۔ پھر اس نے باقی کا مکان خرید لیا اور پھر دیوار کے ہمسائے نے شفعہ کا مطالبہ کر دیا تو اس کو صرف دیوار میں شفعہ کا حق ہوگا باقی گھر میں نہیں، کیونکہ جب اس مکان کو فروخت کیا گیا تو باقی مکان کے درمیان دیوار حائل تھی، لہذا اس کیلئے حق شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر کوئی گھر دو آدمیوں کے درمیان مشترک ہو اور ایک اور آدمی کا اس میں سے راستہ گزرتا ہو پھر ان دونوں میں سے ایک نے اپنے گھر کا حصہ بیچ دیا تو اس کا گھر میں حصہ دار گھر میں شفعہ کا زیادہ حق دار ہوگا اور راستے والے کو راستے پر شفعہ کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ اگر راستہ مقرر ہو تو وہ دیوار کی طرح ہوتا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ یہی روایت ہے جس کی بنا پر کہا جاتا ہے کہ دیوار میں حصے دار باقی کے گھر میں ہمسایہ ہے، جیسا کہ ہم اس سے پہلے بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔

فصل اول: شرائط وجوب شفعہ

شفعہ کے واجب ہونے کی کئی شرائط ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ عہد یعنی بیع کا ہا معاوضہ ہونا یا اس کے مفہوم میں ہونا، لہذا اس صورت میں شفعہ واجب نہ ہوگا: (الف)۔ جب وہ نہ تو بیع ہو اور نہ مفہوم کے لحاظ سے بیع ہو حتیٰ کہ حب، صدقہ، وراثت اور وصیت میں شفعہ نہیں ہوتا، اس لئے کہ شفعہ کا مطلب ہے خریدار کو اس کا معاوضہ دے کر اس ہے اس کی خریدی ہوئی چیز کو لے لینا، اور اگر معاوضہ کا مفہوم نہ پایا گیا تو اگر شفعہ اسے لینا چاہے تو یا تو وہ قیصر اسے لے گا یا بغیر قیمت کے پہلی صورت کا کوئی امکان نہیں کیونکہ یہاں وہ قیمت کے ساتھ اس کا مالک نہیں ہو اور دوسری صورت کا بھی کوئی امکان نہیں، اس لئے کہ نیکی کرنے پر کوئی حد لگانا جائز نہیں، لہذا اس کا لینا ممنوع ہوگا اور اگر حب معاوضے کی شرط کے ساتھ ہو تو اگر دونوں نے اپنے اپنے حصے پر قبضہ کر لیا تو شفعہ واجب ہو جائے گا کیونکہ دونوں کے قبضے کے وقت معاوضے کا مفہوم پایا گیا ہے اور اگر ان میں سے ایک نے اپنے حصے پر قبضہ کر لیا اور دوسرے نے نہ کیا تو ہمارے تین ائمہ کے نزدیک شفعہ نہ ہوگا امام زہری رحمہ اللہ کے نزدیک شفعہ نفس عہد کے ساتھ واجب ہو جائے گا۔

یہ اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے، جو یہ ہے کہ معاوضے کی شرط کے ساتھ حب ہمارے نزدیک ابتدائی طور پر تبرع (نیکی) ہے اور انتہائی طور پر ہا معاوضہ عہد ہے اور امام زہری رحمہ اللہ کے نزدیک ابتداء اور انتہا دونوں میں معاوضہ ہے۔ دونوں کے دلائل ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الہبہ میں بیان کریں گے۔

اور اگر اس نے معاوضے کی شرط کے بغیر کسی کو زمین حب کی، پھر جس کو اس نے حب کیا تھا اس نے معاوضے میں اس کو ایک گھر حب کر دیا تو دونوں گھروں میں کوئی شفعہ نہ ہوگا۔ نہ حب والے گھر میں اور نہ ہی معاوضے والے گھر میں۔ اس لئے کہ معاوضے والے گھر کا دینا ابتدائی طور پر حب ہے، لیکن اس نے اس کو رجوع سے روک کر اسے خاص کر دیا جیسا کہ اس کے کہ حقیقی طور پر معاوضہ ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے اس کو دس درہم حب کئے اور اس نے پانچ درہم معاوضہ میں دیئے تو جائز ہوگا اور اگر وہ حقیقی طور پر معاوضہ جوتا تو وہ جائز نہ ہوتا اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ اصناف سود ہو جاتا جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ حقیقی طور پر پہلے کا معاوضہ پر مبنی، لہذا یہ معاوضہ نہ ہوگا بلکہ وہ ابتداء سے ہی حب ہے، اس لئے اس سے شفعہ واجب نہ ہوگا۔

اسی طرح شفعہ ثابت ہو جاتا ہے اس گھر میں بھی جو صلح کے بدلے میں لیا جائے واجب ہو جاتا ہے خواہ صلح عمر کے

بدلے میں دوسرے فریق کے اقرار سے ہوئی ہو یا انکار سے یا سکوت (خاموشی) سے، اس لیے کہ یہاں معاوضے کا مفہوم پایا گیا ہے۔ جہاں تک اقرار سے صلح کا تعلق ہے تو اس کا معاوضہ میں ہونا، تو ظاہر ہی ہے، کیونکہ ہمارا زیر دعویٰ مکان مدعی کی ملکیت ہے اور دوسرا مکان مدعی علیہ کی۔ لہذا وہ گھر جو صلح کے بدلے کے طور پر ملا ہے اس ملکیت کے معاوضے میں ہوگا جو دونوں کے حق میں ثابت ہے، اس لیے اس صلح میں معاوضے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔

انکار کے ساتھ صلح کی صورت میں اس لئے کہ یہاں مدعی کا خیال یہ ہے کہ اس نے گھر اس کی ملکیت کے معاوضے میں لیا ہے جو ثابت شدہ ہے، لہذا یہ صلح اس کے حق میں با معاوضہ ہوگی اور اس میں شفعہ والے کو شفعہ کا حق ہوگا۔ اسی طرح مدعی علیہ کے سکوت کے ساتھ صلح کی صورت میں اس لئے کہ اگر وہ اپنے دعوے میں سچا ہے تو یہ مکان اس کی حقیقی ملکیت کے معاوضے میں ہوگا اور اگر وہ جھوٹا ہے تو یہ اس کے خیال کے مطابق اس کی ملکیت کے معاوضے میں ہوگا، لہذا اس کے خیال کے مطابق اس میں معاوضے کا مفہوم پایا گیا ہے۔ اسی طرح شفعہ اس گھر میں بھی ثابت ہوتا ہے کہ جس کو اقرار کی بنا پر معاوضہ میں دیکر صلح کی گئی ہو، کیونکہ یہاں دونوں طرف سے معاوضے کا مفہوم پایا گیا ہے اور انکار کی صورت میں شفعہ واجب نہ ہوگا اس لئے کہ مدعی علیہ کے خیال میں مکان اس کی ملکیت ہے اور اس نے تو صرف یہ مکان غلط جھڑے کو ختم کرنے کیلئے دیا ہے تو چونکہ معاوضے کا مفہوم اس کے حق میں نہ پایا جائے گا، لہذا شفعہ کیلئے یہ ممکن نہ ہوگا کہ اس کو شفعہ کی بنا پر لیے، لیکن وہ دلیل کے پیش کرنے میں مدعی کے قائم مقام ہوگا۔ پھر اگر اس نے قبضے والے کے خلاف دلیل پیش کر دی کہ گھر مدعی ہی کا تھا، یا مدعی علیہ کو قسم دی گئی، مگر اس نے انکار کر دیا تو اس کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ صلح حقیقی معاوضے میں ہوئی ہے اور اگر اس نے کوئی دلیل پیش نہ کی تو اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔

اس طرح اس گھر میں بھی کسی کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، جس پر سکوت کی بنا پر، معاوضہ دیکر صلح کی گئی ہو، اس لیے کہ مدعی اگر اپنے دعوے میں سچا ہے، تو یہ صلح با معاوضہ ہوگی، لہذا اس پر حق شفعہ ثابت ہوگا اور اگرچہ وہ جھوٹا ہو، تو یہ صلح مدعی علیہ کے حق میں با معاوضہ ہوگی، لہذا اس احتمال کی بنا پر یہاں حق شفعہ ثابت نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ جس طرح شرائط نہ پائے جانے کی بنا پر حکم نہیں پایا جاتا اسی طرح شرائط کے پائے جانے سے کسی شک کی بنا پر بھی حکم نہیں پایا جاتا، اس لیے کہ جو شئی یقین کے ساتھ ثابت نہ ہو، وہ شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی۔

اگر صلح کا معاوضہ منافع (۱) کی صورت میں ہو، جس کو معاوضہ ادا کر کے صلح کی گئی ہو، کسی کو حق شفعہ حاصل نہیں ہوگا، خواہ صلح مدعی علیہ کے انکار کے ساتھ ہوئی ہو، اس کے اقرار کے ساتھ، کیونکہ صلح کا معاوضہ کوئی ٹھوس مال نہیں ہے، لہذا یہ صلح مال کے بدلے میں مال ادا کرنے کی صورت تصور نہ ہوگی، اور یہ بات شفعہ کے اثبات کی شرائط میں سے ہے، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کرنے والے ہیں، انشاء اللہ۔

اور اگر اس شرط پر صلح کی گئی ہو کہ مدعی علیہ یہ گھر لیلے اور دوسرا گھر دیدے تو اگر یہ صلح مدعی علیہ کے انکار کی صورت میں ہو، تو دونوں گھروں میں سے دوسرے گھر کی قیمت کے بدلے میں، شفعہ ثابت ہوگا، اس لیے کہ جب صلح مدعی علیہ کے انکار کی صورت میں ہو تو یہ صلح گھر کے بدلے میں گھر کے معاوضے پر مشتمل ہوگی۔ اور اگر وہ مدعی علیہ کے اقرار کی صورت میں ہو تو، صلح صحیح نہ ہوگی اور دونوں گھروں میں شفعہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ وہ دونوں مدعی کی ملکیت ہیں۔ اور اگر اس نے کوئی گھر خریدا، پھر شفعہ نے شفعہ کا حق چھوڑ دیا۔ بعد ازاں خریدار نے اختیار رویت یا اختیار شرط کی بنا پر، قبضہ سے قبل یا اس کے بعد، اس گھر کو واپس کر دیا، اور پھر شفعہ نے چاہا، کہ وہ اس مکان کو شفعہ کی بنا پر لیے، تو

اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ کسی شئی کو خیار رویت اور خیار شرط کی بنا پر واپس کر دینا، بیع کے مضموم میں نہیں۔ کیا تجھے علم نہیں، کہ وہ "بائع" کی رضامندی کے بغیر بھی اسے واپس کر سکتا ہے، اس لیے کہ وہ تو تمام لوگوں کے حق میں صرف فسخ ہے، اور معاملہ بیع کا مکمل طور پر ختم ہو جانا ہے، گویا کہ وہ ہوا ہی نہیں تھا، لہذا اس سے اس کی پرانی ملکیت بحال ہو جائے گی، لہذا جب عیب کی رو سے اس میں بیع کا مضموم نہیں پایا گیا، جس کی بنا پر شفعہ واجب نہ ہوگا، اسی طرح اگر اس نے اس کو مکان میں موجود کسی عیب کی بنا پر قبضہ سے قبل یا اس کے بعد عدالتی فیصلے کے نتیجے میں واپس کر دیا، تو تب بھی یہ حکم ہوگا، کیونکہ عدالتی فیصلے کے ذریعے اس کی واپسی محض فسخ ہے، اور اگر اس نے اس شئی کو عدالتی فیصلے کے بغیر واپس کیا، تو شفیع کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا، اس لیے کہ عدالتی فیصلے کے بغیر اس کی واپسی تیسرے شخص کے حق میں ایک نئی بیع ہے، یہی حکم قبضے سے قبل یا اس کے بعد اقالہ (فسخ بیع) کا ہے۔

مشترکہ جائیداد کی تقسیم کی صورت میں بھی شفعہ نہیں، اگرچہ اس میں معاوضے کا مضموم پایا جاتا ہے، کیونکہ وہ خالص معاوضہ نہیں ہے۔ بلکہ اس میں اقرار اور تمیز (الگ الگ کرنے) کا مضموم بھی پایا جاتا ہے، کیا تو نہیں جانتا کہ اس میں جبر "بھی ہو سکتا ہے، لہذا وہ مطلقاً معاوضہ نہیں، جس کی بنا پر شفعہ واجب نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر کسی نے "قتل عمد" کے عوض مکان دیکر صلح کی ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

۲ مال کے بدلے میں مالی معاوضہ کا ہونا

دوسری شرط مال کے بدلے میں مالی معاوضے کا ہونا ہے، لہذا اگر کسی شئی کے بدلے میں کوئی مالی شئی بدلہ مالی نہ ہو تو اس میں بھی شفعہ ثابت نہ ہوگا، کیونکہ کسی شئی کو شفعہ کے ساتھ لینے کے معنی یہ ہیں کہ بعینہ اسی شئی کے عوض اس شئی کا مالک بن جانا جس شئی کے عوض خریدار نے اسے لیا ہو، لہذا اگر مال کا بدلہ مال نہ ہو تو اس صورت میں شفعہ کے واجب ہونے کے معنی یہ ہونگے کہ یا تو وہ اسی شئی کے عوض اس کا مالک ہوگا جس کے عوض خریدار نے اسے حاصل کیا ہو اور یہاں ایسا ممکن نہیں، کیونکہ وہ تو مثلاً "قصاص" کے بدلے اس کا مالک ہوا ہے یا پھر وہ گھر کی قیمت کے عوض اس کا مالک ہوگا اور اس کی بھی یہاں کوئی صورت ممکن نہیں، کیونکہ خریدار اس کے عوض اس کا مالک نہیں ہوا، لہذا اس کا کسی صورت بھی مالک بننا ممکن نہیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے "قتل عمد" کے بدلے میں مکان دے کر صلح کی تو اس صورت میں بھی شفعہ واجب نہ ہوگا، کیونکہ قصاص مال نہیں ہے، لہذا اس صورت میں مکان (مال) کا اصل معاوضہ نہیں پایا گیا۔

اسی طرز اگر اس نے کسی ایسے جرم کے بدلے میں مکان دے کر صلح کی، جس پر قتل سے کم تر قصاص واجب ہوتا ہو تو اس صورت میں بھی شفعہ ثابت نہ ہوگا وجہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے کسی ایسے جرم کے عوض جس پر قصاص سے کم ارش (تاوان) واجب ہونا ہو مکان دے کر صلح کی تو اس صورت میں تاوان کے عوض شفعہ ثابت ہوگا، کیونکہ یہاں مال کا بدلہ مال پایا گیا ہے۔

اسی طرز اگر اس نے کسی غلام کو مکان کے بدلے میں آزاد کیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

۳ عین کے بدلے عین مال کا ہونا

اسی طرح یہ بھی ضرور ہے، کہ عین مال (۱) کے بدلے عین مال ہو، لہذا اگر کسی جگہ عین مال کے بدلے میں عین مال نہ ہو تو شفعہ واجب نہ ہوگا ورنہ وہی ہے جو ہم بیان کر آئے ہیں۔ کہ شفعہ اس معاوضے کے بدلے میں اس مکان کا مالک ہونا ہے جس کے بدلے خریدار اس کا مالک ہوا ہے اور یہاں ایسا ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہاں عین مال معاوضے میں دے کر مالک ہو جانے سے خریدار جیسا معاوضہ دے کر مالک ہونا ثابت نہیں ہوتا، لہذا اس صورت میں شفعہ بالکل ممکن نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا گیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی مکان (بیوی کے) مہر میں دیدیا، یعنی اس نے اس کے عوض کسی عورت سے نکاح کر لیا یا اس عورت نے اسے بدل خلع میں دیدیا۔ جیسے کہ اس نے اپنی بیوی سے مکان کے عوض خلع کیا یا اس نے اسے کسی کو اجرت میں دیدیا۔ جیسے کہ اس نے کسی کو مکان کے عوض اجرت پر رکھا۔ ان تمام صورتوں میں مکان کا معاوضہ "منفعت" ہے، کیونکہ کسی کو اجرت پر لینے کا حکم منفعت ثابت ہو چکا ہے۔ اسی طرح نکاح کا بھی یہی حکم ہے۔ یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ نکاح کے باب میں اختلافی اقوال کے ضمن میں پیچھے بیان ہو چکا ہے۔ درجوشی منفعت ہو وہ مال نہیں ہوتی۔

یہ قول ہمارے ائمہ کرام کا ہے مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط درست نہیں ہے، لہذا ان تمام مقامات میں شفعہ ثابت ہوگا اور شفعہ کنندہ نکاح و خلع میں "معاوضے" یعنی مہر مثل کے بدلے میں اور اجارہ میں "مثلی اجرت" کے عوض متعلقہ مکان کو لے سکتا ہے۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ امکانی حد تک اسی طرح سبب شعی کا مالک بننا ہے جیسے خریدار اس کا مالک ہوا ہو اور اگر ایسا مشکل ہو تو اس کی قائم مقام قیمت لگائی جاتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور بلا اختلاف منافع کی قیمت کا تعین معاملے (عقد) کی مناسبت سے کیا جاتا ہے، لہذا یہاں اس معاوضے کی قیمت ہی اس کے قائم مقام ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ہمارے ائمہ کرام کے اصول کے مطابق بنیادی طور پر "منافع" کی کوئی قیمت نہیں شعی مضمون (قابل ضمان) نہ ہو، کیونکہ اصولاً شعی کی ضمان اسی جیسی شعی سے دی جاتی ہے ورنہ کوئی عرض (منافع) عین شعی کے مماثل نہیں ہوتی اسی لئے فقہاء فرماتے ہیں کہ غصب اور اتلاف (جان بوجھ کر اس کو تلف کر دینے) کی صورتوں میں اس پر ضمان نہیں۔ ہاں اگر مذکورہ عقد (معاملے) میں بوجہ ضرورت اور لوگوں کی احتیاج کی بنا پر قیمت لگائی جاتی ہے، لہذا اس کے علاوہ باقی تمام صورتیں اپنے اصول پر بحال رہیں گی۔ اس لیے ان کا شفعہ کے حق میں باقیمت ہونا ظاہر نہیں ہوتا۔

اور اگر کسی شخص نے کسی عورت سے کسی مکان کے عوض اس شرط پر نکاح کیا کہ عورت خاوند کو ایک ہزار روپے واپس کرے گی تو اس صورت میں بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شفعہ ثابت نہ ہوگا مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک ہزار کے حصے میں شفعہ واجب ہوگا۔ ان دونوں ائمہ کی دلیل یہ ہے کہ مکان کا کچھ حصہ مہر اور کچھ حصہ "بیع ہوا" ہے، لہذا جہاں تک تو مہر کا تعلق ہے تو اس میں شفعہ کا وجوب ممکن نہیں، البتہ بیع میں ایسا ممکن ہے، لہذا اس کے لئے حصے میں شفعہ واجب ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ "بیع" والے "حصہ" میں اس وقت تک شفعہ ثابت نہیں کیا جاسکتا، جب تک مکان کو تقسیم نہ کر لیا جائے اور اس کو تقسیم کرنے کیلئے "منافع" کی قیمت کا اندازہ لگانا ضروری ہوگا، حالانکہ سوائے ضرورت اور مجبوری کے ان کی قیمت نہیں لگائی

۱۔ عین کا لفظ عربی زبان میں کسی شعی کے جوہر، ذات کیلئے استعمال ہوتا ہے، یہاں "عین مال" سے مراد منافع اور خدمات کو اس سے خارج کرنا ہے، کیونکہ انہیں عین مال نہیں کہا جاتا۔

جاسکتی، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ علاوہ ازیں مذکورہ مکان میں مہر اصل ہے اس لئے جب اس نے اس کو مکان دے کر اس سے ہزار روپے لے لیئے تو جب شفعہ اصل (مہر) میں ثابت نہیں تو تابع میں تو بدرجہ اولیٰ ثابت نہ ہوگا اور اگر اس نے عورت سے مقررہ مہر کے عوض نکاح کیا پھر اس نے اس مہر کے عوض انہی بیوی کو وہ مکان فروخت کر دیا یا اس نے کسی عورت سے بغیر تعین مہر نکاح کیا اور اس نے اس کو مکان دے کر تعین کر لی تو اس میں بھی شفعہ واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ یہاں اس کا مقصد اس کو فروخت کرنا نہیں، بلکہ مہر کا اندازہ لگانا ہے، لہذا شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

۴ بیع کا زمین یا زاین کے مفہوم میں ہونا

چوتھی شرط یہ کہ بیع زمین یا زمین کے مفہوم میں ہو، اور اگر اس کے علاوہ کوئی اور شئی ہو تو اکثر علماء کے نزدیک شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط درست نہیں ہے اور یہ کہ کشتیوں میں بھی شفعہ ثابت ہوتا ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کشتیاں بھی ٹھہرنے کے مقامات میں سے ہیں، لہذا جس طرح رہنے کے دوسرے مقامات میں شفعہ ثابت ہوتا ہے یہاں بھی ثابت ہوگا۔

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں منقول ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

لا شفعة الا فی ربح او حائط شفعہ زمین یا دیوار کے سوا کسی اور شئی میں جائز نہیں۔

پھر یہ بات بھی ہے کہ زمین میں شفعہ اس کی جائے سکونت ہونے کی بنا پر ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس لئے ثابت ہوتا ہے تا کہ اس میں تیسرے شخص کی دخل اندازی کی اذیت سے بچا جاسکے اور یہ بات زمین اور زمین کے مفہوم یعنی ہالا خانے وغیرہ قسم کی اشیاء کے سوا کسی اور شئی میں نہیں پائی جاتی۔ جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ پھر خواہ وہ زمین تقسیم کا احتمال رکھتی ہو یا نہ رکھتی ہو، جیسے حمام، چکیاں، کنویں، نہریں (دریا)، چشے اور چھوٹے مکانات دونوں کا ایک ہی حکم ہے۔ ہمارے امہ کرام رحمہم اللہ کے نزدیک ان سب کا حکم یکساں ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شفعہ صرف ایسی اراضی میں ثابت ہوتا ہے جو تقسیم ہونے کا احتمال رکھتی ہو۔ اس بارے میں دونوں مسالک کی بحث ایک بنیادی اصول پر مبنی ہے، جس کا قبل ازیں ذکر آچکا ہے۔ وہ یہ کہ ہمارے نزدیک شفعہ تیسرے شخص کی دخل اندازی کی اذیت دور کرنے اور اس کو روکنے کیلئے بطریق لزوم ثابت ہوتا ہے اور یہ بات ہر صورت میں پائی جاتی ہے خواہ وہ زمین تقسیم ہونے کا احتمال رکھتی ہو یا نہ مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شفعہ کا اثبات خصوصی نقصان (ضرر خاص)، یعنی تقسیم کے ضرر کو روکنے کیلئے ثابت ہوا ہے، لہذا یہ حکم ایسی شئی تک محدود نہ ہوگا جو تقسیم کا احتمال نہ رکھتی ہو۔ اس ملت کا بطلان، جو معض اس حکم کو آگے بڑھنے سے روکنے کی ملت (وجہ) ہے ہم، سابق اور اوراق میں بیان کر آئے ہیں۔ نیز نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ

انما الشفعہ فیما لم یقسم شفعہ تو ایسی اراضی میں ہے جو غیر منقسم ہو۔

کہ اس جگہ آپ ﷺ نے کوئی فرق نہیں کیا۔

چنانچہ نیچے والے حصہ بالا خانے کے بغیر یا بالا خانہ (اوپر والا حصہ) نیچے والے حصے کے بغیر یا وہ دونوں حصے بیک وقت فروخت کر دیئے جائیں تو ایسی صورت شفعہ ثابت ہو جائے گا۔

اور نیچے والے حصے کے متعلق تو کوئی شبہ نہیں۔ اس لئے کہ وہ تو زمین ہے۔ رہی اوپر والی منزل تو اس میں استعسان کی رو سے شفعہ ثابت ہوتا ہے، بشرطیکہ اوپر والی منزل قائم ہو، کیونکہ اس کا نیچے والی منزل (Ground floor) کے ساتھ مستقل طور پر عمارت بنانے کا حق متعلق ہے، لہذا اس میں بھی زمین والا مفہوم پیدا ہو گیا ہے، جس کی بنا پر یہاں شفعہ ضروری ہو گا اور اگر اوپر والی منزل (Upper storey) گر گئی اور پھر نیچے والی منزل فروخت کر دی گئی تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اسے شفعہ کا حق حاصل ہو گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے شفعہ کا کوئی حق حاصل نہ ہو گا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس واقعے کا اپنی کتاب "الزیادات" میں ذکر کیا ہے۔ (۱)

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ اوپر والی منزل گر گئی ہے، لیکن اس کے مالک کا اسے دوبارہ بنانے کا حق موجود ہے، کیونکہ یہ حق تو مستقل طور پر قطع اراضی سے متعلق ہے، لہذا یہ حق بمنزلہ "جگہ" کے ہو گا۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ یا تو ملکیت میں شریک ہونے کی بنا پر واجب ہوتا ہے یا حقوق ملکیت میں حصہ دار ہونے یا پھر ہمسائیگی کی بنا پر اور یہاں ان میں سے کوئی صورت بھی نہیں پائی گئی۔ جہاں تک ملکیت یا حقوق میں شرکت کا تعلق ہے تو وہ ظاہر ہے کہ موجود نہیں ہے، اسی طرح ہمسائیگی بھی نہیں رہی، اس لئے کہ ہمسائیگی تو عمرت کی بنا پر تھی اور اب عمارت گر گئی ہے لہذا یہاں شفعہ واجب نہ ہو گا۔

الزیادات میں اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے اوپر والی منزل فروخت کر دی پھر ابھی اس نے اسے خریدار کے قبضے میں نہ دیا تھا کہ وہ حصہ جل گیا تو بیع باطل ہو جائے گی، اس مسئلے میں وہاں ہمارے ائمہ کرام کا اختلاف مروی نہیں۔ ہمارے بعض مشائخ رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس لئے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے اصول پر تو مناسب یہ ہے کہ یہاں بیع باطل نہ ہو کیونکہ انہوں نے تو اسے تعمیر مکان کے بارے میں خالی جگہ (عرصہ) کا درجہ دیا ہے اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے اس نے کوئی خالی جگہ (العرصہ) حقوق تعمیر سمیت فروخت کی اور پھر وہ عمارت جل گئی۔

۵۔ بیع سے بائع کی ملکیت کا زائل ہو جانا

ایک اور شرط یہ ہے کہ بیع (فروخت شدہ شئی) سے بائع کی ملکیت ختم ہو جائے کیونکہ شفعہ کرنے والا اسی طرح اس شئی کی ملکیت حاصل کرتا ہے، جس طرح مشتری نے اس کی ملکیت حاصل کی ہو تو اگر ابھی تک بیع سے بائع کی ملکیت زائل نہ ہوئی ہو تو مشتری کی اس پر ملکیت محال ہو گی جس کی بنا پر "شفیع" کیلئے اسے اپنی ملکیت میں لانا ممکن نہ ہو گا، چنانچہ اگر بائع نے اپنے لئے "خیار" رکھا ہو تو اس صورت میں شفعہ میں سے خارج نہ ہو گا، کیونکہ اس کا خیار بیع کو اس کی ملکیت سے زائل ہونے کو روکتا ہے۔ البتہ اگر اس نے اپنا خیار ختم کر دیا تو شفعہ ثابت ہو جائے گا، کیونکہ اس سے یہ ثابت ہو گیا کہ "بیع" سے بیع ہونے ہی اس کی ملکیت ختم ہو گئی تھی اور اگر "خیار" مشتری (خریدار) کو حاصل ہو، تو شفعہ ثابت ہو گا۔ اس لیے کہ مشتری کے حق میں حق خیار اس شئی سے بائع کی ملکیت کے زائل ہونے کو نہیں روکتا اور حق شفعہ اسی پر موقوف ہے۔

۱۔ فقہ حنفی کی یہ بحث عصر حاضر کے جدید تقاضوں سے پوری طرح ہم آہنگ ہے، اس لیے کہ آج کل زمین کے بغیر کمرے اور فلیٹس فروخت کرنا، مسلمہ حیثیت رکھتا ہے۔

اور اگر "خیار" (حق رجوع) دونوں ہی کو حاصل ہو تو مانع کے خیار کی بنا پر شفعہ ثابت نہ ہوگا اور اگر مانع نے "شرط خیار" شفعہ کیلئے رکھا تو اس صورت میں بھی اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ "شفیع" کیلئے اس نے حق خیار رکھ کر دراصل خود اپنے لئے "حق خیار" رکھا ہے، جو شفعہ کیلئے مانع ہے، پھر جب "شفیع" نے بیع کو جائز قرار دے دیا تو بیع جائز ہو جائے گی، مگر اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بیع اسی کی جانب سے مکمل ہوئی ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگا گویا اسی نے ابتداءً یہ مکان فروخت کیا تھا اور اگر اس نے اس بیع کو فسخ کر دیا تو تب بھی اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں مانع کی ملکیت ابھی ختم نہیں ہوئی۔ اس صورت میں "شفیع" کیلئے حیلہ یہ ہے کہ وہ نہ تو اس بیع کو فسخ کرے اور نہ اس کی اجازت دے تا آنکہ یا تو مانع خود اس کی اجازت دیدے یا پھر مدت گزرنے کے بعد از خود وہ جائز ہو جائے، ان دونوں صورتوں میں اسے شفعہ کا حق حاصل ہو جائے گا اور خیار رویت اور خیار عیب "شفعہ کے اثبات سے مانع نہیں اس لئے کہ یہ مانع کی ملکیت کے زائل ہونے سے مانع نہیں ہیں۔

۶ مانع کے حق کا زائل ہو جانا

ایک اور شرط یہ ہے کہ اس سے مانع کا حق زائل ہو جائے، لہذا اگر کوئی شئی فاسد طریقے سے خرید کی گئی، تو اس میں شفعہ واجب نہ ہوگا کیونکہ اس جگہ مانع کو ازالہ فساد کیلئے بیع کو توڑنے اور اسے دوبارہ اپنی ملکیت میں لانے کا حق حاصل ہوتا ہے اور شفعہ کو ثابت کرنے کی صورت میں یہ فساد اور بھی مستحکم ہو جائے گا۔ البتہ اگر اس نے ایسے اسباب پیدا کر کے اپنا حق فسخ ختم کیا اس سے اس کا حق فسخ ختم ہو جاتا ہو، مثلاً قیمت میں امٹانے اور قیمت سے خریدار کی ملکیت کے زوال وغیرہ سے، تو ایسی صورت میں شفعہ کو حق شفعہ حاصل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ یہاں مانع "فسخ کا امکان" تا جواب ختم ہو گیا ہے، جیسے کہ اگر اس نے اپنے لئے شرط خیار رکھ کر اسے فروخت کیا پھر اس نے "خیار" ساقط کر دیا تو شفعہ مانع، یعنی خیار کے زائل ہو جانے کی بنا پر ثابت ہو جائے گا اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر مشتری نے بیع کو خرید اتنا فاسد بیع کے ساتھ ہو مگر فروخت بیع صحیح کے ساتھ کیا تو شفعہ کو اختیار ہوگا وہ جا ہے تو پہلی بیع کی بنا پر اسے لیلے اور جا ہے تو دوسری بیع کے عوض اسے حاصل کر لے، کیونکہ دونوں بیعوں میں شفعہ کا سبب اور اس کی شرائط پائی جانے کی بنا پر اس کا حق ثابت ہو چکا ہے۔ تاہم اگر اس نے دوسری بیع کے ساتھ لیا تو وہ بیع کی قبضہ کے دن کی قیمت کے عوض اسے لے گا، کیونکہ "شفیع" اسی طریقے میں بیع کا مالک ہوگا جس طریقے سے مشتری اس کا مالک ہوا ہے اور دوسرا خریدار قیمت کے عوض اس کا مالک ہوا اس لئے کہ دوسری بیع صحیح ہے اور "بیع صحیح" مقررہ قیمت کے عوض ملکیت کا موجب ہے پہلے خریدار نے "بیع" کو اس کی بازاری قیمت کے عوض حاصل کیا ہے کیونکہ بیع فاسد بازاری قیمت کے عوض ملکیت کا موجب بنتی ہے مقررہ قیمت کے عوض نہیں اور اس کی بازاری قیمت کا اندازہ اس پر قبضہ کے دن سے ہوگا اس لئے کہ غصب شدہ شئی کی طرح فاسد بیع کے ساتھ خریدی ہوئی شئی بھی قبضہ کی وجہ سے قابل ضمان (مضون) ہوتی ہے۔

اسی اصول پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی خریدار نے کوئی زمین فاسد خریداری کے ساتھ خریدی پھر اس نے اس پر کوئی عمارت بنالی تو شفعہ کو شفعہ کا حق حاصل ہو جائے گا، کیونکہ مانع کا حق اس پر قبضہ اور عمارت بن جانے کی بنا پر ختم ہو چکا ہے، لہذا اثبات شفعہ سے مانع زائل ہو چکا ہے، مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما ان کے نزدیک ثابت نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک مانع کا حق عمارت بنالینے کی بنا پر ختم نہیں ہوتا، لہذا ان کے ہاں مانع بدستور موجود ہے۔

اسی اصول پر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول سمجھا جاسکتا ہے کہ اگر کسی مریض نے اپنے وارث کو کوئی مکان مثلی قیمت پر بیچا اور اس کا شفیع اجنبی ہو تو اس کو شفیع کا حق حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مرض الوفا میں کسی مریض کی اپنے وارث کو بیع فاسد ہوتی ہے تاہم اگر اس کے دوسرے وارث اس کی اجازت دے دیں تو بیع درست ہوگی۔ خواہ وہ مثلی قیمت پر ہی ہو بیع فاسد میں کسی کو شفیع کا حق حاصل نہیں ہوتا تاوقتیکہ وہ جائز نہ ہو جائے، لہذا شفیع ثابت ہو جائے گا اور اگر اس نے اپنا مکان کسی اجنبی کو مثلی قیمت پر فروخت کیا اور شفیع اس کا وارث ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے وارث کو شفیع کا حق حاصل نہ ہوگا اس لئے کہ یوں سمجھا جائے گا جیسے گویا اس نے وہ شئی اپنے وارث کو ابتدا ہی سے فروخت کی ہے کیونکہ صفقہ (عقد) کی ملکیت اسی کی طرف پھر گئی ہے، یا وارث کے ساتھ دوسرا صفقہ (عقد) سمجھا گیا ہے جو کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فاسد ہے جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وارث کیلئے شفیع ثابت ہوگا، کیونکہ یہ عقد جائز ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اسے مثلی قیمت پر فروخت کرے اور اگر اس نے اسے کم قیمت پر فروخت کیا: مثال کے طور پر اس نے اسے دو ہزار میں فروخت کیا اور اس کی قیمت تین ہزار تھی اور جس کو فروخت کیا وہ اس کا وارث تھا اور شفیع کا حق رکھنے والا اجنبی تھا، تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بلا شک و شبہ اس کو شفیع کا حق تھا ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک مرض الوفا میں مبتلا مریض کا وارث کو کوئی شئی مثلی قیمت پر فروخت کرنا باطل ہوتا ہے تو کم قیمت پر تو بدرجہ اولیٰ فاسد ہوگا اور بیع فاسد میں کوئی شفیع نہیں ہوتا، مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک بیع جائز ہے (بشرطیکہ مثلی اجرت پر ہو)، لہذا اس نے جتنی کم قیمت ادا کی ہے اگر وہ ادا کر دے تو شفیع ثابت ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے کسی اجنبی کو کم قیمت پر فروخت کیا تو تب بھی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وارث کو شفیع کا حق حاصل نہ ہوگا کیونکہ شفیع کرنے والا اسی صفقہ (عقد) کے ساتھ یا نئے فرض کئے ہوئے صفقہ (عقد) کے مطابق اسے اپنی طرف موڑ کر اس سے وہ شئی حاصل کرتا ہے، لہذا شفیع کے حق میں یہ وارث کو کم قیمت پر بیع ہوگی پھر خواہ وارثوں نے اجازت دی ہو اور خواہ نہ دی ہو، اس لئے کہ اجازت کا موقع بیع "موقوف" میں ہوتا ہے اور یہاں خریداری خریدار کی جانب سے ہو چکی ہے۔ اس لئے کہ یہاں قیمت کی کمی ایک تہائی اندازے کے مطابق ہے اور اتنی کمی اجنبی سے راقط ہو جاتی ہے، لہذا یہ اجازت خریدار کے حق میں لغو ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہما اللہ سے اس بارے میں روایات مختلف ہیں۔ الاصل اور الجامع میں کتاب الشفعہ کی روایت کے مطابق اس کو شفیع کا کوئی حق حاصل نہیں ہوگا اور کتاب الوصایا کے مطابق اسے شفیع کا حق حاصل ہوگا اور یہ الجامع کے مسائل میں سے ایک ہے جس پر وہیں بحث ہوگی۔ انشاء اللہ تعالیٰ

(۷) متعلقہ مکان کا بیع کے وقت شفیع کی ملکیت ہوتا

ایک اور شرط یہ ہے کہ متعلقہ مکان خریداری کے وقت شفیع کی ملکیت ہو، کیونکہ استحقاق کا سبب اس کی ملکیت کا ہمسائیگی میں ہونا ہے اور کوئی بھی سبب اسی وقت سبب بنتا ہے جب وہ شرط کے مطابق پایا جائے اور اس کا سبب ہونا اس کے موجود ہونے سے پہلے ایک زائد معاملہ ہے تو جب اس میں اس کی ملکیت بیع کے وقت نہ پائی گئی تو وہ کیسے اس کا سبب ہوگا، لہذا اسے ایسے مکان کی وجہ سے شفیع کا حق حاصل نہ ہوگا جس میں وہ کرائے یا عاریت کی بنیاد پر رہائش پذیر ہو اور نہ ایسے گھر کی وجہ سے جسے اس نے متعلقہ مکان کے فروخت ہونے سے پہلے بیچ دیا ہو، یا، اسے مسجد بنا دیا ہو یا اسے وقف کر دیا ہو اور قاضی نے اس کے جواز کا فیصلہ دے دیا ہو یا ان لوگوں کے قول کے مطابق جو اس کو ابتداء سے ہی جائز

سمجھتے ہیں، قاضی نے فیصلہ نہ دیا ہو، کیونکہ ان تمام صورتوں میں اس کی ملکیت اس سے ختم ہو گئی ہے مگر کوئی اور شخص بھی اس کا مالک نہیں ہوا۔

۸ مدعی علیہ کے انکار کے وقت اس مکان کی ملکیت کا "خریدار" کے پاس حجت مطلقہ یعنی ثبوت کے ذریعے ثابت ہونا

فی الحقیقت یہ شرط شفعہ کے ظہور (ظاہر ہونا) کی ہے اس کے ثبوت کی نہیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر "مشتري" اس مکان کے متعلق جس کی بنا پر وہ شفعہ کا دعویٰ کرنا چاہتا ہو شفعہ کی ملکیت میں ہونے سے انکار کر دے تو اس وقت تک شفعہ کے ذریعے وہ زیر شفعہ مکان نہیں لے سکتا جب تک وہ دلیل کے ذریعے یہ ثابت نہ کر دے کہ وہ مکان اس کی ملکیت ہے۔ یہی امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا اور ایک روایت کی رو سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ یہ کوئی شرط نہیں ہے اور اس بارے میں شفعہ کا قول ہی معتبر ہوگا اور اسے دلیل پیش کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ امام زفر کا اور امام شافعی رحمہما اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ سبب ثبوت کی بنا پر اس مکان کی ملکیت شفعہ کیلئے ثابت ہے اور جو شئی ایک مرتبہ ثابت ہو جائے وہ اس وقت باقی رہتی ہے جب تک اس کا ازالہ کرنے والا کوئی امر نہ پڑے۔ ابو ہوائے، نیز کسی کے قبضے میں ہونا اس کی ملکیت کی دلیل ہے، کیا تو نہیں جانتا کہ اگر کوئی شخص کسی انسان کے ہاتھ میں کوئی شئی دیکھے تو اس کیلئے اس کی ملکیت میں ہونے کی گواہی دینا جائز ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ کسی شئی کا قبضہ میں ہونا اس کی ملکیت میں ہونے کی دلیل ہے، لہذا ظاہری طور پر یہاں شفعہ کیلئے اس شئی کی ملکیت ثابت ہوگی۔

ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ کسی حکم کے ثبوت کا سبب اس کے ایک حالت میں برقرار رہنے کو واجب نہیں کرتا۔ حکم کا برقرار رہنا تو "استصحاب مال" کی بنا پر ثابت ہوتا ہے، لہذا یہ کسی دوسرے شخص کے الزام کو دور کرنے کی استعداد نہیں رکھتا، جیسے کہ گم شدہ شخص کے زندہ ہونے اور عدالتی گواہوں کی آزادی وغیرہ قسم کے مسائل ہیں اور یہاں ثبوت کی ضرورت خریدار کے الزام کی بنا پر ہے، لہذا خریدار کے حق میں شفعہ کی اس پر ملکیت ظاہر نہ ہوگی اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ کسی کے قبضہ میں ہونا اس کی ملکیت کی دلیل ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اس بات کو سچ بھی مان لیا جائے تو یہ قبضے کو روکنے کیلئے تو کافی ہے، مگر کسی اور شئی پر استحقاق کیلئے کافی نہیں اور یہاں ضرورت خریدار کی خریدی ہوئی شئی پر استحقاق ثابت کرنے کی ہے، لہذا اس مقصد کیلئے قبضے سے ثابت شدہ ملکیت کافی نہیں۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے جو اس شخص کے متعلق مروی ہے جو کسی اور شخص پر "مکان" کا دعویٰ کرے اور اس بات پر ثبوت پیش کر دے کہ یہ مکان اس کے والد کے قبضے میں تھا، جو فوت ہو گیا ہے اور اس وقت سے وہ مکان اس کے قبضے میں ہے کہ اس سے اس مکان کا اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، پھر اگر وہ اس گھر کے پہلو میں واقع کسی اور مکان پر شفعہ کا دعویٰ کرے تو اس وقت تک اس کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائے گا جب تک وہ اس کی ملکیت پر ثبوت پیش نہ کر دے گا کہ اس جگہ انہوں نے قبضے کی بنا پر فیصلے کو ملکیت کے مطابق ہونے کا فیصلے قرار نہیں دیا اس طرح کہ انہوں نے اس کی بنا پر شفعہ ثابت نہیں کیا۔

اسی اصول پر وہ مسئلہ سمجھا جاسکتا ہے جو امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر دو گھروں کے درمیان ایک دیوار مشترک ہو اور دونوں کا اس پر ایک ایک شتیر ہو اور اس دیوار کے مشترک ہونے پر شتیر کے سوا کوئی ثبوت موجود نہ ہو

پھر دونوں میں سے ایک مکان بیچ دیا گیا، پھر اگر دوسرے نے اس بات پر ثبوت پیش کر دیا کہ یہ مکان اس کی اپنی ملکیت ہے تو وہ ہمسائے سے شفعہ کا زیادہ حق دار ہوگا اور اگر اس نے ثبوت پیش نہ کیا تو میں اس کو حصے دار نہیں سمجھتا، کیونکہ یہاں دیوار کی مشترکہ ملکیت ثابت نہیں ہوئی ماسوائے ظاہری طور پر شتیر کو دیکھنے سے اور اس طرح کی ملکیت جو ظاہری طور پر ثابت ہو شفعہ کے استحقاق کیلئے کافی نہیں ہوتی۔ اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر بیع سے پہلے بائع نے اقرار کیا کہ یہ دیوار ان دونوں کے درمیان مشترکہ ہے تو اس کیلئے تب بھی شفعہ ثابت نہیں کرتا، جیسے کہ اگر کوئی گھر کسی کے قبضے میں ہو اور وہ اقرار کرے کہ یہ مکان کسی دوسرے کا ہے پھر اس کے پہلو میں کوئی مکان فروخت ہو، جس کیلئے اس نے اقرار کیا تھا اور اس نے شفعے کا مطالبہ کر دیا تو جب تک وہ اس بات کا ثبوت نہ پیش کرے کہ یہ گھر اس کا ملک ہے اسے شفعہ کا کوئی حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ دونوں جگہوں میں ملکیت اقرار کے ساتھ ثابت ہوئی ہے جو ناکافی دلیل ہے، لہذا وہ پہلے مسئلے میں تو اقرار کرنے والے کے حق میں ثابت ہو جائے گی، مگر دوسرے مسئلے میں صرف مقررہ (جس سے اقرار کیا گیا ہے) کیلئے ثابت ہوگی اور خریدار تک تجاوز نہ کرے گی۔

المنتقى میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں مروی ہے جس کے پاس کوئی گھر ہو ور قاضی کو علم ہو کہ یہ مکان اس کا ہے اور پھر اس کے پہلو میں کوئی مکان فروخت ہوا پھر شفعے کا حق رکھنے والے نے اس مکان کے فروخت ہونے کے بعد، جس میں اسے حق شفعہ حاصل ہے، یہ کہا "میرا یہ مکان غلط کا ہے اور میں نے اسے ایک سال سے بیچ دیا ہے۔" اس نے یہ بات اس وقت کہی جب وہ اسے شفعے کے ذریعے لینے پر قادر ہوا اس نے اپنے محلے شفعہ کا مطالبہ کیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب تک وہ شخص جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے خریدار کے خلاف ثبوت پیش نہ کر دے اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اقرار کرنے والے کیلئے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کو شفعہ کا حق نہ ہوگا، کیونکہ جب وہ مکان فروخت ہوا تو اس کے اس سے پہلے بیچ دینے کے اقرار کی رو سے مکان کی فروخت کے وقت وہ مکان اس کی ملکیت نہ تھا اور جس کیلئے اس نے اقرار کیا ہے اسے اس لئے شفعے کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ جو ملکیت اقرار کے ساتھ ثابت ہو وہ حجت مطلقہ نہیں ہوتی۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ اقرار ایک ناکافی حجت ہے لہذا اس کے ذریعے خریدار کے خلاف استحقاق ثابت نہ ہوگا۔

اور انصاف نے شفعہ کو ثابت کرنے والے امور کے ضمن میں بیان کیا ہے کہ اگر بائع نے خریدار کے اپنے گھر میں حصے دار ہونے کا اقرار کیا پھر اس نے اس سے باقی کا گھر خرید لیا تو ہمسائے کو شفعہ کا حق نہ ہوگا، کیونکہ خریدار بائع کا اس حصے میں شریک ہو گیا ہے اور شریک ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔ ہمارے بعض علماء رحمہم اللہ نے انصاف کے اس دعوے کو غلط قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ یہاں ہمسائے کیلئے شفعہ ثابت ہوگا کیونکہ خریدار کی شرکت بائع کے اقرار کے سوا کسی اور ذریعے سے ثابت نہیں ہوئی اور اقرار ایک ناکافی دلیل ہے، لہذا وہ ہمسائے کے حق کے بارے میں ظاہر نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس کیلئے شفعہ کا حق برقرار رہے گا، اس مسئلہ میں دیوار کے مسئلے سے بھی استدلال کیا جاتا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(۹) زیر شفعہ مکان کا شفعہ کی ملکیت میں نہ ہونا

ایک اور شرط یہ ہے کہ جس گھر پر شفعہ کیا جا رہا ہو وہ بیع کے عہد میں شفعہ کی ملکیت نہ ہو، لہذا اگر ایسا ہوا تو اسے شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ انسان کا اپنی ہی ملکیت کا زبردستی مالک ہو جانا ناممکن ہے اسی اصول سے یہ مسئلہ اخذ کیا گیا ہے کہ اگر مالک کی طرف سے اجازت یافتہ غلام نے اپنا مکان فروخت کر دیا اور اس کا شفعہ اس کا مالک ہو تو اس صورت میں اگر

تو غلام پر کوئی قرض وغیرہ نہ ہو تو اس کے آقا کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا کیونکہ وہ مکان آقا کی ملکیت ہے اور غلام کی حیثیت تو اس کی جانب سے محض ایک فروخت کرنے والے وکیل جیسی ہے، لہذا اس کو شفعہ کا حق نہ ہوگا، اور اگر اس پر قرض ہو تو اسے شفعہ کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ جو غلام اجازت یافتہ مگر مقروض ہو تو اس کی کمائی اس کے مالک کی ملکیت نہیں ہوتی، لہذا وہ اسی کیلئے اجنبی کی طرح ہوگا۔

اسی طرح اگر اس کے آقا نے کوئی مکان فروخت کیا اور اس پر شفعے کا حق اس کے اجازت یافتہ غلام کو ہو، تو اگر اس پر قرض ہو تو اسے شفعہ کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ شفعہ کے ذریعے کسی چیز کو لینا خریدار سے کسی چیز کے خریدنے کی طرح ہے اور یہاں ان کی ایک دوسرے سے خریداری جائز ہے، لیکن اگر اس پر کوئی قرض نہ ہو تو اسے شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ شفعہ کے ذریعے کسی چیز کو لینا اپنے آقا کی کسی چیز کو زبردستی لینا ہے جو کہ محال ہے۔

اسی طرح اگر کسی اجازت یافتہ غلام نے کوئی مکان خرید اور اس پر شفعے کا حق اس کے آقا کو ہو تو اگر اس پر کوئی قرض ہو تو اس کے آقا کو شفعہ کا حق ہوگا، کیونکہ یہاں خریداری کے ذریعے غلام کا مالک ہونا اس کے آقا کا مالک ہونا نہیں ہے اور اگر اس پر کوئی قرض نہ ہو تو وہ شفعہ کے ذریعے مکان لینے کا حق دار نہ ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس پر ملکیت اسی کی ہوگی۔ اسی طرح اگر آقا نے کوئی گھر خرید اور شفعہ کا حق اس کے اجازت یافتہ غلام کو ہو، پھر اگر کوئی اس پر قرض ہو تو اسے شفعہ کا حق ہوگا اور اگر نہ ہو تو اس صورت میں شفعہ کے ذریعے لینے کا تصور نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر کتاب (۱) نے کوئی گھر فروخت کیا یا خرید اور اس کا آقا شفعہ کا حق رکھتا ہو تو اسے ہر صورت میں شفعہ کے ذریعے اس مکان کو لینے کی اجازت ہوگی خواہ اس پر قرض ہو یا نہ ہو، کیونکہ وہ بیچنے اور خریدنے میں اپنے آقا کیلئے ایک اجنبی کی طرح ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنے قبضے کے اعتبار سے آزاد ہے، لہذا وہ اپنے زیر قبضہ اشیاء میں اپنے آقا کیلئے اجنبیوں کی طرح ہوگا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۱۰) شفعہ کا بیع پر راضی نہ ہونا

شفعہ کی شرائط میں سے ایک شرط "شفیع" کا بیع اور اس کے حکم پر راضی (خوش) نہ ہونا ہے، لہذا اگر وہ بیع یا اس کے حکم پر راضی ہو جائے تو اسے شفعے کا کوئی حق نہ ہوگا کیونکہ شفعہ کا حق تو نئے "خریدار" کے نقصان کو روکنے کیلئے ثابت ہوا ہے، اس لیے اگر وہ بیع یا اس کے حکم پر راضی ہو جائے تو گویا وہ اس کی ہمسائیگی کے نقصان پر راضی ہو گیا ہے، لہذا وہ اس کو شفعہ کے ذریعے دور کرنے کا مجاز نہ ہوگا پھر اس کی جانب سے رضامندی کبھی تو صریح الفاظ میں ہوتی ہے اور کبھی دلالت صریح الفاظ میں تو واضح ہے۔ رہی دلالت، تو اس کی مثال اس طرح ہے کہ جیسے کہ وہ (شفیع) شفعہ کیے جانے والے (مشفوع علیہ) مکان کو خود فروخت کرے، اس طرح کہ مکان کے مالک نے اس کی بیع (فروخت) کا معاملہ اسی کے سپرد کر دیا ہو، پھر اس نے اسے فروخت کر دیا تو اسے شفعہ کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ شفعہ کرنے والے کی لہذا اس جھگڑے کے ساتھ رضامندی اس کی دلالت اس بیع اور اس کے حکم کے ثبوت پر لہذا رضامندی کی دلیل ہے اس وقت وہ مکان خریدار کی ملکیت برقرار ہے۔

اسی طرح اگر مضارب (مضاربت پر کام کرنے والے) نے مضارب کے مال میں سے کوئی مکان فروخت کیا اور رب المال (سرمایہ کار) اس کے کسی اور مکان کی بنا پر اس پر شفعہ کرنا چاہتا ہو تو اس صورت میں رب المال (سرمایہ کار) کو

۱. کتاب ایسا غلام جس کو مقررہ معاوضے پر آقا نے آزاد کرنے کا معاملہ کیا ہو۔

شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا خواہ اس مکان کی فروخت میں اسے نفع ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔ اگر اس میں نفع نہ ہوا تو اس لئے کہ مضارب سرمایہ کار کا فروخت کیلئے وکیل ہے اور کسی کی بیع کیلئے وکالت پر راضی ہونا اس بیع اور اس کے حکم پر ضرورہ راضی ہونا ہے، جس سے شفعہ کے ثبوت میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہے اور اگر اس میں نفع ہوا ہو تو پھر سرمایہ کار کے حق میں شفعہ کرنے کا حکم اس لئے ہے کہ جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، کہ یہاں اس کے حصے میں دلالتاً اس بیع پر اس کی رضامندی پائی گئی ہے اور مضارب کے حصے میں اس لئے نہیں، کیونکہ جب شفعہ کا اثبات سرمایہ کار کے حصے میں ثابت نہیں ہوا، تو اگر مضارب کے حصے میں ثابت ہو جائے تو اس سے مشتری پر صنفہ (عقد بیع) کی تفریق لازم آتی ہے جو جائز نہیں، اور اس لئے بھی کہ خریدار اب مضارب کا حصہ دار ہو گیا ہے، اور حصے دار ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے اور اگر شفیع شفعہ کیے جانے والے مکان کی خریداری میں وکیل ہو پھر اس نے اپنے موکل کیلئے اسے خرید لیا تو اس صورت میں (شفیع کو شفعہ کا حق ہوگا، اس لئے کہ دوسرے کیلئے کسی چیز کو خریدنا اپنے لئے خریدنے سے بالاتر نہیں، اور اپنے لئے خریداری کرنا شفعہ کے اثبات سے مانع نہیں، حتیٰ کہ اگر اس نے شفعہ کیے جانے والا مکان خرید اپھر کوئی دوسرا شفعہ کرنے والا گیا تو اسے شفعہ کے ذریعے نصف حصہ لینے کا حق ہوگا، لہذا دوسرے کیلئے خریداری تو بدرجہ اولیٰ شفعہ کے ثبات سے مانع نہ ہوگی، اور اگر سرمایہ کار نے اپنے لئے کوئی گھر خرید اور مضارب مضاربیت کے کسی مکان کی بنا پر اس کا شفیع ہو، اگر تو اس کے پاس مضاربیت کا مال اتنا ہو جس سے مکان کی پوری قیمت ادا کی جاسکتی ہو تو اس کیلئے شفعہ ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں اس مال سے خریداری "سرمایہ کار (رب المال) کیلئے تصور ہوگی اور یہاں "خریدار" کی ملکیت کے ثبوت پر اس کی دلالتاً رضامندی پائی گئی ہے جو "اثبات شفعہ" سے مانع ہے اور اگر اس کے پاس اتنی رقم موجود نہ ہو جس سے اس کی قیمت ادا کی جاسکتی ہو پھر اگر تو اس مکان کی خریداری میں نفع نہ ہوتا ہو تو اس صورت میں اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں بھی اس کی خریداری سرمایہ کار کیلئے ہوگی اور اگر اس میں نفع ہوتا ہو تو مضارب کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس مکان کو اپنے لئے حاصل کرے، اس لئے کہ وہ خود بھی اس (مضاربیت) میں حصہ دار ہے اور اس کی جانب سے اس کے حق کے اسقاط کی صورت میں رضامندی بھی نہیں پائی گئی ہے۔

اسی طرح اگر کسی اجنبی نے "مضاربیت" والے گھر کے پڑوس میں کوئی گھر خریدا: اگر تو "مضارب" کے پاس مضارب کے مال میں سے اس کی پوری قیمت ادا کرنے کیلئے رقم موجود ہو تو اسے مضاربیت کی بنا پر یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس مکان کو شفعہ کی بنیاد پر حاصل کرے اور اسے شفعہ سے دست برداری کا بھی حق حاصل ہوگا، کیونکہ اسے جب اس مکان کو لینے کا حق حاصل ہے تو اسے اس سے دست برداری کا بھی حق حاصل ہوگا، لیکن اگر اس کے پاس اس کو دینے کیلئے پوری قیمت موجود نہ ہو تو پھر اگر اس کی خریداری میں نفع ہو رہا ہو تو شفعہ کا حق سرمایہ کار اور مضارب دونوں کو ہوگا، کیونکہ مکان ان دونوں کے مابین مشترک ہے اور اگر اس مکان کی خریداری میں نفع نہ ہو تو شفعے کا حق صرف سرمایہ کار (رب المال) کو ہوگا، کیونکہ مضاربیت والا مکان اسی کی ملکیت ہے اور شفعہ ملکیت کے حقوق میں سے ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستخرج ہوتا ہے کہ اگر کس شخص نے اس شرط پر اپنا مکان فروخت کیا کہ شفیع بائع کیلئے مشتری کی جانب سے ادائیگی قیمت کا ضامن ہوگا۔ پھر اس نے ضمانت دی اور وہ مجلس بیع میں موجود رہا تا آنکہ دونوں کے مابین بیع ہو گئی تو اس صورت میں "شفیع" کو شفعہ کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ خریدار کی جانب سے قیمت کی ضمانت دینا خریداری اور اس کے حکم پر رضامندی کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ اس کا عقد (معاملے) کی تکمیل اور اس کے اختتام تک پہنچنے سے گھرا تعلق ہے، لہذا یہ اس کی رضامندی کی دلیل تصور ہوگی۔

اسی طرح اگر کسی "خریدار" نے اس شرط پر مکان خریدا کہ "شفعہ کنندہ" "بائع" کی جانب سے ادائیگی کا ضامن ہوگا پھر اس نے ضمانت دی، یہاں تک کہ وہ بیع جائز ہوگئی تو اس صورت میں بھی اس کیلئے شفیعہ ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جب اس نے بائع کی طرف سے ضمانت دی تو گویا وہ اس معاملے اور اس کے حکم پر راضی ہے جواب "خریدار" کی ملکیت ہے، لہذا شفیعہ ثابت نہ ہوگا۔

۱۱ شفیعہ کنندہ کا مسلمان ہونا

ربا شفیعہ کنندہ کا مسلمان ہونا تو وہ اثبات شفیعہ کیلئے شرط نہیں ہے۔ لہذا ذمیوں کے آپس میں اور ذمی (غیر مسلم) اور مسلمان کے درمیان حق شفیعہ ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ "خریدار" کی مرضی کے خلاف، اس کی خریدی ہوئی شے کا مالک بن جانا گویا اس سے خریداری کرنا ہے اور چونکہ مسلمان اور کافر باہم تمام دنیوی امور انجام دینے کے اہل ہیں، اس لئے اس مسئلے میں وہ سب برابر ہونگے۔ قاضی شریع سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک موقع پر ایک مسلمان پر ذمی کے حق میں شفیعہ کا فیصلہ دیا بعد ازاں یہ فیصلہ انہوں نے حضرت عمر فاروقؓ کو لکھا تو انہوں نے اس فیصلے کو جائز قرار دیا۔ یہ واقعہ تمام صحابہ کرامؓ کے سامنے پیش آیا تو گویا یہ ان کا اجماع ہوا۔ اور اگر کسی ذمی (غیر مسلم) نے کسی ذمی سے کوئی مکان "شراب" یا "خنزیر" کے بدلے میں خریدا اور اس کا شفیعہ کنندہ ایک مسلمان اور ایک ذمی ہو تو ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک شفیعہ ثابت ہوگا، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ثابت نہ ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ مسئلہ ہے کہ (شراب اور خنزیر) ان کے نزدیک بالکل مال نہیں ہے۔ اسی لئے ان کے اطلاق کی صورت میں تلف کر دینے والے پر کوئی ضمان نہیں، جبکہ شفیعہ کے اثبات کیلئے مال کا مال سے تہادہ ضروری ہے ہمارے نزدیک چونکہ یہ دونوں اشیاء ذمیوں کیلئے مالی مستقیمہ (Valuable property) ہیں، جیسے ہمارے (مسلمانوں) کیلئے سرکہ اور بھیڑ بکری وغیرہ ہیں۔

پھر اگر شفیعہ کرنے والا ذمی ہو تو وہ اسی طرح کی شراب اور اس کے مماثل خنزیر ادا کر کے مکان لے سکتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک شراب ہمارے ہاں سرکہ کی طرح ذوات الاشیاء (اپنی مثل رکھنے والی اشیاء) ہیں سے ہے اور اگر وہ مسلمان ہو تو وہ شراب اور خنزیر کی مثل قیمت ادا کر کے اس مکان کو لے سکتا ہے۔ کیونکہ اس مکان کو لوٹنا اس کا مالک بننا ہے اور کوئی مسلمان شراب اور خنزیر کا مالک نہیں ہو سکتا۔ پھر جب ان اشیاء کا مالک بننا مثل ہو گیا تو وہ اس کی قیمت کے بدلے اس کا مالک ہو سکتا ہے۔ جیسے کہ اگر خریدار نے اس مکان کو سامان (عرض) کے بدلے حاصل کیا ہو تو وہ اس سامان کی قیمت ادا کر کے اسے لے سکتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

بعض دوسری غیر ضروری شرائط

طی ہذا القیاس شفیعہ کی آزادی، اس کا مرد ہونا، فاعل، بائع اور مادل (نیک) ہونا بھی شرط نہ ہوگا۔ اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ لے شفیعہ کا حق اجازت یافتہ غلام، مکاتب (جس نے کچھ رقم ادا کر کے اپنے مالک سے آزادی کا معاملہ کر لیا ہو) اور کچھ حصہ آزادی والے غلام، عورت، بچے، دیہانے اور باغی (عاسق و فاجرا) کو حاصل ہوتا ہے، کیونکہ اس کی بنیاد ملکیت پر ہے اور ان تمام افراد کیلئے ملکیت ثابت ہے، لہذا یہ کہ بچے کی ادائیگیوں اور ذمہ داریوں میں عدالتی طریق نزاع (خصم) اس کا وہ سرپرست (Guardian) ہوگا جو اس کے مال میں تصرف کرنے کا مجاز ہے، یعنی اس کا والد یا وصی (Nominee) یا دادا یا اس کا وصی اور قاضی یا اس کا وصی پھر اگر کوئی مکان فروخت ہو اور شفیعہ کنندہ کوئی بھو ہو تو اس کے سرپرست کو شفیعہ کے ذریعہ مطالبے کا اور اسے لینے کا حق حاصل ہوگا، اس لئے کہ شفیعہ کے ذریعے کسی شے کو لوٹنا اس کی

خریداری سے خریداری کے قائم مقام ہے اور اس کے ولی کو اس کا حق حاصل ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ اس کی جانب سے خریداری کا مجاز ہوتا ہے اور اگر بچہ اپنا حق چھوڑ دے تو اس کا اپنا حق چھوڑ دینا جائز ہوگا اور امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک بالغ ہونے کے بعد اسے شفعہ کا حق نہ ہوگا مگر امام زہر رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی دست برداری جائز نہ ہوگی اور بالغ ہونے کے بعد اسے بدستور یہ حق حاصل رہے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ بچے کیلئے اس حق کا اثبات اس پر شفقت کی بنا پر ہے، لہذا اس حق کو ختم کرنا اس کے حق میں شفقت نہ ہوگا اور اس طرح کے حقوق ولی (Guardian) کی ولایت کے تحت شامل نہیں، جیسے کہ اگر بچے کیلئے کسی انسان پر قصاص واجب ہو تو اس کی معافی یا اس کی جان یا اس کے مال کی جانب سے یا کفالت نامہ سے اس کی براءت وغیرہ کے مسائل میں یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا استدلال اس اصول سے ہے کہ جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ یعنی یہ کہ کسی شئی کو شفعہ کے ذریعے لینا اس کو خریدنے کی طرح ہے لہذا اس سے دستبرداری محض خریداری سے اس کا رکنا ہے۔ اور ولی (Guardian) کو خریداری سے رکنے کا حق حاصل ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر کسی نے کہا کہ "میں نے یہ شئی فلاں بچے کو فروخت کر دی تو اس کے ولی (سرپرست) کیلئے اس کو قبول کرنا ضروری نہ ہوگا، وجہ یہ ہے کہ ولی (سرپرست) بچے کے مال میں "مصلحت" کے تحت تصرفات کرتا ہے اور مصلحت کبھی تو کسی شئی کے خریدنے میں ہوتی ہے اور کبھی نہ خریدنے میں اور اس طرح کی باتوں کو سرپرست ہی جانتا ہے، لہذا یہ معاملہ اسی کے سپرد رہے گا۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ بھی بنی ہے کہ اگر ولی یا "وصی" (Nominee) نے شفعہ کے مطالبے سے سکوت اختیار کیا تو اس سے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک بچے کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا اور امام محمد اور امام زہر رحمہما اللہ کے ہاں اس کا یہ حق باطل نہ ہوگا۔

نوادر ابی یوسف میں مروی ہے کہ اگر کسی شخص نے مکان فروخت کیا اور اس کا چھوٹا بیٹا اس کا شفعہ کرنے والا ہو تو اسے یہ حق حاصل ہوگا کہ وہ اس مکان کو اپنے چھوٹے بیٹے کیلئے شفعہ کی بنیاد پر حاصل کر لے۔ پھر اگر اس نے یہاں نہ کیا اور وہ اپنے حق سے دست بردار ہو گیا تو یہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ کسی شئی کو فروخت کرنا اسے شفعہ کی بنیاد پر لینے سے مانع نہیں، کیونکہ ان میں سے ہر ایک عقد معاوضے کے بدلے اس کے مالک ہو جانے سے عبارت ہے۔ اسی لئے کہ وہ کسی دوسرے شخص کیلئے "وکیل خریداری" ہو تو اسے اپنے لئے اس مکان کو لینے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ تو وہ اپنے بیٹے کیلئے تو بدرجہ اولیٰ اس کا اہل ہوگا۔ تو جب وہ اس کو لینے کا اہل ہے تو اس سے دست برداری کا بھی اہل ہے۔ اس لئے کہ یہ خریداری سے رکے کا نام ہے اور اگر اس نے کوئی اپنا مکان فروخت کیا اور اس کا بیٹا اس مکان کا شفعہ ہو تو اسے شفعہ کی بنیاد پر اس کو لینے کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ شفعہ کے ذریعے کسی شئی کو لینا اس کا مالک ہو جانا ہے اور کسی شئی کی بیع کرنا اس کا دوسرے کو مالک بنانا ہے، جو خود مالک بننے (تملک) کے منافی ہے۔ اسی لئے اگر کوئی دوسرا شخص اس کی طرف سے "وکیل بیع" ہو تو اسے اسی شئی کو شفعہ کے ذریعے لینے کا حق نہ ہوگا تو جب وہ اسے لینے کا اہل نہیں ہے تو اس حق سے دست برداری کا بھی اہل نہ ہوگا۔ لہذا اس کی دست برداری درست نہ ہوگی اور وہ بچے کے بالغ ہونے تک موقوف رہیگی۔ جیسے کہ اگر وہ اس کا ولی نہ ہوتا تو تب یہی حکم تھا۔

اور اگر وصی نے کوئی مکان اپنے لئے خریدا اور "بچہ" اس کا شفعہ ہو تو اسے اس بچے کی طرف سے اس مکان کو شفعہ کے ذریعے لینے کا حق نہ ہوگا اور اگر اس نے اپنے حق کو چھوڑ دیا تو بچے کا حق شفعہ برقرار رہے گا۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب اس نے اسے فروخت کیا ہو اس لئے کہ وہ اس مکان کا اپنے لئے خریداری کر کے مالک ہوا ہے۔ پھر وہ بچے کیلئے شفعہ کے ساتھ لینے کے ذریعے یہ چاہتا ہے کہ وہ اس شئی کا دوسرے کو مالک بنا دے جس کا مالک بچہ ہے اور

"وصی" بچے کے مال کا کسی کو مالک بنانے کا اہل نہیں ہے۔ بجز اس صورت کے جب اس میں واضح نفع ہو۔ تو جب وہ اس کیلئے بذریعہ شفعہ لینے کا حقدار نہیں تو مطالبے سے اس کی خاموشی شفعہ سے دست برداری نہ ہوگی، لہذا شفعہ میں بچے کا بذریعہ شفعہ حق لینے کا حق برقرار رہا۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

فصل دوم شفعہ کو پختہ اور موکد کرنے والے امور

پھر جہاں تک شفعہ کو پختہ اور موکد کرنے والے امور کا تعلق ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی مدد اور توفیق کے ساتھ دیکھتے ہیں کہ شفعہ مطالبہ کرنے کے ساتھ موکد اور مستحکم ہوتا ہے۔ مطالبے پر ہماری بحث چند عنوانات کے تحت ہوگی، یعنی

(الف) مطالبے کا اس کے صحیح وقت پر ہونا

(ب) مطالبہ کرنے کی شرائط

(ج) کیفیت مطالبہ اور

(د) بروقت مطالبے کے احکام

تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) مطالبے کا اس کے صحیح وقت پر ہونا

مطالبے کی دو اقسام ہیں۔

(الف) طلب الموائبہ (فوری طور پر مطالبہ کرنا)

مطالبے کا صحیح وقت وہی ہے جب شفعہ کو اس مکان کے فروخت ہونے کا پتہ چلے، لہذا اگر وہ بیع ہو جانے کے بعد مگر پتا چلنے سے قبل خاموش رہا تو اس سے اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ مطالبے کے وقت سے پہلے مطالبہ نہ کرنا ہے جس سے اسے کوئی نقصان نہ ہوگا۔

پھر بیع ہو جانے کا پتا اسے کبھی تو خود بیع ہوتی ہوئی سننے سے چلتا ہے اور بعض اوقات کسی دوسرے شخص کے بتانے سے، لیکن اس صورت میں کیا بتانے والوں کی تعداد کا ہونا یا ان کا عادل ہونا شرط ہے، تو اسکے متعلق ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں سے ایک بات کا ہونا شرط ہے، یعنی یا تو خبر دینے والوں کی تعداد حسب دستور ہو کہ اسے یا تو دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں خبر دیں یا پھر عادل شخص اسے یہ خبر پہنچائے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں نہ تو تعداد شرط ہے اور نہ ہی عادل ہونا حتیٰ کہ اگر اسے کسی ایک شخص نے یہ خبر دی تو خواہ خبر دینے والا نیک ہو یا فاسق و فاجر، آزاد ہو یا اہانت یافتہ غلام، بالغ ہو یا بچہ، مرد ہو یا عورت پھر وہ خاموش رہا اور اس نے فوراً ہی مطالبہ نہ کیا تو روایت الاصل کی رو سے یا اگر اس نے امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کی رو سے اسی مجلس میں مطالبہ نہ کیا تو ان دونوں ائمہ کرام رحمہما اللہ کے نزدیک اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا بشرطیکہ اس خبر کا سہا ہونا ظاہر ہو۔

ان ائمہ کرامؒ کے مابین یہی اختلاف وکیل کو معزول کرنے، غلام کی جنایت (قانون شکنی) اور آٹکا کے عاجز ہونے کے احکام میں بھی پایا جاتا ہے۔ جس کا ہم کتاب الوکالۃ میں ذکر کریں گے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ معاملات میں گواہوں کی تعداد اور ان کا عادل ہونا شرط الاعتہار ہے اور چونکہ یہ شفعہ بھی مابہی معاملات میں سے ہے لہذا اس میں گواہوں کی تعداد اور ان کا عادل ہونا شرط نہ ہوگا اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ایسی خبر دینا ہے جس سے کہ دوسرے کو ہانہ کرنا ہے کیا مجھے علم نہیں کہ اگر اس خبر کے بعد وہ مطالبہ نہ کرے تو اس کے مطالبے کا حق باطل

ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ معاملہ عدالتی شہادت کے مشابہ ہے، جس کی بنا پر اس کیلئے میں دو میں سے ایک شرط معتبر ہوگی یا تو تعداویا پھر گواہ کی عدالت۔

اور اگر خریدار نے بذات خود شفیع کو جتلیا اور کہا کہ "میں نے اسے خرید لیا ہے۔ اس پر اس نے مطالبہ نہ کیا تو اس کا حق شفیع باطل ہو جائے گا (۱) خواہ خریدار عادل ہو یا نہ ہو۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہی قول مروی ہے اس لئے کہ خریدار اس کا عدالتی فریق نزاع ہے اور عدالتی فریق نزاع کے مقدمات میں عادل ہونا شرط نہیں ہوتا اور فقہا اختیار دی ہوئی عورت (مختصرہ) کے متعلق کہتے ہیں کہ اگر اسے اختیار دیئے جانے کی خبر پہنچی تو اس کیلئے "مختبروں" کی تعداویا ان کا عادل ہونا شرط نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں میں فرق یہ ہے کہ اختیار دیئے جانے کی خبر دینا عدالتی شہادت کے معنی میں نہیں اس لئے کہ یہ خبر دوسرے کو حکم کا پابند کرنے سے خالی ہے، لہذا اس میں شہادت کی دو شرائط میں سے کسی ایک کا ہونا معتبر نہ ہوگا، بخلاف شفیع کے باب میں بیع کی خبر دینے کے (جیسا کہ ہم نے بیان کیا واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم)۔

(ب) مطالبہ کرنے کی شرائط

اس کی شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ یہ مطالبہ بیع کے علم ہونے کے فوراً بعد ہو، بشرطیکہ وہ اس پر قادر ہو حتیٰ کہ اگر اسے بیع ہو جانے کا پتہ چلا اور قدرت کے باوجود اس نے اس کے مطالبے سے خاموشی اختیار کی تو اس کے شفیع کا حق روایت الاصل کے مطابق باطل ہو جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اسے یہ اختیار مجلس تک رہے گا، جیسے کہ اختیار دی ہوئی عورت کے اختیار اور "خیار قبول" کا یہی حکم ہے کہ جب تک وہ مجلس سے نہ اٹھ جائے یا جب تک وہ مطالبے کو چھوڑ کر کسی اور کام میں مصروف نہ ہو جائے متعلقہ فرد کے شفیع کا حق باطل نہ ہوگا اور وہ مطالبہ کر سکے گا۔ الکفری نے بیان کیا ہے کہ یہ روایت دونوں میں سے صحیح تر ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفیع کا حق شفیع کیلئے بطور شفقت کے ثابت ہوا ہے تاکہ اس سے متوقع نقصان دور کیا جاسکے، لہذا اسے سوچنے کی ضرورت ہوگی کہ آیا یہ گھڑا تہی قیمت پر خریدنا صحیح ہے اور آیا اس خریدار کا اس کے ہمسائے میں رہنا نقصان دہ ہوگا۔ یا نہیں، لہذا وہ اس مکان کو شفیع کے ذریعے حاصل کرے یا وہ نقصان دہ نہ ہوگا تو وہ چھوڑ دے اور یہ بات بیع کا علم ہونے بغیر صحیح نہیں ہوتی اور مجلس میں سوچنے کی ضرورت اختیار دی ہوئی عورت اور خیار قبول والی صورت میں بھی ہے۔ اسی طرح یہاں بھی ہوگی۔ روایت الاصل کی دلیل وہ روایت جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا۔

الشفعة لمن واثبها شفیع کا حق اس شخص کو ہے جو فوراً اس کا مطالبہ کرے۔

نیز مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا

انما الشفعة كنشط عقال ان قيد

مکانہ ثبت والاذهب باندھ

اور بعض روایات میں ہے۔

انما الشفعة كحل عقال ان قيد مکانہ

ثبت والا فاللوم عليه۔

شفیع تو اسی کی گرہ مضبوط باندھنے کی طرح ہے کہ اگر اس کو اس کی جگہ میں دیا جائے تو برقرار رہتا ہے ورنہ وہ چلا جاتا ہے

(شفیع تو اسی کی گرہیں کھولنے کی طرح ہے کہ اگر اسے اپنی جگہ باندھ دیا جائے تو فجاور نہ اس پر ملاست ہے۔)

۱۔ یہاں عبارت میں لم یطلب کے بعد "بطل" کا لفظ سو کاتب سے چھوٹ گیا ہے، ہم نے ترجمے میں تصحیح کر دی ہے۔

نیز اس لئے بھی کہ یہ ایک کمزور اور مترنزل ہونے والا حق ہے، کیونکہ یہ قیاس کے برخلاف ثابت ہوا ہے۔ وہ اس طرح کہ شفعہ کے ذریعے کسی چیز کو لینا ایک ایسے مال کا اس کے مالک کی مرضی کے بغیر زبردستی مالک ہو جانا ہے جو قابل عصمت (تمفظ) ہے۔ ایک ایسے نقصان کے احتمال سے جس کا ہونا یا نہ ہونا یقینی نہیں لہذا جب تک فوری مطالبہ نہ کیا جائے یہ حق ثابت نہیں ہو سکتا۔

اس موقع پر کسی کو گواہ بنانا مطالبے کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے فوراً مطالبہ کیا اور کسی کو گواہ نہ بنایا تو دیانت کی رو سے اس کا مطالبہ صحیح ہوگا۔ گواہ بنانے کی ضرورت تو عدالت میں اس وقت پیش آتی ہے جب طریق مخالف انکار کر دے اس لئے کہ ممکن ہے خریدار شفعہ کے مطالبے کی یا فوری مطالبے کی تصدیق نہ کرے تو اس صورت میں اسی کی بات معتبر ہو لہذا اس صورت میں وہ عدالت میں تصدیق نہ ہونے کی صورت میں ثبوت کے ساتھ اس کے اظہار کا محتاج ہوگا، اس لئے کہ اس کے مطالبے کی صحت کیلئے اس کا ہونا شرط ہے۔ جیسے کہ اگر کسی نے کوئی گم شدہ چیز (لقطہ) اٹھائی تاکہ وہ اسے اس کے مالک تک پہنچا دے پھر وہ شے اس کے ہاتھ میں تلف ہو گئی تو اس پر اللہ تعالیٰ اور اس کے درمیان کوئی تاوان نہیں، گواہ بنانے کی ضرورت تو صرف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو لینے کی توثیق اور بصورت انکار طریق مخالف کا رد کرنے کیلئے ہے، لیکن انہوں نے تاوان (ضمان) سے بری ہونے کو شرط قرار دیا ہے حتیٰ کہ اگر اس کے ساتھی نے اس ہارے میں اس کی تصدیق کی اور پھر اس سے ضمان کا مطالبہ کیا تو اسے بالاجماع یہ حق حاصل نہیں اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

سہ اگر اس نے فوراً مطالبہ کر دیا پھر اگر وہاں گواہ موجود ہوں تو وہ انہیں گواہ بنا لے اور اپنے مطالبے کو پختہ کر لے اور اگر وہاں گواہ نہ ہوں اور وہ گواہوں کو بلانے کیلئے کسی کو بھیج دے تو اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ گواہ بنانا بوقت ضرورت اظہار مطالبہ کیلئے ہے تاہم فوری طور پر مطالبے کی روایت کی رو سے اس پر گواہ بنانا صحیح ہے۔ لہذا فوری روایت کے مطابق ضرورتاً اس کا یہ گواہ بنانا باطل ہوگا اور "مجلس کی روایت کے مطابق اگر وہ مجلس میں کھے کہ میرے لئے گواہ لانے چاہئیں تاکہ میں ان کو گواہ بناؤں پھر گواہ آجائیں اور پھر وہ ان کو گواہ بنا لے تو ایسا کرنا صحیح ہوگا اور مطالبہ پختہ ہو جائے گا، کیونکہ ابھی مجلس قائم ہے اور اگر اس مکان کے فروخت ہونے کا پتہ چلے اور وہ کھے "الحمد للہ" میں نے اس کے شفعہ کا دعویٰ کر دیا یا وہ کھے "سبحان اللہ میں نے اس کے شفعہ کا دعویٰ کر دیا تو امام محمد رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق اس کے شفعہ کا حق بحال رہے گا، کیونکہ اس طرح کا کلام بات چیت شروع کرنے کیلئے برکت کے طور پر بولا جاتا ہے۔ لہذا یہ مطالبہ سے اس کے اعراض کی دلیل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے سلام کیا یا چٹکنے والے کا جواب دیا تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ ایسا عمل نہیں ہے جو اس کے مطالبے سے اعراض کی دلیل ہو۔ اسی لئے اس کے ذریعے اختیار دی ہوئی عورت (مغیرہ) کا اختیار باطل نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ کس نے اسے خریدنا ہے یا کتنے میں اسے فروخت کیا ہے، اس لئے کہ بعض اوقات انسان ایک شخص کی ہمسائیگی پر راضی ہوتا ہے، مگر دوسرے کی ہمسائیگی پر نہیں، اسی طرح اس کیلئے ایک قیمت قابل قبول ہوتی ہے، مگر دوسری نہیں۔ اس لئے اس بنا پر ہمسائے کے ہارے میں اور قیمت کے ہارے میں پوچھنا مطالبے کی مہادہات میں سے ہے اس سے اعراض کی دلیل نہیں۔ یہ حکم مجلس والی روایت کے مطابق درست ہے جبکہ فوری مطالبے والی روایت کی رو سے ان تمام صورتوں میں اس کے شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا کیونکہ اس سے بلا ضرورت فوری مطالبے سے انقطاع پیدا ہو گیا ہے۔ اور اگر اسے مکان کی فروخت کے ہارے میں بتایا گیا اور وہ اس وقت نماز کی حالت میں تھا اور اس نے نماز جاری رکھی تو شفعہ یا تو فرض نماز

میں ہوگا یا واجب یا سنت یا مطلق نفل نمازیں۔ اگر تو وہ فرض نماز میں ہو تو اس کے شفعہ کا حق باطل نہ ہوگا، کیونکہ اس کو توڑنا حرام ہے، لہذا یہاں مطالبے کی تاخیر میں وہ معذور ہوگا۔ یہی حکم واجب نماز کا بھی ہے، کیونکہ عمل کی حد تک واجب نماز فرض نماز کے ساتھ ملحق ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر وہ سنت نماز میں ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ مؤکدہ سنتیں واجب کے حکم میں ہیں۔ خواہ نماز کی دور کعتیں ہوں یا چار جیسے ظہر سے پہلے کی چار کعتیں ہیں۔ حتیٰ کہ اگر اسے دور کعتوں کے بعد بتایا گیا تو اس نے دوسرے شفعے (جفت حصے) کو ساتھ طلبا تو اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ پوری نماز ایک ہی واجب نماز کے حکم میں ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر شفعہ کو مکان کے فروخت ہونے کی اطلاع پہنچی پھر اس نے نماز جمعہ کی چار کعتیں ادا کیں تو اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا اور اگر اس نے اس سے زیادہ نماز ادا کی تو اس کے شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا، کیونکہ چار کعتیں ایک سلام کے ساتھ سنت ہیں، لہذا یہ چار کعتیں دور کعتوں کی طرح ہونگی۔ اور اس سے زیادہ نماز پڑھنا مسنون نہیں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اختیار دی ہوئی عورت (مخیرہ) کے بارے میں لکھا ہے کہ اگر وہ نفل نماز میں ہو اور وہ دور کعتوں سے زیادہ نماز پڑھ لے تو اس کا اختیار (اختیار) باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ نفل نماز کا ہر شفعہ (دو دور کعتیں) طلیحہ طلیحہ نماز کے حکم میں ہے۔

اسی طرح غائب شخص کو جب مکان کی فروخت کا پتہ چلے تو وہ مطالبے اور دوسرے کو گواہ بنانے کے معاملے میں حاضر شخص کی مانند ہوگا، کیونکہ وہ اس کے مطالبے پر قادر ہے جس کے ذریعے اس کا حق پختہ اور مؤکد ہو جاتا ہے۔ اسی طرح وہ گواہ بنانے پر بھی قادر ہے۔ جس کے ذریعے اس کا حق مزید موثق ہو جاتا ہے۔ اور اگر غائب شخص نے کسی کو اپنا وکیل بنایا تاکہ وہ اس کے لیے بذریعہ شفعہ وہ مکان حاصل کر لے تو یہ "وکالت" (توکیل) اس کا مطالبہ کرنے کی طرح ہے، کیونکہ کسی کو وکیل بنانے میں مطالبہ کرنا بھی ہے اور اس پر اضافہ بھی۔

پھر جب غائب شخص نے فوراً مطالبہ کر دیا اور اس پر گواہ بھی بنایا تو اسے اس کے بعد اس کی مسافت کے مطابق ملت دی جائے گی تاکہ وہ ہائع یا خریدار یا مکان تک آسکے اسے اس سے زیادہ ملت نہ جانے گی۔ اس لئے کہ اتنی ملت دینا ضرورت کی بنا پر ہے اور اس سے زیادہ ملت کی کوئی ضرورت نہیں۔

۲۔ طلب تقریر (باقاعدہ مطالبہ کرنا)

طلب تقریر (باقاعدہ مطالبے) کی شرط یہ ہے کہ وہ پہلے مطالبے اور گواہ بنانے کے فوراً بعد ہو۔ پھر جب اس نے سنتے ہی فوراً مطالبہ کر دیا اور اس پر فوراً کسی شخص کو گواہ بنایا اور اس کے فوراً بعد وہ ہائع یا مشتری (خریدار) یا مکان پر پہنچے، بشرطیکہ وہ اس پر قادر ہو، تو اس کا دعویٰ پختہ ہو گیا۔

طلب تقریر کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ بیع یا تو ہائع کے قبضے میں ہوگی یا خریدار کے قبضے میں۔ اگر تو ہائع کے قبضے میں ہو تو شفعہ کو اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو ہائع سے مطالبہ کرے اور چاہے تو خریدار سے کرے اور چاہے تو مکان کے پاس آکر یہ مطالبہ کر دے۔

ہائع اور خریدار سے مطالبہ اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس کا فریق نزاع (خضم) ہے۔ ہائع کے پاس قبضہ ہونے اور خریدار سے اس کا مالک ہونے کی بنا پر۔ اس لیے ان میں سے ہر ایک شخص اس کا ہائے فریق نزاع ہوگا، لہذا ان میں سے ہر ایک سے مطالبہ کرنا درست ہوگا۔ رہا مکان کے پاس آکر مطالبہ تو وہ اس لئے کہ اس کے ساتھ اس کا حق متعلق ہے اور اگر وہ ہائع اور مشتری میں سے کسی کے پاس گیا اور نہ ہی مکان کے پاس جا کر اس نے باقاعدہ مطالبہ

کیا حالانکہ وہ اس پر قادر تھا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے مطالبے میں کوتاہی کی ہے۔ اور اگر وہ مکان خریدار کے پاس ہو تو وہ چاہے تو اس سے مطالبہ کرے اور چاہے تو مکان کے پاس آکر ایسا کرے۔ اس صورت میں وہ ہائع سے مطالبہ نہ کرے، کیونکہ اس کی ملکیت ختم ہو جانے کی بنا پر وہ عدالتی فریق نزاع (خضم) ہونے سے خارج ہو گیا ہے اور اس پر اس کی ملکیت بھی نہیں رہی، لہذا وہ تو ایک اجنبی شخص کی طرح ہے۔

اور اگر اس نے نہ تو خریدار کے پاس آکر مطالبہ کیا اور نہ ہی مکان کے قریب آکر ایسا کیا بلکہ وہ ہائع کے پاس مطالبے اور گواہی کیلئے چلا گیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ یہاں اس کے اعراض کی دلیل پائی گئی ہے۔ جو حقیقت میں اس کی رضامندی کا ایک ثبوت ہے۔ اور اگر ہائع اور مشتری نے مکان کے علاوہ کسی اور جگہ جا کر اس کی فروخت کا معاملہ کیا تو شفعہ پر یہ ضروری نہیں کہ وہ ان کے پاس آئے بلکہ وہ مکان کے پاس جا کر مطالبہ کرے اور اس پر کسی کو گواہ بنائے، کیونکہ جب شفعہ مکان کے پہلو میں موجود ہو اور معاملہ کرنے والے دونوں افراد غائب ہوں تو مطالبے اور گواہی کیلئے مکان ہی متعین ہو جائے گا اور اگر اس نے وہاں مطالبہ نہ کیا اور وہ معاملہ کرنے والے دونوں فریقوں کے پاس چلا گیا تو چونکہ مطالبہ شفعہ سے اس کا اعراض پایا گیا ہے، لہذا اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ ہائع یا مشتری یا مکان کے پاس جا کر اس کا مطالبہ کرنے پر قادر ہو، لیکن اگر اس کے اور ان لوگوں اور مکان کے درمیان کوئی رکاوٹ ہو۔ مثال کے طور پر ان کے درمیان کوئی خطرناک دریا یا دلدل والی زمین یا اسی طرح کا کوئی مانع موجود ہو تو اس مانع کے دور ہونے تک، فوری مطالبہ نہ کرنے کے باوجود اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا۔ اس مطالبے پر کسی کو گواہ بنانا اس کی درستی کیلئے شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ طلب مواثبت (فوری مطالبے) کی صحت کیلئے بھی یہ شرط نہیں۔ وہ تو انکار کی صورت میں مطالبے کو بختہ بنانے کیلئے ضروری ہے۔ جیسا کہ پہلے مطالبے میں بھی حکم ہے۔ اسی طرح ”جمع“ (فروخت شدہ شے) کا نام لینا اور اس کی حدود اربعہ کا ذکر کرنا بھی مطالبے کی صحت اور گواہی کیلئے شرط نہیں ہے۔ یہ ظاہر روایت کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ وہ شرط ہے، اس لئے کہ مطالبہ اسی وقت درست ہوتا ہے جب زمین معلوم ہو اور حدود اربعہ کا ذکر کیے بغیر زمین معلوم نہیں ہو سکتی، لہذا اس کے بغیر نہ تو مطالبہ کرنا درست ہے اور نہ ہی اس پر گواہ بنانا۔

ج کیفیت طلب (مطالبہ کرنے کا طریقہ)

کیفیت طلب میں مشائخ کی عبارتوں میں اختلاف ہے محمد بن مقاتل الرازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے یوں کہنا

چاہیے:

طلبت الشفعہ اطلبہا وانا طالبہا

میں نے پہلے ہی شفعہ کا مطالبہ کیا ہے۔ اور میں اب بھی

مطالبہ کرتا ہوں اور میں اس کا مطالبہ کنندہ ہوں۔

حضرت محمد بن سلمہ سے مروی ہے کہ یوں کہنا چاہیے۔

میں شفعہ کا مطالبہ کیا۔

طلبت الشفعہ

فقیر ابو جعفر الحمذانی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس بارے میں مطالبے کے الفاظ کا کوئی اعتبار نہیں بلکہ اگر یہ مطالبہ ایسے الفاظ کے ساتھ کیا جائے جو مطالبے کے مفہوم پر دلالت کرتے ہوں تو الفاظ ہا ہے جو بھی ہوں درست اور کافی ہونگے، مثال کے طور پر وہ یہ کہے

میں نے شفعہ کا دعویٰ کیا۔ میں نے شفعہ کا سوال کیا

ادعی الشفعہ واسالت الشفعہ۔

اسی طرح کے دوسرے الفاظ جو مطالبے پر دلالت کرتے ہیں درست ہیں۔ یہی قول صحیح ہے، کیونکہ یہاں ضرورت مطالبہ کرنے کی ہے اور یہ مطالبہ ہر اس لفظ سے کیا جاسکتا ہے، جو مطالبے کے مفہوم پر دلالت کرتا ہو خواہ اس کیلئے لفظ طلب (مطالبے) کا استعمال کیا جائے یا کسی اور لفظ کا۔

حکم طلب (مطالبے کا حکم)

مطالبے کا حکم حق شفعہ کا استقرار (پختہ ہونا) ہے۔ لہذا اگر شفیع نے دو مرتبہ صحیح طریقے پر اپنا مطالبہ پیش کر دیا تو اس کا حق شفعہ اس طرح پختہ اور مستحکم ہو جائے گا کہ اس کو بذریعہ شفعہ لینے کے عدالتی مطالبے میں تاخیر سے اس کا حق کبھی بھی باطل نہ ہوگا۔ تا آنکہ وہ خود اپنی زبان سے اس کو ساقط نہ کر دے۔ یہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور دو میں سے ایک روایت کی رو سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے، انہی سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس نے قاضی کے ہاں مقدمہ دائر کرنے میں اتنی دیر کر دی کہ جتنی دیر میں وہ مقدمہ دائر کر سکتا تھا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ اس بارے میں انہوں نے کوئی وقت مقرر نہیں کیا انہی سے ایک روایت ہے کہ اس کیلئے وقت کا اندازہ قاضی کرے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر مطالبے کے بعد ایک ماہ گزر گیا اور اس نے بلاعذر عدالت میں جا کر مطالبہ نہ کیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی مروی ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حق شفعہ شفیع سے "دفع ضرر" کیلئے ثابت ہوا ہے اور کسی انسان سے "دفع ضرر" اس انداز سے کرنا درست نہیں ہوتا کہ وہ کسی اور کیلئے نقصان کا موجب ہو جائے۔ عدالت میں مقدمہ کرنے کے اس کے حق کو ہمیشہ تک برقرار رکھنے میں خریدار کیلئے نقصان ہے، اس لئے کہ وہ خرید کردہ زمین پر اکھاڑے جانے اور اور عمارت ڈھانے جانے کے خوف سے نہ تو عمارت بنا سکتا ہے اور نہ ہی کوئی درخت وغیرہ لگا سکتا ہے، جس سے اسے نقصان ہوگا جس کی بنا پر اس کیلئے وقت کا کوئی اندازہ مقرر کرنا ضروری ہے تاکہ اس سے نقصان نہ ہوا۔ لہذا ہم نے اس کیلئے ایک ماہ کی مدت مقرر کر دی ہے، کیونکہ یہ ادنیٰ ترین مدت ہے۔ پھر جب ایک ماہ گزر جائے اور وہ بلاعذر عدالتی مطالبہ نہ کرے تو چونکہ اس نے مطالبے میں کوتاہی کی ہے، لہذا اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شفیع کا حق شفعہ اس کے دو مرتبہ مطالبے کرنے سے ثابت ہو گیا ہے اور اس بارے میں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی حق کسی شخص کیلئے ایک مرتبہ ثابت ہو جائے تو وہ اس وقت تک باطل نہیں ہوتا جب تک اسے باطل نہ کیا جائے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اس لئے کہ محض عدالتی مقدمہ میں تاخیر کرنا اس حق کا ابطال نہیں ہے جیسے کہ قصاص اور قرضوں وغیرہ کی وصولی میں تاخیر کا یہی حکم ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ و زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس سے خریدار کو نقصان ہوگا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب اسے یہ پتہ چل جائے گا کہ شفیع شفعہ کے ذریعے اس اراضی کو حاصل کرنا چاہتا ہے تو ظاہر بات یہ ہے کہ وہ اس زمین میں گرائے جانے اور اکھاڑے جانے کے خوف سے عمارت بنانے اور پودے لگانے سے باز رہے گا، لہذا اگر اس نے ایسا کیا تو وہ درحقیقت اپنے آپ کو خود ہی نقصان پہنچانے والا ہے۔ لہذا اس نقصان کو شفعہ کے ذریعے وصولی پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اسی لئے شفیع کے غائب ہونے سے حق شفعہ باطل نہیں ہوتا اور وہاں یہ نہیں کہا جاتا کہ اس میں عمارت نہ بنانے اور پودے نہ لگانے میں خریدار کا نقصان ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

فصل مبطلات شفعہ (شفعہ کو باطل کرنے والے امور) کا بیان:

ثبوت کے بعد حق شفعہ کو باطل کرنے والے امور کے متعلق ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ لکھتے ہیں کہ جو امور حق شفعہ کو ثابت ہو جانے کے بعد باطل ہو کرتے ہیں ان کی دو اقسام ہیں

۱- اختیاری، ۲- ضروری۔

پھر اختیاری کی دو قسمیں ہیں

۱- صریح اور ۲ قائم مقام صریح (ازروئے دلالت، اشارہ)

۱- صریح کی صورت یہ ہے کہ شفعہ یہ کہے کہ میں نے حق شفعہ باطل کر دیا ہے یا میں نے اپنا حق ساقط کر دیا ہے، یا میں نے تجھ کو اس سے بری کر دیا ہے یا میں نے اپنا حق چھوڑ دیا ہے وغیرہ۔ اس لیے کہ شفعہ کرنا اس کا حق ہے، لہذا وہ اس کی وصولی اور اس کو ساقط کرنے کا مجاز ہے، جیسے کہ کسی کو قرض سے بری کرنا یا کسی کو قصاص صاف کرنا وغیرہ کے مسائل میں یہی حکم ہے۔ پھر خواہ شفعہ کنندہ کو مکان کے فروخت ہو جانے کا علم ہو یا نہ ہو۔ بشرطیکہ اس کا اپنے حق کو ساقط کرنا مکان کی فروخت کے بعد ہو۔ اس لیے کہ یہ اس کا اپنے حق کو صریح الفاظ میں ساقط کرنا ہے اور صریح الفاظ میں ساقط کرنے کی صورت میں "علم اور عدم علم" دونوں برابر ہوتے ہیں۔ جیسے کہ طلاق اور اپنے حقوق سے کسی کی برأت وغیرہ کا یہی حکم ہے۔ بخلاف ازروئے دلالت اپنا حق ساقط کرنے کے، اس لیے کہ وہاں اس کا حق اسی وقت ساقط ہوتا ہے، جب اس کو علم ہو۔ دونوں میں فرق عنقریب بیان کیا جائے گا۔

مکان کی فروخت سے قبل کسی کی حق شفعہ سے دست برداری درست نہیں ہوتی، کیونکہ یہ اس کے حق کا اسقاط ہے اور اپنے کسی حق کا اسقاط اس کے اثبات اور اس کے سبب کے پائے جانے سے قبل محال ہے۔ اسی طرح اگر اسے مکان کی فروخت کی خبر قیمت کا کچھ حصہ بتا کر یا قیمت کی کوئی ایک جنس بیان کر کے یا کسی اور کو خریدار ظاہر کر کے دی گئی اور اس نے اسے سن کر اپنا حق شفعہ چھوڑنے کا اعلان کر دیا، مگر بعد میں اس کے برخلاف پتہ چلا تو آیا اس کی دست برداری صحیح ہوگی یا نہیں، اس طرح کے مسائل میں اصول یہ ہے کہ اگر تو اس حق سے دست برداری میں شفعہ کی غرض مختلف نہ ہو تو اس کی اپنے حق سے دست برداری درست ہوگی اور اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اس کی "غرض" مختلف ہو جائے تو اس صورت میں اس کی دست برداری درست نہ ہوگی اور اس کا حق شفعہ برقرار رہے گا، کیونکہ اگر اس کی غرض مختلف نہ ہو تو اس کو جو خبر ملی ہے اس میں اور اس قیمت سے جس پر وہ فروخت ہوا ہے سے اس کی دست برداری اس کی غرض ایک ہونے کی بنا پر درست ہوگی۔ اور اگر اس کی دست برداری میں اس کی غرض مختلف ہو جائے تو اس کی دست برداری اس کے مقصد کو حاصل کرنے والی نہ ہوگی جس کی بنا پر اس کی دست برداری درست نہ ہوگی۔

اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان ہوگی: مثال کے طور پر اگر اسے بتایا گیا کہ یہ مکان ایک ہزار روپے میں فروخت ہوا ہے۔ پھر اس نے اپنے حق سے دست برداری کا اعلان کر دیا۔ بعد ازاں پتہ چلا کہ وہ مکان تو دو ہزار روپے میں فروخت ہوا ہے تو اس کو شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا، کیونکہ یہاں اس کی اپنے حق سے دست برداری قیمت کو زیادہ سمجھنے کی وجہ سے تھی۔ تو جب دونوں میں سے کم قیمت پر اس کیلئے یہ مکان قابل قبول نہ تھا تو زیادہ قیمت پر تو بدرجہ اولیٰ اس کیلئے قابل قبول نہ ہوگا، تو اس طرح اس دست برداری سے اس کا مقصد حاصل ہو گیا جس کی بنا پر اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا

اور اگر اسے پتہ چلا کہ وہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے، مگر بعد میں ظاہر ہوا کہ یہ مکان تو پانچ سو درہم میں گیا ہے تو اس کو حق شفعہ حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ اگر زیادہ قیمت کی بنا پر اس نے اپنے حق سے دست برداری ظاہر کی ہو تو یہ کم قیمت پر دست برداری کی دلیل نہ ہوگی، لہذا اس دست برداری سے اس کی غرض پوری نہ ہوگی۔ جس کی بنا پر اس کا حق شفعہ برقرار رہے گا اور اگر اسے بتایا گیا کہ وہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے، مگر بعد میں پتہ چلا کہ یہ مکان تو ایک سو دینار میں فروخت ہوا ہے: اگر تو ان ایک سو دیناروں کی قیمت ایک ہزار درہم کے مساوی یا زیادہ ہو تو اسے حق شفعہ حاصل نہ ہوگا اور اگر کم ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمہم اللہ کے نزدیک اسے حق شفعہ حاصل ہوگا لام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں صورتوں میں اسے حق شفعہ حاصل ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ درہم اور دینار فی الحقیقت دو مختلف جنس ہیں اور اشیاء کی بعض اوقات ایک جنس کی ذرا ہی اس کیلئے آسان اور دوسری جنس کی مشکل ہوتی ہے، لہذا یہاں اس کی حق سے دست برداری اس کی غرض کے حصول کا باعث نہ ہوگی۔ جس کی بنا پر اس کا حق شفعہ بجا رہے گا۔ جیسے کہ اگر اسے خبر ملی کہ یہ مکان گندم کے عوض فروخت ہوا ہے اور وہ اس سے دست بردار ہو گیا بعد ازاں اسے پتہ چلا کہ وہ توجو کے بدلے فروخت ہوا ہے، جن کی قیمت گندم کی قیمت کے مساوی ہو تو اس کا یہی حکم ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ درہم و دینار ثمنیت (قیمت ہونے کے حق میں ایک ہی جنس ہیں۔ کیونکہ وہ اشیاء کی قیمت ہیں اور ان کے ذریعے اشیاء کی ایک ہی طرح قیمت کا اندازہ کیا جاتا ہے۔ یعنی کبھی تو درہموں کے ساتھ قیمت کا اندازہ کیا جاتا ہے اور کبھی دیناروں کے ساتھ۔ ان کے مابین فرق صرف اندازے کا ہے۔ کسی اور بات کا نہیں، لہذا کثرت اور قلت میں ان کی قیمت کا اختیار کیا جائے گا جیسے کہ اگر اسے بتایا گیا کہ وہ مکان ایک ہزار درہم یا ایک سو دیناروں میں فروخت ہوا ہے اور وہ دست بردار ہو گیا پھر اسے پتہ چلا کہ وہ تو اس سے زیادہ یا اس سے کم قیمت پر فروخت ہوا ہے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب اسے یہ بتایا گیا کہ یہ مکان گندم کے عوض فروخت ہوا ہے تو وہ دست بردار ہو گیا پھر اسے پتہ چلا کہ وہ توجو کے بدلے فروخت ہوا ہے جس کی قیمت گندم کی قیمت جتنی ہے یا کم یا زیادہ اس لئے کہ وہاں غرض مختلف ہو گئی ہے، کیونکہ گندم اور توجو علی الاطلاق دو مختلف جنس ہیں اور جنسوں کا اختلاف غرض (مقصد) کے اختلاف کا موجب ہوتا ہے، لہذا اس کی دست برداری درست نہ ہوگی۔

اور اگر اسے بتایا گیا کہ وہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت کیا گیا ہے تو وہ اس سے دست بردار ہو گیا، پھر اسے پتہ چلا کہ وہ مکان تو کسی وزن کی جانے والی (موزوں) یا ماپ کر دی جانے والی اشیاء (کیل) سے درہم و دینار کے سو یا کسی مستقارب عددی (کن کر دی جانے والی اشیاء) کے عوض فروخت ہوا ہے تو اس کا حق شفعہ قائم رہے گا اس لئے کہ وہ قیمت جس کے بدلے بیع ہوئی ہے اگر وہ ذوات الامثال میں سے ہو تو شفعہ اس جیسی چیز کے عوض اسے لے سکتا ہے، حالانکہ وہ اس سے مختلف جنس ہے جس کے بدلے فروخت کی اسے خبر دی گئی تھی۔ تو غرض مختلف ہو گئی، اور اگر اسے بتایا گیا کہ وہ مکان ایک ہزار نقد میں فروخت ہوا ہے، پھر وہ دست بردار ہو گیا۔ پھر اسے پتہ چلا کہ وہ مکان تو سامان کے بدلے فروخت ہوا ہے۔ پھر اگر اس کی قیمت ایک ہزار یا اس سے زیادہ ہو تو اس کی دست برداری صحیح ہوگی۔ اگر کم ہو تو دست برداری صحیح نہ ہوگی اور اسے شفعہ کا حق ہوگا کیونکہ شفعہ کی یہاں مکان کو سامان کی قیمت کے عوض لے سکے گا۔ اس لئے کہ اس کی کوئی مثل موجود نہیں اور اس کی قیمت درہم اور دینار ہیں، جس کی بنا پر اختلاف مقدار کی طرف راجع ہوگا پس وہ ایک ہزار، دو ہزار اور پندرہ سو قیمت کے مشابہ ہوگی، جیسا کہ اوپر گزرا۔ اور اگر اسے بتایا گیا کہ نصف مکان فروخت ہوا ہے تو وہ دست بردار ہوگا پھر پتہ چلا کہ پورا مکان فروخت ہوا ہے تو اس کو شفعہ کا حق حاصل ہوگا اور اگر اسے

بتایا گیا کہ پورا مکان فروخت ہوا ہے تو وہ دست بردار ہو گیا پھر پتہ چلا کہ اس نے تو نصف بیچا ہے تو اس کی دست برداری درست ہوگی اور اس کو شفعے کا حق نہ ہوگا۔ دونوں صورتوں میں یہی مشہور روایت ہے۔ ان دونوں صورتوں میں اس کے برعکس فتویٰ بھی مروی ہے وہ یہ کہ نصف حصے میں دست برداری کل حصے میں دست برداری ہوگی اور پورے مکان میں دست برداری نصف مکان میں دست برداری نہ ہوگی، اس روایت کی دلیل یہ ہے، کہ نصف حصے میں دست برداری کی وجہ قیمت سے اس کا عاجز ہونا ہے تو جو شخص کم قیمت سے عاجز ہو وہ زیادہ قیمت سے تو بدرجہ اولیٰ عاجز ہوگا، جب کہ زیادہ قیمت سے عاجز ہونا کم قیمت سے عاجز ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ مشہور روایت کی دلیل یہ ہے کہ نصف حصے میں اس کی دست برداری کی وجہ اس کا شرکت کے نقصان سے بچنا ہے اور یہ بات پورے مکان میں نہیں پائی جاتی تو غرض مختلف ہو گئی، جسکی بنا پر اس کی دست برداری صحیح نہ ہوگی، لہذا اس کے شفعے کا حق بحال رہے گا اور جب اس نے پورے مکان سے دست برداری کا اظہار کر دیا تو ضرورتاً وہ کچھ حصے سے بھی دست بردار ہو گیا، کیونکہ وہ کچھ حصہ پورے مکان میں داخل ہے۔ لہذا پورے مکان سے دست بردار ہونے والا نصف مکان سے دست بردار ہونے والا ہوگا اس لئے کہ شرکت ایک عیب ہے۔ لہذا بغیر عیب کے دست برداری عیب کے ساتھ بدرجہ اولیٰ دست برداری ہوگی۔ اور اگر اسے بیایا گیا کہ خریدار زید ہے۔ پھر اسے پتہ چلا کہ وہ تو عمرو ہے تو اس کا حق شفعہ برقرار رہے گا کیونکہ دست برداری نقصان سے امن کی بنا پر ہے اور زید کے نقصان سے امن کا ہونا۔ عمرو کے نقصان سے امن ہونے کی دلیل نہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ لوگ ہمسائیگی میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں، اور اگر اسے بتایا گیا کہ خریدار زید ہے تو وہ دست بردار ہو گیا۔ پھر پتہ چلا کہ وہ تو زید اور عمرو دونوں ہیں تو اسے عمرو کا حصہ لینے کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ اس نے زید کے حصے سے دست برداری کا اظہار کیا ہے عمرو کے حصے سے نہیں، لہذا اس کے حصے میں اس کا حق شفعہ بحال رہے گا۔

اور اگر اسے بتایا گیا کہ یہ مکان ایک ہزار درہم میں فروخت ہوا ہے تو وہ دست بردار ہو گیا پھر بائع نے قیمت سے مزید پانچ سو درہم کم کر دیئے اور خریدار نے یہ کمی قبول کر لی تو اسے حق شفعہ حاصل رہے گا۔ اس لئے کہ قیمت میں کمی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے جس سے واضح ہوا کہ بیع پانچ سو درہم میں ہوئی تھی تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اگر اسے بتایا جائے کہ وہ مکان ایک ہزار میں فروخت ہوا ہے پھر اسے پتہ چلا کہ وہ تو پانچ سو میں فروخت ہوا ہے اور اگر اس نے یہ کمی قبول نہ کی تو شفعہ ثابت نہ ہوگا، کیونکہ جب تک قیمت میں کمی قبول نہ کی جائے اس وقت تک قیمت میں کمی درست نہیں ہوتی، تو چونکہ ایک ہزار سے کم قیمت میں فروخت ہونا واضح نہیں ہوا اس لئے شفعہ ثابت نہ ہوگا۔

اور اگر شفیع نے مشتری کے خریدنے کے بعد اپنا وہ مکان فروخت کر دیا جس کی بنا پر وہ شفعہ کرنا چاہتا ہے تو کیا اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا؟ یہ صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی۔ یا تو خریدار کی وہ بیع حسی ہوگی اور یا پھر اس میں شرط خیار ہوگی؛ اگر تو وہ بیع حسی (Final) ہو تو پھر دو صورتیں ہوں گی۔ یا تو اس نے پورا مکان فروخت کر دیا ہوگا یا پھر اس کا کچھ حصہ بیچا ہوگا۔ اگر تو اس نے پورا مکان فروخت کر دیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا، کیونکہ حق شفعہ کا سبب اس کی ملکیت کا ہمانے میں ہونا ہے اور یہاں یہ صورت باقی نہیں رہی، خواہ اسے زیر شفعہ مکان کے فروخت ہونے کا علم ہوا ہو یا نہ ہوا ہو، کیونکہ مکان کی یہ فروخت صریح الفاظ میں اپنا حق ساقط کرنے کے مفہوم میں ہے۔ اس لئے کہ کسی حق کے سبب کا باطل ہونا حق کا باطل ہونا ہے، لہذا اس میں علم ہونا اور نہ ہونا برابر ہوگا۔ پھر اگر وہ مکان کسی عیب کی بنا پر دو زیدینے جانے کی بنا پر دوبارہ اس کی ملکیت میں آگیا خواہ ایسا عدالتی فیصلے کی بنا پر ہوا ہو یا بغیر عدالتی فیصلے کے مشتری نے خیار رویت یا خیار شرط کی بنا پر ہوا تو اس کو شفعہ کے ذریعے اس مکان کو لینے کا حق حاصل نہ ہوگا کیونکہ اب اس کا

حق باطل ہو چکا ہے، لہذا وہ کسی نئے سبب کے بغیر نہ لوٹے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب شفیع نے اپنا مکان بیع فاسد کے ساتھ فروخت کر دیا اور اس پر خریدار نے قبضہ کر لیا تو اس کے شفیع کا حق باطل ہو جائے گا، کیونکہ حق کا سبب، یعنی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا زائل ہو چکا ہے۔ پھر اگر اس نے بیع کو ختم کر دیا تو اس کو شفیع کا حق نہ ہوگا کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں اگر حق باطل ہو جائے تو نئے سبب کے سوا اس کا اعادہ نہیں ہوتا۔

اور اگر اس نے مکان کا کچھ حصہ فروخت کیا پھر اگر اس نے غیر منقسم حصہ فروخت کیا تو باقی حصے کی وجہ سے اس کو شفیع کا حق حاصل رہے گا اس لئے کہ جو حصہ باقی ہے وہ ابتدائی طور پر شفیع کے استحقاق کا سبب ہے تو اس حق کے بحال رہنے میں تو وہ بدرجہ اولیٰ سبب رہے گا۔ کسی حق کا بحال رہنا ابتداء اس کے ظاہر ہونے سے زیادہ آسان ہے، اور اگر اس نے کوئی معین حصہ، مثلاً کوئی کمرہ وغیرہ فروخت کیا تو اگر تو وہ اس مکان سے متصل نہ ہو جس کے شفیع کا معاملہ ہے تو تب بھی یہ حکم ہوگا، کیونکہ سبب یعنی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا موجود ہے اور اگر وہ اس مکان سے متصل ہو جس میں شفیع مقصود ہے اور وہ اس کی ہمسائیگی کی ساری حدود کو گھیر لے تو اس کا حق شفیع باطل ہو جائے گا کیونکہ ہمسائیگی ختم ہو چکی ہے اور اگر اس کی متصل حدود میں سے کوئی حد باقی رہی تو اس کا حق شفیع بحال رہے گا کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر آئے ہیں۔ اتنی مقدار اس کے استحقاق کیلئے ابتداء کافی ہے تو اس کے استحقاق کے بحال رہنے کیلئے تو بدرجہ اولیٰ کافی ہوگی۔

پھر اگر اس مکان میں "خیار شرط" ہو تو اگر "خیار شرط" بائع کیلئے ہو اور وہی شفیع ہو تو اس کا حق شفیع برقرار رہے گا، تاوقتیکہ وہ "بیع" کو جائز نہ کر دے، کیونکہ اس حق کا سبب، یعنی اس کی ملکیت کا اس کے ہمسائے میں ہونا بھی تک قائم ہے۔ اس لئے کہ بائع کا خیار بیع کو اس کی ملکیت سے خارج ہونے سے روکتا ہے۔ پھر اگر اس نے خیار کی مدت میں شفیع کا مطالبہ کیا تو اس سے اس کی بیع ٹوٹ جائے گی۔ کیونکہ شفیع کا مطالبہ بیع میں اس کا اپنی ملکیت کو برقرار رکھنے کی دلیل ہے اور ایسا کرنا اس کا اپنے خیار کو ساقط کرنا اور بیع کو توڑنا ہے۔ اور اگر خیار "خریدار" کیلئے ہو تو اس کا شفیع باطل ہو جائے گا، کیونکہ بغیر کسی اختلاف کے مذکورہ مکان اس کی ملکیت سے خارج ہو گیا ہے۔ جس کی بنا پر حق شفیع کا سبب، یعنی اس کی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا باقی نہیں رہا ہے پھر اگر شفیع اس کا شریک (حصہ دار) اور ہمسایہ ہو اور اس نے اپنا وہ حصہ جس کی بنا پر وہ شفیع کا مطالبہ کرنا چاہتا ہو فروخت کر دیا تو اسے ہمسائیگی کی بنا پر شفیع کے مطالبے کا حق حاصل ہوگا، کیونکہ اگرچہ دو اسباب میں سے ایک سبب یعنی حصہ داری کا سبب باطل ہو گیا ہے لیکن ابھی اس کا دوسرا سبب یعنی ہمسائیگی کا ہونا قائم ہے۔ اسی لئے وہ اس سے اس کا ابتدائی طور پر بھی مستحق ہے تو اس کے استحقاق کا برقرار رہنا تو بدرجہ اولیٰ درست ہوگا۔

پھر اگر خریدار نے شفیع کو کچھ مال دیکر صلح کر لی تو نہ تو صلح جائز ہوگی اور نہ ہی معاوضے پر اس کا حق ثابت ہوگا ابتداء اس کا حق شفیع باطل ہو جائے گا۔ صلح کا باطل ہونا تو اس لئے ہے کیونکہ یہاں اس کے حق کا وجود معدوم ہے۔ وہ اس طرح کہ شفیع کیلئے جو حق ثابت شدہ ہے وہ اس کے مالک ہونے کا حق ہے جو اس کے مالک ہو جانے کی ولایت (حق) سے عبارت ہے اور یہ شفیع کا غیر محسوس وغیرہ موجود حق ہے جو اسی کے ساتھ قائم ہے، اس لئے اس کے بدلے میں معاوضہ لینا صحیح نہ ہوگا۔ جس کی بنا پر صلح باطل ہوگی اور اس کیلئے معاوضہ ثابت نہ ہوگا اور شفیع کے حق شفیع کا بطلان اس لئے کہ اس نے صلح کر کے اپنے اس حق کو ساقط کر دیا ہے۔ تو اگرچہ یہاں صلح کرنا جائز نہیں ہے، لیکن اس کا اپنے حق شفیع کو ساقط کرنا درست ہوگا، کیونکہ اس کا صحیح ہونا کسی معاوضے پر موقوف نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ اموال میں سے ایک مال ہے جس کا عوض لینا درست نہیں، لہذا معاوضے کا ذکر کالعدم تصور ہوگا۔ بنا بریں یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے بلا معاوضہ اپنا حق چھوڑ دیا ہو اسی طرح اگر خاوند نے اپنی طلاق کا اختیار دی ہوئی بیوی (مخیرہ) سے کہا "تو مجھے ایک ہزار روپے کے بدلے

اختیار کر لے "تو عورت نے کہا" میں نے تجھے اختیار کیا "تو معاوضہ واجب نہ ہوگا، البتہ اس کا "حق خیار" ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر کسی عینین (نامرد) نے اپنی بیوی سے، جب اسے اس کے نامرد ہونے کا پتہ چلا، یہ کہا کہ تو مجھے ایک ہزار روپے کے عوض اختیار کر لے اور میرے نامرد ہونے کی بنا پر نکاح کو فسخ نہ کر (۱) تو اس نے کہا "میں نے تجھے اختیار کیا تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا مگر معاوضہ ضروری نہ ہوگا۔ اسی طرح جان کی کفالت میں بھی حکم ہے کہ اگر اس نے معاوضہ لے کر اسے ساقط کیا تو اس کے بارے میں دو روایات ہیں۔ ایک روایت کی رو سے معاوضہ واجب نہ ہوگا اور اس کی کفالت باطل ہو جائے گی۔ جیسے کہ شفعہ میں ہے۔ دوسری روایت کی رو سے کفالت باطل نہ ہوگی۔ پہلی روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس نے کفالت کو معاوضہ لے کر ساقط کیا ہے۔ تو اگرچہ معاوضہ لینا صحیح نہیں، لیکن اس کا کفالت کو ساقط کرنا کسی معاوضے پر موقوف نہیں ہوتا۔ یا دوسری روایت کی دلیل یہ ہے کہ وہ تو اپنے اس حق کو معاوضے کے بغیر ساقط کرنے پر راضی نہیں ہو، لیکن چونکہ اس کا یہاں معاوضہ ثابت نہیں ہوا، لہذا اس کا یہ حق ساقط کرنا درست نہ ہوگا۔

حق شفعہ کا بطریق دلالت اسقاط

حق شفعہ بطریق دلالت ساقط ہونے کی صورت یہ ہے کہ شفیع کی جانب سے کوئی ایسی بات پائی جائے جو اس عہد (معاطلے) اور خریدار کیلئے اس حکم کے اثبات پر اس کی رضامندی پر دلالت کرتی ہو تو چونکہ حق شفعہ صریح الفاظ میں اسقاط کے ساتھ ساقط ہو جاتا ہے تو اسی طرح اس کی رضامندی پر دلالت والے عمل سے بھی ساقط ہو جائے گا، جیسے کہ اگر شفیع کو مکان کی فروخت کا پتہ چلا تو اس نے بلاعذر فوری مطالبہ چھوڑ دیا یا وہ اس مجلس سے کھڑا ہو گیا یا وہ مطالبہ کرنے کی بجائے کسی اور کام میں مشغول ہو گیا، مذکورہ دونوں اختلافی روایات کے مطابق، تو تب بھی حکم ہے، کیونکہ قدرت کے باوجود مطالبہ نہ کرنا اس معاطلے (عہد) اور اس کے حکم پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے، جس کا فائدہ یہاں دخیل (خریدار) کو ہوگا۔ اسی طرح اگر شفیع نے خریدار سے اس مکان کے کرائے کا بھاؤ پوچھا یا اس نے اسے اپنے لئے تولیت میں مانگا یا اس نے خریدار سے اس مکان کو کرائے پر طلب کیا یا اس نے اس زمین کو "مزارعت" پر یا معاطلے پر حاصل کیا اور یہ سارے معاملات اس نے اس کو خریداری کا علم ہونے کے بعد طے کیے ہوں تو اس کا حق شفعہ ساقط ہو جائے گا، کیونکہ یہ ساری باتیں اس کی رضامندی کی دلیل ہیں۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ بھاؤ تاؤ کرنا (مساومت) اسے (خریدار)، نئے عہد (معاطلے) کے ساتھ بطور مالک قبول کرنا ہے جو اس (خریدار) کی ملکیت پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے۔ یہی حکم تولیت کا بھی ہے۔ کیونکہ تولیت (۲) اس شئی کو خریدار کی ادا کردہ رقم کے مساوی رقم کے عوض کسی کمی اور امانے کے بغیر اس کا مالک ہونا ہے، جو اس کی ملکیت کی دلیل ہے۔ اسی طرح اس سے وہ زمین اہارے یا معاطلے یا مزارعت پر مانگنا اس کی خریداری کی ملکیت کو مستحکم کرنے والی ہے، جو خریدار کی ملکیت پر شفیع کی رضامندی کی دلیل ہیں۔

اس صورت حال میں اور سابقہ صورت میں فرق یہ ہوگا کہ یہاں شفیع کو بیع کا علم کا ہونا شفعہ کے بطلان کیلئے شرط ہے، اور صریح لفظوں میں "شفعہ" کو ساقط کرنے کی صورت میں یہ شرط نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ سابقہ صورت میں حق شفعہ کا اسقاط صریح الفاظ سے کیا جاتا ہے۔ اور اپنے حق کو ساقط کرنا نفس حق میں تصرف کرنا ہے، لہذا وہ صرف ثبوت کا متقاضی ہوگا اور اس سے تعلق باعلام کی آزادی اور کسی کو قرض سے بری کرنا وغیرہ، جبکہ یہاں حق کا اسقاط بطریق

۱۔ ہمارے، کہ قہار نے ایسی عورت کو، جس کا خاوند نامرد (عینین) ہوا، جب اس کے عینین ہوئے گا
بہ پہلے اپنا نکاح فسخ کرنے کا حق دیا ہے۔

۲۔ تولیت، نئے عہد (معاطلے) میں خریدار "تولیت خریدار" جمع کو آگے فروخت کر دے۔

ولایت، یعنی رضامندی کی دلالت کے ذریعے، ہوا ہے۔ حق کی جگہ میں تصرف کرنا، اس وقت تک رضامندی کی دلیل نہیں ہوتا جب تک اسے بیع ہونے کا پتہ نہ چلے۔ اس لئے کہ کسی شئی پر رضامندی علم کے بغیر محال ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔ اور اگر اس نے نصف حصہ میں اپنا حق شفعہ ساقط کیا تو اس کا پورے مکان میں شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا، کیونکہ جب اس نے نصف حصے میں اپنے حق سے دست برداری کا اظہار کیا تو اس کا پورے مکان سے دست بردار شدہ نصف حصہ میں اس کا حق شفعہ صریح الفاظ سے ساقط ہو جائے گا جس سے اس کے باقی حصہ میں بھی حق شفعہ ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ مشتری (خریدار) پر اس عہد (معاطے) کو تفریق کرنے کا حقدار نہیں ہے، لہذا پورے مکان میں اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے نصف مکان میں شفعہ کا مطالبہ کیا تو کیا اس کی جانب سے پورے مکان سے شفعہ سے دست برداری ہوگی؟ اس میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے مابین اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اپنے حق سے دست برداری نہ ہوگی، مگر امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا تمام مکان سے دست برداری تصور ہو گا تاہم اگر وہ اس سے قبل پورے مکان میں شفعہ کا مطالبہ کر چکا ہو مگر اس کی اس بات کو خریدار نے تسلیم نہ کیا ہو تو اس وقت اس نے خریدار سے کہہ دیا ہو کہ ”تم مجھے نصف حصہ اس شرط پر دیدو کہ میں تمہیں باقی نصف سوچتا ہوں۔“ تو ایسا کرنا اپنے حق سے دست بردار ہونا نہ ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ جب اس نے نصف حصے میں شفعہ کا مطالبہ کیا تو اس نے ”باقی حصے“ میں اپنے حق کو باطل کر دیا، کیونکہ اس نے قدرت کے باوجود اس میں مطالبہ کرنا چھوڑ دیا ہے، جو اس کی رضامندی کی دلیل ہے لہذا اس میں اس کا حق باطل ہو جائے گا نہ صرف اس کا حق باقی نصف حصے میں بھی باطل ہو جائے گا۔ تاہم خریدار (مشتری) پر عہد بیع و عقیقہ کی تفریق سے مشکل پیش نہ آئے، بخلاف اس صورت کے جب وہ اس سے قبل پورے مکان میں مطالبہ کر چکا ہو۔ کیونکہ جب اس نے پورے مکان میں مطالبہ کیا تو اس نے پورے مکان میں اپنے حق شفعہ کو مستحکم کر لیا اور اس کا یہ قول کہ مجھے نصف حصہ دیدو اس شرط پر کہ باقی نصف حصہ تمہیں سوچتا ہوں۔ اس کی جانب سے اپنے حق کی ”دست برداری“ نہ ہوگی، بخلاف اس صورت کے جب اس نے ابتداء میں ہی بات کی ہو کیونکہ ابھی تک اس کا حق مقرر نہیں ہوا تھا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا حق پورے مکان میں ثابت ہو چکا ہے، اور جب ایک مرتبہ ثابت ہو جائے تو اس کی جانب ساقط کئے بغیر یہ حق ساقط نہیں ہوتا اور اس کی کوئی بات نہیں پائی گئی، لہذا یہ اس کی حالت ہی برقرار رہے گی، یعنی اگر وہ چاہے تو پورے مکان بذریعہ شفعہ حاصل کر لے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ امام محمد رحمہ اللہ اس کے جواب میں یہ فرماتے ہیں کہ اس نصف حصہ میں اس کی جانب سے مطالبہ نہ کرنا اپنے حق کو ساقط کرنے کی دلیل ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ واللہ اعلم۔

(ج) حق شفعہ کے ساقط ہونے کی ضروری صورت

اس کی ضروری صورت یہ ہے کہ شفعہ دو مرتبہ مطالبہ کرنے کے بعد، مگر مکان کو شفعہ کے ذریعہ لینے سے قبل فوت ہو جائے تو اس سے اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی موت سے اس کا حق شفعہ باطل نہ ہوگا اور اس کے ورثہ کو اسے لینے کا حق ہوگا۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ آیا ’خیار شفعہ‘ وراثت میں آگے منتقل ہوتا ہے یا نہیں۔ ہمارے نزدیک منتقل نہیں ہوتا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک منتقل ہو جاتا ہے۔ اس پر پوری بحث ویسی ہی ہے جیسے خیار شرط پر بحث ہے، جس کا عنقریب کتاب البیوع میں ذکر آئے گا۔ اسی طرح حق شفعہ خریدار کی وفات سے بھی ساقط نہیں ہوتا، بلکہ شفعہ اس کے وارثوں سے وہ مکان لے سکتا ہے، کیونکہ شفعہ کرنا ”خریدار“ کے خلاف اس کا ثابت شدہ حق ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ وہ اس کو مالک بنانے پر مجبور ہے، لہذا اس

کے وفات پانے سے یہ حق ساقط نہیں ہوگا، جیسے کہ عیب کے ذریعے بیع کو روکنے کا یہی حکم ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

فصل۔ مشفوع فیہ (جس شئی میں شفعہ کیا گیا ہو) کا مالک بننے کا طریقہ

اس کے متعلق ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ مشفوع فیہ (جس میں شفعہ کیا گیا ہو) کے حصول ملکیت سے وہ اس کا مالک ہو جائے گا اور یہی شفعہ کے ذریعے کسی شئی کو لینے کا مفہوم ہے اور اس کو لینے سے قبل شفیع کی اس پر کوئی ملکیت نہیں ہوتی، بلکہ وہ تو اسے لینے کا محض حقدار ہوتا ہے لہذا اس کے لینے سے قبل اس شئی کی ملکیت خریدار کی ہوتی ہے، کیونکہ اس میں اس کی ملکیت کا سبب، یعنی اس کا مکان کو خریدنا پایا گیا ہے، جس کی رو سے اسے اس مکان میں عمارت بنانے، پودے لگانے، عمارت کو گرانے، پودوں کو اکھیرٹنے اور پے کرانے پر دینے کا حق ہوگا، نیز اس کا کرایہ اور انگوروں کی بیلوں وغیرہ کا پھل کھانے کا بھی اسے حق حاصل رہے گا۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق حاصل ہوگا کہ وہ اسے چاہے تو فروخت کرے، حب کرے یا اس کے ہارے میں وصیت کرے اور اگر اس نے ان میں سے کوئی معاملہ کیا تو اس کا وہ تصرف نافذ ہو جائے گا۔ البتہ شفیع کو شفعہ کے ذریعے اسے لے کر ان تمام تصرفات ختم کرنے کا حق حاصل ہوگا کیونکہ اس کا حق خریدار کے تصرف سے مقدم ہے، لہذا اس کا یہ حق اس کے تصرفات کے لزوم سے مانع ہوگا۔

اور اگر خریدار نے اس جگہ کو خرید کر مسجد یا مقبرہ بنادیا تو شفیع کو حق ہوگا کہ وہ اس مکان کو حاصل کر کے خریدار کے تمام تصرفات کو منسوخ کر دے۔ الاصل میں یہی قول مذکور ہے۔ الحسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ اس صورت میں اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ خریدار نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے، لہذا وہ نافذ ہو جائے گا، جیسے کہ اگر اس نے یہ مکان فروخت کر دیا البتہ بیع وغیرہ قسم کے تصرفات منع ہو جانے کے بعد ٹوٹنے (نقصان) کا احتمال رکھتے ہیں، لہذا اس کا یہ تصرف نافذ تو ہو مگر لازم نہیں ہوا۔ جبکہ بعض تصرفات ایسے ہیں جو ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتے، جیسے کہ غلام کی آزادی، لہذا نفاذ ہوتے ہی اس کا لزوم ہو جائے گا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ ”بیع“ سے شفیع کا جو حق متعلق ہے وہ اس کے مسجد ہونے سے مانع ہے، کیونکہ مسجد وہ جگہ ہے جو خالص اللہ تعالیٰ کے لئے ہو، اور کسی بندے کے حق کا اس کے ساتھ متعلق ہونا اس کے خالص اللہ تعالیٰ کیلئے ہونے سے مانع ہے، لہذا اس کا یہ حق اس کے مسجد ہونے سے مانع ہوگا، اور شفیع کو فروخت شدہ مکان بذریعہ شفعہ لینے کا حق حاصل رہے گا کیونکہ بیع میں اس کا سبب، یعنی اس کی ملکیت کا ہمانے میں ہونا یا اس میں اس کی شرکت کا ہونا پایا گیا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کسی نے کوئی مکان خرید اور اس کا کوئی شفیع ہو پھر اس مکان کے پہلو میں کوئی دوسرا مکان فروخت ہوا تو خریدار نے اس میں شفعہ کا مطالبہ کر دیا اور اس کے حق میں فیصلہ ہو گیا، پھر سابق مکان کا شفیع آگیا تو اس مکان میں، جو اس کے ہمانے میں ہے، اس کے اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، مگر دوسرے مکان کی ملکیت بدستور خریدار کے پاس رہے گی۔ شفیع کیلئے تو اس حق کا ہونا ظاہر ہی ہے۔ رہا خریدار تو اس کیلئے اس لئے کہ مکان کی فروخت اور شفعہ کے فیصلہ کے وقت اس کی ہمانگی ثابت تھی، مگر اس کی یہ ملکیت بعد میں شفیع کے اس مکان کو بذریعہ شفعہ لے لینے سے باقی نہ رہی تاہم اس سے اس کے حق میں سابق فیصلے کا باطل ہونا لازم نہ آئے گا اس لئے کہ اس سے یہ ثابت ہوا کہ اس کی ملکیت کا ہمانے میں ہونا ثابت نہیں تھا اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کسی نے مکان خرید اور اس کا کوئی شفیع ہو اور اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ ہو گیا، پھر اس نے اپنا وہ مکان جس کے بدلے اس نے شفعہ کا مطالبہ کیا تھا، فروخت کر دیا تو اس سے اس کے حق میں شفعہ کا بعد الٹی فیصلہ کا لازم نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی

یہی حکم ہوگا اور اگر شفیع دو مکانوں کا ہمسایہ ہو اور پھر سابقہ صورت پیش آجائے تو اس کے حق میں پہلے مکان کے پورے اور دوسرے کے نصف حصہ کا فیصلہ کیا جائے گا، کیونکہ وہ پہلے مکان کا خاص ہمسایہ ہے جس کی بنا پر وہ اس کے شفیع کا خصوصی حقدار ہے، جبکہ اس کے اپنے مکان کا خریدار اس کے ساتھ مل کر دوسرے مکان کا دوسرا ہمسایہ ہے، وہ اس کے شفیع میں شریک ہوگا۔ اور خریدار کی خریداری سے شفیع میں اس کا حق باطل نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ بات اس کے حق کے منافی نہیں، بلکہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں وہ اس کے حق کو مزید پختہ کرتا ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مروی ہے جس نے مکان کا نصف حصہ فروخت کیا، پھر اس نے باقی نصف حصہ کسی اور شخص کو بیچ دیا۔ اور اس پر پہلے خریدار نے شفیع کا دعویٰ کیا تو اشتراک کی بنا پر اس کے حق میں شفیع کا فیصلہ کر دیا جائے گا پھر اس کے ہمسائے نے دونوں حصوں میں شفیع کا دعویٰ کر دیا تو اس (ہمسائے) کو مکان کے پہلے حصے میں تو شفیع کا حق ہوگا، مگر دوسرے نصف حصہ میں نہیں، کیونکہ وہ پہلے نصف حصہ میں تو ہمسایہ ہے، جس کی بنا پر وہ اسے بذریعہ شفیع حاصل کر لے گا، جبکہ پہلے حصے کا خریدار دوسرے نصف حصے کی فروخت کے وقت اس کا حصہ دے گا۔ اس لئے کہ خریداری کے باعث پہلے نصف حصہ میں اس کا حق ملکیت ثابت ہو گیا ہے اور پہلے نصف حصہ میں شفیع (ہمسائے) کے حق کا ثابت ہونا، اس میں خریدار کی ملکیت کے اثبات سے مانع نہیں۔ جس کی بنا پر وہ دوسرے نصف حصے کی فروخت کے وقت اس کا حصہ دار تھا اور حصہ دار ہمسائے سے مقدم ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اس نے نصف حصہ خرید پھر باقی نصف حصہ کسی اور شخص نے خرید لیا، مگر اس نے اس کو لینے کیلئے حق شفیع کا مطالبہ نہ کیا یہاں تک کہ اس کے ہمسائے نے بر بنائے شفیع اس سے نصف اول کا مطالبہ کر کے اسے لے لیا۔ تو اس صورت میں وہی ہمسایہ اس دوسرے حصے کو لینے کا بھی حقدار ہوگا، کیونکہ اگرچہ خریدار کیلئے دوسرے نصف حصہ میں حق شفیع ثابت ہو گیا تھا، لیکن ہمسائے کے بذریعہ شفیع اسے لے لینے سے اس کا حق باطل ہو گیا ہے۔ تو اس کا شفیع میں بھی حق باطل ہو جائے گا۔ ورنہ کسی شخص نے کوئی مکان وراثت میں پایا۔ پھر اس کے پہلو میں کوئی مکان فروخت ہوا، اور اس نے بذریعہ شفیع اسے لے لیا، پھر اس کے پہلو میں دوسرا مکان فروخت ہوا، تو اس نے اسے بھی بذریعہ شفیع حاصل کر لیا۔ بعد ازاں اس کے مکان کا کوئی وارث نکل آیا اور اس نے اس مکان کے شفیع کا مطالبہ کر دیا تو وہ مکان کے شفیع کا اور وارث تیسرے مکان کے شفیع کا حقدار ہوگا۔ کیونکہ اس استحقاق سے ثابت ہو گیا کہ وہ مکان جس کے ذریعے اس نے دعویٰ شفیع کیا تھا وہ تو کسی اور کا تھا، تو اس سے پتہ چلا کہ اس نے دوسرا مکان بغیر حق کے لیا ہے، کیونکہ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ اس کا ہمسایہ نہ تھا، لہذا وہ دوسرے مکان میں شفیع کا مستحق ہوگا، جبکہ وارث تیسرے مکان کے شفیع کا حقدار ہوگا۔ کیونکہ جب یہ تیسرا مکان فروخت ہوا تو اس وقت اس مکان کی ملکیت وارث کے پاس ثابت تھی۔ لہذا شفیع کا سبب یعنی ملکیت کا ہمسائے میں ہونا پایا گیا ہے۔ بعد ازاں اس کا استحقاق باطل ہو گیا، مگر ملکیت کا بطلان شفیع کے بطلان کو مستلزم نہیں ہوتا، ورنہ شفیع کو یہ حق نہ ہوگا کہ وہ خریدار کی تقسیم کو باطل کر دے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے نصف مکان کسی شخص سے بغیر حصے کی تقسیم کے خریدا اور پھر خریدار نے بائع سے اسے تقسیم کر دیا۔ پھر شفیع آگیا، تو مکان کی تقسیم حتمی ہوگی۔ شفیع کنندہ کو اس کے باطل کرنے کا حق نہ ہوگا تا کہ وہ غیر منقسم نصف حصہ لے۔ پھر خواہ یہ تقسیم عدالتی ذریعے ہوئی ہو، یا غیر عدالتی طریقے سے، کیونکہ تقسیم قبضے کے پورا ہونے سے عبارت ہے۔ اسی لئے کسی ایسی شے کا حقدار جو غیر منقسم (مشاع) مگر تقسیم کا احتمال رکھتی ہو درست نہیں ہوتا۔ کیونکہ قبضہ کرنا حقدار کے درست ہونے کی شرط ہے اور شیوع کی صورت میں پورا قبضہ نہیں ہو سکتا۔ پھر جب تقسیم قبضے کے مکمل ہونے سے تعلق رکھتی ہو تو شفیع اس کے قبضے کو باطل کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ مثال کے طور پر کسی نے کوئی مکان خریدا اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا بعد ازاں اس کا شفیع آگیا اور اس نے کہا کہ وہ

اس کے قبضے کو توڑ دے تاکہ وہ اسے (ہائع سے) لے سکے۔ تو اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا۔ تو جب وہ قبضے کو توڑنے کا حق نہیں رکھتا تو وہ شئی جو قبضے کے مکمل ہو جانے سے تعلق رکھتی ہے یعنی اس شئی کی تقسیم، اس کو باطل کرنے کا تو اس بدرجہ اولیٰ حق نہ ہوگا۔

بخلاف اس صورت کے جب یہ مکان دو افراد کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک نے کسی شخص کو اپنا حصہ فروخت کر دیا، پھر خریدار نے اپنے اس حصہ دار سے، جس نے اپنا حصہ فروخت نہیں کیا اپنا حصہ تقسیم کر دیا، پھر شفیع آگیا تو اسے تقسیم کو توڑنے کی اہازت ہوگی، اس لئے کہ وہاں تقسیم قبضے کا حصہ نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ تو بیع کے ابتدائی احکام میں سے ہے اور یہ پہلی بیع جس طرح ملکیت کو ثابت کرتی ہے۔ اسی طرح وہ مشاع (غیر منقسم شئی) میں تقسیم کو واجب کرتی ہے، اور پہلی بیع اس خریدار کے ساتھ نہیں ہوتی، جس نے اس کو تقسیم کر لیا ہے، لہذا یہ تقسیم عقد (معاوضے) کے حکم میں سے نہ ہوگی۔ بلکہ اس شئی کی ملکیت کے حکم میں سے ہوگی اور تصرف ملکیت کے حکم میں سے ہے، جس کو شفیع باطل کرنے کا حق رکھتا ہے جیسے کہ جب اور بیع کا یہی حکم ہے اور شفیع کو یہ حق بھی حاصل ہے کہ وہ اس نصف حصہ کو بھی لیے جو مشتری (خریدار) نے بذریعہ شفیع لیا ہے۔ خواہ مشتری کا حصہ شفیع کی طرف ہو یا دوسری جانب، اس لئے کہ شفیع اس نصف حصہ میں واجب ہوا ہے، جو "خریدار" لیتا ہے۔ اور یہ خریدار ہوا "حصہ" وہی ہے جو مشتری کے پاس ہے۔ اس لئے کہ تقسیم کسی شئی کو خاص کو کرنے (افراز سے) عبارت ہے۔

اور اگر ہائع کا حصہ شفیع کی جانب ہو پھر اس نے تقسیم کے بعد شفیع کی طرف سے پہلا شفیع کرنے سے قبل اسے فروخت کر دیا اور پھر شفیع نے شفیع کا مطالبہ کر دیا اور عدالت (قاضی) نے "دوسرے شفیع" کا فیصلہ دینا چاہا ہے تو وہ ہائع کے نصف حصے کو شفیع اور خریدار کے مابین (نصف نصف) قرار دے اور پہلے شفیع کا فیصلہ شفیع کے حق میں کر دے جس کے پاس نصف خریدار ہوا حصہ ہے کیونکہ شفیع مشتری کے ساتھ مل کر ہائع کے اس نصف حصے کے دو حصے بنے ہیں اور شفیع نصف خریدار سے ہوئے حصہ کا واحد ہمسایہ ہے۔ اور اگر قاضی نے ابتدا ہی شفیع کے حق میں پہلے شفیع کا فیصلہ کر دیا تو وہ دوسرے حصہ کے شفیع کا بھی اسی کے حق میں فیصلہ دیدے۔ کیونکہ جب اس نے اس کیلئے پہلے شفیع کا فیصلہ دیدیا تو اس نے خریدار کے حق ہمسائیگی کو ختم کر دیا۔ جس کی بنا پر اسے شفیع کے ذریعے اس مکان کو لینے کا حق نہ رہا۔

اور شفیع کو "خیار رویت" یا "خیار عیت" کی بنا پر اس مکان کو واپس کر سکتا ہے اسی طرح مشتری کو پوری قیمت کی وصولی تک اس کو اپنے پاس روک رکھنے کی اہازت ہے۔ اس لئے کہ جب اس کی ملکیت اس مکان میں ایک بدل (معاوضے) کے عوض ثابت ہوئی ہے تو گو یا اس کا شفیع کے ذریعے اس مکان کو لینا اسے خریدنا ہے، لہذا اس میں بیع و فراء کے احکام کا لحاظ رکھا جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

فصل: شفیع کے ذریعے مالک بننے کے طریقے اور اس کی کیفیت کی تفصیل

شفیع کے ذریعے کسی شئی کا مالک بننا دو طرح سے ہوتا ہے۔ یا تو یہ کہ "خریدار" خود ہی وہ شئی شفیع کو سونپ دے اور یا پھر عدالتی فیصلے کے ذریعے وہ اسے حاصل کر لے۔

اگر تو مشتری خود ہی اس کے سیرد کر دے تو یہ طریقہ تو ظاہر ہے، کیونکہ اس صورت میں اس مکان کا لینا مشتری کی طرف سے دلی خواہش سے اس کو سونپ دینے اور اس "معاوضے" کے بدلے "پہلے" جو شفیع نے لے لیا ہے۔ یعنی اس کی قیمت بذریعہ اسی کا مفہوم ہے۔ کیونکہ خریداری اس شئی کی ملکیت کے حصول کا ذریعہ ہے۔ رہا عدالتی فیصلے کے ذریعے اس کا مالک بننا تو اس پر ہماری بحث میں مداخلت کے تحت ہوگی۔

(الف) شفعہ کے عدالتی فیصلے کے ذریعہ اس کے مالک ہونے کی کیفیت

(ب) عدالتی فیصلے کے ذریعہ شفعہ کے جواز کی شرائط۔

(ج) شفعہ کے عدالتی فیصلے کا موزوں وقت۔

تفصیل حسب ذیل ہے

الف۔ عدالتی فیصلے کے ذریعے اس کے مالک ہونے کی کیفیت

"بیع" (زیر فروخت شئی) دو حال سے خالی نہ ہوگی۔ یا تو وہ بائع کے قبضے میں ہوگی یا پھر خریدار کے قبضے میں۔ اگر تو وہ بائع کے قبضے میں ہو تو اگر خفی نے لکھا ہے کہ جب قاضی شفعہ کا فیصلہ کرے گا تو وہ پہلے بائع اور مشتری کے درمیان اس بیع کو توڑے گا جو ان دونوں کے درمیان منعقد ہوئی تھی۔ یہی ہمارے ائمہ کرام رحمہم اللہ کا مشہور قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قاضی اس بیع کو ختم نہیں کرے گا۔ اس قول کی تشریح میں مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس بیع کو ختم نہ کرے بلکہ اس "عقد (صفقہ) کو شفعہ کی جانب پھیر دے اور بعض کہتے ہیں کہ وہ اس بیع کو توڑ دے جو بائع اور مشتری کے درمیان جاری ہوئی ہے۔ اور شفعہ کیلئے وہ دوسری بیع منعقد کرے۔ گویا کہ بائع کی جانب سے یہاں دو "ایجاب" (بمقابلہ قبول) تھے۔ ایک خریدار کے حق میں اور دوسرا شفعہ کے حق میں، تو جب قاضی نے شفعہ کا فیصلہ کیا تو اس نے اس ایجاب کو قبول کر لیا جو شفعہ کے حق میں ہوا تھا اور اس ایجاب کو توڑ دیا جو خریدار کے ساتھ ہوا تھا، خواہ "خریدار" نے اس ایجاب کو جو اس کے حق میں ہوا تھا، قبول کیا ہو یا نہ کیا ہو۔

جو مشائخ اسی ایجاب (عقد) کو پھیر دینے (تمویل) کے قائل ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر بیع ٹوٹ گئی تو اس کی بنیاد پر بذریعہ شفعہ اس جگہ کو لینا ناممکن ہوگا۔ اس لئے کہ بیع کا ہونا شرائط شفعہ میں سے ہے۔ تو جب وہ بیع ہی نہ رہی تو اس کا لینا مشکل ہوگا۔ دوسرے فریق کی دلیل یہ ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے بیع کے ٹوٹ جانے کی تصریح کی ہے اور یہی قیاس اور احکام شفعہ کا تقاضا ہے۔ پہلے نکتے کی مزید تشریح اس طرح ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بائع اور خریدار کے مابین بیع ٹوٹ گئی ہے۔ یہ الفاظ اس باب میں "نفس" صریح ہیں۔ یہی عقلی دلیل (قیاس) تو وہ دو طرح سے ہے: اولاً اس طرح کہ قاضی نے جب خریدار کے قبضے سے قبل شفعہ کا فیصلہ کر دیا تو گویا خریدار (مشتری) بیع پر قبضہ کرنے سے قاصر رہا ہے اور خریدار کا بیع پر قبضے سے قاصر ہونا بیع کے بطلان کا موجب (سبب) ہے، کیونکہ ایسی بیع بے فائدہ ہے، جیسے کہ اگر بیع قبضے سے قبل ہلاک ہو گئی تو تب بھی یہی حکم ہے۔ ثانیاً اس طرح کہ شفعہ کے ذریعے اس شئی کو لینے سے قبل اس کی ملکیت خریدار کے پاس تھی کیونکہ، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اس کے حق میں ملکیت کے دلائل پائے گئے ہیں، اور اگر اس کی ملکیت شفعہ کی جانب پھرنے لگتی تو اس کی "خریدار" کیلئے ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ احکام بیع سے استدلال اس طرح ہے کہ شفعہ کے حق حاصل ہے کہ اگر وہ چاہے تو وہ اس مکان کو "خیار رویت" کے تحت اس شخص کو واپس کر سکتا ہے جس سے اس نے اس مکان کو لیا ہو، اور اگر وہ اس نے اسے واپس کر دیا تو اس سے مشتری کے ساتھ بائع کی بیع بحال نہ ہوگی اور اگر یہ عقد (صفقہ) شفعہ کی جانب پھر جاتا تو اس سے لامحالہ دوبارہ خریدار کی خریداری بحال ہو جاتی مگر ایسا نہیں ہوا اس لئے کہ حق ملکیت میں یہ تبدیلی شفعہ کے حقوق کی رعایت رکھنے کی ضرورت کی بنا پر ہے۔ اور جب اس نے اس شئی کو واپس کر دیا تو یہ ضرورت ختم ہو گئی اس لئے مناسب یہ تھا کہ اس کی خریداری بحال ہو جاتی۔ طلوعہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر صرف اس کی طرف ملکیت تبدیل ہو جاتی تو اس صورت میں مشتری شفعہ کا ذکیل قرار پاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا عقد (معاملہ) اسی کے ساتھ ہے اور اگر ایسا ہوتا تو شفعہ کو "خیار رویت" حاصل نہ ہوتا وجہ یہ ہے کہ اگر خریدار

نے اس سے قبل دیکھا ہو اور وہ اس پر راضی ہو تو اس کو خیار رویت حاصل نہیں ہوتا اور یہ خیار رویت وکیل کے دیکھنے اور اس کے راضی ہونے سے بھی باطل ہو جاتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب یہ بیع "ممن موبل" (قیمت کی تاخیر سے ادائیگی) کی صورت میں ہوئی تھی۔ پھر شفیع نے چاہا کہ وہ اسے فوراً لے لے، تو اسے فوری قیمت کے عوض اسے لینے کی اجازت ہے۔ اور اگر یہ "عقد" (صفقہ) اس کی طرف منتقل ہوا ہو تو وہ "ادحار قیمت" کے عوض ہی لے سکتا۔ اسی طرح اگر اس نے اس مکان کو اس شرط پر لیا کہ بیع کے وقت ہائع قیمت سے بری الذمہ ہے۔ بعد ازاں اسے شفیع نے لے لیا اور اس میں کوئی عیب پایا تو وہ اس کو اسی کے پاس واپس کر سکتا ہے، جس سے اس نے اسے لیا ہو۔ اور اگر یہ "عقد" اس کی جانب تبدیل ہوا ہو تو یہاں شفیع کو حق واپس حاصل نہ ہوتا۔ جیسے کہ زیر نظر صورت میں خریدار کو یہ حق حاصل نہیں۔ یہ تمام احکام (مسائل) اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ شفعہ سے مشتری کے ساتھ بیع ٹوٹ جاتی ہے۔ اور اس زیر شفعہ شئی کو شفیع نے سرے سے "ایجاب" کے ذریعے لینا ہے۔ اس لئے کہ ساتھ عقد ٹوٹ گیا ہے اور وہ اس نے "بیع" کے ساتھ اسے لیتا ہے جو ہائع اور شفیع کے درمیان طے پایا ہے اور اس کی جانب منسوب ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر بیع مشتری (خریدار) کے قبضے میں ہو تو وہ اس سے لے لے اور اس کو قیمت دیدے اور زیر نظر صورت میں ساتھ بیع صحیح تصور ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں مالک بننا "خریدار کے خلاف" پایا گیا ہے تو یہ ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے کہ اس نے اسے اسی سے خریدا ہے۔

پھر جب اس نے مکان "ہائع" کے قبضے لیا تو وہ اس کی قیمت ادا کر دے، اس صورت میں اس کی ذمہ داری اسی پر ہوگی اور خریدار ہائع سے اگر اس نے نقد قیمت ادا کی ہو قیمت واپس لے لے اور اگر شفیع نے مشتری کے ہاتھ سے لیا ہو تو وہ قیمت مشتری کو ادا کر دے اور اس کی ذمہ داری اسی پر ہوگی۔ اسی لئے کہ ذمہ داری (عقد) کسی استحقاق کے وقت قیمت کیلئے رجوع کرنے کے حق کا نام ہے، لہذا یہ ذمہ داری اسی پر ہوگی جس نے قیمت وصول کی ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر خریدار نے نقد قیمت ادا کی ہو مگر مکان پر قبضہ نہ کیا ہو تا آنکہ ان دونوں کی موجودگی میں شفیع کے حق میں عدالت نے فیصلہ دے دیا تو اس صورت میں شفیع مکان ہائع سے لے اور نقد قیمت "خریدار" کو ادا کرے اور اس کی ذمہ داری "خریدار" پر ہوگی۔ اور اگر خریدار نے قیمت نقد ادا نہ کی ہو تو شفیع قیمت ہائع کو ادا کرے اس صورت میں ذمہ داری اسی پر ہوگی، کیونکہ جب اس نے ہائع کو نقد قیمت ادا کر دی تو اب ہائع کی اس پر قطعاً ملکیت باقی نہیں رہی اور اب وہ اس کا مالک نہیں رہا ہے۔ اور ایسا نقد قیمت کی وصولی کیلئے اس کے بیع کو روک رکھنے کے حق کے بطلان کیلئے بھی ضروری ہے۔ تو چونکہ اس صورت میں یہ فیصلہ خریدار کے خلاف ہے۔ لہذا قیمت کی وصولی کا اسی کو حق ہوگا اور ذمہ داری بھی اسی پر ہوگی۔ اور اگر خریدار نے قیمت نقد ادا نہ کی تو ہائع (فروخت کنندہ) اس شئی کو روک رکھے کا حق وار ہے، جس کی بنا پر شفیع کا مکان پر قبضہ ممکن نہ ہو گا تا وقتیکہ وہ ہائع کو اس کی نقد قیمت ادا نہ کر دے اور ذمہ داری بھی ہائع پر ہوگی۔

(ب) عدالتی فیصلے کے ذریعے جواز شفعہ کی شرائط

شفعہ کے عدالتی فیصلے کے درست ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ جس کے خلاف فیصلہ دیا جا رہا ہو (مقتضی علیہ) عدالت میں موجود ہو، اس لئے کہ کسی غیر حاضر شخص کے خلاف فیصلہ دینا جائز نہیں۔

اس اجمال کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ بیع یا تو ہائع کے قبضے میں ہوگی یا پھر خریدار کے قبضے میں۔ اگر تو وہ ہائع کے قبضے میں ہو تو اس صورت میں ہائع اور مشتری دونوں کا عدالت میں حاضر ہونا ضروری ہے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس کا عدالتی طریق نزاع (خصم) ہے۔ ہائع قبضے کی بنا پر اور مشتری ملکیت کی بنا پر، لہذا وہ دونوں مدعی (مقتضی

علیہ) ہونگے۔ جس کی بنا پر ان دونوں کی حاضری شرط ہوگی تاکہ یہ کسی غیر حاضر شخص کے خلاف فیصلہ دینا نہ ہو، یعنی بغیر اس کے کہ خصم (مخالف فریق) وہاں موجود ہو۔

اور اگر بیع خریدار کے قبضے میں ہو تو بائع کا حاضر ہونا شرط نہیں ہے۔ صرف خریدار کی حاضری کافی ہوگی، اس لئے کہ ملکیت اور قبضہ ہو جانے کے باعث بائع اس (شفیع) کا خصم (عدالتی فریق نزاع) ہونے سے خارج ہو گیا ہے۔ اور اب اس کی حیثیت محض ایک اجنبی شخص کی سی ہے۔ اسی طرح شفیع یا اس کے وکیل کی عدالت میں حاضری اس کے حق میں فیصلے کیلئے شرط ہے اس لئے کہ جس طرح غیر حاضر شخص کے خلاف فیصلہ دینا جائز نہیں ہے، اسی طرح غیر حاضر شخص کے حق میں فیصلہ دینا بھی درست نہیں ہے۔

پھر جب قاضی نے اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ دیدیا تو شفیع کیلئے اس شئی کی ملکیت ثابت ہو گئی اور اس کیلئے ملکیت کا اثبات متعلقہ شئی کی سپرداری پر موقوف نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ملکیت شفیع کے حق میں خریداری کی طرف ثابت ہو گئی ہے۔ اور "صحیح خریداری" بذات خود ملکیت کے ثابت ہونے کا سبب ہے۔

(ج) عدالتی فیصلے کا موزوں وقت

اس کے عدالتی فیصلے کا موزوں وقت وہ ہے جب دونوں کے درمیان جگہرا ہو جائے اور شفیع عدالت میں دعویٰ کر دے پھر اگر شفیع نے اس کا دعویٰ کر دیا تو قاضی اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کر دے، خواہ قیمت اس کے پاس موجود ہو یا نہ ہو۔ یہی ظاہر روایت کا مسلک ہے۔ البتہ خریدار کو شفیع سے قیمت کی وصولی تک مکان کو روک رکھنے کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح اس کے وارثوں کو بھی یہ حق حاصل ہوگا۔ اس لئے کہ شفعہ کے ذریعے اس مکان کا مالک ہونا خریدار سے اس شئی کی خریداری کی طرح ہے۔ اور بائع کو بیع کو قیمت کی وصولی تک متعلقہ شئی کو روک رکھنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ پھر اگر اس نے قیمت نقد دینے سے انکار کیا تو قاضی اس کو قید کر دے۔ اس لئے کہ قیمت روکنے کی وجہ سے جو اس پر دوسرے کے حق کے طور پر واجب ہے اس کا جو ر و ظلم ظاہر ہو گیا ہے، لہذا قاضی اسے جیل میں ڈال دے اور شفعہ کو باطل نہ کرے، جیسے کہ اگر خریدار قیمت ادا نہ کرے تو اسے وہ قید کر سکتا ہے، مگر بیع کو نہیں توڑ سکتا پھر اگر اس نے ادائیگی قیمت کیلئے کوئی مہلت چاہی تو اسے ایک یا دو یا تین دن کی مہلت دے دی جائے، کیونکہ اس کیلئے فوراً نقد قیمت کی ادائیگی ممکن نہیں، لہذا اس کیلئے اسے مہلت کی ضرورت ہوگی۔ جس کے دوران وہ قیمت ادا کر سکے۔ اس لئے اسے مہلت دیدی جائے اور اسے قید نہ کیا جائے، کیونکہ کسی کو قید میں ڈالنا ادائیگی کو ٹال مٹول کرنے کی صورت میں اس کے ظلم کا بدلہ ہے اور یہاں اس کی ٹال مٹول ظاہر نہیں ہوئی۔ پھر اگر وہ مدت گزر گئی اور اس نے قیمت ادا نہ کی تو سے قاضی قید کر دے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قاضی کو چاہیے کہ وہ شفعہ کا اس وقت تک فیصلہ نہ کرے جب تک شفیع قیمت لا کر حاضر نہ کر دے۔ پھر اگر اس نے ایک یا دو یا تین دنوں کی مہلت طلب کی تو وہ اس کے حق میں شفعہ کا فیصلہ نہ دے۔ اور اگر اس نے شفعہ کا فیصلہ کر دیا، مگر شفیع نے نقد قیمت کی ادائیگی سے انکار کر دیا تو وہ اسے قید میں ڈال دے۔ میرے نزدیک امام محمد رحمہ اللہ کی اس روایت کے باوجود اس مسئلے میں فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے اور قاضی کو ہر کسی اختلاف کے یہ حق حاصل ہے کہ وہ قیمت حاضر کرنے سے قبل شفعہ کا فیصلہ کر دے۔ پھر امام محمد رحمہ اللہ کی یہ عبارت کہ "قاضی کو نہ چاہیے کہ وہ شفعہ کا فیصلہ کرے تا آنکہ شفیع قیمت لا کر حاضر نہ کر دے" اس بات پر دلالت نہیں کرتی کہ اس کو اس فیصلے کا اختیار نہیں ہے، بلکہ یہ تو ایک قسم کی احتیاط اور دونوں اقوال میں سے پہلے قول کے مندر ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ لفظ نہ چاہیے (لا ینبغی) "اسی جیسی صورت کے سوا استعمال نہیں کیا جاتا۔" سی لئے

اگر اس نے قیمت لانے سے قبل فیصلہ کر دیا تو جائز ہوگا اور یہ فیصلہ نافذ ہو جائے گا کیونکہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کی تصریح کی ہے۔ یہ حکم اس لئے نہیں ہے کہ یہ مسئلہ مجتہد فیہ ہے۔ کیونکہ مجتہد فیہ امور میں مخالف امام کے مسلک کے مطابق فیصلہ کرنے کے ساتھ اس مسئلے میں اس کے درست ہونے کے اعتقاد اور اس کے اپنے اجتہاد کے نتیجہ ہونا مشروط ہوتا ہے۔ اور یہاں امام محمد رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اس شرط کے بغیر مطلق طور پر بیان کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ تحقیق کی رو سے اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

اور اگر یہاں اختلاف ثابت ہو جائے تو اس صورت میں امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل کی وجہ یہ ہے کہ حق شفعہ تو شفعہ کو و خیل (تیسرے شخص) کے ضرر سے بچانے کیلئے ثابت ہوا ہے اور قیمت لا کر حاضر کرنے سے قبل عدالتی فیصلہ "خریدار" کے نقصان کا باعث ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ شفعہ کے مفلس ہونے کا احتمال موجود ہے، لہذا قیمت لانے سے قبل اس کے حق میں فیصلہ نہ دیا جائے، البتہ اسے ایک یا دو یا تین دن کی مہلت دی جائے تاکہ وہ اس مہلت میں قیمت کی ادائیگی کو ممکن بنا سکے۔ "ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفعہ شفعہ کے عدالتی فیصلے کی بنا پر مشفوع فیہ (جس کے بارے میں شفعہ کیا گیا ہے) کا مالک ہوا ہے جیسے کہ گویا اسے خریدا ہو۔ اور "خریداری" کے ذریعہ مالک بننا قیمت کے حاضر کرنے پر موقوف نہیں ہوتا، جیسے کہ ابتداء خریداری کا یہی حکم ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر قاضی نے اس کیلئے کوئی مدت مقرر کی اور اسے کہا کہ اگر تو فلاں وقت تک قیمت لے کر نہ آیا تو مجھے شفعہ کا کوئی حق نہیں اور پھر وہ قیمت لے کر نہ آیا تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر شفعہ نے کہا کہ میں نے تجھے فلاں وقت تک قیمت ادا نہ کی تو میں شفعہ سے دست بردار ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ یہ اپنے حق شفعہ کو ایک شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے اور اپنے حق کا ساقط کرنا جیسے احکام میں سے ہے جنہیں اگر کسی شرط کے ساتھ معلق کیا جائے تو وہ ساقط ہو جاتے ہیں، جیسے کہ طلاق اور غلام کی آزادی وغیرہ کا یہی حکم ہے۔

فصل زیر شفعہ زمین کا مالک ہونے کی شرائط کا بیان

پھر جہاں تک شفعہ کے ذریعے مالک ہونے کی شرائط کا تعلق ہے تو اس کی دو شرائط ہیں: ان میں سے ایک خریدار کی رضامندی یا پھر قاضی (عدالت) کا فیصلہ ہے، کیونکہ شریعت میں دوسرے کی شئی کے مالک بننے کی کوئی صورت نہیں، ماسوا اس کے کہ دو طرفہ رضامندی پائی جائے یا پھر عدالتی فیصلہ ہو، لہذا ان دونوں کے بغیر اس کا مالک بننا صحیح نہ ہوگا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ شفعہ کا مالک ہونا۔ مشتری پر عہد (صفقہ) کی تفریق کا باعث نہ بنے۔ اگر وہ اس کا باعث ہو تو اسے اس کا مالک بننے کا حق نہ ہوگا، کیونکہ اس تفریق میں خریدار کو حرکت کا نقصان ہے اور شریعت میں کسی کو نقصان ہے، پہنچا کر نقصان دور کرنا ممنوع ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر شفعہ نے یہ کہا کہ شفعہ کے ذریعے وہ کچھ حصہ لے لے اور کچھ حصہ چھوڑ دے، تو کیا اسے اس کا اختیار ہوگا؟ اس پر ہماری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ خریداری جوئی شئی دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو اس کا کچھ حصہ دوسرے حصوں سے ممتاز ہوگا یا نہ ہوگا۔ اگر ممتاز تو نہ ہو، مثال کے طور پر اس نے ایک ہی مکان خریدا ہو اور شفعہ نے کہا کہ اس کا کچھ حصہ لے لے اور کچھ حصہ نہ لے۔ یا وہ اپنے سے متصل حصہ لے لے اور باقی حصہ چھوڑ دے۔ تو ہمارے امہ میں بغیر کسی اختلاف کے اسے اس کی اہازت نہ ہوگی۔ اس کے برعکس وہ یا تو پورا مکان لے لے یا پورا مکان چھوڑ دے۔ کیونکہ کچھ حصہ لینے اور کچھ حصہ چھوڑ دینے سے عہد بیع خریدار پر متفرق ہو جائے گا، حالانکہ اسے پورے مکان کی ملکیت ایک ہی قول (قبول) کے باعث حاصل ہوئی ہے، لہذا کچھ حصے کا لینا اس میں تفریق کرنے کا موجب ہوگا جس کا

شفیع کو حق حاصل نہیں۔ پھر خواہ خریدار نے یہ مکان ایک شخص سے خریدا ہو یا ایک سے زیادہ افراد سے، حتیٰ کہ کر شفیع نے یہ جاہا کہ فروخت کرنے والوں میں سے ایک کا حصہ لے اور باقیوں کا چھوڑ دے تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس سے یہ حق حاصل نہ ہوگا۔ پھر خواہ مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا ہو یا نہ کیا ہو۔ یہ ہمارے ائمہ کرام سے ظاہر روایت ہے۔ اس سے دوسری روایت یہ ہے کہ قبضہ سے قبل شفیع کو ان میں سے کسی ایک کے حصے کو لینے کا حق حاصل ہے۔ بہت سے اس کے قبضے کے بعد اسے ان میں سے کسی ایک کا حصہ لینے کا حق نہیں۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ قبضے سے قبل ان شئی کا مالک ہو جانا عقد میں تفریق کا باعث نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس صورت میں یہ قبضہ بائع کے خلاف ہے۔ اور چونکہ وہ شئی اس کی ملکیت سے خارج ہو گئی ہے لہذا اسے تفریق کے ضرر یعنی شرکت کے نقصان کا احتمال نہیں ہے، بخلاف اس صورت کے جب اس نے قبضے کے بعد ایسا کرنا چاہا۔ اس لئے کہ قبضے کے بعد اس کا مالک ہونا مشتری (خریدار) کے خلاف ہے، کیا تو نہیں دیکھتا کہ اب ذمہ داری انہی پر ہے اور اس طریقے میں اس کی ملکیت میں تفریق ہو جاتی ہے۔ صحیح قول غابر روایت والا ہی ہے۔ اس لئے کہ قبضے سے قبل بھی مشتری کی ملکیت ایک ہی عقد (صفقہ) کی بنا پر ثابت ہوتی ہے، لہذا فروخت کرنے والوں میں سے کسی ایک کے حصے کا مالک ہو جانا اس کی ملکیت میں تفریق عقد (صفقہ) کا باعث ہوگا جس سے اسے شرکت کا نقصان لاحق ہوگا۔

اور اگر دو افراد نے ایک شخص سے مکان خریدا تو تمام ائمہ کرام کے نزدیک شفیع کو اجازت ہوگی کہ وہ ان میں سے جس کا چاہے حصہ لے۔ اس لئے کہ یہاں اس کا مکان کو لینا تفریق عقد (صفقہ) کا موجب نہیں ہے۔ کیونکہ عقد پیسے ہی متفرق طور پر مکمل ہوا ہے، اس لئے کہ ہر ایک کے حصے میں اس کی ملکیت اس کے علیحدہ علیحدہ قول (قبول) سے ثابت ہوتی ہے، لہذا یہاں عقد بیع (صفقہ) ایک نہیں ہے جس کی بنا پر یہاں اس مکان کو لینا خواہ قبضے سے پہلے ہو یا بعد میں تفریق عقد کا باعث نہیں ہوتا۔ یہ ظاہر روایت کا قول ہے۔ نیز مروی ہے کہ اس صورت میں قبضے سے قبل شفیع پورے مکان سے کم لینے کا حق دار نہیں ہے، البتہ قبضے کے بعد وہ جس کا حصہ چاہے لے سکتا ہے۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ قبضے سے پہلے اس کے کچھ حصہ کو لینا بائع کے قبضے میں تفریق عقد کا موجب ہے اور قبضے سے قبل اس کا مالک ہو جانا تفریق عقد کا موجب نہیں ہے تو چونکہ یہاں تفریق عقد بائع کے خلاف ہے لہذا یہ جائز نہیں۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر دونوں خریداروں میں سے کوئی ایک اپنے حصے پر دوسرے کے بغیر قبضہ کرنا چاہے تو اس کو اس کی اجازت نہیں۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ یہ عقد بیع (صفقہ) شروع سے ہی متفرق طور پر حاصل ہوا ہے لہذا قبضے سے پہلے ایک حصے کو لینا تفریق عقد کا موجب نہیں اور تمہارا یہ کہنا کہ اس طرح قبضے میں تفریق ہو جاتی ہے درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ شفیع دونوں خریداروں میں سے ایک خریدار کے حصے کا بذریعہ شفیع مالک ہوتا ہے، لیکن وہ قبضے میں تفریق کا حقدار نہیں حتیٰ کہ اگر اس نے قیمت ادا کر دی تو وہ اس وقت تک اپنے حصے کا قبضہ نہیں لے سکتا جب تک دوسرا خریدار قیمت ادا نہ کر دے، تاکہ قبضے میں تفریق نہ ہو۔ پھر خواہ اس نے نصف حصے کی الگ قیمت رکھی ہو یا تمام مکان کی ایک ہی قیمت ہو تو اصل اعتبار معاملہ بیع (صفقہ) کے ایک یا زیادہ ہونے کا ہے نہ کہ قیمت کے ایک یا زیادہ ہونے کا۔ اس لئے کہ تفریق سے مانع ضرر (نقصان) ہے اور مشتری کو نقصان عقد بیع (صفقہ) کے ایک ہونے سے ہوتا ہے قیمت کے ایک ہونے سے نہیں۔

پھر خواہ خریدار یہ عقد اپنے لئے کر رہا ہو یا کسی اور کیلئے دونوں صورتوں میں ایک ہی حکم ہے۔ حتیٰ کہ اگر دو افراد نے ایک ہی شخص کو اپنا وکیل بنایا اور وکیل نے دونوں کیلئے اس مکان کو خریدا اور پھر شفیع نے شفیع کا دعویٰ کر دیا تو وہ شفیع کے ذریعے دو میں سے ایک کا حصہ لینے کا حقدار نہ ہوگا۔ اور اگر ایک شخص نے دو آدمیوں کو اپنا وکیل بنایا اور ان دونوں نے ایک ہی شخص سے اس مکان کو خریدا تو شفیع کو حق ہوگا کہ وہ ان میں سے کسی ایک وکیل کے حصے کو

لیے۔ اسی طرح اگر وکیل دس ہوں اور انہوں نے ایک ہی شخص سے مکان خریدا تو شفیع کو حق ہوگا کہ وہ ان میں سے ایک دو یا تین (یا زیادہ) سے ان کا حصہ لے لے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ”میں اس صورت میں خریدار کو دیکھتا ہوں یہ نہیں دیکھتا کہ اس نے کس کیلئے اسے خریدا ہے، یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ کسی مکان یا (جائداد) کو بذریعہ شفیع لینا بیع کے حقوق میں سے ہے اور اس کا حکم وکیل کی جانب راجع ہوتا ہے، لہذا اصل اعتبار وکیل کے ایک ہونے یا زیادہ ہونے کا ہے، موکل کے ایک یا زیادہ ہونے کا نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر فروخت شدہ مکان (یا زمین) کا کوئی حصہ دوسرے سے ممتاز ہو۔ مثال کے طور پر اس نے دو مکان ایک ہی عقد بیع (صفقہ) میں خریدے پھر شفیع نے چاہا کہ ان میں سے ایک مکان لے لے اور دوسرا نہ لے۔ پھر اگر تو اسے ان دونوں پر شفیع کا حق ہو تو اسے ایسا کرنے کی اجازت نہ ہوگی، لہذا وہ یا تو دونوں کو لے لے یا دونوں کو چھوڑ دے یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا قول ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ ان میں سے ایک مکان کو اس کے حصے کی قیمت ادا کر کے لے لے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ایک حصے کو لینے اور ایک حصے کو نہ لینے سے مانع شرکت کا نقصان ہے اور یہاں چونکہ پہلے ہی ہر مکان دوسرے سے الگ ہے، لہذا یہاں اسے یہ نقصان نہ ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ دونوں کا عقد بیع (صفقہ) ایک ہی ہے، اس لئے کہ خریدار نے دونوں مکانوں کو ایک ہی قبول کے ساتھ حاصل کیا ہے، لہذا شفیع اس میں تذبذب کا موجب نہیں ہو سکتا، جیسے کہ ایک مکان میں یہی حکم ہے۔ رہا امام زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس میں ”ضرر شرکت“ نہیں ہے تو یہ ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن اس میں ایک اور طرح کا نقصان ہے، وہ یہ کہ عام طور پر لوگ عمدہ اور کم قیمت مکان کو ایک ہی صفقہ (عقد بیع) میں جمع کر دیتے ہیں، لہذا اگر شفیع کو دونوں میں سے کسی ایک کو لینے کا حق حاصل ہو جائے تو وہ ان میں سے عمدہ قسم کا مکان لے لے گا، جس سے مشتری کو نقصان ہوگا۔ اس لئے کہ کم قیمت (الردی) مکان کو عمدہ (جید) مکان جتنی قیمت پر کوئی نہیں لیتا، لہذا اس سے اسے مالی نقصان ہوگا۔ پھر خواہ وہ دونوں گھر ہا ہم متصل ہوں یا علیحدہ علیحدہ ہوں۔ کسی ایک شہر میں ہوں یا دو الگ الگ شہروں میں۔ ان تمام صورتوں میں مذکورہ اختلاف ہوگا۔ وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ دونوں صورتوں میں ایک جیسا مفہوم پایا جاتا ہے۔

اور اگر شفیع ان دونوں میں سے ایک پر شفیع کا حق رکھتا ہو اور دوسرے پر حق نہ رکھتا ہو، مگر فی الحقیقت دونوں کی بیع ایک عقد بیع (صفقہ) میں ہوئی ہو تو کیا اسے بذریعہ شفیع دونوں کو لینے کا حق ہوگا؟ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ وہ صرف وہی مکان لینے کا حقدار ہے جو اس کے مکان سے متصل ہو۔ یہی امام محمد رحمہ اللہ سے ان دو متصل گھروں میں روایت ہے جہاں شفیع دو میں سے ایک کا ہمسایہ ہو، کہ اسے فقط اسی مکان کے شفیع کا حق حاصل ہے جو اس سے متصل ہے۔ اسی طے امام محمد رحمہ اللہ سے ان دو پانی کے تالابوں کے متعلق روایت ہے جو ایک دوسرے سے متصل ہوں: ان میں سے ایک کسی شخص کی زمین سے متصل ہو اور ان کے دونوں تالابوں کے درمیان کوئی راستہ یا نہر نہ ہو، صرف بند ہو تو اسے فقط اسی تالاب میں شفیع کا حق حاصل ہے۔ جو اس سے متصل ہو۔ الحسن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ شفیع کو حق ہے کہ وہ ان دونوں کو بذریعہ شفیع لے لے۔ اگر خیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ الحسن (ابن زیاد) کی روایت نہ بات پر دلالت کرتی ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول بھی امام محمد رحمہ اللہ ہی کی طرح تھا، مگر انہوں نے بعد میں ان سے رجوع کر لیا تھا اور اسے ایک ہی مکان کے حکم میں قرار دیا۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ حق شفیع کے ثبوت کا جب معنی حق ہمسائیگی دو میں سے ایک میں پایا گیا ہے، لہذا وہ ان میں سے صرف اسی کو لینے کا حقدار ہے جو اس سے متصل واقع ہے اور عقد بیع (صفقہ) اگر کم دونوں کا اکٹھے ہوا ہے مگر دو مختلف اشیاء کی طرف منسوب ہے۔ اور ان میں سے ایک پر اس کے شفیع کا حق ثابت ہو چکا ہے۔ مگر دوسرے حصے پر ثابت نہیں ہے، لہذا وہ صرف وہی مکان

لینے کا حق ہے جس سے اس کا حق شفعہ متعلق ہے، جیسے کہ اگر اس نے زمین اور جائیداد منقولہ (Movable property) ایک ہی عقد بیع (صفقہ) میں خریدی تو وہ صرف زمین لینے کا حقدار ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ وجوب کا سبب اگرچہ اس سے متصل مکان میں پایا گیا ہے۔ دوسرے مکان میں نہیں۔ لیکن صرف اسے دوسرے کے بغیر لینے کی کوئی صورت نہیں۔ اس لئے کہ اس سے عقد بیع (صفقہ) میں تفریق لازم آتی ہے۔ لہذا اصل میں تو وہ اسی مکان کو لے گا جس میں سبب شفعہ پایا گیا ہے جبکہ دوسرا مکان تو وہ عقد (صفقہ) کو تفریق سے بچانے کی ضرورت کے تحت لے گا۔

فصل: شفعہ کے معاوضہ ملکیت کا بیان

پھر جہاں تک اس معاوضے کا تعلق ہے جس کے عوض وہ (شفیع) اس مکان کا مالک ہوتا ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ خریدی ہوئی شئی (بیع) کی قیمت دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا وہ ان اشیاء میں سے ہوگی جن کی کوئی مثل ہوتی ہے جیسے ماپ تول کرایا کن کر فروخت کی جانے والی ایک جیسی اشیاء یا پھر وہ ایسی شئی ہوگی جس کی کوئی مثل نہ ہوگی جیسے مرزوعات، اور عداویات متعارفہ۔ جیسے کپڑا اور غلام وغیرہ۔ پھر اگر اس کی کوئی مثل ہو تو شفیع اسے اسی جیسی شئی کے عوض حاصل کر لے کیونکہ اس شئی کے عوض شفعہ کے ذریعے اسے لینا تحقیقاً درست ہے۔ وجہ یہ ہے کہ شفعہ اسی قیمت کے بدلے بیع کے مالک ہونے سے عبارت ہے جس قیمت کے عوض خریدار اس کا مالک ہوا ہو اور اگر اس کی کوئی مثل نہ ہو تو اکثر علماء کے نزدیک وہ اسے اس کی قیمت کے عوض لے لیا، مگر اہل مدینہ کہتے ہیں کہ وہ فروخت شدہ شئی کی قیمت کے بدلے اسے لے لیا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے مقررہ قیمت کی ادائیگی مشکل ہونے کی صورت میں خیریت میں "بیع" کی قیمت کو واجب قرار دینا ہی اصل ہے، جیسے کہ بیع فاسدہ "میں یہی حکم ہے اور چونکہ یہاں بھی اس شئی کو مقررہ قیمت کے عوض لینا مشکل ہے، لہذا مکان اور زمین کی (بازاری) قیمت واجب قرار دی جائے گی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ شفعہ کے ذریعے شفعہ والی (مشفوع فیہ) شئی کو لینا درحقیقت خریدار کی ادا کردہ قیمت کو ادا کر کے اسے لینا ہے، لہذا اگر تو وہ قیمت جس کو ادا کر کے مشتری اس کا مالک ہوا ہو ذوات الامثال میں سے ہے، تو اس کی ہم مثل شئی کے عوض اسے لینا صورت اور معنی اس کی قیمت کے بدلے لینا ہوگا اور اگر اس کی وہ قیمت جس کے عوض خریدار اس کا مالک ہوا ہے "ذوات الامثال میں سے نہیں۔ تو اس صورت میں اس کی قیمت کے بدلے اس کو لینا معنوی طور پر ہم مثل شئی کے عوض اسے لینا ہے۔ اس لئے کہ قیمت لگانے والوں کی طرف سے اس کی لگائی ہوئی قیمت اس کی مالیت کا اندازہ ہوتی ہے۔ اسی لئے اس کو قیمت (Price) کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ اصل شئی کے قائم مقام ہو جاتی ہے لہذا یہ قیمت معنی اسی جیسی ہے۔ جبکہ زیر نظر صورت میں مکان کی قیمت "غلام" اور "کپڑے" کی صورتاً اور معنی ہم مثل نہیں۔ لہذا اس کے عوض اس کا مالک بننا اس کی ہم مثل شئی کے بدلے اس کا مالک بننا نہ ہوگا، جس کی بنا پر اس میں شفعہ کے ذریعے اسے لینے کا مفہوم نہ پایا گیا۔

اور اگر اس نے اس مکان کو کسی اور مکان کے بدلے فروخت کیا تو دونوں مکانوں کے شفعہ کنندگان کو حق ہوگا کہ وہ ایک مکان کو دوسرے مکان کی قیمت کے بدلے حاصل کر لیں۔ اس لئے کہ مکان ذوات الامثال میں سے نہیں، لہذا اس کو اس کی ہم مثل شئی کے عوض لینا ممکن نہ ہوگا، جس کی بنا پر وہ اسے اس کی قیمت کے عوض لے لیا جیسے کہ غلام اور کپڑے کا یہی حکم ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کوئی مکان کسی سامان کے عوض خریدا، مگر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ وہ سامان تلف ہو گیا تو "بائع" اور مشتری کے درمیان بیع ختم ہو جائے گی، مگر شفیع کو شفعہ کا حق باقی رہے گا۔

اسی طرح اگر مشتری نے مکان پر قبضہ کر لیا ہو مگر اس نے ابھی تک (اس کی قیمت کے طور پر) مقررہ سامان (عرض) اس کے سپرد نہ کیا یہاں تک کہ وہ تلف ہو گیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا۔ دونوں صورتوں میں بیع کا باطل ہونا اس بنا پر ہے کہ عرض (سامان) بیع ہے، کیونکہ بیع فی الحقیقت وہ شئی ہے جو قلعین کے ساتھ بیع میں متعین ہو جائے۔ اور سامان (عرض) بھی بطور قیمت بیع میں متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے لہذا وہ بیع ہوگا اور بیع کا قبضے سے قبل تلف ہو جانے سے بیع کا باطل ہونا لازم آجاتا ہے کیونکہ اس شئی کے تلف ہو جانے کے بعد دوسرے کے سپرد کرنا مشکل ہے۔ لہذا اس صورت میں اس بیع کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں۔ جس کی بنا پر وہ بیع باطل ہو جائے گی۔ رہا شفیع کیلئے حق شفیع کا باقی رہنا تو وہ اس لئے ہے کہ یہاں واجب سامان (عرض) کی قیمت ہے فی نفسہ وہی شئی نہیں اور اس کی قیمت کو ادا کرنا اس کے بس میں ہے۔ سو شفیع کے حق میں بیع کا باقی رہنا اور اس کا تلف ہو جانا ایک ہی مفہوم رکھتا ہے۔

پھر شفیع اس کو اسی قیمت کے عوض لیتا ہے جو قیمت "عقد" کی وجہ سے لازم ہوتی ہے نہ کہ اس پر واجب شدہ بدلہ عوض کے ساتھ۔ اس لئے کہ، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، شفیع کے ذریعے کسی شئی کو لینا اسی طرح اس شئی کو لینا ہے جس طرح کہ اسے خریدار نے لیا ہو اور مشتری نے اسے اسی مقررہ قیمت (شئی) کے عوض حاصل کیا تھا، جو اس عقد کے بدلے اس پر واجب ہوتی تھی۔ لہذا شفیع بھی اسی کے عوض اسے لے لیا۔ حتیٰ کہ اگر اس نے اس مکان کو درہموں اور دیناروں کے عوض لیا ہو مگر بعد زوال خریدار نے ان کی جگہ سامان دے دیا تو شفیع اس مکان کو درہموں اور دیناروں کے بدلے ہی لے لیا نہ کہ مذکورہ سامان کے عوض، کیونکہ اس عقد کے نتیجے میں اس پر درہم اور دینار ہی واجب ہوئے تھے، اور سامان تو بائع نے دوسرے عقد یعنی تبادلاً سے حاصل کیا ہے، جس نے ظاہر ہوا کہ یہ سامان مذکورہ عقد کی بنا پر اس پر واجب نہ ہوا تھا اور یہاں یوں سمجھا جائے گا جیسے کہ بائع نے سامان (عرض) کو ابتداً ہی قیمت کے بدلے حاصل کیا تھا اور پھر شفیع آگیا تھا۔ اور اگر فی الواقع ایسے ہوا ہوتا تو ایسی صورت میں وہ اس کی قیمت کے بدلے اسے حاصل کرتا نہ کہ سامان کی عوض، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر خریدار نے بائع کو مقررہ قیمت سے زیادہ قیمت ادا کر دی تو یہ اضافہ شفیع کو ادا کرنا لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ شفیع تو اسی قیمت کے بدلے اسے لیتا ہے۔ جو قیمت مذکورہ عقد کے بدلے لازم ہوتی ہے اور یہ اضافہ شفیع کے حق میں اس عقد کے عوض لازم نہیں آتا کیونکہ فی الحقیقت یہ اضافہ بیع کے وقت معدوم تھا۔ ماسوا اس کے کہ اس اضافی قیمت کو بائعین کے حق میں ان کے سابق تصرف کی تصحیح کیلئے عقد بیع کے وقت سے موجود سمجھا جاتا ہے، اور چونکہ اس اضافی قیمت کی موجودگی شفیع کنندہ کے حق میں ظاہر نہ ہوگی، لہذا یہ اضافہ اس کے حق میں قیمت تصور نہ ہوگا بلکہ وہ ابتداً سے ہی محبہ ہوگا، جس کے ساتھ شفیع کا کوئی تعلق نہ ہوگا جیسے کہ ابتداً ہی محبہ کا یہی حکم ہے۔

اور اگر بائع نے خریدار کیلئے قیمت میں کمی کر دی یا اس کو کچھ حصے سے بری الذمہ کر دیا تو شفیع باقی قیمت کے عوض اسے لے لیا، اس لئے کہ قیمت میں کمی اصل عقد کے ساتھ متعلق ہو جاتی ہے جو شفیع کے حق میں ظاہر ہوگی۔ جیسے کہ یہ معاملہ (عقد) اتنی ہی قیمت پر قیمت میں اضافہ کے ہوا تھا۔ بخلاف جو اس کے حق میں ظاہر نہیں ہوتا، جیسا کہ ہم یہاں کر آئے ہیں، نیز اس لئے بھی کہ قیمت کو زیادہ بڑھانے میں تو شفیع کا نقصان ہے، مگر کمی میں نہیں اور اگر اس نے پوری قیمت معاف کر دی تو شفیع کے لئے پوری قیمت کا کم کرنا اصل معاملے کے ساتھ تعلق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اگر وہ اس کے ساتھ ملحق ہو جائے تو بیع باطل ہو جائے گی، کیونکہ بغیر قیمت کے بیع ہائز نہیں ہوتی جس کی بنا پر یہ کمی شفیع کے حق میں صحیح نہ ہوگی اور اس کے حق میں یہ کمی کا لہذا وہ پوری قیمت کے بدلے اسے لے گا اور اس کی قیمت میں کچھ بھی کمی نہ ہوگی، کیونکہ پوری قیمت کا کم کرنا اصل معاملے کے ساتھ ملحق نہیں ہوتا بلکہ یہ کمی صرف خریدار کے حق

میں صحیح ہوتی ہے۔ اگرچہ وہ اسے پوری قیمت سے بری کر دے اور اگر اس نے ادھار قیمت پر مکان خریدنا تو شفع کو مختار ہوگا: وہ چاہے تو پوری قیمت ادا کر کے اس سے لیے اور چاہے تو مدت گزرنے کا انتظار کرے اور جب خریدار کو دی گئی مدت گزر جائے تو اس وقت وہ اس سے اسے لیے، مگر اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اسے فوری طور پر مگر ادھار قیمت کے عوض اس سے لیے، کیونکہ شفع اسی قیمت کے عوض لینے کا حق رکھتا ہے جو بیع کی بنا پر واجب ہوئی ہو جبکہ یہ قیمت بیع کی بنا پر واجب نہیں ہوئی بلکہ یہ تو شرط کی وجہ سے واجب ہوئی ہے اور یہ شرط شفع کے حق میں نہیں پائی گئی اسی لیے مشتری کا خیال شفع کیلئے ثابت نہیں ہوتا، مثلاً اس طرح کہ وہ اسے "خیار شرط" کے ساتھ خریدے تو چونکہ اس کا ثبوت شرط رکھنے سے ہوتا ہے جو شفع کے حق میں نہیں پائی گئی، لہذا اسے خیار شرط حاصل نہ ہوگا۔ اسی طرح بایع کا عیب سے بری ہونا بھی شفع کے حق میں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس کا ثبوت شرط رکھنے سے ہوتا ہے اور یہ شرط شفع کے ساتھ نہیں پائی گئی، اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور شفع کو حق ہوگا کہ وہ وقتی طور پر اسے لینے سے رک جائے، کیونکہ شفع شفع کے ذریعے اسے لینے پر مجبور نہیں اور اگر شفع نے فوری قیمت ادا کر کے اسے فوری لینے کو ترجیح دی تو بایع کی طرف سے خریدار پر بدستور ادھار قیمت واجب الادا رہے گی، کیونکہ شفع کا خریدار سے اسے لینا اس کا ابتدا سے ہی اس کا مالک بننے کی طرح ہے جیسے کہ اس نے اسی سے خریدا ہو، لہذا اس سے پہلی بیع کا باطل ہونا ثابت نہ ہوگا۔ بلکہ پہلی بیع اپنے حق پر بحال رہے گی۔ اور مدت مقررہ تک قیمت بھی حسب سابق رہے گی۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر خریدار نے ادھار قیمت پر مکان خریدا ہو تو اس صورت میں بھی شفع کیلئے ضروری ہوگا کہ جیسے ہی اسے بیع کا پتہ چلے تو وہ شفع کا مطالبہ کر دے۔ پھر اگر وہ اس مدت تک خاموش رہا تو یہ اس کی اپنے حق شفع سے دست برداری ہوگی، مگر پھر انہوں نے اپنے ہی قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ مہلت گزرنے کے بعد اگر اس نے شفع کا مطالبہ کر دیا تو اسے شفع کا حق ہوگا اگرچہ اس نے بیع کا علم ہونے کے وقت اس کا مطالبہ نہ کیا ہو۔ ان کے پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ مطالبے کا وقت وہ ہے جب اسے بیع کا علم ہو، اور یہی قیمت کیلئے اصل کردہ مدت پوری ہونے کا وقت نہیں، تو چونکہ مطالبہ کرنے میں اس نے بلاعذر تاخیر کر دی ہے۔ لہذا اس کا حق شفع باطل ہو جائے گا۔ ان کے دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ مطالبہ بذات خود مطلوب نہیں ہوتا، بلکہ اصل مقصود حق شفع کی تائید و توثیق کا استقرار (پختہ ہونا) ہے۔ اسی طرح حق شفع کی تاکید بذات خود مطلوب نہیں، بلکہ وہ تو مکان حاصل کرنے کیلئے ہے۔ جس کی بنا پر اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ دی گئی مہلت آنے تک اسے نہ لے، اسی طرح اسے مقررہ مدت آنے تک مطالبہ نہ کرنے کا بھی حق حاصل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل: شفع کے ذریعے ملکیت میں آنے والی اشیاء

ایسی اشیاء جن کا شفع بذریعہ شفع مالک ہو سکتا ہے تو درحقیقت یہ وہی اشیاء ہیں جن کا خریدار خریداری کے ذریعے مالک ہوا ہو، خواہ (اصلاً براہ راست) مالک ہوا ہو یا تبعاً (ضمنی طور پر) بشرطیکہ وہ شعی شفع کے ذریعے اس کا مالک بننے کا وقت مشفوع فیہ کے ساتھ متصل ہو۔ جیسے عمارت، پودوں، کھیتی اور پھل وغیرہ، یہ استمان ہے۔ قیاس یہ ہے کہ وہ مشفوع فیہ میں موجود عمارت، پودوں، کھیتی اور پھلوں وغیرہ کا مالک نہیں ہو سکتا۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شفع فقط اسی شعی کا مالک ہو سکتا ہے جس میں اسے حق شفع حاصل ہو اور یہ حق شفع اسے زمین (Immoveable property) میں حاصل ہوتا ہے منقولہ اشیاء میں نہیں، جبکہ مندرجہ بالا تمام اشیاء مال منقولہ ہیں، لہذا اسے ان میں حق شفع حاصل نہ ہوگا جس کی بنا پر بذریعہ شفع وہ ان کا مالک نہیں ہو سکتا خاص طور پر کھیتی اور پھل وغیرہ کا۔ کیونکہ یہ دونوں اشیاء بذات خود "بیع" اور

مقصود بالذات ہوتی ہیں، اور عقد بیع میں صراحت کیے بغیر داخل نہیں ہوتیں، لہذا ان دونوں میں حق شفیع نہ تو اصل ثابت ہوگا اور نہ تبعاً۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ حق شفیع جب کسی جگہ میں ثابت ہو جائے تو اس کی تبعی اور ضمنی اشیاء میں بھی ثابت ہو جائے گا، اس لئے کہ تابع اشیاء کا حکم اصل والا ہی ہوتا ہے اور یہ تمام اشیاء زمین سے حالت اتصال میں زمین کے تابع ہیں۔ عمارت اور پودوں کا تابع ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ یہ دونوں اشیاء زمین کے ساتھ قائم ہیں۔ اسی طرح کھیتی اور پھل بھی، کیونکہ یہ دونوں اشیاء پودوں کے ساتھ قائم ہیں اور پودے زمین کے ساتھ قائم ہیں، لہذا پودوں کے واسطے سے یہ دونوں اشیاء زمین کے تابع ہونگی، جس کی بنا پر دونوں اشیاء میں بھی یہ حکم تبعی (ضمنی) طور پر ثابت ہو جائے گا اور شفیع شفیع کی بنا پر بر بنائے تبعیت اس کا مالک ہو جائے گا۔ البتہ دونوں اشیاء عقد بیع میں صراحت کیے بغیر داخل نہیں ہوتیں۔ حالانکہ وہ از روئے نص (روایت) زمین کے تابع ہیں۔ ہم عنقریب اس روایت کو "کتاب البیوع" میں نقل کریں گے، کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

من باغ نخلاً قد ابرت فثمرتها للبائع
الا ان يشترطها المبتاع
(جس کسی نے کھجور کا کوئی درخت فروخت کیا جس کا پھل
پکا ہوا ہو۔ تو اس کا پھل بائع کیلئے ہوگا الا یہ کہ خریدار
اس کی فروخت کی شرط لگا دے۔)

تو جب تک عمارت اور درخت زمین سے متصل رہیں شفیع ان کو زمین سمیت سابقہ قیمت کے عوض ایسے کا حقدار رہے گا۔ اسی طرح وہ زمین کو پھل اور کھیتی سمیت سابقہ قیمت کے عوض لینے کا مجاز ہوگا، خواہ کھیتی ابھی چھوٹی (بقل) ہو یا کافی جانے کے لائق، بشرطیکہ وہ زمین کے ساتھ متصل ہو، پھر اگر اس کا زمین کے ساتھ اتصال ختم ہو جائے (اسے کاٹ لیا جائے) اور پھر شفیع شفیع کا دعویٰ کرے تو ایسی صورت میں شفیع کیلئے اسے حاصل کرنے کی کوئی صورت نہ ہوگی۔ اگرچہ وہ زرعی جنس اصل صورت (عین) میں موجود ہو پھر خواہ اس کھیتی کا زمین سے الگ ہونا کسی آسانی آفت کی بنا پر ہو یا خریدار یا کسی غیر شخص (اجنبی) کے کسی عمل کے باعث، کیونکہ ان اشیاء میں حق شفیع قیاس کے برخلاف، ان کے تابع زمین ہونے کی بنا پر ثابت ہوا ہے اور اب ان اشیاء کا اتصال ختم ہو جانے کے باعث ان کا تابع ہونا باقی نہ رہا ہے۔ لہذا یہ حکم اب دوبارہ اصل قیاس کی طرف لوٹ جائے گا۔ پھر کیا شفیع سے ان اشیاء کی قیمت کے مطابق قیمت کم کی جائے گی۔ یا نہیں؟ یہ صورت حال دو مال سے خالی نہ ہوگی:

یا تو یہ اشیاء عقد بیع میں نام لئے بغیر داخل ہوتی ہونگی اور یا نام لئے بغیر داخل نہ ہوتی ہوں گی۔ اگر تو یہ اشیاء عقد بیع میں نام لئے بغیر داخل ہوتی ہوں، جیسے عمارت اور درخت وغیرہ، پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر ان کا تلف ہونا کسی آسانی آفت کی بنا پر ہوا ہو، مثال کے طور پر کھیتی ہونے کی صورت وہ جل جائے یا پانی میں ڈوب کر برباد ہو جائے یا باغ ہونے کی صورت میں اس کے درخت سوکھ جائیں تو ایسی صورت میں قیمت میں کوئی کمی نہ ہوگی، اور شفیع پوری قیمت کے عوض اس جگہ کو لے سکتا ہے۔ البتہ اسے اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو اسے لیلے اور پہلے تو چھوڑ دے۔ اسی طرح اگر مکان ہو اور اس کی چھت گر جانے تو خواہ اصل عمارت کھڑی رہے یا وہ بھی ختم ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اللہ وری نے اپنی مختصر اللہ وری رحمہ اللہ میں اس کا یہی حکم بیان کیا ہے اور اس صورت کو کھیتی کے جل جانے اور پانی میں ڈوب جانے کے مساوی قرار دیا ہے۔ مگر اگر خیر رحمہ اللہ نے ان کے مابین فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر وہ جل جائے یا غرق ہو جائے اور اس میں سے کچھ باقی نہ رہے تو اس کی قیمت میں کوئی کمی نہ ہوگی۔ اور اگر وہ عمارت گر جائے تو "شفیع" سے اس کی قیمت کے مطابق قیمت میں کمی کر دی جائے گی۔ انہوں نے آسانی آفت سے اس کی ہلاکت اور خریدار یا اجنبی کے کسی عمل سے اس کے تلف کو یکساں قرار دیا ہے، البتہ ان کے درمیان انہوں نے ایک اور پہلو سے فرق کیا ہے۔ وہ یہ کہ

وہاں اس کی قیمت کا اس سے اتصال کی حالت میں اعتبار کیا جائے گا، جس کی رو سے وہاں قیمت کو بنی ہوئی عمارت سمیت جگہ اور خالی زمین پر تقسیم کر دیا جائے گا اور خریدار صرف زمین کی قیمت کے مساوی قیمت وصول کر سکے گا اور یہاں ان اشیاء کا زمین سے الگ اور علیحدہ ہونے کی حالت میں اعتبار کیا جائے گا اور ان کی قیمت کے مطابق رقم اصل قیمت سے منہا کر دی جائے گی۔ صحیح قول وہی ہے جس کا القدوری نے ذکر کیا ہے۔ اس لئے کہ عمارت تابع ہے اور جو اشیاء تابع ہوں قیمت میں ان کا الگ سے کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ البتہ وہ اس کے فعل یعنی تلف کرنے اور اس پر قبضہ کرنے باعث مقصود بالذات ہو جاتی ہیں۔ اور یہ صورت یہاں نہیں پائی گئی۔ اسی لئے اگر وہ جل جائے یا پانی میں ڈوب جائے تو اس کی قیمت میں سے کچھ بھی کمی نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر ان اشیاء کا زمین سے الگ ہونا خریدار یا اجنبی شخص کے کسی عمل کے باعث ہو، مثلاً اس طرح کہ وہ عمارت کو گرا دے یا درخت کو کاٹ دے تو ان اشیاء کی قیمت کے مطابق اس شئی (بیع) کی قیمت میں کمی کر دی جائے گی۔ اس لئے کہ اس کے تلف کر دینے کے فعل کی بنا پر یہ اشیاء مقصود بالذات ہو گئی ہیں، لہذا اب ان اشیاء کی قیمت میں حصہ ہوگا، جیسے کہ غلام کے اطراف (ہاتھ پاؤں) کا یہی حکم ہے، اور قیمت کو بنی ہوئی عمارت اور خالی زمین پر تقسیم کر دیا جائے گا، کیونکہ جب عمارت کی قیمت اس میں سے منہا ہو گئی تو وہ اس کے فعل، یعنی اس کو گرا دینے کی بنا پر، مضمون (قابل ضمان) ہو گئی۔ اور عمارت کو گرانے کا واقعہ اس وقت پیش آیا ہے جب وہ (عمارت) اس زمین کے ساتھ متصل تھی۔ لہذا وہاں بنی ہوئی عمارت کی قیمت کا اعتبار ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب الکرخی کی بدعمت کے مطابق عمارت از خود گر گئی ہو، تو چونکہ یہاں کسی کے فعل کے بغیر وہ عمارت گر گئی ہے، لہذا اس کی قیمت لگانے میں گرانے جانے کے دن کی حالت اعتبار ہوگا۔

اور اگر خریدار نے تو خود اس عمارت کو نہ گرایا ہو لیکن اس نے عمارت کو بغیر زمین کے فروخت کیا ہو پھر شفیع آگیا ہو تو وہ عمارت اور زمین دونوں کا حقدار ہوگا، لہذا وہ ان دونوں کو اس سے لے لیا اور عمارت میں (سابقہ) بیع ٹوٹ جائے گی، کیونکہ اس نے عمارت کو فروخت کیا ہے اور زمین کے تابع ہونے کے باعث شفیع کا حق اس کے ساتھ متعلق ہے۔ پھر چونکہ عمارت زمین سے متصل ہے، لہذا بیع کو باطل کرنے کی یہی ایک صورت (سبیل) ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اصل، یعنی زمین، کو فروخت کیا ہو تا پھر شفیع آجائے تو اسے حق تھا کہ وہ اسے لے لپٹا اور بیع کو توڑ دے، جیسا کہ ہم نے (سابقہ اوراق میں) بیان کیا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر وہ شئی ایسی ہو جو نام لیے بغیر عقد بیع میں داخل نہ ہوتی ہو، جیسے پھل اور کھیتی تو ان اشیاء کے مطابق زمین کی قیمت میں کمی کر دی جائے گی۔ خواہ ان اشیاء کا ضائع ہونا کسی آسمانی آفت کے باعث ہو یا کسی انسان کے فعل کے باعث، بخلاف پہلی صورت کے کہ اگر وہ عمارت جل جائے یا پانی میں ڈوب جائے یا مسندم ہو جائے تو القدوری رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق قیمت میں کوئی کمی نہ کی جائے گی، کیونکہ عمارت بیع میں ضمنی طور پر ہے۔ مقصود بالذات کھیتی نہیں، جیسا کہ اس میں بیع کا حکم تبعاً ثابت ہوا ہے نہ کہ مقصود بالذات کے طور پر اور جو اشیاء کسی دوسری شئی کے تابع ہو قیمت میں ان کا اس وقت تک کوئی حصہ نہیں ہوتا جب تک وہ مقصود بالذات نہ ہو جائیں اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ رہے پھل اور کھیتی وغیرہ تو ان میں سے ہر ایک شئی مقصود بالذات ہے۔ کیا تو یہ نہیں جانتا کہ یہ اشیاء نام کی صراحت کے بغیر عقد بیع میں داخل سمجھی جاتی ہیں، لہذا ضروری ہے کہ قیمت میں ان کا حصہ مخصوص کر دیا جائے اور اگر وہ شئی ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت بھی ہلاک سمجھی جائے گی، خواہ وہ شئی از خود ہلاک ہوئی ہو یا کسی کے تلف کرنے سے تلف ہوئی ہو جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

پھر اس کی قیمت جس دن بیع ہوئی اسی دن کی محسب ہوگی، کیونکہ اس نے وہ حصہ حصہ بیع کی بنا پر لیا ہے۔ جس کی بنا پر اس کی قیمت حصہ والے دن کی محسب ہوگی، لہذا قیمت کو زمین اور حصہ بیع کے وقت موجود فصل کی قیمتوں پر تقسیم کر دیا جائے گا، لیکن ان کی قیمت کا کیسے اعتبار کیا جائے؟ آیا حصہ (مساخہ) کے وقت ان کا الگ الگ اعتبار کیا جائے یا فصل کے پکنے کے بعد کی حالت میں اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر تو وہ نا پختہ (بھل) ہو تو فصل کی قیمت کا اس کے علیحدہ طور کے ہونے ہونے کی حالت میں اعتبار کیا جائے گا: جس کی رو سے ان کی قیمت مجموعی قیمت میں سے کم کر دی جائے گی، مگر امام محمد رحمہ اللہ سے النواذر میں مروی ہے کہ فصل کے کھڑے ہوئے ہونے کی حالت میں اس کی قیمت کا اندازہ کیا جائے گا، لہذا پہلے زمین کی اس طرح قیمت لگائی جائے گی کہ اس میں کھیتی اور پہل موجود ہو اور پھر کھیتی اور پہل کے بغیر اس کی قیمت لگائی جائے گی اور دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو گا اسے "شفیع" سے ساقط کر دیا جائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حصہ بیع میں فصل اس سے متصل ہونے کی حالت میں شامل ہوتی تھی، لیکن جب اس پر اس کا حق شفیع ثابت ہوا ہے اس وقت وہ اس سے علیحدہ کی جا چکی تھی، یہی ماجرا پہل کے ساتھ بھی پیش آیا ہے، لہذا ان کے زمین سے متصل ہونے کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، علاوہ ان کے فصل علیحدہ کر دی جائے اور پہل کاٹ دیا جائے تو ان کی زیادہ قیمت نہیں رہتی، لہذا اس سے شفیع کو نقصان نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل ہے کہ "شفیع" کا حق ان اشیاء کا اتصال ختم ہونے کے بعد ساقط ہوا ہے، لہذا ان اشیاء کی زمین سے علیحدہ ہونے کے وقت کی قیمت کا لحاظ کیا جائے گا، نہ کہ ان کے متصل ہونے کی حالت کا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے زمین میں بیج ڈالا ہو، مگر وہ ابھی تک اگا نہ ہو پھر وہ بیج اس کے بعد اگایا اور خریدار نے اسے کاٹ لیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی قیمت کو بیج کی قیمت اور زمین پر تقسیم کر دیا جائے گا اور اس کے مطابق اس کی قیمت سے نہ کورہ رقم کم کر دی جائے گی۔ اس کی امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک زمین کی قیمت ہوتی (مزورہ) ہونے کی حالت میں اور خالی ہونے کی حالت میں قیمت لگائی جائے گی۔ پھر دونوں قیمتوں میں بتنا فرق ہو گا وہ فرق اس سے کم کر دیا جائے پھر اگر "شفیع" نے زمین کو درختوں سمیت اس کی قیمت کے حصے کے مطابق لے لے (اجارہ) پر دیدیا اور پہل بائع کے قبضے میں رہا تو کیا "مشتري" کیلئے خیانت ثابت ہوگا؟ امام محمد رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ پہل "مشتري" کو قبول کر پھر لازمہ میں اور اسے کوئی خیانت نہ ہوگا۔

اور اگر شفیع کے بذریعہ شفیع زمین لینے سے قبل بائع نے خود پہل کو تلف کر دیا تو "مشتري" کو اختیار (خیار) ہوگا: اگر تو وہ چاہے تو زمین کے حصہ کی قیمت ادا کر کے اسے لے لے اور چاہے تو اسے چھوڑ دے، کیونکہ جب اس نے پہل کو خود ہی تلف کر دیا ہے تو اس نے "خریدار" پر اس کے حصہ بیع (صفہ) کو اس کے مکمل ہونے سے قبل اس کی رضامندی کے بغیر متفق کر دیا ہے۔ جس سے اسے اختیار ثابت ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب شفیع زمین کو بذریعہ شفیع لے لے کیونکہ یہاں تفریق "مشتري" (خریدار) کی رضامندی سے ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہ شفیع کا حق لازمی حق کے طور پر لیے ہوئے ہے (مذکورہ) میں ثابت تھا، لہذا وہاں تفریق ایک ضرراً ثابت شدہ لازمی حق کی ضرورت کی بنا پر ثابت ہوتی ہے۔ تو کو یا "مشتري" (خریدار) اس پر رضامند تھا اور جو تفریق دوسرے کی رضامندی سے کی جائے اس میں دوسرے تفریق (Party) کیلئے خیانت ثابت نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب یہ اشیاء حصہ بیع کے وقت زمین سے متصل ہوں اور شفیع کے ذریعے شفیع کی ملکیت میں آنے تک اتصال برقرار رہے یا اس سے قبل یہ اتصال زائل ہو جائے اور پھر شفیع شفیع کا مطالبہ کر دے، لیکن اگر حصہ بیع کے وقت وہاں کچھ بھی نہ ہو اور اس کے بعد کوئی شئی پیدا ہوئی، پھر شفیع آیا۔ پھر اگر تو وہ حادثہ (پیدا ہونے لگنے والی) شئی ایسی ہو جس میں "بیع" کا حکم تنجاً (ضمنی طور پر) ثابت ہوتا ہو جیسے پہل۔ مثال کے طور پر جب بیع ہوئی اس وقت

درخت پر کوئی پہل موجود نہ ہو اور اس کے بعد درخت پر پہل آگ آیا اور پھر شفیع آگیا۔ تو جب تک یہ پہل درخت کے ساتھ متصل ہو شفیع اسے اسی قیمت کے عوض زمین سمیت لینے کا حقدار ہوگا، یہ استحسان ہے، اس لئے کہ درخت کی وساطت سے پہل کے زمین میں پیوست ہونے کے باعث اس میں بیع کا حکم تبعاً ثابت ہوا ہے، لہذا یہ پہل تبعاً بیع (فروخت شدہ) تصور ہوگا جس کی بنا پر اس میں حق شفیع تبعاً ثابت ہوگا۔ خواہ ان درختوں پر موج پہل مشتری (خریدار) کے قبضے میں ہو یا مانع کے قبضے میں، کیونکہ حق شفیع دونوں حالتوں میں ثابت ہے۔ لیکن اگر اس پہل کو کٹ لیا جائے اور پھر شفیع آجائے پھر اگر تو وہ پہل "مشتری" (خریدار) کے قبضے میں پیدا ہوا ہو تو شفیع کو اختیار ہے: وہ چاہے تو زمین اور درخت کو ساتھ قیمت کے عوض لے لے اور چاہے تو نہ لے۔ البتہ قیمت میں کوئی کمی نہ کی جائے گی۔ پھر خواہ اس کا تلف ہونا کسی آسمانی آفت سے ہو اور اس کے تلف ہونے کے بعد بھی درخت اپنی جگہ موجود ہو یا موجود نہ ہو اور یا اس کی برہادی کسی انسانی فعل کی بنا پر ہوئی ہو دونوں کا حکم ایک ہی ہے۔ اگر تو اس کی برہادی کسی آسمانی آفت کی بنا پر ہوئی اور درخت کا تناقلم ہو یا گر گیا ہو تو اس لئے کہ حالت اتصال میں وہ زمین کے تابع ہے۔ اور اس پر کوئی فعل وارد نہیں ہوا جس کی بنا پر وہ مقصود بالذات ہو گیا ہو اور جو شئی تابع ہو وہ قیمت کا حصہ نہیں ہوتی۔

اور اگر اس کا تلف ہونا کسی انسانی فعل کی بنا پر ہو اور مثال کے طور پر اسے خریدار نے کٹ لیا ہو پھر خواہ اس کا تین کھڑا ہو یا وہ بھی گر گیا ہو تو تب اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اس پر نہ تو عقد بیع ہوا ہے اور نہ ہی قبضہ۔ اور اگر وہ پہل (یا درخت) مانع کے قبضے میں پیدا ہوا پھر اگر اس کا تلف ہونا کسی آسمانی آفت کی بنا پر ہو اور وہ درخت موجود ہو یا نہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کہ اگر شفیع چاہے تو زمین اور درخت کو تمام قیمت کے عوض حاصل کر لے اس لئے کہ یہاں کوئی ایسا فعل نہیں پایا گیا جس کی بنا پر یہ شئی مقصود بالذات گئی ہو کہ اس کے بالمقابل قیمت کا اعتبار کیا جاتا، اور اگر اس کی برہادی مانع کے کسی عمل کی بنا پر ہوئی ہو، مثلاً یہ کہ اس نے خود اس کو تلف کر دیا ہو تو "شفیع" سے اس کے مطابق قیمت میں کمی کر دی جائے گی، کیونکہ تلف کر دینے کی بنا پر وہ پہل مقصود بالذات ہو گیا ہے۔ اور اگر وہ پیدا ہونے والی شئی (حادث) ایسی ہو کہ جس میں بیع کا حکم نہ اصلاً ثابت ہو تا ہو اور نہ تبعاً۔ مثال کے طور پر خریدار نے وہاں کوئی عمارت بنائی یا کوئی پودا لگایا یا اس نے کوئی فصل کاشت کی پھر شفیع آگیا تو اگر اس کے حق میں شفیع کا فیصلہ ہو جائے تو مشتری کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ عمارت اور درخت کو اکھیڑ لے اور خالی زمین شفیع کے حوالے کر دے۔ البتہ اگر کہ اس کے اکھیڑنے کی صورت میں زمین کو نقصان پہنچتا ہو تو ایسی صورت میں شفیع کو اختیار ہوگا وہ چاہے تو زمین کو عمارت سمیت لے لے اور عمارت اور درختوں کی اکھیڑے ہوئے ہونے کی حالت میں قیمت ادا کر دے اور چاہے تو مشتری کو ان کے اکھیڑنے پر مجبور کرے۔ یہ ظاہر روایت کا جواب ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ مشتری کو عمارت اور درخت کے اکھیڑنے پر مجبور نہ کرے، بلکہ وہ زمین کی قیمت الگ دے اور عمارت اور درخت کی قیمت کھڑے ہونے کی حالت میں الگ ادا کرے اور چاہے تو وہ اسے چھوڑ دے (اور اسے نہ لے)، یہی مسلک امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے اور فقہاء کا اس پر اجماع ہے کہ اگر مشتری نے زمین میں کوئی فصل کاشت کی پھر شفیع آگیا تو مشتری کو اس کے اکھیڑنے پر مجبور نہ کیا جائے گا، البتہ فصل پکنے کا انتظار کیا جائے گا اور پھر اس کے حق میں شفیع کا فیصلہ کیا جائے گا جو پوری قیمت کے ساتھ زمین کو لے سکے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس کے اکھیڑنے پر مجبور کرنے کی صورت میں خریدار کا نقصان ہے۔ جس میں اس کی ملکیت کے تصرف کو باطل قرار دینا پایا جاتا ہے، جبکہ ہمارا مسلک فریقین کی رعایت پر مبنی ہے۔ مشتری کی رعایت رکھنا تو ظاہر ہے کہ اس میں اس کے حق کو باطل ہونے سے بچایا گیا ہے۔ رہا شفیع کی رعایت تو وہ اس لئے کہ وہ عمارت کو قیمت کے عوض لے سکتا ہے اور کسی شئی کو قیمت کے عوض لینے میں کسی کا کوئی

نقصان نہیں۔ ظاہر روایت کی (دلیل) یہ ہے کہ شفیع کا حق عمارت بنانے سے قبل زمین سے متعلق تھا اور عمارت بنانے سے یہ حق ختم نہیں ہوا، بلکہ یہ حق باقی رہا تو جب اس کے حق میں شفیع کا فیصلہ ہو گیا تو یہ مکان اس کی ملکیت ہو گیا لہذا اسے اس کی ملکیت اسے سونپ دینے کو کہا جائے گا اور ایسا اس عمارت کو گرانے بغیر ممکن نہیں، جس کی بنا پر اسے اس عمارت کے گرانے کو کہا جائے گا۔ اسی لئے استحقاق نکل آنے پر غاصب اور خریدار کو اسے گمانے کو کہا جاتا ہے تو اسی طرح اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ اس کے گمانے جانے میں مشتری کا نقصان ہے تو ہم کہتے ہیں، کہ درست ہے، لیکن اس نقصان کا ذمہ دار وہ خود ہے، اس لئے کہ اس نے ایک ایسی جگہ عمارت بنائی ہے جس کے ساتھ دوسرے شخص کا حق متعلق ہے۔

اور اگر شفیع نے شفیع کے ذریعہ اس زمین کو لے لیا اور اس پر عمارت بنالی اور پھر کوئی اور شخص اس کا مستحق نکل آیا اور شفیع کو عمارت گرانے جانے کو کہا گیا تو شفیع اس کی قیمت "مشتری" سے وصول کرے گا، مگر اس سے عمارت کی قیمت وصول نہیں کرے گا۔ اسی طرح اگر اس نے بائع سے اسے لیا ہو تو وہ اس سے بھی عمارت کی قیمت وصول کرنے کا مجاز نہ ہوگا۔ یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ عمارت کی قیمت کیلئے اس کی طرف رجوع کرے گا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفیع کے ذریعہ زمین کا لینا "مشتری" سے خریداری کی طرح ہے اور اگر اس نے اسے اس سے خرید لیا ہو تو وہ اس سے قیمت وصول کرتا۔ اسی طرح اگر اس نے اس سے یہ زمین بذریعہ شفیع حاصل کی ہے تو تب بھی اسے عمارت کی قیمت وصول کرنے کا حق ہوگا کیونکہ بائع کی جانب سے دھوکہ پایا گیا ہے۔ اور خریدار کو سلامتی کی ضمانت حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ ہر بائع مشتری کو اختیار دیتا ہے کہ وہ اس کو اپنی ملکیت فروخت کرنا چاہتا ہے اور وہ اس میں بنائی جانے والی عمارت کی سلامتی کا ازروئے دلالت ذمہ دار ہوتا ہے تو جب اس کی عمارت محفوظ نہیں رہی تو مشتری بر بنائے ضمانت اسے اس کی قیمت واپس کرے گا، کیونکہ دھوکہ دہی سے ضمانت درحقیقت کفالت کی ضمانت ہے، اور یہاں مشتری کی جانب سے "شفیع" کو دھوکہ نہیں دیا گیا۔ اس لئے کہ وہ تو اس کو اپنی ملکیت منتقل کرنے پر مجبور ہے اور دھوکہ دہی سے ضمانت کی صورت میں رجوع کا حق خود مختار شخص کی طرف ہوتا ہے، مجبور شخص کی طرف نہیں۔ جیسے کہ محسوس باندی کو اگر کوئی شخص خریدے پھر اس سے اس کا پرانا مالک قیمت کے بدلے اسے لے لے اور اس کو ام ولد بنانے، مگر اس کے قبضے کے دوران کوئی اور شخص اس کا مستحق نکل آئے تو اس کے خلاف باندی سے مجامعت اور بچے کی قیمت کا فیصلہ کر دیا جائے۔ تو وہ اس کی وہ قیمت جو اس نے مشتری کو ادا کی تھی اس سے واپس لے لیا، مگر اس سے بچے کی قیمت واپس نہ لے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے کسی باندی کو خرید کر ام ولد بنایا پھر اس کا کوئی اور مستحق نکل آیا تو اس صورت میں مشتری (خریدار) اس کی اور بچے کی قیمت بائع سے وصول کرے گا، کیونکہ اسے اس کی جانب سے دھوکہ دیا گیا ہے، مگر مشتری کو "حربی" سے لینے میں کوئی دھوکہ نہیں دیا گیا۔ کیونکہ وہ تو اس قیمت کے بدلے اس کو اپنی ملکیت میں لینے پر مجبور ہے۔ جو اس حربی نے وصول کی ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

فصل: زیر شفیع شئی کو کسی شخص سے وصول کیا جائے

مفسر آیت کہ شفیع وہ (ارضی) اس شخص سے حاصل کرے گا جس کے قبضے میں وہ شفیع کے وقت موجود ہو، اگر تو وہ اس وقت بائع کے قبضے میں ہو تو وہ اس سے نقد قیمت ادا کر کے اسے لے لیا اور ذمہ داری اس پر ہوگی اور اگر وہ اس وقت خریدار کے قبضے میں ہو تو وہ اس سے قیمت ادا کر کے اسے لے لیا اور ذمہ داری اسی پر ہوگی۔ خواہ خریدار اپنی جانب سے

یہ معاملہ کر رہا ہو یا کسی اور کی جانب سے، مثلاً اس طرح کہ وہ اس مکان کی خریداری اور قبضے کیلئے کسی اور کا وکیل ہو، پھر شفیع آجائے، یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ وکیل کے ہاتھ سے اسے نہیں ملے سکتا۔ اس روایت کی دلیل یہ ہے کہ وکیل نے اس زمین کو اپنے لئے نہیں خریدا۔ اس نے تو اپنے موکل کیلئے اسے خریدا ہے، لہذا وہ اس کا خصم (عدالتی فریق نزاع) نہ ہوگا، بلکہ اس کا فریق نزاع تو اس کا موکل ہوگا۔ جس کی بنا پر وہ اس سے اسے نہیں ملے سکتا، لیکن اسے یہ کہا جائے گا کہ وہ یہ مکان اپنے موکل کو سوئپ دے۔ پھر جب وہ اسے سوئپ دے تو شفیع اس سے وہ مکان لے لیگا۔

ظاہری روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفیع عقد بیع کے حقوق میں سے ہے اور یہ عقد وکیل کی جانب لوٹتا ہے اور وکیل حقوق میں ویسے ہی ذمہ دار ہے جیسے کہ اپنے لئے خریدنے والا شخص، جس کی بنا پر وہ شفیع کا عدالتی فریق نزاع ہوگا، لہذا وہ اس سے قیمت کے بدلے مکان لے لیگا اور اس کی ذمہ داری بھی اسی پر ہوگی اور اگر وکیل نے یہ مکان اپنے موکل کو سوئپ دیا پھر شفیع آیا تو اب وہ مکان موکل سے لیگا اور اسی کو قیمت ادا کرے گا اور ذمہ داری اسی پر ہوگی۔ یہاں شفیع وکیل کا عدالتی فریق نزاع نہ ہوگا کیونکہ وہ اپنے موکل کو مکان سوئپ کر مکان سے بیدخل ہو گیا ہے، جس کی بنا پر وہ عدالتی فریق نزاع ہونے سے بھی خارج ہو گیا ہے، جیسے کہ ہائع اگر مکان مشتری کو سوئپ دے تو ایسی صورت میں شفیع کو ہائع کے ساتھ مقدمہ بازی کا کوئی حق نہیں رہتا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ البتہ اگر مکان ہائع کے قبضے میں ہو تو وہ اسی کا اس وقت تک فریق نزاع نہیں ہوتا جب تک مشتری (خریدار) موجود نہ ہو۔ تاہم اگر وہ مکان وکیل کے قبضے میں ہو تو وہ اس کا فریق نزاع ہوگا، اگرچہ موکل حاضر نہ ہو۔ اس لئے کہ وکیل اپنی وکالت کی بنا پر موکل کے قائم مقام ہے، جبکہ ہائع مشتری کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس کا جو ضروری تقاضا ہے وہ یہاں نہیں پایا جاتا۔

پھر اگر مشتری نے شفیع کے متعلق شفیع کے دعویٰ کرنے سے قبل کہا "میں نے تو یہ مکان فلاں شخص کیلئے خریدا ہے" اور اس نے اسے سوئپ دیا۔ پھر شفیع آیا تو اس صورت میں اس کے اور شفیع کے درمیان کوئی عدالتی مقدمہ بازی نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے شفیع کا فریق نزاع بننے سے قبل اس مکان کا کسی اور کیلئے اقرار کر لیا ہے، لہذا اس کا اقرار درست تصور ہوگا، کیونکہ یہاں اس زمین پر کوئی تمت نہیں اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس کی وکالت معلوم و متعارف ہو۔ اور اگر اس نے شفیع کی جانب سے مقدمہ دائر کرنے کے بعد اقرار کیا تو وہ مذکورہ عدالتی مقدمہ بازی سے بری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے اس اقرار کے متعلق اس پر تمت ہے کہ وہ شفیع کا فریق نزاع بننے سے پہنچا چکنا ہے۔ لہذا اس کے اس حق کو باطل کرنے میں اس کی بات قبول نہ کی جائے گی۔ اور اگر اس نے کوئی ثبوت پیش کر دیا کہ اس نے خریداری سے قبل یہ کہا تھا کہ اس نے تو یہ مکان فلاں شخص کیلئے خریدا ہے تو اس کا ثبوت قبول نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اگر یہ ثبوت صحیح بھی ہو تو تب بھی یہ اسے عدالتی مقدمہ بازی سے نہیں بچا سکتا، کیونکہ اس سے تو فقط یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس نے فلاں شخص کیلئے اس کو خریدا ہے اور اتنا ثابت ہونے سے اس سے جھگڑا ختم نہیں ہو جاتا۔

امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ غائب شخص کیلئے خریداری کے دعویٰ کی صورت میں اس کی بات قبول نہ کی جائے گی اور شفیع اور اس کے درمیان عدالتی جھگڑے کو روکنے کیلئے اس کی بات کا اعتبار کیا جائے گا، تا آنکہ جس یسے اس نے اقرار کیا ہے وہ نہ آجائے۔

فصل: شفیع اور مشتری (خریدار) کے مابین اختلافات کا تصفیہ

ان کے درمیان اختلاف تین حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو یہ اختلاف قیمت کے بارے میں ہوگا اور یا پھر بیع کی ذات یا اس کی کسی صفت کے متعلق۔

اگر تو یہ اختلاف قیمت کے بارے میں ہو تو یہ پھر دو مل سے ملانی نہ ہوگا یا تو یہ اختلاف قیمت کی جنس سے متعلق ہوگا اور یا پھر اس کی مقدار یا پھر اس کی کسی صفت کے بارے میں ہوگا۔

(الف) قیمت کی جنس میں اختلاف

تو یہ اختلاف قیمت کی جنس سے متعلق ہو۔ مثال کے طور پر مشتری نے کہا "میں نے لے ایک سو دواڑ کے عوض خریدنا ہے اور شفیع نے کہا کہ نہیں، بلکہ تو نے لے ایک ہزار درہم کے عوض حاصل کیا ہے۔ تو اس صورت میں مشتری کی بات کا اعتبار ہوگا، کیونکہ شفیع اس پر ایک خاص جنس کی قیمت کے عوض حصول ملکیت کا دعویدار ہے، مگر وہ اس سے انکاری ہے، لہذا انکار کرنے والے کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی۔ طلوعہ ازیں اس لئے بھی کہ مشتری قیمت کی جنس کو شفیع کی نسبت زیادہ بہتر طور پر جانتا ہے، اس لئے کہ خریداری اسی نے کی ہے، نہ کہ شفیع نے، جس کی بنا پر وہ اس کی قیمت کے متعلق شفیع سے بہتر علم رکھتا ہے، لہذا قیمت کی جنس کے متعلق اسی کی جانب رجوع کیا جائے گا۔

(ب) قیمت کی مقدار میں اختلاف

اور اگر اختلاف قیمت کی مقدار کے متعلق ہو: مثال کے طور پر مشتری نے کہا کہ میں نے اسے دو ہزار کے عوض خریدنا ہے، مگر شفیع کہے کہ تو نے ایک ہزار کے عوض اسے حاصل کیا ہے تو اس صورت میں مشتری کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی اور شفیع کے ذمہ ثبوت پیش کرنا ہوگا کہ اس نے اسے ایک ہزار کے عوض خریدنا ہے کیونکہ شفیع مشتری پر قیمت کی ایک خاص مقدار کے عوض حصول ملکیت کا مدعی ہے اور مشتری اس سے انکاری ہے۔ جس کی بنا پر انکار کرنے والے کی بات کا اعتبار ہوگا اور اگر "بائع" نے بھی شفیع کی بات کی تصدیق کی اور کہا "میں نے اسے ایک ہزار کے عوض فروخت کیا ہے، پھر دیکھا جائے گا: اگر تو بائع نے قیمت ابھی تک وصول نہ کی ہو تو اس کی بات معتبر ہوگی اور اگر ایک ہزار کے عوض اس کو حاصل کر سکے گا خواہ بیع بائع کے قبضے میں ہو، یا مشتری کے قبضے میں، بشرطیکہ قیمت کی مقدار ایک ہی نہ ہوئی ہو۔ اس لئے کہ جب بائع نے ابھی قیمت وصول نہ کی ہو تو چونکہ ملکیت کے انتقال میں اسی کی جانب رجوع کیا جائے گا، لہذا اسی کی بات معتبر ہوگی۔

طلوعہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر خریداری واقعی ایک ہزار روپے کے عوض ہوئی ہے، جیسا کہ بائع نے دعویٰ کیا ہے تو شفیع اس قیمت پر اسے حاصل کر لے، اور اگر اس کی فروخت دو ہزار پر ہوئی ہو، جیسے کہ مشتری نے کہا ہے، تو اس صورت میں بائع کا یہ قول کہ "میں نے لے ایک ہزار کے عوض یہ مکان فروخت کیا ہے، قیمت میں ایک ہزار روپے کی کمی کرنے کے مترادف ہوگا اور اس کی جانب سے قیمت میں کمی درست ہوتی ہے اور یہ کمی شفیع کے حق میں ظاہر ہوگی جیسا کہ وہ پہلیاں ہو اور اگر بائع نے قیمت وصول کر لی ہو تو اس کی تصدیق کرنے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا اور مشتری کی بات کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ جب اس نے قیمت پر قبضہ کر لیا تو اب "بیع" (فروخت شدہ شے) میں اس کا کوئی حق نہ رہا، وہ اس کیلئے اجنبی ہو گیا، لہذا اس کی تصدیق کا عدم تصور ہوگی۔ ایک اور قول یہ ہے کہ بائع کی تصدیق میں تھدیم و تانیہ کا خیال رکھا جائے گا۔ اگر تو اس نے "بیع" کے اقرار سے بات کی ابتدا کی اور کہا:

بعت الدار مالف و فعت الثمن (میں نے قیمت یعنی ایک ہزار وصول کر لی۔ میں نے مکان ایک ہزار پر فروخت کیا اور قیمت پر قبضہ کر لیا)

پس اس صورت میں اس کی بات کی جانب التفات نہ کیا جائے گا اس لئے کہ جب اس نے "بیع" کے ذکر سے بات شروع کی اور کہا بعت مالف (میں نے ایک ہزار کے عوض اسے فروخت کیا ہے۔) تو اس مکان کے ساتھ اس کا حق شفیع

متعلق ہو گیا پھر وہ اپنے قول "وقبضت الثمن" (میں نے قیمت وصول کر لی) کے ساتھ اس کا حق ساقط کرنا چاہتا ہے۔ اس لئے اس کے دعوے کی تصدیق نہ کی جائے گی اور اگر اس نے بات قیمت کی وصولی سے شروع کی تو تب بھی وہ جنبی ہو گیا، اس لئے قیمت کی مقدار کے متعلق اس کی بات کا اعتبار نہ ہوگا۔

اور الحسن (بن زیاد) امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر "بیع" بائع کے قبضے میں ہو اور اس نے قیمت کی وصولی کا اقرار کر لیا اور اس نے گمان کیا کہ وہ (قیمت) ایک ہزار ہے تو اسی کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے اگر بیع اگر اس کے قبضے میں ہو تو حصول ملکیت کا معاملہ اسی کے خلاف ہوگا، لہذا قیمت کی مقدار کے متعلق بھی اس کی بات معتبر ہوگی۔ اور اگر بائع نے مشتری اور شفیع دونوں کی بات سے اختلاف کیا اور وہ مکان اس وقت بائع کے قبضے میں ہو یا مشنہ میں ہے، لیکن اس نے ابھی قیمت ادا نہ کی ہو تو اس میں بائع کی بات کا اعتبار کیا جائے گا اور بائع اور مشتری دونوں قسم میں سے گئے اور ایک دوسرے کی بات کی تردید کریں گے اور شفیع مکان کو اگر چاہے تو بائع کی بیان کردہ قیمت کے عوض بیٹے۔ بائع اور مشتری کے درمیان قسم اٹھانے اور ایک دوسرے کی بات کی تردید کرنے کا معاملہ اس لئے ہوگا کہ فرماں ہو کہ: اذاختلف المتبايعان تحالفاوترا دا (اگر بائع اور مشتری کے درمیان اختلاف ہو جائے تو وہ دو قسم میں سے ایک ہوگا)۔

قسم کھائیں اور ایک دوسرے کی بات کی تردید کریں۔ اور شفیع بائع کی بیان کردہ قیمت کے عوض اس لئے لیا، کیونکہ جب تک اس نے قیمت وصول نہ کی ہو تو بیع کی ملکیت ہی سے حاصل ہوگی، لہذا شفیع کے حق میں اسی کی بیان کردہ قیمت، معتبر ہوگی۔ اور اگر اس نے قیمت وصول کر لی ہے تو اس کی بات کی جانب التفات نہ کیا جائے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں، وہ اس معاملے میں جنبی ہو گیا ہے۔ یہ مکم اس وقت ہے جب ان دونوں میں سے کسی کے پاس کوئی ثبوت موجود نہ ہو۔ تو شفیع کے پاس کوئی ثبوت نہیں ہے، لیکن اگر ان میں سے کسی ایک نے کوئی ثبوت پیش کر دیا تو "شفیع" کا ثبوت مستعبر ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مشتری کی بات معتبر ہوگی۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا ثبوت زیادہ قیمت کو ظاہر کرتا ہے، لہذا قبول کرنے میں وہی معتبر ہوگا جیسے اگر بائع اور مشتری کے درمیان قیمت کے متعلق اختلاف ہو جائے۔ بائع کچے میں نے دو ہزار کے عوض اسے فروخت کیا ہے اور مشتری ایک ہزار کے عوض اسے خریدنے کا دعویٰ کر رہا ہے اور دونوں ہی اپنے اپنے ثبوت پیش کر دیں تو اس صورت میں بائع کا ثبوت معتبر ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر دو پہلوؤں سے اس کی بات قابل اعتبار قرار پاتی ہے۔ اولاً اس لئے کہ دو میں سے ایک کا ثبوت جس اصناف کا مظہر ہے۔ اس کا دوسرے کا ثبوت اس کا معارضہ نہیں کرتا، لہذا پر معاوضے خالی ہونے کی بنا پر یہ اصناف قابل قبول ہوگا، لیکن چونکہ ایسا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک پوری قیمت میں اس کی بات قبول نہ کی جائے، لہذا ضرورتاً اسی کی بات قبول کی جائے گی، ثانیاً اس بنا پر کہ اس کی دلیل اصناف کی مظہر ہے اور مثبت (Positive) ہے اور دوسرے شخص کی دلیل منفی (Nagitive) ہے اور مثبت دلیل منفی دلیل پر راجح ہوتی ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اپنے موقف کو دو طریقوں سے ثابت کرتے ہیں: ان میں سے ایک طریقہ وہ ہے جس کا امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے ذکر کیا ہے، مگر انہوں نے خود اس کو قبول نہیں کیا۔ اور دوسرا طریقہ وہ ہے جس کا امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے اور اسے خود بھی قبول کیا ہے۔ اول الذکر طریقہ یہ ہے کہ ثبوت مدعی کی حجت (دلیل) ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

البینہ علی المدعی (ثبوت پیش کرنا مدعی کے ذمہ ہے)

اور یہاں مدعی شفیع ہے، اس لئے کہ شفعہ کے متعلق وہ جھگڑا کرنے میں "خود مختار ہے، کیونکہ اگر وہ دعویٰ چھوڑنا چاہے تو چھوڑ سکتا ہے، جبکہ "مشتري" اسے اس کی ملکیت دینے پر مجبور ہے، اور اگر وہ "مقدمہ ہازی" چھوڑنا چاہے تو نہیں چھوڑ سکتا، لہذا ان دونوں میں سے مدعی "شفیع" ہوا، جس کی بنا پر دلیل (حجت) ثبوت اسی کی معتبر ہوگی۔ ربا دوسرا طریقہ، تو وہ یہ ہے کہ ثبوت شرعی دلائل میں سے ایک دلیل ہے، لہذا حتی الامکان اس پر عمل کیا جائے گا اور یہاں شفیع کے حق میں دونوں دلیلوں پر عمل کیا جاسکتا ہے: وہ اس طرح کہ یہاں یہ سمجھا جائے گا جیسے کہ گویا یہاں دو عقد ہوئے ہیں۔ ان میں سے ایک عقد بیع "ایک ہزار کے عوض اور دوسرا دو ہزار کے عوض ہوا ہے، اس لئے کہ شفیع کے حق میں دوسری بیع پہلی بیع کے فسخ (بطلان) کو واجب نہیں کرتی، مگر عاقدین کے حق میں ایسا ضرور ہوتا ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر اس نے پہلے ایک ہزار کے عوض مکان کو فروخت کیا اور پھر اس نے دو ہزار کے عوض اسے فروخت کر دیا اور پھر شفیع آگیا تو اسے ایک ہزار کے عوض مکان لینے کا حق ہوگا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے حق میں دونوں بیعیں قائم ہیں اور یہ کہ پہلی بیع کا فسخ ہونا فریقین کے حق میں ہے۔ جبکہ یہاں دونوں معاملوں کو یہاں درست سمجھنا ممکن ہے بخلاف اس صورت کے جب بائع اور مشتری کے درمیان قیمت کی مقدار میں اختلاف ہو جائے اور دونوں اپنے اپنے حق میں دلیل پیش کریں کہ تو اس صورت میں بائع کی دلیل معتبر ہوگی۔ پہلے طریقے پر اس لئے کہ وہاں مدعی بائع ہے۔ لہذا اسی کا ثبوت معتبر (حجت) ہوگا، کیا تو نہیں جانتا کہ وہ مقدمہ ہازی پر "مجبور" نہیں ہے، البتہ مشتری (خریدار) اس پر مجبور ہے اور یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

ربا دوسرے طریقے پر تو وہ اس طرح کہ یہاں دونوں عقود (معاملات بیع) کو ملحوظ رکھنا مشکل ہے۔ اس لئے کہ دوسری بیع عاقدین (فریقین) کے حق میں پہلی بیع کے فسخ ہونے کو مستلزم (لازم) ہے۔ بنا بریں یہاں "عقد" ایک ہی ہوگا، اور بائع کی جانب کو ترجیح اضافہ ظاہر کرنے والی اس کی دلیل کی بنا پر ہوگی، لہذا یہاں اس کا پیش کردہ ثبوت قبول کرنا اولیٰ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر اس نے کوئی مکان کسی سامان (عرض) کے معاوضے میں خریدا، لیکن ابھی دونوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر باہم قبضہ نہ کیا تھا کہ سامان تلف ہو گیا اور یوں بائع اور مشتری کے درمیان بیع باطل ہو گئی یا مشتری (خریدار) نے مکان پر قبضہ کر لیا تھا، مگر ابھی اس نے سامان بائع کو نہ دیا تھا کہ وہ تلف ہو گیا اور دونوں کے درمیان بیع کا معاملہ ٹوٹ گیا، مگر شفیع کیلئے مذکورہ سامان کی قیمت کے عوض حق شفعہ برقرار رہا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ بعد ازاں شفیع اور بائع کے درمیان سامان کی قیمت میں اختلاف پیدا ہو گیا تو اس صورت میں بائع کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ شفیع "ایک خاص قیمت" کے عوض اس مکان پر ملکیت کا دعویٰ دار ہے اور بائع اس سے انکاری ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے کسی ایک نے ثبوت پیش کر دیا تو اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے حق میں ثبوت پیش کیا، یہ تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک بائع کا ثبوت معتبر ہوگا۔ اور اس صلت پر قیاس کی رو سے جس کا امام محمد رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی طرف سے ذکر کیا ہے اس مسئلے میں ہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہاں اس حکم کا ہونا ظاہر ہے، اس لئے کہ یہاں بائع کا ثبوت اضافی قیمت ظاہر کرنے کی بنا پر دوسرے درجہ کے ثبوت سے منفرد ہے (لہذا اسی کا ثبوت معتبر ہوگا) اسی طرح امام محمد رحمہ اللہ کے اس قول پر قیاس کی رو سے جس کا انہوں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی جانب سے ذکر کیا ہے، یہ حکم واضح ہے اور خود امام محمد رحمہ اللہ نے بھی یہی قول اختیار کیا ہے، اس لئے کہ دونوں عقود (معاملات بیع) کو ملحوظ رکھنا یہاں ناممکن ہے۔ کیونکہ یہاں عقد (معاملہ بیع) خاص سامان کے عوض وقوع پذیر ہوا ہے اور دونوں کے درمیان اختلاف اس سامان کی قیمت کے

بارے میں ہے جس کی بنا پر (دراصل) یہاں عقد ایک ہی ہوا تو چونکہ دونوں کے دلائل پر بیک وقت عمل کرنا ممکن نہیں، لہذا دونوں میں سے جس کی دلیل راجح ہے اسی پر عمل کیا جائے گا اور یہ راجح دلیل بائع ہی کی ہے، کیونکہ اس سے زیادہ قیمت کا اظہار ہوتا ہے۔ اسی طرح امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس قول پر قیاس کی رو سے جس کا امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے، یہاں یہی حکم ہوگا، جبکہ اس صلت پر قیاس کرتے ہوئے جس کا امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے مناسب یہ ہے کہ (امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک) شفیع کے ثبوت کو قبول کیا جائے، کیونکہ وہ مدعی ہے۔ امام طحاوی رحمہ اللہ نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہی قول ذکر کیا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر مشتری (خریدار) نے مکان کی بنیادوں کو گرا دیا جس کی وجہ سے اتنی قیمت "شفیع" سے کم ہو گئی بعد ازاں دونوں میں عمارت کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو گیا تو یہ مسئلہ دو حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو دونوں کے درمیان عمارت کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہوگا، مگر وہ مذکورہ جگہ کی قیمت پر متفق ہوں گے۔ یا پھر ان کے درمیان دونوں کی قیمت میں اختلاف ہوگا۔ اگر تو دونوں کے درمیان صرف عمارت کی قیمت میں اختلاف ہو تو اس صورت میں "مشتری" کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ "شفیع" مشتری کے خلاف قیمت میں زیادہ کمی کا دعویٰ کر رہے ورنہ اس سے انکاری ہے۔

اور اگر ان کے درمیان عمارت اور مذکورہ جگہ کی قیمتوں میں اختلاف ہو جائے تو چونکہ مذکورہ جگہ تو اس وقت موجود ہے، اس لئے عمارت (Building) میں مشتری کا قول قبول کیا جائے گا، رہا اس وقت خالی جگہ کی قیمت کا اندازہ لگانا، تو وہ اس لئے کہ چونکہ فی الوقت اس کی قیمت اندازہ لگانا ممکن ہے لہذا حال سے ماضی پر استدلال کیا جائے گا، مگر عمارت کی قیمت کیلئے حال سے استدلال نہ کیا جائے گا۔ کیونکہ اس کی اب حالت بدل گئی ہے۔ اس بارے "مشتری" کی بات قبول کی جائے گی، جیسا کہ ہم اوپر وجہ بیان کر آئے ہیں۔ پھر اگر دونوں میں سے کسی ایک نے کوئی ثبوت پیش کر دیا تو اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے حق میں ثبوت پیش کر دیئے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ مانتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے شفیع کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اپنی طرف سے قائل ہیں کہ مشتری کی دلیل قبول کی جائے گی۔ اس لیے کہ وہ زیادہ قیمت کی مظهر ہے۔ دونوں کے مابین اختلاف امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے متعلق ہے، کیونکہ ان کے ہاں اس حکم کو بیان کرنے کے دو طریقے ہیں: جن کا ہم سابقہ مسئلے میں ذکر کر آئے ہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا طریقہ یہ ہے کہ "شفیع" ہی مدعی ہے اور ثبوت مدعی کی حجت اور دلیل ہے اور یہاں یہ بات پائی جاتی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کا طریقہ دونوں عقود (معاملات بیع) کو ملحوظ رکھتے ہوئے دونوں کی دلیلوں پر عمل پیرا ہونا ہے، مگر یہاں اس کی گنجائش موجود نہیں ہے، لہذا وہ یہاں سے ایک کی یعنی مشتری کی دلیل پر عمل کیا جائے گا، کیونکہ اس سے زیادہ قیمت کا اظہار ہوتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اور اگر دونوں میں قیمت کی کسی صفت میں اختلاف پیدا ہو جائے، مثلاً یہ کہ مشتری نے کہا میں نے اسے قیمت کی فوری ادائیگی کے عوض خریدا ہے "اور شفیع کہے کہ "نہیں" بلکہ تو نے اسے ادھار قیمت کے بدلے حاصل کیا ہے تو اس صورت میں مشتری کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ قیمت کا فوری ادا کرنا اصل ہے اور تاخیر سے ادا کرنا، منہی ہے، تو چونکہ "مشتری" اصل صورت پر عمل پیرا ہونے کا دعویٰ کر رہے ہیں، لہذا اسی کی بات معتبر ہوگی، نیز اس لئے کہ معاملہ کرنے والا (عاقد) قیمت کی صفت کو کسی دوسرے کی نسبت بہتر جانتا ہے، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ ادھار قیمت شرط رکھنے سے ثابت ہوتی ہے، تو چونکہ یہاں شفیع مشتری پر تاخیر سے ادائیگی قیمت کی شرط لگانا چاہتا ہے اور وہ سے انکاری ہے، لہذا اسی کی دلیل مانی جائے گی۔

(ج) بیع میں اختلاف کا ہونا

وہ اختلاف جو بیع سے متعلق ہو اس کی صورت یہ ہے کہ بنفسہ بیع میں اختلاف پیدا ہو جائے، یعنی یہ کہ آیا یہ بیع ایک ہی عقد (صفقہ) ہے۔ یا دو عقود (صفقتان) ہیں، جیسے کہ اگر کسی شخص نے مکان خریدنا تو اس میں اختلاف ہو جائے مشتری کہے کہ میں اس کی جگہ (Site) الگ ہزار روپے میں اور عمارت الگ ہزار روپے میں خریدی ہے۔ اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے دونوں کو ایک ہی عقد میں اکٹھے ہی دو ہزار روپے میں خریدا ہے اور یہ جگہ اس کی عمارت سمیت میری ہے۔ تو اس بارے میں شفیع کی بات قبول کی جائے گی۔ اس لئے کہ دونوں (جگہ اور عمارت) کے اتصال کی صورت میں عام طور پر ان میں سے ہر ایک کو الگ الگ عقد (صفقہ) میں فروخت کرنا لوگوں میں متداول نہیں ہے، بلکہ دونوں کو ایک ہی عقد بیع (صفقہ) میں فروخت کیا جاتا ہے۔ تو چونکہ ظاہری حالت شفیع کے حق میں ہے، لہذا اسی کی بات معتمد علیہ ہوگی۔ نیز جگہ (Site) یا قطعہ زمین میں وجوب شفیع کا جو سبب ہے دونوں کے اتصال اور عمارت کے قطعہ زمین کے تابع ہونے کی بنا پر عمارت میں بھی وہی وجوب شفیع کا سبب ہے اور وجوب کی شرط اس کی خریداری ہے اور مشتری اس کی خریداری کا اقرار کر چکا ہے۔ البتہ وہ اننانے کا بھی مدعی ہے، جو عقد بیع کی تفریق ہے، لہذا جب تک شفیع اس کی تصدیق نہ کرے یا اس کے پاس اس کا ثبوت (بینہ) موجود نہ ہو اس کی بات معتبر نہ ہوگی اور یہاں یہ دونوں باتیں نہیں پانی کٹیں۔ پھر دونوں میں سے جو بھی ثبوت لے کر آیا اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں اپنے اپنے ثبوت پیش کر دیں، مگر اس کا کوئی وقت بیان نہ کریں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور امام محمد رحمہ اللہ کے ہاں "شفیع کا ثبوت معتبر ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شفیع کا ثبوت اثبات کی رو سے زیادہ ہے، اس لئے کہ اس سے اس کا زیادہ، یعنی عمارت میں استحقاق ثابت ہوتا ہے، جس کی بنا پر اسی کی دلیل قبول کرنا زیادہ بہتر ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ دونوں کے دلائل پر عمل کرنا یہاں ممکن ہے: وہ اس طعن کہ یہاں یوں سمجھا جائے جیسے اس نے اس کو دو عقود (صفقتان) میں فروخت کیا ہو اور پھر اسے ایک ہی عقد میں فروخت کر دیا ہو، جس کی بنا پر شفیع کو حق ہوگا کہ وہ ان میں سے جس عقد کے مطابق اسے لینا چاہے اسے لے لے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا ثبوت از روئے اثبات زیادہ ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایک عقد (صفقہ) کا ثبوت اضافی اور ہے، لہذا قبول کرنے میں وہی بہتر ہوگا۔ اس طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے عقد بیع (صفقہ) میں اننانے کو مد نظر رکھا ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے استحقاق میں اضافہ کو۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر مشتری نے یہ دعویٰ کیا کہ اس نے مکان میں کوئی عمارت نئی بنائی ہے اور شفیع کہے کہ نہیں، بلکہ تو نے جب اسے خریدا تھا تو یہ عمارت اس میں موجود تھی۔ تو اس صورت میں مشتری کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس کی جانب سے اس عمارت کی خریداری کا اقرار نہیں پایا گیا اور شفیع اس کے خلاف اس عمارت کے عقد ارجعے کا مدعی ہے اور وہ اس سے انکاری ہے۔

اور اگر کسی نے دو گھر خریدے اور ان دونوں کا کوئی متصل ہمسایہ اس کا شفیع ہو پھر مشتری کہے کہ میں نے انہیں یکے بعد دیگرے خریدا ہے اور میں دوسرے مکان کے تیرے حق شفیع میں تیرا حصہ وار ہوں اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے ان دونوں کو ایک ہی عقد (صفقہ) میں خریدا ہے اور مجھے ان دونوں میں شفیع کا حق ہے تو اس صورت میں "شفیع" کی بات کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ ان دونوں اس کے استحقاق کا سبب میں ثابت ہے، جو بر بنائے اتصال ہمسائیگی ہے اور مشتری نے بھی اس شرط استحقاق کا اقرار کر لیا ہے یعنی ان دونوں مکانات کی خریداری کا الودہ وہ سبب پائے جانے

کے بعد دونوں کی الگ الگ خریداری کے دعوے کے ساتھ اس کے باطل ہونے کا بھی مدعی ہے۔ جو ظاہر کے خلاف ہے، لہذا اس کی بات ثبوت کے بغیر قبول نہ ہوگی، اور پھر ان دونوں میں سے جو بھی ثبوت پیش کر دے، اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا۔ اور اگر وہ دونوں ہی اپنے اپنے ثبوت پیش کر دیں تو اس کے بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے مابین وہی اختلاف ہوگا، جس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر مشتری نے کہا کہ بائع نے اسے یہ گھر اس گھر کے راستے سمیت حہہ کر دیا ہے اور پھر میں نے اس سے باقی مکان خرید لیا ہے اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے پورا مکان خریدا ہے تو اس صورت میں شفیع کو اس حصے میں تو شفیع کا حق ہوگا جس کے بارے میں اس نے خریدنے کا دعویٰ کیا ہے، مگر اس حصہ میں اسے شفیع کا حق نہ ہوگا جس میں مشتری نے حہہ کا دعویٰ کیا ہے اس لئے کہ اس مکان میں استمقاق کا سبب، یعنی اس کی ہمسائیگی کا ہونا، پایا گیا ہے اور اس کی شرط یعنی اس کا خریدنا بھی اس کے اقرار کی بنا پر موجود ہے، مگر وہ (مشتری) اپنے حہہ کے دعویٰ کے ساتھ شفیع کے حق کو باطل کرنا چاہتا ہے، لہذا اس بارے میں اس کی تصدیق نہ کی جائے البتہ شفیع کو صرف اس کے خرید کردہ حصے میں شفیع کا حق ہوگا اور حہہ والے حصے میں نہیں، اس لئے کہ یہاں حہہ والے حصہ پر مشتری کی جانب سے شرط استمقاق (یعنی خریداری) کا اقرار نہیں پایا گیا۔ پھر ان میں سے جس نے بھی ثبوت پیش کر دیا اس کا ثبوت قبول کیا جائے گا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے ثبوت پیش کر دیئے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری کا ثبوت معتبر ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا ثبوت ایک اضافی شئی یعنی حہہ کو ظاہر کرتا ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مناسب یہ ہے کہ شفیع کی بات معتبر ہو، اس لئے کہ اس میں اضافی استمقاق کا اثبات پایا جاتا ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ سے اس شخص کے بارے میں مروی ہے جس نے کوئی مکان خریدا اور شفیع نے اس میں شفیع کا مطالبہ کر دیا۔ پھر مشتری نے کہا کہ میں نے پہلے اس کا نصف اور پھر دوسرا نصف حصہ خریدا ہے تو لہذا تجھے پہلے نصف کو لینے کا حق ہے۔ اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے پورا مکان ایک ہی عقد (صفقہ) میں خریدا ہے اور مجھے پورا مکان لینے کا حق ہے۔ تو اس صورت میں شفیع کا قول ہی معتبر ہوگا، اس لئے کہ حق کے ثبوت کا سبب تمام مکان میں پایا گیا ہے اور مشتری نے اس کے اثبات کی شرط یعنی اس کی خریداری کا اقرار کر لیا ہے، لیکن اس نے ایک اضافی امر کا دعویٰ کیا ہے جو اس عقد (صفقہ) کی تفریق ہے۔ لہذا ثبوت کے بغیر اس کی جانب سے یہ دعویٰ قبول نہ ہوگا۔

پھر اگر مشتری نے کہا کہ میں نے پہلے اس کا چوتھا حصہ خریدا اور پھر اس کے باقی تین حصے خریدے، میں تو تجھے ایک چوتھائی لینے کا حق ہے۔ اور شفیع کہے کہ تو نے پہلے تین حصے خریدے ہیں اور پھر ایک چوتھائی حصہ خریدا ہے۔ تو اس صورت میں شفیع کی بات کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہاں شفیع کا سبب پایا گیا ہے اور خود مشتری نے بھی تین چوتھائی حصوں کے خریدنے کا اقرار کیا ہے۔ البتہ اس نے ایک اضافی امر کا یعنی پہلے ایک چوتھائی حصہ خریدنے کا دعویٰ کیا ہے، لہذا اس کی بات ثبوت کے بغیر قبول نہ ہوگی۔

پھر اگر مشتری نے کہا کہ میں نے اسے ایک ہی عقد (صفقہ) میں خریدا ہے اور شفیع نے کہا کہ نہیں تو نے اسے نصف نصف کر کے دو مرتبہ خریدا ہے تو میں اس کا نصف حصہ لوں گا تو اس صورت میں مشتری کی بات معتبر ہوگی۔ شفیع چاہے تو پورا مکان لیے اور چاہے تو پورا مکان چھوڑ دے۔ اس لئے کہ شفیع چاہتا ہے کہ وہ اس عقد (صفقہ) میں تفریق کر دے جس سے اسے شرکت کا نقصان اٹھانا پڑے گا، لہذا اس کا قول ثبوت کے بغیر قبول نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

(د) عقد بیع میں اختلاف کا ہونا

عقد بیع میں اختلاف کی صورت یہ ہے کہ اس کے حسی ہونے یا اس میں خیار ہونے یا اس کے اور فاسد ہونے میں اختلاف ہو جائے۔ اس طرح کہ کسی نے کوئی مکان ایک ہزار درہم میں خریدا اور اس پر قبضہ کر لیا۔ پھر شفیع نے چاہا کہ شفیع کے ذریعے لے لے مگر ہائع اور مشتری نے کہا کہ اس بیع میں ہائع کو خیار تھا اور اس کی مدت ابھی پوری نہیں ہوئی، لہذا مجھے شفیع کا ابھی کوئی حق حاصل نہیں اور شفیع اس کے خیار سے انکاری ہو تو اس صورت میں ہائع اور مشتری کی بات معتبر ہوگی اور شفیع کو اپنے قول کے حق میں ثبوت پیش کرنا ہوگا کہ یہ بیع حسی تھی۔ یہ قول امام ابو حنیفہ، امام محمد رحمہ اللہ اور ایک روایت کی رو سے ابو یوسف رحمہ اللہ کا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ شفیع کا قول معتبر ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ظاہری حالت شفیع کے حق میں ہے۔ اس لئے کہ بیع کا حسی ہونا اصل ہے اور خیار ایک عارضی معاملہ ہے، لہذا اس فریق کی بات قبول ہوگی جو اصل پر عمل کا دعویٰ ہے۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ شفیع اپنے حق شفیع کا دعویٰ ہے اور وہ دونوں اس سے انکاری ہیں کیونکہ ان کا دعویٰ ہے کہ اس میں ہائع کو خیار ہے اور حق شفیع کسی ایسی بیع میں ثابت نہیں ہوتا جس میں (ہائع کیلئے) خیار ہو، لہذا "منکر" (انکار کنندہ) کی بات معتبر ہوگی، نیز اس لئے بھی کہ بیع ماقہین (دونوں معاملہ کنندگان) کے ذریعے مکمل ہوتی ہے، لہذا وہ شفیع کی نسبت اس معاملہ بیع کو بہتر جانتے ہیں اور ہر باب میں اسی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے، جو اس معاملے کو زیادہ بہتر طور پر جانتا ہو۔ اسی لئے اگر وہ دونوں اس بات پر اتفاق کر لیں کہ اس کی قیمت میں "دینار" ادا کیے گئے ہیں اور شفیع کہے کہ نہیں بلکہ درہم ادا کیے گئے تھے تو ان دونوں کی بات معتبر ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر "ہائع" غائب ہو اور مکان مشتری کے قبضے میں ہو پھر شفیع نے چاہا کہ وہ اس مکان کو اس سے لے لے اور مشتری کہے کہ اس میں ہائع کو خیار ہے اور شفیع اس کو جھٹلے تو اس صورت میں مشتری کی بات معتبر ہوگی اس لئے کہ جو دو وجوہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں وہ یہاں پائی جاتی ہیں۔

اور اگر دونوں معاملہ کرنے والوں کے مابین یہ اختلاف ہو جائے: ہائع اس میں خیار کا دعویٰ کرے اور مشتری اس سے انکار کرے تو اس میں مشتری کی بات معتبر ہوگی اور شفیع اس مکان کو مشور روایت کی رو سے لے سکے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ہائع کا قول معتبر ہوگا۔ اس روایت کی دلیل ہے کہ ہائع خیار کا دعویٰ کرنے کی بنا پر بیع سے حقیقتاً انکاری ہے، اس لئے کہ بیع ہائع کے حق میں شرط خیار کے ساتھ در حقیقت حکم کے لحاظ سے ہوتی ہی نہیں، کیونکہ ہائع کا خیار بیع کی ملکیت کو مشتری کے پاس ہانے سے روکتا ہے، جبکہ مشتری اور شفیع دونوں اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا دعویٰ کر رہے ہیں، لہذا اس بارے میں ہائع کا قول معتبر ہوگا جیسے کہ اگر ان کے درمیان اصل معاملہ بیع میں اختلاف ہو جائے تو اس کا یہی حکم ہے۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ خیار دونوں کی طرف سے اسے بطور شرط قبول کئے بغیر حاصل نہیں ہوتا اور یہاں ہائع مشتری کے خلاف شرط خیار کا دعویٰ ہے، مگر وہ اس سے انکاری ہے، لہذا اسی کی بات قبول ہوگی، جیسے کہ اگر مشتری یہ دعویٰ کرے کہ اس نے یہ مکان ادھار قیمت پر خریدا ہے اور ہائع پوری قیمت کی ادائیگی کا دعویٰ کرے تو اس صورت میں ہائع کی بات معتبر ہوتی ہے۔ اس لئے کہ تاخیر سے قیمت کی ادائیگی ہائع کے جانب سے شرط رکھے بغیر درست نہیں ہوتی اور یہاں وہ اس شرط سے انکاری ہے، لہذا اس کی بات کا اعتبار کیا جائے گا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب ہائع بیع ہونے سے ہی انکار کر دے اور مشتری اس کا دعویٰ کرے تو اس صورت میں ہائع کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ وہ بیع سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا دعویٰ ہے، مگر اس نے مشتری کے خلاف کسی فعل کا دعویٰ نہیں کیا لہذا اسی کی بات معتبر ہوگی۔

اور اگر شفیع چاہے کہ خریدے ہوئے مکان کو بذریعہ شفیع حاصل کر لے اور بائع اور مشتری دونوں کہیں کہ یہ تو بیع فاسد ہوئی تھی اور اسے شفیع کا کوئی حق نہیں اور شفیع کہے کہ یہ بیع صحیح تھی اور مجھے شفیع کا حق ہے تو یہ صورت بھی اسی اختلاف کی مظہر ہے۔ جو بائع کی حق میں شرط خیار میں اختلاف کی صورت میں اوپر بیان ہوا ہے کہ امام ابوحنیفہ و محمد رحمہما اللہ اور ایک روایت کی رو سے امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک عاقدین کا قول معتبر ہوگا اور شفیع کو شفیع کا کوئی حق نہ ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دوسری روایت کی رو سے شفیع کا قول معتبر ہوگا اور اسے شفیع کا حق ہوگا تو گویا امام ابو یوسف رحمہ اللہ صحیح اور فاسد ہونے کے اختلاف میں شفیع اور مشتری کے اختلاف کو عاقدین (بائع اور مشتری) کے مابین اختلاف پر قیاس کرتے ہیں اور اگر دونوں کے مابین عقد کے صحیح اور فاسد ہونے میں اختلاف ہو جائے تو جو شخص صحیح ہونے کا مدعی ہو اس کی بات معتبر ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اس بارے میں قول فیصل یہ ہے کہ عقد میں صحیح ہونا اصل اور فاسد ہونا ایک "وقتی معاملہ" ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس بارے میں عاقدین کے عقد بیع کے حتمی ہونے یا خیار ہونے کے اختلاف کو مد نظر رکھا ہے اور ان کے ہاں قول فیصل یہ ہے کہ شفیع اس کے حتمی اور صحیح ہونے کا دعویٰ کر کے ان پر حق شفیع کا مدعی ہے اور وہ دونوں اس میں خیار اور اس کے فاسد ہونے کا دعویٰ کر کے اس سے انکاری ہیں، لہذا اس بارے میں ان دونوں کی بات معتبر ہوگی۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ وہ اپنے معاملے کی صفت کو بہتر جانتے ہیں، کیونکہ یہ معاملہ انہی کے ساتھ قائم ہوا ہے، لہذا اس بارے میں ان دونوں کا قول ہی معتبر ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

فصل: شفیع کو ساقط کرنے والے حیلوں کا بیان

فقہاء نے شفیع کو ساقط کرنے والے بعض حیلوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ ان میں سے بعض حیلے تو شفیع کا دعویٰ کرنے والے تمام لوگوں کیلئے ہیں اور بعض حیلے خصوصی طور پر بعض شفیع کرنے والوں کے ساتھ مختص ہیں۔ جو حیلے شفیع کرنے والے تمام لوگوں کیلئے عام ہیں ان میں سے ایک حیلہ یہ ہے کہ مشتری مکان کو اس کی قیمت سے زیادہ قیمت میں خرید لے، مثال کے طور پر اگر اس کی قیمت ایک ہزار روپے ہو تو دو ہزار نہیں خرید لے اور ایک ہزار روپوں سے دس روپے کم ادا کر دے۔ پھر مشتری بائع سے کوئی ایسا سامان (عرض) خرید لے جس کی قیمت تو دس روپے ہو، مگر وہ ایک ہزار دس میں اسے بیچ دے۔ اس طرح مشتری کو یہ مکان ایک ہزار روپے میں پڑے گا مگر شفیع اسے دو ہزار سے کم میں نہ لے سکے گا۔ یہ مسئلہ ضرعاً اس کے حق شفیع کو ساقط کرنے والا نہیں، بلکہ اس کو شفیع کرنے سے عام طور پر روکنے والا ہے کیا تو نہیں جانتا کہ شفیع اگر چاہے تو دو ہزار روپے میں اس سے لے کر اس نقصان سے بچ سکتا ہے۔ رہے وہ حیلے جو بعض شفیع کرنے والوں کے ساتھ مختص ہیں، اس کی متعدد انواع ہیں۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) ایک حیلہ یہ ہے کہ بائع پورا مکان فروخت کر دے ماسوائے شفیع کی جانب لہائی میں ایک ذراع (ہاتھ) کے تو اس صورت میں شفیع شفیع کا مستحق نہ ہوگا۔ اس ذراع (ہاتھ) والی جگہ میں اس لئے کہ یہاں شرط یعنی "بیع" معدوم ہے اور مکان میں اس لئے کہ سبب یعنی اتصال (ہمسایہ ہونا) نہیں پایا گیا۔

(۲) بائع وہ دیوار جو اس کے اور اس کے ہمسائے کے مابین ہے مشتری کو تقسیم شدہ حالت میں حبہ کر دے اور اس کو سپرد بھی کر دے یا پھر شفیع کی جانب لہائی کے رخ اسے ایک ذراع (ہاتھ) کی مقدار میں جگہ حبہ کر دے اور اس کا قبضہ بھی دیدے اور پھر باقی مکان اسے فروخت کر دے تو اس صورت میں ہمسائے کو شفیع کا حق نہ ہوگا نہ تو حبہ والی جگہ میں اور نہ ہی فروخت شدہ حصہ میں، حبہ والے حصہ میں اس لئے کہ وجوب شفیع کی شرط یعنی "بیع" کا ہونا نہیں پایا گیا اور فروخت

شدہ حصے میں اس بنا پر کہ اس میں وجوب شفعہ کا سبب یعنی ہمسائیگی موجود نہیں۔

(۳) ہائع اپنا مکان دو حصوں میں فروخت کرے۔ پہلے اس دیوار کو بنیادوں سمیت زیادہ قیمت میں فروخت کرے جو اس کے اور ہمسائے کے مابین ہے اور اس کے بعد باقی مکان کم قیمت میں فروخت کر دے۔ تو اس صورت میں بھی اس دیوار کے سوا شفعہ کو حق شفعہ حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں سبب شفعہ یعنی ہمسائیگی کا ہونا نہیں پایا گیا اور عام طور پر وہ اس دیوار کو قیمت زیادہ ہونے کے باعث نہ لے گا۔

(۴) ایک اور صورت یہ ہے کہ وہ مکان اور زمین کو دو الگ الگ (عقدوں) میں فروخت کرے۔ مکان سے اس کی عمارت اور زمین سے اس کے درخت پہلے کم قیمت پر فروخت کرے۔ پھر وہ زمین کو زیادہ قیمت پر فروخت کر دے۔ تو تب بھی شفعہ کو عمارت اور درختوں میں شرعاً شفعہ کا حق حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کا عقد (معاملہ بیع) الگ الگ وقوع پذیر ہوا ہے۔ اور وہ اتنی گراں قیمت پر محض زمین کو نہ لے گا۔ اس لئے کہ زیادہ قیمت ہونے کے باعث وہ اس سے اجتناب کرے گا۔

(۵) اسی طرح مکان کو دو حصوں میں فروخت کیا جائے۔ پہلے دسواں حصہ، زیادہ قیمت پر فروخت کرے اور پھر باقی نو حصے کم قیمت پر اسے بیچ دے تو زیادہ قیمت ہونے کے باعث شفعہ دسویں حصے کو عام طور پر نہ لے گا۔ اس لئے کہ اس میں نقصان ہے۔ اور اس کو بقیہ نو حصوں میں شرعاً شفعہ کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ جب مشتری نے ان کو خریدنا سادہ ہائع کے ساتھ دسویں حصے میں شریک تھا۔ اور زمین میں حصے دار ہمسائے اور حقوق میں شامل شخص سے مقدم ہوتا ہے، مگر حیلہ کی یہ صورت "حقدار" کو شفعہ سے نہ روک سکے گی، اس لئے کہ اگر شفعہ اس کے ساتھ شریک ہو گیا تو وہ باقی قطعہ اراضی کو بھی کم قیمت پر شفعہ کے ذریعے لے سکتا ہے اور اگر مکان کسی ناہائع بچے کا ہو تو باقی مکان کو کم قیمت پر فروخت نہ کیا جاسکے گا کیونکہ ایسا کرنا جائز نہیں اس لئے کہ وہ چھوٹے بچے کے مال کو اتنی کم قیمت پر فروخت کرنا ہے جتنی کم قیمت پر عام طور پر لوگ فروخت نہیں کرتے اور اس کے ولی (سرپرست) (Guardian) کو اس کا حق نہیں ہوتا لہذا ایسے مکانات میں صحیح طریقہ یہ ہے کہ انہیں مثلی قیمت پر فروخت کیا جائے۔

(۶) ایک اور حیلہ وہ ہے جس کا انصاف نے ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہائع مشتری کیلئے مکان میں حصہ دار ہونے کا اقرار کرے اور پھر اسے باقی مکان فروخت کر دے۔ تو ایسی صورت میں شفعہ کا حقدار نہ ہوگا اس مقدار میں، جس کا اس نے اقرار کیا ہے، اس لئے کہ وہاں استحقاق کی شرط یعنی بیع معدوم ہے اور باقی مکان میں اس لئے کہ مشتری اس کا حصہ دار ہو گیا ہے اور جو شخص کسی جگہ میں دوسرے کے ساتھ حصہ دار ہو وہ ہمسائے اور حقوق میں شریک شخص (خلیل) سے مقدم ہوتا ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے اس صورت میں وجوب شفعہ کا فتویٰ دیا ہے اور "انصاف کے مذکورہ بیان کو غلط قرار دیا ہے، اس لئے کہ حصے میں اس کی حرکت صرف اس کے اقرار سے ثابت ہوتی ہے، لہذا یہ حرکت شفعہ کے حق میں ظاہر نہ ہوگی جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

فصل: مذکورہ حیلوں کے مکروہ یا غیر مکروہ ہونے کا بیان

ربی یہ بات کہ آیا (مذکورہ) حیلے مکروہ ہیں یا نہیں تو اس کی دو حالتیں ہیں یا تو یہ حیلہ شفعہ کے واجب ہونے کے بعد میں اختیار کیا گیا ہوگا یا اس سے قبل۔ اگر تو یہ حیلہ اس کے وجوب کے بعد اختیار کیا گیا ہو تو مکماہاتا ہے کہ ایسا حیلہ بغیر کسی اختلاف کے مکروہ ہے۔ اس کی تدبیر یہ ہے کہ مشتری شفعہ سے کچھ کہ میں نے تمہ سے اتنے درہموں کے عوض یعنی اس شرط پر صلح کر لی کہ تو اپنا حق شفعہ چھوڑ دے اور اس پیشکش کو قبول کر لے تو اس کا حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے اور وہ صلح

کے معاوضے کا مستحق بھی نہیں ہوتا۔ یا اس طرح کہ وہ اسے کہے "تو مجھ سے یہ مکان اتنی قیمت میں خرید لے تو شفیع کہے کہ میں نے اسے خرید لیا۔ اس سے بھی اس کا حق شفعہ باطل ہو جاتا ہے اور اسی طرح کے دوسرے حیلے۔

اور اگر کوئی حیلہ شفعہ کے واجب ہونے سے پہلے اختیار کیا گیا ہو تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ جائز ہے، مگر امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ مکروہ ہے، امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے، کہ حیلوں کی اجازت دینا شفعہ کا دروازہ بند کرنے کے مترادف ہے۔ اور اس میں حق شفعہ کو مکمل طور پر ساقط کرنا پایا جاتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ کسی شئی کے واجب ہونے سے قبل کوئی اس حق کو روکنے کا کوئی سبب اختیار کر کے حیلہ اختیار کرنا اس کو ثابت ہونے سے روکنا ہے۔ اور یہ جائز ہے جیسے کہ بیع و شراء جب کرنا ~~ایک~~ سے ملکیتی معاملات ہیں، اس لئے کہ مشتری شرعاً حکم کو روکنے کا کوئی سبب اختیار کر کے اس میں کسی سبب سے ~~پہلے~~ سے روکنا ہے، جو اس کی خریداری ہے۔ جیسے کہ ہبہ اور صدقہ اور دوسری تملیکات ہیں۔ اس تفصیل سے امام محمد رحمہ اللہ کی اس بات کا جواب بھی آگیا کہ یہ تو حق شفعہ کا ابطال ہے، اس لئے کہ کسی شئی کو باطل کرنا اس کے ثابت ہونے کے بعد اسے نقصان پہنچانا ہے۔ اور یہاں یہ حق ابھی تک ثابت نہیں ہوا، لہذا یہ حیلہ اس کے کسی حق کو باطل کر دینا نہ ہوگا بلکہ وہ تو حکم کے روکنے کا کوئی سبب اختیار کر کے اس کو ثابت ہونے سے روک دینے کا نام ہے، جو جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے جو کہلے وہ اس کا شرعی حکم ہے اور امام محمد کا قول مبنی بر احتیاط ہے اور حیلہ کے مشروع (جائز) ہونے میں بنیادی دلیل حضرت ایوبؑ کے واقعے میں قرآن مجید کی حسب ذیل آیت ہے،

وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنت

(اور اپنے ہاتھ میں جھاڑو لو اور اس سے اسے مار اور قسم نہ توڑ)

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب الذبائح والصیود

اس کتاب کے ضمن میں

(۱) حیوانات میں سے حلال اور حرام جانوروں اور

(۲) مکروہ جانوروں کا بیان

(۳) حلال جانوروں کا گوشت حلال ہونے کی شرائط

(۴) حلال جانوروں کے حرام اجزاء

وغیرہ کے عنوانات پر بحث کی ضرورت ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) حیوانات میں سے حلال اور حرام جانوروں کا بیان
بنیادی طور پر جانوروں کی دو اقسام ہیں: (۱) قسم اول میں وہ جانور شامل ہیں جو سمندر میں رہتے ہیں اور دوسری قسم وہ
ہے جو خشکی میں سکونت رکھنے والے جانوروں پر مشتمل ہے۔

۱۔ سمندری جانور

جہاں تک تو سمندری جانداروں کا تعلق ہے تو اس کے تمام جاندار حرام ہیں۔ سوائے خاص طور پر مچھلی
کے، لہذا سوائے مکر تیرنے والی (مچھلی طافی) کے تمام قسم کی مچھلی حلال ہے۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے۔
اور بعض فقہاء اور قاضی ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ سمندری مخلوق میں مچھلی کے علاوہ ہندک، لیکڑے، سانپ، کتے، خنزیر،
وغیرہ سب کا کھانا جائز ہے لیکن ان کو ذبح کرنا ضروری ہے۔ یہی قول حضرت لیث بن سعد کا بھی ہے۔ ماسوائے پانی
کے انسان اور خنزیر کے کہ ان کا کھانا حلال نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تمام سمندری (آبی) جانوروں کو
ذبح کیے بغیر کھانا جائز ہے، اور مکر تیرنے والی (طافی) مچھلی کا کھانا بھی حلال ہے۔

جہاں تک پہلے مسئلے میں ان سے ہماری بحث کا تعلق ہے تو ان کا استدلال قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

تمہارے لئے سمندر کی تمام چیزوں کا شمار حلال ہے۔

احل لکم صید البحر (۱)

کے ظاہر سے ہے۔ اس لئے کہ صید (شکار) کا لفظ مچھلی کے علاوہ دوسری سمندری جانوروں کے پکڑنے کیلئے بھی استعمال
ہوتا ہے، لہذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ تمام جانور حلال ہوں۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ سے جب سمندر کے بارے میں پوچھا
گیا تو آپ نے فرمایا:

ہو الطہور ماؤہ والحل میتہ

(اس کا پانی طاہر و مطہر) پاکی کرنے والا) اور اس کا مردار حلال ہے)

کہ آپ نے سمندر کے مردار کو حلال قرار دیا اور اس میں مچھلی اور غیر مچھلی میں کوئی فرق نہیں کیا۔

۱۔ المائدہ (۵: ۹۶)

ہمارا استدلال اس ارشاد باری تعالیٰ سے ہے:

حرمت علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر (۱)
 کہ اس آیت مبارکہ میں سمندری اور خشکی والے جانوروں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:
 ویحرم علیہم الخبائث (۲)
 (اور پیغمبران پر ناپاک اشیاء کو حرام ٹھراتا ہے)

اور بیندگ، لیکڑے اور سانپ وغیرہ خبیث جانوروں میں سے ہیں اور مروی ہے:

سئل عن صنف ع يجعل شحمه فی الدوا قہی (نبی اکرم ﷺ سے بیندگ کی چربی دوا میں ڈالنے کے بارے
 علیہ الصلاۃ والسلام عن قتل الصنفاع میں پوچھا گیا تو آپ نے بیندگوں کو ہلاک کرنے سے منع فرمایا)
 اور یہ ممانعت درحقیقت ان کے کھانے سے ہے۔ نیز مروی ہے کہ جب آپ سے (ان کے متعلق) پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا
 خبیثۃ من الخبائث خبیث (ناپاک) جانوروں میں ایک ہے۔

اور مذکورہ بالا آیت میں مخالفین کیلئے کوئی حجت نہیں پائی جاتی، اس لئے کہ اس میں "مذکورہ شکار سے مراد شکار
 کا فعل، یعنی شکار کرنا" ہے۔ اس لئے کہ یہی حقیقت میں شکار کرنا (صید) ہے نہ کہ شکار شدہ جانور (مصيد) اس لئے کہ یہ
 تو فعل صید (شکار کرنے) کا مفعول ہے اور کسی اسم کسی فعل پر اطلاق مجاز ہوتا ہے جبکہ بغیر دلیل کے کسی لفظ کا اس
 کے حقیقی مضموم سے انحراف (عدول) کرنا جائز نہیں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ "صید (شکار کرنے) کا لفظ اس شے کے
 پکڑنے کیلئے استعمال کیا جاتا ہے، جو انسان سے طبعاً وحشت محسوس کرے اور اس سے الگ تھلگ رہے۔ اور اس کو یا تو
 اس کے اڑ جانے یا اس کے بھاگ جانے کے باعث کسی جیلے کے بغیر پکڑنا ممکن نہ ہو اور یہ بات جانور میں شکار کرتے وقت پائی
 جاتی ہے۔ اس کے پکڑ لینے کے بعد نہیں کیونکہ اس کے بعد تو وہ محض "گوشت" ہو جاتا ہے اور حقیقت میں شکار نہیں رہتا۔
 وجہ یہ ہے کہ اس میں شکار کا مضموم یعنی اس کا انسانوں سے وحشت کرنا اور انسانوں سے الگ تھلگ رہنا باقی نہ رہا ہے۔ جس
 کی دلیل یہ ہے کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا قول:

وحرمت علیکم صید البر ما دمتم جرماء (۳) (اور تم پر خشکی کا شکار جب تک تم احرام کی حالت میں ہو حرام ہے)
 کو معطوف کیا گیا ہے جس سے مراد "حالت احرام میں محرم" کا شکار کھیلنا ہے۔ نہ کہ "شکار کیے ہوئے جانور کو کھانا۔ اس لئے کہ
 محرم کیلئے اس کا کھانا حلال ہے، بشرطیکہ اس نے بذات خود اس کو شکار کیا ہو اور نہ اس کے حکم سے کسی اور نے اس
 کا شکار نہ کیا ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ اس آیت میں اس کے کھانے کی اباحت پر کوئی دلیل نہیں بلکہ یہ آیت تو محرم لینے
 سمندری اور خشکی والے شکار کے باہین فرق بیان کرنے کیلئے نازل ہوئی اور نبی اکرم ﷺ کے ارشاد و احل میتہ (اس کا مردہ
 حلال ہے) سے مراد خاص طور پر مچھلی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

احلت لنا میتتان و دمان المیتتان السمک ہمارے لئے دو مردار و دو خون حلال کر دیئے گئے ہیں۔ مردار سے
 ولجراد و الدمان الکید و الطحال مراد مچھلی اور مڈھی ہے، اور دو خون جگر اور تلی ہیں۔

کہ اس حدیث میں آپ نے دو مرداروں کی تشریح "مچھلی" اور مڈھی سے فرمائی ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ مذکورہ بار
 حدیث میں بھی "میتہ" (مردار) سے مراد مچھلی ہی ہے۔ اس لئے مذکورہ بالا آیت اور مذکورہ حدیث کی بنا پر زیر بحث حدیث
 کو بھی مچھلی ہی پر محمول کیا جائے گا۔

۱- المائدہ (۵:۳)

۲- الاعراف (۶:۵۵)

۳- المائدہ (۵:۹۶)

(ب) دوسرا مبحث یعنی مر کر تیرنے والی (الطافی) کی حلت کا مسئلہ

اس کے بارے میں امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت:

و طعامہ متاعا لکم (۱)

سے ہے جو "احل لکم صید البحر" (تمہارے لئے سمندری شکار حلال کیا گیا ہے) پر معطوف ہے۔ مفہوم یہ ہوا کہ "احل لکم طعامہ" (تمہارے لئے اس کا کھانا حلال کر دیا گیا ہے) اور یہ جملہ سمندری شکار اور غیر شکار دونوں پر حاوی ہے۔ اور طافی (مر کر تیرنے والی مچھلی) "غیر شکار" میں آتی ہے، لہذا یہ جملہ اس حدیث نبوی:

هو الطهور ماہ والحل ميتہ

(اس کا پانی پاک اور اس کا مردار حلال ہے) کی بنا پر مر کر تیرنے والی مچھلی (الطافی) کو بھی حاوی ہو گا۔ اور "طافی" (مر کر تیرنے والی مچھلی) ہی لفظ دینہ کے اصل مصداق ہونے کی میں سب سے زیادہ مستحق ہے۔ اسی طرح ارشاد نبوی ہے:

احلت لنا ميتتان ودمان الميتان

السمک والجراد

اس حدیث میں آنحضرت ﷺ نے "دینہ" کی تفسیر طافی (مر کر تیرنے والی مچھلی) میں فرق کے بغیر مچھلی سے فرمائی ہے۔ ہماری دلیل وہ روایت ہے جس میں مروی ہے:

عن جابر بن عبد اللہ انصارى رضى الله عنه (حضرت جابر بن عبد اللہ نبی اکرم ﷺ سے روایت کرتے ہیں۔

عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى

عن اكل الطافی

اس طرح حضرت علیؓ سے منقول ہے کہ:

لا تتبعوا فی اسواقنا الطافی

علی بن القیاس حضرت عبد بن عباسؓ سے روایت ہے۔

مادسره البحر فكله وما وجدته يطفوا على

الماہ فلا تاكله

پا پانی پر تیرتی مچھلی نہ کھاؤ)

رہی آیت مہار کہ تو اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کیلئے کوئی استدلال (کا پہلو موجود) نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں طعامہ

(اس کے کھانے) سے مراد وہ مچھلی ہے جسے سمندر باہر پہونک دے اور وہ مچھلی مر جائے، جبکہ اس آیت کی تفسیر میں

مفسرین نے یہی بات لکھی ہے۔ اور ایسی مچھلی ہمارے نزدیک حلال ہے۔ اس لئے کہ وہ طافی (مر کر تیرنے والی) نہیں

ہے۔ الطافی تو اس مچھلی کو کہتے ہیں جو بغیر کسی آفت یا حادثے کے پانی میں مر جائے۔ جبکہ مذکورہ بالا مچھلی کسی حادثے کی

بنا پر مرتی ہے۔ اور وہ حادثہ سمندر کا اسے باہر پہونک دینا ہے۔ لہذا یہ مچھلی طافی نہ ہوگی۔ اسی طرح مذکورہ بالا دونوں

حدیثوں کا مصداق غیر طافی مچھلی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر وہ طافی مچھلی جس کا کھانا ہمارے نزدیک حلال نہیں

ہے ایسی مچھلی ہے جو خود بخود پانی میں بغیر کسی "حادثہ" کے مر جائے۔ خواہ وہ سطح آب پر تیر رہی ہو یا نہ تیر رہی ہو۔ البتہ

وہ بغیر کسی حادثے کے پانی میں خود بخود مر گئی ہو۔

ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ وہ مچھلی ہے کہ جو کسی حادثے کے باعث پانی میں مر جائے اور سطح آب پر تیرنے لگ جائے اور اگر وہ سطح آب پر نہ تیرے تو وہ حلال ہوگی، لیکن ہماری پہلی والی تعریف ہی زیادہ صحیح ہے اور اسے طافی (مر کر تیرنے والی) اس لیے کہا جاتا ہے، کیونکہ وہ عام طور پر (مر کر) سطح آب پر تیرنے لگتی ہے۔

ہشام نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر مچھلی کا کچھ حصہ پانی میں اور کچھ حصہ زمین پر ہو پھر اگر تو اس کا سر زمین پر ہو تو اسے کھالیا جائے اور اگر اس کا سر اور اکثر حصہ پانی میں ہو تو اسے نہ کھالیا جائے۔ اس لئے کہ سر سانس لینے کا مقام ہے۔ اس لئے جب وہ پانی سے باہر ہوگا تو ظاہر بات یہ ہے کہ وہ مچھلی کسی حادثے کے باعث مری ہوگی اور اگر سر یا اس کا اکثر حصہ پانی میں ہو تو ظاہر بات یہ ہے کہ ایسی مچھلی پانی میں بغیر کسی سبب کے مری ہے۔

ایسی مچھلی کے متعلق جسے دوسری مچھلی نے نگل لیا ہو فقہاء فرماتے ہیں کہ اسے کھالیا جائے، کیونکہ ایسی مچھلی کسی حادثے کی بنا پر مری ہے۔ اور اگر وہ مچھلی گرمی یا ٹھنڈک یا پانی کے گدلا (گندہ) ہونے کے باعث مری ہو تو اس کے متعلق دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کی رو سے اسے نہ کھالیا جائے اس لئے کہ پانی کا سرد یا گرم یا گدلا ہونا ظاہری طور پر مچھلی کے مرنے کے اسباب میں سے نہیں ہیں، تو چونکہ یہاں اس کی موت کسی ایسے حادثے کے سبب نہیں ہوتی جس سے ظاہری طور پر اکثر موت ثابت ہوتی ہے، لہذا اسے نہ کھالیا جائے اور دوسری روایت کی رو سے اسے کھالیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ فی الجملہ (کسی نہ کسی درجے میں) پانی کی یہ حالتیں موت کے اسباب میں سے ہیں۔ جس کی بنا پر یہاں اس کی موت کسی حادثے کے باعث پانی گئی ہے اور چونکہ وہ طافی (مر کر تیرنے والی) نہیں ہے، لہذا اسے کھالیا جاسکتا ہے۔

اور مچھلی کے اس حکم میں اس کی تمام انواع مثلاً الجریث (مارماہی) وغیرہ شامل ہیں۔ اس لئے کہ جو دلائل ہم دہر بیان کر آئے ہیں ان میں ایک مچھلی اور دوسری مچھلی میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ ہاں البتہ اگر اس کی حرمت کسی اور دلیل سے ثابت ہو جائے تو الگ بات ہے حضرت علیؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ دونوں سے الجریث (مارماہی) اور مچھلی (السمک الذکر) کے حلال ہونے کی روایت ملتی ہے کسی اور صحابی کا اس سے اختلاف مروی نہیں، جس کی بنا پر یہ صحابہ کرامؓ کا ایک طرح سے اجماع ہوگا۔

(۲) خشکی والے جانور

رہے وہ جانور جو خشکی پر رہتے ہیں تو ان کی تین اقسام ہیں

(۱) ایک وہ جس میں مطلقاً خون نہیں ہوتا۔

(۲) دوسری قسم وہ جس میں بہنے والا خون نہیں ہوتا۔

(۳) تیسری قسم وہ ہے جس میں خون ہوتا ہے۔

(الف) اول الذکر قسم کی مثال مڈھی، بھڑ، نکھی، مکھی، کاٹنے والا کیرٹا (العنابند)، کھنکھجور، ریٹنگنے وال کیرٹا (بغاہ) اور بچھو وغیرہ ہے۔ تو ان تمام جانوروں میں سے خاص طور پر مڈھی کے سوا کوئی اور جاندار حلال نہیں ہے اس لئے کہ یہ تمام جانور خبیث ہیں، کیونکہ سلیم فطرتیں انہیں اچھا نہیں سمجھتیں، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ويعرم عليهم الخبائث (۱)

(اور آنحضرت ﷺ ان لوگوں پر خبیث اشیاء حرام کریں گے)

البتہ ان جانداروں میں سے طہشی کو خاص طور پر ارشاد نبوی ﷺ "ہمارے لئے دو مردہ جانور حلال کئے گئے ہیں" کی بنا پر مستثنیٰ کیا گیا ہے۔ اس کے سوا باقی ظاہری عموم (حرمت) پر برقرار رہیں گے۔

(ب) اسی طرح وہ جانور جن میں (خون تو ہوتا ہے مگر) ہسنے والا خون نہیں ہوتا۔ جیسے سانپ چھپکلی، چنگبری چھپکلی، تمام حشرات اور زمین کے اندر بل بنا کر رہنے والے جاندار مثلاً چوہے، جیچرہ، جنگلی چوہا، گود، ایک قسم کا چوہا (یربوع، جس کی اگلی ٹانگیں چھوٹی اور پچھلی بڑی ہوتی ہیں) اور نیولہ وغیرہ کہ گودہ کے سوا باقی تمام جانوروں کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں اور گودہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہے۔ ان کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی ایک روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں:

"نبی اکرم ﷺ کے دسترخوان پر گودہ کا گوشت کھایا گیا"

اور اسی طرح سیدنا عمرؓ نبی اکرم ﷺ سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے فرمایا (یہ جانور ہمارے آبائی علاقے میں نہیں پایا جاتا اس لئے میں اس سے تنفر محسوس کرتا ہوں لہذا میں اسے نہ کھاتا ہوں اور نہ اسے حرام قرار دیتا ہوں۔)

یہ روایت اس کے شرعاً حرام نہ ہونے پر نص ہے۔ البتہ اس کی طبعی کراہت کی جانب اشارہ ہے۔

ہمارا استدلال ارشاد باری تعالیٰ:

وَيَحْرِمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ (۱)

(اور وہ پیغمبران (لوگوں) پر خبیث اشیاء کو حرام کرینگے)

سے ہے اور گودہ ایک خبیث جانور ہے۔ سیدنا عائشہؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ کو ایک مرتبہ گودہ کا گوشت بدیہ کیا گیا تو آپ ﷺ نے اس کے کھانے سے اجتناب فرمایا۔ اسی اثنا میں ایک سائل عورت آگئی تو حضرت عائشہؓ نے چاہا کہ اس کا گوشت اسے کھلا دیں تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا "کیا تو اسے وہ گوشت کھلانا چاہتی ہے جو خود نہیں کھاتی" یہ روایت اس بات کا احتمال نہیں رکھتی کہ آنحضور ﷺ کا اسے کھانے سے احتراز کرنا محض ذاتی ناگواری کی بنا پر تھا۔ اس لئے کہ اگر ایسا ہوتا تو آپ اس کو صدقہ کرنے سے منع فرماتے، جیسے کہ انصار کی ایک بکری کو آپ ﷺ نے جب خود کھانے سے احتراز فرمایا تو اسے صدقہ کرنے کا حکم دیا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ گودہ مسخ شدہ جانوروں میں سے ایک ہے اور تمام مسخ شدہ جانور جیسے رچھ، بندر اور ہانسی وغیرہ حرام ہیں، جیسا کہ ان کے بارے میں یہی قول مروی ہے۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ

سئل عن الضب فقال عليه الصلوة والسلام (نبی اکرم ﷺ سے گودہ کے متعلق پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے

ان امة مسخت في الارض واني اخاف فرمایا کہ ایک قوم زمین میں مسخ کردی گئی تھی اور مجھے اندیشہ

ہے کہ یہ (گودہ) ان میں سے نہ ہو) ان یکون هذا منها. (۲)

۱- الاعراف (۱۵: ۷)

۲- اس سے یہ مراد نہیں ہے، کہ گودہ واقعی ان کی باقیات میں سے، اس لیے کہ مسخ شدہ قوموں کی نہابی پر امت کا اجماع ہے۔ اس کے برعکس اس حدیث سے مراد یہ ہے، کہ شاید اس قوم کو گودہ کی شکل پر مسخ کروا گیا ہو، جیسے کہ بندروں اور رچھ پر مسخ شدہ قوموں کا یہی حال ہوا ہے

اسی طرح بعض صحابہ کرامؓ سے بھی یہی بات مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"ہم لوگ ایک غزوہ میں تھے کہ ہمیں بھوک لگ گئی تو ہم نے ایک سرزمین میں پڑاؤ کیا۔ جہاں گوہ کی کثرت تھی تو ہم نے ان سے بھر کر ہنڈیاں چڑھا دیں اور وہ پکے لگ گئیں۔ اسی رحمت نبی اکرم ﷺ تشریف لے آئے تو آپ ﷺ نے پوچھا یہ کیا ہے۔ ہم نے کہا یا رسول اللہ یہ گوہ ہے تو آپ نے فرمایا۔ ایک امت زمین میں مسخ کر دی گئی تھی اور مجھے اندیشہ ہے کہ یہ (گوہ) ان میں سے نہ ہو تو آپ نے ہنڈیاں الٹنے کا حکم دیدیا۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کے مقابلے میں ہماری نقل کردہ روایت حرمت والی ہے۔ اور ایسی روایت پر عمل کرنا ہی بستر ہوتا ہے۔

(ج) رہے وہ جانور جن میں بہنے والا خون ہو تو ان کی دو اقسام ہیں پالتو اور وحشی (یا جنگلی) جانور۔ پالتو جانوروں میں سے اونٹ گائے اور بھیر بکری وغیرہ کی حلت اجماع امت کے علاوہ حسب ذیل ارشاد باری تعالیٰ سے ثابت ہے کہ فرمایا:

والانعام خلقها لكم فيهادفاً ومنافع
ومنہا تاکلون۔ (۱)

(اور چوپایوں کو بھی اسی نے پیدا کیا۔ ان میں تمہارے لئے گرم لباس اور بہت سے فائدے ہیں اور ان میں سے بعض کو تم کھاتے ہو۔)

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

اللہ الذی جعل لكم الانعام لتركبوا
منہا ومنہا تاکلون۔ (۲)

(اللہ ہی تو ہے جس نے تمہارے لئے چوپائے بنائے تاکہ تم ان میں سے بعض پر سوار ہو اور بعض کو تم کھاتے ہو۔)

اور لفظ انعام (چوپائے) اہل لغت کے ہاں کسی اختلاف کے بغیر مذکورہ بالا تمام جانوروں پر بولا جاتا ہے۔ بہت کثرت سے نزدیک خمر اور گدھا خلل نہیں ہے۔ بشرطہ ایسی سے مروی ہے کہ گدھے کا گوشت کھانے میں کوئی مضائقہ نہیں، انہوں نے ارشاد باری تعالیٰ

قل لا اجد فیما ووحی الی محرماً علی طاعم
یطعمہ الا ان یکون میتة اود مامسفوحاً
اولحم خنزیر (۳)

(کہو کہ جو احکام مجھ پر نازل ہوئے ہیں۔ میں ان میں کوئی چیز جسے کھانے والا کھانے حرام نہیں پاتا۔ بجز اس کے کہ وہ مرا ہو یا نور یا ہستا ہو یا خون یا سور کا گوشت ہو۔)

سے ہے کہ اس آیت میں گدھوں کی حرمت کا ذکر نہیں ہے اور مروی ہے کہ "ایک شخص نبی اکرم ﷺ کے پاس آیا اور عرض کیا کہ میرا تمام مال ہلاک ہو گیا ہے اور میرے پاس گدھوں کے سوا کچھ نہیں بچا۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

من سمین مالک فانی انما کنت نہیتکم عن
جلال القریہ وردی عن جوال القرای (بتشدید
اللام) واوی فانما قدر لكم جالة القرية
ہمارا استدلال اس ارشاد باری تعالیٰ سے ہے۔
والخیل والبغال والحمیر لتركبوا وزينة (۴)

(تو اپنے پلے ہوئے مال میں سے کھا اس لئے کہ میں نے تمہیں بستی یا بستیوں کے گندگی خور جانوروں کو کھانے سے منع کیا یا ناپسند کیا تھا۔)

۱. النحل (۵: ۶۱)

۲. المؤمن (۷۹: ۳۰)

۳. الانعام (۱۴۶: ۶)

۴. النحل (۸: ۶)

(اور اس نے گھوڑے اور خچر اور گدھے پیدا کئے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور وہ تمہارے لئے باعث زینت ہیں۔
ہم عنقریب اس آیت سے استدلال کی وجہ بیان کریں گے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ حضرت نافع کے واسطے سے
حضرت عمر فاروقؓ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوہ خیبر غزوہ خیبر کے موقع پر نبی اکرم ﷺ نے گدھوں کا گوشت
عن عوم الحمرا لاهلیہ وعن متعة النساء (۱) کھانے اور عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے سے منع فرمایا۔
اور حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے جب وہ متعہ کے حق میں فتویٰ دیتے تھے فرمایا کہ:
ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعة نبی اکرم ﷺ نے عورتوں کے ساتھ متعہ کرنے اور گدھوں کا
النساء وعن لحوم الحمرا لاهلیہ یوم خیبر گوشت کھانے سے غزوہ خیبر کے دن منع فرمایا ہے۔

یہ سن کر حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے اپنے اس فتویٰ سے رجوع فرمایا، نیز مروی ہے کہ
غزوہ خیبر کے موقع پر نبی اکرم ﷺ کو بتایا گیا کہ گدھوں کا گوشت کھایا گیا ہے۔ تو آپ نے حضرت ابو طلحہؓ کو حکم دیا کہ
وہ یہ اعلان کر دیں کہ نبی اکرم ﷺ تم کو گدھوں کا گوشت کھانے سے روکتے ہیں اس لئے کہ وہ پلید ہے۔ دوسری
روایت میں رجس (ناپاک) ہونے کا ذکر ہے

یہ تمام روایات مشہور ہیں جنہیں ہر خاص و عام جانتا ہے اور انہیں تمام فقہاء نے قبول کیا اور ان پر عمل کیا ہے اور ان پر
عمل کرنا ظاہر ہے۔

رہی مذکورہ بالا آیت مہارکہ تو اس میں سے کئی اشیاء مستثنیٰ کر لی گئی ہیں۔ جو اس میں مذکور نہیں اس میں "متنارح
فیہ" (گدھوں کے گوشت) کا مسئلہ بھی، ان دلائل کی بنا پر جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، مستثنیٰ کر لیا گیا ہے۔ طلحہ ازیں جو
احادیث ہم نے اوپر نقل کی ہیں وہ "مشہور احادیث" ہیں "اور روایت مشہور" سے قرآن مجید کو منسوخ کرنا جائز ہے، طلحہ
ازیں مذکورہ آیت کا مضموم یہ ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی اس وقت مذکورہ اشیاء کے سوا کوئی چیز حرام نہ تھی۔ اس
لئے کہ فعل (متنارح) میں اصل زمانہ حال (Present) ہے، لہذا ہو سکتا ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی اس وقت ان
مذکورہ اشیاء کے سوا کوئی اور شئی حرام نہ ہو اور اس کے بعد جو اشیاء حرام ہوئی ہیں ان میں اسے بھی حرام کیا گیا ہے۔ طلحہ
ازیں ہم یہ کہتے ہیں کہ مذکورہ آیت کی روشنی میں مذکورہ اشیاء کے سوا کوئی اور شئی حرام نہیں ہے۔ اور ہم گدھوں کے
گوشت پر "حرام ہونے کا لفظ استعمال نہیں کرتے۔ اس لئے کہ مطلق حرام وہ ہے جس کی حرمت کسی دلیل قطعی سے
ثابت ہو، جبکہ وہ شئی جس کی حرمت "مجتہد فیہ" ہو تو اسے مطلقاً حرام نہیں کہا جاتا، بلکہ اسے ہم مکروہ (ترہیبی) کہتے ہیں
لہذا ہم عملاً اس سے احتراز کرنے اور اعتدادی طور پر اس کی علت و حرمت میں توقف کے قائل ہیں۔ رہی مذکورہ
الاحادیث تو اس میں ایک احتمال یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے فرمان سمین مالک (اپنے پہلے ہوئے مال) سے مراد یہ ہے
کہ ان کی قیمت کھاؤ، جیسا کہ کہا جاتا ہے "فلان شخص اپنی زمین کھا گیا، یعنی اس کی قیمت" دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس
سے مراد یہ ہے کہ ان کو کرائے پر دیکر ان کی پشتوں سے استفادہ کر۔ تو جیسا کہ ہمارے بیان کردہ احتمالات پر اسے معمول
کیا جاسکتا ہے۔ جس سے تمام دلائل پر عمل ہو جاتا ہے تو یہی بہتر ہو گا۔ اور پھر یہ بھی احتمال ہے کہ یہ واقعہ ان کی حرمت
سے پہلے کا ہو، لہذا یہ حکم ہماری اوپر نقل کردہ روایت کی بنا پر منسوخ ہو گیا ہو اگرچہ اس کی تاریخ مبہول ہے، لہذا احتیاطی
روایت پر عمل کرنا ہی بہتر ہو گا۔

۱۔ زمانہ وقت کو کہا جاتا ہے، یعنی وقت کی قید (ایک سال، ایک ماہ، وغیرہ) کے ساتھ کسی
عورت سے نکاح کرنا۔ اس سے پہلے ایسا نکاح جائز تھا۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ جو روایت تم نے نقل کی ہے اس میں بھی احتمال ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے خیبر کے دن گدھوں کا گوشت کھانے سے اس لئے منع کیا ہو کیونکہ وہ مال غنیمت کے خمس سے تھا یا سواریاں کم رہ جانے کے باعث یہ حکم دیا تھا یا اس لئے کہ وہ گندگی خور تھے تو اس طرح یہاں بھی تعارض پیدا ہو گیا تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان میں سے کسی بات کا بھی احتمال نہیں ہے پہلی بات کا اس لئے نہیں کہ جس شے کی لشکر کو ضرورت ہو جیسے کھانا اور چارہ وغیرہ تو اس میں سے خمس نہیں نکالا جاتا۔ ثانیاً اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے ہنڈیوں کو اٹانے کا حکم دیا تھا۔ اور یہ بات واضح ہے کہ یہ حکم ایسی ہی اشیاء میں دیا جاسکتا ہے جن سے قطعی انتفاع ممکن نہ ہو۔ ثالثاً اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے خصوصی طور پر گدھوں کا گوشت کھانے سے منع کیا ہے جبکہ یہ بات (گندگی کھانے کی) گدھوں تک ہی محدود نہیں بلکہ دوسرے جانوروں میں بھی پائی جاتی ہے۔

گھوڑوں کا حکم

رہا گھوڑوں کا گوشت تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ وہ مکروہ ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ نہیں، یہی مسلک امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ہے۔ ان کا استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

اكلنا لحم فرس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم (ہم نے عہد نبوی میں گھوڑوں کا گوشت کھایا تھا) اور حضرت جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے کہ

نہی رسول اللہ ص عم لحوم حمر الاہلیہ واذن فی الخیل

(نبی اکرم ﷺ نے گدھوں کا گوشت کھانے سے منع کیا اور گھوڑوں کا گوشت کھانے کی اجازت دی)

اسی طرح انہیں سے روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں۔

"ہمیں نبی اکرم ﷺ نے گھوڑے کا گوشت کھلایا اور ہمیں گدھوں کا گوشت کھانے سے منع فرمایا"

انہی سے دوسری روایت ہے کہ:

ہم نے انہی ہنڈیوں میں گھوڑے اور گدھے کا گوشت ڈالا ہوا تھا کہ آنحضرت ﷺ نے ہمیں گدھے کا گوشت کھانے سے منع کیا اور ہمیں حکم دیا کہ ہم گھوڑے کا گوشت کھائیں۔ سیدہ اسماء بنت ابی بکر رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

"ہم نے نبی اکرم ﷺ کے زمانے میں گھوڑا ذبح کیا اور ہم نے اسے کھایا"

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اپنے موقف پر قرآن مجید، سنت نبوی اور اجماع سے دلیل پکڑتے ہیں۔ قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

والخیل والبغال والحمیر لتركبوها وزینۃ (۱) (اور اسی نے گھوڑے خیر اور گدھے پیدا کیے تاکہ تم ان پر سوار ہو اور زینت کیلئے) اس آیت سے استدلال حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ ان سے گھوڑے کے گوشت کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے مذکورہ آیت پڑھ دی اور فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے یہاں یہ نہیں فرمایا کہ لٹا کلوھا (ہم نے انہیں تمہارے کھانے کیلئے پیدا کیا ہے) لہذا اس کا کھانا مکروہ ہوگا۔

یہ اس آیت سے جامع استدلال ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت سے قبل مختلف چوپایوں اور ان کے منافع کا ذکر کیا ہے اور اس بارے میں مہاتے سے کام کیا ہے، اور ارشاد فرمایا ہے۔

والانعام خلقها لكم فيها دن ومنافع ومنها (اور چوپایوں کو بھی اسی نے پیدا کیا ہے۔ ان میں تمہارے لئے
تاكلون ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون وتحمل اثقالكم الى
بلد لم تكونوا بغيه الا بشق الانفس
ان ربكم لروف رحيم۔ (۱)

تمہارے لئے بوجہ اٹھا کر لیجاتے ہیں کچھ شک نہیں کہ تمہارا پروردگار
نہایت شفقت والا اور مہربان ہے۔)

اسی طرح آیت کے متصل بعد اللہ تعالیٰ نے آسمان سے برساتے گئے پانی کے منافع کا تذکرہ کیا اور پھر رات اور
دن، چاند اور ستاروں سے متعلق منافع کا اور پھر سمندر سے تعلق رکھنے والے فوائد کا مبالغہ آمیز انداز میں ذکر فرمایا۔ یہ بیان
اس بارے میں کافی ہی نہیں بلکہ شافی بھی ہے۔ اسی جگہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے گھوڑے، خیر اور گدھے کو
سواری اور زینت کیلئے پیدا کیا ہے کہ یہاں ان سے متعلق سواری اور زینت کے نفع کا ذکر کیا گیا ہے، مگر یہاں ان کے
کھانے جانے کی منفعت کا ذکر نہیں کیا گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ ان میں مذکورہ انتفاع کے علاوہ کوئی اور منفعت
نہیں ہے اور اگر ان جانوروں میں مذکورہ بالا منافع کے علاوہ کوئی اور منفعت بھی ہوتی تو جب ان کے منافع کا مبالغہ
آمیز اور جامع انداز میں ذکر ہو رہا تھا تو اس منفعت کے ذکر نہ کئے جانے کا کوئی احتمال نہیں ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ويحل لهم الطهات ويحرم عليهم الخبائث (۲) اور وہ پیغمبر ان کے لیے پاکیزہ اشیا حلال کرتے اور گندی اشیا حرام ٹھہراتے ہیں۔
اور گھوڑے کا گوشت پاکیزہ (طیب) نہیں ہے بلکہ وہ خبیث (گندہ) ہے، اس لئے کہ سلیم طبیعتیں نہ صرف یہ کہ
اس کو پسند نہیں کرتیں، بلکہ اس کو برا سمجھتی ہیں حتیٰ کہ اگر کسی طبیعت پر یہ معاملہ چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کو برا
سمجھے گا۔ ہاں البتہ ایسے شخص کی طبیعت اس کو ضرور چاہے گی جو اسی خوراک پر پیدا ہوا ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ فطرت
میں ایسی اشیا کی حلت کا ذکر ہے جو طبیعت (فطرت سلیمہ) کے ہاں مرغوب ہیں نہ کہ ان اشیا کی حلت کا جن کو فطرت گندہ
سمجھتی ہے۔ اسی لئے فطرت نے گندی (خبیث) اشیا کو (عام سولت) کے حالات میں کھانے کی اجازت نہیں دی، بلکہ
صرف انہی اشیا کو کھانا جائز قرار دیا ہے جو نفاست اور عمدگی میں غایت درجے میں نفیس اور عمدہ ہیں۔

رہا (امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا) سنت نبوی سے استدلال تو وہ اس طرح ہے کہ حضرت ہارث سے روایت ہے کہ "غزوہ
خیبر کے دن لوگوں کو سخت بھوک لگی تو انہوں نے گدھوں کو پکڑ کر ذبح کیا تو نبی اکرم ﷺ نے گدھوں، گھوڑوں، خیروں
اور شکاری دانت والے درندوں اور پنجہ دار نے حملہ شکاری پرندوں کے گوشت نیز اپنی اور لوٹی ہوئی شے کے کھانے کو حرام
قرار دیا۔

اسی طرح حضرت خالد بن ولید سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا
یہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن اکل لحوم
الخنل والغالیہ والحمر
آحضرت ﷺ نے گھوڑے، خیر اور گدھے کا گوشت
کھانے سے منع فرمایا ہے

۱۔ التعلیل (۷: ۱۶)

۲۔ الاعراف (۷: ۱۵۷)

اسی طرح حضرت مقدم بن معدیکرب روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ سے فرمایا:

حرم علیکم الحمار الاہلی وخیلہا (تم پر گدھے اور گھوڑے حرام کر دیئے گئے ہیں)

یہ روایت اس کی حرمت پر نص ہے۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے کہ آپ نے فرمایا:

الخیل لثلاثۃ فہی رجل سترہ ورجل

اجرا ورجل وزر (گھوڑا تین اشخاص کیلئے ہوتا ہے: کسی شخص کے لئے وہ پردہ ہے، کسی کیلئے باعث اجر ہے اور کسی کے لئے بوجھ ہے۔)

اور اگر اس کو کھانا جائز ہوتا تو نبی اکرم ﷺ فرماتے "گھوڑا چار اشخاص کیلئے ہے کسی کیلئے پردہ کسی کیلئے اجر کسی کیلئے بوجھ اور کسی کیلئے کھانا (طعام) ہے"

جہاں تک دلالت اجماع کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ "خمر" بالاجماع حرام ہے، حالانکہ وہ گھوڑے کی نسل ہے اور اگر اس کی ماں حلال ہوتی تو وہ بھی حلال ہوتا اس لئے کہ بچے کا حکم وہی ہے جو اس کی ماں کا ہوتا ہے، کیونکہ وہ اس کے جسم کا حصہ ہوتا ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر جنگلی گدھا (گور خر) کسی پالتو گدھی سے جفتی کر لے تو اس سے جو بچہ ہوگا وہ حرام ہوگا اور اگر پالتو گدھا کسی جنگلی گدھی (گور خر) سے جفتی کر لے تو اس کا جو بچہ ہوگا اسے کھانا حلال ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بچے کی حلت اور حرمت کا وہی حکم ہے جو اس کی ماں کا ہوتا ہے نہ کہ اس کے ز (فحل) کا تو جب گھوڑے کا گوشت حرام ہوا تو لامحالہ خمر کا گوشت بھی حرام ٹھہرا۔ جبکہ روایات میں سے حضرت جابرؓ اور سیدہ اسماء بنت ابی بکرؓ کی روایات میں احتمال ہے کہ یہ واقعہ اس وقت کا ہو جو ان کا گوشت کھایا جاتا تھا۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے گدھوں کا گوشت کھانے سے فتح خیبر کے دن منع فرمایا ہے۔ اور اس وقت تک گھوڑے بھی کھانے جاتے تھے۔ پھر اس کے بعد انہیں حرام کیا گیا جس پر حضرت الزہریؒ کی یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ:

"ہمیں نہیں معلوم ہوا کہ کبھی گھوڑے کھائے گئے ہوں ماسوائے غزوہ خیبر کے دوران (محاصرہ، کے۔

اسی طرح حضرت حسنؓ سے روایت ہے کہ،

"نبی اکرم ﷺ کے صحابہ گھوڑوں کا گوشت غزوات میں کھایا کرتے تھے۔"

یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ حضرات صحابہ یہ گوشت بوقت ضرورت کھاتے تھے۔ جیسے کہ امام الزہری رحمہ اللہ نے فرمایا (۱) ہم اس روایت کو باہمی تناقض سے بچانے کیلئے توجیہ پر محمول کریں گے۔ یا پھر احتیاطاً اس کی حرمت کو اس کی اباحت پر ترجیح دیں گے۔

یہ تو وہ دلائل ہیں جو ہم نے الحسن بن زیاد کی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے حرمت والی روایت کی دلیل کے طور پر نقل کیے ہیں، جبکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے ظاہر روایت یہ ہے کہ اس کا گوشت کھانا مکروہ ہے۔ انہوں نے اس کے گوشت پر روایات اور اقوال سلف میں اختلاف ہونے کی بنا پر حرمت کا لفظ استعمال نہیں فرمایا، لہذا (ان کے ہاں) اس کا گوشت احتیاط کی بنا پر مکروہ ہوگا۔

وحشی جانوروں کا حکم

رہے وحشی جانور جیسے ہرن، نیل گائے، گور خر، جنگلی بیل وغیرہ تو یہ سب مسلمانوں کے اجماع کے ساتھ حلال ہیں، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

۱۔ یہاں سودا کا تب سے بجائے الزہری کی الزحری کتابت ہو گیا ہے، ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

وَيَسْتَلُونَك مَاذَا احِلَ لَهُمْ قُلْ

احِلَ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ (۱)

نیز قرآن مجید میں ہے:

وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيَحْرَمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ (۲) (اور وہ ان کیلئے پاکیزہ اشیا حلال اور گندی اشیا حرام کرتا ہے)

کَلَامُن طَيِّبَت مَارَزَقْنَا كُمْ (۳) (کھاؤ وہ پاکیزہ اشیا جو ہم نے تم کو دی ہیں)

اور ان تمام اشیا کا گوشت پاکیزہ ہے، لہذا وہ حلال ہو گا اور مروی ہے کہ جب نبی اکرم ﷺ سے فتح خیبر کے دن گدھے کے گوشت کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے پوچھا کیا پالتو بھجا گیا جی ہاں۔۔۔ تو نبی اکرم ﷺ کا مذکورہ قول پالتو اور جنگلی گدھوں کے بارے میں الگ الگ احکام کی غمازی کرتا ہے اور یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ پالتو گدھوں کے بارے میں حرمت کا حکم ہے، جیسا کہ ہم اوپر دلائل بیان کر آئے ہیں، لہذا الامحالہ جنگلی گدھوں کا حکم حلت کا ہو گا اور مروی ہے کہ بنو فہر کا ایک شخص آپ ﷺ کی خدمت میں آیا جبکہ آپ مقام الروحاء میں تھے۔ اور اس کے پاس ایک ذبح شدہ جنگلی گدھا (گور خر) تھا۔ اس نے کہا یا رسول اللہ ﷺ یہ میرا شکار (کیا ہوا) ہے اور یہ آپ کیلئے ہے۔ تو نبی اکرم ﷺ نے اسے قبول کر لیا اور حضرت ابو بکرؓ کو حکم دیا تو انہوں نے لوگوں میں اس (کا گوشت) تقسیم کر دیا۔

یہ حدیث اگرچہ گور خر (جنگلی گدھوں) کے متعلق ہے لیکن گور خر کا حلال ہونا ہرن، نیل گائے اور جنگلی بیل کا بدرجہ اولیٰ حلال ہونا ہے، اس لئے کہ جنگلی گدھے کا ہم جنس جانور یعنی پالتو گدھا حلال نہیں ہے، بلکہ حرام ہے جبکہ دوسرے جانوروں کے ہم جنس پالتو جانور حلال ہیں، لہذا وہ تو بدرجہ اولیٰ حلال ہونگے۔ رہے پالتو جنگلی درندے یعنی کتا اور پالتو بھی وغیرہ تو وہ حلال نہیں ہیں۔ اسی طرح ان کے ہم جنس جنگلی جانور بھی، جو وحشی درندے یا شکاری پرندے کہلاتے ہیں، یعنی شکاری دانت والے درندے یا پنچہ مارنے والے شکاری پرندے سو وہ حلال نہیں ہیں۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے ہر شکاری دانت والے درندے اور ہر پنچہ مارنے والے شکاری پرندے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے امام الزہری رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

كُلْ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبَاعِ حَرَامٌ (ہر شکاری دانت والا درندہ ہے)

لہذا شکاری دانت والے تمام درندوں مثلاً شیر، بھیریا، بھو، چیتا، توندوا، لومڑی، جنگلی بلی، سنہاب (۱) (گھری)، فنگ (۲)، اسور، (۳) دلق (۴)، رچھ، بندر لور، ہاتھی وغیرہ کے حرام ہونے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ماسوائے بھمکے کہ وہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہے۔ ان کا استدلال حضرت عطاء کے واسطے سے حضرت ہارث کی روایت سے ہے کہ انہوں نے فرمایا:

۱۔ سنہاب جو بھمکے قدرے بڑا جنگلی جانور ہے، جس کی دم کیسے وار ہالوں سے اوپر کواٹھی ہوتی ہے اور اس کی

کھال سے پوسٹیں بناتے ہیں

۲۔ لومڑی سے ملتا جلتا جانور جس کی کھال سے پوسٹیں بناتے ہیں۔

۳۔ نیو لے قدرے بڑا جانور، جس کی کھال کو پوسٹیں بنانے کیلئے استعمال کرتے ہیں۔

۴۔ زرد رنگ کا بلی سے مشابہہ جانور۔

۱۔ المائدہ: ۳۵

۲۔ الامعات: ۱۵۷

۳۔ البقرہ: ۱۷۲

”بھو، مینڈھا ہے۔ میں نے پوچھا کہ کیا وہ شکار ہے۔ انہوں نے کہا ہاں۔ میں نے پوچھا کیا اسے کھایا جاتا ہے۔ تو انہوں نے کہا ہاں، میں نے پوچھا کیا آپ نے نبی اکرم ﷺ سے سنا ہے انہوں نے کہا ہاں“

ہماری دلیل یہ ہے کہ بھو ایک شکاری دانت والا درندہ ہے، لہذا وہ مذکورہ بالا حدیث مشہور کے تحت حرمت میں داخل ہوگا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ نے جو روایت نقل کی ہے وہ مشہور روایت نہیں ہے لہذا حدیث مشہور پر عمل کرنا ہی بہتر ہے۔ علاوہ ازیں ہماری روایت اس کو حرام ٹھہرانے والی اور ان کی روایت حلال قرار دینے والی ہے، در حرمت والی روایت کو حلت والی روایت پر بر بنائے احتیاط ترجیح دی جاتی ہے۔

اور خرگوش کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

ہم نبی اکرم ﷺ کے پاس تھے کہ آپ کو ایک بدوی نے ایک بھنا ہوا خرگوش ہدیہ کیا تو آپ ﷺ نے اپنے صحابہ سے فرمایا کھاؤ

اور محمد بن صفوان یا صفوان بن محمد سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”ایک مرتبہ دو خرگوش میرے ہاتھ لگے تو میں نے انہیں مقام مروہ میں ذبح کیا اور میں نے اس کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے پوچھا تو آپ ﷺ نے مجھے اس کے کھانے کی ہدایت فرمائی۔

شکاری پرندوں کا حکم

اور ہر پنچہ مارنے والے پرندے جیسے باز، شکار، ہاشق (۱) شابین، چیل، کوا، گدھ اور عقاب وغیرہ تو یہ تمام پرندے نبی اکرم ﷺ کی منجھارنے والے پرندوں کی ممانعت پر مشتمل روایت کے تحت داخل ہیں۔

اور مروی ہے کہ:

نہی عن کل ذی خطفة ونہبة ومجشمة
وعن کل ذی ناب من الطیرا

(آنحضرت ﷺ نے ہر اچک لینے والے، لوٹ مارنے والے اور لپک کر حملہ کرنے والے پرندے اور ہر پنچہ مارنے والے پرندے کا گوشت کھانے سے منع فرمایا)

اور مجشمہ حرف ثا کی زیر اور زبر کے ساتھ جثوم سے ہے جو کسی ایسے پرندے کے حملہ کرنے کو کہتے ہیں جس کو دوسروں پر حملہ کرنے کی عادت ہوتا کہ وہ اس کو قتل کر دے۔ اس کو شکاری پرندہ کہا جاتا ہے، لہذا یہ حدیث ہر اس پرندے کا گوشت کھانے سے ممانعت پر مشتمل ہے، جس کو مذکورہ بالا عادت ہو۔ اور مجشمہ حرف ثا کی زبر کے ساتھ وہ شکار ہے جس پر کوئی دوسرا پرندہ اس کو ہلاک کرنے کیلئے حملہ کرے، لہذا اس صورت میں یہ ہر ایسے پرندے کے کھانے سے ممانعت ہوگی جسے کسی دوسرے پرندے نے حملہ کر کے مار دیا ہو۔ ایک اور قول یہ ہے کہ ثا کی زبر (مجشمہ) سے مراد ایسا پرندہ ہے جس کو چھوڑا جائے تاکہ وہ حملہ کرے اور دوسرے کو مار دے۔

اور وہ پرندے جن کے شکاری منجے نہیں ہوتے تو ان میں سے جو پالتو ہوں جیسے مرغی، بطخ اور جو جنگلی ہوں جیسے کبوتر، فاختہ، چڑیا، چکور، اور سارس اور وہ کوا جو دا بنے اور زرعی اجناس وغیرہ کو کھاتا ہو نیز عتق (۲) وغیرہ وہ سب بالاجماع حلال ہیں۔

۱- باز سے ملتا جلتا ایک شکاری پرندہ، اسے انگریزی میں (Sparrow Hawk) کہا جاتا ہے۔

۲- کوئے کی شکل کا پرندہ، جسے عوام قفق کہتے ہیں، انگریزی میں اسے (Maypice) کہا جاتا ہے۔

فصل: مکروہ جانوروں کا بیان

جہاں تک مکروہ جانوروں کا تعلق ہے کہ تو نہاست خور اونٹ کا گوشت، یعنی ایسے اونٹ کا جو زیادہ تر نہاست کھاتا ہو مکروہ ہے۔ جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آنحضور ﷺ نے نہاست خور اونٹ کا گوشت کھانے سے منع فرمایا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس کی خوراک میں زیادہ تر نہاستیں ہوتی ہیں۔ جس سے اس کا گوشت بگڑ جاتا ہے اور متعفن ہو جاتا ہے، لہذا اس کا کھانا مکروہ ہو گا اور مروی ہے کہ:

ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن الجلالة ان تشرب البانہا۔
(نبی اکرم ﷺ نے نہاست خور جانور کا دودھ پینے سے منع فرمایا ہے)

اور مروی ہے:

نبی اکرم ﷺ نے اس پر بیٹھ کر حج کرنے عمرہ کرنے اور جہاد کرنے یا اس کے علاوہ کسی اور طریقے سے فائدہ اٹھانے سے منع فرمایا ہے۔

یہ روایت اس بات پر محمول ہے کہ اس کا گوشت فی نفسہ بد بودار ہو جاتا ہے، لہذا اس کے استعمال سے اجتناب کرنا چاہیے، تاکہ لوگوں کو اس کی بو سے تکلیف محسوس نہ ہو۔ اللہ وری رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اپنی کتاب شرح مختصر الکرخی میں اسی طرح بیان کیا ہے۔ اور القاضی (الاسبیحانی رحمہ اللہ) نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا ہے کہ اس سے کسی قسم کا کام لینا بھی جائز نہیں ہے، تا آنکہ اسے کچھ دنوں تک محسوس نہ رکھا جائے۔ اس دوران میں اسے چارہ کھلایا جائے تو تب وہ حلال ہو گا، تاہم جو صورت اللہ وری رحمہ اللہ نے بیان کی ہے وہ زیادہ عمدہ اور بہتر ہے۔ اس لئے کہ اس کی ممانعت اس میں موجود کسی ذاتی خرابی کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ اس سے متصل ایک عارضی (وقتی) مانع کی بنا پر ہے۔ لہذا اس سے فی نفسہ فائدہ اٹھانا حلال ہو گا، ماسوا اس کے کہ ایک اور سبب کی بنا پر اس کا گوشت کھانے سے روکا گیا ہے۔ پھر ظاہر روایت میں اس کو روک رکھنے کا کوئی وقت مقرر نہیں کیا گیا۔ امام محمد سے یہی روایت ہے کہ انہوں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس کو روک رکھنے کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے اور فرمایا کہ اس کو اس وقت تک ہاندھ کر رکھا جائے جب تک وہ پاک نہ ہو جائے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کو تین دن تک ہاندھ کے رکھا جائے اور ابن رستم امام محمد رحمہ اللہ سے نہاست خور اونٹ، بکری اور نہاست خور گائے کے متعلق روایت کرتے ہیں کہ یہ تمام جانور اس وقت نہاست خور شمار ہونگے جب وہ بد بودار ہو جائیں اور ان کی بو بدل جائے۔ اور ان سے تعفن کی بو آنے لگ جائے تو اس وقت یہ جانور نہاست خور شمار ہونگے۔ ایسے جانوروں کا نہ تو دودھ پیا جائے اور نہ ان کا گوشت کھایا جائے البتہ ان کو فروخت کرنا اور ان کو صبح کرنا جائز ہے۔ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ محفوظ خوراک نہ کھائے اور وہ اکثر اوقات پاخانے اور گندگی کے سوا کچھ نہ کھائے، لیکن اگر وہ محفوظ خوراک کھائے تو وہ نہاست خور نہ ہو گا، لہذا وہ مکروہ نہ ہو گا، اس لئے کہ بد بودار نہیں ہے۔

مرغی کے گوشت کا حکم

پہلے والی مرغی کا گوشت کھانا مکروہ نہیں ہے، اگرچہ وہ نہاست کھاتی ہو۔ اس لئے کہ نہاست کا کھانا اکثر نہیں ہوتا بلکہ اس پر نہاست دوسری خوراک یعنی دانوں پر مشتمل ہوتی ہے۔ جس کی بنا پر وہ کبھی یہ اور کبھی وہ کھاتی ہے۔ کھاتا ہے کہ وہ مکروہ نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اونٹ کی طرح بد بودار نہیں ہوتی اور یہ حکم بد بودار ہونے کے ساتھ متعلق ہے۔ اسی بنا پر ہمارے ائمہ کرام رحمہ اللہ نے ایسے بکری کے بچے کے متعلق فرمایا ہے جو غنیزیر کا دودھ پی کر چلے کہ اس کا کھانا مکروہ نہ ہو گا۔ اس لئے کہ اس کا گوشت متغیر ہوتا ہے اور نہ بد بودار جو اس بات کی دلیل ہے کہ کراہت تو بھست خوری ہیر،

ہے، کیونکہ اس سے اس کا گوشت اور اس کی بوبدل جاتی ہے اور اس کے گوشت میں تعفن پیدا ہو جاتا ہے۔ محض نجاست کھالینے کی بنا پر نہیں۔ اسی لئے اگر اس کی خوراک مخلوط ہو تو وہ مرغی مکروہ نہ ہوگی اگرچہ اسے نجاست کھاتے ہوئے پایا جائے۔ اس لئے کہ وہ متعفن نہیں ہوئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اصل اعتبار گوشت میں بدبو کے پیدا ہونے کا ہے، محض نجاست کھانے کا نہیں۔

(تاہم) افضل یہ ہے کہ مرغی کو تین دنوں تک ہاندھ کر رکھا جائے تاکہ اس کے پیٹ میں جو نجاست ہو وہ نکل جائے، جیسا کہ مروی ہے:

"نبی اکرم ﷺ مرغی کو تین دنوں تک ہاندھ کر رکھتے تھے پھر اس کو کھاتے تھے۔"

اور ایسا کرنا اس کو پاک کرنے کے لیے ہے۔ یہی روایت امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کی ہے۔ کہ اسے تین دنوں تک ہاندھ کر رکھا جائے۔ انہوں نے یہ مسلک مذکورہ حدیث کی بنا پر اختیار کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ عام طور پر اس مدت میں اس کے پیٹ میں موجود نجاست ختم ہو جاتی ہے۔

اور سیاہ اور بڑا کوامکروہ ہے۔ اس لئے کہ حضرت عروہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ:

"انہوں نے ان سے کو کھانے کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اسے اللہ تعالیٰ کی جانب سے فاسق قرار دینے جانے کے بعد کون کھائے گا۔"

اس سے ان کی مراد نبی اکرم ﷺ کی حسب ذیل حدیث ہے کہ:

خمیس من الفواسق یقتلھن المحرم فی الحل والحرم
(پانچ جانور فاسقوں میں سے ہیں۔ انہیں محرم علاقہ حل (بیرون حرم) میں ہو یا حرم میں مار سکتا ہے)

نیز اس لئے بھی کہ وہ زیادہ تر مردار کھاتا ہے، اس لئے گوشت خور جانور کی طرح اس کا کھانا مکروہ ہے۔ البتہ زرعی اجناس میں کھانے والے کوئے کا گوشت کھانے میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ وہ دانے اور فصل کھاتا ہے مردار نہیں کھاتا۔ یہی بشر بن الولید نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ:

"میں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے عقیق (زرعی کوئے) کا گوشت کھانے کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ میں نے کہا کہ وہ مردار کھاتا ہے انہوں نے لے کہا کہ اس کی خوراک مخلوط ہوتی ہے" تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اس قول کا حاصل یہ ہے کہ جو جانور مخلوط خوراک استعمال کرتے ہیں، ان کا کھانا مکروہ نہیں۔ جیسے کہ مرغی وغیرہ۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے عقیق کو بھی اکثر مردار کھانے کے باعث مکروہ قرار دیا ہے۔

فصل: حلال جانور کا گوشت حلال ہونے کی شرائط

خشکی والے حلال جانوروں کا گوشت حلال ہونے کی شرط ان کو ذبح کرنا (الزکاة) ہے۔ لہذا انہیں اس کے بغیر کھانا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

حرمت علیکم المیتة والدم ولحم الخنزیر وما (تم پر حرام ہوا مرہا جانور اور بہتا ہوا ہوا۔ اور سور کا گوشت۔ اور احل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذکبتم (۱)
جس چیز پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے اور جو جانور گھٹا گھٹ کر مر جائے اور جو چوٹ لگ کر مر جائے اور جو گر کر مر جائے اور جو سینگ لگ کر مر جائے۔ اور جسے درندے پھاڑ کھائیں مگر جس کو تم مرنے سے قبل ذبح کر لو)

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے مذبوح جانور کو حرام جانوروں سے مستثنیٰ کیا ہے اور حرمت سے استثنا کرنا ان کی اباحت کا اظہار ہے۔

- ذبح کے ذریعے پاکی حاصل کرنے پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی:
- (۱) رکن ذکاة (ذبح) (۲) رکن کی شرائط (۳) ذبح کے مستحبات اور مکروہات۔
- (۱) رکن ذکاة (بذریعہ ذبح جانور کی تطہیر کے ارکان)

جہاں تک جانور کی تطہیر (ذبح) کا تعلق ہے تو اس کی دو اقسام ہیں اختیاری اور ثانوی ضروری۔

(الف) اختیاری تطہیر (ذبح)

جانور کی اختیاری تطہیر کارکن "ذبح کیے جانے والے جانوروں" یعنی بسیر بکری اور گائے وغیرہ ہیں اس کو ذبح کرنے اور نمر کیے جانے والے جانوروں یعنی اونٹ میں نمر کرنا ہے، بشرطیکہ وہ اس کو ذبح کرنے اور نمر کرنے پر قادر ہو۔ اور وہ جانور ذبح اور نمر کیے بغیر حلال نہ ہونگے، اس لئے کہ حلال جانوروں کی حرمت ان میں موجود ہستے ہوئے خون کی بنا پر ہے اور یہ خون سوائے ذبح یا نمر کے کسی اور طرح سے نہیں نکل سکتا۔ نیز اس لئے بھی کہ شریعت میں پاکیزہ اور حلال اشیاء کو کھانے کا حکم ہے۔ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے:

يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أَحَلَّ لَهُمْ قُلْ أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ (۱) (آپ سے لوگ پوچھتے ہیں کہ ان کیلئے کیا حلال کیا گیا ہے آپ کہہ دیجئے کہ تمہارے لئے پاکیزہ اشیاء حلال کی گئی ہیں)

اور دوسری جگہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وَيَحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَيَحْرُمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ (۲) (اور وہ ان کیلئے پاکیزہ چیزیں حلال کرتا اور گندی اشیاء حرام ٹھہراتا ہے)

اور یہ جانور بننے والا خون جسم سے نکلے بغیر پاک و طیب نہیں ہو سکتے۔ ایسا اسی وقت ہو سکتا ہے جب جسم سے بننے والا سارا خون نکل جائے اور ایسا ذبح اور نمر کے ذریعے ہو سکتا ہے۔ اسی بنا پر مردار کو حرام کیا گیا ہے۔ جس سے مراد وہ مردہ جانور ہے جس میں بننے والا خون موجود ہو، لہذا وہ اس کے بجائے بچنے پاک نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے وہ اس گم از گم مدت میں فاسد ہو جاتا ہے۔ جتنی مدت میں کہ مذبوح جانور ذبح ہوتا ہے۔ اسی طرح جو جانور گلا گھونٹ کر ہلاک کیا گیا ہو یا چوٹ لگنے سے مر رہا ہو یا جو اوپر سے گر کر ہلاک ہو گیا ہو یا جو کسی جانور کے سینگ لگنے سے مر گیا ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ وہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اور ذبح گردن کی رگوں (اوداج) کو کھول دیے کا نام ہے۔ اور جس کا مقام سینے کے بالائی حصے (اللہ لم سے لیکر ٹھوڑی تک) ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

الذِّكَاةُ مَا بَيْنَ اللَّيْلِ وَاللَّحْيَةِ (جانور کے ذبح کا مقام سینے کے بالائی حصے سے لیکر ٹھوڑی کے درمیان ہے) یعنی جانور کو ذبح کرنے کا مقام تو سینے کے اوپر والے حصے سے دونوں جبرٹوں تک ہوتا ہے۔ یہ بھی مروی ہے کہ الزكَاةُ مَا بَيْنَ اللَّيْلِ وَاللَّحْيَةِ جانور کی زکواۃ (تطہیر) کی جگہ سینے کے بالائی حصے اور حلق کے درمیان ہے۔

۱ - المائدہ (۵: ۳)

۲ - الاعراف (۷۵: ۱۱)

اور نحر سے مراد حلق (گلے) کے آخری حصے سے گردن کی رگوں کو کھول دینا ہے۔
 اور اگر کسی نے ذبح کئے جانے والے جانور کو "اور نحر" کیے جانے والے جانور کو ذبح کر دیا تو جائز ہوگا۔
 اس لئے کہ یہاں بھی گردن کی رگوں کا کھول دینا پایا گیا ہے، لیکن ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے کہ سنت طریقہ اونٹ کو نحر کرنا اور باقی جانوروں کو ذبح کرنا ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اللہ تعالیٰ نے اونٹ کے ساتھ نحر کا اور بکری اور گائے کے ساتھ ذبح کا ذکر کیا ہے اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

فصل لربک وانحر (۱) (تو اپنے رب کی نماز پڑھ اور نحر کر)

اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے ای انحر الجزور۔ یعنی تم اونٹ کو نحر کرو۔

ایک دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ان الله يامرکم ان تذبحوا بقرة (۲) (اور بلاشبہ اللہ تعالیٰ تمہیں گائے ذبح کرنے کا حکم دیتا ہے)

یعنی طرح ایک اور مقام پر فرمایا:

وفدیناہ بذبح عظیم (۳) (اور ہم نے ایک بڑی قربانی (ذبح عظیم) کو ان کا فدیہ بنا دیا)

الذبح سے مراد مذبح ہے۔ جیسے کہ "الطحن" (آٹے سے مراد المطحون (پسا ہوا) ہوتا ہے اور اس جگہ اس سے مراد وہ مینڈھا ہے جو سیدنا اسماعیل یا حضرت اسحاق علیہما السلام (جیسا کہ اصل واقعے میں اختلاف ہے) کے فدیے میں بھیجا گیا تھا۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ کی سنت مبارکہ ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ ہمیں یہ بات پہنچی ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے صحابہ کرام اونٹ کو کھڑا کر کے اس کی اگلی داہنی ٹانگ کو ہاندھ کر نحر کیا کرتے تھے، جو اس بات کا ثبوت ہے کہ اونٹ میں نحر ہی سنت ہے۔ اس لئے کہ جانور کی تطہیر کیلئے یہی طریقہ زیادہ آسان ہے اور اس میں جانور کیلئے ایک گونہ راحت ہے، لہذا یہی طریقہ افضل ہے، جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

ان الله تعالیٰ کتب الاحسان علی کل شئی
 فاذا قتلتم فاحسنوا القتلہ واذا ذبحتم
 فاحسنوا الذبحة وليحد احدکم شفرته
 ولیرح ذبیحته
 (اللہ تعالیٰ نے ہر شئی پر نیکی کرنے کو فرض کر دیا ہے
 لہذا جب تم کسی کو قتل کرنے لگو (اور ایسا کرنا ضروری ہو)
 تو اسے عمدگی کے ساتھ قتل کرو اور جب تم کسی جانور کو ذبح
 کرنے لگو تو عمدہ طریقہ سے ذبح کرو اور تمہیں چاہیے کہ
 چھری تیز کر لو اور مذبح جانور کو راحت پہنچاؤ)

اور اونٹ میں آسان طریقہ "نحر" ہے۔ اس لئے کہ اس کا لبہ (سینے سے اوپر والا حصہ) گوشت سے خالی ہوتا ہے اور اس کی گردن کے پیچھے والے حصے میں گوشت زیادہ جمع ہونا ہے جبکہ گائے اور بھیڑ بکریوں کی پوری گردن ایک جیسی ہوتی ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ حضرت جابر سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

۱. الکوتر (۳: ۱۰۸)

۲. البقرہ (۶۷: ۲)

۳. الصافات (۱۰۷: ۳۷)

"ہم نے نبی اکرم ﷺ کے ہمراہ "بدنہ" کو سات افراد کی جانب سے اور گائے کو سات لوگوں کی جانب سے نحر کیا۔"

کہ اس جگہ اس سے مراد یہ ہے کہ ہم نے گائے کو (بجائے ذبح) کے نحر کیا، کیونکہ یہ جملہ پہلے جملے پر معطوف ہے، لہذا یہ پہلی خبر کے بعد پہلے جملے کی دوسری خبر ہوگی جیسے کہ کوئی شخص کہے:

جاننی زید وعمرو (میرے پاس زید اور عمرو آئے)

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اس جملے میں لفظ ذبح مضمر (محذوف) ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ ہم نے گائے کو ذبح کیا، جیسا کہ کسی شئی کو دوسری شئی پر عطف کرنے کے سلسلے میں اہل عرب کی یہی عادت ہے۔ اور معطوف علیہ (جس چیز پر عطف کیا گیا ہو) کی خبر معطوف میں موجود ہونے کا احتمال نہیں رکھتی۔ یا پھر یہ کہ عام طور پر اہل عرب میں یہ عادت پائی جاتی ہے کہ وہ جو شئی معلوم و متعارف ہو وہ اس کو مضمر (محذوف) کر کے بیان کرتے ہیں، جیسے کہ شاعر نے کہا ہے:

لقیت زوجک فی الوغی متقلدا سیفاً ورمحاً (میں تیرے خاوند سے لڑائی میں ملا۔ تلوار اور نیزہ لٹکائے ہوئے)
یعنی متقلدا سیفاً ورمحاً، تلوار کو لٹکائے ہوئے ورمحاً کو سیدھا لٹکائے ہوئے
اسی طرح ایک اور شاعر نے کہا ہے:

علفتھا تبناً و ماءً بارداً (میں نے اس کو گھاس اور ٹھنڈے پانی کا چارہ دیا)

جس سے مراد یہ ہے کہ علف تبناً (میں نے اس کو گھاس کا چارہ دیا) و سقیتماءً بارداً (اور میں نے اس کو ٹھنڈا پانی پلایا) اس لئے کہ "نیزہ" عام طور پر لٹکائے ہونے کا احتمال نہیں رکھتا یا عام طور پر لٹکایا نہیں جاتا اور پانی چارے کے طور پر نہیں کھایا جاتا، بلکہ اسے پیاجاتا ہے تو اسی طرف یہاں بھی گائے میں عام طور پر ذبح کرنا ہی لوگوں کی عادت ہے، لہذا اسے اس میں مضمر سمجھا جائے گا تو گویا یہ جملہ یوں ہوگا۔ نحرنا البقرة وذبحنا البقرة (ہم نے بدنہ کو نحر کیا اور گائے کو ذبح کیا)
یہ قول اکثر علمائے کرام کا ہے اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب بدنہ ذبح کیا جائے تو وہ حلال نہیں ہوتا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے بدنہ (اونٹ) میں "نحر" کا حکم دیا ہے اور فرمایا:

فصل لربک ونحر (۱) (پس تو اپنے رب کی نماز پڑھ اور نحر کر)

لہذا جب اس نے اس ذبح کو کیا تو اس نے کو یا مامور بہ (فرض) حکم کو ترک کر دیا جس کی بنا پر وہ حانور حلال نہ ہوگا۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے۔ کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

مانہر الدم وفری الاوداج فکل (جس حانور کا خون بہا دیا جائے اور اس کی شرکیں کھول دی جائیں اس کو کھا اس سے معلوم ہوا کہ اونٹ میں نحر کا حکم بموہ ضروری نہیں ہے، بلکہ اصل حکم خون بہانے اور گردن کی رگیں کاٹنے کا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے۔)

پھر پورے گلے میں سے کسی جگہ ذبح کرنے میں خواہ وہ گلے کا اوپر والا حصہ ہو یا وسطی یا نیچے والا حصہ ہو کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے

الذکاة ما بین اللبة واللحیین (حانور کو ذبح کرنا سینے کے بالائی اور دو جبرٹوں کے درمیان سے ہونا ہے)

نیز ارشاد نبوی ہے:

الذکاة فی الحلق واللبہ (زکوٰۃ (فہج کرنا) گلے اور سینے کے بالائی حصے میں ہوتا ہے)

کہ اس روایت میں گلے میں کسی حصے کی تخصیص نہیں کی گئی، علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اصل مقصد بہتے خون کا اخراج اور گوشت کو پاک و صاف کرنا ہے اور یہ مقصد گردن کی رگوں کو کاٹنے سے حاصل ہوتا ہے۔

پھر گردن میں اوداج (رگیں) چار ہیں: سانس کی نالی، خوراک کی نالی اور دو شہ رگیں۔ اگر تو ان چاروں رگوں کو کاٹ دیا جائے تو اس سے اس جانور کی مکمل تطہیر ہو جاتی ہے اور سنت نبوی پر عمل ہو جاتا ہے اور اگر ان میں سے کچھ رگیں کٹ جائیں اور کچھ نہ کٹیں تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر تو ان میں سے اکثر رگیں یعنی چار میں سے تین رگیں کٹ جائیں اور ایک رگ نہ کٹی تو وہ جانور حلال ہو گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ جب تک سانس اور خوراک کی نالیاں ور دو میں سے ایک شہ رگ نہ کٹے۔ اس وقت تک وہ جانور حلال نہ ہو گا۔ امام محمد رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ جب تک چاروں رگوں کا اکثر حصہ نہ کٹے اس وقت تک جانور حلال نہیں ہوتا امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر سانس کی نالی اور خوراک کی نالی کٹ جائے تو جانور حلال ہو جائے گا بشرطیکہ ان دونوں کو پوری طرح کاٹ دیا جائے ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ فہج کرنا جبکہ دراصل زندگی کا خاتمہ کرنا ہے۔ اور عام طور پر اگر سانس کی نالی اور خوراک کی نالی کو کاٹ دیا جائے تو انسان زندہ نہیں رہتا جبکہ وہ بعض اوقات دونوں شہ رگوں کے کٹنے کے باوجود بھی بعض اوقات زندہ رہتا ہے۔ اس لئے کہ وہ بھی باقی رگوں کی طرح کی دور رگیں ہیں۔ اور تمام رگوں میں سے اگر دور رگیں کاٹ دی جائیں تو زندگی کا رشتہ منقطع نہیں ہوتا۔

ہمارا استدلال اسی طرح سے ہے کہ فہج کرنے سے اصل مقصد حرام شئی یعنی بہتے خون کا اخراج ہے۔ اور یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہوتی جب تک کہ "ودج" یعنی شہ رگ کو نہ کاٹ دیا جائے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر گردن میں چار رگوں کا اکثر حصہ کٹ جائے تو فہج کا مقصد یعنی جسم سے خون کا اخراج ہو جائے گا اس لئے کہ جس طرح چاروں رگیں پوری پوری کاٹ دینے سے یہ مقصد حاصل ہوتا ہے اسی طرح اکثر حصہ کاٹ دینے سے بھی یہی مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل ہے کہ ہر رگ کے کاٹنے کا دوسری رگ سے علیحدہ مقصد ہے اس لئے کہ حلقوم (سانس کی نالی) سے سانس چلتا ہے۔ اور خوراک کی نالی (الری) کے ذریعے کھانا پیٹ میں جاتا ہے اور دونوں شہ رگوں سے خون چلتا ہے تو جب دو میں سے ایک شہ رگ کٹ گئی تو اس سے مقصد حاصل ہو جائے گا۔ اسی لیے اگر سانس کی نالی کو چھوڑ دیا جائے تو باقی رگوں کے کٹنے سے اصل مقصد حاصل نہ ہو گا اسی لئے اس بارے میں اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب رگوں میں سے اکثر رگیں کٹ جائیں تو چونکہ دین کے معاملات کی اساس وسعت پر ہے۔ اسی لئے "اکثر شئی" کیلئے کل شئی کا حکم ہوتا ہے اور جانور کی تطہیر (فہج) کی اساس توسع پر ہے۔ اس لئے کہ فقہاء میں بغیر کسی اختلاف کے بعض رگوں کا کٹ جانا کافی سمجھا جاتا ہے۔ البتہ اختلاف اس کی کیفیت (طریقہ) میں ہے لہذا اس کی اکثر رگیں سب رگوں کے قائم مقام ہونگی اور اگر کسی اونٹ یا گائے یا بکری کی گردن پر تلوار ماری جائے اور اس سے اسے الگ کر دیا جائے تو اگر تو تلوار گلے کی جانب سے ماری گئی ہو تو اسے کھا لیا جائے۔ البتہ اس نے ایسا کر کے برا کیا۔

جہاں تک تو اس کے حلال ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ اس نے زکوٰۃ (تطہیر) کا عمل ادا کر دیا ہے جو گردن کی رگوں کا کاٹنا ہے، جبکہ اس میں برائی (قباحت) اس لئے ہے کہ اس نے جانور کو زیادہ تکلیف دی ہے جس کی

تزکیہ الٹی (ظہیر) کے اس عمل میں ضرورت نہ تھی، جس کی بنا پر ایسا کرنا مکروہ ہوگا اور اگر اس نے تلوار الٹی جانب سے ماری ہو تو پھر اگر تو وہ جاننا اس کی رگوں کے کٹنے سے قبل مر جانے اس طرح کہ اس کے پہلو سے اور عقب سے تلوار ماری جائے تو اسے نہ کھایا جائے، کیونکہ وہ تزکیہ (ظہیر) سے قبل مر گیا ہے، لہذا وہ مردار ہوگا اور اگر اس نے اس کے مرنے سے قبل اس کی رگیں کاٹ دی ہوں تو اسے کھالیا جائے اس لئے کہ ظاہر یہ ہے کہ اس کی موت عمل ظہیر سے ہوئی ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اسے صوان (پتھر) یا نیشکر کی تیز دھار سے یا لاشی کے کنارے یا اسی طرح کے کسی تیز دھار آلہ سے ذبح کیا گیا جس سے کہ اس کی رگیں کٹ گئیں تو ذبح کا مضموم یعنی گردن کی رگیں کٹ جانے کے باعث وہ جانور تصور حلال ہوگا۔

اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ ذبح کرنے والے آلے کی دو اقسام ہیں: ایک قسم وہ ہے جس سے گردن کی رگیں کٹ جائیں اور دوسری قسم ایسے آلے پر مشتمل ہوتی ہے جو جسم کو کچل دے وہ آلہ جس سے رگیں کٹ جاتی ہیں دو قسم کا ہوتا ہے: تیز دھار والا یا دندائے دار۔ جہاں تک تو تیز دھار والے آلے کا تعلق ہے تو اس سے جانور کو ذبح کرنا جائز ہے خواہ وہ آلہ لوہے کا بنا ہو یا کسی اور دھات کا۔ لوہے کے علاوہ دوسری اشیاء سے ذبح کے جواز کی بنیادی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عدی بن حاتم سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

میں نے نبی اکرم ﷺ سے پوچھا کہ آپ کا اس بارے میں کیا خیال ہے کہ اگر ہم میں سے کوئی شخص سار کرے اور اس کے پاس چھری موجود نہ ہو تو کیا وہ صوان (پتھر) یا لاشی کے کنارے سے ذبح کر سکتا ہے تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: انحر الدم بما شئت واذا کر اسم الذمعلیہ (تو جس شئی سے چاہے اس کا خون بہا اور اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لے) اسی طرح مروی ہے:

حضرت کعب بن مالک کی ایک ہاندی نے صوان پتھر (مروہ) کے ساتھ ایک جانور کو ذبح کیا تو اس کے متعلق حضرت کعبؓ نے آنحضرت ﷺ سے دریافت کیا تو آپ نے اس کے کھانے کی اجازت دی۔ نیز اس لیے بھی کہ جب لوہے سے ذبح کرنا جائز ہے تو اس کا جواز محض اس آلے کے لوہے کی جنس میں سے ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ لوہے کا مضموم (تیزی) پائے جانے کی وجہ سے ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی ایسے آلے میں جو لوہے سے بنا ہو، دھار نہ ہو تو اس سے ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ پھر جب تیز ہونے کا یہ مضموم صوان پتھر اور نیشکر کے پھلکے میں پایا گیا تو ان دونوں کے ساتھ جانور کو ذبح کرنا جائز ہوگا۔

رہا داندائے دار آلہ تو اگر تو اس سے جانور کی گردن والی رگیں کٹ جائیں تو اس سے ذبح کرنا جائز ہوگا وجہ یہ ہے کہ اس میں ذبح کرنے کا مضموم پایا جاتا ہے البتہ اس سے ذبح کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں جانور کیلئے زیادہ تکلیف پائی جاتی ہے۔ جس کی ذبح میں کوئی ضرورت نہیں۔ اسی لئے نبی اکرم ﷺ نے چھری کی دھار کو تیز کرنے اور مذبح جانور کو راحت پہنچانے کا حکم دیا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے طیمدہ کئے گئے ناخن یا دانت سے جانور کو ذبح کیا تو ان دونوں کے ساتھ اس کا ذبح کرنا درست اور جائز، مگر مکروہ ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں ان سے ذبح کرنا جائز نہیں ان کی دلیل آنحضرت ﷺ سے مروی وہ روایت ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا ہے:

(جس شئی سے تو چاہے خون بہا سو اوست یا ناخن کے۔
اس لئے کہ ناخن سے جانور ہلاک کرنا حبشیوں کی عادت ہے
اور دانت انسان کی بدھی ہے)

انحر الدم بما شئت الا ما كان من سن
او ظفر فان الظفر مدى الحبشة
السن غظم الانسان

اس حدیث نبوی میں حضور اکرم ﷺ نے ناخن اور دانت کو جواز سے مستثنیٰ کیا ہے۔ اور اگر جائز ہونے سے کسی شے کو مستثنیٰ کر دیا جائے تو یہ اس شے کی ممانعت کی دلیل ہوتی ہے اور نبی اکرم ﷺ نے اس کی وجہ یہ بیان فرمائی کہ ناخن حبشیوں کی عادت (مدی) ہے اور دانت انسان کی ہڈی ہے۔ کہ یہ جملہ اس سے اٹکل کے قائم مقام کے طور پر صادر ہو ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب اس نے گردن کی رگوں (اوداج) کو کاٹ دیا تو اس سے ذبح کرنا جائز ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے صوالن پتھر (مروہ) اور نیشکر کے چھلکے کی تیز حار کے ساتھ جانور کو ذبح کیا تو ایسا کرنا جائز ہے۔ یہی مذکورہ بالا حدیث تو اس سے مراد جسم کے ساتھ قائم دانت یا ناخن کے ساتھ ذبح کرنا ہے۔ اس لئے کہ حبشی ایسا ہی کیا کرتے تھے، وجہ یہ تھی کہ وہ اس طریقے سے اپنے جلاظین کا مظاہرہ کیا کرتے تھے اور ایسا جسم کے ساتھ قائم ناخن یا دانت کے ساتھ ہی ہوتا ہے۔ جسم سے الگ کئے ہوئے ناخن یا دانت کے ساتھ نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں مذکورہ روایت پر یہ منافی ہے کہ "ماسولنے اس کے، کہ اس نے اس کو دانت کے ساتھ کاٹا یا ناخن کے ساتھ چھیدا" اور قرض (کاٹنا) عام طور پر جسم کے ساتھ قائم دانت کے ساتھ ہوتا ہے۔

اور وہ آگہ جو اس کو کچل دے (تفسخ) جیسا کہ جسم کے ساتھ قائم ناخن اور دانت وغیرہ کے ساتھ کسی جانور کو کچل دینا، تو وہ بالاجماع جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس نے اس کو ذبح کیا تو وہ اس روایت کی بنا پر جو ہم نقل کرتے ہیں مردار (بیٹہ) ہوگا نیز اس لئے بھی کہ ناخن اور دانت اگر دونوں جسم سے الگ نہ ہوں تو ذبح کرنے والا ان کے ذریعے جانور پر زور لگاتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ اس کا گلا گھونٹ دیگا اور اس کو کچل دیگا۔ لہذا اس کا کھانا جائز نہ ہوگا، حتیٰ کہ فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کسی اور شخص نے اس کا ہاتھ پکڑا اور اس نے اپنے ناخن والے ہاتھ کو اسی طرح چلایا جس طرح کہ چھری کو چلایا جاتا ہے اور وہ خود ساکت رہا تو اس سے ذبح کرنا جائز اور اس کا کھانا حلال ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر مادہ کو ذبح کرنے کے بعد اس کے پیٹ سے بچے (جنین) باہر نکلے تو اگر وہ زندہ نکل آیا اور اسے ذبح کر لیا گیا تو وہ حلال ہوگا اور اگر وہ اس کے ذبح کرنے سے قبل ہی مر گیا تو اسے بغیر کسی اختلاف کے نہ کھایا جائے اور اگر وہ مردہ نکلا تو اگر اس کی تخلیق پوری نہ ہوئی ہو تو تمام فقہاء کے نزدیک اسے بھی نہ کھایا جائے، اس لئے کہ وہ گوشت کے نو ترے (مضغۃ) کے حکم میں ہے اور اگر اس کی تخلیق پوری ہو چکی ہو تو اس کے متعلق فقہاء کے مابین اختلاف ہے: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے نہ کھایا جائے۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ اور حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا قول ہے، مگر امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ ان کا استدلال نبی اکرم ﷺ کے اس فرمان سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

زکاة الجنین بزرکاة امہ (شکم مادر میں موجود بچے (جنین) اس کی ماں کی تطہیر کے ساتھ ہے)

لہذا اس حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی تطہیر (ذبح) اس کی ماں کی تطہیر (ذبح) پر موقوف ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ حقیقتاً اور حکماً ماں کے تابع ہے۔ حقیقتاً تو ظاہر ہی ہے۔ حکماً اس طرح کہ اسے اس کی ماں کے ساتھ فروخت کیا جاتا ہے اور وہ اپنی ماں کے ساتھ آزاد ہو جاتا ہے۔ اور تابع میں حکم متبوع کی بنا پر ثابت ہوتا ہے۔ اور اس کیلئے الگ علت (وجہ) کی ضرورت نہیں ہوتی، تاکہ تابع اصل نہ ہو جائے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال قرآن مجید کی اس آیت سے ہے کہ:

حرمت علیکم المیتۃ والدم (۱)

(تم پر مردار اور خون حرام کر دیا گیا)

اور جنین (بچہ) ایک ایسا بے جان جسم ہے جس میں کوئی جان نہیں ہوتی اور مردہ ایسے ہی جاندار کو کہتے ہیں جس میں زندگی کی کوئی رسم نہ ہو، لہذا وہ مذکورہ نص کے تحت داخل ہوگا۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ مردار اس جانور کا نام ہے جس میں زندگی ختم ہو چکی ہو جس کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں پہلے زندگی موجود ہو جبکہ جنین میں زندگی سرے سے ہی معلوم نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ "میت" کیلئے پہلے زندگی کا ہونا شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ زندگی نہ ہونے پر بھی طبعی الاطلاق میت کا اہل ہوا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وکنتم امواتاً فاحیاءکم ثم یمیتکم (۲)

(اور تم مردہ تھے۔ پھر اس نے تم کو زندہ کیا، پھر وہ تمہیں مارے گا) علوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کر لیں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اس میں احتمال ہے کہ ہو سکتا ہو۔ زندہ ہو اور پھر وہ اپنی ماں کی موت کے ساتھ مر گیا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ زندہ نہ ہو لہذا برہنہ احتیاط وہ حرام ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ اپنی زندگی کے معاملے میں اصل ہے لہذا وہ اپنی تطہیر (ذبح) کے سلسلے میں بھی اصل ہوگا۔ اور اس بات کی دلیل کہ وہ اپنی زندگی کے معاملے میں اصل ہے یہ ہے کہ اس کی ماں کو ذبح کرنے کے بعد اس کا زندہ رہنا ممکن ہے۔ اور اگر وہ زندہ رہنے میں اپنی ماں کے تابع ہوتا تو اس کی ماں کی زندگی کے بعد اس کے زندہ رہنے کا تصور بھی ناممکن ہوتا۔ تو جب وہ بذات خود زندگی میں اصل ہے تو اسی طرح تزکیہ (ذبح) میں بھی وہی اصل ہوگا اس لئے کہ تزکیہ (ذبح) زندگی کے خاتمے سے عبارت ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ جب اس کی ماں کو ذبح کرنے کے بعد اس کی زندگی کا تصور ممکن ہے تو اس کی ماں کا ذبح کرنا (تزکیہ) خود اس (جنین) کے جسم سے خون کے اخراج کا باعث نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اگر ایسا ممکن ہوتا تو اس کی ماں کو ذبح کے بعد اس کے زندہ رہنے کا تصور ناممکن ہوتا۔ کیونکہ خون والے جاندار خون کے بغیر عام طور پر زندہ نہیں رہتے، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ اس میں بننے والا خون ابھی باقی ہے۔ اسی لئے جب اس کو کوئی زخم لگے تو اس سے خون بہہ نکلتا ہے۔ لہذا وہ قرآن مجید کی آیت اودماً مسفوفاً (یا بننے والا خون) کی بنا پر حرام ہوگا۔ اسی طرح دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

تم پر مردار اور خون حرام کر دیا گیا ہے۔

حرمت علیکم المیتۃ والدم

اور یہاں چونکہ اس کے گوشت اور اس کے خون میں تمیز کرنا ممکن نہیں اس لئے اس کا گوشت حرام تصور ہوگا۔

رہی حدیث مبارکہ تو وہ اس میں دوسرا لفظ الزکاة (زکاة) کے ساتھ بھی مروی ہے۔ اس صورت میں اس سے یہ ثابت ہوگا کہ زکاة (ماں) کے پیٹ میں موجود بچے کا ذبح کرنا اس کی ماں کو ذبح کرنے کی طرح ہے (اس لئے کہ بعض اوقات شبہ بیسار یا زکاة کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور بعض اوقات حرف تشبیہ کو حذف کر دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ

اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتا ہے:

وہم یموتون من السحاب (۳)

(اور وہ اس روز اسی طرح اڑتے پھریں گے جیسے بادل)

یٰٰ اَنۡتَ دَہۡرُیۡ جَدۡہۡ

۱۔ المائدہ: (۵: ۳)

۲۔ البقرہ: (۲: ۲۸)

۳۔ النمل: (۷۷: ۸۸)

ينظرون اليك نظر المغشى عليه من الموت. (۱) (وہ منافق) تمہاری طرف اس طرح دیکھتے ہیں جس طرح کسی پر موت کی بیہوشی طاری ہو رہی ہو)

یعنی کنظر المغشى عليه (یعنی غشی پڑھے ہوئے شخص کی طرح کا دیکھنا) اور اس صورت میں یہ روایت تمہارے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ جنین (شکم مادر میں موجود بچے) کی قفسہ کی۔ ماں کی تلپیر (ذبح) سے مشابہت دونوں میں ذبح کی صورت میں یکسانیت کی متقاضی ہے، اور رفع (پیش) والی روایت جی شنبیہ کا احتمال رکھتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے:

جنة عرضها السموات والارض (۲)
عرضها كعرض السموات والارض

لہذا اس صورت میں بھی یہ روایت تمہارے خلاف حجت ہو گی۔ اور پھر یہ روایت کنا یہ کا احتمال بھی رکھتی ہے، جیسا کہ تم نے بیان کیا ہے، لہذا ان تمام احتمالات کے ہوتے ہوئے وہ حجت نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں وہ ایک خبر واحد ہے اور ایک ایسے مسئلے کے بارے میں ہے، جس میں ابتلا نے عام پایا جاتا ہے خبر واحد کا ہونا اس کے ثبوت نہ ہونے کی دلیل ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ ثابت ہوتی تو ضرور مشہور ہو جاتی۔

اور اگر مردہ مرغی کے پیٹ سے سفید اندہ نکل آئے تو ہمارے نزدیک اسے کھایا جائے خواہ اس کا چھلکا (قشر) سخت ہو گیا ہو یا نہ ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر تو اس کا چھلکا سخت ہو گیا ہو تو وہ حلال ہو گا ورنہ نہیں۔ ان کے اس قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر تو اس کا چھلکا سخت نہ ہو تو وہ پانچوں چیزوں میں سے ہے، لہذا وہ مردہ پر نور ہے حرام ہونے کی بنا پر حرام ہو جائے گا اور اگر اس کا چھلکا سخت ہو گیا ہو تو وہ ایک شے شنی ہے۔ پھر وہ مردہ مرغی کے جسم سے الگ بھی ہے۔ اس لئے وہ حلال ہو گا۔ ہمارا اس مسئلے میں اس طرف سے ہے کہ فی نفسہ وہ ایک پاک شے ہے جو ایک پانچوں چیزوں میں بطور و بیعت (امانت) رکھی گئی ہے جو اس سے تناسل بھی ہے اور اس کے جسمانی اعضاء میں سے بھی نہیں ہے۔ لہذا اس کا حرام ہونا اس اندے کا حرام ہونا نہ ہو گا۔ جیسے کہ اگر اس کا چھلکا سخت ہو گیا ہو تو سبب منکرم ہے۔

اور اگر کوئی بھیڑ یا بکری مر جائے اور اس کے تھنوں میں سے کچھ دودھ نکل آنے تو اسے پیا جاسکتا ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مسلک ہے، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے نہ پیا جائے۔ یہی امام شافعی کا بھی قول ہے۔ البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے نہ پیے جانے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ایک مردہ (بے جان) شے ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا برتن (جگہ) ناپاک ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت مبارکہ:

وان لكم في الانعام لعلبة لعلكم تذكرون
بطونه من بين فرث ودم لبناً خالصاً
سائغاً للشاربين (۳)

(اور تمہارے لئے چار یا یوں میں بھی مقام عبرت وغور ہے کہ ان کے پیٹوں میں جو گو براور ہو ہے اس سے ہم تم کو خالص دودھ پلاتے ہیں جو پیئے والوں کیلئے خوشگوار ہے)

۱۔ محمد: (۲۰:۱۶)

۲۔ آل عمران: (۱۳۳:۳)

۳۔ النحل: (۶۶:۱۶)

اس آیت سے استدلال کئی پہلوؤں (وجوہ) سے ہے، اولاً: اس طرح کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے دودھ کی صفت اس کے خالص ہونے سے بیان کی ہے جو اس بات کی متقاضی ہے کہ اسے کوئی اور نجاست وغیرہ آلودہ نہیں کر سکتی اور ثانیاً اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اس (دودھ) کو پینے والوں کیلئے سانغ (خوشگوار) قرار دیا ہے اور کوئی حرام شئی مسلمان کیلئے خوشگوار (سانغ) نہیں ہو سکتی۔ ثالثاً اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے دودھ کے اس عطیے کا ہم پر احسان جتلیا ہے، جیسے کہ یہ آیت احسان جتلانے کیلئے نازل ہوئی ہے اور اللہ تعالیٰ کا احسان جتلانا حلال شئی سے ہی ہو سکتا ہے، حرام شئی سے نہیں۔

مشک (انفحہ) میں بھی، جبکہ وہ مانع حالت میں ہو یہی اختلاف ہے اور اگر وہ ٹھوس ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا کھانا اور اسے تمام ادویات میں استعمال کرنا حلال ہے، جبکہ صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو باہر سے دھو کر کھالیا جائے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے قطعاً نہ کھایا جائے۔

(ب) اضطرابی حالت میں جانور کی تطہیر (ذبح)

ذبح کرنے کی دوسری صورت اضطرابیہ ہے جس کا رکن "عقر" یعنی جانور میں زخم کرنا ہے۔ خواہ وہ جسم کے کسی بھی حصے میں ہو اور ایسا شمار میں اور جو مضموم کے لحاظ سے شمار ہو اس میں کیا جاتا ہے، کیونکہ جب ذبح کرنا ممکن نہ ہو اور حرام شئی یعنی بستے ہوئے خون کا ٹکانا اور گوشت کو پاک کرنا بھی ضروری ہو اور ایسا اسی وقت ہو سکتا ہو جب جسم سے سیال خون نکال دیا جائے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ جس کی بنا پر ہمارے مجبوری سبب کو سبب کے قائم مقام ٹھہرانے ہلانے کے شرعی اصول کے مطابق یہاں ہم زخم لگانے کو ذبح کرنے کے قائم مقام ٹھہرائیں گے، جیسے کہ "سفر کو مشقت کے اور نکاح کو ہم بستری کے اور نیند کو، خواہ وہ ٹیک لگا کر ہو یا بغیر ٹیک لگانے کے، حدیث (بے وضو ہونے) کے قائم مقام تصور کیا جاتا ہے۔ وغیرہ ذالک۔ اسی طرح اگر بدک کر جاگے ہوئے اونٹ یا گائے اور بھیر بکری کو ذبح کرنا بس میں نہ ہو تو ان کے ساتھ بھی ایسا ہی کیا جاسکتا ہے۔ اس لئے کہ پالتو ہونے کے باوجود وہ جانور اس وقت معنوی طور پر شمار کے حکم میں ہے، جیسا کہ مروی ہے:

ایک مرتبہ عہد نبوی ﷺ میں ایک اونٹ بدک کر جاگ گیا۔ اسے ایک شخص نے تیر مار کر مار ڈالا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اس اونٹ میں بھی وحشی جانوروں کی طرح کا وحشی پن موجود ہے تو جب تم پر ان میں سے کوئی شئی غالب آجائے تو اس کے ساتھ اسی طرح کرو جیسے اس اونٹ کے ساتھ کیا گیا ہے۔ پھر خواہ اونٹ اور گائے صراء میں بدک کر جاگی ہو یا شہر میں دونوں کی تطہیر (ذبح) ان کو زخم لگانا ہی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت ہے۔ اس لئے کہ بدک کر جاگ جانے کی صورت میں یہ دونوں ہر ایک کو اپنے سے دور بھگائیں گے، لہذا ان کو پکڑنا ممکن نہ ہو گا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو اونٹ عہد نبوی میں بھاگا تھو وہ مدینہ منورہ میں بھاگا تھا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حکم میں اونٹ کا شہر اور صراء میں بھاگنا ایک جیسا ہے۔ رہی بھیر بکری تو اگر تو وہ صراء میں بدک کر جاگ جائے تو اس کی تطہیر (ذبح) زخم لگانا ہے۔ اس لئے کہ یہاں اس کو پکڑنا مشکل ہوتا ہے اور اگر وہ کسی آبادی میں بھاگے تو اس کو زخم لگانا جائز نہ ہو گا۔ اس لئے کہ اس کو پکڑنا ممکن ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ پکڑنے والوں کو نہیں بھگائی، لہذا اس کو ذبح کرنا ممکن ہو گا۔ اور زخم لگا کر ذبح کرنا درست نہ ہو گا۔ اس لئے کہ زخم لگانا تو ذبح کرنے کے قائم مقام ہے تو جب اصل شئی پر قدرت حاصل ہو تو اس وقت اس کے قائم مقام حکم کو اختیار نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ ہانی کے ہوتے ہوئے تیمم کرنے اور حیض لے جاری ہونے کی صورت میں مہوؤں سے عدت شمار کرنے کا یہی حکم ہے

اسی طرح اگر ان میں سے کوئی جانور کسی کنوئیں میں گر جائے اور اس کو ٹکانا ممکن نہ ہو اور نہ ہی اس کو ذبح کرنا اور

نمر کرنا ممکن ہو تو اس صورت اس کی تطہیر جنگلی شکار کی تطہیر (ذبح کرنے) کی طرح ہے۔ اس لئے کہ ذبح اور نمر کرنا مشکل ہونے کی بنا پر یہ جانور معنوی طور پر شکار کے حکم میں ہے۔ اور المستقی میں ہے کہ اگر اونٹ کسی شخص پر حملہ کر دے اور وہ جواباً اسے مار ڈالے اور اس کا ارادہ اس کے جسم کی تطہیر (ذبح) کا ہو تو اس کا کھانا حلال ہوگا، بشرطیکہ وہ اس کے پکڑنے پر قادر نہ ہو۔ اس صورت میں وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ جب وہ اس کے پکڑنے پر قادر نہ ہو تو وہ بمنزہ شکار کے ہوگا، لہذا اس کے حملہ کرنے کو اس کے بھاگنے کی طرح قرار دیا گیا ہے، کیونکہ وہ اس کے پکڑنے سے عاجز ہے، جس کی بنا پر وہ اس کو نجر کرنے پر قادر نہیں ہے۔ لہذا یہاں شکار کی طرح اس کے زخمی کرنے کو اس کے قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔

پھر شکار خواہ تیر، نیزے، پتھر یا لکڑی وغیرہ میں سے جس کے ساتھ بھی کیا جائے اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر اس شئی نے شکار کے جسم میں زخم نہ کیا تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ اس حکم کی بنیاد نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت پر ہے جس میں مذکور ہے کہ:

"نبی اکرم ﷺ سے معراض (بغیر پر کے تیر) کے ساتھ شکار کرنے کے بارے میں پوچھا گیا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ اگر تو اس نے شکار کے جسم کو پھاڑ دیا تو کھا اور اگر وہ اس کو چوڑائی کے رخ پر لگا تو اس کو مت کھا۔ اس لئے کہ وہ چوٹ لگا ہوا جانور ہے"

شکاری جانوروں کے ساتھ شکار کے احکام

پھر جہاں تک شکاری جانوروں سے شکار کا تعلق ہے تو ان کی دو اقسام ہیں: یا تو وہ شکاری دانتوں کے ساتھ شکار کرتے ہیں جیسے کتا اور چیتا وغیرہ یا شکاری منبے کے ساتھ، جیسے ہزار شاہین وغیرہ تو مشہور روایت کے مطابق یہاں بھی یہی حکم ہے کہ اگر زخم نہ لگے تو جانور حلال نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر جانور نے اس کا گلا گھونٹ دیا یا اس پر حملہ کیا اور اس کو زخمی نہ کیا اور نہ اس کا کوئی عضو توڑا تو ظاہر روایت کی رو سے وہ حلال نہ ہوگا، مگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ حلال ہوگا۔ ظاہر روایت کی دلیل قرآن مجید کی یہ آیت ہے کہ:

يسئلونک ماذا احل لهم قل
احل لكم الطيبات وما علمتم
من الجوارح مکلبين (۱)

(لوگ آپ سے پوچھتے ہیں کہ ان کیلئے کیا حلال ہے۔ آپ کہہ دیجئے کہ سب پاکیزہ چیزیں تم پر حلال ہیں۔ اور وہ شکار بھی تم پر حلال ہے جو سدھائے ہوئے جانوروں نے پکڑا ہو)

کہ یہاں استعمال شدہ لفظ "الجوارح" جرح (زخم کرنے) سے مشتق ہے، لہذا یہ شکار میں زخم کے اعتبار کا متقاضی ہے، نیز اس لئے بھی کہ اس کارکن جسم سے خون کا اخراج ہے۔ اور ایسا حالت قدرت میں ذبح کرنے سے ہوتا ہے اور اس سے عاجز ہونے کے وقت زخم کے ذریعے خون نکالنا اس کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے اور یہ بات گلا گھونٹنے میں نہیں پائی جاتی۔ جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے بغیر پھل کے تیر (معراض) سے شکار کرنے کے متعلق مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر وہ جسم کو پھاڑ دے تو اس کو کھالے اور اگر وہ اس کو چوڑائی کے رخ سے لگے تو اس کو مت کھا۔ اس لئے کہ وہ چوٹ لگا ہوا جانور ہے اور مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

ما رصبت بعرضه فلا تاکل فھو
وقيد وما اصبحت بحد فکل
(جو شئی تو اس کی چوڑائی کے رخ سے اسے مارے تو تو اسے مت کھا
اس لئے کہ وہ چوٹ لگا ہوا جانور ہے اور جو شئی تو اسے دھار
کے رخ سے مارے تو تو اسے کھا)

کہ نبی اکرم ﷺ نے حلت و حرمت کا مدار زخم لگانے اور نہ لگانے پر رکھا ہے اور نبی اکرم ﷺ نے زخمی نہ ہونے والے جانور کو ذبیحہ (چوٹ لگا ہوا) قرار دیا ہے جو ارشاد خداوندی الموقوذہ (چوٹ لگا ہوا) کی بنا پر حرام ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ گھلا گھونٹ کر ہلاک کیا ہوا ہے جو ارشاد باری تعالیٰ والسنخند (اور گھلا گھونٹ کر ہلاک کیا ہوا) کے تحت حرام ہے۔

اور اگر اس نے نہ تو اس کو زخمی کیا اور نہ اس کا گھلا گھونٹ بلکہ اس کا کوئی عضو توڑ دیا جس سے وہ مر گیا تو امام الکفری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس کے متعلق صراحت سے کوئی شئی بھی مروی نہیں، البتہ امام محمد رحمہ اللہ نے الزیادات میں بیان کیا ہے اور اس کو مطلق چھوڑ دیا ہے کہ اگر اسے زخم نہ لگے تو اسے نہ کھایا جائے۔ اس اطلاق کا تقاضا یہ ہے کہ عضو ٹوٹنے کی صورت میں اسے نہ کھایا جائے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے دانت یا منجھکے ساتھ زخم لگایا یا اس نے کوئی عضو توڑ کر اسے مار ڈالا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ تو انہوں نے عضو کے ٹوٹنے کو اندرونی زخم قرار دیا ہے جو حکم میں ظاہری زخم کے ساتھ ملحق ہوگا جو ضرورت اور مجبوری کے وقت قابل لحاظ ہوتا ہے۔ امام محمد سے مروی روایت ہی صحیح ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اصل شئی ذبیح کرنا ہے اور زخم کو ہم نے اس کا خون نکالنے کا سبب بننے کی بنا پر اس کا قائم مقام قرار دیا ہے جبکہ کسی عضو کے ٹوٹنے کی صورت میں یہ بات نہیں پائی گئی، لہذا وہ اس کے قائم مقام نہ ہوگا۔ جیسا کہ گھلا گھونٹنا اس کے قائم مقام نہیں ہے اور فقہاء یہ فتویٰ دے چکے ہیں کہ اگر شکار کو تیر لگ کر اندر چلا گیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ اس کے گوشت تک پہنچ گیا ہو اور اس میں سے اس نے خون نکال دیا ہو تو وہ جانور حلال ہوگا اور نہ نہیں۔ یہ زخم کا اعتہار کرنے والی مذکورہ روایت پر تفریع ہے۔

اور اگر اس نے بکری کو ذبیح کیا، مگر اس سے خون نہ بہا کھاتا ہے ہے کہ ایسا اس بکری میں ہوتا ہے جو عناب کو نکل جائے تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ ابو القاسم الصغار فرماتے ہیں کہ اسے نہ کھایا جائے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

ما فری الاوداح وانہرا الدم فکل (جو شئی گردن کی رگوں کو کھول دے اور خون بہا دے تو تو اسے کھا) کہ اس روایت میں خون بہانے کو حلت کی شرط قرار دیا گیا ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی نیز اس لئے بھی کہ وہ اس میں موجود حرام خون کو نکالنے اور گوشت کی تطہیر کیلئے شرط قرار دیا گیا ہے، مگر یہاں یہ بات نہیں پائی گئی جس کی بنا پر جانور حلال نہ ہوگا۔ ابو بکر الاسکاف اور ابو جعفر الصندوازی فقیر دونوں فرماتے ہیں کہ اسے کھایا جائے۔ اس لئے کہ یہاں ذبیح کرنا پایا گیا ہے جو گردن کی رگوں کو کھول دینا ہے۔ جو عام طور پر خون نکلنے کا سبب بنتا ہے گو اس کا نکلنا سبب پائے نہ ہونے کے باوجود کسی اور وجہ سے رک گیا ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے ذبیح کے بعد رگوں میں خون لہنی جگہ رک جاتا ہے جو اس کی حلت سے مانع تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستند ہوتا ہے کہ اگر بکری کی مقعد (سرین) سے یا ران سے گوشت کا کچھ حصہ کاٹ لیا جائے تو خواہ اس کے بعد اسے ذبیح کر دیا جائے وہ گوشت کا ٹکڑا حلال نہ ہوگا۔ اس لئے اس کے ہونے سے میں کٹنے کے وقت تطہیر کا عمل نہیں پایا گیا تھا، کیونکہ بکری کو اس وقت تک ذبیح نہ کیا گیا تھا۔ اور وہ اس کے کاٹے جانے کے وقت زندہ تھی اور جب اس کی موت واقع ہوئی تو اس وقت وہ ٹکڑا الگ ہو چکا تھا اور الگ شدہ ٹکڑے میں تطہیر کا عمل نہیں پایا گیا۔ اور مروی ہے کہ اہل جاہلیت بکری کی پیشہ اور اونٹ کے کوبان سے گوشت کا ٹکڑا کاٹ کر اسے کھا لیتے تھے پھر جب نبی اکرم ﷺ کی بعثت ہوئی تو آپ نے انہیں اس سے روک دیا اور آپ ﷺ نے ان سے کہا:

(جو شئی زندہ جانور سے الگ کی گئی ہو وہ مردار ہے)

ما ابین من الحی لہو میت

اور الگ شدہ حصہ زندہ سے کاٹا اور اس سے الگ کیا گیا ہے، لہذا وہ مردار ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی ٹکڑا شکار کے جسم سے کاٹ لیا گیا تو اس کو کٹے ہوئے حصے کو نہ کھایا جائے اگرچہ اس کے بعد شکار مر جائے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس کی وجہ سے شکار مر جائے تو اسے کھالیا جائے۔ ہم انشاء اللہ تعالیٰ عنقریب اس مسئلے کا ذکر کریں گے۔

اور اگر اس نے اس کے کسی عضو کو کاٹا، مگر وہ اس کی کھال کے ساتھ معلق رہا تو تب بھی اسے نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ اس کے جسم سے اتنا تعلق غیر معتبر ہے لہذا اس کا ہونا اور نہ ہونا یکساں ہوگا اور اگر وہ گوشت کے ساتھ معانق ہو تو اس تمام حصے کو کھایا جائے اس لئے کہ گوشت کے ساتھ لٹکا ہوا حصہ جانور کے جسم کا حصہ ہے۔ اور جانور کی تطہیر اس سے لٹکے ہوئے حصے کی بھی تطہیر ہے۔

اور اگر کسی نے شکار کو تلوار ماری اور اسے دو حصوں میں کاٹ دیا تو ہمارے تمام ائمہ کے نزدیک اس کے دونوں حصے کھائے جائیں گے۔ یہی قول حضرت ابراہیم النخعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اس لئے کہ اس سے گردن کی رگوں کا کٹنا پایا گیا ہے۔ کیونکہ وہ دونوں حصے دل کے واسطے سے داغ کے ساتھ متعلق تھے، لہذا یہ عمل ذبح کرنے کے مشابہہ ہوگا اور تمام حصے کو کھایا جائے گا۔ اور اگر اس نے نصف سے کم حصے کو کاٹا جس سے وہ مر گیا تو دیکھا جائے گا: اگر تو یہ پچھلا حصہ ہو تو ہمارے نزدیک اس کو نہ کھایا جائے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے کھالیا جائے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر شکار کو کوئی ایسا زخم لگ جائے جس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو وہ اس کی اضطراری حالت میں تطہیر ہے، جو ذبح کی طرح ہے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم ﷺ کے اس ارشاد مبارک سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

ما بین من الحی فہو میت (جو حصہ کسی زندہ جانور سے الگ کر دیا جائے وہ مردار ہے)

اور یہ کٹا ہوا حصہ زندہ جانور سے الگ کیا گیا ہے لہذا وہ مردار ہوگا۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ جس گوشت کے کٹنے کے ساتھ شکار کی موت متصل طور پر واقع ہو جائے وہ شکار کی تطہیر ہے تو یہ بات صحیح ہے، بشرطیکہ ایسا اس وقت ہو جب اس کی زندگی کا خاتمہ ہو جائے، جبکہ یہاں جب اس حصے کو الگ کیا گیا تو وہ جانور زندہ تھا، لہذا اس کا یہ فعل جانور کی تطہیر نہ ہوگا اور جب اس جانور کی تطہیر ہوئی اس وقت یہ حصہ الگ ہو چکا تھا۔ لہذا تطہیر کے اس حکم میں اس سے الگ شدہ حصہ متعلق نہ ہوگا۔

اور اگر وہ حصہ سر سے متصل ہو تو دونوں حصوں کو کھالیا جائے۔ اس لئے کہ اس سے گردن کی رگوں کا کٹنا پایا گیا ہے لہذا اس کا یہ فعل حقیقی طور پر اس کی زکوٰۃ ہوگا، جس کی بنا پر اس کا کھانا حلال ہوگا۔

اور اگر اس نے شکار کے سر پر تلوار مار کر اسے چوڑائی یا لمبائی کے رخ پر دو حصے کر دیا تو امام ابو حنیفہ، امام محمد اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کے پہلے قول کے مطابق تمام جانور حلال ہوگا۔ پھر امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے رجوع کر لیا اور کہا کہ اس کا نصف الگ شدہ حصہ نہ کھایا جائے اور شکار کا باقی حصہ کھالیا جائے۔ اس مسئلے میں بھی بنیادی اصول وہی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا کہ گردن کی رگیں (اوداج) داغ کے ساتھ متعلق ہوتی ہیں۔ لہذا سر کے کٹنے سے وہ سب کٹ جائیں گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا ابتداء میں یہی مسلک تھا، لیکن انہوں نے گمان کیا کہ ایسا فقط سر سے متصل بدن ہی میں ہوتا ہے اور اگر کٹا ہوا حصہ نصف سے زیادہ ہو تو تب بھی تمام جانور کا کھانا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ جب اس نے تمام رگوں کو کاٹ دیا، تو یہ عمل ذبح کرنا نہ ہوگا، بلکہ زخم لگانا ہوگا، جس سے کٹا ہوا حصہ جائز نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ تطہیر کے رکن کی شرائط

تطہیر کے رکن (ذبح) کی شرائط متعدد ہیں: ان میں بعض دونوں یعنی اختیاری اور اضطراری تطہیرات (ذبح) شامل ہیں اور ان میں سے بعض کسی ایک قسم کے ساتھ مخصوص ہیں۔

(۱) دونوں کو عام شرائط

ذبح کرنے والا عاقل ہو، لہذا مجنون، بے سمجھ بچے اور ایسے مدہوش شخص کا، جس کو سمجھ نہ ہو، ذبیحہ جائز نہ ہوگا، جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے کہ ذبح کرتے وقت بسم اللہ پڑھنا اور ذبح کی نیت کرنا شرط ہے اور بے سمجھ بچہ یا دیوانہ صمیم طرح اس کی ادائیگی نہیں کر سکتا ہے، لیکن اگر بچہ ذبح کرنے کی سمجھ بھی رکھتا ہو اور اس کو قوت بھی ہو، تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا، اسی طرح مدہوش (سکران) کا بھی یہی حکم ہے۔

(۲) ذبح کرنے والے شخص کا مسلمان یا اہل کتاب میں سے ہونا

لہذا مشرک، مجوسی، بت پرست اور مرتد کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا، مشرکین کا ذبیحہ اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وما احل لغیر اللہ بہ (۱)

اور جس چیز پر خدا کے سوا کسی اور کا نام پکارا جائے۔

نیز دوسری جگہ فرمایا:

وما ذبح علی النصب (۲)

اور جو ہا نور استکان پر ذبح کیا جائے۔

ای للنصب (یعنی بتوں کیلئے) اور نصب سے مراد وہ بت ہیں جن کی مشرک پوجا کرتے ہیں، رہا مجوسیوں کا ذبیحہ تو وہ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

سنوا بالمجوسیۃ اهل الکتاب غیر ناکحی

نسانہم ولا اکلۃ ذبائحہم ۱۔

(مجوسیوں کے ساتھ اہل کتاب جیسا روپہ رکھو۔ سوائے
اس کے کہ ان کی عورتوں کی ساتھ نکاح نہ کرو اور
نہ ان کے ہاتھ کا ذبیحہ کھاؤ)

نیز اس لئے بھی کہ ذبیحہ پر اللہ تعالیٰ کا نام لینا ہمارے نزدیک شرط ہے۔ جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے اور یہاں یہ شرط نہیں پائی گئی۔ رہا مرتد تو وہ اس لئے کہ وہ اسی دین کا اقرار کرنے والا ہے جس کی جانب وہ لوٹ گیا ہے، لہذا وہ اس بت پرست کی طرح ہی ہوگا جو اپنے دین پر قائم نہ رہا ہو۔

اور اگر مرتد قریب البلوغ لڑکا ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا ذبیحہ جائز نہ ہوگا، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہوگا۔ اس لئے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا ارتداد صمیم ہوتا ہے، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صمیم نہیں ہوتا۔ اور اہل کتاب کا ذبیحہ حلال ہے اس لئے کہ قرآن مجید میں ہے:

وطعام الذین اتوا الکتب حل لکم (۳)

اور اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے حلال ہے۔

کہ اس سے مراد ان کا ذبیحہ ہے، اس لئے کہ اگر اس جگہ طعام (کھانے) سے مراد ان کا ذبیحہ نہ ہو تو اس کو اہل کتاب کے ساتھ مختص کئے جانے کی کوئی وجہ نہیں۔ اس لئے کہ ذبائح کے سوا کافروں کا کھانا حلال ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ طعام کا لفظ مطلقاً استعمال ہو تو اس سے مراد ذبائح ہی ہوتے ہیں اور دوسری اشیا بھی مراد لی جاتی ہیں۔ اس لئے کہ یہ ان اشیاء کا نام ہے جنہیں کھایا جاتا ہے اور ذبیحہ کو بھی کھایا جاتا ہے، لہذا مطلق لفظ طعام کے تحت سب کھانے شامل ہونگے۔ جس کی بنا پر

۱۔ المائدہ (۳:۵)

۲۔ المائدہ (۳:۵)

۳۔ المائدہ (۵:۵)

ہمارے لئے ان کا کھانا حلال ہوگا۔ اس مسئلے میں حربی (جنگی) اور غیر حربی اور ہر طرح کے کتابی کافر یکساں ہیں۔ کیونکہ آیت کا مضمون عام ہے اسی طرح اس میں بنو قنبل اور دوسرے قبائل کے عیسائی وغیرہ بھی شامل ہیں، کیونکہ وہ سب دین نصاریٰ کے ماننے والے ہیں البتہ وہ (بنو قنبل) عرب کے رہنے والے عیسائی ہیں، لہذا آیت کا عموم ان تمام لوگوں کو شامل ہوگا۔ حضرت علیؑ فرماتے ہیں:

عرب کے عیسائیوں کا ذبیحہ نہ کھایا جائے، اس لئے کہ وہ اہل کتاب نہیں ہے۔ پھر انہوں نے یہ آیت تلاوت فرمائی:

ومنہم امیون لا یعلمون الكتاب الامانی
وان ہم الا یظنون (۱)

(اور ان میں سے بعض ان پڑھ ہیں۔ جو کتاب کو نہیں جانتے سوائے آرزوؤں کے)

اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے فرمایا کہ ان کا ذبیحہ کھایا جائے، پھر انہوں نے یہ آیت پڑھی:

ومن یتولہم منکم فانہ منہم (۲)

اور جو آیت حضرت علیؑ نے تلاوت فرمائی تھی وہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اہل کتاب میں سے ہیں۔ اس لئے کہ اللہ

تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ وہ اور ان میں سے بعض امی (ان پڑھ) ہیں جو کتاب کو نہیں جانتے اور ان سے مراد اہل کتاب ہی

ہیں۔ اور عربی لفظ من (سے) تبعیض کیلئے ہوتا ہے۔ البتہ وہ اپنے بعض معاملات میں دوسرے عیسائیوں سے اختلاف رکھتے

ہیں اور یہ بات انہیں دوسرے نصاریٰ کی طرح ہونے سے خارج کرتی ہے۔ پھر اگر کوئی کتابی کافر اہل کتاب کا مذہب چھوڑ

کر کوئی اور کافر مذہب اختیار کر لے تو اس کا ذبیحہ بھی نہ کھایا جائے، اس لئے کہ اگر کوئی مسلمان اس مذہب کو اختیار کر لیتا

تو اس کا ذبیحہ بھی حلال نہ رہتا تو کتابی کا تو بدرجہ اولیٰ حلال نہ رہے گا اور اگر کوئی غیر کتابی کافر اہل کتاب کا مذہب اختیار

کر لے تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا۔ اور اس مسئلے میں اصول یہ ہے کہ اس کی موجودہ حالت اور اس کے موجودہ مذہب کو دیکھا

جائے گا سابقہ دین اور مذہب کو نہیں۔ یہاں ہمارے ائمہ کرام کا اصول یہ ہے کہ جو شخص کسی اور ملت کی جانب منتقل

ہو جائے تو یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اصلاً اسی مذہب کا ماننے والا ہے، جیسا کہ ہم یہ اصول کتاب النکاح میں بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر ماں باپ میں سے ایک کتابی اور دوسرا غیر کتابی کافر ہو تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا، خواہ ماں باپ میں سے کوئی

بھی (باپ یا ماں) کتابی ہو، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ باپ کا کتابی ہونا معتبر ہوگا کہ اگر تو باپ

"کتابی" ہو تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا، ورنہ نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا ذبیحہ بالکل حلال نہ ہوگا۔ اس

بارے میں ہمارا قول ہی صحیح ہے، اس لئے کہ بچے کو ان دونوں میں سے کتابی (ماں یا باپ) کے تابع قرار دینا زیادہ بہتر ہے،

کیونکہ دوسرے فرد کے دین کی نسبت سے اس کا دین بہتر ہے، لہذا اس کو اسی کا متبع سمجھنا زیادہ بہتر ہوگا۔

رہے صابئی (ستارہ پرست) تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کا ذبیحہ حلال ہے، مگر امام ابو یوسف رحمہ

اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حلال نہیں۔ اس حکم میں اختلاف درحقیقت ان کے ہاں لفظ صابئی کی تشریح میں

اختلاف پر مبنی ہے کہ یہ فرقہ کن لوگوں پر مشتمل ہے۔ ہم یہ مسئلہ کتاب النکاح میں بیان کر آئے ہیں۔

پھر کتابی کا ذبیحہ اس صورت میں کھایا جاسکتا ہے کہ جب کوئی مسلمان وہاں موجود نہ ہو اور نہ ہی اس نے اس کی

زبان سے کچھ سنا ہو۔ یا اگر سنا ہو تو اس نے اسے اللہ تعالیٰ کی شہادت دیتے ہوئے پایا ہو۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس سے کچھ

۱- البقرہ (۷۸:۲)

۲- المائدہ (۵۳:۵)

نہیں سنا تو اسے اس کے ساتھ حسن ظن کی بنا پر اس بات پر محمول کیا جائے گا، کہ گویا اس نے اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا ہے جیسے کہ مسلمان کے بارے میں یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے اس سے اللہ کا نام سنا، لیکن اس سے اس کی مراد حضرت عیسیٰ علیہ السلام تھے تو بعض فقہاء کہتے ہیں کہ وہ حلال ہو گا۔ اس لئے کہ ظاہری طور پر اس کا خدا کا نام لینا مسلمانوں ہی کی طرح ہے البتہ وہ اس کی صراحت کرے، مثلاً یوں کہے: "اس خدا کے نام پر جو تین میں سے ایک ہے۔" تو اس صورت میں اس کا ذبیحہ حلال نہ ہو گا۔ اور مروی ہے کہ:

حضرت علیؓ سے اہل کتاب کے ذبیحوں کے متعلق پوچھا گیا، حالانکہ ان کے اقوال معروف ہیں۔ تو انہوں نے فرمایا اللہ تعالیٰ نے ان کے ذبیحوں کو حلال قرار دیا ہے، حالانکہ اللہ تعالیٰ کو علم تھا کہ وہ کیا کہتے ہیں۔
پھر اگر اس نے سنا کہ اس نے اکیلے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا نام لیا ہے یا اس نے اللہ تعالیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام دونوں کا نام لیا ہے تو اس کا ذبیحہ حلال نہ ہو گا۔ یہی روایت حضرت علیؓ سے مروی ہے اور کسی اور صحابی سے اس کی مخالفت مروی نہیں لہذا یہ ان کا اجماع ہو گا، نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وما احل لغیر اللہ (۱)
(اور وہ جانور جس پر غیر اللہ کا نام لیا جائے)

اور یہاں بھی غیر اللہ کے نام کی دہائی دینا پایا گیا ہے، لہذا اسے نہ کھایا جائے گا۔
پھر وہ لوگ جن کے بارے میں ہم نے اوپر ذکر کیا کہ ان کا ذبیحہ حلال ہے تو ان کا شمار "بھی حلال ہو گا بشرطیکہ اس نے ہتھکڑیاں یا ہتھکڑی جانوروں کے ساتھ کیا ہو اور جس کا ذبیحہ حلال نہیں ہے، اس کا شمار بھی حلال نہیں ہے۔ اس لئے کہ تطہیر خواہ اضطراری ہو یا اختیاری دونوں حالتوں میں، ذبح کرنے والے کی اہلیت کی شرط یکساں ہے۔

(۳) یاد ہونے کی حالت میں بسم اللہ پڑھنا

یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بالکل شرط نہیں ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ یاد ہونے اور بھول جانے کی دونوں صورتوں میں شرط ہے، حتیٰ کہ اگر کسی نے بھول کر بسم اللہ چھوڑ دی تو ان کے نزدیک اس کا ذبیحہ بھی حلال نہ ہو گا۔ یہ مسئلہ اصلاً صحابہ کرامؓ کے درمیان بھی مختلف فیہ تھا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ ہماری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے حسب ذیل آیت قرآنیہ سے استدلال کیا ہے:
قل لا اجد فیما اوحي الی محرماً علی طاعم (۱)
وہ جسے کھانے والا کھائے، حرام نہیں پاتا۔ بجز اس کے کہ وہ مرا

اولحم خنزیر (۲)
ہو اچھا نور ہو یا ہوتا ہو ہو یا سور کا گوشت ہو)

کہ یہاں نبی اکرم ﷺ کو حکم دیا گیا ہے کہ آپ لوگوں کو بتلاویں کہ میں خود پر نازل شدہ وحی میں ماسوائے ان تین اشیاء کے کسی شے کو حرام نہیں پاتا اور جس پر بسم اللہ نہ پڑھی گئی ہو وہ شے اس میں داخل نہیں ہے۔ جس کی بنا پر وہ حرام نہ ہوئی۔ یہاں یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ یہاں یہ احتمال موجود ہے کہ جب یہ آیت نازل ہوئی تھی اس وقت ان تین اشیاء کے علاوہ کوئی اور شے حرام نہ تھی اور اس کے بعد بسم اللہ جس پر چھوڑ دی گئی ہو اس کو حسب ذیل آیت کے ساتھ حرام نہ کیا ہے۔

۱۔ المائدہ (۵: ۳)

۲۔ الانعام (۶: ۱۴۶)

ولاتا کلو اممالم یذکر اسم اللہ علیہ (۱)
 (اور نہ کھاؤ وہ جانور جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو)
 کیونکہ کہا جاتا ہے کہ سورہ الانعام پوری کی پوری ایک ہی منبہ نازل ہوئی اور اگر وہ جانور جس پر بسم اللہ چھوڑ دی کسی ہو حرام
 ہوتا تو اس کا یہاں ضرور ذکر ہوتا، لہذا ضروری تھا کہ اسے بھی اس سے مستثنیٰ کیا جاتا جیسے کہ باقی تین اشیاء۔ مستثنیٰ کی کسی
 ہیں۔ ہمارا استدلال ارشاد خداوندی سے ہے، کہ فرمایا:

ولاتا کلو اممالم یذکر اسم اللہ علیہ (۲)
 (اور نہ کھاؤ وہ جانور جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو)
 اس آیت سے ہمارا استدلال دو طرح سے ہے اولاً اس طرح کہ عمل کے حق میں مصدق نہی کسی شے کو حرام
 ٹھہرانے کیلئے ہوتی ہے اور ثانیاً اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے ایسی شے کے کھانے کو جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا
 گیا ہو فسق (بد عملی) قرار دیا ہے (وانہ لفسق) اور فسق اسی وقت ہوتا ہے جب انسان کسی حرام فعل کا مرتکب ہوا ہو، لہذا اس
 آیت کو بعض مفسرین کے بیان کردہ شان نزول کے مطابق مردار اور اہل شرک کے ذبائح کے سوا کسی اور شے پر محمول
 کیا جائے گا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک کسی سبب کی بنا پر کوئی عام لفظ خاص نہیں ہوتا، بلکہ لفظ کے عموم پر ہی عمل
 کیا جاتا ہے، جیسا کہ یہ مسئلہ اصول فقہ میں بیان کیا جاتا ہے۔ علاوہ انہیں آیت کو مذکورہ مضمون پر محمول کرنا اس کو مضمون
 کے تکرار و اعادے پر محمول کرنا ہے۔ اس لئے کہ مردار کی حرمت اور اہل کتاب کے ذبیحہ کی حرمت دوسری نصوص سے
 بھی ثابت ہے جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

(تم پر مردار حرام کیا گیا)

حرمت علیکم المیتہ (۳)

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وما احل لغير الله به (۴)

(اور وہ جانور جس پر اللہ کے سوا کسی اور کا نام لیا جائے (حرام ہے)

اور فرمایا:

(اور جسے استخوانوں پر ذبح کیا گیا ہو)

وما ذبح علی النصب (۵)

لہذا اس معنی پر محمول کرنا جو امام شافعی رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے درحقیقت اسے ہمارے موقف پر محمول کرنا ہے اور
 اس پر محمول کرنے میں ایک نیا فائدہ بھی حاصل ہوگا لہذا یہی بہتر اور اولیٰ ہے اور ارشاد باری تعالیٰ ہے:
 فاذکرو اسم اللہ علیہا صواف (۶)
 (تو قطار باندھ کر ان پر اللہ تعالیٰ کا نام لو)

اور مطلق امر عمل کے حق میں وجوب کیلئے ہوتا ہے اور اگر بسم اللہ پڑھنا شرط نہ ہوتا تو اسے واجب نہ قرار دیا جاتا۔ امام
 شعبی حضرت عدی بن حاتم سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

"میں نے نبی اکرم ﷺ سے کتے کے شکار کے متعلق پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ جو وہ تیرے لئے چھوڑ دے اور اس
 میں سے وہ خود نہ کھائے تو تو اسے کھا اور اگر اس نے اس کو پکڑ لیا تو یہی اس کی تطہیر (زکوٰۃ) ہے اور اگر تو اپنے کتے کے
 ساتھ کوئی اور کتابائے اور تجھے خیال ہو کہ اس نے اس میں حصہ لیا ہوگا اور وہ جانور مرچکا ہو تو تو اسے مت کھا۔ اس سے کہ
 تو نے اپنے کتے پر بسم اللہ پڑھی تھی دوسرے کتے پر نہیں"

۱- الانعام (۶: ۱۲۲)

۲- الانعام (۶: ۱۲۲)

۳- المائدہ (۵: ۳)

۴- المائدہ (۵: ۳)

۵- المائدہ (۵: ۳)

۶- الحج: ۳۶

کہ اس حدیث میں نبی اکرم ﷺ نے اس (کا گوشت) کھانے سے روکا ہے اور اس کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ اس نے بسم اللہ چھوڑ دی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ بسم اللہ پڑھنا شرط ہے۔

رہی آیت کریمہ تو اس کا مضموم یہ ہے کہ جس وقت قرآن مجید کی یہ آیت نازل ہوئی اس وقت ان مذکورہ اشیاء کے سوا کوئی شئی حرام نہ تھی تو اس جگہ یہ احتمال موجود ہے کہ مذکورہ آیت کے نزول کے بعد بسم اللہ چھوڑے ہوئے جانور کو حرام ٹھہرایا گیا ہو، جیسا کہ ہم نے قبل ازیں قرآن مجید کی آیت کا حوالہ دیا ہے۔ جیسے کہ اس آیت میں شکاری دانت مارنے والے درندوں اور پنچہ مارنے والے پرندوں کی حرمت کا کوئی ذکر نہیں ہے اسی طرح گدھے اور خچر کی حرمت بھی آیت کے نزول کے وقت تک نہ ہوئی تھی اور اس کے بعد ”وحی“ متلو (قرآن مجید) کے ساتھ یا ”وحی غیر متلو (حدیث) کے ساتھ اس کی حرمت کا اعلان کیا گیا، جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر آئے ہیں۔ رہی یہ روایت کہ سورہ الانعام ساری کی ساری ایک ہی مرتبہ نازل ہوئی ہے، تو یہ ایک خبر واحد ہے، لہذا یہ روایت کسی ایسی حرمت کو باطل کرنے کے لیے قبول نہ کی جائے گی جو قرآن مجید سے ثابت ہو۔ علاوہ ازیں اس میں جو اشیاء مستثنیٰ کی گئی ہیں ان میں بیتہ (مردار) بھی ہے اور اس بات کی کیا دلیل ہے کہ جس جانور پر بسم اللہ چھوڑ دی گئی ہو ایسا جانور بیتہ (مردار) نہیں ہے، بلکہ وہ تو ہمارے نزدیک بیتہ (مردار) ہی ہے، پھر مذکورہ آیت کی رو سے ان مذکورہ اشیاء کے علاوہ نبی اکرم ﷺ کسی اور شئی کو حرام نہیں پاتے تھے اور ہم بھی اس جانور پر جس پر بسم اللہ چھوڑ دی جائے حرمت کا لفظ استعمال نہیں کرتے۔ اس لئے کہ حرام مطلق وہ شئی ہے جس کی حرمت کسی قطعی دلیل سے ثابت ہو اور یہاں ”مجتہد فیہ“ ہونے کی بنا پر یہ بات نہیں پائی گئی اور جب اہل دیانت میں کسی مسئلے کے متعلق اختلاف ہو جائے تو اسے حرام کے بجائے ہم مکروہ قرار دیتے ہیں یا پھر اس کو اعتقادی اعتبار سے متعین طور پر حرام نہیں، بلکہ مبہم طور پر اس طرح حرام قرار دیتے ہیں کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی جو مراد ہے وہ برحق ہے، لیکن ہم اس کے کھانے سے احتیاطاً اجتناب کرتے ہیں اور یہی عملی طور پر حرام ہونے کی تشریح ہے۔

رہی امام مالک رحمہ اللہ کے ساتھ ہماری بحث تو ان کی دلیل قرآن مجید کی آیت:

وَلَا تَاْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ (۱)

کا عموم ہے کہ اس آیت میں جان بوجہ کہ بسم اللہ چھوڑنے اور بھول کر چھوڑنے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز اس لئے بھی کہ جب حالت عمدہ میں بسم اللہ پڑھنا واجب ہے، تو اسی طرح حالت نسیان میں بھی واجب ہوگا، کیونکہ نسیان کسی شئی کے وجوب اور حرام ہونے سے مانع نہیں ہوتا، جیسے کہ کسی کام سے چوک جانا (خطا) اس سے مانع نہیں حتیٰ کہ چوک جانے والے (خاطی) اور بھول جانے والے (ناسی) دونوں قابل مواخذہ ہیں۔ اسی لئے نماز میں تکبیر اولیٰ، طہارت اور دوسری شرائط کو بھول کر یا جان بوجہ کہ چھوڑ دینا یکساں ہے۔ اسی طرح نماز میں گفتگو کرنے کا خواہ وہ عمدہ ہو یا سہواً حکم یکساں ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال حضرت راشد بن سعد کی نبی اکرم ﷺ سے روایت کردہ اس حدیث سے ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

ذَبِيْحَةُ الْمُسْلِمِ حَلَالٌ سَمِيَ اَوَّلُهُ بِسْمِ
مَالٍ يَتَعَمَدُهُ
(مسلمان کا ذبیحہ خواہ وہ بسم اللہ پڑھے یا نہ پڑھے حلال ہے
تاوقتیکہ وہ جان بوجہ کہ ایسا نہ کرے۔)

یہ روایت اس باب میں ”نص“ کا درجہ رکھتی ہے، رہی آیت مبارکہ تو وہ (بھول کر) بسم اللہ چھوڑنے

والے کے بارے میں دو وجوہ سے قابل حجت نہیں ہے اولاً اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے "وانہ لفسق سمکما ہے، یعنی یہ کہ بسم اللہ کا ذبح کے وقت چھوڑ دینا فسق ہے، لہذا ذبح کے وقت بھول کر بسم اللہ چھوڑ دینا فسق نہ ہوگا۔ اسی طرح ہر وہ شئی جس پر بھول کر بسم اللہ چھوٹ جائے اس پر فسق کا نام نہیں بولا جاسکتا، اس لئے کہ یہ مسئلہ اجتہادی (مجتہد فیہ) ہے۔ اس کے متعلق صحابہ کرام میں بھی اختلاف تھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ آیت کریمہ میں جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑ دینا مراد ہے، بھول کر چھوڑ دینا نہیں۔ ثانیاً اس لئے کہ بھولنے والے نے اللہ کا نام نہیں چھوڑا، اس لئے کہ اس نے اللہ عزوجل کو یاد کیا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ذکر کبھی تو زبان کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی دل کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

وَلَا تَطْعَمُ مِنْ غَفْلَتِكَ قَلْبُهُ عَنْ ذِكْرِنَا (۵۹)

(اور اس شخص کی اتباع مت کر جس کے دل کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر دیا ہے)

اور بھولنے والا اپنے دل میں خدا کو یاد کرنے والا ہے، جیسا کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ: "ان سے اس شخص کے متعلق پوچھا گیا جس نے کوئی جانور ذبح کیا اور بسم اللہ پڑھنا بھول گیا تو انہوں نے فرمایا کہ ہر مسلمان کے دل میں خداوند تعالیٰ کا نام ہوتا ہے، لہذا اس کا ذبیحہ حلال ہے"

انہی سے دوسری روایت ہے کہ "مسلمان اپنے دل میں خدا کو یاد رکھتا ہے، (مزید فرمایا کہ) جس طرح حالت ترک میں زبان سے خدا کا نام لینا فائدہ نہیں دیتا اسی طرح حالت اسلام میں اس کو چھوڑ دینا بھی نقصان دہ نہیں ہے۔" انہی سے ایک اور روایت ہے کہ:

"مسلمان کے دل میں اللہ تعالیٰ کا نام موجود ہوتا ہے، لہذا جب وہ کسی جانور کو ذبح کرے اور خدا تعالیٰ کا نام لینا بھول جائے تو اسے کھا اور جب کوئی مجوسی ذبح کرے اور اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لے تو اسے مت کھا۔

اسی طرح سیدنا علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ: "ان سے اس مسئلے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ اس حکم کی یہی وجہ ہے۔"

اس سے ثابت ہوا کہ بھولنے والا خدا کو یاد کرنے والا ہے، لہذا اس کی بسم اللہ مذکور تصور ہوگی۔ اسی لئے یہ آیت کریمہ اسے شامل نہ ہوگی، رہا ان کا یہ کہنا کہ بھولنا انسان کے مکلف ہونے اور کسی فعل کی حرمت سے مانع نہیں ہے، حتیٰ کہ بعض موقعوں پر جیسا کہ انہوں نے مثالیں دی ہیں۔ اس (بھولنے) کو عذر نہیں سمجھا گیا۔ تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ان مقامات پر وہاں جہاں اکثر اس کا وقوع ہوتا ہو نسیان کو مکلف اور قابل مواخذہ ہونے سے عذر تسلیم کیا گیا ہے۔ اب یہ جہاں اس کا وقوع کم ہوتا ہو وہاں اس کو عذر نہیں مانا گیا۔ اس لئے کہ جہاں اس کا اکثر وقوع ہوتا ہو، وہاں اگر اس کو عذر تسلیم نہ کیا جائے تو اس سے لوگوں کو بڑی دشواری پیش آئے گی، حالانکہ حرج (دشواری) کو شریعت میں دور کیا گیا ہے۔ اس مسئلے میں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے آپ کو کسی فعل کا عادی نہ بنائے تو اس کے ترک کر دینے میں وہ معذور ہوتا ہے۔ اور اس کا اس کی متضاد صورت کے ساتھ مشغول ہونا سہو کی بنا پر ہوتا ہے، اس لئے کہ نفس کو اس عادت سے روکنا جو انسان کی پانچویں طبیعت بن چکی ہو، ایک سخت مشکل امر اور کٹھن معاملہ ہے، لہذا اس میں اس کا بھولنا کثرت ہوگا اور اگر اس کو معذور نہ سمجھا جائے تو اس کو حرج لاحق ہو جائے گا اور اگر اس کا نفس اس کا عادی نہ ہوا ہو تو تب یہ حکم نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ روزہ دار کا سہو (بھول کر) کچھ کھانا یا پینا شرع میں قابل معافی عذر ہے، حتیٰ کہ اس سے روزہ بھی نہیں

ٹوٹنا۔ اس لئے کہ اس کا نفس اس (کھانے پینے) کا عادی ہے اور اس کے برخلاف (کھانے پینے سے رکنے) کا عادی نہیں ہے، لیکن نمازی کے لئے اس (نسیان) کو عذر نہیں مانا گیا۔ اس لئے کہ اس نے ہر وقت اپنے نفس کو کھانے کا عادی نہیں بنایا ہوا، بلکہ اس نے کسی خاص وقت میں اس کا عادی بنایا ہوا ہے اور یہ خاص وقت صبح یا رات کے کھانے کا وقت ہے۔ خصوصاً نماز کی حالت میں تو انسان ویسے ہی کھانے پینے کا عادی نہیں ہوتا جو کھانے پینے کے اوقات نہیں ہیں، لہذا نماز میں کھانا پینا شاذ و نادر ہی ہوگا، جس کی بنا پر اسے نماز میں عذر نہیں مانا گیا، جبکہ نماز میں بات چیت کرنا اسی قبیل سے ہے اس لئے کہ نماز کی حالت طبعاً اس سے روکتی ہے اور اس میں بھولنا شاذ ہی ہوتا ہے، لہذا شریعت نے اس کو عذر نہیں مانا۔ اسی طرح تکبیر اولیٰ کو بھول کر چھوڑ دینے کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ نماز کی ابتدا اسی سے ہوتی ہے اور نماز شروع کرنے کے عزم و ارادے کے باوجود اس کو چھوڑ دینا بہت کم ہوتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ معذور نہ ہوگا۔ اسی طرح نماز میں طہارت (پاکی) کے بھول جانے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ مسلمان وقت آنے پر طہارت سے نماز کی تیاری کرتا ہے تو چونکہ بغیر طہارت کے بھول کر نماز شروع کر دینا انتہائی نادر الوقوع ہے لہذا وہ معذور نہ ہوگا اور اس کا ہونا کالعدم ہوگا۔

جبکہ ذبیح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام لینے کا ذبیح کرنے والا عام طور پر عادی نہیں ہوتا اس لئے کہ ذبیح کرنا عام طور پر "قصا بول" کا عمل ہے۔ اسی طرح ان بچوں سے جو اللہ تعالیٰ کا نام لینے کے عادی نہیں ہوتے، خدا کے نام کا سوا چھوٹ جانا نادر الوقوع نہیں ہوتا، بلکہ بکثرت ہوتا ہے، لہذا اس حرج (تنگی) کو دور کرنے کیلئے اس کو عذر مانا گیا ہے تو ان دونوں صورتوں میں ذق ہو، واللہ سبحانہ ہوا لموافق۔

پھر یہ ثابت ہو گیا کہ بسم اللہ پڑھنا یاد ہونے کی حالت میں جانور کے حلال ہونے کی شرائط میں سے ہے۔ تو اس کے بعد ہماری بحث بسم اللہ پڑھنے کے رکن اور اس کی شرائط اور بسم اللہ پڑھنے کے وقت سے متعلق ہوگی۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) بسم اللہ پڑھنے کا رکن

جہاں تک اس کے رکن کا تعلق ہے تو وہ اللہ تعالیٰ عز وجل کا نام ہے، خواہ وہ جو نام بھی نام ہو، اس لئے ارشاد باری

تعالیٰ ہے:

فَكُلُوا مِمَّا ذَكَرَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ أَنْ تَكُونُوا مِمَّنْ يَدْعُونَ

مُؤْمِنِينَ. وَمَالَكُمْ إِلَّا أَنْ تَكُلُوا مِمَّا لَمْ

يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ (۶۰)

یہ اس جگہ اللہ تعالیٰ کسی خاص نام اور دوسرے نام میں کوئی ذق نہیں کیا گیا۔ نیز ارشاد خداوندی ہے:

وَلَا تَكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ (۶۱) (اور نہ کھاؤ اس شے کو جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو)

لہذا اگر اس نے اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے کوئی نام بھی اس موقع پر لے لیا تو اس کا ذبیحہ ایسا نہ ہوگا جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو جس کی بنا پر وہ حرام نہ ہوگا۔ پھر خواہ اس نے اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ اس کی کوئی صفت بھی ملائی ہو۔ مثلاً یوں کہما:

۱۔ الانعام، (۶: ۱۲۰)

۲۔ الانعام، (۶: ۱۲۳)

اللہ اکبر، اللہ اجل، اللہ اعظم، اللہ الرحمان، اللہ سب سے بڑا ہے۔ اللہ بزرگ ہے۔ اللہ سب سے عظیم ہے۔
اللہ الرحیم۔ وغیرہ

یا اس نے یوں کہا "اللہ او الرحمان، یا الرحیم وغیرہ دونوں کا حکم یکساں ہے، اس لئے کہ مذکورہ آیت سے اللہ تعالیٰ عز شانہ کا نام لینا شرط معلوم ہوتا ہے، اور یہاں یہ شرط پائی گئی ہے اسی طرح حضرت عد بن حاتم کی روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

اذا ارسلت کلبک المعلم وذکرت
سم اللہ علیہ فکل
(جب تو اپنے تربیت یافتہ کتے کو چھوڑے ورتو اس پر
اللہ تعالیٰ کا نام لے تو اسے کھا)

کہ یہاں اللہ تعالیٰ کے ناموں میں فرق کئے بغیر یہ حکم دیا گیا ہے، اسی طرح تہلیل (اللہ اکبر) اور تہمید (الحمد للہ) اور تسبیح (سبحان اللہ) وغیرہ سب کا یہی حکم ہے۔ خواہ وہ مسنون بسم اللہ کو جانتا ہو یا نہ جانتا ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے تکبیر اولیٰ کے بارے میں اصولی موقف کے مطابق ظاہر مذہب ہے، کیونکہ ان کے نزدیک لا الہ الا اللہ یا الحمد للہ یا سبحان اللہ وغیرہ سے نمازی نماز شروع کرنے والا ہو جاتا ہے، لہذا یہاں تو بدرجہ اولیٰ یہی حکم ہو گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے اصول پر گو وہ ان الفاظ کے ساتھ نماز کو شروع کرنے والا تو نہیں ہوتا، البتہ ان کے نزدیک ان الفاظ کے ساتھ اس کا کیا ہوا ذبح درست ہو جاتا ہے۔ جس کی بنا پر ان کے اس مسلک پر دونوں میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہو گی: فرق یہ ہے کہ وہاں شریعت میں "تکبیر ولیٰ" سے صرف اللہ اکبر کا لفظ ہی وارد ہوا ہے، جبکہ یہاں "اللہ تعالیٰ کے نام" کے ساتھ ذبیحہ کے جائز ہونے کا ذکر آیا ہے۔ پھر خواہ بسم اللہ عربی زبان میں پڑھی گئی ہو یا فارسی یا کسی اور زبان میں اور خواہ وہ عربی زبان اچھی طرح جانتا ہو یا نہ جانتا ہو، بشر نے نام ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے کہ اگر کسی شخص نے ذبیحہ پر رومی زبان میں یا فارسی زبان میں اللہ تعالیٰ کا نام لے لیا تو خواہ وہ عربی زبان جانتا ہو یا نہ جانتا ہو ذبیحہ کے جواز کیلئے یہ بسم اللہ کافی ہو گی۔ اس لئے کہ قرآن مجید و سنت نبویہ میں اصل شرط اللہ تعالیٰ کا نام لینا ہے۔ جو عربیت یا فارسی کی قید سے مطلق ہے۔ یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر ظاہر مذہب ہے، کیونکہ وہ "تکبیر اولیٰ" میں مفہوم کا اعتبار کرتے ہیں، الفاظ کا نہیں، لہذا ذبح کرنے میں تو عربی یا عجمی زبان میں لیا ہوا اللہ تعالیٰ کا نام بدرجہ اولیٰ اس حکم کا موجب ہو گا۔ البتہ صاحبین کے اصول پر تکبیر اور بسم اللہ میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہو گی، کیونکہ صاحبین کا بھی یہاں یہی قول ہے کہ عجمی زبان میں بسم اللہ پڑھنا جائز ہے۔ خواہ اسے عربی میں بسم اللہ آتی ہو یا نہ آتی ہو اور تکبیر تحریرہ ان کے نزدیک عجمی زبان میں جائز نہیں ہے۔ ہاں بہت اگر اسے عربی زبان میں تکبیر نہ آتی ہو دونوں میں فرق یہ ہے کہ یہاں (ذبیحہ میں) اصل شرط اللہ تعالیٰ کا نام لینا ہے ورنہ نام زبان میں موجود ہے اور وہاں (نماز میں) اصل شرط لفظ تکبیر (اللہ اکبر) ہے، اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے:

لا تقبل صلاہ امرء حتی یضع الطہور
(کسی شخص کی نماز قبول نہیں ہوتی تاوقتیکہ وہ صبح

مواضعہ و یستقبل القبلة
طریقے سے طہارت نہ کرے اور قبلے کی جانب نہ

و یقول اللہ اکبر۔
نہ کرے اور یہ کہے اللہ اکبر)

نبی اکرم ﷺ نے اس حدیث میں لفظ تکبیر (اللہ اکبر) کہے بغیر نماز کی قبولیت کی نفی کی اور یہ تکبیر عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں نہیں پائی جاتی۔

(ب) رکن بسم اللہ پڑھنے کی شرائط

رکن (بسم اللہ) کی شرائط مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) یہ کہ بسم اللہ پڑھنا قبیح کرنے والے کی طرف سے ہو حتیٰ کہ اگر اس موقع پر کسی اور نے بسم اللہ پڑھ دی اور ذبح کرنے والا بذات خود خاموش رہا حالانکہ اسے یاد ہو اور وہ بھولانہ ہو تو اس کا ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد مبارک:

وَلَا تَاْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرِ اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ (۱)

(اور جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا، اس کو مت کھاؤ)

سے مراد یہ ہے کہ ذبح کرنے والا اللہ تعالیٰ کا نام نہ لے، لہذا اس کے متعلق یہ شرط ہوگی۔

(۲) ذبیحہ پر بسم اللہ پڑھنے کی نیت کرے۔ اس لئے کہ اگر کسی شخص نے محض کام شروع کرنے کی نیت سے بسم اللہ پڑھی تو ذبیحہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید کی آیات کریمہ میں اس کا حکم دیا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے نام کا ذکر ارادے اور نیت کے بغیر ممکن نہیں۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا ”الحمد للہ“ مگر اس کے ذریعے اس نے اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنے کی نیت کی تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے تسبیح (سبحان اللہ) پڑھی یا اس نے تہلیل (لا الہ الا اللہ) یا تکبیر کہی اور اس کی نیت مذبح جہانور پر اللہ تعالیٰ کا نام لینا نہ ہو، بلکہ اس کا مقصد اللہ تعالیٰ کی حقانیت اور صفات حدوث سے اس کی تنزیہ تہذیب بیان کرنا ہو تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔

(۳) کسی اور کا نام شامل کیے بغیر صرف اللہ تعالیٰ کا نام لینا اگرچہ یہ دوسرا نام نبی اکرم ﷺ کا ہی ہو حتیٰ کہ اگر اس نے کہا بسم اللہ بسم الرسول ”تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَمَا احِلْ لِّغَيْرِ اللّٰهِ بِهِ (۲)

(اور جس پر اللہ کے سوا کسی کا نام لیا گیا ہو)

اور ارشاد نبوی ہے:

مَوْطِنَانِ لَا اَذْكُرُ فِيْهِمَا عِنْدَ الْعَطَاسِ وَعِنْدَ الذَّبْحِ (دو جگہوں میں میرا ذکر نہ کیا جائے۔ چھینک آنے

کے وقت اور ذبح کے وقت)

اسی طرح حضرت عبد اللہ بن مسعود کا قول ہے کہ ذبح کے وقت صرف اللہ تعالیٰ کا نام لو۔ نیز اس لئے بھی کہ مشرکین اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ دوسروں کا نام لیتے تھے، لہذا صرف اللہ تعالیٰ کا نام لے کر ان کی مخالفت کرنا ضروری ہے۔ اگر اس نے کہا بسم اللہ و محمد رسول اللہ۔ اگر تو اس نے ”و محمد“ کی دال پر زیر پڑھی تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اللہ تعالیٰ عز شانہ کے ساتھ کسی اور کا نام ملا دیا ہے اور اگر محمد کی دال پر پیش پڑھی تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس جملے کا پہلے جملے پر عطف نہ ہوگا، بلکہ یہ نیا جملہ ہوگا۔ جس کی بنا پر شرک نہیں پایا گیا البتہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے صورت شرک پایا گیا ہے، تو چونکہ اس کی حرام صورت کے ساتھ ظاہر امشبست ہو گئی ہے، لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ اور اگر اس نے و محمد آ کی دال پر زیر پڑھی تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے عطف نہیں کیا بلکہ نیا جملہ کہا ہے، مگر اس نے اس پر اعراب غلط پڑھا ہے۔ بعض مشائخ کا قول ہے کہ ایسی صورت میں ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس پر نصب (دو زبریں) حرف جر (زیر) دینے والے حرف (کو ہٹا دینے کی بنا پر آتی ہے۔ گویا اس نے یوں کہا ہے ”و محمد“ جس کی بنا پر شرک ثابت ہو جائے گا اور ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے حرف واؤ کے ساتھ اس کو پڑھا اور اگر اس نے کہا: بسم اللہ محمد رسول اللہ تو اس صورت میں جائز ہوگا، چاہے وہ جیسے بھی اسے پڑھے۔

۱- الانعام (۷: ۱۲۲)

۲- المائدہ (۵: ۳)

(۴) یہ کہ اللہ تعالیٰ کے نام لینے کا مقصد خالص اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہو، لہذا وہ نہ تو دعا کے مشابہ ہو اور اس کے ساتھ مخلوط ہو حتیٰ کہ اگر اس نے کہا اللھم اغفر لی۔ تو یہ اس کی جانب سے اللہ تعالیٰ کا نام لینا نہ ہوگا، بلکہ یہ تو دعا ہے۔ اور دعا کا مقصد محض تعظیم و تکریم نہیں ہوتا جس کی بنا پر ایسا کہنا خداوند تعالیٰ کا نام لینا نہ ہوگا، جیسے یہ جملہ نمازیں تکبیر نہیں ہوتا اور لفظ "اللھم" (اے اللہ) کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے، جیسے کہ تکبیر کے بارے میں ہے۔

(ج) بسم اللہ پڑھنے کا وقت

بسم اللہ پڑھنے کا وقت اختیاری تطہیر (ذبح) میں ذبح کرنے کا وقت ہے لہذا اسے بہت پہلے سے پڑھنا بڑا نہیں ہے۔ تھوڑی مدت پہلے کا جواز اس لئے ہے کہ اس سے احتراز ممکن نہیں۔ ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھنے کے متعلق درمیان باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَاْكُلُوْا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اِسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ (۱)

اس میں ذبح کا لفظ مضمر (پوشیدہ) ہے اور اس کا مضموم یہ ہے:

"اور نہ کھاؤ وہ ذبیحہ جس پر اللہ تعالیٰ کا نام نہ لیا گیا ہو۔"

اور "ذبیحہ" پر اللہ تعالیٰ کا نام لینا اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک اسے "ذبح" کے وقت نہ لیا جائے، سی طرح دوسری آیتوں کی تفسیر میں بھی یہ کہا گیا ہے کہ ان میں بھی لفظ "ذبح" مضمر ہے اور مضموم یہ ہے کہ:

"پس وہ ذبیحہ کھاؤ جو اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ ذبح کیا گیا ہو اور تمہیں کیا ہو گیا ہے کہ تم وہ ذبیحہ نہیں کھاتے جسے اللہ تعالیٰ کے نام پر ذبح کیا گیا ہو، لہذا اختیاری تطہیر میں بسم اللہ پڑھنے کا وقت ذبح کرنے کا وقت ہے۔"

رہی اضطراری تطہیر تو اس کا وقت تیر کو پھینکنے یا شکاری جانور کو چھوڑنے کا وقت ہے نہ کہ شکار کو تیر گئے یا بار کے حملہ کرنے کا وقت۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عدی بن حاتم سے جب انہوں نے معارض (بغیر پر کا تیر جس کا درمیان حصہ موٹا ہو) اور کتے سے شکار کے متعلق پوچھا تھا، فرمایا تھا:

اِذَا رَمَيْتَ بِالْمِعْرَاضِ وَذَكَرْتَ اِسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ فَكُلْ وَاِنْ اُرْسَلَتْ كَلْبِكَ وَذَكَرْتَ اِسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهِ فَكُلْ۔

(جب تو تیر چلائے اور اس پر خدا کا نام لیلے تو تو اسے کھا اور جب تو اپنا تربیت یافتہ کتا چھوڑے اور اس پر اللہ کا نام لیلے تو تو اسے کھا)

یہاں علیہ (اس پر) کی ضمیرہ سے مراد معارض (تیر) یا کتا ہے اور تیر یا کتے پر بسم اللہ پڑھنا اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک تیر چلائے یا کتا چھوڑنے کا وقت بسم اللہ نہ پڑھی جائے، لہذا اس (شکار) میں بسم اللہ پڑھنے کا وقت تیر یا کتا چھوڑنے کا وقت ہی ہے اور عقلی قیاس بھی اسی کا تقاضا کرتا ہے۔ وہ اس طرح کہ بسم اللہ پڑھنا شرط ہے اور شرط کا وجود رکن پائے جانے کے وقت معتبر ہوتا ہے اس لئے کہ اس کا ہونا "رکن" کو اس کی علت (وجہ) بنا دیتا ہے جیسے کہ تمام ارکان میں شرائط کا یہی حال ہے اور یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ اصول فقہ کی کتب میں اپنے مقام پر اس کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

پھر اختیاری تطہیر میں "رکن" ذبح کرنا اور اضطراری میں "زخم لگانا" ہے، جو تیر چلانے اور کتا چھوڑنے والے کی جانب منسوب ہوتا ہے، تیر اور کتا تو محض زخم کرنے والے آلات ہیں اور فعل ہمیشہ آدہ استعمال کرنے والے کی جانب

منسوب ہوتا ہے نہ کہ بذات خود آلے کی طرف، اسی لئے بسم اللہ پڑھنے کا اعتبار ذبح کرنے اور زخم لگانے کے وقت کیا جاتا ہے جو تیر چلانے یا کتا چھوڑنے کا وقت ہے، لہذا اضطراری تطہیر (ذبح) میں یہ دونوں اشیاء شکار کو لگنے کے وقت بسم اللہ پڑھنا معتبر نہیں ہوگا، اس لئے کہ تیر کا شکار کو لگنا یا شکاری جانور کا شکار تک پہنچنا انسان کے اختیار میں نہیں ہے: نہ اس کا ارتکاب اور نہ ہی اس کا سبب، بلکہ وہ تو محض اللہ تعالیٰ کی مشیت کے تابع ہوتا ہے، یعنی یہ فعل اللہ تعالیٰ ہی کا ہے۔ جیسا کہ یہی اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے۔ یہ مسئلہ مودعات (انسانی افعال) کے نام سے مشہور ہے۔ یہ حکم اس لئے ہے کہ انسانی فعل کیلئے ضروری ہے کہ وہ انسانی بس میں ہو اور انسان کے بس میں وہ شے ہوتی ہے جو اس کے محل قدرت یعنی اس کے نفس کے ساتھ قائم ہو اور اس سے متصل قائم شے اس کا شکار کرنے سے قبل تیر چلانا اور کتا چھوڑنا ہے، لہذا انہی دونوں افعال کے وقت بسم اللہ پڑھنا بہتر ہوگا۔ علاوہ ازیں تیر کا اور کتے کا حملہ کرنا یا شکار کو لگنا سبھی تو وقوع میں آتا ہے اور کبھی نہیں آتا، لہذا اس وقت بسم اللہ پڑھنا ممکن نہ ہوگا۔

اسی اصول پر وہ قول مستنبط ہوتا ہے جو بشر نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے۔ کہ اگر کسی شخص نے اپنی بھیرا بکری کو ذبح کیلئے سچے ٹایا اور اس پر بسم اللہ پڑھ لی۔ اس نے دل میں کوئی خیال آیا اور اس نے اسے چھوڑ دیا اور دوسری بکری کو ٹایا اور اسے اسی بسم اللہ کے ساتھ ذبح کر دیا تو اس کا ذبیحہ جائز نہ ہوگا اور ذبیحہ پر ذبح کے وقت بسم اللہ نہ پڑھنے کے باعث اسے نہ کھایا جائے گا۔

اور اگر اس نے کسی شکار پر تیر چلایا اور بسم اللہ پڑھی، مگر نشانہ چوک گیا اور وہ کسی اور جانور کو چاگا اور اس نے اسے مار ڈالا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کسی کتے کو شکار کیلئے چھوڑا اور وہ اپنے شکار سے چوک گیا، مگر اس نے کسی دوسرے شکار کو پکڑ لیا اور اسے مار ڈالا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ تیر چلانے اور کتا چھوڑنے کے وقت اس پر اس کا بسم اللہ کا پڑھنا ثابت ہے۔ الاصل میں ہے کہ تمہارا کیا خیال ہے اگر کوئی شخص دو یا تین بکریوں کو ذبح کرے اور پہلی بکری پر بسم اللہ پڑھے اور دوسریوں پر دانستہ چھوڑ دے تو امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ صرف اس بکری کو کھایا جائے گا جس پر بسم اللہ پڑھی گئی ہے اور باقی بکریوں کو نہ کھایا جائے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر اس نے کسی بھیرا بکری کو ذبح کیلئے سچے ٹایا اور اس پر بسم اللہ پڑھی، پھر اس نے چھری پیونک دی اور دوسری چھری لے کر اس سے ذبح کر دیا تو حلال ہوگا۔ اس لئے کہ زکوٰۃ (ذبح) اختیار یہ میں بسم اللہ ذبح کی جانے والی شے پر پڑھی جاتی ہے، آگہ ذبح پر نہیں اور چونکہ ذبیحہ (ذبح) کیا جانے والا جانور ایک ہی ہے، لہذا آگہ ذبح کے مختلف ہونے کا اعتبار نہ ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی تیر پر بسم اللہ پڑھی پھر اس نے کوئی دوسرا تیر چلا دیا کہ اس صورت میں سے نہ کھایا جائے گا۔ اس لئے کہ زکوٰۃ (ذبح) اضطراری میں تیر پر بسم اللہ پڑھنے کا اعتبار ہوتا ہے، شکار پر نہیں۔ اور یہاں تیر بال گیا ہے اور ایک تیر پر بسم اللہ پڑھنا دوسرے تیر پر بسم اللہ پڑھنا نہیں ہے۔ اور اگر اس نے کوئی بکری ذبح کیلئے ٹائی اور اس پر بسم اللہ پڑھی پھر اس سے کسی دوسرے شخاص نے کوئی بات کی اور اس نے اس کو جواب دیا یا اس نے پانی مانگا اور اس نے پیا یا اس نے چھری لی: اگر تو ان امور میں تھوڑا سا وقفہ آیا ہو اور زیادہ وقت صرف نہ ہوا ہو۔ اور پھر اس نے اسی بسم اللہ کے ساتھ اس کو ذبح کر دیا تو وہ حلال ہوگا۔ اور اگر اس نے بات چیت کی یا بات چیت کو لہا کیا یا وہ کسی اور کام میں لک گیا یا اس نے چھری کو تیز کیا یا بکری کھمسی تھی اس نے اس کو ٹایا۔ پھر ذبح کیا تو اسے نہ کھایا جائے اس لئے کہ بسم اللہ پڑھنے اور ذبح کرنے کے درمیان زیادہ وقت گزر گیا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے بسم اللہ ایک دن پڑھی اور جانور ذبح دوسرے دن کیا تو چونکہ بسم اللہ کا پڑھنا ذبح کرنے سے متصل نہیں پایا گیا اس لئے ذبیحہ حلال نہ ہوگا اور اگر اس نے

بسم اللہ پڑھی اور پھر جانور نے کروٹ لے لی اور وہ اٹھ کر کھڑا ہو گیا اور اس نے اس کو پھر ٹٹایا تو اس صورت میں بھی بسم اللہ پڑھنے میں انقطاع آگیا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی ترجیح ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی شکار پر تیر چلایا اور جان بوجھ کر بسم اللہ نہ پڑھی، مگر پھر اس کے بعد اس نے بسم اللہ پڑھ لی۔ یا اس نے کتے کو شکار پر چھوڑا اور جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑ دی۔ پھر جب کتا شکار کے پیچھے لگ گیا تو اس نے بسم اللہ پڑھ لی تو اس شکار کو نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ بسم اللہ تیر چلائے اور کتا چھوڑتے وقت نہیں پڑھی گئی ہے۔ اسی طرح اگر کتا شکار کی طرف جا رہا ہو تو اس نے اس کو ڈانٹا اور بسم اللہ پڑھی اور کتا اس کے ڈانٹنے سے رک گیا تو تب بھی اس جانور کو نہ کھایا جائے۔ اس میں اور اس صورت میں جب کتا چھوڑنے کے بغیر خود ہی شکار کے پیچھے لگ گیا ہو، پھر اس نے اس کو ڈانٹا اور وہ اس کے ڈانٹنے سے رک گیا پھر اس نے اس شکار کو پکڑا کر مار دیا۔ تو اس کو کھایا جائے گا۔ اور اگر وہ نہ رکا تو نہ کھایا جائے گا فرق یہ ہے کہ بسم اللہ اس کے بعد بیان کرینگے۔

اور اگر جب اس نے تیر چلایا یا کتا چھوڑا اس وقت وہ مسلمان تھا پھر وہ مرتد ہو گیا یا وہ حلت (عدم احرام) کی حالت میں تھا پھر اس نے شکار تک تیر یا کتا پہنچنے سے بیشتر احرام باندھ لیا تو وہ جانور حلال ہو گا۔ اور اگر وہ مرتد تھا اور پہلے مسلمان ہو گیا۔ اور اس نے بسم اللہ پڑھ لی تو حلال نہ ہو گا۔ اس لئے کہ یہاں تیر چلائے اور کتا چھوڑتے وقت بسم اللہ کا پڑھنا معتبر ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، لہذا اس کی اہلیت کا اسی وقت اعتبار ہو گا۔

اسی اصول پر اختیاری زکوٰۃ (تطہیر) میں محل ذبح کو بسم اللہ کے ساتھ مختص کرنے کی شرط کا حکم مہنی ہے۔ جو ان شرائط کی دوسری قسم کے بیان پر مشتمل ہے جو ان دو میں سے ایک نوع کے ساتھ مخصوص ہیں۔ اس کی آگے پہلے کسی اقسام میں: ان میں سے بعض کا تعلق ذبح کرنے والے سے ہے اور بعض زکوٰۃ (ذبح) کی جگہ (جانور) کے ساتھ مختص (مستحق) ہیں اور ان میں سے بعض کا آگے ذبح کے ساتھ تعلق ہے، تفصیل اس طرح ہے:

ذبح کنندہ کی شرائط

(۱) یہ کہ وہ حلال ہو، یعنی محرم (حالت احرام میں) نہ ہو۔ یہ شرط صرف زکوٰۃ اضطراریہ کے ساتھ مخصوص ہے۔ اختیار یہ کے ساتھ نہیں، حتیٰ کہ اگر محرم نے خشکی کے شکار کو مار ڈالا اور اس پر بسم اللہ پڑھی تو تب بھی وہ حلال نہ ہو گا۔ اس لئے کہ احرام کی بنا پر اسے شکار کرنے سے منع کیا گیا ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ (۱) (اے ایمان والو! حالت احرام میں شکار نہ مارو)

یعنی جب تم حالت احرام میں ہو اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ ہے:

أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهَيْمَةِ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ (تمہارے لئے جانور (جو چمنے والے ہیں) حلال کر دیئے گئے ہیں بجز ان غیر محلی الصید وانتم محرم (۲) کے جو تمہیں پڑھ کر سنائے جاتے ہیں مگر احرام (حج) میں شکار کو حلال نہ جانا)

اس کا مضموم (اللہ جل شانہ ہی اسے بہتر جانتے ہیں) یہ ہے کہ

”جان لے کہ چرنے والے جانور اور شکار تمہارے لئے حلال کر دیئے گئے ہیں۔ سوائے ان جانوروں کے جو ابھی تم پر تلاوت کیے جائیں گے۔ یعنی مردار، خون اور خنزیر پر، الا یہ کہ تم حالت احرام میں شکار کو حلال سمجھنے والے ہو، کیونکہ اس حالت

۱- المائدہ (۹۵:۵)

۲- المائدہ (۹۵:۵)

میں شکار کو اللہ تعالیٰ نے یہ حکم کر اس حکم سے مستثنیٰ کر دیا ہے کہ "غیر محلی الصيد (نہ کہ شکار کو حلال سمجھنے والے) اور اس کے سوا نہیں کہ مذکورہ اشیاء میں سے ہی شئی کو مستثنیٰ کیا جاتا ہے تو اس طرح گویا بطور ضمیر (مضمر) شکار کا پہلے ذکر موجود تھا اور حلال ہونے سے کسی شئی کو مستثنیٰ کرنا اس کو حرام ٹھہرانا ہے، لہذا محرم کا شکار کرنا حرام اور مردار کی طرح ہوگا، جیسے کہ مجوسی کا شکار، خواہ اس نے خود شکار کیا ہو، یا اس کے حکم سے کسی دوسرے شخص نے اس کو شکار کیا ہو، اس لیے کہ جو جانور اس کے حکم سے شکار کیا جائے تو وہ معنوی طور پر اسی کا شکار ہوتا ہے۔ تاہم محرم کا کسی پالتو جانور کو ذبح کرنا جائز ہے، کیونکہ یہ حرمت صرف شکار کے ساتھ مختص ہے۔ لہذا دوسری اشیاء اپنی عام حالت یعنی حلت پر برقرار رہیں گی اور اس کے لئے سمندر کا شکار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

احل لکم صید البحر و طعامہ (۱)

(تمہارے لئے سمندر کا شکار اور اس کا کھانا حلال ہے)

اور ازیں قبل یہ مسئلہ بیان ہو چکا ہے۔

(ب) محل زکوٰۃ (جس شئی کو حلال کیا جا رہا ہو) کی شرائط

۱۔ اختیاری تطہیر (ذبح) کی صورت میں اس پر بسم اللہ پڑھ کر جانور کو مخصوص کر لینا، البتہ زکوٰۃ اضطراریہ میں یہ شرط نہیں ہے، زکوٰۃ اضطراریہ سے مراد شکار کیلئے تیر چلانا اور شکاری جانور کو شکار پر چھوڑنا ہے۔ کیونکہ اختیاری زکوٰۃ (تطہیر بذریعہ ذبح) کی شرط ذبح کئے جانے والے جانور پر اللہ تعالیٰ کا مبارک نام لینا ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل قرآن مجید کی آیت کے حوالے سے بحث کر آئے ہیں اور ایسا ہونا اس وقت تک ممکن نہیں، جب تک مذبح جانور کی بسم اللہ پڑھ کر تعین نہ کر لی جائے۔ نیز اس لئے بھی کہ جب ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا واجب ٹھہرا تو ایسا کرنا ضروری ہوگا، بشرطیکہ اس وقت وہ اس کی قدرت رکھتا ہو اور شکار میں شکار کی تعین و تخصیص ہماری قدرت سے باہر ہے۔ اس لئے بھی کہ شکاری کبھی تو تیر چلانا ہے اور کسی متعین شکار جانور پر اپنا شکاری جانور چھوڑتا ہے اور کبھی کبسا وہ محض شکار کو محسوس کر کے تیر چلانا یا جانور چھوڑ دیتا ہے، لہذا اس پر شکار کی تعین ضروری نہ ہوگی، لیکن اگر کوئی شخص حالت امن میں ہو اور اسے قدرت حاصل ہو تو اس پر ایسا کرنا ضروری ہوگا۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی ایک بکری کو ذبح کیا پھر یہ سمجھتے ہوئے کہ وہی بسم اللہ کافی ہے اس نے دوسری بکری ذبح کر دی تو دوسری بکری کو نہ کھایا جائے، کیونکہ ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ بسم اللہ پڑھنا ضروری ہے۔

اور اگر اس نے ایک تیر چلایا جس نے دو شکار مار دیئے تو ان کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ اسی طرح اگر اس نے شکاری کتے یا ہاز کو چھوڑا اور اس پر بسم اللہ پڑھی۔ پھر اس نے دو شکار مار دیئے تو ان کے کھانے میں بھی کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ بسم اللہ فعل، یعنی ذبح کے وقت ضروری ہے، لہذا اگر یہ فعل بار بار ہو تو بسم اللہ بھی بار بار پڑھنی چاہیئے، جبکہ تیر چلانا اور جانور کا چھوڑنا ایک ہی فعل ہے۔ اگرچہ وہ ایک فعل دو افعال کی طرف متعین ہو جاتا ہے، لہذا اس میں ایک ہی بسم اللہ کافی ہوگی۔ پھر پالتو جانور اور شکار حکم میں مساوی ہیں، لہذا اگر اس نے دو بکریوں کو کھایا اور دونوں پر ایک ساتھ چھ دی چلائی تو اس کیلئے ایک ہی بار بسم اللہ پڑھنا کافی ہوگا، جیسے کہ شکار میں یہی حکم ہے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ اس کے اس گھانا کو کہ اس کی ایک ہی بسم اللہ دونوں ذبیحوں کیلئے کافی ہے، اس کے حق میں اللہ بھول جانے کی طرف عذر کیوں نہیں سمجھا جاتا۔ تو اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہ مسئلہ نسیان (بھول) کے ساتھ

متعلق نہیں ہے، بلکہ یہ مسئلہ امور شریعت میں جہالت سے متعلق ہے اور شریعت کے حکم سے جاہل ہونا عذر نہیں ہوتا، جبکہ نسیا عذر ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ جس شخص کا یہ خیال ہو کہ کھانا کھانے سے روزہ نہیں ٹوٹتا اور پھر وہ کھانا کھالے تو اس کا روزہ ٹوٹ جاتا ہے، لیکن اگر وہ بھول کر کھالے تو اس کا روزہ نہیں ٹوٹتا۔

اور اگر اس نے شکار کی ایک ٹولی کو دیکھا اور ان پر تیر چلا دیا اور بسم اللہ پڑھ دی اور اس نے اس ٹولی کے شکار کی نیت کی ان میں سے کسی خاص شکار کی نہیں، پھر اگر تیر نے ان میں سے کوئی ایک شکار مار دیا تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ یہی حکم شکاری کتے اور باز کا ہے اور اگر کسی شخص نے اپنے ریوڑ کی طرف دیکھا اور کہا بسم اللہ، پھر اس نے ان میں سے کسی ایک کو پکڑ کر لٹایا اور اس کو ذبح کر دیا اور دانستہ بسم اللہ چھوڑ دی اور اس نے یہ سمجھ لیا کہ سابقہ بسم اللہ اس کیلئے کافی ہوگی تو اسے نہ کھایا جائے، کیونکہ اس نے بسم اللہ عین ذبح کے وقت نہیں پڑھی، حالانکہ شرط یہ ہے کہ وہ ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھے۔ لہذا ضروری تھا کہ وہ عین ذبح کے وقت بسم اللہ پڑھتا نہ کہ ذبح کیلئے جانور کو دیکھتے وقت۔ پھر چونکہ یہاں ذبیحہ کو متعین کرنا ممکن ہے، لہذا یہاں اس کو شرط قرار دینا درست ہوگا، جبکہ شکار کو تیر چلائے یا شکاری جانور چھوڑنے وقت متعین کرنا مشکل ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے، لہذا وہاں اس کو شرط قرار دینا ممکن نہیں۔

اور اگر اس نے متعین طور پر کسی شکار پر تیر چلایا یا اس نے کسی شکاری کتے یا باز کو متعین کر کے کسی شکار پر چھوڑ دیا تو وہ اس سے چوک گیا اور اس کے سوا کسی اور شکار کو چالگا تو اسے کھایا جائے گا، یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کسی ہرن وغیرہ پر تیر چلایا اور وہ تیر کسی پرندے کے چالگایا اس نے شکاری جانور کو ہرن پر چھوڑا اور اس نے کسی پرندے کو چا پکڑا۔ اس لئے کہ شکار کی صورت میں تعین شرط نہیں ہے۔

(۲) ذبح کے وقت پالتو جانور میں تھوڑی یا زیادہ زندگی کا ہونا

یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک محض زندگی کا ہونا معتبر نہیں ہے، بلکہ اتنی زندگی کا ہونا ضروری ہے جس سے اس میں طاقت و قدرت کی موجودگی ثابت ہو، جیسے کہ بیمار بکری یا چوٹ یا سینگ لگی ہوئی بکری اور کسی درندے کا زخمی کردہ جانور کہ اگر اس میں تھوڑی سی زندگی باقی ہو جو اس کے چسنے سے یا کان یا آنکھ کی پتلی بلانے سے یا سانس لینے سے ظاہر ہوتی ہو تو امام صاحب رحمہ اللہ کے نزدیک یہ زندگی کافی ہوگی۔ ہاخون کا نکلنا تو وہ زندگی پر دلالت نہیں کرتا سوا اس کے کہ وہ اس سے اس طرح نکل رہا ہو جس طرح کسی جاندار جانور سے نکلتا ہے۔ پھر جب اس نے اس کو ذبح کر دیا اور اس میں اس توجیہ کے مطابق جس کا ہم نے ذکر کیا تھوڑی بہت زندگی موجود ہو تو اسے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کھایا جائے گا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس بارے میں دو روایات مروی ہیں: ان سے ظاہر روایت یہ ہے کہ اگر تو یہ معلوم ہوتا ہو کہ وہ اس زخم کے ساتھ زندہ نہ رہ سکے گا اور پھر اس نے اس کو ذبح کر دیا تو اسے نہ کھایا جائے گا اور اگر یہ ظاہر ہوتا ہو کہ وہ اس زخم کے باوجود بچ جائیگا۔ پھر اس نے اس کو ذبح کر دیا تو اسے کھایا جائے گا۔ ان سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر تو اس میں اتنی زندگی باقی ہو کہ جس سے ظاہر ہوتا ہو کہ وہ آدھے دن تک زندہ رہ سکے گا تو اس کو کھایا جائے گا، ورنہ نہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس میں صرف اتنی سی جان ہو جتنی ذبح کیلئے ہوئے جانور میں ذبح کے بعد ہوتی ہے یا اس سے بھی کم ہو پھر اس نے اس کو ذبح کر دیا تو اسے نہ کھایا جائے گا اور اگر اس میں اس سے زیادہ زندگی باقی ہو تو اسے کھایا جائے گا۔ امام الطحاوی نے امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اگر تو اس میں صرف اتنی سی زندگی باقی ہو جس میں وہ صرف رہنے کیلئے ٹپ سکتا ہو، پھر اس نے اس کو ذبح کر دیا تو وہ جانور حلال نہ ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے بعد کچھ مدت تک جی

سکتا ہو، مثلاً ایک یا نصف دن تو وہ حلال ہوگا۔ ان (صاحبین) کے قول کی دلیل ہے کہ اگر اس جانور میں اتنی زندگی نہ ہو جس کا ہم نے ذکر کیا ہے تو وہ معنوی طور پر میت (مردار) ہوگا، لہذا مردہ جانور کی طرح اس میں، تطہیر کا عمل حقیقی نہ ہوگا، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا استدلال قرآن مجید کی آیت سے جس میں ہے:

حرمت علیکم المیت والدم ولحم الخنزیر وما اهل لغير الله به والمنخنقة الموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذکبتم (۱)

(تم پر مردار، خون، خنزیر کا گوشت اور وہ جانور جس پر غیر اللہ اہل لغير الله به والمنخنقة الموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع

لایا ہو حرام کر دیا گیا ہے، ماسوا اس کے کہ تم اس کو ذبح کر لو)

کہ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے حرام جانوروں میں سے ذبح کردہ جانور کو مستثنیٰ کیا ہے۔ اور حرام شئی سے استثناء اباحت (جواز) ہے، چونکہ اس جانور میں زندگی موجود ہے، لہذا اس کی گردن کی رگیں کھل جانے کے باعث اس عمل سے وہ 'مطہر' (مذبوح) ہو جائے گا۔ جس کی رو سے ایسا جانور مذکورہ نص کے تحت داخل ہے۔

رہا شمار تو اگر اسے تیر یا شمار کی کتے نے زخمی کر دیا ہو اور پھر شماری اس تک پہنچ گیا۔ پھر اگر تو اس نے اس کو ذبح کر لیا تو ہمارے ائمہ کرام میں بغیر کسی اختلاف کے اس کا گوشت حلال ہے۔ خواہ اس میں دیر پا زندگی باقی ہو یا نہ ہو اور زخم اس کے حق میں زکاة (تطہیر) ہونے سے خارج ہو گیا اور اس کو دیر پا زندگی میں ذبح کرنا اس کی مطلق زکاة (تطہیر) بن گیا جس کی بنا پر وہ مذکورہ نص کے تحت داخل ہو گا اور اگر اس میں دیر پا زندگی باقی نہ ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر یہ عمل اس کی تطہیر ذبح کرنا ہے اور یہاں زندگی موجود ہونے کے باعث یہ شرط پائی گئی ہے، لہذا وہ جانور مذبح (تطہیر شدہ) تصور ہوگا۔

صاحبین کے اصول پر ذبح کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے کہ زخم لگنے کے باعث اس کی تطہیر ہو گئی ہے، لہذا ان کے نزدیک اس حالت میں ذبح کرنا جس طرح فائدہ نہیں دیتا، اسی طرح نقصان دہ بھی نہیں ہے اور اگر اس نے قدرت کے باوجود اس کو ذبح کر کے اس کی تطہیر نہ کی، تا آنکہ وہ مر گیا تو اگر تو اس میں دیر پا زندگی موجود ہو تو اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کی تطہیر زخم کے بجائے ذبح کرنا تھی تو چونکہ اس نے اس کو ذبح نہیں کیا، لہذا وہ مردار شمار ہوگا۔ اور اگر اس میں زندگی بالکل ہی موجود نہ ہو تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا کھانا بغیر تطہیر کے جائز ہوگا، بخلاف ان کے نزدیک پالتو جانور کے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ تیر چلانا اور جانور کا شمار کیلئے چھوڑنا بشرطیکہ اس کے ساتھ زخم متصل ہو جائے، شمار کی تطہیر ہے، لہذا اس کی تطہیر ہو جانے کے بعد اس کی زندگی کا اعتبار ہوگا اور پالتو جانور کی تطہیر کا کوئی وقت مقرر نہیں ہے، لہذا تصویری مقدار میں بھی زندگی کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔ تاکہ اس کی تطہیر ثابت ہو سکے، یہاں صاحبین کے نزدیک بھی یہی حکم ہے، لیکن ان کے ہاں دیر پا اور غیر دیر پا زندگی کے تشریح میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ ہم کتاب المسامس میں بیان کر آئے ہیں۔

یہ مسئلہ اکثر مشائخ نے اسی طرز لکھا ہے، مگر البصا ص رازی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ضروری ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول شمار میں وہی ہو جو ان کا پالتو جانور میں ہے، جبکہ ان کا قول یہ ہے کہ ہر حالت میں ذبح کرنا ضروری ہے اور اس کے بغیر کوئی جانور حلال نہ ہوگا خواہ اس میں زندگی دیر پا ہو یا غیر دیر پا اور ہم اکثر مشائخ کے قول کے مطابق دونوں صورتوں میں فرق بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر وقت کی تنگی یا آذہ ذبح موجود نہ ہونے کے باعث ذبح کرنے سے قبل وہ جانور مر گیا تو القدوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک ایسے جانور کو نہ کھایا جائے، مگر محمد بن شجاع البغلی رحمہ اللہ اور محمد بن مقاتل الرزی رحمہما اللہ کے نزدیک استحسان کی رو سے یہ جانور حلال ہے۔ القدوری نے اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس کی حرمت کا قول "قیاس" ہے اور ہمارے بعض مشائخ نے "استحسان" سے اخذ کردہ حکم ہی کو صحیح مسلک قرار دیا ہے اور قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ جب اس پر اس کا قبضہ ثابت ہو گیا تو وہ شکار ہونے سے خارج ہو گیا اس لئے کہ اس میں شکار ہونے کا مفہوم یعنی توحش اور انسانوں سے دور دور رہنا معدوم ہو گیا ہے، لہذا وہ حکم جو شکار کے ساتھ مختص تھا نہیں رہا جو اس کو اس کی تطہیر (ذبح) قرار دیئے کا ہے۔ اور وہ جانور ایسے ہو گیا ہے، جیسے کہ کوئی بکری اگر بید ہو جائے اور مرجائے اور وقت کی تنگی کی بنا پر اس کو ذبح کرنے کی گنجائش موجود نہ ہو۔ تو اسے نہیں کھایا جاتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ (تطہیر) میں جانور کو ذبح کرنا ہی اصل حکم ہے اور زخم کو اس (ذبح) کی عدم موجودگی میں اس کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے، جبکہ یہاں اس کے برخلاف شرط پائی گئی ہے۔ جو اس کا اصل صورت (ذبح) سے عاجز ہونا ہے، لہذا اس کی دوسری صورت کو اس کے قائم مقام قرار دیا جائے گا۔ جیسے کہ تمام قائم مقام صورتوں کا اپنی اصل صورتوں کے ساتھ یہی حکم ہے۔

ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اگر اس کو تیر یا شکاری کتے نے زخمی کیا ہو پھر اس نے اس کو جالیا لیکن اس سے اس کو نہ پکڑا تا آنکہ وہ مر گیا تو اس کا کھانا حلال نہ ہو گا۔ کیونکہ یہاں ذبح کرنا اس کے بس میں تھا جس کی بنا پر اس کا زخم اس کی زکوٰۃ (تطہیر) ہونے سے خارج ہو گیا، لیکن اگر اس وقت اس کو ذبح کرنا ممکن نہ ہو تو اس کا کھانا حلال ہو گا اس لئے کہ وہ اس کو نہیں پکڑ سکا اور اگر وہ پکڑ بھی لیتا تو اس کو ذبح کرنا اس کے لئے ممکن نہ تھا، لہذا اس کا سابقہ زخم بدستور اس کی تطہیر رہا۔ یہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ سابق مسئلے میں استحسان سے اخذ شدہ حکم ہی ہمارے تمام ائمہ کرام کا مسلک ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں مسئلوں میں کوئی فرق نہیں۔ ماسوا اس کے وہاں اس نے جانور کو پکڑ لیا تھا اور یہاں اس نے اس کو نہیں پکڑا اور اس پکڑنے کا کیا فائدہ جس سے وہ اس کو ذبح کرنے پر قادر نہ ہو۔ اس جگہ قیاس کا جواب یہ ہے کہ حقیقی قدرت کا یہاں کوئی اعتبار نہیں، اس لئے کہ اس بارے میں لوگ ایک جیسے نہیں۔ بعض لوگ تو تھوڑے سے وقت میں جانور کو ذبح کر دیتے ہیں۔ اس لئے کہ انہیں اس کی مہارت ہوتی ہے اور بعض لوگ کم مہارت کی بنا پر اس میں کافی وقت لگاتے ہیں تو چونکہ یہاں حقیقی قدرت اور حقیقی ممکن پر حکم کی اساس رکھنا ممکن نہیں، لہذا ظاہری سبب، یعنی تعمیس قبضہ کا ہونا اس کے قائم مقام ہو گا، جیسے کہ سفر میں مشقت کی جگہ محض سفر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔

اور محمد بن سماعہ نے اپنی نوادر میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر کسی شخص نے بکرے کو دو حصوں میں کاٹ دیا پھر اس نے چاہا کہ وہ اس کی گردن کی رگوں کو کھول دے اور ابھی اس کا سر متحرک ہو یا اس نے اس کے پیٹ کو کاٹ دیا اور اس کے پیٹ میں سے سب کچھ نکال دیا پھر دوسرے شخص نے اس کی سر رگوں کو کاٹ دیا تو بیشک اسے نہ کھایا جائے گا، اس لئے کہ پہلے شخص نے ہی اس کو مار دیا تھا۔ القدوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اس کی دو صورتیں ہیں۔ اگر تو اسے چوٹ دم کی جانب ماری گئی ہو تو بکرے کو نہ کھایا جائے گا اور اگر اسے چوٹ سر کی جانب لگی ہو تو وہ حلال گا، کیونکہ وہ رگیں جن کا کٹنا ذبح میں شرط ہے وہ دل کے ذریعے دماغ سے متصل ہیں، لہذا اگر تو اس نے مذکورہ چوٹ اسے سر کے قریب ماری ہو تو اس نے گویا ان رگوں کو کاٹ دیا ہے جس کی بنا پر وہ جانور حلال ہو گا اور اگر وہ چوٹ دم کی جانب لگی ہو تو وہ جانور حلال نہ ہو گا۔

پھر کیا ایسے جانوروں میں جو ذبح کے بغیر حلال نہیں ہوتے ذبح کے بعد خون کا ٹکنا حلال ہونے کی شرط ہے اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ملتی اور مشائخ کا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اس کے متعلق اختلاف ہے۔ اسی طرح کیا ذبح کے بعد جانور کا حرکت کرنا حلال ہونے کے ثبوت کیلئے شرط ہے؟ اس کے متعلق ہمارے ائمہ کرام سے کوئی روایت نہیں ملتی اور بعض فتاویٰ میں مذکور ہے کہ دو باتوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے یا تو حرکت کا اور یا پھر خون نکلنے کا اگر ان میں سے کوئی بات بھی موجود نہ ہو تو وہ جانور حلال نہ ہوگا، گویا کہ ان دو میں سے ایک بات کا پایا جانا ذبح کے وقت اس کی زندگی کی علامت سمجھا گیا ہے، لہذا اگر ان میں سے کوئی بات بھی موجود نہ ہو تو اس کی زندگی کا پتہ نہ چلے گا، اس لئے وہ جانور حلال نہ ہوگا۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اگر ذبح کے وقت حرکت کے بغیر اس کی زندگی کا پتہ چلتا ہو تو وہ جانور حلال ہوگا اور اگر وہ حرکت نہ کرے تو حلال نہ ہوگا۔ بلکہ مردار ہوگا۔ واللہ اعلم۔

(۳) شکار کا حرم میں نہ ہونا

ایک اور شرط جو اضطراری تفسیر (ذبح) کے ساتھ مختص ہے یہ ہے کہ وہ شکار "حرم" میں نہ ہو۔ اگر ایسا ہو تو اس کا کھانا جائز نہ ہوگا اور وہ مردار تصور ہوگا خواہ اس کی تفسیر کرنے والی حالت احرام میں ہو یا نہ ہو اس لیے کہ حرم کے علاقے میں اس کا اس کو ہلاک کر کے تعذیب کرنا یا کسی دوسرے شخص کو اس کی طرف رہنمائی کرنا یا اشارہ کرنا اللہ تعالیٰ کے حق کی بنا پر حرام ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اولم یروا انا جعلنا حرمنا امنًا ویتخطف الناس من حولہم (۱)

۱۔ حرم کے متعلق ذماں نبوی ہے:

ولا ینفر صیدہ

(اور اس کے شکار کو نہ بھگایا جائے)

اور کسی حرام فعل کے مرتکب ہونے سے شرعاً جانور کی تفسیر (ذبح) نہیں ہوتی۔ خواہ اس شکار کی پیدائش کا مقام حرم "کا علاقہ ہو یا وہ علاقہ حل سے وہاں آیا ہو، کیونکہ دونوں صورتوں میں وہ "حرم" ہی کی جانب منسوب ہوگا۔ لہذا وہ دونوں صورتوں میں "حرم" کا شکار تصور کیا جائے گا۔

(۴) شکاری جانور سے متعلقہ شرائط

(۱) اس کا شکاری جانور ہونا

یعنی جس جانور کے ساتھ اس نے شکار کیا ہو وہ شکاری جانور ہو، یعنی درندوں میں سے شکاری دانت والا یا پرندوں میں سے پنجہ مارنے والا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

دل احل لکم الطیبات وما علمتم (آپ کہہ دیجئے کہ تمہارے لیے تمام پاکیزہ اشیاء حلال کی گئی ہیں۔

من الحوارح (۲) اور وہ شکار بھی جو تم سکھائے ہوئے شکاری جانوروں سے کرو)

یعنی جس شکاری جانوروں کو تم نے شکار کرنا سکھا دیا ہو۔ اس آیت کا شان نزول یہ ہے کہ صحابہ کرام نے نبی اکرم ﷺ سے دریافت کیا تھا کہ ان کیلئے کن شکاری جانوروں کا کھانا حلال ہے، تو اس کا جواب دیا گیا، نیز جیسا کہ

۱۔ العنکبوت (۶۷:۲۹)

۲۔ المائدہ (۳:۵)

بعض اوقات اس کے شان نزول میں بیان کیا جاتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے جب کتوں کو مارنے کا حکم دیا تو آپ کی زہمت میں کچھ لوگ آئے اور عرض کیا کہ ان جانوروں میں سے جن کے مارنے کا حکم دیا گیا ہے ہمارے لئے کیا کچھ حلال ہے؟ تو اس موقع پر یہ آیت یسئو تک (الی آخرہ) نازل ہوئی۔ اس آیت میں دو باتوں کا لحاظ کیا گیا ہے۔ جن میں سے ایک "زخم" لگانا (الجوارح) اور دوسرا جانور کو سکھانا اور "تعلیم" دینا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وما علمتم من الجوارح (۱)

"ان جوارح کا لفظ "جرح" (زخم کرنے) سے مشتق ہے۔ جس سے مراد وہ جانور ہے جو شکار میں "زخم" کرے، دوسرا قول یہ ہے کہ "الجوارح" سے مراد "کھانے والے" ہیں، قرآن مجید میں ہے:

ويعلم ما جرحتم بالنهار (۲)

تاہم پہلی توجیہ پر اسے معمول کرنا بہتر ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ لفظ دونوں معنوں پر معمول ہو جاتا ہے، گویا یہ جانور "زخم" لگا کر "کھاتے" ہیں اور فرمان باری تعالیٰ ہے:

مکلبین اسے خفص (زیر) اور نصب (زیر) دونوں کے ساتھ پڑھا جاتا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ کسرہ (زیر) کے ساتھ مکلبین سے مراد "کتے کا مالک" ہے، کہا جاتا ہے کلاب و مکلب اور اس پر زیر کے ساتھ مکلبین سے مراد تربیت یافتہ کتا ہے۔ ایک اور قول یہ ہے کہ زیر کے ساتھ مکلبین سے مراد وہ کتے ہیں جو شکار کو سختی کے ساتھ پکڑتے ہیں اس لیے کہ "کلب" سے مراد سختی کے ساتھ پکڑنا ہے اور اس سے لفظ "کلوب" ہے یعنی وہ آہ جس سے لوہے کو پکڑا جاتا ہے۔ اور ارشاد باری تعالیٰ تعلمو نحن (تم ان کو سکھاتے ہو)، یعنی کہ تم انہیں سکھاتے ہو کہ وہ شکار کو کیسے پکڑیں، مگر خود نہ کھائیں۔ جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے (انشاء اللہ تعالیٰ)۔ یہ بات کتے کو دی جانے والے تعلیم میں سے ایک ہے۔ تو اس آیت سے ثابت ہوا کہ شکار کی حلت کیلئے کتے کا تربیت یافتہ ہونا شرط ہے، لہذا غیر تربیت یافتہ کتے کا شکار حلال نہ ہوگا۔

جب شکاری کتے کے متعلق نص کے ذریعے یہ شرط ثابت ہو گئی تو دلالت النص سے یہ شرط ہر اس جانور میں ضروری ہوگی جو اس کے مفہوم میں ہو، یعنی شکاری داڑھ والے درندے، مثلاً چیتا وغیرہ میں جو تربیت پانے کی اہلیت رکھتے ہیں، اس لئے کہ کتے کا شکار اس کی تربیت کی بنا پر اس کے بھیجنے والے کی جانب منسوب ہوتا ہے، کیونکہ تربیت یافتہ جانور وہ ہے جو اپنے مالک کیلئے کام کرے، یعنی وہ اپنے مالک کیلئے جانور کو پکڑے اور اسے روکے رکھے۔ جس کی بنا پر اس کا فعل اس کے مالک کی طرف منسوب ہوگا، جبکہ غیر تربیت کتا اپنے لئے شکار کرتا ہے اپنے مالک کیلئے نہیں، جس کی بنا پر اس کا فعل خود اس کی جانب منسوب ہوگا اس کو بھیجنے والے کی جانب نہیں، اسی لئے اس کا تربیت یافتہ ہونا شرط ہے۔

پھر شکاری جانوروں میں تربیت پانے کی حد کا جاننا بھی ضروری ہے۔ خواہ وہ شکاری داڑھ والا (درندہ) ہو جیسے کتا اور خواہ وہ پنچہ مارنے والا پرندہ ہو جیسے باز وغیرہ، جہاں تک کتے کی تربیت کا تعلق ہے تو وہ اتنی ہونی چاہیے کہ اگر اسے شکار کیلئے بھیجا جائے تو وہ شکار کے پیچھے لگ جائے۔ اور جب وہ اس کو پکڑ لے تو اپنے مالک کیلئے روک لے اور اس میں سے خود کچھ نہ کھائے، یہ اکثر علماء کا قول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے تربیت یافتہ ہونے کی حد یہ ہے کہ جب اسے بھیجا جائے تو وہ شکار کا پیچھا کرے اور جب اسے بلایا جائے تو وہ فوراً الپک کر آئے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کے

۱ المائدہ (۵:۳)

۲ المائدہ (۵:۳)

اقوال میں سے ایک قول ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے کوئی شکار پکڑ لیا اور اس میں سے کچھ کھالیا تو ہمارے نزدیک وہ حلال نہ ہوگا اور ان کے نزدیک حلال ہوگا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ تربیت یافتہ ہونا محض شکار کرنے کیلئے ضرط ہے، لہذا اس کا حالت شکار میں اعتبار ہوگا، یعنی اس وقت جب وہ شکار کا پیچھا کر رہا ہو۔ رہا شکار سے فراغت کے بعد اپنے مالک کیلئے اسے روک رکھنا اور خود نہ کھانا تو حد تعلیم میں اس کا اعتبار نہیں ہوتا، ہمارا استدلال قرآن مجید، سنت نبویہ اور قیاس سے ہے۔ قرآن مجید سے اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

تعلّمونہن معا علمکم الثمفکلوا

مما امسکن علیکم (۱)

(تم ان کو مدحائے ہو جس طریق سے اللہ تعالیٰ نے تمہیں سکھارکھا ہے۔ پس کھاؤ اس میں سے جو انہوں نے تمہارے لئے پکڑ رکھا ہو)

کہ اس آیت میں کتے کو تربیت دینے کی حد کی طرف اشارہ ہے۔ اور وہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ یعنی کہ اس کا اپنے مالک کیلئے شکار کو پکڑنا اور غود نہ کھانا۔ اس لئے کہ یہی اس کو تربیت کی ضرط ہے۔ یوں اس آیت میں اس جانور کا کھانا جو وہ ہمارے لئے روک رکھے۔ حلال قرار دیا گیا ہے۔ جو اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اس کی تربیت کی حد یہ ہے کہ وہ ہمارے لئے شکار کو پکڑے اور اس میں سے خود نہ کھائے۔ جس کی مزید توثیق اس بات سے ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس تربیت یافتہ شکاری جانور کا کیا ہوا شکار حلال قرار دیا ہے جو اپنے مالک کیلئے اسے پکڑنے والا ہو اور اگر جانور کا شکار کو کھانے سے رکنا اس کی تعلیم و تربیت کی حد نہ ہوتا اور جس جانور کو اس نے کھالیا ہو وہ بھی حلال ہوتا تو اس میں تربیت یافتہ اور غیر تربیت یافتہ اور اپنے مالک کیلئے شکار پکڑنے والا اور اپنے لئے شکار کرنے والا دونوں طرح کے جانور برابر ہوتے، اس لئے کہ ہر کتے کو، اگر شکار پر بھیجا جائے اور اس کو ابھارا جائے تو وہ شکار کو تلاش کرتا ہے اور اسے اپنے لئے پکڑتا ہے تا آنکہ وہ مرنے جائے، سوائے تربیت یافتہ کتے کے۔

رہا سنت نبویہ ﷺ سے استدلال تو وہ اس طرح ہے کہ تو حضرت حدی بن حاتم رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے آپ کی خدمت میں عرض کیا:

"یا رسول اللہ ﷺ ہم ایسے لوگ ہیں جو کتے اور ہاز کے ساتھ شکار کھیلتے ہیں۔ تو ان میں سے ہمارے لئے کونسا جانور حلال ہے؟ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: تمہارے لئے ان کتوں کا شکار حلال ہے جو تربیت یافتہ ہوں۔ جنہیں تم اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے علم کے مطابق سکھاؤ، لہذا جس کتے یا ہاز کو تم سکھاؤ اور تم اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لے لو تو جس جانور کو وہ تمہارے لئے پکڑ رکھے اسے کھاؤ۔ میں نے عرض کیا: اگر اس نے اسے مار ڈالا تو؟ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: اگر اس نے اسے مار ڈالا اور خود اس میں سے کچھ نہ کھایا ہو تو تو اسے کھا۔ اس لئے کہ اس نے اسے تیرے لئے چھوڑا ہے اور اگر اس نے اس میں سے کچھ کھالیا تو اسے نہ کھا۔ اس لئے کہ اس نے یہ شکار اپنے لئے کیا ہے۔ میں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ اگر ہمارے کتے کے ساتھ دوسرے کتے شامل ہو جائیں تو اس کے متعلق کیا حکم ہے۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر تیرے کتے کے ساتھ دوسرے کتے شامل ہو جائیں۔ تو تو اسے مت کھا۔ اس لئے کہ تو نے اپنے کتے پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا ہے دوسرے کتوں پر نہیں۔"

اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اگر کتے نے شکار میں سے کچھ کھالیا ہو تو وہ تربیت یافتہ نہیں ہے۔"

اور اسنی سے دوسری روایت ہے کہ:

"اگر کتا شکار کو کھالے تو تو اسے مت کھا اور اگر باز اس میں سے کچھ کھالے تو تو کھا اس لئے کہ کتا اسے مار سکتا ہے اور باز نہیں مار سکتا"

اسی طرح حضرت عمرؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اگر کتا شکار میں سے کچھ کھالے تو تو اسے مت کھا اور تو اسے مار"

ربا قیاس تو وہ دو طرح سے ہے: اولاً اس طرح کہ شکار کا پکڑنا اور اس کا مارنا بھیجنے والے کی طرف منسوب ہوتا ہے اور کتا تو پکڑنے اور اسے مارنے کا صرف ایک ذریعہ ہے اور ایسا اس وقت ہوتا ہے جب وہ اپنے مالک کے لئے اسے پکڑ رکھے نہ کہ اپنے لئے، اس لئے کہ جو کوئی اپنے لئے کوئی کام کرتا ہے تو اس کا وہ کام اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے کسی اور کی طرف نہیں اور اپنے مالک کیلئے پکڑنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس میں سے خود نہ کھائے اور یہی اس کی تربیت کی حد ہے۔

ثانیاً اس طرح کہ کتے وغیرہ کو تربیت دینا اس کی فطرت کو تبدیل کرنا اور اس کی مروجہ عادت کو لگام ڈالنا ہے اور یہ اس وقت تک ثابت نہیں ہوتا جب تک وہ شکار کو اپنے مالک کیلئے نہ پکڑ رکھے اور اس میں سے خود نہ کھائے، کیونکہ کتا جو دوسرے درندے ہیں ان کی یہ عادت ہوتی ہے کہ جب وہ شکار پکڑتے ہیں تو اپنے لئے پکڑتے ہیں اور اس میں سے کچھ کھانے سے رک نہیں سکتے۔ پھر جب ان میں سے کسی ایک نے کوئی شکار کیا اور اس میں سے خود نہ کھایا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے اپنی عادت کو چھوڑ دیا ہے۔ اس طرح کہ اس نے اپنے مالک کیلئے اسے روک لیا ہے اور خود اس میں سے نہیں کھایا پھر جب اس نے اس میں سے کھا لپٹا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ اپنی پرانی عادت پر ہے، خواہ جب وہ سے شکار پر ابھارے تو وہ شکار کا پیچھا کرتا ہو اور جب وہ اسے واپس بلائے تو وہ واپس آجاتا ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ عادت تو اس کی فطرت ہے کہ جب اسے بلایا جائے تو وہ آتا ہے اور جب اسے شکار پر ابھارا جائے تو وہ شکار کا پیچھا کرتا ہے، لہذا یہ اس کی تربیت یافتہ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ تو اس سے یہ ثابت ہوا کہ تربیت یافتہ ہونے کا مضمون ہمارے بتائے ہوئے طریقے کے سوا ثابت نہیں ہو سکتا جو یہ ہے کہ وہ شکار کو اپنے مالک کیلئے روک لے اور خود نہ کھائے۔

پھر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ظاہر روایت میں اس کے تربیت یافتہ ہونے کا کوئی وقت مقرر نہیں کیا گیا کہ آیا جب وہ شکار کو پکڑ لے اور اس میں سے خود نہ کھائے تو وہ تربیت یافتہ ہو جاتا ہے یا اسے اس کی اعداد کی ضرورت ہوتی ہے۔ امام صاحب کما کرتے تھے کہ اگر وہ تربیت یافتہ ہو تو کھا۔ الاصل میں یہی مذکور ہے اور بشر بن الولید نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے پوچھا کہ کتے کے تربیت یافتہ ہونے کی حد کیا ہے تو انہوں نے فرمایا کہ جسے اہل فن دیکھ کر تربیت یافتہ کہیں۔ اور الحسن بن زیاد نے ابجد میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اسی طریقے سے کیا ہوا اس کا پہلا اور دوسرا شکار نہ کھایا جائے۔ البتہ تیسرے اور اس کے بعد کے شکار کو کھالیا جائے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس کیلئے اس کے تین شماروں کی مقدار مقرر کی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے شکار کو پکڑ لیا پھر اس نے اس میں سے نہ کھایا پھر اس نے دوسری بار شکار کیا تو نہ کھایا، پھر تیسری مرتبہ شکار کیا تو نہ کھایا تو ایسا کتا تربیت یافتہ ہے۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ مشہور روایت کی رو سے، اس بارے میں اہل فن کی طرف رجوع کے قائل ہیں اور انہوں نے اس مقصد کیلئے کوئی اندازہ مقرر نہیں کیا۔ اس لئے کہ کتوں کی جانور کو پکڑ رکھنے اور چھوڑنے میں عادات مختلف ہوتی ہیں: کبھی تو وہ اسے

تربیت یافتہ ہونے کی بنا پر نہیں کھانا اور کبھی وہ ہیٹ بھرا ہوا ہونے کی وجہ سے نہیں کھاتا تو اس مسئلے کو "اہل فہم" کی رائے پر تفویض کیا جانا چاہیے۔ ان سے دوسری روایت کی رو سے انہوں نے اس کے اعادے اور تکرار کو اس کے تربیت یافتہ ہونے کی بنیاد کے طور پر تسلیم کیا ہے۔ اس لئے کہ ہر بار حکم سیر ہونے کی بنا پر ایسا اتفاق نہیں ہوتا۔ تو اس کا تکرار اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا شمار کو چھوڑنا تربیت کی بنا پر ہے۔

امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ نے "تکرار کا اندازہ" تین "بار شمار کرنے سے مقرر کیا ہے۔ اس لئے کہ تین کا عدد "مذکور" سمجھے جانے کیلئے مقرر ہے۔ جس کی بنیاد قرآن مجید میں مذکور حضرت موسیٰؑ اور ایک عہد صلح (حضرت خضر علیہ السلام) کے واقعے پر ہے۔ وہ اس طرح کہ حضرت موسیٰؑ نے "عہد صلح" سے فرمایا تھا:

ان سالتک عن شئی بعد ہا فلا تصاحبنی (اس) حضرت موسیٰؑ نے کہا: اگر میں اس کے بعد کوئی بات پوچھوں تو آپ مجھے اپنے ساتھ نہ رکھیے کہ آپ میری طرف سے عذر قبول کرنے میں غایت کو پہنچ گئے ہیں)

اور حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں:

"جو شخص کسی شئی کی تین مرتبہ مہارت کرے اور اسے اس میں نفع نہ ہو تو اسے کسی اور کام کی طرف متوجہ ہو جانا چاہیے۔" پھر جب وہ مختلف اختلافی اقوال کے مطابق تربیت یافتہ ہو گیا اور اس کے ساتھ اس کے مالک نے کوئی ہانور شمار کیا۔ پھر اس نے اس کے بعد کسی شمار کو کھالیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے ساتھ شمار میں سے اگر کچھ بچا ہوا ہو تو وہ اور موجودہ شمار حرام ہو گیا ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ تمام حلال ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ کتنے کھانا احتمال رکھتا ہے کہ اس کے تربیت یافتہ نہ ہونے کی بنا پر ہو اور یہ بھی کہ اس کے تربیت یافتہ ہونے کے باوجود زیادہ بھوک کی بنا پر ہو۔ یا پھر اس کے بھول جانے کے باعث ہو۔ اس لئے کہ تربیت یافتہ ہانور کبھی بھول بھی جاتا ہے، لہذا اس شک اور احتمال کی بنا پر اس کے ساتھ شمار حرام تصور نہ ہو سکے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس کے تربیت یافتہ ہونے کی طماننت اس کا شمار کو نہ کھانا ٹھہرا، تو جب اس نے اس کے بعد اسے کھالیا تو اس سے پتہ چلا کہ وہ تربیت یافتہ ہانور نہ تھا اور یہ کہ اس کا ہانور کو نہ کھانا اس کے تربیت یافتہ ہونے کی بنا پر نہیں، بلکہ اس کے اس وقت ہیٹ بھرا ہوا ہونے کی بنا پر تھا، کیونکہ طہیر تربیت یافتہ ہانور ہیٹ بھرا ہوا ہونے کی وجہ سے شمار کئے ہوئے ہانور کو ضرورت کے قوت کیلئے بھار رکھتا ہے، لہذا اس کے بعد اس کے شمار کو کھالینے سے یہ استدلال کرنا درست ہو گا کہ اس کا اس سے پہلے ہانور کو نہ کھانا تربیت یافتہ ہونے کی بنا پر نہ تھا۔ یا پھر کم از کم اس میں یہ احتمال پیدا ہو گیا ہے۔ لہذا اس احتمال کے ساتھ احتیاطاً یہ شمار حلال نہ رہے گا۔

ہمارے بعض مشائخ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اس قول کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب اس کے شمار پر منہ مارنے کا واقعہ اس کی تربیت کے زمانے کے قریب ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ واقعہ اس کے طہیر تربیت یافتہ ہونے پر دلالت کرتا ہے اور اس بات پر بھی کہ اس کا ازیں قبل شمار کو نہ کھانا ہیٹ بھرا ہوا ہونے کی بنا پر تھا۔ تربیت یافتہ ہونے کی بنا پر نہیں، کیونکہ کم مدت میں اس طرح کے لہان کا احتمال نہیں ہوتا اور اگر اس پر زیادہ مدت گزر جائے تو اس صورت میں اس کے ساتھ کئے ہوئے شماروں کو ہا ز قرار دے دیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہاں یہ احتمال ہے کہ اس کا کھانا بھول جانے کی بنا پر تھا نہ کہ اس کے طہیر تربیت یافتہ ہونے کی بنا پر۔ اس لیے کہ اتنی مدت میں لہان کا ہونا

ناور نہیں ہوتا۔ البتہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ظاہر روایت اس تفصیل کے بغیر ہے اور روایت کا اطلاق (مطلق ہونا) اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اسے کسی صورت میں بھی نہ کھایا جائے۔ دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر آئے ہیں۔ رہا ان (مشائخ) کا یہ کہنا کہ اس طرح کی طویل مدت میں بھول کا ہونا نادر نہیں ہوتا۔ تو ہم جواباً یہ کہتے ہیں کہ جس شخص نے کوئی فن بہتمام و کمال سیکھ لیا ہو، تو اس کے بعد اس کے بھول جانے کا کوئی احتمال نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس فن کے استعمال میں کتنا ہی وقت گزر جائے، گو کبھی کبھار اس میں خلل ضرور آسکتا ہے، جیسے کہ کتابت، کپڑے سینے اور تیر اندازی کے فنون وغیرہ میں یہی حکم ہے کہ اگر ان کا حامل شخص انہیں ایک مدت تک چھوڑ دے تو اس پر یہ بات صادق آتی ہے۔ بنا بریں جب اس نے اس (شکار) کو کھایا اور اس کو پھاڑ ڈپٹا۔ تو اس کو نہ کھایا جائے گا، اس لئے کہ اس سے یہ پتہ چلا کہ اس کا اس فن کو سیکھنا درست نہیں تھا اور اس سے قبل اس نے جو جانور کو نہ کھایا تھا تو اس کی وجہ اس کی تربیت نہ تھی، بلکہ اس کا وقتی طور پر پیٹ بھرا ہوا ہونا تھا۔ جس کی وجہ سے اس کے ساتھ کیے ہوئے شکار حلال نہ ہونگے۔ اس کے آئندہ کے شکار تو بغیر کسی اختلاف کے، از سر نو اس کی تربیت کے بغیر حلال نہ ہونگے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر اس لئے کہ اس کے جانور کو کھالینے سے پتہ چلا کہ وہ تربیت یافتہ نہ تھا اور یہ کہ اس کا شکار کو نہ کھانا تعلیم و تربیت کی بنا پر نہیں، بلکہ وقتی طور پر اس کے شکم سیر ہونے کی وجہ سے تھا، جبکہ صاحبین کے قول پر اس لئے کہ اس میں احتمال ہے کہ ابھی تک تربیت یافتہ نہ ہوا ہو۔ جیسا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ بھول گیا ہو۔ بہر حال جیسے بھی ہو اس کے آئندہ کیے ہوئے شکار کو کھانا حلال نہ ہوگا۔ پھر نئے سرے سے اس کی تربیت کی جائے یا دوسری بار اسے وہی کچھ سکھایا جائے جو پہلی بار سکھایا گیا تھا تھا، تو درست ہوگا۔ ہم نے اس بارے میں اختلاف آراء اوپر بیان کر دیا ہے۔

اور اگر کہتے ہیں کہ شکار کو زخمی کر دیا اور اس نے اس کے خون میں منہ مارا تو شکار حلال ہوگا۔ کیونکہ اس نے یہ شکار اپنے مالک کیلئے پکڑا ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ اس جانور کے گوشت میں منہ مارتا تو تب اس کا مالک اسے نہ کھاتا اور یہ بات تو اس کے اعلیٰ درجے کے تربیت یافتہ ہونے کی علامت ہے۔ کہ اس نے گھٹیا شے میں منہ مارا اور اچھی شے اپنے مالک کیلئے رکھ چھوڑی۔

الاصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنا تربیت یافتہ کتا کسی شکار کیلئے چھوڑا پھر اس نے شکار کو پکڑا اور اسے مار ڈالا اور اس میں سے اس نے کچھ کھالیا پھر اس نے دوسرے شکار کا تعاقب کیا اور اسے مار ڈالا اور اس میں سے اس نے کچھ نہ کھایا تو دونوں میں سے کسی کو نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ جب اس نے شکار کو کھایا تو یہ اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے یا بھول جانے کی دلیل ہوگا، لہذا اس کے بعد اس کا شکار حلال نہ ہوگا۔

پھر اگر تربیت یافتہ کتے نے کوئی شکار پکڑا اور اس کو اس کے مالک نے اس سے لے لیا پھر کتے کے مالک نے شکار کا ایک ٹکڑا لے کر اس کو ڈال دیا اور کتے نے اسے کھالیا تو وہ اپنی تربیت پر بحال سمجھا جائے گا، کیونکہ شکار کو کھانا اس وقت کا معتبر ہوتا ہے جب وہ شکار کر رہا ہو، جبکہ اس وقت اس نے شکار کرنے کے بعد اس کے مالک کے کہنے پر اس کو کھایا ہے۔ جس سے اس کے تربیت یافتہ ہونے پر حرف نہ آئے گا۔ علاوہ ازیں شکاری کتے کے ذریعے شکار کرنے والوں کی عادت ہوتی ہے کہ جب کتا شکار کر لیتا ہے تو وہ اسے اس میں سے کھلاتے ہیں تاکہ اسے شکار کی رغبت ہو۔ جس کی بنا پر اس شکاری جانور کا گوشت کھانا اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کتے کے مالک نے کتے سے شکار لے لیا پھر کتا شکار پر آ پڑا۔ اور اس میں سے کوئی ٹکڑا لے کر کھا گیا، بشرطیکہ وہ شکار مالک کے ہاتھ میں آگیا ہو تو تب بھی وہ اپنی تربیت پر قائم سمجھا جائے گا۔ اس لئے کہ انسان کے

ہاتھ میں آنے کے بعد اس کا کھانا ایسے ہی ہے جیسے کہ کسی اور جگہ ہے اس کا کھانا، جس کی بنا پر اس سے اس کے تربیت یافتہ ہونے پر حرف نہ آئے گا۔ اس طرح فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر کتے نے شکار اپنے مالک کو دینے کے بعد اس میں سے کچھ حصہ چرا لیا تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ ایسا وہ بھوک کی بنا پر کرتا ہے اور ایسا کھانا اس کی تربیت میں شامل نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے تربیت یافتہ کتے کو شکار کے پیچھے چھوڑا اور وہ اس کے پیچھے لگ گیا۔ پھر اس نے شکار کو اگلے دانٹوں سے نوجا اور اس کا کوئی ٹکڑا کاٹ لیا اور اسے کھالیا پھر اس کے بعد اس نے شکار کو پکڑا اور اسے مار ڈالا اور اس میں سے کچھ نہ کھایا۔ تو اس شکار کو نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ دوران شکار اس میں سے کچھ کھانا اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے کی دلیل ہے اور اگر اس نے اس کو نوجا اور اس میں سے کوئی ٹکڑا نیچے گر گیا اور شکار ابھی زندہ ہو اور پھر اس نے شکار کا پیچھا کیا اور اسے پکڑ کر مار ڈالا اور اس میں سے کچھ نہ کھایا تو وہ شکار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے کی کوئی علامت نہیں پائی گئی۔ اس نے تو اس کا صرف ایک ٹکڑا کاٹا ہے۔ تاکہ وہ اسے ہلاک کر سکے اور اس کے ذریعے سے پکڑ سکے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے شکار کو زخمی کرنا۔ اور اگر کتے کے مالک نے کتے کے ایک حصے کو الگ کر دینے اور شکار کو مار دینے یا اس کا حصہ قطع کرنے کے بعد شکار کتے سے لے لیا۔ پھر کتا اس کے بعد اس ٹکڑے کے پاس سے گزرا جو اس نے دوران شکار کاٹا تھا اور اسے کھالیا تو شکار حلال رہے گا۔ اس لئے کہ اس حالت میں اگر وہ بذات خود شکار سے بھی کھا لیتا تو نقصان وہ نہ ہوتا تو اگر اس نے وہ حصہ جو اس سے الگ ہو چکا ہے کھا لیا ہے تو وہ بدرجہ اولیٰ مضر نہ ہوگا۔

اور اگر اس نے شکار کا پیچھا کیا، اسے نوجا اور اس نے اس میں سے اس وقت جب وہ زندہ تھا کوئی ٹکڑا کاٹ لیا اور اسے کھالیا پھر شکار اس سے چھوٹ کر بھاگ گیا۔ پھر کتے نے فوراً ہی کوئی اور شکار پکڑ لیا اور اسے مار ڈالا تو الاصل میں مذکور ہے کہ اسے نہ کھایا جائے اور یہ بھی لکھا ہے کہ ”میں اس پورے شکار کو مکروہ جانتا ہوں“ اس لیے کہ شکار کی حالت میں اس کا گوشت کھانا اس کے غیر تربیت یافتہ ہونے کی دلیل ہے۔ لہذا اس کے بعد کا شکار اس کیلئے حلال نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

شکاری پرندوں کی تربیت کے احکام

رہا شکاری پرندوں کی تربیت کا معاملہ، جیسے بازو وغیرہ تو ان کی تربیت کی حد یہ ہے کہ جب ان کا مالک انہیں بلائے تو وہ چلے آئیں۔ ان جانوروں میں اپنے مالک کیلئے شکار کو روک رکھنا ضرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے شکار کو پکڑا اور اس میں سے کچھ کھالیا تو اس کے شکار کو کھالینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ بخلاف کتے وغیرہ کے۔ دونوں میں کسی ہاتھ کا فرق ہے: اولاً یہ کہ تربیت عادت چھوڑنے کا نام ہے۔ اور باز کی عادت لوگوں سے الگ تنگ رہنے کی ہے، لہذا اس کا لوگوں سے مانوس ہو جانا اور اپنے مالک کے بلائے پر چلا آنا اس کے تربیت یافتہ ہونے کی علامت ہے۔ بخلاف کتے کے کہ وہ تو طبعاً لوگوں سے مانوس ہوتا ہے اور الگ تنگ نہیں رہتا، لہذا یہ بات، اس کی تربیت کیلئے کافی نہ ہوگی اور اس میں ایک اضافی امر یعنی شکار کو نہ کھانا ضروری ہوگا۔

ثانیاً یہ کہ باز کی تربیت تو اسے کھانے ہی کے ذریعہ ہوتی ہے۔ اس لئے یہاں یہ احتمال نہیں ہے کہ وہ گوشت کھا لینے کی بنا پر تربیت یافتہ ہونے کی حد سے خارج ہو گیا ہے۔

ثالثاً یہ کہ کتے کو مار کر شکار نہ کھانے کی تربیت دینا ممکن ہے، اس لئے کہ اس کا جسم مار بڑبڑشت کر سکتا ہے، مگر باز اس کی قدرت نہیں رکھتا، کیونکہ اس کا جسم (Body) مار کا تحمل نہیں کر سکتا۔ حضرت علیؓ و حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور سلمان فارسیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر باز نے کچھ کھالیا جو تو اسے کھا اور اگر کتا کھائے تو مت کھا۔

(۲) دوسری شرط اس کو (۱) شکار پر چھوڑنا اور نہ چھوڑنے کی صورت میں اس کا روکنے یا ڈانٹنے سے اس کا ڈانٹ ماننا ہے (اس کا رک جانا ہے)، اس طریقے سے کہ وہ ڈانٹنے سے ڈانٹ مان لے اور رک جائے، بشرطیکہ اس میں اس کا احتمال ہو اور یہ احتمال کتے اور اس جیسے جانوروں میں پایا جاتا ہے، حتیٰ کہ اگر وہ خود بخود چل دیا اور اس کے مالک نے اس کو ڈانٹ کر نہ روکا جہاں ڈانٹ کو روکنے سے اس کے رکنے کا احتمال ہو تو اس کا مارا ہوا شکار حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ شکاری جانوروں میں چھوڑنا "ارسال اصل" ہے تاکہ اس جانور کا مارنا اور اسے زخمی کرنا اس کو بھیجنے والے کی جانب منسوب ہوتا ہے اس کی عدم موجودگی میں ڈانٹنا اور اس کا ڈانٹ ماننا اس کا قائم مقام ہوگا جہاں اس کا احتمال ہو تو جب یہاں یہ بات نہ پائی گئی تو اس کے چھوڑنے کی مالک کی جانب نسبت ثابت نہیں ہوتی، لہذا اس کا شکار حلال نہ ہوگا۔

اور اگر کسی مسلمان نے اپنے کتے کو چھوڑا اور اس پر بسم اللہ پڑھی۔ پھر اس کو کسی مجوسی نے ڈانٹا تو وہ رک گیا (اور پھر حملہ کیا) تو اس کا کیا ہوا شکار حلال ہوگا۔ اور اگر کسی مجوسی نے کتا چھوڑا اور اسے کسی مسلمان نے ڈانٹا تو وہ رک گیا تو اس کا شکار حرام رہے گا۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان نے کتا چھوڑا اور اس پر جان بوجہ کر "بسم اللہ" نہ پڑھی۔ پھر اس نے شکار کا پیچھا کیا، بعد ازاں اس نے اس کو ڈانٹا تو وہ رک گیا اور پھر حملہ کیا تو اس کا شکار حلال نہ ہوگا۔ اور اگر اسے کسی شخص نے شکار پر نہ چھوڑا، بلکہ وہ خود بخود چل دیا اور اس نے شکار کا پیچھا کیا پھر اس کو کسی "مسلمان" نے ڈانٹا اور بسم اللہ پڑھی تو وہ رک گیا اور پھر اس نے شکار کیا تو اس کا شکار حلال ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے ڈانٹنے سے متاثر نہ ہوا تو اس کا شکار نہ کھیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کتے کو جانور پر چھوڑنا اصل ہے۔ اور "ڈانٹنا" اس کا قائم مقام ہے اور اصل کی غیر موجودگی میں قائم مقام کا اعتبار کیا جاتا ہے، نہ کہ اس کی موجودگی میں پھر چونکہ تینوں مذکورہ مسائل میں اصل موجود ہے لہذا یہاں شکار حلال نہ ہوگا۔ اور چوتھے مسئلے میں "اصل صورت" موجود نہیں، لہذا اس کے قائم مقام کا اعتبار ہوگا اور اس کا شکار حلال ہوگا۔ بشرطیکہ اس نے ڈانٹ مان لیا اور اگر ایسا نہ ہوا تو اس کا شکار نہ کھیا جائے۔ اس لئے کہ ڈانٹ ماننے بغیر اس کو ڈانٹنا اس کو چھوڑنے کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، لہذا وہ کالعدم تصور ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ کسی کے چھوڑنے اور ڈانٹنے کے بغیر خود ہی چل پڑا ہو اور اگر اس کو کسی مسلمان نے چھوڑا اور اس پر بسم اللہ پڑھی پھر کسی اور شخص نے ڈانٹا اور اس نے ڈانٹتے وقت بسم اللہ نہ پڑھی۔ پھر اس نے کوئی شکار کیا اور اسے مار ڈالا تو اس کا شکار کھیا جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ اصل اعتبار "بھیج جانے" کا ہے، لہذا اسی وقت کی بسم اللہ معتبر ہوگی۔

ان مسائل کی تخریج کیلئے ایک دوسرا اصول، جس کا ہمارے بعض مشائخ نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ اگر کوئی "صریح" حکم موجود ہو تو اس کی موجودگی میں "دلالت" (ضمنی طور پر دریافت شدہ حکم) کا اعتبار نہیں ہوتا۔ البتہ صریح حکم کی غیر موجودگی میں اس کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ تو ان تینوں مسائل میں کتے کی جانب سے، اس کو چھوڑے جانے کے وقت، صریح اطاعت پائی گئی ہے۔ اس طرح کہ وہ اس کے چھوڑنے پر شکار کے پیچھے بھاگا ہے، جبکہ ڈانٹنے والے کی ڈانٹ، اس کی دلالت اطاعت ہے، لہذا صریح کے مقابلے میں اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ اور چوتھے مسئلہ میں صریح حکم موجود نہ تھا، جس کی بنا پر وہاں دلالت معتبر ہوگی۔ اسی اصول پر دوسرے مسائل کی تخریج کی جاسکتی ہے۔

۱۔ یہاں ایک لفظ بار بار آرہا ہے اور وہ "زجر" اور "انذار" ہے "زجر" سے مراد کتے یا کسی شکاری جانور کو حملہ کرنے کی ترغیب دینے کے لیے ڈانٹنا یا شکار کیلئے ابھارنا مراد ہے، جس سے متاثر ہو کر وہ شکار پر حملہ کرے، اور اس کو پکڑ لانے۔ اردو زبان میں اس کا صحیح مترادف لفظ موجود نہ ہونے کے باعث لغوی ترجمہ مناسب سمجھا گیا ہے۔

(۳) بقاء الارسال (اس کو چھوڑا ہوا رہنے دینا) یعنی کتے یا باز کا چھوڑنے کے متصل بعد شمار کو پکڑ لینا نہ کہ درمیان وقفہ کرنے کے بعد شمار کو مارنا۔ چنانچہ اگر اس نے کتے یا باز کو کسی شمار پر چھوڑا اور اس نے اس پر "بسم اللہ" پڑھ لی۔ پھر اس نے شمار پکڑ لیا یا اس کو مار دیا پھر اس نے اس کے فوراً بعد دوسرا شمار پکڑ لیا اور اسے مار دیا تو یہ دونوں شمار حلال ہونگے۔ اس لئے کہ یہاں جانور کو چھوڑنے کے بعد وقفہ نہیں ہوا، لہذا دوسرا شمار پہلے شمار ہی کی مانند ہوگا۔ طلوعہ ازیں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ شمار میں تعین شرط نہیں ہے، کیونکہ ایسا ممکن نہیں ہے، جس کی بنا پر کتے یا باز کا انہیں چھوڑے جانے کے متصل بعد شمار کو پکڑ لینا ایسے ہی ہے جیسے کہ ایک تیر کا دو شماروں کو بیک وقت لگ جانا۔

اگر کسی شخص نے شمار پر کتا چھوڑا اور اس نے اس پر کافی دیر تک حملہ جاری رکھا۔ بعد ازاں اس کے قریب سے کوئی دوسرا شمار گزرا۔ تو اس نے اس کو پکڑ لیا اور مار دیا تو اس کو نہ کھایا جانے تا وقتیکہ وہ از سر نو شمار پر نہ چھوڑا جانے یا ڈانٹ کر اور بسم اللہ پڑھ کر نہ بھیجا جائے۔ اس طرح کہ وہ ڈانٹنے کا اثر قبول کر لے، بشرطیکہ اس میں اس کا احتمال موجود ہو۔ اس لئے کہ یہاں دونوں میں اتصال ختم ہو چکا ہے (اور درمیان میں وقفہ آگیا ہے)۔

اسی طرح اگر اس نے اپنا "کتا" یا باز کسی شمار پر چھوڑا، مگر وہ شمار دائیں یا بائیں نکل گیا اور وہ شمار کی تلاش کے طلوعہ اوحدی ہر تاربا اور اس کی تلاش میں وقفہ آگیا۔ بعد ازاں اس نے دوسرے شمار کا پسچا کیا اور اسے پکڑ کر مار ڈالا تو اسے از سر نو بھیجے جانے کی بغیر نہ کھایا جانے گا۔ یا پھر اس کا مالک اسے ڈانٹے اور بسم اللہ پڑھے اور وہ اس کے ڈانٹنے کا اثر قبول کرے، جہاں اس کا احتمال موجود ہو، اس لئے کہ جب وہ شمار کی تلاش کے بغیر اوحدی ہر تاربا تو اس کو بھیجے جانے میں وقفہ آگیا ہے تو اس کے بعد جو اس نے شمار کیا ہے وہ اس نے از خود شمار کیا ہے جس کی بنا پر اس کا کھانا حلال نہ ہوگا، ہاں البتہ اس کا مالک اس کو ڈانٹے اور وہ اس کے ڈانٹنے سے رک جائے۔ جہاں اس کا احتمال ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو چونکہ حملہ کرنے اور جاگنے کے درمیان میں وقفہ نہیں آیا۔ اور ایسا کرنا شمار کرنے کے اسباب اور وسائل میں سے تصور ہوگا۔ اور اگر اس کا چھوڑا ہوا جانور پھینکا ہو اور پیٹے کو جب چھوڑا جاتا ہے تو وہ چمپ جاتا ہے اور اس وقت تک شمار کا پسچا نہیں کرتا، تا آنکہ وہ پوری طرح اس کی زد میں نہ آجائے۔ پھر وہ اہانک اس پر حملہ کرتا ہے۔ اور شمار کو پکڑ کر مار ڈالتا ہے، لہذا اس کا شمار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اسی طرح شمار کرتا ہے تو گویا ایسا کرنا شمار کرنے کے اسباب اور وسائل میں سے ہے۔ علیٰ ہذا القیاس اگر اس نے کتے کو شمار پر چھوڑا پھر اس نے بھی پیٹے کی طرح کیا تو اس کے شمار کو کھانے میں مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اس کے چھوڑے جانے کا حکم اس کے چمپ جانے سے ختم نہیں ہوا، کیونکہ وہ تو یہ اس لئے کرتا ہے تاکہ اس کو شمار پر قدرت حاصل ہو جائے۔ جس کی بنا پر اس پر حملہ کرنے اور جاگنے کی طرح اس فعل سے بھی اس کے بھیجے جانے میں وقفہ تصور نہ ہوگا۔ اسی طرح باز کو اگر چھوڑا جانے اور وہ کسی شے پر گرے پھر اٹھ جائے اور پھر شمار کو پکڑ لائے تو یہ شمار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ وہ کسی شے پر اس لئے کرتا ہے تاکہ شمار اس کی زد میں آجائے تو اس کا کرنا یا بیٹھنا پیٹے کے حملے سے قبل جھپنے کی طرح ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی تیر انداز نے تیر سے شمار کو مارا تو اس کیلئے جو طریقہ اور حادثہ ہو اس کے اپنانے کی صورت میں شمار کھایا جائے گا۔ اس لئے کہ اگر وہ اپنے طریقے پر چلا ہو تو اس سے تیر چلانے کا حکم منقطع نہ ہوگا، لہذا تیر کا شمار کو لگنا تیر انداز کی قوت کے ساتھ ہی شمار ہوگا اور اس کا شمار کو مارنا اسی کی طرف منسوب ہوگا جس کی بنا پر وہ شمار حلال ہوگا۔ پھر اگر وہ (تیر) ایک شمار مارنے کے بعد دوسرے اور تیسرے شمار کے چلائے۔ تو وہ سب شمار کھائے جائیں گے، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ شمار میں جانور کی تعین شرط نہیں ہے۔

تیر سے شکار کے احکام

اور اگر ہوا تیر کو کسی اور جانب مثلاً دائیں یا بائیں لے گئی اور وہ کسی اور شکار کے جا لگا تو وہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جب تیر اپنے راستے سے ہٹ گیا تو اس کو "چلانے" کا حکم ختم ہو گیا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ کوئی تیر تیر انداز کے فعل کے بغیر کسی شکار کے جا لگے، لہذا وہ حلال نہ ہوگا، جیسے کہ اگر پہاڑ کی چوٹی پر کوئی تلوار ہو اور اسے ہوا اڑا کر کسی شکار پر گرا دے اور اس سے وہ شکار مر جائے تو وہ بلاشبہ نہ کھایا جائے گا تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔ اور اگر ہوا اس کو س کی سیدھی سمت سے نہ ہٹا سکے تو اس شکار کو کھایا جائے گا، اس لئے کہ اگر وہ سیدھا چلتا چلا گیا ہے تو ایسی صورت میں اس کا شکار کو لگنا تیر انداز کی قوت کی بنا پر ہی ہوگا اور ہوانے تو اس کی مدد کی ہے اور ہوا کا تیر کی مدد کرنا ایک ایسا معاملہ ہے جس سے پھنا ممکن نہیں ہے، لہذا ہوا کا مدد کرنا کا عدم تصور ہوگا۔

پھر اگر ہوا تیر کو لگی اور وہ ہوا سخت (آندھی) تھی اور وہ اس کو دور لے گئی، لیکن اس سے اس کی جہت نہیں بدلی اور پھر تیر شکار کو جا لگا تو اسے کھایا جائے گا، اس لئے کہ وہ سیدھا چلتا گیا ہے نیز چونکہ ہوا کی اعانت نے جب تیر کو اس کی جہت سے اوڑھ کر نہیں کیا تو یہ ایک ایسی بات ہوگی جس سے پھنا ممکن نہیں۔ اس لیے اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

اور اگر تیر کسی دیوار کو یا چٹان کو جا لگا اور پھر وہ پلٹا اور شکار کو جا لگا تو اس شکار کو نہ کھایا جائے گا، کیونکہ یہاں تیر انداز کا فعل ختم ہو چکا ہے اور اس کا لگنا اس کو بھینکنے جانے کی جہت میں نہیں ہے۔

اور اگر تیر درخت کے درمیان سے گزر گیا اور درخت کو سیدھی جانب سے لگا، لیکن تیر اپنی سیدھ میں رہا پھر وہ کسی شکار کو جا لگا اور اس کو مار دیا تو اس کو کھایا جائے گا، لیکن اگر درخت کے کسی حصے سے دائیں یا بائیں پھیر دیا تو وہ شکار حلال نہ ہوگا، جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر تیر کسی دیوار کے پاس سے گزرا اور اس نے اس کو موڑ دیا مگر وہ اپنے جہت پر رہا اور پھر وہ شکار کو جا لگا تو شکار حلال ہوگا، کیونکہ تیر "انداز" کا فعل ختم نہیں ہوا اور وہ تیر شکار اور دیوار دونوں کو لگا ہے اور یہ بات اس کے حلال ہونے کے منافی نہیں۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اس (تیر) کو چھوڑنے کا حکم اس کے اپنے راستے سے دائیں یا بائیں ہٹنے کے باوجود تبدیل نہیں ہوتا تا وقتیکہ وہ واپس نہ لوٹ جائے۔

دو افراد کے شکار کا حکم

اور اگر کسی شخص نے کوئی تیر چلایا اور اس پر بسم اللہ پڑھی پھر دوسرے شخص نے تیر چلایا اور بسم اللہ پڑھی۔ پھر شکار کو لگنے سے قبل پہلے شخص کا تیر دوسرے شخص کے تیر کو جا لگا اور اسے اس کی جہت سے پھیر دیا۔ بعد ازاں وہ شکار کو جا لگا اور اسے مار دیا تو اسے نہ کھایا جائے گا، کیونکہ جب دوسرے شخص کے تیر نے اسے صحیح سمت سے پھیر دیا تو اس کو چلانے کا حکم ختم ہو گیا ہے، لہذا اس سے حلال ہونے کا حکم متعلق نہ ہوگا۔

اللہ دہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم اس صورت پر معمول ہے کہ جب دوسرے "تیر انداز" نے شکار کی نیت نہ کی ہو تو چونکہ شکار کا قتل اسی کے فعل سے ہوا ہے اور اس نے اس کی نیت نہ کی تھی، لہذا یہ شکار حلال نہ ہوگا۔ لیکن اگر دوسرے شخص نے بھی شکار کیلئے تیر چلایا ہو تو شکار حلال ہوگا اور وہ دوسرے تیر انداز کا ہوگا، کیونکہ وہ اسی کے فعل سے ہلاک ہوا ہے۔ اگرچہ اس نے اس کو نشانہ لگانے کی نیت نہ کی۔ اس لئے کہ نشانے کی تعیین کرنا شرط نہیں ہے۔

اور اگر دو آدمیوں میں سے ہر ایک نے شمار کو نشانہ بنا یا پھر دونوں کے تیر بیک وقت اسے جا لگے اور ایک ساتھ شمار کے جسم میں جا گھسے جس سے وہ شمار مر گیا تو وہ دونوں کیلئے ہوگا اور حلال ہوگا۔ اس کا حلال ہونا تو ظاہر ہے۔ جہاں تک اس کا دونوں کیلئے ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لئے کہ اس کے شمار میں وہ دونوں شریک اور مساوی ہیں، لہذا دونوں کا استحقاق ایک جیسا ہوگا۔

پھر اگر پہلے شخص کا تیر اسے جا لگا اور اس نے اس کو کچل دیا۔ پھر اسے دوسرے شخص کا تیر جا لگا اور اس نے اس کو مار دیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایسا شمار حلال ہوگا اور وہ پہلے شخص کیلئے ہوگا، مگر امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اسے نہ کھایا جائے۔ یہ مسئلہ ہمارے ائمہ کے مابین اس اختلاف کی فرع ہے کہ "تیر اندازی" میں اصل اعتبار تیر چلانے کا ہوتا ہے یا شمار کو لگنے کا۔ ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمہ اللہ کے نزدیک تیر چلانے کا اعتبار ہوتا ہے، مگر امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک شمار کو لگنے کا اعتبار ہوتا ہے۔ اس اصول پر اس حکم کو بنی کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب ہمارے نزدیک تیر پھینکنے کا اعتبار ہوتا ہے تو چونکہ یہاں ان دونوں کی جانب سے تیر چلایا گیا ہے اور "شمار" "ممتنع" (مفوض) تھا جس کی بنا پر دوسرے شخص کا تیر اسے آزاد حالت میں نہیں لگا، کیونکہ وہ پہلے شخص کی ملکیت ہو چکا تھا۔ اس لئے کہ اس کے تیر نے اس کو حد امتناع (عدم حفاظت) سے نکال دیا تھا یہ ایسے ہوگا جیسے گویا دوسرے شخص کا تیر کسی کی ملکیت کی مملوکہ شے کو جا لگا ہو، لہذا وہ اس کی بنا پر کسی شے کا مستحق نہ ہوگا۔ اس طرح حلال ہونے اور ملکیت کے حق میں اس کو لگنے کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ حلت کا فعل سے او ملکیت کا محل (جگہ) سے تعلق ہوتا ہے۔ تو چونکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک تیر لگنے کا اعتبار ہوتا ہے اور اسے دوسرے شخص کا تیر لگا ہے جبکہ شمار اس وقت تک غیر ممتنع (غیر مفوض) تھا، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے کسی بکری کو تیر مارا اور اسے ہلاک کر دیا ہو۔

امام زفر رحمہ اللہ کے اس قول کی وجہ کہ اصل اعتبار شمار کو تیر لگنے کا ہوتا ہے یہ ہے کہ ملکیت کا ثبوت اس کو تیر لگنے پر موقوف ہوتا ہے۔ اس لئے کہ اگر وہ تیر اس کو نہ لگتا تو وہ اس کا مالک نہ ہوتا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اصل اعتبار تیر لگنے کے وقت کا ہوتا ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ تیر پھینکنے کا وقت دراصل اس کے فعل کا وقت ہے۔ اور بسم اللہ پڑھنے کا فعل کے وقت اعتبار ہوتا ہے، لہذا اصل اعتبار تیر پھینکنے کے وقت کا ہی ہوگا۔

اسی طرح اس صورت میں بھی یہی حکم ہے جب دونوں میں سے ایک نے دوسرے کے بعد، مگر پہلے شماری کے تیر لگنے سے قبل تیر چلایا ہو تو یہ دونوں اقوال کے مطابق ایسے ہی ہوگا جیسے دونوں نے بیک وقت تیر چلایا ہو، کیونکہ یہاں دوسرے کا اس وقت تیر چلانا پایا گیا ہے، جبکہ شمار ممتنع (غیر مفوض) تھا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے دونوں نے بیک وقت تیر چلائے ہوں۔ پھر اگر اس کو پہلے شخص کا تیر لگا، مگر اس نے اسے حالت امتناع سے نہ نکالا۔ پھر اسے دوسرے شماری کا تیر لگا اور اس نے اسے مار دیا تو وہ شمار دوسرے شخص کا ہوگا۔ اس لئے کہ پہلے شماری کے تیر نے اسے حد امتناع (غیر مفوض حالت) سے نہیں نکالا تھا۔ لہذا شمار کرنے کا فعل دوسرے شخص کی جانب سے پایا گیا ہے، البتہ پہلے شخص نے شمار کرنے کا سبب پیدا کر دیا ہے تھا تو ایسے ہی ہوگا جیسے کسی شخص نے شمار پر حملہ کیا مگر پکڑ نہ سکا اور دوسرے نے اسے پکڑ لیا تو اس صورت میں وہ شمار پکڑنے والے کا ہوگا نہ کہ حملہ کرنے والے کا۔ تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔ اور اگر پہلے شخص کے تیر نے اس کو چوٹ ماری اور وہ حد امتناع (غیر مفوض حالت) سے نکل گیا پھر اسے دوسرے شماری کا تیر لگ گیا تو یہ کسی طرح ہوگا اگر تو وہ پہلے شخص کے تیر سے مراد ہو تو اس صورت میں اسے کھایا جائے گا۔ اور دوسرے شخص کے زخم لگانے سے جانور کو جو نقصان ہوا ہے دوسرے شماری پر، اس کے مطابق پر ضمان ہوگی۔ اس لئے کہ پہلے شخص کا تیر اسے غیر مفوض حالت میں لگا ہے۔ تو جب اس نے اسے مار دیا تو وہ شمار حلال ہو گیا اور پہلا شخص اسے زخم لادینے کے

باعث اس کا مالک ہو گیا ہے، تو چونکہ دوسرے شخص کے لگائے ہوئے زخم نے پہلے شخص کی مملوکہ شئی کو نقصان پہنچایا ہے، لہذا دوسرا شخص ضامن ہوگا۔ اور اگر دو شکار دوسرے شخص کے زخم کی بنا پر مرا ہو تو وہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اسے اس وقت تیر مارا جب وہ غیر ممتنع (محموظ) تھا لہذا یہ بھیڑ یا بکری پر تیر چلانے کی طرح ہوگا۔ اور دوسرا شخص اس کے زخم لگانے پر نقصان کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے فعل کی بنا پر دوسرے کی ملکیت کو نقصان پہنچا ہے سو وہ ایک ایسے جانور کی قیمت کا ضامن ٹھہرایا جائے گا جو دو زخموں کے ساتھ زخمی ہو۔ اس لئے کہ اس جانور کو اس کے فعل سے نقصان پہنچا ہے، پھر چونکہ وہ دوسرے زخم کے نقصان کا ضامن ٹھہرایا جا چکا ہے، لہذا وہ دوسری مرتبہ ضامن نہ ہوگا اور پہلا زخم تو شکار کے مالک کے فعل سے اسے پہنچا ہے، لہذا دوسرا شخص اس زخم کا ضامن نہ ہوگا اور اگر وہ شکار دونوں کے زخموں سے مرا ہو تو اسے نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ ان میں سے ایک کا تیر مارنا ناجائز ہے اور دوسرے کا جائز ہے، لہذا احتیاطاً حکم کا مابین حرام قرار دینے والے سبب پر ہوگا اور شکار پہلے شخص کا ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت کے سبب کے ساتھ منفرد ہے، جو اسے ایسا زخم لگانا ہے جو اسے حد امتناع (عدم حفاظت) سے نکال دے اور دوسرے شکاری کو پہلے شکاری کیلئے ایک ایسے جانور کی نصف قیمت ادا کرنا ضروری ہوگی۔ جو دو زخموں کے ساتھ زخمی ہو اور وہ اس کے نصف نقصان کا ضامن ہوگا جو دوسرے زخم نے اس کو نقصان پہنچایا ہے، اس لئے کہ وہ ان دونوں کے فعل کے ساتھ مرا ہے۔ جس کی بنا پر اس سے نصف ضمان ساقط ہو جائے گی، اور نصف ضمان واجب الادا ہوگی۔ جبکہ دوسرے زخم کا دوسرا شکاری ضامن ہوگا، کیونکہ یہ زخم دوسرے کی ملکیت میں اس کے آنے کے بعد لگا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس نے اپنے حصہ در حصہ کو جب اس نے اس کی شئی کو "اہانت" سے حرمت (حفاظت) کی طرف نکال دیا تھا، تلف کر دیا ہے، لہذا اس پر ضمانت لازم ہوگی اور اگر یہ پتہ نہ چلے کہ اس کی موت دونوں میں سے کس کے زخم سے واقع ہوئی ہے تو اس کا وہی حکم ہوگا جو اس صورت میں ہے جب یہ پتہ نہ چلے کہ وہ دونوں زخموں سے مرا ہے۔ اس لئے کہ بظاہر دونوں میں سے ہر ایک زخم اس کی موت کا سبب ہے۔ والتماعل اعلم۔

اور اگر کسی شخص نے کتے کو شکار پر چھوڑا اور بسم اللہ پڑھی، پھر کتے نے شکار کو چالیا اور اس کو مارا اور اس کو زخمی کر دیا۔ پھر اس نے دوسری بار مارا اور اسے ہلاک کر دیا تو اسے کھایا جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے دو کتوں کو شکار پر چھوڑا۔ اور میں سے ایک نے اس کو مارا جس سے اسے چوٹ لگی پھر دوسرے کتے نے اس کو مارا اور اسے ہلاک کر دیا تو اسے کھایا جائے گا، کیونکہ یہ بات کتے کی تربیت میں شامل نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن نہیں کہ اسے یہ سکھایا جائے کہ وہ شکار کو ایک مرتبہ کے بعد دوبارہ نہ مارے، لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا کہ اس نے اس کو ایک ہی زخم کے ذریعے مارا ہے۔

اور اگر دو افراد میں سے ہر ایک نے اپنا اپنا کتا کسی شکار پر چھوڑا۔ پھر ان میں سے ایک کے کتے نے اسے مارا اور اسے بچھاڑ دیا پھر دوسرے کے کتے نے اس کو مارا اور اسے ہلاک کر دیا تو اسے کھایا جائے گا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ کہ ایک زخم کے بعد دوسرے زخم سے شکار کو بچانا ممکن نہیں ہے لہذا اس سے حرمت ثابت نہ ہوگی، اور اس کا کھانا حلال ہوگا۔ اور یہ شکار پہلے شخص کا ہوگا، اس لئے کہ اسی کے کتے کے زخم نے اس کو حد امتناع (غیر محفوظ حالت) سے نکالا ہے جس کی بنا پر وہ اس کی ملکیت ہوگا، اور دوسرے شکاری کے کتے کا زخم اس پر سے اس کی ملکیت کو ختم نہ کرے گا۔ (۴) ایک اور شرط یہ ہے کہ کتے کا چھوڑنا اور تیر کا چلانا شکار پر ہی ہو۔ حتیٰ کہ اگر اس نے اپنا کتا غیر شکار پر چھوڑا یا غیر شکار پر تیر چلایا مگر وہ کسی شکار کو چاگا تو وہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ غیر شکار کی جانب کتا چھوڑنا یا تیر چلانا شکار کرنا نہیں ہے، لہذا اس صورت میں شکار کا مارنا یا اس کا زخمی کرنا کتے کو چھوڑنے اور تیر چلانے والے کی جانب منسوب نہ ہوگا، جس

کی بنا پر اس کے ساتھ اباحت (جواز) متعلق نہ ہوگی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی آواز سنی اور اس نے سمجھا کہ یہ شکار ہے تو اس نے اپنا کتا یا ہاز چھوڑ دیا یا اس پر تیر چلا دیا اور وہ کسی شکار کو ہاگا۔ یا اس کو پتہ چل گیا کہ اس نے جو آواز سنی تھی وہ تو شکار کی نہ تھی۔ وہ تو بکری یا گائے یا کسی آدمی کی آہٹ تھی تو تمام ائمہ کے قول کے مطابق وہ شکار ہے وہ جانور پکڑ لانے یا جسے تیر ہا لگے، حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ واضح ہو گیا ہے کہ اس نے جس شئی پر اپنا جانور چھوڑا تھا وہ شکار نہ تھا اور اس نے تیر شکار پر نہ چلایا تھا، لہذا اس کے ساتھ "ملت" متعلق نہ ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے اس کا قیاس (تلفہ) بیان کیا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے جان بوجھ کر کسی آدمی یا بکری یا گائے پر تیر چلایا اور وہ تیر کسی شکار کو ہاگا تو ایسا شکار حلال نہیں ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر وہ آواز کسی شکار کی ہو اور وہ تیر کسی شکار کو ہا لگے تو اسے کھایا جائے گا، خواہ یہ آواز کسی حلال شکار کی ہو یا حرام شکار کی، بشرطیکہ اس کا جانور یا اس کا تیر کسی حلال شکار کو ہا لگا ہو۔ یہ قول ہمارے تینوں ائمہ کرام کا ہے۔ امام زہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ آہٹ کسی ایسے شکار کی ہو جو حلال نہیں، جیسے درندے وغیرہ کی تو اس شکار کو نہ کھایا جائے گا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر بھوک کی آہٹ ہو تو شکار حلال ہوگا اور اگر وہ آہٹ کسی خنزیر کی ہو تو شکار حلال نہ ہوگا۔ امام زہری رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ درندے حرام ہیں تو ان کی طرف تیر چلانا کسی حلال جانور کے شکار کو ہاز نہیں کرتا، جیسے کہ اگر اس نے کسی انسان کی آہٹ سنی اور اس کی طرف تیر چلا دیا اور وہ کسی شکار کو لگ گیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ شکار کی طرف جانور چھوڑنا ایک مباح اور ہاز شکار کرنا ہے، خواہ وہ جانور حلال ہو یا حرام، لہذا اس کے ساتھ حلال شکار کی ملت متعلق ہوگی کیونکہ حلال شکار کا حلال ہونا اس پر جانور چھوڑنے سے متعلق ہوتا ہے۔ تو جب اس نے شکاری جانور کو حلال طریقے پر چھوڑا تو اس سے شکار کی ملت ثابت ہو گئی، الا یہ کہ جانور چھوڑنے کی ملت سے اس جانور کی جس کی طرف جانور چھوڑا گیا ہے ملت ثابت نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کی حرمت ایک ایسے مضموم کی وجہ سے ہے جو اس محل (شکار) کے اندر موجود ہے۔ لہذا یہ مضموم اس کے قتل کی بنا پر تبدیل نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ جانور چھوڑنے میں اصل امتہار شکار کرنے کے قصہ وارادے کا ہوتا ہے، البتہ تعین شرط نہیں۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور یہاں اس نے شکار کا قصہ کیا ہے۔ خواہ وہ حلال ہو یا حرام، بخلاف اس صورت کے جب یہ آہٹ کسی انسان کی ہو، کیونکہ کسی انسان پر شکاری جانور چھوڑنا شکار نہیں ہے، ہاں شکار وہ حلال ہو۔ کیونکہ جو عمل بذات خود شکار نہ ہو، اس کے ساتھ شکار کی ملت کا حکم متعلق نہیں ہو سکتا اور دوسری صورت میں اس کی جانب سے شکار کا ارادہ ہی نہیں پایا گیا، جس کی بنا پر اس سے ملت کا حکم متعلق نہ ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی اس روایت کی دلیل جس میں انہوں نے خنزیر اور ہاقی درندوں میں فرق کیا ہے۔ یہ ہے کہ خنزیر نجس العین ہے، حتیٰ کہ اس سے کسی قسم کا انتفاع ہاز نہیں ہے، لہذا اس کے لیے شکاری جانور چھوڑنے کا امتہار ساقط الامتہار اور کالعدم ہوگا، جبکہ ہاقی درندوں سے کھانے کے سوا اور جہات سے فائدہ اٹھانا ہاز ہے، لہذا ان کیلئے شکاری جانور کا چھوڑنا معتبر ہوگا۔

اور اگر اس نے کوئی آہٹ سنی مگر اسے پتہ نہ چلا کہ یہ آہٹ شکار کی ہے یا غیر شکار کی۔ پھر اس نے اپنے شکاری جانور کو اس پر چھوڑ دیا اور وہ کسی شکار کو پکڑ لایا تو وہ نہ کھایا جائے گا، اس لئے کہ جب اسے علم نہ ہو تو اس میں ملت و حرمت دونوں صورتیں یکساں ہیں، تو اذرو نے احتیاط حرمت کا حکم غالب ہوگا۔ الاصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی نے ہاتھ خنزیر

پر تیر چلایا اور وہ کسی شکار کو ہالکا تو وہ حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ ہالتو خنزیر شکار نہیں ہے، کیونکہ اس میں لوگوں سے تو حس اور علیحدہ رہنے کا جذبہ نہیں پایا جاتا، جس کی بنا پر اس کی جانب تیر چلانا ایسے ہی ہے جیسے بکری کی طرف تیر چلانا، لہذا اس کے ساتھ شکار کی حلت متعلق نہ ہوگی، اگرچہ وہ تیر کسی حلال جانور کو ہی ہالکا ہو۔ فقہاء اس شخص کے متعلق کہہ چکے ہیں جس نے کوئی آہٹ سنی تو اسے انسان سمجھا اور اس پر تیر چلایا جو اسی آہٹ والی شے کو ہالکا۔ بعد میں پتہ چلا کہ وہ تو کوئی حلال جانور تھا، تو وہ حلال ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک محسوس اور معین شے کو نشانہ بنایا ہے۔ جو ایک شکار ہے، تو اس کا تیر چلانا درست ہوگا۔ اس کی مثال یہ مسئلہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی بیوی کی طرف اشارہ کر کے کہا "یہ کتیا۔ طلاق پانے والی ہے" تو طلاق ہو جائے گی اور نام (کتیا) باطل ہو جائے گا۔

فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کسی اڑتے ہوئے جانور پر تیر چلایا، مگر وہ کسی اور شکار کو جالکا اور جس کی طرف اس نے تیر چلایا تباہ وہاں سے چلا گیا اور یہ معلوم نہ ہوا کہ آیا وہ کوئی جنگلی پرندہ تھا یا کوئی ہالتو پرندہ تھا تو وہ شکار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ پرندے کی اصل فطرت جنگلی پن ہے، لہذا اس وقت تک "اصل" پر عمل کرنا ہی ضروری ہے جب تک یہ پتہ نہ چل جائے کہ وہ واقعی ہالتو پرندہ تھا۔

اور اگر معلوم ہوا کہ وہ ایسا کبوتر تھا جو عموماً گھروں میں رہتا ہے تو یہ شکار حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ کبوتر عموماً گھروں میں رہتے ہیں اور ان پر قبضہ ثابت ہوتا ہے، لہذا ان کی طرف تیر چلانا ایسی ہی ہے، جیسے کسی بکری کی طرف تیر چلانا ہے، ایسی صورت میں شکار حلال نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا، فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کسی اونٹ پر تیر چلایا، مگر وہ کسی شکار کو ہالکا اور وہ اونٹ وہاں سے چلا گیا اور یہ علم نہ ہوا کہ آیا وہ اونٹ ہالتو تھا۔ یا آوارہ تھا تو شکار حلال نہ ہوگا تا وقتیکہ یہ پتہ نہ چلے کہ وہ اونٹ واقعی آوارہ تھا۔ اس لئے کہ اونٹ میں اصل اس کا "ہالتو ہونا ہے، لہذا جب تک اس کے برخلاف ثابت نہ ہو جائے اسی اصل پر عمل کیا جائے گا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق مختلف روایات ہیں جس نے مچھلی یا مڈھی پر تیر چلایا، مگر وہ تیر کسی شکار کو ہالکا۔ ایک روایت کی رو سے یہ شکار حلال نہ ہوگا، اس لئے کہ مچھلی اور مڈھی کو قطبیر (ذبح) کی ضرورت نہیں ہوتی۔ دوسری روایت یہ ہے کہ وہ حلال ہوگا، کیونکہ اس نے جس شے کو نشانہ لگایا گیا ہے وہ من جملہ شکار ہے، گو اس میں ذبح کرنے (زکوٰۃ) کا حکم نہیں ہے، فقہاء کہتے ہیں کہ اگر اس نے کسی باندے سے ہوتے ہرن پر تیر چلایا اور وہ کسی دوسرے شکار کو ہالکا تو اسے نہ کھایا جائے گا۔ اس لئے کہ بندہ ہوا ہرن شکار نہیں ہے، کیونکہ اس میں شکار کا مفہوم یعنی اس کا کھلا ہوا ہونا نہیں پایا جاتا جس کی بنا پر وہ بھیڑ یا بکری کے مشابہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی نے ہرن پر اپنا باز چھوڑا، مگر وہ باز ہرن کا شکار نہ کر سکتا ہو پھر وہ کسی اور شکار پر چا پڑا تو وہ حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ایسی شے کی جانب اس کو چھوڑنا ہے جس کو شکار کرنا اس کا مقصد نہیں ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی نے اپنے کتے کو کسی انسان کو مارنے کیلئے بھیجا اور وہ کوئی شکار مار لایا۔

۵ شکاری جانور کا حرام العین نہ ہونا

پھر جس شکاری دانت والے جانور کے ساتھ اس نے شکار کیا جو ذاتی طور پر حرام جانوروں یعنی حرام العین (مثلاً خنزیر وغیرہ) میں سے نہ ہو اور اگر ایسا ہو، یعنی خنزیر ہو، تو اس کا کیا ہوا شکار حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جو جانور حرام العین (ذاتی طور پر حرام) ہو اس سے کسی قسم کا نفع اٹھانا جائز نہیں ہے اور چونکہ شکار کرنا بھی اس سے نفع اٹھانا ہے، لہذا وہ حلال نہ ہوگا۔ البتہ خنزیر کے علاوہ جو شکاری دانت والے درندے ہیں ہمارے تمام ائمہ کرام کے مطابق ہر شکاری

وانت (ذوناب) والا درندہ، یا پنچ مارنے والا شکاری پرندہ، جو سدھائے جانے سے سدھایا جانے اور وہ ذاتی طور پر حرام بھی نہ ہو، تو اس کا شکار حلال ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد: **وَالطَّمْ** تم من البوارج (اور جنہیں تم شکاری جانوروں میں سے سکھالو) عام ہے اور فقہاء فرماتے ہیں کہ شیر اور بھیڑیے کے ساتھ شکار کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے نہیں کہ ان میں کوئی (حرمت کا) مضموم پایا جاتا ہے، بلکہ اس لئے کہ ان میں سدھائے جانے کا احتمال نہیں ہوتا، کیونکہ سدھایا جانا اپنی عادت کو چھوڑ دینا ہے اور عادت چھوڑ دینے سے مراد جانور کو نہ کھانا ہے اور کھانا ہے کہ ان دونوں جانوروں کی عادت یہ ہے کہ وہ جب بھی کوئی شکار کرتے ہیں تو وہ اسی وقت اسے ضرور کھاتے ہیں، جس کی بنا پر تربیت سے ان کے کھانے کی عادت کو چھوڑنے پر استدلال کرنا درست نہیں ہے، تاہم اگر ان کو تربیت دینا ممکن ہو تو جائز ہوگا۔

ہشام نے بیان کیا ہے کہ "میں نے امام محمد رحمہ اللہ سے بھیڑیے کے متعلق پوچھا کہ اگر اسے تربیت دی جائے اور وہ اس کے مطابق شکار کرے تو انہوں نے فرمایا کہ میری رائے میں ایسا نہ ہوگا اور اگر ایسا ہو جائے تو کوئی حرج نہیں اور فرمایا "میں نے نیچے کے ساتھ شکار کرنے کے متعلق پوچھا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا "اگر وہ تربیت دیا جائے اور سیکھ جائے تو اس کا شکار کھانا" اس سے وہی اصول ثابت ہوا جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے کہ اگر شکاری جانور ذاتی طور پر حرام (حرم العین) نہ ہو اور اسے جب سکھایا جائے تو وہ سیکھ جائے تو اس کا شکار کھایا جائے گا۔ واللہ جل شانہ اعلم۔

ب شکار کی ہلاکت کا شکاری جانور (وغیرہ) کے ذریعے ہونا

پھر اس بات کا ظاہر معلوم ہونا کہ شکار کی ہلاکت ظاہری طور پر جانور کے چھوڑنے یا تیر چلانے کی بنا پر ہوتی ہے ضروری ہے، لیکن اگر اس کے ساتھ کوئی اور مضموم یا ایسا سبب شامل ہو جائے جس کے ساتھ اس کی ہلاکت متوقع ہو یا اس کا ہلاک ہونا ایسے سبب کی بنا پر ہو، جو اس کی علت کیلئے مفید نہ ہو تو اس جانور کو نہ کھایا جائے گا۔ البتہ اگر وہ بات ایسی ہو جس سے پتہ چلے کہ جانور نہ کھاتا ہے تو اس میں علت اور حرمت دونوں احتمال پیدا ہونگے ایسے سبب سے ثابت ہو جو علت کا فائدہ نہ دیتا ہو تو اس میں علت اور حرمت دونوں احتمال پیدا ہونگے ہیں، لہذا از روئے احتیاط "حرمت" کی جانب کو راجع قرار دیا جائے گا۔ اس لئے کہ اگر اس نے اسے کھانا کھایا تو ممکن ہے کہ وہ "حرام شے" کو کھانے والا ہو اور گناہ گار ہو جائے۔ اور اگر اس نے اسے نہ کھایا تو اس پر کوئی گناہ اور وبال نہ ہوگا جبکہ عتلاً اور ضرماً نقصان سے پتہ ضروری ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد نبی اکرم ﷺ سے مروی اس

روایت پر ہے کہ آپ نے حضرت رابع بن معبد سے فرمایا تھا:

الحلال بین والحرام بین وبينهما
اصور مشبهات فذبح ما يبيح
الى ما لا يبيح
(مطلل واضح ہے اور حرام واضح ہے اور ان دونوں کے درمیان
بہت سی باتیں مشتبہ ہیں پس تو شک والی باتیں چھوڑ کر اچھی
باتوں پر عمل کر جو بکے شک میں نہ دلیں)

اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا ہے کہ:

"کسی ایک شے میں حلال اور حرام جمع نہیں ہوتے، مگر اس پر حرام غالب آجاتا ہے"

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی نے کسی شکار یعنی پرندہ یا شیر مارا جبکہ وہ ہوائ میں اڑ رہا ہو اور وہ تیر سے لگا، مگر وہ کسی پہاڑ پر گر گیا اور پھر پہاڑ سے زمین پر گر کر گر گیا تو اسے نہ کھایا جائے گا، کیونکہ البتہ وہ (اگر گھر تک پہنچنے والے جانور) کی ہی شریعت ہے۔ اس لئے کہ یہاں یہ احتمال بھی ہے کہ وہ تیر لگے سے تیرا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ پہاڑ پر سے گرنے کی بنا پر ہلاک ہوا ہو۔

اسی طرح اگر وہ پہاڑ پر ہو اور اسے وہ تیر جائے تو وہ پہلے پہاڑ کے کسی حصے پر اور پھر زمین پر گرے اور مر جائے یا وہ کسی میدانی علاقے میں ہو اور اسے تیر لگے تو وہ گر جائے، مگر وہ زمین پر کسی دیوار کو جائے اور پھر زمین پر گرے اور مر جائے یا کسی کھجور کے درخت پر یا کسی اور درخت پر ہو تو وہاں سے وہ درخت کے کسی تنے یا کسی ٹہنی پر گرے اور پھر زمین پر گرے اور مر جائے یا وہ کسی ایسے نیزے پر گرے جو زمین میں پیوست ہو اور اس میں دندا نے ہوں تو وہ دندا نول کو جائے اور پھر زمین پر گر جائے یا اس میں اس کے دندا نے پیوست ہو جائیں اور وہ اسی پر مر جائے یا اس کا تیر کسی شکار کو جائے اور وہ پانی میں جا کرے اور مر جائے تو ان تمام صورتوں میں شکار حلال نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں یہ احتمال ہے کہ وہ تیر لگنے سے مرا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ اس کے بعد موجود اسباب کی بنا پر مرا ہو، اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

ان وقع فی الماء فلا تاكل فلعل الماء قتله (اور شکار پانی میں گر جائے تو تو اسے مت کھا ہو سکتا ہے کہ اسے پانی نے مارا ہو) یعنی پانی میں مر جائے اور جو حکم کسی علت (وجہ) کے ساتھ بیان کیا گیا ہو اس کی علت عام ہوتی ہے۔

نبی اکرم ﷺ نے وہی حکم اور اس کی وہی علت (وجہ) بیان کیا ہے، جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور اگر اس کو تیر لگا پھر وہ زمین پر گرا اور مر گیا تو قیاس یہ ہے کہ اس کو نہ کھایا جائے۔ اس لئے کہ ممکن ہے اس کی موت زمین پر گرنے کی بنا پر واقع ہوئی ہو، مگر استحسان یہ ہے کہ اسے کھایا جائے۔ اس لئے کہ جس جا فور کو تیر مارا جائے اس کو زمین پر گرنے سے بچانا ممکن نہیں اور اگر دوسرے احتمال کا اعتبار کیا جائے تو لوگ تکلیف اور حرج میں پڑ جائیں گے۔ المنتقی میں ہے کہ اگر وہ کسی چٹان پر گرے اور اس کا پیٹ پھٹ جائے یا اس کا سر جدا ہو جائے تو اسے نہ کھایا جائے۔ الحاکم الجلیل تفسیر المروزی فرماتے ہیں کہ یہ حکم الاصل میں بیان کردہ حکم کے خلاف ہے۔ القدری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ الحاکم رحمہ اللہ کی اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ یہ حکم الاصل کے حکم میں موجود عموم کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ الاصل میں ہے کہ اگر وہ کسی زمین میں نصب کسی اینٹ پر گرا اور مر گیا، تو وہ حلال ہوگا جس کا تقاضا یہ ہے کہ دونوں حالتوں میں اسے کھایا جائے۔ اور وہاں انہوں نے پیٹ کے پھٹنے میں کوئی فرق نہیں کیا، تو اس مسئلے میں دو روایتیں قرار دینا درست ہے۔ اور دونوں میں اس طرح فرق کیا جاسکتا ہے کہ اگر اس کا پیٹ پھٹ جائے اور اس کا سر جدا ہو جائے تو ظاہر یہ ہے کہ اس کی موت کا سبب یہی ہے، تیر کا لگنا نہیں۔ لہذا تیر لگنے سے اس کی موت کا احتمال ظاہر کے خلاف ہوگا، جس کا اعتبار نہ کیا جائے گا اور اگر پیٹ نہ پھٹے یا سر جدا نہ ہو تو اس کی موت دونوں اسباب میں سے کسی ایک سبب کے ساتھ یکساں طور پر قابل لحاظ ہوگی، لیکن چونکہ اس سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کی موت کا اعتبار کرنا اس عارضی (حادثے) کی بنا پر ساقط ہو جائے گا اور یہ بھی ممکن ہے کہ المنتقی میں جو روایت مذکور ہے وہ الاصل میں مذکور روایت کی تشریح ہو اس صورت میں اس کا مضموم یہ ہوگا کہ اگر اس کا پیٹ نہ پھٹا ہو اور اس کا سر جدا نہ ہو تو اسے کھایا جائے گا لہذا اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور "مقید" کو مطلق کا "بیان" قرار دیا جائے گا، جبکہ اس پر عمل کرنا مشکل ہو۔

اگر وہ کسی اینٹ کی نوک یا پتھر کی نوک پر لگے، پھر زمین پر جا کرے اور مر جائے تو اسے نہ کھایا جائے جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر وہ زمین پر بھی ہوئی ہو اور وہ اس پر گرا اور پھر مر گیا تو اسے کھایا جائے گا، اس لئے کہ زمین پر بھی ہوئی اینٹ زمین ہی کی طرح ہے اس لئے اس پر گرنا زمین پر گرنا ہی ہے۔ اور اگر وہ کسی پہاڑ پر گرے اور اسی پر مر جائے تو وہ حلال ہوگا، اس لئے کہ اس کا پہاڑ پر گنا ایسے ہی ہے جیسے زمین گنا۔

المنتقی میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر اس نے کسی ایسے شکار کو جو پہاڑ کی چوٹی پر ہو پتھر مار کر زخمی اور نڈھال کر دیا یہاں تک کہ اس میں حرکت کرنے کی طاقت نہ رہی، مگر وہ اس کو پکڑنے کی استطاعت نہ رکھتا ہو پھر

اس نے دوبارہ تیر چلایا اور اس کو مار ڈالا اور وہ نیچے گر گیا تو اسے نہ کھایا جانے گا۔ اس لئے کہ پہلے تیر لگنے کی بنا پر وہ اب شمار نہیں رہا۔ کیونکہ وہ حد امتناع سے نکل گیا تھا تو دوسرا تیر شمار کو نہیں گا، جس کی بنا پر وہ اس کی رکاعہ (تطہیر) نہ ہوگی لہذا اسے نہ کھایا جانے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر کسی شمار پر دو ہاں نور ایک تربیت یافتہ اور دوسرا غیر تربیت یافتہ یا ایک بسم اللہ پڑھا ہوا اور دوسرا بسم اللہ نہ پڑھا ہوا اکٹھے ہو جائیں تو ایسا ہاں نور بھی حلال نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں دو اسباب ایک حرمت کا اور دوسرا اہانت کا اکٹھے ہو گئے ہیں اور یہ پتہ نہیں چلا کہ ان میں سے کون سے سبب نے اسے مارا ہے۔ اور اگر اس نے اپنا تربیت یافتہ کتا چھوڑا تو اس کے پیچھے ایک اور غیر تربیت یافتہ کتا لگ گیا لیکن اسے کسی نے نہ بھیجا ہو اور اس کے پیچھے لگنے کے بعد اس کو کسی نے "زجر" بھی نہ کیا ہو، یا درندوں میں سے کوئی ایسا درندہ یا منجھ والا شماری پرندہ اس کے پیچھے لگ گیا جس کو تربیت دینا اور جس سے شمار کرنا درست ہو پھر شمار اس کی طرف پلٹ پڑا تو اس نے اسے نوح ڈالا یا اس نے تربیت یافتہ کتے کی مدد کیلئے کوئی کام کیا۔ پھر اسے پیچھے ہونے کتے نے پکڑ لیا اور اسے مار دیا تو اسے نہ کھایا جانے گا۔ اس لئے اس کے شمار میں دوسرے کتے کا پارٹنا اور نوچنا شامل ہو گیا ہے تو ایسے ہی ہو گا جیسے کسی تربیت یافتہ کتے کے ساتھ کوئی غیر تربیت یافتہ کتا شامل ہو جانے یا بسم اللہ پڑھے ہونے کتے کے ساتھ "بغیر بسم اللہ" کے "کوئی کتا فریک ہو جانے، بخلاف اس صورت کے جب اسے کسی انسان یا گائے یا گدھے یا گھوڑے یا بھونے زخمی کر دیا۔ اس لئے کہ ان جانداروں کا یہ عمل شمار کرنا نہیں ہے جس کی بنا پر یہ فعل اہانت (جواز) میں شمار کرنے کے مزامم نہ ہوگا، لہذا وہ کالعدم تصور ہو گا اور اگر پہلے کتے کے پیچھے کوئی ایسا کتا پیچھے لگ گیا جو غیر تربیت یافتہ تھا، مگر اس نے شمار پر نہ تو حملہ کیا نہ اسے ڈرایا، لیکن اس نے اس کا گھبراؤ کیا اور اس کو پکڑنا اور مارنا تربیت یافتہ کتے ہی کا فعل ہو تو اس کو کھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ دونوں کتے شمار کرنے میں شامل نہیں ہونے وجہ یہ کہ یہاں معاونت نہیں پائی گئی، لہذا اس کا کھانا حلال ہوگا۔ واللہ عز وجل اعلم۔

۶ شمار کے آنکھوں سے او جھل یا اس کی تلاش ختم ہونے سے قبل شماری ہاں نور یا تیر کا شمار کو یا جو اس کے قائم مقام ہو، چاہیو

بشرطیکہ اس کو ذبح کرنے کا موقع نہ ملے اور اگر وہ آنکھوں سے او جھل ہو گیا اور وہ اس کو تلاش کرنے سے شک کر بیٹھ گیا پھر اس نے اس کو پایا اور اسے مار ڈالا تو اسے نہ کھایا جانے گا، لیکن اگر وہ اس سے او جھل نہ ہوا ہو یا او جھل تو ہو گیا ہو، لیکن وہ اس کی تلاش سے شک نہ بیٹھا ہو تا آنکہ اس نے اس کو پایا تو اسے استئمان کی رو سے کھایا جانے کا اور قیاس یہ ہے کہ اسے نہ کھایا جانے۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ احتمال ہے کہ یہ ہاں نور کتے یا تیر کے زخم سے مرا ہو یا کسی اور سبب سے مرا ہو، لہذا شک کی بنا پر اس کا کھانا حلال نہ ہوگا۔ استئمان کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ کا گزر "مقام الروحاء" میں ایک وحشی گدھے (گور خر) پر سے ہوا تو صحابہ کرام رحمہم اس کی جانب لپکے تو آپ ﷺ نے فرمایا اس کو چھوڑو اس کا مالک خود ہی آجائے گا اسی وقت بنو فہر کا ایک آدمی آیا، اس نے کہا یا رسول اللہ ﷺ یہ میرا شمار ہے اور میں اس کی تلاش میں ہوں۔ اس نے کہا یا رسول اللہ یہ گور خر میں نے آپ کو دیا اس پر نبی اکرم ﷺ نے حضرت ابو بکر کو حکم دیا تو انہوں نے اسے لوگوں میں تقسیم کر دیا۔

نیز اس لئے بھی کہ ضرورت اس کو ہاں قرار دیتی ہے۔ وہ اس طرح کہ شمار میں اس سے پھنا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ عام طور پر جب شمار پر تیر چلایا جاتا ہے تو وہ جاگ اٹھتا ہے اور غائب ہو جاتا ہے اور جب کتا چھوڑا جاتا ہے تو شمار خوف کی

بنا پر اس سے غائب ہو جاتا ہے تو اگر ہم اس کا اعتبار کرنے لگیں تو اس سے شکار کا دروازہ بند ہو جائے گا اور شکاری تکلیف اور حرج میں مبتلا ہو جائیں گے، لہذا جانور کے لیے "غائب ہونے" کا اعتبار ساقط ہو جائے گا جس سے پھنسا ممکن نہ ہو۔ اس لئے کہ شکاری کی جانب سے اس کی تلاش میں کوتاہی نہیں پائی گئی اور اس لئے بھی کہ یہ ضرورت اور حرج کی جگہ ہے اور اگر وہ شکار کی تلاش سے تھک کر بیٹھ جائے تو وہاں اس خیال کی کوئی ضرورت نہ ہوگی جس کی بنا پر قیاس پر عمل کیا جائیگا اور مروی ہے کہ:

"ایک شخص نے نبی اکرم ﷺ کو ایک شکار بدیہ کیا تو آنحضرت ﷺ نے پوچھا، تجھے یہ کہاں سے ملا ہے؟ اس نے کہا میں نے کل اس کو تیر مارا تھا اور میں اس کی تلاش میں رہتا آؤں کہ رات ہو گئی تو اس سے تلاش رک گئی۔ پھر میں نے اگلے دن اس کو پایا۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: وہ تیری آنکھوں سے او جھل ہو گیا تھا ہو سکتا ہے بعض حشرات نے اس پر تیری مدد کی ہو، مجھے اس کی ضرورت نہیں ہے۔"

کہ اس روایت میں نبی اکرم ﷺ نے اس حکم اور اس کی وجہ (علت) بیان کی ہے اور وہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ یہ احتمال کہ اس کی موت کا کوئی اور سبب بھی ہو سکتا ہے، جبکہ یہ مفہوم اس صورت میں نہیں پایا جاتا جب اس نے تلاش نہ چھوڑی ہو اور مروی ہے کہ: حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا:

کل ما اصمیت ودع ما انمیت (جو مجھے نظر آتا ہے، تولے کھا، اور جو آنکھ سے او جھل ہو جائے، تو اسے مت کھا) امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روایت میں مذکور لفظ اصماء سے مراد وہ شکار ہے جو مجھے نظر سے دور نہا کا مطلب ہے جو آنکھ سے او جھل ہو جائے، مگر ہشام امام محمد رحمہ اللہ سے روایت فرماتے ہیں کہ "اصماء" اس وقت تک ہے جب تک وہ تیری نگاہ سے او جھلی نہ ہو اور "انماء" اس وقت ہے جب وہ تیری نگاہ سے او جھل ہو جائے۔ ماسو اس کے کہ یہاں دیکھنے کو تلاش (طلب) کا قائم مقام قرار دیا گیا ہے۔ اور تلاش نہ ہونے کی صورت میں اس کی کوئی ضرورت نہیں۔ نیز اس سے بھی کہ جب وہ اس کی تلاش کو چھوڑ بیٹھا ہے، تو عین ممکن ہے کہ اگر وہ اس کو تلاش کرتا تو اس کو زندہ پا لیتا تو اس "زخم" کے ذریعہ زکاة (ذبح) ہونے کا سوال باقی نہ رہتا، لہذا وہ اس شک کی بنا پر حلال نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس کی تلاش سے وہ تھک کر نہ بیٹھا ہو اس لئے کہ اگر اس نے اس کو زندہ نہیں پایا۔ تو "زخم" اس کی ذریعہ زکاة (طہیر) باقی نہ رہا۔ واللہ تعالیٰ عز وجل اعلم۔

زکاة (ذبح) کے مستحبات اور مکروہات

(الف) مستحبات:

(۱) جانور کو ذبح کرنا دن کے وقت ہو، لہذا رات کو ذبح کرنا مکروہ ہے۔ اس حکم کی اساس نبی اکرم ﷺ سے مروی ایک روایت پر ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے رات کو قربانی (ذبح) کرنے سے منع فرمایا۔ نیز رات کو شکار کرنے سے بھی منع کیا ہے۔ یہ کراہت تنزیہی ہے اور کراہت کا مفہوم حسب ذیل وجوہ کی بنا پر مختل ہے:

(الف) رات امن اور سکون کا وقت ہوتا ہے، لہذا رات کے وقت کسی جاندار کو تکلیف پہنچانا زیادہ اذیت کا باعث ہے۔

(ب) رات کے وقت غلطی کرنے اور خود اپنا یا تھ کاٹ لینے کا امکان ہوتا ہے، اسی لئے رات کے وقت شکار کرنا بھی منع ہے۔

(ج) ذبح میں جن رگوں کا کاٹنا ضرط ہے وہ رات کو اچھی طرح واضح طور پر نظر نہیں آتیں، اس لئے ممکن ہے کہ وہ پوری طرح نہ کٹیں۔

(۲) ذبح میں دوسرا مستحب امر یہ ہے کہ حالت اختیار میں لوہے کا تیز دھار والا آکھ استعمال کیا جائے جیسے چھری اور تلوار وغیرہ، ہذا موجب کے سوا کسی اور شئی نیز لوہے کی کسی دندلنے والی شئی سے ذبح کرنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ حیوان کو ذبح کرنے میں وہ شئی استعمال کرنا سنت ہے جو جانور کیلئے باعث سہولت اور باعث راحت ہو۔ اس حکم کی اساس نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت پر ہے کہ آپ نے فرمایا:

ان الله تعالى عز شأنه كتب الاحسان على كل شئ فاذا قتلتم فاحسنوا القتل واذا ذبحتم فاحسنوا الذبح وليحد شفرته وليرح ذبيحته وفي بعض الروايات (وليشد قوائمه وليلقه على شقه الايسر وليوجه نحو القبلة وليسم الله عليه).

(اللہ تعالیٰ نے ہر شئی کے ساتھ نیکی کرنا فرض کر دیا ہے، لہذا جب تم کسی کو مارو تو اچھی طرح مارو اور جب تم کسی کو ذبح کرو تو اچھے طریقے سے ذبح کرو اور چھری کی دھار تیز کر لو اور اپنے ذبیحہ کو راحت پہنچاؤ (بعض روایات میں ہے) اور اس کے ہاتھ پاؤں باندھ لو اسے ہائیں کروٹ پرٹا لو اور اسے قبلہ رخ کر لو اور اس پر بسم اللہ پڑھو)

اور جس طریقے کا ہم نے ذکر کیا ہے اسی کے مطابق اسے ذبح کرنا جانور کیلئے باعث سہولت و راحت ہے۔

(۳) رگیں کاٹنے میں جلدی کرنا اس میں دیر کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم نبی اکرم ﷺ کا فرمان ولیرح ذبیحہ (اور وہ اپنے ذبیحہ کو راحت پہنچائے) نقل کر آئے ہیں۔ اور جلدی کرنا ایک طرح کی اس کو راحت پہنچانا ہے۔

(۴) بکری ابیر اور گائے کو ذبح اور اونٹ کو خر کرنا مستحب ہے۔ اس کے برعکس صورت مکروہ ہے، جیسا کہ ہم انہیں قبل بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔

(۵) ذبح اور خر حلق کی جانب سے ہو، گدی کی جانب سے ایسا کرنا مکروہ ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

(۶) تمام رگوں (عروق) کو کاٹنا، لہذا کچھ رگوں کو کاٹنا اور کچھ کو نہ کاٹنا مکروہ ہے، اس لئے کہ اس میں اس کی زندگی کو ختم کرنے میں تاخیر ہوتی ہے۔

(۷) صرف رگیں کاٹنے پر اکٹھا کرنا اور حرام مغز تک نہ پہنچنا۔ حرام مغزوہ سفید گودا ہے جو گردن کی ہڈی میں ہوتا ہے۔ اور نہ ہی سر کو الگ کیا جائے اور اگر اس نے ایسے کیا تو یہ مکروہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں بلا ضرورت جانور کو زیادہ ایذا پہنچانا ہے۔ اور حدیث میں ہے:

اللاتنخعوا الذبیحة (اور ذبیحہ کو سختی کے ساتھ قتل نہ کرو)

اور النخع سے مراد ایسا سخت قتل ہے جو لحاح (حرام مغز) تک پہنچ جائے۔

(۸) ذبح کنندہ ہو اور ذبیحہ دونوں کا قبلہ رو ہونا، جیسا کہ ہم روایت بیان کر آئے ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ مروی ہے کہ صحابہ کرام جب جانور ذبح کرتے تھے تو قبلہ رو کر کے ذبح کرتے تھے۔ جیسا کہ حضرت شعبی رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”وہ لوگ ذبیحہ کو قبلہ رو خٹا نا پسند کرتے تھے“

یہاں ان کا اشارہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی طرف ہے اور ان جیسا شخص جھوٹ نہیں بول سکتا۔ نیز اس لئے بھی کہ مشر لین اپنے ذبیحوں کو بتوں کی طرف منہ کر کے ذبح کرتے تھے، لہذا قبلہ کی جانب منہ کر کے جو اللہ تعالیٰ کی کیلئے عبادت و طاعت کی جہت ہے، ان کی مخالفت کرنا مستحب ہوگا۔

۸) (ب) ذبح کے مکروہات

(۱) مکروہ ہے کہ ذبح کے وقت وہ یہ کہے "اے اللہ اسے فلاں کی جانب سے قبول فرما" یہ جملہ مکہنا ہو تو ذبح سے فراغت کے بعد یا اس سے پہلے کہے، امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے انہوں نے حضرت حماد رحمہ اللہ سے اور انہوں نے حضرت ابراہیم رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قبولیت کی دعا اگر تو چاہے تو ذبح سے پہلے یا اس کے بعد مانگ لے۔ ہم اوپر نبی اکرم ﷺ سے یہ روایت نقل کر آئے ہیں کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

موطنان الا اذکر فیہما عند العطاس وعند الذبح (دو موقعوں پر میرا ذکر نہ کیا جائے۔ چھینک کے وقت اور ذبح کے وقت) اور ہم اوپر حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے بھی یہ روایت نقل کر آئے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

"ذبح کے وقت صرف اللہ تعالیٰ کا نام لیا کرو"

لیکن اگر کسی نے ایسا کہہ دیا تو اس سے ذبیحہ حرام نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے بر سبیل اشتراک خدا تعالیٰ کے ساتھ کسی (غیر اللہ) کا نام نہیں لیا، البتہ ایسا مکہنا مکروہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ظاہری طور پر توحید (صرف خدا کا نام لینے) کو چھوڑ دیا ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا نبی اکرم ﷺ سے مروی نہیں کہ:

"آنحضرت ﷺ نے دو پہلے ہونے میں سے ایک اپنی طرف سے اور دوسرا اپنی امت کی جانب سے 'تو اس کا جواب یہ ہے کہ روایت میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے انہیں ذبح کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کے مبارک نام کے ساتھ اپنا یا اپنی امت کا نام لیا، لہذا یہ احتمال ہے کہ ان میں سے ایک آپ نے ذبح کیا ہو اور دل میں یہ نیت کی ہو کہ یہ آپ کی اپنی طرف سے ہے اور پھر دوسرا ذبح کیا ہو اور اس پر اللہ تعالیٰ کا نام لیا ہو اور دل میں یہ نیت کی ہو کہ یہ آپ کی امت کی طرف سے ہے اور ایسا کرنا باعث کراہت نہیں۔

(۲) ذبح کے بعد ٹھنڈا ہونے سے قبل اس کا حرام مغز نکالنا: یہ بھی مکروہ ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ ذبیحے کی گردن اتنی کاٹ دے جائے کہ جس سے چھری نچا (حرام مغز) تک پہنچ جائے۔ یا اس کی کھال ٹھنڈا ہونے سے قبل اتار دے۔ اس لئے کہ اس میں بلا ضرورت جانور کو زیادہ اذیت پہنچانا ہے۔ پھر اگر اس نے اس کا حرام مغز نکالا یا اس کی کھال ٹھنڈی ہونے سے قبل اتار دی تو اس کے کھانے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ یہاں ذبح کرنا تمام شرائط کے ساتھ پایا گیا ہے۔

(۳) اسے اس کے پاؤں کے ساتھ (رسی باندھ کر) مذبح کی جانب گھسیٹنا بھی مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس میں بلا ضرورت زیادہ تکلیف دینا پایا جاتا ہے اور ابن سیرین حضرت عمر فاروقؓ سے روایت فرماتے ہیں کہ انہوں نے ایک شخص کو دیکھا کہ وہ اپنی بکری کو ذبح کرنے کیلئے بڑی سختی کے ساتھ ہانک رہا تھا تو انہوں نے اسے ایک درہ مارا اور پھر اسے کہا تیری ماں نہ رہے ذبح کیلئے احسن طریقے پر کھینچ کر لے جاؤ۔

(۴) اس کو چت ٹانا یا اس کی آنکھوں کے سامنے چھری تیز کرنا:

اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ:

"آپ نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے اپنی بکری کو ٹایا ہوا تھا اور وہ چھری تیز کر رہا تھا جبکہ بکری اسے دیکھ رہی تھی۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کیا تو یہ چاہتا ہے کہ تو اسے کئی دفعہ مارے، تو نے کیوں نہ اس کو ٹانے سے قبل چھری تیز کر لی۔ حضرت عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے ایک شخص کو دیکھا کہ اس نے ایک بکری کو ٹارکھا تھا اور ہاتھ اس کے چہرے پر رکھا ہوا تھا اور وہ چھری تیز کر رہا تھا تو انہوں نے اسے درہ مارا تو وہ شخص بھاگ اٹھا اور بکری بھی چھوٹ گئی۔"

نیز اس لئے بھی کہ بے زبان جانور ذبح کرنے والے آلے کو پہنچاتا ہے جیسے کہ وہ دوسری ہلاکت خیز باتوں کو پہنچاتا ہے، لہذا اس سے احتراز کرنا چاہیے۔ اور اگر اس نے اس کو ٹارکھا کر چھری تیز کی تو اس سے اس کی اذیت میں اضافہ ہوگا، مگر ان تمام باتوں سے ذبیحہ حرام نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ان باتوں سے روکنا "نفس ذبیحہ" میں موجود کسی مضموم کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ جانور کو "بلا ضرورت" زیادہ اذیت پہنچانے کی بنا پر ہے، لہذا اس سے روکنا "خارجی اسباب" کی بنا پر ہے، جس سے فساد لازم نہیں آتا، جیسے کہ غضب کردہ چھری سے کسی جانور کو ذبح کرنا اور کسی غضب کردہ تیرکمان سے جانور کا شکار کرنا وغیرہ کا یہی حکم ہے۔

فصل: حلال جانوروں کے حرام اجزاء کا بیان

جو اشیاء حلال جانور میں حرام ہیں وہ سات ہیں: یعنی

(۱) بنسۃ الاخون، (۲) آرتناسل، (۳) خصیتیں، (۴) قبل (مادہ کی پیشاب والی جگہ)، (۵) غدہ (خود) (۶) مثانہ (۷) پتا۔ اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

وَبَحَا، لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَمَحْرَمٌ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ (۱)
(اور پیغمبر ان کیلئے پاکیزہ اشیاء حلال کرتا ہے اور گندی چیزیں حرام ٹھہراتا ہے)

اور یہ ساتوں اشیاء ایسی ہیں جن کو فطرت سلیمہ خبیث سمجھتی ہے، لہذا یہ حرام ہوں گی، اور حضرات صحابہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی اکرم ﷺ نے بکرے سے آرتناسل، خصیتیں، مادہ کا اگلا حصہ، خود، مثانہ اور خون کو مکروہ قرار دیا ہے۔"

اس میں مذکورہ مکروہ سے مراد مکروہ تحریمی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے ان تمام اشیاء اور خون کی کراہت کو ایک ساتھ بیان کیا ہے، حالانکہ بنسۃ الاخون حرام ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ خون حرام ہے اور باقی اشیاء کو میں مکروہ قرار دیتا ہوں، کہ یہاں مکروہ کا لفظ مطلق طور پر استعمال کیا گیا ہے اور خون کے سوا باقی اشیاء کو مکروہ کہا ہے۔ اس لئے کہ حرام مطلق وہ ہے جس کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہو اور بہنے والے خون کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت ہے اور وہ ایک ایسی نص سے ثابت ہوتی ہے۔ جس کی خود قرآن مجید میں تفسیر کر دی گئی ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

قُلْ لَا جِدَّ فِيمَا وَحَىٰ إِلَىٰ مَعْرُومًا عَلَىٰ طَاعِمٍ
يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتًا أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا
(آپ کہہ دیجئے کہ جو احکام مجھ پر نازل ہوئے ہیں میں ان میں کوئی چیز جسے کھانے والا کھائے، حرام نہیں پاتا۔ بجز اس کے کہ وہ مرا ہوا جانور ہو، یا بہتا ہوا، یا سوراخ کا گوشت)

اور اس کی حرمت پر اجماع بھی منہد ہو چکا ہے، جبکہ اس کے علاوہ جو دوسری چھ اشیاء ہیں تو ان کی حرمت دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوئی۔ بلکہ اجتہاد یا ظاہر کتاب کے ذریعے ثابت ہوئی ہے۔ جس میں تاویل کا احتمال ہے یا پھر حدیث کے ساتھ ثابت ہوئی ہے۔ اسی لئے ان کے نام میں بھی فرق ہے اسے حرام اور باقی اشیاء کو مکروہ کہا گیا ہے۔ واللہ اعلم۔

۱- الاعراف (۱۵۷:۷)

۲- الانعام (۱۴۷:۶)

کتاب الاصطیاد

شکار کرنے کا بیان

کتاب الذبائح والصيد "میں ہم کھائے جانے والے حلال و حرام اور مکروہ جانوروں کا ذکر کرتے ہیں۔ اب ہم ان جانوروں کا ذکر کریں گے جن کا شکار کرنا جائز ہے اور ان کا بھی جن کا شکار جائز نہیں ہے۔

جن جانوروں کا شکار کرنا جائز ہے ان میں سمندری اور خشکی کے ایسے جانور شامل ہیں جن کا شکار بھی جائز ہے، ورنہ کا کھانا بھی اور وہ بھی جن کا شکار جائز ہے، کھانا جائز نہیں ہے۔ البتہ دونوں میں فرق یہ ہے کہ جن کا کھانا جائز ہے ان کا شکار گوشت سے فائدہ اٹھانے کیلئے ہے اور جن کا کھانا جائز نہیں ہے ان کا شکار ان کی کھال، ان کے بالوں اور ان کی ہڈیوں سے استفادے کیلئے ہوتا ہے، یا پھر ان کی اذیت سے بچنے کیلئے ماسوائے "حرم" کے شکار کے۔ اس لئے کہ اس کا شکار ماسوائے موذی جانوروں کے جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اولم یروانا جعلنا حرمًا آمنًا ویتخطف الناس من حولہم (۱۹۱)

(کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو مقام امن بنایا ہے۔ اور لوگ ان کے ارد گرد سے اچک جاتے ہیں کیا یہ باطل پر اعتقاد رکھتے ہیں اور خدا کی نعمتوں کی ناشکری کرتے ہیں۔)

ایک حدیث میں حرم کے شکار کے متعلق طویل مضمون ہے۔ جس میں یہ جملہ بھی ہے ولایمنفر صیدہ (وراس کا شکار نہ بھگایا جائے)

البتہ اس میں سے موذی جانور مستثنیٰ ہیں اس لئے کہ ارشاد بنوی ہے:

خمس من الفواسق یقتلن فی الحل والحرم (پانچ جانور فاسق ہیں انہیں حل اور حرم دونوں میں قتل کرو)

سمندری مخلوق کا احرام کے ساتھ، اور بغیر احرام دونوں حالتوں میں شکار حلال ہے اور محرم کیلئے خاص طور پر حالت احرام میں خشکی کے جانوروں کا شکار حلال نہیں ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وحرم علیکم صید البر ما دمتم حرماً (۲) (اور تم پر خشکی کا شکار حرام ہے۔ جب تک تم حالت احرام میں ہو)

اور خشکی اور سمندر کے شکار میں جو فرق ہے اسے ہم کتاب الحج میں بیان کرتے ہیں۔ واللہ اعز شانه الموفق۔

۱۔ العنکبوت ۲۹: ۶۷

۲۔ المائدہ (۵: ۹۶)

کتاب التضحیہ

قربانی کا بیان

اس کتاب کے مسائل کو جاننے کیلئے

قربانی کی صفت

آیا وہ واجب ہے یا نہیں

اور واجب ہونے کی صورت میں

شرائط وجوب

وجوب کا وقت

کیفیت وجوب

واجب کو قائم کرنے کے مواقع

قیام واجب کی شرائط

قربانی کے وقت اور اس سے پہلے کے مستہات نیز اس کے مکروہات تحریمی و تنزیہی و غیرہ کو جاننے کی ضرورت ہے، تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) قربانی کی صفت کا بیان

قربانی دو قسم کی ہوتی ہے: واجب اور نفلی۔ واجب لکھنی اقسام ہیں:

(۱) ایک وہ ہے جو ہر مالدار اور فقیر پر ضروری ہے۔

(۲) دوسری وہ ہے جو فقیر پر واجب ہے اور مالدار پر واجب نہیں

(۳) تیسری وہ ہے جو مالدار پر واجب ہے، فقیر پر نہیں۔

مزید تفصیل یہ ہے

(۱) وہ قربانی جو امیر و غریب دونوں پر واجب ہے۔ یہ قربانی "نذر" کی ہے۔ مثال کے طور پر وہ یہ کچھ اللہ تعالیٰ

کیلئے بھجے یا ایک بکری یا اونٹ یا یہ بکری یا یہ اونٹ قربانی کرنا ضروری ہے۔

یا وہ کچھ:

"میں نے اس بکری کو قربانی کیلئے وقت کر دیا"

تو خدا وہ امیر ہو یا غریب اس پر قربانی ضروری ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی ایک عبادت (العبادۃ) ہے

جس کی جنس سے واجب الادا عبادت موجود ہیں، تنسخ، قرآن اور احصار (مصور ہونے کی صورت) میں حدی (قربانی کا ہانور

ہے، اسی طرح وہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کا لہ یہ ہے اور کہا گیا ہے کہ ایسی تمام عبادتوں کی طرح یہ عبادت بھی نذر کے ساتھ

واجب ہو جاتی ہے۔ جو اپنی جنس سے وجوب (ضرورت) رکھتی ہیں، مثلاً نماز، روزہ، وغیرہ، اور جس شئی کا وجوب مذکر کی بنا

پر ہو اس میں فقیر اور مالدار اس برابر ہوتے ہیں۔

اور اگر واجب کا تعلق مال سے ہو جیسے حج کی نذر ماننا تو ایسی نذر سراسر امیر اور فقیر کی جانب سے صحیح ہے۔

۲- فقیر پر واجب شدہ قربانی

ایسی قربانی جو فقیر پر واجب ہوتی ہے، مالدار پر نہیں یہ وہ قربانی ہے جو خریداری کی بنا پر واجب ہوتی ہے کہ اگر قربانی خریدنے والا فقیر ہو تو اس پر قربانی ضروری ہو جائے گی۔ مثال کے طور پر اگر کوئی فقیر بکرا اس نیت کے ساتھ خریدے کہ وہ اس کی قربانی کرے گا تو اس کی قربانی اس پر ضروری ہو جاتی ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی اس پر قربانی ضروری نہ ہوگی۔ یہی قول ہمارے ائمہ کرام میں سے الزعفرانی کا ہے اور اگر وہ مالدار ہو تو بالاتفاق "خریداری" کی بنا پر اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بندے کی جانب سے وجوب ایسے الفاظ کی بنا پر ہوتا ہے جو وجوب پر دلالت کرتے ہوں اور کسی جانور کو قربانی کی نیت سے خریدنا اس کے وجوب پر دلالت نہیں کرتا، لہذا یہ اس کی جانب سے خود پر کسی شے کا وجوب نہ ہوگا جیسے کہ بہ مالدار کی جانب سے اس پر وجوب نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جس شخص پر قربانی واجب نہ ہو اس کا کسی جانور کو قربانی کی نیت سے خریدنا ایجاب (خود پر کسی شے کو واجب کرنے) کے قائم مقام ہے، جیسے قربانی کی نذر ماننا۔ اس لئے کہ جب اس سے اپنے حق کے باوجود کوئی جانور خریدنا تو ظاہر یہ ہے کہ وہ اس کو ذبح کرے گا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا ہو میں نے اس بکری کو قربانی کیلئے (مقرر) کیا، بخلاف مالدار کے کیونکہ شریعت کے وجوب کی بنا پر اس پر ابتدا سے ہی قربانی واجب ہے۔ لہذا اس کا کسی جانور کو قربانی کیلئے خریدنا خود پر اس کا واجب کرنا نہ ہوگا، بلکہ اس کے ذمہ موجود فرض ادا کرنے سے اس لئے ہوگا۔

اور اگر کسی شخص کے پاس کوئی بینڈھا یا بکرا موجود ہو اور وہ اس کو قربان کرنے کی نیت کرے۔ یا اس نے خود بینڈھا یا بکرا خریدنا اور خریداری کے وقت قربانی کی نیت نہ کی پھر اس کے بعد اس کو قربانی کرنے کی نیت کی، تو اس پر قربانی واجب نہ ہوگی، خواہ وہ مالدار ہو یا فقیر ہو، اس لئے کہ اس کی قربانی کی نیت خریداری سے متصل نہیں ہے، جس کے وجہ سے اس کا اعتبار نہ ہوگا۔

(۳) مالدار پر واجب شدہ قربانی

ایسی قربانی جو مالدار پر ضروری ہے فقیر پر نہیں، یہ وہ قربانی ہے جو (عید الضحیٰ کے دن) اس پر نذر اور خریداری کے وقت قربانی کی نیت کے بغیر واجب ہوتی ہے جو زندگی کی نعمتوں کا شکر ادا کرنے اور حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کی سنت کو زندہ کرنے کیلئے ہے۔ وہ اس طرح کہ جب اللہ تعالیٰ نے انہیں، ان ایام میں، اپنے بیٹے کے بدلے میں، بینڈھا ذبح کرنے کا حکم دیا تھا۔ اسی طرح یہ قربانی پل "صراط" کی سواری، گناہوں کی مغفرت کا ذریعہ اور غلطیوں کے کفارے کا وسیلہ ہے، جیسا کہ احادیث نبویہ میں یہی مذکور ہے۔ یہی امام ابو حنیفہ، امام محمد، حسن بن زیاد اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کے اقوال میں سے ایک قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا دوسرا قول یہ ہے کہ وہ واجب نہیں۔ یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اس بارے میں ان کی دلیل نبی اکرم ﷺ کی یہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا:

ثَلَاثُ كُتُبٍ عَلَى وَلَمْ تَكُتِبْ عَلَيْكُمُ التَّوْبَةُ وَالضَّحَى (تین باتیں مجھ پر فرض ہیں، تم پر نہیں۔ و توبہ، چاشت کی سار والاضحیٰ (وروی) ثلاث کتبت علی وہی لکم اور قربانی۔ دوسری روایت میں ہے کہ تین باتیں مجھ پر فرض سنو ذکر علیہ السلام الاضحیٰ: ہیں اور تم پر سنت میں اور اس میں آپ نے قربانی کا ذکر فرمایا:

اور از روئے عرف سنت غیر واجب شئی کا نام ہے اور مروی ہے کہ
 "حضرت ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ ایک ایک سال اور دو سال تک قربانی نہ کرتے تھے"

اور حضرت ابو مسعود انصاریؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:
 "کبھی کبھار میرے پاس ایک ہزار بکریاں رہی ہیں، مگر میں نے ان میں سے کسی ایک کو بھی ذبح نہیں کیا" مبادا کہ میرا
 ہمسایہ یہ نہ سمجھ لے کہ وہ واجب ہے"

نیز اس لئے بھی کہ اگر وہ واجب ہو تو اس بارے میں مقیم اور مسافر میں کوئی فرق نہ رہے گا۔ جیسے کہ ان میں
 دوسرے مالی حقوق مثلاً زکوٰۃ اور صدقہ وغیرہ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ تو جب مسافر پر واجب نہیں تو مقیم پر بھی واجب
 نہ ہوگی، ہمارا استدلال قرآن مجید کی آیت:

فصل لربک وانحر (۱)

(پس تو نماز پڑھ اپنے رب کیلئے اور قربانی کر)

سے ہے کہ اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ "عید کی نماز پڑھ اور اونٹ وغیرہ کی قربانی کر"

"اور دوسرا قول یہ ہے کہ صبح کے وقت جمع کے ساتھ نماز پڑھ اور منی میں قربانی کر"

اور مطلق حکم عمل کے حق میں وجوب کیلئے ہوتا ہے تو جب یہ قربانی نبی اکرم ﷺ پر فرض ہوئی تو امت پر بھی
 فرض ہوگی، کیونکہ آپ امت کے "قائد" ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ بعض تفسیروں میں آیت مذکورہ کے متعلق بیان کیا
 گیا ہے کہ وانحر کا مطلب ہے کہ تو اپنے ہاتھ نماز میں سینے پر باندھ "ایک اور قول یہ ہے کہ نماز میں اپنا سونہ قبلے کی طرف
 کر" تو اس کا جواب یہ ہے کہ بیان کردہ تفسیر پر اس کو محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ ایسا کرنا لفظ کو ایک نئے
 فائدے پر محمول کرنا ہے۔ جبکہ دوسرے مضموم پر اسے محمول کرنا "تکرار" والے مضموم پر محمول کرنا ہے، اس لئے کہ سینے
 پر ہاتھ باندھنا نماز کے افعال میں سے ہے کہ تمہارے نزدیک اس سے نماز کی تکمیل وابستہ ہے اور قبلے کے جانب منہ کرنا
 نماز کی شرائط میں سے ہے کہ ضرماً اس کے بغیر نماز جائز نہیں ہوتی لہذا یہ دونوں باتیں نماز کے حکم کے تحت داخل
 ہیں۔ تو چونکہ نماز کا حکم دنیا ان دونوں باتوں کا حکم دینا ہے، لہذا ارشاد قربانی "وانحر" کو اس مضموم پر محمول کرنا "تکرار" پر
 محمول کرنا ہوگا اور ہمارے بیان کردہ مضموم پر اسے محمول کرنا ایک نئے فائدے پر محمول کرنا ہے لہذا یہی بہتر ہوگا اور نبی
 اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ:

ضحوا فانہا سنا بیکم ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام (قربانی کرو اس لئے کہ یہ تمہارے باپ ابراہیم علیہ السلام کی سنت ہے)
 کہ نبی اکرم ﷺ نے قربانی کرنے کا حکم دیا ہے اور جو امر (Order) قرینہ کے بغیر ہو وہ عمل کے حق میں وجوب کیلئے
 ہوتا ہے۔ نیز مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

علی اہل کل بیت فی کل عام اضحاة وعتیرۃ (ہر گھر کے مالک پر ہر سال قربانی اور عتیرہ ہے)
 اور لفظ "علی" (پر) وجوب کیلئے ہوتا ہے، پھر "عتیرۃ" کا حکم منسوخ ہو گیا اور اضحاة (قربانی) کا حکم باقی رہا۔ اور روایت ہے
 کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

من لم یضح فلا یقریب مصلحتاً (جو شخص قربانی نہ کرے وہ ہماری عید گاہ کے قریب نہ آئے)
 یہ حدیث مہار کہ قربانی چھوڑنے پر "وعید" کے طور پر صادر ہوئی ہے اور وعید "تو ترک واجب پر ہوتی ہے۔ اور نبی
 اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

من ذبح قبل الصلوة فليعد اضحيته
ومن لم يذبح فليذبح بسم الله

(جس شخص نے نماز عید سے قبل قربانی کی وہ اپنی قربانی لوٹائے اور جس شخص نے نہ کی وہ اللہ کے نام کے ساتھ ذبح کرے)
کہ نبی اکرم ﷺ نے قربانی ذبح کرنے کا حکم دیا اور نماز سے قبل قربانی کرنے کی صورت میں اس کے اعادے کا حکم دیا اور یہ تمام باتیں وجوب کی دلیل ہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ خون کا بہانا عبادت ہے اور وجوب عبادتوں میں سے ایک عبادت ہے۔ رہی حدیث تو ہم اس کے مصداق کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ ہم پر فرض نہیں ہے، لیکن وہ واجب ہے اور فرض اور واجب میں جو فرق ہے وہ زمین و آسمان کے فرق کی طرح ہے، جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے اور آپ کا یہ فرمانا کہ "یہ تمہارے لئے سنت ہے" اگر ثابت ہو جائے تو اس سے وجوب کی نفی نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ سنت آنحضور ﷺ کے طریقے یا سیرت سے عبارت ہے اور یہ تمام باتیں وجوب کی نفی نہیں کرتیں۔

رہی حضرت ابو بکر و عمرؓ والی حدیث تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ دونوں صحابی استطاعت نہ ہونے کی بنا پر ہر سال دو سال تک قربانی نہ کر سکے ہوں۔ اس لئے کہ ان کو بیت المال سے جو وظیفہ ملتا تھا وہ ان کی کفایت سے زیادہ نہ تھا اور اس طرح کے احکام میں غنی (مادار) کا ہونا وجوب کی شرط ہے۔ جبکہ حضرت ابو مسعود انصاریؓ کا قول قرآن مجید و سنت نبویہ کا معارضہ کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ بایں ہمہ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ ان پر قرض تھا تو انہیں یہ نذیشہ ہوا کہ اگر انہوں نے قربانی کی تو ان کا ہمسایہ قرض کے باوجود قربانی کی فرضیت کا قائل ہو جائے گا تو انہوں نے قربانی نہ کر کے اسے اس غلط اعتقاد سے بچایا، لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے ان کا قول حجت نہ ہوگا۔ یا پھر یہ روایت ہمارے بیان کردہ احتمال پر محمول ہوگی، تاکہ مختلف دلائل (روایات) کو تناقض سے بچایا جاسکے۔ اور مسافر کے مسئلے سے استدلال کرنا درست نہیں ہے اس لئے کہ اس میں ایسی ضرورت لاحق ہوتی ہے جو مقیم کو نہیں ہوتی، جیسا کہ انشاء اللہ تعالیٰ شرط وجوب کے ضمن میں بیان کریں گے۔

اور اگر اس نے یہ نذر مانی کہ وہ کسی بکری کو ذبح کرے گا۔ اس وقت ایام نحر (قربانی کے دن) ہوں، جبکہ وہ مدار ہو تو ہمارے نزدیک اس پر دو قربانیاں ضروری ہوں گی۔

ایک قربانی نذر کی بنا پر اور دوسری شریعت کی جانب سے واجب ہونے کی بنا پر، ہاں البتہ اگر اس نے شریعت کے واجب کردہ حکم کو ادا کرنے کی نیت ہو، تو اس صورت میں اس پر ایک ہی قربانی واجب ہوگی۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ دونوں صورتوں میں ان الفاظ سے صرف ایک ہی جانور کی قربانی واجب ہوگی۔ اس لئے کہ یہ صیغہ (Tense) خبر دینے کیلئے ہے، لہذا یہ اس کی جانب سے شریعت میں واجب کردہ شئی کی خبر دینا ہوگا، جس کی بنا پر اس پر صرف ایک ہی قربانی ضروری ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ صیغہ عرف شریعت میں نیا حکم بیان کرنے کیلئے ہے۔ جیسے کہ "طلاق" اور آزادی کیلئے استعمال کیا گیا، اسی قسم کا جملہ لیکن اس میں خبر دینے کا احتمال بھی ہے، لہذا اسے اس کے اور خدا کے مابین سمجھا جائے گا۔

اور اگر اس نے قربانی کے ایام سے قبل مذکورہ جملہ کہا تو بغیر اختلاف کے اس پر دو قربانیاں ضروری ہوں گی۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ "جملہ" واجب کو خبر بنادینے کا مکمل نہ ہوگا، کیونکہ قبل از وقت کوئی وجوب نہیں ہوتا اور اگر کسی واجب کی خبر دی جائے اور کوئی واجب موجود نہ ہو تو ایسا کھنا جھوٹ ہوگا۔ لہذا اس سے مراد کے طور پر جملہ انشائیہ متعین ہو گیا۔ اسی طرح اگر اس نے مذکورہ بات کہی ہو اور اس وقت وہ تنگ دست ہو پھر وہ "قربانی کے ایام" میں امیر ہو گیا تو اس پر دو قربانیاں دینا لازم ہوگا۔ اس لئے کہ نذر کے وقت اس پر کوئی قربانی واجب نہ تھی، لہذا اس کی جانب سے خبر دینے کا احتمال نہ ہوگا۔ اور اسے شرعی حیثیت پر محمول کیا جائے گا۔ جو انشائیہ، لہذا اس پر اس کی نذر کی

بنا پر قربانی کرنا ضروری ہوگا اور دوسری قربانی شریعت کی جانب سے وجوب کی بنا پر لازم ہوگی۔ اس لئے کہ وجوب کی شرط یعنی "مالداری (غنا) پائی گئی ہے۔"

(۴) نفلی قربانی

ایسا مسافر اور ایسا فقیر جس کی جانب سے قربانی کی نذر نہ پائی گئی ہو اور نہ قربانی کی نیت سے جانور کی خریداری پائی گئی ہو اس کی قربانی نفلی ہوگی، اس لئے کہ یہاں وجوب کا سبب اور اس کی شرط موجود نہیں ہے۔

فصل (دوم) شرائط وجوب

ربی وجوب کی شرائط مذکورہ بالا ابتدائی دو اقسام میں اس کی اہلیت کی شرط "نذر کا ہونا" ہے۔ ہم "کتاب النذر" میں اس کی تفصیل بیان کر آئے ہیں، جبکہ دوسری قسم میں اہلیت کی شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) اسلام کا ہونا

لہذا قربانی کسی کافر پر واجب نہیں۔ اس لئے کہ وہ ایک عبادت ہے اور کافر عبادت کا اہل نہیں ہے، اور اسلام کا ہونا قربانی کے دنوں میں اول سے لے کر آخر تک کیلئے ضروری نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر وہ ابتدائی وقت میں کافر ہو پھر آخری وقت میں اسلام لے آئے، تو اس پر قربانی واجب ہوگی۔ اس لئے وجوب کا وقت ادائیگی واجب کے باوجود بچ رہتا ہے، لہذا اس کے وجوب کیلئے قربانی کے وقت میں کچھ وقت کا ہونا کافی ہے جیسے کہ نماز میں بھی حکم ہے۔

(۲) آزادی کا ہونا

لہذا قربانی کسی غلام پر واجب نہ ہوگی، خواہ اسے مہارت کرنے کی اجازت ہو یا وہ مکاتب ہو۔ اس لئے کہ یہ ایک مالی حق ہے جس کا مال کی ملکیت سے تعلق ہے، اسی لئے غلام اس پر نہ تو زکوٰۃ فرض ہے اور نہ ہی صدقہ فطر، تاہم وجوب کیلئے اول سے لے کر آخر وقت تک آزاد ہونا شرط نہیں ہے۔ بلکہ آخری وقت کے کسی بھی حصے میں اس کی آزادی کا ہونا وجوب کیلئے کافی ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر اس کو آخری وقت میں آزادی ملی اور وہ "صاحب" کا مالک ہو گیا تو اس پر قربانی واجب ہوگی، جیسا کہ ہم نے اسلام کی شرط کے تحت بیان کیا۔

(۳) اقامت

لہذا قربانی کسی مسافر پر واجب نہیں۔ اس لئے کہ یہ قربانی تمام مال کے ساتھ ادا ہوتی ہے اور ہر وقت۔ بلکہ صرف ایک خاص جانور کے ساتھ ایک مقررہ وقت میں اس کی ادائیگی ضروری ہے۔ اور مسافر بعض اوقات دور ان سفر، قربانی کے وقت میں اس پر قادر نہیں ہوتا، اگر ہم اس پر واجب کر دیں تو وہ جانور اپنے ساتھ اٹھالے ہلنے پر مجبور ہوگا جس میں حرج ہے جو کسی سے مخفی نہیں۔ یا پھر وہ سفر چھوڑنے پر مجبور ہوگا، جس میں اسے نقصان ہے، لہذا اس کا نقصان یہ ہے کہ اس پر قربانی واجب نہ ہو، بخلاف زکوٰۃ کے۔ اس لئے کہ "زکوٰۃ" کے وجوب کا کسی خاص وقت سے تعلق نہیں ہے، بلکہ تمام عمر ہی اس کا وقت ہے، لہذا تمام وقت ہی اس کی ادائیگی کا وقت ہوگا۔ چنانچہ اگر اس وقت اس کے قبضے میں کچھ نہ ہو تو جب وہ اپنے مال کے پاس پہنچ جائے تو اس وقت ہا کر ادا کر دے۔ اسی طرح اس کی ادائیگی کل مال میں سے ہوتی ہے، جس کی بنا پر اس کا وجوب اسے حرج میں نہ ڈالے گا۔

اسی طرح صدقہ فطر کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ زکوٰۃ کی طرح اس کے وجوب میں بھی بڑی وسعت ہے اور یہی قول

صحیح ہے۔ بعض فقہاء کے نزدیک اگرچہ اس کا وجوب "یوم فطر" پر موقوف ہوتا ہے، لیکن اسے کل مال میں سے ادا کیا جاسکتا ہے، لہذا اس کے وجوب سے میں اس پر کوئی حرج نہ ہوگا۔

الاصل میں ہے کہ "قربانی حاجی پر واجب نہیں ہے۔ اس جگہ حاجی سے مراد مسافر حاج ہیں، رہے اہل مکہ، تو اگر وہ حج میں تو ان پر قربانی واجب ہے اس لئے کہ حضرت نافع رحمہ اللہ حضرت عمر فاروقؓ سے روایت کرتے ہیں کہ: "وہ اپنے گھروالوں کیلئے، جو حج کرنے ان کا ساتھ نہ جاتے تھے، قربانی کی قیمت چھوڑ کے جاتے تھے تاکہ وہ ان کی جانب سے نفل قربانی ادا کر سکیں۔"

اس روایت میں یہ احتمال ہے کہ وہ اپنی طرف سے قربانی کرتے ہوں، نہ کہ ان کی جانب سے، لہذا اس احتمال کے ساتھ اس روایت سے وجوب ثابت نہ ہوگا۔

پھر مقیم کیلئے تمام وقت میں مقیم ہونا شرط نہیں، حتیٰ کہ اگر وہ ابتدائی وقت میں مسافر ہو اور آخری وقت میں مقیم ہو جائے تو اس پر قربانی واجب ہوگی، جیسا کہ ہم آزادی اور اسلام کی شرائط کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر وہ اول وقت میں مقیم ہو اور آخری وقت میں مسافر ہو جائے تو اس پر قربانی واجب نہ ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ قربانی کی خریداری سے قبل سفر پر روانہ ہو جائے اور اگر اس نے قربانی کیلئے جانور (بکرا وغیرہ) خرید لیا اور پھر اس نے سفر شروع کیا تو المنتسبی میں ہے کہ وہ اس کو فروخت کر دے اور قربانی نہ کرے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے بھی ایسی ہی روایت منقول ہے کہ وہ اس کو فروخت کر دے۔ بعض مشائخ نے تنگ دست اور کشادہ دست میں فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر تو وہ کشادہ دست ہو تو حکم وہی ہے۔ اس لئے کہ اس نے اس خریداری کے ذریعے خود پر کوئی شئی واجب نہیں کی۔ اس نے تو اس کے ذریعے خود سے واجب کو ادا کرنے کی نیت کی تھی تو جب وہ سفر پر چلا گیا تو یہ واضح ہو گیا کہ اس پر کوئی وجوب نہ تھا تو اسے اس کو فروخت کرنے کی اجازت ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اس گھمان پر عبادت شروع کی کہ وہ اس پر واجب ہے پھر یہ پتہ چلا کہ وہ تو اس پر واجب نہیں ہے، تو اس پر اس کی تکمیل ضروری نہ ہوگی، اور اگر وہ تنگ دست ہو تو مناسب یہ ہے کہ اس پر واجب ہو اور اس پر سے سفر کی بنا پر اس کا وجوب ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ "فقیر" کی جانب سے خود پر کسی عمل کا واجب کرنا ہے۔ جو بمنزہ نذر کے ہے، لہذا یہ عمل سفر کی بنا پر ساقط نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے نفل نماز شروع کی تو اس کی تکمیل اس پر واجب ہو جاتی ہے اور اس کو فاسد کرنے کی صورت میں اس پر قضا ضروری ہوتی ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے قربانی کا وقت آنے کے بعد سفر شروع کیا تو فقہاء کہتے ہیں کہ اس صورت میں بھی مناسب یہی ہے کہ یہی حکم ہو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا

(۴) غناء (تو نگر می) کا ہونا

جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا۔

من وجد سعة فليضح (جو شخص استطاعت رکھتا ہو وہ قربانی کرے)

کہ اس فرمان نبوی میں آپ ﷺ نے السعة یعنی غنا (مالداری) کو قربانی کیلئے شرط قرار دیا ہے اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس کی ملکیت میں دو سو درہم یا بیس دینار یا مکان یا گھریلو سامان یا کپڑوں، خدام، گھوڑوں، جنگی ہتھیاروں اور ضروری سازوسامان کے علاوہ اس کے پاس کوئی ایسی شئی موجود ہو جس کی قیمت دو سو درہم یا بیس دینار ہو۔ یہی صدقہ فطر کا نصاب

ہے، جس کو ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اسی طرح صدقہ فطر سے متعلق مسائل کا بھی "صدقہ فطر" کی ضمن میں بیان ہو چکا ہے۔

اور اگر اس پر اتنا قرض ہو کہ اگر اس پر نصاب کا کچھ حصہ صرف کر دیا جائے تو اس سے اس کا نصاب پورا نہ رہے گا تو اس پر قربانی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ قرض کا ہونا جب وجوب زکوٰۃ سے مانع ہے تو قربانی کے وجوب سے تو بدرجہ اولیٰ مانع ہوگا، کیونکہ زکوٰۃ فرض ہے اور قربانی واجب ہے اور فرض واجب سے برتر ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اس کا مال غائب ہو اور وہ اس تک قربانی کے دنوں تک نہ پہنچا تو تب بھی قربانی ضروری نہ ہوگی، کیونکہ مال کی عدم موجودگی (غیب) میں وہ فقیر ہے، حتیٰ کہ اس کیلئے صدقہ بھی حلال ہے۔ بخلاف زکوٰۃ کے کہ وہ اس پر واجب ہے کیونکہ زکوٰۃ کا وقت تمام عمر ہے، جبکہ یہ ایک مخصوص وقت کی عبادت ہے، لہذا اس کے وقت میں غناء (مالداری) کا اعتبار ہوگا اور یہ شرط نہ ہوگی کہ وہ پورے وقت میں مالدار ہو حتیٰ کہ اگر وہ ابتدائی وقت میں مفلس ہو اور آخری وقت میں مالدار ہو جائے تو اس پر قربانی واجب ہوگی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور اگر اس کے پاس دو سو درہم ہوں پھر اس پر سال گزر گیا۔ تو اس نے پانچ درہم زکوٰۃ کے طور پر ادا کر دیئے۔ پھر قربانی کے دن آگئے اور اس کے پاس ۱۹۵ درہم ہوں تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ہے۔

الزعمانی فرماتے ہیں کہ اس پر قربانی واجب ہے، اس لئے کہ اگرچہ نصاب کم ہو گیا ہے، لیکن وہ ایک ایسی مدت میں خرچ کر دینے کی بنا پر ہوا ہے جو بذات خود ایک عبادت ہے، لہذا وہ نصاب معنوی طور پر موجود تصور ہوگا، حتیٰ کہ اگر اس نے پانچ روپے کسی ذاتی معاملے میں خرچ کر لئے تو اس پر قربانی واجب نہ رہے گی، اس لئے کہ یہاں عبادت کے کام میں خرچ کرنا نہیں پایا گیا، لہذا اب یہ نصاب نقدی اور حقیقی طور پر ناقص ہے۔ جس کی بنا پر اس پر قربانی ضروری نہ ہوگی۔ اور اگر کسی امیر آدمی نے کوئی جانور قربانی کیلئے خریدا پھر وہ ہلاک ہو گیا۔ یہاں تک کہ اس کا نصاب کم ہو گیا اور وہ فقیر ہو گیا۔ پھر قربانی کے دن آگئے تو اس پر دوسرے جانور کا خریدنا لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وجوب کے وقت نصاب ناقص تھا جس کی بنا پر وجوب کی شرط، یعنی تو نگر می، نہیں پائی گئی، پھر اگر اس نے اس جانور کو ایام نحر (قربانی کے دنوں) میں پالیا تو اس پر یہ لازم نہ ہوگا کہ وہ اس کی قربانی کرے، کیونکہ وہ وجوب کے وقت تنگ دست ہو گیا تھا۔

اور اگر وہ جانور گم ہو گیا ہو پھر اس نے دوسرا جانور خریدا اور وہ اس وقت خوشحال ہو اور اس نے اس کی قربانی کی پھر اس کو پہلے والا جانور مل گیا، مگر اس وقت وہ تنگ دست ہو تو اس پر کسی شے کا صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے وجہ بیان کی۔

پھر جو شرائط ہم نے بیان کی ہیں ان میں مرد اور عورت دونوں یکساں ہیں۔ اس لیے کہ دلائل دونوں میں فرق نہیں کرتے۔ رہا متعلقہ ذکا کا مقل یا بالغ ہونا تو وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وجوب کی شرائط میں سے نہیں ہے، مگر امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک یہ دونوں امر وجوب کی شرائط میں سے ہیں۔ حتیٰ کہ بچے اور دیوانے کے مال میں بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک قربانی ضروری ہے، بشرطیکہ وہ آشاہ دست ہوں، حتیٰ کہ اگر ان کے والد (۱) یا وصی نے ان کے مال میں سے قربانی کر دی تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا۔ مگر امام محمد اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا، اس بارے میں وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے کتاب الحج اور صدقہ فطر میں ذکر کیا ہے۔

۱۔ یہاں لفظ اصحبی ہے، جس کے معنی ہم کے ہیں، لیکن یہ درست نہیں، بلکہ یہاں لفظ وصی ہونا چاہیے، اس لئے کہ ضامن وصی پر ہوتی ہے بچے پر نہیں، اس لیے ہم نے یہاں ترجمہ "وصی" سے کیا ہے۔

بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ان کے درمیان قربانی میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ اس کے مال میں واجب نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ قربانی میں اصل عبادت "خون بہانا" ہے جو ظاہری طور پر سال کا ضیاع ہے۔ اور بچے کے مال کو ضائع کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے، جبکہ گوشت کو صدقہ کرنا نفل ہے اور بچے کے مال میں ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور بچہ عام طور پر تمام گوشت خود نہیں کھا سکتا اور اس کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، لہذا یہاں اس کے وجوب کی اصلاً کوئی صورت موجود نہیں ہے۔

صحیح قول یہ ہے کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے مال میں سے قربانی ضروری ہے، البتہ قربانی کے گوشت کو صدقہ نہ کیا جائے، جیسا کہ ہم نے وجہ بیان کی اور اسے بچہ خود کھائے اور باقی گوشت بقدر ضرورت اس کیلئے ذخیرہ کر دیا جائے نیز باقی گوشت سے وہ کوئی ایسی شے کے خرید سکتا ہے جس سے فی نفسہ استفادہ ممکن ہو اور وہ شخص جس پر کبھی تو دیوانگی کے دورے پڑتے ہوں اور کبھی افاقہ ہو جاتا ہو تو اس کے دیوانے پن یا اس کے افاقہ کی حالت کا اعتبار ہو گا۔ یعنی اگر وہ تو صحیح حالت میں ہو تو اس پر بغیر کسی اختلاف کے قربانی ضروری ہوگی، ایک اور قول یہ ہے کہ اس کا حکم صحیح آدمی جیسا ہے، خواہ وہ جس حالت میں بھی ہو۔

اور جو بچہ قربانی کے دنوں میں بالغ ہو جائے اور وہ اس وقت کشادہ دست ہو تو اس پر ہمارے ائمہ کرام کے اجماع کے ساتھ قربانی ضروری ہے، اس لئے کہ آزاد شخص کی اہلیت کا آخری وقت میں اعتبار ہوتا ہے، نہ کہ اس کے ابتدائی وقت میں جیسے کہ ابتدائی وقت میں اس کا اسلام لانا اور اس کی آزادی کا ہونا اور اس کا مقیم ہونا شرط نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور مرد پر اپنے غلام کی طرف سے اور باپ پر اپنے بیٹے کی طرف سے قربانی کرنا ضروری نہیں ہے جبکہ بچے کے مال میں سے اس کے والد پر قربانی کے وجوب میں دو روایات ہیں۔ القدوری رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اسی طرح بیان کیا ہے، مگر القاضی (الاسبیجانی) نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا ہے کہ ظاہر روایت کی رو سے اس پر قربانی واجب نہیں، لیکن افضل یہ ہے کہ وہ ایسا کرے، جبکہ امام الطحاوی رحمہ اللہ نے ایسی عبارت لکھی ہے، جو اس کے وجوب پر دلالت کرتی ہے۔ وہ اس طرح کہ انہوں نے لکھا ہے کہ مرد پر ضروری ہے کہ وہ اپنی چھوٹی اولاد کی جانب سے قربانی کرے۔ وجوب کی روایت کی دلیل یہ ہے کہ مرد کا بیٹا اس کا جزو (حصہ) ہے تو جب اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ اپنی طرف سے قربانی کرے تو اسی طرح اس پر یہ بھی ضروری ہے کہ وہ اپنے بیٹے کی جانب سے بھی قربانی کرے۔ اسی لئے اس پر اس کی طرف سے صدقہ فطر کی ادائیگی واجب ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اسے اپنے نابالغ (چھوٹے) بیٹے پر مکمل ولایت حاصل ہوتی ہے، لہذا صدقہ فطر کی طرح قربانی بھی واجب ہوگی۔ بخلاف بڑے لڑکے کے، کیونکہ اس پر باپ کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی۔ ظاہر روایت کی دلیل یہ ہے کہ "اصولاً" تو کسی دوسرے کی جانب سے کسی شخص پر کوئی شے واجب نہیں ہو سکتی، خصوصاً عبادات میں اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وان لیس للناس الا ما سغى (۱) (اور یہ کہ انسان کو وہی کچھ ملتا ہے جس کی وہ کوشش کرتا ہے)

نیز دوسری جگہ ارشاد ہے:

لہما ما کسبت وعلیہا ما اکتسبت (۲) (اچھے کام کا فائدہ اسی کو ہے اور برے کام کا نقصان اسی کو پہنچے گا)

۱- النجم (۳۹:۵۳)

۲- البقرہ (۲۸۶:۲)

اسی لئے اسی پر اس کے غلام اور اس کے بڑے بیٹے کی جانب سے قربانی واجب نہیں، تاہم ان نصوص سے "صدقہ فطر" مستثنیٰ ہے، لہذا قربانی عموم کے تحت باقی رہے گی۔ نیز اس لئے بھی کہ وہاں وجوب کا سبب اس کا وہ سر (HEAD) ہے جس کا وہ خرچ برداشت کرتا ہے اور جس پر اسے حق ولایت حاصل ہے اور یہ بات چھوٹے بچے میں پائی گئی ہے، جبکہ محض سر (HEAD) کا ہونا سبب وجوب نہیں ہے، کیا تو نہیں جانتا کہ اس کے بغیر بھی اس کا وجوب ہو جاتا ہے، اسی طرح غلام ہونے کی بنا پر بھی قربانی واجب نہیں ہوتی۔

رہا اس کے مال میں سے اس کے پوتے کیلئے قربانی کا وجوب ہونا، جبکہ اس کا باپ فوت ہو چکا ہو، تو الحسن (بن زیاد) نے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ اس پر اس کی جانب سے قربانی کرنا ضروری ہے۔ اور القدوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ضروری ہے کہ یہاں دو روایات ہوں جیسا کہ فقہاء نے صدقہ فطر میں یہی بات لکھی ہے۔ یہ دونوں روایات "صدقہ فطر" کے تحت بیان ہو چکی ہیں۔

پھر شہر کا ہونا "وجوب قربانی" کیلئے شرط نہیں ہے، لہذا شہروں، دیہاتوں اور قصبوں کے رہنے والوں سب پر قربانی ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ دلائل سے ان میں کوئی فرق ظاہر نہیں ہوتا۔ واللہ اعلم۔

فصل: قربانی کا وقت وجوب

وجوب قربانی کا وقت قربانی کے دن ہیں، جس کی بنا پر وقت آنے سے قبل اس کا وجوب نہ ہوگا، کیونکہ جو واجب کسی وقت کے ساتھ مشروط ہو وہ اپنے وقت سے پہلے واجب نہیں ہوتا، جیسے کہ نماز اور روزے وغیرہ۔
قربانی کے تین دن ہیں، یعنی ۱۰-۱۱ اور ۱۲ ذوالحجہ اور اس کا وقت ۱۰ ذوالحجہ کے طلوع آفتاب سے شروع ہو کر ۱۲ ذوالحجہ کے دن غروب آفتاب تک رہتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قربانی کے چار دن ہیں۔ ۱۰، ۱۱، ۱۲ اور ۱۳ ذوالحجہ۔ صحیح قول ہمارا ہی ہے، اس لئے کہ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت انس بن مالکؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"قربانی کے تین دن ہیں۔ ان میں سے پہلا سب سے زیادہ الفضل ہے"

ظاہر بات یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات نبی اکرم ﷺ سے سنی ہوگی، کیونکہ عبادت اور اطاعت خداوندی کے اوقات میں بغیر معلوم نہیں ہو سکتے۔ پھر جب پہلے دن طلوع فجر ہو جائے تو وجوب کا وقت شروع ہو جاتا ہے، لہذا شرائط وجوب کے جمع ہونے کی صورت میں قربانی واجب ہو جانے گی۔ اس کے بعد ادائیگی کے جواز کیلئے دوسری شرائط ہیں۔ جن کا ہم اپنے موقع پر ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ، لہذا اگر وہ شرائط پائی گئیں تو قربانی ہائز ہوگی ورنہ نہیں۔ جیسے کہ نماز کا وقت آنے سے قبل ہائز نہیں ہوتی جس کی بنا پر اگر اس کی ادائیگی کی شرائط پائی گئیں تو قربانی ہائز ہوگی ورنہ نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل: کیفیت وجوب

کیفیت وجوب کی کئی انواع ہیں؛ تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) وہ اپنے وقت میں تو سبھی طور پر واجب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ تعین کے بغیر اس پورے وقت میں واجب ہے جیسے کہ نماز اپنے وقت میں ضروری ہے، تو جس شخص پر قربانی ضروری ہو وہ اس وقت میں جس وقت بھی قربانی کرے۔ وہ جب کو ادا کرنے والا قرار پائے گا۔ خواہ وہ ابتدائی وقت میں کرے یا درمیانے وقت میں یا اس کے آخری

وقت میں، جیسے کہ نماز کا یہی حکم ہے۔

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ جو عمل تعین کے بغیر وقت کے کسی حصے میں واجب الادا ہو تو اس کیلئے اس پورے وقت کا وہی حصہ (جزو) متعین ہو جاتا ہے، جس میں اس نے اس واجب کو ادا کیا ہو یا پھر اس کا آخری وقت مختلف اقوال میں سے یہی قول صحیح ہے، جیسا کہ یہ مسئلہ اصول فقہ میں اپنے مقام پر بیان کیا جاتا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص ابتدائی وقت میں وجوب کا اہل نہ ہو، پھر وہ آخری وقت میں اس کا اہل ہو جائے، مثلاً یہ کہ وہ ابتدائی وقت میں کافر یا غلام یا فقیر یا مسافر ہو پھر وہ آخری وقت میں اسلام لے آئے یا آزاد ہو جائے یا کشادہ دست ہو جائے یا مقیم ہو جائے تو اس پر قربانی واجب ہو جائے گی۔ اور اگر وہ ابتدائی وقت میں اس کا اہل ہو، مگر آخری وقت میں اس کا اہل نہ رہے، مثال کے طور پر وہ آخری وقت میں مرتد ہو جائے یا تنگ دست ہو جائے یا مسافر ہو جائے تو اس پر قربانی واجب نہ رہے گی اور اگر اس نے ابتدائی وقت میں قربانی کی جبکہ وہ فقیر تھا، پھر وہ آخری وقت میں کشادہ دست ہو جائے تو اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ ہمارے نزدیک قربانی کا اعادہ کرے۔ مگر ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس پر اعادہ ضروری نہیں ہے پہلا قول ہی صحیح ہے، اس لئے کہ جب وہ آخری وقت میں کشادہ دست ہو گیا ہے تو اس پر وجوب کیلئے آخری وقت متعین ہو گیا اور یہ ظاہر ہو گیا کہ اس نے جو قربانی فقیر ہونے کی حالت میں کی تھی وہ نظلی تھی جس کی بنا پر وہ واجب کے قائم مقام نہ ہوگی، اور وہ جو روایت امام الکرخی رحمہ اللہ نے کتاب الصلاة میں ذکر کی ہے، کہ جو قربانی ابتدائی وقت میں ادا کی وہ نظلی ہوگی، مگر وہ آخری وقت میں اس کے وجوب سے مانع ہے، باطل ہے۔ اس قول کا بطلان اصول فقہ میں بیان کیا جاتا ہے۔

اور اگر وہ تمام وقت کشادہ دست رہا، مگر اس نے قربانی نہ کی یہاں تک کہ اس کا وقت گزر گیا۔ پھر وہ فقیر ہو گیا۔ تو قربانی کے قابل ایک بکرے یا چترے کی قیمت اس کے ذمہ قرض ہوگی۔ وہ اس قیمت کو جب اسے فرصت ہو صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ آخری وقت میں وجوب اس پر پختہ ہو گیا تھا، لہذا اس کے بعد اس کے فقر کی بنا پر یہ فرض اس سے ساقط نہ ہوگا، جیسے کہ اگر مقیم پر نماز کا وقت گزر جائے اور اس نے سفر کرنے تک نماز نہ پڑھی ہو تو اس سے آدمی نماز ساقط نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر حالت طہر میں عورت پر نماز کا وقت گزر جائے پھر اس کو حیض (Menses) آجائے تو اس سے فرض ساقط نہ ہوگا، حتیٰ کہ اس پر پاک ہونے کے بعد اس کی قضا ضروری ہوگی، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔ اور اگر کوئی مالدار شخص قربانی کے دنوں میں قربانی کرنے سے قبل فوت ہو جائے۔ تو اس سے قربانی ساقط ہو جائے گی اور فی الحقیقت اس پر قربانی واجب ہی نہ ہوگی، چونکہ وہ ادائیگی سے قبل فوت ہو گیا ہے، لہذا وہ گویا قربانی واجب ہونے سے قبل فوت ہو گیا ہے۔ جیسے کہ کوئی شخص نماز ادا کرنے سے قبل اس کے وقت میں فوت ہو جائے، تو اس پر وہ نماز فرض نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی اصول پر الحسن بن زیاد کی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس روایت کی تخریج ہوتی ہے جس کی رو سے اگر مالدار شخص کے گھر میں قربانی کے دنوں کے آخری وقت میں کوئی بچہ پیدا ہو جائے تو جیسا کہ ہم نے دو میں سے ایک روایت کی رو سے اس پر واجب ہے کہ وہ اپنے چھوٹے بچے کی طرف سے بھی قربانی کرے۔ اس لئے کہ وہ ایک ایسے وقت میں پیدا ہوا ہے جو وجوب کے پختہ ہونے کا وقت ہے، بخلاف صدقہ فطر کے کہ اگر اس کے ہاں طلوع فجر کے بعد کوئی بچہ پیدا ہو تو اس کی جانب سے صدقہ فطر کی ادائیگی ضروری نہ ہوگی، اس لئے کہ وہاں اس کا وجوب شروع دن سے تعلق رکھتا ہے۔ لہذا دن کا کچھ حصہ گزرنے کے بعد وہ واجب نہ ہوگا اور یہاں حکم اس کے برخلاف ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر وہ مالدار ہو اور اس نے قربانی کیلئے کوئی جانور خریدا۔ پھر وہ قربانی کے دنوں میں مر گیا یا چوری ہو گیا یا راستہ بھٹک کر کہیں چلا گیا تو اس پر ضروری ہو گا کہ وہ دوسرا جانور خرید کر ذبح کرے۔ اس لئے کہ قربانی کا وجوب تمام وقت سے مشروط ہوتا ہے اور وہ وجوب کی اہلیت رکھنے والوں میں سے ہے، لہذا وہ (قربانی) اس پر ضروری ہوگی الا یہ کہ جب وہ اس کو نذر کے ذریعے متعین کر لے اور یہ کہے ”مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے ضروری ہے کہ میں اس جانور کی قربانی کروں“ اور وہ اس وقت مالدار ہو یا تنگ دست ہو۔ پھر وہ جانور ہلاک یا ضائع ہو گیا تو اس سے نذر کی بنا پر قربانی ساقط ہو جائے گی کیونکہ جس قربانی کی نذر مانی گئی ہے وہ معین ہے، اس لئے کہ اس سے واجب کا قیام ہوتا ہے۔ تو اس کے ہلاک ہو جانے سے واجب ساقط ہو جائے گا۔ جیسے کہ نصاب کے ساقط ہو جانے سے ہمارے نزدیک زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ تاہم اگر نذر ماننے والا مالدار ہو تو اس پر دوسری قربانی واجب ہوگی، اس لئے کہ شریعت نے ابتداءً اس کو واجب قرار دیا ہے نہ کہ نذر کی بنا پر۔

اور اگر وہ مفلس ہو اور اس نے قربانی کیلئے کوئی جانور خریدا اور قربانی کے دنوں میں ہلاک یا ضائع ہو گیا تو اس سے قربانی ساقط ہو جائے گی۔ اور اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، فقیر کا قربانی کا جانور خریدنا نذر ماننے کے مترادف ہے۔ تو جب قربانی کا جانور ہی ہلاک ہو گیا تو گویا واجب کے قائم مقام ہونے کا محل (جگہ، مقام) ہلاک ہو گیا ہے، لہذا اس سے واجب ساقط ہو جائے گا اور اس پر کوئی دوسری قربانی شریعت کی جانب سے وجوب نہ ہونے کی بنا پر، ضروری نہ ہوگی تو یوں وجوب کی شرط یعنی اس کا مالدار ہونا ساقط ہو جائے گی۔

اور اگر کسی مالدار شخص نے کوئی بکرا قربانی کیلئے خریدا، وہ گم ہو گیا تو اس نے ایک اور بکرا قربانی کیلئے خریدا یا پھر اس کو وقت پر پہلا بکرا مل گیا تو اس کیلئے افضل یہ ہے کہ وہ ان دونوں کی قربانی کر دے پھر اگر اس نے پہلے بکرے کو ذبح کیا تو کافی ہو گا۔ اور اس کو دوسرے بکرے کو قربانی کرنا ضروری نہ ہو گا اس کے علاوہ اس پر کوئی اور شئی بھی واجب نہ ہوگی، خواہ پہلے بکرے کی قیمت دوسرے سے زیادہ ہو یا کم۔ اس بارے میں اصل روایت وہ ہے جو ام المؤمنین سیدہ عائشہ سے مروی ہے کہ:

”انہوں نے اپنا قربانی کا جانور (حدی) روانہ کیا، مگر وہ ضائع ہو گیا۔ تو انہوں نے اس کی جگہ ایک اور خریدا۔ پھر ان کو پہلے والا جانور مل گیا تو انہوں نے دونوں کو ذبح کر دیا۔ پھر فرمایا: پہلا ہی میری طرف سے سے کافی تھا“

اور اس روایت میں مذکور ان کے قول سے اس کا جواز اور ان کے فعل سے اس کی افضل صورت معلوم ہوتی ہے نیز اس لیے بھی کہ اس کے ذمہ اصل واجب ایک ہی جانور کو ذبح کرنا ہے، اور اس نے وہ ذبح کر دیا، اور اگر اس نے دوسرے جانور کو ذبح کر دیا تو تب بھی جائز ہو گا کہ اس پر یہ لازم نہ ہو گا۔ کہ وہ پہلی قربانی کرے۔ اس لئے کہ اس کی خریداری کی بنا پر اس پر قربانی ضروری نہیں تھی، بلکہ وہ تو اس کے ذمہ مطلق قربانی کے وجوب سے ثابت ہو چکی ہے تو جب اس نے دوسری قربانی کر دی تو اس نے اس کے ساتھ واجب ادا کر دیا ہے۔ بخلاف نفل قربانی کرنے والے شخص کے کہ اگر اس نے دوسری قربانی کی تو اس پر پہلے جانور کی قربانی ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ جب اس نے اس کو قربانی کیلئے خریدا تو اس پر پہلے جانور کی قربانی دینا بھی ضروری ہو گیا تو اس سے دوسری قربانی کی بنا پر پہلے جانور کی قربانی ساقط نہ ہوگی، بخلاف مالدار شخص کے، اس لئے کہ اس پر خرید کردہ جانور کو بنفسہ قربان کرنا ضروری نہ تھا، بلکہ اس کے ذمہ تو مطلق قربانی کا وجوب تھا جو وہ دوسری قربانی کے ذریعے ادا کر چکا ہے، لہذا اس پر پہلے جانور کی قربانی کرنا ضروری نہ ہو گا۔

پھر خواہ دوسرا جانور قیمت میں پہلے جانور جیسا ہو یا اس سے زیادہ یا اس سے کم ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن اگر وہ

قیمت میں اس سے کم ہو تو اس پر ضروری ہوگا کہ دونوں کی قیمتوں میں جتنا فرق ہے اتنا صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ اتنی مقدار میں اس کی قیمت اس کے ذمہ ہے جیسے قربانی کے دودھ وغیرہ کا یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے کوئی شئی صدقہ نہ کی لیکن اس نے پہلے جانور کی ہی قربانی دی اور ابھی قربانی کا وقت باقی ہو تو کافی ہوگا اور اس سے صدقہ کرنا ساقط ہو جائے گا۔ اس لئے کہ صدقہ کرنے کا حکم تو قربانی کے دوسرے جانور کی اضافی قیمت کی بنا پر ہے تو جب اس نے اصل واجب اپنے وقت میں ادا کر دیا تو اس سے از خود اس کا قائم مقام واجب ساقط ہو جائے گا، جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق پہلے جانور کے سوا اس کی قربانی جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ انہوں نے قربانی کو "وقت" کی مانند قرار دیا ہے۔

اور اگر اس نے دوسرے جانور کو ذبح نہ کیا تا آنکہ قربانی کے دن گزر گئے اور پھر اسے پہلا جانور بھی مل گیا تو الحسن بن زیاد نے کتاب الاضاحی میں یہ قول ذکر کیا ہے کہ اس پر ان دونوں میں بہتر جانور کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا، نہ کہ اسے ذبح کرنا۔ مالدار کیلئے یہ حکم اس لئے ہے کہ وجوب کے وقت وجوب کی شرط فوت ہو گئی تھی، جبکہ مفلس کیلئے اس بنا پر کہ واجب کو قائم کرنے کا محل (موقع) نکل گیا ہے، لہذا اس پر کوئی اور شئی لازم نہ ہوگی۔

(۲) یہ کہ وہ کسی اور شئی کو اس کے قائم مقام نہ ٹھہرائے، حتیٰ کہ اگر اس نے نفس جانور کو یا اس کی قیمت کو وجوب کے وقت میں صدقہ کر دیا تو یہ اس کیلئے قربانی کی جگہ کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ وجوب کا تعلق "خون بہانے" سے ہے اور اصول یہ ہے کہ اگر وجوب کسی فعل معین کے ساتھ متعلق ہو تو کوئی اور شئی اس کے قائم مقام نہیں ہو سکتی، جیسے کہ نماز اور روزے کا یہی حکم ہے، بخلاف زکوٰۃ کے، اس لئے کہ وہاں واجب شئی "نصاب" کا کچھ حصہ ہے اور اگر اس نے کسی اور مال سے اسے ادا کر دیا تو تب بھی جائز ہوگا، کیونکہ وہاں ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک واجب شئی نصاب کا حصہ نہیں، بلکہ مطلق مال ہے۔ اور اسے اس نے اسے ادا کر دیا ہے اور بعض ائمہ کے ہاں اگرچہ واجب تو نصاب کے ایک حصے کی ادائیگی ہے، لیکن اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے، نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ نصاب کا ایک حصہ ہے، کیونکہ زکوٰۃ کی ادائیگی کی بنیاد آسانی اور سہولت پر ہے اور آسانی اسے ہمیشہ مال ادا کرنے میں ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ کوئی خاص شئی "اور خاص صورت ہے، جبکہ یہاں شرعاً واجب ایک خاص وقت میں خون بہانا ہے، جو کہ عقل سے بالاتر حکم ہے، جس کی بنا پر اس کا وجوب "شریعت میں وارد شدہ مقام" تک محدود رہے گا اور بخلاف صدقہ فطر کے، کہ وہ ہمارے نزدیک قیمت سے ادا ہو جاتا ہے، کیونکہ وہاں وجوب کی وجہ دوسرے شخص کو کچھ مال دینا بنانا ہے اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

اغنوہم عن المسئلہ فی مثل هذا الیوم (دن کیلئے انہیں مانگنے سے بے نیاز کر دو)

اور دوسرے کو بے نیاز (غنی) کرنا قیمت کی ادائیگی سے بھی ممکن ہے۔ واللہ اعز شانه اعلم۔

(۳) یہ کہ اس کی ادائیگی میں نیابت (قائم مقامی) جائز ہے۔ اس لئے یہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے انسان کیلئے اپنی جانب سے اس کی اجازت کے بغیر قربانی کر دے تو درست ہوگی، کیونکہ وہ مال سے تعلق رکھنے والی ایک عبادت ہے، لہذا اس میں دوسرے کی نیابت (قائم مقامی) درست ہوگی۔ جیسے کہ زکوٰۃ اور صدقہ فطر کی ادائیگی کا یہی حکم ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ ہر شخص بذات خود جانور ذبح کرنے کی طاقت اور قدرت نہیں رکھتا، خاص طور پر عورتیں، تو اگر نیابت (قائم مقامی) جائز نہ ہو تو اس سے حرج پیدا ہوگا، پھر خواہ جس کو ذبح کرنے کی اجازت دی گئی وہ مسلمان ہو یا کتابی ہو، حتیٰ کہ اگر کسی مسلمان نے کسی کتابی کو حکم دیا کہ وہ اس کی قربانی کو ذبح کر دے تو جائز ہوگا۔ کیونکہ کتابی قطعیہ (ذبح) کی اہلیت رکھنے والوں میں سے بڑے، تاہم ایسا کرنا مکروہ ہوگا، کیونکہ قربانی ایک عبادت ہے اور کافر اپنی طرف سے عبادت کا اہل نہیں

ہے، لہذا کسی دوسرے کی ادائیگی عبادت میں اس کی قائم مقامی مکروہ ہوگی۔ پھر خواہ یہ اجازت اس نے صریح الفاظ میں دی ہو یا ازروئے دلالت، حتیٰ کہ اگر اس نے قربانی کیلئے کوئی جانور خریدا۔ پھر قربانی کا دن (۱۰ ذوالحجہ) آگیا اور اس نے مالک کے حکم کے بغیر اس جانور کو ذبح کر دیا تو ازروئے استحسان جائز ہوگا، مگر قیاس یہ تھا کہ ایسا جائز نہ ہو اور ذبح کنندہ ذبیحہ کی قیمت کا ضامن ہو، یہی امام زہر رحمہ اللہ کا قول ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی طرف سے قربانی جائز ہوگی، مگر ذبح کنندہ ضامن ہوگا۔

اس مسئلے میں امام زہر رحمہ اللہ کے ساتھ ہماری بحث اس طرح ہے کہ قیاس یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دوسرے کا جانور اس کی اجازت کے بغیر ذبح کر دے تو ایسا کرنا جائز نہ ہو اور ذبح کنندہ ضامن ہو۔ جیسے کہ اگر اس نے کسی کی بکری کو غضب کر لیا اور اس کو ذبح کر دیا تو تب یہی حکم ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی ذبح کنندہ پر تاوان (ضمان) کے وجوب کیلئے یہی دلیل ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اس جانور کو ذبح کیلئے خریدا لیا اور اس کی ذبح کیلئے تعیین کر دی تو جب اسے کسی اور شخص نے ذبح کر دیا تو اس کا مقصد پورا ہو گیا اور اس سے فرض، یعنی ذبح کرنا ساقط ہو تو ظاہر بات یہ ہے کہ وہ اس پر راضی ہوگا جس کی بنا پر وہ اس بارے میں دلالت کی رو سے اجازت یافتہ ہوگا، لہذا وہ اس کا ضامن نہ ہوگا اور اس کی جانب سے ایسی قربانی جائز ہوگی۔ جیسے کہ اگر اس نے صریح الفاظ میں اجازت دی ہوتی تو اس کا یہی حکم تھا، اسی سے یہ ظاہر ہوا اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ قربانی اس کی جانب سے جائز ہوگی مگر نہ اور ذبح کنندہ ضامن ہوگا، کیونکہ ذبح میں اجازت یافتہ ہونا وجوب تاوان (ضمان) سے مانع ہے۔ جیسے کہ اگر اس نے صریح الفاظ میں اجازت دی تو تب یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو اس کے مالک کی اجازت کے ساتھ فروخت کیا تو خواہ وہ اس (قیمت) پر راضی نہ ہو اور اس نے تاوان (ضمان) لینے کا ارادہ کیا تو یہ تاوان قربانی کرنے والے کیلئے ہوگا۔

اور وکیل کو یہ اجازت نہیں کہ اسے جس شے کی خریداری سوچنی گئی ہے، وہ اسے اپنے موکل کے حکم کے بغیر ذبح کر دے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے الاطلاق میں یہی لکھا ہے۔ پھر اگر اس نے ذبح کر دیا تو استحسان کی رو سے قربانی جائز ہوگی، اس لئے کہ اس نے قربانی پر اس کی مدد کی ہے۔ تو اس کی جانب سے ازروئے دلالت اجازت پائی گئی ہے، لیکن اگر اس نے اس سے تاوان (ضمان) لینا اختیار کیا، تو اس کی بنا پر اس کی جانب سے قربانی جائز نہ ہوگی۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر دو اداؤں نے غلطی سے ایک دوسرے کی قربانی اپنی طرف سے ذبح کر دی تو ہر ایک کی طرف سے یہ قربانی ازروئے استحسان جائز ہوگی، مگر ہر ایک اپنی قربانی ذبح کنندہ (دوسرے) سے واپس حاصل کر لے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے فعل پر راضی تھا، لہذا وہ اس میں ازروئے دلالت اجازت یافتہ تصور ہوگا تو ذبح اس کی اپنی جانب سے ہوگا اور اس کے ساتھی کی نیت لغو ہوگی حتیٰ کہ اگر انہوں نے ایک دوسرے سے جگڑا کیا اور ہر ایک نے دوسرے سے تاوان (ضمان) لینا چاہا تو ہر ایک کی ذبح کردہ قربانی اسی کی طرف سے واقع ہو گئی اور اس کیلئے درست ہوگی کیونکہ ضمان (تاوان) ادا کرنے کی بنا پر وہ اس کا مالک ہو گیا ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ غضب کر وہ "جانور کے ضمن میں بیان کریں گے۔

ہشام نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اپنی نو اور میں نقل کیا ہے کہ اگر دو اشخاص نے دو قربانیاں خریدیں، پھر ہر ایک نے دوسرے کی قربانی کو غلطی سے اپنی جانب سے ذبح کر دیا اور اسے کھالیا تو انہوں نے فرمایا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر ان میں سے ہر ایک کی طرف سے قربانی جائز ہو جائے گی اور ہر ایک اپنے ساتھی کو اپنی طرف سے اپنی قربانی حال کر دے، لیکن اگر انہوں نے تنگ نظری سے جگڑا کیا اور دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کو جانور کی

قیمت کا ضامن ٹھہرایا، پھر اگر قربانی کے دن گزر جائیں (اور وہ ایک دوسرے سے تاوان کی رقم وصول کر لیں) تو وہ اس کی قیمت کو صدقہ کر دے۔ ان دونوں کو ایک دوسرے کا جانور باہم حلال کرنے کی وجہ یہ ہے کہ انہیں جب یہ اجازت ہے کہ ان میں سے ہر ایک خود کھانے سے قبل اپنے ساتھی کو اپنی قربانی کا گوشت کھلا دے تو اسے یہ حق بھی ہوگا کہ اس کے کھانے کے بعد وہ اس کیلئے اس کو حلال کر دے اور اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کو ضامن ٹھہرائے۔ اس لئے کہ جس شخص نے قربانی کا گوشت تلف کر دیا ہو تو وہ ضامن ہوگا اور اس کی قیمت کو صدقہ کر دے گا، کیونکہ اس کی قیمت گوشت کا نعم البدل ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے اس کو فروخت کر دیا ہو۔

حشام فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس گائے کی متعلق پوچھا جسے سات افراد ذبح کریں کہ آیا وہ اس کے گوشت کو نچینے سے تقسیم کریں یا وزن سے تو انہوں نے فرمایا وزن سے۔ میں نے کہا اگر انہوں نے اندازے سے تقسیم کیا اور ہر ایک نے اپنا حصہ دوسرے کو معاف کر دیا تو؟ انہوں نے کہا میرے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے۔ میں نے کہا آپ اس شخص کے متعلق کیا کہتے ہیں جس نے ایک درہم کو دوسرے درہم کے عوض خریدا، جن میں سے ایک بیماری ہو اور دوسرے بولے اپنے ساتھی کیلئے حلال کر دیا تو فرمایا کہ یہ ایک جائز صورت ہے، اس لئے کہ اسے تقسیم نہیں کیا جاتا۔

اس عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ کسی ایسی شے (مشاع) کا حصہ جو تقسیم کا احتمال نہ رکھتی ہو، مثلاً درہم کا، صحیح ہے۔ رہا اندازے سے گوشت کی تقسیم کا جائز نہ ہونا تو وہ اس لئے کہ اس میں دوسرے کو مالک بنانے کا مفہوم موجود ہے۔ اور گوشت سود کا احتمال رکھنے والے اموال میں سے ہے، لہذا اس کا اندازے سے ایک دوسرے کو مالک بنانا جائز نہیں ہے، جیسے کہ باقی سودی اموال میں یہی حکم ہے۔ رہا اس کو حلال قرار دینے کی اجازت کا نہ ہونا تو وہ اس لئے کہ سودی اموال "ایک دوسرے کو حلال کر دینے سے حلال نہیں ہوتے، نیز اس لئے بھی کہ اس میں حصہ کا مفہوم پایا جاتا ہے، اور ایسی مشاع شے کا حصہ جو ناقابل تقسیم ہو جائز نہیں ہوتا، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی ایک طرف وزن زیادہ کر دیا۔ (۴) یہ کہ اگر قربانی اپنے وقت سے فوت ہو جائے تو اسے قضا کیا جائے، اس عنوان پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی: اولاً یہ کہ قربانی کسی نہ کسی درجے میں قضا کے ساتھ قابل ضمان ہے، ثانیاً اس لئے کہ اس کو کس طرح قضا کیا جائے، تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ اس کا فی الجملہ قضا کے ساتھ قابل ضمان ہونا

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا وجوب ایک خاص وقت میں یا تو حق عبودیت کی بنا پر ہے یا شکر نعمت کی ادائیگی پر اپنی کوتاہیوں کی معافی کیلئے۔ اس لئے کہ تمام عبادتیں اور طاعتیں انہی مقاصد کیلئے واجب ہوئی ہیں اور یہ مفہوم ایسا ہے جو کسی خاص وقت میں اس کے اقتضا کو واجب نہیں کرتا پھر اس میں اصل یہ ہے کہ وہ تمام اوقات میں اور ہمیشہ کیلئے بقدر امکان واجب الادا ہوتا ہم اس کی سال بھر میں ایک خاص وقت میں ایک مرتبہ ادائیگی پورے سال میں اس کی ادائیگی کے قائم مقام ہے، تاکہ بندوں پر آسانی ہو اور یہ محض اللہ تعالیٰ کا فضل اور اس کی رحمت ہے۔ جیسے کہ رمضان المبارک کے ایک ماہ کے روزے تمام سال کے روزوں کے قائم مقام ہیں اور دن اور رات میں پانچ نمازیں دن اور رات بھر میں نماز کی ادائیگی کے قائم مقام ہیں تو جب اس نے اپنے وقت پر اس کو ادا نہ کیا تو اس کا وجوب دوسرے وقت میں اس کے ذمہ رہا۔ اس لئے کہ وہ مقصد جس کی وجہ سے اس وقت میں اس کا وجوب ہوا تھا، وہ اب بھی قائم ہے۔

(۲) اس کو قضا کرنے کا طریقہ

رہا دوسرا مسئلہ تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اس کی قضا "خون بہانے کی صورت میں جائز نہیں ہے، کیونکہ از روئے عقل "خون بہانا" اللہ تعالیٰ کی عبادت نہیں ہے، بلکہ اسے تو شریعت کی طرف سے ایک خاص وقت میں عبادت قرار دیا گیا ہے، لہذا اس کا عبادت ہونا اسی خاص وقت تک محدود رہے گا اور وقت کے ٹکٹے کے بعد اس کی اسی صورت میں قضا جائز نہ ہوگی۔ پھر اس کی قضا کبھی تو زندہ جانور کو صدقہ کرنے کی صورت میں ہوتی ہے اور کبھی زندہ جانور کی قیمت کو صدقہ کرنے کی صورت میں۔

پھر اگر اس نے کسی خاص جانور کو متعین کر کے اپنے اوپر قربانی کو واجب کر لیا ہو، مگر اس نے اس کو فسخ نہ کیا، تا آنکہ قربانی کے دن گزر گئے۔ تو وہ اسی جانور کو زندہ حالت میں صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ مال میں "اصل" تو یہ ہے کہ ان کو صدقہ کر کے اللہ تعالیٰ کی خوشنودی حاصل کی جائے، نہ کہ ان کو تلف کر کے یعنی ان کا خون بہا کر تاہم ایک خاص وقت میں یہ عبادت خون بہانے کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، یہاں تک کہ اس کے مالک، مالدار اجنبی اور فقیر کیلئے اس کے گوشت کا کھانا حلال ہو جاتا ہے، کیونکہ یہ سب لوگ ان ایام میں اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں تو جب وہ وقت گزر جائے تو یہ حکم "اصل" صورت کی طرف لوٹ جاتا ہے، جو کہ مقررہ جانور کو صدقہ کرنا ہے، خواہ اس کا مالک مالدار ہو یا مظل، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کسی مظل نے قربانی کیلئے کوئی جانور خرید ا مگر اس نے قربانی نہ کی تا آنکہ وقت گزر گیا۔ اس لئے کہ کسی مظل کی جانب سے جانور کی خریداری قربانی کی نذر ماننے کی طرح ہے۔ اور اگر کوئی مالدار شخص قربانی کیلئے جانور خریدے تو تب بھی یہی حکم ہے۔ بعض مشائخ نے البتہ یہ کہا ہے کہ یہ حکم صرف مظل کیلئے ہے۔ اس لئے کہ اگر مظل کوئی جانور قربانی کیلئے خریدے تو اس سے وہ جانور قربانی کیلئے متعین ہو جاتا ہے۔ رہا مالدار شخص تو اس کیلئے تعین درست نہ ہوگی۔ دلیل یہ ہے کہ اس کیلئے جائز ہے کہ پہلے جانور کے ہوتے ہوئے، دوسرا جانور فسخ کر دے اور اس سے قربانی ساقط ہو جائے گی، لیکن صحیح قول یہ ہے کہ مالدار کی طرف سے بھی وہ جانور متعین ہو جاتا ہے۔ یہ مسئلہ ہمارے ائمہ کرام میں بغیر کسی اختلاف کے ہے۔ اس لئے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس مسئلے کے بعد لکھا ہے کہ "یہی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے اور یہی ہمارا قول ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ تعین قربانی کی نیت مذکورہ فعل یعنی خریداری کے ساتھ متعین ہو گئی ہے، جس سے خریدی ہوئی شئی قربانی کیلئے متعین ہو گئی ہے لیکن چونکہ اس جانور کی قربانی کیلئے تعین کسی دوسرے جانور کے ساتھ قربانی کے جواز سے مانع نہیں ہے، جیسے کہ "زکوٰۃ" کی ادائیگی کیلئے "نصاب" متعین ہے، مگر وہ کسی دوسرے مال سے اس کی ادائیگی سے مانع نہیں ہے۔ اور اس سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ اس لئے کہ کوئی شئی "متعین" شئی کی مزاحمت نہیں ہوتی۔ تو جب اس نے کسی دوسرے جانور کو فسخ کر دی، یا اس نے نصاب کے علاوہ کسی اور مال سے زکوٰۃ ادا کر دی تو پہلی شئی متعین نہ رہے گی۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ جانور قربانی کیلئے اس وقت تک متعین رہتا ہے جب تک وہ کسی اور کس ساتھ فریضہ قربانی ادا نہ کرے، جیسے کہ زکوٰۃ کا یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے نہ تو خود پر اسے واجب کیا اور نہ اس نے کوئی ایسا جانور خرید ا حالانکہ وہ مالدار تھا یہاں تک کہ قربانی کے دن گزر گئے تو اس صورت میں جانور کی قیمت کو صدقہ کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ جب اس نے اسے خود پر واجب کیا اور نہ قربانی کیلئے جانور خرید ا تو قربانی کیلئے کوئی شئی متعین نہ ہوئی۔ پھر چونکہ اس پر واجب صرف خون بہانا تھا۔ تو جب قربانی کا وقت گزر گیا اور وقت گزرنے کے بعد خون بہانے کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کی کوئی صورت باقی

نہ رہی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا تو واجب خون بہانے اور متعین جانور سے اس کی تعیین نہ ہونے کے باعث اس کی قیمت کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ جس سے وہ قیمت مراد ہے جتنی قیمت کی قربانی کرنا جائز ہے۔ اور اگر وہ قربانی کے بعد مفلس ہو جائے تو اس سے اس کے فقر کی بنا پر قربانی ساقط نہ ہوگی۔

اور اگر اس پر مقررہ جانور کو صدقہ کرنا ضروری ہو مگر اس نے اس کو صدقہ نہ کیا بلکہ اس کو ذبح کر دیا تو وہ اس کے گوشت کو صدقہ کر دے۔ ایسا کرنا اس کیلئے جائز ہوگا بشرطیکہ ذبح کرنے سے قیمت میں نقصان نہ ہو اور اگر وہ اس میں نقصان کر دے تو وہ گوشت اور نقصان کی قیمت کو صدقہ کر دے اور اس کو اس میں سے کچھ کھانے کی اجازت نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے اس میں سے کچھ کھالیا تو وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، جسے وہ صدقہ کر دے گا جیسا کہ اپنے مقام پر اس کا ذکر آئے گا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس نے خود پر (نذر کی بنا) پر اس کو صدقہ کرنے کو واجب قرار دیا تو اس صورت میں بھیدہ اس میں سے کچھ نہ کھائے گا، خواہ وہ اسے اپنے وقت کے بعد ذبح کرے یا اپنے وقت پر تو یہ حکم دونوں صورتوں میں برابر ہے۔

اور جس شخص پر قربانی واجب ہو اور "ایام نحر" گزر جائیں، مگر وہ قربانی نہ کر سکے اور پھر اس کا آخری وقت آجائے تو اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ یہ وصیت کرے کہ اس کے مال کے ایک تہائی (1/3) میں سے قربانی کی قیمت کو صدقہ کر دیا جائے۔ اس لئے کہ جب وقت گزر جائے تو اس پر جانور کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری ہے، لہذا وہ خود پر واجب شدہ عمل سے عہدہ براہونے کیلئے اس (وصیت) کا محتاج ہوگا اور وصیت کرنا اس سے چھٹکارہ پانے کی ایک صورت ہے لہذا اس پر وصیت کرنا ضروری ہوگا، جیسے کہ زکوٰۃ اور حج وغیرہ کے متعلق یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے وصیت کی کہ ورثہ اس کی جانب سے قربانی کریں، مگر اس نے وصیت میں بکرے، گائے یا کسی دوسرے جانور کی تخصیص کی اور نہ قیمت کا ذکر کیا، تو ایسی وصیت جائز ہوگی اور بکرا اس کا مصداق ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی شخص کو اپنی جانب سے قربانی کرنے کیلئے وکیل بنایا اور کسی خاص جانور کا نام لیا اور نہ قیمت کا تو وکالت جائز نہ ہوگی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ وصیت میں اگر کچھ جہالت رہ جائے تو وہ قابل برداشت ہے، مگر وکالت میں اس کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وصیت کسی مبہول شئی یا مبہول شخص کیلئے بھی ہو تو صحیح ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے وصیت کی کہ اگر وہ مر گیا تو اس کی طرف سے بیس درہم کا بکرا خرید کر ذبح کر دیا جائے، پھر وہ مر گیا مگر اس کا ایک تہائی مال اس کی قیمت سے کم تھا تو صرف اتنی قیمت کا بکرا ذبح کیا جائے گا جتنی قیمت کی ایک تہائی مال میں گنجائش ہو۔ جیسے کہ حج پر قیاس کا یہی تقاضا ہے، اور اگر کسی نے یہ وصیت کی کہ اس کی جانب سے ایک سو درہم میں حج کیا جائے، حالانکہ اس کا ایک تہائی مال اس سے کم ہو تو اس کی جانب سے ایک سو درہم میں ہی حج کرایا جائے گا بخلاف آزادی غلام کے کہ اگر اس نے یہ وصیت کی کہ اس کی جانب سے ایک سو درہم کا غلام آزاد کیا جائے مگر اس کا ایک تہائی مال اس سے کم ہو تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی وصیت باطل ہو جائے گی اور صاحبین کے نزدیک اس کی جانب سے جتنا مال بچے گا اس سے غلام آزاد کیا جائے گا اس لئے کہ اس نے اس مال کے متعلق وصیت کی ہے جو متعین ہے اور اس کام کی وصیت کی ہے جو عبادت ہے۔ اس لئے حتی المقدور وصیت نافذ ہوگی، جیسا کہ حج میں یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں دونوں میں فرق یہ ہے کہ آزادی غلام کی وصیت کی صورت میں اس کا مصرف غلام ہے۔ تو گویا اس نے یہ وصیت کی ہے کہ ایک ایسا غلام جو ان صفات کا حامل ہو، یعنی اس کی قیمت ایک سو درہم ہو، آزاد کر دیا جائے تو اگر اس نے اسے اس سے کم میں خریدا تو

یہ اس کی وصیت کے خلاف ہوگا۔ اس لئے جائز نہ ہوگا۔ بخلاف حج بیت اللہ اور قربانی کے اس لئے کہ وہاں اس کا مصرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔ پھر خواہ جانور کی قیمت اس کی وصیت کردہ رقم سے کم ہو یا اس کے مساوی ہو تو اس کا مصرف ایک ہی ہوگا، یعنی اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور اس کا قرب اور وہ اسے حاصل ہے، لہذا اس کا قربانی کرنا جائز ہوگا۔

(۳) یہ کہ اس کا وجوب اس سے پہلے کی قربانیوں، مثلاً عقیقہ، الرجیہ اور عتیرہ وغیرہ کی منسوخی ہے۔ ابو بکر الکیسانی نے امام محمد رحمہ اللہ سے یہی نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ان ناموں سے زانہ جاہلیت میں مختلف جانور ذبح کیے جاتے تھے:

(۱) عقیقہ زانہ جاہلیت میں کیا جاتا تھا پھر مسلمانوں نے ابتدائی زانہ اسلام میں اس پر عمل کیا؟، لیکن پھر اسے قربانی ذبح کرنے کے حکم نے منسوخ کر دیا، تو اب جو چاہے کرے اور جو چاہے نہ کرے۔

(۲) رجبیہ: اس سے مراد یہ ہے کہ زانہ جاہلیت میں لوگ رجب کے مہینے میں جانور ذبح کرتے اور اسے "رجبیہ" کہتے تھے۔ اس موقع پر گھم والے جانور ذبح کرتے، کھاتے، پکاتے اور دوسروں کو کھلاتے، لیکن قربانی کے حکم سے یہ عمل بھی منسوخ ہو گیا۔

(۳) العتیرہ: عتیرہ سے مراد یہ تھا کہ اگر کسی شخص کے ہاں اس کی اونٹنی یا اس کی بکری بچہ دیتی تو وہ اس کے پہلے بچے کو ذبح کر دیتے تھے۔ خود بھی کھایا جاتا اور دوسروں کو بھی کھلایا جاتا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ تمام باتیں زانہ جاہلیت میں تھیں اور انہیں قربانی کے حکم نے منسوخ کر دیا۔

عتیرہ کی تشریح میں دوسرا قول یہ ہے کہ عربوں میں سے کوئی شخص یہ نذر مانا کہ اگر یہ کام اس طرح ہو گیا یا اس کی بکریاں اتنی تعداد میں ہو گئیں تو وہ ہر دس میں سے ایک بکری ذبح کرے گا۔ اسی طرح رجب میں بھی اسی طرح کیا جاتا تھا اور عقیقہ سے مراد وہ ذبیحہ ہے، جو بچے کی پیدائش کے ساتویں دن ذبح کیا جاتا ہے۔ ان تمام قربانیوں کے منسوخ ہونے کا ہمیں علم اس روایت سے ہوتا ہے جو ام المؤمنین سیدہ عائشہ صدیقہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"رمضان المبارک کے روزوں نے اس سے پہلے کے روزوں کو اور قربانی نے پہلے سے موجود قربانیوں کو اور جنازے کے غسل نے اس سے پہلے کے غسل کو منسوخ کر دیا ہے۔"

اور ظاہر بات یہ ہے کہ انہوں نے یہ بات نبی اکرم ﷺ سے سن کر ہی فرمائی ہوگی اس لئے کہ کسی حکم کے منسوخ ہونے کا منسل اجتہاد سے پتہ نہیں چل سکتا۔ بعض راویوں نے اس روایت کو نبی اکرم ﷺ سے مرفوعاً نقل کیا ہے اور اس میں یہ ضابطہ بھی ہے:

"اور زکوٰۃ نے اس سے پہلے موجود تمام صدقات کو منسوخ کر دیا ہے"

ابن کثیر نے قرآن مجید کی آیت:

الشفقتم ان تقدموا بين يدي نجوكم صدقات

فاذلم تفعلوا وتاب الله عليكم.

فاقسموا الفسوة والبركة (۱)

(کیا تم اس بات سے کہ پیغمبر کے کان میں کوئی بات کہنے سے قبل خیرات دیا کرو ڈر گئے، پھر جب تم نماز پڑھتے اور زکوٰۃ دیتے رہو اور خدا اور اس کے رسول کی فرمانبرداری کرتے رہو)

کے متعلق لکھا ہے کہ اس سے پہلے نبی اکرم ﷺ سے سرگوشی کرنے سے قبل صدقہ کرنے کا جو حکم دیا گیا تھا وہ "آتوا الزکوۃ" سے منسوخ ہو گیا۔

امام محمد رحمہ اللہ نے عقیدہ کے بارے میں لکھا ہے کہ جو چاہے اسے کرے اور جو چاہے نہ کرے۔ اور یہ بات اس کی اباحت (جواز) کی طرف اشارہ کرتی ہے جو اس کے سنت ہونے کے خلاف ہے۔ الجامع الصغیر میں ہے کہ "لڑکے یا لڑکی کی طرف سے عقیدہ نہ کیا جائے" جو اس کے مکروہ ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ عقیدہ کرنا ایک فضیلت والا کام تھا تو جب اس کی فضیلت منسوخ ہو گئی تو سوائے کراہت کے کچھ باقی نہ رہا، بخلاف روزے اور صدقہ کے۔ اس لئے کہ یہ دونوں پہلے فرض تھے۔ اور محض فضیلت والے کام نہ تھے۔ تو جب ان کی فرضیت منسوخ ہو گئی تو ان کو بطور نفل ادا کرنا جائز رہا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ عقیدہ لڑکے کی طرف سے سنت دو بکرے ہیں اور لڑکی کی جانب سے ایک بکرا ہے۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ:

نبی اکرم ﷺ نے حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ کی جانب سے ایک ایک مینڈھا ذبح کیا۔

ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ عمل سنت، مگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی مذکورہ روایت کی رو سے قربانی کی بنا پر بعد میں منسوخ ہو گیا۔ اسی طرح حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"قربانی سے ہر وہ ذبیحہ منسوخ ہو گیا جو اسلام سے قبل مروج تھا"

اور عقیدہ عتیرہ کی طرح اسلام سے قبل موجود تھا۔ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے عقیدہ کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

(بے شک اللہ تعالیٰ عقوق (نافرمان) کو پسند نہیں کرتا۔ پس جو

ان اللہ لا یحب العقوق من شاء فلیعق

جاہے لڑکے کی طرف سے دو بکریاں اور لڑکی کی طرف

عن الغلام شاتین وعن الجارية شاة

سے ایک بکری عقیدہ کرے)

یہ روایت عقیدہ کے سنت ہونے کے منافی ہے اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے عقیدے کو چاہنے کے ساتھ مشروط کیا ہے جو اس کے جائز ہونے کی علامت ہے۔ واللہ شانه اعلم۔

فصل: قربانی کے جانوروں کا بیان

یہ فصل قربانی کی جنس، اس کی نوع، اس کی قسم، اس کی عمر، قیمت اور صفت کے بیان پر مشتمل ہے، تفصیل اس طرح ہے

(۱) قربانی کی جنس: قربانی کیلئے ضروری ہے کہ وہ تین اقسام یعنی بکری، اونٹ اور گائے کی جنس سے ہو۔ پھر ہر جنس کی تمام انواع یعنی نر، مادہ، خسی اور سانڈھ وغیرہ قربانی کیلئے جائز ہیں۔ اس لئے کہ مطلق جنس کا نام ان تمام اقسام پر بولا جاتا ہے۔ اور بکری بکری کی ہی ایک قسم ہے۔ اور بھینس گائے کی ایک نوع ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ انہیں زکوٰۃ کے سلسلے میں بکریوں اور گائے کے ساتھ ملایا جاتا ہے۔

قربانی کیلئے کوئی جنگلی جانور ذبح کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کے وجوب کا پتہ ہمیں شریعت سے چلا ہے اور شریعت میں اس کے ایجاب کیلئے صرف پالتو جانوروں کا ذکر ہے۔ پھر اگر وہ جانور جنگلی اور پالتو جانوروں کے باہم ملاپ سے پیدا ہوا ہو تو اعتبار ماں کا ہوگا کہ اگر اس کی ماں پالتو ہو تو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ حتیٰ کہ اگر پالتو گائے سے جنگلی بیل جنسی کرے اور اس کے ہاں بیل پیدا ہو جائے تو اس کی قربانی جائز ہوگی۔ اور اگر ماں جنگلی گائے ہو اور بیل پالتو ہو تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ بچے میں "اصل" اس کی ماں ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کی ماں سے نکلا ہے اور وہ ایک قیمت رکھنے والا جانور

ہے جس کے ساتھ احکام متعلق ہوتے ہیں جبکہ زر سے تھوڑے سے پانی (منی) کے سوا کوئی اور شئی نہیں نکلی جو حلال نہیں ہے اور نہ اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق ہوتا ہے۔ اسی لئے بچہ غلامی اور آزادی میں اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ البتہ اولاد آدم میں بچے کی شرافت کو بڑھانے اور اس کو صنایع ہونے سے بچانے کیلئے اپنے باپ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ ورنہ اصول تو یہ تھا کہ بچہ اپنی ماں کی جانب منسوب ہوتا۔

کہا جاتا ہے کہ اگر ہرن پالتو بکری سے جفتی کرے تو اگر اس کے ہاں بکری پیدا ہو تو اس کی قربانی جائز ہوگی اور اگر ہرن پیدا ہو تو جائز نہ ہوگی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر جنگلی گدھے سے جفتی کی بنا پر گھوڑی کے ہاں گدھا پیدا ہو تو اس کو نہ کھایا جائے اور اگر اس کے ہاں گھوڑا پیدا ہو تو اس کا حکم پالتو گھوڑے کا ہوگا۔

اور اگر اس نے گھر میں پالے ہوئے جنگلی ہرن یا جنگلی گائے کی قربانی دی تو جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اپنی اصل ورجوہ میں جنگلی ہیں لہذا اصولی حکم کبھی کبھار پیش آنے والے امر کی بنا پر باطل نہ ہوگا۔ واللہ اعز شانه الموفق۔

(۲) قربانی والے جانور کی عمر

ان اقسام میں سے جن کا ہم نے ذکر کیا بیل، گائے اور بھیر بکری میں سے دونوں کے سوا جائز نہیں ہے۔ سولے "چترے" کے، بشرطیکہ وہ قد میں بڑا ہو۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

ضحوا بالثنايا الا ان يعز على احدكم
فيذبح الجذع في الضان.

(دونوں سے "ذبح کرو، الا یہ کہ تم میں سے کسی پر اس کا حصول مشکل ہو جائے تو اس صورت میں چتر اذبح کرو)

ور نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

يجزى الجزع من الضان عما يجزى
فيه الثنى من المعر.

ہر اس جگہ جہاں "دوندا" بکرا جائز ہے، وہاں دوندا "چترا" جائز ہے۔

اسی طرز مروی ہے کہ:

ایک بار نبی اکرم ﷺ عید گاہ کیلئے نکلے تو آپ کو بھنے ہوئے گوشت کی خوشبو محسوس ہوئی تو آپ نے پوچھا یہ کیا ہے۔ صحابہ نے عرض کیا کہ یہ ابو ہریرہؓ کی قربانی ہے تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا یہ بکرے کا گوشت ہے۔ اسی وقت حضرت ابو ہریرہؓ باہر آگئے تو انہوں نے عرض کیا یہ اس چترے کا گوشت دو بکروں سے زیادہ ہے تو آپ نے فرمایا تیرے لئے جائز ہے۔ اور تیرے بعد کسی اور کیلئے جائز نہ ہوگا۔

اور حضرت البراء بن عازب سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی اکرم ﷺ نے عید کے دن خطبہ دیا تو فرمایا تمہاری پہلی عبادت یہ نماز ہے۔ اس کے بعد ذبح کرنا تو حضرت ابو ہریرہ بن دینار کھڑے ہوئے اور کہا۔ یا رسول اللہ ﷺ ہمیں آج کے دن گوشت کی بڑی خواہش تھی اس لئے ہم نے جلدی کی اور ہم نے جانور کو ذبح کر دیا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تو اس کو تبدیل کر دے تو انہوں نے کہا یا رسول اللہ ﷺ یہ نوجوان بکرا (جذع) ہے تو آپ نے فرمایا وہ تیرے لئے جائز ہے اور تیرے بعد کسی اور کیلئے جائز نہیں۔"

اور مروی ہے کہ:

ایک مرتبہ ایک شخص مدینہ منورہ چستروں کے ایک ریوڑ کے ہمراہ آیا، مگر اس کی زیادہ بکری نہ ہوئی۔ اس نے حضرت ابو ہریرہؓ کے سامنے اس مسئلے کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا کہ میں نے نبی اکرم ﷺ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے کہ نوجوان چترے کی قربانی بہت ہی اچھی ہے۔ دوسرے روایت میں ہے خوب چلے ہوئے چترے کی قربانی بہت عمدہ ہے۔ تو

جب لوگوں نے اس حدیث کو سنا تو وہ ان کی خریداری کی طرف لپکے۔ پھر قربانی کی ایک خاص عمر کے ساتھ تخصیص ایک ایسا معاملہ ہے جس کا علم شارع کی طرف سے بتلائے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا، لہذا اس کی پیروی کی جائے گی۔

مذکورہ الفاظ کے معانی: امام القدوری رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ بھیڑوں ابکریوں میں سے "الجذع" چھ ماہ کا نہ ہوتا ہے۔ اور "دوند" سال کا ہوتا ہے۔ اور گائے سے الجذع (نوجوان) سال کا اور دوند دو سال کا ہوتا ہے۔ اور اونٹ کا الجذع چار سال کا اور دوند پانچ سال کا ہوتا ہے اور القاضی رحمہ اللہ نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں لکھا ہے کہ اونٹ کا دوند اوہ ہے جس کے چار سال مکمل ہو جائیں اور پانچواں شروع ہو جائے۔

الزعفرانی نے "کتاب الاضاحی" میں لکھا ہے کہ "الجذع" آٹھ یا نو ماہ کا ہوتا ہے اور بکری اور بھیڑ کا دوند اوہ ہے جس کا سال مکمل ہو جائے اور دوسرا سال شروع ہو جائے اور گائے کا دوند اوہ ہے جس کے دو سال مکمل اور تیسرا سال شروع ہو جائے اور اونٹ کا دوند اوہ ہے جس کی عمر کے پانچ سال مکمل اور چھٹا سال شروع ہو جائے۔

ان کی عمروں کا یہ اندازہ اس سے کم عمر جانور کی ممانعت کیلئے ہے اس سے زیادہ عمر کی ممانعت کیلئے نہیں، لہذا اگر اس نے اس سے کم عمر والا جانور ذبح کیا تو جائز نہ ہو اور اگر اس سے بڑی عمر والا کیا تو جائز اور بہتر ہو گا۔ اور جانور کے "حمل" یا پہلے سال کے بچے یا بچھڑے اور دودھ چھڑانے گئے اونٹ کی بچے کی قربانی جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ شریعت میں اتنی ہی عمر کے جانوروں کی قربانی کا حکم آیا ہے جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا۔ اور ان کو اس عمر کے جانوروں کا نام نہیں دیا جاتا۔

قربانی کے شرکاء کی تعداد

بھیڑ اور بکری کی قسم کو صرف ایک شخص کی جانب سے قربانی کیا جاسکتا ہے۔ خواہ وہ قربانی کے قابل دو بکروں جیسا موٹا اور پلا ہوا کیوں نہ ہو۔ اس لئے کہ قیاس کا تقاضا تو یہ تھا کہ گائے اور اونٹ میں بھی شرکت جائز نہ ہوتی، کیونکہ یہاں عبادت خون بہانا ہے اور اس میں شرکت کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک ہی ذبیحہ ہے، البتہ ہمیں اس کے جواز کا علم "حدیث" کے ذریعے ہوا ہے۔ لہذا بھیڑ اور بکری کی قسم میں حکم اپنی اصل صورت پر برقرار رہے گا۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا یہ بات درست نہیں کہ "مروی ہے نبی اکرم ﷺ سے:

"دو مینڈے قربانی کئے۔ ان میں سے ایک اپنی طرف سے اور دوسرا اپنی امت کے ان لوگوں کی طرف سے جو قربانی کی توفیق نہیں رکھتے۔

تو آنحضور ﷺ نے کیسے پوری امت کی جانب سے ایک قربانی ادا فرمائی؟ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے ایسا ثواب کیلئے کیا تھا، وہ اس طرح کہ آپ نے اپنی ایک قربانی کا ثواب اپنی امت کے نام فرمادیا نہ یہ کہ آپ نے اس کے حصے فرمائے ہوں اور امت سے اس عبادت کو ساقط کر دیا ہو۔

ایک اونٹ اور ایک گائے سات آدمیوں سے زیادہ کی طرف سے جائز نہیں، البتہ یہ دونوں جانور سات یا اس سے کم حصہ داروں کی طرف سے جائز ہیں۔ یہ اکثر علماء کا قول ہے اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جانور ایک گھروالوں کی طرف سے جائز ہیں، خواہ ان کی تعداد سات سے زیادہ ہو اور دو گھروالوں کی طرف سے یہ جائز نہیں۔ خواہ ان کی تعداد سات سے کم ہو اور صحیح قول اکثر علماء کا یہی ہے۔ اس لئے کہ مروی ہے نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

البدنة تجزى عن سبعة والبقرة تجزى عن سبعة
(اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہوتا ہے اور گائے سات آدمیوں کی طرف سے کافی ہوتی ہے)

اور حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"ہم نے نبی اکرم ﷺ کے ساتھ اونٹ سات آدمیوں کی طرف سے اور گائے سات آدمیوں کی طرف قربانی کی۔" کہ اس میں فرق نہیں کیا گیا کہ یہ قربانی ایک گھروالوں کی طرف سے تھی یا دو گھروالوں کی طرف سے، کیونکہ قیاس تو ایک سے زیادہ کی طرف سے اس کے جواز کے خلاف ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ قربانی میں "اصل عبادت" ذبح کرنا ہے اور یہ ایسا فعل ہے جو قابل شراکت نہیں، لیکن ہم نے ایسی حدیث کی بنا پر جو علی الاطلاق سات افراد کی طرف سے اس کے جواز کی مؤید ہے، قیاس کو ترک کر دیا، لہذا اس کے علاوہ باقی جگہوں میں اصل قیاس پر عمل کیا جائے گا، کیونکہ گائے سات بکروں کے بمنزلہ ہے۔ پھر سات بکرے سات آدمیوں کی طرف سے جائز ہیں خواہ وہ سب ایک گھر کے رہنے والے ہوں یا دو گھروں کے، تو اسی طرز کے کا بھی یہی حکم ہوگا۔

پھر بعض فقہاء نے اونٹ اور گائے میں فرق کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ گائے تو سات سے زائد افراد کی طرف سے جائز نہیں۔ البتہ اونٹ دس افراد کی طرف سے جائز ہے۔ انہوں نے نبی اکرم ﷺ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ آپ نے فرمایا:

(اونٹ دس آدمیوں کی طرف سے جائز ہے)

البذنة تجزى عن عشرة

اور قیاس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اونٹ کی قیمت گائے سے زیادہ ہوتی ہے، اسی لئے زکوٰۃ اور بیت اونٹ کو گائے پر برتری حاصل ہے، لہذا قربانی میں بھی اسے فوقیت حاصل ہوگی۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ جب روایات میں ظاہری طور پر اختلاف پیدا ہوا جائے تو احتیاطی صورت پر عمل کرنا ضروری ہو جاتا ہے اور یہ بات ہمارے موقف میں پائی جاتی ہے۔ وہ اس طرح کہ سات آدمیوں کی طرف سے اس کا جواز بالاتفاق جائز ہے اور اس سے زیادہ میں اختلاف ہے، لہذا متفق علیہ مقدار پر عمل کرنا یقینی صورت پر عمل کرنا ہے۔ مخالفین نے جس قیاس کا ذکر کیا ہے وہ درست نہیں، اس لئے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں کہ قربانی میں اشتراک کا مسامحہ مکمل طور پر خلاف قیاس ہے اور جو مسئلہ قیاس کے خلاف ہو وہاں قیاس کا استعمال کرنا تفقہ کے خلاف ہوتا ہے۔

اونٹ یا گائے کے سات سے کم حصہ داروں کی طرف سے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں، مثلاً اس طرح کہ گائے یا اونٹ میں دو یا تین یا چار یا پانچ یا چھ ادا شامل ہو جائیں۔ اس لئے کہ جب یہ جانور سات افراد کی طرف سے کافی ہیں تو کم حصہ داروں کی طرف سے تو بدرجہ اولیٰ کافی تصور ہونگے۔ پھر خواہ سب کے حصے برابر ہوں یا مختلف، اس طرح کہ ان میں سے ایک کی طرف سے نصف اور دوسرے کی طرف سے ایک تہائی اور تیسرے کی طرف سے چھٹے حصہ میں شرکت ہو بشرطیکہ وہ سات سے کم نہ ہوں۔

اور اگر سات ادا پانچ گایوں میں شامل ہوں یا اس سے زیادہ گایوں میں، پھر انہوں نے ان کو ذبح کیا تو جائز ہوگا، ان میں سے ہر ایک کا ان میں ساتواں حصہ ہوگا۔ اور اگر وہ ایک ہی گائے کے تھے تو وہ کافی ہوتی تو اس سے زیادہ تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی اور اگر آٹھ ادا سات گایوں میں شامل ہوں تو جائز نہ ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں ہر گائے کے آٹھ حصے ہونگے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو ساتویں حصہ سے کم حصہ ملے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ آٹھ ہوں یا دس ہوں اور اگر آٹھ ادا آٹھ گایوں میں حصہ دار ہوں پھر انہوں نے ان کو ذبح کیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو ساتواں حصہ ملے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب گائیں آٹھ سے زیادہ ہوں۔ اس باب میں ہمیں امام شافعی سے لولی روایت نہیں ملتی۔ البتہ کہا گیا ہے کہ ازروئے قیاس جائز نہیں۔

اور اگر سات افراد نے مل کر سات بکرے ذبح کیے تو قیاس یہ ہے کہ ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ہر بکرے کے سات حصے ہونگے اور استحسان کی رو سے جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر دو آدمیوں نے دو بکرے قربانی کیلئے خرید کیے ۱۔ انہوں نے ان کو ذبح کیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ بخلاف دو ایسے افراد کی طرف سے جن پر غلام کا کفارہ ادا کرنا ضروری ہو اور وہ دو مشترک غلاموں کو آزاد کر دیں کہ یہ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ دو بکروں میں متفرق حصے جمع کیے جاتے ہیں غلاموں میں جمع نہیں کیے جاتے، جس کی دلیل یہ ہے کہ بکرے کی تقسیم پر مجبور کیا جاسکتا ہے، مگر غلام کی تقسیم پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ کیا بچہ معلوم نہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر جمع تقسیمی نہیں کی جاسکتی۔ اس اصول پر مناسب تو یہ ہے کہ اول الذکر صورت میں قیاس و استحسان دونوں جائز ہوں، مگر یہاں صرف قیاس کا حکم مذکور ہے۔

رہی اس کی صفت تو وہ یہ ہے کہ قربانی کا جانور "واضح عیوب" سے محفوظ و مضمون ہونا چاہیے۔ مگر علت سبب کی صفات کا "شرائط جواز" کے تحت ذکر کریں گے۔ واللہ تعالیٰ ہوا الموفق۔

فصل: قربانی کی شرائط جواز

قربانی کے جواز کی شرائط و اقسام پر مشتمل ہیں:

(۱) قسم اول ایسی شرائط کی ہے جو دوسرے حلال جانوروں کو بھی عام ہیں اور دوسری قسم شرائط کی ہے جو صرف قربانی کے جانوروں تک محدود ہے۔ اول الذکر یعنی تمام حلال جانوروں کی شرائط کا ہم از بس قبل کتاب اللہ بائع میں ذکر کر آئے ہیں۔

(۲) رہی وہ شرائط جو خاص قربانی کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق قربانی کرنے والے شخص سے ہے، بعض کا تعلق قربانی کے وقت سے اور بعض کا قربانی کی جگہ ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) قربانی کرنے والے کی شرائط

(۱) نیت کرنا: یعنی قربانی کی نیت کرنا، لہذا اس کے بغیر قربانی جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ ذبح کرنا بعض اوقات گوشت خوری کیلئے ہوتا ہے اور بعض اوقات رضائے خداوندی کیلئے اور کوئی فعل نیت کے بغیر عبادت نہیں ہوتا، نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

لا عمل لمن لا نية له

(جس کی نیت نہیں اس کا عمل جائز نہیں ہے)

اس سے مراد ایسا عمل ہے جو رضائے خداوندی کا ذریعہ ہو اور چونکہ قربانی میں رضائے خداوندی کی جہات مقصود ہیں، مثلاً تمتع، قرآن، محصور ہونے اور شکار کا بدلہ، اور سرمونڈنے کا کفارہ وغیرہ جس کی بنا پر قربانی نیت کے بغیر متعین نہ ہوگی نیز نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

انما الاعمال بالنيات وانما الكل

(تمام عملوں کا مدار نیت پر ہے اور ہر انسان کیلئے وہی کچھ ہے

جس کی اس نے نیت کی)

امرء مانوی

تاہم دل سے نیت کرنا کافی ہے اور زبان سے وہ کچھ کہنا ضروری نہیں جس کی دل میں نیت کی جانے جیسے کہ نماز میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ نیت دل کا عمل ہے اور زبان سے اس کا پڑھنا محض اس پر دلیل ہے۔

(۲) جس قربانی میں حصہ داروں کی گنجائش ہو وہاں کوئی ایسا شخص حصہ دار نہ بنایا جائے جو سرے سے ہی رضائے خداوندی کی نیت نہ رکھتا ہو اور اگر اس نے کسی ایسے شخص کو شریک کر لیا تو اس کی جانب سے قربانی جائز نہ ہوگی۔ یہی حکم قربانی کے علاوہ باقی ثواب کے کاموں کا ہے کہ اگر اس عمل میں کوئی ایسا شخص شامل ہو جائے جس کی نیت ثواب اور رضائے خداوندی کی نہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ تمتع، قرآن اور احصار اور شمار کے بدلے وغیرہ کی صورت میں قربانی کا یہی حکم ہے، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر کسی ایک لونٹ یا گائے میں سات افراد شامل ہوں اور سب کی نیت عبادت قربانی یا اسی طرح کی کسی اور عبادت (از قسم عقیقہ وغیرہ) کی ہو ماسوائے ایک حصہ دار کے جو صرف گوشت کیلئے شامل ہو تو ان میں سے کسی ایک کی قربانی بھی قبول نہ ہوگی اور نہ ہی قربانی کے علاوہ دوسرے ثواب اور رضائے خداوندی والے جو افعال ہیں وہ قبول ہونگے، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ ہر شخص کا فعل اس کی اپنی نیت سے عبادت بنتا ہے۔ اس کے ساتھی کی نیت سے نہیں، لہذا ان میں سے کسی ایک کی جانب سے ثواب کی نیت کا نہ پایا جانا باقی لوگوں کی نیتوں پر اثر انداز نہ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل عبادت خون بہانا ہے جس میں تقسیم کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک ہی ذبیحہ ہے تو اگر ان میں سے کسی ایک کا اس میں شرکت کرنا عبادت نہ ہو تو وہ باقی لوگوں کی جانب سے بھی عبادت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں تقسیم کی گنجائش نہیں ہے اور اگر ان سب نے قربانی کی یا اس کے علاوہ کسی اور عبادت کی نیت کی تو قربانی جائز ہوگی۔ خواہ عبادت واجب ہو یا نفل ہو یا وہ بعض پر واجب ہو اور بعض پر نہ ہو اور خواہ ان سب کی عبادت کے پہلو یکساں ہوں یا مختلف ہوں، مثال کے طور پر ان میں سے کسی نے قربانی کی نیت کی، کسی نے شمار کے کفارے کی اور کسی نے احصار کی قربانی کی اور کسی نے کسی ایسی عمل کے کفارہ کی جو دوران احرام اس سے صادر ہوا ہو اور کسی نے نفل ہدی (قربانی) کی اور کسی نے تمتع اور قرآن کی قربانی کی نیت کی تو سب کی قربانی جائز ہوگی۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا قول ہے، جبکہ امام زہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر ان کی عبادتوں کی جہات مختلف ہو گئیں تو قربانی جائز نہ ہوگی، چنانچہ ضروری ہے کہ وہ سب ایک ہی طرح کی عبادت کی نیت سے قربانی کر رہے ہوں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ قیاس تو سرے سے ہی شرکت کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ ذبح کا فعل ایک ہی ہے۔ جس میں تقسیم کی گنجائش نہیں ہے، لہذا اس میں یہ گنجائش نہ ہوگی کہ وہ بعض کی جانب سے کسی اور پہلو سے ہو اور بعض کی جانب سے کسی اور جہت سے، کیونکہ اس کی تقسیم کی اس وقت تک گنجائش نہیں جب تک ان کی جہات ایک جیسی نہ ہوں، تو چونکہ ان کی جہات کے ایک ہونے کے وقت انہیں ایک ہی عمل بنایا جاسکتا ہے اور مختلف ہونے کی صورت میں ایسا ممکن نہیں، لہذا اس صورت میں یہ معاملہ بدستور قیاس کی طرف لوٹایا جائے گا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اگرچہ یہاں جہات ظاہری صورت کے لحاظ سے باہم مختلف ہیں، لیکن معنی کے لحاظ سے یکساں ہیں۔ اس لئے کہ ان تمام سے اصل مقصود قرب خداوندی کا حصول ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب ان میں سے کسی ایک کی نیت اپنی اس اولاد کا عقیقہ کرنے کی ہو جو ازیں قبل پیدا ہو چکا ہو، اس لئے کہ یہ اولاد کی نعمت پر اظہار شکر کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے حصول قرب کا ذریعہ ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے نوادر الضمائم میں یہی لکھا ہے، البتہ انہوں نے یہ نہیں لکھا کہ اگر ان میں سے کسی نے ویسے یعنی اپنی خانہ آبادی کے کھانے کی نیت کی تو اس کا کیا حکم ہے؟ مناسب تو یہ ہے کہ وہ جائز ہو اس لئے کہ اس کا ہتہام بھی نعمت کھانے پر اظہار

شکر کیلئے کیا جاتا ہے اور اس کا سنت نبوی میں ذکر موجود ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

اولم ولو بشاة

(ولیمہ کرا اگرچہ ایک بکری (کے گوشت) کے ساتھ ہی ہو)

تو اگر اس نے اس سے اظہار شکر یا اقامت سنت کی نیت کی تو اس نے گویا اللہ تعالیٰ کی رضامندی حاصل کرنے کی نیت کی اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ جہات کے مختلف ہونے کی صورت میں قربانی میں اشتراک مکروہ ہے۔ ان سے دوسری روایت ہے کہ اگر یہ جہات ایک ہی قسم (نوع) کی ہوں تو یہ ان کی نزدیک پسندیدہ تر صورت ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے بھی یہی لکھا ہے۔ اور اگر ان میں سے کوئی ایک حصہ دار ذمی ہو، خواہ کتابی ہو یا غیر کتابی اور اس کی نیت گوشت لینے یا اپنے مذہب کی رو سے قربانی کرنے کی ہو تو ہمارے نزدیک قربانی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ کسی کافر سے عبادت ثابت (نہیں) ہوتی تو چونکہ اس کی نیت کالعدم ہوگی، لہذا وہ محض گوشت لینے کا ارادہ کرنے والا ہوگا تو اگر کوئی مسلمان گوشت لینے کی نیت سے شامل ہوتا تو ہمارے نزدیک اس کی شمولیت جائز نہ ہوتی، لہذا کافر کی تو بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر ان میں سے کوئی ایک حصہ دار غلام یا مدبر ہو اور وہ قربانی کی نیت سے شامل ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس کی نیت عدم اہلیت کی بنا پر باطل ہوگی۔ جس کی بنا پر اس کا حصہ محض گوشت کیلئے ہوگا، لہذا یہ صورت اصلاً جائز نہ ہوگی۔

اور اگر ان میں سے کوئی ایک حصہ دار کسی مرحوم عزیز کی طرف سے قربانی کر رہا ہو تو جائز ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جائز نہیں۔ الاصل میں مذکور ہے کہ اگر کسی اونٹ میں سات حصہ دار ہوں مگر ایک حصہ دار قربانی سے قبل فوت ہو جائے اور اس کے ورثہ اس کی جانب سے قربانی کرنے پر راضی ہو جائیں تو استسنان کی رو سے جائز ہوگا۔ قیاس تو یہ تھا کہ وہ جائز نہ ہوتا۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ جب ان میں سے ایک حصہ دار فوت ہو گیا تو اس سے قربانی کرنا ساقط ہو گیا اور وارثوں کا قربانی کرنا اس کی جانب سے شمار نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ کسی میت کی جانب سے قربانی جائز نہیں ہوتی جس کی بنا پر اس کا حصہ محض گوشت کیلئے ہوگا جو باقی حصہ داروں کی قربانی کے جائز ہونے کے منافی ہے، جیسے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک اپنی زندگی میں گوشت کھانے کی نیت کرتا تو اس کا یہی حکم تھا۔ استسنان کی دلیل یہ ہے کہ کسی حصہ دار کا مرجانہ اس کی طرف سے عبادت کرنے سے مانع نہیں۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی طرف سے صدقہ اور حج کرنا جائز ہے۔ نبی اکرم ﷺ سے ایک صحیح روایت ہے کہ آپ نے دو مینڈھے ذبح فرمائے۔ ایک اپنی طرف سے اور دوسرا اپنی امت کے ان لوگوں کی طرف سے جو اس کی استطاعت نہ رکھتے ہوں، جس میں وہ شخص بھی شامل ہے، جو قربانی کرنے سے قبل مر جائے، تو یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی جانب سے قربانی بطور عبادت کرنا جائز ہوگا۔ پھر جب اس کی جانب سے جانور ذبح کیا گیا تو اس کا حصہ "ثواب" کیلئے ہوگا، جس کی بنا پر اس کا حصہ باقی لوگوں کے ذبح کے جواز سے مانع نہ ہوگا۔

اور اگر کسی شخص نے ایک گائے قربانی کیلئے خریدی پھر اس میں دوسرا آدمی شریک ہو گیا تو ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس کے متعلق پوچھا تو انہوں نے کہا کہ مجھے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے بتلایا کہ میرے نزدیک ایسا کرنا مکروہ ہے، مگر ان کی طرف سے اس کی قربانی جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے۔ ہشام کہتے ہیں کہ میں نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے پوچھا کہ اگر اس کی نیت اس کو پہلے ہی شریک کرنے کی ہو تو انہوں نے فرمایا کہ اس کے متعلق امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے کوئی روایت یاد نہیں، لیکن میرے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں اور الاصل میں ہے کہ (میں نے پوچھا):

”اس شخص کے متعلق تیرا کیا خیال ہے کہ جس نے اپنی جانب سے ذبح کرنے کیلئے گائے خریدی پھر اس نے کسی اور شخص کو اس میں شامل کر لیا، مگر اس نے اس کو اس وقت تک شریک نہ کیا جب تک اس نے اس کو خرید نہ لیا۔ پھر اس کے بعد کوئی اور شخص آیا تو اس نے اس کو بھی شامل کر لیا یہاں تک کہ تعداد پوری ہو گئی یعنی وہ ان کا ساتواں حصہ دار بن گیا تو کیا یہ قربانی ان کی طرف سے جائز ہوگی۔ تو امام محمد نے کہا کہ ہاں استحسان کی رو سے جائز ہے۔ اور اگر اس نے خریداری سے قبل لوگوں کو شریک کر لیتا تو وہ زیادہ بہتر ہوتا۔ یہ صورت خریدار کے غنی (مالدار) ہونے پر معمول ہے۔ کہ اگر وہ اپنی طرف سے قربانی کیلئے کوئی قربانی کا جانور خریدے، تو چونکہ اس کی خریداری سے اس جانور کی قربانی کیلئے تعیین نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس پر شریعت کی طرف سے قربانی ضروری ہے اور اس پر ذبح کے وقت ہی قربانی کی تعیین ضروری ہوتی ہے زیادہ اس پر پہلے ہی واجب ہے، لہذا وہ واجب کے قائم مقام کسی فعل کی ادائیگی کے ذریعہ ہی اپنی اس ذمہ داری سے عہدہ براہ ہو سکتا ہے۔ جس کی بنا پر اس میں اس کی شرکت اور اس کا قربانی کرنا جائز ہوگا، تاہم ایسا کرنا مکروہ ہوگا اس لئے کہ جب اس نے اس کو قربانی کی نیت سے خریدا تو گویا اس نے ایک عہد کر لیا تھا تو اس کا اپنے عہد کی خلاف ورزی کرنا جائز نہ ہوگا۔ لیکن اگر وہ فقیر ہو تو اس کیلئے کسی اور کو اس میں شامل کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے جانور کو قربانی کیلئے خرید کر اسے خود پر واجب کر لیا تو وہ جانور اس کے وجوب کیلئے متعین ہو گیا، لہذا اس صورت میں اس سے فرض ساقط نہ ہوگا۔ اور فقہاء مالدار کے مسئلے میں فرماتے ہیں کہ اگر اس نے قربانی کیلئے خریدنے کے بعد کسی کو اس میں شریک کیا تو اس سے چاہیے کہ وہ اس کی قیمت کو صدقہ کر دے اگرچہ اس کا امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر نہیں کیا اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے وہی ہے کہ:

آپ نے حضرت حکیم بن حزام کو ایک دینار دیا اور انہیں کہا کہ وہ آپ کیلئے ایک قربانی کا جانور خرید کر ذبح کر دیں۔ تو انہوں نے ایک بکرا خرید اور اسے دو دیناروں کے عوض فروخت کر دیا اور پھر ان میں سے ایک دینار کے عوض دوسرا بکرا خرید اور نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں بکرے اور دینار کے ہمراہ تشریف لائے اور آنحضرت ﷺ کو جو کچھ انہوں نے کیا تھا اس سے آگاہ کیا تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تیرے دائیں ہاتھ کے عہد (صفتہ) میں برکت ہے۔ اور پھر نبی اکرم ﷺ نے بکرے کو ذبح کرنے اور دینار کو صدقہ کرنے کا حکم دیا۔

کہ آپ ﷺ نے اس دینار کو قربانی کیلئے کالنے کا قصد کیا ہوا تھا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

(۳) قربانی کی نیت کا ذبح سے متصل ہونا

جیسے کہ نماز میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اصل اعتبار نیت کا ہوتا ہے، لہذا فعل کے ساتھ اس کے اتصال کا اعتبار ماسوائے ضرورت کے ساقط نہ ہوگا۔ جیسے کہ روزے کے آغاز کے وقت اس سے متصل نیت مثل ہونے کی صورت میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس میں لوگوں کو تنگی پیش آنے کا احتمال ہے۔

(۴) قربانی والے کی جانب سے صاف و صریح الفاظ میں یا اشارے میں ذبح کی اجازت کا ہونا

بشرطیکہ ذبح کنندہ کوئی اور ہو اور اگر اس کی جانب سے اجازت نہ ہو تو قربانی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اصل تو یہ ہے کہ انسان جو عمل کرتا ہے وہ خود اپنے لئے ہی کرتا ہے اور دوسرے کو اس کی اجازت اسی کے حکم سے ہی ہو سکتی ہے اور اگر اس کی طرف سے اجازت نہ پائی گئی تو وہ قربانی اس کی طرف سے نہ ہوگی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا جاتا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی بکرا صوب کیا اور اسے اس کے مالک کی طرف سے لی اجازت اور اس کے حکم کے بغیر ذبح کر دیا تو جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کوئی بکرا قربانی کیلئے خرید اور اسے ذبح

کیلئے لٹا دیا اور اس کے ہاتھ پاؤں ہاندھ دیئے اور یہ واقعہ قربانی کے دنوں کا ہو پھر کوئی اور شخص آیا جس نے اس کو ذبح کر دیا تو استحسان کی رو سے یہ ذبح جائز ہوگا، کیونکہ از روئے ولایت اس کی جانب سے اذن پایا گیا ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل یہ مسئلہ بیان کر آئے ہیں۔

(ب) قربانی کے وقت سے متعلق شرائط

پھر جہاں تک قربانی کے وقت سے متعلق شرائط کا تعلق ہے تو ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ قربانی قبل از وقت جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وقت جس طرح وجوب کی شرط ہے اسی طرح اس کا قیام واجب کے جوڑ کی بھی شرط ہے۔ جیسے کہ نماز کے وقت کا یہی حکم ہے، لہذا کسی شخص کیلئے ایام نحر (قربانی کے دنوں) کے پہلے دن (۱۰ ویں ذوالحجہ کو) طلوع صبح صادق سے قبل قربانی ذبح کرنا جائز نہیں۔ اور طلوع صبح صادق کے بعد ذبح کرنا جائز ہے خواہ اس کا تعلق شہر والوں سے ہو یا دیہات والوں سے، تاہم شہر والوں کیلئے اس کے جواز میں ایک اضافی شرط ہے، وہ یہ کہ قربانی والے جانور کو نماز عید کے بعد ذبح کیا جائے، لہذا ہمارے نزدیک نماز پر اس کی تقدیم جائز نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اتنا وقت گزر جائے جتنے وقت میں نبی اکرم ﷺ نے عید کی نماز پڑھی تھی تو قربانی جائز ہے اگرچہ اس نے نماز نہ پڑھی ہو، صبح قول ہمارا ہی ہے۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

من ذبح قبل الصلوة فليعد اضحية
اور نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

اول نسكنا في يومنا هذا الصلوة ثم الذبح (عید کے دن ہمارے پہلی عبادت یہ نماز ہے اس کے بعد یہ ذبح کرنا)
اور نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے حدیث البراء ابن عازب کے مطابق فرمایا ہے:

من كان منكم ذبح قبل الصلوة
(جس شخص نے نماز عید سے قبل جانور ذبح کیا تو اس کے
فانما هي غدوة اطعمه الله تعالى
سوا نہیں کہ وہ تو صبح کا کھانا ہے جو اس کے کھلایا ہے ذبح
انما الذبح بعد الصلوة
تو نماز کے بعد ہوتا ہے)

تو نبی اکرم ﷺ نے ترتیب میں ذبح کو نماز کے بعد قرار دیا ہے اور چونکہ دیہات والوں کیلئے نماز عید واجب نہیں ہے لہذا ان کے حق میں یہ ترتیب ثابت نہ ہوگی۔

اور اگر امام نے عید کی نماز کو مؤخر کر دیا تو کسی شخص کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنی قربانی نصف النہار سے قبل ذبح کرے۔ پھر اگر امام کسی کام میں مشغول ہو اور وہ عید کی نماز نہ پڑھے یا جان بوجھ کر نماز چھوڑ دے تا آنکہ سورج ڈھل جانے تو قربانی تمام دنوں میں نماز کے بغیر ذبح کرنا حلال ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جب سورج ڈھل گیا تو اب نماز کا وقت جاتا رہا اور دوسرے اور تیسرے دن جو امام نماز پڑھاتا ہے وہ قضا کے طور پر پڑھاتا ہے اور ترتیب "اداء" میں شرط ہے، قضا میں نہیں۔ اللہ وری رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ اسی طرح لکھا ہے اور اگر کسی شہر میں دو جگہ نماز عید ہوتی ہو اس طرح کہ نام کسی شخص کو کمزور لوگوں کو جامع مسجد میں نماز پڑھانے کیلئے پیچھے چھوڑ جائے اور خود دوسرے نمازیوں کے ہمراہ عید گاہ یعنی کھلے میدان کی طرف روانہ ہو جائے تو اگر فی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ جب دونوں مسجدوں میں سے کسی ایک کے نمازیوں نے نماز پڑھ لی تو قربانیوں کو ذبح کرنا جائز ہو جائے گا۔ الاصل میں ہے کہ جب جامع مسجد کے لوگ نماز پڑھ میں گئے تو قیاس یہ ہے کہ قربانی ذبح کرنا جائز نہ ہو، مگر استحسان یہ ہے کہ جائز ہو۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ جب نماز عید قربانی کے جواز کے لیے شہر والوں کے حق میں شرط ہے تو دونوں مقامات میں سے ایک مقام کی نماز کا ہو جانا اس کے جواز کا مستثنیٰ

ہے، مگر دوسری جگہ والے لوگوں کی نماز کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو، لہذا شک کی بنا پر احتیاطاً اس پر جواز کا حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ استحسان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شرط نماز عید ہے اور جامع مسجد میں عید کی نماز جائز ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ اسی پر اکتفا کریں تو ان کی نماز جائز اور کافی ہوگی تو اس طرح قربانی کی شرط پائی گئی ہے، جس کی بنا پر اس کے بعد قربانی جائز ہوگی۔ اسی طرح اس روایت کی رو سے جو ہم اوپر روایت کر آئے ہیں ذبح کو مطلق نماز کے بعد رکھا گیا ہے، یہاں یہ شرط پائی گئی ہے اور اگر کھلی جگہ کے لوگ شہر والوں سے پہلے نماز سے فارغ ہو گئے تو اس کا الاصل میں کوئی ذکر نہیں، اس مسئلہ میں کوئی روایت نہیں اور اگر خنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ صورت بھی "جامع مسجد" میں پہلے نماز ہو جانے کے حکم میں ہی ہے، لہذا اس قول کی رو سے اس میں قیاس اور استحسان دونوں کا یہی تقاضا ہوگا جیسے کہ اگر جامع مسجد کے لوگ نماز عید سے پہلے فارغ ہو جائیں تو تب یہی حکم ہے۔

البتہ متاخرین کا اس میں اختلاف ہے۔ بعض متاخرین فرماتے ہیں کہ یہاں قیاس اور استحسان دونوں کی رو سے قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ عید کی نماز میں اصل کھلی جگہ والوں کی نماز ہے اور مسجد میں جو لوگ نماز پڑھتے ہیں وہ تو عذر کی بنا پر پڑھتے ہیں لہذا اصل کا اعتبار ضرور ہوگا نہ کہ اس کے علاوہ کسی اور کا، بعض متاخرین نے اس میں سابق مسئلے کی طرح قیاس اور استحسان کو الگ الگ بیان کیا ہے اور اس کی وجہ (دلیل) وہی ہے جو ہم نے ازیں قبل بیان کر دی ہے۔ اور بعد کے متاخرین فرماتے ہیں کہ کھلی جگہ والوں کی نماز کے بعد قربانی کرنا جائز نہیں تا آنکہ جامع مسجد کے لوگ نماز سے فارغ نہ ہو جائیں، کیونکہ جامع مسجد کی نماز اصل ہے۔ جس کی دلیل باقی تمام نمازیں ہیں اور امام تو کھلے میدان کی طرف ایک ضرورت کی بنا پر نکلتا ہے۔ جو یہ ہے کہ مسجد میں اتنی گنجائش نہیں ہوتی۔ لہذا اصل کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا۔

اور اگر کسی نے اس وقت ہا نور ذبح کیا جب امام نماز میں ہو تو قربانی جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس کے مقدار تشہد میں بیٹھنے سے قبل کسی نے قربانی کی تو وہ بھی جائز نہ ہوگی اور اگر اس نے مقدار تشہد میں امام کے بیٹھنے کے بعد اور اس کے سلام پھیرنے سے قبل قربانی کی تو فقہاء فرماتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے جائز نہ ہوگی، جیسے کہ اگر وہ ابتدائی نماز میں ہوتا تو جائز نہ ہوتی، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے جائز ہوگی۔ جس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک نماز سے نمازی کا کسی عمل کے ساتھ نکلنا فرض ہے اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک یہ بات فرض نہیں ہے۔ اور اگر اس نے امام کے خطبہ سے فارغ ہونے سے قبل قربانی کر دی یا خطبہ شروع کرنے سے قبل ایسا کیا تو جائز ہوگا، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے ذبح کو نماز کے بعد رکھا ہے خطبہ کے بعد نہیں۔ جیسا کہ ہم روایات نقل کر آئے ہیں جو اس بات کی دلیل ہیں کہ اصل اعتبار نماز کا ہے نہ کہ خطبہ کا۔ اور اگر امام نے عید کی نماز پڑھادی اور پھر کسی شخص نے اپنی قربانی کا ہا نور ذبح کیا۔ بعد ازاں پتہ چلا کہ یہ نوذوالحجہ (یوم عرفہ) تھا تو امام پر نماز کا اور اس پر قربانی کا اعادہ کرنا ضروری ہوگا، کیونکہ اس سے یہ ثابت ہو گیا ہے کہ نماز اور قربانی دونوں قبل از وقت ادا ہوئے ہیں، لہذا وہ جائز نہ ہونگے۔ اور اگر یہ ظاہر ہوا کہ امام کا وضو نہ تھا تو اگر تو اس کا پتہ لوگوں کے منتشر ہونے سے قبل چل جائے تو بالاتفاق نماز کا اعادہ کر لیا جائے، لیکن کیا اعادے سے قبل قربانی کرنا جائز ہوگا، بعض روایات میں ہے کہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی نماز کے بعد قربانی کی ہے جسے بعض فقہاء نے جائز قرار دیا ہے اور وہ امام شافعی رحمہ اللہ ہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک امام کی نماز کے فاسد ہو جانے سے مقتدی کی نماز کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا، تو ان کے نزدیک یہ نماز معتبر ہوگی اور صرف امام اکیلا ہی اعادہ کرے گا مقتدی اعادہ نہ کریں گے۔ یہ استحسان ہے۔ اور امام زہری رحمہ اللہ کے اختلافات میں مذکور ہے کہ وہ لوگوں کو نماز دوبارہ پڑھائے اور ان کے اعادہ نماز سے قبل قربانی جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس کا لوگوں کے منتشر ہو جانے کے بعد پتہ چلا تو بعض روایات میں مذکور ہے کہ نماز کا اعادہ نہ کیا جائے اور قربانی کرنے والے کی طرف سے قربانی کرنا جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ایسی نماز ہے جو بعض فقہاء کے قول پر جائز ادا ہوئی ہے، لہذا لوگوں کے منتشر ہو جانے کے بعد نماز کا اعادہ نہ کرنا لوگوں کو دوسری بار منادی کے ذریعے جمع کرنے سے بہتر ہے اور یہ قول لوگوں کی قربانیاں باطل کرنے کی نسبت بھی سہل ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ قربانی کا اعادہ کیا جائے، مگر نماز کا اعادہ نہ کیا جائے۔ اس لئے کہ قربانی کا اعادہ کرنا نماز کے اعادہ سے آسان تر ہے اور یہ بھی مروی ہے کہ لوگوں میں اعلان کیا جائے تا آنکہ وہ سب جمع ہو جائیں اور پھر نماز عید کا اعادہ کیا جائے۔ البتہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس قول پر قیاس کے مطابق جس شخص نے نماز کے اعادے سے قبل قربانی کی اس کی قربانی جائز نہ ہوگی، تاہم اگر سورج ڈھل جائے تو اس کی قربانی تمام لوگوں کے نزدیک جائز ہوگی اور لوگوں سے نماز ساقط ہو جائے گی۔

اور اگر لوگوں نے امام (حاکم) کے پاس آکر زوال ہو جانے کے بعد یہ گواہی دی کہ آج دس ذوالحجہ کا دن تھا تو ن کیلئے قربانی کرنا جائز ہوگا اور امام اگلے دن باہر نکل کر لوگوں کو نماز عید پڑھانے کا اور اگر دن کے شروع میں یہ پتہ چل گیا کہ آج دسویں ذوالحجہ تھی مگر امام کاموں میں مشغول رہا یا اس سے غفلت ہو گئی اور وہ نہ نکل سکا اور نہ ہی کسی اور کو نماز کی امامت کیلئے سمجھ سکا تو کسی کیلئے اس وقت قربانی کرنا جائز نہ ہوگا، تا آنکہ سورج ڈھل جائے۔ تاہم اگر امام کے نماز کے لئے نکلنے سے قبل سورج ڈھل گیا تو لوگ قربانی کر سکتے ہیں اور اگر کسی نے اس سے پہلے قربانی کی تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ اور اگر امام نے عید کی نماز پڑھائی اور کسی شخص نے اپنی قربانی کی۔ پھر امام کو بتایا گیا کہ عید کا دن تو کل تھا۔ تو نماز جائز ہوگی اور اس شخص کی قربانی بھی درست ہوگی۔

اور اگر شہر میں بغاوت (فتنہ) پھیل جائے اور شہر میں بادشاہ کی جانب سے مقرر کردہ کوئی امام (حاکم) نہ رہے جو انہیں عید کی نماز پڑھانے تو قیاس یہ ہے کہ اس شہر میں قربانی کا وقت "یوم النحر" کو طلوع صبح صادق کے بعد سے شروع ہو جائے گا، جیسے کہ ایسے دیہات میں، جہاں عید کی نماز نہیں ہوتی، یہی حکم ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ ان کی قربانی کا وقت سورج ڈھلنے کے بعد شروع ہو۔ اس لئے کہ یہ جگہ نماز کے وجوب والی ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر امام موجود ہوتا تو ن پر نماز پڑھنا لازم ہو جاتا، چونکہ ایک مانع کی بنا پر نماز کی ادائیگی نہیں ہوتی، لہذا اصل حکم میں تبدیلی نہ ہوگی، جیسے کہ اگر امام موجود ہوتا مگر وہ کسی مانع مثلاً بیماری وغیرہ کی بنا پر نماز نہ پڑھاتا تو تب یہی حکم تھا تو اس صورت میں زوال کے بعد ذبح کرنا جائز ہو جاتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے "یوم عرفہ" (نوذوالحجہ) کو زوال کے بعد اپنی قربانی کی۔ پھر پتہ چلا کہ آج تو "یوم النحر" تھا، تو ہمارے نزدیک اس کی قربانی جائز ہوگی، اس لئے کہ ذبح اپنے وقت میں ہوا ہے۔ لہذا وہ جائز ہوگا۔ واللہ اعلم۔ یہ حکم اس صورت میں ہے کہ جب اس پر شہر میں قربانی کرنا ضروری ہو اور جانور بھی شہر میں موجود ہو اور اگر وہ خود شہر میں ہو، مگر اس کی قربانی گاؤں میں ہو یا کسی ایسی جگہ میں ہو جہاں عید کی نماز نہ ہوتی ہو اور اس نے کسی کو اس کی طرف سے ذبح کرنے کو کہا ہو یا پھر اس نے طلوع صبح صادق کے بعد، مگر نماز عید سے قبل، اس کو ذبح کر دیا تو جائز ہوگا اور اگر اس کے برعکس معاملہ ہو کہ اگر وہ خود دیہات میں ہو اور جانور شہر میں ہو اور اس کی طرف سے اس کو ذبح کرنے کی اجازت ہو۔ پھر اسے طلوع صبح صادق کے بعد، مگر نماز سے قبل ذبح کر دیا، تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ کہ یہاں قربانی کے جانور کی جگہ کا اعتبار ہوگا، اس کے مالک کی جگہ کا نہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی نوادر میں یہی بات لکھی ہے اور فرمایا ہے کہ "میں ذبح کی جگہ کو دیکھتا ہوں اور جس کی طرف سے اسے ذبح کیا جا رہا ہو اس کی جگہ کو نہیں دیکھتا۔ الحسن نے امام یوسف

رحمہ اللہ سے بھی یہی روایت نقل کی ہے کہ اسی جگہ کا اعتبار ہوگا جس میں ذبح کیا جا رہا ہو اور جس کی طرف سے قربانی کی جا رہی ہو اس کی جگہ کا اعتبار نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ ذبح کرنا ایک عبادت ہے لہذا اسی مقام کا اعتبار ہوگا جس میں فعل ذبح کیا جا رہا ہو، نہ کہ جس کی جانب سے وہ فعل ہو رہا ہو اس کی جگہ کا۔

اور اگر وہ شخص خود شہر میں اور اس کے اہل خانہ دوسرے شہر میں ہوں اور اس نے ان کو لکھا ہو کہ وہ اس کی طرف سے قربانی کر دیں تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ذبح کی جگہ کا اعتبار ہوگا۔ لہذا اس کے اہل خانہ کیلئے قربانی کرنا جائز نہ ہوگا تا آنکہ اس شہر میں امام نماز عید نہ پڑھا دے جس میں وہ مقیم ہیں۔ اور اگر انہوں نے نماز عید سے قبل اس کو ذبح کیا تو جائز نہ ہوگا۔ یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے اور الحسن بن زیاد فرماتے ہیں کہ دونوں جگہوں کی نماز کا انتظار کیا جائے گا اور اگر انہیں دوسرے شہر کی نماز کے متعلق شک ہو تو وہ زوال تک انتظار کریں گے۔ تو ان کے نزدیک جب تک دونوں شہروں میں نماز نہ ہو جائے اس ہانور کی قربانی نہیں کی جائے گی اور اگر انہیں دوسرے شہر کی نماز کے بارے میں شک ہو جائے تو وہ سورج ڈھلنے تک اس کو ذبح نہ کریں گے۔ پھر جب سورج ڈھل جائے تو وہ اسے اس کی جانب سے ذبح کریں گے۔ الحسن کے اس قول کی دلیل یہ ہے کہ ہمارے اس قول میں دونوں جگہوں، یعنی ذبح کرنے والے اور جس کی جانب سے ذبح کیا جا رہا ہو، ان دونوں کی جگہوں کا اعتبار کیا جاتا ہے، لہذا ایسا کرنا ہی اولیٰ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اصل عبادت تو ذبح کرنے کی ہے۔ اور جو عبادتیں کسی وقت کے ساتھ مشروط ہوں ان میں اس کے ادا کرنے والے کی حالت کا اعتبار کیا جاتا ہے نہ کہ جس کی جانب سے وہ کام کیا جا رہا ہے ہو اس کی حالت کا۔

اور قربانی کے دنوں میں رات اور دن کے وقت ذبح کرنا جائز ہے جس سے مراد دو راتیں ہیں۔ گیارہویں بارہویں تاریخ کی رات اس گنتی میں قربانی کے پہلے دن یعنی دسویں ذوالحجہ کی رات شامل نہیں۔ اس لئے کہ صحابہ کرام کی ایک جماعت کا قول ہے کہ قربانی کے دن تین ہیں۔ لغوی طور پر تین کے ذکر میں۔ تینوں کی راتیں بھی شامل ہیں، اللہ تعالیٰ کا حضرت زکریاؑ کے قصہ میں ارشاد ہے۔

(تین دن بجز اشاروں کے)

ثَلَاثَ أَيَّامٍ الْارْمَزَا (۱)

دوسری جگہ فرمایا:

(تین راتیں برابر)

ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا (۲)

حالانکہ دونوں باتیں ایک ہی واقعے سے متعلق ہیں۔ تاہم اس میں دس ذوالحجہ کی رات داخل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ پچھلے دن یعنی عرفہ کے بعد آئی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ جس نے اس رات کو پالیا اس نے حج کو پالیا، جیسے کہ اگر وہ اس دن، یعنی یوم عرفہ کو پالے۔ پھر جب رات پچھلے دن کے ساتھ تابع ہو گئی تو لامحالہ آنے والے دن کے تابع نہ ہوگی، لہذا وہ رات قربانی کے وقت میں شامل نہ ہوگی اور اس کے بعد کی دونوں راتیں اس حکم میں داخل ہونگی، البتہ رات کے وقت ہانور ذبح کرنا مکروہ ہے اس لئے نہیں کہ وہ قربانی کا وقت نہیں ہے، بلکہ ایک اور وجہ سے۔ جس کا ہم کتاب اللہ ہائے میں ذکر کر آئے ہیں۔ واللہ اعز شانه اعلم۔

۱۔ آل عمران (۳: ۴۱)

۲۔ مریم (۱۹: ۱۰)

قربانی کے محل (جانور) کی شرائط

قربانی کے محل (جانور) سے متعلقہ شرائط کی دو اقسام ہیں:

(۱) ان میں سے ایک اس جانور کا واضح (فاحش) عیب سے پاک ہونا ہے، لہذا اندھا، ایسا کانا جس کا کانا پن واضح ہو یا ایسا لنگڑا جو اپنے قدموں سے قربان گاہ تک چل کر نہ جاسکتا ہو یا کھلی بیماری والا یا ایسا کمزور جانور جس میں موٹاپا یعنی گوشت بالکل نہ ہو یا جڑ سے کٹے ہوئے کانوں اور دم والا یا وہ جس کے پیدائشی طور پر کان نہ ہوں وغیرہ کی قربانی جائز نہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ سے آخر الذکر کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ کیا ایسا ہوتا ہے؟ اگر واقعی ایسا ہوتا ہو تو وہ جانور جائز نہ ہوگا۔ البتہ الکاء یعنی چھوٹے چھوٹے کانوں والے جانور کی قربانی جائز ہے۔ دو میں سے ایک مکمل کان کٹا ہوا جانور بھی جائز نہیں۔ اسی طرح اگر کسی جانور کا پیدائشی طور پر ایک ہی کان ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ ان تمام شرائط کی اساس اس روایت پر ہے جو حضرت براء بن عازب سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے نبی اکرم ﷺ سے سنا ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا تجزى من الضحايا اربع العوراء البین عورھا (چار قسم کے جانوروں کی قربانی جائز نہیں: ایسا ندھا جس کا اندھ پن واضح ہو، ایسا لنگڑا جس کا لنگڑاپن واضح ہو، ایسا بیمار جس کی بیماری واضح ہو اور ایسا لاغر جس پر موٹاپا (گوشت) نہ ہو) والعرجاء البین عرجھا والمریضة البین مرضھا (بیمار جس کی بیماری واضح ہو اور ایسا لاغر جس پر موٹاپا (گوشت) نہ ہو) والعیفاء التي لا تنقى اور نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

استشرفوا العین والاذن (آنکھوں اور کانوں کو غور سے دیکھا کرو)

یعنی ان کے آفات سے صحیح و سالم ہونے کو غور سے اچھی طرح دیکھا کرو۔ نیز مروی ہے کہ

"نبی اکرم ﷺ نے کٹے ہوئے کان والے جانور کی قربانی سے منع فرمایا"

اور اگر کان، ناک، دم اور آنکھ وغیرہ اعضاء کا کچھ حصہ موجود، مگر کچھ موجود نہ ہو تو الجامع الصغیر میں ہے کہ اس صورت میں غور کیا جائے گا۔ اگر تو کٹا ہوا حصہ زیادہ ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ اور اگر کم ہو تو قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اتنا کم حصہ ہے جس سے پختہ ممکن نہیں۔ اس لئے کہ جانور کسی نہ کسی عیب سے کم ہی خالی ہوتا ہے اور اگر اسے مانع سمجھا جائے تو اس سے لوگوں پر معاملہ مشکل ہو جائے گا اور لوگ تنگی میں مبتلا ہو جائیں گے۔

پھر ہمارے ائمہ کرام کے درمیان دونوں (عضو کے کم اور زیادہ) کی حد فاصل ہیں۔ بخلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس بارے میں چار روایات ہیں: امام محمد رحمہ اللہ نے الاصل اور الجامع الصغیر میں یہ روایت نقل کی ہے کہ اگر تو وہ عضو ایک تہائی یا اس سے کم کٹا ہوا ہو تو قربانی جائز ہوگی، امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اپنے قول کا ذکر کیا تو انہوں نے فرمایا میرا بھی یہی قول ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر کٹے ہوئے عضو کا زیادہ حصہ بچا ہوا ہو تو قربانی جائز اور اگر اس سے کم ہو یا اسی جتنا ہو تو جائز نہ ہوگی۔ ابو عبد اللہ النخعی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر چوتھائی حصہ کٹ جائے تو جائز نہ ہوگا۔ الکرخی نے امام محمد رحمہ اللہ کا قول الاصل کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ساتھ نقل کیا ہے۔ اور القاضی نے اپنی کتاب شرح مختصر الطحاوی میں ان کا قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے ساتھ روایت کیا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی جو، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت ہے، دلیل یہ ہے کہ "قلیل اور کثیر (کم اور زیادہ) کے الفاظ اسمائے اضافیہ ہیں، جن اشیاء کا دوسرا حصہ کم ہو ان کا پہلا حصہ زیادہ ہوگا اور جن کا اس سے زیادہ ہو وہ کم ہوگا۔ تاہم انہوں نے دونوں کے برابر ہونے صورت میں احتیاطاً اس

کو جائز قرار نہیں دیا۔ اس لئے کہ یہاں جواز و عدم جواز کی دونوں صورتیں موجود ہیں۔ لیکن جواز کیلئے کثرت والے حصہ کو ملحوظ رکھا جاتا ہے جو یہاں موجود نہیں، اور آنحضرت ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے "العضلہ" سے منع فرمایا ہے اور حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ العضباء اس جانور کو کہتے ہیں جس کے کان کا بیشتر حصہ کٹ گیا ہو تو گویا آنحضرت ﷺ نے اکثر حصے کا اعتبار کیا ہے۔ اور چوتھے حصہ کو اکثر حصہ قرار دینے والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ اکثر مقامات میں وہ "اکثر شئی" کے حکم میں ہوتا ہے، جیسے کہ سر کے مسح، اور محرم کے سر کو مندمعوانے (حلق) وغیرہ کے مسائل میں یہی حکم ہے، لہذا احتیاط والی جگہ میں اس کا لحاظ رکھنا زیادہ اولیٰ ہوگا۔

ایک ثلث (1/3) حصے کو کثیر قرار دینے والی روایت کی دلیل نبی اکرم ﷺ کا وصیت کے ضمن میں یہ ارشاد ہے کہ الثلث والثلث کثیر (ایک تہائی وصیت کی اجازت ہے اور ایک تہائی کثیر حصہ ہے) کہ نبی اکرم ﷺ نے ایک تہائی حصہ کو کثیر (اکثر) قرار دیا ہے، جبکہ اس کو قلیل قرار دینے والی روایت کی دلیل اس کا وصیت پر قیاس ہے۔ اس لئے کہ شریعت طیبہ نے ایک تہائی تک وصیت کی اجازت دی ہے اور ایک تہائی سے زائد کی اجازت نہیں دی۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اگر وہ ایک تہائی سے زیادہ نہ ہو تو وہ کثیر (زیادہ) نہ ہوگا۔

ربا حتماء، یعنی وہ جانور جس کے دانت نہ ہوں، اگر تو وہ چرتا ہو اور چارہ کھاتا ہو تو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ المنسقی میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر تو دانتوں کا ٹوٹا ہوا ہونا، اس کے لئے جگالی سماع نہ ہو، تو جائز ورنہ جائز نہ ہوگا، تاہم اگر وہ اپنے پیٹ میں چارہ سالم ڈال لیتا ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اپنے ایک قول میں فرماتے ہیں کہ وہ قربانی کیلئے ہر صورت جائز نہ ہوگا خواہ وہ چارہ کھائے یا نہ کھائے۔ دوسرے قول کی رو سے اگر تو اس کے اکثر دانت گر جائیں تو جائز نہ ہوگا، جیسے کہ کان اور ناک اور دم کا یہی حکم ہے۔ اور ایک اور قول کی رو سے اگر اس کے چارہ کھانے کی مقدار میں دانت باقی ہوں تو جائز ہوگا ورنہ نہیں۔ اور "الشولاء" یعنی دیوانے جانور کی قربانی جائز ہے۔ تاہم اگر اتنی دیوانگی ہو جو اسے چرنے اور چارہ کھانے سے مانع ہو تو جائز نہ ہوگا اس لئے کہ یہ دیوانگی اس کی ہلاکت پر منتج ہوگی جو ایک واضح عیب ہے۔ اور خارش والے (البرباء) جانور کی قربانی کرنا جائز ہے، بشرطیکہ وہ موٹا تازہ ہو اور اگر وہ دبلا ہو تو جائز نہ ہوگا اور الحماء یعنی وہ جانور جس کے پیدائشی طور پر سینگ نہ ہوں جائز ہے۔ اسی طرح ٹوٹے ہوئے سینگوں والا بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ ان سے ٹوٹے ہوئے سینگ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ وہ تیرے لئے مضر نہیں ہمیں نبی اکرم ﷺ نے حکم دیا ہے کہ ہم آنکھ اور کان کو غور سے دیکھیں اور مروی ہے کہ:

ایک شخص حضرت علیؓ کے پاس آیا اور کہا اے امیر المومنین۔ گائے کتنے لوگوں کی طرف سے جائز ہوتی ہے؟ دمایا سات کی طرف سے۔ اس نے پوچھا ٹوٹے ہوئے سینگوں والی گائے کا کیا حکم ہے۔ فرمایا نقصان دہ نہیں۔ اس نے پوچھا لنگڑمی تو حضرت علیؓ نے دمایا اگر وہ قربان گاہ تک خود چل کر جائے تو جائز ہے، پھر (حضرت علیؓ نے) فرمایا۔ ہمیں نبی اکرم ﷺ نے حکم دیا ہے کہ ہم آنکھوں اور کان کو غور سے دیکھیں۔ اگر چوٹ مشاش تک ہاتھ نہ تو جائز نہ ہوگا۔ مشاش سے مراد ہڈیوں کے جوڑ ہیں جیسے گھٹنے اور گھٹنیاں وغیرہ۔

اور الشرقا۔ یعنی لمہائی میں کٹے ہوئے کانوں والا جانور قربانی کرنا جائز ہے اور وہ جو نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے الشرقا، الخرقا، المقابلا اور المدابره سے منع کیا ہے تو اس جگہ الشرقا سے مراد ہے لمہائی میں کٹے ہوئے کانوں والا اور المقابلا جانور وہ ہے جس کے سامنے کی جانب سے تھوڑے سے کان کٹے ہوئے ہوں، مگر کٹا ہوا حصہ صلیحہ نہ ہو اور جلد ساتھ ہی معلق ہو اور المدابره وہ جانور ہے جس کا پھل جانب سے اسی طرح کان کٹا ہوا ہو تو الشرقا، المقابلا اور المدابره

ہے آپ کا روکنا درحقیقت استہباب پر محمول ہے۔ اور "الخرقاء" زیادہ پھٹے ہوئے کانوں والا ہونے پر، حسب اختلاف روایات، جائز ہے جن کا ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر کان میں تھوڑا بہت نشان ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ بھیڑ بکری میں اس کو عیب نہیں سمجھا جاتا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ ایک معمولی عیب ہے۔ یا اس لئے کہ ایسے نشان سے کوئی جانور بھی خالی نہیں ہوتا اور اس سے اس کا پچنا ممکن نہیں ہے۔

اور اگر کسی شخص نے کوئی بھیڑ یا بکری خریدی جو اس وقت موٹی تھی۔ پھر دبلی ہو گئی حتیٰ کہ وہ ایسی حالت کو پہنچ گئی کہ وہ اسے اس حالت پر خریدتا تو قربانی کیلئے جائز نہ ہوتی تو اگر تو وہ مالدار ہو تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی اور اگر وہ مفلس ہو تو اس کی قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ مالدار پر قربانی کا یہ جانور اس کے ذمہ موجود واجب کے قائم مقام ہے۔ تو جب اس میں عیب پیدا ہو گیا تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ لہذا واجب بدستور اس کے ذمہ رہے گا۔ جبکہ جو شخص مفلس ہو تو اس کے ذمہ کوئی قربانی نہیں ہے، لیکن جب اس نے کوئی بھیڑ بکری قربانی کیلئے خرید لی تو یہ خریدی ہوئی بکری عبادت کیلئے مقرر ہو گئی تو اس میں عیب کا پیدا ہونا اس کے ہلاک ہونے ہی کی طرح ہے۔ حتیٰ کہ اگر کسی مفلس شخص نے خود پر قربانی واجب کر لی تو اس صورت میں اس کی طرف سے مذکورہ جانور کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ قربانی اس کے واجب کرنے کی بنا پر واجب ہوئی ہے، لہذا اس بارے میں وہ اس مالدار کی طرح ہوگا جس پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے وجب ہونے کی بنا پر قربانی واجب ہوئی ہو۔

اور اگر اس نے جب قربانی خریدی تھی تو وہ صحیح و سالم تھی۔ پھر وہ اس کے پاس اندھی ہو گئی اور وہ مالدار ہو یا اس کا پورا کان یا ناک یا دم کٹ گئی یا اس کا پاؤں ٹوٹ گیا کہ وہ اپنے پاؤں پر نہ چل سکتی ہو تو اس کی جانب سے اس کی قربانی جائز نہ ہوگی اور اس پر اس کی جگہ دوسری قربانی ضروری ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، بخلاف مفلس شخص کے۔ سی طرح اگر وہ اس کے پاس مر گئی، یا چوری ہو گئی تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر وہ اس قربانی کے جانور کو ذبح کیلئے لے گیا تو وہ جہاں اسے ذبح کرنا تھا وہ تڑپنے لگی جس سے اس کی ٹانگ ٹوٹ گئی، مگر اس نے اس کو اسی جگہ ذبح کر دیا تو جائز ہوگا۔ سی طرح اگر اس کے ہاتھ سے چھری پلٹ کر اس کی آنکھ میں جا لگی اور آنکھ جاتی رہی تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا عیب ہے جو اس کے عبادت قرار پانے سے قبل پیدا ہوا ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ ذبح کرنے سے پہلے اس میں یہ عیب پیدا ہوا ہو۔ استحسان کی دلیل یہ ہے کہ اس سے پچنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ بکری تڑپتی ہے تو اس کے تڑپنے کی بنا پر اس میں عیب پیدا ہو جاتے ہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر اس نے اپنے قربانی کے جانور کو ذبح کیلئے ٹایا جس سے اس کی کوئی ہڈی ٹوٹ گئی یا وہ اندھا ہو گیا پھر اس نے اسے اسی دن یا اگلے دن ذبح کر دیا تو قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہ ایسا نقصان ہے کہ جو فی الوقت ذبح ہو جانے کی صورت میں قابل اعتناء نہیں رہتا۔ اسی طرح اگلے دن ذبح ہونے کی صورت میں بھی جیسے کہ تھوڑے عیب کا یہی حکم ہے۔ واللہ اعزہ اعلم۔

(۲) قربانی کے جانور کا مالک ہونا

اس سے مراد یہ ہے کہ قربانی کا جانور قربانی کرنے والے کی ملکیت ہو، لہذا اگر وہ اس کی ملکیت نہ ہو تو قربانی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ قربانی ایک عبادت ہے اور دوسرے کی مملوکہ شئی کو اس کی اجازت کے بغیر ذبح کرنا کوئی کار ثوب نہیں ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا گیا ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی بکرا غصب کر کے اسے اپنی جانب سے قربانی

کیا تو اس کی ملکیت نہ ہونے کی بنا پر وہ اس کی جانب سے جائز نہ ہوگا اور اجازت نہ ہونے کی بنا پر اس کے مالک کی طرف سے بھی درست نہ ہوگا۔ پھر اگر اسے اس کے مالک نے اس سے ذبح شدہ حالت میں واپس لے لیا اور وہ اس نقصان کا ضامن ہو گیا تو قربانی تب بھی جائز نہ ہوگی۔ اور دونوں میں سے ہر ایک پر یہ ضروری ہوگا کہ وہ دوسری قربانی کریں۔ اور اگر اس کے مالک نے اس پر زندہ جانور کی قیمت کا تاوان واجب کیا تو اس صورت میں یہ جانور اس کے ذبح کنندہ کی جانب سے جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کے تاوان کی بنا پر غصب کے وقت بطریق ظہور واستثناء اس کا مالک ثابت ہو گیا ہے تو وہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے اپنا مملوک بکر ذبح کیا ہو۔ لہذا یہ جائز ہوگا، لیکن وہ گناہ گار ہوگا۔ کیونکہ اس کے فعل کی ابتداء نا جائز فعل سے ہوئی ہے، لہذا اس کو توبہ واستغفار کرنا ضروری ہے۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا قول ہے، مگر امام زعفران رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ قربانی ذبح کنندہ کی جانب سے جائز نہ ہوگی۔ اس کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ جس شئی کی ضمان ادا کر دی جائے ہمارے نزدیک وہ اس کا اس ضمان کی بنا پر مالک ہو جاتا ہے اور امام زعفران رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس کا مالک نہیں ہوتا یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی ہے یہ مسئلہ اصولاً کتاب الغصب کا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کسی ایسے شخص کے جانور کو غصب کر لیا جو اس نے قربانی کیلئے خریدا ہو پھر اس نے اس کی طرف سے اس کی اجازت کے بغیر اسے ذبح کر دیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہی حکم مستحق جانور کا ہے۔ جس کی صورت یہ ہے کہ کسی نے کوئی بکر اقربانی کیلئے خریدا۔ پھر اس نے اس کو ذبح کیا، مگر پھر قسم کی بنا پر کوئی اور شخص اس کا مستحق نکل آیا تو اگر اس نے اس سے وہ بکر ذبح شدہ حالت میں لے لیا تو ان میں کسی ایک کی طرف سے بھی اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ اور ان میں سے ہر ایک پر دوسرا بکر کرنا ضروری ہوگا۔ جب تک قربانی کے دن ہوں اور اگر قربانی کے دن گزر جائیں تو ذبح کنندہ پر ایک متوسط درجے کے بکرے کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ اور اس کو خریدے ہوئے بکرے کی قیمت کا صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے استحقاق سے واضح ہوا کہ اس کا قربانی کیلئے خریدا اور نہ خریدنا یکساں تھا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کوئی جانور قربانی کیلئے خریدا پھر اس نے اس کو بیچ دیا کہ اس صورت میں اس کی قیمت کو صدقہ کرنا لازم ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اس کی قربانی کیلئے خریداری صحیح تھی تو چونکہ اس میں اس کی ملکیت موجود تھی۔ جس کی بنا پر اس پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہو گیا ہے۔ اور اگر اس نے اس کو کسی کے پاس چھوڑ دیا اور اسے اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرایا تو ہمارے نزدیک اس کی قربانی جائز ہوگی جیسے کہ غصب کی صورت میں یہی حکم ہے۔

اور اگر کسی شخص نے اس کے پاس کوئی جانور ودیعت (امانت) رکھوایا۔ پھر ودیعت (امانت) رکھنے والے نے اپنی طرف سے یوم النحر کو اس کی قربانی کر دی پھر اس کے مالک نے اس کی قیمت اس سے وصول کر لی، تو اس صورت میں مذکورہ جانور اس کی جانب سے قربانی درست نہ ہوگی، بخلاف استحقاق نکل آنے والے جانور کے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ یہاں ضمان کے واجب ہونے کی وجہ ذبح کرنا ہے اور اس کی ملکیت سبب، یعنی ذبح کی تکمیل کے بعد ثابت ہوتی ہے۔ جس کی بنا پر اس کا ذبح کرنا دوسرے کی ملکیت سے متصل رہے، لہذا جس کی بنا پر اس کی قربانی جائز نہ ہوگی۔ بخلاف غصب کنندہ کے۔ کیونکہ وہ ذبح سے قبل قائل ضمان سبب پانے جانے کی بنا پر ضامن قرار دیا جاتا ہے، جس سے سابق غصب ہے تو ضمان (تاوان) کو قبول کرنے پر مالک کی رضامندی یا اس کی جانب سے اس کی ادائیگی کے بعد سبب یعنی غصب کے وقت سے اس میں اس کی ملکیت اس میں ثابت ہو گئی ہے۔ جس کی بنا پر عمل ذبح اس کی ذاتی ملکیت سے متصل واقع پذیر ہوا ہے، جس کی بنا پر قربانی جائز ہوگی۔ اور جو حکم ودیعت (امانت) میں آپ نے پڑھا ہے وہی حکم

عاریت (مانگی ہوئی شے) اور اجارہ (کرائے پر لی ہوئی شے) کا ہے۔ مثلاً اس نے اونٹنی یا بیل یا اونٹ عاریت یا کرائے پر لیا ہوا ہو اور اس نے اس کی قربانی کر دی تو اس کی قربانی جائز نہ ہوگی، خواہ اس کے مالک نے ذبح شدہ جانور خود لے لیا یا اس کو قیمت کا ضامن ٹھہرایا۔ اس لئے کہ وہ اس کے ہاتھ میں امانت تھی اور وہ اس کا اس کے ذبح کی بنا پر ضامن ہوا ہے، لہذا وہ ودیعت ہی کی طرح ہوگی۔

اور اگر وہ اس کے پاس رہن ہو تو تب بھی مناسب تو یہ ہے کہ وہ جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ وہ اس کے قبضہ کے وقت سے اس کا مالک نہیں ہوتا، جیسا کہ ودیعت میں ہے، بلکہ اس سے بھی زیادہ اس میں عدم جواز والی بات پائی جاتی ہے، مگر بعض مشائخ نے "رہن" کی جو تفصیل بیان کی ہے اس کی رو سے ایسا کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ انہوں نے لکھا ہے کہ اگر تو "رہن والی شے" قرض کی رقم کے ماثل یا اس سے کم قیمت ہو تو قربانی جائز ہوگی، لیکن اگر اس کی قیمت قرض سے زیادہ ہو تو مناسب ہے کہ وہ جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں اس کا کچھ حصہ توقبل ضمان اور کچھ حصہ امانت ہوگا اور امانت والے حصے میں چونکہ وہ ذبح کی بنا پر اس کا ضامن ہوگا، لہذا وہ شے اس کے پاس ودیعت ہی کی طرح ہوگی۔ اور اگر اس نے کوئی بکرا فاسد بیع کے ساتھ خریدا اور اس پر قبضہ کر لیا اور اسے ذبح کر دیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس پر قبضے کی بنا پر مالک ہو گیا ہے اور "بائع" اگر چاہے تو اس کو زندہ بکرے کی قیمت کا ضامن ٹھہرائے اور چاہے تو ذبح شدہ بکرا اس سے واپس لے لے۔ اس لئے کہ ذبح کرنے سے اس کا حق استرداد (واپس کرنے کا حق) باطل نہیں ہوا۔ اگر اس نے اس کو زندہ بکرے کی قیمت کا ضامن ٹھہرایا تو قربانی کرنے والے پر کوئی شے لازم نہ ہوگی اور اگر اس نے اس کو ذبح شدہ حالت میں واپس لیا تو قربانی کرنے والے پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اس کو واپس کر کے خود سے "ضمان" کو ساقط کر دیا ہے تو یہ ایسے ہوگا جیسے اس نے اس کو، اس قیمت کے عوض خریدا ہو جو اس پر واجب ہوئی ہو، اسی طرح اگر اس نے اس کو "ہب فاسدہ" کی صورت میں بکرا حبہ کیا اور اس نے اس کو ذبح کر دیا تو دینے والے کو اختیار ہے وہ چاہے تو اس کی زندہ کی قیمت لے لے۔ اس صورت میں قربانی جائز ہوگی، اور وہ اس سے خود بھی کھا سکتا ہے اور اگر وہ چاہے تو اسی ذبح شدہ حالت میں واپس لے لے اور جو قیمت میں کمی ہوئی ہے وہ اس سے وصول کر لے اور "موصوبہ" اس کی قیمت کا ضامن ہو جانے اور وہ قیمت صدقہ کر دے بشرطیکہ یہ واقعہ ایام قربانی کے بعد کا ہو۔ یہی حکم مرض الموت میں مبتلا مریض کا ہے کہ اگر وہ اپنے اسی مرض میں کسی کو بکرا حبہ کرے اور اس پر اتنا قرض ہو جو اس کی تمام جائیداد کو حاوی ہو پھر "موصوبہ" نے اس کو ذبح کر دیا تو قرض خواہوں کو اختیار ہے اگر وہ چاہیں تو اس کو فی نفسہ واپس لے لیں اور اس پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہے اور چاہیں تو وہ اس کو اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرائیں تو اس صورت میں اس کی قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہ بکرا قابل تاوان (مضمون) تھا۔ تو جب اس نے اس کو واپس کر دیا تو اس نے خود سے تاوان کو ساقط کر دیا جیسا کہ ہم نے بیع فاسد کی صورت میں اوپر بیان کیا۔

اور اگر اس نے بکرا کسی کپڑے کے عوض خریدا۔ پھر اس نے اس کو ذبح کر دیا، پھر بائع نے کپڑے میں کوئی عیب دیکھا اس نے اس کو واپس کر دیا تو اسے اختیار ہے چاہے تو وہ بکرے کی قیمت کا اسے ضامن ٹھہرائے اور ذبح شدہ جانور کو صدقہ نہ کرے اور خود اس کے لیے اس کا کھانا جائز ہوگا۔ اور وہ چاہے تو اس کو اس کی قیمت میں ذبح سے جو کمی ہوئی ہے اس کا ضامن ٹھہرائے، پھر اس کے بعد دیکھا جائے گا: اگر تو کپڑے کی قیمت زیادہ ہو تو کپڑے کو صدقہ کر دیا جائے گا، جیسے اس نے اس کو کپڑے کے عوض خریدا ہو اور اگر اس سے بکرے کی قیمت سے زیادہ ہو تو وہ بکرے کی قیمت صدقہ کرے۔ اس لئے کہ بکرا "قابل ضمان" تھا، لہذا وہ اس کی اتنی مقدار میں قیمت واپس کر دے جتنی مقدار میں اس نے خود سے ضمان

کو ساقط کیا ہے۔ گویا اس نے اس کو اتنی قیمت کے عوض فروخت کیا تھا، لہذا وہ اس کی قیمت کو صدقہ کر دے۔ اور اگر وہ بکرے میں عیب پائے تو ہائع کو اختیار ہوگا۔ اگر چاہے تو وہ اسے قبول کر لے اور قیمت واپس کر دے اور خریدار اس کی قیمت کو صدقہ کر دے۔ ماسوائے اس میں کچھ ہونے والی قیمت کے۔ اس لئے کہ اس نے یہ کچی والا حصہ خود پر واجب نہیں کیا۔ اور چاہے تولدے قبول نہ کرے اور اس کا عیب دار حصہ واپس لوٹا دے اور خریدار اسے صدقہ نہ کرے، اس لئے کہ یہ نقصان عبادت میں داخل نہیں ہے، اس میں توفیع شدہ جانور کی قیمت شامل ہے۔ اور اس نے اس کو نقصان کے ساتھ ذبح کیا ہے، ماسوائے شکار کے بدلے میں کی جانے والی قربانی کے۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ اس عیب کے ساتھ اس شکار کے مساوی نہ ہو تو اس پر فاضل قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ اور اگر کسی شخص نے دوسرے کو کوئی بکرا عیب کیا پھر جس کو وہ عیب کیا گیا تھا اس نے اس کو ذبح کر دیا تو اس کی طرف سے قربانی جائز ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اس کا عیب اور قبضے کی بنا پر مالک ہو گیا ہے اور یہ ایسے ہی ہو گیا ہے جیسے وہ اس کو خرید کر اس کا مالک ہوا ہو پھر اگر اس نے اس کو ذبح کر دیا اور عیب کرنے والے نے اپنے عیب میں رجوع کرنا چاہا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اسے یہ حق حاصل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک عیب بمنزلہ وقف کے ہے، لہذا اگر ”محبوب لہ“ نے اپنی قربانی کو ذبح کر دیا یا اس نے اس کو قربانی کیلئے متعین کر دیا تو وہ اس میں رجوع کا حقدار نہ ہوگا جیسے کہ اگر ”محبوب لہ“ نے غلام کو آزاد کر دیا ہو تو اس صورت میں ”عیب کنندہ“ کا حق رجوع ختم ہو جائے گا، اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے یہ حق حاصل ہوگا اس لئے کہ ذبح کرنے سے جانور کی قیمت میں کمی ہو جاتی ہے اور یہ کمی اس کو رجوع کرنے سے مانع نہیں ہوتی۔ البتہ قربانی کرنے والے پر کوئی شئی صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا اس لئے کہ بکرا اس پر قابل تاوان ”نہ تھا، لہذا وہ حکم میں ابتداء عیب ہونے کی طرح ہوگا۔

اور اگر اس نے اس کو عیب کر دیا یا اس کو ہلاک کر دیا تو اس صورت میں اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی اور اگر یہی صورت شکار کے بدلے یا سرمند معمولانے کے کفارے یا کسی اور جگہ میں پیش آنے تو گوشت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا اور اگر عیب کنندہ اپنے عیب میں رجوع کر لے تو اس پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا لازم ہوگا اس لئے کہ اس پر صدقہ کرنا ضروری تھا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس کو ہلاک کر دیا نیز اس لئے بھی کہ اس نے ایک ایسے بکرے کو ذبح کیا جس میں دوسرے کو رجوع کا حق ہو تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے اسے خود دیا ہو اور عیب میں رجوع کرنا خواہ عدالتی فیصلے کے بعد ہو، یا بغیر عدالتی فیصلے کے یکساں ہے۔ البتہ جس صورت میں صدقہ کرنا واجب ہو اور جس صورت میں صدقہ کرنا واجب نہ ہو دونوں کے حکم میں فرق ہے۔ اور پہلی صورت کا دونوں میں حکم یکساں ہے۔

اور اگر مرض الموت میں مبتلا مریض نے کوئی بکرا کسی انسان کو عیب کیا اور ”محبوب لہ“ (جس کو بکرا عیب کیا گیا تھا) اس نے اس پر قبضہ کر کے اس نے اس کو ذبح کیا پھر عیب کنندہ اسی بیماری میں مر گیا اور اس کے سوا اس کے پاس کوئی اور مال موجود نہ ہو تو اس کے وارثوں کو اختیار ہوگا: وہ چاہیں تو ”محبوب لہ“ کو زندہ بکرے کی دو تہائی $2/3$ قیمت کا مناس ٹھہرا سکتے ہیں اور چاہیں تو ذبح کر دہ بکرا کے دو تہائی حصے لے لیں۔ اگر تو انہوں نے ”محبوب لہ“ کو زندہ بکرے کی قیمت کا ضامن ٹھہرایا تو وہ ”محبوب لہ“ پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر وہ جانور عیب شدہ ”ہوتا اور وہ اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرایا جاتا تو اس پر اس کے سوا کوئی شئی واجب نہ ہوتی تو یہاں بدرجہ اولیٰ یہ حکم ہوگا۔ اور اگر انہوں نے ذبح شدہ بکرے کے دو تہائی حصے لے لئے تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے، بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ لباس یہ ہے کہ وہ زندہ بکرے کی دو تہائی قیمت صدقہ کرے۔ اس لئے کہ ”محبوب لہ“ کو زندہ بکرے کی دو تہائی قیمت کا ضامن

ٹھہرایا گیا ہے اور اس سے زندہ بکرے کی ایک تہائی قیمت ساقط ہو گئی ہے، لہذا اس سے اس کے وارث ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت وصول کر لیں گے اور یوں سمجھا جائے گا جیسے اس نے اس کے عوض اسے فروخت کر دیا ہے۔ اور اس کا دو تہائی بکرے کی قیمت کے ساتھ قرض ادا کر دیا ہے اس لیے اس پر اتنی مقدار میں صدقہ کرنا ضروری ہو گا مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس پر ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت کے سوا کوئی شئی واجب نہیں۔ اس لئے کہ اس کے وارثوں نے جب ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت لے لی تو انہوں نے مہوبہ نہ سے ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی لے کر ایک تہائی قیمت سے اسے بری کر دیا، لہذا مہوبہ نہ پر ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت کے سوا کوئی اور شئی واجب نہ ہوگی۔ اس مسئلے میں نو اور الضحایا میں امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی گئی ہے کہ وارثوں کو اختیار ہے کہ وہ چاہیں تو بکرے کی دو تہائی قیمت کا اسے ضامن ٹھہرائیں اور اس کو اس کا گوشت سوئپ دیں اور چاہیں تو اس سے دو تہائی گوشت لے لیں جس میں وہ سب شریک ہونگے۔ اگر انہوں نے اس سے دو تہائی قیمت لے لی تو اس کی طرف سے قربانی جائز ہوگی اور اگر سب اس میں شریک ہو جائیں گے اور اس سے دو تہائی گوشت لے لیں تو اس پر ذبح شدہ بکرے کی دو تہائی قیمت صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر اس کو ذبح کرنے سے قبل اس کا مالک ہو جانے کی بنا پر اس کی قربانی جائز ہوگی۔ واللہ اعزہ اعلم۔

فصل: قربانی، اس سے پہلے بعد کے مستحبات اور مکروہات

(الف) قربانی سے پہلے کے مستحبات

اور اس کے بعد کے

(۱) مستحب یہ ہے کہ جانور کو قربانی سے پہلے چند دن کیلئے باندھ دیا جائے۔ تاکہ اس میں "قربانی" کی استعداد اور گھروالوں کیلئے رغبت پیدا ہو جائے، لہذا اس کیلئے اس میں اجر و ثواب زیادہ ہوگا۔

(۲) "ہدایا" (واحد ہی) پر قیاس کی رو سے اس کی گردن میں قلدہ ڈالا جائے اور اس کو سجا یا جائے۔ دونوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ یہ تمام باتیں اللہ تعالیٰ کی تعظیم کو ظاہر کرتی ہیں اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَمَنْ يَعْلَمْ شَعَائِرَ اللَّهِ فَاَنْهَاهُمْ تَقْوَى الْقُلُوبِ (۱)** (اور جو کوئی اللہ تعالیٰ کے شعائر کی تعظیم کرے گا تو بیشک، یہ بات دلوں کی پرہیزگاری میں سے ہے)

(۳) اسے قربان گاہ کی جانب عمدگی کے ساتھ لے جایا جائے نہ کہ سختی کے ساتھ۔

قربانی سے پہلے کے مکروہات حسب ذیل ہیں

(ب) مکروہات: (۱) جانور کو اس کے پاؤں کے ساتھ گھسیٹ کر لے جانا منع ہے، جیسا کہ ہم کتاب الذبائح میں ذکر کرتے ہیں۔

(۲) اور قربانی کیلئے بکری یا بھیر مہونے کی صورت اس کا دودھ نکالنا یا اس کے جسم سے اون اتار کر اس سے نفع اٹھانا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس کا جسم ثواب کا ذریعہ ہے، لہذا اس کے کسی جزو کے ساتھ قربانی ادا کرنے سے قبل نفع اٹھانا جائز

نہ ہوگا جیسا کہ اگر اس کو وقت سے قبل فسخ کر لیا گیا تو اس کے گوشت سے نفع اٹھانا ٹھیک نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں دودھ نکالنے اور اون اتارنے سے اس میں کمی ہو جاتی ہے، لہذا اس کے ذریعے (جانور) میں نقصان پیدا کرنا ممنوع ہوگا بعض مشائخ نے یہ بات صرف "نذر" والی بکری میں ہی ثابت کی ہے خواہ اس کا مالک مفلس ہو یا مالدار اگر کسی مفلس نے کوئی بکری قربانی کیلئے خریدی ہو تو اس کیلئے یہ حکم ثابت کیا ہے، لیکن اگر وہ بکری یا بکریٹ کسی مالدار نے خریدی ہو تو اس کا دودھ نکالنے اور اون اتارنے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ پہلی صورت میں اس کے ساتھ قربانی کا وجوب متعلق ہونے کی بنا پر اس کی قربانی ضروری ہو گئی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کیلئے اس کی جگہ کسی اور بکری کے ساتھ قربانی کا قیام جائز نہیں ہے اور جب کوئی جانور اس کے متعین کرنے سے قربانی کیلئے متعین ہو جائے تو اس کے کسی حصے میں رجوع کرنا جائز نہیں بلکہ دوسری صورت میں وجوب کی تعیین نہیں ہوتی، بلکہ اصل واجب تو اس کے ذمہ ہے اس جانور کے ذریعے تو محض اس کے ذمہ سے وجوب ادا ہوتا ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس کے سوا کوئی اور جانور بھی اس کے قائم مقام ہو سکتا ہے، لہذا اس کو فسخ کرنا جائز ہے واجب نہیں۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب قربانی کیلئے خرید کی ہوئی بکری قربانی کیلئے متعین ہو گئی ہو جب تک کہ اس کی جگہ کوئی اور جانور اس کے قائم مقام نہ ہو۔ لہذا جب تک وہ متعین ہو اس کے ساتھ نفع اٹھانا جائز نہ ہوگا۔ اسی لئے اس کا گوشت قبل از وقت فسخ کرنے سے حلال نہیں ہوتا اور اگر اس کے تھنوں میں دودھ ہو اور اس کے مالک کو اندیشہ ہو کہ اگر اس نے اس کا دودھ نہ نکالا تو اس کے تھنوں سے دودھ بہہ پڑے گا۔ تو وہ اس کے تھنوں پر ٹھنڈے پانی کے جھینٹ مارے، تاکہ دودھ چڑھ جائے اور نقصان کا احتمال نہ رہے۔ اور اگر اس نے اس کا دودھ نکالا تو وہ اسے صدقہ کر دے۔ کیونکہ وہ ایک ایسے جانور کا حصہ ہے جو قربانی کیلئے متعین ہو گیا ہے۔ جس کے ذریعے عبادت قربانی الہام پذیر ہوگی، لہذا اس کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے قبل از وقت اسے فسخ کیا تو اس پر اس کی ہم مثل کا صدقہ کرنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ ذوات الاشیاء میں سے ہے اور اگر اس نے اس کی قیمت کو صدقہ کر دیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اس کی قیمت مین کی جگہ قائم مقام ہو گئی ہے، یہی حکم لون، اونٹ کے مالوں (وبر) اور ان کی فروخت کا ہے کہ ان کو فروخت کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے ان کو فروخت کر دیا تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ قابل نفع اور ایسے مملوک مال کی بیع ہے جس کو سپرد کرنا اس کے بس میں ہے اور اس کے علاوہ بھی اس میں بیع کی دوسری شرائط پائی جاتی ہیں، لہذا وہ جائز ہوگا، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک قربانی بہتر وقت وقف کے ہے اور وقف کو فروخت کرنا جائز نہیں ہوتا۔

پھر جب امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے اصول پر ان کے نزدیک اس کو فروخت کرنا جائز ہے تو اس پر اس کی جگہ اس کے کسی ہم مثل یا اس سے بہتر جانور کی قربانی کرنا ضروری ہوگا اگر تو اس نے ایسے ہی کیا تو اس پر کوئی شی کی وجہ نہ ہوگی اور اگر اس نے اس سے کم قیمت والا جانور خریدا تو اس پر دونوں کی قیمتوں میں جو فرق ہے اسے صدقہ کرنا ضروری ہوگا اور قیمت میں دی ہوئی شی (ممن) کی طرف نہ دیکھا جائے گا، بلکہ اس کی قیمت کو دیکھا جائے گا حتیٰ کہ اگر اس نے پہلے جانور کو اس سے کم قیمت پر فروخت کیا اور دوسرے جانور کو اس نے اس سے زیادہ قیمت پر خریدا اور دوسرے جانور کی اصل قیمت پہلے جانور سے زیادہ ہو تو اس پر پہلے جانور کی قیمت سے یہی ہونی رقم کا صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔

اور اگر قربانی کے جانور نے کوئی بچہ دیا تو اس کی ماں کے ساتھ اس کے بچے کو بھی فسخ کر دیا جائے۔ الاصل میں یہی مذکور ہے اور یہ بھی دیکھا کہ اگر اس نے اس کو فروخت کیا تو وہ اس کی قیمت کو صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ اس کی ماں کی قربانی کیلئے تعیین ہو چکی ہے۔ اور فرضی احکام میں بچہ ماں کی صفت پر پیدا ہوتا ہے، لہذا یہ صفت بچے میں منتقل ہو جانے کی۔ جیسے کہ غلامی اور آزادی وغیرہ کا یہی حکم ہے۔ بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ یہ حکم اس صورت میں بھی ہے جب بطریق

نذر قربانی کے جانور کی تعیین ہو جائے، مثلاً یہ کہ کسی مفلس نے سے قربانی کیلئے خرید لیا ہو اور اگر کسی مالدار نے کوئی بکری قربانی کیلئے خریدی اور اس نے بچہ دیا تو وہ بچہ ماں کے تابع نہ ہوگا۔ اس لئے کہ پہلی صورت میں وجوب کی تعیین ہو گئی ہے، لہذا یہ صفت بچے کی طرف منتقل ہو جائے گی، جبکہ دوسری صورت میں وجوب کی تعیین نہیں ہوئی اس لئے کہ اس کیلئے کسی اور جانور کی قربانی دینا بھی جائز ہے تو یہی حکم اس کے بچے کا بھی ہے۔

اقدوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ ہمارے ائمہ کرام رحمہم اللہ فرمایا کرتے تھے کہ بچے کو ذبح کرنا ضروری ہے۔ اور اگر اس نے اس کو صدقہ کر دیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ قربانی کا حق اس کی طرف منتقل تو نہیں ہوا، لیکن وہ اس کے ساتھ متعلق ہے تو وہ قربانی والے جانور کے پٹے اور اس کی لگام کی مانند ہوگا پھر اگر اس نے اس کو ذبح کر دیا تو وہ اس کی قیمت کو صدقہ کرے اور اگر اس نے اس کو بیچ دیا تو وہ اس کی قیمت صدقہ کر دے۔ اس کو فروخت کرے اور نہ ہی اس کو کھائے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کو ذبح کرنا مناسب نہیں ہے، لیکن بعض فرماتے ہیں کہ اسے اختیار ہے وہ چاہے تو قربانی کے دنوں میں اس کو ذبح کر دے اور اس کی ماں کی طرح اس کا گوشت کھالے اور چاہے تو وہ اسے صدقہ کر دے اور اگر اس نے اس کو اپنے پاس روک رکھا تا آنکہ قربانی کے دن بیت گئے تو وہ اس کو صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ اب اس کو ذبح کرنے کا وقت جاتا رہا ہے تو وہ نذر قربانی ہوئی بکری کے مانند ہوگا۔

اور المنتقی میں ہے کہ اگر قربانی کے جانور نے بچہ دیا۔ پھر بچے کو ماں سے پہلے قربانی کے دن ذبح کر دیا گیا تو جائز ہوگا اور اگر اس نے اس کو عید الاضحیٰ کے دن، مگر طلوع آفتاب سے قبل، صدقہ کر دیا تو اس پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ اقدوری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ حکم امام محمد رحمہ اللہ کے اصول کے مطابق ہے کہ ان کے نزدیک چھوٹے جانور ہدایا (واحد ہدی) میں داخل ہوتے ہیں، لہذا اس کو ذبح کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر قربانی کے جانور نے بچہ دیا تو اس کے بچہ کے ساتھ ہی حکم متعلق ہوگا جو اس کی ماں کے ساتھ متعلق ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ مرور ایام سے وہ فوت ہو جائے۔ (۳) قربانی کے جانور پر سواری کرنا اس کو استعمال میں لانا ہے۔ اسی طرح اس پر سامان پار کرنا وغیرہ بھی مکروہ ہے۔ اگر اس نے کوئی ایسا فعل کیا تو اس پر کوئی تاوان نہ ہوگا، تاہم اگر اس نے اس میں کوئی نقصان پیدا کر دیا تو اس پر اس کے نقصان کے مطابق صدقہ کرنا واجب ہوگا اور اگر اس کے مالک نے اس کو بار برداری کیلئے کسی کو اجرت (کرائے) پر دیدیا تو بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ مناسب تو یہ ہے کہ اسے اس کو بار لادنے سے پیدا ہونے والے نقصان کے مطابق تاوان کا مستوجب قرار دیا جائے، اس لئے کہ المنتقی میں ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی کو کوئی اونٹنی ہدیہ دی پھر اس نے اس کو اجرت پر دیدیا۔ پھر اس نے اس پر کوئی سامان لاد دیا تو اس کا مالک اس کو نقصان پہنچانے کے مطابق تاوان کا مستوجب ہوگا اور اس کی اجرت کا صدقہ کرنا ضروری ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

(ب) قربانی کے وقت کے مستحبات اور مکروہات

ان میں سے بعض کا تعلق نفس ذبیح سے اور بعض کا آلہ ذبیح سے ہے۔ نفس ذبیح سے تعلق رکھنے والے مستحبات کا ہم کتاب الذبائح میں ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔ یعنی

- (۱) بھیر بکری اور گائے میں ذبیح کرنا اور اونٹ میں نحر کرنا مستحب ہے۔ اور اس کے برخلاف مکروہ ہے۔
- (۲) گلے کی چاروں رگیں مکمل طور پر کاٹنا۔
- (۳) جانور کو تیزی سے ذبیح کرنا۔
- (۴) ذبیح حلق کی طرف کرنا نہ کہ گدی کی جانب سے۔

(ج) قربانی کرنے والے کے مستحبات

وہ مستحب امور جن کا تعلق قربانی کرنے والے شخص سے ہے، یہ ہیں:

(۱) افضل یہ ہے کہ اگر وہ ایسا کر سکتا ہو تو وہ خود ذبح کرے۔ اس لئے کہ یہ ایک ایسی عبادت ہے جس کا خود ادا کرنا دوسرے کے ذریعے ادا کرنے سے بہتر ہے، جیسے کہ ساری عبادات میں یہی حکم ہے۔ اس کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے:

"نبی اکرم ﷺ نے ایک سوانٹ قربانی کیلئے بھیجے۔ آپ نے چونکہ خود ذبح کئے اور پھر چھری حضرت علیؓ کو پکڑا دی تو انہوں نے باقی اونٹوں کو ذبح کیا"

یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ اچھی طرح ذبح کر سکتا ہو اور وہ اس پر قادر ہو اور اگر وہ اچھی طرح ذبح نہ کر سکتا ہو تو تب کسی اور کو ذبح داری سونپ دینا زیادہ بہتر ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"میں نے ایک مرتبہ کھڑے مگر بندھے ہوئے اونٹ کو ذبح کیا تو میں اسے ٹھیک طرح نہ کر پایا قریب تھا کہ میں لوگوں کو ہلاک کر دوں اس لئے کہ وہ بھاگ اٹھتا تھا، لہذا میں نے اپنے دل میں پختہ ارادہ کیا کہ آئندہ میں اس کی ایک ٹانگ باندھ کر اور اسے اچھی طرح قابو کر کے ذبح کیا کروں گا۔ اور جو شخص اس پر مجھ سے زیادہ قادر ہو وہ اس کا مجھ سے زیادہ اہل ہے۔"

اور حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ:

"نبی اکرم ﷺ نے پہلے ہوئے سنگوں والے دو بینٹے ذبح کیے حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ آنحضرت ﷺ ان کی گردنوں کے اوپر اپنے پاؤں رکھے ہوئے اپنے ہاتھ سے انہیں ذبح کر رہے تھے۔ اس وقت آپ کا چہرہ قیلے کی جانب تھا۔ پھر آپ نے پہلا جانور ذبح کیا تو فرمایا:

بسم اللہ اکبر اللہم هذا عن محمد وآل محمد (اے اللہ اے محمد اور اس کے خاندان کی طرف سے قبول فرما) اور جب دوسرا ذبح کیا تو فرمایا:

اللہم هذا عنی شہد لک بالتوحید (اے اللہ یہ قربانی ہر اس شخص کی طرف سے قبول فرما جس نے تیری توحید کی اور میری رسالت کی شہادت دی)

و شہد لی بالبلاغ (تیرے لئے شہادت ہے۔ مستحب یہ ہے کہ ذبح کنندہ ذبح کے وقت قبلہ رو ہو، جیسا کہ ہم نے اوپر روایت نقل کی ہے۔)

(۲) اور اگر وہ خود ذبح نہ کر سکتا ہو تو مستحب یہ ہے کہ وہ اس کا کسی دوسرے مسلمان کو حکم دے اور اگر اس نے کسی

کتابی (غیر مسلم) کو حکم دے تو مکروہ ہوگا، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

نیز جیسا کہ آنحضرت ﷺ نے اپنی بیٹی حضرت فاطمہؓ سے فرمایا تھا:

یا فاطمہ قومی فاشہدی ضحیتک فانمیغفر (اے فاطمہ کھڑی ہو اور اپنی قربانی کے پاس موجود رہ اس لئے کہ

لکھاؤں قطرة تقطر منی ومہامغفرة لکل (اس کے خون کا پہلا قطرہ گرنے ہی تیری ہر ایک گناہ سے مغفرت

ذنا ما انمیحا بدمہا ولحمہا فیوضع (ہو جاتی ہے۔ اور جو اس کا خون اور گوشت ہوتا ہے وہ تیرے

فی میزانکوسبعون ضعفا (اعمال کے ترازوؤں میں ستر گنا اضافے کے ساتھ رکھا جائے گا)

حضرت ابو سعید الخدریؓ اس موقع پر موجود تھے۔ انہوں نے پوچھا کہ "یا رسول اللہ ﷺ کیا یہ حکم خاص طور پر خاندان نبوت

کیلئے ہے؟ اس لئے کہ وہ نیکی اور برائی کے اختصار کیلئے اصل ہیں یا پھر تمام مسلمانوں کیلئے ہے۔ تو نبی اکرم ﷺ نے

فرمایا "خاندان نبوت کیلئے خاص طور پر اور باقی مسلمانوں کے عام طور پر یہی حکم ہے۔"

اور حضرت عمران بن الحصین کی روایت میں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:
 "اے فاطمہ کھڑی ہو اور اپنی قربانی کے پاس حاضر رہ۔ اس لئے کہ اس کے پہلے قطرے کے ساتھ ہی ہر وہ گناہ جو تو نے
 کیا ہو گا معاف ہو جائے گا اور پھر تو یہ کہہ:

ان صَلَاتِي وَتُسْكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي
 لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ
 (بیشک میری نماز، میری قربانی میری زندگی اور میری موت
 اللہ تعالیٰ کیلئے ہے جو رب کائنات ہے اور جس کا کوئی
 شریک نہیں)

پھر یہ دعا مانگے:

اللهم منك ولك صَلَاتِي وَتُسْكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي
 لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ
 وَيَذَلِكَ أَمْرٌ أَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ
 جیسا کہ ہم ازیں قبل روایت نقل کر آئے ہیں۔ وہ یہ دعا خواہ بسم اللہ سے قبل پڑھے یا بعد میں دونوں طرح درست ہے،
 جیسا کہ حضرت ہابرؓ سے روایت ہے کہ:

نبی اکرم ﷺ نے دو بینڈ مہرے کئے اور جب آپ نے انہیں قبلہ رو کیا تو فرمایا:
 وجہت وجهی للذي فطر السموات والارض
 حنيفاً مسلماً اللهم منك ولك عن محمد
 رامتہ بسم اللہ واللہ اکبر

اور حضرت الحسن بن المعتم روایت کرتے ہیں کہ میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے ہمراہ عید الاضحیٰ کے دن نماز عید پڑھنے
 کیلئے نکلا تو جب انہوں نے نماز پڑھ لی تو فرمایا اے قنبر دو بینڈ مہروں میں سے ایک کو میرے نزدیک لاؤ۔ پھر انہوں نے
 اس کو اپنے ہاتھ سے پکڑا اے نبیؐ ٹالیا اور فرمایا:

وجہت وجهی للذي فطر السموات والارض
 حنيفاً وما أنا من المشرکين. ان صَلَاتِي
 وَتُسْكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلّٰهِ
 رَبِّ الْعَالَمِينَ لَا شَرِيكَ لَهُ وَيَذَلِكَ
 أَمْرٌ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ بسم اللہ
 اللهم منك ولك بسم اللہ واللہ
 اکبر اللهم تقبل من علی

(میں نے اپنا رخ اس ذات کی طرف کیا جس نے آسمانوں
 اور زمین کو پیدا کیا۔ اس حال میں کہ میں حنیف (اسی کا)
 ہوں اور میں مشرکین میں سے نہیں ہوں۔ بیشک میری نماز،
 میری قربانی، میری زندگی اور میری موت اللہ تعالیٰ کے لئے ہے
 رب العالمین جو ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں۔ مجھے اسی کا حکم
 ملا ہے اور میں مسلمانوں میں سے ہوں۔ اللہ کے نام سے شروع
 کرتا ہوں۔ اے اللہ یہ تیری توفیق سے اور تیرے ہی لئے ہے۔
 بسم اللہ واللہ اکبر۔ اے اللہ اے علی کی طرف سے قبول فرما)

پھر انہوں نے اے نبیؐ کیا اور پھر دوسری بار یہی دعا پڑھی۔

(۵) مستحب ہے کہ بسم اللہ کو دعا سے الگ کر کے پڑھا جائے تاکہ اس کے ساتھ دعا مخلوط نہ ہو اور وہ بسم اللہ سے قبل
 یا اس کے بعد دعا مانگے عین بسم اللہ کے وقت دعا مانگنا مکروہ ہے۔

(د) قربانی کے جانور کے مستحبات

مستحب یہ ہے کہ قربانی کا جانور موٹا اور خوبصورت ہو اور خوب بڑا ہو۔ اس لئے کہ وہ آخرت کی سواری ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

عظموا ضحایا کم فانھا علی الصراط مطایا کم (اپنی قربانی کے جانوروں کو خوب پالا کرو کیونکہ وہ پل صراط پر تمہاری سواریاں ہیں)

اور سواری جتنی فربہ اور بڑی ہوگی اتنی ہی وہ پل صراط پر سے گزرنے پر زیادہ قادر ہوگی۔ سمیر بکریوں میں افضل یہ ہے کہ وہ سیاہ و سفید رنگت والا، سنگوں والا اور پلا ہوا، (دو سال کا) بینڈھا کا ہو۔ اس لئے کہ حضرت جابرؓ سے روایت ہے: "نبی اکرم ﷺ نے دو سیاہ و سفید رنگت اور سنگوں والے خوب چلے ہوئے بڑے اور موٹے بینڈھے ذبح کئے" روایت میں مستعمل لفظ الاقمن سے مراد وہ جانور ہے جس کے سنگ بڑے ہوں اور لمبے سے مراد سفید رنگت والا ہے اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

دم العفراء يعدل عند اللہ مثل دم السودا
وسن وان احسن اللون عند اللہ البياض
واللہ خلق الجنة بیضا
سانپ کا خون (قمل) اللہ کے نزدیک دو پھوؤں کے خون (قمل) کے مساوی ہے اور اللہ کے نزدیک سب سے بہترین رنگ سفید ہے اور اللہ تعالیٰ نے جنت کو سفیدی پر پیدا کیا ہے

اور الموجود کے متعلق کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد ایسا جانور ہے جس کے خستین کچل دیئے گئے ہوں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد خسی جانور ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہی روایت ہے وہ اس طرح کہ ان سے پوچھا گیا کہ خسی جانور کی قربانی کا کیا حکم ہے تو انہوں نے فرمایا کہ اس کے خستین نہ ہونے کا اس سے زیادہ نفع گوشت بڑھنے کی صورت میں حاصل ہوتا ہے۔

(د) قربانی کے وقت کے مستحبات

(۱) اس موقع پر مستحب یہ ہے کہ قربانی کے دنوں میں سے پہلے دن میں قربانی کرے۔ جیسا کہ ہم صحابہ کرام کی ایک جماعت سے یہ روایت نقل کر آئے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

قربانی کے تین دن ہیں پہلا دن سب سے زیادہ افضل ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس میں نیکی کی طرف جلدی چلنے کا مضموم پایا جاتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے نیکی کی طرف سبقت لے جانے والوں کی تعریف و توصیف بیان کرتے ہوئے فرمایا ہے:

اولانک یسارعون فی الخیرات وہم
لہا سابقون (۱)

یہ فرمایا:

سارعوا الی مغفرة من ربکم (۲)

یعنی اس کے سبب کی طرف نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے ان دنوں میں اپنے بندوں کی ضیافت کی قربانیوں کے وقت کی بنا پر اپنی طرف نسبت کی ہے، لہذا جلدی گوشت کرنا اللہ تعالیٰ کی صفائی کو جلد قبول کرنے کے سزاوت ہے۔

المؤمنون (۶۱:۶۳)

آل عمران (۱۳۳:۱۳)

۲۔ مستحب یہ ہے کہ قربانی دن کے وقت کی جائے اور رات کو قربانی کرنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم کتاب الذبائح والصبود میں بیان کر آئے ہیں۔

اور قربانی کا افضل وقت دیہات والوں کیلئے سورج طلوع ہو جانے اور اچھی طرح روشن اور واضح ہو جانے کے بعد کا ہے جبکہ دن کے ابتدائی حصہ کے آثار اچھی طرح واضح ہو جائیں، واللہ عزوجل اعلم۔

(ھ) آکہ قربانی سے متعلق مستحبات

اس کے مستحبات وہی ہیں جن کا ہم کتاب الذبائح میں ذکر کر آئے ہیں۔ جن میں سے آکہ ذبح کا اچھی طرح تیز ہونا بھی شامل ہے۔

(و) ذبح کے بعد کے مستحب امور

(۱) مستحب یہ ہے کہ ذبح کے بعد اتنا انتظار کیا جائے کہ مذبوہ جانور کے تمام اعضاء ٹھنڈے اور پرسکون ہو جائیں اور اس کے پورے بدن سے جان نکل جائے، اس کے ٹھنڈا ہونے سے قبل حرام مغز نکالنا یا اس کی کھال کھینچنا مکروہ ہے، جیسا کہ ہم کتاب الذبائح میں بیان کر آئے ہیں۔

(۲) مستحب ہے کہ قربانی کرنے والا خود بھی اپنی قربانی کا گوشت کھائے، اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَكُلُوا مِنْهَا

(پس تم کھاؤ اس میں سے)

نیز اس لئے بھی کہ دوسروں کی طرح وہ بھی اس روز اللہ تعالیٰ کا مہمان ہے، لہذا اسے اللہ جل شانہ کی ضیافت سے کھانا چاہیے۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ قربانی کی تین اقسام ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کا گوشت اس کے مالک کیلئے کھانا بالاجماع جائز ہے اور دوسری قسم وہ ہے جس کا گوشت مالک کیلئے بالاجماع کھانا جائز نہیں۔ اور تیسری قسم کے گوشت کا حکم مختلف فیہ ہے۔ پہلی قسم کا گوشت تو قربانی کا گوشت ہے، خواہ قربانی نفل ہو یا بطور نذر یا ابتداء سے ہی واجب ہو۔ دوسری قسم اس قربانی کے گوشت کی ہے جو محصور ہو جانے، حالت احرام میں شکار کرنے یا حالت احرام میں کوئی ممنوعہ کام مثلاً سر منڈھوانے، سلا ہوا کپڑا پہن لینے یا وقوف عرفہ کے بعد محاسنت کر لینے وغیرہ کے سبب بطور کفارہ واجب ہوتی ہو، اسی طرح اگر کسی نے جانور ذبح کرنے کی نذر مانی تو اس کے گوشت کا بھی یہی حکم ہے۔ تیسری قسم ایسی قربانی کے گوشت کی ہے جو تمتع اور قرآن کی بنا پر واجب ہو۔ ہمارے نزدیک اس کا گوشت قربانی کرنے والا خود بھی کھا سکتا ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مالک کیلئے خود کھانا جائز نہیں۔ یہ مسئلہ بھی مناسک حج کے مسائل میں سے ہے۔ پھر ہر وہ قربانی جس کے گوشت کا کھانا مالک کیلئے جائز ہے، اس پر ضروری نہیں کہ وہ ذبح کرنے کے بعد سارے کے سارے گوشت کو صدقہ کر دے۔ اگر ایسا ہوتا تو اس کیلئے اس میں سے کھانا جائز نہ ہوتا اور ہر وہ قربانی جس میں سے اسے کھانا جائز نہیں ذبح کے بعد اس کے تمام گوشت کو صدقہ کرنا واجب ہے۔ اس لئے کہ بصورت دیگر یہ عمل گوشت کے ضیاع کا سبب بن ہو جائے گا۔ اور اگر ذبح کے بعد گوشت کسی وجہ سے تلف ہو جائے تو دونوں صورتوں میں اس پر کوئی تاوان نہیں۔ پہلی قسم میں تو ظاہر ہے، رہی دوسری قسم تو اس میں اس لئے کہ یہاں گوشت اس کے کسی عمل کے بغیر تلف ہوا ہے، لہذا اس پر اس کی ضمان نہ ہوگی، اور اگر اس نے اس کو خود تلف کیا۔ پھر اگر تو دوسری قسم کی قربانی ہو تو وہ اس کی قیمت صدقہ کرنے کا ضامن ہوگا، اس لئے کہ اس نے ایک ایسی شے تلف کی ہے جو صدقہ کیلئے متعین تھی، لہذا وہ اس کی قیمت کو صدقہ کرنے کا ضامن ہوگا۔ اور اگر وہ پہلی قسم کی قربانی ہو تو اس پر کوئی تاوان نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کو فروخت کر دیا تو اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، خواہ وہ پہلی قسم کی قربانی ہو یا دوسری قسم کی اور اس پر اس کی قیمت کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا اور مستحب ہے کہ وہ اپنی قربانی کا گوشت خود بھی کھائے، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

(پس تم بھی کھاؤ اور مفلوک الحال اور محتاج کو بھی کھلاؤ)

فکلوا منها واطعموا البائس الفقیر (۱)

اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

إذا ضحیٰ أحدکم فلیاکل من أضحیتہ

ویطعم غیرہ۔

(جب تم میں سے کوئی شخص قربانی کرے تو اسے چاہیے کہ اپنی قربانی میں سے خود کھائے اور دوسرے کو بھی کھلائے)

اور سیدنا علی کرم اللہ وجہہ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے اپنے غلام عنبر سے اس وقت جب انہوں نے دو مینڈھے ذبح کر لئے فرمایا تھا اسے عنبر میرے لئے ان دونوں میں سے ایک ایک ٹکڑا کاٹ لو اور پھر انہیں ان کی کھالوں سریوں اور پایوں سے سمیت صدقہ کر دو"

(۳) افضل یہ ہے کہ ان کے گوشت کا ایک تہائی حصہ صدقہ کرے، ایک تہائی حصہ اپنے رشتہ داروں اور اپنے

دوستوں کی ضیافت کیلئے رکھے اور تیسرا حصہ اپنے گھر کیلئے رکھ چھوڑے۔ اس لئے کہ قرآن مجید میں ہے:

فکلوا منها واطعموا القانع والمعتر (۲)

(پس تم ان میں سے کھاؤ اور قناعت سے بیٹھ جا اپنے والے اور

سوال کرنے والے کو بھی کھلاؤ)

نیز دوسری جگہ فرمایا:

واطعموا البائس الفقیر (۳) (اور در ماندہ فقیر کو بھی کھلاؤ)

اور فرمان نبوی ہے:

كنت نهيتكم عن لحوم الاضاحی فکلوا

(میں نے تمہیں قربانی کے گوشت کو ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا سو اب تم خود بھی کھاؤ اور بچا کے بھی رکھو)

منہا وادخروا

لہذا قرآن مجید اور سنت نبویہ دونوں سے ثابت ہوا کہ مستحب طریقہ وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ نیز اس لئے بھی

کہ عید الاضحی کا دن قربانیوں کے گوشت کی بنا پر اللہ تعالیٰ عز شانہ کی ضیافت اور مہمانداری کا دن ہے، لہذا اس میں

سب لوگوں کو شامل کرنا مستحب ہوگا اور وہ اس گوشت کو فقیر اور غنی (مالدار) دونوں کو کھلائے۔ اس لئے کہ ان

ایام میں یہ دونوں طبقے اللہ تعالیٰ کے مہمان ہوتے ہیں۔ اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ تمام گوشت کسی کو صبر

کردے اور اگر اس نے تمام گوشت کو صدقہ کر دیا تو وہ بھی جائز ہوگا اور اگر اس نے تمام گوشت اپنے لئے روک لیا تو

وہ بھی جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اصل قربانی تو خون بہانا ہے۔ جبکہ گوشت کو صدقہ کرنا تو نفل ہے اسے یہ بھی اجازت

ہے کہ وہ اس تمام کو اپنے لئے تین دن سے زیادہ کیلئے ذخیرہ کر لے۔ اس لئے کہ اس کی ابتدائی زمانہ اسلام میں

ممانعت تھی پھر یہ حکم نبی اکرم ﷺ کی روایت سے منسوخ ہو گیا:

(میں نے تمہیں قربانیوں کا گوشت تین دن سے

انما كنت نهيتكم عن امساك لحوم

زناہہ ذخیرہ کرنے سے منع کیا تھا اب جب تک

الاضاحی فوق ثلاثة ايام

رہ سکے تم اسے رکھ سکتے ہو)

الافامسکوا ما بادلکم

۱۔ الحج (۲۲:۲۸)

۲۔ الحج (۲۲:۳۶)

۳۔ الحج (۲۲:۲۸)

اور مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

انما نهيتكم لاجل الرفاة دون حصرة

الاضحى الا ان اطعمها

والتصدق افضل.

(میں نے تمہیں قربانی کے حاضر نہ ہونے کی صورت

میں ازراہ شفقت ذخیرہ کرنے سے روکا تھا تاہم اب بھی

دوسروں کو کھانا اور صدقہ کرنا افضل ہے)

لیکن اگر متعلقہ شخص صاحب عیال اور فی الوقت مالدار نہ ہو تو اس صورت میں اس کیلئے افضل یہ ہے کہ وہ اس گوشت کو اپنے اہل خانہ کو کھلائے اور ان کیلئے گوشت کی فراخی رکھے۔ اس لئے کہ اس کی اور اس کے اہل خانہ کی حاجت دوسروں کی حاجت سے مقدم ہے، نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

ابداء بنفسک ثم بغيرک

(اپنے آپ سے شروع کرو پھر دوسروں کو دو)

اور اس کو ذبح کرنے کے بعد اس کی کھال، اس کی چربی، اس کے گوشت، اس کے سری پایوں، اس کی اون، اس کی پشم

اور اونٹ ہونے کی صورت میں اس کے بالوں اور اس کے دودھ کو، جو اس سے دھویا جائے کسی ایسی شے کے عوض

فروخت کرنا جس سے اس کی ذات (عین) کو خرچ کئے بغیر استفادہ ممکن نہ ہو، مثلاً درہم، دینار اور دوسری مالوت

و مشروبات وغیرہ کے لئے یہ جائز نہیں اور یہ بھی جائز نہیں کہ گوشت بنانے والے اور ذبح کرنے والے کی اجرت سی میں

سے ادا کرے اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تھا:

من باع جلد اضحیته فلا اضحیته

(جس نے اپنی قربانی کی کھال فروخت کی، اس کی قربانی جائز نہیں)

اور مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے حضرت علیؑ سے فرمایا تھا:

تصدق بجلالها وخطامها ولا تعسی

(تو اس کی رسی اور اس کی نیل بھی صدقہ کر دے اور ذبح

اجرا لجزار منها

کرنے والے کی اس میں سے اجرت نہ دے)

اور مروی ہے کہ حضرت علیؑ نے فرمایا تھا:

"جب تم ذبح کرو تو اپنی قربانیوں کا گوشت اور ان کی کھالیں فروخت نہ کرو اور ان کا گوشت کھاؤ اور کھال سے نفع اٹھاؤ نیز اس لئے بھی کہ یہ تمام اشیاء اللہ تعالیٰ کی ضیافت میں سے ہیں جن کے ساتھ اس نے اپنے بندوں کی ضیافت کی ہے۔ اور مہمان کو مہمانی کے طور پر دینے جانے والے سامان کو فروخت کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔ پھر اگر اس نے اس میں سے کوئی شے فروخت کر دی تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نافذ نہ ہوگی۔ جیسا کہ ذبح سے قبل کے احکام کے تحت ہم نے بیان کیا اور وہ اس کی قیمت کو صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ اس کی قربانی ہو گئی ہے، لہذا وہ اسے صدقہ کر دے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس نے ممنوع طریقے پر اس سے استفادہ کیا ہے، جو استفادہ ایک طرح کے خبث سے خالی نہیں ہے، لہذا اس کو دور کرنے کا ذریعہ صدقہ ہے۔

اپنے گھر میں قربانی کی کھال سے استفادہ کرنا جائز ہے۔ مثلاً اس کی وہ مشک بنالے۔ نیز اس لئے بھی کہ جب اس کے گوشت سے نفع اٹھانا جائز ہے تو اس کی کھال سے بھی نفع اٹھانا جائز ہوگا۔ اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ ان اشیاء کو کسی ایسی شے کے بدلے فروخت کر دے جس کی اصل صورت کو قائم رکھتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہو، مثلاً گھریلو سامان، چمڑے کے برتن اور چھلنی وغیرہ۔ اس لئے کہ بدلے کے طور پر ملی ہوئی ایسی شے جس کی ذات کو قائم رکھتے ہوئے اس سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے اصل شے کے قائم مقام ہے جس سے یہ سمجھا جائے گا اصل شے (مبدل منہ) معنوی طور پر موجود ہے، جیسے گویا بذات خود کھال سے استفادہ کیا جا رہا ہو۔ بخلاف درہموں اور دیناروں کے عوض اس کی بیع کے، اس لئے کہ یہ ایسی اشیاء ہیں جن سے ان کو قائم رکھتے ہوئے نفع اٹھانا ممکن نہیں ہے، لہذا یہ سکے کھال کے قائم مقام ہوں گے، جس کی بنا پر معنوی طور پر کھال موجود نہ رہے گی۔ واللہ تعالیٰ اعز شانہ اعلم۔

کتاب النذر

نذر کا بیان

اس کتاب کے تحت تین عنوانات پر بحث ہوگی یعنی:

(۱) نذر کے رکن،

(۲) شرائط رکن اور

(۳) نذر کے حکم پر

تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) نذر کے رکن کا بیان

نذر کارکن وہ صیغہ (جملہ) ہے جو اس پر دلالت کرتا ہو جو اس کا یہ قول ہے کہ مجھ پر اللہ تعالیٰ کے لیے فلاں شئی ضروری ہے "یا مجھ پر اللہ کیلئے فلاں شئی ہے" (لله علی کذا او علی کذا) یا فلاں شئی "حدیہ" یا "صدقہ" ہے یا میرا پورا مال "صدقہ" ہے، یا جس کا میں مالک ہوں وہ سب "صدقہ" ہے۔ وغیرہ ذلک۔

فصل: شرائط رکن کا بیان

رکن نذر کی متعدد شرائط ہیں۔ ان میں سے بعض کا تعلق نذر ماننے والے سے، بعض کا منذور بہ (نذر مانی ہوئی شئی) سے اور بعض کا تعلق نفس رکن سے ہے، تفصیل حسب ذیل ہے۔

(الف) نذر ماننے والے کی شرائط

وہ شرائط جن کا تعلق نذر ماننے والے کی ذات سے ہے وہ اس کی اہلیت کی شرائط ہیں، یعنی

(۱) اس کا عاقل اور (۲) اس کا بالغ ہونا۔

بعد ازیں کسی دیوانے اور بے سمجھ بچے کی نذر صحیح نہیں ہوتی، اس لئے کہ نذر کے ذریعے منذور بہ (نذر مانی گئی شئی) کا وجوب ثابت ہوتا ہے اور یہ دونوں اشخاص وجوب کے اہل نہیں ہیں، اسی طرح سمجھدار بچے کا بھی یہی حکم ہے اس لیے کہ وہ شرعی کام کے وجوب کا اہل نہیں ہے۔ کیا مجھے علم نہیں ہے شریعت کی طرف سے اس پر کوئی شئی واجب نہیں ہے تو اسی طرح نذر سے بھی اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس کا وجوب تو کسی اہل شخص کی جانب سے، صحیح جگہ میں خود پر لائی کسی واجب کرنے والے جملے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کے واجب کرنے کی بنا پر ہے نہ کہ بندے کے واجب کرنے کی بنا پر، کیونکہ بندے کو خود پر وجوب کا حق حاصل نہیں ہوتا اور یہ صیغہ (جملہ) تو اللہ تعالیٰ کے وجوب کی بنا پر ہے۔

(۲) اس کا مسلمان ہونا

نذر مانی نذر صحیح نہ ہوگی حتیٰ کہ اگر اس نے نذر مانی اور پھر وہ مسلمان ہو گیا تو اس کو اس نذر کا پورا کرنا لازم ہے۔ یہاں تک کہ اس کا مال اللہ کا مال ہو جائے۔ اس لئے کہ "منذور بہ" کا عبادت ہونا نذر کی صحت کی شرائط میں

سے ہے، اور کافر کے کسی فعل کو "عبادت" نہیں کہا جاسکتا۔

رہا نذر ماننے والے کا آزاد ہونا تو وہ اس کے درست ہونے کی شرائط میں سے نہیں، لہذا غلام کا نذر ماننا بھی درست ہے۔ پھر اگر "منذور بہ" (جس شئی کی نذر مانی گئی ہو) دینی عبادات میں سے ہو، جیسے نماز، روزہ وغیرہ، تو وہ اس پر فوراً واجب ہو جائے گی اور اگر مالی عبادات سے اس کا تعلق ہو، جیسے غلام کی آزادی دوسرے کو کھانا کھلانا وغیرہ تو یہ امور اس پر اس کے آزاد ہونے کے بعد واجب ہونگے، کیونکہ وہ اس وقت ملکیت رکھنے کا اہل نہیں ہے۔

اور اگر اس نے کہا: اگر میں نے یہ بکری خریدی تو وہ "ہدی" ہوگی۔" یا اس نے کہا: "اگر میں نے یہ غلام خریدا تو وہ آزاد ہوگا۔" تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے اس پر اس کا وجوب اس کی آزادی کے بعد ہوگا۔ رہا اس کا سنجیدہ ہونا تو وہ ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے، جیسے کہ قسم میں یہی صورت ہے۔ یہی حکم حزل اور مذاق میں نذر ماننے کا ہے۔ وللمعز شانه اعلم۔

(ب) منذور بہ سے متعلقہ شرائط

اس کی شرائط متعدد ہیں:

(۱) اس کا شرعاً جائز ہونا: لہذا کسی ایسی شئی کی نذر ماننا جو شرعاً جائز نہ ہو درست نہیں ہے، جیسے کہ اگر اس نے کہا: "اللہ کیلئے مجھ پر رات کا روزہ یا کسی ایسے دن کا روزہ جس میں میں نے کچھ کھایا ہو واجب ہے" یا جیسے کہ عورت کہے "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے ضروری ہے کہ میں اپنے حیض کے دنوں کے روزے رکھوں"، تو چونکہ رات روزے کا محل نہیں ہے اور کھانا حقیقت میں روزے کے منافی ہے۔ اسی طرح حیض کا آنا بھی شرعاً اس کے منافی ہے، کیونکہ حیض و نفاس سے پاک و صاف ہونا شرعی روزے کیلئے شرط ہے، لہذا ایسی نذر درست نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا: "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے کل کا روزہ واجب ہے" مگر اگلے روز اس کو حیض آگیا یا اس نے کہا: "جس دن فلاں شخص آئے گا مجھے پر اس دن کا روزہ ضروری ہے" پھر وہ شخص جس دن آیا اس دن اس کو حیض آیا ہوا تھا تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر ایک روزہ کی قضاء ضروری ہوگی، یہ مسئلہ بھی روزے کے مسائل میں سے ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا جاتا ہے کہ اگر اس نے کہا مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے اس دن کا روزہ ضروری ہے جس دن فلاں شخص آئے گا" پھر وہ شخص دن کے وقت آیا تو پھر اگر وہ زوال اور اس کے کچھ کھانے پینے سے قبل آگیا تو اس پر اس دن کا روزہ ضروری ہوگا اور اگر وہ زوال کے بعد آیا یا اس وقت آیا جب اس نے کچھ کھایا پی لیا تھا تو اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے خود پر ایک ایسے دن کا روزہ واجب کیا ہے جو ایک خاص وصف سے موصوف ہے، یعنی جس دن میں مذکورہ شخص کا آنا پایا جائے گا مگر اس کے آنے سے پہلے اس کا اسے کچھ پتہ نہ تھا اور اس کے معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ بھی نہ تھا، لہذا جب تک ویسی صفت والا دن نہ پایا جائے اس وقت تک اس پر روزہ ضروری نہ ہوگا۔ ورنہ اس کا آنا اس کے آنے سے معلوم ہوتا ہے، لہذا اس تخریج کے مطابق روزے کا وجوب اس کے آنے سے مشروط ہوگا اور ایسے دن میں روزہ جس میں ابھی سورج ڈھلا نہ ہو اور نہ اس نے ابھی کچھ کھایا ہو، ممکن ہے، جیسے کہ اگر اس نے اسی دن کے متعلق نذر مانی ہو تو اس پر فوری روزہ ضروری ہو جاتا ہے، لیکن اس کے کچھ کھاپی لینے یا سورج ڈھل جانے کے بعد روزہ رکھنا ممکن نہیں، لہذا اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی، بخلاف قسم کے، چنانچہ اگر وہ کہے "بجدا میں اس دن ضرور روزہ رکھوں گا جس دن فلاں

شخص آئے گا۔ پھر وہ شخص اس وقت آیا جب سورج ڈھل گیا تھا یا اس نے کچھ کھایا پی لیا تھا تو وہ اپنی قسم میں حانت ہو جائے گا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ نذر کی صورت میں مشروط فعل اللہ تعالیٰ کا حق ہونے کی بنا پر واجب ہوتا ہے، کیونکہ بندے کی طرف سے وجوب کا سبب پائے جانے کی بنا پر اس کا وجوب اللہ تعالیٰ کی طرف سے ثابت ہوتا ہے، لہذا یہ اور دوسری مقصود بالذات عبادتیں یکساں ہونگی، جبکہ قسم کی صورت میں تو مشروط فعل فی نفسہ واجب نہیں ہوتا، بلکہ اصل واجب تو اللہ تعالیٰ کے نام کی عزت و حرمت کو پامال کرنے سے بچانا ہے اور مذکورہ فعل تو قسم کے پورا کرنے کی ضرورت کیلئے واجب ہوتا ہے اور قسم کی تکمیل کی یہ ضرورت بھی اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت کو پامال ہونے سے بچانے کی بنا پر ہے، اس لئے اس کے وجوب کیلئے ”علم“ کا ہونا ضروری نہ ہوگا تو چونکہ دلیل وجوب یعنی متعلقہ شخص کی آمد سے قبل قسم کی تکمیل اور اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت کو پامال ہونے سے بچانا پہلے ہی ثابت شدہ ہے، لہذا اس پر اس دن کے آنے سے قبل، جس میں اس نے روزہ رکھنے کی قسم کھائی ہے، قسم کی تکمیل ضروری ہو چکی تھی، اگرچہ اسے اس بات کا علم نہ تھا اور اگر اس نے روزہ نہ رکھا۔ اس طرح کہ اس نے کچھ کھایا یا وہ نذر پوری کرنے سے رکھا رہا تا آنکہ سورج ڈھل گیا تو وہ اپنی قسم میں حانت ہو جائے گا۔ اس لئے کہ نیکی کا حصول فوت ہو گیا ہے۔

(۳) یہ کہ وہ شنی عبادت (یا ذریعہ ثواب) ہو، لہذا جو شنی بالکل ہی عبادت نہ ہو، جیسے گناہوں کے ساتھ نذر ماننا مثلاً وہ یہ کہے ”مجد پر اللہ تعالیٰ کیلئے یہ ضروری ہے کہ میں شراب پیوں یا فحش شخص کو قتل کروں یا اس کو ماروں یا اس کو گالی دوں“ وغیرہ تو ایسے کاموں کی نذر ماننا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

لَا نَذِرُ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ

(اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں نذر ماننا جائز نہیں)

نیز ارشاد فرمایا:

مَنْ نَذَرَ أَنْ يَعْصِيَ اللَّهَ تَعَالَى فَلَا يَعْصُهُ (جس نے شخص نے اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی نذر مانی وہ اس کی نافرمانی نہ کرے)

نیز اس لئے بھی کہ نذر کا حکم متعلقہ شنی (مندور بہ) کا وجوب ہے اور کسی گناہ کا واجب ہونا محال ہے۔ اسی طرح کھانے پینے اور جماع وغیرہ کے مہان کاموں کی قسم کھانے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ یہ افعال عبادت ہونے سے مستصفا نہیں ہیں، کیونکہ ان میں کرنے اور نہ کرنے کے دونوں پہلو یکساں ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”مجد پر میری بیوی کی طلاق“ تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ طلاق ”ثواب“ کا کام نہیں ہے لہذا وہ نذر کی بنا پر واجب نہ ہوگی، لیکن کیا اس صورت میں اس کے ذریعے طلاق واقع ہو جائے گی، اس پر ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ بحث کریں گے۔

(۴) مندور بہ عبادت کا مقصود بالذات ہونا

لہذا ایضوں کی عبادت، جنازے کے پیچھے پیچھے چلنے، وضو کرنے، غسل کرنے، مسجد میں داخل ہونے، قرآن مجید کو باتھ اکاٹنے، اذان کہنے، رہاٹ اور مساجد بنانے وغیرہ کی نذر ماننا درست نہیں ہے، کیونکہ گو یہ تمام امور عبادت ہیں، لیکن یہ تمام افعال عبادت میں مقصود بالذات نہیں ہیں، البتہ نماز، روزے، حج، عمرے، ان دونوں کے لئے احرام باندھنے، غلام کی آزادی، اونٹ اور حدی کی قربانی کرنے اور اعطاف وغیرہ کی نذر ماننا صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہ تمام افعال عبادت میں مقصود بالذات ہیں۔ اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

مَنْ نَذَرَ أَنْ يَطْعَ اللَّهُ تَعَالَى فَلْيَطْعِهِ (جس کسی نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کیلئے نذر مانی وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرے)

نیز فرمایا:

مَنْ نَذَرَ سَمِي فَعَلِهِ وَفَاوَهُ بِسَامِي (جس شخص نے نذر مانی اور کسی خاص کام کا نام لیا تو اس پر اسی کام کو پورا کرنا ضروری ہوگا)

لیکن اس فہرست سے ان کاموں کو مستثنیٰ کر لیا گیا ہے، جو بالکل عبادت نہیں یا وہ جو عبادت میں مقصود بالذات نہیں ہیں۔ ان دونوں اقسام کے علاوہ باقی معاملات میں اصل حالت پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔

ہمارے بعض مشائخ نے یہاں پر ایک اصول نکالا ہے۔ وہ یہ کہ جس عمل کی فرائض میں کوئی مثال موجود ہو اس کی نذر ماننا جائز ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ اعتکاف کے سوا نماز، روزے وغیرہ قسم کے افعال کی فرائض میں مثالیں موجود ہیں، لیکن جس عمل کی فرض میں کوئی مثال موجود نہ ہو اس کی نذر ماننا جائز نہیں، جیسے مریض کی عیادت کرنا، جنازے کے پیچھے پیچھے چلنا اور مسجد میں داخل ہونا وغیرہ۔ اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ نذر بندے کا اپنی طرف سے خود پر کوئی شئی واجب کرنا ہے، لہذا اس کا اعتبار اللہ تعالیٰ کی جانب سے وجوب پر ہوگا۔

اور اگر اس لئے کہا کہ "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے یوم النحر (دس ذوالحجہ) یا ایام تشریق کا روزہ رکھنا واجب ہے" تو ہمارے تین ائمہ کرام کے نزدیک اس کی نذر صحیح ہوگی، مگر وہ اس دن روزہ نہ رکھے بلکہ بعد میں قضا کرے۔ مگر امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی نذر صحیح نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے ایک گناہ والے کام کی نذر مانی ہے، کیونکہ ایام تشریق میں روزہ رکھنا گناہ ہے جو نبی اکرم ﷺ کی طرف سے ممانعت ہونے کی بنا پر مکروہ ہے۔ جیسا کہ فرمان نبوی ہے:

الا لاتصوموا فی هذه الايام فانها
ایام اکل وشرب
(اگاہ ہو جاؤ ان دنوں میں روزہ نہ رکھو اس لئے کہ یہ کھانے پینے کے دن ہیں)

اور جس کام سے روکا گیا ہو وہ عمل نافرمانی (معصیت) ہوتا ہے اور کسی گناہ والے کام کی نذر ماننا صحیح نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ان دنوں میں روزہ شروع کر لینے سے بھی واجب نہیں ہوتا اور اس کو توڑ دینے سے اس کی قضاء ضروری نہیں، چنانچہ اگر کسی نے روزہ رکھا ہو اور دن میں روزہ کھول لے تو تب بھی یہی حکم ہے۔ ہمارے استدلال اس طرح ہے کہ اس نے ایک "مقصود بالذات" عبادت کی نذر مانی ہے لہذا اس کی نذر درست ہوگی۔ جیسے کہ اگر وہ ان دنوں کے علاوہ دوسرے دنوں میں ایسی ہی نذر مانتا تو تب بھی حکم ہے، اس کا ثبوت نص (حدیث) کی دلت النص اور قیاس سے ہوتا ہے نص سے اس طرح کہ نبی اکرم ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی طرف سے نقل کرتے ہوئے فرمایا ہے:

الصوم لی وانا اجزی بہ
(روزہ میرے لئے ہے اور میں ہی اس کا بدلہ دوں گا)

کہ اس جگہ آپ نے دونوں میں فرق نہیں کیا۔ رہا قیاس تو وہ اس طرح ہے کہ روزہ، تقویٰ، شکر اور فقراء سے غنیمت کا ذریعہ ہے۔ وہ اس طرح کہ روزے دار حالت روزہ میں حلال کاموں (کھانے پینے) سے بچتا ہے تو حرام کاموں سے تو وہ بدرجہ اولیٰ بچے گا۔ اور اس پر بھوک اور پیاس کی جو سختی آتی ہے اس سے وہ اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کی قدر جان لیتا ہے جو اسے شکر ہی پر آمادہ کرتی ہے۔ اور اسے فقراء کے ساتھ نیکی کرنے کی رغبت بڑھتی ہے، کیونکہ اس طرح اسے بھوک اور فقر میں مبتلا لوگوں کی تکلیف کا اندازہ ہو جاتا ہے۔ اور ان دنوں کے روزوں میں بھی یہ سارے پہلو موجود ہیں۔ اور یہ ایسے کام ہیں جو از روئے عقل مستحسن ہیں، رہی نبی اکرم ﷺ کی طرف سے ممانعت تو وہ ان کاموں میں شامل نہیں جو از روئے عقل مستحسن ہوں، اس لئے کہ دونوں میں تناقض ہے، لہذا اس ممانعت کو ایسے افعال پر محمول کیا جائے گا جو عقلاً مستحسن نہ ہوں، تاکہ احکام خادوندی کو باہمی تناقض سے بچایا جائے اور تمام دلائل پر عمل ممکن ہو سکے۔

رہا شروع کرنے سے ان کی قضا کا ضروری نہ ہونا تو امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک تو یہ درست نہیں ہے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شروع کرنے سے ان ایام کا روزہ واجب ہو جاتا ہے، لیکن افطار کر لینے سے اس کی قضا ضروری نہیں۔ اس لئے کہ نفلی روزوں کی تکمیل کا حکم ادا کیئے گئے روزے کو باطل ہونے سے بچانے کی بنا پر

ہے۔ جس کی حکمت یہ ہے کہ کسی عمل کا ابطال حرام ہے۔ لیکن یہاں صاحب حق یعنی اللہ تعالیٰ اس کے باطل کرنے پر راضی ہے لہذا اس کو باطل کرنا حرام نہ ہوگا جس کی بنا پر اس کی تکمیل ضروری نہ ہوگی اور قضاء کا وجوب تکمیل کی ضرورت کیلئے ہے، لہذا جب وہ روزہ رکھنے سے لازم نہیں ہوا تو تکمیل بھی لازم نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا کہ ”مجھ پر اللہ کیلئے بیت اللہ یا کعبہ معلیٰ یا مکہ مکرمہ یا مکہ تک چلنا لازم ہے“ تو اس پر یہ پیدل حج یا عمرہ کرنا ضروری ہوگا۔ البتہ اگر وہ چاہے تو راستے میں سوار ہو سکتا ہے اور اس سواری کی بنا پر اس پر ایک چھوٹے جانور کی قربانی ضروری ہوگی۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ مقامات دو طرح کے ہیں: قسم اول ایسے مقامات کی ہے جن میں احرام کے بغیر داخل ہونا درست ہے۔ یہ بیت اللہ شریف کے علاوہ دوسرے مقامات ہیں۔ مثلاً مسجد نبوی، مسجد اقصیٰ (بیت المقدس) اور دنیا کی دیگر مساجد اور مقامات، دوسری قسم ایسے مقامات کی ہے، جن میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز نہیں۔ ان میں ”حرم“ کا علاقہ شامل ہے جو مکہ مکرمہ پر اور مکہ مکرمہ مسجد حرام پر اور مسجد حرام بیت اللہ شریف پر مشتمل ہے۔ تو نذر ماننے والے نے یا تو بیت اللہ شریف کی نذر مانی ہوگی یا کعبہ کی یا پھر مکہ یا حرم یا مسجد حرام میں جانے کی، وہ الفاظ جو اس نذر کو اس پر واجب کرتے ہیں ان میں مشی (پیدل چلنے)، خروج (نکلنا)، سفر کرنے، سوار ہونے، ذھاب جانے اور ایاب لوٹنے وغیرہ کے یا ان سے مشابہ الفاظ داخل ہیں۔ پھر اگر اس نے ان میں سے کوئی فعل خود پر لازم کیا اور اسے کسی ایسے مقام کی طرف منسوب کیا جس میں احرام کے بغیر داخل ہونا جائز ہو تو اس صورت میں اس کا اس پر وجوب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے محض ایک جگہ سے دوسرے جگہ جانے کو خود پر واجب کیا ہے، جو عبادت میں مقصود بالذات نہیں ہے اور جو فعل عبادت نہ ہو اس کی نذر ماننا صحیح نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل ایک روایت ہے کہ ایک مرتبہ ایک عورت نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں آئی اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں نے یہ نذر مانی ہے کہ جب مکہ مکرمہ آپ کیلئے قح ہو گیا تو میں دو سو رکعتیں سو مساجد میں ادا کروں گی اس پر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا تو ایک ہی مسجد میں یہ رکعات پڑھ لے۔ کہ آنحضرت ﷺ نے مختلف مسجد میں اس کے نماز پڑھنے کی نذر ماننے کو درست قرار نہ دیا۔ یاد رہے کہ نذر کا حکم یمین (قسم) کے برخلاف ہے۔ اس لئے کہ اگر ان الفاظ کے ساتھ اس نے قسم کھائی تو وہ واقع ہو جائے گی۔ مثال کے طور پر اگر اس نے کہا ”خدا کی قسم میں لازماً فلاں جگہ جاؤں گا“ یا میں ہاں ضرور سفر کروں گا“ وغیرہ تو اس کی قسم درست ہوگی، کیونکہ قسم کے درست ہونے کیلئے محلف علیہ (جس کی قسم کھائی گئی ہو) کا عبادت ہونا ضروری نہیں ہے، بلکہ وہ عبادت اور غیر عبادت دونوں میں جائز ہوتی ہے بخلاف نذر کے۔

اور اگر اس نے ان الفاظ سے کسی ایسے مقام میں داخل ہونے کی نذر مانی جس میں بغیر احرام کے داخل ہونا صحیح نہ ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے پیدل چلنے (مشی) کے سوا کوئی اور فعل خود پر واجب کیا ہو تو اس کی نذر درست نہ ہوگی اور اس پر کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ محض ایک مقام سے دوسرے مقام تک جانا فی نفسہ کوئی عبادت نہیں ہے اور اگر اس نے اس کی طرف پیدل چلنے (مشی) کو خود پر لازم کیا تو اگر تو اس نے ان جگہوں کے علاوہ کسی اور جگہ کا ذکر کیا جو ہم نے اوپر بیان کی ہیں یعنی کعبہ معلیٰ، بیت اللہ شریف، مکہ مکرمہ، مکہ مسجد حرام اور حرم توبہ بھی یہی حکم ہے۔ مثال کے طور پر اس نے خود پر صفا و مروہ تک جانے یا مسجد خیف“ وغیرہ کی طرف جانے کی نذر مانی، جو حرم ہی کے علاقے میں واقع ہیں، تو بغیر کسی اختلاف کے اس کی نذر درست نہ ہوگی، اور اگر اس نے کعبہ معلیٰ اور بیت اللہ شریف کا ذکر کیا یا اس نے مکہ مکرمہ یا مکہ کا ذکر کیا تو اس کی نذر درست ہوگی، اور اس پر پیدل حج یا عمرہ کرنا ضروری ہوگا اور اگر وہ چاہے تو سوار ہو جائے، لیکن اس کے سوار ہونے کی بنا پر اس پر ایک چھوٹے جانور کی قربانی ضروری ہوگی، یہ استسنا

ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ اس کا سوار ہونا جائز نہ ہو۔ قیاس کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ "نذر" کے درست ہونے کی شرط یہ ہے کہ جس فعل کی نذر مانی گئی ہو (منذور بہ) وہ بذات خود مقصود بالذات عبادت ہو اور محض پیدل چلنا تو کوئی عبادت نہیں، عبادت تو "احرام" باندھنا ہے، جو یہاں مذکور نہیں۔ اسی لئے لفظ "مشی" (پیدل چلنے) کے علاوہ کسی اور لفظ سے نذر ماننا درست نہیں ہوتا۔ استحسان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اہل عرب کے نزدیک یہ لفظ احرام باندھنے سے کنایہ ہے۔ وہ اسے بطریق کنایہ "احرام" کے خود پر لازم کرنے کیلئے استعمال کرتے تھے، بغیر اس کے کہ وہ اس میں کنایہ کی کوئی وجہ سمجھیں، جیسے کہ اس کا یہ کہنا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں حطیم کعبہ سے اپنے کپڑے ماروں" کہ ایسا کہنا اہل عرب کے ہاں وجوب صدقہ سے عبارت ہے اور "احرام باندھنا" حج یا عمرہ کیلئے ہوتا ہے، لہذا اس پر ان دونوں میں سے کوئی ایک فعل لازم ہوگا، بخلاف باقی الفاظ کے، اس لئے کہ اہل عرب میں ان الفاظ سے "احرام" کو خود پر لازم کرنے کی عادت نہ تھی۔ اور اس بارے میں اصل اعتبار عربوں کے عرف اور ان کی عادت کا ہوتا ہے، اور یہاں ایسا کوئی عرف نہیں ہے، لہذا اس پر پیدل چلتے ہوئے ایسا کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے خود پر پیدل چلنا لازم کیا ہے اور اس میں زیادہ ثواب ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

من حج ماشياً بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قبل وما حسنات الحرم قال عليه السلام واحدة بسبع مائه

(جس نے پیدل حج کیا تو اسے حرم کی نیکیوں میں سے ہر قدم کے بدلے میں نیکیاں ملیں گی پوچھا گیا کہ یا رسول اللہ ﷺ حرم کی نیکیاں کیا ہیں؟ فرمایا ایک کے بدلے سات سو)

لہذا اس کا خود پر پیدل چلنے کو نذر کے ساتھ لازم کرنا درست ہوگا، جیسے کہ روزوں میں دو مسلسل روزے رکھنے کی نذر ماننا۔ چنانچہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ پیدل چلے تا آنکہ وہ طواف زیارت کر لے۔ اس لئے کہ اسی سے ارکان حج سے فراغت ہوتی ہے۔ تاہم اگر وہ سوار ہو جائے تو اس کے سوار ہونے کی بنا پر وہ ایک چھوٹا جانور ذبح کرے۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ:

حضرت ابو سعید الخدریؓ کی بہن نے پیدل حج کی نذر مانی تو نبی اکرم ﷺ نے حضرت ابو سعید الخدریؓ سے فرمایا "اللہ تعالیٰ تمہاری بہن کو تکلیف دینے سے بے نیاز ہے تو اپنی بہن سے کہہ کہ وہ سوار ہو کر چلے اور بعد میں کوئی قربانی کر دے اور وہ جو بعض روایات میں مروی ہے کہ:

عقبہ بن عامر الجہنی نے نبی اکرم ﷺ سے پوچھا کہ یا رسول اللہ ﷺ میری بہن نے بغیر دوہڑ لئے پیدل حج کرنے کی نذر مانی ہے، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تمہاری بہن کو اذیت دینے سے بے نیاز ہے بلکہ چاہئے کہ وہ سوار ہو کر جائے اور کوئی بکرا وغیرہ ذبح کر دے"

بعض دیگر روایات میں ہے کہ:

"عقبہ بن عامر الجہنی کی بہن نے یہ نذر مانی تھی کہ وہ بیت اللہ شریف تک ننگے پاؤں پریشان حال ہو کر جائے گی۔ عقبہ نے اس کا آنحضرت ﷺ سے تذکرہ کیا تو آپ نے فرمایا اللہ تعالیٰ تمہاری بہن کو تکلیف دینے سے بے نیاز ہے۔ اسے کہو وہ سوار ہو کر جائے اور کوئی بکرا ذبح کر دے: وہ چاہے تو حج کا احرام باندھ لے اور چاہے عمرہ کا"

اور حضرت علیؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"جس شخص نے خود پر پیدل حج کرنا لازم کیا وہ حج کرے اور سوار ہو کر جائے اور اپنے سوار ہونے کی بنا پر کوئی بکرا ذبح کرے"

یہ الاصل کی روایت ہے اور اس میں کعبہ معلیٰ، بیت اللہ، مکہ مکرمہ اور مکہ کے تمام الفاظ یکساں ہیں اس لئے کہ ان میں سے

ہر ایک لفظ دوسرے لفظ کی جگہ استعمال ہوتا ہے۔ کہا جاتا ہے "فلان شخص بیت اللہ تک گیا" یا کعبہ یا مکہ یا مکہ تک گیا، یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ صفا و مروہ تک گیا اور اگر اس نے مسجد حرام یا علاقہ حرم کا ذکر کیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی نذر درست ہوگی اور اس پر کوئی شیء لازم نہ ہوگی، مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر حج یا عمرہ واجب ہوگا۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ "حرم" کا علاقہ بیت اللہ شریف اور مکہ مکرمہ پر مشتمل ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے بیت اللہ یا مکہ مکرمہ تک پیدل چلنے کی نذر مانی ہو۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قیاس تو یہ تھا کہ کسی بھی مقام کی طرف اگر پیدل چلنے کی نسبت کی جائے تو اس سے کوئی شیء اس پر واجب نہ ہو۔ اس لئے کہ پیدل چلنا بذات خود کوئی عبادت نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو محض ایک جگہ سے دوسری جگہ جانے کا نام ہے، جو کہ فی نفسہ کوئی عبادت نہیں ہے، اسی لئے ہاقی الفاظ کے ساتھ اس پر کوئی شیء واجب نہیں ہوتی۔ تاہم ہم نے بوجہ عرف بیت اللہ یا کعبہ یا مکہ یا مکہ تک مشی (پیدل چلنے کے ساتھ نذر ماننے کی صورت میں احرام کو واجب قرار دیا ہے اس لئے کہ لوگ اس لفظ کو احرام کے لازم ہونے کا کناہ سمجھتے ہیں اور اس کے علاوہ کوئی اور لفظ اس مقصد کیلئے متعارف نہیں ہے کیا تجھے علم نہیں کہ "یہ کہا جاتا ہے کہ وہ مکہ مکرمہ اور کعبہ معلیٰ اور بیت اللہ تک گیا اور یہ نہیں کہا جاتا ہے کہ وہ "حرم" یا مسجد حرام تک پیدل چل کر آیا۔ جیسے کہ کہا جاتا ہے کہ وہ صفا و مروہ تک پیدل چلا اور کناہ میں اصل لفظ کا لحاظ کیا جاتا ہے اس کے معنی کا نہیں، بخلاف مجاز کے۔ اس لئے کہ مجاز میں مشہور لازمی معنی کی رعایت رکھی جاتی ہے۔

اور اگر اس نے کہا "محبہ پر بیت اللہ تک" پیدل چل کر جانا ضروری ہے اور اس کی نیت مسجد حرام کے سوا اللہ تعالیٰ کی مساجد میں سے کسی اور مسجد کی ہو تو اس پر کوئی شیء لازم نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے اس بات کی نیت کی ہے جس کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے، کیونکہ ہر مسجد ہی بیت (اللہ تعالیٰ کا کھر) ہے، لہذا اس کی نیت صحیح ہوگی۔ علاوہ ازیں اگرچہ ظاہری طور پر اس لفظ سے "اور" بیت اللہ شریف ہی ہے، لیکن یہ اس کے اور خداوند تعالیٰ کے مابین معاملہ ہے لہذا یہاں اس جملے میں اس لفظ کے احتمال پر اکتفا کی جائے گی۔

اور اگر اس نے کہا "میں احرام باندھتا ہوں" یا "میں حرم ہوں" یا "میں حدی (قربانی) بھیج رہا ہوں" یا "میں بیت اللہ تک چلتا ہوں" تو اگر اس سے اس نے خود پر اس فعل کو واجب کرنے کی نیت کی تو اس سے اس کا وجوب نہ جانے کا۔ اس لئے کہ اسے بول کر وجوب ماولیا جاتا ہے، جیسے کہ ہم کہتے ہیں

اشھد ان لا اله الا اللہ (میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں ہے)

اس سے اللہ تعالیٰ کی توحید ماولیا ہوتی ہے یا گواہ قاضی کے ہاں کہتا ہے "میں گواہی دیتا ہوں" تو اس کے یہ الفاظ شہادت (گواہی) ہو گئے۔ اس لئے کہ اس نے وہ نیت کی ہے جس کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے اور اگر اس نے وعدہ کرنے کی نیت کی اور خود پر کوئی شیء واجب کرنے کی نہیں تو یہ وعدہ ہی ہوگا اور اس پر کوئی شیء لازم نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ لفظ اس کا بھی احتمال رکھتا ہے، کیونکہ اسے وعدہ سے وعید میں بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس کی کوئی متعین نیت نہ ہو تو یہ اس کی جانب سے وعدہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس مضموم میں اس کا استعمال اکثر ہوتا ہے، لہذا اس کے اطلاق کے وقت اسے اس پر معمول کیا جائے گا۔

بہ حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو کسی شرط کے ساتھ مشروط نہ کیا لیکن اگر اس نے اس کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کر دیا، مثال کے طور پر اس نے کہا "اگر میں نے یہ کام کیا تو میں احرام باندھ دوں گا۔" تو اس کی وہی صورتیں ہوں گی جو ہم نے اوپر بیان کیں۔ اگر اس نے اس سے وجوب کی نیت کی تو وہ عمل واجب ہوگا اور اگر اس نے وعدہ سے

کی نیت کی تو وہ وعدہ ہوگا۔ اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس سے "وجوب" مراد ہوگا، بخلاف سابقہ صورت کے، اس لئے کہ وعدے شرائط کے ساتھ مشروط نہیں ہوتے، شرائط کے ساتھ تو صرف واجبات مشروط ہوتے ہیں تو وجوب کا پتہ شرط کے ساتھ مشروط ہونے کے قرینہ سے لگتا ہے جبکہ سابقہ صورت میں کوئی قرینہ موجود نہیں تھا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ شرط کے ساتھ غیر مشروط ہونے کی صورت میں اس سے وعدہ مراد ہوگا۔ ماسوائے اس کے کہ وہ اس سے وجوب کی نیت کرے لیکن مشروط ہونے کی صورت میں اس سے وجوب مراد ہوگا ماسوائے اس کہ وہ اس سے وعدے کی نیت کرے۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر اپنے بیٹے کی قربانی ضروری ہے تو اس کی نذر صحیح ہے اور اس پر حدی یعنی اونٹ یا بکرے کی قربانی ضروری ہوگی اور افضل اونٹ کی قربانی ہے۔ پھر گائے کی اور پھر بکرے کی۔ جنہیں وہ قربانی کے دنوں (ایام النحر) میں ہی ذبح کرے گا۔ خواہ وہ حرم میں کرے یا غیر حرم میں، یہ استحسان ہے اور یہی امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے۔ مگر قیاس یہ ہے کہ اس کی نذر صحیح نہ ہو۔ یہی امام ابو یوسف، امام زفر اور امام شافعی رحمہم اللہ کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس نے ایک نافرمانی (معصیت) والے کام کی نذر مانی ہے اور کسی نافرمانی والے کام کی نذر ماننا صحیح نہیں، جیسے کہ اگر وہ لفظ قتل کے ساتھ یہی نذر مانے تو وہ نذر درست نہ ہوگی۔ استحسان کی دلیل نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد مبارک ہے کہ:

من نذر ان یطع اللہ فلیطعمہ (جس شخص نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کیلئے کوئی نذر مانی تو اسے چاہیے کہ وہ اس میں اللہ کی اطاعت کرے)

نیز ارشاد نبوی ہے:

من نذر وسمی فعلیہ الوفاء بما سمي (جس نے نذر مانی اور کسی خاص شے کی تعمین کی تو اس پر اس فعل کی تکمیل ضروری ہے) کہ ان دونوں حدیثوں سے مراد کسی ایسی شے کی نذر ماننا ہے جو مقصود بالذات عبادت اور مقصود بالذات طاعت ہو اور یہاں اس نے ایسی نذر مانی ہے جو ایک مقصود بالذات عبادت بھی ہے اور مقصود بالذات طاعت بھی۔ اس لئے کہ اس نے بیٹے کے ذبح کی نذر سے بکر ذبح کرنے کی نذر مانی ہے۔ جو اس کا قائم مقام ہے، لہذا بیٹے کے ذبح کے ساتھ اس کا نذر ماننا صحیح ہوگا۔ اس اختلاف کا شرہ اس قربانی میں ظاہر ہوگا جو اس کے قائم مقام ہے، جیسے کہ اگر کوئی بوڑھا (شیخ فانی) یہ نذر مانے کہ وہ ماہ رجب کے روزے رکھے گا تو اس کی نذر درست ہوگی، اور اس پر روزے کی جگہ اس کا فدیہ ضروری ہوگا، ہمارے اس موقف کی دلیل حدیث اور کسی قدر قیاس ہے۔ حدیث تو نبی اکرم ﷺ کا یہ ارشاد کہ "میں دو ذبیحوں کا بیٹا ہوں" کہ اس سے آپ کی مراد عربوں کے جد امجد حضرت اسماعیلؑ ہیں اور دوسرے آپ کی حقیقی والد جناب عبد اللہ بن عبد المطلب ہیں اور آپ ﷺ نے ان دونوں بزرگوں کو "ذبیح" قرار دیا ہے، حالانکہ یہ بات سب کو معلوم ہے کہ وہ دونوں حقیقت میں ذبیح نہ تھے۔ البتہ وہ معنوی طور پر ذبیح ہیں، کیونکہ ان کی جگہ جانور ذبح کیے گئے تھے۔ رہی عقلی دلیل تو وہ اس طرح ہے کہ مسلمان کا اپنی نذر سے مقصود اللہ تعالیٰ کا قرب ہے۔ لیکن چونکہ وہ حقیقی طور پر اپنے بچے کو ذبح کر کے قرب خداوندی کے حصول سے قاصر ہے، مگر وہ ایک اور طرح اپنی نذر پوری کرنے پر قادر ہے جس سے مراد بکرے کی قربانی ہے لہذا یہ اس کی اپنے بیٹے کی قربانی کی اس طرح نذر ہوگی جو معنوی طور پر بیٹے کی قربانی کے قائم مقام ہے، جیسے کہ اگر کوئی شیخ فانی روزے رکھنے کی نذر مانے تو تب یہی حکم ہے۔ اور لفظ قتل کے ساتھ نذر اس لئے درست اور جائز نہیں ہوتی، کیونکہ ذبح کے لفظ سے نذر ماننے کی تعمین حضرت ابراہیم علیہ السلام پر واجب قربانی کی بنا پر ہوگی اور وہاں اس کا، یعنی ان کے بیٹے کے ذبح کا وجوب اللہ تعالیٰ کی جانب سے تھا۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

انی اری فی المنام انی اذبحک (۱) (اے بیٹے میں نے خواب میں دیکھا کہ میں تجھے ذبح کر رہا ہوں) علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہ حکم شریعت میں استحسان کے ذریعے ثابت ہوا ہے اور شریعت میں یہ واقعہ لفظ ذبح کے ساتھ آیا ہے نہ کہ لفظ قتل کے ساتھ، لہذا اس پر قیاس درست نہیں ہے۔ کیونکہ کسی کی جان کو اللہ تعالیٰ کی خوشنودی کیلئے ختم کرنے کیلئے لفظ قتل استعمال نہیں ہوتا۔ اور لفظ ذبح اس مقصد کیلئے استعمال ہوتا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے اپنے بکرے کو قتل کرنے کی نذر مانی تو اس کی تکمیل اس پر لازم نہ ہوگی اور اگر اس کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو یہ نذر درست ہوگی۔

اور اگر اس نے اپنے آپ کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں اور نوا اور مشام میں ہے۔ کہ اس صورت میں بھی وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا اور اگر اس نے اپنے پوتے کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو شرح الآثار میں ہے کہ اس میں بھی مذکورہ اختلاف ہے اور اگر اس نے اپنے والدین، اپنے دادا یا اپنی دادی کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی نذر صحیح ہوگی اور باقی ائمہ کے نزدیک صحیح نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے اپنے غلام کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو امام محمد کے نزدیک یہ نذر درست اور باقی ائمہ کے نزدیک درست نہ ہوگی۔ ان دونوں مسائل میں امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے مابین، باوجود بیٹے میں دونوں کے اتفاق رائے کے، اس لئے اختلاف ہے، کیونکہ ان دونوں ائمہ میں "بیٹے" کے مضموم "میں" اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک "بیٹے" (ابن سے ہے) کی سمت میں نذر کا مضموم یہ ہے کہ اس نے اپنے نزدیک سب سے محبوب شئی کو ذبح کرنے کی نذر مانی اور اللہ تعالیٰ کا قرب چاہا ہے۔ اور یہ مضموم "والدین" میں بھی موجود ہے، مگر غلام میں موجود نہیں، مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر کا مضموم یہ ہے کہ اس نے اپنی بہترین کمائی کو اللہ تعالیٰ کی راہ میں قربانی کرنے کے ذریعے اللہ تعالیٰ کا قرب چاہا ہے اور یہ مضموم شرعاً اس کی ہر مملوک شئی میں موجود ہے۔ نبی اکرم ﷺ کا فرمان: ان اطیب ما اکل الرجل من کسبه (بہترین خوراک جو انسان کھاتا ہے وہ اس کی خود کمائی ہوئی خوراک ہے اور اس کا بیٹا بھی اس کی کمائی ہے)

لہذا اس سے یہ مضموم حقیقی مملوک یعنی غلام تک اور اس کی اپنی ذات اور اس کے پوتے تک محیط ہوگا، کیونکہ یہ تمام لوگ معنوی طور پر اس کے "مملوک" (ملکیت) میں اور چونکہ والدین میں یہ مضموم نہیں پایا جاتا، لہذا ان تک یہ حکم محیط نہ ہوگا۔ اسی قیاس کی رو سے مناسب یہ ہے کہ دادا کیلئے اپنے پوتے (حالف) کو ذبح کرنے کی نذر ماننا درست نہ ہو، جیسا کہ امام محمد کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔

اور اگر اس نے خود پر حدی (قربانی کے جانور) کو واجب کر لیا تو اسے تین میں سے ایک بات کا اختیار ہوگا۔ وہ چاہے تو بکرے کی قربانی کر دے اور چاہے تو گائے کی اور چاہے تو اونٹ کی قربانی کر دے۔ ان میں سے افضل برمی قربانی یعنی اونٹ کی ہے۔ اس لئے کہ لفظ "حدی" ان تمام کیلئے مستعمل ہے۔ اور اگر اس نے خود پر بدنہ (اونٹ) کی قربانی واجب کی تو اسے دو میں سے ایک بات کا اختیار ہوگا یعنی اونٹ اور گائے کی قربانی کا، مگر اونٹ افضل ہے۔ اس لئے کہ لفظ "بدنہ" ان میں سے ہر ایک کے لئے مستعمل ہے اور اگر اس نے خود پر جزور (اونٹ) کی قربانی کو واجب کیا تو اس پر صرف اونٹ کی قربانی ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ لفظ جزور صرف اسی کیلئے مستعمل ہے اور ان دونوں صورتوں میں وہی جانور جائز ہے۔ جو قربانی میں جائز ہے، یعنی دو سال کا اونٹ اور گائے اور نوجوان (لجذع) بھڑا، بشرطیکہ وہ درجہ ہو۔

اور اگر اس نے خود پر "ہدی" واجب کی ہو تو اس کی قربانی حرم کی سوا کسی اور علاقے میں جائز نہیں ہوتی، اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

ثم محلها الى البيت العتيق (۱)

(پھر اس کا مقام بیت اللہ شریف ہے)

کہ اس سے مراد خاص طور پر "بیت اللہ" شریف نہیں ہے بلکہ وہ خاص علاقہ ہے جہاں بیت اللہ شریف واقع ہے، یعنی علاقہ حرم، اس لئے کہ بیت اللہ شریف میں خون نہیں بہایا جاسکتا اور اللہ تعالیٰ کے رشاد مبارک

وليطوفوا بالبيت العتيق (۲)

(اور وہ بیت اللہ شریف کا طواف کریں)

میں مذکور "البیت" سے مراد بیت اللہ شریف ہی ہے، اس لئے کہ وہاں بیت اللہ شریف کے طواف کا ذکر ہے اور یہاں اس کی نسبت بیت اللہ کی طرف کی گئی ہے۔ اس لئے دونوں باتوں میں فرق ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ "ہدی" سے مراد وہ جانور ہے جو ہدایا (واحد ہدی) کے مقام کی طرف بھیجا جائے اور ہدایا (واحد ہدی) کا مقام علاقہ حرم ہے۔ پھر اس جانور سے یا اس کی کسی شے سے اس کیلئے فائدہ اٹھانا جائز نہ ہوگا۔ ماسوائے اس کے کہ کوئی مجبوری ہو جائے، لہذا اگر وہ اس کی سواری پر مجبور ہو جائے تو وہ اس پر سوار ہو جائے تاہم وہ اس پر سوار ہونے کی بنا پر جو کچھ ہوتی ہے وہ اس کا ضامن ہوگا۔ یہ مسئلہ بھی مناسک حج کے مسائل میں سے ایک ہے۔

اور اگر اس نے اپنے مال میں سے کسی شے کو معین کر کے نذرمانی کہ وہ اسے "ہدی" کرے گا: اگر تو اس کے ذبح کرنے کا احتمال نہ ہو تو اس پر اس کو یا اس کی قیمت کو مکہ مکرمہ کے فقراء پر صدقہ کرنا لازم ہو جائے گا ورنہ اگر وہ ایسا مال ہو جس کو ذبح کیا جاسکتا ہو تو وہ اسے ذبح کرے اور اس کے گوشت کو مکہ مکرمہ کے فقیروں پر صدقہ کر دے۔ تاہم اگر اس نے کوفہ کے فقراء پر اس کا گوشت صدقہ کر دیا تو جائز ہوگا۔ الاصل میں یہی مذکور ہے اور اگر اس نے خود پر "بدنہ" لازم کیا اور وہ اسے "حرم" میں ذبح کر کے فقراء پر صدقہ کر دے تو بالاجماع جائز ہوگا اور اگر اس نے غیر حرم میں اس کو ذبح کیا اور گوشت فقراء پر صدقہ کر دیا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہوگا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔

اور اگر اس نے اونٹ کی (جزور) کی قربانی کو خود پر واجب کیا تو اسے اجازت ہوگی کہ وہ علاقہ حرم اور علاقہ حل میں سے اسے جہاں چاہے ذبح کرے اور اس کے گوشت کو صدقہ کر دے۔ یہ مسئلہ بھی حج کے مسائل میں سے ہے۔

اور اگر اس نے کہا جو کچھ میری ملکیت میں ہے وہ "ہدی" ہے یا جو کچھ میرے پاس ہے وہ ہدی ہے تو وہ کچھ مال روک لے اور باقی کو ہدی کر دے اور اس کے گوشت کو صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ اس نے ہدی اور صدقہ کی اپنے تمام مملوکہ مال کی طرف نسبت کی ہے، لہذا وہ اس کی مملوکہ اشیاء کی ہر جنس کو شامل ہوگا اور تھوڑا اور زیادہ تمام مال اس کے تحت آجائے گا۔ البتہ وہ اس میں سے تھوڑا سا مال رکھ سکتا ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے پورے مال کو صدقہ کر دیا تو اسے خود صدقہ لینے کی ضرورت ہوگی، جس سے اسے نقصان ہوگا اور نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

ابدا بنفسک ثم بمن تعول (صدقہ اپنے آپ سے شروع کرو۔ پھر جو تمہارے قریب ہوں ان سے)

۱- الحج (۲۲:۳۳)

۲- الحج (۲۲:۲۹)

لہذا وہ اتنا مال روک سکتا ہے جس کے بارے میں اسے یقین ہو کہ جب تک وہ نیا مال نہ کما لیا۔ اس وقت تک اس کیلئے یہ کافی ہوگا۔ اور جب وہ اور مال کما لے تو وہ اتنی ہی مقدار میں مال صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ اس نے اس کو اپنی ملکیت سے نکالنے کے وجوب کے باوجود اس سے فائدہ اٹھایا ہے، لہذا اس پر اس کا معاوضہ ضروری ہے، جیسے کہ اگر کسی نے زکوٰۃ واجب ہونے کے باوجود اس کو خرچ کر لیا تو وہاں یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے کہا "میرا مال صدقہ ہے" تو اس سے مراد ایسا مال ہوگا جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، یعنی سونا چاندی اور سامان تجارت، چرنے والے جانور، لہذا اس میں ایسا مال شامل نہ ہوگا جس میں زکوٰۃ واجب نہ ہو، چنانچہ رہنے کے مکانات، بدن کے کپڑوں، کھریلو اثاثہ جات اور وہ سامان جو تجارت کیلئے نہ ہو، کام کرنے والے جانوروں اور خراجی زمین وغیرہ کو صدقہ کرنا لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے پھر یہاں "نصاب" کے بچنے اور نہ ہونے سے کوئی فرق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ زکوٰۃ کا مال ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس کے ساتھ اور مال مل جائے تو اس پر زکوٰۃ فرض ہو جاتی ہے، لہذا اس میں جنس کا لحاظ ہوگا، مقدار کا نہیں۔ اسی لئے فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اپنے مال کو صدقہ کرنے کی نذر مانی اور اس پر اتنا فرض ہو جو اس کے تمام مال کو محیط ہو تو اس پر اس کو صدقہ کرنا لازم ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ایسے مال کی جنس سے ہے جس میں زکوٰۃ فرض ہے۔ اگرچہ ابھی اس پر واجب نہیں ہوتی ہے، لیکن اگر اس نے اس کے ساتھ اپنا فرض ادا کر دیا تو اس پر اتنی مقدار میں صدقہ کرنا ضروری ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ اس میں تمام مال شامل ہو جیسے کہ ملکیت کی نذر ماننے کی صورت میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ مال اس شے کا نام ہے جس سے انسان تمول حاصل کرنا ہے جیسے کہ ملک (مملوک)۔ اسی شے نام لئے جس کا انسان مالک ہو، لہذا لفظ ملک کی طرف یہ نذر بھی تمام مال کو محیط ہوگی۔ استحسان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ نذر کا اعتبار حکم سے ہوتا ہے، اس لئے کہ ہر شے کا وجوب اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے سے ہوتا ہے، اور بندے سے تو صرف ایسے سبب کا ارتکاب پایا گیا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے "مال" کی طرف منسوب ہے اور وہ زکوٰۃ ہے، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے۔

(تو ان کے مال میں سے زکوٰۃ قبول کر)

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (۱)

نیز دوسری جگہ فرمایا:

(اور ان کے مال میں مقرر حق ہے)

وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ (۲)

غیر ذلک۔ تو یہ احکام مال کی صرف بعض اقسام سے تعلق رکھتے ہیں تو اسی طرح نذر میں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسف، امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے یہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے یہ قسم کھائی کہ وہ کسی مال کا مالک نہیں بنے گا اور اس وقت اس کی کوئی نیت نہ ہو اور اس کے پاس کوئی ایسا مال موجود نہ ہو جس میں زکوٰۃ ضروری ہو تو اسے نذر ماننے کا۔ اس لئے کہ لفظ مال اس کو شامل نہیں، امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس نذر سے ساتھ اپنی تمام مملوکہ اشیاء کی نیت کی تو اس کے متعلق مجھے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے کوئی روایت یاد نہیں کہ آیا اس میں اس کی دست پر سختی ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس پر ضروری ہے کہ وہ نصاب سے کم مال نہ دے اور مجھے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس کے متعلق کوئی روایت یاد نہیں اور وہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔

۱۔ البقرہ (۹: ۱۰۳)

۲۔ البقرہ (۵۱: ۱۹)

اور اگر اس کے پاس عشری زمین کا پھل یا غلہ ہو تو وہ اسے تمام ائمہ کرام کے نزدیک صدقہ کر دے۔ اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا حق یعنی عشر وابستہ ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس نذر میں زمین داخل نہ ہوگی، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ وہ اسے بھی صدقہ کر دے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ زمین اس مال، نامی "میں ہے جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا حق (زکوٰۃ) متعلق ہے، لہذا یہ زمین بھی نذر میں داخل ہوگی، جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حق اس کے ساتھ متعلق نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کا حق تو اس کی پیداوار کے ساتھ متعلق ہے، لہذا وہ زمین اس میں داخل نہ ہوگی۔

بشر امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے یہ نذر مانی کہ وہ دس مساکین کو کھانا کھلائے گا، مگر اس نے ان کی تعیین نہ کی تو اس پر اس نذر کی تکمیل ضروری ہوگی۔ اور اگر اس نے پانچ مساکین کو دو بار کھانا کھلایا تو یہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نذر کا اصل وجوب سے اعتبار ہوتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اس نے جو کچھ خود پر واجب کیا ہے اس کے مطابق مناسب یہ ہے کہ وہ مساکین کی اس تعداد کے مطابق کھانا کھلائے۔ اور ان میں سے بعض کو کھانا کھلانا جائز نہیں، ہاں البتہ اگر وہ کئی دنوں میں انہیں کھانا کھلا دے، تو درست ہوگا، یہی حال نذر کا بھی ہے۔ مثلاً اگر اس نے کہا "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے یہ ضروری ہے کہ میں ان درابم کو مساکین پر صدقہ کروں۔ جیسا کہ ارشاد خداوندی ہے: انما الصدقات للفقراء والمساکین (۱)" (صدقات تو فقراء اور مساکین کیلئے ہیں)

تو نذر کا بھی یہی حکم ہے اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں اس مسکین کو یہ کھانا کھلاؤں اور اس کی اس نے تعیین کردی پھر اس نے وہی کھانا کسی اور مسکین کو دیدیا، تو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ متعین مال کو صدقہ کرنے سے کسی مسکین کی تعیین ضروری نہیں، کیونکہ جب اس نے مال کی تعیین کردی تو اب وہی اصلاً مقصود ہو گیا، لہذا فقیر کی تعیین کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، تاہم افضل یہ ہے کہ اسے اسی متعین فقیر کو کھلائے۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں اس مسکین کو کچھ کھلاؤں اور کسی شے کا اس نے نام لیا، مگر اس کی تعیین نہ کی تو جس شے کا اس نے نام لیا ہو فقیر کو وہی کھلانا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ جب نذر والی شے (منذورہ) کی تعیین نہ ہو تو فقیر کی تعیین مقصود بالذات ہو جاتی ہے، لہذا اس کے علاوہ کسی اور کو اسے دینا جائز نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا: "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر دس مساکین کو کھانا کھلانا ضروری ہے"

اور اس کی نیت یہ ہو کہ وہ دس مساکین کو کھانا نہ کھلائے گا، بلکہ نیت یہ ہو کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو اتنا کھانا کھلائے گا جو دس مساکین کو کافی ہو تو درست ہوگا۔ اس لئے کہ کھانا ایک "مقدار" کا نام ہے، تو گویا اس نے تنی مقدار میں کھانے کو خود پر واجب قرار دیا ہے۔ جسے دس آدمی کھا سکتے ہوں، لہذا یہ جائز ہوگا کہ وہ ان میں سے کسی ایک کو کھلائے۔

اور اگر اس نے کہا "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے لازم ہے کہ جس روز فلاں شخص آئے گا تو میں ان درابم کو صدقہ کر دوں" پھر اس نے کہا "اگر میں نے فلاں شخص سے کلام کیا۔ تو جائز ہوگا کہ وہ انہی درابم کو دونوں نذروں کی طرف سے صدقہ کر دے۔ اور اس پر اس کے علاوہ کوئی دوسری رقم کا صدقہ کرنا ضروری نہ ہوگا۔ یہی حکم روزوں کا ہے جب اس نے کسی خاص دن کی تعیین کی۔ اس لئے کہ اس نے ایک شے کے وجوب کو دو شرائط کے ساتھ مشروط کیا ہے۔ دونوں میں سے ہر ایک شرط اپنی جگہ مکمل ہے، پھر اگر دونوں شرطیں ایک ساتھ پائی گئی تو دونوں سے وجوب ہو جانے کی بنا پر اس پر وہ شے واجب ہو جائے گی۔ اس لئے کہ دو اسباب کا ایک حکم پر جمع ہو جانا جائز ہے۔ اور اگر وہ دونوں شرائط یکے بعد دیگرے

پائی گئیں تو وہ شرط پہلی نذر کی بنا پر واجب ہو جانے کی اور دوسری شرط کی سبب سے شرط متعلق نہ رہے گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے اپنے غلام سے کہا "اگر زید اس گھر میں داخل ہوا" تو تو آزاد ہے پھر اس نے کہا "اگر عمر داخل ہو گیا تو تو آزاد ہے، پھر اگر وہ دونوں ہی ایک ساتھ داخل ہو گئے تو وہ غلام دونوں اسباب کے ساتھ آزاد ہو جائے گا اور اگر وہ دونوں یکے بعد دیگر داخل ہوئے تو وہ پہلی شرط کے ساتھ آزاد ہو جائے گا اور دوسری شرط کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہو گا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے کہا کہ اگر تو نے فلاں شخص سے کلام کیا تو مجھ پر یہ لازم ہو گا کہ میں ان درہموں کو صدقہ کروں۔ پھر اس نے مذکورہ شخص سے کلام کیا تو اس پر لازم ہو گا کہ وہ ان کو صدقہ کرے۔ اس لئے کہ اس نے خود پر اس شی کا صدقہ کرنا لازم کیا ہے، لہذا وہ اس پر واجب ہو گئی ہے پھر اگر اس نے اسے اپنی قسم کے کفارہ میں دیدیا یا اس سے اس نے اپنے مال کی زکوٰۃ ادا کر دی تو اس پر اپنی نذر کے مطابق اتنی ہی اور رقم کا ادا کرنا ضروری ہو گا، اس لئے کہ جب اس نے اس رقم کو خرچ کر دیا تو اب "نذر کے طور پر اس کی تعین نہیں ہوتی، مگر "جست زکوٰۃ" سے اس کی تعین نہیں ہوتی تو اگر اس نے اس مال کو کسی ایسے حق میں خرچ کر دیا جس کی اس میں تعین نہ ہوئی تھی تو وہ اس مال کو صانع کرنے والا قرار پایا، لہذا اس کی مثل ادا کرنے کا صانع ہو گا۔ جیسے کہ اگر اس نے اس کو ذاتی طور پر خرچ کر لیا ہو تو وہاں یہی حکم ہے۔ بخلاف پہلی صورت کے، اس لئے کہ وہاں واجب کی مثال سے دونوں نذروں میں سے ہر ایک کی تعین ہو گئی تھی، لہذا ان دونوں کی طرف سے اس کا ایک ہی صدقہ ادا کرنا کافی ہو گا۔

اور اگر اس نے کہا "اگر میرے پاس فلاں شخص آیا تو مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے یوم خمیس (جمعرات) کا روزہ رکھنا ضروری ہو گا، پھر اس نے جمعرات کے دن رمضان المبارک کی کھانا کا، یا قسم کے کفارے کا، یا نفلی روزہ رکھ لیا پھر اسی دن سورج اونچا ہونے کے بعد، مذکورہ شخص آگیا تو مذکورہ شخص کے آنے کی بنا پر اس پر کسی اور دن کا روزہ رکھنا لازم ہو گا۔ اس لئے کہ اس نے اس دن کے روزے کی "نذر کی جست" سے تعین کی ہوئی تھی۔ کیونکہ اس کے وجوب کی شرط یعنی متعلقہ شخص کا آنا پایا گیا ہے، لہذا جب مذکورہ دن میں اس نے کوئی اور روزہ رکھ لیا تو اس نے اس روزے کو نذر کی طرف سے ہونے سے روک دیا تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ وہ شخص اس کے کچھ کھالینے کے بعد آیا ہو، لہذا اس پر اس دن کی جگہ کسی اور دن کا روزہ لازم ہو گا۔ اور اگر اس جملے سے اس کی نیت قسم کی ہو تو وہ اپنی قسم میں حاش نہ ہو گا۔ اس لئے کہ قسم کی تکمیل مذکورہ شرط پائے پہنچنے سے ہو گئی ہے، یعنی اس دن کا روزہ جس کی اس نے قسم کھائی تھی پا گیا ہے البتہ روزے کی جہات اس کی قسم میں شامل نہ تھی۔ اور اگر مذکورہ شخص نماز ظہر کے بعد آیا تو اس پر اپنی نذر کی بنا پر روزہ لازم نہ ہو گا جیسے کہ اگر اس نے زوال کے بعد نذر مانی ہو اور یہ کہا ہو کہ "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے ضروری ہے کہ میں آج کے دن کا روزہ رکھوں" تو اس پر اس کی قضا لازم نہ ہو گی۔ اور اگر مذکورہ شخص زوال سے قبل کسی ایسے دن میں آیا جب اس نے کچھ کھایا یا پانی لیا ہو تو اس پر اس کی قضا لازم ہو گی۔ اس لئے کہ اس کا آنا ایک ایسے وقت میں پا گیا ہے جس میں اس کا نذر ماننا صحیح تھا اور جب اس نے کسی رکاوٹ یعنی کھانے کی بنا پر روزہ نہیں رکھا تو یہ نذر کے درست ہونے سے مانع نہ ہو گا، جیسے کہ اگر اس نے خود پر روزہ واجب کیا اور پھر کچھ کھالیا تو اس کا یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں اس ماہ میں روزہ رکھوں جس میں فلاں شخص آئے گا۔ پھر وہ شخص رمضان المبارک میں آیا جس دن اس نے رمضان المبارک کا روزہ رکھا ہوا تھا، تو اس کیلئے یہی روزہ کافی ہو گا اور اس نذر کی بنا پر اس پر کوئی اور روزہ رکھنا لازم نہ ہو گا۔ اس لئے کہ اس کے صحت مند اور مستقیم ہونے کی حالت میں رمضان المبارک کا مہینہ روزے کیلئے متعین ہے۔ اس کے سوا اس پر کوئی اور روزہ ضروری ہو گا اور نہ ہی اس نذر کے ساتھ کوئی اور

حکم متعلق ہوگا۔ اور اگر اس نے ان الفاظ سے قسم کی نیت کی تو قسم پوری ہو جانے، یعنی روزے رکھنے کی بنا پر اس پر قسم کا کفارہ بھی واجب نہ ہوگا، کیونکہ اس نے روزہ رکھنے کی قسم کھائی تھی کسی اور شے کی نہیں اور وہ روزہ رکھ چکا ہے۔

اور اگر اس نے کہا ”مجھ پر اس کے آنے کی خوشی میں شکرانے اور نفل کے طور پر اس دن کا روزہ ہے جس دن فلاں شخص آئے گا“ اور اس سے اس نے قسم کی نیت کی۔ پھر اس نے اپنی قسم کے کفارہ میں روزے رکھ لئے۔ بعد ازاں کسی دن سورج کے اونچا ہو جانے کے بعد مذکورہ شخص آگیا تو اس پر اس دن کی قضا بھی ضروری ہے اور قسم کا کفارہ بھی۔ قضا اس لئے کہ اس نے یہ نذرمانی تھی کہ وہ اس کے آنے کے دن روزہ رکھے گا اور چونکہ یہ روزہ کفارے کی بنا پر غیر متعین ہے، لہذا جب اس نے کسی ایسی جہت سے روزہ رکھا جس سے اس کیلئے وقت کی تعیین ہو گئی تو اس پر قضا لازم ہو جائے گی۔ رہا کفارے کی بنا پر روزہ رکھنے کا حکم، تو وہ اس لیے کہ اس نے مطلق روزے رکھنے کی قسم نہ کھائی تھی، بلکہ فلاں شخص کے آنے کے شکرانے کے طور پر روزہ رکھنے کی قسم کھائی تھی تو جب اس نے کسی اور وجہ سے روزہ رکھ لیا تو قسم پوری نہیں ہوئی، لہذا وہ حائث ہو جائے گا اور اگر وہ رمضان المبارک میں ہو اور اس نے رمضان المبارک کا روزہ رکھا ہو تو اس پر قضا ضروری نہ ہوگی، البتہ اس پر کفارہ لازم ہوگا۔ قضا کا عدم وجوب اس لئے کہ رمضان المبارک کا زمانہ رمضان المبارک کے روزے کے لیے متعین ہو چکا ہے۔ لہذا اس میں کسی اور قسم کے روزے کا وجوب نہیں ہو سکتا۔ رہا اس میں کفارے کا وجوب تو وہ اس لئے کہ چونکہ اس نے اس کی قسم کھائی تھی، مگر اس نے اس کا روزہ نہیں رکھا، لہذا قسم کا پورا ہونا نہیں پایا گیا ہے۔ اور اگر اس نے اس کے آنے پر شکرانے کی نیت سے روزہ رکھا اور رمضان المبارک کی نیت نہ کی، تو اس کی قسم پوری ہو جائے گی، اور رمضان المبارک کا روزہ بھی درست ہوگا، اس لیے کہ رمضان المبارک کے روزے میں نیت کی تعیین کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس کے لیے پہلے ہی سے وقت متعین ہے، جو روزہ رمضان المبارک کا ہی وقت ہے۔ رہا اس کا اپنی قسم کا پورا کرنا تو وہ اس لئے کہ اس نے روزے کی ایک خاص پہلو سے قسم کھائی ہے اور اس نے اسی جہت کا ارادہ و قصد کیا ہے۔ تاہم وہ اس کے قصد و ارادے کے بغیر کسی اور جہت سے حکماً واقع ہو چکا ہے۔

اور اگر اس نے کہا ”اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں اس دن کا ایک ماہ روزہ رکھوں تو وہ اس دن کا روزہ رکھے تا آنکہ تیس دن مکمل ہو جائیں۔ اس لئے کہ اس کو اپنے ظاہر پر معمول کرنا مشکل ہے۔ کیونکہ ایک دن کا روزہ ایک ماہ تک نہیں ہو سکتا، کیونکہ جب وہ دن گزر جاتا ہے تو دوبارہ نہیں آتا، لہذا اس کی اس قسم کو اسی دن کے روزے پر معمول کیا جائے گا جس کے بارے میں اس نے قسم کھائی ہو مثال کے طور پر اگر پیر یا جمعرات کا دن ہو، تو جب بھی ایک ماہ یعنی تیس دن تک یہ دن آئے گا اس پر اس کا روزہ ضروری ہو گا تا کہ اس کلام کو درست پہلو پر معمول کیا جائے۔

اور اگر اس نے کہا ”مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے اس ماہ میں روزہ ضروری ہے (لله على ان اصوم هذا الشهر) تو اس ماہ کو دیکھا جائے گا کہ آیا وہ رجب ہے، شعبان ہے یا کوئی اور مہینہ ہے تو اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے اس نے کہا ہو ”اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر رجب یا شعبان کے کسی ایک وقت کا روزہ رکھنا ضروری ہے“ کیونکہ ایک ماہ ایک دن میں نہیں پایا جاتا جس کی بنا پر اس کو اس کے ظاہری مضموم پر معمول کرنا ممکن نہیں اور اس نے اپنی نذر کی تسبیح کی نیت کی ہے، لہذا اسے ایسے پہلو پر معمول کیا جائے گا جو صحیح ہے۔ اور وہ دن (یوم) کو وقت پر معمول کرنا، اسے اس وقت میں کالفاظ بول کر مطلق وقت میں لیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں فرمایا ہے:

وتلك الايام نداولها بين الناس (۱)

(اور۔۔۔ میں جتنے دن میں۔۔۔ ان دنوں پر بدلتے رہتے ہیں)

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ومن یولہم یومئذ دبرہ (۱)

(اور جو شخص جنگ کے روز اپنی پیٹھ پھیرے)
اور عرف میں کہا جاتا ہے "یوما لگنا" ہمارا ایک دن) "یوما علینا" (ہمارے خلاف ایک دن) کہ اس سے مطلق وقت مراد ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ کیلئے مجھ پر آج کے دن کا کل روزہ ضروری ہے" تو اس پر یہ ضروری ہے کہ وہ جس دن اس نے یہ بات کہی ہو اس کا روزہ رکھے، بشرطیکہ اس نے یہ بات دن ڈھلنے اور کچھ کھانے پینے سے قبل کہی ہو اور اس صورت میں اس کے جملے کا لفظ کل (غدا) زائد ہو گا کیونکہ وہ دن کل نہیں ہے، لہذا کل (غدا) اس کا ظرف (زمان) نہیں ہو سکتا جس کی بنا پر اس کا یہ لفظ باطل اور لغو ہو گا اور پیچھے جملہ "یعنی اللہ کیلئے مجھ پر اس دن کا روزہ ضروری ہے" رہ جائے گا۔ پھر اس دن کو دیکھا جائے گا اگر تو وہ دن روزہ کی صلاحیت اور اہلیت رکھتا ہو تو صحیح ورنہ یہ لفظ باطل ہو جائے گا، بخلاف سابقہ صورت کے اس لئے کہ بعض اوقات "دن" سے مطلق وقت مراد لیا جاتا ہے، جبکہ لفظ غدا (کل) مطلق وقت سے عبارت نہیں ہو سکتا اور اس لفظ سے ما سوائے کل کے کسی اور شے کو تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔

اور اگر اس نے کہا "اللہ کیلئے مجھ پر آج کے دن کل (غدا لیوم) کا روزہ ضروری ہے" تو اس پر کل کا روزہ ضروری ہو گا اور اس صورت میں لفظ لیوم (آج کا دن) زائد ہو گا۔ اس لئے کہ اس نے خود پر کل کا روزہ واجب کیا ہے اور یہ صحیح ہے، لیکن اس کا قول لیوم "صحیح نہیں کیونکہ یہ لفظ کل (اللہ) پر بغیر حرف ترتیب کے آیا ہے۔ جس کی بنا پر یہ لفظ زائد ہو گا۔ اس لئے کہ کل کے روزے کا آج کے دن میں تصور ممکن نہیں جس کی بنا پر لفظ لیوم (آج کا دن) لغو تصور ہو گا۔ اور اب پیچھے "للہ علی ان اصوم غدا" (مجھ پر اللہ کیلئے کل کا روزہ ضروری ہے ارہ جائے گا اور اگر اس نے کہا "للہ علی صوم امس غدا" (مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے کل گزشتہ کا روزہ آئندہ کل میں ضروری ہے) تو اس پر کوئی شے واجب نہ ہوگی۔ کیونکہ گزشتہ کل میں روزہ رکھنا ممکن نہیں اور اب وہ دن دوبارہ لوٹ کر نہیں آئے گا، جس کی بنا پر اس میں روزے کا تصور باطل ہو گا اسی طرح لفظ غدا (آئندہ کل) سے بھی اس پر کوئی شے واجب نہ ہوگی، کیونکہ اس نے آئندہ کل کے روزے کو خود واجب نہیں کیا اس نے تو آئندہ کل (غدا) کو گزشتہ کل (امس) کا ظرف بنایا ہے جو اس کا ظرف نہیں ہو سکتا جس کی بنا پر "غدا" (آئندہ کل) کا ذکر کرنا لغو ہے۔

اس قسم کے مسائل میں اصول یہ ہے کہ دوسرا لفظ تمام حالات میں لغو قرار پاتا ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا تو جب وہ باطل ہو جائے تو تب پہلے لفظ کو دیکھا جاتا ہے اگر تو وہ نذر ہونے کی اہلیت رکھتا ہو تو اس کے ساتھ نذر ماننا درست ہو گا ورنہ وہ لفظ بھی لغو تصور ہو گا۔

اور اگر اس نے کہا "مجھ پر اللہ کیلئے اتنے اتنے دنوں کا روزہ ضروری ہے" (صوم کذا وکذا یوما) اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس پر کیا روزہ دنوں کے روزے ضروری ہیں۔ اس لئے کہ اس نے حرف عطف کے بغیر دو مفرد اعداد کو جمع کیا ہے، لہذا اس کے اس قول کو دو مفرد اعداد کی کم از کم صورت پر محمول کیا جائے گا جہاں دونوں اعداد بغیر حرف عطف کے اٹھے ہوں اور یہ عدد کیا روزہ کا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس سے کم تعدد یقینی ہے اور زیادہ کے متعلق شک ہے اور اگر اس سے اس نے کسی خاص عدد کی نیت کی تو اس سے اس کی نیت کے مطابق دن مراد ہونگے۔ ایک دن ہو یا زیادہ دن ہوں، کیونکہ از روئے لغت اس اعداد سے کوئی نکرار اعداد پر محمول کرنا ممکن ہے مثلاً کہا جاتا ہے "صوم یوم یوم" (ایک ایک دن

کاروزہ) اور اس سے ایک دن کی تکرار مراد لی جاتی ہے۔ تو جب یہ صورت جائز ہے تو اس نے ایک ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کا یہ لفظ احتمال رکھتا ہے، جس کی بنا پر اس کی نیت پر عمل کیا جائے گا۔

اور اگر اس نے کہا: ”مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے اتنے اور اتنے دنوں (کذا وکذا یوماً) کاروزہ ہے“ تو اس پر نیت نہ ہونے کی صورت میں اکیس دنوں کے روزے ضروری ہیں۔ اس لئے کہ اس نے دو مفرد اعداد کو حرف عطف کے ساتھ جمع کیا ہے، لہذا اسے اس کی کم از کم تعداد پر محمول کیا جائے گا اور اس کی کم از کم تعداد اکیس دن ہے۔ اور اگر اس کی کوئی نیت ہو تو اس نے جو نیت کی ہو وہی مراد ہوگی خواہ ایک دن ہو یا اس سے زیادہ۔ اس لئے کہ یہ ایسے الفاظ ہیں جنہیں تکرار پر محمول کیا جاتا ہے، مثلاً ”مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے صوم یوم یوم“ (ایک ایک دن کاروزہ) اور اس سے ایک دن کی تکرار مراد لی جاتی ہے۔ اور اگر اس نے کہا کہ ”اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر دس سے کچھ زیادہ (بضعۃ عشر) کے روزے ہیں، اور اس کی کسی خاص عدد کی نیت نہ ہو تو اس پر تیرہ دنوں کے روزے ضروری ہونگے۔ اس لئے کہ اہل عرب کے نزدیک لفظ ”بضعۃ“ تین یا تین سے لے کر دہائی یعنی دس تک استعمال ہوتا ہے۔ اور دہائی دس بیس تیس اور چالیس وغیرہ کی صورت میں مکمل ہوتی ہے۔ تو اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اسے کم از کم تعداد پر محمول کیا جائے گا اور یہ کم از کم تعداد تیرہ ہے، کیونکہ کم از کم تعداد ”یقینی“ ہے، اور اگر اس نے کہا ”اللہ کیلئے مجھ پر سالوں (سنین) کے روزے ضروری ہیں“ تو اس سے تین سال مراد ہونگے۔ اس لئے کہ ”تین“ کا عدد یقینی طور پر اس لفظ سنین کا مصداق ہے اور اگر اس نے کہا ”السنین“ تو اس سے مرد، ام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دس سال ہونگے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس سے ہمیشہ کے روزے مراد ہونگے۔ اور اگر اس نے کہا ”مجھ پر مہینوں کے روزے ہیں“ تو اس سے بغیر کسی اختلاف کے تین ماہ کے روزے ضروری ہونگے۔ یہی حکم لفظ ”الایام“ (دنوں) کی صورت میں ہے، خواہ لفظ ایام (دنوں) معرفہ کی صورت میں ہو یا نکرہ کی صورت میں اور صاحبین کے نزدیک معرفہ ہونے کی صورت میں اس سے سات دنوں کے روزے مراد ہونگے۔ ہم اس مسئلے کا ”کتاب الایمان“ میں ذکر کر آئے ہیں۔

”اگر اس نے کہا مجھ پر اس ماہ کے ہر جمعہ کاروزہ ضروری ہے تو اس پر اس ماہ میں جمعہ کاروزہ ضروری ہوگا، بشرطیکہ اس کی کوئی خاص نیت نہ ہو۔ اس لئے کہ ظاہری طور پر اس سے خاص جمعہ کا دن مراد ہوتا ہے۔ اور اگر اس نے کہا ”مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے جمعہ کے دنوں کاروزہ ضروری ہے“ تو اس پر سات دنوں کاروزہ ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ جمعہ عوام الناس کے ہاں سات دنوں سے عبارت ہے اور اگر اس نے کہا ”مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے جمعہ کاروزہ ہے“ تو اگر تو اس کی کوئی نیت ہو تو اس کی نیت ہی مراد ہوگی یعنی یہ کہ اس نے جمعہ کے دن کی نیت کی ہے یا سات دنوں کی۔ اس لئے کہ اس لفظ کا ظاہر دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس سے جمعہ کا دن مراد ہوگا اس لئے کہ عام طور پر اس سے دن ہی مراد ہوتا ہے۔ واللہ عز شانہ اعلم۔

اور اگر اس نے کوئی مقصود بالذات عبادت، مثلاً نماز، یا روزے کی نذرانی پھر دوسرے شخص نے کہا ”مجھ پر بھی یہی عبادت ضروری ہے“ تو اسے بھی یہ نذر لازم ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا ”اگر میں گھر میں داخل ہوا تو مجھ پر بیت اللہ شریف تک چلنا ضروری ہے“ اور ”میرا ہر غلام آزاد ہے“ اور میری ہر بیوی کو طلاق ہے“ پھر دوسرے شخص نے کہا اگر میں داخل ہوا تو مجھ پر بھی یہی کچھ ہے۔ پھر دوسرا شخص گھر میں داخل ہو گیا تو اس پر بیت اللہ شریف تک پیدل چلنا ضروری ہوگا، مگر اس پر غلاموں کی آزادی اور بیویوں کی طلاق لازم نہ ہوگی۔

پھر امام (محمد رحمہ اللہ) فرماتے ہیں ”کیا تو نہیں جانتا کہ اگر اس نے کہا ”مجھ پر میری بیوی کی طلاق“ تو اس صورت میں پر طلاق واقع نہیں ہوتی۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ جس شخص نے یہ کہا ”مجھ پر طلاق واجب ہے، تو اس سے

طلاق واقع نہ ہوگی۔

اقتدوری فرماتے ہیں ہمارے عراق کے ائمہ کرام فرماتے تھے کہ اگر کسی شخص نے یہ کہا "طلاق مجھے لازم ہے" (الطلاق لی لازم) تو لوگوں کے عرف کی بنا پر طلاق واقع ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس سے لوگ عموماً طلاق ہی مراد لیتے ہیں۔ حضرت محمد بن مسلمہ رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے کہ "طلاق ہر صورت میں واقع ہو جائے گی۔ اور فقیہ ابو جعفر العنبدانی نے علی بن احمد بن نصیر بن لمی کے واسطے سے امام محمد بن مقابل رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس مسئلے میں اختلاف ہے: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کہا "الطلاق لی لازم" (مجھے طلاق لازم ہے) یا علی واجب (مجھ پر طلاق واجب ہے) تو طلاق واقع نہ ہوگی، مگر امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں "لازم" کا لفظ استعمال کرنے کی صورت میں طلاق ہو جائے گی۔ اور لفظ واجب کی صورت میں واقع نہ ہوگی اور محمد بن سمام نے اپنی نوادر میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص کے متعلق نقل کیا ہے جس نے کہا "الزمت نفسی طلاق امرانی ہذا ان دخلت الدار" (اگر میں گھر میں داخل ہوا تو میں نے خود پر اپنی اس بیوی کی طلاق لازم کر لی) یا مجھ پر میرے اس غلام کی آزادی لازم ہے، تو طلاق اور آزادی واقع ہو جائے گی، بشرطیکہ اس نے یہ نیت کی ہو اور اگر اس نے کوئی نیت نہ کی تو اس پر کوئی شئی لازم نہ ہوگی۔ اس طرح انہوں نے اس جملے کو طلاق کے کنایات کی طرح کا ایک کنا یہ قرار دیا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ طلاق کا وقوع حرف و مادت کی بنا پر ہوتا ہے اور لوگوں کا عرف لفظ وقوع کا ہے، اس لئے کہ عام طور پر لوگ اس کا ذکر کر کے اس کا وقوع مراد لیتے ہیں۔ لیکن لفظ ایہاب میں لوگوں کا کوئی عرف نہیں ہے، لہذا اس سے کوئی شئی واقع نہ ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ظاہر لفظ سے نذر کی بنا پر طلاق کا لزوم اور وجوب ثابت ہوتا ہے، مگر اس میں احتمال ہے کہ اس سے طلاق کے حکم کا لزوم مراد ہو، لہذا یہ مسئلہ اس کی نیت پر موقوف ہوگا، جیسے کہ طلاق کے باقی کنایات کا یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ طلاق وجوب اور الزام (دوسرے کو لازم کرنے) کا احتمال نہیں رکھتی اس لئے کہ بطور نذر وہ کوئی عبادت نہیں ہے۔ لہذا بطور نذر یہ قول باطل ہوگا۔

ابن سمام نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اگر اس نے کہا "زید کی بیوی پر تین طلاقیں اس کا غلام آزاد اور اس پر بیت اللہ فربیع تک پیدل چلنا ضروری ہو اگر وہ اس گھر میں داخل ہوا" پھر زید نے کہا "ہاں ٹھیک ہے" تو گویا اس نے ان تمام باتوں کی قسم کھالی۔ اس لئے کہ اس کا لفظ ہاں (نعم) فی نفسہ مستقل جملہ نہیں ہے، بلکہ یہ اس جملے کو مستثنیٰ ہے جس کے جواب میں یہ جملہ کہا گیا ہے، جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَهِلْ وَجَدْتُمْ مَا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا قَالُوا نَعَمْ (۱۰۲) (کیا تم نے وعدہ خداوندی کو ٹھیک حق پایا ہے تو وہ کہیں گے ہاں) کہ اس جملے کی اصل صورت یہ ہے کہ "نعم وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً" (ہم نے اپنے رب کے وعدے کو سچ پایا) اور جیسے کہ گواہوں کے سامنے مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی جا رہی ہو) کے متعلق کوئی دستاویز پڑھی جاتی ہے تو وہ کہتے ہیں "کیا تم اس کی گواہی دیتے ہو جو اس (دستاویز) میں موجود ہے" تو وہ کہیں ہاں تو انہیں اس کے خلاف گواہی دینے کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ "نعم" (ہاں) سے پورا جملہ مراد ہو کہ ہاں تم جو کچھ اس دستاویز میں ہے اس پر گواہی دو اور اگر اس نے ہاں (نعم) نہ کہا بلکہ کہا "میں نے اہانت دی (اجزت) تو اس سے اس نے کوئی قسم نہیں کھائی، اس لئے اس کا قول اجزت (میں نے اہانت دی) اس کی جانب سے کوئی وجوب و لزوم کرنے والا جملہ نہیں ہے، لہذا اس پر کوئی شئی لازم نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا "میں نے اس کی اجازت دی، بشرطیکہ میں گھر میں داخل ہوں" یا اس نے کہا کہ "میں نے خود پر اس کو لازم کر لیا۔ اگر میں گھر میں داخل ہوں" تو یہ جملہ اس کیلئے قسم کو لازم کرنے والا ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے جو بات کہی ہے اس نے اس کو خود پر لازم کر لیا ہے جس کی بنا پر وہ اس پر لازم ہو جائے گی۔

اور اگر کسی شخص نے کہا "زید کی بیوی کو طلاق" اس پر زید نے کہا "میں نے اس کی اجازت دی" تو اس پر طلاق لازم ہو گئی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا "میں اس کی بات پر راضی ہوں" یا "میں نے خود پر اس کو لازم کر لیا" اس لئے کہ یہ قسم نہیں ہے، بلکہ وہ تو طلاق کا واقع کرنا ہے، لہذا یہ طلاق اس کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ یہی قسم تو وہ اس کی طرف سے لزوم کی محتاج ہے۔ تاکہ قسم کھانے والے پر اس کا لزوم ثابت ہو۔ اور وہ اس پر ناطق ہو، لہذا اس کیلئے "الترام" کا ہونا ضروری ہے۔

اور اگر کسی شخص نے کہا "اگر میں نے یہ غلام زید سے خریدا تو وہ آزاد ہے" زید نے کہا "میں نے اس کی اجازت دی" یا "میں اس پر راضی ہوں" پھر اس نے اس سے خریدا تو وہ آزاد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ قسم کھانے والے نے اپنے غلام کو ایک شرط پر آزاد کرنے کی قسم کھائی ہے، مگر وہ شرط اس کی ملکیت میں نہیں پائی گئی، جس کی بنا پر وہ حائث نہ ہوگا اور اس کی اجازت کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فروخت کرنے والے نے قسم کا کوئی وقت مقرر نہیں کیا اور اس نے اپنی ملکیت میں ہونے کی قسم کھائی ہے۔

اگر بائع نے کہا "اگر زید نے یہ غلام خریدا تو وہ آزاد ہے" پھر زید نے کہا "ٹھیک ہے" پھر اس نے اس کو خریدا تو وہ اس کی ملکیت میں آتے ہی اس پر آزاد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ بائع نے اس کی آزادی کو اپنی ملکیت کی طرف منسوب نہیں کیا۔ اس نے تو اسے خریدار کی ملکیت کی طرف منسوب کیا ہے جس کی بنا پر قسم عقد پر موقوف رہے گی اور جس شخص کی مرضی پر اس نے اسے موقوف کیا ہے اس نے اس کی اجازت دے دی ہے لہذا یہ حکم اسی کی ملکیت کے ساتھ متعلق ہوگا۔ ابن سماء امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی پھر دوسرے شخص نے کہا۔ "مجھ پر بھی ایسی ہی بات ضروری ہے" تو یہ طلاق دوسرے شخص کو لازم نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کہا "مجھ پر بھی ایسی ہی طلاق، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس کا یہ کہنا کہ "مجھ پر ایسی ہی طلاق ہے" اس کا خود پر طلاق کو واجب کرنا ہے اور طلاق وجوب کا احتمال نہیں رکھتی۔

اور اگر کسی شخص نے اپنی بیوی کی طلاق کی قسم کھائی بشرطیکہ وہ گھر میں داخل ہوا پھر دوسرے شخص نے کہا "مجھ پر بھی یہی بات لازم ہے" اگر میں اس (گھر) میں داخل ہوں" پھر اگر دوسرا اس گھر میں داخل ہو گیا تو اس پر اس کی بیوی کی طلاق لازم نہ ہوگی۔ اس لئے کہ گھر میں داخل ہونے کی صورت میں اس نے خود پر طلاق واجب کی ہے، حالانکہ طلاق وجوب اور لزوم کا احتمال نہیں رکھتی۔ اس لئے کہ وہ کوئی عبادت نہیں ہے۔ پھر اگر اس سے اس کی مراد قسم کا ایجاب ہو، تو تب بھی وہ طلاق نہ ہوگی تا آنکہ وہ خود طلاق نہ دے دے۔ پھر اگر اس نے ایسے نہ کیا تا آنکہ ان دونوں میں سے کوئی ایک مر گیا تو وہ حائث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اگر نذر سے مراد قسم لی جائے تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اس نے کہا ہو" میں نے اس کو طلاق نہیں دی" اور اگر اس نے یہ کہا ہوتا تو دونوں میں سے کسی ایک کے مرنے تک وہ حائث نہ ہوتا تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے کہا "میرا یہ غلام آزاد اگر میں اس گھر میں داخل ہوں تو دوسرے شخص نے کہا" مجھ پر بھی یہی بات لازم ہے" اگر میں اس گھر میں داخل ہوں" پھر اگر دوسرا شخص گھر میں داخل ہو گیا تو اس کا غلام آزاد نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے خود پر گھر میں داخل ہونے کے ساتھ غیر معین غلام کی آزادی کو معلق کیا ہے، لہذا اس کیلئے ممکن ہوگا کہ وہ کسی غلام

کی خریداری کے بعد اس کو آزاد کر کے اپنی اس نذر سے نکل جائے۔ لہذا اس کے موجودہ غلاموں کی آزادی کے ساتھ یہ آزادی مشروط نہ ہوگی۔ تو جب آزادی ان کے ساتھ معلق نہیں ہے تو اس پر کوئی ذمہ آزادی عاید نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس کو لازم کیا ہوتا تو تب بھی یہ ایسے نہ ہوتا جیسے کہ "قسم کھانے والے نے ہی کیا ہو؟ اور اگر کسی شخص نے کہا "مجھ پر نسمۂ (زندہ روح) کی آزادی لازم ہے اگر میں گھر میں داخل ہوا" پھر دوسرے نے کہا مجھ پر بھی اگر میں گھر میں داخل ہوا" تو یہ قسم دونوں کو لازم ہو جائے گی۔ ان میں سے جو بھی گھر میں داخل ہوا۔ اس پر نسمۂ (غلاموں) کی آزادی لازم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ پہلے شخص نے اپنے ذمہ آزادی کو لازم کیا ہے۔ اور ایسا نذر کی بنا پر واجب ہوتا ہے اور جب کوئی دوسرا شخص ویسی ہی بات خود پر لازم کرے تو اس پر بھی وہ شئی لازم ہو جاتی ہے۔ بخلاف سابقہ صورت کے اس لئے کہ وہاں اس نے آزادی کو لازم نہیں کیا تھا، بلکہ اس نے اس حکم کو معلق کیا تھا، لہذا دوسرے شخص پر اس کا وجوب نہ ہوگا اس لئے کہ وہ صورت اس صورت کی ہم مثل نہیں ہے۔

اور اگر اس نے کہا "میرا کل مال "حدی" ہے اور دوسرے نے کہا کہ "مجھ پر بھی یہی واجب ہے" تو اس دوسرے شخص پر اپنے تمام مال کو "حدی" کرنا ضروری ہوگا، خواہ اس کے پاس پہلے شخص کے مال سے مال کم ہو یا زیادہ۔ تاہم اگر وہ اس کی مقدار کے مطابق نیت کرے تو اس صورت میں اس پر اتنا ہی مال واجب ہوگا جتنی اس نے نیت کی ہو، اگرچہ دوسرے شخص کا مال پہلے شخص سے زیادہ ہو۔ اور اگر دوسرے شخص کے پاس مال کم ہو تو اس کے ذمہ تمام مال کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ مطلق وجوب تمام مال کے صدقہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے جیسے کہ پہلے شخص نے اس کی طرف منسوب کیا تھا۔ اور اگر اس نے اس کی خاص مقدار کی نیت کی "تو اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کا کلام احتمال رکھتا ہے، لہذا اسے اسی پر معمول کیا جائے گا۔

اور اگر کسی شخص نے کہا "وہ تمام مال جس کا میں ایک سال تک مالک ہوں گا حدی ہے۔ پھر دوسرے شخص نے کہا "مجھ پر بھی اتنی ہی مقدار میں حدی ضروری ہے" تو اس پر کوئی شئی لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ دوسرے شخص نے حدی (صدقہ) کو اپنی ملکیت کی طرف منسوب نہیں کیا، لہذا اس کی نسبت اضمار سے ثابت نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔

(۵) منذور بہ (جس شئی کی نذر مانی گئی ہو) اگر مال ہو تو نذر کے وقت اس کا نذر ماننے والے کی ملکیت ہونا، یا اگر وہ اس کی ملکیت کی طرف منسوب ہو تو نذر ماننے والے کا نذر کے وقت اس کا مالک ہونا، حتیٰ کہ اگر اس نے ایسے مال کو حدی (صدقہ کرنے) یا صدقہ کرنے کی نذر مانی ہو اس وقت اس کی ملکیت نہ ہو تو وہ نذر صحیح نہ ہوگی اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

لا نذر فیما لا یملکہ ابن آدم (جس شئی کا انسان مالک نہ ہو اس میں نذر جائز نہیں ہوتی)

تاہم اگر اس نے اس کو اپنی ملکیت کی طرف یا ملکیت کے سبب کی طرف منسوب کیا ہو مثلاً یہ کہا "جس مال کا میں آئندہ زمانے میں مالک ہوں گا وہ حدی (صدقہ) ہے یا اس نے کہا "وہ صدقہ ہے یا اس نے کہا جس مال کو میں خریدوں گا یا وراثت میں پاؤں گا" تو ہمارے توہم ائمہ کرام کے نزدیک نذر صحیح ہوگی۔ اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

ومنہم من عاہد اللہ لئن اتانا من فضلہ لنصدقن ولیکونن من الصالحین فلما اتاہم من فضلہ بخلوا بہ وتولوا وہم معرضون۔ فاعقبہم نفاقا فانی قلوبہم الی یوم یلقونہ بما اخلفوا للہ ما وعدوہ

(اور ان میں سے بعض ایسے ہیں جنہوں نے خدا سے وعدہ کیا تھا کہ اگر وہ تم کو اپنی مہربانی سے مال عطا فرمائے گا تو ہم ضرور خیرات کریں گے اور نیکو کاروں میں سے ہوں گے، لیکن جب خدا نے ان کو اپنے فضل سے مال دیا تو وہ اس میں بخل کرنے لگے اور اپنے عہد سے روگردانی کرنے لگے۔ تو خدا نے اس کا انہماک پر

کیا کہ اس روز تک کیلئے جس میں وہ خدا کے روبرو حاضر ہوں گے
ان کے دلوں میں نفاق ڈال دیا اس لئے کہ انہوں نے خدا سے جو
وعدہ کیا تھا اس کے خلاف کیا اور اس لئے کہ وہ جھوٹ بولتے ہیں)
یہ آیت کریمہ اس نذر کی صحت کی دلیل ہے جو ملکیت کی طرف منسوب ہو، اس لئے کہ نذر ماننے والے نے اپنی
نذر کے ساتھ اللہ تعالیٰ سے اپنے عہد کی تکمیل کا وعدہ کیا ہے اور اس کے وعدہ کی بنا پر اس پر
اس کی تکمیل ضروری ہو گئی ہے اور اس کی عدم تکمیل کی صورت میں اس سے مواخذہ ہوگا اور ایسا نذر صحیح کے بغیر ممکن نہیں
(۶) وہ کام نہ تو فرض ہو اور نہ ہی واجب ہو، لہذا فرائض میں سے کسی فرض کی نذر ماننا درست نہ ہوگا۔ خواہ وہ عمل
فرض عین ہو، جیسے نماز پنبگانہ اور رمضان المبارک کے روزے یا فرض کفایہ، جیسے جہاد اور نماز جنازہ۔ اسی طرح کسی واجب کی
نذر ماننا بھی درست نہیں ہے خواہ وہ واجب عین ہو، جیسے نماز وتر، یا صدقہ فطر، عمرہ اور قربانی یا واجب علی الکفایہ ہو، جیسے
مردے کی تجہیز و تکفین، اس کا غسل اور سلام کا جواب وغیرہ۔ اس لئے کہ واجب کو دوبارہ واجب قرار دینے کا کوئی
فائدہ نہیں۔

(ج) نفس رکن سے متعلقہ شرائط

(۱) اس کا استثناء سے خالی ہونا، لہذا اگر اس میں استثناء داخل ہو جائے تو نذر باطل ہو جائے گی۔

فصل: نذر کا حکم

نذر کے حکم پر ہماری گفتگو حسب ذیل عنوانات پر محیط ہوگی:

- ۱- اصل حکم کا بیان
- ۲- ثبوت کا وقت
- ۳- کیفیت ثبوت
- تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) اصل حکم کا بیان

اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ نذر ماننے والے نے یا تو نذر مان کر اس کی تعیین بھی کی ہوگی یا نذر مطلقاً مانی
ہوگی اور اس کی تعیین نہ کی ہوگی۔ اگر تو اس نے نذر مانی اور اس کی تعیین بھی کی تو اس کا حکم اسی "نذر معین" کا وجوب
ہے، جو قرآن مجید، سنت نبوی، اجماع اور قیاس سے ثابت ہے۔

قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

(اور وہ اپنی نذروں کو پورا کریں)

ولیوفوا نذورہم (۲)

۱- التوبہ (۹: ۷۵-۷۸)

۲- الحج (۲۲: ۲۸)

نیز دوسری جگہ فرمایا:

واوفوا بالعہد ان العہد کان مسئولا (۱) (اور اپنے عہد کو پورا کرو کہ عہد کے بارے میں ضرور پوچھ ہوگی)
نیز فرمایا:

اوفوا بعہد اللہ اذا عاہدتم (۲) (اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ جب تم عہد کرو تو پورا کرو)
اور نذر ماننا بھی نذر ماننے والے کا اللہ عزوجل سے ایک قسم کا عہد ہے، لہذا اس پر اس کے عہد کی تکمیل لازم ہوگی۔ اسی طرح ایک اور مقام پر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:
واوفوا بالعہد (۳) (اور اپنے عہد پورے کرو)

نیز فرمایا:

ومنہم من عاہد اللہ لئن اتانا من فضلہ لنصدقن ولنکونن من الصالحین۔
فلما اتاہم من فضلہ بخلوا بہ
وتولوا وہم معرضون۔ فاعقبہم ان
نفاقانی قلوبہم الی یوم یلقونہ
بما اخلفوا للہ ما وعدوہ
وبما کانوا یکذبون۔ (۴)

(اور ان میں سے بعض ایسے ہیں جنہوں نے خدا سے وعدہ کیا تھا کہ اگر وہ تم کو اپنی مہربانی سے مال عطا فرمائے گا تو ہم ضرور خیرات کریں گے اور نیکو کاروں میں سے ہو جائیں گے، لیکن جب خدا نے کو اپنے فضل سے مال دیا تو وہ اس میں بخل کرنے لگے اور اپنے عہد سے روگردانی کرنے لگے۔ تو خدا نے اس کا انجام یہ کیا کہ اس روز تک کیلئے جس میں وہ خدا کے روبرو حاضر ہوں گے ان کے دلوں میں نفاق ڈال دیا اس لئے کہ انہوں نے خدا سے جو وعدہ کیا تھا اس کے خلاف کیا اور اس لئے کہ وہ جھوٹ بولتے ہیں)

کہ اس آیت میں وعدہ کرنے والے کو وعدے کی تکمیل کا پابند کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ خلاف ورزی کی صورت میں اس پر عتاب کیا گیا ہے۔

رہی سنت نبوی تو اس سے اس طرح نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:
من نذر ان یطع اللہ تعالیٰ فلیطعہ (جس نے اللہ تعالیٰ کی اطاعت کیلئے کوئی نذر مانی، وہ اپنی نذر پور کرے)
نیز فرمایا:

من نذر وسمی فعلیہ الوفا الماسمی اور لفظ علی ایجاب کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ اسی طرح نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:
المسلمون عند شروطہم (مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں)

اور نذر ماننے والے نے اپنی نذر کے ذریعے اس کو پورا کرنے کی شرط رکھی ہے، لہذا اس کو اپنی شرط کی رعایت رکھنا لازم ہوگا۔ اور اسی پر امت کا اجماع ہے۔ رہا تمہاں تو وہ اس طرح ہے کہ ہر مسلمان اللہ تعالیٰ کے حصول قرب کیلئے کسی نہ کسی ایسے مقصود بالذات نیک کام کرنے کا محتاج ہوتا ہے جس کو چھوڑنا بھی جائز ہو۔ اس لئے کہ اسی کے ساتھ انہام بھیر

۱۔ بنی اسرائیل (۱۷: ۳۴)

۲۔ النحل (۹۱: ۱۶)

۳۔ بنی اسرائیل (۱۷: ۳۴)

۴۔ التوبہ (۹: ۷۵-۷۸)

ہونے اور آخرت میں حصول درجات عالیہ اور سعادت عظمیٰ کا گہرا تعلق ہے، لیکن بعض اوقات اس کی طبیعت ایسے اعمال میں اس کی فرمانبرداری نہیں کرتی، بلکہ اس کو اس سے روکتی ہے، کیونکہ اس میں اسے فوری نقصان یعنی مشقت نظر آتی ہے، مگر اس کو چھوڑنے میں کوئی نقصان نہیں۔ لہذا وہ اس کے لئے کسی ایسے سبب کا محتاج ہوتا ہے جو اسے اس عمل کو چھوڑنے کی اباحت سے نکال دے اور اس کے حق میں اس عمل کو متعینہ واجبات کے ساتھ ملا دے۔ اور یہ بات نذر سے حاصل ہوتی ہے اس لئے کہ اسے اس کا وجوب اس کے ترک کے نقصان کے اندیشہ سے اس کی تحصیل پر براہِ مکینتہ کرے گا جس سے اس کا مقصد حاصل ہو جائے گا تو اس سے ثابت ہوا کہ جس نذر میں کسی شئی کی تعمین کی گئی ہو، اس سے مقصود، متعینہ شئی کی تکمیل کا وجوب ہے۔ پھر خواہ وہ نذر مطلق ہو یا کسی شرط کے ساتھ معلق اور مقید ہو۔ مثال کے طور پر اس نے کہا "اگر میں نے ایسے کیا تو مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے حج، عمرہ یا روزہ یا نماز یا نیک کاموں میں سے اسی طرح کا کوئی نیک والا کام ضروری ہوگا تو اس پر اسی کام کا کرنا ضروری ہوگا جو اس نے خود پر مقرر کیا ہے اور اس کی طرف سے کفارہ کافی نہ ہوگا یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اسے اس نے کسی کو شرط کے ساتھ معلق کیا اور اس کا ارادہ اس کے کرنے کا ہو تو وہ اس سے کفارہ کے ذریعے عہدہ براء نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے کہا "اگر اللہ تعالیٰ نے میرے مریض کو شفا دے دی، یا میرا غائب عزیز واپس آگیا تو مجھ پر فلاں عمل ضروری ہے" اور اگر اس نے اس کو کسی شرط کے ساتھ معلق کیا اور اس کا ارادہ اس کے کرنے کا نہ ہو۔ مثال کے طور پر اس نے کہا "اگر میں نے فلاں سے کلام کیا یا اگر میں گھر میں داخل ہوا تو مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے فلاں کام ضروری ہوگا۔ تو وہ اس سے کفارہ کے ذریعے عہدہ براء ہو جائے گا اور اسے اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اپنی نذر پوری کرے اور چاہے تو کفارہ ادا کر دے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے شاگرد اس کو "یمین" غصب" کہتے ہیں۔ اور عامر نے علی بن معبد کے واسطے سے امام محمد سے نقل کیا ہے کہ امام شافعی نے اس سے رجوع کر لیا تھا اور یہ فرمایا تھا کہ اس کیلئے "قسم کا کفارہ" کافی نہ ہوگا۔ اور حضرت عبد اللہ بن مبارک نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس کیلئے قسم کا کفارہ کافی ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے اپنی آخری عمر میں کفارہ کی طرف رجوع کر لیا تھا، اس لئے کہ ان سے عبد العزیز بن خالد نے یہ روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے روبرو "کتاب الایمان" کی قراءت (خواندگی) کی تو وہ فرماتے، میں کہ جب میں اس مسئلے پر پہنچا تو انہوں نے فرمایا کہ ذرا ٹھہر، اس لئے کہ اب میں کفارہ کی طرف رجوع کرتا ہوں "عبد العزیز فرماتے، میں کہ میں حج کرنے چلا گیا تو جب میں واپس آیا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا انتقال ہو گیا تھا تو مجھے الولید بن ابان نے بتلایا کہ امام صاحب نے کفارہ سے رجوع کر لیا تھا۔

یہ مسئلہ بنیادی طور پر صحابہ کرام کے درمیان مختلف بھی فیہ تھا۔ حضرت علی، عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ اس شخص پر مقررہ نذر کی تکمیل ضروری ہے اور حضرت عمر، عبد اللہ بن عمر، سیدہ عائشہ اور سیدہ حفصہ رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ اس پر کفارہ لازم ہے۔

جو حضرات وجوب کفارہ کے قائل ہیں ان کا استدلال قرآن مجید کی آیت:

ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان (۱) (لیکن وہ تمہارا، تمہاری پختہ قسموں پر مواخذہ کرے گا)

اور

(یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے)

ذلک کفارة ایمانکم (۲)

۱- المائدہ (۵: ۸۹)

۲- المائدہ (۵: ۸۹)

سے ہے کہ یہ قسم ہے اس لئے کہ غیر اللہ کے ساتھ قسم کھانا شرط اور جزاء ہے اور یہ بھی ویسی ہی قسم ہے اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

النذریمین وکفارہ کفارة الیمین

(نذر ایک قسم ہے اور اس کا کفارہ قسم والا کفارہ ہے)

اور یہ روایت اس مسئلے میں نص ہے: نیز اس لئے بھی کہ نذر معنوی طور پر اللہ تعالیٰ جل شانہ کے نام کی قسم کا مضموم رکھتی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھانے سے مقصد جس شئی کی قسم کھائی جائے اس شئی سے بندے کا رکنا یا اس کو حاصل کرنا ہوتا ہے، اس اندیشے سے کہ اس کو حنث (قسم کا ٹوٹنا) لازم نہ آجائے اور یہاں یہ بات موجود ہے اس لئے کہ اگر اس نے کہا "اگر میں نے یہ کیا تو مجھ پر فلاں حجت ہے" تو اس سے اس نے شرط کے حصول سے رکنے کا ارادہ کیا ہے اور اگر اس نے کہا "اگر میں نے ایسے نہ کیا" تو مجھ پر فلاں حجت ہے، تو اس نے مذکورہ شرط کی تحصیل کا ارادہ کیا ہے اور یہ سب کچھ اس کے حانث ہونے کے اندیشے سے ہے، لہذا یہ نذر بھی سب کچھ اللہ تعالیٰ کی قسم کے مضموم میں ہے جس کی بنا پر حانث ہونے کی صورت میں اس پر کفارہ لازم ہوگا، ہمارا استدلال ارشاد باری تعالیٰ:

ومنہم من عاہد اللہ لئن اتانامن فضلہ (۱)

اور اسی طرح کے دیگر ارشادات قرآنیہ، نیز ایسی احادیث نبویہ سے ہے جو نذر کی تکمیل کی مستقاضی ہیں جو مطلق اور معلق شرط کے مابین فرق و امتیاز کے بغیر ہیں اور کسی نذر کی تکمیل ایسا فعل ہے جس کو نذر شامل ہوتی ہے نہ کہ اس کا کفارہ۔ نیز اس لئے بھی کہ "اصل" یہ ہے کہ کسی شخص کے تصرف کا اسی طرح اعتبار کیا جائے جس طرح کہ اس نے اس کو واقع کیا ہو، یعنی خواہ اس نے فوری نافذ کیا ہو یا اسے کسی شرط کے ساتھ مشروط ٹھہرایا ہو۔ اور یہاں تصرف کرنے والے نے اس کو شرط پائے جانے کے ساتھ بطور نذر واقع کیا ہے جو بذات خود مذکورہ اطاعت (نیکی) کے وجوب سے عبارت ہے نہ کہ وجوب کفارہ سے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس بارے میں استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ وجوب کفارہ کا قول زیادہ مقدار کے وجوب سے کم (قلیل) مقدار کے وجوب کا اور قلیل (کم شئی) مقدار کے وجوب سے کثیر (زیادہ) مقدار کے وجوب کا ذریعہ ہے اس لئے کہ مثلاً اس نے کہا اگر میں نے یہ کام کیا تو مجھ پر ایک سال کے روزے یا ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا ہے، تو اس کو دس مساکین کو کھانا کھلانا اور تین دنوں کے روزے رکھنا ضروری ہوگا اور آیت کریمہ میں ان کیلئے کوئی حجت نہیں ہے اس لئے کہ اس میں قسم سے مراد اللہ تعالیٰ جل شانہ کی قسم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "یمین معقودہ" کے ساتھ وہ بات ثابت کی ہے جسے "یمین لغو" کے ساتھ نفی فرمایا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ: و

لا یؤاخذکم الذمباللغوی فی ایمانکم ولکن

لیکن تمہاری پختہ قسموں میں مواخذہ فرمائے گا

یؤاخذکم بما عقدتم الایمان (۲)

یہاں جملہ منفیہ سے مراد بھی اللہ تعالیٰ کی قسم ہی ہے جیسے کہ اثباتیہ کا یہی حکم ہے۔ رہی حدیث تو وہ "بسم نذر" پر محمول ہے تاکہ مختلف نصوص کو باہمی تضاد کے بجائے انہیں باہمی موافقت پر محمول کیا جاسکے۔ رہا ان کا یہ کھنا کہ یہ سب کچھ اللہ تعالیٰ کی قسم کے مضموم میں ہے تو یہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ شرط کی موجودگی میں جو نذر کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو وہ اس کے وجوب پر صراحت ہوتی ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کی صورت میں کفارہ اللہ

۱۔ التوبہ (۹: ۷۵-۷۷)

۲۔ البانہ (۵: ۸۹)

تعالیٰ کے نام کی حرمت کو بچانے کیلئے ہے جو اس کی خلافت ورزئی (حُث) سے حاصل ہوتی ہے، جبکہ یہاں اس کا مانت ہو جانا اللہ تعالیٰ کے نام کی حرمت کو پامال کرنے کے مترادف نہیں ہے۔ یہاں تو اصل مقصد نیک کام (طاعت) کا وجوب ہے، لہذا یہ نذر اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھانے کے مضموم ہیں نہیں ہے۔

پھر مندرجہ (نذر مانی ہوئی شئی) کو حقیقۃً بنفسہ پورا کرنا اس وقت ضروری ہوتا ہے جب اس کی تکمیل ممکن ہو اور اگر اس کی تکمیل مشکل ہو تو اس صورت میں، اس کے قائم مقام (خلف) فعل کو پورا کر کے اس کی تقریری طور پر تکمیل ضروری ہے۔ اس لئے کہ قائم مقام فعل اصل میں اس کا متبادل ہوتا ہے۔ جیسے گویا وہی موجود ہو، جیسے کہ پانی نہ ہونے کی صورت میں مٹی (سے تیسیم) کا یہی حکم ہے، لہذا اس کے قائم مقام کے ذریعے اس پر تقدیری طریقے سے اس کی تکمیل ضروری ہوگی اور یوں سمجھا جائے گا جیسے گویا اس نے روزہ رکھا ہو۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا جاتا ہے کہ اگر کسی نے بیٹے کو ذبح کرنے کی نذر مانی تو یہ نذر امام ابو حنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک درست ہے اور اس پر بکرے یا چترے کو ذبح کرنا واجب ہوگا اس لئے کہ وہ اپنے بیٹے کو ذبح کر کے حقیقۃً اس نیک کام کی تکمیل سے قاصر ہے، لیکن وہ اس کے قائم مقام، یعنی بکرے کو ذبح کر کے "تقدیری" طور پر اس کی تکمیل سے عاجز نہیں ہے جیسے کہ "شیخ فانی" اگر روزے کی نذر مانے تو اس کا یہی حکم ہے۔

رہا نذر معین میں مندرجہ (نذر مانی ہوئی شئی) کے فوت ہو جانے پر کفارے کا وجوب، مثلاً یہ کہ اس نے ایک معین مہینے کے روزوں کی نذر مانی، پھر اس نے روزہ افطار کر لیا تو کیا یہ بھی نذر ہی کے حکم میں ہے۔

اس اجمال کی تفصیل اس طرح کہ نذر ماننے والا دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو اس نے یہ بات کھمکھ نذر کی نیت کی ہو مگر اس کے دل میں قسم کا خیال نہ آیا ہو اور یا اس نے نذر اور اس کے قسم نہ ہونے کی نیت کی ہو یا اس کے دل میں کوئی خیال نہ آیا ہو نہ نذر کا اور نہ قسم کا یا پھر اس نے قسم کی نیت کی ہو اور اس کے دل میں نذر کا خیال نہ آیا ہو۔ یا اس نے قسم کی نیت کی ہو نذر کی نیت نہ کی یا اس نے نذر اور قسم دونوں کی نیت کی۔ پھر اگر تو اس کے دل میں کوئی خیال نہ آیا ہو نہ نذر کا اور نہ ہی قسم کا یا اس نے نذر کی نیت کی اور اس کے دل میں کسی قسم کا کوئی اور خیال نہ آیا یا اس نے نذر کی اور قسم نہ ہونے کی نیت کی تو ان تمام صورتوں میں بالاجماع وہ نذر ہوگی۔ اور اگر اس نے قسم اور نذر نہ ہونے کی نیت کی تو یہ قسم ہوگی اور بالاتفاق نذر نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے قسم کی نیت کی اور اس کے دل میں نذر کا خیال نہ آیا یا اس نے نذر اور قسم دونوں کی نیت کی تو وہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک نذر یا قسم ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ قسم ہے، نذر نہیں۔ اس بارے میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ ان کے نزدیک ایک ہی کلام بیک وقت قسم اور نذر نہیں ہو سکتا، لہذا اگر وہ نذر ہے تو قسم نہ ہو اور اگر وہ قسم ہو تو وہ نذر نہ ہو۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ایک ہی کلام "نذر" اور قسم ہو سکتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ یہاں صیغہ (لفظ) کا نذر کیلئے ہونا حقیقت ہے اور قسم کا احتمال رکھنا مجاز ہے اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان مناسبت پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ دونوں میں سے ہر ایک کسی فعل سے رکنے کا یا اس کے اقدام کے وجوب کا سبب ہے۔ تو اگر حقیقی مضموم کا اعتبار کیا جائے تو مجاز کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا اور جب وہ مجاز مراد ہو تو اس سے حقیقی مضموم مقصود نہ رہے گا۔ اس لئے کہ ایک ہی کلام بیک وقت حقیقت اور مجاز دونوں پر مشتمل نہیں ہو سکتا، کیونکہ دونوں کے درمیان مغائرت پائی جاتی ہے۔ اس لئے کہ حقیقت ایسے الفاظ میں سے ہے جو اپنے وصفی مضموم میں پختہ اور مستحکم ہیں۔ اور مجاز "وہ لفظ ہے جو کسی مناسبت کی بنا پر اپنے وصفی مضموم سے مجاوز کر جائے اور وصفی مضموم سے کسی دوسرے مضموم کی طرف منتقل

ہو جائے، لہذا کوئی ایک شئی بیک وقت اپنے وصفی مقام اور اس سے منتقل شدہ دوسرے مقام میں مستحکم اور مستقر ہونے کا احتمال نہیں رکھتی اور امام ابوحنیفہ و محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں نذر "یمین" (قسم) کے مضموم میں ہے۔ اس لئے کہ نذر کسی فعل کو قصد اللہ تعالیٰ کی تعظیم کیلئے اہتمام دینے کیلئے وضع ہوتی ہے اور قسم میں "محلوف علیہ" (جس فعل پر قسم کھائی ہو) کا وجوب پایا جاتا ہے۔ تاہم قسم اس مقصد کیلئے وضع نہیں ہوتی، بلکہ اسے تو وعدوں کی تکمیل و تحقیق کیلئے وضع کیا گیا ہے۔ جبکہ فعل کا وجوب تو وعدے کے ثابت (محقق) ہونے کی ضرورت کی بنا پر ہے۔ جبکہ یہ بات قسم سے مقصود اثبات ہوتی ہے، کیونکہ اسے اس مقصد کیلئے وضع نہیں کیا گیا۔ تو جب اس میں فعل کا وجوب لغیر ہے تو بعوض مذکورہ فعل واجب نہ ہوگا اسی لئے قسم تمام افعال میں جائز ہے۔ خواہ وہ واجب ہوں یا حرام، یا مباح، مگر نذر فقط ایسے افعال میں درست ہوتی ہے جو صرف اللہ تعالیٰ کی عبادت والی ہوں اور ان کی جنس سے اس فعل کا وجوب پایا جاتا ہو۔ اسی لئے نذر والی نماز پڑھنے والے کا دوسرے نذر والی نماز پڑھنے والے کی اعتداء کرنا جائز نہیں، کیونکہ دونوں کے وجوب میں بڑا فرق ہے۔ وہ اس طرح کہ دونوں میں سے ہر ایک کی نماز اس کی اپنی نذر کی بنا پر واجب ہوتی ہے، لہذا دونوں کے وجوب میں اختلاف ہونے کی وجہ سے اس کی اعتداء صحیح نہ ہوگی مگر قسم والی نماز پڑھنے والے کا دوسرے قسمیہ نماز پڑھنے والے کی اعتداء کرنا درست ہے، اس لئے کہ محلوف علیہ (جس پر قسم کھائی گئی ہو) اگر فی نفسہ واجب نہ ہو تو وہ نذر تو ضرور ہوگی تو یہ سمجھا جائے گا جیسے کہ نذر پڑھنے والے نے دوسرے نذر پڑھنے والے کی اعتداء کی ہے، جو درست ہوتی ہے۔ پھر جب یہ ثابت ہو گیا کہ جس شئی کی نذر مانی جائے وہ واجب لذاتہ ہوتا ہے اور جس شئی کی قسم کھائی جائے وہ واجب لغیرہ ہوتی ہے تو اس میں کوئی شک نہ رہا کہ جو شئی فی نفسہ واجب ہو وہ دوسرے کے لیے لغیرہ بھی واجب ہوگی، لہذا قسم (یمین) کا مضموم یعنی اس کا واجب لغیرہ "ہونا نذر میں موجود ہے کیونکہ ہر نذر میں قسم (یمین) کا مضموم پایا ہے۔ تاہم اس کے حق میں اس کا اعتبار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی ذات کے حق میں وجوب کی نسبت پائی جاتی ہے۔ کسی دوسرے کے حق میں وجوب کی۔ پھر جب اس نے اس کی نیت کی تو اس نے گویا اس کا اعتبار کیا ہے، لہذا "نذر یا قسم ہوگی۔ اور اس سے یہ ثابت ہوا کہ یہ ایک ہی لفظ میں حقیقت اور مجاز دونوں کو جمع کرنا نہیں ہے، اس لئے کہ "نذر" وہ ہے جو کسی سبب کی بنا پر اپنے حقیقی مضموم سے دوسرے مضموم کی طرف منتقل ہو جائے اور یہ صورت اس نوع سے نہیں ہے بلکہ یہ تو اس نوع سے ہے کہ جہاں کوئی لفظ حقیقی مضموم میں مستعمل اور حقیقی مضموم کے مستحکم ہونے کے باوجود معتبر نہ ہو، بلکہ اس کی نسبت کا اعتبار کیا جاتا ہو لہذا یہ "مجاز" نہیں ہے اور اس بات کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی لفظ دو مختلف معانی پر مشتمل ہو سکتا ہے مالی معاوضہ لیکر غلام کی آزادی اور اس کی کتابت کا مسئلہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک قسم (یمین) کے مضموم پر بھی مشتمل ہے اور معاوضہ کے مضموم پر بھی جیسا کہ ہم کتاب الحاق اور کتاب کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

(ب) نذر کی دوسری قسم

نذر غیر معین ہے، اس کا حکم اس کی نیت کا وجوب ہے، بشرطیکہ نذر ماننے والے نے کوئی نیت کی ہو۔ پھر خواہ وہ نذر شرط کے بغیر ہو یا کسی شرط کے ساتھ مطلق اور مشروط ہو۔ مثال کے طور پر اگر اس نے کہا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر ملاں کام نذر ہے" یا اس نے کہا "اگر میں نے ایسے کیا تو مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے نذر ہے" اگر اس نے روزے یا نماز یا حج یا عمرے کی نیت کی تو اس کو علی الاطلاق اس کا پورا کرنا لازم ہو جائے گا اور اگر وہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو شرط پائے جانے کی صورت میں اس کا وجوب ہوگا اور ہمارے امہ کرام کے نزدیک، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، اس کیلئے افادہ ہائز نہ ہوگا۔

اور اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس پر قسم کا کفارہ ضروری ہے، تاہم اگر وہ مطلق یعنی کسی شرط کے بغیر ہو تو وہ فوراً حائث ہو جائے گا۔ اور اگر وہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو تو شرط پائے جانے کی بنا پر وہ حائث ہو جائے گا۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ہے:

النذر یمنی وکفارتہ یمین (نذر ایک قسم ہے اور اس کا کفارہ قسم کا کفارہ ہے)

اس سے مراد ایسی مبہم نذر ہے جس میں نذر ماننے والے کی کوئی نیت نہ ہو پھر خواہ اس نے جس شرط کے ساتھ اسے معلق کیا ہو وہ مباح ہو یا معصیت (گناہ والا کام) ہو، مثال کے طور پر اگر اس نے کہا "اگر میں نے روزہ رکھا یا میں نے نماز پڑھی تو اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر فلال نذر ہے" تو اس پر ضروری ہو گا کہ وہ اس نذر کو توڑے اور اس کا کفارہ دے کرے۔ اور اگر اس نے نذر مبہم (غیر متعین) میں مطلق روزوں کی نیت کی، مگر تعداد کی نیت نہ کی تو اس پر تین دنوں کے روزے ضروری ہونگے۔ جو وقت کی قید سے مطلق ہونگے۔ اسی طرح مشروط ہونے کی صورت میں جب اس کی شرط پائے جانے کی تو اس پر تین روزے ضروری ہونگے۔

اور اگر اس نے کھانا کھلانے کی نیت کی، مگر مساکین کی تعداد کی نیت نہ کی تو اس پر دس مساکین کو کھانا کھلانا ضروری ہو گا، جن میں سے ہر ایک مسکین کیلئے گندم کا نصف صاع ضروری ہو گا۔ اس لئے کہ اگر اس کی نیت نہ ہو تو اس پر قسم کا کفارہ ہی ضروری ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ "نذر مبہم (غیر متعین) قسم ہے اور از روئے نفس اس کا کفارہ قسم کا کفارہ ہے تو جب اس نے روزوں کی نیت کی تو اسے کفارے کے روزوں پر محمول کیا جائے گا جو تین ہوتے ہیں۔ اور کھانا کھلانے کی نذر کو کفارے کے کھانے پر محمول کیا جائے گا جو دس مساکین کو کھانا کھلانا ہے اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر روزہ ہے تو اس پر ایک دن کا روزہ ضروری ہے۔ اور اگر اس نے کہا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر نماز ہے تو اس پر دو رکعت نماز ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ یہ دو رکعت نماز کم از کم مقدار ہے۔ اور نذر کا اعتبار مر (Order) کی بنا پر ہوتا ہے لہذا اگر اس کی کوئی نیت نہ ہو تو شریعت میں وارد شدہ کم از کم حکم پر محمول کیا جائے گا۔

(ج) وقت

رہا اس کے حکم کے ثبوت کا وقت تو نذر یا تو مطلق ہوگی۔ اور یا پھر کسی شرط کے ساتھ مشروط اور معلق ہوگی یا کسی جگہ کے ساتھ مقید اور یا پھر کسی وقت کی طرف منسوب ہوگی اور "منذور بہ" (جس شئی کی نذر مانی گئی ہو) وہ یا تو بدنی عبادت ہوگی جیسے روزہ اور نماز اور یا پھر وہ مالی عبادت ہوگی جیسے صدقہ وغیرہ۔ اگر تو نذر کسی شرط، جگہ اور وقت کی قید کے بغیر ہو تو اس کے ثبوت یعنی منذور کے حکم کے ثبوت کا وہی وقت ہو گا جب "نذر" پائے جانے کی اور وہ نذر شرط، جگہ اور وقت کی قید کے بغیر اس پر فوراً واجب الادا ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وجوب کا مطلق سپج پایا گیا ہے، جس کی بنا اس کا وجوب مطلقاً ثابت ہو گا۔ اور اگر وہ کسی شرط کے ساتھ مشروط ہو، مثال کے طور پر اس نے کہا "اگر میرا مریض ٹھیک ہو گیا یا فلال شخص آگیا تو مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے ایک ماہ کے روزے ہیں" یا دو رکعت نماز" یا ایک درہم کا صدقہ وغیرہ ہے۔ تو اس کا وقت شرط کے پائے جانے کا وقت ہو گا تو جب تک اس کی شرط نہ پائی جائے گی اس وقت تک بالاجماع اس پر اس کا وجوب نہ ہو گا۔ اور اگر اس نے مذکورہ فعل شرط پائے جانے سے قبل کیا تو وہ اس کی طرف سے نفل ہو گا۔ وجہ یہ ہے کہ شرط کے ساتھ مشروط کی نذر شرط کے پائے جانے سے قبل معدوم ہوتی ہے۔ اس لئے کہ کسی نذر کو شرط کے ساتھ مشروط کرنا نذر کا شرط کے پائے جانے کے بعد اثبات کرنا ہے جیسے کہ کسی کی آزادی کو کسی شرط کے ساتھ معلق اس شرط کے پائے جانے کے بعد اس کی آزادی کا اثبات کرنا ہے، لہذا شرط کے پائے جانے سے قبل ایسی نذر واجب نہ ہوگی، کیونکہ

اس سے قبل اس کا سبب یعنی نذر کا پایا جانا معدوم ہے، لہذا اس کو شرط سے مقدم کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ تو وجوب اور سبب وجوب سے قبل اس کی ادائیگی ہے، لہذا وہ جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ قسم ٹوٹنے (حنث) سے قبل کفارے کی ادائیگی درست نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ ایسی نذر ہے جسے شرط کے پائے جانے کے بعد ادا کیا جاتا ہے، لہذا اس پر اپنی شرط کی رعایت رکھنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

(مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں)

المسلمون عند شروطهم

اور اگر نذر کسی جگہ کے ساتھ مشروط ہو مثلاً اس نے کہا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر لازم ہے کہ میں فلاں جگہ دو رکعتیں نماز ادا کروں۔ یا میں فلاں شہر کے فقیروں پر صدقہ کروں تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک اس جگہ کے علاوہ دوسری جگہ میں اس عمل کی ادائیگی جائز ہوگی مگر امام زہر رحمہ اللہ کے نزدیک سوائے مشروط جگہ کے کسی اور جگہ اس کی ادائیگی جائز نہیں۔ ان کے قول کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ اس نے ایک خاص جگہ میں اس عمل کی ادائیگی کو خود پر لازم کیا ہے تو اگر اس نے اس جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ میں اس کو ادا کیا تو وہ اس واجب کو، جو اس کے ذمہ ہے، ادا کرنے والا نہ ہوگا جس کی بنا پر وہ اس ذمہ داری سے عمدہ براہ نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ بندے کی طرف سے کسی فعل کا وجوب اللہ تعالیٰ کی جانب سے اس کے وجوب کی بنا پر قابل اعتبار ہے اور اللہ تعالیٰ نے جس "عمل" کو جس جگہ میں ادا کرنا لازم قرار دیا ہو اس کی کسی اور جگہ میں ادائیگی جائز نہیں ہوتی جیسے کہ علاقہ حرم میں جانور ذبح کرنا، وقوف عرق، بیت اللہ شریف کا طواف اور صفا و مروہ کے درمیان سعی وغیرہ۔ تو یہی حکم بندے کے خود پر واجب کردہ عمل کا ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نذر کا مقصد اور اس کی غایت اللہ تعالیٰ کی رضا کا حصول ہے، لہذا اس کی نذر میں ماسوا اس عمل کے جو اللہ تعالیٰ کی رضا کا ذریعہ ہو کوئی عمل داخل نہ ہوگا۔ جس کی بنا پر اس عمل کا کسی شرط کے ساتھ مقید ہونا درست نہ ہوگا، لہذا اس کا ذکر کرنا اور اس سے سکوت اختیار کرنا یکساں ہے اور اگر وہ فعل کسی وقت کی طرف منسوب ہو مثال کے طور پر اگر اس نے کہا۔ اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر رجب میں روزہ یا فلاں دن میں دو رکعت نماز یا فلاں دن میں ایک درہم کا صدقہ واجب ہے، تو تمام ائمہ کرام کے نزدیک صدقہ کے وجوب کا وقت "نذر کے پائے جانے کا وقت ہے" حتیٰ کہ اسے ہمارے ائمہ کرام میں بغیر کسی اختلاف کے قبل از وقت ادا کرنا بھی جائز ہے، البتہ روزے اور نماز کے متعلق اختلاف ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان دونوں میں بھی وجوب کا وقت نذر کے پائے جانے کا وقت ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وجوب کا وقت اس کا مقرر کردہ وقت ہے۔ حتیٰ کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اسے قبل از وقت ادا کرنا جائز ہے، مگر امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ "نذر ماننا اس شے کا وجوب ہے جسے شریعت نے اس وقت میں بطور نفل جائز قرار دیا ہو، کیا تجھے علم نہیں کہ کسی ایسے کام کی نذر ماننا جو بطور نفل جائز نہ ہو یا کسی ایسے وقت میں کوئی کام کرنے کی نذر ماننا جس میں وہ کام جائز نہ ہو درست نہیں ہے۔ جیسے رات کے روزے ماننا جائز نہیں ہے۔ اور نذر ماننے والے نے ایک خاص وقت میں اپنے اوپر روزہ رکھنا واجب کیا ہے، لہذا اس پر اس وقت کے آنے سے پہلے اس کا وجوب نہ ہوگا، بخلاف صدقہ کے کیونکہ وہ ایک مالی عبادت ہے، اس کا تعلق وقت کے ساتھ نہیں، بلکہ مال کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا اس میں "وقت" کا ذکر لغو تصور ہوگا۔ نیز بخلاف بے فی عبادت کے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نذر جس وقت کی طرف منسوب ہے اس کے آنے سے قبل اس کا وجوب ثابت ہے، لہذا مذکورہ وقت سے قبل اس کی ادائیگی وقت کے بعد اس کی ادائیگی کی طرف ہی ہے جس کی بنا پر یہ عمل جائز ہوگا۔ اور مقررہ وقت سے قبل اس کے وجوب کی دو وجوہ ہیں۔ ایک یہ کہ عبادت شرط و مکان کی قید کے بغیر اور حرج نہ ہونے کی صورت میں ہمیشہ کیلئے واجب ہیں۔ ان کا وجوب نصوص اور عقلی دلیل (قیاس) کے ذریعے ثابت ہوا ہے۔ نصوص سے اس طرح کہ قرآن مجید میں ہے:

يا ايها الناس اعبدوا ربكم وافعلوا الخير (۱) (اے لوگو! اپنے رب کی عبادت کرو اور نیک کام کرو۔)
نیز فرمایا:

واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئاً (۲) (اور اللہ تعالیٰ کی عبادت کرو اور اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھیراؤ)
نیز اسی طرح کی دیگر آیات۔

رہی عقلی دلیل تو وہ یہ ہے کہ عبادت در حقیقت اپنے آپکا (مولیٰ) کی خدمت ہے اور "آقا" کی خدمت کرنا بندے پر اس کا حق ہے۔ اور بندے کا اپنے آقا پر کوئی احسان کرنا خلاف عقل ہے اور اس کی بندگی (عبادت) میں دوام ہے، لہذا اس پر عبادت کرنا ہمیشہ واجب رہے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ عبادت کرنا اللہ تعالیٰ کی نعمتوں کے اعتراف و اظہار و شکر کیلئے واجب ہوا ہے۔ اور اس کی نعمتیں "دائم" ہیں، لہذا ضروری ہوگا کہ اس کی عبادت بھی نعمتوں کے دوام کی طرح دائمی ہو، تاہم شریعت نے بندے کے کچھ اوقات کو ادائے شکر کیلئے مختص کر دیا ہے۔ تو جب اس نے نذرمانی تو گویا اس نے "عزیمت" کو پسند کیا اور رخصت کو چھوڑ دیا ہے، لہذا اس عزیمت کا حکم دوبارہ عود کر آئے گا۔ جیسے کہ اگر کسی مسافر نے رمضان المبارک میں روزہ رکھنا پسند کیا اور اس نے روزہ رکھ لیا تو اس سے فرض ساقط ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس پر واجب روزہ ہی تھا۔ گو اس کو سفر کی بنا پر اس کے چھوٹنے کی اجازت دے دی گئی تھی۔ تو جب اس نے روزہ رکھ لیا تو اس نے عزیمت کو پسند کیا اور رخصت کو چھوڑ دیا، لہذا کی طرف عزیمت کا حکم لوٹ آئے گا۔ اسی بنا پر نفل عبادت کو شروع کرنے سے فی الحقیقت اس کا لزوم ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر ابتداء میں دلائل بیان کر آئے ہیں، لیکن جب اس نے نفل عبادت شروع کر دی تو اس نے عزیمت کو پسند کیا اور رخصت کو چھوڑ دیا تو عزیمت کا حکم دوبارہ لوٹ آئے گا تو اسی طرح تو نذر کا بھی یہی حکم ہوگا۔

ثانیاً اس طرح کہ وہ یعنی نذر اس وقت میں اس کے وجوب کا سبب ہے اور میعاد میں تاخیر آسانش یا سہولت کیلئے ہے، تو جب اس نے خود اس کو جلدی کرنا چاہا ہے تو اس نے اس میعاد کو ساقط کر کے ایک اچھا کام کیا ہے، لہذا یہاں جواز ہوگا۔ جیسے کہ مسافر کیلئے رمضان المبارک کے روزے رکھنے کا یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا صیغہ (جملہ) یعنی اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر روزہ رکھنا ضروری ہے وجوب کا صیغہ (جملہ) ہے اور اصول یہ ہے کہ جو لفظ کسی خاص زمانے سے متعلق ہو تو اس کا اسی زمانے میں اعتبار کرنا وضعی تقاضوں کے مطابق ضروری ہے اور اس کو باطل کرنا اور اس کو غیر وضعی صورت کی طرف بغیر دلیل قاطع اور ضرورت کے تبدیل کرنا ہے جو جائز نہیں ہے۔ اور یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ یہاں اس صیغہ (جملہ) کو باطل اور تبدیل کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اور وقت کے سوا اس کی کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ جو دو احتمال رکھتا ہے۔ کبھی تو اس کا ذکر اس میں وجوب ہونے کی بنا پر کیا جاتا ہے، جیسا کہ نماز میں ہے۔ اور کبھی اس کا ذکر "صمت ادا" کیلئے کیا جاتا ہے۔ جیسے کہ حج بیت اللہ اور قربانی میں ہے۔ اور کبھی کبھار اس کا ذکر آسانی اور سہولت کیلئے کیا جاتا ہے، جیسے کہ مسافر کیلئے اقامت کا ہونا اور زکوٰۃ کے مسئلے میں سال کا ہونا تو چونکہ وقت کا ذکر فی نفسہ دو احتمالات کا حامل ہے، لہذا دو احتمالات کے ہوتے ہوئے اس صیغہ کا ابطال جائز نہیں ہے جو اس وقت وجوب قرار دینے والا ہے۔ اس لیے صیغہ بدستور وجوب والا رہا اور وقت کا ذکر سہولت اور آسانش کیلئے تصور ہوگا تا کہ وہ یقین کے ساتھ ثابت شئی کو کسی قابل احتمال امر کی بنا پر ابطال تک پہنچانے کا سبب نہ ہو۔ اس سے ثابت ہوا کہ اس پر متعین طور پر جب کے روزوں کا

۱۔ الحج (۲۲:۷۷)

۲۔ النساء (۳۶:۳)

وجوب نہیں ہے، بلکہ اس پر ایک ایسے مہینے کے روزوں کا وجوب ہوا ہے جن کی مقدار ایک ماہ ہو، چاہے وہ کوئی ماہ بھی مہینہ ہو تو چونکہ رجب کا ذکر کرنا یہاں واجب کے استکمال کیلئے تھا واجب کی تعیین کیلئے نہیں، لہذا جس مہینے سے بھی ادائیگی متصل ہو جائے وہی مہینہ وجوب کیلئے متعین ہو جائے گا اور اگر اس کی ادائیگی رجب سے متصل نہ ہو، تو وجوب ادا کیلئے رجب متعین ہو جائے گا۔ اس طرح رجب سے قبل مہینے سے متصل ہونے کی بنا پر ہوگی، مگر رجب کی تعیین سابق مہینوں میں ادائیگی کسی مہینے کے ساتھ ادائیگی متصل نہ ہونے کی صورت میں ہوگی، جیسے کہ نماز میں بھی حکم ہے کہ وہ غیر متعین طور پر وقت کے کسی ایک جنو میں واجب الادا ہوتی ہے اور اس کا وجوب نماز شروع کرنے سے متعین ہوتا ہے بشرطیکہ اس نے اس میں نماز شروع کر دی اور اگر اس نے آخری وقت تک اس کو شروع نہ کیا تو آخری وقت اس کی ادائیگی کیلئے متعین ہو جائے گا۔ یہی قول صحیح ہے جیسے کہ اصول فقہ میں لہنی جگہ اس کا ذکر کیا جاتا ہے نیز جس طرح وقت کی قید کے بغیر "مطلق نذر اور ایسے تمام واجبات جو وقت کی قید کے بغیر واجب ہوتے ہیں، جیسے رمضان المبارک کی قضاء اور کفارہ وغیرہ کا یہی حکم ہے، کہ تمام امور وقت کی قید کے بغیر مطلق وقت میں واجب الادا ہیں اور وجوب یا تو اس سے ادائیگی متصل ہو جانے کی بنا پر ہوتا ہے یا پھر آخری عمر میں کیونکہ اگر اس نے اس وقت بھی اس کو ادا نہ کیا تو اس کو وہ مرض موت کی بنا پر فوت ہو جائے گا۔

(د) ثبوت کی کیفیت

پھر نذر یا تو کسی غیر متعین وقت کی طرف منسوب ہوگی یا کسی معین وقت کی طرف۔ اگر تو وہ غیر متعین وقت کی طرف منسوب ہو، مثلاً اس نے کہا "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے ضروری ہے کہ میں ایک ماہ کے روزے رکھوں" اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس کا حکم کسی ایسے "مطلق امر" کی طرح ہے جو وقت کی قید کے بغیر ہو اس مسئلے میں اہل اصول کے درمیان اختلاف ہے کہ آیا اس کا حکم فوری وجوب کا ہے یا تاخیر وجوب کا۔

الکفری رحمہ اللہ نے ہمارے ائمہ کرام رحمہما اللہ سے روایت کی ہے کہ اس کا وجوب فوری ہوتا ہے وراہن شہاح البلقی رحمہ اللہ نے ہمارے ائمہ سے نقل کیا ہے کہ اس کا وجوب "توسیعی" ہے۔ اس اختلاف کا شرع میں اختلاف کی صورت میں ظاہر ہوا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا وجوب مالدار ہونے کے فوراً بعد ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا وجوب "تاخیری" ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی امام ابو یوسف رحمہ اللہ ہی کی طرح کا قول مروی ہے اور ماوراء النہر کے ہمارے اکثر مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا وجوب علی التراخی ہوتا ہے اور وجوب علی التراخی کی تشریح یہ ہے کہ وہ غیر معین طور پر زندگی کے کسی بھی حصے میں ضروری ہے اور خود اس کو اس کی تعیین کا اختیار ہوتا ہے۔ پھر جس وقت بھی اس نے اسے شروع کر دیا وہی وقت وجوب کیلئے متعین ہو جاتا ہے اور اگر اس نے تنجی وقت کی بنا پر اسے شروع نہ کیا تو اس کی عمر کے آخری وقت میں جتنے وقت میں اس کو ادا کیا جاسکتا ہو۔ اس کی ادائیگی کی تعیین ہو جانے کی اور بغیر دلیل کے اس کو مقید کرنا جائز نہیں تو یہی حکم نذر کا ہے۔ اس لئے کہ وہ نصوص جو نذرمان لینے کی صورت میں "اینانے عہد" کی مستحاضی ہیں وہ وقت کے ذکر کے بغیر (مطلق) ہیں، جس کی بنا پر اس کو بغیر دلیل کے مقید کرنا درست نہ ہوگا۔

اسی طرح نذر کا وجوب مطلق یعنی وقت کے ذکر کے بغیر ہے اور ہر شئی کا حکم "سبب" کے مطابق ہی ثابت ہوتا ہے، لہذا اس پر ضروری ہوگا کہ وہ بغیر تعیین کے اپنی عمر میں کبھی بھی ایک ماہ کے روزے رکھے، جس کی تعیین

کا خود اسے اختیار ہوگا۔ تاہم اگر اس کے اپنے خیال کے مطابق روزوں کی ادائیگی کا وقت فوت ہونے کے قریب ہو جائے۔ تو اس وقت البتہ اس کا وقت ادائیگی کیلئے تنگ، یعنی متعین ہو جائے گا۔

یہی حکم اس اعٹاف کا ہے جو کسی غیر معین وقت کی طرف منسوب ہو، مثال کے طور پر اس نے کہا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر ایک ماہ کا اعٹاف ہے" اور اس کی کوئی نیت نہ ہو تو اس کا یہی حکم ہے۔

البتہ کسی سے کلام نہ کرنے کی قسم کھانے کا حکم اس کے برخلاف ہے، چنانچہ اگر اس نے کہا "بھلا میں فلاں شخص سے ایک ماہ تک کلام نہ کروں گا" تو اس کیلئے وہ مہینہ جو اس وقت کے متصل بعد ہے متعین ہو جائے گا۔ یہی حکم "اچارے" کا بھی ہے مثلاً اگر اس نے اپنے گھریا اپنے غلام کو ایک ماہ تک اجرت پر دیئے کا معاملہ کیا تو اس سے وہ مہینہ جو اس عقد سے متصل ہے ادائیگی کیلئے متعین ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے اپنی نذر ایک غیر معین مہینے کی طرف منسوب کی ہے، اور نذر کو متصل مہینے کی طرف منسوب کرنے سے غیر معین مہینے کی تعیین ہو جاتی ہے اور غیر معین شئی کی دلیل کے بغیر تعیین جائز نہیں ہوتی کیونکہ یہی اصل ہے۔ اور "قسم" اور "قسم" اور اچارے میں اس کی تعیین اس لئے ہو جاتی ہے، کیونکہ قسم کھانے والے کی اس سے غرض خود کو متعلقہ شخص سے ہم کلام ہونے سے روکنا ہے اور انسان عام طور پر دوسرے سے کلام کرنے سے یا تو دوسرے کی لانت یا اس کو کم رتبہ سمجھنے اور کسی ایسے سبب کی بنا پر رکھتا ہے، جو فوری طور پر اس کا متقاضی ہو، جبکہ اچارہ اجرت پر حاصل کردہ شئی سے استفادہ کیلئے منعقد ہوتا ہے اور "عقد" کے بعد متعلقہ ضرورت ابھی قائم ہے، لہذا اچارہ کے حکم کے ثبوت کیلئے عقد کے بعد کا زمانہ از خود متعین ہو جائے گا اور "دلیل تعیین" کے قیام سے کسی مبہم شئی کی تعیین جائز ہوتی ہے۔

اور اگر اس نے کسی معین مہینے کی نیت کی تو اس کی نیت درست ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسی بات کی نیت کی ہے جس کا اس کا کلام احتمال رکھتا ہے اور اس میں اس پر سختی ہے۔ پھر جو نذر کسی مبہم وقت کی طرف منسوب ہو اگر وہ کسی مہینے کو روزوں کیلئے مقرر کرے تو اسے اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو مسلسل روزے رکھے اور چاہے تو درمیان میں وقفہ کر دے۔ بخلاف اعٹاف کے۔ اس لئے کہ اگر وہ کسی مہینے کو اعٹاف کیلئے معین کرے تو اس کیلئے ضروری ہے کہ وہ راتوں اور دنوں میں مسلسل اعٹاف کرے۔ کیونکہ "وجوب" دونوں صورتوں میں تسلسل کی صفت کے بغیر ہے۔ تاہم اگر اعٹاف میں ایک ایسی بات پائی جاتی ہے جو تسلسل کو واجب کر دیتی ہے۔ یہ اس کا مستقل طور پر ایک جگہ رہنا ہے، لہذا اس کی اساس ایسی راتوں اور ایسے دنوں کے اتصال پر ہے جو اس کی اہلیت رکھتے ہوں اس لیے اس میں تسلسل کا ہونا ضروری ہے۔ اور روزوں کی اساس تفریق (و علیحدگی) پر ہے اس لئے کہ ان کے درمیان ایسا وقت آتا ہے جو روزے کی اہلیت نہیں رکھتا، جو رات کا وقت ہے، لہذا اس کو بدستور الگ الگ کر کے روزے رکھنے کا اختیار رہے گا۔

اور اگر اس نے اسے مقررہ وقت کی طرف منسوب کیا اور کہا "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے کل کا روزہ رکھنا ضروری ہوگا تو اس کو اجازت نہ ہوگی کہ وہ بلا عذر اس کو مؤخر کرے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کہا "اللہ تعالیٰ کیلئے مجھ پر رجب کے روزے ہیں" پھر اگر اس نے رجب سے پہلے کسی مہینے میں روزے نہ رکھے تا آنکہ رجب کا مہینہ آگیا۔ تو اس کو اس سے بلا عذر تاخیر کی اجازت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس سے قبل روزے نہ رکھے تا آنکہ رجب کا مہینہ آگیا تو اس میں برہنہ تنگی روزہ رکھنے کی تعیین ہو جائے گی، لہذا اس کیلئے اس سے زیادہ تاخیر جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے رجب کے روزے رکھے اور اس میں ایک دن افطار کر لیا تو اس پر از سر نو روزے شروع کرنا ضروری نہ ہونگے، البتہ وہ اس دن کا روزہ مہینے کے آخر میں قضا کرے۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کہا "مجھ پر اللہ تعالیٰ کیلئے ایک ماہ کے مسلسل روزے ضروری ہیں" یا اس نے کہا "میں ایک ماہ روزے رکھوں گا" اور اس نے تسلسل کی نیت

کی پھر اگر اس نے کسی دن افطار کر لیا تو اس پر از سر نو دوبارہ روزے شروع کرنا ضروری ہونگے۔ اس لئے کہ وہاں اس نے خود پر ایسے روزے ضروری قرار دیئے ہیں جو صفت اتصال کے ساتھ موصوف ہیں اور اس کا وجوب بھی درست ہے، اس لئے کہ نتائج (تسلسل) کی صفت اضافی عبارت ہے، کیونکہ اس کی رعایت کیلئے اس سے زیادہ محنت و مشقت کی ضرورت ہوتی ہے اور شرعاً یہ صفت معتبر ہے، جیسا کہ ہمارے نزدیک قتل، ظہار، روزہ توڑ دینے اور قسم کے کفارے میں یہی حکم ہے۔ لہذا نذر کے ساتھ اس کا التزام درست ہوگا تو جس طرح اس نے نذر کو خود پر لازم کیا ہے وہ اس پر اس طرح لازم ہو جائے گی، پھر اگر اس نے اس شرط کو چھوڑ دیا تو وہ از سر نو شروع کرے گا، جیسے کہ ظہار اور قتل کے کفارے میں یہی حکم ہے۔ رہی زیر نظر صورت تو اس نے خود پر مسلسل روزے واجب نہیں کئے۔ اس نے تو خود پر دنوں کے باہمی اتصال یا مجاورت کی ضرورت کے تحت خود پر ان کا تسلسل لازم کیا ہے اس لئے کہ مہینے کے دن باہم دگر متصل اور مجاور ہوتے ہیں، لہذا اس پر اس نے جسے چھوڑ دیا ہو اس دن کے سوا کسی اور دن کی قضا لازم نہ ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے رمضان المبارک کے دنوں میں سے کسی دن کا روزہ چھوڑ دیا تو وہاں یہی حکم ہے کہ اس پر صرف اسی دن کی قضا ضروری ہوتی ہے حالانکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ رمضان المبارک کا پورا مہینہ باہم متصل ہوتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اس لئے بھی کہ اگر ہم نے اس پر از سر نو روزے رکھنا ضروری قرار دیئے تو بیشتر روزے ایسے ایام میں واقع ہوں گے جن کی طرف نذر منسوب نہیں ہے اور اگر وہ پورے کرنے کے بعد چھوٹے ہوئے دن کا روزہ رکھ لے تو اس کے بیشتر روزے ٹھیک وقت میں ادا ہونگے لہذا یہی صورت بہتر ہوگی۔

اور اگر اس نے پورے رجب میں افطار کیا تو وہ انہیں دوسرے ماہ میں قضا کرے۔ اس لئے کہ واجب اپنی جگہ سے فوت ہو گیا ہے۔ تو اس پر وہ قرض ہوگا اور قرض کی قضا نبی اکرم ﷺ کی حدیث مبارکہ سے ثابت ہے۔ اسی لئے اگر رمضان المبارک کے روزے قضا ہو جائیں تو دوسرے دنوں میں ان کی قضا رکھی جاتی ہے۔ اس لئے کہ نذر کے وجوب کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے حایہ کئے گئے واجبات پر اعتبار ہوتا ہے اور جسے اللہ تعالیٰ ابتداءً واجب قرار دے دیں تو اس کی ادائیگی یا قضا کے بغیر اس کا وجوب ماقط نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، واللہ اعز و شانہ اعلم۔

کتاب الکفارات

کفاروں کا بیان

- کفارے پر گفتگو کے ضمن میں
- کفاروں کی اقسام کا بیان
 - ہر نوع کے وجوب کے بیان
 - بیان کیفیت وجوب
 - بیان شرط وجوب
 - بیان شرط جواز
- وغیرہ پر بحث ہوگی، تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) کفاروں کی اقسام کا بیان

شریعت طیبہ میں مقررہ کفارے پانچ ہیں:

- (۱) قسم کا کفارہ (۲) سرمونڈھنے کا کفارہ (۳) قتل کا کفارہ
(۴) ظہار کا کفارہ اور (۵) روزہ توڑ دینے کا کفارہ

یہ تمام کفارے واجب ہیں۔ ان میں سے چار اقسام کے کا ہمیں علم قرآن مجید سے اور ایک قسم کا سنت نبوی ﷺ سے ہوا ہے۔

وہ چار کفارے جن کے ضروری ہونے کا علم قرآن مجید سے ہوا ہے۔ ان میں (۱) قسم (۲) سرمونڈھنے (۳) قتل اور (۴) ظہار کے کفارات شامل ہیں۔ قسم کے کفارے کے متعلق قرآن مجید میں ہے:

لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم
ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان
فکفارتہ اطعام عشرۃ مسکین من اوسط
ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبة
فمن لم یجد فصیام ثلاثۃ ایام۔ ذالک کفارة
ایمانکم اذا حلفتم (۱)

(اللہ تعالیٰ تمہاری بے ارادہ قسموں پر تم سے مواخذہ نہیں کرے گا، لیکن پختہ قسموں پر (جن کے خلاف کرو گے) مواخذہ کرے گا نو اس کا کفارہ دس محتاجوں کو اوسط درجے کا کھانا کھلانا ہے جو تم اپنے اہل و عیال کو کھلاتے ہو، یا ان کو کپڑے دینا یا غلام آزاد کرنا ہے اور جس کو یہ میسر نہ ہو تو وہ تین روزے رکھے۔ یہ تمہاری قسموں کا کفارہ ہے۔ جب تم قسم کھاؤ)

اور عرف شریعت میں کفارہ واجب فعل کا نام ہے۔ سرمونڈھنے کے کفارے کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فمن کان منکم مریضاً او بہ اذی من راسہ
ففدیۃ من صیام او صدقۃ اونسک (۲)

(پس جو کوئی تم میں سے بیمار ہو یا اس کے سر میں کوئی تکلیف ہو تو (وہ سرمونڈھوانے والے اور) فدیہ ہے روزوں یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں۔)

۱- المائدہ (۵: ۸۹)

۲- البقرہ (۲: ۱۹۶)

یعنی یہ کہ اس پر روزوں یا صدقے یا قربانی کی صورت میں فدیہ دینا ضروری ہے۔ اور کفارہ قتل کے متعلق اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

ومن قتل مؤمناً خطاً فتحرير رقبة مؤمنة
ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا.
فان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق
فدية مسلمة الى اهله وتحرير رقبة
مؤمنة وان كان من قوم عدو لكم
وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة فمن
لم يجد فصيام شهرين متتابعين
توبة من الله (۱)

(اور جو بھول کر کسی مومن کو مار ڈالے تو وہ (ایک تو) غلام کو آزاد کرے اور (دوسرے) مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے ہاں اگر وہ معاف کر دیں۔ اگر مقتول تمہارے دشمنوں کی جماعت سے ہو اور وہ خود مومن ہو تو صرف ایک غلام آزاد کرنا چاہیے اور اگر مقتول ایسے لوگوں میں سے ہو جس کے اور تمہارے درمیان صلح کا عہد ہو تو وارثان مقتول کو خون بہا دینا اور ایک مسلمان غلام آزاد کرنا چاہیے اور جس کو یہ میسر نہ ہو وہ متواتر دو ماہ کے روزے رکھے خدا کی طرف سے قبول تو بہ کیلئے۔)

یعنی یہ کہ اس پر ایک مومن غلام کو آزاد کرنے کا فدیہ ہے اور اس پر مسلسل دو ماہ کے روزے ہیں۔ اس لئے کہ اس کا صیغہ (جملہ) اگرچہ خبریہ ہے، لیکن اگر اسے خبر پر ہی محمول کیا جائے تو اسے ایک ایسی خبر تک پہنچانے کا ذریعہ ثابت ہوگا، جس میں، اس کا کوئی قائم مقام بھی ہے، حالانکہ جملہ خبریہ میں خبر میں اس کے کسی قائم مقام کا احتمال نہیں ہوتا لہذا اسے وجوب پر محمول کیا جائے گا اور "خبریہ جملے" میں امر (حکم دینے) کی قرآن مجید میں متحد و مثالیں موجود ہیں، مثال کے طور پر فرمایا:

والوالدات یرضعن اولادھن (۲)
یعنی "انہیں چاہیے کہ وہ دو ماہ تک دودھ پلائیں۔ نیز دوسری جگہ فرمایا:

والمطلقات یتربصن بانفسھن (۳)
یعنی یتربصن (انہیں چاہیے کہ وہ انتظار کریں۔ وغیرہ ذالک۔)

اسی طرح کفارہ ظہار کے متعلق اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

والذین یظاہرون من نسانھم ثم یعودون
لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان یتماسا.
ذلکم توعظون بہ. واللہ بما تعملون خبیر.
فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين
من قبل ان یتماسا. فمن لم يستطع
فاطعام ستين مسکیناً (۴)

(اور جو لوگ تم میں سے اپنی عورتوں کو ماں کہہ دیتے ہیں وہ ان کی مائیں نہیں (ہو جاتیں) ان کی مائیں تو وہی ہیں جن کے بطن سے وہ پیدا ہوئے ہیں۔ بے شک وہ نامعقول اور جھوٹی بات کہتے ہیں اور خدا بڑا معاف کرنے والا بخشنے والا ہے۔ اور جو لوگ اپنی بیویوں کو ماں کہہ دیں پھر اپنے قول سے رجوع کر لیں تو ان کو بہبستر ہونے سے پہلے ایک غلام آزاد کرنا ضروری ہے۔ مومنو! اس حکم سے تم کو نصیبت کی جاتی ہے جو کچھ تم کرتے ہو خدا اس سے باخبر ہے۔ جس کو غلام نہ ملے وہ ہماعت سے پہلے متواتر دو ماہ کے روزے رکھے۔ جس کو اس کی طاقت نہ ہو اسے ساٹھ مساکین کو کھانا کھلوانے

یعنی ان پر یہ سب کچھ ضروری ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

- ۱۔ النساء (۱۳۹)
- ۲۔ البقرہ (۲۳۳)
- ۳۔ البقرہ (۲۲۲)
- ۴۔ المائدہ (۵۸-۵۷)

روزہ افطار کرنے کا کفارہ

رہا روزہ افطار کرنے کا کفارہ تو اس کا قرآن مجید میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ اس کے وجوب کا ہمیں علم سنت نبوی ﷺ سے ہوا ہے اور وہ ایک روایت ہے جس میں مذکور ہے کہ:

"ایک مرتبہ ایک بدو نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں آیا اور کہا یا رسول اللہ ﷺ میں برباد ہو گیا۔ برباد ہو گیا۔ آپ نے اس سے فرمایا تو نے کیا کیا ہے؟ اس نے کہا میں نے دانستہ اپنی بیوی سے رمضان المبارک کے روزے کے دوران جماع کر لیا ہے۔ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ایک غلام آزاد کر۔ اس نے کہا میرے پاس اس کی استطاعت نہیں ہے۔ آنحضرت ﷺ نے فرمایا دو ماہ کے روزے رکھو۔ اس نے کہا۔ مجھ میں اس کی بھی طاقت نہیں ہے۔ اس پر آنحضرت ﷺ نے فرمایا تو ساٹھ مساکین کو کھانا کھلا۔ اس نے کہا مجھے اس کی بھی طاقت نہیں ہے۔ تو نبی اکرم ﷺ نے اسے کھجوروں کے پندرہ صاع پر مشتمل ایک تھیلہ دیا۔ اور فرمایا کہ جا اور اسے غربا میں تقسیم کر دے۔ تو اس نے کہا کہ کیا کوئی گھر میرے گھر سے زیادہ ضرورت مند ہو سکتا ہے؟ بخدا مدینہ منورہ کے دونوں کناروں کے درمیان مجھ سے ور میرے اہل خانہ سے زیادہ ضرورت مند کوئی شخص موجود نہیں ہے اس پر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا جا خود بھی کھا اور اپنے اہل خانہ کو بھی کھلا۔ تیری طرف سے جائز ہو گا لیکن تیرے بعد کسی اور کی طرف سے اس طرح جائز نہ ہو گا بعض دوسری روایات میں ہے:

"جب اس اعرابی نے یہ کہا تو نبی اکرم ﷺ مسکرائے۔ یہاں تک کہ آپ کی داڑھیں ظاہر ہو گئیں۔ پھر نبی اکرم ﷺ نے فرمایا۔ اسے خود بھی کھا اور اپنے اہل خانہ کو بھی کھلا۔ تیری طرف سے جائز ہو گا، مگر تیرے بعد کسی ور کی طرف سے جائز نہ ہو گا۔ تو نبی اکرم ﷺ نے اسے غلام آزاد کرنے، پھر روزے رکھنے اور پھر کھانا کھلانے کا حکم دیا ور مطلق اور وجوب پر محمول ہوتا ہے۔ واللہ عز شانہ اعلم۔

فصل: کفارے کی مذکورہ اقسام کی کیفیت وجوب

ان کے وجوب کی دو کیفیتیں ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ ان میں سے بعض کفارے علی الاطلاق متعینہ طور پر واجب ہیں اور بعض میں علی الاطلاق اختیار ہوتا ہے جبکہ بعض صورتوں میں متعدد صورتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا اور کبھی تعین کا اختیار ہوتا ہے۔

اول الذکر قسم میں قتل، ظہار اور روزہ افطار کرنے کا کفارہ شامل ہے۔ اس لئے کہ قتل کے کفارہ میں متعینہ طور پر غلام کا آزاد کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ومن قتل مؤمناً خطاً فتحرير رقبة مؤمنة۔ (اور جس نے کسی مومن کو نادانستہ طور پر قتل کر دیا تو اس پر الایۃ (۱) ایک مومن غلام آزاد کرنا ہے۔۔۔۔۔ الخ)

اور کفارہ ظہار اور روزہ توڑ دینے کے کفارے میں وہی واجب ہے جو کہ کفارہ قتل میں واجب ہے۔ اور اس پر کھانا کھلانے کا اضافہ ہے۔ بشرطیکہ اس کو روزہ رکھنے کی استطاعت نہ ہو۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فمن لم يستطع فاطعام ستین مسکیناً (۲) (جو کوئی اس کی استطاعت نہ رکھے تو وہ ساٹھ مساکین کو کھانا کھلائے)

۱- النساء (۹۶:۳)

۲- المجادلہ (۵:۵۸)

اسی طرح یہ بھی سب کچھ کفارہ افطار (روزہ توڑ دینے) کی صورت میں واجب ہے۔ جیسا کہ ہم روایت نقل کر آئے ہیں۔
کفارات کی دوسری قسم میں دوران احرام سر منڈھوانے کا کفارہ ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:
فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِّيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ (۱) (پس روزے یا صدقے یا قربانی کا فدیہ ہے۔)

کفارے کی تیسری قسم میں قسم (یمین) کا کفارہ ہے، اس لئے کہ اس میں تین میں سے کسی ایک شے کو کرنے کا اختیار دیا گیا ہے اور ان میں سے کوئی ایک صورت بھی متعین نہیں اور تعین کا حق قسم کھانے والے کو ہوتا ہے۔ اور وہ کسی ایک کو اختیار کر کے ان تین اشیاء میں سے کسی ایک کی تعین کر لیتا ہے۔ اس حکم کے تین اشیاء کے ساتھ متعلق ہونے کا یہی موقف اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے کہ ہاں بندے کو تین میں سے غیر متعین طور پر کسی ایک شے کا حکم ہے اور "نامور" (بندے) کو اس کی تعین کا حق ہے، مگر معتزلہ کہتے ہیں کہ یہاں بر سبیل بدل (Alternative) حکم ہے۔
دونوں فرقوں میں یہ اختلاف دونوں کے مابین ایک مشہور اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ جس او (یا) کا اصول فقہ میں اپنے مقام پر تذکرہ کیا جاتا ہے۔ ان میں سے صحیح قول ہمارا ہی ہے۔ اس لئے اگر لفظ "رو" متعدد افعال پر داخل ہو تو اس جگہ ان میں سے کوئی ایک شے ہی مراد ہوتی ہے۔ نہ کہ تمام اشیاء خواہ وہ جملہ خبریہ ہو یا جملہ موجبہ۔ کھانا ہے "میرے پاس زید یا عمر آیا" اس سے مراد دونوں میں سے کسی ایک کا آنا ہے۔ اسی طرح ایک شخص دوسرے سے کہتا ہے اس کو یا اس کو درخت کرو۔ تو یہ دو میں سے کسی ایک کی بیج کا اسے وکیل بنانا ہے۔ جبکہ ان تمام اشیاء کے وجوب کا موقف لغت سے انحراف کرنے پر مبنی ہے۔ اس کے علاوہ بھی متعدد دلائل ہیں، جن کا اصول فقہ میں ذکر کیا جاتا ہے۔ پھر اگر وہ ان تینوں میں سے کوئی شے نہ پائے تو اس پر متعین طور پر تین دنوں کے روزے ہیں اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:
فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَالِكِ
كَفَّارَةٌ لِّمَا نَكَحْتُمْ (۲)
پس جو کوئی نہ پائے تو وہ تین دن کے روزے رکھے۔ یہ تمہاری
قسموں کا کفارہ ہے جس تم قسم کھا لو (اور قسم توڑ ڈالو)

بحث دوم

کیفیت وجوب میں دوسری بحث یہ ہے کہ تمام کفارات کا وجوب بر بنائے تراخی ہوتا ہے۔ ایک ایسے امر (حکم) میں جو وقت کے بغیر ہو۔ یہی ہمارے ائمہ کرام کے مسلک کے طور پر صحیح قول ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے اس کو ابتدائی امکانی وقت میں ادا نہ کیا تو وہ گناہ گار نہ ہوگا۔ اور تاخیر ہو جانے کی صورت میں وہ اس کا ادا کرنے والا ہوگا، قصا کرنے والا نہیں۔

پھر بر بنائے تراخی (تاخیر) واجب ہونے کا مفہوم یہ ہے کہ اس کا وجوب زندگی میں غیر متعین طور پر زندگی کے کسی حصے میں ہوتا ہے۔ جس کی تعین یا تو اس کے فعل سے ہوتی ہے یا پھر اس کی زندگی کا آخری وقت آ جانے سے وہ اس طرح کہ اگر اس نے اس کو اتنا مؤخر کر دیا کہ اس کا آخری وقت آ گیا اور اس کے غالب عثمان کے مطابق اگر اس وقت میں اس نے اسے ادا نہ کیا تو وہ واجب فوت ہو جائے گا۔ پھر اگر اس نے اس کو ادا کر دیا تو واجب ادا ہو گیا، اور اگر اس نے نہ کرنے تک اس کو ادا نہ کیا تو وہ گناہ گار ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی زندگی کے آخری حصے میں اس کا وجوب اس پر تکمیل ہو جاتا ہے۔

۱۔ البقرہ (۱۹۶:۲)

۲۔ المائدہ (۸۹:۵)

پھر کیا اس کے ترکہ میں سے اسے ادا کیا جائے؟ تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے اس کی وصیت نہ کی تو اس سے ادا نہ کیا جائے گا۔ اور ہمارے نزدیک اس سے دنیوی احکام میں وجوب ساقط ہو جائے گا۔ جیسے کہ زکوٰۃ اور نذر کا یہی حکم ہے۔ اور اگر اس کی طرف سے اس کے وارثوں نے اپنی خوشی سے مساکین کو کھانا کھلانے یا کپڑا پہنانے کی صورت میں صدقہ کیا۔ مثلاً دس مساکین کو کھانا کھلایا۔ یا ان کو لباس پہنایا اور کفارہ ظہار اور روزہ افطار کرنے کے کفارے میں ساٹھ مساکین کو کھانا کھلادیا تو جائز ہوگا، البتہ ان پر اس بارے میں کوئی جبر نہیں ہے۔ لیکن اس کی طرف غلام کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ نفلی طور پر کسی دوسری شخص کی طرف سے غلام کی آزادی جائز نہیں ہے۔ اور نہ ہی وہ اس کی طرف سے روزہ رکھ سکتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ ایک خالص بدنی عبادت ہے، لہذا اس میں نیابت درست نہ ہوگی۔ نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

لا يصوم عن احد ولا يصلى احد عن احد (کوئی شخص کسی دوسرے کی طرف سے نہ روزہ رکھے اور نہ نماز پڑھے۔) اور اگر اس نے اس کی متعلق وصیت کی ہو تو اس کا "وصی" اس کے مال میں سے ایک تہائی حصہ لئے گا۔ اور قسم کے کفارے کی صورت میں دس مساکین کو کھانا کھلاوے۔ یا ان کو لباس پہنادے یا ایک غلام آزاد کر دے۔ اس لئے کہ جب اس نے وصیت کی تو ایک تہائی مال میں اس کی ملکیت باقی رہی۔ اسی طرح، قتل ظہار روزہ توڑنے کے کفارے کی صورت میں ایک غلام کو آزاد کرنے کا حکم ہے۔ بشرطیکہ اس کی قیمت ایک تہائی مال تک ہو۔ اور اگر اس کا ایک تہائی مال غلام کی قیمت سے کم ہو تو وہ ظہار اور روزہ توڑ دینے کی صورتوں میں ساٹھ مساکین کو کھانا کھلاوے۔ مگر ان دونوں میں وصی پر روزہ رکھنا ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ روزہ میں فی نفسہ نیابت (قائم مقام) کا احتمال نہیں ہے۔ اسی طرح اس کی جانب سے روزوں کا کھانے کی صورت میں فدیہ دینا بھی جائز نہیں ہے اس لئے کہ وہ روزوں کا "بدل" ہے۔

اور اگر اس نے وصیت کی کہ اس کی طرف سے قسم کے کفارے کے طور پر دس مساکین کو کھانا کھلادیا جائے پھر اس کی وفات ہو گئی۔ پھر "وصی" نے دو افراد کو دس افراد کا کھانا فدیہ دے دیا۔ بعد ازاں وہ فوت ہو گئے۔ تو وصی زمرہ کو کھانا کھلائے گا۔ اور وہ ان کو صبح اور شام کا کھانا کھلائے۔ اس لئے کہ جیسا کہ آئندہ بیان کریں گے دو افراد پر علیحدہ علیحدہ صبح اور شام کا کھانا متفرق کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے اور "وصی" کسی شئی کا ضامن نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے تجاوز نہیں ہو۔ کیونکہ دن کی موت میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اگر "اس" نے کہا ہو میری طرف سے دس مساکین کو صبح و شام کھانا کھلایا جائے اور اس نے کفارے کا نام نہ لیا۔ پھر اس نے ان کو صبح کا کھانا کھلایا اور پھر وہ مر گئے تو شام کا کھانا دوسروں کو کھلاوے۔ اس لئے کہ اس نے اسے کفارے کے طور پر ایسا کرنے کو نہ کہا تھا۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اس نے کا نام نہیں لیا تھا۔ تو چونکہ اس کا سبب نذر ہے، لہذا اس میں تفریق کرنا درست ہوگا واللہ اعز شانہ اعلم۔

فصل: ہر نوع کے وجوب کی شرائط

ہر وہ بات جو قسم، ظہار، روزہ توڑ دینے اور دیگر جنایات کے کفاروں میں اس کفارے کے سبب وجوب کے انعقاد کی شرط ہے۔ وہی اس کے وجوب کی بھی شرط ہے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک تمام شرائط شرائط علل (وجوہ) ہیں۔ ہم اس مسئلے کا کتاب الایمان، کتاب الظہار، کتاب الصوم اور کتاب الجنایات میں ذکر کر آئے ہیں۔

حصول قدرت

اور اس کے وجوب کی شرائط میں سے اولاً اس شخص کا اس عمل پر ادائیگی کی قدرت کا ہونا ہے۔ یہ شرط عقلاً قابل فہم ہے۔ اس لئے کہ بغیر قدرت کے کسی شئی کا اس پر واجب ہونا محال ہے۔ اس کے اگر واجب متعین ہو تو اس کی

ادائیگی پر معین طور پر قدرت کا ہونا ضروری ہے، جیسے کہ قتل، ظہار اور روزہ توڑ دینے کی صورت میں ہے۔ جس کی بنا پر ان صورتوں میں غلام کو آزاد کرنا ضروری نہ ہوگا۔ ماسوائے اس کے کہ وہ غلام خرید سکتا ہو۔ جس کی صورت یہ ہے کہ اس کے پاس اس کی کفالت (گزر بسر) سے اضافی رقم موجود ہو، جس سے وہ کفارہ کی ادائیگی کی صلاحیت رکھنے والا غلام خرید سکتا ہو۔ ورنہ اس پر غلام کی آزادی ضروری نہ ہوگی، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ (۱) (جو شخص نہ پائے تو وہ دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے)

کہ اللہ تعالیٰ نے روزے کے واجب ہونے کیلئے غلام کے نہ ملنے کو شرط قرار دیا ہے۔ اگر اس کا پایا جانا اس کے آزاد کرنے کی شرط نہ ہوتا اور اس پر اس کی آزادی بہر صورت فرض ہوتی، خواہ اس کو اس کی استطاعت ہوتی یا نہ ہوتی۔ تو اس صورت میں روزے کے واجب ہونے کیلئے غلام کے نہ ملنے کا کوئی مضموم نہ تھا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا نہ ملنا اس کے وجوب کی شرط ہے۔ پھر اگر اس کی ملکیت میں کفارے کی صلاحیت رکھنے والا کوئی غلام موجود ہو تو اس پر اس کو آزاد کرنا ضروری ہوگا خواہ اس پر فرض ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ وہ حقیقی طور پر اس کو پانے والا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس کی ملکیت میں کوئی معین غلام موجود نہ ہو، مگر اس کے پاس اس کی ضرورت سے زائد مال موجود ہو تو اس پر کفارے بننے کی اہلیت رکھنے والے غلام کی آزادی ضروری ہوگی، کیونکہ وہ معنوی طور پر اس کو پانے والا ہے، لیکن اگر اس کے پاس اس کی کفایت سے زائد مال موجود نہ ہو، جس سے وہ غلام خرید سکے اور نہ ہی اس کی ملکیت میں کوئی غلام موجود ہو تو اس پر اس کی آزادی ضروری نہ ہوگی۔ اس لئے کہ "کفارے کی رقم اس وقت اس کی حوالج ضروریہ میں مشغول ہے۔ اور جو رقم کسی بد میں مشغول ہو وہ ایسے ہی ہے۔ جیسے اسے صرف کر دیا گیا ہو، لہذا وہ کالعدم ہو تصور کی۔ جیسے کہ دوران سفر میں پینے کی ضرورت کیلئے رکھا ہوا پانی، کہ اس صورت میں اس کیلئے نیم جائز ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا (۲) (پس اگر تم نہ پاؤ پانی تو تم پاک مٹی سے نیم کر لیا کرو۔)

کے تحت داخل ہے۔ اس لئے کہ اگرچہ وہ فی الحقیقت موجود ہے، لیکن چونکہ وہ اس کی حوالج ضروریہ میں مشغول ہے، لہذا اس کا ہونا کالعدم ہوگا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اور اگر متعدد اشیاء میں سے کوئی ایک شے واجب ہو، جیسے کہ "قسم" کے کفارے میں ہے تو اس پر مبہم طور پر واجب کی ادائیگی پر قدرت کا ہونا شرط ہوگا، جس کی صورت یہ ہے کہ اس کے پاس اس کی کفالت سے زائد اتنا مال موجود ہو کہ وہ ان تین صورتوں میں سے کسی ایک کی ادائیگی کر سکتا ہو۔ اس لئے کہ وہ معنوی طور پر اس کو پانے والا ہوگا یا پھر اس کی ملکیت میں نص (قرآنی) میں وارد شدہ اشیاء میں سے کوئی ایک شے موجود ہو، مثلاً اس کے پاس معین طور پر کفارے کی صلاحیت رکھنے والا غلام یا دس مساکین کا لباس یا دس مساکین کا کھانا موجود ہو۔ اس لئے کہ وہ اس کو حقیقی طور پر پانے والا ہے۔ علیٰ ہذا اقیام اس پر روزہ واجب نہیں ہے اور نہ ہی جہاں کھانا کھلانے کی گنجائش ہو وہاں کھانا کھانا ضروری ہے، ماسوائے اس شخص کے جو ان پر قدرت رکھتا ہو اس لئے کہ کسی "عاجز" شخص پر فعل کا وجوب ناممکن ہے، جیسا کہ کفارہ ظہار میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَمَنْ يَسْتَطِيعُ فَاطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا (۳) (پس جو اس کی استطاعت نہ رکھے وہ دس مساکین کو کھانا کھلانے)

۱۔ المائدہ (۵:۵۸)

۲۔ المائدہ (۶:۵)

۳۔ المائدہ (۳:۵۸)

کہ اللہ سبحانہ نے کھانا کھلانے کے وجوب کیلئے روزہ رکھنے کی عدم استطاعت کو ضروری قرار دیا ہے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ روزے کی استطاعت کا ہونا اس کے وجوب کی شرط ہے۔ اور ان تمام صورتوں میں غلام پر سوائے روزے کے کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ اس لئے وہ ان میں سے کسی شئی پر بھی قادر نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مال کی ملکیت کی اہلیت نہیں رکھتا۔ وجہ یہ ہے کہ وہ خود فی نفسہ مملوک (غلام) ہے۔ جس کی بنا پر وہ کسی شئی کا مالک نہیں ہو سکتا۔

اور اگر اس کی طرف سے اس کے آکانے کوئی غلام آزاد کر دیا یا کسی کو کھانا کھلا دیا یا لباس پہنا دیا تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر اس کو کسی شئی کا مالک بنا بھی دیا جائے تو وہ اس کا مالک نہیں ہوتا۔ یہی حکم مکاتب غلام کا ہے۔ اس لئے کہ جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہو وہ غلام ہی ہے۔ اسی طرح مستعی (آزادی کیلئے کوشش کرنے والا) غلام بھی۔ مام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہی حکم رکھتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے۔

(۲) مندرجہ بالا تین انواع کفارہ میں اس کا غلام کی آزادی سے قاصر ہونا روزے کے وجوب کیلئے شرط ہے۔ اس لئے کہ کفارہ قتل اور کفارہ ظہار میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ (۱) (پس جو کوئی استطاعت نہ رکھے وہ دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے۔) یعنی جو شخص کسی غلام کو آزاد کرنے کی طاقت نہ پائے تو اللہ تعالیٰ نے غلام کے نہ پائے جانے کو روزے کے وجوب کی شرط قرار دیا ہے۔ لہذا غلام کی آزادی پر قدرت کے باوجود اس پر روزہ ضروری نہ ہوگا۔ رہا قسم کا کفارہ تو اس میں تینوں اشیاء سے قاصر ہونا روزہ کے وجوب کی شرط ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ (۲) (پس جو کوئی نہ پائے تو وہ تین دن کے روزے رکھے۔) یعنی یہ کہ اگر کوئی شخص ان میں سے کسی ایک کی بھی طاقت نہ پائے تو اس پر تین دنوں کے روزے ضروری ہیں اور ان میں سے کسی ایک پر قدرت کے باوجود روزہ ضروری نہ ہوگا۔

رہا روزے سے عاجز ہونا تو وہ جہاں کھانا کھلانے کی، گنجائش ہو، وہاں اس سے عاجز ہونا، شرط ہوگا۔ اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَاطْعَامَ سِتِّينَ مَسْكِينًا (۳) (یعنی جو شخص روزہ رکھنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو اس پر ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانا ضروری ہے۔)

لہذا روزے کی استطاعت کی صورت میں اس پر کھانا کھلانا واجب نہیں۔

پھر آگے اختلاف ہے۔ کہ آیا قدرت اور عجز کا وجوب کے وقت اعتبار ہوتا ہے یا اس کی ادائیگی کے وقت۔ ہمارے ائمہ کرام رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ ادائیگی کے وقت اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وجوب کے وقت، حتیٰ کہ اگر وہ وجوب کے وقت خوشحال ہو پھر تنگ دست ہو جائے تو ہمارے نزدیک اس کیلئے روزے رکھنا جائز ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ اور اگر برعکس صورت ہو تو ہمارے نزدیک روزے رکھنا جائز نہیں، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہیں۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ کفارہ بطور سزا کے واجب ہوا ہے، لہذا "حد" کی طرح اس میں "وجوب" کے وقت کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ اگر کسی غلام نے "بدکاری کی" پھر وہ آزاد ہو گیا تو اس پر غلاموں

۱- المجادلہ (۵۸:۴)

۲- المائدہ (۵:۸۹)

۳- المجادلہ (۸۵:۴)

جیسی حد جاری کی جائے گی۔ اور اس بات کی دلیل کہ کفارہ بطور "سزا" واجب ہوا ہے یہ ہے کہ اس کے وجوب کا سبب ظہار، قتل، روزہ توڑ دینے اور عانت ہو جانے کی جنایت (قانون کی خلاف ورزی) ہے۔ اور کسی وجوب کو کسی جنایت (گناہ) کے ساتھ معلق (مشروط) کرنا ایسی وصف کے ساتھ حکم کو معلق کرنا ہے جو اس کے مناسب اور اس میں فوری طور پر موثر ہے، لہذا اسے اسی پر محمول کیا جائے گا۔ بعض اوقات شواہح کہتے ہیں کہ "یہ ایک ایسا تاوان ہے جو کشادگی اور تنگدستی کی حالتوں میں مختلف ہوتا ہے، لہذا غلام کی آزادی کے تاوان (ضمان) کی طرح وجوب کی حالت کا اعتبار ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ کفارہ ایک ایسی عبادت ہے جس کا "بدل" (عوض) بھی ہے اور "مبدل" بھی۔ لہذا اس میں ادائیگی کے وقت کا اعتبار ہوگا وجوب کے وقت کا نہیں۔ جیسے کہ نماز کہ اگر وہ صحت کی حالت میں قضا ہو جائے پھر وہ بیماری کی حالت میں بیٹھ کر یا اشاروں کی مدد سے ادا کرے تو جائز ہوگی۔ اور اس بات کی دلیل، کہ وہ ایک عبادت ہے اور اس کا "بدل" ہے، یہ ہے کہ روزہ مالی کفارے کا بدل ہے۔ جبکہ روزہ ایک عبادت ہے اور عبادت کا بدل بھی عبادت ہوتا ہے۔ اسی طرح اس میں نیت شرط ہے اور سوائے عبادت کے کسی اور فعل میں نیت شرط نہیں ہوتی، پھر جب یہ ثابت ہو گیا کہ وہ ایک عبادت ہے اور اس کا "بدل" ہے تو اس سے ثابت ہو گیا کہ اس میں ادائیگی کے وقت کا اعتبار ہوگا نہ کہ وجوب کے وقت کا۔ اس لئے کہ جب اس کو روزے شروع کرنے سے قبل کشادگی حاصل ہو گئی یا ان کو مکمل کرنے سے قبل اسے حاصل ہو جائے تو وہ "بدل" (عوض) سے کام پورا ہونے سے قبل مبدل (اصل) پر قادر ہو گیا ہے، لہذا اس کا "بدل" باطل ہو جائے گا۔ اور معاملہ "مبدل" کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ جیسے کہ نسیم کرنے والا اگر نماز شروع کرنے سے قبل یا نماز سے فارغ ہونے سے قبل پانی پالے تو ہمارے نزدیک یہی حکم ہے اور جیسے چھوٹی بھی اگر مہینوں کے ساتھ عدت گزار رہی ہو، پھر اس کو حیض آنا شروع ہو جائے، تو اس کا مہینوں کے ساتھ عدت گزارنے کا حکم مہینوں کی بجائے "حیض" کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اور جب وہ مال کے ساتھ ادائیگی سے قبل تنگدست ہو گیا تو وہ مقصد حاصل ہونے سے قبل "مبدل" (اصل) سے قاصر ہو گیا ہے مگر وہ "بدل" کے ساتھ ادائیگی کرنے پر قادر ہے۔ جیسے کہ پانی پانے والے نے اگر وقت گزرنے تک وضو نہ کیا پھر پانی موجود نہ رہا اور صاف مٹی میسر ہو تو اس کیلئے نسیم کر کے نماز پڑھنا جائز ہے بلکہ وہ اس پر واجب ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہ حکم ہے۔ بخلاف حدود کے، اس لئے کہ "حد" مقصود بالذات عبادت نہیں ہے، بلکہ وہ تو ایک طرح کی عقوبت (سزا) ہے، اسی لئے وہاں نیت کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح اس کا کوئی بدل بھی نہیں ہے، کیونکہ "غلام کی حالت غلامی کی سزا" آزادی کی حالت والی سزا کا بدل نہیں ہے بلکہ وہ فی نفسہ اصل ہے۔ کیا مجھے علم نہیں کہ اس پر آزاد لوگوں کی حد کی قدرت کے باوجود غلاموں جیسی سزائے کی جاتی ہے۔ اور "مبدل" (اصل) پر قدرت کے باوجود "بدل" پر عمل کرنا جائز نہیں ہوتا، جیسے کہ مٹی پانی کی موجودگی میں قابل نسیم نہیں، وغیرہ ذالک۔ بخلاف نماز کے کہ اگر اس پر حالت اقامت میں اس کا وجوب ہو اور پھر وہ مسافر ہو گیا یا وہ مسافر ہو اور پھر وہ مقیم ہو گیا تو اس کی قضا میں اس کے وجوب کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے، کیونکہ مسافر کی نماز مقیم کی نماز کا بدل نہیں ہے اور مقیم کی نماز مسافر کی نماز کا بدل ہے، بلکہ ان میں سے ہر ایک کی نماز فی نفسہ مستقل نماز ہے۔ کیا مجھے علم نہیں کہ نمازی دو سری نماز پر قدرت کے باوجود وہی نماز پڑھتا ہے اور بخلاف آزادی کی ضمان (تاوان) کے، اس لئے کہ وہ عبادت نہیں ہے۔ اسی طرح حایہ (آزادی کیلئے کوشش کرنا) امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر ضمان (تاوان) کا بدل نہیں ہے۔ اس لئے کہ فریک کو تاوان اور استعنا (غلام کا آزادی حاصل کرنے کی کوشش کرنا) میں سے ایک کا اعتبار دیا جاتا ہے۔ اور فریعت میں اسے "بدل اور مبدل" کا اعتبار نہیں دیا جاتا۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ وجوب کفارہ کا سبب جنایت ہے تو وہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ جنایت تو اس کے وجوب کا سبب ہے، جیسا کہ وہ توہم کے وجوب

کا سبب ہے، کیونکہ وہ توبہ کی انواع میں سے ایک ہے۔ اور جنایت کا ہونا تو شرط ہے۔ جیسا کہ توبہ میں ہے۔ یہی ہمارے مشائخ میں سے محقق علماء کا قول ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس پر غلام کی آزادی یا تین اشیاء میں سے کوئی ایک شئی واجب ہو جائے اور وہ اس وقت خوشحال ہو پھر وہ مفلس ہو جائے تو اس کی طرف سے روزہ جائز ہے اور اگر وہ تنگ دست ہو پھر وہ کشادہ دست ہو جائے تو ہمارے نزدیک روزہ رکھنا جائز نہ ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک پہلے قول کی رو سے جائز نہ ہوگا اور دوسرے قول کی رو سے جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک وجوب کے وقت کا نہیں، بلکہ ادائیگی کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے پہلے قول میں ادائیگی کے وقت کا اعتبار کیا ہے، لہذا روزہ کے جواز اور اس کے وجوب کی شرط یعنی غلام کا اس کی قدرت میں نہ ہونا پایا گیا ہے۔ جس کی بنا پر روزہ جائز، بلکہ واجب ہوگا۔ دوسری صورت میں شرط نہیں پائی گئی، جس کی بنا پر روزہ جائز نہ ہوگا۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ وجوب کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے، لہذا جواز کیلئے وجوب کے وقت شرط کے وجود عدم کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور یہ شرط پہلی صورت میں نہیں پائی گئی اور دوسری صورت میں پائی گئی ہے۔

اور اگر اس نے روزے رکھنے شروع کیے پھر ان کو مکمل کرنے سے قبل وہ خوشحال ہو گیا تو اس کا روزہ جائز نہ ہوگا۔ الاصل میں یہی قول مذکور ہے۔ اس ضمن میں ہمیں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور حضرت ابراہیمؓ سے وہی روایت پہنچی ہے جس کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں، کہ وہ "بدل" کے ساتھ مقصد حاصل ہو جانے سے قبل اصل پر قادر ہو گیا ہے جس کی بنا پر بدل کا اعتبار نہ ہوگا۔ اس مسئلے کی اصل کتاب الصوم میں ہے۔ وہ یہ کہ جس شخص نے اس گمان کے ساتھ روزہ شروع کیا کہ وہ اس پر واجب ہے پھر ظاہر ہو گیا کہ وہ اس پر واجب نہیں ہے تو افضل یہ ہے کہ وہ روزہ مکمل کرے اور اگر اس نے روزہ کھول دیا۔ تو اس کے متعلق وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے وہ اپنا روزہ جاری رکھے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک کفاروں میں وجوب کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے اور وجوب کے وقت وہ مفلس تھا اور اگر اس کی تکمیل کے بعد وہ مالدار ہو گیا تو اس کا روزہ جائز ہوگا، وجہ یہ ہے کہ بدل سے مقصد حاصل ہونے کے بعد وہ "مبدل" (اصل) پر قادر ہو گیا ہے، جس کی بنا پر بدل باطل نہ ہوگا، بخلاف شیخ فانی (بیمار بوڑھے) کے کہ اگر وہ فدیہ ادا کر دے اور پھر روزے پر قادر ہو جائے تو اس کا دیا ہوا فدیہ باطل ہو جائے گا اور اس پر روزہ ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ "شیخ فانی" وہ ہے جس کے روزے پر قادر ہونے کی امید نہ ہو تو جب وہ اس پر قادر ہو گیا ہے تو اس سے واضح ہوا کہ وہ شیخ فانی نہ تھا۔ نیز اس لئے بھی کہ فدیہ دینا "بدل مطلق" نہیں ہے۔ اس لئے کہ ظاہری اور معنوی طور پر وہ روزے کی طرح نہیں ہے، لہذا وہ "بدل ضروری" ہوگا اور اب ضرورت ختم ہو گئی ہے، جس کی بنا پر اس کا قادر ہونا باطل ہو گیا ہے۔ رہا روزہ تو وہ بدل مطلق ہے جس کی بنا پر مقصد حاصل ہونے کے بعد اصل پر قدرت کے باوجود وہ باطل نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔

فصل: ہر نوع کی شرائط جواز

ان انواع کے جواز کی مختلف شرائط ہیں۔ ان میں سے کچھ ایسی ہیں جو تمام اقسام کو شامل ہیں اور بعض کچھ کے ساتھ مخصوص ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) تمام انواع کو شامل شرائط

(۱) کفارے کی نیت کرنا، حتیٰ کہ وہ بغیر نیت کے جائز نہ ہوگا اور نیت پر ہماری یہ بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

اولاً یہ کہ کفارے کی نیت کرنا اس کے جواز کی شرط ہے اور ثانیاً نیت کی شرط، تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) کفارے کی نیت کرنا۔ اس لئے کہ مطلق فعل کفارے کا بھی احتمال رکھتا ہے ہے اور غیر کفارے کا بھی، لہذا اس کیلئے تعیین ضروری ہے جو نیت کے ذریعے ہوگی۔ اسی لیے کفارے کا روزہ مطلق روزے کی نیت سے ادا نہیں ہوتا، کیونکہ وہ روزہ کفارے کے روزے اور کسی اور قسم کے روزے کا احتمال رکھتا ہے۔ جس کی بنا پر نیت کے بغیر اس کی تعیین نہ ہوگی، جیسے کہ رمضان المبارک کے روزے اور مطلق نذر کے روزے کا یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے ایک غلام دو کفاروں کی طرف سے آزاد کیا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ان دونوں کی طرف سے جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس پر ہر کفارے کی جانب سے ایک ایک مکمل غلام کا آزاد کرنا ضروری تھا۔ اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ پھر کیا وہ ان میں سے ایک کی طرف سے جائز ہوگا تو اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ یہ دونوں واجب کفارے دو حال سے خالی نہ ہوں گے:

(۱) یا تو دو مختلف جنسوں کے اسباب سے ان کا وجوب ہوا ہوگا اور یا دونوں ایک ہی جنس کے سبب سے واجب ہوئے ہوں گے۔ اگر تو دونوں کفارے دو مختلف اسباب کی بنا پر واجب ہوئے ہوں، جیسے قتل اور ظہار اور پھر اس نے ایک ہی غلام دونوں کی نیت سے آزاد کر دیا تو وہ بغیر کسی اختلاف کے ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے بھی جائز نہ ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہوگا۔ اور اگر وہ دونوں کفارے ایک ہی جنس سے تعلق رکھنے والے دو اسباب کی بنا پر واجب ہوئے ہوں جیسے دو ظہار یا دو قتل تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک ان میں سے ایک کی طرف سے جائز ہوگا۔ یہ استسنا ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ قیاس یہ ہے کہ وہ جائز نہ ہو اور یہی امام زہر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور یہ اختلاف اس بات پر مبنی ہے کہ آیا تعیین اور تقسیم (توزیع) کی نیت معتبر ہوتی ہے یا لغو، تو ہمارے ائمہ کے نزدیک مختلف اجناس میں جائز اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں صورتوں میں لغو ہوتی ہے اور ایک ہی جنس میں ہو تو وہ ہمارے ائمہ کے نزدیک لغو اور امام زہر رحمہ اللہ کے نزدیک از روئے قیاس معتبر ہوتی ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ ہماری بحث اس طرح ہے کہ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ کفارے اپنے اسباب کے مختلف ہونے کے باوجود ایک ہی جنس ہیں اور ایک ہی جنس میں تعیین کی نیت کرنا لغو ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ مختلف جنسوں میں تعیین کی ضرورت ہے اور یہ تعیین نیت کے ساتھ ہوتی ہے، لہذا جنس کے اختلاف کے وقت نیت کی تعیین کی ضرورت ہوگی اور نیت اپنے مقام سے متصل ہوگی، جس کی بنا پر نیت درست ہوگی اور جب اس کی نیت درست ہوگی تو ایک ہی غلام کا دو کفاروں پر تقسیم ہونا درست ہوگا، لہذا دونوں کفاروں پر نصف نصف غلام کی تقسیم ہوگی، جو جائز نہ ہوگی نہ تو ایک کی طرف سے اور نہ دوسرے کی طرف سے، رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ دونوں کفارے ایک ہی جنس سے ہیں تو یہ اس اعتبار سے صحیح ہے کہ وہ دونوں کفارے ہیں، لیکن وہ دونوں سبب مقدار اور صفت میں باہم مختلف ہیں۔ سبب کے مختلف ہونے میں تو کوئی شک نہیں، رہا مقدار میں تو وہ اس لئے کہ کمانا دونوں میں سے ایک میں داخل ہے اور وہ کفارہ ظہار ہے، اور دوسرے میں داخل نہیں اور وہ قتل کا کفارہ ہے۔

دوسری صفت تو وہ اس لئے کہ غلام کا ذکر کفارہ ظہار میں صفت ایمان کے بغیر ہے اور کفارہ قتل میں صفت ایمان کے ساتھ (مشرط) ہے، تو جب وہ اس پہلو سے مختلف ہیں تو تعیین کیلئے نیت ضروری ہوگی تو چونکہ نیت اپنے اصل سے متصل ہائی کسی ہے، لہذا غلام دونوں میں تقسیم ہو گیا، لہذا وہ دونوں میں سے کسی ایک کی طرف سے بھی جائز نہ

ہوگا حتیٰ کہ اگر غلام کافر ہو اور اس کو قتل کے کفارے میں شامل کرنا درست نہ ہو اور اسے مکمل طور پر ظہار کی طرف آزاد کرنا درست ہو تو جائز ہوگا، ہمارے ماوراء النہر کے مشائخ نے یہی کہا ہے۔

اور اس مسئلے کی مثال وہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی عورت اور اس کی بیٹی یا اس کی بہن کو اپنے نکاح میں جمع کیا اور ان دونوں کے ساتھ ایک ہی وقت میں، ایک ہی جھٹے سے نکاح کیا اگر تو دونوں ہی سابقاً غیر منکوحہ ہوں تو کسی کا بھی نکاح جائز نہ ہوگا اور اگر ان میں سے ایک منکوحہ اور دوسری غیر منکوحہ ہو تو غیر منکوحہ عورت سے نکاح درست ہوگا۔

رہی بحث ہمارے ائمہ کرام کے درمیان تو اس بارے میں قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے تقسیم کی بنیاد پر ایک غلام کی آزادی کو دو کفاروں کی طرف سے واقع کیا ہے۔ جس کی بنا پر دونوں میں سے کسی کی طرف سے بھی کفارہ درست نہ ہوگا، کیونکہ اس پر ضروری تھا کہ وہ دونوں میں سے ہر ایک کی طرف سے پورا پورا غلام آزاد کرتا، لہذا جب اس نے یہ نہیں کیا، تو یہ دونوں میں سے کسی کی طرف سے بھی درست نہ ہوگا۔ اسی لئے اگر دونوں کی جنس مختلف ہو تو وہاں ایسا کرنا جائز نہیں ہوتا۔

ہمارا استدلال یہ ہے کہ تعین کی نیت اپنے مقام سے متصل نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کا محل (مقام) تو دو مختلف جنسیں ہیں اور جب تک جنسیں مختلف نہ ہوں تو ان کی تعین کی ضرورت نہیں ہوتی۔ تو جب وہ دونوں ایک ہی جنس سے تعلق رکھتی والی اشیاء ہیں تو تعین کی ضرورت نہ ہوگی جس کی بنا پر تعین کی نیت "لغو" ہوگی اور اصل نیت "یعنی کفارے کی نیت باقی رہے گی جس کی بنا پر وہ نیت دونوں میں سے ایک کی طرف سے واقع تصور ہوگی، جیسے کہ رمضان المبارک کے روزوں میں یہی حکم ہے کہ اگر اس پر دو دن کے روزوں کی قضا ضروری ہو پھر اس نے ایک دن کا روزہ دو دنوں کی قضا کی نیت سے رکھ لیا تو اس کی تعین کی نیت لغو ہوگی اور جو اس پر واجب ہے اس کا حکم برقرار رہے گا۔ تو اسی طرح زیر بحث صورت کا بھی یہی حکم ہے۔ بخلاف اس صورت کے، جب دونوں (کفاروں) کی جنس مختلف ہو، اس لئے کہ جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں اس کی تعین کی ضرورت ہوگی، لہذا اس کی تعین کی نیت لغو نہ ہوگی، بلکہ اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور جب اس کا اعتبار کیا جائے گا تو ہر ایک جنس سے نصف غلام کی آزادی واقع ہوتی لہذا وہاں دونوں کی طرف سے جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس پر دو روزے واجب الادا ہوں۔ ایک رمضان المبارک کی قضا کا اور دوسرا قسم کے کفارے کا، پھر اس نے رات کے وقت یہ نیت کی کہ وہ یہ روزہ دونوں کے طرف سے رکھے گا تو اس کی تقسیم کی نیت معتبر ہوگی۔ جس کی بنا پر ان میں سے کسی کی طرف سے بھی اس کا روزہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس کی تقسیم اس سے مانع ہے، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے دو ظہاروں کی طرف سے ساٹھ مسکین کو کھانا کھلایا یا ہر مسکین کو گندم کا ایک صاع دیا، تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ کفارہ صرف ایک "ظہار" کی طرف سے جائز ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں کی طرف سے کافی ہوگا۔ اور امام زہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں میں سے کسی کی طرف سے جائز ہوگا، یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس نے دو قسموں کے کفارے کے طور پر دس مسکین کو کھانا

کھلایا۔ یا ہر مسکین کو ایک ایک صاع دیا تو اس میں بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر یہ کفارے دو جنسوں سے ہوں تو تمام ائمہ کرام کے نزدیک بالاتفاق جائز ہوں گے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، ہمارے تینوں ائمہ کرام کا اصول یہ ہے کہ اگر کفارے ایک ہی جنس سے ہوں تو ان میں تعین کی نیت کی ضرورت نہیں ہوتی، لہذا یہاں تعین کی نیت لغو اور اصل نیت یعنی کفارے کی نیت کافی ہوگی، تو گویا اس نے

ساتھ صاع کھانا ساٹھ ساکین کو بغیر اس بات کی تعیین کے کہ نصف اس کفارے کی طرف سے ہے اور نصف دوسرے کفارے کی طرف سے دیدیا۔ اور اگر اس نے اس کی تعیین نہ کی ہو تو اس صورت میں یہ کفارہ صرف ایک کی طرف سے جائز ہوتا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا سوائے اس کے کہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہاں تعیین کی نیت اس وقت باطل ہوتی ہے جب اس میں کوئی فائدہ نہ ہو اور یہاں اس میں فائدہ ہے اور وہ اس کا دونوں کفاروں کی طرف سے جائز ہوتا ہے، لہذا اس کا اعتبار کرنا ضروری ہو گا اور امام زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ساٹھ ساکین کو کھانا کھلانا ایک کفارہ ہے، مگر وہ کفارہ مجہول ہے، اس لئے اگر اس نے دونوں کفاروں کی طرف سے غلام آزاد کیا تو وہ ان میں سے کسی کی طرف سے بھی جائز نہ ہو گا، بخلاف اس صورت کے جب کفارہ دو اجناس سے ہو، اس لئے کہ وہ ہمارے تمام ائمہ کرام کے اصول پر صریح ہے کیونکہ جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں تعیین کی نیت معتبر ہوگی اور جب تعیین کی نیت اور ادا کیا گیا کفارے دونوں صریح ہوں تو وہ دونوں کفاروں کی طرف سے جائز ہو گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(ج) جواز نیت کی شرط کا بیان

جواز نیت کی شرط نیت کا کفارے کے فعل سے متصل ہونا ہے، لہذا اگر وہ فعل سے بالکل متصل نہ ہو یا کفارے کے فعل سے متصل نہ ہو، مثال کے طور پر وہ نیت فعل سے متاخر ہو تو کفارہ جائز نہ ہو گا۔ اس لئے کہ نیت کی شرط کسی متمم فعل کی تعیین اور بعض حالتوں پر اس کو واقع کرنے کیلئے ہے اور یہ بات اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتی جب تک کہ نیت فعل سے متصل نہ ہو جیسے کہ کسی شئی پر حقیقی قدرت کا ہونا، اس لئے کہ اسی سے وہ فعل اختیاری ثابت ہوتا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے اپنی قسم یا ظہار یا روزہ توڑنے یا قتل کے کفارے کے طور پر اپنے والد یا اپنے بیٹے کو آزاد کرنے کی نیت سے خریدنا تو ہمارے نزدیک ازروئے استسماں جائز ہو گا اور قیاس یہ تھا کہ وہ جائز نہ ہو۔ یہی امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس کی اساس اس بات پر ہے کہ کسی غلام کے قریبی رشتہ دار کے لیے اس کی خریداری ہی ہمارے نزدیک اس کی آزادی ہے تو جب اس نے اسے کفارے کی نیت سے خریدنا تو اس کی نیت آزادی کے فعل سے متصل ہو گئی ہے، لہذا یہ جائز ہو گا۔ امام زفر رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہاں آزادی ثابت کی بنا پر ثابت ہوتی ہے اور خریداری اس کیلئے شرط ہے۔ جس کی بنا پر اس کی نیت آزادی کے فعل سے متصل نہیں ہوتی، لہذا وہ جائز نہ ہو گا، قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ خریدنا تو حقیقی طور پر آزاد کرنا ہے اور نہ ہی مجازی طور پر، حقیقی طور پر اس کے آزادی نہ ہونے میں کوئی شک نہیں، اس لئے کہ لغوی طور پر خریداری کا لفظ آزاد کرنے کیلئے وضع نہیں ہوا۔ رہا مجازی طور پر تو وہ اس لئے کہ "مجاز" کا ہونا اس کے لازم اور مشور مضموم میں مشابہت کا تقاضا کرتا ہے اور یہاں دونوں میں بالکل مشابہت نہیں ہے۔ اس لئے کہ "خریدنا" اس کا مالک بننا ہے، اور آزاد کرنا ملکیت کے ازالے سے عبارت ہے۔ اور دونوں میں باہم تضاد ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جسے امام ابو داؤد نے اپنی السنن میں حضرت ابو ہریرہؓ کی سند سے نبی اکرم ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا:

لن یحرز ولد والد الا ان یجده مملوکا (کوئی جوٹا باپ کی نیکی کا بدلہ نہیں دے سکتا سوائے اس کے کہ وہ

پنے باپ کو غلام پانے اوہلے خرید کر آزاد کر دے۔)

فمشتربه فیعتقه

کہ نبی اکرم ﷺ نے خریدنے کے بعد اس کی آزادی کو "آزاد کرنا" قرار دیا ہے، حالانکہ خریداری کے بعد اس سے کوئی اصل سہرا نہیں ہوا تو معلوم ہوا کہ اس شخص سے اس کا خریدنا ہی آزادی کا فعل ہے، خواہ ہمیں اس کی وجہ سمجھ میں آنے مانے آئے۔ تو اگر اس نے خریداری کے وقت کفارے کی نیت کر لی تو چونکہ اس کی نیت آزادی کے فعل سے متصل

واقع ہوئی ہے، لہذا یہ آزادی جائز اور درست ہوگی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ اور امام زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ خریداری حقیقی طور پر آزادی نہیں ہے، درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ تو حقیقی طور پر آزادی ہے، لیکن یہ اس کا یہ مضموم حقیقی اور شرعی مضموم ہے لغوی اور وضعی مضموم نہیں ہے اور بعض حقائق وضعی ہوتے ہیں اور بعض شرعی اور بعض عرفی، جیسا کہ یہ مسئلہ اصول فقہ کی کتابوں میں بیان کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر اس کو اس کا والد حبہ کیا گیا یا اس کیلئے اس کی وصیت کی گئی اور اس نے اسے قبول کر لیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کے قبول کی بنا پر آزاد ہو جائے گا، جس کی بنا پر اس کی نیت آزاد کرنے کے فعل سے متصل تصور ہوگی۔

اور اگر وراثتاً اس کا مالک بننے وقت اس نے کفارے کی نیت کر لی، تو کفارہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں آزادی کا فعل اس کی مکمل طور پر کسی حرکت کے بغیر واقع ہوا ہے، جس کی بنا پر نیت کا فعل سے اتصال نہیں پایا گیا، اس لئے یہاں کفارے کی ادائیگی درست تصور نہ ہوگی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی دوسرے شخص کے غلام سے کہا "اگر میں نے تجھے خریدا تو تو آزاد ہے پھر اس نے کفارے کی نیت سے اسے خریدا تو اس سے کفارے کی ادائیگی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ خریداری کے وقت اس کی آزادی اس کے سابق کلام سے ثابت ہوتی ہے، جس سے نیت متصل نہیں ہوتی تھی، حتیٰ کہ اگر اس نے کہا "اگر میں نے فلاں شخص کو خریدا تو وہ میری قسم یا ظہار یا اس کے علاوہ کسی اور کفارے سے آزاد ہوگا" تو چونکہ اس کی نیت آزادی کے کلام سے متصل واقع ہوتی ہے اس لئے کفارہ جائز ہوگا۔ کیونکہ جب اس نے کہا "جسے میں خریدوں گا، وہ میری طرف سے کفارہ قتل میں آزاد ہو، تو اس نے سابق کلام کو فسخ کرنے کا ردہ کیا ہے، حالانکہ قسم فسخ نہیں ہوتا، اور اسی طرح اگر اس نے کہا، اگر میں نے اس کو خریدا تو وہ میری طرف سے "نظلی طور" پر آزاد ہو یا پھر اس نے کہا "اگر میں نے اس کو خریدا، تو وہ میری طرف سے کفارہ ظہار میں آزاد ہو، بعد ازاں اس نے اس کو خریدا، تو وہ نظلی طور پر اس کی جانب سے آزاد ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے پہلے کلام کے ساتھ اس کی نظلی آزادی کو خریداری کے ساتھ معلق کیا ہے۔ پھر اس نے دوسرے کلام کے ساتھ پایا ہے، کہ وہ پہلے کلام کو فسخ کر دے اور قسم فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھی، واللہ اعز شانہ اعلم۔

(ب) بعض اقسام کے ساتھ مخصوص شرائط

وہ شرائط جو کچھ اقسام کے ساتھ مخصوص ہیں، ان کی تفصیل یہ ہے، کہ قسم کے کفارے کا آغاز کھانا کھلانے، یا انہیں لباس پہنانے یا، پھر غلام کی آزادی سے کیا جائے گا، کیونکہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں قسم کے کفارے کا کھانا کھلانے سے آغاز کیا ہے، اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

(جس سے اللہ تعالیٰ نے ابتدا کی، اسے اسی سے ابتدا کرو)

تو ہم کہتے ہیں، کہ کھانے کے جواز کی شرائط ہیں: یعنی ان میں سے کھانا کھلانے کی صفت کی طرف اور بعض کھانے کی مقدار کی طرف اور بعض کھانا کھلانے کے محل اور مصرف کی طرف راجع ہوتی ہیں۔

(الف) کھانا کھلانے کی صفت کی شرائط

ہمارے ائمہ کرام رحمہم اللہ فرما چکے ہیں، کہ اس میں "تملیک" (دوسرے کو مالک بنانا) جائز ہے اور یہی جائز (مباح) کھانا ہے اور یہی قول سیدنا علیؑ اور تابعین کی ایک جماعت، مثلاً محمد بن کعب، القاسم، سالم، الشعبي،

ابراہیم، قتادہ، مالک، ثوری اور اوزاعی رحمہم اللہ سے مروی ہے۔ اور الحکم اور سعید بن جبیر رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ ماسوائے تملیک (دوسرے کو مالک بنانے کے سوا، کسی اور طرح کھانا کھلانا بطور کفارہ جائز نہیں ہے، اور یہی قول امام شافعی کا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک دوسرے کو بطور تملیک کھانا کھلانا ادائیگی کفارہ کے لیے کھانا کھلانے کے جواز کی شرائط نہیں ہے، بلکہ اس کی شرط تمکین (کھانے کا موقع دینا) ہے، نہ کہ کہ محض تملیک کفارہ۔

اور اگر اس نے کہا "اگر میں نے فلاں شخص کو خریدا تو وہ میرے ظہار کی طرف سے آزاد ہوگا پھر اس نے اس کے بعد کہا "جس غلام کو میں خریدوں وہ میرے کفارہ قتل میں آزاد ہے" پھر اس نے اس کو خریدا تو وہ اس کے کفارہ ظہار کی طرف سے آزاد ہوگا اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تملیک اس کے جواز کی شرط ہے۔ اس کے بغیر کھانا کھلانا جائز نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کفارہ ادا کرنا فرض ہے، لہذا تملیک کا ہونا ضروری ہے۔ پھر یہ بھی ضروری ہے کہ مکلف کو اس پر عمل کرنے میں سہولت ہو تاکہ اس کو اس کی وسعت و طاقت سے زیادہ تکلیف نہ ہو، جبکہ "مباح کھانے کی کوئی مقدار نہیں ہے۔ اسی طرح مسکین کی حالت یعنی کے چھوٹے یا بڑے ہونے اور اس کے بھوکے یا شکم سیر ہونے کی حالت میں کھانے کی مقدار مختلف ہو جاتی ہے، جس سے ثابت ہوتا ہے کہ "فرض" مقررہ مقدار ہے اس لئے کہ فرض کا مطلب اندازہ اور تخمینہ ہے، کہا جاتا ہے کہ فرض القاضی النفق یعنی، قاضی نے نفقہ کا اندازہ مقرر کر دیا، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

(پس تمہارے مقرر کئے ہوئے کا نصف حصہ ہے۔)

فنصف ما فرضتم (۱)

جبکہ طعام مباح (مباح کھانے) کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہوتی۔ نیز اس لئے بھی کہ اس صورت میں سیربان بیع کی ملکیت میں رہتے ہوئے کھانا کھانے کی اجازت ہوتی ہے، لہذا اسی کی ملکیت میں وہ کھانا تلف ہو جائے گا اور جو شئی کفارہ ادا کرنے والے کی ملکیت میں ہی رہے، اس سے کفارہ ادا نہیں ہوتا۔ اسی لئے زکوٰۃ و عشر اور صدقہ فطر میں "تملیک" ضروری ہے، ہمارا استدلال یہ ہے کہ "نص" لفظ طعام (کھانا کھلانے کے ساتھ وارد ہوئی ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

(پس اس کا کفارہ دس مساکین کو کھانا کھلانا ہے۔)

فکفارتہ اطعام مساکین (۲)

اور اطعام عرف و لغت میں کھانا کھلانے والے کی طرف سے کھانا پیش کرنے کا نام ہے نہ کہ دوسرے کی ملکیت

بنانے کا اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ویطعمون الطعام علی حبہ مسکینا

وبتیماً واسیراً (۳)

اور اطعام (کھانا کھلانے کے مراد اہانت (بشاکر کھانا کھلانا) ہے نہ کہ اس کا مالک بنانا اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

(سلام پھیلاؤ اور کھانا کھلاؤ۔)

افشوا السلام واطعموا الطعام

کہ اس سے مراد اہانت (جواز) کے طریقے پر کھانا کھلانا ہے۔ پھر عرف عام میں اس سے یہی مراد ہے کہا جاتا ہے فلاں بطعم الطعام (فلاں شخص کھانا کھلاتا ہے)، یعنی لوگوں کو کھانے کی دعوت دینا ہے۔ اور اس کی دلیل قرآن مجید کی آیت مہارکہ:

۱۔ البقرہ (۲: ۲۳۷)

۲۔ المائدہ (۵: ۸۹)

۳۔ الاحقاف (۶۷: ۸۱)

من اوسط ما تطعمون اهلیکم۔ (۱) (اوسط درجے کا کھانا جو تم اپنے گھروالوں کو کھلاتے ہو۔)

ہے اور گھروالوں کو انسان اباحت (اجازت) کے طریقے پر کھانا کھلاتا ہے، تملیک کے طریقے پر نہیں، بلکہ اس بارے میں کسی ایک کے دل میں بھی تملیک کا خیال نہیں پیدا ہوتا۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اطعام (کھانا کھلانے) سے مراد دیکھنے پر دوسرے کو قدرت دینا ہے، ماسوا اس کے کہ اگر اس نے اس کو اس کھانے کا مالک بنا دیا تو جائز ہوگا اس لئے کہ تملیک سے اجازت اور قدرت (تمکین) حاصل ہو جاتی ہے، کیونکہ جب وہ اس کا مالک ہو گیا ہے تو گویا وہ اس کے کھانے پر قادر ہو گیا ہے، لہذا یہ کھانا تمکین (قدرت) کی بنا پر اسی طرح اشارۃ النص بھی ہمارے موقف کی تائید کرتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اطعام عشرۃ بھی جائز ہوگا۔ مساکین (دس مساکین کا کھانا کھلانا) کہا ہے۔ اور مسکنت (مسکین کا مادہ) سے مراد حاجت ہے اور مسکین کو کھانا کھانے کی حاجت ہوتی ہے، نہ کہ اس کا مالک بننے کی، جو مسکین اور غیر مسکین دونوں کو عام ہے۔ لہذا کھانے کی مساکین کی طرف اضافت یا نسبت کا ہونا اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ کھانا کھلانا ایسا فعل ہے جس کی بنا پر مسکین کو کھانا کھانے پر قدرت (تمکین) حاصل ہوتی ہے، نہ کہ تملیک (اس کو مالک) بنانے کی، بخلاف زکوٰۃ اور صدقہ فطر اور عشر کے کہ وہاں بٹھا کر کھانا کھلانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ شریعت میں وہاں مذکورہ حکم لفظ "اطعام" (کھانا کھلانے) کے ساتھ وارد نہیں ہوا، بلکہ وہاں اس کا حکم ایشاء (دینے) اور لفظ اداء (ادا نیکی) کے ساتھ آیا ہے، اللہ تعالیٰ نے زکوٰۃ کے متعلق فرمایا ہے:

واتوا الزکوٰۃ (اور زکوٰۃ ادا کرو) اور عشر کے متعلق فرمایا ہے:

واتوا حقہ یوم حصاہ (۲) (اور جس دن پھل توڑو اور کھیتی کا ٹوٹا کا حق بھی اس میں سے دآرو۔)

اور نبی اکرم ﷺ نے صدقہ فطر کے متعلق فرمایا ہے:

ادوا عن کل حرو عبد ہر آزاد اور غلام کی طرف سے ادا کرو۔

اور لفظ "اداء" اور ایشاء (ادا کرنا اور دینا) تملیک (دوسرے کو مالک بنانے) کو ثابت کرتے ہیں، جبکہ "اطعام" (کھانا کھلانے سے) مراد نص قرآنی میں اگر تو مالک بنانا بھی ہو تو اس نص قرآنی کی علت (وجہ حکم) مسکین کی ضرورت و حاجت کا پورا کرنا ہے اور یہ توجیہ بطریق اباحت (جواز) کھانا پیش کرنے (تمکین) کے جواز کی متقاضی ہے، بلکہ دو وجوہ سے ایسا کرنا افضل ہے:

اولاً: اس لیے کہ یہ طریقہ تملیک کی نسبت سے اس کی بھوک دور کرنے اور اس کی مسکنت و حاجت پوری کرنے کیلئے زیادہ موزوں ہے۔ اس لئے کہ گندم دینے کی صورت میں اس کی ضرورت و حاجت کا پورا ہونا ایک عرصے اور محنت و مشقت کے بعد پایا جائے گا، لہذا تملیک کی نسبت کھانا کھلانے کا طریقہ حصول مقصد کے زیادہ قریب ہے، لہذا وہی جواز کے زیادہ قریب ہوگا۔

ثانیاً: اس لئے کہ کفارہ اس گناہ کو مٹانے والا ہے، جو اس نے اپنے نفس کو "شہوت" کا مزہ چکھا کر کیا ہے، جس کی اسے اجازت نہ تھی۔ اس طرح کہ اس نے اللہ تعالیٰ سے کئے ہوئے اپنے عہد کو پورا نہ کیا تو اس کا مذکورہ فعل عہد توڑنے والے "اور وعدے کی خلاف ورزی کرنے والے جیسا ہوگا، لہذا اللہ تعالیٰ نے اس کا کفارہ ایک ایسے فعل کو بنایا ہے جس

۱۔ المائدہ (۵: ۸۹)

۲۔ الانعام (۶: ۱۳۲)

سے طبیعت کو تنفر ہوتا ہے اور اس سے انسان تکلیف محسوس کرتا ہے اور اسے بوجھ محسوس ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ وہ اپنے محبوب مال کو اپنی ملکیت سے نکالنے کا مزہ چکھے تاکہ اس فعل سے شہوت رانی کے عمل کی تلافی ہو سکے۔ اس لئے کہ ایک اس کی طبیعت نے اس غلط کام کی اجازت دی تھی اور طبیعت کو تکلیف دینے میں ہمارا موقف ہی زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ مساکین کو بلانا اور کھانے پر ان کا اکٹھا کرنا ان کی خدمت کرنا ان کے سامنے کھڑا ہونا ان پر صدقہ کرنے کی نسبت نفس پر زیادہ گراں گزرتا ہے، کیونکہ عام طور پر مالداروں کو مفلس لوگوں سے ملنے اور ان کے سامنے تواضع کرنے سے تنفر اور وحشت ہوتی ہے جس کی بنا پر طعام تملیک سے کفارے کا جائز ہونا بدرجہ اولیٰ طعام اباحت سے کفارے کا جائز ہونا ہوگا۔

ربان کا یہ کہنا کہ کفارہ مقدار مفروضہ (مقررہ) ہے، لہذا ایک خاص مقدار میں کھانا دینا ضروری ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا حکم کفارہ کے ساتھ دیا گیا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کھانا کھلانے کو فرض کیا ہے اور اس کی مقدار گھروالوں کے اوسط کھانے سے مقرر کی ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

من اوسط ماتطعمون اہلیکم (اوسط درجے کا کھانا جو تم اپنے گھروالوں کو کھلاتے ہو۔)

لہذا ضروری ہے کہ "اہل" (گھروالے) اس حکم کیلئے اصل ہونگے اور گھروالوں کے کھانے سے مراد "اباحت" کا کھانا ہوتا ہے نہ کہ تملیک کا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اباحت کے کھانے کی مقدار معلوم و متعارف ہے جو گھروالوں کے کھانے کے ساتھ مقرر ہے، لہذا عین مناسب ہے کہ گھروالوں کے کھانے کی طرح اس کی مقدار بھی مقرر ہو جس کی بنا پر اس کا لہجہ ذمہ داری سے عہدہ براہ ہونا ممکن ہوگا۔

ربانام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ طعام اباحت کفارہ ادا کرنے والے کی ملکیت میں ہی تلف ہو جاتا ہے جس کی بنا پر اس سے کفارہ ادا نہ ہوگا تو ان کا یہ قول درست نہیں ہے، کیونکہ جیسے ہی اس نے وہ کھانا کھایا اس پر سے اس کی ملکیت زائل ہو گئی۔ ماسوا اس کے کہ اس کی ملکیت کسی اور کی ملکیت میں منتقل ہونے بغیر ختم ہوتی ہے اور یہ بات اس کے کفارہ ہونے کیلئے کافی ہے، جیسے غلام کی آزادی۔

(ج) کھانے کی مقدار سے متعلق شرائط

تملیک کی صورت میں گندم کی مقدار نصف صاع اور جو یا کھجور وغیرہ کی صورت میں پورا صاع ہے۔ سیدنا عمر، سیدنا علی اور سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہم سے یہی قول مروی ہے اور الاصل میں ہے کہ ہمیں سیدنا عمر سے یہ روایت پہنچی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"آقا (حاکم) کو نرمی کرنی چاہیے۔ میں نے ایک قوم کے متعلق قسم کھالی کہ میں ان کو کچھ نہ دوں گا۔ بعد ازاں مجھے ان کی ضرورت نظر آئی تو میں نے ان کو دیدیا۔ تو جب میں نے ان کو دیا تو میں نے دس مساکین میں سے ہر مسکین کو گندم کا نصف صاع یا کھجوروں کا ایک صاع ادا کیا۔"

اور ہمیں حضرت علیؓ سے یہ روایت پہنچی ہے کہ انہوں نے قسم کے کفارے کے متعلق فرمایا کہ اس میں دس مساکین کو کھانا دینا ہے اور ہر مسکین کیلئے گندم کا نصف صاع ہے۔ یہی قول صحابہ کرامؓ کی ایک جماعت کا ہے اور یہی قول متعدد تابعین مثلاً، حضرت سعید بن المسیب رحمہ اللہ، سعید بن جبیر رحمہ اللہ، ابراہیم، مجاہد، حسن بصریؒ اور یہی ہمارے امام کرام کا قول ہے اور حضرت عبد اللہ بن عباسؓ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اور زید بن ثابتؓ اور تابعین میں سے علماء وغیرہ کا قول ہے کہ ہر مسکین کیلئے گندم کا ایک "مد" ہے، یہی قول امام مالک اور امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اس بارے میں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور سیدہ عائشہؓ کے قول ہی کو ترجیح ہوگی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

من اوسط ماتطعمون اہلیکم (۱) (اور اوسط درجے کا کھانا جو تم اپنے گھر والوں کو کھلاتے ہو۔)

اور مد اوسط درجے کا کھانا نہیں ہے، بلکہ اکثر اوقات گھر والوں کا کھانا "مد" سے زیادہ ہوتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ اس کھانے کی مقدار ایک مسکین کے کھانے سے مقرر کی گئی ہے، لہذا اسے صدقہ فطر کی طرح نصف صاع سے کم نہیں ہونا چاہیے ورنہ وہ درست نہ ہوگا، لہذا اگر اس نے دس مسکین کو ایک ایک مد کھانا دیا تو اس پر ضروری ہوگا کہ وہ ایک ایک مد اور انہیں ادا کرے اور اگر اس کیلئے ایسا کرنا ممکن نہ ہو تو وہ از سر نو دس لوگوں کو کھانا کھلا دے۔ اس لئے کہ اس کیلئے تمہیک میں مقررہ ہر مسکین کے لیے ایک ایک مد ہے، لہذا اس سے کم مقدار میں کھانا دینا جائز نہ ہوگا پھر تمہیک میں گندم و جو کا پسا ہوا آمنا دینا بھی جائز ہے اور اس میں پورے ماپ کا اعتبار ہوگا اور اس کی قیمت کا اعتبار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ گندم ہی ہے، ماسوائے اس کے کہ پیسے کے ذریعے اس کے اجزائے متفرق کر دیئے گئے ہیں، جو اس سے حصول مقصد کو تسان کرنے کیلئے ہے، لہذا اس میں قیمت کا اعتبار نہ ہوگا اور "منصوص علیہ" کی تمہیک میں پورا ماپ معتبر ہوگا۔ پھر ماپ کم ہونے کی صورت میں قیمت کے اعتبار سے اس میں سے کچھ حصہ دوسرے حصے کے قائم مقام نہ ہوگا، حتیٰ کہ اگر اس نے کھجوروں کا نصف صاع دیا جس کی قیمت گندم کے نصف صاع کے مساوی ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا ذکر نص (حدیث) میں صراحت کے ساتھ آیا ہے، لہذا اس کی ادائیگی اسی کی طرف سے ہوگی، نہ کہ کسی اور کی طرف سے، ہر حال، جوار اور ہاجرہ تو وہ ماپ میں گندم اور جو کے مساوی نہیں ہو سکتے۔ اس لیے کہ ان کا ذکر نص (حدیث) میں صراحت کے ساتھ مذکور نہیں ہے۔ ان کی اجازت تو ہم نے محض ان کی قیمت کی بنا پر دی ہے، لہذا اور ہم و دینار کی طرح ان میں قیمت کا اعتبار ہوگا۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا دینا جائز نہیں ہے۔ ماسوائے اس کے کہ اگر منصوص علیہ (نص میں مذکور جنس) کی تعیین ہو جائے تو اس کی قیمت دینا اور اس کو تبدیل کرنا جائز نہ ہوگا، جیسے کہ زکوٰۃ میں یہی حکم ہے تو وہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ارشاد مبارک کفارۃ اطعام عشرۃ مساکین (پس اس کا کفارہ دس مسکین کو کھانا کھلانا ہے) کے ساتھ کھانا کھلانے کا حکم دیا ہے۔ جس کی بنا پر اس کی قیمت کے جائز ہونے کا فتویٰ قرآنی حکم کے خلاف ہے، لہذا اس کا دینا جائز نہیں ہے۔ ہماری دلیل وہی ہے جس کا ذکر اوپر آچکا ہے وہ یہ کہ مسکین کو کھانا کھلانا لغوی عرف میں ایک ایسا فعل ہے کہ جس کے ذریعے کسی کو کھانا کھانے کا موقع فراہم کیا جاتا ہو اور یہ بات اس کی قیمت کا اسے مالک بنادینے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، لہذا کسی فقیر کو اس کی قیمت دینا درحقیقت اس کو کھانا کھلانا ہوگا، جس کی بنا پر نص (قرآنی حکم) اس کو شامل ہوگی اور تمہیک کا جائز ہونا تمہیک (اس کو کھانے کی قدرت دینے) کی بنا پر ہے نہ کہ ملکیت دینے (تمہیک) کی بنا پر، جیسا کہ اوپر مذکور ہوا کہ کھانا کھلانا اگر تمہیک (دوسرے کو مالک بنانے) کا نام ہو تو اس کے جواز کی وجہ (علت) ضرورت مند کی ضرورت کا پورا کرنا ہے اور یہ مسئلہ ہم نے "اشارۃ النص" اور ایک طرح کے استنباط کے ذریعے سمجھا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور قیمت کا دینا ضرورت کی تکمیل میں کھانے ہی کی طرح ہے، لہذا شریعت میں کھانے کے جواز کا مذکور ہونا اس کی قیمت کے جواز کا مذکور ہونا ہے۔ بلکہ اس سے بھی اولیٰ ہے۔ اس لئے کہ محض کھانا دینے کی نسبت اس کی قیمت کا دینا محتاج کی ضرورت کو پورا کرنے میں زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کے ذریعے جس قسم کی غذا چاہتا ہو یا اس کی عادت رکھتا ہو، حاصل کر سکتا ہے، تو چونکہ یہ اس کی ضرورت و حاجت پورا کرنے کیلئے زیادہ موزوں ہے، لہذا جواز میں یہی زیادہ بہتر ہوگا۔ پھر جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ بٹھا کر کھلانے کی صورت میں کفارہ ادا کرنا اس کی طبیعت پر اپنے

جرم کی تلافی کیلئے زیادہ گراں ہے اور قیمت کی ادائیگی سے بھی یہ مقصد پورا ہو جاتا ہے، کیونکہ کفارے کو مسکین کا حق قرار دیا گیا ہے۔ تو جب اس شخص نے جس پر کھانا دینا ضروری ہے اس کے بدلے مسکین کو کھانے کی قیمت دیدی اور مستحق شخص نے بخوشی اس کو قبول کر لیا تو اس نے گویا اپنے حق کو اس سے تبدیل کر لپٹا، لہذا اس تہا دلے کو جائز قرار دینا ضروری ہوگا، جیسے کہ دوسرے حقوق کی ادائیگی میں یہی حکم ہے۔

پھر اگر مسکین کو بٹھا کر کھانا کھلایا ہو تو اس کیلئے اسے دو مرتبہ پیٹ بھر کر کھانا کھلایا جائے یعنی فداء (صبح کا کھانا) اور عشاء (رات کا کھانا)۔ یہ ہمارے اکثر ائمہ کا قول ہے اور ابن سیرین، جابر بن زید، مکحول، طاووس اور اشعبی رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ وہ ان سب کو ایک ہی وقت کا کھانا کھلانے۔ حسن فرماتے ہیں کہ ایک ہی وقت کا کھانا ضروری ہے۔ صبح قول اکثر علماء کا ہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کھانے کا تعارف گھروالوں کے کھانے کے ذریعے کرایا ہے کہ فرمایا سن اوسط ما تطعمون الخلیکم (وہ اوسط درجے کا کھانا جو تم اپنے گھروالوں کو کھلاتے ہو) اور یہ کھانا درحقیقت دو وقت کا کھانا ہے، یعنی صبح کا اور رات کا۔ اس لئے کہ اللہ جل شانہ نے متوسط درجے کے کھانے کا ذکر کیا ہے اور "متوسط" وہ ہوتا جس کے دونوں کنارے مساوی ہوں اور کم از کم وہ عدد جس کے دونوں کنارے مساوی ہیں تین کا عدد ہے۔ اور اس میں تین انواع کا احتمال ہے۔ ایک تو کھانے کی عمدگی کے اعتبار سے کھانے کا متوسط، عمدہ اور ہلکا ہونا ہے، ثانیاً: متوسط خرچ کی مقدار سے ضروری ہے کہ فضول خرچی اور کنجوسی کے درمیان ہو۔ ثانیاً: متوسط کھانے کی تعداد کے اعتبار سے ہے، جو ایک دن میں ایک یا دو یا تین مرتبہ میں سے متوسط ہونا ہے، یعنی دو مرتبہ۔ اور کسی بھی عقلی یا منقول دلیل سے ان میں سے کسی ایک نوع کی تعیین مذکور نہیں ہے، لہذا احتیاطاً اسے تینوں میں سے ہر ایک کے متوسط درجے پر محمول کیا جائے گا، تاکہ متعلقہ شخص بالیقین اپنی ذمہ داری سے عمدہ براہ ہو سکے۔ لہذا اس کا مصداق دن میں دو مرتبہ ایسا کھانا دینا ہے جو بہت عمدہ اور انتہائی گھٹیا اور فضول خرچی اور بخل کے مابین ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ کم از کم کھانا دن میں ایک مرتبہ ہے اسی کو "وجہ" کھانا دینا ہے۔ جو دن ڈھلنے سے لے کر اگلے دن کے اسی وقت تک کیلئے ہوتا ہے اور اس کی زیادہ سے زیادہ مقدار تین مرتبہ کھانا کھانا ہے۔ یعنی صبح دوپہر اور شام کے وقت کا کھانا، لہذا اس کی روشنی میں متوسط درجے کا کھانا دن میں دو مرتبہ ہے، یعنی صبح اور رات کو اور یہی دنیا و آخرت میں اوسط درجے کا کھانا ہے، اللہ تعالیٰ نے اہل جنت کے متعلق فرمایا ہے:

(اور ان کے لیے اس میں صبح و شام رزق ہوگا۔)

وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا (۱)

لہذا مطلق کھانے کو اسی عرف و عادت پر محمول کیا جائے گا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے ان کو سری اور صبح (دوپہر) کا یا سری اور شام کا یا دو دن شام کا یا دو دن رات کا کھانا کھلایا۔ ماسوا اس کے کہ یہ شرط ہے کہ کھانا ایک ہی تعداد میں لوگوں کو کھلایا جائے حتیٰ کہ اگر اس نے صبح اور شام کا کھانا مختلف تعداد میں لوگوں کو کھلایا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ہر مسکین کے حق میں دو مرتبہ کھانا کھانا نہیں پایا گیا اس لئے اس طرح کا کھانا دینا "تملیک" میں بھی جائز نہیں ہوتا، مثلاً اس طرح کہ وہ ایک مسکین کا حصہ دو آدمیوں کو دیدے تو اسی طرح بٹھا کر کھانا کھلانے کا بھی یہی حکم ہوگا۔ پھر خواہ کھانے کے ساتھ کوئی سائل ہو یا نہ ہو، حتیٰ کہ اگر اس نے ان کو بغیر سائل کے کھانا کھلایا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے:

(تو اس کا کفارہ دس مسکین کو کھانا کھلانا ہے۔)

مَكَفَارَتُهُ اطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ (۲)

۱۔ م. ی. (۱۹: ۶۲)

۲۔ المائدہ (۵: ۸۹)

میں کھانے کا علی الاطلاق ذکر کیا ہے اور اس میں سالن والے کھانے اور بغیر سالن کے کھانے میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ ہر صورت اس نے کھانا کھلا دیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے کھانا کھلانے کا تعارف گھروالوں کو کھانا کھلانے کے ساتھ کرایا ہے اور گھروالوں کو کھانا کبھی تو سالن کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی بغیر سالن کے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے جو کی روٹی یا ستویا کھجور کھلا دی تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ بعض اوقات ان اشیاء کو دوسرے

اشیاء کے بغیر کیلئے بھی کھایا جاتا ہے اور محمد بن سماعہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر وہ صبح و شام ایک ہی مسکین کو کھانا کھلاتا رہے تو یہ زیادہ مساکین کی جگہ کھانا کھلانے کی جگہ کافی ہوگا اگرچہ وہ ایک ہی چپاتی کھاتا ہو۔ اس لئے کہ اصل اعتبار اس کی ضرورت کے پورا ہونے کا ہے اور بعض اوقات ضرورت ایک چپاتی سے بھی پوری ہو جاتی ہے، لہذا اس میں قلت اور کثرت کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ پھر اگر وہ اس کو ایک وقت کیلئے دو روٹیاں بطور تملیک دینا چاہے تو وہ اس کو دو دنوں اوقات کیلئے، چار چار روٹیاں دے، بشرطیکہ ان کی قیمت نصف صاع گندم کے مساوی ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ روٹی کا ذکر قرآنی آیت (نص) میں موجود نہیں ہے، لہذا اس کا جائز ہونا اس کی قیمت کی بنا پر ہوگا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے دس مساکین کو ایک دن صبح کا کھانا کھلا دیا اور پھر نہیں ایک ایک مد (۱/۴ صاع) دیدیا تو جائز ہوگا۔ اسلئے کہ اس نے بٹھا کر کھانا کھلانے اور اس کا مالک بنانے (تملیک) کو جمع کر دیا ہے اور ان میں سے ہر ایک صورت علیحدہ علیحدہ جائز ہے، تو اگر دونوں کو جمع کر دیا جائے تو بھی جائز ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ صبح کا کھانا مسکین کو کفایت کرنے والے کھانے کی نصف مقدار ہے۔ اور ”مد“ بھی نصف کھانے کی مقدار کا نام ہے تو اس طرح ایک دن کے کھانے کی کافی مقدار اس کو حاصل ہو گئی ہے لہذا وہ جائز ہوگا اور اگر اس نے ان کے علاوہ دوسرے مساکین کو فی کس مد، مد دے دیا تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے دس آدمیوں کے کھانے کو بیس فرد پر تقسیم کر دیا ہے اور ان میں سے کسی کو بھی بقدر کفایت نہیں ملا۔

اور اگر اس نے ان کو صبح کا کھانا کھلایا اور رات کے کھانے کی قیمت پیسوں یا درہموں کی صورت میں ادا کر دی تو ہمارے نزدیک جائز، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک کفارے کی قیمت قرآن مجید میں وارد کفارے کے قائم مقام ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس کے قائم مقام نہیں۔

(د) کفارے کے مصرف کی شرائط

وہ شرائط جن کا تعلق کفارے کے مصرف سے ہے، حسب ذیل ہیں:

(۱) یہ کہ وہ شخص محتاج (ضرورت مند) ہو، لہذا کسی مالدار (غنی) کو کفارے کے طور پر کھانا کھلانے کی اجازت نہیں ہے نہ ہی اسے کھانا دیکر اور نہ ہی اسے گھر میں بیٹھا کر، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد مبارک:

فكفارتہ اطعام عشرة مساکین کے ذریعے مساکین کو کھانا کھلانے کا پابند کیا ہے۔

اور اگر اس کے پاس مال تو ہو، مگر اس پر قرض ہو اور بندوں کی جانب سے اس کا مطالبہ کرنے والا موجود ہو تو اس کو کھانا کھلانا جائز ہے۔ اس لئے کہ وہ فقیر ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اس کو زکوٰۃ دینا درست ہے تو کفارہ دینا تو بدرجہ اولیٰ جائز اور درست ہوگا۔

(۲) یہ کہ وہ شخص پورا کھانا کھاتا ہو، یہ طعام اباحت (بٹھا کر کھلانے) کی شرط ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے دس مساکین کو صبح و شام کھانا کھلایا اور ان میں کوئی بچہ یا بہت کم عمر تھا تو یہ کھانا کھلانا جائز نہ ہوگا، اور اس پر ایک اور مسکین کو کھانا کھلانا

ضروری ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

من اوسط ماتطعمون اہلیکم (۱)

اور اس بچے کا کھانا اوسط درجے کا نہیں ہے، لیکن اگر وہ بچہ مراحم (قریب البلوغ) ہو تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ قریب البلوغ بچہ پورا کھانا کھاتا ہے، جس کی بنا پر اوسط درجے کا کھانا کھلانا پایا گیا ہے۔

(۳) یہ کہ وہ شخص اس کا غلام نہ ہو۔ اس لئے کہ غلام کو کھانا دینا یا اس پر صرف کرنا خود اپنے اوپر صرف کرنا ہے۔

(۴) یہ کہ وہ شخص اس کے والدین اور اولاد میں سے نہ ہو، چنانچہ کفارے میں ان کو کھانا کھلانا بطریق تملیک اور بطریق اجازت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے منافع مشترک ہوتے ہیں، لہذا ان پر صرف کرنا ایک پہلو سے اس کا خود اپنے آپ پر صرف کرنا ہے، اسی لئے ان کو زکوٰۃ دینا بھی جائز نہیں ہے، اور ان میں سے ایک کی دوسرے پر شہادت (گواہی) درست نہیں ہوتی۔ نیز اس لئے بھی کہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ چونکہ اس نے ایک ممنوع عمل اختیار کر کے اپنا مطلب پورا کیا اور اذن دینے والے، یعنی اللہ تعالیٰ کی اجازت کے بغیر اس نے ممنوع کام کا ارتکاب کر کے گناہ کھایا ہے، لہذا اس پر ایک ایسے عمل (کفارے) کی ادائیگی کے ساتھ جس سے اس کے نفس کو تکلیف ہوتی ہے اور طبیعت اس سے تنف محسوس کرتی ہے اپنے اس گناہ کا کفارہ ادا کر کے اس معصیت سے باہر نکلنا ضروری ہے تاکہ اس کے نفس نے جو خود کو شہوت کا مزہ چکھایا ہے اس پر وہ اذیت محسوس کرے اور یہ بات مذکورہ افراد کو کھانا کھلانے سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ اس لئے کہ نفس اس سے ایک گونہ رغبت محسوس کرتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ سبحانہ نے طبیعتوں کو اس طبع بنایا ہے کہ وہ ان رشتہ داروں کے ساتھ زمانے کی سختی اور شدت محسوس نہیں کرتیں۔ اور ہر شخص ان کی ضرورت و حاجت پوری کرنے کیلئے ایسے ہی کوشاں رہتا ہے، جیسے وہ خود اپنے لئے کوشش کرتا ہے۔

اور اگر اس نے اپنی بہن یا بھائی کو کھانا کھلایا، بشرطیکہ وہ فقیر ہوں تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ مذکورہ بالا مضموم ان میں نہیں پایا جاتا، لہذا یہ قرآنی حکم کفارۃ طعام عشرۃ مساکین کے عموم کے تحت شامل ہونگے۔

اور اگر اس نے اپنے بیٹے یا کسی مالدار کو اس گمان پر کچھ کھانا کھلادیا کہ وہ اجنبی یا فقیر ہے۔ پھر پتہ چلا کہ وہ تو اس کا بیٹا یا مالدار شخص ہے تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک کفارہ ادا ہو گیا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک کفارہ نہ ہوگا۔ اس کے بارے میں وہی اختلاف ہے جس کا ہم کتاب الزکوٰۃ میں زکوٰۃ کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

(۵) وہ ہاشمی نہ ہو، اس لئے کہ حق تعالیٰ نے ان کیلئے لوگوں کے ہاتھوں کے دھون (غسل) کو ناپسند کیا ہے۔ اور اس کے بدلے انہیں غنیمت و طیبہ کے خمس (۱/۵) کا مقدار قرار دیا ہے۔ اور اگر اس نے اس گمان کے ساتھ کہ وہ ہاشمی نہیں ہے اس کو کھانا کھلادیا، پھر پتہ چلا کہ وہ تو ہاشمی تھا تو اس کے متعلق بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔

(۶) یہ کہ وہ ان کا خاوند یا اس کی بیوی نہ ہو۔ اس لئے کہ شریعت میں کفارہ جس مقصد کیلئے مشروط ہوا ہے، یعنی یہ کہ طبیعت اس پر خرچ کرنے سے تکلیف اور تکدر محسوس کرے وہ بات میاں بیوی کے آپس میں نہیں ہائی جاتی اس لئے ان کے درمیان ایک دوسرے پر خرچ کرنا طبعی اور شہوانی تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ اور عرف عام اور عرف شریعت میں ان کی قاصد کیلئے ہوتا ہے، جیسا کہ فرمان نبوی ہے:

تنکح المرأة لمالها وجمالها (عورت سے اس کے مال یا اس کے حسن و جمال کی بنا پر نکاح کیا جاتا ہے۔) نیز اس لئے بھی کہ نکاح باہمی الفت و محبت کیلئے جائز ہوا ہے اور یہ بات ایک دوسرے پر خرچ کیئے اور کنجوسی چھوڑے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔ اسی لیے ان میں سے ایک کی دوسرے پر شہادت (گواہی) قبول نہیں کی جاتی، کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے کے مال سے نفع اٹھاتا ہے۔ جس کی بنا پر ان کے آپس میں تہمت کا خطرہ موجود ہے۔

(۷) وہ حربی یا پناہ میں آیا ہوا کافر نہ ہو۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کے ساتھ نیکی اور احسان کرنے سے منع کیا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين (خدا انہی لوگوں کے ساتھ تم کو دوستی لگانے سے منع کرتا ہے۔
واخرجوكم من دياركم (۲)
جنہوں نے تم سے دین کے بارے میں لڑائی کی اور تم کو
تمہارے گھروں سے نکالا)

نیز اس لئے بھی کہ ان کے ساتھ نیکی کرنے اور احسان کرنے میں مسلمانوں کے خلاف جنگ میں ان کی مدد کرنا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

ولا تعاونوا على الاثم والعدوان (۱)
(اور نہ ایک دوسرے کی مدد کرو۔ گناہ اور زیادتی میں۔)

امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ذمی فقراء کو نذر وغیرہ اور کفاروں میں سے کچھ دینا جائز ہے، ماسوا زکوٰۃ کے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نذر، نفلی صدقات اور تمتع کی قربانی کے سوا کسی اور میں سے دینا جائز نہیں۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ایسا صدقہ ہے جو اللہ تعالیٰ کے حکم سے واجب ہوا ہے، لہذا زکوٰۃ کی طرح اس کو کسی کا فر پر خرچ کرنا جائز نہیں، بخلاف نذر کے، کیونکہ وہ تو بندے کے خود پر کوئی شئی واجب کرنے سے واجب کرنے سے واجب ہوتی ہے، اور نفلی صدقات تو اصلاً واجب نہیں ہوتے۔ اسی طرح تمتع کی قربانی بھی واجب نہیں ہے، کیونکہ اس کی اصل عبادت خون بہانا ہے، امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

فكفارتہ اطعام عشرة مساکین
(پس اس کا کفارہ دس مساکین کو کھانا کھلانا ہے۔)

کا عموم ہے کہ اس آیت میں مومن اور کافر کے مابین کوئی فرق نہیں کیا گیا، ماسوا اس کے کہ انہوں نے مذکورہ بالا آیات کی روشنی میں حربی اس میں سے مستثنیٰ کر دیا ہے جس کے بعد نص کے عموم کے تحت وہ ذمی باقی رہا۔ پس مناسب تو یہ تھا کہ اس کو زکوٰۃ دینا بھی جائز ہوتا، ہم زکوٰۃ نہ دینے کی تخصیص نبی اکرم ﷺ کی اس حدیث مبارکہ سے ہو گئی کہ آپ نے حضرت ساذ کو جب یمن کی طرف بھیجا تو ان سے فرمایا تھا:

خذه من اغنيائهم وادهافي فقرانهم
(ان کے مالداروں سے لیکر ان کے فقیروں میں بانٹ دو۔)

کہ نبی اکرم ﷺ نے جن کے مالداروں سے زکوٰۃ لی گئی ہے انہی لوگوں کے فقیروں کو زکوٰۃ دینے کا حکم دیا ہے اور جن سے زکوٰۃ لی گئی ہے وہ مسلمان ہیں، اس لئے مستحقین بھی مسلمان ہی ہونگے، نیز نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

۱. الممتحنہ (۹:۶۰)

۲. المائدہ (۲:۵)

امرت ان آخذ الصدقة من اغنيانهم (مجھے حکم ملا ہے کہ میں ان کے مالداروں سے زکوٰۃ لوں اور ان
واردھا فی فقراء نهم ہی کے فقیروں میں بانٹ دوں۔)

اس روایت سے استدلال اسی طرح ہے جس طرح ہم نے اوپر بیان کیا۔ نیز اس لئے بھی کہ کفارہ ضرورت پوری کرنے
کیلئے واجب ہوا ہے اور یہ حاجت و ضرورت کافروں میں بھی موجود ہوتی ہے، لہذا ان کو صدقہ دینا جائز ہے، جیسے کہ کسی
مسلمان کو دینا درست ہے، بلکہ وہ تو بدرجہ اولیٰ مستحق ہیں۔ اس لئے کہ ان کو صدقہ دینے سے ان میں سے کچھ لوگوں کو
اسلام کی طرف رغبت ہوگی۔ نیز اس لئے بھی کہ کفارہ کے وجوب کا مقصد یہ ہے کہ اس نے اپنے نفس کو ایک ایسے کام
کرنے کی اجازت دی جو اس کیلئے حلال نہ تھا، لہذا اس کیلئے ایسا کفارہ ہونا چاہیے جو اس کے نفس کو من مانی کرنے سے
روکے اور مال کو خرچ کرنے سے طبعاً اس کو تنفر ہوتا ہے اور یہ بات کسی کافر پر خرچ کرنے سے بھی حاصل ہو جاتی ہے،
بخلاف زکوٰۃ کے اس لئے کہ اس کا وجوب کفارے کے طور پر نہیں ہوا، بلکہ اس کا وجوب تو ادائے شکر کیلئے ہوا ہے۔ کیا مجھے
علم نہیں کہ وہ بندے کے کسی کسب و فعل کے بغیر واجب ہوتی ہے اور حق شکر یہ ہے کہ منعم (احسان کرنے والے) کی
ذمہ داری میں اسے صرف کیا جائے اور کسی مسلمان پر خرچ کرنا اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں صرف کرنا ہے، جس کی بنا پر وہ
اس طاعت پر خرچ کر کے اس ذمہ داری سے عمدہ برا ہو جائے گا۔ جس میں مکمل طور پر شکر کا مضمون پایا جاتا ہے۔ اور کسی
کافر پر خرچ کرنا اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں اس کو صرف کرنا نہیں جس کی بنا پر اس میں ادائے شکر کا مقصود پورا نہ ہوگا۔ رہے
کفارے تو ان کا وجوب بطور شکر نہیں ہوا، بلکہ ان کا وجوب تو اپنے نفس کو من مانی کرنے کی اجازت دینے کی بنا پر مال کو
خرچ کرنے کیلئے ہوا ہے، جس سے اس کا نفس مانع ہے اور یہ بات کافر پر خرچ کرنے میں بھی تمام و کمال پائی جاتی
ہے۔ اسی لئے دونوں میں فرق ہے۔

پھر کیا ظاہری طور پر تمہیک یا بسا کر کھانا کھلانے کیلئے مساکین کی تعداد شرط ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ
یہ تعداد شرط نہیں ہے، مگر امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تعداد شرط ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے دس مساکین کا کھانا یعنی
پانچ صاع ایک مسکین کو دس دنوں میں دیدیا تا کہ وہ ہر روز اسے نصف صاع دیتا رہا یا ایک ہی مسکین کو صبح و شام دس روز
تک کھانا کھلا دیا تو ہمارے نزدیک جائز ہوگا، مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسا کرنا صرف ایک مسکین کی طرف
سے جائز ہوگا۔ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد مبارک کفارہ اطعام عشرة مساکین کے ظاہر سے استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ
نے اس کے عدد کی صراحت کی ہے، لہذا اس سے کم تعداد جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ ان تمام اعداد کا یہی حکم ہے جو قرآن
مہید میں مذکور ہیں۔ مثلاً:

فاجلدوہم ثمانین جلدۃ (۱) (پس تم انہیں اسی درے مارو۔)

اور دوسری جگہ فرمایا:

یتربصن بانفسہن اربعۃ اشھر وعشرا (۲)

(وہ اپنے آپ کو چار ماہ اور دس دن تک روکے رکھیں۔)
وغیرہ ذلک، جب اس بات کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے دس مساکین کا کھانا ایک ہی مسکین کو ایک ہی دفعہ دیدیا تو جائز نہ
ہوگا۔ ہمارا استدلال قرآن مجید کی نص "اطعام عشرة مساکین" سے ہے۔ کیونکہ دس مساکین کو کھانا کھلانا بعض اوقات تو
اس طرح ہوتا ہے کہ واقعی دس مساکین کو کھانا کھلا دیا جائے اور کبھی اس سے مراد اتنا کھانا ہوتا ہے جو دس مساکین کیلئے
کافی ہو تاہم اس نے وہ کھانا دس مساکین کو کھلایا ہو یا نہ۔ تو اس تفسیر کی روشنی میں اگر اس نے ایک ہی مسکین کو دس

۱۔ النور (۳: ۲۴)

۲۔ الباقہ (۲: ۲۲۸)

دنوں تک صبح وشام اتنا کھانا کھلایا جو دس مساکین کو صبح وشام کیلئے کافی تھا تو جائز ہوگا۔ جس کی بنا پر وہ اپنی ذمہ داری سے عہدہ براہ ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں اطعمہ عشرۃ مساکین (دس مساکین کو کھانا کھلانا) سے مراد اگر فی الواقع دس مساکین کو کھانا کھلانا ہی ہو تو اس تفسیر کی روشنی میں کبھی تو دس مساکین کو کھانا کھلانا ظاہری اور معنوی دونوں طرح سے ہوتا ہے، مثلاً یہ کہ وہ ایک ہی دن میں مقررہ تعداد (دس) کو کھانا کھلا دے اور بعض اوقات صرف معنوی طور پر ہوتا ہے۔ ظاہری طور پر نہیں مثلاً یہ کہ ایک ہی مسکین کو دس دنوں تک کھانا کھلا دے۔ اس لئے کہ کھانا کھلانا بھوک مٹانے اور حاجت پوری کرنے کیلئے ہوتا ہے اور اس کو ہر روز علیحدہ علیحدہ بھوک اور حاجت ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر مسکین کی بھوک اور حاجت ہر روز از سر نو پیدا ہوتی ہے۔ اور ایک ہی مسکین کی دس دنوں میں دس (مرتبہ) بھوکوں کا دور کرنا معنوی طور پر دس مساکین کی دس بھوکوں کا ایک ہی دن یا دس دن میں دور کرنا ہے۔ تو چونکہ یہ معنوی طور پر دس مساکین کو کھانا کھلانا ہی ہے، لہذا یہ جائز ہوگا۔ اور اس کی مثال وہ ہے جو استنجا میں مروی ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی ایسے ڈھیلے یا پتھر سے استنجا کیا جس کے تین کونے ہوں تو چونکہ مقصد یعنی پاکی اس سے حاصل ہو گئی ہے لہذا جائز ہوگا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ جس مقصد کیلئے یہ کفارہ واجب ہوا ہے وہ مقصد مساکین کی تعداد کے ساقط ہونے کا متقاضی ہے اور یہ مقصد وہی ہے جس کا ہم نے سطور بالا میں ذکر کیا کہ اپنے نفس کو اس کی غلطی کے بدلے رخصانے خدانہ کیلئے ماں دینا اور اپنی ملکیت زائل کرنے کا مزہ چکھنا ہے تاکہ اس نے جو اپنے نفس کی پیروی کی ہے اور جو ایک ممنوع فعل انجام دیا ہے اس کی تلافی ہو جائے، جیسا کہ اس نے اللہ تعالیٰ سے کیا ہوا اپنا وعدہ پورا نہ کر کے اللہ تعالیٰ کے حکم کی خلاف ورزی کی ہے اور یہ مقصد مال کی ایک خاص مقدار تملیک یا اباحت کی صورت میں خرچ کرنے سے پورا ہوتا ہے، نہ کہ ظاہری طور پر مساکین کی تعداد کو ملحوظ خاطر رکھنے سے، بخلاف حد اور عدت میں "تعداد" کے ذکر کے۔ اس لئے کہ وہاں یہ تعداد ایک ایسی "نص قرآنی" سے ثابت ہوئی ہے جو خلاف قیاس ہے۔ جس کی بنا پر اس کے حکم کے متبدل ہونے کا احتمال نہیں ہے۔ اور یہاں جیسا کہ ہم نے بیان کیا یہ حکم عقل و قیاس کے مطابق ہے اور بخلاف گواہوں کی تعداد کے، اس لئے کہ وہاں ایک ہی گواہ کے دو دنوں میں شہادت کا عدم جواز جھوٹ بولنے کی تہمت سے مبرا ہونے اور اس کی تصدیق کے فائدے کا حصول اور اس کی بات کا درستگی کے لیے ہے، جیسا کہ ہم اس کا کتاب الشہادۃ میں ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ اور یہاں کفارے کا مقصد کسی کی ضرورت اور حاجت کا پورا کرنا ہے جو باہم مختلف نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

پھر اگر ایک ہی مسکین کو دس مساکین کے حصے کا کھانا ایک ہی دن میں ایک ہی مرتبہ یا کئی مرتبہ کر کے دے دیا تو اس کے متعلق کوئی روایت نہیں ہے، لہذا اس کے متعلق ہمارے مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ جائز ہے، مگر اکثر مشائخ کہتے ہیں کہ جائز نہیں ہے۔ یہ کھانا صرف ایک مسکین کی طرف سے جائز ہوگا۔ اس لئے کہ "نص" کا ظاہر اس کے جواز کا متقاضی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ماسوا اس کے کہ وہ ایک دن کے حق میں ایک دلیل کی بنا پر مخصوص (مستثنیٰ) ہے۔ جیسے کہ اس نص سے بعض مساکین مثلاً، والدین اور بچے وغیرہ مستثنیٰ ہیں لہذا اس کے استثنائی حصے (مستثنیٰ) کے علاوہ باقی پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ نیز اس لئے بھی جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ کھانے میں اصل بٹھا کر کھانا کھلانا ہے، کیونکہ اطعمہ "کھانا کھلانے" سے ہی طریقہ متعارف ہے۔ جس سے مراد صبح وشام کا کھانا ہے، تاکہ اس کی بھوک اور حاجت پوری ہو جائے۔ جس کا حاصل دس بھوکوں کو دور کرنا ہے اور ایسا ایک ہی مسکین کے حق میں ایک ہی دن میں نہیں ہو سکتا، لہذا اس کو متعدد دنوں میں دینا ضروری ہوگا۔ اور یہ جائز ہے کہ اس متفرق کھانے کو حکم میں جمع کیا جائے، جیسے کہ "زمرہ جہار" کا یہی ہے کہ اگر اس نے علیحدہ علیحدہ کنگریاں مار دیں تو جائز ہوگا۔ ورنہ اگر اس نے ایک ہی مرتبہ بہت سی کنگریاں اکٹھی کر کے مار دیں تو صرف ایک مرتبہ کے طور پر جائز ہوگا اور یہی بات ہمارے اس مسئلہ میں پانی گئی ہے لہذا وہ ایک مسکین کی طرف سے جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر ایک ہی شخص کو صبح یا شام کا کھانا بیس دنوں تک یا اس کو رمضان المبارک میں صرف شام کا کھانا بیس دنوں تک کھلا دیا تو ہمارے نزدیک جائز ہوگا۔ مگر امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مساکین کی تعداد ان کے نزدیک ضرط ہے اور یہاں یہ شرط نہیں پائی گئی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(۲) لباس دینا: کسوت یعنی لباس دینے پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی۔

(الف) اس کی مقدار

(ب) اس کی صفت اور

(ج) اس کے مصرف کا بیان، تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) لباس کی مقدار

کم از کم کپڑے (لباس) کی تعداد ہر مسکین کیلئے ایک کپڑا ہے۔ قمیض ہو یا چادر یا اوپر اورٹھنے کی چادر یا لوڑھنی یا جبہ یا قبا یا بڑی چادر، جو پورے بدن کو چھپالے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کسوت (لباس) کا ذکر کیا ہے اور اس کی مقدار بیان نہیں کی۔ لہذا جس لباس کو پہن کر وہ "لباس پہننے والا" قرار دیا جاسکتا ہو وہ جائز ہوگا اور نہ نہیں اور مذکورہ بالا اشیاء کا پہننے والا "لباس پہننے والا" شمار ہوتا ہے۔ لہذا ان کا دینا کفارے کے طور پر جائز ہوگا، مگر ٹوپی اور دو سوز۔ یہ یا دو جوئے کافی نہ ہونگے۔ اس لئے کہ ان کو پہننے والا اگر اس پر کوئی اور کپڑا نہ ہو، لباس پہننے والا شمار نہیں ہوتا اور نہ ہی اسے عرف عام میں کسوت (لباس) کہا جاتا ہے۔ رہی شلوار اور عمامہ تو اس کے متعلق روایات مختلف ہیں: الحسن بن زیاد، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کسی مسکین کو قبا یا پوشاک یا شلوار یا بڑا عمامہ دیا تو جائز نہ ہوگا اور الاطہ میں امام محمد رحمہ اللہ سے بھی یہی روایت ہے اور ہشام نے امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ شلوار کا دینا جائز ہے۔ اور ان سے عمامہ میں اختلاف کا ہونا ثابت نہیں۔ اس لئے کہ الحسن کی روایت میں عمامہ کا بڑا (سا بند) ہونا ضرط ہے، لہذا عدم جواز کی روایت کو اس صورت پر محمول کیا جائے گا جب عمامہ بڑا (سا بند) نہ ہو اور اس کی صورت یہ ہے کہ اس کا کپڑا ایک قمیض کیلئے کافی نہ ہو۔ رہی شلوار تو اس کے جواز والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ اس میں نماز جائز ہوتی ہے، جس کی بنا پر قمیض کی طرہ اس سے کفارے کی ادائیگی جائز ہوگی۔ اور عدم جواز کی روایت جسے اللہ وری رحمہ اللہ نے درست قرار دیا ہے۔ یہ ہے کہ شلوار پہننے والے کو عرف و عادت میں لباس پہننے والا نہیں کہا جاتا، بلکہ اسے "برہنہ تن" کہا جاتا ہے، لہذا شلوار مطلق لباس کے تحت شامل نہ ہوگی اور امام الطحاوی نے لکھا ہے کہ اگر اس نے کسی عورت کو لباس دیا تو اس میں "لوڑھنی" (خمار) کا اضافہ کر دیا جائے اور یہ نماز کے جائز لباس پر قیاس کی بنا پر ہے، جیسے کہ امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت ہے کہ اگر اس کا سر برہنہ ہو تو نماز جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وہ اس کا "ستر" ہے اور اگر وہ کھلا ہو تو نماز جائز نہیں ہوتی۔

اور اگر اس نے ہر مسکین کو نصف لباس دیا تو لباس کے طور پر جائز نہ ہوگا، لیکن ہمارے نزدیک کھانا جائز ہوتا ہے، بشرطیکہ وہ گندم کے نصف صاع کے مساوی ہو جبکہ نصف لباس کا جائز نہ ہونا، اس لئے ہے کہ حریت کی طرف سے واجب کسوت (لباس) ہے اور نصف کپڑے کو کسوت (لباس) نہیں کہا جاتا۔ یہ بھی جائز نہیں کہ اس بلکی پوشاں (روبیہ) کی قیمت کا اعتبار کیا جائے۔ اس لئے کہ کوئی شئی اس کا خود اپنا بدل نہیں ہو سکتی، جبکہ کھانے میں بشرطیکہ اس کی قیمت نصف صاع کے مساوی ہو جو ازکی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک قیمت لباس کا بدل ہو سکتی ہے، جیسے کہ وہ کھانے کی طرف سے بدل ہے۔ اور اس کی دلیل وہی ہے جس کا ہم اوپر طعام (کھانے) کی بحث میں ذکر کر آئے ہیں۔ ہم لباس میں بدل ہونے کی نیت ضرط ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ ضرط ہے اور لباس کھانے کی

جگہ نیت کے بغیر جائز نہیں ہوتا، اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے، بلکہ کفارے کی نیت کافی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس پر "کفارے" کے سوا کوئی اور شئی واجب نہیں۔ لہذا اس کیسے کفارے کی نیت کی ضرورت ہوگی اور یہاں یہ نیت موجود ہے، لہذا اس کا دینا جائز ہے، جیسے کہ اگر اس نے کفارے کی نیت سے مساکین کو درہم دے دیئے، مگر ان کی قیمت لباس کی قیمت کے مساوی نہ ہو اور کھانے کی قیمت کے مساوی ہو تو کھانے کی طرف سے کفارہ درست ہوگا۔ اور اگر ان کی قیمت کھانے کے مساوی نہ ہو، مگر "لباس" کی قیمت کے مساوی ہو تو اس کا دینا بدل ہونے کی نیت کے بغیر بھی درست ہوگا۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہڈے کہ ادا کردہ (قیمت) فی نفسہ جائز ہونے کا احتمال رکھتی ہے۔ اس لئے کہ باقی قیمت کو اس کے ساتھ ملانا ممکن ہے، لہذا وہ بدل بنائے یعنی نیت کیے بغیر بدل نہ ہوگی۔ اور ایسا نیت کے ساتھ ہوتا ہے۔ بخلاف درہموں کے، اس لئے کہ یہ درہم تو فی نفسہ جائز نہیں ہیں اس لئے کہ وہ مخصوص علیہ "نہیں ہیں لہذا وہ بدل ہونے کیلئے متعین ہیں جس کی بنا پر ان میں تعیین کی ضرورت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے ہر مسکین کو ایک ایک ٹوپی یا دو دو موزے یا دو دو جوتے دیئے تو ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک ان کا دینا لباس کی طرف سے کافی نہ ہوگا، البتہ کھانے کی طرف سے بطور بدل ان کا دینا جائز ہوگا۔ بشرطیکہ ان کی قیمت اس کے مساوی ہو۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دس افراد کو ایک بیش قیمت کپڑا مشترکہ طور پر دیا کہ ان میں سے ہر ایک مسکین کے حصہ میں ایک کپڑے سے زیادہ قیمت آئے۔ تو یہ کپڑا بطور لباس تو جائز نہ ہوگا البتہ کھانے کی طرف سے بطور بدل جائز ہوگا۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ لباس (کسوہ) کا ذکر نص میں موجود ہے، لہذا کپڑے کی طرف سے بدل نہ ہوگا۔ البتہ وہ دوسری شئی کا بدل ہو سکتا ہے، جیسے کہ اگر اس نے ہر مسکین کو گندم کا چوتھائی (۱/۴) صاع دیا جو قیمت میں ایک صاع کھجور کے مساوی تھا تو یہ کھانے کی طرف سے بطور بدل جائز نہ ہوگا۔ ورنہ اگر گندم کا ایک مد لباس (کسوہ) کے مساوی ہو تو وہ لباس کی طرف سے (بطور بدل) جائز ہوگا۔ اس لئے کہ "کھانا" لباس کی قیمت کی طور پر دیا جاسکتا ہے، مگر اس کا خود کھانے کی قیمت ہونا درست نہیں ہے، کیونکہ طعام (کھانے) کی تمام اقسام دراصل ایک ہی قسم کا (کھانا) ہیں، اس لیے کہ ان سب کا ایک ہی مقصد ہے، لہذا ان میں سے ایک قسم دوسری کی طرف سے بطور بدل جائز نہ ہوگی۔ بخلاف کھانے اور لباس کے اس لئے کہ وہ اپنی ذات اور مقصد دونوں کے لحاظ سے دو مختلف اقسام ہیں لہذا ان میں تبادلہ جائز ہے کہ ان میں سے ایک شئی دوسری کے قائم مقام ہو۔

اسی طرح اگر اس نے دس مساکین کو کوئی جانور یا غلام دیا جس کی قیمت دس کپڑوں کے مساوی ہو تو لباس کی طرف سے بطور بدل اس کا دینا جائز ہوگا۔ اور اگر اس کی قیمت دس کپڑوں کی قیمت کے مساوی نہ ہو، مگر اس کی قیمت کھانے کے مساوی ہو تو ہمارے نزدیک جائز ہوگا۔ اس لئے کہ کفارہ کے باب میں "بدل" کا دینا ہمارے نزدیک جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی شخص پر قسم کا کفارہ ضروری ہو تو اس نے دس مساکین میں سے کچھ کو گندم کا نصف صاع کچھ کو جو کا ایک صاع کچھ کو کپڑا اور کچھ کو صبح و شام کا کھانا دے دیا تو جائز نہ ہوگا تاہم وہ ان میں سے کوئی ایک نوع کو مکمل نہ کرے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کفارے کو تین میں سے کسی ایک صورت میں ادا کرنے کا حکم دیا ہے۔ یعنی کھانا یا لباس یا غلام کا آزاد کرنا، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فكفارتہ اطعام عشرة مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او كسوتہم (۱)

یا ان میں سے کسی ایک کو وہ ادا کرے، لہذا ان سب کو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ چوتھی قسم ہوگی جو جائز نہیں ہے، پھر اگر اس نے کھانا دینے کے طریقے کو پسند کیا تو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ کسی مسکین کو گندم کسی کو جو اور کسی کو کھجور دے اس لئے کہ طعام (کھانے) کا لفظ ان تمام صورتوں کو شامل ہے۔

اور اگر اس نے اعلیٰ قسم کی کھجور کا نصف صاع دیا جو ایک صاع کم قیمت کھجور کی قیمت کے مساوی ہو تو جائز نہ ہوگا، مگر خود اسی کی طرف سے اسی مقدار میں اس لئے کہ کھانے میں کھجور کا ذکر گندم کی طرح نص میں موجود ہے، لہذا ان کی ایک قسم دوسری کی طرف سے جائز نہ ہوگی، جیسے کہ کھجور کی طرف سے اسے بطور من (قیمت) دینا جائز نہیں اور کھجور کا دینا لباس کی طرف سے جائز ہے، اس لئے کہ ان میں سے ایک کا مقصد دوسری قسم کے مقصد سے مختلف ہے، لہذا ان میں سے ایک کو دوسری قسم سے بطور قیمت نکالنا درست اور جائز ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(ج) لباس کی صفت

کسی کو سوائے طریقہ تملیک (دوسرے کو مالک بنانے کے) سوا لباس کا دینا جائز نہیں ہے۔ بخلاف ہمارے نزدیک کھانا کھلانے کے۔ اس لئے کہ لباس گرم اور سردی سے بچانے کیلئے ہوتا ہے۔ اور یہ مقصد اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا، جب تک دوسرے کو اس کا مالک نہ بنایا دیا جائے۔ اس لئے کہ اس کا حق تملیک کے بغیر اس پر سے ختم نہیں ہوتا جبکہ کھانا بھوک دور کرنے کیلئے ہوتا ہے۔ اور یہ بات کھانا کھانے سے حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ ہی اس کا حق منقطع ہو جاتا ہے۔ اور لباس کی قیمت کا دینا جائز ہے، جیسے کہ ہمارے نزدیک کھانے کی قیمت دینا جائز ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے اور اس نے دس مساکین کا لباس ایک ہی مسکین کو دس دنوں میں دیدیا۔ تو ہمارے نزدیک جائز اور امام شافعی رحمہ اللہ کے ہاں سوائے ایک مسکین کے جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ کھانے میں یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے بٹاکر پانچ مساکین کو کھانا کھلا دیا اور پانچ مساکین کو کپڑا پہنا دیا۔ اگر تو اس نے ان کو نص میں وارد شدہ طریقے کے مطابق دیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں میں سے ایک شے کو واجب کیا ہے، لہذا ان دونوں کو جمع کرنا درست نہ ہوگا، اور اگر اس نے ان میں سے ایک شے کو بطریق قیمت دیا اور دوسری شے کو اصل بنایا۔ پھر اگر تو کھانا لباس سے سنا ہو تو جائز ہوگا اور اگر لباس کھانے سے سنا ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ لباس دوسرے کی ملکیت ہو جاتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ کھانے سے بدل نہیں ہو سکتا پھر اگر لباس کی قیمت کھانے کی قیمت کے مساوی ہو تو درست ہوگا اور اگر وہ مٹھا ہو تو اس نے کھانے کی قیمت ادا کر دی ہے اور اس پر اضافہ بھی ہے۔ جس کی بنا پر ایسا کرنا جائز ہوگا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر اس نے پانچ مساکین کو بٹاکر کھانا کھلا دیا اور پانچ مساکین کو کھانے کی قیمت ادا کر دی۔ تو ایسا کرنا ہمارے نزدیک جائز ہے تو اسی طرز یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر لباس کی قیمت کھانے کی قیمت سے کم ہو تو کھانا اس کی طرف سے بدل نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ اہمیت کا کھانا تملیک (دوسرے کی ملکیت) نہیں لیا جاتا۔ جس کی بنا پر وہ تملیک والی شے یعنی لباس کے قائم مقام نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ کوئی شے اپنے سے بڑی شے کے قائم مقام نہیں ہو سکتی۔

اور اگر اس نے پانچ مسکینوں کو کھانا اور پانچ کو لباس دیا تو جائز ہوگا۔ اور ان میں سے گراں قیمت والی شے کو ان میں سے ارزاں قیمت والی شے کا بدل بنا دیا جائے گا۔ خواہ ان میں سے کوئی سی شے بھی منگی ہو۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شے دوسرے کی ملکیت (تملیک) کی کئی ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک شے دوسری کی طرف سے بدل ہو سکتی ہے۔

(د) لباس کے مصارف

رہے لباس کے مصارف تو اس کے مصارف وہی ہیں جو کھانے کے ہیں جن کا ہم اوپر ذکر کر آئیں ہے۔

(۳) غلام کی آزادی

کفارے میں غلام کی آزادی کی خصوصی شرائط ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) غلام کی ملکیت کا ہونا

چنانچہ اگر کسی شخص نے اپنا غلام دوسرے کی طرف سے بطور کفارہ آزاد کر دیا تو جائز نہ ہوگا، اگرچہ صاحب کفارہ نے خود اس کی اجازت دی ہو۔ وجہ یہ ہے کہ غلام کی آزادی اسی کی طرف سے ہوتی، لہذا وہ کسی دوسرے کے فعل پر نہ ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کسی سے کہا "تو اپنا غلام میری طرف سے کفارے کے طور پر آزاد کر دے۔ تو اس نے آزاد کر دیا۔ تو اس کا کفارہ ادا نہ ہوگا، مگر غلام آزاد ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے کہا "تو اپنے غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض میرے قسم کے کفارے میں آزاد کر دے تو اس نے اسے آزاد کر دیا تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں آزادی صاحب کفارہ کی طرف سے ہوتی ہے، مگر امام زہر رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ آزاد کرنے کا عمل "تامور" کی طرف سے ہے۔ اور اگر اس نے کہا "تو میری قسم کے کفارے میں اپنے غلام کو آزاد کر دے اور اس نے بدل (معاوضے) کا ذکر نہ کیا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی آزادی کفارے کی طرف سے جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ آزادی کا عمل آمر (حکم دینے والے) کی جانب سے ہوا ہے۔ یہ مسئلہ ازیں قبل "کتاب الولاء" میں بیان ہو چکا ہے۔ انہوں نے اس میں، لباس دینے اور کھانا کھلانے میں فرق کیا ہے کہ وہاں اگرچہ وہ بدل (معاوضے) کا ذکر نہ کرے تو کفارے کے طور پر جائز ہوتا ہے، مگر غلام کی آزادی امام ابوحنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک درست نہیں ہوتی، اس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ تمہیک (دوسرے کو مالک بنانا) بغیر بدل (معاوضے) کے حرام ہے، کیونکہ آزادی میں قبضہ نہیں پایا گیا، جبکہ کھانا کھلانے اور لباس دینے میں دوسرے کا قبضہ پایا گیا ہے، اس لئے کہ فقیر کا قبضہ کفارہ ادا کرنے والے کے قبضہ کے قائم مقام ہے۔

(۲) غلام پر کفارہ ادا کرنے والے کی مکمل ملکیت کا ہونا

یعنی یہ کہ جس نے اسے آزاد کیا ہے وہ اس کا کامل و مکمل مالک ہو اور اگر تو چاہے تو اس کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ آزادی غلام کی صورت میں غلام کی مکمل آزادی کا ہونا، اس لئے کہ غلام کی مطلق آزادی پوری ملکیت کے بغیر درست نہیں ہوتی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر دو غلام دو افراد کے درمیان مشترک ہوں اور وہ ان دونوں کو کفارے کی نیت سے آزاد کر دے تو ان کی آزادی کفارے کی طرف سے جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دو افراد کے درمیان دو غلاموں کی مشترک آزادی نے ان میں آزادی کو متفرق کر دیا ہے، جس کی بنا پر ان دونوں مالکوں میں سے کسی ایک کی طرف سے بھی مکمل آزادی کا ہونا نہیں پایا گیا، حالانکہ اس پر واجب ہے کہ وہ ایک غلام کو مکمل طور پر آزاد کرے تو جب اس نے اس کو متفرق کر دیا تو جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے ایک مسکین کا کھانا دو مساکین کو دیا تو تب بھی یہی حکم ہے، بخلاف دو افراد کے درمیان مشترک دو بکروں کے کہ اگر وہ دونوں مل کر اپنی قربانی کی طرف سے ان کو ذبح کر دیں تو دونوں کی طرف سے

جائز ہوں گے۔ اس لئے کہ عبادت میں شرکت جائز ہے، بشرطیکہ دونوں میں سے ہر ایک کے حصے میں ایک بکرے کے مساوی حصہ آئے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ ایک اونٹ سات افراد کی طرف سے جائز ہے، لہذا قربانی کے باب میں اصل شرط ایک بکرے کی مقدار کے برابر حصے کا ہونا ہے، جو یہاں موجود ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے اپنے اور کسی دوسرے شخص کے مشترک غلام کو آزاد کیا، خواہ وہ مفلس تھا یا مالدار تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ملکیت اور آزادی میں کمی ہونے کے باعث اس کا بطور کفارہ آزاد کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک آزادی قابل تقسیم نہیں اور صاحبین کے نزدیک اگر وہ مالدار ہے تو جائز اور اگر وہ تنگ دست ہے تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اسی صورت میں غلام پر اپنی آزادی کی کوشش ضروری ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ تنگ دست ہے تو یہ آزادی یا معاوضہ ہوگی۔ اور اگر وہ مالدار ہے تو غلام پر اپنی آزادی کی کوشش واجب نہ ہوگی۔

(۳) غلام کا مکمل طور پر غلام ہونا

اس لئے کہ شرعی حکم غلام کی علی الاطلاق آزادی کا ہے اور کسی کو آزاد کرنا غلامی سے چھڑانا ہے۔ جس کا تقاضا یہ ہے کہ غلام مکمل طور پر غلام ہو اور غلام کی غلامی میں کمی کا ہونا اس کے ایک حصے میں کمی کا موجب ہوگا۔ جس کی بنا پر غلام کی مکمل آزادی نہ ہوگی، لہذا اس کی یہ آزادی ”مطلق آزادی“ تصور نہ ہوگی۔ اور وہ واجب پر عمل کرنے والا نہ ہوگا۔ اسی بنا پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر ”مدبر“ یا ام ولد کو بطور کفارہ آزاد کیا گیا تو ان کی غلامی میں کمی ہونے کی بنا پر، ان سے کفارہ کی ادائیگی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ان میں مدبر اور ام ولد ہونے کی بنا پر ان کی آزادی کا حق پہلے ہی ثابت ہو چکا ہے۔ اسی لئے ان کو فروخت کرنے اور حبس کرنے کی ممانعت ہے۔

رہا مکاتب غلام کو کفارے کے طور پر آزاد کرنا تو از روئے استحسان جائز ہے، بشرطیکہ اس نے ابھی اپنی قیمت کا کوئی حصہ ادا نہ کیا ہو اور قیاس یہ تھا کہ جائز نہ ہو۔ یہی قول امام زہری رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اور اگر اس نے بطور کتابت کوئی رقم ادا کر دی ہو تو ایسے غلام کی بطور کفارہ آزادی جائز نہیں ہے۔ یہ ظاہر روایت کا قول ہے۔ الحسن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ جائز ہے اور اگر وہ اپنی قیمت (کتابت) ادا کرنے سے قاصر ہو جائے پھر اس کو کفارے میں آزاد کر دیا جائے تو بغیر کسی اختلاف کے اس کی آزادی جائز ہے۔ خواہ اس نے کتابت کی کوئی رقم ادا کی ہو یا نہ کی ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ آزادی ملکیت کا ازالہ ہے اور آقا کی مکاتب غلام سے ملکیت ختم ہو چکی ہے، کیونکہ ملکیت شرعی و جسمانی تصرفات از قسم خدمت لینے، اس کو ام ولد بنانے، اس کو فروخت کرنے، حبس کرنے اور اس کی خدمات کرانے پر دینے وغیرہ کے حقوق سے عبارت ہے۔ اور مکاتب سے ایسے تمام حقوق زائل ہو چکے ہیں۔ اس لئے کہ وہ ان میں سے کسی شئی کا حق نہیں رکھتا، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے کہا ”میرا ہر غلام آزاد“ تو اس میں مکاتب شامل نہ ہوگا، اسی طرح اگر کسی مکاتب باندی سے غلطی سے (شبہ میں) کسی نے مہامت کر لی (اور اس پر عدالت نے تاوان واجب کیا) تو اس کا مہر (تاوان) خود اسی کیلئے ہوگا نہ کہ اس کے آقا کیلئے، اسی طرح جب کوئی شخص مکاتب پر جنایت کرے تو تاوان کی ادائیگی اسی کیلئے ہوتی ہے، نہ کہ اس کے آقا کیلئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے اس کی ملکیت زائل ہو گئی ہے، لہذا اس کی کفارے کے طور پر آزادی درست نہ ہوگی۔ اسی لئے اس کی اولاد اور اس کی کھائی اس کو سونپ دی جاتی ہے، لہذا آزادی سے اسے یہ ساری اشیاء نہیں سونپی جاتیں۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی آزادی کتابت کے پہلو سے ثابت ہو چکی ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ نص، دلالت اجماع اور قیاس (مستقل) تینوں ذرائع سے ثابت ہوتا ہے کہ مکاتب کی ملکیت اس کے آقا کو موصول ہوتی ہے۔ نص سے اس طرح کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

المکاتب عبد مابقی علیہ درہم (اور مکاتب جب تک اس پر ایک درہم باقی ہے غلام ہے۔ اور لغوی اور شرعی طور پر لفظ عبد (غلام) ایک ایسے غلام کا نام ہے جو دوسرے کی ملکیت ہو۔ اسی لئے اگر اس سے کہہ دیا میرا غلام آزاد ہے تو اس میں مکاتب داخل ہوگا۔ واللہ اعلم۔

دلائل اجماع سے اس بنا پر کہ اگر اس نے اپنی کتابت کا معاوضہ ادا کر دیا یا اس کے آقا نے اس کو معاوضے سے بری کر دیا تو وہ آزاد ہو جاتا ہے۔ پھر جس شئی کا انسان مالک نہ ہو نہی اکرم ﷺ کی زبان مبارکہ کہ پر اس کی ملکیت کے آنے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

رہی عقلی دلیل (قیاس) تو وہ یہ ہے کہ عقد (کتابت) سے قبل اس (مکاتب) میں اس کی ملکیت ثابت تھی اور اس کے درمیان عارضی (مانع) صرف لفظ کتابت ہے اور کتابت کے لفظ میں زوال ملکیت کے معنی موجود ہیں۔ اس لئے کہ کتابت کا لفظ اندازہ کرنے اور مقرر کرنے (فرض، نیز معروف کتابت کے معانی میں استعمال ہوتا ہے اور ان میں کوئی شئی بھی زوال ملکیت کا باعث نہیں، لہذا ملکیت ویسے ہی رہے گی جیسے کہ عقد (کتابت) سے قبل تھی۔ زبان کا یہ کہنا کہ ملکیت سے مراد جسمانی اور شرعی طریقے سے اس شئی پر تصرف کا شرعی اور قانونی حق ہے اور یہاں یہ حق آقا کیسے ثابت نہیں ہے، تو یہ بات غلط ہے کہ ملکیت "قدرت" شرعیہ کا نام ہے، بلکہ وہ تو مالک کا اس کی مملوکہ شئی کے ساتھ خصوصی تعلق سے عبارت ہے، لہذا کسی شئی کی ملکیت کا مضموم مالک کے اس شئی (عین) کے ساتھ خصوصی تعلق ہونا ہے، پھر اس کا اس شئی پر دوسرے سے زیادہ حقدار ہونے کا اثر کبھی تو تصرفات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے اور کبھی اس شئی کے ساتھ دوسرے لوگوں کے لیے قابل احترام حق ہونے کی صورت میں تصرفات کے ساتھ میں ظاہر نہیں ہوتا، حالانکہ اس کی ملکیت اس میں قائم ہوتی ہے جیسے کہ رہن رکھی ہوئی اور اجرت (کرائے) پر دی ہوئی اشیاء میں۔ اور مکاتب کا اس کے آقا کے قول میں کہ "جو میرا غلام ہے، وہ آزاد ہے" شامل نہیں اس لیے نہیں کہ اس کی ملکیت میں خلل آگیا ہے، کیونکہ یہاں ہم نے اوپر بیان کیا، اس کی ملکیت میں خلل نہیں آیا، بلکہ خلل تو نسبت (انصاف) میں ہے۔ اس لئے کہ وہ اب کھائی (ید) کے اعتبار سے آزاد ہے، لہذا وہ اس مطلق حکم کے تحت داخل نہ ہوگا، لیکن اگر اس نے اس کی نیت کی تو وہ ان میں داخل ہوگا۔ اور اولاد اور اس کی کھائی کا اس کو سو پاجانا ہر صورت میں نہیں ہوتا۔ یہ روایت صرف اس صورت کے متعلق ہے جب اس نے کتابت کا معاوضہ ادا کر دیا ہو یا اس سے اس سے بری کر دیا ہو۔ میرے استاد فخر رسول علی بن محمد البرزوی رحمہ اللہ نے یہی کہا ہے، پھر اگر ہم اس کو اولاد اور کھائی کی سپرداری کو تسلیم بھی کر لیں تو تم نے یہ کیوں کہا کہ ان کی سپرداری کتابت کے پہلو سے آزادی ثابت ہونے کی بنا پر حکماً ثابت ہوتی ہے، بلکہ یہ بات تو کتابت کی حالت میں اس کی آزادی کا جو پہلو ثابت ہوا ہے، اس کے نتیجے میں ثابت ہوتی ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے کتابت کا معاوضہ ساقط ہو جاتا ہے اور کتابت کا معاوضہ کتابت کی جہت سے آزادی ثابت ہونے کی بنا پر ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس کے ساتھ تو محکم اور پختہ ہو جاتا ہے۔

اور اگر اس نے کتابت کا کچھ معاوضہ ادا کر دیا ہو یا پھر اس نے اس کو کفارے میں آزاد کر دیا تو بحسن کی امام حبشہ رحمہ اللہ سے روایت کے مطابق جائز نہ ہوگا۔ ظاہر روایت پر تخریج کے مطابق تو یہ حکم ظاہر ہی ہے۔ اس لئے کہ سب نے کتابت کا کچھ معاوضہ ادا کر دیا ہے تو اس کے آقا کو اس کی غلامی کے بدلے میں کچھ معاوضہ مل گیا ہے، اس کی اس معاوضے کے عوض شمار ہوگی اور کفارے میں ایسی آزادی جائز نہیں ہوتی، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔ اللہ عزوجل اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے اپنا نصف غلام کفارے میں آزاد کیا۔ پھر اس نے باقی کا نصف غلام بھی آزاد کر دیا تو جائز ہوگا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے اصول کے مطابق اس کا حکم تو ظاہر ہی ہے۔ اس لئے نصف حصے کی آزادی کل غلام کی آزادی ہے، کیونکہ ان کے ہاں غلامی قابل تقسیم نہیں ہے، لہذا غلامی میں کوئی نقصان نہ آئے گا۔ جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر اس لئے کہ آزادی اگرچہ قابل تقسیم ہے اور نصف غلام کی آزادی سے اس میں کمی (نقصان) ہو گئی ہے، لیکن یہ نقصان دوسرے نصف حصے کی آزادی سے پورا ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے نصف حصے کو آزادی کی طرف ٹکانے کے باعث وہ پوری آزادی کا مستحق ہو گیا ہے، کیونکہ جب اس نے اس کا نصف حصہ آزاد کیا اور اس کا دوسرا نصف حصہ اس کی ملکیت میں رہا تو اس کیلئے اس نقصان کو کفارے میں صرف کرنا ممکن ہوا۔ تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے اس نے گویا نصف حصے کو آزاد کیا اور بعض اوقات نصف کامل ہوتا ہے اور یہ وہی ہے جس کی اس نے کمی کی ہے۔ پھر اس نے دوسرا نصف حصہ دوسری مرتبہ میں آزاد کر دیا ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے ایسے غلام کا نصف حصہ آزاد کیا جو اس کے اور دوسرے شخص کے درمیان مشترک تھا، جبکہ وہ مالدار ہو۔ پھر اس کے حصہ دار نے اس کو نصف قیمت کا ضامن ٹھہرایا۔ پھر اس نے باقی نصف حصے کو آزاد کر دیا تو یہ صورت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ پہلے نصف حصے کی آزادی نے دوسرے نصف حصے کی غلامی میں نقصان کر دیا۔ اور یہاں یہ ممکن نہیں کہ یہ کہا جائے کہ اس نے یہ نقصان کفارے میں صرف کیا ہے۔ اس لئے کہ باقی نصف حصے میں اس کو ملکیت حاصل نہیں۔ جس کی بنا پر اس نقصان کے مطابق اس کی آزادی باطل ہو گئی اور یہ نقصان کفارے کی طرف سے نہیں تھا۔ پھر اس نے باقی نصف حصے میں تصرف کرتے ہوئے اسے کفارے کی طرف منسوب کیا اس وقت ناقص غلامی والا تھا، لہذا وہ حقیقت میں اس نقصان کے سوا باقی کا غلام کفارے کی طرف سے ادا کرنے والا قرار پایا، جبکہ صاحبین رحمہما اللہ کے اصول پر اس طرح کہ دونوں صورتوں میں جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک آزادی قابل تقسیم نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک غلام کی کچھ آزادی پورے غلام کی آزادی ہے، جس کی بنا پر غلام میں غلامی کا نقصان پیدا نہیں ہوتا جس کی بنا پر ایسا کرنا درست ہوگا۔ اور اگر اس نے کسی ایسے غلام کو جس کا خون بہانا حلال تھا آزاد کر دیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی خون کے حلال ہونے سے اس کی غلامی میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی، لہذا وہ مکمل غلامی والا غلام ہوگا۔ اس پر کسی دوسرے کا حق واجب ہے۔ لہذا ایسا غلام مقروض غلام کے مشابہ ہوگا۔

(۴) غلام کا مکمل طور پر صحت مند اور پورے جسم والا ہونا

یعنی یہ کہ اس کے مفید اعضاء کی کوئی سیکنس بھی معدوم نہ ہو، لہذا اگر ایسا ہو تو چونکہ ایک پہلو سے وہ غلام تلف ہوئے والا ہوگا۔ جس کی بنا پر مطلقاً غلام کی آزادی نہ پائی گئی، لہذا وہ کفارے کے طور پر جائز نہ ہوگا۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کٹے ہوئے ہاتھ یا پاؤں والا غلام آزاد کیا یا اس کی ایک ہی جانب سے ایک ہاتھ اور ایک ٹانگ کٹی ہوئی ہو یا اس کا ایک پہلو فلج زدہ ہو یا اس کی سرین کٹی ہوئی ہو یا وہ گنہگار ہو یا اس کے دونوں ہاتھ شل ہو یا ہاتھ کے دونوں انگوٹھے کٹے ہوئے ہوں یا وہ اندھا ہو یا دونوں آنکھیں پھوٹی ہوئی ہوں یا وہ مضبوط المہ اس ہو یا گہ کا ہو تو اس کو کفارے کے طور پر آزاد کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں مفید اجناس کے اعضاء میں سے ایک جنس مکمل طور پر معدوم ہے اور وہ ہاتھوں کے کٹے ہوئے ہونے یا شل ہونے یا انگوٹھے کٹے ہوئے ہونے کی صورت میں پکڑنے کی قوت ہے اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ اس کے دونوں ہاتھ اور ہر ہاتھ سے تین انگلیاں کٹی ہوئی ہوں۔ اس لئے کہ پکڑنے کی قوت اس سے معدوم ہو جاتی ہے۔ اور دونوں پاؤں کے کٹے ہوئے ہونے اور ایک ہی جانب

سے ایک ہاتھ اور پاؤں کٹے ہوئے ہونے کی صورت میں اور لٹچا اور فلج زدہ ہونے کی صورت میں اس کے چلنے کی طاقت معدوم ہوگی اور اس کے اندھا اور آنکھوں کے پھوٹے ہوئے ہونے کی صورت میں اس کو نظر نہ آئے گا۔ اور گونگا ہونے کی صورت میں اس کے بولنے کی صفت کا اور اس کے مضبوط الحواس ہونے کی صورت میں اس کی عقل کی منفعت کا معدوم ہونا لازم آتا ہے۔

پھر بھینگے، کانے، رتوندے یا ایک ہاتھ یا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹے ہوئے یا مخالفت سمت سے ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹے ہوئے یا ایک شل شدہ ہاتھ والے اور انگوٹھے کے سوا ہر ہاتھ سے ایک ایک انگلی کٹی ہوئی ہونے، مرد، خسی، کٹے ہوئے آہ تناسل والے، مخنث رتقاء اور قرناء باندی (۱) یا ایسی باندی جس سے کسی وجہ سے جماع کرنا ممکن نہ ہو وغیرہ کا بھی آزاد کرنا درست ہے۔ اس لئے کہ ان اعضاء سے نفع اٹھانے کی جنس قائم ہے۔ اسی طرح جس کے دونوں کان کٹے ہوئے ہوں اس کو آزاد کرنا بھی درست ہے۔ اس لیے کہ سینے کی منفعت بحال ہے اور لٹکے ہوئے کان تو سجاوٹ کے لیے ہیں اسی طرح کٹی ہوئی ناک والے کا آزاد کرنا درست ہے۔ اس لیے کہ اس سے فقط اس کے جہاں پر اثر پڑا ہے۔ جبکہ اس کی سونگنے کی حس موجود ہے۔ یہی حکم اس غلام کا ہے جس کے سر اور ڈاڑھی اور ابرو کے بال گر جائیں۔ اس لئے کہ بال توزیب وزینت کیلئے ہوتے ہیں اسی طرح جس کے دونوں ہونٹ کٹے ہوئے ہوں۔ بشرطیکہ وہ کھانے پر قادر ہو۔ اس لئے کہ جنس کی منفعت قائم ہے اور اس سے صرف زیب وزینت پر اثر پڑا ہے۔ ابہتہ جس کے دانت گر گئے ہوں ایسے غلام کا آزاد کرنا درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ کھانے پر قادر نہیں ہے۔ جس کی بنا پر ایک جنس کی منفعت ختم ہو گئی ہے۔

رہا ہر اتوقیاس یہ ہے کہ چونکہ اس کی ایک جنس یعنی سینے کی منفعت معدوم ہو گئی ہے، لہذا اس کا آزاد کرنا درست نہ ہو۔ جس کی بنا پر وہ اندھے کے مشابہ ہوگا اور استحسان کی رو سے جائز ہے اس لئے کہ بہرہ ہونے کی بنا پر اصل منفعت ختم نہیں ہوتی، البتہ کم ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ جو شخص بہرہ ہو اگر اسے حیض کر بلایا جائے تو وہ ضرور سنتا ہے بجز اس کے کہ وہ بالکل اخرس (پیدائشی گونگا) ہو، جیسا کہ یہی کیا جاتا ہے جس کی بنا پر اس کے بہرہ ہونے کی بنا پر ختم نہیں ہوتا بلکہ کم ہو جاتا ہے اور کسی جنس کی منفعت میں کمی کا ہونا کفارے کے جواز سے مانع نہیں ہے۔

کہا جاتا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے کان میں بوجھ (وقر) ہو۔ اگر اس کی یہ حالت ہو کہ اگر اس کو اونچی آواز دیکر بلایا جائے تو تب بھی وہ آواز نہ سنے تو اس کو آزاد کرنا جائز نہ ہوگا، اسی طرح اگر اس نے کسی جنین (شکم مادر میں موجود بچے) کو آزاد کر دیا تو جائز نہ ہوگا۔ اگرچہ وہ اس پر کفارہ ضروری ہونے کے ایک دن بعد پیدا ہو جائے۔ اس لئے کہ اصل فریضہ (مامور بہ) غلام کی آزادی ہے اور جنین کو رقبہ (غلام) نہیں کیا جاتا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ دیکھتا نہیں جس کی بنا پر وہ اندھے کے مشابہ ہوگا۔

(۵) اس کی آزادی کا بلا معاوضہ ہونا

لہذا اگر آزادی بلا معاوضہ ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ کفارہ ایسے عمل سے عبارت ہے جو بدن پر گراں گندے اور اگر اس کے عوض اس نے کوئی معاوضہ لے لیا تو اس صورت میں اس کو اپنی ملکیت سے نکالنا شاق نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، قسم کا کفارہ نفس کو ملکیت کے زائل ہونے کی تلخی چکھاتا ہے۔ یہ سب اس کا بدلہ ہے جو اس

۱۔ امة رتقاء ایسی باندی کو کہا جاتا ہے، جس کی شرمگاہ تنگ ہو، اور "قرناء" ایسی باندی، جس کی شرمگاہ میں ہڈی ہو اور اس سے مباشرت ممکن نہ ہو۔

نے اپنے نفس کو بغیر حلال ہونے کے اپنی خواہشات نفس کی تکمیل کر کے مجاوز کیا ہے۔ اور اگر کفارہ معاوضہ لے کر ادا کیا جانے تو یہ مقصد پورا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ جوشی کسی قائم مقام کے ساتھ زائل ہو وہ معنوی طور پر موجود ہوتی ہے۔ لہذا اس کفارے کا وضعی مقصد پورا نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے مال کے عوض اپنا غلام آزاد کیا تو وہ جائز نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے معاوضے کی تعیین کے بعد اسے یہ معاوضہ معاف کر دیا تب بھی جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ غلام کفارے کے طور پر آزاد نہیں ہوا اور چونکہ اس کی آزادی عمل میں آگئی ہے، لہذا اس کے بعد وہ دوبارہ پلٹ کر کفارہ میں آزاد نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے کفارے کی نیت کے بغیر کوئی غلام آزاد کیا۔ پھر اس نے آزاد کرنے کے بعد کفارے کی نیت کی تو جائز نہ ہوگا۔

اور اگر ایک غلام دو اداؤں کے درمیان مشترک ہو۔ پھر ان میں سے ایک نے اپنا حصہ آزاد کر دیا اور وہ مجلس ہو تو اس کی طرف سے بطور کفارہ اس کی آزادی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دوسرے حصہ دار کیلئے جائز ہوگا کہ وہ بالاتفاق غلام سے اپنی آزادی کی قیمت ادا کرنے کو کہے۔ تو اس صورت میں اس کی آزادی معنوی طور پر ہا معاوضہ ہوگی۔

اور اگر کسی غلام پر قرض تھا پھر مالک نے اسے آزاد کر دیا۔ اور اس کے قرض خواہوں نے غلام کے قرض کی ادائیگی کیلئے کوشش کرنے (سایہ) کو اختیار کیا تو سایہ ایسے غلام کا معاوضہ نہیں ہے۔ یہ تو اس قرض کا بدلہ ہے جو غلام نے آزادی سے قبل حاصل کیا تھا، لہذا وہ آزادی کی حالت میں ادائیگی قرض کیلئے کما لے گا، جس کی بنا پر یہ عمل بطور کفارہ اس کی آزادی سے مانع نہ ہوگا۔

جی نکم اس صورت میں ہے جب اس نے کسی ایسے غلام کو آزاد کیا جو دوسرے شخص کے پاس رہی تھا پھر اس میں سے ہماری طرف قرض کی ادائیگی کر دی تو اس صورت میں وہ اس قرض کیلئے اپنے مالک کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اس کا بطور کفارہ آزاد کرنا درست ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں کوشش (سایہ) آزادی کا عوض نہیں ہے، کیونکہ یہ تو اس پر اس کی آزادی کے عوض واجب نہیں ہوتی، کیونکہ وہ تو اس سے قبل آزاد کرنے سے آزاد ہو گیا تھا۔ یہ تو اس قرض کی بنا پر ہے جو اس نے آقا کے ذمہ تھا۔

اور دوسرا حصہ دار مالدار ہو تو تب بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے کفارہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ملکیت و غنمی میں کمی ہو گئی ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ کیا مجھے علم نہیں کہ وہ اپنے حصے کے مطابق نہ صرف قیمت کو آزاد کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک آزادی قابل تقسیم ہے اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک بطور کفارہ اس کی آزادی جائز ہے، اس لیے کہ ان کے نزدیک آزادی تقسیم ہے۔ جس کی بنا پر وہ مکمل ہا معاوضہ آزاد کرنے والا ہوگا، گو اس کی اس ملکیت مکمل نہ ہوگی۔ لہذا آزادی کے کھانے کی رو سے دوسرے حصہ دار سے قیمت کا بھی مالک ہوگا اور صاحبین کے نزدیک آزاد کرنے والے کا مالدار ہونا غلام کی سایہ (کوشش کرنے سے) مانع نہیں ہوتا۔ جس کی بنا پر اس کی آزادی بلا عوض ہوگی اور وہ جائز ہوگی۔

اور اگر اس نے غلام کو اپنے مرض الوفا میں کفارے کے طور پر آزاد کیا اور اس کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ ہو تو اس نے آزاد کرانے کے لئے طور پر جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ صرف ایک تہائی (۱/۳) حصہ میں آزاد ہوگا اور باقی دو تہائی (۲/۳) حصہ میں اس کو خود کوشش کرنا ہوگی۔ جس کی بنا پر اس کی کچھ آزادی بلا معاوضہ اور کچھ ہا معاوضہ ہوگی، لہذا یہ آزادی بطور کفارہ درست نہ ہوگی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(۶) قسم کے کفارے میں حانت ہونا

لہذا حانت ہونے سے قبل کفارے کی ادائیگی جائز نہیں۔ یہی روزہ کے ساتھ کفارہ ادا کرنے کی صورت میں امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے، جبکہ مالی کفارہ ادا کرنا تو ان کے نزدیک جائز ہے۔ یہ مسئلہ "کتاب الایمان" میں گزر چکا ہے۔ مگر کفارہ قتل میں مقتول کا مرجعنا شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اس کے زخمی ہو جانے کے بعد اور مرنے سے قبل قتل کے کفارے کا ادا کرنا درست ہے۔ اور ہم ان دونوں کے کفاروں میں جو فرق ہے اسے کتاب الایمان میں بیان کر آئے ہیں۔ واللہ عزوجل الموفق۔

اور غلام کی آزادی میں بڑے اور چھوٹے مرد اور عورت کا آزاد کرنا یکساں ہے، اس لئے کہ قرآن وحدیث (نصوص) میں رقبہ (غلام) کا لفظ علی الاطلاق آیا ہے۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ چھوٹے بچے کے اعضاء کی کوئی منفعت نہیں ہوتی تو چاہیئے تو یہ ہے کہ بطور کفارہ اس کی آزادی جائز نہ ہو، جیسے کہ ذمی کا یہی حکم ہے اور جیسے کفارے میں س مساکین کو کھانا کھلانا جائز نہیں اسی طرح اس کو آزاد کرنا بھی درست نہ ہوگا۔ تو ان میں سے پہلے شبہ کا جواب یہ ہے کہ چھوٹے بچے کے اعضاء صحیح وسالم ہیں، لیکن کمزور ہیں اور یہ اعضاء آئندہ زمانے میں طاقتور ہو جائیں گے، لہذا وہ مریض غلام کے مشابہ ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کے اعضاء صحیح وسالم ہیں تو اس پر اس کو اپنی ملکیت سے نکالنا اتنا ہی گراں گزرے گا، جتنا کہ کسی ایک عضو سے محروم غلام کا نکالنا تو جب وہ جائز ہے تو یہ تو بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔

رہا ایسے شخص کو کفارے میں کھانا کھلانے کا عدم جواز تو وہ بطریق تملیک جائز ہے۔ صرف بطریق اباحت (بٹھا کر کھلانے) کی صورت میں جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ متوسط درجے کا کھانا نہیں کھاتا۔ اس بارے میں مومن اور کافر غلام یکساں ہیں۔ اسی طرح کفارہ ظہار میں ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔

البتہ کفارہ قتل میں مومن غلام کے سوا کسی اور غلام کا آزاد کرنا بالاجماع جائز نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تمام کفاروں میں صرف مومن غلام کا آزاد کرنا ہی جائز ہے۔

اس اختلاف کی اساس اس بات پر ہے کہ قسم اور ظہار کے کفارے میں جو حکم (نص) وارد ہوا ہے۔ اس میں اس کے مسلمان ہونے کی قید کا کوئی ذکر نہیں ہے جبکہ قتل کے کفارے میں وارد شدہ آیت میں اس کے مومن ہونے کی قید کا ذکر ہے، تو امام شافعی رحمہ اللہ نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے۔ اور ہم نے مطلق کو اس کے اطلاق پر اور "مقید" کو اس کی قید پر برقرار رکھا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مطلق لفظ "محمل" کے مضموم میں ہوتا ہے اور مقید "مفسر" کا مضموم رکھتا ہے۔ اور یہ دونوں نصوص (آیات) مضموم کے لحاظ سے ایسے ہی ہیں جیسے کہ ایک محمل اور دوسری مفسر ہو۔ اسی لئے گواہی زکوٰۃ اور قسم کے کفارے میں مطلق نص (حکم) کو مقید پر محمول کیا جاتا ہے۔ حتیٰ کہ وہاں گواہی کی قبولیت میں گواہ کا عادل ہونا اور زکوٰۃ میں چار فقہوروں کا ساتھ (چرنے والا ہونا) اور قسم کے کفارے میں روزوں کا مسلسل ہونا شرط ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

ہمارے لئے یہاں استدلال کے دو طریقے ہیں: اولاً ہمارے مشائخ سرقند کا طریقہ ہے۔ وہ یہ ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا ایک نص کو دوسری نص پر منطبق کرنا ہے۔ اور یہ دونوں نصوص کو باوجود دونوں میں سے ہر ایک پر عمل ممکن ہونے کے، ایک ہی نص تصور نہیں کرنا ہے دوسرا طریقہ مشائخ عراق کا ہے۔ وہ یہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا دراصل اس کے اطلاق کا نسخ ہے، اس لئے کہ مقید نص (حکم) کے وارد ہونے کے بعد مطلق نص پر عمل کرنا جائز نہیں رہتا، بلکہ اس کا حکم منسوخ ہو جاتا ہے۔ اور نسخ سابق حکم کی مدت کو بیان کرنے کا نام ہے اور قرآن مجید کی آیت کو قیاس یا

خبر واحد کے ساتھ منسوخ کرنا جائز نہیں ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ مطلق مجمل کے مضموم میں ہوتا ہے۔ درست نہیں ہے، اس لئے کہ مجمل وہ لفظ ہوتا ہے جس کے ظاہری مضموم پر عمل کرنا ممکن نہ ہو اور مطلق وہ ہے جس کے ظاہری مضموم پر عمل کرنا ممکن ہو۔ اس لئے کہ مطلق کسی شئی کو اس کی صفات کے بغیر ذاتی نام کے ساتھ ذکر کرنے سے عبارت ہے، لہذا اس کی تشریح کی ضرورت و حاجت کے بغیر اس کے اطلاق پر عمل کرنا ممکن ہوتا ہے، جس کی بنا پر مطلق کو مقید پر معمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی جن مقامات پر ایسا کیا گیا ہے وہ اس پر عمل کے ناممکن ہونے کی ضرورت اور مجبوری کے تحت کیا گیا ہے۔ اور ایسا دونوں کا سبب اور حکم ایک ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ایک ہی حکم کا ایک ہی وقت میں مطلق اور مقید دونوں طرح سے وارد ہونا ناممکن ہے، لہذا اسے، ہمارے مشائخ کے مابین اختلاف کے مطابق کہ مطلق کو مقید کرنا اس کا بیان ہوتا ہے یا اس کا نسخ، بیان پٹا نسخ پر معمول کیا جائے گا۔ اور جب دونوں کا سبب مختلف ہو تو اس صورت میں اس تکلف کی ضرورت نہیں ہے جس کی بنا پر اسے اس پر معمول نہ کیا جائے گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اسی سے یہ واضح ہو گیا کہ کفارہ قتل میں غلام کے موسن ہونے کی شرط قرآن مجید کے صاف و واضح حکم (نص) سے ثابت ہوئی ہے، جو خلاف قیاس ہے، جس کی بنا پر اسے نص کی جگہ تک محدود تصور کیا جائے گا۔ اور اس کو یوں بھی بیان کیا جاسکتا ہے کہ قتل کے مسئلے میں غلام کا صفت ایمان سے مستصف ہونا اس کے کفارہ ہونے کی بنا پر نہیں ہے۔ اس لئے کہ کفارہ اپنے نام کی طرح گناہوں کی مغفرت اور پردہ پوشی اور آخرت میں مواخذہ سے بری ہونے سے عبارت ہے، اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے خطا ہونے کی صورت میں آنحضرت ﷺ کی دعا کے طفیل مواخذہ معاف کر دیا ہے کہ ارشاد ہے:

ربنا لاتواخذنا ان سينا واخطانا (۱) (اے ہمارے رب اگر ہم بھول جائیں یا ہم چوک جائیں تو تو ہمارا مواخذہ نہ کر۔) اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

رفع عن امتی الخطا النسیان
وما ستکربوا علیہ

(میری امت سے بھول چوک ہو جانے اور جس پر انہیں مجبور کیا گیا ہو اس کا گناہ اٹھا) معاف کر دیا گیا ہے۔

غلام کی آزادی کا کفارہ تو ادائے شکر کیلئے واجب ہوا ہے، کیونکہ وہ دنیا میں قصاص سے اور آخرت میں عذاب سے بچ گیا ہے۔ اس لئے کہ نفس پر فی الجملہ غلطی میں پڑنے سے بچنے کیلئے مقدور بھر جہد و جہد کرنا ضروری ہے، لہذا اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے کسی ایسے غلام کی آزادی کو جو صفت ایمان کے ساتھ مستصف ہو اس نعمت کا شکر ادا کرنے کیلئے اس پر واجب قرار دیا ہے۔ جبکہ قسم اور عہد کی صورت میں غلام کی آزادی بطور کفارہ واجب کی گئی ہے۔ اس لئے کہ یہاں جو مواخذہ ثابت ہے اس کے اٹھانے (معاف کیے) پہلے کا ثابت ہونا معلوم نہیں ہے۔ جس کی بنا پر یہاں غلام کا آزاد کرنا بطور کفارہ ضروری ہو گا اور اس طرح قیاس غلط نہ ہو گا۔

پھر اگر کہا جائے کہ اگر وہ اپنی قسم میں غلطی کے ساتھ عانت ہو جائے تو ہمارے اس قول کے مطابق اس کا کفارہ ادا کرنا شکر ادا کرنے کیلئے ہو گا۔ تو اس صورت میں قتل پر قیاس کے مطابق مناسب تو یہ ہے کہ موسن غلام آزاد کیا جائے۔ تو اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں بھی یہاں اس قیاس کی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ موسن غلام کا آزاد کرنا اس نعمت کے شکر ادا کرنے کے طور پر ہے کیونکہ اس کی زندگی اس دنیا میں بچ گئی ہے اور وہ

آخرت کے مواخذے سے محفوظ ہو گیا ہے۔ اور قسم کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی نعمت یہ ہے کہ وہ آخرت میں مواخذہ سے محفوظ رہے گا۔ اس لئے کہ وہاں اس کے بدلے کوئی (دنیوی) مواخذہ ایسا نہیں ہے جو اس سے ساقط ہوا ہو جس کی بنا پر قتل کی صورت میں اللہ تعالیٰ کی نعمت قسم توڑ دینے کی صورت میں اس کی نعمت سے بڑھ کر ہوگی اور ہر نعمت کا اس کی حیثیت کے مطابق شکر ادا کرنا ضروری ہے۔ جیسے کہ اصولاً اس نے جیسے جرم کیا ہو اس کے مطابق اسے سزا ملتی ہے۔ اور شکر کی مقدار کو صرف وہی شخص جان سکتا ہے جو نعمت کی مقدار کو جانتا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ سبحانہ ہے، لہذا اس صورت کو بھی اس پر قیاس کرنا ممکن نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ظہار، روزہ توڑ دینے اور قتل (خطا) کا کفارہ

جہاں تک غلام کی آزادی کا تعلق ہے تو وہ تمام باتیں جو قسم کے کفارے میں ضروری ہیں۔ وہ ظہار، روزہ توڑ دینے اور قتل (خطا) کے کفارہ میں بھی شرط ہیں اور جو باتیں قسم کے کفارے میں شرط نہیں ہیں وہ دوسرے کفاروں میں بھی شرط نہیں ہیں۔ ماسوائے غلام کے مومن ہونے کے۔ کہ کفارہ قتل میں غلام کا مومن ہونا ضروری ہے۔ اسی طرح کفارہ ظہار میں بیوی سے مباشرت کرنے سے قبل پورے غلام کی آزادی شرط ہے، یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مسلک پر اس مسئلے کی تخریج ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے آدھے غلام کو آزاد کیا، پھر اپنی بیوی سے مباشرت کر لی، پھر اس نے باقی غلام آزاد کیا تو اس پر دوبارہ غلام کو آزاد کرنا ضروری ہوگا یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس لئے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک غلام کی آزادی تقسیم کو قبول کرنے والی ہے، تو چونکہ مباشرت سے قبل پورے غلام کی آزادی نہیں پائی گئی، لہذا اس پر از سر نو غلام آزاد کرنا ضروری ہوگا۔

رہے روزے، تو قسم کے کفارے میں تین روزے ضروری ہیں، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ (پھر جو شخص اس کی قدرت نہ رکھتا ہو تو تین دن کے روزے ہیں)

یہی حکم حالت احرام میں سر مونڈھنے کے کفارے میں ہے، جیسا کہ کعب بن عجرہ کی حدیث میں یہی مضمون نقل ہوا ہے۔ جیسے کہ ہم کتاب الحج میں بیان کر آئے ہیں اور قتل اور ظہار اور روزہ توڑ دینے کی صورت میں دو، دو ماہ کے روزے ہیں جیسا کہ قرآن میں، اس کا حکم مذکور ہوا ہے۔

کفارہ میں روزوں کے جواز کی شرائط

کفارہ میں روزوں کے جواز کیلئے متعدد شرائط ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) رات سے نیت کرنا

چنانچہ یہ روزہ دن کے وقت نیت کرنے سے بالاجماع جائز نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ یہ غیر متعین روزہ ہے جس کی بنا پر اس کیلئے رات کے وقت سے نیت کرنے کی ضرورت ہوگی، جیسا کہ ہم کتاب الصوم میں ذکر کر آئے ہیں۔

(۲) مسلسل ہونا

ظہار، رمضان المبارک کا روزہ توڑ دینے اور قتل (خطا) کی صورت میں بغیر کسی اختلاف کے روزوں میں مسلسل ضروری ہے، اس لئے کہ ان تینوں قسم کے کفاروں میں مسلسل روزے رکھنا از روئے نص (قرآن مجید و حدیث نبوی) ضروری ہے، اللہ تعالیٰ نے کفارہ ظہار اور کفارہ قتل میں فرمایا ہے:

فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين (۱) (پس جو نہ پائے وہ دو ماہ تک مسلسل روزے رکھے۔)
اور نبی اکرم ﷺ نے روزہ توڑنے والے اعرابی (بدو) سے فرمایا تھا:

صم شهرين متتابعين
بغلاف رمضان المبارک کے روزوں کی قضاء کے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کا، تسلسل کی شرط کے بغیر، حکم دیا گیا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فمن كان منكم مريضاً او على سفر فعده من ايام اخر (۲) (پس جو کوئی تم میں سے بیمار ہو، یا سفر پر ہو تو وہ دوسرے دنوں سے گنتی پورے کرے۔)

رہے قسم کے روزے تو ان میں بھی ہمارے نزدیک تسلسل (تابع) شرط ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تسلسل شرط نہیں ہے، بلکہ اس کو اختیار ہے چاہے تو مسلسل روزے رکھے اور چاہے تو درمیان میں وقفہ کر دے۔ انہوں نے قرآن مجید کی آیت:

فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام (۳) (پس جس نے نہ پایا تو وہ تین دنوں کے روزے رکھے۔)
کے ظاہر سے استدلال کیا ہے کہ یہاں تسلسل (تابع) کی شرط کا ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ ہمارا استدلال حضرت عبد اللہ بن مسعود کی قرات سے ہے کہ:

فصيام ثلثة ايام متتابعات
(تو تین دن کے مسلسل روزے ہیں۔)
اور ان کی قرات صحابہ کرام میں متواتر تھی، لہذا یہ قرات روایت مشہور کی طرح ہوگی، اس لئے کہ صحابہ کرام نے ان کی قرات کو قرآن مجید کی تفسیر و تشریح کے طور پر قبول کیا ہے، اگرچہ اس کے قرآن ہونے کو قبول نہیں کیا۔ تو گویا یہ قرات اس اعتبار سے مشہور ہے کہ اس کے ذریعے صحابہ کرام نے اس پر وجوب عمل کا قول اختیار کیا ہے جس کی بنا پر یہ قرات خبر مشہور کے بمنزلہ ہوگی۔ اور بغیر کسی اختلاف کے قرآن مجید پر خبر مشہور کے ذریعے اضافہ کرنا جائز ہے۔ اور خبر واحد کے ساتھ بھی ایسا کرنا جائز ہے۔ اصول فقہ کی کتابوں میں ہمارے بعض مشائخ کا یہی مسلک نقل کیا گیا ہے، اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے درمیان میں سے کوئی روزہ چھوڑ دیا تو وہ از سر نو روزے رکھے گا خواہ اس نے کسی عذر، مثلاً بیماری یا سفر، کی بنا پر روزہ ترک کیا ہو یا بلا عذر، اس لئے کہ تسلسل کی شرط فوت ہو گئی ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب درمیان میں عید الفطر یا عید الاضحیٰ کے دن یا ایام تشریق گزریں تو وہ از سر نو روزے رکھے گا۔ خواہ اس نے ان دنوں میں روزہ رکھا یا نہ رکھا، اس لئے کہ ان دنوں میں روزہ اس کے ذمہ سے واجب کے قیوت کیلئے درست نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے ذمہ روزے کامل طور پر واجب ہوئے ہیں اور ان دنوں کا اس کا روزہ ناقص ہے، اس لئے کہ وہ روزہ معصیت (نافرمانی) کے ساتھ متصل ہے اور جو شئی ناقص ہو وہ کامل شئی کی قائم مقام نہیں ہو سکتی۔

۱- النساء (۹۲:۳)

۲- البقرہ (۱۸۵:۲)

۳- المائدہ (۸۹:۵)

اور اگر کسی عورت نے رمضان المبارک کا روزہ توڑنے کے کفارے میں روزہ رکھا یا کفارہ قتل کا روزہ رکھا، پھر وہ حائضہ ہو گئی تو اس پر از سر نو روزے رکھنا ضروری نہ ہونگے۔ اس لئے وہ ایسے دو ماہ نہیں پاسکتی، جس میں اس کو حیض نہ آتا ہو جس کی بنا پر وہ اس بارے میں معذور تصور ہوگی اور اس پر حیض کے بعد قضاء کے دنوں کا روزہ رکھنا ضروری ہوگا پھر اگر حیض بند ہونے کے بعد کسی دن اس نے نماز نہ پڑھی اور روزہ نہ رکھا تو اس پر از سر نو روزے رکھنا ضروری ہوں گے۔ اس لئے کہ اس نے بلا ضرورت تسلسل کو چھوڑ دیا ہے اور اگر اس کو نفاس آگیا تو وہ از سر نو روزے شروع کرے گی۔ اس لئے کہ وہ بلا ضرورت ہے، کیونکہ وہ ایسے دو ماہ پاسکتی ہے جن میں نفاس نہ آتا ہو اور اگر وہ قسم کے کفارہ کے روزے رکھ رہی ہو اور اسے حیض شروع ہو جائے تو وہ از سر نو روزے رکھے گی۔ اس لئے کہ وہ ایسے تین دن پاسکتی ہے جس میں اسے حیض نہ آتا ہو، لہذا اس شرط کو ساقط کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

اور اگر اس نے اپنی اس بیوی سے جس سے اس نے ظہار نہ کیا ہو روزے کے دوران میں دن کے وقت بھول کر یا رات کے وقت دانستہ یا بھول کر جماع کر لیا یا اس نے دن کے وقت بھول کر کچھ کھالیا تو وہ از سر نو روزے شروع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ اس سے اس کا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ جس کی بنا پر تسلسل کی شرط فوت نہ ہوگی۔

(۳) کفارہ ظہار کے مسلسل روزوں کے دوران میں عورت سے مباشرت نہ کرنا

یہ بھی شرط ہے، خواہ اس سے اس کا روزہ فاسد ہوتا ہو یا نہ۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ روزہ فاسد نہ ہونا (۱) اس کی شرط ہے حتیٰ کہ اگر اس نے اپنی اس بیوی سے جس سے اس نے ظہار کیا ہو رات کے وقت دانستہ یا بھول کر یا دن کے وقت بھول کر مجامعت کر لی تو وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک از سر نو روزے رکھے گا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اپنے روزے جاری رکھے گا۔ یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس جماع سے تسلسل ختم نہیں ہوتا، کیونکہ اس سے روزہ فاسد نہیں ہوتا ہے۔ جس کی بنا پر اس پر از سر نو روزے رکھنا ضروری نہ ہونگے۔ جیسے کہ اگر اس نے دوسری بیوی سے مجامعت کر لی، پھر اس سے ظہار کر لیا۔ تو تب یہی حکم ہے۔ صحیح قول ہمارا ہی ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اصل حکم (مامور بہ) ایسے دو ماہ کے روزے ہیں جن میں عورت سے مباشرت نہ ہو۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامَ شَهْرَيْنِ مُتَابَعَيْنِ (پس جو کوئی نہ پائے، وہ دو ماہ کے مسلسل

مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا (۲) روزے عورت کو چھونے سے قبل رکھے۔)

تو اگر اس نے اس کے دوران میں اس سے مجامعت کر لی تو اس نے مامور بہ (حکم) پر عمل نہیں کیا اور اگر وہ دن کے وقت دانستہ مجامعت کر لے تو بالاتفاق از سر نو روزے رکھے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تو اس لئے کہ مجامعت پائی گئی ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس بنا پر کہ روزہ فاسد ہو جانے کی بنا پر روزوں کا تسلسل ٹوٹ گیا ہے۔

۱۔ یہاں بھی غالباً سو کا تب ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے ہاں روزہ فاسد ہونا شرط ہے، فاسد نہ ہونا نہیں، مگر

کتاب میں لفظ "عدم فساد" کی ترکیب استعمال ہوتی ہے۔ جس میں عدم اضافی ہے، واللہ اعلم۔

۲۔ المجادلہ (۵۸:۵)

رہا حالت احرام میں سر منڈھوانے کے کفارے کا وجوب، تو اس میں اسے اختیار ہے وہ چاہے تو الگ الگ روزے رکھ لے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک مطلق ہے:

فَفِدْيَةٌ مِّنْ صِّيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ (۵) (پس روزوں یا صدقہ یا قربانی کی صورت میں اس کا فدیہ ہے۔) کہ یہاں دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔

کفارہ ظہار اور کفارہ افطار (روزہ توڑنے) میں کھانا کھلانے کا حکم

کفارہ ظہار اور کفارہ افطار میں جہاں تک کھانا کھلانے کا تعلق ہے تو اس کی صفت اس کی مقدار، اس کے مصارف وغیرہ کی وہی تفصیل ہے جو اوپر قسم کے کفارے میں بیان ہو چکی ہے۔ تاہم کفارہ ظہار میں کھانا کھلانے کے دوران میں بیوی سے مباشرت نہ کرنا شرط نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے کھانا کھلانے کے دوران میں ایسا کر لیا تو اس پر از سر نو کھانا کھلانا ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے یہاں اس کو شرط قرار نہیں دیا، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: فَمَنْ لَّمْ يَسْتَطِعْ فَاطْعَامَ سِتِينَ مَسْكِينًا (جو شخص اس کی استطاعت نہیں رکھتا وہ ساٹھ مساکین کو کھانا کھلانے۔) کہ اس میں مجامعت نہ کرنا شرط نہیں قرار دیا گیا۔ بجز اس کے کہ اس سے پہلے اس بیوی سے مجامعت ممنوع ٹھیرائی گئی ہے۔ اس لئے کہ ممکن ہے وہ دو ماہ کے روزوں یا اعتکاف پر قادر ہو جائے، اس کی بنا پر کفارہ اسی کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس سے پہلے اس کیلئے طی کرنا حرام تھا۔ جیسا کہ ہم کتاب الظہار میں اس کا ذکر کر آئے ہیں۔ اور سر منڈھوانے کے کفارے میں کھانا کھلانے پر تمام بحث ویسی ہے، جیسے قسم کے کفارے میں ہے۔ ماسوا مساکین کی تعداد کے کہ یہاں چھ مساکین کو کھانا کھلانا ضروری ہے۔ جیسے کہ حضرت کعب بن عجرہ کی حدیث سے ثابت ہوتا ہے۔ جبکہ کھانے کی صفت، اس کی مقدار اور اس کے مصارف قسم کے کفارے سے مختلف نہیں ہے۔ حتیٰ کہ اس میں بھی اس کو مالک بنانے اور اس کو بٹھا کر کھلانے دونوں طرح کی گنجائش ہے۔ یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں تملیک کے سوا کوئی اور صورت جائز نہیں ہے۔ القدری رحمہ اللہ نے دونوں ائمہ رحمہما اللہ کے مابین اسی طرح اختلاف نقل کیا ہے اور القاضی (الاسیجانی) نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی تائید میں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قسم کے کفارے میں بٹھا کر کھلانے کی اجازت (تمکین) قرآن مجید میں وارد شدہ حکم (نص) میں استعمال شدہ لفظ الطعام (کھانا کھلانے) کی بنا پر ہے۔ اسلئے کہ "الطعام" کا لفظ لغوی طور پر بطریق اہانت کھانا پیش کرنے کیلئے استعمال ہوتا ہے، جبکہ یہاں قرآن مجید میں حکم (نص) لفظ صدقہ کے ساتھ آیا ہے۔ جو دوسرے کیلئے تملیک کا مستحاضی ہے۔ پھر یہ حکم معلل (علت والا) ہے۔ اور اس کی علت دوسرے کی حاجت و ضرورت کو پورا کرنا ہے، اور صدقہ کرنا دوسرے کو مالک بنانا ہے، اس لیے کہ یہ زکوٰۃ اور عشر کے مشابہ ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ قرآن مجید میں اس کا حکم "صدقہ" کے ساتھ آیا ہے، لیکن اس کی علت (وجہ) دوسرے کی حاجت کو پورا کرنا ہے۔ اور مقصد تملیک سے زیادہ اس کو بٹھا کر کھانا کھلانے (تمکین) کی صورت میں پورا ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اسی لئے اس کی قیمت کا دینا بھی جائز ہے۔ اگرچہ کعب بن عجرہ کی روایت میں اس کی تشریح تین صاع کے ساتھ کی گئی ہے۔

اور اگر اس پر قسم کا کفارہ واجب ہو، مگر اس کے پاس آزاد کرنے کیلئے غلام یا دس مساکین کو دینے کیلئے کپڑا اور کھلانے کیلئے کھانا موجود نہ ہو۔ اور وہ بڑی عمر والا (شیخ کبیر) ہو جس کی بنا پر روزے بھی نہ رکھ سکتا ہو پھر اس نے چاہا کہ وہ تین روزوں کی جگہ چھ مساکین کو کھانا کھلاوے۔ تو جائز نہ ہوگا تاوقتیکہ وہ دس مساکین کو کھانا نہ کھلاوے۔ اس لئے کہ روزہ تو بدل ہے۔ اور کسی بدل (مبادلے) کا مزید بدل نہیں ہو سکتا، لہذا اگر وہ بدل سے بھی عاجز ہو جائے تو اس سے واجب مؤخر ہو جاتا ہے اور وہ تین میں سے کوئی ایک شئی بھی نہ کرے، تاوقتیکہ وہ ان پر قادر نہ ہو جائے۔

اور اگر اس پر قتل یا ظہار یا افطار کا کفارہ ضروری ہو اور اس کے پاس آزاد کرنے کیلئے کوئی غلام نہ ہو اور وہ بڑی عمر کا بوڑھا ہونے کی بنا پر روزے بھی نہ رکھ سکتا ہو اور کفارہ افطار کی صورت میں کھانا کھلانے کیلئے اس کے پاس استطاعت موجود نہ ہو تو اس وقت تک یہ فریضہ اس سے مؤخر رہے گا۔ جب تک وہ قتل کے کفارے میں غلام کی آزادی اور ظہار اور افطار کے کفارے میں غلام کی آزادی یا کھانا کھلانے پر قادر نہ ہو جائے۔ اس لئے کہ کسی عاجز شخص پر فعل کا وجوب محال ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔

کتاب الاشربہ

مشروبات کا بیان

اس کتاب میں ہماری بحث مندرجہ ذیل عنوانات پر ہوگی۔

(الف) مشور نشہ آور مشروبات کے نام

(ب) ان کے معافی و مغایم

(ج) ان کے احکام

(د) سکر (تثقیل) کی حد

تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) مشور نشہ آور مشروبات کے نام

(الف) ان کے ناموں کی تفصیل اس طرح ہے: خمر، سکر، فضیح، الطلاء، الباذق، المنصف، المثلث، الجمهوری، جے ابو-تقیابھی کہا جاتا ہے۔ الخلیطان، الرز، البعہ اور البتخ۔

(ب) مشروبات کے ناموں کی تشریح

(۱) خمر یہ انگوروں کے اس شیرے کا نام ہے جسے پکا کر گاڑھا کر لیا جائے پھر وہ سنت ہو جائے اور جھاگ چھوڑ دے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اگر انگوروں کے شیرے کو پکار کر گاڑھا کر سنت کر لیا جائے تو وہ خمر (شراب) ہو جائے گا۔ اور اس پر تمام احکام مرتب ہوں گے۔ خواہ اس میں سے جھاگ نکلے یا نہ نکلے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اس کا بنیادی رکن اس کا نشہ دینا ہے اور یہ مقصد جھاگ نکلے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نشہ دینے کا مضموم اس وقت تک مکمل طور پر حاصل نہیں ہو سکتا۔ جب تک اس میں جھاگ پیدا نہ ہو، لہذا وہ اس کے بغیر خمر (شراب) نہ ہوگی۔

۲۔ سکر: سکر، کھجوروں کے اس پانی (شیرے) کا نام ہے جو گاڑھا اور سنت ہو جائے، تو وہ سابقہ اختلاف پر

ہے جھاگ چھوڑے یا نہ چھوڑے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

۳۔ فضیح: یہ بے (بلکی قسم) کی کھجور کا نکالا ہوا پانی (شیرہ) ہے۔ جو سنت اور گاڑھا ہو جائے اور حسب

اختلاف ہالاوہ جھاگ چھوڑے یا نہ چھوڑے۔

۴۔ نقیج: الزبیب: یہ خشک انگوروں (منقح) کو پانی میں ڈال کر کشید کیا ہوا پانی (عرق) ہے، تا آنکہ اس پانی

میں اس کی مشاس آجائے اور وہ سنت ہو جائے اور وہ حسب اختلاف ہالا جھاگ چھوڑے یا نہ چھوڑے۔

۵۔ الطلاء: انگوروں کا پکا ہوا پانی جب دو تہائی کے قریب اڑھائے اور اس میں نشہ پیدا ہو جائے۔

۶۔ الباذق اور (ے) المنصف کے تحت آجائے اس لئے کہ الباذق انگوروں کا وہ پانی ہے جسے کم پکا یا جائے اور

المنصف انگوروں کا ایسا پانی ہے جسے اتنا پکا یا جائے کہ نصف پانی باقی رہ جائے اور نصف اڑھائے۔

اور (۷) اور کھاجاتا ہے کہ الظلہ ہی

۹۔ المثلث ہے اور یہ انگوروں کا ایسا پانی (رس) ہے جسے اتنا پکایا جائے کہ اس کا دو تہائی حصہ جل جائے اور گاڑھا پانی باقی رہ جائے جو نشہ آور ہو۔

۱۰۔ الجھوری: المثلث ہی کا نام ہے جس میں دو تہائی پانی اڑ جانے کے بعد اتنا ہی، یعنی دو تہائی پانی مزید ڈال دیا جائے۔ پھر اسے ہلکی سے آگ پر تھوڑا سا پکایا جائے تا آنکہ وہ نشہ آور ہو جائے۔

۱۱۔ الخلیطان: یعنی تازہ کھجور اور انگوروں کو یا سوکھی کھجور اور تازہ کھجور کو باہم ملا یا جائے اور ان کا نبیذ بن یا جائے تا آنکہ وہ سخت اور گاڑھا ہو جائے۔

۱۲۔ المرز: ہاجرے کا نبیذ جب نشہ آور ہو جائے۔

۱۳۔ الجعہ: یہ گندم اور جو کا نبیذ ہے، جب وہ نشہ آور ہو جائے۔
۱۴۔ البتغ: یہ شہد کے نبیذ کا نام ہے۔ جب وہ نشہ آور ہو جائے۔

(ج) مذکورہ مشروبات کے احکام

سب سے پہلے خمر (شراب) کے ساتھ جن احکام کا تعلق ہے ان کی تفصیل بیان کی جاتی ہے جو حسب ذیل ہے:

(۱) اس کی کم اور زیادہ مقدار حرام ہے۔ ماسوائے ضرورت اور مجبوری کے، اس لئے کہ اس کی عین (ذات) حرام ہے، لہذا اس کی حرمت میں کم اور زیادہ مقدار کا ایک ہی حکم ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ ذاتی طور پر حرام ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

رجس من عمل الشیطان (۱) (وہ پلید ہے، شیطان کے اعمال میں سے۔)

کہ حق تعالیٰ جل شانہ نے خمر (شراب) کی صفت اس کے ناپاک اور پلید ہونے سے بیان فرمائی ہے۔ اور ایسی شے جو حرام نہ ہو اس وصف کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتی، جو اس بات کی دلیل ہے کہ شراب فی نفسہ حرام ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

انما یرید الشیطان ان یوقع بینکم العداۃ الایہ (۲) (بیشک شیطان چاہتا ہے کہ تمہارے درمیان عداوت پیدا کر دے) جو نشہ آور شے کے حرام ہونے کی دلیل ہے، لہذا وہ فی نفسہ اور اس کا نشہ دونوں حرام ہیں۔ اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

حرمت الخمر عینھا قلیلھا وکثیرھا (شراب کی عین (ذات) کم ہو یا زیادہ حرام ہے،

والسکر من کل شراب (وہ ہر مشروب کی نشہ آور مقدار حرام ہے۔)

تاہم پیاسا ہونے کی مجبوری یا کسی کے اکراہ (مجبور کرنے) کے وقت اتنی مقدار میں اسے پینا جائز ہے جس سے ضرورت پوری ہو جائے اس لئے کہ اس کی کم مقدار کی حرمت بھی شریعت سے ثابت ہوئی ہے، لہذا ضرورت کی بنا پر مردار وغیرہ کی طرح اس کے ساقط ہونے کا احتمال ہے۔

۱۔ المائدہ (۵: ۹۰)

۲۔ المائدہ (۵: ۹۱)

لیکن دواسازی میں اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی ایسی شئی میں جو اس نے ہم پر حرام کی ہے، کوئی شفا نہیں رکھی۔ اور مرد پر کسی چھوٹے بچے کو بھی شراب پلانا حرام ہے۔ اگر اس نے اسے پلایا تو اس کا گناہ اس بڑے شخص پر ہے نہ کہ چھوٹے بچے پر، اس لئے کہ حرمت کا خطاب اسی کو ہے۔

(۲) اس کو حلال سمجھنے والا شخص کا فر ہے، اس لئے کہ اس کی حرمت دلیل قطعی، یعنی قرآن مجید سے ثابت ہے، لہذا اس کو حلال قرار دینے والا قرآن مجید کا منکر ہوگا۔

(۳) اس کے پینے والے کو، خواہ اس نے کم مقدار میں شراب پی یا زیادہ مقدار میں، حد لگائی جائے گی۔ اسی پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ اور اگر اس نے پانی کے ساتھ مخلوط (Mixed) کر کے شراب پی، جس میں شراب کا غلبہ ہو تو اس پر حد لگائی جائے گی۔ اور اگر اس میں پانی زیادہ ہو یہاں تک کہ شراب کا ذائقہ اور اس کی بو بھی ختم ہو جائے تو حد واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس میں شراب غالب ہو تو اس پر شراب (خمر) کا نام اور اس کا مضموم باقی رہتا اور جب اس پر پانی کا غلبہ ہو جائے گا تو اس میں پانی کا نام اور اس کا مضموم باقی رہے گا۔ ہاں ہمہ ایسا پانی جس میں شراب ملی ہوئی ہو اس کا پینا بھی حرام ہے، اس لئے کہ اس میں حقیقی طور پر شراب کے اجزاء موجود ہیں۔ اسی طرح آگ پر پکائی ہوئی شراب بھی حرام ہے، اس لئے پکانے سے حرام شئی حلال نہیں ہوتی اور اگر اس نے اس کو پی لیا تو اس پر حد واجب ہوگی۔ اس لئے کہ پکینے کے بعد بھی اس کا نام اور مضموم باقی ہے۔

اور اگر اس نے شراب کی تلچٹ پی لی تو اس پر حد نہ ہوگی۔ بجز اس کے کہ وہ نشہ آور ہو، اس لئے کہ اس کو خمر (شراب) نہیں کہا جاتا اور خمر کا مضموم اس میں ناقص طور پر پایا جاتا ہے، کیونکہ وہ دوسری اشیاء کے ساتھ مخلوط ہے۔ جس کی بنا پر منصف شراب کا یہی حکم ہے، اور چونکہ اس میں شراب کے اجزاء موجود ہیں، لہذا اس کا پینا بھی حرام ہوگا اور جس شخص کے منہ سے شراب کی بو پائی گئی یا اس نے شراب کی قے کی تو اس پر کوئی حد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ممکن ہے، اس کو شراب مجبور کر کے پلائی گئی ہو، جس کی بنا پر اس احتمال کے ہوتے ہوئے اس پر حد واجب نہ ہوگی۔ اور ذمیوں پر شراب کا پینا حرام نہیں۔ اگرچہ وہ شراب پی کر خمر ہو جائیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک یہ حلال ہے الحسن بن زیاد سے روایت ہے کہ اگر وہ نشہ میں خمر ہو جائیں تو ان پر حد لگائی جائے گی، کیونکہ شراب تمام ادیان میں حرام ہے۔

(۴) شراب پینے اور نشہ میں ہونے کی سزا (حد)

اس کی سزا آزاد شخص کیلئے اسی (۸۰) درے ہیں، کیونکہ صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہے اور یہ ان کا حد حذف پر قیاس ہے، جیسا کہ حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

”جب کوئی شخص نشہ پی لے۔ تو وہ بکو اس کرتا ہے۔ اور جب وہ بکو اس کرتا ہے، تو الزام تراشی کرتا ہے اور الزام تراشی والوں کی حد اسی درے ہے۔“

اور غلام کیلئے شراب نوشی کی حد چالیس درے ہیں۔ اس لئے کہ غلامی سزا (حد) کو نصف کر دتی ہے۔ جیسے کہ حد حذف اور حد زنا کا یہی حکم ہے، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے:

فان ایمن بفاحشة فعلیہن نصف ما علی المحصنات من العذاب (۱)

(پھر اگر وہ بدکاری کا ارتکاب کریں تو جو سزا آزاد محرماتوں، یعنی بیبیوں کیلئے ہے اس کی آدھی ان کو دی جائے۔)

(۵) مسلمان کیلئے مختلف ذرائع مثلاً بیع و شراء کے ذریعے اس کا دوسرے کو مالک بنانا یا خود مالک بننا دونوں باتیں حرام ہیں۔ اس لئے کہ یہ تمام باتیں شراب سے نفع اٹھانے کے مترادف ہیں اور مسلمان پر شراب سے نفع اٹھانا حرام ہے۔ اور نبی کریم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

یا اهل المدينة ان الله تبارک وتعالی قد (اسے مدینہ والو! بیشک اللہ تعالیٰ نے شراب کی حرمت نازل کی ہے
انزلتحریم الخمر فمن کتب هذه الایہ پس جس شخص نے اس آیت کو لکھ لیا ہے اور اس کے پاس شراب
وعنده شئی منها فلا یشریها ولا یبیعها میں سے کوئی شئی موجود ہو تو وہ اسے نہ پیئے اور نہ فروخت کرے)
چنانچہ صحابہ کرام نے اسے مدینہ کی گلیوں میں بہا دیا۔

البتہ مسلمان اس کا وارث ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ وراثت کے طریقے پر شئی کی ملکیت بندے کے کسی فعل کے بغیر از خود ثابت ہوتی ہے، جس کی بنا پر ایسا ہونا دوسرے کو مالک بنانے اور خود مالک بننے کے باب سے نہیں ہے اور شراب اگرچہ اس کے حق میں مال مقوم (Valuable) نہیں ہے، لیکن وہ ہمارے نزدیک فی الجملہ مال ہے، لہذا اس میں ملکیت کی گنجائش موجود ہے۔

(۶) اس کو تلف کرنے والا ضامن نہ ہوگا، بشرطیکہ وہ شراب کسی مسلمان کی ہو اس لئے کہ وہ ایک مسلمان کیلئے مال مقوم (Valuable) نہیں ہے۔ اگرچہ اس کے حق میں مال ہے اور غیر مقوم مال کے تلف ہونے سے ضمان (تاوان) واجب نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ کسی ذمی کی ملکیت ہو تو ہمارے نزدیک وہ ضامن ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ یہ مسئلہ بھی غصب کے مسائل میں سے ہے۔

(۷) وہ نجاست غلیظہ ہے حتیٰ کہ اگر وہ کسی کپڑے کو ایک درہم سے زیادہ مقدار میں لگ جائے تو اس سے نماز جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ نے اس کو ر جس (پلیدی) قرار دیا ہے اور فرمایا ہے:

رجس من عمل الشیطان فاجتنبوه (۱) (پلید ہے شیطان کے اعمال میں سے، پس اس سے بچو۔)
اور اگر اس میں گندم تر ہو گئی ہو پھر اسے دھویا گیا اور اسے خشک کر کے پھلایا گیا تو اگر اس میں شراب کا ذائقہ محسوس نہ ہو تو اس کا کھانا حلال ورنہ حرام ہوگا۔ اس لئے کہ اس ذائقے کا ہونا شراب کے اجزاء کے موجود ہونے کی دلیل ہے اور اس کا زائل ہونا اس کے اجزاء کے زائل ہونے کی دلیل ہے۔

اور اگر کسی جانور کو شراب پلائی گئی پھر اسے ذبح کیا گیا: اگر تو اس کو پیتے ہی فوراً ذبح کر لیا گیا تو وہ بغیر کراہت کے حلال ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ابھی تک اس کی آنتوں میں ہے۔ لہذا وہ اس کو دھونے سے پاک ہو جائیں گی۔ اگر اس پر ایک یا دن کا زیادہ حصہ گزر گیا تو وہ جانور کراہت کے ساتھ حلال ہوگا۔ اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ شراب رگوں اور اعصاب میں منتشر ہو گئی ہو۔

(۸) اگر اس شراب کو سرکہ بنا لیا جائے تو ایسے سرکہ کا بغیر کسی اختلاف کے پینا حلال ہے۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

نعم الا دام الخل (بہترین سالن سرکہ ہے۔)
اس کے سرکہ ہونے کا علم اس طرح ہوتا ہے کہ اس میں کڑواہٹ کی جگہ ترشی پیدا ہو جائے۔ اس طرح کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں بالکل تلخی باقی نہ رہے حتیٰ کہ اگر اس میں ذرا بھی تلخی باقی رہی تو وہ حلال نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف اور

امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اگر اس میں تھوڑی سی ترشی بھی پیدا ہو گئی تو وہ سرکہ ہو جائے گا۔ اس لئے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا اصول یہ ہے کہ انگور کا شیرہ اس وقت تک خمر (شراب) نہیں ہوتا جب تک اس میں خمریت (شراب ہونے) کا مضموم مکمل طور پر پیدا نہیں ہوتا۔ اسی طرح وہ وقت تک سرکہ نہ بنے گا جب تک اس میں سرکہ ہونے کا مضموم پوری طرح سے نہیں پایا جاتا۔ اور صاحبین کے نزدیک شراب ہونے کی علامت ظاہر ہونے سے وہ شراب اور سرکہ ہونے کی علامت ظاہر ہونے کی بنا پر وہ سرکہ ہو جاتا ہے۔

یہ حکم تو اس صورت میں ہے جب وہ خود بخود سرکہ بن گیا اور اگر اس کے مالک نے کوئی تدبیر اختیار کر کے، مثلاً اس میں سرکہ یا نمک وغیرہ ڈال کر اسے سرکہ بنایا تو اس کا سرکہ بنانا جائز ہے۔ اور ہمارے نزدیک ایسا سرکہ کھانے کے لیے حلال ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو نہ تو سرکہ بنانا جائز ہے اور نہ ہی ایسا سرکہ حلال ہے۔ اور اگر اس کو ایک جگہ سے دوسرے جگہ منتقل کر کے سرکہ بنایا تو اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ہمارے نزدیک حلال اور امام شافعی رحمہ اللہ کے اس کے متعلق دو اقوال ہیں۔ ان کا استدلال اس روایت سے ہے کہ "شراب کی حرمت کے نازل ہونے کے بعد حضرت ابو طلحہؓ کے پاس نامکمل شراب تھی۔ وہ نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ میں اس کا کیا کروں؟ تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا اس کو زمین پر بہا دو۔ حضرت ابو طلحہؓ نے عرض کیا کہ کیا میں اسے سرکہ نہ بنا لوں، تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ نہیں۔"

کہ آنحضرت ﷺ نے صاف لفظوں میں سرکہ بنانے سے منع فرمایا ہے اور حقیقت میں کسی کام سے روکنا بھی (ممانعت) کیلئے ہوتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس کو سرکہ بنانے میں مشغول ہو جانے سے فساد (حرام) میں پڑنے کا اندیشہ ہے۔ اور اس سے ایک پاک شے بروجہ نجس ہو جاتی ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب وہ از خود سرکہ بن جائے۔ ہمارا استدلال نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت سے ہے جس میں مذکور ہے کہ آپ نے فرمایا:

ایما اصاب دبیغ فقه طهر كالخمر اذا تخلل فیحل (جس کمال کو رنگ دیا جائے وہ پاک ہو جاتی ہے جیسے کہ شراب کو اگر سرکہ بنالیا جائے تو وہ حلال ہو جاتی ہے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے سرکہ بنانے کا جواز بیان فرمایا ہے اور ضرماً اس کی حلت کو ثابت کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ سرکہ بنانا حلال شے کے حصول کا ذریعہ ہے۔ جس کی بنا پر وہ حلال ہو گا جیسا کہ اگر اس کو روک رکھا جائے تا آنکہ وہ از خود سرکہ ہو جائے تو وہ حلال ہو جاتی ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہ حلال شے کے حصول کا ذریعہ ہے، یہ ہے کہ اس عمل کے ساتھ مانع شے کشی (ترش) ہو جاتی ہے۔ اس طرح کہ اس میں تلخی کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا، لہذا یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہو گی، یا تو ایسا ترشی کے تلخی پر، اس کے باقی رہنے کے باوجود، طلب کی صورت میں ہو ا ہے۔ اور یا پھر تلخی کے ترشی کی طرف تبدیلی کی صورت میں۔ پہلی صورت کا کوئی امکان نہیں، اس لئے کہ نمک میں ترشی نہیں ہوتی کہ وہ تلخی پر غالب ہو جائے۔ اس طرح اس میں تھوڑا سا میٹھا ڈال دینے سے وہ تھوڑی سی مدت میں ترش (کٹھا) ہو جاتا ہے تو چونکہ عام طور پر وہ از خود سرکہ نہیں بنتا اور کم زیادہ پر غالب نہیں آتا، لہذا یہ صورت مستعین ہو گئی کہ اس کی ترشی کا ظاہر ہونا اللہ تعالیٰ کے پیہ اکروہ طبعی خواص کی بنا پر ہوتا ہے، اس کے علاوہ تلخی مانع بہ ترشی کا پیدا ہونا اتنی مدت میں مضر سرکہ کی بے سائیگی کی بنا پر ممکن ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ سرکہ بنانا حلال شے کے حصول کا ذریعہ ہے۔ جس کی بنا پر وہ مباح ہو گا۔ اس لئے کہ اس وقت بھی وہ ہمارے نزدیک مال مستقیم (Valuable good) ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بھی یہ مال کا حکمانا ہے اور ان میں سے ہر ایک شے جائز ہے۔ ربی حدیث تو یہ بھی مروی ہے کہ "جب حضرت ابو طلحہؓ نے فرمایا کہ یا

رسول اللہ ﷺ کیا میں اسے سرکہ نہ بنا لوں تو آپ نے فرمایا۔ ہاں، جس کی بنا پر یہ دونوں روایات باہم متعارض ہیں، لہذا ان سے استدلال ساقط ہو جائے گا۔ پھر ممانعت والی روایت کو کسی اور مقصد کیلئے ممانعت پر محمول کیا جاسکتا ہے، اور وہ مقصد عوام کی سابقہ عادت کو بدلنا تھا۔ اس لئے کہ ابھی شراب کی حرمت کو زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا اور ان کے گھر شراب سے خالی نہ تھے۔ اور گھروں میں غلام باندیاں اور لڑکے بھی ہوتے تھے۔ جنہیں شراب پینے کی عادت پڑی ہوئی تھی اور کسی شے کی عادت چھڑانا ایک کٹھن معاملہ ہے، لہذا خاندان کا سربراہ اس شراب کو سرکہ بنانے کا کہہ کر انہیں دیا تا اس سے روکنا چاہے تو اس کی بات کو کم ہی قبول کیا جاتا ہے،، کیونکہ وہ فوراً ہی سرکہ نہیں بنتا، بلکہ اس میں کچھ وقت لگتا ہے، جس کی بنا پر عوام کا اخلاق بگڑ سکتا تھا، جو مناسب نہ تھا اور ہمارے اس دور میں یہ بات نہیں پائی جاتی اس لئے کہ حرمت کا تصور پختہ ہو گیا ہے اور طبیعت میں اس کی نفرت بیٹھ گئی ہے، ہم نے اس روایت کو اس توجیہ پر اس لئے محمول کیا ہے تاکہ دونوں روایات میں تناقض نہ رہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ہم نے جو مسلک بیان کیا اس سے اس کا حرام میں واقع ہونے کا کوئی اندیشہ نہیں۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ یہ تو بلا ضرورت ایک پاک شے کا ناپاک کرنا ہے، تو درست ہے، مگر ایسا ایک ضرورت کی بنا پر کیا جاتا ہے اور بوقت ضرورت ایسا کرنا جائز ہے جیسے کہ مرادار کی کمال کورنگنا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

پھر ظاہر روایت میں اس بارے میں کوئی فرق نہیں ہے کہ اگر اس نے سرکہ بنانے کیلئے اس میں تھوڑا سا نمک یا مچھلی یا سرکہ تھوڑی یا زیادہ مقدار میں ڈال دیا تو اس کی بنا پر وہ دونوں صورتوں میں حلال ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر اس نے سرکہ زیادہ مقدار میں ڈالا تو جائز نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے کم مقدار میں سرکہ ڈالا ہو تو ترشی تبدیلی کے طریقے سے ظاہر ہوگی جس کی بنا پر اس کا سرکہ بنانا درست ہوگا اور اگر اس نے اس میں زیادہ سرکہ ڈال دیا تو یہ اس کو سرکہ بنانا نہ ہوگا۔ بلکہ وہ تو سرکہ کی کثرت کی بنا پر ترشی کا تنہی پر غلبہ ہوگا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اس میں بہت سی مٹھاں ڈال دی حتیٰ کہ وہ مٹھا ہو گیا تو وہ حلال نہ ہوگا، بلکہ تمام ناپاک ہو جائے گا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ جبکہ نمک اور مچھلی ڈال دینے کی صورت میں ترشی ظاہر ہو جانے سے بوجہ غلبہ ایسا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ان دونوں اشیاء میں ترشی موجود نہیں ہے، تو اس سے اس بات کی تعیین ہو گئی کہ اس کا سرکہ بننا تبدیلی کے طریقے سے ہوتا ہے اور سرکہ کے زیادہ ہونے کی صورت میں تو وہ زیادہ جلدی سرکہ بنتا ہے۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۲) رہا سرکہ فضیخ اور انگوروں کا نقیص تو اس کو بھی کم یا زیادہ مقدار میں پینا حرام ہے۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

الخمر من ہاتین الشجرتین و اشار علیہ (شراب ان دو درختوں سے بنتی ہے اس موقع پر نبی اکرم ﷺ الصلوٰۃ والسلام الی النخلۃ والی الکرمۃ نے کھجور اور انگوروں کی بیل کی جانب اشارہ کیا۔) اور یہاں جن اقسام کا ذکر آیا ہے یہ بھی شراب ہیں، لہذا وہ حرام ہونگی۔

حضرت عبد اللہ بن مسعود سے سکر (نشے والی شراب) کے ساتھ دوا سازی کرنے کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ "اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کردہ کسی شے میں تمہارے لئے شفا نہیں رکھی" اور حضرت عبد اللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نشہ آور شراب (الکر) ہی شراب ہے، اس کی کوئی کنیت نہیں ہے۔"

اور مروی ہے کہ ان سے انگوروں سے کشید کردہ "نقع" کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ (شراب نے) اس کو زندہ کیا ہے کہ "اس روایت میں انہوں نے اس کی حرمت کی جانب اشارہ کیا ہے اور وہ یہ کہ انگوروں کو پانی میں ڈال دینا۔
 واصل شراب کو زندہ کرنا ہے۔ اس لئے کہ جب خشک انگور (شمش) پانی میں ڈالے جاتے ہیں تو وہ دوبارہ تازہ انگور بن جاتے ہیں تو ان کا شیرہ ایسے ہی ہوگا جیسے تازہ انگوروں کا شیرہ۔ نیز اس لئے بھی کہ ایسا صرف نشہ حاصل کرنے کیلئے کیا جاتا ہے، لہذا اس کی کم یا زیادہ مقدار حرام ہوگی۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا:

ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون منه

سکراً ورزقاً حسناً (۱)

(اور کھجور اور انگوروں کے میوؤں سے بھی تم پینے کی

چیزیں تیار کرتے ہو کہ ان سے شراب بناتے ہو اور

عمدہ رزق حاصل کرتے ہو۔)

اور یہ آیت اللہ تعالیٰ کا احسان یاد دلانے اور شکر نعمت ادا کرنے پر متنبہ کرنے کے لیے ہے، جو اس کے حلال ہونے کی دلیل ہے۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہ آیت حرمت خمر والی آیت کے ساتھ منسوخ ہے، لہذا اس کے ساتھ حمت پکڑنا درست نہ ہوگا۔ اور ثانیاً اس لئے کہ اگر وہ منسوخ نہ بھی ہو تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ آیت اس کی تبدیلی بیان کرنے کیلئے ہے، یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ نے تمہیں کھجوروں اور انگوروں کے پتلوں کی صورت میں جو نعمت عطا کی ہے، جو حلال ہے تم اس کی ایسی اشیاء تیار کرتے ہو جس میں سے بعض اشیاء (مثلاً شراب) حرام ہیں اور بعض اشیاء مثلاً پکایا ہوا کارٹا شیرہ (الہ بس) اور شمش اور سرکہ حلال ہیں، اس کی مثال قرآن مجید کی حسب ذیل آیت ہے:

قل ارنیتم ما انزل اللہ لکم من رزق فجعلتم منه

حراماً وحلالاً (۲)

آپ کہہ دیجئے بھلا یکھو تو خدا نے تمہارے لئے جو

رزق نازل فرمایا ہے تو تم نے اس میں سے بعض کو

حرام ٹھہرایا اور بعض کو حلال

اس پس منظر میں یہ آیت تمہارے خلاف حمت ہے، اس لئے کہ سرکہ کی یہ تبدیلی حلال شے کیلئے ہے، حرام شے کیلئے نہیں اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہیں ہوتا، لیکن گمراہ ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کی حرمت شراب کی حرمت سے کم ہے، کیونکہ اس کی حرمت کا ثبوت غیر قطعی دلیل کے ساتھ ہوا ہے یعنی خبر واحد اور آثار صحابہ کرام کے ساتھ، جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں۔ اس لیے اس کی کم مقدار شراب پینے والے کو حد نہیں لگائی جاتی، کیونکہ حد تو کم مقدار میں شراب پینے والے کو لگائی جاتی ہے۔ اور یہ بات سکر میں نہیں پائی جاتی۔

اور ہر مشروب سے اس کی نشہ آور مقدار شراب (خمر) کی طرح حرام ہی ہے، کیونکہ اس کا دلیل قطعی سے ثبوت ہوا ہے، جو قرآن مجید کی نص ہے اور وہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة

والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن

ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون (۳)

تمہارے آپس میں دشمنی اور رنجش ڈال دے اور تمہیں خدا کی

دور نماز سے غافل کر دے تو تم کو ان کاموں سے باز رہنا چاہیے

(۱) النمل (۶۷:۱۶)

(۲) یونس (۵۹:۱۱)

(۳) المائدہ (۹۰:۵)

اور یہ تمام باتیں ہر مشروب کی نشہ آور مقدار میں پائے جانے کی بنا پر پائی جاتی ہیں، لہذا ہر مشروب میں سے اس کی نشہ آور مقدار کی حرمت شراب (خمر) کی حرمت کی طرح، قرآن مجید کی نص سے ثابت شدہ ہے۔ اس لئے آنحضرت ﷺ نے دونوں حرام اشیاء کو جمع کیا اور فرمایا:

حرمت الخمر لعینہا قلیلہا وکثیرہا
(شراب فی نفسہ حرام ہے، یعنی اس کی کم اور زیادہ مقدار
اور ہر مشروب سے نشہ آور مقدار حرام ہے)

اور یہ بات مسلم ہے کہ آنحضرت ﷺ کا اس سے مقصد اصل حرمت بیان کرنا نہیں ہے، اس لئے کہ یہ بات مشروب کی نشہ آور مقدار پر موقوف نہیں ہے، جو اس بات پر دلالت ہے کہ اس سے مراد اس کی شراب (خمر) کی طرح ایسی مکمل حرمت ہے جس میں کوئی شک و شبہ نہ رہے، اسی طرح حضرت علیؓ نے ان دونوں کو حد کیلئے یکجا بیان کیا اور فرمایا:

"جو نبیذ نشہ آور ہو اس پر اسی درے ہیں اور خمر (شراب) میں، خواہ کم ہو یا زیادہ، اسی درے ہیں"

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی کراہت کے ساتھ فروخت جائز ہے، مگر امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اصلاً یہ بات جائز نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں بیع کا محل (مقام) مال ہے، جو کسی ایسی شے کا نام ہے جس سے حقیقی اور شرعی طور پر استفادہ کرنا ممکن ہو اور یہاں یہ بات نہیں پائی جاتی، لہذا یہ مال نہیں ہے، جس کی بنا پر اس کو بیچنا جائز نہیں جیسے کہ شراب کا ایسی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع قابل رغبت شے کا قابل رغبت شے سے تبادلاً ہے، ارشادہ باری تعالیٰ ہے:

اولئک الذین اشترو والصلاۃ بالہدای
(یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے ہدایت چھوڑ کر گمراہی خرید لی پس نہ تو
فما ربحت تجارتہم وما کانوا مہتدین) (۱)

اور یہاں یہ صورت پائی گئی ہے۔ اس لئے کہ مشروبات قابل رغبت شے ہیں اور مال کسی مرغوب شے کا نام ہے۔ بجز اس کے کہ شراب کو "مرغوب فیہ" ہونے کے باوجود اس لئے بیچنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اس کو بیچنے کی مرافعت ایک حدیث میں مذکور ہوئی ہے جو ہم ازیں قبل نقل کر آئے ہیں اور یہ روایت چونکہ "خمر (شراب) کے نام سے وارد ہوئی ہے، لہذا وہ اپنے مورد (جائے ورود) تک محدود رہے گی۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر اس کو کسی شخص نے تلف کر دیا تو وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ضامن ہوگا اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔

(۳) اس کا حکم نجاست کی طرح ہے، اس لئے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اگر وہ کپڑے کو ایک درہم سے زیادہ لگ جائے تو وہ نماز سے مانع ہے۔ اسی لئے اس کو کم یا زیادہ مقدار میں پینا حرام ہے۔ لہذا اس کی نجاست شراب (خمر) کی نجاست کی طرح نجاست غلیظہ ہے اور یہ بھی روایت ہے کہ وہ نماز سے بالکل مانع نہیں۔

اس لئے کہ خمر (شراب) کی نجاست تو شریعت میں نص قرآنی سے ثابت ہے، جو ارشاد باری تعالیٰ ہے:

رجس من عمل الشیطان (۲)
(اور پلید ہے شیطان کے اعمال سے)

سے ثابت ہوئی ہے، جس کی بنا پر اس کی نجاست خمر (شراب) تک محدود رہے گی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس میں بہت زیادہ مقدار (کثیر الفاحش) کا لحاظ کیا ہے، جیسے کہ حقیقی نجاست میں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ

۱- البقرہ (۲: ۱۶)

۲- المائدہ (۵: ۹)

اگرچہ اس کے ساتھ استفادہ کرنا ممنوع ہے، لیکن اس کی حرمت شراب (خمر) کی حرمت سے کم درجے کی ہے۔ حتیٰ کہ اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہیں ہوتا اور اس کو کم مقدار میں پینے والے پر حد جاری نہ کی جائے گی۔ جس سے اس کی نجاست میں تخفیف ثابت ہوتی ہے۔

مطبوع (آگ پر پکے ہوئے، شیرے) کے احکام

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ انگوروں کے شیرے، اور کھجور کے نبید اور کشمش کے نقع (عرق) کا حکم ہے، جبکہ اگر ان مشروبات کو آگ پر پکالیا جائے تو اگر وہ انگور کا عصیب (شیرہ) ہو پھر اگر اسے تھوڑا سا پکالیا جائے تو وہ الباقی ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس میں سے نصف حصہ اڑ جائے اور نصف حصہ باقی رہ جائے تو وہ النصف ہو جاتا ہے اکثر علماء کے نزدیک اس کی کم اور زیادہ مقدار کا پینا حرام ہے۔ اور بشر رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس کا پینا مباح (جائز) ہے اور یہی حضرت حماد رحمہ اللہ بن ابی سلیمان کا قول ہے۔ اس بارے میں اکثر علماء کا قول ہی صحیح ہے، اس لئے کہ اگر پکنے سے اس کا دو تہائی سے کم حصہ اڑ جائے تو اس کی حرام مقدار ظاہر ہو جاتی ہے جو اس کا ایک تہائی سے زائد حصہ ہے اور اس بات کی دلیل کہ ایک تہائی سے زائد حصہ حرام ہے، حضرت عمرؓ سے یہ روایت مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عمار بن یاسرؓ کو لکھا تھا کہ:

"میرے پاس شام سے ایک ایسی شراب لائی گئی ہے جسے اتنا پکایا گیا کہ اس کے دو تہائی حصے اڑ گئے ہیں اور ایک تہائی حصہ باقی رہا ہے تو اس کا حلال حصہ باقی رہا اور حرام حصہ اڑ گیا ہے اور اس کی تیزی کو سکون آ گیا ہے تو تو لہنی طرف سے لوگوں کو حکم دے کہ وہ اپنے مشروبات میں وسعت پیدا کریں"

یہ روایت اس بات پر نص ہے کہ ایک تہائی سے زائد حصہ حرام ہے۔ اور انہوں نے اس میں اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ جب تک اس کے دو تہائی حصے نہ اڑ جائیں تو اس میں نشہ آور ہونے کی کیفیت قائم رہتی ہے اور یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا اور کسی صحابی سے اس بارے میں اختلاف مروی نہیں تو یہ ان کی طرف سے اجماع ہو گا اور اس کے پینے والے کو حد نہ لگائی جائے گی، تاوقتیکہ وہ نشہ نہ دے۔ اور جب وہ نشہ آور ہو جائے تو اسے حد لگائی جائے اور اس کو حلال سمجھنے والا کافر نہ ہو گا، جیسا کہ اوپر گزرا۔ اور اس کو فروخت کرنا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اگرچہ اس کا پینا حلال نہیں ہے اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک نہ اس کا پینا حلال ہے اور نہ اس کا فروخت کرنا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب انگور کے شیرے کو پکالیا جائے اور اگر انگور ہی کو پکالیا جائے۔ وہ جس حالت میں بھی ہو تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس کا حکم بھی "عصیر" (شیرے) کا ہے اور وہ حلال نہ ہو گا، تاوقتیکہ دو تہائی حصہ نہ اڑ جائے۔ اور الحسن رحمہ اللہ نے امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس کا حکم تو کشمش کی طرح ہے، حتیٰ کہ اگر اس کو تھوڑا سا پکالیا جائے تو وہ بمنزلہ کشمش کے ہے۔

ربا نبیدہ اور کشمش کا نقع "بشرطیکہ وہ تھوڑا سا پکا ہو، اسی طرح ان دونوں کا النصف، تو اس کا پینا حلال ہے اور اس کا سوائے نشہ آور ہونے والی مقدار کے پینا حرام نہیں ہے اور وہ پاک ہے۔ اس کو فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اس کو تلف کرنے والا شخص ضامن ہو گا۔ یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے۔ امام محمد سے اس بارے میں دو روایات ہیں: ایک کی رو سے اس کا پینا حلال نہیں ہے، لیکن پیسنے پر حد واجب نہ ہو گی تاوقتیکہ وہ نشہ آور نہ ہو۔ دوسری روایت میں ہے کہ میں اسکو حرام نہیں ٹھہراتا، لیکن میں اس کو نہیں چوتنا۔ اور الشث کے بارے میں دلائل پہچے آچکے ہیں۔ البتہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کو انگوروں کے کدرے پکائے ہوئے

شیرے (عصیر العنب) کے مشروب اور المنصف کے درمیان فرق کی وجہ بیان کرنے کی ضرورت ہوگی۔ ان دونوں کے نزدیک دونوں میں فرق یہ ہے کہ اگر انگور کے شیرے کو اس حد تک یعنی دو تہائی سے کم پانی اڑنے تک پکایا جائے تو اس میں شیرے کا کوئی اثر نہیں رہتا۔ اس لئے کہ اس کو پکانے کے بعد بھی اس میں نشہ آور ہونے کی قوت فی نفسہ برقرار رہتی ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس کو اسی طرح رہنے دیا جائے یہاں تک کہ وہ گاڑھا اور سخت ہو جائے اور اس میں کوئی دوسری شے نہ ملائی جائے تو وہ ایسے ہی رہے گا جیسے کہ "وہ پکانے سے قبل تھا۔ تو اس میں پکانے سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ سو وہ اپنی سابقہ حالت پر برقرار رہے گا، بخلاف نبیذ تر اور کشمش کے نقیج کے۔ اس لئے کہ ان میں فی نفسہ نشہ آور ہونے کی اہلیت نہیں ہے، کیا تجھے علم نہیں ہے کہ اگر اس کو اسی حالت میں رہنے دیا جائے اور اس میں اور پانی نہ ملایا جائے تو وہ گاڑھے پن کو بالکل نہ اٹھائے گا، جیسے کہ انگوروں کا شیرہ اگر اس کو اتنا پکایا جائے کہ اس کے دو تہائی حصے اڑ جائیں اور ایک تہائی باقی رہ جائے تو اس کا یہی حکم ہے۔ اس طرح پانی اس کو گاڑھا کرتا اور اس کو نشہ آور کرتا ہے، اگرچہ وہ فی نفسہ نشہ آور نہیں ہے، لیکن دوسری شے کے ساتھ مل کر نشہ آور ہو گیا ہے، لہذا صین ممکن ہے کہ اس کی یہ حالت پکانے سے بدل جائے۔ بخلاف عصیر (شیرے) کے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی روایت میں اسی طرف اشارہ کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اس سے اس کی حرمت چلی جاتی ہے اور تیزی میں سکون آجاتا ہے"

یعنی یہ کہ اگر وہ خود بخود بغیر اس میں پانی ڈالنے کے گاڑھا ہو جائے تو اس کی طاقت و قوت باقی رہتی ہے، ورنہ جب اس کی یہ حالت ہو جائے کہ وہ فی نفسہ گاڑھا نہ رہے، اس طرح کہ اس کو اتنا پکایا جائے کہ اس کے دو تہائی حصے اڑ جائیں تو اس کا زور جاتا رہے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کوٹے ہوئے کشمش کو پانی میں ڈال کر اس کا رس نکالا جائے جیسے کہ نکالا جاتا ہے۔ پھر اسے تھوڑا سا پکایا جائے تو امام محمد امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ وہ حلال نہ ہوگا، تاوقتیکہ اس کو پکا کر اس کا دو تہائی حصہ نہ اڑا دیا جائے اور ایک ثلث باقی رہ جائے۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی کہ کشمش کو پانی میں بھگو کر اس کا رس نکالنا دراصل انگور کو زندہ کرنا ہے، لہذا اس کا عصیر (شیرہ) حلال نہ ہوگا، مگر اسی طریقے پر کہ جس طریقے پر "انگور کا رس" حلال ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس بارے میں تھوڑا پکانے کا اعتبار کیا ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی کشمش ہڈے جو پانی میں ڈالے جانے کی بنا پر پھول گئی ہے، لہذا اس کا حکم مختلف نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(۳) رہا الثلث تو ہم اس کے متعلق کہتے ہیں کہ جب تک وہ میٹھا اور غیر نشہ آور رہے تو اس کا پینا حلال ہوگا۔
(۴) جبکہ معتق جو نشہ آور ہو اس کا بطور دوا، نظام ہضم کو درست رکھنے اور اطاعت خداوندی میں قوت حاصل کرنے کیلئے پینا جائز ہے، یہ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا مسلک ہے۔ امام محمد سے روایت ہے کہ اس کا پینا حلال نہیں ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ البتہ اس بات پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے کہ اس کو کھیل کود اور تفریح طبع کیلئے پینا جائز نہیں ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے الہامی میں یہی روایت ہے اور انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے چاہا کہ نشہ آور مشروب (مسکر) کو پیئے تو اس کی کم اور زیادہ مقدار حرام ہے اور اس کیلئے بیٹھنا اور چل کر جانا دونوں باتیں حرام ہیں۔ امام محمد اور امام شافعی رحمہما اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) وہ روایت ہے کہ جو ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

ما اسکر کشہ فقلیلہ حرام (جس کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی کچھ مقدار بھی حرام ہے)

ور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

کل مسکرم عسیر العنب انما سمی

(ہر نشہ آور مشروب جو انگور کے شیرے سے بنا ہوتا ہے۔

حمرا لکونہ مخاصرا للعد

ملے اس بنا پر خر کھا جاتا ہے کیونکہ عقل کو ڈھانپ لیتا ہے)

عقل کو ڈھانپنے کا یہ مضموم تمام نشہ آور مشروبات میں پایا جاتا ہے۔ اور امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ نے نبی اکرم ﷺ کی حدیث اور صحابہ کرام کے آثار (روایات) سے استدلال کیا ہے۔ حدیث تو وہ ہے جس کو امام الطحاوی رحمہ اللہ نے شرح الآثار میں حضرت عبداللہ بن عمر فاروقؓ سے روایت کیا ہے۔

کہ نبی اکرم ﷺ کے پاس ایک مرتبہ نبیذ لایا گیا تو آپ نے اسے سونگھا پھر آپ نے اس کی سخی کی بنا پر پنے ہیرے پر گھنٹیں ڈالیں۔ پھر آپ نے پانی طلب کیا اور اس پر ڈالا اور اسے پی لیا۔

رہے آثار، تو ان میں سے ایک اثر (روایت) تو وہ ہے جو سیدنا عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ وہ: گاڑھے (شدید) نبیذ کو پیتے تھے اور کھا کرتے تھے کہ ہم طاقتور اونٹ کو ذبح کرتے ہیں اور آل عمر کیلئے عقیق۔ سی سے ہے اور اس کو سوائے گاڑھے نبیذ کے کوئی شے نہیں کاٹتی۔

(۲) دوسری روایت (اثر) وہی ہے جو ہم اوپر نقل کر آئے ہیں کہ حضرت عمر فاروقؓ نے حضرت عمر بن

باص کو خط لکھا تھا کہ:

میرے پاس شام سے ایک شراب (مشروب) الٹی گئی۔ یہ جسے اتنا پکایا گیا ہے کہ اس کے دو تہائی حصے رُکنے اور اس کا ایک تہائی باقی رہ گیا ہے اور اس کا حرام والا حصہ اُٹ گیا۔ اس کی تیرہویں جاتی رہی ہے تو اپنی صف سے لوگوں کو حکم دے کہ وہ اپنے مشروبات میں وسعت پیدا کریں کہ حضرت عمرؓ نے اس سے حلال ہونے کی مسرت کی ہے اور اس کے مضموم یعنی اس کے نشہ کرنے والے عنصر کے ختم ہونے کی مسرت فرمائی ہے، یہ کہ اس کی تیرہویں جاتی رہی ہے اور اس کے پینے کو مستحب قرار دیا ہے کہ فرمایا لوگوں کو چاہیے کہ وہ اپنے مشروبات میں وسعت پیدا کریں۔

(۳) ایک اور روایت یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک قوم کی مسانداری کی اور انہیں نبیذ چلایا جس سے ان

میں سے ایک شخص کو نشہ ہو گیا تو حضرت علیؓ نے ان پر مدد فرمائی تو اس شخص نے کہہ پٹھے چلائے جو پھر مدد کا کرتے ہوئے حضرت علیؓ نے فرمایا کہ میں مجھے مدد نہ میں آئے کی بنا پر کارباجوں اور ان سے ملک حضرت عبداللہ بن عباسؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے کہ اس حدیث سے جب نبیذ کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا:

ایک، دو اور تین مرتبہ اسے پی جو جب مجھے اُٹنے والے ہاں دیشہ ہونے لگے تو تو اسے چھوڑ دے تو جب ان صحابہ کرام سے اس کا حال پوچھا گیا تب انہوں نے کہا کہ اس کی حرمت کا قول اختیار کرنا ان کے فسق و فجور کے خیال تک منتج ہوا، جو بدعت ہے، اسی سے امام بخاری رحمہ اللہ نے لکھتے کے حلال سمجھنے کا مسند والجماعت کے عقائد میں سے قرار دیا ہے۔ انہوں نے چہ بیان (المصیۃ) میں لکھا ہے: یہ شیخین (ابو جبر و عمرؓ) فضیلت دے اور دونوں واما دون (عثمان و علیؓ) اسے مذہب رکھتے، دونوں نے اسے حلال قرار دیا اور نبیذ کو حرام نہ رکھے

اس لئے کہ اس کی حرمت کے قول میں کہاں صحابہ کرام سے اُٹتا ہے اور ان کو فاسق قرار دینے اور ان پر زہن تنہا کرنے سے جتنا کہ مسند والجماعت کے مذہب کی ضرط میں سے ہے۔

دوسرا باب تقاضیوں نے علیؓ میں ان میں کدوری (عس) سے، پھر ان کی ذلیل کی جاسکتی ہے اور پھر ان

کے موجب و مقتضای عمل کرنا بھی ممکن ہے۔

طعن (کمزوری) اس طرح کہ یحییٰ ابن معین نے اس روایت کو رد کیا ہے، اور کہلے کہ یہ اس روایت کی نبی اکرم ﷺ کی طرف نسبت درست نہیں ہے۔ حضرت یحییٰ مشہور حفاظ حدیث میں سے تھے، لہذا ان کا جرح کرنا دونوں روایات کی کمزوری کا ثبوت ہے۔

رہی تاویل تو وہ اس طرح کہ یہ روایات لہو و لعب کیلئے پینے پر محمول ہیں تاکہ دونوں طرح کی روایات پر عمل کر کے انہیں تناقض سے بچا جاسکے اور ان کے مابین تطبیق دی جاسکے۔

ربا ان کے مقتضای عمل کرنا تو وہ اس طرح ہے کہ ہمارے نزدیک نشہ آور شئی حرام ہے۔ اور وہ آخری پیالہ ہوتا ہے، اس لئے کہ مسکر (نشہ آور) وہ مقدار ہے جس سے نشہ حاصل ہو اور وہ آخری پیالے سے ہوتا ہے اور اس کی قلیل و کثیر مقدار حرام ہے۔ یہ تو اس صورت میں ہے جب یہ روایات ثابت ہوں تو ان کے مقتضای اس صورت میں بحمد اللہ عمل کیا جاسکتا ہے۔

ربا ان کا یہ کہنا کہ تمام مشروبات خمر (شراب) ہیں، کیونکہ ان میں خمر (شراب) کا مضمون پایا جاتا ہے جو اس کا عقل کو مآوٹ کرنا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ خمر انگور کے کچے شیرے کا نام ہے، جبکہ وہ حقیقی طور پر نشہ آور ہو و دوسری شرابوں کیلئے اس کا استعمال مجازاً ہے۔ اس لئے کہ اس میں عقل کو مآوٹ کرنے اور نشہ آور ہونے کا مضمون کامل طور پر پایا جاتا ہے، جبکہ دوسری شرابوں میں ناقص طور پر پایا جاتا ہے، لہذا اس کیلئے اس کا استعمال حقیقت اور دوسروں کیلئے مجز ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر وہ دوسری شرابوں کیلئے بھی حقیقی مضمون رکھتا ہو تو یہ مسئلہ دو پہلوؤں سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو یہ سب کیلئے مشترک نام ہوگا یا پھر یہ نام سب کیلئے عام ہوگا۔ پہلی صورت کا کوئی امکان نہیں۔ اس لئے کہ اشتراک (مشترک ہونے) کی شرط معنی کا مختلف ہونا ہے، لہذا مشترک نام وہ ہے جو مختلف تعریف اور مختلف حقیقت و لفظ کیلئے بولاجائے جیسے کہ لفظ عین وغیرہ۔ اور یہاں یہ الفاظ مختلف نہیں ہیں۔ دوسری صورت کا بھی کوئی امکان نہیں، اس لئے کہ عموم (عام ہونے) کی شرط یہ ہے کہ عموم کے وہ تمام افراد اس لفظ کے معانی کو قبول کرنے میں یکساں ہوں۔ جن کیلئے اس لفظ کو وضع کیا گیا ہے، نہ کہ مختلف ہوں اور یہاں ان کے درمیان یکسانیت نہیں پائی جاتی، تو جب یہاں اس لفظ کا مضمون حقیقی طور پر پائے جانے کی کوئی صورت نہیں ہے، تو یہ بات متعین ہو گئی ہے کہ یہ بطریق مجز ہے، لہذا اس کا لفظ خمر (شراب) شامل نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

المجہوری

ربا المجہوری تو اس کا حکم المثلث والا ہی ہے، اس لئے کہ وہ مثلث ہی ہوتا ہے، البتہ اس میں پانی ڈال کر اسے پتلا کر لیا جاتا ہے۔ پھر اسے تھوڑا سا پکا لیا جاتا ہے، تاکہ وہ خراب نہ ہو۔

خلیطان

ربا خلیطان (یعنی انگوروں اور کھجوروں کے شیروں کا آمیزہ) تو ان کے جمع ہونے (جہاں علم کے وقت اس کا وہی حکم ہے جو ان دونوں مشروبات کے کچے اور منفرد ہونے کی حالت میں ہے جو ہم ازیں قائل بیان کرتے ہیں اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ:

"آپ نے کھجور اور شمش کو ملا کر اور سرخی مائل کھجور و رملکی تازہ کھجور کو ملا کر (ان کے آمیزہ) کے پینے سے منع فرمایا ہے۔ یہ روایت کچے اور نشہ آور مشروب پر محمول ہے۔ واللہ عزوجل شانہ اعلم۔

اور مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے:

"بسر (گدر کعبور) اور تازہ کعبور اور کشمش تینوں کو ملا کر ان کے نبیذ کو پینے سے منع فرمایا ہے"

اور اگر ان میں کسی ایک کو پکایا گیا پھر اس میں دوسرے مشروب کا کچا پیالہ ڈال دیا گیا تو وہ اس تمام مشروب کو فاسد کر دے گا۔ خواہ وہ اس کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے، اس لئے کہ اس میں حلال اور حرام دونوں اشیاء جمع ہو گئی ہیں۔ جس کی بنا پر حرام حلال پر غالب ہوگا اور اگر اس کے عصیر (شیرے) کو پانی کے ساتھ ملا دیا گیا پھر اگر اس نے اس کو چھوڑ دیا تا آنکہ وہ سخت ہو گیا اس میں کوئی شک نہیں کہ ایسا مشروب حلال نہ ہوگا اور اگر اس نے اس کو پکالیا یہاں تک کہ اس کا دو تہائی حصہ جاتا رہا تو اس کا حکم تفصیل طلب ہے، اگر تو پکانے سے پہلے پانی اڑھائے تولے پکایا جائے تا آنکہ اتنی مقدار میں پانی اڑھائے پھر شیرے کو پکایا جائے تا آنکہ اس کے دو تہائی حصے اڑھائیں تو وہ حلال ہوگا اور اگر پانی اور شیرہ پکانے سے دونوں ایک ساتھ اڑھتے ہوں تا آنکہ دونوں میں سے مشترک طور دو تہائی حصہ اڑھائے تو وہ حلال نہ ہوگا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

(۱۲) الرز (۱۳) البعد اور (۱۴) البتغ اور جو مشروبات نیشکر اور انجیر وغیرہ سے تیار کئے جاتے ہیں تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ مشروبات کم ہوں یا زیادہ، کچے ہوں یا پکے ان کا پینا حلال ہوگا۔ اور اس کے پیسولے کو مد نہ لگائی جائے گی، اگرچہ اسے نشہ ہو جائے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ وہ حرام ہے۔ ان کے اس حکم کی اساس ان کے ایک اصول پر ہے، جو یہ ہے کہ جس مشروب کی زیادہ مقدار نشہ آور ہو اس کی کم مقدار بھی حرام ہیں، جیسے کہ المثلث کا یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ان مشروبات میں سے اگر کوئی مشروب اسی دن گزرنے کے بعد بھی صحیح رہے اور فاسد نہ ہو تو میں اس کو مکروہ سمجھتا ہوں اور یہی روایت امام محمد رحمہ اللہ سے بھی ہے، مگر بعد ازاں امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس رائے سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس مدت کے بعد اس کا باقی رہنا اور فاسد نہ ہونا اس کے کاڑھا ہونے کی دلیل ہے اور اس کا کاڑھا (شدید) ہونا اس کی حرمت کی دلیل ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کی حرمت کا تعلق اس کے خمر ہونے سے ہے، جو اس کے محض کاڑھا ہونے سے ثابت نہیں ہوتی۔ اور کاڑھا پن (شدت) ان مشروبات میں نہیں پایا جاتا، لہذا اس کی حرمت ثابت نہ ہوگی اس کے خمر (شراب) نہ ہونے کی دلیل وہ روایت ہے جو ہم نبی اکرم ﷺ سے ہم اوپر نقل کر آئے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

"الخمر من ہاتین الشجرتین (شراب خمر) تو ان دو درختوں سے تیار کی جاتی ہے)

کہ یہاں الخمر (شراب) کا لفظ لام جنس کے ساتھ آیا ہے۔ جس کا تقاضا ہے کہ "خمر" بھنے کا مضموم ان دونوں درختوں سے تیار بھنے والے مشروبات کیلئے ہی مختص ہو پھر اگرچہ اس کو نشہ آجائے اس پر مد واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو ایک مہانہ (پانی) کے استعمال سے نشہ آتا ہے۔ جس سے کہ مد واجب نہیں ہوتی، جیسے کہ بعض عرقوں میں صنف اور روٹی (محبہ) کے استعمال سے نشہ حاصل کیا جاتا ہے، بخلاف اس صورت کے جب اس کو المثلث کے استعمال سے نشہ آتا ہو کہ اس صورت میں اس پر مد واجب ہوگی، اس لئے کہ وہاں نشہ اس کو ایک حرام شے کے پینے سے آتا ہے اور یہ حرام شے کا آخری پیالہ ہے۔

حرام مشروبات کے برتن

حرام مشروبات کے برتنوں کو پانی پینے وغیرہ کیلئے استعمال کرنا ہائز ہے، بشرطیکہ انہیں دھو دیا جائے، ماسوائے

کچی سٹی کے تازہ برتن کے، جس میں کہ شراب جذب ہو جائے کہ اس کا حکم مختلف فیہ ہے۔ جیسا کہ ہم کتاب الصلوٰۃ میں بیان کر آئے ہیں۔ اس کی اساس نبی کریم ﷺ کے اس قول پر ہے کہ آپ نے فرمایا:

انی کنت نہیتکم عن الشرب فی الدباء (میں نے تمہیں کہو) (الدباء) سبز رنگ کی ٹھلیا (انتم) اور روغنی میٹھے
والحنتم والمزفت الافاشریوافنی کل
ظرف فان الظروف لاتحل شیئا ولا تحرم
میں پانی پینے سے منع کیا تھا، آگاہ ہو جاؤ کہ اب تم تمام بھرتنوں میں پانی
پی سکتے ہو اس لئے کہ برتن نہ تو کسی شے کو حلال کرتے ہیں اور نہ حرام

قابل سزا نشے کی مقدار

اس کی مقدار کے متعلق علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نشے کی جس مقدار پر حد ضروری ہو جاتی ہے اس سے مراد اتنا نشہ ہے جس میں اس کو کم یا زیادہ بالکل سمجھ نہ رہے یعنی نہ اسے زمین کا پتہ ہو اور نہ آسمان کا اور نہ مرد کا اور عورت کا، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ نشے والا شخص وہ ہے کہ جس کے کلام پر بذیان (بکو اس) کا غلبہ ہو جائے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس کا امتحان لیا جائے ورکھا جائے کہ وہ سورہ "قل یا ایہا الکفرون" پڑھے۔ اگر تو وہ درست پڑھے تو فجا اور اگر وہ اس کو نہ پڑھ سکے تو وہ نشہ والا ہے۔ اس لئے کہ برومی ہے کہ ایک شخص نے کھانا تیار کیا پھر اس نے سیدنا ابو بکرؓ، حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ، حضرت سعید بن ابی وقاصؓ کو بلایا۔ تو ان حضرات نے کھانا کھایا اور اس کے بعد اس نے انہیں شراب پلائی۔ اور یہ واقعہ شراب کی حرمت سے پہلے کا ہے۔ پھر نماز مغرب کا وقت ہو گیا تو ان میں سے ایک صحابی نے نماز کی امامت کر لی تو اس نے

قل یا ایہا الکفرون میں لا اعبد ماتعبدون

کو اعبد ماتعبدون (۱)

پڑھ دیا تو اس پر یہ آیت مبارکہ نازل ہوئی۔

(اے اہل ایمان جب تم نشے کی حالت میں ہو تو جب تک ن

الفاظ کو جو منہ سے کہتے ہو سمجھنے نہ لگو نماز کے پاس نہ جاؤ)

یا ایہا الذین امنوا لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم

سکاری حتی تعلموا ماتقولون (۲)

مگر یہ امتحان انتہائی نامناسب ہے، اس لئے کہ بہت سے مدہوش اشخاص ایسے بھی ہوتے ہیں جو اس سورت کو نہیں جانتے اور جسے یہ سورت آتی ہو تو بعض اوقات اس پر اس کا پڑھنا صحیح حالت میں بھی مشکل ہو جاتا ہے۔ خاص طور پر ایک ایسے شخص کو جو قرآن مجید کے ساتھ زیادہ مشغولیت نہ رکھتا ہو۔ تو حالت سکر (نشہ میں) تو اس کا بہت ہی برا حال ہو گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے شراب پی، یہاں تک کہ اس کا اثر اس کی چال اور اس کی حرکات و سکنات میں ظاہر ہونے لگے تو وہ مدہوش ہے، مگر یہ بات بھی صحیح نہیں ہے، اس لئے کہ یہ مسئلہ بھی سب کیلئے یکساں نہیں ہے۔ کیوں کہ حالات کے بدلنے سے لوگوں کی حالت بدل جاتی ہے۔ بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جن میں تھوڑی مقدار پینے سے اس کا اثر ظاہر ہو جاتا ہے، اور بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں کہ اگرچہ وہ نس کی زیادہ مقدار بھی پی لیں تو ان میں اس کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔ صاحبین کے قول کی دلیل عرف و عادت ہے اس سے کہ عوام الناس کے ہاں مدہوش (سکران) ایسے شخص کا نام ہے جو بذیان بکے۔ اور حضرت علیؓ نے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے کہ جب نشہ ہو گا تو ہڈیاں بکے گا۔ اور جب وہ

۱- الکافرون (۳: ۱۰۹)

۲- النساء (۴: ۴۳)

بنیانِ بکے گا تو دوسروں پر الزام لگانے کا اور الزام لگانے والے کی حد اسی درجے میں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اس کو فی الجملہ کسی نہ کسی درجے میں تسلیم کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ بنیادی طور پر نشہ میں ہونے کا اس سے پتہ چل جاتا ہے، لیکن حدود میں اس درجے کا اعتبار ہوتا ہے جو انتہائی ہو، تاکہ حتی الامکان لوگوں کو حد سے بچایا جاسکے، جیسا کہ فرمانِ نبوی ہے:

ادروا الحدود ما استطعتم
(جہاں تک ہو سکے لوگوں کو حد سے بچاؤ)

ورنشہ کے انتہائی درجے کا علم صرف اسی طریقے سے ہو سکتا ہے جو اوپر ذکر ہوا، واللہ عزوجل اعلم۔

کتاب الاستحسان

استحسان کا بیان

بعض اوقات اس کتاب کا نام "کتاب الحظر والاباحۃ (حرمت و حلت کا باب) اور بعض اوقات "کتاب الکراہت" بھی

لیا جاتا ہے۔

اس کتاب میں ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی۔

(۱) کتاب کے نام کی تشریح

(۲) جائز اور ممنوع افعال کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) کتاب کے نام کی تشریح:

لفظ استحسان بول کو کسی شئی کا اچھا فی کی نعمت پر ہو، اور بعض اوقات مستحسن فعل! چہ فعل اور یہ جاتا ہے۔ مستحسن فعل کا مطلب کسی شئی کو اچھا دیکھنا ہے، کچھ بات ہے:

استحسنت کذا (یعنی میں نے اس کو چھ سمجھا ہے)

اس کتاب کی اس نام استحسان کے ساتھ تخصیص کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مصنف رحمہ اللہ نے وہ چیزیں بیان کیں ہیں وہ ان میں موجود اچھائی کی بنا پر ہیں اور وہ دوسروں میں موجود نہیں ہے۔ نیز اس بنا پر کہ اس کاموں کا عقل و شریعت اچھا جانتی ہے۔

بعض اوقات اس کتاب کا نام جو "کتاب الحظر والاباحۃ" رکھا جاتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نام اس کے مضموم اور اس کے مقتضی کے عین مطابق ہے اس لئے کہ یہ کتاب تمام مسوعات اور مباح امور کے بیان کے ساتھ مختص ہے۔

اسی طرح اس کا "کتاب الکراہۃ" اس لئے نام رکھا جاتا ہے، کیونکہ اس میں زیادہ تر حرام افعال (محرمات) کا ذکر ہوتا ہے۔ اور ہر حرام شئی شریعت میں مکروہ ہے، اس لئے کہ کراہت محبت اور رضامندی کی ضد ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے: وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ (۱) اور ہو سکتا ہے تم کسی شئی کو ناپسند کرو، مگر وہ تمہارے لئے بہتر ہو اور ہو سکتا ہے تم کسی شئی کو پسند کرو مگر وہ تمہارے لئے بری ہو)

اور شریعت کسی حرام شئی سے محبت نہیں کرتی اور نہ اس کو پسند کرتی ہے۔ بجز اس کے کہ جس فعل کی حرمت قرآن مجید میں مذکور کسی دلیل قطعی (نس) سے ثابت ہو تو امام محمد کی عادت یہ ہے کہ اس کو علی الاطلاق "حرام" کہتے ہیں اور جس شئی کی حرمت کسی غیر قطعی دلیل، مثلاً خبر واحد یا صحابہ کرام کے اقوال وغیرہ سے ثابت ہو تو وہ اسے مکروہ کہتے ہیں اور بعض اوقات وہ دونوں کو جمع کرتے ہیں اور فرماتے ہیں "وہ حرام مکروہ ہے" یہ جملہ کیلئے کہ اس کی حرمت ظاہری دلیل سے ثابت ہوئی ہے، نہ کہ دلیل قطعی سے۔

(ب) حرام اور حلال اشیاء کا بیان

پھر جہاں تک حرام اور حلال اشیاء کے بیان کا تعلق ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ حقیقت میں حرام اشیاء کی دو اقسام ہیں:

(۱) وہ حرام اشیاء جن کی حرمت مردوں اور عورتوں دونوں کے حق میں ثابت ہے۔

(۲) وہ حرام اشیاء جو مردوں کیلئے حرام ہیں، عورتوں کیلئے نہیں۔

(۱) قسم اول: یعنی مردوں اور عورتوں کیلئے حرام اشیاء میں سے بعض کا ذکر اس کتاب میں اپنے اپنے مقام

پر آچکا ہے، لہذا ہم اس کا اعادہ نہ کریں گے۔ ہم صرف ان باتوں کو بیان کریں گے جو کتاب میں کسی اور جگہ مذکور نہیں ہیں۔ ہم ان کے بیان کی ابتداء وہیں سے کرتے ہیں جہاں سے امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں ابتداء کی ہے، اور وہ دیکھنے اور چھونے کی حرمت ہے۔

اس عنوان پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی۔

(۱/۱) مرد اور عورت کیلئے۔ ایک دوسرے کو دیکھنے اور چھونے کی کہاں تک اجازت ہے اور کہاں تک اجازت نہیں ہے۔

(۱/۲) ایک مرد کو دوسرے مرد کا کون کون سا حصہ دیکھنا اور چھونا حلال ہے اور کون سا حرام۔

(۱/۳) ایک عورت کو دوسری عورت کا کون کون سا حصہ دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱/۱) مرد اور عورت کو ایک دوسرے کو کہاں تک دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے

اس موضوع کو جاننے کیلئے ضروری ہے کہ ہم عورتوں کی اقسام کو جانیں، تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ عورتوں کی اس بارے میں سات اقسام ہیں:

(۱) منکوحات (شادی شدہ عورتیں) (۲) ہاندیاں

(۳) قریبی رشتہ دار (ذوات الرحمہ۔ محرم)، یعنی نکاح کی حرمت والی عورتیں۔ جیسے بیٹی، بہن، خالہ وغیرہ۔

(۴) ذوات رحمہ۔ بلا محرم (رشتہ داری کے بغیر حرمت والی عورتیں)، یعنی رضاعت (دودھ پینے) اور مصاحرة (نکاحی رشتہ) کی بنا پر حرام ہونے والی عورتیں۔

(۵) دوسروں کی مملوکہ عورتیں (ہاندیاں)

(۶) وہ عورتیں جن کے ساتھ نہ کوئی رشتہ داری ہو اور نہ ہی کوئی سبب حرمت، یہ آزاد اجنبی عورتیں ہیں۔

(۷) قریبی رشتہ دار، مگر نکاح کیلئے حلال عورتیں۔ جیسے بہن، بہن، ماسوں اور خالہ کی بیٹیاں۔

تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) منکوحات (بیویاں)

خاوند کو اپنی بیوی کو سر سے پاؤں تک دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے، اس لیے کہ اس کیلئے اس سے مہافرت حلال ہے، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

والذین هم لفروجهم حافظون الاعلیٰ ازواجهم
او مملکت ایمانہم فانہم غیر ملومین (۱)

(اور وہ لوگ جو اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں، مگر
اپنی بیویوں سے یا کنیزوں سے جو ان کی ملک ہوتی ہیں
کہ ان سے مباحثرت کرنے سے انہیں ملامت نہیں)
اور یہ حق دیکھنے اور چھنے سے بڑھ کر ہے، لہذا دیکھنا اور چھونا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، البتہ حالت حیض
(Meanses) میں اس کے ساتھ مباحثرت حلال نہیں ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وینزلونک عن المحیض قل هو اذی فاعتزلوا النساء
فی المحیض ولا تقربوهن حتی یطہروا (۲)

(اور تم سے حیض کے بارے میں دریافت کرتے ہیں
کہہ دیجیے کہ وہ تو نجاست ہے، سو ایام حیض میں عورتوں کے
قریب نہ جاؤ اور جب تک پاک نہ ہو جائیں ان سے مباحثرت نہ کرو)
لہذا حالت حیض مذکورہ بالا نص کے عموم سے مستثنیٰ ہے۔

پھر کیا اس حالت میں شرمگاہ کے علاوہ دوسرے جسم سے، مثلاً ازار کے اوپر والے جسم سے استفادہ کرنا حلال
ہے۔ اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ اس کیلئے "ازار" کے اندر والے حصے سے
استفادہ کرنا حرام ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خون کے نشانات سے بچنا ضروری ہے۔ اور اسے اس مقام کے
سوا دوسرے حصہ جسم سے استفادہ کی اجازت ہے۔ پھر شیخین کے قول "فوق الازار" (ازار کے اوپر سے) کی تشریح میں
اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد ہے ناف سے اوپر ہے۔ گویا خاوند کیلئے ناف کے اوپر والے حصہ سے
استفادہ کرنا جائز ہے اور ناف سے لیکر گھٹنے تک استفادہ کرنا درست نہیں ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے مراد یہ
ہے کہ ازار کے ساتھ "تو گویا اس کیلئے ناف کے نیچے بھی شرمگاہ کے علاوہ استفادہ کرنا جائز ہے، لیکن مسرر (زار) کے ساتھ
اس کو کھول کر نہیں۔ اور صاحبین کے قول فوق الازار کے عموم پر عمل کرنا ممکن ہے۔ اس لئے کہ یہ لفظ ناف کے بالائی
اور اس کے زیریں دونوں حصوں پر سوائے شرمگاہ کے بولا جاتا ہے۔ کیوں کہ یہ تمام حصہ "فوق الازار" ہے۔ اس طرح
ایسا کرنا لفظ کے عموم پر عمل کرنا ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) ارشاد باری تعالیٰ:

وینزلونک عن المحیض قل هو اذی (۳)

(اور لوگ آپ سے حیض کے متعلق پوچھتے ہیں)

آپ کہہ دیجیے کہ وہ ایک بیماری ہے)

کا ظاہر ہے کہ اس کی حرمت صرف بیماری یا اذیت والی جگہ تک محدود ہے، نیز مروی ہے کہ:
"ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ سے پوچھا گیا کہ عائشہ عورت کے بدن سے مرد کیلئے کیا کچھ حلال ہے۔ تو انہوں نے
فرمایا کہ وہ خون کے مقام سے ہے اور اس کے سوا باقی جسم سے اس کیلئے استفادہ جائز ہے۔
شیخین کے قول کی دلیل نبی اکرم ﷺ سے مروی یہ روایت ہے کہ:

لنا ماتحت السرة وله ما فوقها
ناف کے نیچے سے استفادہ کی اجازت ہے اور خاوند کو اس
کے اوپر سے استفادہ کرنے کی اجازت ہے)

۱- المؤمنون (۲۳:۶۵)

۲- البقرہ (۲:۲۲۲)

۳- البقرہ (۲:۲۲۲)

یز مروی ہے کہ: امہات المؤمنین کو جب حیض آتا تھا تو نبی اکرم ﷺ انہیں لنگوٹ باندھنے کو کہتے تھے۔ پھر آپ ان کے ساتھ لیٹ جاتے تھے۔

نیز اس لئے بھی کہ اس دوران عورت سے اس کی شرمگاہ کے قریب سے استفادہ کرنا حرام فعل میں وقوع کا باعث ہو سکتا ہے، نبی اکرم ﷺ کا فرمان مبارک ہے:

الا ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه فمن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه

و فی روایۃ من ارتع حول الحمى یوشک ان یقع فیہ

وہ اس میں جا پڑے گا

اور دوسری روایت میں ہے کہ جس نے شرمگاہ کے آس پاس چرایا قریب ہے کہ وہ اس میں جا پڑے۔

اور جو شخص ران سے استفادہ کرتا ہے، کو یا وہ شرمگاہ کے آس پاس جانور چراتا ہے، جو قریب ہے کہ اس میں جا پڑے۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے استفادہ کرنا حرام میں جا پڑنے کا سبب ہے اور حرام کا سبب بذات خود بھی حرام

ہوتا ہے جیسے کہ اجنبی عورت کے ساتھ خلوت کرنا۔ رہی آیت مبارکہ تو وہ امام محمد کے خلاف حجت ہے۔ اس لئے کہ شرمگاہ کے آس پاس کی جگہ عام طور پر کندگی سے خالی نہیں ہوتی۔ لہذا اس جگہ سے استفادہ کرنا گندگی والی جگہ سے استفادہ

کرنا ہے ورام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ کے قول "کہ اسے اس کے سوا بدن سے استفادے کی اجازت ہے" سے "ازر (لنگوٹ) کے علاوہ جگہ ہے، لہذا اس روایت کو مختلف دلائل کے مابین موافقت پیدا کرنے اور انہیں باہمی تناقض سے

بچانے کیلئے اسی تاویل پر محمول کرنا بہتر ہوگا۔ اسی طرح عورت کیلئے مرد کو سر سے لیکر پاؤں تک دیکھنے اور اس کو چھونے کی اجازت ہے۔ اس لئے کہ اس کیلئے

مرد اس سے زیادہ فعل کیلئے حلال ہے، جو اس کے ساتھ مباشرت ہے، تو دیکھنا اور ہاتھ لگانا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ اور منکومہ (بیوی) کی شرمگاہ کو دیکھنا بھی جائز ہے، اس لئے کہ جب اس سے استفادہ حلال ہے تو اس کی تو بدرجہ اولیٰ

اجازت ہوگی۔ تاہم ادب یہ ہے کہ دونوں (یعنی میاں بیوی) اس سے غص بصر کریں۔ اس لئے کہ ام المؤمنین حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہے کہ

"آنحضرت ﷺ کا وصال ہو گیا، مگر نہ میں نے آپ کا ستر دیکھا اور نہ آنحضور ﷺ نے میرا ستر دیکھا" اور مد کیلئے عورت کی دبر (سریں) میں مہامت کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے عائشہ عورت کے پاس

جانے سے منع کیا اور اس کی وجہ یعنی اس کے "ہاٹ اڈای" ہونے سے آگاہ فرمایا۔ اور "دبر" میں تو اڈای (گندگی) کا ہونا زیادہ واضح اور زیادہ قابل مذمت ہے، لہذا وہ تو بدرجہ اولیٰ حرام ہوگی اور حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

(جس شخص نے عائشہ عورت سے یا عورت کی دبر میں مہامت کی وہ کسی کامن کے پاس آیا اور اس کی بات کو سچ مانا تو اس نے محمد ﷺ پر نازل شدہ قریمت کا کفر کیا)

من اتى حائضا ومرة فی دبر او اثنی کاھناً یفصدقه فیما قول فهو کافر

معا انزل علی محمد

کہ نبی کریم ﷺ نے صاف لفظوں میں عورتوں کے ساتھ ان کی دہر میں مجامعت کرنے سے منع فرمایا ہے، اور صحابہ کرام سے اس کی تائید میں کئی روایات (آثار) مروی ہیں۔ کہ انہوں نے اس کو "لو طیت صغریٰ" سے تعبیر کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ عورت سے استفادہ کرنا صرف اپنی شہوت پوری کرنے کیلئے ثابت نہیں ہوا۔ اس لئے کہ شہوت کا دور ہوا، تو اگلی زندگی میں ہوگا۔ اس کی اجازت تو صرف ضرورت پوری کرنے، یعنی دنیا کے ختم ہونے تک نسل انسانی کو برقرار رکھنے کیلئے ہے۔ ماسوا اس کے کہ انسانوں میں اپنی حاجات پوری کرنے کیلئے شہوت کا غلبہ ہوتا ہے (تو یہ دوسو باہیں اگلے حصے سے پوری ہو جاتی ہیں) اور نسل کو برقرار رکھنے کی جو ضرورت و حاجت ہے اس سے عورتوں کی دہر میں مجامعت کا کوئی جواز نہیں اور اگر اس کی اجازت ثابت ہو تو یہ اجازت صرف شہوت پوری کرنے کیلئے ہوگی، حالانکہ یہ دنیا سے منقطع کیلئے تخلیق نہیں ہوئی۔

(۲) مملوکات (باندیوں) کے احکام (۱)

مملوک عورت (باندی) کا حکم وہی ہے جو منکوحہ عورت کا حکم ہے۔ لہذا مالک کو اپنی باندی کا سر سے لے کر قدموں تک تمام بدن دیکھنے اور اس کو چھونے کی اجازت ہے، اس لئے کہ از روئے فرمان باری تعالیٰ

او ماملکت ایمانکم... الایۃ

یا تمہارے مملوکہ باندیاں

کی رو سے آقا کو اس سے بڑھ کر، یعنی اس سے مجامعت کرنے کی اجازت ہے۔ بجز اس کے کہ حیض کی حالت میں سے مستثنی ہوگی، لہذا وہ حالت حیض میں اس کے قریب نہ جائے اور نہ اس کی دہر (سرین) میں مجامعت کرے۔ بیس کہ ہم ازیں قبل دلائل ذکر کر آئے ہیں، اور شرمگاہ کے علاوہ دوسرے حصے سے استفادہ کرنے میں اختلاف ہے۔

اسی طرح اگر وہ اس باندی کا کسی معقول سبب ملکیت کے ذریعے مالک ہو جو تو اس کیلئے اس سے اس وقت تک مباشرت کی اجازت نہیں ہے جب تک وہ باندی استبراء (۲) (رحم کے خالی ہونے) کا وقت نہ گزار لے۔ اس حکم کی بنیاد نبی کریم ﷺ سے مروی اس روایت پر ہے کہ آپ نے اوطاس کے قیدیوں کے متعلق فرمایا تھا:

الا لاتوطأ الحبالی حتی یضعن ولا الحبالی

(آگاہ ہو جاؤ، حاملہ عورتوں سے مجامعت نہ کی جائے۔)

حتی یستبران بحیضہ

تا آنکہ ان کے ہاں وضع حمل نہ ہو جائے اور نہ ہی خالی عورتوں سے تا آنکہ ایک حبش کے ساتھ ان کا استبراء نہ کر لیا جائے)

نیز اس لئے بھی کہ اس میں پانیوں (منی) کے باہم اختلاط کا اندیشہ ہے اور نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے۔

(مہ میں سے جو کوئی اللہ تعالیٰ اور روز قیامت پر ایمان

من کان یومن باللہ والیوم الآخر فلا یسقی

ماؤہ زرع غیرہ

رکھتا ہے وہ اپنا پانی دوسرے کی کھیتی کو نہ پلانے)

نیز اس لئے بھی کہ اس کے پہلے سے حاملہ ہونے کا اندیشہ ہو سکتا ہے جس کا بعد میں کسی اور کی طرف سے دعویٰ ہونے اور دوسرے کے مستحق نکل آنے سے ظاہر ہوگا کہ وہ تو کسی اور کی ملکیت سے استفادہ کرتا رہا ہے۔

۱- اس وقت تمام دنیا نے باندیوں اور غلاموں کے سلسلے کو با اتفاق رائے ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا ہے اور چونکہ اسلام تو پہلے ہی اس کے استیصال کا حامی تھا، لہذا زیر بحث مسائل "عصر حاضر" سے تعلق نہیں رکھتے۔

۲- استبراء سے مراد باندی کیلئے مجامعت سے قبل کا وہ عرصہ ہے جو وہ بطور عدت گزارتی ہے۔

رہے دواعی (اسباب) جماع، مثلاً دوران استبراء باندی کا بوسہ لینا یا اس سے معانفہ کرنا یا اس کی شرمگاہ کی طرف شہوت کے ساتھ دیکھنا تو اکثر علماء کے نزدیک اس کی اجازت نہیں ہے، ماسوائے السبب (شرعی جنگ کے دوران قید کی گئی عورت) کے اور حضرت سکول تابعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کی اجازت ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ "ملکیت" دراصل مطلقاً تصرف کا نام ہے۔ اسی لئے السبب میں اور روزے دار پر اس کی حرمت نہیں ہے، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ اس سے ممانعت بھی حرام نہ ہو، تاہم ہمیں اس کی حرمت کا علم ایک نص کے ذریعے ہوا ہے، جس کی بنا پر اس کی حرمت اپنے مقام و رد تک محدود ہوگی۔ جبکہ یہ نص دونوں کے پانیوں (منی) کے ہاہم ملنے سے معلول (علت والی) ہے، لہذا یہ مفہوم اس کے دواعی (اسباب) تک اس کے متعدی ہونے کا باعث نہ ہوگا، لہذا اس پر مذکورہ حکم ثابت نہ ہونگا۔ اکثر علماء کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ دوران استبراء باندی کے پاس جانے کی ممانعت کی وجہ اس سے حمل کے ظاہر ہونے کا اندیشہ ہے اور دوسرے کے دعوے اور استحقاق نکل آنے پر یہ ظاہر ہوگا کہ اس کا استفادہ کرنا دوسرے کی ملکیت کے ساتھ متعلق رہا ہے۔ اور استبراء کی حالت میں باندی کے ساتھ دواعی جماع میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے، لہذا یہ حکم اس تک محدود ہوگا۔ البتہ السبب تک یہ حکم محدود نہ ہوگا، بلکہ صرف باندی تک محدود رہے گا۔ نیز اس لئے کہ دواعی جماع کی صورت میں صرف باندی سے استفادہ کرنا اس سے ممانعت کا ایک وسیلہ ہے اور کسی حرام شے کا وسیلہ بھی حرام ہوتا ہے، جیسا کہ اجنبی عورت کے ساتھ خلوت کرنا، لہذا یہ تو بدرجہ اولیٰ حرام ہوگا۔ اس لئے کہ اجنبی عورت سے خلوت کرنا اس کو چھونے کی نسبت حرمت میں کم تر ہے، لہذا اس کے حرام ہونے سے اس کو چھونے کا حرام ہونا بھی بدرجہ اولیٰ ثابت ہوگا۔ جیسا کہ ماں باپ کو اف نہ کرنے کی حرمت سے ان کو مارنے اور گالی گلوچ کرنے کی حرمت بدرجہ اولیٰ ثابت ہوتی ہے۔

جس شخص نے صرف اسی نکتے پر اعتماد کیا ہے اس نے سبب کے ساتھ بھی دواعی کی ممانعت کی ہے اور یہ گمان کیا ہے کہ ہمارے ائمہ میں اس کے متعلق کوئی نص (حکم) مروی نہیں ہے، مگر یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ سبب کے ساتھ دواعی جماع کی اجازت صاف لفظوں میں امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے، لہذا اس سے روکنا درست نہ ہوگا، لہذا پہلی حالت ہی درست ہے اور ظہار اور احرام کی حالت میں دواعی (اسباب) جماع کی حرمت کسی اور مقصد کی بنا پر ہے، جس کا ہم کتاب الحج اور کتاب الظہار میں ذکر کر آئے ہیں۔

(۳) ذوات الحرم المحرم (حرمت نکاح والی رشتہ دار عورتوں) کے احکام

مرد کیلئے اس کی محرم رشتہ دار عورتوں کے بدن میں سے ان کے بالوں، ان کے سر، ان کے کانوں، ان کے سینے، ان کے بازوؤں، ان کے پستانوں، ان کی پندھلیوں اور ان کے قدموں کو دیکھنا جائز ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا يَبْدِيَنَّ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ الآية (۱)

(اور وہ نہ ظاہر کریں اپنی آرائش، مگر اپنے خاوندوں یا اپنے والد، اپنے بھروسے، خاوند کے بھروسے اور بانیوں، اور بانیوں اور اپنی ہی قسم کی عورتوں اور لونڈیوں غلاموں کے سامنے۔ نیز ان خدام کے سامنے جو عورتوں کی خدمت میں رکھیں) کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں مطلقاً زینت کے اظہار کی ممانعت کی ہے اور اس میں سے آیت میں مذکورہ چیزیں نہ نکالیں۔

بہرحال یہی رشتہ دار محرم لوگ ہیں اور کسی ممنوع شے سے استثناء اس کا جواز ہوتا ہے۔

اور زینت کی دو اقسام ہیں، ظاہری جیسے آنکھوں میں سرمہ ڈالنا اور انگلی میں انگوٹھی اور مرد کیلئے بازوؤں کے کنگن۔ دوسری قسم باطنی قسم کی زینت ہے۔ جیسے سر کا جوڑا اور بالوں کی چوٹی اور کانوں کی بالیاں بندھے، سینے کا ہار، بازوؤں کے بازو بند، پنڈلی کی پازیب، لیکن اس جگہ زینت سے مراد زینت کے مواقع ہیں۔ اس لئے کہ نفس زینت کا اظہار ممنوع نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ نے مطلق زینت کا ذکر کیا ہے، جس کی بنا پر وہ ان دونوں اقسام کو حادی ہوگا، لہذا ظاہر نص سے ان کی طرف دیکھنا جائز ہے۔

نیز اس لئے بھی کہ قریبی رشتہ داروں (محارم) کے درمیان میل ملاقات میں عادۃً اختلاط ثابت ہے، لہذا زینت کے مقامات کے ظاہر ہونے سے تکلیف کے سوا پہننا ممکن نہیں ہے اور شرعاً حرج (تنگی اور تکلیف) کو دور کیا جاتا ہے۔ اور جن مقامات کو بغیر پروے کے دیکھنا جائز ہے ان کو چھونا بھی جائز ہے اس لئے کہ محرم کو اس کے ساتھ سفر کے دوران میں اپنی رشتہ دار عورت کو سوار کرنے اور اتارنے میں اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ان مقامات کو کھلنے سے بچنا ممکن نہیں ہے، لہذا محرم کیلئے اس کے مکشوف حصے کو ہاتھ نہ لگانا مشکل ہوگا۔

طلوہ ازیں اس لئے بھی کہ اجنبی عورتوں کے ان مقامات کو دیکھنے اور ان کو ہاتھ لگانے کی حرمت ان کے ساتھ مجامعت میں جا پڑنے کا سبب بننے کے اندیشے کی بنا پر ہے اور محرم عورتوں کے ان مقامات کو دیکھنا اور ان کو چھونا شہوت کا باعث نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ عام طور پر دونوں افعال شہوت کی بنا پر نہیں، بلکہ محبت و شفقت کی بنا پر ہوتے ہیں، سی لئے لوگوں میں یہ عادت چلی آتی ہے کہ وہ اپنی ماؤں اور لہنی بیٹیوں کا بوسہ لیتے ہیں اور مروی ہے کہ:

”آنحضرت ﷺ جب کسی غزوے سے واپس آتے تھے تو حضرت فاطمہؓ کے سر کو بوسہ دیتے تھے“

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کا دیکھنا اور چھونا شہوت کی بنا پر نہ ہو۔ اور اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس سے اس کو شہوت محسوس نہ ہوگی۔ لیکن اگر اس سے اس کو شہوت آتی ہو یا اس کا غالب گمان یہ ہو کہ اس سے اس کو شہوت آئے گی تو اس کیلئے اسے دیکھنا اور چھونا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ بات حرام میں وقوع کا سبب ہوگی، اور اگر اس کے ساتھ سفر کرنے سے اس کو شہوت سے امن ہو تو اس کے ہمراہ سفر کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ مروی ہے کہ:

”آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

لَا يَحِلُّ لِمَرْءٍ تَوَمَّنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ تَسَافِرَ (کسی عورت کیلئے جو اللہ تعالیٰ اور روز قیامت پر ایمان
ثَلَاثُمَا فَوْقَهَا لَا وَمَعَهَا زَوْجَهَا وَذُو رَحِمٍ مُحَرَّمٌ مِنْهَا رکھتی ہو یہ جائز نہیں کہ وہ تین دن سے زیادہ بغیر
اپنے خاوند یا قریبی رشتہ دار محرم کے سفر کرے)

نیز اس لئے بھی کہ اس کو سوار کرنے اور اتارنے میں کسی قریبی رشتہ دار (محرم) کی ضرورت ہوگی۔ جو اس کو پکڑ کر اتارے اور سوار کرے۔ اور جس کو اس کو چھونا جائز ہو جس کی بنا پر اس کیلئے اس کے ہمراہ سفر کرنا جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر اسے اپنے آپ پر بھروسہ ہو تو اس کے ساتھ اسے خلوت کرنا بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ جب سے اس کو چھونے کی اجازت ہے تو اس کے ساتھ خلوت کرنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ لیکن اگر اسے اپنے آپ پر شہوت آنے کا اندیشہ ہو تو وہ ایسا نہ کرے۔ اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لَا يَخْلُوَنَّ الرَّجُلُ بِامْرَأَةٍ بِمَغْيِبَةٍ وَأَنْ قَبْلَ (مرد کسی خفیہ جگہ میں کسی عورت کے ساتھ خلوت
حموها الا حموها نہ کرے خواہ اس کو، اس کی موت چھو جائے)

اور یہ روایت اندیشے کی حالت پر معمول ہے یا پھر یہ ممانعت مستحب یا تریہ کے درجے میں ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

اور اس کے پیٹ اور اس کی کمر کو دیکھنا اور اسی طرح اس کی ناف سے لے کر اس کے گھٹنوں کے درمیان و لے جسے کہ دیکھنا اور اس کو چھونا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ:

قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم... الاية (۱)

نام سے تاہم اللہ تعالیٰ نے قریبی رشتہ داروں (محرم) کو ظاہری اور باطنی مواقع زینت کو دیکھنے کی اجازت دی ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

ولا یبذین زینتھن الا لبعولتھن
او ابائھن... الاية (۲)

لہذا اس کے ساتھ دوسرے حصوں سے غرض بصر کرنا اللہ تعالیٰ کی جانب سے بدستور مامور ہے۔ تو جب اس سے کوئی دیکھنے کی اجازت نہیں ہے تو اس کو ہاتھ لگانے کی تو بدستور ممانعت ہوگی۔ اس لئے کہ چھونا زیادہ قوی ہوتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ مواقع زینت کی طرف دیکھنے کی اجازت بوجہ ضرورت و حاجت سے۔ اور اس کے سوا جسم کے دوسرے حصوں کو دیکھنے کی اجازت نہ ہوگی، کیونکہ ان حصوں کی طرف دیکھنا بوجہ شہوت کے ہوگا، لہذا وہ حرام ہے۔ نیز ان لیے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے ظہار کو ایک ناپسندیدہ اور جھوٹی بات (منکر امن القول وزورا) قرار دیا ہے۔ ورنہ یہ بیوی و بھائی کی کمر کے۔ حرمت میں مشابہت دینے کا نام ہے۔ تو اگر ماں کی کمر کی طرف دیکھنا اور اس کو ہاتھ لگانا حرام نہ ہو تو باپ کے ساتھ مشابہت دینا ناپسندیدہ اور جھوٹی بات نہ ہوتا، جس کی بنا پر اس شخص کیلئے جو اس کی خلوت و رزقی کا خیال نہ کرے، یہ بات خلوت و رزقی کا موجب ہوگی۔

بہر حال اس وقت ہے جب یہ اعضاء کھلے ہوئے ہوں۔ لیکن اگر کپڑے کے ساتھ پردے میں مستور ہوں اور کسی اور کو اس کو سورا کرانے اور اتارنے میں ان کو ہاتھ لگانے کی ضرورت پیش آجائے تو اس کے پیٹ یا اس کے سر یا اس کے کمر کے اوپر سے پکڑنے میں مضائقہ نہیں۔ بشرطیکہ اسے اپنے آپ پر بھروسہ ہو، اس لئے کہ اگر اس نے بیان کیا قریبی عورت کو چھونا خصوصاً کپڑے کے اوپر سے عام طور پر شہوت کا موجب نہیں ہوتا، لیکن اگر اس نے اپنے آپ کو چھونے سے شہوت آنے کا اندیشہ ہو تو وہ اس کو ہاتھ نہ لگائے اور جہاں تک ہو سکے اس سے اجتناب کرے۔ قریبی رشتہ دار مردوں کو عورتوں کے جسم کے جو حصے دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے ان عورتوں کو بھی ان حصوں کو دیکھنے اور ان کے جسم کو چھونے کی اجازت ہے اور جو حصے مرد پر حرام ہیں وہی عورت پر بھی حرام ہیں۔ واللہ اعلم وحل العلم۔

(۳) ذوات المحرم بالرحم (رشتہ داری کے بغیر حرمت نکاح والی عورتوں) کے احکام
ان کا ختم وہی ہے جو قریبی رشتہ دار محرم عورتوں کا ہے۔ جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اس حکم کی اساس اس بات پر ہے کہ یہی اکرم موبین نے فرمایا:

محرم من النہی ما محرم من النسب
(نسب سے جو رشتہ دار حرام ہوئے ہیں رخصت سے بھی وہی رشتہ دار حرام ہوتے ہیں)

(۱) (۳۱:۲۵۱، ۲۵۲)

(۲) (۳۱:۲۵۳)

نہ سہ تہی بی نقیس نے حضرت شہ کے پاس آنے کی اجازت مانگی تو ام المؤمنین نے نبی کریم ﷺ کے سامنے اس کا ذکر کیا تو آپ نے فرمایا وہ تیرے کچھ میں آسکتا ہے اس لئے کہ مجھے اس کے بھائی کی بیوی نے دودھ پلایا ہے

(۵) دوسرے لوگوں کی مملو کہ عورتوں (باندیوں) کے احکام

ن کا حکم دیکھنے اور باندی لگانے میں وہی ہے جو قدسی رشتہ دار محرم عورتوں کا ہے، لہذا ان کے مقامات زیست کو دیکھنا اور ان کو چھونا باندی سے، ان کے سوا دوسرے حصوں کو دیکھنے اور چھونے کی اجازت نہیں ہے۔ اس حکم کی بنیاد اس روایت پر ہے کہ

”آنحضرت ﷺ نے ایک باندی کی پیشانی کو چھوا اور اس کو برکت کی دعا دی“

اور مروی ہے کہ:

”نہ ت عمر فاروق نے ایک باندی کو دیکھا جس نے کپڑے کے ساتھ منہ چھپایا ہوا تھا۔ تو انہوں نے اس کو دورہ مارا اور فرمایا اپنی اور صحنی یا چار داتا روے۔ کیا تو آزاد عورتوں کے ساتھ مشابہت اختیار کرتی ہے۔“

اس سے ثابت ہوا کہ اس کے سر، اس کے بالوں اور اس کے کانوں کو دیکھنا جائز ہے اور مروی ہے کہ:

حضرت عمر فاروقؓ ایک باندی کے پاس سے گزرے جو فروخت کیلئے پیش کی جا رہی تھی تو آپ نے پناہ مانگا اس کے سینے پر مارا اور فرمایا ”خرید لو“ اور اگر اس کو ہاتھ لگانا حرام ہوتا تو حضرت عمرؓ کے بارے میں اس کا گمان بھی نہیں کیا جاسکتا تھا۔ ”نیز اس لئے بھی کہ ان کی خرید و فروخت کے وقت لوگوں کو ان مقامات کو دیکھنے کی ضرورت و حاجت ہوتی ہے، تاکہ اس کی جلد کے زرم یا سخت ہونے وغیرہ کا فیصلہ کر سکیں، نیز اس لئے بھی کہ اس کے اطراف کے مختلف ہونے سے اس کی قیمت مختلف ہو جاتی ہے، لہذا ضرورت اور دفع حرج کیلئے اس بارے میں وہ قدسی رشتہ دار محرم عورتوں کی طرح ہوگی۔ اسی لئے اس کیلئے بغیر محرم کے سفر کرنا جائز ہے، پھر چونکہ مذکورہ مقامات کے علاوہ دیگر مقامات کے دیکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کے اطراف کو دیکھ اور چھو کر اس کے بارے میں تمام معلومات حاصل ہو جاتی ہیں، لہذا اس کی اجازت ہے۔“

مذکورہ مقامات کی طرف دیکھنے کی اجازت بھی صرف اس صورت میں ہے جب دیکھنے والے کو اس سے شہوت نہ آنے کا یقین ہو تاہم اگر اس کو دیکھنے یا چھونے سے اس کا اندیشہ ہو تو اس صورت میں بھی اگرچہ اس کو شہوت ہی آجائے اس کو دیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ وہ اس کو خریدنا چاہتا ہو اور اس کیلئے اس کو دیکھنا ضروری ہو، جیسا کہ ہم پہلے وجہ بیان کر آئے ہیں، جس کی بنا پر اس کو اس کے دیکھنے کی ضرورت ہوگی تو ایسی صورت میں اس کا دیکھنا حاکم گواہ اور شادی کرنے والے شخص کی طرح جائز ہوگا، لہذا اس میں کوئی مضائقہ نہیں، گو وہ شہوت سے ہی ہو تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اسی طرح گواہ یا کرنے سے اس کو شہوت ہی آئے، اسے اس کو چھونے کی بھی اجازت ہے، بشرطیکہ وہ اسے خریدنا چاہتا ہو۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ نوجوان مرد کیلئے باندی کے کسی حصے کو چھونا مکروہ ہے، صحیح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس لئے کہ بعض اوقات مشتری (خریدار) کو اس کی جلد کو جاننے کیلئے اس کی ضرورت ہوتی ہو اور یہ بات اس کو چھونے بغیر معلوم نہیں ہو سکتی، لہذا ضرورت کی بنا پر اس کی اجازت ہے۔ اسی طرح باندی کیلئے اجنبی مرد کے جسم کو ناف اور گھٹنے کے درمیانی حصے کے علاوہ دیکھنے اور چھونے کی اجازت ہے۔ بجز اس کے اگر اسے شہوت کا اندیشہ ہو تو وہ اس سے اجتناب کرے۔ جیسے کہ مرد کیلئے یہی حکم ہے اور جو حکم عام

باندی کے ہارے میں گزرا وہی حکم مدبرہ اور ام الولد کا ہے۔ اس لئے کہ ابھی تک ان کے ساتھ غلامی کا رشتہ قائم ہے۔

(۶) اجنبی آزاد عورتوں کے احکام

اجنبی مرد کیلئے اجنبی عورت کے تمام جسم کو ماسوا چہرے اور دونوں ہاتھوں کے دیکھنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ ارشاد

باری تعالیٰ ہے:

قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم (۱) (آپ اہل ایمان مردوں سے کہہ دیجئے کہ وہ اپنی نگاہ نیچی رکھیں)

تاہم اس کی زینت کے جو ظاہری مقامات ہیں، مثلاً چہرہ اور دونوں ہاتھ تو ان کے دیکھنے کی اجازت، ارشاد باری تعالیٰ:

ولا یبدین زینتھن الا ما ظہر منها (۲) (اور وہ اپنے مقامات زینت کو نہ کھولیں ماسوا اس کے جو خود کھلے ہیں)

سے ثابت ہوتی ہے۔ اور یہاں زینت سے مراد اس کے مقامات زینت ہیں اور زینت کے ظاہری مقامات چہرہ اور دونوں

ہاتھ ہیں۔ لہذا سر پر چہرے کی اور انگوٹھی ہاتھ کی زینت ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ آزاد عورت کو بیع و فراء اور اشیاء لینے

دینے کیلئے اس کی ضرورت ہے اور عام طور پر چہرہ اور دونوں ہاتھوں کے کھولے بغیر ایسا کرنا ممکن نہیں، لہذا اس کیلئے ان

کو کھولنے کی اجازت ہے، یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔

الحسن امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کیلئے اس کے قدموں کو دیکھنا بھی جائز ہے۔ اس روایت

کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ارشاد باری تعالیٰ "الا ما ظہر منها" (مگر اس میں سے جو از خود

ظاہر ہوں) کے متعلق فرمایا کہ اس سے مراد ہار اور پازیب یعنی پاؤں کی انگوٹھی ہے، جو پاؤں کے دیکھنے کے جواز کی دلیل

ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو اپنی زیب و زینت کو ظاہر کرنے سے منع فرمایا ہے۔ اور اس میں

سے جو از خود جسے ظاہر ہوں ان کو مستثنیٰ کیا ہے اور دونوں پاؤں از خود ظاہر ہونے والے ہیں۔ کیا مجھے علم نہیں کہ چلتے

وقت وہ از خود ظاہر ہو جاتے ہیں، لہذا یہ اس ممانعت سے مستثنیٰ ہونگے، جس کی بنا پر ان کو ظاہر کرنا جائز ہوگا۔ ظاہر

روایت کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عباسؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ انہوں نے "الا ما ظہر منها" (مگر جو جسے از خود ظاہر

ہوں) کی تفسیر میں فرمایا کہ اس سے مراد سر پر اور انگوٹھی ہے اور انہی سے دوسری روایت ہے کہ اس سے مراد ہاتھ اور

چہرہ ہے جس کی بنا پر اس مستثنیٰ کے علاوہ باقی جسے بدستور ممنوع رہیں گے۔

نیز اس لئے بھی کہ اجنبی عورت کے چہرے اور اس کے ہاتھوں کی طرف دیکھنا اس کو اشیاء کے لینے اور دینے کی

ضرورت کی بنا پر ہے اور اس مقصد کیلئے پاؤں کے کھولنے کی ضرورت نہیں ہے، لہذا ان کے دیکھنے کی اسے ضرورت نہ ہوگی۔

پھر ان ظاہری مقامات زینت کو دیکھنے کی اجازت اس وقت ہے جب یہ دیکھنا بغیر شہوت کے ہو اور اگر یہ دیکھنا

شہوت کی بنا پر ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

العینان نریان و ما ہما النظر (دونوں نگاہیں زنا کرتی ہیں اور نگاہوں کا زنا کسی عورت کو شہوت کے ساتھ دیکھنا ہی ہے)

نیز اس لئے بھی کہ اجنبی عورت کو شہوت کے ساتھ دیکھنا حرام فعل میں وقوع کا ذریعہ ہے، لہذا اس لئے مجبوری

لے ایسا جائز نہ ہوگا۔ مجبوری یہ ہے کہ اسے گواہی کیلئے بلا ہاتھ پاؤں کوئی ماکم اسے دیکھنا ہوتا ہو تاکہ اس کے اقرار کو

مصدقہ کر دے سکے تو اس صورت میں اس کے چہرے کو دیکھنے میں کوئی مرجع نہیں ہے اگرچہ اس کے دیکھنے سے شہوت

آتی ہو اس کا غالب کمان ہو کہ ایسا ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات حرمت کے احکام ضرورت اور مجبوری کی بنا

۱۔ النور (۲۳: ۳۰)

۲۔ النور (۳: ۳۱)

پر ساقط ہو جاتے ہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ خاص طور پر ایسے موقع پر جب وہ زنا کیلئے لواہی دینا چاہتی ہو تو اس کی میں تمہارے
کی طرف دیکھنا بھی جائز ہے۔ اور یہ بات تو معلوم ہی ہے کہ حرمت میں اس کی تمہارے کو دیکھنا اس کے چہرے کو دیکھنے
سے بدرجہا زیادہ ہے۔ مگر اس کے باوجود اس کی حرمت ساقط ہو گئی ہے، اس لئے کہ یہاں اس کی ضرورت ہے تو یہاں تو
بدرجہ اولیٰ ساقط ہو جائے گی۔

اسی دن ابنہ کوئی شخص کسی عورت سے نکاح کرنا چاہتا ہے تو اسے اس کے چہرے کو دیکھنے کی اجازت ہے خود
یہاں شہوت سے سی ہو، اس لئے کہ اگر خاوند نے پہلے بیوی کو دیکھا ہو تو اس سے دو ٹوٹ و محبت کے پیدا ہونے سے
حیات کی تکمیل میں دونوں کی موافقت میں مدد ملتی ہے۔ جیسا کہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت مغیرہ بن شعبہ سے فرمایا تھا
فرمایا تھا جب انہوں نے ایک عورت سے نکاح کرنے کا ارادہ کیا تھا:

اذھب فانظر الیہا فانہ احرای
ان یدوم بینکما
(جاسے دیکھ، اس لئے کہ اس سے تم دونوں
کے درمیان محبت بڑھے گی)
کہ نبی اکرم ﷺ نے اسے مسنونہ ڈالنے کی اجازت دی اور اسے دونوں میں الفت و محبت کے پیدا کرنے میں ذریعہ اور
وسیلہ قرار دیا۔

اجنبی عورت کیلئے اجنبی مرد کو دیکھنا

اسی طرح اجنبی عورت کو اجنبی مرد کے ناف سے لیکر گھٹنوں کے درمیانی حصے کے سوا دوسرے حصوں کو دیکھنے کی
اجازت ہے اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں، بشرطیکہ اسے خود پر بھروسہ ہو کہ اس سے اسے شہوت نہ آئے گی۔
اور افضل یہ ہے کہ نوجوان مرد اجنبی عورت کو دیکھنے سے غرض بصر کرے، اسی طرح نوجوان عورت جیسے بھی یہی
حکم ہے۔ اس لئے کہ اس سے شہوت کے پیدا ہونے اور فتنے میں پڑ جانے کا اندیشہ ہے۔ اس کی تائید حضرت عہد مدین
مسعود سے مروی اس روایت سے ہوتی ہے کہ انہوں نے ارشاد باری تعالیٰ (الانظر منہا) (مگر وہ جواز خود ظاہر ہو) کے معنی
فرمایا کہ اس سے مرد چادر اور کپڑے ہیں۔ لہذا نگاہ نیچی رکھنا اور اس کو نہ دیکھنا قلب کے صاف اور پاکیزہ رہنے کا باعث
ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

قل للمؤمنین یغضوا من ابصارہم ویحفظو
فروجہم ذالک ازکی لہم (۱)
(آپ اہل ایمان مردوں سے کہہ دیجیے کہ وہ اپنی
نگاہ نیچی رکھیں اور اپنی خمر مگاہوں کی حفاظت
کریں۔ یہ بات ان کیلئے زیادہ پاکیزہ ہے)

اور مروی ہے کہ ایک مرتبہ دو نابینا افراد نبی اکرم ﷺ کے پاس آئے۔ اس وقت آپ کے پاس آپ کی بعض
ازواج موجود تھیں جن میں منہ سے حائضہ بیٹھ اور ایک دوسری زوجہ مطہرہ تھیں۔ تو آنحضرت ﷺ نے ان دونوں سے
فرمایا:

قومافقلنا بارسول اللہوا اعمی فقال
ہموا اعمی اور اسما
یہ تو نابینا ہیں۔ آپ نے فرمایا وہ نابینا ہیں تم تو نہیں)

اسو اس لئے کہ وہ اہل شہادت ہیں سے نہ ہوں۔ مثال کے طور پر دونوں بڑی عمر کے بڑے بوڑھے ہوں تو چونکہ ان دونوں
میں شہوت کا حتمال نہیں ہے، لہذا اس صورت میں اس کی اجازت ہے۔

اور غلام کو اپنی آکا (عورت) کا وہی حصہ دیکھنے کی اجازت ہے جو کسی ایسے مرد کو ہے جو اس کا رشتہ دار نہ ہو۔ یہی حکم نر، خصی، انرد اور خنث (بیمڑے) کا ہے۔ جب وہ بلوغ کی عمر کو پہنچ جائیں۔ اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ:

قل للمؤمنین یغضوا من ابصارهم ویحفظوا فروجهم (آپ اہل ایمان مردوں سے کہہ دیجیئے کہ وہ اپنی نگاہ نیچی رکھیں اور اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کریں۔ یہ بات ان کیلئے زیادہ پاکیزہ ہے)

عام ہے۔ اور اسی طرح ارشاد باری تعالیٰ:

(اور اپنی زیب و زینت کو ظاہر نہ کریں۔ الایۃ)

ولا یبدین زینتھن الا ما ظہر منها (۱۸۲)

مطلق ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ غلام اور خصی ہو جانے سے شہوت معدوم نہیں ہوتی۔ اسی طرح انرد اور خنث ہونے کا یہی حکم ہے جہاں تک تو غلام کا تعلق ہے تو اس میں تو یہ حکم ظاہر ہے۔ رہا خصی ہونا تو وہ اس لئے کہ "خصی" بھی مرد ہی ہے، ہر اس کے کہ اس کے جسم کا مشدہ کر دیا گیا ہے۔ اسی طرف سیدہ عائشہ صدیقہؓ نے اشارہ کیا ہے کہ وہ فرماتی ہیں:

"وہ ایک ایسا مرد ہے جس کا مشدہ کر دیا گیا ہے"

اس نے خود اپنے لئے رجولیت کے بجائے مشدہ پسند کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اس کو دوسرے پر حرام نہیں کیا۔ رہا اس کا اندہ اور خنث ہونا تو وہ اس لئے کہ انرد اور خنث (بیمڑا) دونوں مرد ہوتے ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ کیا غلام عورت کا ملک یمین نہیں ہے، جو ارشاد باری تعالیٰ:

(اور اپنی زیب و زینت کو ظاہر نہ کریں۔ الایۃ)

ولا یبدین زینتھن الا ما ظہر منها .. الایۃ

کی رو سے مستثنیٰ ہے، اس لئے اس جگہ غلام اور باندی میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے اور ممنوع فعل سے استثناء اس کا جواز ہوتا ہے۔ اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ "او مملکت ایمانہن" سے ان کی مملوکہ باندیاں مراد ہیں، تاکہ آیت میں تکرار پیدا نہ ہو۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ باندیوں کا حکم تو ارشاد باری تعالیٰ "اوالتابعین" سے معلوم ہو جاتا ہے۔ لہذا اگر او مملکت ایمانہن سے مراد باندیاں لی جائیں تو اس سے تکرار لازم آجائے گا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس جگہ عورتوں سے مراد آزاد عورتیں ہیں، لہذا ضرورت پیش آتی کہ باندیوں کا حکم الگ بیان کر دیا جائے لہذا ارشاد باری تعالیٰ نے او مملکت ایمانہن کے ذریعے یہ بیان کر دیا کہ اس بارے میں آزاد عورت اور باندی کا حکم یکساں ہے۔ اور سیدہ عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی کریم ﷺ کی ازواج مطہرات کے پاس خنث آیا جاپا کرتے تھے اور انہیں غیر اولی الاربعہ میں شمار کیا جاتا تھا۔ ایک روز نبی کریم ﷺ تشریف لائے۔ اس وقت وہ ایک عورت کی تعریف کر رہا تھا تو آپ نے فرمایا میں نہیں جانتا تھا کہ یہ ایسی باتیں جانتا ہے۔ آئندہ یہ تمہارے پاس نہ آیا کرے۔ اور تم اس سے پردہ کیا کرو"

اسی طرح مروی ہے کہ:

آنحضرت ﷺ ام سلمہ کے پاس آئے اور اس وقت ان کے پاس ایک خنث تھا تو وہ حضرت ام سلمہ کے بھائی کی طرف متوجہ ہوا اور کہا: اے عبد اللہ اگر اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے طاعت فتح کر دیا تو میں تمہیں عیلاں کی بیٹی

۱۸۱ - النور (۲۳: ۳۰)

۱۸۲ - النور (۲۳: ۳۱)

دکھاؤں گا۔ اس لئے کہ وہ چارہ ہلوؤں کے ساتھ سامنے آتی ہے اور آٹھ ہلوؤں کے ساتھ منہ پھیرتی ہے۔ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا "میں نہیں سمجھتا تھا کہ وہ ان باتوں کو یہاں تک جانتا ہے، آئندہ وہ تمہارے پاس نہ آیا کرے۔"

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ بلوغ کی عمر کو پہنچ جائے، لیکن اگر وہ بچہ ہو اور اس پر عورتوں کی باتوں کا راز نہ کھلا ہو اور پردے کی کوئی بات نہ جانتا ہو، تو اس کے سامنے اپنی زینت کو ظاہر کرنے میں مضائقہ نہیں اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: **اَوَالْطُّفْلِ الَّذِيْنَ لَمْ يَظْهَرْ عَلٰى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ (۹)** (یا وہ بچہ جو عورتوں کی قابل ستر باتوں پر مطلع نہ ہو) اور یہ جملہ ارشاد باری تعالیٰ "وَلَا يَبْدِيْنَ زِيْنَتَهُنَّ" (اور وہ اپنی زینت کو ظاہر نہ کریں) سے مستثنیٰ ہے۔ در لغوی طور پر **الطُّفْلُ** (بچہ) اس عمر کے بچے کو کہتے ہیں، جو ولادت سے لیکر احلام آنے تک رہتی ہے۔ اور وہ بچہ جو "ستر" اور غیر ستر میں فرق جانتا ہو اور جوان ہونے کے قریب ہو تو اس کے سامنے اپنی زینت کو ظاہر کرنا مناسب نہیں ہے۔ کما تو نہیں جانتا کہ اس عمر کے بچے کو کچھ اوقات میں اجازت لیکر داخل ہونے کا حکم ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَالَّذِيْنَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ (۱۰) (اور وہ جو ابھی بالغ نہیں ہوئے تین اوقات میں

اجازت دینے کا حکم ہے)

لیکن اگر وہ شخص اہل شہوت میں سے نہ ہو مثال کے طور پر وہ بڑی عمر کا بوڑھا یا بوڑھی عورت ہو تو چونکہ ان میں شہوت کے پیدا ہونے کا احتمال نہیں ہے، لہذا وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں اور مروی ہے کہ:

"دو نابینا نبی کریم ﷺ کی خدمت میں آئے اور اس وقت آپ کے پاس آپ کی بعض ازواج موجود تھیں جن میں حضرت عائشہ اور ایک دوسری زوجہ مطہرہ تھیں تو آپ نے ان سے فرمایا تم دونوں یہاں سے اٹھ جاؤ۔ وہ ٹھننے لگیں یہ رسول اللہ ﷺ یہ دونوں تو نابینا ہیں تو آپ نے فرمایا یہ تو نابینا ہیں مگر تم تو نہیں۔ یہ تو چہرہ اور دونوں ہاتھوں کی طرف دیکھنے کا حکم ہے۔ رہا ان دونوں کا اعضاء کو چھونا تو اس کیلئے ان کو چھونا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ نظر ڈالنا تو اس ضرورت کی بنا پر جائز ہوا ہے جو ہم نے اوپر بیان کی اور چھونے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے بھی کہ چھونا شہوت کے مہلے میں دیکھنے سے بڑھ کر ہوتا ہے۔ اور اگر دو میں سے ادنیٰ درجے کا فعل جائز ہو تو یہ اس سے بڑے درجے کے فعل کے جواز کا باعث نہیں۔"

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ دونوں جوان ہوں اور اگر وہ دونوں بڑی عمر کے بوڑھے ہوں تو ان کو آپس میں مصافحہ کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ ان کا مصافحہ کرنا شہوت نہ ہونے کے باعث موجب شہوت ہونے سے خارج ہو گیا ہے اور مروی ہے کہ:

نبی اکرم ﷺ بوڑھی عورتوں سے مصافحہ کیا کرتے تھے۔

پھر دونوں روایات کے مطابق اجنبی عورت کے تمام بدن، چہرے اور ہاتھ اور دونوں پاؤں کے سوا دوسرے حصوں پر نظر ڈالنا اس وقت حرام ہے جب وہ کھلے ہوں لیکن اگر وہ کپڑے میں چھپے ہوں۔ پھر اگر کپڑا موٹا ہو جو اس کے بدن کے ساتھ چپکا ہوا نہ ہو تو اس کو غور سے دیکھنے اور اس کے جسم پر نگاہ ڈالنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کی نگاہ کا مرکز کپڑا ہے بدن نہیں اور اگر وہ کپڑا باریک ہو جس سے نیچے والا حصہ جھانکتا ہو نظر آتا ہو یا پھر وہ کپڑا تو دبیز ہو لیکن جسم کے ساتھ چپکا ہوا ہو یہاں تک کہ اس میں سے اس کا جسم نظر آتا ہو تو اس صورت میں اس کیلئے اسے دیکھنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس کا بدن اگرچہ بظاہر ڈھانپا ہوا ہے، مگر حقیقت میں برہنہ ہے اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ:

(۹) النور (۳۱:۲۳)

(۱۰) النور (۵۸:۲۳)

لعن اللہ العاریات الکاسیات (اللہ تعالیٰ نے کپڑا پہن کر برہنہ نظر آنے والی عورتوں پر لعنت کی ہے)
ورام المؤمنین حنہ سے عانثہ مد یقہ سے روایت ہے کہ:

ایک مرتبہ میری بیوی میں حصہ سے سما۔ میرے پاس آئیں اس وقت انہوں نے باریک شامی کپڑے پہنے ہوئے تھے، جو اب تمہارے باپ دیکھ سکے جاتے ہیں، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا یہ ایسا لباس ہے جسے سورہ النور نے منع کیا ہے۔ پھر آپ نے حکم دیا کہ انہوں نے وہ بھی تار دیا۔ میں نے اس کا کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ میری بیوی مجھ سے بیٹے سے آگے۔ آپ نے ان کو بوجھ دیکھا۔ تو آپ نے فرمایا۔ اے عانثہ جب کسی عورت کو حیض آنے لگ جائے تو اس کے چہرے پر دو نوں ہاتھوں کے اس کا جسم دیکھنا جائز نہیں ہے۔

کریم روایت ہی کریم ﷺ سے صحیح ثابت ہو جائے تو یہ "الا ما ظہر منها" قرآنی آیت کی تفسیر ہوگی۔ اس روایت سے اس بات کا ثبوت ملتا ہے کہ آزاد عورت کے جسم سے ماسوا چہرے اور دو نوں ہاتھوں کے کچھ اور دیکھنا جائز نہیں ہے، واللہ اعلم۔

(۱) ذوات الرحم بلا محرم (رشتہ دار مگر نامحرم عورتوں) کے احکام

اس کا حکم وہی ہے جو عام، جنہی عورتوں کا ہے اس لئے کہ غرض ہر کا حکم اور زینت ظاہر نہ کرنے کا حکم عام ہے جس میں سے حسب ہالچند لوگ مستثنیٰ ہیں جن میں نامحرم رشتہ دار شامل نہیں ہیں، لہذا یہ لوگ بدستور زینت ظاہر نہ کرنے کے حکم میں داخل رہیں گے۔ واللہ اعلم۔

(۲) بحث دوم: مرد کا دوسرے مرد کے جسم کا کونسا حصہ دیکھنا جائز اور کونسا ناجائز ہے

اس باب سے میں ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ جنہی مرد، کیسے دوسرے مرد کا تمام جسم دیکھنے سے منع ہے اور کھینچنے کے درمیانی حصہ کے دیکھنا ہے۔ بجز اس کے کہ وہی ضرورت یا مجبوری ہو، لہذا ایک مرد دوسرے مرد سے بے پردہ ہو کر دیکھنے کے بعد وہ اس سے بیٹھے یا اس کی ضرورت دہلی جگہ میں دہلی کر دے، وہی مجبوری ہو یا وہی سے کی ضرورت پیش آجائے تو تب ہی بہارت ہے۔

وہ جس کی طرف دیکھنا جائز نہیں ہے، مگر ناف کو دیکھنے میں مضائقہ نہیں، لہذا کھنڈ سے ہے اور ناف مرد سے ناف سے نہیں ہے۔ ورنہ شافعی کے نزدیک اس کے برعکس ہے، صحیح ہمارا قول ہے۔ اس لئے کہ مرد ہی ہے کہ وہ

سے ہے۔

اب کے چکے والا حصہ سے

ما بعد السرة عبور

وہ جس کی طرف کے چکے ہے لہذا وہ ستر ہو گا، بجز اس کے کہ کھینچنے کے چکے والا حصہ اس حکم سے مستثنیٰ ہے لہذا کھنڈ سے مرد سے ناف تک داخل ہے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ کھنڈ ایک ایسا کتب جوڑے جو پیدلی اور ران دونوں سے اس طرح ملتا ہے کہ اس کی پیمائش کرنا مشکل ہے۔ ورنہ ران ستر ہے اور پیدلی ستر نہیں ہے۔ تو اشتباہ کے وقت احتیاط پر عمل کر دینی ہو گا۔ یہ احتیاط ہمارے موافق میں ہے خوف ناف کے اس لئے کہ وہ ایک متعہ جگہ کا کام ہے۔ جس میں کوئی شے نہیں ہے۔ لہذا احتیاطی سے مرد ہی سے ہے۔

مرد سے مرد تک ہے تو یہی ناف کا حصہ ہے جسے

وہ ناف سے اس طرح ملتی ہوئی ہوتی ہے جس سے کوئی شے نہ ملے۔ یہ حکم تو ظاہر اے کا ہے۔ مابجھنے کا حکم نہ

اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ مصلحتوں سے ہے، اس میں کوئی شک نہیں ہے:

تصافحوا تعابو

(ایک دوسرے سے مسح کرو، محبت بڑھے گی)

اور دوسری روایت میں ہے:

إذا القى المؤمن اخاه فصافحه تنانرت ذنوبه (جب کوئی شخص اپنے مسلمان بھائی سے ملے اور مصافحہ کرے تو اس کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں)

نیز اس لئے بھی کہ ہر زمانے میں لوگ وعدہ کرتے اور بیثاق کرتے وقت ایک دوسرے سے مصافحہ کرتے ہیں، تو یہ سنت مستواترہ ہوگی۔

بہتے بوسہ لینے اور معاف کرنے میں اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ مرد بے پردے کے منہ یا اس کے ہاتھ یا کسی اور جگہ کا بوسہ لینا اور اس سے معاف کرنا مکروہ ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان میں کوئی مضائقہ نہیں ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مروی ہے:

جب حضرت جعفر بن ابی طالب حبشہ سے واپس تشریف لانے تو رسول اللہ ﷺ نے ان کے ساتھ معاف کیا اور ان کے دونوں آنکھوں کے درمیان بوسہ دیا۔

اور نبی کریم ﷺ کے فعل کا ادنیٰ درجہ "جواز" ہے، اسی طرح صحابہ کرام کے متعلق مروی ہے کہ جب وہ سفر سے واپس آتے تھے تو ایک دوسرے کو بوسہ دیتے اور ایک دوسرے سے معاف کرتے تھے۔ امام ابوحنیفہ و امام محمد رحمہما اللہ کا استدلال اس روایت سے ہے کہ:

آنحضرت ﷺ سے پوچھا گیا کہ کیا ہم میں سے ایک دوسرے کو بوسہ دے تو آپ نے فرمایا کہ نہیں۔ پھر پوچھا گیا کہ کیا ایک دوسرے سے معاف کرے تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا نہیں پھر پوچھا گیا کہ کیا ہم ایک دوسرے سے مصافحہ کریں تو آپ نے فرمایا ہاں

شیخ ابو منصور لما تریدی نے لکھا ہے کہ معاف نہ صورت میں مکروہ ہے جب وہ حالت تجرد اگلے بدن ملے ساتھ اس انداز میں کیا جائے جو شہوت کو برا نگینہ کرنے والا ہو، لیکن اگر معاف کسی لے اعزاز و اکرام کیلئے کیا جائے تو مکروہ نہیں ہے، اسی طرح بوسہ لینا اس وقت حرام ہے جب اس کا مقصد اظہار مسرت اور شہوت ہو لیکن اگر اس کا یہ مقصد نہ ہو تو اس صورت میں جائز ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے جن روایات سے استدلال کیا ہے انہیں شیخ منصور کی توجیہ پر محمود کیا جاسکتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔

(۳) بحث سوم: عورت کو عورت کے بدن کا کونسا حصہ دیکھنا حلال اور کونسا حرام

ہے:

کہا جاسکتا ہے جو حصے مرد دوسرے مرد کے جسم سے دیکھ سکتا ہے عورت بھی دوسری عورت کے بدن سے وہی حصے دیکھ سکتی ہے اور جن حصوں کا مرد کو دیکھنا ناجائز ہے انہی حصوں کا عورت کیلئے دوسری عورت سے دیکھنا ناجائز ہے، اس طرح ایک عورت دوسری عورت کا سارا بدن دیکھ سکتی ہے باسوائے ناف اور گھٹنوں کے درمیانی حصے کے، اس لئے کہ عورت کے عورت کی طرف دیکھنے سے شہوت کا اور فتنے میں پڑنے کا اندیشہ نہیں ہے، جیسے کہ مرد کے مرد کی طرف دیکھنے کی صورت میں ہے، حتیٰ کہ اگر اسے اس بات کا اندیشہ ہو تو وہ دوسری عورت کا بدن نہ دیکھے، جیسے کہ مرد کا یہی حکم ہے۔ اور سوائے ضرورت کے اسے ناف اور گھٹنوں کے درمیانی حصے کا دیکھنا ناجائز نہیں ہے، مثال کے طور پر اگر وہ دایہ ہو تو یہی

صورت میں اس کے لیے ولادت کے وقت عورت کی فرماہ کا دیکھنا جائز ہے۔ اسی طرح انرو کی بیوی کی بکارت یا عدم بکارت کیلئے بھی اس کی فرماہ کا دیکھنا دایہ کیلئے جائز ہے۔ علی ہذا القیاس اگر کوئی باندی بکارت کی شرط پر فروخت ہو رہی ہو اور دونوں کے مابین جھگڑا ہو جائے، یا اسی طرح اگر وہاں کوئی پھوڑا پھنسی ہو جائے یا وہاں کوئی زخم ہو تو چونکہ اس جگہ کو دیکھنا مردوں کیلئے جائز نہیں ہے، لہذا دایہ کیلئے اس جگہ کو دیکھنا اور وہاں دوا لگانا درست ہے، بشرطیکہ اسے اس کام کا علم ہو۔ اور اگر اسے پتہ نہ ہو تو پہلے اس کام کو سیکھے اور پھر اس جگہ دوا لگائے اور اگر وہاں کوئی تربیت یافتہ عورت نہ ملے اور کوئی ایسی عورت نہ ہو جو اس کا کام کو سیکھ کر انجام دے سکے اور مسئلہ ایسا ہو کہ جس سے اس کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہو یا وہاں کوئی بیماری ہو یا وہاں درد ہو جو ویسے ٹھیک نہ ہو سکتا ہو تو مرد اس جگہ دوا لگا سکتا ہے، لیکن اس طرح کہ صرف زخم والی جگہ کو کھولے اور جہاں تک ہو سکے اپنی نگاہ نیچی رکھے۔ اس لئے کہ ضرورت کے وقت شریعت میں حرام اشیاء جائز اور مباح ہو جاتی ہیں، جیسے کہ مرد ارکھانا اور شراب پینا، جب جان بچانے اور مجبوری کا معاملہ درپیش ہو، لیکن جو حکم مجبوری کے وقت ثابت ہوا ہو وہ ضرورت سے تجاوز نہیں کرتا، اس لئے کہ اس کے جواز کی وجہ محض ضرورت ہے لہذا حکم ضرورت اور مجبوری سے زیادہ نہیں ہو سکتا۔

دوسرے کے گھر میں داخل ہونے کے احکام

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ تو دیکھنے اور چھونے کا حکم تھا۔ رہا دوسرے شخص کے گھر میں داخل ہونے کا حکم تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ گھر کسی اجنبی کا ہو گا۔ یا اس کے کسی محرم کا، اگر تو وہ مکان کسی اجنبی کا ہو تو اجازت کے بغیر اس گھر میں داخل ہونا جائز نہیں ہے اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یا ایہا الذین امنوا لا تدخلوا بیوتنا غیر بیوتکم حتی تستانسوا وتسلموا علی اہلہا (۱)

(مومنو! اپنے گھروں کے سوا دوسرے لوگوں کے گھروں میں گھر والوں سے اجازت لیے اور ان کو سلام کیے بغیر داخل نہ ہوا کرو)

تستانسوا کی ایک تفسیر یہ ہے کہ تم اجازت مانگے لو۔ ایک اور قول یہ ہے کہ تم دوسرے کو جتلا دو۔ بہر حال دونوں مضموم ایک دوسرے کے قریب ہیں۔ اس لئے کہ (استندان) اجازت مانگنا اور استسلام یعنی دوسرے کو جتلا نا اور اجازت مانگنا ہے پھر خواہ مکان میں کوئی رہائش پذیر ہو یا نہ ہو جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

فان لم تجدوا فیہا احدا فلا تدخلوها

حتی یؤذن لکم (۲)

(پھر اگر تم گھر میں کسی کو نہ پاؤ۔ تو تب بھی داخل نہ ہونا وقتیکہ تمہیں اجازت نہ دی جائے)

یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اجازت مانگنا صرف مکان میں رہنے والوں کیلئے ہی نہیں، بلکہ ان کے اموال اور ان کے اہل و عیال کی حفاظت کیلئے بھی ضروری ہے۔ اس لئے کہ انسان جس طرح مکان کو اپنی ذات کیلئے پر وہ بناتا ہے اسی طرح وہ اپنے مال و متاع کیلئے بھی اسے قابل ستر بناتا ہے اور جس طرح وہ اپنی ذات پر دوسرے کا مطلع ہونا ناپسند کرتا ہے اسی طرح وہ اپنے مال و متاع پر بھی دوسرے کے مطلع ہونے کو پسند نہیں کرتا۔

اور بعض روایات میں ہے کہ

۱ - النور (۲۳: ۲۷)

۲ - النور (۲۳: ۲۸)

جو شخص بغیر اجازت دوسرے کے گھر میں داخل ہو تو اسے موکل فرشتہ کہتا ہے تو نے نافرمانی کی اور دوسرے کو اذیت دی "اس کی آواز کو ساری مخلوق سنتی ہے سوائے انسانوں اور جنات کے۔ پھر اس کی آواز آسمان دنیا تک جا پہنچتی ہے۔ تو آسمان کے فرشتے کہتے ہیں فلاں کیلئے بڑا افسوس ہے اس نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور اس نے دوسرے کو اذیت پہنچائی۔"

اور جب کوئی شخص دوسرے سے اجازت مانگے اور یہ اس کو داخل ہونے کی اجازت دیدے۔ تو اس کیلئے داخل ہونا جائز ہو جاتا ہے۔ تو اسے چاہیے کہ وہ مکان میں داخل ہو اور پھر سلام کرے اور گھر میں داخل ہونے سے قبل سلام نہ کرے، جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فاذا دخلتم بیوتا فسلموا علی انفسکم تحیة من (اور جب تم گھروں میں جایا کرو تو گھروں کو سلام کیا کرو۔)

عند اللہ مبارکۃ طیبۃ (۱) یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے پاکیزہ تحفہ ہے)

نیز اس لئے بھی کہ اگر اس نے داخل ہونے سے قبل سلام کیا تو جب وہ گھر میں داخل ہوگا تو اسے دوبارہ سلام کرنے کی ضرورت ہوگی۔

اور اگر اسے گھر میں داخل ہونے کی اجازت نہ ملے اور اسے کہا جائے کہ تو واپس ہو جا تو اسے واپس ہو جانا چاہیے، اور اس کیلئے دروازے پر بیٹھنا مکروہ ہے، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وان قیل لکم ارجعوا فارجعوا (۲) اور جب تم سے کہا جائے کہ تم لوٹ جاؤ تو تم لوٹ جا یا کرو)

اور بعض روایات میں ہے کہ:

"اجازت مانگنا تین بار ہوتا ہے پھر جس کو اجازت نہ ملے اسے واپس پلٹ جانا چاہیے۔ پہلی بار اس لئے تاکہ گھروالوں کو سہوار سن جائے۔ دوسرے مرتبہ اس لئے تاکہ وہ پردہ وغیرہ کر لیں، اور تیسری مرتبہ اس لئے تاکہ اگر وہ چاہیں تو اجازت دیں ورنہ چاہیں تو اسے واپس کر دیں۔"

اور اگر اس نے تین مرتبہ اجازت مانگی اور اسے اجازت نہ ملی تو اس کیلئے مناسب یہ ہے کہ وہ واپس چلا جائے اور انتظار میں دروازے پر نہ بیٹھے۔ اس لئے کہ گھروں میں لوگوں کی مختلف ضرورتیں اور مشاغل ہوتے ہیں اگر وہ دروازے پر جم کر بیٹھ جائے گا اور انتظار کرے گا تو اس سے گھروالوں کو تنگی محسوس ہوگی اور ان کا دل ادھر مشغول ہو جائے گا اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس سے وہ اپنی روزمرہ کے مشاغل پورے نہ کر سکیں، لہذا بیٹھنے کی نسبت اس کیلئے واپس لوٹ جانا بہتر ہوگا اور ارشاد باری تعالیٰ:

ہوا ازکی لکم (۳) (وہ تمہارے لئے زیادہ پاکیزہ ہے)

کا یہی مفہوم ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کا آنا محض ملاقات وغیرہ کی غرض سے ہو، لیکن اگر اس کا گھر میں آنے کسی برائی کے سد باب کیلئے ہو، مثال کے طور پر اس نے کسی کے گھر میں آلات موسیقی بجائے جانے کی آواز سنی تو اسے اجازت ہے کہ وہ اس گھر میں بلا اجازت داخل ہو سکتا ہے، اس لئے کہ برائی (منکر) کو ختم کرنا فرض ہے اگر یہاں بھی اجازت لینے کو شرط قرار دیا جائے تو اس کا سد باب ممکن نہ ہو سکے گا۔ واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۱) النور (۲۴:۶۱)

(۲، ۳) النور (۲۴:۲۸)

اور اگر یہ لوگ اس کے قریبی رشتہ دار ہوں تو تب بھی وہ بلا اجازت گھر میں داخل نہ ہوں گے اس کیلئے اس گھر کی خواتین بھی گھر کی اور باطنی زیست کے مواقع کو دیکھنا جائز ہو، اس لئے کہ جو حکم قرآنی ہم نے لپیٹ کر رکھا ہے وہ عام ہے۔ اور اگر وہ گھر میں بلا اجازت داخل ہو جائے تو ہو سکتا ہے کہ اس وقت کسی کا ستر وغیرہ کھلا ہو یا ہاتھ اس کی نگاہ اس پر جا پڑے، جس سے ناپسندیدگی کا باعث ہوگی، جیسا کہ مروی ہے کہ:

ایک شخص نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ میں اپنی والدہ کی خدمت کرتا ہوں۔ اور اس کا بستر بچاتا ہوں تو کیا میں ان سے اجازت لیکر ان کے پاس آؤں۔ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ہاں۔ پھر اس نے تین بار یہی سوال کیا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ہاں، کیا مجھے یہ بات پسند آنے کی کہ تو اپنی والدہ کو برتنہ دیکھے۔ اس نے کہا نہیں۔ فرمایا اس لئے تو اس کے پاس اجازت لیکر جا۔

اسی طرح حضرت خذیفہ سے مروی ہے کہ:

ایک شخص نے ان سے پوچھا کہ میں اپنی بہن سے اجازت لیکر اس کے بستر میں داخل ہوں۔ تو حضرت خذیفہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا اگر تو اجازت لیکر نہ جائے گا تو ہو سکتا ہے کہ کوئی اپنی بات دینے سے روکے تو مجھے تہمت نہ لگے۔

اس میں اس کے کہ قریبی رشتہ داروں سے اجازت لینے کا مسئلہ آسان و سہل ہے، اس لئے کہ محرم کے لیے موقع زیست پر نظر نہ پڑے اور ناجائز نہ ہو۔

تو آزاد اور بالغ مردوں کا حکم ہے۔ رہے غلام اور بچے، تو جہاں تک غلاموں (خدا م) کا تعلق ہے تو وہ اپنی اسکا لئے نہ ہے میں ماسوا تین اوقات کے بلا اجازت داخل ہو سکتے ہیں۔ یہ تین اوقات نماز فجر سے پہلے، نماز ظہر (دوپہر) کے وقت اور نماز عشاء کے بعد کے ہیں، اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِيَسْتَأْذِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَصْلَوْنَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظُّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوْرَاتٍ لَكُمْ لَسْ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَ هُنَّ مِنْهُنَّ عَوْرَاتٍ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ... (۱۱)

اے مومنو! تمہارے غلام اور لونڈیاں اور جو بچے تم میں سے بلوغ کی عمر کو نہیں پہنچے وہ تین دفعہ (تین اوقات میں) تم سے اجازت مانگیں۔ ایک نماز فجر سے پہلے اور دوسرے (کرمی کی) دوپہر کو جب تم کپڑے اتارتے ہو اور تیسرے اعراس کی نماز کے بعد۔ یہ تین اوقات تمہارے پردہ کے ہیں۔ ان کے آگے پیچھے نہ تم پر کچھ کٹاؤ ہے اور نہ ان پر کہ کام کان پیلے یک دوسرے کے پاس آتے رہتے ہو۔۔۔۔۔

نیز اس لئے ہی کہ یہ اوقات عام طور پر تنہائی اور ستر کے کھینے کے ہیں۔ نماز فجر سے قبل اس لئے کہ وہ نیند سے جاگنے کا وقت ہے اور دوپہر کے وقت اس بنا پر کہ قیلور کیلئے کپڑے نکالنے کا وقت ہے۔ اور نماز عشاء کے بعد اس لئے کہ یہ وقت ان کے کپڑے اتارنے کا وقت ہے۔ اور ان تینوں اوقات کے بعد عموماً ایسا نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ان وقت کے علاوہ عام طور پر ستر چھپے ہونے ہوتے ہیں۔ اس بارے میں غلام اور باندی (نوکرانی) دونوں حکم میں یکساں ہیں۔ چہ غلام (خدا م) بڑا ہو یا چھوٹا، البتہ اسے ستر اور بے ستر کا پتہ ہو تو چونکہ یہ اوقات عظمت اور خند کے ہیں، لہذا صیغہ محترم سے۔ انہیں ایسی حالت میں ہو کہ اس حالت میں کسی دوسرے کی نگاہ کے پڑنے کو پسند نہ کرتا ہو اور اس مضموم میں ۱۰ اور ۱۱ کے بڑے اور چھوٹے سب برابر ہیں بشرطیکہ وہ اہل تمیز (سن شعور) میں سے ہوں اس صورت میں قرآن مجید

دیگر مکروہات

(۱) عورت کیلئے مکروہ ہے کہ وہ اولاد آدم میں سے کسی کے ساتھ اپنے بال ملائے، اس لئے کہ فرمان نبوی ہے۔

لعن اللہ الواصلة والمستوصلة (بال کاٹنے والی اور دوسروں کے بال اپنے بالوں میں ملانے والی)

عورت پر اللہ تعالیٰ نے لعنت کی ہے)

نیز اس لئے بھی کہ انسان کے تمام اجزاء محترم ہیں اور اس سے الگ شدہ کسی جزو کے ساتھ فائدہ اٹھانا اس کی توہین ہے اور اگر کسی جانور کے بال اور اس کا صوف ہو تو مضائقہ نہیں، اس لئے کہ ایسے بالوں کا استعمال بطریق زیب و زینت ہوتا ہے جس کی اجازت ہے۔ اسی لئے ان بالوں کا تمام مقاصد کیلئے استعمال جائز ہے۔ تو اسی طرح زیب و زینت اور آرائش و تہنیل کیلئے بھی اس کی اجازت ہے۔

(۲) عزل کا حکم

مرد اپنے باندی سے اس کی اجازت کے بغیر عزل کر سکتا ہے، جبکہ منکوحہ عورت کے حکم میں تفصیل ہے: اگر تو وہ آزاد عورت ہو تو بالاجماع اس کی اجازت کے بغیر عزل کرنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اولاد پر اس کا بھی حق ہے اور عزل کا مقصد بچے کی ولادت کا امکان ختم کرنا ہے اور کسی انسان کا حق اس کی مرضی کے بغیر باطل کرنا جائز نہیں ہے اگر وہ راضی ہو جائے تو جائز ہے۔ اور اگر وہ باندی ہو تو اس صورت میں بھی بغیر کسی اختلاف کے اجازت ضروری ہے، لیکن اختلاف اس مسئلے میں ہے کہ آیا اجازت اس کے آقا سے لی جائے یا خود اسی سے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس میں اجازت دینے کا اختیار اس کے آقا کو ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اختیار خود اس کو حاصل ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس باندی کو اپنی شہوت کو پورا کرنے کا حق ہے اور عزل سے اس میں کمی ہو جاتی ہے۔ اور اس کی اجازت کے بغیر کسی انسان کے حق کو باطل کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ آزاد عورت میں کراہت کی وجہ بچے کی ولادت کے نہ ہونے کا احتمال ہے اور یہاں بچے پر اس کے آقا کا حق ہے، نہ کہ اس باندی کا۔ رہا صاحبین کا یہ کہنا کہ اس سے باندی کی شہوت کی تکمیل میں کمی ہوتی ہے، بھلا ہے، لیکن اس کا حق مطلق شہوت میں ہے، شہوت کو بتال و کمال پورا کرنے میں نہیں۔ کیا مجھے علم نہیں کہ بہت سے لوگ ایسے ہوتے ہیں جن سے منی خارج نہیں ہوتی۔ اور وہ اپنی بیوی سے بغیر انزال کے مہامت کرتے ہیں، مگر ان کی بیویوں کو عہ الہی چارہ جوئی کا حق نہیں ہوتا۔ جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا حق شہوت کے پورا کرنے میں ہے۔ اس کی وصف کمال میں نہیں۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

(۳) دعائیں یہ کہنا مکروہ ہے کہ "اے اللہ میں تیرے نبیوں اور فلاں رسول اور تیرے فلاں بندے کے حق کے ساتھ

یہ دعا مانگتا ہوں۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ پر کسی کا کوئی حق نہیں ہے۔

(۴) اسی طرح یہ بھی مکروہ ہے کہ وہ اپنی دعا میں یہ کہے کہ اے اللہ میں تیری عزت والی، یعنی جگہ عرش کے واسطے

سے دعا مانگتا ہوں، امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ اس کا حدیث میں ذکر

آنا ہے جو ماکہ روی ہے کہ نبی کریم ﷺ یہ دعا مانگا کرتے تھے۔

اللہم انی اسألك بمعاقب العز من

عز شک و مستہی الرحمة من کتابک

(اے اللہ میں تجھ سے تیری عزت والی کرسی یعنی عرش کے

واسطے سے اور تیری کتاب میں مذکور تیری انتہائی رحمت اور

وباسمک الاعظم وجدک الاعلیٰ
وکلماتک التامۃ

تیرے اسم اعظم اور تیری عظیم بزرگی اور تیری کامل صفات
کے واسطے سے سوال کرتا ہوں۔

ظاہر روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس جملے سے تشبیہ کا وہم اور شبہ پیدا ہوتا ہے وہ اس طرح کہ عرش تو اللہ تعالیٰ کی ایک مخلوق ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی عزت اسی کے ساتھ معقود (بندھی ہوئی) ہو۔ اور اگر کوئی ایسی خبر واحد ہو جس سے تشبیہ کا احتمال پیدا ہوتا ہو تو اس سے اجتناب کرنے میں سلامتی ہے۔

(۵) اور پسینہ پوچھنے کیلئے بطور تکبر و بڑائی کپڑے کو اٹھانا اور اس میں تھوکانا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ مخلوق کا تکبر کرنا قابل مذمت ہے، اس طرح اس سے عجمیوں سے مشابہت لازم آتی ہے اور سیدنا عمر فاروقؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"خاص طور پر عجمیوں کی عادتوں سے بچو"

لیکن اگر اس کی ضرورت ہو تو اس میں مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اگر وہ ایسا نہیں کرے گا۔ تو اسے سستین و رپے دامن میں تھوکنے اور صاف کرنے کی ضرورت ہوگی اور اس سے اس کے کپڑے کا راب ہونا لازم ہوگا۔

(۶) انگلی میں دھاگہ باندھنے یا انگوٹھی پہننے میں مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ اس سے اہل مسیحیت کے منہ پر کھل کرنے میں مدد ملتی ہے۔ مثال کے طور پر اس سے کسی بات کو یاد رکھنا اور نسیان سے بچنا سہی ہو سکتا ہے، یہ ایک مستحب امر ہے اور مروی ہے کہ:

"نبی اکرم ﷺ نے اپنے بعض صحابہ کو اس کا حکم دیا تھا"

(۷) بیت الخلاء میں اپنی شرمگاہ کے ساتھ قبلہ رو ہونا مکروہ ہے اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ فرمایا: اذاتیتم الغائط فعضموا قبلۃ للعتبارک وتعالیٰ (جب تم قضا کے حاجت کیلئے جاؤ تو اللہ تبارک و تعالیٰ کے قبلہ کی تعظیم و تکریم کرو۔ پس تم نہ تو اس کی طرف منہ کرو اور نہ پیٹھ منہ مشرق یا مغرب کی طرف منہ کرو) شرقوا و غربوا۔

اور یہ حکم یعنی مشرق و مغرب کی طرف منہ کرنے کا حکم مدینہ منورہ کا ہے۔ رہا پیٹھ کرنا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں سے ایک روایت کی رو سے مکروہ ہے اور دوسری روایت کی رو سے مکروہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ سیدنا عمر فاروقؓ سے روایت ہے کہ "انہوں نے ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ کو شام کی طرف منہ اور قبلہ کی طرف پیٹھ کر کے قضا کے حاجت کرتے ہوئے دیکھا تھا"

نیز اس لئے بھی کہ پیٹھ کی صورت میں اس کی شرمگاہ قبلہ کے متوازی نہیں ہوتی، اس وقت تو وہ زمین کے متوازی ہوتی ہے۔ بخلاف اس طرف منہ کرنے کے۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب وہ کھلی قضا میں قضا کے حاجت کر رہا ہو، لیکن اگر اس نے گھر میں قضا کے حاجت کی تو ہمارے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک گھروں میں قبلہ کی جانب رخ کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ انہوں نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ:

"ان سے اس کے متعلق پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ حکم کھلی جگہ میں قضا کے حاجت کے بارے میں ہے" ہماری دلیل مذکورہ بالا روایت ہے کہ اس میں کھلی جگہ اور گھروں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ و آنحضرت ﷺ کے قول پر عمل کرنا کسی صحابی کے قول پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ کھلی جگہ و

گھروں میں اگر نو دیوار وغیرہ کو "حق" کی بنیاد ٹھہرایا جائے تو غلامیں بھی دونوں کے درمیان پہاڑ وغیرہ حائل ہیں۔ جس سے کراحت ختم نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

یہ بات بھی مکروہ ہے کہ مسجد کے قبلے کی طرف "وضو خانہ" یا راستہ "یا حمام" ہو اس لئے کہ اس میں مسجد کی تعظیم و تکریم کے منافعی ہیں۔ البتہ گھر کی مسجد میں یعنی گھر میں ایسی جگہ جہاں نماز پڑھی جاتی ہو، یہ بات مکروہ نہیں ہے، کیونکہ وہ حقیقی مسجد نہیں ہے، لہذا اس کا حکم مسجد والا نہ ہوگا۔

(۸) اور گھروں میں تصویر کار رکھنا مکروہ ہے اس لئے کہ نبی اکرم ﷺ حضرت جبریل علیہ السلام سے روایت فرماتے ہیں کہ حضرت جبریل علیہ السلام نے فرمایا:

"ہم کسی ایسے گھر میں جہاں تصویر اور کتابہ داخل نہیں ہوتے"

نیز اس لئے بھی کہ اس کار رکھنا بتوں کی پوجا کرنے والوں سے مشابہت پیدا کرتا ہے، لیکن اگر یہ تصاویر بستر پر ہوں یا چھوٹے نگینوں پر ہوں جو عام طور پر بیٹھنے کیلئے زمین پر رکھے رہتے ہیں تو یہ تصاویر مکروہ نہ ہونگی اس لئے کہ ان کا زمین پر رکھا جانا ان کی احانت ہے، پھر چونکہ ان تصاویر کو احانت والی جگہ میں رکھنا بتوں کے پجاریوں کے ساتھ مشابہت نہیں ہے، لہذا اس کے کہ وہ اس پر سجدہ کرے تو اس صورت میں مشابہت پیدا ہونے کے باعث ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔

اور پردوں پر اور جو چادریں لٹکانی جاتی ہیں ان پر اور بڑے نگینوں پر اور چھت پر تصویروں کا ہونا باعث کراحت ہے اس لئے کہ اس میں ان کی تعظیم کا پہلو موجود ہے۔

اور اگر اس تصویر کا سر نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں یہ تصویر نہ ہوگی۔ بلکہ یہ تو بعض نقش و نگار ہوگا۔ اگر اس نے اس کا سر کاٹ دیا۔ اس طرح کہ اس کے سر والی جگہ اس نے کوئی دعا گد وغیرہ ٹانگ دیا تو اس سے کوئی فرق نہ پڑے گا، کیونکہ ایسا کرنے سے وہ تصویر ہونے سے خارج نہیں ہوتی، بلکہ اس سے تو اس کا زیور بڑھ گیا ہے۔ جیسے کہ کچھ کے بار والے پرندوں میں بار کا لانا۔

پھر یہ کراحت کسی ذی روح کی تصویر کی ہے، جبکہ کسی ایسی شئی کی تصویر جس میں روح نہ ہو، جیسے کہ درخت اور چراغ وغیرہ۔ تو ان کے رکھنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔

(۹) اور قرآن مجید پر اپنی یادداشت کیلئے نقطے اور نشانات لانا مکروہ ہے، جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"اپنے مصاحف (قرآن مجید کے نسخوں) کو خالی رکھا کرو"

اور ایسا اسی وقت ہو سکتا ہے جب ان پر نشان اور نقطے لانا چھوڑ دیئے جائیں۔ نیز اس لئے بھی کہ اس سے قرآن مجید کو یاد کرنے میں خلل پڑ سکتا ہے۔ اس لئے کہ وہ ان نشانات پر بھروسہ کرے گا اور اسے یاد نہ کرے گا۔ اور سستی کا مظاہرہ کرے گا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ حکم عرب ممالک میں ہے جبکہ ہمارے (طبر عرب) ممالک میں تو ایسا کرنا مکروہ نہیں۔ اس لئے کہ مجھی لوگ قرآن حکیم سیکھنے پر قادر نہیں ہیں، لہذا ایسا کرنا مسنون ہو گا نہ کہ مکروہ۔

(۱۰) اور مسجد میں گچ اور سانچ (لکڑی) اور سونے کے پانی سے نقش و نگار بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ مسجد میں آرائش کرنا اس کی تعظیم و تکریم کیلئے ہے، لیکن اس کے باوجود اگر اس کو چھوڑ دیا جائے تو یہ افضل ہوگا۔ اس لئے کہ ضرورت مندوں کی مدد کرنا اس سے بہتر ہے اور حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے اسی طرف اشارہ کیا ہے۔

جب انہوں نے دیکھا کہ سامان مسجد حرام لے لیا جا رہا ہے تو انہوں نے فرمایا:

"میں مسجد کے ستونوں سے زیادہ اس کے صدار ہیں، اور مسجد نبوی میں صرف گھبراہٹ کا نشانہ"

اس نئی کتب سے لاکھوں کہ نکرہ لکھا گیا ہے۔ اس لئے کہ اگلی ور پچھلی عبارت سے نکرہ کے
پہلے نکرہ ہی حسب حال ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ اپنے پیسوں سے اس کے نقش و نگار بنوانے اور اگر مسجد کے پیسوں سے ایسا کرنا ہو
وہ سے ایسا نہ کرنا چاہیے اور اگر مسجد کے منظم نے ایسے کیا تو کہا جاتا ہے کہ وہ اس کا ضامن ہوگا۔

(۱۱۱) ہمارے نزدیک نکرے اور لڑائی کی طرف سے عقیقہ نہ کیا جائے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ایسا من
سنت ہے۔ اس کے سدا بل اس روایت سے ہے جس میں مذکور ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت حسن اور حضرت حسین
کی طرف سے یک ہند عقیقہ کیا تھا۔

ہمارے سند میں نبی کریم ﷺ کی اس روایت سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

نسخت الاضحیۃ کل دم قبلہا ونسخ صوم

رمضان کل صوم قبلہ ونسخت الزکاة

کل صدقۃ کنت قبلہا

اور عقیقہ سلام سے قبل کی ایک قربانی ہے، لہذا "عتیرہ" کی طرح یہ بھی منسوخ تصور ہوگا۔ اور عقیقہ پہلے سے منسوخ نہیں

بلکہ نفل تھا۔ اور نفل شئی کے منسوخ ہوجانے کے بعد کراہت کے سوا کچھ باقی نہیں رہتا۔ بخلاف عتیرہ (دن کے او سے
روزے، جس منسوخ صدقات کے۔ اس طرح کہ ان کی فرضیت منسوخ ہوجانے کے بعد ان کو بس نفل رکھنا کہ وہ نہیں
ہے اور کسی فرض کا منسوخ ہونا فی نفسہ اس کے عبادت ہونے کی منافی نہیں ہوتا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(۱۲۱) اور مرد کیلئے یہ جائز نہیں ہے، کہ وہ اپنے غلام کی گردن میں طوق ڈالے۔ البتہ اس کو قید کرنے کی کوئی حرج
نہیں ہے۔ طوق کی ممانعت اس لئے ہے کہ یہ ایک ایسی رسم ہے جو ظالم و جابر لوگوں کی رسم ہے۔ اور
حضرت ﷺ نے فرمایا:

کل محدثۃ بدعة وکل بدعة ضلالة کل

ضلالة فی النار

(دین میں ہر نئی بات پیدا کرنا بدعت ہے و ہر بدعت

گمراہی اور ہر گمراہی جہنم میں جائے کا باعث ہوگی)

ربا قید کرنا تو وہ اس لئے کہ وہ نئی بات نہیں ہے، بلکہ صحابہ کرام بھی اس پر عمل کرتے تھے۔ مروی ہے کہ

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے اپنے ایک غلام کو قید کیا جسے وہ قرآن مجید کی تفسیر سکھانا چاہتے تھے
اور تمام زمانوں میں یہی طریقہ رائج رہا ہے اور کسی نے اس کی ممانعت نہیں کی۔ اس طرح یہ ان کا اجازت ۵۰۔ نیز اس لئے
بھی کہ غلام کی گردن میں طوق ڈالنے کی وجہ اس کے بھاگنے سے امن ہونے کے ساتھ ساتھ اس سے فائدہ مند ہے۔ قدرت
کا حاصل ہونا ہے، لیکن یہ بات صرف طوق ڈالنے سے ہی حاصل نہیں ہوتی دیگر طریقے سے بھی حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ
جو شخص اس کو طوق سمیت جانتے ہوئے دیکھے گا، خواہ اس کام کے لئے اس کے آونے بھیجے اس کو خدا کا عہد
سمجھے گا۔ اور اس کو پکڑ کر اس کے آقا کے پاس واپس لے آئے گا۔ جس کی بنا پر اس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہوگا، لہذا اس
کے لئے میں طوق ڈالنا اس مقصد کیلئے مفید نہ ہوگا۔

(۱۲۳) اور حقہ نرانے میں کوئی حرج نہیں۔ اس لئے کہ وہ ایک قسم کا علاج ہے اور یہ ایک مستحب معاملہ ہے جس

پر رسول اللہ ﷺ فرمایا ہے:

تداوا فالربیعہ لہ لہ محلق داما الا

(بیماری کا علاج کرو۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے موت اور بڑھاپے کے

وقد خلق له دواء الا السام والهرم
(۱۴) اور نزد (ایک خاص قسم کا کھیل) اور شطرنج اور چوہر کا کھیل، جو یہودی کھیلتے تھے، کھیلنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ یہ سب کھیل یا تو قمار (جوا) میں اور یا پھر محض "کھیل" اور ان میں سے ہر ایک شئی حرام ہے۔ قمار (جوا) اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر
(اے اہل ایمان بیشک شراب اور جوا اور

اور "میسر" قمار (جوا) ہے۔ یہی حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے روایت ہے۔ اور مجاہد، سعید بن جبیر اور شعبی وغیرہم سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا:

"ہر قسم کا "جوا" میسر ہے، حتیٰ کہ وہ اخروٹ بھی جس سے بچے کھیلتے ہیں"

اور سیدنا علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

الشطرنج ميسر الاعاجم
(شطرنج کھیلوں کا جوا (میسر) ہے)

اور فرمان نبوی ہے:

ما الهاكم عن ذكر الله فهو ميسر
(جو شئی تمہیں اللہ کے ذکر سے غافل کر دے وہ میسر ہے)

ربا اس کا کھیل (لعب) ہونا تو وہ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

كل لعب حرام الا ملاعبة الرجل امراته
وقوسه وفرسه...
(ہر خیل حرام ہے۔ باسوا اپنی بیوی، اپنی کمان اور اپنے خورے لے ساتھ میلنے لے)

اور وہی ہے کہ آپ نے فرمایا:

مارنامي ردولارد منا
(نہ تو میں کہیں سے لوٹا ہوں اور نہ ہی کوئی مجھ سے لوٹا ہے)

ورام شافعی رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے شطرنج کھیلنے کی اجازت دی ہے اور فرمایا ہے کہ اس سے ذہن تیز ہوتا ہے اور ذکاوت بڑھتی ہے اور جنگی تدبیروں اور چالوں کا پتہ چلتا ہے، لہذا اس کا سیکھنا باب ادب ہے اور وہ تیر اندازی اور کھڑوڑ کے مشابہ ہے اور اسی بنا پر وہ "قمار" (جوا) یا کھیل ہونے سے خارج تصور ہوگا اور ان میں سے ہر ایک شئی حرام ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے شطرنج کھیلنے والوں کی حقارت اور ان کی زبردستی کیلئے ان کو سلام کرنا مکروہ قرار دیا ہے، لیکن امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سلام کرنا مکروہ نہیں، اس لئے کہ سلام نہ کرنے سے وہ اپنے کھیل سے منکر رہیں گے۔ البتہ سلام دعا کرنے سے ممکن ہے کچھ لوگ اس سے رک جائیں جس کو بنا پر سلام دعا کرنا مکروہ نہ ہوگا۔

(۱۵) کسی یہودی اور عیسائی کی عیادت کیلئے جانے میں کوئی حرج نہیں اس لئے کہ مروی ہے:

روى الله مہاتہم نے ایک مرتبہ ایک یہودی کی عیادت کی تو آپ نے اس سے فرمایا لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ پڑھا، تو اس نے اپنے سر ہانے کی جانب دیکھا تو اس سے اس کے والد نے کہا کہ محمد (ﷺ) کی بات مان لے۔ پھر وہ اسلام لے آیا۔ تو

بی کریم ﷺ نے فرمایا تمام تم یضیں اللہ کیلئے ہیں کہ اس نے میری وجہ سے ایک جان "جسم کی آگ سے بھالیا"

ہے اس لئے بھی کہ ہمارے کی عیادت کرنا ہمانیگی کے حق کو ادا کرنا ہے جو مستحب ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

والحار الحنن (۲)
(اور اجنبی ہمارے)

اور اس میں کوئی فرق نہیں کیا۔ نیز اس لئے بھی کہ اس کی عبادت کرنے میں اس کو اسلام کی طرف آنے کی دعوت دینا اور اس کے مومن ہونے کی امید پیدا کرنا ہے، لہذا یہ مکروہ کیسے ہو سکتا ہے۔

اور کسی یہودی یا عیسائی کو سلام میں پہل کرنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ سلام تو نیکی اور بھلائی کا نام ہے اور ایسی دعا کسی کافر کیلئے کرنا جائز نہیں، تاہم اگر اس نے سلام کیا تو مجازاً کے طور پر اس کا جواب دینے میں کوئی حرج نہیں ہے، لیکن اس صورت میں وہ وعلیک سے اضافہ نہ کرے، اس لئے کہ مروی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

ان اليهود اذا سلم عليكم احدھم فانما يقول السام عليكم فقولو وعلیک (یہودی جب تم میں سے کسی کو سلام کرے تو وہ دراصل تمہیں کہتا ہے "تم پر موت آئے" سو تم جواب میں وعلیک) اور تجھ پر بھی (کہہ دیا کرو)

اور ہمارے نزدیک ذمیوں (غیر مسلموں) کے مسجد میں داخل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اور امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ان کیلئے مسجد حرام میں داخل ہونا جائز نہیں ہے، امام مالک رحمہ اللہ نے ارشاد باری تعالیٰ: انما المشركون نجس (۲) (بیشک مشرک ناپاک ہیں)

سے استدلال کیا ہے اور مسجد کو نجاست سے پاک و صاف رکھنا ضروری ہے۔ اس کی مزید تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مسجد کو بعض پاک چیزوں، مثلاً رینٹ وغیرہ سے بھی پاک رکھنے کا حکم ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ان المسجد لينزوي من النخامة كماكي تنزوي الجلد من النار (مسجد رینٹ سے اس طرح تکلیف محسوس کرتی ہے جس طرح کہ جلد آگ سے تکلیف محسوس کرتی ہے)

لہذا نجاست سے تو بدرجہ اس کو پاک رکھنا ضروری ہوگا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل قرآن مجید کی آیت:

فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا (۳) (پس وہ اس سال کے بعد مسجد حرام کے قریب نہ آئیں)

سے ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے مسجد حرام میں داخل ہونے سے خاص طور پر منع کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ مسجد حرام میں داخل ہونے کی حرمت اس کی خصوصیت ہے تاکہ یہ حرمت فائدہ مند ہو۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ عہد نبوی میں مشرک عربوں کے وفود وغیرہ مسجد نبوی میں داخل ہوا کرتے تھے۔ جیسا کہ مروی ہے کہ ابوسفیان صہیبہ والے سال مسجد میں داخل ہوا۔ اسی طرح بنو ثقیف کا وفد مسجد میں داخل ہوا۔ اسی طرح نبی کریم ﷺ نے فتح مکہ کے دن اعلان فرمایا:

"جو شخص مسجد میں داخل ہو گا وہ امن میں ہوگا"

کہ آپ نے مسجد کو امن والی جگہ قرار دیا اور انہیں اس میں داخل ہونے کی دعوت دی۔ اور نبی کریم ﷺ انہیں حرام شئی کی طرف کس طرح بلا سکتے تھے۔ رہی آیت کریمہ تو اس میں ان کے نجس (ناپاک) ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنے عقیدے اور عمل میں ناپاک اور پلید ہیں نہ یہ کہ وہ جسمانی اور حسی طور پر ناپاک اور پلید ہیں، کیونکہ ان کے جسموں پر حقیقی طور پر کوئی نجاست نہیں ہے۔ اور ارشاد خداوندی "فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا" (اس سال کے بعد وہ مسجد حرام میں داخل نہ ہوں) سے مراد حج بیت اللہ کیلئے ان کے مکہ مکرمہ میں آنے سے ممانعت ہے۔ مسجد حرام میں فی نفسہ میں داخل ہونے سے نہیں۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

(۲، ۱) التوبہ (۱۸: ۹)

(۳) التوبہ (۱۸: ۹)

وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من

(اور اگر تمہیں فقر کا اندیشہ ہے تو عنقریب اللہ تعالیٰ تمہیں

اس سے اپنے فضل سے اگر چاہے گا تو بے نیاز کر دے گا)

فصلہ ان شاء

اور یہ بات مسلم ہے کہ مسلمانوں کو "فقر" (عیلة) کا خوف ان کے مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کی ممانعت کی بنا پر نہ کہ خاص طور پر مسجد حرام میں داخل ہونے سے ممانعت کی وجہ سے۔ اس لئے کہ اگر وہ لوگ مکہ مکرمہ میں آئیں اور مسجد حرام میں نہ آئیں تو اس صورت میں "فقر" کا اندیشہ پیدا نہیں ہو سکتا اور مروی ہے کہ:

نبی کریم ﷺ نے حضرت علیؓ کو یہ اعلان کرنے کیلئے بھیجا کہ خبردار اس سال کے بعد کوئی مشرک حج کرنے نہ آئے۔

اس سے ثابت ہوا کہ مکہ مکرمہ میں داخل ہونے سے ممانعت حج کی بنا پر ہے، اسوا اس کے کہ مکہ مکرمہ میں داخل ہونے کا مقصد بیت اللہ شریف میں آنا ہوتا ہے اور بیت اللہ شریف مسجد حرام میں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۱۶) مسلمان کا شراب فروخت کرنا: اگر کسی مسلمان نے شراب فروخت کی اور اس کی قیمت وصول کر لی اور

اس پر قرض ہو تو قرض خواہ کیلئے اس "قیمت" کو وصول کرنا مکروہ ہے۔ اور اگر فروخت کنندہ عیسائی ہو تو اس قیمت کے

بیتے میں حرج نہیں ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ مسلمان کا شراب فروخت کرنا باطل ہے کیونکہ وہ ایک مسلمان کے

"حق میں مال مستقوم" (Valuable) نہیں ہے، جس کی بنا پر وہ اس کی قیمت کا مالک نہ ہوگا، لہذا وہ قیمت

مستقیم (خریدار) کے قبضے میں باقی رہی، جس کی بنا پر اس سے قیمت کی ادائیگی درست نہ ہوگی اور اگر فروخت

کرے وہ عیسائی ہو تو اس کی بیع درست ہوگی۔ اس لئے کہ شراب اس کے حق میں مال مستقوم (قیمت والی شے) ہے جس

کی بنا پر وہ اس کی قیمت کا مالک ہوگا اور اس کے ساتھ قرض کی ادائیگی درست ہوگی، واللہ عزوجل اعلم۔

(۱۷) کالے یا لہو، لعب کی مٹل میں دعوت دیئے جانے کا حکم

اگر کسی شخص کو کسی ولیہ یا کھانے کی دعوت مل جائے اور وہاں کھیل تماشا یا گانا بجانا ہو تو اس پر بحث کا خلاصہ یہ

ہے کہ اصل میں یہ مسئلہ دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو اس کو پہلے سے اس بات کا علم ہو یا پہلے اس کو اس کا علم نہ ہوگا پھر

اگر اس کو یہ علم ہو پھر اگر تو اس کی غالب رائے یہ ہو کہ اس کیلئے اس کو تبدیل کرنا یا روکنا ممکن ہوگا تو وہ اس کی دعوت

قبول کرے اس لئے کہ دعوت قبول کرنا ہی سنت نبوی ہے نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

اذا دعى احدكم الى وليمة فليأتها (جب تم میں سے کسی کو ولیہ کیلئے بلایا جائے تو وہ اس کی دعوت قبول کرے)

اور غیر شرعی بات کو روکنا فرض ہے، تو اس طرح اس کی دعوت کو قبول کرنے میں "فرض" کی تکمیل اور سنت نبوی کی

رعایت رکھنا ہے اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ اس کو روکنا ممکن نہ ہوگا، تب بھی اس کی دعوت کو قبول کرنے میں

کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ دعوت کا قبول کرنا سنت ہے۔ لہذا کسی ایسی معصیت کی

بنا پر جس کا ارتکاب کوئی اور شخص کر رہا ہو سنت کو نہ چھوڑا جائے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ اگر جنازے کے ساتھ ماتم ہو رہا ہو تو

اس کے پیچھے چلنے اور اس میں حاضری کو نہیں چھوڑا جاسکتا۔ گو وہاں جین اور گرہانوں کے پارٹنے وغیرہ قسم کے غلط کام

ہو رہے ہوں، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ کما ہوتا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب دعوت دینے والا کم وقت

ہو تو اس کی بات مانی جائے گی اس لئے کہ وہ قابل احترام اور قابل تحظیم ہے اور اگر یہ دعوت حاکم کی طرف سے نہ ہو تو

اس صورت میں دعوت کو قبول نہ کرنا اور گھر بیٹھے رہنا بہتر ہے۔

اور اگر اسے پہلے سے علم نہ ہو اور وہاں جا کر وہ کوئی کھیل تماشا یا کوئی گانا بجانا دیکھے تو اگر تو اس کیلئے اسے روکا

تو وہ اسے روک دے اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو امام محمد رحمہ اللہ کی کتاب میں مذکور ہے کہ اس صورت میں کوئی حرج

نہیں کہ وہ بیٹھا رہے اور کھانا کھائے اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں بھی ایک مرتبہ اس صورت حال سے دوچار

ہو گیا تھا تو، بہر حال جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ دعوت قبول کرنا مستحب ہے لہذا کسی اور کی طرف سے غلط کام کے وقوع کی بنا پر اس سنت کو نہیں چھوڑا جاسکتا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اسے اس جگہ داخل ہونے تک پتہ نہ ہو اور اگر اسے مجلس میں داخل ہونے سے قبل پتہ چل جائے تو وہ واپس لوٹ جائے اور وہاں نہ آئے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ شخص امام (حاکم وقت) ہو جس کی اقتدا کی جائے اور اگر اس کیلئے ممکن ہو تو وہ نہ ٹھہرے اور مجلس سے اٹھ جائے اس لئے کہ یہاں ٹھہرے رہنے سے علم اور دین کا مذاق اڑانا اور اہل فسق کے فسق کو برقرار رکھنا لازم آتا ہے جو جائز نہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ٹھہرے رہنا ایسے وقت پر معمول ہے جب وہ علی الاطلاق مقتداۓ بد (امام پیشوا) نہ ہوئے تھے اور اگر ایسا ہوتا تو ہرگز نہ ٹھہرتے۔

یہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ "محض گانا" ایک نافرمانی کا کام ہے اور اسی طرح اس کا سننا بھی۔ اس طرح قصب بجانا اور اس کو سننا گناہ ہے۔ کیا تو نہیں جانتا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس کو ابتلا قرار دیا ہے۔

(۱۸) ذخیرہ اندوزی کی ممانعت کا بیان

اور ذخیرہ اندوزی احتکار مکروہ ہے، احتکار (ذخیرہ اندوزی) پر ہماری گفتگو دو عنوانات کے تحت ہوگی:

(الف)۔ احتکار (ذخیرہ اندوزی) کی تشریح اور کس صورت میں متعلقہ شخص ذخیرہ اندوز قرار پاتا ہے:-

(ب)۔ احتکار (ذخیرہ اندوزی) کے احکام

(الف) احتکار (ذخیرہ اندوزی) کی تشریح

احتکار یہ ہے کہ کوئی شخص شہر سے غلہ خریدے اور وہ انہی کو فروخت نہ کرے، جس سے لوگوں کو نقصان ہوتا ہو۔ اسی طرح اگر اس نے شہر کے قرب و جوار سے غلہ خریدا اور اس کو اٹھا کر قریبی شہر میں لے گیا اور وہ شہر چھوٹا ہو اور اس ذخیرہ اندوزی سے اہل شہر کو نقصان ہوتا ہو تو وہ محتکار (ذخیرہ اندوز) ہوگا، لیکن اگر وہ شہر بڑا ہو اور اس سے اس شہر کو نقصان نہ ہوتا ہو تو وہ شخص ذخیرہ اندوز نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر وہ اس شہر میں کسی دور دراز جگہ سے غلہ لے کر گیا اور اس کو لے جا کر ذخیرہ کر لیا تو وہ ذخیرہ اندوز نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ ذخیرہ اندوز ہوگا۔ اس لیے کہ ذخیرہ اندوزی کی کراہت شہر میں خریداری اور اس کی فروخت روک رکھنے کی بنا پر ہے، کیونکہ اس سے عام لوگوں کو نقصان ہوتا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نبی کریم ﷺ کی حدیث سے استدلال کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

الجالب مرزوق (غلہ دور سے اٹھا کر لانے والے کو رزق ملتا ہے)

اور یہاں یہ شخص جالب (دور سے غلہ لانے والا) ہے نیز اس لئے بھی کہ احتکار (ذخیرہ اندوزی) کی حرمت اس شہر میں خریدی ہوئی شے کو روک رکھنے کی بنا پر ہے، کیونکہ اس سے لوگوں کے حقوق کا تعلق ہے۔ جس کی بنا پر ان کا حق روک کر وہ ظالم شمار ہوگا، جیسا کہ ہم آئندہ ذکر کریں گے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی، کیونکہ یہاں خریدی ہوئی شے کسی دور دراز جگہ سے لائی گئی ہے۔ اس لئے اس شہر کے لوگوں کا حق اس سے متعلق نہ ہوگا۔ جس کی بنا پر ظلم ثابت نہ ہوگا، لیکن اس کے باوجود افضل یہ ہے کہ وہ ایسا نہ کرے، بلکہ وہ اس غلہ کو فروخت کر دے، کیونکہ اس کو روک رکھنے میں مسلمانوں کا نقصان ہے۔

اسی طرح اگر اس کو کچھ پیداوار حاصل ہوئی ہو مثال کے طور پر اس نے اپنی زمین سے کھیتی حاصل کی اور اس کی پیداوار کو روک لیا تو یہ بھی احتکار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس سے اہل شہر کا حق متعلق نہیں ہے، لیکن افضل یہ ہے کہ وہ ایسا نہ

کرے اور اس کو فروخت کرے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

پھر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک احتکار (ذخیرہ اندوزی) ہر اس شئی میں ثابت ہوتا ہے جس سے عوام الناس کو تنگی ہوتی ہو خواہ وہ خوارک ہو یا کوئی اور شئی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک احتکار صرف لوگوں کی خوارک اور جانوروں کے چارے، مثلاً گندم یا گھاس اور چارے میں ہوتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ عام طور پر عوام الناس کو جس احتکار سے نقصان ہوتا ہے یہ وہ احتکار ہے جس کا تعلق خوارک اور چارے سے ہو، لہذا احتکار (ذخیرہ اندوزی) انہی اشیاء میں ظاہر ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس کی کراہت عوام الناس کو پہنچنے والے نقصان کی بنا پر ہے، اور یہ بات صرف خوارک اور جانوروں کے چارے تک محدود نہیں ہے۔

احتکار کے احکام

احتکار کے ساتھ متعدد احکام کا تعلق ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) اس کا حرام ہونا۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

من احتكر طعاما أربعين ليلة فقد برى
من الله وبرى الله منه
(جس نے پالیس روز تک کھانا روک کر رکھا تو وہ اللہ تعالیٰ سے بری ہے)

اس قسم کی وعید فعل حرام کے ارتکاب کے سوا نہیں دی جاسکتی۔ نیز اس لئے بھی کہ احتکار (ذخیرہ اندوزی) ایک طرح کا ظلم ہے۔ اس لئے کہ جو شئی شہر میں فروخت ہو اس کے ساتھ اس شہر کے عام لوگوں کا حق متعلق ہوتا ہے، تو چونکہ اس نے خریدی ہوئی شئی کو لوگوں کی شدید ضرورت و حاجت کے باوجود انہیں فروخت کرنے سے روک رکھا ہے، لہذا اس نے گویا ان کا حق انہیں نہیں دیا اور کسی کو اس کا حق نہ دینا ظلم ہے۔ جو حرام ہے۔ اور حرمت کے معاملے میں احتکار کی مدت کم ہو یا زیادہ دونوں یکساں ہیں، اس لئے کہ دونوں سے لوگوں پر زیادتی ظاہر ہوتی ہے۔

(۲) ذخیرہ کرنے والے کو اپنے اس ظلم کی تلافی کرنے کیلئے اس سامان کو فروخت کرنے کو کہا جائے گا، لیکن صرف اسی حد تک جو اس کی اور اس کے گھر والوں کی خوارک سے فاضل ہو اور اگر وہ ایسا نہ کرے اور ذخیرہ اندوزی پر اصرار کرے اور امام (حاکم وقت) کے پاس دوسری مرتبہ اس کا معاملہ پیش کیا جائے اور وہ اس ذخیرہ اندوزی پر "صرار" ہے تو امام اس کو نصیحت کرے اور اس کو دھمکائے۔ پھر بھی اگر اس نے اس کی بات نہ مانی اور تیسری بار اس کے سامنے اس کی نصیحت پیش ہو تو وہ اس کو قید کر دے اور اس کو تعزیر کرے جو اس کے اس غلط کام کے مطابق ہو، مگر وہ کو فروخت پر مجبور نہ کرے، البتہ امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام اس کو اس کی فروخت پر مجبور کرے۔ اس مسئلے کا آزاد شخص پر مجرم (پابندی) لگانے سے تعلق ہے۔ اس لئے کہ کسی کو کسی شئی کی فروخت پر مجبور کرنا معنوی طور پر "مجرم" (اس پر پابندی) لگانا ہے۔

اسی طرح حاکم وقت اس کی قیمت مقرر نہ کرے یا، جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

يا ايها الذين امنوا لا تأكلوا اموالكم
بفسكم بالباطل الا ان تكون تجارة
عن نراض منكم (۱)

(اے اہل ایمان ایک دوسرے کا مال نامق نہ کھاؤ۔ مگر
آپس کی رضامندی سے تجارت کا لین دین ہو اور اس سے
مال فائدہ ہو جانے تو وہ جائز ہے)

نیز ارشاد نبوی ہے:

لا یحل مال امری مسلم الا بطیب من نفسه (کسی مسلمان کیلئے دوسرے کا مال اس کی قلبی رضامندی کے سوا جائز نہیں ہے) اور مروی ہے کہ:

ایک مرتبہ مدینہ منورہ میں اشیاء کی قیمتیں بڑھ گئیں تو لوگوں نے رسول اللہ ﷺ سے تسعیر (کم قیمت مقرر) کرنے کو کہا تو آپ نے قیمتیں مقرر نہ فرمائیں اور فرمایا بیشک اللہ تعالیٰ قیمتیں مقرر کرنے، تنگی اور کشادگی پیدا کرنے والا ہے۔ (۳) اگر حاکم وقت کو یہ اندیشہ ہو کہ خوراک کی قلت کے باعث اہل شہر مرجائیں گے۔ تو وہ ذخیرہ اندوزی کرنے والوں سے غلہ لیکر اسے ان پر تقسیم کر دے۔ اور جب لوگوں کو خوراک مل جائے تو وہ اتنی ہی مقدار میں ان کو واپس کر دے اس لئے کہ لوگ مجبور ہیں اور جس شخص کو اپنی جان بچانے کیلئے دوسرے کے مال کی ضرورت ہو تو اس کو اس کے تاون کی ذمہ داری کے ساتھ لینے کی اجازت ہے، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فمن اضطر فی مخصصة غیر متجانف الاثم فان الله غفور رحیم (۱)
{یا جو شخص بھوک میں ناچار ہو جائے بشرطیکہ گناہ کی طرف مائل نہ ہو تو خدا بخشنے والا مہربان ہے}

(۱۹) تلقی رکبان (شہر سے باہر نکل کر آنے والے قافلوں کا سامان خرید لینا)

اسی طرح تلقی رکبان بھی مکروہ ہے، بشرطیکہ اس کا شہر والوں کو نقصان ہوتا ہو۔ جیسا کہ مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے "تلقى رکبان" سے منع فرمایا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس سے عام لوگوں کو نقصان ہوتا ہے لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا، جیسے کہ احتکار (ذخیرہ اندوزی) مکروہ ہے۔

(۲۰) شراب کے مشکیزے کو پھاڑنا

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کسی مسلمان کی ملکیت میں شراب کے مشکیزے کو پھاڑنا بھی مکروہ ہے۔ اور اگر اس نے اس کو پھاڑا تو وہ ضامن ہوگا اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور وہ اس کا ضامن ہوگا۔

(۲۱) یہی اختلاف گانے بجانے کے آلات مثلاً بربط، عود اور الزار وغیرہ کو توڑنے میں بھی ہے۔ یہ مسئلہ کتاب البیوع میں آئے گا۔

(۲۲) اگر کسی شخص نے دوسرے کا موتی نکل لیا اور وہ اس سے مر گیا تو اگر اس نے اپنے پیچھے مال چھوڑا ہو تو موتی کی قیمت اس سے لی جائے گی اور اگر اس نے کوئی مال وغیرہ نہیں چھوڑا تو اس کے پیٹ کو نہ پھاڑا جائے۔ اس لئے کہ پیٹ کا پھاڑنا حرام ہے اور انسانی جان کی حرمت مال کی حرمت سے زیادہ ہے، اور اس پر موتی کی قیمت ضروری ہوگی اس لئے کہ اس نے اس کو ضائع کیا ہے اور وہ ذوات الامثال میں سے بھی نہیں لہذا وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا، پھر اگر تو دنیا میں اس کا مال موجود اور ظاہر ہو تو اس سے اس کی ادائیگی کر دی جائے ورنہ وہ آخرت میں ماخوذ ہوگا۔

(۲۳) اگر کوئی حاملہ عورت مر جائے اور اس کے پیٹ میں بچہ تڑپنے لگے تو اگر تو غالب گمان یہ ہو کہ وہ بچہ زندہ ہے تو اس کا پیٹ پھاڑا جائے، اس لئے کہ اس صورت میں دو برائیوں کا سامنا ہے: لہذا ان میں سے جو آسان ہے اس کو اختیار کیا جائے گا اور زندہ بچے کو مارنے سے اس کی ماں کا پیٹ شق کرنا آسان ہے۔

(۲۴) کسی شخص کی اولاد چھوٹی ہو اور اس نے چاہا کہ اپنے مال میں کسی شخص کے حق میں وصیت کر جائے تو یہ دیکھا جائے گا۔ اگر تو غالب گمان یہ ہو کہ ایک تہائی مال دیکر بقیہ مال سے اس کے پس ماندگان کا گزارہ ہو جائے گا تو ایک تہائی مال کی وصیت کرنا افضل ہے۔ اس لئے کہ اس میں دونوں طرف کی رعایت ہے۔ اور اگر اس کی غالب رائے یہ ہو کہ اس سے پس ماندگان کی گزر بسر نہ ہوگی تو افضل یہ ہے کہ وہ وصیت نہ کرے، اس لئے کہ مروی ہے کہ:

"حضرت سعد بن وقاص نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ مرد اپنا مال میں سے کتنے حصہ کی وصیت کرے تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا ایک تہائی مال کی اور ایک تہائی بہت ہے۔ اس لئے کہ اگر تو اپنے وارثوں کو خوشحال چھوڑ جائے گا تو وہ اس سے بہتر ہے کہ تو ان کو تنگ دست اور لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائے والا چھوڑ جائے"

(۲۵) اگر کسی شخص نے ایسے شخص کو دیکھا جس نے اس کے باپ کو قتل کیا ہو اور قاتل کا دعویٰ ہو کہ اس نے اس کے باپ کو قصاص میں یا مرتد ہونے کے جرم میں قتل کیا تاگر پیٹے کو اس بارے میں کچھ علم نہ ہو تو بیٹے کو حق حاصل ہے کہ وہ اس کو قتل کر دے اس لئے کہ اس نے حقیقہ ایک ایسے شخص کو دیکھا ہے جو موجب قصاص ہے، یعنی قتل عمد کا مرتکب ہوا ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے۔

(قتل عمد کا قصاص ہے الا یہ کہ وہ معاف کر دے یا وہ فدیہ ادا کر دے)

العمد قود الا ان یعنی اولیغادی

اور قاتل نے ایک ایسے امر کا دعویٰ کیا ہے جو عارضی ہے لہذا ثبوت کے بغیر اس کی بات قبول نہ ہوگی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب قاتل نے رازداری سے قتل کا اقرار کیا پھر اس نے دعویٰ کیا کہ اس نے تو قصاص یا مرتد ہونے کے جرم میں اسے مارا تھا، تو اس کے بیٹے کو اس کے قتل کی کوشش کا حق ہے، کیونکہ اس کے قتل کا اقرار اصل میں قصاص کے موجب یعنی سبب کا اقرار ہے، جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے نہ تو اپنی آنکھوں سے اسے قتل کرنے دیکھا اور نہ ہی اس نے خود اقرار کیا، لیکن اس کے پاس آکر دو عادل گواہوں نے اس کی گواہی دی کہ انہوں نے خود اسے قتل کرتے دیکھا ہے۔ یا اس نے ان کے روبرو اقرار کیا ہے تو تا آنکہ قاضی ان کی گواہی کی بنا پر اس کے حق میں فیصلہ نہ کر دے اس وقت تک اس کیلئے اس کے قتل کی اجازت نہ ہوگی، اس طرح اقرار اور گواہی میں فرق ہوگا، جو یہ ہے کہ گواہی بذات خود کوئی حجت اور دلیل نہیں ہے، بلکہ وہ عدالتی فیصلے کے تحت حجت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس میں حصول منفعت کی تمت کا امکان ہے اور یہ تمت عدالتی فیصلے کے بغیر دور نہیں ہو سکتی، جبکہ اقرار فی نفسہ حجت ہے اس لئے کہ کوئی شخص اپنی ذات پر اقرار کے متعلق مستم نہیں کیا جاسکتا۔ تو دونوں میں یہ فرق ہے۔

اسی طرح اس شخص کیلئے جس نے اسے قتل کرنے دیکھا یا اس کا اقرار سنا ہے اس کے ولی کی اس کے قتل میں مدد کرنا جائز ہے، اس لئے کہ کسی حقدار کی اس کے حق کی وصولی میں مدد کرنا ایک واضح معاملہ ہے۔ اور اگر اس کے بیٹے کے پاس قاتل کے دعوے کی تائید میں کوئی ثبوت موجود ہو، یعنی یہ کہ اس نے اسے قصاص میں یا اس کے مرتد ہونے کی بنا پر قتل کیا تھا اور اس پر دو عادل گواہ گواہی دیں۔ اگر تو وہ دونوں اس پائے کے ہوں کہ وہ دونوں قاضی کے ہاں گواہی دیں تو ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا تو مقتول کے بیٹے کو باپ کے قاتل سے قصاص لینے میں جلدی نہ کرنی چاہیے۔ اس لئے کہ امکان ہے کہ ان کی گواہی کے مطابق قاضی فیصلہ کر دے۔ جس سے یہ ظاہر ہو کہ اس نے قاتل کو ناحق مارا ہے اور کسی مہاج کام سے پناہ مرام فعل کے ارتکاب سے بہتر ہے۔

اور اگر وہ گواہ اس معیار کے ہوں کہ اگر وہ قاضی کے ہاں گواہی دیں تو ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ نہ کیا جائے، جیسے کہ کوئی ایسا شخص ہو، جسے مدد نہ ملے، تو اس کو قتل

کرنے کی گنجائش ہوگی، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس کی گواہی فی نفسہ حجت نہیں ہے، بلکہ عدالتی فیصلے کی روشنی میں حجت ہے، پھر اگر وہ ایسی گواہی ہو کہ اس کے ساتھ عدالتی فیصلہ متصل نہ ہو تو اس کا وجود و عدم یکساں ہے، لیکن اس کے باوجود اگر وہ اس بارے میں توقف کر لے تو زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ فی الجملہ اس کے ساتھ عدالتی فیصلہ متصل ہے نیز یہ احتمال بھی ہے کہ وہ گواہی اللہ کے ہاں حقیقی طور پر درست ہو۔

اور اگر اس کے پاس کسی ایک ایسے عادل گواہ نے گواہی دی جو حد قذف میں مآخوذ نہ ہو تو مناسب یہ ہے کہ وہ توقف کرے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس کے ساتھ کوئی اور گواہی مل جائے۔ اسی لئے اگر وہ قاضی کے پاس گواہی دے تو فیصلے کو موقوف رکھا جائے گا لہذا انتظار کرنا بہتر ہے، لیکن اگر اس نے انتظار نہ کیا، بلکہ اس کے قتل میں جلد بازی کی تو اس کے لیے اس کی گنجائش ہوگی۔ اس لئے کہ اس وقت آدمی شہادت موجود ہے، جو دوسری نصف شہادت کے بغیر معتبر نہ ہوگی۔

(۲۶) اور اگر اس کے وارث نے دیکھا کہ کسی شخص نے اس کے باپ سے مال لیا تھا۔ یا اس نے خود اقرار کیا کہ اس نے اس کے باپ سے مال لیا تھا۔ اور یہ دعویٰ کیا کہ یہ مال اس کے پاس اس کی امانت تھا یا اس کے باپ پر قرض تھا، تو اس کیلئے گنجائش ہے کہ وہ اس سے یہ مال وصول کر لے۔ اس لئے کہ جب اس نے اس کو مال لیتے دیکھا ہے تو اس نے گویا اسے ایسا مال لیتے دیکھا ہے جو حقیقت میں موجب ضمان ہے، یعنی مال کا لینا۔ اس لئے کہ مال کا لینا فی الحقیقت لیے گئے سامان پر ضمان کے وجوب کا سبب ہے۔ جو اس کی عین (ذات) کو واپس کر کے وصول کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ وہ ماں قائم ہو اور اگر وہ تلف ہو گیا ہو تو اس کے عوض اور بدل کو وصول کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

علی الید ما اخذت حتی تردہ (لینے والے پر لئے گئے مال کی واپسی ضروری ہے)

اور ودیعت رکھوانے اور قرض دینے کا معاملہ ایک عارضی معاملہ ہے، لہذا دلیل کے بغیر اس دعوے کو قبول نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس کو حق ہو گا کہ وہ اس سے اسے وصول کرے اور اگر وہ نہ دے تو اس سے لڑے۔ جیسا کہ ارشاد نبوی ہے:

قاتل دون مالک (اپنے مال کی حفاظت کیلئے لڑو)

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اس کا اقرار کیا اس لئے کہ اس نے ایک ایسی بات کا اقرار کیا ہے جو ضمان کے وجوب کا سبب ہے، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر آئے ہیں، تو اسے اس کی وصولی کا حق ہو گا۔

اسی طرح اگر کسی شخص نے خود دیکھا ہو یا اس کا اقرار سنا ہو اس کو اس کی وصولی میں مدد کرنا چاہیے اس لئے کہ ایسا کرنا ظاہری طور پر ایک جھوٹ کی حق کی واپسی میں مدد کرنا ہے۔

اور اگر اس نے نہ تو دیکھا ہو اور نہ اس کے پاس اس نے اقرار کیا ہو البتہ اس کے پاس دو گواہوں نے گواہی دی کہ جو شئی فلاں کے پاس ہے وہ اس نے تیرے پاس سے لی تھی تو جب تک اس کے حق میں عدالتی فیصلہ نہ ہو جائے اس کو لیے کا کوئی حق نہ ہو گا۔ بخلاف اس کے اقرار کے۔ اور دونوں میں فرق قتل کے تحت بیان ہو چکا ہے، واللہ اعلم۔

(ب) ایسے احکام جن کی حرمت صرف مردوں کیلئے ہے عورتوں کیلئے نہیں

ایسے احکام کی تین انواع ہیں:

(۱) دیہاج اور ریشم کے کپڑے اس سے بنا ہوا کپڑا پہننا، جیسا کہ مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ باہر تشریف لائے تو آپ کے ایک ہاتھ میں ریشم تھا اور دوسرے میں سونا تھا۔ آپ نے فرمایا یہ دووں اشیاء میری امت کے مردوں پر حرام اور عورتوں پر حلال ہیں۔

نیز مروی ہے:

"رسول اللہ ﷺ نے ایک مرتبہ حضرت عمر فاروقؓ کو ایک ریشمی حلہ دیا۔ انہوں نے عرض کیا یا رسول اللہ ﷺ آپ نے مجھے حلہ مرحمت فرمایا ہے۔ حالانکہ آپ خود حلہ عطارہ کے بارے میں فرما چکے ہیں کہ اس لباس کو وہ شخص پہنتا ہے جس کا آخرت میں کوئی حصہ ہو تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا میں نے تجھے یہ حلہ پہننے کیلئے نہیں دیا، دوسری روایت میں ہے کہ میں نے تجھے اس لئے دیا ہے تاکہ اسے اپنی بعض عورتوں کو پہنا سکے۔

پھر اگر یہ کہا جائے کہ کیا یہ مروی نہیں کہ

"ایک مرتبہ نبی کریم ﷺ باہر تشریف لائے تو آپ کے اوپر دیباچ سے بنی ہوئی قباحتی

تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی پہلے اجازت تھی بعد میں اسے منسوخ کر دیا گیا جیسے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت

ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"نبی اکرم ﷺ نے ایک مرتبہ ایک ریشمی جبہ زیب تن فرمایا جسے اکیدر رومہ نے حدیث آپ کو دیا تھا

کہا جاتا ہے کہ یہ حکم پہلے تھا اور بعد میں منسوخ ہو گیا۔ حضرت انسؓ نے یہی فرمایا ہے۔ یہ حکم جنگی ایام کے علاوہ ہے، ربا جنگی ایام کا حکم تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جنگی ایام میں اس کا پہننا مکروہ نہیں ہے۔ ان دونوں کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جنگ کے دنوں میں ریشم پہننا ایک مجبوری ہے اس لئے کہ ہتھیاروں کے نقصان سے بچنے کیلئے اس کی ضرورت ہے اور ریشم ان کو روکتا ہے اور دشمن پر رعب ڈالتا ہے، لہذا اس ضرورت کی بنا پر اس کی اجازت ہے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل تحریم والی روایت کا "اطلاق" ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر آئے ہیں اور اس میں مذکورہ حرمت مطلق ہے کیونکہ اس میں جنگ اور غیر جنگ میں فرق نہیں کیا گیا اور صاحبینؒ نے جس ضرورت کا ذکر کیا ہے وہ ایسے لباس کے پہننے سے پوری ہو سکتی ہے جس کا بانار ریشم کا اور تانا غیر ریشم کا ہو اس لئے کہ ہتھیاروں کے نقصان کو دور کرنا اور دشمن پر رعب بٹانا اس کے ساتھ بھی حاصل ہو جاتا ہے، لہذا خالص ریشم کے پہننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لہذا بلا ضرورت اس کی حرمت ساقط نہ ہوگی۔

پھر حرمت کے معاملے میں بڑے اور چھوٹے میں کوئی فرق نہیں ہے، بشرطیکہ وہ مرد ہو اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے اس حکم کا مدار "مرد" ہونے (رجولیت) پر رکھا ہے، جیسے کہ آپ نے فرمایا ہے "یہ دونوں اشیاء میری امت کے مردوں پر حرام ہیں، تاہم اگر کسی بچے نے ریشم پہنا تو اس کا گناہ اس شخص پر ہوگا جس نے اسے یہ لباس پہنایا ہو اس لئے کہ وہ اہل تحریم میں سے نہیں ہے، جیسا کہ اگر اسے کسی نے شراب پلائی اور اس نے پی لی تو اس کا گناہ شراب پلانے والے پر ہوگا نہ کہ اس پر تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ تمام کا تمام ریشم ہو، یعنی اسی سے بنا ہوا ہو اور اگر اس کا بانار ریشم کا اور تانا غیر ریشم کا ہو تو بالاجماع جنگ میں اس کا پہننا حرام نہیں ہے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اس میں ہتھیاروں کا نقصان دور کرنے اور دشمن پر رعب بٹانے کا پہلو پایا جاتا ہے، القہر جنگ کے دنوں کے علاوہ ضرورت نہ ہونے کی بنا پر یہ مکروہ ہے۔ اور اگر اس کا بانار ریشم کا اور تانا غیر ریشم کا ہو تو اس کا پہننا جنگ اور غیر جنگ دونوں میں مکروہ نہیں ہے۔ یہاں دو نکتے ہیں، ایک یہ کہ کپڑا ہانے کی وجہ سے "کپڑا بنتا ہے۔ اس لئے کہ وہ کپڑا بنائی (نسج) کی وجہ سے کپڑا بنتا ہے اور بنائی (نسج) ہانے کی تانے کے ساتھ ترکیب ہانے کا نام ہے، تو چونکہ ہانا اس کی آخری وصف کی طرح ہے، لہذا حکم اسی کی طرف مضاف ہوگا۔ اس نکتے سے العابی کپڑوں کے پہننے کا جواز ثابت ہوتا ہے دوسرا نکتہ جو شیخ ابو منصور کا بیان کردہ نکتہ ہے، یہ ہے کہ اگر بانار ریشم کا اور تانا غیر ریشم کا ہو اور تانا ہانے سے چھپ جائے تو وہ ریشم

کپڑے کی مانند ہوگا۔ اس نکتے کا تقاضا یہ ہے کہ العتابی کپڑے کا پہننا جائز ہو اس لئے کہ اس میں اس کا تانا بانے سے چھپا ہوا نہیں ہوتا صحیح پہلا نکتہ ہی ہے۔ اس لئے کہ اباحت کی روایت ایسے کپڑے میں مطلقاً آتی ہے جس کا تانا ریشم کا اور بانا غیر ریشم کا ہو اور وہ دونوں ایک دوسرے میں جڑے ہوئے ہوں، لہذا یہاں علی الاطلاق اس کا جوڑ ہوگا، لہذا اس کے مناسب حال پہلا نکتہ ہی ہے۔

اور اگر قبا کے حاشیے کو ریشم کا یا قز کا (ریشمی کو نوں والا) بنا دیا تو ایسا کرنا مکروہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ظاہری بنانی کے ساتھ چھپ جاتا ہے جس کی بنا پر اس سے حصول زینت اور آرائش کے مقاصد حاصل نہیں ہوتے۔ کیا وہ نہیں جانتا کہ ایسے کپڑے کے پہننے والے کو "ریشم اور قز پہننے والا" نہیں کہا جاتا۔

اور اگر ریشم کو "استر بنا لیا جائے تو تب بھی مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں بھی اس نے حقیقتاً ریشم کے ساتھ زیب و آرائش اختیار کی ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کپڑے میں ریشم کی کوئی مقدار زیادہ ہو اور اگر کم ہو، جیسے کپڑوں پر علامتی کڑنی اور بالائی سرے چار انگلیوں کے مساوی یا اس سے کم ریشمی ہوں تو مکروہ نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس کا تجارتی نشان (Trade Mark) سونے کے ساتھ بنا ہو تو تب بھی مکروہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ نشانات تابع میں اور اصل اعتبار متبوع کا ہوتا ہے۔ تابع کا نہیں، کیا تو نہیں جانتا کہ ایسے لباس کے پہننے والے کو ریشم اور سونا پہننے والے نہیں کہا جاتا۔ اسی طرح یہ عادت بھی چلی آتی ہے کہ اسی مقدار میں لوگ عماموں پر علامتی نشانات بنواتے اور ایسے نشانات والے کپڑے پہنتے ہیں۔ اور اس کی کسی نے مخالفت نہیں کی، لہذا یہ گویا اجماع ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی کپڑے یا ٹوپی کے کناروں پر ریشم ہو تو اس کا پہننا مکروہ نہ ہوگا، بشرطیکہ وہ چار انگلی یا اس سے کم ہو جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ایک مرتبہ ایک پوستین (فروہ) پہنی جس کے کناروں پر ریشم تھا۔

امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ٹوپی میں اس کی گنجائش نہیں ہے اگرچہ اس کی مقدار چار انگلیوں سے کم ہو۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس کی اجازت اس صورت میں دی ہے جب ریشم کپڑے کی چوڑائی میں ہو۔ ہشام امام محمد رحمہ اللہ سے اپنی نوادر میں نقل فرماتے ہیں کہ دیباچ اور ابریشم کا تکیہ لگانا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ ایسا کرنا ریشم کو مقصوداً استعمال کرنا ہے محض تابع ہونے کے طریقے پر نہیں، لہذا وہ مکروہ ہوگا۔ اگرچہ اس کی مقدار کم ہی ہو بخلاف علامتی نشان وغیرہ کے۔ یہ جو ہم نے بیان کیا یہ ریشم پہننے کا حکم ہے۔ رہا اس کا بنا ہوا تکیہ لگانے اور اس پر بیٹھنے اور سونے کا حکم تو وہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ نہیں، البتہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مذکورہ روایات میں جو ہم نے اوپر نقل کی ہیں حرمت کا ذکر مطلقاً آیا ہے۔ اور اس میں پہننے اور غیر پہننے میں فرق نہیں کیا گیا۔ نیز زیب و زینت اور اظہار نعمت کا مضموم جس طرح پہننے میں ظاہر ہوتا ہے، اسی طرح تکیہ لگانے، اس پر بیٹھنے اور سونے سے بھی ظاہر ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ انہوں نے ریشم سے چھوٹا تکیہ (مرفقہ) بنایا ہوا تھا نیز مروی ہے:

"حضرت انسؓ ایک مرتبہ ایک دعوت ولیمہ میں آئے اور ایک ایسے تکیے پر بیٹھے جو ریشم سے بنا ہوا تھا اور اس پر پرندوں کی تصویر تھی"

ان کا یہ فعل اس بات کی دلیل ہے کہ اس پر بیٹھنا جائز ہے، اسی طرح کسی ایسے تکیے پر بھی بیٹھنے کی اجازت ہے جس پر کوئی تصویر بنی ہوئی ہو۔ اس سے ظاہر ہوا کہ حدیث میں مذکورہ حرمت سے مراد اس کو پہننے کی حرمت ہے۔ اس

طرح صحابی کا فعل نبی کریم ﷺ کے قول کا شارح ہے، اس کا مخالف نہیں ہے۔ اور پہننے پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں ہے، نیز اس لئے کہ ان صورتوں میں اس سے جو زیب و آرائش حاصل ہوتی ہے وہ اس کو پہننے کی نسبت کم تر ہے۔ اس لئے بھی کہ اس میں استعمال شدہ شئی کی احانت ہے بخلاف اس کو پہننے کے۔

رہی عورت تو اس کیلئے خالص ریشم، دیباچ اور قز کا پہننا جائز ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے عورتوں کیلئے اس کو جائز قرار دیا ہے اور فرمایا ہے "ریشم میری امت کی عورتوں کیلئے حلال ہے"

(۲) مردوں کیلئے سونے کا پہننا بھی حرام ہے۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے مردوں کیلئے حرمت میں سونے اور ریشم کو یکجا کیا ہے کہ آپ نے فرمایا:

هذان حرامان علی ذکور امتی

(یہ دونوں اشیاء میری امت کے مردوں کیلئے حرام ہیں)

لہذا مردوں کیلئے سونے سے زیب و زینت حاصل کرنا جیسے انگوٹھی وغیرہ پہننا بھی مکروہ ہے، البتہ عورت کیلئے یہ حرام نہیں ہے، کیونکہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا ہے کہ "یہ میری امت کی عورتوں کیلئے حلال ہیں" اور نعمان بن بشیر سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا:

"میں نے ایک مرتبہ سونے کی ایک انگوٹھی بنوائی پھر میں رسول اکرم ﷺ کے پاس آیا تو آنحضرت ﷺ نے فرمایا مجھے کیا ہو یا ہے کہ تو نے جنت میں داخل ہونے سے قبل جنت والوں کا زیور پہن لیا ہے۔ اس پر میں نے اسے پسینک دیا۔ ورمیں نے اسے کہہ کر انگوٹھی بنوائی۔ پھر میں نبی اکرم ﷺ کے پاس آیا تو آپ نے فرمایا مجھے تم سے بتوں کی بو آرہی ہے تو میں نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ ﷺ اس صورت میں کیا کروں تو نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کہ تو چاندی کی انگوٹھی بنوالے اور وہ ایک مشقال سے زیادہ وزنی نہ ہو"

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ سونے کا اس طرح استعمال جو باعث زینت ہو مرد کیلئے مکروہ ہے، مگر عورت کیلئے مکروہ نہیں۔ جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور ایسا استعمال جو جسم کیلئے باعث نفع ہو مرد اور عورت دونوں کے حق میں مکروہ ہے۔ حتیٰ کہ مرد اور عورت کیلئے سونے کے برتنوں میں کھانا پینا، تیل اور خوشبو وغیرہ رکھنا مکروہ ہے۔ اس لئے کہ ارشاد نبوی ہے:

ان الذی یشرّب من آنية الفضة انما

(جو شخص چاندی کے برتن میں پیتا ہے)

یخرجہ من بطنہ نار جہنم

(وہ اپنے پیٹ میں جہنم کی آگ بھرتا ہے)

اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ سونے کی حرمت چاندی کی حرمت سے زیادہ ہے کیا اسے علم نہیں کہ نبی اکرم ﷺ نے دوں کو چاندی کی انگوٹھی پہننے کی اجازت دی ہے، مگر سونے کی قطعاً اجازت نہیں ہے گویا یہ نص جو چاندی کے متعلق ہے دلالت سونے کے متعلق بطریق اولیٰ وادار ہوتی ہے، جیسے کہ اف اف کرنے سے والدین کو مارنے اور گالی گلوچ کرنے کی حرمت ثابت ہوتی ہے۔

اسی طرح مکمل سونے یا مخلوط سونے سے بنی ہوئی سرمہ دانی سے سرمہ ڈالنا مرد اور عورت دونوں کیلئے مکروہ ہے۔ اس لئے کہ اس کا نفع بدن کی طرف لوٹتا ہے، لہذا وہ کھانے پینے کے مشابہ ہے۔

رہا ایسے برتنوں میں جن پر سونے سے طلاکاری کی گئی ہو کھانا اور پینا تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہی قول امام محمد رحمہ اللہ کا بھی ہے جس کا انہوں نے الوطام میں ذکر کیا ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ نص سے سونے کا استعمال حرام ہے۔ اور یہاں مذکورہ برتن کے استعمال میں یہ بات ہالی گئی ہے لہذا یہ بات مکروہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ

کے قول کی دلیل یہ ہے کہ سونے کی اتنی مقدار "برتن" کے تابع ہے اور اصل اعتبار "متبوع" کا ہوتا ہے تابع کا نہیں۔
جیسے کہ کپڑا اور جبہ جس کے حاشیے ریشم سے کاڑھے گئے ہوں، کا یہی حکم ہے۔

پھر یہی اختلاف ایسے تحت لور کرسی پر بیٹھنے نیز زین اور گام کے استعمال کرنے میں بھی ہے جس پر سونے کی طلا کاری کی گئی ہو۔ اسی طرح ایسے کپڑوں کے پھٹنے میں جس پر سونے سے کڑھائی کی گئی ہو یہی اختلاف ہے۔

رہی سونے سے ملمع کی گئی تلوار اور چھری تو بالاجماع ان کے استعمال میں کوئی حرج نہیں ہے اسی طرح ملمع کیا ہوا کمر بند بھی یہی حکم رکھتا ہے۔ اس لئے کہ ہتھیاروں میں اجازت کے متعلق روایات مذکور ہیں۔ اور انگوٹھی کے نگینے کو سنہری کیل کے ساتھ لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے، اس لئے کہ وہ "نگینہ" کے تابع ہے۔ اور اعتبار اصل شئی کا ہوتا ہے، اس کے تابع کا نہیں، جیسے کہ کڑھے ہوئے کپڑے وغیرہ کا یہی حکم ہے۔

رہا پلنے والے دانت کو سونے سے باندھنے کا مسئلہ تو الکرخنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ وہ جائز ہے۔ اس بارے میں انہوں نے کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا مگر الجامع الصغیر میں ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے اور اگر اس نے اس کو چاندی کی تار کے ساتھ باندھا تو ہر جمع مکروہ نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس کی ناک کٹ گئی تو اس نے سونے کی ناک لگوائی تو بالاتفاق مکروہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ چاندی کی ناک بد بودار ہو جاتی ہے، لہذا ضروری ہے کہ سونے کی ناک لگوائی جائے، لہذا اس میں ضرورت ہے، جس کی بنا پر اس کی حرمت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور مروی ہے کہ

"عرفجہ کی" جنگ کلاب "میں ناک کٹ گئی تو انہوں نے چاندی کی ناک لگوائی، مگر وہ بد بودینے لگی تو نبی اکرم ﷺ نے انہیں حکم دیا کہ وہ سونے کی ناک بنوالیں"

اسی حدیث سے امام محمد رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے، جیسا کہ "الجامع" میں مذکور ہے کہ دانت کو سنہری ملمع کرانا جائز ہے نیز اس کیلئے چاندی کی تار کے ساتھ اس کو باندھنا بھی درست ہے۔ تو اسی طرح سونے کی تار کے ساتھ باندھنا بھی جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ دونوں دھاتیں استعمال کی حرمت میں یکساں ہیں نیز اس لئے بھی کہ وہ دانت کے تابع ہے اور تابع کا حکم اصل والا ہی ہوتا ہے۔ یہ بات امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول سے موافقت رکھتی ہے۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل، جیسا کہ الجامع میں مذکور ہے یہ ہے کہ یہاں "حرمت کا ذکر دونوں میں فرق کیے بغیر علی الاطلاق، آیا ہے اور کسی حرمت والی شئی کا ارتکاب ماسوائے ضرورت کے جائز نہیں ہے اور یہ ضرورت ادنیٰ شئی یعنی چاندی کے استعمال سے پوری ہو جاتی ہے، لہذا سونے کی حرمت بدستور رہے گی اور یہاں چاندی پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ دونوں کی حرمت میں فرق ہے۔ جیسا کہ اوپر گزرا۔

اور اگر اس کا دانت گر جائے تو کسی مرے ہوئے شخص کا دانت پہلے دانت کی جگہ لگالیا جائے تو وہ بالاجماع مکروہ ہے۔ اسی طرح گرے ہوئے دانت کو دوبارہ اپنی جگہ لگانا بھی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مکروہ ہے، لیکن وہ فبیح شدہ بکری کا دانت لے کر اسے اپنے گرے ہوئے دانت کی جگہ لگا سکتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اپنا دانت لگانے میں کوئی حرج نہیں ہے البتہ دوسرے شخص کا دانت لگانا مکروہ ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا دانت میت کے دانت سے مشابہ نہ کیا جائے۔ اور یہ میرے نزدیک استحسان ہے۔ میرے نزدیک ان دونوں میں فرق ہے لیکن وہ میری تسلی کے مطابق نہیں ہے، دونوں میں فرق دو طرح سے ہے: اولاً اس طرح کہ اس کا دانت اسی وقت اس سے الگ ہوا ہے، لیکن یہ احتمال ہے کہ وہ دوسرے لمحے اس سے متصل ہو جائے وہ اس طرح وہ اس کو ملا لے اور خود ہی اس کو باندھ لے جس کی بنا پر ساتھ حالت لوٹ آئے اور کسی علیحدہ شدہ حصے کو جوڑ لینا تاکہ وہ دوبارہ جڑ جائے جائز

ہے۔ جیسا کہ اگر اس کا کوئی ایک جزو کٹ گیا اور اس نے اس جز کو اپنی جگہ دوبارہ لگالیا۔ تو جائز ہے، جب کہ دوسرے کے دانت میں اس کا احتمال نہیں ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ دوسرے انسان کے الگ شدہ حصے کا استعمال کرنا دوسرے شخص کی اہانت ہے، حالانکہ انسان اپنے تمام اعضا سمیت باعث تعظیم و تکریم ہے اور انسان کے اپنے حصے کو دوبارہ لگالینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ انسان کا دانت اس کے جسم کا حصہ ہے۔ تو جب وہ اس سے الگ ہو جائے تو کل بدن کی طرح اس کو دفن کرنا ضروری ہے۔ اور اس کا لوٹانا اس کو استحقاق کی جست سے اس کو لوٹانا ہے، لہذا یہ جائز نہ ہوگا۔ اور اس سے اس کے اپنے دانت اور کسی دوسرے شخص کے دانت میں کوئی فرق معلوم نہیں ہوتا۔

۳۔ مردوں کیلئے چاندی کا استعمال ممنوع ہے

اس لئے کہ جو نفس مردوں کو سونے کے استعمال کی حرمت کے بارے میں آئی ہے وہ دلائل چاندی کے استعمال کی حرمت سے بھی متعلق ہے، لہذا ان تمام صورتوں میں جہاں مردوں کیلئے سونے کا استعمال مکروہ ہے وہاں چاندی کا استعمال بھی مکروہ ہوگا، ماسوائے چاندی کی انگوٹھی کے، بشرطیکہ اسے اس دھب سے بنایا جائے جو مردوں کیلئے مناسب ہو اور وہ ایک مثقال وزن سے زیادہ نہ ہو جیسا کہ ہم اوپر نعمان بن بشیر کی روایت نقل کر آئے ہیں۔ اسی طرح پشکا تلوار اور چھری کا پھل چاندی کا بنانا مکروہ نہیں ہے، جیسا کہ اوپر بیان ہوا اور جہاں جہاں سونے کا استعمال مکروہ نہیں ہے وہاں چاندی کا استعمال بھی بطریق اولیٰ مکروہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کی حرمت سونے کی حرمت سے کم درجے کی ہے۔ اور اس کے بارے میں جو اختلاف اور اتفاق ہے اس کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں، لہذا ہم اس کا اعادہ نہ کریں گے۔ سونے اور چاندی کے سوا کسی اور شے، مثلاً لوہے، تانبے اور ہیتل وغیرہ سے انگوٹھی بنانا مردوں اور عورتوں سب کیلئے مکروہ ہے۔ اس لئے کہ وہ اہل جہنم کا لباس ہے، جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر آئے ہیں۔

رہے وہ برتن جو سونے اور چاندی کے پانی سے طبع کئے گئے ہوں جن میں سے کوئی شے خالص نہ ہو تو ایسے برتنوں میں کمانے اور پینے وغیرہ میں بالاجماع کوئی حرج نہیں ہے۔

اسی طریق طبع کی ہوئی کلام، رکاب اور ہتھیار، چارپائی اور چمت میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس لئے کہ طبع کوئی شے نہیں ہے کیا مجھے علم نہیں کہ یہ خالص سونا نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔

کتاب البیوع

خرید و فروخت کا بیان

اس کتاب میں حسب ذیل عنوانات پر بحث ہوگی۔

- ۱- رکن بیع کا بیان
 - ۲- رکن بیع کی شرائط
 - ۳- بیع کی اقسام کا بیان
 - ۴- بیع کی مکروہ اقسام اور اس سے متعلق مسائل کا بیان
 - ۵- بیع کا حکم
 - ۶- بیع کے حکم کو رفع (ختم) کرنے والے امور کا بیان
- تفصیل حسب ذیل ہے۔

فصل (اول) رکن بیع کا بیان

بیع کارکن کسی مرغوب شئی کا مرغوب شئی سے تبادلہ ہے اور یہ تبادلہ کبھی تو الفاظ کے ذریعے ہوتا ہے اور کبھی عمل کے ذریعے سے اگر "تبادلہ اشیاء" قول (گفتگو) کے ذریعے ہو تو فقہاء کے نزدیک اسی کو ایجاب و قبول کہا جاتا ہے۔ ایجاب و قبول پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی۔

اولاً ایجاب و قبول کے الفاظ (صیغہ)

ثانیاً ایجاب و قبول کی کیفیت (صفت)

اولاً: ایجاب و قبول کے الفاظ (صیغہ)

اس کے متعلق ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ ایجاب و قبول کبھی تو ماضی (Past) کے صیغہ کے ساتھ ہوتا ہے اور کبھی "حال" کے صیغہ (Present) کے ساتھ۔

ماضی کے صیغہ (Verb) کے ساتھ ایجاب و قبول کی صورت یہ ہے کہ بائع (فروخت کنندہ) کہے کہ "بعت" (میں نے فروخت کیا) اور مشتری (خریدار) کہے "اشتریت" (میں نے خرید لیا) تو اس سے رکن مکمل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ یہ صیغہ اگرچہ از روئے وضع (Creation) ماضی کیلئے ہے، لیکن اہل لغت و اہل شرع کے عرف و عادت میں اسے حال کا "صیغہ ایجاب" سمجھا گیا ہے۔ اور "عرف" وضع پر حکم کا مدار ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا "مجھ سے یہ شئی اتنی قیمت پر لے لیجیے یا" میں نے یہ شئی اتنی قیمت پر دی" یا یہ شئی اتنی قیمت پر تیرے لئے ہے "یا" میں نے اسے مجھے اتنی قیمت پر دیا" اور خریدار جواباً کہے "میں نے قبول کیا" یا "میں نے اسے لے لیا یا" میں راضی ہوں "یا" میں نے پسند کیا" وغیرہ۔ اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں بیع کارکن مکمل ہو گیا ہے۔ کیونکہ یہ تمام کلمات بیع "یعنی باہمی تبادلہ" کا مفہوم ادا کرتے ہیں۔ اور احکام کا دار و مدار معنی پر ہوتا ہے، ظاہری صورت پر نہیں۔

رہا صیغہ حال (Present Verb) تو اس کی صورت یہ ہے کہ "ہائع" مشتری سے کہے "میں تجھے یہ شئی اتنی قیمت پر فروخت کرتا ہوں" اور وہ اس سے ایجاب کی نیت کرے۔ اس پر مشتری (خریدار) کہے۔ میں نے اسے خرید لیا۔ یا مشتری کہے "میں تجھ سے یہ شئی اتنے میں خریدتا ہوں" اور وہ ایجاب کی نیت کرے۔ اور ہائع کہے "میں نے اسے تیرے پاس اتنی قیمت پر بیچ دیا، اور مشتری کہے "میں نے اسے خرید لیا" اور دونوں نے ایجاب کی نیت کی تو اس سے رکن مکمل ہو جائے گا اور بیع واقع ہو جائے گی۔ یہاں ہم نے نیت کا اعتبار کیا ہے۔ حالانکہ "فعل (مضارع) کا صیغہ (Verb) حال کیلئے ہوتا ہے، اور یہی قول صحیح ہے، اس لئے کہ اسکا غالب استعمال حقیقۃً یا محاراً مستقبل (Future) کیلئے ہوتا ہے، لہذا نیت کے ساتھ اس کی تعیین کی ضرورت ہے اور بالاتفاق بیع سوالیہ صیغے کے ساتھ واقع نہیں ہوتی، مثلاً مشتری ہائع سے کہے۔

"کیا تو مجھے یہ شئی اتنی قیمت پر فروخت کرتا ہے؟" یا "کیا تو نے مجھے یہ شئی اتنی قیمت پر فروخت کر دی ہے؟" تو ہائع نے کہا ہاں میں نے فروخت کی" تو اس سے بیع نہ ہوگی جب تک کہ مشتری جواباً یہ نہ کہے کہ "میں نے خرید لی" یہی حکم اس صورت میں ہے جب ہائع مشتری سے کہے "مجھ سے یہ شئی اتنی قیمت پر خرید لے تو اس نے کہا "میں نے خرید لی" تو بیع اس وقت تک درست نہ ہوگی۔ جب تک ہائع نہ کہے "میں نے اس کو بیچ دیا"

پھر کیا مستقبل (Future) کے صیغہ کے ساتھ بیع ہو جاتی ہے یعنی امر (Order) کے صیغے کے ساتھ اس طرح کہ مشتری ہائع سے کہے "اپنا یہ غلام میرے پاس اتنی قیمت پر بیچ دے" اور ہائع کہے "میں نے اسے فروخت کیا" ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ "بیع" اس وقت تک درست نہ ہوگی جب تک مشتری جواباً یہ نہ کہے کہ "میں نے خرید لیا" یہی حکم اس صورت میں ہے جب ہائع نے مشتری سے کہا "مجھ سے یہ شئی اتنی قیمت پر خرید لے" تو اس نے کہا میں نے اس کو خرید لیا، تو ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ جب تک ہائع یہ نہ کہے "میں نے اس کو بیچ دیا" اس وقت تک ہمارے نزدیک اس کی بیع درست نہ ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیع ہو جائے گی۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ فی الجملہ یہ صیغہ نصف عقد ہونے کی اہلیت رکھتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے دوسرے سے کہا "مجھ سے تو اپنی بیٹی کا نکاح کر دے، تو دوسرا شخص کہے "میں نے اس کا تجھ سے نکاح کر دیا" یا اس نے کہا "تو اپنی بیٹی کا مجھ سے عقد کر دے تو اس نے کہا "میں نے کر دیا" تو اس سے نکاح ہو جائے گا۔ تو جب یہ صیغہ نکاح میں نصف معاملہ ہونے کی اہلیت کا حامل ہوگا تو وہ بیع میں بھی نصف عقد ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس لئے کہ دونوں کارکن "ایجاب و قبول" ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس کا یہ کھنا کہ تو فروخت کر دے "یا" خرید لے "دوسرے سے ایجاب و قبول کا مطالبہ کرنا ہے اور ایجاب و قبول کا مطالبہ کرنا بذات خود ایجاب و قبول نہیں ہوتا اور چونکہ یہاں ایجاب و قبول کا دو میں سے صرف ایک یعنی نصف حصہ پایا گیا ہے، لہذا اس سے رکن مکمل نہ ہوگا اسی لئے سوالیہ (استفساریہ) جملے کے ساتھ بیع کا انعقاد نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ استفساریہ جملہ ایجاب و قبول کے سوال پر مستعمل ہوتا ہے، لہذا وہ نہ ایجاب ہے اور نہ قبول۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور نکاح میں بھی نکاح کا کھانا یہی تھا، لیکن ہم نے وہاں ایک خصوصی نص کی بنا پر استسنان پر عمل کیا ہے اور یہ وہ روایت ہے جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے۔ کہ

"حضرت بلالؓ نے ایک انصاری کے گھر نکاح کا پیغام بھیجا تو انہوں نے ان کو رشتہ دینے سے انکار کر دیا۔ انہوں نے فرمایا۔ اگر رسول اللہ ﷺ نے مجھے حکم نہ دیا ہوتا کہ میں تم کو پیغام نکاح دوں تو میں ایسا کبھی نہ کرتا۔ پس انہوں نے جواباً کہا "تو مالک ہے"

اس روایت میں یہ کہیں مذکور نہیں کہ اس کے بعد حضرت بلالؓ نے قبلت (میں نے قبول کیا) کہا ہو۔ تو ہم نے وہاں نکاح کی اس نص (روایت) کی بنا پر چھوڑ دیا ہے۔ مگر بیع میں کوئی نص نہیں ہے، لہذا نکاح پر عمل کرنا ضروری ہوگا

نیز اس لئے بھی یہ صیغہ در حقیقت بجاؤ تاؤ (مساءۃ) والا ہے لہذا حقیقتاً یہ ایجاب و قبول نہیں ہے بلکہ وہ تو ایجاب و قبول کا مطالبہ کرنا ہے۔ اور ایجاب و قبول کیلئے کوئی ایسا لفظ (صیغہ) ضروری ہے جو ان دونوں پر دلالت کرتا ہو جبکہ باب نکاح میں اس صیغے کو بجاؤ تاؤ (مساءۃ) پر محمول نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ عام طور پر نکاح میں بجاؤ تاؤ نہیں کیا جاتا، لہذا وہاں اسے ایجاب و قبول پر محمول کیا جائے گا۔ جبکہ وہاں ضرورت کا بھی یہی تقاضا ہے کہ کہنے والے کا یہ قول ”میرا اپنی بیٹی سے نکاح کر دے“ نصف عقد ہو اس لئے کہ اگر اس کو نصف عقد نہ قرار دیا جائے تو اس سے ولی (سرپرست) کو نقصان ہوگا، کیونکہ عین ممکن ہے وہ اس کے کہنے سے اس کا اس سے نکاح کر دے مگر وہ اس کو قبول نہ کرے جس سے اسے حار لاحق ہو، لہذا ولی کو ضرر (نقصان) سے بچانے کیلئے اسے نصف عقد قرار دیا جائے گا اور یہ بات بیع میں معدوم ہے۔ جس کی بنا پر یہاں یہ جملہ بطور سوالیہ باقی رہے گا۔ جس سے رکن مکمل نہ ہوگا۔ جب تک دوسرا نصف حصہ نہ پایا جائے۔

ثانیاً: ایجاب و قبول کی کیفیت (وصف)

رہی ایجاب و قبول کی وصف (کیفیت) تو وہ اس طرح ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر عقد کو لازم نہیں کرتا (یا یوں کہہ لیجیے کہ) اس کے دو حصوں میں سے کوئی ایک حصہ دوسرے حصے کے پائے جانے کے بغیر مکمل نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر فریقین میں سے کسی ایک کی طرف سے دونوں حصوں میں سے ایک (نصف) حصہ پایا گیا تو دوسرے فریق کو اختیار قبول ”(قبول کرنے یا نہ کرنے کا اختیار) ہوگا اور دوسرے شخص کو اس کی بات قبول کرنے سے قبل اپنی بات سے رجوع کا حق ہوگا، جیسا کہ حضرت ابو ہریرہؓ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

البيعان بالخيار ما لم يفترقا عن بيعهما (خرید و فروخت کے فریقین کو ایک دوسرے سے الگ

ہونے سے قبل اس سے رجوع کا حق ہوتا ہے)

اور ان دونوں کے الگ ہونے سے قبل انہیں جو (خيار) حاصل ہے وہ اختیار قبول اور خيار رجوع کہلاتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک نصف حصہ دوسرے کے پائے جانے سے قبل لازم ہو جائے تو دوسرا فریق اس کے اس نصف حصہ کے قبول کرنے پر مجبور ہوگا، جو جائز نہیں ہے۔

(۲) بیع بالتعاطی (تبادلہ اشیاء)

رہا عملی طور پر اشیاء کا تبادلہ جسے ”بیع بالمعاوضہ“ اور ”بیع الزاوضہ“ کہا جاتا ہے۔ یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ”بیع بالتعاطی“ جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ شریعت میں بیع ایجاب و قبول کا نام ہے جبکہ ایک دوسرے کو اپنی اشیاء و ناعرف شریعت میں بیع نہیں کہلاتا۔ اللہ دوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بیع بالتعاطی چھوٹی موٹی اشیاء (خسبہ) میں تو جائز ہے، مگر بیش قیمت (نفیس) اشیاء میں جائز نہیں ہے۔ جبکہ الاصل کی روایت اس تفصیل کے بغیر ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ نفوی اور شرعی طور پر بیع اشیاء کے تبادلے کا نام ہے اور یہ ”ایک مرغوب شئی کا دوسرے مرغوب شئی سے تبادلہ ہے۔ اور اس اس مبادلے کی حقیقی صورت ”تعاطی“ (ایک دوسرے کو اپنی شئی دینا) ہی ہے اور بیع و شراء کے الفاظ تو اس کی دلیل ہیں اور اس کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے:

إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ (۱) (مگر یہ تجارت میں تمہاری باہمی رضامندی سے)

اور تجارت کسی شے کو دوسرے کیلئے کسی معاوضے کے بدلے دینے سے عبارت ہے اور یہی "تعاطی" کی تشریح ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ
فَمَا رِبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ (۱)

(یہی لوگ ہیں جنہوں نے خرید لیا ہے گمراہی کو بدلے بدایت کے۔ پس نہیں نفع مند ہوئی ان کی تجارت اور نہیں ہوئے وہ بدایت یافتہ۔)

کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے تجارت کا لفظ ایسی تجارت کیلئے استعمال کیا ہے۔ جس میں اس مقصد کیلئے کوئی قول نہیں پایا جاتا، نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَىٰ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ
وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ (۲)

(بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے مومنوں سے ان کی جانیں اور ان کے مال جنت کے بدلے خرید لیے ہیں)

کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے اللہ کی راہ میں جہاد کو جنت کا بدل ٹھہراتے ہوئے اس کیلئے اشتراء اور بیع کا لفظ استعمال فرمایا، جیسا کہ آخر میں فرمایا:

فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ (۲)

(پس تم خوش ہو جاؤ۔ اس بیع کی بنا پر جو تم نے اس سے کی)

گرچہ یہاں لفظ بیع نہیں پایا گیا پھر جب یہ ثابت ہو گیا کہ مبادلے کا حقیقی مفہوم تعاطی یعنی اشیاء کا باہمی لین دین ہے اور یہ بات کم قیمت اور بیش قیمت دونوں طرح کی اشیاء میں پائی جاتی ہے، لہذا ان تمام صورتوں میں "تعاطی" بھی بیع ہوگی اور اسی پر بیع جائز ہوگی۔

فصل (دوم) رکن کی شرائط

رکن کی شرائط کو اس وقت تک جاننا ممکن نہیں جب تک بیع کی اقسام کو نہ جان لیا جائے اس لئے کہ بعض شرائط تو بیع کی تمام اقسام کو مادی میں اور بعض شرائط بعض اقسام تک محدود ہیں۔

(۱) تقسیم اول: بیع کو پہلی تقسیم میں دو اقسام میں منقسم کیا جاتا ہے۔ ایک تقسیم بدل کی طرف اور دوسری حکم کی طرف لوٹتی ہے۔

جو تقسیم اس کے بدل (معاوضہ) کی طرف لوٹتی ہے اس کی مزید دو اقسام ہیں ان میں سے ایک دونوں طرف کے معاوضوں کی طرف لوٹتی ہے اور دوسری ان میں سے ایک یعنی قیمت کی طرف راجع ہے۔

(الف) پہر پہلی قسم یعنی جو دونوں طرف کے معاوضوں پر مشتمل ہے، ہر اقسام میں منقسم ہے:

- (۱) بیع عین بالعين (میں شے کی عین شے کے ساتھ بیع)
- (۲) بیع السلع بالسلع (سامان کی سامان کے ساتھ بیع) اسے بیع مقایضہ بھی کہا جاتا ہے۔
- (۳) بیع العین بالدين (عین کی قرض کے بدلے بیع)

(۴) بیع السلع بالاثمان المطلقہ (مطلق زر ثمن کے بدلے سامان کی فروخت) یہاں زر ثمن سے مراد درہم و درناں اور ان کی کھرے اور کم قیمت سکوں، کسی کے ذمہ کیلی (ماپ کر دی جانے والی) یا وزنی موصوف یا عددی مستعار

۱۔ البقرہ (۱۶۱۲)

۲۔ البقرہ (۱۱۱۹)

ایک دوسرے سے ملتی جلتی، مگر گنتی کے ساتھ فروخت ہونے والی اشیاء کے عوض فروخت ہے

(۵) بیع الدین بالعین: یعنی قرض کی کسی عین (شی) کے بدلے بیع ہے۔ جو بیع سلم اور بیع الدین بالیدین (دھار کے بدلے احوار پر بیع) اور زر ثمن (قیمت) کی بیع مطلق زر ثمن کے عوض بیع ہے جسے بیع صرف کیا جاتا ہے۔
رہی وہ بیع جو دونوں اشیاء میں سے ایک یعنی بدل (معاوضے) کی طرف لوٹتی ہے تو وہ بدل (قیمت) کے حق میں پانچ اقسام میں منقسم ہے:

(۱) بیع المسامہ: (بھاؤ تاؤ والی بیع) یہ بیع کی اس قیمت پر فروخت ہے جس پر دونوں فریق متفق ہو جائیں۔

(۲) بیع مرابحہ: جو سابقہ قیمت پر منافع کے ساتھ بیع کی فروخت کا نام ہے اور (۳) بیع تولیہ، جو نفع و نقصان کے بغیر سابقہ قیمت پر بیع کے تبادلے سے عبارت ہے

(۴) بیع اشتراک: یعنی بیع تولیہ لیکن بیع کے کچھ حصہ کی۔ کچھ زر ثمن کے بدلے فروخت

(۵) بیع الوضعیہ: جو سابقہ قیمت پر نقصان کے ساتھ "بیع" کی بیع ہے۔

(ب) قسم دوم: اس بیع کی وہ قسم جو اس کے حکم، کی طرف راجع ہے تو ہم اس کا "بیع" کے حکم میں ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

(۳) شرائط بیع

جب آپ نے بیع کی اقسام کو جان لیا تو اب ہم اس کی شرائط کا ذکر کرنا چاہیں گے۔ ان شرائط کی سگے کسی انواع ہیں۔ ان میں سے کچھ شرائط تو "انعقاد بیع" کی ہیں اور (۳) کچھ اس کے نفاذ کی ہیں، یعنی ایسی شرائط جن کے بغیر بیع کا حکم ثابت ہی نہیں ہوتا۔ اگرچہ ان کے بغیر اس کا تصرف (وقوع) ہو جاتا ہے۔ اور (۳) ان میں سے کچھ اس کے صحیح ہونے کی شرائط ہیں، جس سے مراد ایسی شرائط ہیں جن کے بغیر بیع صحیح نہیں ہوتی، اگرچہ ان کے بغیر وہ منعقد اور نافذ ہو جاتی ہے۔

(الف) شرائط انعقاد

انعقاد بیع کی شرائط میں سے بعض کا عقد (عقد بیع کرنے والے) سے تعلق ہوتا ہے، بعض کا نفس عقد سے، اور بعض کا عقد کے محل (جگہ) سے اور بعض کا معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہو) سے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) عقد کرنے والوں (بائع اور مشتری) سے متعلقہ شرائط

بائع اور مشتری سے تعلق رکھنے والی شرائط دو ہیں (۱) یہ کہ وہ عاقل (سمجھ دار) ہو، لہذا کسی دیوانے اور بے سمجھ بچے کی بیع درست نہ ہوگی۔ اس لئے کہ تصرف کرنے والے کی اہلیت تصرف کے منعقد ہونے کی شرط ہے، اور سمجھ بوجھ کے بغیر اس کی اہلیت ثابت نہیں ہوتی، لہذا اس کے بغیر بیع منعقد نہ ہوگی۔ رہا دونوں کا بالغ ہونا تو وہ ہمارے نزدیک بیع کے منعقد ہونے کی شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر "سمجھ دار بچے" نے اپنا کوئی مال فروخت کیا تو اس کی بیع ہمارے نزدیک منعقد ہو جائے گی اور اس وقت اس کے ولی کی اجازت پر اور بلوغ کے بعد خود اس کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط ہے، لہذا ان کے نزدیک بچے کی بیع سرے سے ہی منعقد نہیں ہوتی۔

اسی طرح فی الجملہ یہ اس کے انعقاد کی بھی شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے کسی اور شخص کو خرید و فروخت کا کام

سویچ دیا (وکیل بنا دیا) تو اس کا تصرف درست ہوگا، یہ کتاب الماذون کا مسئلہ ہے۔

اسی طرح اس کا آزاد ہونا بھی شرط نہیں ہے، نہ بیع کے انعقاد کیلئے اور نہ اس کے نفاذ کیلئے۔ حتیٰ کہ اجازت یافتہ غلام (العبد الماذون) کی بالاجماع بیع درست ہو جاتی ہے اور اسی طرح خرید و فروخت سے روکے گئے غلام (عبد الممخور) کی بیع اگر وہ اپنے آقا کا مال فروخت کرے منعقد ہو جاتی ہے، تاہم ہمارے نزدیک اس کے آقا کی اجازت پر موقوف رہتی ہے۔

اسی طرح ہائع کیلئے اس شے کا مالک یا مالک کا سرپرست (Guardian) ہونا بھی شرط نہیں ہے، بلکہ وہ تو اس کے نفاذ کی شرط ہے، حتیٰ کہ ہمارے نزدیک فضولی کی بیع مالک کی مرضی پر موقوف ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط ہے، حتیٰ کہ ان کے ہاں ایسی بالکل نہیں ہوتی۔ یہ مسئلہ اپنے مقام پر آئے گا۔

اصل یہ القیاس ہائع کا مسلمان ہونا بھی بالاجماع بیع کے انعقاد اس کے نفاذ اور اس کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے۔ جس کی بنا پر کسی کافر کی خرید و فروخت بھی درست ہوگی اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خریدار کا مسلمان ہونا شرط ہے، بشرطیکہ وہ مسلمان غلام یا "مصحف قرآنی" کی خریداری کر رہا ہو حتیٰ کہ کسی کافر کا ان اشیاء کو خریدنا جائز نہ ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ کسی کافر کی طرف سے کسی مسلمان غلام کے حصول ملکیت کی اجازت دینے میں مسلمان کی ذلت و تعویض ہے، جو جائز نہیں ہے۔ اسی لئے تمہارے نزدیک ایسے کافر کو اس کی فروخت پر مجبور کیا جائے گا۔ ہماری دلیل بیع کے متعلق عام روایات اور نصوص ہیں۔ جن میں مسلمان غلام کی خریداری میں مسلمان اور کافر میں کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ لہذا یہ نصوص اپنے عموم پر محمول رہیں گی، ماسوا اس کے کہ کسی حکم کو "دلیل کی بنا پر خاص کر لیا جائے"۔ نیز اس لئے بھی کہ خریداری سے اس کیلئے مسلمان (غلام) کی ملکیت ثابت ہوتی ہے اور کافر کسی مسلمان (غلام) کی ملکیت رکھنے کا اہل ہے، کیا مجھے علم نہیں کہ کافر اپنے باپ سے "مسلمان غلام" کا وارث ہو سکتا ہے۔ اسی طرح اگر اس کی ملکیت میں کوئی کافر غلام ہو اور وہ مسلمان ہو جائے تو اس سے اس پر اس کی ملکیت بحال رہتی ہے۔ اور وہ فی الحقیقت ایک نئی (جدا) ملکیت ہے۔ اس لئے کہ یہ ایک "عرض" (غیر دائمی شے) ہے۔ جس کو بقاء نہیں، جو اس بات کی دلیل ہے کہ کافر کسی مسلمان غلام پر ملکیت رکھنے کا اہل ہے۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس میں مسلمان کی تعویض ہے تو ہم جواباً یہ کہتے ہیں کہ ملکیت میں مسلمان کی کسی تعویض کا اظہار نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس ملکیت کا خدمت لینے، مسلمان ہانڈی سے مہامت کرنے اور اس سے فائدہ اٹھانے میں اظہار نہیں ہوتا۔ اس کے بجائے ملکیت کا اظہار تو صرف ان صورتوں میں ہوتا ہے جن میں مسلمان کی کوئی تذلیل نہیں، مثلاً اس کو آزاد کرنے، اس کو مدد برہنا، اس کو مکتب کرنے اور اس کو فروخت کرنے وغیرہ ہیں۔ اس سے ثابت ہوا کہ کافر کو اس کی فروخت پر مجبور کرنا اس میں موجود ذلت کو دور کرنے کیلئے نہیں، بلکہ ایسے فعل کے احتمال کی بنا پر ہے جو غلام کے اسلام کے بعد کافر کے حق میں جائز نہیں رہا ہے۔ اس لئے کہ ایک مسلمان اور ایک کافر میں (فطری طور پر) صداقت ہوتی ہے۔ پھر جب کسی ذمی کا مسلمان غلام کو خریدنا درست ہو تو اس کا اسے آزاد کرنا، اس کو مدد برہنا ہے، اس کو ام ولد بنانا اور اس کو مکتب بنانا بھی جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ان تمام افعال کے جواز کا مدار ملکیت پر ہے اور یہاں یہ بات ہائی گئی ہے تاہم اگر اس نے اس کو مدد برہنا تو غلام اپنی قیمت ادا کرنے کیلئے کھائی کرے گا۔ اس لئے اس کے اس کی ملکیت میں برقرار رہنے کا کوئی امکان نہیں اور "بیع کے ذریعے اس کی ملکیت کو زائل کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں، کیونکہ وہ "تدبر" کی بیع ہوگی جو جائز نہیں ہوتی، لہذا اسباب کے ساتھ قیمت ادا کرنے کی صورت متعین ہو گئی۔

اسی طرح اگر وہ ہانڈی ہو اور اس نے اسے اپنی ام ولد بنا دیا تو وہ اپنی قیمت کیلئے کام کرے گی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور ذمی کو مسلمان ہانڈی سے مہامت کرنے پر شدید طور پر مارا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ اس کیلئے حرام ہے تو وہ

تغیر کا مستحق ہوگا۔ پھر جب اس نے اس کو مکاتب بنادیا تو اس پر اعتراض نہ کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس کا اس پر سے قبضہ ختم ہو چکا ہے۔ پھر اگر وہ قیمت ادا کرنے سے قاصر ہو جائے اور اس کو غلامی پر لوٹا دیا جائے تو اس کے مالک کو اس کی فروخت پر مجبور کیا جائے گا، یہی حکم ایسے ذمی کا بھی ہے جو غلام کے کسی حصے (شخص) کا مالک ہو جائے کہ اس کے کچھ حصے میں اس کی ملکیت کا حکم وہی ہوگا جو کل حصے میں اس کی ملکیت کا ہے۔

اور اگر اس (غلام) کو کسی مسلمان نے کسی کافر سے فاسد بیع کے ساتھ خریدا تو اسے اس کی واپسی پر مجبور کیا جائے گا۔ اس لئے کہ شرعاً فساد کو ختم کرنا ضروری ہے۔ بعد ازاں کافر کو اس کی صحیح فروخت پر مجبور کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی طرح بائع اور مشتری کا بولنے والا ہونا "بیع و شراء" کے انعقاد، اس کے نفاذ اور اس کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے۔ جس کی بنا پر کسی "گوئگے" کی بیع و شراء بھی درست ہوگی، بشرطیکہ اس کے متعلق اس کا اشارہ قابل فہم ہو اس لئے کہ جب اس کے متعلق اس کا اشارہ قابل فہم ہو، تو اس کا اشارہ اس کی عبارت کے قائم مقام ہوگا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس کا گوئگا پن اصلی ہو۔ اس طرح کہ وہ پیدائشی گوئگا ہو، لیکن اگر وہ عارضی گوئگا ہو اس طرح کہ اس پر "گوئگا پن" بعد میں طاری ہوا ہے تو اس صورت میں اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ تاوقتیکہ اس کا گوئگا پن مستقل نہ ہو جائے۔ اور اس کے بولنے سے مایوسی نہ ہو جائے۔ اس صورت میں اس کا اشارہ قابل فہم ہو تو اس کا حکم اصلی گوئگے کے ساتھ ملحق ہو جائے گا۔

(۲) تعداد

دوسری شرط تعداد کی ہے، لہذا ایک ہی شخص کا بیع میں دونوں طرف سے عہد کرنا درست نہ ہوگا، سوائے واحد کے جو اپنے چھوٹے بیٹے کا مال اس کی اصلی قیمت پر فروخت کرے۔ یا اتنی قیمت پر جسے عام طور پر لوگ برداشت کرتے ہوں، یا اس نے سچے کا مال خود اپنے لئے مذکورہ شرائط کے ساتھ خریدا۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا مسلک ہے جو استحسان ہے اور قیاس یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو اور یہی امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ بیع میں حقوق عہد کرنے والے (عائد) سے متعلق ہوتے ہیں۔ اور بیع کے متضاد حقوق باہم متضاد (Opposite) ہیں، مثلاً ایک طرف سے سپرداری، دوسری طرف سے قبضہ کرنا اور مطالبہ کرنا اور ایک ہی شخص کے ہونے کی صورت میں ایک ہی وقت میں اس کا سپرد کرنے والا اور قبضہ کرنے والا، مطالبہ کرنے والا اور مطالبہ کیا جانے والا ہونا لازم آتا ہے۔ جو محال ہے۔ اسی لئے بیع کے باب میں ایک ہی شخص کا دونوں طرف سے وکیل ہونا درست نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اس کا مشکل ہونا بیان کیا۔ البتہ ایک ہی شخص دونوں طرف سے قاصد (رسول) ہونے کی اہلیت رکھتا ہے۔ اس لئے کہ قاصد (رسول) کو کسی قسم کے حقوق لازم حاصل نہیں ہوتے، جس کی بنا پر اس کا محال ہونا لازم نہ آئے گا۔ یہی حکم اس قاضی کا ہے جو دونوں طرف سے عہد کا ذمہ دار (متولی) ہو، اس لئے کہ اس کے ساتھ حقوق متعلق نہیں ہوتے، لہذا وہ اس بارے میں بمنزلہ رسول (پیغام رساں) کے ہوگا۔ اسی طرح نکاح میں "وکیل" کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہاں اس کے ساتھ حقوق متعلق نہیں ہوتے، لہذا وہ محض "سفیر" اور قاصد (پیغام رساں) کی طرح ہوگا۔ استحسان کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے کہ ولا تقربوا مال الیتیم الا بالتی ہی احسن (۱) (اور تم یتیم کے مال کے قریب نہ جاؤ۔ مگر اس طریقے پر جو احسن ہو)

جس کی بنا پر باپ کو اس کا حق ہوگا، اسی طرح مثلی قیمت اور اتنی قیمت پر جسے عام طور پر لوگ برداشت کر لیتے ہوں، خرید و فروخت کرنا درست ہے۔ پھر بیع و فراء کرنا بھی کبھی تو قرینہ حال کی بنا پر باعث ثواب کام ہوتا ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ والد اس حالت میں کمال شفقت کی بنا پر یہ کام کرتا ہے۔ لہذا اس طریقے پر بیع و فراء بطریق احسن ثواب کا کام ہے۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ اس سے محال ہونا لازم آتا ہے تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ تمہارا یہ کہنا غلط ہے۔ اس لئے کہ یہاں یہ سمجھا جائے گا، جیسے گویا بچے نے بالغ ہونے کے بعد خود کسی شے کو فروخت کیا، یا بذات خود خریداری کی، لہذا حکم عقد کرنے والے ایک سے زیادہ ہونگے، جس کی بنا پر اس کا محال ہونا لازم نہ آئے گا۔

وصی کی بیع کا حکم

رہا وصی (Nominee) تو اگر اس نے اپنا مال بچے کو فروخت کیا یا اس نے بچے کا مال اپنے لئے خرید لیا، تو اگر تو اس میں (بچے کیلئے) نفع نہ ہو تو ہاں جماع جائز نہ ہوگا اور اگر اس میں بچے کیلئے نفع ہو تو وہ امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی، اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ قیاس باپ اور وصی دونوں کے حق میں جواز کے خلاف ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر اس کا مشکل ہونا (استحالة) بیان کیا، ماسوا اس کے کہ والد کو اولاد پر کمال شفقت کی بنا پر حقیقت میں اسے ایک مگر حکم اور رائے میں متعدد سمجھا گیا ہے اور چونکہ "وصی" شفقت میں باپ کے مساوی نہیں ہوتا، لہذا یہاں حکم اصل قیاس کے مطابق ہی رہے گا۔

امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے کہ "وصی" کا تصرف، بشرطیکہ اس میں یتیم کیلئے ظاہری طور پر نفع ہو اس کی طرف سے ایک مالی نیکی ہے، لہذا اسے از روئے نفس اس کا اختیار ہوگا۔ رہا امام محمد رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ "شفقت" نہیں کسی کی بنا پر "وصی" کو باپ کے ساتھ ملانا ممکن نہیں، تو ہم کہتے ہیں کہ وصی کی دو مشابہتیں ہیں: ایک باپ کے ساتھ اور دوسری وکیل کے ساتھ۔ وکیل کے ساتھ مشابہت اس لئے کہ وہ اجنبی ہے اور باپ کے ساتھ مشابہت اس لئے کہ وہ باپ کا پسندیدہ شخص ہے تو ظاہر ہے کہ وہ اس (کی وصایت) پر اس کی بچے کے ساتھ غیر معمولی شفقت کی بنا پر ہی رخصت ہوا ہے، لہذا ہم نے نفع ظاہر ہونے کی صورت میں اسے اس کا حق وار سمجھا ہے۔ تاکہ باپ کی مشابہت پر عمل ہو سکے اور نفع کے نہ ہونے کی صورت میں ہم نے اس کیلئے یہ ولایت (حق) ثابت نہیں کی، تاکہ وکیل کی مشابہت پر عمل ہو سکے۔ اس طرح بقدر امکان دونوں مشابہتوں پر عمل ہو جاتا ہے۔

نفس عقد کی شرائط

نفس عقد کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ "قبول" ایجاب کے موافق ہو، یعنی خریدار اسی شے کو ویسے ہی قبول کرے جیسے بائع نے اس کے لئے اس کا ایجاب کیا ہو، لیکن اگر اس نے اس کی مخالفت کی۔ اس طرح کہ اس نے اس کو اس کے ایجاب کے مطابق قبول نہ کیا، بلکہ اس نے کسی ایسے طریقے سے قبول کیا جس طریقے سے اس نے ایجاب نہ کیا تھا اس نے اس کے کچھ حصے کو قبول کیا یا اس نے اس کے ایجاب کو قبول کیا، مگر اس کے معاوضے کو قبول نہ کیا یا اس کے ایجاب کے معاوضے کے کچھ حصے کو قبول کیا تو جب تک از سر نو دوسرے طریقے کی جانب سے ایسا ایجاب نہ ہو جو اس قبول کے موافق ہو، بیع عقد نہ ہوگی۔

اس جہاں کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے کسی غلام میں بیع کا ایجاب کیا، مگر مشتری نے ہاندی میں قبول کیا تو بیع درست نہ ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دو غلاموں میں ایجاب کیا، مگر اس نے ان دونوں میں سے

ایک کو قبول کیا۔ مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ دونوں غلام ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کر دیئے" مشتری نے کہا "میں نے اس غلام کو قبول کیا" اس نے ایک معین غلام کی طرف اشارہ کیا تو یہ بیع منعقد نہ ہوئی۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ایک غلام کو قبول کرنا بائع پر صفقہ (عقد بیع) کی تفریق ہے، حالانکہ اگر بائع نے صفقہ (عقد بیع) میں متعدد اشیاء کو یکجا کیا ہو تو مشتری صفقہ (عقد) کی تکمیل سے قبل اس میں تفریق کا اختیار نہیں رکھتا۔ اس لئے کہ عموماً جر پیشہ لوگوں کی عادت ہوتی ہے کہ عام طور پر ہلکی شئی کو عمدہ کے ساتھ ملا دیتے ہیں تاکہ عمدہ شئی کے ساتھ ہلکی شئی بھی فروخت ہو جائے۔ اگر مشتری کو اس میں تفریق کا حق حاصل ہو جائے تو مشتری عمدہ شئی کو قبول کرے گا اور ہلکی شئی کو قبول نہ کرے گا۔ جس سے بائع کو نقصان ہوگا، حالانکہ نقصان دور کیا جاتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس رواج کا مقصد دونوں اشیاء کو یکجا طور پر قبول کئے بغیر حاصل نہیں ہوتا، لہذا دونوں میں سے ایک کے قبول کئے جانے پر وہ راضی نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ دونوں میں سے کسی ایک شئی کو قبول کرنا اس کے "ایجاب" سے اعراض کرنا ہے تو یہ ایسے ہی جیسے کہ کسی شخص کا مجلس سے اٹھ جانا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے پورے غلام میں بیع کا ایجاب کیا، مگر مشتری نے نصف غلام میں قبول کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ بائع کو اس تفریق سے ضرر ہوگا کہ اس سے اس میں شرکت کا عیب لازم آجائے گا، پھر اگر خریدار نے بائع کے ایجاب کا کچھ حصہ قبول کیا تو یہ گویا بائع سے اس شئی کا از سر نو خریدنا ہوگا۔ اگر تو بائع کی طرف سے اسی مجلس میں (دوبارہ) ایجاب اس سے متصل ہو گیا تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس حصے کی جسے مشتری نے قبول کیا الگ قیمت متعین ہو تو بیع جائز ہوگی۔ ورنہ نہیں۔ تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے کہا میں نے تجھے یہ دو کر (چالیس روپ کا ایک پیمانہ) بیس درہموں کے بدلے فروخت کر دیئے۔ پھر مشتری نے ایک کر میں بیع کو قبول کر لیا اور بائع نے دوبارہ بیع کا ایجاب کیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ مثلی شئی ہے اور مثلی شئی میں اجزاء کے اعتبار سے قیمت کو بیع پر تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ اس طرح کو اگر دو کروں کو بیس درہموں کے عوض فروخت کیا جا رہا ہو تو ایک کر کی قیمت دس درہم ہوگی کیونکہ دونوں کروں کے قفران (پیمانے) ایک جیسے ہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا میں نے تجھے یہ دونوں غلام ایک ہزار درہم میں فروخت کیے۔ پھر مشتری نے دونوں میں سے ایک کی بیع قبول کر لی اور اس کی قیمت کو واضح کر دیا۔ پھر بائع نے کہا "میں نے اسے فروخت کیا" تو بیع جائز ہوگی، لیکن اگر اس نے قیمت کی وضاحت نہ کی تو بیع جائز نہ ہوگی، اگرچہ بائع نے دوبارہ از سر نو ایجاب کر دیا ہو، بخلاف کروں اور دیگر تمام مثلی اشیاء کے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ مثلی اشیاء میں قیمت "جمع" پر اجزاء کے اعتبار سے تقسیم ہو جاتی ہے، لہذا وہاں ایک حصے کی قیمت معلوم و متعارف ہوتی ہے۔ اور غیر مثلی اشیاء کی قیمت اس کے اجزاء پر تقسیم نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس کے اجزاء کے مابین مماثلت موجود نہیں ہوتی۔ تو جب اس کی قیمت اس کے اجزاء پر قابل تقسیم نہ ہو تو قیمت کا ہر ایک حصہ بدستور مہول رہے گا۔ اور قیمت کی جہالت بیع کے درست ہونے سے مانع ہوگی۔ یہ حکم اس وقت ہے جب بائع نے دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کے حصہ کی قیمت الگ الگ بیان نہ کی۔ مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے ایک ہزار درہم پر یہ دو غلام فروخت کئے، لیکن اگر اس نے دونوں کی قیمت الگ الگ بیان کر دی، مثلاً اس نے کہا "میں تجھے یہ دو غلام ایک ایک ہزار درہم کے بدلے اور دوسرا پانچ سو درہم کے بدلے فروخت کر دیا۔ پھر خریدار نے دونوں میں سے ایک کو قبول کر لیا تو چونکہ یہاں صفقہ (عقد بیع) میں تفریق لازم نہیں آتی، لہذا یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ بائع نے خود ہی عقد بیع میں تفریق کر دی ہے۔ وہ اس طرح کہ اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی

الگ الگ قیمت بیان کی اور یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ اس میں اس کیلئے کوئی ضرر (نقصان) نہیں ہے، اور اگر نقصان ہو بھی تو یہ نقصان اس کا پسندیدہ ہے جو شریعت میں "مدفوع" نہیں ہوتا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے ایک ہزار درہموں کے عوض کسی شے کا ایجاب کیا مگر مشتری نے پانچ سو کے عوض اسے قبول کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ علیٰ هذا القیاس اگر اس نے ایک خاص جنس کی قیمت (ثمن) کے عوض اس کا ایجاب کیا، مگر اس نے دوسری جنس کی قیمت کے عوض قبول کیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا، تاوقتیکہ بائع اسی مجلس میں اس پر راضی نہ ہو جائے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر بائع نے دو افراد کو مخاطب کیا اور کہا "میں نے تم دونوں کو یہ غلام یا یہ دونوں غلام فروخت کئے" پھر ان میں سے ایک نے اس بیع کو قبول کر لیا، مگر دوسرے نے قبول نہ کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے دونوں غلاموں یا ایک غلام میں دونوں کی طرف سے اکٹھے ہی بیع کا ایجاب کیا ہے، لہذا دونوں میں سے ایک کا جواب "ایجاب" کے قابل ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب مشتری نے دو افراد کو مخاطب کیا اور کہا "میں نے تم دونوں سے غلام اتنی قیمت پر خریدا" پھر دونوں میں سے ایک نے اس کی بات کو قبول کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

فصل: عقد والی جگہ کی شرائط

رہی وہ شرائط جن کا مکان عقد عقد والی (جگہ) سے تعلق ہے تو اس (جگہ) کی ایک ہی شرط ہے اور وہ مجلس کا ایک ہونا ہے (اتحاد المجلس)، یعنی یہ کہ ایجاب و قبول ایک ہی مجلس میں ہو پھر اگر وہ مجلس مختلف ہو جائے تو بیع منعقد نہ ہوگی، لہذا اگر دونوں میں سے کسی ایک نے بیع کا ایجاب کیا، مگر دوسرا شخص اس کو قبول کرنے سے قبل مجلس سے اٹھ گیا یا وہ کسی اور کام میں مشغول ہو گیا تو اس سے اختلاف مجلس لازم آئے گا۔ پھر اگر اس نے اس کو قبول کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں قیاس یہ ہے کہ دونوں حصوں میں سے کوئی (نصف) حصہ بھی دوسرے سے مجلس سے متاخر نہ ہو۔ اس لئے کہ جب ان دونوں حصوں میں سے ایک حصہ وجود میں آیا تو دوسرا معدوم ہو گیا ہے۔ تو جب دوسرا نصف حصہ اس وقت وجود میں آیا ہے جب پہلا حصہ معدوم ہو گیا ہے، تو رکین مکمل نہ ہوگا، تاہم اس کا حقیقی اعتبار بیع کا دروازہ بند کر دے گا۔ جس کی بنا پر دونوں حصوں میں سے ہر ایک حصہ حکمی طور پر موقوف ہے گا اور مجلس دونوں حصوں کی، بوجہ ضرورت متفق ہونے کے ہاجود "جامع" ہوگی۔ اور مجلس کے ایک ہونے کی صورت میں یہ ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ تو اگر مجلس مختلف ہو گئی تو اس کا حکم موقوف نہ رہے گا، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مجلس کے ساتھ فوری ایجاب کا ہونا بھی شرط ہے اور اس کے بغیر رکین مکمل نہ ہوگا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ قیاس تو یہ ہے کہ دونوں حصوں میں سے ایک حصہ دوسرے سے متاخر نہ ہوتا، لیکن یہ تاخیر ضرورت کی بنا پر ہے اور یہ ضرورت فوری ایجاب کی صورت میں پوری ہو جاتی ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ "یہاں فوری ایجاب کو پھوڑنا ایک ضرورت ہے" اس لئے کہ پیش کش قبول کرنے والے کو فوراً و تامل کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اگر حکم فوری ایجاب پر منسخر ہو تو فوراً و تامل ممکن نہ رہے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ اگر انہوں نے چلتے ہوئے یا دو سواریوں پر سواری کی حالت میں ایک ہی سواری اور ایک ہی کھارے میں سواری کی حالت میں سودا کیا تو اگر ان دونوں کے درمیان بلا توقف ایجاب و قبول ہو گیا، تو

فجا اور اگر کوئی وقفہ ہو گیا یا دوسری جانب سے سکوت یا خاموشی رہی خواہ کچھ ہی ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ خود اس کے چلنے یا سواری کے چلنے کی بنا پر، خواہ یہ چلنا کچھ ہی ہو، مجلس بدل گئی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے پیدل چلتے ہوئے یا کسی سواری پر سواری کی حالت میں، جب وہ اس پر نماز ادا نہ کر رہا ہو کوئی سجدے والی آیت کئی بار پڑھی تو اسے ہر بار آیت سجدہ پڑھنے پر الگ الگ سجدہ کرنا واجب ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے زمین پر چلتے ہوئے یا سواری پر سواری کی حالت میں جبکہ وہ نماز ادا نہ کر رہا ہو، اپنی بیوی کو اختیار دیا اور اس کی بیوی بھی پیدل یا سواری کی حالت میں چل رہی ہو پھر اس میں وقفہ ہو گیا، تو مجلس بدل جانے کی بنا پر اس کا اختیار (خیار) باطل ہو جائے گا۔ ورنہ اگر اس نے خاوند کے اختیار دینے کے ساتھ متصل ہی اپنے آپ کو اختیار کر لیا تو اس کا اختیار کرنا درست ہوگا، اس لئے کہ اس صورت میں مجلس نہیں بدلی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر ان دونوں نے باہم خرید و فروخت کی اور اس وقت وہ دونوں کھڑے ہوں تو مجلس کے ایک ہونے کی بنا پر بیع منعقد ہو جائے گی۔ اور اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے اس وقت جب وہ دونوں کھڑے ہوں ایجاب کیا تو دوسرے قبول کرنے سے قبل تمور اساجلا۔ یا وہ دونوں ہی چلے پھر اس نے اس کو قبول کیا تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جب وہ چلا یا وہ دونوں چلے تو چونکہ اس کے قبول کرنے سے قبل دونوں کی مجلس بدل گئی ہے جس کی بنا پر رکن کے دونوں حصے ایک ہی مجلس میں جمع نہیں ہوئے، لہذا بیع درست نہ ہوگی۔ اور اگر وہ دونوں کھڑے تھے اور اس نے اپنی بیوی کو اختیار دیا پھر خاوند چل دیا جب کہ عورت کھڑی رہی تو "خیار" حسب سابق رہے گا۔ اور اگر وہ عورت چل دی، مگر خاوند سی جگہ کھڑا رہا تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا۔ گویا اعتبار عورت کی مجلس کا ہوتا ہے، خاوند کی مجلس کا نہیں۔ جبکہ بیع میں دونوں کی مجلس کا ایک ساتھ اعتبار ہوتا ہے۔ اس لئے کہ خاوند کی طرف سے اختیار دینا ایک لزوم رکھنے والا امر ہے کیا تجھے علم نہیں کہ وہ اس سے رجوع کرنے کا حق نہیں رکھتا، لہذا اس کے اعراض کی بنا پر عورت کا یہ حق باطل نہ ہوگا۔ ورنہ بیع میں دونوں میں سے کسی ایک نصف حصے کا ہونا دوسرے کیلئے اس کی قبولیت کو لازم نہیں کرتا تو اس کے عرض سے اس کے باطل ہونے کا احتمال ہوگا اور اگر ان دونوں نے باہم خرید و فروخت کی اور اس وقت وہ دونوں کشتی میں تھے تو بیع ہو جائے گی۔ خواہ وہ کشتی کھڑی ہو یا رواں ہو اور خواہ دونوں حصے ایک دوسرے سے متصل ادا ہوئے ہوں یا ایک دوسرے سے علیحدہ، بخلاف زمین پر چلنے، یا جانور پر سواری کرنے کے۔ اس لئے کہ کشتی کا چننا پانی کے چسنے سے ہوتا ہے بذات خود اس کے چلنے سے نہیں، کیا تجھے علم نہیں کہ کشتی میں سواری کرنے والا اس کو روکنے کی طاقت نہیں رکھتا، لہذا اس کا چلنا اس کے سوار کی طرف منسوب نہ ہوگا، جس کی بنا پر مجلس مختلف نہ ہوگی۔ اور کشتی گھر کے مشابہ ہوگی، بخلاف پیدل چلنے اور جانور پر سوار ہونے کی حالت کے۔ اس لیے کہ چلنے سے مجلس کا بدلتا تو ظاہر ہے۔ اس لئے کہ یہ چننا اس کا اپنا فعل ہے اور اسی طرح جانور کا چلنا سوار کی طرف ہی منسوب ہوتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ اس کو چلانے تو وہ چلتا ہے اور اگر اس کو روکے تو وہ رک جاتا ہے، لہذا اس کے چلنے سے مجلس مختلف بدل جائے گی یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کشتی میں ایک ہی آیت سجدہ کو کئی بار پڑھا، جبکہ وہ رواں دواں ہو تو اس پر ایک ہی سجدہ واجب ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اس کو گھر میں کئی بار دہرایا ہو تو تب یہی حکم ہے۔

اسی طرح اگر اس نے اپنی بیوی کو اختیار دیا اور اس وقت کشتی چل رہی تھی تو جب تک عورت کی جانب سے اعراض کی کوئی دلیل نہ پائی جائے اس کا خیار باقی رہے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے بیع کا ایجاب کیا اور دوسرا شخص

غائب ہو پھر جب اس کو یہ اطلاع پہنچی تو اس نے اس کو قبول کر لیا، تو بیع منعقد نہ ہوگی۔ مثلاً اگر اس نے کہا "میں نے اتنی قیمت پر یہ غلام فلاں شخص کو، جو غائب ہے، فروخت کیا" پھر جب اس کو یہ بات پہنچی تو اس نے قبول کر لیا۔ اور اگر اس کی جانب سے کسی اہل شخص نے قبول کر لیا تو بیع منعقد ہو جائے گی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ بیع میں دونوں فریقوں میں سے ہر ایک کی طرف سے رکن کا نصف حصہ دوسرے کے "نصف حصہ" پر مجلس تک موقوف رہتا ہے اور بالاجماع دوسرے فریق کا نصف حصہ مجلس کے بعد دوسرے حصے پر موقوف نہیں رہتا کہ اس کی جانب سے قبولیت کی صلاحیت رکھنے والا موجود ہو یا اس کی طرف سے کوئی سفارت یا کوئی تحریر موجود ہو۔ سفارت اس طرح کہ وہ کسی شخص کے پاس اپنا قاصد بھیج دے اور وہ اس سے کہے "میں نے اپنا یہ غلام فلاں شخص کو جو غائب ہے اتنی قیمت پر فروخت کیا" تو اس کے پاس جا اور اس سے کہہ کہ مجھے فلاں شخص نے تیرے پاس بھیجا ہے اور کہا ہے کہ میں نے اپنا غلام تجھے فروخت کیا، جس پر مشتری نے اس مجلس میں کہا "مجھے قبول ہے" تو بیع منعقد ہو جائے گی۔ اس لئے کہ قاصد اس کا سفیر اور بھیجنے والے کے کلام کو پہنچانے والا اور مصلیہ کو اس کے الفاظ نقل کرنے والا Messenger، تو گویا وہ بذات خود اس کے سامنے موجود ہے اور اس نے اس کے سامنے اپنی بیع کا ایجاب کیا تو دوسرے نے اسی مجلس میں اس کو قبول کر لیا۔ رہی تحریر (چٹھی) تو اس کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص دوسرے کے پاس یہ تحریر لکھ کر بھیجے کہ میں نے اپنے فلاں غلام کو تیرے پاس اتنی قیمت پر فروخت کر دیا ہے تو جب اس کے پاس یہ خط پہنچا تو اس نے اسی مجلس میں کہا "میں نے اس کو خرید لیا" تو جائز ہو گا۔ اس لئے کہ اس نے غائب شخص کو تحریر کے ذریعے مخاطب کیا ہے۔ تو یہ ایسے ہی سمجھ جانے کا یہیے گویا وہ بذات خود وہاں موجود ہو اور اس نے "ایجاب کے ذریعے اس کو مخاطب کیا اور دوسرے نے اسی مجلس میں قبول کیا ہو اور اگر اس نے اس کو خط لکھا پھر اس نے اس سے رجوع کر لیا تو اس کا رجوع درست ہو گا۔ اس لئے کہ تحریر سے ملنے لگنے سے بڑھ کر نہیں ہوتی اور اگر وہ اس سے مخاطب ہوتا اور پھر دوسرے کے قبول کرنے سے قبل اس سے رجوع کر لیتا تو اس کا رجوع کرنا درست ہوتا، تو یہاں تو بدرجہ اولیٰ اس کا رجوع درست ہو گا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کوئی قاصد بھیجا پھر اس نے اس سے رجوع کر لیا اس لئے کہ قاصد کے ذریعے اس کو مخاطب کرنا بالمشافہ مخاطب کرنے سے بڑھ کر نہیں ہے تو جب اس میں رجوع کا احتمال ہے تو یہاں تو بدرجہ اولیٰ اس کا احتمال ہو گا۔ خواہ قاصد کو اس کے رجوع کا علم ہو یا نہ ہو۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی شخص کو وکیل بنایا پھر اس کو بتائے بغیر اس کو معذول کر دیا تو اس کی معذولی درست نہ ہوگی۔ اس لئے کہ قاصد مصلیہ کو اپنے بھیجنے والے کا پیغام پہنچاتا اور اس کو نقل کرتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ محض سفیر اور قاصد ہوتا ہے، لہذا قاصد کو اس کا علم ہونا ضروری نہ ہو گا۔ جبکہ وکیل تو اپنے موکل کی طرف سے دیتے کئے اختیارات میں تصرف کرتا ہے، لہذا اس کو اپنی معذولی کا علم ہونا شرط ہو گا۔ تاکہ اسے وہ تعذیر سے بچایا جاسکے، جیسا کہ ہم کتاب الوکالۃ میں اس کا ذکر کریں گے (الشاہ للنفعالی)۔ یہی حکم اجارۃ (اجرت پر دینے) اور کتابت (غلام کو کتاب بنانے) کا ہے کہ اس کے منعقد ہونے کیلئے مجلس کا ایک ہونا (اشیاء) شرط ہے۔ اور عقد کرنے والے فریق کا نصف عقد دوسرے فریق کے نصف عقد پر موقوف نہ ہو گا اگرچہ دوسرا فریق مجلس سے غیر حاضر ہو۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک عقد بامعاوضہ عقد ہے، ماسوا اس کے کہ غائب شخص کی طرف سے کوئی اہل آدمی اس کو قبول کرے۔ یا اس کی جانب سے کوئی قاصد یا کوئی خط و غیرہ ارسال کر کے اس کی رضی معلوم کر لی جائے، جیسے کہ بیع میں یہی حکم ہے۔ ہاں ان میں ایک کا قبول دوسرے کے قبول پر موقوف نہ ہے۔ مثلاً ان میں سے ایک گواہوں کے سامنے کہے "تم گواہ رہو کہ میں نے فلاں عورت سے اتنے ہر

پر نکاح کر لیا ہے "پھر یہ خبر اس عورت کو پہنچی تو اس نے اجازت دے دی یا پہلے عورت نے کہا "تم گواہ رہو میں نے فلاں مرد کے ساتھ اتنے حق مہر پر نکاح کر لیا ہے "پھر جب یہ خبر مرد کو پہنچی تو اس نے اس کی قبول کر لیا تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اس کا ایجاب موقوف نہ ہوگا۔ بجز اس کے کہ غائب شخص کی طرف سے اس کو کوئی اہل شخص قبول کر لے، مگر امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ایجاب موقوف رہے گا۔ خواہ دوسرے فریق کی جانب سے کوئی اہل شخص قبول کرنے والا نہ بھی ہو۔ یہی حکم فضولی (Third Person) کا بھی ہے وہ اس طرح کہ اگر اس نے کہا "میں نے فلاں عورت کا فلاں مرد سے نکاح کر دیا اور اس وقت وہ دونوں موجود نہ ہوں پھر جب دونوں کو اس کی یہ بات پہنچی تو انہوں نے اس کی اجازت دے دی تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک نکاح درست نہ ہوگا، البتہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے ہاں درست ہوگا۔ اور یہ مسئلہ کتاب النکاح کا ہے اور اگر "بیع میں فضولی (Third Person) نے دونوں کے متعلق ایسے ہی کہا پھر جب دونوں کو اس کی یہ بات پہنچی تو دونوں نے اس کو قبول کر لیا تو ہر جماع جائز نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

رہا خلع میں نصف عقد تو خاوند کی طرف سے نصف عقد بالاجماع عورت کے جواب پر موقوف رہے گا، حتیٰ کہ اگر اس نے کہا "میں نے اپنی فلاں غیر حاضر بیوی سے اتنی قیمت پر خلع کیا پھر جب اس کو یہ خبر پہنچی تو اس نے قبول کر لیا تو خلع جائز ہوگا، البتہ عورت کی جانب سے نصف عقد بالاجماع موقوف نہ رہے گا، حتیٰ کہ اگر اس نے کہا، میں نے اپنے خاوند سے جو مجلس سے غائب ہے اتنی قیمت پر خلع کیا پھر اس کو یہ خبر پہنچی اور اس نے اس کی یہ پیش کش قبول کر لی تو جائز نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ خلع خاوند کی جانب سے ایک قسم (یمین) ہے، اس لئے کہ اس کا یہ قول ماں قبول کرنے کے ساتھ مشروط ہوتا ہے، لہذا یہ قسم (یمین) ہوگا، اسی لئے وہ اس سے رجوع کا اختیار نہیں رکھتا اور اس میں وقت کے ساتھ اضافت (نسبت) اور کسی شرط کے ساتھ اس کو مشروط کرنا بھی درست ہوتا ہے، مثلاً اس طرح کہ اگر خاوند نے کہا "میں نے تجھ سے کل خلع کیا (یا اس نے کہا) اگر فلاں شخص آگیا تو میں نے تجھ سے اتنی قیمت پر خلع کیا تو جب یہ قسم ٹھہرا تو عورت کی غیر حاضری اس کی درستگی پر اثر انداز نہیں ہوگی۔ جیسے کہ گھر میں داخل ہونے وغیرہ سے اس کو معین کرنے کا یہی حکم ہے۔ جبکہ عورت کی جانب سے یہ محض ایک بامعاوضہ عقد ہے۔ اسی لئے اس کی جانب سے اس کو کسی شئی سے معلق کرنا درست نہیں ہوتا، اسی طرح اس کو وقت کے ساتھ مشروط کرنا بھی درست نہیں ہوتا۔ اور سے خاوند کی طرف سے اس کے قبول کئے جانے سے قبل اس سے رجوع کا بھی حق ہوتا ہے۔ پھر جب وہ بامعاوضہ عقد ہوا تو بامعاوضہ عقود میں "نصف عقد" دوسرے پر موقوف نہیں ہوتا، جیسے کہ بیع میں ہے۔ اسی طرح غلام میں بامعاوضہ آزادی آقا کی جانب سے آزادی قبول کئے جانے پر موقوف رہے گی۔ اگر مجلس میں غلام موجود نہ ہو، لیکن غلام کی طرف سے جب اس کا آقا غائب ہو موقوف نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ اس کی جانب سے اس کی آزادی کو مشروط کرنا ہے اور غلام کی جانب سے یہ محض ایک بامعاوضہ عقد ہے اور اصول یہ ہے کہ ہر اس جگہ جہاں عقد کا نصف حصہ مجلس کے بعد دوسرے کی اجازت پر موقوف نہ رہتا ہو وہاں اس سے رجوع کرنا درست ہوتا ہے۔ اور اس کو کسی شرط کے ساتھ مشروط کرنا صحیح نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کو وقت کے ساتھ مشروط کرنا درست ہوتا ہے۔ جیسے کہ بیع، اجارے اور کتابت (مکتب) میں یہی حکم ہے۔ اور ہر اس جگہ جہاں عقد کا نصف حصہ مجلس کے بعد دوسرے کے جواب پر موقوف رہتا ہو اور اس سے رجوع کرنا صحیح نہ ہوتا ہو تو اس کو شرط کے ساتھ معلق کرنا اور وقت کے ساتھ اس کو مشروط کرنا درست ہوتا ہے، جیسے کہ "خلع" میں خاوند کی جانب سے اور آزادی غلام میں آقا کی جانب سے اس کو مشروط کرنا وغیرہ۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

فصل: معقود علیہ کی شرائط

معقود علیہ (جس پر عقد ہو رہا ہے) کی شرائط کی متعدد انواع ہیں:

۱۔ یہ کہ وہ شئی موجود ہو، لہذا کسی معدوم شئی اور ایسی شئی کی بیع جس کے معدوم ہونے کا اندیشہ ہو درست نہیں ہوتی، جیسے کہ "بچے کے بچے" کی بیع، مثلاً اس نے کہا "میں نے اس جانور کے بچے کے بچے کو فروخت کر دیا، اسی طرح کسی شئی کے حمل کو فروخت کرنا (وغیرہ)۔

اس لئے کہ "بچے" کی بیع ایک معدوم شئی کی بیع ہے اور حمل کی بیع میں اس (حمل) کے معدوم ہونے کا احتمال ہے۔ اسی طرح جانور کے تعین میں دودھ کو فروخت کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ یہاں بھی اس کے معدوم ہونے کا اندیشہ ہے، کیونکہ تعین کے چڑھ جانے کا احتمال موجود ہے۔ اسی طرح ظاہر ہونے سے قبل پھل اور فصل کی فروخت کا بھی یہی حکم ہے، کہ یہ دونوں اشیاء معدوم ہیں اور اگر ان کے ظاہر ہونے کے بعد ان کو فروخت کیا تو جائز ہوگا۔ اگرچہ ایسا ان میں پختگی کے ظاہر ہونے سے قبل ہو، بشرطیکہ اس کو درخت پر یا کھیت میں اس کے پکنے تک چھوڑنا شرط نہ ہو، ماسوا اس کے کہ بعض مشائخ نے اس کی بیع کو ناجائز قرار دیا ہے۔ ماسوا اس کے کہ وہ اس حالت کو پہنچ جائے کہ اس کے ساتھ کسی نہ کسی طرح نفع اٹھانا ممکن ہو، لیکن اگر اس کے ساتھ کسی بھی پہلو سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی، ان مشائخ نے نبی اکرم ﷺ سے مروی اس روایت سے استدلال کیا ہے:

نہی عن بیع الثمار قبل صلاحها (آنحضرت ﷺ نے پھل پکنے سے قبل ان کی فروخت سے منع کیا ہے۔)

یہ اس لئے بھی کہ جب تک اس میں پختگی ظاہر نہ ہو۔ اس وقت تک اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ ہوگا۔ لہذا وہ مال نہ ہوگا۔ جس کی بنا پر اس کی بیع جائز نہ ہوگی، مگر یہ قول (ظاہر روایت کے خلاف ہے۔ اس لئے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الزکوۃ باب العشر میں لکھا ہے کہ "اگر اس نے پھل کو اس کے نمودار ہونے کے بعد، شروع ہی میں فروخت کر دیا اور بائع کے حکم سے اس کو چھوڑ دیا یاں تک کہ وہ پک جائے تو اس صورت میں عشر مشتری پر ہوگا۔ اور اگر نمودار ہونے کے بعد اس کی بیع جائز نہ ہوتی تو مشتری پر عشر واجب نہ ہوتا، اس بیع کے جواز کی دلیل وہ روایت ہے جو نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

من باع نخلاً موزرة فشرته للناع الا ان يشترطها المناع (جس شخص نے نمودار ہونے کے بعد "کھجور" کو فروخت کیا تو اس کا

پھل بائع کیلئے ہے، ماسوا اس کے کہ خریدار اس کی شرط رکھ دے) ان بشرطها المناع

کہ آنحضرت ﷺ نے شرط کی صورت میں کھجور کا پھل مشتری کیلئے ثابت فرمایا ہے اور اس میں فرق نہیں کیا کہ آیا اس

کا پکانا ظاہر ہو گیا ہو یا نہ ہو، جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ "محل بیع" ہے، خواہ وہ کسی بھی حالت میں ہو۔ اس کی وجہ یہ

ہے کہ اس نے فروخت پر موجود پھل کا سودا اس غرض سے کیا ہے کہ وہ کچھ عرصہ بعد اس سے مستفید ہو سکے۔ اگرچہ وہ اس پھل

سے فی الوقت مستفید نہیں ہو رہا، لہذا اس کی بیع جائز ہوگی۔ جیسے کہ ہمارے اصول پر کتنے کے، عورت کے مہر، گدھے

کے بچے اور دہلی زمین کی فروخت وغیرہ۔ یہی ممانعت تو وہ پکنے کے قریب، مگر پکنے سے قبل اس کی فروخت پر معمول

ہے، مثلاً ان طرح کہ اس نے کھجور کو فروخت کیا جبکہ وہ بستر (گدا) تھی اور اس نے انکو فروخت کے جبکہ وہ کچے درخت

تھے (خبر م) تھے۔ ہماری اس تاویل کے درست ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے حدیث میں فرمایا ہے:

ارابت ان مع الله الثمرة لم يستحل (تیر کا خیال ہے اگر اللہ تعالیٰ پھل کو پیدا ہونے سے روک دے

احدکم مال صاحبہ
اور لفظ منع (منع اللہ میں) کا تقاضا یہ ہے کہ سرے سے بیع کا موقع ہی موجود نہ ہو، اس لئے کہ منع کرنا اس کو موجود ہونے سے روکنا ہے۔

اور وہ کھیتی جس کا پھل یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتا ہے، مثلاً تربوز، بیگن (وغیرہ) تو جو پھل ظاہر ہو چکا ہے، اس کی بیع تو جائز ہوگی اور جو پھل ظاہر نہیں ہوا اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اور یہی اکثر علماء کا قول ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس میں پہلی مرتبہ پھل نمودار ہو جائے تو اس کی بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں مجبوری (ضرورت) ہے، کیونکہ اس کا پور پھل ایک ہی بار ظاہر نہیں ہوتا، بلکہ یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتا ہے۔ لہذا کچھ پھل نمودار ہونے کے بعد اگر تمام فصل کی یکبارگی بیع جائز نہ ہو تو اس سے لوگوں کو بڑا حرج ہوگا، ہمارا استدلال یہ ہے کہ جو پھل اس میں ابھی ظاہر نہیں ہو وہ معدوم ہے، لہذا وہ فروخت کیے جانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ پھر یہاں ضرورت اور حرج کا دعویٰ بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ وہ اس کی اصل کو پھل سمیت فروخت کر دے، تو جب پھل آئندہ ظاہر ہوگا، وہ بھی مشتری کی ملکیت ہوگا اور مروی ہے:

ان رسول اللہ ﷺ عن بیع الحبل وحبل
الحبل وروی حبل الحبلہ
کی رو سے حاملہ کے حمل کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے

اس روایت میں (حبل الحبل اور حبل الحبلہ) کے دونوں الفاظ یکساں ہیں اور اس میں صرف "ہ" برائے تاکید و مبالغہ زند ہے اور دوسرے روایت میں حبل الحبلہ اور الحبلہ سے مراد "حاملہ" جانور ہے گویا اس روایت میں حاملہ جانور کے بچے کو فروخت کرنے کی ممانعت ہے اور مروی ہے:

نہی عن بیع اللبن فی الصرع
وبیع عسب الفحل
(نبی اکرم ﷺ نے تمھیں دودھ اور زکے مادہ منویہ کے فروخت کرنے سے منع کیا ہے)

اس لیے کہ زکاء عسب (مادہ منویہ) اس کا جفتی کرنا ہے جو عقد کے وقت معدوم ہے اور مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے "ز" کے جفتی کرانے سے منع فرمایا ہے، تو چونکہ اس ممانعت کو محض "عسب" یعنی جفتی کرانے کی ممانعت پر محمول کرنا تو ممکن نہیں، اس لئے کہ عاریت پر ایسا کرنا جائز ہے، لہذا اسے بیع اور اجارے پر محمول کیا جائے گا۔ البتہ مذکورہ حدیث میں یہ الفاظ محذوف ہو گئے ہیں اور اس کو مضمر (مغنی) رکھا گیا ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ
واسال القرۃ (۱)
(اور پوچھ بستی یعنی بستی والوں سے)

وغیرہ میں ہے

اور آٹے کو گیہوں میں اور زیتون کے تیل کو زیتون میں اور سرسوں کے تیل کو سرسوں میں اور شیرے کو انگور میں اور گھی کو دودھ میں (سے نکالنے سے قبل) فروخت کرنا جائز نہیں ہے، البتہ گیہوں اور دوسرے تمام غد جات کو ان کی بالیوں (سنابل) میں فروخت کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ گیہوں میں آٹے کی اور زیتون میں زیتون کے تیل وغیرہ کی بیع ایک معدوم شئی کی بیع ہے۔ کیونکہ (فی الوقت) گندم میں آٹا اور زیتون میں تیل موجود نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ گندم تو ایک مرکب شئی کا نام ہے، جبکہ آٹا ایک متفرق شئی ہے، لہذا جب تک گیہوں گیہوں ہیں اس وقت تک وہ آٹا نہیں

ہے۔ اور جب تک زیستوں زیستوں ہے اس وقت تک اس کا تیل موجود نہیں ہے۔ جس کی بنا پر یہ ایک معدوم شے کی بیج ہوگی جو درست نہیں ہے۔ بخلاف گیہوں کو اس کی ہالیوں میں فروخت کرنے کے۔ اس لئے کہ "ہالی" میں گیہوں موجود ہے۔ کیونکہ گیہوں ایک مرکب شے کا نام ہے اور ہالی میں وہ اسی مرکب صورت میں موجود ہے جس کی بنا پر یہ ایک موجود شے کی بیج ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر اس نے اس کی ہالی میں بھوسے کو دانوں کے بغیر فروخت کر دیا تو یہ بیج جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کا بھوسہ تو اس کو کوٹے (یا گا ہے) بغیر حاصل نہیں ہوتا، لہذا اس سے قبل بھوسہ موجود نہیں ہے جس کی بنا پر یہ ایک معدوم شے کی بیج ہوگی۔ جو منعقد نہ ہوگی۔ اور بخلاف چھت میں موجود شستیر اور دیوار میں لگی ہوئی اینٹ کے اور بخلاف کھد ریا ریشی تھان سے ایک گز کپڑا فروخت کرنے کے، کہ یہ بیج منعقد ہو جائے گی، حتیٰ کہ اگر اس نے اس کو نکال لیا یا اس کو کاٹ دیا تو خریدار کو اس کے لینے پر مجبور کیا جاسکتا ہے جبکہ یہاں بیج سرے سے منعقد نہیں ہوتی، حتیٰ کہ اگر اس نے اس کا آٹما پیس دیا یا اس کا شیرہ نکال لیا اور خریدار کو سوئپ دیا تو اس کے قبول کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، اس لئے کہ وہاں اس کا عدم نفاذ اس کے رکن یا عقد کنندہ یا معقود علیہ (زیر فروخت شے) میں کسی خلل کی بنا پر نہیں ہے، بلکہ اس نقصان کی بنا پر ہے جو عقد کنندہ کو اس کو نکالنے اور اس کو کاٹنے کی بنا پر پیش آتا ہے، تو جب اس نے اس کو نکال لیا یا اس کا کاٹ دیا تو مانع زائل ہو گیا تو بیع نافذ ہو جائے گی جبکہ یہاں تو "معقود علیہ" (زیر فروخت شے) ابی عقد کے وقت مکمل طور پر معدوم ہے اور اس کے بغیر عقد کے منعقد ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا، جس کی وجہ سے بنیادی طور پر بیع منعقد ہی نہ ہوگی، لہذا اس کی بنا پر وہ نفاذ کا احتمال نہیں رکھتی۔ اسی طرح "تربوز" میں اس کے بیج کی فروخت کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ وہ زیستوں کے تیل کی "زیستوں" میں فروخت کی طرح ہے، اسی طرح تر اکبہروں (۱۱) میں اس کی کٹھن کی اور زندہ بکری میں گوشت کی فروخت کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ گوشت تو ذبح کرنے اور جانور کی کھان کھینچنے کے بعد بنتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ ایک معدوم شے کی بیج ہے، لہذا وہ منعقد نہ ہوگی۔ اسی طرح دھبے کی پکی اس کے کھدوں اور اس سر میں موجود چربی کی فروخت وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اسی طرح سرسوں میں اس کے کودے کی فروخت کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ اس کا گودا تو اس سے تیل نکالنے کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستند ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ یا قوت اتنی قیمت پر بیچ دیا" پھر دیکھا تو وہ ٹیڑھا ہوا تو اس نے کہا میں نے یہ ٹکینہ اس شرط پر کہ وہ یا قوت ہے اتنی قیمت پر فروخت کیا" پھر دیکھا تو وہ شیشہ ٹپا یا اس سے کہ میں نے تجھے اتنی قیمت پر یہ مروی کپڑا فروخت کیا پھر جب دیکھا تو وہ کپڑا مروی تھا۔

اس لئے کہ میں نے تجھے یہ کپڑا اس شرط پر فروخت کیا کہ یہ مروی ہے تو دیکھا گیا تو وہ مروی تھا کہ ان تمام صورتوں میں بیع درست ہوگی، ان لئے کہ تمام صورتوں میں یہ ایک معدوم شے کی بیج ہے، اور اصول یہ ہے کہ بیج میں اگر اشارہ اور اشارہ ہو تو بیع صحیح ہو جائے اور دونوں ہی محل بیع ہونے کی اہلیت رکھتے ہوں تو دیکھا جائے گا: اگر تو جس شے کی طرف اشارہ کر دیا تو وہ شے بیان کردہ شے کی مخالفت جنس سے ہو تو اعتبار بیان کردہ شے کا ہوگا، اور عقد بیان کردہ شے کے ساتھ جنس سے ہوگا تو وہ شے بیان کردہ شے کی ہم جنس ہو لیکن کسی ایک صفت میں اس سے مخالفت ہو، پھر اگر دونوں کی

۱۔ یہاں میں میں لفظ "تو" مذکور ہے جو غالباً کاتب کا تسماع ہے۔ اس لئے کہ "تو" کوئی لفظ نہیں ہے، اس لئے ہمارے خیال میں یہاں لفظ "تو" صحاح و کتابت سے رہ گیا، چنانچہ ہم نے ترجمہ میں اسی کو پیش نظر رکھا ہے۔

صفات میں بہت واضح فرق ہو تو ہمارے نزدیک تب بھی بیان کردہ شئی (مسی) کا اعتبار ہوگا، اور وہ دونوں (اشارہ اور مسی) مختلف الجنس اشیاء سے متعلق سمجھے جائیں گے، اور اگر فرق کم ہو تو اعتبار بیان کردہ شئی (مشار الیہ) کا ہوگا، اور عقد بیع کا اسی کے ساتھ تعلق ہوگا۔ جب اس بات کا پتہ چل گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ یا قوت اور شیشہ دو مختلف جنس ہیں، سی طرح مروی کپڑے کا عروہ کے ساتھ یہی حکم ہے کہ یہ دو مختلف انواع ہیں، لہذا ان میں عقد بیع کا تعلق بیان کردہ شئی کے ساتھ ہوگا، جو ایک معدوم شئی ہے جس کی بنا پر عقد بیع باطل ہوگا، اور وہ منعقد نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا میں نے تجھے یہ غلام فروخت کیا "لیکن جب دیکھا گیا تو وہ باندی تھی تو ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمہم اللہ کے نزدیک بیع منعقد نہ ہوگی ورنہ زحر رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز ہوگی، ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اشارہ کردہ شئی (مشار الیہ) بیان کردہ شئی کی جنس سے تعلق رکھتی ہے، یعنی کہ غلام اور باندی اگرچہ مرد اور عورت ہونے میں مختلف ہیں، لیکن دونوں کا تعلق ایک ہی جنس سے ہے اور اتنا فرق مشار الیہ سے عقد کے متعلق ہونے سے مانع نہیں، جیسے کہ اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ بکری فروخت کی اس شرط پر کہ وہ بکری ہے، دیکھا گیا تو وہ تو بکرا تھا تو بیع جائز ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ معنوی طور پر وہ دونوں دو مختلف جنس ہیں، اس لیے کہ ان سے مطلوبہ منفعت میں واضح اور شدید اختلاف پایا جاتا ہے، لہذا وہ دونوں حقیقت میں دو مختلف اشیاء تصور ہوں گی، بخلاف بکری اور بکرے کے، اس لیے کہ وہ دونوں اشیاء جنس ذات اور منفعت میں متفق (ایک) ہیں، ذاتی طور پر تو ظاہری ہی ہے اس لیے کہ لفظ شاة (بکری بکرے) دونوں کو مشتمل ہے، رہا معنوی طور پر تو وہ اس لیے کہ دونوں سے مطلوب نفع گوشت کھانا ہے، لہذا ذات اور نفع میں بھی یہ دونوں ہم جنس تصور ہوں گے، جس کی بنا پر عقد بیع کا مشار الیہ سے تعلق ہوگا، جو اس وقت موجود اور "محل بیع" ہے، لہذا اس کو فروخت کرنا درست ہوگا، لیکن خریدار کو لینے اور نہ لینے کا اختیار ہوگا اس لیے کہ یہاں اس کی مرغوب (پسندیدہ) صفت فوت ہو گئی ہے، جس کی بنا پر اس کی رضا میں خلل آگیا ہے، لہذا اس کیلئے خیار ثابت ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کسی مکان کو اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کی عمارت پکی اینٹ سے بنائی گئی ہے، لیکن دیکھا گیا تو وہ کچی اینٹ (لبن) سے تیار کی گئی تھیں تو بیع منعقد نہ ہوگی، اس لیے کہ ان دونوں کی منفعت میں شدید اختلاف پایا جاتا ہے، جس کی بنا پر وہ دو مختلف جنسوں کی طرح ہوں گی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کپڑا اس شرط پر فروخت کیا کہ اسے "عصف" کے ساتھ رنگا گیا ہے، لیکن دیکھا گیا تو پتہ چلا کہ اسے تو زعفران کے ساتھ رنگا گیا تھا تو بیع منعقد نہ ہوگی، اس لیے کہ "عصف" اور زعفران دو مختلف رنگ ہیں جن میں واضح اختلاف پایا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے "جولن" (ایک پیمانے) میں گندم فروخت کی، مگر جب دیکھا گیا تو وہ آٹا تھا یا اس نے شرط رکھی کہ وہ آٹا ہے، دیکھا گیا تو وہ روٹیاں تھیں تو بیع منعقد نہ ہوگی، اس لیے کہ گندم اور آٹا دو مختلف اجناس ہیں اسی طرح آٹا اور روٹی کا یہی معاملہ ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کی گندم غصب کر لی اور اس کو پسوالیا تو اس کی ملکیت کا حق منقطع ہو جائے گا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ پیسنے سے وہ شئی دوسری شئی بن جاتی ہے، جس کی بنا پر یہ ایک معدوم شئی کی بیع ہوگی، لہذا وہ منعقد نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ بکری فروخت کی، اس شرط پر کہ وہ مردہ ہے، دیکھا گیا تو وہ ذبح شدہ تھی تو بالاجماع یہ بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ مردار بکری "بیع" کے قابل نہیں ہے، لہذا اس کا نام لینا باطل اور ذبح شدہ کی طرف اشارہ کرنا درست ہوگا، اور اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ ریشمی کپڑا فروخت کیا، پھر دیکھا گیا کہ وہ تو ملم (مخلوط ریشم) تھا تو دیکھا جائے گا اگر تو اس کا تانا قز (ریشم) سے اور بانا کسی اور شئی سے ہو تو بیع درست نہ ہوگی اور اگر اس کا بانا ریشمی اور تانا کوئی اور ہو تو بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ کپڑے میں صل شئی بانا ہے، اس لئے کہ کپڑا اسی کی بنا پر کپڑا بنتا ہے تو جب اس کا بانا کسی اور شئی سے ہو تو دونوں کی جنس مختلف ہو گئی

ہے، لہذا اعتبار نام کا ہوگا اور یہاں مسمی (نام رکھی گئی شئی) معدوم ہے، جس کی بنا پر بیع منقذ نہ ہوگی، اور اگر وہ تانا قز (ریشم) سے ہو تو اس کی جنس مختلف نہ ہوگی جس کی بنا پر اشارہ کا اعتبار ہوگا اور چونکہ مشار الیہ یہاں موجود ہے، لہذا وہ بیع کا محل ثابت ہوگا، البتہ مشتری کیلئے خیانت ثابت ہوگا، اس لیے کہ اس کے ہانے کار شئی ہونا اس کی پسندیدگی کا باعث تھا، اور یہ دلچسپی کی وجہ اب موجود نہیں رہی، جس کی بنا پر اس کیلئے خیانت ثابت ہوگا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا "میں نے تجھے اس" خنز (موٹا ریشم) کو بیع دیا، لیکن دیکھا گیا تو وہ تو مخلوط ریشم تھا تو اس کے بارے میں بھی وہی تفصیل ہے جو اوپر گزری، تاہم اگر تو اس کا "ہانا" خنز (ریشم) کا ہو اور "تانا" کسی اور شئی سے ہو تو بیع جائز ہوگی، پھر کہا گیا ہے کہ اس صورت میں مناسب یہ ہے کہ یہاں مشتری کیلئے خیانت ثابت نہ ہو، اس لیے کہ "خنز" (موٹے ریشم) کو اسی طرح بنایا جاتا ہے بخلاف قز (باریک ریشم) کے۔

اور اگر اس نے جب اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کا استر اور اوپر والا کپڑا فلاں کپڑے سے اور اس کا حشو (اندرونی کپڑا) فلاں کپڑے سے ہے: اگر تو باہر والا کپڑا بتائی گئی صفت سے مختلف ہو تو بیع درست نہ ہوگی، اور اگر استر اور اندر والا کپڑا بیان کردہ وصف کے خلاف ہو اور اوپر والا کپڑا حسب شرط ہو تو بیع جائز ہوگی، اگرچہ استر اور اندر والا کپڑا خلاف شرط ہو۔ اس لیے کہ جبے میں اصل باہر والا کپڑا ہوتا ہے کیا تجھے علم نہیں کہ کپڑا اسی کی طرف منسوب ہوتا ہے اور اس کے بدلے سے نام بدل جاتا ہے، اور "ستر" تو اس کی محض ایک تابع (ضمنی) شئی کی حیثیت رکھتا ہے، یہی حکم حشو (اندرونی) کپڑے کا ہے، لہذا معتقد علیہ (جس پر عقد ہوا) وہ صرف اوپر والا کپڑا ہے اور اس کے علاوہ جتنے کپڑے ہیں وہ سب اس کی صفات کے قائم مقام ہیں، جس کی بنا پر اس کا فوت ہونا اس کے جواز سے مانع نہیں، لیکن وہ اس کیلئے خیانت ثابت کرتے ہیں، اس لیے کہ اس صورت میں اس کی پسندیدگی کی ایک وجہ فوت ہو گئی ہے، پھر اگر اس نے کہا میں نے تجھے یہ مکان اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کی بنیادیں ہیں پھر دیکھا گیا تو اس میں کوئی بنیاد نہ تھی تو اس کی بیع جائز ہوگی اور "خریدار" مشتری کہ اختیار ہوگا اگر تو وہ چاہے تو اسے پوری قیمت کے عوض لے لے اور چاہے تو اس کو پھینک دے، اس میں اور اس صورت میں جب اس نے کہا میں نے تجھے یہ گھر اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کی عمارت چکی ریت کی ہے، پھر دیکھا گیا تو وہ چکی اینٹوں کی تھی، کہ اس صورت میں بیع منقذ نہیں ہوتی، فرق یہ ہے کہ چکی اور چکی اینٹوں سے، جن کی نفع میں بہت شدید قسم کا ذوق پایا جاتا ہے، جس کی بنا پر یہ دونوں دو مختلف اجناس کے حکم میں نہ آتی، جیسا کہ ہم سے قبل بیان کیا۔

(۲) مال ہونا

وہ مسمی شئی یہ ہے نہ وہ مال ہو اس لیے کہ بیع مال کا مال سے تہا وہ ہے، لہذا کسی "آزاد" شخص کی (بطور غلام) بیع درست نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ مال نہیں ہے اسی طرح ام ولد کو فروخت کرنا بھی درست نہیں ہے، اس لیے کہ وہ ایک پہلو سے آزاد عورت ہے، بیساکہ وہی ہے نہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

اعفها ولدھا (اسے اس کے بیٹے سے آزاد کر دیا ہے)

وہ نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ نے ام ولد کے ہارے میں فرمایا:

سابع ولا یوہب وہی حرہ من الثلث (اسے نہ فروخت کیا جائے نہ صلہ کیا جائے وہ اس کے مال کے ایک تہائی سے آزاد شدہ ہے)

یہی مسمی شئی اس سے مطلقاً بیع سے مانع کی مسمی ہے اور اس کو آزاد قرار دیا ہے، جس کی بنا پر وہ مطلقاً مال نہ

ہوگی، خصوصاً امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے اصول پر، اس لیے کہ ام ولد ہونا ان کے نزدیک اس کی "مالیت" کو ختم کر دیتا ہے، حتیٰ کہ اس کے غصب یا بیع فاسد کے ساتھ اس کو فروخت کرنے یا آزاد کرنے پر ضمان (تاوان) واجب نہیں ہوتی، صرف اس کے قتل پر ضمان (تاوان) واجب ہوتی ہے، کسی اور صورت میں نہیں، اس لیے کہ "قتل" کا تاوان درحقیقت اس کے خون کا تاوان ہے، نہ کہ اس کی مالیت کا۔ یہ مسئلہ انشاء اللہ اپنے مقام پر بیان ہوگا۔

ہمارے نزدیک "مدبر مطلق" کو بھی فروخت نہیں کیا جائے گا، امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مدبر کی بیع جائز ہے، ان کی دلیل وہ روایت ہے جو حضرت جابر بن عبد اللہ سے مروی ہے، کہ آنحضرت ﷺ نے "مدبر" کی بیع کو جائز قرار دیا ہے اور ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے کہ:

"انہوں نے اپنی ایک باندی کو مدبر بنایا، پھر وہ اس پر ناراض ہو گئیں تو اسے فروخت کر دیا۔"

"نیز اس لیے بھی کہ مدبر بنانا دراصل آزادی کو اپنی موت کے ساتھ معلق کرنا ہے اور جو شئی کسی شرط کے ساتھ معلق ہو وہ اس شرط کے پائے جانے سے قبل معدوم تصور ہوتی ہے، جس کی بنا پر آزادی موت سے پہلے ثابت نہ ہوگی، لہذا اس کی بیع جائز ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اپنے غلام کی آزادی کو گھریا کسی اور جگہ میں داخل ہونے سے معلق کیا، پھر اس کو گھر میں داخل ہونے سے قبل فروخت کر دیا تو اس کا اور "مدبر" کا یہی حکم ہے۔"

ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جسے حضرت ابو سعید الخدریؓ اور حضرت جابر بن عبد اللہ الانصاریؓ نے روایت کیا ہے کہ "نبی اکرم ﷺ نے "مدبر" کو فروخت کرنے سے منع کیا ہے اور مطلق نسی (ممانعت) حرمت پر محمول کی جاتی ہے اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

المدبر لا یباع ولا یوہب وهو حر من الثلث
(مدبر کو نہ تو بیجا جائے اور نہ عہ کیا جائے ورنہ مرنے والے کے ایک تہائی مال سے آزاد ہے)

یہ روایت اس باب میں نص ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ ایک پہلو سے آزاد ہے، جس کی بنا پر اس کی بیع جائز نہ ہوگی، جیسے کہ ام ولد کا یہی حکم ہے، پھر اس کے آزاد ہونے کی دلیل "ضرورت اجماع" سے استدلال ہے، وہ اس طرح کہ وہ اپنے آقا کی موت کے بعد بالاجماع آزاد ہو جاتا ہے اور آزادی کا کوئی نہ کوئی سبب ضروری ہے اور اس کا سبب یہاں اس کے سابقہ کلام کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اور اس وقت اس کا یہ کلام اس کی موت کے بعد آزادی کا سبب نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ غلام کی آزادی ایک اختیاری فعل ہے، جو میت سے صادر نہیں ہو سکتا، لہذا اس کلام کے پائے جانے کے وقت سے یہ کلام اس کی آزادی سمجھا جائے گا، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ اس کی آزادی فوراً ہی ہر پہلو سے ثابت ہو جاتی، لیکن ایک اور وجہ سے بالاجماع اس کی آزادی، مالک کی زندگی کے آخری حصہ تک متاخر ہوتی ہے اور کسی پہلو سے اس سے مزید تاخیر پر کوئی اجماع نہیں ہے، لہذا اس کی آزادی ایک پہلو سے فوراً ثابت ہو جائے گی، لہذا وہ مطلق مال نہ رہے گا، جس سے اس کی "بیع" جائز نہ رہے گی اور حضرت جابر اور حضرت عائشہؓ کی روایات ان کے فعل کی حکایت ہیں جس میں یہ احتمال ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے کسی مقید (شرط والے) مدبر کو فروخت کرنے کی اجازت دی ہو یا انہوں نے خود ہی کسی مقید مدبر کو فروخت کیا ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس جگہ بیع سے مراد "اجارہ" (کرائے پر دینا) ہو، اس لیے کہ بل مدینہ کی لغت میں اجارے کو بھی "بیع" سمجھا جاتا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ یہ واقعہ ابتدائی زمانہ اسلام کا ہو جب مدبر کی فروخت جائز تھی، بعد ازاں یہ حکم منسوخ ہو گیا ہو، لہذا اس احتمال کے ساتھ یہ روایت حجت نہ ہوگی۔

رہا مقید مدبر (قید و شرط والا مدبر) تو وہاں یہ ممکن نہیں کہ مالک کے سابق کلام کو اس کے پائے جانے کے وقت

سے آزادی کا ایجاب بنا دیا جائے، اس لیے کہ اس نے اس کی آزادی کو اپنی خاص حالت میں آنے والی موت کے ساتھ مشروط و معلق کیا ہے اور وقت سے پہلے اسی مرض اور اسی سفر سے اس کے مرنے کا بھی احتمال ہے اور نہ مرنے کا بھی، لہذا چونکہ اس کے خلاف ہونے کا اندیشہ موجود ہے، لہذا وہ حکم معلق رہے گا، اور جب تک دوسری صورت کا اندیشہ موجود ہے اس وقت تک اس کا یہ قول آزادی کیلئے "ایجاب" نہ ہوگا، پھر جب اس کی شرط کے ساتھ اس کی وفات متصل ہوگئی، تو اس سے ظاہر ہوا کہ ایک پہلو سے اس کے پائے جانے کے وقت سے ہی اس کا یہ قول اس کی آزادی کا ذریعہ تھا، لیکن اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور مکاتب کو بھی فروخت نہ کیا جائے اس لئے کہ وہ ہاتھ (ید) کے اعتبار سے آزاد ہے، جس کی بنا پر اس پر کسی دوسرے شخص کا تصرف ثابت نہ ہوگا، اور جس غلام کا کچھ حصہ آزاد کر دیا گیا ہو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک اس کو بھی فروخت نہ کیا جائے، خواہ اس کا مالک تنگ دست ہو یا خوشحال، اس لیے کہ وہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ مکاتب کے ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ ایسا آزادہ شخص ہے جس پر قرض ہو، البتہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اگر تو اس کا مالک تنگ دست ہو تو اس کے خاموش حصہ دار کے لیے جائز ہوگا کہ وہ اس کو فروخت کر دے، یہ حکم ان کے اس اصول پر جہتی ہے کہ آزاد کنندہ اگر تنگ دست ہو جائے تو اس کے حصے میں غلام کی آزادی نافذ ہو جاتی ہے، لہذا اس کا حصہ دار بدستور اپنی ملکیت کا مالک رہے گا، اور اس کے لیے اسے فروخت کرنا درست ہوگا۔

اور جو حکم غلاموں کے متعلق بیان کیا گیا ہے، وہی حکم ان کی اولاد کا ہے اس لئے کہ "بچہ" اپنی "ماں ہی" کی حالت و صفت پر پیدا ہوتا ہے۔ اسی لیے "آزاد عورت" کا بچہ آزاد اور باندی کا بچہ غلام تصور ہوتا ہے، اور جیسے کہ مکاتب اور کتابت کے زمانے میں پیدا ہونے والے اس کے بچہ کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح اس کے اس بچے اور اس کی ماں کی بیع بھی درست نہیں ہوتی، جو کتابت میں خریدے گئے ہوں، اس لیے کہ انہوں نے "خریدنے" پر کتابت کی ہے۔ ہے ان کے علاوہ اس کے دوسرے قریبی رشتہ دار (ذوی الارحام) کہ اگر اس نے ان کو خرید لیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی "بیع" جائز ہوگی، اس لیے کہ انہوں نے ان کی خریداری پر کتابت نہیں کی ہے اور یہ مسئلہ "کتاب المکاتب" کا مسئلہ ہے۔

اور مرد اور خوں کی بیع بھی جائز نہیں، اس لئے کہ وہ مال نہیں ہیں، اسی طرح موسیٰ، مرتد اور مشرک کے ذبیحے کو بھی فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مردار ہے، اسی طرح ہمارے نزدیک جان بوجہ کر بسم اللہ پھوڑ دینے والے کا ذبیحہ بھی حرام ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کو اس سے اختلاف ہے اور یہ مسئلہ کتاب الذہاب میں بیان ہو چکا ہے۔

اور یہی حکم دیوانے اور بے سمجھ بچے کے ذبیحہ کا جہتی ہے، اس لیے کہ وہ معنوی طور پر مردار ہے، اسی طرح ذبیحے کے ہونے "حرم" کے شمار کی بیع بھی جائز نہیں، خواہ ذبیحہ کرنے والا حالت احرام میں ہو یا نہ ہو اور "حرم" کا ذبیحہ کئے ہوئے شمار کو بھی بیعتا جائز نہیں خواہ شمار علاقہ حرم کا ہو یا علاقہ حل کا، اس لیے کہ وہ مردار ہے اور "حرم" کے شمار کی بیع بھی منع نہیں ہوتی، خواہ فروخت کرنے والا حرم ہو یا نہ ہو، اس لیے کہ شرط اس کے ساتھ نفع اٹھانا حرام ہے جس کی بنا پر وہ مال نہیں ہے۔ اسی طرح حرم کا کیا ہوا شمار بھی فروخت نہ کیا جائے، خواہ وہ شمار علاقہ حرم کا ہو یا علاقہ حل کا، اس لیے کہ خود اس کے لیے بھی اس شمار سے فائدہ اٹھانا حرام ہے، جس کی بنا پر وہ اس کے حق میں "مال" نہیں ہے۔

اور اگر کسی حرم نے کسی حلال (غیر حرم) کو اپنے شمار کی فروخت کیلئے وکیل بنایا، پھر اس نے اس کا شمار فروخت کر دیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہوگی، اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اس کی بیع باطل ہوگی، یہی اختلاف اس صورت میں ہے کہ اگر کسی مسلمان نے شراب کی فروخت کے لیے کسی غیر مسلم (ذی اکو

اپنا وکیل بنایا، پھر اس نے اسے فروخت کیا۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ فروخت کنندہ معنی مؤکل ہی ہے، کیونکہ بیع کا حکم اسی کیلئے واقع ہوتا ہے اور "محرّم" کے لیے شکار کا مالک بننا اور مالک بنانا دونوں باتیں حرام ہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں فروخت کنندہ وکیل ہے، کیونکہ اس کی فروخت حقیقتاً اس کے ساتھ قائم کلام کے ساتھ ہوتی ہے، اس لیے "بیع" کے حقوق اسی کی طرف لوٹتے ہیں، بجز اس کے کہ شرعی طور پر حکم میں مؤکل اس کا قائم مقام ہوتا ہے، جبکہ نفس تصرف حقیقی طور پر اس کے مرتکب فرد کے ساتھ مخصوص ہے، اور محرم حکم شکار کی ملکیت کے ثبوت کا اہل ہے اگرچہ حقیقت میں وہ اس کا مالک نہیں ہو سکتا، کیا تجھے علم نہیں کہ وہ اس (شکار) کا وارث ہو سکتا ہے، وجہ یہ ہے کہ ممانعت تو اس عمل سے ہوتی ہے جس میں بندے کے فعل کا دخل ہو، اور جو شئی حکماً ثابت ہو جائے اس میں بندے کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہوتا لہذا اس سے ممانعت کا احتمال نہ ہوگا۔

اگر کسی غیر محرم (حلال) نے کسی غیر محرم (حلال) کو شکار بیچنے کو کہا، اس نے اسے بیچ دیا، پھر خریدار کے اس پر قبضے سے قبل دونوں میں سے کسی ایک نے احرام باندھ لیا، تو بیع فسخ ہو جائے گی، اس لیے کہ احرام جس طرح بیع و شرا سے مانع ہے اسی طرح وہ سپرداری سے بھی مانع ہے، اس لیے کہ وہ ایک اعتبار سے عقد ہے، جیسے کہ یہ مسئلہ معروف ہے، لہذا احتیاطاً اس کا حکم اسی کے ساتھ ملحق ہوگا اور اگر اس نے کسی حلال (غیر محرم) کو شکار فروخت کرنے کو کہا، پھر اس نے فروخت کر دیا، پھر مشتری کے قبضے سے قبل مؤکل نے احرام باندھ لیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے بیع جائز ہوگی اور صاحبین کے قول پر اس کی بیع باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وکیل بنانے کے وقت کا قائم احرام بیع کیلئے وکیل بنانے کے جواز سے مانع نہیں، تو جو حرام بعد میں طاری ہوا وہ تو بدرجہ اولی مانع نہ ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک نکالت کے وقت موجود احرام اس سے مانع ہے، بعد میں طاری ہونے والا تو بدرجہ اولی اس کے بطلان کا موجب ہوگا۔

گو بغیر احرام کے دو افراد نے علاقہ حل کے کسی شکار کی خرید و فروخت کی اور وہ اس وقت دونوں علاقہ حرم میں ہوں تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ علاقہ حرم جائے امن ہے جو شکار کا تعرض کرنے سے مانع ہے، خواہ تعرض کرنے والے نے اس کا تعرض علاقہ حرم میں کیا ہو یا علاقہ حل میں، بشرطیکہ تعرض کنندہ علاقہ حرم میں ہو، کیا تجھے علم نہیں کہ بغیر احرام کے اگر کوئی شخص علاقہ حرم میں ہو تو اس کیلئے علاقہ حل میں موجود شکار پر "تیر" واجب جائز نہیں ہے۔ جیسے کہ اگر وہ شکار علاقہ حرم میں ہوتا تو تب اس کیلئے اس پر تیر چلانا ممنوع تھا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اس کا عقد حرم میں ہونا عقد حل کے شکار کا تعرض کرنے سے مانع ہے، لیکن یہ ممانعت نہ لگائیں بلکہ حتماً ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی غیر محرم و شکار شخص علاقہ حرم میں ہو اور وہ کسی دوسرے بغیر احرام والے شخص کو کہے کہ وہ علاقہ حل میں موجود شکار کو ذبح کر دے تو جائز ہوگا، پھر اگر اس نے ذبح کیا تو اس کا کھانا جائز ہوگا اور یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ شکار کو ذبح کرنا معنوی طور پر شکار کا تعرض کرنا ہے۔ جو اس کو فروخت کرنے سے بڑھ کر ہے تو جب علاقہ حرم ذبح کرنے سے مانع نہیں تو اس سے تو بدرجہ اولی مانع نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ علاقہ حرم میں شکار کا تعرض نہ کرنا اس علاقے کے احترام کی بنا پر ہے، تو ہر وہ شئی جس سے عقد کے احترام کی پامالی ہوتی ہو، اس سے اس علاقے کو بچانا ضروری ہے اور ایسا علاقہ حرم میں اذیت کا کوئی سبب پیدا ہونے کی بنا پر ہوتا ہے، مگر "بیع" میں یہ بات نہیں پائی گئی۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

اور کسی (مارے ہوئے) درندے کا گوشت نہ فروخت کیا جانے، اس لیے کہ شرعاً اس سے فائدہ اٹھانا حلال نہیں ہے، لہذا وہ مال نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر اسے ذبح کر لیا جائے تو اس کا فروخت کرنا جائز

ہوگا، اس لیے کہ فہج کرنے سے وہ گوشت پاک ہو گیا ہے، رہی درندے، گدھے اور خیر کی کھال تو اگر تو وہ رنگی ہوئی ہو یا اس کو فہج کیا گیا ہو تو اس کو فروخت کرنا جائز ہے، اس لیے کہ اس طرح شرعاً اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہو جاتا ہے، لہذا وہ مال ہوگی اور اگر وہ رنگی ہوئی نہ ہو اور نہ ہی وہ ہا نور فہج کیا گیا ہو تو اس کی بیع درست نہ ہوگی، اس لیے کہ اگر اس کو رنگا نہ گیا اور نہ فہج کیا گیا تو مردار کی رطوبتیں اس میں موجود رہیں گی جس کی بنا پر اس کا حکم مردے کا سا ہوگا، اور "خنزیر" کی کھال کو فروخت کرنا جائز نہیں، خواہ وہ کسی بھی حالت میں ہو، اس لیے کہ وہ اپنے تمام اجزاء سمیت جس العین ہے اور کھاجاتا ہے کہ اس کی کھال رنگنے کا احتمال نہیں رکھتی۔

رہی مردار کی ہڈیاں، اس کے پٹھے، اس کے ہال، اس کی اون، اس کا ریشم، اس کے چہرے کے ہال، اس کے پاؤں کا چرم، اس کے کھ اور ناخن وغیرہ، تو ان کا فروخت کرنا اور ان سے فائدہ اٹھانا ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ ہمارے نزدیک یہ تمام اشیاء پاک ہیں اور مہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ناپاک ہیں، ان کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ:

حرمت علیکم المیتۃ (۱)

اور مذکورہ بالا اشیاء "مردار" کے جسم کا حصہ ہیں جس کی بنا پر یہ سب اشیاء حرام ہوں گی اور ارشاد نبوی ہے:

لا تتفعدوا من المیتۃ باہاب ولا عصب

(تم مردار سے اس کی کھال اور اس کے ہٹھوں سے فائدہ نہ اٹھاؤ)

ہمارا اللہ لال اس ارشاد باری تعالیٰ ہے:

واللہ جعل لکم من بیوتکم سکناً وجعل لکم من (اور خدا نے ہی ہمارے لیے گھروں کو رہنے کی جگہ بنایا اور اس حلود الانعام بیوتاً تستخفونہا یوم ظعنکم ویوم نے جو پایوں کی کھالوں سے ہمارے لیے ڈیرے بنائے جن کو تم اقامتکم ومناصوا فہا و اوبارہا و اشعارہا اثاثا سبک دیکھ کر سفر اور حضر میں کام میں لاتے ہو، اور ان کی اون و متاعا الی حیث (۲)

اور ریشم اور ہالوں سے تم اسباب اور برتنے کی چیزیں (بناتے ہو)

جو مدت تک کام دیتی ہیں)

کہ اس جگہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں یہ بتلایا ہے کہ یہ تمام اشیاء ہمارے لیے بنائی گئی ہیں، اور ان پر اللہ تعالیٰ نے ہم پر احسان بتلایا ہے، اور ان میں فہج شدہ اور از خود مے ہوئے ہا نور میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، جو ان اشیاء کے جائز ہونے کی تاکید پر اہلالت کرتا ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ مردار کی حرمت اس کی موت کی بنا پر نہیں ہے، اس لیے کہ موت تو پھسل اور مڑھی میں بھی موجود ہے، مگر یہ دونوں اشیاء حلال ہیں، فرمان نبوی ہے:

احل لنا میتان و دمان

(ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال ہیں)

بلکہ اس لیے ہے کہ اس میں سیال رطوبتیں اور ناپاک خون جمع رہتا ہے، جو طبعی موت مرنے کی بنا پر جسم میں منجمد ہو جاتا ہے، اسی لیے کھال رنگنے سے پاک ہو جاتی ہے حتیٰ کہ اس کو فروخت کرنا بھی جائز ہے، اس لیے کہ اس سے رطوبت دور ہو گئی ہے اور مذکورہ بالا اشیاء میں کوئی رطوبت نہیں ہوتی، جس کی بنا پر یہ اشیاء حرام نہ ہونگی۔ پھر مذکورہ حدیث میں ان کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ "اعاب" بنیر رنگی ہوئی کھال کا نام ہے اور حدیث میں ہٹھوں سے مراد لیے پٹھے ہیں جو رطوبت کی حالت میں ہوں، یہ اس لیے تاکہ مختلف دلائل کے درمیان موافقت پیدا کی جاسکے۔

۱۔ المائدہ (۳:۵)

۲۔ النمل (۸۰:۱۶)

رہی خنزیر کی ہڈیاں اور اس کے پٹھے تو اس کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ نجس العین ہے۔
 رہے اس کے بال تو مروی ہے کہ وہ پاک ہیں اور ان کو فروخت کرنا جائز ہے، مگر صحیح قول یہ ہے کہ وہ بھی ناپاک
 ہیں، اور ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ اس کے بدن کا حصہ ہیں، البتہ ضرورت کی بنا پر مویوں کے لیے
 ان کو استعمال کرنا جائز ہے۔

رہی آدمی کی ہڈیاں اور اس کے بال تو ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، مگر یہ ان کی نجاست کی بنا پر نہیں، اس
 لیے کہ وہ صحیح روایت کی رو سے پاک ہیں، بلکہ ان کے ادب و احترام کی بنا پر، جبکہ اس کی اشیاء کو فروخت کرنا اس کی
 اہانت ہے، اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا:

لعن اللہ الواصلہ والمستوصلہ (اللہ تعالیٰ واصلہ (بال کاٹنے والی) اور مستوصلہ (دوسروں کے

بال اپنے بالوں کے ساتھ لانے والی) پر لعنت کرے)

رہی کتے کی ہڈیاں اور اس کے بال تو اس کے متعلق اسی اصول کے مطابق جس کا ہم نے ذکر کیا مشائخ کے، میں اختلاف
 ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ سے مروی ہے کہ "باتھی" کی ہڈیوں کی فروخت اور ان سے فائدہ اٹھانا جائز
 کوئی حرج نہیں ہے، اور امام محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ "باتھی" نجس العین ہے، اس کو بیچنا اور اس سے فائدہ اٹھانا جائز
 نہیں ہے اور العیون میں ہے کہ "ہر پنچ مار کر شکار کرنے والے جانور کو بلا کسی اختلاف کے فروخت کرنا جائز ہے خود وہ شکار
 کے لیے تربیت یافتہ ہو یا غیر تربیت یافتہ۔ رہے شکاری دانت والے درندے، ماسوا خنزیر کے جیسے کتے،
 چیتا، شیر، تیندوا۔ بھیڑیا اور بلا وغیرہ تو ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک ان کی فروخت جائز ہے، البتہ شافعی رحمہ
 اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ پھر روایت الاصل کی رو سے ہمارے نزدیک اس کے تربیت یافتہ ہونے اور غیر تربیت یافتہ
 ہونے میں کوئی فرق نہیں ہے، لہذا وہ جس طرح کے بھی ہوں ان کو فروخت کرنا جائز ہے، اور امام ابو یوسف رحمہ
 اللہ سے مروی ہے کہ "کٹنے والے کتے کو فروخت کرنا جائز نہیں، امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل نبی اکرم ﷺ سے مروی یہ
 روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

ومن السحت مہر البغی وثمن الکلب (اور زنا کا معاوضہ اور کتے کی قیمت حرام خوری میں سے ہے)

اور اگر اس کو فروخت کرنا جائز ہوتا تو آپ اس کی قیمت کو "حرام" قرار نہ دیتے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ نجس العین ہیں، لہذا
 خنزیر کی طرح اس کو فروخت کرنا بھی جائز نہیں ہے، ماسوا اس کے کہ چوکیداری اور شکار کے پہلو سے، بوجہ ضرورت اس
 سے فائدہ اٹھانا جائز قرار دیا گیا ہے، اور یہ بات اس کی بیع کے جواز کی دلیل نہیں ہے، جیسے کہ خنزیر کے بالوں کا یہی حکم
 ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ "کتا" مال ہے، جس کی بنا پر شامیں اور بازی کی طرح اس کو فروخت کرنا جائز ہوگا، اور اس
 بات کی دلیل کہ اس سے شرعاً نفع اٹھانا جائز ہے، علی الاطلاق تمام حالت میں چوکیداری اور شکار کے لیے اس سے فائدہ
 اٹھانے کی اہازت ہے، جس کی بنا پر وہ "بیع" کے لیے حلال ہوگا، اس لیے کہ جب بیع کسی ایسے محل (جگہ) سے متصل ہو جو
 حقیقتاً قابل انتفاع ہو اور اس کے ساتھ علی الاطلاق فائدہ اٹھانا جائز ہو تو اس کی مشروعیت کی ضرورت ہوگی، کیونکہ اس کی
 مشروعیت اس سے نفع اٹھانے کیلئے اس کے خصوصی حق کا سبب اور وسیلہ بنے گی، جس سے جگڑوں کا نفع ہوگا، ورنہ
 اشیاء جن سے علی الاطلاق نفع اٹھانا جائز ہے ان میں ضرورت اس بات کی ہے کہ بیع ملکیت کے باہمی جگڑوں کو ختم
 کیا جائے، نہ کہ ایسی اشیاء میں جن کی خرید و فروخت جائز ہے، رہی حدیث تو اس میں یہ احتمال ہے کہ یہ واقعہ اندنی زمانہ
 سہم کا ہو اس لیے کہ وہ لوگ کتے پالنے کے عادی تھے، لہذا اسلام نے ان کو اس سے روکنے کے لیے بطور مبالغہ ان کو ملوک
 کرنے، مارنے اور اس کی بیع سے روکنے کا حکم دیا، یا پھر اس کا تاویل پر اسے اس لیے معمول کیا جائے گا، تاکہ منصف دلائل

کے درمیان موافقت پیدا کی جاسکے۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ وہ نجس العین ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے، اس لیے کہ شرعی طور پر علی الاطلاق حکار اور چوکیداری کے لیے اس سے نفع اٹھانا جائز ہے، اور جو شئی بحسب العین ہو، اس سے ماسوائے ضرورت اور مجبوری کے فائدہ اٹھانا جائز نہیں ہوتا، جیسے کہ خنزیر کا یہی حکم ہے، اور کسی مسلمان کی طرف سے خنزیر کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ مسلمان کے حق میں وہ مال نہیں ہے، رہے اہل ذمہ (کفار) تو انہیں خنزیر اور شراب کی خرید و فروخت سے نہ روکا جائے۔ یہ حکم ہمارے بعض مشائخ کے قول پر اس لئے کہ ان کیلئے اس سے فائدہ اٹھانا ویسے ہی جائز ہے جیسے ہمارے لیے سرکہ اور بکری سے، تو چونکہ ان کے حق میں یہ اشیاء مال ہیں، لہذا ان کی خرید و فروخت درست ہوگی اور سیدنا عمر بن خطابؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے شام میں عشر لینے والے عمال کو لکھا تھا کہ ان کے مابین ان اشیاء کی خرید و فروخت کی نگرانی کرو، اور ان سے ان کی قیمت سے "چنگی" وصول کرو، اور اگر ان کے مابین شراب کی بیع جائز نہ ہوتی تو حضرت عثمان کی بیع کی تولیت (نگرانی) کا کیوں حکم دیتے؟

ہمارے بعض مشائخ سے روایت ہے کہ شراب اور خنزیر کی حرمت مسلمانوں اور کفار دونوں کے حق میں ثابت ہے اس لیے کہ کفار بھی ہمارے احکام یعنی حرمت کے احکام کے مخاطب ہیں، ہمارے ائمہ کرام کا یہی مسلک صحیح ہے، لہذا ان کے حق میں بھی یہ حرمت ثابت ہوگی، لیکن انہیں اس کی فروخت سے نہ روکا جائے اس لیے کہ وہ اس کی حرمت کا عقیدہ نہیں رکھتے، اور وہ اس کو اپنے متول کا ذریعہ سمجھتے ہیں اور ہمیں ان کو اور ان کے دین سے تعرض نہ کرنے کا حکم ملا ہے۔

ور اگر کسی ذمی (کافر) نے کسی ذمی سے شراب یا خنزیر کا سودا کیا پھر وہ دونوں اسلام لے آئے یا قبضے سے قبل ان میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا تو بیع فسخ ہو جائے گی، اس لیے کہ اسلام کی بنا پر اس کی خرید و فروخت حرام ہو گئی ہے، لہذا ان کے لیے قبضہ کرنا اور قبضہ و سدا دونوں ہاتھیں حرام ہوں گی، اس لیے کہ ان کا یہ معاملہ از سر نو معاملہ کرنے یا ایک پہلو سے از سر نو معاملہ کرنے کے مشابہ ہوگا، لہذا احتیاطاً اسے بھی "حرمت" کے باب سے ملحق سمجھا جائے گا۔ اس حکم کی بنیاد اس آیت قرآنیہ پر ہے کہ فرمایا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ ذُرُوفًا مِّنَ الرِّبَا (اے اہل ایمان! اللہ تعالیٰ سے ڈرو۔ اور جو سود ہاقی

ہے اس کو لوٹنا چھوڑ دو، اگر تم ایمان رکھتے ہو)

ان کنتم مؤمنین (۱)

اور بقیہ رہا (سود) کو چھوڑنے کی ممانعت دراصل اس پر قبضہ کرنے سے ممانعت ہے، اس کی تائید مذکورہ ارشاد باری تعالیٰ کے آخری جملے سے ہوتی ہے کہ فرمایا:

وَأَن تَبْتَغُوا فَلَئِمَّا رُؤَسَ أَمْوَالِكُمْ لَا تَنْظِلُّونَ

وَلَا تَنْظِلُّونَ (۲)

(اور اگر تم تم توجہ کر لو، تو تمہارے لیے تمہارا اصل مال ہے، نہ تم ظلم کرو، نہ تم پر ظلم کیا جائے گا)

اور جب اس پر قبضہ کرنا اور اس کو سپرد کرنا حرام ہوا تو ایسے محض کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں، لہذا اسے قاضی باطل کر دے گا، جیسے کہ اگر کسی نے کسی غلام کو فروخت کیا پھر وہ قبضے سے قبل جاگ گیا، تو اس کا یہی حکم ہے۔

اور اگر ان دونوں یا ان میں سے کسی ایک کا اسلام لانا قبضے کے بعد ہو تو بیع درست ہوگی، اس لیے کہ مذکورہ حدیث کی ماہر ملکیت تمام و کمال ثابت ہو گئی ہے، اور وہ حالت کفر میں قبضہ کر چکا تھا جبکہ حالت اسلام میں تو اس کی ملکیت کا بقاء رہنا ہی لایا ہے، جو اس حکم کے منافی نہیں ہے، اس لیے کہ جو شخص شیرے کو شراب بنالے تو اس کو اس میں اپنی ملکیت ختم کرنے کو نہ کہا جائے گا۔

۱۔ البقرہ: ۲۷۹

۲۔ البقرہ: ۲۷۹

اور اگر کسی ذمی نے دوسرے ذمی کو شراب قرض کے طور پر دی پھر دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا، پھر اگر تو قرض دینے والا شخص مسلمان ہوا تو اس پر سے شراب ساقط ہو جائے گی، اور قرض لینے والے پر شراب کی قیمت میں سے کوئی شئی واجب نہ ہوگی۔ شراب کی قیمت کا ختم ہونا اس لیے ہے کہ وہ اس کی جانب سے اس کی ہم مثل شراب پر قبضہ کرنے سے عاجز ہے، لہذا اس پر کوئی شئی ضروری نہ ہوگی، اور اگر قرض لینے والا مسلمان ہو گیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ اس سے شراب ساقط ہو جائے گی، اور اس پر شراب کی قیمت پر رزم نہ ہوگی، جیسے کہ اگر قرض دینے والا مسلمان ہو جاتا تو اس کا یہی حکم تھا۔ امام محمد رحمہ اللہ، امام زفر رحمہ اللہ اور عافیہ بن زیاد القاضی نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس پر شراب کی قیمت ضروری ہے اور یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس روایت کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ قرض لینے والے سے قرض کی وصولی کا نہ ہونا اس کی جانب سے ایک بات یعنی قبول اسلام کی بنا پر تھا، جیسے گویا اس نے شراب کو تمت کر دیا ہو، اور مسلمان اگر کسی ذمی کی شراب کو تمت کر دے تو وہ اس کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اس کی مثل کو واپس کرنے کی کوئی صورت نہیں، اس لیے کہ وہ اس کیلئے ممنوع ہے اور نہ ہی قیامت تک وہ ایسا کر سکتا ہے، اس لیے کہ اس سے شراب پر قرض خواہ کی ملکیت کا ہونا لازم آتا ہے، اور اسلام اس سے مانع ہے۔ والنسبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

ربا باند، تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس کے بارے میں دو روایات ہیں: عدم جواز کی روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شرعاً اس سے فائدہ اٹھانا جائز نہیں، جس کی بنا پر وہ "خنزیر" کی طرح مال نہ ہوگا۔ اور جواز کی روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اگرچہ اس کی ذات سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں، مگر اس کی کھال سے فائدہ اٹھانا ممکن ہے۔ صحیح قول پہلا ہی ہے۔ اس لیے کہ عام طور پر اس کی فروخت اس کی جلد سے فائدہ اٹھانے کی بنا پر نہیں، بلکہ اس سے کھیل تماشے کیلئے ہوتی ہے، جو حرام ہے، لہذا یہ حرام شئی کی حرام مقصد کیلئے بیع ہوگی، جو جائز نہیں، اور بالاجماع باتھی کی بیع جائز ہے۔ اس لیے کہ اس سے حقیقی طور پر فائدہ اٹھانا ممکن اور شرعاً علی الاطلاق فائدہ اٹھانا جائز ہے، جس کی بنا پر وہ "مال" تصور ہوگا۔

اور سانپ، بھو اور دیگر حشرات الارض جیسے چھیلی، گوہ، کچھو اور خارپشت وغیرہ کی بیع وغیرہ جائز نہیں، اس لیے کہ ان کے خبیث ہونے کی بنا پر ان سے شرعاً فائدہ اٹھانا جائز نہیں، جس کی بنا پر یہ اشیاء مال نہ ہوں گی، لہذا ان کی "بیع" جائز نہ ہوگی۔ الفتاویٰ میں مذکور ہے کہ ایسا سانپ جسے دو اوغیرہ بنانے کیلئے استعمال کیا جاتا ہو، اس کی "بیع" جائز ہے، مگر یہ قول درست نہیں، اس لیے کہ جو شئی شرعاً حرام ہو اس سے ادویات سازی کرنا جائز نہیں، جیسے کہ شراب اور خنزیر وغیرہ سے اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم (اللہ تعالیٰ نے تم پر حرام کی گئی اشیاء میں کوئی شفاء نہیں رکھی) لہذا ان کی بیع کے جواز کی ضرورت نہ ہوگی۔

اور سمندری مخلوق مثلاً میندک، اور لکڑے وغیرہ کی بیع جائز نہیں، ماسوائے مچھلی اور ایسے جانوروں کے جن کی کھال یا ہڈی سے فائدہ اٹھایا جاتا ہے، اس لیے کہ جس شئی سے بنفسہ یا اس کی کھال یا اس کی ہڈی سے فائدہ اٹھانا جائز نہ ہو، وہ مال نہیں ہوتی، لہذا وہ شئی "بیع" کا محل نہ ہوگی اور مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے میندک کے متعلق پوچھا گیا کہ کیا اسے دو، میں شامل کیا جاسکتا ہے، تو آپ ﷺ نے اس سے منع کر دیا اور فرمایا:

خبیثہ من الخبائث (وہ خبیث جانوروں میں سے ہے)

اور ابو بکر الاسکاف رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ: ایسا کرنا (دوا میں اس سے استفادہ کرنا) جائز نہیں، اور الفتاویٰ میں مذکور ہے کہ جائز ہے، اس لیے کہ لوگ اس سے نفع اٹھاتے ہیں اور شہد کی بکھی کی بیع جائز نہیں ہوتی، مگر اس وقت جب اس کے

چھتے میں شہد ہو پھر اس نے شہد کے چھتا کو شہد کی مکھیوں سمیت فروخت کر دیا تو جائز ہو گا، اور ہشام امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کرتے ہیں کہ شہد کی مکھی، کی اس کے چھتے کے بغیر منفرداً بیع جائز ہے، بشرطیکہ وہ سب انگلی ہوں، اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی قول ہے، اس لیے کہ شہد کی مکھی ایک قابل نفع جاندار ہے، لہذا اس کی بیع جائز ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ قابل انتفاع نہیں، جس کی بنا پر وہ مال تصور نہ ہوگی، بلکہ "مال" وہ شئی (شہد) ہے جو اس سے پیدا ہوتا ہے، جو اس وقت معدوم ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے اس کو شہد کے چھتے سمیت، جبکہ اس میں شہد موجود ہو، فروخت کیا تو شہد کے تابع ہونے کی بنا پر ان کی فروخت جائز ہوگی، اور یہ ممکن ہے کہ کوئی شئی تنہا "بیع" کے قابل نہ البتہ کسی اور شئی کے ساتھ مل کر قابل بیع ہو جائے جیسے کہ پانی پینے کا حق۔ اگر خیر رحمہ اللہ نے اس سے اختلاف کیا ہے، اور لکھا ہے کہ شہد کی مکھی اس وقت بیع میں داخل ہوتی ہے جب وہ اس کے حقوق میں سے ہو، جیسے زمین کے ساتھ پانی پینے کا حق اور یہ اس کے حقوق میں سے نہیں۔ اسی اختلاف پر ریشم کے کیرٹے کی "بیع" کا حکم ہے، لہذا اس کی بیع "ریشم" کے بغیر جائز نہ ہوگی، اور امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ اس کی بیع علیحدہ بھی جائز ہے۔ اس بارے میں دونوں فریقوں کے دلائل وہی ہیں جو ہم شہد کی مکھی کے بارے میں اوپر نقل کر آئے ہیں۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کیرٹے کے لاووں کی بیع جائز نہیں، جیسے کہ خود کیرٹوں کی فروخت جائز نہیں اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک جائز ہے اور باقی بحث وہی ہے جو شہد کی مکھی اور ریشم کے کیرٹے میں ہے۔ اور گو بر اور مسینوں کی بیع جائز ہے، اس لیے کہ وہ علی الاطلاق ضرراً قابل انتفاع اشیاء ہیں۔ جس کی بنا پر وہ مال ہیں، اور خالص انسانی بول برازا (پاخانے) کی بیع جائز نہیں۔ اس لیے کہ اس سے اسی حالت میں فائدہ اٹھانا جائز نہیں جس کی بنا پر وہ مال نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ "مٹی" کے ساتھ مخلوط ہو اور مٹی زیادہ ہو تو اس کی بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ اس صورت میں اس سے فائدہ اٹھانا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ہر وہ شئی جسے حرام شئی نے خراب کر دیا ہو اور اس پر حلال شئی کی کثرت ہو، اس کی بیع میں کوئی مضائقہ نہیں۔ ہم یہ مسئلہ آئندہ بیان کریں گے، اور جس شئی پر حرام شئی کا غلبہ ہو اس کی بیع جائز ہے اور نہ اس کا جب، جیسے اگر چوبائے یا سیال گھی میں گر جائے تو اس کا یہی حکم ہے، امام محمد رحمہ اللہ نے زینتوں کے تیل کے بارے میں بھی یہی حکم ہے، کہ اگر اس میں کسی مردار کی چربی گر جائے تو اگر زینتوں کا تیل زیادہ ہو تو اس کی "بیع" جائز ہوگی اور اگر چربی زیادہ ہو تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ اگر اس میں حلال شئی اکثریت میں ہو تو اسے چراغ جلانے میں بھی استعمال کرنا درست ہے، جیسا کہ ہم "کتاب الطہارت" میں بیان کر آئے ہیں، لہذا وہ ایک مال ہے جس کی بنا پر اس کی بیع جائز ہوگی اور اگر اس میں حرام کی کثرت ہو تو اس سے کسی بھی پہلو سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے، لہذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔

وہ سیتی کے آلات مثلاً بربط، طبل، ہانسری، دف وغیرہ کو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیہنا جائز ہے، لیکن مکروہ ہے، اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی بیع منع نہیں ہوتی، اس لیے کہ یہ آلات تفریح اور فسق و فجور کیلئے بنائے جاتے ہیں تو چونکہ یہ مال نہیں ہیں، لہذا ان کی بیع جائز نہیں اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ دہاتے ہیں کہ ان سے ازروئے فہرہ ایک اور پہلو سے استفادہ کرنا جائز ہے، وہ اس طرح کہ ان اشیاء کے برتن بنائے جائیں اور اسی حکم کے اور فوائد اٹھائے جائیں، لہذا یہ اشیاء مال ہونے سے خارج نہیں ہیں، اور صاحبین رحمہم اللہ کا یہ کہ یہ وہ وہ و لعب اور فسق و فجور کے آلات ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ہے، لیکن اس سے ان کی مالیت ختم نہیں ہو جاتی جیسے کہ ان کے ہانے والی ہانے یاں اور فاسق شخص کا بدن اور اس کی زندگی اور اس کا مال پر یہ اشیاء جس طرح وہ و لعب کا ذریعہ ہیں ان کے ہانے والی ہانے کا۔ مثلاً ہیں، ذریعہ ہیں، اس طرح کہ ان کو جائزہ سے استعمال

کیا جائے نہ کہ حرام پہلو سے، چنانچہ اگر کسی شخص نے ان آلات کو توڑ دیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا۔

یہی اختلاف نزد اور شرطی و غیرہ کی بیع میں ہے۔ صحیح قول امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ ہی کا ہے، اس لیے کہ یہ تمام شیا، کسی نہ کسی پہلو سے شرعاً قابل استفادہ ہیں، اس طرح کہ ان سے ترازو وغیرہ بنالیا جائے تو چونکہ وہ کسی ایک پہلو سے مال ہیں، لہذا تلف کیے جانے کی بنا پر وہ قابل ضمان ہوں گی۔

اور شراب کے سوا دوسرے حرام مشروبات، مثلاً نشہ آور مشروبات کشمش کا شربت اور منصف وغیرہ کو فروخت کرنا امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے، و امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ ان سے کہ جب ان کا پینا حرام ہے تو وہ مال نہ ہونگے، لہذا شراب کی طرح وہ "محل بیع" نہیں ہو سکتے۔ نیز اس لیے بھی کہ جس شے کا پینا حرام ہے اس کا فروخت کرنا بھی حرام ہے اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

لعن اللہ الیہود حرمت علیہم الشحوم
فجمعوها و باعوها و ان اللہ اذا حرم
شیئاً حرم بیعہ و اکل ثمنہ
(اللہ تعالیٰ یہودیوں بول پر لعنت کرے کہ ان پر چربی حرام کی کسی تو انہوں نے اس کو جمع کیا اور فروخت کر دیا حالانکہ اللہ تعالیٰ جب کسی شے کو حرام کرتا ہے تو اس کو فروخت کرنا اور اس کی قیمت کو کھانا بھی حرام کر دیتا ہے)

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ان مشروبات کی حرمت کسی یقینی اور قطعی دلیل سے ثابت نہیں ہوئی، کیونکہ ان کی حرمت مجتہد فیہ ہے، اور ان کی شدت (گاڑھے پینے سے قبل ان کی مالیت یقینی طور پر ثابت تھی، لہذا ان کا جو زہد کے ساتھ ثابت شدہ حرمت کے ساتھ باطل نہ ہوگا، جس کی بنا پر یہ مشروبات بدستور مال تصور ہوں گے۔ اس بحث سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ مذکورہ حدیث میں حرام سے مراد ایسی حرام شے ہے جس کی حرمت "دلیل" قطعی سے ثابت ہوئی ہو، لہذا اس کا مال ہونا باطل ہو گیا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور ایسے "طلاق" (واحد ملقوح) اور مضامین (واحد مضمون) کی بیع جن کے بارے میں ممانعت ہے، منعقد نہیں ہوتی، اس لیے کہ مضمون اس بچے کا نام ہے جو ابھی باپ کی صلب میں ہو اور ملقوح وہ بچہ ہے جو مادہ کے رحم میں ہو، وہ یہ ہے کہ یہ بچے مال نہیں ہیں۔

اسی اصول پر سانڈ کے عمل جفتی (عصب) کی بیع کا حکم مستنبط ہوتا ہے، اس لیے کہ "عصب" سے مراد جفتی کیلئے چملائنگ "مارنا" ہے اور وہ مال نہیں ہے۔ اسی اصول پر "حمل" کی بیع کا مسئلہ بھی سمجھا جاسکتا ہے، کہ "حمل" بھی مال نہیں ہے۔ اور عورت کے دودھ کو خواہ، اسے پیالے میں نکال دیا جائے، بیچنا ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ پیالے میں اس کو فروخت کرنا جائز ہے، ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک پاک و صاف مشروب ہے، لہذا جو پایوں کے دودھ اور پانی کی طرح اس کی بیع جائز ہوگی ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ وہ مال نہیں ہے، لہذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اور اس بات کی دلیل کہ وہ مال نہیں ہے، "اجماع صحابہ" اور "قیاس" (معتقل) ہے۔ صحابہ کرام کا اجماع اس طرح کہ حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے دھوکے کے ساتھ مجامعت کی گئی عورت کے لیے زانی پر اس کے بچے کی قیمت و رعت کا فیصلہ کیا تھا اور انہوں نے دودھ صنایع کرنے پر اس کی قیمت کے وجوب کا فیصلہ نہیں کیا اور اگر وہ مال ہوتا تو یہ حضرات ضرور اس کا بھی ذکر کرتے، اس لیے کہ بالاجماع اگر کسی کے مال کو تلف کر دیا جائے تو تلف کرنے والا ضمان (تاوان) کا حقدار ہوتا ہے تو اس صورت میں اس کے تاوان کو واجب کرنا عقراً (تاوان زنا) کے وجوب کے مقابلے میں زیادہ بہتر ہوتا ہے، اس سے کہ وہ مال نہیں ہے، لہذا مال ہونے کی مستحق شے پر ضمان

کا وجوب زیادہ بہتر ہوتا اور یہ واقعہ صحابہ کرام کے سامنے پیش آیا، مگر ان میں سے کسی نے بھی اس سے اختلاف نہ کیا، اس لیے یہ ان کا اجماع ہوگا۔ رہا قیاس (معقول) تو وہ اس طرح ہے کہ اس سے شرعاً نفع اٹھانا ماسوائے بچے کو غذا دینے کی ضرورت کے جائز نہیں ہے اور جس شئی سے شرعاً ماسوائے ضرورت کے نفع اٹھانا جائز نہ ہو وہ مال نہیں ہوتی، جیسے کہ خنزیر اور شراب۔ اس بات کی دلیل یہ ہے کہ لوگ اس (دودھ) کو مال نہیں سمجھتے یہ ہے کہ وہ کسی بھی بازار میں فروخت نہیں ہوتا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مال نہیں ہے، لہذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی، نیز اس لیے بھی کہ وہ انسانی بدن کا حصہ ہے، اور انسان اپنے تمام اجزاء سمیت محترم ہے، اور اس کے احترام و اکرام کا یہ تقاضا نہیں کہ اس کو بازار میں لے جا کر فروخت کیا جائے۔ پھر آزاد عورت اور باندی کے دودھ میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہی ظاہر روایت ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ باندی کا دودھ فروخت کرنا جائز ہے، اس لیے کہ وہ ایسے انسان کے بدن کا حصہ ہے جو بذات خود "مال" ہے، لہذا اس کے دوسرے اجزاء کی طرح وہ "محل بیع" ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ انسان کی بیع جائز نہیں ہے، ماسوائے اس کے کہ اس میں غلامی حلول کر جائے، اور غلامی تو "زندہ انسان" میں حلول کرتی ہے، جبکہ دودھ میں تو سرے سے زندگی نہیں ہے، لہذا اس میں غلامی حلول نہ کرے گی۔

اگر دو آدمی کے پاس کوئی ایک جگہ ہو جن میں سے ایک کے پاس بالالغانہ اور دوسرے کے پاس بچے والا کمرہ ہو پھر دونوں کمرے کر جائیں اور اوپر والے نے اپنا حصہ فروخت کر دیا تو جائز نہ ہوگا، اس لیے کہ "غلام مال نہیں ہے۔" اور اگر اس نے دو چیزوں کو ایک ہی عقد میں جمع کیا جن میں سے ایک شئی مال اور دوسری "غیر مال" ہو، مثال کے طور پر ایک آزاد و ایک غلام یا انگور کے شیرے اور شراب یا ذبح شدہ جانور اور مردار کو ایک ہی عقد (صفقہ) میں جمع کیا اور دونوں کو ایک ہی صفقہ میں فروخت کیا، پھر اگر اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت الگ الگ بیان نہ کی تو ہر جہاں صلاحتی منعقد نہ ہوگی، اور اگر اس نے دونوں کی الگ الگ قیمت بیان کی تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے، اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک انگور کے شیرے اور غلام اور ذبح شدہ جانور کی بیع درست ہوگی اور آزاد شخص شراب اور مردار کی بیع باطل ہوگی، اور اگر اس نے قن (ایسا غلام جس کے مال باپ بھی غلام ہوں) اور مردہ بریام ولد اور یا تاب یا اپنے اور دوسرے کے غلام کو جمع کیا اور ان کو ایک ہی صفقہ (عقد) میں فروخت کر دیا تو غلام کی بلا اختلاف بیع جائز ہوگی، صاحبین رحمہم اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ فساد مفسد (فساد کنندہ) شئی کے مطابق ہوتا ہے، اس لیے کہ حکم اعمت (وجہ حکم) کے مطابق ہی ثابت ہوتا ہے اور مفسد (فسادی عنصر) دونوں میں ایک کے ساتھ مختص ہے، لہذا علت خاص نہ بننے کی بنا پر یہ حکم دونوں اشیاء کو شامل نہ ہوگا۔ اور اگر یہاں "فساد" پیدا ہو گیا، تو وہ قیمت میں مصلحت کی بنا پر نہ کا تو جب اس نے دونوں میں سے ہر ایک شئی کی قیمت الگ الگ بیان کر دی تو یہ وجہ (علت) ختم ہو گئی، اسی بنا پر قن (نسلی غلام) کی بیع جائز ہے جب کہ اسے مردہ، یا مکتوب یا ام ولد کے ساتھ ایک ہی صفقہ (عقد بیع) میں جمع کر دیا جائے، تو یہی حکم یہاں نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں کا صفقہ (عقد بیع) ایک ہی ہے اور ان میں سے ایک میں حکم فاسد ہو گیا ہے۔ لہذا دوسری شئی میں بھی حکم فاسد ہو جائے گا، اور اس بات کی دلیل کہ وہ صفقہ (عقد) ایک ہی ہے، یہ ہے کہ لفظ بیع و شراء کا یہاں اعادہ نہیں ہوا، اور بائع بھی ایک ہے اور مشتری (خریدار) بھی ایک ہی ہے اور قیمت کی تعلق (ہر ایک کی الگ الگ قیمت مقرر) کرنا صفقہ (عقد بیع) کے اتحاد سے مانع نہیں جو اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں کا صفقہ (عقد) ایک ہی ہے اور ان دونوں میں سے ایک معاملہ یقینی طور پر فاسد ہو گیا ہے، اس لیے کہ آزاد شخص، شراب اور مردار اس عقد میں محل "بیع" ہونے سے یقینی طور پر خارج ہیں، لہذا یہ عقد وہ بھی شئی میں بھی درست نہ ہوگا، اس لیے کہ یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی عقد بیع میں ایک شئی کا معاملہ صحیح اور دوسری

کافاسد ہو، اس لیے اگر اس نے الگ الگ قیمت نہ بیان کی تو اس کی یہ بیع (بالاجماع) درست نہیں ہوگی، تو یہی حکم اس وقت ہوگا جب اس نے الگ الگ قیمت بیان کی، اس لیے کہ قیمت کا نام لینا اور قیمت کا الگ الگ بیان کرنا عقد بیع (صفقہ) کے منعقد ہونے کو ثابت نہیں کرتا۔ اس لیے کہ بیع اور عاقدین ایک ہی ہیں، بخلاف غلام اور مدبر کو جمع کرنے کے، اس لیے کہ وہاں عقد بیع (صفقہ) کسی ایک میں قطعی دلیل کے ساتھ فاسد نہیں ہوا، بلکہ وہاں اس کا فاسد ہونا اس اجتہاد سے ثابت ہوا ہے جو درست ہے، یعنی صحیح اور غلط دونوں باتوں کا احتمال رکھتا ہے، لہذا "مدبر" کی جانب اس کی نسبت کے درست ہونے میں اس احتمال کا اعتبار کیا جائے گا تا کہ نسلی غلام کے حق میں یہ حکم ظاہر ہو جائے، اگرچہ اس کا اظہار اس کے حق میں ممکن نہ ہو۔ نیز اس لیے بھی کہ جب اس نے ان دونوں کو ایک ہی صفقہ (عقد بیع) میں جمع کر دیا تو اس نے ایک شے میں قبولیت کو دوسری شے کی قبولیت کی شرط قرار دے دیا ہے، لہذا دوسرے شے میں اس کا بیع کو قبول کرنا درست نہ ہوگا، بخلاف مدبر کے، اس لیے کہ فی الجملہ وہ عقد قبول کئے جانے کا محل (موقع) ہے، لہذا اس میں عقد کا قبول کرنا صحیح ہوگا، البتہ اس میں اجتہاد کی بنا پر اس کا اظہار مشکل ہے، لہذا قن (نسلی غلام) میں اس کا اظہار ضروری ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ ان میں سے ایک شے میں عقد بیع کو قبول کرنا عقد بیع (صفقہ) کو بائع پر اس کے مکمل ہونے سے قبل متفق کرنا ہے، اس لیے کہ اس نے ان دونوں میں بیع کو یکجا کیا ہے، لہذا ان میں سے ایک شے کو قبول کرنا عقد بیع (صفقہ) کو متفق کرنا ہے، جو جائز نہیں، بخلاف اس صورت کے جب اس نے ایک نسلی غلام اور مدبر کو عقد میں جمع کیا، کیونکہ "مدبر" مملوک ہونے کی بنا پر "بیع" میں قبول کئے جانے کا محل (موقع) ہے، ماسوا اس کے کہ اس میں بیع فی الحال نافذ نہ ہوگی، البتہ مدبر کے حق کی بنا پر فی الجملہ عدالتی فیصلے کے ساتھ مدبر میں بیع کے نفاذ کا احتمال موجود ہے، اور یہ بات اس کی ذات کو محل قبول ہونے سے تو مانع ہے، مگر اس کے ساتھی کے "محل قبول" ہونے سے مانع نہیں ہے، اور دونوں صورتوں میں جو فرق ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اگر اس نے ایک کی الگ الگ قیمت بیان کی تو دونوں کی مجموعی قیمت بیان کرنے سے حکم مختلف ہو جاتا ہے اور وہاں مختلف نہیں ہوتا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں میں فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ یہ مسئلہ اسی اختلاف پر مبنی ہے کہ اگر اس نے ایک فنج شدہ بکری اور فنج میں دانستہ بسم اللہ چھوڑی ہوئی بکری کو عقد میں جمع کیا، پھر جب صاحبیں کے نزدیک دونوں میں سے ایک میں بیع درست ہو گئی تو کیا اس میں بائع کیلئے "خیار" ہوگا؟ اگر تو اسے حرام کوشت کا علم ہو تو اس کیلئے خیار ثابت ہوگا اس لیے کہ عقد بیع (صفقہ) اس متفق پر ہو گیا ہے اور اگر اس کو علم نہ ہو تو تب نہیں، اس لیے کہ وہ اس تفریق پر پہلے ہی راضی ہے، والتسبحانہ تعالیٰ اعلم۔

(۳) یہ کہ وہ شے اس کی مملوک ہو، اس لیے کہ بیع اصل دوسرے کو جائز ہے لہذا یہ بیع کسی ایسی شے میں ثابت نہ ہوگی جو اس کی مملوک نہ ہو، جیسے کہ اگر کسی نے اپنی مملوکہ زمین میں گھاس فروخت کی یا نہریا کنویں میں موجود پانی فروخت کر دیا، اس لیے گھاس اگرچہ اس کی مملوکہ اشیاء میں ہے۔ لیکن وہ سب نیسے مہمان ہے، اسی طرح پانی کا بھی یہی حکم ہے، جب تک اس کا حرار (کسی جگہ میں جمع کرنا) نہ پایا جائے۔ نبی اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک ہے:

الناس شركاء، وفي ثلاث (لوگ تین اشیاء میں یک دوسرے کے۔ تہ شریک ہیں، جن میں پانی اور گھاس بھی ہیں) اور لوگوں کی عمومی شرکت کی عمومی اباحت ہے۔ خواہ وہ گھاس بارش کے پانی سے بغیر پانی دینے سے ہو، یا اس نے اس زمین میں خود پانی لگایا ہو اور اس میں اسے مشت اٹھانا پڑی ہو، اس لیے کہ گھاس کو پانی دینا اس کا حرار پانی اس کی طرف بہانا ہے جمع کرنا نہیں ہے۔ تو چونکہ اس میں ملکیت کا سبب نہیں پایا گیا، لہذا وہ سب نیسے بدستور "مباح" رہے گا، جیسے کہ وہ ازیں قبل تھا۔

اسی طرح کھمبی یا ایسے شکار کی بیع جو اس کی زمین میں پایا جاتا ہو، بھی منع نہیں ہوتی، اس لیے کہ وہ سب کیلئے "مہان" ہے، اور کسی ایک کا مملوک نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ اس میں ملکیت کا سبب نہیں پایا گیا۔
یہی حکم خشک کدوئی، شیش (نامی کھاس) اور شکار، جو جنگلوں اور صحراؤں میں پایا جاتا ہے، اور لیے پرندے، جو فضا میں شکار نہ کیے جائیں اور ایسی مچھلی کا ہے جو پانی میں موجود نہ ہو وغیرہ کا ہے۔

اسی سوال پر مکرمہ کی راضی کو فروخت کرنے اور اس کو کرائے پر دینے کا حکم مستنبط ہوتا ہے، کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ناجائز ہے اور نہ کا دوسرا قول اس کے جواز کا ہے اور یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ کا ہے۔ اس لیے کہ شیش، کو فروخت کرنے کی نصوص نام ہیں اور ان میں "حرام" اور "غیر حرام" کا کوئی فرق نہیں کیا گیا، نیز اس لیے بھی کہ اصل یہ ہے کہ تمام راضی ملکیت کے اصول کا محل "(موقع) ہیں، ماسوا اس کے کہ بعض راضی کا خسر عا مالک بننا کسی عارضہ مثلاً وقت برائے مساجد وغیرہ ہونے کی بنا پر ممنوع ہے اور "علاقہ حرام" میں ایسی کوئی بات نہیں پائی جاتی، لہذا وہ بدستور ملکیت کا محل (موقع) رہے گا۔ ہمارے استدلال اس روایت سے ہے جو حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نبی اکرم ﷺ نے نقل کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا:

ان التمتارک وتعالی حرم مکہ یوم خلقها
لم تحل لاحد قبلی ولا تحل لاحد من بعدی وانما احلت لی ساعصم النهار
لا یختل خلاھا ولا یعضد شحرھا
ولا ینفر صیدھا ولا یحشش حشیشھا
(بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے یوم تخلیق ہی سے حرم مکہ کی راضی کو حرام کر دیا ہے وہ مجھ سے قبل کسی کیلئے حلال ہوئی اور نہ میرے بعد ہوگی، وہ میرے لئے دن کی ایک گھنٹہ کیلئے حلال ہوئی تھی نہ تو اس کے خلا کو متاثر کیا جائے نہ اس کے درخت کاٹے جائیں۔
اس کا شکار بھگا یا جائے اور نہ اس کی گھاس کاٹی جائے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے بتایا ہے کہ راضی مکرمہ "حرام" ہے، جو ایک قطعہ راضی کا نام ہے، اور "حرام" شیش دوسرے کیلئے اصول ملک کا "محل" نہیں ہے اسی طرح حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے، کہ
مکہ حرام و بیع رباعھا حرام
یہ روایت اس باب میں نص کا درجہ رکھتی ہے، نیز اس لیے بھی کہ اللہ تعالیٰ نے حرم کو حرمت اور فضیلت کی جگہ بنایا ہے، اسی لیے اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس کی جگہ بنادیا ہے، اللہ تعالیٰ کا قرآن مجید میں ارشاد ہے۔

اولم یروا انا جعلنا حرمنا آمناً
جبکہ اس راضی کو خرید و فروخت، مالک بننے اور بنانے کیلئے استعمال کرنا اس کی اعانت ہے جو جائز نہیں بخلاف باقی راضی کے ور کما گیا ہے کہ مکرمہ کی راضی وقت ہے، جسے سیدنا ابراہیم علیہ السلام نے وقت (حرام) فرمایا تھا۔ یہی مذکورہ عام نصوص تو ان میں شمار سے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ حرم مکہ کو ان نصوص سے مذکورہ حدیث مشہور کی بنا پر "مستثنیٰ" کر لیا گیا ہے، البتہ مکرمہ کی عمارتوں کو فروخت کرنا جائز ہے، اس لیے کہ حرم خالی زمین کا نام ہے، عمارت کا نام نہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایام حج میں مکرمہ کے مکانات کو حاجیوں اور عمرہ کرنے والوں کو کرائے پر دینا مکروہ قرار دیا ہے سبب مقیم اور مکرمہ کے مصالحت میں رہنے والے تو ان کو کرائے پر دینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہی امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اور اسی وجہ سے بطور جائزہ (انتفاع) ملی ہوئی راضی۔ نیز مزارعت، اہارے اور کاشت پر دی گئی راضی کو فروخت کرنا جائز ہے۔ راضی (جران) اسے مرد راضی عرق ہے جو حضرت عمر فاروقؓ کے زمانے میں منع ہوئی تھی اور حضرت عمر فاروقؓ نے اس پر اعلان کرتے ہوئے ان کی راضی پر بحال رہنے دیا تو چونکہ اس کا یہ عمل اس راضی کو اس کی

ملکیت پر بحال رکھنا تھا، لہذا ان کیلئے اس کو فروخت کرنا جائز ہے اور بطور جائگیر ملی ہوئی زمین (ارض قلیعہ) سے مراد وہ زمین ہے جسے امام (امیر المؤمنین) نے خاص افراد کو بطور جائگیر دیا ہو اور اسے ان کے لیے مختص کر دیا ہو، لہذا وہ راضی رہے اس کی طرف سے دیئے جانے کی بنا پر ان کی ملکیت ہو جانے کی اور ان کیلئے اس کی بیع جائز ہوگی اور "مزرعت ولی" میں سے مراد ایسی اراضی ہے، جو انسان کسی ایسے زراعت کرنے والے کو دیدے جو اس اراضی کو دیکھ بھال کرے، مگر اس سے مراد وہ زمین اس کی ملکیت ہونے سے خارج نہیں ہوتی، اور "اجارے والی اراضی" سے مراد وہ اراضی ہے جو انسان کسی دوسرے شخص سے اس شرط پر لے کہ وہ اس کو آباد کرے گا اور اس میں زراعت کرے گا، اور ٹھیکے (پٹے والی) زمین (ارض اکارد) وہ ہے جو کاشت کاروں کو برائے کاشت دی گئی ہو تو چونکہ یہ زمین بدستور مالک کی ملکیت میں رہتی ہے، لہذا اس کی بیع ہوگی، رہی آباد کردہ مردہ زمین (ارض الموات) جسے کسی شخص نے امام (حاکم وقت) کی اجازت کے بغیر آباد کیا ہو، تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ امام کی اجازت کے بغیر اس کا مالک نہیں ہوتا اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک اس کی بیع جائز ہوتی ہے، کیونکہ وہ محض اس کے آباد کرنے سے اس کا مالک ہو گیا ہے۔ یہ مسئلہ کتاب لموات میں آئے گا۔

القدوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بغداد کے مکانات اور بازار کی ایسی دوکانیں جن کا کرایہ بادشاہ کو جاتا ہے، ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، اس لیے کہ وہ قابضین کی ملکیت نہیں ہیں، اس لیے کہ مروی ہے کہ خلیفہ منصور نے لوگوں کو ان کی تعمیر کی اجازت دی تھی لیکن اس جگہ کا ان کو مالک نہیں بنایا تھا۔ وتعالی اعلم۔

(۴) ایک اور شرط، جو بائع کیلئے بیع منعقد ہونے کی شرط ہے، یہ ہے کہ وہ شئی بیع کے وقت بائع کی ملکیت ہو، ورنہ اس کی بیع منعقد نہ ہوگی، اگرچہ وہ اس کے بعد اس کا مالک ہو جائے، ماسوائے بیع سلم کے، اس لیے کہ ایسی صورت میں یہ ایک ایسی شئی کی بیع ہے جو اس کے پاس موجود نہیں ہے اور نبی اکرم ﷺ نے ایسی شئی کو فروخت کرنے سے منع فرمایا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو اور "بیع سلم" کی اجازت دی ہے۔

اور اگر اس نے کسی غصب شدہ شئی کو فروخت کر دیا، پھر مالک نے اس کو اس کی قیمت ادا کرنے کا ضمان ٹھہرایا تو بیع نافذ ہو جائے گی، اس لیے کہ ملکیت کا سبب اس سے قبل پایا گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ (گویا) اس نے خود اپنی مملو کہ شئی کو فروخت کیا تھا اور یہاں اس کی ملکیت کا سبب متاخر ہے جس کی بنا پر وہ ایسی شئی کو فروخت کرنے سے منع قرار پالے گا، جو اس کے پاس موجود نہ ہو، لہذا اس کا یہ فعل مذکورہ ممانعت کے تحت داخل ہوگا، جس سے مراد یہ ہے کہ وہ شئی اس کے پاس موجود نہ ہو اس لیے کہ حدیث میں مذکور قصہ اس پر دلالت کرتا ہے، وہ اس طرح کہ مروی ہے کہ:

"حضرت حلیم بن حزام لوگوں کی ایسی اشیاء فروخت کیا کرتے تھے جس کے وہ مالک نہ ہوتے تھے ورنہ ان سے قیمت وصول کر لیتے تھے، پھر وہ بازار جاتے اور ان کی مطلوبہ شئی خریدتے اور پھر خریدار کو سونپ دیتے، جب اس کی اطلاع نبی اکرم ﷺ کو پہنچی تو آپ نے فرمایا:

لا تتبع مالیس عندک (جو شئی تیرے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت نہ کر)

نیز اس لیے بھی کہ جو شئی اس کے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت کرنا اپنی طرف سے دوسرے شخص کو بطریق اصالہ ایسی شئی کا مالک بنانا ہے جو جس کا وہ بطریق اصالہ مالک نہیں ہے جو محال ہے، اور ہر اس صورت میں جب وہ کسی شئی کو بطریق اصالہ فروخت کرے یہی شرط ہے، لیکن اگر وہ اس شئی کو دوسرے شخص کی جانب سے بطریق نیابت فروخت کر رہا ہو تو یہ دیکھا جائے گا: اگر تو بائع مالک کا ذلیل یا اس کا نفیل ہو تو ایسی صورت میں بائع کیلئے بیع کا مالک ہے، شرط نہ ہوگا اور اگر وہ فضولی (Third Person) ہو تو ایسی صورت میں ہمارے نزدیک مذکورہ شرط اس کے عقد میں

ضروری نہیں ہے، البتہ بیع کے نفاذ کیلئے ضروری ہے، اس لیے کہ ہمارے نزدیک فضولی کی بیع منعقد، مگر مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے، اگر تو اس نے اس کی اجازت دیدی تو اس کی بیع نافذ ہو جائے گی اور اگر اس نے اس کو رد کر دیا تو وہ باطل ہو جائے گی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع کے انعقاد کی شرط ہے کہ اس کے بغیر بیع منعقد نہ ہوگی، اور ان کے نزدیک فضولی کی بیع باطل ہے۔ آئندہ انشاء اللہ اس پر مزید بحث ہوگی۔

(۵) یہ کہ اس شئی کو عقد کے وقت سپرد کرنا اس کی استطاعت میں ہو اور اگر اس کو سپرد کرنا اس کے بس میں نہ ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی، اگرچہ وہ اس کا مالک ہی ہو، جیسے کسی بچے کو بوائے غلام کی بیع، یہی ظاہر روایت ہے۔ حتیٰ کہ اگر دوبارہ وہ شئی اس کے قبضے میں آگئی تو اس کو از سر نو ایجاب و قبول کی ضرورت ہوگی، ماسوا اسکے کہ وہ دونوں سابقہ بیع کو بحال رکھنے پر راضی ہو جائیں تو اس صورت میں ان کے "تہاد ل مال"، کی بنا پر وہ ایک نئی بیع ہوگی اور اگر وہ دونوں اس پر راضی نہ ہوں اور ہائے اس کو سپرد کرنے سے قاصر رہا تو اس کو اس کی سپرداری پر مجبور نہ کیا جائیگا، اور اگر اس نے وہ شئی اس کے سپرد کر دی تو مشتری کو اس کے قبضے پر مجبور نہ کیا جائے گا، اور اگر خیر رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ بچے کو بوائے غلام کی بیع منعقد ہو جاتی ہے، حتیٰ کہ اگر وہ اس کے پاس آگیا اور اس نے اس کو سپرد کر دیا تو بیع جائز ہو جائے گی اور یہاں از سر نو عقد کی ضرورت نہ ہوگی، ماسوا اس کے کہ اگر قاضی نے اس بیع کو فسخ کر دیا ہو، مثلاً قاضی کے پاس مقدمہ پیش ہوا تو اس نے اس کی سپرداری کا مطالبہ کیا، مگر وہ اس کی سپرداری سے قاصر رہا تو قاضی نے اس بیع کو دونوں کے مابین فسخ کر دیا، بعد ازاں غلام مل گیا ہو۔ اگر خیر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ "بناگنا" اس کی ملکیت کے زوال کا باعث نہیں ہے، کیا مجھے علم نہیں ہے کہ اگر اس نے غلام کو آزاد کر دیا یا اس کو مدبر بنادیا تو اس کا یہ تصرف نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اسے اپنے چھوٹے بیٹے کو عہد کر دیا تو جائز ہوگا، اور وہ اس کی ملکیت تھا اور اس نے اپنی مملوکہ شئی کو فروخت کیا ہے البتہ اس کا یہ تصرف فی الحال نافذ نہ ہوگا، کیونکہ وہ اس کو سپرد کرنے سے قاصر ہے اور اگر اس نے اس کو سپرد کر دیا تو چونکہ "مانع زائل" ہو گیا ہے، لہذا اس کا یہ تصرف نافذ ہو جائے گا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے ایسی عصب شدہ شئی کی فروخت جو غاصب کے قبضے میں ہو کہ اگر اس کے مالک نے اسے کسی شخص کو فروخت کر دیا تو یہ بیع بھی سپرداری پر موقوف ہوگی۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو یہی طے یہاں بھی یہ حکم ہوگا۔ ظاہر روایت کی دلیل (وجہ) یہ ہے کہ ہائے کیلئے اس کو سپرد کرنے کی قدرت کا ہونا عقد کے انعقاد کی شرط ہے، اس لیے کہ یہ بیع کسی نہ کسی فائدے کیلئے منعقد ہوتی ہے اور یہ بیع اس وقت تک مفید نہ ہوگی جب تک وہ اس کی سپرداری پر قادر نہ ہو اور عقد کے وقت اس کی سپرداری سے اس کا قاصر ہونا مسلم ہے اور اس کے بعد اس پر اس کے "موانع قدرت میں شک" ہے: کہ کسی تو قدرت ماسل ہو جاتی ہے اور کہیں نہیں ہوتی اور جو بیع یقینی طور پر منعقد نہ ہوگی وہ "مض" ایسے فائدہ کیلئے منعقد نہیں ہو سکتی جس کے ہونے اور نہ ہونے کا احتمال ہو، جیسا کہ معروف و معلوم ہے۔ اگر کوئی شئی یقینی طور پر ثابت نہ ہو تو وہ "مض" اور احتمال کی بنا پر باطل نہیں ہوتی، بخلاف اس صورت کے کہ جب غلام قبضے سے قبل ماریج کے بعد بچا گیا کہ اس صورت میں بیع فسخ نہ ہوگی، اس لیے کہ اس کی سپرداری پر اس کا ہونا عقد کے وقت ثابت تھا، لہذا عقد مکمل ہو گیا ہے، پھر یہ قدرت ایسے طریقے سے زائل ہوئی ہے کہ اس کے زائل ہونے کا احتمال موجود ہے جس کی بنا پر ایک یقینی طور پر منعقد ہو جانے والے معاملے کے زائل ہونے میں شک پیدا ہو جاتا ہے، جو شئی یقینی طور پر ثابت ہو وہ "مض" شک کی بنا پر زائل نہیں ہوتی تو دونوں میں یہ فرق ہے بخلاف عصب شدہ شئی کی حالت میں کہ جب اس کے موانع کی اور کو فروخت کے، کہ یہ بیع سپرداری پر موقوف "رہتی" ہے، اگر تو اس نے وہ شئی اس کو سپرد کر دی تو بیع نافذ ہو جائے گی، نیز اس لیے بھی کہ وہاں اس کا مالک بادشاہ یا قاضی یا مسلمانوں کی مدد کے ذریعے اس شئی کی سپرداری پر قادر ہے لیکن نہ کہ فی الحال اس پر غاصب کا قبضہ ہے، اس لیے بیع لوری طور پر نافذ نہیں ہوگی، لیکن جب

وہ اس شئی کو سپرد کر دے گا اور اس کا مانع زائل ہو جائے گا تو بیع درست ہو جائے گی، بخلاف بھائے ہوئے غلام کے، اس لیے کہ مانع علی الاطلاق اس کی سپرداری سے قاصر ہے، کیونکہ اس پر فی الحال اس کا قبضہ نہیں ہے۔ وہ یہ سب اس کی جگہ کا ہی اسے علم نہیں ہے، جس کی بنا پر یہاں اس کا سپرداری سے عاجز ہونا محکم اور اس پر قدرت کا حصول محسوس اور موعوم ہے، لہذا اس احتمال کی موجودگی میں یہ بیع نہ ہوگی اور ایسے پرندے کی بیع کی طرح ہوگی جو ہو میں رہتا ہو یا کسی مچھلی کی طرح جو پانی میں ہو اور ایسی بیع باطل ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر کوئی شخص کسی غلام کے آقا کے پاس آئے اور کہے "تیرا غلام فلاں شخص کے پاس ہے تو اسے میرے پاس فروخت کر دے، میں اس پر قبضہ کر لوں گا" تو اس نے اس کو سچا جانتے ہوئے اس کو فروخت کر دیا تو اس کی بیع نافذ نہ ہوگی، اس لیے کہ یہاں بھی اس کی سپرداری پر استطاعت نہ ہونے کا عذر موجود ہے، لیکن فی الحال بیع ہو جائے گی، پھر اگر اس نے اس پر قبضہ کر لیا تو بیع نافذ ہو جائے گی، بخلاف سابقہ صورت کے، اس لیے کہ یہاں مشتری کے گمان میں غلام پر قبضے کی قدرت ثابت ہے البتہ اس کے نہ ہونے کا بھی احتمال موجود ہے، لہذا اس کی یہ بیع اس کے قبضے پر موقوف ہوگی: اگر تو اس نے اس شئی پر قبضہ کر لیا تو اس کا گمان پورا ہو جائے گا، جس کی بنا پر اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، بخلاف سابقہ صورت کے، اس لیے کہ اس صورت میں اس کا سپرداری سے عاجز ہونا فی الحال ثابت شدہ ہے جو بیع کے انعقاد سے مانع ہے اور اگر اس کو کسی شخص نے پکڑ لیا، پھر وہ اسے اس کے آقا کے پاس لے آیا، پھر اس نے اسے خرید لیا تو اس کی خریداری جائز ہوگی، اس لیے کہ اس سے اصل مانع اس کا بیع کی سپرداری سے عاجز ہونا ہے۔ اور یہ بات اس کے حق میں نہیں پانی سنی، لہذا یہ بیع مذکورہ "نسی" (مانعت) کے تحت داخل نہ ہوگی، اس لیے کہ وہ بھائے ہوئے غلام کی بیع سے ممانعت ہے اور یہ غلام اس کے حق میں بھاگا ہوا نہیں ہے۔ پھر اگر اس نے اسے خرید لیا تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ غلام کو اپنے ہمراہ لیا ہوگا، اور یا وہ نہ لایا ہوگا اگر تو وہ اپنے ہمراہ لایا ہو تو وہ عقد بیع کے فوراً بعد اس پر قبضہ کرنے والا شمار ہوگا۔ ورنہ اگر وہ اسے اپنے ہمراہ نہ لایا ہو تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا، اگر تو اس نے اسے اس نیت سے پکڑا ہوتا کہ وہ اس کے مالک تک پہنچا دے اور اس پر اس نے کوئی گواہ بھی بنالیا ہو تو جب تک وہ اس غلام کے پاس نہ پہنچے گا اس وقت تک وہ اس پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا، اس لیے کہ اس کا سابقہ قبضہ بطور امانت تھا اور بطور امانت قبضہ ضمان کے قائم مقام نہیں ہوتا، لہذا اس تک پہنچنے کی صورت میں قبضے کی تجدید ضروری ہوگی، حتیٰ کہ اگر غلام اس کے پہنچنے سے قبل ہلاک ہو گیا تو وہ مانع کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوگا، اور "عقد" باطل ہو جائے گا، اس لیے کہ اس نے ایسی شئی فروخت کی ہے جو قبضہ سے قبل ہلاک ہو گئی ہے، پھر جب وہ اس غلام تک پہنچ جائے گا تو وہ اس تک پہنچتے ہی اس پر قبضہ کر لے گا اور ہو جائے گا، ورنہ اس کا اپنے ہاتھوں کے ذریعے اس پر قبضہ شرط نہ ہوگا، اس لیے کہ اصل مفہوم اس پر قدرت کا حاصل ہونا اور اس کا دوسرے کی مداخلت سے خالی ہونا ہے اور عرف و عادت اور حقیقت میں اس سے موانع کا زائل ہونا ہے۔

اور اگر اس نے اس غلام کو اس نیت سے پکڑا ہو کہ وہ اسے اپنے پاس رکھے گا اور اس کے مالک کو واپس نہ کرے گا تو وہ عقد کے متصل بعد اس پر قبضہ کرنے والا شمار ہوگا، حتیٰ کہ اگر وہ غلام اس کی واپسی سے قبل ہلاک ہو گیا تو وہ مشتری کے قبضے میں ہلاک تصور ہوگا، اس لیے کہ اس کا اس پر قبضہ "قبضہ ضمان" ہے تو چونکہ یہ دونوں قبضے ہم جنس ہیں، جن کی بنا پر ان میں سے ایک دوسرے کے قائم مقام ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے اس کو پکڑا تو اس نیت سے تھا کہ وہ اس کے مالک کو واپس کر دے گا، لیکن اس نے اس پر کوئی گواہ نہ بنایا تو اس میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف مشہور ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ عقد کے متصل بعد قبضہ کرنے والا ہو جائے گا۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ قبضہ "قبضہ ضمان" ہے اور صاحبین کے

نزدیک وہ جب تک اس کے پاس نہ پہنچ جائے گا اس وقت تک وہ اس پر قبضہ کرنے والا شمار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے یہاں یہ قبضہ لمانت ہے یہ مسئلہ بھی "باقی (غلام کے جاگنے) اور لقطہ کے مسائل میں سے ہے۔
اسی اصول پر یہ مسئلہ بھی تخمینہ ہوتا ہے کہ اگر اس نے ایسے پرندے کی بیج کی جو اس وقت اس کے ہاتھ میں ہو، مگر پھر وہ اڑ جائے تو ظاہر روایت میں اس کی بیج منعقد نہ ہوگی خواہ وہ اور اس قول پر قیاس کی رو سے، جس کا امام شافعی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے ان کے نزدیک اس کی بیج منعقد ہو جائے گی۔

یہی حکم اس مچھلی کا ہے جو اس نے پکڑی، لیکن پھر اس نے اسے تالاب میں پھینک دیا، خواہ وہ اس سے نکلنے کی طاقت رکھتی ہو یا نہ، بشرطیکہ اسے شکار کے بغیر پکڑنا ممکن نہ ہو۔ اور اگر اسے شکار کے بغیر پکڑنا ممکن ہو تو اس کی فروخت بلا اختلاف جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس کی سپرداری ممکن ہے، لہذا بیج بھی درست ہوگی۔

اسی اصول پر تمنوں میں دودھ کی فروخت کا حکم مستنبط ہوتا ہے، وجہ یہ ہے کہ دودھ تمن میں ایک ہی بار جمع نہیں ہوتا، بلکہ تھوڑا تھوڑا کر کے آتا ہے، لہذا اس کا فروخت کیا ہوا حصہ دوسرے حصے کے ساتھ اسی طرح مخلوط ہو جائے گا کہ دونوں میں تھوڑی سی ممکن نہ رہے گی۔ تو گویا "بیج" کے وقت "بیج" کو سو پھینا ممکن نہیں رہا ہے، لہذا یہ بیج منعقد نہ ہوگی۔ یہی حکم اس صوف (ریشم) کا ہے جو ابھی بیڑ کے جسم پر موجود ہو۔ ظاہر روایت کی رو سے اس لئے کہ اس میں بھی کچھ می کھڑی اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ جس کی بنا پر جتنا حصہ عقد کے وقت موجود تھا اس میں دوسرا حصہ اس طرح مخلوط ہو جائے گا کہ دونوں میں تیسیر کرنا ممکن نہ ہوگا جس کی بنا پر وہ اس کو کاٹ کر وہ اس کی سپرداری سے قاصر ہوگا۔ اور سنت اس کا بڑے اکسیر ہونا ہے جس کا وہ عقد کے ذریعے مستحق نہیں ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ نبی اکرم ﷺ سے نقل فرماتے ہیں کہ آپ نے:

"بھیڑ کے جسم پر موجود صوف (اون) کی بیج سے منع فرمایا ہے۔"

امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے اس کی بیج کو اور اس پر "صلح" کرنے کو جائز قرار دیا ہے، اس لئے کہ قبضہ سے قبل اس کے ہاتھوں کو سونڈھنا جائز ہے جس کی بنا پر اس کی بیج جائز ہوگی، جیسے کہ زمین میں گڑھی ہوئی شئی کی بیج کا یہی حکم ہے۔ گڑھی ہوئی شئی اور صوف میں ظاہر روایت کی رو سے فرق یہ ہے کہ صوف کو بیڑ کے جسم کو نقصان پہنچانے بغیر بڑے اکسیر ہونا ممکن نہیں بخلاف زمین میں گھڑی ہوئی شئی کے۔

اور کسی قرض کی بیج، ماسوائے اس شخص کے جس پر قرض ہو جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ قرض ہا تو عکس مال کے لئے ذمہ ہونے سے عہد ہوتا ہے یا پھر یہ مال کی سپرداری اور اس کی ملکیت دینے کا نام ہے اور ان میں سے ہر ایک شئی مانع کے حق میں سپرداری پر عدم قدرت کی حامل ہے اور اگر اس نے مقروض پر سپرداری کی شرط رکھی تو تب بھی بیج صحیح ہوگی، اس لئے کہ اس نے "مانع" کے علاوہ کسی اور شخص پر سپرداری کی شرط رکھی ہے جس کی بنا پر یہ ایک قرضہ شرط ہوگی، لہذا یہ بیج قاصد ہوگی، البتہ جس شخص پر قرض ہو اسی کو اس کی فروخت جائز ہے۔ اس لئے کہ اصل مانع اس کا سپرداری سے قاصر ہونا ہے اور یہاں اس شئی کی سپرداری کی ضرورت نہیں ہے اور اس کی مانع (ظہیر) محض شہ شئی کی بیج ہے کہ وہ غاصب کے ہاتھ پر تو جائز ہوتی ہے کسی اور کے ہاتھ پر نہیں، جبکہ غاصب اس سے منع ہو اور مالک کے پاس کوئی ثبوت موجود نہ ہو۔

اور مسلم فیہ (جس شئی میں عقد سلم کیا گیا ہو) کی بیج جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ "سلم فیہ" پہلے ہی ایک فروخت شدہ شئی ہے اور بیج کی بیج قبضہ سے قبل درست نہیں ہے۔

پھر کیا جی ہوئی شے کی بیع جائز ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے، کہ اگر اس نے جی ہوئی شے کو پہلے مشتری کے سپرد کر دیا تو اس کی بیع جائز ہے۔ اور اگر اس نے پہلے اس کو فروخت کیا پھر اس کو سپرد کیا تو ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے بعد میں سپرد کیا تو اس وقت تک اس میں سے کچھ منجمد حصہ پگھل جائے گا۔ جس کی بنا پر وہ پوری شے مشتری کو سوچنے سے قاصر رہے گا۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔ فقیر ابو جعفر الصندوانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس کو فروخت کیا اور اس کو اسی دن سپرد کر دیا تو بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے کئی دنوں کے بعد اس کو سپرد کیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اور یہی قول فقیر ابو اللیث رحمہ اللہ کا بھی ہے۔ اس لئے کہ اس میں اسی دن اتنی کمی نہیں ہوتی، جس سے کہ قیمت کم ہڈو جائے۔

نفاذ بیع کی شرائط

رہی وہ شرائط جن کا نفاذ سے تعلق ہے تو ایسی شرائط کی دو اقسام ہیں: اولاً اس شے پر ملکیت کا ہونا، اور دوم ولایت ہونا۔ (۱) ملکیت سے مراد یہ ہے کہ وہ شے بائع کی ملکیت ہو، لہذا فضولی (Third Person) کی بیع اس کی ملکیت اور ولایت نہ ہونے کی بنا پر نافذ نہ ہوگی، لیکن وہ مالک کی اجازت پر موقوف ہونے کی حالت میں منعقد ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ اس کے منعقد ہونے کی بھی شرط ہے حتیٰ کہ اس کے بغیر یہ بیع سرے سے ہی منعقد نہ ہوگی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ فضولی (Third Person) کے وہ تصرفات جن کی اجازت کا امکان ہو منعقد تو ہو جاتے ہیں، مگر اجازت دینے والے یعنی مالک کی اجازت پر موقوف رہتے ہیں۔ ان تصرفات میں بیع، اجارہ، نکاح اور طلاق وغیرہ کے احکام شامل ہیں۔ اگر تو اس نے اجازت دیدی تو یہ تصرف نافذ ہو جائے گا، ورنہ باطل ہو جائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے تمام تصرفات باطل ہوتے ہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ شرعی تصرف کی صحت کا مدار ملکیت یا ولایت پر ہوتا ہے۔ اور یہاں ان دونوں میں سے کوئی ایک بات بھی نہیں پائی گئی جس کی بنا پر یہ بیع صحیح نہ ہوگی۔ وجہ یہ ہے کہ شرعی تصرف کی صحت سے ہی اس کا اس حکم کے حق میں اعتبار ہوتا ہے۔ جس کیلئے سے شرعاً وضع کیا گیا ہے کہ اس کی صحت کیلئے اس کے سوا کوئی اور مقصد نہ پایا جائے۔ رہا ایسا کلام جس کا کوئی حکم نہ ہو وہ کلام شرعاً صحیح نہیں ہوتا اور وہ حکم جس کیلئے شرعاً بیع وضع ہوئی ہے، حصول ملکیت ہے۔ جو مذکورہ حالت یعنی ملکیت یا ولایت یا نہ ہونے کی حالت میں ثابت نہیں ہوتی، لہذا بیع درست نہ ہوگی۔ یا جس طرح اس کی خریداری جائز نہیں ہوتی تو اسی طرح اس کی بیع کا بھی یہی حکم ہوگا۔

ہمارا استدلال بیع کی عام نصوص سے ہے، جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ:

"واحل الله البيع وحرم الربوا" (اور اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور ربوا کو حرام ٹھہرایا ہے) نیز دوسری جگہ فرمایا:

يا ايها الذين امنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل (اے اہل ایمان ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ، الا ان تكون تجارة عن تراض منكم۔) اسوا اسکے کہ وہ تمہاری یا بھی رضامندی سے تجارت ہو۔) نیز فرمایا:

فاذا قضيت الصلوة فانتهروا في الارض وابتغوا من فضل الله (تو جب نماز (جمعو) ہو جائے تو زمین پر پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو)

کہ اللہ تعالیٰ نے بیع و شراء اور تجارت کے ذریعے اپنا فضل تلاش کرنے کی اجازت دی ہے، اور مالک کی طرف سے بطریق

اصالت ہونے یا اس کی جانب سے ابتداء بذریعہ وکیل ہونے اور مالک کی طرف سے ابتداء اجازت پانے جانے میں کوئی فرق نہیں کیا۔ اسی طرح اس میں اور اس صورت میں بھی کوئی فرق نہیں جب کہ عہد کے وقت یا اس کے بعد اس کی رضامندی پائی گئی ہو، لہذا جب تک کسی دلیل سے کوئی صورت خاص نہ ہو جائے اس وقت تک اس کے اطلاق پر عمل کرنا ضروری ہوگا اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ:

آپ نے ایک مرتبہ حضرت حکیم بن حزام کو ایک دینار دیا اور انہیں اس کے عوض قربانی کا جانور خریدنے کو کہا، تو انہوں نے اس دینار کے عوض دو بکریاں خرید لیں پھر ان میں سے ایک بکری کو ایک دینار کے عوض فروخت کر دیا اور پھر وہ نبی اکرم ﷺ کی خدمت میں ایک بکری اور ایک دینار کے ہمراہ تشریف لائے تو نبی اکرم ﷺ نے انہیں برکت کی دعا دی اور فرمایا: تیرے دائیں ہاتھ کے عہد (صفحہ) میں اللہ تعالیٰ برکت دے۔

اور یہ بات مسلم ہے کہ یہاں حضرت حکیم کو آپ کی جانب سے صرف ایک بکری خریدنے کا حکم ملا تھا۔ اگر ان کا یہ تصرف منعقد نہ ہوتا تو وہ اس کو فروخت نہ کرتے اور پھر نبی اکرم ﷺ نے انہیں خیر و برکت کی دعا دی اور ان کے اس معاملے پر ناراضگی کا اظہار نہیں فرمایا، حالانکہ باطل شے کا انکار کیا جاتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ عقلمند کا تصرف حتی الامکان اس کی عمدہ صورت پر ہی معمول کیا جاتا ہے۔ اور یہاں اس کی ”عمدہ صورت“ پر اسے معمول کرنا ممکن ہے، کیونکہ اس نے اس کے ذریعے بیع کے مالک کے ساتھ اپنے زعم میں نیکی اور بھلائی کا ارادہ کیا ہے۔ اس لئے کہ اس کے علم کے مطابق اس کے مالک کو اس کی ضرورت تھی، لیکن اس نے اپنی ضرورت و حاجت اس شخص کے سامنے کسی مانع کی بنا پر بیان نہیں کی، اور اس کے گمان کے مطابق بسا اوقات مانع (رکاوٹ) ازالہ ہو جاتا ہے۔ تو اس نے اپنے دوست کی بھلائی اور اس پر احسان و تبرع کیلئے یہ قدم اٹھایا ہے، تاکہ وہ معنوی طور پر ایسا تصرف کر کے جس کی اسے ضرورت تھی، دنیوی طور پر تعریف و توصیف کا مستحق ہو اور اللہ تعالیٰ کے ہاں نیکی اور بھلائی پر تعاون کرنے کا ثواب بھی حاصل کرے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

وتعاونوا علی البر والتقویٰ (اور ایک دوسرے سے نیکی اور تقویٰ میں مدد کرو)

نیز دوسرے جگہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

واحسنوا ان اللہ یحب المحسنین (۱) (اور نیک سلوک کرو، بیشک اللہ تعالیٰ نیکی کرنے والوں کو پسند کرتا ہے)

البتہ اس طعن کے تصرفات میں فی الجملہ (کسی نہ کسی درجے میں) دوسروں کے نقصان کا احتمال ہے، کیونکہ لوگوں کو (اشیا کی خریداری) میں دلچسپی ہوتی ہے اور بعض اوقات انسان ایسی شے کو بیسے کا اقدام کرتا ہے جس کو اپنی ملکیت سے دور کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور وہ اس کے بغیر بھی گزارہ کر سکتا ہے۔ لہذا اس کا یہ تصرف مالک کی اجازت پر موقوف ہو گا، چنانچہ اگر اس کے گمان کے مطابق اس تصرف میں اسے اجازت حاصل ہو گئی اور اس کی طرف سے منعقد شخص کو منافع مل گیا تو اسے آخرت میں ثواب اور دنیا میں تعریف حاصل ہوگی، بصورت دیگر اگر وہ اس کی اجازت نہ دے گا مگر اس کی بھلائی اور اس کو نفع پہنچانے کے ارادے پر وہ اس کی تعریف تو کرے گا، لہذا اس تصرف کے لغو ہونے، اس کے ارادے اور اس کے کلام کو دیکھنے والوں کے کلام اور ان کے ارادے سے ملنے کا قول درست نہ ہوگا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو مستحب قرار دیا ہے اور اس کی ترغیب دی ہے، جیسا کہ ہماری اوپر نقل کردہ آیات سے ظاہر ہوتا ہے۔ رہا نام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ تصرف کا صحیح ہونا حکم کے حق میں، اس کے اعتبار سے عبارت ہے تو جواب میں ہم کہتے ہیں کہ

بجائے اور ہمارے نزدیک یہ تصرف فی الجملہ (کسی نہ کسی درجے میں) مفید ہے، لیکن ان میں سے کوئی شئی عقد کے وقت ظاہر نہیں ہوتی، اس کا اظہار تو اجازت کے وقت ہوتا ہے، اور یہی ہمارے نزدیک کسی حکم کے موقوف ہونے کی تشریح ہے، کہ فی الحال اس کا حکم (جواب) موقوف ہوگا کہ آیا حکم کے حق میں وہ صحیح ہے یا نہیں، اور فی الحال اس بارے میں قطعی قول اختیار نہیں کیا جاسکتا البتہ اس کی اجازت ملنے پر قطعی طور پر اس کو درست قرار دینا صحیح ہے اور ایسا کرنا جائز ہے، اور شریعت میں اس کی کئی مثالیں موجود ہیں، جیسے کہ بائع یا مشتری کے حق میں "شرط خیار کے ساتھ بیع کرنا، جیسا کہ معروف ہے۔"

بیع فضولی کی شرائط

رہی بیع فضولی کی شرائط، تو اس میں قدرے تفصیل ہے، جس کا ہم انشاء اللہ اپنے مقام پر ذکر کریں گے۔ پھر ہمارے نزدیک مالک کی اجازت فضولی کے تصرف سے حسب ذیل شرائط کے ساتھ متصل ہوتی ہے۔

(۱) بیع کے وقت کوئی نہ کوئی بیع کا مجیز (اجازت دینے والا) موجود ہو، لہذا جس بیع کی بیع کے وقت اجازت دینے والا کوئی نہ ہو تو اس کی اجازت اس کے ساتھ ملتی نہ ہوگی، اس لئے کہ جس شئی کا کوئی اجازت دینے والا ہو، اس کی بیع کی اسی تصرف کے وقت اجازت کا تصور کرنا ممکن ہے، لہذا موجود اجازت کے ساتھ اس کا انعقاد مفید ہوگا اور بیع منعقد ہو جائے گی۔ اور جس بیع کا کوئی مجیز (اجازت دینے والا) فی الوقت موجود نہ ہو تو چونکہ مستقبل میں کبھی تو اجازت مل جاتی ہے اور کبھی نہیں ملتی، لہذا اگر تو اجازت مل گئی تو یہ عقد مفید ہوگا اور اگر اجازت نہ ملی تو بیع مفید نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس کے مفید ہونے میں شک واقع ہو گیا، لہذا یہ بیع منعقد نہ ہوگی، جیسا کہ یہ معروف اصول ہے کہ جو شئی یقین کے ساتھ ثابت نہ ہو وہ محض شک کے ساتھ ثابت نہیں ہوتی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر فضولی نے کسی بالغ شخص کی بیوی کو طلاق دی یا اس نے اس کے غلام کو آزاد کر دیا یا اس نے اس کا مال حبہ کر دیا یا اس نے اسے صدقہ کر دیا تو اس کے یہ تصرفات بھی اس کی اجازت پر موقوف ہوں گے، اس لئے کہ بالغ شخص بذات خود ان تصرفات کا مالک ہے، تو چونکہ ان تصرفات کے وقت ان کا مجیز (اجازت دینے والا) موجود تھا، لہذا یہ معاملات اس کی اجازت پر موقوف ہوں گے، لیکن اگر اس نے ایسا ہی کوئی معاملہ کسی بچے کے مال میں کیا تو وہ منعقد نہ ہوگا، اس لئے کہ بچہ بذات خود ان تصرفات کا اہل نہیں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے بذات خود یہ کام کیے تو اس کے یہ تصرفات منعقد نہ ہونگے۔ تو چونکہ ان عقود کے وقت وہ بذات خود ان کی اجازت دینے کا اہل نہ تھا، لہذا یہ عقود درست نہ ہوں گے۔ یہی حکم اس بچے کا ہے جسے تصرفات سے روکا گیا (مجبور علیہ) ہو کہ اگر اس نے اپنا مال فروخت کیا یا خریدایا کسی عورت سے نکاح کیا یا اس نے اپنی باندی کا نکاح کیا یا اس نے اپنے غلام کو مکاتب کیا یا اس نے کوئی ایسا کام کیا جو اگر اس کا ولی (سرپرست) کرتا تو جائز ہوتا تو یہ تمام تصرفات جب تک وہ بچہ ہے اس کے ولی (سرپرست) کی اجازت پر یا بالغ ہونے کے بعد خود اس کی اجازت پر موقوف ہوں گے، بشرطیکہ اس کے بچپن میں اس کے ولی (سرپرست) نے اس کی اجازت نہ دی ہو، حتیٰ کہ اگر بچہ ولی کی اجازت سے قبل بالغ ہو گیا اور اس نے خود اس کی اجازت دیدی تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اور بغیر اجازت کے یہ تصرف اس کی بلوغ پر موقوف نہ ہوگا، اس لئے کہ ان تصرفات کے وقت ان کا مجیز (اجازت دینے والا) موجود تھا، کیا تو نہیں جانتا کہ اگر اس کے ولی (سرپرست) نے یہ کام کیا ہوتا تو جائز ہوتا، لہذا یہ معاملہ اس کی اجازت پر موقوف ہوگا، اور یہ معاملہ اس کی بلوغت کے بعد اس کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے، جیسے کہ بچپن کے زمانے میں اس کے سرپرست کی اجازت پر موقوف ہوتا تھا، وجہ یہ ہے کہ جب وہ بالغ ہو گیا ہے تو وہ زسر نو یہ

معاملہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے، تو اس کی اجازت دینے کا تو بدرجہ اولیٰ مالک ہوگا۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اس کی خود اپنے مال پر ولایت اس کے ولی کے پیچپن کے زمانے کی ولایت سے زیادہ موثر ہے، پھر جب اس کے ولی کی اجازت سے تصرف جائز ہو جاتا ہے تو خود اس کی اجازت سے تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔ اور یہ تصرف محض اس کے بالغ ہونے جانے سے جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اجازت کیلئے ایک پہلو سے انشاء (ازسرنو کام کرنے) کا حکم ہے، جو کسی مختار فاعل کا فعل ہے۔ اور بلوغ اس کا فعل نہیں ہے، لہذا اس کے بلوغ کو اس کی اجازت نہ سمجھا جائے گا۔ اسی طرح اگر بچے نے ان تصرفات کیلئے کسی کو وکیل بنایا، پھر اس وکیل نے یہ تصرفات اس کے بالغ ہونے سے قبل کئے ہوں یا اس کے بعد، بہر حال یہ تصرفات بلوغ کے بعد اس کی اجازت پر موقوف ہوں گے، ماسوائے "وکیل خریداری" کے، کیونکہ یہ تصرف موقوف نہ ہوگا، بلکہ وہ وکیل پر نافذ ہوگا، اس لئے کہ یہ "خریداری" وکیل پر نافذ ہو گئی ہے جس کی بنا پر یہ تصرف موقوف نہ رہے گا۔ ماسوائے اس کے کہ وہ اپنے وکیل کی خریداری سے قبل بالغ ہو گیا اور اس نے اس وکالت کو جائز قرار دے دیا۔ پھر وکیل نے اسی شئی کی خریداری کی تو اس صورت میں خریداری کل بچے کیلئے ہوگی نہ کہ خود وکیل کیلئے، اس لئے کہ بلوغ کے بعد وکالت کی اجازت ازسرنو وکیل بنانے کے مترادف ہے اور اگر وہ ابتداً وکیل بناتا تو اس کی خریداری موکل کیلئے ہوتی نہ کہ وکیل کیلئے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی طرح اگر بچے نے اپنی بیوی کو طلاق دی یا اس نے اس کے ساتھ خلع کر لیا یا اس نے بغیر معاوضے کے اپنے غلام کو آزاد کر دیا یا اس سے قیمت لے کر آزاد کر دیا یا اس نے اپنا مال حبہ کر دیا یا اس نے اسے صدقہ کر دیا یا اس نے اپنے غلام کا یا باندی کا کسی سے نکاح کر دیا یا اس نے اپنے مال کو کم قیمت پر فروخت کر دیا یا اس نے کوئی شئی اتنی گراں قیمت پر خرید لی جس قیمت پر عام طور پر لوگ اسے نہ خریدتے ہوں، یا اسی طرح کے دوسرے تصرفات کئے، کہ اگر وہی تصرفات اس کا سرپرست اس کے پیچپن کے زمانے میں کرتا تو جائز نہ ہوتے تو اس کے یہ تصرفات منع نہ ہوں گے، حتیٰ کہ اگر اس کے ولی نے اس کی اجازت دے دی یا خود بچے نے بالغ ہونے کے بعد اس کی اجازت دے دی تو تب بھی یہ عقد صحیح نہ ہو گئے، اس لئے کہ ان تصرفات کے طے پانے کے وقت ان کی کوئی اجازت دینے والا نہ تھا، لہذا یہ معاملہ اس کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا، تاہم اگر بلوغ کے بعد اس نے ایسے الفاظ کے ساتھ اس کی اجازت دی جو انشاء یعنی ازسرنو معاملہ کرنے کی اہلیت رکھتے ہوں تو جائز ہوں گے، مثال کے طور پر وہ بالغ ہونے کے بعد کہے "میں نے یہ طلاق یا غلام کی آزادی واقع کی" تو اس صورت میں یہ معاملہ جائز ہوگا، اور ایسا کرنا اس کی جانب سے اجازت کا انشاء ہوگا۔

اور اگر بچے نے کسی شخص کو ان تصرفات میں وکیل بنایا، پھر اس نے یہ تصرفات کیے، تو دیکھا جائے گا: اگر تو اس نے یہ تصرفات اس کے بالغ ہونے سے قبل کیے تو وہ موقوف نہ ہوں گے، اور وہ معاملہ باطل تصور ہوگا، کیونکہ وکیل کا فعل موکل کے فعل کی طرح ہوتا ہے اور اگر یہ تصرفات بچہ بذات خود کرتا تو یہ معاملات موقوف نہ ہوتے، تو اسی طرح اگر انہیں اس کے وکیل نے کیا ہے تو ان کا یہی حکم ہوگا اور اگر اس نے یہ تصرفات اس کے بالغ ہونے کے بعد کیے، تو وہ اس کی اجازت پر موقوف ہوں گے، جیسے کہ فضولی کا تصرف بالغ کی اجازت پر موقوف ہوتا ہے اور اگر بچہ بالغ ہو گیا اور اس نے بلوغ کے بعد ایسی طرف سے وکالت کو درست قرار دے دیا اور اس وقت ابھی "وکیل" نے کوئی تصرف نہ کیا تھا تو اس کا یہ تصرف جائز ہوگا، اس لئے کہ اس کی طرف سے وکالت کی اجازت بمسند انشاء یعنی ازسرنو اجازت دینے کیلئے، اسی طرح بچے کی وصیت بھی منع نہیں ہوتی، اس لئے کہ اس کے اس تصرف کی اس کے طے ہونے کے وقت اجازت دینے والا ولی نہ تھا، لہذا جبکہ علم نہیں کہ اگر ولی (سرپرست) نے خود یہ تصرفات کیے ہوتے تو جائز نہ ہوتے جس کی بنا پر بچے کی وصیت نافذ ہوگی اور نہ موقوف۔ پھر خواہ اس نے وصیت کو مطلق چھوڑا ہو یا اس نے اس کو اپنے زمانہ بلوغت کی طرف

منسوب کیا ہو، دونوں صورتوں میں حکم یکساں ہے، جیسا کہ ہم نے وجہ بیان کی، حتیٰ کہ اگر اس نے وصیت کی اور پھر وہ بالغ ہونے سے قبل مر گیا یا اس کے بعد مر گیا۔ تو اس کی وصیت جائز نہ ہوگی، مگر یہ کہ وہ بالغ ہو جائے اور اپنے بلوغ کے بعد اس وصیت کی اجازت دیدے تو اس صورت میں وصیت درست ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں اس کی جانب سے اجازت، اس معاملے کے انشاء (از سر نو انجام دینے) کی طرح ہے اور اگر وہ بالغ ہونے کے بعد از سر نو وصیت کرتا تو اس کی وصیت جائز ہوتی تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی اصول پر مکاتب اور اجازت یافتہ غلام کا حکم بھی مستنبط ہوتا ہے کہ اگر ان کے تصرفات کے وقت کوئی ان کی اجازت دینے والا موجود ہو تو ان کا کیا ہوا معاملہ اس کے آقا کی اجازت پر موقوف ہوگا، اور جس معاملے کی اس کے لئے کیے جانے کے وقت کوئی اجازت دینے والا موجود نہ ہو تو وہ معاملہ باطل ہو جائے گا، اور موقوف نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے دہر اس کے قیاس کا ذکر کیا البتہ مکاتب یا اجازت یافتہ غلام اور بچے کے مابین ایک پہلو سے فرق ہے، وہ یہ کہ مکاتب و اجازت یافتہ غلام اگر کوئی یا فعل کریں جو مالک کی اجازت پر موقوف ہو، مثال کے طور پر اس نے کسی عورت کے ساتھ پناٹک کر لیا، پھر مالک نے اسے آزاد کر دیا تو اس کا یہ تصرف محض اس کو آزاد کرنے سے نافذ ہو جائے گا اور بچے کی صورت میں محض اس کے بالغ ہوجانے سے اس کا مذکورہ تصرف نافذ نہیں ہوتا، جب تک وہ اجازت نہ دے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ غلام اجازت کے بعد اپنی ملکیت میں تصرف کرتا ہے، جیسا کہ معلوم ہے، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ اس کا تصرف فوراً نافذ ہو جاتا، لیکن اس کے آقا کے حق کی بنا پر یہ تصرف موقوف رہتا ہے، تو جب اس نے اسے آزاد کر دیا تو اب اس کا یہ مانع زائل ہو گیا تو اس کا یہ تصرف نافذ ہو جائے گا، بخلاف بچے کے، اس لئے کہ اس کی اہلیت میں ابھی کمی ہے، کیونکہ اس کی عقل ناقص ہے، جس کی بنا پر یہ معاملہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا، اور اس کا بالغ ہونا اجازت نہیں ہے، جیسا کہ اوپر گزرا۔

فضولی کی خریداری کا حکم

ربا فضولی کی خریداری کا حکم تو اس پر بحث کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر فضولی نے دوسرے شخص کیلئے کوئی شئی خریدی پھر یا تو اس نے اس عقد کی نسبت اپنی طرف کی ہوگی اور یا پھر اسی شخص کی طرف جس کیلئے اس نے اسے خریدا ہے۔ اگر تو اس نے اس کی نسبت خود اپنی طرف کی ہو تو وہ خریداری خود اس کے لئے ہوگی، خواہ جس کیلئے اس نے اسے خریدا ہو اس سے اجازت مل جائے یا نہ ملے، اس لئے کہ اگر خریداری عقد کنندہ پر نافذ ہو سکتی ہو تو وہ اسی پر نافذ ہو جائے گی اور وہ موقوف نہ رہے گی، کیونکہ ”اصل“ یہ ہے کہ انسان خود اپنے لئے کوئی تصرف کرے نہ کہ کسی اور کیلئے اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

لہا ما کسبت (۱)

(انسانی جان کیلئے وہی کچھ ہے جو اس نے کمایا)

دوسری جگہ فرمایا:

وان لیس للانسان الاماسعی (۲)

(اور انسان کیلئے وہی کچھ ہے جو اس نے کمایا)

اور فضولی کی خریداری حقیقت میں اس کا اپنا کسب ہے، لہذا اصل ”تو یہ ہے کہ اس کا یہ تصرف خود اسی کیلئے ہو، یا سو اس کے کہ اگر اس نے کسی دوسرے کیلئے اس کا انعقاد کیا یا پھر اس کے حق میں اس کی اہلیت نہ ہونے کی بنا پر اس کا انعقاد

۱۔ البقرہ (۲۸۶:۲)

۲۔ النجم (۳۹:۲۷)

ممکن نہ ہو تو یہ معاملہ اس شخص کے حق میں، جس کیلئے اس نے اسے خریدا ہے، اس کی اجازت پر موقوف ہوگا، مثلاً اس طرح کہ یہ فضولی ایسا چھوٹا بچہ یا غلام ہو جسے خریداری نہ کرنے کی پابندی ہو پھر اس نے اس شئی کو دوسرے کیلئے خریدا تو یہ خریداری اس دوسرے شخص کی اجازت پر موقوف ہوگی، اس لئے کہ جب "خریداری" خریدنے والے کے حق میں نافذ نہیں ہو سکتی تو یہ اس شخص کی اجازت پر، جس کیلئے اس نے اسے خریدا ہے، موقوف ہوگی، لہذا اگر تو اس نے اجازت دیدی تو یہ بیع نافذ ہو جائے گی، اور ذمہ داری اسی پر ہوگی نہ کہ دونوں پر، اس لئے کہ فضولی اس معاملے کے لزوم کی اہلیت نہیں رکھتا۔

اور اگر اس نے اس عہد کو اسی کی طرف منسوب کیا جس کیلئے اس نے اس شئی کو خریدا ہو، مثلاً کے طور پر فضولی نے بائع سے کہا: اپنا یہ غلام فلاں شخص کو اتنی قیمت پر فروخت کر دے اور اس نے کہا: میں نے فروخت کر دیا۔ پھر فضولی نے اس شخص کی جانب سے اس بیع کو قبول کر لیا یا بائع نے کہا: میں نے یہ غلام فلاں شخص کو فروخت کیا۔ اور فضولی نے اس کی خریداری کو مذکورہ شخص کی طرف سے قبول کر لیا تو اس صورت میں یہ خریداری اس شخص کی اجازت پر موقوف ہوگی، اس لئے کہ انسان کا تصرف اگرچہ اصولاً خود اس کے اپنے لئے ہوتا ہے، لیکن اس کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ وکالت وغیرہ کی بنا پر اس کو کسی اور کے حق میں کر دے اور یہاں اس نے یہ معاملہ کسی اور شخص کی جانب سے کیا ہے، لہذا یہ اس کی اجازت پر موقوف ہوگا اور اگر فضولی نے بائع سے کہا: میں نے تمہارے یہ غلام اتنی قیمت پر فلاں شخص کیلئے خریدا تو اس سے کہا: میں نے فروخت کیا۔ بائع نے فضولی سے کہا: میں نے تجھے یہ غلام اتنی قیمت پر فلاں شخص سے فروخت کیا تو اس سے کہا: میں نے خریدا۔ تو یہ بیع موقوف نہ ہوگی، بلکہ اسی پر نافذ ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہاں یہ بائع و قبول میں متعلقہ شخص کی طرف اس فعل کی نسبت نہیں پائی گئی، صرف ایک طرف سے یہ نسبت پائی گئی ہے۔ اور ایک ذائقہ کی بات نصف عہد ہے، لہذا یہ عہد اس پر موقوف نہ ہوگا۔ وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کرتے ہیں۔ اصل یہ ہے کہ یہ عہد دوسرے پر موقوف نہ ہو، اس کا موقوف ہونا تو دونوں طرف سے اس کی طرف منسوب ہونے کی صورت میں ممکن ضرورت کی بنا پر تھا، لیکن جب ایسی ضرورت نہ پائی گئی تو اصل صورت پر عمل ضروری ہوگا، پھر یہ صورت "وکیل خریداری" کی صورت کے برخلاف ہے کہ اگر اس نے کوئی شئی خریدی تو اس کی خریداری اس کے وکیل کی طرف سے ہوگی، اگرچہ وہ اس عہد کی اپنی طرف نسبت کرے نہ کہ وکیل کی طرف، اس لئے کہ جب اس نے اسے کسی خاص شئی کی خریداری کا حکم دیا ہے تو اس نے اس کو اپنا قائم مقام بنا دیا ہے، لہذا اس کے وکیل کا تصرف خود اس کا اپنا تصرف ہوگا اور اگر وہ اسے خود خریدتا تو اس کی بیع خود اسی کیلئے ہوتی تو اسی طرف یہاں بھی یہی حکم ہوگا، والفقاعلہ اور اگر فضولی نے کوئی شئی دوسرے شخص کیلئے خریدی، پھر اس نے اس کی طرف بیع کی نسبت نہ کی اور نہ ہی بائع نے اس کی دوسرے شخص کی طرف اس کی نسبت کی، یہاں تک کہ خریداری خود اسی کیلئے درست ہو گئی ہے۔ پھر خریدار اور اس شخص نے جس کیلئے اس نے خریداری کی تھی یہ سمجھا کہ یہ خریداری ہوئی شئی تو اسی شخص کیلئے ہے جس کیلئے اس نے خریداری کی تھی، پھر اس نے اس قیمت کی ادائیگی کر دی اور اس نے وہ شئی اس کو منسوب دی اور اس نے اس شئی پر قبضہ کر لیا اور جس کیلئے وہ شئی خریدی گئی ہو اس نے یہ بیع قبول کر لی تو یہ خریداری درست ہوئی، اور اس کی جانب سے اس کو واپس (حق خریداری) سمجھا جائے گا، جیسے گویا خود اس نے یہ کام اسے سونپا ہو، پھر اگر خریدار کو اس کے عہد پر چلا کہ خریداری اور خرید کر وہ شئی دونوں اس پر نافذ ہوتی ہیں اور اس لئے کہ وہ اس کے عہد سے کوئی دھنسی کے مضمر اسے واپس لے لے، تو اسے اس کی اجازت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کی جانب سے اس کی واپس دہانی

ہے، لہذا اسے اس سے رجوع کا حق نہ ہوگا، جیسے کہ اگر کسی شخص نے کوئی جائیداد منقولہ خریدی، پھر اس کے ہمسائے نے اس پر شفعہ کا مطالبہ کر دیا تو خریدار نے یہ سمجھا کہ اسے شفعہ کا حق حاصل ہے اور اس نے وہ شئی سے سوئپ دی پھر دونوں میں سے کسی ایک نے یہ چاہا کہ دوسرے کی مرضی کے بغیر اس بیع کو توڑ دے تو اسے اس کی اجازت نہ ہوگی، اس لئے کہ جب اس نے وہ شئی دوسرے کو سوئپ دی تو دونوں کے مابین یہ بیع واقع ہو گئی۔

پھر اگر دونوں کے درمیان اختلاف ہو گیا جس کیلئے خریداری کی گئی ہے اس نے کہا "میں نے تجھے اس کی خریداری کرنے کو کہا تھا" اور خریدار نے کہا "نہیں" میں نے اسے تیرے لئے تیری مرضی کے بغیر خریداجے "تو اس صورت میں خریدار (مشتري) کی بات قبول کی جائے گی، اس لئے کہ جب مشتری نے یہ کہہ دیا کہ اسے میں نے تیرے لئے خرید ہے تو یہ اس کی جانب سے اس بات کا اقرار ہے کہ اس نے اس کے حکم سے ایسے کیا ہے، اس لئے کہ اس کیلئے خریداری عام طور پر اس کے حکم کے بغیر نہیں ہو سکتی جس کی بنا پر اسی کی بات معتبر ہوگی، پھر اگر اس نے اسے عدالتی فیصلے کے ذریعے لیا ہو تو اسے اس کا حق نہ ہوگا، ماسوا اس کے کہ اگر وہ اللہ تعالیٰ کے یہاں اپنی بات میں سچا ہو اور اگر اس نے اسے عدالتی فیصلے کے بغیر اپنی خوشی سے لیا ہو تو چونکہ اس نے اسے اس کی رضامندی سے لیا ہے، لہذا یہ دونوں کی رضامندی سے دونوں کے درمیان بیع ہوگی۔

(۲) بائع اور مشتری کا موجود ہونا

حتیٰ کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک اجازت دینے سے قبل فوت ہو گیا تو اجازت اس سے ملحق نہ ہوگی۔

(۳) مالک کا موجود ہونا

حتیٰ کہ اگر اس کا مالک اجازت دینے سے قبل فوت ہو گیا تو اس کے وارثوں کی اجازت سے اس کی بیع درست نہ ہوگی۔

(۴) بیع کا موجود ہونا

حتیٰ کہ اگر "بیع" مالک کی طرف سے اجازت ملنے سے قبل بلاک ہو گئی تو مالک کی اجازت کے باوجود بیع درست نہ ہوگی۔ ماسوا اس کے کہ اگر وہ شئی مالک کے ہاتھ میں تلف ہوئی تو وہ بغیر معاوضے کے اس کا مالک ہوگا، اور اگر خریدار کو سپرداری کے بعد وہ شئی تلف ہوئی تو مالک کو اختیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو "بائع" کو ضمانت ٹھہرائے اور چاہے تو خریدار کو ضمانت ٹھہرائے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک میں ضمانت (تاوان) کا سبب پایا گیا ہے اور وہ سبب بائع کی جانب سے اس کی سپرداری اور مشتری کی جانب سے اس کا قبضہ ہے اس لئے کہ یہ اس کے مالک کی اجازت کے بغیر دوسرے کے مال کو سپرد کرنا اور اس پر قبضہ کرنا ہے۔ پھر ان میں سے ہر ایک امر ضمانت (تاوان) کا سبب ہے، اور ان میں سے جس سے بھی اس نے ضمانت لینا پسند کیا دوسرا فریق ضمانت سے بری ہو جائے گا۔ اور دوسرے فریق سے کسی حالت میں بھی ضمانت لینے کی کوئی صورت نہ ہوگی، اس لئے کہ جب اس نے دونوں میں سے ایک کو ضمانت ٹھہرایا تو وہ ضمانت ٹھہرائی ہی شئی کا مالک ہو گیا ہے، لہذا وہ اس کی ملکیت کا کسی اور کو مالک نہیں بنا سکتا، اس لئے کہ ایسا کرنا ایک شئی کا ایک ہی وقت میں دو افراد کو مکمل طور پر مالک بنانا ہے، جو ناممکن ہے۔ پھر اگر اس نے مشتری (خریدار) کو ضمانت ٹھہرائی پسند کیا تو مشتری قیمت کیلئے بائع کی طرف رجوع کرے گا۔ اور بیع باطل ہو جائے گی، اور اس کو ضمانت میں ادا کی گئی رقم واپس جتنے کا حق نہ ہوگا، جیسے کہ غاصب (غصب کنندہ) سے خریداری کرنے والے کا یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے بائع کو ضمانت ٹھہرائی پسند کیا تو امام الطحاوی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو بائع نے قبضہ ضمانت کے طور پر اس

پر قبضہ کیا ہو مثلاً اس طرح کہ وہ شئی اس کے پاس غصب شدہ ہو تو اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، اس لئے کہ جب اس نے اس کو مناسن ٹھہرایا تو وہ غصب کے وقت سے اس کا مالک ہو گیا ہے، جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ملکیت کو فروخت کیا ہے، لہذا اس کی بیع نافذ ہو جائے گی، اور اگر اس نے "امانت" کے طور پر اس پر قبضہ کیا ہو، مثلاً اس طرح کہ وہ شئی اس کے پاس امانت ہو پھر اس نے اس کو فروخت کر دیا اور اسے مشتری (خریدار) کو سونپ دیا تو اس کی بیع نافذ نہ ہوگی، اس لئے کہ اس پر "ضمان" بیع سے متاخر سبب کی بنا پر واجب ہوئی ہے۔ اور وہ سبب اس کا اسے سپرد کرنا ہے۔ جس کی بنا پر وہ اس کی ضمان کے طور پر ادا کی گئی شئی کا اسی وقت سے مالک ہوگا، نہ کہ بیع کے وقت سے، تو چونکہ وہ دوسرے کے مان کو اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرنے والا ہوگا، لہذا اس کی بیع نافذ نہ ہوگی۔ اور امام محمد رحمہ اللہ نے ظاہر روایت میں ذکر کیا ہے کہ ہائے کو مناسن ٹھہرانے کی صورت میں بیع درست ہوگی۔ کہا گیا ہے کہ یہ حکم اس صورت پر محمول ہے جب ہائے نے اسے پہلے ہی یہ شئی سونپ دی ہو، پھر اس نے اس کو فروخت کیا ہو، لیکن اگر اس نے اس کو پہلے فروخت کیا ہو، تو چونکہ جب اس نے اس کو پہلے سپرد کر دیا تو اس کو سپرداری کی بنا پر وہ اس پر ضمان ٹھہرایا گیا ہے، لہذا بیع کی ضمان کا سبب پہلے پایا گیا ہے۔ جس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس نے خود اپنا مال فروخت کیا ہے، لہذا اس کی بیع نافذ ہو جائے گی۔

پھر ان چاروں ان چاروں باتوں کا پایا جانا، جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، اجازت کے ملحق ہونے کی شرط ہے، وجہ یہ ہے کہ اجازت تو حالت قیام کے ساتھ ملحق ہوتی ہے، اور اس عقد کا قائم ہونا اپنی چاروں شرائط کے ساتھ ہوتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اجازت کے لیے ایک پہلو سے انشاء کا حکم ہے۔ اور کوئی عقد عاقدین اور معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہو) کے بغیر انشاء (تحقیق) کا مستحق نہیں ہوتا، لہذا ان شرائط کا قیام اجازت کے ملحق ہونے کے لئے شرط ہوگا، پھر اگر یہ شرط پائی جائے تو اجازت درست ہوگی، اور ہائے بھرنے والے کے ہوگا، اس لئے کہ اس کے ساتھ ملحق ہونے والی اجازت عقد سے پہلے کی وکالت کی طرح ہے اور زر من مالک کیلئے ہوگا، بشرطیکہ وہ موجود ہو، اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت کا عوض اہل ہے۔

اور اگر وہ شئی ہائے کے ہاتھ میں تلف ہو گئی تو وہ بطور امانت تلف تصور ہوگی، جیسے کہ اگر وہ اہل ہو اور قیمت اس کے ہاتھ میں تلف ہو جائے تو اس کا یہی حکم ہے۔

اور اگر ہائے نے اجازت ملنے سے قبل اس بیع کو فسخ کر دیا تو یہ بیع فسخ ہو جائے گی، اور وہ اپنی بیع کو واپس لے لے، بشرطیکہ اس نے اسے سپرد کر دیا ہو اور مشتری ہائے سے ادا کر دے زر من واپس لے لے، بشرطیکہ اس نے اس کو واپس لے لے۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب خریدار نے اس بیع کو فسخ کیا ہو کہ وہ فسخ ہو جائے گی۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب فضولی نے اس بیع کو فسخ کیا، البتہ امام محمد رحمہ اللہ کو بیع اور ٹکان میں فرق بیان کرنے کی ضرورت ہوگی، اس لئے کہ فضولی ٹکان سے جملے میں زر من کی جانب سے شریک ہو اور عورت اس سے اپنے ٹکان کی پیش کش کرے، تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے اس کے فسخ کا حق نہ ہوگا۔

اور اس میں اتنی یہ ہے کہ اگر موقوف بیع کے ساتھ اجازت متصل ہو جائے تو اس کے حقوق موقوف (محدہ کنندہ) کی طرف لوٹے ہیں، پھر چونکہ وہ فسخ کے ذریعے اپنے آپ سے اس ذمہ داری کو دور کرتا ہے تو اسے اس کا حق حاصل ہے، لہذا ٹکان کے لئے زر من میں حقوق محدہ کنندہ کی طرف نہیں لوٹتے، بلکہ وہ تو محض اس کا سفیر اور خیر و مند ہے۔ اور جب وہ اپنی غارت اور بیخام رسانی سے فارغ ہو جائے تو وہ ٹکان کے معاملے میں جہی ہو جاتا ہے۔

پھر اس کا ہائے کے قبضے میں صحت و سالمہ ہونا تو کیا وہ اجازت کی درستگی کیلئے شرط ہے یا نہیں؟ تو یہ معاملہ دوسرے

سے خالی نہ ہوگا: یا تو وہ زر شمن قرض ہوگا، جیسے دینار اور درہم اور کھوٹے سکے اور ماپ توں کر دی جانے والی شیا، جو کسی کے ذمہ ہوں۔ یا پھر وہ زر شمن (قیمت) بصورت عین (مقررہ شئی) دیا گیا ہو جیسے ساز و سامان اگر تو وہ بصورت قرض ہو تو اس کا قائم رہنا بعد میں اجازت کے متصل ہونے کیلئے شرط نہ ہوگا، اس لئے کہ قرض کی تعیین نہیں ہوتی، تو اس کا قیام اس کے ذمہ قائم ہونے کی بنا پر ہوگا۔ اور اگر وہ عین ہو تو اس کا قیام اجازت کے متصل ہونے کے لیے شرط ہوگا، تو حاصل یہ ہو کہ مذکورہ چاروں شرائط کا قیام اجازت کی صحت کیلئے شرط ہے، بشرطیکہ قیمت بصورت قرض ہو۔ اور اگر اس کی قیمت عین (مقررہ شئی) ہو تو ان پانچوں شرائط کا قیام شرط ہے۔ پھر اگر ان پانچوں شرائط کی موجودگی میں اسے اجازت مل سکی تو بیع جائز ہوگی۔ اور قیمت بائع کے لیے ہوگی، نہ کہ اس کے مالک کے لیے، اس لیے کہ اگر اس کی قیمت عین (مقررہ شئی) ہو تو بائع ایک اعتبار سے اس کا خریدار ہوگا اور خریداری کسی کی اجازت پر موقوف نہیں ہوتی، بلکہ مشتری پر اس کا نفاذ ہو جاتا ہے، بشرطیکہ اس پر اس کے نفاذ کی گنجائش ہو، مثلاً اس طے نہ کہ وہ اس کا اہل ہو اور یہاں وہ اس کا اہل ہے، ورنہ مالک اس کی قیمت کے بارے میں اس کی طرف رجوع کرے گا، بشرطیکہ اس کی کوئی ہم مثل موجود نہ ہو، اور اگر اس کی کوئی ہم مثل موجود ہو تو وہ اس کی ہم مثل سے بیسے اس کی جانب رجوع کرے گا، کیونکہ اس نے یہ بیع اپنے سے کی ہے اور اس نے دوسرے کے سے قیمت کی نقد ادائیگی کی ہے، لہذا اس کی قیمت کی نقد ادائیگی اس کی اجازت پر موقوف ہوگی۔ پھر اگر مالک نے نقد قیمت کی ادائیگی کے بعد اس کی اجازت دیدی تو وہ اس کی ہم مثل یا اس کے زر شمن بیسے کسی کی طرف رجوع کرے گا، بخلاف اس صورت کے جب قیمت بصورت دین (قرض) ہو اس لئے کہ اگر وہ قیمت دین (قرض) کی صورت میں ہو تو اس کا عقد کنندہ خریداری کرنے والا نہ ہوگا اور اس کا یہ عقد مالک کی اجازت پر موقوف ہوگا، پھر اگر اس نے اسے اجازت دیدی تو وہ اس عقد کا اجازت دہندہ ہوگا اور اس کا (معاوضہ) اسی کیلئے ہوگا۔

اور اگر وہ عین (مقررہ شئی) فضولی کے قبضے میں منت ہو کسی تو عقد باطل ہو جائے گا اور اجازت اس کے ساتھ ممنوع نہ ہوگی اور بیع اس کے مالک کی طرف لومادی جائے گی۔ اور وہ مشتری کے لئے اس کی "مثل" کا ضمان ہوگا، بشرطیکہ اس کی کوئی مثل ہو اور مثل نہ ہونے کی صورت میں وہ اس کی قیمت کا ضمان ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اس شئی پر عقد فاسد کے ساتھ قبضہ کیا ہے۔ اور اگر فضولی نے اجازت ملنے سے قبل اس شئی (عین) کی تصرف کیا تو یہ دیکھا جائے گا، اگر تو اس نے یہ تصرف اس پر قبضہ کرنے سے پہلے کیا ہو تو اس کا تصرف باطل ہوگا۔ اس لئے کہ عقد فاسد میں شئی کی ملکیت قبضے پر موقوف ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے اسی شئی میں خریدار کی اجازت سے قبضے کے بعد تصرف کیا تو خواہ یہ اجازت اسے صریح الفاظ میں ملی ہو یا دلالت، اس کا تصرف صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے۔ اور اس پر اس کی مثل یا اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہوگی۔ اس لئے کہ اگر کسی شئی پر بیع فاسد کے ذریعے قبضہ کیا جائے تو یہ قبضہ قابل ضمان ہوتا ہے اور اجازت اس کے ساتھ ملحق نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اس میں اس کے تصرف کے جواز کی بنا پر اس کا مالک ہوا ہے، لہذا اس کے بعد اس میں اجازت کا حتمال نہ ہوگا اور اگر خود مشتری (خریدار) نے بیع میں اجازت سے قبل تصرف کیا تو اس کا تصرف درست نہ ہوگا۔ خود اس نے بیع پر قبضہ کیا ہو یا نہ، اس لئے کہ اس کے مالک کی سے اجازت حاصل نہیں ہے، واللہ اعلم۔

(ب) ولایت اور اس کی صورتیں

ولایت کی دراصل دو اقسام ہیں: ایک قسم وہ ہے جس کے ساتھ مالک کی تولیت (ولایت) ثابت ہوتی ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جو مالک کی طرف سے ولایت حاصل ہوئے بغیر شرعاً حاصل ہوتی ہے۔

ولایت کی پہلی صورت تو وکیل کی ولایت ہے، لہذا اس میں وکیل کا تصرف نافذ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ وہ نسبی (مکمل) اس کی ملکیت نہ ہو، اس لیے کہ اسے موکل کی طرف سے ولایت حاصل ہے۔ ولایت کی دوسری صورت باپ، دادا، پڑاوی، وصی وغیرہ کی ولایت ہے۔ اور اس کی بھی دو انواع ہیں: ولایت نکاح اور ثانیاً نکاح کے علاوہ دوسرے تصرفات کا حق ولایت۔ ولایت نکاح کی تفصیل بیان کرنے کا صحیح مقام کتاب النکاح ہے۔ رہا نکاح کے علاوہ دوسرے معاملات میں حق ولایت تو اس پر ہماری گفتگو حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی۔

(۱) معاملات میں ولایت کے سبب کا بیان

(۲) اس ولایت کی شرائط

(۳) ولایت میں ترتیب کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے۔

(۱) معاملات میں ولایت کے سبب کا بیان

ولایت کی اس نوع کا سبب درحقیقت دو ہائیں ہیں:

(۱) اولاً اس کا والد ہونا:

(۲) ثانیاً اس کا قاضی ہونا اور دادا باپ کی طرف سے ولی ہے، لیکن باپ کے واسطے سے، جبکہ باپ اور دادا کے، وسیا، (واحد وصی) کی ولایت ان دونوں سے ہی حاصل شدہ ولایت ہے، لہذا وہ معنوی طور پر یہ ولایت باپ کی ہی ولایت ہے۔ اور قاضی کا وصی، Nominee اپنی ولایت قاضی سے حاصل کرتا ہے، لہذا وہ معنوی طور پر قاضی ہی کی ولایت ہے۔ رہا والد ہونا (ابوت) تو وہ اس لیے کہ باپ ہونا بچے کے حق میں وفور شفقت کی بنا پر انسانی شفقت کا سبب اور داعیہ ہے ورنہ اس معاملے پر قادر بھی ہے۔ اس لیے کہ اس کی رائے اور عقل کامل ہے اور بچہ بذات خود اپنے معاملات کی دیکھ بھال کرنے سے قاصر ہے اور شفقت والے شخص کی ولایت کا اپنی بطلانی سے قاصر شخص کے حق میں اثبات شرعاً قابل قیاس معاند ہے۔ اس لیے کہ یہ نیکی (البر) پر تمکون کرنے کے لیے ایک دوسرے پر احسان کرنے، کمزور کی مدد کرنے اور پریشان حال کی استعانت کرنے کے باب سے ہے، اور ان میں سے ہر ایک معاملہ عقلاً اور شرعاً مستحسن ہے، نیز اس لیے بھی کہ ایسا کرنا شکر نعمت ہے۔ اور یہی طاقت و قدرت کا حق نعمت ہے، وجہ یہ ہے کہ ہر نعمت کا شکر خود اسی کے مطابق ہوتا ہے، اس لحاظ سے قدرت و طاقت کی نعمت کا شکر کسی کمزور و عاجز کی مدد کرنا ہے، اور شکر نعمت عقلاً اور شرعاً جائز ہی نہیں، بلکہ واجب ہے۔ اور باپ کا وصی اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اس پر راضی ہے اور اسی نے اس کو پند کیا ہے، لہذا یہ بات یہ ہے کہ اس نے اس کا تمام لوگوں میں سے اسی لیے انتخاب کیا ہے، کیونکہ اسے علم ہے کہ اسے جیسے پروردہ ہی شفقت ہے جیسے کہ خود اسے ہے، ورنہ وہ اسے باقی لوگوں میں سے منتخب نہ کرتا۔ جس کی بنا پر وصی باپ کا خلف (جانشین) ہے اور کسی شی کا خلف اس کا قائم مقام ہوتا ہے، جیسے گویا وہ خود ہو۔ اسی طرح اس کا دل درنے کی رائے اور بچے کے حق میں والد شفقت کا حامل ہوتا ہے، لہذا اس کے کہ اس کی شفقت باپ کی شفقت سے کم تر ہے، اسی لیے بلاشبہ اس کی ولایت باپ کی ولایت سے موخر ہے۔ اور یہی حکم باپ کے وصی کے معاملے میں ہے، اس لیے کہ باپ کے وصی کی ولایت معنوی طور پر باپ ہی کی ولایت ہے، جیسا کہ ہم نے دیکھا، لہذا وہ اس کے قائم مقام ہے، اس لیے کہ اس کی ولایت اسی کی طرف حاصل شدہ ہے، اسی حکم اس سے وصی کا باپ کا وصی قاضی کی ولایت، تو وہ اس لیے کہ قاضی اپنے کامل علم، عقل و قوی اور اپنی

خصائل حمیدہ کی بنا پر یتیم بچوں کے حق میں تمام لوگوں سے زیادہ شفیق ہوتا ہے، لہذا وہ ولی (سرپرست) ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے، اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

السلطان ولی من لا ولی له (جس کا کوئی ولی نہ ہو، اس کا ولی بادشاہ ہوتا ہے)
البتہ اس کی شفقت، باپ اور دادا کی شفقت سے کم تر ہے، کیونکہ ان دونوں کی شفقت قرابت پر مبنی ہے، جبکہ قاضی کی شفقت کا یہ حال نہیں ہوتا۔ یہی حال اس کے وصی کا ہے، لہذا اس کی ولایت ان دونوں کی ولایت سے متاخر ہوگی۔

فصل: ولایت کی شرائط کا بیان

ولایت کی شرائط میں سے

(الف) کچھ شرائط کا تعلق "ولی" سے

(ب) کچھ کا "مولیٰ علیہ" سے

(ج) کچھ کا "مولیٰ فیہ" سے ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:

(الف) ولی سے متعلقہ شرائط

(۱) یہ کہ وہ آزاد شخص ہو، لہذا کسی غلام کی دوسرے شخص پر ولایت ثابت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ضرب النعمان عبدًا مملوکًا لا یقدر علی شئ (۱) (اللہ تعالیٰ نے ایک مملوک غلام کی مثال بیان کی ہے جو کسی شئی پر قادر نہ ہو) نیز اس لیے بھی کہ اس کو خود اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں، چہ جائیکہ کسی دوسرے شخص پر اس کو ولایت حاصل ہو۔
(۲) یہ کہ وہ عاقل ہو، لہذا کسی دیوانے شخص کی ولایت ثابت نہ ہوگی۔

(۳) یہ کہ ولی (سرپرست) مسلمان ہو، بشرطیکہ زیر تولیت (مولیٰ علیہ) خود بھی مسلمان ہو، اور اگر مولیٰ علیہ (زیر ولایت فرد) غیر مسلم ہو، تو اس پر ولایت ثابت نہ ہوگی، اس لئے کہ فرمان باری تعالیٰ ہے: ولن یجعل اللہ للکافرین علی المؤمنین سبیلًا (۲) (اور اللہ تعالیٰ نے کافروں کے لیے کسی مومن پر کوئی راستہ نہیں رکھا۔) علاوہ ازیں اس لیے بھی کہ کسی کافر کی مسلمان پر ولایت، اس کی اہانت کی دلیل ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

(ب) مولیٰ علیہ (زیر ولایت بچے) کی شرائط

(۱) یہ کہ وہ چھوٹا بچہ ہو۔ اس لیے کہ بڑا شخص خود پر سے نقصان (ضرر) دور کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے، لہذا اس پر کسی دوسرے کی ولایت (سرپرستی) ثابت کرنے کی ضرورت نہیں، وجہ ہے کہ کسی آزاد شخص پر "ولایت" "آزادی" کے منافی ہونے کے باوجود محض بوجہ ضرورت ثابت ہوتی ہے، اور حالت قدرت میں اس کی ضرورت نہیں ہے، لہذا ولایت ثابت نہ ہوگی۔

(ج) مولیٰ فیہ (زیر بحث معاملے) سے متعلقہ شرائط

(۱) مولیٰ فیہ (معاملہ) سے متعلقہ شرائط میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ معاملہ زیر ولایت فرد، کینے نقصان رسا نہ ہو۔ اس لیے کہ فرمان نبوی ہے:

۱- النحل (۱۶: ۷۵)

۲- النساء (۳: ۱۴۱)

وہ اس کی "عین" (مقررہ شئی) ہے بلکہ تو بامعاوضہ قرض دینے (ادانہ) کا حق حاصل ہے، محض قرض دینے کا نہیں ہے، اس لیے کہ ادانہ (بامعاوضہ قرض دینا) اس کی مثلی قیمت پر اس کے مال کو فروخت کرنا ہے۔

اور اس کو یہ بھی حق حاصل نہیں ہے کہ وہ اس کے غلام کا نکاح کرے۔ اس لیے کہ مہر اس کی گردن پر رہے گا۔ اور اس میں اس کو نقصان ہے۔ اسی طرح اسے یہ بھی اجازت نہیں کہ وہ اس کے مال کو اتنی کم قیمت پر فروخت کرے جتنی قیمت پر عادتاً اس کی فروخت لوگ برداشت نہ کرتے ہوں اور اگر اس نے اتنی کم قیمت پر اس کو فروخت کیا تو اس کی بی بی نافذ نہ ہوگی۔ اسی طرح اس کو یہ بھی حق نہیں کہ وہ اس کے مال کو مثلی اجرت سے اتنی کم اجرت پر کرانے پر دے، جتنی کم اجرت پر لوگ عادتاً گوارہ نہ کرتے ہوں، جیسے کہ ہم نے بیان کیا اور اسے یہ بھی حق نہیں کہ وہ اس کے مال سے عوض کوئی شئی اتنی زیادہ قیمت پر خرید لے جتنی قیمت پر لوگ عام طور پر خریدنا گوارہ نہ کرتے ہوں، جیسے کہ ہم نے بیان کیا اور اس نے یہ کیا تو اس کی خریداری نافذ ہو جائے گی۔ اور خریداری ہونی شئی اسی کی ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں خریداری مشتری پر نفاذ کی ہیئت رکھتی ہے۔ اسی طرح اس کو یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کے لیے حبہ صدقہ یا وصیت قبول کرے۔ اس لیے کہ یہ خالص نفع ہے، لہذا اولیٰ کو اس کا اختیار ہوگا۔ اور نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے:

خیر الناس من ینفع الناس
لوگوں میں سے بہترین شخص وہ ہے جو لوگوں کو نفع پہنچا دے۔
اور یہ روایت نفع اور فائدے کے حصول پر لوگوں کو برا نگینہ کرنے کے لیے ہے اور جو شخص نفع کا مالک ہو اس کو سب سے برا نگینہ کرنا عبث ہے، البتہ اسے یہ اجازت ہے کہ وہ اس کی باندی کا نکاح کر دے۔ اس لیے کہ اس میں فائدہ ہے۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق ہے کہ اس کے مال کو، اس کی قیمت سے زیادہ قیمت پر فروخت کر دے، اور اس کے لیے کم قیمت پر خریداری کرے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس کو یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کے مال کو مثلی قیمت پر اس کی کم قیمت پر جیسے عام طور پر لوگ گوارہ کرتے ہوں فروخت کرے۔ اسے یہ حق بھی ہے کہ وہ اس کے لیے کسی شئی کو مثلی قیمت پر زیادہ قیمت پر جیسے لوگ عام طور پر برداشت کرتے ہوں خریدے۔ اسی طرح اسے یہ بھی حق حاصل ہے کہ وہ اس کے مال کے مال کو مثلی اجرت سے زیادہ پر یا مثلی اجرت پر، یا اتنی کم اجرت پر جیسے عام طور پر لوگ برداشت کرتے ہوں فروخت کر دے۔ اسی طرح اسے یہ بھی اجازت ہے کہ وہ اس کے لیے کسی شئی کو مثلی اجرت سے کم اجرت پر یا مثلی اجرت سے اتنی زیادہ اجرت پر جیسے لوگ عادتاً گوارہ کرتے ہوں اجرت پر لے۔

اور اگر اس نے اس کو یا اس کے مال کو اجرت پر دیا۔ پھر وہ مدت کے دوران میں باطل ہو گیا۔ تو اس کے لیے یہ آج اجرت پر دینے یا نہ دینے کے بارے میں فیصلہ کرنے کا اختیار ہوگا۔ اگر وہ چاہے تو وہ اس معاہدے کو باطل کرے، یا چاہے باطل کر دے، البتہ اس کو مال کے اجارے میں کوئی اختیار (خيار) نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیٹے کے مال سے اجرت پر دینا بر بنائے شفقت اس کے مال میں تصرف کرنا ہے، لہذا اس بارے میں باپ اس کے قائم مقام ہوگا۔ لہذا اس کو اپنے بلوغ کی بنا پر، اس کو باطل کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ جبکہ اس کی جان کو اجرت پر دینا، اس کی جان پر ہونے والا نقصان اس کے ساتھ تصرف کرنا ہے۔ چاہے تو یہ تھا کہ اس کا باپ (بلوغ سے قبل) اس کا مالک ہو، لیکن وہ اس کا مالک نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ ایک طرح کی محنت و مشقت اور بچے کو تہذیب و ادب سکھانا ہے اور باپ اپنے بچے کو ادب سکھانے کا ذمہ دار ہے، لہذا وہ اس کا اس بنا پر مالک ہوگا کہ یہ ادب سکھانے ہی کی طرف سے ہے، یہ جب وہ بالغ ہو جائے گا۔ تو اس کے لیے دوسرے مال کے لیے ادب سکھانے کی ولایت ختم ہو جائے گی، دونوں میں یہی فرق ہے۔

اسے یہ اجازت بھی ہے کہ وہ اس کے مال کے ساتھ سفر کرے اور اس کے مال کو مناربت پر دے۔ یہ بھی ہے۔

(۳) اس طرح باپ یا دادا کو نفس یا اس سے کم تر حصہ میں کم کیے بغیر دیت پر بلا کسی اختلاف کے صلح کرنے کا حق حاصل ہے۔ البتہ ان کو پوری دیت معاف کرنے کا حق حاصل نہیں ہے، جبکہ ”وصی“ کے متعلق صلح کے جو زکے میں دو روایات ہیں ہم نے اس کی وجہ کا کتاب الصلح میں ذکر کیا ہے۔

پھر کیا یتیم کا ولی (سرپرست) اس کے مال میں سے خود کھا سکتا ہے؟ تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ کہ اگر وہ مالدار ہو، تو وہ نہ کھائے، اس لیے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمِنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ (۱)

لیکن اگر وہ مفلس ہو، تو کیا وہ بر سبیل (اباحت) اس کے مال میں سے کھا سکتا ہے، یا اس کو بطور قرض اس میں سے کھانے کی اجازت ہوگی۔ تو اس کے متعلق صحابہ کرامؓ میں اختلاف تھا۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ وہ بر سبیل اباحت (اجازت) اس میں سے کھائے، لیکن معروف طریقے پر فضول خرچی کیے بغیر، حضرت عائشہؓ کا بھی یہی قول تھا۔ حضرت عمرؓ سے روایت ہے، کہ وہ اس میں سے بطور قرض کھائے اور جب وہ خوشحال ہو جائے تو وہ اس کی دینا شروع کر دے اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے بھی دو روایات ہیں سے ایک یہ بھی روایت ہے، ان حضرات کا استدلال آیہ قرآنیہ:

فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ (۲)

(پھر جب ان کے مال ان کو سپرد کر دو، تو اس پر گواہ بنا لو) سے ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے یتیموں کو مال واپس کرنے کے موقع پر گواہ بنانے کا حکم دیا اور اگر سرپرستوں کے ہاتھ میں ان کا مال امانت ہوتا، تو اس صورت میں گواہ بنانے کی ضرورت نہ ہوتی۔ اس لیے کہ ولی کا قول کافی ہوتا ہے۔ جب وہ اس کے انکار کے وقت کہہ دے کہ ”میں نے اس کا مال واپس کر دیا ہے“ اور گواہ بنانے کی ضرورت تو قرض لینے کے وقت ہوتی ہے، تاکہ وہ اس میں سے کھائے۔ اس لئے قرض کی ادائیگی میں ”قرض والے کا قول معتبر ہوتا ہے نہ کہ جو قرض دیتا ہے اس کا اور حضرت سعید بن جبیر رحمہ اللہ سے مروی ہے، کہ انہوں نے ارشاد باری تعالیٰ:

وَمِنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ (۳)

کی تفسیر قرض سے کی ہے، جبکہ اول الذکر مسلک کے لوگوں نے ارشاد باری تعالیٰ:

وَمِنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ (۳)

و (اور جو کوئی فقیر ہو، وہ معروف طریقے پر کھائے) کے ظاہر سے استدلال کیا ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے یتیم کے ولی کو علی الاطلاق یہ اجازت دی ہے کہ وہ معروف یعنی اوسط طریقے پر یتیم کے مال میں سے کھائے، اور مروی ہے کہ:

”ایک شخص نے نبی کریم ﷺ کی خدمت میں عرض کیا، میرے پاس کوئی مال نہیں ہے اور میری عمر بڑھ رہی ہے۔ ایک یتیم بچہ ہے، تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا تو اپنے یتیم کے مال میں سے معروف طریقے پر کھا، کہ نہ تو تو اسے کھانے والا ہو، اور نہ اپنے مال کو اس کے مال سے بدلنے والا“

امام محمد اور امام مالک رحمہما اللہ نے الموطا میں ذکر کیا ہے کہ افضل یہ ہے کہ اس کا مال کھانے سے بچا جائے۔ اس لیے کہ مروی ہے کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے پاس آیا اور کہا مجھے یتیم کے بارے میں وصیت کیجیے، تو انہوں نے فرمایا: اس کے مال میں سے کچھ نہ خرید اور اس کے مال میں سے کوئی شے قرض نہ لے، واللہ اعلم۔

۱- النساء (۶:۳)

۲- النساء (۶:۳)

۳- النساء (۶:۳)

فصل: اولیاء کے مابین ترتیب کا بیان

اولیاء میں سے سب سے مقدم باپ اور پھر اس کا وصی (Nominee) ہے، پھر اس کے وصی کا وصی پھر اس کا وصی اور پھر اس کے وصی کا وصی۔ اور وہ قاضی کا وصی ہے۔ اس ترتیب کی وجہ یہ ہے، کہ بچوں پر ولایت ان کی بہتری کی بنا پر ہوتی ہے، اس لیے کہ وہ بذات خود اس سے قاصر ہیں۔ اور بچے کی بہتری اسی ترتیب کے مطابق ہے۔ اس لیے کہ اس کی بنیاد شفقت پر ہے، اور باپ و بیوی اور پر تمام لوگوں سے زیادہ شفقت ہوتی ہے، اور اس کے "وصی کی شفقت" و "دا کی شفقت" سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس لیے کہ وہ پوپ کا پسندیدہ شخص اور اس کا منتخب کیا ہوا فرد ہے، لہذا وہ شفقت میں بھی "باپ" کا ہانشین ہوگا اور کسی ہانشین، اس کا قلم مقام ہوتا ہے، گویا کہ وہ بعینہ موجود ہے، اور دا کی شفقت قاضی سے زیادہ ہوتی ہے، اس لیے کہ اس کی شفقت کی بنیاد قربت پر ہے، جبکہ قاضی تو ایک اجنبی شخص ہے۔ اور اس میں شبہ نہیں، کہ قریبی رشتہ دار کی شفقت، اپنے قریبی رشتہ دار پر کسی اجنبی سے زیادہ ہوتی ہے اور یہی حال اس کے وصی کی شفقت کا ہے، کیونکہ وہ دا کا پسندیدہ شخص و اس کا ہانشین ہے، لہذا اس کی شفقت دا کی شفقت کی طرح ہوگی۔ تو چونکہ جس مقصد کے لیے ولایت قائم ہوتی ہے، وہ مقصد ہی ترتیب کے مطابق پایا جاتا ہے، لہذا ضرورتاً ولایت میں یہی ترتیب ملحوظ ہوگی۔ اس لیے کہ حکم کی ترتیب، علت (وجہ) کی ترتیب کے مطابق ہوتی ہے، والنسب حانہ وتعالی اعلم۔

اور ان کے سوا دوسرے اولیاء، یعنی ماں، بھائی اور چچا وغیرہ کو بچے کے مال میں تصرف کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے، اس لیے کہ بھائی اور چچا کی شفقت نامتام ہوتی ہے اور تصرفات کا چونکہ جنایات سے تعلق ہے۔ لہذا اس کا تمام ہونا سے رشتہ داروں کے، جو وافر شفقت والے ہیں، کوئی دوسرا نہیں کر سکتا۔ اور ماں اگرچہ اولاد پر وافر شفقت رکھتی ہے، میں ناقص العقل ہونے کی بنا پر، اس کی رائے کامل و مکمل نہ ہوگی، لہذا اس کو مال میں تصرف کرنے کی ولایت حاصل نہ ہوگی۔ اور نہ ہی ان رشتہ داروں کے اوصیاء کو یہ حق حاصل ہوگا۔ اس لیے کہ ان کا وصی ان کا ہانشین اور ان کا قلم مقام ہوتا ہے، لہذا اس کی اتنی ہی ولایت ثابت ہوگی، جتنی اس کو نامزد کرنے والے کی ہے۔ اور یہ ولایت ادائیگی قرض و بچے کی حفاظت کی ہے، لیکن مذکورہ بالا لوگوں کی عدم موجودگی میں ماں کے وصی (نامزد کردہ شخص) اور بھائی کو یہ حق ہوگا۔ اور نہ صرف ان کے قرض کی ادائیگی کے لیے اس کی منقولہ جائیداد اور زمین وغیرہ کو فروخت کر دے، اور جو باقی بچے کی بہتری کے لیے ہے۔

پھر دیکھنا ہے کہ اگر مذکورہ بالا افراد میں سے کوئی شخص زندہ اور موجود ہو تو اس کو بچے کی وراثت میں قطعاً تصرف نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ اگر وہ کسی (نامزد کرنے والا شخص) زندہ ہوتا تو یہ لوگ اس کی زندگی میں اس کے مالک نہ ہوتے تو یہی ان کے وصی بن جاتے۔ اور اگر وہ شخص اکابر ہے۔ اور اگر نہ ہو، تو اس کو صرف اس کی نگرانی کا حق ہوگا۔ کچھ اور نہیں، ماسوا اس کے وصی کی جائیداد کو فروخت کرے۔ اس لیے کہ جائیداد منقولہ کو فروخت کرنا اس کی حفاظت کے باب میں ہے، اور چونکہ اس کی حالت اس کی قیمت کی حفاظت کرنا آسان ہے اور اسے یہ حق نہیں، کہ وہ اس کی زمین کو فروخت کرے۔ اس لیے کہ زمین اس کے متعلق ہے، کیونکہ وہ تو بذات خود محفوظ ہوتی ہے، اسی طرح وہ درہمیں اور درہروں کو فروخت کرے۔ اس لیے کہ اس کی حالت اس کی قیمت کی حفاظت کرنا آسان ہے اور اسے یہ حق نہیں، کہ وہ اس کی زمین کو فروخت کرے۔ اس لیے کہ زمین اس کے متعلق ہے، کیونکہ وہ تو بذات خود محفوظ ہوتی ہے، اسی طرح اس کے مال میں سے کوئی بھی شئی بغرض مہارت خریدنے کے لیے فروخت نہ ہوگی۔ اور وہ اس کے لیے خرید سکتا ہے، مثلاً اس کا کھانا، لباس وغیرہ۔ اور وہ اس کے مال میں سے کوئی شئی مہارت خریدنے کے لیے فروخت کرے۔ اور وہ اس کے لیے خرید سکتا ہے، مثلاً اس کا کھانا، لباس وغیرہ۔

یا اس کے حق میں وصیت کر دی، تو اس کو اس میں بالکل تصرف کرنے کی اجازت نہ ہوگی، خواہ وہ زمین ہو یا جائیداد منقولہ۔ اس لیے کہ جب اس کے نامزد کرنے والے شخص کو یہ حق حاصل نہیں، تو اس کے نامزد کردہ شخص کو بھی یہ حق نہ ہوگا۔

ربا مکاتب کا وصی تو اس کو یہ حق ہوگا کہ وہ جائیداد منقولہ اور زمین وغیرہ کو مکاتب کے قرضے یا کتابت کا قرضہ دے کے لیے فروخت کر دے، اس لیے کہ مکاتب بذات خود اس کا اختیار رکھتا ہے، تو اس کے وصی (نامزد کردہ شخص) کو تو بدرجہ اولیٰ یہ حق ہوگا۔ اور اس کی کمائی ہوئی اشیاء میں سے جو بیچ جائے وہ اس کے ورثہ کی میراث ہوگا۔

رہے اس کے وارثوں میں سے آزاد لوگ، تو وہ بلاشبہ اس کے وارث ہیں، اسی طرح کتابت کی حالت میں پیدا شدہ بچے اور اس کے سابقہ بچوں میں سے جو بچہ اس کے ساتھ کتابت کیا گیا ہو، وہ بھی وارث ہوگا۔ اس لیے کہ وہ اپنے والد کی آزادی کی بنا پر، اپنی زندگی کے آخری حصہ میں آزاد ہو گیا ہے۔ پھر اس کی فاضل کمائی اس کے وارثوں کی ملکیت قرار پائی، تو کیا اس کے ورثہ کو اس کے مال میں تصرف کا حق حاصل ہے؟ الزیادات میں مذکور ہے کہ انہیں اس کا حق نہ ہوگا۔

ماسوا اس کی دیکھ بھال کے، اور اس کے وارث کو (اللہ رحمہ اللہ) نے ماں کے وصی بجائی اور بچا کے بمسئلہ قرار دیا ہے۔ جبکہ کتاب القسمة میں اس کو "باپ کے وصی" (نامزد کردہ شخص) کے ساتھ ملحق کیا ہے، اس لیے کہ وہاں انہوں نے اس کی زمینوں میں تقسیم کو جائز قرار دیا ہے، اور تقسیم کرنا معنوی طور پر بیع ہی ہے۔ تو جس شخص کو تقسیم کرنے کا حق ہے اس کو بیع کا بھی حق ہے، تو اس طرح اس مسئلے میں دو روایات ہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے، جب وہ کتابت کا معاوضہ ادا کرنے سے قبل مر جائے، لیکن اگر اس نے اپنے حیات میں کتابت کا معاوضہ ادا کر دیا اور وہ آزاد ہو گیا اور پھر اس کی وفات ہو گئی، تو بغیر کسی اختلاف کے اس کا "وصی" آزاد شخص کے وصی کی طرف ہوگا۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ "بیع" میں غیر بائع کا کوئی حق نہ ہو، ورنہ بیع منعقد نہ ہوگی۔ جیسے رہن رکھی ہوئی (مرہونہ) اور اجرت پر حاصل کردہ شے کا یہی حکم ہے، اس لیے کہ ان کی بیع میں مرتن اور اجرت پر لینے والے شخص کے حق کا باطل کرنا ہے، جو جائز نہیں۔

اس مسئلے میں کتب ائمہ کی عبارتیں مختلف ہیں: بعض میں ہے، کہ یہ بیع فاسد ہے اور بعض میں ہے کہ یہ بیع موقوف ہے اور یہی قول درست ہے۔ اس لیے کہ "بیع" کا رکن اس کی اہلیت رکھنے والے شخص کی طرف سے صادر ہوا ہے اور وہ "مال متقوم" کی طرف منسوب ہے جو اس کا مملوک ہے۔ اور کسی کو نقصان پہنچانے بغیر اس کو سپرد کرنا اس کی قدرت میں ہے۔ اس بات کی دلیل کہ اس کو سپرد کرنا اس کے بس میں ہے۔ یہ ہے کہ وہ قرض ادا کر کے رہن کو چھڑوا سکتا ہے، جو اسی شے کو قرض لینے والے کو واپس کر دے گا۔ اسی طرح ان دونوں صورتوں میں مرتن (رہن رکھنے والے) اور اجرت پر لینے والے کی جانب سے اجازت لینے کا بھی احتمال بھی ثابت ہے۔ البتہ کہ فی الوقت اس کا یہ تصرف نافذ نہ ہوگا، اس لیے کہ اس شے کے ساتھ دو حقداروں کا تعلق ہے، لہذا اس کی بیع موقوف رہے گی۔ پھر ان دونوں روایات کے درمیان موافقت پیدا کرنا ممکن ہے، وہ اس طرح کہ بیع کرنے کے قول کو "فاسد قول" پر معمول کیا جائے۔ جس کا کوئی ظاہری حکم نہیں ہوتا اور ہمارے نزدیک یہی بیع موقوف کی تشریح ہے۔ پھر جب وہ ان دونوں کی اجازت پر موقوف نہیں تو اگر انہوں نے اجازت دے دی تو یہ بیع نافذ ہو جائے گی۔

پھر کیا وہ دونوں بیع کے فسخ کا مطالبہ کرنے کا حق رکھتے ہیں؟ القدوری رحمہ اللہ نے اپنی شرح میں لکھا ہے کہ اجرت پر لینے والے (المستاجر) کو تو اس کا حق نہیں ہے۔ رہا مرتن (رہن رکھنے والا) تو اس کے حقدار ہونے کا امکان ہے۔ اسی

طرح انہوں نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے: وہ یہ کہ اجرت پر لینے والے (مستاجر) کا حق صرف اس کی منفعت تک ہونا محدود ہے، نہ کہ اس کی ذات تک، اس لیے کہ اجارہ ایک ایسا عقد ہے جو صرف حصول "منافع" کے لیے ہوتا ہے، نہ کہ اس کی ذات کے لیے، جبکہ "بیع" نفس شئی کا عقد ہے، بنا بریں بیع کرنے میں مستاجر کے حق میں تصرف نہیں کیا جاتا، لہذا اس کے لیے اختیار ثابت نہ ہوگا۔ اور مرتحن (رحمن رکھنے والے) کا حق شئی کی ذات (عین) میں ہوتا ہے، اس لیے کہ اگر مقروض قرض کی دائیگی کرے، اس کو نہ چھڑوا سکا، تو وہ اس شئی کو فروخت کر کے، اس کے ذریعے اپنا قرض وصول کرے گا۔ اس لیے اگر اس نے اجازت دے دی، تو قیمت اس کے پاس رحمن ہوگی، لہذا اس کو بیع کرنا اس کے حق میں تصرف کرنا ہے، جس کی بنا پر اس کے لیے اختیار ثابت ہوگا۔ پھر کیا خریدار کو بھی فسخ کا اختیار ہوگا۔ اگر تو اسے علم نہ ہو کہ "بیع" رحمن رکھی ہوئی یا اجرت پر دی ہوئی ہے، تو اسے اختیار ثابت ہوگا۔ اس لیے کہ مطلق عقد فوری سپرداری دیے کا تقاضا کرتا ہے۔ اور یہاں یہ بات فوت ہو گئی ہے، لہذا اس کو "خیار فسخ" حاصل ہوگا اور اگر اسے پہلے سے علم ہو، تو اس صورت میں اس کو اختیار نہ ہوگا، اس لیے کہ وہ "فی الجملہ" اس کی تاخیر سے سپرداری پر راضی تھا۔ اور اگر اس نے کسی ایسے غلام کو فروخت کر دیا جس پر قصاص واجب ہو تو بیع نافذ ہو جائے گی، اس لیے کہ مقتول کے ولی کا "قاتل" کی جان میں کوئی حق نہیں لہذا اس کو کوئی اختیار نہ ہوگا، اس کا حق تو صرف قصاص لینے کا ہے جس سے بیع باطل نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس کی بیع جائز ہوگی، اور اس سے اس کو ذرا وقت کرنے والا شخص، اس کے ہمدردی کو اختیار کرنے والا نہ ہوگا، خواہ اسے اس کے جرم کا پتہ ہو، یا نہ۔ اس لیے کہ ولی کا حق "قصاص" میں ہے، اور بیع قصاص کے حق کو باطل نہیں کرتی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اس کو آزاد کر دیا، یا اس کو مدبر بنا دیا یا اس کو مکاتب کر دیا یا باندی ہو تو اس کو ام ولد بنا دیا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اسی طرح اگر اس نے اپنے اس غلام کو فروخت کر دیا، جو مرتد ہونے کی بنا پر واجب القتل تھا تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ مرتد ہونے سے، صرف اس کا قتل مباح ہوتا ہے نہ کہ کچھ اور۔ اور بیع اس حق کو باطل نہیں کرتی، یہی حکم اس کو آزاد کرنے اور اس کو مدبر بنانے کا ہے۔

اور اگر اس نے اپنے اس غلام کو فروخت کیا جس کو جرم (جنایت) کی بنا پر، کسی کو مدبر ضروری ہو گیا تھا تو تب بھی بیع جائز ہوگی۔ خواہ اس کے آقا کو اس کے جرم کا علم ہو، یا نہ ہو اور جنایت جرم کی سزا دلانے کے حق دار شخص کو غلام یا شہرہ پر کوئی حق حاصل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کو "غلام کی ذات" میں کوئی حق حاصل نہیں، وہ تو اس کے آقا سے اسے دینے کا مطالبہ کرے گا۔ ماسوا اس کے کہ وہ اس کا ہمدردی نہ پسند کرے۔ البتہ اگر تو اس کو اس کی جنایت کا علم ہو، تو اس پر جنایت کا تاوان (ارش) واجب ہوگا، خواہ اس کی مقدار کتنی ہی ہو، اس لیے کہ اس کا، اس کی فروخت کا قدر اٹھانا، جبکہ اس کو اس کی جنایت کا علم تھا، اس کے ہمدردی کو ترجیح دینا ہے، اس لیے کہ اگر وہ اس کو ترجیح نہ دے تو وہ اس کو فروخت نہ کرتا، کیونکہ اس میں جنایت لینے کے مقدار کے حق کا ابطال لازم آتا ہے اور ظاہر یہ ہے کہ وہ اس پر راضی نہ ہوگا۔ اور اپنے اختیار سے ایسا کرنے کی صورت میں اس کی بیع ان کے حق کا یہ ابطال ہے، جس سے بدل یعنی ہمدردی ادا کرنا متعین ہو جائے گا۔ اس لیے اس کا بیع پر اہم کرنا، ہمدردی کو پسند کرنا ہے، بخلاف اس صورت کے، جب کسی قتل یا سر دلی ما پر، اس کا ہاتھ کاٹنا، یا کوئی دوسری سزا دینا (مد) لازم ہو، کیونکہ بیع ان حقوق کے ابطال کو واجب نہیں کرتی، اس لیے بنا پر اس کا بیع کا یہ اہم اس کے ہمدردی کو پسند کرنا نہ ہوگا، لہذا یہ حقوق ساقط نہ ہو گئے بلکہ اپنے حال پر رہیں گے۔ اور اگر اس کو اس کی جنایت (غفلت) کا پتہ ہو، تو اس کو اس کی قیمت اور جنایت کی جسی (ارش) میں سے موکم ہو گا۔ اور اگر اس کی جنایت کا علم نہ ہو، تو یہ بیع بغیر اس کی پسندیدگی کے غلام کا خلاف ہوگا، لہذا اس پر

اس کی قیمت اور جنایت کے تاوان (ارش) میں سے جو کم ہو وہ واجب ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے 'ولی جنایت' کا صرف ارش (جٹی) کی مقدار میں نقصان کیا ہے اور اگر ان دونوں میں سے کم رقم دس ہزار درہم ہوں۔ تو ایسی صورت میں اس میں سے دس درہم کم کر دیئے جاتے ہیں، اس لیے کہ غلام کے قتل خطا کی قیمت اگر دس ہزار درہم تک پہنچ جائے، تو اس میں سے دس درہم کم کر دیئے جاتے ہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس کے آقا نے اس کو آزاد کر دیا "یا مکاتب بنا دیا" یا باندی تھی، تو اس کو ام ولد بنا دیا کہ یہ عقد جائز ہوگا۔ اور "ولی جنایت" کے لیے غلام، یا مدبر یا ام ولد پر، اب کوئی حق (سبیل) نہ ہوگا۔ جتنا کر اسے اس کی جنایت کا علم ہو تو ایسا کرنا اس کی طرف سے جنایت کو پسند کرنا ہوگا اور اگر اسے علم نہ ہو، تو اس پر اس کی قیمت اور قرض میں سے جو کم ہو وہ واجب الادا ہوگا۔ اور جو احکام ان کے علاوہ ہیں، ان کا ہم کتاب الجنایات کے آخر میں "کتاب الجنایات العبد" کے عنوان سے بیان کریں گے، انشاء اللہ۔

فصل: بیع کے صحیح ہونے کی شرائط

بیع کی صحت کی متعدد شرائط ہیں: ان میں کچھ شرائط تو تمام صورتوں کو عام ہیں اور کچھ بعض اقسام کے ساتھ مختص ہیں، عام شرائط حسب ذیل ہیں:

(۱) اوپر بیان کردہ بیع کے انعقاد اور نفاذ کی شرائط کا موجود ہونا: اس لیے کہ ہر وہ شرط جس کے بغیر بیع منعقد اور نافذ نہ ہوتی ہو، اس کے بغیر ضرورتاً بیع درست نہ ہوگی۔ اس لیے کہ صحیح ہونا انعقاد اور نفاذ پر ایک اضافی معاملہ ہے، لہذا ہر وہ شرط جو اس کے انعقاد اور اس کے نفاذ کی شرط ہوگی، وہ ضرورتاً اس کے صحیح ہونے کی بھی شرط ہوگی، لیکن ہر وہ شرط جو بیع کی صحت کے لیے ضروری ہے، وہ ہمارے نزدیک اس کے انعقاد اور نفاذ کی لازمی شرط نہیں ہے۔ اس لیے کہ "بیع فاسد" منعقد ہو جاتی ہے اور اس سے متصل بعد قبضہ مل جانے پر۔ ہمارے نزدیک نافذ بھی ہو جاتی ہے، اگرچہ وہ بیع "صحیح" نہیں ہوتی۔

(۲) جہالت کا نہ ہونا: یعنی یہ کہ بیع (زیر فروخت شے) اور اس کی قیمت کا دونوں کو اس طرن علم ہو کہ، جس سے منازعت (جھگڑا) پیدا ہونے کا احتمال ہو تو بیع درست ہوگی، لیکن اگر وہ جہالت جھگڑا پیدا کرنے کا احتمال رکھتی ہو، تو وہ بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ جہالت اگر جھگڑے تک پہنچانے والی ہو، تو وہ اس شے کی سپرداری دینے اور لینے سے مانع ہوگی۔ جس کی بنا پر بیع کا مقصد حاصل نہ ہوگا اور اگر وہ بیع جھگڑے تک پہنچانے والی نہ ہو، تو اس سے بیع مانع نہ ہوگی۔ جس کی بنا پر مقصد حاصل ہو جائے گا، اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان کی جائے گی۔

مثلاً اس نے کہا "اگر میں نے تجھے اس ریور میں سے ایک بکری، یا اس ڈھیر میں سے ایک کپڑا فروخت کیا" تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ ریور میں سے ایک بکری اور ڈھیر میں سے ایک کپڑے والا جملہ بیع میں ایسی جہالت پیدا کر رہا ہے، جو جھگڑے کا باعث ہو سکتا ہے، اس لیے کہ بکری بکری میں اور کپڑے کپڑے میں واضح فرق ہوتا ہے، جس کی بنا پر اس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔

پھر اگر اس نے بکری یا کپڑے کی تعیین کر دی اور اسے سوئپ دیا، اور وہ اس پر راضی ہو گیا۔ تو جائز ہوگا اور یہ ابتدائی ہی اس کی رضامندی ہوگی، نیز اس لیے بھی کہ اشیاء کی فروخت اشیاء کے پورا پورا وصول کرنے کے لیے ہوتی ہے، تا آنکہ مدت نہ رہ جائے۔ ورنہ دونوں کے درمیان جھگڑا وصولی حق کو نقصان پہنچاتا ہے، لہذا اس کی تفصیل (سند) ہوگا۔ نیز اس لیے کہ رضامندی، بیع کی لازمی شرط ہے اور رضامندی معلوم و متعین شے میں ہی ہوتی ہے۔

(۱۲) یہ کہ بیع اور قیمت کا اس طرح معلوم ہونا جو دونوں کے مابین جھگڑے سے مانع ہو، یہ شرط، صحت بیع کے لیے ہے۔ پھر اس شرط پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

بیع اور زر مکن (قیمت) کے بارے میں حصول علم کے ذرائع: تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) بیع اور زر مکن کا معلوم ہونا

اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان ہوگی: اگر اس نے کہا "میں نے تجھے ان چار کپڑوں میں سے ایک کپڑا اتنی قیمت پر فروخت کیا" پھر خواہ اس نے "خیار تعیین" کا ذکر کیا یا وہ اس سے خاموش رہا، یا اس نے کہا "میں نے تجھے ن دو میں سے ایک کپڑا فروخت کیا، یا" ان تین کپڑوں میں سے ایک کپڑا اتنی قیمت پر فروخت کیا" اور وہ "خیار" کے بارے میں خاموش رہا، تو یہ بیع فاسد ہے، اس لیے کہ "بیع" مہول ہے۔ اور اگر اس نے خیار کا ذکر کیا اور یوں کہا "اسی شرط پر کہ تجھے ان میں سے جو چاہے، اسے لینے اور باقی وجہ یہ ہے کہ بیع مہول ہے، اس لیے کہ اس نے ان میں سے ایک شے کو بغیر تعیین کے فروخت کیا ہے، جو غیر معلوم ہے، لہذا بیع مہول ہوگی جو صحت بیع سے مانع ہے، جیسے کہ اگر اس نے چار کپڑوں میں سے کوئی ایک کپڑا فروخت کیا، اور "خیار تعیین" کا ذکر کیا، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ استسنان کی وجہ "خیار شرط" سے استدلال ہے، اور ان دونوں میں قدر مشترک بیع میں موجود ضمن (دھوکے لگنے کا امکان کو دور کرنے کی ضرورت ہے، اور ان دونوں "خیارات" میں سے ہر ایک خیار اسی دھوکے کو دور کرنے کا ذریعہ ہے، لہذا وہاں شرعی حکم کا وارد ہونا، یہاں اس حکم کا وارد ہونا ہے، یہ ضرورت "تین اشیاء" میں طور و خوض (تحریر) سے پوری ہو جاتی ہے وہ اس طرح کہ تین اشیاء، اعلیٰ، اوسط اور ادنیٰ اشیاء پر مشتمل ہوتی ہیں، لہذا اس سے زیادہ اشیاء کا حکم اصل قیاس کے مطابق (ناجائز ہی) رہے گا۔ نیز اس لیے بھی کہ لوگوں نے اس طریقے پر، اس لیے عمل کیا ہے کیونکہ لوگوں کو اس کی ضرورت و حاجت ہے، کیونکہ ہر ایک شخص بازار میں داخل ہو کر، اپنی اشیاء کی ضرورت کی خریداری نہیں کر سکتا، خصوصاً بڑی عمر کے لوگ و عورتیں، جس کی بنا پر انہیں اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ دوسرے لوگوں کو حکم دیں اور چونکہ ان کی ضرورت، اس جنس کی ایک معین شے کے دیکھنے سے پوری نہیں ہوتی، اس لیے کہ ممکن ہے وہ ان کی مرضی کے مطابق نہ ہو، لہذا انہیں اس بات کی ضرورت ہوگی کہ کوئی شخص اس جنس کی دو اشیاء لے اور انہیں لے جا کر خریدار کو دکھائے، پھر وہ ان میں سے مقررہ قیمت کے عوض، جسے چاہے رکھ لے اور جسے چاہے واپس کر دے۔ لہذا ہم نے لوگوں کے تعامل کی بنا پر اس کو حازق قرار دیا ہے اور تین سے زیادہ اشیاء میں، لوگوں میں کوئی تعامل نہیں ہے، لہذا یہاں حکم اصل قیاس پر رہے گا۔ اور قیاس کی بنا پر یہ کہنا کہ معقود علیہ (جس پر محد ہوا ہے) مہول ہے، تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لیے جب اس نے خیار کو شرط ٹھہرایا، مثالیوں کہا کہ وہ اس شرط پر فروخت کر رہا ہے کہ تو ان میں سے نہ مانے لے لے تو ان میں سے کسی ایک کو پسند کر لینے سے ایسی بیع جو حصول ملکیت کا باعث ہے معتقد ہو جاتا ہے نہ کہ یہی وقت فوری طور پر، اور اس کو پسند کر لینے پر "معقود علیہ" معلوم و متعین ہو جاتا ہے علاوہ ازیں یہ جمالت بھی محکومے تک پہنچانے والی بھی نہیں ہے، اس لیے کہ مانع نے یہ معاملہ خریدار کی پسندیدگی پر چھوڑ دیا ہے کہ وہ ان میں سے جو مانا جائے، جس کی بنا پر جھگڑا پیدا نہ ہوگا۔

یہ ایسا ہی خیار لی مدت کو بیان کرنا شرط ہوگا، اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے، کیونکہ کتابوں میں امام نعمہ رحمہ اللہ کے الفاظ اس کے بارے میں مختلف ہیں: "الما مع الضمیر میں ہے کہ وہ اس شرط پر فروخت کرے، کہ اگر اس میں سے نہ مانے لے لے اور اسے تین دن تک اختیار ہوگا اور الاصل میں مذکور ہے کہ وہ اس شرط پر فروخت

کرے کہ وہ ان میں سے جسے چاہے ایک ہر زور ہم کے عوض لیلے "اور اس میں خیار کا ذکر نہیں ہے۔ بعض مشائخ نے کہا ہے کہ یہ بیع جائز نہیں ہے، جب تک وہ مدت خیار کا ذکر نہ کرے جو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تین دن یا اس سے کم ہے۔ اور صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک تین دن یا اس سے زیادہ مدت ہے، بشرطیکہ وہ مدت معلوم و متعین ہو، اور یہی امام الکرخنی اور الطحاوی کا قول ہے، اور بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ مدت کے ذکر کے بغیر بھی یہ بیع درست ہے۔ اول الذکر مسلک کے لوگوں کی دلیل یہ ہے کہ اگر بیع ایک ہی متعین کپڑا ہو اور اس میں وہ خیار کی صراحت کرے، تو بالاجماع اس میں مدت کا ذکر اس کی صحت کی شرط ہوگا۔ اسی طرح اگر غیر متعین مگر ایک شئی بیع ہو، تو تب یہی حکم ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ وقت کا ذکر نہ کرنا "مدت خیار" کی جہالت ہے، جو بیع کے لیے مفید ہے، اس لیے کہ مشتری کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ دونوں ہی کو واپس کر دے حالانکہ خیار تعین کے ساتھ اسے صرف ایک شئی کو واپس کرنے کا حق ثابت ہوتا ہے اور یہی خیار شرط کا حکم ہے، لہذا اس کے لیے مقررہ مدت کا ذکر کرنا ضروری ہوگا۔

دوسرے قول والوں کی دلیل یہ ہے کہ معین شئی میں خیار کی مدت کا مقرر کرنا، اس لیے ضروری ہے کیونکہ وہاں خیار حکم کے ثبوت کو غور و تامل کے ساتھ دھوکہ (غبن) دور کرنے کی بنا پر بوجہ ضرورت مانع ہے۔ لہذا وہ استثناء کے معنی میں ہوگا۔ جس کی بنا پر وقت کی تعیین ضروری ہوگی، تاکہ اس وقت میں بیع کے حکم کے اثبات سے، اس میں استثناء کرنا درست ہو، جبکہ "خیار تعیین" حکم کے ثبوت سے مانع نہیں، بلکہ حکم دونوں میں سے ایک میں غیر معین طور پر ثابت ہوتا ہے۔ یہ تو صرف بیع کی تعیین سے مانع ہے اور بس، لہذا اس کے لیے مدت کی تعیین کا ذکر کرنا شرط نہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

پھر ان دونوں میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ "خیار شرط" ہمارے ائمہ کے اصول کے مطابق وراثت آگے منتقل نہیں ہوتا اور "خیار تعیین" بالاجماع آگے وراثت میں منتقل ہوتا ہے۔ تاہم مشتری کو حق حاصل ہوتا ہے کہ وہ ان دونوں کو اکٹھے ہی واپس کر دے، نہ کہ حکماً۔ اس خیار شرط کی بنا پر جو متعارف ہے، تاکہ اس کے لیے مدت کا بیان کرنا شرط ہو، بلکہ اس لیے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کی طرف منسوب بیع غیر لازم ہے، جس کی بنا پر وہ فسخ کا موقع و محل ہوگی، جیسے کہ معروف شرط خیار کے ساتھ بیع کرنا، جیسا کہ ہم آئندہ انشاء اللہ اس کا ذکر کریں گے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے دو کپڑے یا دو غلام یا دو سواری کے جانور، اس شرط پر خریدے کہ خریدار یا مانع کو ان میں سے کسی ایک میں تین دن تک خیار ہے اور "بیع" کی، جس میں اسے خیار ہو، تعیین نہ کی اور نہ اس کی جس میں اسے خیار نہیں۔ نیز ان میں سے ہر ایک کی قیمت کی الگ الگ تعیین بھی نہ کی، تو ان دونوں میں بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ بیع اور قیمت دونوں میں جہالت پائی گئی ہے۔ بیع کی جہالت اس طرح کہ عقد دونوں میں سے ایک میں ہوا ہے اور دوسری شئی میں اسے واپسی کا خیار ہے۔ بیع کی جہالت اس طرح کہ ان دونوں میں سے ایک دوسری سے واضح نہیں ہوئی، لہذا بیع مبہول ہے۔ جبکہ قیمت میں "جہالت" اس طرح جب اس نے دونوں میں سے کس ایک میں بھی قیمت کی تعیین نہ کی تو اس کی قیمت کا اندازہ محض "ظن اور تخمین" سے ہوگا جس کی بنا پر قیمت اور بیع دونوں مبہول ہوں گی، چونکہ ان میں سے ایک شئی کی جہالت بیع کی درستگی سے مانع ہے، لہذا دونوں کی جہالت تو بدرجہ اولیٰ اس سے مانع ہوگی۔

اسی طرح اگر اس نے اس شئی کی تعیین کر دی جس میں اسے خیار ہے، لیکن اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی الگ الگ قیمت بیان نہ کی، تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ یہاں قیمت (زر ثمن) مبہول ہے اور اگر اس نے دونوں میں سے ہر ایک کی الگ الگ قیمت تو بیان کر دی، لیکن اس نے اس شئی کی تعیین نہ کی جس میں اسے خیار ہے تو تب بھی

یہی حکم ہوگا۔ اس لیے کہ "بیع" مہول ہے اور اگر اس نے اس کی تعیین کی اور قیمت بھی بیان کر دی، تو وہ قول میں بیع درست ہوگی۔ اس لیے کہ "بیع" اور قیمت دونوں معلوم ہیں اور دونوں میں سے ایک میں بیع بغیر خیار کے درست ہوگی۔ اور دوسری شئی میں اسے خیار ہوگا، کیونکہ اسی طرح کہا جاتا ہے۔ پھر اگر جس شخص کو خیار ہو اس نے جس شئی میں اسے خیار ہو اس کی اجازت دیدی، یا وہ مرگیا یا خیار کی مدت گزر گئی اور اس نے اس کو فسخ نہ کیا، تو بیع لازم ہو جائے گی، اور مشتری کے لیے قیمت کی ادائیگی لازم ہو جائے گی، مگر اس کو اس وقت یہ حق نہ ہوگا کہ وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو یا دونوں کو لے۔ جب تک ان دونوں کی نقد قیمت ادا نہ کرے۔ اس لیے کہ جب خیار ماقط ہو گیا اور عہد لازم ہو گیا، تو یہ سمجھا جائے گا، جس نے گویا دونوں کو حتمی طور پر خرید لیا اور اگر معاملہ ایسے ہوتا تو اس صورت میں حکم ویسے ہی ہوتا جیسے ہم نے بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے ایک کپڑا یا ایک ہی جانور مقررہ قیمت پر، اس شرط کے ساتھ خریدا کہ مشتری یا بائع کو اس کے نصف میں خیار ہوگا اور اس کے نصف کی بیع حتمی ہوگی تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس کا نصف حصہ معلوم ہے اور اس کی قیمت بھی معلوم ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر اس نے گن کر فروخت کی جانے والی، یا باہم دیگر مختلف اشیاء کی کچھ تعداد ایک درہم کے عوض فروخت کی، جیسے تربوز اور سیب اور اس جگہ اس کی بیان کردہ تعداد سے زیادہ اشیاء موجود ہوں، تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ بیع میں اتنی بات ہے جو باہمی جھگڑے تک منتج ہوگی۔ پھر اگر انہوں نے اس کے بعد، اتنی مقدار کو الگ کر لیا، یا اس پر باہم راضی ہو گئے تو عقد جائز ہو جائے گا۔ اس لیے کہ یہ نئی بیع بطریق تماطی (تبادلۂ اشیاء) ہے اور امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی کتاب میں اسی بات کی طرف اشارہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ: اس طعمہ کیے ہوئے مجموعے پر اس وقت بیع جائز ہوگی جب وہ دونوں اس بیع پر راضی ہوں "اور یہ باہمی رضامندی کے ساتھ ہونے والی بیع کے جواز پر نص ہے اور اگر اس نے کہا "میں نے یہ غلام اس کی قیمت کے عوض فروخت کیا" تو اس صورت میں بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ یہاں اس نے اس کے من (قیمت) کو، اس کی قیمت ٹھہرایا ہے، جو قیمت لانے والوں کے فرق سے مختلف ہے، لہذا اس صورت میں اس کی قیمت مہول ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس نے کہا "میں نے یہ تین رطل گوشت ایک درہم کے عوض فروخت کیا" اور اس نے فروخت والی جگہ کی تصریح نہ کی، تو یہ بیع فاسد ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس نے جگہ کی مراعت کی "مثلاً اس نے کہا "میرے لیے اس جانب سے ایک رطل گوشت اتنی قیمت پر نو دے یا اس "ران" سے گوشت تول دے۔ تو امام ابو حنیفہ کے بیع سلم میں قول پر قیاس کی رو سے یہاں بھی یہی حکم ہوگا "اور صاحبین رحمہم اللہ کے قول پر قیاس کی رو سے یہ بیع جائز ہوگی، اور یہی امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ یہ بیع جائز ہے۔

اسی طرح اگر اس نے اسے مشتری (خریدار) کے خیار پر، یا کسی اور شخص کے خیار پر فروخت کیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا۔ اس لیے کہ وہ نہیں جانتا کہ مذکورہ شخص اس کے متعلق کیا فیصلہ کرے گا۔ جس سے اس کی قیمت مہول ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کہا میں نے مجھے یہ شئی گندم کے ایک قنیر یا جو کے دو قنیروں کے عوض فروخت کی۔ اس لیے کہ قیمت مہول ہے اور کہا گیا ہے کہ ایسا کرنا ایک بیع میں دو بیعیں ہیں اور نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے ایک بیع میں دو بیعوں سے منع کیا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کہا "میں نے مجھے یہ غلام ایک ہزار درہم میں ایک سال تک فروخت کیا، یا ۱۵۰ درہم میں دو سالوں تک، یا تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لیے کہ یہاں قیمت مہول ہے اور کہا گیا ہے کہ ایک بیع میں دو معاملات ہیں اور مروی ہے نبی اکرم ﷺ نے ایک بیع میں دو شرطوں سے منع کیا ہے۔

اور اگر اس نے کوئی شئی دس گیارہ کے نفع پر فروخت کی، اور مشتری کو "راس المال" کا علم نہ ہو، تو اس صورت میں بیع فاسد ہوگی تا آنکہ اسے تفصیلاً بتایا نہ جائے۔ پھر وہ چاہے تو اسے لیے اور چاہے تو نہ لے۔ ابن رستم نے امام محمد رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے، اس لیے کہ جب تک اسے راس المال (اصل سرمائے) کا علم نہ ہو، اس کے لیے اس کی قیمت بھول ہوگی۔ اور قیمت کی جہالت "بیع کی صحت سے مانع ہوتی ہے۔ پھر جب اسے قیمت کا پتہ چل جائے اور وہ اس پر راضی ہو جائے، تو بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ جواز سے اصل مانع عقد کے وقت قیمت کی جہالت ہے اور یہ جہالت اسی مجلس میں دور ہو گئی ہے اور حالت عقد میں فیصلہ اسی کی بنا پر ہوتا ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اسے عقد کے وقت اس کا علم ہو اور اگر اسے اس کا علم نہ ہو، یہاں تک کہ وہ دونوں الگ الگ ہو گئے، تو اس کا فاسد ہونا مستحکم ہو جائے گا۔

اور اگر اس کو قیمت معلوم ہونے سے قبل مگر قبضے کے بعد "بیع" ہلاک ہو گئی، تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی، اس لیے کہ یہ "بیع فاسد" کا ہی حکم ہے اور اس کی ہلاکت سے، اس کا فاسد ہونا مستحکم ہو گیا ہے۔ اس لیے کہ اس کی ہلاکت سے بیع اجازت اور رضامندی ملنے کے احتمال سے خارج ہو گئی ہے۔ اس لیے کہ اجازت تو موجود اور قائم شئی سے ممنوع ہوتی ہے نہ کہ ہلاک ہونے والی شئی سے، جس کی بنا پر اس کا فاسد ہونا مستحکم ہو گیا ہے، لہذا اس کو اس کی قیمت رزم ہو جائے گی۔ اور ابن شجاع نے امام محمد رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ "یہاں بیع جائز ہے" اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ بیع اس کی اجازت پر موقوف ہے۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے اسی کی طرف اشارہ کیا ہے، اس لیے کہ انہوں نے کہا ہے کہ یہ بیع صحیح ہے "جو کہ بیع موقوف کی علامت ہے۔

اور اگر مشتری کے رضامند ہونے سے قبل "بائع" مر گیا، جبکہ وہ اس پر قبضہ کر چکا تھا یا ابھی اس نے اس پر قبضہ نہ کیا تھا، تو بیع ٹوٹ جائے گی۔ اور اگر بیع غلام ہو، پھر اس نے اس پر قبضہ کر لیا ہو، اور اس کو آزاد کر دیا ہو یا اس کو فروخت کر دیا ہو، یا اس کو علم ہونے سے قبل وہ مر گیا ہو، تو اس کی آزادی اور بیع درست ہوگی۔ اور اس پر اس کی قیمت واجب ہو جائے گی، اس لیے کہ اس کی موت سے حقیقتاً وہ شئی ہلاک ہو گئی ہے، اور "بیع" کی آزادی کی صورت میں اب بیع اجازت کے احتمال سے خارج ہو گئی ہے، لہذا یہاں فساد موکد ہو گیا ہے، جس کی بنا پر اس کی قیمت لازم ہو جائے گی۔

اور اگر اس نے اصل قیمت (راس المال) کے معلوم ہونے کے بعد، اس کو آزاد کیا، تو اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی۔ کیونکہ اس کا علم ہونے سے قبل اور قبضے کے بعد اس کو اس کی قرابت کی بنا پر آزاد کرنا تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی۔ کیونکہ اس کی قرابت میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے، لہذا یہ اس کی اجازت کی دلیل نہ ہوگی۔ اور اس کو آزاد کرنا قیمت کا علم ہونے سے قبل غلام کی ہلاکت کے مترادف ہوگا، تو جب وہاں قیمت ضروری ہوتی ہے، تو اسی طرح یہاں بھی قیمت ضروری ہوگی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس نے کوئی شئی اپنی رقم، یا راس المال کے عوض فروخت کی اور خریدار کو اس کی رقم یا راس المال کا علم نہ ہو تو وہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کسی شئی کو دس گیارہ کے نفع پر فروخت کیا اور اس کو قیمت کا علم نہ ہو۔

اور اگر اس نے کہا "میں نے اس ڈھیر" سے تجھے ایک قفیز گندم فروخت کی، تو یہ بیع درست ہوگی، اگرچہ اس ڈھیر سے ایک قفیز بھول شئی ہے، لیکن یہ جہالت باہمی جگڑے پر منتج نہیں ہوتی، اس لیے کہ ایک ڈھیر میں ایک ہی جیسے قفیز ہوتے ہیں، بخلاف ریور میں سے ایک بکری کے، اور چار کپڑوں میں سے ایک کپڑے کے، اس لیے کہ بکری بکری میں سے واضح فرق ہوتا ہے، اسی طرح کپڑے کپڑے میں فرق ہوتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر اس نے کوئی شے دس درہم یا دس دینار کے عوض فروخت کی اور اس شہر میں مختلف سکے ہوں، تو یہ بیع زیادہ چلنے والے سکے پر محمول ہوگی۔ اس لیے کہ مطلق نام متعارف و متداول شے پر محمول ہوتا ہے، خصوصاً جب اس پر صحت عقد موقوف ہو، لیکن اگر شہر میں بیک وقت کئی طرح کے سکے یکساں طور پر جاری ہوں، تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں قیمت مجہول ہے، کیونکہ ان میں سے کوئی سکہ دوسرے سے بہتر نہیں ہے۔

اسی اصول پر امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ اصول تخریج ہوتا ہے کہ اگر ایسی بیع میں ہو جو مجموعہ اشیاء کی طرف منسوب ہو، بیع کے وقت بیع کی مجموعی قیمت مجہول ہو، تو وہ بیع فاسد ہوگی، ماسوا اس کے کہ جس میں قیمت کی جہالت باہمی جھگڑے کا باعث نہ ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بیع دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ ایک دوسرے کے مشابہ اشیاء ہونگی، جیسے کیلی اور موزوں (ماپ اور تول کردی جانے والی) اشیاء اور گن کردی جانے والی تو یہ شے مثلی ہوگی، یا پھر وہ گز سے ماپ کر یا گن کر دی جانے والی ایسی اشیاء میں سے ہوگی، جو ہابہم دیگر مختلف ہوتی ہیں، پھر یا تو اس نے بیع میں ان تمام کے ماپ، وزن، تعداد، اور گزوں کا ذکر لیا ہو گا یا نہیں اگر تو نیلے نہ کیا پھر اگر وہ ماپ کر دی جانے والی اشیاء ہوں، اور اس نے اس مجموعے کا نام نہ لیا، مثلاً اس نے یوں کہا "میں نے تجھے یہ دھیر فی قفیز ایک درہم کے حساب سے فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی، ماسوا اے ایک درہم کے بدلے ایک قفیز کے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس قفیز میں بیع لازم ہو جائے گی اور باقی قفیروں میں بیع جائز نہ ہوگی، تا وقتیکہ خریدار کو ہابہم سے الگ ہونے سے قبل علم نہ ہو جائے کہ وہاں کل کتنے قفیز ہیں، مثلاً اس طرح کہ اس نے ان کو ماپ لیا تو اس صورت میں اس کو اختیار ہو گا کہ وہ چاہے تو اس تمام دھیر نو فی قفیز ایک درہم کے عوض لے لے اور اگر اسے مجلس سے الگ ہونے سے قبل علم نہ ہو تو بیع کا فاسد ہونا مستحکم ہو جائے گا۔ صاحبین رحمہم اللہ کے نزدیک اس دھیر میں فی قفیز ایک درہم کے عوض اس کو بیع لازم ہو جائے گی، خواہ اسے اس کی پوری مقدار کا علم ہو یا نہ ہو۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر اس نے کہا "ہر قفیز دو درہم کے یا اس میں سے ہر تین قفیز تین درہم کے عوض ہوں گے۔" یہی اختلاف پر ایسی شے کے تولنے کے حکم میں ہے جس کو ہابہم الگ الگ کرنے میں کوئی نقصان نہ ہو، جیسے کہ زیتون کا تیل اور سونے یا چاندی کی ڈلی یا ایک دوسرے سے ملتے جلتے پھل، جو گن کر فروخت ہوتے ہوں، مثلاً اخروٹ، بادام، جبکہ ان کی پوری تعداد بیان نہ کی گئی ہو۔

رہی ذراع (ہاتھ۔ ایک آد) سے ماپ کر دی جانے والی اشیاء، تو اگر تو اس نے اس کی مقدار بیان کی، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ کپڑا یا یہ زمین یا یہ لکڑی فی ذراع (ہاتھ بھر) ایک درہم کے عوض فروخت کی تو اس کی تمام مقدار میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع فاسد ہوگی۔ ماسوا اس کے کہ اسی مجلس میں خریدار کو ذراع (یا گزوں) کی مجموعی تعداد کا علم ہو جائے، تو اس کو اختیار ہو گا کہ وہ چاہے تو اس کو لے لے اور چاہے تو اس کو چھوڑ دے اور اگر اس کو علم نہ ہو، یہاں تک کہ وہ دونوں الگ الگ ہو گئے تو اس کا فاسد ہونا مستحکم ہو جائے گا اور امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کی تمام مقدار میں بیع درست ہوگی۔ اور اس کے لیے فی ذراع "ایک درہم کے عوض لونا لازم ہو جائے گا۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے، جب اس نے کہا ہر دو ذراع دو درہم کے، یا تین ذراع تین درہم کے عوض۔ یہی اختلاف گن کر فروخت کی جانے والی، یا ہبہم دیگر مختلف اشیاء (العدیات المتفاوتہ)، جیسے بکریوں، بکریوں، وغیرہ کی فروخت میں ہے، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے بکریوں کا یہ ریوڑ فی بکری دس درہم کے عوض فروخت کیا اور اس نے بکریوں کی تعداد کا ذکر نہ کیا۔ یہی اختلاف ایسی وزن کی جانے والی اشیاء میں ہے جس کو ایک دوسرے سے الگ الگ کرنے میں نقصان ہو، مثلاً ڈھالے جھنے برتن اور قاب و غیرہ۔ ان تمام مسائل میں صاحبین رحمہم اللہ کی دلیل یہ ہے

کہ "بیع" کی مجموعی مقدار معلوم ہے اور اس کے لیے ماپ کر، یا اس کو تول کر یا گن کر یا ذراع کے ساتھ ناپ کر، اس کی مجموعی قیمت کا اندازہ لگانا بھی ممکن ہے، لہذا یہ ایسی جہالت ہے، جس کو دور کرنا اور اس کا ارادہ کرنا ممکن ہے اور اس طرح کی جہالت بیع کی درستگی سے مانع نہیں ہوتی، جیسے کہ اس نے اس پتھر کے وزن کے برابر سونا فروخت کیا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قیمت کی مجموعی مقدار عقد کے وقت مہول تھی اور اس میں ایسی جہالت ہے، جو باہمی جھگڑے پر منتج ہو سکتی ہے، جس سے عقد بیع کا فاسد ہونا لازم آتا ہے، جیسے کہ اگر اس نے کوئی شئی کسی مقررہ مقدار کے عوض فروخت کی اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہاں حالت عقد میں اس کی قیمت مہول ہے، کیونکہ اس نے اس کو اس طرح فروخت کیا ہے کہ یہ ڈھیر میں سے فی "قفیز" ایک درہم کے عوض ہے اور عقد کے وقت تمام قفیزوں کی تعداد غیر معلوم ہے، لہذا ضرورۃً اس کی تمام قیمت بھی غیر معلوم ہوگی۔ یہی حالت وزن کی جانے والی، مگر گن کر فروخت کی جانے والی اور "ذراع" سے ناپ کر فروخت کی جانے والی دوسری اشیاء میں ہے۔ صاحبین رحمہم اللہ کا یہ قول کہ اس جہالت کو دور کرنا ممکن ہے ہمیں بھی تسلیم ہے، لیکن جب تک یہ جہالت ختم نہ ہو اس وقت تک فی الحال جہالت برقرار ہے۔ ہمارے نزدیک اگر تو اسی مجلس میں جہالت رفع ہو گئی، تو عقد بدل کر جائز ہو جائے گا۔ اس لیے کہ خواہ مجلس کتنی ہی طویل ہو جائے اس کے لیے حکم "عقد کی حالت والا ہی ہے۔"

کسی پتھر کے وزن کے برابر سونے کی فروخت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اصول کے مطابق ناجائز ہے، امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے ہاں یہ حکم ہم مثل اشیاء (مثلیات) وغیرہ میں ایک پہلو سے جو مختلف ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے مثلی اشیاء میں صرف ایک صورت میں بیع کو جائز سمجھا ہے، لہذا دوسری صورتوں میں بیع قطعاً جائز نہیں ہے، اس لیے کہ اس کے صحیح ہونے سے مانع اس کی قیمت کی جہالت ہے جو باہمی جھگڑے تک منتج ہو سکتی ہے اور کسی ڈھیر میں سے ایک قفیز کی جہالت بیع کی صحت سے مانع نہیں ہے، اس لیے کہ یہ دونوں کے درمیان باہمی جھگڑے کا باعث نہیں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے اس ڈھیر میں اسے ابتداءً ایک قفیز خرید لیا تو بیع جائز ہوتا ہے لہذا جب کہ "کل" (ہر) کے عموم پر عمل کرنا ممکن نہ رہا تو اسے "خاص" پر محمول کیا جائے گا۔ اس لیے کہ عام لفظ میں ایسا سمجھنا معروف اصول کی روشنی میں درست ہے، بشرطیکہ اس کے "عموم" پر عمل کرنا ممکن نہ رہے، تو ایسی صورت میں اسے خصوصی معنی پر محمول کیا جاتا ہے، جبکہ وہاں اس کا امکان موجود ہو، بخلاف ایک دوسری سے مختلف اشیاء کے، اس لیے کہ ایک ریور میں سے ایک بکری اور تھان میں سے ایک گز کی جہالت ایسی جہالت ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہو سکتی ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ ریور میں سے ایک بکری اور تھان میں سے ایک گز کو ابتدائی طور پر فروخت کرنا بھی صحیح نہیں، چونکہ یہاں لفظ "کل" (ہر) کے حکم پر سرے سے ہی عمل کرنا مشکل ہے، لہذا تمام شئی میں بیع فاسد ہو جائے گی۔

اور اگر اس نے کہا "میں نے تجھے یہ پورا ریور اس شرط پر فروخت کیا کہ ہر دو بکریاں بیس درہموں کے عوض ہوں گی، تو اس صورت میں بھی بیع بالاجماع فاسد ہوگی۔ اگرچہ مشتری کو اسی مجلس میں بکریوں کی پوری تعداد کا علم ہو جائے اور وہ بیع کو پسند کرے، لہذا ایک دوسرے سے مختلف اور گن کر فروخت ہونے والی اشیاء میں، اور ذراع (گز) سے ماپ اور تول کر ایک دوسرے سے ملتی جلتی مگر گن کر فروخت ہونے والی اشیاء میں فرق ہے۔ وہ یہ کہ وہاں ایک اور دو میں اختلاف ہے، لیکن اگر اسے مجلس میں پوری تعداد کا علم ہو جائے اور وہ "بیع" کو پسند کرے تو بغیر کسی اختلاف کے بیع جائز ہو جائے گی اور یہاں دو اشیاء ہونے کی صورت میں بلا کسی اختلاف کے بیع جائز نہیں ہے۔ اگرچہ اسے مجلس ہی میں پوری تعداد کا علم ہو جائے اور وہ بیع کو پسند کر لے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں بیع سے مانع قیمت کی جہالت ہے جو مجلس میں معلوم ہونے سے قابل رفع ہے، لہذا وہاں جو مانع ہے وہ رفع و ازالے کا احتمال رکھتا ہے، جبکہ یہاں

جو جہالت ہے وہ رفع وازالے کا بالکل احتمال نہیں رکھتی۔ اس لیے کہ یہاں ان دونوں میں سے ہر ایک بات مبہول ہے۔ وہ نہیں جانتا وہ شئی کتنی ہے۔

اور اگر اس نے کہا میں نے تجھے یہ ”ڈھیر“ ایک سو درہم پر اس طرح فروخت کیا کہ ہر ایک قفیز ایک درہم کے عوض ہوگا اور اس نے اس ڈھیر کا پورا وزن یا ماپ بیان نہ کیا، مگر اس کی مجموعی قیمت بیان کر دی۔ اس مسئلے کا الاصل میں کوئی ذکر نہیں۔ الطحاوی رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ یہ جائز ہے اور یہی قول درست ہے۔ اس لیے کہ بیع سے مانع قیمت کی جہالت ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی، اس لیے کہ اس نے قیمت بیان کر دی ہے۔ اور تمام مجموعے کی قیمت کا بیان کرنا تمام بیع کی قیمت کا بیان کرنا ہے، اور اگر اس نے تمام بیع کی قیمت بیان کی ہوتی تو بیع جائز ہوتی، جیسا کہ ہم بیان کریں گے، تو اسی طرف یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب اس نے ماپ کر، اور وزن کر کے اور ذراع (ہاتھ) سے ناپ کر، یا گن کر فروخت کی ہو۔ یعنی وہی شیا، بے مجموعے کی تعیین نہ کی، لیکن اگر اس نے اس کی مقدار اور تعداد بیان کر دی۔ مثلاً اس نے کہا ”میں نے تجھے یہ ڈھیر بیچا، اسی طرف کہ وہ ایک سو قفیز ہیں اور ہر قفیز ایک درہم کے عوض ہے یا اس نے کہا ”اس شرط پر کہ وہ سو قفیز سو درہموں کے عوض ہیں، تو خواہ اس نے ہر قفیز کی الگ الگ قیمت بیان کی، یا تمام کی ایک ہی قیمت بیان کر دی، تو یہ دونوں صورتیں یکساں ہیں اور یہاں بیع کے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں۔ اس لیے کہ بیع کی جملہ مقدار معلوم ہے اور اس کی قیمت بھی معلوم ہے پھر اگر اس نے اس کو ویسے ہی پایا جیسے اس نے بیان کیا تھا تو بیع ہو گئی اور اگر اس نے کوئی نیا نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اسے ایک سو قفیز سے زیادہ پایا تو اضافی شئی مشتری کو نہ دی جائے گی بلکہ وہ واپس کر دی جائے گی۔ اور مشتری کے لیے صرف اتنا ہی وزن ہوگا، جتنا اس نے بیان کیا تھا۔ جو ایک سو قفیز ہیں، اور اس کو اختیار نہ ہوگا اور اگر اس نے اس کو بیان کردہ مقدار، یعنی ایک سو قفیز سے کم پایا، تو مشتری کو اختیار نہ ہوگا۔ اور یہ ہے تو اتنی مقدار، اتنی قیمت کے عوض لیے اور جو کم ہو اس کی قیمت ادا نہ کرے اور چاہے تو نہ لے۔

اس باب سے میں اصول یہ بتا رہا ہوں کہ ایسی شیا، میں جن کو باہم الگ کرنے میں کسی کا نقصان نہ ہوتا ہو، اضافی مقدار یا کم سے قیاساً نہیں ہوتی، بلکہ وہ اصل شمار ہوتی ہے، لہذا ضروری ہے کہ اس کے مقابلے میں قیمت ہو اور جو کم اضافی مقدار کی کوئی قیمت نہیں لگائی گئی، لہذا وہ بیع میں داخل نہ ہوگی۔ اور یہ اضافی مقدار مانع کی ہوگی جو اس کو واپس کر دی جائے گی۔ اسی طرف اس میں کمی اصل شئی میں کمی ہے، محض صفت میں نہیں، لہذا جب اس نے اس کو بیان کر دیا تو اس نے کم پایا ہے، تو اس کمی کے برابر قیمت میں کمی ہو جائے گی اور اگر وہ چاہے تو اس کو چھوڑ دے اور نہ لے اس لیے کہ یہ اصل مقدار سے کم ہو گیا ہے، کیونکہ یہ بیع ایک سو قفیز پر ہوئی تھی اور اس نے اتنی مقدار اس کو سپرد نہیں کی تو اس نے اس کی رضامندی میں غفل پیدا ہو جانے کا، لہذا اسے چھوڑنے کا اختیار ثابت ہوگا۔ یہی حکم تولیہ میں ہے۔ اور اس کی ہائے والی شیا، میں بھی جن کی کمی سے کسی کو نقصان نہ ہوتا ہو۔ اس لیے کہ اس شئی میں اضافہ صفت سے ہو گیا ہے، بلکہ اصل شئی ہے اور یہی حکم ایک دوسرے کے مشابہہ گن کر فروخت کی جانے والی شیا، میں ہے۔

اس ذراع یا ماپ سے ناپ کر فروخت کی جانے والی شیا، مثلاً کپڑا اور زمین اور لکڑی وغیرہ، تو اگر اس نے اس کو گن کر فروخت کیا، تو اس میں سے ہر ایک ذراع (ہاتھ یا گز) کی الگ الگ قیمت نہ بیان کی، جیسے اس نے کہا: ”میں نے تجھے اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کے دس ذراع (ہاتھ) دس درہموں کے عوض ہو گئے، تو بیع جائز ہے اور اگر اس نے اس کی قیمت معلوم ہے۔ پھر اگر اس نے اس کو بیان کر دیا تو اس کے مطابق پایا تو اس کے لیے

کپڑے کی بیس دس درہموں کے عوض لازم ہو جانے گی اور اس کو اس میں کوئی اختیار (خیار) نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کو گیارہ ذراع (ہاتھ) پایا، تو اضافی مقدار مکمل طور پر مشتری (خریدار) کے لیے ہوگی، اور اگر اس نے اس کو نو ذراع (ہاتھ) پایا تو وہ اس کمی کی بنا پر قیمت میں کمی نہ کرے گا، اور اسے اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اسے پوری قیمت کے عوض لے لے اور چاہے تو اس کو چھوڑ دے۔ اس طرح امام محمد رحمہ اللہ نے ان دونوں میں اور باپ یا تول کر فروخت کی جانے والی ایسی اشیاء میں کہ جن کی کمی سے کوئی نقصان نہیں ہوتا اور ایک دوسرے کے مشابہ گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء میں فرق کیا ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ذراع (ہاتھ) سے ناپ کر فروخت کی جانے والی اشیاء میں ایک ذراع (ہاتھ) کی زیادتی، صفت کے قائم مقام ہے، جیسے کہ کپڑے کے عمدہ ہونے یا اس کے ان سٹے اور سٹے ہونے کی صفات ہیں، اور قیمت اصل کے بالمقابل ہوتی ہے، نہ کہ صفت کے۔ اس بات کی دلیل کہ یہ بات صفت کے قائم مقام ہے یہ ہے کہ اس کا ہونا باقی حصے کے عمدہ ہونے کا غماز ہے، اور اس کا نہ ہونا باقی حصے کے عمدہ یا نہ ہونے کی بلکہ اس کے گھٹیا (روی) ہونے کی دلیل ہے، لہذا یہ "اضافی مقدار" کا ہونا شئی کے اعلیٰ ہونے سے متعلق ہے، اور اس میں کمی کا ہونا، اس کے روی ہونے سے ملحق ہوگا، اور اس میں "جودت" (عمدگی) یا دیت (روی پن) کا ہونا، اس کی صفات ہیں اور صفت کو "اصل شئی" پر لوٹایا جاتا ہے، نہ کہ اس کی صفت پر، ماسوا اس کے کہ وہ اس کی صفت کا اصل کے تابع ہونے کی بنا پر تبعاً مالک ہوگا، کیونکہ وہ اسی کی تابع اور اسی کے ساتھ قائم صفت ہے۔ پھر اگر اس کی مقدار زیادہ نکلی، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کوئی روی کپڑا خریدا ہو، لیکن وہ عمدہ نکل آئے۔ جیسے کہ اگر اس نے کوئی غلام اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ "کاتب" نہیں ہے، یا درزی نہیں ہے، لیکن وہ کاتب یا درزی ہو یا اس۔ نے غلام اس شرط پر خریدا کہ وہ کیری آنکھوں والا ہے، لیکن اس نے اس کو "صحیح و سالم آنکھوں والا" پایا۔ یا اس نے کسی باندی کو اس شرط پر خریدا کہ وہ شوہر دیدہ ہے، لیکن اس نے اس کو "کنواری" پایا تو وہ اس کو سوئپ دی جائے گی اور تابع کو کوئی خیار نہ ہوگا، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔ اور اگر اس میں کمی ہو گئی تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس۔ نے اس کو "عمدہ ہونے کی صفت کے ساتھ خریدا ہو، مگر پھر اس نے اس کو ادنیٰ پایا۔ یا اس نے غلام اس شرط پر خریدا کہ وہ کاتب ہے، یا خباز ہے، یا صحیح آنکھوں والا ہے، پھر اس نے اس کو کاتب، اور خباز (نانبائی) اور درست آنکھوں والا نہ پایا۔ یا اس نے کوئی باندی اس شرط پر خریدی کہ وہ باکرہ ہے، مگر اس نے اس کو شوہر دیدہ پایا، تو اس کی قیمت میں سے کچھ بھی کمی نہ کی جائے گی، لیکن اس کو خیار ثابت ہوگا، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا، بخلاف باپ تول کر فروخت کی جانے والی ایسی اشیاء کے جن میں کمی سے کوئی نقصان نہیں ہوتا۔ اسی طرح بخلاف ایک دوسرے کے مشابہ گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء کے، اس لیے کہ ان میں زیادتی ان کی صفات کے ساتھ ملحق نہیں ہوتی، کیونکہ وہ حقیقتاً "اسل شئی" ہے، اور جہاں تک ممکن ہو حقیقت پر عمل کرنا ضروری ہے۔ البتہ یہ صفت ذراع (گز) سے ناپ کر فروخت کی جانے والی اشیاء وغیرہ میں، اضافہ صفت سے ملحق ہوگی۔ اس لیے کہ اضافہ باقی حصے میں عمدگی اور کمالیت کا غماز ہے، اور اس کا نہ ہونا باقی حصے میں اس کی کمی اور اس کے روی ہونے کا مظہر ہے اور یہاں یہ بات معدوم ہے، لہذا یہاں اس میں اضافہ اس کی فی نفسہ "اصل" کے طور پر باقی رہے گا۔ اور اگر اس نے ہر ذراع کی الگ الگ قیمت بیان کی، تو بیع جائز ہوگی، جیسے کہ ہم نے بیان کیا، پھر اگر اس نے اس کی اتنی ہی مقدار پائی جتنی اس نے بیان کی تھی، تو یہ بیع ہو گئی اور اس کو اس کپڑے کا فی ذراع دس درہموں کے حساب سے لینا ضروری ہو جائے گا اور اگر اس نے وہ کپڑا گیارہ ذراع میں پایا تو اسے خیار (اختیار) ہوگا، اگر وہ چاہے تو اس تمام کو گیارہ درہموں کے عوض لے لے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو نو ذراع پایا تو تب بھی اسے خیار ہوگا، ر

وہ چاہے تو کمی کے مطابق ایک درہم واپس لیے اور چاہے تو نہ لے۔ اس لیے کہ اس پر صفحہ (عقد بیع) متفرق ہو گیا ہے۔

یہ حکم ہمارے اوپر بیان کردہ اصول کی روشنی میں سمجھنا مشکل ہو گا وہ اس طرح کہ ذراع سے ناپ کر دی جانے والی اشیاء میں ایک ذراع کا اضافہ اس کی صفت کے قائم مقام ہوتا ہے، اس لیے کہ قیمت اصل کے متوازی ہوتی ہے نہ کہ اس کی صفت کے، پس مناسب تو یہ تھا کہ یہ اضافہ مکمل طور پر مشتری کے لیے ہو اور اس کو اختیار نہ ہو۔ اور کمی ہونے کی صورت میں قیمت میں سے کچھ کمی نہ کی جائے، جیسے کہ سابقہ صورت میں تھا، اس لیے کہ قیمت تو اصل شے کے متوازی ہوتی ہے، نہ اس کی کسی صفت کے، جیسے کہ کسی شے میں، اس کے بڑھیا ہونے اور اس کے ردی ہونے کے نقصان وغیرہ کا ہونا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اس اشکال کا حل یہ ہے کہ "مذروعات" میں ایک ذراع (باتہ) علی الاطلاق صفت کے قائم مقام ہوتا ہے، بشرطیکہ اس نے ہر ذراع (باتہ) مقدار کی الگ الگ قیمت بیان نہ کی، لیکن اگر اس نے ان کی الگ الگ قیمت بیان کر دی تو اس صورت میں "ذراع" مطلقاً صفت کے قائم مقام نہ ہوگا، بلکہ ایک پہلو سے وہ "اصل شے" ہوگا اور ایک پہلو سے اس کی صفت۔ تو اس حیثیت سے کہ اس میں تفریق کرنا باقی حصے میں عیب ہونے کو ثابت کرتا ہے، اس میں "اضافہ" اس کے عمدہ ہونے کی جگہ ہوگا۔ اور اس اعتبار سے کہ اس نے ہر ذراع (باتہ) کی الگ الگ قیمت بیان کی ہے تو ہر ذراع اس کے لیے معقود علیہ ہوگا، تو اس طرح یہ زیادتی ایک پہلو سے اصل اور دوسرے پہلو سے صفت ہوگی تو اس حیثیت سے کہ وہ صفت ہے۔ یہ اضافہ مشتری کے لیے ہوگا۔ اس لیے کہ من (قیمت) اصل کے متوازی ہوتا ہے نہ کہ صفت کے۔ اور بیع میں تو وہ تبعاً داخل ہوتا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اس اعتبار سے کہ وہ اصل ہے، مشتری کو یہ شے اس وقت تک نہ دی جائے گی جب تک وہ اس کی اضافی حصہ کی قیمت ادا نہ کرے، تاکہ وہ دونوں صورتوں پر بقدر امکان عمل ہو سکے، اس لیے اس کو اس اضافی حصے کو لینے اور اس کو چھوڑنے کا "خیار" ہوگا، کیونکہ اگر اس کا لینا اس کو لازم ہوتا، تو اس پر لازمی طور پر اضافی قیمت کا ادا کرنا بھی ضروری ہوتا، حالانکہ عقد کے وقت اس کا لزوم ظاہر نہ تھا، اب چونکہ اس کی رمنامندی میں خلل پڑ گیا ہے، لہذا اس کے لیے خیار (اختیار) ثابت ہوگا اور کمی کی صورت میں اگر وہ چاہے تو اصل ہونے کی جہت کا اعتبار کرتے ہوئے اتنی مقدار میں قیمت کم کر دے اور باقی بیع نہ لے لے اور اگر وہ چاہے تو اس کو نہ لے، اس لیے کہ عقد بیع اس پر متفرق ہو گیا ہے۔ اور اس کی رمنامندی میں خلل پیدا ہو گیا ہے، جس سے خیار ثابت ہوتا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے، جب اضافہ اور کمی، پوری ایک ذراع کی ہو، لیکن اگر یہ کمی یا اضافہ "ذراع" سے کم ہو، تو اس کا ظاہر روایات میں کوئی ذکر نہیں ہے، اور غیر روایت الاصول میں ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمہم اللہ کے اقوال میں کیفیت خیار میں اختلاف مروی ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ نے زیادتی اور کمی میں فرق کیا ہے، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے نصف ذراع بڑھ جانے کو پورے ذراع کے بڑھ جانے کی طرح سمجھا ہے اور کہا ہے کہ اگر وہ چاہے تو گیارہ درہموں کے عوض اسے لے لے، اور چاہے تو چھوڑ دے اور "نصف ذراع تک کمی کو عدم نقصان (کمی) قرار دیا ہے، لیکن اس کے لیے خیار ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر وہ چاہے تو اس کو دس درہموں کے عوض لے لے اور چاہے تو چھوڑ دے، لیکن اس میں کمی کی بنا پر قیمت میں کمی نہ کرے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کے برعکس قول اختیار کیا ہے، یعنی انہوں نے ناپ کے بڑھ جانے کو عدم اضافہ قرار دیا ہے۔ اور کہا ہے کہ اسے مشتری پوری قیمت کے عوض لے لے اور اس کو اس میں اسے کوئی خیار نہ ہو گا اور انہوں نے نصف ذراع کی کمی کو، ایک پورے ذراع کی کمی کی طرح سمجھا ہے اور کہا ہے کہ وہ چاہے تو اسے نو درہموں کے بدلے لے لے اور چاہے تو اسے چھوڑ دے۔ جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے زیادتی اور کمی دونوں میں یکساں مصلحت اختیار کیا ہے کہ نصف ذراع کے بڑھ جانے سے نصف درہم قیمت بڑھ جائے گی، اور نصف خیار

ہوگا۔ وہ چاہے تو اس کو ساڑھے دس درہم کے عوض لے لے اور چاہے تو چھوڑ دے اور نصف ذراع کم ہو جانے کی صورت میں کہتا ہے، کہ اس کی قیمت میں سے نصف درہم کم کر دیا جائے گا، اور اس کو خیار ہوگا کہ وہ چاہے تو ساڑھے نو درہم کے عوض اسے لے لے اور چاہے تو نہ لے۔ قیاس وہی ہے جو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے جو اس کے جز، مکمل پر قیاس (یا اعتبار کرنا) ہے، لیکن امام ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ نے استحسان سے کام لیا ہے، اس لیے کہ اسی پر لوگوں کا تعامل ہے، پس (امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے نصف ذراع کے بڑھ جانے کو ایک پورے ذراع کا بڑھ جانا قرار دیا ہے اور نصف ذراع کے کم ہو جانے کو عدم نقصان قرار دیا ہے، اس لیے کہ خرید و فروخت میں لوگوں کی عادت یہی ہے کہ وہ نصف ذراع کی کمی کو "کمی" نہیں سمجھتے، بلکہ اس صورت میں، اس کو مکمل ذراع ہی سمجھتے ہیں، لہذا لوگوں کے تعامل کی بنا پر، اسی پر حکم کا مدار ہوگا اور امام محمد رحمہ اللہ نے اس صورت میں حکم برعکس سمجھا ہے، اس لیے کہ تاجر حضرات نصف ذراع کی زیادتی سے عادی چشم پوشی کرتے ہیں اور اس کو زیادتی نہیں سمجھتے، لہذا یہ زیادتی لوگوں کے رسم و راج کی بنا پر کالعدم ہوگی گویا کہ وہ کپڑا نہیں بڑھا۔ البتہ وہ کم ہو جانے کی صورت میں، نصف ذراع کی کمی کو پورے ذراع کی کمی سمجھتے ہیں۔ لہذا انہوں نے لوگوں کے تعامل کی بنا پر قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ اور ممکن ہے کہ ان کے مسالک میں یہ اختلاف لوگوں کی عادتوں میں یہ اختلاف کی بنا پر ہو، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور ذراع سے ماپ کر فروخت کی جانے والی دوسری تمام اشیاء مثلاً زمین اور لکڑی وغیرہ کا بھی یہی حکم ہے، گرچہ اس نے ہر ایک ذراع کی قیمت نہ بیان کی ہو، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ زمین اس قیمت پر فروخت کی کہ ہر ایک ہزار ذراع ایک ہزار درہم کے عوض ہوگا تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، یہ بیع جائز ہے۔ پھر اگر اس نے اس کو ویسے ہی پایا، جیسا کہ اس نے بیان کیا تھا، تو بیع ہو جائے گی اور اس کو زمین کے ہر ذراع کو ایک درہم کے عوض ضروری ہوگا، ورنہ اگر اس نے اس کو اس سے زیادہ پایا، تو وہ زیادتی مکمل طور پر اس کی ہوگی اور اس کو کوئی اختیار نہ ہوگا۔ پھر اگر اس نے اس کو کم پایا، تو اسے خیار (اختیار) ہوگا۔ اگر وہ چاہے تو تمام قیمت کے عوض اسے لے لے۔ اور چاہے تو اسے نہ لے۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا کہ ذراع سے ماپی جانے والی اشیاء میں ایک ذراع کی زیادتی اس کی صفت کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اور قیمت اصل شے کے متوازی ہوتی ہے نہ کہ اس کی کسی وصف کے۔ اور اگر اس نے ہر ذراع کے لیے الگ الگ قیمت بیان کی، مثلاً اس نے کہا "ہر ذراع اتنی قیمت پر" تو بیع جائز ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، پھر اگر اس نے اس کو بیان کردہ مقدار کے مطابق پایا تو بیع ہوگئی، اور اگر وہ بڑھ گئی تو اسے خیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اسے اضافی قیمت کے عوض لے لے اور چاہے تو اسے نہ لے، اس لیے کہ اس پر جو اضافی قیمت ضروری ہوتی ہے یہ عقد کے ساتھ ضروری نہیں ہوتی۔ اور عقد میں تفریق کی بنا پر اسے اختیار ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہی حکم خشب (لکڑی) اور ذراع سے ماپی جانے والی دوسری اشیاء کا ہے۔ اور یہی حکم ایسی تولی جانے والی اشیاء کا ہے جنہیں ہا ہم الگ الگ کرنے میں نقصان ہوتا ہو، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے سونے کی یہ ڈلی اس شرط پر فروخت کی کہ وہ دو مثقال میں ہے، تو بیع جائز ہے، پھر اگر اس نے اس کو ایسے ہی پایا جیسے اس نے بتایا تھا، تو بیع ہوگئی اور اگر اس نے اس کو زیادہ یا کم پایا تو اس کے بارے میں وہی تفصیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔

یہی حکم ڈھالے ہوئے تانبے یا پیتل اور ان کے مشابہہ اشیاء کا ہے کہ اگر اس نے کہا، کہ اس کا اتنا وزن اتنی قیمت کے عوض ہے، پھر اگر اس نے اس کو اس سے زیادہ پایا تو اس میں وہی تفصیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی ہے۔ اس لیے کہ مثلی اشیاء میں وزن صفت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے، جیسے کہ ذراع سے ماپی جانے والی اشیاء میں ایک ذراع کی کمی بیشی کا یہی حکم ہے، اس لیے کہ اضافے کی صورت میں اس کو الگ کر دینے سے باقی حصے میں عیب پیدا ہو جائے گا اور یہی اس باب

میں صفت کی تعریف ہے، اور اگر اس نے ڈھالی ہوئی چاندی اس وضاحت کے ساتھ دس دینار کے عوض فروخت کی کہ اس کا وزن سو مثقال ہے اور اس نے ہر دس مثقال کی الگ الگ قیمت بیان کی مثلاً اس نے یہ کہا کہ "دس دینار کے عوض" اور یہ نہ کہا کہ تمام وزن دس دینار کے عوض ہے، پھر انہوں نے اسی مجلس میں ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کر لیا اور ایک سے دوسرے الگ ہو گئے، تو بیع جائز ہوگی۔ بعد ازاں اگر اس نے اس کو اسی کے مطابق پایا، تو بیع درست ہو گئی اور اس کو کوئی اختیار نہ ہوگا، اور اگر اس نے اس کو زیادہ پایا، مثلاً وہ دس درہم ہو، تو یہ تمام مشتری کے لیے دس دینار کے عوض ہوگی۔ اور قیمت میں کوئی اضافہ نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں وزن میں "اضافہ" اس کی صفت کی طرف ہے۔ اور "صفات کے بالمقابل قیمت نہیں لی جاتی اور اگر اس نے اس کو نوے (۹۰) یا اسی (۸۰) درہم پایا تو اسے ہمارے اوپر بیان کردہ طریقے کے مطابق اختیار ہوگا۔ اور اگر اس نے دس دس مثقال کے لیے الگ الگ قیمت بیان کی، مثلاً اس نے کہا میں نے بچے یہ شئی فروخت کی، اس شرط پر کہ اس کا سو درہم وزن دس دینار کے عوض ہے" پھر انہوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر مجلس بیع ہی میں قبضہ کر لیا تو بیع جائز ہوگی، پھر اگر اس نے اسے بیان کردہ تفصیل کے مطابق پایا، تو ایسی صورت میں بیع درست ہو گئی ہے اور اس کو کوئی اختیار نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کا وزن زیادہ پایا، مثال کے طور پر اس کا وزن ایک سو پچاس درہم ہو تو دیکھا جائے گا، اگر تو دونوں کے الگ ہونے سے قبل یہ پتہ چلا تو اس کو "اختیار" (خيار) ہوگا۔ وہ چاہے تو اس کی قیمت میں پانچ دینار بڑھا دے، اور چاہے تو اس کو چھوڑ دے۔ اس لیے کہ پوری مجلس کا حکم عقد بیع والے وقت و رہا ہے اور اگر اس کا علم دونوں کے الگ ہونے کے بعد ہوا تو ایک تنافی ڈھالی ہوئی چاندی میں بیع باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ اس پر طہین کی طرف سے مجلس میں قبضہ نہیں ہوا اور باقی چاندی میں اسے اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو دس دینار کے عوض اس کو لے لے اور چاہے تو اس تمام کو واپس کر دے اور اس سے اپنے دینار واپس لے لے، اس لیے کہ عین اشیاء میں شرکت ایک عیب ہے، اور اگر اس نے اس کا وزن پچاس درہم پایا تو اسے اس کا صم خواہ مجلس ختم ہونے کے بعد ہو یا اس سے پہلے، ہر صورت اس کو "خيار" ہوگا۔ اگر وہ چاہے تو اس کو واپس کر دے۔ اور چاہے تو اس بیع پر راضی ہو جائے۔ اور اس کی قیمت میں سے پانچ دینار واپس لے لے۔

اسی طرح اگر اس نے ڈھلا ہوا سونا کچھ درہموں کے عوض خریدا، تو اس کے بارے میں بھی یہی نفس ہے۔ اور اگر اس نے ڈھالی ہوئی چاندی کو ہم جنس چاندی کے بدلے فروخت کیا، یا ڈھالے بھلے سونے کو اتنے ہی سونے کے عوض بیہا، مثلاً سو کے بدلے سو مثقال پھر اس نے بیان کردہ مقدار سے اسے زیادہ پایا، تو اگر اسے اس کا علم دونوں کے الگ ہونے سے قبل ہوا، تو اس کو اختیار ہوگا۔ اگر وہ چاہے، تو اس کے وزن کے مطابق قیمت بڑھا دے اور اس کی پوری مقدار کو لے لے اور وہ چاہے، تو اسے چھوڑ دے۔ اس لیے کہ مجلس کیلئے عقد والا ہی حکم ہوتا ہے اور اگر اسے اس کا علم دونوں کے الگ ہونے کے بعد ہوا تو اضافی مقدار میں بیع باطل ہو جائے گی، اس لیے کہ بیع صرف کے درست و درست پر قرار رہنے کے لیے مجلس میں دو طرف قبضہ ضروری تھا، اور یہاں اضافی مقدار میں یہ بات سہی پائی تھی۔ اور اگر اس نے اسے بیان کردہ مقدار سے کم پایا، تو اسے اختیار (اختيار) ہوگا۔ اگر وہ چاہے تو اتنے حصے کی قیمت کے عوض اس کی بیع پر راضی ہو جائے، اور باقی قیمت واپس لے لے، اور چاہے تو تمام مقدار کو واپس کر دے۔ اور تمام قیمت لو واپس لے لے، اس لیے اس کی تمام مقدار بیان کی ہو، یا اس نے ہر درہم کے بدلے اس کے وزن کا کر کیا ہو، کہ ہر درہم کے وزن کے بدلے میں، ایک درہم ہے، اس لیے کہ وزن اور جنس کے ایک ہونے کی صورت میں بیع ہمارے سہی سہی نہ قبضہ دو برابر برابر نہ ہو، اور ایسے ہی ہوگا، جیسے کہ اس نے مقدار کا ذکر کیا ہو، اور اس نے حقیقتاً اس کی تفصیل بیان کی ہو سوائے اس کی مجموعی مقدار کے۔

رہی گن کر فروخت کی جانے والی باہم دگر مختلف اشیاء، جیسے بکریوں کا ریوڑ، اور غلام وغیرہ، مثلاً اس نے کہا میں نے تجھے بکریوں کا یہ ریوڑ اتنی قیمت پر فروخت کیا، اس حالت میں کہ یہ ایک سو بکریاں ہیں "پھر اگر اس نے اس کو بیان کردہ مقدار کے مطابق پایا، تو ایسی صورت میں بیع جائز ہوگی اور اگر اس نے اس کو مقدار میں زیادہ پایا، تو تمام ریوڑ میں بیع فاسد ہو جائے گی۔ خواہ اس نے ان تمام کے لیے ایک ہی قیمت بیان کی ہو، مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ ریوڑ اس حالت میں کہ یہ ایک سو بکریاں ہیں، ایک ہزار درہم پر فروخت کیا" یا اس نے ان میں سے ہر ایک کی الگ الگ قیمت کا ذکر کیا۔ مثال کے طور پر اس نے کہا "ہر بکری، دس درہم کے عوض" اس لیے کہ "معتود علیہ" ہونے کے اعتبار سے، ان میں سے ہر ایک بکری اصل ہے اور "اضافی بکری" بیع میں داخل نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کے متوزی قیمت موجود نہیں ہے۔ جس کی بنا پر وہ بیع نہ ہوگی، لہذا یہاں بیع مہول ہے اور اس کے مہول ہونے کی بنا پر باقی بیع بھی مہول ہوگی۔ اس کی بنا پر وہ سو کی جگہ ایک سو ایک بکری خریدنے والا ہوگا لہذا بیع مہول ہوگی۔ اور بیع میں جہاست کا ہونا بیع کی درستگی سے مانع ہے، خواہ اس نے اس کی الگ الگ قیمت بیان کی یا نہ کی۔ اور اگر اس نے اس کو بیان کردہ مقدار سے کم پایا، پھر اگر اس نے ہر ایک کے لیے علیحدہ علیحدہ قیمت بیان نہ کی ہو تو بیع فاسد ہو جائے گی۔ اس لیے کہ قیمت مہول ہے۔ وجہ یہ ہے کہ یہاں مقررہ قیمت سے ایک بکری کی قیمت کم کرنے کی ضرورت ہوگی۔ جس میں تفاوت (فرق) مہول ہے۔ اس لیے کہ بکری بکری میں فرق ہوتا ہے۔ لہذا ایک بکری کی قیمت کم ہو جائے گی۔ کیونکہ باقی بکریوں کی قیمت ضرورہ مہول ہو جائے گی۔ اور اگر اس نے ہر ایک کے لیے الگ الگ قیمت کی صراحت کی، تو ان کے باقی حصے میں بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس میں "زائد حصہ اور اس کی قیمت معلوم ہے۔ اسی طرح باقی حصہ بھی "متعین" ہے، لہذا فساد کہاں سے پیدا ہوگا۔ ہمارے ائمہ کرام میں سے بعض نے یہ کہا ہے کہ یہ صاحبین رحمہم کا مسلک ہے، جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تمام بیع میں بیع فاسد ہوگی۔ اس مسئلے کی بنیاد اس بات پر ہے کہ ان کا مسلک یہ ہے کہ اگر صفحہ (عقد بیع) کی نسبت دو ایسی اشیاء کی طرف ہو جن میں سے ایک کے عقد کا احتمال ہو اور دوسری شئی کے عقد کا احتمال نہ ہو، تو فساد تمام بیع میں پھیل جائے گا، جبکہ ہمارے اکثر ائمہ کرام کا قول یہ ہے کہ یہ مسئلہ بغیر کسی اختلاف کے ہے۔ الاصل میں بھی یہی مذکور ہے اور وہاں کسی اختلاف کا ذکر نہیں ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس سے کہ جو عقد کسی موجود شئی کی طرف منسوب ہو تو اس میں تو ممکن ہے کہ وہ کسی ایسی بات کی بنا پر جو فساد کا تقاضا کرتی ہو، فساد ہو جائے اور پھر یہ فساد اس کے علاوہ دوسری اشیاء کی طرف متعدی ہو جائے۔ رہی معدوم شئی تو وہ عقد کا سرے سے ہی احتمال نہیں رکھتی۔ اس لیے کہ وہ سرے سے "شئی" ہی نہیں، لہذا اس کی طرف منسوب ہونے والے عقد کو فساد کا نام نہیں دیا جاسکتا، چہ جائیکہ وہ دوسری شئی کی طرف متعدی ہو۔ اس لیے کہ اس کی طرف عقد کی نسبت ہی درست ہوگی، لیکن جس کی بنا پر اس کی نسبت بدستور موجود شئی کی طرف رہے گی، لہذا وہ عقد درست ہوگا، لیکن مشتری (خریدار) کے لیے اس میں اختیار ثابت ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو وہ باقی حصے کو مقررہ قیمت کے عوض لے لے۔ اور چاہے تو اسے نہ لے، اس لیے کہ اس پر عقد بیع متفرق ہو گیا ہے۔ یہی حکم ایسی ہی گن کر فروخت کی جانے والی باہم دگر مختلف جملہ اشیاء کا ہڈے۔

اور اگر اس نے کہا کہ میں نے بکریوں کا یہ ریوڑ اس حالت میں کہ وہ سو بکریاں ہیں بیس درہموں کے عوض فروخت کیا، تو بیع فاسد ہوگی، اگرچہ وہ انہیں بیان کردہ مقدار کے مطابق ہی پائے۔ اس لیے کہ دو بکریوں میں سے، ہر ایک کی قیمت مہول ہے، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کی الگ الگ قیمت بیان نہیں کی گئی ہے، بلکہ دوسری کے ساتھ ملا کر بیان کی گئی ہے اور یہ پھر بھی معلوم نہیں کہ ان میں سے کونسی بکری دوسری کے ساتھ ملائی جائے، تاکہ اس کی الگ

قیمت معلوم ہو، اس لیے کہ اگر اس نے اس کے ہمراہ اس سے ہلکی قیمت کی بکری ملا دی، تو اس کی قیمت زیادہ ہو جائے گی، اور اگر اس نے اس کے ہمراہ اچھی قسم کی بکری کو ملا دیا تو اس کی قیمت دوسری سے کم ہوگی، لہذا وہ بیع فاسد ہو جائے گی۔ واللہ اعلم۔

اسی اصول پر یہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا یہ قول تخریج ہوتا ہے کہ اگر کسی شخص نے "گھر" کے سو ذراع میں سے دس ذراع جگہ یا اس تمام میں سے یا اس زمین میں سے اتنی ہی مقدار میں جگہ فروخت کی، تو اس کی یہ بیع فاسد ہوگی۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ ایسی بیع جائز ہے اور اگر اس نے سو حصوں میں سے دس حصے فروخت کیے تو یہ بالاجماع بیع جائز ہوگی۔ اس پر یہ بحث دراصل ذراع کے مضموم پر مبنی ہے۔ اس طرح صاحبین رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ عرف عام میں یہ ذراع ایک پھلی ہوئی (شائع) جگہ کا نام ہے، اور اگر وہ سو میں سے دس حصے، کسی خاص مکان سے فروخت کرے، تو اس کی بیع جائز ہوتی ہے، تو اسی طرح یہ بیع بھی جائز ہوگی۔ اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ درحقیقت "ذراع" اس شے کا نام ہے جس کے ساتھ پیمائش کی جاتی ہے اور پیمائش کیے ہوئے حصے کو مجازاً ذراع کہنا جاتا ہے جو اسم فعل کا مفعول پر اطلاق ہے، لہذا اس کے گھر سے بیس ذراع جگہ کی فروخت کا مضموم یہ ہے اس نے ایسی جگہ میں سے جو حقیقی ذراع کا محل ہے، دس ذراع کے برابر جگہ فروخت کی، کیونکہ اس کا "محل" تو سوائے "معیّن جگہ" کے اور کوئی نہیں ہوتا، لہذا بیع گھر میں دس ذراع کے برابر جگہ ہوگی اور یہی جگہ ہے جو حقیقی ذراع کا "محل" ہے اور اس کے حلول (انطباق) سے قبل فی نفسہ وہ ایک مہول شے ہے۔ جس کی بنا پر "بیع" ایک ایسی مہول شے ہوگی، جس میں وہ جہالت باہمی جھڑے تک منتج ہوگی جس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔ بخلاف لفظ سم (حصہ) کے، اس لیے کہ وہ ایک تنائی یا ایک چوتھائی یا دسویں حصے میں سے ایک مقررہ حصے کا نام ہے، لہذا گھر کے سو میں سے دس اسہام کی فروخت درحقیقت سواجزا میں سے دس اجزاء کی فروخت ہے جو پورے گھر کی مقدار کا دسواں حصہ ہے۔ اس طرح اس نے گویا گھر میں سے ایک معینہ حصہ فروخت کیا، لہذا یہ بیع جائز ہوگی، بخلاف ذراع (گز) کے، پھر اگر اس نے اس کی مقدار دس ذراع سے قدر کی، تو یہ حصہ معلوم و متعین نہ ہوگا۔ تاوقتیکہ اس کا اس جگہ میں حلول (انطباق) نہ ہو، جیسا کہ پہلے بیان ہوا۔ تو اس سے قبل وہ ایک مہول شے ہوگی۔ لہذا اس صورت میں بیع مہول ہوگی، جس کی بنا پر بیع درست نہ ہوگی۔ چنانچہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں میں اس طعن فرق واضح ہو جاتا ہے۔

اسی اصول پر غوطہ خور کے ایک مرتبہ غوطہ ڈالنے کا مسئلہ مستنبط ہوتا ہے وہ اس طرح کہ اگر غوطہ خور کسی تاجر سے بچے نہ میں تیرے لیے غوطہ ڈالنا ہوں اور جو کچھ نکل آیا وہ اتنی قیمت پر تمہارے لیے ہے "تو یہ بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ یہاں بیع مہول سے اور مدوی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے غوطہ خوری کی بیع سے منع کیا ہے۔ اسی اصول پر اس قسم کے معاملے کی تخریج کی جاسکتی ہے۔

اور راستے کی جگہ کا فروخت کرنا اور اس کا منفرداً حب کرنا جائز ہے، مگر پانی کے راستے (محال و غیرہ) کا منفرداً فروخت کرنا اور اس کا حب کرنا ناجائز ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ راستے کا طول و عرض معلوم و متعارف ہوتا ہے تو چونکہ بیع معلوم و متعارف ہے لہذا اس کی بیع جائز ہوگی، بخلاف پانی کے راستے کے، اس لیے کہ اس کی جگہ کی مقدار مہول ہے۔ وجہ یہ ہے کہ پانی بہ جگہ کہتا ہے وہ غیر معلوم ہوتی ہے تو چونکہ بیع میں جہالت پیدا ہوگئی ہے لہذا یہ بیع جائز نہ ہوگی۔

پانی اور سم (قیمت) کی اوصاف کا علم ہونا، تو کیا اس کا معلوم ہونا، اس کی ذات کے معلوم ہونے کے بعد، بیع کی صحت کے لیے شرط ہے اور کیا اس کی جہالت بیع کی صحت سے مانع ہے؟ ہمارے امہ کرام رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ یہ اس کی صحت اور اس کے لیے شرط نہیں ہے۔ اور اس کا عدم علم، اس کی صحت سے مانع نہیں ہے، لیکن وہ اس کے روم کی

شرط ہے، لہذا ایسی شئی کا فروخت کرنا، جسے مشتری نے نہ دیکھا ہو جائز ہے، لیکن اس کی بیع لازم نہ ہوگی۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بیع کی ذات اور اس کی صفات کا معلوم ہونا بیع کی درستگی کی شرائط میں سے ہے، لہذا ان کے نزدیک کسی ایسی شئی کی بیع، جسے مشتری نے نہ دیکھا ہو، جائز نہ ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شئی کی ذات میں جہالت کا ہونا اس لیے بیع کی صحت سے مانع ہے، کیونکہ اس سے اکثر اوقایع باہمی جھگڑے تک نوبت آتی ہے، اس لیے کہ اعیان (اشیاء) کی مالیت کم و بیش ہونے کی بنا پر ان میں لوگوں کی رغبت کم ہو جاتی ہے، لہذا اگر بائع کسی شئی کو سپرد کر دے، تو یہ ممکن ہے کہ مشتری کوئی اور شئی طلب کرے جو پہلی شئی سے زیادہ ہو، مگر اسی جیسا نام رکھتی ہو، جس سے وہ باہمی جھگڑیں گے۔ اور وصف کی جہالت بھی باہمی جھگڑے تک پہنچانے والی ہوتی ہے۔ اس لیے کہ جو شئی مجلس سے غائب ہو، اگر بائع اس شئی کو حاضر کر دے تو عین ممکن ہے کہ مشتری خریدار سے یہ کہے کہ وہ یہ تو وہ شئی نہیں ہے، بلکہ اس کی جنس سے اسی کی ہم مثل شئی ہے، جس کی بنا پر دونوں کے درمیان اسے نہ دیکھنے کی بنا پر جھگڑ پیدا ہو جائے گا، نیز اس لیے بھی کہ اس کا نہ دیکھنا بیع میں دھوکے کے اثبات کو واجب کرتا ہے اور نبی اکرم ﷺ نے ایسی بیع سے منع کیا ہے، جس میں کوئی دھوکہ یعنی کوئی خطرہ ہو اور اس بیع میں بھی کئی پہلوؤں سے یہ امکان موجود ہے، مثلاً ایک تو معقود علیہ کی بنا پر، ثانیاً اس کی صفت میں، اس لیے کہ وہ شئی اگر بذات خود غائب ہو، تو اس کے متعلق بائع کا قول محض "خبر" ہے، اور خبر واحد "میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے، لہذا معقود علیہ اپنی اصل اور صفت کے ساتھ وجود و عدم کے درمیان متردد رہے گا۔ ثالثاً اس کے وجوب کے وقت سپرداری میں، اس لیے کہ سپرداری کے وجوب کا وقت قیمت کی وصولی کا وقت ہوتا ہے اور بعض اوقات قیمت کی نقد ادائیگی پر اتفاق ہو جاتا ہے اور کبھی اتفاق نہیں ہوتا، اور اگر ایک پہلو سے، بیع میں دھوکہ ہو، تو وہ عقد کے فاسد ہونے کے لیے کافی ہوتا ہے۔ نبی اکرم ﷺ سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

لاتبع ماليس عندك (جو شئی تیرے پاس نہ ہو، اس کو فروخت نہ کر)

اور لفظ "عقد" موجود شئی سے عبارت ہے جبکہ شئی کا غیر موجود ہونا، اس کے منافی ہے اور بیع و شراء میں اختلاف، ایک ہی شئی ہے۔ ہمارا استدلال بیع کے عمومی دلائل سے ہے، جن میں، کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ نیز ایک خاص نص (روایت) سے جو اس طرح ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

من اشتری شیئاً لم یرہ فهو بالخيار (جس نے دیکھے بغیر کسی شئی کو خرید لیا، تو اس کو، اس کے دیکھنے کے وقت اختیار (اختیار) ہوگا)

اور خیار صرف ایسی بیع میں ہوتا ہے، جو شرعاً جائز ہو، نیز اس لیے بھی کہ بیع کا رکن اس کے ایک اہل شخص سے صادر ہوا ہے اور وہ اس کے محل، یعنی اس کی اپنی ملکیت، کی طرف منسوب ہے، لہذا یہ بیع صحیح ہوگی، جیسے کہ کسی دیکھی ہوئی شئی کی خریداری کا یہی حکم ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حقیقت میں تصرف کی موجودگی اس کے رکن کے پے جانے کی بنا پر ہے اور اس کی اہلیت رکھنے والے سے اس کا شرعاً پایا جانا، اس کی حدود اور ٹھیک جگہ اس کے حوالے کرنے کی بنا پر ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ وصف کی جہالت باہمی جھگڑے کا باعث ہوتی ہے، درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ "خبر" میں اس کی سچائی، اس اعتبار سے ہے کہ اس نے اس کو خرید لیا ہے۔ تو ظاہر یہ ہے کہ اس نے غلط بیانی نہیں کی اور یہاں دھوکے کا دعویٰ غلط ہے، اس لیے کہ دھوکہ تو وہ خدشہ ہے جس میں وجود و عدم کی جہتیں بمنزہ شک کے یکساں ہوتی ہیں اور یہاں اس خبر کی بنا پر جو اس کی سچائی کو اس کے کذب پر ترجیح دیتی ہے اس کے وجود کی جانب عدم کی جہت پر راجح ہے، لہذا اس میں دھوکہ نہ ہوگا۔ اگر ہم اس کو مان بھی لیں، کہ "غرر" (دھوکہ) مطلق خدشے کا نام ہے لیکن

تم نے یہ کیوں کہا کہ ہر غرر (دھوکے) سے عقد کا فساد لازم کرتا ہے۔ ربی حدیث تو اس میں احتمال ہے کہ اس میں دھوکے (غرر) سے مراد خطرہ اور خدشہ ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہاں غرر "غرور" سے ہو، لہذا اس احتمال کی موجودگی میں یہ حدیث حجت نہ ہوگی۔ یا پھر ہم اس کو "صلب عقد" میں موجود دھوکے پر محمول کریں گے، یعنی شرط کے ساتھ معلق ہونے، یا وقت کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے موجود دھوکے پر، تاکہ دونوں دلائل پر عمل ہو سکے۔ ربی دوسری حدیث تو اس میں احتمال ہے کہ اس کا مضمون ایسی شئی کی بیع ہو جو اس کی ملکیت نہ ہو، نہ کہ اس کے مالک سے کسی شئی کی بطریق نیابت بیع یا کسی ایسی سہان شئی کی بیع جس پر وہ قابض اور اس کا مالک ہو، تاکہ وہ اس کو سپرد کر دے۔ اور یہ توجیہ اس روایت کے بھی مطابق ہے جو نبی اکرم ﷺ سے حکم مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

(پانی میں بھجلی کی بیع غرر (دھوکہ) ہے)

بیع السمک فی الماء غرر

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ جنی ہے کہ اگر اس نے کسی ایسی شئی کو فروخت کیا، جس کو ہائع نے نہ دیکھا ہو، تو ہمارے نزدیک اس کی بیع جائز ہوگی اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ پھر جب وہ ہمارے نزدیک جائز ہوئی، تو کیا ہائع کے لیے خیانت ثابت ہوگا؟ تو امام ابوحنیفہ سے اس بارے میں دو روایات ہیں جنہیں ہم انشاء اللہ اپنی جگہ نقل کریں گے۔ یہی اختلاف اندھے شخص کی خریداری اور اس کی بیع میں ہے کہ وہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ اگر وہ پیدا نشی نابینا ہو، تو اس کی خرید و فروخت جائز نہ ہوگی اور اگر وہ پہلے نابینا نہ ہو اور اس نے کوئی شئی دیکھی ہو اور بعد ازاں وہ نابینا ہو گیا ہو، پھر اس نے کوئی شئی خریدی تو اس کی بیع جائز ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول حدیث و اجماع کے خلاف ہے، حدیث سے کہ اس طرح کہ سیدنا عمر فاروقؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ سے حضرت جہان بن منقذ سے فرمایا:

اذا بايعت قتل لا خلافة ولی الخیار ثلاثة ایام (جب تو کوئی شئی فروخت کرے، تو کچھ: کوئی دھوکہ نہیں اور مجھے تین دن تک (واپسی کا) اختیار ہوگا)

حالانکہ حضرت "جہان" پیدا نشی نابینا تھے۔ رہا اجماع، تو وہ اس طرح ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے زمانے سے لے کر اب تک اندھوں کو کبھی خرید و فروخت سے نہیں روکا گیا، بلکہ انہوں نے ہر زمانے میں خرید و فروخت کی ہے اور اس پر کسی نے انہیں نہیں روکا۔

پھر جب اس کی خرید و فروخت جائز ہو جائے تو کیا اس کو خریدی ہوئی شئی میں تین دنوں تک خیانت (اختیار) ہوگا؟ دو روایات سے صحیح ترین روایت کی رو سے اس کو فروخت کردہ شئی میں واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا جیسے کہ "بینا" کو نہیں ہوتا۔ پھر جن صورتوں میں اس کا اختیار ساقط ہوتا ہے، ہم اس کا اپنے موقع پر ذکر کریں گے۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے زمین میں چھپی ہوئی کوئی شئی فروخت کی، جیسے کہ گاجر، پیاز، مولیٰ وغیرہ، نہ کہ یہ فروخت ہمارے نزدیک جائز اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے، ہمارے نزدیک اس کو اختیار ہوگا۔ جب وہ اس کو اکھیرے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع سرے سے ہی جائز نہیں۔

رہا ان اشیاء کا بیان جن سے بیع اور قیمت دونوں کے بارے میں پتہ چلتا ہے، تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ بیع لے مارے میں علم اشارے کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اس کے بغیر، اس کی تعیین نہیں ہوتی۔ ماسواً اس کے کہ وہ شئی اس کے ذمہ فرض ہو، جیسے کہ "مسلم لہ" (جس پر عقد سلم ہوا ہو)، لہذا اس میں اس کو اس کا نام لینے سے علم حاصل ہو جائے گا۔ البتہ زرّ من (قیمت) کا علم اس کا نام لینے سے حاصل ہو جاتا ہے اور اس کی طرف اشارہ کرنا۔ ہمارے نزدیک ان کی جنس، اس کی نوع، اس کی صفت اور اس کی مقدار بیان کرنے وغیرہ سے ہمارے جیسا کہ اپنے

مقام پر اس پر بحث ہوگی، انشاء اللہ۔ بجز اس کے کہ "بیع" تو اصل ہو، تو اس کی طرف بطریق اصالہ "اشارہ کرنا ضروری ہے، تاکہ وہ معلوم ہو جائے۔ اور اگر "بیع" کے ساتھ کوئی "تابع" شئی ہو، تو اس کی اصل کی طرف اشارہ کرنے سے وہ بھی معلوم تصور ہوگی، اس لیے کہ جس طرح "یہ شئی" علیحدہ علت کے ساتھ منفرد نہیں ہوتی۔ تو اسی طرح وہ علیحدہ شرط کے ساتھ بھی منفرد نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اگر وہ علیحدہ ہو جائے تو وہ "اصل" ہو جائے گی، جو خلاف حقیقت ہے۔ اس کی تفصیل ہم چند مسائل کے ضمن میں بیان کریں گے:

اگر اس نے کوئی ایسی باندی خریدی جو اپنے آٹھلے علاوہ کسی اور سے حاملہ ہو، یا اس نے کوئی حاملہ مویشی خریدا، تو اس کا حمل ان کے تابع ہونے کی بنا پر بیع میں داخل ہو جائے گا، جیسے کہ مویشی کے ہاتھ پاؤں وغیرہ، اگرچہ ان کا نام نہ لیا گیا ہو، اور نہ ان کی طرف اشارہ کیا گیا ہو، بیع میں داخل ہو جائے ہیں۔

اور اگر اس نے کوئی زمین خریدی، تو اس میں موجود عمارت اور درخت محض "بیع" سے داخل ہو جائیں گے، لیکن کھیتی اور پھل کسی قرینے یا دلیل کے بغیر داخل نہ ہوں گے۔

زمین کی فروخت میں اس اجمال کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ "بیع" یا تو زمین ہوگی، یا انگور کی بیل یا گھریا منزن یا کمرہ وغیرہ اور ان میں سے ہر ایک شئی کی بیع کے وقت اس نے اس کے "حقوق" اور اس کی "آساخوں" کا یا تو ذکر نہ کیا ہوگا اور نہ ہی اور اس کے قلیل و کثیر کا ذکر کیا ہوگا۔ یا پھر ان دونوں میں سے کسی کا ذکر کیا ہوگا۔ اگر تو "بیع" (زیر فروخت شئی) زمین ہو اور بیع میں اس کے قرائن کا ذکر نہ ہو، تو اس میں موجود عمارتیں، اور درخت وغیرہ سب داخل بیع ہو جائیں گے، البتہ کھیتی اور پھل اکثر علماء کے نزدیک داخل نہ ہوں گے۔ اور امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں، کہ تمام درختوں کے پھلوں کا اور یہی کھجور کے پھل کا حکم ہے بشرطیکہ وہ بار آور "ہوں اور اگر کھجور کا درخت بارور نہ ہو تو وہ اس میں داخل ہوگا۔ ان کا استدلال نبی اکرم ﷺ کے اس قول سے ہے کہ آپ نے فرمایا:

من باع نخلاً قدام بورت فثمرتها للبائع
الا ان يشترط المتبايع
(جس نے کسی کھجور کا ایسا درخت فروخت کیا، جس پر
پھل پک چکا ہو، تو اس کا پھل بائع کے لیے ہے، ماسوا اس
کے کہ خریدار اس کی شرط لگا دے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے بائع کی ملکیت کو پھل کے پکنے کے ساتھ مقید اور مشروط کیا ہے اور اگر اس سے حکم مختلف نہ ہوتا تو اس میں قید لگانے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

ہماری دلیل وہ روایت ہے جو امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشفعہ میں رسول اللہ ﷺ سے نقل کی ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا:

من اشتراي ارضاً فيها نخل فالثمرة للبائع
الا ان يشترطها المتبايع
(جس نے کوئی ایسی جگہ خریدی، جس میں کھجور
کا درخت ہو، تو اس کا پھل بائع کے لیے ہے، ماسوا
اس کے کہ خریدار اس کی شرط رکھ دے)

کہ نبی اکرم ﷺ نے "پھل" کو علی الاطلاق اور صف و شرط کے بغیر بائع کے لیے قرار دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ پھل کے پکنے اور نہ پکنے سے حکم مختلف ہوتا ہے، نیز اس لیے بھی کہ "نخل" (کھجور) کھجور کے درخت کا نام ہے، لہذا بیع میں، کوئی زائد شئی قرینہ زائدہ کے بغیر داخل نہ ہوگی۔ اسی لیے دوسرے درختوں کے پھل بیع میں داخل نہیں ہوتے اور مذکورہ روایت میں، ان کے لیے کوئی حجت نہیں ہے، اس لیے کہ یہاں حکم کو کسی وصف کے ساتھ مقید کرنا اس بات پر دلالت نہیں کرتا، کہ غیر موصوف شئی میں حکم اس کے برخلاف ہے، بلکہ وہ روایت اس کے متعلق خاموش ہے، لہذا اس کا

حکم دلیل کے قیام پر موقوف ہوگا۔ اور یہاں ایسی دلیل قائم ہو چکی ہے اور یہ دلیل وہ روایت ہے جو ہم نے اوپر بیان کی، پھر ہمارے نزدیک "مطلق" کو مقید پر محمول نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ اس میں اسے بعض نصوص پر منطبق کرنا لازم آتا ہے، اور یہ بات جائز نہیں ہے، جیسا کہ اصول فقہ میں اس کا ذکر کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر وہ انگور کی بیل والا باغ ہو، تو اس جگہ موجود کھیتی، چھپر، اور دیواریں قرینہ کے ذمے بغیر داخل ہو جائیں گی، مگر فصل اور سبزیاں داخل نہ ہوں گی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ شئی جو زمین میں پیوست ہو، اس میں داخل ہوگی، اور جو شئی اس میں پیوست نہ ہو یا پیوست تو ہو، لیکن مستقل طور پر نہ ہو، بلکہ تھوڑے وقت کے لیے ہو تو وہ شئی داخل نہ ہوگی۔ اسی طرح اس بیج میں بڑی سرکل تک کار راستہ داخل ہوگا، اسی طرح بند گلی تک کار راستہ قرینہ کا ذکر کیے بغیر داخل ہوگا اور اگر اس نے اس کے قرائن میں کسی شئی کا ذکر کیا، مثلاً اگر اس نے اس کے حقوق اور اس کی آساخوں کا ذکر کیا، تو اس میں پانی اور پانی کے بہاؤ کا راستہ، اور وہ خاص راستہ، جو کسی انسان کی ملکیت میں ہو، اور اس کے مورد کا وہ حق جو اس کی ملکیت میں ہو اور کھیتی اور پھل اس میں داخل نہ ہوں گے۔ اس لیے کہ یہ تمام اشیاء بنفسہ قائم ہیں، لہذا ان اشیاء کو "حقوق" اور آساخوں کے الفاظ شامل نہ ہوں گے، بخلاف پانی جسے، پانی کے بہاؤ کے راستے (کھال) اور چلنے والے راستے کے، اس لیے کہ وہ، پانی پینے، پلانے، پانی اٹھا کر لانے اور گزرنے کے حقوق سے عبارت ہے، لہذا یہ جملہ اس میں شامل ہوگا۔

اور اگر اس نے قلیل و کثیر (کم اور زیادہ) کا ذکر کیا، مثلاً اس نے کہا تجھے وہ شئی کم اور زیادہ کے ساتھ فروخت کی تو اس سے مراد اس میں پیدا ہونے والی اور اس سے نکلنے والی اشیاء ہیں پھر کیا اس سے کھیتی اور پھل داخل ہوں گے؟ تو یہ دیکھا جانے کا: اگر اس نے اس کے آخر میں "من حقوقاً" (اس کے تمام حقوق) کا لفظ کہا تو اس میں یہ دونوں اشیاء داخل نہ ہوں گی۔ اس لیے کہ یہاں اس کا قول "من حقوقاً" (اس کے تمام حقوق سمیت) شروع والی اس کی گفتگو کی تفصیل کے طور پر آجیے۔ تو اس نے گویا اس کے حقوق سمیت اس کی فروخت کی صراحت کی ہے اور اگر اس نے آخر میں "من حقوقاً" (اس کے تمام حقوق سمیت) نہ کہا، تو اس میں کھیتی اور پھل اور ہر وہ شئی جو اس کے ساتھ متصل ہو، داخل ہوگی۔ اس لیے کہ "قلیل و کثیر" اس میں اور اس سے (فیہ و عنہ) کا جملہ اس میں شامل ہوگا۔ اور اسی طرح وہ شئی جو اس سے الگ ہو گئی ہو، جیسے کہ اس سے کٹے ہوئے پھل، اور کٹی ہوئی کھیتی، لکڑی، اینٹ اور نیشکر وغیرہ جو وہاں رکھے ہوئے ہوں نام لیے بغیر بیع میں داخل نہ ہوں گے۔

پھر اہارے اور بیع میں فرق ہے وہ اس طرح کہ پیسے کا پانی، پانی کا راستہ (کھال)، اور خاص راستہ، جو کسی انسان کی ملکیت ہو، وہ "حقوق" اور سولتوں کا ذکر کیے بغیر، اہارے میں داخل ہو جاتا ہے۔ مگر بیع میں ذکر کے بغیر داخل نہیں ہوتا، حالانکہ قیاس تو یہ تھا کہ دونوں صورتوں میں داخل نہ ہوتا، تاوقتیکہ اس کی صراحت نہ کی جائے۔ الا یہ کہ فقہاء نے اہارے میں استسنان کیا ہے، اس لیے کہ اہارہ اجرت پر حاصل کردہ شئی سے نفع اٹھانے کے لیے ہوتا ہے اور "حقوق" کے بغیر اس سے انتفاع ممکن نہیں ہے، لہذا اجرت پر حاصل کردہ شئی میں گویا دلائل حقوق مذکور ہوتے ہیں، بخلاف بیع کے، اس لیے کہ یہ بیع حصول ملکیت کے لیے ہوتی ہے اور انتفاع ملکیت کی ضروریات میں سے نہیں ہے، کیونکہ ملکیت ایسی اشیاء میں بھی ثابت ہو جاتی ہے جو قابل انتفاع نہیں ہیں۔

اسی طرح بیع اور رهن میں بھی فرق ہے، وہ اس طرح کہ اگر کسی نے کوئی ایسی زمین، جس میں فصل یا ایسے درخت ہوں جس پر پھل ہو، کسی کے ہاں رهن رکھوالی اور اس کے سپرد کری، تو اس رهن میں حقوق اور قلیل و کثیر کی صراحت کے بغیر زمین سے متصل ہر ایک شئی داخل ہو جائے گی۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ دوسری اشیاء سے مراد وہ شئی

کو میز کرنا، رحن کی منجندہ قسرات میں سے ہے، جیسا کہ ہم کتاب الرحن میں اس کا ذکر کریں گے۔ تو جب دونوں نے "عقد رحن" کا اقدام کیا، تو انہوں نے اس کو صحیح طریقے پر ادا کرنے کا ارادہ کیا ہے۔ اور اس کی صحت (درستگی) اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک مرہونہ شئی سے متصل ہر شئی بیع میں داخل نہ ہو، لہذا وہ رحن میں تصرف کی درستگی کے لیے داخل تصور ہوگی، کیونکہ اس کے بغیر عقد رحن درست نہیں ہوتا۔ بخلاف بیع کے، اس لیے کہ "بیع" کو دوسری شئی سے میز (الگ) کرنا صحت بیع کی شرط نہیں ہے، لہذا نام کی صراحت کے بغیر متعلقات کے بیع میں شامل ہونے کی ضرورت نہیں۔ جس کی بنا پر وہ ذکر کے بغیر، بیع میں داخل نہ ہوں گی۔

یہ حکم اس وقت ہے، جب "بیع" زمین ہو یا انگوروں کی بیل ہو، لیکن اگر وہ مکان ہو تو اس کی بیع میں اس سے متعلق تمام انبیاء، مثلاً گھر، منزل (Storey)، اوپر والی عمارت، یا نیچے والا حصہ اور اس کی حدود اربعہ، کسی قرینہ کے ذمے کے بغیر داخل ہوں گی اور دروازے کے قفل اور قفل کی کنبیاں بھی بیع میں داخل ہوں گی۔ قفل اس لیے کہ وہ اس کی حفاظت کے لیے مستقل طور پر لگائے جاتے ہیں نہ کہ وقتی طور پر، لہذا وہ مکان کے پرینالے کی طرح بیع میں داخل تصور ہوں گے۔ رہی اس کی کنبیاں، تو وہ اس لیے کہ کنبی قفل کو کھولنے کے لیے ہی ہوتی ہے۔ کیا مجھے علم نہیں کہ اگر کسی نے قفل خریدا تو کنبیاں نام کی صراحت کے بغیر اس میں شامل ہوں گی، لہذا بیع میں قفل شامل ہونے کی بنا پر کنبیاں بیع میں داخل ہوں گی۔

اور شارع عام تک مکان کا راستہ، اسی طرح "بند گلی" تک کا راستہ مکان کی بیع میں داخل ہوگا، جیسے کہ وہ "زمین اور انگوروں والے باغ کی بیع میں داخل ہوتا ہے اور دروازے کے اوپر کا چھجا (انف) اور راستہ (شارع) اور بازو، بیع میں نام کی صراحت کے بغیر بیع میں داخل تصور ہوں گے۔

پھر کیا ڈیوٹی کے سلسلے والا سائبان (ظلمہ) بیع میں داخل ہوگا۔ یہاں دیکھا جائے گا: اگر تو اس کے کھیلنے کا دروازہ مکان کی طرف نہ ہو، تو وہ بیع میں بالاتفاق داخل نہ ہوگا اور اگر اس کے کھیلنے کا دروازہ مکان کی جانب ہو، تو تب بھی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک داخل نہ ہوگا اور صاحبین رحمہما اللہ کے نزدیک داخل ہوگا۔ صاحبین رحمہما اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر سائبان کے کھیلنے کا دروازہ مکان کی طرف ہو تو وہ مکان کے حصوں میں سے ہوگا، لہذا وہ مکان کے بازو اور چھجے کی طرح بیع میں داخل ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مکان کا سائبان گھر کی حدود سے خارج ہوتا ہے، اس لیے کہ "سائبان" اسی حصے کا نام ہے جو دروازے کے قریب سایہ کرتا ہے اور جو دروازے سے خارج ہوتا ہے، لہذا وہ باہر والے راستے کی طرح مکان کے ساتھ "بیع" میں داخل نہ ہوگا۔ اس سے یہ بھی واضح ہوا کہ اگر اس نے قسم کھائی ہو، کہ وہ مکان میں داخل نہ ہوگا، مگر پھر وہ مکان کے سائبان میں داخل ہو گیا تو وہ حاشا نہ ہوگا۔

اور اگر مکان کے ساتھ کوئی باغیچہ (Park, Garden) ہو، تو اس کے متعلق دیکھا جائے گا۔ اگر تو وہ باغیچہ، مکان کی حد کے اندر ہو تو وہ داخل ہوگا۔ اور اگر وہ مکان سے متصل ہو تو جب تک اس کا نام نہ لیا جائے داخل نہ ہوگا۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر تو گھر چھوٹا ہو تو وہ داخل ہوگا اور اگر وہ گھر بڑا ہو، تو وہ داخل نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اگر وہ گھر چھوٹا ہو، تو اسے گھر کا تابع سمجھنا ممکن ہے، لیکن مکان کے بڑا ہونے کی صورت میں ایسا سمجھنا ممکن نہ ہوگا۔ بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ مکان کی قیمت سے فیصلہ کیا جائے گا: اگر تو قیمت میں اس کے داخل ہونے کی گنجائش ہو، تو وہ داخل ہوگا اور نہ نہیں۔

رہا پانی کے بہاؤ کا راستہ (نالی، کھال) اور خاص راستہ، جو کسی انسان کی ملکیت ہو اور برف پھینکنے کا حق۔ اگر تو اس نے بیع میں مکان کے حقوق اور سہولیات کا ذکر کیا ہو، تو یہ حصے بیع میں داخل ہوں گے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کے "قلیل و کثیر" (کم و بیش) کا ذکر کیا، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ پھر خواہ اس نے بیع میں اس کے حقوق کا ذکر کیا ہو یا نہ، دونوں کا حکم یکساں ہے۔ اور سائبان بھی بلا کسی اختلاف کے داخل ہوگا۔ بشرطیکہ اس کے کھیلنے کا دروازہ مکان کی طرف ہو۔

پھر اگر "بیع مکان" (دار) ہو، تو اس کی بیع میں قرینہ کے ذمہ کے بغیر اس کی دیواریں، اس کی چھت، اس کا دروازہ، برسی سرک تک کاراستہ، بند گلی تک کاراستہ اور مکان کا خاص راستہ تین قرینوں میں سے کسی ایک کی صراحت کے بغیر داخل نہ ہوگا اور اگر اس کے اوپر کوئی گھر ہو تو اوپر والی منزل (Upper storey) بھی داخل نہ ہوگی۔ اگرچہ اس نے قرآن کا ذکر کیا ہو، اس لیے کہ علم عموماً والی منزل، ایک طرح کا مستقل ایک ہے، جس کی بنا پر وہ "اصل" ہے، لہذا وہ نیچے والی منزل کے تابع نہ ہوگا۔ اور اگر اس کے اوپر کوئی منزل نہ ہو، تو اس کو اس کے اوپر مکان بنانے کا حق ہوگا۔

اور اگر اس کے گھر میں کوئی کمرہ ہو، جسے اس نے کسی شخص کو فروخت کر دیا، تو اس میں "مکان کاراستہ داخل نہ ہوگا، تاوقتیکہ وہ اس کے حقوق کا ذکر نہ کرے۔ پھر اگر وہ کمرہ بڑے راستے سے ملحق ہو، تو وہ اس طرف، اپنے کمرے کا دروازہ کھول لے اور اگر وہ برسی گلی سے ملحق نہ ہو، تو بیع باطل نہ ہوگی اور اسے حق حاصل ہوگا کہ وہ مالک مکان سے کمرے تک کاراستہ اجرت، یا عاریت پر حاصل کرے۔

یہاں بیع اور تقسیم میں فرق سمجھو یہ کہ اگر حصہ داروں میں سے کسی حصہ دار کے پاس مکان کا کوئی کمرہ، یا کوئی منزل یا کوئی ہاؤز آگیا اور راستہ اس میں شامل نہ ہو، تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو برسی گلی کی طرف دروازہ کھولنا ممکن ہو، تو اس کو یہ اجازت نہ ہوگی کہ وہ اپنے دوسرے حصہ دار کی جگہ میں سے راستہ بنائے، خواہ تقسیم میں حقوق اور سہولیات کا ذکر کیا گیا ہو یا نہ۔ یہی حکم پانی کے راستے (نالی وغیرہ) کا ہے کہ اگر اس کمرے کی نالی تقسیم سے پہلے اس کے دوسرے حصہ دار کے حصہ میں سے ہو کر گزرتی ہو، تو اس کا یہ حق منقطع ہو جائے گا۔ پھر اگر تو اس کے اپنے حصہ میں سے پانی کا نکاس ممکن ہو، تو اس کے لیے دوسرے حصہ دار کے حصہ میں سے پانی گزارنا جائز نہ ہوگا اور اگر اس کے لیے پانی کا نکاس اور دروازہ کھولنا اپنے حصہ میں سے ممکن نہ ہو، بلکہ دوسرے حصہ دار کے حصہ میں نکالنا ضروری ہو تو راستہ اور پانی کا بہاؤ دونوں تقسیم میں داخل نہ ہوں گے اور تقسیم باطل ہو جائے گی۔

دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم کا مقصد منفعت کی تکمیل اور اس کا اتمام ہے، لہذا اگر یہ صورت اس سے منفعت کے فوت ہو جانے پر منتج ہو، تو تقسیم باطل ہو جائے گی، جبکہ بیع تو حصول "ملکیت" کے لیے ہوتی ہے، مملوکہ شئی سے نفع اٹھانے کے لیے نہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور اوپر والی منزل (Upper storey) کو نیچے والی منزل کے بغیر فروخت کرنا جائز ہے، بشرطیکہ اوپر کوئی عمارت ہو اور اگر اوپر کوئی عمارت نہ ہو، تو ایسی صورت میں اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ ایسی صورت میں خالی، فضا (ہوا) کا فروخت کرنا ہے جو کیلے جائز نہیں ہے۔

پھر اگر اس نے اوپر والی منزل فروخت کی اور اس پر کوئی اور عمارت ہو، اور یہ بیع جائز ہو گئی تو گھر میں سے ہو کر اس کے لیے گزرنے کا راستہ "حقوق" کا ذکر کیے بغیر داخل نہ ہوگا۔

اور نیچے والی منزل (Ground Floor) کا فروخت کرنا جائز ہے، خواہ وہ تعمیر شدہ ہو، یا ابھی تعمیر نہ ہوئی ہو، اس لیے کہ اس صورت میں یہ جگہ کی فروخت ہے، جو جائز ہے اگرچہ اس پر کوئی عمارت نہ ہو۔

اور اگر اس نے "منزل" کے نام سے جگہ فروخت کی، تو اس میں نیچے والا کمرہ داخل نہ ہوگا۔ اور نہ ہی اوپر والا، اور نہ ہی خصوصی راستہ، تاوقتیکہ وہ اس کے ساتھ اس کے حقوق یا سہولیات کا یا "قلیل و کثیر" (کم اور زیادہ) کا ذکر نہ کرے۔ اس لیے کہ یہ لفظ دار (مبلی) اور بیت (مکان) کے درمیان ہوگا اور اس کا حکم بھی اسی طرح دونوں کے درمیان ہوگا جس کی بنا پر منزل میں خصوصی قرینہ کا ذکر کیے بغیر، خصوصی حکم کا اعتبار کرتے ہوئے، اوپر والا حصہ شامل نہ ہوگا۔ اور کسی قرینہ کا ذکر نہ کرنے پر عموم کا اعتبار کرتے ہوئے، یہ حصہ اس میں شامل ہوگا تاکہ بعد از مکان دونوں جہات پر عمل ہو سکے، والفقہاء علم۔

پھر اگر نفس بیع کے ساتھ پھل بیع میں داخل نہ ہونے، تو بائع کو انہیں درخت پر سے کاٹنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اسے ان کے پکے تک درختوں پر چھوڑنے کا حق نہ ہوگا۔ اسی طرح ہمارے نزدیک فصل کا بھی یہی حکم ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے مجبور نہ کیا جائے گا، بلکہ اسے اجازت ہوگی کہ وہ انہیں پکے تک درخت پر چھوڑ دے اور اسی طرح فصل (کھیتی) کو پکے تک یوں ہی رہنے دیا جائے گا۔

ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس کو کاٹنا اور زمین سے اکھیرٹنا اس کی سپرداری کے وجوب کے لیے ہے اور اس کی سپرداری کا اصل وقت، پھلوں کے پکے کا وقت ہے، اس لیے کہ انہیں نہ تو کاٹا جاتا ہے اور نہ ہی اکھیرٹا جاتا ہے، تاوقتیکہ وہ پک نہ جائیں، لہذا اس سے پہلے اس پر ان کی سپرداری ضروری نہ ہوگی۔ جیسے کہ اگر اجارے اور فصل (زراعت) کی مدت ختم ہو جائے تو فصل کو نہیں کاٹا جاتا اور نہ اسے اس کے اکھیرٹنے پر مجبور کیا جاتا ہے، بلکہ اسے اس کے پکے تک چھوڑ دیا جاتا ہے، ہمارا استدلال یہ ہے کہ بیع ہونے کے بعد اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس کے متصل بعد "بیع" مشتری کو سونپ دی جائے، اس لیے کہ بیع ملکیت کے بدلے ملکیت والا ایک عقد ہے جو سپرداری کے بدلے سپرداری دینے سے عبارت ہے، لہذا سپرداری کی تاخیر کا قول "عقد" بیع کے اقتضا کے خلاف ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ عام طور پر پھل کو درخت پر پکے تک باقی رہنے دیا جاتا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ یہ رواج بیع سے متعلق عرف عادت پر مبنی ہے۔ جبکہ بیع کے بعد ایسے رواج کا ہونا مسلم نہیں ہے، بلکہ اس کے بعد تو یہ حق ختم ہو گیا ہے، لہذا پھل کو درخت پر نہ چھوڑا جائے گا۔ اس لیے کہ خریدی ہوئی شے کی ملکیت، بائع کی ملکیت کے ساتھ مشغول ہے، جس کی بنا پر اس کی مشغولیت کو ختم کرنا ضروری ہے اور ایسا پھل اتارنے کے ذریعے ہی ممکن ہے۔ اجارے کی صورت میں بھی ہم یہی کہتے ہیں کہ مدت کے ختم ہو جانے پر زمین کو مالک کے سپرد کرنا ضروری ہے، اسے جو چھوڑا جاتا ہے تو وہ دوسرے اجارے کی بنا پر ہے اور یہ بات خود امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف حجت ہے، اس لیے کہ اگر اس نے اس کو پہلے عقد کے ساتھ چھوڑ دیا ہوتا تو اس پر دوسری مرتبہ عقد اجارہ کرنا ضروری نہ ہوتا۔ پھر خواہ پک جائے، یا نہ پکے اسی طرح اگر "بیع" کھجور کا درخت ہو اور درخت پر پھل ظاہر ہو چکا ہو یا واضح طور پر نظر آتا ہو تو اس کو بھی یہ اجازت نہ ہوگی کہ وہ اس پھل کو درخت پر رہنے دے تاوقتیکہ دوسرا فریق رضامند نہ ہو، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر اگر اس نے پھل کو پکے تک درخت پر رہنے دیا پھر اگر تو اس نے یہ کام خریدار کی رضامندی سے کیا ہو، تو اس کے لیے ایسا کرنا درست اور جائز ہوگا۔ اور اگر یہ مشتری کی اجازت کے بغیر ہو تو اس کے لیے یہ "اضافی وقت جائز ہوگا۔ اس لیے کہ اس کے بعد اس میں اضافہ نہیں ہو، بلکہ کمی ہوتی ہے۔ اور اگر وہ پھل چھوڑا ہو اور اس کے بٹھنے کا عمل ابھی مکمل نہ ہوا ہو، تو اس کے لیے یہ اضافی وقت خوشگوار نہ ہوگا، اس لیے کہ ایسی صورت میں یہ پھل، دوسرے کی مملوکہ شے میں پیدا ہوا ہے۔

اور اگر بائع نے درخت کو اجرت پر لے لیا تاکہ پھل اس پر پکے تک رہے، تو یہ اجارہ بھی درست نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اجارے کے جواز کا اگرچہ قیاس مخالف ہے، اس لیے کہ یہ ایک معدوم شے کی بیع ہے، مگر اس کا جواز لوگوں کے تعامل اور رسم و رواج کی بنا پر ہے اور لوگ اس قسم کے اجارے کے عادی نہیں ہیں۔ جیسے کہ لوگ درخت کو کپڑے اور گوشت سکھانے کے لیے اجرت (کرائے) پر نہیں لیتے، لیکن اگر اس نے ایسا کیا، تو اس کے لیے یہ اضافی وقت خوشگوار کی صورت میں جائز ہوگا۔ اس لیے کہ اس نے مشتری کی اجازت سے ایسا کیا ہے اور یہ بات اجارہ کے برعکس ہے کہ اگر اس کی مدت گزر جائے اور اس میں موجود کھیتی یا کوئی سبزی ہو، جو ابھی کاٹی نہ گئی ہو، تو اس کے کاٹنے کے وقت تک اجرت پر چھوڑا جاسکتا ہے، اس لیے کہ وہاں اس کا چھوڑنا اس لیے ہے، کیونکہ لوگوں کے درمیان ایسا تعامل موجود ہے، لہذا ایسا کرنا جائز ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے درخت کی بیج میں "پہل" کا ذکر نہ کیا، لیکن اگر اس نے پہل کا ذکر کیا، تو وہ بیج میں درخت کے ہمراہ داخل ہو جانے کا اور اس صورت میں قیمت میں پہل کا بھی حصہ ہو گا، اور عقد والے دن میں درخت اور پہل پر اس کی قیمت کو تقسیم کیا جائے گا۔ اس لیے کہ اگر اس نے اس کی صراحت کی ہو تو ایسی صورت میں وہ بیج میں مقصود بالذات ہو جاتا ہے، کیونکہ بیج کا عقد اسی پر وارد ہوا ہے، حتیٰ کہ اگر کسی آسانی آفت یا ہائج کے کسی فعل کے ساتھ زرٹمن تلف ہو گیا، تو قیمت سے اتنا حصہ مشتری سے ساقط ہو جائے گا۔ جیسے کہ اگر قبضہ سے قبل درخت تلف ہو جائے، تو اس کا یہی حکم ہے۔ اور مشتری کو خیار ہو گا: وہ چاہے تو درخت کو اس کے حصے کی قیمت ادا کر کے لیے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ اس لیے کہ اس پر بیج کا ساقط (عقد) متفرق ہو گیا ہے۔ اور اگر پہل کو ہائج نے کاٹ دیا اور مجذوذ (کٹا ہوا پہل، حصہ) بیع نہ موجود ہو تو یہ دیکھا جائے گا: اگر تو اس نے اس کو ٹھیک وقت پر کٹا ہو، اور اس کٹنے سے اس میں کمی نہ ہوئی ہو، تو اس صورت میں مشتری کو خیار نہ ہو گا۔ اور وہ ان دونوں پر پوری قیمت کے عوض قبضہ کر لے گا۔ اور اگر اس نے ہائج کے پہل کا ٹھنکے بعد، اس پر قبضہ کیا، پھر اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک میں کوئی عیب پایا، تو اسے صرف "جمع" کو واپس کرنے کا حق ہو گا، اس لیے کہ اس نے ان دونوں پر متفرق حالت میں قبضہ کیا ہے، تو یہ ایسے ہی ہو گا، جیسے گویا وہ عقد کے وقت ہی متفرق تھے، بخلاف اس صورت کے جب مشتری نے اسے قبضہ کے بعد کٹا ہو، کہ اگر اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک میں کوئی عیب پایا، تو اس کو صرف عیب دار شئی کو واپس کرنے کا حق نہ ہو گا، بلکہ وہ دونوں کو ایک ساتھ واپس کرے گا یا دونوں کو روک لے گا۔ اس لیے کہ وہ دونوں بیج اور قبضہ کے وقت یکجا تھے، پھر جب اس نے دونوں میں سے کسی ایک کو واپس کے وقت الگ کر کے واپس کیا ہے تو یہ یکجا حالت میں وقوع کے بعد، صنف (عقد بیع) میں تفریق ہو گی، جو ہائز نہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کے کاٹنے سے جمع میں کمی نہ ہوئی ہو، اس طرح کہ ہائج نے اس کو ٹھیک وقت پر اور صحیح جگہ سے کٹا ہو، لیکن اگر اس سے اس میں کمی ہو گئی ہو، اس طرح کہ اس نے اس کو بے وقت کاٹ دیا ہو تو اتنے حصہ کی قیمت مشتری سے ساقط ہو جائے گی۔ اس لیے کہ جب اس کے کاٹنے سے اس میں کمی ہو گئی، تو اس نے گویا جمع کے کچھ حصہ کو قبضہ سے قبل تلف کر دیا، لہذا اتنے حصہ کی قیمت مشتری سے ساقط ہو جائے گی۔ اور باقی میں اس کو خیار ہو گا۔ اس لیے کہ "صنف (عقد بیع) اس پر متفرق ہو گیا ہے۔ پھر جب ہائج کے کاٹنے کے بعد ان دونوں پر مشتری نے قبضہ کر لیا اور اس نے ان دونوں میں سے کسی ایک میں عیب پایا، تو اس کو صرف "عیب دار شئی" کو واپس کرنے کا حق ہو گا، کیونکہ اس نے ان دونوں پر متفرق حالت میں قبضہ کیا ہے، تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے گویا وہ جمع کے وقت ہی متفرق تھے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تفریع ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی درخت کو خریدا، تو آیا اس میں اس کی موٹی جڑ اور جڑ کی شاخیں اور ان کی زمین داخل ہو گی یا نہیں؟ اس مسئلے کی تفصیل اس طرح ہے کہ یہ صورت تین حالتوں سے خالی نہ ہو گی:

(۱) یا تو اس نے اس درخت کو اکھیرٹنے کے لیے خریدا ہو گا۔

(۲) یا اس نے اس کو رکھنے کے لیے خریدا ہو گا اور اکھیرٹنے کے لیے نہیں

(۳) یا پھر اس نے اس کو خریدا تو وقت کسی بات کی صراحت نہ کی ہو۔

اگر تو اس نے اس درخت کو زمین سے اکھیرٹنے کے لیے خریدا ہو، تو بیج میں اس کی جڑ شامل ہو گی اور مشتری کو اس کے اکھیرٹنے پر مجبور کیا جائے گا اور اس کو اجازت ہو گی کہ وہ اس درخت کو اس کی جڑ سمیت نکال لے، لیکن اس طرح کہ جیسے اس کو عام طور پر نکالا جاتا ہے، لیکن اس کو وہاں تک زمین کھودنے کی اجازت نہ ہو گی، جہاں تک اس کی جڑیں جاتی ہیں، اس لیے کہ عرف کے ساتھ معروف شئی کسی شرط کے ساتھ مشروط شئی کی طرح ہوتی ہے، لیکن اگر ہائج نے اس کو

زمین کی سطح سے اکھیرٹنے کی شرط رکھی ہو، تو ایسی صورت میں اس کی جڑ شامل نہ ہوگی، یا پھر اس نے تو یہ شرط نہ رکھی ہو، لیکن اس کی جڑ سمیت اس کے ٹکانے میں بائع کا نقصان ہو، مثلاً اس طرح کہ اس کے قریب کوئی دیوار ہو، یا پھر اس کے کنارے پر کوئی نہر ہو، جس کی بنا پر دیوار یا نہر میں شکاف پڑنے کا اندیشہ ہو، تو وہ اسے سطح زمین سے کاٹ لے نہ کہ اس کی جڑ سے، اس لیے کہ مذکورہ عہد کی بنا پر وہ اس کو نقصان پہنچانے کا حقدار نہیں ہے، پھر اگر اس نے اس کو اکھیرٹ لیا اس کو اوپر سے کاٹا اور پھر اس کی جڑ یا اس کی کسی رگ سے کوئی اور درخت اگ آیا تو وہ بائع کے لیے ہوگا نہ کہ مشتری کے لیے اس لیے کہ وہ تو کٹے ہوئے تنے کی مقدار لینے پر راضی ہو گیا ہے لہذا باقی حصہ بائع کا ہوگا۔ ماسوا اس کے کہ اگر اس نے درخت کو اوپر سے کاٹا ہو، تو اس صورت میں اگاہو اتنا مشتری کے لیے ہوگا، اس لیے کہ یہ اس کی ملکیت میں بڑا ہوا ہے۔ (۲) اور اگر اس نے اس درخت کو رکھنے کے لیے خرید اہو، نہ کہ اس کو اکھیرٹنے کے لیے، تو اس میں اس کی زمین داخل ہوگی اور اس کو اس کے اکھیرٹنے پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ اس لیے کہ وہ اس درخت کا، اس کی جگہ سمیت مالک ہوا ہے، لہذا اس کے ساتھ بائع کی ملکیت مشغول نہ ہوگی جس کی بنا پر وہ اس کے اکھیرٹنے پر اس کو مجبور کرنے کا حقدار نہ ہوگا اور اس کو اجازت ہوگی کہ وہ اس کی جگہ دوسرا پودا کاشت کر سکے، اس لیے کہ وہ اپنی ملکیت میں پودا لگا رہا ہے۔

(۳) اور اگر اس نے اس کو اکھیرٹنے یا رکھنے کی شرط کے بغیر خرید اہو، تو اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں، اور غیر روایت الاصول میں امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے مابین اختلاف مروی ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر امام محمد رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ "زمین بیع میں داخل نہ ہوگی اور امام محمد رحمہ اللہ کے قول پر داخل ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع میں نامزد کردہ شئی صرف درخت ہے اور یہ زمین پر اپنی جڑوں سمیت کھڑے ہونے درخت کا نام ہے، جبکہ اکھیرٹنے کے بعد، وہ محض ایک لکڑی ہے، نہ کہ درخت، لہذا ضروری ہے کہ اس میں اس کی زمین داخل ہو، اسی لیے اقرار کی صورت میں زمین بالاجماع داخل ہوتی ہے، مثلاً اس طرح کہ اس نے کسی شخص کے حق میں اقرار کیا کہ اس کی زمین میں اس کا درخت ہے، تو درخت زمین سمیت مقررہ کے لیے ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ "زمین اصل" اور درخت اس کے تابع ہے۔ کیا مجھے علم نہیں کہ درخت زمین کی بیع میں محض اس کے تابع ہونے کی بنا پر، بغیر شرط کے داخل ہوتا ہے اور اگر درخت کی بیع میں زمین داخل ہو جائے تو تابع متبوع بن جائے گا، جو خلاف حقیقت ہے۔ اور اقرار کی صورت میں زمین اس لیے داخل ہوتی ہے۔ کہ اس کا اقرار کرنا ایک پچھلے زمانے کے واقعے کی خبر دینا ہے، لہذا اس کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ اس کے اقرار سے، مقدم ہو، جو اس زمین کے ساتھ درخت کا قائم ہونا ہے جس میں وہ اگاہوا ہے۔ اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ زمین کی ملکیت مقررہ کے لیے کسی سابق سبب کی بنا پر ہے۔ اس لیے کسی درخت کا اقرار کرنا دوسرے کے حق میں اس زمین کا اقرار کرنا ہے، مگر بیع کی صورت میں زمین اس طرح کی دلالت نہیں پاتی جاتی، لہذا بیع کی صورت میں زمین اس میں داخل نہ ہوگی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اگر اس نے کوئی سیپی (صدف) خریدی، پھر اس نے اس میں کوئی موتی پایا، تو وہ مشتری کے لیے ہوگا۔ اس لیے کہ وہ صدف (سیپی) سے پیدا ہوتا ہے، جیسے کہ اندھ مرغی سے پیدا ہوتا ہے۔ جس کی بنا پر وہ اس کے اجزاء کی طرح ہوگا، لہذا وہ بیع میں داخل ہوگا، جیسے کہ مرغی کی بیع میں اس کا اندھا شامل ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر اس نے مچھلی خریدی اور اس کے پیٹ میں سے اسے موتی ملا، تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ مچھلی سیپی کھاتی ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اس نے کوئی مچھلی خریدی اور اس میں کوئی دوسری مچھلی پائی، تو یہ دوسری مچھلی بھی اسی کی ہوگی۔ اور اگر اس نے مرغی خریدی، تو اس میں سے موتی نکلا، تو وہ بائع کا ہوگا۔ اس لیے کہ موتی نہ تو مرغی سے پیدا ہوتا ہے اور نہ ہی وہ اس کی خوراک ہے لہذا وہ اس بیع میں داخل نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ

ہر وہ شئی جو پرندوں کے پیٹ میں سے ملے جسے پرندے کھا جاتے ہوں، تو وہ مشتری کے لیے ہوگی۔ اس لیے کہ وہ شئی اس کے لیے بمنزلہ چارے کے ہے۔ اور اگر وہ ایسی شئی ہو جو پرندے نہ کھا جاتے ہوں، تو وہ بائع کے لیے ہوگی۔

اسی اصول پر اس مسئلے کی تخریج کی گئی ہے کہ اگر کسی نے کوئی غلام فروخت کیا اور اس کے پاس مال ہو، تو اس کا مال بیع میں داخل نہ ہوگا، اور وہ بائع کے لیے ہوگا۔ ماسوا اس کے کہ خریدار اس کی شرط رکھ دے، اس لیے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے کہ:

من باع عبداً وله مال فماله للبائع الا ان (جس نے کوئی غلام فروخت کیا اور اس کے پاس مال ہو تو اس کا مال بائع بشرط المبتاع کے لیے ہوگا۔ ماسوا اس کے کہ خریدار اس کی شرط رکھ دے)

یہ روایت اس باب میں نص ہے۔ نیز اس لیے بھی کہ غلام اور جو کچھ اس کے قبضے میں ہے وہ اس کے آقا کا ہے، کیونکہ وہ تو غلام ہے جو کسی شئی کی ملکیت رکھنے پر قادر نہیں اور آقا نے غلام کے قبضے میں جو مال تھا، اسے فروخت نہیں کیا، بلکہ اس بیع میں صرف غلام داخل ہے، لہذا جو شئی "غلام" نہیں ہے، وہ اس میں داخل نہ ہوگی۔ قیاس تو یہ تھا کہ اس کے بدن کے کپڑے بھی اس میں داخل نہ ہوتے، جیسے کہ کلام، زین اور گلے کا پٹھا نور کی فروخت میں داخل نہیں ہوتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن یہاں فقہاء نے منت و مشت کے عام کپڑوں میں استمان کیا ہے اور یہ وہ کپڑے ہیں جنہیں دن رات میں عموماً پہنا جاتا ہے۔ اس لیے کہ یہ بات لوگوں کے درمیان متعارف و متداول ہے، رہے نفیس اور عمدہ کپڑے، جن کو صرف بیع کے وقت پہنا یا جاتا ہے، تو وہ بیع میں داخل نہ ہوں گے۔ اس لیے کہ اس بارے میں لوگوں کے درمیان کوئی عرف نہیں ہے، لہذا یہ صورت اصل قیاس پر رہے گی۔ اور ہر شہر کے لوگوں کا عرف اور ان کی عادت بدلنے سے، اس کا حکم مختلف ہو جاتا ہے، لہذا اس بارے میں حکم کا مدار اسی پر ہوگا۔

اسی طرح اگر اس نے اپنے غلام کو اس کے مال سمیت آزاد کیا، تو اس کا مال اس کے آقا کا ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے، جب اس نے اپنے "مدر" یا ام ولد کو آزاد کیا، اس لیے کہ وہ تو غلام اور مملوک ہے، لہذا وہ مال اس کی ملکیت نہیں ہو سکتا اور اگر اس نے اپنے غلام کو مکاتب بنایا، تو اس کی کتابت کے وقت اس کے پاس جہاں تھا، وہ اس کے آقا کا ہوگا، اس لیے کہ وہ اس کی غلامی کی کھائی ہے اور جو وہ کتابت کے بعد کھائے گا، وہ اس کے اپنے لیے ہوگا، کیونکہ وہ مکاتب کی کھائی ہے، نیز اس لیے بھی کہ وہ ہاتھ کے اعتبار سے آزاد ہے۔ لہذا اس کی کھائی اسی کے لیے ہوگی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ (۳) تیسری شرط یہ کہ بیع کو نقصان پہنچانے بغیر مشتری کے حوالے اور سپرد کرنے کا ممکن ہونا: اور اگر وہ شئی بائع کو ضرر اور نقصان کے بغیر مشتری کے سپرد کرنا ممکن نہ ہو، تو بیع فاسد ہو جائے گی، اس لیے کہ عقد کی بنا پر وہ اس کو ضرر (نقصان) پہنچانے کا مالک نہیں ہے۔ اور عقد کنندہ کے التزام سے، صرف معتد و علیہ کو سپرد کرنا ضروری ہوا ہے، اس کے علاوہ کوئی اور شئی نہیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے ہمت میں موجود کسی ہمسیر کو فروخت کیا، یا دیوار میں کسی اینٹ کو بیٹھا، یا دیہان یا کھاس میں سے ایک ذراع کپڑا فروخت کیا، تو ہائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اس کو اکھیر سے یا کائے بغیر اس کی سپرداری دینا ممکن نہیں ہے، جس میں بائع کو "ضرر" ہے، حالانکہ وہ عقد کی بنا پر ضرر کا مستحق نہیں ہے، تو چونکہ اس صورت میں یہ ایک ایسی شئی کی بیع ہوگی، جس کا ضرر سپرد کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا یہ بیع فاسد ہوگی۔ پھر اگر بائع نے اس کو نکال لیا یا اس کو کاٹ دیا اور اس نے مشتری کے بیع طبع کرنے سے قبل اس کے سپرد کر دیا تو عقد ہائز ہو گا حتیٰ کہ مشتری کو اس کے لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اس لیے کہ جواز سے مانع اس کی سپرداری سے مانع کو پہنچنے والا ضرر ہے۔ پھر جب اس نے اپنی مرضی سے اس کو سپرد کر دیا اور وہ اس پر راضی ہو گیا تو مانع زائل ہو گیا ہے، تو بیع ہائز

ہو جائے گی۔ اس صورت میں اور زندہ بکری کی پشت کے گوشت، کھجور کی گٹھلی، زیتون کے تیل، گندم کے آٹے اور تربوز کے بیج وغیرہ کی فروخت میں فرق ہے وہ اس طرح کہ وہاں بیع سرے سے ہوتی ہی نہیں، حتیٰ کہ اگر اس نے اس کو سپرد بھی کر دیا، تب بھی جائز نہ ہوگا۔ اور ہم قبل ازیں اس فرق کی وجہ بیان کر آئے ہیں۔

یہاں محفوظ اصول یہ ہے کہ "ہر وہ شئی جس کا سپرد کرنا کسی کو ضرر (نقصان) کے ساتھ ممکن ہو، جو اس کی اصل وضع سے اس کے اتصال کو ختم کر دے تو اس کی بیع باطل ہوگی اور ایسی شئی جس کا سپرد کرنا کسی ایسے ضرر (نقصان) کے ساتھ ممکن ہو، جو عارضی اتصال کے قطع کرنے کا موجب ہو، تو اس کی بیع فاسد ہوگی، ماسوا اس کے کہ وہ اپنے اختیار کے ساتھ اس کو قطع کر دے، اور اس کو سونپ دے، تو بیع جائز ہوگی۔ اس اصول پر قیاس یہ ہے کہ بھیڑ کی پشت پر صوف کی بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ نقصان پہنچانے بغیر اس کی سپرداری دینا جائز ہے، جو اس کو اس کے کاٹنے سے لازم ہوگی، البتہ یہ کہ انہوں نے استمان سے کام لیا ہے، کہ نص کی بنا پر یہ بیع جائز نہیں ہے۔ جس سے مراد وہ روایت ہے جو حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے نبی اکرم ﷺ سے روایت کی ہے، نیز اس لیے بھی کہ اس کو جڑ سے کاٹنا جانور کو نقصان پہنچانے بغیر ممکن نہیں ہے اور اس کے اوپر، کاٹنے کی جگہ بھی مجہول ہے۔ جس سے باہمی جھگڑے تک نوبت پہنچے گی، لہذا یہ بیع جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے تلوار کا دستہ فروخت کیا، پھر اگر اس کو نقصان پہنچانے بغیر اسے الگ کیا جاسکتا ہو، تو یہ بیع جائز ہوگی اور اگر اس کو نقصان پہنچانے بغیر الگ کرنا ممکن نہ ہو، تو بیع فاسد ہوگی۔ ماسوا اس کے کہ اگر اس نے اس کو کاٹ کر اس کو سونپ دیا، تو بیع جائز ہوگی۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر دو افراد کے درمیان کوئی عمارت مشترک ہو اور اس کی جگہ کسی اور شخص کی ملکیت ہو، پھر ان میں سے ایک شخص نے اپنے اپنے حصے کی عمارت شریک کے علاوہ کسی اور کو فروخت کر لی، تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کی سپرداری، دوسرے کو نقصان پہنچانے بغیر ممکن نہیں ہے، جو اس عمارت کو توڑتا ہے۔ یہی حکم اس کھیتی کا ہے جو دو افراد کے درمیان مشترک ہو، یا دونوں کے درمیان ایسا پھل ہو، جو کسی ایسی زمین میں ہو جس میں اس کے پکنے تک اس پھل کو رکھنے کی اجازت حاصل ہو، پھر ان میں سے ایک حصے دار نے اپنا حصہ پکنے سے قبل فروخت کر دیا، تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لیے اس کی سپرداری دوسرے حصے دار کو نقصان پہنچانے بغیر ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ اس کو فوراً اپنا حصہ توڑنے پر مجبور کیا جائے گا، جس میں اس کو نقصان ہے۔ اور اگر اس نے پکنے کے بعد، اسے فروخت کیا تو جائز ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں "ضرر" معدوم ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب تمام فصل کسی ایک ہی شخص کی ہو اور وہ نہ پکی ہو، پھر اس نے اس کو فروخت کر دیا تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کی سپرداری، تمام فصل کو اکھاڑے بغیر ممکن نہیں، جس میں اس کو نقصان ہے۔ اور اگر اس کے پکنے کے بعد ہو تو بیع جائز ہوگی اس لیے کہ اس میں ضرر نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی گھریا زمین دو افراد کے مابین مشترک ہو، جو مشاع (مشترک) اور غیر تقسیم شدہ ہو، پھر ان میں سے ایک نے اپنے حصے کا کمرہ تقسیم سے قبل بیع دیا یا اس نے تقسیم سے پہلے، زمین کا اپنا حصہ فروخت کر دیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ نہ اس کے حصہ میں اور نہ اس کے ساتھ والے حصہ میں۔ اس کے اپنے حصہ میں تو بیع کا نہ ہونا ظاہر ہے، رہا اس کے ساتھ والے حصہ میں، تو وہ اس لیے کہ اس میں اس کے ساتھی کو، شرکت کے ساتھ نقصان پہنچانا ہے اور اگر اس نے گھریا زمین کا اپنا پورا حصہ فروخت کر دیا، تو بیع جائز ہوگی، کیونکہ اس نے حصہ داری کا اضافہ نہیں کیا۔ اس نے تو مشتری کو ملکیت میں اپنا قائم مقام کیا ہے۔

اور اگر اس نے صدق (سیبی) میں موتی فروخت کیا، تو اگر فی رحمہ اللہ نے بیان کیا ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کی سپرداری سیبی کو شق کیے بغیر ممکن نہیں اور اس میں معقود علیہ سے بڑھ کر اسے نقصان پہنچانا ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے چھت میں سے اک چھپر کا فروخت کرنا اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ یہ بیع جائز ہے، اس لیے کہ سیبی توڑنے سے اس کو نقصان نہ ہوگا۔ کیونکہ صدق سے تو انتفاع اس کو شق کیے بغیر ممکن نہیں ہے۔

اور اگر اس نے ضمیر میں سے ایک قفیزیا "ہاندی" میں سے دس درہم فروخت کیے، تو بیع جائز ہوگی، اس لیے کہ اس کو الگ اور متمیز کرنے سے اس کو نقصان نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے درختوں پر ٹہنیوں یا پھلوں کو فروخت کر دیا اور شرط رکھی کہ وہ اس کو اکھاڑ لے گا یا مطلقاً ان کو فروخت کر دیا، تو جائز ہوگا۔ وجہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے، جب اس نے گھی کی عمارت کو زمین کے بغیر فروخت کیا یا کھڑے ہوئے درختوں کو زمین کے بغیر فروخت کیا، یا کھیتی یا سبزی کو کٹنے سے قبل فروخت کیا، تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ ان اشیاء کو نقصان کے بغیر سپرد کرنا ممکن ہے۔ واللہ اعلم۔

(۴) اس کا فاسد شرائط سے خالی ہونا

اس کی متعدد انواع ہیں مثلاً:

(الف) کسی ایسی شرط کا ہونا جس کے پائے جانے میں دوسرے کو ضرر (دھوکہ) ہو، اس نے کوئی اونٹنی اس شرط پر خریدی کہ وہ حاملہ ہے، عدم جواز اس لیے کہ شرط میں وجود و عدم دونوں احتمالات ہوتے ہیں، اور فی الحال اس پر بیع کو موقوف کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس لیے ہیٹ کا بڑا بڑا ہوا یا اس میں حرکت کا ہونا یہ احتمال بھی رکھتا ہے کہ وہ کسی بیماری وغیرہ کی بنا پر ہو، لہذا اس کے پائے جانے میں دھوکہ ہے، جس کی وجہ سے بیع کا فساد لازم آجائے گا، جیسا کہ نبی اکرم ﷺ سے روایت ہے کہ آپ ﷺ نے دھوکے والی بیع سے منع کیا ہے "لور جس شئی سے روکا گیا ہو اس کی بیع فاسد ہوتی ہے۔" الحسن نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ اس شرط کے ساتھ بیع جائز اس لیے کہ اس کے حاملہ ہونے کی شرط ایسی ہی ہے جیسے غلام کے کاتب یا درزی ہونے کی شرط ہے اور ایسی شرط جائز ہے تو اسی طرح اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے کوئی ہاندی اس شرط پر خریدی کہ وہ حاملہ ہے، تو اس کے متعلق ہمارے ائمہ کرام سے کوئی روایت نہیں اور مشائخؒ کے مابین اس بارے میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع جائز نہیں، یہ ان کا "چوہا یوں" پر قیاس ہے۔ اسی کی طرف امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب البیوع میں اشارہ کیا ہے، اس لیے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ "اگر اس نے اس کو فروخت کیا اور وہ اس کے محل سے بری ہوگا، تو بیع جائز ہوگی، اور یہ بات شرط کی طرف نہیں ہے۔" ان کے قول سے بظاہر مراد یہ ہے کہ انہوں نے یہ کہہ کر کہ "یہ شرط نہیں ہے"، اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ اس میں شرط خیار مفید ہے۔ بعض مشائخؒ نے کہا ہے کہ یہ جائز ہے۔ اس لیے کہ ہاندیوں میں محل کا ہونا عیب ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے کسی ہاندی کو خرید لیا، پھر اس نے اس کو حاملہ پایا، تو اسے اس کی واپسی کا اختیار ہوگا، لہذا ہاندیوں میں "محل کا ذکر کرنا اس عیب سے اظہار براءت ہے، بخلاف چوہا یوں کے، اس لیے کہ ان میں محل ایک اضافی خصوصیت ہے۔" کہا جیے علم نہیں ہے کہ اگر اس نے کوئی چوہا یا خرید لیا، پھر اس نے اسے حاملہ پایا، تو اسے اس کی واپسی کا حق نہ ہوگا، تو اس میں "محل کا ذکر کرنا شرط ہے۔" جس میں دھوکہ ہے، لہذا اس سے بیع فاسد ہو جائے گی۔

بعض مشائخ نے دونوں میں فرق کیا ہے اور کہا ہے اگر تو اس نے اس کو اس ارادے سے خریدا تا کہ وہ اس کو دایہ بنائے، تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ اس میں ایسی اضافی شرط ہے جس کے ہونے میں دھوکہ ہے اور وہ بذات خود مہمول بھی ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے اس نے اونٹنی کی بیع میں اس کے حاملہ ہونے کی شرط رکھی، اور اگر اس نے اس کی خریداری کے ساتھ اس کا مقصود وارادہ ظاہر نہ کیا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ اس بات کا ذکر کرنا اس کا اس عیب سے اسے بری کرنا ہوگا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

اور اگر اس نے کوئی اونٹنی جبکہ وہ حاملہ ہو، اس شرط پر کہ وہ اپنا حمل ایک یا دو ماہ تک جنم دے گی، خریدی تو بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ اس شرط کے پائے جانے میں دھوکہ ہے، یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کوئی گائے اس شرط پر خریدی کہ وہ اتنے رطل دودھ دیتی ہے، وجہ ہم بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے گائے، اس شرط پر خریدی، کہ وہ بہت زیادہ دودھ دینے والی ہے، تو اس کا ظاہر روایت میں کوئی ذکر نہیں ہے۔ الحسن نے البرد میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے کہ یہ بیع جائز ہے اور یہی ان سے حمل کی شرط رکھنے والی روایت پر قیاس کا تقاضا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے دودھ دینے والی ہونے کی شرط کا ہونا اس میں ایک اضافی وصف ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے ہاندی میں روٹی پکانے اور سالن پکانے وغیرہ کی صفت کا ہونا۔ ابن سماعہ نے اپنی نوادر میں امام محمد رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ ہ جائز نہیں ہے اور یہی امام المکرمی رحمہ اللہ کا مختار قول ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک اضافی شرط ہے لہذا اس کے ہونے میں غرر (دھوکہ) ہے۔ پھر یہ یعنی دودھ کی شرط مہمول بھی ہے، اس لیے بیع میں اس کی شرط رکھنا درست نہ ہوگا۔ اور اس کا دودھ دینے والی ہونا، اگرچہ اس کی صفت ہے، لیکن اس کے ساتھ اس کی اس وقت تک وصف نہیں کی جاتی، جب تک دودھ دینا نہ پایا جائے، اور اس کے ہونے میں دھوکہ اور جہالت ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لہذا اس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر اس نے اس شرط پر گائے خریدی کہ وہ لبون (دوسال کی) ہے، تو الطحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ یہ شرط بیع کو فاسد نہیں کرتی اور اس کا حکم وہی ہے جو صلوہ (دودھ دینے والی) وصف کا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر اس نے کوئی "قمری" اس شرط پر خریدی کہ وہ بولتی ہے، یا کوئی اور پرندہ، اس شرط پر خرید کہ دور دراز جگہ سے دوڑ کر آتا ہے یا اس نے بیڈھا اس شرط پر خرید کہ وہ سینک مارنے کا عادی ہے، یا "مرغا" اس شرط پر خرید کہ وہ لڑاکا ہے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ بیع فاسد ہے۔ اور امام محمد رحمہ اللہ سے دو روایات میں سے ایک روایت یہی ہے اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جس میں دھوکہ ہے، اور اس پر مطلع ہونا ناممکن ہے، اس لیے کہ وہ اس پر جبر کرنے کا احتمال نہیں رکھتا، تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے جانور میں حمل کی شرط کا ہونا، نیز اس لیے بھی کہ ایسے جانوروں کے ساتھ عام طور پر لوگ کھیلتے ہیں اور ایسا کھیل ممنوع ہے، لہذا اس سے بیع کا فساد لازم آجائے گا۔ امام محمد رحمہ اللہ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اگر اس نے قمری اس شرط پر فروخت کی، کہ وہ بولتی ہے، پھر جب اس نے آواز نکالی تو بیع جائز ہو جائے گی، اس لیے کہ جب وہ بولی، تو اس سے پتہ چل گیا کہ وہ بولنے والی ہے۔ لہذا اس میں نہ ہونے کا دھوکہ ثابت نہ ہوگا۔ اسی روایت کے مطابق مشائخ نے محرم کے متعلق کیا ہے کہ اگر اس نے بولنے والی قمری کو بار دیا تو وہ بولنے والی قمری ہی کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

اور اگر اس نے کوئی ہاندی اس شرط پر خریدی کہ وہ بر سبیل رغبت گانا گاتی ہے، تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ گانا گانے کی صفت ایک ممنوع صفت ہے، اس لیے کہ وہ محض ایک "لبو" (کھیل) ہے، لہذا بیع میں اس کی شرط رکھنا اس کے فاسد ہونے کو ثابت کرتا ہے اور اگر اس نے ہاندی کو اس شرط پر خرید کہ وہ بر سبیل عیب مغنیہ ہے تو بیع

جائز ہوگی، اس لیے کہ یہ ایسی بیع ہے، جس میں اس شرط سے اس کی براءت ثابت ہوتی ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کسی اور عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کے ساتھ اس کو خریدا۔ پھر اگر اس نے دیکھا کہ وہ گانا نہیں گاتی، تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ باندیوں میں گانا گانا عیب ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا۔ جیسے کہ اس نے اس شرط پر اس کو خریدا، کہ وہ عیب دار ہے، تو پھر اس نے اس کو اس عیب سے پاک پایا اور اگر اس نے اس شرط پر کوئی کتاب یا چیتا خریدا کہ وہ شمار کے لیے تربیت یافتہ ہے تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بیع جائز ہوگی، اور امام محمد رحمہ اللہ سے دور روایات میں سے ایک روایت یہی ہے، اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جس پر مطلع ہونا ممکن ہے، وہ اس طرح کہ وہ شمار کرے، پھر وہ اپنے مالک کے لیے روک لے اور یہ شرط ممنوع نہیں ہے۔ اس لیے کہ کئے کا تربیت یافتہ ہونا اور شمار کرنا مباح ہے، لہذا یہ غلام میں کتابت اور باندی میں پکانے کی شرط کے مشابہ ہے۔

اور امام محمد رحمہ اللہ سے دوسری روایت ہے کہ یہ بیع فاسد ہے، اس لیے کہ یہ اس میں ایسی شرط ہے، جس میں دھوکہ ہے اس لیے کہ اس پر مطلع ہونا ممکن نہیں ہے، تاوقتیکہ شمار کرنا نہ پایا جائے اور اس پر جبر کرنا ناممکن ہے۔ اور اگر اس نے اس شرط پر کوئی ٹٹو خریدا، کہ وہ اچھی رفتار سے چلنے والا ہے۔ تو بیع جائز ہے اس لیے کہ یہ ایک ایسی شرط ہے جس پر اس کو چلا کر مطلع ہونا، ممکن ہے، لہذا اس کے پانے جانے میں دھوکہ نہ ہوگا۔ اور یہاں اس کی ممانعت بھی نہیں ہے اور اگر تو چاہے تو ان مسائل کے لیے کوئی الگ شرط مقرر کر لے اور اس شرط کو اس کے تحت سمجھ لے اور کہے "یہ کہ رکھی گئی شرط ممنوع نہ ہو" لہذا اس کو اچھی طرح سمجھ لے۔

(ب) کسی ایسی شرط کا نہ ہونا جو عقد کے منافی ہو، اور اس میں مانع یا مشتری یا بیع کے لیے نفع ہو، بشرطیکہ وہ بنی نوع انسان سے ہو، اور وہ شرط عقد سے مطابقت بھی نہ رکھتی ہو، اور اس کے متعلق لوگوں کے درمیان کوئی کمال بھی نہ ہو، مثلاً کسی نے اس شرط پر اپنا مکان فروخت کیا، کہ مانع اس میں ایک ماہ تک رہے گا۔ پھر اس نے اس کو سوئپ دیا یا کوئی "ارضی" ہو، جسے وہ اس شرط پر فروخت کرے کہ وہ اس میں ایک سال تک زراعت کرے گا یا سواری اس شرط پر بیچی کہ وہ ایک ماہ تک اس پر سواری کرے گا، یا کپڑا اس شرط پر فروخت کرے کہ وہ کسی ہفتے اس کو پسے گا یا اس شرط پر کوئی شے فروخت کرے کہ مشتری اس کو قرض دے گا۔ یا اس کو کوئی شے حبہ کرے گا، یا اس سے لہنی بیٹی بیاہ دے گا۔ یا اس سے لٹلاں چیر خریدے گا، اور اسی طرح کی کوئی اور بات ہو، یا اس نے اس شرط پر کپڑا خریدا کہ مانع اس سے اس کی قبضہ سی دے گا۔ یا اس شرط پر گندم خریدی کہ وہ اس کا آٹا بیس دے گا یا اس شرط پر گھجور خریدی، کہ وہ اس کو چن کر دیکھا، یا زمین پر قائم تنا اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ اس کو کاٹ کر دے گا۔ یا کوئی ایسی شے جس میں نقل و حمل کی مشقت ہو اس شرط پر کہ مانع اس کے ٹھہر تک اس کو پہنچائے گا۔ تو ان تمام صورتوں میں بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں بیع میں اس نے ایک ایسی شرط رکھی ہے، جو ترہیب ہے، اور وہ ایسی زیادتی ہے جس کے بالمقابل قیمت عقد میں نہیں ہے اور یہی رہا کی تصریح ہے۔ اور وہ بیع جس میں "ترہیب" فاسد ہوتی ہے اور جس میں رہا کا شہ ہو وہ بھی حقیقی رہا کی طرح بیع کے لیے مفید ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کی تفصیل بیان کریں گے۔

اسی طرح اگر اس نے کوئی باندی اس شرط پر خریدی کہ مشتری اس کو مدد برناتے گا یا اس شرط پر کہ وہ اس کو ام ولد بنائے گا۔ تو بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ اس بیع میں بیع کے لیے منفعت ہے جو مضرب، اسی طرح اگر اس نے اس کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری اس کو آزلو کر دیکھا تو مانع فاسد ہوگی، یہ ہمارے ائمہ کرام سے ظاہر روایت ہے۔ اسی ہی زیادہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ یہ جائز ہے۔ اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے۔ اس روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ عقد کی یہ شرط ایسی ہے جو اس کے مطابق ہے، اس لیے کہ غلام کی آزادی اس میں ملکیت کا اختتام

ہے اور اس کی ملکیت اختتام بیع کو مستحکم کرنا ہے، لہذا یہ شرط اس کے مطابق ہوگی۔ اور اس بات کی دلیل کہ غلام کی آزادی، اس کی ملکیت کا اختتام ہے، یہ ہے کہ مندرجہ ذیل صورت میں آزادی کے مقتضی کے طور پر بیع ثابت ہوتی ہے کہ اگر اس نے کہا "تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار روپے میں آزاد کر دے" پھر اس نے اسے آزاد کر دیا تو آزادی حکم دینے والے کی طرف سے ہوگی، حالانکہ ملکیت کے بغیر اس کی جانب سے اس کی آزادی درست نہیں ہو سکتی اور کسی شئی میں ملکیت مالک کی جانب سے اسے ملکیت دینے بغیر درست نہیں ہوتی۔ لہذا اگر غلام کی آزادی ملکیت کا ازالہ ہوتا تو غلام کی آزادی کا پایا جانا اس کا مقتضائے ہوتا۔ اس لیے کہ وہ اس کی ضد (Opposite) ہے اور کوئی شئی اپنی ضد کا تقاضا نہیں کر سکتی۔ پھر جب ملکیت کا اختتام اس کی بیع کا استحکام ٹھہرا، تو یہ شرط عقد کے مطابق ہوگی، لہذا اس کا فاسد ہونا لازم نہ آئے گا۔ جبکہ ظاہر روایت کی دو وجوہ (دلائل) ہیں: ان میں سے ایک وجہ دونوں صورتوں کو عام ہے، اور دوسری خاص امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے ساتھ مختص ہے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ "آزادی" کی شرط ایک ایسی شرط ہے جو عقد کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی۔ اس لیے کہ عقد ملکیت کا مستقاضی ہے اور ملکیت غلام میں مطلق تصرف کے حصول اور ترک کا تقاضا کرتی ہے اور آزادی کی شرط، اس کے یقینی استحقاق اور لزوم کی متقاضی ہے۔ لہذا یہ شرط عقد کے مطابق نہ ہوگی، بلکہ وہ اس سے متضاد ہوگی۔ دوسری وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ شرط ایک پہلو سے عقد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے اور دوسرے پہلو سے اس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی اور جیسا کہ ہم بیان کریں گے اس سے اس کے مستحکم ہونے کا فساد لازم آتا ہے، پھر اگر اس نے اس شرط کے ساتھ اس کو فروخت کیا اور اس نے اس کو آزاد کر دیا تو یہ عقد اس آزادی سے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک استحساناً جائز ہے حتیٰ کہ مشتری پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی خواہ اس نے قبضے کے بعد اس کو آزاد کیا، یا اس سے قبل۔ ابن شماع نے بھی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے یہی روایت نقل کی ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ عقد جائز نہ ہو گا تا کہ اس کو ہاندی کی قیمت واجب الادا ہو جائے، اور یہی قیاس ہے اور یہی امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی ہے۔ اس کی وجہ (دلیل) ظاہر ہے، یعنی یہ کہ بیع اپنے ہونے کے وقت سے فاسد ہو چکی ہے۔ اور غلام کی آزادی سے یہ بیع تبدیل ہو کر درست نہ ہوگی۔ بلکہ اس کا فاسد ہونا مستحکم ہو جائے گا، کیونکہ غلام کی آزادی ملکیت کا اختتام ہے اور یہ اس کو مستحکم کرنا ہے۔ جس سے فاسد شئی کے فساد کا مستحکم ہونا لازم آئے گا۔ اور فاسد عقد حصول ملکیت کا فائدہ اس کی یہ بازاری قیمت کے لزوم سے دیتا ہے۔ مقررہ زر من (قیمت) سے نہیں۔ اسی لیے اگر غلام اس کے قبضے میں آزادی سے قبل ہلاک ہو گیا تو اس پر اس کی "بازاری قیمت" واجب الادا ہو جائے گی۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اسے کسی شخص کو فروخت کر دیا یا اس کو حبہ کر دیا، اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل وہی ہے، جو ہم نے اوپر بیان کی، کہ غلام کی آزادی ایک پہلو سے عقد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے اور دوسرے پہلو سے اس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی، اس لیے کہ یہ ایک پہلو سے ملکیت کی انتہاء اور دوسرے پہلو سے اس کا ازالہ ہے۔ تو اس پہلو سے کہ وہ اس کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے یہ شرط اس کا استحکام ہے، لیکن اس پہلو سے کہ وہ ملکیت کا ازالہ ہے یہ شرط اس کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی۔ اس لیے کہ یہ عقد کے موجب کو تبدیل کرنا ہے، لہذا ان دونوں پہلوؤں پر عمل کرنا ضروری ہوگا۔ تو ہم نے انتہائی ملکیت والے پہلو پر عمل کیا ہے۔ اور انتہاء اس کے جواز کا قول اختیار کیا ہے، تاکہ بعد امکان دونوں پہلوؤں پر عمل ہو سکے۔

پھر اگر یہ سمجھا جائے کہ تم نے اس کے برعکس کیوں نہیں کیا (جواباً) کہا گیا ہے، اس لیے کہ ایسا ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ ہم نے اصول فریعت میں یہ بات کہیں نہیں پائی کہ کوئی جائز شئی تبدیل ہو کر فاسد ہو جائے، البتہ ہم نے فاسد کو جائز ہونے پایا ہے، جیسے کہ ”رقم“ وغیرہ کی بیع کے سلسلے میں ہے، بخلاف اس صورت کے کہ جب اس نے کوئی شئی فروخت کی یا اس نے کوئی شئی حب کی، اس لیے کہ تب یہ ملکیت کی انتہا نہیں ہے، اور بخلاف اس صورت کے جب اس نے غلام کو مدبر یا باندی کو ام ولد بنانے کی شرط پر فروخت کیا۔ پھر خریدار نے اس کو مدبر یا ام ولد بنادیا، تو اس صورت میں ”بیع“ بدل کر جائز نہ ہوگی۔ اس لیے کہ مدبر بنانے اور ام ولد بنانے سے ملکیت کا جینی طور پر ختم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ فی الجملہ مدبر اور ام ولد کے حق میں قاضی کے فیصلے کا احتمال موجود ہے، لہذا یہ ایک ایسی شرط ہوگی، جو قطعاً عقد کی شرائط سے مطابقت نہیں رکھتی، جس سے فساد کا لازم ہونا ثابت ہو جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے غلام یا باندی کو اس شرط پر فروخت کیا کہ وہ اس کو نہ فروخت کرے گا اور نہ اس کو حب کرے گا اور نہ اس کو اپنی ملکیت سے نکالے گا کہ یہ بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ یہ ایک ایسی شرط ہے، جس سے غلام اور باندی کو لوگوں کے ہاتھوں میں آگے سے آگے منتقل ہونے سے بچانے کا، نفع حاصل ہوتا ہے، لہذا یہ شرط بیع کے لیے مفید ہوگی۔

اور اگر اس نے غلام کے علاوہ کوئی اور شئی اسی طرح فروخت کی، مثال کے طور پر اس نے اس شرط پر کوئی کپڑا فروخت کیا کہ ”مشتري“ اس کو فروخت کرے گا اور نہ اس کو حب کرے گا۔ یا مثلاً اس نے اس شرط پر کوئی مانور فروخت کیا کہ وہ اس کو نہ تو فروخت کرے گا، نہ اس کو حب کرے گا، یا کھانا اس شرط پر اس نے بیھا کہ وہ اس کو نہ کھائے گا اور نہ اس کو فروخت کرے گا، تو اس مسئلے کا کتاب الزارعت میں ایسے الفاظ میں ذکر ہے، جن سے اس بیع کے جواز کا پتہ چلتا ہے، اس لیے کہ وہاں امام محمد رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ، اگر دو مزارعوں میں سے کسی ایک نے یہ شرط رکھی کہ وہ دوسرے کو اپنا حصہ فروخت کرے گا اور نہ اس کو حب کرے گا، تو مزارعت جائز اور شرط باطل ہوگی اور الحسن نے الجہد میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی یہی قول روایت کیا ہے۔ کتاب الاطعمہ میں امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے، کہ اس شرط کے ساتھ بیع فاسد ہوگی، اس کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا جس مذکورہ حصہ نہ تو کھانا کرتا ہے اور نہ یہ اس کے ساتھ مطابقت رکھتی ہے، اور نہ ہی اس ہارے میں لوگوں کے درمیان کوئی ”تکالیف“ جاری ہوا ہے۔ لہذا دوسری مفید شرائط کی طرح یہ شرط بھی مفید ہوگی۔ صحیح قول وہی ہے جس کا کتاب الزارعت میں ذکر ہے، کیونکہ یہ ایک ایسی شرط ہے جس میں کسی کے لیے کوئی منفعت نہیں ہے، لہذا اس کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا، اس کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح کی شرائط میں بیع کا فاسد ہونا اس کے ربوا (سود) کو مستغنی ہونے کی بنا پر ہے اور ایسا اضافی نفع کی بنا پر ہوتا ہے، جو ایسے حصہ میں شرط ہو، جس کے مقابل کوئی معاوضہ نہ ہو، اور یہ بات اس شرط میں نہیں پائی گئی اس لیے کہ اس میں کسی کے لیے کوئی نفع نہیں ہے۔ البتہ یہ شرط فی نفسه فاسد ہے، لیکن وہ اس حصہ میں موثر نہیں ہے، لہذا یہ حصہ جائز مگر شرط باطل ہے، اور اگر اس نے دو کپڑوں کو اس شرط پر فروخت کیا کہ مشتری ان کو جلد سے گا یا اس نے مگر اس شرط پر بیھا کہ مشتری اس کو گرا دے گا، تو بیع جائز اور شرط باطل ہوگی، اس لیے کہ نقصان کی شرط بیع میں موثر نہیں ہے، جیسے کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر اس نے باندی اس شرط پر فروخت کی کہ مشتری اس سے جماع نہ کرے گا، تو اس کے متعلق امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف کا ذکر کیا گیا ہے، مگر امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس ہارے میں کوئی قول مذکور نہیں، انہوں نے لکھا ہے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بیع فاسد، مگر شرط باطل ہے۔ اور امام محمد کے نزدیک بیع جائز اور شرط باطل ہے اور اگر اس نے اس شرط پر اس کو فروخت کیا کہ وہ اس سے جماع کرے گا، تو تمام ائمہ کرام کے نزدیک بیع اور شرط جائز ہوگی اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہوگی۔ امام محمد

رحمہ اللہ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جس میں کسی فریق کے لیے کوئی نفع نہیں ہے، لہذا یہ شرط بیع کے فاسد کرنے میں مؤثر نہ ہوگی جیسے کہ اگر اس نے اس شرط پر کوئی غلام فروخت کیا، کہ وہ نہ فروخت کیا جائے گا اور نہ حبہ کیا جائے گا۔ ماسوا اس کے کہ اس میں ایک طرح کا مشتری کے لیے ضرر (نقصان) ہے، لہذا یہ شرط باطل اور بیع درست ہوگی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جو "عقد" کے مخالف ہے اس لیے کہ ہندی سے جماع کا حلال ہونا ایک ایسا معاملہ ہے جو عقد بیع کی رو سے جائز ہے، اور اس شرط سے اس کی نفی ہوتی ہے۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے "وطی" کرنے کی شرط کے ساتھ اس کو فروخت کیا، اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جو "عقد" کے مقتضی کو مستحکم کرتی ہے، کیونکہ "وطی" کی علت ایسا معاملہ ہے جس کا "عقد" مستقاضی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی روایت کی دلیل یہ ہے کہ "وطی" کرنے کی شرط ایسی ہے جس کا یہ عقد مستقاضی ہے، اس لیے کہ "بیع" اس کے حلال ہونے کی تقاضا کرتی ہے، نہ کہ اس کے استحقاق کا، اور "شرط" کا تقاضا، اس کا استحقاق اور اس کا لزوم ہے، اور ان دونوں امور کا عقد مستقاضی نہیں ہے بلکہ ان کی نفی کرتا ہے۔

رہی وہ شرط ہے جس کا عقد مستقاضی ہو، تو اس سے اس کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا، جیسے کہ اگر اس نے اس شرط کے ساتھ کسی شئی کو خریدا کہ وہ "بیع" کا مالک ہوگا۔ یا اس نے اس شرط کے ساتھ سے فروخت کیا کہ وہ قیمت کا مالک ہوگا۔ یا اس شرط کے ساتھ کہ وہ "بیع" کو روک رکھے گا۔ یا اس نے اس شرط کے ساتھ خریدا کہ بائع بیع کو اس کے سپرد کر دے گا، یا کسی ہندی کو خریدا کہ وہ اس کی خدمت کرے گی، یا کوئی جانور اس شرط کے ساتھ خریدا کہ وہ اس پر سوار ہوگا، یا کپڑا اس شرط کے ساتھ لیا کہ وہ اس کو پہنے گا، یا بٹے میں گندم لی اور اس کو کاٹنے کی ذمہ داری بائع پر رکھی، وغیرہ ذالک، تو ان تمام صورتوں میں بیع جائز ہے۔ اس لیے کہ مذکورہ امور کسی شرط کے بغیر، بیع کے تقاضوں میں سے ہے، لہذا ان شرائط کا بطور شرط ذکر کرنا، مقتضائے عقد کو مستحکم کرنا ہے، جس کی بنا پر اس سے عقد کا فاسد ہونا لازم نہ آئے گا۔ اور اگر اس نے اس شرط کے ساتھ کسی شئی کو خریدا کہ وہ اس کو اپنے گھر میں پورا پورا ادا کرے گا تو یہ شرط دو حال سے خالی نہ ہوگی، یا تو مشتری اور بائع دونوں کے گھر ایک ہی شہر میں ہوں گے، اور یا پھر ان میں سے کوئی ایک شہر میں اور دوسرا شہر سے باہر ہوگا۔ اگر تو دونوں ایک ہی شہر کے رہنے والے ہوں، تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک از روئے استسماں یہ بیع جائز ہوگی۔ ماسوا اس کے کہ اس شرط کی صحت میں کوئی "ربو" (سود) کی صورت پائی جائے۔ جیسے کہ اگر اس نے گندم کے بدلے گندم فروخت کی اور ان میں سے کسی ایک نے اپنے گھر پر اس کے پہنچانے کی شرط رکھی۔ تو امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس شرط کے ساتھ بیع فاسد ہوگی، اور یہی قیاس ہے۔ اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کا تقاضا نہیں ہے۔ اور اس میں مشتری کے لیے منفعت ہے، لہذا یہ صورت اس صورت کے مشابہ ہوگی۔ جب اس نے اپنے گھر تک اس کے نقل و حمل اور اپنے گھر میں اس کی وصولی کی شرط کے ساتھ اس کو خریدا ہو جبکہ ان میں سے ایک شہر میں اور دوسرا شہر سے باہر کا رہنے والا ہو۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب دونوں ایک ہی شہر کے رہنے والے ہوں تو لوگ اس طرح کی شرط کے ساتھ بیع کا معاملہ کرتے ہیں، لہذا ہم نے یہاں لوگوں کے تعامل کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا ہے۔ اور اس صورت میں جب وہ دونوں ایک شہر کے رہنے والے نہ ہوں، ایسا کوئی تعامل نہیں ہے، اسی طرح اس کو گھر تک پہنچانے کی شرط کی صورت میں بھی لوگوں کا کوئی تعامل نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شرط ایسی ہو جس کا عقد مستقاضی تو نہ ہو، لیکن یہ شرط عقد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو تو اس سے عقد کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ معنوی طور پر یہ شرط عقد کو مستحکم کرنے والی ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کا ذکر کریں گے، لہذا یہ شرط ایسی شرائط کے ساتھ ملحق ہو جائے گی، جو بیع کی مقتضیات میں سے ہیں اور یہ ایسے ہی

ہوگا جیسے کہ اس نے اس شرط کے ساتھ کوئی شئی فروخت کی کہ مشتری قیمت اس کے پاس رهن رکھوائے گا۔ اور وہ رهن معلوم و متعین ہو، اور کفیل وہاں موجود ہو، جو اس کو قبول کرے، تو از روئے استسنان بیع جائز ہوگی۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ بیع جائز نہ ہو، اس لیے کہ ایسی شرط جو عہد کے تقاضے کے خلاف ہو، اصولاً عہد کو فاسد کر دیتی ہے، اور رهن رکھوانے اور کفالت کی شرط بھی عہد کی مخالفت شرائط میں سے ہے، لہذا یہ شرائط بھی بیع کیلئے مفید ہونگی، لیکن ہم نے استسنان کی رو سے اس کا جواز معلوم کیا ہے، اس لیے کہ اگرچہ صورتاً یہ شرط عہد کے مقتضی کے خلاف ہے، لیکن از روئے معنی و مضمون اس کے موافق ہے، اس لیے کہ قیمت کو رهن رکھوانا، صرفاً اس کی توثیق کے لیے ہے، اور یہی حکم کفالت کا ہے۔ اس لیے کہ رهن اور کفالت سے مانع کا حق بنتا ہو جاتا ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک شرط معنوی طور پر عہد کے مقتضی کو بخشنے کے لیے ہوتی ہوگی، لہذا یہ قیمت میں عہد (جودہ) کی شرط کی طرح ہوگی، اور جس سے عہد کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر مشتری نے بیع کو اس شرط پر قبول کیا۔ پھر وہ رهن کو سپرد کرنے سے رک گیا، تو اسے ہمارے تینوں ائمہ کرام رحمہم اللہ کے نزدیک اس پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ اور امام زہر رحمہ اللہ کے نزدیک اسے اس پر مجبور کیا جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اگر بیع میں رهن رکھوانا شرط ہو، تو وہ اس کے حقوق میں سے ایک حق ہوگا اور بیع کے حقوق پر اس کو مجبور کیا جاسکتا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ ”رهن“ اصل میں ایک تبرع (نیکی والا عہد) ہے، اور اس کا بیع میں شرط ہونا اس کے تبرع ہونے سے اس کو خارج نہیں کرتا، اور تبرع پر مجبور کرنا جائز نہیں ہے، لہذا اسے اس پر مجبور نہ کیا جائے گا، لیکن اسے کہا جائے گا کہ ہا تو اس کو اس کے پاس رهن رکھوادے یا پھر اس کی قیمت ادا کر دے، یا پھر مانع بیع کو فسخ کر دے۔ اس لیے کہ مانع بیع کے، اپنی ملکیت سے نکالنے پر بغیر وثیقہ یا رهن یا قیمت کی وصولی کے آمادہ نہیں ہے، نیز اس لیے بھی کہ قرض رهن کی مالیت سے وصول کیا جاتا ہے اور یہ قرض اس کی قیمت ہے تو جب اس نے قیمت ادا کر دی تو مقصد حاصل ہو گیا، لہذا اب بیع کے فسخ کرنے کے کوئی معنی نہیں۔ اور اگر مشتری ان باتوں سے رک گیا تو مانع کو بیع کے فسخ کا حق ہوگا، اس لیے کہ یہاں شرط اور مقصد فوت ہو گیا ہے۔ اور اگر ”رهن“ بھول ہو تو بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ اس شرط کا جواز اگرچہ قیاس سے مخالفت ہے، مصلحت اس لیے ہے کہ عہد کے استحکام کے لیے یہ شرط عہد کے مقتضی سے معنوی طور پر مطابقت رکھتی ہے۔ کیونکہ اس سے قیمت کے حق میں پختگی اور تائید حاصل ہو جاتی ہے اور یہ بات اس کی سپرداری کے بغیر حاصل نہیں ہوتی اور کسی بھول رهن سے یہ بات حاصل نہ ہوگی۔

اور اگر وہ دونوں ”مجلس“ عہد میں رهن کی تعمین پر متفق ہو گئے، تو بیع جائز ہوگی، اس لیے اس سے مانع رهن کی جہالت ہے اور یہ جہالت ختم ہو گئی ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسا کہ ابتداء سے ہی رهن معلوم و متعین ہو، اس لیے کہ مجلس کے لیے ایک ہی حالت کا حکم ہے اور اگر وہ دونوں مجلس سے الگ الگ ہو گئے، تو فساد مستحکم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ رهن پر متفق نہ ہو سکے، تب بھی یہی حکم ہے لیکن اگر مشتری نے عہد قیمت ادا کر دی تو تب بھی بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ رهن کا مقصد قیمت کی وصولی ہے اور یہ مقصد حاصل ہو چکا ہے، لہذا ”توثیق“ کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ یہی حکم کفیل دینے کی شرط کے ساتھ بیع کا ہے۔ اس لیے کہ اگر کفیل مجلس میں حاضر ہو اور وہ اس کفالت کو قبول کر لے تو استسنان کی رو سے بیع جائز ہوگی۔ اور اگر وہ موجود نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ وہاں حاضر ہو، لیکن وہ کفالت کو قبول نہ کرے، تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لیے کہ قیاس کی مخالفت کے باوجود اس کا جواز مصلحت قیمت کی تاکید اور توثیق کے لیے ثابت ہوا ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم نے لوہر بہاں کہا، اس میں عہد کو بخشنے کا سبب پایا جاتا ہے، پھر اگر کفیل مجلس سے غیر حاضر ہو یا وہ حاضر تو ہو، لیکن کفالت قبول نہ کرے تو کفالت صحیح نہ ہوگی۔ جس سے توثیق کا یہ مقصد حاصل نہ ہوگا، لہذا حکم قیاس کے اقتضا کے مطابق رہے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کفیل بھول ہو، تو بیع فاسد ہوگی۔ اس

لیے کہ مہمول شخص کی کفالت صحیح نہیں ہوتی اور اگر کفیل متعین ہو، مگر وہ غیر موجود ہو، بعد ازاں وہ مجلس میں حاضر ہو جائے اور مجلس میں کفالت قبول کر لے، تو بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ مجلس میں حاضر ہو کر اس کے قبول کفالت سے بیع جائز ہو گئی، اور اگر وہ ان کے جدا ہونے کے بعد آیا تو اس میں فساد مؤکد ہو جائے گا۔

اور اگر مشتری نے یہ شرط رکھی کہ وہ قیمت اس کے قرض دہندگان میں سے کسی ایک پر "حوالہ" کرے گا، یا یہ کہ اس کے قرض داروں میں سے کوئی قرض دار، اس کی طرف سے قیمت کا ضمان ہوگا تو بیع فاسد ہوگی۔ اس لیے کہ حوالہ اور ضمان کی شرائط ایسی شرائط ہیں جن کا عقد بیع مستقاضی نہیں ہے۔ اور عقد بیع جس شرط کا مستقاضی نہ ہو وہ شرط صولاً بیع کے لیے مفید ہوتی ہے۔ بجز اس کے کہ اس میں "موجب عقد" کی توثیق و تاکید پائی جاتی ہو، جبکہ حوالہ اس کو قیمت سے بری الذمہ قرار دینا اور اس کو ساقط کرنا ہے، لہذا یہ شرط عقد کے تقاضوں کے مطابق نہ ہوگی، بخلاف کفالت اور رہن کے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ کوئی ایسی شرط ہو، جو عقد کا مقتضی بھی نہ ہو اور نہ اس کے ساتھ مطابقت رکھتی ہو، لیکن اس کے بارے میں لوگوں میں تعامل پایا جائے، تو بیع جائز ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اس شرط پر کوئی جو تا خرید، کہ بائع اس میں کسے لگائے گا یا اس شرط پر جراب خریدی کہ وہ اس کے لیے کوئی موزہ سی دے گا یا اس کے موزے میں تلا لگائے گا۔ تو قیاس یہ ہے کہ ایسی بیع جائز نہ ہو، جیسے کہ اگر اس نے کوئی کپڑا اس شرط پر خرید کہ بائع اس سے اس کی قمیض سی دیگا، وغیرہ ذالک۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ بیع میں لوگ اس طرح کی شرائط کے ساتھ معاملہ کرتے ہیں، جیسے کہ لوگوں کے درمیان آرڈر پر کوئی شئی بنوانے کا تعامل ہے، لہذا لوگوں کے تعامل کی بنا پر، اس کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔ جیسے کہ استقناع (آرڈر پر کوئی شئی بنوانے) کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے۔

اور اگر اس نے اس شرط پر کوئی باندی خریدی کہ وہ باکرہ، یا درزن، یا خباز ہے، یا غلام اس شرط پر خرید کہ وہ کاتب یا درزی ہوگا۔ یا اس نے ایک ہزار درہم پر اپنا غلام یہ کہہ کر فروخت کیا کہ وہ درہم صحیح ہیں، یا نکال سے تازہ حاصل کیے ہوئے "جید" درہم ہیں "یا اس نے اس شرط پر اسے خرید کہ قیمت ادھار ہوگی، تو بیع جائز ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں جو شرائط رکھی گئی ہیں وہ بیع یا قیمت کی خصوصی صفات ہیں اور ان کے بدلنے کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا اور ان کے لیے قیمت میں سے کوئی حصہ کسی حال میں بھی نہ ہوگا۔ اور اگر وہ شئی عقد کے وقت موجود ہو، تو بیع میں نام لیے بغیر داخل ہو جائے گی اور یہ کہ وہ ایسی صفات ہیں جو قابل رغبت ہیں۔ اور یہ صفات محض کھیل اور تفریح طبع کے لیے نہیں ہیں اور رکھی گئی شرط (مشروط) کی اگر یہی صورت ہو تو یہ عقد کے تقاضوں میں سے ہے۔ اور کسی ایسی بات کی شرط رکھنا جس کا عقد مستقاضی ہو اس سے عقد بیع کا فاسد ہونا لازم نہیں آتا۔ جیسے کہ اگر اس نے بیع کی سپرداری یا بیع کے مالک ہونے یا اس سے نفع اٹھانے وغیرہ کی شرط کے ساتھ کوئی شئی خریدی، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کوئی اونٹنی اس شرط پر خریدی کہ وہ حاملہ ہے کہ ظاہر روایت کی رو سے یہ بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ وہاں ایک عین شئی (ذات) یعنی محل کی شرط رکھی گئی ہے جو شرط ہونے کی اہل نہیں ہے۔ اور اونٹنی کا حاملہ ہونا، اگرچہ اس کی صفات میں سے ہے، لیکن اس کا "حمل" کے سوا کسی اور ذریعہ سے اثبات نہیں ہوتا۔ اور یہ ایسی شئی (عین) ہے جس کے ہونے میں دھوکہ ہو سکتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ مہمول بھی ہے، جس کی بنا پر اس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آئے گا۔

اسی اصول پر ہمارے اوپر ذکر کردہ مسائل کی تخریج بھی کی جاسکتی ہے کہ اگر اس نے اس شرط پر اونٹنی خریدی کہ وہ اتنا اتنا دودھ دیتی ہے یا یہ کہ وہ بہت دودھ دینے والی ہے یا یہ کہ "لبون" کہ ان شرائط کے ساتھ بیع فاسد ہوگی، اس لیے کہ ان جگہوں میں رکھی گئی شرائط ایک شئی (عین) ہے، لہذا ایسی صفات شرط نہیں ہو سکتیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے اس شرط پر کوئی ہائی خریدی کہ وہ شوقیہ طور پر مضمیہ ہے تو چونکہ گانے کی یہ صفت لود و لب کی صفت ہے لہذا بیع میں ایسی شرائط کا رکھنا باعث خسار ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے اس شرط پر کوئی قمری خریدی کہ وہ بولتی ہے یا "طولی" اس شرط پر خریدا کہ وہ بولا ہے یا کبوتری اس شرط پر کہ وہ دور دراز سے اڑ کر آجاتی ہے یا مینڈا اس شرط پر خریدا کہ وہ لڑا کا ہے یا مرغ اس شرط پر خریدا کہ وہ لڑا کا ہے تو چونکہ یہ ساری باتیں لود و لب والی ہیں لہذا بطور شرط ان کا ذکر کرنا درست نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے اس شرط پر کتا خریدا کہ وہ شکار کیلئے تربیت یافتہ ہے یا اس نے سواری کا جانور اس شرط پر خریدا کہ وہ دلی حال چلا ہے تو بیع جائز ہوگی کیونکہ یہ ایسی شرائط ہیں جن میں کسی پہلو سے بھی حرمت نہیں ہے واللہ عزوجل اعلم۔

اور عیب سے بری ہونے کی شرط کے ساتھ بیع ہمارے نزدیک جائز ہے خواہ وہ تمام عیوب کو شامل ہو مثلاً اس نے کہا "میں نے تجھے یہ شے اس شرط پر فروخت کی کہ میں ہر عیب سے بری ہوں" یا وہ شرط کسی خاص عیب کے بارے میں ہو مثلاً اس نے عیب کی کسی خاص جنس کا نام لیا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر تو اس نے کوئی خاص عیب کا نام لیا تو اظہار براءت کرنا درست ہوگا اور اگر اس نے تمام عیوب سے اظہار براءت کیا تو درست نہ ہوگا۔

اور جب امام شافعی کے نزدیک عیب سے بری کرنا درست نہ ہو تو کبیا ان کے نزدیک عقد صحیح ہوگا؟ تو اس میں ان کے دو اقوال ہیں۔ ایک قول کی رو سے عقد بھی باطل ہو جائے گا اور دوسرے قول کی رو سے عقد صحیح مگر شرط باطل ہے۔

یہی اختلاف مجہول حقوق سے بری الذمہ ہونے کے بارے میں ہے اور اگر اس نے شرط رکھی کہ وہ ہر اس عیب سے بری ہے جو اس میں پیدا ہوگا تو امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ اس شرط کے ساتھ بیع قاسد ہے۔ امام شافعی کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ ہر عیب سے اظہار براءت مجہول حقوق سے اظہار براءت ہے لہذا ایسا کرنا درست نہ ہوگا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ ایک مجہول شے سے اظہار براءت ہے۔ اس بات کی دلیل کہ ہر عیب سے اظہار براءت مجہول حقوق سے اظہار براءت ہے جو درست نہیں ہے یہ ہے کہ اظہار براءت کرنا اپنے حقوق کو ساتھ کرنا ہے جس میں "دوسرے کو مالک بنانے کے معنی پائے جاتے ہیں" اس دلیل کے ساتھ کہ اس کے لودنے سے اس کا یہ حق لوٹ آتا ہے جو اس کے مالک ہونے کی نشانی ہے۔ اس لئے کہ حقوق کا ساتھ کرنا اس کا اہل نہیں رکھتا اور کسی مجہول شے کا کسی کو مالک بنانا صحیح نہیں ہے جیسے کہ بیع دفیو میں یہ حکم ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اظہار براءت کرنے میں اگرچہ تلیک (دوسرے کو مالک بنانے) کے معنی پائے جاتے ہیں لیکن اس سے جہالت کا ہونا تلیک (دوسرے کو مالک بنانے) کی صحت سے فی نفسہ مانع نہیں ہے۔ لہذا اس لئے کہ وہ جہالت مودا باہی جھڑے پر منتج ہوتی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں ہے کہ ایسی صورت میں مودا باہی جھڑے کا ہواٹ نہ ہو جہالت بیع سے مانع نہیں ہے کہ اگر اس نے (گندم کے) "اس اجیرے" ایک فخر لڑائی لیا اس نے اس ہائی کی الی سے دس درہم بیکہ تو جائز ہے اور یہاں بھی جہالت کی ایسی ہی صورت ہے مودا باہی جھڑے کا ہواٹ نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کا قول کل عیب (ہر عیب) تمام عیوب کو

شامل ہے، پھر جب اس نے عیوب کی اقسام میں سے کسی ایک قسم کا نام لے لیا تو اس میں سرے سے کوئی جہالت نہ رہی، جبکہ اظہار براءت کرنے میں اپنی ذمہ داری کو ساقط کرنے کے ضمن میں تلیک ضمنی اور تہمیتی طور پر ثابت ہوتی ہے اس لئے کہ یہ لفظ حقوق کے ساقط کرنے کی خبر دیتا ہے اس کی تلیک کی نہیں، لہذا تصرف میں اسقاط (یعنی ذمہ داری ساقط کرنے) کا اعتبار ہوگا تلیک کا نہیں جبکہ جہالت ذمہ داریوں کے ساقط کرنے سے مانع نہیں ہوتی۔

پھر مجہول حقوق سے اظہار براءت کے جواز کی دلیل یہ روایت ہے کہ ایک مرتبہ دو افراد کے درمیان ایسی وراثت میں، جس کے نشانات مٹ چکے تھے، جھگڑا ہوا اور انہوں نے اپنا مقدمہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں فرمایا کہ ”تقسیم کرلو اور دونوں اپنا اپنا حق لے لو اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو اپنا باقی حق معاف کرے۔“ اسی طرح مسلمانوں کا اپنا آخری عمر میں دوسروں سے اپنے حقوق کی معافی حاصل کرنے پر تمام زمانوں میں اجماع رہا ہے اور اس کا کسی نے بھی انکار نہیں کیا۔

رہی درخت پر ظاہر ہونے کے بعد پھل کی فروخت اور زمین میں اگی ہوئی کھیتی کی فروخت، زمین اور درخت پر اسے چھوڑنے کی شرط کے ساتھ تو اس پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ صورت دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا پکنا ظاہر نہ ہوا ہوگا، لیکن کسی نہ کسی پہلو سے اس سے نفع اٹھانا ممکن ہو چکا ہو اور یا پھر اس کا پکنا ظاہر ہو گیا ہوگا، اس طرح کہ اس سے نفع اٹھایا جاسکتا ہو۔ ان میں سے پھر ہر ایک صورت میں بیع یا تو ”پھل اور کھیتی کو کاٹنے“ کی شرط کے ساتھ ہوئی ہوگی یا مطلقاً ہوئی ہوگی یا پھر اس کو علیٰ حالہ پکنے تک چھوڑنے کی شرط کے ساتھ ہوئی ہوگی۔ پھر اگر تو اس کا پکنا ظاہر نہ ہوا ہو اور اس نے اس کو فوراً کاٹنے کی شرط کے ساتھ فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی اور مشتری پر لازم ہوگا کہ وہ پھل یا کھیتی کو فوراً ہی کاٹ لے اور بائع کی اجازت کے بغیر اس کو علیٰ حالہ چھوڑنے کی اجازت نہیں ہے۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس کا پکنا ظاہر ہونے سے قبل اس کی بیع جائز نہیں ہے اور یہ بات ظاہر روایت کے خلاف ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کسی شرط کے بغیر مطلقاً اس کو فروخت کیا تو تب بھی ہمارے نزدیک بیع جائز ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ مطلق شے کو ”متعارف“ صورت پر محمول کیا جاتا ہے اور متعارف صورت اس کو درخت یا زمین پر چھوڑ دینے کی ہے، لہذا یہ بیع دالات“ اس کو درخت پر چھوڑنے کی شرط کے ساتھ بیع تصور ہوگی۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ صراحناً اس کے چھوڑنے کی شرط رکھی گئی ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ پھل کو علیٰ حالہ چھوڑنا بالصراحت شرط نہیں ہے، اس لئے کہ یہ عقد کسی شرط کے بغیر مطلقاً ہوا ہے، لہذا اس کو بغیر دلیل کے درخت یا زمین پر چھوڑنے کی شرط کے ساتھ مقید کرنا درست نہ ہوگا، خاص طور پر اس وقت جب اس قید لگانے میں عقد کا فاسد آنا لازم آتا ہو اور اگر اس نے اس کے چھوڑنے کی شرط کے ساتھ خریدا تو عقد بالاجماع فاسد ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ایک ایسی شرط ہے جس کا مذکورہ عقد متقاضی نہیں ہے اور اس میں فریقین میں سے ایک کیلئے منفعت ہے اور جو شرط عقد کے مطابق نہیں ہے، اس کے بارے میں لوگوں کے درمیان کوئی تعامل بھی موجود نہیں ہے اور ایسی شرط بیع کیلئے مفید ہوتی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ نیز اس

لئے بھی کہ اس کو علیٰ حالہ چھوڑنا درخت اور زمین کو عاریت پر لئے بغیر ممکن نہیں ہے حالانکہ وہ دونوں اشیاء بائع کی ملکیت ہیں لہذا یہ اس کو چھوڑنے کی شرط کے ساتھ درخت یا زمین کو عاریت کی شرط کے ساتھ خریدنا ہے لہذا اس کی یہ شرط صاف در صفقہ (عقد در عقد) ہوگی جس سے شریعت میں روکا گیا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کا پکنا ظاہر نہ ہوا ہو، لیکن اگر اس کا پکنا ظاہر ہو گیا ہو پھر اس نے اس کو کاٹنے کی شرط کے ساتھ یا بغیر کسی شرط کے علی الاطلاق فروخت کیا تو تب بھی یہی حکم ہے، لیکن اگر اس نے اس کو درخت پر چھوڑنے کی شرط کے ساتھ فروخت کیا، پھر اگر تو اس کی بڑھوتی (افزائش) مکمل نہ ہوئی ہو تو بغیر کسی اختلاف کے بیع فاسد ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر اس کی بڑھوتی مکمل ہو گئی ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تب بھی یہ بیع فاسد ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ از روئے استحسان یہ بیع جائز ہے اس لئے کہ اس بارے میں لوگوں کے درمیان تعامل اور باہمی عرف موجود ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ درخت پر چھوڑنے کی شرط میں مشتری (خریدار) کیلئے نفع ہے، حالانکہ عقد اس کا متقاضی نہیں ہے اور نہ ہی یہ شرط عقد کے مطابق ہے اور ایسی شرط بیع کیلئے منفسد ہوتی ہے، جیسے کہ اگر اس نے اس شرط کے ساتھ گندم فروخت کی کہ وہ بائع کے گھر میں ایک مہینے تک یونہی رہنے دے گا۔ رہا امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ اس بارے میں لوگوں میں تعامل ہے تو ہم کہتے ہیں کہ چھوڑنے کی شرط کے متعلق یہ دعویٰ کرنا کہ اس کے متعلق لوگوں کے درمیان تعامل ہے، درست نہیں ہے۔ تعامل تو شرط کے بغیر عقد ہونے کی صورت میں چشم پوشی کرتے ہوئے چھوڑنے کا ہے۔

اور اگر اس نے علی الاطلاق کسی شرط کے بغیر اس کو خریدا، پھر اس نے پھل کو درخت پر چھوڑ دیا پھر اگر اس کی بڑھوتی مکمل ہو گئی ہو اور صرف پکنا باقی رہ گیا ہو تو وہ کوئی شے صدقہ نہ کرے خواہ اس نے بائع کی اجازت سے پھل کو درخت پر چھوڑا ہو یا بغیر اجازت کے، اس لئے کہ بڑھوتی مکمل ہونے کے بعد اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ صرف اس کے پکنے کا عمل ہوا ہے اور اگر اس کی بڑھوتی مکمل نہ ہوئی ہو تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس نے بائع کی اجازت سے اسے درخت پر چھوڑا ہو تو بیع جائز نہ ہوگی اور اس کیلئے یہ اضافہ پاکیزہ ہوگا۔ اور اگر اس کی اجازت کے بغیر اس نے چھوڑا ہو تو عقد کے وقت موجود پھل سے جو اضافہ ہوا ہے اسے (یا اس کی قیمت کو) صدقہ کر دے اس لئے کہ یہاں یہ اضافہ ایک ایسی جہت سے حاصل ہوا ہے جو ممنوع ہے، لہذا اس میں خبث پیدا ہو جائے گا، جس کے خبث کو دور کرنے کا طریقہ اس کو صدقہ کرنا ہے۔ پھر اگر خریدار نے بائع سے درخت کو پھل کے پکنے تک اجرت (کرائے) پر لے لیا تو اس کیلئے یہ اضافہ پاکیزہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اضافہ بائع کی اجازت سے حاصل ہوا ہے، لیکن اس پر اجرت واجب نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہ باطل اجارہ ہے، کیونکہ اجارے کا جواز خلاف قیاس محض لوگوں کے مابین تعامل کی بنا پر ثابت ہوا ہے، لہذا جس لوگوں کے درمیان تعامل نہ ہوگا وہاں اجارہ درست نہ ہوگا، اسی لئے کپڑے سکھانے کیلئے درختوں کو، اشیاء لٹکانے کیلئے کھوٹیوں کو اور پانچنے کیلئے تانب کو اجرت پر لینا جائز نہیں ہے حتیٰ کہ اس پر اجرت واجب نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر چھوڑی ہوئی جہت میں درخت سے اور پھل مکمل تھا تو وہ بائع کی ملک ہوگا، خواہ اس نے اس کی

اجازت سے اسے چھوڑا ہو یا اس کی اجازت کے بغیر۔ اس لئے کہ یہ بائع کی ملکیت میں نمو (برہوتی) ہے، لہذا یہ اسی کیلئے ہوگی، پھر اگر اس کو بائع نے حلال قرار دیا ہو تو بیع جائز ہوگی۔ تاہم اگر عقد کے بعد پیدا ہونے والا پھل عقد بیع کے وقت موجود پھل کے ساتھ مخلوط ہو جائے حتیٰ کہ دونوں کی پہچان نہ رہے تو دیکھنا جائے گا: اگر تو یہ بات تخلیہ (درخت کو خالی کرنے) سے قبل ہوئی، تو بیع باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہاں دونوں کے مابین اختلاط اور جہالت کی بنا پر بیع کی سپرداری ممکن نہیں رہی۔ تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ بیع کے تلف ہونے کی صورت میں اس کو سپرد کرنا ممکن نہ رہے۔ اور اگر تخلیہ کے بعد ایسا ہوا تو بیع باطل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ تخلیہ قبضہ ہے اور اس سے بیع کا حکم مکمل ہو جاتا ہے البتہ یہ پھل دونوں کے مابین تقسیم ہوگا۔ اس لئے کہ ایک کی ملکیت دوسرے کی ملکیت کے ساتھ اس طرح مل گئی ہے کہ دونوں کے درمیان نمو۔ باقی رہتی، لہذا یہ شے دونوں کے درمیان مشترک ہوگی اور اس کی مقدار کے متعلق مشتری کا قول قبول کیا جائے گا۔ اس لئے کہ تخلیہ کے پائے جانے کی بنا پر وہی اب اس پر قبضے والا ہے، تو چونکہ خیار میں اس سے حق میں توانی دینے والا ہے، لہذا اسی کی بات معتبر ہوگی۔ اور اگر اس نے ایسا پھل خریدا جس میں سے پتہ پھل پک گیا ہو اور کچھ نہ پکا ہو، اس طرح کہ اس نے کچھ پھل تو اٹھانے اور کچھ پھل درختوں پر رکھنے کی شرط کے ساتھ سودا کیا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اصول پر بیع فاسد ہوگی..... اس لئے کہ اگر سارا پھل پک چکا ہوتا اور پھر وہ چھوڑنے کی شرط کے ساتھ اس کو خریدتا تو ان دونوں ائمہ کے نزدیک بیع فاسد ہوتی، لہذا کچھ پھل پکا ہوا ہونے کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ بیع فاسد ہوگی، جبکہ امام محمدؒ کے اصول پر، جو لوگوں کے عرف و رواج کو ترجیح دینے سے عبارت ہے، اگر تو باقی پھل کا پکنا قریب ہی ہو تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ پھلوں میں عادت ہے کہ تمام پھل ایک ہی مرتبہ نہیں پکتا، بلکہ کچھ پھل پہلے پکتا ہے اور پھر اس کے بعد تھوڑا تھوڑا پکتا رہتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے تمام پھل کو پکنے کے بعد خریدا ہو اور اگر ایسا ہوتا تو امام محمدؒ کے نزدیک چھوڑنے کی شرط کے بیع جائز ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔ اور اگر ان میں سے کچھ حصے کا پکنا دوسرے پھل سے بہت زیادہ متاخر ہو، جیسے کہ انگور وغیرہ، تو پکے ہوئے پھل کی بیع جائز اور کچے کی جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ بہت زیادہ تاخیر ہونے کی صورت میں وہ دو الگ الگ اشیاء کے حکم میں ہوں گے۔

(۳) بیع اور زر ثمن کے عین (مقررہ شے) ہونے کی صورت میں وصول کی مدت کی شرط رکھنا

یعنی یہ کہ ان دونوں اشیاء کی سپرداری کیلئے کوئی وقت مقرر کر دیا جائے۔ اس شرط کے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ قیاس تو سرے سے وصول کی تاخیر کے خلاف ہے اس لئے کہ یہ بات عقد کے تقاضے کے خلاف ہے، کیونکہ وہ ایک بامعاوضہ عقد ہے جو ملکیت دینے کے بدلے ملکیت حاصل کرنا اور سپرداری کے بدلے سپرداری دینا ہے اور وصول میں تاخیر کی شرط فوری طور پر سپرداری کے وجوب کی نفی ہے، لہذا یہ شرط متضاد عقد کے خلاف ہے۔ الایہ کہ اس میں مصلحت مانگنے والے کے حق میں یہ شرط بھلائی والی ہے، کیونکہ اس کے پاس وہ

شے موجود نہیں ہے جس کی بنا پر یہ شرط اس کیلئے نرمی پیدا کرنے اور اس کیلئے مقررہ مدت میں قیمت کے حصول اور سپرداری میں سہولت کا باعث ہے، جبکہ اشیاء (اعیان) میں ایسی کوئی ضرورت نہیں، لہذا اس میں تاخیر کرنا محض مقتضائے عقد کو تبدیل کرنا ہوگا جس سے عقد کا فاسد ہونا لازم آئے گا اور بیع کو دوسرے کے ذمہ بطور قرض رکھنا بھی جائز ہے جو بیع سلم ہے، بلکہ ہمارے نزدیک اس کے بغیر بیع جائز نہ ہوگی، جیسا کہ ہم اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے۔ اسی طرح قیمت کا بھی قرض ہونا درست ہے جو قرض کو قرض کے بدلے فروخت کرنا ہے اس لئے کہ تاخیر قرضوں سے مطابقت رکھتی ہے، اعیان (اشیاء) ہونے کی صورت میں ان کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتی کیونکہ قرضوں میں لوگوں کو اس کی ضرورت و حاجت ہے نہ کہ اعیان میں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

(۴) بیع میں ہمیشہ کیلئے شرط خیار کا ہونا: یہ بھی مفید بیع ہے۔

(۵) شرط خیار کا ایسے وقت کے ساتھ مشروط ہونا جس کے وقوع میں جہالت فاحشہ پائی جائے:

جیسے کہ ہوا کے چلنے، بارش کے برسنے، کسی شخص کے آنے، کسی شخص کے مرنے، وغیرہ کے ساتھ اس کا مشروط ہونا۔ یا پھر اس میں جہالت متقاربہ (قریب قریب جہالت) پائی جائے، جیسے فصل کے کٹنے اور اس کے گاہے جانے اور حایوں کے آنے وغیرہ سے خیار کا مشروط ہونا۔

(۶) ایسی شرط خیار کا ہونا جو سرے سے کسی وقت کے ساتھ مشروط نہ ہو:

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ شرط خیار عقد کے منعقد ہونے کے حکم کو فوری طور پر روکتی ہے، لہذا یہ ایک ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد کو بدلنے والی ہے جو اصلاً بیع کیلئے مفید ہے اور یہی قیاس ہے، لیکن چونکہ یہ ہمیں اس کے جواز کا علم از روئے استحسان، یعنی خلاف قیاس نص سے ہوا ہے، لہذا یہ جائز ہے۔ نص سے مراد وہ روایت ہے جو حضرت حبان بن مسلم رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہیں تجارت میں اکثر دھوکہ ہو جاتا تھا تو (انہوں نے یا) ان کے گمراہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں شکایت کی تو آپ نے ان سے فرمایا کہ:

اذا بايعت وعل لا خلافة ولى الخبار ثلاثه ايام جب تو کوئی شے بیچے تو کہہ دے کہ کوئی دھوکہ نہیں اور مجھے تین دن تک رجوع کا حق ہوگا۔

لہذا اس کے علاوہ تمام صورتیں اصل قیاس پر رہیں گی۔

(۷) امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک تین دن سے زائد مدت کیلئے شرط خیار کا ہونا:

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط مفید بیع نہیں ہے ان دونوں کا استدلال حضرت امام احمد بن حنبلہؒ سے مروی روایت سے ہے کہ انہوں نے دو ماہ تک خیار کی شرط رکھی۔ نیز اس لئے بھی کہ تین دن تک خیار والی روایت کی وجہ (علت) ضرورت و حاجت ہے تاکہ متعلقہ فریق فوراً غرض کر کے دھوکے سے

بیچ سکے، لہذا اس سے خیار کا تین دنوں تک محدود ہونا لازم نہیں آتا۔ جیسے کہ وصول کی تاخیر کیلئے مدت مقرر کرنے کا یہی حکم ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اصولاً یہ شرط قیاس اور نص دونوں کے خلاف ہے، قیاس کے مخالف ہونے کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں کہ یہ شرط عقد کے مقتضا کو بدلنے والی ہے اور اصولاً ایسی شرط عقد بیع کیلئے مفسد ہوتی ہے۔ رہی نص تو وہ اس طرح کہ نبی اکرمؐ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے دھوکے کی بیچ سے لوگوں کو روکا ہے اور یہ بیچ دھوکے کی ہے۔ اس لئے کہ عقد کا منعقد ہونا خیار کے ساقط ہونے کے ساتھ مشروط ہے، لیکن چونکہ اس کے جواز کے حق میں ایک خاص دلیل پائی گئی ہے، لہذا اسے نص کے مورد (جائے ورود) تک محدود رکھا جائے گا اور یہ نص تین دنوں تک اجازت دیتی ہے لہذا یہ مدت عام حکم سے مستثنیٰ ہوگی اور یہاں قیاس کو چھوڑ دیا جائے گا، جبکہ باقی جگہوں میں نص کے عموم اور قیاس کے مقتضا پر ہی عمل کیا جائے گا۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پر عمل کرنا حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے قول پر عمل کرنے سے بہتر ہے۔ رہا صاحبینؒ کا یہ قول کہ اس حکم (نص) کی وجہ غبن (دھوکے) کو دور کرنے کی ضرورت و حاجت ہے تو ہم جواباً کہتے ہیں کہ اگر ایسے ہی ہو تو تب بھی تین دنوں کی مدت غبن (دھوکے) دور کرنے کی ضرورت و حاجت کو پورا کرنے کیلئے کافی مدت ہے اس لئے کہ یہ مدت غور و تامل کیلئے موزوں ہونے کی اہلیت رکھتی ہے اور جو اس کے علاوہ ہے اس کی کوئی حد نہیں۔

رہا تین دن یا اس سے کم مدت کا خیار تو وہ استحسان کی بنا پر جو حدیث حبان بن منقذہؓ پر مبنی ہے، مفسد بیچ نہیں ہے اور اس لئے کہ غبن (دھوکے) دور کرنے کیلئے اس کی ضرورت و حاجت ہے اسی طرح بیچ پر نادم ہونے کی صورت میں اس کیلئے تین دن کی مدت سے تدارک کی گنجائش موجود ہے، خواہ یہ شرط خود عقد کنندہ کیلئے ہو یا کسی اور شخص کیلئے، مثلاً اس نے شرط خیار کسی تیسرے شخص کیلئے رکھی۔

یہ ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کا قول ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ عقد کرنے والوں کے علاوہ کسی اور کیلئے شرط خیار رکھنا جائز نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ شرط خیار عقد کرنے والے کیلئے باوجود اس بات کے کہ قیاس اس کے خلاف ہے، نص سے ثابت ہوئی ہے، لہذا اس کے علاوہ کسی اور کیلئے اس کا شرط ہونا اصل قیاس کے مطابق (ناجائز) ہی رہے گا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ نص کی علت غور و تامل کیلئے نقصان اور دھوکے دور کرنا ہے اور تجارتی سامان کی بصیرت میں لوگ مختلف صلاحیتوں کے مالک ہوتے ہیں اور عین ممکن ہے کہ جس شخص کیلئے خیار ثابت کیا گیا ہو وہ اس کی نسبت زیادہ بصیرت رکھتا ہو، لہذا اس کیلئے خیار رکھنا اس میں غور و تامل کیلئے ہے۔ اگر تو اس میں گنجائش ہوگی تو وہ اس کی اجازت دے دے گا ورنہ اس کو فتح کر دے گا۔ اور جب یہ شرط جائز ہوئی تو جس شخص کیلئے شرط رکھی گئی ہو اس کیلئے اور خود عقد کنندہ دونوں کیلئے خیار جائز ہوگا، جیسا کہ ہم اس کی وجہ بیان کریں گے۔ پھر ان میں سے ہر ایک کو اس کی اجازت دینے اور اس کو فتح کرنے کی ولایت (حق) حاصل ہوگی، خواہ عقد کنندہ خیار کا مالک ہو یا اس کا وصی یا اس کا ولی یا اس کا وکیل، لہذا خود اس کیلئے اور اس شخص کیلئے جس نے یہ عقد کیا ہو یہ حق حاصل رہے گا، جبکہ باپ یا وصی کیلئے اس بنا پر کہ ان دونوں کیلئے خیار شرط بیچے کے حق میں شفقت اور بھلائی کیلئے ہے، لہذا وہ دونوں اس کے مالک ہوں گے۔ رہا وکیل تو اس کیلئے اس بنا پر کہ وہ اپنے موکل کے حکم سے تصرف کرتا ہے اور اسی نے اس کو مطلقاً بیع و شراء کا

حکم یہ ہے کہ اگر ایسی چیز ہو جس کا باقی رہے گا۔

یہی حکم ہے کہ اگر ایک شخص دو شرکت حنان یا شرکت مفاوضہ (۱) کے طور پر دوسرے کا شریک ہو کہ وہ بھی شرط خیار نہ کرے۔ اگر اس نے ایسا کر لیا اور اگر اس نے کوئی شے اس شرط پر خریدی کہ اگر اس نے تین دن تک قیمت نقد ادا نہ کی تو ان کے درمیان کوئی بیع نہ ہوگی۔ تو قیاس تو یہ ہے کہ ایسی بیع جائز نہ ہو اور یہی امام زفر کا قول ہے اور استحسان یہ ہے کہ یہ بیع جائز ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسی بیع ہے جس کے اقالہ (منسوخ) کو تین یوم تک قیمت نقد ادا کرنے کے ساتھ معلق کیا گیا ہے اور اقالہ کو کسی شرط کے ساتھ معلق اور مشروط کرنا باطل ہے، تو چونکہ یہ ایک ایسی بیع ہے جس میں فاسد شرط داخل کردی گئی ہے، لہذا ایسی دوسری اقسام کی طرح جن میں فاسد شرائط داخل ہو جائیں، یہ بیع فاسد ہوگی۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہ بیع شرط خیار والی بیع کے مفہوم میں ہے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک میں کسی شرط کے ساتھ بیع کا معلق ہونا پایا گیا ہے اور اس میں ایسی ضرورت و حاجت پائی جاتی ہے جو اس کے جائز ہونے کی متقاضی ہے، رہا معلق ہونا تو وہ اس طرح کہ اس نے اس بیع کے اقالہ اور اس کے فسخ کرنے کو تین دنوں تک قیمت نقد ادا نہ کرنے کے ساتھ معلق کیا ہے جبکہ شرط خیار کے ساتھ کی جانے والی بیع میں اس نے اس کے انعقاد کو سقوط خیار کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے، حالانکہ حاجت (ضرورت) سے مراد یہ ہے کہ مشتری جس طرح بیع میں غور و تامل کا محتاج ہوتا ہے کہ آیا وہ شے خریدنا اس کیلئے مناسب ہوگی یا نہیں تو اسی طرح بائع کو بھی اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ وہ اس بات پر غور کرے کہ آیا تین دنوں میں اس تک اس کی قیمت پہنچتی ہے یا نہیں۔ اسی طرح مشتری کو بھی اس بات پر غور کی ضرورت ہوتی ہے کہ آیا وہ تین دنوں میں قیمت نقد ادا کر سکتا ہے یا نہیں تو چونکہ یہ بیع کی ایک ایسی شرط ہے جس کی دونوں کو ضرورت و حاجت ہے، لہذا خیار شرط والی بیع کے مقابلے میں یہ بیع بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔ بنا بریں حکم شریعت کا وہاں وارد ہونا اس کا یہاں بھی از روئے دلالت وارد ہونا ہے۔

اور اگر اس نے اس شرط کے ساتھ کوئی شے خریدی کہ وہ چار دنوں تک قیمت نقد ادا نہ کرے گا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ایسی بیع جائز نہ ہوگی، جیسے کہ چار دن اور اس سے زائد مدت کیلئے خیار شرط والی بیع جائز نہیں ہوتی، بشرطیکہ اس کی مدت معلوم و متعین ہو۔ یہاں امام ابو یوسفؒ بھی فرماتے ہیں کہ اس کی یہ بیع جائز نہ ہوگی، جینے کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے تو امام ابو حنیفہؒ یہاں بھی اپنے اصول پر چلے ہیں لہذا ان کے نزدیک دونوں جگہ بیع درست نہیں اور امام محمدؒ اپنے اصول پر چلے ہیں اور انہوں نے دونوں جگہ اس کو جائز کہا ہے، مگر امام ابو یوسفؒ نے دونوں میں فرق لیا ہے۔ ان کے نزدیک فرق کی وجہ یہ ہے کہ قیاس تو دونوں ہی جگہ اس کے جواز کے خلاف ہے، مگر خیار شرط والی بیع کے جواز کا ہمیں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوا ہے لہذا یہ صورت اصل قیاس پر باقی رہے گی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

شرائط فاسد کے ساتھ کی گئی بیع کے ساتھ یہ صورت بھی ملحق ہے کہ اگر اس نے کسی جانور کو فروخت لیا، مگر اس نے اس کے بیٹ میں موجود حمل کو مستثنیٰ لیا تو یہ بیع فاسد ہوگی، اس لئے کہ حمل کی بیع علیحدہ طور پر جائز نہیں ہے لہذا اس کا اسے مستثنیٰ کرنا ایسی فاسد شرط تصور ہوگا جو بیع میں داخل کردی گئی ہو، جس کی بنا پر بیع

(۱) ان اصطلاحات کی وضاحت اگلے اگلے صفحے کتاب الشرح۔

کا فاسد ہونا ثابت ہو جائے گا۔ یہی حکم عقد اجارہ، عقد کتابت اور عقد رهن کا ہے بخلاف نکاح، خلع اور قتل عمد پر صلح، ہبہ اور صدقہ کے۔ اس لئے کہ ان معاملات میں حمل کا استثناء انہیں باطل نہیں کرتا، یہی حکم آزادی غلام کی صورت میں ہے۔ اس لئے کہ جو کچھ پیٹ میں ہو اس کو مستثنیٰ کرنا بمنزلہ فاسد شرط کے ہے، جبکہ بیع اور اسی طرح کے دیگر معاملات کو باطل شرائط فاسد کر دیتی ہیں۔ لہذا یہ شرط اور عقد دونوں فاسد ہوں گے جبکہ نکاح وغیرہ میں فاسد شرائط اس کو فاسد نہیں کرتیں، لہذا وہاں عقد جائز ہوگا اور شرط باطل ہوگی۔ خلاصہ یہ ہے کہ عقد بیع میں ماں اور بچہ دونوں شامل ہوں گے۔ یہی حکم عتق (آزادی غلام) میں ہے۔

اسی طرح اگر اس نے کوئی جانور فروخت کیا اور اس کے اعضاء میں سے کسی ایک کو مستثنیٰ کیا تو بیع فاسد ہوگی اور اگر اس نے ایک ڈھیر خریدا اور اس میں سے ایک قفیز مستثنیٰ کیا تو مستثنیٰ فیہ میں بیع جائز ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے ایک ڈھیر فروخت کیا اور اس میں سے کوئی شائع (منتشر) حصہ مستثنیٰ کر لیا، مثلاً اس کا ایک تہائی یا چوتھائی حصہ وغیرہ ہو تو تب بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے بھیڑوں/بکریوں کا ایک ریوڑ خریدا اور اس میں غیر متعین ایک بھیڑ/بکری کو مستثنیٰ کیا تو بیع فاسد ہوگی۔ اور اگر اس نے متعین کر کے کوئی بکری مستثنیٰ کی تو بیع جائز ہوگی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ اگر کسی نے اشیاء کا کوئی مجموعہ بیچا اور اس میں سے کسی شے کو مستثنیٰ کیا تو اگر اس نے کوئی ایسی شے مستثنیٰ کی جسے علیحدہ طور پر فروخت کرنا جائز ہو تو مستثنیٰ منہ میں بیع جائز ہوگی اور اگر اس نے کوئی ایسی شے مستثنیٰ کی جس کو علیحدہ کر کے فروخت کرنا جائز نہ ہو تو مستثنیٰ منہ میں بیع فاسد ہوگی۔ اور اگر اس نے کھجور کے تنے پر موجود پھل فروخت کیا اور اس میں سے ایک صاع مستثنیٰ کیا تو القاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے ایسی شے کو مستثنیٰ کیا ہے جس کی علیحدہ طور پر بیع جائز ہے، لہذا یہ بیع اس بیع کے مشابہ ہوگی، جس میں بائع نے کوئی غیر تقسیم شدہ حصہ فروخت کیا اور ایک تہائی یا ایک چوتھائی وغیرہ حصہ کو مستثنیٰ کر لیا ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب پھل کٹا ہوا ہو۔ پھر اس نے تمام پھل کو فروخت کر دیا اور اس میں سے ایک صاع کو مستثنیٰ کیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ پھر کٹے ہوئے اور بغیر کٹے ہوئے میں کیا فرق ہے؟ الطحاوی نے اپنی مختصر میں لکھا ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے اور امام محمدؒ نے الموطا میں اسی کی طرف اشارہ کیا ہے اور لکھا ہے کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی شخص اپنا پھل فروخت کرے اور اس میں سے کچھ حصہ مستثنیٰ کر دے۔ مثلاً اس نے اس کے مجموعہ میں سے چوتھائی یا پانچواں یا چھٹا حصہ مستثنیٰ کیا، یہاں انہوں نے اس کے جواز کو مستثنیٰ کے فی الجملہ مشاع (غیر تقسیم شدہ) ہونے کی شرط کے ساتھ مقید کیا ہے اور اگر معین حصے میں جواز ثابت ہو جاتا تو اس کی قید لگانے کے کوئی معنی نہیں۔ الحسن بن زیاد نے بھی یہی روایت نقل کی ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور القدوریؒ نے اپنی مختصر میں بھی یہی لکھا ہے۔

پھر شرائط فاسدہ کے ساتھ بیع کے فاسد ہونے کا مسلک ہمارے ائمہ کرام کا ہے جبکہ قاضی ابن ابی لیلیٰؒ فرماتے ہیں کہ ایسی بیع جائز ہے اور شرط باطل ہے اور ابن شرمہؒ فرماتے ہیں کہ بیع اور شرط دونوں جائز ہیں۔ صحیح قول ہمارا ہی ہے اس لئے کہ ”امام ابو حنیفہؒ عمرو بن شعیب سے، وہ اپنے والد سے، وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع کیا ہے۔“ اور منع کرنا روکے گئے عمل کے

فاسد ہونے کو مستلزم ہے، لہذا یہ روایت ہر ایسی بیع اور شرط کے فاسد ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ جس میں یہ مفہوم پایا جائے، ماسوا اس کے کہ اس نص کے عموم سے کوئی حکم کسی اور نص سے مستثنیٰ کیا گیا ہو۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ ان میں سے بعض شرائط میں ایسی زائد منفعت پائی جاتی ہے جو عقد کرنے والوں یا ان کے علاوہ کسی اور کی جانب لوٹتی ہیں اور اضافی نفع کا موجب بننے والی شرط عقد بیع میں رکھنا ربا (سود) ہے اور ربا حرام ہے۔ اور وہ بیع جس میں ربا ہو فاسد ہے اور بعض شرائط میں غرر یعنی دھوکہ ہے، جبکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے، جس میں دھوکہ ہو منع کیا ہے اور جس سے آپ نے روکا ہو وہ شے فاسد ہے۔ اور بعض شرائط میں لہو و لعب کا پہلو پایا جاتا ہے جو ممنوع ہے۔ اور بعض شرائط مقتضائے عقد کو تبدیل کرنے والی ہیں اور فاسد ہونے کے یہی معنی ہیں اس لئے کہ فاسد ہونا اس کا تبدیل ہو جانا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

پھر کسی فاسد شرط کو بیع کے وقت اس کے ساتھ ملانا یا بعد میں شامل کرنا، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یکساں ہے، لہذا اگر اس نے صحیح طریقے سے بیع کی اور پھر اس کے ساتھ ان فاسد شرائط میں سے کوئی شرط ملا دی تو وہ اس کے ساتھ ملحق ہو جائے گی اور عقد فاسد ہو جائے گا اور صاحبینؒ کے نزدیک بعد میں بڑھائی جانے والی شرط اس کے ساتھ ملحق نہیں ہوتی جس سے عقد بیع فاسد نہ ہوگا۔ اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ اگر عقد صحیح کے بعد اس میں کوئی جائز شرط بڑھا دی گئی، جیسے کہ حتمی بیع میں شرط خیار کا اضافہ، تو یہ شرط اس کے ساتھ ملحق ہو جائے گی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد بیع کے ساتھ فاسد شرط کا ملانا اس کو صحیح ہونے سے فاسد ہونے کی طرف تبدیل کر دیتا ہے، لہذا یہ شرط بڑھانا درست نہ ہوگا جس کی بنا پر عقد جیسے تھا ویسے ہی رہے گا، کیونکہ عقد تو ایک ایسا کام ہے جس میں بقا نہیں ہے اور کسی معدوم شے کے ساتھ اس کو ملحق کرنا جائز نہیں ہے، لہذا مناسب تو یہ تھا کہ اس کے ساتھ اس شرط کو ملانا اصلاً درست نہ ہو، لیکن چونکہ صحیح شرط کا بعد میں الحاق کرنا بوجہ ضرورت شرعاً ثابت ہوا ہے لہذا اس کو عقد کے ساتھ ملانا درست ہوگا، جبکہ عقد کو فاسد کرنے والی فاسد شرط کو اس کے ساتھ ملانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، عقد کے وقت ان شرائط کو بیع میں شامل کرنا درست نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تصرف کا اسی طرح اعتبار کرنا جس طرح تصرف کرنے والے نے اس کو واقع کیا ہو واجب ہے، اس لئے کہ وہ اس کی اہلیت رکھتا ہے۔ اور محل (جگہ) اس کو قبول کرنے والا ہے اور اس نے اس عقد کو فاسد کرنے کے لئے واقع کر دیا ہے تو چونکہ اس کے ساتھ اس کو واقع کیا ہو اور صاحبینؒ کا یہ قول کہ اس کا الحاق عقد بیع کو تبدیل کر دیتا ہے تو ہم جواباً کہتے ہیں کہ اگر یہ تبدیلی بھی ہے تو ان دونوں کو تبدیلی کا حق بھی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ ان کو قیمت اور جمع میں کمی بیشی اور صحیح شرط ملانے کا حق حاصل ہے، جو کہ ایک قسم کی تبدیلی ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ اس بیع کو فسخ کرنے کے بھی مالک ہیں، لہذا تبدیلی کے تو بدرجہ اولیٰ مالک ہوں گے۔ اس لئے کہ تبدیلی تو محض وصف کی تبدیلی ہے جبکہ فسخ کرنا اصل حکم کو ختم کر دیتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(۸) اس کا رضامند ہونا:

اس لئے کہ فرمان ہاری تعالیٰ ہے:

الا ان نکون تجارة عن تراض منکم
مگر یہ کہ وہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو۔
جبکہ اس سے قبل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

یا ایہا الذین امنو لا تاكلوا اموالکم بینکم
بالباطل
اے ایمان والو! ایک دوسرے کا مال باطل طریقے سے
مت کھاؤ۔

نیز فرمان نبویؐ ہے:

لا یحل مال امریء مسلم الا بطیب من نفسه
کسی مسلمان کا مال دوسرے مسلمان کیلئے اس کی دلی
رضامندی کے بغیر لینا جائز نہیں ہے۔

لہذا ایسے مجبور شخص کی بیع جسے بیع پر مجبور کیا گیا ہو جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ یہاں اس کی رضامندی
مفقود ہے اور اگر اس نے بیع تو بحالت مجبوری کی ہو، لیکن اس کی سپرداری خوشی سے دی، تو بیع صحیح ہوگی جیسا کہ
ہم کتاب الاکراہ میں اس کا ذکر کریں گے۔

اور مذاق کرنے والے کی بیع صحیح نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ بیع والا کلام برنائے حقیقت نہیں بول رہا، لہذا
یہاں بیع پر رضامندی نہیں پائی گئی۔ بخلاف مذاق کرنے والے کی طلاق کے کہ وہ واقع ہو جاتی ہے اس لئے کہ
اکراہ کے ساتھ فقط طلاق کی صورت میں اس کی رضامندی مفقود ہوتی ہے اور رضامندی وقوع طلاق کی شرط نہیں
ہے، بخلاف بیع کے، اسی طرح باب طلاق میں ہزل (مذاق) بھی شرعاً "سنجیدہ گفتگو کے ساتھ ملحق ہے" نبی اکرم
صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

ثلاث جلدھن جد وهزلھن جد. الطلاق
والنکاح والعناق
تین باتیں ایسی ہیں جن کو سنجیدہ حالت میں کہنا تو
سنجیدہ ہے ہی انہیں مذاق میں بولنا بھی سنجیدگی ہے،
یعنی طلاق، نکاح اور غلام کی آزادی۔

کہ آپؐ نے مذاق کرنے والے کو سنجیدہ شخص کے ساتھ ملا دیا ہے، مگر اس طرح کی کوئی روایت بیع میں
نہیں ملتی۔

بیع منابذہ، ملامسۃ اور الحصاة

اسی اصول پر منابذہ اور ملامسۃ اور الحصاة کی بیوع کا حکم تخریج ہوتا ہے، جنہیں اہل جاہلیت انجام
دیا کرتے تھے: دو آدمی سامان فروخت کرنے کیلئے باہم بھاؤ تاؤ کرتے، پھر جب ان میں ایک شخص دوسرے کو اپنا
سامان دینا لازم کرنا چاہتا تو وہ اپنا سامان مشتری کی طرف پھینک دیتا جس سے بیع لازم ہو جاتی، خواہ مشتری اس پر
راضی ہوتا یا نہ، یا مشتری اس کو ہاتھ لگاتا یا اس پر کنکری رکھ دیتا تو تب بھی یہی سمجھا جاتا تھا، پھر اسلام آگیا تو
اس نے رضامندی کو شرط قرار دیا اور اس طرح کی تمام بیوع کو باطل قرار دیا۔

اسی اصول پر بیع نلجہ (مجبوری کی حالت میں کی گئی بیع) کا حکم مستنبط ہوتا ہے اور یہ وہ بیع ہے

جس کیلئے انسان اپنی مرضی کی قیمت کو پسند کئے بغیر اس کی بیع پر مجبور ہو جاتا ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مجبوری یا تو اصل نفس بیع میں ہوگی اور یا پھر خاص قیمت قبول کرنے میں۔ اگر تو نفس بیع میں ہو پھر یا تو وہ بیع کے شروع کرنے میں ہوگی یا پھر اس کا اقرار کرنے میں۔ اگر تو بیع شروع کرنے میں ہو، مثلاً یہ کہ دو افراد نے خفیہ طور پر کسی مجبوری کی بنا پر جو انہیں ایسا کرنے پر مجبور کر دے، یہ مشورہ کیا کہ وہ ایسا ظاہر کریں گے جیسے کہ ان کے درمیان بیع ہو گئی ہے، حالانکہ حقیقت میں ان کے درمیان کوئی بھی بیع نہ ہوئی ہو، وہ تو صرف ایک دکھاوا ہو۔ مثلاً یہ کہ کسی شخص کو بادشاہ کی طرف سے کوئی خطرہ ہو تو وہ شخص کے کہ میں یہ ظاہر کروں گا کہ میں نے تجھے یہ مکان فروخت کر دیا ہے حالانکہ حقیقت میں ان کے درمیان کوئی بیع ہی نہ ہوئی ہو وہ تو محض اس کی مجبوری تھی۔ پھر انہوں نے جھوٹ موٹ کی بیع کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ظاہر روایت میں یہ بیع باطل ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ اس لئے کہ فریقین نے بیع کا صیغہ حقیقت کے ارادے کیلئے نہیں بولا اور یہی ہزل (مذاق) کی تشریح ہے اور ہزل جواز بیع سے روکتا ہے۔ اس لئے کہ سب کے ارتکاب پر رضامندی معدوم ہے، لہذا یہ حکم کے حق میں بیع تصور نہ ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ سے روایت کرتے ہیں کہ یہ بیع جائز ہے اس لئے کہ انہوں نے خفیہ طور پر جو مشورہ کیا ہے انہوں نے بیع میں اس کا کوئی ذکر نہیں کیا۔ انہوں نے تو صحیح شرائط کے ساتھ صحیح عقد کیا ہے، لہذا اس میں اس سے پہلے کی کوئی شرط مؤثر نہ ہوگی، جیسا کہ اگر وہ دونوں اس بات پر متفق ہو جائیں کہ وہ بیع کے وقت فاسد شرط رکھیں گے۔ پھر انہوں نے بغیر فاسد شرط کے بیع کر لی تو بیع جائز ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ضرورت کی جگہ میں ہونے کی بنا پر اس بیع کو اس کا حکم باطل کر دیتا ہے، لہذا اگر ہم بیع کے وقت اس شرط کا اعتبار کریں گے تو اس سے ضرورت پوری نہ ہوگی اور اگر دونوں میں سے ایک نے بیع کی اجازت دے دی دوسرے نے نہ دی تو تب بھی بیع جائز نہ ہوگی اور اگر دونوں نے اجازت دی تو بیع جائز ہو جائے گی۔ امام محمدؒ نے یہی لکھا ہے، اس لئے کہ سابق شرط یعنی ان کے خفیہ مشورے نے عقد بیع کے انعقاد کو روک دیا ہے جیسے کہ اگر دونوں بیع کا معاملہ کرنے والوں کو اختیار ہو تو دونوں کی رضامندی کی بغیر بیع جائز نہیں ہوتی اور مشتری قبضہ کرنے سے اس کا مالک نہ ہو گا حتیٰ کہ اگر مشتری کے پاس کوئی غلام ہو پھر اس نے اس پر قبضہ کر لیا اور اس کو آزاد کر دیا تو اس کی طرف سے آزادی نافذ نہ ہوگی، بخلاف بیع اور سپرداری پر مجبور شخص کے، کہ اگر اس نے کوئی شے فروخت کی اور اس کو سپرد کر دیا پھر مشتری نے اس کو آزاد کر دیا تو اس کی آزادی نافذ ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مجبور شخص کی بیع سبب لے ارتکاب سے رضامندی سمجھی جانے کی بنا پر حکم کے سبب کے طور پر عقلی طور پر منعقد ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اسی میں اس کا ہلاکت سے بچاؤ ہے، لہذا سبب منعقد ہو گیا۔ البتہ یہ بیع فاسد ہوتی ہے، کیونکہ اس میں طبعی رضامندی معدوم ہے، لہذا اس میں قبضہ کے وقت تک ملکیت متاخر ہوگی جبکہ یہاں دونوں طرف سے سبب کے ارتکاب لے باطل ہے، اس سے ہی رضامندی نہیں پائی گئی، لہذا حکم کے حق میں سبب منعقد نہ ہو گا جس کی بنا پر دونوں میں سے ایک نے قبول و عدم قبول پر اس کا حکم موقوف رہے گا، لہذا یہ بیع دونوں کیلئے شرط خیار کے مشابہ ہوگی۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب مجبوری بیع کے انشاء (ابتداء کرنے) میں ہو، لیکن اگر یہ مجبوری اس نے اقرار لے بارے میں ہو پھر اگر دونوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ وہ ایسی بیع کا اقرار کریں گے جو ان

ہے کے مابین نہیں ہوئی اور انہوں نے اس کا اقرار کیا، مگر بعد ازاں وہ دونوں اس بات پر متفق ہو گئے کہ وہ بیع نہیں ہوئی تو بیع باطل ہوگی، حتیٰ کہ ان دونوں کی اجازت سے بھی بیع جائز نہ ہوگی اس لئے بیع کا اقرار کرنا بیع کی خبر دینا ہے اور خبر دینے کی صحت کا مدار خبر دینے کی حالت میں مجربہ (جس کے متعلق خبر دی گئی) کی درستگی پر ہوتا ہے اگر تو وہ خبر اس وقت ثابت ہو تو خبر دینا بیع ہوگا ورنہ وہ جھوٹ ہوگا۔ اور یہاں مجربہ بیع ہے جو ثابت نہیں ہے، لہذا اس کی اجازت کا بھی احتمال نہیں ہے اس لئے کہ اجازت تو کسی موجود شے کے ساتھ ملحق ہوتی ہے معدوم شے کے ساتھ نہیں۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کی مجبوری (تلبہ) نفس بیع میں ہو خواہ ابتداء معاملہ کرنے میں یا اس کا اقرار کرنے میں، لیکن اگر یہ مجبوری محض قیمت میں ہو تو یہ صورت بھی دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو قیمت کی مقدار میں ہوگی یا پھر اس کی جنس میں۔ اگر تو اس کی مقدار میں ہو مثلاً اس طرح کہ انہوں نے خفیہ طور پر یہ مشورہ کیا کہ قیمت ایک ہزار ہوگی مگر وہ ظاہراً دو ہزار میں معاملہ کریں گے۔ پھر اگر انہوں نے بیع کے وقت یہ نہ کہا کہ ایک اس میں سے محض دکھاوے اور دوسروں کو سنوانے کیلئے ہے، تو قیمت وہی ہوئی جس پر بیع ہوئی ہے اس لئے کہ قیمت تو بیع کے وقت مقرر کردہ زر ثمن کا نام ہے اور عقد بیع کے وقت دو ہزار قیمت کا ذکر کیا گیا ہے، لہذا اگر انہوں نے یہ ذکر نہ کیا کہ ان میں سے ایک ہزار کی قیمت تو دکھاوے اور دوسروں کو سنانے کیلئے ہے تو دو ہزار قیمت مقرر کرنا درست ہوگا اور اگر انہوں نے بیع کے وقت کہا کہ ایک ہزار اس میں سے دکھاوے اور سنانے کیلئے ہے تو خفیہ طور پر مقرر کردہ قیمت ہی اصل قیمت ہوگی اور اضافی قیمت باطل سمجھی جائے گی۔ یہ امام ابو حنیفہؒ سے ظاہر روایت ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت یہ ہے کہ اصل قیمت وہی ہے جو اعلانیہ طور پر مقرر کی گئی ہے۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ قیمت وہی ہوتی ہے جو عقد کے وقت مذکور ہو اور دو ہزار کی قیمت ہی عقد کے وقت مذکور ہوئی ہے اور جو قیمت انہوں نے باہمی مشورے میں مقرر کی ہے اس کا انہوں نے بیع کے وقت ذکر نہیں کیا، لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ انہوں نے خفیہ طور پر جس بات پر اتفاق کیا ہے اسی پر انہوں نے اعلانیہ بیع میں عقد کیا ہے۔ البتہ انہوں نے اس پر اضافی طور پر ایک ہزار کی قیمت بڑھا دی ہے اور سابق معاہدے نے ان کے درمیان طے پانے والی اضافی قیمت کو باطل کر دیا ہے اس لئے کہ انہوں نے یہاں ہزل (مذاق) کیا ہے کیونکہ انہوں نے اس کا قصد و ارادہ نہیں کیا تھا، لہذا بیع میں اضافی قیمت کا ذکر درست نہ ہوگا جس کی بنا پر قیمت وہی رہے گی جس پر انہوں نے باہمی مشورے میں اتفاق کیا ہے اور وہ قیمت ایک ہزار کی ہے۔

اور اگر اس کی مجبوری جنس کے متعلق ہو، مثلاً انہوں نے خفیہ مشورے میں اتفاق کیا کہ قیمت ایک ہزار درہم ہوگی، لیکن وہ یہ ظاہر کریں گے کہ بیع ایک سو دینار کے عوض ہوئی ہے۔ پھر اگر وہ خفیہ مشورے میں یہ نہ کہیں کہ اعلانیہ قیمت محض دکھاوا اور دوسروں کو سنانے کیلئے ہے تو قیمت وہی ہوگی جس پر انہوں نے باہمی عقد کیا ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر انہوں نے اس وقت ایسا ہی کہا تو قیاس یہ ہے کہ عقد باطل ہوگا اور استحسان یہ ہے کہ ایک سو دینار کے عوض بیع صحیح ہوگی۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ خفیہ قیمت کا انہوں نے عقد میں ذکر نہیں کیا اور اعلانیہ قیمت کا انہوں نے ارادہ نہیں کیا۔ اس طرح انہوں نے گویا ہزل (مذاق) کیا ہے لہذا یہ

قیمت ساقط ہو جائے گی اور یوں بیع بلا قیمت باقی رہے گی، لہذا یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ استحسان کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ انہوں نے باطل بیع کا قصد نہیں کیا بلکہ صحیح بیع کا قصد کیا ہے، لہذا جہاں تک ممکن ہو سکے اسے صحیح اور درست بیع پر محمول کرنا ضروری ہوگا۔ اور اس کو بیع صحیح پر محمول کرنا اعلانیہ قیمت کے اظہار کے بغیر ممکن نہیں، گویا انہوں نے اس قیمت سے جو انہوں نے خفیہ طور پر ملے کی تھی انحراف کیا ہے، لہذا حکم ظاہری قیمت کے ساتھ متعلق ہو جائے گا، جیسے کہ اگر انہوں نے اس بات پر اتفاق کر لیا کہ وہ بیع نلجنہ کے طور پر بیع کریں گے۔ پھر انہوں نے ایک دوسرے کو اپنی اشیاء ہبہ کر دیں بخلاف ایک ہزار اور دو ہزار کی قیمت کے۔ اس لئے کہ وہ قیمت جو انہوں نے خفیہ طور پر ملے کی تھی وہ قیمت اور اضافی قیمت اعلانیہ بیع کے وقت عقد میں مذکور ہوئی تھیں، لہذا عقد بیع اس کے ساتھ متعلق ہو جائے گا۔

یہ حکم اس صورت میں ہے جب انہوں نے خفیہ طور پر مشورہ کیا، مگر خفیہ طور پر عقد نہ کیا، لیکن اگر انہوں نے خفیہ طور پر کسی قیمت پر عقد کر لیا پھر انہوں نے باہمی مشورہ کیا کہ وہ عقد کا اظہار زیادہ قیمت کے ساتھ یا دوسری جنس کی قیمت کے ساتھ کریں گے، پھر اگر انہوں نے یہ نہ کہا کہ دوسرا عقد محض دکھاوا اور دوسروں کو سنانے کیلئے ہے تو دوسرا عقد پہلے عقد کو منسوخ کر دے گا اور وہی قیمت شمار ہوگی جو دوسرے عقد میں ذکر کی گئی ہے، اس لئے کہ بیع فسخ و اقالے کا احتمال رکھتی ہے، لہذا ان دونوں کا دوسرے عقد کو شروع کرنا پہلی بیع کو باطل کرنا ہوگا، لہذا پہلی بیع باطل ہو جائے گی اور دوسری بیع مذکورہ قیمت کے عوض جائز ہو جائے گی۔ اور اگر انہوں نے یہ کہا کہ یہ تو دکھاوا اور دوسروں کو سنانے کیلئے ہے، پھر اگر دونوں قیمتوں کی جنس مختلف ہو تو اس صورت میں پہلا عقد ہی معتبر ہوگا اس لئے کہ انہوں نے اسے دکھاوے اور دوسروں کو سنانے کیلئے نہیں کیا، تو چونکہ انہوں نے دوسرے عقد میں مذکورہ قیمت کو باطل کر دیا ہے، لہذا دوسرا عقد درست نہ ہوگا جس کی بنا پر پہلا عقد صحیح ہوگا اور اگر وہ پہلی قیمت ہی کی جنس سے ہو تو عقد دوسرا ہی درست ہے اس لئے کہ بیع فسخ ہونے کا احتمال رکھتی ہے لہذا اصل عقد دوسرا ہی ہوگا، لیکن پہلے عقد والی قیمت کے عوض اور اضافی قیمت باطل ہوگی اس لئے کہ انہوں نے اس قیمت کو باطل کر دیا ہے، اس اعتبار سے کہ انہوں نے ایک دوسرے کے ساتھ ہزل (مذاق) کیا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب انہوں نے پہلے مشورہ کیا ہو اور بیع نلجنہ پر اتفاق کر لیا ہو اور پھر انہوں نے بیع کی ہو اور دونوں اس بات پر متفق ہوں کہ انہوں نے پہلے مشورہ کیا ہے، لیکن اگر ان دونوں کے درمیان اختلاف ہو جائے اور ان میں سے ایک بیع نلجنہ کا دعویٰ کرے اور دوسرا اس کا انکار کرے اور اس کا یہ دعویٰ ہو کہ بیع خوشی اور رغبت کے ساتھ ہوئی ہے تو اس صورت میں نلجنہ کا انکار کرنے والے کی بات معتبر ہوگی۔ اس لئے کہ ظاہری حالت اسی کے حق میں ہے، لہذا بیع نلجنہ کا دعویٰ کرنے والے کے بجائے اسی کی بات قسم کے ساتھ معتبر ہوگی جب وہ قیمت طلب کرے۔ پھر اگر دوسرے شخص نے کوئی ثبوت پیش کر دیا کہ یہ بیع نلجنہ تھی تو اس کی دلیل معتبر ہوگی کیونکہ اس نے دلیل کے ساتھ شرط کو ثابت کر دیا ہے، لہذا اس کی دلیل قبول کی جائے گی، جیسے کہ اگر اس نے دلیل کے ساتھ اپنے لئے خیال ثابت کر دیا ہو تو تب یہی حکم ہے۔ یہ تفریع امام ابو حنیفہ کی ظاہر روایت پر ہے اس لئے کہ انہوں نے سابق مشورے کا اعتبار کیا ہے، جبکہ امام ابو یوسف کی روایت پر یہ تفریع درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ انہوں نے ظاہری عقد کا اعتبار کیا ہے، لہذا ان کے نزدیک

اس دعوے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، کیونکہ اگر یہ دعویٰ صحیح بھی ہو تو تب بھی ظاہری بیع پر اثر انداز نہیں ہو سکتا۔ اور القاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ اس مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبینؒ میں اختلاف ہے۔ انہوں نے امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول لکھا ہے کہ جواز بیع کا دعویٰ کرنے والے کی بات معتبر ہوگی۔ اور صاحبینؒ کے قول پر اس شخص کی بات معتبر ہوگی جو بیع تلجنہ ہونے کا مدعی ہے اور یہ عقد فاسد ہوگا۔

اور اگر انہوں نے بیع تلجنہ پر اتفاق کیا پھر انہوں نے بیع کے وقت کہا کہ ہر وہ شرط جو ہمارے درمیان میں ہے باطل ہے تو بیع تلجنہ باطل ہو جائے گی اور عقد جائز ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک فاسد اور زائد شرط ہے، لہذا اس کو ساقط کرنے کے ساتھ وہ ساقط ہونے کا احتمال رکھتی ہے اور جب اس نے اس کو ساقط کر دیا تو بیع جائز ہوگی، البتہ اگر وہ باہمی مشورے کے وقت متفق ہو جائیں اور کہیں کہ ہم بیع کے وقت جو الفاظ کہیں گے کہ ”ہر وہ شرط جو ہم نے کی وہ باطل ہوگی“ باطل ہوں گے، پھر جب انہوں نے یہ بات آپس میں طے کی تو اب عقد جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں اس بات پر متفق ہو گئے ہیں کہ بیع کے وقت ان کا شرط کو ”باطل کرنا“ باطل ہے۔ لیکن اگر انہوں نے اعلانیہ طور پر وہی کچھ کہا جو انہوں نے خفیہ طور پر طے کیا تھا اور پھر کہا جو ہم نے یہ شرط رکھی تھی تو ہم نے اس کو باطل کیا، پھر انہوں نے بیع و شراء کیا تو یہ عقد جائز ہوگا۔ پھر جس طرح بیع تلجنہ جائز نہیں ہے اسی طرح بیع تلجنہ کا اقرار کرنا بھی جائز نہیں ہے اس طرح کہ وہ دوسرے شخص سے کہے میں اعلانیہ تیرے لئے اپنے مال یا اپنے مکان کا اقرار کروں گا اور دونوں نے اس اقرار کے باطل ہونے پر اتفاق کیا تو یہ اقرار درست نہ ہوگا، حتیٰ کہ مقررہ (جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہے) اس کا مالک نہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(ب) خصوصی شرائط:

رہی وہ شرط جو بعض اقسام کے ساتھ مخصوص ہیں تو اس کی متعدد اقسام ہیں، تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ ادھار بیع میں مدت کا معلوم و مقرر ہونا:

لہذا اگر مدت مجہول ہو تو اس سے بیع فاسد ہو جائے گی، خواہ یہ جہالت بہت واضح (جہالت فاحشہ) ہو، جیسے ہوا کا چلنا اور آسمان سے بارش برسنا اور کسی شخص کا آنا، یا کسی کا وفات پانا، یا اس کا دولت مند ہونا وغیرہ یا اس مسئلے میں جہالت کم (جہالت متقاربہ) ہو، جیسے مثلاً فصل کا کٹنا، اس کا گاہنا، نیروز اور مہرجان، حاجیوں کا آنا اور ان کا جانا، فصل کا کٹنا اور روٹی کا چننا، کسی کا پیدا ہونا، نصاریٰ کے روزے اور ان کا انظار کرنا، ان کا روزے میں داخل ہونے سے قبل وغیرہ۔ اس لئے کہ اول الذکر صورت میں ان کے وقوع پذیر ہونے اور نہ ہونے کا دھوکہ ہے اور دوسری قسم ایسی باتوں پر مشتمل ہے جو آگے پیچھے ہو سکتی ہیں جس کی بنا پر باہمی جھگڑے تک نوبت پہنچ سکتی ہے، لہذا اس سے بیع کا فاسد ہونا لازم آجائے گا۔ اور اگر اس نے کوئی شے ادھار قیمت پر فروخت کی، مگر اس کی ادائیگی کی مدت میں جہالت متقاربہ رکھی، پھر مشتری نے مدت آنے سے قبل اس سے پہلے کہ جہالت کی بنا پر عقد باطل ہو، اس مدت کو ختم کر دیا تو یہ عقد ہمارے عینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک جائز ہو جائے

گا۔ مگر امام زفرؒ کے نزدیک عقد جائز نہ ہوگا اور اگر اس نے مہلت ختم ہونے، یعنی کٹائی شروع ہونے تک مہلت کو ختم نہ کیا تا آنکہ وہ مدت ختم ہوگئی پھر اس نے اس کو باطل کیا تو یہ بیع بالاجماع جائز نہ ہوگی اور اگر جماعت بہت واضح (جماعت فاضلہ) ہو، پھر مشتری نے دونوں کے الگ ہونے سے قبل مہلت کو باطل کر دیا اور قیوت ادا کی تو ہمارے نزدیک بیع جائز اور امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی اور اگر وہ دونوں اس مہلت کو ختم کرنے سے قبل باہم ذکر الگ ہو گئے تو بالاجماع بیع جائز نہ ہوگی۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے، جب اس نے شرط خیار کے ساتھ بیع کی اور خیار کیلئے کوئی خاص وقت مقرر نہ کیا، مثلاً اس نے کہا ہمیشہ کیلئے یا کئی دنوں کے لئے اور اس نے وقت کی تعبیر نہ کی، تو بالاجماع بیع باطل ہو جائے گی۔ پھر صاحب خیار نے اپنے خیار کو تین دن گزرنے اور عقد فسخ ہونے سے قبل ختم کر دیا تو ہمارے نزدیک عقد جائز ہوگا۔ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے اور اگر اس نے یہ مہلت تین دن گزرنے کے بعد ختم کی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے اس کا کوئی وقت مقرر کر دیا، مثلاً اس نے کہا چار دن یا ایک ماہ پھر اس نے تین دن گزرنے اور اس کی بنا پر بیع فسخ ہونے سے قبل اپنا خیار ختم کر دیا تو ہمارے نزدیک بیع جائز ہوگی اور امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ خیار جائز ہے اور اگر تین دن گزرنے کے بعد صاحب خیار نے اپنا خیار ختم کیا تو بالاجماع یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے بیع سلم خیار شرط کے ساتھ کی، یہاں تک کہ بیع سلم فاسد ہوگئی، پھر صاحب خیار نے دونوں کے باہم ذکر الگ ہونے سے قبل اپنا خیار باطل کر دیا تو ہمارے نزدیک بیع جائز ہوگی، بشرطیکہ اس اعمال (سہا) اس کے پاس موجود ہو اور اگر وہ اس کے بطلان سے پہلے الگ ہو گئے اور پھر اس نے اپنا خیار باطل لیا تو بالاجماع بیع جائز نہ ہوگی۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے کپڑا کچھ رقم کے عوض خریدا، لیکن مشتری کو اس رقم کا حصہ نہ دیا، یہاں تک کہ بیع فاسد ہوگئی پھر اسے اس رقم کا پتہ چلا پھر اگر اسے دونوں کے باہم ذکر الگ ہونے سے قبل پتہ چلا اور اس نے بیع کو پسند کر لیا تو ہمارے نزدیک بیع جائز اور امام زفرؒ کے ہاں باطل ہوگی اور اگر دونوں کے الگ ہونے کے بعد اس نے اپنا خیار باطل کیا تو بالاجماع بیع جائز نہ ہوگی۔ امام زفرؒ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ اگر بیع فاسد کے ساتھ منعقد ہوئی ہو تو ایسی بیع اس کے بعد مفید مضر کے ختم ہو جانے کے باوجود بھی جواز کا حامل نہیں رہتی۔ اور ہمارے نزدیک اصول یہ ہے کہ فساد کو دیکھا جائے گا اگر تو فساد قوی ہو، مثلاً یہ کہ عقد میں لہو، مٹی، (قیمت) یا مہل (شے) میں فساد داخل ہو گیا ہو تو ایسی بیع مفید مضر کے دور ہو جانے کے باوجود جواز کا حامل نہیں رہتی، جو امام زفرؒ کا موقف ہے، جیسے کہ اگر اس نے کوئی غلام ایک ہزار درہم اور شراب کے ایک رطل کے عوض فروخت لیا پھر مشتری نے شراب کے رطل کو ختم کر دیا تو بیع جائز نہ ہوگی اور اگر وہ اس کے بعد لہو، مٹی، (قیمت) یا مہل (شے) میں فساد داخل نہ ہوا ہو، بلکہ وہ کسی ایسی جائز شرط میں ہو جس میں مفید مضر کے دور ہونے سے اس کے جواز کا احتمال ہو جیسے کہ غیر مقررہ وقت تک کیلئے شرط خیار والی بیع یا اس کا وقت تو مقرر ہو مگر اس میں جماعت ہو جیسے فصل کے کٹنے اور گاہنے وغیرہ کے ساتھ، اس کی تعبیر کی گئی ہو یا انہوں نے وقت کا ذکر نہ لیا ہو جیسا کہ 'ی' مجہول مدت کیلئے احوار پر بیع کی صورت میں ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

پھر مشائخ کے درمیان اس عقد کے فاسد ہونے کی عبارت میں اختلاف ہے۔ مشائخ عراق کہتے ہیں کہ وہ ایسی بیع فاسد منعقد ہوئی ہے جس میں فساد متقرر (مستحکم) نہیں تھا۔ پھر اگر اس نے شرط کو اس کے مستحکم ہونے سے قبل باطل کر دیا، مثلاً ابھی تک کٹائی کا موسم نہ آیا ہو یا چوتھا دن نہ آیا ہو تو بیع جواز کی طرف پلٹ جاتی ہے اور اگر اس نے اس کو باطل نہ کیا تو اس کا فساد مستحکم ہو جائے گا۔ یہی قول ہمارے بعض ماوراء النہر کے مشائخ کا ہے اور خراسان اور ہمارے ماوراء النہر کے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ عقد موقوف طور پر منعقد ہوتا ہے: اگر تو اس نے کٹائی کا موسم اور چوتھا دن آنے سے قبل شرط کو ساقط کر دیا تو اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ بیع دراصل جائز تھی اور اگر اس نے چوتھا دن اور کٹائی کا موسم آنے سے قبل اس کو باطل نہ کیا تو اس سے یہ ظاہر ہو گیا کہ وہ بیع شروع سے ہی فاسد منعقد ہوئی ہے۔ الحسن بن زیاد نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ اگر کسی شخص نے کوئی غلام اس شرط پر خریدا کہ اسے تین دن سے زیادہ کیلئے خیار (اختیار) ہوگا تو بیع موقوف ہوگی۔ پھر اگر مشتری نے تین دن گزرنے سے قبل یہ کہہ دیا کہ میں اپنا خیار باطل کرتا ہوں اور اس نے بائع کے کچھ کہنے سے قبل بیع کو طلب کر لیا تو اسے اس کا حق ہوگا اور یہ بیع مکمل ہو جائے گی اور اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی اور بائع کو اس بیع کو باطل کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اور اگر بائع نے مشتری کے اپنے خیار کو باطل کرنے سے قبل یہ کہا کہ میں نے اپنا خیار باطل کیا تو بیع باطل ہو جائے گی اور مشتری کو اس کے بعد بیع کو مانگنے اور یہ کہنے کا حق نہ ہوگا کہ وہ اپنا خیار باطل کرے تو اس روایت کی رو سے امام ابو حنیفہؒ نے اس کے موقوف ہونے کی تصریح کی ہے اور اس کی تشریح اس طرح کی ہے کہ انہوں نے مشتری کی اجازت دینے سے قبل بائع کو فسخ کرنے کا حق دیا ہے اور یہ موقوف بیع کی علامت ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو اس کے فسخ کرنے کا حق ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ بیع شروع سے ہی فاسد ہونے کی وصف کے ساتھ منعقد ہوئی ہے، لہذا اس کے تبدیل ہو کر صحیح ہونے کی کوئی صورت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں استحالہ (مشکل) لازم آتا ہے۔ اسی لئے اگر کٹائی کا موسم یا چوتھا دن آجائے تو وہ تبدیل ہو کر صحیح نہیں ہوتی۔ ہمارے استدلال کے دو طریقے ہیں: ایک یہ کہ فی الحال یہ عقد موقوف ہے، اسے فاسد نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی صحیح کہا جاسکتا ہے، اس لئے کہ مذکورہ شرط میں یہ احتمال بھی ہے کہ وہ حقیقتاً مفسد ہو اور یہ بھی کہ وہ مفسد نہ ہو۔ پھر اگر اس نے اس شرط کو کٹائی کا موسم یا چوتھا دن آنے سے قبل باطل کر دیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ وہ شرط مفسد نہیں ہے اس لئے کہ جب یہ ظاہر ہو گیا کہ اس نے مدت اور شرط خیار اسی وقت کیلئے مقرر کیا تھا تو اس سے پتہ چلا کہ عقد تو صحیح طور پر ہوا ہے جو فی نفسہ اپنے وجود کے وقت سے ملکیت کیلئے مفید ہے، جیسے کہ اگر اس نے صحیح مدت اور صحیح خیار کو ختم کر دیا، یعنی تین دنوں کا خیار ایک دن کے بعد ختم کر دیا اور اگر اس نے تین دن گزرنے اور کٹائی کا موسم آنے سے قبل یہ خیار ختم نہ کیا تو اس سے ظاہر ہوا کہ یہ شرط اسی وقت کیلئے تھی اور یہ کہ یہ شرط مفسد بیع ہے۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ فی نفسہ یہ عقد جائز ہے اور یہ فساد کا احتمال نہیں رکھتا، جیسا کہ بیان کیا گیا اور۔ یہی حکم مدت اور خیار کی تعیین کا ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں اشیاء عقد کے ساتھ مطابقت رکھتی ہیں۔ اور یہ کہ فی الوقت اس عقد کی صفت جو اس کے فاسد ہونے سے کی جاتی ہے تو وہ فی نفسہ اس کی نہیں ہے، بلکہ

ایک ایسے مفہوم کی بنا پر ہے جو اس سے متصل ہے اور اس سے 'نیز مہلت اور خیار سے اضافی شے ہے اور یہ مفہوم اس میں موجود جہالت اور شرعاً مقررہ مدت سے زیادہ کا خیار ہے' لہذا اگر یہ شرط کٹائی کا موسم یا چوتھا دن آنے سے قبل ساقط ہوگئی تو اس نے ایک مفید عنصر کو اس کے مستحکم ہونے سے قبل ساقط کر دیا ہے' لہذا یہ عقد ویسے ہی جائز اور مشروع رہے گا جیسا کہ وہ مفید شرط کے بغیر تھا اور جب مذکورہ وقت آگیا تو مفید عنصر مستحکم ہو گیا' لہذا اس سے اس کا فاسد ہونا مستحکم ہو گیا اور مستحکم ہو جانے کے بعد اس کا فساد زوال کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور امام زفرؒ کا یہ کہنا کہ عقد اپنے وجود کے وقت سے ہی فاسد منعقد ہوا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ استدلال کے پہلے طریقے کے مطابق یہ بات درست نہیں ہے بلکہ وہ عقد تو موقوف ہے۔ دوسرے طریقہ استدلال کی رو سے یہ بات ہمیں مسلم ہے' لیکن اس میں فساد بعینہ نہیں ہے' بلکہ فساد لغیرہ (کسی باہر کے عنصر کی بنا پر) ہے اور وہ مذکورہ شرط ہے جو اس سے متصل اور ملحق ہے اور اس نے اس مفید عنصر کے مستحکم ہونے سے قبل ختم کر دیا ہے' لہذا اس میں ایسا فساد جو کسی اور وجہ (لغیرہ) سے ثابت ہوا تھا' زائل ہو گیا ہے جس کی بنا پر وہ عقد بدستور جائز رہے گا' واللہ سبحانہ و تعالیٰ الموفق۔

اور اگر اس نے اس شے کو نقد قیمت کے عوض فروخت کیا' مگر بعد ازاں اس نے اسے قریبی مدت (اجل متقارب) تک مؤخر کر دیا تو اگر اس نے کسی ایسی مدت تک مؤخر کیا جس میں واضح جہالت ہو تو سودا جائز نہ ہوگا اور قرض بدستور اس پر فوری واجب الادا رہے گا۔ یہاں مدت مقرر کرنے اور وصولی مؤخر کرنے میں فرق ہے! جو یہ ہے کہ ادائیگی قیمت کیلئے مدت مقرر کرنا (تأجل) جائز نہیں ہے' جبکہ ادائیگی کو مؤخر کرنا جائز ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ عقد میں مدت مقرر کرنا (تأجل) اس میں مہلت کو شرط قرار دینا ہے اور عقد میں ایسی اجل (مہلت) سے' جو مشروط ہو خواہ اس میں جہالت متقارب ہی ہو' اس کا فاسد ہونا لازم آتا ہے اس لئے کہ اس سے باہمی جھگڑے تک نوبت پہنچتی ہے' جبکہ مجہول مدت تک وصولی کو مؤخر کرنا اس میں جہالت متقاربہ کا پایا جاتا ہے جس سے آپس میں جھگڑا پیدا نہیں ہوتا' کیونکہ غام طور پر لوگ ان مدتوں تک وصولی کو مؤخر کرتے رہتے ہیں' جس کی اساس چشم پوشی پر ہے' تو ظاہر یہ ہے کہ لوگ وصولی کے مسئلے میں چشم پوشی کرتے ہیں اور اس پر جھگڑتے نہیں ہیں اور لوگوں میں قیمت کی وصولی اتنی زیادہ دیر تک مؤخر کرنے کی عادت نہیں ہے جس میں جہالت فادشہ (واضح جہالت) پائی جائے۔ بخلاف تأجل (ادائیگی قیمت کیلئے مقرر کردہ مدت) شرط کے ساتھ شے کو فروخت کرنے کے' اس لئے کہ اس نے جس مسئلے کو شرط لھرایا ہے اس کی بنیاد دونوں طرف سے عکس پر ہے' لہذا اس میں جہالت کا ہونا' اگرچہ کم ہی ہو' باہمی جھگڑے پر منتج ہوگا' اسی لئے قریبی مدت تک کیلئے بھی ادھار پر بیع کرنا جائز نہیں ہے۔

اور اس کیلئے کفالت (کسی کو کفیل لھرائنا) جائز ہے' اس لئے کہ کفالت کی بنیاد باہمی چشم پوشی پر ہے ایسا نہ کہ معمول لہ (جس کیلئے کفالت ہو) عام طور پر کفیل پر راستہ تنگ نہیں کرتا۔ وجہ یہ ہے کہ متعلقہ فرد (اصل) سے قرض کی وصولی کا کوئی راستہ نہیں' لہذا اس طریقے سے مقررہ مدت تک مہلت دینا باہمی جھگڑے پر منتج نہیں ہوتا' بخلاف بیع میں ایسی جہالت کے اس لئے کہ بیع میں ایسی جہالت باہمی جھگڑے تک پہنچانے والی ہوتی ہے لہذا یہ بیع کیلئے مذموم ہوگی۔

اور اگر اس نے کوئی شے ادھار قیمت پر اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ وہ اسے دوسرے شہر میں قیمت ادا کرے گا تو یہ بات دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ قیمت (ثمن) کوئی ایسی شے ہوگی جس میں باربرداری وغیرہ کی مشقت نہ ہوگی اور یا پھر اس میں باربرداری وغیرہ کی مشقت ہوگی۔ ان دونوں میں سے ہر ایک صورت پھر دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو اس کیلئے کوئی مدت مقرر کی گئی ہوگی یا نہیں۔ اگر تو اس کیلئے کوئی مدت مقرر نہ کی گئی ہو تو بیع فاسد ہوگی خواہ قیمت کو مالک تک پہنچانے میں باربرداری اور مشقت وغیرہ کا تحمل کرنا پڑے یا نہیں۔ اس لئے کہ جب اس نے وصولی قیمت کیلئے کوئی مدت مقرر نہیں کی تو اس عقد میں سپرداری کی شرط کسی بھی جگہ میں بر سبیل تاخیر (تاخیر) ہوگی جو ایک مجہول مدت ہے، جس سے عقد کا فاسد ہونا لازم آتا ہے اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر قیمت کے پہنچانے میں باربرداری اور مشقت کا عنصر نہ ہو تو بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ دوسری جگہ میں ادائیگی کی شرط حقیقی طور پر تاخیر (تاخیر کرنا) نہیں ہے بلکہ وہ تو سپرداری کو دوسری جگہ کو ادائیگی کیلئے مخصوص کرنا ہے لہذا بیع جائز ہوگی۔ اور مشتری کو قیمت کی سپرداری پر مجبور کیا جائے گا خواہ بائع نے کسی بھی جگہ وصولی کا مطالبہ کیا ہو اور اگر اس نے اس شرط پر اس کیلئے کوئی تاخیری مدت مقرر کی کہ وہ اسے قیمت وقت مقررہ کے بعد کسی اور شہر میں ادا کرے گا۔ پھر اگر تو وہ مدت اتنی ہو کہ اس مدت میں مذکورہ جگہ تک پہنچنا ممکن نہ ہو تو تب بھی بیع فاسد ہوگی اس لئے کہ اگر اس مدت میں مشروط جگہ تک پہنچنا ممکن نہ ہو تو ایسے ہی سمجھا جائے گا جیسے کہ اس نے ادائیگی قیمت کیلئے مدت مقرر نہیں کی اور اگر اس نے اتنی مدت مقرر کی، جس میں متعلقہ جگہ تک پہنچنا ممکن ہو تو بیع صحیح ہوگی اور مدت کی تعیین بھی صحیح ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس نے ایسی مدت مقرر کی جس میں اس جگہ تک اس کا پہنچنا ممکن ہو تو اس سے معلوم ہوا کہ اس جگہ میں سپرداری کی شرط جو بنائے تاخیر کی نہ تھی بلکہ اس جگہ کو ادائیگی کیلئے مخصوص کرنے کی بنا پر تھی۔ پھر جب مقرر کردہ مدت آگئی اور بائع نے غیر مشروط جگہ میں وصولی قیمت کا مطالبہ کر دیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو قیمت کوئی ایسی شے ہو جس میں باربرداری کی محنت اور مشقت نہ ہو تو مشتری کو اس کی سپرداری پر مجبور کیا جائے گا خواہ کسی بھی جگہ بائع نے اس کا مطالبہ کیا، بشرطیکہ اس نے مدت مقررہ کے آنے کے بعد ایسا کیا ہو اور اگر اس میں باربرداری کی زحمت ہو تو ایسی صورت میں مشروط جگہ کے علاوہ کسی اور جگہ اس کی سپرداری پر مشتری کو مجبور نہ کیا جائے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب مشتری نے غیر مشروط جگہ میں اس کی سپرداری کا ارادہ کیا اور بائع نے مشروط جگہ کے سوا کسی اور جگہ قیمت وصول کرنے سے انکار کر دیا تو اس کے متعلق بھی یہی تفصیل ہے۔ اور اگر قیمت (ثمن) کوئی عین شے ہو، پھر اس نے دوسرے شہر میں اس کی سپرداری کی شرط رکھی تو یہ بیع فاسد ہوگی خواہ اس نے اس کیلئے کوئی تاخیری مدت مقرر کی ہو یا نہ اس لئے کہ اس میں دھوکہ ہے، واللہ اعلم۔

(۲) کسی منقولہ شے (Movable Property) کی بیع میں بائع کے قبضے کا ہونا:

یہ بھی ضروری ہے لہذا قبضہ سے قبل اس کی فروخت جائز نہ ہوگی۔ جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے غیر مقبوضہ شے کی بیع سے منع کیا ہے اور کسی شے کی ممانعت ممنوعہ شے کے فاسد ہونے کو واجب لڑتی ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس میں معقود علیہ کے ہلاک ہونے کی صورت میں بیع کا امکان

(غرر دھوکہ) موجود ہے۔ اس لئے کہ اگر قبضہ سے قبل معقود علیہ شے (مبیع) ہلاک ہوگئی تو اس سے پہلی بیع فسخ ہو جائے گی جس سے دوسری بیع بھی فسخ ہو جائے گی کیونکہ اس نے اس کو پہلی بیع پر ہی مبنی کیا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی بیع سے منع کیا ہے جس میں دھوکہ ہو پھر خواہ اس نے اس کو اس کے اصل بائع سے خریدا ہو یا غیر بائع سے، کیونکہ یہ نہی مطلق ہے جو بائع یا غیر بائع سے اس کی خریداری کے درمیان فرق نہیں کرتی۔ اسی طرح غرر (دھوکے) کا مفہوم بھی دونوں کے درمیان فرق نہیں کرتا، لہذا دوسری بیع جائز نہ ہوگی اور پہلی بیع اپنی جگہ موجود ہوگی اور اس میں دوسرے کو شریک کرنا اور اس کو ذمہ داری (تولیت) سونپنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک صورت بیع ہے اور اگر اس نے نصف مبیع پر قبضہ کر لیا اور نصف پر نہ کیا، پھر اس نے اس میں کسی اور کو شریک کر لیا تو اس حصے میں جس پر اس نے قبضہ نہیں کیا یہ تصرف درست نہ ہوگا اور جتنے حصہ میں اس نے قبضہ کر لیا ہے اتنے حصہ میں یہ تصرف جائز ہوگا اس لئے کہ کسی کو حصہ دار بنانا ایک طرح کی بیع ہے اور مبیع ایک منقول شے ہے لہذا غیر مقبوضہ شے اس کا شرعاً محل (جگہ) نہ ہوگی جس کی بنا پر اس میں کسی کو حصہ دار بنانا غیر مقبوض شے میں حصہ دار بنانا ہے جو درست نہ ہوگا البتہ مقبوضہ حصہ میں درست ہوگا اور طہفہ (عقد بیع) میں تفرق پیدا ہو جانے کی بنا پر اس کو خیار ہوگا۔

اسی طرح اس کو اجارے / کرائے پر دینا بھی درست نہیں ہے، اس لئے کہ اجارہ کسی شے کی منفعت کا باعاً حاضہ طور پر مالک ہونا ہے اور کسی شے کے منافع کا مالک ہونا شے (مبنی) کی ملکیت کے تابع ہے اور چونکہ یہاں اس شے کا کسی کو مالک بنانا جائز نہیں ہے، لہذا اس کے نفع کا بھی کسی کو مالک بنانا درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اجارہ ایک ایسا عقد ہے جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتا ہے لہذا اس میں معقود علیہ کے فسخ ہو جانے کی صورت میں اس کے فسخ ہو جانے کا احتمال (دھوکہ) موجود ہے: نیز اس لئے بھی کہ ہم نے اس کے متعلق ممانعت کی جو روایت نقل کی ہے وہ اجارہ کو بھی شامل ہے، اس لئے کہ وہ ایک طرح کی بیع ہے، یعنی منافع کی اور مبیع کے غلام ہونے کی صورت میں اس کو معاوضے کے ساتھ اور بلا معاوضہ آزاد کرنا جائز ہے۔ اسی طرح اس کو مدبر اور ام ولد بنانا بھی درست ہے۔ اس طرح کہ اگر وہ باندی ہو اور اس نے یہ اقرار کیا کہ اگر اس کے ہاں اس کی کوئی اولاد ہوگئی تو وہ اس کی وفات کے بعد آزاد ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہ تصرفات غلامی کی ملکیت پر مبنی ہیں اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے، بخلاف بیع کے، اس لئے کہ اس کی صحت غلام کی ملکیت اور قبضے پر موقوف ہوتی ہے، کیونکہ ہر بیع سپرداری کی محتاج ہوتی ہے۔ یہی حکم اس کو اجارے پر دینے کا ہے۔ بخلاف غلام کو آزاد کرنے اور اس کو مدبر بنانے کے، نیز اس لئے بھی کہ اس سے مانع اس کا قبضہ ہے اور ان تصرفات کی بنا پر وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم اپنی جگہ اس کا ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ یہاں اس کا فاسد ہونا دھوکہ راجح ہونے کی بنا پر تھا اور وہ دھوکہ (غرر) معقود علیہ کے ہلاک ہونے کی صورت میں بیع کے فسخ ہونے کا ہے، جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ اور یہ تصرفات ایسے ہیں کہ نہ فسخ ہونے کا احتمال نہیں رہتے جس کی بنا پر فسخ ہونا نہ پایا گیا، لہذا مذکورہ دلیل کی بنا پر اس کا جواز الزم نہیں آتا۔

پھر آیا (قبضہ سے قبل) غلام کو مکاتب بنانا جائز ہے؟ اس کے متعلق ہمارے ائمہ کرام سے کوئی روایت

نہیں ہے، لہذا اس میں عدم جواز کا احتمال ہے، جو بیع پر قیاس ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک عقد فسخ و اقالہ کا احتمال رکھتا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ کہا جائے کہ جائز ہے۔ اس صورت میں اس کے اور بیع کے مابین فرق ہوگا اس لئے کہ کتابت نقصان رسانی میں بیع سے زیادہ وسیع ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر مشتری نے قبضہ سے قبل اس کو مکاتب بنادیا تو بائع کیلئے اجازت ہے کہ وہ اس کی کتابت کو باطل کر دے لیکن اگر اس نے اس کو باطل نہ کیا تا آنکہ مشتری نے اس کی نقد قیمت ادا کر دی تو اس کی کتابت جائز ہو جائے گی۔ اس کا امام ابو یوسفؒ نے العیون میں ذکر کیا ہے۔ اور اگر اس نے اس کو بائع کو ہبہ کر دیا پھر اگر اس نے اس کو قبول نہ کیا تو ہبہ درست نہ ہوگا اور بیع اپنی جگہ بحال رہے گی، اس لئے کہ ہبہ قبول کرنے کے بغیر درست نہیں ہوتا۔ پھر اگر بائع نے اس کو قبول کر لیا تو تب بھی ہبہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ قبضہ سے قبل بیع کا دوسرے کو مالک بنانا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔ جیسا کہ بیع کا یہی حکم ہے اور ان دونوں کے مابین بیع فسخ ہو جائے گی۔ اور ایسا کرنا بیع کا اقالہ ہوگا۔ یہاں انہوں نے بائع کو ہبہ کرنے اور کسی اور کو بیع کرنے کے درمیان فرق کیا ہے۔ اس طرح کہ انہوں نے اس کو ہبہ کرنے کو بیع کا اقالہ (منسوخ کرنا) قرار دیا ہے نہ کہ اس کی بیع کرنے کو۔ دونوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ اور اقالہ کے درمیان قریبی تعلق ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک شے اس سے پہلے کے تصرف کو معدوم کرنے کیلئے استعمال ہوتی ہے، کہا جاتا ہے:

وہبت منک جریمتک میں نے تجھے تیرا جرم ہبہ (معاف) کر دیا۔

جیسے کہ کہا جاتا ہے:

اقلت عشر تک میں نے تیری غلطی کو معاف کر دیا۔

یا ”میں نے اسے قانونی مواخذے کے بارے میں کالعدم کر دیا“۔ کیا تو نہیں جانتا کہ ان الفاظ میں سے ہر ایک لفظ دوسرے کی جگہ استعمال ہوتا ہے، لہذا یہاں اگر حقیقت پر عمل کرنا ممکن نہیں رہا، تو لفظ ہبہ کو اقالہ سے مجاز قرار دینا تو ممکن ہے، بخلاف بیع کے اس لئے کہ اس کے اور اقالہ کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے جس کی بنا پر اسے اس کی طرف سے مجاز قرار دینا مشکل ہے، لہذا قول وہ لغو ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اس پر صدقہ کیا تو اس کی بھی وہی تفصیل ہے جو ہم نے اوپر بیان کی۔ اور اگر اس نے وہ شے بائع کے علاوہ کسی اور کو ہبہ کر دی یا کسی اور پر صدقہ کر دی اور اس نے بائع سے قبضہ دینے کو کہا یا اس نے کسی اور شخص کے ہاں اسے رهن رکھوا دیا اور بائع سے قبضہ دینے کو کہا پھر اس نے اس کے حکم سے اس پر قبضہ کر لیا یا اس کو وہ شے قرض پر دے دی اور اس نے قبضہ دینے کو کہا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ تمام معاملات (عقود) درست نہ ہوں گے اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ تمام تصرفات جائز ہوں گے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ ان معاملات کا صحیح ہونا قبضے پر مبنی ہے۔ پھر جب اس نے اس کو قبضے کا حکم دیا تو اس نے اس کو قبضہ میں اپنا نائب بنا دیا تو وہ اس کیلئے بمنزلہ وکیل کے ہوگا۔ پھر جب اس نے اس کے حکم سے اس پر قبضہ کر لیا تو وہ پہلے اس کی طرف سے بطریق نیابت اس پر قبضہ کرنے والا ہوگا اور پھر وہ اپنی طرف سے اس پر قبضہ کرنے والا ہوگا۔ لہذا اس کا یہ عقد درست ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان عقود کے صحیح ہونے کا مدار اس کی مطلق ملکیت پر

ہے جس سے مراد دونوں امور یعنی غلام کی ملکیت اور اس پر قبضہ میں اس لئے کہ اسی سے معقود علیہ کی ہلاکت کی صورت میں بیع کے فسخ ہونے سے امن اور تحفظ مل سکتا ہے۔ اور یہاں ملکیت مطلق نہ ہوگی جس کی بنا پر اس پر اس کی ملکیت جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے قبضہ سے قبل اس کی کسی شخص کے حق میں وصیت کی پھر وہ مر گیا تو اس کی وصیت جائز ہوگی۔ اس لئے کہ وصیت کرنا میراث کی بہن (قسم) ہے اور اگر وہ اس پر قبضہ کرنے سے قبل مر جائے تو وہ شے اس کے وارثوں کی وراثت ہو جائے گی۔ تو اسی طرح وصیت کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر مشتری نے بائع سے کہا مجھے یہ شے فروخت کر دے۔ تو ایسا کہنا بالاجماع ان دونوں کے درمیان سابق بیع کو نقص کرنا (ختم کرنا) نہ ہوگا، لیکن اگر اس نے اس کو فروخت کیا تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا ”تو خود اسے خرید لے“ تو یہ بالاجماع بیع کا نقص (ختم کرنا) ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کو مطلقاً یہ کہا کہ ”اس کو فروخت کر“ تو یہ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع کا نقص کرنا ہے، مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بیع کا نقص نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے قول کی وجہ یہ ہے کہ مطلق بیع کا حکم دینا حکم دینے والے کیلئے بیع پر محمول ہوگا نہ کہ مامور (حکم دیئے گئے شخص) کیلئے بیع پر، اس لئے کہ وہ شے اس کی ملکیت ہے۔ مامور کی نہیں تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کہا تو اسے میری طرف سے فروخت کر دے۔ اور اگر وہ ان الفاظ کی صراحت کرے تو یہ بیع کا نقص (توڑنا) نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے بیع فاسد کا حکم دیا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا مطلق حکم دینا بیع صحیح پر محمول ہوتا ہے اور اگر ہم اسے حکم دینے والے کیلئے بیع پر محمول کرتے تو بیع صحیح نہ ہوتا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی شے کی بیع کا حکم دیا ہے جس کا وہ بذاتہ مالک نہیں ہے جس کی بنا پر یہ بیع درست نہ ہوگی، لہذا اسے اس کی ذات کیلئے بیع پر محمول کیا جائے، جیسے گویا کہ اس نے اس کی صرح کی ہو اور یہ کہا ہو کہ ”اسے تو خود خرید لے“ اور اس کیلئے یہ بیع اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتی جب تک سابق بیع فسخ نہ ہو جائے، لہذا خود اپنے لئے اس کی بیع کا حکم سابق بیع کے فسخ ہونے کو متضمن ہوگا اس بنا پر متعین امر کی بنا پر بیع فسخ ہو جائے گی، جیسے کہ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے ”تو اپنے غلام کو میری طرف سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کر دے“ تو اس نے اس کو آزاد کر دیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک غلام کی یہ آزادی خود اس کی اپنی طرف سے ہے نہ ہوگی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا آزاد کرنا باطل ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ غلام کی آزادی کا مطلق حکم دینا حکم دینے والے کی طرف سے آزادی پر محمول ہوتا ہے نہ کہ اس کی اپنی طرف سے، لہذا اس کی طاعت حکم دینے والے کو حاصل ہے، اور اس کی طرف سے اسے آزاد کرنا اس پر بذاتہ اس کی طرف سے ہے۔ اور بائع مشتری کی طرف سے قبضہ کرنے میں ثابت نہیں ہو سکتا، لہذا وہ غلام کو آزاد کرنے میں بھی حکم دینے والے کی طرف سے نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کی آزادی کا حکم دینا اس کی طرف سے محمول ہوگا نہ صحیح ہو اور اگر اسے حکم دینے والے کی طرف سے اس کی آزادی پر محمول لیا جائے تو یہ صورت درست نہ ہوگی۔ بیہذا ہم نے بیان کیا، لہذا اسے خود اس کی طرف سے آزادی پر محمول کیا جائے گا، لہذا اس نے اس کو آزاد لیا تو اس کی آزادی اسی کی طرف سے تصور ہوگی۔

ب: غیر منقولہ جائیداد (Immovable Property) کی قبضہ سے قبل فروخت:

اور اگر وہ مبیع زمین ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک از روئے استحسان اس کی بیع جائز ہے اور امام محمدؒ زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قیاس کی رو سے اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ انہوں نے ان روایات میں مذکور ممانعت (نہی) کے عموم سے استدلال کیا ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ عقد کے وقت قبضہ پر قدرت کا ہونا عقد کی صحت کیلئے شرط ہے اور یہاں ماسوائے قیمت کی سپرداری کے اس پر قدرت نہیں پائی گئی اور اس میں دھوکہ ہے۔

شیخینؒ کی دلیل قرآن مجید کے بیع کے متعلق عمومی احکام ہیں جو تخصیص کے بغیر ہیں اور ہمارے نزدیک قرآن کے عموم کی خبر واحد کے ساتھ تخصیص جائز نہیں ہے یا پھر ہم مذکورہ ممانعت والی روایات کو منقولہ اشیاء کی فروخت پر محمول کریں گے تاکہ مختلف دلائل کو باہمی تناقض سے بچانے کیلئے ان کے مابین موافقت پیدا کی جاسکے۔ نیز اس لئے بھی کہ اگر بیع کا رکن کسی اہل شخص سے صادر ہوا ہو تو اس میں اصل صورت اس کا صحیح ہونا ہے اور اس سے رکنا دھوکے کے عارضے کی بنا پر تھا جو معقود علیہ کے ہلاک ہونے کی صورت میں عقد کے فسخ ہو جانے کا تھا اور یہاں زمین کے تلف ہونے کا کوئی امکان نہیں، تو چونکہ اس میں دھوکہ کا امکان راسخ نہیں، لہذا اس کی بیع اصل حکم پر برقرار رہے گی۔ پھر جس طرح خریدی ہوئی منقولہ جائیداد کی قبضہ سے پہلے بیع جائز نہیں ہے۔ اس طرح قبضہ سے قبل منقولہ اشیاء کی قیمت کی بیع بھی درست نہیں ہے، بشرطیکہ وہ قیمت کوئی عین (شے) ہو۔ اسی طرح اس کا صلح کا بدلہ ہونا بھی جائز نہیں ہے۔ جبکہ وہ شے (عین) منقولہ ہو۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ معاوضہ جس کا وہ کسی عقد کے ساتھ مالک ہوا ہو، اور اس کے اس پر قبضہ سے قبل ہلاک ہونے سے عقد منسوخ ہو جاتا ہو تو اس میں تصرف کرنا جائز نہیں ہے، جیسے کہ مبیع (فروخت کردہ شے اور اجرت) اور صلح کا معاوضہ وغیرہ، بشرطیکہ وہ جائیداد منقولہ اور عین (معین شے) ہو اور ہر وہ معاوضہ جس کا وہ ایسے عقد کی بنا پر مالک ہوا، جو قبضہ سے قبل مبیع کے ہلاک ہونے سے فسخ نہ ہوتا ہو تو اس میں تصرف کرنا جائز ہے، جیسے کہ مر، خلع، آزادی غلام اور قتل عمد پر صلح کرنے کا معاوضہ وغیرہ۔ اس اصول کی فقہ (علت) وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ ایسے تصرف میں جو کسی اہل شخص سے صادر ہوا ہو اور جو صحیح مقام کی طرف منسوب ہو اصل صورت اس کا صحیح ہونا ہے اور اس میں اس کے فسخ ہونے کا اندیشہ کسی عارضے کی بنا پر ہوتا ہے، جبکہ زیر نظر تصرفات میں اس کا امکان نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتے لہذا اس قسم کے تصرفات کے جائز ہونے کا قول اختیار کرنا اصل صورت پر عمل کرنا ہے جو واجب ہے۔ یہی حکم میراث کا ہے کہ اس میں بھی قبضہ سے پہلے تصرف کرنا درست ہے۔ اس لئے کہ دھوکے کا مفہوم اس میں مستحکم نہیں ہوتا۔ نیز اس لئے بھی کہ موروثہ شے کی ملکیت میں وارث میت کا خلف (نائب) ہے۔ اور کسی شے کا خلف (نائب) اس کا قائم مقام ہوتا ہے، جیسے کہ گویا وہی ہے، لہذا یہ سمجھا جائے گا کہ گویا مورث (اصل) موجود ہے اور اگر وہ موجود ہوتا تو اس میں اس کا تصرف جائز ہوتا، تو یہی حکم وارث کا ہوگا۔ پھر یہی حکم موصی بہ (وصیت میں نامزد کردہ شخص) کا بھی ہے۔ مثلاً اس طرح کہ اس نے کسی انسان کیلئے کسی شے کی وصیت کی۔ پھر وصیت کنندہ مر گیا تو جس کیلئے اس نے

وصیت کی اس کیلئے قبضہ سے پہلے اس شے میں تصرف کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ وصیت میراث کی بہن (قسم) ہے اور میراث میں قبضہ سے پہلے تصرف کرنا جائز ہے تو اسی طرح موصی بہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔

پھر کیا تقسیم کے بعد قبضہ سے پہلے تقسیم شدہ حصے کو فروخت کرنا جائز ہے؟ اس میں دیکھا جائے گا اگر تو زیر تقسیم شے ایسی ہو کہ شرکاء کو اس کی تقسیم کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہو، بشرطیکہ ان میں سے کسی ایک نے اس کا مطالبہ کیا، تو ایسی صورت میں ان میں سے کسی ایک کیلئے اپنے حصے کو تقسیم کے بعد قبضہ سے قبل فروخت کرنا جائز ہوگا خواہ وہ منقولہ جائیداد ہو یا غیر منقولہ۔ اس لئے اس جیسی اشیاء میں تقسیم کا ہونا مخفی افراز ہے، لیکن ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی شے ہو کہ ان میں سے کسی ایک کے مطالبے کی صورت میں اس کی تقسیم پر اس کے شرکاء کو مجبور نہ کیا جاسکتا ہو، جیسے کو مختلف الاصل اشیاء اور غلام وغیرہ۔ تو امام ابوحنیفہؒ کے قول پر جائیداد منقولہ ہونے کی صورت میں قبضہ سے قبل اس کی بیع جائز نہ ہوگی اور اگر وہ زمین ہو تو اس کے متعلق وہی اختلاف ہے، جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے، اس لئے کہ اس طرح کی اشیاء میں تقسیم مبادلہ کے معنی میں ہے، لہذا یہ بیع کے مشابہ ہے، واللہ اعلم۔

ری قبضہ سے قبل قرضے کی بیع تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ قرضوں کی متعدد انواع اور اقسام ہیں:

(۱) ان میں سے بعض اقسام ایسی ہیں کہ جن کو قبضہ سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور بعض اقسام ایسی ہیں جن کی بیع جائز ہے۔ وہ اقسام جن کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے تو وہ جیسے بیع سلم میں "راس المال" (سرمایہ) ہے، اس لئے کہ اس بارے میں (احادیث میں وارد شدہ) ممانعت عام ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہے اور اس کی فروخت سے حقیقت میں قبضہ کرنا فوت ہو جاتا ہے۔ یہی حکم "مسلم فیہ" کا ہے اس لئے کہ یہ غیر مقبوضہ مع ہے، اسی طرح اگر اس نے بیع سلم میں راس المال کو اقالہ (فسخ) کے بعد، مگر قبضہ سے پہلے فروخت کر دیا تو از روئے استحسان ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔ اور قیاس یہ ہے کہ وہ جائز ہو اور یہی قول امام زفرؒ کا ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ عقد سلم اقالہ بیع کی بنا پر ختم ہو گیا ہے اس لئے کہ وہ اس کو فسخ کر دیتا ہے اور عقد بیع کو فسخ کرنا اس کو بنیاد سے اکھاڑ دیتا ہے اور اسے ایسے بنا دیتا ہے، جیسے گویا وہ معاملہ سرے سے موجود ہی نہ ہو اور جب بنیاد سے ہی یہ عقد ختم ہو گیا تو راس المال سابق رب المال (سرمایہ کار) کی ملکیت میں لوٹ جائے گا۔ جس کی بنا پر وہ اس کی تبادیلے کا محل ہوگا جیسے کہ وہ بیع سلم سے قبل تھا۔ اسی لئے اقالہ (فسخ) کے بعد اسی مجلس میں راس المال (اصل سرمائے) پر قبضہ ضروری ہے۔ استحسان کی وجہ ان روایات میں مروی ممانعت کا عموم ہے جو ہم نے اوپر نقل کی ہیں۔ ماسوا اس کے کہ کوئی خاص صورت کسی دلیل سے مستثنیٰ اور مخصوص کر دی جائے۔ اس باب میں بھی ایک خاص نص بھی ہے جو ایک روایت ہے جو ابو سعید الخدریؒ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کی ہے کہ آپ نے رب سلم (سرمائے کے مالک) سے فرمایا:

لا تاتوا الا سلمک اور اس مالک تو سوائے سلم یا راس المال کے کچھ نہ لے۔

اور دوسری روایت میں ہے: اخذ سلمک اور اس مالک (تو اپنا سلم یا اپنا سرمایہ وصول کرے)۔ لہذا

ان کے علاوہ باقی اشیاء کے لینے کی ممانعت بدستور رہے گی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب بیع سلم اس کی درستی کے بعد اس میں موجود کسی مانع کی بنا پر فسخ ہو جائے، جیسے کہ اگر کسی ذی نے کسی اور ذی سے دس درہم کے عوض شراب پر بیع سلم کی پھر وہ دونوں قبضے سے قبل مسلمان ہو گئے یا دونوں میں سے ایک مسلمان ہو گیا یہاں تک کہ بیع سلم باطل ہو گئی اور مسلم الیہ (دوسرے فریق) پر اصل سرمائے کو واپس کرنا ضروری ہو گیا تو اب رب المال (سرمایہ کار) کیلئے ازروئے استحسان جائز نہ ہوگا کہ وہ اس کو باہم تبدیل کر لے۔ اس لئے کہ بیع سلم اگر بنیاد سے باطل ہو جائے اور مسلم الیہ پر بیع سلم کے فاسد ہو جانے کی بنا پر اصل سرمائے کو واپس کرنا ضروری ہو جائے تو اس کو تبدیل کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ بیع سلم اگر اصل سے فاسد ہو جائے تو اس کیلئے بیع سلم والا حکم باقی نہیں رہتا، لہذا بیع سلم کا اس المال (اصل سرمایہ) قرض کے معاملات (دیون) بیع کے زرثرمن، غصب اور کسی شے کو ہلاک کرنے کی ضمان وغیرہ کی طرح ہی ہے۔ رہا بیع صرف کا معاوضہ (بدل صرف) تو اس کو ابتداءً قبضہ سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی حکم عقد کے باقی رہنے کی صورت میں ہے۔ البتہ عقد کے آخر (انتہاء) میں اس کو فروخت کرنا جائز ہے، یعنی اقالہ (فسخ عقد) کے بعد، بخلاف بیع سلم میں اس المال کے کیونکہ اس کو دونوں حالتوں میں فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ قیاس تو اقالہ کے بعد تمام لوگوں میں مبادلے کے جواز کے حق میں ہے، وجہ یہ ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، کہ اقالہ ایک فسخ ہے اور عقد کا فسخ ہونا اس کا بنیاد سے اٹھ جانا ہے جیسے کہ گویا تھا ہی نہیں۔ اور اگر عقد نہ ہوتا تو اس کا تبادلہ جائز ہوتا تو اسی طرح جب یہ عقد ختم اور معدوم ہو گیا ہے تو مناسب تو یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں ہی میں اس کا تبادلہ درست ہو مگر سلم کی صورت میں اس کی حرمت نص سے، جو مخالف قیاس ہے، ثابت ہوئی ہے۔ جس سے مراد وہ روایت ہے جو ہم نے اوپر نقل کی ہے، چونکہ مذکورہ روایت صرف بیع سلم میں وارد ہوئی ہے، لہذا بیع صرف میں اقالہ بیع کے بعد تبادلے کا جائز ہونا اصل صورت پر برقرار رہے گا۔ یہی حکم ایسے کپڑوں کا ہے جو کسی کے ذمہ ادھار کے طور پر واجب الادا ہوں کہ ان کی بیع بھی قبضہ سے قبل جائز نہ ہوگی (۱)۔ اس لئے کہ اس سے روکا گیا ہے خواہ اس کے ذمہ اس کا ثبوت عقد سلم کی بنا پر ہو یا کسی اور عقد کی بنا پر۔ کیونکہ جس طرح ادھار کپڑے بیع سلم کی صورت میں واجب الادا ہوتے ہیں اسی طرح وہ کسی کے ذمہ بیع بطور قرض کے بھی واجب الادا ہو سکتے ہیں، جو بیع سلم کی صورت میں نہیں ہوتے، مثلاً اس طرح کہ اس نے کوئی غلام کسی کپڑے کے عوض جو دوسرے کے ذمہ تاخیر کے ساتھ واجب الادا ہو، فروخت کیا تو اس کی بیع جائز ہے اور اس کا یہ جواز بیع سلم کے طریقے پر نہیں ہے۔ جس کی دلیل یہ ہے کہ غلام پر مجلس میں قبضہ کرنا شرط نہیں ہے اور بیع سلم میں اس المال پر قبضہ کرنا بیع سلم کے جواز کی شرط ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے کوئی گھر کسی کپڑے کے بدلے، جو دوسرے کے ذمہ ادھار ہو، اجرت پر لیا تو اجارہ جائز ہوگا۔ مگر یہ صورت بیع سلم نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے کسی شے پر جو کسی کے قبضہ میں ہو دعویٰ کیا، تو اس نے اس کے دعویٰ کے بدلے میں اس سے کسی کپڑے کے بدلے صلح کر لی جو دوسرے کے ذمہ ادھار کے طور پر واجب الادا ہو تو صلح جائز ہوگی اور یہ صورت بیع سلم نہ ہوگی اور اس کے ساتھ کسی شے کا تبادلہ جائز نہ ہوگا، جیسے کہ عقد سلم میں مسلم فیہ کا تبادلہ جائز نہیں

(۱) یہاں بھی سو کاتب سے لایجوز کی جگہ "لایجوز" کتابت ہو گیا ہے۔ ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

ہوتا۔ اور اگر اس کا ثبوت عقد سلم کے ساتھ نہ ہو تو یہ ایسے قرضوں میں سے ہوگا جن کو قبضے سے پہلے بیچنا جائز نہیں ہے اور اس کے علاوہ جو اس جیسے دوسرے معاملات ہیں مثلاً بیع اور قرض کا زر ثمن، نیز غصب کردہ اور ہلاک کردہ شے کی قیمت وغیرہ تو جس کے ذمہ یہ اشیاء ضروری ہوں اس کیلئے ان کی قبضے سے قبل بیع جائز ہے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر بیع کی قیمت کوئی عین شے ہو تو قبضے سے پہلے اس کی فروخت جائز نہیں ہے۔ امام شافعی کا اس بارے میں یہ ایک ہی قول ہے اور اگر وہ قرض ہو تو ان کے دو اقوال میں سے ایک کی رو سے تب بھی جائز نہیں ہے۔ اس مسئلے کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ ان کے نزدیک قیمت اور قیمت والی شے (ثمن) مترادف اسماء ہیں، جن کا اطلاق ایک ہی شے (مسی) پر ہوتا ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک شے بیع (فروخت شدہ) ہوتی، لہذا یہ قبضے سے پہلے بیع ہی کی فروخت ہوگی۔ اسی طرح غیر مقبوضہ شے کی بیع کی ممانعت عام ہے۔ اور اس میں بیع اور بیع میں کوئی فرق نہیں لیا گیا ہے جبکہ ہمارے اصول پر بیع اور ثمن (قیمت) اصل میں متبائن باہم متضاد الفاظ میں سے ہیں، جو دو الگ الگ اشیاء پر بولے جاتے ہیں جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کا اپنے مقام پر ذکر کریں گے، اور مذکورہ عام نہی (ممانعت) میں ان کیلئے کوئی حجت نہیں ہے، کیونکہ بیع کی قیمت جس کے ذمہ ہو اس کی بیع حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے مستثنیٰ ہوگئی ہے جیسا کہ ہم اس کا آئندہ ذکر کریں گے۔

رہی ان قرضوں کی ایسے شخص کی طرف سے فروخت جس پر ان کی ذمہ داری نہ ہو، اور اسی طرح کسی اور کی طرف سے ان کے بدلے کوئی شے خریدنا تو اس کے متعلق دیکھا جائے گا اگر تو اس نے بیع و شراء کی نسبت قرض کی طرف کی تو بیع جائز نہ ہوگی، مثلاً اس طرح کہ وہ دوسرے سے کہے "میں نے تجھے وہ قرض اتنی قیمت پر فروخت کر دیا جو میرا فلان کے ذمہ ہے" یا وہ کہے "میں نے تجھ سے یہ شے اس قرض کے بدلے ہو تیرا فلان کے ذمہ ہے خرید لی"۔ اس لئے کہ جو قرض متعلقہ شخص کے ذمہ ہے وہ اس کے حق میں ناقابلِ سپرداری ہے اور سپرداری پر قدرت کا ہونا عقد بیع کے منعقد ہونے کی شرط ہے، یہی کہ اوپر انزالہ، طائف جس شخص پر قرض ہو اس کی بنیاد سے قرض کے عوض بیع و شراء کے، اس لئے کہ یہ شے اس کے ذمہ ہے وہ قابلِ سپرداری ہے اور اگر عقد کی نسبت اس قرض کی طرف نہ ہو جو اس کے ذمہ ہے تو تب یہ بیع جائز ہوں۔ اور اگر اس نے کوئی شے اس کے ذمہ زر ثمن کے عوض خرید لی، مثلاً بیع کی طرف سے اس کی طرف نسبت نہ کی تا آنکہ وہ عقد جائز ہو گیا۔ پر بائع نے اس کی قیمت کو اپنے متروک کے قرض پر جو اس کے ذمہ ہے حوالہ کر دیا تو یہ حوالہ جائز ہوگا۔ خواہ اس شخص نے اس حوالہ لیا یا نہ لیا، جو کہ اسے قبضے سے پہلے فروخت کرنا جائز ہو یا نہ ہو، بیع سلم وغیرہ اور حکامی نے لکھا ہے کہ ایسے قرض کا حوالہ کرنا جس کو قبضے سے پہلے فروخت کرنا جائز نہ ہو درست نہیں ہوتا، مگر اہم حکامی کا یہ قول درست نہیں ہے اس لئے کہ یہ قرض کے قبضے کیلئے دوسرے کو وکیل بنانا ہے اس لئے کہ محال ہے (جس کے حوالے لیا گیا ہے) حوالہ کرنے والے نے محال ہے سے قرض کی وصولی میں ہنزلہ وکیل کے ہے اور قرض کی وصولی ایسے ہی وکیل بنانا جائز ہے خواہ وہ کسی بھی قسم کا قرض ہو اور اسی طرح وکیل کا قبضہ اس کے ماحول کے قبضے ہی کی طرح ہے۔ اور اگر یہ قرض اس شخص نے فروخت کیا جس کے ذمہ قرض ہو تو تب بھی اس کی بیع جائز ہوگی، مثلاً اس طرح کہ اس نے اس قرض کے بدلے جو اس کے ذمہ ہے کوئی عین شے خرید لی، اس لئے کہ اس نے اس شے کو فروخت کیا ہے جو خریداری کے وقت قابلِ سپرداری ہے کیونکہ وہ اس

کے قبضے میں ہے بخلاف پہلی صورت کے، یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے اپنے پاس موجود قرض پر کسی عین (شے) کے بدلے صلح کی تو صلح جائز ہوگی، واللہ سبحانہ اعلم۔

۳۔ (خریداری کی مجلس میں) مبادلے کا ذکر ہونا:

تیسری شرط بدل (معاوضہ) کا ایسی شے ہونا ہے جو مبادلے کی دو اقسام میں سے منطوق بہ (مذکور) ہو جو مبادلہ قولیہ ہے۔ پھر اگر وہ مبادلہ ایسا ہو جس کی جانب سے سکوت (خاموشی) اختیار کیا گیا ہو تو بیع فاسد تصور ہوگی، مثلاً اس نے کہا ”میں نے تجھے یہ غلام فروخت کیا“ اور اس نے قیمت کے ذکر سے خاموشی اختیار کر لی اور مشتری نے کہا ”میں نے خرید لیا“ تو یہ بیع درست نہ ہوگی۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ نعت میں بیع ”مرغوب شے کے کسی مرغوب شے کے ساتھ تبادلے کا نام ہے“ اور شریعت میں بیع مال کے بدلے مال سے عبارت ہے، تو چونکہ اگر اس نے اس کے بدل (معاوضے) کا نام نہ لیا اور تبادلے کے بغیر کوئی بیع نہیں ہو سکتی لہذا بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اشیاء کا ایسا تبادلہ ہے جس میں ایک بدل (معاوضہ) دوسرے کی قیمت ہے لہذا یہ غلام کی ایسی قیمت کے عوض بیع ہے جو جائز نہیں ہے۔ یہی حکم تمام بیوع فاسدہ میں ہے کہ وہاں بھی بیع کی قیمت کے بدلے اس کی بیع کی جاتی ہے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے زر ثمن (قیمت) کے ذکر سے خاموشی اختیار کی، لیکن اگر اس نے صریح الفاظ میں اس کی نفی کر دی، مثلاً اس نے کہا ”میں نے تجھے یہ غلام بغیر قیمت یا بلا قیمت کے فروخت کیا“ تو مشتری نے کہا میں نے خرید لیا تو اس کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس صورت کا اور زر ثمن سے اس کی خاموشی والی صورت کا حکم یکساں ہے اور یہ کہ یہ بیع فاسد ہے، مگر بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ بیع باطل ہے۔ پہلے مسلک والوں کی دلیل یہ ہے کہ اس کا قول باقیت باطل ہے، اس لئے کہ بیع تو ایک تبادلے والا عقد ہے، لہذا بیع کا ذکر کرنا اس کے بدل اور معاوضہ کا ذکر کرنا ہے تو جب اس نے کہا ”بغیر قیمت کے“ تو اس نے خود ہی اپنے ثابت کردہ قول کو باطل کر دیا باقی رہا لفظ ”بعت“ (میں نے فروخت کیا) جو قیمت کے ذکر سے خاموش ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کوئی شے فروخت کی، مگر قیمت کے ذکر سے خاموشی اختیار کر لی۔ مؤخر الذکر مشائخ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ قیمت کے ذکر سے سکوت کے وقت بطریق دلالت اس کا بدل (معاوضہ) مذکور ہوتا ہے، لیکن جب اس نے قیمت کی نفی پر صراحت کر دی تو یہ دلالت باطل ہو جائے گی، لہذا یہ اصلاً بیع نہ ہوگی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۴۔ اس کا ربوا (سود) سے خالی ہونا: خواہ وہ کم ہو یا زیادہ۔

۵۔ اموال ربا کی صورت میں دونوں طرف کے معاوضوں میں مماثلت کا ہونا:

حتیٰ کہ اگر یہ مماثلت موجود نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی اس لئے کہ وہ ایک ربا والی بیع ہوگی اور وہ بیع جس میں ربا (سود) ہو، فاسد ہوتی ہے۔ کیونکہ ربوا (سود) قرآن مجید کی نص سے حرام ہے، اس لئے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا ہے:

وحریم الربوا

اور اس نے ربا (سود) کو حرام کیا ہے۔

ربوا کے احکام و مسائل:

مسائل ربوا پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی۔

اولاً: عرف شریعت میں ربا (سود) کیا ہے

ثانیاً: اس کی علت کا بیان

ثالثاً: ربا جاری ہونے کی شرائط: تفصیل حسب ذیل ہے۔

الف: عرف شریعت میں ربوا:

عرف شریعت میں ربوا (سود) کی دو اقسام ہیں۔ رباء الفضل اور رباء النساء

الف۔ رباء الفضل: سے مراد کسی مالی شے (عین) کا وہ اضافہ ہے جو عقد بیع میں شرط رکھا گیا ہو اور ہمارے نزدیک ربوا ایسا اضافہ ہے جو شرعی معیار یعنی ناپ یا تول اور جنس میں ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد خوردنی اشیاء میں مطلق اضافہ ہے، بشرطیکہ دونوں کی جنس ایک ہو۔

ب۔ رباء النساء: سے مراد ہمارے نزدیک مدت مقررہ پر زیادہ جنس وصول کرنا یا ان کے مختلف الاجناس ہونے اور دونوں کے کیلی یا وزنی ہونے کی صورت میں ادھار پر اضافی عین (شے) کی وصولی ہے۔ اور ایک جنس ہونے کی صورت میں کسی غیر کیلی اور غیر وزنی شے میں زیادہ جنس وصول کرنا ہے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک خوردنی اور زر ثمن والی اشیاء میں خصوصی طور پر ادھار پر وہ وصول کرنے سے عبارت ہے۔ واللہ اعلم

علت کا بیان:

ربوا کی علت کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اس حکم کی اصل 'قیاس' اجماع اور ایک حدیث مشہور ہے اور یہ وہ روایت ہے جسے حضرت ابو سعید الخدریؓ اور عبادہ بن الصامتؓ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل يدا بيد والفضل ربا
گندم گندم کے بدلے برابر سراپر دست بدست اور اضافہ رہا ہے۔

والشعير بالشعير مثلاً بمثل يدا بيد والفضل ربا
جو جو کے بدلے برابر سراپر دست بدست اور اضافہ رہا ہے۔

والتمر بالتمر مثلاً بمثل يدا بيد والفضل ربا
کجور کجور کے بدلے برابر سراپر دست بدست اور اضافہ رہا ہے۔

والملاح بالملح مثلاً بمثل یدنا بید والفضل
ربا
والفضة بالفضة مثلاً بمثل یدنا بید والفضل
ربا
والذهب بالذهب مثلاً بمثل یدنا بید والفضل
ربا
نمک نمک کے بدلے 'برابر سراہر' دست بدست اور
اضافہ رہا ہے۔
چاندی چاندی کے بدلے 'برابر سراہر' دست بدست
اور اضافہ رہا ہے۔
سونا سونے کے بدلے 'برابر سراہر' دست بدست اور
اضافہ رہا ہے۔

یعنی فروخت کردہ گندم کو گندم کے بدلے برابر سراہر 'دست بدست' دوسری روایت میں مثل بمثل (رفع کے ساتھ) مروی ہے، یعنی یہ کہ گندم کی گندم کے بدلے برابر برابر 'دست بدست' فروخت جائز ہے۔
بتابریں تمام قیاس کرنے والوں کے اجماع کیلئے یہ روایت نص معلول (علت بیان کرنے والی نص) ہے،
البتہ فقہاء کے درمیان اس کی علت میں اختلاف ہے ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ نص میں بیان کردہ چار
اشیاء میں رباء الفضل کی علت ہم جنس ہونے کے ساتھ ساتھ ناپ ہے اور سونے اور چاندی میں ہم جنس ہونے
کے ساتھ وزن ہے، لہذا جب تک دونوں اوصاف جمع نہ ہوں تو علت ثابت نہ ہوگی۔ اور یہ دو اوصاف مقدار
اور جنس ہیں۔ اور رباء النساء (ادھار والے رباء) کی علت رباء الفضل کی دو علتوں میں سے کسی ایک کا موجود
ہونا ہے، یعنی یا تو ایک جیسا ناپ یا وزن ہو، یا دونوں کی جنس ایک ہو۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ امام شافعیؒ
کے ایک قول میں رباء الفضل کی علت چار اشیاء میں ان کی طعمیت (خوردنی ہونا) ہے اور سونے اور چاندی
میں ان کی ثمنیت (زر ہونا) ہے اور دوسرے قول کی رو سے وہ دونوں (سونا اور چاندی) غیر معلول (بلا علت)
ہیں، اور رباء النساء کی وہی علت ہے جو رباء الفضل کی ہے، یعنی خوردنی اشیاء میں ان کا خوردنی ہونا اور زر ثمن
بننے والی اشیاء میں ان کا زر ثمن ہونا ہے نہ کہ جنس، اس لئے کہ ان کے نزدیک خوردنی اشیاء کی بیع کی حرمت
ان کی ہم جنس اشیاء میں اضافے کے ساتھ ہے، جبکہ دست بدست ہونے کی حالت میں دونوں کے معیار شرعی
میں یکسانیت کا ہونا حرمت سے بطریق رخصت مستثنیٰ ہے۔ امام شافعیؒ نے اپنے اس اصول کے ثابت کرنے کیلئے
ایک روایت سے دلیل پکڑی ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا تبیعوا الطعام الا سواء بسواء
کھانا کھانے کے بدلے 'برابر برابر' کے سوا فروخت نہ
کیا کرو۔

یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اصل شے خوردنی شے کی ہم جنس خوردنی شے کے ساتھ
حرمت ہے اور صرف معیار شرعی میں یکسانیت کی صورت میں ایسی بیع جائز ہے۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ
علیہ وسلم نے مطلقاً کھانے کی کھانے کے ساتھ بیع سے منع کیا ہے اور مساوات (برابر) کی حالت کو مستثنیٰ کیا ہے جو
اس بات کی دلیل ہے کہ حرمت میں اصل صورت کم اور زیادہ میں فرق کئے بغیر خوردنی شے کی خوردنی شے کے
ساتھ بیع ہے۔ اور اس میں اس بات کی دلیل پائی جاتی ہے کہ آپؐ نے اس کے خوردنی (الطعم) ہونے کو اس
حکم کی وجہ (علت) قرار دیا ہے۔ اس لئے کہ اس روایت میں اسی مفہوم سے مشتق اسم کے بعد اس کا حکم ثابت

کیا گیا ہے اور اصول یہ ہے کہ اگر کسی خاص مفہوم پر دلالت کرنے والے مشتق لفظ کے ساتھ کوئی حکم ثابت ہو تو اس کا مادہ (مصدر) مذکورہ حکم کی علت (وجہ) بن جاتا ہے، جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اور چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت، پس ان دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔ (المائدہ: ۳۸)

دوسری جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

الرانية والزانية فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة (النور: ۲۴) زنا کار عورت اور زنا کار مرد، پس ان دونوں میں سے ہر ایک کو سو سو کوڑے مارو۔

اور لفظ طعام ”طعم“ سے مشتق ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ الطعم (خوردنی ہوتا) اس حکم کی علت (وجہ) ہے، نیز اس لئے بھی کہ علت ایسی وصف کا نام ہے جو حکم میں مؤثر ہو اور خوردنی ہونا خوردنی اشیاء کی حرمت میں مؤثر ہے۔ اور جب کوئی حکم کسی ایسی صفت کے ساتھ مذکور ہو جو اس حکم میں مؤثر ہو تو اس حکم کو اسی علت پر محمول کیا جاتا ہے۔ جیسے کہ ”زنا“ اور سرقة (چوری) وغیرہ میں ہے۔ اور خوردنی ہونے کی تاثیر کی تفصیل اس طرح ہے کہ وہ ایک ایسی وصف (صفت) ہے جو عزت و شرف پر مبنی ہے، کیونکہ اس سے انسان کی بقاء متعلق ہے، جو اس کی عزت و شرف ظاہر کرتی ہے، لہذا اس کی عزت و شرف کا اظہار ضروری ہے، اور یہ اظہار خوردنی شے کی ہم جنس خوردنی شے کے ساتھ بیع کی حرمت اور اس کے جواز کو معیار شرعی اور دست بدست ہونے کی دونوں شرائط میں یکسانیت کے ساتھ مشروط کرنے میں ہے۔ اس لئے کہ اس کو دو شرائط کے ساتھ مشروط کرنا دراصل اس کے جواز کے راستے کو تنگ کرنا ہے اور جس شے کا راستہ تنگ ہو جائے تو اس کی ذات عزت بڑھ جاتی ہے۔ جس کی بنا پر اس کا امساک (روکنا) باعث عزت ہوگا۔ اور اس کے عین (شے) کے ساتھ تبادلے میں بے قدری نہ ہوگی، لہذا اس میں اصل شے روکنا ہے۔ جیسا کہ عورت سے جنسی تعلق میں اصل شے حرمت اور ممانعت ہے اور اس کا جواز دو شرائط یعنی گواہی اور ولایت کے ساتھ اس کی شرافت کے اظہار کیلئے ہے۔ اس لئے کہ یہی نکاح انسانوں کی تخلیق کا ذریعہ ہے جو اس کائنات کا اصل مقصد ہیں اور انہی کے ساتھ یہ عالم قائم ہے۔ گویا جنسی تعلق نسل انسانی کے وجود کا وسیلہ ہے اور خوراک بقائے جنس کا ذریعہ، لہذا اس میں اصل شے ممانعت ہے اور اس کا جواز دو شرائط کے ساتھ ہے تاکہ اس کا وجود باعث عزت ہو اور اس تک پہنچنا آسان نہ ہو اور اس کو اپنے پاس رکھنا لم قدری کی بات نہ ہو، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

اسی طرح ہونے اور چاندی کو ان کی جنس کے ساتھ فروخت کرنے میں اصل شے حرمت ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں اشیاء خرید و فروخت کا زراعتبار ہیں جو اشیاء کے حصول اور ان کو فروخت کرنے کیلئے استعمال کی جاتی ہیں، تو چونکہ یہ دونوں اشیاء اموال کو قائم رکھنے کا ذریعہ ہیں اور اموال زندگی کو قائم رکھنے کا، لہذا ہمارے بیان کردہ طریقے نے مطابق شریعت میں اس کی شرافت کا اظہار ضروری ہے۔ ہمارا استدلال اپنے اصول کے اثبات الیٰ قرآن عزیز، عزت مبارکہ اور قیاس سے ہے قرآن مجید سے اس طرح کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

اولئک الذین یؤثرون انفسہم فی سبیل اللہ ولا ینکحوا من الممۡنۃ من

اوفوا الكيل ولا تكونوا من المخسرین ○
وزنوا بالقسطاس المستقیم ○ ولا تبخسوا
الناس شياء هم ولا نعثوا فی الارض
مفسدین ○ (شعراء: ۱۸۱، ۱۸۲-۱۸۳)

اور پورا پورا ناپ اور صاحب حق کا نقصان کرنے والوں میں سے نہ ہو اور سیدھی ترازو سے تقاریر نہ کرو اور لوگوں کو ان کی اشیاء کم مت دو اور زمین میں فساد مت پھیلاؤ۔

اور دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

ویقوم اوفوا المکیال والمیزان بالقسط ولا تبخسوا الناس اشیاء هم ولا نعثوا فی الارض مفسدین ○ (۱) (ہود: ۵۸)

اور اے میری قوم! تم ناپ تول انصاف سے پورا کرو اور لوگوں کو ان کی اشیاء کم مت دو اور نہ پھرو زمین میں فساد کرتے۔

کہ اس جگہ ربوا (سود) کو ناپ اور وزن کے ساتھ، خوردنی ہونے کی شرط کے بغیر مطابقت بیان کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اصل علت اس کا ناپ اور وزن ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ:

ویل للمطففین ○ الذین اذا کتالوا علی الناس یستوفون ○ واذکا لوهم او وزنوا هم یخسرون ○ (المطففین: ۱-۲)

ویل (بلاکت) ہے کم تولنے والوں کیلئے کہ جب وہ لوگوں سے لیتے ہیں تو پورا پورا لیتے ہیں اور جب وہ ان کو ناپ کر یا تول کر دیتے ہیں تو کم دیتے ہیں۔

کہ اس آیت میں کم تولنے اور کم مانپنے پر خوردنی اور غیر خوردنی میں فرق کے بغیر شدید وعید دی گئی ہے۔ رہا سنت سے استدلال: تو وہ اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ خیبر کے حاکم نے نبی الہم ﷺ کو جنیب (عمدہ کھجوریں) ہدیہ کیں۔ تو آپ نے فرمایا کہ کیا خیبر کی تمام کھجوریں حسب (نمدہ) ہیں تو انہوں نے کہا کہ نہیں، لیکن میں نے دو صاع دیکر ایک صاع لے لیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا یہ بہتر نہ ہوتا کہ تو اپنی کھجور کو کسی سامان (سبعہ) کے عوض فروخت کر دیتا۔ پھر اس سامان کے عوض کھجوریں خرید لیتا۔ اسی طرح لفظ میزان (ترازو) بھی قابل غور ہے، جس سے کنایہ وزن کی خوردنی شے مراد ہے۔ اس لئے کہ دونوں میں اتصال پایا جاتا ہے۔ اور یہاں بھی خوردنی اور غیر خوردنی میں کوئی فرق نہیں ہے۔

اسی طرح امام مالک بن انس اور محمد ابن اسحاق الحنفی نے اپنی اسناد کے ساتھ ایک مشہور حدیث روایت کی ہے جسے امام محمد نے کتاب البیوع میں نبی الہم ﷺ سے نقل کیا ہے کہ آپ نے اس کے آخر میں فرمایا:

وکانک کل مایکال او یوزن
یعنی حکم ہر شے کا ہے دو ماپی اور تولی جاتی ہے۔

(۱) یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ یہاں مصنف نے وزن کے لئے کتال سے مراد لیا ہے۔ انہوں نے اس آیت میں ولا نعثوا کی جگہ ولا تفسدوا اور مفسدین دیا ہے۔ یہاں سے سورۃ الاعراف کی آیت کا حصہ ہے۔ لیکن اس کا ابتدائی حصہ اس آیت کے بھی مدد سے سمجھنا چاہیے۔

رہا استدلال (قیاس) تو وہ اس طرح ہے کہ حدیث میں مذکورہ خوردنی اور زر بننے والی اشیاء میں شرعی معیار سے ماپ اور تول میں ہم جنس ہونے کی صورت میں ہر بامعاوضہ اضافے کا ربوا (سود) ہونا اس لئے ہے کیونکہ وہ معاوضے کے بغیر ہے، جس سے عقد میں بچنا ممکن ہے۔ اور یہ بات چونے اور لوہے وغیرہ میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا یہاں شرعی حکم کا وارد ہونا وہاں وارد ہونا ہے۔

اس اجمال کی مزید تفصیل یہ ہے کہ لغوی اور شرعی طور پر بیع مال کا مال کے ساتھ تبادلہ ہے اور یہ بات دونوں طرف اس طرح یکسانیت کی مقتضی ہے کہ دونوں میں سے ایک شے کا ہر ایک حصہ دوسری طرف کے معاوضہ کے کسی نہ کسی حصہ کے بالتقابل ہو، کیونکہ یہی تبادلے کی حقیقت ہے۔ اسی لئے باپ اور وصی بچے کے مال کو غبن فاحش (بہت واضح نقصان) پر نہیں فروخت کر سکتے۔ اور مرض الوفا میں مبتلاء مریض کی طرف سے ماسوائے ایک تہائی مال کے بیع درست نہیں ہوتی۔ اور گندم کا ایک قفیز ظاہری اور معنوی طور پر دوسری گندم کے ایک قفیز ہی کی طرح ہے۔ یہی حکم دینار کا دینار کے مقابلے میں ہے۔ ظاہری طور پر (صورۃً) اس لئے کہ ان دونوں کی مقدار ایک جیسی ہے، جبکہ معنوی طور پر اس لئے کہ مال ہونے میں ہم جنس ہونا مالیت میں ایک دوسرے کے قریب ہونے سے عبارت ہے۔ لہذا ایک قفیز گندم دوسرے قفیز کا اور ایک دینار دوسرے دینار کا ہم مثل ہے۔ اسی لئے اگر اس نے دوسرے کی گندم کا کوئی قفیز ضائع کر دیا تو اس کو اسی جیسا قفیز لازم ہوگا۔ اور اس پر اس کی قیمت لازم نہ ہوگی۔ تو جب گندم کا ایک قفیز دوسری طرف کی گندم کے ایک قفیز کے ہم مثل ہوا تو اضافی قفیز معاوضے سے زائد ہوگا، جس سے بامعاوضہ عقد میں بچنا ممکن ہے لہذا یہ سود ہوگا۔ اور یہ بات خوردنی اور زئمن بننے والی اشیاء کے ساتھ مختص نہیں ہے، بلکہ کسی بھی ہم جنس شے کے بدلے فروخت ہونے والی ہر پالی اور تولی جانے والی شے تک عام ہے، لہذا جو شرعی حکم وہاں وارد ہوا ہے دلاتا وہی حکم یہاں بھی وارد ہوا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اصل بات خوردنی شے کی اس کی ہم جنس شے کے ساتھ فروخت کی حرمت ہے، تو وہ بات نہیں ہے اور مذکورہ حدیث میں ان کیلئے کوئی حجت نہیں ہے اس لئے کہ نبی اکرمؐ نے خوردنی شے کی خوردنی شے کے ساتھ بیع سے ممانعت پر اکتفا نہیں کیا تاکہ اس میں ممانعت کو اصل بنا دیا جائے، بلکہ حدیث میں اس کے ساتھ استثناء متصل ہے، کیونکہ نبی اکرمؐ نے فرمایا ہے الا سواء بسواء لہذا یہ روایت بنیادی طور پر اس کی حرمت پر دلاتی نہیں کرتی۔ اور ان کا قول کہ آنحضرتؐ نے خوردنی شے کی حرمت حکم قرار دیا ہے، ایسا دعویٰ ہے جو درست نہیں ہے اور جو اسم کسی مصدر سے مشتق ہو تو ہمارے نزدیک وہ مذکورہ حکم کی علت اس وقت بنتا ہے جب اس کا اس حکم کے اطلاق میں کوئی اثر ہو، جیسے زنا اور سرقہ (چوری) وغیرہ، لہذا تم نے یہ کیوں کہا کہ اس کا خوردنی ہونا اس حکم میں مؤثر ہے اور اس کی بقاء کے ساتھ تعلق ہے، اس کا اس کے اس مفہوم کے اطلاق میں کوئی اثر نہیں ہے چہ جائیکہ اس کی حرمت میں اثر ہو۔ اس لئے کہ یہاں اصل لوگوں کیلئے آسانی پیدا کرنا ہے نہ کہ تنگی پیدا کرنا جیسا کہ مسئلہ معروف ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اس اصول پر نقد اور ادھار رہا کے کئی مسائل ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان کئی "فروع" متفرع ہوتی ہیں مثلاً:

(۱) نقد معاملے میں ربا (سود) ہونے اور نہ ہونے کے اس اختلاف کا قاعدہ دو صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔
 اولاً یہ کہ کسی ماپی جانے والی شے کو ہم جنس غیر خوردنی شے کے ساتھ یا وزن کی جانے والی شے کو اس کی ہم جنس غیر خوردنی شے کے بدلے فروخت کیا جائے اور وہ شے زر ثمن بھی نہ ہو، جیسے کہ ایک قفیز حص (چونے) کی حص (چونے) کے دو قفیزوں کے بدلے میں فروخت یا ایک سیر لوہے کی دو سیر لوہے کے بدلے میں فروخت کہ یہ بیع ہمارے نزدیک ناجائز ہے، کیونکہ یہاں ربا (سود) کی علت یعنی ماپ جنس کے ساتھ یا وزن جنس کے ساتھ پائی گئی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک اس کی علت خوردنی ہونا یا زر ثمن بننے کی اہلیت کا ہونا ہے جو یہاں نہیں پائی گئی، یہی اختلاف خوردنی اور زراعتبار والی اشیاء کے علاوہ دوسری ماپی اور تولی جانے والی اشیاء میں پایا جاتا ہے، جیسے چونے کے پتھر، ہڑتال، پیتل اور تانبا وغیرہ ہیں۔

جبکہ ماپی جانے والی اور تولی جانے والی خوردنی اشیاء کو ان کی ہم جنس اشیاء کے ساتھ کسی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا بالاجماع جائز نہیں ہے، جیسے کہ ایک قفیز چاول کو دو قفیز چاول کے بدلے میں یا ایک سیر شکر کو دو سیر شکر کے بدلے میں فروخت کرنا۔ ہمارے نزدیک اس لئے کہ اس میں مقدار اور جنس کی علت پائی گئی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس بنا پر کہ یہاں خوردنی ہونا اور جنس کا ہونا پایا گیا ہے۔ یہی حکم ہر اس شے کا ہے جو کھانے یا پینے کے کام آتی ہو، مثلاً سوسوں یا زیتون کا تیل، سرکہ وغیرہ۔ اور کسی بھی ماپی جانے والی شے کو اس کی غیر جنس کے بدلے میں کسی بیشی کے ساتھ فروخت کیا جاسکتا ہے، خواہ وہ شے خوردنی ہو یا غیر خوردنی، بشرطیکہ وہ دست بدست ہو جیسے ایک قفیز گندم کو دو قفیز جو کے عوض فروخت کرنا۔ اور چونے کے ایک قفیز کو چونے کے پتھر کے دو قفیز کے بدلے فروخت کرنا وغیرہ۔ اس لئے کہ ربا کی علت، یعنی دونوں اوصاف کا ایک ساتھ پایا جانا ہے اور یہاں ان میں سے ایک وصف، یعنی جنس کا ایک ہونا نہیں پایا گیا۔ یہی حکم ہر اس تولی جانے والی شے کا ہے جو اس کی غیر جنس کے ساتھ کسی بیشی کے ساتھ فروخت کی جائے کہ یہ جائز ہے۔ خواہ وہ زراعتبار بننے والی ہو یا نہ ہو، بشرطیکہ وہ دست بدست ہو۔ جیسے کہ ایک دینار کو ایک سو درہم کے عوض فروخت کرنا اور ایک سیر لوہے کو دو سیر تانبے یا کانسی کے عوض فروخت کرنا وغیرہ، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور ذراع (گز) سے ٹاپی جانے والی اور ایسی گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء کو جو ایک دوسرے سے ملتی جلتی ہوں ایک کے بدلے دو کو دست بدست فروخت کیا جاسکتا ہے، جیسے ایک کپڑے کو دو کپڑوں کے عوض اور ایک بکری کو دو بکریوں کے عوض اور ایک تیر کو دو تیروں کے عوض وغیرہ کہ یہ بالاجماع جائز ہے۔ ہمارے نزدیک اس لئے کہ دو میں سے ایک وصف، یعنی ماپ (کیل) اور وزن کرنا نہیں پایا گیا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں خوردنی ہونا اور زراعتبار بننے کی وصف کا نہ ہونا پایا گیا ہے۔

رہا تانبے کے بنے ہوئے برتنوں کو ایک کے بدلے میں دو کو فروخت کرنا، جیسے ایک ققمم کو دو ققمموں کے عوض فروخت کرنا وغیرہ ذالک..... اگر تو وہ شے ایسی ہو کہ گن کر فروخت ہوتی ہو تو بیع جائز ہوگی اس لئے کہ گنی جانے والی اشیاء میں گنتی کرنا ”ربا“ کی ملتوں میں سے نہیں ہے، لہذا یہاں ربا (سود) متحقق نہ ہوگا اور اگر اس کو تول کر فروخت کیا جاتا ہو تو ایسی صورت میں یہ بیع ناجائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہ ربائی مال کو اس کی

ہم جنس شے کے ساتھ کسی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا ہے۔ اور گن کر فروخت کی جانے والی ایک دوسرے سے مشابہ اشیاء جو غیر خوردنی ہوں تو ان کی ہم جنس اشیاء کے ساتھ کسی بیشی کے ساتھ فروخت جائز ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ بشرطیکہ یہ بیع دست بدست ہو، جیسے کہ ایک پیسے کو دو پیسوں کے عوض فروخت کرنا اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فلوس (پیسے) زر ثمن بننے والی شے ہے، لہذا ان کو ہم جنس شے کے ساتھ کسی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے، جیسے کہ درہم اور دینار وغیرہ۔ اور ولالت وصف اعیان کی مالیت کا اندازہ کرنے سے عبارت ہے اور اعیان کی مالیت کا جس طرح درہموں اور دیناروں کے ساتھ اندازہ کیا جاتا ہے اسی طرح پیسوں (فلوس) کے ساتھ بھی اس کا اندازہ کیا جاتا ہے، لہذا یہ پیسے اثمان (زر ثمن) ہوں گے۔ جیسے کہ وہ مخالف جنس کے مقابلے میں زر ثمن ہیں۔ اور جب ان کا ان کی ہم جنس اشیاء کے ساتھ مساوات کے ساتھ مقابلہ ہو تو تب بھی یہ زر ثمن ہیں۔ اور اگر وہ زر ثمن ہوں تو وہ متعین نہیں ہوتے اور اگر ان کو متعین کر دیا جائے جیسے درہم اور دینار وغیرہ تو ان دونوں میں تعین کا عدم تصور ہوگی۔ لہذا یوں ایک پیسے کی دو پیسوں کے عوض فروخت غیر اعیان (اشیاء) کے ساتھ ہوگی جو جائز نہیں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ جب وہ زر ثمن (قیمت ہونے کی اہلیت رکھتے) ہیں تو دو میں سے ایک دو کے بمقابلہ ہوگا، جس میں دوسرا پیسہ بغیر معاوضے کے رہ جائے گا کیونکہ اس کا عقد معاوضہ میں کوئی مقابل نہیں ہے اور ربا (۱۰۰) کی یہی تشریح ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ ربا (سود) کی علت مقدار جنس کے ساتھ ہے اور وہ قول یا وزن ہے جو ایک جیسا ہو اور مجلس ایک ہو اور یہاں اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے، لیکن یہاں مقدار نہیں پائی گئی۔ لہذا یہاں ربا (سود) منحصر نہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ پیسے زر ثمن ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ ان کا زر ثمن ہونا ان دونوں کے حق میں بیع سے قبل باطل ہو گیا ہے اس لئے کہ جب بیع اس کے ساتھ متصل ہوئی تو وہ محض ایک گن کر فروخت ہونے والا سامان تھا۔ لہذا ایک پیسے کو دو پیسوں کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔ جیسے کہ تمام گن کر فروخت ہونے والے سامان، مثلاً قمقموں وغیرہ کا یہی حکم ہے۔ ماسوا اس کے کہ غیر جنس کے ساتھ اور حالت مساوات میں ہم جنس شے کے ساتھ مقابلے کے وقت یہ پیسے بطور ثمن (قیمت) کے باقی رہیں گے۔ اس لئے کہ ان کا قیمت ہونے کی وصف سے خارج ہونا عقد کی صحت اور اس کے جواز کیلئے تھا کیونکہ ان دونوں نے ان سے صحیح کا عقد کیا ہے اور اس کے صحیح ہونے کی صرف وہی صورت ہے جو ہم نے بیان کی ہے۔ اور یہاں اس کی کوئی ضرورت نہیں اس لئے کہ دونوں حالتوں میں بیع جائز ہے خواہ وہ قیمت ہونے کی صفت باقی رہے یا اس سے خارج ہو جائے۔

۱۔ بیع بالثمن یعنی خوردنی شے کی اس کی ہم جنس شے کے عوض فروخت کا ہے جو نہ ماپی جاتی ہو اور نہ تولی جاتی ہو جیسے تدم سے ایک ہقہ (ایک پیانہ) کی دو حصوں کے عوض فروخت۔ یا ایک تربوز کی دو تلوں سے تدم سے ایک جب لی ہو۔ دون کے عوض یا ایک انڈے کی دو انڈوں کے عوض ایک ماربل کی دو ماربلوں کے عوض اور اس کے علاوہ یہ بیع ہمارے نزدیک جائز ہے اس لئے کہ یہاں طبع ربا مفقود ہے اور صرف ماپنا جنس کے ساتھ یا وزن جنس کے ساتھ باقی رہا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اس لئے کہ ان کے

نزدیک خوردنی ہونا اور ہم جنس ہونا دونوں شرائط موجود ہیں۔

اسی طرح اگر اس نے ایک حقہ جو حقنوں کے عوض یا ایک سیب دو سیبوں کے بدلے یا ایک انڈا دو انڈوں کے عوض فروخت کیا تو ہمارے نزدیک جائز ہے، جیسے کہ ہم نے بیان کیا اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہاں خوردنی ہونے کی صفت پائی گئی ہے کیونکہ خوردنی شے کی اس کی ہم جنس شے کے ساتھ حرمت ہی ان کے نزدیک عزیمت ہے اور اس کے ماپ یا تول میں برابری اس کی حرمت کو بطریق رخصت اس سے آزاد کرنے والی ہے اور یہاں آزاد کرنے والا یہ عمل موجود نہیں ہے، لہذا اس کی حرمت برقرار رہے گی۔

(ب) رباء النساء (ادھار پر سود)

ربا رباء النسیئہ اور اس کی فروع (اقسام) اور اس میں اختلاف کا ثمرہ تو اس بارے میں اصل (اساس) وہ روایت ہے جو حضرت ابراہیم النخعیؒ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا ”تو ماپی جانے والی شے کی کسی تولی جانے والی شے سے اور تولی جانے والی شے کی ماپی جانے والی شے سے بیع سلم کر لے“ لیکن ماپی جانے والی شے کی ماپی جانے والی شے سے اور تولی جانے والی شے کی تولی جانے والی شے سے بیع سلم نہ کر۔ پھر جب دونوں کی انواع مختلف ہو جائیں تو اس صورت میں ایک کو دو کے بدلے دست بدست فروخت کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے اور جس میں ادھار ہو اس میں کوئی بھلائی نہیں ہوتی۔“ روایت کے اس جملے کی تشریح ضروری ہے جس کیلئے اس کے ہر جز کی تفصیل سمجھنا ضروری ہے۔ اس میں سے کچھ حصہ تو عموم کا متقاضی ہے کچھ عموم کا متقاضی نہیں ہے، لہذا اس کی تفصیل کا سمجھنا ضروری ہے۔

ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ: ماپی جانے والی اشیاء کے ساتھ ماپی جانے والی اشیاء کو علی العموم ”بیع سلم“ کے طریقے پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے خواہ وہ خوردنی ہوں، جیسے گندم سے گندم، یا جو سے جو یا وہ غیر خوردنی ہوں جیسے چوڑے سے چوڑے یا چوڑے کا پتھر۔ یہی حکم ماپی جانے والی شے کی ماپی جانے والی شے کے ساتھ بیع کا ہے جو خوردنی ہونہ کہ بیع سلم، البتہ وہ دوسرے کے ذمہ قرض ہو تو ایسی بیع جائز نہ ہوگی۔ خواہ وہ دونوں اشیاء ایک ہی جنس کی ہوں یا دونوں خوردنی اجناس ہوں۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے اس لئے کہ ربا کی دو اوصاف میں سے ایک وصف یعنی ”ماپ“ (کیل) نے ان دونوں کو یکجا کر دیا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر تو وہ دونوں اشیاء خوردنی ہوں تو یہ بیع جائز ہوگی ورنہ جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک ربا کی علت (وجہ) خوردنی ہونا ہے۔

ربا تولی جانے والی اشیاء سے تولی جانے والی اشیاء کی بیع سلم، تو اس میں تفصیل ہے: اگر تو وہ دونوں اشیاء ایسی ہوں جو ایک عقد میں جمع کی جاسکتی ہوں تو تب بھی یہ بیع جائز نہ ہوگی خواہ وہ دونوں اشیاء خوردنی ہوں، جیسے شکر زعفران کے ساتھ یا غیر خوردنی جیسے لوہا تانبے کے ساتھ۔ اس لئے کہ رباء الفضل کی دو میں سے ایک علت پائی گئی ہے جو رباء النسیئہ کیلئے علت تامہ ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک غیر خوردنی اشیاء میں جائز اور خوردنی اشیاء میں جائز نہیں ہے۔ وجہ ہم نے اوپر بیان کی۔

اور اگر وہ دونوں اشیاء عقد میں متعین نہ ہوں جیسے دیناروں کے ساتھ درہم اور درہم دیناروں کے ساتھ یا درہم درہم کے ساتھ یا دینار دیناروں کے ساتھ یا ”مسلم فیہ“ غیر عین ہو، جیسے لوہا درہم کے ساتھ یا دینار کے ساتھ تو یہ بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ عام بیع کی صورت ہے کیونکہ مسلم فیہ بیع ہے، جیسا کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی شے کی بیع سے منع کیا ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو اور ”مسلم“ کی صورت میں اجازت دی ہے۔ تو اس روایت کا تقاضا یہ ہے کہ مسلم ایسی شے کی بیع ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو، اس لئے کہ ممنوع امور میں سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو مستثنیٰ فرمایا ہے۔ اور نبی کے تحت جو شے داخل ہے وہ بیع ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ مسلم بھی ایک قسم کی بیع ہی ہے، تاکہ اس میں اجازت کا ہونا درست (مستقیم) رہے، لہذا ثابت ہوا کہ مسلم فیہ بیع ہے اور بیع ایسی شے ہونی چاہئے جو متعین کرنے سے متعین ہو جائے اور درہم اور دینار شرعا معاوضات کے عقود میں تعبیر کا احتمال نہیں رکھتے، لہذا وہ متعین نہ ہوں گے، لہذا وہ دونوں مسلم فیہ ہونے کے اہل نہیں۔

اور اگر ”راس المال“ (سرمایہ) ایسی اقسام سے ہو جو متعین نہ ہوں اور مسلم فیہ ایسی شے ہو جو متعین ہو نہ ہو، جیسے کہ اگر اس نے درہم اور دیناروں کے عوض زعفران کے ساتھ بیع مسلم کی یا روئی یا لوہے وغیرہ اور دیگر تو، جانے والی اشیاء کے ساتھ یہ معاملہ کیا تو وہ بیع مسلم جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس میں اس کی علت یعنی ایک جہتی مقدار یا جنس موجود نہیں ہے۔ دونوں کا ہم جنس نہ ہونا تو ظاہر ہی ہے، رہی ایک جہتی مقدار تو وہ اس لئے کہ زر ثمن (قیمت) والی شے کا وزن مٹمن (مبیع) کے وزن کے مخالف ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ درہم مثقال (ایک ۱۰۰ یار وزن) کے ساتھ تولے جاتے ہیں اور روئی اور لوہے کو قبان (کنڈے) کے ساتھ تولا جاتا ہے لہذا دونوں کی مقدار ایک جہتی نہ ہوگی، جس کی بنا پر یہاں علت موجود نہیں ہے، لہذا اس میں ربوا (سود) کی علت ثابت نہ ہوگی۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے درہم اور دیناروں کے عوض وزن کی جانے والی اشیاء میں سے کسی ایک میں عقد مسلم کا معاملہ کیا، لیکن اگر اس نے چاندی کی ڈلی کا چاندی کے ساتھ یا خالص سونے کی ڈلی کا سونے کے ساتھ یا اس سے ڈھالے ہوئے سونے کے ساتھ عقد مسلم کیا تو کیا یہ معاملہ جائز ہوگا؟ اس مسئلے میں امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کے درمیان اختلاف کا ذکر کیا جاتا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر یہ عقد جائز اور امام زفرؒ کے قول پر جائز نہ ہوگا۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں رباء السبیہ کی علت یعنی رباء الفضل کی دو اقسام میں سے ایک صفت پائی گئی ہے اور وہ دونوں طرف کے مال میں ”وزن“ کا ہونا ہے لہذا ربا ثابت نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ دو میں سے جو ایک وصف کا پایا جاتا ہے جتنا ہے وہ ایک جہتی مقدار ہے نہ کہ مطلق مقدار ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اس لئے کہ چاندی یا سونے کی ڈلی زر ثمن کی اقسام میں سے ہے اور زر ثمن کی اصل اور زر ثمن کا وزن مٹمن (مبیع) دونوں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لہذا دونوں کی مقدار ایک جہتی نہ ہوگی جس کی بنا پر یہاں علت ربا نہ پائی گئی، لہذا ربا (سود) ثابت نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے درہم اور دیناروں میں بیع مسلم کی۔

اور اگر اس نے بیہوں (فلوس) میں بیع مسلم کی تو جائز ہوگی۔ اس لئے کہ پیسہ مدوی (گنے جانے والی)

شے ہیں اور گنی جانے والی اشیاء میں گنتی رباء کی علت نہیں ہے۔ اور اگر اس نے جیست کے برتنوں میں بیع سلم کی تو دیکھا جائے گا، اگر تو انہیں تول کر فروخت کیا جاتا ہو تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں وزن پایا گیا ہے جو رباء الفضل کی دو علتوں میں سے ایک علت ہے اور اگر ان کو گن کر فروخت کیا جاتا ہو تو بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ علت معدوم ہے۔ رہا ماپی جانے والی اشیاء (مکیلات) کے ساتھ وزن کی جانے والی اشیاء (موزونات) میں بیع سلم کرنا تو اس کی بھی یہی تفصیل ہے کہ اگر تو وزن کی جانے والی شے ایسی ہو کہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہو تو اس میں بیع سلم جائز ہوگی خواہ وہ خوردنی ہو جیسے گندم کے بدلے زیتون کے تیل کی، یا زعفران کی، یا دونوں غیر خوردنی ہوں جیسے چونے کی لوہے کے ساتھ کہ میرے نزدیک علت رباء نہ پائے جانے کی بنا پر بیع جائز اور امام شافعیؒ کے نزدیک خوردنی اشیاء میں علت رباء پائی جانے کی بنا پر جائز نہ ہوگی۔

اور اگر وہ شے ایسی ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو جو درہم اور دینار ہیں تو ان میں یہ بیع جائز نہ ہوگی اس لئے کہ جیسا کہ اوپر گزرا..... عقد سلم کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ بیع ہو اور درہم اور دینار ہمیشہ ہی اثمان (زر ثمن) ہیں، بخلاف تمام تولی جانے والی اشیاء کے۔ پھر جب یہ عقد بطور سلم جائز نہ ہو تو کیا بطور بیع جائز ہوگا۔ تو اس کے متعلق دیکھا جائے اگر تو وہ لفظ بیع کے ساتھ ہو تو جائز ہوگا اور وہ ادھار قیمت پر بیع ہوگی۔ اس لئے کہ اگرچہ اس کی صحت بیع سلم کی صورت میں مشکل ہے، لیکن بیع سلم کو بیع بنا کر اس کی تصحیح ممکن ہے، لہذا اسے اس کے بدلے بیع بنا لیا جائے گا اور اگر وہ بیع لفظ ”سلم“ کے ساتھ ہوئی ہو تو اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ کہتے ہیں کہ یہ بیع ناجائز ہے اس لئے کہ سلم احکام اور شرائط میں عام بیع سے مختلف ہے تو جب بیع سلم جائز نہ ہوئی تو یہ بیع سرے سے باطل ہو جائے گی۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ بیع جائز ہوگی اس لئے کہ سلم ایک قسم کی بیع ہے کیا تجھے علم نہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے ”بیع“ قرار دیا ہے اس وقت جب آپ نے ایسی شے کی بیع سے منع کیا جو انسان کے پاس موجود نہ ہو اور آپ نے بیع سلم کی اجازت دی ہے اسی لئے بیع سلم لفظ بیع کے ساتھ منعقد ہو جاتی ہے۔ البتہ وہ چند شرائط کی بنا پر ایک خاص قسم کی بیع ہے، لہذا جب اس کا بطور بیع سلم ہونا مشکل ہو تو وہ ادھار قیمت کے ساتھ بیع کے طور پر صحیح ہوگی تاکہ بقدر امکان تصرف کو صحیح رکھا جاسکے۔

رہا تولی جانے والی اشیاء کے عوض ماپی جانے والی اشیاء میں بیع سلم تو وہ عموماً جائز ہے خواہ تولی جانے والی شے جسے اس المال بنایا گیا ہو ایسا عوض ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جائے۔ یا وہ زر ثمن (قیمت بننے والی شے) ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو، یعنی درہم اور دینار۔ اس لئے کہ اس میں دو میں سے ایک وصف یعنی ایک جیسی مقدار یا ایک جنس موجود نہیں ہے، لہذا یہاں علت موجود نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے کسی جنس کے عوض اس کی ہم جنس شے اور غیر جنس شے میں بیع سلم کی، جیسے کہ اس نے کسی کیلی (ماپی جانے والی شے) کے عوض کیلی اور موزون (وزن کی جانے والی شے) کی بیع سلم کی تو تمام مقدار میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک صرف اس حصہ میں، جو دوسری جنس سے ہے اور وہ موزون (وزن کیا جانے والا) حصہ ہے بیع سلم جائز ہوگی۔ یہ مسئلہ اسی طرح ان کے درمیان مختلف فیہ ہے جیسے کہ اگر کسی نے بیع میں غلام اور آزاد شخص کو اکٹھا کر دیا اور انہیں ایک ہی صفقہ (عقد بیع)

میں فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ جیسا کہ ازیں قبل اس کا ذکر آچکا ہے۔

رہا غیر کبلی اور غیر موزون شے میں اسی کی ہم جنس شے کے ساتھ عقد سلم، مثلاً کسی ذراع (گز) سے ماپی جانے والی یا گن کر دی جانے والی شے جیسے کہ ہروی کپڑے کے بدلے ہروی کپڑے کی اور مروی کپڑے کے بدلے مروی کپڑے کی اور جانور کے بدلے جانور کی بیع سلم تو یہ ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ تنہا جنس کا ہونا ہمارے نزدیک ادھار فروخت کی حرمت کا سبب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک ایسی بیع حرام نہیں ہے، لہذا اخروٹ کی اخروٹ کے ساتھ اور انڈے کی انڈے کے ساتھ اور سیب کی سیب کے ساتھ اور حقنہ (ایک ماپ) کی حقنہ کے ساتھ بالا جماع بیع سلم جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک دونوں کی جنس ایک ہی ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں خوردنی ہونے کی علت پائی جاتی ہے۔ پھر اس بات پر بھی فقہاء کا اجماع ہے کہ ہروی کپڑے کی مروی کپڑے کے عوض بیع سلم جائز ہے۔ اس لئے ہمارے نزدیک دونوں میں سے کوئی ایک صفت اور امام شافعیؒ کے نزدیک خوردنی ہونے اور ثمنیت بننے کی صفت نہیں پائی جاتی۔

اور اخروٹ کی انڈے کے ساتھ اور سیب کی سیب بھی کے عوض اور جانور کی کپڑے کے بدلے ہمارے نزدیک بیع سلم جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کسی خوردنی شے کی آپس میں بیع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں خوردنی ہونے کی وصف پائی جاتی ہے۔

اور اگر اس نے پیسوں کے بدلے پیسوں (فلوس) کی بیع سلم کی تو ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس لئے دونوں میں ایک جنس ہونے کی اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں قیمت ہونے کی صفت پائی جاتی ہے اور جنس کے منفرد ہونے پر ہماری بحث مسئلہ ربا کی بحث پر مبنی ہے۔ یہاں امام شافعیؒ کا اصول وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا کہ کسی خوردنی شے کو اس کی ہم جنس شے کے عوض اور زر ثمن والی اشیاء کو ہم جنس اشیاء کے بدلے فروخت کرنا اصلاً حرام ہے۔ اور دونوں اشیاء میں مساوات کا ہونا معاملہ کے دست بدست ہونے کی صورت میں اس کو حرمت سے بطریق رخصت آزاد کرنے والا سبب ہے، یا پھر یوں کہا جاسکتا ہے کہ ربا، النسبہ امام شافعیؒ کے نزدیک خوردنی اشیاء میں مدت مقررہ آنے پر اضافی شے اور زر ثمن والی اشیاء میں اس کی قیمت ہونے میں اضافہ ہے۔ اور ہم ازیں قبل امام شافعیؒ کے اس اصول کی صحت کے حق میں ان کے دلائل بیان کر آئے ہیں۔

ہمارے ائمہ کرام کی بحث یہاں بھی وہی ہے جو ہم ازیں قبل ربا، الفضل کے تحت بیان کر آئے ہیں جو یہ ہے کہ خوردنی اور زر ثمن بننے والی اشیاء میں بیع سلم کا ہونا اس لئے ربا (سور) ہے کہ وہ ایک ایسا معاوضہ ہے جو معاوضے سے خالی ہے جس سے عقد معاوضہ میں پہنا ممکن ہے۔ کیونکہ بیع ایک با معاوضہ عقد ہے جو بطریق مقابلہ اور مساواة دونوں طرف معاوضوں (بدلین) میں ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر دونوں اشیائے تبادلہ نقد و نقد ہوں تو عقد جائز ہوگا۔ نقد اور ادھار میں کوئی مساواة (یکسانیت) نہیں ہے اس لئے کہ نقد ادھار سے اور فوری ادائیگی سے خرابائی کی ہے، لہذا مناسب تو یہ ہے کہ ہر وہ اضافہ جو بیع میں مشروط ہو ربا (سور) ہے خواہ وہ اضافہ اس کی ذات کے اعتبار سے ہو یا اس کی ہلکی اور بڑھیا ہونے کی صفات کے اعتبار سے البتہ وہ اضافہ ایسا ہو کہ اس سے پہنا ممکن نہ ہو تو دفع حرج کیلئے ایسا معاملہ جائز ہوگا اور متعین اضافے سے پہنا ممکن ہے اس طرح

کہ کسی عین (شے) کو دوسری عین (شے) کے بدلے فروخت کر دیا جائے اور بیع حالی ہو اور ادھار نہ ہو اور یہ بات غیر خوردنی اور غیر زرخشن بننے والی اشیاء میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا وہاں شرعی حکم کا وارد ہونا دلاتا ”یہاں حکم کا وارد ہونا ہے۔ ہماری ابتدائی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

الربا فی النسیہ ربا ادھار میں ہے

کہ اس میں خوردنی اور غیر خوردنی اشیاء میں فرق نہیں کیا گیا ہے اور یہ بھی مروی ہے کہ آپ نے فرمایا الربا فی النسیہ (ربا تو ادھار ہی میں ہے) کہ اس روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خوردنی اور غیر خوردنی نیز زرخشن بننے والی اور زرخشن نہ بننے والی اشیاء میں فرق کئے بغیر فرمایا ہے کہ ربا (سود) تو ادھار میں ہے، لہذا ربا کے موجود ہونے کا علی الاطلاق و علی العموم قول ضروری ہے، ماسوا اس کے کہ کوئی صورت کسی دلیل کے ساتھ خاص یا مقید ہو جائے اور ربا قرآن مجید کی نص کے ساتھ حرام ہے۔

اجتناس ربوا

پھر جب جنس کا ہونا ہمارے نزدیک رباء الفضل کی دو صفات میں سے ایک وصف اور رباء النسیہ کی واحد علت ٹھہرا اور امام شافعیؒ کے نزدیک رباء الفضل کی علت قرار پایا تو ان تمام اجتناس کا جاننا ضروری ہے جس میں ربوا (سود) جاری ہوتا ہے۔

لہذا ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ گندم اپنے اقسام انواع اور شہروں وغیرہ کے اختلاف کے باوجود ایک ہی جنس ہے۔ یہی حکم جو اور آٹے اور ستو کا ہے۔ اور یہی حکم کھجور، نمک، انگور، کشمش اور سونے اور چاندی کا ہے، لہذا ان اشیاء میں نوع اور صفت میں مساوات ہونے کی صورت میں کسی کیلی (پالی جانے والی) شے کی اس کی ہم جنس کیلی شے سے اضافے کے ساتھ بیع بغیر کسی اختلاف کے جائز نہیں ہے۔ اور اگر دونوں اشیاء کیلی (ماپ) میں مساوی ہوں البتہ ان کی نوع اور صفت میں فرق ہو تو اس کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بارانی گندم کو بارانی گندم کے بدلے میں اور چابی گندم کو چابی گندم کے بدلے اور ایک قسم کو دوسرے کے مقابلے میں اور اعلیٰ کو اعلیٰ کے مقابلے میں اور ہلکی کو ہلکی کے مقابلے میں اور ہر ایک کو ہر دوسری قسم کے بدلے میں، نئی کو نئی کے بدلے میں اور پرانی کو پرانی کے بدلے میں اور ایک کو دوسرے کے بدلے میں اور خوب پکی ہوئی کو خوب پکی ہوئی کے بدلے میں فروخت کیا جاسکتا ہے اور یہی حکم جو کا اسی تفصیل کے ساتھ ہے اور یہی حکم گندم اور جو کے آٹے کا ہے لہذا گندم کے آٹے کو گندم کے آٹے کے عوض اور گندم کے ستو کو گندم کے ستو کے عوض اور اسی طرح جو کے آٹے کو آٹے کے بدلے اور ستو کو ستو کے بدلے میں فروخت کیا جاسکتا ہے۔ یہی حکم برنی کھجور کا خوب پکی ہوئی کھجور کے بدلے میں اور عمدہ کا (ہلکی) کے بدلے میں، نئی کا نئی اور پرانی کا پرانی کے بدلے میں اور ایک دوسرے کے بدلے میں فروخت کا ہے۔ اسی طرح انگور کو انگور کے بدلے اور خشک کشمش کو تر کشمش کے بدلے فروخت کیا جاسکتا ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ خوب پکی ہوئی گندم کو اچھی طرح نہ پکی ہوئی (غیر مقلبیہ) گندم کے عوض فروخت نہیں

کیا جاسکتا۔ اور پکی ہوئی کو ان پکی کے عوض اور گندم کو گندم کے آنے اور ستو کے بدلے اور پکی ہوئی کھجور کو ان پکی کھجور کے بدلے ماپ میں کمی بیشی کے ساتھ یا اس میں مساوی ماپ کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ مصلیہ (خوب پکی ہوئی) گندم کے اجزاء ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں جس کا اندازہ تجربے سے ہوتا ہے، لہذا ماپ میں یکسانیت ہونے کے باوجود مقدار میں کمی بیشی ہو جائے گی، جس کی بنا پر ربوا (سود) منحصر ہو جائے گا۔ یہی حکم آگ پر پکائی ہوئی گندم کا غیر پکائی ہوئی گندم کے بدلے میں ہے کیونکہ گندم آگ پر پکانے سے پھول جاتی ہے لہذا غیر پکائی گندم مقدار میں زیادہ ہوگی جس کی بنا پر کمی بیشی ثابت ہو جائے گی۔ اسی طرح گندم کو گندم کے آنے کے عوض فروخت کرنے کا بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ گندم میں آٹا ہوتا ہے لیکن مانع ہونے کی بنا پر اس کے اجزاء متفرق نہیں ہوتے، بلکہ گندم میں یکجا ہوتے ہیں۔ اس کا اندازہ تجربہ سے ہوتا ہے البتہ اگر گندم کو پیس دیا جائے تو اس کا آٹا حجم میں گندم سے زیادہ ہو جاتا ہے اور یہ بات مسلم ہے کہ اس اضافے میں پیسے کے عمل کا کوئی اثر نہیں ہے جو اس بات کی دلالت ہے کہ وہ آنے میں اضافہ تھا، لہذا عقد کے وقت تجربہ کی رو سے ایک جانب آنے کی مقدار میں اضافہ ثابت ہو جائے گا جس کی بنا پر سود ثابت ہو جائے گا۔

رہی پانی سے بھیلی ہوئی گندم کی پانی سے بھیلی ہوئی گندم کے عوض یا مرطوب گندم کی مرطوب گندم کے عوض باغیلی گندم کی گیلی گندم کے عوض یا خشک گندم کی خشک گندم کے عوض بیع اور تازہ کھجور کی پکی ہوئی کھجور کے بدلے یا رطب کھجور کی رطب کھجور کے بدلے یا پوری طرح پکی ہوئی کھجور کے بدلے یا مسقع کی مسقع کے بدلے یا نشش کی نشش کے بدلے اور خشک کشمش کی مسقع کے بدلے یا خشک میوے کی خشک میوے کے بدلے۔ ایاکیل (ماپ) میں مساوات کے ساتھ بیع جائز ہے؟ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں جائز ہیں اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ماسوائے خرمائے تازہ پکی ہوئی کھجور کے بدلے بیع کی باقی تمام صورتیں جائز ہیں۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں فاسد ہیں۔ ماسوائے تازہ کھجور کی تازہ کھجور کے بدلے بیع کے اور انکھور کی انکھور کے بدلے بیع کے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ تمام صورتیں باطل ہیں اور کفری (کچی کھجور) کی خرمائے (پلی ہوئی) کے عوض رطب کی بر کھجور کے بدلے مساوی حالت میں اور کمی بیشی کے ساتھ بالاجماع بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ دونوں میں ہم جنس ہونے اور ماپنے کی شرط معدوم ہے۔ اس لئے کہ انہی شہدائے خلاف کا نام ہے چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے عقد کے وقت دونوں میں فوری مساوات (یکسانیت) کا اعتبار لیا ہے اور انہوں نے بعد میں اس میں ہونے والی کمی کی طرف توجہ نہیں کی۔ اور امام محمدؒ نے اس کے حال اور مال (بعد) دونوں کا اعتبار لیا ہے اور امام ابو یوسفؒ نے بھی اسی بات کا اعتبار کیا ہے جس بات کا امام ابو حنیفہؒ نے اعتبار لیا ہے، ماسوائے تازہ پکی ہوئی کھجور کی خرمائے کے عوض بیع کے۔ اس لئے کہ یہ بیع از روئے نص قاطع ہے اور امام شافعیؒ کا اصول وہی ہے جس کا ہم ”علت ربوا“ کے تحت ذکر کر آئے ہیں وہ یہ کہ خوردنی شے کی بیع لی حرمت اپنی ہم جنس شے کے ساتھ ہی اصل ہے اور معیار شرعی میں دونوں کے مابین مساوات کا ہونا بات بدلتا ہونے کے ساتھ اس کو حرمت سے آزاد کرنے کا جب ہے، تاہم انہوں نے یہاں متوسط حالت میں معیار شرعی میں مساوات کا اعتبار لیا ہے۔ یہ متوسط حالت اگر خشک ہونے کی حالت ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے تو حضرت سعد بن ابی وقاصؓ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے

کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تازہ پکی ہوئی کھجور (رطب) کو خرما کے عوض فروخت کرنے سے منع کیا ہے“

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

”خشک ہو جانے کے بعد کھجور کم وزن ہو جاتی ہے“

کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم اور اس کی علت بیان کر دی ہے اور وہ علت اس کے خشک ہو جانے کے وقت اس کے وزن میں کمی کا ہونا ہے لہذا امام محمدؒ نے اس حکم کو اس جگہ تک متعدی کیا ہے جہاں تک یہ علت متعدی ہوتی ہے اور امام ابو یوسفؒ نے اس کو نص کی جگہ تک محدود کیا ہے اس لئے کہ وہ ایسا حکم ہے جو خلاف قیاس ثابت ہوا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی یہاں دلیل قرآن مجید اور خبر مشہور ہے قرآن مجید اس طرح کہ قرآن مجید میں بیع کے جو احکام بیان کئے گئے ہیں وہ عام ہیں، جیسے مثلاً:

واحل الله البيع وحرم الربوا اور اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا

ج۔

نیز دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَاكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ اے ایمان والو! نہ کھاؤ ایک دوسرے کے مال آپس میں باطل طریقے سے ماسوا اس کے کہ وہ آپس کی رضامندی سے تمہارے درمیان تجارت ہو۔

چنانچہ یہ ظاہر النص پر بیع کے جواز کی متقاضی ہے، ماسوائے اس بیع کے جو کسی دلیل سے مستثنیٰ ہو جائے اور شرعی معیار سے کمی و بیشی پر مبنی بیع اس عموم سے مختص کی جا چکی ہے۔ لہذا دونوں کے مساوی ہونے کی حالت میں بیع اپنی جگہ ظاہر عموم پر (جائز) رہے گی۔ رہی خبر مشہور..... تو وہ اس طرح ہے کہ حضرت ابوسعید الخدریؓ اور عبادہ بن صامتؓ سے ایک روایت ہے۔ جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے گندم کی گندم کے بدلے اور جو کی جو کے بدلے اور خرما کی خرما کے عوض مساوی حالت میں بیع کو جائز قرار دیا ہے اور یہ اجازت عام اور بغیر قید کے مطلق ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ گندم اور جو کا لفظ گندم اور جو کی ہر قسم پر بولا جاتا ہے خواہ ان کی انواع اور صفات ایک دوسرے سے مختلف ہی ہوں، علیٰ ہذا القیاس ”خرما“ (تمر) کا لفظ رطب (تازہ پکی ہوئی) اور بسر کھجور دونوں کیلئے مستعمل ہے۔ اس لئے کہ وہ لغوی طور پر کھجور کے درخت کے پھل کا نام ہے، لہذا اس میں رطب، بسر، مذنب اور منقوع وغیرہ کی تمام اقسام داخل ہوں گی اور مروی ہے کہ:

”ایک مرتبہ خیبر کے عامل نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں جنیب

(عمدہ) کھجور کا ہدیہ پیش کیا اس پر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پوچھا کہ کیا خیر کی تمام کھجوریں ایسی ہی ہوتی ہیں۔“

حالانکہ اس نے رطب (تازہ پکی ہوئی کھجور) پیش کی تھی، مگر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ تمر (خرما) کا رطب کھجور پر اطلاق فرمایا ہے اور مروی ہے کہ

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خرما کھجور کی اس کے پکنے یعنی سرخ یا زرد ہونے تک بیج سے منع فرمایا ہے۔“

اور یہ سرخ یا زرد ہونا بسر کھجور کی اوصاف میں سے ہے۔ اس طرح نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ تمر (خرما) کا رطب (تازہ پکی ہوئی کھجور) پر بھی اطلاق کیا ہے، لہذا یہ بیج مذکورہ نص کے تحت داخل ہوگی۔ ربی حدیث تو اس کا مدار زید بن عباسؓ پر ہے جو نقل کے وقت ایک کمزور راوی تھے۔ لہذا ان کی روایت قرآن مجید اور خبر مشہور سے متصادم ہونے کے باعث قابل قبول نہ ہوگی۔ اس لئے امام ابو حنیفہؒ نے حدیث کی معارض ہونے کی بنا پر مناظرہ میں اس روایت کو قبول نہیں کیا تھا، حالانکہ وہ حدیث کے بڑے ماہر تھے۔ اور ان کا اصول حدیث کو قیاس سے مقدم رکھنے کا تھا گو وہ خبر واحد ہی ہو، بشرطیکہ اس کے راوی ظاہری طور پر یا دلائل کی رو سے عادل ہوں، لہذا اس حدیث کو رطب کھجور کی خرما سے ادھار بیج پر یا یتیم کے مال میں سے خرما کی بیج پر محمول کیا جائے گا تاکہ مختلف دلائل کو باہمی تعارض سے محفوظ رکھ کر ان کے مابین توافق پیدا کیا جاسکے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہی حکم سونے اور چاندی کی بیج کا ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی ہم جنس شے کے ساتھ وزن میں کمی بیشی کی صورت میں بیج جائز نہیں ہے۔ خواہ دونوں کی انواع اور صفات یکساں ہوں مثلاً یہ کہ درہم یا دینار کی شکل میں انہیں بنایا گیا یا ڈھالا گیا ہو، وہ خالص شکل میں ہوں، عمدہ ہوں یا ادنیٰ یا دونوں باہم مختلف ہوں۔ اس لئے کہ خبر مشہور میں مثلاً بمثل (برابر، برابر) کا ذکر آیا ہے اور اس بات کا اضافہ رہا ہے لیکن اگر وزن میں یکسانیت مگر نوع اور صفت میں کمی بیشی ہو، جیسے کہ ڈھالے ہوئے سونے یا چاندی کی خالص سونے چاندی کے ساتھ اور عمدہ کی ردی (کھوٹ والے) کے ساتھ بیج ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک عمدہ کی ردی کے عوض بیج جائز نہیں ہے ان کی دلیل وہ حدیث مشہور ہے جس میں مثلاً بمثل (برابر برابر) مذکور ہے اور عمدہ اور ردی کے مابین قیمت میں کوئی مساوات نہیں رہی، مثلاً بمثل (برابر، برابر) والی حدیث تو اس سے وزن میں مماثلت مراد ہے۔ اور اسی طرح بعض روایت میں ورماسورس (ہم وزن) بھی مذکور ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ”اس میں عمدہ اور ردی دونوں برابر ہیں۔“

اس سے ظاہر ہوا کہ ہم جنس شے کے ساتھ مقابلے کے وقت ردی و حات کی شرعا کوئی قیمت نہیں ہے، لہذا دونوں میں اضافہ ظاہر نہ ہوگا اور گوشت (لحم) کا اعتبار اصل کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر دونوں کی جنس ایک ہو تو ان کا گوشت ایک ہی جنس تصور ہوگا، لہذا اس میں مماثلت کا اعتبار ہوگا، اس لئے ماسوائے یکساں ہونے کی حالت کے اس کی بیج جائز نہ ہوتی ہے اور اگر ان کے اصول یعنی جانور مختلف ہوں تو گوشت مختلف

الجنس تصور ہوگا، لہذا ان میں سے ایک کو دوسرے کے عوض مساوی مساوی اور کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز ہے، بشرطیکہ ان کی بیع دست بدست ہو، جبکہ سود کی دو میں سے ایک علت یعنی رباء الفضل کی علت پائے جانے کی بنا پر، جو وزن ہے، ان کی باہم ادھا بیع پر درست نہ ہوگی۔ تو جب اس بات کا پتہ چل گیا تو اب ہم کہتے ہیں کہ ہر قسم کے اونٹ کا گوشت، اس کی اقسام میں اختلاف کے باوجود، یعنی خواہ وہ اعرابی ہو یا بختی یا ہجسین یا دوکوانوں والا یا ایک کوہان والا ایک ہی جنس کا شمار ہوگا۔ اس لئے کہ تمام اونٹ ایک ہی جنس ہیں تو اسی طرح ان کے گوشت کا بھی یہی حکم ہے اور یہی حال گائے اور بھینس کے گوشت کا ہے کہ وہ تمام ایک ہی جنس ہیں، خواہ ان کی اصل ایک ہو یا باہم مختلف اور بھیڑ بکری کا گوشت از قسم بھیڑ چھترے، بکری، بکرے وغیرہ، ان کے اصول کا اعتبار کرتے ہوئے، ایک ہی جنس ہے۔ یہ ہمارا مسلک ہے۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام جانوروں کا گوشت ایک ہی جنس ہے خواہ ان کے اصول ایک ہوں یا مختلف۔ حتیٰ کہ اونٹ کے گوشت کو گائے کے گوشت کے عوض اور گائے کے گوشت کو بھیڑ بکری کے گوشت کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے گوشت نام اور منفعت، یعنی غذا اور حصول قوت کا ذریعہ ہونے کی حیثیت سے، یکساں ہیں، لہذا دونوں کی جنس ایک ہے جس کی بنا پر ایک دوسرے کے عوض ان کی بیع میں ان کی یکسانیت کا اعتبار ضروری ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ ان گوشتوں کے اصول باہم دگر مختلف الجنس جانور ہیں، لہذا گوشت کا بھی یہی حکم ہوگا اس لئے کہ گوشت اپنے اصل (جانوروں) کی فرع (قسم) ہے اور اصل میں اختلاف کا ہونا فرع میں اختلاف کے ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ گوشت کا نام تمام اقسام کو شامل ہے اور دونوں کا مقصد ایک ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ جنس کے ایک ہونے سے مقصود، ان کے خاص مقصد میں ایک ہونا ہے نہ کہ عام مقصد میں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ تمام خوردنی اشیاء خوردنی ہونے کے مفہوم میں یکساں ہیں، مگر پھر بھی ان کو ایک جنس نہیں بنایا جاسکتا، جیسے کہ گندم جو کے ساتھ وغیرہ۔ حتیٰ کہ ان میں سے ایک کی دوسرے کے بدلے کمی بیشی کے ساتھ بیع بھی جائز ہے، حالانکہ خوردنی ہونے کے نوم میں سب ایک ہیں، لیکن چونکہ یہ اس کا عام مفہوم تھا جس سے جنس کا ایک ہونا لازم نہیں آتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ پرندوں میں سے ایک پرندے کے گوشت کو دوسرے پرندے کے عوض کمی بیشی کے ساتھ بیچنا جائز ہے اگرچہ دونوں کی جنس ایک ہی ہو، اس لئے کہ عام طور پر ان کا وزن نہیں کیا جاتا اور اسی اصول پر باقی جانوروں کے گوشت کا حکم مبنی ہے کہ ان کا حکم اصل جانوروں کے حکم پر مبنی ہے کہ وہ (اصول) آیا ایک ہیں یا مختلف، اس لئے کہ وہ گوشت اپنی اصل سے پیدا ہوتا ہے، لہذا اس کا اس کی اصل کے ساتھ اعتبار ہوگا۔

یہی حکم ردی کھجور (الدقل) کے سرکے کا انگوری سرکے کے ساتھ بیع کا ہے کہ ان کی اصولوں کا اعتبار کرتے ہوئے یہ دونوں باہم مختلف اجناس ہیں اور گوشت چربی کے ساتھ دو مختلف جنسیں ہیں اس لئے کہ دونوں کا نام اور منافع مختلف ہیں۔ یہی حکم گوشت کا دنبے کی چکی کے ساتھ اور دنبے کی چکی کا گوشت کے ساتھ ہے، اس لئے کہ وہ ایک فریہ گوشت ہے اور یہی حکم بھیڑ کے صوف کا بکری کے صوف کے ساتھ ہے کہ وہ دونوں مختلف اجناس ہیں۔ اس لئے کہ دونوں کے نام اور منافع مختلف ہیں۔ یہی حکم کاتے ہوئے صوف کا، کاتے

ہوئے بالوں اور روئی کا کتان (سائن) کے ساتھ ہے کہ یہ دونوں دو مختلف اجناس ہیں۔ یہی حکم کاتی ہوئی روئی کا کاتی ہوئی کتان (سائن) کے ساتھ ہے اور کاتی ہوئی روئی کی سادہ روئی کے ساتھ مساوی بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ کاتی ہوئی روئی کاتنے سے کم ہو جاتی ہے، لہذا دونوں میں سے کسی ایک کی دوسرے کے ساتھ بیع جائز نہ ہوگی جیسے پے ہوئے آنے کی گندم کے ساتھ بیع کا بھی یہی حکم ہے۔

رہی زندہ جانور کی بیع گوشت کے ساتھ تو اگر تو دونوں کی اصل مختلف ہو تو وہ دو مختلف جنسیں ہیں، جیسے کہ زندہ بکری کی بیع اونٹ اور گائے کے گوشت کے ساتھ اندازے کے ساتھ نقد اور ادھار دونوں طرح جائز ہے، اس لئے کہ دونوں میں وزن اور جنس کی علتیں معدوم ہیں، لہذا یہاں سرے سے ربا ثابت نہ ہوگا اور اگر دونوں اصل کے اعتبار سے ایک ہوں جیسے زندہ بکری کی بکری کے گوشت کے عوض بیع تو ہمارے بعض مشائخ نے ان کی علیحدہ علیحدہ جنس کا اعتبار کیا ہے، جس کی بنا پر انہوں نے بکری کے گوشت کی زندہ بکری کے عوض اندازے کے ساتھ بیع کو جائز قرار دیا ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا قول ہے اور اس کی علت یہ بیان کی ہے کہ اس نے ایک جنس کو اس کی غیر جنس کے ساتھ فروخت کیا ہے اور ان مشائخ میں سے بعض نے دونوں میں ایک ہی جنس کا اعتبار کیا اور اس پر اپنے مسلک کی بنیاد رکھی ہے کہ زندہ بکری وزن کی جانے والی شے نہیں ہے۔ ربا الفضل کے جاری ہونے کا اعتبار دو اوصاف یعنی جنس اور مقدار کے ایک ساتھ جمع ہونے کی حالت میں ہوتا ہے، لہذا ان میں سے ایک کی دوسری شے کے عوض اندازے اور کمی بیشی کے ساتھ بیع جائز ہے، بشرطیکہ یہ بیع دست بدست ہو اور یہی قول صحیح ہے جیسا کہ خلائیات میں بیان کیا گیا ہے۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع اس صورت میں جب تجھے یا اندازے سے یہ معلوم ہو کہ گوشت کا وزن زندہ بکری میں موجود گوشت سے زیادہ ہے، جائز ہوگی، اس لئے کہ اس صورت میں گوشت تو گوشت کے بدلے میں ہوگا اور انسانی گوشت جانور کے اطراف یعنی سری، پائے، کمال اور چربی کے بالمقابل ہوگا۔ لیکن اگر گوشت کی مقدار زندہ بکری میں موجود گوشت کے مساوی یا اس سے کم تر ہو یا اس کا صحیح اندازہ نہ ہو تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس نے زندہ بکری کو بکری کی چربی یا دنبے کی چکی کے بدلے فروخت کیا۔ یہ ہمارے ائمہ کرام کا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام قسم کا گوشت ایک ہی جنس ہے، لہذا گوشت کو زندہ جانور کے بدلے فروخت کرنا جائز نہیں ہے، خواہ وہ کسی بھی حالت میں ہو، یعنی خواہ ان کی اصل ایک ہو یا مختلف۔ اور خواہ اس نے اس کو اندازے کے ساتھ فروخت کیا یا برائے اعتبار۔ پھر فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ زندہ بکری کی بکری کے گوشت کے عوض ادھار پر فروخت جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہاں اسرار لہو ام لہو والی علت، یعنی جنس کا ایک ہونا پایا گیا ہے، اس لئے کہ یہ گوشت اسی گوشت ہی کی جنس سے ہے، نہ زندہ بکری میں موجود گوشت ہے اور اس بات پر اجماع ہے کہ تلوں کے تیل کو تلوں کے عوض فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ اگر بطریق اعتبار و قیاس فروخت کیا جائے تو جائز ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ خالص تیل تلوں میں موجود تیل سے زیادہ ہو تاکہ تیل تو تیل کے بالمقابل ہو جائے اور اضافہ غیر جنس یعنی اس کی محنت و مشقت کا عوض قرار پائے۔ یہی علم اخروٹ کے تیل کی اخروٹ کے مغز کے عوض بیع کا ہے۔ رہا اخروٹ کے تیل کو اخروٹ کے عوض فروخت کرنے کا علم تو اس کے متعلق مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض فرماتے ہیں کہ

تخمینے (مجازفہ) سے اس کی بیع درست ہے اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ماسوائے اعتبار و قیاس کے اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ اس بات پر فقہاء کا اجماع ہے کہ تیر کے پھل کی بیع غیر ڈھالے ہوئے لوہے کے عوض تخمینہ کے ساتھ جائز ہے، بشرطیکہ وہ دست بدست ہو۔

رہی بحث امام شافعیؒ کے ساتھ تو انہوں نے اپنے اس مسلک کی بنیاد اسی اصول پر رکھی ہے جس کا ہم ایک سے زائد مرتبہ ذکر کر آئے ہیں، جو وہ یہ ہے کہ کسی خوردنی شے کی اس کی ہم جنس شے کے ساتھ فروخت کی حرمت عزیمت ہے اور اس کا جواز شرعی معیار میں دونوں کے مساوی ہونے کی صورت میں بطریق رخصت ہے اور یہاں خالص گوشت اور زندہ بکری میں موجود گوشت کے درمیان مساوات موجود نہیں ہے، لہذا یہ صورت اصل حکم پر برقرار رہے گی۔ ہم ان کے اس اصول کا بطلان علت ربا کے تحت ظاہر کر آئے ہیں۔

رہی بحث ہمارے ائمہ کرام کے درمیان تو امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں تخمینے کے ساتھ فروخت کی صورت میں ربا (سود) کا احتمال ہے، لہذا جہاں تک ممکن ہو سکے اس سے بچنا ضروری ہے اور یہاں دونوں کا اعتبار کرنا ممکن ہے لہذا تیل کی تلوں کے عوض بیع پر قیاس کی رو سے اعتبار کا لحاظ رکھنا ضروری ہوگا۔ اور اس بات کی دلیل کہ اس میں ربا (سود) ہے یہ ہے کہ گوشت کا وزن کیا جاتا ہے تو چونکہ یہاں احتمال ہے کہ تیار کیا ہوا گوشت اس گوشت سے جو زندہ بکری میں ہے وزن میں کم ہو، لہذا یہ ہو سکتا ہے کہ گوشت کا کچھ حصہ دوسری طرف کے گوشت سے زیادہ ہو اور یہ احتمال بھی ہے کہ دونوں وزن میں ایک جیسے ہوں جس کی بنا پر ایک طرف گوشت تیار کرنے کی محنت زیادہ ہوگی، لہذا بقدر امکان ربا (سود) سے بچنے کیلئے اعتبار کے طریقے کا لحاظ رکھنا ضروری ہے، اسی لئے تیل کی تلوں کے عوض اور زیتون کے تیل کی زیتون کے عوض بیع جائز نہیں ہے، ماسوائے طریقہ اعتبار کے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ اس لئے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ ایک وزن کی جانے والی شے کی وزن نہ کی جانے والی شے کے عوض دست بدست بیع ہے، لہذا یہ بیع بغیر ڈھالے ہوئے لوہے کی، تیر کے پھل کے ساتھ بیع پر قیاس کی رو سے، جو اندازے سے اور کمی بیشی کے ساتھ دست بدست جائز ہے، اندازے کے ساتھ اور کمی بیشی کے ساتھ جائز ہوگی اور دلالت وصف یہ ہے کہ تیار کیا ہوا گوشت اگرچہ قابل وزن ہے، لیکن وہ گوشت جو زندہ بکری میں ہے وزن شدہ نہیں ہے اس لئے موزون (وزن کی جانے والی) وہ شے ہے کہ جس کے وزن کی مقدار معلوم کرنے کا کوئی نہ کوئی ذریعہ موجود ہو اور جو گوشت زندہ بکری میں ہے اس کی مقدار معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے اس لئے کہ یا تو وزن کنڈے (قبان) کے ساتھ کیا جاتا ہے اور یا پھر محض تجربے کے ساتھ استدلال کیا جاتا ہے اور یا پھر محض ظن اور تخمین سے حساب لگایا جاتا ہے، بشرطیکہ اس سے واضح فرق پیدا نہ ہو۔ اور جو گوشت زندہ بکری میں اس کو معلوم کرنے کیلئے ان میں سے کوئی طریقہ موزوں اس لئے نہیں ہے کہ جہاں تک تو کانٹے (قبان) سے وزن کرنے کا تعلق ہے تو اس سے اس لئے کہ عرف و عادی کی رو سے زندہ بکری کا کانٹے سے وزن نہیں کیا جاتا کیونکہ اگر اس کے وزن معلوم کرنے کا طریقہ درست ہوتا تو لازماً اس طرح اس کا عموماً وزن کیا جاتا، جبکہ وزن کا امکان ثابت ہے اور اس کے بدن میں موجود گوشت کی مقدار معلوم کرنے کی ضرورت بھی ہے تاکہ مشتری چھونے اور ہاتھ لگانے اور زمین سے اٹھانے وغیرہ سے اسے معلوم کر لے۔ نیز اس لئے کہ زندہ جانور کبھی تو بھارا معلوم ہوتا ہے اور کبھی ہلکا۔ لہذا اس کا وزن مختلف ہوگا جو

اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا وزن کرنا اس کا اصل وزن معلوم کرنے کا ذریعہ نہیں ہے۔

رہا تجربہ تو یہ تجربہ ذبح کرنے اور مذبح جانور کو تولنے سے ہوتا ہے تاکہ اس میں موجود گوشت کا علم ہو سکے جو اس میں عقد کے وقت ظاہر موجود تھا اور اس سے صحیح وزن کا معلوم ہونا ممکن نہیں، اس لئے کہ زندہ بکری میں اضافہ اور کمی نیز موٹاپا اور لاغر پن لمحہ بلمحہ پیدا ہوتا رہتا ہے، لہذا تجربہ کے ذریعے عقد کے وقت اس کی مقدار کا علم نہیں ہو سکتا، رہا ظن اور تخمین تو اس سے اس لئے ممکن نہیں ہے کیونکہ جس شخص کی اس باب میں کوئی بصیرت نہ ہو اس کا کوئی ظن اور تخمینہ ہی معتبر نہیں ہوتا، بلکہ وہ یقینی طور پر غلطی کرے گا اور جس کو اس بارے میں بصیرت حاصل ہو وہ بھی ظاہر اور اکثر اوقات غلطی کرتا ہے اور دونوں میں واضح فرق پیدا ہو جاتا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ زندہ بکری میں موجود گوشت کے معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، لہذا یہ گوشت قابل وزن نہیں ہے جس کی بنا پر یہ گوشت ربا الفضل کا محل (مقام) نہ ہوگا۔ بخلاف تلوں کے تیل کی تلوں کے عوض بیع کے، اس لئے کہ یہ ایک قابل وزن شے کی دوسری قابل وزن شے کے عوض بیع ہے کیونکہ تجربہ سے تلوں میں موجود تیل کی مقدار کا اندازہ کیا جاسکتا ہے اس طرح کہ تلوں کی مقدار کا وزن کر لیا جائے پھر اس سے تیل نکال لیا جائے جس سے اس پر قیاس کی رو سے ان تلوں میں موجود تیل کی مقدار کافی الجملہ پتہ چل جاتا ہے یا اس تمام مقدار کو نچوڑ لیا جائے تو اس سے عقد کے وقت ان میں موجود تیل کا اندازہ کیا جاسکتا ہے یا پھر ظن اور تخمین سے اس کا پتہ چلایا جاسکتا ہے کہ اتنی مقدار سے کتنا تیل نکلتا ہے اور یہ اندازہ بہت زیادہ غلط بھی نہیں ہوتا، جس سے دونوں فریقوں میں سے کسی ایک کو ضرر پہنچ جائے، لہذا یہ ایک قابل وزن شے کی دوسری قابل وزن شے کے عوض اندازے کے ساتھ بیع ہے، لہذا ربا کے احتمال کی بنا پر گوشت کی زندہ بکری کے عوض بیع جائز نہ ہوگی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر اس نے خاص گوشت کو ذبح کی ہوئی، مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکری کے عوض فروخت کیا تو یہ بیع اعتبار کے طریقے کے سوا بالا جماع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ گوشت جو ذبح کی ہوئی بکری میں ہے قابل وزن ہے تو اس نے گویا اس کو اس کی ہم جنس اور غیر ہم جنس شے کے عوض فروخت کیا ہے، لہذا اس میں اعتبار کے طریقے کی رعایت ضروری ہوگی، بخلاف اس گوشت کے جو زندہ بکری میں ہے۔ اس لئے کہ وہ ناقابل وزن ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ جس کی بنا پر سود ثابت نہ ہوگا، لہذا اس میں محض اندازے کے ساتھ بیع جائز نہ ہوگی۔

اور اگر اس نے زندہ بکری کو ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکری کے عوض تخمینے کے ساتھ فروخت کیا تو بالا جماع بیع جائز ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے اس لئے کہ اس نے ایک قابل وزن شے کو ناقابل وزن شے کے عوض بیچا ہے، لہذا اس میں ربا (سود) منصفی نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے زندہ بکری کو بکری کے گوشت کے عوض فروخت کیا تو وہاں یہی حکم ہے، جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس لئے کہ گوشت تو گوشت کے بالقابل ہے اور دونوں میں سے ایک میں گوشت کی اضافی مقدار دوسری شے کے ردی حصوں کے عوض ہوگی، لہذا ربا (سود) منصفی نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دو زندہ بکریوں کو ایک ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکری کے عوض فروخت کیا تو اصولوں میں اختلاف کے باوجود بالا جماع یہ بیع جائز ہوگی اور اگر اس نے دو ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکریوں کو ایک ذبح شدہ مگر کھال نہ

اتاری ہوئی بکری کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی اور گوشت گوشت کے عوض ہوگا اور دونوں میں سے ایک جانب موجود اضافی گوشت اس کے ردی حصہ کے ساتھ دوسری شے کے ردی حصے عوض ہوگا۔

اور اگر اس نے دو ذبح شدہ اور کھال اتاری ہوئی بکریوں کو ایک ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکری کے بدلے فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی اور گوشت تو گوشت کے بالمقابل ہوگا اور دو کھال نہ اتاری ہوئی بکریوں کا اضافی گوشت دوسری بکری کے ردی حصوں کے عوض ہوگا۔ اور اگر اس نے دو ذبح شدہ مگر کھال نہ اتاری ہوئی بکریوں کو ایک ذبح شدہ کھال اتاری ہوئی بکری کے بدلے فروخت کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ کھال نہ اتاری ہوئی بکریوں کے ردی حصوں کے ساتھ اضافی گوشت کے مقابلے میں کوئی معاوضہ نہ ہوگا لہذا یہ ربا ہوگا۔ اور اگر اس نے دو کھال اتاری ہوئی بکریوں کو ایک کھال اتاری ہوئی بکری کے عوض فروخت کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ دونوں ایسا مال ہیں جسے وزن نے یکجا کر دیا ہے، لہذا ایک کو دوسری کے عوض اندازے اور کمی بیشی کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہ ہوگا، لیکن اگر وہ دونوں وزن میں یکساں ہوں تو دست بدست بیع جائز ہوگی اور زیتون کے تیل کی زیتون کے تیل کے بدلے اور کتان (بنولہ) کی بنولہ کے تیل کے بدلے اور انگوروں کے شیرے کی انگور اور گھی کی دودھ کے بدلے، جس میں گھی ہو اور صوف کی اس بھینر کے بدلے جس کی پشت پر صوف ہو اور دودھ کی اس جانور کے عوض جس کے تھنوں میں دودھ ہو جو اسی کی ہم جنس ہو اور خرما کی ایسی اراضی کے بدلے جس میں خرما والی کھجوریں ہو اور گندم کی ایسی اراضی کے بدلے جس میں گندم کی فصل ہو، جو پک چکی ہو وغیرہ ذالک کی بیع جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ سب اموال ربا (سود) ہیں، لیکن اگر مفرد مقدار، مجموعہ سے زیادہ ہو تاکہ مثل مثل کے بدلے میں ہو اور اضافہ مخالف جنس کے مقابلے میں تو بیع جائز ہوگی۔ اس قسم کے احکام اپنے مقام پر انشاء اللہ بیان کریں گے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کسی جنس کے بدل کا اسی کے ہم جنس بدل کے ساتھ تبادلہ کیا جائے یا اس کا اسی جنس کے دو بدلوں (معاوضوں) کے عوض یا غیر جنس کے عوض تبادلہ کیا جائے، لیکن اگر دو مختلف جنسوں کے بدلوں (معاوضوں) کا دو مختلف اجناس کے بدلوں کے ساتھ تبادلہ کیا جائے پھر اگر تو وہ غیر ربائی اموال میں سے ہوں تو اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ بیع جائز ہوگی اور معاوضوں کو ایک جانب کے معاوضوں کے بدلے دوسری جانب کے معاوضوں کے ساتھ قیمت کے اعتبار سے اس طرح تقسیم کر دیا جائے گا کہ ان کی تقسیم قیمت کے اعتبار سے مشاع ہو اور اگر وہ ربائی اموال میں سے ہوں، تو تب بھی ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک یہ صورت جائز ہے اور جنس کو مخالفت جنس پر محمول کیا جائے گا اور اسے نصحبیحی تقسیم پر تقسیم کیا جائے گا، نہ کہ مشاع اور توزیعی تقسیم پر۔ امام زقر اور امام شافعی کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے اور اس کو قیمت کے اعتبار سے مشاع اور توزیع کے طریقے پر تقسیم کر دیا جائے گا، جیسا کہ غیر ربائی اموال میں یہی کیا جاتا ہے۔

اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان ہوگی۔ وہ اس طرح کہ اگر کسی نے گندم اور جو کا ایک ایک کر (ایک پیانہ) گندم اور جو کے دو دو کروں کے عوض فروخت کیا تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے اور گندم کو جو کی طرف اور جو کو گندم کی طرف (ازدئے قیمت) پھیر دیا جائے گا اور امام زقر اور امام شافعی کے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ اگر اس نے ایک درہم اور ایک دینار کو دو

درہمیں اور دو دیناروں کے عوض فروخت کیا تو درہم کو دیناروں کی طرف اور دیناروں کو درہم کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ امام زفر اور امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ربائی بیع ہے، لہذا یہ بیع جائز نہ ہوگی جیسے کہ ایک درہم کی دو درہمیں کے عوض اور ایک دینار کی دو دیناروں کے عوض بیع جائز نہیں ہوتی۔ اور دلالت وصف یہ ہے کہ ایک مجموعے کا دوسرے مجموعے کے ساتھ مطلقاً مقابلہ اور تبادلہ کیا جائے اور کسی مجموعے کا مجموعے سے مطلق مقابلہ ہو تو ایک جانب کے تمام معاوضے دوسری جانب کے مجموعے میں موجود معاوضوں کے ساتھ قیمت کے اعتبار سے اشاعتی (مشاع) تقسیم کے متقاضی ہیں، بشرطیکہ بدل معاوضے مختلف قیمت والے ہوں، یہ غیر ربائی اموال میں دوسری بیوع پر قیاس ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے کوئی غلام یا باندی کو ایک گھوڑے اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا جبکہ ان کی قیمت مختلف ہو تو غلام کو گھوڑے اور کپڑے کی قیمت پر تقسیم کر دیا جائے گا، یہی حکم باندی کا ہے حتیٰ کہ اگر اس نے اس مجموعے میں سے کسی ایک میں کوئی عیب پایا تو وہ معاوضے کی دونوں اشیاء میں اس کے حصے بائع کو واپس کرنے کا حق دار ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دو میں سے ایک بدل (معاوضہ) گھر ہو، چنانچہ شفیع (شفعہ کنندہ) دونوں میں سے اس کے حصہ والی شے کی قیمت دیکر اسے لے سکتا ہے، لہذا اس کی تقسیم اس طریقے کے مطابق ہوگی جو ہم نے بیان کیا۔ یہی تمام بیوع میں اصلی سبب ہے اور ربائی اموال میں اس طریقے سے تقسیم کا ہونا ربا (سود) کو ثابت کرتا ہے، اس لئے کہ اس طرح وہ گندم کا ایک کر اور جو کے دو کر، جو کے دو کروں اور گندم کے ایک کر کے بدلے فروخت کرنے والا ہو جائے گا جس سے ربا متحقق ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں اگر اس میں ربا ثابت نہ بھی ہو تب بھی اس میں ربا (سود) کا احتمال تو ہے جو عقد کو فاسد کرنے والا ہے، جیسے کہ گندم کی ایک بوری کو دوسری بوری کے عوض اندازے سے فروخت کرنا۔ ہمارا استدلال بیع کے عام احکام سے ہے جن میں کوئی تفریق نہیں کی گئی، تو جس شخص نے تخصیص (استثناء) کا دعویٰ کیا ہے اس کیلئے دلیل کا پیش کرنا ضروری ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ دونوں عقد کرنے والوں نے ایک مجموعے کا دوسرے مجموعے سے علی الاطلاق تبادلہ کیا ہے اور مطلق تبادلہ ذات سے ہوتا ہے نہ کہ اس کی صفات اور جہات سے، لہذا جنس کا تبادلہ جنس کے ساتھ بصورت عین نہ ہوگا اور نہ ہی جنس کا مقابلہ مخالف جنس کی عین (ذات) سے ہوگا جس سے ربا ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ربا جنس کے جنس سے مقابلے کی صورت میں اضافی مال کا نام ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی یا ہم کہتے ہیں کہ مطلق تبادلہ قوت کے اعتبار سے بر سبیل شیوع جنس کے جنس سے تقابل کا احتمال رکھتا ہے، جیسا کہ تم نے بیان کیا اور جنس کے مخالف جنس سے تبادلے کا امکان بھی رکھتا ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک صورت مجموعہ کا مجموعہ سے تقابل ہے، البتہ اگر ہم اس کو پہلی صورت پر محمول کریں گے تو عقد فاسد ہو جائے گا، اور اگر ہم دوسری صورت پر محمول کریں گے تو عقد صحیح ہوگا، تو ایسی صورت پر محمول کرنا جس میں عقد کی درستگی ہو جاتی ہو بہتر ہے۔ ان کا یہ کہنا کہ ایسی مطلق بیع کا سبب جو دونوں طرف کے مختلف معاوضوں پر مشتمل ہو دونوں جانبوں سے ہر ایک جانب کے معاوضے (بدل) کے دوسری جانب کے تمام بدلوں (معاوضوں) پر قیمت کے اعتبار سے بر سبیل شیوع تقسیم ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ یہی عقد مطلق کا سبب ہے جو غیر ربائی اموال میں بیوع کے مسائل میں سے ہے، جن میں تقسیم کا ہونا اس کا سبب ہے، بلکہ معاوضوں میں معاوضے اور مساوات کا ہونا ضرورت ثابت ہو جانے پر اس کا سبب ہے

اور یہ ضرورت شیوع کی صورت میں کسی عیب کی بنا پر اس کو واپس کرنے میں اور مستحق نکل آنے پر قیمت کیلئے رجوع کرنے وغیرہ میں ہے، لہذا ضرورت ثابت ہونے سے قبل اس کا قیمت کی طرف منتسم ہونا ثابت نہ ہوگا جیسا کہ یہ مسئلہ بخوبی معلوم ہے۔

اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اس میں ربا کا احتمال ہے جو جنس کے ہم جنس شے سے بصورت عین تبادلے کی صورت میں عقد کے فاسد ہونے کو واجب کرتا ہے، جیسے کہ گندم کی ایک بوری کی دو سری بوری کے عوض بیع کی صورت میں یہی حکم ہے نہ کہ مطلقاً۔ اس لئے کہ جنس کے جنس کے ساتھ تقابل کی صورت میں مشروط مماثلت لازم آتی ہے اور یہاں یہ موجود نہیں ہے، لہذا یہاں اس کا فاسد ہونا لازم نہ آئے گا۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے ایک دینار اور دو درہموں کو دو درہموں اور دو دیناروں کے بدلے فروخت کیا تو ہمارے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی اور ایک دینار دو درہموں کے اور دو درہم دو دیناروں کے عوض ہوں گے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دو درہموں اور ایک دینار کو دو دیناروں اور ایک درہم کے عوض فروخت کیا۔ تو یہ عقد ہمارے نزدیک جائز ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے دس درہموں کو پندرہ درہموں اور ایک دینار کے عوض فروخت کیا تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہوگا۔ اور دس درہم دس درہموں کے اور باقی پانچ درہم ایک دینار کا بدل ہوں گے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے گیارہ درہموں کو دس درہموں اور ایک دینار کے عوض فروخت کیا تو یہ بیع ہمارے نزدیک جائز ہوگی۔ اور دس درہم دس کے اور ایک درہم ایک دینار کے بالمقابل ہوگا۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے سو درہم اور ایک دینار کو ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہوگی اور اس میں کوئی مضائقہ نہیں اور سو درہم سو کے اور نو سو درہم ایک دینار کے مقابل ہوں گے، لہذا ربا ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح امام محمدؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر اس نے درہموں کو درہموں کے بدلے میں فروخت کیا اور ان میں سے ایک میں وزن کے اعتبار سے فرق ہو اور جس جانب اضافہ نہ ہو اس جانب پیسے (فلوس) ہوں تو یہ بیع حکم میں جائز ہوگی، لیکن میرے نزدیک یہ صورت مکروہ ہے۔ پھر ان سے کہا گیا آپ اپنے دل میں اسے کیسا پاتے ہیں تو انہوں نے فرمایا میں اسے پہاڑ کی طرح پاتا ہوں خلاصہ یہ ہے کہ یہ دیکھا جائے گا کہ وزن کے اعتبار سے مخالف جنس میں جو اضافی وزن ہے، اگر تو اس کی قیمت اضافی شے کی قیمت تک پہنچ جائے یا وہ اس سے اتنی کم ہو کہ جس میں عادتاً "لوگ کم قیمت برداشت کرتے ہوں تو یہ بیع بلا کراہت جائز ہوگی اور اگر وہ شے کم قیمت والی ہو جیسے کہ ایک پیسہ اور ایک اخروٹ وغیرہ تو یہ بیع کراہت کے ساتھ جائز ہوگی۔ اور اگر وہ کوئی ایسی شے ہو جس کی اصلاً کوئی قیمت نہ ہو جیسے کہ مٹی کی ایک مٹھی وغیرہ تو ایسی بیع اصلاً جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ اضافی شے کے بالمقابل کوئی شے نہیں ہے، لہذا ربا ثابت ہو جائے گا۔

ربا (سود) جاری ہونے کی شرائط

ربا جاری ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

- ۱۔ دونوں طرف کے معاوضے (بدل) غصب اور سرقہ وغیرہ سے محفوظ ہوں۔ پھر اگر دونوں میں سے کوئی ایک بدل غیر محفوظ ہو تو ہمارے نزدیک ربا ثابت نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ کوئی شرط نہیں ہے اور اس کے باوجود ربا ثابت ہو جائے گا۔
- اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں بطور تاجر داخل ہوا پھر اس نے حربی کافر کو ایک درہم دو درہموں کے عوض فروخت کر دیا یا اسی طرح کی شرعی نقطہ نظر سے کوئی دوسری فاسد بیع کی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیع جائز نہ ہوگی۔ اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر کوئی دارالحرب میں مسلمان قیدی ہوا کوئی حربی وہیں مسلمان ہو جائے اور وہ دارالاسلام کی طرف ہجرت کر کے نہ آئے پھر اس نے اہل حرب میں سے کسی ایک سے بیع کا معاملہ کیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ربا کی حرمت جس طرح کہ مسلمانوں کے حق میں ثابت ہے تو اسی طرح کفار کے حق میں بھی ثابت ہے، اس لئے کہ صحیح قول کی رو سے وہ بھی حرمت کے تمام اقوال کے مخاطب ہیں تو بیع میں اس کی شرط رکھنا اس کے فاسد ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ جیسے کہ اگر امن حاصل کرنے والے کسی حربی (مستعامن) نے کسی مسلمان سے دارالاسلام میں بیع کا کوئی معاملہ کیا تو تب یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ حربی کا مال معصوم (محفوظ) نہیں ہے، بلکہ فی نفسہ مباح ہے مگر پھر بھی مسلمان کو اس کی مرضی کے بغیر زبردستی اس کا مالک بننے سے روکا گیا ہے۔ اس لئے کہ اس میں دھوکہ اور خیانت ہے۔ پھر جب اس نے اپنی مرضی اور اپنے اختیار سے اس کا تبادلہ کر لیا تو یہ بات ختم ہوگئی۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں ایسا کرنا مباح اور کسی غیر مملوک مال پر قبضہ کرنا ہے جو جائز ہے اور ملکیت کا فائدہ دینے والا ہے، جیسے کہ لکڑیوں اور گھاس پر قبضہ کرنے کا یہی حکم ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ یہاں عقد برائے حصول ملکیت نہیں ہے، بلکہ وہ تو ملکیت کی شرط، یعنی اس کی رضامندی حاصل کرنے کا ذریعہ ہے۔ اس لئے کہ اس کے بغیر حربی کی ملکیت زائل نہیں ہوتی اور جب تک اس کی ملکیت زائل نہ ہو اس وقت تک اس کا لینا اس کی ملکیت کے حصول کا ذریعہ نہ ہوگا، لیکن جب اس کی ملکیت زائل ہوگئی تو مسلمان کیلئے اس کی ملکیت اس کو لینے اور اس پر قبضہ کرنے سے ثابت ہو جائے گی نہ کہ اس عقد کی بنا پر، لہذا اس سے ربا (سود) ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ربا (۱۰) اس اضافے کا نام ہے جو عقد سے حاصل ہوتا ہے، بخلاف اس مسلمان کے جس نے دارالاسلام میں امن لیا داخل ہونے والے متامن حربی (کافر) سے بیع کا معاملہ کیا۔ کہ اس صورت میں دار

الاسلام میں داخل ہونے کی بنا پر اسے حفظ و صیانت حاصل ہو گئی ہے اور محفوظ (معصوم) مال استیلاء (زبردستی قبضے) کا محل نہیں ہو سکتا ہے، لہذا اس میں حق ملکیت کا حصول بذریعہ عقد متعین ہو گیا، لہذا ربا کی شرط اس معاملے کو فاسد کرنے کیلئے کافی ہے۔ یہی حکم ذمی کا ہے کہ اگر وہ دارالحرب میں داخل ہو جائے پھر اس نے کسی حربی کو ایک درہم دو درہموں کے عوض فروخت کر دیا یا اس کے علاوہ کوئی اور شرعی نقطہ نگاہ سے فاسد بیع کی تو اس کے متعلق بھی وہی اختلاف ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا۔ اس لئے کہ جو بیع مسلمان کیلئے جائز ہے وہی بیع اہل ذمہ کیلئے بھی جائز ہے اور مسلمانوں کیلئے جو بیع باطل یا فاسد ہیں وہ بیوع ان کے حق میں بھی فاسد ہوں گی، ماسوائے شراب اور خنزیر کی بیع کے، جیسا کہ ہم انشاء اللہ اس کا ذکر کرنے والے ہیں۔

۲۔ دونوں طرف کے بدلوں (معاوضوں) کا شرعی اعتبار سے قیمت والا ہونا۔ اس کی صورت یہ ہے کہ وہ دونوں اشیاء انسانی حق ہونے کی بنا پر قابل ضمان ہوں اور اگر ان میں سے کوئی ایک شے انسانی حق ہونے کی بنا پر قابل ضمان نہ ہو تو اس میں ربا جاری نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں داخل ہو گیا پھر اس نے کسی ایسے شخص کو جو دارالحرب میں اسلام لایا ہو، مگر اس نے ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو ایک درہم دو درہموں کے عوض فروخت کیا یا اس کے علاوہ دارالاسلام کی فاسد بیوع میں سے کوئی بیع اس کے ساتھ کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہو۔ اس لئے کہ یہاں عصمت (حفاظت) اگرچہ ثابت ہے، لیکن اس کا قیمت والا ہونا ثابت نہیں ہے، حتیٰ کہ اس کی ذات قصاص اور دیت میں ضمان کی حق دار بھی نہیں ہے۔ اسی طرح اس کا مال بھی تلف کر دینے کی صورت میں قابل ضمان نہیں ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ اور اس کا مال دونوں محفوظ ہیں۔ یہ مسئلہ کتاب السیر میں آئے گا۔ اور اگر دو مسلمان دارالحرب میں داخل ہوئے پھر وہاں انہوں نے آپس میں ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت کیا یا دارالاسلام کی فاسد بیوع میں سے کوئی بیع کی تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا مال معصوم اور باقیمت ہے، لہذا ان کے درمیان ہونے والا عقد حصول ملکیت کا ذریعہ ہوگا جو فاسد شرط کے ساتھ فاسد ہو جاتا ہے۔

اور اگر وہ حربی جس نے مسلمان سے بیع کا معاملہ کیا تھا مسلمان ہو گیا اور دارالاسلام میں چلا آیا یا اس کے گھر والوں میں سے کوئی مسلمان ہو گیا تو جس سود یا فاسد بیع پر اس سے قبل قبضہ کیا جا چکا ہو وہ جائز رہے گی اور جس پر ابھی قبضہ نہ کیا ہو وہ باطل ہو جائے گی، جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ○
اے اہل ایمان ڈرو اللہ تعالیٰ سے اور چھوڑ دو جو سود باقی ہے اگر ہو تم ایمان والے۔

کہ حق تعالیٰ نے یہاں ان کو باقی ربا (سود) چھوڑ دینے کا حکم دیا ہے اور سود کو چھوڑ دینے کے حکم سے اس پر قبضہ کرنے سے روکنا مراد ہے گویا کہ اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا ہے۔ ”اس پر قبضہ کرنا چھوڑ دو“ جس کا اقتضاء اس پر قبضہ کرنے کی حرمت ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

کل ربا فی الجاہلیۃ فہو موضوع تحت زائد جاہلیت کا ہر سود میرے قدموں کے نیچے ہے۔
قدمی

اور لفظ ”وضع“ سے کسی شے کا حق اور اسقاط مراد ہے اور یہ حکم غیر مقبوضہ سود میں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اسلام کی بنا پر کسی ایسے عقد کا آغاز کرنا حرام ہو گیا ہے تو اسی طرح کسی سابقہ عقد کی بنا پر اس پر قبضہ کرنا بھی یہی حکم رکھتا ہے۔ اس لئے کہ وہ کسی عقد کی تاکید اور پختگی کا سبب ہے، لہذا وہ عقد کے مشابہہ ہونے کی بنا پر اس کے ساتھ ملحق ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک پہلو سے عقد ہے، لہذا وہ حرمت کے معاملے میں برائے احتیاط ہر پہلو سے ثابت شے کی طرح ہوگا، تو جب اس پر قبضہ کرنا حرام ہو گیا تو اس پر قبضہ کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔

۳۔ دونوں طرف کے بدلوں (معاوضوں) کا دونوں میں سے کسی ایک کی ملکیت نہ ہونا، اگر ایسا ہو تو سود جاری نہ ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر کسی اجازت یافتہ غلام نے اپنے آقا کے ساتھ ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت کیا اور اس غلام پر کوئی قرض بھی نہ ہو تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس پر قرض نہ ہونے کی صورت میں اس کے پاس جو کچھ بھی ہے وہ اس کے آقا کا ہے تو اس طرح دونوں طرف کے بدل (معاوضے) اس کے آقا کی ملکیت ہوں گے، لہذا یہ بیع ثابت نہ ہوگی جس کی بنا پر ربا (سود) ثابت نہ ہوگا کیونکہ ربا تو بیوع کے ساتھ مختص ہے۔ اسی طرح اگر شرکت العوض کے تحت مشترک کام کرنے والوں نے آپس میں ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت کیا تو جائز ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں طرف کے بدلوں میں دونوں میں سے ہر ایک، مشترک ملکیت رکھتا ہے تو چونکہ یہ اس کا اپنے مال کا اپنے مال سے تبادلہ ہے لہذا یہ بیع نہ ہوگی اور نہ ہی حقیقی طور پر تبادلہ نہ ہوگا۔ یہی حکم شرکت العنان کے تحت دو باہم شریک افراد کا ہے کہ اگر انہوں نے آپس میں ایک دوسرے سے مشترک مال شرکت کے ایک درہم کو دو درہموں کے بدلے فروخت کیا، تو جیسا کہ ہم نے بیان کیا، یہ عقد جائز ہوگا۔ اور اگر انہوں نے شرکت کے مال کے علاوہ یہ عقد کیا تو جائز ہوگا اس لئے کہ شرکت کے مال کے علاوہ ایک دوسرے کیلئے اجنبی ہیں۔

اور اگر کسی اجازت یافتہ غلام پر قرض ہو پھر اس نے اپنے آقا کے ساتھ ایک درہم کو دو درہموں کے عوض فروخت لیا تو بالاجتماع یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو ظاہر ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک آقا اجازت یافتہ مقروض غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا، لہذا ایک ہی شخص کی ملکیت میں دونوں بدل اکٹھے نہ ہوں گے۔ اور صاحب مسنن کے نزدیک اگرچہ وہ اس کا مالک ہوتا ہے، لیکن اس کی یہ ملکیت اس میں تصرف سے مانع ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کی کمائی کے ساتھ اس کے قرض خواہوں کا حق وابستہ ہے، لہذا اس کا آقا اس کی اجنبی کی طرح ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب مولیٰ نے اپنے مکاتب سے عقد رہا کا معاملہ کیا تو یہ معاملہ جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مکاتب کمائی کے حق میں آزاد لوگوں کے حکم میں ہوتا ہے اس لئے کہ اس سے مولیٰ کا حق قطع ہو چکا ہے، لہذا وہ اس معاملے میں اجنبی لوگوں کی طرح ہوگا۔

۴۔ دونوں فریقوں کا مسلمان ہونا تو ”ربا“ کے جاری ہونے کیلئے یہ شرط نہیں ہے، لہذا اہل ذمہ کے

درمیان بھی ربا جاری ہوگا۔ اور اسی طرح ایک مسلمان اور ایک ذمی کے درمیان بھی ربا جاری ہوگا، کیونکہ ربا (سود) کی حرمت ان کے حق میں بھی ثابت ہے کیونکہ کفار بھی شریعت کے ان امور کے جو حرام امور سے متعلق ہیں، مخاطب ہیں۔ اگرچہ وہ ہمارے نزدیک شریعت کے عبادات سے متعلق احکام کے مخاطب نہیں ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

واخذنہم الربا وقد نہوا عنہ واکلہم اموال الناس بالباطل
اور ان کے سود لینے کی بنا پر حالانکہ انہیں اس سے روکا گیا تھا اور لوگوں کے مال باطل طریقے سے کھانے کی بنا پر (اللہ نے ان پر لعنت فرمائی)۔

اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے علاقہ ہجر کے مجوس کو لکھا کہ: ”یا تو تم ربوا (سود) لینا دینا چھوڑ دو ورنہ تم اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ جنگ کیلئے تیار ہو جاؤ۔“ یہ روایت انتہاء درجے کی وعید ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کی حرمت ان کے حق میں بھی اتنا درجے کی ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

۴۔ اس کا ربوا کے احتمال سے خالی ہونا: لہذا ربائی اموال کی ایک دوسرے سے بیع اندازے کے ساتھ جائز نہیں ہے اس لئے کہ جس طرح حقیقتاً ربوا (سود) کا ہونا عقد کیلئے مفسد ہے تو اسی طرح اس کا احتمال بھی اس کیلئے مفسد ہے جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قول ہے کہ: ”کسی شے میں حلال اور حرام جمع نہیں ہوتے مگر حرام حلال پر غالب ہو جاتا ہے۔“

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ شے جس میں اضافہ کے ساتھ بیع جائز ہے اس میں اندازے کے ساتھ بھی بیع جائز ہے، اور اگر کسی شے میں اضافے کے ساتھ بیع جائز نہیں تو اندازے کے ساتھ بھی بیع جائز نہیں۔ اس لئے کہ ربائی اموال میں دونوں کا ایک جیسا اور ربوا سے خالی ہونا بیع کے صحیح ہونے کی شرط ہے لہذا محض اندازے سے دونوں کا ہم مثل ہونا معلوم نہ ہوگا۔ جس کی بنا پر صحت کی شرط کے پائے جانے میں شک پیدا ہو جائے گا، اور اس اصول کے مطابق کہ اگر کوئی حکم کسی شرط پر موقوف ہو تو شرط کے بغیر وہ حکم ثابت نہیں ہوتا یہاں بھی اس کی صحت کا حکم ثابت نہ ہوگا۔ تو جب شرط کے پائے جانے میں شک پیدا ہو گیا تو وہ ثابت نہ ہوگی کیونکہ جو شے یقین کے ساتھ ثابت نہ ہو وہ شک کے ساتھ ثابت نہیں ہو سکتی جیسے کہ اگر کوئی شے یقین کے ساتھ ثابت ہو تو وہ شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتی۔ اس اصول کی تشریح چند مسائل کی روشنی میں بیان ہوگی تفصیل اس طرح ہے:

اگر کسی نے گندم کو گندم کے عوض اندازے کے ساتھ فروخت کیا پھر اگر دونوں کا ماپ معلوم نہ ہو یا دونوں میں سے ایک کا معلوم نہ ہو مگر دوسرے کا معلوم ہو یا دونوں موزون اشیاء میں سے ایک کا ماپ معلوم ہو، دوسرے کا معلوم نہ ہو تو بیع جائز نہ ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر ان دونوں کا ماپ میں مساوی ہونا معلوم ہو پھر اگر تو یہ بات مجلس ہی میں معلوم ہو گئی تو بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ مجلس اگرچہ طویل ہی ہو اس کا حکم عقد کی حالت والا ہی ہے۔ گویا وہ عقد ہی کی حالت میں ہیں۔ اور اگر انہیں دونوں کے علیحدہ ہونے کے بعد پتہ چلا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی اور امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ خواہ

دونوں کو باہم الگ ہونے سے پہلے پتہ چلے یا بعد میں بیع جائز ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ماپنے کی ضرورت عقد کے وقت اس لئے پیش آتی ہے تاکہ عقد میں مساوات کی شرط کا پتہ چل سکے۔ اور اب یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ عقد کے وقت دونوں میں یکسانیت ثابت تھی۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ عقد کے وقت دونوں فریقوں کو دونوں اشیاء کے مساوی ہونے کے علم کا ہونا عقد بیع کی شرط ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اور اس بات کی دلیل کہ مذکورہ علم کا ہونا عقد کے وقت اس کے صحیح ہونے کی شرط ہے یہ ہے کہ شریعت نے عقد بیع کے وقت مماثلت کی رعایت رکھنے کو لازم قرار دیا ہے جیسا کہ ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

گندم گندم کے بدلے برابر برابر۔

الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل

یعنی گندم کو گندم کے بدلے برابر برابر فروخت کرو کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دونوں فریقوں کو حکم دیا ہے کہ وہ مماثلت (مساوی ہونے) کی شرط کے ساتھ بیع کریں، لہذا ضروری ہے کہ عقد کے وقت ان دونوں میں مماثلت کا علم ہو تاکہ ان کیلئے اس شرط کی رعایت رکھنا ممکن ہو۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب گندم دو افراد کے مابین مشترک ہو پھر انہوں نے اندازے سے اسے تقسیم کیا تو یہ تقسیم جائز ہوگی۔ اس لئے کہ یہاں تقسیم تبادلے کے مفہوم میں ہے، لہذا یہ اندازے کے ساتھ بیع کے مشابہ ہوگی۔ اور اس میں اندازے کے ساتھ بیع جائز نہیں ہوتی۔ یہی حکم تقسیم کا ہے اور اگر دونوں نے گندم کو گندم کے بدلے مساوی وزن کے ساتھ فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ گندم کیل (ماپ والی) ہے اور کیل (ماپ) میں یکسانیت کیلی اشیاء میں بیع کے جواز کی شرط ہے اور ان دونوں کے درمیان ماپ (کیل) میں برابری معلوم نہیں ہے (۱)۔

تو گویا یہاں گندم کی گندم کے ساتھ بیع اندازے سے ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر کسی شے میں وزن کا استعمال زیادہ ہو جائے تو وہ وزنی ہو جائے گی اور اس میں برابری معلوم کرنے کیلئے وزن کرنا ضروری ہوگا اگرچہ وہ اصلاً کیلی ہو۔ اسی اصول پر مزابنہ اور محافلہ کا حکم معلوم کیا جاسکتا ہے کہ یہ دونوں قسم کی بیوع جائز نہیں ہیں، اس لئے کہ مزابنہ خرما کی کھجور پر ہم وزن اتاری ہوئی خرما کے عوض بیع ہے، جہاں یہ معلوم نہ ہو کہ ان میں سے کون سی طرف وزن زیادہ ہے اور کشمش کو انگور کے عوض فروخت کرنا کہ یہ پتہ نہ ہو کہ ان میں سے کون سی طرف زیادہ مقدار ہے اور محافلہ نے میں دانوں کی ہم وزن گندم کے عوض بیع ہے کہ یہ علم نہ ہو کہ ان میں سے زیادہ کون سی مقدار زیادہ ہے تو چونکہ یہ بیع جائز ہے لہذا جائز نہ ہوگی اس لئے کہ ان دونوں کے درمیان کیل (ماپ) کے ساتھ برابری کا علم نہیں ہے۔ حضرت ابو سعید الخدریؓ سے روایت ہے کہ: نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع مزابنہ اور بیع محافلہ سے منع کیا ہے۔ اور امام محمدؒ نے الحدیث "اور المحافلہ کی شرط اسی طرح لکھی ہے جو ہم نے اس بیان کی ہے اور وہ اہل سنت میں بھی اسی طرح امام تہجد جیسے کہ شرعی احکام میں امام تہجد۔ وہ فرماتے ہیں کہ یہی علم اس صورت میں ہے جب وہ پانچ وسق سے زیادہ ہو: جب پانچ وسق سے کم ہو تو اس میں مضائقہ نہیں ہے۔ حضرت ابو سعیدؓ سے مروی ہے کہ:

(۱) - علم الحاصلی نے زمانہ کے اعتبار سے درست ہے مگر آج کل گندم کیل (ماپ) کے بجائے وزن سے فراہم کی جاتی ہے لہذا ہمارا یہاں وزن ہی ہوگا۔

”آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے پانچ وسق سے کم میں کھجور کے عوض بیع عرایا کی اجازت دی ہے۔“
 تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزابنہ کی حرمت میں سے پانچ وسق تک کی بیع کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ اور
 اگر حرام اشیاء میں سے کسی شے کی اجازت دے دی جائے تو وہ مباح ہو جاتی ہے اور العرایا کی تشریح وہ ہے جو
 امام مالک بن انس نے الموطا میں بیان کی ہے وہ یہ کہ کسی شخص کے پاس کھجوروں کے درخت ہوں پھر اس نے
 اس میں سے ایک یا دو درختوں کا پھل کسی کو دے دیا تاکہ وہ اسے اپنے اہل خانہ کیلئے چن لے پھر اس کیلئے
 نخلستان کی دیوار میں داخلہ گراں ہو جائے (یعنی وہ تنگ دست ہو جائے) تو اس سے نرمی کرنے کی درخواست کرے
 اور یہ کہے کہ وہ کھجور کا موسم ختم ہونے پر تول کر اس کے بدلے میں اتنی ہی کھجور دے دے گا۔ ہمارے نزدیک
 اس میں مضائقہ نہیں اس لئے کہ وہاں کوئی بیع نہیں بلکہ کھجور کا پھل تمام کا تمام کھجور والے کیلئے ہے۔ اگر تو
 وہ چاہے تو اسے کھجور کا پھل دے دے اور چاہے تو وہ اتنے ماپ کے بدلے اس کو کھجوریں دے دے۔ البتہ
 راوی نے اس کو بیع کہا ہے، کیونکہ انہوں نے صورتہ ”اس کو بیع سمجھا ہے“ اس لئے نہیں کہ وہ حقیقتاً بیع ہے،
 بلکہ وہ عطیہ ہے کیا تجھے علم نہیں کہ اس کا معری لہ (جس کو کھجور اتارنے کی اجازت دی گئی ہے) مالک نہیں
 ہے۔ اس لئے کہ اس کا اس پر قبضہ نہیں ہے تو اسے بیع کیسے کہا جائے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ اگر اسے بیع کہا
 جائے تو ایسی صورت میں یہ خرما کی خرما کے عوض ایک مدت تک ادھار پر بیع ہوگی جو بلا اختلاف جائز نہیں ہے۔
 جو اس بات کی دلیل ہے کہ العرایا جس کی اجازت دی گئی ہو وہ حقیقت میں بیع نہیں ہے، بلکہ وہ عطیہ ہے نیز لغوی
 طور پر عرایا عطیہ ہی ہے۔ حضرت حسان بن ثابتؓ فرماتے ہیں:

لیست بسنہاء ولا رجبیۃ ولکن عرایا فی السنین الحوائج

اور اگر اس نے کھجور کے ایک کر کے عوض کھجور کا ایسا درخت خریدا جس پر پھل ہو اور اس نے کھجور
 کے درخت کا نام لیا ہو یا اس نے اس کے قلیل و کثیر کا ذکر کیا یہاں تک کہ وہ پھل بیع میں داخل ہو یا تو اس کی
 بیع میں اعتبار کے طریقے کا لحاظ کیا جائے گا اور وہ یہ ہے کہ اتنی ہی کھجور کا ماپ کھجور کے ماپ سے زیادہ ہو
 تاکہ پھل اپنے ہم وزن پھل کے مقابل ہو جائے اور اضافہ کھجور کے بالمقابل ہو۔ پھر اگر وہ کم ہو تو بیع جائز نہ
 ہوگی اس لئے کہ خرما تو ہم ماپ خرما کے بالمقابل ہوگا اور زیادہ خرما کھجور کے ساتھ ایسا اضافہ ہوگا جس کے
 بالمقابل کوئی عوض نہیں لہذا وہ ربوا (سود) ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کی ہم مثل ہو اس لئے کہ
 کھجور ایک ایسی اضافی شے ہے جس کے عوض عقد معاوضہ میں کوئی شے نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اسے اس کا
 علم نہ ہو تو ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔ امام زفر کو اس سے اختلاف ہے۔ اور ہم فقہیہ اس مسئلے کا ذکر کریں
 گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

پھر اس کی بیع، بر سبیل اعتبار، اس وقت جائز ہے جب خرما نقد ہو اور اگر وہ ادھار ہو تو رباء النسیئہ
 ثابت ہو جانے کی بنا پر یہ بیع جائز نہ ہوگی۔

یہ حکم اس وقت ہے جب کھجور کا پھل بسر یا تازہ کھجور یا خشک خرما ہو، لیکن اگر اس کا پھل کفری (کچا
 پھل) ہو تو وہ جیسے بھی ہو اعتبار کی شرط کے بغیر یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ کفری کی خرما کے عوض بیع جائز ہے
 خواہ وہ کیسے ہی ہو۔ اور اگر عقد کے وقت کھجور موجود نہ ہو، مگر کھجور کے درخت پر قبضہ سے قبل ایک کر یا اس

سے زیادہ پھل آگیا تو بیع فاسد نہ ہوگی، بخلاف اس صورت کے جب عقد کے وقت کھجور پر پھل موجود ہو پھر قبضہ سے قبل وہ پک جائے پھر اس نے اسے کھجور کے درخت سمیت خرما کے عوض فروخت کر دیا اور خرما کا ماپ کھجور کے پھل کے برابر ہو یا کم ہو تو ہر ایک صورت میں بیع فاسد ہو جائے گی۔ اس لئے کہ عقد کرنے والے دونوں فریقوں نے عقد بیع میں ربا کو داخل کر دیا ہے کیونکہ انہوں نے ثمن (قیمت) کا کل بیع سے تقابل کیا ہے، لہذا قیمت دونوں پر تقسیم ہو جائے گی اور مبیع کا کچھ حصہ ربائی مال ہے تو ان کی اس شرط کی بنا پر ربا عقد میں داخل ہو گیا ہے اور عقد بیع میں ربا کا شرط ٹھہرانا اس کیلئے مفید ہے حالانکہ یہاں بیع اصلاً درست تھی، اس لئے کہ ثمن (قیمت) مبیع کی غیر جنس سے ہے کیونکہ یہاں مبیع اکیلی نخل (کھجور) ہے، لیکن جب اس پر پھل کا اضافہ ہو گیا تو حالت بقاء میں وہ مبیع ہو گئی ہے، لیکن یہ ان کے کسی فعل کی بنا پر نہیں ہے، لہذا بیع بدستور صحیح رہے گی اور اس میں اضافہ مشتری کی ملکیت ہوگا اور قیمت کو کھجور کے درخت اور اضافے پر تقسیم کیا جائے گا، لیکن کھجور کے درخت کی قیمت کا عقد کے وقت سے اعتبار ہوگا اور اضافے کی قیمت کا قبضے کے وقت سے، لہذا اس کیلئے کھجور کے حصہ کے برابر قیمت کا لینا خوشگوار ہوگا، اس لئے کہ یہ مقدار ایک بدل (معاوضہ) کے ساتھ بڑھی ہے، مگر اس کیلئے یہ اضافہ خوشگوار نہ ہوگا اور وہ اسے صدقہ کرے۔ اس لئے کہ وہ ایسا نفع ہے جو اس کیلئے قابل ضمان نہیں۔

اگر اس نے قیمت کی نیا پھل پیدا ہونے کی صورت میں ادائیگی کی تو دیکھا جائے گا اگر تو اس نے قبضہ سے قبل اس کی ادائیگی کی تو اس کی ادائیگی باطل ہوگی، اس لئے کہ اس کی طرف سے ادائیگی کا ہونا مبیع میں قبضے سے قبل تصرف کرنا ہے جو جائز نہیں ہے اور یوں سمجھا جائے گا جیسے کہ اس نے گویا قبضہ ہی نہ کیا ہو حتیٰ کہ اگر ثمن (قیمت) بائع کے ہاتھ میں کسی "آفت سادیہ" سے تلف ہو گیا تو قیمت کا کوئی حصہ ساقط نہ ہوگا اور اگر بائع نے قیمت میں سے اس کے حصے کے مطابق کچھ کھالیا تو قیمت میں سے اتنا حصہ ساقط ہو جائے گا اور اگر کھجور پر پھل زر ثمن پر قبضہ سے پہلے ہو پھر اس نے اس کی ادائیگی کی تو یہ ادائیگی جائز ہوگی، اس لئے کہ اس نے مبیع میں قبضے کے بعد تصرف کیا ہے جو جائز ہے اور اس پر یہ لازم ہے کہ اس کے حصہ سے جو زیادہ قیمت ہے اسے صدقہ کرے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی اصول پر سونے کی سونے کے بدلے اور چاندی کی چاندی کے بدلے اندازے کے ساتھ بیع کا حکم جنی ہے۔ اور اگر اس نے گندم کو جو کے عوض اور سونے کو چاندی کے عوض اندازے کے ساتھ فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ جنس کی غیر جنس کے ساتھ بیع میں برابری شرط نہیں ہے۔ اسی لئے ان میں کی بیشی جائز ہے تو اندازے سے فروخت کرنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، یہی حکم قیمت کا ہے۔ اسی اصول یہ مسئلہ مستسط ہوتا ہے کہ اگر اس نے وزن کی جانے والی شے کو ہم جنس اور غیر جنس شے کے عوض فروخت کیا جیسے کہ اگر اس نے ایللی چاندی کو کسی اور شے اور چاندی کے عوض فروخت کیا، یا اس نے چاندی کے دستے والی تلواریں کو خالص چاندی کے عوض یا چاندی کے کمر بند یا اگام یا زین یا چاندی کے دستے والی چھری یا کسی ایسی باندی کو جس کے گلے میں چاندی کا ہار ہو چاندی کے عوض فروخت کیا یا اس نے سونے اور غیر سونے کو خالص سونے کے بدلے بیچا، جیسے کہ اگر اس نے نہری تاروں سے کڑھے ہوئے کپڑے کو خالی سونے کے عوض بیچا یا ایسی باندی کو جس

کے گلے میں سونے کا زیور ہو زیور سمیت خالص سونے کے عوض فروخت کیا یا اسی طرح کی کوئی اور شے بیچی تو ہمارے نزدیک اس کی اندازے کے ساتھ بیع جائز نہ ہوگی، بلکہ اس میں اعتبار کے طریقے کی رعایت رکھی جائے گی۔ جس کی صورت یہ ہے کہ مفرد چاندی یا مفرد سونے کا وزن غیر جنس کے ساتھ دونوں کے مجموعہ سے زیادہ ہو تاکہ مفرد سونے کا وزن اس کے ہم جنس سونے کے مساوی ہو اور اضافی حصہ غیر جنس کے بالمقابل ہو تاکہ اس میں ربا پیدا نہ ہو پھر اگر مفرد سونے یا چاندی کا وزن مجموعہ کے وزن سے کم ہو تو بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ مجموعہ میں اضافی جنس کا کچھ وزن غیر جنس کے ساتھ ایسا ہوگا جس کے بالمقابل عقد بیع میں کوئی شے نہیں ہے لہذا یہ ربا ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ وزن میں اس کا ہم مثل ہو۔ اس لئے کہ اس صورت میں چاندی چاندی کے اور سونا سونے کے ہم مثل ہے، جس کی بنا پر اضافہ ربا (سود) ہوگا۔ اگرچہ وہ اضافہ اس کی غیر جنس سے ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب یہ معلوم نہ ہو کہ اس کا وزن اس سے زیادہ ہے یا برابر یا اس سے کم ہے یا پھر اہل فن کا اس میں اختلاف ہو جائے۔ بعض کہیں کہ زر ثمن (قیمت) زیادہ ہے اور بعض کہیں کہ وہ اس کے ہم مثل ہے تو ہمارے نزدیک یہ صورت ناجائز اور امام زفرؒ کے نزدیک جائز ہوگی۔

ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع میں اصل اس کا جواز ہے اور اس کا فاسد ہونا تو عارضہ ربا کی بنا پر تھا اور یہاں اس کے پائے جانے میں شک ہے، لہذا محض شک کی بنا پر فساد ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس عقد میں فساد کی جہت جواز کی جہت سے بڑھ کر ہے، کیونکہ مفرد شے کا وزن اگر کم ہو تو اس سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کے ہم مثل ہو لیکن اگر وہ اس سے زیادہ ہو تو یہ بیع جائز ہوگی تو چونکہ یہ بیع ایک پہلو سے جائز اور دوسرے پہلو سے فاسد ہے، لہذا فساد کی جہت کو غلبہ حاصل ہوگا اور حکم غالب شے کیلئے ہوتا ہے۔ پھر اگر مفرد شے کا وزن زیادہ ہو حتیٰ کہ بیع جائز ہو جائے تو اس عقد میں عقد صرف یعنی چاندی کی چاندی کے بدلے، یا سونے کی سونے کے بدلے بیع اور مطلق بیع یعنی سونے یا چاندی کی غیر جنس کے عوض فروخت یکجا ہو گئی ہے۔ لہذا اس میں عقد صرف کی شرائط کا لحاظ رکھا جائے گا اور ہم عنقریب بیع صرف کی شرائط کا اپنے مقام پر ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

پھر اگر بیع صرف کی شرائط میں سے کوئی شرط فوت ہو جائے جس سے بیع صرف فاسد ہو جائے تو کیا یہ فساد مطلق بیع میں بھی مؤثر ہوگا؟ تو اس میں قدرے تفصیل ہے جو ہم اپنے مقام پر بیان کریں گے انشاء اللہ۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے چاندی کو غیر چاندی سمیت خالص چاندی کے عوض فروخت کیا یا سونے کو غیر سونے سمیت مفرد سونے کے عوض فروخت کیا، لیکن اگر اس نے سونے کو کسی اور شے سمیت مفرد چاندی کے عوض فروخت کیا یا چاندی کو کسی اور شے سمیت مفرد سونے کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ جنس مختلف ہو جانے کی صورت میں دونوں میں کوئی ربوا (سود) نہیں ہے۔ اور مفرد سونے یا چاندی کو مجموعے کی قیمت پر تقسیم کر دیا جائے گا، تو جو سونا سونے کے اور چاندی چاندی کے بالمقابل ہوگی وہ تو بیع صرف ہے۔ اس میں صرف کی شرائط کا اعتبار کیا جائے گا اور جو حصہ اس کی غیر جنس کے مقابل ہوگا اس میں بیع مطلق ہوگی، جیسا کہ ہم بیع صرف کی شرائط کے تحت بیان کریں گے۔

اسی اصول پر چاندی یا سونے کی کان کی مٹی فروخت کرنے کا حکم تخریج ہوتا ہے: جہاں تک تو چاندی کی

کان کی مٹی کا تعلق ہے تو وہ دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو اسے چاندی کے عوض فروخت کیا گیا ہوگا یا پھر اس کو کسی اور شے کے بدلے بیچا گیا ہوگا۔ اگر تو اس نے اسے چاندی کے عوض بیچا ہو تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس صورت میں یہ بیع مٹی میں موجود چاندی پر واقع ہوگی، مٹی پر نہیں، کیونکہ اس کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ اور دونوں چاندیوں کے درمیان تناسب معلوم نہیں ہے، لہذا یہ چاندی کی چاندی کے بدلے اندازے کے ساتھ بیع ہوگی جو جائز نہیں اور اگر اس نے اسے سونے کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ جنس مختلف ہو جانے کی صورت میں ربا ثابت نہ ہوگا اور اس میں عقد صرف کی شرائط کا اعتبار کیا جائے گا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا اگر اس میں سے چاندی نہ نکلی تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ یہ بیع فاسد تھی کیونکہ اس سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ اس نے ایسی شے کی بیع کی تھی جو مال نہیں ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کوئی میوٹی اس شرط پر خریدا کہ وہ غلام ہے پھر یہ ظاہر ہوا کہ وہ تو آزاد شخص ہے، یا اس نے کھال اتاری ہوئی بکری اس شرط پر خریدی کہ وہ مذبوہ ہے، مگر پتہ چلا کہ وہ تو مردہ ہے، پھر اگر اس میں سے چاندی نکل آئی تو بیع ہوگی، البتہ مشتری کو رکھنے یا واپس کرنے کا خیار ہوگا۔ اس لئے کہ مشتری نے ایسی شے خریدی ہے جو اس نے نہیں دیکھی تھی، لہذا یہ صورت اس صورت کے مشابہہ ہوئی جب اس نے کسی ٹھری میں کپڑا یا کسی گڑھے میں مچھلی خریدی، اگر اس نے اس کو کسی معاوضے کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اس مٹی میں سے کوئی خاص چاندی نکلی ہے یا نہیں تو اس کی وہی تفصیل ہوگی جو ہم نے اوپر بیان کی۔

اور اگر اس نے کان کی مٹی کو ہم وزن چاندی کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ بیع مٹی میں موجود چاندی کی ہوئی ہے اور دونوں کے وزن میں مساوی ہونے کا علم نہیں ہے، لہذا یہ چاندی کی چاندی کے ساتھ بیع اندازے کے ساتھ ہوئی اور اگر اس نے اس کو سونے کی کان والی مٹی کے عوض بیچا تو جنس مختلف ہو جانے سے باعث بیع جائز ہوئی۔ اور اس میں صرف کی شرائط کا اعتبار ہوگا۔ پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس میں سے کوئی خاص شے نہ نکلی تو اس سے ظاہر ہوگا کہ بیع فاسد تھی، اس لئے کہ اب یہ ثابت ہو گیا ہے کہ اس نے ایسی شے کو فروخت کیا ہے جو مال نہیں تھی اور یہی حکم اس وقت ہے جب ان دونوں میں سے کوئی ایک میں سے پتھر نکل آیا اور دوسری میں سے نہ نکلا، اس لئے کہ اس سے ظاہر ہو گیا کہ اس نے مال کو ایسی شے کے عوض فروخت کیا ہے جو مال نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے ہر ایک سے پتھر نہ نکل آیا تو بیع ہوگئی اور دونوں کو خیار رویت حاصل ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک نے ایسی شے خریدی ہے جو انہوں نے نہیں دیکھی تھی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب چاندی کی کان کی مٹی دو افراد کے مابین مشترک ہو، پھر انہوں نے اس کو تقسیم کیا تو یہ تقسیم جائز نہ ہوگی، لہذا بیع کے وقتوں میں ہوتی ہے، لہذا بیع کی طرح اس میں بھی اندازے کے تقسیم کی گنجائش نہیں ہے۔ اور اگر اس نے اس (مٹی) سے ایک و صبر و صبر کے بغیر سونے یا سلمان لے کر بیع فروخت کیا تو بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ بیع مٹی میں موجود چاندی ہے، جس کی مقدار مجہول ہے۔ اس لئے کہ اس میں چاندی کی مقدار مختلف ہوتی ہے، جس اوقات ایک و صبر میں سے پانچ اور بعض اوقات ایک و صبر میں سے دس (درہم) نکل آتی ہے۔ جس کی بنا پر یہاں بیع میں ایسی ہسات پائی جاتی ہے جو ہا ہی

جھگڑے تک منج ہو سکتی ہے۔ بخلاف ایک بوری (غلے) سے ایک قفیز غلہ فروخت کرنے کے، اس لئے کہ ایک بوری کے تمام قفیز ایک جیسے ہوتے ہیں جس کی بنا پر یہ مجہول شے کی بیع نہیں ہے جو باہمی جھگڑے تک منج ہو۔ اور اگر اس نے تمام مٹی کا نصف یا ایک تہائی یا چوتھائی حصہ غیر متعین طور پر سونے یا سامان کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ دونوں کی جنس مختلف ہو گئی ہے جس کی بنا پر دونوں میں ربوا منحصر نہ ہوگا، سوا اس کے کہ اس میں سے کچھ نہ نکلے جس سے پتہ چلے گا کہ یہ بیع فاسد تھی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس میں سے کچھ حصہ نکل آئے تو وہ دونوں کے درمیان مشترک ہوگا اور اس کو دیکھنے کے وقت اس کو خیار (اختیار) ہو۔ اور اگر اس نے کان کی مٹی کو ادھار لیا تو جائز ہوگا۔ اور قرض لینے والے پر اتنی مقدار میں چاندی کا لوٹانا ضروری ہوگا، جتنی مقدار میں چاندی اس سے نکلی ہو اور جس پر اس نے قبضہ کر لیا ہو۔ اس لئے کہ قرض اس میں سے نکلنے والی شے ہے پھر اس میں سے نکلی ہوئی اور قبضہ کی ہوئی مقدار کے متعلق قبضہ کرنے والے کی بات معتبر ہوگی۔

اور اگر اس نے اس مٹی میں سے نصف یا ایک تہائی یا چوتھائی حصہ اجارے (کرائے) پر لیا تو جائز ہوگا بشرطیکہ اس میں سے کچھ نکل آئے جیسے کہ اگر وہ اس میں سے کچھ مقدار فروخت کرتا تو تب جائز ہوتا، جس سے ظاہر ہوا کہ یہ بیع فاسد تھی (۱)۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس میں سے کچھ نکل آیا تو اس کی اجرت اسی میں سے ہوگی۔ اور اگر اس نے کسی شخص کی خدمات کو کان کی مٹی کے عوض اجرت پر حاصل کیا تو یہ اجارہ جائز ہوگا بشرطیکہ اس میں سے کچھ نکل آیا۔ اس لئے کہ اس نے اسے مال کے عوض اجرت پر حاصل کیا ہے اور ”اجیر“ کو خیار ہوگا اس لئے کہ اس نے ایسی شے کے عوض خود کو اجرت پر دیا ہے جو اس نے ابھی تک نہیں دیکھی۔ اگر تو وہ چاہے تو اس اجرت پر راضی ہو جائے اور اس کے سوا اس کو کچھ نہ ملے گا۔ اور اگر وہ چاہے تو اس کو واپس کر دے اور مستاجر سے مثلی اجرت وصول کر لے خواہ وہ کتنی ہی ہو۔

اور اگر اس نے اس کو غیر متعین طور پر ایک قفیز کان کی مٹی کے عوض اجرت پر حاصل کیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اجرت مٹی میں موجود چاندی ہے جس کی مقدار مجہول ہے، کیونکہ اس کی بیع جائز نہیں ہے اور نکلی ہوئی شے ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی اور اس کو خیار ہوگا، اور اگر اس میں سے کوئی شے نہ نکلی تو اجارہ جائز نہ ہوگا اور اس کیلئے مثلی اجرت ضروری ہوگی۔ یہی حکم ان تمام صورتوں میں جو ہم نے بیان کیں، سونے کی کان کی مٹی کا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ربی چاندی ڈھالنے والی جگہ مٹی۔ تو اگر اس میں چاندی موجود ہو تو اس کا حکم سونے کی کان والی مٹی کا ہی ہے اور اگر اس میں سونا اور چاندی دونوں ہوں پھر اگر تو اس نے اسے سونے یا چاندی کے عوض خریدا ہو تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس میں یہ احتمال ہے کہ اس میں سونا یا چاندی زیادہ یا کم ہو یا برابر ہو، جس سے اس میں ربوا (سود) متحقق ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اسے سونے اور چاندی (دونوں) کے عوض خریدا تو بیع

(۱) یہاں بدائع کی عبارت میں سقم ہے۔ اس لئے کہ الکاسانی نے سابقہ جملے میں بیع کا جواز بیان کیا ہے، مگر یہ جملہ عدم جواز پر دلالت کرتا ہے، اس لئے ہمارے خیال میں یہاں ایک جملہ چھوٹ گیا ہے۔ اصل میں عبارت یوں ہوگی ”اگر اس میں سے کچھ نہ نکلا تو یہ بیع فاسد ہوگی“ کیونکہ اس سے ظاہر ہوا کہ یہ بیع فاسد تھی..... فانہم

اور الجامع میں مذکور ہے کہ اگر درہمیں کا دو تہائی حصہ پیتل اور ایک تہائی حصہ چاندی ہو اور وہ چاندی کو پیتل سے الگ کرنے پر قادر نہ ہو اور اسے یہ علم نہ ہو کہ جب اسے خالص کیا جائے گا تو آیا پیتل باقی رہے گا یا جل جائے گا۔ تو ایسے درہموں کی خالص چاندی کے عوض بیع میں اعتبار کے طریقے کو ملحوظ رکھا جاتا ہے۔ پھر اگر خالص چاندی زیادہ ہو حتیٰ کہ بیع جائز ہو جائے تو یہ عقد صرف اور بیع مطلق ہوگی لہذا اس میں عقد صرف کی شرائط کی رعایت رکھی جائے گی۔ اور اگر کوئی شرط فوت ہو جانے کے باعث بیع فاسد ہو گئی تو یہ فساد پیتل میں ہوگا اس لئے کہ اس کو الگ کرنا اس کو نقصان پہنچائے بغیر ممکن نہیں ہے اور ایسی شے کی بیع جسے دوسرے سے نقصان پہنچائے بغیر الگ کرنا ممکن نہ ہو فاسد ہو جاتی ہے جیسا کہ ہم نے ازیں قبل ذکر کیا۔

اور اگر ان درہموں کو سونے کے عوض فروخت کیا تو بیع جائز ہوگی، کیونکہ اس بیع سے مانع ربا (سود) ہے اور جنس کا اختلاف ربا (سود) کے تحقق سے مانع ہے، لیکن اس میں عقد صرف کی شرائط ملحوظ رکھی جائیں گی۔ اس لئے کہ وہ عقد صرف ہے اور اگر اس سے کوئی شرط فوت ہو جائے تو پیتل میں بھی بیع فاسد ہو جائے گی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر کھوٹ والے درہموں کو ہم جنس درہموں کے عوض فروخت کیا تو ان کی برابر برابر اور کمی بیشی کے ساتھ بیع جائز ہے۔ اس کی امام محمدؒ نے الجامع میں صراحت کی ہے اور ہر جنس کو غیر جنس کے ساتھ محمول کیا جائے گا۔ جیسے کہ اگر اس نے چاندی اور پیتل کو علیحدہ علیحدہ کر دیا اور دونوں کو علیحدہ علیحدہ چاندی اور تانبے کے عوض فروخت کیا، تو وہاں یہی حکم ہے۔

فقہاء ستوقہ (کھولنے) سکوں کے متعلق فرماتے ہیں کہ اگر انہیں ایک دوسرے کے عوض کمی بیشی کے ساتھ فروخت کیا گیا تو بیع جائز ہوگی اور ہر جنس کو غیر جنس کے مقابل پھیر دیا جائے گا۔ اور ہمارے مشائخ نے اس کے متعلق سود کا دروازہ کھولنے سے احتیاط کی بنا پر اس کے متعلق حرمت ہی کا فتویٰ دیا ہے اور مشائخ نے ایسے درہموں کے متعلق فرمایا ہے جن پر پگھلا ہوا پیتل غالب ہو کہ ان کے ایک دو یا تین یا چار یا پانچ درہموں کو چاندی کے ایک درہم کے عوض فروخت کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں جو چاندی ہے وہ اس کی ہم وزن خالص چاندی کی ہم مثل ہوگی۔ اور اضافی چاندی پیتل کے معاوضے میں ہوگی اور اس میں سے چھ درہموں کو چاندی کے ایک درہم کے عوض بیچنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس میں جو پیتل ہے وہ اضافی پیتل ہوگا۔ جو عقد معاوضہ میں معاوضے کے بغیر ہوگا، لہذا یہ ربا (سود) ہوگا، اور شیخ امام ابو بکر محمد بن الفضل البخاریؒ اس کے جواز کا فتویٰ نہ دیتے تھے۔

اور اگر اس درہم میں چاندی اور پیتل دونوں ہم وزن ہوں تو اس کے متعلق امام محمدؒ نے الجامع میں کوئی قطعی حکم نہیں لکھا، لیکن انہوں نے صرافوں کے قول پر اس کے حکم کی بنیاد رکھی ہے اور ان سے نقل کیا ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ اگر چاندی پیتل آپس میں اس طرح مل جائیں کہ انہیں تمیز کرنا ممکن نہ رہے یہاں تک کہ پیتل جل جائے، اس لئے کہ وہ ایک دوسرے سے متمیز نہیں ہیں تا وقتیکہ ان دونوں میں سے کوئی جل نہ جائے اور پیتل جلنے کے معاملے میں چاندی سے تیز ہے تو انہوں نے اس درہم کے متعلق کہا ہے کہ اگر تو چاندی غالب ہو یعنی جیسا کہ صراف کہتے ہیں کہ ڈھالتے اور پگھلاتے وقت پیتل جلد جل جاتا ہے تو اس کی خالص چاندی کے عوض بیع جائز نہ ہوگی اور نہ ان کی آپس میں بیع جائز ہوگی، ماسوا اس کے کہ وہ بیع برابر برابر ہو، جیسے

کہ ٹھوٹے سکوں کی خاص سکوں سے بیچ، اس لئے کہ چونکہ پیتل جلد جل جاتا ہے، لہذا وہ مغلوب اور فنا ہونے کی بنا پر کالعدم ہوگا۔ اور اگر دونوں دھاتوں میں سے کوئی دھات دوسری پر غالب نہ ہو بلکہ دونوں یکساں رہیں تو ان کی تمام حالتوں میں ہر ایک کا اعتبار کیا جائے گا۔ جیسے گویا دونوں علیحدہ علیحدہ ہوں اور ان کی خالص چاندی کے عوض بیچ میں اعتبار کے طریقے کی رعایت رکھی جائے گی، جیسے کہ پہلی نوع میں یہی حکم ہے اور ان کی آپس میں برابر برابر اور کی بیشی کے ساتھ بیچ جائز ہے اور اس صورت میں ہر دھات کو مخالف جنس کے مقابلے پر محمول کیا جائے گا، جیسے کہ پہلی قسم ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

پھر کیا کھوٹ والے درہموں کو گن کر قرض پر لینا جائز ہے؟ اس حکم میں تفصیل ہے: جہاں تک تو پہلی قسم کا تعلق ہے، یعنی جب چاندی کھوٹ پر غالب ہو تو ایسی صورت میں ان کو قرض پر تولنے کے سوا کسی اور طریقے پر نہیں لیا جاسکتا۔ اس لئے جب اس میں کھوٹ مغلوب ہو تو وہ زائف درہموں کی طرح ہوں گے اور زائف درہموں کو آپس میں گن کر فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے کہ وہ ایک موزوں (وزن کی جانے والی شے) ہیں، لہذا ان کی آپس میں گن کر بیچ کا اعتبار نہ ہوگا اور ایسی بیچ ان کی آپس میں اندازے کے ساتھ ہوگی، لہذا یہ بیچ جائز نہ ہوگی۔ لہذا اس طرح اس کو قرض پر لینا بھی جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ حقیقی طور پر تبادلہ ہے اس میں تبادلے کا شبہ پایا جاتا ہے، لہذا اس کو ربا (سود) اور اس کے شبہ سے بچانا ضروری ہے۔ اسی لئے کسی پیلی (ماپی جانے والی) شے کو قرض کے طور پر تول کر لینا جائز نہیں اس لئے کہ کسی پیلی (ماپی جانے والی) شے میں وزن کا اعتبار نہیں ہوتا، لہذا اس صورت میں اس کو قرض پر دینا کسی شے کو ہم مثل شے کے ساتھ اندازے سے لینا تبادلے کی مشابہت سے قرض پر دینا ہے، جو جائز نہیں ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

یہی حکم تیسری قسم (نوع ثالث) کا بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ جب اس کا نصف حصہ چاندی اور نصف حصہ پیتل ہو، اس لئے کہ اگر بقائے اعتبار سے چاندی اور انجام کار پیتل کے جل جانے سے، جیسا کہ اصل صفت لیتے ہیں غالب چاندی کا ہو تو وہ سلف ٹھوٹے سکوں کے ساتھ ملحق ہوگا، لہذا ان کو گن کر قرض پر دینا اور لینا جائز نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک دھات دوسری پر غالب نہ ہو اور اٹھانے کے بعد دونوں اپنی اپنی حالت پر برقرار رہیں تو دونوں میں سے ہر ایک شے ہی بحدہ اصل ہوگی، اور ان میں سے ہر ایک شے کا علیحدہ علیحدہ اعتبار ہوگا، لہذا چاندی اور پیتل کو قرض پر لینا مجموعہ کو گن کر لینا ہوگا جو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ پیتل کا اعتبار لینا اگرچہ اس کے ہواز کو ثابت کرتا ہے کہ یہ ایک عددی شے ہے تو چاندی کا اعتبار ہواز سے مانع ہے اس لئے کہ چاندی ایک موزن شے ہے تو جب ہواز اور فساد دونوں کا تعارض ہو جائے تو فساد کی ہواز کو ترجیح دینا احتیاط کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔

دوسری قسم ان میں جو تبادلے کا ہے اور چاندی مغلوب ہو تو اس میں دیکھا جائے گا اگر تو لوگ ان سے معاملہ آپس میں تول کر لیتے ہوں تو ان کو گن کر قرض پر لینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ موزن شے کو لینا باطل ہے، لہذا اس کو قرض پر لینا قبل وزن شے کا اس کی ہم جنس شے کے ساتھ اندازے کے ساتھ اس سے مشابہت میں اس کو قرض پر لینا جائز نہیں ہے۔ اور اگر لوگ ان سے ساتھ معاملہ گن کر لیتے ہوں تو ان کو گن کر قرض پر لینا جائز ہے اس لئے کہ جب لوگ ان کے ساتھ گن کر معاملہ

کرتے ہوں تو انہوں نے اس کو پیسوں سے ملا دیا ہے (۱) اور اس میں موجود چاندی کو پیتل کے تابع کر دیا ہے جو ممکن ہے، اس لئے کہ وہ کم ہے اور بعض اوقات پیسوں کے مجموعہ میں بھی تھوڑی بہت چاندی ہوتی ہے، لہذا لوگوں کے تعامل کی بنا پر اس کا پیتل کے تابع ہونا ثابت ہو گیا ہے اور جس صورت میں لوگ ان کا آپس میں تول کر معاملہ کرتے ہوں نہ کہ گن کر وہاں اس قسم کی دلالت نہیں پائی جاتی۔ لہذا وہاں یہ ”موزون“ ہی باقی رہیں گے۔ جس کی بنا پر انہیں گن کر قرض پر لینا جائز نہیں ہے اگرچہ لوگ ان کے ساتھ گن کر معاملہ کرتے ہوں۔ اس لئے کہ وہاں چاندی کو کھوٹ کے تابع بنانا ممکن نہیں ہے کیونکہ وہ اس سے زیادہ ہوگی یا اسکے ہم مثل ہوگی۔ اور زیادہ شے قلیل شے کے تابع نہیں ہو سکتی۔ اور کسی شے کی ہم مثل شے بھی اس کے تابع نہیں ہوتی لہذا یہ اپنی اصلی حالت پر جو شرعاً اس کیلئے ثابت ہے برقرار رہے گی، یعنی یہ کہ وہ موزون شے ہی رہے گی۔ لہذا اس کو اندازے کے ساتھ قرض پر لینا جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ ان میں سے بعض کو بعض کے مقابلے میں اندازے کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی حکم تینوں اقسام میں کھوٹے سکوں کے عوض گن کر خریداری کرنے کا ہے کہ اس کا حکم بھی قرض پر لینے کے حکم کی طرح ہے، لہذا پہلی قسم کے ساتھ ماسوائے تولنے کے، خریداری کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ جید (اعلیٰ) سکوں کے حکم میں ہیں جو ”موزون“ ہیں، لہذا ان کے عوض ماسوائے اس کے کہ تول کر خریداری کی جائے، خریداری کرنا جائز نہیں ہے، بشرطیکہ بیع میں وہ مشارالیہ نہ ہوں۔ یہی حکم تیسری قسم کا ہے جیسا کہ ہم نے قرض لینے کے ضمن میں بیان کیا۔

دوسری قسم (۲) تو اس میں حکم کی وہی تفصیل ہے جو ہم اوپر قرض لینے کے ضمن میں بیان کر آئے ہیں کہ اگر تو لوگ ان کے ساتھ تول کر معاملہ کرتے ہوں نہ کہ گن کر تو کسی کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ ان کے ساتھ گن کر معاملہ کرے۔ اس لئے کہ وزن (تولنا) درہموں کیلئے اصلی ہے اور ان کا گننا لوگوں کے تعامل کی بنا پر ہوتا ہے، لہذا اگر تو لوگوں میں ان کے ساتھ تول کر معاملہ کرنے کا رواج ہو تو اصلی صفت برقرار رہے گی اور وہ بدستور موزون رہیں گے۔ لہذا اگر اس نے ان کے بدلے گن کر بغیر تولنے کے خریداری کی تو گننا بیکار (ہدر) ہوگا، پھر چونکہ یہاں ان کی طرف اشارہ بھی نہیں پایا گیا، اس لئے قیمت بدستور مجہول رہے گی اور یہ ایسی جمالت ہے جو باہمی جھگڑے تک منتج ہو سکتی ہے۔ اس لئے کہ اسے یہ علم نہیں ہے کہ ان کا وزن کیا ہوگا جس سے عقد کا فاسد ہونا لازم آجائے گا بخلاف اس صورت کے جب اس نے بغیر وزن کے محض گن کر ان کے عوض معاملہ کیا، لیکن بیع کرتے وقت ان کی طرف اشارہ کیا تو جہاں اشارہ کافی ہوتا ہو، وہاں بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس کی مقدار اگرچہ اس کی طرف اشارہ کرنے کے باوجود مجہول ہے، لیکن وہ باہمی جھگڑے تک منتج نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ مشارالیہ کی مقدار، اگر وہ موجود ہو، وزن کے ذریعے معلوم کی جاسکتی ہے، لہذا یہ جمالت عقد کے جواز سے مانع نہ ہوگی۔ اور اگر لوگ ان کے ساتھ گن کر معاملہ کرتے ہوں تو بیع جائز ہوگی اس لئے کہ لوگوں کے تعامل کی بنا پر یہ درہم معدود (گنتی کے جانے والے) اور رائج الوقت بینوں (فلوس) کی طرح ہو گئے ہیں۔

(۱) یہاں بھی سو کاتب سے ”الحقوہ“ ”الحقوہ“ بن کیا ہے۔ ہم نے ترجمے میں تصحیح کر دی ہے۔

(۲) یہاں بھی سو کاتب سے النوع الثانی کو النوع الثالث کتبا گیا ہے حالانکہ النوع الثالث کا ازیں قبل ذکر آچکا ہے۔ ہم نے ترجمے میں تصحیح کر دی ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے تینوں انواع کے ساتھ گن کر کسی خاص وزن پر معاملہ کیا اور ان کی تعیین نہ کی، لیکن اگر اس نے ان کی تعیین کر لی اور ان کے بدلے سامان خرید لیا، مثلاً اس نے کہا ”میں نے یہ سامان ان درہموں کے عوض خرید لیا“ اور ان کی طرف اشارہ کیا تو ان کے ساتھ خریداری کے جواز میں کوئی شک نہیں، مگر وہ ان کی جانب اشارہ کرنے سے متعین نہ ہوں گے اور عقد بیع کسی معین درہموں سے متعلق نہ ہوگا، حتیٰ کہ اگر مشتری کی طرف سے نقد ادائیگی سے قبل وہ درہم تلف ہو گئے تو بیع باطل نہ ہوگی اور ان کی جگہ ان کے ہم جنس اور ہم مثل درہم دیئے جائیں گے جو اسی جنس، اسی نوع اور اسی صفت کے ہوں گے۔

پہلی نوع میں اس لئے کہ وہ جید (اعلیٰ) درہموں کے بنزلہ ہیں اور وہ ان کی طرف اشارہ کرنے سے متعین نہیں ہوتے اور ان کے تلف ہونے سے بیع ختم نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا، جبکہ دوسری قسم میں اس لئے کہ اگر تو اس میں اس صفت کا غلبہ ہو جیسا کہ پگھلانے والے ماہرن کہتے ہیں تو وہ پہلی ہی نوع کے حکم میں ہوگی اور اگر دونوں دھاتوں میں سے کوئی دھات بھی دوسری دھات پر غالب نہ ہو تو دونوں میں سے ہر ایک دھات کا الگ الگ اعتبار ہوگا، لہذا بیع باطل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ چاندی کا اعتبار کرنا اس کے باطل ہونے کو واجب نہیں کرتا اس لئے کہ وہ متعین شے نہیں ہے اور پتیل کا اعتبار کرنا اس کے بطلان کو واجب کرتا ہے اس لئے کہ وہ متعین شے ہے لہذا بیع محض شک کی بنا پر باطل نہ ہوگی۔

دوسری قسم میں اس لئے کہ اگر لوگ ان کے ساتھ قول کر معاملہ کرتے ہوں تو وہ اور باقی درہم برابر ہوں گے، لہذا وہ اشارہ کے ساتھ متعین نہ ہوں گے اور عقد بیع ان کے ہم مثل درہموں کے عوض اس کے دم ہو جائے گا، لیکن ان کی عین (ذات) کے ساتھ نہیں، لہذا ان کے تلف ہو جانے سے بیع باطل نہ ہوگی اور اگر لوگ ان کے ساتھ گن کر معاملہ کرتے ہوں تو وہ رائج الوقت پیسوں (فلوس) کی طرح ہوں گے کہ جب انہیں کسی اور جنس کے ساتھ کسی شے کے معاوضے میں دیا جائے تو وہ متعین نہیں ہوتے اور عقد ان کی عین (ذات) سے متعلق نہیں ہوتا، بلکہ ان کی ہم مثل کے ساتھ گنتی کے اعتبار سے متعلق ہوتا ہے اور ان کے تلف ہو جانے سے عقد باطل نہیں ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہے۔ اور اگر درہموں کی یہ نوع کھوئی ہو جائے اور لوگوں کے درمیان ان کا رواج نہ رہے اور وہ کھوئے پیسوں، کھوئے سکوں اور رومی پیسوں کی طرح ہو جائے تو عقد میں ان کی طرف اشارہ کرنے سے ان کی تعیین ہو جائے گی اور عقد بیع ان کی عین (ذات) سے متعلق ہو جائے گا، حتیٰ کہ عقد بیع قبضہ سے قبل ان کے تلف ہونے سے فاسد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اب وہ سلسلہ (سامان) کی طرح ہیں، لیکن فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر دوسرے کو اس کا علم ہو تو تب یہ حکم ہے، لیکن اگر وہ دونوں اس بات سے لاعلم ہوں یا دونوں میں سے کسی ایک کو علم ہو مگر دوسرے کو علم نہ ہو یا دونوں کو علم ہو لیکن دونوں میں سے ہر ایک یہ نہ جانتا ہو کہ اس کے دوسرے ساتھی کو بھی اس کا علم ہے یا نہیں تو اس صورت میں عقد بیع مشار الیہ سے متعلق نہ ہوگا اور نہ اس کی جنس سے۔ اس کے بجائے عقد ان درہموں کے عوض ہوگا، جس پر اس شہر میں لوگوں کا تعامل ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ سکے بالکل رائج نہ رہے ہوں، لیکن اگر ان کو کچھ لوگ قبول کرتے اور کچھ

قبول نہ کرتے ہوں تو ان کا حکم زیوف (کھوٹ) والے درہموں کی طرح ہے اور ان کے ساتھ خریداری جائز ہوگی اور عقد ان کی عین (ذات) سے متعلق نہ ہوگا، بلکہ ان زیوف والے درہموں کی جنس سے متعلق ہوگا بشرطیکہ بائع کو خاص طور پر ان کی اس حالت کا علم ہو اس لئے کہ وہ زیوف (کھوٹ والے) ان درہموں کے ساتھ معاملے کرنے پر راضی ہو گیا ہے۔ اور اگر بائع کو اس کا علم نہ ہو تو عقد مشار الیہ کی جنس سے متعلق نہ ہوگا، اس کے بجائے اس شر میں رائج عمدہ سکوں کے ساتھ متعلق ہوگا۔ اس لئے کہ وہ تو انہی کے ساتھ معاملہ کرنے پر راضی ہوا ہے بشرطیکہ وہ اس کے حال بے خبر ہو، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

پھر ان کی طرف اشارہ کرنے کے بعد تینوں اقسام میں درہموں کے تلف ہو جانے سے بے باطل نہ ہوگی بشرطیکہ تلف ہونے سے قبل ان کی تعداد یا وزن کا علم ہو اس لئے کہ اگر اسے اس بات کا علم نہ ہو تو ان کے تلف ہو جانے کے بعد ان کی ہم مثل شے کا دینا ممکن ہے، لیکن اگر نہ تو ان کی تعداد کا علم ہو اور نہ ان کے وزن کا تا آنکہ وہ تلف ہو گئے تو بیع باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ اس سے قیمت مجہول ہو گئی ہے اس لئے کہ مشتری کیلئے مشار الیہ درہموں کی طرح کے دوسرے درہم دینا ممکن نہیں ہے۔

۴۔ ان کا ربا (سود) کے شبہ سے خالی ہونا:

اس لئے کہ حرام امور میں شبہ اعتیالاً حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ اس بارے میں اصل وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ”وابعہ بن معبد“ سے فرمایا تھا:

الحلال بین والحرام بین وبینہما اور
متشابہات فدع ما یریبک الی ما لا یریبک
حلال واضح ہے اور حرام واضح ہے۔ اور ان دونوں کے
درمیان کچھ مشتبہ اور ہیں۔ اس لئے تو اس بات کو
جو تیرے دل میں کھٹکے چھوڑ دے۔ اور وہ بات کہ جنس
کے متعلق تیرے دل میں کوئی شک نہ ہو۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستخرج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی شخص کو کوئی شے نقد یا ادھار پر فروخت کی اور مشتری (خریدار) نے اس پر قبضہ کر لیا، مگر قیمت نقد ادا نہ کی تو اس (بائع) کیلئے ان مشتری سے اسی شے کو اس کی قیمت فروخت سے کم قیمت پر خریدنا جائز نہ ہوگا۔ یہ ہمارا مسلک ہے اور امام شافعی نے نزدیک جائز ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ ایسی بیع ہے جس میں اس نے جواز کی تمام شرائط جمع ہیں اور یہ بیع فاسد شرائط سے خالی ہے، لہذا اس کو فاسد قرار دینے کے کوئی معنی نہیں ہیں۔ جیسے کہ اگر اس نے اس کو قیمت ادا کرنے کے بعد خریدا تو تب یہی حکم ہے، ہماری دلیل ایک روایت ہے کہ:

”ایک مرتبہ ایک عورت حضرت عائشہ صدیقہؓ کے پاس آئی اور کہا کہ میں نے زید بن ارقم سے ایک غلام ۸۰۰ درہم میں خریدا اور پھر انہی کو چھ سو درہم میں بیچ دیا تو ام المومنینؓ نے فرمایا بہت بری ہے وہ شے جو تو نے فروخت کی اور بری ہے وہ شے جو تو نے خریدی۔ میری طرف سے زید“

کو یہ پیغام پہنچا دو کہ اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ان کے جہاد کو باطل کر دیا ہے اگر اس نے توبہ نہ کی۔"

اس روایت سے استدلال دو طرح سے ہے، اولاً: اس طرح کہ انہوں نے اس روایت میں حضرت زیدؓ کو وعید سنائی ہے جس پر انسان اپنی ذاتی رائے سے مطلع نہیں ہو سکتا اور یہ وعید ان کی عبادت کے ضیاع کی ہے جو بغیر ان کے ارتداد کے لغو ہے، لہذا ظاہر یہ ہے کہ انہوں نے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بات سنی ہوگی اور کسی کو ایسی وعید معصیت کے ارتکاب کے سوا نہیں دی جاسکتی۔

ثانیاً: اس طرح کہ انہوں نے اس کو بری خریداری اور بری بیع قرار دیا ہے اور فاسد بیع کی اسی طرح تعریف کی جاتی ہے صحیح بیع کی نہیں۔ نیز اس لئے بھی کہ اس بیع میں ربا کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ دوسری قیمت پہلی قیمت کے بدلے (قصاص) میں ہے، لہذا یہ پہلی قیمت پر ایسا اضافہ ہے جس کے مقابلے میں عقد معاوضہ میں ملتی شے نہیں ہے۔ اور یہی ربوا (سود) کی تشریح ہے، ماسوا اس کے کہ اضافہ دو عقدوں کے مجموعہ سے ثابت ہوتا ہے، لہذا دونوں میں سے ایک کے ساتھ ربوا (سود) کا شبہ ثابت ہوگا۔ اور اس باب میں شبہ حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے قیمت نقد ادا کی، اس لئے کہ بدلہ (قصاص) ہونا قیمت کے بعد ثابت نہیں ہوتا جس کی بنا پر عقد میں ربوا کا شبہ ثابت نہ ہوگا اور اگر اس نے تھوڑے سے حصے کے ہوا پوری قیمت ادا کر دی تو تب بھی ائمہ میں وہی اختلاف ہے اور اگر اس نے اپنی فروخت کی ہوئی شے قیمت فروخت پر قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل خریدی تو یہ بیع بالاجماع جائز ہوگی، اس لئے کہ یہاں شبہ معدوم ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے قیمت کی ادائیگی سے قبل جمع کو قیمت فروخت سے زیادہ قیمت پر خرید لیا۔ نیز اس لئے بھی کہ عقد کا فاسد ہونا قیاس کے خلاف ہے۔ ہمیں تو اس کا علم ایک روایت (نص) کی بنا پر ہوا ہے اور یہ روایت سابقہ قیمت سے کم قیمت پر خریداری کے بارے میں آئی ہے، لہذا اس کے علاوہ دوسری صورتیں اصل قیاس پر قرار دیں گی۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے اس شے کو سابقہ قیمت کی ہم بادل قیمت سے عوض خرید لیا اور اس نے اس کو کسی اور جنس کے عوض خریدا تو اس کا کمی و بیشی کے ساتھ یہ ناجائز ہوگا۔ اس لئے کہ ربوا (سود) جنسوں کے مختلف ہونے کی صورت میں متحقق نہیں ہوتا ماسوائے انہوں میں طہر، درہم، اور دیناروں کے..... یہ اتقان ہے اور قیاس یہ ہے کہ یہ صورت جائز نہ ہو اس لئے کہ یہ اس کی قیمت کے اعتبار سے مختلف اجناس ہیں جس کی بنا پر دوسری اجناس کے ساتھ ملحق ہو جائیں گی۔ اس کی بنا پر یہ کہ وہ ایک ہی جنس کی طرح ہیں جس کی بنا پر دونوں عقدوں کے مجموعے سے سابقہ ثابت ہوگا جس کی بنا پر عقد میں ربوا (سود) کا شبہ ہوگا جو ایک پہلو سے ربا ہے۔

اس کے علاوہ جمع مشتری کے قبضے میں جب وار ہوئی پھر اس نے اس کو اس کے بائع سے اس کی قیمت فروخت سے کم قیمت پر خرید لیا تو بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس صورت میں ثمن (قیمت) کا کمی و بیشی کے اتقان کی بنا ہے، لہذا یہاں قیمت میں کمی کا عدم تصور ہوگی۔ گویا کہ اس نے اس کو اس کی قیمت فروخت پر ہی خرید لیا ہے، اس کی بنا پر اس میں ربوا کا شبہ پیدا نہ ہوگا۔ اور اگر جمع مشتری کی ملکیت سے نکل گئی پھر بائع نے اس کو اس کے مالک سے قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل اس کی قیمت فروخت سے کم قیمت پر خرید لیا تو عقد جائز

ہوگا، اس لئے کہ ملکیت کا اختلاف بمنزلہ عین (شے) کے اختلاف کے ہے، جو رہا کے ثبوت سے مانع ہوگا اور اگر مشتری مرگیا پھر بائع نے اس کے وارثوں سے قیمت فروخت سے کم قیمت پر، قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل، اسے خرید لیا تو بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ وہاں بیع مختلف نہیں ہوئی۔ اور وارث تو مشتری کے قائم مقام ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ وہ عیب کی بنا پر اس کو واپس کر سکتا ہے اور وہ اس کی طرف رجوع کر سکتا ہے۔

اسی طرح اگر بیع باندی ہو پھر اس نے اس کو اس کے وارث نے ام ولد بنالیا یا مکان ہو تو اس نے اس کے اوپر عمارت بنالی پھر اس میں کسی کا استحقاق نکل آیا، جس نے ام ولد کی صورت میں اس سے لڑکے کی قیمت لے لی اور عمارت کی صورت میں اس کی عمارت کو گرا دیا تو وارث کو حق ہوگا کہ وہ بائع کی طرف لڑکے اور عمارت کی قیمت کیلئے رجوع کرے، جیسا کہ مشتری اگر زندہ ہوتا تو وہ رجوع کرتا۔ اس لئے کہ وارث مشتری کے قائم مقام ہے تو اس کے وارث سے خریدنا ایسے ہی ہے جیسے کہ خود مشتری سے خریدنا۔ اس صورت میں اور اس صورت میں جب بائع مرجائے پھر اس کے وارثوں نے اسی شے کو مشتری سے اس کی اس سے پہلی قیمت فروخت سے کم قیمت پر قیمت کی نقد ادائیگی کے ساتھ خرید لیا، فرق ہے، کہ یہ اس وقت جائز ہے جب اس کا وارث ان لوگوں میں سے ہو جن کی بائع کی زندگی میں اس کے حق میں شہادت جائز ہو۔

دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مشتری اپنے مورث کے قائم مقام صرف اس مال میں ہوتا ہے جس میں وہ اس کا وارث ہوا ہو اور مشتری کا وارث بیع کی عین (ذات) کا وارث ہے، لہذا وہ اس کی عین (ذات) میں اس کے قائم مقام ہوگا، تو اس سے خریداری کرنا مشتری سے خریداری کرنے کی طرح ہوگا، لہذا یہ خریداری جائز نہ ہوگی اور بائع کا وارث اس قیمت کا وارث ہے اور جو کہ مشتری کے ذمہ واجب الادا ہے اور جو قیمت مشتری کے ذمہ متعین ہے اس میں وارث کا احتمال نہیں، لہذا یہ بعینہ وہی شے (عین) نہ ہوگی جس کا وہ بائع سے وارث ہوا ہے جس کی بنا پر بائع کا وارث موروث حق میں اس کے قائم مقام نہ ہوگا۔

امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بائع کے وارثوں کی طرف سے اس شے کی فروخت جائز نہیں ہے جیسے کہ مشتری کے وارث کی طرف سے اس کی فروخت جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وارث اپنے مورث کا جانشین ہوتا ہے، لہذا وہ مشتری کا قائم مقام ہے، جیسے گویا وہ وہی ہو۔ اور اگر مشتری اس شے کو کسی اور شخص کے پاس فروخت کر دے پھر بیع اس کی ملکیت میں لوٹ آئے تو یہ اس کی طرف یا تو نئی ملکیت کے ساتھ لوٹی ہوگی یا پھر اس کی سابقہ ملکیت کے تحت لوٹی ہوگی۔ اور اگر اس کی طرف نئی ملکیت کے تحت لوٹی ہو جیسے کہ خریداری، بیہ، وراثت، قبضے سے قبل اقالہ یا اس کے بعد کسی عیب کی بنا پر قبضے کے بعد عدالتی فیصلے کے بغیر واپسی وغیرہ، جو ایسے اسباب ہیں جن سے تجدید ملکیت ہو جاتی ہے تو ایسی صورت میں اس کی طرف سے قیمت فروخت سے کم قیمت پر اس کی خریداری جائز ہے، اس لئے کہ ملکیت کا اختلاف عین (شے) کے اختلاف کی طرح ہے اور اگر وہ شے اس کے پاس سابقہ ملکیت کے حکم کی بنا پر واپس ہوئی ہو جیسے کہ قبضے سے قبل یا اس کے بعد عدالتی فیصلے یا عدالتی فیصلے کے بغیر یا خیار رویت یا خیار شرط کی بنا پر اس شے کی واپسی ہو جائے یا قبضے سے قبل عدالتی فیصلے کے تحت یا عدالتی فیصلے کے بغیر یا خیار عیب کی بنا پر اس کی واپسی ہو جائے یا قبضے کے بعد عدالتی فیصلے کی بنا پر اس کی واپسی ہو جائے تو ان تمام صورتوں میں اس کیلئے قیمت فروخت سے کم قیمت پر اس کی خریداری جائز نہ ہوں۔

اس لئے کہ ان صورتوں میں اس شے کی واپسی بیع کا منفعہ ہے اور بیع کا منفعہ معاملے کو بنیاد سے ختم کر دیتا ہے، جو اس شے کی اس کی قدیم ملکیت کی طرف واپسی ہے۔ جیسے کہ وہ اس کی ملکیت سے بالکل نہ نکلی ہو اور اگر ایسے ہوتا تو اس کیلئے اس کی خریداری جائز نہ ہوتی۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔

اور اگر اس کو بائع نے تو نہ خریدا، لیکن اسے کسی ایسے شخص نے خریدا جس کی بائع کے حق میں شہادت جائز نہ ہو، جیسے کہ اس کا باپ، دادا، بیٹا، پوتا اور خاوند یا بیوی تو یہ بیع امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی، جیسے کہ بائع کیلئے بذات خود یہ بیع جائز نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہے، جیسے کہ کسی اجنبی کیلئے اس کی خریداری جائز ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی ملکیت کیلئے اجنبی ہے، اس لئے کہ اس کی ملکیت دوسرے شخص کی ملکیت سے الگ ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک کی بیع خود اسی کیلئے ہوگی نہ کہ اس کے رشتہ دار کیلئے۔ جیسے کہ تمام اجنبیوں کا یہی حکم ہے۔ پھر جس طرح اجنبی کی اپنی ذات کیلئے خریداری جائز ہے تو اسی طرح اس کی بائع کے کسی عزیز کیلئے بھی خریداری جائز ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک شخص عام طور پر اپنے ساتھی کیلئے اس کے مال سے خریداری کرتا ہے، حتیٰ کہ ان میں سے کسی ایک کی دوسرے کے حق میں شہادت قبول نہیں ہوتی، لہذا ان میں سے ہر ایک شخص کی ملکیت دوسرے شخص کیلئے ثابت ہوگی جس کی بنا پر اس کا عہد ایک پہلو سے اس کے عزیز کیلئے ہوگا، لہذا یہ بات اس عہد کے قاعدہ ہونے میں احتیاطاً رہوا (۱۰۰) کے باب میں منوثر ہوگی۔

اور اگر آقا نے اولیٰ شے فروخت کی پھر اس کے مدبر یا مکاتب (غلام) یا اس کے عام غلام نے اس سے خرید لی اور اس وقت اس پر اولیٰ قرض نہ ہو یا اس پر آقا کی خریداری والی قیمت خرید سے کم قرض ہو تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ اس کی خریداری اس کے آقا کی طرف سے جائز نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مدبر یا مکاتب یا اس کے اسی عام غلام نے اس کو فروخت کیا اور اس کے آقا نے اسے خرید لیا تو یہ خرید ناجائز نہ ہوگا، اس لئے کہ ان لوگوں کا عہد ایک پہلو سے ان کے آقا کی طرف سے ہی ہوتا ہے اور اگر وہ اس کا وکیل ہو اور پھر اس نے اس کو فروخت کیا اور پھر اس وکیل نے قیمت ادا کرنے سے قبل قیمت فروخت سے کم قیمت پر اسے خرید لیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ جیسے کہ اگر اس نے اسے فروخت کیا اور موكل نے اسے اپنے لئے خرید لیا تو تب خریداری جائز نہیں ہوتی اس لئے کہ یہاں جواز سے مانع رہا (۱۰۱) کا شبہ ہے اور یہاں وکیل اور موكل میں اولیٰ فرق نہیں ہے اسی لئے ام المومنین سیدہ عائشہ صدیقہؓ نے مذکورہ روایت میں سائل سے یہ نہیں پوچھا کہ وہ مالک ہے یا وکیل ہے۔ اور اگر اس سے حکم مختلف ہوتا تو آپ ضرور استفہار فرماتیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وکیل نے اسی شے کو فروخت کیا پھر موكل نے اس کو خرید لیا تو اس کی یہ خریداری جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس کے وکیل نے خرید لیا تو یہ خریداری جائز نہ ہوتی تو جب اس نے بذاتہ خود اس کو خرید لیا ہے تو اب تو بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وکیل نے اس کو فروخت کیا پھر کسی ایسے شخص نے اس کو خرید لیا جس سے حق میں وکیل کی کوئی قبول نہیں ہوتی، یا کسی ایسے شخص نے یہ خریداری کی ہے جس سے حق میں موكل کی کوئی قبول نہ کی جاتی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوں اور مدبر و موكل

اور اگر اس نے اسی شے کو فروخت کیا پھر اس نے کسی شخص کو اس شے کی قیمت کی ادائیگی سے قبل، قیمت فروخت سے کم قیمت پر خریداری کیلئے، وکیل بنا دیا پھر اس وکیل نے اس کو خرید لیا تو یہ خریداری وکیل کیلئے درست ہوگی۔ اور دونوں قیمتیں ایک دوسرے کا بدل ہوں گی اور پہلی قیمت میں سے اضافی قیمت بائع کیلئے پاکیزہ نہ ہوگی اور وہ شے اس کی ملکیت ہو جائے گی۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا وکیل بنانا فاسد ہے اور وکیل کی یہ خریداری خود اس کے اپنے لئے درست ہوگی، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وکیل بنانا درست ہے، البتہ جب وکیل نے اس کی خریداری کر لی تو اس کی یہ خریداری بائع کے حق میں فاسد ہوگی اور بائع اس کا فاسد خریداری کے طور پر مالک ہوگا۔ یہ حکم ان ائمہ کرام کے اپنے اپنے اصول پر مبنی ہے، اس لئے کہ امام ابو حنیفہؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ عقد کرنے والے کی اہلیت کو دیکھا جاتا ہے اور اسی کی اہلیت کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ اس شخص کی اہلیت کا جس کیلئے یہ عقد واقع ہوا ہو، اسی لئے انہوں نے فرمایا ہے کہ اگر کسی مسلمان نے کسی ذمی کو شراب کی خریداری میں اپنا وکیل بنایا یا اس کی فروخت میں ایسا کیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اسی طرح اگر کسی محرم نے کسی حلال (غیر محرم) کو اس کے شکار کی بیع یا خریداری کیلئے وکیل بنایا تو ان کے نزدیک اس کا وکیل بنانا جائز ہوگا اور وکیل کی اہلیت کا اعتبار کیا جائے گا اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا اصول یہ ہے کہ وہ عقد کی صحت کیلئے عقد اور معقود علیہ کی اہلیتوں کو دیکھتے ہیں حتیٰ کہ دونوں ائمہ کے نزدیک مذکورہ دونوں مسئلوں میں اس کی طرف سے وکیل بنانا درست نہیں ہے، البتہ کہ امام محمدؒ نے اس مسئلے میں امام ابو یوسفؒ کی مخالفت کی ہے اور اپنا اصول چھوڑ دیا ہے اس طرح کہ یہاں انہوں نے وکیل بنانے کو جائز قرار دیا ہے اور یہاں انہوں نے منوکل کی طرف نہیں دیکھا۔

یہی اختلاف اس صورت میں میں ہے جب کسی مسلمان نے کسی ذمی کو اس مقصد کیلئے اپنا وکیل بنایا کہ وہ کسی اور ذمی سے شراب کے بدلے اس کا غلام خرید لے یا غلام کے علاوہ کوئی اور شے خرید لے پھر اس نے اس کے مطابق عمل کیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی خریداری جائز ہوگی اور غلام منوکل کیلئے ہوگا اور بائع کے وکیل کیلئے شراب ہوگی اور وہ شراب کی قیمت کیلئے اپنے منوکل کی طرف رجوع کر سکتا ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا وکیل بنانا فاسد ہے اور وکیل خود اپنے لئے اس کی خریداری کرنے والا ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک وکالت درست ہے اور منوکل اس کے ذریعے فاسد خریداری کے طور پر اس کو خریدنے والا ہوگا۔ اور اگر اس نے ایک ہزار نقد درہم کے عوض اس کو فروخت کیا، مگر بعد ازاں اس نے ایک ہزار درہم ادھار کے بدلے اس کو خرید لیا تو اس کی یہ خریداری فاسد ہوگی۔ اس لئے کہ معنوی طور پر اس نے قیمت فروخت سے کم قیمت پر اس کی خریداری کی ہے، کیونکہ نقد ادھار سے بہتر ہے اسی طرح اگر اس نے اس شے کو ایک ہزار ادھار درہموں کے عوض فروخت کیا، مگر بعد ازاں اس نے اس سے اپنے لئے ادھار قیمت پر اس شے کو خرید لیا تو یہ بیع بھی ہماری بیان کردہ وجہ کی بنا پر فاسد ہوگی۔

اور اگر اس نے کسی غلام کو ایک ہزار درہم کے عوض کسی غلام کے ہاتھ پر فروخت کیا اور مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا پھر بائع نے اس کو اور دوسرے غلام کو قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل خرید لیا تو اس کی قیمت کو دونوں پر تقسیم کیا جائے گا پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس کے فروخت کردہ غلام کی قیمت اس کی قیمت فروخت کے

مساوی یا اس سے زیادہ ہو تو ان دونوں میں خریداری جائز ہوگی، پھر جس کو اس نے فروخت نہیں کیا تھا، اس میں تو بیع کا جائز ہونا ظاہر ہے، اسی طرح اس غلام میں بھی بیع جائز ہے جو اس نے فروخت کیا ہے اس لئے کہ اسے اس نے قیمت فروخت یا اس سے زیادہ پر قیمت کی ادائیگی سے قبل فروخت کیا تھا، لہذا بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس کی قیمت، قیمت فروخت سے کم ہو تو اس میں بیع فاسد ہو جائے گی مگر دوسرے غلام میں بیع فاسد نہ ہوگی۔ یہ حکم صاحبین کے اصول پر تو درست ہے، مگر امام ابو حنیفہ کے نزدیک مناسب تو یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہو جائے، اس لئے کہ ان کا اصول یہ ہے کہ اگر صفقہ (عقد بیع) دو بدلوں (معاوضوں) پر مشتمل ہو اور ان میں سے کسی ایک میں بیع فاسد ہو جائے تو یہ فساد تمام بیع تک پھیل جاتا ہے، جیسے کہ اگر اس نے آزاد شخص اور غلام کو ایک عقد میں جمع کیا اور دونوں کو ایک ہی صفقہ (عقد بیع) میں فروخت کیا تو وہاں ان دونوں میں بیع اس لئے فاسد نہیں ہوتا (بلکہ باطل ہوتا ہے) کہ وہاں اس کا فاسد ہونا اس لئے تھا کیونکہ اس نے غلام اور آزاد شخص کو یکجا کر کے دونوں کو ایک ہی صفقہ میں جمع کر دیا تھا، تو اس نے ایک فرد میں قبول کرنے کو دوسرے کیلئے شرط قرار دیا تھا اور آزاد شخص عقد میں قبولیت کا یقینی طور پر محل نہیں ہے تو چونکہ عقد میں اس کا قبول کرنا صحیح نہیں ہے، لہذا بیع بالکل منہ عقد نہ ہوگی اور یہاں اس کا فاسد ہونا اس اعتبار سے ہے کہ اس نے اس کی قیمت فروخت سے کم قیمت پر فروخت کیا ہے اور یہ بات دونوں میں سے ایک میں پائی گئی ہے دوسری میں نہیں، لہذا بیع ایک میں فاسد ہوگی، دوسری میں نہیں، اس لئے کہ اصل یہ ہے کہ فساد کو فساد پیدا کرنے والے عنصر تک محدود رکھا جائے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے دو غلاموں کو اکٹھا کیا اور دونوں میں سے ایک کو فصل کی کٹائی یا ٹہنے کی مدت تک کے اجارے پر فروخت کیا تو اس صورت میں اجارہ قیمت والے غلام میں بیع فاسد ہو جائے گی اور دوسرے میں فاسد نہ ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کسی غلام اور مدبر کو ایک عقد میں جمع کیا اور دونوں کو ایک ہی عقد میں فروخت کیا تو غلام میں بیع صحیح اور مدبر میں فاسد ہوگی، اس لئے کہ دونوں میں سے ایک میں مفید عنصر موجود ہے دوسرے میں نہیں تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

بیع سلم کا بیان

۵۔ کسی عین (شے) کو ادھار قیمت کے بدلے فروخت کی صورت میں اس المال پر قبضے کا ہونا بیع سلم ہے۔
بیع سلم پر ہماری گفتگو حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

- ۱۔ بیع سلم کے رکن کا بیان
- ۲۔ رکن کی شرائط کا بیان
- ۳۔ مسلم فیہ میں کون کون سا تصرف جائز ہے اور کونسا جائز نہیں

۱۔ بیع سلم کے رکن کا بیان:

رکن سلم سے مراد لفظ ”سلم“ ”سلف“ اور ”بیع“ کے الفاظ ہیں، مثلاً اس طرح کہ رب سلم کہے میں نے تجھے اتنی قیمت پر بیع سلم یا بیع سلف کی، اس لئے کہ سلم اور صرف کے دونوں الفاظ ایک ہی مفہوم میں استعمال ہوتے ہیں تو جب مسلم الیہ نے کہا میں نے یہ بیع قبول کی تو رکن مکمل ہو جاتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مسلم الیہ (مشتري) نے کہا میں نے تجھ سے یہ شے اتنی قیمت پر خریدی اور وہ سلم کی شرائط کا ذکر کرے اور رب سلم (بائع) کہے ”میں نے قبول کیا“۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا قول ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ بیع سلم سوائے لفظ سلم کے کسی اور لفظ کے ساتھ منعقد نہیں ہوتی، اس لئے کہ قیاس تو یہ ہے کہ بیع بائکل منعقد نہ ہو کیونکہ یہ ایسی شے کی بیع ہے جو اس کے پاس موجود نہیں ہے، جس سے شریعت میں روکا گیا ہے، ماسوا اس کے کہ شریعت میں اس کا جواز لفظ سلم کے ساتھ آیا ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ورخص فی السلم (اور سلم کی اجازت دی ہے)۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ سلم ایک بیع ہے، لہذا لفظ بیع کے ساتھ وہ منعقد ہو جائے گی اور اس بات کی دلیل کہ یہ بیع ہے وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ:

نہی عن بیع مالیس عند الانسان ورخص فی السلم
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انسان کے پاس غیر
موجود شے کی فروخت سے منع کیا ہے اور بیع سلم کی
اجازت دی ہے۔

کہ اس روایت میں انسان کے پاس غیر موجود شے کی ممانعت کیلئے لفظ بیع کا استعمال عام ہے اور اس میں
ت آپؐ نے سلم کی اجازت دی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ بیع سلم انسان کے پاس غیر موجود شے کی بیع ہے
مکہ ممانعت (نہی) کے عموم سے رخصت کی تخصیص ثابت ہو سکے۔

فصل

شرائط رکن کا بیان

رکن کی شرائط کی دو اقسام ہیں: ایک قسم نفس عقد کی طرف لونی ہے اور دوسری نوع بدل کی طرف لونی ہے۔

(۱) نفس عقد کی ایک شرط ہے کہ یہ عقد قطعی ہو اور دونوں فریقوں یا ان میں سے کسی ایک کیلئے شرط خیار سے خالی ہو اس لئے کہ شرط خیار کے ساتھ بیع کا جواز خلاف قیاس ہے، کیونکہ وہ ایسی شرط ہے جو فوری طور پر ثبوت حکم کو، جو محتضائے عقد کے خلاف ہے، منعقد ہونے سے روکتی ہے اور اصولاً ایسی ہر شرط عقد کیلئے منسہد ہے، لیکن چونکہ ہمیں اس کے جواز کا علم ایک نص کے ذریعے ہوا ہے اور نص کسی خاص شے (مین) کی فروخت کے بارے میں وارد ہوئی ہے، لہذا اس کے علاوہ دوسری صورتیں اصل قیاس پر برقرار رہیں گی۔ خاص طور پر جب لونی بیع اس کے ہم معنی نہ ہو اور "بیع سلم" "بیع حین" کے مفہوم میں نہیں ہے جہاں اس کیلئے خیار ثابت ہے، اس لئے کہ خیار کا حکم تو بیع اور قیمت میں کسی ممکنہ خین کو دور کرنے کیلئے ثابت ہوا ہے، جبکہ عقد سلم در بنیاء ہی خین اور قیمت کی کمزوری پر ہے۔ اس لئے کہ یہ تو حالت افلاس کی بیع ہے، لہذا یہ بیع نص کے وارد ہونے والی بیع کے مفہوم میں نہ ہوگی، بنا بریں وہاں شرعی حکم کا اتنا دلالتا یہاں حکم کا وارد ہونا نہ ہوگا، لہذا حکم اصل قیاس پر برقرار رہا، نیز اس لئے بھی کہ اس المال (سرمایہ) پر قبضہ کرنا اس کے درست ہونے کی شرائط میں سے ہے۔ جو ماکہ ہم اس کا ذکر کریں گے اور محض قبضے کی بنا پر بیع درست نہیں ہو سکتی جب تک قبضہ بنائے عدیت نہ ہو اور خیار شرط کا ہونا اس شے میں ملکیت کے ثبوت سے مانع ہے، لہذا وہ اس کے حقدار کو نسبت قبضہ سے مانع ہوگی، بخلاف مستحق نفل آنے والے شخص کے، کہ اس سے عقد سلم باطل نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے سرمایہ کا لونی مستحق نفل آیا اور وہ اس پر قبضہ کر کے ایک دوسرے سے الگ ہو گئے اور مستحق شخص نے اس بیع کی اجازت دے دی تو عقد سلم صحیح ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے اجازت دے دی تو اس سے ظاہر ہوا کہ عقد بیع اپنے وجود کے وقت سے ٹھیک طریقے پر واقع ہوا تھا۔ یہی حکم اس پر قبضہ کے وقت ملنے والی اجازت کا ہے، اس لئے کہ بعد میں ملنے والی اجازت بعد میں سوچی جانے والی حالت کی طرف ہے اور بخلاف خیار عدیت کے، اس لئے کہ وہ ملکیت کے ثبوت سے مانع نہیں ہوسکتی کیونکہ وہ قبضے کی صحت سے بھی مانع نہیں۔ اور اگر صاحب خیار نے اپنا خیار ایک دوسرے سے لونی طور پر الگ ہونے سے قبل باطل کر دیا اور اس وقت سرمایہ (راں المال) سلم الیہ کے قبضے میں موجود ہو تو ہمارے نزدیک یہ عقد بدل کر صحیح ہو جائے گا۔ امام زہری کو اس سے اختلاف ہے اور یہ مسئلہ ازیں قبل بیان ہو چکا ہے۔

اور اگر وہ شے تلف ہونے والی ہو یا قریب الاکلاف ہو، تو بالائتلاف وہ بیع بدل کر جائز نہ ہوگی اس لئے کہ ران المال (سرمایہ) سلم الیہ کے نام قرض ہو جائے گا اور بیع سلم قرض والے ران المال کے ذریعے منعقد نہیں آتی، لہذا اس سے منعقد ہونے سے منعقد نہ ہوگا۔

(ب) بدل (سلم) کی شرائط: جو حسب ذیل ہیں:

- ۱۔ اس کی جنس کا بیان کرنا، مثلاً یہ کہ وہ درہم میں یا دینار یا گندم یا کھجور وغیرہ۔
- ۲۔ اس کی نوع کا بیان کرنا، بشرطیکہ اس شہر میں مختلف قسم کے سکے رائج ہوں مثلاً یہ کہ فصحی درہم میں یا نیساہوری دینار میں یا سفید گندم یا برقی کھجور ہے وغیرہ وغیرہ۔
- ۳۔ صفت کا بیان کرنا: مثلاً اس کا عمدہ متوسط، یا ردی ہونا، اس لئے کہ جنس نوع اور صفت میں جہالت کا ہونا باہمی جھگڑے تک پہنچانے والا ہوتا ہے اور ایسی جہالت بیع کے جواز سے مانع ہے جیسا کہ ہم ازیں قبل اس کی وجہ بیان کر آئے ہیں۔

۴۔ اس کی مقدار کا بیان کرنا بشرطیکہ اس شے کے کیلی، موزون یا متقارب عددی ہونے کی صورت میں اس بیع کا مقدار کے ساتھ تعلق ہو، تو اس میں اشارہ کر دینا کافی نہیں۔ یہ امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری اور امام شافعی کا دو میں سے ایک قول ہے اور امام ابو یوسف اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے اور اشارے کے ساتھ شے کی تعیین کرنا کافی نہیں ہے۔ یہی امام شافعی کا دو میں سے دوسرا قول ہے۔

اور اگر وہ ایسی شے ہو جس کی مقدار کے ساتھ عقد متعلق نہ ہو مثلاً ذرائع سے (باتھ لے برابر ناپنے کا آلہ) ناپی جانے والی اور ایک دوسرے سے مختلف گنی جانے والی کوئی شے تو اس کی مقدار کو بیان کرنا شرط نہیں ہے اور بالاجتماع اس کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے۔ اسی طرح عین (ذات) کی بیع میں قیمت کی مقدار کی وضاحت کرنا شرط نہیں ہے، بلکہ بالاجتماع اشارہ کافی ہے۔ مسئلے کی صورت یہ ہے کہ اگر اس نے کہا ”میں نے تیرے سے ان درہموں اور دیناروں پر عقد سلم“ کیا، مگر اس نے ان درہموں اور دیناروں کا وزن بیان نہ کیا یا ڈھیر کہا، مگر اس نے اس کا ماپ نہ بیان کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک جائز ہوگی۔

اور اگر اس نے کہا میں نے تجھ سے اس کپڑے پر بیع سلم کی اور اس نے اس کے گزروں کی مقدار بیان نہ کی یا اس نے کہا بکریوں کے اس ریوڑ پر، مگر ان کی تعداد بیان نہ کی تو بالاجتماع بیع جائز ہوگی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت اس المال کی تعیین کی ہے اور یہ بات اس کی طرف اشارہ کرنے سے حاصل ہو جاتی ہے، لہذا اس کی مقدار کا بیان کرنے کی ضرورت نہ ہوگی اسی لئے بیع عین اور بیع سلم میں قیمت کی مقدار بتلانے کی ضرورت ہے بشرطیکہ اس المال (سرمایہ) کسی ایسی جنس سے ہو جس کی مقدار کے ساتھ عقد بیع کا تعلق ہو۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس المال (سرمائے) کی مقدار کی جہالت مسلم فیہ کی مقدار کی جہالت پر محند ہوگی، جو عقد بیع کیلئے مفید ہے، لہذا حتی الامکان اس کی مقدار کا بیان کرنا اس عقد کو فاسد ہونے سے بچانے کیلئے ضروری ہے، جیسے کہ اگر اس نے کسی کیلی شے میں بیعہ اسی کے نفس ماپ کے عوض بیع سلم کیا تو تب یہی حکم ہے، اور اس بات کی دلیل کہ یہ بات ہماری بیان کردہ وجہ تک پہنچانے والی ہے یہ ہے کہ عام طور پر لوگوں کی عادت ہے کہ درہم تھوڑے بہت کھوٹ سے خالی نہیں ہوتے اور بعض اوقات ان میں کسی ایک کا کوئی مستحق بھی نکل آتا ہے اور جب کھوٹ والے شخص نے اس کو واپس کر دیا اور اس مجلس میں اس کا تبادلہ نہ کیا اور مستحق نے اس بیع کو جائز قرار نہ دیا تو جتنی مقدار واپس کی گئی ہے اور جتنی مقدار میں کوئی مستحق نکل آیا

ہے اتنی مقدار میں مسلم فیہ میں بیع سلم فاسد ہو جائے گی اور باقی مقدار میں بیع برقرار رہے گی اور چونکہ یہ بات غیر معلوم ہے، لہذا مسلم فیہ کی مقدار مجہول ہوگی اسی لئے کیلی اشیاء میں کسی متعین قفیز میں بیع سلم جائز نہیں ہے، اس لئے کہ وہاں اس قفیز کے تلف ہونے کا احتمال ہوتا ہے جس کی بنا پر مسلم فیہ کی مقدار مجہول رہے گی، ہذا یہ بیع درست نہ ہوگی تو اسی طرح یہاں بھی بیع درست نہ ہوگی، بخلاف عین (شے) کی بیع کے، اس لئے کہ وہاں کھوٹ اور استحقاق کا اٹکل آنا عقد میں موثر نہیں ہے کیونکہ وہ وہاں قیمت پر قبضے کا مستحق نہیں ہے اور بخلاف کپڑوں اور ایک دوسرے سے الگ الگ اور عین کر فروخت کی جانے والی اشیاء کے، اس لئے کہ وہاں ان کی تعداد ان کی صفت کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے کہا میں نے تجھ سے اس کپڑے کی بیع سلم کی، اس شرط پر کہ وہ دس ذراع (ہاتھ) لمبا ہے پھر اس نے اس کو گیارہ ہاتھ لمبا پایا تو یہ اضافہ اسی کے سپرد کر دیا جائے گا جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس میں اضافہ اس کی صفت کے قائم مقام ہے اور اس امال (سرمائے) کی صفت کا بیان کرنا سلم کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے، بشرطیکہ وہ معین اور مشار الیہ ہو۔

یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب اس امال (سرمایہ) کسی ایسی شے کی ایک ہی جنس سے ہو جس کی مقدار کے ساتھ عقد متعلق ہوتا ہے پھر اس نے دو مختلف جنسوں میں بیع سلم کی جیسے کہ گندم اور جو، اگر ایک ہی جنس کی دو انواع ہوں جیسے کہ ہادی اور مادی اور ان میں سے کسی ایک کی مقدار اس نے بیان نہ کی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیع سلم فاسد ہولی اور صاحبین کے نزدیک ایسی بیع جائز ہے۔ اور اگر وہ دونوں کسی ایسی جنس سے ہوں جس کی مقدار کے ساتھ عقد متعلق نہیں ہوتا جیسے کپڑا اور ایک دوسرے سے مختلف عددی اشیاء، پھر اس نے ایسی ہی دو مختلف اشیاء میں عقد سلم کیا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کا اس امال کی قیمت سے حصہ بیان نہ کیا تو زر ثمن بالاجماع جائز ہوگا اور اگر اس امال دو مختلف اجناس یا دو مختلف انواع سے ہو پھر اس نے ایک ہی جنس میں بیع سلم کی تو اس میں بھی یہی اختلاف ہے۔ اور اس مسئلے پر گفتگو اسی اصولی بحث پر مبنی ہے جس کا نام ازین قبل ذکر کرتے ہیں، یعنی یہ کہ اس امال (سرمایہ) کی مقدار کا معلوم ہونا امام ابو حنیفہ کے نزدیک عقد سلم کی صحت کی شرط ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ اس اصول پر اس حکم نے مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مقدار کا بیان کرنا، چونکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک شرط ہے، لہذا جب اس امال (سرمایہ) ایک ہی شے ہو تو اس کا دو مختلف اشیاء کے ساتھ تقابل کیا جائے گا، پھر اگر اس کا اس پر تقسیم ہونا قیمت کے اعتبار سے ہو، نہ کہ اجزاء کے اعتبار سے اور اس امال سے دونوں کی مقدار اٹکل اور گمان کے سوا معلوم نہ کی جاسکتی ہو تو اس امال میں سے ہر ایک کے حصہ کی مقدار مجہول ہوگی اور اس امال کی مقدار کا مجہول ہونا امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیع سلم کیلئے مفید ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کی مقدار کا بتانا شرط نہیں ہے، لہذا اس کی ہدایت نقصان دہ نہ ہوگی۔

اور اس نے اس کے درمیان سے بعض دوائیہ پڑاؤں میں بیع سلم کی جنس اور نوع اور صفت اور لمبائی ایک ہو اور اس میں سے کسی ایک حصے کی بھی اس نے وضاحت نہ کی تو بالاجماع عقد سلم جائز ہوگا۔ اور اگر اس نے ایک تو ظاہر ہی ہے اس لئے کہ اس امال کی مقدار کا بتانا ان کے ہاں شرط نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کے حصہ کا اس امال میں درست طریقے پر ٹھیک ٹھیک

اندازہ معلوم کیا جاسکتا ہے، وہ اس طرح یہاں راس المال (سرمایہ) معلوم و مقرر اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر اس نے گندم کے وقفیزوں میں دس درہموں کے عوض بیع سلم کی۔ اور راس المال میں ہرقفیز کے حصہ کی قیمت بیان نہ کی تو یہ بیع جائز ہوگی، جیسا کہ ہم نے ابھی بیان کیا، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے ادائیگی کا وقت آنے کے بعد دونوں کپڑوں پر قبضہ کیا تو اس کیلئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ درہموں پر بیع مرابحہ کرے اور صاحبینؒ کے نزدیک اسے اس کا حق ہوگا اور دونوں کو دس درہموں پر بیع مرابحہ کرنے کی بالا جماع اجازت ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے ہر کپڑے کے حصہ کی قیمت پانچ درہم بیان کی تو اسے بغیر کسی اختلاف کے پانچ درہموں پر بیع مرابحہ کرنے کی اجازت ہوگی اور ان تمام مسائل کے دلائل مرابحہ کے مسائل کے ضمن میں بیان کریں گے..... انشاء اللہ تعالیٰ۔

۵۔ یہ کہ اس پر عقد سلم کی مجلس میں قبضہ کر لیا جائے، اس لئے کہ مسلم فیہ قرض ہے اور راس المال پر قبضہ کے بغیر ان کا ایک دوسرے سے الگ ہونا اس کا قرض کے بدلے کی بیع پر جدا ہونا ہے، جس سے شریعت میں منع کیا گیا ہے۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کالنی کے ساتھ یعنی ادھار کی ادھار کے ساتھ بیع سے منع کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس عقد کا ماخذ (لفظ سلم) اس شرط پر دلیل ہے۔ اس لئے کہ اسے لغوی اور شرعی طور پر بیع سلم اور بیع سلف کہا جاتا ہے جیسے کہ اہل عرب کہتے ہیں۔ اسلمت اور اسسفت دونوں کا ایک ہی معنی ہے اور حدیث شریف میں ہے:

من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم
جس نے عقد سلم کیا وہ مقررہ ماپ میں بیع سلم کرے۔

دوسری روایت میں ہے:

من سلف فلیسلف فی کیل معلوم
جس نے عقد سلف کیا وہ مقررہ ماپ میں سلف کرے۔

اور عقد سلم تسلیم (سپرداری) سے اور سلف تقدم (آگے ہونے) سے بنا ہے، جس سے راس المال کی پہلے سپرداری اور مسلم فیہ میں اس کے قبضے کی تقدیم لازم آتی ہے۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ کسی شے کی شرط یا تو اس سے پہلے ہوتی ہے یا اس کے ساتھ مقرون (ملی ہوتی) ہے اور قبضہ تو عقد کے بعد ہوتا ہے، لہذا وہ شرط کیسے ہو سکتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ شرط اس کے درست رہنے کی ہے، مطلق ہونے کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ عقد قبضے کے بغیر بھی صحیح ہو جاتا ہے، مگر دونوں کے قبضہ کے بغیر الگ ہو جانے سے فاسد ہو جاتا ہے اور عقد کا صحیح حالت میں باقی رہنا عقد کے بعد ہوتا ہے اس سے مقدم نہیں، لہذا قبضہ اس کی شرط ہونے کی اہلیت رکھتا ہے خواہ راس المال بصورت قرض یا بصورت عین (شے)۔ یہ ازروئے استحسان اکثر فقہاء کا مسلک ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ عین ہونے کی صورت میں مجلس میں قبضہ شرط نہ ہو یہی امام مالک کا قول ہے۔ قیاس فی وجہ یہ ہے کہ قبضے کا شرط ہونا ادھار کے بدلے ادھار پر عقد کر کے جدا ہونے سے بچنے کیلئے ہے اور چونکہ یہ اس کا عین (شے) کے بدلے ادھار کا معاملہ ہے، لہذا یہ جائز ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بیع سلم میں راس المال عام

درپر قرض ہوتا ہے اور عین (شے) کو عقد سلم میں اس المال بنانا شاذ ہے۔ اور ثا در شے کا حکم غالب شے والا بن جاتا ہے لہذا وہ قرض کے ساتھ ملحق ہو جائے گا جیسے کہ مفروضہ کو مجموعہ کے ساتھ ملانے کا یہی اصول ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس عقد کا مادہ اس شرط کے اعتبار کرنے کی صورت میں قرض اور عین میں جیسا کہ ہم نے بیان کیا فرق ظاہر نہیں کرتا۔ پھر خواہ اس نے مجلس کے شروع میں اس پر قبضہ کیا یا اس کے آخر میں دونوں طرح وہ جائز ہے اس لئے کہ مجلس کے تمام اوقات کا ایک ہی حکم ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب انہوں نے اس وقت تک اس شے پر قبضہ نہ کیا جب تک وہ اٹھ کر وہاں سے چل نہ دینے مگر انہوں نے آپس میں جسمانی طور پر علیحدہ ہونے سے قبل اس شے پر قبضہ کر لیا تو جائز ہو گا۔ اس لئے کہ جسمانی طور پر الگ ہونے سے پہلے ان کے اٹھنا رہنے کا حکم مجلس والا ہی ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ منتج ہوتا ہے کہ کسی کو عقد سلم نے سربائے (راس المال) سے بری الذمہ قرار دینا درست نہیں ہوتا۔ تاوقتیکہ رب سلم (سربایہ دار) قبول نہ کرے۔ اس لئے کہ راس المال پر قبضہ کرنا سلم کے صحیح ہونے کی شرط ہے لہذا اگر اس کے قبول کے بغیر اس کا بری الذمہ قرار دینا درست ہوتا اور اس میں اس شرط کو سرب سے ہی ماقبل رہنے کا مفہوم پایا جاتا تو اس کو یہ بری الذمہ کرنا معنوی طور پر عقد سلم کا فسخ ہوتا حالانکہ دو میں سے ایک فریق عقد کا فسخ کرنے کا حق نہیں رہتا لہذا اس کا اسے بری الذمہ کرنا درست نہ ہو گا اور عقد سلم برقرار رہے گا۔ پھر جب اس نے اس کو قبول کر لیا تو اس کی طرف سے اس کو بری الذمہ قرار دینا درست ہو گا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کا فسخ دونوں کی مرضی سے ہو گا جو جائز ہے۔ پھر جب اس کو بری الذمہ قرار دینا جائز نہ تھا جو ”مذیٰ ظہریٰ فسخ ہے تو نہ ذہریٰ“ یہ عقد بیع فسخ ہو جائے گا بخلاف مسلم فیہ میں اسے بری الذمہ قرار دینے کے کہ وہ سلم ایسے کے قبول کے بغیر بھی جائز ہے اس لئے کہ اس سے بری الذمہ قرار دینے میں ایک شرط کا ساقط کرنا جائز ہے۔ لہذا وہ مسلم فیہ پر قبضہ شرط نہیں ہے لہذا وہ دوسرے فریق کے قبول کے بغیر بھی درست ہے اور اختلاف جمع کی قیمت سے اس کو بری الذمہ قرار دینے کے کہ وہ مشتری کے قبول کے بغیر بھی درست ہے۔ تاہم وہ شے اس کے امانت سے واپس ہو جائے گی اس لئے کہ بیع کی درستی کیلئے زر ثمن (قیمت) پر قبضہ کرنا شرط نہیں ہے تاہم اس کے واپس لرنے سے وہ شے واپس ہو جائے گی کیونکہ یہاں قیمت سے بری الذمہ قرار دینے میں راجع اپنی خوشی سے اس کو اپنی شے کا مالک بنانا ہے لہذا اس تبیع (احسان) کا نقصان دور کرنے کیلئے اس پر اس کا قبول انما الزم نہ ہو گا اور اس کا جمع سے بری الذمہ قرار دینا جائز نہ ہو گا اس لئے کہ وہ ایک عین (ذات شے) ہے اور اس سے بری الذمہ قرار دینا اس کو ساقط کرنا ہے اور اشیاء (امیان) کو ساقط کرنا ناقابل فہم ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ منتج ہوتا ہے کہ بیع سلم کی مجلس عقد میں راس المال کو کسی اور شے سے تبدیل کرنا درست نہیں ہے اس کی صورت یہ ہے کہ سلم بیع سلم میں راس المال کے بدلے کوئی اور شے اسی کی جنس سے لے لے اس لئے کہ جب راس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے تو اس کو تبدیل کر دینے سے اس کا اس پر قبضہ قبضہ فوت ہو گا۔ لہذا وہ صرف اس کے بدلے پر قابض ہو گا اور شے کا بدلہ شے کا غیر ہوتا ہے اور یہی جمع صرف میں اس سے مفاد شے کا ہے۔ عینا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہاں اس مسئلہ کا بیان ہے کہ راس المال کی مجلس بیع میں اس کو کوئی عمدہ شے دے دی یا اس سے گھٹا شے

دے دی اور اس روی شے کو مسلم الیہ نے قبول کر لیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے اسی شے کی جنس پر قبضہ کیا ہے، صرف اس کی وصف مختلف ہوئی ہے۔ اگر تو وہ شے زیادہ عمدہ ہو تو اس نے اپنا حق ادا کر دیا ہے اور اس نے عمدہ فیصلہ کیا ہے۔ اور اگر وہ شے گھٹیا (روی) ہو تو تب بھی اس نے اپنا حق ادا کر دیا ہے، لیکن نقصان کے طریقے پر جس کی بنا پر بہت عمدہ شے یا بہت گھٹیا شے کا دینا چونکہ شے کا حقیقی معاوضہ یا نعم البدل نہیں ہے، لہذا اسے گھٹیا شے پر قبضہ کیلئے مجبور نہ کیا جائے گا، وجہ یہ ہے کہ اس میں اس کی عمدگی (جودت) کی صفت کے حق کا فوت ہونا لازم آتا ہے، لہذا اس کی رضامندی ضروری ہے۔ پھر کیا جب اس نے اس کو عمدہ حق دیا تو اسے اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا؟ ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ اسے اس پر مجبور کیا جائے گا اور امام زعفرانؒ فرماتے ہیں کہ اسے اس پر مجبور نہ کیا جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ رب السم (سرمایہ کار) رضا کارانہ طور پر اضافی حق دے رہا ہے، لہذا اسے اس تبرع کے قبول کرنے پر مجبور نہ کیا جائے گا، اس لئے کہ اس میں اس احسان کے قبول کرنے کا لزوم ضروری قرار پاتا ہے، لہذا خود اس کے التزام کے بغیر اس کیلئے اس کا قبول کرنا لازم نہ ہوگا۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ قرضوں کی ادائیگی میں عمدہ کی جگہ بہت عمدہ شے کا دینا عام طور پر اضافی شمار نہیں ہوتا، بلکہ اسے تو ادائیگی میں احسان کے باب سے شمار کیا جاتا ہے جیسا کہ وہ پورا پورا حق ادا کرنے کا پابند ہے۔ تو جب اس نے اس کو عمدہ شے دی تو اس نے صاحب حق کا حق بھی ادا کر دیا اور عمدہ ادائیگی بھی کی، لہذا اسے اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔

رہا مجلس عقد میں مسلم فیہ کو کسی اور جنس سے تبدیل کرنا تو وہ بھی جائز نہیں، لیکن یہ حکم ایب اور اصول پر مبنی ہے، جس کا ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔ وہ یہ کہ مسلم فیہ ایک بیع اور مال منقولہ ہے اور قبضہ سے قبل کسی منقولہ بیع کی فروخت جائز نہیں ہوتی اور اگر اس نے اس کو جید (عمدہ) یا ردی (ہاکا) مان لیا تو اس کا حکم وہی ہے جو اس المال کا ہے جو ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ رہا بیع سلم میں اقالہ بیع یا کسی اور عارضے کی بنا پر بیع سلم کے منسوخ ہونے کے بعد اس المال کو کسی دوسری جنس سے تبدیل کرنا تو امام زعفرانؒ کو اس سے اختلاف ہے اور بیع صرف کے اقالہ کے بعد بلاجماع بدل صرف کو کسی اور جنس سے تبدیل کرنا جائز ہے اور اس مسئلے پر قبل ازیں بحث ہو چکی ہے، اور دونوں کا فرق بھی اس سے پہلے بیان ہو چکا ہے۔ اس المال کو کسی حائضہ شخص پر حوالہ کرنا اور کفالہ کرنا دونوں جائز ہیں، اس لئے کہ ان عقود کا رکن اس کی شرائط کے ساتھ موجود ہے، لہذا دوسرے معاملات کی طرح یہ معاملہ بھی جائز ہوگا اور اگر جواز میں رکاوٹ ہو تو یہ رکاوٹ عقد سلم کی شرط، یعنی قبضہ میں خلل کی بنا پر ہوگی اور یہ عقود (معاملات) اس شرط کے ساتھ ناجائز نہیں ہوتے، بلکہ اس کو پختہ کرتے ہیں، اس لئے کہ وہ یہ (کفالہ اور حوالہ) حق کی وصولی کا ذریعہ ہیں، لہذا وہ اس کیلئے مزید پختگی کا باعث ہوں گے۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کا مسلک ہے اور امام زعفرانؒ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے اس لئے کہ یہ عقود ایسے حق کی تاکید و توثیق کے ساتھ جائز ہوئے ہیں جس میں مجلس عقد سے مؤخر ہونے کا احتمال ہے، لہذا اس سے جس مقصد کیلئے اس کا جواز ہوا ہے وہ مقصد حاصل نہ ہوگا، لہذا ایسا کرنا صحیح نہ ہوگا، لیکن یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ توثیق کا مفہوم دونوں میں پایا جاتا ہے، لہذا ان دونوں صورتوں میں عقد جائز ہوگا۔ پھر جب حوالہ اور کفالہ جائز ہو گیا تو پھر اگر مسلم الیہ نے عقد سلم کا سرمائے (راس المال) پر محال علیہ

(جس پر اس کا حوالہ کیا گیا ہے) یا کفیل یا رب السلم سے وصول کر لیا تو اس سے دونوں کے درمیان عقد مکمل ہو گیا، بشرطیکہ وہ دونوں مجلس عقد میں موجود ہوں خواہ محال علیہ اور کفیل وہاں ٹھہرے رہے ہوں یا نہ، البتہ عقد کرنے والے دونوں فریق وہاں موجود ہوں۔ اور اگر عقد کرنے والے دونوں فریق قبضہ سے پہلے ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو عقد سلم باطل ہو جائے گا، نیز حوالہ اور کفالت بھی باطل ہو جائیں گے، اگرچہ محال علیہ اور کفیل دونوں مجلس میں موجود ہوں، کیونکہ اصل اعتبار تو عقد کرنے والوں کے وہاں رہنے یا الگ ہونے کا ہے، محال علیہ اور کفیل کے وہاں رہنے اور جدا ہونے کا نہیں، اس لئے قبضہ کرنا انسانی حقوق میں سے ہے اور عقد کا قائم ہونا عقد کرنے والے دونوں فریقوں کے ساتھ ہوتا ہے، لہذا ان دونوں کا مجلس میں رہنا معتبر ہوگا۔

یہی حکم بدل صرف میں حوالے اور کفالت کا ہے کہ وہاں بھی یہ دونوں صورتیں جائز ہیں جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن دونوں فریقوں کا ہمسائی طور پر الگ ہونے سے پہلے ایک دوسرے کی شے پر مجلس میں قبضہ کرنا ضروری ہے اور محال علیہ اور کفیل کا الگ ہونا نقصان دہ نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر دونوں فریق بیع صرف میں قبضہ کرنے سے قبل ہمسائی طور پر باہم الگ ہو گئے تو بیع صرف باطل ہو جائے گی اور حوالہ اور کفالت بھی باطل ہو جائیں گے، جیسا کہ عقد سلم میں ہے۔

ربا بیع سلم میں اس المال کا رہن رکھنا..... تو اگر تو مجلس عقد میں رہن تلف ہو گیا اور رہن شدہ شے کی قیمت اس المال سے مساوی یا زیادہ ہو تو دونوں کے درمیان عقد مکمل ہو جائے گا، اس لئے کہ رہن اس المال کی وصولی لینے حاصل کیا جاتا ہے، کیونکہ رہن پر قبضہ کرنا اپنے حق پر قبضہ کرنا ہے، وجہ یہ ہے کہ وہ ایک قابل ضمان قبضہ ہے اور اس رہن نے تلف ہونے سے اس کا ضمان پختہ ہو گیا ہے اور رہن پر اسی کی ہم جنس اور اسی جتنی مالیت والی لولی اور شے پیش کرنا ضروری ہو گیا ہے، جس کی بنا پر دونوں کی اشیاء ایک دوسرے کا عوض ہو جائیں گی۔ اس طرح اس المال پر قبضہ کے بعد دونوں کا الگ ہونا پایا گیا ہے، لہذا بیع سلم مکمل ہو گئی ہے اور اس کی قیمت اس المال سے کم ہو تو تب بھی عقد اتنی مقدار میں مکمل ہو جائے گا اور باقی حصے میں باطل ہو جائے گا۔ ان لئے کہ اس المال میں سے اتنی ہی مقدار میں اپنا حق وصول ہوا ہے۔ اور اگر دونوں سے الگ ہونے تک رہن باقی نہ رہا، تو عقد سلم باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ دونوں اس المال پر قبضہ کے بغیر ایک دوسرے سے الگ ہو گئے ہیں اور اس پر اپنے ساتھی کو اپنا رہن واپس کرنا ضروری ہوگا۔ یہی حکم بیع سلم میں ہے، اس سے بدلے لولی شے رہن رکھی گئی تو پھر اگر رہن دونوں کے ہمسائی طور پر قبضہ ہوئے تو قبضہ کے بعد دوبارہ عقد مکمل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کی بلائیت کی بنا پر وہ اپنا حق وصول کرنے والا ہو گیا ہے اور الگ ہونے تک باقی رہا ہو تو عقد صرف باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ صحت کی شہادت دینے کی بنا پر عقد صرف باطل ہو گیا ہے اور وہ شرط قبضہ ہے، جیسے کہ عقد سلم میں ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

اسی اصول پر عمل کرتے ہوئے یہ حکم ہوتا ہے کہ اگر اس المال سلم الیہ یا کسی اور پر قرض ہو پھر اس نے بیع سلم کی تو یہ بیع باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس پر قبضہ شرعاً ہے اور یہاں یہ قبضہ نہیں پایا گیا، لہذا یہ ایک اصل ہے کہ قرض پر بیع باطل ہوتا ہے، نہ ممنوع ہے۔ پھر اگر اس نے اسے مجلس میں نقد ادائیگی

کردی تو بیع جائز ہوگی، بشرطیکہ قرض مسلم الیہ پر ہو اس لئے کہ یہاں اصل مانع حقیقی طور پر قبضہ کا نہ ہونا ہے اور زیر نظر صورت میں یہ بات ختم ہوگئی ہے اور اگر وہ قرض کسی اور پر ہو تو بیع جائز نہ ہوگی اگرچہ اس نے اسے مجلس عقد میں نقد ادا کر دیا ہو۔ اس لئے کہ یہاں دوسرا مانع موجود ہے، یعنی اس کا سپرداری سے عاجز ہونا، کیونکہ جو شے دوسرے کے ذمہ ہو وہ اس کی سپرداری سے قاصر ہے اور عقد کے وقت اس کی سپرداری پر قدرت کا ہونا عقد کی صحت کی شرائط میں سے ہے، جیسا کہ اوپر گزرا اور یہ مانع سابقہ صورت میں معدوم تھا۔ اس لئے کہ وہ شے مسلم الیہ کے ذمہ تھی جس کی بنا پر وہ عقد کے وقت اس کی سپرداری پر قادر تھا اور اس کا عدم جواز اس پر قبضہ نہ ہونے کی بنا پر تھا پھر جب یہ بات پائی گئی ہے تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اور اگر اس نے کچھ قرض اور کچھ نقد کے عوض عقد مسلم کیا اور وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو عین (شے) کے حصہ میں بیع جائز ہوگی اور قرض کے حصہ میں باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اصول یہ ہے کہ فساد مفید کی مقدار کے مطابق ہوتا ہے اور یہاں مفید قبضہ کا نہ ہونا ہے اور یہ بات صرف قرض تک محدود ہے، لہذا عقد مسلم اس کی مقدار میں فاسد ہو جائے گا، جیسے کہ اگر اس نے دو غلاموں کو فروخت کیا اور ان پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ قبضے سے قبل ان دونوں میں سے ایک ہلاک ہو گیا تو اس ہلاک ہونے والے غلام میں عقد باطل ہو جائے گا اور وہ دوسرے میں عقد باقی رہے گا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے اس المال پر قبضہ کیا پھر اس میں کسی ایسے مفہوم کی بنا پر اس کا قبضہ ختم ہو گیا جس سے قبضے کا ختم ہونا ثابت ہوتا ہو تو اس سے عقد مسلم باطل ہو جائے گا۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ اس المال کا مجموعہ یا تو عین (ذات) ہوگا، یعنی کوئی ایسی شے ہوگی جو اس کے متعین کرنے سے متعین ہو جائے یا پھر وہ قرض (زر) ہوگا، یعنی کوئی ایسی شے جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو، پھر عین (شے) کا یا تو بعد میں کوئی مستحق نکل آئے یا مستحق نہ نکلے۔ البتہ اس میں کوئی عیب ہو۔ اسی طرح قرض (زر) بھی دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو اس کا بعد میں کوئی مستحق نکل آئے یا اس میں کوئی کھوٹ ہو یا پھر ستوقہ (کھوٹ والا) ہو اور یا پھر وہ پیتل ہو، ان میں سے ہر ایک صورت یا تو دونوں کے باہم متفرق ہونے سے پہلے معلوم ہوئی ہوگی یا پھر اس کے بعد اور پھر وہ اس تمام کو ایسا پائے یا اس میں سے بعض کو ایسا پائے اور بعض کو ایسا نہ پائے، اسی طرح عقد صرف ہو تو اس کے دونوں فریقوں میں سے کوئی فریق بدل صرف کو اسی طرح پائے تو اس میں بھی وہی تفصیل ہوگی، جو ہم نے بیان کی۔

پھر اگر تو اس المال عین (شے) ہو اور پھر اس نے مسلم فیہ کا کوئی مستحق پایا یا اس میں کوئی عیب نکل آیا، پھر اگر تو حق دار شخص اور مسلم الیہ عیب کے قبول کرنے پر راضی نہ ہو تو عقد مسلم باطل ہو جائے گا، خواہ ایسا دونوں کے متفرق ہونے سے پہلے ہو یا اس کے بعد۔ اس لئے کہ دوسرے شخص کے مستحق نکل آنے اور عیب کی بنا پر واپس کر دینے سے اس میں اس کا قبضہ ٹوٹ گیا ہے اور قبضہ میں کسی اور شے کو اس کا قائم مقام بنانا درست نہیں ہے، اس لئے کہ وہ معین شے ہے، لہذا دونوں کی جدائی اس حال میں ہوئی ہے کہ وہ اس المال پر قبضہ کے بغیر ایک دوسرے سے الگ ہو گئے ہیں، لہذا عقد مسلم باطل ہو جائے گا اور اگر حقدار شخص اس بیع پر اور مسلم الیہ عیب پر راضی ہو گیا تو عقد مسلم درست ہوگا، اس لئے کہ اس سے یہ واضح ہو گیا ہے کہ اس کا قبضہ صحیح

واقع ہوا تھا جس کی بنا پر اس کا جدا ہونا اس المال پر اولاً قبضے کے بعد ہوا ہے اور قبضہ کی ہوئی شے پر اب مستحق کا کوئی حق نہیں رہا اس لئے کہ اس نے اس کی اجازت دے دی ہے تو قبضہ کردہ شے مسلم الیہ کی ملکیت ہو گئی اور اس کو قیمت کی نقد ادائیگی کرنے والے کی طرف پھر منسی اجرت کیلئے رجوع کا حق ہو گا۔ اور اگر وہ شے منسی نہ ہو تو اس کی قیمت کا اس لئے کہ اس نے دوسرے کو قبضہ دیکر اس کا مال تلف کر دیا ہے یہی حکم بیع مفاد کا ہے۔ تاہم وہاں اگر بدل (معاوضہ) میں کوئی حقدار نکل آیا یا اس میں کوئی عیب ہو جیسے کہ مثلاً خالص چاندی اور ڈھالی ہوئی چاندی وغیرہ ہو اور پھر حقدار نے بیع کی اجازت نہ دی اور نہ ہی عیب کے ساتھ قبضہ کرنے والا اس پر رضا مند ہوا یہاں تک کہ عقد صرف باطل ہو گیا تو دینار پر قبضہ کرنے والے کی طرف بیعہ دیناروں کیلئے رجوع کیا جائے گا بشرطیکہ وہ اس کے پاس موجود ہوں اور اگر وہ تلف ہو جائیں تو ان کی قیمت کیلئے اور ظاہر روایت کی رو سے دیناروں پر قبضہ کرنے والے کو کوئی اختیار نہ ہو گا۔ جیسے کہ بیع عین کی صورت میں یہی حکم ہے۔ جب کوئی اور شخص بیع کا حقدار نکل آئے اور وہ اس کو لے لے۔ اور اگر دینار پر قبضہ کرنے والے نے اس میں کوئی قصور کر دیا ہو اور اسے اپنی ملکیت سے نکال دیا ہو تو اس کا یہ تصرف باطل نہ ہو گا اور اس پر اس کی مثل واجب الادا ہوگی جیسے کہ عقد فاسد کے ساتھ قبضہ کرنے کا یہی حکم ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس المال کوئی عین ہو لیکن اگر وہ زر ہو پھر اگر اس کا کوئی اور مستحق نکل آئے اور مستحق نے اس کی اجازت دے دی تو بیع سلم درست ہو گئی خواہ ایسا ان کے باہم متفق ہونے سے پہلے ہوا ہو یا بعد میں اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس پر قبضہ صحیح تھا اور مشتری کا قبضہ کی ہوئی شے پر کوئی حق نہ ہو گا۔ اور وہ نقد ادائیگی کرنے والے کی طرف اس کی ہم مثل شے کیلئے رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ اس نے اس کو یہ سپرد کر کے اس کو تلف کیا ہے اور چونکہ وہ شے منسی تھی لہذا وہ اس کی مثل کیلئے اس کی طرف رجوع کرے گا اور اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی اور یہ واقعہ اس کے جدا ہونے سے پہلے کا ہو اور اس نے مجاہد میں اس کو تبدیل کر لیا تو عقد سلم درست ہو گیا۔ اس لئے کہ اگر اس المال (سرمایہ) ”زر“ ہو تو وہ رب المال کے ذمہ ہونے کے ساتھ اس کی عین (ذات)۔ اور اگر مستحق شخص کا قبضہ درست طور پر نہ ہوا یا کسی کے استحقاق اور عدم اجازت کی بنا پر اس میں اس کا قبضہ ٹوٹ گیا تو اس کی مثل پر قبضہ اس پر قبضہ کے قائم مقام ہو گا اور اس کی طرف اس کی مثل کیلئے رجوع کیا جائے گا اور یہ جو کچھ ہوا وہ کاعدم تصور ہو گا گویا کہ اس نے اس پر قبضہ کیا ہی نہ تھا اور اس نے اسے مجاہد کے آخر تک موخر کر دیا تھا بخلاف اس صورت کے جب وہ کوئی عین (ذات) ہو اس لئے کہ وہاں تحقق نکل آنے والا شخص عین پر قبضہ کر لے گا۔ اور اس کے استحقاق کی بنا پر اس میں سلم الیہ کا قبضہ ٹوٹ جائے گا اور اسی اور شے پر قبضہ اس پر قبضہ کے قائم مقام ہونا مشکل ہے تو چونکہ ان کا باہم اتفاق ہونا اس پر قبضہ کے بغیر ہوا ہے لہذا اس سے عقد باطل ہو گیا ہے۔ اور اگر قبضہ دونوں کے الگ ہونے کے بعد ہوا تو اس سے عقد سلم باطل ہو جائے گا اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ دونوں کا باہم جدا ہونا اس المال (سرمایہ) پر قبضہ کے بغیر ہوا ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس میں کسی کا حق نکل آیا لیکن اگر اس نے ان میں زیوف یا سہرہ (موت) پایا کیا پھر اس سلم الیہ نے اس کی اجازت دے دی تو عقد سلم صحیح طور پر برقرار رہے گا خواہ اس نے

ایک دوسرے سے علیحدہ ہونے سے پہلے اسے ایسا پایا ہوا بعد میں۔ اس لئے کہ کھوٹ اس کی ہم جنس شے ہے، کیونکہ وہ بھی درہم ہی ہیں، ماسوا اس کے کہ کھوٹ ہونے کی بنا پر عیب دار ہیں اور ان میں عمدگی کی صفت فوت ہو گئی ہے۔ پھر جب اس نے اس کی اجازت دے دی تو اس نے اس کو عیب سے بری کر دیا اور وہ نقصان کے ساتھ اس پر قبضہ کر کے عقد پر راضی ہو گیا ہے، بخلاف ان کے مکمل طور پر کھوٹا ہونے (ستوقہ) کے، کہ وہ جائز نہیں ہے، اگرچہ اس نے اس کی اجازت دے دی ہو، اس لئے کہ وہ درہموں کی جنس میں سے نہیں ہے، جیسا کہ ہم آئندہ اس کا ذکر کریں گے، اور اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی اور ان کو واپس کر دیا پھر اگر تو یہ واقعہ دونوں کے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے پہلے کا ہو اور اس نے ان کو مجلس میں تبدیل کر لیا تو یہ عقد درست ہو گیا اور یوں سمجھا جائے گا جیسے گویا اس نے اس قبضہ کو مجلس کے آخر تک ملتوی رکھا ہو اور اگر ایسا دونوں کے ایک دوسرے کے الگ ہونے کے بعد ہوا تو امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک عقد سہم باطل ہو جائے گا، خواہ اس نے اسے لوٹانے والی اسی مجلس میں تبدیل کیا ہو یا نہ۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر تو اس نے لوٹانے کی اسی مجلس میں اسے تبدیل نہ کیا تو تب یہی حکم ہے اور اگر اسی مجلس میں اس نے اس کو تبدیل کر لیا تو عقد سہم باطل نہ ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ زیوف (کھوٹ والے سکوں) پر قبضہ صحیح طریقہ پر ہوا ہے، اس لئے کہ وہ حق والی جنس پر ہی قبضہ ہے۔ کیا اسے علم نہیں کہ اگر اس نے ان سکوں کے بدلے اس کو جائز قرار دیا تو عقد صحیح ہو جائے گا۔ اور اگر وہ زر ثمن حق والے کے حق کی جنس سے نہ ہو، تو جائز نہ ہوگا۔ جیسے کہ ستوقہ (مکمل کھوٹے سکوں) کا یہی حکم ہے۔ ماسوا اس کے کہ اس نے ان میں کھوٹ ہونے کی بنا پر ان میں ان کا بڑھیا پن ختم ہو گیا ہے تو اس لئے وہ اپنی اصل کی رو سے اسی کے حق کی جنس سے ہیں نہ کہ وصف کی بنا پر اس کے حق سے الگ۔ لہذا اس میں زیافت (کھوٹ) کا ہونا عیب ہو گا اور عیب دار شے قبضے کی صحت سے مانع نہیں ہوتی، جیسے کہ کسی عین (ذات) کی بیع کا یہی حکم ہے کہ اگر بیع کوئی عیب دار شے ہو مگر اس کو لوٹانے سے اس کا قبضہ نوٹ جائے گا، لیکن یہ حکم اس کے لوٹانے کی حالت تک محدود رہے گا۔ اور قبضے کے وقت تک اس کا حکم مستند نہ ہوگا، لہذا یہ قبضہ صحیح ہوگا۔ تو مناسب تو یہ تھا کہ واپس کئے جانے والی مجلس میں اس کے بدلے پر قبضہ کرنا شرط نہ ہوتا، اس لئے کہ عقد سہم کے ساتھ مستحق ہونا اس پر ایک مرتبہ قبضے کی بنا پر ہے، مگر اس کے شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کو واپس کرنے کی عقد کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے، وہ اس طرح کہ لوٹانے یا واپس کرنے کی مجلس میں قبضہ واپسی کی بنا پر ہی ضروری ہوا ہے، جیسے کہ مجلس عقد میں عقد کی بنا پر قبضہ کرنا ضروری ہوتا ہے، لہذا واپس کرنے والی مجلس مجلس عقد کے ساتھ ملحق ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ زیوف (کھوٹ) ہونا مسلم الیہ کے حق کی جنس سے ہے، لیکن ایسا، یعنی اس کا اس کے حق کا ہم جنس ہونا، اپنی اصل کے اعتبار سے ہے نہ کہ وصف کی بنا پر، کیونکہ زر کے اپنی وصف سے محروم ہونے کے باعث اس کو لوٹانے کا حق حاصل ہو گیا ہے تو چونکہ اصل اور وصف دونوں میں اس کا حق تھا، لہذا وہ زیوف (کھوٹے) سکوں پر قبضہ کر کے اصل کے اعتبار سے تو اپنے حق پر قبضہ کرنے والا ہو گیا ہے مگر وصف نے اعتبار سے نہیں ہوا، لیکن جب وہ اس پر راضی ہو گیا ہے، تو اس نے اس کی وصف میں اپنا حق ساقط کر دیا ہے اور یہ واضح ہو گیا ہے کہ اس کا استحقاق اصل پر قبضے کا تھا نہ کہ وصف پر، اس لئے کہ اس نے اس کو اس وصف

سے بری کر دیا ہے۔ پھر جب اس نے اس پر قبضہ کر لیا تو اس نے اپنے حق پر قبضہ کر لیا تو اس سے اس کا استحقاق باطل ہو جائے گا اور اگر وہ اس پر راضی نہ ہوا تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس نے اس کے حق پر قبضہ نہ کیا تھا، اس لئے کہ اس کا حق اصل اور وصف دونوں میں تھا تو اس سے پتہ چلا کہ اس کا ایک دوسرے سے جدا ہونا عقد سلم کے راس المال پر قبضے کے بغیر تھا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے ان میں زیوف یا بنہرجہ (کھوٹ) پایا، لیکن اگر اس نے اس کو ستوقہ (مکمل کھوٹے) یا پیتل پایا: پھر اگر اس نے ان کے باہم الگ ہونے کے بعد ان کی یہ حالت پائی تو عقد سلم باطل ہو جائے گا اس لئے کہ ستوقہ درہم عام درہموں کی جنس سے نہیں ہیں، کیا اسے علم نہیں کہ لوگوں کے باہمی معاملات میں ان کا رواج نہیں ہے، تو چونکہ وہ اصل اور وصف دونوں میں ان کے حق کی ہم جنس نہیں ہیں، لہذا ثابت ہو گیا کہ اس کا مجلس سے الگ ہونا راس المال پر قبضہ کے بغیر تھا، جس کی وجہ سے یہ عقد باطل ہو جائے گا۔ خواہ اس نے اس کی اجازت دی ہو یا نہ دی، اس لئے کہ وہ اس کے حق کی جنس سے نہ تھا تو اس کا اجازت دینا قبضے سے قبل عقد سلم کے راس المال کے معاوضے کی بنا پر ہے، جو جائز نہیں، بخلاف زیوف (کھوٹ والے سکوں) کے، اس لئے کہ وہ اس کے حق کی جنس میں سے ہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اسے اسی میں پتہ چل گیا اور اس نے انہیں تبدیل کر لیا تو عقد سلم ہو گیا۔ اس لئے کہ اگرچہ ان پر اس کا قبضہ صحیح نہیں ہے، لیکن اس سے یہ تسلیم کے ذمہ بدستور یہ درہم واجب الادا ہیں۔ جو مسلم الیہ کا حق ہیں اور جب اس نے ان پر قبضہ کر لیا تو اس نے مجلس میں اپنے حق پر قبضہ کر لیا ہے اور ستوقہ درہموں پر قبضہ کا عدم ہو جائے گا، جیسے کہ گویا اس نے ان پر قبضہ کیا ہی نہ تھا اور اس نے راس المال پر قبضہ مجلس کے آخر تک مؤخر کر دیا تھا۔

یہی حکم عقد صرف میں ہے ماسوا اس کے کہ وہاں اگر مجلس سے الگ ہو جانے کے بعد یہ ظاہر ہو جائے کہ درہم ستوقہ (مکمل کھوٹے) تھے یا وہ پیتل تھے، تا آنکہ عقد صرف باطل ہو جائے تو دیناروں پر قبضہ کرنے والا اپنے ستوقہ (کھوٹے) درہم واپس وصول کر لے اور درہموں پر قبضہ کرنے والا دیناروں پر قبضہ کرنے والے سے اپنے دینار واپس وصول کر لے، بشرطیکہ وہ اس وقت تک موجود ہوں اور اگر وہ تلف ہو جائیں تو اس کی مثل کو واپس وصول کر لے۔ اور دینار پر قبضہ کرنے والے لینے کوئی دینار نہ ہو گا۔ امام محمد نے الاصل میں یہی لکھا ہے اس لئے کہ اگر یہ ظاہر ہو جائے کہ قبضہ لی ہوئی شے ستوقہ (کھوٹے) درہم تھے یا پیتل تھا تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس کا قبضہ صحیح نہ تھا جس سے پتہ چلا کہ دونوں کا الگ ہونا قبضہ کے بغیر تھا، لہذا عقد سلم باطل ہو جائے گا اور اس کے قبضے میں بغیر شرعی سبب کے دینار رہ جائیں گے تو یہ معاملہ غصب کے قبضے اور بیع عین کی صورت میں بیع میں 'ی' کا استحقاق نقل آنے کے مشابہ ہو گا اور وہاں اس کی عین کو واپس کر دیا جاتا ہے، بشرطیکہ وہ موجود ہو تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا اور عینی بن ابان نے اس پر اعتراض کیا ہے اور کہا ہے کہ مناسب تو یہ ہے کہ قبضہ کرنے والے کو اختیار ہو کہ اگر وہ چاہے تو عین دینار کو واپس کرے اور چاہے تو اس کی مثل کو واپس کرے اور وہ عین دینار کو لوٹانے کا ذمہ دار نہ ہو خواہ وہ موجود ہی ہو۔ اس لئے کہ وہ عقد میں متعین نہ تھا لہذا بیع میں بھی متعین نہ ہو گا۔ اور بیع میں 'ی' کا استحقاق نقل آنے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، کیونکہ وہاں

عقد کا بنیاد سے باطل ہونا ظاہر ہو گیا ہے، وجہ یہ ہے کہ جب حقدار نے اس کی اجازت نہ دی تو اس سے ظاہر ہوا کہ عقد اپنے وجود کے وقت سے ہی باطل ہوا ہے، جبکہ یہاں یہ عقد صحیح طور پر منعقد ہوا تھا اور وہ مستقبل میں کسی مانع کی بنا پر باطل ہوا ہے جو اس کے درست طور پر منعقد ہونے کے بعد اس پر طاری ہو گیا تھا۔ لہذا اس کا اصل بنیاد سے باطل ہونا ظاہر نہ ہوگا۔ ہمارے بعض مشائخ نے عیسیٰ کے قول پر عمل کیا ہے اور ان کی تائید کی ہے اور (امام محمدؒ کی) کتاب کی عبارت (جواب) کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب دینار پر قبضہ کرنے والے نے عین دینار کی واپسی کو پسند کیا ہو، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مسلم ایہ نے تمام اس المال میں کسی کا استحقاق یا کوئی عیب یا کھوٹ (زیوف) یا اس میں ستوقہ پن (کھوٹ) پایا، لیکن اگر اس نے ان میں سے بعض میں یہ صفات پائیں تو کسی اور کا استحقاق نکل آنے کی صورت میں اگر مستحق نے اس کی اجازت نہ دی تو اس کے حق کی مقدار کے مطابق بغیر اختلاف کے عقد ٹوٹ جائے گا خواہ اس المال کوئی عین (ذات) ہو یا زر ہو، اس لئے کہ اس حقدار کے مطابق خواہ کم ہو یا زیادہ بالا جماع عقد باطل ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہی حکم عقد صرف میں ہے، البتہ وہاں ستوقہ (مکمل کھوٹ) درہموں پر قبضہ کرنے والا دینار پر قبضہ کرنے والے کے ساتھ دینار پر جسے اس نے درہموں کے بدلے میں دیا، ہو قبضہ کرنے والا ہوگا، لہذا وہ اس کی طرف اس کی عین کیلئے رجوع کرے گا اور عیسیٰ بن ابان کے قول کی رو سے دینار پر قبضہ کرنے والے کو اختیار ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

جہاں تک زیوف (کھوٹ پن) اور بینہرجہ نکل آنے کا تعلق ہے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول پر قیاس یہ ہے کہ اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی اور اس کو واپس کر دیا تو وہ خواہ واپسی والی مجلس میں اسے واپس کرے یا نہ کرے، اتنی مقدار میں عقد ٹوٹ جائے گا۔ یہی امام زفرؒ کا قول ہے اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ لوٹائی ہوئی مقدار پر اس کا قبضہ درست نہ تھا اور یہ کہ دونوں کا الگ ہونا لوٹائے ہوئی مقدار میں اس المال پر قبضہ کے بغیر ہوا تھا، لہذا اس کی مقدار میں عقد باطل ہو جائے گا، مگر فقہاء نے مقدار کے قلیل ہونے کی صورت میں استحسان پر عمل کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر تو یہ لوٹانا کم مقدار میں ہو، پھر اس نے اسی مجلس میں اس کو تبدیل کر دیا تو عقد تمام مقدار میں درست ہو گیا اور اگر وہ زیادہ ہو تو لوٹائی ہوئی مقدار میں عقد باطل ہو جائے گا اس لئے کہ کم مقدار میں کھوٹ کا نکل آنا ایسی شے ہے جس سے بچنا مشکل ہے، کیونکہ اکثر درہم اس سے خالی نہیں ہوتے، لہذا یہ کالعدم ہوگا، بخلاف زیادہ مقدار میں کھوٹ نکل آنے کے۔

پھر امام ابوحنیفہؒ سے قلیل اور کثیر کے درمیان حد فاصل کے متعلق روایات مختلف ہیں، جبکہ اس بات پر تمام روایات متفق ہیں کہ ایک تہائی تک مقدار قلیل ہے۔ ایک روایت یہ ہے کہ اگر ایک تہائی سے اس کی مقدار بڑھ جائے تو وہ کثیر ہوگا۔ ایک اور روایت میں نصف اور دوسری روایت میں نصف سے زائد مقدار کثیر ہے۔ اور یہی حکم عقد صرف میں ہے، البتہ وہاں اگر زیوف (سکوں میں کھوٹ) زیادہ نکل آئے پھر اس نے انہیں واپس کر دیا تا آنکہ لوٹائے ہوئے حصہ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عقد باطل ہو گیا تو وہ دینار پر قبضہ کرنے والے کے ساتھ حصہ دار ہو جائے گا اور وہ اس سے اس کی عین (دینار) واپس وصول کر لے گا۔ اور عیسیٰؒ کے قول کی رو سے دینار پر قبضہ کرنے والے کو خیار (اختیار) ہوگا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، اور اگر اس نے اس میں

کوئی تصرف کیا یا اسے اپنی ملک سے نکال دیا تو اس کا تصرف باطل نہ ہوگا اور اس پر اس کی ہم مثل شے کا ادا کرنا ضروری نہ ہوگا جیسا کہ بیع فاسد کی صورت میں ہے جیسا کہ اوپر گزرا۔

اور ہر وہ حکم جو عقد سلم اور عقد صرف میں مطالعہ کیا گیا وہی حکم ہر ایسے عقد میں ہے جس کی صحت کا مدار دونوں کے باہم الگ ہونے سے قبل صرف اور سلم کے علاوہ متعلقہ شے کے قبضہ پر ہو۔ جیسے کہ اگر کسی شخص کے پاس دینار ہوں اور اس نے ان کے عوض درہموں پر صلح کر لی یا اس شخص پر کوئی کیلی یا موزون شے واجب الادا ہو یا ان دونوں کے علاوہ کوئی ایسی شے ہو جس کی مثل اس کے ذمہ بطور قرض رہے اور اس نے اس کے عوض درہموں پر صلح کر لی یا اسی طرح کا کوئی اور عقد ہو جس میں عقد کی صحت کیلئے مجلس عقد میں دونوں کے متفرق ہونے سے قبل متعلقہ شے پر قبضہ کرنا ضروری ہو اور اس نے درہموں پر قبضہ کر لیا پھر اس نے اس میں کسی اور کا اشتقاق پایا یا ان تمام میں یا کچھ حصہ میں دونوں کے الگ ہونے سے قبل یا اس کے بعد کھوٹ یا سہیحہ یا ستوقہ پن یا پیتل پایا تو وہاں بھی یہی حکم ہے 'واللہ سبحانہ اعلم۔

اسی اصول پر اس المال کے مسلم الیہ پر موجود کسی سابق قرض کے ساتھ تبادلے کا حکم تخریج ہوتا ہے۔ وہ اس طرح کہ اگر مسلم الیہ پر اس المال کے ہم مثل کوئی قرض ہو تو آیا اس المال اس قرض کا بدلہ (قصاص) ہو جائے گا یا نہیں؟ تو یہ صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو دوسرا قرض اسی عقد کی بنا پر واجب ہوا ہو گا یا پھر وہ قرض کسی ایسے عقد کی بنا پر واجب ہوا ہو گا جو عقد سلم سے مقدم ہو یا پھر کسی ایسے عقد کی بنا پر واجب ہوا ہو گا جو اس سے متاخر ہے۔ اگر تو وہ قرض کسی ایسے عقد کی بنا پر لازم ہوا ہو جو عقد سلم سے مقدم ہو، مثلاً اس طرح کہ رب سلم نے مسلم الیہ کو دس درہموں کے عوض کپڑا فروخت کیا مگر اس نے ان دس درہموں پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ اس نے اس سے دس درہموں کے عوض گندم کے ایک کڑ پر عقد سلم نہ کر لیا۔ پھر اگر دونوں قصوں کو ایک دوسرے کا بدلہ بنایا گیا ہو یا وہ ایک دوسرے کے حق کے تبادلے پر راضی ہو گئے ہوں تو وہ اس کا بدلہ ہو جائے گا۔ یہ اتقان ہے اور قیاس یہ تھا کہ وہ کسی بھی حالت میں اس کا بدلہ نہ ہو، یہی امام زفر کا قول ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس المال پر قبضہ کرنا شرط ہے اور دونوں کے قرض کا تبادلہ حقیقت میں قبضہ نہیں ہے، لہذا دونوں کی چھائی اس المال پر قبضہ کے بغیر ہوئی ہے جس کی بنا پر عقد سلم باطل ہو جائے گا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اگر دونوں کا باہمی تبادلہ نہ ہو، تو تب بھی عقد بیع حقیقتاً قبضے سے جب کے طور پر منہ عقد ہوا تھا، پھر جب انہوں نے ایک دوسرے سے اس کا بدلہ کر لیا تو اس سے واضح ہوا کہ عقد تو قبضے کے جب کے طور پر بطریق تبادلہ (مقاصد) منہ عقد ہوا تھا اور یہ بات پالی گئی ہے اور اس کی مثال وہ ہے جو ہم نے قیمت اور جمع میں زیادتی کرنے وغیرہ کی صورت میں اوپر بیان کی کہ وہ از روئے استحسان جائز ہے اور یہ صورت اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس زیادتی کے ساتھ یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ عقد مزید ملے اور زیادتی دونوں پر واقع ہوا تھا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ اور اگر اس کا وجوب کسی ایسے عقد کی بنا پر ہو جو عقد سلم سے متاخر ہو تو وہ اس کا قصاص (بدلہ) نہ ہوگا اگرچہ ان دونوں نے اس کو قصاص بنایا ہو، ہاں امام ابو یوسف سے ایک روایت کے ہوا ہے کہ اس لئے کہ یہاں دونوں کے باہمی تبادلہ متفرق سے جو ظاہر نہیں ہوا کہ یہ عقد شروع سے ہی باہمی تبادلے کے طریقے پر جب قبضہ ہونے کے طور پر منہ عقد ہوا تھا

کیونکہ دونوں کا ایک دوسرے کا بدل ہونا دونوں قرضوں کے قائم رہنے کا متقاضی ہے اور عقد سلم کے وقت ان میں سے صرف ایک ہی قرض تیار تھا تو چونکہ یہ عقد حقیقتاً قبضے کے سبب کے طور پر منعقد ہوا ہے، لہذا یہ بات دونوں کے باہمی تبادلے (مقاصد) سے حاصل نہ ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس پر وہ قرض عقد کی بنا پر واجب ہوا ہو، لیکن اگر اس پر اس کا وجوب قبضے کی بنا پر ہوا ہو جیسے غصب قرض وغیرہ میں ہے، تو ایسی صورت میں وہ اس کا قصاص (بدلہ) ہو جائے گا، خواہ انہوں نے اس کو قصاص بنایا ہو یا نہ۔ بشرطیکہ دوسرے قرضہ کا وجوب عقد سے متاخر ہو، اس لئے کہ عقد حقیقی طور پر قبضے کا موجب ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے، لیکن غصب اور قرض پر قبضہ کرنا حقیقی طور پر قبضہ کرنا ہے اس لئے کہ اسے اس المال پر قبضہ سمجھا جائے گا کیونکہ وہ واجب ہے حالانکہ غصب شدہ شے پر قبضہ کرنا حرام ہے اور قرض پر قبضہ کرنا غیر واجب ہے، لہذا اس قبضے کا واجب کی طرف واقع ہونا تو بدرجہ اولیٰ درست ہوگا۔ بخلاف سابقہ صورت کے، کیونکہ وہاں اس پر حقیقتاً قبضہ کرنا نہیں پایا گیا ہے اور ایک دوسرے کے تبادلے میں قبضہ کرنا دونوں میں سے ایک صورت میں ممکن ہے دوسری میں ممکن نہیں ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں، واللہ عزوجل اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب دونوں قرض یکساں ہوں لیکن اگر وہ دونوں قرض ایک دوسرے سے مختلف ہوں، مثلاً اس طرح کہ دونوں میں سے ایک کے ذمہ اعلیٰ اور دوسرے کے ذمہ کھنیا شے قرض ہو، پھر ان میں سے ایک شخص اس کے تبادلے پر راضی ہو گیا، مگر دوسرا راضی نہ ہوا تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا اگر تو افضل (بہتر) قرض والے نے انکار کیا تو تبادلہ درست نہ ہوگا اس لئے کہ عمدگی (جودۃ) میں دوسرے سے اس کا حق زیادہ معصوم اور قابل احترام ہے، لہذا اس کی رضامندی کے بغیر اس کا ابطال جائز نہ ہوگا اور اگر کھنیا قرض والے نے اس سے انکار کیا تو یہ تبادلہ درست ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جب اس پر افضل قرض والا رضامند ہو گیا ہے اور اس نے اپنا اضافی حق چھوڑ دیا ہے جیسے کہ اگر اس نے اپنا قرض ادا کیا اور اس نے عمدہ شے کے ساتھ قرض کی ادائیگی کی تو اس کو اس کے لینے پر مجبور کیا جائے گا۔ تو اسی طرح یہاں یہی حکم ہوگا، واللہ اعلم۔

یہی حکم عقد صرف کے زمرہ میں کے ساتھ باہمی تبادلے کا ہے کہ اس کے اداکام بھی اسی تفصیل کے ساتھ ہیں، جو ہم نے عقد سلم کے اس المال میں اوپر بیان کئے ہیں، لہذا تو اسے خوب سمجھ لے، واللہ الموفق للصواب۔

پھر جو ہم نے اس شرط، یعنی اس المال پر قبضہ کرنے کا ذکر کیا تو یہ صرف حالت عقد کے برقرار رہنے کی صورت میں ہے لیکن اقالہ (فسخ بیع) یا کسی اور طریقے پر بیع کے ختم ہو جانے کی صورت میں مجلس اقالہ میں اس پر قبضہ شرط نہیں ہے۔ بخلاف مجلس عقد میں متعلقہ شے پر اور مجلس اقالہ میں بدل صرف پر قبضہ کرنے کے، اس لئے کہ وہ شرط ہے کیونکہ اقالہ کی صحت مجلس عقد میں دونوں کے قبضے کی طرف ہے دونوں میں فرق یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں مجلس عقد میں قبضہ کرنا جو شرط بعینہ ہے تو وہ اس متعین ہونے کی بنا پر ہے، وہ اس طرح کہ وہ شے قبضے کی بنا پر معین ہو جاتی ہے، تاکہ اسے قرض کے بدلے قرض ہونے سے بچایا جاسکے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور عقد سلم میں مجلس اقالہ میں اس کی تعیین کی کوئی ضرورت نہیں، اس لئے کہ اس کو تبدیل کرنا

جائز نہیں ہے، تو چونکہ اس کی عین اس کی طرف نہ لوٹے گی، لہذا قبضے کے ذریعے اس کی تعیین کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جس کی وجہ سے یہاں واجب نفس قبضہ ہے لہذا اس کی مجلس میں رعایت نہ رکھی جائے گی۔ بخلاف عقد صرف کے۔ اس لئے کہ تعیین قبضے کے بغیر نہیں ہوتی کیونکہ اس کو تبدیل کرنا جائز ہے، لہذا مجلس میں قبضے کی شرط ضروری ہے، تاکہ وہ متعین ہو جائے، واللہ اعلم۔

فصل

مسلم فیہ کی شرائط

مسلم فیہ کی شرائط حسب ذیل ہیں:

- ۱۔ یہ کہ اس کی جنس معلوم ہو جیسے، مثلاً گندم یا جو یا کھجور وغیرہ کا بیان کرنا۔
- ۲۔ یہ کہ اس کی نوع معلوم ہو، جیسے ہمارا کتنا سفی گندم یا بنی کھجور یا فارسی کھجور وغیرہ۔ تاہم اگر اس کی نوع میں اختلاف نہ ہو تو نوع کو بیان کرنا شرط نہیں ہے۔
- ۳۔ یہ کہ اس کی صفت معلوم ہو جیسے کہ ہم کہتے ہیں کہ یہ گندم ہے یا متوسط ہے یا ردی (ادنی) ہے۔
- ۴۔ یہ کہ ماپنے یا وزن کرنے یا گننے یا ذراع (گرد) وغیرہ سے ماپنے کے ذریعے اس کی مقدار معلوم ہو اس لئے کہ نوع، جنس، صفت اور مقدار کی جہالت باہمی جملگئے تک منتج ہو سکتی ہے، جو عقد کیلئے مفید ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

من اسلم منکم فلیسلم فی کیل معلوم و
وزن معلوم الی اجل معلوم
وہ مقررہ ماپ، مقررہ وزن اور مقررہ تاریخ تک سلم کرے۔

- ۵۔ اس کی مقدار ماپنے یا وزن کرنے یا ماپنے کے کسی ایسے آلے/پیمانے سے معلوم کی جاسکتی ہو جس کا لوگوں کے ہاں سے کم ہونے کا اندیشہ نہ ہو ورنہ عقد سلم باطل ہو گا۔
- چنانچہ اگر اس نے کسی ایسے پیمانے سے اس کو ماپا جو معیار ہونے میں معروف نہ تھا، مثلاً اس نے کہا اس برتن کے ساتھ ماپ کر اور یہ معلوم نہ ہو اس میں کتنی گنجائش ہے یا اس نے کسی پتھر کے ساتھ وزن کیا، اس نے معیار کا علم نہ ہو، مثلاً اس نے کہا ہو اس پتھر کے ساتھ وزن کر کے، جس کا وزن معلوم نہ ہو، یا اسی طرح اس نے کسی لکڑی کے ساتھ اس کو ماپا اور اس کی مقدار غیر معلوم ہو، مثلاً اس نے کہا اس لکڑی کے ساتھ ماپ کر اور اس لکڑی کی مقدار معلوم نہ ہو یا اس نے اس کو اس کے ہاتھ کے ذراع کے ساتھ ماپا اور اگر اس نے بیچ میں یہ لیا ہو، مثلاً اس نے کہا میں نے تجھے گندم کے اس ڈبیر میں سے اس برتن کی مقدار میں گندم ایک درہم کے عوض فروخت کی یا اس زچہن کے تیل سے اس پتھر کے برابر تیل ایک درہم کے عوض فروخت

کیا تو ظاہر روایت کے مطابق یہ بیع جائز نہ ہوگی اور الحسن نے امام ابو حنیفہؒ سے نقل کیا ہے کہ ایسا بیع عین میں بھی جائز نہیں ہے جیسے کہ بیع سلم میں یہ جائز نہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ پہلے کہا کرتے تھے کہ یہ جائز نہیں ہے، مگر بعد میں انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ یہ بیع جائز ہے۔ اس روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ بیع کیلی ہے اور کیلی شے کی بیع میں کیل (ماپ) کی مقدار کا علم ہونا بیع کی صحت کیلئے شرط ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی، لہذا یہ بیع فاسد ہو جائے گی۔ جیسے کہ اگر اس نے اس ڈھیر میں سے کچھ قفیز فروخت کئے تو تب یہی حکم ہے اور ظاہر روایت کیلئے سلم اور بیع میں فرق کرنا ہوگا تو دونوں میں فرق دو پہلوؤں سے ہے، اولاً یہ کہ باب سلم میں عقد کے بعد اس شے کی سپرداری ضروری نہیں ہے اس کی سپرداری تو وقت مقرر کرنے کے بعد ضروری ہوتی ہے لہذا اس میں احتمال ہے کہ وہ وقت مقررہ آنے سے پہلے وہ برتن تلف ہو جائے۔ (۱) اور یہ احتمال اگرچہ غالب تو نہیں ہے لیکن نادر نہیں ہے اور جب وہ برتن تلف ہو گیا تو مسلم فیہ کی مقدار مجہول ہو جائے گی بخلاف بیع عین کے اس لئے کہ اس کو عقد کے بعد سپرد کرنا ضروری ہے اور قفیز کا عقد کے متصل بعد ہلاک ہونا شاذ ہے اور ایسا شاذ و نادر ہونا کالعدم تصور ہوتا ہے، لہذا اس کی بنا پر بیع کی مقدار مجہول نہ ہوگی۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ عقد کے منعقد ہونے اور اس کے درست ہونے کیلئے بیع کے سپرد کرنے پر قادر ہونا شرط ہے اور عقد کے وقت یہ قدرت عقد سلم میں مفقود ہے، اس لئے کہ عقد سلم تو افساس کی بیع ہے اور جب وقت مقررہ آئے گا تو اس وقت اس کی قدرت کے ثبوت میں شک ہے کبھی وہ اس پر قادر ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اگر وہ ماپنے کا پیمانہ اور پتھر محفوظ رہا، اسی طرح لکڑی محفوظ رہی تو اس پر قدرت ثابت رہے گی ورنہ نہیں تو چونکہ اس سے قدرت کے اثبات میں شک پیدا ہو گیا ہے، لہذا معروف اصول کی روشنی میں یقین کے ساتھ غیر ثابت شدہ شے کے ثبوت میں اگر شک پیدا ہو جائے تو وہ شے ثابت نہیں ہوتی بخلاف بیع عین کے، اس لئے کہ وہاں اس کی سپرداری کی قدرت کا ہونا عقد کے وقت ثابت شدہ ہے اور اس کے تلف ہو جانے کے ساتھ اس کے فوت ہونے میں شک ہے، لہذا مروجہ اصول کی روشنی میں، کہ جو شے یقین کے ساتھ ثابت ہو وہ شک کے ساتھ باطل نہیں ہوتی، اس پر قدرت محض شک کی بنا پر زائل نہ ہوگی۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ کیلی شے کی بیع میں ماپ کی مقدار کا معلوم ہونا بیع کی صحت کیلئے ضروری ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا علم ہونا شرط بعینہ کے طور پر ضروری نہیں ہے، بلکہ اس عقد کو ایسی جہالت سے بچانے کیلئے شرط ہے جو باہمی جھگڑے کا موجب ہو جائے اور جہالت کی یہ نوع باہمی جھگڑے تک منتج نہیں ہوتی، اس لئے کہ فی الوقت اس ماپ کے ساتھ بیع کی مقدار کا معلوم ہونا ممکن ہے، بخلاف ایک ڈھیر سے کچھ قفیز گندم فروخت کرنے کے۔ اس لئے کہ وہاں بیع کی مقدار کے معلوم ہونے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے، تو چونکہ مشتری زیادہ کا مطالبہ کرے گا اور بائع اسے نہ دے گا جس کی بنا پر وہ دونوں آپس میں جھگڑیں گے، لہذا یہ جہالت باہمی جھگڑے تک پہنچانے والی ہوگی، تو ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ کہا گیا ہے کہ بیع عین میں اس کا جائز ہونا اس وقت ہے جب برتن ٹھیکری یا لکڑی یا لوہے یا اسی طرح کی کسی شے کا بنا ہوا ہو، اس لئے کہ اس صورت میں کمی اور نقصان کا احتمال نہیں

(۱) یہاں بھی سو کاتب سے ”یہلک“ کو ”یملک“ لکھا گیا ہے ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

ہے، لیکن اگر وہ برتن زنبیل یا اونٹ کے بالوں یا بوری وغیرہ سے بنا ہو تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں کمی بیشی کا احتمال ہے، واللہ سبحانہ اعلم۔

اور اگر مسلم فیہ کوئی کیلی شے ہو جس کی مقدار وزن سے معلوم کر لی گئی یا وزن کی جانے والی شے ہو اور اس کی مقدار ماپ کے ذریعے معلوم کی گئی تو بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ شرط یہ ہے کہ کسی ایسی شے سے اس کی مقدار معلوم کی جائے جس کے گم ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو اور یہاں یہ صورت پائی گئی ہے بخلاف اس صورت کے جب اس نے کیلی کو کیلی شے کے بدلے وزن میں مساوی کیا ہو۔ کیا۔ یا وزن کی جانے والی شے کو موزون کی جانے والی شے کے عوض مساوی ماپ کر فروخت کیا تو یہ بیع اس وقت جائز نہ ہوگی جب تک کیلی شے کیلی (ماپ) میں اور موزون شے وزن میں دوسری شے کے مساوی نہ ہو اس لئے کہ بیع سلم کی شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ کی مقدار معلوم ہو اور اس کی مقدار کا علم جس طرح کیلی کے ساتھ ہوتا ہے اسی طرح وزن کے ساتھ بھی ہوتا ہے جبکہ بیع میں کیلی اشیاء میں کیلی (ماپ) کا اور موزون اشیاء میں وزن کا اعتبار کرنا شریعت میں صاف و صریح انتہوں (نص) میں بیان کیا ہے۔ لہذا ان اشیاء کو اس کے برعکس، یعنی ماپ کی جگہ وزن یا وزن کی جگہ ماپ کے ساتھ فروخت کرنا تنہی کے ساتھ فروخت کرنا ہوگا جو جائز نہیں، جبکہ باب سلم میں کیلی (ماپ) یا وزن کا اعتبار کرنا سلم فیہ کی مقدار معلوم کرنے کے لئے ہے اور یہ بات یہاں حاصل ہو جاتی ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

۶۔ یہ کہ وہ کوئی ایسی شے ہو جس کی مقدار اور صفت کو اس طرح ملحوظ رکھنا ممکن ہو کہ اس کے بیان کے بعد معمولی تفاوت کے سوا زیادہ فرق نہ رہے، لیکن اگر بیان سے باوجود بہت زیادہ فرق رہے تو اس شے میں بیع سلم جائز نہ ہوگی۔ کیونکہ باب اس کی مقدار اور صفت کو مقرر کر دینے سے ملحوظ رکھنا ممکن نہ ہو تو وہ شے مقدار یا صفت میں ایسی جمالت پر مشتمل ہوگی جو باہمی جھگڑے تک پہنچ ہو سکتی ہے اور ایسی جمالت بیع کیلئے مفید ہے۔

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ عقد سلم تمام کیلی (ماپ) اور جانے والی (اور ایسی موزون اشیاء میں) جن میں تعین ممکن ہو اور ایسی مادی (جن کی فروخت کی جانے والی) اشیاء میں جو ایک دوسرے کے قریب قریب ہوں، جائز ہے کیلی اور موزون اشیاء میں اس لئے کہ ان کی مقدار اور صفت کو اس طرح ملحوظ رکھنا ممکن ہے کہ ان کے بیان سے بعد اس میں اور اس کی جنس اور نوع میں معمولی فرق کے سوا کوئی فرق نہیں رہتا۔ اس لئے کہ یہ اشیاء مثلاً روئے ہیں۔ متقارب مادی اشیاء کے ہواؤ کی بھی وہی ہے، مثلاً اخروٹ، انڈا وغیرہ، اس لئے کہ ان میں جمالت کم ہے جو جھگڑے پر منتج نہ ہوگی اور جھوٹا اخروٹ اور چھوٹا انڈا اور بڑا اخروٹ اور بڑا انڈا ایک جیسے ہی شمار ہوتے ہیں، اس لئے کہ عام طور پر لوگوں کے دانتے معمولی سے فرق پر آپس میں جھگڑا نہیں ہوتا، تو یہاں اس فرق کا ہونا اور نہ ہونا یقیناً ہے، لہذا ان میں عقد سلم گن کر جائز ہے۔ یہی حکم ان کا ماپ کر معاملہ کرنے کا بھی ہے۔ اور امام زعفران فرماتے ہیں کہ موخر الذکر صورت جائز نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ انڈا اور انڈا ایسی اشیاء ہیں جو بڑے اور چھوٹے ہونے میں باہم مختلف ہوتے ہیں۔ اسی لئے کہ ان میں سے بڑے کو چھوٹے کی نسبت مہنگا فروخت کیا جاتا ہے، لہذا یہ تریز اور حیب کے مشابہ ہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ

چھوٹے اخروٹ اور بڑے کے مابین فرق بہت کم ہوتا ہے اور لوگ اس کا اعتبار نہیں کرتے، لہذا اس فرق کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اسی لئے ان کے تلف ہو جانے کی صورت میں ان میں ضمان مثلی شے کے ساتھ ضروری ہے بخلاف سیب اور تربوز کے اس لئے کہ ان کے آپس میں فرق بہت زیادہ ہوتا ہے اسی لئے ان کی ضمان قیمت کے ساتھ ضروری ہوتی ہے۔

رہا پیسوں کو گن کر ان پر عقد سلم کا حکم تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے، ان کے اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ پیسے (فلوس) ان کے نزدیک زراعتبار والی اشیاء میں سے ہیں، لہذا ان میں عقد سلم جائز نہیں ہوتا۔ جیسے کہ درہموں اور دیناروں میں عقد سلم جائز نہیں ہے اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان میں ثمنیت (قیمت والا) ہونا لازم نہیں ہے، بلکہ ان کے زائل ہونے کا احتمال موجود ہے کیونکہ یہ ثمنیت تو ان میں لوگوں کے رواج کے ساتھ ثابت ہوتی ہے، لہذا رواج بدلنے سے بدل جاتی ہے اور ان پیسوں (فلوس) میں عقد سلم کرنے والوں کا عقد سلم کا اقدام کرنا باوجود انہیں اس بات کا علم ہونے کے سلم اثمان (زراعتبار) میں جائز نہیں ہوتا، اور ایسا کرنا ان دونوں کا اس بات پر اتفاق کرنا ہے کہ انہوں نے انہیں تمسیت کی صفت سے خارج کر دیا ہے، لہذا عقد سے پہلے ہی عقد کرنے والوں کے حق میں ان کا زر ہونا باطل ہو جائے گا اور وہ گن کر فروخت کیا جائے والا سامان ہو جائیں گے۔ لہذا دوسرے عددی ساز و سامان، مثلاً تیروں کے پھل وغیرہ کی طرح ان کو گن کر فروخت کرنا جائز ہوگا۔

رہی ذرا (گز) سے فروخت کی جانے والی اشیاء، جیسے کپڑے، دری، چٹائی اور ٹاٹ وغیرہ تو قیاس تو یہ ہے کہ ان میں بھی عقد سلم جائز نہ ہو، اس لئے کہ یہ تمام اشیاء ذوات الامثال میں سے نہیں ہیں، کیونکہ ایک کپڑے اور دوسرے کپڑے میں فرق ہوتا ہے، اسی لئے کپڑا تلف کر دینے کی صورت میں مثل کے ساتھ ضمان درست نہیں ہے، حالانکہ عددی اشیاء میں درست ہے، بلکہ ان کی ضمان قیمت کے ساتھ ضروری ہوتی ہے، لہذا یہ صورت موتیوں اور جواہرات میں عقد سلم کے مشابہ ہوگی۔ البتہ ہم نے اس کے جواز کیلئے اتھان سے کام لیا ہے، کیونکہ قرض کے بارے میں ارشاد خداوندی ہے:

ولا نسأموا ان نكتبوه صغيرا او كبيرا لى
اجله (سورة البقرة: ۲۳: ۲۴)

اور اس بات سے مت اکتاؤ کہ تم اسے لکھو خواہ وہ چھوٹی شے ہو یا بڑی اس کے وقت مقررہ تک۔

اور کیلی اور موزون اشیاء میں سے کسی کو بڑا یا چھوٹا نہیں کہا جاسکتا۔ یہ بات تو ناپی جانے والی اور گن کر فروخت کی جانے والی اشیاء میں پائی جاتی ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ لوگ کپڑوں میں عقد سلم کرتے ہیں، کیونکہ انہیں اس کی ضرورت ہوتی ہے، لہذا یہ لوگوں کا اس کے جواز پر اجماع ہے، اور اس کے مقابلہ میں قیاس کو ترک کر دیا جائے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ جب اس نے اس کی جنس، اس کی صفت، نوع، اس کی اونچائی، لمبائی اور چوڑائی بیان کر دی تو ان میں باہمی فرق کم ہو جائے گا، لہذا باب سلم میں شرعاً اس کا حکم منسی اشیاء کا سا ہوگا۔ اس لئے کہ لوگوں کو اس کی ضرورت ہے اور اس کے تلف ہو جانے کی صورت میں اس کو اس کی مثل کے ساتھ ملحق کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، جبکہ یہ اعتبار درست بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ معاملات میں

تھوڑے بہت فرق کا احتمال ہوتا ہے گوکہ تلف ہو جانے کی صورت میں اتنے تفاوت کا احتمال نہیں ہوتا، اس لئے کہ مثلاً باپ اگر اپنے بیٹے کا مال تھوڑے نقصان کے ساتھ فروخت کرے تو اس کی بیع جائز ہے اور اس پر کوئی ضمان نہیں۔ اس کے برعکس اگر اس نے اس کے مال میں سے تھوڑی سی شے بھی تلف کردی تو وہ اس کا ضامن ہوتا ہے، لہذا دونوں اشیاء کا باہمی تبادلہ مستقیم (درست) نہ ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے کھدر یا کتان کے کپڑے میں بیع سلم کی، لیکن اگر اس نے ریشمی کپڑے میں بیع سلم کی تو کیا اس میں جنس، نوع، صفت، اونچائی اور چوڑائی کے بعد اس کے وزن کا بیان کرنا بھی ضروری ہے؟ تو یہ ضروری ہوگا اس لئے کہ ان اشیاء کے بیان کے بعد اس میں ایسی جمالت باقی رہتی ہے جو دونوں کے جھگڑے پر منتج ہوگی، لیکن اگر اس سے دونوں کے درمیان زیادہ اختلاف نہ ہو تو اس کے بغیر بھی عقد سلم جائز ہوگا اور عقد سلم ایسی عددی اشیاء میں جو ایک دوسرے سے مختلف ہوں، مثلاً جانوروں، جواہرات، موتیوں، اخروٹ، کمال، پتھروں، سروں، پایوں، تربوز، ککڑی، سیب، بھی اور دوسری باہم متفاوت عددی اشیاء میں جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان کو وصف کے ساتھ منضبط کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ان میں ان کی جنس، ان کی نوع، ان کی صفت اور ان کی مقدار کے بیان کے بعد ایسی جمالت رہ جاتی ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہو سکتی ہے، اس لئے کہ ایک جوہر دوسرے جوہر سے، ایک موتی دوسرے موتی سے اور ایک جانور دوسرے جانور سے اسی طرح ایک کمال دوسری کمال سے، ایک سری دوسری سری سے بڑا اور چھوٹا ہونے میں نیز موٹا اور پتلا ہونے میں اور نوع صفت اور عمر وغیرہ میں مختلف ہوتی ہیں۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ جانوروں میں بیع سلم جائز ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ یہاں جواز سے مانع مسلم فیہ میں جمالت کا ہونا ہے اور یہاں جنس، نوع، صفت اور عمر وغیرہ کے بیان سے یہ بات ختم ہو جاتی ہے، اس لئے کہ حیوان کی جنس نوع اور صفت معلوم ہو سکتی ہے، جس کی بنا پر اس کی صفت محفوظ رہتی اور اس کے علاوہ جو فرق ہے اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، اس لئے کہ نکاح میں (مہر ہونے کی صورت میں) جانور بطور قرض واجب ہو جاتا ہے، لہذا وہ کپڑے کے مشابہ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان اشیاء کے بیان کے باوجود ایک گھوڑے اور دوسرے گھوڑے اور اس کی مالیت میں ایسا فرق ہوتا ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہو سکتا ہے جو عقد کی صحت سے مانع ہے۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل اس کی وجہ بیان کر آئے ہیں اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جانوروں میں عقد سلف سے منع لیا ہے۔ اور افوی اعتبار سے سلف اور سلم ایک ہی شے ہیں اور نکاح پر قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی جمالت پر مشتمل ہو جاتا ہے جس پر بیع مشتمل نہیں ہو سکتی۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بدل (مہر) کے ذکر کے بغیر بھی اور بدل (مہر) مجہول کے ساتھ بھی نکاح جائز ہوتا ہے، جس کا مصداق مہر المثل ہوتا ہے اور بیع ماہر اسے معلوم بدل (معرض) کے جائز نہیں ہوتی، لہذا اس سے استدلال درست نہ ہوگا۔

اور عقد سلم کھاس کو اٹھانے اور بار برداری کے اعتبار سے جائز نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ بعض اوقات اٹھانے اٹھانے میں اور بوجھ بوجھ میں واضح فرق ہوتا ہے۔ تاہم اگر اس نے تاجروں کے ہاں کسی معلوم و مقرر اندازے کے قول پر عقد سلم لیا جس کی بنا پر اس میں اختلاف نہ ہوتا ہو تو یہ صورت جائز ہوگی۔ ککڑی میں گھنے اور نعل، نعل، الیے بیع سلم کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ککڑیوں کے گھنے گھنے میں اور بوجھ بوجھ میں فرق ہوتا ہے

اور یہی حکم نیشکر، حبش اور کئی ہوئی لکڑی کی شاخوں کا ہے ماسوا اس کے کہ ان کی اس کی کوئی ایسی وصف بیان کی جائے جو لوگوں میں معروف ہو اور تفاوت کم رہ جائے جس کی بنا پر بیع جائز ہوگی اور کچی اور پکی اینٹ میں عقد سلم جائز ہے، بشرطیکہ اس نے کچی اینٹ کا مقررہ نام لیا جس میں اختلاف نہ ہو اور دونوں کے درمیان فرق کم ہو۔

یہی حکم بڑی اینٹ (طوابع) کا ہے کہ اگر اس کی اس طرح وصف بیان کی گئی جو معروف ہو جس کے بعد دونوں میں ایسی جمالت نہ رہ جائے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہوتی ہو، اس لئے کہ فساد کی وجہ سے حالت ہے تو جب اس کی وصف کی بنا پر وہ معلوم ہو گئیں تو ان میں عقد سلم جائز ہوگا۔ یہی حکم تھالیوں، قمقموں یا موزوں اشیاء وغیرہ کا ہے کہ اگر تو ان کی وصف سے وہ معروف ہوں تو بیع جائز ہوگی اور اگر وہ معروف نہ ہوں تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ مسلم فیہ حقیقتاً فرق ہے اور قرض کی وصف کے ساتھ تعریف کی جاتی ہے۔ پھر اگر اس کی وصف سے اس کی معرفت حاصل ہوتی ہو اس طرح کہ اس میں کوئی ایسی جمالت باقی نہ رہے جو جھگڑے کا باعث ہو تو اس میں عقد سلم جائز ہے ورنہ نہیں۔

استصناع کا بیان:

اور اگر کسی نے اس طریقے پر کسی سے کوئی شے تاریخ مقرر کئے بغیر بنوائی تو از روئے استحسان بیع جائز ہوگی۔ استصناع (آرڈر پر کوئی شے بنوانے) پر ہماری گفتگو چند عنوانات کے تحت ہوگی:

۱ بیان جواز: کہ آیا وہ جائز ہے یا نہیں؟

ب شرائط جواز کا بیان

ج کیفیت جواز

د اس کے حکم کا بیان

۱: بیان جواز: کوئی شے آرڈر بنوانے کے جواز کا قیاس مخالف ہے، اس لئے کہ عقد سلم کی طرح وہ معدوم شے کی بیع ہے بلکہ وہ سلم کی نسبت جواز سے زیادہ دور ہے، اس لئے کہ مسلم فیہ اس کے ذمہ ہونے کا احتمال رکھتی ہے اس لئے کہ وہ حقیقت میں قرض ہے اور آرڈر پر بننے کیلئے دی ہوئی شے ایک عین ہے جو دوسرے وقت میں پائی جاتی ہے اور اعیان کسی کے ذمہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں، لہذا اس عقد کا جواز سلم کی نسبت قیاس سے زیادہ دور ہے، البتہ از روئے استحسان جائز ہے اس لئے کہ لوگ تمام زمانوں میں بغیر مخالفت کے اس پر عمل کرتے آئے ہیں۔ لہذا یہ ان کا اس کے جواز پر اجماع ہوگا، لہذا یہاں قیاس ترک کر دیا جائے گا۔ پھر وہ ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک بیع ہے۔ بعض فقہاء نے فرمایا ہے کہ وہ تو وعدہ ہے مگر یہ قول درست نہیں ہے اس لئے کہ امام محمدؒ نے اس کے جواز میں قیاس اور استحسان کا ذکر کیا ہے اور قیاس اور استحسان کا ذکر وعدوں میں نہیں کیا جاتا۔ اسی طرح انہوں نے اس میں آرڈر دینے والے کیلئے خیار ثابت کیا ہے جو بیوع کی خصوصیات میں سے ہے۔ اسی طرح اس کے جواز کی شرط یہ ہے کہ اس کے بارے میں لوگوں کے درمیان تعامل ہو اور وعدوں کا جواز اس شرط کے ساتھ مقید نہیں ہوتا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا جواز اس کے بیع ہونے کی بنا پر ہے

نہ اس کے وعدہ ہونے کی بنا پر، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ب شرائط جواز کا بیان: اس کے جواز کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ بنوائی جانے والے شے کی جنس، اس کی نوع، اس کی مقدار اور اس کی صفت کا بیان کرنا، اس لئے کہ وہ جمع ہے، لہذا ضروری ہے کہ وہ شے معلوم و متعارف ہو اور اس کے بارے میں علم انہی اشیاء کے ساتھ مل ہوتا ہے۔

۲۔ یہ کہ لوگوں کے درمیان اس کے بارے میں تعامل موجود ہو جیسے ٹوپی موزہ اور برتن وغیرہ۔ لہذا ایسی اشیاء جن میں تعامل موجود نہ ہو ان کو آرڈر پر بنوانا جائز نہیں ہے، جیسے کہ اگر کسی نے کسی جولاہے کو کہا کہ وہ اس کیلئے ایسا کپڑا بن دے جس کا سوت بھی وہ خود تیار کرے وغیرہ وغیرہ، جس میں لوگوں کی عادت معاملہ کرنے کی نہ ہو۔ عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس کا جواز قیاس کے مخالف ہونے کے باوجود محض لوگوں کے تعامل کی بنا پر ثابت ہوا ہے، لہذا اس کا جواز اسی جگہ تک محدود رہے گا جہاں لوگوں میں تعامل ہو اور دوسرے معاملات میں قیاس کے مطابق ہی حکم برقرار رہے گا۔

ج کیفیت جواز کا بیان:

یہ ایک ایسا عقد ہے جو متعلقہ شے کو بنوانے والے کے دیکھنے اور پسند کرنے سے پہلے تک ہر دو فریقوں کے حق میں غیر لازم ہے، یہاں تک کہ صانع (کارمگر) کو اجازت ہے کہ وہ بنوانے والے کے دیکھنے سے قبل اپنی اس شے کو اپنے پاس روک لے اور کسی اور دوسرے کے پاس فروخت کر دے۔ اسی طرح آرڈر دینے والے کو حق ہے کہ وہ اس سے رجوع کر لے اس لئے کہ قیاس تو عمل طور پر اس کے جواز کا مخالف ہے، مگر اس کا جواز اطمینان سے ثابت ہوا ہے اور یہ جواز قیاس کے برخلاف ہے اس کی وجہ لوگوں میں اس کی ضرورت و حاجت ہے اور انہوں کی ضرورت و حاجت متعلقہ شے کے بنانے سے پہلے یا اس کے بعد بنوانے والے کے اسے دیکھنے سے اور اس سے راضی ہونے سے قبل لزوم کے بجائے اس کے جواز کے زیادہ قریب ہے، لہذا اس سے قبل لزوم اصل قیاس پر برقرار رہے گا۔

د ایسی شے کو بنوانے کا حکم:

والی ہولی شے کا حکم، بشرطیکہ کارمگر نے اسے بیان کردہ صفت کے مطابق بنایا ہو، اس کی ملکیت کا اثبات ہے جو اس کے حق میں غیر لازم ہے، لہذا اس کیلئے خیار رویت ثابت ہوتا ہے، یعنی جب وہ اسے دیکھے تو چاہے تو اسے وصول کر لے اور چاہے تو اس کو نہ لے اور صانع (کارمگر) کے حق میں اس کا حکم آرڈر دینے والے کے اسے دیکھنے اور لینے کے بعد لزوم طاعت کا ہے۔ اور اس کو اس میں کوئی خیار نہ ہوگا، یہ قول امام مالک کا ہے۔ امام ابوحنیفہ سے مروی ہے کہ اس کی ملکیت دونوں کے حق میں تو لازم ہے اور ان میں سے ہر ایک کا خیار ہے، لیکن امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ یہ بیع دونوں کے حق میں لازم ہے اور دونوں میں سے کسی ایک کیلئے اس میں کوئی خیار نہیں ہے، نہ کارمگر کیلئے اور نہ بنانے والے

کیلئے۔ امام ابو یوسفؒ کی اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ بنوانے والے کیلئے خیار کا اثبات کاریگر کے حق میں نقصان وہ ہے اس لئے کہ اس نے اپنا سامان ضائع کر دیا اور چمڑے کو سی دیا اور اس شے کو بنائی ہوئی صفت کے مطابق تیار کر دیا تو چونکہ اگر خریدار کیلئے خیار ثابت ہو تو اس میں کاریگر کا مالی نقصان ہے، لہذا اس سے دفع ضرر کیلئے اسے اس کے حق میں لازم قرار دیا جائے گا۔ پٹی روایت کی وجہ یہ ہے کہ لزوم کا ہونا دونوں کیلئے نقصان وہ ہے کاریگر کیلئے، اس لئے کہ جیسا کہ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے۔ بنوانے والے کیلئے اس طرہ کہ اگر کاریگر نے اس شے کو نہ بنایا جبکہ وہ اس کی بنائی شے کا مشتری ہو چکا ہے تو چونکہ اس سے بنوانے والے کی ضرورت پوری ہوگی، لہذا اس سے اس کو نقصان نہ ہوگا جس کی بنا پر دونوں سے دفع ضرر کیلئے ان سے نقصان دور کر دیا جائے گا۔

ظاہر روایت کی، یعنی یہ کہ خیار بنوانے والے کیلئے ہے نہ کہ کاریگر کیلئے، وجہ یہ ہے کہ بنوانے والا اس شے کو خرید رہا ہے جو اس نے ابھی نہیں دیکھی اس لئے کہ معقود علیہ یعنی آرڈر پر بنوائی ہوئی شے اگرچہ حقیقت میں معدوم ہے لیکن شرعاً اس کو موجود ہی سمجھا گیا ہے حتیٰ کہ از روئے استحسان یہ عقد جائز ہے اور جس نے کوئی ایسی شے خریدی جو اس نے نہ دیکھی ہو تو اسے دیکھتے وقت خیار رویت ہوتا ہے، جبکہ کاریگر تو بنوانے والے کو ایسی شے فروخت کر رہا ہے جس کو اس نے نہیں دیکھا لہذا اسے خیار نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ بنوانے والے کے حق میں عقد کے لزوم سے اس کا نقصان ہے کیونکہ ممکن ہے کہ بنائی ہوئی شے اس کی ضرورت کے مطابق نہ ہو اور نہ اس کی پسندیدہ ہو اور اگر اس کیلئے اس کا لینا لازم ہو جائے، حالانکہ اس نے اسے قیمت کے عوض حاصل کیا ہے تو وہ اس کو کسی اور شخص کو فروخت کرنے پر مجبور ہوگا اور اس سے کوئی شخص اس شے کو مثلی قیمت پر نہ خریدے گا۔ جس کی بنا پر اسے نقصان ہو جائے گا۔ اور کاریگر کو اس سے لزوم میں کوئی نقصان نہیں، اس لئے کہ اگر بنوانے والا اس کے لینے پر آمادہ نہ ہو تو وہ اس کے ساتھ اس کی اور شخص کو مثلی قیمت پر فروخت کر دے گا اور یہ بات اس کی مہارت اور مہارت کے پیش نظر آسان ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے کوئی شے بنوائی اور اس کیلئے کوئی وقت مقرر نہ کیا، لیکن اگر اس نے اس کیلئے کوئی وقت مقرر کر دیا تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقد بدل کر بیع سلم ہو جائے گا، لہذا وہ سلم کی شرائط کے بغیر جائز نہ ہوگا۔ اور اس صورت میں دونوں میں سے کسی ایک کو کوئی خیار نہ ہوگا، جیسے کہ عقد سلم میں نہیں ہوتا۔ البتہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ حقیقی طور پر استنصاع ہی رہے گا، یہاں اگر اس کو سلم کہا جائے گا تو صرف وصولی کا وقت مقرر کرنے کی بنا پر، حالانکہ مدت کا مقرر کرنا کبھی جلدی بنوانے کیلئے بھی ہوتا ہے، جیسے کہ کوئی شے بنوانے میں یہی صورت ہوتی ہے، لہذا اس احتمال کی بنا پر وہ استنصاع کے حکم سے خارج نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیع میں مدت کا مقرر کرنا عقد سلم کے لازمی خصائص میں سے ہے، لہذا اس کا ذکر کرنا معنوی طور پر سلم کا ذکر کرنا ہوگا اگرچہ اس نے اس کا صریح لفظوں میں ذکر نہیں کیا۔ جیسے کہ اصل سے براءۃ کی شرط کے ساتھ کفالہ کرنا دراصل معنوی طور پر حوالہ ہی ہے۔ اگرچہ اس کا ذکر لفظ حوالہ کے ساتھ نہیں آیا اور ان کا یہ کہنا کہ وقت مقرر کرنا بعض اوقات شے کو جلدی بنوانے کیلئے ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر اسے جلدی طلب کرنے پر محمول کیا جائے تو وہ مفید نہ ہوگا۔ اس لئے کہ جلدی ادا کرنا لازم نہیں ہے اور اگر اسے حقیقی

تاجیل (مدت کی تعین) پر محمول کیا جائے تو وہ مفید ہوگا۔ اس لئے کہ وہ لازم ہے، لہذا اس پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق گوشت میں بیع سلم جائز نہیں ہے اور صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے عقد کرنے وقت اس کی جنس، نوع، صفت، مقدار، عمر اور جگہ بیان کر دی تو وہ جائز ہے۔ اس لئے کہ اس میں فساد کا ہونا جہالت کی بنا پر ہے اور یہ جہالت ان اشیاء کے بیان کے بعد زائل ہو گئی ہے اس لئے زیادتی (عدوان) کی صورت میں وہ ضمان بالمثل کا مستحق ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان اشیاء کے بیان کے بعد بھی جہالت دو پہلوؤں سے باقی رہتی ہے، اولاً اس کے موٹا یا پتلا ہونے کے اعتبار سے اور دوسرے ہڈیوں کی قلت اور کثرت کی جہت سے۔ اور ان میں سے ہر ایک شے جھگڑے کا باعث ہے اور دوسری وجہ پر قیاس کی رو سے، اگر اس نے ہڈیوں کے بغیر گوشت پر عقد سلم کیا تو جائز ہوگا۔ اور یہی الکفرنیؒ کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے۔ پہلی وجہ پر قیاس کی رو سے، یعنی جیسے بھی ہو یہ عقد ناجائز ہوگا، یہی امام ابو حنیفہؒ سے ظاہر روایت ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ اگر دو میں سے ایک پہلو سے جہالت ختم ہو گئی ہے تو دوسرے پہلو سے یعنی اس کے گوشت کے موٹا یا پتلا ہونے کے اعتبار سے اس میں جہالت موجود ہے تو چونکہ عقد میں مسلم فیہ مجہول ہے، لہذا اس میں عقد سلم درست نہ ہوگا۔ البتہ عدوان (زیادتی) کی صورت میں اس پر مثلی ضمان واجب ہے اور شرعی طور پر حقیقی فرق کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس میں ایک پہلو سے زجر (مانعت) کا پہلو موجود ہے، کیونکہ یہ بات اس کی قیمت سے حاصل نہیں ہوتی۔ وجہ یہ ہے کہ لوگوں کو اشیاء (اعیان) میں جو رغبت ہوتی ہے وہ ان کی قیمتوں میں نہیں ہوتی اور دہنے کی چکی اور چربی میں عقد سلم تول کر درست ہے۔ اس لئے کہ وہ پتلا یا موٹا ہونے سے ماسوائے معمولی فرق کے اس سے مختلف نہیں ہوتا، بخلاف عام گوشت کے اس لئے کہ وہ نے گوشت میں اور پتلے گوشت میں واضح فرق ہوتا ہے۔

رہا مچھلی میں عقد سلم کا ہونا تو اس کے متعلق الاصل کی روایات مختلف ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ مچھلی میں تول اور ماپ کر عقد سلم درست ہے خواہ اسے نمک لگا ہوا ہو یا وہ تازہ ہو، بشرطیکہ وہ اپنے چیز (جگہ) میں ہو، اس لئے کہ ان کے موٹا اور پتلا ہونے میں کوئی فرق نہیں ہوتا اور نہ ہی ان میں ہڈیوں کا فرق ہوتا ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے اور بڑی مچھلیوں کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے دو روایات ہیں، ایک روایت کی رو سے گوشت کی طرح اس میں بھی بیع سلم ناجائز ہے خواہ وہ تازہ ہو یا نمک لگی ہوئی۔ اس لئے کہ موٹا اور پتلا ہونے سے اس میں فرق ہو جاتا ہے اور دوسری روایت کی رو سے تول کر یہ عقد جائز ہے، جیسے بھی ہو، اس لئے کہ اس کے موٹا اور پتلا ہونے میں جو فرق ہے وہ قابل اعتنا نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ فرق کم ہوتا ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ (۱) اور امام محمدؒ کے نزدیک اس میں عقد سلم جائز نہیں۔ بخلاف ان کے نزدیک گوشت کے۔ دونوں میں ان کے نزدیک فرق یہ ہے کہ ان کے نزدیک جگہ کا ذکر کرنا گوشت میں جواز کی شرط ہے اور مچھلی میں یہ بات نہیں پائی جاتی، لہذا یہ بوجہ خاتمے میں عقد سلم کے مشابہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(۱) یہاں ابو یوسفؒ کو ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے، چونکہ امام صاحب کا ملک بیچے آپکا ہے اس لئے کہ جو سو کاتب ہے ہم نے بیچ میں تصحیح کر دی ہے۔

رہا روٹیوں پر مگن کر عقد سلم کرنا تو وہ بالاجماع جائز نہیں ہے، اس لئے کہ ایک روٹی اور دوسری روٹی میں بڑی اور چھوٹی ہونے میں واضح فرق ہوتا ہے اور اگر انہیں تول کر ایسا کیا جائے تو الکرخی نے لکھا ہے کہ ائمہ کرام کے قول کی رو سے روٹی میں عقد سلم جائز نہیں ہے اس لئے کہ ان کے ہلکے اور بھاری ہونے میں واضح فرق ہوتا ہے۔ جس کی بنا پر ان میں اتنی جہالت پیدا ہوتی ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہو سکتی ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ سلم کا جواز لوگوں کے تعامل کی بنا پر قیاس کے برخلاف ثابت ہوا ہے اور روٹی میں ایسا کوئی تعامل موجود نہیں ہے۔ اور ابن رستم نے اپنی نوادر میں لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ و محمدؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے۔

۶۔ یہ کہ وہ شے عقد کے وقت سے مدت مقررہ تک موجود رہے اور اگر وہ شے عقد کے وقت یا وقت مقررہ کے وقت موجود نہ ہو یا ان دونوں اوقات میں تو موجود ہو، لیکن اس کے درمیان لوگوں کے ہاتھ سے ختم ہو جائے جیسے تازہ اور خشک پھل اور دودھ وغیرہ تو اس طرح کی اشیاء میں عقد سلم جائز نہیں ہے۔ یہ ہمارا قول ہے۔

اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس شے کی وقت مقررہ پر موجودگی شرط ہے۔ کسی اور وقت میں نہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس شرط یعنی اس کی موجودگی کا اعتبار کرنا بنفسہ شرط نہیں ہے، بلکہ اس کی سپرداری پر قدرت کی بنا پر ہے، لہذا اس کیلئے سپرداری ہی کا وقت معتبر ہوگا اور یہ وقت مدت مقررہ کے آنے کا وقت ہے اور اس سے قبل اس کا وجود و عدم دونوں یکساں ہیں۔ اور اس کی مثال عقلیات میں وہ ہے جو ہم نے بیان کی ہے یعنی یہ کہ فعل کی استطاعت فعل کے ساتھ ہوتی ہے اس سے مقدم نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ اس سے پہلے تو وہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سپرداری کا ہونا فی الوقت ثابت ہے اور وقت آنے پر اس کی موجودگی میں شک ہے، اس لئے کہ اس میں ہلاکت کا امکان موجود ہے، پھر اگر وہ شے وقت مقررہ کے آنے تک سلامت رہی تو اس پر قدرت ثابت ہو جائے گی اور اگر وہ شے اس سے پہلے ہلاک ہو گئی تو وہ قدرت ثابت نہ ہوگی تو چونکہ یہاں قدرت ثابت نہ تھی، لہذا اس کے ثبوت میں شک پیدا ہو گیا ہے اور اگر عقد کے وقت وہ شے موجود ہو اور وقت مقررہ کے آنے تک وہ موجود رہے پھر وقت مقررہ آگیا، مگر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ وہ بازار سے ختم ہو گئی تو عقد سلم باطل نہ ہوگا، بلکہ بحال رہے گا اس لئے کہ عقد سلم سپرداری پر قدرت ثابت ہو جانے کی بنا پر صحیح منعقد ہوا ہے، کیونکہ مسلم فیہ عقد کے وقت موجود تھا اور وقت مقررہ کے آنے تک وہ موجود رہا ہے البتہ کسی عارض یعنی اس کے منقطع ہو جانے کی بنا پر وہ اس کی سپرداری سے قاصر ہو گیا ہے اور ظاہراً اس کی موجودگی کی بنا پر اس کی اس پر قدرت لوٹ سکتی ہے، لہذا اس عقد کو باقی رکھنے میں فائدہ ہے اور اگر کوئی عقد صحیح طور پر منعقد ہوا ہو تو اس کو کسی ایسے احتمالی فائدہ کی بنا پر جس کے ہونے اور نہ ہونے کا امکان ہو باقی رکھا جاتا ہے، جیسے کسی بھاگے ہوئے غلام کی بیع کہ اگر وہ قبضے سے قبل بھاگ جائے تو اس کی بیع قائم رہتی ہے، بنا بریں کسی ایسے فائدہ کیلئے جو دوسرے شخص کیلئے لوٹ آئے، اس عقد کا برقرار رکھنا تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، لیکن ”رب سلم“ (صاحب سرمایہ) کیلئے خیار ثابت ہوگا اگر وہ چاہے تو عقد فسخ کر دے اور چاہے تو اس کے پائے جانے کا انتظار کرے، اس لئے کہ قبضے سے قبل اس کا منقطع ہو جانا معقود علیہ کی قبضے سے قبل تبدیلی

کی طرح ہے جس سے خیار ثابت ہوتا ہے۔

اور اگر نئی آنے والی گندم میں اس کے پیدا ہونے سے قبل اس نے عقد سلم کیا تو ہمارے نزدیک یہ عقد درست نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایک غیر موجود اور منقطع شے میں عقد سلم کیا ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ متنبہ ہوتا ہے کہ اگر اس نے کسی خاص جگہ کی گندم کے بارے میں عقد سلم کیا، اگر تو وہ جگہ ایسی ہو کہ وہاں اس کے متنبہ ہو جانے کا امکان نہ ہو تو عقد سلم جائز ہے جیسے کہ اگر اس نے خراسان یا عراق یا فرغانہ کی گندم کے یہ عقد سلم کیا تو جائز ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک ایک خاص علاقے (ولایت) کا نام ہے لہذا اس علاقے میں گندم کے منقطع ہونے کا اندیشہ نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اس نے کسی بڑے شہر کے غلے وغیرہ میں عقد سلم کیا، مثلاً سمرقند، بخارا یا کاشان وغیرہ کی گندم میں تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اس لئے کہ ان علاقوں میں غلے کا ختم ہونا شاذ و نادر ہی ہوتا ہے اور نادر شے کا عدم ہوتی ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے کہا ہے کہ عقد سلم غلہ میں سوائے ولایت (صوبہ) کے جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے علاوہ جگہوں میں غلے کے منقطع ہونے کا امکان رہتا ہے اور سلم ایسا عقد ہے جو قیاس کے برخلاف ثابت ہوا ہے اس لئے کہ وہ ایک معدوم شے کی بیع ہے، لہذا اس کو جہاں تک ہو سکے منقطع ہو جانے کے امکان سے بچانا ضروری ہے اور صحیح یہ ہے کہ وہ جگہ جس کی طرف غلہ منسوب ہو اگر تو ایسا علاقہ ہو جہاں غلہ اکثر موجود رہتا ہو تو اس کے متعلق عقد سلم جائز ہوگا، خواہ وہ کوئی ولایت (صوبہ) ہو یا بڑا شہر۔ اس لئے کہ احکام شریعت میں غالب شے یقینی شے کے حکم میں ہوتی ہے اور اگر اس جگہ میں غلہ ختم ہونے کا احتمال ہو (۱) تو اس میں عقد سلم جائز نہ ہوگا جیسے کہ کوئی خاص علاقہ یا کوئی خاص قصبہ ہو، اس لئے کہ جب اس میں غلے کے ختم ہونے کا احتمال شاذ و نادر نہ ہو تو اس کی سپرداری پر اس کا قادر ہونا ثابت نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ فی الوقت اس پر اس کو قدرت حاصل نہیں ہے، اس لئے کہ وہ تو حالت انفا اس کی بیع ہے اور وقت مقررہ پر اس کی قدرت کے ثبوت میں شک ہے کیونکہ اس کا منقطع ہونا ممکن ہے، لہذا اس شک کے ساتھ اس پر قدرت ثابت نہ ہوگی۔ مروی ہے کہ زید بن سعفہؓ نے جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بیع سلم کرنا چاہی تو اس نے کہا میں آپ سے مقررہ کھجور پر سلم کرتا ہوں تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "جہاں تک تو مقررہ کھجور پر بیع کا تعلق ہے تو اس میں تو عقد سلم درست نہیں ہے۔"

اور الاصل میں مذکور ہے کہ اگر اس نے حرّات کی گندم میں عقد سلم کیا تو جائز نہ ہوگا، کہ انہوں نے اس سے حرّات کے ساحلی علاقوں میں سے ایک خاص قصبہ مراد نہرایا ہے، جس کا نام "حرّات" ہے۔ اس لئے کہ اس قبضے میں غلہ کے ختم ہو جانے کا احتمال ہے۔ پھر اگر اس نے حرّات کے کپڑے میں عقد سلم کیا اور اس نے سلم کی شرائط کا ذکر کیا تو عقد جائز ہوگا۔ دونوں میں فرق کی وجہ ظاہر ہے وہ یہ کہ کپڑے کی حرّات کی طرف نسبت کا ذکر کرنا عقد سلم کی شرائط میں سے ہے، جس کے بغیر عقد سلم درست نہیں ہوتا اور یہ اس کی نوع کا بیان ہے اور کپڑے کی مخصوص جگہ کے ساتھ تخصیص نہیں ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مسلم الیہ حرّات کے علاوہ کسی اور جگہ کا بنا ہوا وہی کپڑے لے آیا جو حرّات کے کپڑے کی شرائط کے مطابق تھا تو رب سلم کو اس

(۱) یہاں سو قلاب سے "لازمہ" لکھا گیا ہے حالانکہ لازمہ عمل کی صورت میں تو عقد سلم جائز ہوتا ہے اور جو صورت پہلے بیان ہو چکی ہے۔ ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

کے قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔

پھر جب اس نے اس کی نوع کا اور دوسری شرائط کا ذکر کیا تو یہ ایک ایسا عقد ہوگا جس میں اس کی تمام شرائط جمع ہیں، لہذا یہ جائز ہوگا جبکہ غلے کی ہرات کی طرف نسبت بطور شرط کے مفید نہیں ہے، لہذا اس طرح کہ اس کے بغیر عقد سلم جائز نہ ہو، کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے بالکل اس نسبت کو چھوڑ دیا تو تب بھی عقد سلم جائز ہوگا، لہذا یہ نسبت کسی ایسی خاص جگہ میں غلے کی تخصیص کیلئے باقی رہے گی جہاں غلے کے ختم ہو جانے کا احتمال موجود ہو، واللہ اعلم۔

۴۔ وہ شے متعین کرنے سے متعین ہو جائے اور اگر وہ شے متعین کرنے سے متعین نہ ہو، جیسے درہم اور دینار تو اس میں عقد سلم جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مسلم فیہ مبیع ہے جیسا کہ ہم اوپر روایت نقل کر آئے ہیں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے پاس غیر موجود شے کی بیع سے منع کیا ہے اور عقد سلم کی اجازت دی ہے اور سلم کو آپ نے بیع قرار دیا ہے۔ لہذا مسلم فیہ مبیع (فروخت شدہ شے) ہوگی۔ اور مبیع ایسی شے ہوتی ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے۔ اور درہم اور دینار باہمی تبادلے والے معاملات میں متعین نہیں ہوتے، لہذا وہ مبیع نہ ہوں گے جس کی بنا پر ان میں عقد سلم جائز نہ ہوگا۔

پھر کیا سونے اور چاندی کے خاص ڈھالے ہوئے ہونے کی صورت میں سلم جائز ہے؟ کتاب الصرف کی روایت کی رو سے جائز نہیں۔ اس لئے کہ امام محمدؒ نے ان کو بمنزلہ ڈھالے ہوئے درہم اور دینار کے قرار دیا ہے اور کتاب المضاریہ کی رو سے ان میں عقد سلم جائز ہے۔ اس لئے کہ یہاں امام محمدؒ نے اسے سامان کی طرح قرار دیا ہے کیونکہ انہوں نے ان کے عوض مضاربت کی اجازت نہیں دی۔ لہذا وہ ان کی تعین سے متعین ہو جائیں گے جس کی بنا پر وہ مبیع ہوں گے، لہذا اس میں عقد سلم جائز ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ پیسوں میں گن کر عقد سلم جائز ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے، اس لئے کہ فلوس (پیسے) وہ ہوتے ہیں جو ان کے نزدیک متعین کرنے سے فی الجملہ متعین ہو جاتے ہیں حتیٰ کہ ایک پیسے کی پیسے کے بدلے بفسہ فروخت جائز ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس میں عقد سلم جائز نہیں ہے جیسے کہ درہم اور دیناروں میں عقد سلم جائز نہیں ہے اس لئے کہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ زراعتبار (اثمان) ہیں، کیونکہ ان کے نزدیک ایک پیسے کی دو پیسوں کے عوض ذاتی طور پر بیع جائز نہیں ہے۔ اور قمقموں اور پیتل کے ایسے برتنوں میں جو گن کر فروخت کئے جاتے ہیں عقد سلم جائز ہے اس لئے کہ وہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں لہذا وہ مبیع ہیں اور اگر انہیں تول کر فروخت کیا جاتا ہو تو عقد سلم جائز نہ ہوگا، جب تک ان کا وزن معروف نہ ہو اس لئے کہ ان کی مقدار مجہول ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

۵۔ یہ کہ وہ مہول (ادھار) ہو یہ ہمارا مسلک ہے، چنانچہ فوری واجب الادا ہونے کی صورت میں عقد سلم جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے، لہذا ان کے نزدیک نقد و نقد بھی عقد سلم جائز ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اجل (مدت) کا ہونا مسلم الیہ بائع کی حالت پر نظر و شفقت کی بنا پر ہے تاکہ اس کو کمانے کی قدرت حاصل ہو جائے، لہذا یہ شرط لازم نہ ہوگی، جیسا کہ بیع عین میں یہی شرط ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے

فرمایا ہے:

من اسلم فلیسلم فی کیل معلوم
و وزن معلوم الی اجل معلوم

جس شخص نے عقد سلم کیا تو وہ مقررہ وزن اور مقررہ
مدت کے ساتھ سلم کرے۔

کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے عقد سلم میں اجل (مدت) کی رعایت رکھنے کو ضروری قرار دیا ہے۔ جیسے کہ اس میں مقدار کی رعایت رکھنا لازمی ہے، لہذا مقدار کی طرح یہ حدیث نعیین وقت کے شرط ہونے پر بھی دلالت کرتی ہے، نیز اس لئے بھی کہ نقد و نقد عقد سلم جھگڑے کا باعث ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ عقد سلم تو حالت افلاس کی بیع ہے تو ظاہر یہ ہے کہ مسلم الیہ مسلم فیہ (بیع) کو سپرد کرنے سے قاصر ہے اور رب سلم (خریدار) اس کی سپرداری کا مطالبہ کرے گا، لہذا وہ دونوں اس طرح جھگڑیں گے کہ ان کو اسے فسخ کرنے کی ضرورت پیش آجائے گی، جس میں رب سلم (خریدار) کیلئے نقصان ہے، اس لئے کہ اس نے اس المال (سرمایہ) مسلم الیہ (بائع) کو سوئپ دیا ہے اور اس کو اپنی ضرورت میں صرف کر دیا ہے، تو چونکہ اسے مسلم فیہ وصول ہوگا اور نہ ہی اس المال۔ جس کی بنا پر اجل (مدت مقررہ) کا ہونا شرط ہوگا، بصورت دیگر مدت مقررہ آنے کے بعد وہ اس کے مطالبہ کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ اور اس وقت وہ ظاہر اس کے سپرد کرنے پر قادر نہ ہوگا۔ جس کی بنا پر یہ حالت ایسے جھگڑے تک پہنچائے گی جو فسخ کا باعث ہوگا۔ اور رب سلم (خریدار) کو نقصان کو ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ ایک ایسا عقد ہے جو اجازت و رخصت کے طور پر مشروع ہوا ہے۔ اس لئے کہ وہ ایسی شے کی بیع ہے جو انسان کے پاس موجود نہیں ہوتی جیسا کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے انسان کے پاس غیر موجود شے کی بیع سے منع کیا ہے اور عقد سلم کی اجازت دی ہے۔ تو یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ انسان کے پاس غیر موجود شے کی بیع صرف رخصت کے طور پر مشروع ہوئی ہے اور یہ کہ عقد سلم ایسی شے کی بیع ہے جو انسان کے پاس موجود نہ ہو، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اور عرف شریعت میں رخصت اس شے کا نام ہے جو کسی معاملے کو اصل حالت سے کسی عذر کی بنا پر تخفیف اور آسانی کی طرف پھیر دے جیسے کہ حالت مجبوری اور جان بچانے کیلئے مردار کا کھانا اور شراب کا پینا وغیرہ، تو سلم کی اجازت درحقیقت اصلی حکم یعنی انسان کے پاس غیر موجود شے کی بیع کی حرمت میں تبدیلی یعنی عذر کی بنا پر ہے، جو افلاس کی ضرورت ہے، لہذا اس کے پائے جانے اور قدرت کے ساتھ یہ حکم ملحق نہ ہوگا اور اس میں حکم اصل عزیمت پر برقرار رہے گا، لہذا فوری حکم کی حرمت اس تایدی نص کے حکم سے متصادم ہوگی تو مناسب تو یہ ہے کہ فوری ادائیگی کے ساتھ مسلم الیہ بیع قرار دینے والے شخص کی طرف سے عقد سلم جائز نہ ہو، لیکن وہ عام نسی سے مخصوص (مستثنیٰ) ہے، لہذا اس کے ساتھ اس کی سپرداری سے عاجز شخص بھی ملحق ہوگا۔ اصل کے اعتبار سے نادر شے کو شریعت میں کالعدم سمجھا جاتا ہے، واللہ الموفق۔

۸ یہ کہ وہ کسی وقت مقررہ لینے ادھار ہو۔ پھر اگر تو وہ مدت مقررہ بھول ہو تو عقد سلم فاسد ہوگا خواہ اس میں جہالت زیادہ ہو یا لم اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شے جھگڑے کا باعث ہے جو اس کی مقدار کے بھول ہونے کی بنا پر عقد لینے دینے سے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

رہی اجل (مدت مقررہ) کی مقدار تو الاصل میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے اور الکرنی نے لکھا ہے کہ اجل (مدت) کو مقرر کرنا عائدین کی صوابدید پر ہے، حتیٰ کہ اگر انہوں نے آدھے دن کی مدت مقرر کر لی تو تب بھی جائز ہوگا۔ ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ خیار شرط پر قیاس کی رو سے اس کی کم از کم مقدار تین دن ہے، لیکن یہ قیاس درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ مدت خیار کی کم از کم کوئی مقدار مقرر نہیں ہے اور تین دن کی مقدار تو امام ابوحنیفہؒ کے اصول پر زیادہ سے زیادہ مدت ہے، لہذا یہ قیاس درست نہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ انہوں نے اس کا اندازہ ایک ماہ مقرر کیا ہے اور یہی قول صحیح ہے اس لئے کہ اجل (مدت) کی شرط عقد سلم میں مسلم الیہ کو آسانی اور سہولت پہنچانے کیلئے ہے تاکہ اس مدت میں وہ اس شے کو کمانے پر قادر ہو جائے اور ایک ماہ قابل اعتبار مدت ہے، کیونکہ اس میں اس شے کو کمانا ممکن ہے، لہذا اس میں آسانی اور سہولت کے معنی پائے جاتے ہیں جبکہ اس سے کم قلیل مدت ہے اور اس کیلئے حال کا حکم ہوگا۔ واللہ اعلم

اور اگر مقررہ مدت کے آنے سے قبل مسلم الیہ (بائع) مرگیا تو قرض کی واپسی ضروری ہو جائے گی۔ یہی حکم اس قرض کا ہے جو کسی مدت کے ساتھ مقرر ہو اور پھر قرض خواہ (جس پر قرض ہو) مرجائے۔ یہاں اصول یہ ہے کہ جس پر قرض ہو (قرض خواہ) اس کی مدت اجل (مدت مقررہ) کو باطل کر دیتی ہے، مگر مقرض (قرض دہندہ) کی موت اس کو باطل نہیں کرتی۔ اس لئے کہ اجل (مدت مقررہ) قرض خواہ کا حق ہے نہ کہ قرض دہندہ کا، لہذا اجل (مدت مقررہ) اور اس کے باطل ہونے میں اسی کی زندگی اور موت کا اعتبار ہوگا، واللہ عزوجل اعلم۔

۹۔ وصولی والی جگہ کا بیان کرنا:

بشرطیکہ ادائیگی میں باربرداری وغیرہ کی مشقت کا احتمال ہو، یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ یہی اختلاف اجارات میں اجرت کی ادائیگی پر بھی ہے بشرطیکہ اس میں بھی اٹھانے وغیرہ کی مشقت کا امکان ہو، یہی اختلاف اس صورت میں بھی ہے جب اس نے کسی کیلی یا موزون شے کو بیع عین میں زراعتبار بنادیا کہ اس صورت میں بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سپرداری کی جگہ کو بیان کرنا ضروری ہے اور صاحبینؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ الکرنی نے اس کو اسی طرح مطلقاً لکھا ہے اور مؤجل اور غیر مؤجل میں فرق بیان نہیں کیا۔ ہمارے بعض ائمہ کرام نے دونوں میں فرق بیان کیا ہے کہ اگر تو وہ بیع فوری ہو تو عقد والی جگہ بالاجماع اس کی سپرداری سے متعین ہو جائے گی۔ اس اختلاف کا نتیجہ عقد والی جگہ میں ظاہر ہوگا کہ آیا وہ امام صاحب کے نزدیک وصولی کیلئے متعین ہو جائے گی یا نہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ متعین ہو جائے گی۔ اس لئے کہ جب امام صاحب کے نزدیک عقد والی جگہ ایفاء کیلئے متعین نہ ہوگی اور دونوں فریقوں کی طرف سے اس کیلئے کسی دوسری جگہ کی تعیین بھی نہیں پائی گئی تو ایسی صورت میں وصولی کی جگہ مجہول رہے گی اور یہ حالت باہمی جھگڑے کا باعث ہو سکتی ہے، جس کی بنا پر عقد بیع باطل ہو جائے گا۔ اور جب صاحبینؒ کے نزدیک وصولی کیلئے عقد والی جگہ کی تعیین ہو گئی تو وصولی کی جگہ معلوم ہو گئی، جس کی بنا پر عقد صحیح ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ وہی جگہ متعین ہو جائے گی جیسے کہ بیع عین میں یہی حکم ہے، بشرطیکہ مسلم فیہ (بیع) ایسی شے ہو جس کو باربرداری کی مشقت وغیرہ کا امکان ہو تو اس میں عقد والی جگہ وجوب ایفاء کیلئے

متعین ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد کسی جگہ کی تعیین نہ ہو، لہذا وصول کیلئے عقد والی جگہ متعین نہ ہوگی اور اس بات کی دلیل کہ عقد جگہ کے ذکر کے بغیر علی الاطلاق ہوا ہے حقیقت اور حکم سے استدلال ہے۔

حقیقت سے اس لئے کہ عقد میں جگہ کا ذکر صراحتاً نہیں پایا گیا، تو چونکہ یہ فریقین کی طرف سے اس کی تعیین کے بغیر اس جگہ کو متعین کرنا ہے جو بغیر دلیل کے ہے، لہذا دلیل کے بغیر ایسا کرنا جائز نہ ہو گا۔ رہا حکم تو وہ اس لئے کہ اگر دونوں فریق کسی جگہ کی تعیین کر لیں تو وہ جگہ متعین ہو جائے گی اور اگر عقد والی جگہ کا تعیین کرنا عقد کے مقتضی میں سے ہوتا تو ایسی صورت میں دوسری جگہ کا تعیین عقد کو تبدیل کرنے والا ہوتا جس کیلئے شرعی حکم ضروری ہے، لہذا چاہئے تھا کہ ایسا عقد جائز نہ ہوتا، حالانکہ وہ عقد جائز ہوتا ہے۔ پھر چونکہ وصول کیلئے عقد والی جگہ متعین نہیں ہوئی تو وصول کی جگہ مجہول رہی، لہذا وہ باہمی جھگڑے کا باعث ہو سکتی ہے کیونکہ یہ اشیاء ایسی ہیں کہ ان میں نقل و حمل کی ضرورت پیش آتی ہے جو جگہوں کے بدلنے سے بدل سکتی ہے، اس لئے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ شے منتقل کرنے میں اسے محنت کی ضرورت پیش آئے گی۔ جس کی بنا پر وہ دونوں باہم جھگڑ سکتے ہیں۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ اس پر اس جگہ میں سپرداری کے وجوب کا سبب اس جگہ میں عقد کا ہونا ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے اس لئے کہ عقد تو عقد کرنے والوں کے ساتھ قائم ہوتا ہے عقد والی جگہ کے ساتھ نہیں، لہذا عقد اس جگہ میں نہیں پایا گیا، بلکہ یہ جگہ تو عقد کرنے والوں کی ہے، جبکہ عقد کا ہونا فی الوقت سپرداری کے وجوب کا سبب نہیں ہے بلکہ اس کا سبب تو عقد کے برقرار رہنے کی صورت میں مقررہ ميعاد کا آنا ہے اور اس وقت عقد کرنے والوں کی جگہ وہی نہیں ہوگی، بلکہ مختلف ہوگی، جس کی بنا پر وہ دونوں آپس میں جھگڑ سکتے ہیں۔

۱۔ مسلم فیہ میں نقل و حمل کی مشقت نہ ہو تو اس کے متعلق امام ابو حنیفہؒ سے دو روایات میں ایک روایت روایت وہاں بھی عقد والی جگہ متعین نہ ہوگی۔ یہ کتاب الاجارات کی روایت ہے اور وہ اس کی جہاں چاہے سپرداری دے سکتا ہے اور اس سے عقد کا فاسد ہونا لازم نہ آئے گا۔ اس لئے کہ یہاں اس کا فاسد ہونا اس جہالت کی بنا پر ہے جو باہمی جھگڑے کا باعث ہو سکتی ہے، کیونکہ جگہوں کے بدلنے سے قیمت بدل جاتی ہے، لیکن جب اس میں نقل و حمل کی اضافی مشقت نہ ہو تو اس سے قیمت میں کوئی فرق نہیں پڑتا، لہذا اس صورت میں ادائیگی کی جگہ میں جہالت کا ہونا جھگڑے کا باعث نہ ہو گا۔ دوسری روایت کی رو سے عقد والی جگہ ادائیگی کے متعین نہ ہونے کی۔ یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور یہی الجامع الصغیر اور الاصل کی ہر کتاب المجموع کی روایت ہے۔ ہمارے بعض مشائخ نے اس روایت کی تاویل کی ہے اور کہا ہے کہ وہ اس وقت عقد والی جگہ میں اس کی ادائیگی کر سکتا ہے جب دونوں اس بارے میں باہم نہ جھگڑیں اور اگر ان کے درمیان جھگڑا ہو جائے تو وہ اس کی سپرداری دے دے جہاں وہ اس سے ملے۔ اور اگر رب سلم (خریدار) نے کسی خاص شریا قحب میں سپرداری دینے کو کہا پھر اس نے اس قحبے میں جس جگہ بھی وہ شے اس کو دے دی جائے ہوگی اور رب سلم اگلے بار نہ دے گا کہ وہ اس قحبے کی کسی خاص جگہ میں ادائیگی چاہے۔ اس لئے کہ اصل شرط کسی جگہ کی صداقت ہے بغیر مطلقاً اس شے کی سپرداری ہے اور یہ بات یہاں پائی گئی ہے اور اگر اس نے کسی اور جگہ میں

اس کی وصولی دی تو رب سلم (خریدار) کیلئے جائز ہوگا کہ وہ اس کی وصولی سے انکار کر دے۔ اس لئے کہ فرمان نبوی ہے:

المسلمون عند شروطهم
مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں۔

اور اگر اس نے اس پر اجرت دی تو خریدار کیلئے اجرت کا لینا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جب اس نے مسلم فیہ (بیع) پر قبضہ کر لیا تو مقبوضہ شے میں اس کی ملکیت متعین ہو گئی جس سے ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی مملوکہ شے کو منتقل کرنے پر اجرت لی ہے لہذا یہ جائز نہ ہوگا اور وہ اجرت واپس کرے تاکہ وہ اسے مقررہ جگہ میں اس کی ادائیگی کر دے۔ اس لئے کہ اسی جگہ وصولی لینا اس کا حق ہے اور وہ اپنے حق کے بطلان پر معاوضہ کے بغیر راضی نہ ہوگا اور اس نے اس کو معاوضہ ادا نہیں کیا، لہذا اس کا حق مشروط جگہ ہی میں سپرداری کی صورت میں باقی رہے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب شفیع نے اپنے اس حق شفیعہ پر صلح کی جو کسی مال کے عوض واجب ہوا ہو کہ ایسی صلح درست نہ ہوگی، مگر اس کا حق شفیعہ باطل ہو جائے گا اور اس پر معاوضہ صلح کر لوٹانا ضروری ہوگا۔ اور جب وہ اس کو لوٹا دے گا تو اس کا حق شفیعہ دوبارہ عود نہ کرے گا۔ اس لئے کہ شفیع کا بذریعہ شفیعہ مالک ہونے سے قبل اس جگہ میں کوئی حق نہ تھا اس کا حق تو صرف اس میں حصول ملکیت کا تھا اور یہ حق کسی جگہ میں ثابت ہونے والا حق نہیں ہے، لہذا یہ بامعاوضہ ہونے کا احتمال نہیں رکھتا۔ پھر اس کے صاف لفظوں میں اپنا حق ساقط کر دینے کی بنا پر مطالبے سے اعراض کے باعث اس کا حق شفیعہ باطل ہو جائے گا، جبکہ رب سلم (خریدار) کیلئے مقررہ جگہ میں شے کی سپرداری کا حق ایک ثابت شدہ حق ہے لہذا جب اس پر معاوضہ لینا صحیح نہ ہوا تو معاوضہ لینا کالعدم ہو جائے گا اور حق جیسے کہ تھا ویسے ہی بحال رہے گا۔ اور جو بات دونوں مسئلوں میں فرق پر دلالت کرتی ہے یہ ہے کہ اگر اس نے کہا ”میں نے اپنا حق شفیعہ ساقط کر دیا“ تو اس کا حق ساقط ہو جائے گا لیکن اگر اس نے کہا ”میں نے اس جگہ میں سپرداری میں اپنا حق ساقط کر دیا“ تو اس کا حق ساقط نہ ہوگا، واللہ اعلم۔

فصل

دونوں بدلوں (معاوضوں) سے متعلقہ شرائط

یہ شرائط حسب ذیل ہیں:

- ۱۔ یہ کہ دونوں طرف کے معاوضوں میں ربا الفضل کی دو میں سے کوئی ایک وصف نہ پائی جائے اور یہ اوصاف ماپ یا تول اور جنس کی ہیں، کیونکہ ربا الفضل کی دو علتوں میں سے ایک علت (وجہ) ربا النسیئہ (ادھار والے سود) کی مکمل علت ہے تو جب دونوں طرف کے معاوضوں میں دو میں سے ایک وصف پائی گئی تو اس سے ربا النساء (ادھار والا سود) ثابت ہو جائے گا اور جس عقد میں ربا (سود) ہو وہ عقد

فاسد ہو جاتا ہے۔ اسی اصول پر کیلی شے کی کیلی شے کے عوض یا وزن کی جانے والی شے کی وزن کی جانے والی شے کے عوض اور کیلی کی موزون اور موزون کی کیلی شے اور دونوں موزون اشیاء کی ہم جنس اشیاء، مثلاً کپڑوں اور ایک دوسرے سے ملتی جلتی عددی اشیاء وغیرہ میں، عقد سلم کا مسئلہ تخریج ہوتا ہے اور ہم ان تمام مسائل کو پیچھے بیان کر آئے ہیں اور ان کی تفصیل پیچھے رباء النسبہ کے تحت آچکی ہے، واللہ الموفق۔

فصل

مسلم فیہ میں جو تصرف جائز ہے اور جو جائز نہیں اس کا بیان

ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ قبضے سے پہلے مسلم فیہ (مبیع) کو کسی اور شے سے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے، جس کی صورت یہ ہے کہ رب سلم (خریدار) اس کی جگہ اس کی غیر جنس سے کوئی شے وصول کر لے کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا مسلم فیہ اگر قرض ہو تو وہ مبیع ہوتا ہے اور منقولہ مبیع کو قبضے سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اس سے بری کرنا جائز ہے، اس لئے کہ اس پر قبضہ رب سلم کا استحقاق نہیں ہے، لہذا اس سے اس کو بری کرنا ساقط کرنے کے خاص اپنے حق پر تصرف کرنا ہوگا، جس کی بنا پر اسے اس کی اجازت ہوگی بخلاف (قیمت) راس المال سے اس کو بری کرنے کے، اس لئے کہ وہ شریعت میں بطور حق کے قبضے کا استحقاق رکھتا ہے، لہذا وہ بنفسہ اس کو ساقط کرنے کا مالک نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور مسلم فیہ نے عوض حوالہ کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ یہاں حوالے کا رکن تمام شرائط کے ساتھ موجود ہے اور یہی حکم کفالتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ماسوا اس کے کہ حوالہ کی صورت میں مسلم الیہ (بائع) بری ہو جاتا ہے اور افادہ میں بری نہیں ہوتا اور رب سلم کو اختیار ہے وہ چاہے تو مسلم الیہ سے مطالبہ کرے اور چاہے تو کفیل سے مطالبہ کرے، اس لئے کہ حوالہ اس کو بری کرنا ہے اور کفالتا اس کو بری کرنا نہیں، ماسوا اس کے کہ وہ مکفول عہہ کو بری کرنے کی شرط کیلئے ہو، اس لئے کہ معنوی طور پر وہ حوالہ ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور رب سلم (خریدار) کیلئے اس کا کفیل کے ساتھ تبادلہ کرنا جائز نہیں ہے، جیسے کہ مسلم الیہ کے ساتھ ایسا کرنا درست نہیں ہے، اس لئے کہ وہ مسلم الیہ پر موجود ذمہ داری کا کفیل ہے نہ کہ کسی اور کے قرض کے عوض۔ اس لئے کہ قرض ایک ہی ہے، صرف کفالتا کی بنا پر اس کا مطالبہ متعدد ہو گیا ہے اور یہی قول صحیح ہے جیسا کہ کتاب الکھالہ میں آئندہ آئے گا۔ اور کفیل کیلئے جائز ہے کہ رجوع کے وقت مسلم الیہ کے ساتھ تبادلہ کر لے اور وہ رب سلم کو ادا کردہ شے کا بدلہ (عوض) قبول کرے۔ اس لئے کہ اگر مکفول عہہ کے حکم سے کفالتا ہو تو وہ اس شے کو قرض دینا اور قرض لینا ہوتا ہے گویا کہ کفیل نے مسلم الیہ کو قرض دیا ہے اور قرض کو قرض سے تبدیل کرنا جائز ہے اور مسلم فیہ کا رهن ہونا جائز ہے اس لئے کہ وہ حقیقت میں قرض ہے اور قرض کو رهن رکھنا ناجائز ہے، اس بھی قسم کا قرض ہو جائز ہے اور مسلم فیہ میں کفالتا جائز ہے، جیسے کہ بیچ میں جائز ہے،

اس لئے کہ ارشاد نبویؐ ہے:

من اقال نادما اقال الله عشراته
یوم القيامة
جس نے نادم ہو کر دوسرے کی طرف سے بیع کا فسخ
قبول کیا اللہ تعالیٰ قیامت کے دن اس کی لغزشیں
معاف کرے گا۔

کہ یہ حدیث مطلق ہے اور اس میں دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا گیا، نیز اس لئے بھی کہ بیع عین میں اقالہ عقد کرنے والے دونوں فریقوں کے فائدے کیلئے مشروع ہوا ہے تاکہ ندامت کو دور کیا جاسکے۔ اور عقد سلم میں ندامت کا پیش آنا اکثر ہوتا ہے۔ اس لئے یہ قیمتی اشیاء کو گھماٹے پر فروخت کرنا ہے تو گویا اقالہ اسی کیلئے جائز ہوا ہے۔ سلم میں اقالہ پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا کہ یا تو اس نے مکمل مسلم فیہ (بیع) کا اقالہ کیا ہوگا اور یا پھر اس نے کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصہ میں اقالہ کیا ہوگا اگر تو اس نے مکمل مسلم فیہ میں اقالہ کیا تو اقالہ جائز ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، خواہ اقالہ مقررہ مدت آنے کے بعد ہو یا اس سے پہلے۔ اس لئے کہ اقالہ کے جواز کی نص مطلق ہے اور اس میں کسی ایک حالت اور دوسری حالت میں کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح ندامت کا پیش آنا دونوں حالتوں میں قائم ہے خواہ مسلم الیہ (بائع) کے ہاتھ میں اس المال موجود ہو یا تلف ہو گیا ہو۔ اگر تو وہ موجود ہو تو اس کے جواز میں کوئی شک نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ تلف ہو جائے اس لئے کہ عقد سلم کا اس المال موجود ثمن (قیمت) ہے اور بیع مسلم فیہ ہے اور اقالہ کی صحت کیلئے ثمن (قیمت) کا موجود ہونا شرط نہیں ہے۔ شرط تو بیع کا موجود ہونا ہے اور یہاں یہ شرط پائی گئی ہے پھر جب اقالہ جائز ہوا پھر اگر تو اس المال ایسا ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جائے اور وہ موجود ہو تو مسلم الیہ کیلئے ضروری ہے کہ وہ اسے رب سلم کو سوپ دے اس لئے کہ ارشاد نبویؐ ہے:

من وجد عین ماله فهو احق بها
جو شخص اپنا مال کسی کے پاس پائے تو وہ اس کا زیادہ
مستحق ہے۔

اور اگر وہ تلف ہو گیا پھر اگر وہ ایسا مال ہو جس کی کوئی مثل ہو تو اس پر اس کی مثل کو واپس کرنا ضروری ہے۔ اور اگر اس کی مثل نہ ہو تو اس کی قیمت کو واپس کرنا ضروری ہے اور اگر اس المال ایسا ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو تو اس پر اس کی مثل کو واپس کرنا ضروری ہے۔ خواہ وہ تلف ہو جائے یا وہ موجود ہو اس لئے کہ اس نے اس پر عقد صحیح کے بعد قبضہ کیا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب رب سلم (خریدار) نے مسلم فیہ (بیع) پر قبضہ کر لیا اور پھر اس نے اس بیع کا اقالہ کیا کہ اگر قبضہ کی ہوئی شے اس کے ہاتھ میں موجود ہو تو اقالہ جائز ہوگا اور رب سلم پر قبضہ کی ہوئی شے کو بعینہ واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ قبضہ کی ہوئی شے کا عقد سلم کے بعد اس کے قبضہ میں رہنا ایسے ہی ہے جیسے گویا وہ بعینہ اسی پر عقد واقع ہوا ہو۔ کیا تجھے علم نہیں کہ رب سلم کیلئے یہ جائز ہے کہ وہ اس شے کو اس المال پر بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کر دے۔ اور اگر انہوں نے عقد سلم کے کچھ حصہ میں اقالہ کیا پھر اگر تو ایسا مقررہ مدت آنے کے بعد کیا تو کچھ مقدار میں اقالہ جائز ہوگا، بشرطیکہ پیچھے مقررہ اجزاء میں سے ایک متعین حصہ باقی رہے، مثلاً نصف یا ایک تہائی،

وغیرہ۔ اس لئے کہ 'جیسا کہ ہم نے بیان کیا' اقالہ دونوں کی بہتری کیلئے جائز ہوا ہے اور یہاں کچھ حصے کو چھوڑ کر کچھ حصے میں اقالہ کرنا دونوں کی بہتری کیلئے ہے، اس لئے کہ عقد سلم عام قیمت کی نسبت کم قیمت کے عوض شے کی فروخت ہے، اسی لئے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے اس کو حسن جمیل کہا ہے ان کا قول ہے کہ

"یہ معروف طریقہ حسن جمیل ہے"

اور اکثر علماء کے نزدیک سلم اپنے وقت مقررہ تک باقی رہے گا اور ابن ابی لیلیٰ فرماتے ہیں کہ تمام حصے میں عقد فسخ ہو جائے گا۔ صحیح قول اکثر علماء کا ہی ہے۔ اس لئے کہ اقالہ کچھ حصے میں پایا گیا ہے تمام میں نہیں، لہذا اس سے تمام حصے میں بیع کا اقالہ لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ اصول کے مطابق حکم علت کے مطابق ہی ثابت ہوتا ہے اور اگر ایسا اس نے وقت مقررہ آنے سے قبل کیا تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے اقالہ میں باقی مسلم فیہ کی جلدی ادائیگی کا مطالبہ نہ کیا تو تب بھی اقالہ جائز ہوگا اور عقد سلم باقی حصے میں اپنی مدت تک برقرار رہے گا۔ اور اگر اس نے باقی حصے میں جلدی ادائیگی کا مطالبہ کیا تو شرط باطل اور اقالہ صحیح ہوگا۔ شرط کا فاسد ہونا تو اس لئے ہے کہ وہ مدت مقررہ کا معاوضہ ہے جو جائز نہیں اس لئے کہ مدت مقررہ کوئی مال نہیں ہے، لہذا اس کا عوض لینا جائز نہ ہوگا۔ رہا اقالے کا صحیح ہونا تو وہ اس لئے کہ اقالہ کو فاسد شرائط فاسد نہیں کرتیں، لہذا شرط باطل، بولی اور اقالہ درست ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول پر قیاس کا تقاضا ہے، اس لئے کہ ان دونوں کے نزدیک اقالہ بیع کا فسخ ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس کی رو سے اقالہ باطل ہو جائے گا اور عقد سلم اپنی مدت مقررہ تک برقرار رہے گا، اس لئے کہ ان کے نزدیک اقالہ ایک نئی بیع ہے اور بیع کہ فاسد شرائط باطل کر دیتی ہیں، واللہ عزوجل اعلم۔

عقد صرف کا بیان:

۲۔ قرض لی قرض لے بدلے بیع کی صورت میں دونوں طرف کے معاوضوں پر قبضہ کرنا جو عقد صرف کہلاتا ہے اور عقد صرف پر ہماری 'نسلو' و 'عنوانات' کے تحت ہوگی اوانا عرف شرع میں صرف کی تشریح اور ٹائپا" اس کی شرائط کا بیان۔

(۱) عقد صرف کی تشریح: عرف شرع میں "عقد صرف" مطلقاً زر اعتبار ہونے والی اشیاء کی ایک "سے" سے عوض فروخت ہے، یعنی سونے کی سونے کے بدلے، چاندی کی چاندی کے بدلے اور ان میں سے ہر ایک بغیر لی دوسری بغیر لے بدلے۔ اس نوع کو "صرف" کہنے کی وجہ عین ممکن ہے کہ یہ ہو کہ اس کو منتقل ہونے اور ایک "سے" لی طرف لوٹانے جانے کی بنا پر صرف کہا جاتا ہو، کیونکہ کہا جاتا ہے صدقہ عن کذا (یعنی کذا) (میں نے اسے اس سے اس کی طرف بھیج دیا) یا اس لئے کہ وہ ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ میں بطور ہال (فصل) لوٹا جانے کے ساتھ مختص ہے یا پھر اس میں یہ احتمال ہے کہ اس کے اضافہ (فصل) ہونے کی بنا پر صرف کہا جاتا ہو اس لئے کہ بعض اوقات لفظ صرف بول کر اضافہ مراد لیا جاتا ہے، جیسے کہ حدیث شریف میں ہے:

من فعل کذا لم يقبل الله منه صرفا ولا عدلا جس نے ایسے کیا اللہ تعالیٰ اس کا کوئی اضافہ اور کوئی فرض عمل قبول نہ کریں گے۔

کہ یہاں صرف بمعنی اضافہ (نفل) ہے اور عدل سے مراد فرض ہے۔ اس معنی کے اعتبار سے اس عقد کو صرف اس لئے کہتے ہیں کیونکہ عام طور پر تاجر اس سے اضافہ (فضل) طلب کرتے ہیں تاکہ سونے کے بدلے سونا لینے میں دوسروں کو رغبت ہو۔

فصل

شروط عقد صرف

عقد صرف کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ دونوں کے باہم الگ ہونے سے قبل دونوں طرف کے معادضوں پر دو طرفہ قبضہ کرنا، اس لئے کہ حدیث مشہور میں ارشاد نبوی ﷺ ہے:

الذهب بالذهب مثلا بمثل يدا بيد سونا سونے کے بدلے برابر برابر نقد و نقد۔

اور حضرت ابو سعید الخدریؓ والی روایت میں ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا تبيعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تسبقوا بعضها على بعض ولا تبيعوا منها شيئا غائبا بنا جز نہ فروخت کرو چاندی کو چاندی کے بدلے مگر برابر برابر اور نہ ایک دوسرے سے بڑھا کر اسے پیچو اور نہ اس مال میں پیچو کہ ان میں سے ایک شے غیر موجود ہو۔

اور حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اپنے والد سے روایت فرماتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

لا تبيعوا الذهب بالذهب الا مثلا بمثل ولا تبيعوا الورق بالورق الا مثلا بمثل ولا تبيعوا الذهب بالورق احدهما غائب ولا خرنا جز وان استنظر ك حتى يلج بيته فلا تنظره انى اخاف عليكم الربا نہ فروخت کرو سونے کو سونے کے بدلے مگر برابر برابر اور نہ فروخت کرو چاندی کو چاندی کے بدلے مگر برابر برابر اور نہ فروخت کرو سونے کو چاندی کے بدلے میں اس حال میں کہ ان میں سے ایک شے غیر موجود ہو اور اگر تجھ سے کوئی اتنی مہلت مانگے کہ وہ گھر میں داخل ہو جائے تو نہ مہلت دے اس لئے کہ مجھے سود کا اندیشہ ہے۔

یہ تمام روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ دونوں کے باہم متفرق ہونے سے قبل دونوں طرف کے

معاوضوں پر دو طرفہ قبضہ ضروری ہے۔ دونوں کے الگ ہونے کی تشریح یہ ہے کہ عقد کرنے والے دونوں اپنے جسموں کے ساتھ مجلس عقد سے الگ ہو جائیں، ان میں سے ایک ایک طرف اور دوسرا دوسری جانب چلا جائے یا دونوں میں سے ایک چلا جائے اور دوسرا اپنی جگہ مجلس میں بیٹھا رہے، حتیٰ کہ اگر وہ دونوں ایک ہی مجلس میں رہیں اور وہ ایک دوسرے سے الگ نہ ہوں تو وہ ایک دوسرے سے الگ شمار نہ ہوں گے۔ خواہ ان کی مجلس کتنی ہی طویل ہو جائے اس لئے کہ وہ دونوں جسمانی طور پر ایک دوسرے سے الگ نہیں ہوئے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ دونوں مجلس عقد میں ہوں مگر دونوں پر بیہوشی طاری ہو جائے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ دونوں مجلس سے کھڑے ہو جائیں اور دونوں ایک ہی طرف ایک ہی راستے پر چلتے جائیں اور ایک میل یا اس سے زیادہ سفر کر لیں اور ان میں سے کوئی دوسرے سے الگ نہ ہو۔ اس لئے کہ اصل اعتبار دونوں کے جسمانی طور پر الگ ہونے کا ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اس میں اور مخیرہ (طلاق کا اختیار دی ہوئی عورت) کے اختیار میں فرق یہ ہے کہ اگر وہ مجلس سے کھڑی ہو جائے یا وہ کسی اور کام میں مشغول ہو جائے تو وہ اس کے اعراض کی دلیل ہوتی ہے اور یہاں کسی ایک کے اعراض کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور اعتبار دونوں کے جسمانی طور پر الگ ہونے کا ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ انہوں نے مخیرہ کے خیار کو بھی اسی کے ساتھ ملحق کیا ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ دونوں دیر تک سو جائیں یا اس کے اعراض پر لہلی اور دلیل پائی جائے تو عقد صرف خیار طلاق کی طرح باطل ہو جائے گا اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر کسی شخص کے دوسرے شخص پر ایک ہزار درہم ہوں اسی طرح اس دوسرے شخص کے پہلے پر پچاس دینار ہوں پھر اس نے اس کی طرف اپنا قاصد بھیجا تو اس نے کہا میں نے تجھے وہ دینار جو میرے تجھ پر واجب الادا ہیں ان درہموں کے عوض جوتیے۔ مجھ پر واجب الادا ہیں فروخت کر دیئے اور دوسرے نے جواباً کہا مجھے قبول ہے تو اس کا یہ قول باطل ہے۔ اس لئے کہ عقد کے حقوق قاصد (رسول) کے ساتھ متعلق نہیں ہوتے، بلکہ وہ بھیجنے والے سے متعلق ہوتے ہیں اور وہ دونوں جسمانی طور پر ایک دوسرے سے الگ ہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو دیوار کے پیچھے سے یا کسی دور دراز جگہ سے آواز دی تو تب بھی عقد جائز نہ ہو گا اس لئے کہ وہ اپنے جسموں کے ساتھ ایک دوسرے سے عقد کے وقت الگ ہیں بخلاف مطلق بیع کے کہ اگر اس نے اپنا لہلی قاصد ہی نے پاس بھیجا اور کہا ”میں نے تجھے اپنا وہ غلام جو فلاں جگہ میں ہے اتنی قیمت پر فروخت کر دیا“ تو اس دوسرے شخص نے اس بیع کو قبول کر لیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ بیع مطلق میں طرہ قبضہ کا ہونا عقد کی صحت کے لئے شرط نہیں ہے اور دونوں کا ایک دوسرے سے الگ ہونا اس کیلئے مفید نہ ہو گا۔ پھر دونوں عقد کرنے والوں کے جدا ہونے کا اعتبار ہوتا ہے، خواہ وہ دونوں خود اس کے مالک ہوں یا کسی مالک کے نائب ہوں، جیسے کہ باپ یا وصی اور وکیل وغیرہ، اس لئے کہ متعلقہ شے پر قبضہ کرنا عقد کے حقوق میں سے ہے اور عقد کے حقوق عقد کرنے والوں کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں، لہذا ان دونوں کا متفرق ہونا معتبر ہو گا۔

پھر اصل اعتبار دونوں کے جسمانی طور پر ایسی جگہ میں ایک دوسرے سے الگ ہونے کا ہے جس جگہ کا اعتبار لازم ہو اس لئے اگر اس کا اعتبار کرنا ممکن نہ ہو تو پھر مجلس کا اعتبار ہو گا نہ کہ جسمانی طور پر دونوں کے الگ ہونے کا، مثلاً باپ نے کہا ”اس بات پر تم گواہ ہو جاؤ کہ میں نے یہ دینار اپنے بھائی سے بینے سے دس درہم

میں خرید لیا“ پھر وہ اس جگہ سے دس درہموں کا وزن کر کے دیتے سے قبل اٹھ کھڑا ہوا تو یہ عقد باطل ہوگا۔ امام محمدؒ سے یہی روایت ہے، اس لئے کہ باپ ہی عقد کرنے والا ہے تو چونکہ دونوں کے جسمانی طور پر متفرق ہونے کا اعتبار کرنا ممکن نہ ہوگا لہذا مجلس کا اعتبار ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

پھر کسی جنس کو ہم جنس شے اور خلاف جنس شے کے عوض مثلاً سونے کو چاندی کے بدلے فروخت کرنے کا حکم قبضہ کے مسئلے میں یکساں ہے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک عقد صرف ہے، لہذا اس میں دو طرفہ قبضہ شرط ہوگا، صرف اضافہ کے جواز و عدم جواز کے متعلق دونوں میں فرق ہے۔ چنانچہ دونوں کے ہم جنس ہونے کی صورت میں اضافہ جائز نہیں ہے اور دونوں کے مختلف ہونے کی صورت میں اضافہ جائز ہے، لیکن دونوں طرف کی اشیاء پر قبضہ کرنا بہر صورت شرط ہے۔ دونوں کی ایک ہی جنس ہو یا مختلف ہو جیسا کہ ہم نے اوپر دلائل بیان کئے۔

اگر انہوں نے سونے کی سونے کے بدلے یا چاندی کی چاندی کے بدلے برابر برابر بیع صرف کی اور دونوں نے مجلس میں قبضہ کر لیا اور پھر وہ دونوں ایک دوسرے سے متفرق ہو گئے، پھر ان میں سے کسی ایک نے اس میں تھوڑا سا اضافہ کر دیا یا اس میں سے کچھ کی کردی اور دوسرے نے اس ترمیم کو قبول کر لیا تو بیع فاسد ہو جائے گی۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے کہ ان کے نزدیک اضافہ اور کمی فاسد ہوگی اور سابقہ عقد درست ہوگا۔ امام محمدؒ کے نزدیک اضافہ باطل اور کمی جائز ہوگی، جیسے کہ مستقبل کیلئے کئے گئے ہبہ کا یہی حکم ہے۔ اس مسئلے میں ان کے درمیان اختلاف اس اصولی اختلاف کا نتیجہ ہے جس کا ہم ازیں قبل ذکر کرتے ہیں وہ یہ کہ فاسد شرط اگر ذکر میں عقد سے متاخر ہو اور وہ اس کے ساتھ ملحق ہو جائے تو آیا عقد کے ساتھ وہ ملحق ہوگی یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ کا اصولی مسلک یہ ہے کہ یہ شرط اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائے گی اور اصل عقد فاسد ہو جائے گا اور اس طرح ان کے اصول پر زیادتی اور کمی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائیں گی، گویا کہ یہ عقد اضافہ کی گئی جنس اور اضافہ دونوں کے ساتھ ہوا تھا، لہذا اضافہ ثابت ہو جائے گا اور چونکہ دونوں کی جنس ایک ہی ہے جس سے ربا (سود) ثابت ہو جائے گا۔ اس طرح زیادتی اور کمی بمنزلہ فاسد شرط کے ساتھ ہوئی جو اصل عقد کے ساتھ ملحق مگر اس سے متاخر ہو تو وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے۔ اور اس سے اس عقد کا فاسد ہونا لازم آجائے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے ہاں اصول یہ ہے کہ ایسی فاسد شرط جو عقد سے متاخر ہو وہ اصل عقد سے ملحق نہیں ہوتی تو امام ابو یوسفؒ نے یہاں اپنے اصول کو چھوڑ دیا ہے اور کہا ہے کہ اضافہ اور کمی دونوں سے اضافہ باطل ہو جائے گا اور سابقہ بیع صحیح ہوگی۔ اور امام محمدؒ نے دونوں کے درمیان فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اضافہ کرنا باطل ہے اور کمی کرنا جائز ہے۔ اس لئے کہ اگر اضافہ صحیح ہو تو وہ ابنتہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائے گا، جس کی بنا پر اس کا فاسد ہونا لازم آجائے گا، لہذا اضافہ باطل ہوگا اور کمی کے صحیح ہونے کی یہ شرط نہیں ہے کہ وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو، کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے تمام قیمت کو کم کر دیا تو یہ عقد صحیح ہوگا اور یہ کمی عقد کے ساتھ ملحق نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر وہ اس کے ساتھ ملحق ہو جائے تو بیع بلا قیمت واقع ہوگی، لہذا فی الوقت اس کمی کرنے کو ہبہ سمجھا جائے گا۔ اور اگر دونوں نے کسی شے کو غیر جنس کے بدلے فروخت کیا، مثلاً اس نے ایک دینار کو دس درہموں کے بدلے بیچا، پھر دونوں میں سے ایک نے اس

میں اضافہ کر دیا اور دوسرے نے قبول کر لیا یا اس نے دینار کی نسبت ایک درہم کم کر دیا تو یہ اضافہ اور کمی بلاجماع جائز ہوگی اس لئے کہ اس کے جواز اور اس کے ساتھ الحاق سے مانع ربا (سود) کا احتمال ہے اور جنس کا مختلف ہونا ربا کے ثبوت سے مانع ہے البتہ اضافے کی صورت میں دونوں کے متفرق ہونے سے قبل اس پر قبضہ کرنا شرط ہے، حتیٰ کہ اگر وہ دونوں قبضہ سے قبل ایک دوسرے سے متفرق ہو گئے تو اضافی حصے میں بیع باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ جب اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو گیا تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ گویا عقد اضافی شے اور اصل دونوں پر واقع ہوا تھا، البتہ جنس کے مختلف ہو جانے کی بنا پر یہ اضافہ جائز ہے لیکن جب اس نے دونوں کے الگ ہونے سے قبل اضافی شے پر قبضہ نہیں کیا تو اتنی مقدار میں عقد باطل ہو جائے گا۔

رہی کمی تو وہ جائز ہے خواہ یہ دونوں کے الگ ہونے سے قبل ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ کمی بھی اگرچہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے اور اس طرح یہ کمی ایک جانب اضافے (تفاضل) کا باعث ہوگی، لیکن جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں یہ تفاضل (اضافہ) جائز ہے اور یہاں اضافہ موجود نہیں، حتیٰ کہ اس پر قبضہ کرنا شرط ہے، لہذا کمی درست ہوگی اور اس پر کم کردہ مقدار کو واپس کرنا ضروری ہوگی، اس لئے کہ یہ کمی جب اصل عقد کے ساتھ ملحق ہوئی تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ ابتداء سے ہی کمی کردہ مقدار میں عقد واقع نہیں ہوا تھا، لہذا اس پر اس کو واپس کرنا ضروری ہے اور اگر دینار کے خریدار نے دینار میں سے ایک قیراط کم کر دیا تو دینار کہ فروخت کرنے والا اس دینار میں اس کا حصہ دار ہو جائے گا، اس لئے کہ اس سے ظاہر ہو گیا ہے کہ عقد مطلوبہ قیراط کے سوا دوسرے حصوں پر ہوا تھا۔

اور اگر اس نے چاندی کے دستے والی تلمار، جس کے دستے کی قیمت پچاس درہم ہو، سودرہم کے عوض خریدی، پھر انہوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کر لیا۔ بعد ازاں اس نے قیمت میں ایک دینار کا اضافہ کر دیا، خواہ باہم الگ ہونے سے قبل لیا یا الگ ہونے کے بعد، تو یہ عقد جائز ہے۔ امام محمدؒ سے یہی روایت ہے اور انہوں نے اضافی قیمت اس نے پیش قبضہ، دستے اور پٹے (نمائل) کی طرف محمول کیا ہے اس لئے کہ یہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتا ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہو گا جیسے گویا عقد اسی اصل اور اضافے پر ہوا تھا اور اگر ایسے ہوتا تو وہی حکم ہوتا جو ہم اوپر بیان کرتے ہیں تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ بخلاف سبع مراحہ کے لئے اس لئے کہ وہ تمام قیمت پر تقسیم ہو جائے گی، جیسا کہ ہم مراحہ کے مسائل میں بیان کریں گے۔ خواہ قرض کے بدلے قرض کی بیع ہو یعنی درہموں اور دیناروں کی، یا عین (شے) کی کسی عین کے بدلے بیع ہو، یعنی نمائیں یا احمال ہو، یا چاندی یا قرض کی کسی شے (عین) کے بدلے یعنی درہموں اور دیناروں کی بیع نمائیں یا احمال ہونے سے یا چاندی کے بدلے۔ اس لئے کہ جو دلائل ہم نے اوپر بیان کئے ہیں ان سے قرض اور عین (شے) میں فرق لازم نہیں آتا۔ اور خواہ وہ شے مفرد ہو یا کسی اور شے کے مجموعہ میں ہو، جیسے کہ اگر کسی نے دینار اور لپڑا مفرد چاندی کے عوض فروخت کیا، اس لئے کہ چاندی سونے اور کپڑے دونوں پر تقسیم ہو جاتی ہے تو وہ چاندی ہونے کے مقابل ہوگی اس میں تو یہ عقد صرف ہو گا اور اس میں قبضہ شرط ہو گا اور ہو چاندی پٹے کے مقابل ہوگی وہ بیع مطلق ہوگی، لہذا اس میں قبضہ کرنا شرط نہ ہو گا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے سونے اور کپڑے کے مجموعے کو سونے کے بدلے فروخت کیا اور

مفرد سونا مجموعے میں شامل ہونے سے زیادہ ہو تو بیع جائز ہوگی اور سونے کے حصہ میں یہ عقد عقد صرف ہوگا اور کپڑے کے حصہ میں یہ عقد ”عقد مطلق“ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے چاندی کے دستے والی تلواریں مفرد چاندی کے عوض فروخت کی یا اس نے چاندی والا پکا یا لگام یا زین یا چاندی والی چھری یا ایسی باندی جس کی گردن میں چاندی کا ہار ہو مفرد چاندی کے عوض فروخت کی۔ اور مفرد چاندی مجموعہ والی چاندی سے زیادہ ہو تو بیع جائز ہوگی اور چاندی کے حصے میں یہ عقد عقد صرف ہوگا۔ اور اس میں عقد صرف کی شرائط کی رعایت رکھی جائے گی۔ اور خلاف جنس اشیاء والے حصہ میں یہ عقد مطلق ہوگا، لہذا اس میں عقد صرف والی شرائط کی رعایت رکھنا ضروری نہ ہوگا۔ پھر اگر دونوں طرف سے قبضہ پایا گیا یعنی دونوں طرف سے ہسمانی طور پر الگ ہونے سے قبل دو طرفہ قبضہ ہو جائے تو اس سے عقد صرف اور عقد مطلق دونوں مکمل ہو جائیں گے اور اگر یہ بات نہ پائی گئی یا دونوں میں سے ایک جانب سے قبضہ پایا گیا اور دوسری جانب سے نہیں پایا گیا تو قبضہ (۱) کے بغیر دونوں کے الگ ہو جانے کی بنا پر عقد صرف باطل ہو جائے گا۔ پھر کیا بیع مطلق بھی باطل ہو جائے گی۔ یہاں دیکھا جائے گا اگر تو مجموعہ میں موجود چاندی کو اس شے سے بغیر نقصان کے الگ کرنا ممکن ہو جیتے باندی کے ٹکے سے بار وغیرہ تو بیع جائز ہوگی اور عقد صرف کا فاسد ہونا بیع تک ممتد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بغیر نقصان کے اس کو الگ کرنا ممکن ہے تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اس لئے کہ وہ دو الگ الگ اشیاء ہیں، اسی لئے ابتداء ہی دونوں کا ایک شے کا دوسری کے بغیر فروخت کرنا جائز تھا تو آخر میں تو بدرجہ اس کی فروخت جائز ہوگی۔ اس لئے کہ عقد کا برقرار رہنا شروع کرنے سے زیادہ آسان ہے اور اگر اس کو جدا اور الگ کرنا نقصان کے بغیر ممکن نہ ہو تو تب بیع باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہ ایسی شے کی بیع ہے جس کو سپرد کرنا نقصان کے ممکن نہیں اور اس کی ابتداء ”بھی بیع جائز نہیں ہے۔ جیسے کہ چھت میں موجود کسی شہتہ وغیرہ کی بیع“ تو یہی حکم بیع کے باقی رہنے کی حالت میں ہوگا۔ پھر جب عقد عقد صرف کی مقدار میں باطل ہو گیا تو بیع مطلق کی مقدار میں بھی باطل ہو جائے گا، واللہ عزوجل اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب عقد صحیح ہوا ہو اور پھر کسی مفسد عنصر کے اس پر طاری ہونے کی بنا پر عقد صرف کی مقدار میں باطل ہو جائے اور یہ مفسد عنصر قبضہ کے بغیر دونوں کا الگ ہو جانا ہے، لیکن اگر یہ عقد ابتداء ہی سے فساد کے ساتھ منعقد ہوا ہو، مثلاً اس طرح کہ انہوں نے شرط خیار رکھی یا انہوں نے اس عقد میں ادھار کی مدت داخل کر دی تو عقد صرف بالاجماع جائز نہ ہوگا۔ پھر کیا عقد مطلق صحیح ہوگا تو اس کے متعلق اختلاف ہے: امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس میں بھی عقد صحیح نہ ہوگا خواہ اس کو بغیر نقصان کے الگ کرنا ممکن ہو یا نہ ہو اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ اور سابقہ دونوں صورتیں برابر ہیں کہ اگر تو بغیر نقصان کے اس کو الگ کرنا ممکن ہو تو بیع مطلق کی مقدار میں عقد صحیح ہوگا اور اگر نقصان کے بغیر اس کو الگ کرنا ممکن نہ ہو تو عقد صحیح نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے ایک دینار دس درہموں کے عوض ادھار خریدا۔ پھر اس نے دس درہموں میں سے کچھ تو اسی مجلس میں ادا کر دیئے اور کچھ اس مجلس میں نہ دیئے تو پورا عقد صرف امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک باطل ہو جائے گا۔ اور صاحبینؒ کے نزدیک قبضہ کی ہوئی مقدار میں عقد صرف جائز ہوگا۔ یہ حکم ان کے مابین ایک ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ کہ اگر عقد بیع (صفقہ) صحیح اور فاسد دونوں

(۱) یہاں ہبش تسامع ہے اصل لفظ قبض ہے..... ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

طرح کی بیوع پر مشتمل ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فساد تمام مجموعے میں پھیل جاتا ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک اس کا فساد اس حصے سے آگے نہیں بڑھتا، تو صاحبینؒ نے عقد سے متصل اور عقد کے بعد میں پیدا ہونے والے فساد دونوں کو یکساں سمجھا ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے دونوں میں فرق کیا ہے۔ ان کے نزدیک دونوں میں فرق کی وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، یعنی یہ کہ اگر فساد عقد سے متصل ہو تو فاسد شے کے عقد کو قبول کرنا دوسری شے کے عقد کو قبول کرنے کی شرط ہوگا جو ایک فاسد شرط ہے اور جو تمام حصے میں اثر انداز ہوگی اور یہ بات بعد میں طاری ہونے والے فساد میں نہیں پائی جاتی، لہذا اس میں فساد منہ کی مقدار تک ہی محدود رہے گا۔ پھر جب منفرد چاندی اس میں زیادہ ہو اور اس میں شرط خیار اور ادھار مدت نہ پائی جائے تا آنکہ عقد درست ہو جائے پھر اس نے مجموعہ میں موجود چاندی کی مقدار میں منفرد چاندی نقد ادا کر دی اور باقی چاندی ادا کی پھر وہ دونوں دو طرفہ قبضے کے بعد ایک دوسرے سے الگ ہو گئے۔ مثال کے طور پر اگر چاندی کے دستے والی تلواریں اس نے ایک سو درہم کے عوض فروخت کی جبکہ اس کا دستہ (حلی) پچاس درہم کا ہو، پھر مشتری نے پچاس درہم نقد ادا کر دینے پھر یا تو اتنی مقدار میں عقد صرف درست ہوگا اور دونوں کے الگ ہونے سے بیع فاسد نہ ہوگا یا پھر یہ ادا نہیں ہو سکتا، مطلقاً کیلئے ہوگی، جس کی بنا پر دو طرفہ قبضہ نہ ہونے کی بنا پر یہ عقد صرف فاسد ہو جائے گا۔ اس طرح یہ صورت پانچ مال سے نکالی نہ ہوگی، یا تو اس نے قیمت کی ادائیگی کے وقت اس کے دستے کی قیمت کی ادائیگی کا ذکر کیا ہوگا اور یا اس نے ان دونوں کی مجموعی قیمت کا ذکر کیا ہوگا اور یا اس نے صرف تلواریں کی قیمت کا نام لیا ہوگا اور یا پھر وہ اس کے متعلق خاموش رہا ہوگا اور ان میں سے کسی شے کا بھی نام نہ لیا ہوگا۔ اگر تو اس نے دستے کی قیمت کا ذکر کیا تو وہ قیمت اس کی طرف سے واقع ہو جائے گی اور عقد صرف اور عقد مطلق دونوں جائز ہوں گے اور یہ بات ظاہر ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے یہ کہا کہ یہ ان دونوں کی قیمت ہے تو اس صورت میں بھی وہ قیمت اس کے لئے اس کی طرف سے ہوگی اور عقد صرف اور عقد بیع دونوں جائز ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ صرف پر قبضے کا اسے شریعتاً استحقاق حاصل تھا اور بیع پر قبضے کا وہ مستحق نہ تھا لہذا اس قبضے کو اس کے استحقاق کی طرف پھیر دیا جائے گا۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تمام نقد ادا کر دے قیمت کو اسی کی طرف سے سمجھا جائے۔ اگرچہ اس نے قیمت کو ان دونوں کی طرف منسوب کیا ہو۔ اس لئے کہ ایک کا ارادہ کر کے دو اشیاء کا ذکر کرنا لغوی طور پر جائز ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ان دونوں سے موتی اور مرہون نکلتے ہیں۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

(سورۃ الرحمن: ۲۲)

حالانکہ وہ دونوں ان میں سے ایک یعنی ہماری سمندر سے نکلتے ہیں۔۔۔۔۔۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے اس ایک کا ذکر نہ کیا۔ تو تب بھی ادائیگی عقد صرف کی طرف سے ہوگی۔ اس لئے کہ جہاں تک ممکن ہو سکے علماء ان کے معاملات صحت اور درستگی کے محمول کے جاتے ہیں اور یہ بات ہماری بیان کردہ صورت میں ہی ممکن ہے اس لئے کہ وہ دستے سے قبضے کا حق ہے لہذا قیمت کے مطلق ہونے کی بنا پر اسے اس کے استحقاق کی طرف پھیر دیا جائے گا۔

اسی طرح اگر اس نے یہ کہا کہ یہ تلواری کی قیمت ہے تو وہ قیمت دستے کی طرف سے واقع ہوگی اس لئے کہ دستہ تلواری میں شامل ہے۔ اور اگر اس نے یہ کہا کہ وہ میان اور پھل کی قیمت ہے تو ایسی صورت میں دیکھا جائے گا اگر تو دستہ والی چاندی کو تلواری کو نقصان پہنچائے بغیر الگ کرنا ممکن ہو تو وہ مذکورہ حصے کی قیمت ہی ہوگی اور قبضے سے قبل الگ ہو جانے کی بنا پر عقد صرف باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے عقد بیع کے جائز ہونے اور عقد صرف کے فاسد ہو جانے کا ارادہ کیا ہے اور جب اس کو باقی حصے سے نقصان کے بغیر الگ کرنا ممکن ہو تو عقد صرف کے ناجائز ہونے کے باوجود بیع کے جواز کا قول اختیار کرنا ممکن ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ تلواری کو علیحدہ طور پر فروخت کرنا جائز ہے، لہذا عقد بیع جائز، مگر عقد صرف باطل ہے۔ اور اگر اس کو نقصان پہنچائے بغیر الگ کرنا ممکن نہ ہو تو نقد ادا کردہ قیمت عقد صرف کی قیمت کے طور پر ہوگی اور عقد صرف اور عقد بیع دونوں درست ہوں گے، کیونکہ اس نے بیع کے جائز ہونے کا قصد کیا ہے اور ایسا عقد صرف کے صحیح ہوئے بغیر ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ اگر دستے کو کسی نقصان کے بغیر الگ کرنا ممکن نہ ہو تو تلواری کو دستے کے بغیر فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر اس کو بغیر نقصان پہنچائے الگ کرنا ممکن ہو تو دونوں عقد درست ہوں گے، واللہ عزوجل اعلم۔

یہی حکم ایسی تلواری میں ہے جس پر سونے یا چاندی کا ملمع ہو اور اس کی قیمت ملمع کی ہم جنس نہ ہو مثال کے طور پر اگر اس پر سونے کی ملمع کاری ہو اور اس نے اس کو مفرد چاندی کے عوض فروخت کیا، ان تمام صورتوں میں جن کا ہم نے ذکر کیا، تو اس کا اور قیمت کے ہم جنس ہونے کا حکم یکساں ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں صورتیں قبضہ کرنے اور دیگر متعلقہ شرائط میں ایک دوسرے سے مختلف نہیں ہیں اور ہم ان تمام صورتوں کا اور ان میں ائمہ کے اتفاق اور اختلاف کا اوپر ذکر کر آئے ہیں۔

اسی اصول پر عقد صرف کی قیمت سے ایسے شخص کو بری کرنے کا جس پر وہ واجب الادا ہو، اس کو ہبہ اور صدقہ کرنے کا حکم تخریج ہوتا ہے کہ دوسرے فریق کے قبول کے بغیر ایسی تبدیلی صحیح نہیں ہوگی۔ اور اگر اس نے اس کو قبول کر لیا تو عقد صرف ٹوٹ جائے گا، لیکن اگر اس نے اس کو قبول نہ کیا تو یہ عقد درست نہ ہوگا اور عقد صرف حسب حال رہے گا۔ اس لئے کہ وہ قیمت پر قبضہ کرنے کا مستحق ہے۔ اور کسی کو قرض سے بری الذمہ کرنا اس سے اپنا حق ساقط کرنا ہے اور قرض کو ساقط کرنے کے بعد اس پر قبضہ کرنے کا کوئی تصور نہیں کیا جاسکتا، لہذا اس کا صرف کی قیمت سے بری الذمہ کرنا قیمت (بدل) کو ایسی حالت تک پہنچا دے گا جس پر قبضہ کرنے کا کوئی امکان نہ رہے گا، لہذا یہ عمل اس کے فسخ کی طرح ہوگا جو دونوں کی رضامندی کے بغیر درست نہیں ہوتا جیسے صریح الفاظ میں کسی عقد کو فسخ کرنے کا یہی حکم ہے۔

پھر جب یہ عقد صحیح نہ ہو تو عقد صرف اپنے حال پر رہے گا، لہذا وہ دونوں کے ہسمانی طور پر الگ ہونے سے قبل بدل پر قبضے کے ساتھ مکمل ہو جائے گا اور اگر بری کرنے والے یا ہبہ کنندہ یا صدقہ کرنے والے نے بری الذمہ یا ہبہ یا صدقہ کردہ حصے کی قیمت (بدل) وصول کرنے سے انکار کیا تو اسے اس کے قبضہ پر مجبور کیا جائے گا۔ اس لئے کہ وہ اس پر قبضے سے رک کر وہ اس عقد کو فسخ کرنا چاہتا ہے حالانکہ دونوں عقد کنندگان میں سے کوئی ایک تنہا اس کو فسخ کرنے کا مالک نہیں ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ کسی شے کو صرف کے معاوضے سے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے اور

عقد صرف اپنے حال پر رہے گا اور وہ اس کے معاوضے (بدل) پر دونوں کے الگ ہونے سے قبل قبضہ کرنے سے مکمل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ عقد کے حالت صحت پر برقرار رہنے کیلئے بدل صرف پر قبضہ کرنا شرط ہے اور اس کو تبدیل کرنے سے حقیقت میں اس پر قبضہ کرنا فوت ہو جاتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں وہ اس کے بدل پر قبضہ کرے گا اور اس کا بدل اس کے علاوہ ہے۔ امام زفر فرماتے ہیں کہ اس کو کسی اور شے سے تبدیل کرنا جائز ہے اس لئے کہ اس کی بیع اس کے پاس موجود کسی مقررہ شے سے نہیں ہوتی کیونکہ اس کے ذمہ جو درہم واجب الادا ہیں وہ بغیر کسی اختلاف کے تعبیر کا احتمال نہیں رکھتے۔ اس لئے وہ اس کے ذمہ موجود قرض کو اس کے ہم مثل کے ساتھ خریدنے والا ہوگا لہذا اس شخص کیلئے جس کا مشتری پر قرض ہے اس کے ذمہ واجب الادا درہموں کے ہم مثل درہم جو نوع اور صفت میں اسی جیسے ہوں واجب الادا ہوں گے جس کی بنا پر اس کو تبدیل کرنے سے اس کے بدل پر قبضہ کرنا فوت نہ ہوگا بلکہ وہ اس شے پر بطریق معاوضہ قبضہ کرنے والا ہوگا جس کی بنا پر اس کا تبادلہ کرنا صحیح ہوگا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درہم اور دینار اگرچہ عقد کی بنا پر متعین نہیں ہوتے لیکن وہ ان پر قبضہ کی بنا پر متعین ہو جاتے ہیں اور ان پر قبضہ ضروری ہے۔ اور ان کو تبدیل کر لینے سے حقیقتاً ان پر قبضہ کرنا فوت ہو جاتا ہے تو چونکہ ان کو تبدیل کرنا صحیح نہیں لہذا اس کے بدلے کے عوض اس کی خریداری بدستور قبضے کو ساقط کرنے پر مشتمل رہے گی اس کا اتنا شریعت میں حق حاصل ہے لہذا خریداری صحیح نہ ہوگی البتہ عقد صرف کی صحت موقوف رہے گی اور اس کا برقرار رہنا دونوں کے متفق ہونے سے قبل قبضے کی صحت پر موقوف رہے گا اور اگر اس کے ساتھی نے اسے عمدہ درہم دیئے اور چاہا کہ وہ ان کے بدلے قبول کرے اور وہ اس پر راضی ہو گیا اور قبضہ کردہ شے ایسی ہو جو عفو میں لوگوں کے ہاں باہمی تبادلہ اشیاء میں واجب الادا درہموں کے قائم مقام ہوتی ہو تو یہ عقد جائز ہوگا اس لئے کہ اپنی اصل میں مذکورہ شے اسی کی ہم جنس ہے فرق صرف وصف میں ہے۔ پھر جب وہ اس پر راضی ہو گیا ہے تو اس نے اپنا حق ساقط کر دیا ہے تو ایسی صورت میں یہ اپنے حق کا وصول کرنا ہوگا اس کو تبدیل کرنا نہیں۔ پھر بدل صرف کے بدلے کو کسی پر حوالہ جائز ہے بشرطیکہ جس پر اس نے حوالہ کیا وہ موجود ہو۔ یہی حکم کفالہ کا ہے اور یہی حکم اس کے بدلے بدل کو رہن رکھوانے کا ہے اور عقد صرف بحالہ قائم رہے گا۔ پھر اگر اس نے محال علیہ (حوالہ کردہ شخص) یا کفیل سے اس کے بدل پر قبضہ کر لیا یا رہن مرہن سے قبضے میں اسی مجلس میں ہلاک ہو گیا تو عقد صرف بدستور اپنی صحت پر برقرار رہے گا اور اگر عقد صرف لے والے دونوں فریق ایک دوسرے سے الگ ہو گئے پھر اگر قبضہ سے قبل ایسا ہوا اور رہن تلف ہو گیا تو عقد صرف باطل ہو جائے گا۔ اور امام زفر کے نزدیک عقد صرف کے عوض میں حوالہ اور کفالہ جائز نہیں ہیں۔ یہ عقد مسلم کے تحت پہلے بیان ہو چکا ہے۔ پھر اصل اعتبار مجلس میں عقد کرنے والوں کے ٹھہرنے اور ان کے متفق ہونے کا ہے نہ کہ محال علیہ اور کفیل کے ٹھہرنے اور ان کے باہم الگ ہونے کا۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا قبضہ کرنا بندے کے حقوق میں سے ہے لہذا اس کا عقد کرنے والے دونوں افراد کے ساتھ تعلق ہوگا لہذا انہی کی مجلس کا اعتبار ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب دونوں میں سے ہر ایک نے اسی شخص کو اپنا اس بات کیلئے دلیل بنالیا کہ وہ اس کی طرف نقد ادائیگی کرے تو اس صورت میں دونوں

مؤکلوں کی مجلس کے باقی اور ختم ہونے پر عقد کا مدار ہوگا، نہ کہ وکیلوں کی مجلس کا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی اصول پر عقد صرف کے زر ثمن کو کسی قرض سے تبدیل کرنے کا حکم تخریج ہوتا ہے جب کہ قرض کسی متاخر عقد کی بنا پر واجب ہوا ہو کہ ایسی صورت میں وہ عقد صرف کا بدل نہ ہوگا۔ اگرچہ وہ دونوں اس بات پر راضی ہو گئے ہوں۔ اور ہم اس قسم کے تمام مسائل اور ان کی تفصیل سلم کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے بدل صرف پر قبضہ کر لیا پھر اس نے بدل صرف کو توڑ دیا، بعد ازاں اس نے اس میں قبضہ کو کسی ایسے پہلو سے توڑ دیا جس سے اس کا ٹوٹنا لازم آجائے تو اس سے عقد صرف باطل ہو جائے گا۔ اور اس عنوان پر بھی عقد سلم کے تحت تفصیلاً تمام بحث گزر چکی ہے۔ پھر عقد صرف کی صورت میں مجلس میں قبضہ کرنا جس طرح عقد کی صحت برقرار رہنے کی شرط ہے تو اسی طرح اقالہ کی مجلس میں دونوں اشیاء پر قبضہ کرنا اقالہ کی صحت پر برقرار رہنے کی شرط ہے۔ حتیٰ کہ اگر انہوں نے عقد صرف کا اقالہ کیا اور دونوں نے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے قبل ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کر لیا تو اقالہ صحیح حالت میں برقرار رہے گا اور اگر وہ دونوں ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کرنے سے قبل الگ ہو گئے تو اقالہ باطل ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول پر تو یہ حکم ظاہر ہے، اس لئے کہ اقالہ ان کے اصول پر ایک نئی بیع ہے، لہذا یہ از سر نو عقد صرف ہے، جس کی بنا پر اس کیلئے دو طرفہ مجلس عقد میں قبضہ ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے اصول پر اس لئے کہ اگرچہ یہ عاقدین کیلئے فسخ ہے لیکن تیسرے شخص کیلئے نئی بیع ہے اور قبضہ کرنا یہاں تیسرے فرد کیلئے شرعاً ایک ثابت شدہ حق ہے، لہذا اس مسئلے میں اس کا نئی بیع کے طور پر اعتبار ہوگا۔ جس کی وجہ سے اس میں دو طرفہ قبضہ شرط ہوگا، بخلاف عقد سلم کے اس لئے کہ عقد کی صورت میں اس المال (قیمت) پر مجلس اقالہ میں قبضہ کر لینا اقالہ کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے اور ہم ازیں قبل دونوں میں فرق کی وجہ بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس نے بدل صرف میں کوئی عیب پایا اور وہ بدل صرف کوئی عین (شے) ہو جیسے کہ اگر اس نے چاندی کو مفرد سونے کے بدلے خریدا پھر وہ دونوں ثمن (قیمت) پر قبضہ کرنے سے پہلے ایک دوسرے سے الگ ہو گئے پھر اگر تو اس نے اسے عدالتی فیصلے کی روشنی میں واپس کیا تو اس کا واپس کرنا صحیح ہوگا اور اگر اس نے عدالتی فیصلے کے بغیر اسے واپس کیا تو اس کیلئے یہ مناسب نہیں کہ وہ اس سے الگ ہو تا وقتیکہ وہ اس کی قیمت (ثمن) پر قبضہ نہ کر لے۔ اس لئے کہ عدالتی فیصلے (۱) کے تحت فسخ تمام لوگوں کے حق میں فسخ اور عقد کو بنیاد سے ختم کرنا ہے، جیسے کہ گویا یہ عقد ہوا ہی نہ تھا۔ اور اس شے پر سابق مالک کی ملکیت گویا ختم ہی نہ ہوئی تھی، لہذا اس پر قبضہ کرنے کی ضرورت نہیں اور بغیر عدالتی فیصلے کے فسخ دونوں فریقوں کے حق میں تو فسخ ہے مگر تیسرے شخص کے حق میں نئی بیع ہے اور شریعت کے حق یعنی قبضہ کا تیسرے شخص کے حق میں اعتبار ہوتا ہے جس کی بنا پر اس حکم کے حق میں اسے نئی بیع کہا جائے گا، رہا کسی خوردنی شے کی ہم جنس یا غیر ہم جنس خوردنی شے کے عوض بیع میں دو طرفہ قبضہ کا حکم مثال کے طور پر اگر اس نے گندم کے ایک قفیز کو گندم کے

(۱) یہاں بھی سمو کاتب سے دونوں جگہ بغیر قضاء القاضی کتابت ہو گیا ہے حالانکہ پہلی جگہ بقضاء القاضی اور دوسری جگہ بغیر قضاء القاضی درست ہے۔ ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

ایک قفیز یا جو کے دو قفیزوں کے عوض فروخت کیا اور دونوں معاوضوں کی طرف اشارہ کر کے متعین کر لیا گیا تو کیا اس میں قبضہ شرط ہے اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ شرط نہیں ہے اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ شرط ہے، حتیٰ کہ اگر وہ دونوں بغیر قبضہ کے ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو ہمارے نزدیک ملکیت ثابت ہو جائے گی اور امام شافعی کے نزدیک ملکیت ثابت نہ ہوگی۔ جب تک وہ دونوں مجلس میں دو طرفہ قبضہ نہ کر لیں۔ امام شافعی کی دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا:

الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل يدا بيد
گندم گندم کے بدلے برابر برابر دست بدست۔

نیز نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا تبیعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء يدا بيد
کھانے کو کھانے کے عوض نہ فروخت کرو مگر برابر برابر دست بدست۔

نیز اس لئے بھی کہ خوردنی شے کی ہم جنس شے کے عوض فروخت کی صورت میں دونوں کا قبضہ کے بغیر الگ ہو جانا ربا (ربا) سے خالی نہ ہوگا اس لئے کہ ممکن ہے کہ دو عقد کرنے والوں میں سے ایک قبضہ کرے اور دوسرے قبضہ نہ کرے۔ جس سے ربا ثابت ہو جائے گا۔ کیونکہ قبضہ کردہ شے غیر قبضہ شدہ شے کی نسبت زیادہ ہوتی ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے مدت آنے پر اضافہ وصول کرنا اور اس سے احتراز اسی صورت میں ممکن ہے جب قبضہ کرنا ضروری قرار دیا جائے اسی لئے عقد صرف میں قبضہ شرط ہے۔ ہمارا استدلال بیع کی عمومی نصوص سے ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ
اے اہل ایمان ایک دوسرے کا مال آپس میں باطل طریقے سے نہ کھاؤ، بجز اس کے کہ وہ تمہاری آپس کی رضامندی سے بطریق تجارت ہو۔

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:-

وَأَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَدَّمَ الرِّبَا
اور اللہ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا ہے۔

کہ اس آیت میں باہمی رضامندی کے بغیر ایک دوسرے کی شے لینے سے منع کیا گیا ہے اور اس سے باہمی رضامندی والی تجارت کو مستثنیٰ کیا ہے اور تجارت میں دو طرفہ رضامندی کی یہ شرط دو طرفہ قبضہ سے بغیر ہے جو اس میں دو طرفہ قبضہ کے بغیر ملکیت کا اثبات ہے۔ اس لئے کہ دوسرے کا مال کھانا حلال نہیں ہے۔ رضی حدیث تو اس میں مذکور است بدست سے ظاہر ہے عمل ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اس جگہ "ید" سے بلا جماع ہاتھ (ید) مراد نہیں ہے لہذا ہاتھ (ید) کو قبضہ پر محمول کیا جاتا ہے اس لئے کہ وہ قبضہ کا آلہ اور ذریعہ ہے۔ تو اسی بنا پر ہم یہاں اس کو تعبیر میں پر محمول کرتے ہیں اس لئے کہ وہ تعبیر کا آلہ ہے کیونکہ ہاتھ سے اشارہ کرنا تعبیر کا جب ہے اور چونکہ ہمارے نزدیک تعبیر شرط ہے لہذا مذکورہ حدیث سے حجت پکڑنا سناٹا ہو گیا اور ہمارے بیان کردہ مذاہب پر اس کو محمول کرنا اس لئے بھی بہتر ہے کیونکہ اس سے کتاب و سنت میں موافقت پیدا

ہو جاتی ہے لیکن وہاں اس بات پر دلیل قائم ہو چکی ہے کہ ہمارے نزدیک درہم اور دینار نعیین کے ساتھ متعین نہیں ہوتے، بلکہ صیغہ کے ساتھ متعین ہوتے ہیں لہذا ہم نے وہاں دو طرفہ قبضے کی شرط نعیین کیلئے رکھی ہے نہ کہ مطلق قبضہ کیلئے اور یہی بات ہم عقد صرف کے بارے میں کہتے ہیں کہ وہاں بھی اصل شرط نعیین ہے نہ کہ نعیین قبضہ۔ یہاں چونکہ دو طرفہ قبضہ کے بغیر نعیین حاصل ہو جاتی ہے، لہذا اس میں دو طرفہ قبضہ شرط نہ ہوگا، واللہ عزوجل اعلم۔

اور امام شافعیؒ کا قول ہے کہ قبضہ کردہ شے غیر قبضہ کردہ سے زیادہ افضل ہے جس سے ربا ثابت ہو جائے گا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ بات اس صورت میں درست ہے کہ جب ہم دونوں میں سے ایک فریق کیلئے سپرداری کو ضروری قرار دیں دوسرے کیلئے نہیں، حالانکہ یہاں یہ بات درست نہیں ہے۔

(۲) ایک اور شرط یہ ہے کہ وہ عقد شرط خیار سے خالی ہو، لہذا اگر دونوں نے اپنے لئے خیار رکھا یا دونوں میں سے کسی ایک نے اپنے لئے رکھا تو عقد صرف باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس عقد میں قبضہ کرنا عقد کے صحیح رہنے کیلئے شرط ہے اور خیار حکم کے حق میں عقد کے انعقاد سے مانع ہے لہذا وہ قبضے کے صحیح ہونے سے مانع ہوگا اور اگر صاحب خیار نے دوسرے کے الگ ہونے سے قبل اپنا خیار باطل کر دیا پھر وہ دونوں قبضہ کے بعد ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو ہمارے نزدیک وہ عقد پلٹ کر صحیح ہو جائے گا۔ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے اور اگر اس نے اپنا خیار باطل نہ کیا یہاں تک کہ وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو اس کا فساد مستحکم اور پختہ ہو جائے گا۔ اور ہم اس کے قسم کے مسائل اپنے دلائل کے ساتھ ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔

(۳) یہ کہ عقد صرف کا دونوں یا دونوں میں سے کسی ایک کیلئے ادھار کی معاد سے خالی ہونا: پھر اگر اس نے دونوں کیلئے یا دونوں میں سے کسی ایک کیلئے ادائیگی کا وقت مقرر کیا تو عقد صرف باطل ہو جائے گا اس لئے کہ دونوں کیلئے ان کے الگ ہونے سے قبل دونوں معاوضوں پر قبضہ کرنا ضروری تھا اور وقت مقرر کرنا قبضہ کو معدوم کر دیتا ہے، جس کی بنا پر عقد باطل ہو جائے گا اگر اجل (مدت) والے نے اپنا حق (اجل) دونوں کے جدا ہونے سے قبل فاسد کر دیا اور دونوں نے ایک دوسرے کو نقد ادائیگی کر دی اور وہ پھر دو طرفہ قبضے کے بعد ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو ہمارے نزدیک یہ عقد تبدیل ہو کر جائز ہو جائے گا، امام زفرؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے۔ یہ دونوں شرائط فی الحقیقت قبضے والی شرط کی فروع (Branches) ہیں۔ البتہ ان میں سے ایک نفس قبضہ میں مؤثر ہے اور دوسری اس کے صحیح اور درست ہونے میں جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔

ربا خیار عیب اور خیار رویت (دیکھنے کا خیار) تو اس عقد میں یہ دونوں ثابت ہوتے ہیں اس لئے کہ وہ دونوں عقد کے حکم کو نہیں روکتے، لہذا قبضے کی صحت سے کیسے مانع ہو سکتے ہیں۔ اس لئے کہ خیار رویت کسی عین (شے) میں ثابت ہوتا ہے مثال کے طور پر خالص سونے یا چاندی کی ڈلی یا پگھلائے ہوئے سونے میں اور یہ خیار قرض، یعنی ڈھالے ہوئے درہموں اور دیناروں میں ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کو واپس کرنے میں کوئی فائدہ نہیں، کیونکہ ان کے واپس کرنے سے عقد فسخ نہیں ہوتا، اس لئے کہ وہ عین لوٹائی ہوئی شے پر نہیں ہوتا۔ اور عقد بیع کا قائم ہونا مطالبہ بالمثل کا متقاضی ہے۔ تو جب اس نے اس پر قبضہ کر لیا تو وہ اس کو لوٹا دے تو وہ

دوسرے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہ سلسلہ لامتناہی طور پر جاری رہے گا یہی حکم خیار رویت کا ہے کہ وہ قرضوں والے تمام معاملات میں ثابت نہیں ہوتا۔ جیسا کہ ہم نے وجہ بیان کی، بخلاف اس صورت کے جب عقد صرف میں قیمت (شمن) کوئی عین (شی) ہو، کیونکہ ایسی صورت میں وہاں اس کے واپس کرنے سے عقد فسخ ہو جاتا ہے، لہذا وہ دوسری عین کے مطالبے کا حقدار نہیں ہوتا جس کی بنا پر اس کو واپس کرنا مفید ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ربا خیار عیب تو وہ دونوں صورتوں میں ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ عموماً "عیب سے مذکورہ شے کا صحیح و سالم ہونا مطلوب ہے" اس کے فوت ہونے سے خیار ثابت ہو جاتا ہے، جیسے کہ تمام بیوع میں یہی حکم ہے تاہم بدل صرف اگر کوئی عین شی ہو تو اس کو عیب کی بنا پر رد کرنا عقد کو فسخ کر دیتا ہے، خواہ اس نے اسے مجلس میں یا دونوں کے الگ ہو جانے کے بعد واپس کیا۔ پھر اس نے جو رقم نقد ادا کی ہو وہ اس کیلئے بائع کی طرف رجوع کرے۔ اور اگر وہ "زر" ہو اور اس میں عیب نکل آئے مثلاً یہ کہ اس نے قبضہ کئے ہوئے درہموں میں کھوٹ پایا یا ان کو بالکل کھوٹا پایا یا وہ ایسے درہم ہوں جو کچھ تاجر تو لیتے ہوں اور کچھ نہ لیتے ہوں، جو تاجروں کے ہاں زر کا ایک عیب ہے پھر اس نے اس رقم کو اسی مجلس ہی میں واپس کر دیا تو اس سے عقد فسخ ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے ان کی جگہ دوسرے درہم لے لئے، تو عقد صرف برقرار رہے گا۔ اور اگر اس نے دونوں کے الگ ہو جانے کے بعد ان کو تبدیل کر دیا تو امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ عقد باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ وہ دونوں اس پر قبضہ کئے بغیر باہم الگ ہو گئے ہیں اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر اس نے تبادلے والی مجلس میں ان کو تبدیل کر لیا تو عقد باطل نہ ہوگا، جیسا کہ ہم عقد سلم کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

اور مستحق نکل آنے والے شخص کا خیار بھی عقد صرف کو باطل نہیں کرتا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ اجازت مل جانے کی صورت میں قبضہ کے صحیح ہونے سے مانع نہیں اور یہاں اجازت کا احتمال موجود ہے، لہذا اس کی بنا پر منعقد شدہ عقد بیع محض ظاہری شک کی بنا پر باطل نہ ہوگا۔ پھر جب دونوں طرف کے معاوضوں میں سے کسی ایک کا دونوں نے الگ ہو جانے کے بعد کوئی مستحق نکل آیا پھر اگر تو مستحق (حقدار) شخص نے اس کی اجازت اسے دی اور بدل (م عوض) موجود ہو یا اس نے نقد ادائیگی کرنے والے کو ضامن نھرا دیا، جبکہ وہ شے تلف ہوگئی ہو تو عقد صرف جائز ہوگا اس لئے کہ جب وہ شی موجود ہو تو اس کا یہ اقدام اجازت کے قائم مقام ہوگا اور بعد میں ملنے اور اس کے ساتھ ملحق ہونے والی اجازت بمنزلہ عقد سے مقدم وکالت کے ہے اور جب وہ شی تلف ہو جائے تو نقد ادا کرنے والا قابل ضمانت شی کا تاوان (ضمان) کی بنا پر مالک ہوگا۔ تو اس سے ثابت ہو گیا ہے کہ اس نے اپنی مملوکہ شی کا عقد سلم لیا ہے اور اگر اس نے وہ شی واپس مانگ لی جبکہ وہ شی موجود اور قائم ہو یا اس نے اس پر قابض شخص کو اس کی قیمت کا ضامن نھرایا جبکہ وہ شی تلف ہوگئی ہو تو عقد صرف باطل نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس پر اپنا قبضہ توڑ دیا ہے یا یہ واضح ہوا کہ یہ اقدام درست نہ تھا، بخلاف پہلی صورت سے اس لئے کہ اس پر قبضہ درست رہا ہے جس کی بنا پر عقد صرف جائز ہوگا، واللہ اعلم۔

مذکورہ بالا احکام کے تحت اگر بیع قویہ اور دوسرے کو تحریک نھرانے اور لم قیمت لینے کی صورت میں ذیلی شی کی قیمت کا معلوم ہو جائے، اس بارے میں بنیادی دلیل بیع بارے میں موصوفہ ہیں، بن میں کوئی

فرق نہیں ہے، نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ

اور اللہ تعالیٰ کا فضل تلاش کرو۔

نیز ایک اور مقام پر فرمایا:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ
تم پر کوئی گناہ نہیں کہ تم اپنے رب کا فضل تلاش کرو۔

اور بیع مرابحہ، بیع کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے فضل کو تلاش کرنا ہے اور مروی ہے کہ:

”نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب ہجرت کا ارادہ کیا تو حضرت ابوبکرؓ نے دو اونٹ خرید لئے تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان میں سے ایک مجھے دے دو تو حضرت ابوبکرؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ وہ آپ کا ہے بغیر قیمت کے۔ آپ نے فرمایا جہاں تک بغیر قیمت لینے کا تعلق ہے تو نہیں۔“

یہ روایت اس بات کی دلیل ہے کہ تولیہ کا مطالبہ کرنا جائز ہے اور مروی ہے کہ:

”حضرت ابوبکرؓ نے حضرت بلالؓ کو خریدا اور انہیں آزاد کر دیا تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ابوبکرؓ مجھے بھی شریک کر لو تو حضرت ابوبکرؓ نے کہا کہ یا رسول اللہ میں نے تو انہیں آزاد کر دیا ہے۔“

اور اگر شرکت جائز نہ ہوتی تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابوبکرؓ سے اس کا مطالبہ کیوں کرتے۔ اسی طرح ہر زمانے کے لوگ ان بیوع کے مسائل میں ایک دوسرے سے متوارث چلے آتے ہیں۔ بغیر کسی قسم کی مخالفت کے جو ان کے جواز پر اجماع کی دلیل ہے۔

بیع مرابحہ کا بیان:

ہماری بیع مرابحہ پر بحث کئی عنوانات کے تحت ہوگی:

- ا بیع مرابحہ کی تشریح
- ب بیع مرابحہ کی شرائط
- ج اس المال کا بیان کہ وہ کیا ہے اور اس المال کے ساتھ کون سا مال ملحق ہوتا ہے اور کون سا ملحق نہیں ہوتا۔
- د مرابحہ کے وقت عقد کرنے والے کیلئے کون کون سی بات کا بیان کرنا ضروری ہے، جس کا بیان نہ کرنا خیانت ہو اور کون کون سی بات کا بیان کرنا ضروری نہیں جس کے بیان نہ کرنے سے خیانت لازم نہیں آتی۔
- ه ظاہر ہو جانے کی صورت میں خیانت کا حکم

(۱) بیع مرابحہ کی تشریح:

اس کی تشریح ہم شروع کتاب میں بیان کر آئے ہیں، وہ یہ کہ وہ سابقہ قیمت کی ہم مثل قیمت اور اضافہ کے ساتھ بیع کرنے سے عبارت ہے۔

ج شرائط: شرائط کی تفصیل حسب ذیل ہے:

۱۔ وہ شرائط جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں یعنی یہ کہ سابق بیع کی قیمت کا دوسرے خریدار کو معلوم ہونا۔
اس لئے کہ بیع مرابحہ سابقہ قیمت پر اضافی نفع کے ساتھ بیع ہے اور سابقہ قیمت کا معلوم ہونا تمام بیوع کے صحیح ہونے کی شرط ہے، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں اور اگر اسے سابقہ قیمت معلوم نہ ہو تو بیع فاسد ہوگی۔ پھر تا آنکہ اس مجلس میں اس کو یہ قیمت معلوم نہ ہو جائے اسے اختیار ہوگا: وہ چاہے تو اس کی اجازت دے دے اور چاہے تو اس کو چھوڑ دے۔ جس کی بنا پر وہ بیع باطل ہو جائے گی۔ اس وقت اس کا فاسد ہونا قیمت کے مجہول ہونے کی بنا پر ہے، اس لئے کہ فی الوقت اس کی قیمت مجہول ہے۔ رہا خیال تو وہ اس لئے کہ اس کی رضامندی میں خلل پڑ گیا ہے، کیونکہ بعض اوقات کسی شی کی خریداری پر انسان اس کی تھوڑی قیمت ہونے کی بنا پر راضی ہو جاتا ہے اور بڑی قیمت کے ساتھ راضی نہیں ہوتا لہذا جب تک قیمت معلوم نہ ہو اس کی رضامندی مکمل نہیں ہو سکتی تو جب اس نے اس کی قیمت نہیں بتائی تو اس کی رضامندی میں خلل آ گیا ہے اور رضامندی میں خلل کا آجانا خیال کو ثابت کرنا ہے اور اگر اسے دونوں کے مجلس سے اٹھ جانے تک قیمت کا علم نہ ہوا تو عقد باطل ہو جائے گا اس لئے کہ فساد مستحکم ہو گیا ہے۔ اس بارے میں ہمارے ائمہ کرام کی عبارت میں اختلاف کا ہم اوپر ذکر کر آئے ہیں جو بیع کی اسی قسم کی اقسام کے بارے میں پایا جاتا ہے جیسے کہ کسی شی کو اس کی سابقہ قیمت کے ساتھ فروخت کرنا وغیرہ کہ بعض فقہاء کی عبارت کی رو سے ایسی بیع فاسد ہے اور بعض کی عبارتوں کی رو سے یہ بیع اس وقت تک اس کی اجازت اور پسند پر موقوف رہتی ہے جب اسے اس کا علم ہو۔

بیع تولیہ، شراکت اور بیع وصعیہ کا اس شرط کے اعتبار کرنے میں وہی حکم ہے جو بیع مرابحہ کا ہے۔ اس لئے کہ بیع تولیہ سابقہ قیمت پر شی کی فروخت کرنے کا نام ہے، لہذا سابقہ قیمت کا معلوم ہونا ضروری ہے، اسی طرح کسی شی میں دوسرے کو شریک کرنا تولیہ ہے، لیکن کچھ قیمت کے عوض بیع کے کچھ حصہ میں لہذا یہاں بھی تمام بیع کی قیمت کا معلوم ہونا اس کے صحیح ہونے کی شرط ہے اور بیع وصعیہ سابقہ قیمت پر مقررہ ہمارے لئے ماتہ شی کی فروخت ہے، لہذا اس کیلئے بھی سابقہ قیمت کا معلوم ہونا ضروری ہے، تاکہ اس کے نقصان کا علم ہو سکے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر دو افراد نے چند ایسی اشیاء کا مجموعہ جس کی کوئی مثل ہو خریدی، پھر انہوں نے اس کو آپس میں تقسیم کر لیا اور ان میں سے ہر ایک نے چاہا کہ اپنے حصہ کو مرابحہ کے طریقے پر فروخت کرے تو یہ جائز ہے اس لئے کہ یہ تقسیم اگرچہ حقیقتاً باہمی تبادلے کے معلوم سے خالی ہے، لیکن یہ اشیاء کی تقسیم میں تبادلے کا مفہوم شرعی طور پر ساتھ اعتبار ہوتا ہے، بلکہ تقسیم کے بعد تو حصہ دار نے حصہ کو دوسرے سے میسر کرنا اور محض بدلہ کرنا پایا جاتا ہے تو جب یہ بات یالی گئی تو تقسیم کے بعد ہو حصہ دار

میں سے ہر ایک کے حصہ میں آئے گا تو گویا وہ بعینہ وہی ہوگا جو تقسیم سے پہلے ان کا حصہ تھا۔ تو جب تقسیم سے قبل اپنا حصہ بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرنا جائز تھا تو اسی طرح اس کے بعد بھی جائز ہوگا۔

اور اگر انہوں نے کوئی ایسی شے خریدی جس کی کوئی مثل نہ ہو پھر انہوں نے اس کو باہم تقسیم کر لیا تو ان دونوں میں سے کسی ایک کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اپنا حصہ بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرے، اس لئے کہ اس نوع کی اشیاء کی تقسیم باہمی تبادلے کا مفہوم رکھتی ہے، کیونکہ اصول یہ ہے کہ حقیقی مفہوم کا اعتبار کیا جائے اور یہاں ان میں سے ہر ایک کے حصہ میں نصف اس کا مملوکہ حصہ اور نصف اس کی ملکیت کا بدل ہوگا، گویا اس نے اسے اس کے عوض خریدا ہے، لہذا اس کو بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرنا جائز نہیں ہے، جیسے کہ اگر اس نے کوئی سامان کے عوض خریدا ہو پھر اس نے اس کو مرابحہ کے طور پر فروخت کر دیا تو اس کی اجازت نہیں ہے، واللہ سبحانہ اعلم۔

اور اگر اس نے دس درہموں کے عوض دو ایسے کپڑوں پر بیع سلم کی جو ایک ہی جنس، ایک ہی نوع، ایک ہی صفت اور ایک ہی لمبائی کے ہوں، حتیٰ کہ بیع سلم بالا جماع جائز قرار پائے، مگر اس نے ان دونوں میں سے ہر ایک کے حصے کا اس المال بیان نہ کیا پھر اس کی میعاد آگئی تو اسے اس کو بیع مرابحہ کے طور پر بالاتفاق دس درہم سے زائد پر فروخت کرنا جائز ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے ایک نے اسے دوسرے سے پانچ درہم سے زائد نفع کے ساتھ خرید لیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہ ہوگی اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے دونوں کپڑوں میں سے ہر ایک کا اس المال (قیمت) میں سے حصہ بیان کر دیا تو بالا جماع ان میں سے ہر ایک کیلئے اپنے حصے کو پانچ درہم سے زائد پر بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرنا جائز ہوگا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ قبضہ کردہ شے مسلم فیہ ہے اور مسلم فیہ میں ملکیت عقد سلم کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور عقد سلم نے قیمت کے منقسم ہونے کو واجب کر دیا ہے جو ایسا اس المال ہے جسے دونوں کپڑوں پر برابر تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ جنس، نوع، صفت اور مقدار میں وہ دونوں ایک جیسے ہیں۔ بنا بریں دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ معلوم و مقرر ہوگا، لہذا ان دونوں کے حصوں پر بیع مرابحہ جائز ہوگی اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اس نے دس درہم کے عوض گندم کے دو کروں پر عقد سلم کیا پھر میعاد آگئی اور اس نے ان دونوں کروں پر قبضہ کر لیا پھر ان دونوں میں سے ایک نے اپنے حصہ کو مرابحہ پر فروخت کر دیا۔ امام ابو حنیفہؒ کا استدلال یہ ہے کہ قبضہ کردہ شے مسلم فیہ کا عین نہیں ہے کیونکہ مسلم فیہ حقیقت میں دین (قرض) ہے اور دین پر قبضہ کرنے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا عقد سلم کے ساتھ قبضہ کردہ شے اس کی ملکیت نہ ہوگی بلکہ وہ تو اس پر قبضہ کی بنا پر ملکیت ہوئی ہے اس لئے یہ قبضہ از سر نو عقد کرنے کی طرح ہوگا، گویا اس نے دونوں کو ابتداء سے ہی خریدا ہے اور اگر اس نے دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ بیان نہیں کیا۔ پھر دونوں میں سے ایک حصہ دار نے چاہا کہ اپنے حصے کو بیع مرابحہ پر بیچ دے جو غیر مثلی شے میں جائز نہیں اور مثلی اشیاء میں جائز ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

(۲) نفع کا معلوم ہونا اس لئے کہ نفع اس کی قیمت کا حصہ ہے اور قیمت کا معلوم ہونا بیوع کے

درست ہونے کی شرط ہے۔

(۳) راس المال (سرمایہ) کا مثلی اشیاء میں سے ہونا: یہ بیع مرابحہ کی مطلق شرط ہے اسی طرح بیع تولیہ کی بھی۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ راس المال دو حال سے خالی نہیں ہوتا۔ یا تو وہ ایسی شے ہوگا جس کی کوئی مثل ہوگی، جیسے کوئی کیلی، موزون، ایک دوسرے کے قریب قریب جسامت والی یا عددی شے ہو، یا پھر وہ کوئی ایسی شے جس کی کوئی مثل نہ ہو جیسے ٹاپی جانے والی اشیاء اور ایک دوسرے سے مختلف گنی جانے والی اشیاء۔ پھر اگر تو وہ شے مثلی ہو تو اس کو سابقہ قیمت سے زیادہ قیمت پر مرابحہ کے طور پر فروخت کرنا جائز ہے۔ اور اس کی بیع تولیہ بھی علی الاطلاق جائز ہے خواہ اس نے اس کو اس کے بائع سے خریدا ہو یا کسی اور سے۔ اور خواہ اس نے مرابحہ میں راس المال (قیمت) کی جنس سے منافع لینا مقرر کیا یا کسی اور جنس سے۔ البتہ اس کی اصل قیمت اور منافع کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ اور اگر وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل نہ ہو، جیسے اثاثہ جات وغیرہ تو اس کو بیع مرابحہ اور بیع تولیہ کے طور پر اس شخص کی طرف سے فروخت کرنا جس کا یہ اثاثہ ملکیت نہ ہو جائز نہیں ہے، اس لئے کہ مرابحہ سابقہ قیمت پر (منافع کے ساتھ) شے کی فروخت ہے۔ اسی طرح تولیہ بھی، لہذا اگر اس کی سابقہ قیمت کی اسی کی جنس سے کوئی مثل نہ ہو تو یا تو یہ بیع اس سامان کے مادہ کسی اور سامان کے عوض ہوگی اور یا پھر اس کی قیمت پر ہوگی یہاں اس کی عین (ذات) اس کی ملکیت نہیں ہے اور اس کی قیمت مجہول ہے اور اس کا اندازہ محض تجربے اور انہل سے ہو سکتا ہے۔ اسی لئے قیمت لگانے والے لوگ اس کی قیمت میں مختلف الرائے ہوتے ہیں۔ اور اس کو بیع تولیہ کے طور پر فروخت کرنا اس شخص کی جانب سے جائز ہے جس کی ملکیت اور قبضے میں یہ سامان ہو۔

رہا اس شخص کی طرف سے اس کو مرابحہ پر فروخت کرنا جس کی ملکیت اور قبضے میں یہ سامان ہو تو دیکھا جائے گا: اگر تو اس نے نفع راس المال (قیمت) سے الگ مقرر کر کے وصول کیا، جیسے کہ درہم اور کپڑے وغیرہ کی صورت میں تو یہ بیع جائز ہوگی، اس لئے کہ سابقہ قیمت معلوم ہے اور نفع بھی معلوم ہے اور اگر اس نے نفع راس المال کا حصہ بنایا یا جیسے کہ اس نے کہا میں نے تجھے سابقہ قیمت پر دس گیارہ کے نفع پر اس کو فروخت لیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس نے نفع کو سامان کا جزو بنا دیا ہے اور اثاثہ مثلی اجزاء والی شے نہیں ہے، اس کی قیمت کا علم تو قیمت لگانے سے ہوتا ہے اور یہاں اس کی قیمت مجہول ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کا علم تو محض انہل اور تخمینے سے ہوتا ہے۔ رہا اس کو اس شخص کی طرف سے بیع مواضعہ (گھانے) کی صورت میں فروخت کرنا جس کے قبضے اور ملکیت میں وہ اثاثہ ہو، تو اس کا حکم بیع مرابحہ کے برعکس ہے۔ اگر اس نے بیع مواضعہ (سامان پر اشیاء کو فروخت) میں راس المال (قیمت) سے کوئی الگ اور مقرر نفع کو رکھا، جیسے درہم وغیرہ تو وہ بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ راس المال (قیمت) سے اس مقدار کو کم کرنے کا محتاج ہوگا، حالانکہ راس المال مجہول ہے اور اگر اس نے اس کو راس المال کا جزو بنا دیا جیسے کہ دس گیارہ کی کمی کے ساتھ فروخت کیا تو راس المال میں سے یہ بیع گیارہ اجزاء میں سے دس اجزاء پر جائز ہوگی، اس لئے کہ موضوع (کم شدہ حصہ) ایسے راس المال سے ہے جو متعین ہے اور یہ حصہ شائع ہے۔

(۴) سابقہ عقد میں قیمت کا احوال رہا میں سے ہونے کی صورت میں ہم جنس شے کے مقابل نہ ہونا: جیسے کہ اس نے کوئی کیلی یا موزون شے ہم جنس شے کے ساتھ برابر برابر خریدی تو اس کو بیع مرابحہ کے طور پر

فروخت کرنا جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بیع مرابحہ سابقہ قیمت کے ساتھ اضافے پر شی کی بیع ہے، جبکہ اموال ربا میں اضافہ سود ہے منافع نہیں ہے۔ اسی طرح اس شی کو بیع مواضعہ کے طور پر بھی فروخت کرنا جائز نہیں ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ البتہ وہ اس شی کو بیع تولیہ کے طور پر فروخت کر سکتا ہے اس لئے کہ اس سے مانع ربا کا نحقق (اثبات) ہے اور یہاں یہ بات (ربا) نہیں پائی گئی، نیز اس لئے بھی کہ وہ سابقہ قیمت پر نقصان کے ساتھ شے کی فروخت ہے، اسی طرح اس شی میں دوسرے کو شریک کرنے کا بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ یہ صورت بھی بیع تولیہ کی ہے، لیکن کچھ قیمت کے عوض، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

رہی خلاف جنس شی کے عوض اس کی فروخت تو اس صورت میں اس کو بیع مرابحہ کے طور پر بیچنے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے ایک دینار کو دس درہموں کے عوض خریدا اور پھر اس کو ایک درہم نفع پر فروخت کر دیا یا اس نے کس معینہ کپڑے کے عوض اس کو فروخت کیا تو یہ بیع جائز ہوگی۔ اس لئے کہ بیع مرابحہ سابقہ قیمت پر اضافہ کے ساتھ بیع ہے اور اگر اس نے ایک دینار کو گیارہ یا دس درہم اور ایک کپڑے کے عوض فروخت کیا ہوتا تو یہ بیع جائز ہوتی، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے ایک دینار کو سونے کے عوض منافع پر فروخت کیا جیسے اس نے کہا ”میں نے یہ دینار جو میں نے خریدا ہے دو قیراط منافع کے عوض تجھے فروخت کر دیا“ تو یہ بیع امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع مرابحہ سابقہ قیمت پر اضافے کے ساتھ فروخت ہے، جیسے گویا اس نے ایک دینار کو دس درہموں اور دو قیراطوں کے عوض فروخت کیا ہے۔ اور یہ بات جائز ہے۔ اس کے جائز ہونے کی صورت یہ ہے کہ دونوں قیراط ہم مثل دو دیناروں کے بالمقابل ہوں گے اور دس درہم دینار کے بقیہ حصے کے عوض شمار ہوں گے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کے جائز ہونے میں مرابحہ کو تبدیل کرنا لازم آتا ہے۔ اس لئے کہ عقد صرف کرنے والوں دونوں فریقوں نے دس درہموں کو اس المال (قیمت) ہے اور ایک درہم کو منافع بنایا ہے۔ اگر ہم اس کو اس کے مطابق جائز قرار دیں، جیسے کہ امام محمدؒ نے کہا ہے تو قیراط اس المال ہو جائے گا اور دس میں سے کچھ حصہ منافع ہوگا۔ اور اس میں اس کے عوض کو تبدیل کرنا اور اس کو مرابحہ ہونے سے خارج کرنا ہے، لہذا یہ صحیح نہ ہوگا اور اگر اس نے چاندی کے دستے والی تلوار، جس کے دستے کی چاندی پچاس درہم کے برابر ہو، ایک سو درہم کے عوض خریدا، پھر اس نے ایک درہم یا ایک دینار یا ایک کپڑے کے منافع پر اسے آگے فروخت کر دیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ مرابحہ سابقہ قیمت اور اضافی نفع پر شی کی فروخت ہے اور نفع پوری قیمت پر تقسیم ہوتا ہے اس لئے کہ اس نے اسے پوری قیمت کا نفع قرار دیا ہے، لہذا ضروری ہے کہ اسے تمام شی پر تقسیم کر دیا جائے تاکہ وہ کل قیمت پر مرابحہ (نفع) ہو تو جب اسے پوری قیمت پر تقسیم کیا گیا تو دستے کا بھی نفع میں یقیناً حصہ ہوگا جس سے ربا ثابت ہو جائے گا اور عقد درست نہ رہے گا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

(۵) سابقہ عقد کا صحیح ہونا: اگر وہ عقد فاسد ہو تو بیع مرابحہ درست نہ ہوگی اس لئے کہ مرابحہ سابقہ قیمت پر اضافی نفع کے ساتھ شی کی فروخت ہے اور بیع فاسد۔ اگرچہ کسی حد تک ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، لیکن بیع کی بازاری قیمت یا اس کی ہم مثل شی کے عوض، نہ کہ مقرر کردہ قیمت کے عوض، اس لئے کہ اس کی

فصل

راس المال کا بیان

راس المال (قیمت) وہ شے ہے جس کا مشتری (خریدار) کو عقد کی بنا پر دینا لازم ہو جائے۔ وہ نہیں جو عقد کے بعد وہ نقد ادا کرے، اس لئے کہ مباحہ سابقہ قیمت پر شے کی فروخت ہے، اور سابقہ قیمت وہ ہے جو عقد کی بنا پر لازم ہوئی ہے نہ کہ وہ جو اس کے بعد نقد ادا کی گئی ہے۔ یہی حکم بیع تولیہ کا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے کوئی کپڑا دس درہموں کے عوض خریدا اور اس نے اسی جگہ ایک دینار نقد ادا کر دیا یا اس نے کوئی کپڑا نقد دیدیا تو راس المال دس درہم ہوں گے نہ کہ ایک دینار اور کپڑا، اس لئے کہ عقد کی بنا پر دس درہم ہی واجب ہوئے تھے، دینار اور کپڑا تو واجب الادا قیمت کا بدلہ ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کوئی کپڑا دس عمدہ درہموں کے عوض خریدا اور اس کی جگہ زیوف، یعنی کھوٹ والے درہم دے دیئے اور اسے بائع نے قبول کر لیا ہو تو مشتری کے ذمہ عمدہ درہم ہوں گے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن اگر اس نے ایسے دس درہموں کے عوض کوئی کپڑا دے دیا جو اس شہر میں نافذ و رائج نہ ہوں پھر اس نے اس کو بیع مباحہ کے طور پر فروخت کر دیا۔ پھر اگر اس نے نفع کا مطلق ذکر کیا، مثلاً اس نے کہا میں نے تجھے یہ شے سابقہ قیمت اور ایک درہم کے نفع پر فروخت کر دی تو دوسرے مشتری پر اس شہر میں جاری نقدی میں سے دس اور ایک درہم واجب الادا ہوں گے۔ اس لئے کہ بیع مباحہ سابقہ قیمت پر اس شے کی فروخت کا نام ہے اور عقد سے سابقہ قیمت ہی واجب الادا ہوتی ہے، جو غیر رائج الوقت دس درہم ہیں، لہذا دوسرے عقد سے اس کی مثل اور نفع اس شے میں رائج الوقت نقدی میں سے واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے نفع کا ذکر علی الاطلاق کیا ہے اور اسے راس المال کی طرف منسوب کیا ہے اور مطلق کو متعارف اور معروف شے پر محمول کیا جاتا ہے جو اس شہر میں رائج نقدی ہے۔

اور اگر اس نے نفع کو اس کی طرف منسوب کیا اور کہا "میں نے تجھے دس کے نفع پر یا دس گیارہ کے نفع پر فروخت کیا تو ایسی صورت میں دس درہم اور نفع والا درہم سابقہ قیمت کی جنس سے ہوگا۔ اگر تو اس نے یہ کہا کہ اس نے نفع کے ساتھ تو اس وقت بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ اس نے نفع کو انہی دس درہموں کی طرف منسوب کیا ہے، بشرطیکہ وہ اسی سے ہم جنس ہوں اور اگر اس نے دس گیارہ (وہ یا زور) کہا تو اس لئے کہ اس نے نفع کو اس کا حصہ بنا دیا ہے تو وہ ضرورۃً اس کی جنس میں سے ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر سابقہ بائع کے مشتری نے سابقہ قیمت میں اضافہ کر دیا اور اس نے یہ اضافہ قبول کر لیا تو وہ اسے بیع مباحہ اور بیع تولیہ کی صورت میں اصل اور اضافی قیمت پر فروخت اسے گا۔ اس لئے کہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائے گا، تو یہ اس کے معنوی طور پر ایسے ہی ہوگا جیسے

گویا عقد اصل اور اضافہ دونوں پر ہوا ہو تو اصل اور اضافہ دونوں اس المال (قیمت) شمار ہوں گے، اس لئے کہ وہ دونوں اصل عقد کی بنا پر واجب الادا ہوئے ہیں، لہذا وہ اسے دونوں (قیمت و اضافہ) پر نفع کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب سابق بائع نے قیمت میں کمی کر دی۔ تو اس صورت میں بھی وہ اسے نظر ثانی شدہ قیمت پر جو کمی کے بعد طے ہوئی ہے، فروخت کرے۔ اس لئے کہ قیمت میں کمی بھی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے، لہذا کمی کے بعد جو قیمت بچی ہے وہی اس کا اس المال اور سابق قیمت ہے جس کی بنا پر وہ اسی قیمت پر اسے فروخت کرے گا اور اگر سابق بائع نے پہلے خریدار سے اس وقت قیمت میں کمی کی جب سابق مشتری نے اسے دوسرے شخص کو فروخت کر دیا ہو تو سابق مشتری اتنی قیمت منافع سمیت دوسرے مشتری سے کم کر دے گا۔ وجہ وہی ہے جو ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، یعنی یہ کہ قیمت میں کمی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائے گی، لہذا اس المال یعنی سابقہ قیمت وہی ہوگی جو کمی کردہ مقدار کے بعد بچی ہے، جس کی بنا پر سابق مشتری دوسرے مشتری سے اتنی ہی مقدار میں قیمت کم کر دے گا اور اتنا حصہ نفع کا بھی کم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ منافع کی مقدار تمام قیمت پر تقسیم ہو جاتی ہے تو جب اس نے قیمت میں کمی کر دی ہے تو اتنا ہی حصہ نفع میں سے بھی کم کر دیا جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے بیع مساومہ کے طور پر اس شے کو فروخت کیا، پھر سابق مشتری نے قیمت میں سے کچھ حصہ کم کر دیا تو اس صورت میں وہ اتنا حصہ دوسرے مشتری سے کم نہ کرنے کا پابند نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بیع مرابحہ میں سابق قیمت اصل ہوتی ہے، مگر بیع مساومہ (بھاؤ تاؤ والی بیع) میں اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے دو غلام خریدے جن کی قیمت یکساں ہو پھر ان میں سے ایک ایک ہزار کے عوض اور دوسرا پانچ سو کے عوض بیع مساومہ کے طور پر فروخت کر دیا تو زر ثمن دونوں کی قیمت پر نصف نصف تقسیم ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اس کو مرابحہ یا تولیہ کے طور پر فروخت کیا تو اس کی قیمت دونوں پر سابقہ قیمت کے مطابق تین حصوں میں تقسیم ہو جائے گی نہ کہ اصلی قیمت کے مطابق، جو اس بات کی دلیل ہے کہ سابق قیمت بیع مرابحہ میں اصل ہے اور اس کا بیع مساومہ (بھاؤ تاؤ والی بیع) میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ تو سابق قیمت میں کمی سے بیع مرابحہ کی صورت میں دوسری قیمت سے کمی واجب ہو جاتی ہے اور بیع مساومہ میں ضروری نہیں ہوتی۔

یہ جو ہم نے بیان کیا یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کے اصول پر ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک قیمت میں اضافہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتا ہے، اسی طرح قیمت میں کمی کا بھی یہی حکم ہے۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا عقد ابتدا ہی میں اسی مقدار پر ہوا تھا جبکہ امام زفر اور امام شافعی کے اصول پر زیادتی اور کمی دونوں میں سے ہر ایک قیمت کے طور پر درست نہیں ہے، البتہ ابتدائی طور پر بہہ صحیح ہوتا ہے اور یہ مسئلہ اپنی جگہ پر آئے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

راس المال سے ملحق ہونے اور ملحق نہ ہونے والی قیمت کا بیان

تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ قصاب، رنگ ریز، غسل، رسی باٹنے والے، درزی، آڑھتی، بکریوں کے چرواہے، اجرتی شخص، غلاموں کا کھانا اور کپڑے وغیرہ کا خرچہ اور ضروری اخراجات مناسب طریقہ سے اور جانداروں کا چارہ وغیرہ اصل قیمت کے ساتھ ملحق ہوں اور اس کو عرف پر قیاس کے مطابق بیع مرابحہ اور تولیہ کے طریقے پر اس کے سمیت فروخت کیا جائے۔ اس لئے کہ تاجروں کی عادت یہ ہے کہ وہ اس قسم کے اخراجات کو اصل قیمت کے ساتھ ملا دیتے ہیں اور اسے اسی کے ساتھ شامل شمار کرتے ہیں اور مسلمانوں کا عرف اور ان کی عادت حجت مطلقہ ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

ما راہ المسلمون حسنا فهو عند الله حسن جس کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔

البتہ وہ بیع کے وقت یہ نہ کہے کہ "میں نے اسے اتنی قیمت پر خریدا ہے" بلکہ وہ یہ کہے کہ "مجھے یہ چیز اتنے میں پڑی ہے" اس لئے کہ پہلا قول جمعہ ہے اور دوسرا بیع ہے۔

جہاں تک چرواہے، طبیب، حجام، ختنہ کرنے والے، دوا فروش اور بھگوڑے غلام کو لانے والے کے انعام اور غلام کی غلطی کے فدیے اور اس کا اپنی ذات پر کئے ہوئے خرچ کا تعلق ہے اور جو اس نے غلام پر خرچ کیا ہو یا اس کو کوئی فن یا قرآن یا اشعار سکھانے پر خرچ کیا ہو، تو وہ اصل سرمائے کے ساتھ شامل نہ ہوگا اور اسے مرابحہ اور تولیہ کے طریقے پر صرف اسی قیمت پر ہی فروخت کیا جائے گا جو پہلے عقد سے واجب ہوئی تھی نہ کہ اسی اور قیمت پر۔ اس لئے کہ تاجروں کی عادت اس قسم کے اخراجات کو اصل سرمائے میں شامل کرنے کی نہیں ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے کہ:

ما راہ المسلمون حسنا فهو عند الله حسن جس کو مسلمان برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک برا ہے۔

اور یہی حکم مضارب کا ہے کہ جو وہ غلام کے کھانے اور لباس اور جو ضروری سوانح پر معروف طریقہ سے خرچ کرے وہ اصل قیمت کے ساتھ شامل ہو جاتا ہے کیونکہ لوگوں کی یہی عادت ہے اور جو اس نے اپنی ذات پر خرچ کیا ہو وہ اس کے ساتھ شامل نہ ہوگا کیونکہ اس میں کوئی عادت نہیں پائی جاتی اور اس باب میں حکم کا مدار عرف و عادت پر ہوتا ہے واللہ اعلم۔

مراہچہ میں کون کونسی بات کا بیان کرنا ضروری ہے اور کون کونسی بات کا بیان کرنا ضروری نہیں

اس بارے میں اصول یہ ہے کہ بیع مرابحہ اور تولیہ ایک امانت والی بیع ہے، اس لئے کہ خریدار نے اس کو سابقہ قیمت کے بیان میں بغیر دلیل کے اور بغیر قسم کے امانت دار سمجھا ہے، لہذا اس کو خیانت، اس کے سبب اور تہمت سے بچنا ضروری ہے، کیونکہ جہاں تک ہو سکے ان باتوں سے بچاؤ کرنا واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا آمَنَتُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (الأنفال: ۲۷)
اے اہل ایمان اپنی امانتوں میں خیانت نہ کرو حالانکہ تم جانتے ہوئے۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

ليس منا من غشنا
وہ ہم میں سے نہیں ہے جو
خیانت کرے۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت وابصہ بن معبدؓ سے فرمایا تھا کہ:

الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور
متشابهات فإدع ما يريبك إلى ما لا يريبك
حلال واضح ہے اور حرام بھی واضح ہے اور ان دونوں
کے درمیان کچھ مشتبہ امور ہیں، پس تو شک والی چیز کو
چھوڑ دو جس میں شک نہ ہو اس کو اختیار کرو۔

نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ آپؐ نے فرمایا ہے کہ:

إلا لكل ملك حمى وإن حمى الله محارمه
فمن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه
ہر ایک بادشاہ کی کوئی نہ کوئی چراگاہ ہوتی ہے اور اللہ
تعالیٰ کی چراگاہ اس کے حرام کردہ امور ہیں۔ پس جو
کوئی اللہ تعالیٰ کی چراگاہ کے آس پاس گھومے گا
قریب ہے کہ وہ اس میں گر پڑے گا۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ:

من كان يوم با الله واليوم الآخر فلا يقعن جو شخص اللہ تعالیٰ اور قیامت پر یقین رکھتا ہے وہ ہر
مواقع التهم گونہ کھڑا ہو تہمت والی جگہوں میں۔

پھر تہمت اور خیانت کے شبہ اور تہمت سے بچاؤ کیلئے ان باتوں کا جاننا ضروری ہے جن سے بچا جاسکتا
ہے اور جن سے نہیں بچا جاسکتا، پس ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ اگر سامان میں بائع یا خریدار
کے ہاتھ میں کوئی عیب پیدا ہو جائے پھر اس نے چاہا کہ وہ اس کو مرابحہ کے طریقے پر بیچ دے تو وہ یہ دیکھے کہ
اگر تو وہ عیب کسی آسمانی آفت سے پیدا ہوا ہو تو وہ اسے پوری قیمت کے عوض مرابحہ پر بغیر وضاحت کے
فروخت کر سکتا ہے۔ یہ ہمارا مسلک ہے اور امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ جب تک وہ اس کی وضاحت
نہ کرے وہ اس کو مرابحہ پر نہیں فروخت کر سکتا۔

اور اگر وہ عیب اس کے کسی فعل سے یا کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو جب تک اس کی وضاحت
نہ کرے وہ اسے بالاجماع بیع مرابحہ کے طور پر نہیں فروخت کر سکتا۔ ان دونوں ائمہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ
عیب کو بیان کئے بغیر اس کو فروخت کرنا ایک قسم کے خیانت کے متناہی سے خالی نہیں اس لئے کہ اگر خریدار کو
پتہ چل جائے کہ یہ عیب مشتری کے ہاتھ میں پیدا ہوا ہے تو وہ اس میں بیع مرابحہ نہیں کرے گا، نیز اس
لئے بھی کہ جب اس نے عیب کے پیدا ہوجانے کے بعد اس کو فروخت کیا ہے تو اس نے اس کا ایک حصہ گویا
اپنے پاس روک لیا ہے، لہذا وہ بیان کئے بغیر باقی حصے کی بیع کا بھی مالک نہ ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا
عیب اس کے اپنے یا کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہوا ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع کا جو حصہ تلف ہوا ہے اس
کے مقابل کوئی قیمت نہ تھی کیونکہ اگر وہ حصہ عقد کے بعد مگر قبضے سے قبل تلف ہوا ہوتا تو اس کے حصہ میں
سے کوئی شے قیمت سے منہا نہ ہوتی لہذا اس کو بیان کرنا اور اس سے سکوت اختیار کرنا یکساں ہوگا۔ اور قیمت
کے بالمقابل جو حصہ تھا وہ مکمل طور پر قائم ہے، لہذا اس کو اجازت ہے کہ وہ بغیر بیان اور صراحت کے اسے
مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔ اس لئے کہ وہ بقیہ حصے کو تمام قیمت کے عوض فروخت کرنے والا ہوگا،
بخلاف اس صورت کے جب وہ اس کے اپنے فعل یا کسی اجنبی کے فعل سے نقصان ہوا ہو۔ اس لئے کہ اس
صورت میں ضائع ہونے والا حصہ مقصود بالفعل ہو جائے گا، جس کے بالمقابل قیمت ہوگی تو گویا مشتری نے ایک
ایا جو (حصہ) اپنے پاس روک لیا ہے جس کے مقابل قیمت ہے، لہذا وہ باقی شے کو وضاحت کئے بغیر مرابحہ پر
فروخت نہیں کر سکتا، واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم۔

اور اگر بیع میں کوئی اضافہ ہو گیا جیسے ولادت اور پھل، اون، دودھ اور باندی ہونے کی صورت میں زنا
بالجہ کا جرمانہ وغیرہ تو وہ اس کو بیان کے بغیر اس شے کو مرابحہ پر فروخت نہ کرے اس لئے کہ بیع میں جو اضافہ
ہو جائے وہ بھی ہمارے نزدیک بیع ہے یہاں تک کہ وہ اسے عیب کی بنا پر واپس کر سکتا ہے اگرچہ قیمت (شمن)
میں اس کا فی الوقت کوئی حصہ نہیں تھا، لیکن پھر بھی یہ بیع کے پیمہ حصے کو روکنا اور باقی کو فروخت کرنا ہے لہذا
وضاحت کے بغیر ایسا کرنا جائز نہ ہوگا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کے اپنے فعل یا اجنبی کے فعل سے تلف ہو جائے اور اس پر تمدان
(ارٹن) واجب ہو جائے اس لئے کہ وہ ایسی مقصود بالذات بیع ہو گئی ہے جس کے مقابل مقرر کردہ قیمت ہے اور

ایسی شے جو غیر مقصود بیع کی بنا پر بیع ہو تو اس کو بغیر وضاحت کے بیع مرابحہ کے طور پر فروخت نہیں کیا جاسکتا۔
تو جو شے مقصوداً بیع ہے اس کو تو بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگا اور اگر وہ شے کسی آسمانی آفت کی بنا پر نقصان والی
ہوئی تو اسے اجازت ہوگی کہ وہ اسے بغیر وضاحت کے بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔ اس لئے کہ اگر
اس کا کوئی پہلو کسی آسمانی آفت سے تلف ہوا ہوتا تو وہ اسے بغیر وضاحت کے فروخت کر سکتا تھا، جیسا کہ اوپر
بیان ہوا۔ تو بچہ تو بدرجہ اولیٰ اس کا مستحق ہوگا اس لئے کہ وہ اس کے پہلو سے ملحق ہے۔

اور اگر بیع کا بچہ یا زمین منگلی ہو جائے تو اس کیلئے جائز ہوگا کہ وہ اس کو بغیر بیان کئے بیع مرابحہ کے
طور پر فروخت کرے۔ اس لئے کہ وہ اضافہ جو بیع سے نہ پیدا ہوا ہو، بالاجماع بیع نہیں ہے، اسی لئے اس کی
بنا پر وہ اسے عیب کی بنا پر واپس نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا وہ گھریا زمین کو الگ فروخت کر کے بیع کے کسی حصے کو اپنے
پاس روکنے والا نہ ہوگا، جس کی بنا پر وہ اس شے کو بغیر بیان کئے فروخت کر سکتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں
ہے جب خریدی ہوئی شے شوہر دیدہ باندی ہو، پھر اس نے اس سے جماع کیا تو اس کو اجازت ہے کہ وہ اس کو
بغیر وضاحت کے بیع مرابحہ پر فروخت کرے۔ اس لئے کہ باندی سے جماع کرنا حقیقت میں اس سے فائدہ
اٹھانا ہے اور فائدہ اٹھانا اس کا جز (حصہ) نہیں ہے، جس کی بنا پر اس کی ذات میں کمی لازم نہیں آتی۔ البتہ ملکیت
نہ ہونے کی صورت میں اگر وہ ایسا کرے تو اس وقت وہ اس کے ایک جز یعنی بضع (شرنگاہ) کے ساتھ استفادہ
کر رہا ہے، جس کی وجہ سے وہ مستحق سزا ہوگا، مگر اس کی ملکیت ہونے کی صورت میں اس کی کوئی ضرورت نہیں
جس کی بنا پر وہ حقیقتاً بیع ہوگی اور کسی شوہر دیدہ باندی کے ساتھ مجامعت ہمارے نزدیک بر بنائے عیب واپس
کرنے سے اس لئے مانع نہیں کہ وہ اس کے جسم کے کسی حصے کا اتلاف ہے، بلکہ ایک اور وجہ کی بنا پر جس کا ہم
اپنی جگہ ذکر کریں گے۔

اور اگر وہ باندی کنواری ہو اور خریدار نے اس کے ساتھ مجامعت کر کے اسے شوہر دیدہ کر دیا تو وہ اس
کی وضاحت کئے بغیر اس کو بیع مرابحہ کے طور پر نہیں فروخت کر سکتا۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کے
ساتھ جماع کرنا اس کے پردہ بکارت کو دور کرنا ہے جو اس کے جسم کا حصہ ہے، لہذا یہ اس کے جسم کے ایک
حصہ کا تلف کرنا ہوگا، جو شے کے تمام اجزاء کے تلف کرنے کی طرح ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے جسم کا کوئی اور
حصہ تلف کر دیتا تو وہ اس کی صراحت کئے بغیر اس کو مرابحہ کے طریقے پر بیع نہیں کر سکتا تھا تو اسی طرح یہاں
بھی یہی حکم ہوگا۔ اور اگر اس نے کوئی شے ادھار پر خریدی تو وہ اسے مرابحہ پر فروخت نہ کرے تا آنکہ وہ
اس کی وضاحت نہ کر دے۔ اس لئے کہ ادھار کی میعاد بیع سے مشابہت رکھتی ہے اگرچہ حقیقت میں وہ بیع نہیں
ہے، اس لئے کہ خریدار کیلئے وہ کشش کا باعث ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بعض اوقات ادھار ہونے کی بنا پر
قیمت بڑھادی جاتی ہے، لہذا ادھار میں زر ثمن کی طرح شے کے مقابل ہونے کی مشابہت پائی جاتی ہے، لہذا یہ
ایسے ہی ہوگا جیسے گویا اس نے دو اشیاء خریدیں۔ پھر ان میں سے ایک شے کو ردی قیمت پر بیع مرابحہ کے
طریقے پر فروخت کر دیا۔ وجہ یہ ہے کہ شبہ کا ہونا اس باب میں حقیقت کے ساتھ ملحق سمجھا جاتا ہے لہذا اس کو
بیان کر کے اس سے بچنا ضروری ہے۔ اور اگر کسی شخص نے کوئی شے کسی قرض کے عوض دو اس پر واجب الادا
ہو خریدی تو وہ اس کی صراحت کئے بغیر بیع مرابحہ پر فروخت کر سکتا ہے۔

اور اگر اس نے کسی دوسرے شخص پر موجود قرض کی بنا پر کوئی اور شے لے کر صلح کی تو وہ اسے بیع مرابحہ پر وضاحت کئے بغیر فروخت نہ کرے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ صلح کی اساس حق کے بغیر کمی (چشم پوشی) اور جواز پر ہوتی ہے، لہذا اس کو بیان کرنا ضروری ہے تاکہ مشتری کو علم ہو جائے کہ اس نے چشم پوشی کی ہے یا نہیں، لہذا تہمت سے بچنا ضروری ہے، جبکہ سابقہ صورت میں خریداری کی بنیاد مضائقے (تنگی) اور افلاس پر ہے، لہذا اس کو بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ خریداری میں خیانت کا تصور نہیں ہو سکتا کیونکہ خریداری بعینہ اس قرض کے عوض نہیں ہوئی، بلکہ اس کی ہم مثل کے عوض ہوئی ہے وہ اس طرح کہ مشتری (خریدار) پر اس سے اتنی ہی قیمت واجب ہوتی ہے جتنی کہ مدیون (مقروض) کے ذمہ ہے، لہذا دونوں کے حقوق ایک دوسرے کا بدل ہو جائیں گے۔ اس لئے کہ اس میں کسی طرف کوئی فائدہ نہیں اور اس بات کی دلیل کہ یہ بات ایسے ہی ہے جیسے اگر اس نے کوئی شے خریدی پھر وہ دونوں اس بات پر متفق ہو گئے کہ اس پر کوئی قرض نہ تھا تو اس سے سابقہ خریداری باطل نہ ہوگی اور سابقہ قرض کے عوض اس نے وہ شے خریدی ہوتی تو خریداری باطل ہو جاتی۔ اور جب اس بعینہ قرض کے عوض اس کی خریداری واقع نہیں ہوئی تو اس میں خیانت کا اندازہ نہ کیا جاسکے گا۔ جیسے کہ اگر اس نے ابتداء ہی سے کوئی کپڑا دس درہموں کے عوض خریدا ہوتا تو تب بھی یہی حکم تھا۔ بخلاف صلح کے، اس لئے کہ وہ اس پر واجب الادا حق کا بدل ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر ان دونوں نے معاہدہ صلح کے بعد اس بات پر اتفاق کر لیا کہ اس پر کوئی حق واجب الادا نہ تھا تو اس سے صلح باطل ہو جائے گی۔ تو اس میں مسامحہ (چشم پوشی) کی تہمت کا اور بغیر حق کے تجاوز کرنے کا احتمال موجود ہے، لہذا اس کی وضاحت کر کے خیانت سے بچنا ضروری ہے۔

اور اگر اس نے دس درہموں کے عوض کوئی ایسا کپڑا خریدا جس کی کل مالیت بارہ درہم تھی پھر اس نے اس کو اسی رقم پر بغیر بیان کئے بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کر دیا تو یہ بیع جائز ہوگی، بشرطیکہ اس کی مالیت اور منافع معلوم ہو اور یہ خیانت نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ سچا ہے لیکن وہ یہ نہ کہے کہ میں نے اس کو اتنی قیمت پر خریدا ہے اس لئے کہ وہ اس میں جھوٹا ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر خریدار تاجروں کی عادتوں سے واقف نہ ہو اور اسے یہ بات معلوم ہو کہ بازاری قیمت (رقم) ہی اصل قیمت ہے تو وہ اسے اس قیمت پر مرابحہ کے طریقے پر فروخت نہ کرے۔ تاوقتیکہ وہ اسے بیان نہ کرے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ کسی مال کا وارث ہو یا ہو پھر اس نے اس کی قیمت لگائی اور پھر اس کو اسی قیمت پر مرابحہ کے طور پر فروخت کر دیا تو جائز ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کوئی اور شے خریدی پھر اس نے اس کو نفع پر بیچ دیا، پھر اس نے اس کو نفع پر خرید لیا اور پھر اس نے چاہا کہ وہ اسے مرابحہ کے طور پر فروخت کرے تو وہ تمام نفع جو اس سے قبل تھا چھوڑ دے تو تب وہ اس کو مرابحہ پر بقیہ اس المال کے عوض فروخت کر سکتا ہے اور اگر اس کے بعد کوئی شے نہ پئے، جیسے نفع نے تمام قیمت کو گھیر لیا ہو، تو وہ اسے مرابحہ کے طریقے پر فروخت نہیں کر سکتا۔ یہ علم امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہے اور صاحب مسکن کے نزدیک وہ اسے آخری قیمت پر بغیر صراحت کے مرابحہ کے طریقے پر فروخت کر سکتا ہے۔ اور سابقہ بیع کا کوئی اعتبار نہ ہو گا خواہ اس میں اسے نفع ہوا ہو یا نقصان۔

اس احتمال کی تفصیل یہ ہے کہ اگر اس نے کوئی کپڑا دس درہم کے عوض خریدا پھر اس نے اسے پندرہ

درہم پر فروخت کر دیا اور پھر اس نے دس درہم پر اسے دوبارہ خرید لیا تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پانچ درہم پر مرابحہ کے طور پر فروخت کرے، اور صاحبین کے نزدیک دس درہموں پر۔ اور اگر اس نے اس کو میں درہموں پر بیچا اور پھر دس درہموں پر خرید لیا تو امام صاحب کے نزدیک وہ اسے مرابحہ پر بالکل نہیں فروخت کر سکتا اور صاحبین کے نزدیک وہ اس کو دس درہموں پر فروخت کر سکتا ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ سابقہ عقود کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ وہ ختم ہو چکے ہیں اور ان کا حکم بھی ختم ہو چکا ہے جبکہ آخری عقد اور اس کا حکم قائم ہے جو اسی کی ملکیت ہے، لہذا وہی عقد معتبر ہوگا۔ اور وہ اس کو آخری قیمت پر مرابحہ کے طور پر فروخت کر سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ آخری خریداری نے جس طرح کپڑے میں ملکیت کو واجب کیا ہے اسی طرح اس نے منافع کو بھی پختہ کر دیا ہے جو پانچ درہم ہیں، اس لئے کہ عیب کی بنا پر لوٹائے جانے کی صورت میں یا فسخ کے اسباب میں سے کوئی سبب پیدا ہو جانے کی بنا پر یہ عقد بالذات کا احتمال رکھتا ہے تو جب اس نے اس کو خرید لیا تو باطل ہونے کے اس احتمال سے وہ شے خارج ہوئی لہذا یہ عقد پختہ ہو جائے گا اور اس پختگی میں اثبات کا شبہ پایا جاتا ہے لہذا وہ اس کپڑے کو دس پر پانچ کے منافع کے ساتھ ایک پہلو سے خریدنے والا ہوگا تو اس صورت سے مشابہت ہوگئی جب اس نے دو اشیاء کو خریدا ہو۔ پھر اس نے ان دو میں سے ایک شے کو تمام قیمت پر مرابحہ کے طور پر فروخت کیا اور یہ صورت بغیر وضاحت کے جائز نہیں ہے اس لئے کہ اس باب میں شبہ کو حقیقت کا درجہ حاصل ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے دہائی کپڑا دس درہموں کے عوض ادھار پر خریدا پھر اس نے چاہا کہ وہ دس درہموں پر مرابحہ کے طریقے پر اسے نئے بیچ دے تو وہ وضاحت کے بغیر اس کو نہیں بیچ سکتا۔ یہ حکم شبہ سے احتیاط کی بنا پر ہے مبادا اس کے مقابل قیمت ہو جیسا کہ اوپر بیان ہوا، لہذا اس کو بیان کر کے اس احتمال سے بچنا ضروری نہیں ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

پھر جب اس نے اسے بیس درہموں پر فروخت کر دیا اور پھر اس نے اسے دس کے عوض خرید لیا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کپڑے اور دس درہموں کو دس درہموں کے بدلے خریدا ہو۔ لہذا دس تو دس کے بدلے ہو گئے اور کپڑا باقی بیچ گیا جو معاوضے سے خالی ہے حالانکہ یہ ایک بامعاوضہ عقد ہے لہذا اس میں ربا (سود) کا شبہ پیدا ہو جائے گا جس کی بنا پر وہ اس کو مرابحہ پر فروخت نہ کرے۔ واللہ سبحانہ اعلم

اور اگر اس نے کسی ایسے شخص سے خریداری کی جس کی حق میں ضمانت جائز نہ ہو جیسے والدین اور بچے، خاوند اور بیوی تو اس کیلئے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ اس کو مرابحہ پر فروخت کرے۔ تاآنکہ وہ اسے بیان نہ کرے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اسے اس کو بیان کئے بغیر فروخت کرنے کی اجازت ہے اور اگر اس نے اسے اپنے مکاتب سے یا ایسے مازون (اجزت یافتہ) غلام سے جس پر قرض ہو یا جس پر قرض نہ ہو خریدا تو وہ اسے بالاجماع مرابحہ پر فروخت نہ کرے، تاآنکہ وہ اسے بیان نہ کرے۔ صاحبین کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ سابقہ خریداری میں کوئی غل نہیں ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کی ملکیت دوسرے کی ملکیت سے الگ ہے اور ان سے تمیز ہے تو چونکہ پہلی خریداری صحیح ہے، لہذا اس کو بیان کرنا ضروری نہ ہوگا۔ جیسے کہ اگر اس نے کسی انہی سے اس کو خریدا ہو تو تب بھی

حکم تھا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ سابقہ خریداری میں چشم پوشی کی تمت قائم ہے اس لئے کہ لوگوں کی عادت یہ ہے کہ وہ ان لوگوں سے خریداری میں آپس میں بحث نہیں کرتے تو چونکہ یہاں زیادہ قیمت کے ساتھ خریداری کی تمت قائم ہے لہذا اس کو بیان کرنا ضروری ہے جیسے کہ مکاتب اور اجازت یافتہ غلام میں یہی حکم ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ ان لوگوں سے خریدنے میں خریداری کے درست نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا مال عام طور پر فروخت کر دیتا ہے اس لئے ان میں سے ہر ایک کی دوسرے کے حق میں گواہی معتبر نہیں ہوتی، کیونکہ وہ ایک پہلو سے خود اس کی اپنی ذات کیلئے گواہی ہے۔ لہذا بیع و شراء کے بعد بھی ان میں سے ہر ایک کی ملکیت دوسرے کے مال پر معنوی طور پر موجود ہے، لہذا اس خریداری میں اس کے درست نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے، پھر چونکہ اس باب میں شبہ حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے، لہذا وہ مرابحہ میں مؤثر ہوگا جیسے کہ مکاتب اور اجازت یافتہ غلام میں یہی حکم ہے۔

اور اگر اس نے کسی شخص سے ایک ہزار درہم کے عوض سامان خریدا پھر اس سے اس شخص نے جس کی اس کے حق میں گواہی قبول نہ ہوتی ہو پندرہ سو درہم کے عوض خرید لیا تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں قیمتوں میں سے کم تر قیمت پر، ہو ایک ہزار درہم ہے، اسے مرابحہ کے طور پر فروخت کر سکتا ہے اور وہ پندرہ سو درہم پر مرابحہ کے طریقے پر وضاحت کے بغیر فروخت نہیں کر سکتا۔ صاحبینؒ کے نزدیک وہ اسے پندرہ سو درہم پر بغیر وضاحت کے فروخت کر سکتا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور ائمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر اس نے کوئی غلام پانچ سو درہم پر خریدا، پھر اس نے اسے اپنے قرض دار مکاتب یا غیر مقروض مکاتب کے ہاتھ ایک ہزار درہم پر فروخت کر دیا تو وہ اسے دونوں میں سے بڑی قیمت پر وضاحت کے بغیر فروخت نہیں کر سکتا۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس کے مکاتب یا اجازت یافتہ غلام نے کوئی غلام پانچ سو درہم میں خریدا پھر اس نے اپنے آقا کو ایک ہزار درہم پر بیچ دیا، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور اگر اس نے اپنے مضارب سے یا مضارب نے اس سے اسے خرید لیا تو وہ اسے دونوں قیمتوں میں سے کم قیمت پر فروخت کرے اور مضارب کا حصہ نفع میں سے ہوگا بشرطیکہ اسے اس میں نفع ہو اور اگر اس میں کوئی نفع نہ ہو تو وہ اسے دونوں قیمتوں میں سے کم تر قیمت پر بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔ اس اجمال کی مزید تفصیل اس طرح ہے کہ اگر اس نے ایک ہزار روپیہ مضارب کے طور پر دیا پھر سرمایہ کار (رب المال) نے ایک غلام پانچ سو درہم میں خریدا، پھر اس نے اسے مضارب کو ایک ہزار درہم میں بیچ دیا تو مضارب اسے پانچ سو درہم پر بطور مرابحہ فروخت کرے۔ اس لئے کہ رب المال کی مضارب کو اور مضارب کی رب المال کو بیع قطعی الشبوت نہیں ہے بلکہ وہ مباح فیہ ہے کیونکہ امام زفرؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں ہے اور یہی قیاس ہے۔ اس لئے کہ وہ اپنا مال اپنے ہی ہاتھ فروخت کر رہا ہے۔ دوسری طرف یہ انسان کی اپنے ہی مال کے عوض خریداری ہے، البتہ ہم نے ازراہ اجماع امت سے اسے جائز کہا ہے حالانکہ یہاں غلطی کا احتمال ہے، لہذا اس میں عدم جواز کا شبہ قائم ہوگا۔ یہ بغیر وضاحت کے مرابحہ کی ممانعت میں حقیقت سے ملحق ہو جائے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ رب المال (سرمایہ کار) نے اپنے مضارب کو زیادہ قیمت پر فروخت کیا ہے، لیکن مضارب نے تساعل سے کام لیا ہے، اس لئے کہ اس نے اسے اپنی رب المال ہی کے سرمائے سے خریدا ہے تو چونکہ اس بیع میں تمت کا

شبہ مستحکم ہو گیا ہے، لہذا وہ اسے مرابحہ کے طریقے پر دونوں قیمتوں میں سے بڑی قیمت پر فروخت نہ کرے تاوقتیکہ وہ اس کی صراحت نہ کرے۔

اور اگر مضارب نے کوئی غلام ایک ہزار میں خریدا پھر اس نے اسے رب المال کو بارہ سو روپے میں فروخت کر دیا تو اگر مضاربت دونوں کے درمیان نصف نصف کی شرط پر ہو تو وہ اسے گیارہ سو روپے پر بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔ اس لئے کہ اس صورت میں دو سو روپیہ ان دونوں کا مشترکہ یعنی نصف نصف نفع ہے ماسوا اس کے کہ رب المال (سرمایہ کار) کے حصہ میں شبہ اور تہمت ہوگی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ لہذا مرابحہ میں سے اتنی مقدار وہ کم کر دے گا جبکہ مضارب کے حصہ میں کوئی شبہ یا تہمت نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں سرمایہ کار کا کوئی حصہ نہیں ہے لہذا وہ اسے گیارہ سو روپے پر مرابحہ کے طور پر فروخت کرے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب رب المال (سرمایہ کار) نے ایک ہزار پر کوئی غلام خریدا۔ پھر اس نے اسے مضارب کے ہاتھ پر ایک سو میں فروخت کر دیا تو مضارب اس کو ایک سو پر مرابحہ کے طریقے پر فروخت کرے۔

اسی طرح اگر مضارب نے ایک ہزار میں اسے خریدا پھر رب المال کو اس نے ایک سو پر بیچ دیا تو وہ ایک سو پر ہی اس کی بیع مرابحہ کرے گا، کیونکہ یہ قیمت دونوں قیمتوں میں سے کم تر ہے وجہ یہ ہے کہ کم قیمت میں کوئی تہمت نہیں اور زیادہ قیمت میں تہمت پائی جاتی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر رب المال نے اسے پانچ سو کے عوض خریدا پھر مضارب کو گیارہ سو میں فروخت کر دیا تو مضارب اسے ساڑھے پانچ سو پر مرابحہ کے طریقے پر فروخت کرے گا۔ اس لئے کہ پانچ سو دونوں قیمتوں سے چھوٹی قیمت ہے اور پچاس روپے مضارب کے حصہ کا نفع ہے، لہذا یہ رقم بھی پانچ سو کے ساتھ شامل ہو جائے گی، واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

خیانت کا حکم، اگر ظاہر ہو جائے

اس بارے میں ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ اگر بیع مرابحہ میں خیانت ظاہر ہو جائے تو یہ صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو مقرر کردہ قیمت میں خیانت ظاہر ہوئی ہوگی اور یا اس کی مقدار میں۔ اگر تو یہ خیانت مقرر کردہ قیمت میں ظاہر ہوئی ہو جیسے کہ اس نے کوئی شے ادھار پر خریدی ہو پھر اسے نقد قیمت پر بطور مرابحہ فروخت کر دیا اور اس نے یہ بیان نہ کیا کہ اس نے اسے ادھار خریدا ہے یا اس نے اسے بیع تولیہ کے طور پر فروخت کر دیا اور اس کے سامنے اس کی وضاحت نہ کی تو اسے بلاجماع خیار ہوگا کہ وہ اگر چاہے تو اسے لے اور چاہے تو واپس کر دے۔ اس لئے کہ مرابحہ ایک ایسا عقد ہے جس کی بنیاد امانت پر ہے، کیونکہ مشتری نے بائع پر اعتماد کیا ہے اور اسے سابقہ قیمت کی خبر دینے میں امین سمجھا ہے، تو چونکہ اس عقد میں امانت مطلوب ہے، لہذا اسے خیانت سے دلائل ”بچانا شرط ہوگا جس کی بنا پر امانت کی شرط کا فوت ہو جانا خیار کا موجب

ہوگا، جیسے کہ عیب سے اس کے صحیح و سالم ہونے کا یہی حکم ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اپنے ایک ہزار کے قرض پر جو اس کا کسی دوسرے شخص پر ہو صلح کی پھر اس نے اسے ایک ہزار پر بیع مرابحہ کے طور پر فروخت کر دیا اور اس کے سامنے اس کی صراحت نہ کی کہ وہ تو صلح کا بدل ہے تو اسے خیار ہوگا جیسے کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر یہ خیانت مقررہ قیمت کی مقدار میں ظاہر ہوئی خواہ عقد مرابحہ ہو یا تولیہ جیسے کہ اس نے کہا ”میں نے اسے دس درہموں کے عوض خریدا ہے اور میں نے دس گیارہ کے نفع پر تجھے فروخت کر دیا“ یا اس نے کہا ”میں نے دس درہموں پر خریدا ہے اور جتنے میں میں نے لیا تجھے بطور تولیہ فروخت کر دیا“ پھر اس نے بیان کیا کہ اس نے اسے نو پر خریدا تھا تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ بیع مرابحہ میں مشتری کو اختیار ہے وہ اگر چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کر لے اور چاہے تو چھوڑ دے اور تولیہ کی صورت میں اس کو کوئی خیار نہ ہوگا، لیکن خیانت کی مقدار میں وہ قیمت کم ادا کرے اور باقی قیمت کے عوض اس پر یہ عقد لازم ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اسے دونوں صورتوں میں خیار نہیں۔ البتہ وہ اتنی مقدار میں قیمت میں کمی کر دے اور یہ مقدار تولیہ میں ایک درہم ہے اور مرابحہ میں ایک درہم اور نفع کا دسواں حصہ ہے، یعنی درہم کے دس اجزاء میں سے دسواں حصہ۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اسے دونوں صورتوں میں خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کر لے اور چاہے تو بائع کو واپس کر دے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خریدار اس عقد کے لزوم پر اسی قیمت پر راضی ہوا ہے لہذا اس سے کم قیمت پر یہ عقد اس کیلئے لازم نہ ہوگا۔ اور اس کیلئے خیانت سے سلامتی ثابت نہ ہونے کی بنا پر خیار ثابت ہوگا۔ جیسے کہ عیب سے سالم نہ ہونے کی صورت میں اسے خیار ثابت ہوتا ہے، بشرطیکہ بیع میں کوئی عیب پایا گیا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ سابقہ قیمت بیع مرابحہ اور بیع تولیہ میں اصل ہے تو جب دونوں میں اس کی خیانت ظاہر ہوگئی تو اس سے ظاہر ہوا کہ خیانت کی مقدار میں قیمت درست نہ تھی، لہذا اتنی مقدار میں قیمت لغو ہوگی اور باقی قیمت کے عوض عقد ”عقد لازم“ کے طور پر باقی رہے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مرابحہ اور تولیہ میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مرابحہ میں خیانت کا ہونا اس عقد کو مرابحہ ہونے سے خارج نہیں کرتا، اس لئے کہ مرابحہ سابقہ قیمت پر اضافی نفع کے ساتھ فروخت سے عبارت ہے اور خیانت کے بعد بھی یہ بات موجود ہے۔ اس لئے کہ کچھ قیمت اس المال ہے اور اس میں سے کچھ نفع ہے لہذا اس خیانت سے یہ عقد مرابحہ ہونے سے خارج نہ ہوگا۔ اس سے صرف قیمت میں تبدیلی ثابت ہوئی ہے جس سے اس کی رضامندی میں خلل لازم آئے گا، لہذا اس کیلئے خیار ثابت ہوگا جیسے کہ اگر قیمت کی صفت میں خیانت ظاہر ہو تو اس کا یہی حکم ہے اس طرح کہ قیمت اصل میں ادھار ہو وغیرہ، جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا، بخلاف بیع تولیہ کے اس لئے کہ اس میں خیانت عقد تولیہ ہونے سے خارج کر دیتی ہے اس لئے کہ تولیہ محض سابقہ قیمت پر اس میں کمی بیشی کے بغیر اس کے لی فروخت ہے اور سابقہ قیمت میں کمی ظاہر ہوگئی ہے لہذا اگر ہم اس کیلئے خیار کو ثابت کر دیں تو ہم اس کو تولیہ ہونے سے خارج کر دیں گے۔ اور اس کو ہم نے مرابحہ بنا دیا ہے جو ایک دوسرا عقد ہے جس پر دونوں رضامند نہیں ہوتے اور یہ بات جائز نہیں ہے، لہذا ہم نے خیانت کی مقدار میں قیمت میں کمی کر دی اور عقد کو باقی قیمت

کے عوض لازم کر دیا، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب بیع خیانت کے ظاہر ہونے کے وقت فسخ ہونے کے اہل ہو، لیکن اگر وہ تلف ہو جائے یا اس میں کوئی ایسی بات پیدا ہو جائے جو فسخ سے مانع ہو تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا۔ اور اس کو یہ عقد تمام قیمت کے عوض لازم ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جب وہ فسخ کا اہل نہ ہو تو اس میں خیار کے اثبات کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ لہذا یہ خیار ساقط ہو جائے گا، جیسے کہ خیار شرط اور خیار رویت میں یہی حکم ہے، واللہ اعلم۔

فصل

دوسرے کو کسی شے میں شریک کرنے کا بیان

رہا دوسرے کو بیع میں شریک کرنا تو اس کا حکم تولیہ والا ہی ہے، لیکن یہ تولیہ بیع کے کچھ حصہ میں کچھ قیمت کے عوض ہے اور ہم سابقہ اوراق میں تولیہ سے متعلق شرائط اور احکام بیان کر آئے ہیں۔ البتہ اس کے خصوصی احکام میں سے وہ مقدار قابل ذکر ہے جس میں شرکت ثابت ہوتی ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ خریدی ہوئی شے یا تو ایک شخص کیلئے ہوگی یا دو افراد کیلئے یا اس سے زیادہ افراد کیلئے، اگر اسے ایک شخص نے خریدا ہو پھر اس میں اس نے دوسرے شخص کو شریک کر لیا تو اس کا یہ اقدام دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو اس نے اسے ایک مقررہ حصہ میں جیسے نصف، ایک تہائی یا ایک چوتھائی وغیرہ میں شریک کیا ہوگا اور یا اس نے شرکت کی مقدار کو مطلق چھوڑ دیا ہوگا۔ اگر تو اس نے اسے ایک مقررہ حصے میں شریک کیا ہو تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اسے اس کا حق ہے، اس لئے اس میں تصرف کا حکم اتنی ہی مقدار میں ثابت ہوگا جتنی مقدار میں اس نے اسے اس کی طرف نسبت کیا ہے، یعنی اصل میں، اور اگر اس نے اس کی شرکت کی مقدار کو مطلق رکھا جیسے اس نے کہا ”میں نے تجھے اس کر میں شریک کیا“ تو وہ نصف کر میں شریک شمار ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے کہا ”میں نے تجھے نصف کر میں شریک کیا“ اس لئے کہ مطلق شرکت مساوات کی متقاضی ہے، لہذا یہ عقد اس بات کا متقاضی ہے کہ اس شخص کا حصہ اس کے مساوی ہو اور اگر اس نے کسی کو نصف حصہ میں شریک کیا پھر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ اس کا نصف حصہ تلف ہو گیا تو اس شخص کو اختیار ہے اگر وہ چاہے تو وہ بقیہ میں سے نصف یعنی ایک چوتھائی کر وصول کر لے اور اگر وہ چاہے تو چھوڑ دے، اس لئے کہ اس کا اس میں غیر تقسیم شدہ نصف حصہ تھا، تو جو حصہ تلف ہوا ہے وہ مشترکہ حصہ تھا اور جو حصہ باقی ہے وہ بھی مشترکہ ہے اور اسے خیار ہوگا بشرطیکہ ایسا قبضہ سے قبل ہو اس لئے کہ اس پر صفقہ (عقد بیع) متفرق ہو گیا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب کسی شخص نے نصف کر بیچا پھر اس کا نصف حصہ قبضہ سے قبل تلف ہو گیا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر ہلاکت والے حصے میں کسی کا استحقاق نکل آیا جیسے کہ کوئی شخص اس کے نصف کر کا مستحق نکل آیا تو یہاں شرکت اور بیع کا حکم مختلف ہو جائے گا۔ یعنی باقی نصف حصہ بیع میں خاص طور پر مشتری کیلئے ہوگا۔ اور شرکت کی صورت میں ان دونوں کیلئے ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ بیع غیر تقسیم نصف شدہ حصے کی طرف منسوب کی

گنی ہے اور اس کا استحقاق نکل آنے والے نصف حصہ میں نفاذ مشکل ہو گیا ہے، کیونکہ اس میں اس کی ملکیت مفقود ہے اور باقی حصے میں اس کا نفاذ ممکن ہے، لہذا اس میں اس کا نفاذ ضروری ہے۔

یہی حکم شرکت کا ہے۔ ماسوا اس کے کہ مملوکہ نصف حصے میں نفاذ دونوں کے مابین مساوات کا متقاضی ہے اور یہ اسی طرح ممکن ہے کہ اس میں سے نصف حصہ اس شخص کیلئے ہو اور نصف حصہ دوسرے کیلئے۔ اور اگر اس نے کوئی غلام خریدا، پھر کسی شخص نے اسے کہا کہ مجھے اس غلام میں شریک کر لے تو اس نے کہا میں نے تجھے اس میں شریک کر لیا پھر دوسرے شخص نے بھی ایسے ہی کہا تو اس نے اسے اس میں شریک کر لیا۔ اگر تو دوسرے شخص کو پہلے آدمی کے شریک ہونے کا علم ہو تو اس میں اس کا حصہ ایک چوتھائی ہوگا اور خریدار کیلئے بھی ایک چوتھائی اور پہلے شریک کا نصف حصہ ہوگا اور اگر اسے اس کے شریک ہونے کا علم نہ ہو تو نصف اس کیلئے اور نصف پہلے کیلئے ہوگا اور خیار کیلئے کچھ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اگر دوسرے کو پہلے آدمی کے اس میں شریک ہونے کا علم ہو تو اس نے شرکت کا مطالبہ صرف اتنے ہی حصہ میں کیا ہے جو اس کی ملکیت ہے۔ اور اس کے حصہ میں شرکت دونوں حصوں کے درمیان مساوات کی متقاضی ہے۔ جس کی صورت یہی ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو ایک ایک چوتھائی حصہ ملے اور اگر اسے اس کے شریک ہونے کا پتہ نہ ہو پھر اس کا یہ کہنا کہ مجھے شریک کر لے اس کا تمام شے میں شرکت کا مطالبہ کرنا ہے اور تمام شے میں شرکت کی صورت یہ ہے کہ اسے اس کا نصف حصہ ملے اور پہلا شریک نصف حصے کا پہلے ہی شرکت کی بنا پر مستحق ہو گیا ہے، لہذا دوسرا حصہ دار مساوات کے تقاضے کی بنا پر باقی نصف حصے میں شامل ہوگا۔

اور اگر کسی شخص نے کہا تو فلاں کی باندی خرید لے وہ میرے اور تمہارے درمیان مشترک ہوگی۔ پھر دوسرے نے اس بات کو قبول کیا پھر دوسرا شخص اس سے ملا اس نے بھی پہلے شخص والی بات کی تو اس نے کہا ٹھیک ہے پھر اس نے وہ باندی خریدی تو وہ دونوں خریداری کا حکم دینے والوں کے درمیان مشترک ہوگی، اس لئے کہ پہلے شخص نے اس کو نصف باندی کی خریداری کیلئے وکیل بنایا اور دوسرے شخص کی جانب سے وکالت قبول کرنے کی بنا پر وہ پہلے شخص کے وکیل ہونے سے خارج نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس کیلئے اسے وکالت سے نکالنا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک موہل حاضر نہ ہو، لہذا وہ بدستور پہلے شخص کی طرف سے نصف حصہ کی خریداری کا وکیل رہا۔ پھر جب اس نے دوسرے شخص کی جانب سے وکالت بھی قبول کر لی تو وہ باقی نصف حصے میں شامل ہو گیا۔ تو جب اس نے باندی کو خریدا تو اس نے اسے اپنے ان دو منوکوں کیلئے خریدا ہے لہذا وہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

اور اگر اسے کوئی تیسرا شخص ملا اور اس نے اسے وہی کہا جو پہلے دونوں اشخاص نے کہا تو اس نے کہا "ابا" لہذا ٹھیک ہے۔ پھر اس نے اس باندی کو خریدا تو ایسی صورت میں باندی ابتدائی دونوں افراد کیلئے ہوگی اور تیسرے شخص کا اس میں کوئی حصہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ بدستور ابتدائی دونوں افراد کا وکیل رہا ہے کیونکہ وہ ان دونوں کی عدم موجودگی میں اسے ان کی وکالت (نہایت) سے خارج نہیں کر سکتا، لہذا اس کی جانب سے تیسرے شخص کی وکالت قابل گرفت نہ ہوگا۔

اگر وہ افراد کسی عام میں شراکت میں ہوں پھر ان میں سے ایک نے دوسرے سے

کما کہ وہ فلاں شخص کا غلام خرید لے جو اس کے اور حکم دینے والے کے درمیان مشترک ہوگا پھر اسے دوسرے شخص نے بھی وہی کچھ کما اور اس نے اس کے بعد مذکورہ غلام خرید لیا تو اس میں سے نصف حصہ اجنبی کیلئے ہوگا اور نصف حصہ کے دونوں شریک مالک ہوں گے۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے حصے کو اس کے حکم کے بغیر شرکت کی بنا پر خرید سکتا ہے، لہذا اس کا حکم دینا حماقت اور غیر درست ہے، البتہ اجنبی کی طرف سے حکم دینا درست ہے، لہذا وہ نصف حصہ کا مستحق ہوگا اور نصف حصہ کا استحقاق دونوں کے درمیان شرکت کا متقاضی ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

یہی حکم اس وقت ہے جب خریدار ایک شخص ہو اور اس نے دوسرے کو شریک کر لیا، لیکن اگر خریدار دو افراد ہوں پھر یا تو ان میں سے ایک نے دوسرے کو شریک کیا ہوگا اور یا پھر دونوں نے مشترکہ طور پر کسی کو شریک کیا ہوگا۔ اگر تو اس نے خاص طور پر اپنے حصہ میں اسے شریک کیا جیسے کہ اس نے کہا ”میں نے تجھے اپنے حصہ میں شریک کیا“ اور اس نے اپنے نصف حصہ میں شریک کر لیا یا اس نے کہا ”میں نے تجھے اپنے نصف حصہ میں شریک کیا“ یا اس نے اس کو مطلقاً شریک کر لیا یا اس نے کہا میں نے تجھے اس غلام میں شریک کیا اور یا اس نے اسے اپنے اور اپنے ساتھی کے حصہ میں شریک کیا ہوگا۔ یا اس نے اسے اپنے نصف حصہ میں شریک کر لیا یا اس نے کہا اس غلام کے نصف حصہ میں۔ اگر تو اس نے خاص طور پر اپنے حصے میں شریک لیا تو اس کیلئے اس کے حصے میں سے نصف حصہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں اس کی مطلق شرکت کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں اس کا حصہ اس کے حصہ کی طرح ہو، کیونکہ شرکت مساوات کی متقاضی ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اپنے نصف حصہ میں اس کو شریک کیا۔ اس لئے کہ اس کے نصف حصہ میں شرکت اس میں مساوات کا تقاضا کرتی ہے اور اگر اس نے اس کو مطلقاً شریک کیا پھر اگر تو اس کے شریک نے اس کی اجازت نہ دی تو اس کیلئے مکمل نصف اور بقیہ نصف دونوں کیلئے ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی تو اس کیلئے ایک چوتھائی حصہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ مطلق شرکت مساوات کی متقاضی ہے، لہذا اس کا اقتضاء یہ ہے کہ اس کا اکیلا حصہ دونوں کے حصہ کے برابر ہو لیکن اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی تو اس کے حصہ میں اس کی شرکت کا نفاذ مشکل ہو جائے گا، لہذا وہ اس کے ساتھی کے حصہ میں نافذ ہو جائے گا اور اس کیلئے چوتھائی حصہ ہوگا۔ اور اگر اس نے اجازت دے دی تو ایسی صورت میں اس شرکت کو اس کے اطلاق پر نافذ کرنا ممکن ہوگا اور یہ اپنے اطلاق کی بنا پر مساوات کی متقاضی ہے۔ اس طرح کہ اس کیلئے نصف ہوگا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے ایک ایک چوتھائی ہوگا اور اگر اس نے اپنے اور اپنے ساتھی کے حصہ میں اس کو شریک کیا تو ظاہر روایت کے مطابق تب بھی یہی حکم ہے۔ کہ اگر اس کے ساتھی نے اجازت دے دی تو اس کیلئے نصف اور دوسرا نصف ان دونوں کیلئے ہوگا اور اگر اس نے اجازت نہ دی تو اس کیلئے ایک چوتھائی ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے النوادر میں مروی ہے کہ اگر اس کے ساتھی نے اس کی اجازت دے دی تو اس کیلئے اس کے قبضے میں موجود حصے میں سے تیسرا یعنی کل کا چھٹا حصہ ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک کا شریک کرنا اور دوسرے کا اس کی اجازت دینا دونوں کے اکٹھے شریک کرنے کی طرح ہے۔ اس لئے کہ یہ اجازت عقد کی حالت کی طرف منسوب ہوگی۔ پس گویا کہ ان دونوں نے اسے اکٹھے ہی شریک کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ بعد میں

ملحق ہونے والی اجازت سابق وکالت کی طرح ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ عقد کرنے والے نے اسے اپنے ساتھی کی وکالت کے ساتھ شریک کیا ہے۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ شریک کرنا اور اجازت دینا دونوں بر سبیل تعاقب کیے بعد دیگرے ثابت ہوئے ہیں، اس لئے کہ دوسرے کو شریک کرنا اور اجازت دینا بر سبیل تعاقب ثابت ہوا ہے اور حکم علت (وجہ) کے مطابق ہی ثابت ہوتا ہے۔ تو یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اس نے دونوں کو ایک دوسرے کے بعد شریک کیا ہو۔ رہا ان کا یہ کہنا کہ اجازت حالت عقد کی طرف منسوب ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بجا ہے، لیکن ایسی اجازت جو بطریق استناد ثابت ہو وہ فی الوقت ثابت ہوتی ہے پھر وہ اس کی طرف منسوب ہوتی ہے، لہذا اجازت کا حکم از روئے ثبوت شریک کرنے سے متاخر ہوگا۔ اور اگر اس نے اسے نصف غلام میں شریک کیا پھر اسے اس کے حصہ دار نے اجازت دے دی تو اس کیلئے اس میں سے نصف حصہ ہوگا جو اس کے قبضہ میں ہے۔ اور نصف اس میں سے ہوگا جو اس کے حصہ دار کے قبضہ میں ہے اور اگر اس نے اس کی اجازت نہ دی تو اس صورت میں اس کیلئے اس میں سے نصف حصہ ہوگا جو اس کو شریک کرنے والے کے قبضہ میں ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اسے دونوں میں سے کسی ایک نے شریک کیا ہو، لیکن اگر اسے ان دونوں ہی شریک لیا تو یہ حالت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو اس کو ان دونوں نے ایک ساتھ شریک کیا ہوگا اور یا یکے بعد دیگرے شریک لیا ہوگا۔ اول الذکر صورت میں قیاس یہ ہے کہ اس کیلئے مکمل نصف ہو اور ان دونوں میں سے ہر ایک کیلئے پوتھانی حصہ ہو اور استسنان یہ ہے کہ وہ شے ان تینوں کے درمیان ایک ایک تھائی ہو۔ اور اگر دونوں نے اسے مطلقاً ایک دوسرے کے بعد شریک کیا اور انہوں نے اس کی شرکت کی مقدار کو بیان نہ کیا یا دونوں نے اپنے اپنے حصہ میں شریک لیا جیسے کہ دونوں میں سے ہر ایک نے اس سے کہا ”میں نے تجھے اپنے حصے میں شریک لیا“ اور اس نے یہ وضاحت نہ کی کہ اس نے اسے کتنی مقدار میں شریک کیا ہے، تو اس کیلئے نصف اور باقی دونوں کیلئے (مشتکہ طور پر نصف) ہوگا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جب دونوں میں سے ہر ایک نے اسے شریک لیا ہے تو وہ اس کے نصف حصہ کا مستحق ہو گیا تو نصف اس کیلئے اور نصف دونوں کیلئے ہوگا، جیسے کہ ان دونوں نے ایک دوسرے کے بعد اسے شریک کیا ہو تو تب یہی حکم ہے۔ استسنان کی وجہ جو اکٹھے اور علیحدہ علیحدہ شریک کرنے میں فرق بھی ہے، یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا اسے علی الاطلاق شریک کرنا ایک ہی وقت میں تمام حصے میں ان کی مساوات کا تقاضا کرتا ہے وہ اس طرح کہ ان میں سے ہر ایک کا حصہ دوسرے کے حصہ کی طرح ہو اس طرح کہ خرید لڑہ شے کے برابر برابر تین حصے ہوں، بخلاف ایک دوسرے کے بعد ان کے شریک کرنے کے۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کا مطلقاً اسے شریک کرنا اس بات کا متقاضی ہے کہ اس کا حصہ اس کے حصہ کی طرح ہوگا، اسی طرح دوسرے کا دوسرے زمانہ میں اسے شریک کرنا یہی حکم رکھتا ہے۔ لہذا اس کیلئے دو پوتھانی حصے بنتے ہیں، اور وہ نصف ہے اور دونوں حصہ داروں میں سے ہر ایک کیلئے ایک ایک پوتھانی حصہ ہوگا، واللہ اعلم بالصواب۔

بیع مواضعہ

سابقہ قیمت پر مقررہ نقصان کے ساتھ کسی شے کو فروخت کرنا بیع مواضعہ ہے۔ اس کیلئے وہی شرائط اور احکام ہیں جو بیع مرابحہ کے ہیں اور ہم نے ان تمام کو ازیں قبل بیان کر دیا ہے۔ اور بیع مواضعہ میں مقررہ قیمت کی مقدار معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ کم کردہ قیمت کو اس المال کے ساتھ جمع کر دیا جائے پھر اس میں سے اسے کم کر دیا جائے اور کم کرنے کے بعد جو بچے وہ اس کی مقررہ قیمت ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر اس نے کہا ”میں نے یہ چیز دس گیارہ پر بطور بیع وضعیہ فروخت کی“ پھر جب تو چاہے کہ یہ معلوم کرے تو اس کی اصل قیمت کتنی ہے تو اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس المال کے دس میں سے ہر ایک درہم کے گیارہ گیارہ اجزاء کئے جائیں، اس طرح ہر ایک درہم کے گیارہ گیارہ اجزاء ہوں گے اور کل گیارہ ہوں گے اور ان میں سے ایک درہم کم کر دیا جائے تو اب قیمت نو درہم اور دسویں درہم کا گیارہواں حصہ رہ جائے گی، اسی قیاس پر بیع مواضعہ کے مسائل مستنبط ہوتے ہیں، واللہ الموفق للصواب۔

بیع کے انعقاد، نفاذ اور صحت کے بعد اس کے لازم ہونے کی شرائط

اس کی ایک ہی شرط ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ چاروں خیارات سے خالی ہو، یعنی خیار تعین، خیار شرط، خیار عیب اور خیار رویت سے۔ لہذا ان میں سے کسی ایک خیار ہونے کی صورت میں یہ بیع اس کیلئے لازم نہ ہوگی، یہ ہمارا مسلک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ خیارات سے خالی ہونے کے ساتھ ساتھ دونوں فریقوں کا ایک دوسرے سے الگ ہونا بھی شرط ہے۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ ہمارے نزدیک خیار مجلس ثابت نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

المنبایعان بالخیار مالم یفترقا
بیع و شراء کرنے والے دونوں فریقوں کو اختیار ہوتا ہے جب تک وہ دونوں الگ نہ ہو جائیں۔

کہ یہ روایت اس باب میں نص ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ بعض اوقات انسان کسی شے کو فروخت کرتا اور خریدتا ہے مگر بعد میں اس کیلئے کوئی اور بات ظاہر ہو جاتی ہے جس کی بنا پر وہ اس پر نادم ہو جاتا ہے لہذا فسخ کی اجازت دیکر اس کے تدارک کی ضرورت ہے، لہذا مجلس میں دونوں فریقوں کیلئے خیار مجلس کا اثبات دونوں کے حق میں بہتری کیلئے ہے۔ ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:-

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ
بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ
اے ایمان والو! نہ کھاؤ ایک دوسرے کا مال آپس میں
باطل طریقے سے، ماسوا اس کے کہ وہ تمہاری آپس
کی رضامندی سے بیع ہو۔ (النساء ۲۹:۵)

کہ اللہ سبحانہ نے دونوں کی رضامندی سے جو تجارت کی جائے اس کو کھانے کی اجازت دی ہے اور اس میں
دونوں کے متفرق ہونے کی قید و شرط نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اگر دونوں میں سے کسی ایک نے اسی
مجلس میں عقد کو فسخ کر دیا تو دوسرے فریق کو اس مال کا کھانا جائز نہ ہوگا۔ لہذا اس نص کا ظاہر ان کے خلاف
حجت ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ بیع عقد کرنے والوں سے بغیر کسی شرط و قید کے مطلقاً ثابت ہوئی ہے اور عقد
مطلق فوری طور پر دونوں معاوضوں میں ثبوت ملک کا متقاضی ہے۔ لہذا دونوں میں سے کسی ایک کی جانب سے
اس عقد کو فسخ کرنا دونوں کی رضامندی سے ثابت شدہ بیع میں یا اس کے حکم میں تصرف کرنا ہوگا۔ اور یہ دوسرے
کی رضامندی کے بغیر اس کو باطل کرنا ہے اور یہ بات جائز نہیں۔ اس لئے دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے
سے الگ ہو جانے کے بعد فسخ و اقالہ کا استحقاق نہیں رکھتا۔ اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ رہی حدیث تو اگر
وہ ثابت ہو تو خبر واحد ہونے کے علاوہ وہ ظاہر کتاب کے بھی خلاف ہے تو اس میں مذکورہ خیار رجوع اور
خیار قبول پر محمول ہوگا۔ جب تک وہ ایک دوسرے سے بیع کی حالت میں ہوں جو یہ ہے کہ اگر اس نے دوسرے
سے کہا "میں نے اتنی قیمت پر تجھے فروخت کیا" تو جب تک مشتری (خریدار) یہ نہ کہے کہ "میں نے اسے خرید
لیا" وہ رجوع کر سکتا ہے اور مشتری کیلئے اس بات کی اجازت ہے کہ وہ اسے قبول نہ کرے اور جب مشتری نے
لے لیا تو اسے اتنے میں یہ شے خرید لی تو جب تک بائع یہ نہ لے کہ "میں نے فروخت کی" اس وقت تک
وہ رجوع کر سکتا ہے اور بائع کیلئے اس کی اجازت ہے کہ وہ قبول نہ کرے اور حدیث کی یہ تاویل امام محمدؒ نے
الہدایہ میں حضرت ابراہیم النخعیؒ سے نقل لی ہے اور وہ امام ابو حنیفہؒ کی روایت کے موافق ہے، جیسا کہ
حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ:

الْبَيْعَانِ بِالْخِيَارِ مَالِمْ يَنْصَرِفَا عَنْ بَيْعِهِمَا
خَرِيدٌ وَفَرُودٌ كَرْنِ دَالِے دُونِ فَرِيقِ جِبْ تَكْ بَيْعِ
سے فارغ ہو کر ایک دوسرے سے الگ نہ ہوں انہیں
خیار ہوگا۔

ہم نے اس روایت کو اس مفہوم پر اس لئے محمول کیا ہے، تاکہ مختلف دلائل کے مابین بقدر امکان توافق پیدا کیا
جاسکے، واللہ عز و جل اعلم۔

مکروہ بیوع کا بیان اور اس سے متعلق احکام

خرید و فروخت کی مکروہ اقسام:

(۱) بیع میں غلاموں کے درمیان تفریق کرنا۔ اس بارے میں اصل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی یہ روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

لا تولد والدہ عن ولدھا کسی ماں کو اس کے بچے سے الگ نہ کرو۔

اور ان کے مابین تفریق کرنا ان کو جدا جدا کرنا ہے اور مروی ہے کہ ایک مرتبہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غلاموں میں ایک محبوبہ الحواس عورت کو دیکھا تو آپ نے اس کے متعلق پوچھا تو بتایا گیا کہ اس کے بیٹے کو فروخت کر دیا گیا ہے تو آپ نے اس کی واپسی کا حکم دیا اور آپ نے فرمایا:

من فرق بین والدۃ وولدہ فرق اللہ بینہ وبین احبہ یوم القیامہ جس شخص نے ماں اور اس کے بچے کو الگ کیا تو اللہ تعالیٰ اس کے اور اس کے محبوبوں کے درمیان قیامت کے دن جدائی کرے گا۔

کہ یہ روایت بطور وعید آئی ہے اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یجتمع علیہم السببی والتفریق حتی یبلغ الغلام ونحیض الجاریۃ غلامی اور جدائی دونوں کو جمع نہ کیا جائے تا آنکہ لڑکا بالغ ہو جائے اور لڑکی کو ایام (حیض) آنا شروع ہو جائیں۔

اور آپ نے بچپن میں بچے کو الگ کرنے سے منع فرمایا ہے اور مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو دو چھوٹی عمر کے غلام بہہ کئے، تو انہوں نے ان میں سے ایک کو فروخت کر دیا، جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے متعلق پوچھا تو انہوں نے فرمایا ”میں نے اسے فروخت کر دیا ہے“ تو آپ نے فرمایا ”یا تو دونوں کو بیچ دو یا اس کو بھی واپس لے لو“۔ کہ دونوں کو بیع میں جمع کرنے یا ان دونوں میں سے ایک کو واپس لینے کا حکم دونوں کی تفریق پر کراہت کی دلیل ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ چھوٹے اور بڑے میں تفریق کرنا ایک طرح سے دونوں کو نقصان پہنچاتا ہے کیونکہ چھوٹا بڑے کی شفقت سے مستفید ہوتا ہے اور اس کی ذات سے سکون حاصل کرتا ہے اور بڑا چھوٹے کی بنا پر انس حاصل کرتا ہے اور دونوں کو الگ الگ کر کے یہ بات دونوں کی جدائی سے فوت ہو جاتی ہے، لہذا اس سے ان دونوں کو وحشت ہوگی جس کی بنا پر دونوں کے مابین تفریق دونوں کو وحشت کا باعث ہونے کی بنا پر ان کیلئے نقصان کا باعث ہوگی۔ یہی حکم دو چھوٹی عمر کے غلاموں کو الگ الگ کرنے

کا ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں ایک دوسرے سے ملتے رہیں گے اور ایک کا دل دوسرے سے سکون حاصل کرے گا، جبکہ دونوں کے درمیان تفریق کرنا دونوں کو وحشت میں ڈالنا ہوگا، لہذا یہ مکروہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ بچپن کا زمانہ رحمت کے اسباب میں سے ہے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

من لم یرحم صغیرنا ولم یوقر کبیرنا فلیس جو شخص ہم میں سے چھوٹے پر رحم نہ کرے اور منہ کی عزت نہ کرے وہ ہم میں سے نہیں۔

اور ان دونوں کی تفریق میں اس رحمت کو نظر انداز کرنا ہے، لہذا یہ تفریق مکروہ ہوگی۔ پھر اس تفریق کے مکروہ ہونے کے بارے میں ہماری بحث کئی عنوانات پر مشتمل ہے، جو حسب ذیل ہے:

- (۱) کراہت کی شرائط کا بیان
- (۲) تفریق کیسے ہوتی ہے؟
- (۳) جس بات سے تفریق ہوتی ہے اس کا بیان کہ آیا وہ جائز ہے یا نہیں۔

۱ کراہت کی شرائط کا بیان

کراہت کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ دونوں میں سے کسی ایک کا چھوٹا ہونا، یعنی یہ کہ دونوں میں سے کوئی ایک چھوٹا ہو یا پھر وہ دونوں چھوٹے ہوں۔ پھر اگر وہ دونوں بڑے ہوں تو ان دونوں کے مابین تفریق کرنا مکروہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا ”کسی پر غلامی اور جدائی کو اکٹھا نہ کیا جائے جب تک وہ لڑکا بالغ اور لڑکی کو ایام (حیض) آنے نہ لگ جائیں“ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بالغ ہونے تک دونوں کی تفریق کی حد کو محسوس کیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ کراہت بچپن کے زمانے تک محدود اور مختص ہے اور بالغ ہو جانے کے بعد یہ کراہت ختم ہو جائے گی۔ نیز اس لئے بھی کہ اس کراہت کی وجہ ان کے آپس میں انس، شفقت کے جذبہ رحم کا نہ ہونا ہے اور ان میں سے ہر ایک بات بچپن کے زمانے کے ساتھ مخصوص ہے۔

۲۔ دونوں کا ذی رحم، یعنی قرابت دار ہونا، اور اگر وہ دونوں اجنبی ہوں تو ان کے مابین تفریق مکروہ نہ ہوگی۔

۳۔ ان کے مابین محرمیت کا ہونا: وہ اس طرح کہ وہ دونوں آپس میں ذی رحم محرم ہوں، یعنی ان دونوں سے درمیان ایسی قرابت ہو جو ایک کے مرد اور دوسرے کے لڑکی ہونے کی صورت میں دونوں کے مابین نکاح الیہ باعث حرمت ہو، لہذا اگر وہ دونوں چچازاد وغیرہ ہوں، تو ان کے مابین تفریق مکروہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ نکاح کی حرمت کا باعث بننے والی قرابت ہی دونوں کو ایک دوسرے سے ملانے کا باعث ہے، جس کا خاتمہ شفقت اور انس ہے مگر یہاں اس کی دلیل یعنی قرابت داری مفقود ہے۔

۴۔ یہ کہ دونوں کا مالک ایک ہی شخص ہو، خواہ وہ ملکیت کے کسی بھی سبب سے ان کا مالک ہوا ہو جیسے کہ وہ ان کی خریداری ہے، وراثت، صدقہ یا وصیت وغیرہ کی بنا پر مالک ہوا ہو، حتیٰ کہ اگر ان میں سے ایک اس کی اور دوسرا اس کے چھوٹے بچے کی ملکیت میں ہو تو ان دونوں میں سے ایک کو دوسرے کے بغیر فروخت

کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس کے دو چھوٹے بچے ہوں، دونوں میں سے ایک اس کے ایک بیٹے کی ملکیت میں اور دوسرا دوسرے کی ملکیت میں ہو تو مد کیلئے دونوں میں سے کسی کو فروخت کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ کراہت ایسی تفریق میں ہے جو ایک ہی ملکیت میں پائی جائے، اور اگر ایک شخص کی ملکیت نے دونوں کو جمع نہ کیا ہو، تو بیع دونوں کی تفریق کا باعث نہ ہوگی کیونکہ وہ دونوں بیع سے قبل بھی متفرق تھے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب دونوں میں سے ایک اس کی اور دوسرا مکاتب کی ملکیت میں ہو اس لئے کہ یہاں بھی دونوں کو ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع نہیں کیا گیا ہے، کیونکہ مکاتب اپنی کمائی کے معاملے میں آزاد لوگوں کے حکم میں ہے۔ لہذا اس کے مالک مختلف شمار ہوں گے اور اگر ان میں سے ایک اس کی اور دوسرا اس کے اجازت یافتہ غلام کی ملکیت میں ہو پھر اگر تو اس پر اتنا قرض ہو جو اس کی کمائی کو گھیر لے تو آقا کیلئے کوئی حرج نہیں کہ وہ اس غلام کو جو اس کے پاس ہو فروخت کر دے۔ امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر تو یہ حکم ظاہر ہے، اس لئے کہ آقا قرض دار غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہے، لہذا اس کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا نہیں پایا گیا اور صاحبین کے نزدیک اس لئے کہ اگرچہ وہ اس کا مالک ہے لیکن اس کی ملکیت کے ساتھ اس کے قرض خواہوں کا تعلق ہے، تو چونکہ وہ اس کیلئے بمنزلہ اجنبی کے ہے، لہذا معنوی طور پر دونوں کا ایک کی ملکیت میں اکٹھا ہونا نہیں پایا گیا۔

اور اگر اس پر قرض نہ ہو تو آقا کیلئے مکروہ ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو فروخت کرے اس لئے کہ اس کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا پایا گیا ہے اور اگر دونوں میں سے ایک اس کی اور دوسرا اس کے مضارب کی ملکیت میں ہو تو ان دونوں کو الگ کرنے میں مضائقہ نہیں۔ اس لئے کہ مضارب کا مال اگرچہ مضارب کی ملکیت نہیں ہے، لیکن اس کیلئے اس میں طاقتور حق ہے حتیٰ کہ مضارب کی جگہ رب امال کا اور رب المال کی جگہ مضارب کا بیع کرنا از روئے استحسان جائز ہے، تو چونکہ رب المال اجنبی کی طرح ہے۔ لہذا ایک ہی شخص کی ملکیت میں ان کا اکٹھے ہونا نہیں پایا گیا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے بڑی باندی کو اس شرط پر فروخت کیا کہ اس کو تین دن تک خیار ہوگا، پھر وہ اس مدت خیار میں اس کے چھوٹے بیٹے کا مالک ہو گیا تو اس صورت میں اس کا بیع کو جائز ہونے کی اجازت دینا یا اجازت نہ دینا (کہ اس سے بھی بیع جائز ہو جاتی ہے) مکروہ ہے تا آنکہ مدت گزر جائے۔ بلکہ وہ اس بیع کو فسخ کر دے تا آنکہ دونوں کے درمیان تفریق ہو جائے، اس لئے کہ بائع کا خیار شے کی ملکیت کے زائل ہونے سے مانع ہے، لہذا باندی بدستور اس کی ملکیت میں رہے گی۔ پھر جب وہ اس کے چھوٹے بیٹے کا مالک ہو گیا تو وہ دونوں ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہو گئے، لہذا اجازت دینا دونوں کے درمیان تفریق کا باعث ہونے کی وجہ سے مکروہ ہوگا۔ اور اگر اس نے باندی کو اس شرط پر فروخت کیا کہ خریدار کو تین دن تک خیار ہوگا پھر اسی مدت میں بائع اس کے چھوٹے بچے کا مالک ہو گیا تو مشتری کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ اس بیع کو جائز قرار دے یا اس کو فسخ کرے، اس لئے کہ باندی بائع کی ملکیت سے بغیر کسی اختلاف کے خارج ہو گئی ہے، اس لئے کہ ہمارے ائمہ کے مابین کسی اختلاف کے بغیر مشتری (خریدار) کا خیار سامان کو بائع کی ملکیت سے خارج

ہونے مانع ہے اور مشتری کی ملکیت میں اس کے داخل ہونے میں اختلاف ہے۔ تو چونکہ دونوں مملوک ایک ہی شخص کی ملکیت میں اکٹھے نہیں ہوئے، لہذا یہ اجازت دینا دونوں میں تفریق کا باعث نہ ہوگا۔ اور اگر خیار مشتری کیلئے ہو اور اس کا کوئی بیٹا مشتری کے پاس ہو تو بغیر شک کے یہ اجازت مکروہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں اجازت دینا دونوں میں تفریق نہیں، بلکہ دونوں کے ایک ہی ملکیت میں جمع ہونے کا باعث ہے۔

رہا اس کا فسخ کرنا تو وہ بھی مکروہ نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر تو یہ مسئلہ سمجھنا مشکل نہیں ہے اس لئے کہ باندی ابھی مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی کیونکہ ان کے اصول پر مشتری کا خیار بیع کو اس کی ملکیت میں جانے سے مانع ہے، لہذا اس صورت میں بیع کا فسخ اس کی ملکیت میں دونوں کا اکٹھے نہ ہونے کی بنا پر باعث تفریق نہ ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اگرچہ باندی مشتری کی ملکیت میں داخل ہوگئی ہے، لیکن اس کو فسخ کرنا اس کا حق ہے، لہذا اس کو بیع کی اجازت پر مجبور کرنا اس کے حق کو باطل کرنا ہے، جو جائز نہیں ہے، لہذا اسے اس کو فسخ کرنے کی اجازت ہوگی۔

۵۔ ایک ہی شخص کا دونوں غلاموں کا مکمل طور پر مالک ہونا: لہذا اگر وہ ان دونوں میں سے ایک ایک حصہ کا مالک ہو تو اس کیلئے دونوں میں سے کسی ایک میں اپنے حصہ کو دوسرے کے بغیر فروخت کرنا مکروہ نہ ہوگا۔ کیونکہ یہاں بیع مطلقاً تفریق کا باعث نہیں ہوئی، اس لئے کہ ایک پہلو سے اس سے پہلے ہی دونوں کے مابین تفریق موجود تھی، لہذا یہ صورت تفریق سے علی الاطلاق ممانعت کے حکم کے تحت داخل نہ ہوگی۔

۶۔ دونوں میں سے ہر ایک مانع کے وقت بیع کا محل ہونا: لہذا اگر دونوں میں سے کوئی ایک بیع کا محل ہونے سے خارج ہو گیا، جیسے کہ غلام کو مدبر بنانے یا باندی کو ام ولد بنادینے وغیرہ سے تو ایسی صورت میں دوسرے کی فروخت میں منہایت نہ ہوگا اگرچہ اس سے دونوں میں تفریق ہو جاتی ہو۔ وجہ یہ ہے کہ اس کیلئے دونوں کو بیچنا مشکل ہے اور اگر دوسرے غلام کو فروخت کرنے سے اسے روک دیا گیا تو اس سے مالک نقصان ہوگا اور دونوں میں تفریق کی کراہت شرعاً ایک زائد نقصان کو دور کرنے کیلئے ہے لہذا اس کو اس سے بے نقصان کے ذریعے دور کرنا جائز نہ ہوگا۔

۷۔ دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ دوسرے کے حق کا متعلق نہ ہونا: اور اگر ایسا ہو جیسے کہ دونوں میں سے ایک پر قرض ہو، اس طرح کہ اس نے کسی مال تلف کر دیا ہو یا اس نے کسی انسان کے خلاف کوئی جنایت (زیادتی) کی ہو یا دونوں کو کسی ایک نے خریدا ہو پھر دونوں میں سے ایک میں اس نے کوئی عیب پایا اور اسے واپس لے لیا تو تفریق مکروہ نہ ہوگی، بلکہ اسے اس قرض کی بنا پر فروخت کر دیا جائے گا۔ اور جنایت میں اسے واپس لے لیا جائے گا۔ اور اس کو کسی عیب کی بنا پر واپس کر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہاں دونوں کو تفریق سے روک دینے میں اس کو زائد نقصان ہوگا نہ غلام کو چھپنے والے نقصان سے زیادہ قوی ہے اور یہ نقصان اس کے حق کا ابطال ہے نہ جائز نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے مروی ہے کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک جنایت کرے تو مالک کیلئے تمیز ہے کہ وہ اس کا فدیہ ادا کرے اس لئے کہ اس میں دونوں کے حقوق کی رعایت ہے اور نقصان کا ازالہ بھی ہے اور یہ بات از روئے عقل اور شرع اچھی ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر دونوں میں سے کسی ایک کو ایک شخص نے خریدا پھر ان دونوں میں

سے کسی ایک میں اس نے کوئی عیب پایا تو وہ دونوں کو واپس کر دے یا دونوں کو روک لے، اس کیلئے یہ جائز نہیں کہ وہ صرف عیب والے کو واپس کرے۔ اس لئے کہ خاص طور پر اسی کو واپس کرنا دونوں میں تفریق کرنا ہے جو ان کو نقصان پہنچاتا ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ کسی نے دروازے کے دو پاٹ خریدے یا دو موزے یا جوتی کا جوڑا خریدا پھر دونوں میں سے کسی ایک میں عیب پایا تو اس صورت میں وہ صرف عیب دار کو واپس نہ کرے، اس لئے کہ اس صورت میں خصوصی طور پر بائع کو نقصان ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

۸۔ ان دونوں کے مالک کا مسلمان ہونا: لہذا اگر کافر ہو تو اس کیلئے دونوں میں تفریق کرنا مکروہ نہ ہوگا پھر خواہ مالک آزاد ہو یا مکاتب یا اجازت یافتہ، مگر مقروض یا غیر مقروض غلام یا بچہ ہو یا بڑا اور خواہ وہ دونوں غلام مسلمان ہوں یا کافر یا دونوں میں سے ایک مسلمان اور کافر ہو اس لئے کہ جن دلائل کا ہم نے ذکر کیا ہے وہ دونوں میں تفریق کی کراہت میں فرق نہیں کرتے۔ یعنی منقول دلائل بھی اور عقلی دلائل بھی۔

اگر کوئی حبلی دار الاسلام میں امان لے کر داخل ہوا اور اس کے ہمراہ دو چھوٹے غلام تھے یا ان میں سے ایک چھوٹا اور دوسرا بڑا تھا اور وہ دونوں آپس میں محرم ہوں یا اس نے ان دونوں کو دارالسلام میں اس کے مالک سے خریدا جو اس کے ہمراہ دارالسلام میں امان لے کر آیا ہو، پھر اس نے دونوں میں سے ایک کو فروخت کرنے کا ارادہ کیا تو مسلمان کیلئے اس کے خریدنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور اگر اس نے دارالسلام کے کسی مسلمان یا ذمی سے انہیں خریدا ہو یا کسی ایسے حبلی سے جو کسی اور کی پناہ اور امان لے کر دارالسلام میں داخل ہوا ہو انہیں خریدا تو مسلمان کیلئے دونوں میں سے ایک کو خریدنا مکروہ ہے۔ دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ سابقہ صورت میں ضرورت نے تفریق کی کراہت کو دور کر دیا ہے اس لئے کہ اگر اس نے انہیں نہ خریدا تو تب وہ انہیں لے کر دارالحرب چلا جاتا، لہذا اس کا یہ عمل مسلمانوں کے خلاف مدد ہوتا جبکہ دوسری صورت میں یہ ضرورت معدوم ہے اس لئے کہ اسے ان کی بیع پر مجبور کیا گیا ہے اور ان کا دارالحرب کے ساتھ جامنے کا کوئی امکان نہیں، لہذا اس سے ضرورت منہقق نہ ہوگی۔

۹۔ دونوں کا تفریق پر راضی دغوش نہ ہونا: لیکن اگر دونوں راضی ہوں تو تفریق مکروہ نہ ہوگی۔ اس طرح کہ ایک بچہ بلوغت کے قریب ہو جس کی بنا پر وہ اپنی بیع پر راضی ہو اور اس کی ماں بھی راضی ہو جائے تو دونوں کی رضامندی سے اسے فروخت کیا جاسکتا ہے اس لئے کہ دونوں کو الگ کرنے کی کراہت نقصان (ضرر) کی بنا پر ہے تو جب وہ دونوں اس بیع پر راضی ہو گئے تو اس سے واضح ہو گیا کہ اس میں ان کیلئے کوئی نقصان نہیں، لہذا یہ مکروہ نہ ہوگا، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس کی ملکیت میں کسی چھوٹے بچے کے ساتھ اس کا کوئی ایک قریبی محرم آجائے، لیکن اگر اس کے ہمراہ اس کے ایک سے زیادہ قریبی رشتہ دار ہوں، جن میں سے ہر ایک بچے کا ذی رحم محرم ہو تو یہ حالت دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ اس کے ماں باپ ہوں گے یا اس کے علاوہ کوئی اور رشتہ دار۔ اگر تو وہ دونوں ماں باپ ہوں تو بغیر اختلاف کے اس کے اور ان دونوں کے مابین تفریق کرنا مکروہ ہوگا۔ اور اگر ان کے علاوہ کوئی اور ذی رحم محرم ہوں تو پھر اگر دونوں میں سے کوئی ایک بچہ کے زیادہ قریب اور دوسرا اس سے دور ہو یا پھر دونوں رشتہ داری میں یکساں ہوں، پھر اگر تو دونوں میں سے ایک بچے کے زیادہ قریب ہو تو بچے

اور دور کے رشتہ دار کے مابین تفریق کرنے میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ قریبی رشتہ دار کی شفقت بچے کو دور کے رشتہ دار کی شفقت سے بے نیاز کر دیتی ہے۔ لہذا اس تفریق میں بچے کو کوئی نقصان نہ ہوگا۔ خواہ ان دونوں بڑوں کی رشتہ داری کی جہت ایک جیسی ہو، جیسے باپ کی موجودگی میں دادا اور ماں کی موجودگی میں دادی و نانی یا خالہ یا ماموں یا دونوں کی جہت مختلف ہو، جیسے ماں اور پھوپھی اور چچا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کے اور ان دونوں کے درمیان تفریق کرنا مکروہ ہے خواہ ان کی رشتہ داری کی جہت کیسی بھی ہو، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کو بچے پر شفقت ہوتی ہے اور اس کے علیحدہ کرنے سے یہ شفقت ختم ہو جائے گی۔ اور اگر وہ دونوں بڑے رشتہ دار قرابت میں یکساں ہوں تو پھر دیکھا جائے گا کہ اگر تو ان دونوں کی قرابت کی جہت ایک ہی ہو جیسے دو پھپھیاں یا دو خالائیں یا باپ اور ماں کی طرف سے دو بھائی یا پھر دونوں باپ کی طرف سے ہوں یا دونوں ماں کی طرف سے ہوں تو قیاس یہ ہے کہ بچے اور ان دونوں میں سے کسی ایک میں تفریق کرنا مکروہ ہوگا۔ یہی امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے، مگر استحسان یہ ہے کہ مکروہ نہیں ہے، جبکہ بچے کے ہمراہ کوئی ایک قریبی رشتہ دار رہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو بچے پر علیحدہ علیحدہ شفقت ہوتی ہے، لہذا دونوں میں سے کوئی ایک شفقت میں دوسرے کے قائم مقام نہیں ہوتا۔ اسی طرح بعض اوقات دونوں میں سے کسی ایک کو بچے پر دوسرے سے زیادہ شفقت ہوتی ہے، لہذا دونوں کو اس سے الگ کرنا از روئے اصل یا از روئے مقدار شفقت میں کمی کا سبب ہوگا جو اس کے حق میں شفقت کا نقصان ہے، لہذا ایسا کرنا مکروہ ہوگا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں تفریق کی قرابت شفقت کا ذریعہ ختم ہو جانے سے بچے کو جو نقصان ہوتا ہے اس کی بنا پر ہے تو جب قرابت کی جہت اور بچے سے دونوں کی رشتہ داری یکساں ہو تو ایسی صورت میں دونوں میں سے ایک کی موجودگی میں معنوی طور پر اس کی شفقت اسے حاصل رہے گی، بخلاف اس صورت کے جب دونوں کی رشتہ داری کی جہت ایک دوسرے سے مختلف ہو، کیونکہ قرابت کی جہت مختلف ہو جانے کی بنا پر شفقت بھی مختلف ہوگی جس کی رو سے ان میں سے ہر ایک سے جو شفقت حاصل ہوگی وہ دوسرے سے حاصل نہ ہوگی، لہذا اس کو الگ کرنا بچے کے حق میں نقصان کا باعث ہوگا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ چھ بہنیں یا چھ بھائی ہوں جن میں سے تین بڑے اور تین چھوٹے ہوں تو ان میں سے ایک چھوٹے کو ایک بڑے کے ہمراہ فروخت کرنے میں مضائقہ نہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر بچے کے ہمراہ اس کے دو علمی والد ہوں اس طرح کہ انہوں نے اس بچے کے والد ہونے کا دعویٰ کیا تا آنکہ ان کی اس بچے سے نسب ثابت ہوگئی پھر وہ تمام لوگ ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہو جائیں تو قیاس یہ ہے کہ قرابت ایک ہونے کی بنا پر دونوں میں سے ایک کی بیع مکروہ نہ ہوگی، یعنی والد ہونے کی قرابت جیسے دو چچا یا دو خالائیں۔ اور استحسان یہ ہے کہ ایسا کرنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ ان دونوں میں سے ایک اس کا حقیقی والدین باپ ہے، لہذا حقیقی طور پر ان دونوں میں سے ایک کے ساتھ اس کا نسب ثابت ہے، لیکن دعوے میں ان کے یکساں ہونے کی بنا پر ہم نے انہوں نے اس کے نسب ثابت ہونے کا فیصلہ دیا ہے، لیکن یہ حقیقت ہے کہ ان میں سے اس کا باپ ایک ہی ہے، لہذا اگر دونوں میں سے کسی ایک کو اس نے فروخت کر دیا تو اس میں یہ اشکل ہوگا کہ اس نے بچے کے والد کو فروخت کیا ہے جس کی وجہ سے اس سے دونوں میں تفریق ثابت ہو جائے گی۔

بخلاف اس صورت کے جب چھوٹے بچے کا باپ اور ماں اس کے ساتھ جمع ہوں کہ اس صورت میں دونوں میں سے ہر ایک کی فروخت مکروہ ہے، کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کی قرابت ثابت شدہ ہے جس کی بنا پر اس کو فروخت کرنا چھوٹے بچے اور بڑوں میں سے ایک کے ساتھ اس کی یقینی طور پر تفریق ہوگی، لہذا یہ مکروہ ہے۔

اور اگر دونوں بڑوں کی قرابت کی جہت مختلف ہو، جیسے پھوپھی خالہ کے ساتھ اور چچا ماموں کے ساتھ اور حقیقی بھائی باپ یا ماں کی طرف سے بھائی کے ساتھ یا اسی طرح کی کوئی اور رشتہ داری ہو تو ان کی تفریق مکروہ ہوگی۔ اس لئے کہ جو رشتہ دار باپ کی طرف سے قرابت میں بچے کے قریب ہو وہ باپ کے قائم مقام ہو سکتا ہے اور جو رشتہ دار ماں کی جانب سے اس کے قریب ہو وہ ماں کے قائم مقام ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ بچے کے ہمراہ اس کا والد اور ماں ہوں اور اگر ایسا ہو تو ان میں تفریق مکروہ ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اگر کوئی عورت قید کر لی گئی اور اس کی گود میں چھوٹی لڑکی ہو اور وہ دونوں ایک ہی شخص سے حصہ میں آگئیں اور عورت کا یہ گمان ہو کہ وہ اس کی بیٹی ہے تو ان دونوں میں تفریق مکروہ ہوگی۔ اگرچہ تمام احکام میں محض اس کے دعویٰ سے نسب ثابت نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ روایات قیدیوں کی تفریق کی کراہت کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور بچے کا قیدی عورت کا بچہ ہونا صرف اس کے دعویٰ سے ظاہر ہوتا ہے، لہذا تفریق کے معاملے میں یہ روایات اس کے قول کو قبول کرنے پر دلالت کرتی ہیں، نیز اس لئے بھی کہ یہ بات دیانت کے باب سے ہے اور اکیلی عورت کا قول دیانت کے معاملات میں خصوصی طور پر احتیاط کے طریقے پر چلنے کیلئے قبول کیا جاتا ہے۔ اور اگر چھوٹی بچی قید کرنے والے کے ہاتھ میں بڑی ہوگئی اور وہ بڑی عورت سے مجامعت کرچکا ہو اور یہ معلوم نہ ہو کہ بڑی عورت نے چھوٹی بچی کو دودھ پلایا تھا یا نہیں تو مناسب ہوگا کہ وہ چھوٹی لڑکے کے قریب نہ جائے، اگرچہ اس کا اس سے نسب ثابت نہ ہوا ہو، محض اس کے دعویٰ کی بنا پر، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ نسب یا رضاع وغیرہ کی بنا پر اس کی بیٹی ہو، لہذا وہ ازروئے احتیاط اس کے قریب بھی نہ جائے، گو حکماً (فیصلے میں) اسے قریب جانے سے نہیں روکا جاسکتا۔ اس لئے کہ ایک عورت کا قول حقوق العباد میں معتبر نہیں ہوتا اور اگر وہ چھوٹی بچی قید کئے جانے کے وقت اس کی گود میں نہ ہو تو ایسی صورت میں اس کو الگ کرنے اور جماع میں دونوں کو جمع کرنے میں مضائقہ نہیں، اس لئے کہ جب قید کے وقت وہ اس کی گود میں نہ تھی تو اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ وہ حکم میں اس کی ماں ہے، لہذا اس کا قول سرے سے قبول نہ ہوگا۔

اور اگر قیدیوں میں سے کسی شخص نے کسی بچہ کے بارے میں، خواہ وہ بچہ ہو یا بچی، یہ دعویٰ کیا کہ وہ اس کا بیٹا ہے تو اس کا قول قبول کیا جائے گا اور اس سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا۔ خواہ دارالاسلام میں پناہ لینے سے قبل ہو یا اس کے بعد ہو۔ البتہ ضروری ہے کہ اس کا یہ دعویٰ تقسیم یا اس کی ملکیت میں بذریعہ بیع وغیرہ آنے سے پہلے ہو۔ اس لئے کہ اس شخص کا دعویٰ صحیح ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس سے اس کا نسب ثابت ہو جاتا ہے، لہذا اس کا اثر تفریق کی کراہت میں ظاہر ہوگا خواہ بچہ قید کے وقت اس کے ہاتھ میں ہو یا نہ ہو، بخلاف عورت کے دعویٰ کے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب عورت نے یہ دعویٰ کیا کہ اس کے ہمراہ جو بچہ ہے وہ اس مرد سے ہے اور وہ اس کا خاوند ہے اور اس نے اس کی تصدیق کی تو دونوں کے درمیان زوجیت دونوں کے ایک دوسرے

کی تصدیق کرنے کی بنا پر ثابت ہو جائے گی، جبکہ بچے کا دونوں سے نسب ثابت ہو جائے گا۔ اور بچے اور ان دونوں میں سے کسی ایک میں جدائی کرنا مکروہ ہوگا، اس لئے کہ وہ ان دونوں کے اقرار کے مطابق وہ ان کا بیٹا ہے۔

اور اگر مال غنیمت حاصل کرنے والوں میں سے کسی ایک نے تقسیم یا بیع سے قبل یہ دعویٰ کیا کہ قیدیوں میں سے چھوٹا بچہ اس کا بیٹا ہے تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا۔ پھر دیکھا جائے اگر تو اس کے ساتھ اسلام کی کوئی علامت ہو تو وہ مسلمان ہوگا اور وہ غلام نہ ہوگا اور اگر اس کے ساتھ اسلام کی کوئی علامت نہ ہو تو مدعی سے اس کا نسب ثابت ہوگا، لیکن وہ غلام ہوگا۔ اس لئے کہ اگرچہ اس سے نسب کے اثبات اور تعلق کی نسبت میں اس کا دعویٰ صحیح ہے، لیکن وہ (نی الحقیقت) صحیح نہیں ہے، لہذا اس کی غلامی کے حق میں اس کا (اعتبار) نہیں ہے اس لئے کہ اس دعویٰ میں دوسرے غنیمت پانے والے مجاہدین کے حق کا ابطال لازم آتا ہے جس کی بنا پر دوسرے کے حق کو باطل کرنے میں اس کی تصدیق نہ کی جائے گی۔ اور یہ بات جائز ہے کہ انسان اپنی ذات کے حق میں اقرار کے معاملے میں سچا سمجھا جائے، لیکن وہ دوسرے کے حق میں وہ سچا نہیں ہو سکتا جبکہ اس کا دعویٰ دوسرے کے حق کو باطل کرنے پر مشتمل ہو، جیسے کہ اگر کوئی شخص کسی انسان کے غلام کی آزادی کا دعویٰ کرے پھر وہ اس کو خرید لے۔ تو اس کی خریداری درست ہوگی اور وہ اس پر آزاد ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو خرید پھر اس نے اس کے آزاد ہونے کا اقرار کیا تو اس کا اقرار اپنے حق میں صحیح ہوگا حتیٰ کہ وہ اس پر آزاد ہو جائے گا، لیکن وہ اس کے بائع کے حق میں درست نہ ہوگا، حتیٰ کہ اس کیلئے جائز نہ ہوگا کہ اس کے بائع کی طرف قیمت کے ساتھ رجوع کرے اور اس کیلئے بہت سی مثالیں ہیں، واللہ اعلم۔

فصل

بہس شے کے ساتھ تفریق حاصل ہوتی ہے

وہ بیع کے ذریعے اس کا مالک ہوتا ہے اس لئے کہ اس سے انس اور شفقت کی منفعت کا سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے۔ یہی حکم وراثت اور مال غنیمت میں تقسیم کا بھی ہے۔ اس لئے کہ تقسیم بھی دوسرے کو مالک بنانے سے خالی نہیں ہوتی، خصوصاً ایسی شے میں جس کی کوئی مثل نہ ہو، لہذا اس کے ذریعے تفریق حاصل ہو جائے گی، جس کی بنا پر یہ بات مکروہ ہوگئی۔ پھر اس بات میں کوئی مضائقہ نہیں کہ دونوں میں سے کوئی ایک آزاد کر دیا جائے یا مکاتب بنادیا جائے، اس لئے کہ آزاد کرنا دوسرے کو مالک بنانا نہیں ہے بلکہ وہ ملکیت کا ازالہ یا اس کو استیفاء تک پہنچانا ہے، لہذا اس سے جدائی ثابت نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر اس نے اسے آزاد کر دیا تو وہ اپنے ساتھی کے ساتھ رہ کر انس اور اس سے حسن سلوک کر سکتا ہے۔ لہذا اس کو آزاد کرنا دونوں کے درمیان جدائی والانا نہ ہوگا۔ یہی حکم مکاتب کا ہے، اس لئے کہ کمالی کے اعتبار سے مکاتب آزاد ہوتا ہے، تو چونکہ اس کی بنا پر انس و فیروہ کی منفعت قسم نہ ہوگی، لہذا یہ حالت دونوں میں جدائی کا باعث نہ ہوگی، واللہ اعلم۔

لیکن اگر وہ جدائی ہو تو آزادی کا فائدہ جدائی کے ضرر (نقصان) سے بڑھ کر ہے، جس کی بنا پر معنوی طور پر یہ نقصان نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے دونوں میں سے ایک کو آزاد کرنے والے کے ہاتھ پر فروخت کیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مکروہ ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مکروہ نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ وعدہ پورا کرنا مکارم اخلاق میں سے ہے تو مشتری (خریدار) کی حالت سے بظاہر یہ ثابت ہوتا ہے کہ وہ اپنا وعدہ پورا کرے گا، لہذا جدائی ضرر (نقصان) ہونے سے خارج ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس کے بالمقابل ایسا نفع ہے جو اس سے بڑا ہے، یعنی اس کی آزادی۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ آزاد کرنا بیع کی شرط نہیں ہے، اس لئے کہ اگر وہ شرط ہوتا تو بیع کا فاسد ہونا ثابت ہو جاتا، تو چونکہ یہاں آزادی کا ارادہ کرنا باقی رہا اور اس کے ازالے کا نفاذ لازم نہیں ہے، لہذا بیع ان کے درمیان تفریق کا ذریعہ رہی۔ حتیٰ کہ اگر مشتری نے کہا اگر میں نے اس کو خریدا تو وہ آزاد ہے۔ پھر اس نے اس کو خریدا تو فقہاء نے کہا ہے کہ بالاجماع مکروہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کی خریداری کے بعد یقینی طور پر آزاد ہو جائے گا لہذا بیع ممکنہ ضرر یعنی نقصان کا باعث ہونے سے خارج ہو جائے گی۔

فصل

اس بیع کا حکم جس کے ذریعے تفریق ہوتی ہے کہ آیا وہ جائز ہے یا نہیں

اس کے متعلق علماء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بیع جائز ہے اور وہ فی نفسہ حکم کیلئے مفید ہے، لیکن وہ مکروہ ہے اور بائع دونوں کو جدا کرنے کی بنا پر گناہ گار ہوگا اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ والدین اور ان کے بچوں کی صورت میں یہ بیع فاسد ہے اور باقی ذوی الارحام کے بارے میں جائز ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام صورتوں میں بیع باطل ہے۔ انہوں نے ان روایات سے استدلال کیا ہے جو ہم نے اوپر تفریق کی ممانعت کے سلسلے میں نقل کی ہیں۔ یا ایسی روایات جو نبی کے قائم مقام ہیں اور بیع دونوں کو جدا کرنے والی ہے اس لئے وہ ممنوع ہوگی۔ اور ممنوع بیع ملکیت کے ثبوت کیلئے اس کا سبب نہیں ہو سکتی، جیسے کہ ان تمام بیوع کا جن کے متعلق ممانعت آئی ہے یہی حکم ہے۔ امام صاحب کے اصول کے مطابق تو امام ابو یوسفؒ نے والدین اور ان کے بچوں کی صورت میں اس کے فاسد ہونے کا اس لئے قول اختیار کیا ہے کیونکہ ان کو الگ الگ کرنے کی شدید ممانعت آئی ہے، جیسا کہ ہم اوپر نقل کر آئے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ:

واحل الله البيع وحرم الربوا (البقرة ۲۷۵:۲) اور اس نے بیع کو حلال اور ربوا کو حرام ٹھہرا ہے۔

نیز اسی طرح کے بیع کے بارے میں دوسری نصوص، جو علی العموم اور علی الاطلاق بیع کے جواز کی متقاضی

۴۔ سامان کو آگے جا کر خریدنے والے کی بیع: (منلقی السلع)

اس کی تشریح میں اختلاف ہے، بعض نے کہا ہے کہ کسی شخص کو جب کسی قافلے کی آمد کا پتہ چلے جو بڑے تجارتی سامان کے ہمراہ آرہا ہو تو کوئی شخص اس کو راستے میں جا کر ملے اور ان کے پاس جو بھی خورد و نوش (میرہ) کا سامان ہو وہ خریدے اور وہ شہر میں واپس آکر اسے مرضی کی قیمت پر فروخت کرے کہ یہ خریداری مکروہ ہوگی، اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

لا تملقوا السلع حتی تبسط الاسواق
تم راستے میں سامان کو جا کر نہ ملو تا آنکہ وہ بازاروں
میں پھیلا دیا جائے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب شہروالوں کو اس کے ذریعے نقصان پہنچے، جیسے کہ شہر والے خشک سالی اور قحط سالی وغیرہ میں ہوں، لیکن اگر یہ بات ان کیلئے نقصان دہ نہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور بعض فقہاء فرماتے ہیں کہ اس کی تشریح یہ ہے کہ کوئی شخص ان کو جا کر ملے پھر وہ ان سے وہ سامان شہر کی نسبت سے بھاؤ خرید لے اور قافلے والوں کو شہر کے بھاؤ کا علم نہ ہو اور یہ بھی مکروہ ہے خواہ اس سے شہروالوں کو نقصان ہوتا ہو یا نہ۔ اس لئے کہ اس نے انہیں دھوکہ دیا ہے۔ اور دونوں صورتوں میں خریداری جائز ہے اس لئے کہ یہ بیع فی نفسہ جائز ہے اور اس کی ممانعت لغیرہ ہے اور وہ سابقہ تشریح کی روشنی میں عوام کو اور دوسرے قول کی روشنی میں سامان کے مالک کو دھوکہ دینا ہے۔

۵۔ کسی کی لگائی ہوئی قیمت سے زیادہ قیمت لگا کر خریدنا:

جس کی صورت یہ ہے کہ دو افراد ایک دوسرے سے بھاؤ تاؤ کریں پھر بائع نے اپنے سامان کے عوض قیمت طلب کی اور مشتری بھی اس قیمت پر راضی ہو گیا، پھر کوئی اور خریدار آگیا اور وہ اس نے پہلے شخص کی قیمت میں داخل اندازی کی اور اس سے اس سے زیادہ قیمت پر یا اسی قیمت پر خرید لے تو یہ مکروہ ہے اس لئے کہ روایت ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

لا یستام الرجل علی سوم اخیه ولا یخطب
کوئی شخص اپنے بھائی کی قیمت پر سودا نہ خریدے اور
نہ اپنے بھائی کے پیغام نکاح کی جگہ پیغام نکاح دے۔

دوسری روایت میں ہے۔ ”اور کوئی شخص اپنے بھائی کی قیمت پر قیمت نہ لگائے“ یہ ممانعت بیع میں موجود کسی معنی کی بنا پر نہیں، بلکہ اسے تکلیف دینا ہے، لہذا نفس بیع جائز ہوگی اور اس کی خریداری کرنا جائز ہوگا، لیکن یہ بات مکروہ ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب بائع اس کی لگائی ہوئی قیمت پر یعنی جس قیمت پر خریدار نے اسے طلب کیا ہے فروخت کیلئے مائل ہو جائے، لیکن اگر وہ اس کی قیمت کی طرف مائل نہ ہو تو اس میں دوسرے کیلئے کوئی حرج نہیں کہ وہ اسے خریدے اس لئے کہ اس صورت میں یہ اپنے بھائی کے بھاؤ پر بھاؤ لگانا نہیں ہے لہذا یہ اس

ممانعت کے تحت نہ آئے گا، اس لئے بھی کہ اس میں دوسرے کو تکلیف دینا نہیں پایا جاتا، بلکہ وہ تو بیع من یزید (بولی والی) ہے، لہذا یہ مکروہ نہیں ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک پیالہ اور ایک کھل بولی پر بیع من یزید (بیلاقی) کے طریقے پر فروخت کیا تھا اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کوئی مکروہ بیع نہیں کر سکتے تھے۔

یہی حکم نکاح کا ہے کہ اگر کسی نے کسی عورت کو پیغام نکاح دیا اور اس کا دل اس کی طرف مائل ہو گیا تو دوسرے شخص کیلئے اس کو پیغام نکاح دینا جائز، مگر مکروہ ہے جیسا کہ ہم نے روایت نقل کی، البتہ اگر اس کا دل اس کے پیغام کی طرف مائل نہ ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

۵۔ باغیوں، فتنہ پروازوں اور ان کے لشکروں میں جا کر ہتھیار فروخت کرنا:

اس لئے کہ ان کو ہتھیار فروخت کرنا ان کی گناہ اور زیادتی میں مدد کرنے کے مترادف ہے، جو ممنوع ہے اور وہ شے جس سے ہتھیار بنائے جاتے ہیں جیسے کہ لوہا وغیرہ، تو اس کی فروخت مکروہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ لڑائی کیلئے تیار شدہ شے نہیں ہے، لہذا اس میں امانت کا معنی ثابت نہ ہوگا۔ اور اس کی مثال اس لکڑی کی فروخت ہے جو مزار (آلہ موسیقی) بنانے کی اہلیت رکھتی ہو کہ یہ مکروہ نہیں اگرچہ مزار کی فروخت مکروہ ہے۔

ب: بیع سے متصل مکروہ امور

۱۔ اختکار: (ذخیرہ اندوزی)

ہم اختکار کے متعلق احکام باب الکراہت میں بیان کر آئے ہیں۔ اس مقام کے ساتھ اس کو ملا کر پڑھنا زیادہ بہتر ہے۔

۲۔ نجش:

وہ یہ کہ کوئی شخص بیع کی تعریف کرے اور اس کی قیمت لگائے مکروہ خود نہ خریدنا چاہتا ہو، بلکہ وہ صرف دوسرے کو سنانے کیلئے ایسا کرے تاکہ وہ اس کی زیادہ قیمت اگائیں تو یہ مکروہ ہے، اس لئے کہ مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے نجش سے منع کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ مسلمان بھائی کو نقصان پہنچانے کیلئے سازباز ہے۔ یہ علم اس وقت ہے جب وہ اسے اس کی منطقی قیمت پر مانگے، لیکن اگر اس نے اس کے سامان کو کم قیمت پر لینا چاہا اور کسی شخص نے فرضی گاہک بن کر مداخلت کی تاکہ اس کی قیمت منطقی قیمت تک پہنچ آئی تو یہ بات مکروہ نہ ہوگی، اگرچہ یہ منطقی گاہک خود اس کو خریدنا نہ چاہتا ہو، واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

بیع کا حکم

بیع نے علم، اطلاع، اس وقت تک کہ ممکن نہیں، جب تک کہ ہم بیع کی اقسام کو الگ الگ بیان نہ کریں۔

تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ حکم کے حق میں بیع یا تو صحیح ہوگی اور یا پھر فابعد ہوگی نیز یا تو باطل ہوگی یا پھر موقوف ہوگی۔

۱۔ بیع صحیح کا حکم:

پھر صحیح بیع میں یا تو (کسی ایک یا دونوں کیلئے) خیار ہوگا اور یا پھر اس میں خیار نہ ہوگا۔ وہ بیع جس میں خیار نہ ہو اس کے بہت سے احکام ہیں۔ ان میں سے کچھ احکام اصل اور کچھ اس کے توابع میں سے ہیں۔ اصلی احکام پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

ا: اصلی حکم کا بیان ب: اس کی صفت کا بیان

۱۔ اصلی حکم کا بیان:

اس کا اصلی حکم خریدار کیلئے مبیع اور بائع کیلئے قیمت (زر اعتبار) میں فوری طور پر ملکیت کا ثبوت ہے لہذا بیع کے حکم اور اس سے متعلقہ احکام و مسائل کے جاننے کیلئے مبیع اور ثمن (مقررہ قیمت) کا جاننا ضروری ہے جس پر دو عنوانات کے تحت بحث ہوگی:

۱ مبیع اور ثمن (مقررہ قیمت) کا بیان

۲ دونوں سے متعلقہ احکام و مسائل

تفصیل حسب ذیل ہے:

۱ مبیع اور ثمن (مقررہ قیمت) کا بیان:

پس ہم کہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ہی کہنے کی طاقت دینے والا ہے کہ لفظ مبیع اور ثمن ہمارے ائمہ کرام کے اصول پر ایسے اضداد الفاظ میں سے ہیں جو مختلف معانی پر بولے جاتے ہیں پس مبیع بنیادی طور پر اس شے کا نام ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جائے اور ثمن (زر اعتبار) بنیادی طور پر اس شے سے عبارت ہے جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو اور اگر کسی غرض کی بنا پر اس اساسی مفہوم میں تبدیلی کا احتمال ہے اس طرح کہ جو شے متعین ہونے کا احتمال نہ رکھتی ہو وہ شے مبیع ہو جائے گی جیسے مسلم فیہ اور جو شے اس کا احتمال رکھتی ہو وہ ثمن (زر اعتبار) ہو جائے گی جیسے کہ بیع سلم میں راس المال اگر وہ حین ہو، جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

امام زفر کے اصول پر اس کا حکم یہ ہے اور یہی امام شافعی کا بھی قول ہے کہ مبیع اور ثمن (مقررہ قیمت) ایسے باہم مترادف الفاظ میں سے ہیں جن کا ایک ہی شے پر اطلاق ہوتا ہے، البتہ احکام میں ایک شے دوسرے سے مختلف ہوتی ہے، جبکہ وہ حرف باء کے ساتھ مستعمل ہو۔

جب اس اصولی بحث کا پتہ چلے یا تو اب ہم کہتے ہیں کہ درہم اور دینار ہمارے ائمہ کرام کے اصول پر

اثمان (زر اعتبار) ہیں جو استحقاق کے معاملے میں باہمی معاملات میں متعین نہیں ہوتے۔ خواہ ان کی تعین بھی کر لی جائے، حتیٰ کہ اگر اس نے کہا میں نے تجھے یہ کپڑا ان درہموں کے عوض یا اس رنار کے عوض فروخت کیا تو مشتری کیلئے جائز ہوگا کہ وہ مشارالہ کو خود رکھ لے اور اس کی مثل بائع کو دے دے لیکن وہ جنس، نوع، صفت اور مقدار کی ضمان (تاوان) کیلئے متعین سمجھے جاتے ہیں، حتیٰ کہ تاوان کی صورت میں اس پر جنس، نوع، مقدار اور صفت کے معاملے میں مشارالہ (جنس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو) کی ہم مثل شے کو ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اور اگر مشارالہ (زر اعتبار) ہلاک ہو جائے تو اس سے عقد باطل نہ ہوگا۔ امام زقر اور امام شافعی کے نزدیک اشارہ کرنے سے ان کی تعین ہو جاتی ہے، حتیٰ کہ بائع مشتری سے مشارالہ درہموں کا مستحق ہو جاتا ہے، جیسے کہ تمام مشارالہ اشیاء (اعیان) میں یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ قبضے سے قبل تلف ہو جائیں تو عقد باطل ہو جائے گا جیسے کہ تمام اشیاء (اعیان) میں یہی حکم ہے۔ ان دونوں ائمہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع اور ثمن دونوں کا ایک ہی جگہ استعمال ہوتا ہے جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تَشْتَرُوا بِإِبَانِي ثَمَنًا قَلِيلًا (البقرة: ۲۱۲) اور میری بات کے عوض کم قیمت حاصل نہ کرو۔

کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے خرید کردہ شے کو جو بیع ہے ثمن (مقررہ قیمت) قرار دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے۔ ثمن (زر) بیع اور بیع ثمن ہے، اسی لئے لفظ شراء (خریداری) کا ذکر بیع (فروخت) کے نام سے کیا جاسکتا ہے۔ لہذا جاتا ہے "شریت الشيء" (میں نے اس کو فروخت کیا) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَبَشِّرُوهُ بِنِمْنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمٍ مَعْلُودَةٍ (یوسف) اور انہوں نے اس کو چند گھٹیا درہموں کے بدلے خریدا۔ (۲۰:۱۲)

کہ یہاں شروع کا مطلب ہے انہوں نے اس کو بیچ دیا۔ نیز اس لئے بھی کہ کسی شے کا ثمن (زر اعتبار) اس کی قیمت ہے اور شے کی قیمت وہ ہوتی ہے جو اس کے قائم مقام ہو۔ اسی لئے اسے قیمت کہا جاتا ہے کیونکہ وہ دوسرے شے کی جگہ قائم مقام ہوتی ہے اور ثمن اور ثمن (قیمت اور شے) دونوں میں سے ہر ایک شے دوسری کے قائم مقام ہوتی ہے اس لئے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک شے اس کا ثمن (قیمت) اور بیع (فروخت) ہے۔ اس لئے کہ جو اس بات کی دلیل ہے کہ ثمن (قیمت) اور بیع میں از روئے لغت کوئی فرق نہیں ہے اور بیع وہ شے ہے جو متعین کرنے سے متعین ہو جائے تو یہی حکم ثمن کا ہے اس لئے کہ وہ بیع ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ثمن (مقررہ قیمت) افوی طور پر اس شے کا نام ہے جو کسی کے ذمہ ہو۔ الفراء سے یہی قول ہے: "ثمن ہے جو لغت کے امام ہیں" نیز اس لئے بھی کہ دونوں میں سے ایک کو ثمن اور دوسرے کو عرف لغت اور عرف شرع میں بیع کہا جاتا ہے۔ اور ناموں (الفاظ) کا اختلاف بنیادی طور پر معانی کے اختلاف پر مبنی ہے۔ البتہ دونوں میں سے ایک کو دوسرے کی جگہ "تو-ما" (وسیع معانی کی رو سے) استعمال ہوتا ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک لفظ دوسرے کے بالقابل ہوتا ہے، لہذا دونوں میں سے ایک لفظ مقابلے کا مضمون پائے جانے کی بنا پر ایک دوسرے پر بولا جاتا ہے، جیسے کہ برائی کے بدلے کو برائی اور زیادتی کے بدلے کو زیادتی کہا جاتا ہے۔ رہا "یقینی" مضمون تو وہ وہی ہے جو ہم نے بیان کیا۔ اور جب قیمت اس شے کا نام ہو تو اس کے ذمہ ہے تو

اس میں اشارے کی بنا پر تعین کا احتمال نہیں ہے تو چونکہ شے (عین) کی استحقاق کے حق میں حقیقی طور پر تعین صحیح نہیں ہے، لہذا اسے مشار الیہ کی جنس، 'نوع' صفت اور مقدار کا کنایہ سمجھا جائے گا۔ تاکہ بقدر امکان عقل مند شخص کا تصرف صحیح ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ یہاں تعین مفید نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ ہر وہ معاوضہ جو بامعاوضہ معاملات میں متعین کرنے والے سے طلب کیا جائے اور جس کی مثل کا پورا پورا وصول کرنا ممکن ہو تو وہاں تعین شے (عین) استحقاق کے حق میں مفید نہ ہوگی، لہذا یہ تعین اس کے حق میں لغو ہوگی اور جنس، 'نوع' صفت اور مقدار کے بیان میں معتبر ہوگی اس لئے کہ انکے حق میں تعین مفید ہوتی ہے۔ پھر ہمارے نزدیک درہم اور دینار ہر حالت میں اس شے کی قیمت (اثمان) ہیں جو ان کے بالمقابل ہو خواہ ان دونوں پر حرف باء (بمعنی عوض) داخل ہو یا وہ ان کے بالمقابل پر داخل ہو، اس لئے کہ وہ کسی حالت میں بھی متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے، لہذا وہ ہر حالت میں قیمت ہوں گے۔

ان دونوں کے سوا جو اموال ہیں اگر تو وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل نہ ہو، جیسے ایک دوسرے سے مختلف عددی شے اور گز سے ماپ کر دی جانے والی کوئی شے، تو وہ ہر حالت میں بیع ہے اس لئے کہ وہ اس کی تعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہیں، بلکہ ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، ماسوا اس کے کہ وہ کوئی عین ہو، بجز اس کپڑے کے جو عقد سلم میں اس کی وصف کے ساتھ میعادى طور پر فروخت کیا جائے۔ اس لئے کہ وہ تو اس کے ذمہ بطور قرض ثابت ہو جاتا ہے اور استحسان کی رو سے خلاف قیاس ہونے کے باوجود بطریق سلم بیع ہوتا ہے۔ اس لئے کہ لوگوں کو عقد سلم میں اس کی ضرورت ہے۔ اسی طرح جب اس کی عقد سلم کے علاوہ میعادى فروخت میں صفت بیان کی گئی ہو تو وہ اس کے ذمہ ازروئے استحسان قرض قیمت کے طور پر واجب الادا رہتا ہے۔ اور اگر وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو، جیسے کیلی اور موزون اور ایک دوسرے سے ملتی جلتی عددی اشیاء تو اگر تو اس کیلی اور موزون شے کے بالمقابل کوئی درہم اور دینار ہو تو وہ بیع ہے اور اگر اس کے بالمقابل ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو، جن کا ہم نے ذکر کیا تو اس صورت میں دیکھا جائے گا اگر تو وہ کیلی یا موزون شے متعین ہو جاتی ہو، تو وہ بیع ہوگی اور اگر وہ معین نہ ہو تو اس میں حرف باء کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔ جس پر وہ داخل ہو وہ ثمن (قیمت) ہے اور دوسری شے بیع ہوگی اور اگر دونوں میں سے ایک معین ہو اور دوسری کسی وصف کے ساتھ موصوف ہو یا دونوں میں سے ہر ایک شے موصوف ہو تو اس میں بھی حرف باء کے ساتھ فیصلہ کیا جائے کہ جس شے پر حرف باء داخل ہو وہ ثمن اور دوسری شے بیع ہوگی۔

رانج الوقت پیسے (فلوس):

رہے رانج الوقت پیسے تو اگر تو ان کا خلاف جنس شے کے ساتھ تبادلہ ہو تو وہ ثمن (قیمت) ہیں، اسی طرح اگر ان کا ہم جنس پیسوں کے ساتھ گنتی میں مساویانہ طور پر تبادلہ کیا جائے، تب بھی یہی حکم ہے اور اگر ان کا ہم جنس پیسوں کے عوض گنتی میں کمی بیشی کے ساتھ تبادلہ کیا جائے تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بیع ہیں۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ ہر حالت میں ثمن (قیمت) ہیں، واللہ عزوجل اعلم۔

ب: بیع کے ساتھ متعلقہ احکام:

(۱) اگر بیع منقولہ شے (Movable Property) ہو تو بالاجماع قبضے سے قبل اس میں تصرف جائز نہیں اور زمین یا (Immovable Property) ہونے کی صورت میں اختلاف ہے اور قیمت میں قبضے سے قبل تصرف کرنا درست ہے۔ ماسوائے بیع سلم اور بیع صرف کے۔

امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو زر ثمن کوئی عین (شے) ہو تو اس میں قبضے سے پہلے تصرف کرنا جائز نہیں ہے۔ یہ بات ان کے اصول پر درست ہے۔ اس لئے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک زر ثمن (قیمت) اور بیع مترادف الفاظ میں سے ہیں، جن کا اطلاق ایک ہی مسمیٰ (ذات) پر ہوتا ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک شے بیع ہے، اور کسی بیع کو قبضے سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے اور اگر وہ قرض ہو تو اس کے متعلق ان سے دو اقوال مروی ہیں۔ ایک قول کی رو سے اس میں بھی تصرف جائز نہیں ہے اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے غیر مقبوض شے کو فروخت کرنے سے منع کیا ہے، لہذا یہ روایت عین اور قرض دونوں کو شامل ہوئی۔ ہمارا استدلال حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے مروی ایک روایت سے ہے کہ انہوں نے ایک مرتبہ خدمت نبوی میں حاضر ہو کر عرض کیا کہ ”یا رسول اللہ ہم لوگ بقیع میں اونٹ فروخت کرتے ہیں اور ہم درہموں کی جلاہ دینار وصول کرتے ہیں تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر وہ اسی دن کے بھاؤ کے مطابق ہو اور تم اسی وقت جدا ہو جاؤ اور تمہارے درمیان کوئی حق باقی نہ رہے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔“ کہ یہ روایت اس کے ثمن (قیمت) کے کسی شے سے تبادلے کے بارے میں نص ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ قرض پر قبضہ عین (شے) پر قبضے کے ساتھ ہوتا ہے اس لئے کہ نفس قرض پر قبضہ ممکن نہیں ہے، کیونکہ وہ ایسے عینی مال سے عبارت ہے جو اس کے ذمہ واجب الادا ہوتا ہے۔ یا وہ فعل سے عبارت ہے اور ان میں سے ہر ایک شے میں حقیقی طور پر قبضہ کا تصور نہیں ہو سکتا، لہذا اس پر قبضہ اس کے بدل (معاوضے) پر قبضے سے ہوتا ہے، یہ قرض پر قبضہ ہے لہذا جس عین (شے) پر قبضہ کر لیا گیا ہو وہ قبضہ کنندہ پر قابل ضمانت ہے اور مقبوض منہ (من لی طرف سے قبضہ کیا گیا ہے) اس کے ذمہ اسی جیسی مالیت والی شے ہے، لہذا وہ دونوں اشیاء ایک دوسرے کا قیاس (بدلہ) ہوں گی۔ یہی قرضوں پر قبضے کا طریقہ ہے اور یہ بات دونوں صورتوں میں یعنی خواہ قبضہ کی ہوئی شے اس کے ذمہ واجب الادا شے کی جنس سے ہو یا خلاف جنس سے فرق نہیں کرتی، اس لئے کہ ایک دوسرے کا بدلہ (قیاس) ہونا لازمی طور پر اس کی مالیت ہونے سے متحقق ہوتا ہے اور تمام اموال مالیت کے مضمون میں ایک ہی جنس ہیں اور اس سے یہ واضح ہوا کہ حدیث میں مذکورہ شے سے مراد عین (شے) ہے قرض نہیں۔ اس لئے کہ قبضہ شے کی بیع سے مماثلت اس بات کی تقاضی ہے کہ بیع ایسی شے ہوئی چاہئے جس پر قبضہ کا احتمال ہو اور نفس قرض پر قبضے کا احتمال نہیں ہے، بیساکہ ہم نے بیان کیا، لہذا مذکورہ مماثلت اس کو شامل نہ والی، اختلاف عقد سلم اور عقد صرف ہے۔

رہا عقد صرف تو وہ اس لئے کہ صرف کے دونوں طرف کے معاوضے ایک پہلو سے بیع اور ایک پہلو سے زر ثمن (قیمت) ہیں اس لئے کہ بیع الیہ بیع کا ہونا ضروری ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ اسمائے اضافیہ میں سے ہے

اور ان میں سے کوئی ایک بدل (معاوضہ) بیع قرار دیئے جانے میں دوسرے سے بہتر نہیں ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک کو ایک پہلو سے بیع اور دوسرے پہلو سے قیمت (ثمن) قرار دیا جائے گا۔ تو اس پہلو سے کہ وہ ثمن ہے اس میں دوسرے ثمن (قیمت بننے والی اشیاء) کی طرح قنہ سے قبل تصرف جائز ہے۔ اور اس پہلو سے کہ وہ بیع ہے اس میں تصرف جائز نہیں ہے۔ تو ہم نے ازراہ احتیاط حرمت والی جانب کو ترجیح دی ہے جبکہ مسلم فیہ ہونے کی صورت میں اس میں اس لئے تصرف جائز نہیں ہے کہ وہ ازروئے نص بیع ہے، اور منقولہ بیع کو قبضے سے پہلے تبدیل کرنا جائز نہیں ہے اور اس المال بیع کے عین شے ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ تبادلے کی حرمت کے حق میں ازروئے شریعت ملحق ہو جاتا ہے، تو جس نے تمام اموال میں اس کے ملحق ہونے کا دعویٰ کیا ہے، دلیل پیش کرنا اس کے ذمہ ہے۔

اسی طرح قرض میں قبضے سے پہلے تصرف جائز ہے۔ طحاویؒ نے لکھا ہے کہ جائز نہیں ہے انہوں نے قرض اور تمام دیون (قرضوں) میں فرق کیا ہے جو یہ ہے کہ قرض دینا شے کو عاریت پر دینا ہے، تبادلہ نہیں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں ہے کہ اس میں میعاد لازم نہیں ہوتی۔ جیسے کہ عاریت میں یہی حکم ہے، اور اگر وہ تبادلہ ہوتا تو اس میں میعاد ضروری ہوتی۔ اسی طرح اس کے باپ، وصی، مکاتب اور اجازت یافتہ غلام کو اس کا اختیار نہیں ہوتا، حالانکہ یہ تمام لوگ تبادلے کا حق رکھتے ہیں۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر اسے تبادلہ کہا جائے تو وہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ اس میں ربا مستحکم ہو جائے گا جو عین (شے) کا قرض پر اضافہ ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ تو اسے عاریت پر دینا ہے اور عاریت میں عین (شے) کو واپس کرنا ضروری ہوتا ہے۔ اور اس کے تبادلے سے یہ بات حاصل نہیں ہوتی۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ فی الحقیقت قرض دینا شے کو اس کی مثلی شے سے تبدیل کرنا ہے اس لئے کہ قرض لینے پر وہی شے واجب ہوتی ہے جو بطور قرض (دین) اس کے ذمہ ہو نہ کہ اس کی عین، لہذا اس میں اس کو تبدیل کرنے کا احتمال پایا جاتا ہے، جیسے کہ تمام قرضوں میں ہے۔ اس لئے اس کا جواز ایسی شے کے ساتھ مختص ہے جس کی کوئی مثل ہو جیسے کہ کوئی کیلی، موزون یا ایک دوسرے کے قریب گنی جانے والی شے، یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قرض لینے والے پر اسی جیسی شے کی واپسی ضروری ہے جو اس نے قرض پر لی ہو نہ کہ بعینہ اسی شے کی واپسی البتہ اس میں اس کی مثلی شے کو عین شے کے قائم مقام ٹھہرایا جاتا ہے، جیسے کہ گویا اس نے اس شے (عین) کے ساتھ ایک مدت تک استفادہ کیا ہو، اور پھر اسے لوٹا دیا ہو، لہذا یہ ایسے قرض (دین) کے مشابہ ہوگا جو تلف ہو جائے، واللہ عزوجل اعلم۔

(۲) بائع کو اپنے پاس غیر موجود شے کی بیع جائز نہیں ہے۔ ماسوائے عقد سلم کے، جبکہ ایسے نقدی کے عوض خریداری جائز ہے جو خریدار کے پاس موجود نہ ہو اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ ”آپؐ نے ایک مرتبہ ایک یہودی سے غلہ ایسی نقدی (ثمن) کے عوض خریدا جو آپ کے پاس موجود نہ تھی اور آپؐ نے اس کے پاس اپنی زرہ رهن رکھوا دی۔“ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا میں نے تجھ سے گندم کا ایک قفیز دس درہم یا دس دینار کے عوض خریدا اور اس نے گندم کی تعریف بیان کی، لیکن اس نے سلم کی شرائط کا ذکر نہ کیا یا اس نے کہا میں نے تجھے یہ درہم یا دینار گندم کے ایک قفیز کے عوض فروخت کیا اور اس نے اس کی وصف بیان کیا لیکن سلم کی شرائط کا ذکر نہ کیا تو یہ بیع جائز نہ ہو، اس لئے

کہ درہم اور دینار کا کسی بھی شے سے مقابلہ (تبادلہ) کیا جائے وہ ہر صورت ٹمن (زر اعتبار) ہیں تو چونکہ ان کے بالمقابل جو شے ہے وہ جمع ہے، لہذا وہ ایسی شے کو فروخت کرنے والا ہے جو اس کے پاس غیر موجود ہے اور جو شے انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کو فروخت کرنا ماسوائے خصوصی طور پر بیع سلم کے جائز نہیں ہے، جبکہ انہوں نے عقد سلم کی شرائط کا ذکر نہیں کیا۔ اور اگر اس نے اس بیع میں سلم کی شرائط کا ذکر کیا تو ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک جائز ہوگا، اگرچہ اس نے اس کا لفظ سلم کے ساتھ ذکر نہ کیا۔ اور امام زفر کے نزدیک جائز نہیں، جب تک اس کا لفظ سلم کے ساتھ ذکر نہ کیا جائے، صحیح ہمارا قول ہے۔ اس لئے کہ عقد سلم ایک قسم کی بیع ہے، البتہ وہ ایسی بیع ہے جو چند شرائط کے ساتھ مختص ہے تو جب اس نے اس پر عمل کیا تو اس نے عقد سلم پر عمل کیا ہے اگرچہ اس نے یہ لفظ بولا نہیں ہے۔ اور اگر اس نے دینار کے بدلے دینار پر یا دس درہموں کا دس درہموں کے عوض یا دینار کا دس درہموں کے عوض بغیر ان کی تعبیر کے عقد صرف کیا اور دونوں کے پاس ان میں سے کوئی شے بھی موجود نہ ہو پھر دونوں نے ایک دوسرے سے قرض لیا پھر انہوں نے ایک دوسرے کی شے پر قبضہ کیا اور وہ ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اس لئے کہ درہم اور دینار ہر حالت میں اثمان (زر اعتبار) ہیں، لہذا ان میں سے ہر ایک شخص ایسی قیمت کے عوض اس کی خریداری کرنے والا ہوگا جو اس کے پاس غیر موجود ہے، نہ کہ فروخت کرنے والا۔ اور یہ بات جائز ہے البتہ اس پر دو طرفہ قبضہ ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ عقد صرف ہے۔ اور اگر دونوں نے خالص چاندی کا چاندی کے ساتھ، ان کی اعیان کی غیر موجودگی میں، سودا کیا اور ان کے پاس ان میں سے کوئی شے موجود نہ ہو پھر دونوں نے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے قبل قرض لیا اور پھر انہوں نے ایک دوسرے کی شے پر قبضہ کیا پھر وہ ایک دوسرے سے الگ ہوئے تو اس کے جواز میں دو روایات ہیں۔ کتاب صرف میں ہے کہ یہ بیع جائز ہے اور اس کو انہوں نے ہنزہ ڈھالے ہوئے درہم اور دینار کے قرار دیا ہے۔ اور کتاب المضاربہ میں اسے المروض (سامان) کی طرح قرار دیا گیا ہے۔ اس طرح کہ انہوں نے کہا ہے مضاربہ جائز نہیں ہے تو اس روایت کے مطابق بیع جائز نہیں ہے اور یہ احتمال ہے کہ ان دونوں روایتوں میں اس طرح موافقت پیدا کی جائے کہ کتاب صرف کی روایت کو ایسی جگہ پر محمول کیا جائے جہاں چاندی کی ڈلی ڈھالے گئے درہم و دینار کی طرح رائج ہو اور کتاب المضاربہ والی روایت کو ایسی جگہ پر محمول کیا جائے جس میں اس کا رواج نہ ہو۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستسط ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا ”میں نے تجھے یہ غلام اتنے گندم کے کدوں کے عوض فروخت کیا“ اور اس نے ان کی وصف بیان کی تو یہ صورت جائز ہے اس لئے کہ اس نے وصف بیان کی کئی گندم کو ٹمن (زر اعتبار) قرار دیا ہے۔ اس طرح کہ اس نے اس پر حرف باء داخل کیا ہے لہذا دوسری شے جمع ہوگی، لہذا یہ غلام کی گندم کے عوض فروخت ہے جو اس کے ذمہ موصوف ہے، لہذا یہ بیع جائز ہوگی۔ اور اگر اس نے کہا ”میں نے تجھ سے اس غلام کے عوض اتنے گندم خریدی“ اور اس نے اس کی وصف بیان کی تو یہ عقد جائز نہ ہوگا، ماسوائے طریقہ سلم کے، اس لئے کہ اس نے غلام کو حرف باء کی دلالت کے ساتھ ٹمن (زر اعتبار) بنادیا ہے، لہذا یہاں گندم جمع ہوگی۔ جس کی بنا پر وہ ایسی شے کو فروخت کرنے والا ہوگا جو اس کے پاس موجود نہیں ہے، لہذا یہ بات ماسوائے طریقہ سلم کے جائز نہیں ہے جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے کہا میں نے تجھے یہ گندم قفیز کے بدلے قفیز اس شرط کے ساتھ فروخت کی کہ وہ ایک قفیز ہے اور اس کو ادھار کیا۔ یا اس نے کہا میں نے تجھے یہ گندم اس شرط پر کہ یہ قفیز ہے جو کے دو قفیز کے عوض فروخت کی اور اس کو ادھار کیا تو اس کی یہ بیع جائز ہے۔ اس لئے کہ اس نے دونوں میں سے عین (شے) کو بیع بنایا ہے اور قرض جو بطور ادھار اس کے ذمہ ہے وہ ثمن ہے کہ اس پر اس نے حرف ”با“ داخل کیا ہے، لہذا یہ بیع جائز ہوگی لیکن ان دونوں میں سے قرض (دین) پر قبضہ کرنا دونوں کے ایک دوسرے سے الگ ہونے سے قبل شرط ہے۔ اس لئے کہ بیع کے جائز ہونے کی شرط یہ ہے کہ دونوں کا جدا ہونا عین کے بدلے عین پر قبضہ کے بعد ہو اور یہ بات دونوں کی طرف سے قرض پر قبضہ کی صورت میں پوری ہوتی ہے اس لئے کہ قرض قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتا۔ اور اگر دونوں نے قرض پر قبضہ کیا پھر وہ دونوں عین (شے) پر قبضہ سے قبل مجلس سے الگ ہو گئے تو یہ عقد جائز ہوگا اس لئے کہ وہ عین کے بدلے عین پر قبضہ کے بعد الگ ہوئے ہیں۔ اور اگر اس نے کہا میں نے تجھ سے گندم کا ایک قفیز گندم کے اس قفیز کے عوض خریدا اور اس نے اس کی وصف بیان کیا (بہذا القفیز من الحطة) یا اس نے کہا میں نے تجھ سے جو کے دو قفیز اس گندم کے عوض (بہذا الحطة) خریدے اس شرط پر کہ وہ قفیز ہے اور ان کی اس نے وصف بیان کی تو یہ بیع جائز نہ ہوگی اگرچہ وصف کردہ شے مجلس میں موجود ہو، اس لئے کہ اس نے دونوں میں سے وصف کردہ شے کو بیع قرار دیا ہے اور دوسری شے کو زر (ثمن) جس کا قہینہ حرف باء ہے لہذا وہ ایسی شے کا بائع ہے جو اس کے پاس موجود نہیں ہے اور جو شے انسان کے پاس موجود نہ ہو اس کی فروخت ماسوائے طریقہ سلم کے درست نہیں ہے اور اس کو سلم قرار دینے کی کوئی صورت نہیں ہے اس لئے کہ کیلی شے کی کیلی شے کے عوض بیع سلم جائز نہیں ہوتی۔

اور اگر انہوں نے ایک دوسرے سے وصف کردہ کیلی شے کی وصف کردہ کیلی شے کے عوض اور وزن کی جانے والی موصوف شے کی موزون موصوف شے کے عوض بیع کی جو اس کے متعین کرنے سے متعین ہو جائے جیسے کہ اس نے کہا ”میں نے تجھے گندم کا ایک قفیز جس کی وہ وصف بیان کرے گندم کے ایک قفیز کے عوض فروخت کیا“ یا اس نے کہا میں نے تجھے ایک سیر شکر جس کی اس نے وصف بیان کی ایک سیر شکر کے عوض جس کی اس نے وصف بیان کی فروخت کی اور ان کے پاس کوئی بھی شے موجود نہ ہو بعد ازاں انہوں نے قرض لیا اور ایک دوسرے کی شے پر قبضہ کر لیا پھر وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ جس کے ساتھ (عربی عبارت میں) حرف با متصل ہو وہ زر (ثمن) اور دوسری شے بیع ہوتی ہے، لہذا وہ ایسی شے کا بائع ہوگا جو اس کے پاس موجود نہیں ہے۔ جس کی وجہ سے یہ بیع جائز نہ ہوگی، ماسوا اس کے کہ وہ بیع سلم ہو اور بیع سلم کسی مثلی شے میں جائز نہیں ہوتی، اس لئے کہ یہ کیلی شے کی کیلی شے کے ساتھ اور ایسی موزون شے کی جو متعین ہو جائے ہم وزن متعین ہو جانے والی موزون شے کے ساتھ بیع سلم ہے اور ان میں سے ہر ایک صورت ناجائز ہے، واللہ اعلم۔

اسی اصول پر ایسے قرض کے عوض جو کسی پر واجب الادا ہو کسی معین یا غیر معین شے کی خریداری کا حکم تخریج ہوتا ہے، خواہ اس نے اس پر قبضہ کیا یا نہ کیا۔ اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ قرض دو حال

سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ درہم ہوں گے یا دینار یا پیسے یا پھر کوئی کیلی یا وزن کی جانے والی یا کسی تلف شدہ شے کی قیمت۔ اگر تو وہ درہم یا دینار ہوں پھر اس نے اس کی عین (شے) کے عوض کوئی شے خرید لی تو خریداری جائز ہوگی اور خریدار کا قبضہ اس صورت میں شرط نہ ہوگا اس لئے کہ یہ قرض کے بدلے کسی عین (شے) کی خریداری کے بعد جدا ہونا ہے جو ایسی تمام صورتوں میں جو ”رباء السینہ“ کو متضمن نہ ہوں جائز ہے اور یہاں یہ اس کو متضمن نہیں۔

یہی حکم اس وقت ہے جب قرض کیلی یا کوئی وزن کی جانے والی یا تلف ہونے والی شے کی قیمت ہو جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس نے اپنے قرض کے عوض جو درہم ہوں کسی شے کو جو غیر عین ہو خرید جیسے اس نے ان کے عوض دیناروں یا پیسوں کو خرید یا وہ پیسے ہوں پھر اس نے ان کے عوض درہموں کو یا دیناروں کو یا پیسوں کو خرید تو یہ خریداری جائز ہوگی، لیکن اس مجلس میں مشتری کا قبضہ شرط ہوگا، تاکہ قرض کے بدلے قرض پر دونوں کا الگ الگ ہونا نہ پایا جائے، اس لئے کہ خریدی ہوئی شے اس پر قبضہ کے بغیر متعین نہیں ہوتی۔ اور اگر اس کا قرض درہم یا دینار یا پیسے ہوں پھر اس نے ان کے عوض کسی کیلی یا موصوف یا وزن کی جانے والی موصوف شے کو یا موصوف کپڑے کو اوتار قیمت پر خرید تو یہ خریداری جائز نہ ہوگی، اس لئے کہ درہم اور دینار ہر حالت میں ذرا اعتبار ہیں۔ یہی حکم پیسوں کا ہے جب خلاف جنس شے سے ان کا تبادلہ ہو، لہذا وہ جمع نہ ہوں گے لہذا دوسری شے جمع ہوئی، اس طرح وہ ایسی چیز کا بائع ہوگا جو انسان کے پاس موجود نہیں ہے اور انسان کے پاس جو چیز موجود نہ ہو اس کی خریداری ماسوا بے بیع سلم کے جائز نہیں ہے اور بیع سلم کے طریقے پر اس کے جائز قرار دینے کی کوئی صورت نہیں اس لئے کہ اس المال (قیمت) قرض ہے، بخلاف سابقہ صورت کے، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک چیز ذرا اعتبار ہے، لہذا وہ ایسے ذرا اعتبار کے ساتھ خریداری کرنے والا ہوگا جو اس کے پاس موجود نہیں اور یہ بات جائز نہیں، لیکن یہ خریداری کی بنا ضروری ہے تاکہ دونوں کا الگ الگ ہونا قرض کے بدلے قرض کی صورت میں نہ ہو۔ اور اگر قرض کیلی یا کوئی وزن کی جانے والی چیز ہو پھر اس نے اس کو درہموں یا پیسوں کے عوض فروخت کر دیا یا پھر اس نے ان اشیاء کو قرض کے بدلے خرید لیا تو جائز ہوگا، اس لئے کہ درہم اور دینار ہر حالت میں ذرا اعتبار ہیں اور یہی حکم پیسوں کا ہے جب ان کا مقابلہ خلاف جنس شے سے ہو، لہذا وہ جنس نہیں ہے، قرض ہو ایسے ذرا اعتبار کے ساتھ اس کو خریدنے والا ہوگا جو اس کے پاس موجود نہیں اور یہ بات جائز نہیں ہے، لیکن مجلس میں قبضہ شرط ہے تاکہ یہ حالت قرض کے بدلے قرض سے ان کی جدائی پر منتج نہ ہو۔ اور اگر اس نے اس قرض کے بدلے میں کوئی کیلی شے ہو یا وزن کی جانے والی شے پر مشتمل ہو، خلاف جنس یعنی یا وزن کی جانے والی چیز خریدی تو ایسا جائز ہے تاکہ اگر اس نے اس کو ذرا اعتبار بنایا اس طرح کہ (مبلی) (یعنی اس نے اس کو مال بنالیا) یا تو خریداری جائز ہوگی، اس لئے کہ اس نے ایسے ذرا اعتبار کے ساتھ اسے استعمال کیا ہے، لہذا اس سے اس کو ذرا اعتبار ہے، لہذا یہ جائز ہوگا، لیکن مجلس میں قبضہ ضروری ہے۔ اگر اس نے اس کو استعمال نہیں کیا تو اس کے ذرا اعتبار بنانے میں اس نے مائع صرف باطریقہ استعمال کیا تو جائز نہ ہوگا اگرچہ وہ اس کو استعمال میں لائے، لہذا اس نے ایسی چیز کو فروخت لیا ہے، اس کے پاس موجود نہیں، لہذا جائز نہ ہے، لہذا بیع سلم کے لئے اس کی کوئی صورت نہیں اس لئے کہ اس مال (قیمت) قرض ہے۔

اور اگر تلف کردہ شے کی طرف سے درہموں یا دیناروں پر صلح ہوئی اور حاکم نے اس کا فیصلہ کر دیا تو جائز ہوگا اور قبضہ شرط نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ قرض کے بدلے خریداری نہیں، بلکہ اس کا نفس حق ہے اور اگر اس نے درہموں یا دیناروں پر تلف کردہ شے کی قیمت سے زیادہ پر صلح کی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صلح جائز ہوگی اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قیمت کی مقدار میں جائز ہوگی اور قیمت سے زیادہ مقدار میں باطل ہوگی اور یہ مسئلہ بھی غصب کے مسائل میں سے ہے، جس کا ہم انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ ذکر کریں گے۔

اور اگر انہوں نے کسی عین (شے) کا پیسوں کے عوض سودا کیا، جیسے کہ اس نے کہا میں نے تجھے یہ کپڑا یا گندم ان پیسوں کے عوض فروخت کی تو بیع جائز ہوگی اور وہ متعین نہ ہوں گے، اگرچہ اشارہ کر کے ان کی نعیین کردی گئی ہو حتیٰ کہ خریدار کو اجازت ہوگی کہ وہ ان کو روک لے اور ان کے ہم مثل لوٹا دے اور اگر قبضے سے قبل وہ پیسے تلف ہو گئے تو بیع باطل نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ پیسے اگرچہ وضعی طور پر زراعتبار نہیں، لیکن لوگوں کی اصطلاح کی بنا پر زراعتبار ہیں اور زراعتبار کی شان یہ ہے کہ وہ متعین نہیں ہوتے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں نے عین پیسوں کے عوض عین درہموں یا عین دیناروں کا سودا کیا تو وہ بھی متعین کرنے سے متعین نہ ہوں گے، جیسے کہ درہم اور دینار متعین نہیں ہوتے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، لیکن مجلس میں قبضہ یہاں عقد کو صحت پر برقرار رکھنے کیلئے شرط ہے۔ حتیٰ کہ اگر وہ دونوں ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کئے بغیر ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو عقد باطل ہو جائے گا اس لئے کہ دونوں قرض کے بدلے قرض پر ایک دوسرے سے جدا ہو گئے ہیں اور اگر قبضہ دونوں جانبوں میں سے ایک جانب میں پایا گیا، دوسری جانب نہ پایا گیا، پھر وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو عقد صحت اور درستگی پر برقرار رہے گا۔ اس لئے کہ قبضہ کردہ شے قبضے کی بنا پر عین ہو گئی ہے۔ لہذا یہ قرض کے بدلے عین (شے) کی خریداری پر دونوں کا جدا ہونا نہ ہوگا جو جائز ہے جب تک وہ رباء النسیئہ پر مشتمل نہ ہو اور یہاں ایک جیسی مقدار (قدر متفق) اور جنس موجود نہ ہونے کی بنا پر اس کو شامل نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب انہوں نے ایک دوسرے سے بعینہ کسی پیسے کا بعینہ پیسے کے عوض سودا کیا تو یہ دونوں پیسے متعین نہ ہوں گے اگرچہ انہوں نے اس کی نعیین کر لی ہو۔ الا یہ کہ مجلس میں قبضہ کرنا شرط ہے حتیٰ کہ مجلس میں دو طرفہ قبضہ ترک کرنے کی بنا پر یہ عقد باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ وہ دونوں قرض کے بدلے قرض کی فروخت کے بعد ایک دوسرے سے الگ ہو گئے۔

اور اگر مجلس میں دونوں طرف کے معاوضوں میں سے ایک پر قبضہ کر لیا گیا، پھر وہ دونوں دوسرے کے قبضہ سے قبل ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو الکفرخی نے لکھا ہے کہ اس سے عقد باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں جانبوں سے قبضہ کرنے کی شرط عقد صرف کی خصوصیات میں سے ہے اور یہ عقد صرف نہیں ہے۔ لہذا اس کیلئے دونوں جانبوں میں سے ایک جانب قبضہ کافی ہوگا۔ اور اس سے یہ عقد، قرض کے بدلے قرض پر دونوں کے الگ ہونے سے خارج ہو جائے گا۔

اور مختصر الطحاوی کی بعض شروح میں مذکور ہے کہ اس سے عقد باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ یہ عقد صرف ہے، بلکہ اس لئے کہ اس میں رباء النسیئہ ثابت ہو جائے گا، وہ اس طرح کہ اس میں رباء الفضل کی دونوں علتوں میں سے ایک علت یعنی ”جنس“ منحصر ہوئی ہے اور یہی قول درست ہے۔ اور اگر

انہوں نے پیسوں کا درہموں کے عوض اس شرط پر سودا کیا کہ ان میں سے ہر ایک کو ”خیار“ ہوگا اور انہوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کیا اور وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو عقد بیع باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ”خیار“ حکم کے حق میں ”عقد“ کے منعقد ہونے سے مانع ہے، جو دو طرفہ قبضے سے مانع ہے۔ جس کی بنا پر یہاں اصلاً قبضے کے بغیر دونوں کا الگ ہونا پایا گیا ہے، لہذا بیع باطل ہو جائے گی، اور اگر خیار دونوں میں سے کسی ایک کے لئے ہو تو تب بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے، اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ عقد جائز ہے۔ اس حکم کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ ”شرط خیار“ امام صاحب کے نزدیک دونوں طرف مؤثر ہوتا ہے، لہذا دونوں جانبوں میں سے ایک جانب قبضہ مؤثر ہوگا، جو عقد کے جواز سے مانع نہیں، اور یہاں محفوظ اصول یہ ہے کہ قبضے کے حق میں عقد کے کئی مراتب ہیں، مثلاً:

۱۔ ایک مرتبہ وہ ہے جس میں دو طرفہ قبضہ شرط ہے۔ یہ ”عقد صرف“ میں ہے۔

ب: دوسری صورت وہ ہے جب دونوں طرف قبضہ شرط نہیں ہوتا، جیسے کسی عین (شے) کے بدلے عین کی فروخت، ماسوائے سونے، چاندی اور عین شے کی قرض کے بدلے فروخت کے، جو رباء النسبہ کو شامل نہ ہو، جیسے کہ گندم کی درہموں وغیرہ کے عوض فروخت۔

ج۔ تیسری صورت وہ ہے جس میں ایک جانب سے قبضہ شرط ہوتا، جیسے کہ درہموں کی پیسوں کے عوض فروخت اور عین کی قرض کے بدلے فروخت، جو رباء النسبہ کو شامل ہو، جیسے کیلی شے کی کیلی شے کے عوض اور وزن کی جانے والی شے کی وزن کی جانے والی شے کے عوض فروخت۔ جب کہ قرض دونوں طرف سے زر اعتبار ہو اور قرض کی عین کے بدلے فروخت، جو عقد سلم ہے۔

اور اگر دونوں نے بعینہ ایک پیسے کی بعینہ دو پیسوں کے عوض بیع کی تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ عقد جائز ہوگا۔ اور ان میں سے ہر ایک شے متعین ہو جائے گی۔ حتیٰ کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک شے قبضے سے قبل ہلاک ہو گئی تو عقد باطل ہو جائے گا اور یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اسے کسی عیب کی بنا پر واپس کر دیا یا اس کا کوئی مستحق نکل آیا۔

اور اگر دونوں میں سے کسی ایک نے یہ چاہا کہ وہ دوسرے کو اس کی ہم مثل شے دیدے تو اسے اس کا حق نہ ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ان کی تعبیر ہوگی اور نہ بیع جائز ہوگی۔ اور ہم اس مسئلے کا ازیں قبل تمام الاصل کے ساتھ ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر دونوں نے ایک دوسرے سے غیر معینہ طور پر ایک پیسے کی دو پیسوں کے ساتھ بغیر تعبیر کے بیع کی یا دونوں میں سے ایک نے اس کی تعبیر کی، مگر دوسرے نے نہ کی تو ان سے مشہور روایت کی رو سے یہ بیع جائز نہ ہوگی۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ صورت جائز ہے۔ اور صحیح قول ظاہر روایت والا یہ ہے۔ اس لئے کہ اس حالت میں بیع یا تو سامان میں سے ہوگا اور یا زر اعتبار میں سے، اگر تو وہ سامان میں سے ہو تو سامان میں اس کی بیع جواز لی شرط ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ اور اگر وہ زر اعتبار ہو تو اس صورت میں دونوں میں مساوات شرط ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ نیز اس لئے بھی کہ اس بیع کو جائز قرار دینا غیر ضامن نفع تک بیع ہوگا۔ اس لئے کہ دونوں پیسوں کا خریدار ان دونوں پر قبضہ کر لے گا۔ یا دونوں میں

سے ایک پر نقد قبضہ کر لے گا اور دوسرے پر بغیر ضمان کے اس کی طرف باقی رہے گا جس کی بنا پر یہ ایسا نفع ہے جس کا وہ ضامن نہیں جو ممنوع ہے۔ اور اگر دونوں نے ایک پیسے کا دو پیسوں کے عوض سودا کیا اور اس میں شرط خیار رکھا تو مناسب تو یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر یہ جائز نہ ہو، اس لئے کہ یہاں پیسے سامان کی طرح ہیں اور ان کے نزدیک ان میں یہ شرط نہیں ہے، لہذا خیار اس سے مانع نہ ہوگا، واللہ اعلم۔ اور اگر اس نے کسی شے کا کھوٹے پیسوں کے عوض کسی ایسی جگہ میں سودا کیا جہاں وہ چلتے نہ ہوں تو اگر تو وہ دونوں درہم متعین ہوں تو عقد جائز ہوگا اور اگر متعین نہ ہوں، تو عقد جائز نہ ہوگا، کیونکہ اس جگہ وہ سامان (عروض) ہیں اور ان کی تعین سامان کی طرح بیع میں جواز کی شرط ہے۔

د۔ چوتھی صورت وہ جس میں بائع کیلئے بیع کو روک لینے کا حق ہوتا ہے تا آنکہ وہ زراعتبار (قیمت) پر قبضہ نہ کر لے، بشرطیکہ زراعتبار فوری واجب الادا ہو اور خریدار کو یہ حق نہیں کہ وہ قیمت کو دینے سے رک جائے تا آنکہ وہ بیع پر قبضہ کر لے۔ بشرطیکہ بیع موجود ہو ماسوا اس کے کہ بیع عقد معاوضہ کی صورت میں ہو تو چونکہ بامعاوضہ معاملات میں مساوات عام طور پر دونوں معاوضہ دینے والوں کو مطلوب ہوتی ہے اور مشتری کا حق بیع میں تعین سے متعین ہو گیا ہے اور بائع کا حق زراعتبار میں عقد کی بنا پر متعین نہیں ہوا اس لئے کہ قیمت ابھی اس کے ذمہ ہے لہذا اس کی تعین کے ساتھ متعین نہ ہوگی، ماسوائے قبضہ کے، لہذا پہلے قیمت اس کے سپرد کی جائے گی تاکہ اس کی تعین ہو جائے لہذا دونوں میں مساوات ثابت ہو جائے گی۔

اور اگر بیع مجلس سے غائب ہو تو مشتری کو حق ہے کہ وہ اس کی سپرداری سے رک جائے تا آنکہ بیع حاضر ہو جائے، اس لئے کہ قیمت کی سپرداری کا مقدم ہونا مساوات (برابری) کے تحقق کیلئے ضروری ہے۔ تو جب بیع غائب ہو تو پیشگی ادائیگی کے ساتھ مساوات ثابت نہ ہوگی۔ بلکہ بائع کا حق مقدم ہوگا اور مشتری کا حق مؤخر ہوگا۔ اس طرح کہ قبضے کی بنا پر زراعتبار ”مشار الیہ“ ہونے کی بنا پر متعین شے ہو جائے گی اور بیع متعین نہ ہوگی۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ بات جائز ہے کہ بیع ہلاک ہو جائے اور مشتری سے قیمت ساقط ہو جائے۔ لہذا اسے سپرداری کا حکم نہ دیا جائے گا تا آنکہ بیع حاضر نہ ہو، خواہ بیع اسی شہر میں ہو یا کسی اور جگہ میں۔ اس طرح کہ اس کو اس جگہ لانے میں محنت اور مشقت حاصل ہوتی ہے، اس صورت میں اور رہن کی صورت میں فرق یہ ہے کہ رہن رکھنے والا جب رہن حاضر کرنے کے بعد قرض کی ادائیگی سے رک جائے تو اس میں دیکھا جاتا ہے اگر تو وہ رہن اسی شہر میں ہو، اس طرح کہ رہن رکھنے والے کیلئے اس کو لانے میں کوئی محنت اور مشقت نہ اٹھانا پڑتی ہو تو پہلے اسے لانے کو کہا جائے گا، جیسا کہ بیع میں یہی حکم ہے اس لئے کہ یہ بات ممکن ہے کہ رہن ہلاک ہو جائے اور مرتن سے قرض اس کی مقدار میں ساقط ہو جائے۔ اور اگر وہ رہن ایسی جگہ ہو جہاں سے لانے میں اسے محنت و مشقت لاحق ہوتی ہو تو مرتن کو اسے اولاً لا حاضر کرنے کو نہ کہا جائے گا بلکہ راہن کو اولاً قرض ادا کرنے کو کہا جائے گا، بشرطیکہ وہ اس کا اقرار کرتا ہو، اس لئے کہ رہن قائم ہے تلف ہونے والا نہیں ہے۔ اور اگر اس نے دعویٰ کیا کہ وہ تلف ہو گیا ہے اور مرتن نے کہا کہ وہ موجود ہے تو مرتن کا قول قسم سمیت قبول کیا جائے گا۔ تو جب وہ قسم کھائے گا تو اسے قرض کی ادائیگی کا حکم دیا جائے گا۔

دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع ایک بامعاوضہ عقد ہے اور معاوضے والے عقد کی اساس مساوات پر

ہوتی ہے اور یہ مساوات اس وقت تک ثابت نہیں ہوتی جب تک اس کو سامنے لا کر حاضر نہ کیا جائے، جیسا کہ اوپر گزرا، بخلاف رہن کے، اس لئے کہ وہ بامعاوضہ عقد نہیں، بلکہ وہ تو ایک امانت والا عقد ہے جیسے کہ عقد ودیعت، تو مرہون شے مرتسن کے ہاتھ میں امانت ہے۔ ماسوا اس کے کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو راہن سے اس کی مقدار میں قرض ساقط ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ وہ مضمون (قابل ضمانت) ہے، بلکہ کسی اور مفہوم کی بنا پر جیسا کہ معروف ہے۔ اور اگر وہ معاوضہ نہ ہو تو قرض رہن کا معاوضہ نہ ہوگا۔ لہذا رہن کو حاضر کرنے کے ساتھ دونوں کے درمیان مساوات ثابت نہ ہوگی، بشرطیکہ وہ کسی ایسی جگہ ہو جہاں سے اس کو لا حاضر کرنے میں اسے محنت و مشقت لاحق ہوتی ہو۔

اور اگر دونوں نے کسی متعین شے کی متعین شے کے بدلے بیع کی تو وہ دونوں اکٹھے ہی ایک دوسرے کو سپرداری دیں گے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا مساوات عقد معاوضہ میں عام طور پر دونوں معاوضہ لینے والوں کو مطلوب ہوتی ہے اور یہاں اس مساوات کا ثبوت دونوں کی ایک ساتھ سپرداری میں ہے نیز اس لئے بھی کہ بیع کی سپرداری دوسرے فریق کا استحقاق ہے اور سپرداری کو مقدم کرنے میں دونوں میں سے کوئی ایک بھی دوسرے سے بہتر نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک شے بیع ہے، لہذا وہ دونوں ایک ساتھ اس کو سونپیں گے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب انہوں نے قرض کے بدلے قرض کا سودا کیا۔ تو تب بھی دونوں ایک دوسرے کو اکٹھے ہی سونپیں گے۔

یہی حکم اس وقت بھی ہے جب دونوں نے بیع سلم میں قرض کے بدلے قرض کا سودا کیا تاکہ دونوں میں مساوات ثابت ہو جائے جو "طلق معاوضات کا تقاضا ہے" نیز دونوں کے سپرداری کے استحقاق میں یکساں ہونے کی بنا پر ضروری ہے، بخلاف اس صورت کے جب دونوں نے کسی متعین شے کا قرض کے بدلے سودا کیا، اس لئے کہ قرض قبضے کے بغیر متعین نہیں ہوتا، لہذا جب تک اس کو اولا سپرد نہ کیا جائے اس وقت تک دونوں کے مابین مساوات ثابت نہیں ہوتی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، واللہ عزوجل اعلم۔

(۳) قبضے سے قبل بیع کا ہلاک ہونا، بیع کے فسخ کے ہونے کو ثابت نہیں کرتا: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بیع دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ اصل ہوگی اور یا پھر کسی اور شے کے تابع۔ تابع ہونے سے مراد یہ ہے کہ لہائی ایسا اضافہ جو بیع سے پیدا ہوا ہو، پھر اگر تو وہ بیع اصل ہو تو وہ یا تو تمام کی تمام تلف ہوگئی ہو یا اس کا کچھ حصہ۔ تلف ہوا ہوگا اور پھر وہ یا تو اس پر قبضہ سے قبل ہلاک ہوئی ہوگی یا پھر اس کے بعد تلف ہوئی ہوگی۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک صورت یا تو آسانی آفت سے ہلاک ہوئی ہوگی یا بائع یا خریدار کے یا پھر کسی اجنبی نے فعل سے۔ اگر تو وہ تمام کی تمام قبضے سے قبل کسی آسانی آفت سے ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اگر وہ بیع باقی رہی تو اس کی بنا پر خریدار سے ٹمن (زر قیمت) کا مطالبہ ضروری ہوگا اور جب وہ (بائع) اس سے زر قیمت کا مطالبہ کرے گا، اس سے بیع کی سپرداری کا مطالبہ کرے گا۔ اور وہ اس کی سپرداری سے قاصر ہے، لہذا اس سے مطالبہ منوع ہوگا، اس کی وجہ سے اس بیع کے باقی رکھنے میں فائدہ نہ ہوگا، لہذا یہ بیع فسخ ہو جائے گی۔ اور جب یہ بیع فسخ ہوگئی تو مشتری (خریدار) سے زر قیمت کا مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔ اس لئے کہ بیع فسخ ہونا اس کا فایدا ہے، نہ ہونا اس کا نقصان ہے، جب کو یا وہ کسی ہی نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ شے بیع کے

اپنے فعل سے ہلاک ہوئی ہو مثلاً کوئی جانور ہو جس نے خود اپنے آپ کو مار دیا، اس لئے کہ اس کا خود اپنا یہ فعل ہر ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے وہ کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوا ہو۔

اسی طرح اگر وہ بائع کے فعل سے ہلاک ہوا تو تب بھی بیع باطل ہو جائے گا اور مشتری سے ہمارے نزدیک زر قیمت ساقط ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ بیع باطل نہ ہوگی اور بائع کے ذمہ قیمت یا اس کی ہم مثل شے بطور ضمان واجب ہوگی۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اس نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر تلف کر دیا ہے، لہذا اس پر اس کی مثل یا اس کی قیمت واجب الادا ہوگی۔ جیسے کہ اگر اس نے اسے قبضے کے بعد ہلاک کیا ہو تو تب یہی حکم ہے اور دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں سوائے اس کے کہ قبضے سے قبل بیع بائع کے قبضہ میں ہوتی ہے اور یہ بات ضمان کے وجوب سے مانع نہیں، جیسے کہ مرتن کا یہی حکم ہے اگر مرہونہ شے اس کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع بائع کے ہاتھ میں دو میں سے ایک ضمان کے ساتھ قابل ضمان (مضمون) ہے اور وہ زر قیمت (ثمن) ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ شے اس کے قبضہ میں تلف ہو جائے تو زر ثمن مشتری سے ساقط ہو جاتا ہے لہذا وہ دوسری ضمان کے ساتھ قابل (مضمون) نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ایک ہی محل (جگہ) دو ضمانوں کو قبول نہیں کرتا۔ بخلاف رہن کے، اس لئے کہ رہن کی ضمان مرتن پر مرہونہ شے کے معنی و مفہوم کی ہوتی ہے عین شے یک نہیں، بلکہ اس کی عین شے امانت ہے حتیٰ کہ اس کا کفن اور اس کا خرچہ راہن پر ہوگا اور اختلاف کی صورت میں قابل ضمان اس کی عین ہوتی ہے لہذا قیمت کی ضمان کا واجب ہونا ایک ہی مقام کی دو ضمانوں کے ساتھ قابل ضمان (مضمون) ہونے کو منتج نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ضمان کا محل مختلف ہے بخلاف بیع کے، اور خواہ بیع حتمی ہو یا شرط خیار کے ساتھ ہو اس لئے کہ بیع بائع کے قبضے میں زر ثمن کے ساتھ دونوں حالتوں میں قابل ضمان ہے، لہذا اس کی یہ حالت اس کے دوسری ضمان کے ساتھ قابل ضمان ہونے سے مانع ہے اور اگر وہ شے مشتری کے فعل سے تلف ہوئی تو بیع فسخ نہ ہوگی اور اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو تلف کر دینے کی بنا پر وہ تمام بیع پر قبضہ کرنے والا ہو گیا ہے، کیونکہ اس کا اس کو تلف کرنا اس پر قبضہ کئے بغیر ممکن نہ تھا اور یہی اس پر قبضہ کرنے کا مفہوم ہے، لہذا اس کی قیمت مستحکم ہو جائے گی۔ اور خواہ بیع حتمی ہو یا مشتری کیلئے شرط خیار کے ساتھ ہو اس لئے کہ بغیر کسی اختلاف کے مشتری کا خیار بیع (۱) کے بائع کی ملکیت سے زائل ہونے سے مانع نہیں۔ لہذا یہ خیال قبضہ کے صحیح ہونے سے مانع نہ ہوگا، لہذا یہ قیمت کے مستحکم ہونے سے بھی مانع نہ ہوگا اور اگر بیع بائع کیلئے شرط خیار کے ساتھ ہو یا بیع فاسد ہو تو اس پر ہم مثل ضمان واجب ہوگی۔ بشرطیکہ وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو اور اگر وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل نہ ہو تو اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ بائع کا خیار سامان کو بغیر کسی اختلاف کے اس کی ملکیت میں جانے سے مانع نہیں، لہذا بیع بائع کی ملکیت کے حکم پر ہوگی اور اس کی ملکیت ہم مثل شے یا اس کی قیمت کے ساتھ قابل ضمان ہے۔ یہی حکم بیع فاسد کے ساتھ خرید کردہ بیع کا ہے کہ وہ بھی ہم مثل شے یا قیمت کے ساتھ قابل ضمان ہے اور اگر وہ شے کسی اجنبی شخص کے فعل سے تلف ہو گئی تو اس پر بلا شک و شبہ اس کی ضمان ضروری ہوگی۔

(۱) یہاں بھی سو کاتب سے "بیع" کو "بیع" لکھا گیا ہے، ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

اس لئے کہ اس نے ایسا مال جو دوسرے کا مملوک ہے اس کی اجازت کے بغیر تلف کر دیا ہے حالانکہ اس پر اس کا قبضہ نہیں تھا، لہذا وہ ہم مثل شے یا قیمت کے ساتھ قابل ضمان ہوگا۔ اور مشتری کو خیار ہوگا: وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے، تو اس سے جمع بائع کی ملکیت میں لوٹ آئے گی اور جنایت کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے گا۔ اور وہ اس کی ہم مثل شے دینے کا ضامن ہوگا، بشرطیکہ وہ ذوات الامثال میں سے ہو اور اگر وہ ذوات الامثال میں سے نہ ہو تو اس کی قیمت واجب الادا ہوگی اور اگر وہ چاہے تو بیع پر راضی ہو جائے تو وہ جنایت کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے۔ اور بائع اس سے زر قیمت کا مطالبہ کرے اس لئے کہ بائع کی ضمان کے ساتھ یہاں جمع متعین ہوئی ہے، اس لئے کہ وہ متعین شے تھی، لہذا وہی اس کی قیمت ہوگی۔ اور جمع کا تعین بائع کی ضمان میں خیار کہ واجب کرتا ہے، پھر اگر اس نے فسخ کو پسند کیا اور اس کو فسخ کر دیا اور بائع نے نقصان والے سے ضمان کا مطالبہ لیا اور اس کو ضامن ٹھہرایا تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو ضمان قیمت کی جنس سے ہو اور وہ قیمت سے زیادہ ہو تو اس کیلئے اضافہ خوشگوار نہ ہوگا، اس لئے کہ جب تک وہ اس کا مالک نہ ہو اس وقت تک اضافہ ربوا (سود) ہے۔ یہ وہ جمع نفس نفع سے اس کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے اور جس شے کا انسان مالک نہ ہو اس کا نفع پاکیزہ نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مضمون شے کے نفع سے روکا ہے، نیز اس لئے بھی کہ اس میں ربا کا شبہ پایا جاتا ہے، لہذا جس شے کا انسان ضامن نہ ہو اس کا نفع تو بدرجہ اولیٰ جائز نہ ہوگا اور اگر ضمان قیمت کی خلاف جنس سے ہو تو اضافہ اس کیلئے پاکیزہ ہوگا، اس لئے کہ ربوا جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے بیع کو پسند کیا اور اس نے نقصان کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ لیا اور اس سے ضمان لے لی تو اگر ضمان قیمت کی جنس سے ہو تو تب بھی اضافہ اس کیلئے خوشگوار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اس نے حق میں غیر مضمون نفع ہے اور جب تک وہ اس کا مالک نہ ہو وہ اس کا نفع نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ جمع اس کی ملکیت ہے اور اگر وہ اس کی خلاف جنس ہو تو اس کیلئے اضافہ خوشگوار ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر خریدی ہوئی شے غلام ہو پھر اسے قبضہ سے قبل کسی اجنبی نے قتل کر دیا، پھر اگر اس نے اسے قتل کیا، قتل آیا تو بیع فسخ نہ ہوگی اور مشتری کو فسخ بیع اور جمع دونوں کا اختیار ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ماسوا اس لئے کہ یہاں جب وہ فسخ کو پسند کرے۔ اور بیع کو فسخ کر دے تو بائع قاتل کی عاقبت سے دیت کا مطالبہ کرے گا۔ اور وہ اس کی قیمت تین سالوں میں اس سے وصول کرے گا اور اگر اس نے جمع لینے کو پسند کیا تو وہ (مشتری) قاتل کی عاقبت سے تین سالوں میں دیت کا مطالبہ کرے گا۔

اور اگر وہ قتل عمد ہو تو اس کے متعلق اختلاف ہے اور اس میں تین اقوال مروی ہیں:

امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ مشتری (خریدار) کو خیار ہوگا: وہ چاہے تو وہ بیع کو فسخ کر دے۔ اس صورت میں بائع کو قاتل سے اپنے غلام کا قصاص لینے کا حق ہوگا اور وہ چاہے تو بیع کو پسند کر لے اور اس صورت میں اسے قاتل سے قصاص لینے کا حق ہوگا۔ اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ مشتری (خریدار) کو خیار ہے: اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور جمع کو واپس بائع کی ملکیت میں لوٹا دے اور مان لے اس کا قصاص لینے کا حق نہ ہوگا، لیکن وہ قاتل کے مال میں سے تین سالوں میں اس کی قیمت وصول کر لے

اور وہ چاہے تو بیع کو پسند کرے، اور مشتری کو اس سے قصاص (بدلہ) لینے کا حق ہوگا، اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ کسی بھی حال میں قاتل پر کوئی قصاص نہیں ہے اور مشتری کو خیار ہے وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور بائع قاتل سے تین سالوں میں اس کی قیمت وصول کر لے اور وہ چاہے تو بیع کو پسند کرے اور قاتل سے تین سالوں میں اس کی قیمت وصول کرنے کیلئے اس سے تنازعہ کرے۔

امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غلام قتل کے وقت بائع کی ملکیت میں نہ تھا بلکہ وہ تو مشتری (خریدار) کی ملکیت میں تھا، لہذا یہاں کوئی ایسا سبب، جو بائع کے حق میں قصاص کے انعقاد کا باعث ہو نہیں پایا، اور مشتری کی یہ ملکیت مستقل نہ تھی، بلکہ اس کے بائع کی ملکیت میں، فسخ ہونے کی صورت میں، واپس کا احتمال تھا، لہذا اس کا قصاص لینے کی ولایت دونوں میں سے کسی کیلئے ثابت نہ ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع کیلئے قصاص لینے کی ولایت کے اثبات کی کوئی صورت نہیں جیسا کہ امام محمدؒ نے کہا ہے اور وہ یہ ہے کہ قتل ایک ایسی جگہ میں ہوا ہے جو قتل کے وقت بائع کی ملکیت نہ تھی البتہ مشتری کیلئے قتل کے وقت اس کی ملکیت ثابت تھی اور وہ اس کو لازم ہوگئی ہے اور وہ مشتری (خریدار) کے اختیار کے ساتھ مستحکم ہوگئی ہے، لہذا اس کیلئے حق قصاص لینے کا اختیار ثابت ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ فسخ اور بیع کے اختیار کرنے پر اعتبار کرتے ہوئے دونوں کیلئے قصاص لینے کی ولایت کے اثبات کا قول ممکن ہے، بیع کے اختیار کرنے پر اس لئے جیسا کہ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے اور فسخ کے اختیار پر اس لئے کہ عقد کا فسخ ہونا اس کا سرے سے ہی ختم ہونا ہے اور یہ ایسے ہی ہوکا جیسے کہ گویا وہ کبھی تھا ہی نہیں، تو اس سے ثابت ہوا کہ جنایت بائع کی ملکیت کے دوران میں واقع ہوئی ہے، لہذا اس کیلئے قصاص لینے کی ولایت (حق) ثابت ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب بیع تمام کی تمام قبضے سے قبل ہلاک ہو جائے اور وہ تمام کی تمام قبضے کے بعد ہلاک ہو پھر اگر تو وہ کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوئی یا بیع یا مشتری کے فعل سے ہلاک ہوئی تو بیع فسخ نہ ہوگی اور اس کی ہلاکت مشتری کی ملکیت میں شمار ہوگی۔ اور اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی، اس لئے کہ بیع بیع پر قبضے کی بنا پر مستحکم ہوگئی ہے، لہذا اس کی قیمت بھی مستحکم ہوگئی ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ شے اجنبی کے فعل سے ہلاک ہوئی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور مشتری (خریدار) اجنبی سے اس کی ضمان کی وصولی کیلئے رجوع کرے گا اور اس کیلئے اضافہ خوشگوار ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اضافہ ایک ایسی شے کا نفع ہے جس کا وہ ضامن ہے اور اگر وہ شے بائع کے فعل سے ہلاک ہوئی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ مشتری نے بائع کی اجازت سے اس پر قبضہ کیا ہو یا اس کی اجازت کے بغیر کیا ہو، لیکن اس کی قیمت نقد ہو یا ادھار ہو تو اس کا ہلاک کرنا اور اجنبی کا ہلاک کرنا دونوں برابر ہیں۔ اور اگر اس نے اس شے پر بائع کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا تو وہ اس کو ہلاک کرنے کی بنا پر بیع کو واپس کرنے والا ہوگا تو اس کی ضمان میں اس کی ہلاکت ہوگئی تو بیع کا بطلان واجب ہو جائے گا اور قیمت کا ساقط ہونا، جیسے کہ اگر اس نے اس کو اس وقت ہلاک کیا جب وہ اس کے قبضہ میں ہو، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب قبضے سے پہلے یا اس کے بعد تمام کی تمام بیع تلف ہو جائے، لیکن اگر بیع کا کچھ حصہ تلف ہوا پھر اگر تو ایسا قبضے سے قبل ہو اور وہ شے کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہوئی ہو تو دیکھا جائے گا

اگر تو نقصان مقدار میں ہوا جیسے کہ وہ شے کیلی ہو یا وزن کی جانے والی ہو یا گنتی جانے والی ہو تو جتنی مقدار میں اس کا نقصان ہوا ہے اتنی مقدار میں منہ فتح ہو جائے گا اور اتنا ہی حصہ قیمت سے ساقط ہو جائے گا اس لئے کہ عقد تمام مقدار پر ہوا ہے لہذا اس کے بالمقابل قیمت تھی اور تمام شے کے تلف ہو جانے سے تمام شے اور تمام قبضہ میں بیع باطل ہو جاتی ہے لہذا کچھ حصے میں اس کا ہلاک ہونا کچھ حصہ میں اس کے اور قیمت کے فتح کو مستلزم ہے اور باقی مقدار میں مشتری (خریدار) کو اختیار ہے وہ اگر چاہے تو باقی شے کو اتنی مقدار میں قیمت کے ساتھ وصول کر لے اور چاہے اس کو چھوڑ دے اس لئے کہ صفحہ (عقد بیع) اس پر متفرق ہو گیا ہے اور اگر اس میں نقصان اس کی کسی وصف میں ہوا جس سے مراد ہر وہ شے ہے جو نام لئے بغیر بیع میں داخل ہو جائے جیسے درخت کی ٹہنیاں یا پھولتے پھل اور جانور کے اعضاء و جوارح اور کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء میں ان کی عمدگی لہذا یہ بیع قطعاً فتح نہ ہوگی۔ اور نہ ہی مشتری سے قیمت کا کوئی حصہ ساقط ہوگا۔ اس لئے کہ جو بیع کے اوصاف کا ثمن (قیمت) میں کوئی حصہ نہیں ہوتا بجز اس کے کہ اس پر قبضہ یا جنایت واقع ہو جائے۔ اس لئے کہ اس صورت میں قبضہ یا جنایت کی بنا پر وہ مقصود بالذات ہو جاتی ہیں تو مشتری کو خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کر لے اور چاہے تو بیع کے عیب دار ہو جانے کے باعث نہ لے بلکہ قبضہ کی بنا پر وصول کر لے اور اگر وہ شے خود بیع کے کسی ذاتی فعل سے تلف ہوئی جیسے کہ اس نے خود اپنے آپ کو زخمی کر لیا تو بیع فتح نہ ہوگی اور مشتری (خریدار) سے کچھ بھی قیمت ساقط نہ ہوگی۔ اس لئے کہ خود اس کی اپنے خلاف جنایت ہدر (ضائع) شمار ہوتی ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ شے کسی آسانی آفت سے تلف ہو گئی ہو اور کچھ حصے کا نقصان اس کی وصف کا نقصان ہے اور اوصاف کے بالمقابل کوئی ثمن نہیں ہوتا لہذا قیمت کا کوئی حصہ ساقط نہ ہوگا۔ لیکن مشتری کو خیار ہے اگر وہ چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کر لے اور وہ چاہے تو نہ لے اس لئے کہ بیع میں تبدیلی ہو گئی ہے۔ اور اگر خرید کردہ شے دو جانور ہوں پھر دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو ہلاک کر دیا تو مشتری کو خیار ہوگا وہ چاہے تو وہ باقی شے بقیہ قیمت کے عوض لے لے اور چاہے تو نہ لے اس لئے کہ بے زبان جانوروں کا فعل ہدر ہوتا ہے تو گویا اس نے دو جانور خریدے تھے جن میں سے ایک قبضہ سے قبل از خود ہلاک ہو گیا۔

اور اگر خرید کردہ شے دو غلام تھے پھر دونوں میں سے ایک نے دوسرے کو قبضہ سے قبل ہلاک کر دیا یا وہ باندی ہو پھر اس نے ہاں قبضہ سے پہلے بچہ کی ولادت ہو گئی پھر بچہ بڑا ہو گیا پھر ان میں سے ایک نے دوسرے کو قبضہ سے قبل مار دیا تو مشتری کو خیار ہوگا وہ چاہے تو باقی حصے میں بیع کو فتح کر دے اس صورت میں جنایت باطل ہوگی اس لئے کہ فتح ہونا اس کا بائع کی ملکیت میں دوبارہ واپس آنا ہے جس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس کا قتل بائع کی ملکیت میں ہوا ہے لہذا وہ نقصان باطل ہو گیا اور اگر وہ چاہے تو وہ قتل کرنے والے غلام کو تمام قیمت کے عوض قبول کر لے اور مشتری سے قیمت کا کوئی حصہ بھی ساقط نہ ہوگا اس لئے کہ اگر اس نے اسے اس کے حصہ کی قیمت کے عوض لیا تو وہ انتہاء اسے تمام قیمت کے عوض لینے والا ہوگا لہذا اسے ابتدا میں خیار ہوگا۔ اس تقاضات کو کم کر دینے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر وہ چاہے تو دونوں کو تمام قیمت کے عوض قبول کر لے اور وہ چاہے تو چھوڑ دے۔

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر قاتل نے دونوں میں سے اس کے حصہ کا ثمن (قیمت) دے کر اسے حاصل کر لیا تو مقتول میں بیع فسخ نہ ہوگی اور بیع کا فسخ ہونا اس کا سرے سے ہی اس کا ختم ہونا اور بائع کی ملکیت میں اس کا لوٹ جانا ہے جس سے ظاہر ہوا کہ مشتری کے غلام نے بائع کے غلام کو قتل کر دیا، لہذا اسے کہا جائے گا کہ وہ یا تو اسی کو دیدے اور یا پھر اس کا فدیہ دے اور اس نے ان میں جو بھی قبول کیا وہ مقتول کا قائم مقام ہوگا تو چونکہ مقتول معنوی طور پر زندہ ہوگا، لہذا وہ اسے بقیہ قیمت کے عوض قبول کر لے پھر وہ باقی بیع کو اس کے حصہ کی قیمت ادا کر کے لے کر انتہاء تمام شے کو تمام قیمت کے عوض لینے والا ہوگا، لہذا ہم نے اسے ابتداً اختیار دیا ہے کہ وہ تمام قیمت کے بدلے اسے قبول کر لے اور یا فسخ کر دے اور اگر وہ شے بائع کے فعل کی بنا پر ہلاک ہوئی تو اتنی مقدار میں بیع باطل ہو جائے گی اور ہلاک ہونے والی مقدار میں اس کی قیمت مشتری سے ساقط ہو جائے گی، جو اس کے نقصان کی مقدار ہے۔ بعض کو تمام پر قیاس کرتے ہوئے خواہ نقصان اس کی قیمت میں ہوا یا اس کی وصف میں اس لئے کہ جب اوصاف پر کوئی جنایت ہو جائے تو قیمت میں اس کا حصہ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کے فعل کی بنا پر اصل ہو گئی ہے، لہذا اس کے بالمقابل ثمن (زر) ہوگا اور باقی میں مشتری (خریدار) کو اختیار ہوگا اگر وہ چاہے تو باقی حصہ قیمت کے بدلے اس سے قبول کر لے اور چاہے تو اسے نہ لے، اس لئے کہ اس پر صلفہ متفرق ہو گیا ہے اور اگر مشتری (خریدار) نے اس کے لینے کو پسند کیا، لیکن اس پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ جنایت کے اثر یا کسی اور وجہ سے وہ فوت ہو گیا تو وہ بائع کی جنایت میں نہ تصور ہوگا اور مشتری سے قیمت ساقط ہو جائے گی، اس لئے کہ خریدی ہوئی شے مشتری کی ضمان میں قبضے کے بعد داخل ہوتی ہے اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی۔ پھر اگر مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا اور پھر وہ شے بائع کی جنایت سے ہلاک ہو گئی یا کسی اور وجہ سے، تو مشتری سے اتنی قیمت ساقط ہو جائے گی جتنے حصہ میں بائع نے جنایت کا ارتکاب کیا ہے اور اسے باقی قیمت کا ادا کرنا لازم ہو جائے گا۔

اور اگر وہ شے جنایت سے مرگئی تو اس لئے کہ باقی شے پر اس نے قبضہ کر لیا ہے جو مشتری کی طرف سے پایا گیا ہے اور اس کا قبضہ مستحکم ہو گیا ہے، لہذا اس کی قیمت بھی مستحکم ہو جائے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ شے بائع کی جنایت سے مرگئی، اس لئے کہ مشتری نے حقیقتاً باقی شے پر قبضہ کر لیا ہے اور بیع پر قبضہ اصل میں قیمت کے مستحکم ہونے کو واجب کرنا ہے، بجز اس کے کہ بائع سے کوئی ایسا فعل پایا جائے جو اس میں نقصان پیدا کر دے جس کی بنا پر وہ اس کو واپس لینے والا ہوگا اور اس میں کسی نقصان کا سرايت کر جانا اس کا حقیقی طور پر فعل نہیں ہے یہ تو اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ یعنی وہ شے اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی ہے، لہذا مقبوضہ شے بدستور مشتری کے قبضہ کے حکم پر برقرار رہی، جس کی بنا پر اس پر اس کی قیمت مستحکم ہو جائے گی، نیز اس لئے بھی کہ مشتری کا قبضہ کرنا از سر نو اس پر قبضہ کے حکم میں ہے۔ اس لئے کہ قبضے کی عقد کے ساتھ مشابہت ہے اور خریداری کا انشاء جنایت کے سرايت کو قطع کرنے والا ہے، جیسے کہ اگر اس نے اسے اس کی جنایت اور اس پر قبضہ کے بعد خریدا ہو، پھر وہ فعل اس کے نفس تک سرايت کر گیا اور وہ مرگیا تو تب یہی حکم قبضہ کا ہے، واللہ اعلم۔

اور اگر وہ شے مشتری (خریدار) کے فعل سے ہلاک ہوئی تو بیع باطل نہ ہوگی اور نہ اس سے قیمت میں سے کوئی شے ساقط ہوگی۔ اس لئے کہ وہ تمام شے پر اس کے کچھ حصے کو ضائع کرنے کی بنا پر قابض ہو گیا ہے،

کیونکہ کچھ حصے کو تلف کرنا تمام شے پر قبضہ کے بغیر ممکن نہیں ہوتا اور یہی قبضہ کی تشریح ہے یا پھر وہ تلف کردہ شے کی مقدار میں اس کے اتلاف کی بنا پر قابض ہو گیا ہے اور باقی پر اس کے عیب وار ہونے کی بنا پر 'لنذا اس پر تمام قیمت کی ادائیگی مستحکم ہو جائے گی اور اگر وہ شے بائع کے قبضہ میں مشتری کی جنایت کے بعد ہلاک ہو گئی تو دیکھا جائے گا اگر تو وہ شے اسی جنایت سے ہلاک ہوئی تو وہ مشتری کے قبضہ میں ہلاک شمار ہوگی اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ اس لئے کہ جب اس کی جنایت سے ہلاک ہوئی ہے تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اس کا سابق فعل تمام شے کو تلف کرنے والا ہے 'لنذا اس پر تمام قیمت مستحکم ہو جائے گی خواہ اسے بائع نے مشتری کی جنایت کے بعد روکا ہو یا نہ روکا ہو' اس لئے کہ مشتری کی جنایت کے بعد بائع کا اسے روکنا ہر ہے۔

اور اگر وہ جانور جنایت کے بغیر طبعی موت سے مر گیا پھر اگر بائع نے اسے نہ روکا ہو تو وہ مشتری کے مال میں سے ہلاک تصور ہوگا اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی 'اس لئے کہ جیسا کہ ذکر کیا گیا ہے وہ جنایت نے ساتھ تمام جمع پر قبضہ کرنے والا ہو گیا ہے اور کوئی ایسی شے نہیں پائی گئی جو اس کے قبضہ کو باطل کرے 'لنذا اس پر قبضہ کا حکم برقرار رہا۔ اور اگر اس نے اسے روکا ہو تو مشتری پر اس کے حصہ کی قیمت واجب ہو جائے گی اور اس سے بقیہ شے کی قیمت ساقط ہو جائے گی 'اس لئے کہ جب بائع نے اس شے کو روکا ہے تو اس نے وہ حصہ میں مشتری کے قبضہ کو توڑ دیا ہے تو وہ اسے اور کرنے والا ہو گیا ہے 'تو جب وہ جانور ہلاک ہو گیا تو وہ اس کی ضمان میں ہلاک ہوا ہے 'لنذا وہ اسی پر ہلاک تصور ہوگا۔

اور اگر اس نے بائع نے کوئی جنایت کی 'پھر اس پر مشتری نے کوئی جنایت کی تو خریدار سے بائع کی جنایت کی مقدار میں قیمت ساقط ہو جائے گی۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اسے بقیہ شے کی قیمت لازم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وہ اس کی جنایت کی بنا پر باقی شے پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا 'لنذا اس پر اس کی قیمت مستحکم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ اس کی جنایت بائع کے عیب وار ہونے کی بنا پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے۔ پھر اگر مشتری نے جنایت پہلے کی ہو اور پھر بائع نے زر ثمن پر قبضہ سے قبل اس کی جنایت کی پھر اگر غلام دونوں جنایتوں سے آزاد ہو گیا تو اس صورت میں مشتری کو خیال ہے وہ چاہے تو اسے قبول کرے اور اس صورت میں اس سے بائع کی جنایت کی مقدار میں قیمت ساقط ہو جائے گی اور وہ چاہے تو اسے چھوڑ دے اس لئے کہ جنایت کی بنا پر مشتری اس پر قبضہ کرنے والا ہو گیا ہے لیکن اس میں جنایت بائع کی اجازت کے بغیر اس پر اس کا قبضہ ہے اور قیمت فیہ نقد ہے تو جب بائع نے اس پر جنایت کی تو اس نے اتنی مقدار میں اس شے کو واپس لے لیا ہے تو اس کی جنایت جمع ہو عیب وار کرنے والی ہوگی اور جمع میں قبضہ سے قبل کسی عیب کے پیدا ہو جانے سے خیال ضروری ہو جاتا ہے 'لنذا اگر وہ چاہے تو اسے فسخ کر دے اور چاہے تو اسے چھوڑ دے اور اس پر زر ثمن کا تین پونہ تھالی ضروری ہوگا اور زر ثمن میں سے بائع کی جنایت کی مقدار میں یعنی ۱/۱ (پونہ تھالی حصہ) ساقط ہو جائے گا۔ اس لئے کہ نصف حصہ مشتری کی جنایت سے ہلاک ہو گیا ہے 'لنذا اس پر قیمت مستحکم ہو جائے گی اور اس کا ایک پونہ تھالی قائم ہے 'لنذا وہ اس سے اس کی قیمت لے گا اور ایک پونہ تھالی بائع کی جنایت سے قبضہ سے قبل ہلاک ہوا ہے 'لنذا اس سے اس کی قیمت ساقط ہو جائے گی۔

اور اگر وہ غلام بائع کے ہاتھ میں دو جنایتوں کے بعد ہلاک ہو گیا جیسے مشتری نے اس کا ایک ہاتھ کاٹ دیا

پھر بائع نے اس کا الٹی جانب سے پاؤں کاٹ ڈالا، پھر وہ غلام دونوں جنایتوں کے بعد بائع کے ہاتھ میں ہلاک ہو گیا تو مشتری پر آٹھ میں سے پانچ حصے واجب الادا ہوں گے اور اس سے آٹھ میں سے تین حصے قیمت ساقط ہو جائے گی۔ اس لئے کہ مشتری (خریدار) نے جب اس کا ہاتھ کاٹ دیا تو اس نے اس کی نصف قیمت مستحکم کر دی، کیونکہ وہ اس کا ہاتھ کاٹنے کی بنا پر اس پر قابض ہو گیا ہے اور جب بائع نے اس کا پاؤں کاٹ دیا تو اس نے غلام میں سے نصف قیمت واپس لے لی ہے، جو کل قیمت کا ایک چوتھائی حصہ ہے، لہذا وہاں ایک چوتھائی غلام موجود رہا تو جب جنایت اس پر اثر انداز ہوئی تو ان دونوں جنایتوں میں سے یہی چوتھائی حصہ تلف تصور ہوگا، لہذا اس ربع کو دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کر دیا جائے گا تو قیمت چوتھائیوں میں تقسیم ہو جائے گی اور ہر حصہ کے چار چار حصے کئے جائیں گے۔ اس طرح کل آٹھ حصے ہو جائیں گے۔ تو مشتری کی جنایت سے نصف حصہ تلف ہوا، یعنی چار حصے اور اس کی جنایت کے اثر انداز ہونے میں اس کا مزید ایک حصہ ہو گا تو اس پر اس کی تمام قیمت یعنی کل آٹھ میں سے پانچ حصہ مستحکم ہو گئی ہے اور بائع کی جنایت سے دو حصے ہلاک ہوئے ہیں جو آٹھ کے تین حصے ہیں، لہذا اتنی مقدار میں مشتری سے قیمت ساقط ہو جائے گی، واللہ عزوجل اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مشتری نے پہلے جنایت کی پھر بائع نے جنایت کی۔ پھر اس کا زخم ٹھیک ہو گیا یا بگڑ گیا، لیکن اگر بائع نے پہلے جنایت کی پھر مشتری نے کی، پھر اگر تو غلام ٹھیک ہو گیا تو یہاں مشتری کو کوئی اختیار نہ ہوگا، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا اس کا بائع کی جنایت کے بعد جنایت کا اقدام بیع کو عیب دار کرنے کی بنا پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے، لہذا اس کا اختیار باطل ہو جائے گا اور اس پر بقیہ غلام کی قیمت واجب ہو جائے گی، اس لئے کہ وہ بقیہ غلام پر قابض ہو گیا ہے اور اگر غلام ان دونوں جنایات کے بعد ہلاک ہو گیا تو اس صورت کا حکم سابقہ صورت کے برعکس ہے، یعنی یہ کہ مشتری پر تین آٹھویں قیمت واجب ہوگی اور اس سے پانچ آٹھویں قیمت ساقط ہو جائے گی تو یہاں مشتری کی جنایت کا حکم وہ ہے جو وہاں بائع کی جنایت کا حکم تھا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس مسئلے کو کیا خوب سمجھ لو۔

اور اگر زر ثمن (قیمت) پر اس نے پہلے قبضہ کر لیا اور غلام بائع کے قبضہ میں ہو پھر اس پر بائع نے جنایت کی تو تب بھی مشتری سے اتنے حصے کی قیمت ساقط ہو جائے گی، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ پھر اگر اس پر مشتری نے اس پر پہلے جنایت کی پھر بائع نے جنایت کی تو بائع کی طرف سے اس پر اتنی ہی قیمت واجب ہوگی جو اجنبی کی طرف سے جنایت کی صورت میں اس پر ضروری ہوتی ہوتی ہے۔ اس لئے کہ مشتری اس پر جنایت کی بنا پر قبضہ کرنے والا ہو گیا ہے، لہذا یہاں بائع قبضہ کو توڑنے اور اس کو واپس لینے کا مالک نہ ہوگا، اس لئے کہ زر ثمن پہلے ہی زیر قبضہ ہے، لہذا اس کی اور اجنبی کی جنایت یکساں ہوگی اور اگر پہلے بائع نے جنایت کی پھر مشتری نے جنایت کی تو جتنا حصہ بائع کی جنایت سے ہلاک ہوا اس سے اتنی قیمت ساقط ہو جائے گی۔ اور جو حصہ اس کی جنایت کے سرايت کرنے کی بنا پر تلف ہوا ہے تو اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی اس لئے کہ جو حصہ مشتری کی جنایت کے بعد اس کی جنایت سے تلف ہوا ہے تو اس پر اس کی قیمت ضروری ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اس طرح جو حصہ اس کی جنایت کے سرايت کر جانے کی بنا پر تلف ہوا ہے اس کا بھی یہی حکم ہوگا، واللہ اعلم۔

اور اگر وہ جانور کسی اجنبی کے فعل کی بنا پر ہلاک ہو تو بلاشبہ اس پر ضمان ضروری ہوگی اور مشتری کو اختیار

ہے: وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور بائع جنایت کرنے والے کی طرف نقصان ضمان کیلئے رجوع کرے۔ اور وہ چاہے تو بیع کو پسند کرے اور وہ جنایت کرنے والے سے ضمان کا تقاضا کرے اور اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ ان دونوں صورتوں میں سے جو صورت بھی اس نے پسند کی اس کے بعد اس کا حکم وہی ہے جو ہم اوپر اجنبی کی طرف سے بیع کو تلف کر دینے کی صورت میں بیان کر آئے ہیں، واللہ عزوجل اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب قبضہ سے قبل بیع کا کچھ حصہ تلف ہوا، لیکن اگر بیع پر قبضہ کے بعد اس کا کچھ حصہ تلف ہوا پھر اگر تو وہ آسمانی آفت سے ہلاک ہوا یا بیع کے اپنے فعل یا مشتری کے فعل سے تلف ہوا ہو، تو اس کی ذمہ داری مشتری پر ہوگی، اس لئے کہ بیع بائع کی ضمان سے خارج ہو گئی ہے، لہذا اس پر اس کی قیمت تنہا ہو جائے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اجنبی کے کسی فعل سے ہلاک ہوا ہو کہ اس کی ہلاکت مشتری کی ملکیت میں تصور ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ اس کی ضمان کیلئے اجنبی کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اگر وہ شے بائع کے فعل سے ہلاک ہوئی ہو تو دیکھا جائے گا اگر تو اس کے روک رٹنے کی بنا پر وہ شے ہلاک ہوئی ہو تو اس کو قیمت کی وصولی کیلئے اس کے واپس لینے کا حق نہ ہوگا، جیسے کہ مشتری نے اس پر اس کی اجازت سے قبضہ کیا ہو یا قیمت نقد ہو یا ادھار ہو تو وہ اور اجنبی کی تلف کردہ صورت یکساں ہے اور ہم اس کا حکم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ اور اگر اس کو قیمت کی وصولی کیلئے اسے واپس لینے کا حق ہو، اس طرح کہ اس نے اس شے پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا ہو اور قیمت فوری واجب الادا ہو، مگر نقد ضروری نہ ہو تو تلف شدہ حصہ میں بیع فاسد ہو جائے گی اور مشتری سے اس کے حصہ کی قیمت ساقط ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وہ اس کو تلف کرنے کی بنا پر اتنی مقدار کو واپس لینے والا ہو گیا ہے۔ تو اس کی ضمان میں یہ مقدار تلف شمار ہوگی اور اتنی مقدار میں اس کی قیمت مشتری سے ساقط ہو جائے گی اور وہ اس کو واپس لینے والا نہ ہوگا۔ یونہی اس کی جانب سے بقیہ حصہ کا تلف کرنا نہیں پایا گیا۔ اس لئے کہ اگر مشتری کے قبضہ میں باقی حصہ تلف ہو جائے تو اس پر اس کے حصہ کی قیمت ضروری ہوگی، البتہ اگر باقی حصہ بائع کی جنایت کے سرایت کر جانے کی بنا پر ہلاک ہو جائے تو وہ اس کو واپس لینے والا ہو جائے گا اور مشتری سے تمام قیمت ساقط ہو جائے گی اس لئے کہ باقی کا اتنا حصہ اس کے فعل کی طرف منسوب پایا گیا ہے، لہذا وہ اس تمام کو واپس لینے والا ہوگا لہذا وہ تمام شے اس کی ضمان میں ہلاک ہوئی لہذا تمام زر ثمن ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر بائع اور مشتری کے درمیان بیع کی ہلاکت میں اختلاف پیدا ہو گیا..... بائع کے کہ وہ قبضہ کے بعد ہلاک ہوئی ہے اور مجھے پوری قیمت لینے کا حق ہے اور مشتری دعویٰ کرے کہ وہ شے قبضہ سے قبل ہلاک ہوئی ہے اور مجھ پر کوئی قیمت ضروری نہیں تو اس صورت میں مشتری کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا اس لئے کہ اس کے خلاف قبضہ اور قیمت کا دعویٰ کیا گیا ہے لہذا وہ اس سے انکاری ہے، نیز اس لئے بھی کہ ظاہری حالت مشتری کے حق میں ہے اس لئے کہ بیع بائع کے قبضہ میں تھی اور ظاہر سابقہ حالت پر کسی شے کا برقرار رہنا ہے اور بائع نے ایک ایسے امر کا دعویٰ کیا ہے جو شے کا اصل (عارضی) ہے، جو بیع کا زائل ہونا اور منتقل ہونا ہے تو چونکہ مشتری ظاہری اصل پر کاربند ہے، لہذا اس کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر دونوں میں سے کسی ایک نے اپنے حق میں کوئی دلیل پیش کر دی تو اس کی دلیل قبول لی جائے گی۔ اور اگر دونوں نے اپنے اپنے حق میں ثبوت پیش کر دیا تو بائع کی دلیل کے مطابق فیصلہ کیا

جائے گا، اس لئے کہ اس کا ثبوت خلاف ظاہر معاملے کو ثابت کرتا ہے اور ثبوت اسی کیلئے مشروع ہوا ہے، نیز اس لئے بھی کہ اس میں زیادہ اظہار پایا جاتا ہے، اس لئے کہ وہ اس کے قبضے اور قیمت کو ظاہر کرتا ہے، لہذا اسی کو قبول کرنا زیادہ بہتر ہے۔ اس طرح اگر دونوں کے درمیان اس کی ہلاکت میں اختلاف ہو جائے پھر بائع نے مشتری پر قیمت کا دعویٰ کیا اور مشتری نے اس کی ہلاکت کی ذمہ داری بائع پر ڈالی تو مشتری کا قول معتبر ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب دونوں کے ثبوتوں میں کوئی تاریخ نہ ہو لیکن اگر دونوں کی الگ الگ تاریخ ہو اور دونوں میں سے ایک کی تاریخ پہلے ہو تو پہلی تاریخ کے مطابق ہلاکت اور ہلاک کرنے والے کا فیصلہ دینا بہتر ہوگا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مشتری کا بیع پر قبضہ ظاہر نہ ہو، لیکن اگر وہ ظاہر ہو پھر دونوں نے اس کو ہلاک کرنے کا دعویٰ کیا، پھر اگر دونوں کے پاس اس کا ثبوت نہ ہو تو بائع کا قول معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ ظاہر اس کا مؤید ہے، کیونکہ بیع مشتری کے قبضہ میں ہے اور ان دونوں میں سے جس نے بھی کوئی دلیل پیش کردی تو اس کی دلیل معتبر ہوگی۔ اور اگر دونوں نے کوئی ثبوت پیش کر دیا تو مشتری کا ثبوت قبول کیا جائے گا اس لئے کہ وہی مدعی ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ اس نے ایک خفیہ معاملے کا دعویٰ کیا ہے تاکہ وہ ظاہر کے اثر کو زائل کر دے، یعنی بائع کی طرف سے اس کی ہلاکت کو، جبکہ بیع اس کے قبضے میں ہو۔ یہی حکم مشتری کا ہے کہ اگر وہ دعویٰ کو چھوڑ دے تو اسے اس پر مجبور نہ کیا جائے گا، البتہ بائع نے اگر دعویٰ چھوڑ دیا تو اسے نہ چھوڑا جائے گا، بلکہ اسے دوسرے فریق کے دعویٰ کی تکمیل پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ مدعی اور مدعی علیہ کی حد (تعریف) بیان کرنے میں ہمارے مشائخ کی عبارت ہے۔ اور جب مشتری نے کوئی دلیل پیش کر دی تو دیکھا جائے گا اگر تو وہ شے ایسی حالت میں ہو کہ بائع کو قیمت کی وصولی کیلئے اس کو واپس لینے کا حق ہو، اس طرح کہ مشتری نے بائع کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا ہو یا قبضہ تو اس نے اس کی اجازت سے کیا، لیکن قیمت نقد یا ادھار تھی تو ایسی صورت میں مشتری کیلئے جائز ہے کہ وہ بائع کو بیع کی قیمت کیلئے ضامن ٹھہرائے۔ اس لئے کہ جب اس کو واپس لینے کا حق نہ تھا تو وہ اس کو ہلاک کر کے اس کو واپس لینے والا نہ ہوگا۔ اور اس کی بیع فسخ نہ ہوگی، لہذا بائع کی ضمان میں اس کی ہلاکت ثابت نہ ہوگی، جس کی بنا پر اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی، جیسے کہ اگر اسے کسی اجنبی نے ہلاک کیا تو تب یہی حکم ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے اسے صحیح سکوں کے عوض خریدا پھر قبضہ سے قبل وہ کھوئے ہو گئے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بیع فسخ ہو جائے گی اور مشتری پر بیع کا لوٹانا ضروری ہوگا، بشرطیکہ وہ موجود ہو اور اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت یا اس کی مثل کا واپس کرنا ضروری ہوگا اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بیع باطل نہ ہوگی اور بائع کو خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور چاہے تو ان سکوں کی قیمت قبول کر لے۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ سکے اس کے ذمہ ہیں اور جو شے اس کے ذمہ ہو اس کے تلف ہونے کا احتمال نہیں ہوتا، لہذا ان کا کھوٹا ہو جانا ان کا تلف ہونا نہ ہوگا، بلکہ وہ ان کا عیب ہوگا جس کی بنا پر اس کیلئے خیار ثابت ہوگا یعنی اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور وہ چاہے تو ان سکوں کی قیمت قبول کر لے جیسے کہ اگر قیمت تازہ کھجور ہو پھر وہ قبضہ سے قبل ختم ہو جائے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ کھوئے ہو جانے کی بنا پر سکے قیمت (زر) ہونے سے

خارج ہو گئے ہیں، اس لئے کہ ان کا زر ہونا لوگوں کی اصطلاح و تعامل کی بنا پر تھا تو جب گن کر لوگ ان کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑ دیں تو اس سے زر ہونے کی ان کی صفت زائل ہو جاتی ہے اور قیمت کے بغیر کوئی بیع جائز نہیں ہوتی لہذا ضرورۃً "وہ بیع فسخ ہو جائے گی اور اگر وہ کھوٹے نہ ہوئے، لیکن ان کی قیمت کم ہو گئی یا بڑھ گئی تو بیع بلا جماع فسخ نہ ہوگی اور مشتری پر ہم مثل سکوں کو گن کر نقد قیمت ادا کرنا ضروری ہوگا۔ اور یہاں اس کی قیمت کو نہ دیکھا جائے گا۔ اس لئے کہ سستا یا منگنا ہونا "زر" ہونے کے بطلان کو ظاہر نہیں کرتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ درہم کبھی سستے اور کبھی مٹے ہو جاتے ہیں اور وہ بدستور "زر" رہتے ہیں۔ پھر امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف ہے کہ قیمت کے وقت کا کب اعتبار کیا جائے گا؟ امام ابو یوسفؒ نے ان کے عقد کے وقت کا اعتبار کیا ہے۔ اس لئے کہ یہی وقت ثمن (قیمت) کے وجوب کا وقت ہے اور امام محمدؒ نے کہا ہے کہ کھوٹے ہونے کے وقت کا، یعنی اس دن کا جس دن لوگوں نے ان کے ساتھ معاملہ کرنا چھوڑا ہو، اس لئے کہ یہی وہ وقت ہے جب وہ ان کی سپرداری سے قاصر ہوا ہے اور اگر اس نے چلتے ہوئے سکے قرض لئے اور ان پر قبضہ کر لیا پھر وہ کھوٹے ہوئے تو اس پر امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبضہ کردہ کے سکوں کے ہم مثل سکے گن کر واپس کرنا ضروری ہیں اور امام محمدؒ کے قول پر ان کی قیمت ضروری ہے۔

مساحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زر پر قبضہ کی بنا پر مقبوض زر کی ہم مثل شے کو واپس کرنا ضروری ہے اور ان کے کھوٹا ہو جانے سے وہ اس کی ہم مثل کو سپرد کرنے سے قاصر ہو گیا ہے اس لئے کہ وہ زر ہونے سے خارج ہو گئے ہیں اور وہ سامان ہو گیا ہے، لہذا اس پر ان کی قیمت (Market Price) واجب ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے ذوات الامثال میں سے کوئی شے قرض لی اور اس پر قبضہ کر لیا پھر وہ شے لوگوں کے ہاتھوں سے ختم ہو گئی تو تب بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان کے کھوٹا ہونے کا اثر ان کے زر ہونے کے باطل ہونے سے ظاہر ہوتا ہے جو ان کو واپس کرنے سے مانع نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اگر اس نے ان کے کھوٹا ہونے کے بعد ان کو قرض پر لیا تو یہ بیع جائز ہے۔ پھر دونوں کے درمیان قیمت کا اعتبار کرنے کے وقت میں اختلاف ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا اور اگر وہ کھوٹے تو نہ ہوئے، لیکن وہ سستے یا گراں ہو گئے ہوں تو اس پر بلا کسی اختلاف کے ہم مثل سکوں کا ادا (واپس) کرنا ضروری ہے۔ اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ اس میں زر ہونے کی صفت باقی ہے اور اگر اس نے ایک درہم کے عوض پیسے خریدے اور دونوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کر لیا اور وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو گئے پھر اس کے قبضے کے بعد ان سکوں کا کوئی اور مستحق نکل آیا جس نے اس کے قبضہ کنندہ سے انہیں لے لیا تو عقد باطل نہ ہوگا، اس لئے کہ ان میں استحقاق کے اگرچہ اس کا قبضہ ٹوٹ کر ماعدم ہو گیا ہے، لیکن یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ دونوں کا ایک دوسرے سے الگ ہونا اور وہاں پر قبضہ کے بعد ہونا، نہ کہ بیحدوں (فلوس) پر قبضہ کے بعد اور ان سے عقد کا باطل ہونا لازم نہیں آتا۔ اور فلوس (شہوں) کے فروات کنندہ پر ان کی ہم مثل شے کو بطور نقدی ادا کرنا ضروری ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب وہ ان میں سے بعض کا مستحق نکل آیا اور اس نے کچھ اپنے استحقاق کے مطابق ان کو لے لیا تو عقد بیع باطل نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور بیسوں کے فروات کرنے والے پر مستحق کو بیحدوں کی ہم مثل کا بطور نقدی ادا کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح اگر مشتری نے کچھ بیسوں کو کھوٹا پایا تو تب بھی

بیع فاسد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ دو میں سے ایک ایسے بدل (معاوضے) پر قبضہ کرنا جو باعث ضمان نہ ہو عقد کو صحت پر برقرار رکھے کیلئے کافی ہے اور یہاں یہ امر یعنی دو میں سے ایک شے (درہموں) پر قبضہ کرنا پایا گیا ہے۔

اور اگر مشتری نے پیسوں پر قبضہ کیا، لیکن درہموں کو نقد ادا نہ کیا اور وہ دونوں ایک دوسرے سے الگ ہو گئے پھر کوئی اور شخص ان پیسوں کا مستحق نکل آیا تو مستحق کہ خیار ہوگا، اگر وہ چاہے تو وہ بائع کی نسیہ ادائیگی کو جائز قرار دیدے جس کی بنا پر یہ عقد جائز ہو جائے گا، اس لئے کہ اگر اجازت حالت عقد کی طرف مضاف ہو تو نقد ادائیگی اور عقد دونوں جائز ہوتے ہیں اور مستحق نکل آئے والا شخص ہم مثل پیسوں کیلئے اس کی طرف رجوع کرے گا اور مشتری پیسوں کے بائع کو رائج الوقت سکے میں درہم ادا کر دے اور اگر وہ چاہے تو اس کی اجازت نہ دے اور اپنے پیسے قبول کر لے اور عقد باطل کر دے۔ اس لئے کہ جب اس نے اس کی اجازت نہ دی اور اس نے اپنے پیسوں کو لے لیا تو اس نے قبضہ کو توڑ دیا اور وہ قبضہ کا عدم ہو گیا جس سے واضح ہوا کہ ان دونوں کا الگ الگ ہونا دونوں کی اشیاء پر قبضہ کے بغیر ہی ہوا ہے، لہذا وہ عقد باطل ہو گیا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی چھ پیسوں کا مستحق نکل آیا تو کچھ کا حکم کل کے حکم کی طرف ہی ہے جو ہم پہلے بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر اس نے پیسوں کو اتنا کھونا پایا کہ وہ رائج نہ رہے ہوں تو عقد باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ وہ دونوں ان پر قبضہ کے بغیر الگ ہو گئے ہیں اور اگر اس نے ان کو چھ تاجروں کے ہاں رائج اور کچھ کے ہاں رائج نہ پایا یا کچھ ان کو لیں اور کچھ نہ لیں تو ان کا حکم زائف سکوں کا سا ہے کہ اگر ان کو مشتری نے جائز قرار دیا ہے تو ٹھیک ہے، اس لئے کہ وہ بنیادی طور پر اس کا حق ہیں اور اگر اس نے ان کو جائز قرار نہ دیا تو قیاس یہ ہے کہ لوٹائے گئے پیسوں میں، خواہ ان کی تعداد کم ہو یا زیادہ، عقد باطل ہو جائے گا، یہی امام زفر کا قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اونٹنی جانے والی مجلس میں ان کو تبدیل نہ کیا تو عقد باطل ہو جائے گا اور اگر تبدیل کیا تو امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو وہ قلیل ہوں اور اس نے وہ تبدیل کر لئے تو عقد باطل نہ ہوگا اور اگر وہ زیادہ ہوں تو عقد باطل ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے متقدمہ میں ذکر کیا، واللہ اعلم۔

حکم کی صفت کا بیان

ربی اس کے حکم کی صفت تو اس کے حکم کی دو صفات ہیں: ان میں سے ایک اس کا لزوم ہے حتیٰ کہ دونوں میں سے کوئی ایک، اکیسے اس کو فسخ نہیں کر سکتا، خواہ دونوں نے مجلس سے الگ ہونے کے بعد ہو یا اس سے قبل۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں کے مجلس سے الگ ہونے کے بعد ہی عقد لازم ہوتا ہے۔ ہم ازیں قبل دونوں فریقوں کی بحث نقل کر آئے ہیں۔

دوسرا حکم اس کا حلول، یعنی فوری طور پر دونوں طرف کے مبادلوں میں ملکیت کا اثبات ہے، اس لئے کہ یہ دوسرے شخص کو مالک بنانے کے بدلے کسی شے کا مالک بننا، یعنی فوری طور پر دونوں طرف ملکیت کا ایجاب ہے، جو دونوں طرف کے تبادلوں میں فوری طور پر ملکیت کا اثبات ہے۔ بخلاف شرط خیار کے ساتھ کی گئی بیع کے، اس لئے کہ خیار حکم کے حق میں عقد کے منعقد ہونے سے مانع ہے، لہذا وہ اس کی ملکیت کے فوری واقع ہونے

سے مانع ہوگا اور بخلاف فاسد بیع کے اس لئے کہ اس کا علم اس شے میں ملکیت کا اثبات قبضے پر موقوف کرنا ہے،
لہذا ان کے نزدیک یہ از خود مالک بننا ہوگا، واللہ اعلم۔

بیع کے اصلی حکم کے تابع احکام کا بیان

یہ اقسام حسب ذیل ہیں:

- ۱۔ بیع اور قیمت کی سپرداری کا وجوب: اس عنوان پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:
- ۱۔ دونوں طرف کے معاوضوں کی سپرداری کا وجوب
- ۲۔ سپرداری کے تابع افعال
- ۳۔ دونوں طرف کی اشیاء کی سپرداری کے وقت کا بیان
- ۴۔ سپرداری اور قبضہ کی تشریح
- ۵۔ ان صورتوں کا بیان جن میں مشتری بیع پر قابض تصور ہوتا ہے اور جن سے قابض نہیں ہوتا

۱۔ دونوں طرف کے معاوضوں کی سپرداری کا وجوب:

بیع میں دونوں طرف کے مبادلوں کا ایک دوسرے کو سپرد کرنا (دونوں فریقوں پر) واجب ہے، اس لئے کہ عقد بیع نے دونوں معاوضوں میں ملکیت کو ثابت کر دیا ہے اور یہ بات معلوم و مسلم ہے کہ جو ملکیت کسی شے میں بعینہ ثابت ہو وہ مملوکہ شے سے نفع اندوز ہونے کیلئے حصول منفعت کا وسیلہ ہے اور اس سے فائدہ اٹھانا اس کی سپرداری اور قبضہ کے بغیر ممکن نہیں، لہذا دونوں طرف کے معاوضوں میں ملکیت کا ایجاب شرعاً دونوں کی سپرداری کے ایجاب کی بنا پر ضرورہ ہے، نیز اس لئے بھی کہ بیع کا مفہوم سپرداری اور قبضہ کے بغیر حاصل نہیں ہوتا اس لئے کہ وہ ایک با معاوضہ عقد ہے اور اس سے مراد پسندیدہ شے کا دوسرے کی پسندیدہ شے کے عوض تبادلہ ہے اور تبادلے کا حقیقی مفہوم شے کی سپرداری اور اس پر قبضے میں ہے اس لئے کہ یہ اس نے اپنی شے کا معاوضہ لینا اور دوسرے شخص کی شے کا معاوضہ دینا ہے اور بیع و شراء کا جملہ یعنی ایجاب و قبول ان دونوں (سپرداری اور قبضہ) کے وجوب پر دلیل ہے۔ اسی لئے ہمارے نزدیک محض اشیاء کا تبادلہ (تعاطی) بھی بیع ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، واللہ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستند ہوتا ہے کہ پکلی اور وزن کی جانے والی، گنی جانے والی، گز سے ٹاپی جانے والی شے کی ماپ کر یا تول کر یا گن کر ہونے والی بیع میں ماپنے والے، وزن کرنے والے اور گننے والے کی اجرت بائع و ماپنے اور وزن کرنے والے کی اجرت، اس لئے کہ وہ (اجرت) ماپنے اور وزن کرنے والے کی اجرت میں سے ہے اور اس شے کی ماپ کر یا تول کر فروخت کیا جائے، اس میں ماپنا اور تولنا من جملہ سپرداری میں سے ہے۔ جیسا کہ ہم بیان کریں گے اور سپرداری کی ذمہ داری بائع پر ہے، لہذا سپرداری کی مشقت اسی پر ہے کہ اسی طرح اس کی جانے والی شے میں گنتا ہو گن کر فروخت کی جائے ہو، ماپ جانے والی شے میں ماپنے اور

تولی جانے والی شے میں تولنے کی طرح ہے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے، تو چونکہ یہ بات من جملہ سپرداری کے ہے، لہذا اس کی ذمہ داری اسی فریق پر ہوگی جس پر سپرداری کی ذمہ داری ہے اور صاحبین کے کے نزدیک یہ بات سپرداری کو پختہ (مؤکد) کرنے والی ہے، لہذا یہ اس کے تابع میں سے ہے جیسے کہ گز سے ٹاپ کر فروخت کی جانے والی شے میں گز سے ٹاپنا۔ لہذا اس کی مشقت اسی پر ہوگی جس پر اس کی سپرداری کی ذمہ داری ہے اور وہ بائع ہے اسی طرح زر ثمن تولنے کی اجرت مشتری کے ذمہ ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

رہی زر کو پرکھنے والے کی اجرت تو امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں۔ ابراہیم بن رستم نے ان سے روایت کی ہے کہ اس کی ذمہ داری بائع پر ہے، اس لئے کہ اس کا حق عمدہ زر میں ہے اور اس کو پرکھنا اس کے حق کو واضح کرنے کیلئے ہے، لہذا اس کی سپرداری کی اجرت اسی پر ہوگی اور اگر اس نے اس پر قبضہ کر لیا تو تب اس کی مزدوری بائع کے ذمہ ہے، اس لئے کہ ظاہری طور پر اس نے اپنے حق پر قبضہ کر لیا ہے وہ تو اس کے پرکھنے کا ادائیگی کے وقت مطالبہ کر سکتا تھا اور اب چونکہ پرکھنے والا اس کیلئے کام کرنے والا ہوگا، جس کی بنا پر اس کے عمل کی اجرت اسی پر ہوگی۔

رہا اس کے وجوب کا وقت، تو اس کا وجوب توسیع پر مبنی ہے، جو عقد کے متصل بعد بغیر وقفہ کے ثابت ہوتا ہے اور یا پھر تنگی وقت (تضییق) پر اس کا مدار ہوتا ہے۔ پھر اگر دونوں نے کسی معینہ شے کے بدلے کسی شے کا سودا کیا تو ان دونوں کی ایک ساتھ سپرداری ضروری ہوگی، بشرطیکہ دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی سے اس کا مطالبہ کیا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ کہ عام طور پر بامعاوضہ عقد میں دونوں میں یکسانیت مطلوب ہوتی ہے اور یہاں دونوں میں یکسانیت کا ثابت ہونا دونوں اشیاء کی ایک ساتھ سپرداری میں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اس لئے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی دوسرے کی نسبت پہلے ادا کرنے میں مقدم نہیں ہے، یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں نے قرض کے بدلے قرض کا معاملہ کیا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر دونوں نے معینہ شے کے بدلے معینہ شے کا سودا کیا تو ہمارے نزدیک اس میں ترتیب کی رعایت رکھی جائے گی، لہذا پہلے مشتری پر قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی بشرطیکہ بائع اس سے اس کا مطالبہ کرے۔ پھر بائع پر بیع کی سپرداری ضروری ہے، بشرطیکہ مشتری اس کا مطالبہ کرے اس لئے کہ اسی میں دونوں طرف سے یکسانیت کا اثبات ہے، جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔

۲ سپرداری اور قبضے کی تشریح

رہی سپرداری اور قبضے کی تفسیر، تو ہمارے نزدیک سپرداری اور قبضے سے مراد شے کا تخلیہ اور تخیلی (خالی کرنا) ہے، وہ اس طرح کہ بائع بیع اور مشتری کے مابین تخلیہ کر دے۔ یعنی مشتری اور اس کے درمیان وہ رکاوٹ کو اس طرح دور کر دے کہ مشتری کیلئے اس میں تصرف کرنا ممکن ہو جائے تو اس طرح بائع بیع کو سونپنے والا اور مشتری اس پر قبضہ کرنے والا ہوگا۔ یہی حکم مشتری کی جانب سے بائع کو زر ثمن کی ادائیگی کا ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مکان، زمین اور درخت میں قبضہ تخلیہ کے ساتھ ہوتا ہے، جبکہ درہموں اور دیناروں میں ہاتھ میں دینے سے اور کپڑا ہونے کی صورت میں منتقل کرنے سے ہوتا ہے۔ یہی حکم خوردنی اشیاء کا

ہے، بشرطیکہ اس نے ان کو اندازت سے خریدا ہو اور اگر اس نے ان کو باپ کر خریدا تو ایسی صورت میں اس کی سپرداری مانپنے سے ہوگی، جبکہ غلام اور چوپایہ ہونے کی صورت میں ان کو ان کی جگہ سے چلا کر سپرداری ہوتی ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ میں اصل باتھوں کے ساتھ مبیع کا پکڑنا ہے، کیونکہ حقیقت میں یہی قبضہ ہے۔ تاہم ایسی اشیاء جن میں باتھ کے ساتھ پکڑنے کا احتمال نہیں ہوتا تو ان میں نقل مکانی کو اس کے قائم مقام سمجھا گیا ہے، بشرطیکہ اس شے میں اس کا احتمال ہو اور ایسی اشیاء جن میں اس کا بھی احتمال نہیں ہے ان میں قبضہ کو اس کے قائم مقام بنا دیا گیا ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ لغوی طور پر تسلیم (سپرداری) اس کو سالم اور خالص بنانے سے عملیات ہے کہا جاتا ہے کہ سلم فلاں لفلان یعنی فلاں نے کسی شے کو اس کیلئے خاص کیا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ورجلا سلما لجل (الزمر ۳۹:۲۹) اور کوئی مرد (غلام) سالم کسی شخص کا ہو۔

یعنی وہ سالم اور خالص ایک شخص کیلئے ہو، اس میں کوئی شخص اس کے ساتھ شریک اور شامل نہ ہو لہذا مبیع کی تسلیم (سپرداری) سے مراد یہ ہے کہ اس کو مشتری کیلئے سالم، یعنی اس کیلئے خالص کر دیا جائے۔ اس طرح کہ اس میں کسی دوسرے کا کوئی دخل نہ رہے اور یہ بات اس کے قبضہ سے حاصل ہوتی ہے، لہذا اس کا قبضہ بائع کی جانب سے اس کی سپرداری ہے اور تخیلی مشتری کی جانب سے قبضہ کرنا ہے۔ یہی حکم زر ثمن بائع کو دینے کا ہے، اس لئے کہ اس کی سپرداری ضروری ہے اور جس پر کوئی واجب ہو اس کیلئے اس سے نکلنے کی کوئی نہ والی صورت کا ہونا ضروری ہے اور وہ جو شے اس کے بس میں ہے وہ اس کا قبضہ اور اس سے موانع کا ازالہ ہے اور دوسرے کے قبضے (باتھ میں دینا) میں دینا اس کے بس میں نہیں ہے، اس لئے کہ باتھ کے ساتھ قبضہ کرنا قبضہ کرنے والے کا ایک اختیاری فعل ہے، لہذا اگر سپرداری کے وجوب کا اس کے ساتھ تعلق ہو تو بائع پر واجب عمل کا ایسا مشکل ہو جائے گا اور یہ بات جائز نہیں ہے۔ پھر ہمارے ائمہ کرام کے درمیان اس بارے میں والی اختلاف نہیں ہے کہ تمام قسم کے اموال میں اصل قبضہ قبضہ کے ساتھ حاصل ہوتا ہے، البتہ اختلاف اس بات میں ہے کہ آیا یہ عمل قبضہ ہے یا نہیں، اس اجمال کی تفصیل اس طرح ہے کہ مبیع دو حال سے خالی نہیں ہوتا وہ والی ایسی شے ہوگی جس کی کوئی نہ کوئی مثل ہوگی اور یا پھر وہ ایسی شے ہوگی جس کی کوئی مثل نہ ہو اگر تو وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل نہ ہو جیسے گز سے ٹاپی جانے والی اور ایک دوسرے سے مختلف گنی جانے والی اشیاء، تو ان میں بغیر کسی اختلاف کے قبضہ عمل قبضہ ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے گز سے ٹاپی جانے والی شے کو گز سے ٹاپ لے کر یا نئی جانے والی شے کو گن کر فروخت کیا اور قبضہ کر دیا تو وہ شے بائع کی ضمان سے خارج ہوگئی ہے اور اس کیلئے ٹاپنے اور گننے سے قبل اسے فروخت کرنا اور اس سے نفع اٹھانا ہی کسی اختلاف کے جائز ہے اور اگر وہ کوئی ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو پھر اگر اس نے اسے تخمینہ سے فروخت کیا تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ تخمینہ کی جانے والی بیع میں مقدار کا صحیح علم ہونے کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ اور اگر اس نے کسی کیلئے ٹاپ کر اور وزن کی جانے والی شے کو تول کر فروخت کیا اور اس کے اور مشتری کے درمیان قبضہ کر دیا تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ بیع بائع کی ضمان سے خارج ہو جائے گی اور مشتری کی ضمان میں داخل

ہو جائے گی حتیٰ کہ اگر تخیلہ کے بعد ماپنے اور وزن کرنے سے قبل وہ شے ہلاک ہوگئی تو وہ مشتری کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوگی۔ (۱)

اسی طرح اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ مشتری کیلئے اس کو ماپنے اور تولنے سے قبل فروخت کرنا اور اس سے نفع اٹھانا جائز نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مشتری نے بائع کی طرف سے از خود ماپا یا از خود وزن کیا اور پھر کسی دوسرے شخص کو ماپ کر یا تول کر فروخت کیا تو مشتری کیلئے یہ جائز نہیں ہے کہ وہ اسے فروخت کرے یا اس سے نفع اٹھائے تا آنکہ وہ خود اسے ماپ یا تول نہ لے اور بائع کی طرف سے اس کا ماپنا یا وزن کرنا کافی نہ ہوگا اگرچہ یہ ماپ یا تول مشتری کی موجودگی میں ہی ہوا ہو۔ اس لئے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اس وقت تک خوردنی اشیاء کی بیع سے منع کیا ہے جب تک اس میں دو مرتبہ صاع (ماپنے کا آلہ) جاری نہ ہو جائے، یعنی ایک مرتبہ بائع کا صاع اور دوسری بار مشتری کا صاع۔ اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خوردنی اشیاء کی فروخت سے منع کیا ہے تا آنکہ اسے ماپ نہ لیا جائے، لیکن فقہاء کے درمیان ماپنے یا تولنے سے قبل اس کے تصرف میں اختلاف ہے اس لئے کہ ماپ یا وزن نہ کئے جانے کی بنا پر اس پر اس کا قبضہ نہیں ہوا ہے یا پھر شرعاً یہ بات خلاف قیاس ہے جبکہ اس کے تخیلہ کے ساتھ ہی اس پر قبضے کی تکمیل ہو جاتی ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے فرمایا ہے کہ اس کا تو شرعاً ثبوت ہی خلاف قیاس ہے اور بعض فقہاء نے کہا ہے کہ اس سے استفادے کی حرمت ماپنے یا تولنے سے مکمل قبضہ نہ ہونے کی بنا پر ہے، جیسے کہ منقولہ بیع میں اس پر قبضہ کے بغیر بالکل تصرف جائز نہیں ہے، لہذا اس پر تمام و کمال قبضہ کے بغیر تصرف جائز نہ ہوگا۔ ابتدائی دونوں اقوال کی وجہ، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، یہ ہے کہ سپرداری دینے اور لینے کا مفہوم شے کے تخیلہ سے ثابت ہوتا ہے اس لئے کہ خریدی ہوئی شے مشتری کیلئے اس طرح سالم اور خالص ہوگئی ہے کہ اس کیلئے اس کو بدلنا اور اس میں اس طرح تصرف کرنا جو اس کی خواہش اور ارادے کے مطابق ہو ممکن ہو گیا ہے۔ ایسی اشیاء میں جن کی کوئی مثل نہ ہو یا جن کی کوئی مثل تو موجود ہو، مگر انہیں تخمینے کے ساتھ فروخت کیا جائے اس کا تخیلہ اس شے کی اس کو سپرداری اور قبضہ ہے۔ اسی لئے بیع مشتری کی ضمان میں محض تخیلہ کے ساتھ ہی بغیر کسی اختلاف کے داخل ہو جاتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ تخیلہ قبضہ ہے، مگر قبضہ تمام و کمال ہونے کے باوجود اس سے تصرف کی حرمت خلاف قیاس طریقہ پر ثابت ہوتی ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

دونوں آخری اقوال کی وجہ (دلیل) اس مسئلے میں امام محمد کی کتاب البیوع میں بیان کردہ تعلیل (علت بیان کرنا) ہے وہ اس طرح کہ انہوں نے کہا ہے: ”اور مشتری کیلئے جائز نہیں کہ وہ اس میں ماپنے سے قبل تصرف کرے، اس لئے کہ اس نے اسے قبضہ کرنے سے قبل فروخت کیا ہے۔“ اس جگہ امام محمدؒ کی مراد اصل قبضہ نہیں ہے، اس لئے کہ وہ تو موجود ہے، بلکہ ان کی مراد مکمل قبضہ ہے اور اس بات کی دلیل کہ کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء میں، جنہیں ماپ کر یا تول کر فروخت کیا جائے، ماپنا اور تولنا قبضہ کے تکمیلی امور میں سے ہے،

(۱) یہاں بھی سو کاتب سے تہلیک علی المشتري کے بجائے تعلیک علی المشتري کتابت ہو گیا ہے جو بجاہد غلط ہے۔ ہم نے ترجمہ میں تصحیح کر دی ہے۔

یہ ہے کہ کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء میں اس کی مقدار پر ہی عقد جمع ہوتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر کسی کیلئے غلام یا کیا پھر ماپنے والے نے زیادہ ماپ یا زیادہ تول دیا تو اس کیلئے اضافہ خوشگوار نہ ہوگا، بلکہ وہ یا تو واپس کر دیا جائے گا یا پھر اس کے عوض زر ثمن ادا کیا جائے گا۔ اور اگر اس نے کم تول یا ماپا تو اتنے حصہ کی قیمت زر ثمن میں سے کم کردی جائے گی اور ان دونوں اشیاء میں ان کی مقدار کا ماپنے اور تولنے کے سوا کسی اور طرح سے علم نہیں۔ اس لئے کہ ان میں اضافے اور کمی کا احتمال ہے تو چونکہ 'جب تک اسے ماپ یا تول نہ لیا جائے' معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہے) مقدار پر قبضہ ثابت نہ ہوگا۔ لہذا ماپنا اور تولنا قبضے کے مکمل کرنے والے امور میں سے ہے۔

اور متبادل جمع (Movable good) کو اس پر قبضہ کرنے سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہے، جیسے کہ اس پر قبضہ سے قبل ایسا کرنا بالکل ہی درست نہیں، بخلاف گز سے ٹاپی جانے والی اشیاء کے، اس لئے کہ ان میں "مقدار" معقود علیہ نہیں ہے، بلکہ وہ تو ان کی صفت کے قائم مقام ہے۔ اور شے کی اوصاف معقود علیہ نہیں ہیں۔ اس لئے یہاں جمع میں اضافہ مشتری کیلئے بغیر قیمت کے مباح ہوگا اور کمی کی صورت میں مقررہ قیمت میں کمی نہ ہوگی، لہذا ان میں تخلیہ ہی مکمل قبضہ ہوگا اور گز سے ٹاپنے سے قبل تصرف کے جواز میں اسی پر اتنا کیا جائے گا۔ بخلاف کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء کے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ البتہ وہ شے بائع کی ضمان سے محض تخلیہ سے نکل جائے گی۔ اس لئے کہ اصل شے پر قبضہ پایا جاتا ہے اور بائع کی ضمان (ذمہ داری) سے نکلنا اصل قبضے سے متعلق ہے مکمل قبضے سے نہیں۔ رہا اس میں تصرف کا جواز تو وہ اس میں کامل قبضے کا فقدان ہے۔ اس لئے کہ اس سے غیر مقبوضہ شے کی فروخت سے ممانعت مراد ہے اور مطلق قبضہ ہی مکمل قبضہ ہے۔

دوسرے سے ملتی جلتی، گنی جانے والی اشیاء (معدودات متقاربه) تو اگر انہیں گن کر فروخت کیا جائے تو ان کے اندازے سے، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان کا حکم وہی ہے جو کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء کا ہے، حتیٰ کہ گنے بغیر ان کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک ان کا حکم گز سے ٹاپی جانے والی اشیاء کا سا ہے، لہذا انہیں گننے سے قبل فروخت کرنا جائز ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عددی اشیاء گز سے ٹاپی جانے والی اشیاء کی طرح اموال ربا میں سے نہیں ہیں، اسی لئے جواز عقد کیلئے ان میں مساوات شرط نہیں ہے، جیسے کہ گز سے ٹاپی جانے والی اشیاء کا یہی حکم ہے، لہذا ان کا وہی حکم ہوگا جو گز سے ٹاپی جانے والی اشیاء کا ہے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ گنی جانے والی اشیاء کی مقدار معقود علیہ نہیں ہے، جیسے کہ کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء میں مقدار معقود علیہ ہوتی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے اسے گنا پھر اسے زائد پایا تو یہ زیادتی بغیر قیمت کے اس کیلئے جائز نہیں ہے، بلکہ وہ اسے واپس لوٹائے، یا اسے قیمت کے عوض لے۔ اور اگر وہ اسے کم پائے تو وہ لم مقدار کیلئے اس کی رجوع کرے گا، جیسے کہ کیلی اور موزوں اشیاء میں یہی حکم ہے، جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں ایک مقررہ مقدار پر عقد ہوا ہے اور جمع کی مقدار میں کمی بیشی کا احتمال موجود ہے، لہذا دوسرے سے اسے الگ کرنے کیلئے معقود علیہ کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے۔ اور اس کی مقدار گننے کے سوا کسی اور طریقہ سے معلوم نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہ اشیاء کیلی اور وزن کی جانے والی اشیاء کے

مشابہ ہوں گی، اس لئے زیادتی (عدوان) کی صورت میں اس کی گنتی کیلی اور موزون اشیاء کے ماپ اور وزن کی طرح ہوگی۔ ماسوا اس کے کہ اس میں ربا (سود) ثابت نہیں، اس لئے کہ گنتی میں گنی جانے والی اشیاء میں باہم مساوات لوگوں کی اصطلاح سے ثابت ہوتی ہے، لہذا ان اشیاء کے بڑا اور چھوٹا ہونے میں تفاوت کا عدم تصور ہوگا، لیکن جو شے لوگوں کی اصطلاح اور عرف سے ثابت ہوئی ہو وہ ان کی اصطلاح یا تعامل بدل جانے سے باطل ہو جاتی ہے اور جب لوگوں نے دو کے بدلے ایک کا سودا کرنا شروع کر دیا تو سابقہ اصطلاح کو انہوں نے از خود باطل (ہدر) کر دیا اور یہاں انہوں نے پرانے ہونے کا اعتبار کیا ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں فریقین نے صحیح بیع کا قصد کیا ہے تو اس کی درستگی بڑے کی بڑائی اور گنتی کے ساقط ہونے کا اعتبار کئے بغیر جائز نہیں ہو سکتی، لہذا دونوں اشیاء میں سے ایک شے دوسری جانب کی بڑی شے کے بالمقابل ہوگی جس کی بنا پر یہاں ربا ثابت نہ ہوگا۔ اور اگر ان کی گن کر بیع کی جائے تو ایسی صورت میں ان کی گنتی کا اعتبار کرنا ضروری ہوگا اور جب ان میں گنتی کا اعتبار کیا جائے تو ان میں قبضہ سے قبل تصرف کرنا جائز نہ ہوگا، جیسے کہ کیلی اور موزون اشیاء میں یہی حکم ہے۔ بخلاف گز سے ناپی جانے والی اشیاء کے، اس لئے کہ ان میں مقدار معقود علیہ نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، تو چونکہ ان میں تخلیہ ہی مکمل قبضہ ہوگا، لہذا وہاں منقول بیع میں تصرف کرنا قبضے کے بعد ہوگا جو جائز نہیں ہے، واللہ اعلم۔

اور اگر بائع نے ماپ یا اس نے مشتری کی موجودگی میں اس کا وزن کیا تو یہ کافی ہوگا اور اس میں ماپ کے اعادے کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ مقصد ایک ہی مرتبہ کے ماپنے سے، جو مشتری کی موجودگی میں ہوا ہے، حاصل ہو جاتا ہے۔ اور وہ جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اس وقت تک خوردنی اشیاء کی بیع سے روکا ہے، جب تک اس میں دو مرتبہ صاع نہ چل جائے۔ ایک مرتبہ بائع کا اور دوسری مرتبہ مشتری کا۔ تو یہ روایت ایک خاص جگہ کیلئے ہے، اور وہ یہ کہ جب اس نے کوئی ماپ یا جانے والی شے کو ماپ کر خریدا پھر اس نے خود اس کو ماپا پھر اس نے اسے دوسرے کو ماپ کر فروخت کر دیا تو مشتری کیلئے تصرف کرنا جائز نہیں ہے تا آنکہ وہ اسے ماپ نہ لے، اگرچہ وہ بائع کے ماپنے کے وقت حاضر ہو، لہذا وہ اسی پر اکتفا نہ کرے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کسی شخص سے گندم میں عقد سلم کیا پھر جب اس کی میعاد آگئی تو مسلم الیہ نے مسلم فیہ کی مقدار میں وہ شے کسی اور شخص سے ماپ کر خریدی اور اس نے رب سلم (مشتری) کو اس کا تقاضا کرنے کی بنا پر اس کا حکم دیا تو اس کیلئے اس میں نص (حدیث) کی بنا پر تصرف کرنا جائز نہیں ہے، جب تک وہ اسے دوبار نہ ماپ لے: ایک دفعہ مسلم الیہ کیلئے اور دوسری بار اپنے لئے۔ اور اگر عقد سلم کی جگہ قرض ہو اس طرح کہ قرض خواہ نے ایک کر قرض حاصل کیا اور قرض دہندہ نے کر پر اسے قبضے کا حکم دیا تو اس میں ایک ہی مرتبہ ماپنا کافی ہوگا، خریدار اور قرض خواہ دونوں کیلئے۔ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ ایسی اشیاء میں جن میں عقد ماپنے اور وزن کرنے کی شرط کے ساتھ ہوا ہو وزن کرنا اور ماپنا ان دونوں اشیاء میں تصرف کیلئے شرط ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ قبضے کو مکمل کرنے والی اشیاء میں سے ہیں، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور عقد سلم ایک ایسا عقد ہے جو ماپنے کی شرط کے ساتھ ہوتا ہے اور مسلم الیہ نے اگر کسی شے کو ماپنے کی شرط کے ساتھ خریدا ہو تو ضروری ہے کہ پہلے رب سلم مسلم الیہ کیلئے اس کا وزن کرے تاکہ وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے، تو یہ ایسے ہی ہوگا

یہ کہ بائع نے بائع سے ازخود قبضہ لیا۔ بعد ازاں وہ اپنے لئے ماپے تاکہ وہ مسلم الیہ سے اپنے لئے قبضہ کرنے کے لئے بائع کا قرض تو وہ اس میں جواز تصرف کی شرط نہیں ہے اس لئے بیع میں ماپ کے ساتھ قبضہ بائع نے حق سے مشتری کے حق کو متمیز کرنے اور معقود علیہ کی جہالت کو دور کرنے کے لئے ہوتا ہے۔ اور قرض ایک قسم کی جہالت کو قبول کرتا ہے، لہذا اس کیلئے قبضہ شرط نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ قرض دینا ہمارے عین حق ہے تو عاریت پر دینا ہے، لہذا بدل قرض کو اس طرح قبول کیا جائے گا جیسے کہ گویا بعینہ وہی اس کا حق ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کسی معین شے کو عاریت پر دیا اور پھر اس نے اس کو واپس لے لیا، لہذا اس پر اس کا قبضہ بغیر ماپنے کے درست ہوگا اور مشتری کیلئے ایک ہی مرتبہ کا ماپنا ضروری ہے کچھ اور نہیں، واللہ عزوجل اعلم۔

ایسے تصرفات کا بیان جن سے خریدار بیع پر قابض ہوتا ہے اور جن سے اس پر قابض نہیں ہوتا۔

ہاں ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ بیع دو حال سے خالی نہیں ہوتی: یا تو وہ بائع کے قبضے میں ہو اور یا پھر مشتری کے قبضے میں۔ اگر تو وہ بائع کے قبضے میں ہو پھر اسے مشتری نے تلف کر دیا تو وہ اس پر قابض ہونے والا ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جب وہ تخلیہ کے ساتھ اس پر قابض ہو جاتا ہے تو اس کو تلف کرنے سے تو وہ بدربہ اولیٰ اس پر قابض شمار ہوگا، اس لئے کہ تخلیہ بیع میں تصرف کرنے کا موقع فراہم کرنے سے ہوتا ہے نہ کہ حقیقی تصرف کا، بلکہ اس کو تلف کرنا اس میں حقیقی طور پر تصرف کرنا ہے اور اس پر قدرت کا دانا تصرف کا پتہ دیتا ہے، حقیقی تصرف نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا یا اس کا پھاڑ دیا یا لہو لیا یا تصرف لیا، اس سے اس میں نقصان پیدا ہو گیا، اس لئے کہ یہ افعال حصول قدرت پر ہوتے ہیں، مسئلہ میں تخلیہ سے بڑھ کر ہیں۔ پھر جب وہ تخلیہ کے ساتھ اس پر قابض ہو جاتا ہے تو ان کے ساتھ تو وہ بدربہ اولیٰ قابض ہو جائے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بائع نے ان میں سے کوئی بھی تصرف خریدار کے حکم سے لیا۔ اس لئے کہ مشتری نے حکم سے اس کا یہ فعل مشتری کے بذات خود انجام دینے کی طرح ہے۔ اسی طرح اگر مشتری نے اس کو آزاد کر دیا تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا، اس لئے کہ اس کو آزاد کرنا بھی اس کا تمام تلف لانا ہے، لہذا وہ حقیقی طور پر اتلاف کے ساتھ ملحق ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو ام ولد بنا دیا یا باندی کو ام ولد بنا دیا، یعنی اس نے اقراز کر لیا کہ وہ اس کی ام ولد ہے، اس لئے کہ مدبر بنانا یا ام ولد بنانا مابقت حکم کو توڑتا ہے، لہذا یہ حقیقتاً سابق حکم ٹوڑنے سے ملحق ہوگا۔

اور اگر اس نے بیع سے کسی کا نفع لیا، اس طرح کہ وہ باندی ہو یا غلام تو قیاس یہ ہے کہ وہ اس پر قابض شمار ہوگا اور یہی امام ابو یوسف سے روایت ہے اور ائمہ اربعہ کی رو سے اس فعل سے وہ قابض نہیں ہوتا۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا نفع لانا اس کو عیب دار کرنا ہے اور عیب دار کرنا اس پر قبضہ کرنا ہے۔ ائمہ اربعہ

کی وجہ یہ ہے کہ یہ حکمی طور پر عیب دار کرنا ہے نہ کہ حقیقت میں اس لئے نہ اس کے فعل (بوجہ) نہ اس کے لازم نہیں آتا اور اس میں ملکیت کا کوئی نقصان نہیں ہوا، لہذا وہ اس فعل کے ساتھ اس پر قبضہ ہو گا۔ یہ حکم اس وقت ہے اگر اس نے اس پر قرض کا اقرار کیا، تو قیاس یہ ہے کہ وہ اس پر قابض ہو جائے گا۔ اگر قرض کا ہونا عیب ہے حتیٰ کہ اس کے ساتھ اس کو واپس کیا جاسکتا ہے اور استحسان یہ ہے کہ وہ اس پر قابض ہو گا اس لئے کہ وہ تو محض حکمی طور پر اس کو عیب دار بنانا ہے جس سے غلام میں نقصان واجب نہ ہوگا، لہذا یہ قبضہ نہ ہوگا۔

اور اگر بائع کے قبضے میں باندی کے خاوند نے مشتری کی اجازت سے اس کے ساتھ مجامعت کی تو مشتری اس پر قابض ہو جائے گا اس لئے کہ وطی کرنا موطوءہ (وطی کی گئی باندی) پر اس کے قبضہ کا اثبات ہے اور یہ بات مشتری کے موقع دینے سے اس کے خاوند کے ذریعے حاصل ہو گئی ہے، تو چونکہ ایک اعتبار سے اس پر قبضہ کا یہ عمل مشتری کی طرف منسوب ہوگا، لہذا یہ مشتری کی جانب سے اس پر قبضہ ہوگا۔ اور اگر مشتری نے بیع کو بائع کیلئے ادھار دے دیا یا اس کو ودیعت رکھوا دیا یا اس کو اجرت پر دے دیا تو ان میں سے کوئی شے قبضہ شمار نہ ہوگی۔ اس لئے کہ مشتری کی جانب سے یہ تمام تصرفات درست نہیں ہیں، کیونکہ اس پر قبضہ کا ہاتھ بائع کے طریق اصالت ثابت ہے، لہذا ان تصرفات کیلئے اس کی نیابت والا قبضہ تصور نہیں کیا جاسکتا، لہذا یہ تمام تصرفات درست نہ ہوں گے اور یہ تمام باتیں کالعدم ہوں گی۔ اور اگر اس نے اسے عاریت پر یا ودیعت کیے کسی شخص کو دیا تو وہ اس پر قابض ہو جائے گا۔ اس لئے کہ عاریت پر دینا اور اس کا اسے ودیعت رکھوانا درست ہے، تو چونکہ اس نے دوسرے کیلئے نیابت کا حق ثابت کیا ہے لہذا وہ قابض ہوگا۔

اور اگر خریدار نے خریدے ہوئے غلام کو اپنی کسی ضرورت کیلئے بھیجا تو وہ اس پر قابض شمار ہوگا اس لئے کہ اس کا اسے اپنی ضرورت و حاجت کیلئے بھیجنا اس کو استعمال کرنا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ وہ اس بیع کو اجنبی ہو گیا ہے اور اس کا استعمال کرنا اس پر اپنے قبضے کا اثبات ہے اور یہی اس پر قبضہ کا ثبوت ہے۔

اور اگر کسی اجنبی نے بیع پر کوئی جنایت کی پھر خریدار نے جنایت کرنے والے سے ضمان لینے و ترجیح دینی تو اس کا یہ ترجیح دینا اس پر قبضہ کرنے کی طرح ہوگا، یہ امام ابو یوسفؒ کا مسلک ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک بیع باطل ہو جائے گی اور وہ شے بائع کی ملکیت میں لوٹ جائے گی اور مشتری سے قیمت ساقط ہو جائے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مشتری نے ضمان کا تبادلہ قبول کیا تاکہ وہ اس کے عوض جنایت کرنے والے سے کوئی اور شے قبول کر لے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور امام محمدؒ کے نزدیک قبضہ جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ معتقہ حلیہ میں یہ تصرف قبضے سے قبل ہے، اس لئے کہ قیمت ہلاک شدہ شے کے قائم مقام ہوتی ہے اور معتقہ حلیہ میں قبضے سے قبل تصرف جائز نہیں ہے، نہ بائع کی طرف سے اور نہ کسی اور کی طرف سے، یہی حکم بیع کا ہے جب وہ چاندی سے ڈھالی گئی شے ہو اور اسے دینار کے عوض اس نے خریدا پھر اس ڈھالی ہوئی چاندی کو اجنبی نے قبضہ سے قبل تلف کر دیا پھر مشتری نے جنایت کرنے والے سے ضمان لینے کو پسند کیا اور اس نے راجع الوقت کے میں بائع کو ایک دینار نقد ادا کیا، پھر وہ دونوں تلف شدہ شے کی ضمان کی وصولی سے قبل الگ ہو کے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد صرف باطل نہ ہوگا اس لئے کہ مشتری کا تلف کردہ شے کی ضمانت لینے کو پسند کرنا ان کے نزدیک

بندہ قبضہ کے ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک عقد صرف باطل ہو جائے گا اس لئے کہ قبضہ مفقود ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ضمان (تاوان) کا حکم عین (شے) کا ہے اس لئے شے کی قیمت اس کے قائم مقام ہوتی ہے۔ اسی لئے متعلقہ شے کے ہلاک ہو جانے کے باوجود بھی عقد قیمت پر برقرار رہے گا۔ پھر اگر وہ شے قائم و موجود اور پھر قبضہ سے قبل وہ شے ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت کی ذمہ داری بائع پر ہوگی اور بیع باطل ہو جائے گی اور مشتری سے قیمت ساقط ہو جائے گی، تو اسی طرح قیمت کا یہی حکم ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اجنبی شخص کی جنایت دلاتا مشتری کی اجازت ہے اور وہ اسی کے حکم سے واقع ہوگی، لہذا وہ اس جنایت کی بنا پر اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا، جیسے کہ گویا اس نے خود یہ کام کیا ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مشتری کا جنایت کرنے والے سے جنایت لینے کو اختیار کرنا ایسے ہی ہے، جیسے گویا جنایت مشتری کے حکم سے واقع ہوئی ہو، لہذا وہ اس پر قابض ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں اجنبی کا فعل ایسے ہی ہے جیسے کہ خود مشتری کا اپنا فعل ہو۔ اور اگر مشتری نے بائع کو حکم دیا کہ وہ بیع میں کوئی تصرف کرے، پھر اگر تو وہ تصرف ایسا ہو جس سے بیع کو نقصان نہ پہنچتا ہو، جیسے کسی شے کی کٹائی یا اسے دھونا اور غسل دینا وغیرہ، خواہ اجرت پر ہو یا بغیر اجرت کے، تو وہ اس پر قابض تصور نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ایسا تصرف جس سے خریدی ہوئی شے کو نقصان نہ ہوتا ہو بائع کے مقبوضہ اور مملوہ امور میں سے ہے، جیسے کہ اگر اس نے اسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا تو چونکہ اس کا اسے حکم دینا اس پر اپنا قبضہ وصول کرنے کیلئے ہے لہذا وہ اس سے اس پر قابض نہ ہوگا۔ اور اس کی مشتری پر اجرت نہ داری ہو جائے گی۔ اگرچہ اس نے اجرت پر وہ کام کیا ہو۔ اس لئے کہ اجارہ درست ہے، کیونکہ اس کی بائع پر ذمہ داری نہیں ہے، لہذا اس کے بالقابل اجرت کا ہونا جائز ہے اور اگر وہ ایسا عمل ہو جس سے اس میں نقصان ہوتا ہو تو وہ اس کی بنا پر اس پر قابض ہو جائے گا، تو چونکہ اس کا نقصان کرنا اس کے کسی حصہ کو تلف کرنا ہے اور یہ کام اس کے حکم سے ہوا ہے لہذا وہ اسی کی طرف منسوب ہوگا جیسے اس نے خود یہ کام کیا ہو۔ واللہ اعلم

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستسط ہوتا ہے کہ اگر اس نے گندم کے ایک کر میں عقد سلم کیا پھر جب میعاد آئی تو رب سلم نے مسلم الیہ کو کہا کہ وہ اپنے پیانے سے اسے ماپے، یا اس نے اسے اپنا پیانہ دیا اور اسے کہا کہ وہ اس سے ماپ لے، پھر اس نے ایسے ہی کیا، پھر اگر رب سلم موقع پر موجود ہو تو وہ اس کے تخلیہ کے ساتھ ہی اس پر قابض ہو جائے گا اور اگر وہ موجود نہ ہو تو وہ قابض نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ گندم جس کو مسلم الیہ ماپ رہا ہے وہ اس کی ملک ہے نہ کہ رب سلم (سوائے والے کی)، کیونکہ اس کا حق قرض میں ہے، معین شے میں نہیں۔ تو چونکہ مشتری کا اسے ماپنے کو کما درست نہیں اور وہ اس کی بنا پر اس کا وکیل نہ ہوگا، لہذا اس کا ہاتھ رب سلم کا ہاتھ نہ ہوگا خواہ وہ پیانہ مسلم الیہ کا ہو یا رب سلم کا اس لئے کہ رب سلم کا قبضہ اس پیانے سے قائم ہو چکا ہے تو جب اس نے اس میں گندم کو ماپا تو وہ رب سلم کے قبضہ میں شمار نہ ہوگا۔ لہذا وہ اس پر قابض تصور نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کسی شخص سے ایک کر قرض لیا اور اسے اپنے پیانے سے ماپ لیا، پھر اس نے ایسے ہی کیا اور وہ اس وقت موجود نہ ہو تو وہ اس پر قابض نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ قرض کا قبضہ سے قبل مالک نہیں ہوتا اور وہ کربہ طور قرض دہندہ کی ملکیت نہ ہوگا، لہذا قرض خواہ کا اسے ماپنے کو کما درست نہ ہوگا جس کی بنا پر اس کا ہاتھ قرض خواہ کا ہاتھ نہ ہوگا، جیسے کہ عقد سلم میں یہی حکم

ہے۔

اور اگر اس نے کسی انسان سے کوئی کر متعینہ طور پر خریدا اور اسے اپنا پیانہ دیا اور کہا کہ وہ اس میں اسے ماپ دے، پھر اس نے ایسے کیا تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا۔ خواہ وہاں مشتری موجود ہو یا موجود نہ ہو۔ اس لئے کہ معقود علیہ ایک معین شے ہے اور مشتری نفس عقد سے اس کا مالک ہو چکا ہے، لہذا مشتری کا اسے حکم دینا درست ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی معین شے کو حاصل کیا ہے جس کا وہ مالک ہے لہذا اس کا اسے حکم دینا صحیح ہوگا۔ اور بائع اس کا وکیل ہوگا۔ اور اس کا ہاتھ مشتری کا ہاتھ ہو جائے گا یہی حکم پینے کا ہے کہ اگر مسلم الیہ نے اسے رب سلم کے حکم سے پیا تو وہ اس پر قابض نہ ہوگا اور اگر اسے بائع نے مشتری کے حکم سے پیا تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا۔ اس لئے کہ پینا بمنزلہ اسے اپنے پینے میں ماپنے کے ہے اور اگر مشتری نے بائع سے اس کے پینے کو ادھار مانگا اور اسے اس نے کہا کہ وہ اس میں اسے ماپے پھر اس نے ایسے ہی کیا پھر اگر مشتری حاضر ہو تو تخلیہ ہو جانے سے بالا جماع وہ اس پر قابض ہو جائے گا اور اگر وہ غائب ہو تو وہ امام محمدؒ کے نزدیک اس وقت تک اس پر قابض نہ ہوگا جب تک وہ اسے اپنے پینے نہ سوئپ دے۔ خواہ پینے معین ہوں یا غیر معین۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے کہ اگر تو پینا نے معین ہوں تو مشتری ان میں نفس کیل (ماپنے) سے قابض ہو جائے گا اور اگر وہ معین نہ ہوں جیسے کہ اس نے کہا مجھے کوئی پیانہ دے دو اور اس نے اس میں اسے ماپا تو وہ اس پر قابض نہ ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پیانہ دونوں صورتوں میں عاریت (ادھار) ہے اور اس نے اس پر قبضہ نہیں کیا ہے اور قبضہ کے بغیر عاریت کا کوئی حکم نہیں ہوتا، لہذا وہ شے بائع کے قبضہ میں رہی، اور بائع کے قبضہ میں جو شے ہو وہ بدستور اسی کے قبضہ میں شمار ہوگی۔ لہذا جب تک وہ اپنے پینے اسے نہ سوئے اس وقت تک مشتری اپنے ہاتھ سے اس پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تعین اور عدم تعین کی حالتوں میں فرق ہے، وہ یہ کہ اگر تو پینا نے معین اور مشار الیہ ہوں پھر اگرچہ ان کی تعین کی اس طرح تصحیح کرنا ممکن نہیں کہ وہ عاریت ہیں البتہ اس اعتبار طریقے سے اس کی تصحیح کرنا ممکن ہے کہ وہ اس کے ہاتھ کے قائم مقام ہیں اور جب وہ معین نہ ہوں تو ان میں عاریت ہونے کی کوئی وجہ نہ ہوگی۔ اس بارے میں امام محمدؒ کا قول زیادہ واضح ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے معینہ طور پر کوئی کر خریدا اور اس کا بائع کے ذمہ کوئی معین کر قرض ہو، پھر اس نے اسے جو لقم (ایک پیانہ) دیا اور کہا کہ اس میں وہ کر ماپ لے پھر اس نے ایسے ہی کیا تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا خواہ بیع پہلے ہو یا قرض۔ یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو بیع پہلے ہو تو وہ ان دونوں پر قابض ہو جائے گا، جیسے کہ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے اور اگر قرض پہلے ہو تو وہ اس قرض پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا اور وہ معین شے پر قابض ہو جائے گا اور وہ دونوں اس میں شریک تصور ہوں گے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قرض کی صورت میں محض ماپنا قبضہ کرنا نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، تو جب اس نے اس کے ماپنے سے ابتدا کی تو مشتری اس پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا۔ پھر جب اس نے اس کو بعد میں ماپا تو اس نے مشتری کی ملکیت کو اپنی ملکیت کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے، لہذا وہ مخلوط شے میں شریک ہوں گے اور معین شے میں نفس کیل (ماپنا) اس پر قبضہ کرنا ہے تو جب اس نے اس کیلئے ماپنے سے ابتدا کی تو مشتری اس پر

قبضہ کرنے والا ہو گیا ہے۔ پھر جب اس نے اس کے بعد میں پایا تو اس نے اس کو خلط ملط کر کے معین شے کو ہلاک کر دیا ہے تو اب یہ قرض معین شے کے قائم ہوگا، لہذا وہ اس پر قابض ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع نے فی الوقت مشتری کی ملکیت کو اس کے حکم سے اپنی ملکیت کے ساتھ ملا دیا ہے اور اسے اس کے بیویں میں اس کے حکم سے پایا ہے تو وہ اس پر قابض ہو جائے گا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے گدے میں روٹی یا سٹے میں گندم فروخت کی اور اسے دوسرے کو سوپ دیا تو تب بھی یہ حکم ہوگا پھر اگر مشتری کا روٹی یا گندم پر گدے کو ادھیڑے اور سٹے کو کاتب بغیر قبضہ کرنا ممکن ہو تو وہ اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا۔ اس لئے کہ قبضہ کا مفہوم حاصل ہو گیا ہے، یعنی اس کا تخلیہ اور تصرف کی قدرت کا حاصل ہونا اور اگر اس پر قبضہ کرنا گدے کو ادھیڑے اور سٹے کو کوٹنے کا مالک نہیں ہے، کیونکہ یہ تو بائع کی ملکیت میں تصرف کرنا ہے، حالانکہ وہ اس کی ملکیت میں تصرف کا حق نہیں رکھتا، لہذا اسے اس پر قدرت اور تخلیہ کا ہونا حاصل نہ ہوگا۔ جس کی بنا پر وہ اس پر قبضہ کرنے والا نہ ہوگا اور اگر اس نے درخت پر کوئی پھل فروخت کیا اور اس کو پہنچا دیا تو وہ اس طرح اس پر قبضہ کرنے والا ہوگا۔ اس لئے کہ بائع کی ملکیت میں تصرف کے بغیر وہ پھل کے پٹنے پر قادر نہ ہوگا تو جب درخت کے سوپٹے سے تخلیہ حاصل ہو گیا تو وہ اس پر قابض تصور ہوگا۔

خلاف گدے میں روٹی اور سٹے میں گندم کے۔ اس لئے کہ فقہاء نے کہا ہے کہ پھل چٹنے والے کی اجرت مشتری پر ہوتی اور گدا ادھیڑنے اور سٹے کوٹنے والے کی اجرت بائع پر، بشرطیکہ مشتری کیلئے اس کے بغیر اس پر قبضہ کرنا ممکن نہیں، کیونکہ وہ درخت کو سوپ کر قیمت پر قبضہ کرنے والا ہو گیا ہے لہذا پھل چٹنے والا دراصل مشتری کیلئے کام کرنے والا ہوگا، لہذا اس کی اجرت اسی پر ہوگی۔

یہ حکم اس وقت ہے جب جمع بیع کے وقت بائع کے قبضہ میں ہو اور اگر وہ پہلے ہی مشتری کے قبضہ میں ہو تو کیا وہ نفس عقد سے اس پر قبضہ کرنے والا ہو جائے گا یا اسے از سر نو قبضہ کی ضرورت ہوگی۔ تو اس میں احوال یہ ہے کہ جو چیز عقد سے وقت ہوتی ہو اور وہ عقد کے ذریعے مستحق ثابت ہونے والی شے کی ہم مثل ہو تو تب بھی وہ اس کے قائم مقام ہوتی اور اگر وہ مستحق ثابت ہونے والی شے کی نسبت بہتر ہو تو وہ اس کے قائم مقام ہوتی اور اگر وہ اس سے کم تر ہو تو وہ اس کے قائم مقام نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر کوئی شے کسی دوسری شے کی ہم مثل ہو تو اس کیلئے اس کا نائب ہونا ممکن ہے کیونکہ دونوں ہم مثل اشیاء ایک دوسرے کے قائم مقام اور ایک دوسرے کی نائب ہوتی ہیں۔ اور اگر وہ اس کی نسبت زیادہ بہتر اور قیمتی ہو تو اس میں اس کا حق بھی ہے کہ اسے نائب ہو اور اس پر اضافہ بھی کیا جائے کہ اس سے کم تر ہو تو اس میں حق کا کچھ حصہ پایا جائے گا جس کی بنا پر وہ قائم مقام نہ ہوگی اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں حسب ذیل ہے:

۱۔ اگر کوئی شخص ایک چیز کا قبضہ خریداری سے قبل یا تو قبضہ ضمان ہے اور یا پھر وہ اسے اپنے قبضہ میں رکھتا ہے تو وہ قبضہ ضمان ہوگا یا ضمان لعینہ۔ اگر تو وہ قبضہ ضمان لعینہ ہو تو اس کی نائبیت کا قبضہ تو اس صورت میں مشتری نفس عقد سے جمع پر قابض ہو جائے گا اور اس میں از سر نو قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی خواہ جمع موقع پر موجود ہو یا غیر موجود۔ اس لئے کہ غصب کر وہ شے سے قبضہ قابل

ضمانت ہے اور بیع بھی قبضہ کے بعد بنفسہ قابل ضمان ہوتی ہے تو دونوں قبضے ہم جنس ہیں لہذا ان دونوں میں سے ایک قبضہ دوسرے کے قائم مقام شمار ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ ہم جنس ہونا باہمی مشابہت کا متقاضی ہے اور باہم مشابہہ اشیاء ایک دوسرے کے قائم مقام ہوتی اور ایک دوسرے کی جگہ ضرورت پورا کرتی ہیں، خواہ بیع حاضر ہو یا غائب ہو۔ اس لئے کہ غاصب کا قبضہ دونوں حالتوں میں ضمان والا قبضہ ہے اور اگر اس کا قبضہ غائب ہو جائے جیسے کہ رهن کا قبضہ، چنانچہ اگر رهن رکھنے والے نے مرہونہ شے سر نہیں (جس کے پاس رهن رکھنے والا رہتا ہے) فروخت کر دی تو اس سے وہ قابض نہ ہوگا ماسوا اس کے کہ رهن موقع پر حاضر ہو یا وہ وہیں چھوڑ جائے جہاں رهن موجود ہو اور وہ اس پر قبضہ مستحکم کر لے۔ کیونکہ مرہونہ شے بنفسہ قابل ضمان نہیں ہے بلکہ ضمان لغیرہ ہے جو قرض ہے جبکہ بیع مضمون بنفسہ ہوتی ہے لہذا دونوں قبضے ہم جنس نہ ہوں گے جس کی بنا پر وہ دونوں ایک دوسرے سے مشابہہ نہ ہوں گے نیز اس لئے بھی کہ رهن فی الحقیقت ایک امانت ہے لہذا اس کا سابقہ قبضہ قبضہ امانت ہوگا اور اس کے تلف ہونے سے جو قرض ساقط ہوتا ہے تو وہ اور کسی وجہ سے ساقط ہوتا ہے اس وجہ سے نہیں کہ وہ قابل ضمان ہے، جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا۔ اور جب وہ قبضہ امانت تھا تو امانت والا قبضہ ضمان والے قبضہ کے قائم مقام نہیں ہوتا، جیسے کہ عاریت اور ودیعت والا قبضہ۔ اور اگر مشتری کا قبضہ امانت والا قبضہ ہو، جیسے کہ ودیعت اور عاریت والا قبضہ ہے تو وہ اس سے قبضہ کرنے والا نہ ہوگا، بجز اس کے کہ قبضہ اس کی موجودگی میں ہو یا وہ ایسی جگہ چلا جائے جہاں اس کے تخلیک سے اسے اپنا قبضہ حاصل کرنا ممکن ہو، اس لئے کہ امانت والا قبضہ ضمان کے قبضہ کی جنس سے نہیں ہے لہذا وہ ایک دوسرے کے نائب نہ ہوں گے، واللہ اعلم۔

اور اگر بائع اور مشتری کے درمیان بیع کے قبضہ میں اختلاف ہو گیا، پھر بائع نے کہا تو نے اس پر قبضہ کر لیا ہے اور مشتری نے کہا میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا تو مشتری کا قول بہتر ہوگا۔ اس لئے کہ بائع اس پر قبضہ کے ہونے اور قیمت کے مستحکم ہونے کا مدعی ہے اور مشتری اس سے انکاری ہے، نیز اس لئے بھی کہ قبضہ ہونا اصل ہے اور اس کا ہونا عارض ہے تو چونکہ مشتری اصل کو پکڑنے والا ہے اور بائع عارض معاملے والا ہے۔ اور ظاہر حالت مشتری کیلئے مؤید ہے، لہذا اس کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے کچھ حصے پر قبضہ کیا اور پھر دونوں کے درمیان قبضہ کی ہوئی مقدار میں اختلاف ہو گیا تو مشتری کا قول بہتر ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر دونوں کے درمیان قیمت میں اختلاف ہو گیا تو اس صورت میں بیع کے قبضہ میں بائع کے قول کا اعتبار ہوگا جیسے کہ ہم نے بیان کیا، واللہ اعلم۔

اور اگر دونوں کے درمیان اختلاف ہو گیا، پھر بائع نے مشتری سے کہا تو نے اس کا ہاتھ توڑ دیا ہے لہذا تو اس پر قابض ہو گیا ہے اور مشتری نے بائع سے کہا تو نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا ہے اور اس میں بیع منقطع ہو گئی ہے تو ان میں سے کسی ایک کا دوسرے کے مقابلے میں قول معتبر نہ ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا جیسے کہ اس کا ہاتھ کسی آسمانی آفت سے تلف ہو گیا ہے، اس لئے کہ دونوں کے دعاوی باہم متعارض ہیں اور دونوں میں سے کسی ایک کے حق میں ترجیح کی دلیل مفقود ہے تو چونکہ دونوں میں سے کسی ایک کا قول قبول کرنے میں دوسرے سے بہتر نہ ہوگا، لہذا وہ قبول نہ کیا جائے گا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ گویا اس کا ہاتھ کسی آسمانی آفت کے ساتھ ضائع

ہو گیا ہو اور مشتری کو لینے اور نہ لینے کا اختیار ہوگا۔ اس لئے کہ مبیع میں قبضے سے قبل تبدیلی ہو گئی ہے، لہذا اگر وہ چاہے تو وہ باقی مبیع کو تمام قیمت کے عوض قبول کر لے اور اگر چاہے تو اسے بائع کی طرف واپس کر دے۔ پھر اگر اس نے لینے کو ترجیح دی تو دونوں میں سے ہر ایک کو دوسرے کے دعویٰ پر قسم دی جائے گی اور وہ اسے قسم کے ساتھ قبول کر لے گا۔ القدوریؒ نے اپنی شرح میں یہی لکھا ہے۔ رہا بائع کو قسم دینا تو اس میں کوئی اشکال نہیں۔ اس لئے کہ مشتری نے اس کے خلاف کچھ قیمت کے ساقط ہو جانے کا دعویٰ کیا ہے، جبکہ وہ اس سے انکاری ہے، لہذا اس سے قسم لی جائے گی اور جب وہ حلف اٹھالے گا تو مشتری سے قیمت میں سے کوئی شے بھی ساقط نہ ہوگی، لہذا اس کا قسم اٹھانا مفید ہوگا۔ رہا مشتری کا قسم اٹھانا تو اس کا سمجھنا مشکل ہے، اس لئے کہ وہ کسی شے کیلئے فائدہ مند نہیں ہے، کیونکہ وہ حلف (قسم) کے بعد بھی اسے پوری قیمت کے عوض ہی لے لے گا۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جب مشتری نے بائع پر اس کے لوٹانے کو پسند کیا۔ اس صورت میں بائع کو قسم نہ دی جائے گی، بلکہ مشتری کو اکیلے ہی قسم دی جائے گی، اس لئے کہ بائع کا حلف اٹھانا اس کے حق میں فائدہ مند نہیں۔ لیونہ۔ مشتری اسے اس کی طرف واپس کر رہا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مبیع کوئی ایسی شے ہو جو مالی یا وزن لی جاتی ہو پھر اس میں سے کچھ حصہ تلف ہو جائے بعد ازاں دونوں کے درمیان اختلاف ہو جائے بائع مشتری سے کہے کہ اسے تو لے لیا ہے اور مشتری بائع سے کہے کہ اسے تو کھائیا ہے، تو دونوں میں سے کسی ایک کا قول درست ہے خلاف قبول نہ لیا جائے گا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کو یا اس کا کچھ آسمانی آفت سے ہلاک ہو گیا ہو، تب نہ ہم نے اوپر بیان کیا اور صلفہ (مصدق) کے متفق ہو جانے کی بنا پر مشتری کو اختیار دیا جائے گا البتہ یہاں اگر اس نے مبیع سے لینے کو پسند لیا تو وہ باقی حصہ کو بقیہ قیمت کے عوض قبول کر لے گا، اس لئے کہ کیلی اور وزن اشیاء میں مقدار متعین ہوتی ہے، لہذا اس کا قیمت میں حصہ ہوگا اور جانور کے اعضاء شے کی اوصاف سے قائم مقام ہیں، اس لئے ان کے با متبادل قیمت نہ بولی البتہ قبضے یا جنایت کے ساتھ وہ متسود بالذات ہو جاتے ہیں۔ بیضا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔

القدوریؒ نے بیان کیا ہے کہ ان میں سے ہر ایک سے دوسرے کے دعویٰ کے متعلق قسم لی جائے گی۔ اور پھر اسے قبول کر لے گا۔ مشتری سے قسم لینے میں یہاں کوئی اشکال نہیں، اس لئے کہ مشتری سے قسم لینا ایک پہلو سے اس کے حق میں مفید ہے لیونہ۔ بائع اس کے خلاف تمام قیمت کا دعویٰ کر رہا ہے، جبکہ وہ اس سے انکاری ہے، لہذا اس کی قسم سے پوری قیمت کا اس پر واجب الادا ہونا باطل ہو جائے گا، لہذا یہ بات اس کیلئے فائدہ مند ہوگی۔ رہا بائع کو قسم دینا تو اس کا سمجھنا مشکل ہے۔ اس لئے کہ مشتری اس کے خلاف کچھ قیمت کے ساقط ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور یہ بات اس کو قسم دینے بغیر بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ لہذا اس کے حق میں قسم دینا مفید نہ ہوگا، تو مناسب تو یہ ہے کہ اسے قسم نہ دی جائے پھر اگر اس نے اس شے کو بائع کی طرف واپس کرنے کو پسند لیا تو صرف مشتری سے قسم لی جانے کی نہ کہ بائع سے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر اگر دونوں میں سے ایک نے اپنے اپنے موقف پر ثبوت پیش کر دیا تو اس کا یہ ثبوت قبول کیا جائے گا۔ اس لئے کہ اس نے کسی ممکن معاملے پر ثبوت پیش کیا ہے اور اگر ان دونوں نے ہی اپنے اپنے ثبوت پیش کر دیئے تو بائع کا ثبوت مستبر ہوگا۔ اس لئے کہ وہ مثبت ہے، لیا قبحہ علم نہیں کہ اس کے ثبوت سے سلمان کا مشتری کی ضمان میں داخل ہونا اور

قیمت کا مستحکم ہونا لازم آتا ہے۔ جبکہ مشتری کا ثبوت محض منفی ہے، لہذا مثبت زیادہ پہلو بہتر ہوگا، واللہ اعلم۔

(۲) قیمت کی وصولی کیلئے بیع کے روکنے کے حق کا اثبات:

یہ حکم ہمارے نزدیک ہے۔ امام شافعیؒ کے ایک قول کی رو سے وہ دونوں ایک ساتھ اپنی اپنی اشیاء ایک دوسرے کو سونپیں گے۔ ان کے دوسرے قول کی رو سے پہلے بائع بیع اسے سوئے گا اور پھر مشتری قیمت اس کے سپرد کرے گا۔ پہلا قول ان کے اس اصول پر مبنی ہے جس کا ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔ یعنی یہ کہ ان کے نزدیک قیمت اور بیع مترادف اسماء والی اشیاء میں سے ہیں اور ان میں ہر ایک متعین کرنے سے متعین ہو جاتی ہے، لہذا تمام زر ثمن (قیمت) بیع اور تمام بیع زر ثمن (قیمت) ہوگی۔ جبکہ ان کے دوسرے قول (بیع کو پہلے سپرد کئے جانے والے) کی وجہ یہ ہے کہ مبادا بیع کی ہلاکت سے عقد فسخ ہو جائے اور قیمت و ایک ساتھ ادا کرنے میں یہ بات نہیں پائی جاتی۔ اس لئے کہ اگر بیع قبضہ سے قبل ہلاک ہو جائے تو اس سے عقد فسخ ہو جاتا ہے اگرچہ اس نے زر ثمن پر قبضہ کر لیا ہو، لہذا بیع کو پہلے سپرد کرنا عقد کو حتی الامکان فسخ ہونے سے بچانے کیلئے زیادہ بہتر ہوگا۔ ہماری دلیل نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ آپ نے فرمایا:

قرض ادا کیا جاتا ہے۔

الدین مقضی

کہ اس روایت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے قرض کی تعریف ادا کردہ (مقضی) سے کی ہے جو اس کے عام یا مطلق ہونے کی متقاضی ہے اور اگر قیمت کی ادائیگی بیع کی سپرداری سے متاخر ہو تو وہ قرض ادا کردہ نہ ہوگا اور یہ بات خلاف نص ہے۔ اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

ثلاث لا یؤخرن الجنازۃ اذا حضرت والایم اذا
وجدت لها کفوا والدین اذا وجدت ما یقضیہ
تین اشیاء کو مؤخر نہ کیا جائے۔ جنازہ کو جب حاضر
ہو جائے، کنواری لڑکی کو جب ہم سر رشتہ مل جائے
اور قرض کو جب اس کی ادائیگی کی توفیق میسر
ہو جائے۔

اور بیع کو پیشگی سپرد کرنا قرض کی ادائیگی کو مؤخر کرنا ہے جس کی ظاہر نص میں نفی کی گئی ہے، نیز اس لئے بھی کہ عام طور پر اور حقیقتاً معاوضوں کا مدار مساوات (یکسانیت) پر ہے اور دونوں میں مساوات قیمت کو مقدم ادا کئے بغیر حاصل نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ بیع سپرداری سے قبل متعین ہے، زر ثمن ہمارے اصول پر ادائیگی کے بغیر متعین نہیں ہوتا، لہذا دونوں میں مساوات کے اثبات کیلئے پہلے اس کی ادائیگی ضروری ہے۔ رہا تمہارا یہ کہنا کہ اس کا مقصد بیع کی ہلاکت کی بنا پر بیع کو فسخ ہونے سے بچانا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کی ہلاکت قیمت کی ادائیگی سے قبل شاذ ہی ہوتی ہے اور ایسی شاذ صورتیں کا عدم تصور ہوتی ہیں، لہذا مساوات کے معنی کا اعتبار کرنا لازم آتا ہے۔

پھر اس حکم پر ہماری بحث حسب ذیل دو عنوانات کے تحت ہوگی:

۱: بیع کو روک رکھنے کے ثبوت کی شرط:

حکم کے ثابت ہو جانے کے بعد اس کو باطل کرنے والے امور:

تفصیل حسب ذیل ہے:

بیع کو روک رکھنے کے ثبوت کی شرط:

اس حکم کا ثبوت دو باتوں سے ہوتا ہے: یہ کہ دونوں معاوضوں میں سے ایک معاوضہ معین اور دوسرا معین (زر) ہو اگر تو وہ دونوں معین اشیاء ہوں یا دونوں قرض (زر) ہوں تو بیع کو روک رکھنے کا حق ثابت ہے۔ تاہم ان دونوں کو ایک ساتھ ایک دوسرے کو ادا کیا جائے گا۔ جیسا کہ ازیں قبل اس کا ذکر آیا۔

دوسری صورت یہ ہے کہ قیمت فوری واجب الادا ہو اور اگر وہ ادھار ہو تو تب بھی روک رکھنے کا حکم ہے۔ اس لئے کہ اس کو روک رکھنے کا حق بائع کیلئے دونوں میں مساوات کے مطالبے کی بنا پر ثابت ہوتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو جب اس نے اپنے ادھار قیمت کے عوض فروخت کیا تو اس نے اپنا حق ساقط کر دیا۔ لہذا اس کے مطالبے کا حق باطل ہو جائے گا اور اگر عقد میں قیمت ادھار ہو پھر مشتری نے بیع پر اس وقت قبضہ نہ کیا تا آنکہ مدت مقررہ آجائے تو اسے حق ہو گا کہ وہ قیمت کی ادائیگی سے قبل اس پر قبضہ کر لے اور بائع کو اسے روک رکھنے کا حق نہ ہو گا۔ اس لئے کہ اس نے اس کی اجل (مدت) مقرر کر کے اپنا حق ساقط کر دیا ہے اور ساقط شدہ شے ختم ہو جاتی ہے لہذا اس کے واپس لوٹ آنے کا احتمال نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب عقد کی میعاد آگئی وہ اس طرح کہ اس نے قیمت کو مؤخر طور پر ادا کرنا چاہا پھر بائع نے اس پر قبضہ کر لیا تا آنکہ میعاد گزر گئی تو اس لیے اجازت ہے کہ قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل وہ اس پر قبضہ کر لے اور روک رکھنے کا حق نہ ہو گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے اس کو ادھار قیمت پر فروخت کیا پھر مشتری نے اس شے پر قبضہ نہ کیا تا آنکہ میعاد آگئی تو کیا اسے مستقبل میں کوئی نئی مہلت دی جائے گی؟ تو اس کے لئے میں یہ حکم دیتا ہوں کہ اگر تو اس نے مطلق میعاد کا ذکر کیا ہو جیسے کہ اس نے بغیر تعبیس کے سالوں کا ذکر کیا ہے تو اسے اس میں ادائیگی لینے اس کو دوسری میعاد دے جائے گی۔ جو امام ابو حنیفہ کے نزدیک بیع کے قبضہ کے وقت سے دوسرا سال ہے اور امام ابو یوسف اور امام محمد نے نزدیک زر ثمن فوری واجب الادا ہو گا اور اس میں ادائیگی نہ دی جائے گی۔

اور اگر اس نے کسی معین میعاد کا ذکر کیا جیسے کہ اس نے رمضان المبارک کی میعاد مقرر کی مگر مشتری نے رمضان نہ گزرنے تک اس پر قبضہ نہ کیا تو بالاجماع قیمت فوری واجب الادا ہوگی۔ صاحبین کے قول کی بناء پر کہ مطلق مال عقد سے بعد آنے والے متصل سال پر محمول ہوتا ہے تو جب مقررہ وقت آگیا تو اس پر قبضہ کر لیا جائے گی۔ لیکن اگر اس نے میعاد کا ذکر تعبیس کے ساتھ کیا ہو تو تب یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہ کے قول پر ہے کہ قیمت میں میعاد کا تعبیس مشتری کی تسانی کیلئے ہوتا ہے تاکہ قیمت کے تاخیر سے واجب الادا نہ ہو بلکہ وہ بیع سے نفع اٹھائے اور اسے یہ بات اس وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جب تک میعاد میں بیع قبضہ کے وقت سے نہ ہو لہذا یہ بات ازراہ روایات اس کی اسی وقت سے میعاد مقرر کرتی ہے۔ لہذا اس صورت کے جب اس نے میعاد تعبیس کے ساتھ مقرر کی اس لئے کہ یہاں اس نے اس کی تعبیس

کی صراحت کردی ہے لہذا منصوص علیہ کا اعتبار ضروری ہے، اس لئے کہ نص (صراحت) کے ساتھ اس کے خلاف کوئی دلالت موجود نہیں ہے۔ اور اگر بیع میں دونوں کیلئے یا دونوں میں سے کسی ایک کیلئے خیار شرط ہو اور میعاد مطلق ہو تو میعاد کی ابتداء عقد کے واجب ہونے کے وقت سے ہوگی۔ یعنی اس وقت سے جو اس کے سقوط خیار کا وقت ہے نہ کہ بیع طے پا جانے کے وقت۔ اس لئے کہ زر ثمن کی میعاد مقرر کرنا اس کی ادائیگی کو اس کے واجب ہونے کے وقت سے مؤخر کرنا ہے اور اس کے واجب ہونے کا وقت عقد کے واجب ہونے کا وقت ہے اس سے پہلے کا نہیں کیونکہ اس سے پہلے قیمت کے واجب ہونے کا کوئی تصور نہیں ہے، واللہ اعلم۔

۲ ثابت ہو جانے کے بعد اس کو باطل کرنے والے امور:

اس بارے میں ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ جب قیمت کو عقد سے مؤخر کر دیا گیا تو اس کو روک رکھنے کا حکم باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ اس نے زر ثمن کی وصولی میں اپنے حق کو مؤخر کیا ہے لہذا بیع پر قبضہ کے بارے میں مشتری کا حق مؤخر نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت مشتری کا ہے جب اس نے تمام قیمت کو نقد ادا کر دیا یا اسے بائع نے تمام زر ثمن سے بری کر دیا تو اس کو روک رکھنے کا حق باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ روک رکھنے کا حق قیمت کی وصولی کیلئے ہے اور یہاں قیمت کی وصولی محال ہے اور اگر اس نے تمام قیمت نقد ادا کر دی، صرف ایک درہم ادا نہ کیا، تو ایسی صورت میں اسے تمام بیع کو روک رکھنے کا حق ہوگا تاکہ وہ باقی قیمت وصول کر سکے، اس لئے کہ بیع قیمت کیلئے روک رکھنے کے حق میں کئی حصوں میں تقسیم نہیں ہو سکتی۔ لہذا تمام بیع قیمت کے اجزاء میں سے ہر جزو کے بدلے قابل حصہ ہو سکتی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے دو اشیاء کو ایک ہی عقد بیع میں فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کیلئے علیحدہ قیمت مقرر کی، پھر مشتری نے ان میں سے کسی ایک شے کی قیمت ادا کی تو بائع کیلئے دونوں کو روک رکھنے کا حق ہوگا۔ تاکہ وہ دوسری شے کی قیمت پر قبضہ کر لے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ نیز اس لئے بھی کہ دونوں میں سے ایک پر دوسرے کے بغیر قبضہ کرنا قبضہ کے حق میں عقد کو متفرق کرنا ہے اور مشتری قبول کے حق میں صفقہ (عقد بیع) کی تفریق کا مالک نہیں ہے، اس طرح کہ وہ ان میں سے ایک شے میں بیع کو قبول کر لے اور دوسری میں قبول نہ کرے، لہذا وہ قبضہ میں بھی تفریق کا مالک نہ ہوگا اس لئے کہ قبضہ کی عقد کے ساتھ مشابہت ہے۔ اسی طرح اگر اس نے دو میں سے ایک شے کی قیمت کے کچھ حصہ میں اس کو بری کر دیا تو تب بھی اس کو تمام شے کو روک رکھنے کا حق ہوگا تاکہ وہ باقی قیمت کو وصول کر لے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اسی طرح اگر اس نے دو افراد کو کوئی شے فروخت کی پھر دو میں سے ایک نے اپنا حصہ اس کو نقد ادا کر دیا تو اس کو حق ہوگا کہ وہ بیع کو روک لے تاکہ وہ دوسرے کے حصہ پر قبضہ کر سکے۔ اور النوادر میں امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اگر اس نے دو میں سے ایک کی نصف قیمت ادا کر دی تو اسے نصف بیع لینے کا حق ہوگا۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک شے کی نصف قیمت ہے تو جب اس نے قیمت کا نصف حصہ ادا کر دیا تو اس نے خود پر واجب الادا حصہ ادا کر دیا، لہذا بیع پر قبضہ کے ساتھ اس کے حق کو اس لئے موقوف رکھنے کی کوئی وجہ نہیں تاکہ اس کا ساتھی اس کے حصہ کی قیمت ادا کر دے، ملاوہ ازیں اس لئے بھی کہ اگر اس کے حق کو موقوف رکھا گیا، جبکہ اس کے ساتھی کو ادائیگی میں اختیار ہے، جس کی

بنایا کبھی تو وہ ادا کرتا ہے اور کبھی ادا نہیں کرتا، تو اس کا حق سرے سے ہی فوت ہو جائے گا۔ اور یہ بات درست نہیں ہے، اس لئے تحلیہ اور تخیلی کو شریعت میں سپرداری اور قبضہ کہا گیا ہے جیسا کہ ہم نے اس سے قبل ذکر کیا۔ ظاہر روایت کی دلیل، جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے، یہ ہے کہ مبیع زر ثمن کی وصولی کیلئے استحقاق کے حق میں تجزی (تقسیم ہونے) کا احتمال نہیں رکھتی، لہذا اس میں سے کچھ کا مستحق ہونا کل کا مستحق ہونا ہے نیز جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ عقد ایک ہی ہے لہذا وہ کچھ حصہ میں تفریق کا احتمال نہیں رکھتا جیسے کہ قبول کے حق میں یہ احتمال نہیں ہے۔

پھر اگر دو خریداروں میں سے ایک غائب ہو گیا تو دوسرے شخص کو تمام قیمت کی سپرداری پر مجبور نہ کیا جائے گا، اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک پر نصف قیمت واجب ہے نہ کہ پوری قیمت، لہذا تمام قیمت کی سپرداری میں اس سے مواخذہ نہ کیا جائے گا۔ پھر اگر حاضر شخص نے اس کو پسند کیا اور اس نے تمام قیمت ادا کر دی اور مبیع پر قبضہ کر لیا تو لیا اس رقم میں جو اس نے پہلے ادا کی ہے متبرع (رضا کار) ہو گا یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ اس نے جو قیمت نقد ادا کی ہے وہ اس میں متبرع (رضا کار) نہیں ہے اور اسے یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے غائب شریک پر اس شے کو اس وقت تک روک لے جب تک وہ اس سے اپنی ادا کردہ قیمت نہ وصول کرے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس حصہ میں متبرع ہے۔ ان کے قول کی وجہ ظاہر ہے اس لئے کہ اس نے دوسرے شخص کا قرض اس کی اجازت کے بغیر ادا کر دیا ہے، لہذا وہ اس تمام قرض میں متبرع ہے، جیسے کہ تمام قرضوں میں یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اپنے ساتھی کا قرضہ دلاتا، اس کی اجازت سے ادا کیا ہے، لہذا وہ اس میں متبرع نہ ہو گا جیسے کہ اگر اس نے صد احنا اس کے حکم سے اس کو ادا کیا ہوتا تو تب یہی حکم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ جب وہ قیمت کی نقد ادائیگی کے وقت غائب ہو گیا، حالانکہ اس کو علم ہے کہ اس کا ساتھی اپنے حصہ کی قیمت ادا کر کے اپنے حصہ کی مبیع پر قابض ہونے کا مستحق ہو گیا ہے مگر ایسا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک وہ باقی قیمت اس کو سپرد نہ کر دے، لہذا یہ اس کے حصہ قیمت کو ادا کرنے کی اجازت ہو گا۔ پھر وہ دلاتا، اس کے قرض کی اس کے حکم سے ادائیگی کرنے والا ہو گا، اس کی بنا پر اس بارے میں وہ رضا کار نہ ہو گا اور یہ ایسے ہی ہو گا جیسے کہ اگر اس نے اپنا مال کسی شخص کو مار دیا، یا تاکہ وہ اس کو اپنے قرض کے بدلے رہن رکھوادے اور اس نے اس کو رہن رکھوا دیا۔ پھر اسی اور شخص نے اس کو اپنے مال کے عوض چھڑوا لیا تو وہ اس میں متبرع (رضا کار) نہ ہو گا اور وہ اس کیلئے رہن رکھوانے والے کی طرف رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ جب رہن رکھنے والے کو علم تھا کہ اس نے اپنے قرض کے بدلے دوسرے کے مال کو مطلق کر دیا ہے اور اس کا یہ حکم اس وقت تک زائل نہ ہو گا جب تک وہ اس کو واپس نہ لے لے، لہذا دلاتا، یہ اس کے چھڑانے کی اجازت ہو گی، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ اور اس کو اس وقت تک اس شے کو روک رکھنے کا حق ہے جب تک وہ اپنی ادا کردہ نقد رقم وصول نہیں کر لیتا۔ اس لئے کہ اس نے یہ رقم دلاتا، اس نے حکم سے ادا کی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا، واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر قیمت کے بدلے رہن ہو یا کفالت ہو تو اس سے اس شے کو روک رکھنے کا حق باطل نہ ہو گا، اس لئے کہ اس سے نہ تو قیمت مستحق ہے نہ وہ سے ساقط ہوتی ہے اور نہ اس کے مطالبے کا حق، لہذا قبضہ کے

ساتھ اس کو متعین کرنے کی ضرورت قائم ہے جس کی بنا پر اس کی وصولی کیلئے اس کو روک رکھنے کا حق باقی رہے گا۔ رہا قیمت کو کسی پر حوالہ کرنا تو کیا اس سے اس کے روک رکھنے کا حق باطل ہو جاتا ہے؟ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ باطل ہو جاتا ہے خواہ اس کا حوالہ مشتری کی جانب سے ہو جیسے کہ مشتری نے بائع کیلئے قیمت کسی اور انسان پر حوالہ کر دی ہو اور متعلقہ شخص نے خود پر حوالہ کئے جانے کو قبول کر لیا ہو یا بائع نے اس کو حوالہ کیا ہو جیسے بائع نے اپنے کسی قرض خواہ کے قرض کو مشتری پر حوالہ کر دیا کہ دونوں کا حکم یکساں ہے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر تو حوالہ مشتری کی جانب سے ہو تو بائع کا روک رکھنے کا حق باطل نہ ہوگا اور بائع کیلئے بیع کو روک رکھنے کی اجازت ہوگی، تا آنکہ وہ محال علیہ سے زر ثمن پورا پورا وصول کرے اور اگر یہ حوالہ بائع کی جانب سے ہو پھر اگر وہ حوالہ مطلق ہو تو تب بھی یہ حق باطل نہ ہوگا اور اگر مقید ہو تو باطل ہو جائے گا۔ تو امام ابو یوسفؒ نے روک رکھنے کے حق کا ارادہ مشتری کے ذمہ قرض کے باقی رہنے کی بنا پر کیا ہے۔ اور ان کے نزدیک اس کا ذمہ محال علیہ پر حوالہ کے ساتھ باطل ہو چکا ہے، لہذا بیع کو اس کے روک رکھنے کا حق باطل ہو جائے گا۔ امام محمدؒ نے روکنے کے حق کا مطالبے کے حق کے باقی رہنے پر اعتبار کیا ہے اور مطالبے کا حق مشتری کے حوالہ سے باطل نہیں ہوا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اسے محال علیہ (جس پر حق حوالہ کیا گیا ہے) سے مطالبہ کرنے کا حق ہے، لہذا بیع کے روکنے کا حق باطل نہیں ہوا۔ اگر حوالہ محال علیہ پر موجود حق کے ساتھ مقید اور مشروط ہو تو بائع کا حوالہ باطل ہو جاتا ہے، جس کی بنا پر اس سے اس کے روکنے کا حق باطل ہو جائے گا۔ صحیح امام محمدؒ کا قول ہے اس لئے کہ شریعت میں روکنے کا حق قیمت کے مطالبے کے حق پر مبنی ہے نہ کہ فی نفسہ قیمت کے قیام کے ساتھ۔ دلیل یہ ہے کہ اگر قیمت ادھار ہو تو اس شے کو روک رکھنے کا حق ثابت نہیں ہوتا اور یہاں قیمت مشتری کے ذمہ قائم ہے صرف اس کا مطالبہ ساقط ہوا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ روکنے کا حق قیمت کے مطالبے کے تابع ہے نہ کہ فی نفسہ قیمت کے قائم رہنے کے اور مطالبے کا حق مشتری کے حوالہ میں ہے۔ اور بائع کا حوالہ جب مطلق ہو تو اس شے کو روک رکھنے کا حق ثابت رہتا ہے اور جب بائع کا حوالہ مقید اور مشروط ہو تو اس کا یہ حق ختم ہو جاتا ہے جس کی بنا پر اس کے روک رکھنے کا حق منقطع نہیں ہوا۔

اسی اختلاف پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر راہن نے مرثن کو کسی شخص پر اپنے قرض پر حوالہ کر دیا یا مرثن نے اپنے قرض کیلئے اپنے قرض خواہ کو راہن پر حوالہ کر دیا، خواہ یہ حوالہ مطلق ہو یا مقید و مشروط ہو تو اس سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک رہن کو روک رکھنے کا حق باطل ہو جائے گا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک رہن پر حوالہ کی صورت میں یہ حق باطل نہ ہوگا، اسی طرح مرثن کے حوالہ میں بھی یہی حکم ہے، بشرطیکہ حوالہ مطلق ہو اور اگر وہ مقید ہو تو باطل ہو جائے گا۔

اور اگر بائع نے مشتری کو بیع عاریت پر دی یا اس کے پاس ودیعت رکھوائی تو اس سے اس کا روک رکھنے کا حق باطل ہو جائے گا، حتیٰ کہ ظاہر روایت کی رو سے وہ اسے واپس لینے کا مجاز نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس کا یہ حق باطل نہ ہوگا اور بائع کو اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔ اس روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ عاریت اور ودیعت والا عقد عقد لازم نہیں ہے، لہذا اس کو واپس لینے کا حق حاصل رہے گا جیسے کہ اگر مرثن نے وہ شے راہن کو عاریت پر دے دی یا اس کے پاس ودیعت رکھوا دی تو اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔

جیسا کہ ہم نے اوپر وجہ بیان کی تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ عاریت اور ودیعت والی شے مشتری کے ہاتھ میں امانت ہے اور مشتری قبضہ میں بائع کا نائب ہونے کا اہل نہیں ہے، اس لئے کہ وہ اس شے کی ملکیت میں اصل ہے تو جب عاریت یا ودیعت اس کے ہاتھ میں چلی گئی تو اصل ہونے کی جہت سے اس کا اعتبار ہوگا جو اس کی ملکیت کا قبضہ ہے اور ملکیت والا قبضہ اس کے لزوم والا قبضہ ہے، لہذا وہ اس شے کو واپس لے کر اس پر قبضے کو باطل کرنے کا مجاز نہ ہوگا اور بخلاف رهن کے اس لئے کہ مرتهن عقد رهن کے ساتھ ثابت شدہ قبضہ میں بمنزلہ مالک ہے، لہذا یہاں بائع کی نیابت کے مفہوم کا ثابت ہونا ممکن ہے اور نیابت والا قبضہ لازمی قبضہ نہیں ہوتا جس کی بنا پر اسے اس کو واپس لینے کا حق ہوگا۔

اور اگر مشتری نے مبیعہ پر بائع کی اجازت سے قبضہ کیا تو اس کا روک رکھنے کا والا حق باطل ہو جائے گا، یہاں تک کہ وہ اس کو واپس لینے کا حق دار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اس کا حق اس پر قبضہ کی اجازت کے ساتھ باطل کیا ہے اور اگر اس نے اس کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا تو باطل ہو جائے گا اور اس کو اسے واپس لینے کی اجازت ہوگی۔ اس لئے کہ انسان کے کسی حق کو اس کی رضامندی کے بغیر باطل کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اگر مشتری نے اس میں کوئی تصرف کیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ تصرف ایسا ہو جو فسخ ہونے کا احتمال رہتا ہو، جیسے بیع، بیعہ، رهن اور اجارہ اور مہر وغیرہ تو وہ اس کو فسخ کر دے اور اس کو واپس وصول کر لے، اس لئے کہ اس نے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہے اور اگر وہ تصرف ایسا ہو جو فسخ ہونے کا احتمال نہ رہتا ہو، جیسے کہ غلام کی آزادی اور اسے مدیر بنانا اور ام ولد بنانا وغیرہ تو وہ اس کو واپس لینے کا مجاز نہ ہوگا۔ اس لئے کہ روکنے والے واپس لینا اور مانگنا یا تو ان تصرفات کو ختم کرنے کے بعد ہوگا اور یا پھر ان تصرفات کے قائم رہنے کے ساتھ۔ پہلی صورت کا یہاں کوئی امکان نہیں ہے، اس لئے کہ یہ تصرفات ختم ہونے کا احتمال نہیں رکھتے اور نہ ہی دوسری صورت کی انجامش ہے، اس لئے کہ اگر وہ برقرار رہے تو ان کا واپس لینا ہر پہلو سے اس ایک جز کو روکنے والے کا اور یا پھر کسی ایک پہلو کو۔ ان میں سے ہر ایک صورت ممکن نہیں، لہذا اس کو روکنے کا حق اصلاً باطل ہو جائے گا۔

اور اگر مشتری نے قیمت نقد ادا کر دی ہو پھر بائع نے ان سکوں کو زیوف (کھوٹ والا) یا استوقد (یا مکمل لھوٹا) یا یا یا اس میں کسی اور کا حق پایا یا ان میں سے کچھ میں یہ صورت پیدا ہوئی تو یہ صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو مشتری نے مبیعہ پر قبضہ کر لیا ہوگا اور یا اس نے ابھی اس پر قبضہ نہ کیا ہوگا۔ اگر تو اس نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو بائع کو ان تمام صورتوں میں مبیعہ کے روکنے کا حق ہوگا، اس لئے کہ اس سے واضح ہو گیا کہ اس نے اپنا حق پورا پورا وصول نہیں کیا اور اگر اس پر مشتری نے قبضہ کر لیا ہو تو پھر یہ دیکھا جائے گا اگر تو اس نے بائع کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا تو بائع کو تمام صورتوں میں اس کو واپس لینے کا حق ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ یہی حکم اس وقت جب جب مشتری نے مبیعہ میں کوئی تصرف کیا ہو تو بائع اس کا تصرف فسخ کرنے اور مبیعہ کو واپس لینے کا حق دار ہوگا۔ ماسوا اس کے کہ وہ تصرف فسخ ہونے کا احتمال نہ رکھتا ہو جس کی بنا پر قبضہ فسخ نہ ہوگا۔ اور مشتری سے قیمت کا مطالبہ کیا جائے گا، لہذا اگر اس نے قبل اس کے کہ وہ اپنے تصرف کو فسخ کرے جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتا ہو قیمت نقد ادا کر دی تو وہ تصرف فسخ نہ ہوگا، اس لئے کہ جب فسخ کرنے کا احتمال

کردی تو اس نے اس کے روکنے کے حق کو باطل کر دیا ہے لہذا اس کا اس کے فسخ اور اس کو واپس لینے کا حق باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے ان پر بائع کی اجازت کے ساتھ قبضہ کیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے ان کو زیوف (کھوٹ والا) پایا پھر اس نے ان کو واپس کر دیا تو وہ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک بیع کو واپس لینے کا حق دار نہ ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ اس کو واپس لے سکتا ہے۔ یہی امام ابو یوسفؒ کا بھی ایک قول ہے۔ امام زفرؒ کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع اسے روکنے کے حق کو باطل کرنے پر اپنا حق اس سے وصول کرنے کے ساتھ راضی ہوا ہے اور اس کا حق مکمل قیمت کی وصولی میں ہے نہ کہ عیب دار قیمت کی وصولی میں۔ تو اس نے اس کو عیب دار پایا ہے تو اس نے اس کو اپنا حق سپرد ہی نہیں کیا، لہذا اسے حق ہوگا کہ وہ بیع کو باطل کر لے تا آنکہ وہ اپنا حق اس سے وصول کر لے جیسے کہ راہن کہ اگر اس نے مرتن کا قرض ادا کر دیا رہن پر قبضہ کر لیا پھر مرتن نے قرض میں ادا کردہ رقم کو زیوف (کھوٹ والی) پایا تو اس کو اسے واپس کرنے کے لئے اپنے رہن کو واپس لینے کا حق ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ بائع نے بیع کو باطل کرنے کا حق کی جنس وصول کرنے کے بعد سوچا ہے، لہذا وہ اپنا حق وصول کرنے کے بعد اس شے کو واپس لینے کا مالک ہوگا جس کی دلیل یہ ہے کہ زیوف (کھوٹ والے) اصل کے اعتبار سے اس کے حق کی جنس سے ہیں اور اس کی کمی صرف عمدگی (جودت) والی صفت کی ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اگر کسی نے اس کے عوض عقد صرف اور عقد کو قبول کیا تو یہ عقد جائز ہوگا۔ اور اگر وہ سکے اس کے حق کی جنس سے نہ ہوتے تو عقد جائز نہ ہوتا۔ اس کے ایسی صورت میں بدل صرف اور بدل سلم کا کسی اور شے سے تبادلہ کرنا ہے جو کہ جائز نہیں ہے۔

پھر جب قبضہ کردہ شے اس کے حق کی جنس سے ہو اور اس نے اپنا حق اسی جنس سے وصول کیا۔ بعد بیع اس کو سوچ دی تو یہ بات بیع کو واپس لینے سے مانع ہوگی، بخلاف رہن کے، اس لئے کہ رہن رہن کے ذریعے اس کا اپنے حق کو پورا پورا وصول کرنا ہے اور رہن کو چھڑانا اس کے حق کو دوسرے سے ادا کرنا ہے تو جب اس نے ان کو زیوف (کھوٹ والا) پایا تو اس نے اپنا حق پورا وصول نہیں کیا اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔ رہن اور بیع میں فرق کی دلیل یہ ہے کہ اگر مشتری نے بیع کو عاریت سے اس سے بائع کے روک رکھنے کا حق باطل ہو جاتا ہے اسی طرح اسے اس کو واپس لینے کا بھی اختیار ہے۔ اگر راہن مرخونہ شے کو عاریت پر وصول کر لے، تو ان سے اس کے روک لینے کا حق باطل نہ ہوگا، اور اسے واپس لینے کا حق ہوگا۔ اور اگر اس نے اس نقدی کو استوق (مطلب کھوٹے) یا پیتل یا کسی دوسری والی پایا اور اس نے اسے اس سے وصول کر لیا تو اسے اس کو واپس کرنے کا حق ہوگا، بخلاف زیوف (کھوٹ والی) نقدی کے، اس لئے کہ بائع نے اس وقت مشتری کو اس شے پر قبضہ کی اجازت دی ہے، جب اس نے اسے وصول کر لیا ہے اور مذکورہ صورتوں میں یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس نے اصلاً اپنا حق وصول نہیں کیا تھا، اس سے ناکارہ (زیوف) اور پیتل والے سکے اس کے حق کے ہم جنس نہیں ہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے بیع عقد صرف اور عقد سلم میں دیا تو جائز نہ ہوگا۔ یہاں اگرچہ اس کی طرف سے قبضہ کی اجازت اپنا حق ہو رہا ہے وصول کرنے کے بعد ہے، مگر یہاں یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس نے اپنا حق وصول نہیں کیا تھا۔ تو اس سے واضح ہوا کہ یہ اس کی جانب سے قبضہ کی نہ تو اجازت تھی اور نہ ہی اس پر وہ راضی تھا، لہذا اس کو اسے واپس لینے کا

حق ہوگا۔

اور اگر مشتری نے اس میں کوئی تصرف کیا تو بائع کا اس پر کوئی حق نہیں رہا، خواہ وہ تصرف ایسا ہو جو فسخ کا احتمال رکھتا ہو جیسے کہ بیع، رهن اور اجارہ وغیرہ اور خواہ وہ ایسا تصرف ہو جو فسخ کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے کہ آزادی غلام وغیرہ۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل بائع کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا اور اس میں ایسا تصرف کیا جو فسخ ہونے کا احتمال رکھتا ہو تو ایسی صورت میں وہ اس کو فسخ کر سکتا ہے اور اس کو واپس لے سکتا ہے، کیونکہ وہاں بائع کی طرف سے قبضے کی اجازت نہیں پائی گئی، لہذا اس کا بیع میں تصرف کرنا اس کا اپنے حق کو باطل کرنا ہے جس کی بنا پر وہ اس کو واپس کر دے گا، بشرطیکہ اس میں واپسی کا احتمال ہو جبکہ یہاں اس کی اجازت کے ساتھ اس شے پر قبضہ کرنا پایا گیا ہے، تو چونکہ مشتری کا تصرف اس پر بائع کے مسلط کرنے کی بنا پر ہے، لہذا اس کا یہ تصرف نافذ ہو جائے گا اور واپس لینے کا اس کا حق باطل ہو جائے گا، جیسے کہ بیع فاسد کی بنا پر قبضہ کر وہ شے کا یہی حکم ہے کہ اگر اس میں مشتری نے کوئی تصرف کیا تو بائع کا حق فسخ میں باطل ہو جائے گا البتہ بیع فاسد میں اگر اس نے بیع کو اجرت پر دیا تو اجارہ فاسد ہو جائے گا اور عقد فسخ نہ ہوگا اس لئے کہ اجارہ کسی عذر کی بنا پر فسخ ہو جاتا ہے اور بیع فاسد میں اس کا عذر ثابت ہو گیا ہے کیونکہ یہاں اس نے بیع کا حق از روئے شرع ثابت ہو گیا ہے تاکہ فساد دور کیا جاسکے، لہذا فساد کے باعث اس کا فسخ اجارہ کے فسخ کیلئے عذر سمجھا جائے گا اور یہاں ایسا کوئی فساد نہیں ہے تو چونکہ اس کو فسخ کرنے کیلئے کوئی عذر نہ ہوگا لہذا یہ عقد اس کی بنا پر فسخ نہ ہوگا۔

اور اگر بیع کی جگہ کتابت کا معاملہ ہو پھر مکاتب نے کتابت کا معاوضہ ادا کر دیا اور اس نے اس کو آزاد کر دیا، پھر مولیٰ نے قبضہ کر وہ نقدی کو کھوٹا یا کسی اور کے حق والا پایا تو اس کی آزادی نافذ ہو جائے گی اور اگر اس نے ان سکنوں کو مکمل کھوٹا (ستوق) یا پتیل پایا تو وہ آزاد نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ کچھ کھوٹ والے کے (زیوف) اس نے حق کی جنس سے ہیں لہذا وہ ان کے عوض قبضہ کے ساتھ اپنے حق پر قبضہ کرنے والا ہوگا۔ یہی غم دوسرے کا حق اٹھانے والے سکوں کا ہے کہ ان کے عوض ظاہری طور پر قبضہ صحیح طور پر منعقد ہوا ہے اور دوسرے کا حق اٹھانے کے بعد مستحق شخص کی جانب سے اجازت کا ملنا بھی ثابت ہے اور آزادی اپنے ثابت ہونے کے بعد فسخ کا احتمال نہیں رکھتی، بخلاف اس صورت کے جب اس نے ان سکوں کو مکمل کھوٹا (استوق) یا پتیل پایا۔ اس لئے کہ اس صورت میں تو وہ اصلاً یہ ور اس کے حق کی جنس سے نہیں ہے، لہذا یہاں یہ بات نہیں پائی گئی یا پھر اس نے انہیں کتابت کا بدلہ بنایا ہے، لہذا وہ آزاد نہ ہوگا۔ دونوں کے صورتوں میں فرق اس وقت ثابت ہوگا جب اس نے قسم کھائی کہ وہ اپنے قرض لینے والے کو نہ پھوڑے گا جب تک وہ اس سے اپنا حق نہ وصول کر لے۔ پھر اس نے اپنے حق پر قبضہ کر لیا پھر اس نے قبضہ کی ہوئی رقم کو ایک دوسرے سے الگ ہو جانے کے بعد زیوف (کچھ کھوٹ والا) پایا یا اس کو استحقاق والا پایا۔ پھر اس نے زیوف (کھولے سکوں) کو واپس کر دیا یا مالک نے حق اٹھانے والے سکوں کو واپس لے لیا تو وہ اپنی قسم پر پورا اترنے والا ہوگا۔ اور اگر اس نے ان کو استوق (مکمل کھوٹا) یا پتیل پایا تو وہ اپنی قسم میں حائل ہو جائے گا، واللہ اعلم۔

اور اگر مشتری نے بیع پر بائع کی اجازت سے قبضہ کیا بعد ازاں وہ مجلس ہو گیا یا قیمت کی نقد ادائیگی سے

قبل وہ مرگیا یا قیمت کا کچھ حصہ نقد ادا کرنے کے بعد اس کو موت آگئی اور اس پر مختلف لوگوں کا قرض ہو تو کیا بائع دوسرے قرض خواہوں کی نسبت اپنی فروخت کردہ شے اس سے واپس لینے کا زیادہ حقدار ہوگا؟ اس بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ اس میں تمام قرض خواہ یکساں ہوں گے، لہذا وہ اس کو فروخت کر دیں اور آپس میں اس کی قیمت تقسیم کر لیں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہی اس کا زیادہ حقدار ہے اور اگر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ وہ مفلس ہو گیا یا وہ مرگیا۔ پھر اگر اس کی قیمت ادھار ہو تو اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ اور اگر اس کی قیمت نقد ہو تو بائع بالا جماع اس کا زیادہ حقدار ہوگا۔ امام شافعیؒ کا استدلال نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ایک روایت سے ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اذا افلس المشتري فوجد البائع متاعه عنده اگر مشتری مفلس ہو گیا پھر بائع نے اس کے پاس اپنا فہو احق بہ
سلمان پایا تو وہی اس کے لینے کا حقدار ہوگا۔

یہ روایت اس باب میں نص ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ بیع کی سپرداری سے بائع کا عاجز ہونا مشتری کیلئے بالا جماع حق فسخ کو لازم کرتا ہے، اس لئے کہ اگر اس نے اپنے غلام کو فروخت کیا پھر وہ قبضے سے قبل بھاگ گیا یا کسی نے اس کو غصب کر لیا یا وہ سواری ہو اور وہ گم ہو گئی تو مشتری کو اسے فسخ کرنے کی اجازت ہے اور قیمت کی ادائیگی سے مشتری کا عاجز ہونا بائع کیلئے بھی فسخ کے حق کو ثابت کرتا ہے۔ اس لئے کہ بیع ایک بالمعاوضہ عقد ہے اور معاوضوں کی بنیاد مساوات پر ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال اس روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

من باع ببعاء فوجد فوجده وقد افلس الرجل فہو جس نے کوئی شے فروخت کی پھر اس نے اس کو اس مالہ بین غرمائہ
کے پاس پایا اور اس وقت وہ شخص مفلس ہو گیا ہو تو اس کے قرض خواہوں میں وہ اس کا مال ہے۔

یہ روایت نص ہے اور بعینہ یہی ہمارا مسلک ہے۔ علاوہ ازیں اس لئے بھی کہ مشتری کی زندگی میں بائع کو بیع کے روکنے کا حق نہ تھا، لہذا وہ اس کی موت اور مفلس ہو جانے کے بعد بھی اس کی قیمت کا دوسروں سے زیادہ حقدار نہ ہوگا، اس لئے کہ قیمت بیع کا بدل اور اس کے قائم مقام ہے اور قیمت کو بیع پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لئے کہ دونوں کے احکام میں بہت فرق ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بیع پر ملکیت کا ہونا جواز عقد کی شرط ہے اور زر ثمن کا مالک ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر اس نے کوئی شے ایسے درہموں کے عوض خریدی جن کا وہ مالک نہ ہو تو بیع جائز ہوگی لیکن اگر اس نے اپنی غیر مملوکہ شے فروخت کی تو جائز نہ ہوگی۔ اسی طرح بیع منقولہ میں قبضے سے قبل تصرف کرنا جائز نہیں ہوتا، مگر زر ثمن میں قبضے سے قبل تصرف کرنا جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح دوسرے احکام میں بھی فرق ہے، لہذا زر ثمن (قیمت) کو بیع پر قیاس کرنا مطلقاً فاسد ہے۔ رہی حدیث تو وہ اس بات پر محمول ہے کہ اگر اس نے بائع کی اجازت کے بغیر بیع پر قبضہ کر لیا ہو۔ ہمارے نزدیک بھی اس صورت میں بائع اس شے کو واپس لینے کا حقدار ہے، تاہم آنحضورؐ نے اس کے افلاس کا ذکر کیا ہے، حالانکہ واپس لینے کے حق کو افلاس کے ساتھ مقید نہیں کیا جاسکتا تو اس کی وجہ شاید یہ ہے کہ مالدار شخص قیمت نقد ادا کر کے اس شے

کو لے سکتا ہے اور مفلس ایسا نہیں کر سکتا۔ اس طرح افلاس کا ذکر کرنا فائدہ مند ہے جس کی بنا پر ہم نے اس کو اسی صورت پر محمول کیا ہے تاکہ دونوں طرح کے دلائل میں موافقت پیدا کی جاسکے، واللہ عزوجل الموفق۔

۲ باندی کی خرید کی صورت میں اس کے استبراء کا واجب ہونا:

اس عنوان پر بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ استبراء کی دو اقسام ہیں: ایک قسم مستحب اور دوسری واجب ہے۔
 (۱) مستحب قسم: باع کا استبراء کرنا ہے کہ اگر اس نے باندی سے جماع کیا اور پھر اس کو فروخت کرنے کا ارادہ کیا یا اس کو کسی اور طریقے سے اپنی ملکیت سے نکالنا چاہا تو اس وقت اس کا باندی کا استبراء کرنا مستحب ہے۔ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ وہ واجب ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ احتمال ہے کہ اس کا رحم بائع کے مادہ منویہ کے ساتھ مشغول ہو، لہذا اس پر لازم ہے کہ وہ استبراء کے ذریعے اس کا اطمینان کر لے جیسے کہ مشتری کی جانب اس کا وجوب ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وجوب کا سبب بائع کے حق میں نہیں پایا گیا۔ جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے اور مشتری پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لئے کہ اس پر اس کا وجوب اس کے مادہ منویہ کو دوسرے کے مادہ منویہ کے ساتھ خالط ہونے سے بچانے کی بنا پر ہے اور یہ اختلاط مشتری کے فعل سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ بائع کے فعل سے۔ لہذا اس پر استبراء کے ذریعے اس سے بچنا ضروری ہے نہ کہ بائع پر، تاہم بائع کیلئے اجا کرنا مستحب ہے، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ اس کا رحم اس کے مادہ منویہ کے ساتھ مشغول ہو لہذا استبراء سے قبل اس کو فروخت کرنا دونوں کے مادہ ہائے منویہ کے مابین اختلاط کا امکان رکھتا ہے، جس کی بنا پر اس کے لئے استبراء مستحب ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے اپنی باندی یا مدبرہ یا ام ولد سے مجامعت کی پھر اس نے چاہا کہ وہ اس کا کسی اور شخص سے نکاح کر دے تو مستحب یہ ہے کہ وہ ایسا اس وقت تک نہ کرے جب تک وہ اس کا استبراء نہ کرے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے اس کا استبراء سے قبل یا اس کے بعد کسی سے نکاح کر دیا تو خاوند کو اجازت ہے کہ وہ استبراء سے قبل اس سے مجامعت کرے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ”میرے نزدیک مستحب یہ ہے کہ وہ ایک حیض کے ساتھ اس کا استبراء کرے اور میں اسے واجب نہیں کہتا۔“ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کسی عورت کو بدکاری کرتے ہوئے دیکھا پھر اس نے اس کے ساتھ نکاح کر لیا تو اس کو اجازت ہے کہ وہ اس سے بغیر استبراء کے مجامعت کر لے۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ ”اس وقت تک اس سے مجامعت نہ کرے جب تک وہ اس کا استبراء نہ کر لے اور یہ جان نہ لے کہ اس کا رحم خالی ہے“ واللہ عزوجل اعلم۔

(ب) واجب استبراء: یہ خریدار اور ہر اس شخص کا استبراء ہے جس کیلئے باندی سے جماع کرنا علی الاطلاق ملکیت میں پیدا ہونے کے ساتھ حلال ہو۔ اس عنوان پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات پر مشتمل ہوگی:

۱۔ استبراء کی اس قسم کے واجب ہونے کا بیان

۲۔ اس کا وجوب وجوب

۳۔ استبراء کے واقع ہونے کا طریقہ:

تفصیل: یہ ذیل ہے۔

۱۔ استبراء کی اس قسم کے واجب ہونے کا بیان

اس مسئلے میں اصل وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں فرمایا:

الا لا توطی الحبالی حتی یضعن ولا حاملہ عورتوں سے وضع حمل تک اور دوسری عورتوں الحیالی حتی یستبرئان بحیضہ سے ایک حیض آنے تک جماع نہ کرو۔

اور قیدیوں (غلاموں) کے بارے میں وارد شدہ نص "ولاتا" دوسرے اسباب ملکیت کے بارے میں بھی وارد تصور ہوگی۔ نیز اس لئے بھی کہ استبراء رحم کے خالی ہونے کا انتظار کرنا ہے اور یہ بات مشتری پر واجب ہے، اس لئے کہ اس سے اس کے مادہ منویہ کی اختلاط ہونے سے حفاظت ہوتی ہے اور یہ اختلاط حرام ہے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

من کان یؤمن باللہ والیوم الآخر فلا یسقیں جو شخص اللہ تعالیٰ اور قیامت پر ایمان رکھتا ہے وہ اپنے ماء زرع غیرہ پانی دوسرے کی کھیتی کو نہ پائے۔

اور کسی حرام شے سے بچنا واجب ہے اور یہ پینا سرف استبراء کے ذریعے ہی ممکن ہے، لہذا یہ عمل ضرورتاً واجب ہے، جس کی بنا پر استبراء سے پہلے مجامعت، ناپاکی، زنا اور نہ اس کو شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانا اور نہ اس کی شرمگاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھنا جائز ہے۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شے جماع کی طرف بلانے والی ہے اور جب جماع کرنا حرام ہو تو اس کے مبادی امور بھی حرام ہوں گے جیسے کہ باب ظہار وغیرہ میں یہی حکم ہے۔ بخلاف حائضہ عورت کے کہ اس سے دوائی حرام نہیں ہیں۔ اس لئے کہ وہاں حرمت جماع کی نہیں، بلکہ ناپاکی والی جگہ کے استعمال کی ہے اور جماع حرام لغیرہ ہے یعنی اذای (ناپاکی) والی جگہ کے استعمال کی بنا پر ہے اور یہاں دوائی میں یہ بات نہیں ہے، لہذا وہ جائز نہ ہوگی، واللہ عزوجل اعلم۔

(۲) سبب وجوب:

استبراء کا سبب وجوب ملک یمین کے علی الاطلاق پیدا ہونے سے اس کیلئے اس سے جماع کا حلال ہونا ہے۔ ملک یمین سے مراد ہے کہ وہ اس کی کردن کا مالک ہو جائے خواہ وہ ملکیت کے کسی بھی سبب سے اس کا مالک ہوا ہو، جیسے خریداری، قید، صدقہ، ہبہ اور وراثت وغیرہ سے، ان تمام صورتوں میں بائع پر اس کا استبراء ضروری نہ ہوگا، اس لئے کہ وہاں سبب یعنی حلت کا پیدا ہونا مفقود ہے اور مشتری پر اس کا سبب پائے جانے کی بنا پر یہ عمل واجب ہوگا خواہ بائع جماع کرنے کی اہلیت رکھتا ہو یا نہ، جیسے کہ بائع عورت یا بے سمجھ بچہ ہو۔ اور خواہ باندی کنواری ہو یا شوہر دیدہ۔ یہ ظاہر روایت ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر مشتری کو علم ہو کہ باندی سے جماع نہیں کیا گیا تو اس کا استبراء واجب نہیں ہے۔ اس لئے کہ استبراء رحم کے خالی ہونے کا انتظار کرنا ہے اور باکرہ کا رحم پہلے ہی خالی اور فارغ ہے، لہذا اس کے رحم کے خالی ہونے

کا انتظار کرنا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ مشغولیت کی حقیقت اور فارغ ہونے سے مطلع ہونا ممکن نہیں ہے، لہذا حکم اس کے ظاہر سے متعلق ہوگا جو مطلقاً ملک یمین کے پیدا ہونے سے اس کیلئے اس سے جماع کا حلال ہونا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے اور اس شخص پر جس کی باندی کا رحم حیض، نفاس، مرتد ہونے، کتابت اور نکاح کے ساتھ مشغول ہو استبراء ضروری نہیں ہے، مگر جب اس سے پہلے عوارض دور ہو جائیں جیسے کہ وہ پاک ہو جائے یا وہ مسلمان ہو جائے یا وہ کتابت کی رقم ادا کرنے سے عاجز ہو جائے، پھر اس کو اس کے خاوند نے جماع سے قبل طلاق دے دی۔ اس لئے کہ اس سے جماع کی حلت پیدا نہیں ہوئی بلکہ وہ تو پہلے سے ثابت شدہ تھی، لیکن اس سے ممانعت لغیرہ تھی اور ان عوارض کے زائل ہونے سے یہ حالت زائل ہو گئی ہے، اسی طرح جب اس میں ملک یمین ابھی پیدا نہیں ہوئی، تو وہاں بھی نیا سبب نہ پایا گیا۔

استبراء ایسی باندی خریدنے سے ضروری نہیں ہوتا جس سے ملک یمین کے ساتھ مجامعت حلال نہ ہوتی ہو مثال کے طور پر ایسی باندی میں جس سے اس کے باپ یا اس کے بیٹے نے مجامعت کی ہو یا اس کو شہوت کے ساتھ چھوا ہو یا اس نے بغیر شہوت کے اس کی شرمگاہ کی طرف دیکھا ہو یا اس نے خود اس باندی کی ماں سے یا اس کی بیٹی سے مجامعت کی ہو یا اس کو شہوت کے ساتھ دیکھا ہو یا وہ مرتدہ ہو یا مجوسی عورت ہو وغیرہ یا وہ کوئی ایسی عورت ہو جس کے ساتھ مجامعت ملک یمین کے ساتھ حلال نہ ہو، اس لئے کہ استبراء کا مقصد کسی مانع کے نہ ہونے سے اس کے ساتھ جماع کی قدرت کا حاصل ہونا ہے، جس کا سبب دونوں کے مادہ ہائے منویہ کے درمیان اختلاط کا ہونا ہے اور مذکورہ صورتوں میں استبراء کا ہونا جواز جماع کیلئے ایک اور وجہ (مانع) کے پیدا ہو جانے کی بنا پر مفید نہیں ہے۔ وہ یہ ہے کہ یہ عورتیں اس کیلئے حلال ہونے کا احتمال نہیں رکھتیں۔

غلام، مکاتب اور مدبر پر استبراء واجب نہیں ہے اس لئے کہ ملک یمین کے ساتھ ان کیلئے جماع کی حلت کا پیدا ہونا مفقود ہے، کیونکہ ان کی کوئی ملکیت نہیں ہوتی۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

وَلَا يَنْسَبُ الْعَبْدُ وَلَا يَنْسَبُ بِهِ مَوْلَاهُ وَلَا يَمْلِكُ نہ تو غلام فیاض کرے اور نہ اس کا آقا اور غلام اور
الْعَدُولُ وَلَا الْمَكَاتِبُ إِلَّا الطَّلَاقُ مکاتب طلاق کے سوا کسی شے کے مالک نہیں ہیں۔

اور اگر اس نے اپنے اجازت یافتہ غلام سے باندی خریدی تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس کے غلام پر قرض نہ ہو یا اس پر قرض تو ہو مگر وہ اس کی تمام دولت پر حاوی نہ ہو تو اس پر اس کا استبراء واجب نہ ہوگا۔ پھر اگر اسے غلام نے پاس بیٹھ لیا تو یہ بیٹھ کے ساتھ استبراء کی جگہ کافی ہوگا۔ اور اگر اس پر اتنا قرض ہو جو اس کی تمام جائیداد اور اس کی ذات کو حاوی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر استبراء ضروری ہوگا، مگر امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک استبراء واجب نہ ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہی اپنے اجازت یافتہ اپنے قرض دار غلام کی کٹائی کا مالک نہیں ہوتا جس کا قرض تمام کٹائی کو حاوی ہو اور مداحین نے نزدیک وہ اس کا مالک ہوتا ہے۔

اور اگر دونوں نے آپس میں صحیح طریقے پر بیع کی پھر انہوں نے اس کا اقالہ کر لیا، پھر اگر اقالہ قبضہ سے قبل نہ ہو تو قیاس یہ ہے کہ بائع پر اس کا استبراء ضروری ہوگا اور یہی امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت

کی ہے۔ اور استحسان یہ ہے کہ استبراء واجب نہ ہوگا۔ یہی امام محمدؒ کی امام ابوحنیفہؒ سے روایت ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا بھی قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے استبراء کے حق میں وجوب کا سبب پایا ہے، جو ملک یمین کے پیدا ہونے سے اس سے جماع کی حلت کا پیدا ہونا ہے اور حقائق کا انکار کرنا مکابرہ (تکبر) ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ سے پہلے اقالہ فسخ ہے اور فسخ ہونا کسی حکم کا بنیاد سے ختم ہو جانا اور قدیم ملکیت کا عود کر آنا ہے۔ گویا کہ اس سے بائع کی ملکیت زائل نہیں ہوئی تھی، لہذا اس کا سبب نہیں پایا گیا، جبکہ قبضہ سے قبل ملکیت کا ہونا غیر تاکیدی ہوتا ہے اور تاکید ایک پہلو سے حکم کا اثبات ہے، تو چونکہ مشتری کیلئے ملکیت کامل نہیں ہوئی تھی، لہذا بائع کیلئے علی الاطلاق ملک یمین پیدا نہیں ہوئی، اس لئے کہ یہ ملکیت کا سبب کامل نہیں ہے اور اگر اقالہ قبضہ کے بعد ہو تو استبراء ضروری ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس لئے کہ اقالہ ایک نئی بیع ہے، لہذا یہ ملکیت کا مطلقاً پیدا ہونا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس لئے کہ اگرچہ اقالہ فسخ ہے، لیکن یہ فسخ عقد کرنے والوں کے حق میں ہے، رہا تیسرے شخص کے حق میں تو وہ ایک نئی بیع ہے اور استبراء شریعت کے ایک حق کے طور پر واجب ہے، اس لئے شریعت کے اس حق کا استیاضا وجوب حق استبراء کیلئے ضروری ہوگا۔

اور اگر اس نے باندی کو کسی عیب یا خیار رویت کی بنا پر واپس کر دیا تو بائع پر استبراء واجب ہوگا اس لئے کہ وجوب کا سبب یعنی ملک یمین کے پیدا ہو جانے سے اس سے جماع کی حلت کا پیدا ہونا پایا گیا ہے، کیونکہ خیار رویت اور خیار عیب مشتری کیلئے اثبات ملکیت سے مانع نہیں ہیں۔ رہا شرط خیار کے ساتھ اس کو واپس کرنا تو دیکھا جائے گا: اگر خیار بائع کیلئے ہو تو بالا جماع استبراء واجب نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا خیار سامان کو اس کی ملکیت سے زائل ہونے سے مانع نہیں، لہذا ملک یمین کے پیدا ہو جانے سے جماع کی حلت کا پیدا ہونا نہیں پایا گیا اور اگر خیار مشتری کیلئے ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بائع پر استبراء ضروری نہ ہوگا خواہ اس کا لوٹانا قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد۔ ان کے اس قول کی اساس اس بات پر ہے کہ مشتری کا خیار امام صاحب کے نزدیک اس سامان کو اس کی ملکیت میں داخل ہونے سے نہیں روکتا اور وہ سامان مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوا، البتہ بائع کی ملکیت سے خارج ہو گیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ سامان اس کی ملکیت سے خارج نہیں ہوا تھا، بلکہ اس کی ملکیت میں برقرار رہا ہے، لہذا اس سے وجوب کا سبب نہیں پایا گیا، البتہ صاحبین کے نزدیک اگر تو اس کا واپس کرنا قبضہ سے قبل ہو تو قیاس یہ ہے کہ استبراء واجب ہوگا۔ اس لئے کہ وہ شے بائع کی ملکیت سے خارج اور مشتری کی ملکیت میں داخل ہو گئی ہے پھر جب اس نے اس کو واپس کر دیا ہے تو اس سے بائع کے حق میں وجوب کا سبب پایا گیا ہے اور استحسان کی رو سے استبراء واجب نہ ہوگا، اس لئے کہ قبضہ سے قبل اس کی واپسی محض اس کا فسخ اور اس کو بنیاد سے ختم کرنا ہے، جیسے گویا عقد ہوا ہی نہیں اور اگر وہ قبضہ کے بعد ہو تو از روئے قیاس اور استحسان استبراء ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ بیع مشتری کی ملکیت میں داخل ہو گئی تھی۔

اور اگر بیع فاسد ہو پھر اس نے اس کو فسخ کر دیا اور باندی بائع کو واپس کر دی پھر اگر ایسا قبضہ سے قبل ہو تو بائع پر استبراء ضروری نہیں، اس لئے کہ وہ بدستور اسی کی ملکیت ہے، لہذا اس کیلئے اس کی حلت پیدا نہیں ہوئی، اور اگر وہ قبضہ کے بعد ہو تو اس پر بالا جماع استبراء واجب ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا سبب پایا گیا ہے اور اگر کسی

دشمن نے باندی کو گرفتار کر لیا پھر وہ اپنے سابقہ مالک کے پاس واپس آگئی پھر اگر تو ایسا اسے دارالحرب میں گرفتار کرنے سے قبل ہو تو مالک پر کوئی استبراء ضروری نہیں اس لئے کہ سبب یعنی نئی ملکیت کے پیدا ہونے سے اس کی حلت کا پایا جانا مقصود ہے اور اگر ایسا اس کو دارالحرب میں لے جانے کے بعد ہوا ہو تو سبب کی بنا پر اس کا استبراء ضروری ہوگا اور اگر وہ دارالاسلام سے دارالحرب میں بھاگ گئی اور اسے کفار نے پکڑ لیا اور پھر کسی نہ کسی طرح اس کے سابق مالک کے پاس واپس پہنچا دیا تو اس پر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک استبراء ضروری نہیں اس لئے کہ وہ اس کے مالک نہ تھے جس کی بنا پر سبب نہیں پایا گیا اور صاحبینؒ کے نزدیک اس پر استبراء ضروری ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کے مالک ہو گئے تھے تو سبب پائے جانے کی بنا پر استبراء ضروری ہوگا۔ اور اگر اس نے باندی کو کسی اور شخص کے ساتھ مل کر خریدا تو ان دونوں پر استبراء ضروری نہیں اس لئے کہ سبب یعنی حلت کا پیدا ہونا معدوم ہے کیونکہ وہ دونوں میں سے کسی کی حلال نہیں ہے۔

اور اگر اس نے ایسی باندی خریدی جس کا خاوند ہو پھر بائع نے اس پر قبضہ کر لیا اور اس کو اس کے خاوند نے اس کے ساتھ ہتھ سے قبل طلاق دے دی تو مشتری پر استبراء ضروری نہیں ہے اس لئے کہ سبب نہیں پایا گیا اور یہ خریداری کے وقت ملک یمین کے پیدا ہونے سے اس کی حلت کا پیدا ہونا ہے۔ اس لئے کہ اس کا خاوند موجود ہے اور فراش (نکاح) کے زائل ہونے کے بعد اس کی حلت کا سبب نہیں پایا گیا جو اس کی ملک یمین ہے۔ الکفرنیؒ نے امام ابو یوسفؒ کے قول کے تحت ذکر کیا ہے کہ مشتری پر استبراء ضروری ہے۔ اسی سے بیض نعتیہ نے استبراء کو ساقط کرنے کا حیلہ اخذ کیا ہے وہ یہ کہ بائع اپنی باندی کا کسی ایسے شخص سے نکاح کرے جس سے اس کا نکاح جائز ہو اور جس کے نکاح میں پہلے سے کوئی آزاد عورت موجود نہ ہو اور اسی طرح بی بی، دیگر شرائط وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔ پھر وہ اس کو فروخت کر دے اور اسے مشتری کو سپرد کرے پھر اس کا خاوند اس کے ساتھ بیعت کرنے سے قبل اس کو طلاق دے دے تو وہ باندی مشتری کیلئے بغیر استبراء کے حلال ہوگی۔ اور اگر خاوند نے اسے قبضہ سے قبل طلاق دے دی پھر مشتری نے اس پر قبضہ کیا تو اس کیلئے اس سے استبراء کے بغیر ہتھ حلال نہ ہوگا۔

استبراء کے استقاط لینے دوسرا حیلہ یہ ہے کہ بائع اس کا مشتری سے خریداری سے قبل نکاح کر دے بشرطیہ مشتری ان لوگوں میں سے ہو جن سے اس کا نکاح جائز ہو جیسے کہ اس کے نکاح میں کوئی آزاد عورت موجود نہ ہو وغیرہ۔ پھر وہ اس کو خرید لے تو اس کا اس سے نکاح فاسد ہو جائے گا اور اس کیلئے اس سے استبراء کے بغیر ہتھ حلال ہوگا۔ یہ دوسری صورت زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ اس سے تمام مہر ساقط ہو جائے گا اور پہلی صورت میں سابقہ شوہر پر نصف مہر باقی رہتا ہے جو بائع کے ذمہ ہوگا لہذا اسے اس سے بری کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اگر وہ باندی اپنے خاوند کی طرف سے عدت میں ہو خواہ وہ طلاق کی عدت میں ہو یا اس کے خاوند کے وفات پانے کی۔ پھر اس نے اس کو خرید لیا اور اس پر قبضہ کر لیا پھر اس کی عدت گزر گئی تو یہ عدت شمار نہ ہوگی اور وہ اس کیلئے اس وقت تک حلال نہ ہوگی جب تک وہ قبضہ کے بعد ظاہر روایت کی رو سے ایک اور بیض کے ساتھ استبراء نہ کرے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اس سابقہ بیض کا شمار ہوگا جس طرح ان کے نزدیک قبضہ سے قبل ایک بیض کے ساتھ وہ عدت گزارتی ہے۔ اسی حکم پر یہ مسئلہ بھی مبنی ہے کہ نکاح کی

صورت میں استبراء ضروری نہیں ہے، یہاں تک کہ جس نے اپنی باندی کا کسی سے نکاح کیا تو خاوند بغیر استبراء کے اس سے جماع کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ یہاں سبب یعنی ملک یمین کے ساتھ جماع کی حلت کا پیدا ہونا نہیں پایا گیا اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک پسندیدہ بات یہ ہے کہ وہ ایک حیض کے ساتھ عدت گزارے اور یہ بات میرے نزدیک اس کیلئے واجب نہیں ہے۔ الکرخیؒ نے اس بات کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر کوئی استبراء ضروری نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا خاوند استئساناً اس کا استبراء کرے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مفہوم جماع کی بنا پر ملک یمین میں اس پر استبراء ضروری ہوا ہے، جو نکاح میں بھی موجود ہے اور وہ اس کے رحم کے خالی ہونے کا علم حاصل کرنا ہے۔ لہذا دونوں ملکیتوں میں استبراء ضروری ہے۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کے نکاح کا جائز ہونا شرعاً اس کے رحم کے خالی ہونے کی دلیل ہے، لہذا الگ سے رحم کے خالی ہونے کا علم حاصل کرنا ضروری نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ نے جس قول کا ذکر کیا ہے وہ ایک طرح کی احتیاط ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر اس نے کسی باندی کو خریدا پھر اس نے اس پر قبضہ نہ کیا، یہاں تک کہ بائع کے قبضہ میں اسے ایک حیض آگیا تو ظاہر روایت میں یہ حیض استبراء کیلئے کافی نہ ہوگا، یہاں تک کہ اگر اس نے اس پر قبضہ کر لیا تو دوسرے حیض کے ساتھ استبراء کے بغیر وہ اس کے لئے حلال نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اس کیلئے قبضہ سے قبل جواز استفادہ کی حلت پیدا نہیں ہوئی تھی اور اس کیلئے طلی الاطلاق، ملک یمین بھی پیدا نہ ہوئی تھی، اس لئے کہ اس کا اس پر قبضہ معدوم تھا۔ وجہ یہ ہے کہ قبضہ سے قبل ملکیت مؤکد نہیں ہوتی اور ملکیت کا تاکد ایک پہلو سے اس کا اثبات ہے، لہذا اس کیلئے ابھی استبراء کا وجوب ہی نہیں ہوا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کیلئے بغیر استبراء کے جماع جائز ہے اور اس پر استبراء ضروری نہ ہوگا اس لئے کہ قبضہ سے قبل استبراء اس کے رحم کے خالی ہونے کی دلیل ہے تو چونکہ اس سے مقصد حاصل ہو گیا ہے، لہذا یہ اس کیلئے کافی ہوگا۔

(د) استبراء کن کن باتوں سے حاصل ہوتا ہے:

ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ باندی دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو اسے حیض آتا ہوگا یا اسے حیض نہ آتا ہوگا۔ اگر تو اسے حیض آتا ہو تو اس کا استبراء اکثر علماء اور اکثر صحابہؓ کے نزدیک ایک حیض کا آنا ہے اور حضرت معاویہؓ سے مروی ہے کہ اس کا استبراء دو حیضوں سے حاصل ہوگا، اس لئے کہ استبراء عدت کی جڑواں بہن ہے اور اس کی عدت دو حیض ہیں۔ صحیح قول اکثر علماء کا ہی ہے۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اوطاس کے قیدیوں کے بارے میں فرمایا کہ ”آگاہ ہو جاؤ“ حاملہ عورتوں سے جماع نہ کرو، اور نہ خالی رحم والی عورتوں سے تا آنکہ انہیں ایک حیض نہ آجائے۔ اور لفظ حیضہ (بروزن فعلۃ) ایک مرتبہ حیض آنے کے کہا جاتا ہے۔ اور شریعت کی جانب سے اندازے کا مقرر کرنا اس پر زیادتی سے مانع ہے تا آنکہ کوئی واضح دلیل موجود نہ ہو۔ نیز اس لئے بھی کہ جس مقصد کیلئے استبراء جائز ہوا ہے یعنی اس کے رحم کے خالی اور فارغ ہونے کا علم حاصل کرنا تو یہ ایک حیض کے ساتھ حاصل ہو جاتا ہے۔ پس مناسب تو یہ تھا کہ

عدت میں تعداد شرط نہ ہوتی، لیکن چونکہ ہمیں اس تعداد کا علم خلاف قیاس نص سے ہوا ہے، لہذا اسے اپنی جائے ورود تک محدود رکھا جائے گا۔

اور اگر وہ باندی ایسی ہو جسے حیض نہ آتا ہو تو پھر وہ دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو اس کے کسن ہونے کی بنا پر حیض نہ آتا ہوگا یا پھر اس کی بڑی عمر کی بنا پر اور یا پھر اسے کسی اور وجہ سے حیض نہ آتا ہوگا جیسے کہ اس کی پاکی کا زمانہ طویل ہوتا ہو یا اسے حمل کی بنا پر حیض نہ آتا ہو۔ پھر اگر اسے کسن ہونے یا اس کے بڑے ہونے کی بنا پر حیض نہ آئے تو اس کا استبراء ایک ماہ گزارنا ہے۔ اس لئے کہ بڑی اور چھوٹی عورت کیلئے عدت میں مینے حیض کے قائم مقام ہوتے ہیں تو اسی طرح استبراء کے باب میں بھی حکم ہے۔ اور اگر اسے کسی اور وجہ سے حیض نہ آتا ہو تو اس کے استبراء میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس سے اس وقت تک (۱) جماع نہ کرے جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ اسے حمل نہیں ہے۔ اور انہوں نے اس کیلئے کوئی وقت مقرر نہیں کیا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا استبراء تین ماہ یا چار ماہ ہے اور امام محمدؒ سے اس کے متعلق دو روایات ہیں۔ ایک روایت کی رو سے اس کا استبراء دو ماہ اور پانچ یوم یعنی باندی کی عدت کے مطابق اور دوسری روایت لی رو سے چار ماہ اور دس دن، یعنی آزاد عورتوں کی عدت کے مطابق ہے، امام زکریاؒ فرماتے ہیں کہ اس کے استبراء کی مدت دو سال ہے۔ اس لئے کہ پیٹ میں موجود بچہ دو سال سے زیادہ پیٹ میں نہیں رہتا تو جب دو ماہ گزر جائیں اور حمل ظاہر نہ ہو تو یہ معلوم ہو جائے گا کہ وہ حاملہ نہیں ہے اور ممکن ہے کہ یہ امام ابو حنیفہؒ نے اس قول کی تشریح ہو کہ امام صاحب نے فرمایا ہے کہ جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ وہ حاملہ نہیں ہے اس وقت تک وہ اس سے جماع نہ کرے۔ یہی امام طحاویؒ کا مختار قول ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ امام ابو یوسفؒ کا قول امام صاحب کے قول کی تشریح ہو۔ اس لئے کہ یہ اتنی مدت ہے کہ اس میں یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ وہ حاملہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس مدت میں حمل ظاہر ہو جاتا ہے، بشرطیکہ اس کے ظہور کے اثرات پیٹ پھولنے وغیرہ کی صورت میں ظاہر ہوتے ہوں۔ لہذا یہ بات اس کے رحم کے خالی ہونے کی دلیل ہوگی۔ اور اگر وہ ایسی عورت ہو جس کو حمل کی بنا پر حیض نہ آئے تو اس کا استبراء قبضہ کے بعد وضع حمل ہے۔ اس لئے کہ وضع حمل رحم کے خالی ہونے کا حیض سے بڑھ کر ثبوت ہے۔ تو جب اس کا وضع حمل ہو جائے تو جب تک وہ حالت نفاس میں ہے لی اس لئے جماع کے سوا استفادہ جائز ہو جائے گا۔ جیسے کہ حائضہ عورت کا یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے قبضہ سے قبل بچہ بنایا پھر اس نے اس پر قبضہ کیا تو وہ استبراء کے بغیر اس سے جماع نہ کرے اور قبضہ سے قبل وضع حمل کافی نہ ہوگا، جیسے کہ قبضہ سے پہلے حیض کا آنا کافی نہیں ہوتا۔ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس لی رو سے قبضہ سے قبل ایک حیض کا آنا کافی ہوگا، واللہ اعلم۔

پھر یہ دو ہم نے بیان کیا یہ مع کا حکم ہے۔ رہے اصل مع کے توابع، تو ہمارے نزدیک جو احکام مع میں ثابت ہوتے ہیں وہی مع کے زوائد و توابع میں بھی ثابت ہوتے ہیں، مگر امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان احکام میں سے کوئی حکم بھی زوائد پر ثابت نہیں ہوتا۔ یہ اختلاف ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے، وہ یہ کہ مع کے زوائد ہمارے ایک مع ہیں خواہ وہ اس سے الگ ہوں یا اس سے متصل، اس سے پیدا ہونے والے ہوں یا اس سے

(۱) یہاں بھی سوالات ہیں "قی" کی جگہ "حق" لکھا گیا ہے۔ ہم نے ترجمہ میں "حق" کر دی ہے۔

پیدا نہ ہونے والے، ماسوائے ہیہ، صدقہ اور غلام کی کمائی کے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اصولاً بیع کے توابع بیع نہیں ہیں، بلکہ وہ ان کا اصل کی ملکیت کی بنا پر مالک ہوتا ہے بیع کی بنا پر نہیں۔ اس اصول کے اثبات کیلئے امام شافعیؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع وہ ہے جس کی جانب بیع منسوب ہو اور ان زوائد کی طرف بیع کی نسبت نہیں پائی گئی۔ اس لئے کہ یہ زوائد بیع کے وقت معدوم تھے، لہذا یہ بیع نہ ہوں گے، اسی لئے غلام کی کمائی بیع نہیں ہوتی۔ نیز اس لئے بھی کہ بیع وہ ہے جس کے بالمقابل کوئی زر ثمن (قیمت) ہو، کیونکہ بیع بیع کی قیمت کے ساتھ مقابلہ سے عبارت ہے اور یہاں ان زوائد کے مقابلے میں کوئی قیمت نہیں ہے کیونکہ قیمت تو اصل شے کے بالمقابل ہوتی ہے، لہذا غلام کی کمائی (کسب) کی طرح وہ بھی بیع نہ ہوں گے۔ اسی لئے امام شافعیؒ کے نزدیک بیع اور قیمت میں اضافہ جائز نہیں ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ بیع وہ شے ہے جس میں بیع کا اصل حکم ثابت ہوتا ہے اور بیع کا یہ اصل حکم توابع میں سابق بیع کی بنا پر ثابت ہوتا ہے، لہذا وہ بھی بیع ہوتے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بیع کا اصل حکم شے میں ملکیت حاصل ہونا ہے۔ اور زوائد بلا کسی اختلاف کے اس کی ملکیت ہوتے ہیں۔ اس بات کی دلیل کہ وہ سابق بیع کی بنا پر اس کے مملوکہ ہیں یہ ہے کہ سابق بیع نے اصل میں ملکیت کو ثابت کیا ہے تو جب کوئی حکم اصل میں ثابت ہو جائے تو وہ اس کے تابع میں بھی ثابت ہو جاتا ہے تو چونکہ توابع کی ملکیت اصل کی ملکیت کے واسطے سے سابق بیع کی طرف منسوب ہے، لہذا وہ بھی بیع ہوں گے، لیکن وہ ثبوت میں اصل حکم کے تابع ہوں گے۔ اسی اصول پر کئی مسائل ہمارے اور امام شافعیؒ کے درمیان مختلف فیہ ہیں۔ جیسے:

- (۱) ہمارے نزدیک جس طرح بائع کیلئے بیع کو پوری قیمت کی وصولی تک روک رکھنے کا حق ہے اسی طرح اسے توابع کو بھی روک رکھنے کا حق ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک اسے زوائد کو روک رکھنے کا حق نہیں ہے۔
- (۲) اگر بائع نے زوائد کو تلف کر دیا تو ہمارے نزدیک قیمت سے اس کے حصہ کی قیمت ساقط ہو جائے گی، جیسے کہ اگر اس نے بیع کا کوئی حصہ تلف کر دیا ہو تو تب یہی حکم ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک قیمت میں سے کوئی حصہ ساقط نہ ہوگا اور اس پر اس کی ضمان لازم ہوگی، جیسے کہ اگر اسے کسی اجنبی نے تلف کر دیا ہو تب یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مشتری کیلئے خیار نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک خیار ثابت ہوگا۔ جیسا کہ اوپر گزرا۔

اسی طرح اگر اس نے قبضہ سے قبل ارش (تاوان) یا عقر (باندی سے زنا بالجبر کے معاوضے) کو تلف کر دیا تب بھی ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہ فوت ہونے والے حصہ کا بدل (عوض) ہے، لہذا اس کا حکم اس کے جزو جیسا ہے اور اگر وہ کسی آسمانی آفت سے ہلاک ہو گئی ہو تو بالا جماع قیمت سے کوئی حصہ بھی ساقط نہ ہوگا، اگرچہ وہ بیع ہو۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے اس لئے کہ وہ تبعاً بیع ہے، جیسے کہ جانور کے ہاتھ پاؤں (اطراف) جو بیع میں مقصود بالذات نہیں اور اس کے اطراف (ہاتھ پاؤں) اس کے اوصاف کی طرح ہیں جن کے بدلے کوئی زر ثمن نہیں ہوتا۔ البتہ وہ بالفعل قبضے یا جنایت کی بنا پر مقصود بالذات ہو جاتے ہیں اور یہاں مشتری کیلئے کوئی خیار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ صفقہ بیع اس پر متفرق نہیں ہوا، اس لئے کہ عقد اس کی طرف منسوب نہیں تھا۔ اور اس میں تبعاً عقد کا حکم ثابت ہوا ہے، لہذا اس کیلئے خیار ثابت نہ ہوگا۔ ماسوائے باندی کے بچہ

کے کہ اگر وہ قبضہ سے قبل کسی آسانی آفت سے ہلاک ہو جائے تو اس صورت میں مشتری کو خیار ہوگا مگر اضافہ کے ہلاک ہونے کی بنا پر نہیں بلکہ اس کی ماں میں ولادت کی بنا پر اس کی قیمت میں نقصان پیدا ہو جانے کی بنا پر۔ اسی طرح اس کے لئے قبضہ سے قبل کسی اور قسم کی زیادتی پیدا ہو جانے کی صورت میں بھی کوئی خیار ثابت نہیں ہوتا ماسوائے باندی کے بچہ (پیدا ہو جانے کی صورت) کے اس لئے کہ اس کی ولادت کی بنا پر اس کی ماں میں قیمت کی کمی ہوئی ہے نہ کہ بچہ پیدا ہو جانے کی بنا پر۔

(۴) اسی طرح اگر مشتری زوائد پر قبضہ کر لے تو ان پر قبضہ کے ساتھ ہی ہمارے نزدیک ان کا قیمت میں حصہ ہو جاتا ہے، لہذا قیمت کو عقد کے دن کی اصل مبیع اور قبضہ کے دن کی تابع اشیاء پر تقسیم کر دیا جائے گا، حتیٰ کہ اگر وہ اصل میں کسی عیب پر مطلع ہوا تو وہ صرف اسی کے حصہ کی قیمت واپس کرے گا نہ کہ تمام شے کی قیمت۔ یہ حکم ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اضافی شے کا قیمت میں کوئی حصہ نہیں ہوتا، لہذا اصل مبیع میں عیب پیدا ہو جانے کی بنا پر تمام قیمت واپس کر دی جائے گی اور اضافی شے کے بالمقابل کوئی قیمت نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر اس نے اضافی شے میں کوئی عیب پایا تو وہ اتنے حصہ کی قیمت واپس کرے گا، مگر امام شافعیؒ نے نزدیک اس میں عیب کی بنا پر وہ کسی قسم کی قیمت میں رجوع کا حقدار نہیں ہوتا اسی طرح اگر مشتری نے قبضہ سے قبل اضافی شے تلف کر دی تو ہمارے نزدیک اس کا قیمت میں حصہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اس کو تلف کرنے کی بنا پر اس پر قابض ہو گیا ہے اور قبضہ کی بنا پر اس کا قیمت میں حصہ ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا قیمت میں کسی حالت میں بھی حصہ نہ ہوگا۔ اور اگر اصل شے تلف ہو گئی اور اضافی شے باقی رہی تو ہمارے نزدیک اضافی اس حصے میں عقد باقی رہے گا اور اس کیلئے قیمت میں حصہ ہوگا، لہذا قیمت کو عقد کے دن کی اصل شے اور ہلاکت والے دن کی اضافی شے پر تقسیم کر دیا جائے گا جس کی بنا پر قیمت میں اس کی ملکیت اصل شے کی مقدار میں باطل ہو جائے گی اور اضافی شے کے حصہ کی قیمت اس کے بقعہ میں رہے گی۔ بخلاف اس صورت کے جب وہ شے اضافہ کے پیدا ہو جانے سے قبل ہلاک ہو گئی ہو کہ اس صورت میں مکمل طور پر عقد فسخ ہو جائے گا اور تمام قیمت ساقط ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہاں عقد کو بحال رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اس لئے کہ اگر وہ عقد باقی رہا تو مشتری بائع سے قیمت طلب کرے گا اور مشتری بائع سے مبیع کو سپرد کرنے کا مطالبہ کرے گا حالانکہ اس کیلئے مبیع کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا ضرورتاً یہ بیع فسخ ہو جائے گی کیونکہ اس کے باقی رہنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر اضافہ باقی ہو تو اس اضافہ میں عقد کو باقی رکھنے کا فائدہ ہے، اس لئے کہ اس نے اپنے لئے ہارنے کا امکان موجود ہے لہذا اس میں عقد باقی رہے گا اور اس کا قیمت میں حصہ ہوگا لہذا قیمت کو اصل اور اضافہ دونوں پر تقسیم کر دیا جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر اصل شے ہلاک ہو جائے تو عقد مکمل طور پر ختم ہو جائے گا۔

(۵) اگر اسے کسی انجینی نے ہلاک کر دیا اور وہ ہلاک کسی اختلاف کے اس کا ضامن ہوا تو ہمارے نزدیک مشتری کو اختیار ہوگا وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور بائع تلف کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے اور اگر وہ چاہے تو مبیع کو لینا پسند کرے اور وہ خود ضمانت کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے۔ اس صورت میں اس پر تمام قیمت کی ادائیگی ضروری ہوگی جیسے کہ اگر اس نے اصل کو ہلاک کر دیا تو تب یہی حکم ہے۔ امام شافعیؒ کے

نزدیک اس پر ضمان ہے اور مشتری کو کوئی خیار نہ ہوگا۔

(۶) اگر اس نے کھجور کے ایک کر کے عوض کھجور کا درخت خریدا، پھر اس نے کھجور پر قبضہ نہ کیا یہاں تک کہ کھجور کے درخت پر کھجوریں لگ گئیں پھر اس نے پیدا ہونے والے کر سمیت کھجور کے درخت پر قبضہ کیا تو اس کیلئے کر کا لینا خوشگوار نہ ہوگا۔ ہمارے نزدیک اس پر اس کو صدقہ کرنا ضروری ہوگا، اس لئے کہ پیدا ہونے والی کھجور کی یہ مقدار ایسا اضافہ ہے جو مبیع سے پیدا ہوا ہے، لہذا وہ بیع ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبضہ سے وقت والی قیمت میں اس کا حصہ ہوگا، جیسے کہ دوسرے زوائد میں یہی حکم ہے اور پچھلے اسی کی جنس سے اس پر اضافہ ہے۔ پھر اگر اس نے اسے کھجور کے درخت اور پیدا ہونے والے کر پر تقسیم کر دیا تو وہ ربا ہوگا، لہذا اس پیدا ہونے والے کر میں بیع فاسد ہو جائے گی اور کھجور میں فاسد نہ ہوگی، بخلاف اس صورت کے جب اس نے کھجور کا درخت اور کھجور کا ایک کر کھجور کے ایک کر کے عوض فروخت کیا تو اس صورت میں یہ بیع کھجور اور کھجور کے درخت دونوں میں فاسد ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وہاں ربا عقد میں دونوں کے شرط رکھنے اور دونوں کے مذکورہ عمل کی بنا پر داخل ہو گیا ہے اس لئے کہ مبیع کا کچھ حصہ یعنی کھجور مال ربا ہے اور کھجور ان دونوں پر منقسم ہے، لہذا اس میں ربا داخل ہو گیا ہے اور عقد میں ربا کو داخل کرنے سے عقد فاسد ہو جاتا ہے۔ اور یہاں اصل میں بیع صحیح تھی اس لئے کہ قیمت مبیع کی خلاف جنس سے ہے، جو تنہا کھجور کا درخت ہے، البتہ جب عقد کے بعد اس میں اضافہ ہو گیا ہے تو وہ عقد کے برقرار رہنے کی حالت میں مبیع ہو گیا ہے نہ کہ ان دونوں کے فعل کی بنا پر، لہذا بعد میں عقد پیدا ہونے والے کر میں فاسد ہو جائے گا اور فساد اسی تک محدود رہے گا۔

(۷) اگر اس نے کوئی ایسا غلام ایک ہزار درہم کے عوض خریدا جو دو ہزار درہم کے مساوی ہو پھر اسے کسی نے قبضہ سے قبل قتل کر دیا پھر مشتری نے بیع کو پسند کیا اور اس نے قاتل سے ضمان کا مطالبہ کیا پھر اس نے اس کی قیمت دو ہزار درہم وصول کر لی تو وہ ہمارے نزدیک ایک ہزار اضافی قیمت صدقہ کرے۔ اس لئے کہ وہ ایسا منافع ہے جس کا وہ ضامن نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اس کو صدقہ نہ کرے، واللہ اعلم۔

(۸) اگر اس نے گندم کا ایک کر غصب کیا اور پھر وہ گندم غصب کنندہ کے ہاتھ میں بھیگ گئی اور پھول گئی، یہاں تک کہ وہ ڈیڑھ کر ہو گئی تو وہ اسی جیسی ایک کر گندم کا ضامن ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ہمارے نزدیک اس ڈیڑھ کر کا مالک ہے لیکن وہ نصف زائد کر کو صدقہ کرے اور باقی اس کیلئے حلال ہوگا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک اس میں ملکیت غصب کی ضمان کے وقت ثابت ہوتی ہے اور اس کے پھول جانے کا اضافہ اس کے بعد پیدا ہوا ہے، لہذا اس کا پیدا ہونے والی زیادتی کے طور پر اعتبار ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں وہ تمام گندم کو واپس کرے اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ قابل ضمان اشیاء کا، ضمان کی ادائیگی کے باوجود، مالک نہیں ہوتا۔

(۹) قبضہ کے بعد پیدا ہونے والا اضافہ ہمارے نزدیک مبیع ہے، حتیٰ کہ اگر مشتری نے اصل میں کوئی عیب پایا تو اضافہ اس کو واپس کرنے اور عیب اور دیگر اسباب کی بنا پر فسخ سے مانع ہوگا۔ جیسا کہ ہم آئندہ خیار عیب میں عیب کی بنا پر لوٹانے کے موانع کے تحت بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ کسی بھی حالت میں مبیع نہیں ہے اور خواہ کسی بھی حالت میں کوئی اضافہ ہو جائے تو یہ اضافہ کسی عیب کی بنا پر تمام قیمت

کے عوض اس کو واپس کرنے سے مانع نہیں۔

اور اگر اس نے ایسی زمین جس میں پھل دار درخت ہوں خریدی اور اس نے بیع میں ان کا نام لیا یہاں تک کہ وہ بیع میں داخل ہو گئے تو بغیر کسی اختلاف کے پھل کا قیمت میں حصہ ہوگا حتیٰ کہ اگر زمین کی قیمت پانچ سو درہم ہو اور درختوں کی قیمت پانچ سو درہم اور پھل کی قیمت بھی اتنی ہی ہو تو قیمت کو تینوں اشیاء پر بالاجماع ایک ایک تہائی کر کے تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس لئے کہ یہ تمام اشیاء معقود علیہ ہیں، کیونکہ فعل عقد ان پر وارد ہونے کی بنا پر یہ تینوں اشیاء مقصود بالذات طریقے پر معقود علیہ ہو گئی ہیں۔ پھر اگر قیمت میں پھل کا حصہ ہو اور اس کے بعد وہ کسی آسمانی آفت یا بائع کے فعل سے تلف ہو جائے جیسے کہ بائع اس نے کھالیا تو مشتری سے ایک تہائی قیمت ساقط ہو جائے گی۔ اور اس کو خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو زمین کو اور درخت کو دو تہائی زر ثمن کے عوض وصول کر لے اور چاہے تو نہ کرے۔ اس لئے کہ پھل بھی مبیع تھا جو اس کے اطلاق سے مقصود بالذات ہو گیا ہے تو عقد بیع اس کے مکمل ہونے سے قبل مشتری پر متفرق ہو گیا ہے، لہذا اس کیلئے خیار بیع ثابت ہوگا۔ اور اگر پھل عقد کے وقت موجود نہ ہو اور قبضے سے قبل پیدا ہو جائے پھر بائع اسے کھالے تو ہمارے نزدیک اس کا قیمت میں حصہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے تلف کر دینے کی بنا پر وہ مبیع میں مقصود بالذات ہو گیا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ لیکن حصہ لینے کی تفصیل اور اس کی کیفیت کے متعلق ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ درخت اور زمین دونوں کے حصہ کی قیمت وصول کر لے اور پھر وہ اسے درخت، زمین اور پھل پر تین تہائیوں میں تقسیم کر دے، لہذا ایک تہائی قیمت بائع کے تلف کر دینے کی بنا پر ساقط ہو گئی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کہتے ہیں کہ وہ خاص طور پر درخت کا حصہ وصول کر لے۔ اور پھر قیمت کو زمین اور درخت پر تقسیم کر دے، بعد ازاں درخت کو جو نقصان پہنچا ہے اس کو دونوں اشیاء کی عقد کے دن کی حالت پر اور بائع کے اطلاق پر کر دے۔ لہذا اتنی قیمت اس سے ساقط ہو جائے گی۔ اس کی تفصیل مزید یہ ہے کہ اگر زمین کی قیمت ایک ہزار، درخت کی قیمت ہزار اور پھل کی قیمت بھی ہزار درہم ہو، پھر قبضے سے پہلے بائع نے اسے کھالیا تو صاحبین کے نزدیک مشتری سے ایک تہائی قیمت ساقط ہو جائے گی اور وہ زمین اور درخت کو دو تہائی قیمت سے عوض لینے کا مجاز ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے خاص طور پر کوئی خیار نہ ہوگا۔ جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اسے خیار ہے وہ چاہے تو زمین اور درخت کو دو تہائی قیمت کے بدلے قبول کر لے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مشتری سے ایک چوتھائی قیمت ساقط ہو جائے گی، کیونکہ قیمت کو درختوں اور زمین پر نصف نصف اور نقصان اور پھل پر نصف نصف تقسیم کر دیا جائے، لہذا پھل کا حصہ ایک چوتھائی قیمت ہوگی جو اس سے ساقط ہو جائے گی اور اسے خیار ہوگا، اگر وہ چاہے تو زمین اور درخت کو تین چوتھائی قیمت کے بدلے قبول کر لے اور وہ چاہے تو اسے چھوڑ دے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پھل درخت کے تابع ہیں اس لئے کہ پھل اس سے پیدا ہوتا ہے، لہذا وہ اس کے حصہ کی قیمت وصول کر لے گا جیسے کہ اگر اس نے اپنی باندی پر قیمت فروخت کی، پھر اس کے ہاں اس بچہ کے ساتھ دو سرا بچہ پیدا ہو گیا تو دوسرے بچے کا پہلے بچے کی قیمت میں حصہ ہوگا۔ باقی دو ائمہ کی دلیل یہ ہے کہ درخت بیع میں زمین کے تابع ہے۔ دلیل یہ ہے کہ وہ اس کا امام کے بیع میں داخل ہو جاتا ہے اور اگر یہ پھل قبضے سے قبل مکر بیع داخل ہو جانے کے بعد ہلاک ہو جائے تو

اس سے کوئی قیمت ساقط نہ ہوگی جو اس بات کی دلیل ہے کہ وہ پھل درخت کے تابع ہے اور جو شے احکام میں دوسری شے کے تابع ہو وہ شے دوسری شے کے اس حکم میں تابع نہیں ہو سکتی۔ لہذا یہ ہمارے مذکورہ مسئلے کی نظر ہے جیسے کہ اگر اس نے کوئی باندی خریدی پھر قبضہ سے قبل اس کے ہاں بچہ پیدا ہو گیا پھر اس کے بچہ کے ہاں بچہ پیدا ہو گیا تو اس دوسرے بچہ کا قیمت میں کوئی حصہ نہ ہوگا۔ اس لئے کہ پہلا بچہ بذات خود تابع ہے، لہذا وہ دوسرے کے تابع نہ ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

اور جو تفصیل ہم نے اوپر بیان کی مبیع اور اس کی قیمت میں اضافہ یا کمی بھی اسی کے ساتھ ملتی ہے۔ اس عنوان پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی:

۱: مبیع کی قیمت میں اضافہ آیا جائز ہے یا نہیں؟

ب: شرائط جواز

ج: کیفیت جواز

۱: آیا مبیع کی قیمت میں اضافہ جائز ہے یا نہیں:

اس کے جواز میں اختلاف ہے۔ ہمارے تینوں ائمہ کرام فرماتے ہیں کہ مبیع اور قیمت میں اضافہ جائز ہے، یعنی مبیع میں بھی اور قیمت میں بھی، گویا کہ عقد ابتدا سے ہی اصل اور اضافی قیمت پر ہوا تھا۔ امام زقرؒ فرماتے ہیں کہ مبیع اور قیمت دونوں میں اضافہ جائز نہیں ہے، لیکن وہ ہیہ ہو سکتا ہے، اگر وہ اس پر قابض ہو جائے تو وہ اس کی ملکیت ہو جائے گا ورنہ باطل ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ کے اقوال میں سے زیادہ ظاہر قول ہمارے قول کی تائید میں ہے، بشرطیکہ یہ اضافہ مجلس بیع میں ہوا ہو اور اگر یہ اضافہ دونوں کے ایک دوسرے سے الگ ہو جانے کے بعد کیا گیا تو ان کا قول امام زقرؒ کی طرح ہے۔ مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ اگر اس نے کوئی غلام ایک ہزار درہم میں خریدا، مشتری نے کہا میں نے تیرے لئے مزید پانچ سو درہم بڑھا دیئے اور بائع نے اس کو قبول کر لیا یا بائع نے کہا میں نے سودے میں تیرے لئے ایک اور غلام بڑھا دیا ہے یا اس نے کہا یہ کپڑا بیع میں شامل ہے اور مشتری نے اس اضافے کو قبول کر لیا تو زر قیمت اصل میں پندرہ سو درہم اور دوسری صورت میں اصل مبیع دو غلام یا ایک غلام اور ایک کپڑا ہو جائے گا، خواہ ایسا قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے دو غلام ایک ہزار درہم میں خریدے، پھر مشتری نے قیمت میں ایک سو درہم کا اضافہ کر دیا تو یہ اضافہ جائز ہے۔ اصل قیمت مطلقاً گیارہ سو درہم ہو گی تو یہ اضافہ دونوں اشیاء کی قیمتوں پر تقسیم کر دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر ان دونوں میں سے کسی غلام کی قیمت مقرر ہو یا ان دونوں کی الگ الگ قیمت مقرر ہو اور پھر علی الاطلاق مشتری نے قیمت میں ایک سو درہم بڑھا دیئے تو اس اضافے کو دونوں کی قیمتوں پر تقسیم کر دیا جائے گا۔

یہی اختلاف عقد کرنے والے دونوں افراد کی وفات کے بعد ان کے وارثوں کی جانب سے قیمتوں میں اضافہ کی صورت میں ہے۔ اس لئے کہ وارث اس کی موت کے بعد اپنے مورث کا اس کی موجود ملکیت میں جانشین ہوتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اسے عیب کی بنا پر رد کیا جاسکتا ہے اور وہ خود بھی اس کو رد کر سکتا ہے گویا

کہ وارث زندہ ہے اور اس نے خود قیمت میں اضافہ کیا ہے۔ اسی طرح اگر یہ اضافہ وکیل کی طرف سے ہو تو وہاں بھی یہی اختلاف ہے، اس لئے کہ وہ متوکل کی جانب سے حاصل شدہ اختیارات کی بنا پر اس میں تصرف کرتا ہے۔ رہا اجنبی کی طرف سے اضافہ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ امام شافعیؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک تو یہ اضافہ جائز نہیں ہے، البتہ ہمارے نزدیک اگر تو اس نے عقد کرنے والے کے حکم سے یہ اضافہ کیا تو یہ اضافہ اس کی اجازت پر موقوف رہے گا: اگر تو اس نے اجازت دے دی تو درست اور اگر اس نے رد کر دیا تو باطل ہو جائے گا۔ البتہ زیادتی کرنے والا اس اضافے کا ضامن ہوگا۔ جس کی بنا پر یہ اضافہ جائز ہوگا۔ اور یہ اضافہ عقد کرنے والے کی اجازت پر موقوف نہ ہوگا۔ اگرچہ اجنبی کو اس اضافے کے بدلے کوئی شے حاصل نہ ہوئی ہو۔ اسی طرح اگر کسی نے کوئی غلام ایک ہزار درہم پر اس شرط کے ساتھ خریدا کہ ہزار درہم کے علاوہ پانچ سو درہم اس شخص پر واجب الادا ہوں گے جو اس کا ضامن ہوا ہے اور اس نے یہ بات قبول کر لی تو غلام مشتری کیلئے ہوگا اور پانچ سو درہم اس تھے سے شخص پر واجب الادا تصور ہوں گے، لیکن وہ ان پانچ سو کے بدلے کسی شے کا مستحق نہ ہوگا۔

اور الجامع الصغير میں ہے کہ اگر کسی شخص نے کہا یہ مکان فلاں شخص کو ایک ہزار درہم پر اس شرط پر فروخت کیا کہ میں پانچ سو قیمت کا ضامن ہوں تو اس شرط کے ساتھ بیع درست ہے اور پانچ سو درہم اجنبی کے ذمہ نہیں ہے۔ اور اگر اس نے کہا اس شرط پر کہ میں تیرے لئے پانچ سو درہم کا ضامن ہوں اور اس نے قیمت کا ارادہ لیا تو یہ عقد باطل ہو جائے گا اور کوئی شے لازم نہ ہوگی۔ اسی اختلاف پر نکاح میں متعین کردہ مہر کا مسئلہ مبنی ہے۔ رہا سببہ مہر میں ایک اور منکوحہ عورت کا اضافہ تو وہ بالاجماع جائز نہیں، یہی اختلاف عقد سلم کے سبب میں اضافہ کے متعلق ہے۔ رہا مسلم فیہ میں اضافہ تو وہ بالاجماع جائز نہیں ہے۔ اسی اختلاف پر رہن میں اضافے کا حکم مبنی ہے۔ رہا قرض میں اضافہ تو وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک از روئے استحسان جائز نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک از روئے قیاس جائز ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک رہن اور قرض میں اضافے میں دو فرق ہے ہم اس کا انشاء اللہ کتاب الہن میں ذکر کریں گے۔

یہی اختلاف قیمت میں پیم کی کے بارے میں ہے کہ وہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور یہ کمی اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے اور اتنی ہی مقدار میں قیمت ابتداء سے ہی شمار ہوتی ہے حتیٰ کہ اگر جمع کوئی گھر ہو پھر شفع اس کو شفعہ سے ساتھ وصول کر لے تو وہ کم کردہ قیمت کے عوض ہی اسے لے گا اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک وہ ابتداء ہی طور پر ہیہ ہے، البتہ قرض کا قائم ہونا اسی پر ہے اور اس کا نئے عقد کے قابل ہونا ہمارے ائمہ امام میں بغیر کسی اختلاف نے شرط نہیں ہے اور اضافے میں اختلاف ہے، جس کا ہم انشاء اللہ آئندہ ذکر کریں گے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ نے قول لی وجہ (دلیل) ہے کہ قیمت اور جمع کے الفاظ اضافی اور باہم دگر متقابل الفاظ ہیں، لہذا جمع کا بغیر قیمت کے ہونا تصور نہیں کیا جاسکتا اور جمع کے بغیر قیمت کا ہونا ممکن نہیں، لہذا جمع اور قیمت میں کمی لے کر از روئے قول جمع کے بغیر قیمت کے جواز کا قول ہے۔ اور یہاں جمع بھی نہیں ہے اس لئے کہ جمع اس شے کا نام ہے جو مشتری کی ملک میں ہے (قیمت) کے بالمقابل ہو اور وہ قیمت ہے اور قیمت اس مال کا نام ہے جو مالک کے ہاں ہے، یعنی جمع کے بالمقابل ہو، لہذا مالک کی جانب سے اضافہ اگر بطور جمع کے درست

بھی ہو تو وہ مشتری کی ملکیت کے بالمقابل نہ ہوگا بلکہ وہ اپنی ذات کے بالمقابل ہوگا، اس لئے کہ وہ تمام قیمت کا مالک ہو گیا ہے اور اگر اس کا مشتری کی جانب سے قیمت ہونا صحیح ہو تو وہ بائع کی ملکیت کے بالمقابل نہیں ہے، بلکہ اپنے آپ کے بالمقابل ہے۔ اس لئے کہ وہ تمام مبیع کا مالک ہے، لہذا وہ اضافہ مبیع اور قیمت میں نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں مبیع اور قیمت کی حقیقت معلوم ہے، لہذا اسے ابتدائی طور پر ہی بہہ قرار دیا جائے گا، نیز اس لئے بھی کہ تمام مبیع جب تمام قیمت کے اور تمام قیمت تمام مبیع کے بالمقابل ہو گئی ہے تو اضافہ اگر مبیع اور قیمت ہونے کے اعتبار سے صحیح بھی ہو تو وہ بالمقابل سے خالی ہے، لہذا وہ ایسا اضافی مال ہوگا جو عقد معاوضہ میں معاوضے کے بغیر ہے اور ربا (سود) کی یہی تفسیر ہے۔ ہمارا استدلال مہر میں اضافے سے ہے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فَانْوَهْنَ اجْوَرَهْنَ فَرِيضَةً وَلَا جَنَاحَ عَلَيْكُمْ
فِي مَا تَرَاضَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ (النساء)
پس تم دو ان کے مہر مقرر کر کے اور تم پر کوئی گناہ
نہیں اس بارے میں جو تم باہمی رضامندی سے طے
کر لو مقرر کرنے کے بعد۔ (۲۴:۴)

اس سے مراد مقرر کردہ مہر ہے۔ اس لئے کہ اگر نکرہ کا معرفہ کے ساتھ اعادہ کیا جائے تو اس سے دوسرا یعنی معرفہ مراد ہوتا ہے نہ کہ پہلا۔ تو یہاں اللہ تعالیٰ نے عورتوں کو نکاح میں مقرر کردہ مہر دینے کا حکم دیا ہے اور مقرر شدہ مہر میں اضافے پر گناہ کے نہ ہونے کا ذکر کیا ہے۔ اور جس پر دونوں میاں بیوی مقرر کرنے کے بعد راضی ہو جائیں، وہی مہر میں اضافہ ہے جو اضافے کے جواز پر دلالت کرتا ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے وزن کرنے والے سے کہا:

زَنِّ وَاَرَحْجَ فَاَنَا مَعَاشِرَ الْاَنْبِيَاءِ هَكَذَا نَزَنُ
تَوَلَّ اور جھکا کر تَوَلَّ ہم انبیاء اسی طرح تَوَلَّا کرتے
ہیں۔

حالانکہ یہ مبیع میں اضافہ ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قول اور فعل کے ساتھ اس کا مستحب ہونا بیان کیا ہے اور مندوب کا کم ترین درجہ جواز ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

الْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ
مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں۔

تو اس حدیث کا ظاہر ہر شرط کے پورا کرنے کو ظاہر کرتا ہے ماسوا اس کے کہ وہ کوئی ایسی شرط ہو جو کسی اور دلیل سے ممنوع ہو۔ اس لئے کہ اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر مسلمان اپنی شرط کی پابندی کرے اور ایسا تبھی ہو سکتا ہے جب اس کو پورا کرنا لازم ہو جو اسی وقت ممکن ہے جب اضافے کا مبیع اور قیمت ہونا صحیح ہو، لیکن اگر وہ ابتدائی طور پر بہہ ہو تو اس کو پورا کرنا لازم نہ ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ دونوں عقد کرنے والوں نے مبیع اور قیمت دونوں میں اضافہ کیا ہے، جیسے کہ اگر انہوں نے اس میں ابتداً اضافہ کیا ہوتا تو تب جائز ہوتا۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اصول یہ ہے کہ انسان کا ہر تصرف اسی طرح واقع سمجھا جائے جس طرح اس نے اس کو واقع کیا ہو،

بشرطیکہ وہ تصرف کا اہل ہو اور محل (مقام تصرف) اس کو قبول کرنے والا ہو، جبکہ اسے اس پر تصرف کی ولایت بھی حاصل ہو اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے، امام زکریا اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ قیمت اس مال کا نام ہے جو بائع کی ملکیت کے بالمقابل ہو اور بیع اس مال کا نام ہے جو مشتری کے مال کے بالمقابل ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یہ درست نہیں ہے، بلکہ قیمت اس شے کا نام ہے جس سے مشتری نے اپنی ملکیت اور قبضہ ختم کر دیا ہو اور جو اس مال کے مقابلے میں ہو جس مال سے بائع نے اپنی ملکیت اور اپنا قبضہ ختم کر دیا ہو، لہذا ان میں سے ہر ایک شخص دوسرے شخص کی مملوکہ شے کا، اس پر سے اس کا قبضہ زائل ہونے کے بعد، شرعاً مالک ہو جائے گا، جیسا کہ معروف و مسلم ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں ائمہ نے بیع اور قیمت کی جو حد (تعریف) بیان کی ہے وہ بطریق حقیقت ہے اور بیع اور قیمت میں اضافہ صورت کے اعتبار سے بیع اور قیمت ہے اور مقررہ قیمت از روئے حقیقت ربح (منافع) ہے۔ اس لئے کہ ربح (نفع) حقیقتاً وہ ہوتا ہے جس کا وہ عقد معاوضہ کے بدلے مالک ہوا ہو نہ کہ اس مال کے بدلے جو حقیقتاً مال ہو بلکہ وہ صورت کے اعتبار سے مال ہو، اس لئے مقررہ قیمت اور اس پر اضافے کا یہاں یہی حکم ہے، تو چونکہ حقیقت میں ربح (نفع) ہی ہے، لہذا اس کی شرط یہ ہوگی کہ وہ بائع کی مملوکہ شے کے بدلے میں، مقررہ کے بغیر نہ ہو اور کسی شے کی شرط اس کے صحیح ہونے سے کیسے مانع ہو سکتی ہے؟ علاوہ ازیں یہاں مقابلے اور اضافے کے مفہوم کا ثابت ہونا ممکن ہے، وہ اس طرح کہ بیع میں اصل سبب بیع کی قیمت یعنی اس کی مالیت ہے اس لئے کہ بیع از روئے حقیقت و عرف برابری کی بنیاد پر ایک بامعاوضہ معاملہ ہے اور تقابل تو قیمت میں مساوی ہونے کے وقت ہوتا ہے۔ اسی لئے اگر اس نے مقررہ قیمت کو فاسد کر دیا تو ہمارے نزدیک اس کی ہم مثل قیمت واجب ہوئی اور قیمت عقد کرنے والوں کے اتفاق سے بیع کی مالیت کا اندازہ لگانا ہے اور جب اس نے بیع یا قیمت میں اضافہ کر دیا تو اس سے معلوم ہوا کہ ان میں سے کسی ایک نے اس کا اندازہ کرنے میں غلطی کی تھی اور غلط اندازہ لگایا تھا اور جو اس کا اصلی سبب تھا وہ اس بیع سے ثابت ہو گیا ہے، پھر جب ہم نے قیمت کا اندازہ نہ کر دیا تو یہ اس کے سبب اصلی کا بیان ہو گا۔ البتہ یہ کہ وہ ابتدائی ایجاب ہے، لہذا وہ عین (شے) کی ملکیت کا معاوضہ ہو گا نہ کہ اس کی ذاتی ملکیت کا اور یہ بحث مہر میں زیادہ واضح ہے۔ اس لئے کہ وہاں وجوب اصلی مہر مثل ہے، جو تاکہ آپ کو علم ہے، بایں ہمہ کہ عقد کو بحالہ برقرار رکھتے ہوئے اگرچہ مقابلے کے معنی کی تحقیق ممکن نہیں ہے، لیکن وصف کے اعتبار میں تبدیلی کے ساتھ اس کی تحقیق ممکن ہے، وہ اس طرح کہ زیادتی کے بعد ایک ہزار درہم کو نصف غلام کے بالمقابل سمجھا جائے تاکہ اس کا نصف حصہ قیمت سے خالی ہو پھر اضافی ہزار کو نصف خالی کے بالمقابل سمجھ لیا جائے، یہ اگرچہ قیمت میں تبدیلی ہے لیکن دونوں کا مقصد تصرف کی تصحیح ہے اور اس کی تصحیح اس کی تبدیلی کے بغیر ممکن نہیں اور دونوں عقد کرنے والوں کو تبدیلی کا حکم ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ ان دونوں کو اسے نسخ کرنے کا حق ہے جو تبدیلی سے بڑھ کر ہے، اس لئے کہ نسخ اس کو اصل اور وصف قیمت بنیاد سے ختم کر دیتا ہے، بلکہ اس کو تبدیل کرنا دراصل عقد کو برقرار رکھتے ہوئے اس میں تبدیلی لانا ہے تو جب ان دونوں اپنے نسخ کی ولایت ثابت ہے تو تبدیلی کا حق تو بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گا اور ان کو اس تبدیلی کی ضرورت بھی ہے تاکہ اس میں موجود نہیں کو دور کر لیں یا کسی اور ایسے ہی مقصد کیلئے۔ پھر جب وہ دونوں اس اضافے پر متفق ہو گئے اور انہوں نے اس کو صحیح کرنے کا قصد کیا اور اس شرط کے بغیر اس کی درستی

کی کوئی صورت نہیں تو یہ شرط اس کے تصرف کے مقتضا کے طور پر اس کی تصحیح کیلئے ثابت ہوگی، جیسے کہ اس شخص کے متعلق یہی حکم ہے جس نے دوسرے شخص سے کہا وہ اپنا غلام میری جانب سے ایک ہزار درہم کے عوض آزاد کر دے۔

ب: شرائط جواز:

اس کی شرائط جواز حسب ذیل ہیں:

- (۱) دوسرے کی جانب سے اس اضافے کو قبول کرنا حتیٰ کہ اگر دونوں میں سے ایک نے اضافہ کیا اور دوسرے نے قبول نہ کیا تو اضافہ درست نہ ہوگا۔
- (۲) مجلس کا ایک ہونا۔ حتیٰ کہ اگر وہ دوسرے شخص کے قبول کرنے سے قبل ایک دوسرے سے الگ ہو گئے تو یہ اضافہ باطل ہو جائے گا اس لئے کہ مبیع اور قیمت میں اضافہ کرنا دونوں میں بیع کا ایجاب ہے، لہذا اسی مجلس میں اس کا قبول کرنا ضروری ہے، جیسے کہ اصل قیمت اور مبیع کا یہی حکم ہے۔ رہا اس میں کمی کرنا تو اس کیلئے مجلس عقد کا ہونا ضروری نہیں اور نہ اس کے قبول کیلئے یہ شرط ہے، اس لئے کہ قیمت میں کمی کرنا اس میں تصرف کرنا اور کچھ حصہ سے اس کو بری الذمہ کرنا ہے۔ لہذا یہ کمی بغیر قبول کرنے کے بھی درست ہوگی، ماسوا اس کے کہ اس کے واپس کرنے سے وہ واپس ہو جائے گی جیسے کہ تمام قیمت سے اس کو بری کرنے کا یہی حکم ہے۔

پھر کیا اضافے اور اضافہ شدہ شے کا غیر ربائی اموال میں سے ہونا قیمت اور مبیع میں اضافے کیلئے شرط ہے؟ اسی طرح کمی کا غیر ربائی اموال میں سے ہونا کمی کی درستگی کیلئے شرط ہے؟ اور کیا عقد کے فاسد ہونے پر اس کا اثر پڑتا ہے؟ امام ابوحنیفہؒ کے قول پر تو شرط نہیں ہے اور دونوں امور اس پر اثر انداز ہوتے ہیں، امام ابو یوسفؒ کے قول پر البتہ یہ شرط ہے، لہذا ان سے عقد باطل ہو جائے گا اور عقد پر ان کا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اور امام محمدؒ کے قول پر اضافہ کی صورت میں تو شرط ہے، کمی کی صورت میں نہیں، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ البتہ مبیع اور قیمت پر قبضے کا ہونا اضافہ اور کمی کے جواز کی شرط نہیں ہے جس سے دونوں میں فرق ثابت نہیں ہوتا۔ رہا اضافے کے وقت مبیع کا موجود اور قائم ہونا تو کیا وہ اضافے کی صحت کیلئے شرط ہے، تو الجامع الکبیر میں ہے کہ وہ شرط ہے اور کسی اختلاف کا ذکر نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ نے امام ابوحنیفہؒ سے غیر روایت الاصول میں روایت کیا ہے کہ ان کے نزدیک شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر مبیع مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی یا اس نے خود اس کو ہلاک کر دیا یا اس کو مدبر یا ام ولد بنادیا یا وہ شیرہ تھا پھر اس نے اس کو شراب بنا دیا یا مشتری نے اس کو اپنی ملکیت سے نکال دیا تو ان کے نزدیک اضافہ صحیح ہوگا اور صاحبینؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ عقد میں اضافہ کو تبدیلی سمجھا جاتا ہے اور حقیقت میں عقد بیع معدوم ہے، البتہ اس کا اثر یعنی ملکیت قائم رہنے کی وجہ سے حکم میں قائم سمجھا جاتا ہے اور یہاں متعین شے کے تلف ہو جانے کے باعث حقیقت یا حکماً یہ اثر بھی قائم نہیں رہا، جس کی بنا پر حقیقت اور حکم کے اعتبار سے یہاں عقد موجود نہیں رہا ہے، جس کی بنا پر اس میں تبدیلی اضافہ کے ساتھ ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہمارے

نزدیک اس میں تبدیلی بطریقہ استناد ثابت ہوتی ہے، اور جو شے مستند ہو وہ اگر موجود ہو تو پھر وہ شے ثابت ہوتی ہے، لہذا ضروری ہے کہ اضافہ میں سے کچھ حصے کو فی الوقت بیع کے بالمقابل سمجھا جائے اور بیع کے تلف ہو جانے کے باعث اس کا امکان نہیں ہے، لہذا اس صورت میں استناد کا احتمال نہیں رہا ہے، نیز اضافہ کیلئے ضروری ہے کہ اس کا بیع میں کوئی حصہ ہو اور اس کی ہلاکت کے بعد اب یہ حصہ ثابت ہونا ممکن نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل وہ ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ قیمت اور بیع میں اضافہ مقابلے میں ہونے کا متقاضی نہیں ہوتا، اس لئے کہ درحقیقت وہ تو ایک نفع ہے اگرچہ وہ ظاہری صورت اور نام کے لحاظ سے بیع ہے اور جو شے نفع ہو اس کیلئے ضروری نہیں ہے کہ اس کے مقابلے میں کوئی شے ہو، لہذا اس کے صحیح ہونے کیلئے بیع کا قائم رہنا ضروری نہیں ہے۔ اور ان کا یہ کہنا کہ اضافہ کے وقت عقد معدوم تھا تو ہم جواباً کہتے ہیں کہ ہمارے نزدیک اضافے کے وقت عقد موجود ہی کی طرح سمجھا جائے گا، بشرطیکہ اس زیادتی کو تبدیلی قرار دیا جائے اور عقد اپنے پائے جانے کے وقت تبدیلی کا احتمال رکھتا ہے۔ اور ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ بیع کے برقرار رہنے کیلئے بیع کا ہونا شرط ہے اس لئے کہ بیع بیع کے ہلاک ہونے کے بعد بھی فی الجملہ ٹوٹنے کا احتمال رکھتی ہے، جیسے کسی عیب کی بنا پر اسے واپس کر دیا جائے، اس لئے کہ اگر مشتری کو اس کے ہلاک ہونے سے قبل اس میں موجود کسی عیب کا پتہ چلے تو وہ اس نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کر سکتا ہے اور نقصان کیلئے رجوع کرنا بیع اور جملہ معتقو علیہ کے ہلاک ہوجانے کے بعد، کسی عیب کی بنا پر تلف ہوجانے والے حصہ میں، بیع کا فسخ کرنا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ معتقو علیہ (بیع) کے تلف ہوجانے کے بعد بھی فی الجملہ عقد باقی رہ سکتا ہے، بشرطیکہ اس کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ ہو اور یہاں اس نے برقرار رکھنے میں فائدہ ہے لہذا یہ عقد اس کے حق میں باقی رہے گا جیسے کہ عیب سے نقصان کے ساتھ رجوع کرنے کے حق میں یہی حکم ہے۔ اسی اختلاف پر عورت کے مرنے کے بعد اس سے مہ میں اضافے کا حکم جہی ہے کہ وہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں ہے۔

اور اگر کسی نے کوئی غلام کسی باندی کے عوض خریدا اور دونوں نے ایک دوسرے کی اشیاء پر قبضہ کر لیا پھر ان دونوں میں سے ایک شخص فوت ہو گیا اور دوسرے میں سے ایک نے قیمت میں اضافہ کر دیا تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ اضافہ جائز ہو گا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو یہ مسئلہ واضح ہے اس لئے بیع کا ہلاک نہ ہونا ان کے نزدیک اضافے سے مانع نہیں، جبکہ امام ابو یوسف کے نزدیک اس لئے کہ انہوں نے اسے کسی عین (عینہ شے) کا عین سے متبادل سمجھا ہے اور ان کے نزدیک اگر کوئی عقد عین کے بدلے عین کا ہو تو دونوں میں سے ایک کا ہلاک ہونا اقالہ بیع سے مانع نہیں ہوتا، لہذا یہ اضافے سے بھی مانع نہ ہو گا۔

اور اگر بیع قائم ہو لیکن مشتری نے پاس اس کا اسی نے ہاتھ لگا دیا پھر اس نے اس کا تادان وصول کیا۔ پھر مشتری نے قیمت میں پانچ اضافہ کر دیا تو یہ اضافہ درست ہو گا۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ تمام معتقو علیہ کا ہلاک ہونا ان کے نزدیک اضافے سے مانع نہیں تو پانچ حصے کا ہلاک ہونا تو بدرجہ اولیٰ مانع نہ ہو گا۔ مگر ان کے نزدیک اس لئے کہ معتقو علیہ قائم ہے تو گویا عقد موجود اور قائم ہے، لہذا اس میں اضافے کے ساتھ تبدیلی کا احتمال ہے۔ اور اگر اس نے بیع کو رہن رکھ دیا یا اس کو اجرت پر دے دیا پھر مشتری نے

قیمت میں اضافہ کر دیا تو یہ اضافہ ہمارے ائمہ میں بغیر کسی اختلاف کے جائز ہوگا، باوجود اس بات کے کہ ان کے اصولوں میں اختلاف ہے جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے کوئی باندی خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا پھر وہ اس کے ہاتھ میں مرگئی اور بائع نے مشتری کیلئے ایک باندی کا اور اضافہ کر دیا تو یہ اضافہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ بیع میں اضافہ قیمت کے مقابلے میں ثابت ہوتا ہے اور یہاں قیمت موجود ہے اور اگر مشتری نے بائع کیلئے اضافہ کیا تو جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ قیمت میں اضافہ بیع کے مقابلے میں ثابت ہوتا ہے اور یہاں وہ تلف ہو گئی ہے اور یہ حکم ان دونوں ائمہ کے قول پر قیاس کے مطابق درست ہے، اس لئے کہ بیع کا قائم ہونا اضافہ کے جواز کیلئے شرط ہے۔ تو اس کا ہلاک ہونا اضافہ سے مانع ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر اس لئے کہ ان کے نزدیک دونوں حالتوں میں اضافہ جائز ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک بیع کا قائم ہونا جواز اضافہ کیلئے شرط نہیں ہے، لہذا اس کا ہلاک ہونا مانع نہ ہوگا، واللہ اعلم۔

رہا معقود علیہ کا موجود ہونا تو وہ بالاجماع کمی کی درستگی کی شرط نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہے، اس لئے کہ ان کے ہاں جب اضافہ کیلئے یہ بات شرط نہیں ہے تو کمی کیلئے تو بدرجہ اولیٰ شرط نہ ہوگی۔ صاحبینؒ کے ہاں اس لئے کہ ان کے نزدیک کمی کی صحت کیلئے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ لامحالہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو۔ کیا تجھے علم نہیں کہ تمام قیمت میں کمی کرنا صحیح ہے، لہذا یہ کمی عقد کے ساتھ ملحق نہ ہوگی کیونکہ اگر وہ اس کے ساتھ ملحق ہو گئی تو عقد قیمت سے خالی ہو جائے گا، لہذا وہ اس کے ساتھ ملحق نہ ہوگی اور اسے فوری کمی سمجھا جائے گا، نیز اس لئے بھی کہ کمی کرنا بالمقابل شے میں تصرف کرنا نہیں ہے، اس لئے کہ ایسے محل کا قائم ہونا شرط ہے جو اس کو قبول کرنے والا ہو، بلکہ وہ تو اس کے نصف حصہ کو کم کر کے قیمت میں تصرف کرنا ہے لہذا اس کیلئے معقود علیہ کا قائم ہونا ضروری نہ ہوگا، بخلاف اضافہ کے، اسی لئے دونوں ائمہ کے مابین اختلاف ہے۔ پھر اضافہ اور کمی میں ایک حکم میں فرق ہے وہ یہ کہ اضافہ بیع کی مقدار پر تقسیم ہو جاتا ہے جبکہ کمی تقسیم نہیں ہوتی۔ جیسے کہ اگر اس نے ایک شخص سے دو غلام ایک ہزار درہم کے عوض خریدے اور اس نے ایک سو درہم کا مزید اضافہ کر دیا تو یہ اضافہ نصف نصف ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت بیع کے بالمقابل ہوتی ہے، تو یہ اضافہ ان دونوں کی قیمت پر تقسیم ہو جائے گا خواہ مشتری نے ہر ایک کی الگ الگ قیمت مقرر کی ہو یا دونوں کی ایک ہی مشترکہ قیمت ہو اور اگر بائع نے مشتری سے قیمت میں سے سو درہم کم کر دیئے تو یہ کمی نصف نصف ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت بیع کے بالمقابل ہے۔ پھر جب اس نے علی الاطلاق دونوں اشیاء میں اضافہ کیا تو ضروری ہے کہ ان دونوں کے مقابلے میں اصل قیمت ہو اور غیر ربائی اموال میں تقابل قیمت کے اعتبار سے حکماً "فسخ ہونے کا متقاضی ہے تاکہ اس کے معاوضے اور تقابل پر فیصلہ ہو جیسے کہ اصل قیمت کے مقابلے میں یہی حکم ہے، جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ بخلاف اس میں کمی کے، اس لئے کہ اس کا بیع کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ وہ تو قیمت میں کمی کر کے خصوصی طور پر بیع میں تصرف کرنا ہے تو جب اس نے اس کی قیمت میں علی الاطلاق کمی کر دی تو اس نے کمی میں یکسانیت پیدا کر دی ہے لہذا قیمت میں کمی نصف نصف ہوگی اگرچہ دونوں میں سے ایک کی قیمت زیادہ ہو۔ تو تب بھی قیمت میں زیادتی کا لحاظ نہ کیا جائے گا، اس لئے کہ کمی قیمت کے بالمقابل نہیں ہے کہ اس کی مقدار کا اعتبار ہو، واللہ عزوجل اعلم۔

(ج) کیفیت جواز

پھر جمع اور قیمت میں اضافہ ہمارے نزدیک اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتا ہے، گویا کہ عقد ابتدا سے ہی ایسے ہوا تھا، بشرطیکہ یہ الحاق عقد کے فاسد ہونے کو شامل نہ ہو، تو ہمارے ائمہ کرام میں بغیر کسی اختلاف کے یہ اضافہ اصل اور اضافے دونوں پر لوٹا دیا جاتا ہے۔ یہی حکم کی کا ہے، لیکن اگر وہ عقد کے فساد کو شامل ہو، اس طرح کہ اضافہ اموال ربائیہ میں سے ہو تو کیا وہ اس کے ساتھ مل کر عقد کو فاسد کر دے گا یا نہیں؟ یہی سوال کی میں ہے۔ اس میں ہمارے ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اضافہ اور کی دونوں اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتے ہیں، لہذا یہاں یہ دونوں اصل اور اضافہ ملحق ہو جائیں گے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ دونوں امور باطل ہیں اور اصل عقد کے ساتھ ملحق نہ ہوں گے اور اصل عقد غلی حالہ صحیح رہے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اضافہ باطل ہے اور عقد بدستور درست ہے اور قیمت میں کمی نئے پرہ کے طور پر جائز ہے۔ یہ اختلاف اسی اصولی اختلاف پر مبنی ہے جس کا ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں وہ یہ کہ عقد صحیح سے متاخر فاسد شرط اگر اس کے ساتھ ملحق ہو جائے تو کیا فاسد شرط اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائے گی اور اس کے فساد میں مؤثر ہوگی یا نہیں؟ تو اس میں وہی اختلاف ہے جس کا ہم نے ازیں قبل ذکر کیا ہے، یعنی یہ کہ اضافہ بمنزلہ ایسی فاسد شرط کے ہے جو عقد صحیح سے متاخر ہو اور جو اس کے ساتھ ملحق ہو جائے تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ربائی اموال میں اضافہ اور کی درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ درست ہو تو وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائیں گے۔ اور اگر وہ اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جائیں تو اس سے اصل عقد کا فاسد ہونا ربائیہ کے ثابت ہو جانے کی بنا پر لازم آتا ہے، لہذا یہ اضافہ درست نہ ہوگا جس کی بنا پر اصل عقد صحیح رہے گا جیسے کہ وہ ازیں قبل صحیح تھا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اضافہ درست نہ ہوگا، جیسے کہ امام ابو یوسفؒ نے کہا ہے۔ لہذا یہ اضافہ اصل عقد پر اثر انداز نہ ہوگا، جس کی بنا پر اصل عقد اپنی حالت پر رہے گا اور اس میں کی درست ہے۔ اس لئے کہ اس کے ساتھ ملحق ہونا اضافہ کے لوازم میں سے ہے اور جہاں اس کا الحاق اضافہ کے لوازم میں سے نہ ہو وہاں ہی درست نہ ہوگی، جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اضافہ اور کی زیادتی اور کمی نے اعتبار سے دونوں درست ہیں۔ اس لئے کہ عقد کرنے والوں نے انہیں اضافہ کرنے اور کی کرنے کے واقعہ واقع کیا ہے اور انہیں اس کا اختیار حاصل ہے، لہذا یہ امر اضافہ اور کی کے وقوع کا باعث ہوگا اور اضافہ اور کی دونوں کی شان یہ ہے کہ وہ دونوں اصل عقد کے ساتھ ملحق ہو جاتے ہیں، لہذا وہ اس کے ساتھ ملحق تصور ہوں گے، جس کی بنا پر یہاں اضافہ اور کی سابق عقد کو باطل کر دیں گے اور ان دونوں کو عقد کو باطل کرنے کا حق حاصل ہے۔ اسی طرح اس میں اضافے کا بھی یہی حکم ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

خیارات کے احکام

خیارات میں خیارات کے احکام کی اہمیت کو جاننے بغیر ممکن نہیں تو ہم اللہ کی

توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ خیارات کی دو اقسام ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جو بطور شرط ثابت ہوتی ہے اور دوسری قسم وہ ہے جو شرعاً ثابت ہوتی ہے، شرط کے طور پر نہیں۔ شرط والی قسم یا تو بطور نص (واضح الفاظ) میں ثابت ہوگی یا پھر از روئے دلالت۔ وہ خیاریہ جو بطور شرط ثابت ہے اس کی دو اقسام ہیں ان میں سے ایک کو خیاریہ تعین اور دوسری کو خیاریہ شرط کہا جاتا ہے۔

(۱) خیاریہ تعین

خیاریہ تعین کا ہم ازیں قبل، ایسی بیع کے جواز کے تحت جس میں خیاریہ تعین ہو، ذکر کر آئے ہیں۔ البتہ یہاں اس کے حکم، اس کی صفت اور ثبوت کے بعد اس کے باطل ہونے وغیرہ پر بحث کی ضرورت ہے، تفصیل حسب ذیل ہے:-

الف: اس بیع کا حکم:

اس کا حکم مشتری کیلئے مذکورہ دو اشیاء میں سے کسی ایک میں غیر معینہ طور پر حکم کا اثبات ہے اور اسے ان میں تعین کا اختیار ہوگا۔ اس خیاریہ کا ہمیں ان دونوں کے صریح الفاظ سے علم ہوتا ہے اس طرح کہ ان میں سے ایک کہتا ہے۔ ”میں نے تجھے یہ دو کپڑے یا یہ دو غلام یا یہ دو جانور یا ان کے علاوہ ایسی دو اشیاء جو ایک دوسرے سے مختلف ہیں، فروخت کیں اس شرط پر کہ تو ان میں سے جسے چاہے قبول کر لے۔“ اور مشتری نے اسے قبول کر لیا تو اس سے ان میں سے کسی ایک میں مشتری کیلئے اثبات ملکیت لازم آتا ہے اور تعین کا اسی کو حق ہے اور دوسری شے جو اس کے پاس امانت ہے وہ بائع کی ملکیت ہے، اگرچہ اس نے اس پر قبضہ کیا ہوا ہو۔ اس لئے کہ اس نے اس پر اس کے مالک کی اجازت سے قبضہ کیا ہے نہ کہ بطور مالک ہونے کے۔ لہذا یہ شے اس کے پاس امانت ہوگی اور مشتری کو ان دونوں کو لینے کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بیع دونوں میں سے ایک ہے اور اگر اس پر قبضہ سے قبل دونوں میں سے کوئی ایک شے ہلاک ہوگئی تو اس سے بیع باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ یہ احتمال ہے کہ جو شے ہلاک ہوئی ہے وہی بیع ہو جس کی بنا پر اس کے ہلاک ہونے سے بیع باطل ہو جائے گی اور یہ احتمال بھی ہے کہ بیع دوسری شے ہو لہذا یہ بیع باطل نہ ہوگی، بلکہ بیع یقینی طور پر درست ہوگی۔ مگر چونکہ اس کے باطل ہونے میں شک پیدا ہو گیا ہے، جس کی بنا پر وہ محض شک کی بنا پر باطل نہ ہوگی، لیکن مشتری کو خیاریہ ہوگا: اگر وہ چاہے تو باقی بیع کو اس کی قیمت کے عوض قبول کر لے اور اگر چاہے تو نہ لے اس لئے کہ اس کی تعین کے ساتھ بیع قبضہ سے قبل والی حالت سے تبدیل ہوگئی ہے جس کی بنا پر خیاریہ ثابت ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے تین کپڑوں میں سے کوئی سا کپڑا خریدا پھر ان میں سے ایک تلف ہو گیا اور دو باقی رہ گئے تو بیع باطل نہ ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور مشتری کو اختیار ہے کہ وہ ان میں سے جسے چاہے وصول کر لے، اس لئے کہ اگر مالک نے بیع کی تعین نہ کی ہو تو بیع باقی دو اشیاء میں سے بچنے والی شے ہوگی، لہذا اسے اجازت ہوگی کہ وہ ان میں سے جسے چاہے وصول کر لے اور اسے انہیں چھوڑنے کا بھی حق ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے دونوں میں سے ایک کو ابتدا سے ہی خریدا تو تب یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ تمام کی تمام اشیاء مشتری

کے قبضہ سے قبل تلف ہو گئیں تو بیع باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ بیع یقینی طور پر ہلاک ہو گئی ہے، لہذا بیع باطل ہو جائے گی، واللہ اعلم۔

ب: حکم کی صفت کا بیان:

اس کے حکم کی صفت یہ ہے کہ اس بیع کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت اس کے اختیار کرنے سے قبل اس کیلئے غیر لازم ہے اور مشتری کو اختیار ہے کہ وہ ان دونوں کو 'اگر چاہے' تو واپس کر دے، اس لئے کہ خیار تعین عقد کے لازم ہونے سے مانع ہے جیسے کہ خیار رویت وغیرہ کا یہی حکم ہے، لہذا وہ ملکیت کے لازم ہونے سے مانع ہے جس کی بنا پر اس میں فسخ کا احتمال ہوگا۔ وجہ یہ ہے کہ بیع کی یہ نوع لوگوں کو اس کی ضرورت اور اس پر لوگوں کا تعامل ہونے کی بنا پر ثابت ہوئی ہے، بیساکہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا اور ان کی حاجت و ضرورت اس وقت تک پوری نہیں ہوتی تاوقتیکہ اس کو لازم قرار نہ دیا جائے اس لئے کہ ممکن ہے کہ وہ دونوں ہی اسے پسند نہ ہوں جس کی بنا پر اسے دونوں کو واپس کرنے کی ضرورت پیش آجائے۔

ج: خیار تعین کو باطل اور لازم کرنے والے امور کا بیان:

وہ امور جن سے مذکورہ خیار باطل ہو جاتا ہے اور بیع لازم ہو جاتی ہے دو اقسام پر مشتمل ہیں: ایک قسم اختیاری ہے اور دوسری قسم ضروری۔ اختیاری امور کی پھر دو اقسام ہیں: ان میں سے ایک قسم صریح الفاظ یا ان سے قائم مقام امور کے اظہار پر اور دوسری قسم ایسے امور پر جو بطریق دلالت اس کے پسند کرنے کو ظاہر کرتے ہیں، مشتمل ہے۔ صریح الفاظ سے پسند کرنے کی صورت یہ ہے کہ وہ کہے میں نے یہ کپڑا پسند کیا یا میں نے اسے چاہا یا میں اس پر راضی ہوا یا میں نے اس کو پسند لیا یا ایسے الفاظ جو ان کے قائم مقام ہوں۔ اس لئے کہ جب اس نے وہ میں سے ایک کو پسند لیا تو اس نے اپنی حلیت کو اس میں متعین کر دیا تو اس سے خیار باطل ہو جاتا ہے اور بیع لازم ہو جائے گی۔ رہا بطریق دلالت اس کو پسند کرنا تو اس کی صورت یہ ہے کہ اس کی جانب سے کوئی ایسا فعل پایا جائے جو اس میں اس کی عدت کی تعین پر دلالت کرے اور اس سے مراد ایسا تصرف ہے جو خریداری میں اس کی عدت سے اختیار (پسند) کرنے پر دلیل ہو اور ہم اس کا آئندہ "خیار" کے تحت ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور البائع نے دونوں میں سے ایک شے جس تصرف یا قیام اس کا تصرف ہو گا اگر تو اس نے اس میں کوئی ایسا تصرف کیا جو بیع کیلئے لیا جاتا ہو تو اس کا تصرف نافذ نہ ہو گا اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس نے اس سے اس کی حلیت میں تصرف لیا ہے اور اگر اس نے کوئی ایسا تصرف کیا جو امانت میں لیا جاتا ہے تو اس کا تصرف نافذ ہو جائے گا اس لئے کہ اس سے ظاہر ہو گا کہ اس نے اپنی حلیت میں تصرف لیا ہے لہذا اس کا یہ تصرف نافذ ہو جائے گا۔ رہا ضروری طور پر اختیار لانا تو اس کی صورت یہ ہے کہ وہ ان میں سے ایک شے کو قبضے سے بعد ہارے اسے تو اس سے اس کا خیار باطل ہو جائے گا اس لئے کہ دونوں میں ہلاک ہونے والی شے بیع کے متعین ہو جائے گی اور اس سے اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہو جائے گی۔ اور دوسری شے امانت کے طور پر

متعین ہو جائے گی، اس لئے کہ ان میں سے ایک شے بیع اور دوسری شے امانت تھی۔ اور دونوں میں سے جو امانت ہے اس کو اس کے بائع کی طرف واپس کرنا ضروری ہے اور ہلاک ہونے والی شے کو واپس کرنے کا احتمال ختم ہو گیا ہے، لہذا یہ دوسری شے واپس کرنے کیلئے متعین ہو جائے گی، لہذا "ضرورت" تلف ہونے والی شے بیع کیلئے متعین ہو جائے گی۔ اور اگر وہ دونوں اشیاء قبضے سے قبل ہلاک ہو گئیں تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ دونوں اشیاء یکے بعد دیگرے ہلاک ہوئی ہوں گی یا دونوں یکبارگی ہلاک ہوئی ہوں گی۔ اگر تو وہ دونوں یکے بعد دیگرے ہلاک ہوئیں تو ان میں سے پہلی شے بطور بیع کے ہلاک شمار ہوگی اور دوسری بطور امانت کے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر وہ دونوں ایک ساتھ تلف ہوئیں تو اس پر دونوں کی نصف نصف قیمت کی ادائیگی لازم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہاں دونوں میں سے کوئی بھی تعین کے ساتھ بیع ہونے میں دوسری سے بہتر نہیں ہے، لہذا بیع دونوں میں پھیل جائے گی اور اگر وہ دونوں یکے بعد دیگرے ہلاک ہوئیں، لیکن دونوں کی ہلاکت کی ترتیب میں اختلاف ہو جائے، پھر اگر تو ان دونوں کی قیمت یکساں ہو تو اس اختلاف میں کوئی فائدہ نہیں ہے، اس لئے کہ ان میں سے جو بھی ہلاک ہوئی دوسری کی قیمت بھی اتنی ہی ہے، لہذا اس اختلاف کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ اور اگر دونوں کی قیمت میں فرق ہو جیسے ان میں سے ایک کی قیمت دوسری سے زیادہ ہو، پھر بائع نے زیادہ قیمت والی کے پہلے ہلاک ہونے کا اور مشتری نے کم قیمت والی شے کے پہلے ہلاک ہونے کا دعویٰ کیا تو امام ابو یوسفؒ پہلے فرمایا کرتے تھے کہ دونوں سے قسم لی جائے اور ان میں سے جو بھی قسم دینے سے انکار کرے اس پر اس کے ساتھی کا دعویٰ ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں نے قسم کھالی تو یہ سمجھا جائے گا جیسے کہ وہ دونوں اشیاء ایک ساتھ تلف ہوئی تھیں اور اسے دونوں میں سے ہر ایک کی نصف نصف قیمت ادا کرنا لازم ہوگا۔ پھر انہوں نے اپنے قول سے رجوع کیا اور کہا اس صورت میں مشتری کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا اور یہی امام محمد کا قول ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں اصل قرض پر متفق ہیں، البتہ اس کی مقدار میں اختلاف ہے اور اصول یہ ہے کہ جب قرض خواہ اور قرض دینے والے میں قرض کی مقدار یا اس کی جنس یا اس کی نوع یا اس کی صفت میں اختلاف ہو جائے تو قرض دار کی بات قسم کے ساتھ قبول کی جاتی ہے، اس لئے کہ قرض خواہ اس پر زیادہ مقدار کا مدعی ہے اور وہ اس سے انکاری ہے، لہذا اس کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ قرض دار ہے اور ان میں سے جس نے بھی ثبوت پیش کر دیا اس کا ثبوت قابل اعتبار ہوگا اور اس سے قسم ساقط ہو جائے گی۔ اور اگر دونوں نے ثبوت پیش کر دیئے تو بائع کا ثبوت معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ اضافے کا مدعی ہے۔ اور اگر دونوں میں سے ایک پر اس نے عیب لگایا اور تو اس نے قبضے سے قبل اس پر عیب لگایا تو عیب دار شے بیع کیلئے متعین نہ ہوگی، اس لئے کہ گو اس کی طرف سے تعین صراحت کے ساتھ پائی گئی ہے اور نہ اشارۃً " (دالالتاً) "، لیکن ان میں سے ایک کو واپس کرنے کے امکان کے پیش نظر تعین کی کوئی ضرورت نہیں ہے اور مشتری کو بدستور خیال رہے گا: اگر تو وہ چاہے تو عیب دار شے کو وصول کر لے اور وہ چاہے تو دوسری شے کو وصول کر لے اور چاہے تو دونوں کو نہ لے، جیسے کہ اگر ان میں سے کسی ایک میں عیب نہ اٹھتا تو تب ہی ظلم تھا۔

پھر اگر اس نے عیب دار شے کو وصول کر لیا تو وہ اتنا تمام قیمت کے بدلے وصول کر لے گا، اس لئے کہ اس سے ظاہر ہو گیا ہے کہ اصل میں وہی بیع تھی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں ایک ساتھ عیب دار

ہو گئیں تو مشتری کو خیال ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر ایسا قبضے کے بعد ہوا ہو تو تو عیب دار شے بیع کیلئے متعین ہو جائے گی اور اسے اس کی قیمت لازم ہو جائے گی اور دوسری شے امانت کے طور پر متعین ہو جائے گی، جیسے کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک شے قبضے کی بعد ہلاک ہو گئی تو تب یہی حکم ہے، اس لئے کہ بیع کا عیب دار ہونا اس کے کچھ حصہ کا تلف ہونا ہے۔ اسی لئے یہ امر واپسی سے مانع اور معینہ شے میں بیع کے لازم ہونے کا باعث ہے۔ اسی طرح اگر عیب غیر معینہ شے میں پیدا ہوا ہو تو وہ اس کے واپس کرنے سے مانع ہوگا اور وہ شے بیع کیلئے متعین ہو جائے گی اور اگر اس نے دونوں اشیاء ایک ساتھ عیب دار کر دیں پھر اگر تو وہ دونوں یکے بعد دیگرے عیب دار ہوئیں تو پہلی شے بیع کیلئے متعین ہو جائے گی اور اسے اس کی قیمت لازم ہو جائے گی اور وہ دوسری شے کو واپس کر دے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور عیب کے پیدا کرنے پر وہ کسی قسم کے تاوان کا ذمہ دار نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ وہ تو ایک امانت ہے اور اگر وہ دونوں ایک ساتھ عیب دار ہو گئیں تو ان میں سے کوئی بھی بیع کیلئے متعین نہ ہوگی۔ اس لئے کہ ان میں سے کوئی بھی تعین میں دوسرے سے بڑھ کر نہیں ہے اور مشتری کو اجازت ہوگی کہ وہ ان میں سے جسے چاہے قیمت کے عوض وصول کر لے اس لئے کہ جب اس نے ان میں سے کسی کو بیع کیلئے متعین نہیں کیا تو اس کی تعین کا خیال بدستور مشتری کو رہے گا، تاہم وہ یہاں دونوں کو واپس نہ کرے۔ اس لئے کہ مشتری کے قبضہ میں دو میں سے ایک شے میں اس کی تعین کے ساتھ بیع لازم ہو گئی ہے اور اس کا خیال شرط باطل ہو گیا ہے۔ یہ حکم ہمارے ان مشائخ کے قول کی تائید کرتا ہے جو کہتے ہیں کہ اس بیع میں دو خیال ہیں: ایک خیال تعین اور دوسرا خیال شرط اور اس کیلئے اس کی معروف ترتیب ضروری ہے۔ اس لئے کہ اگر یہ ترتیب نہ ہوتی تو وہ ان دونوں کا ایک ساتھ مالک ہو جاتا، جیسے کہ اگر دونوں میں سے کوئی ایک قلعہ عیب دار نہ ہو، تو تب یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہ اس کا مالک نہیں ہوا کیونکہ عیب دار ہونے سے قبل دونوں کو واپس کرنے کا حق خیال شرط کی بنا پر حلی طور پر ثابت ہوا ہے اور دونوں کی ایک ساتھ تعین کے بعد اس کا خیال شرط باطل ہو گیا ہے، لہذا وہ دونوں کو واپس کرنے کا حق دار نہ ہوگا، البتہ اس کا خیال تعین باقی رہے گا جس کی بنا پر وہ دونوں میں سے ایک شے کو واپس کرنے کا حق دار ہوگا۔ پھر اگر دونوں میں سے ایک کا عیب مزید بڑھ گیا یا اس کے ساتھ کوئی اور عیب پیدا ہو گیا تو اس کیلئے وہ شے لازم ہو جائے گی، اس لئے کہ اس کا متعین نہ ہونا مزاحمت کی بنا پر تھا اور دونوں میں سے ایک کے عیب میں اضافہ ہو جانے یا دوسرا عیب پیدا ہو جانے سے مزاحمت ختم ہو گئی ہے۔ مشتری کے مرنے سے اس کا یہ خیال باطل نہ ہوگا بلکہ وہ وراثت میں منتقل ہو جائے گا، بخلاف خیال شرط کے اس لئے کہ خیال تعین مورث کیلئے اس لئے ثابت ہوتا ہے کہ اس کی ملکیت دونوں میں سے کسی ایک میں غیر معینہ طور پر ثابت ہوئی ہے اور اس کا وارث اس ملکیت میں اس کے قائم مقام ہو چکا ہے تو اسے اجازت ہوگی کہ وہ ان میں سے جسے چاہے پسند کرے اور دوسری شے کو چھوڑ دے، البتہ اسے ان دونوں کی واپسی کا حق نہ ہوگا، بلکہ مورث کو یہ حق حاصل تھا۔ یہ بات ہمارے ان مشائخ کے قول کی تائید کرتی ہے کہ اس بیع میں دو خیال ضروری ہیں۔ ان میں سے ایک خیال، یعنی خیال شرط، اس کی موت سے باطل ہو گیا ہے۔ اس لئے کہ ہمارے ائمہ کرام کے اصول پر وہ اس کا وارث نہیں ہوتا، لہذا اس کے ساتھ یہ مختص علم ختم ہو جائے گا، یعنی دونوں کو ایک ساتھ واپس کرنے کا حکم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے دونوں میں سے ایک شے کو صحیح طریقے پر خریدا، لیکن اگر اس نے دونوں میں سے ایک کو باطل طریقے پر خریدا جیسے بائع نے کہا ”میں نے تجھے ان دو غلاموں میں سے ایک اتنی قیمت پر فروخت کیا“ اور اس نے خیار کا ذکر نہ کیا تو مشتری دونوں میں سے کسی ایک کا قبضہ سے قبل مالک نہ ہوگا۔ اس لئے کہ فاسد بیع قبضہ سے قبل ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی۔ پھر اگر اس نے دونوں پر قبضہ کر لیا تو وہ دونوں میں سے ایک کا فاسد طریقے پر مالک ہوگا اور ان میں سے جو شے بھی ہلاک ہوگی اس کی قیمت لازم ہو جائے گی، اس لئے کہ وہ شے بیع کیلئے متعین ہو گئی ہے، تاہم چونکہ وہ ایک فاسد بیع ہے، لہذا قیمت کے بدلے ملکیت کیلئے مفید ہوگی۔ اور اگر وہ دونوں اشیاء ایک ساتھ ہلاک ہوئیں تو اسے دونوں میں سے ہر ایک کی نصف نصف قیمت ضروری ہو جائے گی، اس لئے کہ دونوں میں سے کوئی بھی بیع کیلئے متعین ہونے میں دوسری سے بہتر نہیں ہے، لہذا بیع دونوں میں پھیل جائے گی۔

اور اگر دونوں میں سے ایک شے عیب دار ہو گئی تو اس پر ان دونوں کو واپس کرنا ضروری ہو جائے گا: غیر عیب دار کو اس لئے کہ وہ اس کے پاس ایک امانت تھی اور عیب دار کو اس لئے کہ وہ بیع کیلئے متعین ہو گئی ہے اور جو شے فاسد بیع کے ساتھ خریدی گئی ہو اس کو واپس کرنا ضروری ہو جاتا ہے جس کی بنا پر وہ دونوں کو واپس کر دے۔ اور اس کے ساتھ وہ عیب کی نصف قیمت بھی واپس کرے۔ اس لئے کہ عیب دار کے متعلق احتمال ہے کہ شاید وہی بیع ہو، لہذا اس پر عیب سے پیدا ہونے والے نقصان کی قیمت ضروری ہوگی اور یہ احتمال بھی ہے کہ وہ اس کے پاس امانت ہو جس سے کوئی شے اس پر واجب نہ ہوگی اور اس کی تعیین پر کوئی دامت نہیں ہے جس کی بنا پر واجب نقصان نصف نصف ہو جائے گا۔ اور اگر دوسرا غلام اس کے بعد عیب دار ہو گیا تو دوسرے کے نقصان کا بھی حکم ہے، اس لئے کہ ان میں سے ایک شے امانت اور دوسری شے قیمت کے عوض قبل ضمان ہے۔ پھر اگر وہ دونوں ایک ساتھ عیب دار ہو گئیں تو تب بھی وہ دونوں کو ہر ایک کے نصف نصف نقصان کے عوض واپس کر دے، اس لئے کہ بیع کے ذریعے تعیین میں کوئی بھی دوسری سے بڑھ کر نہیں ہے۔ اور اگر مشتری نے دونوں میں سے ایک میں تصرف کیا تو اس کا یہ تصرف جائز ہوگا اور اس کی قیمت لازم ہو جائے گی اور اس کے بعد اسے دوسری میں تصرف جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ جس شے میں اس نے تصرف کیا وہ بیع کیلئے متعین ہو جائے گا، اور اگر بائع نے دونوں میں سے ایک میں تصرف کیا تو اس کا تصرف موقوف ہوگا۔ اگر تو اس نے اسے واپس کر دیا تو اس کا تصرف اس میں نافذ ہو جائے گا، اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے اور اگر عیب دار کو اس نے واپس نہ کیا اور اس میں مشتری نے تصرف کیا تو اس کا تصرف نافذ ہو جائے گا اور اس پر اس کی قیمت لازم ہو جائے گی اور بائع کا اس میں تصرف باطل ہو جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے کہ جب وہ شے مشتری کے ہاتھ میں ہلاک ہو گئی۔ اصول یہ ہے کہ ہر وہ جگہ جہاں مشتری کو بیع صحیح میں قیمت لازم ہو جائے تو وہاں بیع فاسد میں بھی اس کی قیمت لازم ہو جائے گی، واللہ اعلم۔

یہ حکم اس وقت ہے جب خیار مشتری کے پاس ہو لیکن اگر خیار بائع کیلئے ہو تو دونوں میں سے کسی ایک میں نفس بیع کے ساتھ اس کی ملکیت زائل نہ ہوگی اور اسے حق ہوگا کہ وہ مشتری کو دو میں سے جو کپڑا چاہے دیدے۔ اس لئے کہ اسے خیار حاصل ہے اور مشتری کو اسے نہ لینے کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی جانب

اگر اس کا عیب بائع کے پاس پیدا ہوا ہو تو اس کیلئے کوئی شے نہ ہوگی، اس لئے کہ اس میں جہاں عیب پیدا ہوا ہے وہ جگہ مشتری کی ذمہ داری میں نہ تھی۔ اور اگر عیب مشتری کے قبضے میں پیدا ہوا تو بائع کو خیار ہوگا: وہ چاہے تو مشتری سے دونوں میں سے ہر ایک شے کا نصف نصف نقصان وصول کرے، اس لئے کہ اس کے پاس دونوں میں سے ایک شے قیمت کے ساتھ مضمون اور دوسری امانت تھی اور یہ معلوم نہیں کہ ان دونوں میں سے کون سی شے مضمون اور کون سی امانت تھی۔

اور مشتری کیلئے ان دونوں میں یا دونوں میں سے کسی ایک میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں سے ایک یقینی طور پر بیع اور دوسری یقینی طور پر بیع نہیں ہے، لیکن بائع کو ان میں خیار ہے اور بائع کا خیار متعلقہ شے کو اس کی ملکیت میں سے نکلنے سے مانع ہے۔ اور اگر بائع نے دونوں میں سے ایک میں تصرف کیا تو اس کا اس میں تصرف جائز ہوگا اور دوسری شے بیع کیلئے متعین ہو جائے گی اور اس شے کو لازم قرار دیا جائے گا اور اس کے فسخ کا خیار ہوگا۔ اور اگر اس نے دونوں اشیاء میں تصرف کیا تو تب ہی اس کا تصرف جائز ہوگا اور ایسا کرنا بیع کو فسخ کرنا ہوگا، اس لئے کہ اس کا دونوں میں تصرف کرنا ان دونوں میں اس کا اپنی ملکیت کو برقرار رکھنے کی دلیل ہے، لہذا اس کا یہ عمل بیع کے فسخ کا ضامن ہوگا، جیسے کہ معینہ شے بیع میں یہی حکم ہے، واللہ اعلم۔

(۲) خیار شرط:

شرط خیار کے ساتھ خرید و فروخت کے جواز پر ازیں قبل بحث ہو چکی ہے، یہاں تو حسب ان منوانات پر گفتگو کی ضرورت ہے:

- ا: اس بیع کی صفت کا بیان
- ب: اس کے حکم کا بیان
- ج: وہ امور جن سے شرط خیار باطل ہو جاتا ہے اور بیع لازم ہو جاتی ہے
- د: ایسے امور جن سے بیع فسخ ہو جاتی ہے

ا: بیع کی صفت کا بیان:

وہ ایک غیر لازم بیع ہے اس لئے کہ اس کا خیار صفقہ (عقد بیع) کے لزوم سے مانع ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے۔ ”بیع یا تو صفقہ (عقد) ہے یا خیار۔“ نیز اس لئے بھی کہ خیار دراصل بیع اور اجازت کیلئے اس کو اختیار دینے کا نام ہے جو اس کے لازم ہونے سے مانع ہے، جیسے کہ خیار عیب اور خیار رویت کا یہی حکم ہے۔ پھر خیار بیع جس طرح صفقہ کے لازم ہونے سے مانع ہے، اسی طرح اس پر قبضہ نہ کرنا عقد بیع کے مکمل ہونے سے مانع ہے، اس لئے کہ نفس بیع سے جو ملکیت ثابت ہوتی ہے وہ غیر منوکہ ہے اور اس کی تاکید قبضے سے ہوتی ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر بیع ایک یا ایک سے زیادہ اشیاء ہوں تو وہ شخص جس کو خیار

ہو وہ کچھ کو چھوڑ کر کچھ اشیاء میں بیع کو جائز نہیں کر سکتا، جب تک وہ دوسرے فریق (Party) کی رضامندی حاصل نہ کر لے خواہ خیار بائع کیلئے ہو یا مشتری کیلئے اور خواہ بیع پر اس نے قبضہ کیا ہو یا نہ، اس لئے کہ کچھ کو چھوڑ کر کچھ میں اجازت دینا لزوم میں عقد بیع کو متفرق کرنا ہے اور جیسے کہ اصل صفقہ یعنی ایجاب و قبول میں مائدین کی رضامندی کے بغیر تبدیلی کرنا جائز نہیں ہے، اس طرح کہ وہ کچھ اشیاء کو قبول کر لے اور کچھ کو قبول نہ کرے، حالانکہ ایجاب و قبول تمام اشیاء کی طرف منسوب ہوا تھا اور جب تمام اشیاء کو قبول کرنے کے بعد بیع لازم ہو جائے تو اسی طرح اس کے بعد اس کی صفت میں تبدیلی جائز نہیں ہے وہ اس طرح کہ وہ کچھ اشیاء کو چھوڑ کر کچھ اشیاء میں بیع کو لازم کر دے، تاوقتیکہ وہ دونوں اس پر راضی نہ ہوں۔

اور اگر دونوں غلاموں میں سے کوئی ایک بائع کے قبضے میں ہلاک ہو جائے اور خیار بائع کیلئے ہو تو اس کو مشتری کی رضامندی کے بغیر دوسرے غلام میں بیع کو نافذ کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ہلاک شدہ غلام میں بیع فسخ ہو گئی ہے، تو چونکہ باقی بیع میں اجازت کا ہونا مشتری پر عقد بیع کو متفرق کرنا ہوگا، لہذا اس کی رضامندی کے بغیر ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے کوئی ایک شے مشتری کے قبضے میں تلف ہو گئی تو بائع کو حق ہے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس کی روشنی میں باقی اشیاء میں بیع کو جائز کر دے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ بیع ٹوٹ جائے گی اور اسے دوسری شے میں بیع کی اجازت دینے کا حق نہ ہوگا اور اگر بیع کوئی ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو جیسے کہ کوئی کیلی یا موزون یا ایک دوسرے سے ملتی جلتی عددی (گنی جانے والی) اشیاء، پھر ان میں سے کچھ تلف ہو گئیں تو بائع باقی اشیاء میں بغیر کسی اختلاف کے بیع کو جائز قرار دے سکتا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہاں اجازت تلیک کے انشاء (از سر نو ہونے) کی طرح ہے، اس لئے کہ بائع کا خیار بیع کو بائع کی ملکیت سے خارج ہونے سے روکتا ہے، لہذا اجازت کیلئے انشاء (از سر نو بیع کرنے) کا حکم ہوگا۔ اور ان میں سے جو شے ہلاک ہو گئی ہے وہ انشاء کے احتمال سے خارج ہو گئی ہے اور باقی اشیاء میں انشاء کرنا اتنے حصہ کی قیمت میں دوسرے فریق کو مالک بناتا ہے، پھر چونکہ ایسی اشیاء میں جن کی کوئی مثل نہیں ہوتی انشاء ایک مجہول امر ہے، لہذا ان میں انشاء کا احتمال نہیں ہے اور ایسی اشیاء جن کی کوئی مثل معلوم و متعارف ہو تو ان میں انشاء کا احتمال ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ اجازت اس بات کو ظاہر کرتی ہے کہ عقد اپنے موجود ہونے کے وقت سے حکم کے حق میں منعقد ہوا تھا، لہذا بیع کا ہلاک ہونا اس کی اجازت سے مانع نہ ہوگا اور امام محمدؒ کے قول کہ یہاں اجازت بمنزلہ انشاء کے ہے، درست نہیں ہے، اس لئے کہ عقد حکم کے حق میں مدت گزرنے کے بعد، بغیر اجازت کے منعقد ہو جاتا ہے، اسی طرح اگر وہ شخص مرجائے جس کے لئے خیار ہو تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر اجازت کا ایسا انشاء ہوتا تو عقد بیع کا حکم اس کے موجود اور زندہ رہنے پر موقوف ہوتا۔

یہ حکم فضولی (Hawafuz) کی بیع کے برخلاف ہے، اس لئے کہ اگر وہاں اجازت سے قبل بیع ماک ہو جائے پھر اس نے مالک نے اس کی اجازت دی تو وہاں اجازت کا دینا جائز نہ ہوگا، جبکہ یہاں ایسی اجازت درست ہے خاصہ یہ ہے کہ بیع لی بائع فضولی کی بیع میں اجازت سے مانع ہے اور یہاں مانع نہیں ہے۔ انہوں میں فرق لی وجہ یہ ہے کہ فضولی لی بیع بطریق اعتناء ثابت ہوتی ہے اور ہوشیاری اور شخص کی طرف

منسوب (مستند) ہو وہ ایک پہلو سے ظاہر ہوتی ہے اور دوسرے پہلو سے موقوف ہوتی ہے، لہذا وہاں اجازت دینا ایک اعتبار سے اجازت کا اظہار اور دوسرے پہلو سے انشاء ہے۔ تو اس اعتبار سے کہ وہ اظہار ہے اس کی صحت قیام محل پر موقوف نہیں ہے اور اس اعتبار سے کہ وہ انشاء ہے اس پر موقوف ہوتی ہے۔ رہا شرط خیار کے ساتھ بیع کرنا تو اس میں اجازت کے وقت حکم صرف بطریق ظہور ثابت نہیں ہوتا، لہذا یہ اجازت اظہار ہے، جیت کہ عقد اپنے وجود کے وقت سے حکم کے حق میں منعقد ہوا ہے اور یہ محل (جگہ) عقد کے وقت سے اس کو قبول کرنے والا ہے تو اس کے بعد اس کی ہلاکت اجازت سے مانع نہیں ہے، واللہ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ ان دو افراد کے متعلق فرماتے ہیں جنہوں نے کسی شے کو اس شرط پر خریدا کہ ان دونوں کو اس شے میں تین دن تک خیار ہوگا، پھر انہوں نے اس کو پسند کر لیا تو اس سے بیع لازم ہو جائے گی۔ حتیٰ کہ دوسرا شخص اس کو فسخ کرنے کا مختار ہوگا، تاکہ عقد کے لزوم میں فرق سے بچا جاسکے، ہم عنقریب اس مسئلہ کا خیار عیب میں کریں گے۔ رہا اس بیع کا حکم تو اس بارے میں علماء کے مابین اختلاف ہے۔ ہمارے ائمہ کرامؒ فرماتے ہیں کہ فی الحال اس کا کوئی حکم نہیں ہے اور جس شخص کیلئے خیار ہو، اس کا خیار عقد کے حکم کو منعقد ہونے سے فی الحال روکتا ہے، اور وہ فی الحال ایک ایسے امر پر موقوف ہے جس کا حکم فی الحال معلوم نہیں ہے، اس کے حکم کا علم خیار سے ساقط ہونے پر چلتا ہے۔ اس لئے کہ ابھی یہ معلوم نہیں ہے کہ آیا اس کے ساتھ فسخ متصل ہوگا یا اجازت، لہذا فی الحال اس کا حکم موقوف تصور ہوگا۔ ہمارے نزدیک یہی موقوف کی تفسیر ہے۔ امام شافعیؒ کا ایک قول ہمارے قول کے مطابق ہے اور ان کے دوسرے قول کی رو سے بیع ہو جاتی ہے اور وہ ملکیت کا فائدہ دیتی ہے، لیکن اس کی ملکیت کا جس کے فسخ پر خیار مسلط ہو۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع شرط خیار کے ساتھ حتمی بیع سے مختلف نہیں ہوتی، ماسوائے خیار کے اور خیار ملکیت کے ثبوت کو نہیں روکتا، جیسے کہ خیار عیب اور خیار رویت کا بالاجماع یہی حکم ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس بیع کا جواز خلاف قیاس ہونے کے باوجود ضروری و حاجت کی بنا پر ہے، تاکہ دھوکے سے بچا جاسکے۔ اور اس حاجت کا پورا ہونا فی الوقت ملکیت کے اثبات کے بغیر ممکن نہیں ہے، اس لئے کہ عین ممکن ہے کہ مشتری بیع (علاہم) تا قریبی رشتہ دار ہو، لہذا اگر وہ اس کا فی الوقت مالک ہو گیا تو وہ اس کی ملکیت میں فوری طور پر آزاد ہو جائے گا۔ پس کی بنا پر اس کی ضرورت پوری نہ ہوگی۔ پھر یہ خیار دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ بائع اور مشتری دونوں سے، لئے ہوگا اور یا صرف اکیلے بائع کے لئے، یا پھر اکیلے مشتری کے لئے، اور یا پھر ان دونوں کے علاوہ کسی اور کے لئے ہوگا۔ اگر خیار تیسرے شخص کے لئے ہو تو دونوں اشیائے تبادلہ میں بیع کا حکم ثابت نہ ہوگا، لہذا بیع سے نہ تو بائع کی ملکیت ختم ہوگی اور نہ وہ مشتری کی ملکیت میں داخل ہوگی، اسی طرح قیمت سے نہ تو مشتری کی ملکیت ختم ہوگی اور نہ وہ بائع کی ملکیت میں داخل تصور ہوگی۔ اس لئے کہ حکم کو منعقد ہونے سے مانع امر دونوں طرف موجود ہے اور اگر خیار تنها بائع کیلئے ہو تو تب اس کے حق میں بیع کا حکم ثابت نہیں ہوتا، حتیٰ کہ بیع اس کی ملکیت سے خارج نہ ہوگی اور مشتری کیلئے اس میں تصرف کرنا جائز نہ ہوگا، البتہ قیمت مشتری کی ملکیت سے خارج ہو جائے گی، اس لئے کہ بیع اس کے حق میں حتمی ہے۔ پھر کیا وہ بائع کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی؟ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو وہ داخل نہ ہوگی اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ

اس کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی۔

اگر خیار تمام مشتری کیلئے ہو تو اس کے حق میں بطور حکم بیع منعقد نہ ہوگی، حتیٰ کہ قیمت سے اس کی ملکیت قائم نہ ہوگی۔ اور بائع کیلئے اس میں تعارف کرنا درست نہ ہوگا، بشرطیکہ وہ کوئی عین (معین شے) ہو اور بائع مشتری کی قیمت پر ملکیت کا مستحق نہ ہوگا اور اگر وہ قرض ہو تو جمع بائع کی ملکیت سے نکل جائے گی حتیٰ کہ اس سے اس میں تعارف کرنا جائز نہ رہے گا۔ اس لئے کہ بیع اس کے حق میں حتمی ہے پھر کیا وہ شے مشتری کی ملکیت میں داخل ہو جائے گی؟ تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک داخل نہ ہوگی اور صاحبینؒ کے نزدیک داخل ہو جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب (مستدعی) کے پائے جانے کے وقت حکم کا ثابت ہونا اصل ہے اور اس کا ثابت نہ ہونا ایک مارضی امر ہے۔ دوسرے یہاں جو مانع ہے وہ خیار ہے اور یہ بات دونوں میں سے ایک فریق میں پائی گئی ہے نہ کہ دوسرے میں، لہذا وہ خیار اسی میں اس کے روکنے کیلئے اثر انداز ہوگا نہ کہ دوسری جانب۔ کیا تجھے علم نہیں ہے کہ جمع بائع کی ملکیت سے خارج ہو جاتی ہے، جبکہ خیار مشتری کیلئے ہو اور قیمت مشتری کی ملک سے خارج ہو جاتی ہے، جبکہ خیار بائع کے لئے ہو، جو اس بات کی دلیل ہے کہ جس شخص کو خیار نہ ہو اس کے حق میں بیع حتمی ہوتی ہے، لہذا اس حکم کے حتمی ہونے پر عمل کیا جائے گا جس کے لئے اس نے بائع کیا یا نہ۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر خیار بائع کے لئے ہو تو جمع اس کی ملک سے خارج نہ ہوگی اور اگر مشتری کے لئے ہو تو قیمت اس کی ملکیت سے خارج نہ ہوگی اور سابقہ صورت میں یہ بات قیمت پر بائع کی ملکیت میں داخل ہونے سے اور دوسری صورت میں جمع کے مشتری کی ملکیت میں داخل ہونے سے مانع ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے بامعاوضہ عقد میں بدل اور مبدل منہ دونوں کو جمع کر دیا ہے اور یہ بات جائز نہیں ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں معاوضہ کے حکم میں عقد کرنے والوں میں وہاں کی بیعت کا قوت ہونا لازم آتا ہے اور یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں اس کے قیام پر راضی نہیں ہیں اور ان کا یہ کہنا کہ بیع اس شخص کے حق میں جس کو خیار ہو حتمی ہو جاتی ہے درست نہیں ہے، ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اس سے ملکیت کے زوال میں حتمی ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ وہ اس سے پہلے ملکیت کے ثبوت کے حق میں اس لئے کہ دونوں میں سے ایک جانب جو خیار ہے اس کا اس کی ملکیت سے زوال اس کے حق میں داخل ہے اور دونوں میں سے ایک جانب سے ملکیت کا زوال نہ ہونا دوسری جانب ملکیت سے مانع ہے، اگرچہ وہ زوال سے مانع نہیں ہے، جیسا کہ ہم نے اس کی وجہ بیان کی۔ اسی اصول پر امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے مابین کئی مسائل متفرع ہوتے ہیں:

(۱) ایک مسئلہ یہ ہے کہ اگر اس نے اپنا کوئی ذی رحم محرم رشتہ دار (غلام) اس شرط پر خریدا کہ اسے کبھی وہاں تک خیار ہے تو وہ امام صاحب کے نزدیک اس خیار کے دوران آزاد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ ان کے خیال میں وہ ابھی اس کی ملک میں داخل نہیں ہوا اور اس کی ملکیت میں آئے بغیر وہ آزاد نہیں ہو سکتا اور اسے بہ طور خیار نہ دیا، اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور چاہے تو اس کی اجازت دیدے۔ اور اگر اس نے اس کی اجازت دے دی تو وہ آزاد ہو جائے گا، اس لئے کہ اس نے خیار ساتھ کر دیا ہے اور بیع کو لازم کر دیا ہے، لہذا اس کے قیام لازم ہو جائے گی اور مباح کے نزدیک وہ نفس خریداری سے آزاد ہو جائے گی۔ اور اس کیلئے

قیمت کی ادائیگی لازم ہو جائے گی اور اس کا خیار باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت میں داخل ہو گیا ہے اور اگر اس نے دوسرے کے غلام سے کہا: ”اگر میں نے تجھے خریدا تو تو آزاد ہے“ پھر اس نے اسے اس شرط پر خرید لیا کہ اسے تین دنوں تک خیار ہے تو وہ بالا جماع آزاد ہو جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک تو یہ حکم ظاہر ہی ہے۔ اس لئے کہ وہ نفس خریداری سے اس کا مالک ہو گیا ہے، لہذا اس کے حانت ہونے کی شرط پائی گئی جس کی بنا پر وہ آزاد ہو جائے گا۔ رہا امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جو حکم کسی شے کے ساتھ معلق ہو وہ اس کی آزادی کو ناند (منجز) کر دیتا ہے تو وہ غلام آزاد ہو اور اس کا خیار ساقط ہوئے گا۔ اس لئے کہ اس کا آزاد کرنا اس کا بیع کی اجازت دینا اور اس کا اسے اپنی ملکیت کیلئے اختیار کرنا ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہو گا، واللہ اعلم۔

(۲) اگر اس نے کوئی ایسی باندی جس سے نکاح کے ذریعے خریدار کے بچے کی ولادت ہو چکی ہو اس شرط کے ساتھ خریدی کہ اسے تین دنوں تک خیار ہے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ اس کی ام ولد نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ ابھی اس کی ملک میں داخل نہیں ہوئی اور اس کا اختیار بحال رہے گا: اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور وہ بائع کی ملکیت میں لوٹ جائے گی اور چاہے تو اس کی اجازت دیدے تو وہ ام ولد ہو جائے گی اور اسے اس کی قیمت لازم ہو جائے گی۔ صاحبین کے نزدیک نفس خریداری سے وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی، اس لئے کہ وہ اس کی ملک میں داخل ہو گئی ہے، لہذا اس کا خیار باطل ہو جائے گا اور اس کی قیمت لازم ہو جائے گی۔

(۳) اسی طرح اگر اس نے اپنی بیوی کو (باندی ہونے کی صورت میں) تین دن کے شرط خیار پر خریدا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا نکاح فاسد نہ ہوگا، اس لئے کہ ان کے نزدیک وہ اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی اور صاحبین کے نزدیک اس کی ملکیت میں داخل ہو جانے کے باعث اس سے نکاح فاسد ہو جائے گا۔ اس لئے کہ دونوں میاں بیوی میں سے کسی ایک کے دوسرے کا یا دوسرے کے کسی حصے کا مالک ہو جانے سے دونوں کا نکاح ختم ہو جاتا ہے۔ پھر اگر اس نے اس سے مدت خیار میں وطی کی اور وہ باکرہ ہو تو بالا جماع یہ اس کی طرف سے اجازت ہوگی۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس لئے کہ جماع سے پردہ بکارت (عذرہ) زائل ہونے سے اس کا جو نقصان ہوا ہے اس کی بنا پر یہ عمل اس کی طرف سے اجازت تصور ہوگا اور (اس کا خیار ختم ہو گیا ہے) نہ جماع کی بنا پر، اس لئے کہ اس کی ملکیت نکاح برقرار ہے، تو چونکہ اس کے ساتھ جماع کی اجازت بھی ثابت ہے، لہذا جماع کی حلت کیلئے ملک یمین کی کوئی ضرورت نہیں ہے بنا بریں محض جماع سے خیار باطل نہ ہوگا۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کا خیار نقصان اور جماع کی بنا پر باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ مجامعت کی حلت کیلئے ملک یمین کی ضرورت ہے۔ اور اگر وہ باندی شوہر دیدہ ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا خیار ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ خیار کا باطل ہونا جماع کی حلت کی ضرورت کی بنا پر تھا اور یہاں اس کی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ ملک نکاح برقرار ہے جس کی بنا پر اس کو جماع کی اجازت ہے۔ لہذا جماع کی اجازت کیلئے ملک یمین کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ صاحبین کے نزدیک اس کا خیار باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ حلت جماع کیلئے ملک یمین کی ضرورت ہے، وجہ یہ ہے محض خریداری سے اس کا سابقہ نکاح فاسد ہو گیا ہے، بخلاف اس صورت کے جب باندی اس کی بیوی نہ ہو اور اس نے اس سے مجامعت کی۔ تو یہ اس کی طرف سے اجازت ہوگی خواہ وہ باکرہ ہو یا

شوہر دیدہ۔ اس لئے کہ جماع کی حلت وہاں ملک یمن کے بغیر ثابت نہیں ہوتی، کیونکہ اس کا نکاح موجود نہ تھا۔
لہذا اس کا جماعت کرنا اس کا ملکیت کو اختیار کرنا ہے جس سے خیار باطل ہو جائے گا۔

(۴) اسی طرح اگر اس نے کسی باندی کو اس شرط پر خریدا کہ اسے تین دنوں تک خیار ہے، پھر اس نے قبضہ کر لیا اور پھر اس مدت میں اس کے ہاں اسے پورا حیض یا کچھ حیض آگیا۔ بعد ازاں اس نے خریداری کرنے کا اختیار کر لیا، تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ حیض استبراء کیلئے کافی نہ ہوگا اور اس پر ایک مزد حیض کے ساتھ استبراء ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ان کے نزدیک اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی اور صاحبینؒ کے نزدیک یہ حیض استبراء شمار ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت میں داخل ہو گئی ہے تو چونکہ یہ حیض وجوب استبراء کا سبب پیدا ہونے کے بعد آیا ہے، لہذا وہ بطور استبراء شمار ہوگا۔ اور اگر اس نے بیع کے فسخ کو ترجیح دی اور اس نے باندی کو واپس کر دیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بائع پر اس کا استبراء ضروری نہ ہوگا، خواہ اس نے اس پر قبضہ کے بعد اسے واپس کیا یا اس سے پہلے۔ ان کے نزدیک قبضے سے قبل واپسی کی صورت میں قیاس یہ ہے کہ استبراء ضروری ہو، مگر استحسان یہ ہے کہ ضروری نہ ہو اور قبضہ کے بعد از روئے قیاس اور استحسان استبراء واجب نہ ہوگا، جیسا کہ ہم ازیں قبل استبراء کے مسائل میں بیان کر آئے ہیں۔

اور اگر خیار بائع لیتے ہو پھر اس نے بیع کو فسخ کر دیا تو اس پر استبراء ضروری نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ابھی تک اس کی ملکیت سے نہیں نفی اور اگر اس نے بیع کو جائز قرار دے دیا تو مشتری پر ضروری ہوگا کہ اجازت ملنے اور قبضہ کرنے کے بعد ایک اور حیض کے ساتھ بلا جماع اس کا استبراء کرے، اس لئے کہ وہ اس کا اجازت ملنے اور قبضہ سے بعد پوری طرح مالک ہوا ہے۔

(۵) اسی طرح اگر اس نے کوئی عین شے اس شرط پر خریدی کہ اسے تین دنوں تک خیار ہے، پھر اس نے بائع کی اجازت سے اس پر قبضہ کر لیا، بعد ازاں بائع نے اس شے کو مدت خیار میں ودیعت رکھوا دیا، پھر وہ شے مدت خیار میں یا اس کے بعد ہلاک ہو گئی تو وہ شے بائع کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوگی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے بیع باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وہ مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی، اور جیسے ہی وہ شے اس کے پاس آئی تو اس نے اسے بائع کو واپس کر دیا ہے، لہذا اس سے اس کا قبضہ ختم ہو گیا ہے، پھر چونکہ بیع قبضہ سے قبل ہلاک ہو گئی ہے لہذا وہ بائع کے قبضے میں ہلاک تصور ہوگی، صاحبینؒ کے نزدیک وہ شے مشتری کی ملک میں ہلاک شمار ہوگی اور اس (مشتری) پر اس کی قیمت ضروری ہو جائے گی۔ اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت میں داخل ہو گئی ہے تو اس نے اپنی مملوکہ شے کو اس کے پاس ودیعت رکھوا دیا ہے اور موع کا قبضہ اسی کا قبضہ ہے، لہذا اس نے پاس اس کا ہلاک ہونا خود اس کے پاس اس کا ہلاک ہونا ہے۔

اور اگر خیار بائع لیتے ہو اور اس نے اسے مشتری کو سونپ دیا پھر مشتری نے بائع کے پاس مدت خیار میں اسے ودیعت رکھوا دیا پھر وہ شے بائع کے پاس آئی تو بیع کو جائز قرار دینے سے قبل یا اس کے بعد، تلف ہو گئی تو بلا جماع بیع باطل ہو جائے گی اور اگر یہ حتمی بیع ہو پھر مشتری بائع کی اجازت سے یا اس کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کرنے اور قیمت نقد ہو یا اعمار اور اسے خیار ودیعت یا خیار مبیع ہو، پھر اس نے بائع کے پاس اسے ودیعت رکھوا دیا پھر وہ اس کے پاس ہلاک ہو گئی تو وہ مشتری کی ملکیت میں ہلاک تصور ہوگی اور بلا جماع اسے اس

کی قیمت ادا کرنا ضروری ہو جائے گا، اس لئے کہ خیار رویت اور خیار عیب بالاجماع حکم کو منعقد ہونے سے نہیں روکتے۔ لہذا وہ اپنی مملوکہ شے کو ودیعت رکھنے والا ہوگا، واللہ اعلم۔

(۶) اگر کسی ذی نے دوسرے ذی سے اس شرط پر شراب خریدی کہ اسے تین دنوں تک خیار ہوگا اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا پھر مشتری نے اسلام قبول کر لیا تو امام ابوحنفہؒ کے نزدیک عقد باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ وہ شے ابھی تک مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوئی اور مسلمان کیلئے اس شراب کی فروخت ممنوع ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک عقد لازم ہو جائے گا اور باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی جانب سے بیع حتمی ہے اور حتمی بیع میں اس کا مسلمان ہونا اس کے بطلان کو ثابت نہیں کرتا، بشرطیکہ وہ قبضے کے بعد مسلمان ہوا۔ اور مشتری کو بدستور خیار رہے گا۔ پھر اگر اس نے بیع کی اجازت دے دی تو بیع جائز ہوگی اور اسے اس کی قیمت دینا ضروری ہوگا اور اگر اس نے اس بیع کو فسخ کر دیا تو وہ بیع فسخ ہو جائے گی اور وہ شراب حکم میں بائع کیلئے ہو جائے گی، کیونکہ مسلمان حکماً اس شراب کا مالک ہونے کا اہل ہے۔ لیا تجھے علم نہیں کہ وہ وراثت سے اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ اور اگر خیار بائع کیلئے ہو اور وہ مسلمان ہو جائے تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ بائع کا خیار سامان کو اس کی ملکیت سے خارج ہونے سے روکتا ہے اور اسلام بیع کے ذریعے اس کو اس کی ملک سے خارج ہونے سے مانع ہے، لہذا یہ عقد باطل ہو جائے گا اور اگر مشتری نے اسلام قبول کر لیا تو بیع باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ اس کی جانب سے بیع حتمی ہے اور بائع کو بدستور خیار رہے گا۔ پھر اگر اس نے بیع کو فسخ کر دیا تو شراب دوبارہ اس کی ملک میں لوٹ جائے گی۔ اور اگر اس نے اس کی اجازت دے دی تو شراب حکماً مشتری کی ملک ہو جائے گی اور مسلمان حکماً اس کا مالک ہو سکتا ہے جیسے کہ وراثت میں یہی حکم ہے۔ اور اگر بیع حتمی ہو پھر دونوں نے اسلام قبول کر لیا یا دونوں میں سے کوئی ایک مسلمان ہو گیا تو بیع باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ اسلام جب آیا ہے تو اس وقت تک حرام شے اس کے قبضہ میں تھی، لہذا اس کا موجود ہونا معافی تصور ہوگا، کیونکہ اسلام لانے کے بعد کوئی ایسی نئی ملکیت ثابت نہیں ہوئی جو عقد اور مکمل قبضہ سے مانع ہو۔ اسلام لانے کے بعد تو اس کی ملکیت کا دوام پایا گیا ہے، جو اسلام کے منافی نہیں ہے، اس لئے کہ اگر کوئی مسلمان اپنے شیرے کو شراب بنالے تو اسے اس میں اپنے حق کے باطل کرنے کو نہ کہا جائے گا۔

یہ حکم اس وقت ہے جب وہ دونوں یا ان میں سے ایک قبضے کے بعد مسلمان ہو جائے، لیکن اگر اس کا اسلام لانا قبضہ سے قبل ہو تو خواہ کیسے بھی ہو بیع باطل ہو جائے گی خواہ بیع حتمی ہو یا دونوں کیلئے یا ان میں سے کسی ایک کیلئے شرط خیار کے ساتھ ہو۔ اس لئے کہ جب اسلام آیا ہے اس وقت تک حرام شے پر قبضہ نہ کیا گیا تھا، جو عقد کے حکم سے اس پر قبضے سے مانع ہے، اس لئے کہ قبضہ میں ایک اعتبار سے انشاء و عقد کا مفہوم پایا جاتا ہے، لہذا وہ باب حرمت میں احتیاطاً اس کے ساتھ ملحق ہو جائے گا، جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ اس اصول کا اثر دوسری فروع میں بھی ظاہر ہوتا ہے جن کا ذکر موجب طوالت ہے۔

(۷) اور اگر مبیع کوئی گھر ہو پھر اگر تو خیار بائع کیلئے ہو تو شفیع کیلئے اس میں حق شفیع ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ مبیع بائع کی ملک سے خارج نہیں ہوئی اور اگر خیار مشتری کیلئے ہو تو شفیع کیلئے بالاجماع حق شفیع ثابت ہو جائے گا۔ صاحبینؒ کے اصول پر تو یہ حکم ظاہر ہی ہے۔ اس لئے کہ مبیع مشتری کی ملکیت ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ

کے اصول پر اس لئے کہ بیع اگرچہ مشتری کی ملکیت میں داخل نہیں ہوئی، لیکن وہ بائع کی ملکیت سے بالاجماع نکل آئی ہے۔ اور حق شفعہ کا مدار بائع کی ملکیت سے زائل ہونے پر ہوتا ہے نہ کہ مشتری کیلئے ملکیت کے ثبوت پر، واللہ اعلم۔

اور اگر انہوں نے غلام کے بدلے باندی کا سودا کیا اور خیار بائع کیلئے ہو پھر بائع نے غلام کو آزاد کر دیا تو اس کی آزادی نافذ ہو جائے گی اور بیع فسخ ہو جائے گی۔ اس لئے کہ بائع کا خیار غلام پر اس کی ملکیت کے زائل ہونے سے مانع ہے تو اس نے اپنی مملوکہ شے کو آزاد کر دیا ہے جس کی بنا پر اس کا یہ اقدام نافذ ہو جائے گا، پھر اگر اس نے باندی کو آزاد کر دیا تو تب بھی اس کا نفاذ ہو جائے گا اور بیع لازم ہو جائے گی۔ صاحبین کے اصول پر تو ظاہر ہی ہے، اس لئے کہ وہ اس کا مالک ہو گیا ہے۔ پھر اس نے اپنی مملوکہ شے کو آزاد کر دیا ہے جبکہ امام ابو حنیفہ کے اصول پر اس لئے کہ اگرچہ وہ اس کا عقد کے ساتھ مالک نہیں ہوا ہے، لیکن اس کا اس کی آزادی کا اقدام اس کی ملکیت کے عقد کی دلیل ہے، اس لئے کہ آزادی ملکیت کے بغیر ممکن نہیں۔ اور جب تک اس کا خیار زائل نہ ہو اس وقت تک اس پر اس کی ملکیت ثابت نہیں ہو سکتی، لہذا وہ آزادی کے اپنے اقدام کا اپنے خیار کو ساقط کرنے کی بنا پر ضامن ہو گا۔ اور اگر اس نے دونوں کو ایک ساتھ آزاد کیا تو بیع باطل ہو جائے گی اور اس پر باندی کی قیمت ضروری ہو جائے گی، نیز صاحبین کے نزدیک ان دونوں کی آزادی نافذ العمل ہوگی اور اس پر کوئی شے ضروری نہ ہوگی۔ جہاں تک تو اس کی آزادی کے نافذ ہونے کا تعلق ہے تو غلام میں تو کوئی شک نہیں، اس لئے کہ وہ بغیر کسی اختلاف کے اس کی ملک سے خارج نہیں ہوا، جبکہ باندی میں اس طرح کہ صاحبین کے اصول پر وہ اس کی ملک میں داخل ہو گئی ہے اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگرچہ نفس عقد سے تو وہ اس کی ملک میں داخل نہیں ہوئی، لیکن اس کے آزادی کے اقدام کی بنا پر بطور اقتضاء وہ اس کی ملکیت میں داخل ہو گئی ہے، جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ تو دونوں کا آزاد کرنا ایسی جگہ (محل) سے متصل ہوا ہے جو آزادی کیلئے اس کی مملوکہ ہے، لہذا وہ نافذ ہو جائے گی۔ رہا امام ابو حنیفہ کے نزدیک باندی کی قیمت کا لازم ہونا تو وہ اس لئے کہ غلام باندی کا بدلہ (م عوض) ہے اور وہ اس کی آزادی کی بنا پر گویا سپرداری سے قبل ہلاک ہو گیا ہے اور سپرداری سے قبل بیع کی ہلاکت سے بیع کا بطلان لازم آتا ہے اور جب بیع باطل ہو جائے تو باندی کو واپس کرنا ضروری ہے۔ اور وہ آزادی کی بنا پر اس کی واپسی سے عاجز ہو گیا ہے، لہذا وہ اس کی قیمت کا ضامن ہو گا۔ اور اگر مشتری نے غلام یا باندی کو آزاد کیا تو اس کا آزاد کرنا نافذ نہ ہو گا۔ رہا غلام تو وہ اس لئے کہ ابھی تک اس کی ملکیت میں داخل نہیں ہوا، جبکہ باندی اس لئے کہ وہ اس کی ملکیت سے خارج ہو گئی ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

(۱) ان امور کا بیان جن سے خیار ساقط ہوتا اور بیع لازم ہو جاتی ہے:

بائع کا خیار جن امور سے باطل ہوتا ہے اور بیع لازم ہو جاتی ہے ان کی دو اقسام ہیں۔ ان میں سے ایک تم التیاری اور دوسری ضروری ہے۔ التیاری سے مراد اس کا صریح الفاظ میں بیع کی اجازت دینا ہے، اس لئے کہ اصل تو بیع کا لزوم ہے، اس میں رکاوٹ محض اس کے خیار کی بنا پر ہے اور اس کی اجازت سے یہ رکاوٹ

دور ہو گئی ہے، لہذا بیع لازم ہو جائے گی۔ پھر اجازت دو طرح سے ہوتی ہے: ایک تو صریح الفاظ سے یا ایسے الفاظ سے جو صریح کے قائم مقام ہوں۔ دوسرے ایسے الفاظ سے جو مذکورہ مفہوم پر دلالت کرتے ہوں۔ پہلی قسم کی مثال یہ ہے کہ جیسے وہ یہ کہے ”میں نے بیع کو جائز کیا“ ”میں نے اس کو واجب کیا“ یا ”میں نے اپنا خیار ساقط کیا“ یا ”میں نے خیار کو باطل کیا“ یا ایسے الفاظ جو مذکورہ الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ خواہ مشتری کو اس کی اجازت کا علم ہو یا نہ۔ رہی بطریق دلالت اجازت تو وہ اس طرح کہ اس کی جانب سے کوئی ایسا تصرف پایا جائے جو اجازت اور بیع کے ایجاب پر دلالت کرے تو اس کا یہ اقدام دلالتاً اس کی جانب سے بیع کی اجازت ہوگا۔ اس میں اصل وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا سے جب وہ آزاد ہوئی تھیں، فرمایا تھا:

ملکت بضعنک فاختاری وان وطنک
زوجک فلا خیارك
تو اب اپنے نکاح کی خود مالک ہے اور تجھے خاوند کے
نکاح میں رہنے یا نہ رہنے کا خیار ہے اور اگر تیری
مرضی سے تیرے خاوند نے تجھ سے جماع کیا تو تجھے
کوئی خیار نہ ہوگا۔

تو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جماع کی قدرت دینے کو خیار کے باطل ہونے کی دلیل قرار دیا ہے تو یہ روایت اس بارے میں اصل ہے، اس لئے کہ خیار جس طرح صریح اسقاط سے ساقط ہوتا ہے اسی طرح بطریق دلالت بھی ساقط ہو جاتا ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر قیمت کوئی عین پشے ہو پھر بائع نے اس میں کوئی ایسا تصرف کر لیا، جیسے کہ مالک کرتا ہے اس طرح کہ اس نے اس کو فروخت کیا یا اس کا سودا کیا یا اس کو آزاد کیا یا اس کو مدبر بنایا یا اس کو مکاتب کیا یا اس کو اجرت پر دے دیا یا اسی طرح اس کا کوئی اور معاملہ کیا تو یہ تمام امور بیع کی اجازت تصور ہوں گے۔ صاحبینؒ کے اصول پر اس لئے کہ قیمت بائع کی ملک میں داخل ہو گئی ہے جس کی بنا پر اس میں تصرف کرنا اس میں اس کی ملکیت کے مستحکم ہونے کی دلیل ہے جو بیع کے جواز کی دلیل ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر اس لئے کہ اس کا تصرف پر اقدام کرنا اس میں ملکیت کے اختیار کرنے کی اور اس کی اجازت کی دلیل ہے۔

اسی طرح اگر قیمت قرض ہو پھر بائع نے مشتری کو قیمت سے بری کر دیا، یا اس نے اس سے کوئی شے خریدی یا اس کو مشتری کو ہبہ کیا تو یہ اقدام بیع کی اجازت تصور ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اس کی خریداری اور ہبہ جائز ہوگا۔ اس لئے کہ یہ ایک ایسے شخص کی جانب سے قرض کا ہبہ کرنا اور اس کے عوض خریداری کرنا ہے جس پر قرض ہے، جو کہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر اس نے بائع کے ساتھ اس قیمت کے عوض سودا کیا جو اس کے ذمہ ہے تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس نے کسی شے کی ملکیت کے حصول کا قصد کیا ہے اور اس کا مالک بننا قیمت میں دوسرے کی ملکیت کے اثبات، یا پختہ (متفرد) ہوئے بغیر ممکن نہیں ہے اور اگر اس نے قیمت کے عوض کسی اور شخص سے کوئی شے خریدی تو اس کی خریداری درست نہ ہوگی، مگر یہ اجازت تصور ہوگی۔ خریداری کا صحیح نہ ہونا اس لئے ہے کہ وہ قرض کے بدلے کسی ایسے شخص سے خریداری کرنا

ہے جس پر قرض نہیں ہے۔ رہا اس کا بیع کیلئے اجازت کا ہونا تو وہ اس لئے ہے کہ اس کا دوسرے شخص سے اس قرض کے عوض خریداری کا اقدام کرنا اگرچہ صحیح نہیں ہے، لیکن اس نے اس عمل سے دوسرے کو اس کے مالک بنانے کا جو قصد کیا ہے وہ اس کی طرف سے اجازت کی دلیل ہے، جیسے کہ اگر اس نے اس سے سودا کیا تو تب یہی حکم ہے، بلکہ بدرجہ اولیٰ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اس کے عوض خریداری کرنا از روئے دلالت ملکیت کا قصد کرنے میں بھاؤ تاؤ کرنے سے بڑھ کر ہے تو جب بھاؤ تاؤ کرنا اجازت ہے تو خریداری کرنا تو بدرجہ اولیٰ اجازت ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب بائع نے اس قیمت پر قبضہ کر لیا جو قرض ہو پھر اس نے اس کے عوض کوئی شے خریدی تو وہ بیع کی اجازت نہ ہوگی، اس لئے کہ قبضہ کردہ شے فسخ کی صورت میں واپس کئے جانے کی مستحق ہے، کیونکہ درہم اور دینار ہمارے نزدیک فسخ میں متعین نہیں ہوتے، جیسے کہ وہ دونوں عقد میں متعین نہیں ہوتے، تو چونکہ قبضہ کردہ شے واپس کئے جانے کی مستحق نہیں ہے، لہذا اس میں تصرف کرنا اجازت کی دلیل نہ ہوگا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے اس کے عوض قبضہ سے قبل کوئی خریداری کی، اس لئے کہ اس صورت میں اس نے خریداری کو اس شے کی طرف منسوب کیا ہے جس کا وہ بعینہ عقد کے ذریعے مستحق ہوا ہے، لہذا یہ بات ملکیت کے قصد و ارادے کی یا اس میں اس کے پختہ ہونے کی دلیل ہوگی، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر خیار مشتری کیلئے ہو، پھر بائع نے اس کو قیمت سے بری کر دیا تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس کا اس سے بری کرنا صحیح نہ ہوگا، اس لئے کہ مشتری کا خیار قیمت کے وجوب سے مانع ہے اور اس کا بری کرنا قیمت کو ساقط کرنا ہے اور جو شے ثابت نہ ہو اس کو ساقط کرنا ناقابل تصور ہے اور امام محمدؒ سے مروی ہے کہ اگر اس نے بیع کی اجازت دے دی تو اس کا بری کرنا نافذ ہو جائے گا، اس لئے کہ ملکیت بیع کے وقت کی طرف مستند طور پر ثابت ہوئی ہے، جس سے واضح ہوا کہ اس پر قیمت واجب تھی، لہذا اس سے بری کرنا وجوب کے بعد ہوگا، جس کی بنا پر وہ نافذ ہوگا، واللہ اعلم۔

(۲) رہا ضروری طور پر خیار کو فسخ کرنا تو وہ تین امور سے ہوتا ہے: (۱) اولاً مدت خیار کا گزر جانا۔ اس لئے کہ خیار شرط اسی کے ساتھ مشروط ہے تو جو شے کسی وقت کے ساتھ مشروط ہو وہ وقت کے گزرنے پر ختم ہو جاتی ہے لیکن کیا غایت (انشاء) شرط خیار میں داخل ہوگی؟ اس طرح کہ اگر اس نے رات تک یا صبح تک شرط خیار رکھی تو کیا رات یا صبح اس مدت میں داخل ہوگی یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ داخل ہوگی اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ انشاء (غایت) مقررہ مدت میں شامل نہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غایت (انشاء) اس مدت میں داخل نہیں ہوتی جس کیلئے غایت (وحدت) مقرر کی گئی ہے جیسے ارشاد باری تعالیٰ:

ثُمَّ اَتِمُّوا الصِّيَامَ اِلَى الْبَيْلِ (البقرة)

پھر تم روزہ رات تک مکمل کرو۔

میں رات روزہ میں داخل ہیں، اسی طرح میعاد مقرر کرنے کی صورت میں میعاد (اجل) مقررہ مدت میں داخل نہیں ہوتی تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ غایت (میعاد) کی متعدد اقسام ہیں: ایک غایت اخراج ہوتی ہے اور دوسری غایت طہارت۔ غایت اخراج مقرر کردہ مدت میں داخل ہوتی ہے، جبکہ غایت طہارت باری تعالیٰ ہے:

فاغسلو وجوهکم وایدیکم الی الکعبین پس تم دھوؤ اپنے چہرے اور اپنے ہاتھ کھنیوں
(المائدہ ۶:۵) سمیت۔

اور یہ غایت (میعاد) بھی غایت اخراج ہی کے مفہوم میں ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ اگر اس نے اس وقت کا بالکل ذکر نہ کیا ہوتا تو اس کا تقاضا تمام اوقات میں ثبوت خیار کی صورت میں ظاہر ہوتا، جس کی بنا پر وہ عقد صحیح نہ ہوتا۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں یہ خیار ابدی خیار کے مفہوم میں ہوتا، بخلاف کسی غایت کو مدت مقرر کرنے کے، اس لئے کہ اگر اس نے غایت کا ذکر نہ کیا ہوتا تو مقررہ مدت بالکل غایت ثابت نہ ہوتی۔

(۲) ثانیاً ہمارے نزدیک مدت خیار میں بائع کا مرجع امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کی موت سے خیار باطل نہیں ہوتا اور اس کے فسخ اور اجازت میں اس کا وارث اس کے قائم مقام ہوتا ہے۔ واللہ اعلم۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ ”آیا خیار شرط وراثت میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں۔“ ہمارے نزدیک وراثت میں منتقل نہیں ہوتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک وراثت ہوتا ہے۔ (۱) اس بات پر تمام ائمہ کا اجماع ہے کہ خیار قبول وراثت میں منتقل نہیں ہوتا۔ اسی طرح فضولی (Third Person) کی بیع کا خیار اجازت بھی بالاجماع وراثت میں منتقل نہیں ہوتا۔ اسی طرح بالاتفاق میعاد (اجل) بھی وراثت میں منتقل نہیں ہوگی۔ اور اس بات پر تمام ائمہ کا اجماع ہے کہ خیار عیب اور خیار تعینین وراثت آگے منتقل ہوتا ہے۔

رہا خیار رویت تو الاصل میں اس کا ذکر نہیں ہے اور کتاب الحیل میں ہے کہ وہ بھی وراثت نہیں ہوتا۔ ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے یہی روایت نقل کی ہے کہ وہ وراثت نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کا استدلال وراثت والی آیات کے ظاہر سے ہے۔ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے مطلقاً ترکے کا ذکر کیا ہے اور خیار بھی ایک ترکہ ہے، لہذا اس میں وراثت جاری ہوگی اور جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من ترک مالا او حقا فلو رثته . جس نے کوئی مال یا حق چھوڑا تو وہ اس کے وارثوں کیلئے ہے۔

اور خیار بھی اس کا چھوڑا ہوا حق ہے، لہذا وہ اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ نیز اس لئے بھی کہ وہ تو بیع کے ساتھ ایک ثابت شدہ حق ہے، لہذا اس میں ثابت شدہ ملکیت کی طرح وراثت جاری ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ وراثت جس طرح مملوکہ اشیاء میں جاری ہوتی ہے اسی طرح بیع سے ثابت شدہ حقوق میں بھی ثابت ہوتی ہے۔ اسی لئے خیار عیب اور خیار تعینین کا حق بھی وارثوں کیلئے ثابت ہوتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اگر خیار شرط وارث کیلئے ثابت ہو تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو وہ ابتداءً ثابت ہوا ہوگا، یا بطریق وراثت۔ پہلی صورت کا امکان نہیں ہے۔ اس لئے کہ ابتداءً وارث کی جانب سے شرط کا ہونا نہیں پایا گیا اور خیار ایسے شخص کیلئے ثابت کرنا جس کیلئے خیار شرط ثابت نہ ہو خلاف حقیقت ہے۔ اسی طرح دوسری صورت بھی ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ وارث مورث کی وفات کے بعد بیع

(۱) یہاں بھی سو کاتب ہے۔ لکھا ہے کہ ہمارے نزدیک وراثت میں منتقل ہوتا ہے، مگر امام شافعیؒ کے نزدیک وراثت میں منتقل نہیں ہوتا حالانکہ اوپر بیان کردہ صورت برعکس ہے، فافہم۔

رہنے والے مال کا مالک ہوتا ہے اور اس کی موت کے بعد مورث کیلئے خیار باقی نہیں رہا۔ اس لئے کہ اس کا خیار دراصل فسخ اور اجازت کے درمیان اسے اختیار دیتا ہے اور مورث کی وفات کے بعد اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا، لہذا وہ اس کا وارث نہ ہوگا۔ بخلاف خیار عیب اور خیار تعیین کے، اس لئے کہ وہاں مورث کی وراثت کا احتمال ہے اور وہ اس کی مملوکہ معین شے ہے۔ ربی مذکورہ آیت اور حدیث تو ہم ان کے متعلق کہتے ہیں کہ ان کا مضمون درست ہے، لیکن تمہارا یہ کہنا درست نہیں کہ خیار ایک ترکہ ہے اس لئے کہ ترکہ تو کوئی چھوڑی ہوئی شے ہوتا ہے جبکہ خیار ایک قرض ہے، جو باقی نہیں رہتا لہذا وہ ترکہ نہ ہوگا، جس کی بنا پر وہ اس کا وارث نہ ہوگا، واللہ اعلم۔

(۳) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دو حصہ داروں میں سے کسی ایک کی طرف سے اجازت کا ہونا، اس طرح کہ دونوں نے باہم مل کر اس شرط پر خرید و فروخت کی کہ دونوں کو خیار ہے۔ پھر ان میں سے ایک نے اس کی اجازت دے دی تو دوسرے کا خیار باطل ہو جائے گا اور ان کے نزدیک بیع لازم ہو جائے گی، حتیٰ کہ اس کا دوسرا ساتھی اس کے فسخ کا اختیار نہ رکھے گا۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس کا خیار باطل نہیں ہوتا، اور دوسرے فریق کا اختیار اپنے حال پر رہتا ہے۔ ہم عنقریب اس مسئلے کا خیار عیب میں ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر بچے کے مال میں خیار بچے کے باپ یا بچے کے وصی (Nomnee) کیلئے ہو اور مدت خیار میں بچہ بالغ ہو جائے تو کیا اس سے خیار باطل ہو جاتا ہے؟ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ باطل ہو جاتا ہے اور اس کو عقد لازم ہو جائے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اجازت بچے کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، لہذا "ولی" اس کی اجازت دینے کا مالک نہیں رہتا، لیکن وہ فسخ کا مالک رہتا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولی بچے کے مال میں اس کے نائب کی حیثیت سے تصرف کرتا ہے، اس لئے کہ وہ بذاتہ تصرف سے قاصر ہے اور اس کے بالغ ہو جانے سے اس کا قاصر ہونا جاتا رہا ہے، لہذا اجازت اس کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ تاہم وصی فسخ کا مالک رہے گا۔ اس لئے کہ وہ حق دور کرنے کے باب میں سے ہے، لہذا وہ اس کا مالک ہوگا۔ جیسے کہ فضولی اپنی بیع میں مالک کی طرف سے اجازت سے قبل بیع کو فسخ کرنے کا مختار ہوتا ہے اگرچہ وہ اس کی اجازت دینے کا مختار نہیں ہوتا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خیار ولی کیلئے ثابت ہوتا ہے اور اس سے مراد اس کے فسخ اور اجازت دونوں کا اختیار ہے اور اس کے بالغ ہونے سے اس کا یہ اختیار جاتا رہا ہے، لہذا وہ بچے کی جانب منتقل نہ ہوگا، جیسے کہ جس شخص کے پاس خیار ہو اس کے مرنے سے اس کے وارث کی طرف یہ خیار منتقل نہیں ہوتا۔ اور اگر مکاتب کیلئے شرط خیار کی مدت کے دوران وہ ادائیگی سے قاصر ہو جائے تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا اور تمام ائمہ کے قول میں بیع لازم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ جب وہ عاجز ہو گیا ہے اور وہ غلامی میں لوٹا دیا گیا ہے تو اس کو اجازت دینے اور فسخ کرنے کا اختیار نہیں رہا۔ لہذا ضرورت یہ خیار ساقط ہو جائے گا۔ جیسے کہ اس کی موت سے ساقط ہو جاتا ہے، یہی علم اجازت یافتہ غلام کا ہے کہ اگر مدت خیار میں اس کا آقا اس کو تصرف سے روک دے، تو امام ابو یوسفؒ نے نزدیک اس کا خیار باطل ہو جائے گا اور یہی دو روایتوں میں سے ایک روایت امام محمدؒ سے ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔

اور اگر باپ یا وصی (Nominee) نے کوئی شے ایسے قرض کے عوض خریدی جو اس کے ذمہ ہو اور اس

نے خیار خود اپنے لئے رکھا، پھر بچہ بالغ ہو گیا تو ان دونوں پر عقد جائز ہو گا اور بچے کو خیار ہو گا: اگر وہ چاہے تو بیع کو جائز قرار دے اور چاہے تو فسخ کر دے۔ دونوں پر جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بلوغ سے ان کے اختیار کی مدت ختم ہو گئی ہے، لہذا وہ اس کو فسخ یا اجازت کے ساتھ اس میں تصرف کرنے کے مختار نہ ہوں گے، لہذا دونوں کا خیار باطل ہو جائے گا اور عقد دونوں کے حق میں جائز ہو جائے گا، جبکہ بچے کو خیار اس لئے کہ جواز اور لزوم اس کے حق میں ثابت نہیں ہوا۔ وہ تو ان دونوں (باپ، وصی) کے حق میں ثابت ہوا ہے، لہذا اسے فسخ اور اجازت دونوں کا خیار ہو گا۔ رہا مشتری کا خیار تو وہ ایسے ہی ساقط ہو گا جیسے بائع وغیرہ کا خیار ساقط ہوتا ہے، یعنی کہ مدت کے گزرنے یا ہمارے نزدیک اختیار والے شخص کے مرجع سے یا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دو حصہ داروں میں سے ایک کی اجازت وغیرہ سے۔ پھر اجازت خواہ صریح الفاظ میں ہو یا ان کے قائم مقام الفاظ میں اور یا بصورت دلالت، جس سے مراد مشتری کا بیع میں ایسا تصرف ہے جو کہ مالک کرتا ہے، جیسے اس کو فروخت کرنا یا اس کا بھاؤ تاؤ کرنا یا غلام ہونے کی صورت میں اس کو آزاد کرنا یا مدیر بنانا یا مکاتب بنانا۔ اور مال ہونے کی صورت میں اس کو اجارے پر دینا یا ہبہ کرنا اور رہن رکھوانا۔ خواہ اس نے اسے سپرد کیا ہو یا نہ۔ اس لئے کہ ان تصرفات کے جواز کا مدار ملکیت پر ہے، لہذا اس کا یہ اقدامات کرنا اس کی ملکیت یا استحکام ملکیت کی دلیل ہے، جیسا کہ ائمہ کرام کے مابین اصولی اختلاف ہے جو اجازت کی دلیل ہے۔ اسی طرح باندی ہونے کی صورت میں اس سے مجامعت کرنا یا شہوت کے ساتھ اس کا بوسہ لینا یا شہوت کے ساتھ مباشرت کرنا یا اس کی شرمگاہ کی جانب شہوت کے ساتھ دیکھنا وغیرہ امور بھی اس کی جانب سے اجازت تصور ہوں گے، اس لئے کہ یہ ایسا تصرف ہے جو ملک یمین کے بغیر اس کیلئے جائز نہیں ہو سکتا۔ رہا بغیر شہوت کے اسے ہاتھ لگانا اور بلا شہوت اس کی شرمگاہ کو دیکھنا تو یہ اس کی جانب سے اجازت تصور نہ ہوں گے۔ اس لئے کہ یہ تصرفات فی الجملہ جائز ہیں، جیسے کہ طبیب (حکیم) اور دایہ وغیرہ کیلئے۔ رہا اس سے خدمت لینا تو قیاس تو یہ ہے کہ شہوت کے ساتھ چھونے اور اس کی شرمگاہ کو دیکھنے کی طرح اس سے بھی اجازت تصور ہوگی، لیکن استحسان یہ ہے کہ یہ اجازت نہ ہو اس لئے کہ یہ امر ملکیت کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اسے اس کا تجربہ وغیرہ معلوم کرنے اور اس کا امتحان لینے کیلئے اس کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ وہ یہ دیکھے کہ آیا وہ اس کیلئے موافق ہوگی یا نہیں، جبکہ اس کی ضرورت بھی ہے کیونکہ اس سے احتراز کرنا ممکن نہیں ہے۔ اس طرح کہ اس سے اسکی واپسی کے ارادے سے کوئی کپڑا وغیرہ مانگ لے، تاکہ وہ اس کو واپس کر دے یا اس سے اپنی سواری پر زین ڈلوائے تاکہ سوار ہو کر اس کو واپس لے جائے، لہذا ضرورت کی بنا پر اس کا اعتبار ساقط ہو جائے گا۔

اور اگر باندی نے مشتری کا شہوت کے ساتھ بوسہ لیا یا اس نے اس سے مباشرت کی اگر تو ایسا کرنے کا خود اس نے موقع دیا اس طرح کہ اسے اس کے ارادے کا پہلے پتہ چل گیا اور اس نے اس کو کچھ نہ کہا تا آنکہ اس نے مذکورہ فعل کیا تو اس سے اس کا اختیار ساقط ہو جائے گا۔ خیار رویت میں بھی یہی حکم ہے، بشرطیکہ اس نے اس کو دیکھنے کے بعد بوسہ لیا اور یہی حکم خیار عیب میں ہے کہ اگر اس نے اس میں کوئی عیب پایا پھر اس نے اس کا بوسہ لیا تو اس کا خیار ساقط ہو جائے گا۔ یہی حکم طلاق میں ہے کہ اگر اس نے ایسا کیا تو یہ اس کی جانب سے رجوع ہو گا، لیکن اگر اس نے اچک کر اچانک ایسا کیا، جبکہ مشتری یا خاوند نے اس کو خود اس کا موقع

نہ دیا ہو اور وہ اس کو ناپسند کر رہا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ یہ رجوع نہ ہوگا اور نہ ہی بیع کی اجازت ہوگی اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کا یہ فعل بیع کی اجازت نہ ہوگی خواہ کیسے بھی ہو اور ائمہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ اگر اس نے نیند کی حالت میں اس کے ساتھ مجامعت کی اس طرح کہ عورت نے اپنی شرمگاہ اس کی شرمگاہ میں داخل کر لی تو اس سے خیار ساقط ہو جائے گا۔ یہ عمل رجوع تصور ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خیار ایک حق ہے جو اس کیلئے بطور شرط ثابت ہے۔ اور اس کی جانب سے ایسا کوئی فعل نہیں پایا گیا جو اس کے خیار کو باطل کر دے۔ نہ تو صراحۃً اور نہ دلالتاً اور وہ ایک ایسا فعل ہے جو اس پر دلالت کرتا ہے، لہذا اس سے اس خیار باطل نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ احتیاط یہ کہ ساقط کرنے میں ہے۔ اگر جب وہ ساقط نہ ہوا ہو اس لئے کہ یہ ممکن ہے کہ وہ بیع کو فسخ کر دے۔ اس اظہار کے ساتھ کہ اس کا یہ چھوٹا شہوت کا شہوت کے ساتھ چھوٹنے کی اجازت دینا بغیر ملکیت کے حاصل ہوا ہے اور ان میں سے ہر ایک بات حرام ہے، لہذا ایسا کرنا خیار کے سقوط اور اس سے رجوع کا اثبات ہوگا تاکہ اس کے اس فعل سے تکاب حرام سے بچایا جاسکے جو ضروری ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ یہ چھوٹا ایسا شہوت کے ساتھ چھوٹا ہے جو جماع تک پہنچانے کا باعث ہو سکتا ہے اور جو شے کسی دوسری شے تک پہنچانے والی ہو وہ اس کے قائم مقام ہوتی ہے، خصوصاً احتیاط کی جگہ میرا، لہذا اس فعل کو مشتری کی جانب سے جماع کے قائم مقام سمجھا جائے گا، اسی لئے حرمت مصاہرت دونوں جانبوں سے شہوت کے ساتھ ہاتھ لگانے سے ثابت ہو جاتی ہے، اس لئے کہ یہ ایسا سبب ہے جو جماع سے پہنچانے والا ہے، لہذا اسے اس کے قائم مقام ٹھہرایا گیا ہے تو اسی طرح یساں بھی یہی حکم ہے اور اگر مشتری نے باندی کا بوسہ لیا پھر اس نے کہا کہ اس نے تو بغیر شہوت کے بوسہ لیا تھا تو اسی کی بات معتبر ہوگی۔ یہی امام محمدؒ سے روایت ہے اس لئے کہ اس کیلئے خیار ثابت تھا تو وہ اپنے اس قول سے کہ یہ بوسہ بغیر شہوت کے تھا، اس کے ساقط ہونے سے انکاری ہے، لہذا اسی کا قول معتبر ہوگا۔ یہی قول امام ابو حنیفہؒ کا اس باندی کے متعلق ہے جس نے مشتری کا شہوت کے ساتھ بوسہ لیا کہ اس سے خیار ساقط ہو جائے گا اور اس کو عقد لازم ہو جائے گا، بشرطیکہ مشتری نے اقرار کر لیا کہ اس نے شہوت کے ساتھ ایسا کیا تھا، لیکن اگر اس نے اس بات سے انکار کیا کہ اس کا یہ فعل شہوت کے ساتھ تھا تو اس کا خیار ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ اس کے فعل کا حکم مشتری کیلئے اس کے قول کے ساتھ لازم ہے، لہذا وہ اس کے اقرار پر موقوف ہوگا اور اگر مشتری کے قبضہ میں مبیع میں کوئی ایسی بات پیدا ہو گئی جو بائع کی طرف اس کی واپسی سے مانع ہو تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا اس لئے کہ خیار کا فائدہ عقد کی بیع اور مبیع کی واپسی کا موقع فراہم کرتا ہے۔ تو جب اس میں واپسی کا احتمال نہ رہا تو خیار کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہ رہا، لہذا وہ باقی نہ رہے گا اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ مبیع اس کے ہاتھ میں ہلاک ہو جائے یا اس میں نقصان پیدا ہو جائے، اس طرح کہ اس نے اس میں کوئی عیب پیدا کر دیا جس کا ختم ہونا ممکن نہ ہو خواہ یہ عیب بات واضح ہو یا تھوڑا ہو اور خواہ یہ عیب مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو یا بائع کے فعل سے یا کسی آسمانی آفت سے یا مبیع سے اپنے فعل یا کسی اجنبی کے فعل سے۔ اس لئے کہ مشتری کے قبضہ میں ان باتوں کا پیدا ہونا واپسی سے مانع ہے۔ بالآخر یہ ثابت ہو گیا ہے۔ اسی طرح نقصان بھی اس لئے کہ واپس کرنے کی شرط فوت ہو گئی ہے

کیونکہ وہ تو اسی صورت میں ممکن ہے کہ وہ شے اسی حالت میں ہو، جس حالت میں اس نے اس پر قبضہ کیا تھا، لیکن جب اس میں کوئی نقصان پیدا ہو گیا ہے، تو نقصان شدہ شے کو واپس کرنا ممکن نہیں رہا ہے، لہذا قیمت کا اتنا حصہ مشتری کے ذمہ لازم ہو گیا ہے اس لئے کہ اس کا یہ نقصان مشتری کی ذمہ داری میں ہوا ہے، لہذا اگر اس نے باقی حصہ واپس کیا تو یہ بائع پر صلفہ کے مکمل ہونے سے قبل اس میں تفریق کرنا ہے جو جائز نہیں ہے۔ اور جب وہ واپس کرنے سے رک گیا تو خیار باطل ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور یہی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ کا بھی قول ہے، ماسوائے ایک صورت کے اور وہ یہ ہے کہ اگر اس میں بائع کے فعل سے نقصان ہوا تو ان دونوں صورتوں میں مشتری کو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بدستور خیار ہوگا، کہ اگر وہ چاہے تو اسے واپس کر دے اور چاہے تو اپنے پاس روک دے اور بائع سے چٹی وصول کرے۔ القاضی نے اپنی مختصر طحاوی کی شرح میں یہی اختلاف لکھا ہے اور الکفرنیؒ نے امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف کا ذکر کیا ہے اور اگر وہ عیب ایسا ہو جو دور ہو سکتا ہو، جیسے بیماری وغیرہ تو اس صورت میں مشتری بدستور اپنے خیار پر بحال رہے گا وہ چاہے تو بیع فسخ کر دے اور چاہے تو اجازت دیدے، اس لئے کہ کسی شے پر وارد ہونے والی شے اگر ختم ہو جائے تو وہ کالعدم ہو جاتی ہے اور ایسے ہو جاتی ہے، جیسے کہ وہ موجود ہی نہ تھی۔ یہی اصول ہے اور اسے فسخ کا حق نہ ہوگا۔ ماسوا اس کے کہ مدت خیار میں عیب ختم ہو جائے۔ پھر اگر مدت گزر جائے اور عیب قائم ہو تو فسخ کا حق باطل ہو جائے گا اور بیع لازم ہو جائے گی اس لئے کہ اب واپسی ممکن نہیں رہی ہے، واللہ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر اس نے بیع میں کوئی متصل اضافہ پیدا کر دیا جو اصل سے متصل اور پیدا ہونے والا نہ ہو، جیسے کہ اگر وہ کوئی کپڑا ہو تو اس نے اس کو رنگ دیا یا ستو ہوں تو اس نے ان کو گھن کے ساتھ ملا دیا یا وہ زمین ہو تو اس نے اس پر کوئی مکان بنا لیا یا اس میں پودا لگا دیا تو اس سے اس کا خیار باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ زیادتی بالاجماع واپسی سے مانع ہے، لہذا یہ بات خیار کو ساقط کرنے والی ہے اور اگر وہ اضافہ بیع سے متصل اور اس سے پیدا شدہ ہو، جیسے کہ حسن و جمال اور موٹاپا اور مرض سے صحت یاب ہونا، آنکھ سے سفیدی کا دور ہونا وغیرہ تو تب بھی امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہی حکم ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک ان صورتوں میں اس کا خیار باطل نہ ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ یہ اضافہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک واپسی سے مانع ہے، جیسے کہ نکاح کے مہر میں عیب کا پیدا ہو جانا وغیرہ اور امام محمدؒ کے نزدیک مانع نہیں ہے اور یہ مسئلہ اپنی جگہ میں آئے گا، انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر زیادتی بیع سے الگ، مگر اس سے پیدا شدہ ہو، جیسے کہ اولاد، پھل اور دودھ وغیرہ یا وہ اس سے پیدا ہونے والی نہ ہو، لیکن اس کے تلف ہونے والے کسی جز کا عوض ہو جیسے تاون، یا اس شے کا بدلہ جو جز کے مفہوم میں ہے جیسے کہ عقر (باندی سے زنا بالجبر کا معاوضہ) کہ اس سے اس کا خیار باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک یہ امور اس کی واپسی سے مانع ہیں اور اگر وہ اضافہ اس سے علیحدہ ہو اور اس سے پیدا شدہ نہ ہو اور نہ ہی وہ تلف ہونے والے کسی جز کا یا ایسی کسی شے کا جو جزو کے مفہوم میں ہو بدل (عوض) ہو، جیسے کہ مدقہ اور غلام کی کمائی اور علت (بیماری) وغیرہ تو اس سے اس کا خیار باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اضافہ

اس کی واپسی سے مانع نہیں، لہذا اس سے اس کا خیار ختم نہ ہوگا۔ پھر اگر اس نے بیع کو ترجیح دی تو یہ اضافہ یا یہ اضافہ جات اصل کے ساتھ ملحق تصور ہوں گے، اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ سب کچھ اس کی مملوکہ شے کی کمائی ہے، لہذا وہ اس کی ملکیت ہوگا اور اگر اس نے بیع کو ترجیح دی ہے تو اصل کے ساتھ تمام اضافہ جات بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واپس کئے جائیں گے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اضافہ جات اس کیلئے ہوں گے، وجہ یہ ہے کہ بیع کی ملکیت موقوف تھی بعد میں پتہ چلا کہ یہ اضافہ بائع کی ملکیت میں حاصل ہوا تھا، لہذا اس کو اس کی طرف اصل سمیت واپس کر دے اور صاحبینؒ کے نزدیک بیع مشتری کی ملکیت میں داخل ہوگئی تھی لہذا وہ اضافہ اس کی ملکیت میں حاصل ہوا ہے اور بیع اصل میں ہوا ہے نہ کہ اضافہ بیع، لہذا وہ شے مشتری کی ملکیت کے حکم پر باقی رہی ہے۔ اور اگر بیع کوئی جانور ہو پھر وہ اس پر سوار ہو گیا پھر اگر تو وہ اپنی ذاتی ضرورت کیلئے سوار ہوا تو یہ امر اجازت تصور ہوگا اور اگر وہ اس کو پانی پلانے یا چارہ خریدنے کیلئے یا اس کو بائع کے پاس واپس لے جانے کیلئے سوار ہو تو قیاس یہ ہے کہ یہ بھی اجازت تصور ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن تھا کہ وہ اس کو ہانک کر لے جاتا اور استحسان یہ ہے کہ یہ امر اجازت نہ ہوگا اور اس کا خیار بحال رہے گا، اس لئے کہ اس کے بغیر چارہ نہیں ہوتا، خاص طور پر جب سواری والا جانور سخت کوشش ہو تو ہانکنے کے لئے ایسا کرنا ضروری ہوتا ہے، لہذا یہ بات واپسی کی ضروریات میں سے ہے لہذا ایسا کرنا اجازت نہ ہوگا اور اگر وہ اس پر سوار ہوا تاکہ وہ اس کو چلا کر دیکھے تو اس کا خیار باطل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے لئے یہ بات اس کو پرکھنے کیلئے ضروری ہے، بخلاف خیار عیب کے کہ اگر وہ اس پر عیب کا پتہ چل جانے کے بعد سوار ہوا تو اس سے اس کا خیار باطل ہو جائے گا، اس لئے کہ وہاں اس کے بغیر گزارہ ہو سکتا تھا اور وہاں اس پر سواری کی رفتار اور چال وغیرہ معلوم کرنے کیلئے سوار ہونے کی ضرورت ہے، لہذا یہ بات عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہوگی اور اگر بیع کوئی کپڑا ہو پھر اس نے اس کو پہنا تاکہ وہ اس کی لمبائی اور چوڑائی دیکھے تو اس کا خیار باطل نہ ہوگا، کیونکہ تجبہ اور اس کو پرکھنے کیلئے اسے اس کی ضرورت ہے کہ وہ آیا اس کے موافق ہے یا نہیں۔ لہذا یہ عمل اس کیلئے ضروری ہوگا اور اگر وہ سواری پر ایک مرتبہ سوار ہوا تاکہ اس کی رفتار معلوم کرے اور پھر دوسری مرتبہ سوار ہوا تو دیکھا جائے گا اگر تو وہ اس پر پہلی مرتبہ کی رفتار کے علاوہ دوسری رفتار جاننے کیلئے سوار ہوا ہو، جیسے پہلی مرتبہ وہ سوار ہوا تاکہ وہ یہ جانے کہ آیا سواری مصلح (نرم رو) ہے یا نہیں، پھر دوسری بار سوار ہوا تاکہ اس کی تیز چلنے کی رفتار معلوم کرے تو ایسی صورت میں وہ بدستور اپنے خیار پر ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں اس کا مقصد دو طرح کی رفتاریں معلوم کرنا ہے، کیونکہ بعض سواریوں میں اس کو جاننے کی ضرورت پیش آتی ہے اور اگر وہ اس پر سوار ہوا تاکہ وہ اپنی والی رفتار دوبارہ معلوم کر سکے تو فقہاء نے کہا ہے کہ اس سے اس کا خیار ساقط ہو جائے گا، یہی علم غلام ہے، اسی قسم کی خدمت لینے کا ہے کہ اگر اس نے دوسری مرتبہ وہی خدمت لی تو مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے خیار ساقط ہو جائے گا اور ہمارے بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس سے خیار ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ انتقال ایک مرتبہ دیکھنے سے عمل طور پر حاصل نہیں ہوتا، ممکن ہے پہلی مرتبہ اس سے یہ کام اتفاقاً ہو گیا ہو، لہذا اسے دوبارہ اعادہ کی ضرورت ہوگی تاکہ اس کی عادت معلوم کی جاسکے اور کپڑے کی صورت میں اگر اس نے اس کو ایک مرتبہ پہنا تاکہ اس کی لمبائی اور چوڑائی جانے اور پھر اس نے دوسری بار اس کو پہنا

تو اس کا خیار ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ کپڑے کو دوسری مرتبہ پہننے کی ضرورت نہیں ہوتی، اس لئے کہ مقصد ایک ہی مرتبہ پہننے سے حاصل ہو جاتا ہے۔

اور اگر اس نے اس جانور پر چارہ لادا تو وہ اس کی جانب سے اجازت تصور ہوگا، اس لئے کہ اس کیلئے کسی اور پر چارے کا اٹھانا ممکن تھا اور اگر اس نے اس کے کھر کاٹے یا اس کی پیشانی سے کچھ بال کاٹے تو وہ بدستور اپنے خیار پر رہے گا، کیونکہ یہ تصرف مملوکہ شے کے ساتھ مختص نہیں ہے اس لئے کہ یہ عمل سواری کی اصلاح کے باب سے ہے، لہذا ہر ایک شخص اس کے کرنے کا مختار ہے۔ اور اگر اس عمل میں دلاتا "اجازت ہو" جیسے کہ اگر اس نے اس کو چارہ کھلایا یا اس کو پانی پلایا۔ اور اگر اس نے اس کی گردن سے خون نکالا یا اس کے پچھنے لگائے تو یہ عمل اجازت ہوگا، اس لئے کہ یہ اس میں نقصان پیدا کرنے والا تصرف ہے، پھر اگر وہ بکری ہو اور اس نے دودھ نکالا یا اس نے اس کا دودھ پیا تو وہ اجازت ہوگا۔ اس لئے کہ اس کیلئے ملکیت یا مالک کی اجازت کے بغیر ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور یہاں اس کی طرف سے اجازت نہیں پائی گئی ہے، لہذا یہ اس کے حصول ملکیت یا استحکام ملکیت کے قصد و ارادے کی دلیل ہے، جس کی بنا پر یہ اجازت شمار ہوگا اور اگر مبیع کوئی گھر ہو پھر اس میں مشتری نے رہائش اختیار کر لی یا اس نے کسی اور شخص کو اس میں اجرت کے ساتھ یا بغیر اجرت کے ٹھہرایا یا اس نے اس کے کسی حصہ کی مرمت کی یا اسے چونہ گچج کرایا یا اس کو مٹی سے لیپا یا اس نے اس میں کوئی اضافہ کیا یا اس نے اس میں کوئی شے ڈال دی تو یہ تمام باتیں اس کی جانب سے اجازت تصور ہوں گی اس لئے کہ یہ اس کی ملکیت کی یا ملکیت کے استحکام کی دلیل ہیں، لہذا یہ اجازت ہوگی اور القاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ مشتری کی رہائش اختیار کرنے کی صورت میں دو روایات ہیں۔ پھر قاضی نے دونوں میں موافقت پیدا کی ہے۔ پھر انہوں نے ایک کو دوسری روایت پر اس طرح محمول کیا ہے کہ ان میں سے ایک رہائش پر اور دوسری اس کی مداومت کی دلیل ہے۔

اگر وہ اس میں کرائے پر مقیم ہو، پھر کرایہ دار کی اجازت سے بائع نے اس کو فروخت کر دیا اور مشتری نے اپنے لئے شرط خیار رکھی پھر مشتری نے اس کرایہ دار کو اس میں رہنے دیا یا اس نے وہاں غلے کا ذخیرہ رکھنے کی اجازت دے دی تو یہ عمل اس کی طرف سے اجازت تصور ہوگا، اس لئے کہ اجرت نفع کا بدلہ (عوض) ہے، لہذا اس کا لینا دلاتا "ملکیت برائے نفع کے حصول یا ملکیت برائے نفع کے استحکام کی دلیل ہوگا جو کہ مکان کی ملکیت یا ملکیت کے استحکام کے ارادے کی دلیل ہو ہے، لہذا یہ عمل اجازت تصور ہوگا اور اگر مبیع زمین ہو اور اس میں کھیتی ہو، پھر اس نے اس کو پانی دیا یا اس نے اس میں سے فصل کاٹی یا اس نے اس میں سے کچھ لیا تو یہ اس کی طرف سے اجازت ہوگا، اس لئے کہ پانی دینا کھیتی کے حصول کیلئے اس میں تصرف کرنا ہے، لہذا یہ بیع کے اختیار اور اس کے واجب کرنے کی دلیل ہوگا اسی طرح فصل کو کاٹنا اس میں کمی کے ساتھ تصرف کرنا ہے، لہذا یہ بات اس کے مالک بننے یا ملکیت کے استحکام کے ارادے کی دلیل ہے۔ اور اگر اس نے اس زمین کے کھال سے پانی پیا یا اس نے اس میں سے اپنے جانوروں کو پانی پلایا تو یہ اجازت نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ ایسا عمل ہے جو ملکیت کے ساتھ مختص نہیں ہے، وجہ یہ ہے کہ یہ کام مباح ہے اور اگر مبیع کوئی چکی ہو پھر اس نے اس میں آٹا پیسا، اگر تو اس نے اس میں اس لئے آٹا پیسا تاکہ اس کے آٹا پینے کی مقدار جان سکے تو وہ بدستور اپنے خیار پر

ہوگا۔ اس لئے کہ وہ ایسے حق کا ثبوت ہے جس کیلئے خیار مشروع نہیں ہوا اور اگر اس نے آٹا پینا جاری رکھا تو یہ اس کی جانب سے اجازت تصور ہوگا۔ اس لئے کہ پرکھنے کیلئے اس سے زیادہ کی ضرورت نہیں ہوتی، لہذا یہ بات وجوب بیع کے پسند کرنے کی دلیل ہے۔

رہا بائع اور مشتری دونوں کا خیار: تو وہ ویسے ہی ساقط ہوتا ہے، جیسے کہ دونوں میں سے ہر ایک کا الگ الگ خیار ساقط ہوتا ہے، لہذا دونوں میں سے جس نے بھی صریح الفاظ یا صریح الفاظ کے قائم مقام الفاظ کے ساتھ اس کی اجازت دے دی یا اس نے کوئی ایسا فعل کیا جو اجازت پر دلالت کرتا ہو تو اس سے اس کا خیار باطل ہو جائے گا۔ اور اس کی جانب سے بیع لازم ہو جائے گی اور دوسرا شخص بدستور خیار پر رہے گا۔ اگر وہ چاہے تو اجازت دیدے اور چاہے تو فسخ کر دے اور دونوں میں سے جس نے بھی اس عقد کو صریح لفظوں یا صریح لفظوں کے قائم مقام لفظوں یا کسی ایسے فعل کے ساتھ جو فسخ پر دلالت کرتا ہو، اس کو فسخ کر دیا تو وہ سرے سے ہی فسخ ہو جائے گا اور اس کے بعد اس کے دوسرے ساتھی کی اجازت اس کو بحال نہ کر سکے گی۔ فقہاء میں اختلاف تو فسخ اور اجازت کے حکم میں ہے، اس لئے کہ فسخ کرنا عقد کو باطل کر کے اس میں تصرف کرنا ہے اور جو عقد ایک مرتبہ باطل ہو جائے وہ اجازت کا احتمال نہیں رکھتا، اس لئے کہ باطل شے کا عدم ہو جاتی ہے، رہی اجازت تو وہ عقد کو تبدیل کر کے اس میں تصرف کرنا ہے یعنی اس کو لازم کرنا، نہ کہ اس کو معدوم کرنا، لہذا اس صورت میں یہ عقد فسخ اور اجازت کے احتمال سے خارج نہ ہوگا۔

اور اگر دونوں میں سے ایک نے اس کی اجازت دے دی اور دوسرے نے اس کو فسخ کر دیا تو عقد فسخ ہو جائے گا خواہ یہ دونوں باتیں یکے بعد دیگرے ہوئی ہوں یا ایک ساتھ، اس لئے کہ فسخ اجازت سے زیادہ قوی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ اجازت سے ملحق ہو جاتا ہے اس لئے کہ اجازت یا فسخ میں بیع فسخ کا احتمال رکھتی ہے جبکہ اجازت فسخ کو ملحق نہیں ہوتی، اس لئے کہ فسخ شدہ بیع اجازت کا احتمال نہیں رکھتی، لہذا فسخ اجازت سے قوی ہے۔ جس کی بنا پر اس پر حکم کا مدار رکھنا زیادہ اولیٰ ہوگا۔ اور اگر دونوں میں فسخ اور اجازت میں اختلاف ہو گیا اور دونوں میں سے ایک نے کہا ہم نے رات کو بیع فسخ کر دی تھی، دوسرے نے کہا نہیں، بلکہ ہم نے بیع کو جائز کر دیا تھا تو دونوں کا اختلاف یا تو مدت خیار کے دوران میں ہوا ہوگا یا مدت گزرنے کے بعد۔ اگر تو یہ مدت اسی دوران میں ہوا ہو تو فسخ کے مدعی کی بات معتبر ہوگی، اس لئے کہ دونوں میں سے ایک فسخ کر سکتا ہے مگر ایک اجازت نہیں دے سکتا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے ثبوت پیش کر دیئے تو اجازت کا دعویٰ کرنے والے کا ثبوت معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ وہی مدعی ہے اور اگر ایسا مدت خیار گزرنے کے بعد ہو اور دونوں میں سے ایک نے کہا مدت فسخ کے بعد ختم ہوئی ہے اور دوسرے نے کہا نہیں بلکہ اجازت کے بعد ختم ہوئی ہے تو ایسی صورت میں اجازت کا دعویٰ کرنے والے کا قول معتبر ہوگا اس لئے کہ موجود وقت جواز کا وقت ہے، یعنی مدت گزرنے کے بعد کا وقت، لہذا اس کا قول حال کی شہادت کی بنا پر راجح ہوگا اور اسی کا قول معتبر ہوگا اور اگر دونوں نے اپنے اپنے ثبوت پیش کر دیئے تو بیع کا دعویٰ کرنے والے کا ثبوت معتبر ہوگا، اس لئے کہ وہ ایک ایسا معاملہ ثابت کرتا ہے جو خلاف ظاہر ہے اور ثبوت ایسے ہی عام ایلیہ ہوتا ہے۔

اور اگر خیار دونوں میں سے ایک ایلیہ ہو اور دونوں میں مدت خیار میں فسخ اور اجازت کے متعلق

اختلاف ہو گیا تو خیار والے شخص کے قول کا اعتبار ہو گا۔ خواہ اس نے فسخ کا دعویٰ کیا یا اجازت کا، اس لئے کہ وہ دونوں امور کا مالک ہے اور ثبوت دوسرے فریق کا معتبر ہو گا، اس لئے کہ مدعی وہی ہے اور اگر دونوں کے درمیان اختلاف مدت گزرنے کے بعد ہو تو دونوں میں سے جو اجازت کا مدعی ہو اسی کی بات معتبر ہو گی، اس لئے حال جواز کے حق میں ہے، یعنی مدت گزرنے کے بعد کا وقت اور اگر دونوں کے ثبوت باقاعدہ تاریخ وار ہوں تو ان میں سے تاریخ کے اعتبار سے جس کا ثبوت مقدم ہو گا اس کی بات معتبر ہو گی خواہ اس نے فسخ کا ثبوت پیش کیا یا اجازت کا، واللہ اعلم۔

اور اگر خیار شرط کسی تیسرے شخص کیلئے تھا، جیسے ان دونوں میں سے کسی نے اجنبی کیلئے شرط خیار رکھی، تو جیسا کہ ہم بیان کر آئے ہیں کہ یہ صورت بھی جائز ہے اور جس نے شرط رکھی ہو اور جس کیلئے شرط رکھی گئی ہو دونوں کو اس کے فسخ اور اجازت کا اختیار ہو گا اور دونوں میں سے جس نے اجازت دے دی تو اجازت درست ہو گی اور دونوں میں سے جس نے فسخ کر دیا، یہ عقد فسخ ہو جائے گا۔ اس لئے کہ اس صورت میں متعقد فرد دوسرے کیلئے شرط کے مقتضی کے طور پر اپنے لئے بھی شرط خیار رکھنے والا ہو گیا ہے اور جس کیلئے اس نے شرط رکھی ہے وہ شرط رکھنے والے کیلئے فسخ اور اجازت میں بمنزلہ وکیل کے ہے۔ پھر اگر دونوں میں سے کسی ایک نے اجازت دی اور دوسرے نے فسخ کر دیا، پھر اگر تو یہ دونوں امور یکے بعد دیگرے ہوں تو ان میں سے جو بات پہلے ہو فسخ یا اجازت، اسی پر عمل ہو گا، اس لئے کہ شرط کے ساتھ ثابت شدہ معاملہ دو میں سے ایک ہے، تو ان میں سے جو معاملہ پہلے واقع ہو گیا وہ دوسرے کو باطل کر دے گا۔ اور اگر وہ دونوں باتیں یکبار سرزد ہوئیں ہوں تو اس کا کتاب البیوع میں (امام محمدؒ نے) ذکر (کیا) ہے کہ مالک کا اپنی ملک میں تصرف کرنا دوسرے کے تصرف سے بہتر ہے، خواہ اس معاملے کو ختم کرنے کا ہو یا بحال رکھنے کا اور کتاب المازون میں ہے کہ فسخ پر عمل کرنا زیادہ بہتر ہے، خواہ کسی کی طرف سے بھی ایسا ہوا ہو۔ کتاب البیوع کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک کا تصرف ملکیت کے حق (ولایت) پر مبنی ہے، لہذا اس شخص کا تصرف جو اس کا نائب ہے اس کا معارضہ نہیں کر سکتا، کتاب المازون والے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع کو ختم کرنا اس کی اجازت کی نسبت زیادہ بہتر ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اجازت یافتہ معاملہ فسخ کا احتمال رکھتا ہے، البتہ فسخ شدہ معاملہ اجازت کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہذا کتاب المازون میں امام محمدؒ کا رجحان فسخ کی طرف ہی ہے، خواہ یہ فسخ دونوں میں سے کسی کی طرف سے ہو۔ کہا جاتا ہے کہ کتاب البیوع والا قول امام محمدؒ کا ہے، اس لئے کہ وہ مالکانہ حق کو نیابت والے حق پر مقدم رکھتے تھے اور جو قول کتاب المازون میں ہے وہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، اس لئے کہ وہ مالکانہ حق کی تقدیم کے قائل نہ تھے۔ اس بارے میں اصل وہ روایت ہے، جو النوادر میں ہے کہ اگر وکیل نے کسی شخص کو کوئی شے فروخت کی اور مالک نے کسی اور شخص کو وہ شے فروخت کردی اور دونوں نے اپنا اپنا قول دے دیا تو مَوَکَل کی بیع امام محمدؒ کے ہاں زیادہ بہتر اور امام ابو یوسفؒ کے ہاں اس غلام کو دونوں میں نصف نصف تقسیم کر دیا جائے گا اور دونوں میں سے ہر ایک مشتری کو خیار دیا جائے گا، واللہ عزوجل اعلم۔

(۵) عقد خیار کو فسخ کرنے والے امور کا بیان

اس عنوان پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

- ۱- فسخ کرنے والے امور
- ۲- جواز فسخ کی شرائط کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے

۱- عقد کو فسخ کرنے والے امور کا بیان:

وہ امور جن سے عقد فسخ ہو جاتا ہے اصل میں دو قسم کے ہیں۔ ۱: اختیاری، ۲: ضروری اختیاری کی آگے پھر دو اقسام ہیں۔ صریح اور وہ جو دلالت میں صریح کے مفہوم میں ہیں۔

اول الذکر کی مثال یہ ہے کہ جیسے وہ شخص جس کو خیار ہو کہے میں نے بیع کو فسخ کر دیا یا اس کو توڑ دیا یا اس کو باطل کر دیا یا اس نے ایسے الفاظ استعمال کئے جو ان کے قائم مقام ہوں تو بیع فسخ ہو جائے گی۔ خواہ خیار بائع کیلئے ہو یا مشتری کیلئے یا دونوں کے علاوہ کسی اور شخص کیلئے، یہاں دونوں کی رضامندی شرط ہوگی اور نہ ہی عدالتی فیصلہ ضروری ہوگا، اس لئے کہ اس کا فسخ اس کے ساتھی کے اس پر تسلط کی بنا پر ہوا ہے۔

رہا بطریق دلالت فسخ تو وہ اس طرح ہوگا کہ وہ شخص جس کو خیار ہو ایسا تصرف کرے جیسا کہ تصرف مالک کرتا ہے، بشرطیکہ خیار بائع کیلئے ہو اور قیمت کے معین شے ہونے کی صورت میں خیار مشتری کیلئے ہو، اس لئے کہ جب خیار بائع کو ہوگا تو اس کا بیع میں مالکانہ تصرف کرنا اس کی طرف سے اس میں ملکیت کے برقرار رکھنے کی دلیل ہے۔ اسی طرح اگر خیار مشتری کیلئے ہو تو اگر قیمت معین شے ہو تو اس کا اس میں مالکانہ تصرف کرنا اس میں اپنی ملکیت قائم رکھنے کی دلیل ہے اور ایسا وقت تک نہیں ہو سکتا جب تک بیع فسخ نہ ہو، لہذا اس کا ایسا اقدام از روئے دلالت عقد کا فسخ ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر بائع کی طرف سے بیع میں کوئی ایسا عمل پایا گیا جو اگر اس سے قیمت میں پایا جاتا تو اس کی طرف سے اجازت کی دلیل ہوتا تو وہ اس کے فسخ کی دلیل ہوگا۔ اور ہم ان تمام امور کا ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔ اور فسخ کی یہ نوع بغیر کسی اختلاف کے دوسرے شخص کے علم پر موقوف نہیں ہے، بخلاف سابقہ نوع کے، اس لئے کہ یہاں اس عقد کا فسخ ہونا بیع سے بطور مقصود بالذات ثابت نہیں ہوا وہ تو دوسری شے سے ضمنی طور پر ثابت ہوا ہے، لہذا اس کیلئے وہ سب کچھ شرط نہ ہوگا جو بطور مقصود بیع کے فسخ کیلئے شرط ہے، جیسے پانی پینے اور راستہ چلنے کے حق کی فروخت کہ یہ مقصود بالذات بنا کر جائز نہیں ہے، البتہ زمین کے ساتھ نسبی طور پر درست ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

ب- رہا ضروری:

تو وہ اس طرح ہے کہ جیسے بیع قبضہ سے قبل ہلاک ہو جائے تو بیع باطل ہو جائے گی خواہ قبضہ بائع کے

لئے ہو یا مشتری کے لئے یا ان دونوں کے لئے ایک ساتھ ہو، اس لئے کہ اگر وہ بیع حتمی ہوتی تو تب بھی بیع باطل ہو جاتی ہے تو خيار شرط میں تو بدرجہ اولیٰ باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ یہ اس کی نسبت کمزور حق ہے اور اگر وہ شے قبضے کے بعد ہلاک ہوئی ہو تو اگر خيار بائع کیلئے ہو تو تب بھی بیع باطل ہو جائے گی، لیکن اس پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہو جائے گی، بشرطیکہ اس کی کوئی مثل نہ ہو اور مثل ہونے کی صورت میں اس کی مثل کی ادائیگی ضروری ہوگی۔ رہا بیع کا باطل کرنا تو وہ اس لئے ہے کہ بیع ایسا معاملہ ہے جو از سر نو عقد کا احتمال نہیں رکھتا، لہذا اس کی اجازت کا امکان نہ ہو گا جس کی بنا پر ضرورۃً "بیع فسخ ہو جائے گی۔ رہا قیمت کا لازم ہونا تو یہ اکثر علماء کا قول ہے اور فقیہ ابن ابی لیلیٰ کہتے ہیں کہ وہ شے بطور امانت ہلاک تصور ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خيار نے حکم کے حق میں عقد کے منعقد ہونے کو روک دیا ہے لہذا بیع بدستور بائع کی ملکیت میں تصور ہوگی اور مشتری کے ہاتھ میں امانت ہوگی، لہذا وہ امانت کے طور پر ہلاک ہوئی ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ بیع اگرچہ حکم کے حق میں منعقد نہیں ہوئی، لیکن بیع بیع کے حکم کے تحت مشتری کے قبضے میں تھی، لہذا وہ خریداری کی بنا پر تو قبضہ کردہ نہیں ہے بلکہ وہ اس سے بڑھ کر ہے، اس لئے کہ وہاں عقد نہیں پایا گیا نہ تو بنفسہ اور نہ اس کے حکم کے ساتھ اور یہاں اگرچہ عقد کا حکم ثابت نہیں ہوا لیکن وہ بنفسہ موجود ہے اور وہ شے بامعاوضہ بالمثل کے تحت قابل ضمان ہے تو یہ تو بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ صاحبین کے اصول پر تو ظاہر ہے، اس لئے کہ مشتری اس کا عقد کے ساتھ مالک ہوا ہے تو جب اس نے اس پر قبضہ کیا تو اس نے اس پر قیمت کو مستحکم کر دیا ہے تو جب وہ شے ہلاک ہوئی تو وہ قیمت کے ساتھ قابل ضمان حالت میں ہلاک ہوئی ہے، جیسے کہ حتمی بیوع میں یہی حکم ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے اصول پر اس لئے کہ مشتری اگرچہ اس کا مالک نہیں ہوا، لیکن اس کی ملکیت میں ہوتے ہوئے قبضہ سے قبل ایک ایسا امر پیش آگیا ہے جو اس کی واپسی سے مانع ہے اور وہ اس میں عیب کا پیدا ہونا ہے جو بائع کے پاس نہ تھا۔ اس لئے کہ اس کے قبضے میں اس کا ہلاک ہونا عموماً پہلے عیب کے پیدا ہونے سے خالی نہ ہو گا، اس لئے کہ اس کی موت کا عام طور پر کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے جو اس کا عیب ہے، اور مشتری کے قبضہ میں بیع میں عیب کا پیدا ہونا اس کی واپسی سے مانع ہوتا ہے اور اس کو بیع لازم ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔ پھر جب وہ شے ہلاک ہوئی تو وہ قیمت کے عوض ہلاک تصور ہوگی۔ اور اگر کسی اجنبی نے بیع کو ہلاک کر دیا اور خيار بائع کے لئے ہو تو بیع فسخ نہ ہوگی اور بائع بدستور اپنے خيار پر ہو گا۔ اسی طرح اگر مشتری کے فعل کے ساتھ اس میں عیب پیدا ہوا تو بیع باطل نہ ہوگی اور بائع بدستور اپنے خيار پر رہے گا، اس لئے کہ بیع بائع کی ملکیت میں ہے، لہذا اس نقصان کی مقدار میں مشتری پر ضمان ہوگی تو چونکہ وہ اپنے قائم مقام (ضمان) کے ساتھ ہلاک ہوئی ہے، لہذا بیع اپنے حال پر رہے گی اور بائع کو خيار ہو گا وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور مشتری سے ضمان کا مطالبہ کرے اور وہ چاہے تو اس کی اجازت دیدے اور مشتری سے قیمت کا مطالبہ کرے۔ اسی طرح اگر مشتری کے قبضے میں کسی اجنبی یا خود مشتری کے فعل یا کسی آسمانی آفت سے کوئی عیب پیدا ہوا تو تب بھی بائع کو بدستور خيار رہے گا وہ چاہے تو بیع کی اجازت دیدے اور چاہے تو اس کو فسخ کر دے۔ پھر اگر اس نے اجازت دیدی تو وہ مشتری سے تمام قیمت وصول کرے، خواہ عیب مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو یا کسی اجنبی کے فعل سے۔ یا کسی آسمانی آفت سے، اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں بیع جائز ہے اور مشتری کو بیع میں تغیر

پہلے کے ساتھ اس کی واپسی کا اختیار نہ ہوگا' اس لئے کہ وہ عیب اس کی ضمان میں اسی (ضمان) کے ساتھ قبضے کی حالت میں پیدا ہوا ہے' سوائے اس کے کہ اگر عیب مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو کسی پر کوئی ضمان نہ ہوگی اور اگر وہ کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو مشتری کو حق ہوگا کہ وہ نقصان کرنے والے سے تاوان کا مطالبہ کرے' اس لئے کہ وہ غلام کا بائع کی اجازت سے بیع کے وقت سے مالک ہوا ہے' جس سے واضح ہو گیا ہے کہ جنایت اس کی ملکیت میں حاصل ہوئی ہے اور اگر اس نے عقد کو فسخ کر دیا تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو عیب مشتری کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو بائع باقی شے کو وصول کر لے اور مشتری سے جنایت کا تاوان وصول کرے۔ اس لئے کہ غلام مشتری کے پاس قیمت کے عوض قابل ضمان حالت میں تھا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اگر وہ اس کے قبضے میں ہلاک ہوا ہوتا تو اس کو اس کی قیمت لازم ہو جاتی اور فسخ کی صورت میں اس پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازم ہو جائے گی اور چونکہ وہ فوت شدہ حصے کی مقدار میں اس کو واپس کرنے سے قاصر ہے' لہذا اس پر اس کی قیمت کی ادائیگی لازمی ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس میں کسی آسمانی آفت سے کوئی عیب پیدا ہوا' جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس میں عیب کسی اجنبی کے فعل سے پیدا ہو تو بائع کو خیال ہے: وہ چاہے تو اجنبی سے تاوان کا مطالبہ کرے۔ اس لئے کہ جنایت اسی کی ملکیت میں حاصل ہوئی ہے اور وہ چاہے تو وہ مشتری سے قیمت کا مطالبہ کرے۔ اس لئے کہ جنایت مشتری کی ضمان میں حاصل ہوئی ہے۔ پھر اگر اس نے اجنبی سے مطالبے کو پسند کیا تو اجنبی کسی اور کی طرف رجوع نہیں کرے گا۔ اس لئے بیع اپنی ایک قائم مقام' یعنی ضمان' کے ساتھ ہلاک ہوئی ہے' کیونکہ یہاں ضمان میں وجوب پایا گیا ہے جو کہ کسی ایسے باقیمت مال کو تلف کرنا ہے جو دوسرے کا مملوک ہو' اس لئے کہ بائع کا خیال بیع کو اس کی ملکیت سے خارج ہونے سے مانع ہے اور جو شے کسی قائم مقام کو چھوڑ کر ہلاک ہو وہ شے معنوی طور پر موجود تصور ہوتی ہے' لہذا اس میں اجازت کا احتمال ہوگا۔ خواہ بیع مشتری کے قبضہ میں ہو یا بائع کے قبضہ میں' اس لئے کہ دونوں حالتوں میں وہ تلف ہو جانے کی صورت میں قابل ضمان ہے۔ پھر اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور نقصان کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اسے مشتری نے ہلاک کر دیا۔ اس لئے کہ اس کی ہلاکت کی بنا پر اس پر ضمان واجب ہو گئی ہے' کیونکہ وجوب کا سبب پایا گیا ہے اور ضمان ایک قابل ضمان شے کا بدلہ ہے' لہذا وہ اس کے قائم مقام ہوگی' تو بیع معنوی طور پر موجود تصور ہوگی اور خیال بدستور قائم رہے گا: اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور مشتری سے ضمان کا مطالبہ کرے اور چاہے تو بیع کو جائز قرار دیدے اور اس سے قیمت وصول کر لے۔ اور اگر بیع بائع کے قبضے میں ہو اور اس میں عیب پیدا ہو جائے۔ پھر اگر تو یہ عیب کسی آسمانی آفت یا بائع کے فعل سے پیدا ہوا ہو تو بیع باطل نہ ہوگی اور اسے بدستور خیال ہوگا' اس لئے کہ جو شے اس کے کسی فعل کے بغیر کم ہوئی ہے وہ اس پر ضامن نہیں ہے' اس طرح کہ اس کے بدلے قیمت کا کوئی حصہ ساقط نہ ہوگا' لہذا ضمان والے حصہ میں خیال کو باقی رکھ کر بیع فسخ نہ ہوگی' اس لئے کہ ایسا کرنے میں مشتری پر صافہ متفرق ہو جاتا ہے۔ پھر اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور چاہے تو اس کی اجازت دیدے۔ پھر اگر اس نے اس کی اجازت دیدی تو مشتری کو خیال ہوگا: اگر وہ چاہے تو اسے تمام قیمت کے عوض وصول کر لے اور وہ چاہے تو اسے چھوڑ دے' اس لئے کہ قبضہ سے قبل بیع میں تبدیلی

ہوگئی ہے اور اگر وہ بائع کے فعل سے ہلاک ہوئی تو بیع باطل ہو جائے گی، اس لئے کہ اس کے فعل سے اس میں جو نقصان پیدا ہوا ہے وہ اس پر قابل ضمان ہے، یہاں تک کہ مشتری سے قیمت کا اتنا حصہ ساقط ہو جائے گا، لہذا یہاں اجازت مشتری پر عقد کے مکمل ہونے سے قبل تفریق عقد (صفقہ) کا باعث ہوگی۔ اور اگر یہ نقصان کسی اجنبی کے فعل سے ہوا، تو بیع باطل نہ ہوگی اس لئے کہ بیع نقصان کے قائم مقام کے ساتھ ہلاک ہوئی ہے، جو وہ اس کی ضمان ہے لہذا معنوی طور پر وہ قائم ہے اور ہلاک ہونے والی مقدار میں بیع باطل نہ ہوگی، لہذا بائع بدستور اپنے خیال پر رہے گا: اگر وہ چاہے تو بیع کو فسخ کرے اور نقصان کرنے والے سے تاوان کا مطالبہ کرے اور چاہے تو بیع کی اجازت دیدے اور مشتری سے قیمت وصول کرے اور مشتری نقصان کرنے والے سے نقصان کا تاوان وصول کرے کہ وہ خود اپنے فعل کا ضامن ہوا ہے اور اگر اس نے مشتری سے مطالبہ کرنے کو ترجیح دی تو مشتری اس تاوان کے بدلے جو اس نے ادا کیا ہے، اجنبی کی طرف رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ تلف شدہ شے کی ملکیت کے حق میں مشتری بائع کا قائم مقام ہے اگرچہ وہ تلف ہونے والی شے کی فی نفسہ ملکیت میں اس کا قائم مقام نہیں ہے جیسے کہ مدبر (غلام) کو غصب کرنے والا، کہ اگر مدبر اس کے قبضے میں قتل کر دیا جائے اور وہ اس کے مالک کیلئے ضامن ہو جائے تو اس کو حق ہوگا کہ وہ اس ضمان (تاوان) کیلئے قاتل کی طرف رجوع کرے۔ اگرچہ نفس مدبر کا وہ مالک نہیں ہوا تھا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے، واللہ اعلم۔

۲۔ جواز فسخ کی شرائط

(۱) خیال کا موجود ہونا، اس لئے کہ خیال جب باطل ہو جاتا ہے تو بیع لازم ہو جاتی ہے تو اس میں فسخ کا احتمال نہ رہے گا۔

(۲) اس کے دوسرے ساتھی کو فسخ کا علم ہونا: یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا مسلک ہے۔ حتیٰ کہ اگر اس نے اسے بتائے بغیر فسخ کر دیا تو ان دونوں کے نزدیک اس کا فسخ موقوف ہوگا: اگر مدت خیال میں اس کے ساتھی کو اس کے فسخ کا علم ہو گیا تو وہ نافذ ہو جائے گا۔ اور اگر مدت گزرنے تک اسے علم نہ ہوا تو عقد لازم ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر فسخ کرنے والے نے فسخ کی اجازت دیدی تو اس کا فسخ دوسرے ساتھی کے علم سے قبل نافذ ہو جائے گا۔ اور اس کی اجازت جائز ہو جائے گی اور عقد لازم ہو جائے گا اور اس کا فسخ باطل ہو جائے گا۔ اور یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول ہے۔ پھر انہوں نے رجوع کر لیا اور کہا اس کے ساتھی کو اس کا علم ہونا شرط نہیں ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے اسے فسخ کر دیا تو اس کا فسخ کرنا صحیح ہوگا، اس کے ساتھی کو فسخ کا علم ہو یا نہ ہو۔ امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت ہے کہ انہوں نے خیال بائع اور خیال مشتری کے درمیان فرق کیا ہے۔ بائع کے خیال میں ان کے نزدیک دوسرے فریق کو علم ہونا کو شرط نہیں ہے اور مشتری کے خیال میں انہوں نے اس کو شرط قرار دیا ہے۔

رہا خیال رویت تو اس کے متعلق بھی یہی اختلاف ہے، جیسا کہ الکرخیؒ نے اس کا ذکر کیا ہے، البتہ ہمارے ائمہ کرام کے درمیان خیال عیب میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں دوسرے فریق کو فسخ کا علم ہونا شرط ہے خواہ یہ فسخ عدالتی فیصلے کے بعد ہو یا اس سے پہلے اور اس بات پر تمام فقہاء کا اجماع ہے کہ مؤکل کی

طرف سے وکیل کی معزولی اس کے علم کے بغیر جائز ہے۔ اور اگر دو شریکوں میں سے ایک نے شراکت کو فسخ کر دیا اور رب المال نے مضارب کو تصرف سے روک دیا تو یہ تصرف دوسرے شخص کو علم ہوئے بغیر درست نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ اپنے دوسرے فریق کے علم کے بغیر اجازت دینے کا مختار ہے، لہذا وہ اس کے فسخ کا بھی مختار ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک معاملہ دوسرے فریق کے اس پر مسلط کرنے اور اس کی رضامندی کی بنا پر حاصل ہوا ہے، لہذا اس کے اس کے علم پر موقوف ہونے کے کوئی معنی نہیں، جیسے کہ وکیل کہ اگر مَوَکَل کے علم کے بغیر کوئی شے فروخت کرے تو اس کا یہی حکم ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر فسخ دوسرے فریق کے علم کے بغیر نافذ ہو جائے تو اس سے دوسرے فریق کو نقصان ہوگا، لہذا اس کو ضرر سے بچانے کیلئے یہ فسخ نافذ نہ ہوگا، جیسے کہ مَوَکَل اگر اس نے اپنے وکیل کو معزول کر دیا تو تب یہی حکم ہے۔ اس نقصان کی تفصیل اس طرح ہے کہ اگر دوسرے فریق کو اس کے فسخ کا علم نہ ہوا اور اس نے بیع میں اس گمان پر کہ وہ اس کا مالک ہو گیا ہے، کوئی تصرف کر لیا جبکہ مدت خیار گزر گئی ہو تو اگر اس کا فسخ اس کے علم کے بغیر جائز ہو جائے تو اس سے ظاہر ہوگا کہ اس نے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کیا ہے جو تاوان کے وجوب کا سبب ہے، لہذا اسے اس فعل سے نقصان لاحق ہوگا۔ اسی لئے وکیل کا معزول ہونا اس کے علم کے بغیر جائز نہیں ہوتا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ بخلاف اجازت کے کہ وہ اس کے علم کے بغیر درست ہے اس لئے کہ اس میں کوئی ضرر نہیں ہے، اسی طرح وکیل کی طرف سے مَوَکَل کے علم کے بغیر فروخت میں بھی مَوَکَل کو کوئی نقصان نہیں ہے۔

(۳) یہ کہ اس فسخ سے صفقہ (عقد بیع) کی تفریق نہ پائی جائے۔ چنانچہ وہ کچھ حصے کو چھوڑ کر کچھ حصہ میں اجازت دینے کا مختار نہیں ہے، اس لئے کہ ایسا کرنا صفقہ کو اس کے مکمل ہونے سے متفرق کرنا ہے جو باطل ہے۔

۳۔ خیار عیب:

رہا از روئے دلالت ثابت شدہ خیار، تو وہ خیار عیب ہے اور خیار عیب پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

- | | |
|----|--|
| ۱: | خیار عیب کے حکم کا بیان |
| ب: | حکم کی صفت کا بیان |
| ج: | عیب کی تفسیر اور تفسیر (وضاحت) کرنے والے امور کی تفصیل |
| د: | ثبوت خیار کی شرط کا بیان |
| ه: | اثبات عیب کا بیان |
| و: | اس کی واپسی کی کیفیت کا بیان |
| ز: | ثبوت کے بعد عیب سے فسخ ہونے کا بیان |
| ح: | کن کن لوگوں پر عیب میں خصومت (عدالتی چارہ دہی) لازم ہوگی اور کن کن کو لازم نہ ہوگی |

- ط: عیب کی بنا پر واپسی سے مانع امور
 ی: ثبوت کے بعد خیار عیب کے ساقط ہونے اور بیع کے لازم ہونے کا بیان
 ک: عیب سے ہونے والے نقصان کیلئے رجوع سے مانع اور غیر مانع امور کا بیان

(ا) خیار عیب کا حکم:

اس کا حکم بیع میں فوری طور پر مشتری کی ملکیت کا اثبات ہے، اس لئے کہ بیع کا رکن شرط کے بغیر مطلق ہے اور جو حکم دلالت نص سے ثابت ہے وہ اس کے صحیح و سالم ہونے کی شرط ہے نہ کہ سبب اور حکم کی شرط۔ اور اس کا اثر لزوم سے روکنے میں ہے نہ کہ اصل حکم کو روکنے میں، بخلاف شرط خیار کے ساتھ عقد بیع کے کہ وہاں صراحت سے بیان کردہ شرط سبب پر داخل ہوئی ہے، لہذا اس کا منعقد ہونا ثبوت خیار میں حکم کے انعقاد سے مانع ہوگا۔

(ب) خیار عیب کی صفت:

اس کی صفت یہ ہے کہ وہ ایک غیر لازم صفت ہے، اس لئے کہ از روئے دلالت بیع کا صحیح و سالم ہونا شرط ہے تو جب تک اس نے بیع کو صحیح و سالم حالت میں اس کے سپرد نہ کیا، تو اس کو بیع لازم ہوگی اور نہ اس کا حکم اس کو لازم ہوگا۔ اور اس بات کی دلیل کہ بیع کا صحیح و سالم ہونا عقد میں از روئے دلالت شرط ہے، یہ ہے کہ بیع میں بیع کی سلامتی عام طور پر مشتری کو آخر تک مطلوب ہوتی ہے۔ اس لئے کہ اس کا مقصد بیع سے نفع اٹھانا ہے اور اس سے اس کا نفع اس کی سلامتی کی قید کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتا، نیز اس لئے بھی کہ دوسرے فریق کو اس نے تمام قیمت اس لئے ادا کی ہے تاکہ وہ اس کو تمام بیع سپرد کر دے تو اس کا سلامت ہونا از روئے دلالت عقد میں مشروط ہے لہذا یہ شرط ایسی ہے جسے صریح الفاظ (نص) میں کوئی شرط رکھی گئی ہو پھر جب دونوں اشیاء میں مساوات نہیں رہی ہے تو اس کو خیار ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اس شرط پر کوئی بادی خریدی کہ وہ باک رہے یا اس شرط پر کہ وہ کھانا پکانا جانتی ہے، لیکن اس نے اسے ایسا نہ پایا۔ اسی طرح عقد بیع کے مقتضی (تقاضا ہونے) سے بھی بیع کا صحیح و سالم ہونا ضروری ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک بامعاوضہ عقد ہے اور معاوضوں کی بنیاد عام طور پر اور حقیقت میں مساوات پر ہوتی ہے اور دونوں کی مساوات کا تحقق بدل کے مبادلہ اور سالم شے کے سالم شے کے تبادلے میں ہی ہے، لہذا مطلق عقد کا ہونا دونوں طرف کی اشیاء میں سلامتی کا متقاضی ہے تو جب خریدار کو بیع صحیح اور سالم نہیں دی گئی تو اس کیلئے خیار ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ مشتری عقد کی بنا پر بانٹ سے عیب سے تلف شدہ حصے کی سپرداری کا مطالبہ کرے گا جبکہ وہ اس کے سپرد کرنے سے قاصر ہے، لہذا اس کیلئے خیار ثابت ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ شے کی سلامتی مشتری کیلئے قابل رغبت تھی اور وہ اسے حاصل نہیں ہوئی تو اس سے اس کی رضامندی میں خلل آگیا ہے، جس سے خیار واجب ہو جاتا ہے، اس لئے کہ یہ دو طرفہ رضامندی بیع کی شرط ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ
بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ
اے اہل ایمان تم ایک دوسرے کا مال باطل طریقے
سے مت کھاؤ، ماسوا اس کے کہ وہ تمہاری باہمی
رضامندی سے تجارت ہو۔

لذا رضامندی کا نہ ہونا بیع کی درستگی سے مانع ہے اور اس میں خلل پیدا ہو جانا، مذکورہ نص قرآنی کی بنا پر
اس کیلئے خیار کو ثابت کرتا ہے۔ اس خیار کے اثبات کیلئے بنیاد وہ روایت ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے
مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

من اشتراى شاة محفلة فوجدها مصراة فهو
بخير النظرين ثلاثة ايام و فى رواية فهو با
حد النظرين الى ثلاثة ايام ان شاء امسك وان
شاء رد ورد معها صاعا من تمر
جس نے کوئی دودھ روکی ہوئی بکری خریدی پھر اس کو
مصراة (دودھ روکی ہوئی) پایا تو اس کو تین یوم تک دو
میں سے ایک بات کا اختیار ہے۔ دوسری روایت میں
ہے کہ اسے تین دنوں تک دو میں سے ایک بات کا
اختیار ہے: وہ چاہے تو اسے روک لے اور چاہے تو
اس کو واپس کر دے اور کھجوروں کا ایک صاع بھی۔

کہ یہاں اس کیلئے جن دو نظروں (خیارات) کا ذکر آیا ہے ان میں سے ایک اس کو روکنے کی اور دوسری اس کو
واپس کرنے کی نظر (خیار) ہے۔ اور حدیث نبوی میں تین دنوں کا ذکر وقت مقرر کرنے کیلئے نہیں، اس لئے کہ
خیار کی یہ قسم وقت کے ساتھ مشروط نہیں ہوتی، بلکہ اس کی بنیاد عرف و عادت میں غالب و مروج صورت پر ہے،
اس لئے کہ اگر خرید کردہ شے میں کوئی عیب ہو جس کی عام طور پر اتنی مدت میں مشتری کو اطلاع ہو جاتی ہے، لہذا
وہ اس پر راضی ہو جائے گا: اس کو روک لے گا یا وہ اس پر راضی نہ ہوگا۔ لہذا وہ اس کو کھجوروں کے ایک
صاع سمیت واپس کر دے گا، گویا یہ صاع اس دودھ کی قیمت ہے جو مشتری نے دیا ہے۔ نبی اکرم صلی اللہ علیہ
وسلم کو اس کا علم مشاہدے کی بنا پر ہوا تھا، واللہ اعلم۔

(ج) عیب کی تفسیر (جس سے خیار ثابت ہوتا ہے) اور مفسر (تفسیر کرنے والے امور)
کی تفصیل

ہر وہ بات جس کی بنا پر تاجروں کے ہاں کسی شے کی قیمت میں کمی ہو جائے، خواہ نقصان زیادہ ہو یا کم تو وہ
ایسا عیب ہے جو خیار کو واجب کرتا ہے اور جس عیب سے قیمت میں کمی نہ ہو تو وہ ایسا عیب نہ ہوگا جیسے کہ
انہما پن، بیٹا پن اور قبل جو احوال (بھینگے پن) کی ہی ایک قسم ہے اور وہ قبل کا مصدر ہے۔ اور یہ ایسا جانور
ہے، انہما پن نظر آئے کہ جیت وہ اپنی ناک کی طرف دیکھ رہا ہو، اسی طرح السبل یعنی پوتوں کے عیب والا ہونا،
الشاء ہونا، اسی کا مصدر ہے اور اس سے مراد وہ شخص (یا جانور) ہے جو رات کو نہ دیکھتا ہو، اسی طرح خاص
(کبری آنکھوں والا) جو انہما پن کا مصدر ہے اور یہ ایسا شخص (جانور) ہے جس کی آنکھیں اندر کو دھنسی ہوئی ہوں
اور انہما پن کے آخری حصہ کی تکی والا) ہونا جو احوال کا مصدر ہے جس سے مراد آنکھ کے پھیلے حصہ کی

تنگی ہے اور الغرب (گوشہ چشم کا متورم) ہونا۔ اس سے مراد گوشہ ہائے چشم اور آنکھ کے کناروں والے حصہ کا ورم ہے اور الظفرہ (ناخنہ) جسے فارسی میں ناخنہ کہا جاتا ہے اور الشتر جس سے مراد آنکھ کے پوٹے کا بدلا ہوا ہونا ہے اور برص، قرع (گنجا پن، یا گنجے پن کی جگہ)، سلع (برص کا مرض) شلل (ہاتھ کا خشک ہونا)، الزمانہ (لجبا پن)، فزع یعنی گھٹے یا نخنے کا ٹیڑھا پن، الفجج، الافجج کا مصدر، یعنی ایسا شخص جس کی دونوں پنڈلیاں قریب قریب ہوں اور چلنے میں پنڈلیاں کھلتی ہوں، الصکک (مصدر الاصک) یعنی اس کے دونوں گنٹھوں کا آپس میں جڑا ہوا ہونا اور الحنف (مصدر الاحنف) یعنی ایسا شخص جس کے پاؤں کا انگوٹھا دوسری انگلی پر چڑھا ہوا ہو البزی (الابزای کا مصدر) یعنی وہ شخص جس کا سینہ باہر کو نکلا ہوا ہو، العسر (الاعسر کا مصدر) ایسا شخص جو اپنے اٹے ہاتھ سے کام کرتا ہو، اسی طرح کوئی زائد یا ناقص انگلی والا، نامہوار دانت والا، کالے یا ناقص دانت والا ہونا اور سیاہ ناخن والا اور البخر یعنی باندیوں میں منہ کی بودالی ہونا، نہ کہ غلاموں میں، ماسوا اس سے کہ یہ بیماری بہت واضح ہو، اس لئے کہ اس صورت میں یہ ایک بیماری ہوگی اور ”الزفر“ یعنی بخل کی بودالی باندی، نہ کہ غلام، ماسوا اس کے کہ اس کی یہ بیماری بہت واضح ہو، اس صورت میں یہ دونوں کا عیب ہوگا اور (مصدر الادورہ) یعنی اسماں خسیہ والا ہونا، جسے فارسی میں فتح کہا جاتا ہے اور الرتق یعنی باندی کی شرمگاہ کا بند ہونا اور الفتق یعنی اس کا بہت زیادہ کھلا ہوا ہونا اور القرن یہ عورتوں کی ایسی بیماری ہے جیسی مردوں میں اورہ کی ہے اور لونڈیوں اور غلاموں دونوں میں سفیدی اور بڑھاپے کا ہونا اور کمزور ہونا، یا پھوڑے پھنسی والا ہونا اور زخمی ہونا اور اسی طرح اس کا کسی مرض والا ہونا اور باندیوں میں حمل کا ہونا نہ کہ جانوروں میں اس لئے کہ جانوروں میں تو یہ ایک وصف ہے اور مصحف قرآن میں سے بہت سے حروف کا یا کم حروف کا مناد ہونا اور باندی میں زنا کی بیماری نہ کہ غلام میں۔ اس لئے کہ اس سے باندیوں کا بطور بیوی استعمال فاسد ہو جاتا ہے اور بعض اوقات باندی خریدنے کا یہی مقصد ہوتا ہے، بخلاف غلام کے، ماسوا اس کے کہ بہت واضح ہو اور وہ عام طور پر عورتوں کے پیچھے ہی پڑا رہے، لہذا یہ بات اس میں عیب ہوگی۔ اس لئے کہ اس سے آقا پر اس سے استفادہ کرنے کا موقعہ محدود ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس پر حد کا واجب ہونا ظاہر ہو جائے تو یہ بھی ایک عیب ہے۔ ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ بلخ میں زنا کا ہونا غلام میں بھی ایک عیب ہے، اس لئے کہ اس صورت میں مالک اپنے گھروالوں کے معاملے میں اس پر بھروسہ نہیں کر سکتا اور اس سے خدمت نہیں لے سکتا لیکن یہ بات درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ بڑا غلام گھر میں کام کاج کیلئے نہیں خریدا جاتا، بلکہ باہر کے کاموں کیلئے خریدا جاتا ہے اور باندی میں ولد الزنا ہونا، نہ کہ غلام میں، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، بعض اوقات باندی کو بطور بیوی (فراش) رکھا جاتا ہے تو اگر وہ ماں کے ساتھ باپ کے بغیر آئی ہو (تو یہ عیب ہوگا)، بخلاف غلام کے اس لئے کہ اسے عام طور پر خدمت کیلئے خریدا جاتا ہے اور باندی اور غلام میں کفر کا ہونا عیب ہے، اس لئے کہ ہر سلیم الطبع شخص کافر کی مصاحبت سے تنفر محسوس کرتا ہے۔ رہا اس کا مسلمان ہونا، تو وہ عیب نہیں، اس طرح کہ جب اس نے خریدا تو وہ غلام نصرانی تھا پھر اس نے اس کو مسلمان پایا، اس لئے کہ اسلام ایک انسانی صفت ہے اور باندی اور غلام میں نکاح کا ہونا، اس لئے کہ باندی کے حقوق زوجیت مالک کی ملکیت ہوتے ہیں اور شادی ہونے کی صورت میں غلام کو مہر اور نفقہ وغیرہ میں فروخت کیا جاسکتا ہے جس سے اس کی قیمت میں فرق

آجاتا ہے۔ اور طلاق رجعی سے عدت کا ہونا نہ کہ طلاق بائن یا طلاق مغلظہ سے عدت کا ہونا اس لئے کہ طلاق رجعی سے نکاح ختم نہیں ہوتا بخلاف طلاق بائن اور تین طلاقوں کے اور بالغ باندی میں ایک مدت تک حیض کا نہ آنا جیسے کہ دو ماہ یا اس سے زیادہ عرصے تک اور استحاضہ کا جاری ہونا اس لئے کہ اپنے وقت پر حیض کا نہ آنا کسی نہ کسی بیماری کی بنا پر ہوتا ہے اسی طرح خون کا طہر کے دنوں میں جاری رہنا ایک بیماری ہے اور باندی میں احرام کا ہونا عیب نہیں ہے اس لئے کہ مشتری اس کو زائل کر سکتا ہے اس لئے کہ اس کو حق ہے کہ اس کا احرام کھلوا دے۔ جبکہ حرمت رضاعت اور حرمت مصاہرت کا ہونا اس میں عیب کی بات نہیں ہے اس لئے کہ باندی ہمیشہ حقوق زوجیت کیلئے نہیں خریدی جاتی بلکہ اسے گھر میں خدمت کیلئے بھی خریدا جاتا ہے اور یہ حرمت اس پہلو کو متاثر نہیں کرتی بخلاف نکاح کے اس لئے کہ اس کا ہونا اس میں عیب ہے اگرچہ اس سے حقوق زوجیت کی حرمت کے سوا کچھ اور ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ اس سے خدمت لینے میں خلل پڑتا ہے اور شبہ (شوہر دیدہ) ہونا باندی میں عیب نہیں ہے بجز اس کے کہ اس نے اسے بکارت (کنواری ہونے) کی شرط پر خریدا ہو لہذا وہ اسے شرط کے بدون واپس کر سکتا ہے اور اس پر قرض اور جنایت کا ہونا بھی عیب ہے اس لئے کہ اسے جنایت کے بدلے دیا جاسکتا ہے اور قرض کے عوض فروخت کیا جاسکتا ہے اور کھانا پکانے سے باندی کا تعلق ہونا عیب نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس سے تاجروں کے ہاں قیمت میں کمی ثابت نہیں ہوتی بلکہ یہ وصف تو اس میں بیماری پن وغیرہ کی طرح ہے تو اس کا نہ ہونا اس میں عیب نہ ہوگا۔ بجز اس کے کہ وہ عقد میں شرط ہو لہذا وہ اسے واپس کرے گا اس لئے کہ شرط فوت ہوگئی ہے نہ کہ عیب کی بنا پر اور اگر بائع کے ہاں اچھی طرح کھانا وغیرہ پکالیتی ہو پھر وہ اس کے ہاں وہ بھول گئی بعد ازاں اس نے اس کو خریدا تو اس نے دیکھا کہ وہ تو یہ کام اچھی طرح نہیں کر سکتی تو وہ اس کو واپس کر دے گا اگرچہ یہ بات عقد میں شرط نہ ہو۔ اس لئے کہ جب وہ بائع کے ہاں اچھی طرح اس کام کو جانتی تھی اور یہ ایک قابل رغبت بات ہے جس کیلئے عام طور پر باندیاں خریدی جاتی ہیں تو ظاہر یہ ہے کہ اس نے اس کو اس میں رغبت کی بنا پر خریدا ہوگا لہذا یہ بات ازروئے حالات اس میں شرط ہوئی اور اس میں مذکورہ شرط نہ ہونے کی بنا پر بھی وہ اس کو واپس کر دے گا جیسے کہ اگر اس نے یہ صریح لفظوں میں شرط بھی ہو تو تب بھی حکم ہے۔ اور غلام اور باندی کا غیر محتون ہونا جبکہ وہ دونوں بڑی عمر کے ہوں ایک عیب ہے لیکن اگر وہ دونوں کم عمر کے ہوں تو یہ بات ان میں عیب نہیں ہے اس لئے کہ بڑی عمر میں سخت لڑنے سے اسے اضافی تکلیف اٹھانا پڑے گی اور یہ نو باندی کے متعلق کہا گیا ہے یہ اہل عرب کے علاقہ میں ہے اس لئے کہ وہاں باندیوں کا ختنہ لیا جاتا ہے جبکہ ہمارے علاقوں میں باندی کا ختنہ نہیں کیا جاتا لہذا ہمارے ہاں ختنے کا نہ ہونا عیب نہیں ہے۔

اور اگر غلام بڑی عمر کا حربی کافر ہو تو وہ اس میں عیب نہ ہوگا اس لئے کہ یہ مجبوری ہے۔ کیونکہ اکثر غلام و اراکھب سے اسے جاتے ہیں اور حربی کافروں کا ختنہ نہیں ہوتا لہذا اگر اسے عیب قرار دیا جائے تو اس سے لوگوں پر معاملہ تنگ ہو جائے گا نیز اس لئے کہ ختنہ لڑنا جب و اراکھب والوں کا طریقہ اور اس کی عادت نہیں ہے اور اس لئے بلکہ اس نے اسے خریدا تو یہ اس میں عیب ہے اس کی رضامندی کی دلیل ہے اور بھگنا پوری لڑنا اور استریہ پیشاب لڑنا اور دن و شب بھی عیب ہیں۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک شے تاجروں

کے ہاں قیمت میں بہت واضح کمی کا باعث ہے، لہذا یہ عیب ہوگا، البتہ ان چاروں عیوب میں حالت کا ایک ہونا شرط ہے، پھر کیا ان صورتوں میں اس کی واپسی کی صورت میں مشتری کیلئے کسی ثبوت اور دلیل کی ضرورت ہوگی؟ تو ہم اس کا اپنی جگہ ذکر کریں گے، انشاء اللہ۔

اور الحنف الاحنف کا مصدر ہے اور یہ گھوڑوں کا عیب ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ جس کی دو آنکھوں میں سے ایک آنکھ نیلگوں اور دوسری سرمئی ہو اور الصدف ”الاصدف“ کا مصدر ہے اور اس سے مراد ایسا جانور ہے جس کی رانیں ایک دوسرے کے قریب ہوں اور کھردور ہوں اور اس کی پنڈلیاں مڑی ہوئی ہوں۔ اور العزل، الاغزل کا مصدر ہے اور اس سے مراد ایسا جانور ہے جس کی دم عاده ”ایک طرف ہو نہ کہ پیدائشی طور پر۔ اور المشش کا ہونا اور یہ وہ گھوڑا ہے جس کی کسی بیماری کی بنا پر ہڈی باہر کو نکلی ہوئی ہو۔ اور الجرد ”الاجرد“ کا مصدر ہے اور اس سے مراد ایسا اونٹ ہے جس کے ہاتھوں یا پاؤں کا کوئی پٹھا ٹوٹا ہوا ہو جس کی بنا پر جب وہ چلے تو اس کی چال میں کمزوری نظر آئے۔ اور الحران، الحرون جو الحرون کا مصدر ہے، جس سے مراد ایسا جانور ہے جو رک جائے اور ہانکنے یا چلانے والے کی بات نہ مانے (اڑی کرے)۔ الجماح اور الجموح ہونا جو الجموح کا مصدر ہے جس سے مراد یہ ہے کہ گھوڑا بھاگ اٹھے جس کی بنا پر وہ اپنے سوار پر غالب آجائے اور اسے گرا دے اور جانور کا اسی کو کھول لینا ایسا ہی ظاہر عیب ہے اور مخلاة (گندگی خوری) کا اونٹ میں یہی حکم ہے۔

اور برتنوں میں ٹوٹا ہوا ہونا اور دیواروں اور شہتیروں میں دراڑ کا ہونا عیب ہے تو ان میں بہت سی قسم کے عیوب ہیں جن کو ہمامہ یہاں ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں اور اس بارے میں احکام کا مدار تاجروں کے عرف اور ان کی عادات پر ہوتا ہے تو جس سے ان کے عرف و عادت میں قیمت میں کمی ہو جائے تو وہ ایسا عیب ہے جس سے خیار ثابت ہوتا ہے، واللہ اعلم۔

(د) ثبوت خیار عیب کی شرائط

(۱) سپرداری سے قبل بیع کے وقت یا اس کے بعد عیب کا ثابت ہونا، حتیٰ کہ اگر اس کے بعد اس میں کوئی عیب پیدا ہوا تو اس سے خیار ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا ثبوت عقد میں ازروئے دلالت ایک شرط وصف کے فوت ہونے کی بنا پر ہوا ہے، جبکہ یہاں مشتری کے پاس سامان صحیح سالم طریقے پر آیا ہے۔

(۲) بیع پر قبضے کے بعد مشتری کے پاس اس کا ثابت ہونا، لہذا بائع کے پاس اس کا ثبوت کافی نہ ہوگا، اس لئے کہ اکثر علماء کے نزدیک تمام عیوب میں واپسی اس کا حق ہے اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ حکم چار عیوب یعنی بھگوڑا پن، چوری، بستر میں پیشاب کرنے اور جنون (دیوانگی) کے علاوہ دوسرے عیوب میں ہے۔ رہے مذکورہ چاروں عیوب تو ان کا مشتری کے پاس پایا جانا شرط نہیں ہے، بلکہ بائع کے ہاں ان کا ثبوت ہی کافی ہے، بعض مشائخ نے مذکورہ چاروں عیوب میں فرق کیا ہے۔ تو انہوں نے کہا ہے کہ جنون میں تو یہ شرط نہیں ہے البتہ ان کے علاوہ تینوں عیوب میں یہ شرط ہے۔ ان لوگوں کے قول کی وجہ، جنوں نے باقی عیوب سے ان عیوب کو الگ کیا ہے یہ ہے کہ یہ عیوب ”عیوب لازمہ“ ہیں، جو کسی شخص میں پائے جانے کے بعد ختم نہیں ہوتے تا

آنکہ اس کی موت واقع ہو جائے تو ان عیوب کا بائع کے ہاں ثابت ہونا مشتری کے ہاں ان کے باقی رہنے پر دلالت کرتا ہے، لہذا اس کے ہاں ان کا اظہار ہوئے بغیر اس کو واپس کرنے کا حق ہے، بخلاف باقی عیوب کے جو لازمی نہیں۔ ان لوگوں کے قول کی دلیل جنہوں نے جنون (دیوانگی) کو باقی عیوب سے الگ کیا ہے یہ ہے کہ جنون محل عقد یعنی دماغ میں خلل سے عبارت ہے اور یہ ایک ایسی بیماری ہے جو کبھی ختم نہیں ہوتی، اسی لئے امام محمدؒ کا قول ہے کہ جنون ایک لازمی عیب ہے بخلاف بھگوڑے پن اور بستر میں پیشاب کرنے کے کہ یہ عیوب لازمہ نہیں، بلکہ ان کے اسباب کے زائل ہونے پر ان کے زائل ہونے کا احتمال ہے۔ اکثر علماء کے قول کی جو امام محمدؒ کا بھی قول ہے اور جس کی الجامع الصغیر میں صراحت ہے وجہ یہ ہے کہ ان چاروں عیوب میں مشتری کیلئے واپسی کا حق ثابت نہیں ہوتا تاوقتیکہ اس کے ہاں یہ عیوب ثابت نہ ہوں، گویا مفہوم یہ ہے کہ جو شے بائع کے ہاں ثابت ہو اس کے زائل اور ختم ہونے کا احتمال ہے۔ مذکورہ چاروں عیوب کے سوا دوسرے عیوب میں تو کوئی شک نہیں، رہے چاروں عیوب تو ان میں اس لئے کہ ان کا اس کی ذات میں پیدا ہونا ایسے اسباب کی بنا پر ہوتا ہے جو اس کے پیدا ہونے کا موجب ہوئے ہوں اور جو زوال کا احتمال رکھتے ہیں، کیونکہ ان کے اسباب زائل ہو سکتے ہیں اور اگر وہ عیب باقی رہیں تو ان کی واپسی کا حق ثابت رہتا ہے اور اگر وہ ختم ہو جائیں تو اس کی واپسی کا حق ثابت نہیں ہوتا لہذا محض احتمال کی بنا پر اس کیلئے واپسی کا حق ثابت نہ ہوگا، لہذا مشتری کے ہاں بھی ان کا ثابت ہونا ضروری ہوگا تاکہ یہ پتہ چل سکے کہ وہ عیب ابھی تک موجود ہیں یا نہیں؟ رہا کہنے والے کا یہ کہنا کہ جنون (دیوانہ پن) اگر کسی کو لاحق ہو جائے تو وہ ختم نہیں ہوتا، درست نہیں ہے اس لئے کہ بعض اوقات جنون میں اتفاق ہو جاتا ہے اور اس کا جنون دور ہو جاتا ہے، اس طرح کہ وہ دوبارہ لوٹ کر نہیں آتا تو جب تک مشتری نے ہاں یہ عیب نہ پایا جائے اس کا باقی رہنا معلوم نہ ہوگا جیسے کہ دوسری اقسام میں یہی حکم ہے۔ البتہ جنون اور دوسری قیوں اقسام میں ایک اور پہلو سے فرق ہے: وہ اس طرح کہ وہاں حالت کا ایک ہونا شرط ہے تاکہ واپسی کا حق ثابت ہو سکے، کیونکہ اس کا پایا جانا بائع اور مشتری کے پاس بچپن کی حالت میں یا بڑی عمر میں پایا جائے، حتیٰ کہ اگر وہ بھاگ گیا یا اس نے چوری کی یا اس نے بائع کے پاس بستر میں پیشاب کیا جب وہ بچہ مگر سمجھ دار تھا، پھر وہ بلوغت کے بعد مشتری کے قبضہ میں آیا تو اس کیلئے واپسی کا حق ثابت ہوگا اور جنون میں حالت کا ایک ہونا شرط نہیں ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ تینوں عیوب میں حالت کا مختلف ہونا جب کے اختلاف کو واجب کرتا ہے، اس لئے کہ بچپن میں بستر پر پیشاب کرنے کا سبب مٹانے کی کمزوری ہے اور بڑی عمر میں اس کا سبب باطن میں کمزوری (ہوا) ہے اور بچپن میں چوری اور گھر سے بھاگنے کا سبب جہالت اور نمیبیر و تمذیب کی کمی ہے اور بڑی عمر میں ان بیماریوں کی وجہ شرارت اور طبیعت کا خستہ ہے اور سبب کا مختلف ہونا حکم کے اختلاف کو ثابت کرتا ہے۔ اس طرح مشتری کے پاس بلوغ کے بعد جو عیب پیدا ہوا ہے وہ بچپن کے عیب سے مختلف ہے لہذا یہ نیا پیدا ہونے والا عیب ہے، جو اسے اس عیب کی بنا پر واپس کرنے سے مانع ہوگا۔ بخلاف جنون کے، اس لئے کہ دونوں حالتوں میں اس کا جب ایک ہے اور وہ اس کی عقل یعنی اس کے دماغ میں فتنہ کا موجود ہونا ہے لہذا یہ بچپن میں ہو مرض ہو، تھا، بڑی عمر میں بھی ہمیشہ وہی سبب ہوگا واللہ عزوجل اعلم۔

یاد رہے کہ امام محمدؒ کا یہ قول کتاب الحوں میں ہے اس سے مراد ہمیشہ لاحق رہنے والا عیب ہے نہ

کہ وہ جو ان لوگوں نے کہا ہے، واللہ عزوجل الموفق۔

(۴) بھاگنے، چوری کرنے اور بستر میں بچے کے پیشاب کرنے کی صورت میں بچے کا عقل مند ہونا: حتیٰ کہ اگر وہ بھاگ گیا یا اس نے چوری کی یا اس نے بائع کے پاس بستر میں پیشاب کر دیا، جبکہ وہ بے سمجھ بچہ تھا پھر وہ مشتری کے پاس آیا اور یہ عیب پائے گئے یا تب بھی وہ ایسا ہی تھا تو اس کیلئے واپسی کا حق ثابت نہ ہوگا اور اگر اس نے ایسا بائع کے پاس کیا جبکہ وہ بے سمجھ بچہ تھا اور پھر بائع کے پاس سمجھ دار ہو جانے کے بعد اس میں یہ عیب پایا گیا تو تب واپسی کا حق نہ ہوگا کیونکہ بائع کے پاس جو عادت تھی وہ اس کا عیب نہ تھا عیب کیلئے اس کے قبضہ میں اس کا پیدا ہونا ضروری ہے۔

(۵) مذکورہ تینوں عیوب میں حالت کا ایک ہونا: اگر حالت مختلف ہو گئی تو اس کو واپسی کا حق نہ ہوگا لہذا اگر وہ بھاگ گیا یا اس نے چوری کی یا اس نے بائع کے پاس بستر پر پیشاب کیا اور وہ اس وقت بے سمجھ بچہ تھا، پھر اس میں یہ عیب بلوغت کے بعد پایا گیا تو تب واپسی کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ حالت کا اختلاف عیب کے سبب کے اختلاف کی دلیل ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور عیب کے سبب کا مختلف ہونا عیب کے مختلف ہونے کو ثابت کرتا ہے، لہذا بلوغت کے بعد جو عیب پیدا ہوا ہے وہ نیا عیب ہے، واللہ اعلم۔

(۶) عقد اور قبضہ کے وقت مشتری کا اس عیب سے ناواقف ہونا: لہذا اگر وہ دونوں اوقات میں سے کسی ایک کے وقت اس عیب سے واقف ہو تو اس کیلئے خیار عیب ثابت نہ ہوگا، اس لئے کہ اس عیب کے معلوم ہونے کے باوجود اس کی خریداری کا اقدام کرنا دلاتا اس کی رضامندی کی دلیل ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب عقد کے وقت اسے علم نہ ہو اور اس کے بعد قبضہ سے قبل اسے اس کا علم ہو جائے اس لئے کہ صفقہ (عقد) کا مکمل ہونا اس پر قبضہ کے متعلق ہے، لہذا قبضہ کے وقت اس کا علم ہونا عقد کے وقت اس کا علم ہونے کی طرح ہے۔

(۷) بیع میں ہمارے نزدیک عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کا نہ ہونا: حتیٰ کہ اگر اس نے یہ شرط رکھ دی تو مشتری کیلئے خیار نہ ہوگا، اس لئے کہ ہمارے نزدیک عیب سے بری ہونے کی شرط درست ہوتی ہے تو جب اس نے اس کو بری کر دیا تو اس نے اس سے اپنا حق ساقط کر دیا، لہذا اس کا ساقط کرنا درست ہے اور ضرورۃً وہ حق ساقط ہو جائے گا۔

بیع کو عیب سے بری کرنا:

پھر بری الذمہ ہونے کی شرط کے ساتھ بیع پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

- (۱): عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کا جواز
- (ب): ایسی شرط کے تحت کون کون سے عیب داخل ہوتے ہیں۔ تفصیل حسب ذیل ہے۔

(ا) عیب سے بری الذمہ ہونے کی شرط کا جواز:

اس عنوان پر بحث ازیں قبل ہو چکی ہے۔

(ب) عیوب کی تفصیل:

یہاں ضرورت اس بات کی ہے کہ اس شرط کے تحت جو عیوب داخل ہوتے ہیں ان کا ذکر کیا جائے تو اس بارے میں ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ عیب سے بری الذمہ کرنا یا تو عام ہوگا۔ اس طرح کہ اس نے کہا ”میں نے اس شرط پر یہ شے فروخت کی کہ میں تمام عیوب سے بری ہوں“ یا اس نے کہا ہر قسم کے عیب سے اور یا پھر یہ کہ وہ خاص ہو، مثلاً اس نے کہا ”فلاں عیب سے“ یا اور اس نے اس کا نام لیا۔ ان میں سے ہر ایک صورت تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو اس نے ایسے عیب کے ساتھ بری الذمہ ہونے کی قید لگائی ہوگی جو حالت عقد کے وقت اس کے ساتھ قائم ہو اور یا اس نے اس کو مطلق چھوڑا ہوگا اور یا پھر اس نے اس کو آئندہ زمانے میں پیدا ہونے والے عیب کی طرف منسوب کیا ہوگا۔

اگر تو اس نے اس کو ایسے عیب کے ساتھ مقید کیا جو عقد کے وقت موجود ہو تو یہ شرط عقد کے بعد قبضہ سے قبل پیدا ہونے والے عیب کو بغیر اختلاف کے شامل نہ ہوگی، خواہ یہ برات عام ہو، جیسے کہ اس نے کہا میں نے اس میں موجود ہر عیب سے بری کیا یا خاص ہو جیسے کہ اس نے کہا میں نے تجھے اس میں موجود فلاں عیب سے بری الذمہ کیا، اس لئے کہ کسی صفت کے ساتھ موصوف لفظ اس صفت کے تحت شامل نہ ہونے والے مفہوم کو شامل نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے اپنے الفاظ کو مطلق رکھا تو اس میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک عقد کے وقت موجود اور بعد میں پیدا ہونے والے دونوں طرح کے عیوب داخل ہو جائیں گے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس میں نیا پیدا ہونے والا عیب شامل نہ ہوگا۔ اور اسے اس کی بنا پر واپسی کا حق ہوگا اور یہی قول امام زکریاؒ کا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عیب سے بری الذمہ ہونا عیب کے پائے جانے کا متقاضی ہے، اس لئے کہ معدوم شے سے بری الذمہ کرنا ناممکن التصور ہے اور جو عیب بعد میں پیدا ہوا وہ عقد کے وقت موجود نہ تھا، لہذا وہ اس کی برات کے تحت داخل نہ ہوگا اور اگر وہ داخل بھی ہو تو وہ اس کے حدوث (پیدا ہونے) کی حالت کی نسبت سے ثابت ہوگا۔ جبکہ بری الذمہ کرنا اضافت اور نسبت کا احتمال نہیں رکھتا، اس لئے کہ اس میں تینک کے ”پائے جاتے ہیں“ اسی لئے وہ اس کے لوٹانے سے واپس ہو جاتا ہے، اسی لئے حادث عیب صراحۃً نسبت کے وقت اس میں داخل نہیں ہوتا اور بری الذمہ کرنا اضافت کا احتمال نہیں رکھتا تو مطلق ہونے کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ یہ عیب داخل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بری الذمہ کرنے والا ہمارے لئے پیدا ہونے والے عیب کو صراحت (نقص) اور دلالت دونوں کے ساتھ شامل ہوتا ہے۔ صراحت (نقص) کے ساتھ اس لئے کہ اس نے تمام عیوب سے اسے عام کیا ہے یا اس نے کسی خاص قسم کے عیب کے ساتھ صراحتاً مختص لیا ہے، لہذا عقد کے وقت موجود عیب سے اسے خاص کرنا یا مقید کرنا بغیر دلیل کے جائز نہیں ہے، رہا ”الآتا“ تو وہ اس طرح کہ اس شرط سے بائع کا مقصد واپسی کے راستے کو بند کرنا ہے اور اس کا راستہ نئے پیدا ہونے والے عیب کو داخل کرنے بغیر بند نہیں ہوتا۔ لہذا یہ عیب بھی اس میں ازروئے الدلت شامل اور داخل

ہوگا، جبکہ امام محمدؒ کے قول کہ یہ ایسی شے سے بری الذمہ کرنا ہے جو ثابت نہیں ہے، کے جواب کی عبارت دو طرح سے ہے۔ اولاً اس طرح کہ یہ بات درست نہیں ہے، بلکہ وہ اس کا ایک ثابت شدہ معاملہ سے بری الذمہ کرنا ہے لیکن ایسا ثابت شدہ معاملہ جو بطور تقدیر و فرض ثابت ہوتا ہے، اس کی تفصیل دو طرح سے بیان کی جاسکتی ہے: ایک یہ کہ قبضہ سے قبل پیدا ہونے والا عیب ایسے ہی ہوتا ہے جیسے کہ وہ عقد کے وقت موجود ہو، اسی لئے اس کے ساتھ اس کو واپس کرنے کا حق ثابت ہوتا ہے جیسے کہ وہ عقد کے وقت موجود ہو اور جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ قبضہ عقد ہی کا حکم ہے، لہذا یہ برات ایسے حق سے ہوئی جو تقدیری طور پر ثابت ہے اور دوم: اس طرح کہ واپسی کے حق کا سبب موجود ہے اور وہ بیع ہے۔ اس لئے کہ بیع معقود علیہ کی ایسی سپرداری کو واجب کرتی ہے جو ہر عیب سے صحیح و سالم ہو تو جب وہ سلامتی کی صفت کے ساتھ اس کی سپرداری سے عاجز ہو گیا تو اس کیلئے واپسی کا حق ثابت ہوگا تاکہ اس کو زرِ ثمن (قیمت) سوپی جاسکے۔ لہذا بیع کی سپرداری کا ہونا واپسی کے حق کے ثبوت کا سبب ہوگا اور بیع بیع کی سپرداری کے موجود ہونے کا سبب ہے، لہذا ان واسطوں کے ساتھ اس کی واپسی کے ثبوت کا حق سابق بیع کا ہی حکم ہے۔ اور بیع سبب ہے، لہذا یہ اس کے سبب کے پائے جانے کے بعد اس کی واپسی کے حق سے اس کا بری الذمہ کرنا ہے اس لئے زخم وغیرہ سے اس کا اسے بری الذمہ کرنا درست ہے، کیونکہ یہ زخم سرایت کرنے کا سبب ہے لہذا یہ اس کا ہر اس عیب سے بری الذمہ کرنا ہے جو زخم سے تقدیری طور پر ہوگا۔ اسی طرح منفعت کے حصول سے قبل اجرت سے اس کا بری الذمہ کرنا صحیح ہے اگرچہ وہ نفس عقد سے ہمارے نزدیک اجرت کا مالک نہیں ہوتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

ثانیاً یہ کہ یہ اس کا ایسے حق سے دوسرے کو بری الذمہ کرنا ہے جو ثابت نہیں ہے۔ البتہ اس کے سبب یعنی بیع کے پائے جانے کے بعد ثابت ہوتا ہے اور یہ بات درست ہے جیسے کہ کسی شخص کو زخم سے بری الذمہ کرنا یا کسی کو اجرت سے بری الذمہ کرنا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، بخلاف ہر حق سے بری الذمہ کرنے کے، کہ ایسا اظہارِ براءت بعد میں پیدا ہونے والے عیب کو شامل نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بعد میں پیدا ہونے والا عیب اپنی ذات اور اپنے سبب کے ساتھ اس وقت معدوم تھا، لہذا اگر اس کے بری الذمہ کرنے کے اس قول کو اس کی طرف پھیرا جائے تو یہ ایک ایسی شے سے بری الذمہ کرنا ہے جو بالکل ہی ثابت نہیں ہے، نہ تو حقیقت میں اور نہ تقدیری طور پر۔ اس لئے کہ حق کا سبب معدوم ہے لہذا اسے اس پر محمول نہ کیا جائے گا۔ اور ان کا یہ کہنا کہ اگر وہ نئے پیدا ہونے والے حق کو شامل ہو تو اس کا شرط کے ساتھ یا ممنوع وقت کی طرف اضافت کے ساتھ ہونا اس کی برات کو معلق کرنا درست نہیں، اس لئے کہ یہ تو اس حق سے اس کا بری کرنا ہے جو تقدیری طور پر برات کے وقت ثابت تھا، جیسا کہ ہم نے دونوں وجوہ سے اس کو بیان کیا، لہذا یہ نہ تو تعلیق ہوگی اور نہ ہی اضافت جس کی بنا پر ایسا کرنا صحیح ہوگا، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے اس کو کسی نئے پیدا ہونے والے عیب کی طرف منسوب کیا، جیسے اس نے کہا اس شرط پر کہ میں ہر اس عیب سے بری ہوں جو بیع کے بعد پیدا ہو تو ہمارے نزدیک اس شرط کے ساتھ بیع فاسد ہے، اس لئے کہ برات میں اضافت کا احتمال نہیں ہوتا کیونکہ اگرچہ یہ حق کا اسقاط ہے، لیکن اس میں تمیز کا مفہوم پایا

جاتا ہے، اسی لئے اس کی واپسی کی صورت میں اس کے واپس ہونے کا احتمال نہیں ہے اور نہ ہی اس میں ایسے حق کے اسقاط کا جو صراحۃً مستقبل کی طرف منسوب ہو احتمال ہے، جیسے کہ وہ کسی شرط کے ساتھ مطلق کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا، اس لئے کہ یہ ایسی بیع ہے جس میں فاسد شرط داخل ہوگئی ہے تو اس میں عیب کا فاسد ہونا ثابت ہوتا ہے۔

اور اگر کسی عیب کے متعلق دونوں میں اختلاف ہو گیا۔ بائع نے کہا وہ عقد کے وقت موجود تھا، لہذا وہ اس کی برات میں شامل ہے اور مشتری نے کہا نہیں بلکہ وہ تو نیا پیدا ہونے والا عیب ہے، لہذا وہ برات کے تحت دخل نہ ہوگا۔ پھر اگر تو برات مطلق ہو تو ایسی صورت میں امام ابو یوسفؒ کے قول پر اس کا حکم مفرع نہیں ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک بعد میں پیدا ہونے والا عیب مطلق برات کے تحت داخل ہے، جبکہ امام محمدؒ کے قول پر بائع کا قول قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا اور امام زقرؒ اور حسن بن زیادؒ کے نزدیک مشتری کا قول معتبر ہوگا۔ ان دونوں ائمہ کرامؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مشتری ہی اس کو بری کرنے والا ہے اس لئے برات اسی کی جانب سے مستفاد ہوتی ہے، جس کی بنا پر بری الذمہ کرنے کے متعلق اسی کا قول معتبر ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ برات عام ہے اور مشتری ہر قسم کے عیب سے عام برات کے بعد اس کی واپسی کا مدعی ہے اور بائع اس سے انکاری ہے، لہذا اسی کے قول کا اعتبار ہوگا جیسے کہ اگر اس نے اسے تمام عیوب سے بری الذمہ کیا۔ پھر اس نے اس کے قبضہ میں موجود کسی شے کا دعویٰ کیا اور وہ اس سے انکاری ہو تو اسی کا قول معتبر ہوتا ہے نہ کہ مشتری کا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اور اگر وہ کسی ایسے عیب کے ساتھ مقید ہو جو عقد کے وقت اس میں موجود تھا۔ پھر بائع اور مشتری میں اس طریقے پر اختلاف ہو گیا جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے تو مشتری کے قول کا اعتبار ہوگا۔ اس لئے کہ کسی خاص عیب کے ساتھ مشروط انکار برات عقد کے وقت موجود عیب کے سوا کسی کو شامل نہیں ہوتا، جبکہ مشتری دونوں اوقات میں سے قریب ترین وقت میں عیب کا مدعی ہے اور بائع دونوں میں سے دور تر وقت میں عیب کے ہونے کا دعویٰ دار ہے، لہذا ظاہر مشتری کے حق میں مؤید ہے، وجہ یہ ہے کہ عیب کا نہ ہونا اصل ہے اور اس کا پایا جانا مارضی ہے تو چونکہ عیب کی موجودگی کو قریب ترین وقت پر محمول کرنا اصل کے زیادہ نزدیک تر ہے اور مشتری اس کا مدعی ہے اسی لئے اسی کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر اس نے کوئی غلام خریدا پھر اس نے کسی شخص سے فروخت کرنے لیتے، اس کا بھاؤ کیا۔ مشتری نے کہا تو اس کو خریدا۔ اس لئے کہ اس میں کوئی عیب نہیں مگر دونوں کے مابین بیع نہ ہو سکی۔ بعد ازاں مشتری نے اس میں کوئی عیب پایا اور اس بات پر اس نے ثبوت پیش کر دیا کہ یہ عیب بائع کے پاس موجود تھا، تو بائع نے اس سے کہا تو نے فلاں شخص کے سامنے اقرار کیا تھا کہ اس میں کوئی عیب نہیں ہے، لہذا تیرے گواہوں نے بیعت بولا ہے تو اس کا یہ کہنا اس کے واپسی کے حق کو باطل نہیں کرتا۔ اور اس کو اس کی واپسی کا حق حاصل رہے گا، اس لئے کہ عرف عام میں اس طرح کی بات حقیقت کے طور پر نہیں لی جاتی، اس کا مقصد تو محض اپنا مال فروخت کرنا ہوتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس نے غلط بیانی سے کام لیا ہے۔ لہذا اس نے تمام عیوب کی نفی کی ہے، حالانکہ ہر شے کسی نہ کسی عیب سے خالی نہیں ہوتی، لہذا اس کا یہ قول قاطعاً عدم ہوگا اور ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس بار سے میں کوئی بات نہ کی ہو۔ اور اگر اس

نے کسی خاص قسم کے عیب کی تعیین کی، جیسے اس نے کہا ”تو اسے خرید لے اس لئے کہ اس میں فلاں عیب نہیں ہے“ پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا اور اس نے اس کو واپس کرنے کا ارادہ کیا۔ پھر اگر تو وہ عیب اس کے علاوہ ہو جس کا اس نے دوسرے شخص کے سامنے تعیین کے ساتھ ذکر کیا تھا تو اس کو اس کی بنا پر واپس کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ اس کی طرف سے اس عیب کے متعلق کوئی اقرار نہیں پایا گیا۔ اور اگر وہی عیب ہو جس کی اس نے تعیین کے ساتھ نفی کی تھی تو پھر دیکھا جائے گا اگر تو اس جیسا عیب اس مدت میں پیدا ہو سکتا ہو تو اس کو واپس کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس طرح کی گفتگو سے عرف عام میں حقیقت بیانی سمجھی جاتی ہے نہ کہ سامان کا فروخت کرنا، لہذا اس کا بعد کا دعویٰ پہلی گفتگو سے متصادم ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ انسان کسی معین عیب سے عاری ہو سکتا ہے لہذا اس کی غلط بیانی کی بنا پر اس کی تعیین نہ ہوگی اور اگر وہ عیب ایسا ہو کہ اس مدت میں ویسا عیب پیدا نہ ہو سکتا ہو تو اس کو اس شے کی واپس کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ ہمیں حقیقی طور پر اس کی غلط بیانی کا یقین ہو گیا ہے، لہذا اس کا سابقہ کلام کالعدم ہو جائے گا۔

اور اگر اس نے اسے کسی ایک عیب سے، جیسے زخم کے ہونے سے یا پھوڑے یا پھنسی سے اظہار براءت کیا پھر اس نے اس میں دو زخم یا دو پھوڑے پھنسیاں پائیں تو امام ابو یوسفؒ کے قول پر بائع کو اختیار ہوگا کہ وہ ان میں سے جس سے چاہے خود کو بری قرار دے۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ خیار مشتری کو ہوگا اور اسی کی مرضی معتبر ہوگی کہ وہ ان میں سے جس کے عوض چاہے اسے واپس کر دے۔ اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب واپس سے مانع اسباب کی بنا پر اس کا واپس کرنا ممکن نہ رہے، جیسے کہ طبع کی ہلاکت یا مشتری کے ہاتھ میں کوئی اور عیب پیدا ہو جانے یا اسی طرح کا کوئی اور سبب پیدا ہو جانے سے وہ واپس یا نقصان کی مقدار میں رجوع سے مانع ہو، لیکن جب اس کی واپس ممکن ہو تو اس اختلاف کا ثمرہ ظاہر نہ ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بری کرنا مشتری کی جانب سے حاصل ہوتا ہے اور یہ احتمال اسی کی جانب سے پیدا ہوا ہے اس طرح کہ اس نے اس سے اظہار براءت کو ایک غیر معینہ زخم کی طرف منسوب کیا ہے اور جب اس کے بیان میں اجمال ہو تو اس کی تفصیل کا حق بھی اسی کو ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بری الذمہ کرنا اگرچہ مشتری کی جانب سے ہی حاصل ہوتا ہے، لیکن واپس کا نفع بھی بائع کی طرف لوٹتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے گویا مشتری نے تعیین کا اسی کو حق دیا ہو، لہذا خیار اسی کو ہوگا۔

اور اگر اس نے اس کو ہر بیماری (داء) سے بری الذمہ کیا، تو الحسن نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کی ہے کہ یہ اندر (باطن) کی ہر بیماری پر محمول ہوگا، اس لئے کہ ظاہری بیماری کو مرض کہا جاتا ہے ”داء“ نہیں۔ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس سے مراد ہر ظاہری اور باطنی بیماری ہوگی۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک کو داء (بیماری) ہی کہا جاتا ہے۔ اور اگر اس نے اس کو ہر غالیہ (دھوکے والی عادتوں) سے بری الذمہ کیا تو اس سے مراد چوری، بھگواپن، اور فسق و فجور اور ہر وہ عادت ہوگی جسے تاجروں کے ہاں عیب سمجھا جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے یہی روایت ہے اس لئے کہ غافلہ سے مراد جنایت ہے اور یہ وہ لفظ ہے جو غلاموں کی ذمہ داری (عمدہ) تحریر کرتے وقت لکھا جاتا ہے جیسا کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ لفظ داء (بیماری) کے ساتھ اس وقت لکھا تھا جب آپ نے ایک غلام یا باندی خرید فرمائی تھی۔ ”یہ وہ ہے جو محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ

و سلم نے القذ بن خالد بن حوذہ سے خریدی ہے غلام ہو یا باندی۔ نہ تو اس میں کوئی بیماری ہے اور نہ ہی دھوکہ اور یہ ایک مسلمان کی دوسرے مسلمان سے بیع ہے " واللہ اعلم۔

ب۔ عیب ثابت کرنے کا طریقہ

رہا عیب ثابت کرنے کا طریقہ تو اس پر مطلع ہونا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ عیب کی اقسام کا پتہ نہ چل جائے اس لئے کہ عیب کے مختلف ہو جانے سے اس کے اثبات کا طریقہ بھی مختلف ہو جاتا ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ عیب یا تو ظاہری ہوگا جس پر ہر انسان مطلع ہو سکتا ہو جیسے کسی انگلی کا زائد اور کم ہونا۔ دانت کا ٹیڑھا یا ٹوٹا ہوا ہونا، آنکھ کی سفیدی، کانپن، اور زخم اور کسی ہڈی کا ٹوٹا ہوا ہونا وغیرہ اور یا وہ عیب مخفی ہوگا جس پر خاص لوگ ہی مطلع ہو سکتے ہوں، جیسے کہ طبیب اور بیطار وغیرہ یا پھر وہ ایسا عیب ہوگا جس پر صرف عورتیں ہی مطلع ہو سکتی ہوں، جیسے کہ باندی کی شرمگاہ یا اس کے قابل ستر والے حصے پر کوئی عیب ہو اور یا پھر وہ ایسا زخم ہو جس پر عورتیں بھی مطلع نہ ہو سکتی ہوں جیسے کہ وہ زخم شرمگاہ کے اندرونی حصہ میں ہو اور یا پھر وہ ایسا عیب ہو جس سے خرید کردہ باندی ہی واقف ہو، جیسے حیض کا بند ہونا، یا استحاضہ وغیرہ۔ اور یا اس کا پتہ تجربہ اور امتحان سے چلتا ہو، جیسے غلام کا بھگوڑا پن یا چوری یا بستر پر پیشاب کرنا اور اس کا جنون وغیرہ اور پھر مشتری یا تو ان عیوب کی فی الحال موجودگی کو ثابت کرنا چاہتا ہوگا اور یا پھر بائع کے ہاں بیع اور قبضہ کے وقت سے اس کی موجودگی ثابت کرنے کا خواہشمند ہوگا۔ اگر تو اس عیب کی فی الوقت موجودگی ثابت کرنا چاہتا ہو پھر اگر تو وہ عیب ایسا ہو جو دیکھنے اور محسوس کرنے سے معلوم ہو سکتا ہو تو ایسی صورت میں ایسا عیب قاضی یا اس کے نمائندے کے ایک نظر دیکھ لینے سے ثابت ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ ظاہر شے (عیان) کو بیان کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ عیب ایسا ہو جس پر حکیم اور اطباء ہی مطلع ہو سکتے ہیں۔ تو ایسی صورت میں ان کے بیان سے ہی وہ عیب ثابت ہو جائے گا جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فاسئلواہل الذکر ان کنتم لا تعلمون (۱) پس دریافت کرو تم اہل علم سے اگر تم کو اس کا علم نہیں ہے۔ (الحل)

اور یہ لوگ اس باب میں اہل علم ہیں لہذا ان سے پوچھا جائے گا۔ پھر کیا اس صورت میں تعداد ضروری ہے؟ الکنی نے اپنی مختصر میں لکھا ہے کہ ضروری ہے اور ایسے دو افراد کی گواہی کے بغیر یہ عیب ثابت نہ ہوگا جو شہادت لے اہل ہوں اور القاضی الامسبحانی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں بھی یہی لکھا ہے۔ میرے شیخ علاؤ الدین محمد بن احمد السمرقندی نے اپنی تصنیف میں لکھا ہے کہ ایسا کرنا شرط نہیں ہے اور ایک مال فسخ کے قول سے یہ عیب ثابت ہو جائے گا۔ شیخ و امام ابوالمعین نے بھی اپنی تصانیف میں سے ابو حالبہ میں یہی لکھا ہے۔ اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اس گواہی کے ساتھ عدالتی فیصلہ متعلق نہیں ہوتا اس لئے کہ صرف عدالتی چارہ ہوئی کا حق اسے ملتا ہے لہذا اس کیلئے تعداد شرط نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شہادت میں تعداد لی شرط کا ہمیں ایک ایسی نص سے پتہ چلا ہے جو قیاس سے بالاتر ہے اس لئے کہ مسلمان کی ذمہ داری جماعت کی نسبت بیچ کا رہنماں تعداد پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ وہ تو اس کی امت سے ثابت ہوتا ہے۔ ماسوا

اس کے کہ شریعت میں اس کا ذکر شرعی حکم کے طور پر وارد ہوا ہے، لہذا اسے اسی کی جگہ پر محدود کر دیا جائے گا اور یہ وہ جگہ ہے جس سے عدالتی فیصلے کا تعلق ہوتا ہے جبکہ یہ ایک ایسی شہادت ہے جس کے ساتھ عدالتی فیصلہ متعلق نہیں ہے، لہذا یہ صورت اصل قیاس پر باقی رہے گی۔ سابقہ قول کی دلیل عمومی نصوص ہیں، جو شہادت کیلئے تعداد کے شرط ہونے پر دلالت کرتی ہیں اور ان کی حکمت وہ ہے جس کا ہم نے کتاب الشہادات میں ذکر کیا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ اس گواہی سے اگرچہ عدالتی فیصلہ متعلق نہیں ہے، لیکن وہ قضاء کی ضروریات میں سے ہے۔ اس لئے کہ اس کے بغیر عدالتی فیصلے کا ہونا ممکن نہیں۔ کیا تو نہیں جانتا کہ جب تک اس عیب کا بائع اور مشتری کے ہاں ہونا ثابت نہ ہو قاضی اس کی واپسی کا فیصلہ نہیں کرے گا، لہذا یہ مسئلہ قضاء (عدالتی فیصلے) کی ضروریات میں سے ہے جس کی بنا پر اس میں تعداد شرط ہوگی جیسے کہ بائع کے ہاں عیب کی موجودگی کو ثابت کرنے کیلئے تعداد شرط ہے۔

اور اگر وہ عیب ایسا ہو جس پر عورتیں ہی مطلع ہو سکتی ہوں تو قاضی اس کے متعلق اسے عورتوں کو دکھائے گا اس لئے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

فاسئلواہل الذکر ان کنتم لا تعلمون پس تم اہل علم سے پوچھ لو اگر تم نہیں جانتے۔
(النحل)

اور عورتیں ایسے مسائل میں جن کا مردوں کو علم نہ ہو سکتا ہو اہل ذکر ہیں اور ان میں تعداد شرط نہیں ہے، بلکہ ایک عورت کی گواہی بھی کافی ہے اور دو کا ہونا احتیاطی ہے۔ اس لئے کہ ایک عورت کا قول ایسے مسائل میں جن پر مرد مطلع نہ ہو سکتے ہوں شرعاً حجت ہے جیسے کہ نسب کے اثبات میں دایہ کا قول، لیکن اس کا عادل ہونا ضروری ہے۔ اس لئے کہ اس سے سچ کی جانب جھوٹ کی جانب سے رائج ہوگی۔ اور یہ عیب محض مشتری کے قول سے ثابت نہ ہوگا۔ اگرچہ وہ اس پر مطلع ہو، اس لئے کہ عیب دالی جگہ کا دیکھنا اس کیلئے مباح ہے، کیونکہ اس بارے میں اس پر تہمت لگائی جاسکتی ہے، لیکن عورتوں پر تہمت نہیں ہو سکتی۔ اور دیکھنے کی اجازت حالت ضرورت میں عورتوں کیلئے ثابت ہے، جیسا کہ ہم نے کتاب الاستحسان میں اس کا ذکر کیا ہے۔ لہذا یہ عیب ایسے عیوب سے ملحق ہوگا جس پر عورتوں کے سوا کوئی اور مطلع نہیں ہو سکتا جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر وہ عیب ایسا ہو کہ جس کا خود خریدی ہوئی باندی ہی کو پتہ ہو تو وہ عیب صرف اس کے قول سے ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ وہ متہم ہے اور اگر وہ عیب شرمگاہ کے اندرونی حصہ میں ہو تو اس سے مطلع ہونے کا کوئی طریقہ نہیں، لہذا ان دونوں انواع میں عیب کے اثبات کا طریقہ بائع سے اللہ تعالیٰ کی قسم لینا ہے کہ یہ عیب اس میں اس کے پاس نہیں تھا۔

رہا بھگوڑے پن، چوری، بستر میں پیشاب کرنے اور جنون (دیوانگی) وغیرہ کے عیوب کے اثبات کا مسئلہ تو یہ عیوب دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے بغیر ثابت نہ ہوں گے اس لئے کہ یہ ایک ایسی بات ہے جس پر خبر کے ذریعے ہی مطلع ہوا جاسکتا ہے اور یہاں تعداد کو نظر انداز کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، لہذا اس کیلئے تعداد کا ہونا ضروری ہوگا، جیسے کہ دوسری گواہیوں میں تعداد ضروری ہے۔ پھر اگر مشتری نے ان

چاروں عیوب کے فی الوقت اثبات کیلئے کوئی گواہی پیش نہ کی تو کیا بائع سے ثبوت لیا جائے گا؟ الاصل میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے اور الجامع میں ہے کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے قول کے مطابق اس سے حلف لیا جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کے بارے میں سکوت ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ائمہ کرام میں اختلاف کے بغیر اس سے حلف لیا جائے گا اور صاحبینؒ کے قول پر نص (صراحت) کا ہونا اس بات کی دلیل نہیں کہ امام ابو حنیفہؒ ان کے مخالف ہیں اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں ان کے درمیان اختلاف ہے۔ یہ قول النواور میں ہے اور امام طحاویؒ نے فرمایا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے قسم نہ لی جائے گی اور صاحبینؒ کے نزدیک اس سے قسم لی جائے گی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مشتری اس کو ثابت کرنے کا دعوے دار ہے مگر محض اس کے کہنے سے عیب کا اثبات ممکن نہیں ہے اور اس کے اثبات کا طریقہ ثبوت پیش کرنا یا بائع کا قسم دینے سے انکار (نکول) ہے تو جب اس نے اس کیلئے کوئی گواہی پیش نہ کی تو اس سے قسم لی جائے تاکہ اگر بائع نے انکار کیا تو اس پر عیب ثابت ہو جائے گا۔ اسی لئے اس سے حلف لیا جائے گا اسی لئے جب مشتری کے پاس عیب کے ثابت کرنے پر دلیل نہ ہو تو بائع سے حلف لیا جاتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ قسم لینا بائع کے دعویٰ کے بعد ہوتا ہے اور بائع پر اس کا دعویٰ اس وقت تک ثابت نہیں ہو سکتا جب تک وہ عیب اس کے ہاں ثابت نہ ہو اور یہاں دعویٰ ثابت ہی نہیں ہوا تو چونکہ بائع پر اس کا دعویٰ ثابت نہیں ہوا لہذا اس سے قسم نہ لی جائے گی اور صاحبینؒ کا یہ کہنا کہ اس کے ثابت کرنے کا طریقہ اس کا قسم دینے سے انکار ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس کا انکار کرنا قسم طلب کرنے کے بعد ہوگا اور دعویٰ کا نہ ہونا قسم طلب کرنے سے مانع ہے اس لئے کہ ان عیوب میں بائع سے قسم لینا محض اس کے علم پر ہے نہ کہ اس کے یقین پر وہ اس طرح کہ خدا کی قسم اسے معلوم نہیں کہ غلام مشتری کے ہاں نہ بھاگا اور نہ اس نے چوری کی اور نہ اس نے بستر پر پیشاب کیا اور نہ اس کو جنون ہے اور اس سے وہ یقین پر حلف نہ اٹھائے گا۔ اس لئے کہ اس نے ایک ایسے فعل پر قسم کھائی ہے جو اس کا فعل نہیں ہے اور جو کسی ایسے فعل پر قسم کھائے جو اس کا فعل نہ ہو وہ اپنے علم کے مطابق قسم کھاتا ہے اس لئے کہ جو اس کا فعل نہ ہو اسے اس کا یقینی علم نہیں ہو سکتا اور جس نے اپنے ذاتی فعل پر قسم کھائی تو وہ اس کے حتمی ہونے پر حلف اٹھائے گا۔ اس کی اصل ثانوی خبر ہے۔ پھر اگر اس نے قسم کھائی تو مشتری کے ہاں وہ عیب ثابت نہ ہوگا اور اگر اس نے قسم کھائے سے انکار کیا تو اس کے ہاں وہ عیب ثابت ہو جائے گا لہذا اسے اس کے پاس اس کی موجودگی کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی اور جب اس نے بائع کے ہاں عیب کے اثبات کا ارادہ کیا تو دیکھا جائے اگر تو وہ عیب ایسا ہو کہ بد فوری طور پر پیدا نہ ہو سکتا ہو جیسے کہ زائد انگلی وغیرہ یا اس مدت میں اس کے پیدا ہونے کا احتمال نہ ہو جیسے کہ ٹیڑھا دانت وغیرہ تو مشتری کے ہاں اس کے موجود ہونے سے بائع کے ہاں اس کی موجودگی ثابت ہو جائے گی۔ اس لئے کہ جب اس میں فوری پیدا ہونے کا احتمال نہیں ہے یا اس مدت میں اس جیسا عیب پیدا ہونے کا امکان نہیں ہے تو ہمیں بائع کے ہاں اس عیب کی موجودگی کا یقین ہو جائے گا اور اگر وہ عیب ایسا ہو کہ اس مدت میں ویسا عیب پیدا ہو سکتا ہو تو ایسی صورت میں محض مشتری کے ہاں اس کی موجودگی بائع کے پاس موجودگی کیلئے کافی نہ ہوگی بلکہ بائع کے پاس اس کی موجودگی کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی۔ اس لئے کہ جب

اس مدت میں اس جیسے عیب کے پیدا ہونے کا احتمال ہو تو اس سے یہ امکان ہے کہ یہ عیب بائع کے پاس پیدا نہ ہوا ہو بلکہ وہ مشتری کے پاس جا کر پیدا ہوا ہو، لہذا اس احتمال کے ساتھ اس کیلئے واپسی کا حق ثابت نہ ہوگا۔ لہذا بائع کے پاس اس کی موجودگی ثابت کرنے کیلئے ثبوت کی ضرورت ہوگی جس سے مراد دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ہے، خواہ وہ دونوں طیب ہوں یا نہ ہوں۔ یہاں تعداد کی شرط اس لئے ہے کیونکہ یہ ایک ایسی شہادت ہے جس کے ذریعے اس کے فریق مخالف کے خلاف فیصلہ کیا جاتا ہے۔ لہذا ان تمام شہادتوں کی طرح جن کی بنیاد پر مخالفین کے خلاف فیصلہ کیا جاتا ہے یہاں بھی تعداد شرط ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ ان مسائل میں جن میں عورتوں کے سوا کوئی مطلع نہیں ہو سکتا مشتری کے پاس عیب کا ہونا بطور ثبوت کافی ہوگا اور بائع کے ہاں اس کی موجودگی پر ثبوت ضروری نہ ہوگا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ اس باب میں عورتوں کا بیان ضرورۃً "حجت ہے اور ضرورت مشتری کے پاس ثبوت کیلئے اس کو قبول کرنے میں ہے تاکہ اس پر عدالتی چارہ جوئی (خصومت) متوجہ ہو سکے۔ اور اس مقصد کیلئے بائع کے ہاں اس کے اثبات کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے بعد اس عیب کے پیدا ہونے کا احتمال موجود ہے، لہذا ان دونوں گواہوں کا قول عدالتی چارہ جوئی کیلئے قبول کیا جائے گا، نہ کہ بائع کے پاس اس شے کی واپسی کیلئے، اور اگر بائع کے پاس ایسا ثبوت موجود ہو جو اس عیب کے بعد میں پیدا ہونے پر دلالت کرتا ہو، تو قاضی اس سے کہے گا کہ کیا تیرے پاس یہ عیب موجود تھا؟ اگر تو اس نے کہا ہاں تو اس شے کو اسے واپس کر دیا جائے گا ماسوا اس کے کہ وہ مشتری کی رضامندی یا اپنی برات کا دعویٰ کرے۔ اور اگر اس نے کہا نہیں، تو اس صورت میں اسی کا قول معتبر ہوگا ماسوا اس کے کہ مشتری اس کے خلاف کوئی ثبوت پیش کر دے، اس لئے کہ مشتری اس پر واپسی کے حق کا دعویٰ دار ہے، جبکہ وہ اس سے انکاری ہے۔ پھر اگر مشتری نے اس پر دلیل پیش کر دی تو وہ بائع کے پاس اسے واپس کر دے گا ماسوا اس کے کہ بائع اس کو دے چکے یا اس سے اظہار برات کا دعویٰ کرے اور اس پر ثبوت پیش کر دے تو اس سے مشتری کا دعویٰ ختم ہو جائے گا اور اگر اس کے پاس ثبوت نہ ہو اور مشتری نے بائع سے قسم کا مطالبہ کیا تو قاضی مشتری سے اللہ سبحانہ کے نام پر قسم لے گا کہ وہ اس عیب پر راضی تھا اور نہ ہی اس نے اسے بری الذمہ کیا اور نہ ہی اس نے جب سے اسے دیکھا ہے اس کو بیع کیلئے پیش کیا ہے اور اگر بائع مشتری کی رضامندی یا اظہار برات کے ساتھ اس شے کو دینے کا دعویٰ نہ کرے تو قاضی اس عقد کے فسخ کا فیصلہ کر دے گا اور مشتری سے اس میں عیب پر راضی ہونے اور اس سے بری الذمہ کرنے اور بیع کیلئے کسی دوسرے پر پیش کرنے نہ پر قسم نہ لے گا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اسے اس وقت تک فسخ نہ کرے جب تک اس سے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے نام پر قسم نہ لے لے کہ وہ اس عیب پر راضی تھا اور نہ ہی اس نے اس سے اس کو بری کیا ہے اور نہ اس کو بیع کیلئے پیش کیا ہے، جب سے اسے عیب کا علم ہوا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ ہے کہ اگر قاضی نے قسم لینے سے قبل اس کے فسخ کا فیصلہ کیا تو ممکن ہے کہ بائع مشتری پر فسخ کے فیصلے کے بعد، اس کی رضامندی یا اظہار برات کے ساتھ اسے دینے کا دعویٰ کرے۔ جس سے عدالتی فیصلہ منسوخ ہو جائے، لہذا مذکورہ فیصلے سے قبل اس سے قسم لینا فیصلے کو ختم ہونے سے بچانے کیلئے ہے جو ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بائع نے جب مشتری سے قسم کا مطالبہ نہیں کیا تو فریق مخالف کے مطالبے

کے بغیر قاضی کا قسم لینا عدالتی چارہ جوئی (خصوصیت) کا انشاء ہے، حالانکہ قاضی تو خصوصیت ختم کرنے کیلئے ہے نہ کہ اس کے انشاء (پیدا کرنے) کیلئے اور امام ابو یوسفؒ کے قول کہ اس میں قاضی کے عدالتی فیصلے کو ختم ہونے سے بچانا ہے تو ہم جواباً کہتے ہیں کہ فیصلے کا بچانا اس کے بغیر بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے کہ ظاہر بات یہ ہے کہ بائع کو مشتری کی رضامندی کا علم نہ تھا، اس لئے کہ اگر اسے علم ہوتا تو وہ جوابی دعویٰ کرتا اور دلیل پیش کئے جانے پر خاموش نہ رہتا، جو اس بات کا ثبوت ہے کہ مشتری کی رضامندی کا اظہار نہیں ہوا تھا، لہذا وہ اس کے بعد رضامندی سے دینے کا دعویٰ نہ کرے گا۔ اور اگر مشتری نے بائع کے پاس اس عیب کی موجودگی ثابت کرنے کیلئے کوئی ثبوت پیش نہ کیا اور مشتری نے بائع سے قسم کا مطالبہ کیا تو مذکورہ چاروں عیوب کے علاوہ وہ اللہ تعالیٰ کے نام پر اپنے یقینی علم کی قسم کھائے گا کہ ”جب میں نے اس کو فروخت کیا اور اس کے سپرد کیا تو اس میں کوئی عیب نہ تھا“ اور قسم میں بیع اور سپرداری دونوں کا اکٹھے ذکر اس لئے کیا گیا ہے کہ بیع پر اکتفا کرنے سے مشتری کا حق بعض صورتوں میں باطل ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ممکن ہے کہ عیب بیع کے بعد مگر سپرداری سے قبل پیدا ہو گیا ہو جس کی بنا پر اس کا حق باطل ہو جائے گا، تو احتیاط دونوں کو جمع کرنے میں ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ اس میں کوئی احتیاط نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر اس نے اس طریقے پر حلف اٹھالیا تو ممکن ہے کہ بیع کے بعد مگر سپرداری سے قبل کوئی عیب پیدا ہو گیا ہو تو بائع اپنی قسم میں سچا ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے حانث ہونے کی شرط بیع اور سپرداری دونوں کے وقت عیب کی موجودگی ہے لہذا دونوں میں سے ایک کے وقت اس کی موجودگی سے وہ حانث نہ ہوگا، جس سے مشتری کا حق باطل ہو جائے گا۔ لہذا احتیاط اسی میں ہے کہ اس سے حاصل دعویٰ پر قسم لی جائے کہ ”اللہ سبحانہ کی قسم اس عیب کی بنا پر جس کا اس نے ذکر کیا ہے اسے اس کی واپسی کا حق نہیں ہے۔“ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے کہ ”جب میں نے اسے سپرد کیا تھا تو اس میں وہ عیب موجود نہ تھا جس کا وہ مدعی ہے اور یہ کہ وہ شے صحیح تھی۔“ اس لئے کہ اس قسم میں بیع کے وقت موجود عیب اور سپرداری کے وقت پیدا شدہ دونوں عیب داخل ہو جاتے ہیں اور اس سے اس کے یقینی علم پر قسم اس لئے نہیں لی جاتی کہ اس نے اپنے فعل پر قسم کھائی ہے اور وہ اس کی فروخت اور سلامتی کی شرط کے ساتھ اس کی سپرداری ہے۔ پھر اگر اس نے قسم کھائی تو وہ اس عیب سے بری ہو جائے گا اور اس شے کو اس کی طرف واپس نہ لیا جائے گا اور اگر اس نے قسم کھانے سے انکار کیا تو اسے اس کی طرف واپسی کر دیا جائے گا اور عقد فسخ ہو جائے گا، مگر اس کے کہ بائع مشتری پر اس کی رضامندی یا اس سے بری ہونے کا دعویٰ کرے یا یہ کہ اس کا علم ہونے کے بعد اس نے اس کے ساتھ بیع کیلئے پیش کیا تھا اور وہ اس پر ثبوت پیش کر دے تو وہ اس عیب سے بری ہو جائے گا اور وہ اس کی طرف واپس نہ کی جائے گی اور اگر اس کے پاس کوئی دلیل نہ ہو اور مشتری سے قسم کھانے کو کہا گیا تو وہ اس پر قسم کھالے اور اگر اس نے یہ مطالبہ نہ کیا تو بیع فسخ ہو جائے گی اور امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے نزدیک اس کو قسم نہ دی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کو اس رائے سے اختلاف ہے، جیسا کہ ان بیان ہوا۔ رہے مذکورہ چاروں عیوب تو ان میں سے تین یعنی بھگورے پن، چوری اور بستر میں پیشاب لگانے میں اللہ تعالیٰ نے نام پر قسم لی جائے گی کہ جب سے وہ بائع ہوا ہے اس کے پاس وہ بھی نہیں بھگا اور نہ اس کی صورت میں یہ کہ ”وہ میرے پاس بھی، دیوانہ نہیں ہوا۔“ ان عیوب میں اسے قسم لینے کے طریقہ

کار میں اختلاف ہے۔ جیسا کہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ تینوں عیوب میں حالت کا ایک ہونا واپسی کے حق کے اثبات کیلئے شرط ہے اور یہ بات جنون میں شرط نہیں ہے، بلکہ وہ عیب لازم ہے جو ہمیشہ رہنے والا ہے۔

ج۔ واپسی کا طریقہ:

رہا عیب کی بنا پر، اس کے ثابت ہو جانے کے بعد، واپسی کا طریقہ تو بیع دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ بائع کے قبضہ میں ہوگی یا پھر مشتری کے قبضہ میں۔ اگر تو وہ شے بائع کے پاس ہو تو عقد مشتری کے قول کی بنا پر فسخ ہو جائے گا اور اس کیلئے عدالتی فیصلے یا دوسرے کی رضامندی کی بالا جماع ضرورت نہ ہوگی۔ اور اگر وہ شے مشتری کے قبضہ میں ہو تو بیع عدالتی فیصلے یا دونوں کی رضامندی کے بغیر ہمارے نزدیک فسخ ہو جائے گی اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے محض یہ کہنے سے کہ میں نے اس کو واپس کیا بیع فسخ ہو جائے گی اور عدالتی فیصلے یا دوطرفہ رضامندی کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ کسی شے کو شرط خیار کے ساتھ واپس کرنا بغیر عدالتی فیصلے اور دوطرفہ رضامندی کے جائز ہے، اسی طرح خیار رویت میں بھی، ہمارے ائمہ کے درمیان بغیر کسی اختلاف کے، واپس کرنا درست ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک قسم کا فسخ ہے، لہذا اس کی صحت کیلئے عدالتی فیصلے اور دوطرفہ رضامندی کی ضرورت نہ ہوگی جیسے کہ خیار شرط کے ساتھ فسخ کا بالا جماع یہی حکم ہے، اور خیار رویت کا تمہارے اصول کے مطابق۔ اسی لئے قبضہ سے قبل اسکی ضرورت نہیں ہوتی، اسی طرح قبضہ کے بعد بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس کے قبضہ کے ساتھ ہی عقد (صفقہ) مکمل ہو گیا ہے اور عقد کی تکمیل کے بعد دونوں میں سے کوئی ایک تنہا اس کو فسخ کرنے کا مجاز نہیں ہے، جیسے کہ اقالہ میں یہی حکم ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ فسخ عقد کے مطابق ہی ہوتا ہے، اس لئے کہ وہ عقد کو بنیاد سے ختم کر دیتا ہے۔ پھر عقد دونوں میں سے ایک کی طرف سے منعقد نہیں ہوتا، لہذا دوسرے کی رضامندی اور عدالتی فیصلے کی بغیر ایک کی طرف سے اس کا فسخ بھی درست نہ ہوگا، بخلاف اس صورت کے جب ایسا قبضہ سے قبل ہو۔ اس لئے کہ عقد قبضہ سے قبل مکمل نہیں ہوتا، بلکہ اس کی تکمیل قبضہ سے ہوتی ہے، لہذا اس کا یہ اقدام بمنزلہ اس کو قبول کرنے کے ہوگا، جیسے اس نے اس کو وصول نہ کیا، بخلاف خیار شرط کے ساتھ اس کی واپسی کے، اس لئے کہ یہاں عقد کے حکم میں خیار شرط کے باقی رہنے کے ساتھ عقد منعقد نہیں ہوا ہے، لہذا اس کا واپس کرنا اس کو دینے اور قبول کرنے سے رک جانے کے مفہوم میں ہوگا اور بخلاف خیار رویت کی صورت میں اس کی واپسی کے، اس لئے کہ اس کے نہ دیکھنے نے عقد کو مکمل ہونے سے روک دیا ہے، کیونکہ اس سے اس کی رضامندی میں خلل آگیا ہے، لہذا وہاں اس کا واپس کرنا اس کو دینے کی طرح ہوگا جبکہ یہاں عقد قبضہ کے ساتھ مکمل ہو گیا ہے، لہذا محض واپسی سے اس کے فسخ کا احتمال نہ ہوگا، جب تک اس کے ساتھ عدالتی فیصلے یا اس کی رضامندی کا قرینہ نہ ہو، واللہ اعلم۔

ج۔ عیب میں عدالتی فریق نزاع ہونے والے شخص کا بیان

ہم اس کے متعلق اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ عدالتی فریق نزاع ہونا بائع کیلئے ضروری ہے خواہ

عقد کا حکم اس کے اپنے لئے ہو یا کسی اور شخص کیلئے، بشرطیکہ وہ خصومت (عدالتی فریق نزاع ہونے) کا اہل ہو، ماسوائے قاضی یا اس کے امین کے، جیسے وکیل، مضارب، شریک، مکاتب اور اجازت یافتہ غلام، اور وصی کے۔ اس لئے کہ عیب میں خصومت (عدالتی فریق نزاع ہونا) بندے کے حقوق (حقوق العبد) میں سے ہے اور بندے کے حقوق اس باب میں عائد (عقد کنندہ) کی طرف لوٹتے ہیں، بشرطیکہ وہ اس کا اہل ہو اور اگر وہ اس کا اہل نہ ہو، مثلاً وہ بچہ ہو یا تصرفات سے روکا ہوا آزاد شخص یا غلام ہو تو خصومت اس کو لازم نہ ہوگی اور اس کے مؤکل کو لازم ہوگی، جیسا کہ ہم کتاب الوکالہ میں بیان کر آئے ہیں۔ رہا قاضی یا اس کا نمائندہ (امین) تو اس کو خصومت اس لئے لازم نہیں ہوتی، کیونکہ قاضی کیلئے ولایت شرعی طور پر اس شخص کی بہتری کیلئے ثابت ہوتی ہے جس کیلئے عقد واقع ہوا ہو، لہذا اگر اس کو خصومت (عدالتی چارہ جوئی) لازم ہو جائے تو وہ دوسرے کی بھلائی کرنے سے باز آجائے گا، مبادا اس کو خصومت کا سامنا کرنا پڑ جائے۔ لہذا اس باب میں قاضی قاصد کی طرح ہوگا اور نکاح کے باب میں وکیل کی طرح اور وکیل کو جو ذمہ داری عاید ہوتی ہے وہ ذمہ داری مؤکل کی جانب لوٹ جاتی ہے۔ مگر مکاتب اور اجازت یافتہ غلام کی صورت میں وہ اپنے آقا کی طرف رجوع نہ کریں گے، اس لئے کہ وکیل ان کی نیابت کے طور پر کام کرتا ہے اور نائب کا تصرف اصل (منوب عنہ) کے تصرف کی طرح ہوتا ہے، جبکہ مکاتب اور اجازت یافتہ غلام دونوں اپنی جانب سے اصلاً تصرف کرتے ہیں نہ کہ موئی کے نائب کی حیثیت سے، اس لئے کہ جیسا کہ معلوم ہے، کہ اجازت کا ہونا اس کی ممانعت کو روکنے اور مانع کے ازالے سے عبارت ہے تو جب اجازت کے ساتھ اس کی ممانعت زائل ہوگئی تو غلام اپنی ذاتی ملکیت کے طور پر اس میں تصرف کرے گا، لہذا وہ اپنی ذات کیلئے تصرف کرنے والا شمار ہوگا نہ کہ اپنے آقا کیلئے۔ اور آقا کیلئے صرف تصرف کا حکم ثابت ہوتا ہے نہ کچھ اور، اور جب وہ اپنی ذات کیلئے تصرف کرنے والا ہو تو ذمہ داری اسی پر ہوگی۔

اور اگر کسی مبیع کو اس کے وکیل کے پاس واپس کر دیا جائے تو کیا وہ اسے اپنے مؤکل کی طرف واپس کر سکتا ہے؟ تو یہ صورت تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ اس کی طرف کسی ثابت شدہ عیب کے ساتھ اسے واپس کرے گا اور یا اسے اس کے انکار (نکول) کے ساتھ واپس کرے گا اور یا اسے وہ اپنے اقرار عیب کے ساتھ واپس کرے گا۔ اگر تو اس نے اس کو ثبوت کے ساتھ ثابت شدہ کسی عیب کے ساتھ جو اس کے خلاف قائم ہو چکا ہو واپس کیا تو وہ اسے اپنے مؤکل کی طرف اسے واپس کر دے گا۔ اس لئے کہ عیب کا ثبوت ایک ثبوت مطلق ہے اور وہ اس کا نائب ہے، لہذا وہ شے مؤکل کیلئے لازم ہو جائے گی اور اگر وکیل نے اپنے انکار کے ساتھ اسے واپس لیا تو تب بھی یہی حکم ہے، اس لئے کہ اس کا انکار (نکول) اس کے مؤکل کی طرف لوٹتا ہے، لہذا وہ اس کی طرف پناہ لینے کیلئے مجبور ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ خصومت (عدالتی چارہ جوئی) میں اس کا مالک نہیں ہوتا اور اس کی یہ مجبوری مؤکل کی طرف سے پیدا ہوئی ہے، اس لئے کہ اسی نے تو اسے اس مشکل میں ڈالا ہے، لہذا اس کا اضطراب اسی کی جانب منسوب ہوگا۔ اور اگر اس نے اس کو اس کے اقرار عیب کے ساتھ واپس لیا تو، لیٹھا جائے گا: اگر تو وہ عیب ایسا ہو کہ اس جیسا عیب اس مدت میں پیدا نہ ہو سکتا ہو تو اسے مؤکل کی طرف واپس کر دیا جائے گا، اس لئے کہ بیع کے وقت اس کے ثبوت کا یقینی طور پر پتہ چل گیا ہے اور اگر اس مدت میں ایسا عیب پیدا ہو گیا ہو تو وہ اس وقت تک اسے مؤکل کے پاس واپس نہ کرے گا، جب تک وہ یہ

ثبوت پیش نہ کرے کہ یہ عیب اس میں پہلے سے موجود تھا اور اگر اس نے اقرار کی بنا پر اسے عدالتی فیصلے کے بعد واپس کیا تو وہ اسے مؤکل کو واپس نہ کرے گا۔ اس لئے کہ اقرار کنندہ کا اقرار خود اقرار کنندہ کیلئے لازم ہوتا ہے نہ کہ کسی اور کیلئے، کیونکہ وہ ایک حجت قاصہ (نا تمام دلیل) ہے، لہذا یہ اقرار خود اس کے اپنے حق میں تو حجت ہوگا، مگر اس کے مؤکل کے حق میں حجت نہ ہوگا اور اگر اس نے عدالتی فیصلے کے بغیر اسے واپس کیا تو تب بھی اس کا یہ اقرار خصوصی طور پر وکیل کو لازم ہوگا، خواہ اس جیسا عیب اس مدت میں پیدا ہو سکتا ہو یا نہ۔ اس لئے کہ عدالتی فیصلے کے بغیر اس کی واپسی اگرچہ دونوں عاقدوں کے حق میں فسخ ہے، لیکن تیسرے شخص کے حق میں وہ ایک نئی بیع ہے، لہذا وہ اسے اس کے مالک کے پاس واپس کرنے کا مالک نہ ہوگا، جیسے کہ اگر اس نے اس کو خریدا ہو تو تب یہی حکم ہے، رہا مضارب اور شریک کا حکم تو ان دونوں کے قبول کے ساتھ سرمایہ کار (رب المال) اور حصہ دار کو اس شے کا لینا لازم ہو جاتا ہے، اس لئے کہ ان کی شرکت کے حکم سے وہ ان دونوں کو لازم ہے بخلاف وکیل کے، واللہ اعلم۔

د۔ ان امور کا بیان جن سے عیب کی بنا پر واپسی کا حق ختم ہو جاتا ہے

اور خیار ساقط ہو جاتا ہے اور بیع لازم ہو جاتی ہے اور جن سے لازم نہیں ہوتی

تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ ایسے امور مندرجہ ذیل ہیں:

(۱) اس عیب کے معلوم ہو جانے کے بعد اس پر راضی ہونا، اس لئے کہ اس کی واپسی کا حق، عقد میں دلاتا، مشروط سلامتی کے فوت ہو جانے کی بنا پر ثابت ہوتا ہے اور جب وہ عیب کے معلوم ہو جانے کے بعد اس پر راضی ہو گیا تو یہ اس بات کی دلالت ہے کہ اس نے اس کے صحیح و سالم ہونے کی شرط نہیں رکھی تھی نیز اس لئے بھی کہ یہ حق مشتری کے حق میں نقصان دور کرنے اور فائدہ کیلئے ثابت ہوا ہے، تو جب وہ اس عیب پر راضی ہو گیا تو اس نے (گویا) اپنی بھلائی خود نہیں سوچی اور اس نقصان پر وہ خود رضامند ہو گیا ہے۔

پھر رضامندی دو طرح کی ہوتی ہے: صریح اور وہ جو از روئے دلالت صریح کے مفہوم میں ہے۔ اول الذکر رضامندی کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے میں اس عیب پر راضی ہوں یا میں نے اجازت دے دی یا میں نے بیع کو ثابت کر دیا اور یا ایسے الفاظ جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ مؤخر الذکر صورت یہ ہے کہ بیع کا علم ہو جانے کے بعد مشتری کی جانب سے بیع میں کوئی ایسا تصرف پایا جائے جو عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہو، جیسے مثلاً اگر کپڑا ہو تو اس نے اس کو رنگ لیا یا اس کو کاٹ لیا یا ستو ہوں تو اس نے ان کو کسی اور کے ساتھ ملا دیا یا زمین ہو تو اس نے اس پر عمارت بنا دی، یا گندم ہو تو اس نے اس کو پیس دیا، یا گوشت ہو تو اس نے اس کو بھون دیا، یا اسی طرح کا کوئی تصرف جو اس کو اس کی ملکیت سے نکال دے اور اسے اس عیب کا علم ہو یا نہ ہو یا مشتری نے اس کو آگے فروخت یا بہہ کر دیا اور اس کو دوسرے کے سپرد کر دیا یا اس کو آزاد کر دیا یا اس کو مکاتب بنادیا یا اس کو مدبر یا ام ولد بنا دیا، اس لئے کہ ان تصرفات کا اقدام کرنا اس کے عیب کا علم ہونے کے بعد اس کی رضامندی کی دلیل ہے اور ان میں سے ہر بات حق رجوع کو باطل کر دیتی ہے۔ اور اگر مشتری نے اس کو آگے فروخت کر دیا، پھر نے اسے عیب کی بنا پر واپس کر دیا، اگر اس کو واپس کر سکتا ہے، تو ایسا قبضے سے قبل ہوا تو اس

کو بائع کے پاس بلاجماع واپسی کا حق ہوگا، خواہ اس نے اسے عدالتی فیصلے کے بعد واپس کیا یا دونوں کی باہمی رضامندی کے ساتھ اور اگر وہ عدالتی فیصلے کے بعد ہو تو بغیر کسی اختلاف کے اس کو بائع کی طرف واپسی کا حق ہوگا اور اگر بائع نے عدالتی فیصلے کے بغیر اس کو قبول کر لیا تو ہمارے نزدیک اس کو واپسی کا حق نہ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو اس کی واپسی کا حق ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ واپسی سے مانع امر سامان کا اس کی ملکیت سے لکنا ہے تو جب وہ سامان دوبارہ اس کے پاس واپس آگیا تو مانع زائل ہو گیا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے گویا وہ شے اس کی ملکیت سے نہ نکلی ہو۔ اسی لئے جب اس نے اسے عدالتی فیصلے کے بعد واپس کیا تو اس کو اس کے بائع کی طرف واپس کر دے، اسی طرح اگر اس نے اس کو خیار شرط یا خیار رویت کے ساتھ واپس کیا تو تمہارے اصول کے مطابق تب بھی یہی حکم ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بغیر عدالتی فیصلے کے اس کی واپسی کو قبول کرنا دونوں عاقدوں کے حق میں فسخ ہے اور تیسرے شخص کے حق میں نئی بیع ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اگر اس نے اسے از سر و خریداری کے ساتھ واپس کیا ہو اور اگر اس نے اس کو خریدا ہوتا تو وہ اس کو بائع کی طرف واپس کرنے کا مالک نہ ہوتا۔ اسی طرح یہاں یہی حکم ہوگا اور اس بات کی دلیل کہ یہ بغیر عدالتی فیصلے کے اس کی واپسی کو قبول کر، تیسرے شخص کے میں بیع جدید ہے، یہ ہے کہ یہاں بیع کا مفہوم موجود ہے تو چونکہ یہاں خریداری کا شبہ پایا جاتا ہے، لہذا دونوں کی رضامندی کی موجودگی میں اس کی واپسی اس میں بیع کے مفہوم کی موجودگی ہے۔ ماسوا اس کے کہ دونوں عاقدوں کے حق میں اسے فسخ سمجھا جاتا ہے۔ لہذا تیسرے فرد کے حق میں وہ نئی بیع کے طور پر باقی رہی ہے، جیسے کہ نئی خریداری ہو، اسی لئے شفیع کے لئے حق شفعہ ثابت ہوتا ہے اور حق شفعہ تو بیع کی بنا پر ثابت ہوتا ہے، بخلاف عدالتی فیصلے کے ساتھ اس کی واپسی کے۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس میں بالکل بھی بیع کا معنی نہیں پایا جاتا، کیونکہ دو طرفہ رضامندی کا مفہوم معدوم ہے، لہذا یہ فسخ ہوگا۔ اور فسخ کرنا عقد کو بنیاد سے ختم کرنا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے گویا وہ عقد ہوا ہی نہ ہو، اسی لئے شفیع کیلئے حق شفعہ ثابت نہیں ہوتا اور بخلاف اس صورت کے جب قبضہ سے قبل ایس ہو، اس لئے کہ قبضہ سے قبل عقد مکمل نہیں ہوتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ قبضہ سے پہلے عیب کا پیدا ہونا حکماً بیع سے قبل اس کا پیدا ہونا ہے، لہذا قبضہ سے پہلے اس کی واپسی ایسے ہی ہوگی جیسے گویا وہ اس کے قبول کرنے سے رک گیا ہو یا جیسے مشتری نے بائع کے ایجاب کو رد کر دیا ہو اور اسے قبول نہ کیا ہو۔ اسی طرح قبضہ سے قبل اس کی واپسی کیلئے عدالتی فیصلے کی ضرورت نہیں ہوتی اور بخلاف اس صورت کے جب اس نے عقد میں خیار شرط یا خیار رویت کا اضافہ کیا ہو کہ اس صورت میں وہ اسے بائع کی طرف واپس کر دے گا۔ اس لئے کہ اس واپسی میں بیع کا مفہوم نہیں پایا گیا۔ ایا تجھے علم نہیں کہ اس صورت میں وہ اس کی رضامندی کے بغیر اس کو بائع کی طرف واپس کر سکتا ہے، تو یہ فسخ عقد کا اصل سے ختم کرنا ہے، جیسے گویا وہ عقد موجود ہی نہ ہو۔ اسی طرح اگر اس نے خریدی ہوئی باندی سے مجاہدت لی یا اس کو شہوت کے ساتھ چھوایا شہوت کے ساتھ اس کی شرمگاہ کو دیکھا حالانکہ اسے عیب کا علم ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ یہی حکم عیب کا علم نہ ہونے کی صورت میں ان تصرفات کے ساتھ ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر باندی بالہ ہو اور اس سے اس نے مجاہدت کی تو تب تو یہی حکم ہے، لیکن اگر وہ شہریدہ ہو تو اس نے عیب کا علم نہ ہونے کے بغیر اس کے ساتھ جماع کیا تو یہ مجاہدت عیب کی بنا پر اس کی واپسی سے مانع

نہ ہوگی اور یہ مسئلہ انشاء اللہ عنقریب آئے گا۔

اور اگر مشتری نے باندی کا شہوت سے بوسہ لیا تو اس کے حکم کی تفصیل شرط خیار میں گزر چکی ہے۔ اور اگر مشتری نے عیب کا علم ہونے کے بعد اس سے خدمت لی، تو قیاس یہ ہے کہ اس کا خیار ساقط ہو جائے گا اور استحسان یہ ہے کہ اس کا خیار ساقط نہ ہوگا اور ہم ازیں قبل قیاس اور استحسان کی وجہ خیار شرط کے تحت ذکر کر آئے ہیں۔ اور جانور ہونے کی صورت میں اگر وہ اس پر اس کو پانی پلائے یا بائع کے پاس لے جانے کیلئے اس پر سوار ہوا یا اس لئے سوار ہوا تاکہ وہ اس کیلئے چارہ خریدے تو اس میں قیاس اور استحسان ایسا ہی ہے جیسے کہ خدمت لینے میں ہے اور ہم اس کا ازیں قبل خیار شرط کے تحت ذکر کر آئے ہیں۔ اور اگر وہ اس کے عیب کا علم ہو جانے کے بعد اس پر سوار ہوا تاکہ وہ اس کی رفتار معلوم کرے تو یہ اس کی رضامندی ہوگی اور اس سے اس کا خیار ساقط ہو جائے گا اور شرط خیار کی صورت میں خیار ساقط نہیں ہوتا۔ ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے اس کا ہم ازیں قبل خیار شرط میں ذکر کر آئے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے کوئی کپڑا خریدا پھر اس نے اس کو عیب کا علم ہو جانے کے بعد پہن لیا تاکہ وہ اس کی لمبائی اور چوڑائی کو دیکھے تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا اور خیار شرط باطل نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق کا ہم شرط خیار کے تحت ذکر کر آئے ہیں۔

اور اگر خرید کردہ شے مکان ہو پھر اس نے عیب کا علم ہو جانے کے بعد اس میں سکونت اختیار کی یا اس نے اس کے کسی حصہ کی مرمت کروائی یا کسی حصہ کو گرایا تو اس کا خیار باطل ہو جائے گا اور مختصر الطحاوی کی بعض شروح میں سکنی (رہائش) کے متعلق دو روایات مروی ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ ہر ایسا تصرف جو مشتری کی جانب سے خرید کردہ شے میں عیب کا علم ہونے کے بعد پایا جائے اور جو عیب پر اس کی رضامندی پر دلالت کرتا ہو اس سے اس کا خیار ساقط ہو جائے گا، اور اس کو بیع لازم ہو جائے گی، واللہ اعلم۔

(۲) خیار کا صریح الفاظ میں ساقط کرنا: یا ایسے الفاظ میں جو ان کے قائم مقام ہوں وہ خیار ساقط کرے جیسے ”مشتری کہے میں نے خیار ساقط کر دیا ہے یا میں نے اس کو باطل کر دیا ہے یا میں نے بیع کو لازم کر دیا یا میں نے بیع کو واجب کر دیا ہے“ یا ایسے الفاظ جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں، اس لئے کہ خیار عیب اس کا حق ہے اور انسان اپنے حق کی وصولی اور اس کے استقاط کے متعلق تصرف کا حقدار ہوتا ہے۔

(۳) مشتری کا عیب سے بائع کو بری الذمہ کرنا: اس لئے کہ بری الذمہ کرنا اس کا اپنے حق کو ساقط کرنا ہے اور اسے اپنا حق ساقط کرنے کا اختیار ہے اور یہ محل (جگہ) حق کے استقاط کو قبول کرنے والی ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ صریح استقاط کے ساتھ کیسے ساقط ہونے کا احتمال رکھتا ہے تو جب اس نے اس کو ساقط کر دیا تو وہ ساقط ہو جائے گا۔

(۴) مبیع کا ہلاک ہو جانا: اس لئے کہ اس سے واپسی کا محل ختم ہو جاتا ہے۔

(۵) اس میں نقصان کا ہو جانا: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مبیع میں نقصان کا پیدا ہونا دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ قبضہ سے پہلے پیدا ہوگا یا اس کے بعد۔ اور پھر ان میں سے ہر صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی۔ یا تو ایسا کسی آسمانی آفت سے ہوا ہوگا یا مشتری کے کسی فعل سے یا مبیع کے اپنے فعل سے یا کسی اجنبی کے فعل سے۔ پھر اگر تو نقصان قبضہ سے قبل کسی آسمانی آفت یا مبیع کے فعل سے ہوا تو یہ صورت اور جب اس میں کوئی

نہ دیا گیا تو ایسا محض بائع کی بھلائی کیلئے ہوگا، حالانکہ جہاں — سہار ہونے میں مشتری بائع سے زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ وہ عیب کی تدلیس کرتا ہے اور بائع تو پہلے تدلیس کرچکا ہے۔ ہمارا استدلال اسی طرح ہے کہ اس کی واپسی کی شرط یہ ہے کہ لوٹائی ہوئی شے واپسی کے وقت اسی صفت پر ہو جس پر وہ قبضہ کے وقت تھی اور یہ بات یہاں نہیں پائی گئی۔ اس لئے کہ وہ بائع کی ملکیت سے ایک عیب کے ساتھ عیب دار ہونے کی حالت میں نکلی تھی، جبکہ اس کی ملکیت میں اب وہ دو اسباب کے ساتھ واپس ہوگی جس کی بنا پر واپسی کی شرط معدوم ہو جائے گی لہذا وہ شے واپس نہ ہوگی۔ اور اگر بیع کوئی باندی ہو پھر مشتری نے اس سے مجامعت کی پھر وہ اس کے عیب پر مطلع ہوا پھر اگر تو وہ باندی باکرہ ہو تو اب وہ اس کو بالامانع واپس نہ کرے گا۔ اور اگر وہ شوہر دیدہ ہو تو تب ہمارے نزدیک یہی حکم ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ اس کو واپس کر دے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے شرط سمیت اس کی واپسی کے حق کے سبب کا ثبوت پایا ہے اور سبب اور شرط کے بعد ماسوائے حکم کے اور کیا رہ جاتا ہے۔ رہا سبب تو وہ اس لئے کہ وہ عیب ہے اور وہ موجود ہے۔ رہی شرط تو وہ یہ ہے کہ واپس کردہ شے واپسی کے وقت ویسی ہی ہو جیسی کہ قبضے کے وقت تھی اور یہ بات یہاں موجود ہے، اس لئے کہ مجامعت اس کی ذات (عین) میں کمی نہیں کرتی۔ اس لئے کہ وہ تو اس کے ایک حصہ جسم — منافع کا حصول ہے، لہذا یہ خدمت لینے کے مشابہ ہے، بخلاف باکرہ باندی سے مجامعت کرنے کے، اس لئے کہ پردہ بکارت اس کا عضو ہے اور اس نے اسے مجامعت کے ذریعہ زائل کر دیا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ عورت کی شرمگاہ سے حصول منفعت کو اس کے اجزاء اور اعیان (اشیاء) کے ساتھ استفادے کا حکم ہے۔ دلیل یہ ہے کہ اس کی ضمان معینہ شے (عین) کے ساتھ مضمون ہے، حالانکہ غیر عین معینہ شے (عین) کے ساتھ ضمان واجب الادا نہیں ہوتی۔ یہی اصل ہے اور جب اس بات پر دلیل قائم ہوگئی کہ ہمارے نزدیک کسی شے کے منافع کو زائل کرنے سے ضمان ضروری نہیں ہوتی تو اس سے فائدہ اٹھانا اجزاء اور اعیان کے اتلاف کے حکم میں ہوگا۔ لہذا اس کی واپسی کی شرط معدوم ہوگئی ہے جس کی بنا پر اس کی واپسی ممنوع ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے اس کا کوئی حصہ کاٹ دیا ہوتا۔ اور جیسے باکرہ کے ساتھ مجامعت کی صورت میں یہی حکم ہے اور بخلاف اس سے خدمت لینے کے۔ اس لئے کہ وہ خالص ایسی منفعت ہے، جس کیلئے اس کے جزو اور عین کا حکم نہیں ہے، نیز اس لئے بھی کہ اگر یہاں اس نے باندی کو واپس کر دیا، جبکہ عقد کا فسخ کرنا ہر پہلو سے یا ایک پہلو سے عقد کو بنیاد سے ختم کرنا ہو تو اس سے ظاہر ہوگا کہ مجامعت ہر ایک پہلو سے بائع کی ملکیت سے متعلق واقع ہوئی ہے، جو کہ حرام ہے تو اس کا اس کی واپسی سے روکنا اس کو حرام سے بچاتا ہے جو واجب ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے جو امام ابوحنیفہؒ نے اس شخص کے متعلق کہا ہے کہ جب دو آدمیوں نے کسی ایک شے کو خریدا پھر وہ اس کے عیب پر مطلع ہوئے جو بائع کے پاس اس میں موجود تھا تو دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کے بغیر اکیلا اسے فسخ نہیں کر سکتا، البتہ صاحبینؒ کے نزدیک دونوں میں سے کوئی ایک اس کے فسخ کے معاملے میں دوسرے سے متفرد ہو سکتا ہے۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب دونوں نے کسی شے کو اس شرط پر خریدا کہ ان دونوں کو اس میں تین دن تک اختیار ہوگا یا انہوں نے کوئی ایسی شے خریدی جو انہوں نے نہ دیکھی ہو۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے مشتری کو اسی طرح واپس کر دیا ہے جیسے

اس نے اس کو خریدا تھا، لہذا اس کی واپسی صحیح ہوگی، جیسے کہ اگر اس نے کوئی غلام اس شرط پر خریدا ہو کہ اس کے نصف میں اسے تین دن کا خیار ہوگا۔ پھر اس نے اس کے نصف کو واپسی کر دیا اور یہاں دلالت وصف یہ ہے کہ اس نے اس کے نصف حصہ کو خریدا ہے۔ اس لئے کہ دونوں نے غلام کو مشترکہ طور پر خریدا ہے تو یہ ایسے ہی ہے، جیسے ان میں سے ہر ایک نے اس کے نصف کو خریدا اور نصف کو واپس کر دیا ہو تو اس نے ویسے ہی اسے واپس کر دیا ہے، جیسے کہ اس نے اسے خریدا تھا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اس کی واپسی کی شرط نہیں پائی گئی اور اس کی شرط کے معدوم ہونے کے باوجود واپسی کے حق کا ثبوت ممنوع ہے۔ اور اس بات کی دلیل کہ یہاں واپسی کی شرط نہیں پائی گئی یہ ہے کہ شرط یہ ہے کہ واپس کردہ شے اسی حالت میں ہو جس حالت میں اس پر اس نے قبضہ کیا تھا اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی، اس لئے کہ اس نے جب اس پر قبضہ کیا تھا تو بغیر کسی اضافی عیب کے قبضہ کیا تھا اور اگر وہ اس کو واپس کرے گا تو اس حالت میں واپس کرے گا کہ وہ ایک زائد عیب کے ساتھ عیب دار ہو چکی ہے جو شرکت کا عیب ہے اور اعیان میں شرکت ایک عیب ہے، اس لئے کہ نصف عین کو اتنی قیمت کے عوض نہیں خریدا جاتا جتنی قیمت کے عوض اس صورت میں خریدا جاتا ہے جب وہ شے مشترک نہ ہو، لہذا خرید کردہ شے کو جیسے اس نے خریدا تھا ویسے اس کا واپس کرنا نہیں پایا گیا لہذا بائع سے ضرر کو دور کرنے کیلئے اس کی واپسی صحیح نہیں پائی گئی۔ اسی لئے اگر بائع نے بیع کو دو افراد کیلئے غلام میں لازم کیا، پھر دو میں سے ایک نے قبول کیا مگر دوسرے نے قبول نہ کیا تو عقد صحیح نہ ہوگا۔ اس لئے کہ بائع تمام غلام کی مکمل طور پر ملکیت زائل کرنے کے سوا اس کی فروخت پر راضی نہیں ہوا تھا، لہذا جب دو میں سے ایک نے اس کو قبول کر لیا ہے مگر دوسرے نے قبول نہیں کیا تو چونکہ بائع پر صفقہ (عقد) متفق ہو گیا ہے لہذا اس سے نقصان دور کرنے کیلئے ایک شخص کا قبول کرنا درست نہ ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

اسی طرح اگر بیع کو نقصان اجنبی یا بائع کے فعل سے ہوا ہو، تو تب بھی یہی حکم ہے، مثلاً اس طرح کہ اس نے اس کا ہاتھ کاٹ دیا جس سے اس پر جٹی (ارش) واجب ہو گئی ہو یا وہ باندی ہو تو اس نے اس سے مجاہدت کر لی اور اس پر عقر (زنا بالجبر کا معاوضہ) واجب ہو گیا تو اس کو عیب کی بنا پر جیسا کہ ہم نے بیان کیا ایک اور مفاد میں لی بنا پر جو اسی صورت کے ساتھ مختص ہے، بیع کی واپسی کا حق نہ ہوگا۔ وہ یہ ہے کہ یہاں اجنبی اور بائع نے فعل پر جٹی اور عقر مشتری کیلئے لیا جاتا ہے، جو ایک بیع پر اضافہ ہے۔ اس لئے یہ اضافہ اس کو عیب کی بنا پر واپسی سے مانع ہوگا، جیسا کہ ہم انشاء اللہ آئندہ اس کا ذکر کریں گے۔

اب اگر اس نے کوئی ایسی شے خرید لی جس کے اندر (جوف میں) کوئی اور خوردنی شے ہو مثلاً ترہوز، اخروت، ترہوزہ، انار اور انڈا وغیرہ، مگر جب اس نے اس کو توڑا تو اس نے اس کو اندر سے خالی یا بیکار پایا تو یہ صورت حال سے خالی نہ ہوگی یا تو اس نے اس کو مکمل طور پر فاسد پایا ہوگا یا کچھ حصے کو فاسد اور کچھ کو درست پایا ہوگا۔ اگر تو اس نے اس کو مکمل طور پر فاسد پایا پھر اگر وہ اس کی حالت ایسی ہو کہ اس سے بالکل نفع اٹھانا ممکن نہ ہو تو مشتری بائع کی طرف تمام قیمت کی واپسی کیلئے رجوع کرے گا، اس لئے کہ اس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ بیع مکمل طور پر باطل ہوئی تھی، کیونکہ یہ ایک ایسی شے کی بیع تھی جو مال نہیں تھی۔ اور فیہ مال کی بیع نہ ہوتی، جس سے جیسے کہ اگر کسی نے کوئی غلام خریدا پھر یہ چاہا کہ وہ تو آزاد تھا۔ اور اگر وہ شے ایسی ہو جس

سے کسی بھی درجے میں نفع اٹھانا ممکن ہو تو ہمارے نزدیک اس صورت میں مشتری کو اس کی واپسی کا حق نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو اس کی واپسی کا حق ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ جب اس نے اس کو فروخت کر دیا تو اسی نے اس کو اس کے توڑنے کیلئے اس پر مسلط کیا ہے جس کی بنا پر اس کا ٹوٹنا (کسر) بائع کے مسلط کرنے سے حاصل ہوا ہے، لہذا یہ امر بیع کی واپسی سے مانع نہ ہوگا۔ ہماری دلیل وہی ہے جو ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ واپسی کی شرط یہ ہے کہ لوٹائی ہوئی شے لوٹائے جانے کے وقت اسی وصف (حالت) پر ہو جس پر وہ قبضے کے وقت تھی اور یہاں یہ بات نہیں پائی گئی اس لئے کہ اس کے توڑ دینے سے اس میں ایک اضافی عیب پیدا ہو گیا ہے اور اگر اس نے اس کو واپس کیا تو اس کو دو عیوب کے ساتھ عیب دار ہونے کی حالت میں واپس کرے گا، جس کی بنا پر اس کی واپسی کی شرط معدوم ہو گئی ہے۔ رہا امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ بائع نے ہی اس کو اس کے توڑنے کیلئے مسلط کیا ہے بجا ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے اس کیلئے ملکیت کا اثبات کر کے اس کو اس کے توڑنے کا موقعہ فراہم کیا ہے، اس لئے کہ وہ (مشتری) اس کو توڑنے کے ذریعے اپنی ملکیت میں تصرف کرنے والا ہوا ہے نہ کہ بائع کی ملکیت میں اس کے حکم کے ساتھ تصرف کرنے والا، لہذا اس کا توڑا جانا اس کی طرف سے رضامندی کی دلیل ہے اور اگر اس نے کچھ حصے کو خراب اور کچھ کو درست پایا تو دیکھا جائے گا اگر تو خراب حصہ زیادہ ہو تو وہ بائع کو تمام قیمت کے ساتھ واپس کر دیا جائے گا، اس لئے کہ اس سے ظاہر ہو گیا ہے کہ فاسد حصے میں بیع باطل تھی، کیونکہ پتہ چلا ہے کہ وہ تو مال ہی نہ تھا تو جب اتنی مقدار میں بیع باطل ہوئی تو باقی حصہ میں بھی بیع باطل ہوگی، جیسے کہ اگر کسی نے، آزاد غلام کو اکٹھا کیا اور دونوں کو ایک ہی صلفہ (عقد) میں فروخت کر دیا تو وہاں یہی حکم ہے اور اگر فاسد مقدار کم ہو تو تب بھی قیاس تو یہی ہے، لیکن استحسان کی رو سے تمام شے میں بیع درست ہوگی اور اسے واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور نہ اس کے کسی حصہ کی قیمت کیلئے رجوع کرنے کا، اس لئے کہ تھوڑی بہت خرابی تو ایسی چیز ہے جس سے بچنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ یہ اشیاء عام طور پر تھوڑی بہت خرابی (فساد) سے خالی نہیں ہوتیں، لہذا اس میں ضرورت ہوگی جس کی بنا پر یہ مقدار کالعدم ہو جائے گی۔

ہمارے مشائخ میں سے بعض نے ایک اور طرح اس کی تفصیل بیان کی ہے وہ یوں کہ اگر اس نے اس تمام شے کو فاسد پایا تو اگر وہ اس کے چھلکے کی کوئی قیمت نہ ہو تو تمام شے میں بیع باطل ہو جائے گی اور اگر اس کے چھلکے کی قیمت ہو جیسے انار وغیرہ میں ہے تو بیع باطل نہ ہوگی، اس لئے کہ جب اس کے چھلکے کی قیمت ہو تو اس کا چھلکا بھی مال ہی ہوگا، لیکن بائع کو اس کے متعلق خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو اس نقصان کے ساتھ اس پر راضی ہو جائے اور اس کے اس چھلکے کو قبول کرے اور تمام قیمت واپس کر دے اور وہ چاہے تو قبول نہ کرے کیونکہ وہ ایک زائد عیب کے ساتھ عیب دار ہو گئی ہے اور وہ مشتری کو اس کے حق میں کمی کو پورا کرنے کیلئے عیب دار حصے کی قیمت واپس کر دے اور اگر اس نے اس میں سے کچھ کو حصے فاسد پایا تو تب بھی اسی تفصیل کے مطابق اس کا یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ اگر اس شے کے چھلکے کی قیمت نہ ہو تو مشتری بائع کی طرف اتنے حصہ کی قیمت کیلئے رجوع کرے گا، نہ کہ چھلکے کیلئے، یہ اس کے کچھ حصے کا کل پر قیاس ہے۔ البتہ اگر اس کی اتنی کم مقدار خراب ہو جتنی مقدار سے عام طور پر اشیاء خالی نہیں ہوتیں تو وہ اس کی طرف کوئی شے واپس نہ کرے گا

اور . سی شے کیلئے اس کی جانب رجوع کرے گا، واللہ عزوجل اعلم۔

(۶) قبضے کے بعد اس میں متصل پیدا ہونے والی زیادتی: اس زیادتی یا اضافے پر ہماری بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ اضافہ دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو وہ اضافہ قبضہ سے قبل پیدا ہوا ہوگا یا اس کے بعد۔ اور پھر ان میں سے ہر ایک صورت دو حال سے خالی نہ ہوگی: یا تو وہ اضافہ متصل ہوگا یا اس سے الگ۔ اور پھر متصل اضافہ یا تو اصل شے سے پیدا ہوا ہوگا، جیسے حسن و جمال اور بڑھاپا اور موٹاپا اور سماعت کا بحال ہونا یا دو آنکھوں میں سے ایک آنکھ کی سفیدی کا ٹھیک ہو جانا وغیرہ، یا اس سے پیدا ہونے والا نہ ہوگا۔ جیسے کپڑے میں رنگنا اور گھی یا شہد کو ستوؤں کے ساتھ ملا دینا اور زمین میں عمارت بنا دینا وغیرہ، یہی حکم منفصل زیادتی کا ہے جو دو حال سے خالی نہیں ہوتی یا تو وہ اصل سے پیدا شدہ ہوگی، جیسے بچہ (جانور کا)، پھل اور دودھ وغیرہ یا پھر وہ اصل سے پیدا شدہ نہ ہوگی، جیسے غلام کی کمائی، صدقہ اور غلہ اور پھر یہ بیع یا تو صحیح طریقے پر ہوگی ہوگی اور یا فاسد طریقے پر۔ اگر تو بیع فاسد کے ساتھ اس میں اضافہ ہوا تو اس کا حکم ہم انشاء اللہ بیع فاسد کے تحت بیان کریں گے۔

اور اگر بیع صحیح ہو تو پھر اگر وہ اضافہ قبضہ سے قبل ہوا تو پھر اگر وہ اضافہ متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ، تو وہ عیب کی بنا پر اس کی واپسی سے مانع نہ ہوگا، اس لئے کہ حقیقی طور پر یہ اضافہ اصل کے تابع ہے، نہ وہ اسی کے ساتھ قائم ہے جس کی بنا پر وہ تبعی طور پر بیع ہے اور اصول یہ ہے کہ جو شے عقد میں کسی کے تابع ہو وہ اس کے فسخ میں جی اسی کے تابع ہوگی، اس لئے کہ فسخ عقد کا ختم ہو جاتا ہے، لہذا اصل شے میں فسخ کے مقصود بالذات ہونے کی بنا پر عقد فسخ ہوگا اور تابع شے میں اصل عقد کے فسخ ہو جانے کی بنا پر عقد فسخ ہو جائے گا اور اگر وہ اضافہ بیع سے متصل ہو، مگر اصل سے پیدا شدہ نہ ہو تو ایسا اضافہ اس کو عیب کی بنا پر اس کی واپسی سے مانع ہوگا، اس لئے کہ یہ اضافہ اس کے تابع نہیں، بلکہ بمسبہ اصل ہے۔ کیا تجھے معلوم نہیں کہ ایسے اضافے میں بیع کا حکم بالکل ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے بیع کو واپس کیا تو یہ واپسی دو حال سے خالی نہ ہوگی یا تو وہ اس کو اس اضافے کے بغیر اکیلے ہی واپس کرے گا یا اس کو اضافہ سمیت واپس کرے گا۔ پہلی صورت کا یہاں کوئی امکان نہیں۔ اس لئے کہ دونوں کو الگ کرنا مشکل ہے اور دوسری صورت بھی ممکن نہیں، اس لئے کہ یہ اضافہ عقد میں تابع نہ تھا، لہذا فسخ میں بھی تابع نہ ہوگا نیز اس لئے بھی کہ ان اضافات کی بنا پر مشتری اس پر قابض ہو گیا ہے اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ اضافہ قبضہ کے بعد ہوا ہو اور قبضہ کے بعد اس کا پیدا ہونا اس کو عیب کی بنا پر اس کی واپسی سے مانع ہوگا، واللہ اعلم۔

اور اگر وہ اضافہ اصل سے پیدا ہوا تو وہ اس کی واپسی سے مانع ہوگا۔ پھر اگر مشتری چاہے تو ان دونوں کو واپس کر دے اور اگر وہ چاہے تو اس پر تمام قیمت کے عوض راضی ہو جائے۔ بخلاف ہمارے نزدیک اس صورت کے جب وہ اضافہ قبضے کے بعد پیدا ہو، اس لئے کہ ایسی صورت میں وہ اس کی عیب بنا پر واپسی سے مانع ہوگا۔ ہم، قریب دونوں میں جو فرق ہے اس کا ذکر کریں گے اور اگر اصل شے میں کوئی عیب نہ ہو، لیکن اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو اس کو اس کی واپسی کا حق نہ ہوگا اس لئے کہ یہ اضافہ قبضہ سے قبل اس کے لئے کی بنا پر صحیح طور پر جمع ہے اور جو شے تبعی طور پر جمع ہو وہ اس کے مقصود بالذات فسخ کا احتمال نہیں رکھتی، البتہ اگر

قبضہ سے قبل اس اضافے کا پیدا ہونا ایسا ہو جو بیع میں نقصان پیدا کرے، جیسے باندی کے ہاں ولادت تو ایسی صورت میں اس کو واپسی کا اختیار ہوگا، لیکن اضافے کی بنا پر نہیں، بلکہ نقصان کی بنا پر اور اگر اس نے اصل اور اضافہ دونوں پر قبضہ کر لیا پھر اس نے اصل میں کوئی عیب پایا تو اس کو خصوصی طور پر اس کے حصہ کی قیمت کبائے رجوع کا حق ہوگا اور اس کی قیمت کو بیع کے وقت کی اصل اور قبضہ کے وقت کے اضافے کی قیمت پر قبضہ کر کے دیکھا جائے گا، اس لئے کہ اضافے کا قیمت میں قبضہ کے وقت حصہ (قسط) ہوتا ہے، اس طرح اس پر قبضہ کے وقت کی قیمت معتبر ہوگی اور اگر اس نے اصل میں کوئی عیب نہ پایا، لیکن اس کے اضافہ میں کوئی عیب پیدا ہو گیا تو اس کو حق ہوگا کہ وہ اس کے حصہ کی قیمت کے عوض اس کو واپس کر دے، اس لئے کہ قبضہ کی بنا پر اس کا قیمت میں حصہ ہو گیا ہے، لہذا وہ اس کو اس کے حصہ کی قیمت کے ساتھ واپس کر دے گا اور اگر وہ اضافہ اصل سے الگ ہو تو ایسی صورت میں وہ اضافہ عیب کی بنا پر اس کی واپسی سے مانع نہ ہوگا، اس لئے کہ یہ اضافہ بیع نہیں ہے کیونکہ اس میں بیع کے حکم کا ثبوت مفقود ہے وہ تو علیحدہ سبب کی بنا پر یا اس کی اصل ملکیت کی بنا پر اس کی ملکیت میں آیا ہے، جس کی بنا پر اصل کے واپس کرنے کی صورت میں اصل میں عقد فسخ ہو جائے گا اور اضافہ اس میں مقصود بالذات سبب ملکیت ہونے یا اصل کی ملکیت کی بنا پر، اس کی بدستور ملکیت رہے گا نہ کہ بیع کی بنا پر، لہذا وہ نفع (رنج) ہوگا نہ کہ ربا۔ اس لئے کہ ربا بیع کے ساتھ مختص ہے، کیونکہ وہ عرف شریعت میں ایک اضافی مال ہے جس کے استحقاق کا اس نے بیع کے ذریعے قصد کیا ہے اور یہ بات یہاں موجود نہیں ہے۔

پھر جب اس نے اصل شے کو واپس کر دیا تو اضافہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بلا قیمت مشتری کیلئے ہوگا، لیکن وہ اس کیلئے خوشگوار نہ ہوگا اس لئے کہ گو وہ اس کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے لیکن چونکہ وہ ایک غیر مضمون شے کا نفع ہے، لہذا وہ اس کیلئے خوشگوار نہ ہوگا۔ اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اضافہ بائع کیلئے ہوگا، لیکن اس کیلئے خوشگوار نہ ہوگا۔ یہ حکم اس وقت ہے جب اس نے عیب کی بنا پر اس کی واپسی کو ترجیح دی، لیکن اگر وہ عیب کے ساتھ اس کے اپنے پاس رکھنے پر راضی ہو گیا اور اس نے بیع کو پسند کر لیا تو اضافہ بغیر اختلاف کے خوشگوار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ غیر مضمون شے کا نفع ہے اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع کیا ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک ایسا اضافہ ہے جس کے مقابل عقد بیع میں کوئی شے نہیں ہے اور یہی ربوا (سود) کی تشریح ہے اور اگر مشتری نے بیع پر اس اضافہ سمیت قبضہ کیا پھر اس نے بیع میں کوئی عیب پایا، پھر اگر وہ اضافہ تلف ہو جائے تو اسکو بغیر اختلاف کے صرف بیع کو تمام قیمت کے عوض واپس کرنے کا حق ہوگا۔ اور اگر

اضافہ موجود ہو تو تب بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہی حکم ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس صورت میں اس کے ہمراہ اضافے کو بھی واپس کرے۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ یہ اضافہ قبضہ سے قبل پیدا ہوا ہے لہذا وہ اسے اصل سمیت واپس کرے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ اضافہ عقد کے حکم میں اصل کے تابع نہیں ہے، لہذا وہ فسخ کے حکم میں بھی اس کے تابع نہ ہوگا اور اگر اضافے میں کوئی عیب ہو تو اس کو اس کی واپسی کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا اس قیمت میں کوئی حصہ نہیں ہے، لہذا اس میں عیب کی بنا پر اس کی واپسی کا احتمال نہ ہوگا، اس لئے کہ اگر اس نے اس کو واپس کیا تو وہ بغیر معاوضہ (شے) کے اس کو واپس کرے گا۔

الف۔ فسخ کرنے والے امور:

فسخ کرنے والے امور کی پھر دو اقسام ہیں، اختیاری اور ضروری:

- اختیاری جیسے اس کا کتنا کہ میں نے اس کو فسخ کیا، میں نے اس کو توڑ دیا، یا میں نے اس کو لوٹا دیا، یا ایسے الفاظ جو ان الفاظ کے ہم معنی ہوں۔
- اور ضروری، جیسے ”معتقود علیہ“ کا قبضہ سے پہلے ہلاک ہونا۔

ب۔ جواز فسخ کی شرائط کا بیان:

جواز فسخ کی شرائط حسب ذیل ہیں:

- (۱) خیار کا ساقط ہونا: اس لئے کہ خیار کے ساقط ہو جانے سے بیع لازم ہو جاتی ہے، لہذا اس صورت میں عقد فسخ ہونے کے احتمال سے خارج ہو جائے گا۔
- (۲) ہمارے ائمہ کرام کے نزدیک بغیر کسی اختلاف کے اس (فسخ) سے دوسرے فریق کا مطلع ہونا خواہ اس کا فسخ عدالتی فیصلے کے بعد ہو، یا اس سے پہلے۔ بخلاف خیار شرط اور خیار ردیت کے، پھر کیا اس کیلئے عدالتی فیصلہ یا دوسرے شخص کی رضامندی شرط ہے؟
- اگر تو اس کی واپسی جمع پر قبضہ سے قبل ہو تو اس کیلئے عدالتی فیصلے یا دوسرے فریق کی رضامندی ضروری نہ ہوگی۔ اور اگر قبضہ کے بعد ہو تو اس کیلئے عدالتی فیصلے یا بائع کی رضامندی شرط ہوگی۔ ان دونوں میں جو فرق ہے ہم اس کا ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں۔
- (۳) یہ کہ اس کا فسخ بائع پر صفقہ کی تکمیل سے پہلے اس کی تفریق کا باعث نہ ہو، اگر ایسا ہو تو فسخ جائز نہ ہوگا تاوقتیکہ بائع اس پر راضی نہ ہو۔ اس لئے کہ صفقہ کا بائع پر اس کی تکمیل سے پہلے متفق کرنا اس کو نقصان پہنچاتا ہے جس کا ہم آئندہ ذکر کریں گے اور جہاں تک ہو سکے ضرر کو دور کرنا ضروری ہے، ماسوا اس کے کہ اس پر بائع راضی ہو، کیونکہ جو نقصان نقصان اٹھانے والے کی مرضی سے اسے ہوا ہو اس کا دور کرنا ضروری نہیں ہوتا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر مشتری نے جمع کو عیب وار پایا، پھر اس نے قبضہ سے پہلے اس کو چھوڑ کر کچھ کو لینے کا ارادہ کیا تو جائز نہ ہوگا۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جمع یا تو حقیقی اور بیانی طور پر ایک ہی شے ہوگی، جیسے غلام، کپڑا، گھر، انگوڑ کی بیل، کیلی اور سوزون اور ایک دوسری کے قریب قریب گنی جانے والی اشیا، جو ایک ہی برتن میں ہوں اور ایک ہی ڈبیر میں ہو اور یا پھر وہ متعدد اشیا ہوں گی۔ جیسے دو غلام، دو کپڑے، دو جانور، یا ایسی کیلی، سوزون یا گنی جانے والی اشیا جو دو برتنوں یا دو ڈبیروں میں ہوں اور ہر ایک شے ایسی ہو کہ اس سے دوسری کے بغیر فائدہ اٹھایا جاسکتا ہو یا پھر وہ دو اشیا حقیقت میں تو دو ہوں، مگر بیانی طور پر ایک ہی شے ہو، جیسے دو سوزے، دو جوتے اور دو کعب، دروازے کے دو پتے اور ہر وہ شے جس سے دوسری کے بغیر نفع اٹھانا ممکن نہ ہو۔

پھر یا تو مشتری نے تمام بیع پر قبضہ کیا ہوگا اور یا اس نے اس میں سے کسی بھی حصہ پر قبضہ نہ کیا ہوگا اور یا اس نے کچھ حصہ پر قبضہ کیا ہوگا۔ اسی طرح بیع میں پیدا ہونے والا عیب بھی دو حال سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو وہ عیب ہوگا اور یا پھر استحقاق۔ اگر تو وہ عیب ہو اور اس نے قبضہ سے قبل بیع کے کچھ حصہ میں اسے پایا تو مشتری کو اختیار ہوگا اگر وہ چاہے تو تمام بیع پر راضی ہو جائے اور اس کو تمام قیمت لازم ہو جائے گی۔ اور اگر وہ چاہے تو تمام بیع واپس کر دے، مگر اس کو خاص عیب دار حصہ کی قیمت کو واپس کرنے کی اجازت نہیں ہے۔ خواہ بیع ایک ہی شے ہو یا ایک سے زیادہ اشیاء ہوں۔ اس لئے کہ قبضہ سے پہلے صفقہ مکمل نہیں ہوتا اور صفقہ کو اس کی تکمیل سے قبل متفرق کرنا باطل ہوتا ہے اور اس بات کی دلیل کہ صفقہ قبضہ سے قبل مکمل نہیں ہوتا، یہ ہے کہ قبضہ سے قبل جو شے موجود ہے وہ محض عقد اور ملک ہے نہ کہ مؤکد ملک۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس حالت میں معقود علیہ کے تلف ہو جانے سے یہ عقد فسخ کا احتمال رکھتا ہے جو اس کے مؤکد نہ ہونے کی دلیل ہے۔ پھر جب اس نے اس پر قبضہ کر لیا تو بیع کی ہلاکت سے اس کے فسخ ہونے کا احتمال جاتا رہا۔ لہذا اس میں تاکید کا حصول قبضہ کے ساتھ ہوتا ہے اور تاکید ایک پہلو سے اثبات ملکیت ہے یا پھر اس میں اثبات ملکیت کا شبہ موجود ہے۔

اسی طرح ملک تصرف قبضہ پر موقوف ہوتی ہے جو قبضہ سے قبل ملکیت کے ناقص ہونے کی دلیل ہے اور ملکیت کا ناقص ہونا عقد کے ناقص ہونے کی دلیل ہے۔ اسی طرح اگر مشتری بیع میں کوئی عیب پائے تو محض اس کے واپس کرنے سے بیع فسخ ہو جائے گی اور اس کیلئے عدالتی فیصلے یا دو طرفہ رضامندی کی ضرورت نہ ہوگی اور اگر قبضہ سے پہلے عقد مکمل ہو جاتا تو محض اس کے واپس کرنے سے عقد فسخ نہ ہوتا، جیسے کہ قبضہ کے بعد اس طرح عقد فسخ نہیں ہوتا۔ تو ان دلائل سے ثابت ہوا کہ صفقہ قبضہ سے پہلے مکمل نہیں ہوتا۔ اور اس بات کی دلیل کہ صفقہ کو بائع پر اس کے مکمل ہونے سے قبل متفرق کرنا جائز نہیں ہے، یہ ہے کہ عقد میں تفریق کرنا بائع کو نقصان پہنچاتا ہے اور نقصان کو دور کرنا حتی الوسع واجب ہے۔ اور نقصان کی تفصیل یہ ہے کہ بیع یا تو ایک ہی شے ہوگی یا پھر حقیقت میں وہ ایک سے زیادہ اشیاء ہوں گی، مگر معنوی طور پر ایک ہی شے ہوگی اور اس میں تفریق کرنا شرکت کو متضمن ہوتا ہو اور اعیان میں شرکت عیب ہے جس کی بنا پر تفریق ایک عیب ہوگی اور یہ ایک ایسا اضافی عیب ہے جو بائع کے پاس اس میں موجود نہ تھا، لہذا اس سے بائع کو نقصان ہوگا۔ اور اگر بیع ایک سے زیادہ اشیاء ہوں تو تفریق کرنے سے ایک اور نقصان پیدا ہوگا، جو بیع میں عمدہ شے کا کم قیمت کے عوض لزوم ہے، اس لئے کہ عمدہ شے کو کم قیمت والی شے کے ساتھ ملانا اور دونوں کو ایک ہی صفقہ میں جمع کرنا تاجروں کی عام عادت ہے تاکہ عمدہ شے کی بنا پر کم قیمت والی شے بھی فروخت ہو جائے تو عین ممکن ہے کہ مشتری کم قیمت والی شے میں کوئی عیب دیکھے تو وہ اس کو واپس کر دے، جبکہ عمدہ شے میں کم قیمت کے عوض اس کو بیع لازم ہو جائے جس سے بائع کو گھانا ہوگا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ صفقہ میں تفریق کرنا اس کو نقصان پہنچاتا ہے، لہذا جہاں تک ممکن ہو اس کو دور کرنا ضروری ہے۔ اس لئے قبول میں تفریق جائز نہیں ہے۔ اس طرح کہ اگر اس نے ایجاب کو تمام اشیاء کی طرف منسوب کیا ہو اور مشتری نے بعض اشیاء کو چھوڑ کر بعض کو قبول کر لیا تو جائز نہ ہوگا۔ یہ حکم بائع پر کچھ بیع میں بیع کے حکم کا لزوم روکنے کیلئے ہے جس میں اس کو نقصان ہوتا ہے،

بشرطیکہ اس نے اپنے ایجاب کو بعض اشیاء کی طرف منسوب نہ کیا ہو، تو چونکہ اس نے تمام اشیاء میں بیع کا ایجاب کیا ہے، لہذا تمام کے۔ اس کو قبول کرنا صحیح نہ ہوگا، مبادا اس کی ملکیت اس کے زائل کرنے کے بغیر زائل ہو جائے جس سے اس کو نقصان ہو جائے جبکہ صلفہ کا مکمل ہونا ایسا معاملہ ہے جس کا شے پر قبضہ کے ساتھ تعلق ہے پھر چونکہ قبضہ کرنا ایک پہلو سے بیع کو قبول کرنا ہے، لہذا کچھ کو واپس کرنا اور کچھ پر قبضہ کرنا دراصل قبول میں ایک پہلو سے تفریق کرنا ہے لہذا وہ اس کا مالک نہ ہوگا۔ تاہم اگر بائع عیب دار شے کو واپس لینے پر آمادہ ہو جائے تو وہ اس کو لے سکتا ہے اور اس کو اس کے حصے کی قیمت واپس کر دے گا جس کی بنا پر یہ عقد جائز ہو جائے گا اور مشتری بقیہ شے کو اس کے حصہ کی قیمت کے عوض وصول کر لے گا۔ اس لیے کہ اس کا واپسی سے رکنا اس سے نقصان دور کرنے کے لئے تھا جو اس کے فائدہ کے لئے ہے۔ تو جب وہ خود اس پر رضامند ہو گیا ہے تو اس نے خود اپنا بہانا نہیں سوچا ہے، لہذا واپس کرنا جائز ہوگا۔

اور اگر مشتری نے بیع پر کچھ کو چھوڑ کر کچھ پر قبضہ کیا۔ پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو تب بھی وہ خصوصی طور پر عیب دار شے کو اس کی قیمت کے عوض واپس کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ خواہ بیع ایک ہی شے ہو یا ایک سے زائد اشیاء ہوں اور خواہ اس نے غیر مقبوضہ شے میں عیب پایا یا مقبوضہ شے میں، یہ ظاہر روایت ہے۔ اس لئے کہ صلفہ "معتود علیہ" پر مکمل طور پر قبضہ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا، لہذا کچھ کو چھوڑ کر کچھ حصے کو واپس کرنا صلفہ کو مکمل ہونے سے پہلے متفرق کرنا ہے جو باطل ہے اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر اس نے غیر مقبوضہ شے میں عیب پایا تو تب بھی یہی حکم ہے، لیکن اگر اس نے قبضہ کردہ شے میں عیب پایا تو خصوصی طور پر اس کو اس کی قیمت کے عوض واپس کر دے گا۔ تو انہوں دوسری شے کو غیر مقبوضہ سمجھا ہے جیسے گویا اس نے دونوں پر قبضہ نہ کیا ہو اور اگر عیب دار شے مقبوضہ ہو تو انہوں نے دوسرے کو مقبوضہ سمجھا ہے، جیسے گویا اس نے دونوں پر قبضہ کر لیا ہو، لیکن ان کا یہ قیاس درست نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ "حد تعارض" میں ہے، اس لئے کہ قبضہ اور غیر قبضہ میں غیر عیب دار شے کو عیب دار شے پر قیاس کرنا قبضہ میں عیب دار شے کو غیر عیب دار پر قیاس کرنے سے اولیٰ (بہتر) نہیں ہے، بلکہ یہ زیادہ بہتر ہے۔ اس لئے کہ اصل شے قبضہ ہے اور اصل پر عمل کرنا تعارض کے وقت زیادہ اولیٰ اور بہتر ہے۔

یہ حکم اس وقت ہے جب مشتری نے بیع کے کسی حصے پر قبضہ نہ کیا ہو یا کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصے پر قبضہ کر لیا ہو، لیکن اگر اس نے تمام بیع پر قبضہ کر لیا ہو پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا پھر اگر تو بیع حقیقت اور مفہوم (اقدیر) میں ایک ہی شے ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کہ مشتری اگر چاہے تو تمام شے کو پوری قیمت کے عوض لینے پر راضی ہو جائے اور چاہے تو تمام شے کو واپس کر دے اور تمام قیمت واپس وصول کر لے، مگر اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ خاص طور پر عیب دار حصہ کو اس کی قیمت کے عوض واپس کر دے، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، اس میں دوسرے کے لئے شرکت کے عیب کا لازم کرنا ہے جو کہ اس کی واپسی سے مانع ہے۔ اور اگر بیع ایک سے زائد اشیاء ہوں، مگر معنوی طور پر ایک ہی شے ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس نے دونوں میں سے ایک کو واپس کر کے بائع کو نقصان پہنچانا چاہا ہے، کیونکہ ان میں سے ایک کے ساتھ اس نے بیع انفرادی طور پر دوسری شے بغیر مملکت نہیں۔ اس لئے کہ وہ دونوں اشیاء فطری طور پر منفوت کے ساتھ سے ایک

ہی شے ہیں، وجہ یہ ہے کہ معنی کے لحاظ سے یہاں بیع ایک ہی شے ہے تو اس کی واپسی سے معنوی طور پر اس میں شرکت ثابت ہو جائے گی اور اعیان میں شرکت ایک عیب ہے اور جب دونوں میں سے کسی ایک سے دوسری کے بغیر نفع اٹھانا ممکن نہ ہو تو ان میں تفریق کرنا ان میں عیب پیدا کرنا ہوگا جس سے بیع بائع کی طرف اس حالت میں لوٹے گی کہ اس میں ایک نیا زائد عیب پیدا ہو گیا ہوگا جو اس کے پاس موجود نہ تھا۔ اور اگر وہ حقیقت اور معنی دونوں کے لحاظ سے کئی اشیاء ہوں تو اس کے لئے جائز نہ ہوگا کہ وہ ان تمام کو دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر واپس کر دے، البتہ ہمارے تینوں ائمہ کرامؒ کے نزدیک اسے حق ہوگا کہ وہ خصوصی طور پر عیب دار شے کو اس کی قیمت کے عوض واپس کر دے۔ اور امام زقرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسے اس کا حق نہ ہوگا، بلکہ وہ یا تو ان تمام اشیاء کو واپس کر دے یا تمام کو روک لے۔ امام زقرؒ اور امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں واپسی کے مسئلے میں تفریق کرنا بائع کو نقصان پہنچاتا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، ہلکی شے کو اعلیٰ شے کے ساتھ ملانا عام طور پر تاجروں کی عادت ہے تاکہ وہ اعلیٰ شے کے ساتھ ہلکی شے کو بھی فروخت کر سکیں۔ اور بعض اوقات عیب ہلکی شے میں ہوتا ہے تو اگر وہ اس کو بائع کے پاس واپس کر دے اور عمدہ شے میں کم قیمت کے عوض بیع لازم ہو جائے تو اس سے بائع کو نقصان ہوگا، اسی لئے قبضے سے قبل واپسی ممنوع ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ اس کیلئے واپسی کا حق دو اشیاء میں سے ایک میں پایا گیا ہے، لہذا اس کو حق حاصل ہے کہ وہ دونوں میں سے ایک کو واپس کر دے۔ وجہ یہ ہے کہ واپسی کا حق اس لئے ثابت ہوتا ہے کیونکہ سلامتی کی وہ شرط جو عقد میں ازروئے دلالت مشروط ہوتی ہے فوت ہو جاتی ہے، حالانکہ یہ شرط مقتضائے عقد سے ثابت ہوتی ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور سلامتی کی یہ شرط دونوں میں سے ایک میں فوت ہوئی ہے لہذا اس کو خاص طور پر اسی کی واپسی کا حق ہوگا اور جہاں واپسی ممنوع ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہاں اس سے صفقہ میں تفریق پیدا ہونے کا امکان ہے اور صفقہ کو تکمیل سے قبل متفرق کرنا باطل ہے، لیکن مکمل ہونے کے بعد یہ حکم نہیں ہے، لہذا اس کو خصوصی طور پر اسی کو واپس کرنے کا حق ہوگا۔ پھر چونکہ یہاں صفقہ اس پر قبضے کے بعد مکمل ہو گیا ہے لہذا اس سے جو امر مانع تھا وہ باقی نہیں رہا ہے۔ رہا ان دونوں ائمہ کا یہ کہنا کہ صرف کم قیمت والی شے کی واپسی سے بائع کو نقصان ہوگا، بجا ہے، لیکن یہ ایسا نقصان ہے جس میں اس کی رضامندی شامل ہے۔ اس لئے کہ یہ تو ایک عیب دار شے کا فروخت کرنا اور عیب کا علم ہونے کے بعد اسے دوسری شے کے ساتھ ملانا ہے، اس لئے کہ مشتری کے ظاہری حال سے واضح تھا کہ وہ عیب پر راضی نہ ہوگا، لہذا یہ اس کی طرف سے شے کی واپسی پر دلالت رضا ہے، بخلاف قبضہ سے پہلے اس کی واپسی کے۔ اس لئے کہ قبضہ سے قبل عقد مکمل نہیں ہوتا۔ لہذا قبضہ سے قبل کوئی دلالت رضا نہیں پائی گئی ہے، تو چونکہ اس کی واپسی سے اس کو ہونے والا نقصان اس کی رضامندی کے بغیر ہوگا، لہذا اس کو دور کرنا ضروری ہے۔ یہ حکم خیار شرط اور خیار رویت کے برخلاف ہے۔ اس لئے کہ وہاں مشتری کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصہ کی واپسی کا مالک نہیں ہوتا خواہ اس نے تمام شے پر قبضہ کیا ہو یا اس نے کسی شے پر بھی قبضہ نہ کیا ہو یا اس نے کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصہ پر قبضہ کیا ہو اور خواہ معقود علیہ ایک ہی شے ہو یا کئی اشیاء ہوں۔ کیونکہ خیار رویت اور خیار شرط عقد (صفقہ) کے مکمل ہونے سے مانع ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ وہ اس کو بغیر عدالتی فیصلے

اور بغیر بائع کی رضامندی کے واپس کر سکتا ہے اور خواہ یہ واپس کرنا قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد اور اگر صفقہ مکمل ہو گیا ہو تا تو عدالتی فیصلے یا دوطرفہ رضامندی کے بغیر اس کی واپسی کا احتمال نہ ہوتا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس کا خیار صفقہ (عقد) کو مکمل ہونے سے مانع ہے اور عقد کو مکمل ہونے سے پہلے متفرق کرنا نہیں ہے اور یہاں صورت حال اس کے برخلاف ہے۔

اور اگر مشتری نے کہا میں خود عیب دار شے کو رکھ لیتا ہوں اور نقصان وصول کر لیتا ہوں تو اسے اس کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا یہ کہنا کہ میں عیب دار شے کو رکھ لیتا ہو عیب دار شے پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے جو نقصان کیلئے اس کے رجوع سے مانع ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مبیع ایک سے زائد اشیاء ہوں۔ پھر اس نے ان میں سے ہر ایک میں عیب پایا تو اس نے کچھ کو چھوڑ کر کچھ کو واپس کرنے کا فیصلہ کیا تو اگر تو لوٹائی ہوئی شے ایسی ہو کہ اگر اس اکیلی میں عیب ہوتا تو اس کو واپسی کا حق ہوتا، جیسے دو غلام اور دو کپڑے وغیرہ۔ تو اسے اس کا حق ہوگا۔ اس لیے کہ جب اس نے اس میں سے کچھ کو رکھ لیا تو وہ ان کے عیب پر راضی ہو گیا ہے۔ تو ان میں اس کی واپسی کا حق باطل ہو گیا ہے۔ کیونکہ اس سے ظاہر ہو گیا ہے کہ ان میں سلامتی کی شرط ضروری نہ تھی اور نہ وہ اس میں اس کا مستحق تھا، تو یہ ایسے ہی ہو کا جیسے کہ وہ اصل میں صحیح و سالم شے ہو، پھر اس نے جب دوسری شے کو عیب دار پایا ہے تو وہ اس کو واپس کر دے اور اگر وہ لوٹائی ہوئی شے ایسی ہو کہ اگر اس میں تھا عیب ہوتا تو وہ اس کو واپس نہ کر سکتا۔ جیسے دو موزے اور دو جوتے وغیرہ تو اسے اس کا حق نہ ہوگا، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا، ان دونوں میں تفریق کرنا اس کو عیب دار کرنا ہے۔

اور اگر اس نے دو غلاموں کو خریدا، پھر اس نے دو میں سے ایک میں قبضے سے قبل کوئی عیب پایا، پھر اس نے عیب دار پر قبضہ کر لیا، جبکہ اسے اس کے عیب کا علم تھا، تو اس کو اس کے واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور اس سے اس کا خیار ساقط ہو جائے گا اور غلام کا لینا اس کو لازم ہو جائے گا۔ اس لیے کہ عیب دار شے پر عیب کا علم ہونے کے باوجود قبضہ کرنا اس کی رضامندی کی دلیل ہے اور قبضے کی عقد کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے تو قبضہ کے وقت اس پر رضامند ہونا ایسے ہی ہے جیسے عقد کے وقت اس پر راضی ہونا۔ اور اگر وہ عقد کے وقت اس پر رضامند ہو گیا ہو تا تو اس کا اختیار ساقط ہو جاتا اور اس کو وہ دونوں غلام لازم ہو جاتے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا، اگرچہ اس نے دونوں میں سے صحیح شے پر قبضہ کیا ہو اور اگر دونوں عیب دار ہوں، پھر اس نے دونوں میں سے ایک پر قبضہ کیا تو اس کا خیار ساقط نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے کچھ معقود علیہ پر قبضہ کیا ہے اور کچھ معقود علیہ پر قبضہ کر لینے سے عقد (صفقہ) مکمل نہیں ہوتا وہ تو تمام معقود علیہ پر قبضہ کرنے سے مکمل ہوتا ہے، لہذا اگر قبضہ کر دہ شے میں عقد لازم ہو جائے نہ کہ دوسری شے میں تو بائع پر صفقہ مکمل ہونے سے قبل متفرق ہو جائے گا اور عقد بیع کو اس کے مکمل ہونے سے قبل متفرق کرنا باطل ہے اور اس کے لئے غیر مقبوضہ شے سے اپنے حق کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ وہ اس پر رضامند نہیں ہے، لہذا اس کا پہلی طرح خیار باقی رہے گا، واللہ اعلم۔

رہا اتفاق، تو اگر کچھ معقود علیہ کا قبضہ سے پہلے کوئی مستحق نکل آیا اور مستحق شخص نے بیع کی اجازت نہ دی تو اتفاق سے ثابت شدہ عیب دار میں عقد ساقط ہو جائے گا۔ اس لیے کہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ

مقدار بائع کی ملکیت نہ تھی اور مالک سے اجازت بھی نہیں پائی گئی، لہذا یہ عقد باطل ہو جائے گا۔ اور باقی حصے میں مشتری کو خیار ہوگا اگر وہ چاہے تو وہ اس کے حصہ قیمت کے عوض اس پر رضامند ہو جائے اور چاہے تو اس کو واپس کر دے۔ خواہ مستحق نکل آنے والی مقدار میں استحقاق باقی حصہ کو عیب دار کرتا ہو یا نہ، اس لئے کہ مستحق نکل آنے والا شخص اس عقد پر راضی نہیں ہوا۔ تو اس نے مشتری پر اس کی تکمیل سے پہلے صفقہ کو متفرق کر دیا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ قبضہ سے قبل سامان میں کوئی عیب ظاہر ہو جائے جس سے خیار لازم ہو جائے۔ تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا اور اگر کچھ حصہ پر قبضہ کرنے کے بعد استحقاق نکل آیا، جبکہ ابھی اس نے کچھ حصہ پر قبضہ نہ کیا تھا تو تب بھی یہی حکم ہے خواہ استحقاق مقبوضہ حصے میں نکلا ہو یا غیر مقبوضہ حصے میں۔ اور اگر اس نے تمام اشیاء پر قبضہ کر لیا، پھر کچھ حصے میں کوئی مقدار نکل آیا تو مستحق مقدار میں بیع باطل ہو جائے گی جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ پھر دیکھا جائے گا اگر اس مقدار میں اس کا استحقاق باقی حصہ میں عیب کو ثابت کرتا ہو، اس طرح کہ معقود علیہ ایک ہی شے ہو، حقیقت میں بھی اور معنوی طور پر بھی، جیسے کہ گھر، انگور کی بیل، زمین اور غلام وغیرہ تو مشتری کو باقی حصے میں خیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو باقی حصہ کی قیمت کے عوض اس بیع پر راضی ہو جائے اور چاہے تو اسے واپس کر دے۔ اس لئے کہ اعیان میں شرکت ایک عیب ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب صورت کے اعتبار سے بیع دو اشیاء ہوں اور معنوی طور پر وہ ایک ہی شے ہو، پھر وہ دو میں سے کسی ایک کا کوئی مستحق نکل آیا تو باقی حصہ میں اس کو خیار ہوگا۔ اور اگر مستحق نکل آنے والی مقدار میں استحقاق کا نکل آنا باقی شے میں عیب ثابت نہ کرے اس طرح کہ معقود علیہ ظاہری اور معنوی طور پر دو اشیاء ہوں، جیسے دو غلام اور پھر دو میں سے ایک کا کوئی مستحق نکل آیا یا وہ گندم کی بوری ہو یا وزن کی جانے والی کوئی شے ہو پھر اس کے کچھ حصے کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس سے مشتری کو باقی حصہ کی بیع قیمت کے عوض لازم ہو جاتی ہے چونکہ اس کی تقسیم سے اس کا کوئی نقصان نہیں ہوتا، لہذا اس کو اس کی واپسی کا حق ہوگا، واللہ اعلم۔

ان امور کا بیان جو نقصان عیب کی بنا پر رجوع سے مانع ہیں اور جو مانع نہیں نقصان کیلئے رجوع کرنے کے مسئلے پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی۔

- ا: نقصان کی مقدار میں حق رجوع کے ثابت ہونے کی شرائط کا بیان
 ب: اس حق کے ثابت ہونے کے بعد اس حق کو باطل کرنے والے اور باطل نہ کرنے والے امور کا بیان۔

۱۔ نقصان کی مقدار میں حق رجوع ثابت ہونے کی شرائط

یہ شرائط حسب ذیل ہیں:

- (۱) اس کی واپسی کا ناممکن اور مشکل ہونا، لہذا یہ حق اس کی واپسی کے امکان کے ساتھ ثابت نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر اس نے اس میں کوئی عیب پایا پھر مشتری نے چاہا کہ وہ بیع کو بائع کی طرف اس کی واپسی کے امکان کے ساتھ رد کر لے اور نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرے تو اسے اس کا حق نہ ہوگا۔ اس لئے کہ نقصان

کی بنا پر رجوع کا حق واپسی کے قائم مقام کی طرح ہے اور جب آپ اصل شے پر قادر ہو تو یہ اس کے قائم مقام کی طرف جانے سے مانع ہوتا ہے، نیز اس لئے بھی کہ عیب دار مبیع کو اس کے عیب کے علم کے باوجود روک لینا عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے اور عیب پر رضامند ہونا نقصان کے رجوع کرنے سے مانع ہے جیسے کہ وہ اس کی واپسی سے مانع ہے۔

(۲) شے کی واپسی سے انکار کا مشتری کی جانب سے نہ ہونا: لہذا اگر اس کی جانب سے انکار ہو تو وہ عیب کے نقصان کیلئے رجوع نہ کر سکے گا۔ اس لئے کہ وہ اپنے فعل کی بنا پر مبیع کو روک رکھنے والا ہو کر اس کی واپسی سے اس کو روکنے والا ہو گیا ہے جس سے اصلاً حق کا باطل ہونا لازم آجاتا ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر مبیع بلاک ہو گئی یا کسی آسمانی آفت یا مشتری کے فعل سے اس میں نقصان ہو گیا، پھر اسے عیب کا پتہ چلا تو وہ نقصان کیلئے بائع کی طرف رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ بلاکت کی صورت میں اس کا واپسی سے رکنا محل (جگہ) کے فوت ہو جانے اور ایک ایسے معاملے میں نقصان کی بنا پر ہے جو بائع کی طرف لوثا ہے جو ایک ایسے زائد نقصان کو دور کرتا ہے جو اس کو اس کی واپسی سے لاحق ہو سکتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بائع کو حق ہے کہ وہ یہ کہے کہ میں اس کو نقصان سمیت قبول کرتا ہوں اور میں تجھے تمام قیمت ادا کرتا ہوں۔ تو جب اس کا واپسی سے رکنا محض ایسے امر کی بنا پر ہے جو اس کی جانب لوثا ہے، جو اس کی واپسی سے اس کو نقصان کا لازم ہوتا ہے، تو جب اس نے اس کی واپسی سے رک کر اس سے نقصان دور کر دیا ہے تو اس پر مشتری کو نقصان کی مقدار میں قیمت واپس کر کے اس کے نقصان کا دور کرنا ضروری ہو گا۔ لہذا نقصان مبیع کی ذات میں ہو یا اس میں اس کے کسی جزو کے فوت ہونے کی بنا پر پیدا ہوا ہو یا وہ اس کی طرف نہ ہوتا ہو، جیسے کہ اگر مبیع کوئی شوہر دیدہ باندی ہو پھر مشتری نے اس کے ساتھ مجامعت کر لی یا اس کا شہوت کے ساتھ بوسہ لے لیا پھر اسے عیب کا علم ہوا تو تب بھی حکم ہے اس لئے کہ اس کی واپسی کا نہ ہونا مشتری کی جانب سے نہیں ہے بلکہ بائع کی جانب سے ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس کو اجازت ہے کہ وہ اس کو مجامعت شدہ حالت میں قبول کرے۔

اور اگر بائع نے قبضے میں اس کا خاوند ہو پھر اس کے خاوند نے مشتری کے قبضے میں آنے کے بعد اس سے مجامعت کی، اگر تو اس کا خاوند بائع نے قبضے میں بھی اس سے مجامعت کر چکا ہو تو وہ اس کے نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ یہ مجامعت اس کی واپسی سے اسے مانع نہیں ہے اور واپسی کا ممکن ہونا نقصان کیلئے رجوع کرنے سے مانع ہوتا ہے۔ اور اگر خاوند نے بائع کے پاس اس سے قبل مجامعت نہ کی ہو پھر مشتری نے قبضے میں آنے کے بعد اس نے مجامعت کی تو اگر وہ باندی کنواری ہو تو وہ نقصان کیلئے اس کی جانب رجوع کرے گا، اس لئے کہ باندہ عورت سے مجامعت کرنا عیب کی بنا پر اس سے رجوع کرنے سے مانع ہو جاتا ہے، لہذا اس سے ایسا شے یعنی یہ وہ بھارت زائل ہو جاتا ہے اور اس امر کی بنا پر اس کا واپسی سے رکنا مشتری کی جانب سے نہیں ہوا، بلکہ وہ بائع کی جانب سے ہوا ہے، لہذا وہ نقصان کے ساتھ رجوع سے مانع نہ ہو گا اور اگر وہ باندی کو دیدہ ہو تو اصل میں اس کا کوئی زائل نہیں ہو گیا اس سے مجامعت اس کی واپسی سے مانع ہے یا نہیں اور لہذا اس سے وہ مانع نہیں، لہذا اس کی واپسی کے اہکان کی بنا پر وہ نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع نہ

کرے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب حقیقت میں مبیع موجود ہو مگر معنوی طور پر ہلاک ہو گئی ہو، اس طرح کہ اس پر ہلاکت کا حکم دیدیا جائے، مثلاً اس طرح کہ مبیع کوئی کپڑا ہو تو اس نے اس کو کاٹ لیا اور اس کو سی لیا یا گندم ہو تو اس نے اس کو پیس لیا یا آٹا ہو تو اس نے اس کی روٹی پکائی یا گوشت ہو تو اس نے اس کو بھون لیا تو وہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا، اس لئے کہ ان صورتوں میں واپسی سے رکاوٹ بائع کی جانب سے ہوتی ہے۔

اور اگر مبیع میں یا مبیع کے سبب سے اس میں کوئی ایسا اضافہ پیدا ہو گیا جو اس کی واپسی سے مانع ہو، مثال کے طور پر بچہ، پھل، دودھ، تادان اور آزادی وغیرہ تو وہ نقصان کیلئے بائع کی طرف رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ ان تمام صورتوں میں واپسی سے رکاوٹ مشتری کی جانب سے نہیں ہے، بلکہ شریعت کے حکم سے ہے، جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا کہ اگر وہ اصل کو اضافے کے بغیر واپس کرے تو اضافہ بغیر قیمت کے مقصود بالذات مبیع ہو جائے گا اور عرف شریعت میں یہی رہا کی تشریح ہے اور حرمت رہا شرعی حق کے طور پر ثابت ہوتی ہے، اسی لئے اگر دونوں نے اس کی واپسی کا باہم فیصلہ کر لیا تو اضافے کی واپسی کا فیصلہ نہ کیا جائے گا، اس لئے کہ جس شے کی حرمت شرعی حق کے طور پر ثابت ہو، وہ بندے کی رضامندی سے ساقط نہیں ہوتی۔ تو جب اس کی واپسی ایک ایسے عذر کی بنا پر ہے جو شریعت کی جانب سے ہے، نہ کہ مشتری کی جانب سے، تو مشتری کے حق کا اس کی سلامتی میں رعایت رکھنا بدستور ضروری رہے گا، لہذا اسے اپنے نقصان کو پورا کرنے کیلئے رجوع کا حق ہو گا۔ اور اگر مانع اضافہ مثلاً گھی یا شہد ہو جسے اس نے ستو سے یا عصفر سے ملا دیا یا زعفران ہو تو اس نے اس کے ساتھ کپڑے کو رنگ دیا یا اس نے زمین پر عمارت بنادی تو وہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ یہاں عذر مشتری کی جانب سے نہیں ہے اور نہ ہی بائع کی طرف سے ہے، بلکہ وہ تو شریعت کی جانب سے ہے۔ یا تبتے عم نہیں کہ بائع کو یہ حق نہیں کہ وہ یہ کہے کہ میں اس کو سابقہ قیمت کے بدلے لے رہا ہوں اور جس حق کا بینا شریعت کی جانب سے ممنوع کیا گیا ہو تو وہ نقصان کیلئے اس کے رجوع سے مانع نہیں ہوتا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر مشتری نے اس کو فروخت کر دیا یا اس کو ہبہ کر دیا پھر اسے عیب کا غم ہوا تو وہ نقصان کیلئے رجوع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ واپسی سے رکاوٹ یہاں مشتری کی جانب سے ہے، اس لئے کہ بیع کی بنا پر وہ اس کی واپسی سے رکنے والا ہو گیا ہے کیونکہ مشتری اس کے قائم مقام ہے، تو چونکہ وہ اس کی واپسی کے حق کو باطل کرنے والا ہو گا جو اس کا اپنا حق ہے، لہذا وہ کسی شے کیلئے اس کی جانب رجوع نہ کرے گا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو مکاتب بنا دیا، اس لئے کہ اس سے غلام کا قبضے کے اعتبار سے آزاد ہونا ثابت ہو جاتا ہے تو کتابت سے وہ اس کی واپسی سے روکنے والا ہو گیا ہے، لہذا وہ بیع کے مشابہ ہو گا۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو کسی مال کے عوض آزاد کیا پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ آزاد کرنے والے کے حق میں مال کے عوض آزادی معنوی طور پر بیع ہے، کیونکہ اس نے اس کے بدلے میں معاوضہ وصول کیا ہے جو اس کو نقصان لینے رجوع کرنے سے مانع ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہو گا۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ وہ مانع نہیں اور اگر اس نے اس کو بغیر مال سے آزاد کیا پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو قیاس یہ ہے کہ وہ رجوع نہیں کر سکتا اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ اسی لئے یہ ہے کہ وہ رجوع کر سکتا ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ واپسی میں اس نے اپنے فعل سے رجوع پیدا نہیں کیا، اس کا

اسے آزاد کرنا ہے لہذا یہ عمل بیع یا کتابت کے مشابہ ہوگا۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ یہاں واپسی کا مشکل ہونا مشتری کی جانب سے نہیں ہے، اس لئے کہ آزاد کرنا ملکیت کا ازالہ نہیں ہے، بلکہ ملکیت تو آزادی سے اپنے اختتام کو پہنچ جاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ انسان میں اصل اس کی عدم ملکیت اور عدم مالیت ہے، کیونکہ انسان میں اصل یہ ہے کہ وہ آزاد ہو۔ وجہ یہ ہے کہ تمام لوگ حضرت آدمؑ اور حواؑ کی اولاد ہیں اور جو شخص آزاد لوگوں کی اولاد ہو وہ خود بھی آزاد ہوتا ہے اور شریعت میں اس پر ملکیت اور مالیت کا اظہار عارضہ کفر کی بنا پر کیا گیا ہے جو آزاد کرنے کے وقت تک محدود ہے اور جو شے کسی وقت کے ساتھ محدود ہو وہ اس وقت کے آنے پر از خود ختم ہو جاتی ہے، لہذا اس کی آزادی کے وقت سے اس میں ملکیت اور مالیت ختم ہو جائے گی اور وہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ موت کی بنا پر اس کی ملکیت ختم ہو گئی ہو اور اس سے واضح ہوا کہ آزاد کرنا اس کو روکنا نہیں ہے، بخلاف بیع کے۔ اس لئے کہ جب اس نے کسی شے کا معاوضہ لے لیا تو اب ملکیت میں مشتری اس کے قائم مقام ہو گیا۔ اس طرح گویا اس نے اسے اپنی ہی ملکیت میں باقی رکھا ہے تو وہ اسے اس کے فعل کی بنا پر روکنے والا ہے، لہذا وہ نقصان کیلئے اس کی جانب رجوع نہ کرے گا۔

اسی طرح اگر اس نے اس کو مدبر بنادیا یا اس کو ام ولد بنالیا، پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو وہ نقصان کیلئے رجوع کر سکتا ہے۔ اس لئے کہ واپسی میں مشتری کی جانب سے رکاوٹ نہیں ہوتی، بلکہ شریعت کی جانب سے رکاوٹ ہوتی ہے اور اگر اس کو مشتری نے قتل کر دیا تو وہ نقصان کے لئے اس کی جانب رجوع نہ کرے گا، یہ ظاہر روایت ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ نقصان کیلئے اس کی جانب رجوع کر سکتا ہے اس لئے کہ مقتول اپنے وقت مقررہ پر مرا ہے تو اس کے قتل سے اس کی زندگی کا خاتمہ ہو گیا ہے، جیسے کہ موت سے زندگی کا خاتمہ ہو جاتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ خودکشی کر کے مرا ہو اور جس طرح وہ وہاں نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرتا ہے تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ زندگی کا ختم ہونا اگرچہ حقیقی طور پر قاتل کے فعل کا نتیجہ نہیں ہے، لیکن عرف و عادت میں وہ اسی کے فعل کا نتیجہ سمجھا جاتا ہے، لہذا قاتل کے حق میں اس فعل کو یوں سمجھا جائے گا، جیسے کہ اس نے حقیقی طور پر اس کی زندگی کا خاتمہ کیا ہو۔ اور اس کی زندگی کا خاتمہ کرنا حقیقی طور پر اس کی ملکیت کا خاتمہ بھی ہے، جیسے کہ مال کے بدلے اس کی آزادی کا ختم ہونا، لہذا اس کے حق میں بیع کی طرح ہے، اگرچہ حقیقتاً ایسا نہ ہو تو اسی طرح غلام کے حق میں یہی حکم ہوگا تو وہ غلام کو اپنے فعل کی بنا پر روکنے والا اور بند کرنے والا ہوگا۔ اور اگر جمع کوئی خوردنی شے ہو اور مشتری نے اسے کھالیا یا پڑا ہو تو اس نے اس کو پس لینا یہاں تک کہ وہ پھٹ گیا تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ نقصان کیلئے بائع کی جانب رجوع نہ کرے گا اور صاحبین کے نزدیک وہ اس کی جانب رجوع کرے گا۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ خوردنی شے کو کھالینا اور کپڑے کو پس لینا اس کو وصعی مقصد کیلئے اہتمال کرنا ہے اور یہ اس سے نفع اٹھانا ہے، اس کو تلف کرنا نہیں ہے۔ بخلاف قتل کے، اس لئے کہ وہ تو قاتل کی طرف سے زندگی کا خاتمہ کرنا ہے، لہذا یہ اس کو روکنا اور بند کرنا نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ خوردنی شے کو کھالینا اور کپڑے کو پس لینا حقیقت میں اس کی ملکیت سے خارج کرنا ہے۔ اس لئے کہ اس میں ملکیت طاقاً ثابت ہوتی ہے، وقت کے ساتھ محدود اور مشروط طور پر نہیں، بخلاف غلام کے لہذا

وہ قتل کے مشابہ ہے۔ اور اگر اس نے کھانے یا کپڑے کو کسی اور سبب سے تلف کر دیا، یعنی کھانے اور پہننے کے علاوہ، پھر اس نے اس میں کوئی عیب پایا تو وہ بغیر کسی اختلاف کے نقصان کے لئے اس کی طرف رجوع نہ کرے گا۔ اس لیے کہ کسی اور طریقے سے ان کا اتلاف محض ان کو ضائع کرنا ہے، لہذا یہ غلام کے قتل کے مشابہ ہے۔ اور اگر اس نے کچھ کھانا کھایا پھر اس نے اس میں کوئی عیب دیکھا، تو اس کو باقی حصہ واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نقصان کیلئے رجوع کا بھی حق نہ ہوگا، کیونکہ کھانا ایک غلام کی طرح ہے اور اس کے کچھ حصہ کی واپسی میں مشتری کی جانب سے رکاوٹ پیدا ہوگئی ہے، لہذا اصل شے کو واپس لے کر اور نقصان کیلئے رجوع کرنے میں اس کا حق باطل ہو جائے گا، جیسے کہ اگر اس نے کچھ کھانے کو چھوڑ کر کچھ تو فروخت کر دیا تو تب یہی حکم ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ وہ باقی حصہ واپس کر دے اور نہالی ہوئی خوردنی شے کی جٹی (ارش) کیلئے اس کی جانب رجوع کرے۔ ماسوا اس کے کہ بائع بقیہ حصہ کو اس کی قیمت سے عوض واپس لینے پر رضامند ہو جائے۔ امام ابو یوسفؒ سے دوسری روایت ہے کہ وہ باقی حصہ کو واپس کر دے اور کھائے ہوئے حصہ میں عیب کے نقصان کے لئے اس کی جانب رجوع کرے۔ اس لئے کہ حاکم و دو حصوں میں تقسیم کرنے میں کوئی نقصان نہیں، لہذا کچھ حصہ کو چھوڑ کر کچھ حصے کو واپس کرنا ممکن ہے اور بائع کو اس سے روکنے کا حق نہ ہوگا۔ فقیہ ابو جعفر یہی فتویٰ دیا کرتے تھے اور یہی قول فقیہ ابواللیث کا مختار قول ہے۔

اور اگر اس نے کچھ کھانے کو چھوڑ کر کچھ کھانا فروخت کیا تو وہ باقی حصہ کو نہ تو واپس کرے گا اور نہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا۔ یہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کا مسلک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ باقی حصہ کو واپس اور عیب کے نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کر سکتا ہے، ماسوا اس کے کہ بائع اس پر راضی ہو جائے کہ وہ بقیہ حصہ بقیہ قیمت کے عوض واپس وصول کر لے گا۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واپسی سے رخصت اور عیب کے نقصان کیلئے اس کی طرف رجوع کرنا بیع کی بنا پر ہے اور یہ بات کچھ مقدار میں پائی گئی ہے لہذا وہ کچھ کو چھوڑ کر کچھ حصے میں اس سے مانع ہوگی، اس لئے کہ اصول یہ ہے کہ رکاوٹ مانع کی مقدار کے مطابق ہی ثابت ہوتی ہے۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا، کہ کھانا ایک ہی شے کی طرح ہے جیسے غلام، لہذا کچھ حصہ میں رکاوٹ مشتری کی جانب سے پیدا ہوئی ہے جو تمام بیع میں اس کے رجوع سے مانع ہوئی۔ اور اگر بیع گھر ہو اور اس نے اس میں مسجد بنادی اور پھر وہ اس کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو وہ نقصان عیب کیلئے اس کی جانب رجوع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ جب اس نے اس جگہ مسجد بنادی ہے تو اس نے اس جگہ کو اپنی ملکیت سے نکال دیا ہے تو وہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس کو فروخت کر دیا ہو اور اگر اس نے کوئی کپڑا خریدا اور اس میں میت کو کفن دیا پھر وہ اس کے کسی عیب پر مطلع ہوا تو اگرچہ مشتری میت کا وارث ہو اور اس نے اسے اس کے ترکے میں سے خریدا ہو تو وہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا، اس لئے کہ کفن میں ملکیت مشتری کیلئے ثابت نہیں ہوتی، بلکہ وہ تو میت کیلئے ہوتی ہے۔ اس لئے کہ کفن میت کی اصلی ضروریات میں سے ہے اور عیب کی بنا پر وہ اس کو واپس کرنے سے قاصر ہو گیا ہے، لیکن یہ رکاوٹ مشتری کی جانب سے نہیں ہے، لہذا اسے نقصان کیلئے رجوع کا حق ہوگا اور اگر مشتری اجنبی ہو اور اس نے رضا کارانہ طور پر کفن خریدا ہو تو وہ نقصان کیلئے رجوع نہ کرے گا۔ اس لئے کہ خرید کردہ شے کی ملکیت اس کے لئے تھی تو جب اس نے اس کو کفن بنا دیا تو

اس نے اس کو اپنی ملکیت سے خارج کر دیا ہے، تو یہ بیع کے مشابہ ہو گیا، واللہ اعلم۔

(۳) بیع کی واپسی کے مشکل ہونے کی صورت میں بیع کے معاوضے کا مشتری تک نہ پہنچنا: یہ ظاہر روایت کا مسلک ہے پھر اگر اس تک اس کا معاوضہ پہنچ گیا، مثلاً اس طرح کہ اسے کسی اجنبی شخص نے اس کے قبضے میں خطا، قتل کر دیا تو اگرچہ اب اس کا بائع کو واپس کرنا مشکل ہے مگر پھر بھی وہ نقصان عیب کیلئے بائع کی جانب رجوع نہ کرے گا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد سے مروی ہے کہ وہ نقصان کیلئے رجوع کرے گا، اس لئے کہ اس تک حقیقتاً عیب (کا معاوضہ) نہیں پہنچا۔ اس تک تو عیب دار شے کی قیمت پہنچی ہے، لہذا اسے عیب کی مقدار میں رجوع کرنے کا حق ہوگا، مگر صحیح قول ظاہر روایت والا ہے، اس لئے کہ جب اس تک اس کی قیمت پہنچ گئی ہے تو وہ قیمت عین شے کے قائم مقام ہو جائے گی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ شے بعینہ اس کے قبضے میں موجود ہو، اس لئے کہ اس کو اس کا معاوضہ وصول ہو چکا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس کو فروخت کر دیا ہو اور اگر مشتری اس کو فروخت کر دے اور اس کے بعد اسے عیب کا علم ہو تو وہ نقصان کے لئے بائع کی جانب رجوع نہیں کر سکتا تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

(۴) اس کا اس عیب پر صراحت یا اشارہ "راضی نہ ہونا: مؤخر الذکر صورت یہ ہے کہ مشتری بیع میں عیب کا علم ہو جانے کے بعد کوئی ایسا تصرف کرے جو اس کی رضامندی پر دلالت کرتا ہو، اس لئے کہ اس تصرف کا بننا واپسی اور عیب کی قیمت کیلئے رجوع کا اس کا حق ختم ہو جائے گا۔ ہم اوپر وہ تمام تصرفات بیان کرتے ہیں جو دلالت (اشارہ) بیع پر اس کی رضامندی ظاہر کرتے ہیں۔ اور اگر اس وقت تک عیب کا پتہ نہ چلا جب تک اس نے اس میں واپسی سے مانع کوئی تصرف نہ کر لیا، پھر اسے عیب کا پتہ چلا: اگر تو وہ تصرف ایسا ہو جس سے بیع اس کی ملکیت سے خارج نہ ہوتی ہو تو وہ نقصان کیلئے رجوع کرنے کا مجاز ہوگا۔ ماسوائے کتابت ہے۔ اس لئے کہ اس صورت میں اس کی رضامندی مفقود ہے اور کتابت میں وہ رجوع کرے گا۔ اس لئے کہ وہ "مذکورہ طور پر بیع ہی ہے" جیسا کہ اوپر بیان ہوا۔

اور اگر وہ تصرف ایسا ہو جس سے سامان اس کی ملکیت سے خارج ہو جائے، جیسے بیع وغیرہ تو وہ نقصان کیلئے رجوع نہ کرے گا، ماسوائے آزادی غلام کے جو بلا معاوضہ ہو۔ یہ اطمینان ہے جیسا کہ ہم نے ازیں قبل بیان کیا۔

حق رجوع کو باطل کرنے والے اور باطل نہ کرنے والے امور کا بیان

بائع کی طرف مشتری کے رجوع کرنے کا حق صریح لفظوں میں یا صریح نے قائم مقام لفظوں میں سابقہ سے سابقہ ہوتا ہے، جیسے کہ اس کا لگنا کہ "میں نے اس حق کو باطل کیا یا سابقہ لیا" یا "میں نے تجھے اس سے رہائی دلائی" یا "یہ غلام ان کے قائم مقام ہوں" اس لئے کہ رجوع کا اختیار اس کا حق ہے، جیسے کہ واپسی کا اختیار اس کا حق ہے۔ اور یہ ہے کہ یہ حق مذاقی لی شرط سے سابقہ ثابت ہوا ہے، جو عقد میں دلالت "مشروط" سے اختیار روایت ہے۔ اور انہی کو اپنے حق کی وصولی اور سابقہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ یہ حق عیب پر رجوع کے حق کا سابقہ ہوتا ہے۔ اس سے سابقہ کرنے کی ہر صورتیں ہیں: صریح الفاظ اور ایسے امور جو

دلالت میں صریح الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ صریح الفاظ کی صورت یہ ہے کہ وہ کہے ”میں اس عیب پر جو اس میں ہے راضی ہوں“ یا ”میں نے اس کو پسند کیا“ یا ”میں نے بیع کو درست قرار دیا“ یا ایسے الفاظ جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ از روئے دلالت ساقط کرنے کی صورت یہ ہے کہ وہ بیع میں عیب کا علم ہو جانے کے بعد کوئی ایسا تصرف کرے جو عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہو، جیسے کہ اگر بیع میں مشتری کے پاس کوئی نقصان ہو گیا اور وہ نقصان کے باعث اس کو واپس کرنے سے رک جائے۔ اور اس پر تادان (ارش) واجب ہو جائے اور پھر وہ اس میں ایسا تصرف کرے جو اس کو اس کی ملکیت سے خارج کر دے اس طرح کہ وہ اس کو فروخت کر دے یا اس کو ہبہ کر دے اور اس کو سونپ دے یا اس کو آزاد کر دے یا اس کو مدبر بنادے یا اس کو ام ولد بنادے۔ حالانکہ اس کو اس کے عیب کا علم ہو۔ وجہ یہ ہے کہ وہ تصرف جو عیب کا علم ہونے کے باوجود ایسا جائے اور جو اس شے کو بائع کی ملکیت سے خارج کرنے والا ہو اس کے اپنے پاس روک رکھنے کی دلیل ہوتا ہے، چونکہ یہ بات عیب پر اس کی رضامندی کی علامت ہے، لہذا اس کا حق رجوع باطل ہو جائے گا اور اگر وہ اس کی واپسی سے علیحدہ (منفصل) اضافے کی بنا پر جو اصل سے پیدا شدہ ہو، جیسے بچہ وغیرہ، رکا ہو، یا وہ اضافہ اس سے پیدا شدہ نہ ہو، مگر اصل کی بنا پر حاصل ہوا ہو، جیسے مٹی، عقر اور ایسا اضافہ جو اصل سے متصل ہو، مگر اس سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے کسی شے کی رنگائی وغیرہ۔ پھر اس نے اس میں کوئی ایسا تصرف کیا جو اس کو اس کی ملک سے خارج کر دے تو اس سے ارش (تادان) کے لئے اس کی طرف اس کے رجوع کا حق باطل نہ ہوگا بلکہ ارش (جٹی) لینے کا حق بدستور قائم رہے گا۔ اس لئے کہ اس صورت میں تصرف اس کی واپسی سے روکنے پر دلیل نہیں ہے۔ وجہ یہ ہے کہ واپسی سے رکاوٹ اس سے پہلے ہی ثابت شدہ تھی۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بائع کو یہاں بیع و واپس لینے کا حق نہ ہوگا، مثلاً اس طرح کہ وہ کہے میں نے اس کو عیب سمیت قبول کیا اور میں تجھے تمام قیمت واپس کرتا ہوں۔ پھر جب بیع کی واپسی مذکورہ تصرف سے قبل ہی مشکل تھی، لہذا یہ تصرف اس کو اس کی واپسی سے روکنے والا اور وہ اس کی رضامندی پر دلیل نہ ہوگا، لہذا تادان (ارش) لینے کا اس کا حق بدستور ثابت رہے گا، جیسے کہ یہ ازیں قبل ثابت تھا بخلاف سابقہ صورت کے۔ اس لئے کہ وہاں اس کی واپسی ممنوع نہ تھی۔ کیا تجھے علم نہیں کہ بائع کو حق تھا کہ وہ عیب کے نقصان سمیت اس کو قبول کر لیتا تو چونکہ مشتری اپنے تصرف کے ساتھ اپنے حق واپسی کو ختم کرنے والا ہوا ہے، لہذا اس کا بیع کو اپنے فعل کے ساتھ روکنا (محبوس کرنا) اس کو واپسی سے روکنا ہوگا۔ جو عیب پر اس کی رضامندی کی دلیل ہے، لہذا اس کا حق رجوع باطل ہو جائے گا تو اس باب میں اصول یہ ہوا کہ ارش (تادان) کا وجوب اگر حتمی اور لازمی طریقے پر ثابت نہ ہوا، بلکہ بائع کو عیب سمیت اسے واپس لینے کا اختیار ہو پھر مشتری نے اس شے میں کوئی ایسا تصرف کیا جس نے اس کو اس کی ملکیت سے نکال دیا تو اس سے ارش (جٹی) کا بطلان ثابت ہو جائے گا اور اگر ارش کا ثبوت حتمی اور یقینی طور پر ثابت ہو اس طرح کہ بائع کیلئے واپس لینے کا حق نہ ہو، پھر مشتری نے اس میں تصرف کیا تو اس سے تادان کا حق باطل نہ ہوگا۔

صورتوں میں فرق وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا، واللہ عزوجل اعلم۔

ج: نقصان عیب جاننے کے طریقے کا بیان

اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس سامان کی بغیر عیب کے اور پھر عیب سمیت قیمت لگائی جائے۔ پھر یہ دیکھا جائے کہ دونوں قیمتوں میں کتنا فرق ہے تو وہ اتنے حصہ کی مقدار میں اس کی قیمت کے لئے اس کی طرف رجوع کرے گا۔ جتنی قیمت عیب کی بنا پر اس میں سے کم ہوئی ہے، بشرطیکہ اس کی مقررہ قیمت حقیقی قیمت کے مساوی یا مقررہ قیمت کے ہم مثل ہو۔ پھر اگر دونوں میں فرق ہو، تو اگر کسی اصل قیمت کے دسویں حصہ کے مطابق ہو تو وہ بائع پر قیمت کے دسویں حصہ کے لئے رجوع کرے گا اور اگر اس کی مقدار اس قیمت کے پانچویں حصے کے مطابق ہو تو وہ مقررہ قیمت کے پانچویں حصہ کیلئے اس کی طرف رجوع کرے گا۔ اس کی مثال اس طرح ہے کہ اگر اس نے دس درہم کے عوض کوئی کپڑا خریدا، جس کی اصل قیمت بھی دس درہم ہو اور پھر اسے ایسے عیب کا پتہ چلا جس سے اس کی قیمت میں دسویں حصہ کی کمی ہوگئی، جو ایک درہم ہے تو وہ بائع کی جانب قیمت کے دسویں حصہ، یعنی ایک درہم کیلئے رجوع کرے گا۔ اور اگر اس نے دس درہم میں کوئی کپڑا خریدا جس کی اصل قیمت بیس درہم ہو پھر وہ اس کے کسی عیب پر مطلع ہوا جو اس کی اصل قیمت میں دسواں حصہ کم کر دے جو دو درہم ہیں تو وہ بائع کی طرف مقررہ قیمت کے دسویں حصہ کیلئے رجوع کرے گا جو ایک ہی درہم ہے۔ اور اگر اس کی اصل قیمت دس درہم ہو مگر اس نے اسے بیس درہموں کے عوض خریدا اور عیب نے اس کی قیمت میں دسویں حصے کی کمی کی یعنی ایک درہم کی کمی ہو تو وہ بائع کی جانب مقررہ قیمت کے دسویں حصے کیلئے، جو دو درہم ہیں، رجوع کرے گا۔ اسی پر قیاس کے مطابق دوسرے احکام سمجھ لیجئے، واللہ اعلم۔

فصل

(۴) خیار رویت کا بیان

وہ خیار جو شرما ثابت ہوتا ہے، از روئے شرط نہیں، وہ ”خیار رویت“ ہے، اس عنوان پر ہماری بحث درج ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

(۱) خیار رویت والی بیع کا جواز

(ب) خیار رویت کی صفت

(ن) خیار رویت کا حکم

(۲) خیار رویت کی شرائط

(۳) خیار رویت کے ثابت ہونے کا وقت

(۴) خیار رویت کے ثابت ہونے کی کیفیت

(۵) خیار رویت کے بعد خیار رویت کو ساقط کرنے اور بیع کو لازم کرنے والے اور ساقط نہ کرنے والے امور

کا بیان
تفصیل حسب ذیل ہے۔

ا: خیار رویت والی بیع کے جواز کا بیان
اس عنوان پر ہماری بحث ازیں قبل اپنے مقام پر گزر چکی ہے۔

ب: خیار رویت کی صفت:

کسی ایسی شے کی خریداری کرنا جسے مشتری نے نہ دیکھا ہو اس کیلئے غیر لازم ہے، اس لئے کہ اس کا بیع کو نہ دیکھنا صنفہ کے مکمل ہونے سے مانع ہے۔ کیونکہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا:

من اشترای شیئاً لم یرہ فہو بالخیار اذا راہ
جس نے کوئی ایسی شے خریدی جس کو اس نے نہ دیکھا ہو تو اسے خیار ہوگا جب وہ اسے دیکھے گا۔

نیز اس لئے بھی کہ وصف کی جہالت اس کی رضامندی میں مؤثر ہوتی ہے، جس سے رضامندی میں خدشہ پیدا ہو جاتا ہے اور رضا میں خلل پڑنا بیع میں خیار کو ثابت کرتا ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ ممکن ہے کہ وہ اس کو دیکھ کر نادم ہو کیونکہ وہ شے دیکھنے کے وقت اس کو اپنے کام کی نظر نہ آئے تو چونکہ اس کو ندامت کے تدارک کی ضرورت ہے، لہذا اس کیلئے خیار ثابت ہوگا، تاکہ نادم ہونے کی صورت میں وہ اس کا تدارک کر سکے۔ اس کا جواز اس کے فائدہ کیلئے ہے، جیسے کہ طلاق رجعی کی صورت میں رجوع کا اختیار خاوند کے فائدہ اور اس کی ندامت کے تدارک کیلئے مشروع ہوا ہے، جیسے کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

لا تدری لعل اللہ یحدث بعد ذالک امراً ○ تو نہیں جانتا کہ شاید اللہ تعالیٰ اس کے بعد اس سے
(الطلاق: ۱) کوئی امر پیدا فرمادے۔

پھر آیا جو شے اس نے پہلے نہ دیکھی اس کی آگے فروخت کو لازم ہوتی ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہ سے مروی ہے کہ وہ پہلے کہا کرتے تھے کہ اس کو بیع لازم نہ ہوگی اور اس کیلئے خیار ثابت ہوگا۔ پھر انہوں نے اپنے اس قول سے رجوع کیا اور کہا کہ ایسی بیع لازم ہوگی اور اس کیلئے خیار ثابت نہ ہوگا۔ ان کے قول اول کی وجہ یہ ہے کہ وہ تمام امور جو مشتری کے بن دیکھے خریداری کرنے میں پائے جاتے ہیں جن کا ہم ازیں قبل ذکر کر آئے ہیں وہ تمام امور ایسی شے کی بیع میں ثابت ہیں جسے بائع نے نہ دیکھا ہو تو شریعت میں وہاں خیار کے حکم کا وارد ہونا یہاں دلاتا اس کا وارد ہونا ہے۔ ان کے آخری قول کی وجہ وہ روایت ہے جو حضرت عثمان بن عفان سے مروی ہے کہ انہوں نے ایک زمین حضرت طلحہ بن عبد اللہ کو فروخت کی، حالانکہ دونوں نے اس کو نہ دیکھا تھا پھر حضرت عثمان سے کہا گیا کہ تمہیں اس میں نقصان ہوا ہے تو انہوں نے فرمایا مجھے خیار ہے اس لئے کہ میں نے اسے بن دیکھے بیچا ہے اور حضرت طلحہ سے بھی یہی کہا لیا تو انہوں نے بھی کہا کہ مجھے خیار ہے اس لئے

کہ میں نے ایسی شے خریدی ہے جسے میں نے نہیں دیکھا۔ پھر دونوں نے یہ مقدمہ حضرت جبیر بن مطعم کے سامنے پیش کیا تو انہوں نے حضرت طلحہؓ کیلئے خیار کا فیصلہ کیا۔ یہ واقعہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں پیش آیا۔ اور اسی نے ان کے خلاف انکار نہ کیا۔ تو یہ ان کی جانب سے اس بات پر گویا اجماع ہے اور مشتری کی جانب پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ بن دیکھے جو شخص کوئی شے خریدتا ہے تو وہ اپنے گمان کے مطابق اچھی چیز خرید رہا ہوتا ہے، لہذا یہ ایسے شخص کی طرح ہے جس نے بزعیم خویش عمدہ شے خریدی ہے، مگر وہ چیز ردی نکل آئی ہو اور جس نے کوئی شے اچھی سمجھ کر خریدی اور وہ ردی نکل آئی تو اسے خیار ہوتا ہے، لیکن جو کسی کو ایسی شے کو فروخت کرے جسے اس نے نہ دیکھا ہو تو وہ اس گمان پر اس کو فروخت کرتا ہے کہ وہ اس کے گمان کے مطابق نہیں ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کوئی شخص کسی شے کو ردی سمجھ کر فروخت کرے، مگر وہ عمدہ ہو اور جس نے عمدہ شے ردی سمجھ کر پتی پھر پتہ چلا کہ وہ تو عمدہ تھی تو اسے کوئی خیار نہیں ہوتا، تو ان دونوں صورتوں میں یہ فرق ہے۔

ج: خیار رویت کا حکم

اس کا حکم ایسی بیع والا حکم ہے جس میں خیار ثابت نہ ہو، یعنی اس شے کا مشتری کیلئے حلال ہونا اور بائع کیلئے فوری طور پر قیمت میں ملکیت کا ثابت ہو، اس لئے کہ بیع کا رکن شرط کے بغیر مطلقاً صادر ہوا ہے، لہذا مناسب یہ ہے کہ وہ اس کو لازم ہو، ماسوا اس کے کہ اس کیلئے خیار شرعاً ثابت ہوا ہے نہ کہ بطور شرط کے، بخلاف شرط خیار کے ساتھ بیع کے۔ اس لئے کہ وہاں خیار عائدین کی صریح نص کے ساتھ ثابت ہوتا ہے، لہذا وہاں خیار رکن کو حکم کے حق میں منعقد ہونے سے روک کر اپنا اثر کرتا ہے، جیسا کہ اوپر گزرا، واللہ اعلم۔

د: شرائط ثبوت خیار کا بیان

تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) بیع ایسی شے ہو جو متعین کرنے سے متعین ہو جائے، لیکن اگر وہ کوئی ایسی شے ہو جو متعین کرنے سے متعین نہ ہو تو اس میں خیار ثابت نہ ہوگا، حتیٰ کہ اگر انہوں نے عین (شے) کے بدلے کسی عین کا تبادلہ کیا تو دونوں میں سے ہر ایک کو خیار ثابت ہوگا۔ اور اگر دونوں نے قرض کے بدلے قرض پر معاملہ بیع کیا تو دونوں میں سے کسی کے لئے خیار ثابت نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے کسی (عین) معینہ شے کو قرض کے بدلے فروخت کیا تو مشتری کو خیار ہوگا اور بائع کو خیار نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب بیع کوئی ایسی شے ہو جو اس کے متعین کرنے سے متعین نہ ہو تو عقد بیع اس کے واپس کرنے سے فسخ نہ ہوگا، کیونکہ جب وہ شے عقد کیلئے متعین نہیں رہی تو وہ فسخ الیہ بھی متعین نہ ہوگی تو عقد باقی رہے گا اور عقد کا قائم رہنا کسی ہم مثل شے کیلئے مطالبے کے تحت نامتناہی ہے، پھر جب وہ اس پر قبضہ کرے گا تو اس کو واپس کرے گا۔ یہ سلسلہ لامتناہی طور پر جاری رہے گا، لہذا اس کو واپس لینا مفید نہ ہوگا۔ نیز اس لئے بھی کہ فسخ مملوکہ شے کو عقد کی بنا پر واپس کرنے کا نام ہے اور وہ شے متعین کرنے سے متعین نہ ہو تو وہ عقد کی بنا پر اس کا مالک نہیں ہوتا، بلکہ وہ تو اس پر قبضے کی بنا پر

مالک ہوتا ہے، لہذا اس پر فسخ وارد نہ ہوگا۔ اسی لئے اجارے اور مالی دعویٰ پر صلح کرنے میں اور تقسیم وغیرہ کی صورتوں میں بھی اس کے لئے خیار رویت ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ یہ تمام عقود ان اشیاء کی واپسی سے فسخ ہو جاتے ہیں، لہذا ان میں خیار رویت ثابت ہوگا اور مرہ بدل خلع اور عدا قتل سے مصالحت وغیرہ کی صورتوں میں خیار رویت ثابت نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ تمام عقود ان اموال کے واپس کرنے سے فسخ نہیں ہوتے۔ لہذا اصول یہ ہوا کہ ہر وہ عقد جس میں مبیع کی واپسی سے عقد فسخ ہو جائے اس میں خیار رویت ثابت ہوتا ہے اور جس میں عقد فسخ نہ ہو اس میں ثابت نہیں ہوتا۔ وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی، واللہ عزوجل اعلم۔

(۲) اس کا اسے نہ دیکھنا

لہذا اگر اس نے اس حالت میں اس کو خریدا کہ وہ اس کو دیکھ رہا ہو تو اس کو خیار نہ ہوگا، اس لئے کہ اصل شے عقد کا لازم ہونا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عقد کا رکن کسی شے کے بغیر مطلقاً پایا گیا ہے، نیز اس لئے بھی کہ ہمارے لئے خیار کا ثبوت از روئے نص ہوا ہے اور یہ نص ایسی صورت کے متعلق وارد ہوئی ہے، جہاں مشتري نے اس کو نہ دیکھا ہو اس لئے کہ ارشاد نبویؐ ہے:

من اشترى شيئاً لم يرہ بالخيار اذا راہ
جس نے کوئی ایسی شے خریدی جسے اس نے نہ دیکھا
ہو تو دیکھنے پر اسے خیار ہوگا۔

لہذا اس کے دیکھنے پر خیار اصل حالت کے مطابق برقرار رہے گا اور اگر مشتری نے خریداری کے وقت تو اسے نہ دیکھا ہو، لیکن اس سے قبل وہ اس پر ایک نظر ڈال چکا ہو پھر اگر تو مبیع خریداری کے وقت اسی حال میں ہو جس پر کہ وہ اس وقت تھی تو اس کو خیار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ خیار اس کو خلاف قیاس طور پر، اس روایت کی بنا پر جو بن دیکھے کسی شے کی خریداری کرنے کے متعلق وارد ہوئی ہے، ثابت ہوا ہے اور یہاں تو اس نے ایسی شے کو خریدا ہے جسے اس نے دیکھا ہوا ہے، لہذا اس کیلئے خیار ثابت نہ ہوگا اور اگر اس شے کی حالت بدل گئی ہو تو اس کو خیار ہوگا اس لئے کہ جب اس کی حالت بدل گئی ہے تو وہ ایک مختلف شے بن گئی ہے تو وہ ایسی شے کی خریداری کرنے والا ہوگا جسے اس نے نہ دیکھا ہو تو جب وہ اسے دیکھے گا اس کو خیار ہوگا۔ اور اگر دونوں کے درمیان اس کی حالت کی تبدیلی میں اختلاف ہو گیا، بائع نے کہا کہ وہ نہیں بدلی اور مشتری نے کہا کہ وہ شے بدل گئی ہے تو بائع کا قول معتبر ہوگا، اس لئے کہ اصل حالت کی عدم تبدیلی ہے اور تبدیلی تو ایک مارضہ ہے اور چونکہ بائع اصل حالت بیان کرنے والا اور مشتری ایک عارضی معاملے کا مدعی ہے، لہذا بائع کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ واپسی کا حق ایک ایسا معاملہ ہے جس میں بدل اور اقرار جاری ہوتا ہے، لہذا اس میں قسم طلب کرنے کے قانون کا بھی اطلاق ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ مشتری تبدیلی کے اپنے دعویٰ کے ساتھ واپسی کے حق کا دعویٰ دار ہے اور مشتری اس سے انکاری ہے، لہذا منکر کا قول قسم کے ساتھ ہی معتبر ہوگا۔ اور اگر دونوں میں اختلاف ہو جائے، بائع نے مشتری سے کہا تو نے اس کو خریداری کے وقت دیکھا تھا اور مشتری کہے میں نے نہیں دیکھا تھا، تو ایسی صورت میں مشتری کا قول معتبر ہوگا۔ اس لئے کہ نہ دیکھنا اصل اور دیکھنا ایک مارضی معاملہ ہے، تو چونکہ ظاہری حال مشتری کے حق میں ہے، لہذا اس کا قول قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔ نیز اس

اس کیلئے دوسری شے کے نہ دیکھنے کیلئے علمی طور پر مفید ہو یا نہ ہو۔ اس لئے کہ تابع کیلئے اصل والا حکم ہی ہوتا ہے، لہذا اصل کو دیکھنا تابع شے کو دیکھنا ہے اور اگر جسے اس نے نہ دیکھا ہو وہ شے بنفسہ مقصود ہو پھر اگر اس نے اس شے کے جس حصہ کو دیکھا ہو اس کا دیکھنا نہ دیکھے ہوئے حصہ کی معلومات کیلئے مفید ہو تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا، اس لئے کہ اصل مقصد بقیہ حصہ کے بارے میں معلومات کا حصول ہے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس تمام حصہ کو دیکھا ہو اور اگر اس کا دیکھنا دوسرے حصہ پر معلومات کیلئے مفید نہ ہو تو اس کو خیار ہوگا۔ اس لئے کہ دیکھے ہوئے حصہ سے مقصد حاصل نہیں ہوا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کچھ نہ دیکھا ہو۔

اسی اصول پر ہم متعدد مسائل کا استخراج کر سکتے ہیں۔ وہ اس طرح کہ اگر اس نے کوئی غلام یا باندی خریدی، پھر اس نے اس کا چہرہ دیکھا باقی اعضا نہ دیکھے، تو باقی جسم اسی کے تابع ہوگا اور اگر اس نے اس کے باقی اعضا دیکھے، مگر اس کا چہرہ نہ دیکھا تو اس کو خیار ہوگا۔ اس لئے کہ تابع شے کا دیکھنا اصل کے دیکھنے کی طرح نہ ہوگا، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کچھ نہ دیکھا ہو، اور اگر اس نے کوئی گھوڑا یا نچریا گدھا وغیرہ خریدا پھر اس نے اس کا چہرہ دیکھا اور کوئی اور حصہ نہ دیکھا تو ابن سماءؒ امام محمدؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کا خیار ساقط ہو جائے گا۔ انہوں نے اس کے اور غلام کے درمیان میں کوئی فرق نہیں کیا۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ جب تک وہ اس کا چہرہ اور پیٹھ والا حصہ نہ دیکھ لے اس کو خیار ہوگا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ چہرہ اور پیٹھ میں سے ہر ایک حصہ اس قسم کی اشیاء میں دیکھنے میں اپنی جگہ مقصود بالذات ہوتا ہے، تو جب تک اس نے دونوں کو نہ دیکھا اس کو خیار ہوگا۔

اور اگر اس نے کوئی بھیڑ یا بکری خریدی پھر اگر وہ دودھ دینے والی بکری ہو اور اسے دودھ کے لئے اس نے خریدا یا اس نے کوئی دودھ دینے والی گائے یا اونٹنی، دودھ کے لئے خریدی تو اس کو دودھ نکال کر دیکھنا ضروری ہوگا اور اگر اس نے کوئی بھیڑ بکری گوشت کیلئے خریدی تو اس کو بند کر کے دیکھنا ضروری ہوگا، حتیٰ کہ اگر اس نے اسے دور سے دیکھا تو اسے خیار ہوگا۔ اس لئے کہ گوشت والی بکری سے گوشت اور دودھ دینے والی بکری سے دودھ دوہنا مقصود ہوتا ہے اور ان دونوں امور کیلئے دور سے دیکھنا مفید نہیں ہوتا، واللہ اعلم۔

رہا اس کو پھیلا کر دیکھنا تو اگر اس کا سامنے والا اور عقبی حصہ مختلف ہوں تو اگر اس نے اس کا سامنے والا حصہ دیکھا نہ کہ اس کا عقبی حصہ (پشت) جیسے کہ خود وغیرہ تو اس کو خیار نہ ہوگا اور اگر اس نے اس کا عقبی حصہ دیکھا نہ کہ سامنے والا تو اس کو خیار ہوگا۔ الحسن نے امام ابو حنیفہؒ سے یہی روایت نقل کی ہے اور اگر اس نے ایک ایسا کپڑا خریدا جس کو اس نے اوپر سے لپٹی ہوئی حالت میں دیکھا اور پھیلا کر نہ دیکھا، پھر اگر تو وہ کپڑا سادہ (Plain) ہو اور نقش و نگار والا نہ ہو، تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا، اس لئے کہ سادے کپڑے کے تھان کو اوپر سے دیکھ لینا باقی کپڑے کے بارے میں حصول معلومات کا ذریعہ ہے، اور اگر وہ کپڑا منقش (Printed) ہو تو جب تک اس نے اس کو پھیلا کر نہ دیکھا اور اس نے اس کا نقش و نگار نہ دیکھ لیا، اس کو خیار ہوگا اس لئے کہ منقش کپڑے میں اس کے نقش و نگار مقصود بالذات ہوتے ہیں لیکن اگر وہ منقش تو نہ ہو، البتہ وہ علم (نشان) والا ہو اور اس نے اس کا نشان دیکھ لیا تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ اور اگر اس نے پورا کپڑا دیکھا مگر اس کا علم (نشان) نہ دیکھا تو اس کو خیار ہوگا، اس لئے کہ نشان والے کپڑے میں نشان والا حصہ مقصود بالذات ہوتا ہے

جیسے کہ منقش کپڑے میں نقش و نگار مقصود بالذات ہیں۔

اور اگر اس نے کوئی گھر خریدا اور اس نے اس کا خارجی حصہ دیکھ لیا یا اس نے کوئی باغ خریدا اور اس نے اس کا خارجی حصہ اور درختوں کے بالائی حصے دیکھ لئے تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ ظاہر روایت میں یہی مذکور ہے، اس لئے کہ گھر ایک ہی شے ہے اسی طرح باغ کا بھی یہی حکم ہے۔ تو اس لئے کچھ حصہ کو دیکھنا کل کو دیکھنا ہے۔ تاہم ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ یہ قول تاویل شدہ ہے جس کی تاویل یہ ہے کہ گھر کے اندرونی حصہ میں مزید کمرے اور عمارتیں نہ ہوں اور باہر والے حصہ کو دیکھنے سے مقصد حاصل ہو جاتا ہو، لیکن اگر اس کے اندر مزید عمارت ہو تو اس کو اس وقت تک اختیار ہوگا جب تک وہ اس کو اندر سے نہ دیکھ لے۔ اس لئے کہ مکان سے اس کے اندر والا حصہ ہی مقصود بالذات ہوتا ہے اور باہر والا حصہ اس کے تابع ہوتا ہے جیسے کہ منقش کپڑا کہ اگر اس نے تمام کپڑے کو دیکھا سوائے اس کے نقش و نگار کے تو اس کو خیار ہوگا، اس لئے کہ اس کپڑے سے نقش والا حصہ ہی مقصود بالذات ہوتا ہے اور الکرخنی نے لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنے زمانے میں اہل کوفہ کی عادت کے مطابق فتویٰ دیا تھا۔ اس لئے کہ ان کے مکانات ان کے زمانے میں اندر سے مختلف نہیں ہوتے تھے اور وہ ایک ہی وضع اور ایک ہی ہیئت پر بنے ہوتے تھے۔ البتہ بڑے اور چھوٹے ہونے میں وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتے تھے۔ اور اس کے بارے میں علم باہر سے ایک نظر ڈال لینے سے حاصل ہو جاتا تھا، مگر اب تو مکان کو اندر سے دیکھنا ضروری ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ ہمارے زمانے میں مکان اندر سے واضح طور پر مختلف ہوتا ہے، لہذا اس کے ظاہر کو دیکھنا داخلی طور پر علم لینے مفید نہیں ہوتا، واللہ اعلم۔

یہ علم اس وقت ہے جب خریدی ہوئی شے ایک ہی ہو اور اس نے کچھ حصہ دیکھا، لیکن اگر وہ کئی اشیاء ہوں پھر اس نے خریداری کے وقت ان میں سے کچھ کو دیکھا اور کچھ کو نہ دیکھا تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو وہ کوئی ایلی یا موزون شے ہوگی اور اس نے اس میں سے کچھ خریداری کے وقت دیکھا اور کچھ کو نہ دیکھا ہوگا۔ پھر اگر وہ مختلف اشیاء ایک ہی برتن میں ہوں تو اس کو کوئی خیار نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہاں کچھ اشیاء کو دیکھ لینا باقی حصہ میں علم لینے مفید ہوتا ہے، لہذا کچھ کو دیکھ لینا تمام اشیاء کو دیکھ لینے کی طرح ہوگا، مگر اس کے باقی شے کو وہ اپنے دیکھنے کے برخلاف پائے تو اس کیلئے خیار ثابت ہوتا ہے، لیکن خیار عیب نہ کہ عیب۔ اور اگر وہ اشیاء دو مختلف برتنوں میں ہوں تو اگر وہ اشیاء ایک ہی جنس اور ایک ہی صفت والی ہوں، ان کے متعلق مشائخ کے مابین اختلاف ہے۔ مشائخ بلغ فرماتے ہیں کہ اس کو خیار ہوگا، اس لئے کہ دو مختلف برتنوں میں ہونا دو جنس والی اشیاء کی طرح ہے اور مشائخ عراق کہتے ہیں کہ اس کو کوئی خیار نہ ہوگا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ اس جنس کے کچھ حصہ کو دیکھ لینا باقی حصہ میں علم کیلئے مفید ہوتا ہے خواہ وہ اشیاء ایک ہی برتن میں ہوں یا دو برتنوں میں، بشرطیکہ وہ تمام اشیاء ایک ہی جنس سے ہوں اور ایک ہی وصف پر ہوں۔ پھر اگر وہ اشیاء دو جنس والے ہوں یا ایک جنس سے، مگر دو مختلف اوصاف سے متعلق رکھتی ہوں تو بلا اختلاف اس کو خیار ہوگا۔ اس لئے کہ ایک جنس اور ایک وصف والی شے کو دیکھ لینا دوسری جنس اور دوسری وصف کے متعلق علم کیلئے مفید نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ اشیاء عدایات متفادہ میں سے ہوں، جیسے غلام، جانور اور کپڑے اس طرح کہ اس نے غلام یا جانوروں کی ایک جماعت یا اوتار اور گاہوں یا بھیڑوں کا ایک ریوڑ خریدنا یا مردی جرابوں کا ایکسٹنڈل

خریداً پھر اس نے کچھ کو دیکھا یا تمام کو دیکھا، مگر ایک کو نہ دیکھا تو اس کو خیار ہوگا کہ وہ یا تو تمام اشیاء کو واپس کرے یا تمام کو روک لے، اس لئے کہ اس جنس کی کچھ اشیاء کو دیکھ لینا دوسری اشیاء کے علم کیلئے مفید نہیں ہوتا تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کچھ نہ دیکھا ہو، بخلاف کیلی اور موزوں اشیاء کے، اس لئے کہ وہاں کچھ حصہ کو دیکھ لینا بقیہ اشیاء کے علم کیلئے مفید ہوتا ہے۔

اور اگر اس نے کپڑوں کا ایک گٹھا ایک تھیلے میں خریدا اور اس نے بعض کے محض کنارے دیکھے یا اس نے تمام کو تمہ کیا ہوا دیکھا تو اس کو خیار نہ ہوگا، تاوقتیکہ وہ کپڑے نشان والے یا منقش نہ ہوں، لیکن اگر وہ منقش ہوں اور نہ نشان والے تو ان میں سے کوئی حصہ مقصود بالذات ہوگا اور نہ کچھ حصہ تابع ہوگا، لہذا کچھ حصہ کو دیکھ لینا باقی اشیاء میں علم کیلئے مفید ہوگا اور کچھ حصہ کو دیکھ لینا تمام کو دیکھنے کی طرح ہوگا جب کہ اس نے تربوز کا ایک بورا یا اناروں کا ایک ٹوکرا خریدا تو اس نے کچھ کو دیکھا تو اس کو خیار ہوگا، اس لئے کہ ان میں سے بعض دوسروں کے تابع نہیں ہیں، بلکہ ان میں سے ہر ایک مقصود بالذات شے ہے لہذا ان میں سے کچھ کو دیکھنا باقیوں میں علم کیلئے فائدہ مند نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ ان میں واضح طور پر باہم تفاوت پایا جاتا ہے، لہذا اس کو خیار ہوگا۔ اور اگر وہ اشیاء ”عدویات متقاربہ“ (ایک دوسرے سے ملتی جلتی اور گن کر فروخت کی جانے والی) ہوں جیسے اخروٹ اور انڈا وغیرہ، پھر اس نے کچھ کو دیکھا تو الکرفی نے لکھا ہے کہ اس میں اس کو خیار ہوگا۔ اور انہوں نے ان اشیاء کو عدویات متفاوتہ (ایک دوسری سے مختلف) سے ملا دیا ہے اس لئے کہ چھوٹے اور بڑے ہونے میں ان کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے، جیسے تربوز اور انار وغیرہ میں۔

اور القاضی الاسبیحابی نے مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ اس کو کوئی خیار نہ ہوگا اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ انڈے اور اخروٹ کے چھوٹے اور بڑے ہونے میں زیادہ تفاوت نہیں ہوتا، لہذا عرف و عادت اور شرع میں یہ تفاوت کالعدم تصور ہوگا، اسی لئے عقد سلم میں یہ تفاوت کالعدم سمجھا جاتا ہے، حتیٰ کہ اس میں ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک گن کر عقد سلم جائز ہے۔ امام زفر کو اس رائے سے اختلاف ہے، لہذا ان میں سے کچھ کو دیکھنا باقیوں کے حال کو جاننے کیلئے مفید ہوگا۔ اور یہ احتمال بھی ہے کہ اس کا جواب (حکم) وہی ہو جو الکرفی نے لکھا ہے اور اس میں اور عقد سلم میں فرق ہو۔ وہ یہ کہ انڈا اور اخروٹ چھوٹے اور بڑے ہونے میں حقیقتاً ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اور اصل یہ ہے کہ اشیاء میں ان کی حقیقت کا اعتبار کیا جائے ماسوا اس کے کہ شریعت نے عقد سلم میں یہ تفاوت ختم کر دیا اور اس کو کالعدم قرار دیا ہے، اس لئے کہ اس کی لوگوں کو ضرورت ہے، مگر اسی جگہ خیار کو ساقط کرنے کی کوئی مجبوری نہیں، لہذا اس میں تفاوت معتبر ہوگا۔ تو اس میں کچھ کو دیکھنا حصول مقصد کا ذریعہ نہیں ہوگا، یعنی دوسری اشیاء کے حال کا اس سے پتہ نہیں چلتا، لہذا اس کا خیار باقی رہے گا، واللہ اعلم۔

اور اگر اس نے قارورہ (شیشی) میں تیل خریدا اور اس نے شیشی کے باہر سے اس کو دیکھ لیا تو امام محمد سے اس کے متعلق دو روایات ہیں۔ ابن سماعہ نے ان سے نقل کیا ہے کہ اس کو خیار نہ ہوگا اس لئے کہ باہر سے دیکھنا داخل سے حصول علم کا باعث ہوتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس کو باہر نکال کر دیکھ لیا ہو۔ انہی سے مروی ہے کہ اس کو خیار ہوگا، اس لئے کہ باہر سے دیکھ لینے سے شیشی کے اندر موجود شے کا مکمل

علم حاصل نہیں ہوتا۔ وجہ یہ ہے کہ اندر والا تیل شیشی کے رنگ سے ہم رنگ نظر آتا ہے۔ لہذا اس دیکھنے سے مقصد حاصل نہ ہوگا۔ فقہاء نے مشتری کے متعلق کہا ہے کہ اگر اس نے مبیع کو شیشے میں سے دیکھا تو اس کو خیار ہوگا۔ اسی طرح پانی میں سے دیکھنے کا بھی یہی حکم ہے۔ فقہاء نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ اس نے اس کی عین (ذات) کو نہیں دیکھا۔ اس نے تو اس کی محض ہم شکل شے (شبہہ) دیکھی ہے اور صحیح قول یہ ہے کہ اس نے اس کی عین (ذات) مبیع کو ہی دیکھا ہے نہ کہ اس نے شیشے اور پانی میں غیر مبیع کو دیکھا ہے، بلکہ اس نے اسی کو اصل حالت میں دیکھا ہے، لیکن ایسے طریقے پر جو اللہ تعالیٰ کی مخلوق کو دیکھنے کا عادی طریقہ نہیں ہے اور یہ بات بعید نہیں ہے۔ اس لئے کہ بالتقابل ہو کر دیکھنا دیکھنے کی شرط نہیں ہے۔ کیونکہ ہم اللہ عز شانہ کو بغیر سامنے آنے کے دیکھتے ہیں، لیکن بعض اوقات اس سے اس کی اصل ہیئت کے متعلق علم حاصل نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ شیشے اور اصل میں فرق ہوتا ہے، لہذا اسے اس کی اصل کے بارے میں معلومات درکار ہیں نہ اس کی ہیئت کے بارے میں، اس لئے اس کیلئے خیار ثابت ہوگا نہ کہ اس کی بنا پر جو فقہاء نے لکھی ہے، واللہ عز وجل اعلم۔

ملاوہ ازیں عرف عام میں کوئی شخص خریدنے کیلئے کسی شے کو شیشے یا پانی میں سے نہیں دیکھتا تاکہ اسے اس طریقے سے اس شے کے متعلق علم حاصل ہو جائے، لہذا اس کا شیشے میں سے دیکھنا، اگرچہ اس نے اس کی عین ذات کو دیکھا ہو، خیار کو ساقط کرنے والا نہیں ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ فقہاء نے اس شخص کے متعلق کہا ہے جس نے اپنی ساس کی شرمگاہ کو پانی یا شیشے میں سے شہوت کے ساتھ دیکھا کہ اس کیلئے حرمت مصاہرت ثابت نہ ہوگی۔ اسی طرح طلاق رجعی یافتہ عورت کی شرمگاہ کی طرف اس طرح دیکھنا رجوع کا باعث نہ ہوگا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر اس نے کسی دائرے میں کوئی مچھلی خریدی جس کو بغیر شکار اور نیلے کے پکڑنا ممکن ہو تو بیع جائز ہوگی۔ پھر اگر خریدار نے اس کو پانی میں دیکھا اور اس کو پکڑ لیا تو بعض نے کہا کہ اس کو خیار نہ ہوگا، اس لئے کہ اس نے عین مچھلی کو پانی میں دیکھا ہے اور بعض مشائخ نے کہا ہے کہ اس کو خیار ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس کو اصل حالت میں نہیں دیکھا کیونکہ پانی میں کوئی شے اصل حالت میں نظر نہیں آتی بلکہ اس نے اس کو اس سے زیادہ بڑا دیکھا ہے، تو چونکہ اس دیکھنے سے اصل مقصد حاصل نہیں ہوگا تو اس کی معرفت ہے، لہذا اس کو خیار ہوگا۔

۴: خیار رویت کے ثابت ہونے کے وقت کا بیان

خیار رویت کے ثبوت کا وقت اس کے دیکھنے کا وقت ہے، نہ کہ اس سے پہلے کا وقت، حتیٰ کہ اگر دیکھنے سے قبل اس نے اس کی اجازت دے دی اور وہ صریح الفاظ کے ساتھ اس پر راضی ہو گیا، مثلاً اس نے کہا ”میں نے اس بیج کی اجازت دی یا میں اس پر راضی ہو گیا“ یا ایسے الفاظ جو ان کے قائم مقام ہوں، پھر اس نے اس کو دیکھ لیا تو اس کو اس کی اجازت کا حق ہوگا۔ اس لئے کہ مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیکھنے کے بعد مشتری کیلئے خیار ثابت لیا ہے تو اگر ایمنے سے قبل اس کی طرف سے اجازت دینا درست ہوتا تو دیکھنے کے بعد اس کیلئے خیار رویت ثابت نہ ہوتا اور یہ بات نص کے خلاف ہے۔ نیز اس لئے بھی کہ معذور علیہ (مبیع)

دیکھنے سے قبل رویت (دیکھنے) کے اعتبار سے مجہول الوصف ہے اور کسی شے کے بارے میں معلومات ہونے سے قبل رضامند ہونا اس لئے درست نہیں کہ کسی شے کا سبب پائے جانے سے پہلے علم کا حاصل ہونا محال ہے، لہذا یہ اجازت کالعدم ہوگی۔ رہا دیکھنے سے پہلے اس کے فسخ کا حکم تو اس کے متعلق مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں، اس لئے کہ دیکھنے سے قبل اس کو کوئی اختیار نہیں، اسی لئے اس کی جانب سے اجازت درست نہیں ہوتی لہذا اس کو فسخ کرنا بھی جائز نہ ہوگا۔ اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ جائز ہے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ یہ ایک غیر لازم عقد ہے لہذا یہ فسخ کا محل ہوگا، جیسے کہ وہ عقد جس میں خیار عیب ہو، نیز عقد اجارہ اور عقد ودیعت کا یہی حکم ہے۔ اس سے ان کے اس قول کا بھی جواب آگیا کہ دیکھنے سے قبل اس کو کوئی خیار نہیں، اس لئے کہ فسخ کرنے کا حق خیار کے حکم کی بنا پر ثابت ہی نہیں ہوا وہ تو لزوم عقد کے حکم کی بنا پر ثابت ہوا ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

و: ثبوت خیار کی کیفیت کا بیان:

اس کے متعلق مشائخ کے درمیان اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ خیار رویت دیکھنے کے بعد تمام عمر میں مطلقاً ثابت ہوتا ہے، تا آنکہ اس کو باطل کرنے والا کوئی امر نہ پایا جائے تو تب اس کا یہ خیار باطل ہوگا ورنہ وہ خیار علی حالہ قائم رہے گا۔ اور فسخ کے امکان پر وہ موقوف نہ رہے گا اور یہی قول اکثری کا مختار قول ہے۔ اس لئے کہ اس خیار کے ثبوت کا سبب اس کی رضامندی میں خلل کا واقع ہونا ہے اور جب تک حکم کا سبب باقی ہے، اس وقت تک حکم باقی رہے گا اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ دیکھنے کے بعد یعنی امکان فسخ کے ختم ہونے تک محدود طور پر ثابت ہوتا ہے، حتیٰ کہ اگر اس نے اس کو دیکھا اور اس کیلئے فسخ کرنا ممکن ہو اور اس نے اس کو فسخ نہ کیا تو اس کا خیار ساقط ہو جائے گا اگرچہ خیار کو ساقط کرنے والے اسباب میں سے کوئی دوسرا سبب نہ پایا گیا، جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے، انشاء اللہ۔ اس لئے خیار ساقط کرنے والے اسباب میں اس کی رضامندی اجازت اور امکان کے بعد اس کا فسخ سے رک جانا ہے جو اس کی جانب سے اجازت اور رضامندی کی دلیل ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

ان امور کا بیان جن سے خیار رویت ساقط ہوتا ہے اور بیع لازم ہو جاتی ہے

اور جن سے خیار ساقط نہیں ہوتا اور بیع لازم نہیں ہوتی

ایسے امور کی اصلاً دو اقسام ہیں: اختیاری اور ضروری۔ اختیاری کی پھر دو اقسام ہیں۔ صریح اور وہ جو

دلالت میں صریح کے قائم مقام ہوں۔

(۱) صریح اور صریح کے قائم مقام الفاظ: سے مراد یہ ہے کہ جیسے وہ کہے میں نے بیع کی اجازت دی، میں

راضی ہوا، میں نے اس کو پسند کیا یا وہ الفاظ جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں۔ خواہ بائع کو اس اجازت کا علم ہو یا

نہ ہو، اس لئے کہ بیع مطلق میں اصل اس کا لزوم ہے اور یہاں اس سے رکاوٹ اس کی رضامندی میں خلل کا

پیدا ہونے کی بنا پر ہے تو جب اس نے اس کی اجازت دے دی اور وہ اس پر راضی ہو گیا تو مانع زائل ہو گیا اور

بیع لازم ہو گئی۔

(۲) دلائل: ”ری دلائل“ اس کی رضامندی تو اس سے مراد یہ ہے کہ مشتری کی جانب سے دیکھنے کے بعد کوئی ایسا تصرف پایا جائے جو اس کی اجازت اور رضامندی پر دلالت کرے، جیسے کہ اس نے دیکھنے کے بعد اس پر قبضہ کیا۔ اس لئے کہ دیکھنے کے بعد اس پر قبضہ کرنا لزوم بیع کیلئے اس کی رضامندی کی دلیل ہے۔ وجہ یہ ہے کہ قبضہ کی عقد کے ساتھ مشابہت پائی جاتی ہے تو دیکھنے کے بعد قبضہ کا ہونا ایسے ہی ہے جیسے دیکھنے کے بعد عقد کا ہونا اور وہ اس کی رضامندی کی دلیل ہے تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔ اور خواہ اس نے اس پر بنفسہ قبضہ کیا یا اس کے وکیل نے قبضہ کیا، اس طرح کہ اس کا وکیل اس پر جب قبضہ کر رہا ہو تو وہ اس کو دیکھ رہا ہو اور اس کا دیکھنا امام ابو حنیفہ کے نزدیک موکل کے دیکھنے ہی کی طرح ہے اور صاحبین کے نزدیک وکیل کے دیکھنے کے ساتھ اس پر قبضہ سے اس کا خیار ساقط نہ ہوگا۔ اس مسئلے کا عنوان یہ ہے کہ قبضہ کے وکیل کو امام صاحب نے نزدیک خیار رویت کو ساقط کرنے کا اختیار ہے اور صاحبین کے نزدیک اسے ایسا اختیار حاصل نہیں ہے۔ ان کا اس بات پر اجماع ہے کہ قبضہ کیلئے بیجا ہوا قاصد اس خیار کو ساقط کرنے کا اہل نہیں ہے اور اس بات پر بھی اجماع ہے کہ خریداری کے وکیل کو یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ اس کا دیکھنا اس کے موکل کے دیکھنے کی طرح ہی ہوگا۔ اور اس بات پر بھی اجماع ہے کہ خریداری کیلئے بیجا ہوا قاصد اس کا اختیار نہیں رکھتا اور اس کا دیکھنا بیع کے دیکھنے کی مانند نہ ہوگا اور بیع کے وکیل کو بیع کا اختیار حاصل رہے گا، جب وہ اس کو دیکھنے کا۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ وکیل اس کے حکم امر کے ساتھ تصرف کرنے والا ہے اور جو شخص حکم کے ساتھ تصرف کر رہا ہو اس کا تصرف حکم کے موقع سے آگے نہیں بڑھتا اور وہ اس کے قبضہ کیلئے اہل ہے، اس کے خیار کو ساقط کرنے کیلئے نہیں، لہذا وہ اس کو ساقط کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ اسی لئے وہ خیار عیب اور خیار شرط کو ساقط کرنے کا مالک نہیں ہوتا۔ پھر جیسے قاصد بھی اس کا حقدار نہیں ہوتا تو اسی طرح وکیل کا بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ اس پر قبضہ کیلئے نہیں ہے، لیکن پورے قبضہ کیلئے اس کے لئے اسی شے کیلئے کہ وہی دلیل (مختار) اس کو اتمام و کمال کیلئے ہوتا ہے، اسی لئے وکیل خصومت (عدالتی چارہ دہی کے دلیل) کو قبضہ کرنے کا حق ہوتا ہے اور قبضہ کی تفہیم اس کے خیار کو ساقط کرنے کے ساتھ ہی ممکن ہے، اس لئے کہ خیار رویت قبضہ کی تفہیم سے مانع ہے، اسی لئے قبضہ کے بعد وہ تفریق کا مختار نہیں رہتا، کیونکہ وہ فی الواقع شے ہے۔ اس سے یہ کہ اس قول کا بھی جواب آیا کہ وہ اس کے قبضہ کیلئے وکیل ہے نہ کہ خیار کو ساقط کرنے کیلئے، اس لئے کہ ان کے نزدیک وکیل مقصود بالذات طور پر خیار کو باطل کرنے کا مالک نہیں ہوتا، کیونکہ موکل اس کا مالک نہیں ہے تو اس کا وکیل اس کا ایسے مالک ہوگا اور وہ خیار تو قبضہ سے ہی باطل ہو جاتا ہے، اس طرح کہ جب اس نے اس پر قبضہ لیا تو وہ اس کو دیکھ رہا ہو، ان کے خیال میں اس نے اس پر قبضہ لیا پھر اس نے خیار کو باطل کرنا چاہا تو وہ اس کا حقدار نہ ہوگا۔ بعض اوقات کوئی شے دوسری شے کے ساتھ ضمنی طور پر مل جاتی ہے اگرچہ وہ مقصود ثابت نہیں ہوتی، جیسے وکیل کی معزولی وغیرہ، بخلاف خیار عیب کے، اس لئے کہ وہ قبضہ کی تفہیم سے مانع نہیں۔ کیا تجھے علم نہیں کہ وہ وہاں قبضہ کے بعد اس میں تفریق کرنے کا مالک ہے، اس طرح قبضہ کے بعد عدالتی فیصلہ کے بعد اس کی واپسی عقد کو خیار سے ختم کرنا نہیں ہے، بخلاف قبضہ

سے قبل اس کی واپسی کے اور بخلاف خیار شرط کے۔ اس لئے کہ وہاں وہ اس کا پسندیدگی کے لئے اس کا حق دار ہوتا ہے اور قبضہ اس کی پسندیدگی کا ایک وسیلہ ہے، لہذا اس شے پر قبضہ رضامندی کی دلیل نہیں ہے اور خیار رویت رضامندی میں خلل پیدا ہو جانے کی بنا پر ثابت ہوتا ہے اور دیکھنے کے ساتھ حاصل کردہ قبضہ مکمل طور پر اس کا رضامندی کی دلیل ہے۔ جس سے خیار کا باطل ہونا ثابت ہوتا ہے اور بخلاف قبضہ کیلئے نامزد کردہ قاصد کے، اس لئے کہ وہ قبضہ کے مسئلے میں موکل کا نائب ہے، تو چونکہ اس کا قبضہ بھیجنے والے کا قبضہ ہے، لہذا قبضہ کی یہ تکمیل بھیجنے والے کی طرف شمار ہوگی جبکہ وکیل نفس قبضہ میں اصل ہے اور موکل کیلئے اس کے فعل کا حکم واقع ہوتا ہے، لہذا اس کی تکمیل وکیل کی طرف سے بھی درست ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس میں مالکوں جیسا کوئی تصرف کیا، مثلاً کپڑا ہو تو اس نے اس کو کاٹ دیا یا اس کو سرخ یا زرد رنگ دے دیا یا ستو ہوں تو ان کو اس نے گھی یا شہد کے ساتھ ملا دیا یا زمین ہو تو اس نے اس پر کوئی عمارت بنادی یا اس نے اس میں کچھ پودا لگا دیا یا اس نے اس میں کوئی کھیتی کاشت کردی یا وہ باندی ہو تو اس نے اس سے مجامعت کر لی یا شہوت کے ساتھ اس کو چھو لیا یا اس کی شرمگاہ کو شہوت کے ساتھ دیکھ لیا یا سواری ہو تو وہ اس پر ذاتی ضرورت کیلئے سوار ہو گیا وغیرہ۔ اس لئے کہ ان تصرفات پر اس کا یہ اقدام اس کی جانب سے بیع کے لزوم، اس کی ملکیت کی اجازت اور اس کی رضامندی پر دلالت ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہو اور بیع فسخ ہو جائے تو اس سے یہ ظاہر ہو جائے گا کہ اس نے ہر پہلو سے یا کسی ایک پہلو سے دوسرے کی ملکیت میں تصرف کیا ہے جو کہ حرام ہے، لہذا اس کے اس عمل کو حرام ہونے سے بچانے کے لئے اس کی جانب سے اسے اجازت قرار دیا گیا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو آگے فروخت کے لئے پیش کر دیا خواہ اس نے فروخت کیا یا نہ کیا، اس لئے کہ جب اس نے اس کو بیع کے لئے پیش کیا تو اس نے مستری کیلئے لازم ملکیت کے اثبات کا قصد کیا ہے جس کا لازمہ یہ ہے کہ خود اس کیلئے ملک ثابت ہو، کہ اس کی ملک کا دوسرے شخص کیلئے اثبات ممکن ہو اور اگر اس نے اس میں سے کچھ حصے کو بیع کیلئے پیش کیا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا خیار ساقط ہو جائے گا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک ساقط نہ ہوگا۔ صحیح قول امام ابو یوسفؒ کا ہی ہے۔ اس لئے کہ خیار کے ساقط ہونے اور بیع کے لازم ہونے کا پتہ اس کے بیع کے لیے پیش کرنے سے چلتا ہے اور اس کا بیع کیلئے پیش کرنا اس کی اجازت اور رضامندی کی دلیل ہے اور دلالت والی اجازت صریح اجازت سے کم تر درجے پر ہے تو اگر وہ بعض بیع میں صریح الفاظ سے اجازت دیتا تو جائز نہ ہوتا اور اس کا خیار ساقط نہ ہوتا۔ اس لئے کہ اس سے بائع پر صفقہ کا تکمیل سے قبل متفرق کرنا لازم آتا ہے، لہذا دلالت والی اجازت سے تو بدرجہ اولیٰ خیار ساقط نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو بیہ کیا خواہ اس نے اس کو موہوب لے، کو سوئپ دیا یا نہ اس لئے کہ جو شے بیہ کے ساتھ دوسرے کیلئے ثابت ہو جائے وہ عدالتی فیصلے یا دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر اس کی جانب واپس نہیں ہو سکتی، تو چونکہ اس کا یہ اقدام اپنے لئے ثابت شدہ ملکیت کا اثبات ہے، لہذا یہ امر بیہ کرنے والے کیلئے لزوم ملکیت کا متقاضی ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو رہن رکھا اور دوسرے کو سوئپ دیا یا اس کو اجرت پر دیا، تو تب بھی یہی حکم ہے اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک فعل ذاتہ عقد لازم ہے اور ان دونوں کے ساتھ ثابت شدہ حق دوسرے کیلئے حق ثابت شدہ حق ہے۔ یہی حکم اس

وقت ہے جب اس نے اس کو مکاتب بتایا، اس لئے کہ مکاتب کیلئے کتابت ایک عقد لازم ہے اور اس کے ساتھ ثابت شدہ معاملہ اس کے حق میں حق لازم ہے۔ اسی طرح اگر اس نے اس شے کو فروخت کیا یا اس کو ہبہ کیا اور دوسرے کے سپرد کر دیا تو تب بھی یہی حکم ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو آزاد کر دیا یا اس کو مدبر یا اس کو ام ولد بنا لیا، اس لئے کہ یہ تمام لازمی تصرفات ہیں اور ان سے لازم ملکیت یا لازم حق ہی ثابت ہوتا ہے، لہذا ان تصرفات پر اس کا اقدام از روئے دلالت اس کی جانب سے اجازت اور عقد کا التزام کرنا ہے۔ اور اگر اس نے کسی شے کو اپنے لئے خیار رکھ کر فروخت کیا تو ایک روایت کی رو سے خیار ساقط نہ ہوگا اور دوسری روایت کی رو سے خیار ساقط ہو جائے گا اور یہی روایت صحیح ہے۔ اس لئے کہ شرط خیار کے ساتھ بیع کرنا بیع کیلئے پیش کرنے سے کم تر نہیں ہے، بلکہ اس سے بڑھ کر ہے۔ تو جب بیع کیلئے پیش کرنے سے اس کا خیار ساقط ہو جاتا ہے تو اس سے تو بدرجہ اولیٰ خیار ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر اس نے بیع کے کچھ حصہ کو اپنی ملکیت سے نکال دیا تو تب بھی باقی حصہ میں اس کیلئے خیار ساقط ہو جائے گا اور اس کو بیع لازم ہو جائے گی اس لئے کہ باقی حصہ کو بائع کی طرف واپس کرنے میں صفقہ کی تکمیل سے پہلے تفریق لازم آتی ہے، لہذا خیار رویت صفقہ کو مکمل ہونے سے رضامندی کی عدم تکمیل کی بنا پر روکتا ہے، اسی طرح اگر اس کے فعل سے معقود علیہ (بیع) میں کوئی نقصان ہو گیا تو تب بھی یہی حکم ہے، واللہ اعلم۔

۳۔ ضروری

ہر وہ امر جس سے خیار رویت ساقط ہو جائے اور بیع اس کے کسی فعل کے بغیر لازم ہو جائے تو وہ سقوط خیار کیلئے ضروری امر سمجھا جاتا ہے، جیسے ہمارے نزدیک مشتری کی موت وغیرہ، امام شافعیؒ کو اس سے اختلاف ہے اور یہ مسئلہ خیار شرط کے تحت بیان ہو چکا ہے۔

اسی طرح بیع کے دو حصہ داروں میں سے ایک کی اجازت دینے کا بھی یہی حکم ہے جو انہوں نے مشترکہ طور پر خریدی ہو اور انہوں نے اسے نہ دیکھا، جبکہ اس کا دوسرا ساتھی اس کی اجازت نہ دے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے۔ یہ مسئلہ بھی خیار عیب میں گزر چکا ہے۔

اسی طرح اگر اس میں سے کچھ حصہ تلف ہو جائے یا اس میں مالی آفت یا کسی اجنبی کے فعل سے عیب پیدا ہو جائے کی بنا پر نقصان پیدا ہو جائے یا امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے نزدیک بائع کے فعل سے اس میں عیب پیدا ہو جائے یا مشتری کے قبضہ میں اس میں اس سے الگ یا اس سے پیدا ہونے والا یا پیدا نہ ہونے والا متصل اعضا پیدا ہو جائے، اسی تفصیل، اسی اتفاق اور اسی اختلاف کے ساتھ جس کا ہم خیار شرط اور خیار عیب کے فرق ذکر کرتے ہیں۔ اصول یہ ہے کہ ہر وہ فعل جو خیار شرط اور خیار عیب کو باطل کر دیتا ہے اس سے خیار رخصہ بھی ساقط ہو جاتا ہے، ماسوا اس کے کہ خیار شرط اور خیار عیب صریح الفاظ میں ساقط کرنے سے ساقط ہو جائے ہیں مگر خیار رویت صریح الفاظ کے ساتھ ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتا، نہ دیکھنے سے قبل اور نہ دیکھنے کے بعد۔ پھر جو ماکہ ہم ازیں قبل بیان کر آئے ہیں کہ دیکھنے سے قبل اس کو کوئی خیار نہیں ہوتا، اس لئے کہ خیار رویت کا وقت اس شے کو دیکھنے (رویت) کا وقت ہے تو جب اس سے پہلے اس کو کوئی اختیار ہی نہ

تھا اور کسی حق کو اس کے یا اس کے سبب کے ثبوت سے پہلے ساقط کرنا محال ہے، لہذا یہاں اسقاط درست نہ ہوگا۔ رہا دیکھنے کے بعد تو وہ اس لئے یہ خیار دونوں فریقوں کی جانب سے شرط رکھنے سے حاصل نہیں ہوا، اس لئے کہ عقد کا رکن ازروئے نص اور دلالت شرط کے بغیر صادر ہوا ہے اور یہ خیار تو ایک حکمت کی بنا پر ازروئے شرع ثابت ہوتا ہے، لہذا یہ حق تو اللہ تعالیٰ کے حق کی بنا پر اس کیلئے ثابت ہوگا۔ جبکہ خیار شرط اور خیار عیب تو عقد کنندگان کی جانب سے شرط رکھنے کی بنا پر ثابت ہوتے ہیں۔ خیار شرط کا معاملہ تو ظاہر ہے، اس لئے کہ وہ عقد میں صریح الفاظ کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔ رہا خیار عیب تو وہ اس لئے کہ معقود علیہ کا صحیح و سالم ہونا دلالتاً ثابت ہوتا ہے اور جو شے دلالت النص سے ثابت ہو وہ صریح نص سے ثابت شدہ شے کی طرح ہی ہوتی ہے، لہذا یہ بندے کے حق کے طور پر ثابت ہوگا اور جو شے بنا ہے کے حق کے طور پر ثابت ہو تو وہ شے مقصود بالذات طریقے پر ساقط کر دینے سے ساقط ہو جاتی ہے، اس لئے کہ انان اپنے حق میں مقصود بالذات میں وصولی اور ساقط کرنے وغیرہ کے تصرفات کا حقدار ہوتا ہے اور جو شے اللہ تعالیٰ کے حق کیلئے ثابت ہو تو اس کو بندہ مقصود بالذات طور پر تصرف کر کے ساقط کرنے کا اہل نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ اس میں دوسرے ایسے مقصود بالذات تصرف کا حق نہیں رکھتا لیکن بطریق ضرورت اس حق کے ساقط ہونے کا احتمال ہوتا ہے، اس طرح کہ اس تصرف کو اس کے حق میں مقصود بالذات کہا جاسکتا ہو اور وہ تصرف ضمنی طور پر شرعی حق کے قہراً کا ذریعہ ہو، لہذا اس طرح اس کے ذاتی تصرف کی بنا پر شرعی حق ضمنی طور پر ساقط ہو جاتا ہے، جیسے کہ مشتری نے اس کو دیکھنے کے بعد اس کی اجازت دیدی اور اس پر راضی ہو گیا خواہ صریح الفاظ میں یا ایسے تصرف کے متصل ہو جانے سے جو اس کی رضامندی اور اجازت پر دلالت کرتا ہو، اس لئے کہ یہ حق اگرچہ اس کیلئے شرعاً ثابت ہوا ہے، لیکن شریعت نے اس حق کو بندے کے حق کے طور پر ثابت کیا ہے، تا آنکہ وہ اسے دیکھ نہ لے۔ پھر اگر وہ شے اس کو پسند ہو تو وہ اس کی اجازت دیدے اور اگر وہ اسے پسند نہ ہو تو اس کو واپس کر دے۔ اس لئے کہ متعقد شخص کو فسخ اور اجازت کے اختیار دینے کا نام ہی خیار ہے، لہذا مشتری بیع کی اجازت دینے اور رضامندی ظاہر کرنے سے اپنے حق میں مقصود بالذات طور پر تصرف کرنے والا ہوتا ہے۔ پھر اجازت کے لوازم میں سے عقد کا لزوم ہے اور عقد کے لزوم کے لوازم میں سے اس کے خیار کا ماقدا ہوتا ہے، لہذا خیار کا ساقط ہونا بطریق ضرورت ہوگا نہ کہ مقصود بالذات طریقے پر، اور کسی شے کا بطریق ضرورت ثابت ہونا ممکن ہے کہ اس کا مقصود بالذات طریقے پر ثابت ہونا ممکن نہ ہو، جیسے کہ بیع کے وکیل کو اگر اس نے منوکل نے معزول کر دیا اور اسے علم نہ ہو تو وہ معزول ہو جائے گا اور اگر موکل نے بذات خود اس شے کو فروخت کر دیا تو وکیل از خود معزول ہو جائے گا، تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔

اور اگر اس نے دیکھنے سے قبل اس شے کو شرط خیار کے ساتھ فروخت کیا یا اس کو بیع کیلئے پیش کیا یا اس کو ہبہ کر دیا، مگر اسے دوسرے کے سپرد نہ کیا یا مشتری کا کوئی گھر تھا تو اس کے حصے کے پہلو میں کوئی مکان فروخت ہوا تو اس نے اس مکان کو شفعہ کے ذریعے لے لیا تو اس کا خیار بدستور رہے گا، اس لئے کہ یہ تمام تصرفات اس کی رضامندی کی دلیل ہیں اور اس کو دیکھنے سے قبل اس کا خیار صریح الفاظ سے بھی ساقط نہیں ہوتا تو دلالت رضا سے تو بدرجہ اولیٰ ساقط نہ ہوگا، یہ حق تو فسخ مشکل ہو جانے کی بنا پر بھی ساقط ہوتا ہے، مثلاً اس نے

اسے آزاد کر دیا یا اس کو مدبر بنادیا یا اس کو فروخت کر دیا یا اس کو اجرت پر دیدیا یا اس کو رہن رکھوا دیا اور اس کو سپرد کر دیا۔ رہا آزاد کرنا اور مدبر بنانا تو وہ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک تصرف مملوکہ محل (جگہ) سے متصل ہونے کی بنا پر صحیح طور پر واقع ہوا ہے اور ان میں سے ہر ایک تصرف لازمی تصرف ہے جو ختم ہونے سے فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتا، لہذا ان دونوں تصرفات کے فسخ کے مشکل ہونے کی بنا پر بیع کا فسخ ہونا مشکل ہوگا، جبکہ بیع، اجارہ اور رہن کا یہ حکم اس لئے ہے کہ یہ تصرفات لازمی ہیں اور اس نے ان کے ذریعے اس شے میں دوسرے کی لازمی ملکیت یا لازمی حق کو اس طرح ثابت کیا ہے کہ وہ اس کے واپس لینے کا مالک نہیں ہوتا۔ جس کی بنا پر فسخ مشکل ہوگا اور فسخ کا مشکل ہونا اس کے لزوم کو ثابت کر دیتا ہے، اس لئے کہ جب فسخ کرنا مشکل ہو جائے تو خیار کے باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ لہذا یہ حق ضرورتاً ساقط ہو جائے گا اور اگر اس نے اس شے کو فروخت کیا یا اس کو رہن رکھوایا یا اس کو اجرت پر دیا یا اسے عدالتی فیصلے کے تحت عیب کی بنا پر واپس کر دیا یا اس نے رہن کو چھڑوا لیا یا اجارے کی مدت گزرنی تو اس کا خیار واپس نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے یہی روایت ہے اس لئے کہ خیار رویت ساقط ہو جانے کے بعد نئے جب سے ہو واپس نہیں ہوتا، بخلاف خیار عیب کے۔ اسی طرح اگر اس نے اس کو مکاتب بنایا یا اس کو بیہ کر دیا اور دوسرے کو دے دیا یا مشتری کیلئے شرط خیار ہو، اور اس نے اسے دیکھنے سے قبل فروخت کر دیا تو اس کو بیع لازم ہو جائے گی۔ اس لئے کہ یہ تمام عقود عقود لازمہ ہیں ان سے حقوق لازمہ ثابت ہوتے ہیں۔ ثبات اس لئے کہ وہ مکاتب کے حق میں عقد لازم ہے حتیٰ کہ وہ مکاتب کی رضامندی کے بغیر اس کو فسخ کرنے کا مالک نہیں ہوتا۔ یہی حکم مشتری کیلئے شرط خیار کے ساتھ اس شے کی فروخت کا ہے۔ اس لئے کہ وہ بیع کے نقطہ نظر سے ایک عقد لازم ہے۔ رہا یہ تو وہ اس لئے کہ اس کے ساتھ ثابت ہونے والی ملکیت ایک ایسی ملکیت ہے جو عدالتی فیصلے یا دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر اس کی طرف واپس نہیں ہو سکتی، لہذا اس میں اس کی ملکیت بھی معنی طور پر لازم ملکیت تصور ہوگی۔ اور جب ان تصرفات کی بنا پر بیع کو فسخ کرنا مشکل ہو جائے اور فسخ کا مشکل ہونا عقد کے لزوم کو واجب کرتا ہو تو فائدہ نہ ہونے کی ضرورت کی بنا پر خیار ساقط ہو جائے گا۔ بخلاف اس صورت کے جب اس نے کسی شے کو اپنی ذات لینے شرط خیار کے ساتھ فروخت کیا۔ اس لئے کہ یہ تصرف اس کے حق میں لازمی تصرف نہیں ہے۔ یہی حکم دوسرے کو سپرد کئے بغیر بیہ اور بیع کیلئے دوسرے کے ساتھ اس شے کو پیش کرنے کا ہے، واللہ اعلم۔

پھر جو ہم نے بیان کیا یعنی خیار ساقط ہونا اور مشتری کی رضامندی سے بیع کا لازم ہونا، یہ حکم اس وقت ہے جب وہ تمام جمع کو دیکھ لے اور پھر وہ اس پر راضی ہو جائے، لیکن اگر اس نے اس کے کچھ حصے کو دیکھا اور پسند نہ کیا تو ایسا اس سے اس کا خیار ساقط ہو جائے گا، جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اس میں بحث کی تفصیل ان ہے جو ہم نے ازیں قبل بیان کی ہے کہ اگر اس نے جمع کے کچھ حصے کو خریداری کے وقت دیکھا اور کچھ کو نہ دیکھا تو ایسا اس سے اس کا خیار ساقط ہو جائے گا، تو ہر وہ فعل جو وہاں ثبوت خیار سے مانع ہے وہاں بھی ثابت ہونے کے بعد خیار رویت کے قیود کا موجب ہے اور بین افعال سے وہاں خیار ثابت نہیں ہوتا، ان سے یہاں بھی خیار رویت ساقط نہ ہوگا اور ان کے علاوہ کسی اور مسئلے میں دونوں صورتوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے، واللہ اعلم۔

یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کوئی ایسی شے خریدی جو زمین میں پوشیدہ ہو جیسے گاجر، پیاز، تھوم، چندر اور مولی وغیرہ جو کہ زمین میں پوشیدہ رہتی ہیں۔ پھر اس نے بعض کو نکال لیا اور وہ اکھاڑی ہوئی اشیاء کی بنا پر بیع پر راضی ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا خیار ساقط نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ جب اس نے باقی حصہ کو اکھیڑا تو اس کو بدستور خیار ہوگا کہ وہ چاہے تو تمام کو واپس کرے اور چاہے تو تمام شے کو رکھ لے۔ صاحبینؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس نے اس شے کا اتنا حصہ اکھیڑا کہ جس سے جسامت میں بقیہ حصے پر استدلال کیا جاسکتا ہو اور اس پر مشتری راضی ہو گیا تو بیع اس کو لازم ہو جائے گی۔ صاحبینؒ کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس نے اتنا حصہ اکھیڑ لیا کہ جس سے جسامت میں باقی حصہ پر استدلال آیا جاسکتا ہو تو ایسی صورت میں بعض کا دیکھنا تمام شے کے دیکھنے کی طرح ہوگا۔ اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے تمام شے کو اکھیڑ کر دیکھ لیا اور وہ اس پر رضامند ہو گیا ہو، جیسے کہ اگر اس نے غلے کی کوئی بوری خریدی اور اس نے اس کے اوپر سے اسے دیکھ لیا تو اس سے اس کا خیار ساقط ہو جاتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ زمین میں پوشیدہ رہنے والی یہ اشیاء بڑی اور چھوٹی، نیز اور عمدہ اور ردی ہونے میں ایک دوسرے سے واضح طور پر مختلف ہوتی ہیں، اس لئے ان میں سے کچھ کو دیکھ لینا بقیہ حصے کو دیکھنے کیلئے مفید نہیں ہوتا، لہذا یہ اشیاء کپڑوں اور عدویات متفاوتہ (ایک دوسری سے مختلف اشیاء) کی طرح ہوں گی۔

اور اگر مشتری نے بائع کی اجازت کے بغیر تمام مبیعہ کو کاٹ لیا تو اس کا خیار ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ یہ معقود علیہ کو اکھیڑنے کے ساتھ اس میں نقصان کرنا ہے، کیونکہ یہ اشیاء زمین میں بڑھتی اور پھیلتی ہیں اور اس حال میں ان کی طرف خرابی کا عمل تیزی سے نہ جائے گا اور اکھیڑنے کے بعد وہ نہیں بڑھیں گی اور ان کا جلدی خراب ہونا ممکن ہوگا۔ اور مشتری کے قبضہ میں معقود علیہ میں نقصان کا پیدا ہو جانا اس سے خیار کے ساقط ہونے اور بیع کے لزوم کا باعث ہوتا ہے۔ تو اس کے فعل سے تو بدرجہ اولیٰ یہی حکم ثابت ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے کچھ حصے کو اس کی اجازت کے بغیر اکھیڑا۔ اس لئے کہ اس نے مبیعہ کے کچھ حصے میں نقصان پیدا کر دیا ہے اور مبیعہ کے کچھ حصے میں نقصان کا پیدا ہو جانا باقی حصہ کو واپس لےنے سے مانع ہو جاتا ہے، تو اس کے فعل سے تو بدرجہ اولیٰ یہ حکم ہوگا اور اگر اس نے اس تمام شے کو بائع کی اجازت کے ساتھ یا تنہا اس کی اجازت سے اور باقی کو اپنی مرضی سے اکھیڑ دیا تو اللہ فرمائیے، اس نے اس حکم کا اس فصل میں ذکر نہیں کیا۔ اور مناسب یہ ہے کہ اس کا حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول پر قیاسی رو سے مختلف نہ ہو، جیسے کہ مشتری کیلئے شرط خیار کے ساتھ بیع کا یہی حکم ہے کہ اگر مبیعہ میں بائع نے فعل سے نقصان پیدا ہو جائے تو اس سے امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک خیار ساقط ہو جائے گا اور یہی امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول ہے۔ ان کے دوسرے قول کی رو سے خیار ساقط نہ ہوگا اور بشر امام ابو یوسفؒ سے روایت کرتے ہیں کہ اگر مشتری نے تنہا حصہ کو بائع کی اجازت سے اکھیڑا یا بائع نے اس میں سے کچھ کو اکھیڑا تو دیکھا جائے گا، اگر زمین میں پوشیدہ حصہ لیا ہو، نہ اکھیڑنے کے بعد ماپ کر یا تول کر فروخت کیا جاتا ہو اور اس نے اتنی مقدار میں اس کو نکالا جو ماپنے یا تولنے کے تحت آتا ہو اور وہ اس پر راضی ہو جائے تو اس کو بیع لازم ہو جائے گی اور اس کا خیار ساقط ہو جائے گا، اس لئے کہ کچھ تولی ہوئی شے کو دیکھنے کے بعد اس کا راضی ہو جانا تمام مقدار پر اس کے راضی ہونے کی طرح ہے، اس

لئے کہ کچھ کی حالت دیکھنے سے باقی شے کی حالت کا اندازہ کیا جاسکتا ہے، البتہ اگر اکھیر ہی ہوئی شے کم مقدار میں ہو جو ماپنے کے تحت نہ آتی ہو تو اس سے اس کا خیار ساقط نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کا اکھیرنا اور چھوڑ دینا ایک ہی طرح ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اس سے کچھ نہ اکھیرا ہو اور اگر وہ ایسی شے ہو جو گن کر فروخت کی جاتی ہو جیسے چقدر اور مولی وغیرہ تو اس نے اگر ایسی شے میں سے کچھ مقدار کو نکال لیا تو وہ اپنے خیار پر رہے گا۔ اس لئے کہ اس میں سے کچھ کو دیکھ لینا باقی شے کے متعلق حصول علم کیلئے مفید نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس جنس کی مختلف اشیاء کے مابین چھوٹے اور بڑے ہونے میں واضح تفاوت ہے، لہذا اس میں سے کچھ کو دیکھنے سے مقصد حاصل نہیں ہوتا لہذا وہ اپنے خیار پر رہے گا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مشتری اور بائع کے مابین اکھیرنے میں اختلاف ہو جائے، مشتری کہے کہ مجھے اندیشہ ہے کہ اگر میں نے اس کو اکھیرا تو وہ میرے لئے مناسب نہ ہوگی اور پھر میں اسے واپس بھی نہ کر سکوں گا۔ اور بائع نے امانہ مجھے اندیشہ ہے کہ اگر میں نے اس کو اکھیرا تو اس پر راضی نہ ہوگا۔ تو ان میں سے جس نے بھی اپنی خوشی سے اسے اکھیرا تو جائز ہوگا اور اگر وہ دونوں بدستور اپنے اپنے موقف پر ڈرتے رہیں تو قاضی عقد کو فسخ لے دے گا، اس لئے کہ جب دونوں کو اس کے متعلق اندیشہ ہے تو ان کو مجبور کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے، اس لئے کہ ان کو مجبور کرنے میں ان کو نقصان ہے تو چونکہ اس کی سپرداری مشکل ہے، لہذا اس عقد کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں جس کی بنا پر یہ عقد فسخ ہو جائے گا، واللہ عزوجل اعلم۔

یہ جو کچھ ہم نے بیان کیا یہ آنکھوں والوں کیلئے خیار رویت کے ثابت ہو جانے کے بعد اس کو ساقط کرنے والے امور کا ذکر تھا۔ رہا اندھا، تو اگر اس نے کوئی شے خریدی اور اس کیلئے خیار رویت ثابت ہو گیا تو اس کا خیار انہی ساقط کرنے والے اسباب کی بنا پر ساقط ہوگا، جن کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے بشرطیکہ اس کی جانب سے کوئی ایسا امر پایا جائے جو رویت (دیکھنے) کے قائم مقام ہو اور یہ حالت قابل جس اشیاء میں روکنا (جس) چلنے والی اشیاء میں چکھنا، سونگھنے والی اشیاء میں سونگھنا، اور وصف بیان کی جانے والی اشیاء میں وصف بیان کرنا ہے، جیسے مکان، زمین، اور درختوں کے پھل وغیرہ۔ بشرطیکہ اس کی اس نے وہی حالت پائی جو اس سے بیان کی گئی ہو اور یہ بات اس کے حق میں ایسی ہی ہوگی، جیسے ایک مینا کے حق میں دیکھنا ہے۔ الحسن بن زیاد سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ وہ کسی مینا شخص کو دیکھنے کیلئے اپنا دلیل بنالے جو دیکھنے میں اس کے قائم مقام ہو اور ہمام نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ جمع کو اس کے سامنے آئے فاصلے پر رکھ دیا جائے کہ اگر وہ دیکھتا تو اس کو دیکھ لیتا، پھر اس کے سامنے اس کی وصف (حالت) بیان کی جائے، اس لئے کہ یہ وہ انتہائی ممکن صورت ہے، جو کسی کے حق میں کی جاسکتی ہے۔ اور اگر اس نے اس کیلئے ایسے کیا پھر وہ اس پر رضامند ہو گیا پھر وہ دیکھنے والا ہو گیا تو اس کا خیار واپس نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس کے حق میں وصف (حالت) بیان کرنا اس کی رویت (دیکھنے) کے قائم مقام ہے۔ اس لئے کہ وہ اصل شے (رویت) سے قاصر ہے اور قائم مقام شے سے مقصد پورا ہو جانے کے بعد کسی کا اصل شے پر قادر ہو جانے سے قائم مقام کا علم باطل نہیں ہوتا جیسے کہ اگر کسی شخص نے امام کے ساتھ نماز ادا کی پھر وہ پانی پر قادر ہو گیا تو اس کا یہی حکم ہے اور اگر کسی مینا نے کوئی ایسی شے خریدی جو اس نے نہ دیکھی ہو، تا آنکہ اس کیلئے خیار ثابت ہو گیا پھر وہ اندھا ہو گیا تو ایسا شخص اور خریداری کے وقت

اندھا ہونے والا دونوں برابر ہیں۔ اس لئے کہ اس کیلئے خیار رویت ثابت ہو گیا ہے، حالانکہ وہ اندھا ہے تو اس کا دیکھنا اندھوں کے دیکھنے کی طرح ہی ہوگا اور یہ ایسے ہی ہو سکتا ہے، جیسے کہ ہم نے بیان کیا، واللہ عزوجل اعلم۔

عقد فسخ کرنے والے امور کا بیان

اس عنوان پر ہماری بحث دو عنوانات کے تحت ہوگی:

۱۔ ان امور کا بیان جن سے عقد فسخ ہو جاتا ہے
ب: فسخ کے درست ہونے کی شرائط

تفصیل حسب ذیل ہے:

(۱) عقد کو فسخ کرنے والے امور: کی دو اقسام ہیں: اختیاری اور ضروری، اختیاری یہ ہے کہ وہ کس میں نے عقد کو فسخ کیا یا میں نے اس کو توڑ دیا یا میں نے اس کو واپس کر دیا، یا اس نے ایسے الفاظ لئے جو ان الفاظ کے قائم مقام ہوں اور ضروری یہ ہے کہ مبیع قبضہ کرنے سے قبل ہالک ہو جائے۔

(ب) شرائط صحت کا بیان:

اس کے درست ہونے کی شرائط حسب ذیل ہیں:

۱۔ خیار کا قائم ہونا: اس لئے کہ جب خیار ساقط ہو جائے تو عقد لازم ہو جاتا ہے اور عقد لازم فسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔

۲۔ فسخ بائع پر صفقہ کی تفریق کو متضمن نہ ہو اور اگر وہ اس کو متضمن ہو اس طرح کہ اس نے کچھ مبیع کو واپس کر دیا اور کچھ کو نہ کیا تو درست نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے کچھ کو واپس کر دیا اور کچھ کی اجازت دے دی تو تب بھی یہی حکم ہے۔ خواہ یہ معقود ملیہ پر قبضہ کرنے سے پہلے ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ یہ امر صفقہ کو مکمل ہونے سے مانع ہے۔ تو ایسا کرنا صفقہ کو بائع پر اس کی تکمیل سے قبل متفق کرنا ہوگا جو کہ باطل ہے۔

۳۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بائع کو اس کے فسخ کا علم ہونا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ ہم اس مسئلے کے دلائل خیار شرط کے تحت بیان کر آئے ہیں۔

رہا عدالتی فیصلہ یا دوسرے فریق کی رضامندی تو وہ خیار رویت کے ساتھ فسخ کی درستگی کیلئے شرط نہیں ہے جیسے کہ خیار شرط کے ساتھ فسخ کی صحت کیلئے بھی وہ شرط نہیں ہے، لہذا وہ بغیر عدالتی فیصلے یا دوسرے فریق کی رضامندی کے بھی قبضہ سے قبل اور قبضہ کے بعد درست ہے۔ بخلاف خیار عیب کے اور اس کے درست ہونے کی شرائط ہم اپنے مقام پر بیان کر آئے ہیں، واللہ اعلم۔

بیوع فاسدہ کا بیان

یہی بیوع فاسدہ تو ہر وہ بیع جس میں اس کے صحیح ہونے کی شرائط میں سے کوئی شرط فوت ہو جائے تو وہ بیع فاسد ہے، اس کی صحت کی شرائط کا ہم اپنے مقام پر ذکر کر آئے ہیں۔

(۲) بیع فاسد کا حکم: رہا بیع فاسد کا حکم تو اس پر ہماری بحث تین عنوانات کے تحت ہوگی:

۱: بیع فاسد کے اصل حکم کا بیان

ب: حکم کی صفت کا بیان

ج: اس کی شرائط کا بیان

۱: بیع فاسد کے اصل حکم کا بیان

اصل حکم یہ ہے کہ اس سے ہمارے نزدیک فی الجملہ (سی نہ سی درجے میں) ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بیع فاسد کا کوئی حکم نہیں ہے تو ان کے نزدیک بیع کی دو ہی اقسام ہیں: (۱) جائز اور (۲) باطل، ان کی کوئی تیسری قسم نہیں اور فاسد اور باطل دونوں ایک ہی شے ہیں۔ ہمارے نزدیک جائز اور باطل کے علاوہ بھی ایک تیسری قسم بیع فاسد کی ہے۔ اسی طرح کی مثال مشروع المال (مشروعات) میں بھی پائی جاتی ہے کہ وہاں فرض اور واجب ان کے ہاں ایک ہی شے ہیں اور ہمارے نزدیک یہ دونوں الگ الگ اقسام ہیں۔ جیسا کہ اصول فقہ کی کتابوں میں بیان کیا جاتا ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی بیع ہے جو ممنوع ہے، لہذا یہ بیع ملکیت لینے، مفید نہیں ہو سکتی جیسے کہ شراب، خنزیر، مردار اور خون پر قیاس کا تقاضا یہی ہے اور حسب ذیل روایت کی حالت اضعف بھی یہی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

لا تبيعوا الدرهم بالدرهمین ولا الصاع بالصاعین
ایک درہم کو دو درہموں کے عوض اور ایک صاع کو دو صاعوں کے بدلے فروخت نہ کرو۔

اور مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے بیع اور شرط سے منع فرمایا ہے، نیز مروی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عتاب بن اسیدؓ کو جب مکہ مکرمہ کی طرف روانہ کیا تو فرمایا تھا:

اھم عن اربع: عن بسم مالہ بمبضو ادع ربح
ما لم یصحبوا وعن شرطین فی بیع وعن
بیع وسلف
انہیں چار باتوں سے روکنا، غیر مقبوضہ شے کی فروخت سے، غیر مضمونہ شے کے نفع سے اور بیع میں دو شرائط سے اور بیع اور سلف (صرف) سے۔

اور مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا ہے:

لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء
کھانے کو کھانے کے بدلے برابر، برابر کے سوا
فروخت نہ کرو۔

اور جس شے سے روکا گیا ہو وہ شے حرام ہو جاتی ہے اور حرام شے ثبوت ملک کا ذریعہ نہیں ہوتی، اس لئے کہ ملکیت ایک نعمت ہے اور حرام شے استحقاق نعمت کا سبب نہیں ہوتی۔ اسی لئے خنزیر، شراب، مردار اور خون کی بیع باطل ہے تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہو گا۔ ہمارا استدلال اس طرح ہے کہ یہ ایک مشروع بیع ہے، لہذا یہ فی الجملہ ملکیت کیلئے مفید ہوگی۔ یہ تمام بیوع پر استدلال کا تقاضا ہے اور اس بات کی دلیل کہ وہ ایک بیع ہے یہ ہے کہ بیع لغت میں مرغوب شے سے مرغوب شے کے تبادلے کو کہتے ہیں، خواہ وہ مال ہو یا مال نہ ہو، اللہ تعالیٰ کا ارشاد مبارک ہے:

اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى (البقرة) یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے خرید لیا ہے گمراہی کو ہدایت کے بدلے۔ (۱۶:۲)

کہ یہاں اللہ تعالیٰ ہدایت کے بدلے گمراہی کے تبادلے کو خریداری اور تجارت قرار دیا ہے اس لئے کہ آگے فرمایا ہے:

فما ربحت تجارتهم وميا كانوا مهتدين (البقرة، ۱۶:۲) سو نہ ان کی تجارت، نفع مند ہوئی اور وہ نہ ہدایت یافتہ ہوئے۔

اور تجارت مال کے بدلے مال کا تبادلہ ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بئسك الله تعالى نے اہل ایمان سے ان کی جانوں اور بان لہم الجنة (التوبہ، ۱۱۱:۹) ان کے مالوں کو جنت کے بدلے خرید لیا ہے۔

کہ یہاں اللہ سبحانہ نے انسانی جانوں اور اموال کے جنت سے تبادلے کو خریداری اور بیع قرار دیا ہے۔ اس طرح کہ اس آیت کے آخر میں فرمایا:

فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به (التوبہ، ۱۱۱:۹) پس تم خوشی مناؤ اپنی بیع پر جو تم نے کی۔

اور عرف شریعت میں بیع کسی باقیمت مال کا کے ساتھ باقیمت مال کے تبادلے کو کہا جاتا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے، لہذا یہ بیع ہوگی اور اس بات کی دلیل کہ ایسی بیع مشروع (جائز) ہے، باب بیع کی عمومی نصوص ہیں۔ جیسے مثلاً ارشاد باری تعالیٰ ہے:

واحل الله البيع وحرم الربوا (البقرة، ۲:۲۷۵)

نیز فرمایا:

يا ايها الذين امنوا لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكونوا تجارة عن تراض مكم..... (النساء، ۲۹:۳)

نیز اس کے علاوہ اس بارے میں وارد شدہ دیگر نصوص جو مطلق ہیں، لہذا جو شخص تنصیص اور تقسیم کا مدعی

ہے تو دلیل پیش کرنا اس کے ذمہ ہے۔

ہمارا دوسرا استدلال دلالت اجماع سے بھی ہے وہ اس طرح کہ ہمارا اس بات پر اجماع ہے کہ ایسی بیع جو فاسد شرائط سے خالی ہو وہ مشروع (جائز) اور ملکیت کیلئے مفید ہے اور ان شرائط کو بیع کے ساتھ مذکورہ شرائط کے ساتھ ملانا درست نہیں ہے، لہذا ان کا ذکر کالعدم ہوگا۔ اس لئے کہ شرعاً ایسی موجود شے جو کالعدم ہو اور ایسی شے جو حقیقتاً معدوم ہو دونوں برابر ہوتی ہیں۔ اور جب وہ شرائط نفس بیع میں کالعدم ہو گئیں تو وہ بیع مفید شرائط سے خالی رہ گئی اور ایسی بیع جو مفید شرائط سے خالی ہو بالا اجماع مشروع و جائز اور ملکیت کا فائدہ دیتی ہے۔ یہ استدلال قول ہے۔

رہا ایسی بیوع سے روکنا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ممانعت غیر بیع سے ہے نہ کہ عین بیع سے جس کی تین وجوہ ہیں:

اولاً یہ کہ بیع کے اصول اور اس کی جنس کا جواز عقلی قیاس کے مطابق ثابت شدہ ہے وہ اس طرح کہ یہ بیع کسی شے کے ساتھ اختصاص کا سبب اور جھگڑا دور کرنے کا ذریعہ ہے۔ اور یہی بات ہماری دنیا کو ایک وقت مقررہ تک قائم و باقی رکھنے کا سبب ہے۔ اس لئے کہ کوئی انسان (بشر) کھانے، پینے، رہائش اور لباس کے بغیر زندہ نہیں رہ سکتا۔ اور انسانی جان کو ان اشیاء کے ذریعے زندہ رکھنے کا اس کے سوا کوئی ذریعہ نہیں کہ ان اشیاء کو اس کی خاص ملکیت قرار دیا جائے اور جھگڑا ختم کیا جائے اور خصوصی ملکیت ثابت کرنے اور جھگڑا ختم کرنے کا ذریعہ ایک ہی ہے، یعنی بیع اور کسی ایسی شے سے شریعت کا روکنا ممکن نہیں ہے جس کی اچھائی اور جس کی حکمت کا از روئے عقل اور اک ممکن ہو، اس لئے کہ ایسا کرنا ناقض تک پہنچانے کا ذریعہ ہے، اسی لئے اللہ تعالیٰ پر ایمان لانے، اس کی نعمتوں کا شکر ادا کرنے اور عبادت سے اصولاً کسی کو روکنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ اس کی اچھائی عقل کی رو سے مسلّمہ ہے، لہذا وہ نہی جو بیع کی طرف منسوب ہے ہم اسے ضرورتاً اس میں موجود مفید عمل (غیر) پر محمول کریں گے۔ ثانیاً اس طرح کہ اگر بیع سے فی الجملہ ممانعت کے وارد ہونے کا جواز تسلیم بھی کر لیا جائے، لیکن یہاں اسے غیر بیع پر دو باتوں کی وجہ سے محمول کرنا زیادہ اولیٰ ہے، اولاً: اس لئے کہ اس سے بقدر امکان تمام دلائل پر عمل ہو جاتا ہے اور ثانیاً اس لئے کہ نفس بیع پر محمول کرنا اس کی مشروعیت کا منفع ہے، بلکہ غیر بیع پر محمول کرنے میں زیادہ سے زیادہ حقیقت کام پر عمل کرنا اور مجاز پر محمول کرنا لازم آتا ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اس کو منسوخ کرنے سے مجاز پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے، اس لئے کہ مجاز پر محمول کرنا کام کو منسوخ کرنے کے باب سے ہے اور کسی کی مشروعیت (جواز) کا منسوخ اس کے کرنا حکم کو منسوخ کرنا ہے اور حکم ہی اصل میں مقصود ہے اور کام تو اس حکم کا ایلا و یلا ہے اور ویلے کو منسوخ کرنا مقصود کو منسوخ کرنے سے زیادہ اولیٰ ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

ب: علم کی صفت کا بیان:

اس علم کی صفت کے متعلق ہم کہتے ہیں کہ اس کی متعدد صفات ہیں:

(۱) یہ کہ وہ ایک غیر لازم ملک ہے بلکہ وہ ایسی ملک ہے جو رفع ہونے کا احتمال رکھتی ہے، لہذا اس صفت پر

ہماری بحث متعدد عنوانات کے تحت ہوگی۔

۱۔ فاسد بیع سے ثابت شدہ ملکیت کا قابل فسخ ہونا

۲۔ کس کو فسخ کا اختیار ہوگا

۳۔ فسخ کرنے کا طریقہ

۴۔ فسخ کے صحیح ہونے کی شرط

۵۔ ثابت ہو جانے کے بعد حق فسخ کو باطل کرنے والے امور

۱۔ فاسد بیع کے ساتھ ثابت شدہ ملک کا قابل فسخ ہونا:

اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ یہ بیع اگرچہ فی نفسہ مشروع (جائز) ہے، لیکن از روئے ذکر اس کے ساتھ فساد ملحق ہے اور اس فساد کو دور کرنا ضروری ہے۔ اور ایسا لڑنا عقد کے فسخ کے بغیر ممکن نہیں، لہذا اس کے فسخ کا اسے استحقاق ہوگا، لیکن یہ استحقاق لغیرہ ہے نہ کہ بعینہ حتیٰ کہ اگر اس فساد (خرابی) کو بیع کے فسخ کے بغیر دور کرنا ممکن ہو تو وہ بیع فسخ نہ ہوگی، چنانچہ اگر اس میں فساد میعاد میں جہالت کی بنا پر پیدا ہوا ہو تو اگر اس نے اس میعاد کو ختم کر دیا تو وہ جہالت دور ہو جائے گی اور بیع جائز رہ جائے گی، جیسے کہ وہ تھی۔ اسی طرح اس میں ربا (سود) کا شرط ہونا اور شرط خیار کی مدت کا مجہول ہونا بھی ایسا امور میں سے ہے علیٰ ہذا التیاس بیوع میں مجہول میعادوں کا داخل کرنا معصیت (گناہ) ہے اور معصیت سے روکنا ضروری ہے اور فسخ کا استحقاق معصیت سے اس کو روکنے کیلئے ہے، اس لئے کہ جب اسے علم ہوگا کہ یہ بیع فسخ ہو جائے گی تو ظاہر ہے کہ وہ اس کے ارتکاب سے بچا رہے گا۔

۲۔ فسخ کا کس کو اختیار ہے؟

تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ یہ فسخ یا تو بدل کی جانب منسوب ہوگا، مثلاً اس نے شراب اور خنزیر کو فروخت کیا اور یا پھر وہ اس کی طرف راجع نہ ہوگا، جیسے کہ عقد کرنے والوں میں سے کسی ایک کے فائدہ کی شرط کے ساتھ بیع کرنا یا وہ ایسی بیع ہوگی جس کی میعاد مجہول ہوگی۔ پھر وہ دو حال سے خالی نہ ہوگا: یا تو ایسا قبضہ پہلے ہوگا یا قبضہ کے بعد۔ اگر تو قبضہ سے پہلے ہو تو قبضہ سے پہلے اس کا فسخ کرنا ایجاب اور قبول سے رک جانے کی طرح ہوگا لہذا دونوں میں سے ہر ایک اس کے فسخ کا مالک ہوگا، جیسے کہ عاقدین کیلئے شرط خیار کے ساتھ اس کا فسخ کرنا اور اگر وہ قبضہ کے بعد ہو پھر اگر وہ فساد بدل (معاوضہ) کی طرف راجع ہو تو اس کا اور قبضہ سے قبل فسخ کا حکم یکساں ہے۔ اس لئے کہ وہ خرابی جو بدل (معاوضہ) میں پائی جائے وہ عقد کی صواب (بنیاد) کی خرابی (فساد) ہے، کیا تجھے علم نہیں کہ اس کو صحیح کرنا ممکن نہیں، خلاف اسی مفہوم عمل کے، اس لئے کہ دونوں اشیائے متبادلہ کے بغیر عقد قائم ہونے کا کوئی ذریعہ نہیں ہے لہذا یہ فساد قوی ہوگا اور عقد لی سلب میں دونوں کے حق میں اس کے لزوم کے سلب کے ساتھ مؤثر ہوگا۔ اور اگر وہ فساد بدل کی طرف راجع نہ ہو تو امام الاسبیحابی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ فسخ کا حق صاحب شرط کیلئے ہے نہ کہ

دوسرے فریق کیلئے اور انہوں نے اس بارے میں کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ اس لئے کہ وہ فساد جو بدل (معاوضے) کی طرف منسوب نہ ہو وہ قوی نہیں ہوتا، کیونکہ اس میں حذف اور اسقاط کا احتمال ہوتا ہے، لہذا اس حق کے اظہار کا حق صاحب شرط کیلئے ہوگا نہ کہ دوسرے فریق کیلئے۔ اور یہ حق لزوم کی نفی (سلب) کیلئے اسی کے حق میں مؤثر ہوگا نہ کہ اس کے ساتھی کے حق میں، مگر الکفری نے یہاں اختلاف کا ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے ایک قول کی رو سے ان میں سے ہر ایک فسخ کا مالک ہوگا اور امام محمدؒ کے قول پر فسخ کا حق صرف اسی شخص حاصل ہے جس کیلئے نفع کی شرط رکھی گئی ہو نہ کہ دوسرے شخص کے لئے۔ ان کے قولوں وجہ وہی ہے جو ہم نے اوپر بیان کی کہ جس شخص کے لئے نفع لینے کا حق ہوگا وہ مفید شرط کو حذف کر کے عقد کی تصحیح پر قادر ہے۔ اور اگر دوسرے شخص نے اس کو فسخ کر دیا تو اس نے اس کے حق کو باطل کر دیا ہے جو جائز نہیں۔ شیخین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد بذات خود غیر لازم ہے اس لئے کہ اس میں فساد پایا گیا ہے، بلکہ وہ فساد دور کرنے کیلئے فی نفسہ فسخ کے لئے مانع ہے اور ان کا یہ کہنا کہ مفید شرط قابل حذف ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بجا، لیکن جب تک اسے حذف نہ کیا جائے وہ شرط قائم ہے اور اس کا قائم رہنا عقد کے لزوم سے مانع ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہو گیا ہے کہ دوسرے فریق کی جانب سے بیع کا فسخ کرنا صاحب شرط کے حق کے فساد کیلئے نہیں ہے، اس لئے کہ اس کے حق کا باطل ہونا اس کے اثبات سے قبل محال ہے۔

۳: عقد کو فسخ کرنے کا طریقہ

تو اس کا فسخ دو طرح سے ہو سکتا ہے: قول کے ذریعے اور کتابیہ عمل کے ذریعے۔ قول کے ذریعے اس طرح کہ وہ شخص جسے عقد کے فسخ کا اختیار ہو وہ کہے "میں نے اس کو فسخ کیا یا میں نے اس کو توڑ دیا یا میں نے اس کو واپس کیا" وغیرہ تو اس سے فسخ کے ساتھ وہ عقد بھی فسخ ہو جائے گا اور اس کے لئے عدالتی فیصلے کی ضرورت نہ ہوگی اور نہ ہی بائع کی رضامندی کی خواہ یہ فسخ قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد، اس لئے کہ اس بیع کے فسخ کا استحقاق اللہ کا حق ہونے کی بنا پر ہے کیونکہ اس فسخ سے فساد ختم ہو جاتا ہے اور فساد کو ختم کرنا خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ اور اس کا تمام حقوق میں اظہار ہوگا، لہذا یہ تمام لوگوں کے حق میں فسخ ہوگا، اس لئے اس کا صحیح ہونا عدالتی فیصلے یا دوسرے فریق کی رضامندی پر موقوف نہ ہوگا۔

عملی طور پر اس طرح کہ وہ بیع کو بائع کی طرف واپس کرے خواہ اسی طرح بھی اس نے اس کو واپس کیا مثلاً بیع، ہبہ، یا صدقہ یا عاریت یا ودیعت وغیرہ میں سے کسی کے ذریعے۔ اس طرح کہ اس نے اس کو فروخت کر دیا یا اس کو ہبہ کر دیا یا اس پر صدقہ کر دیا یا اس کو عاریت پر دیا یا اس کو ودیعت پر دیا تو مشتری اس کی ضمان سے بری ہو جائے گا، اس لئے کہ وہ بائع کی جانب اس شے کو واپس کرنے کا استحقاق رکھتا ہے تو اس نے اس کو پس بنایا بھی واپس کیا وہ اسی سابقہ استحقاق کی بنا پر شمار ہوگا، جیسے عاریت اور ودیعت (امانت) کو واپس کرنے کا یہی حکم ہے کہ یہ قابل فسخ ہوتا ہے اور ودیعت (امانت) کی واپسی جس طریقے پر بھی ہو درست ہے، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مشتری نے اس شے کو بائع کے ذریعے واپس فروخت کر دیا اور اسے سوچ دیا، اس لئے کہ اس کی بیع اس کے مائل کی طرف سے ہوئی ہے، ہر

کہ بائع ہے، تو یہ ایسے ہی ہے جیسے اس نے خود بائع کو فروخت کیا اور اگر مشتری نے اسے بائع کے غلام کو فروخت کیا تو اگر اس غلام کو تجارت کی اجازت ہو اور اس پر قرض بھی نہ ہو تو یہ بھی بیع کا فسخ ہوگا البتہ مشتری سے اس وقت تک اس کی ذمہ داری ختم نہ ہوگی جب تک وہ شے بائع کے پاس نہ پہنچ جائے۔ اس لئے کہ جب اس پر قرض نہیں ہے تو اس کے تصرف کا حکم اس کے آقا (مولیٰ) کیلئے ہوگا۔ لہذا یہ بیع مولیٰ کے ہاتھ پر ہی ہوگی اور اگر اس پر قرض ہو تو یہ بیع سابقہ بیع کا فسخ نہ ہوگی۔ اور مشتری پر اس کی ضمان (تاوان) مستحکم ہو جائے گی، اس لئے کہ جب اس پر قرض ہو تو اس کے تصرف کا حکم اس کے مولیٰ کیلئے نہ ہوگا۔ لہذا یہ مولیٰ کیلئے بیع نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کسی اجنبی کو فروخت کیا ہو۔ اور اگر اس نے اس کے اجازت یافتہ غلام سے کسی اور شخص کیلئے کوئی شے، فاسد خریداری کے طور پر، خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا پھر اس نے اس شے کو اس کے مولیٰ (آقا) کے پاس فروخت کر دیا تو اگر اس پر قرض نہ ہو تو یہ بیع سابقہ بیع کا فسخ ہوگی، اس لئے کہ وہ اس کے مولیٰ سے خریداری کرنے والا ہو گیا ہے، جیسے کہ اس نے خود مولیٰ (آقا) سے اسے خریدا ہو اور پھر اسی کو فروخت کر دیا ہو اور اگر اس غلام پر قرض ہو تو یہ دوسری بیع پہلی بیع کا فسخ نہ ہوگی، اس لئے کہ وہ اس سے خریداری کرنے والا ہے نہ کہ اس کے آقا سے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے اس نے کسی اجنبی کے ہاتھ سے اسے خریدا ہو اور اس نے اسے اس کے آقا کے پاس فروخت کر دیا ہو۔ اور اگر مشتری نے بائع کے مفارب سے خریدا تو یہ بیع کا فسخ نہ ہوگا اور ضمان مشتری پر مستحکم ہو جائے گی، بخلاف اس صورت کے جب اس نے بائع کے وکیل سے اسے خریدا کہ یہ فسخ ہوگا۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ خریداری کا وکیل اپنے موكل کیے تصرف کرتا ہے اپنے لئے نہیں کرتا۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس کا تصرف اس کے موكل کی طرف سے واقع ہوتا ہے نہ کہ اس کی اپنی جانب سے۔ لہذا وہ بیع میں موكل کی جگہ ہوگا اور یہ بات فسخ ہے۔ رہا مفارب تو وہ اپنی ذات کیلئے تصرف کرتا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اس کا نفع دونوں کے درمیان مشترک ہوتا ہے تو وہ بمنزلہ اجنبی کے ہوگا۔

اور اگر بائع کسی اور شخص کا وکیل خریداری ہو، پھر اس سے مشتری نے وہ شے، فاسد خریداری کے ساتھ اپنے موكل کیلئے خریدی تو یہ بیع کا فسخ نہ ہوگا، اس لئے کہ خریداری کا حکم اس کے موكل کیلئے ہوگا نہ کہ اس کے لئے اور اس پر مشتری کیلئے قیمت واجب ہو جائے گی اور مشتری پر قیمت کی ضمان مستحکم ہو جائے گی اور وہ ایک دوسرے کے واجب الادا حقوق کا بدلہ ہو جائیں گی۔ اس لئے کہ اس کی وصولی میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کو اضافی نفع ہو تو وہ ایک دوسرے کو واپس لے لیں۔ واللہ عزوجل اعلم۔

۴: فسخ کے صحیح ہونے کی شرط

فسخ کے صحیح ہونے کی ایک شرط یہ ہے کہ یہ فسخ اس کے دوسرے ساتھی کی موجودگی میں ہو۔ الکرخی نے یہی لکھا ہے اور اس کے متعلق کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا اور قاضی الاسبیب حاسبی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں لکھا ہے کہ یہ شرط امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ شرط نہیں ہے۔ انہوں نے اس کو بھی خیار شرط اور خیار رویت والے اختلاف پر محمول کیا ہے۔ ہم ازیں قبل یہ مسئلہ بیان کر آئے ہیں۔

۵: ثابت ہو جانے کے بعد حق فسخ کو باطل کرنے والے امور

رہے وہ امور جن سے حق فسخ باطل ہوتا، بیع لازم ہوتی اور مشتری پر ضمان مستحکم ہوتی ہے اور وہ امور جن سے یہ حق باطل ہوتا ہے اور نہ بیع لازم ہوتی ہے تو ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ بیع فاسد میں فسخ کا حق صریح الفاظ کے ساتھ باطل اور ساقط کرنے سے باطل نہیں ہوتا، مثلاً اس طرح کہ وہ کہے ”میں نے اپنا حق باطل کیا، یا ساقط کیا، یا میں نے بیع کو واجب کیا، یا میں نے اس کو لازم کیا“ اس لئے کہ ان سے فسخ کا وجوب اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر رفع فساد کیلئے ثابت ہوا ہے اور جو حق خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہو بندہ مقصود بالذات طریقے سے اس کو ساقط نہیں کر سکتا، جیسے کہ خیابار رویت کا یہی حکم ہے، لیکن بعض اوقات ایسا حق بطریق ضرورت (مجبوری) ساقط ہو جاتا ہے، اس طرح کہ بندہ اس میں قصداً اپنی ذات کیلئے ایسا تصرف کرے جو ضمنی طور پر اللہ تعالیٰ کے حق کو بطریق ضرورت ساقط کر دے یا ”غ والی ہڈ“ (محل) فوت ہو جائے وغیرہ۔

اس کی تفصیل چند مسائل کے ضمن میں بیان کی جاتی ہے:

اگر کسی شخص نے کوئی شے فاسد طریقے پر خریدی پھر مشتری نے اس کو فروخت کر دیا یا ہبہ کر دیا یا اس کو صدقہ کر دیا تو اس کا حق فسخ باطل ہو جائے گا اور مشتری پر اس کی قیمت یا اس جیسی شے کا واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے ایسی شے میں تصرف کیا ہے جو اس کی ملکیت ہے، لہذا اس کا تصرف نافذ العمل ہوگا اور بائع کے لئے اس میں سے کچھ حصے کے حصول کی کوئی صورت نہیں رہی۔ اس لئے کہ اسے یہ حق اسی کی جانب سے مسلط کئے جانے کی بنا پر حاصل ہوا ہے اور دوسرے مشتری کے لئے اس کی خریداری پاکیزہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اس کا عقد صحیح کے ساتھ مالک ہوا ہے، بخلاف پہلے مشتری کے، اس لئے کہ اس کے لئے وہ شے پاکیزہ نہ ہوگی۔ اس لئے کہ وہ اس کا عقد فاسد کے ساتھ مالک ہوا ہے اس میں اور اس صورت میں جب کوئی مسلمان دارالخربہ میں کسی کی امان کے ساتھ داخل ہو پھر وہ ان سے ان کے مال بغیر اجازت لے لے اور اسے دارالاسلام کی طرف نکال لائے اور پھر وہ ان کو فروخت کر دے، فرق ہے کہ اس کی بیع صحیح ہے، لیکن مشتری کیلئے اس کی خریداری پاکیزہ نہ ہوگی، جیسے کہ لینے والے کیلئے نوٹشمار نہیں ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ حبل سے اس کے مال کا اس کی اجازت کے بغیر پاکیزہ نہ ہونا، اس لئے کہ اس نے اسے غدرو خیانت کے طریقے پر لیا تھا اور اس طریقے پر لیا ہوا مال خیانت کی بنا پر واپس کرنا ضروری ہوتا ہے اور اس کی فروخت لی بنا پر اس کے مالک نے اسے اس کی واپسی کا حق ختم نہیں ہوتا، اس لئے کہ اس کا حصول مالک کی طرف سے اس پر مسلط ہے، لہذا وہ شے بدستور قابل واپسی رہنے کی جیسے کہ تھی۔ اور یہ بات بیع کی عمدگی سے مانع ہے، بخلاف بیع فاسد کے اس لئے کہ یہاں عمدگی کا نہ ہونا اس کے ساتھ فساد ملحق ہو جانے کی بنا پر ہے جو از روئے ذکر اس کے ساتھ ملحق ہوا ہے نہ کہ حقیقتاً اور یہ بات دوسری بیع میں نہیں پائی گئی اور اب بیع بائع کو واپس لے جانے کی حد سے اٹل گئی ہے، اس لئے کہ مشتری کو یہ شے بائع کی جانب سے اس پر مسلط کئے جانے کی بنا پر حاصل ہوئی ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے اس کو فروخت کیا پھر اس نے اس شے کو خیابار شرطاً یا خیابار رویت یا خیابار میب کے ساتھ

عدالتی فیصلے کے ذریعے واپس کر دیا اور وہ شے سابقہ مالک کی ملکیت میں واپس آگئی تو اس کے فسخ کا حق دوبارہ عود کر آئے گا۔ اس لئے کہ ان وجوہ سے واپسی محض سابق بیع کا فسخ ہے، لہذا یہ عقد کو بنیاد سے ختم کرنا ہوگا اور دونوں کی طرف سے اس کو ایسے کرنا ہوگا جیسے کہ وہ بالکل نہ ہوا ہو اور اگر اس نے دوبارہ اس کو خرید لیا یا از سر نو کسی سبب کی بنا پر وہ شے اس کو واپس ہوگئی تو اس کا حق فسخ واپس نہ ہوگا۔ اس لئے کہ سبب کے مختلف ہونے کی بنا پر اس کی ملکیت مختلف ہوگئی ہے، لہذا دو ملکیتوں کا اختلاف دو عقود کے اختلاف کی طرح ہے اور اگر مشتری نے اس کو آزاد کر دیا یا اس کو مدبر بنادیا تو اس کا حق فسخ باطل ہو جائے گا، جیسا کہ ہم نے بیان کیا نیز اس لئے بھی کہ غلام کی آزادی اور مدبر بنانا دونوں میں سے ہر ایک شے ایسا تصرف ہے جو درست ہونے کے بعد فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتا، لہذا اس سے اس کی واپسی اور فسخ کے حق کا ضرورتاً باطل ہونا ثابت ہو جائے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو ام ولد بنادیا جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور باندی مشتری کی ام ولد ہو جائے گی، اس لئے کہ ام ولد بنانا اس کی ملکیت کی بنا پر درست طور پر واقع ہوا ہے اور مشتری پر باندی کی قیمت ضروری ہو جائے گی، اس لئے کہ اس کے ام ولد ہوجانے کی بنا پر اس کی واپسی مشکل ہوگئی ہے تو یہ ایسے ہی ہو گیا ہے جیسے کہ اس کے قبضہ میں وہ شے ہلاک ہوگئی ہو پھر کیا اسے عقر کی تاوان بھی ادا کرنا ہوگا۔ کتاب بیوع میں مذکور ہے کہ اس پر عقر کا تاوان نہ ہوگا اور کتاب الشرب میں اس کے متعلق دو روایات ہیں۔ صحیح قول یہ ہے کہ وہ ضامن نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اس نے اپنی مملوکہ باندی کے ساتھ جماع کیا ہے اور اس کے ام ولد بنائے جانے سے اس کی ملکیت مستحکم ہوگئی ہے۔ اس لئے کہ اس کی واپسی مشکل ہوگئی ہے۔ اور اگر مشتری نے اس سے جماع کیا مگر اس کو ام ولد نہ بنایا تو اس کا حق فسخ ختم نہ ہوگا اور بائع کو بالاتفاق باندی کو عقر (مہر) سمیت واپس لینے کا حق ہوگا۔ اس کے اور بہہ کردہ باندی کے مابین فرق یہ ہے کہ اگر بہہ کردہ باندی سے موصوبہ لہ نے جماع کیا اور اس کو ام ولد بنادیا پھر بہہ کرنے والے نے اپنے بہہ میں رجوع کر لیا اور باندی کو واپس لے لیا۔ تو موصوبہ لہ عقر (ناجائز مہر) کا ضامن نہیں ہوتا۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ بہہ کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت جماع کو حلال کرنے والی ہے اور بہہ کنندہ کے رجوع سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ جماع کی حلت ثابت نہ تھی، لہذا وہ اپنی مملوکہ شے سے استفادہ کرنے والا تھا۔ جس کی بنا پر اس پر کوئی عقر ضروری نہ ہوگا، بخلاف فائید بیع کے اس لئے کہ اس کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت جماع کی حلت میں ظاہر نہیں ہوتی، لہذا اس سے جماع بہ طور حرام رہے گا تاہم شبہ کی بنا پر اس پر سے حد ساقط ہو جائے گی، لہذا عقر ضروری ہو جائے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اس نے اس کو مکاتب بنادیا، اس لئے کہ اس کی ملکیت میں ہونے کی بنا پر اس کی کتابت صحیح ہوگی اور بائع کو اس تصرف کے ختم کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا، اس لئے کہ ایسا اس کی جانب سے مشتری کو مسلط کرنے کی بنا پر ہوا ہے، لہذا اسے اس پر تصرف کو ختم کرنے کا حق نہ ہوگا۔ اور مشتری کے ذمہ غلام کی قیمت ضروری ہوگی، پھر اگر اس نے کتابت کا معاوضہ ادا کر دیا اور وہ آزاد ہو گیا تو مشتری پر اس کی قیمت کی ضمان مستحکم ہو جائے گی اور اگر وہ اس سے عاجز ہو گیا اور غلامی میں واپس آگیا تو دیکھا جائے گا اگر تو ایسا مشتری پر قیمت کے عدالتی فیصلے سے قبل ہو تو بائع کو اس کی واپسی کا حق ہوگا، اس لئے کہ وہ کتابت سے پہلے واپس کئے جانے کا مستحق تھا اس لئے کہ اس میں اس کی ملکیت لازم نہ تھی لیکن بعد میں عارضہ کتابت کی بنا پر اس کی واپسی میں رکاوٹ ہوگئی ہے تو جب وہ

عاجز ہو گیا ہے اور مشتری پر قیمت کے عدالتی فیصلے سے پہلے وہ دوبارہ غلامی میں واپس آ گیا ہے تو اب یہ عارضہ زائل اور کالعدم ہو گیا ہے جیسے کہ وہ گویا ہوا ہی نہ تھا تو اس میں مشتری پر اس کی واپسی کا حق دوبارہ عود کر آئے گا۔ جیسے کہ وہ اس سے قبل تھا اور اگر ایسا عدالتی فیصلے کے بعد ہو تو اب بائع کا غلام پر کوئی حق نہیں رہا، اس لئے کہ عدالتی فیصلے سے قیمت کے عوض غلام پر مشتری کی ملکیت مستحکم ہو گئی ہے اور یہ ملکیت اس عقد کے پائے جانے کے وقت لازم ہو گئی ہے، لہذا وہ اس کی ملکیت میں لازمی طور پر واپس جائے گا اور لازم ملکیت میں فسخ کا احتمال نہیں ہوتا، واللہ عزوجل اعلم۔

اسی طرح اگر مشتری نے اس کو رهن رکھوایا تو تب بھی اس کے فسخ اور واپس لینے کا حق باطل ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے بیان کیا اور اگر اس کو مشتری نے چھڑوایا تو اس میں وہی تفصیل ہوگی جو ہم نے اوپر کتابت کے ضمن میں بیان کی اور اگر اس نے اس کو اجرت پر دیا تو اجارہ درست ہوگا۔ جیسا کہ ہم نے بیان کیا لیکن اس کا حق واپسی ختم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اجارہ اگرچہ عقد لازم ہے لیکن وہ عذر کی بنا پر فسخ ہو جاتا ہے اور فسخ کے فساد سے بڑا اور کونسا عذر ہو سکتا ہے لہذا وہ فسخ ہو جائے گا اور اجرت مشتری کو دے دی جائے گی۔ اس لئے کہ ہمارے ائمہ کرام کے اصول کے مطابق منافع کی قیمت حسب عقد مقرر ہوتی ہے اور عقد مشتری کی جانب سے پایا گیا ہے لہذا اجرت اسی کیلئے ہوگی۔ پھر کیا یہ اجرت اس کیلئے پاکیزہ ہوگی؟ تو اس کے متعلق دیکھا جائے گا: اگر تو اس نے اس کی قیمت بطور ضمان ادا کر دی پھر اس نے اسے اجرت پر دیا تو اجرت پاکیزہ ہوگی۔ اس لئے کہ قابل ضمان شے (مضمون) کا بدلہ (عوض) اس کے قائم مقام ہوتا ہے اس لئے یہ اجرت ایسی شے کا نفع ہوگی جس کا وہ ضامن تھا اور اگر اس نے پہلے اسے اجرت پر دیا اور پھر اس کی قیمت بطور ضمان ادا کی تو اجرت والی رقم اس کیلئے پاکیزہ نہ ہوگی اس لئے کہ یہ غیر مضمونہ شے کا نفع ہے۔

اور اگر اس نے اس کی کسی کے حق کے میں وصیت کی تو اس کی وصیت درست ہوگی جیسا کہ ہم نے بیان کیا پھر اگر وصیت کنندہ اس کے بعد زندہ رہا تو بائع کو واپسی کا حق رہے گا اس لئے کہ وصیت اس کی زندگی میں ایک غیر لازم تصرف ہے بلکہ وہ قابل احتمال ہے اور اگر وہ مر گیا تو بائع کا حق باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ جس شخص کیلئے وصیت کی گئی ہے اس کیلئے اس میں نئی ملکیت ثابت ہوئی ہے بخلاف وارث کیلئے ثابت شدہ ملکیت کے اس طرح کہ مشتری جس نے فاسد طریقے پر اسے خرید لیا تھا مر گیا مگر اس سے اس کا حق واپسی ختم نہیں ہوتا اور بائع کو اس کے وارثوں سے واپس لینے کا حق رہتا ہے اور اگر بائع مر گیا تو اس کے وارثوں کو واپس لینے کا حق رہے گا اس لئے کہ وارث کیلئے وہی شے ثابت شدہ ہے نہ وارث کیلئے ثابت ہوتی ہے اور اسے وارث کو واپس کیا جاسکتا ہے جبکہ مورث کی ملک واپسی سے مضمون اور نفع کی تحقیق تھی۔ بخلاف وصیت کئے گئے شخص کے کیونکہ اس کیلئے نئی ملکیت ثابت ہوتی ہے جو ایک نئے جب سے اس کو حاصل ہوئی ہے۔ اسی لئے کہ اس کو عیب کی بنا پر واپس نہیں کر سکتا اور نہ اس پر واپس لی جاسکتی ہے اور وہ ملکیت قابل نفع نہ تھی۔ اور اگر مشتری نے قبضے میں اس میں اضافہ ہو گیا پھر اگر تو وہ اضافہ اس سے متصل ہو اور اصل سے پیدا شدہ ہو ہے تو واپس اور نہ بصورتی وغیرہ تو ایسا اضافہ نفع سے مانع نہ ہوگا۔ اس لئے کہ یہ اضافہ حقیقت میں اصل کے تابع ہے اور اصل ضمان کے ساتھ قابل واپسی ہے تو اسی طرح اس کی تابع شے کا بھی یہی حکم ہے جیسے کہ حسب میں

یہی حکم ہے اور اگر وہ اضافہ اصل سے پیدا شدہ نہ ہو، جیسے کہ بیع متوہوں اور مشتری نے انہیں شہد یا گھی کے ساتھ ملا دیا تو وہ اس کے فسخ سے مانع ہوگا، اس لئے کہ اگر اس نے اسے فسخ کیا تو یا تو وہ اکیلی اصل کو واپس کرے گا اور یا اصل اور اضافہ دونوں کو واپس کرے گا۔ پہلی صورت کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ دونوں میں فرق کرنا ناممکن ہے، اسی طرح دوسری صورت بھی قابل عمل نہیں، اس لئے کہ اضافہ بیع کے تحت نہ تو اصلاً داخل تھا اور نہ ضمناً، لہذا وہ فسخ کے تحت بھی داخل نہ ہوگا اور اگر وہ اضافہ اس سے الگ ہو پھر اگر وہ اصل سے پیدا شدہ ہو جیسے بچہ، دودھ، اور پھل وغیرہ تو وہ اضافہ فسخ سے مانع نہ ہوگا اور بائع کو اضافہ سمیت اصل کو واپس لینے کا حق ہوگا اس لئے کہ یہ اضافہ اصل سے مانع ہے کیونکہ وہ اصل سے پیدا شدہ ہونے کی بنا پر اس کے تابع ہے اور اصل واپسی کے ساتھ قابل ضمان ہے تو اسی طرح اضافہ بھی، جیسے کہ غضب میں یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر وہ اضافہ جٹی (ارش) یا عقر (تاجائز جماع کے مہر) کی صورت میں ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ جٹی حقیقت میں اصل سے فوت ہونے والے جز (حصے) کا بدلہ ہے، جیسے کہ کوئی شے اصل سے پیدا ہوئی ہو اور عقر اس کے مال کا بدلہ ہے جو جز اور عین شے کے حکم میں ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ وہ عین شے سے پیدا ہوا ہو۔ پھر بچے کی صورت میں اگر باندی مشتری کے قبضے میں ہو اور ولادت نے اس میں کمی کر دی ہو تو بچے کے ساتھ اس کے نقصان کی تلافی ہو جاتی ہے، چنانچہ ہمارے تینوں ائمہ کرام کے نزدیک یہ نقصان بچے کے ساتھ پورا ہو جائے گا۔ امام زفرؒ کو اس سے اختلاف ہے جیسا کہ کتاب الغصب میں ہے اور ہم عنقریب یہ مسئلہ کتاب الغصب میں بیان کریں گے۔ انشاء اللہ اور اگر اس میں بچے کی ولادت نے نقصان نہ کیا تو بائع اس کو واپس وصول کر لے گا اور بائع پر کوئی شے لازم نہ ہوگی اور اگر ولادت سے اس میں کمی ہو گئی اور یہ کمی بچے کے ساتھ پوری نہ ہوتی ہو تو اسے نقصان کی ضمان سمیت واپس کر دیا جائے گا جیسے کہ غضب میں یہی حکم ہے اور اگر وہ بچہ واپسی سے قبل فوت ہو گیا تو مشتری پر اضافہ کی بنا پر کوئی ضمان نہ ہوگی، جیسے کہ غضب میں یہی حکم ہے اور اس پر ولادت کے نقصان کی ضمان واجب ہوگی، جیسے کہ غضب میں ہے اور اگر مشتری نے اس کو ہلاک کیا تو وہ ضامن ہوگا جیسے کہ غضب میں یہی حکم ہے اور اگر بیع ہلاک ہو جائے اور اضافہ قائم ہو تو بائع کو اضافہ واپس لینے کا حق ہوگا اور وہ بیع کی قیمت کا قبضہ کے وقت سے ضامن ہوگا، اس لئے کہ وہ دونوں اشیاء واپسی کیلئے قابل ضمان نہیں البتہ بیع کا واپس لینا مشکل ہو گیا ہے، اس لئے کہ محل (جگہ) فوت ہو گیا ہے اور وہ قیمت کے ساتھ قابل ضمان ہے لہذا بچہ بدستور اپنے مال پر واپسی کے ساتھ قابل ضمان رہے گا، جیسے کہ وہ تھا اور اگر وہ اضافہ اصل سے پیدا شدہ نہ ہو جیسے کہ ہبہ اور صدقہ اور غلام کی کمائی وغیرہ تو ایسا اضافہ واپسی سے مانع نہیں ہوتا اور بائع کو حق ہوگا کہ وہ اصل کو اضافہ سمیت واپس وصول کر لے، اس لئے کہ اصل واپسی کے ساتھ قابل ضمان ہے اور واپسی سے عقد بنیاد سے فسخ ہو جاتا ہے تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ اضافہ اس کی ملکیت میں حاصل ہوا تھا البتہ وہ اس کیلئے پاکیزہ نہ ہوگا، اس لئے کہ وہ اضافہ اس کی ضمان میں پیدا نہیں ہوا بلکہ وہ تو مشتری کی ضمان میں حاصل ہوا ہے تو وہ ایسے نفع کے مفہوم میں ہوگا جو غیر مضمون شے سے حاصل ہو اور اگر یہ اضافہ مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگی، اس لئے کہ نفع فاسد کے ساتھ بیع قبضہ کے ساتھ قابل ضمان (مضمون) ہے اور قبضہ ضانی شے پر نہیں ہوا نہ اصلاً اور نہ تبعاً۔ اصلاً اس لئے نہیں کیونکہ وہ شے قبضہ کے

وقت معدوم تھی اور تبعا اس لئے نہیں کہ وہ شے حقیقت میں اس کے تابع نہیں، بلکہ وہ فی نفسہ اصل ہے جس کا وہ الگ سبب کی بنا پر مالک ہوا ہے، اصل کی ملکیت کے سبب سے نہیں۔

اور اگر اس کو مشتری نے خود ہلاک کیا تو تب بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کوئی ضمان نہیں اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور اصل مسئلہ کتاب الغصب میں آئے گا کہ اگر غاصب نے اس اضافے کو تلف کر دیا تو کیا وہ ضامن ہوگا؟ امام صاحب کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا اور صاحبینؒ کے ہاں وہ ضامن ہوگا اور ہم یہ مسئلہ کتاب الغصب میں بیان کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر مبیع تلف ہوگئی اور اضافہ مشتری کے قبضہ میں موجود ہو تو اس پر مبیع کی قیمت ضمان کی صورت میں واجب الادا ہوگی اور اضافہ مشتری کیلئے ہوگا اور قیمت کی ضمان کے ساتھ اس کی ملکیت اس میں مستحکم ہو جائے گی۔ بخلاف اس سے پیدا شدہ اضافہ کے، جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے اور دونوں اضافوں میں فرق ہم کتاب الغصب میں ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

یہ حکم اس وقت ہے جب فاسد خریداری کی صورت میں مشتری نے پاس مبیع میں اضافہ ہو گیا، لیکن اگر اس کے قبضہ میں اس میں نقصان ہو گیا پھر اگر تو وہ نقصان کسی آسانی آفت سے ہوا، تو وہ نقصان اس کی واپسی سے مانع نہ ہوگا اور بائع کو حق ہوگا کہ وہ نقصان کی جٹی (تاوان) سمیت اس کو وصول کر لے، اس لئے کہ بیع فاسد کے ساتھ خرید کردہ شے قبضہ کے ساتھ مضمون ہوتی ہے جیسے کہ غصب کردہ شے اور اس پر قبضہ اس کے تمام اجزاء سمیت ہوا تھا، لہذا وہ شے اپنے تمام اجزاء کے ساتھ قابل ضمان ہوگی اور اس کی اوصاف بھی قبضہ کے ساتھ قابل ضمان ہوتی ہیں۔ اگرچہ وہ عقد کے ساتھ قابل ضمان نہیں تھیں، جیسے کہ غصب کردہ شے نے قبضہ میں یہی حکم ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مبیع کے فعل کے ساتھ اس میں نقصان ہو جائے، اس لئے کہ یہ اور آسانی آفت کے ساتھ حاصل شدہ نقصان حکم میں برابر ہیں۔ اور اگر اس میں نقصان مشتری کے فعل کے ساتھ پیدا ہوا تو تب بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اگر اس میں اس کے فعل کے بغیر نقصان ہو جائے تو وہ اس پر قابل ضمان ہوگا تو اس کے فعل کے ساتھ تو وہ بدرجہ اولیٰ قابل ضمان ہوگا اور اگر وہ نقصان اجنبی کے فعل کے ساتھ ہو تو بائع کو اختیار ہوگا: اگر وہ چاہے تو مشتری سے ارش (تاوان) وصول کر لے اور مشتری اس کیلئے بنائیت کرنے والے کی طرف رجوع کرے گا۔ اور اگر وہ چاہے تو بنائیت کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے اور وہ مشتری پر رجوع نہ کرے جیسے کہ غصب میں یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ جب اس نے مشتری سے نقصان کی قیمت وصول کر لی تو اس کی ملکیت اس جز میں بیع کے وقت سے مستحکم ہوگئی ہے، تو اس سے یہ ظاہر ہوا کہ بنائیت اس کیلئے مستحکم شدہ ملکیت میں حاصل ہوئی ہے، لہذا وہ اس کیلئے اس کی جانب رجوع کرے اور اجنبی تو اس کا مالک نہیں ہوا، لہذا وہ رجوع نہیں کرے گا اور اگر اسے اجنبی نے قتل کر دیا تو بائع کو مشتری سے قبضے کے وقت کی قیمت کے ساتھ اضافہ کی قیمت بطور ضمان لینے کا حق ہوگا اور اس کیلئے قاتل سے حصول تاوان کا کوئی راستہ نہ ہوگا۔ اور مشتری قاتل سے لینے (ماتلہ) سے اس کی دیت کے ساتھ رجوع کرے گا جو تین سالوں میں واجب الادا ہوگی۔ یہاں بیع اور غصب میں فرق ہے، اس لئے کہ اگر غصب کردہ فرد کو کسی شخص نے غاصب کے قبضے میں قتل کر دیا تو اس نے مالک کو اختیار ہوگا کہ اگر وہ چاہے تو وہ غاصب سے غصب کے وقت کی قیمت وصول کر لے اور

غاصب قاتل کی عاقلہ (خاندان) سے تین سالوں میں اس کی دیت وصول کرے اور اگر وہ چاہے تو قاتل کی مادہ (خاندان) سے اس کی ضمان تین سالوں میں دیت کی صورت میں وصول کرے، اس صورت میں وہ غاصب سے کچھ وصول کرنے کا حقدار نہ ہوگا۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ اجنبی نے مشتری کی ملکیت میں جنایت کی ہے اس لئے کہ وہ بیع کا قبضہ کے ساتھ مالک ہوا ہے اور اس میں اس کی ملکیت اس کی جنایت کے ساتھ مستحکم ہوگئی ہے، نہ کہ بائع کی ملکیت پر، لہذا بائع اس کی ضمان لینے کا حقدار نہ ہوگا، بخلاف غصب کے اس لئے کہ غصب کرنے والے نے جس سے غصب کیا ہو اس کی طرف سے ضمان کے بغیر وہ اس کا مالک نہیں ہوتا، تو اس سے پہلے اس کی اس میں کوئی ملکیت نہیں ہوتی تو اس کا قتل کرنا مالک کی ملکیت میں جنایت ہے اور قبضہ بھی اس کی ملکیت پر جنایت ہے، لہذا اسے اس کو ضامن ٹھہرانے کا حق ہوگا اور اگر اس میں نقصان بائع کے فعل سے ہوا تو مشتری پر کوئی شے لازم نہ ہوگی، اس لئے کہ بائع اپنے فعل کے ساتھ اسے وصول کرنے والا ہوا ہے، حتیٰ کہ اگر بیع مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی اور اس کی جانب سے بائع بخلاف اس کو روکنا کرنا نہ پایا آیا تو وہ شے بائع کے قبضہ میں ہلاک تصور ہوگی اور اگر اس کی جانب سے اس کو روکنا پایا گیا پھر وہ شے ہلاک ہوئی تو دیکھا جائے گا: اگر تو بائع کی جنایت کے سرایت کرنے سے وہ شے ہلاک ہوئی ہو تو تب بھی مشتری پر کوئی ضمان نہ ہوگا۔ اس لئے کہ وہ اپنے اس فعل کے ساتھ اس سے واپس لینے والا ہو گیا ہے اور اگر وہ شے بائع کی جنایت کے سرایت کرنے سے ہلاک نہ ہوئی ہو بلکہ کسی اور وجہ سے ہلاک ہوئی تو مشتری پر اس کی ضمان ضروری ہوگی، لیکن اس میں سے اس کی جنایت کے حصہ کے مطابق کمی کردی جائے گی، کیونکہ اپنی جنایت کے ساتھ وہ اتنی مقدار واپس لے چکا ہے۔ اور اگر اس کو بائع نے قتل کر دیا تو مشتری پر کوئی ضمان نہ ہوگی کیونکہ اس کو قتل کرنے کی بنا پر وہ اس کو واپس لینے والا ہو گیا ہے اسی طرح اگر بائع نے کوئی لٹواں کھودا اور وہ اس میں گر کر مر گیا تو تب بھی یہی حکم ہوگا، اس لئے کہ وہ بھی قتل ہی کے مفہوم میں ہے لہذا وہ اس کو واپس لینے والا ہوگا، واللہ اعلم۔

اور اگر بیع کوئی کپڑا ہو پھر مشتری نے اس کو کاٹ لیا اور اس سے قمیض سی لی یا اس سے اس نے اتر بنالیا یا اس میں روئی بھردی تو اس کے فسخ کا حق باطل ہو جائے گا اور اس پر قبضہ کے دن والی قیمت کی ادائیگی مستحکم ہو جائے گی۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ اگر مشتری نے بیع میں بطور صفت کوئی ایسی شے بڑھادی کہ اگر غاصب غصب شدہ شے میں اس کا اضافہ کرتا تو اس سے مالک کا حق قائم نہ ہو جاتا تو اس سے اس کے فسخ کا حق باطل ہو جائے گا اور اس پر اس کا حق قیمت یا مثلی شے کی ضمان کے ساتھ مستحکم ہو جائے گا، بین کہ اگر بیع کوئی روئی ہو پھر اس نے اس کو کاٹ لیا یا وہ سوت ہو تو اس نے اس کا کپڑا بن دیا یا وہ گندم ہو تو اس نے اس کا آٹا پیس دیا یا تل یا انگور ہوں تو اس نے اس کا رس یا تیل نکال لیا یا وہ خالی جگہ ہو تو اس نے اس پر عمارت بنالی یا بکری ہو تو اس نے اس کو ذبح کر دیا اور بھون لیا یا اس کو پکا لیا وغیرہ ذالک۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ بیع فاسد میں قبضہ غصب کے قبضہ کی طرح ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ ان میں سے ہر ایک شے اپنی حالت قیام میں واپسی کی صورت میں قابل ضمان ہے اور اس کی ہلاکت کی صورت میں اس کی قیمت یا ہم مثل کے ساتھ قابل ضمان ہے، تو ہر وہ شے جس سے وہاں مالک کے حق کا انقطاع لازم آتا ہو تو وہ یہاں بائع کے حق بیع کے انقطاع ہو ثابت کرے گی۔

اور اگر بیع کپڑا ہو اور اس کو مشتری نے رنگ دیا، مثلاً کوئی سرخ یا زرد رنگ وغیرہ تو الکرخی نے لکھا ہے کہ اس سے قیمت کی طرف بائع کا حق منقطع ہو جاتا ہے۔ امام محمدؒ سے مروی ہے کہ بائع کو خیار ہے: اگر وہ چاہے تو اس کو وصول کر لے اور اس میں رنگ وغیرہ سے جو اضافہ ہوا ہے اس کی قیمت ادا کر دے اور وہ چاہے تو اس کو اس کی قیمت کی ادائیگی کیلئے ضامن ٹھہرائے اور یہی قول صحیح ہے۔ اس لئے کہ بیع فاسد کی صورت میں قبضہ غصب والے قبضہ ہی کی طرح ہے پھر غصب میں جواب (فدویٰ) یہی ہے کہ مالک کو اختیار ہوتا ہے اگر وہ چاہے تو کپڑا وصول کر لے اور غاصب کو رنگ سے اضافہ شدہ شے کی اجرت ادا کر دے اور وہ چاہے تو اس کو اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرائے تو اسی طرح یہاں بھی حکم ہوگا۔ واللہ عزوجل اعلم

اور اگر بیع کوئی زمین ہو اور اس نے اس پر کوئی عمارت بنادی تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا حق فسخ باطل ہو جائے گا اور مشتری پر قبضہ کے وقت کی قیمت کے ساتھ اس کی ضمان ضروری ہوگی اور صاحبین کے نزدیک اس کا حق فسخ باطل نہ ہوگا اور وہ عمارت کو گرا دے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ (دلیل) یہ ہے کہ اس قبضہ کو غصب والے قبضہ پر قیاس کیا جاتا ہے تو جب وہاں وہ عمارت گرانے کا پابند ہوتا ہے تو یہاں بھی یہی حکم ہوگا، نیز اس لئے بھی کہ عمارت بلا جماع شفع کے حق کی بنا پر بھی گرا دی جاتی ہے اور بائع کا حق شفع کے حق سے زیادہ قوی ہوتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ شفع زمین کو عدالتی فیصلے کے بغیر نہیں لے سکتا اور یہاں بائع عدالتی فیصلے اور دوسرے فریق کی رضامندی کے بغیر اسے لے سکتا ہے، لہذا بائع کا حق زیادہ قوی ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر بائع کے لئے اس کی واپسی کا حق ثابت ہو جائے تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ اس کو عمارت سمیت واپس لے گا اور یا بغیر عمارت کے۔ دوسری صورت کا کوئی امکان نہیں، اس لئے کہ ایسا ممکن نہیں ہے اور پہلی صورت بھی ممکن نہیں ہے، کیونکہ یہ عمارت مشتری کا ایسا تصرف ہے جو بائع کی جانب سے مسلط کئے جانے سے حاصل ہوا ہے، جو اس عمارت کو گرائے جانے سے مانع ہے، جیسے کہ بیع اور ہب کا تصرف وغیرہ، بخلاف غصب اور شفعہ کے، اس لئے کہ وہاں انگی کی جانب سے عمارت پر مسلط کرنا نہیں پایا، اسی طرح غصب اور شفعہ بیع اور ہب سے مانع نہیں۔

(۳) یہ کہ بیع فاسد کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت اصل قیمت یا مثل کے ساتھ قابل ضمان ہو، نہ کہ مقرر کردہ قیمت کے ساتھ، بخلاف بیع صحیح کے، اس لئے کہ بیع میں درحقیقت اصل بازاری قیمت ہی واجب الادا ہوتی ہے، کیونکہ وہ قیمت مالیت میں بیع کی طرح ہے، ماسوا اس کے کہ اگر قیمت مقرر کرنا درست ہو تو اصل بازاری قیمت کے بجائے مقرر کردہ قیمت کی طرف عدول کیا جاتا ہے، لیکن جب قیمت کی تعین درست نہ ہو تو وجوب اصل کی طرف لوٹ جاتا ہے خصوصاً اگر فساد مقرر کردہ قیمت میں ہو، اس لئے کہ اگر قیمت کا مقرر کرنا صحیح نہ ہو تو مقرر کردہ قیمت ثابت نہ ہوگی اور یہ ایسے ہی ہوگا، جیسے کہ اس نے اس کو فروخت کر دیا اور قیمت کی طرف سے خاموش رہا۔ اور اگر ایسا ہو تو وہ بیع کی اصل قیمت کے ساتھ بیع ہوگی۔ اس لئے کہ بیع مال کامل سے ہوتا ہے تو جب اس نے بدل کا صحیح ذکر نہ کیا تو اصل قیمت یا ہم مثل شے والا ذکر بھی جاتی ہے، لہذا یہ بیع کی قیمت یا اسکی ہم مثل کے ساتھ فروخت تصور ہوگی بشرطیکہ وہ مثل اسی شے کی قسم سے ہو۔

(۴) یہ ملکیت ہمارے ائمہ کرام کے مابین بغیر کسی اختلاف کے طعن کی طرف سے حق میں اپنے تصرف کے

جواز کیلئے مفید ہے جس میں عین مملوکہ شے سے نفع اٹھانا نہ پایا جائے، مثلاً بیع ہبہ، صدقہ، غلام کی آزادی، مہر اور مکاتب بنانا، رهن اور اجارہ وغیرہ۔ جن میں بیع کی عین (ذات) سے نفع اٹھانا نہیں پایا جاتا۔ رہا ایسا تصرف جس میں بیع کی عین (ذات) سے نفع اٹھانا پایا جائے، جیسے خوردنی شے کو کھالینا، کپڑے کو پہن لینا، سواری پر سوار ہو جانا، مکان میں رہائش اختیار کرنا اور باندی سے مجامعت کرنا، تو صحیح قول یہ ہے کہ یہ تصرفات حلال نہیں ہیں، اس لئے کہ اس بیع کے ساتھ ثابت شدہ ملکیت ملکیت خبیثہ (گندی) ہے اور ملکیت خبیثہ مطلق استفادہ کیلئے مفید نہیں ہے، اسی لئے کہ اس کو واپس کرنا ضروری ہے اور اس سے نفع اٹھانے میں اس ملک کو استحکام عطا کرنا ہے جس سے فساد کا مستحکم ہونا لازم آتا ہے۔ اسی لئے ایسی بیع قبضہ سے قبل ملکیت کیلئے فائدہ مند نہیں ہے تاکہ اس کو سپرداری سے فساد کے مستحکم ہونے سے بچایا جاسکے، جیسا کہ ہم آئندہ اپنے مقام پر اس کا ذکر کریں گے، انشاء اللہ تعالیٰ۔

اور اگر بیع کوئی مکان ہو تو اس میں شفیع کیلئے حق شفیع ثابت نہ ہوگا۔ اگرچہ یہ بیع مشتری کی ملکیت کیلئے مفید ہے، کیونکہ اس سے بائع کا حق ابھی ختم نہیں ہوا اور شفیع، تو بائع کا حق منقطع ہو جانے کی بنا پر ثابت ہوتا ہے نہ کہ مشتری کیلئے ملکیت ثابت ہونے سے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ جس شخص نے کسی شخص کو مکان فروخت کرنے کا اقرار کیا اور وہ شخص اس کی خریداری سے منکر ہو تو حق شفیع ثابت ہو جاتا ہے۔ اگرچہ یہاں مشتری کیلئے حق ملکیت ثابت نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ بائع کے اقرار کی بنا پر اس زمین سے بائع کا حق ملکیت ختم ہو گیا ہے اور یہاں بائع کا حق ملکیت غیر منقطع ہے، لہذا اس سے حق شفیع ثابت نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر کوئی ایسی صورت پائی گئی جس سے بائع کا حق ملکیت ختم ہو گیا تو اس کے لئے حق شفیع ثابت ہو جائے گا۔ اور اگر کوئی مکان اس فاسد بیع کے ساتھ خریدے ہوئے مکان کے پہلو میں فروخت ہوا تو اس کے لئے حق شفیع ثابت ہوگا۔ اس لئے کہ یہ خریداری صحیح ہے جس سے بائع کا حق منقطع ہو گیا ہے، لہذا اس کیلئے حق شفیع ثابت ہو جائے گا، واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر اس نے فاسد خریداری کے ساتھ خرید کردہ باندی سے مجامعت کی تو اگر تو اس نے اس کو ام ولد نہ کیا تو اس پر فسخ سے قبل کوئی عقر نہیں ہے اور اگر اس نے عقد فسخ کر دیا تو اس پر عقر ضروری ہوگا اور اگر اس نے اس ام ولد بنا دیا اور وہ باندی کی قیمت کا ضامن ہو گیا تو عقر کے وجوب میں دو روایات ہیں، جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا۔

شرائط کا بیان:

ری اس کی شرائط تو وہ دو ہیں:

(۱) قبضہ کرنا، لہذا قبضے سے قبل اس میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ اس لئے کہ وہ بیع واجب الفسخ ہے تاکہ فساد دور کیا جاسکے اور قبضہ سے قبل ملکیت کے وجوب میں فساد کا مستحکم ہونا ثابت ہوتا ہے، اس لئے کہ جب اس شے میں قبضہ سے پہلے ملکیت ثابت ہو گئی تو بائع پر مشتری کو متعلقہ شے کی سپرداری ضروری ہو جائے گی اور اس کی سپرداری سے اس کا فساد مستحکم ہو جاتا ہے اور فساد کے دور کرنے کا اس طرح وجوب ہے کہ جس میں

فساد کا دور کرنا پایا جائے، جبکہ یہ صورت اس سے متناقض ہے۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ قبضہ بائع کی اجازت سے ہو، لہذا اگر اس نے بائع کی بالکل اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کیا تو اس کی ملکیت ثابت نہ ہوگی، مثلاً اس نے اس کو قبضہ سے روکا یا اس نے اس کی حاضری اور اس کی اجازت کے بغیر اس پر قبضہ کر لیا تو تب یہی حکم ہے۔ اور اگر اس نے اس سے نہ روکا اور نہ اس کو صریح الفاظ میں اجازت دی، پھر اس نے بائع کی موجودگی میں اس پر قبضہ کر لیا تو الزیادات میں مذکور ہے کہ اس سے اس کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور الکرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ مشہور روایت یہ ہے کہ ایسے قبضہ سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ الزیادات کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے اس کی موجودگی میں قبضہ کیا اور اس سے اس نے نہ روکا تو یہ اس کی جانب سے دالتاً قبضہ کی اجازت ہوگی، جیسے کہ وہ عقد سے ثابت شدہ قبضہ میں دالتاً اجازت ہے اس لئے کہ یہ اس کی طرف سے اسے قبضہ پر مسلط کرنا ہے گویا یہ قبضہ پر اجازت کی دلیل ہے اور قبضہ کی اجازت کبھی تو صریح الفاظ میں ہوتی ہے اور کبھی کبھار دالتاً۔ جیسے کہ ہبہ کے باب میں ہے کہ اگر ہبہ دہاں نے ہبہ کنندہ کی موجودگی میں اس پر قبضہ کر لیا اور اس نے اسے نہ روکا تو اس کا قبضہ صحیح ہوگا تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہے۔ مشہور روایت کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ کی اجازت صریح الفاظ میں نہیں پائی گئی اور بطریق دلالت اس کو ثابت کرنے کی کوئی صورت نہیں، اس لئے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا قبضہ میں فساد کا مستحکم ہونا پایا جاتا ہے لہذا اس کی جانب سے قبضہ کی اجازت اس عقد میں موجود فساد کے مستحکم ہونے کی اجازت ہوتی، لہذا اس کو بطریق دلالت ثابت کرنا ممکن نہ ہوگا۔ اسی سے یہ واضح ہوا کہ فاسد عقد اس کو قبضہ پر مسلط کرنا نہیں ہوتا، اس لئے کہ قبضہ سے ایک مانع امر موجود ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ بخلاف ہبہ کے اس لئے کہ وہاں قبضہ سے کوئی مانع امر موجود نہیں ہے، لہذا وہاں اس کا اثبات بطریق دلالت ممکن ہے جب تک مجلس قائم ہو اور مجلس کی شرط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ میں قبضہ بمنزلہ رکن کے ہے، لہذا اس کیلئے مجلس کا ایک ہونا شرط ہے، جیسے کہ قبول کیلئے مجلس کا ایک ہونا شرط ہے، واللہ عزوجل اعلم

باطل بیوع کا بیان:

رہی باطل بیع تو ہر ایسی بیع جس کی شرائط انعقاد مثلاً اہلیت و غیرہ میں سے کوئی ایسی شرط اگر فوت ہو جائے جن کا ہم شروع کتاب میں ذکر کر آئے ہیں، تو وہ بیع باطل ہے اور ایسی بیع کا اصلاً کوئی حکم نہیں اس لئے کہ حکم تو وجود شے کیلئے ہوتا ہے اور ایسی بیع کا ماسوائے ظاہری صورت کے کوئی وجود ہی نہیں ہے۔ اس لئے کہ شرعی تصرف کا اہلیت اور محللیت کے بغیر شرماً کوئی وجود نہیں ہوتا، جیسے کہ تصرف حقیقی کا کوئی وجود نہیں ہے، ماسوائے اہل شخص اور موزوں محل میں حقیقی طور پر اس کے وقوع پذیر ہونے کے۔ اس کی مثال مردار، خون اور بول و براز وغیرہ کی بیع اور ملاصع (زر جانوروں کا مادہ منویہ) اور مضامین (قابل ضمان اشیاء) اور ہر ایسی شے ہے جو مال نہ ہو کی فروخت وغیرہ۔ اسی طرح حرم اور احرام کے شکار کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ وہ بمنزلہ مردار کے ہے، یہی حکم آزاد شخص کی فروخت کا ہے۔ اس لئے کہ وہ مال نہیں ہے۔ یہی حکم ام ولد، مدبر، کاتب اور آزادی کیلئے گوشاں (مسنسہ) کی بیع کا ہے۔ اس لئے کہ ام ولد ایک پہلو سے آزاد

عورت ہے، یہی حکم مدیر کا بھی ہے تو یہ لوگ مطلق مال نہیں ہیں اور مکاتب کماؤی کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے، لہذا وہ بھی مطلق مال نہ ہوگا۔ اور آزادی کیلئے کوشاں (مستسعی غلام) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ہنہ لہ مکاتب کے ہے اور صاحبینؒ کے نزدیک وہ ایسا آزاد ہے جس پر قرض ہو، یہی حکم مسلمان سے خنزیر کی بیع کا بھی ہے۔ اس لئے کہ مسلمان کے حق میں وہ مال نہیں ہے۔ یہی حکم شراب کی فروخت کا ہے۔ کیونکہ وہ مسلمان کے حق میں مال متقوم (Valuable Property) نہیں ہے اس لئے کہ شریعت نے مسلمانوں کے حق میں اس کا قیمت والا ہونا ساقط کر دیا ہے، اس طرح کہ اسلام نے اسے ان پر بے وقعت قرار دیا ہے لہذا اس کی بیع باطل ہو جائے گی اور ایسی بیع منعقد نہ ہوگی۔ اس لئے کہ اگر بیع منعقد ہوگی تو یا تو مقررہ قیمت کے عوض منعقد ہوگی یا اس کی بازاری قیمت کے عوض۔ اول الذکر صورت کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس لئے کہ قیمت کا مقرر کرنا صحیح نہیں ہوتا، اسی طرح دوسری صورت کا بھی کوئی امکان نہیں، اس لئے کہ اس کی کوئی بازاری قیمت نہیں ہے کیونکہ قیمت اس کی عزت پر مبنی ہوتی ہے اور شریعت نے مسلمان کیلئے ان اشیاء کی بے وقعتی بیان کی ہے۔ لہذا اس کی بیع بازاری قیمت کے عوض منعقد نہیں ہوگی اور اس کی کوئی بازاری قیمت نہیں۔ اور جب وہ بیع منعقد ہی نہیں ہوئی تو وہ ضرورتاً باطل ہو جائے گی۔ ہمارے بعض مشائخ نے شراب کی فروخت میں تفصیل کے اعتبار سے فرق کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر قیمت قرض ہو، مثلاً اس طرح کہ اس نے اسے درہموں کے عوض فروخت کیا تو بیع باطل ہوگی اور اگر وہ عین ہو، مثلاً اس طرح کہ اس نے اسے کپڑے وغیرہ کے عوض فروخت کیا تو بیع ہنہ لہ کے حق میں فاسد ہو جائے گی اور وہ بیع کپڑے کی قیمت کے عوض منعقد ہو جائے گی، اس لئے کہ عقد کرنے والوں کا مقصود شراب کی ملکیت کا حصول اور دوسرے کو مالک بنانا نہیں، اس لئے کہ ایسی بیع مسلمان کے حق میں مقصود بالذات طور پر حصول ملکیت اور عطائے ملکیت کا ذریعہ نہیں ہے، بلکہ وہ تو کپڑے میں عطائے ملکیت اور حصول ملکیت کا ذریعہ ہے، کیونکہ کپڑا حصول ملکیت اور عطائے ملکیت کا ذریعہ ہو سکتا ہے، تو قیمت کا مقرر کرنا اگرچہ شراب کے حق میں ظاہر نہیں ہوا، لیکن کپڑے کے حق میں ظاہر ہوگا اور اس کا کوئی مقابل نہیں ہے، لہذا یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ مشتری نے کپڑے کو فروخت کیا اور قیمت کا ذکر نہ کیا، لہذا یہ بیع اس کی قیمت کے بدلے فروخت کی جائے گی، بخلاف اس صورت کے جب قیمت زر ہو اس لئے کہ قیمت اس کے ذمہ واجب ہوتی ہے اور جو شے کسی کے ذمہ ہو واجب الادا ہو وہ مقصود بالذات نہیں ہوتی بلکہ وہ تو حصول مقصد کا ذریعہ ہے، لہذا شراب عطائے ملکیت اور حصول ملکیت کیلئے مقصود ہوگی، لہذا یہ بیع باطل ہوگی۔ یہی شراب اور خنزیر کی بیع تو وہ باطل نہیں بلکہ فاسد ہوتی ہے اور غلام کی قیمت کے عوض منعقد ہو باقی ہے، اس لئے کہ غلام ایک قیمت دار مال ہے۔ یہی حکم شراب اور خنزیر کا اہل ذمہ (کنار) کے حق میں ہے اور شراب تو ہمارے حق میں بھی مال ہے، ماسوا اس کے کہ شرعاً اس کی کوئی قیمت نہیں تو جب اس نے شراب اور خنزیر کو قیمت بنادیا تو اس نے ایسی شے کا ذکر کیا ہے جو کہ مال ہے اور قیمت کا فی الجملہ مال ہونا یا لوگوں کے ہاں اس کا مرغوب، فیہ ہونا ضروری ہوتا ہے، اس طرح کہ اس سے یہ مال مفت میں بلا عوض نہ لیا جائے تو یہ بات عقد کے انعقاد کیلئے کافی ہے۔ اس لئے کہ بیع مال کے بدلے مال کا یا مرغوب شے کے بدلے مرغوب شے کا تبادلہ ہے، الا یہ کہ مقصود علیہ کا مقصود (قیمت دار) ہونا اس کے انعقاد کی شرط ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے۔ یہی حکم غلام، مدیر، ام ولد، مکاتب

مستسعی (آزادی کیلئے کوشاں) غلام کا ہے، اس لئے کہ یہ تمام اموال فی الجملہ مرغوب فیہ ہیں لہذا عقد غلام کی قیمت کے عوض سمجھا جائے گا۔ یہی حکم غلام کی چرنے والے جانوروں کے چارے اور کنویں کے پانی پینے کے عوض بیع کا بھی ہے۔ اس لئے کہ عقد میں مذکورہ شے مال منقوم ہے ماسوا اس کے کہ وہ سب کیلئے مباح اور کسی کی مملوک نہیں ہے۔ اسی طرح وہ مجہول بھی ہوگی تو یہ بیع صحیح کی قیمت کے عوض فساد کے وصف کے ساتھ منعقد ہو جائے گی۔

ہمارے مشائخ کے درمیان غلام کی مردار اور خون کے بدلے فروخت میں اختلاف ہے۔ اکثر مشائخ کے نزدیک یہ بیع باطل ہوگی اور بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ یہ عقد فاسد ہوگا۔ صحیح قول یہ ہے کہ وہ عقد باطل ہوگا۔ اس لئے کہ مقررہ قیمت مال نہیں ہے اور قیمت کا مال ہونا بیع کے فی الجملہ منعقد ہونے کی شرط ہے اسی طرح مشائخ کے درمیان اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اگر اس نے کہا میں نے بلا قیمت کے اسے فروخت کیا کہ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ ایسی بیع باطل ہو جائے گی۔ ہم دونوں اقوال میں سے ہر ایک قول کی وجہ ازیں قبل بیان کر آئے ہیں۔ پھر جب اس نے مال کو غیر مال کے بدلے فروخت کیا، حتیٰ کہ بیع باطل ہوگئی پھر مشتری نے مال پر بائع کی اجازت سے قبضہ کر لیا تو کیا وہ اس پر قابل ضمان ہوگا یا وہ اس کے پاس امانت ہوگا؟ اس بارے میں مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ امانت ہے اس لئے کہ یہ ایسا مال ہے جس پر اس نے اپنے ساتھی کی اجازت سے قبضہ کیا ہے ایک ایسے عقد کے ساتھ جو صورتاً پایا گیا ہے حقیقتاً اور معناً نہیں لہذا ایسا عقد کالعدم ہوگا۔ اور صرف قبضہ کیلئے اس کی اجازت باقی رہے گی۔ بعض مشائخ فرماتے ہیں کہ وہ اس پر قابل ضمان ہے اس لئے کہ بیع کے حکم سے قبضہ کیا ہوا مال خریداری کی بنیاد پر قبضہ کئے ہوئے مال سے کم نہ ہوگا۔ تو جب وہ قابل ضمان (مضمون) ہے، تو یہ تو بدرجہ اولیٰ ہوگا۔

بیع موقوف

یہی بیع موقوف یعنی دوسرے کے مال کی اس کی اجازت کے بغیر فروخت، جسے بیع فضولی کہا جاتا ہے تو اس کا فوراً کوئی ایسا حکم نہیں ہے، جو قابل ذکر ہو، اس لئے کہ اس کی طرف سے اجازت اور واپسی کے دونوں احتمال موجود ہیں، لہذا فی الحال اس کے حکم کے متعلق توقف کیا جائے گا نہ کہ یہ توقف شرعی حکم کی بنا پر ہوگا۔ ہم ازیں قبل فضولی کے تمام تصرفات کا جو باطل ہوتے ہیں اور جو موقوف رہتے ہیں ذکر کر آئے ہیں، واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

بیع کو ختم کرنے والے امور کا بیان

بیع کو ختم کرنے والے امور کی دو اقسام ہیں:

- (۱) ایک وہ قسم ہے جو بیع کے ذریعے اسے ختم کرتی ہے اور یہ دو نوع ہے جسے دونوں مائدین میں سے کوئی ایک اسے منع کر دے۔ یہی ہر غیر لازم بیع کا حکم ہے چھتہ کہ وہ بیع جس میں تین خیارات میں سے کوئی خیانت

پایا جائے یا وہ بیع فاسد ہو۔ دوسری قسم ان بیوع کی ہے جو اقالہ کے بغیر ختم نہیں ہوتی اور یہ ہر لازم بیع کا حکم ہے، یعنی ہر ایسی بیع جو مذکورہ خیارات سے خالی ہو۔ اقالہ پر ہماری بحث حسب ذیل عنوانات کے تحت ہوگی:

- (۱) رکن اقالہ کا بیان
- (۲) اقالہ کی ماہیت کا بیان
- (۳) اقالہ کی صحت کی شرائط
- (۴) اقالہ کے حکم کا بیان

(۱) رکن اقالہ کا بیان

اس کا رکن دونوں عقد کرنے والوں میں سے ایک کی جانب سے ایجاب اور دوسرے کی جانب سے اس کو قبول کرنا ہے تو جب دونوں میں سے ایک کی جانب سے ایجاب اور دوسرے کی جانب سے قبول ایسے الفاظ میں پایا جائے جو اس پر دلالت کرتے ہوں تو اس سے رکن مکمل ہو جائے گا۔ البتہ ان الفاظ پر بحث کی ضرورت ہے جن سے رکن مکمل ہوتا ہے تو ہم اس کے متعلق کہتے ہیں:

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ رکن ایسے دو الفاظ کے ساتھ منعقد ہوتا ہے جو ماضی سے تعلق رکھتے ہوں۔ مثلاً دونوں میں سے ایک کہے ”میں نے بیع کا اقالہ کیا اور دوسرا کہے میں نے قبول کیا“ یا دوسرے نے کہا میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوں یا میں نے یہی چاہا ہے، وغیرہ۔ پھر کیا اقالہ ایسے دو الفاظ سے منعقد ہو جاتا ہے جن میں سے ایک ماضی کا اور دوسرا مستقبل کا ہو، مثلاً ایک نے دوسرے سے کہا ”مجھ سے اقالہ کر“ دوسرے نے کہا ”میں نے تجھ سے اقالہ کیا“ یا اس نے کہا میں تیرے پاس آیا ہوں تاکہ تو مجھ سے اقالہ کرے تو اس نے کہا میں نے اقالہ کیا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس طرح بھی اقالہ درست ہے جیسے کہ کتاب النکاح میں یہی حکم ہے۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ اقالہ ایسے دو الفاظ کے بغیر مکمل نہیں ہوتا جن میں سے ہر ایک ماضی کا صیغہ ہو، جیسے کہ بیع میں ہوتا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اقالہ کا رکن یعنی ایجاب و قبول بیع کے رکن کی ہی طرح ہے پھر بیع کا رکن دو ایسے الفاظ کے بغیر منعقد نہیں ہوتا جن میں سے ہر ایک ماضی سے تعلق رکھتا ہو تو اسی طرح رکن اقالہ کا بھی یہی حکم ہوگا۔ ان دونوں کے ہاں اقالہ اور بیع میں فرق ہے، وہ یہ کہ مستقبل کا صیغہ بھاؤ تاؤ کیلئے ہوتا ہے اور بھاؤ تاؤ کے الفاظ کا بیع میں ہونا عام عادت ہے، لہذا یہ لفظ اپنے حقیقی مفہوم پر محمول ہوگا اور یہ بطور ایجاب کے واقع نہ ہوگا، بخلاف اقالہ کے اس لئے کہ وہاں لفظ کو اس کے حقیقی مفہوم پر محمول کرنا ممکن ہے، اس لئے کہ اس میں بھاؤ تاؤ کرنا عام عادت نہیں ہے، لہذا اسے ایجاب پر محمول کیا جائے گا۔ اسی لئے ہم نے اس کو نکاح میں ایجاب پر محمول کیا ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔

(۲) اقالہ کی ماہیت

رہی اقالہ کی ماہیت اور اس کا وقوع و محل تو ہمارے ائمہ کرام کے مابین اس کی ماہیت اور اس کی

حقیقت میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اقالہ دونوں فریقوں کے حق میں فسخ ہے اور تیسرے شخص کے حق میں ایک نئی بیع ہے، خواہ یہ اقالہ بیع پر قبضہ سے پہلے ہو یا اس کے بعد۔ انہی سے دوسری روایت ہے کہ وہ قبضہ سے قبل فسخ ہے اور اس کے بعد نئی بیع ہے۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ یہ عقد کرنے والوں اور دوسرے سب لوگوں کے حق میں نئی بیع ہے۔ بجز اس کے کہ اس کو نئی بیع بنانا ممکن نہیں ہے، لہذا اسے فسخ بنا دیا جائے گا۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ وہ فسخ ہے، بجز اس کے کہ اگر اسے فسخ بنانا ممکن نہ ہو تو اسے ضرورت کی بنا پر بیع بنا دیا جائے گا۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ وہ تمام لوگوں کے حق میں فسخ ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اقالہ لغت میں رفع سے عبارت ہے، دعا میں کہا جاتا ہے:

اے اللہ میری تقصیرات کو ختم کر دے۔

اللهم اقل عثراتی اے ارفعہا

اور حدیث مبارکہ میں ہے:

من اقال نادماً اقال اللہ عشراتہ یوم القیامۃ جس نے ندامت کی حالت میں اقالہ کیا تو اللہ تعالیٰ روز قیامت اس کی خطاؤں کو معاف کرے گا۔

اور نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا:

اقبلوا ذوی الہیات عشراتہم الا فی حد تمام لوگوں کی تقصیرات معاف کرو، ماسوائے حد کے۔

اور اصول یہ ہے کہ شرعاً تصرف کا وہی مفہوم لیا جاتا ہے جس کیلئے وہ لفظ لغوی طور پر بنا ہو اور عقد کا رفع اس کا فسخ ہے، نیز اس لئے بھی کہ بیع اور اقالہ نام کے اعتبار سے دو مختلف اشیاء ہیں، لہذا حکم میں بھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوں گی۔ یہی اصول ہے پھر جب یہ اقالہ سابق حکم کا رفع ہے تو وہ بیع نہیں ہو سکتا، اس لئے کہ بیع تو نئے حکم کا اثبات ہے اور رفع اس کی نفی کرنا ہے اور ان دونوں کے درمیان منافات ہے، لہذا اس مفہوم کے اعتبار سے اقالہ محض فسخ ہوگا اور اس کا یہ مفہوم تمام لوگوں کے حق میں ظاہر ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس بارے میں اصل فسخ ہے، جیسے کہ امام زفرؒ نے کیا۔ البتہ اگر اس کو فسخ بنانا ممکن نہ ہو تو اس کو ضرورتاً "بیع بنا دیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع کا مفہوم مال کا مال سے تبادلہ ہے جو ایک شے (بدل) کو لینا اور دوسری شے (بدل) کو دینا ہے اور یہاں یہ بات پائی گئی ہے، لہذا بیع کا مفہوم پائے جانے کی بنا پر اقالہ بیع ہی ہوگا اور اس میں اصل اعتبار معنی کا ہوتا ہے، اس کی صورت کا نہیں۔ اسی لئے بہت سے احکام میں اسے بیع ہی کا حکم دیا گیا ہے، جیسا کہ ہم آئندہ بیان کریں گے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اسے تیسرے شخص کے حق میں نئی بیع قرار دیا گیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی دلیل فسخ کے مفہوم کا مستحکم ہونا ہے، جیسے کہ ہم نے امام زفرؒ کی دلیل کے تحت بیان کیا۔ وہ یہ کہ اقالہ لغوی اور شرعی طور پر حکم کو مرفوع کرنے کا نام ہے اور کسی شے کا رفع اس کا فسخ ہوتا ہے، جبکہ بیع کے مفہوم کی تقریر وی ہے جو ہم نے امام ابو یوسفؒ کی دلیل کے تحت بیان کی، یعنی یہ کہ ان میں سے ہر ایک اپنا سرمایہ (راہ المال) دوسرے کے مال کے بدلے (بدل) لیتا ہے اور یہی بیع کا مفہوم ہے البتہ عائدین کے حق میں بیع کے مفہوم کا اظہار ممکن نہیں، اس

لئے کہ دونوں کے مفہوم میں منافات پائی جاتی ہے، لہذا ہم نے اس مفہوم کو تیسرے شخص کے حق میں ظاہر سمجھا ہے، چنانچہ اس اقالے کو عقد کنندگان کے حق میں فسخ کو تیسرے شخص کے حق میں بیع قرار دیا جائے گا اور یہ بات مشکل نہیں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں ہے کہ ایک ہی شخص کے فعل کو ایک پہلو سے طاعت اور دوسرے پہلو سے معصیت قرار دیا جاتا ہے تو دو اشخاص سے اگر ایسا ہو تو تب تو بدرجہ اولیٰ ایسا ممکن ہے اور اس بات کی دلیل کہ یہ عقد بغیر قیمت کی تعیین کے درست نہیں یہ ہے کہ بیع قیمت مقرر کئے بغیر درست نہیں ہوتی۔

اس اختلاف کا ثمرہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب دونوں نے اقالہ کیا مگر انہوں نے سابقہ بیع میں قیمت مقرر نہ کی یا انہوں نے اصل قیمت سے زیادہ قیمت مقرر کر دی یا اقالہ میں سابقہ قیمت سے کمی کر دی یا انہوں نے کسی اور جنس کی قیمت مقرر کر دی جو سابقہ قیمت کی جنس سے مختلف ہو، خواہ کم ہو یا زیادہ۔ یا انہوں نے سابق بیع میں قیمت کو ادھار رکھا تھا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقالہ سابقہ بیع کی قیمت پر ہی ہوگا۔ اور قیمت میں اضافہ یا کمی یا اس کا ادھار ہونا یا دوسری جنس سے ہونا سب باطل ہوگا، خواہ یہ اقالہ قبضہ سے قبل ہو یا اس کے بعد اور خواہ بیع مال منقولہ ہو یا غیر منقولہ۔ اس لئے کہ یہ اقالہ عقد کنندگان کے حق میں فسخ ہے اور فسخ عقد کا رفع (ختم کرنا) ہے جو سابقہ قیمت ہی کے بدلے ہوتا ہے، لہذا یہ ضرورتاً سابقہ قیمت کے بدلے ہی اس کا فسخ ہوگا، اس لئے کہ اس نے اس عقد کو فسخ کیا ہے اور فسخ کا حکم، خواہ قبضہ سے پہلے ہو یا بعد میں، مال منقولہ ہو یا غیر منقولہ، مختلف نہیں ہوتا اور قیمت میں اضافہ اور کمی اور اس کا دوسری جنس سے ہونا اور ادھار ہونا باطل ہوگا اور اقالہ بدستور صحیح ہوگا۔ اس لئے کہ ان اشیاء کا مطلق ہونا اقالہ میں مؤثر نہیں ہوتا۔ کیونکہ اقالہ کو فاسد شرائط باطل نہیں کرتیں اور بخلاف بیع کے، اس لئے کہ فاسد شرط بیع میں مؤثر ہوتی ہے کیونکہ اس سے اس میں ربا (سود) کا ہونا ممکن ہے اور اقالہ بیع کا ختم کرنا ہے، لہذا اس میں ربا کا ہونا ممکن نہیں ہوتا تو ان دونوں میں یہ فرق ہوا۔

امام ابو یوسفؒ کے قول پر اگر تو اقالہ قبضہ کے بعد ہو تو اقالہ ان دونوں کی مقرر کردہ قیمت پر ہوگا اس لئے کہ اس صورت میں یہ نئی بیع ہے، جیسے کہ گویا اس نے اسے ابتدائی طور پر اسی قیمت کے بدلے فروخت کیا اور اگر اقالہ قبضہ سے قبل ہو تو اگر بیع زمین ہو تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ اس کو بھی بیع بنانا ممکن ہے۔ اس لئے کہ قبضہ سے قبل زمین کو بیع کرنا ان کے نزدیک جائز ہے اور اگر وہ بیع مال منقولہ (Movable Property) ہو تو تب بھی، اس لئے کہ اس کو نئی بیع بنانا ممکن نہیں ہے، کیونکہ مال منقولہ کی قبضہ سے قبل فروخت جائز نہیں ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی ہے کہ اقالہ ہر حالت میں بیع ہے پس ہر وہ شے جس کو فروخت کرنا جائز نہ ہو اس کا اقالہ بھی جائز نہ ہوگا، تو اس روایت کی رو سے ان کے نزدیک قبضہ سے قبل مال منقولہ میں اقالہ جائز نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی بیع جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اگر اقالہ قبضہ سے قبل ہو تو اقالہ سابقہ قیمت پر ہی ہوگا اور سابقہ قیمت پر اضافہ اور اس کا دوسری جنس سے ہونا اور قیمت میں کمی کرنا اور قیمت کا ادھار ہونا باطل ہوگا اور اس صورت میں یہ محض فسخ ہوگا جیسے کہ امام ابو حنیفہؒ نے فرمایا ہے۔ اس لئے کہ اس کو قبضہ سے قبل بیع بنانا ممکن نہیں ہے، لیکن ان کے نزدیک بیع کی قبضہ سے قبل فروخت جائز نہیں ہے خواہ بیع مال منقولہ ہو یا زمین۔ اور اگر دونوں نے قبضہ کے بعد اقالہ کیا تو اگر تو انہوں نے اقالہ قیمت کی تعیین

کے بغیر کیا یا اس میں انہوں نے سابقہ قیمت ہی مقرر کی بغیر کسی بیشی کے یا سابقہ قیمت میں کمی کی تو اقالہ سابقہ قیمت پر ہی ہوگا۔ اور قیمت میں کمی کا ہونا باطل ہوگا اور یہ فسخ ہوگا جیسے کہ امام ابو حنیفہؒ نے کہا ہے کہ وہ اصل میں فسخ ہے اور اس کو فسخ قرار دیئے جانے سے کوئی شے مانع نہیں، لہذا اسے فسخ بنا دیا جائے گا اور اگر انہوں نے سابقہ قیمت میں اضافہ کے ساتھ اقالہ کیا یا سابقہ قیمت پر اقالہ کیا یا سابقہ قیمت کی جنس کے بجائے کسی اور جنس کی قیمت پر اقالہ کیا خواہ قیمت اس سے کم ہو یا زیادہ تو اقالہ ان کی مقرر کردہ قیمت کے مطابق ہوگا اور یہ ان کے نزدیک بیع ہوگی۔ اس لئے کہ اس کو یہاں فسخ بنانا ممکن نہیں ہے وچہ یہ ہے کہ فسخ کی شان یہ ہے کہ وہ سابقہ قیمت پر ہی ہو تو جب اس کو فسخ بنانا ممکن نہیں رہا تو اسے ان کی مقرر کردہ قیمت پر بیع قرار دیا جائے گا۔ نہ اس صورت کے جب انہوں نے سابقہ قیمت سے کم قیمت پر اقالہ کیا کہ ان کے نزدیک اقالہ سابقہ قیمت پر ہی ہوگا اور اسے فسخ قرار دیا جائے گا اور اسے ان کے نزدیک بیع نہ بنایا جائے گا اس لئے کہ یہ قیمت میں کمی سے سکوت ہے اور یہ یعنی قیمت میں کمی اور کمی سے سکوت سابقہ قیمت سے سکوت سے بڑھ کر نہیں ہے اور وہاں اس کو بیع قرار دیا جاتا ہے تو یہاں تو وہ بدرجہ اولیٰ بیع ہوگی، واللہ عزوجل اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر مشتری کا کوئی لہ اور اس کا کوئی شفع ہو، پھر اس نے اس کے والے لئے شفعہ کا فیصلہ کیا اور مشتری نے اس سے یہ مطالبہ کیا کہ وہ سابقہ قیمت سے زیادہ قیمت یا کسی اور جنس کی قیمت پر یہ زمین اس کے سپرد کر دے تو اس صورت میں اضافہ باطل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک قیمت دوسری جنس سے مقرر کرنے کا بھی یہی حکم ہے۔ اس لئے کہ جب شفعہ کیلئے شفعہ کا عدالتی فیصلہ ہو گیا تو عقد (صفقہ) سابقہ قیمت کے عوض اس کی جانب منتقل ہو گیا ہے تو سابقہ قیمت سے زیادہ قیمت یا دوسری جنس کی قیمت پر اس کی سپرداری سابقہ قیمت پر یا دوسری جنس والی قیمت پر اقالہ ہوگا اس کی بنا پر مقرر کردہ قیمت باطل ہوگی۔ البتہ ان دونوں ائمہ کے نزدیک سپرداری درست ہوگی۔ یہاں دونوں کا جواب امام محمدؒ کے اصول پر متفق ہے، اس لئے کہ ان کے نزدیک قبضہ سے قبل اراضی کی فروات جائز نہیں ہے، لہذا یہ عقد بدستور فسخ رہے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قیمت میں اضافہ درست ہے۔ اسی طرح دوسری جنس سے اس کا مقرر کیا جانا بھی درست ہے۔ اس لئے کہ ان کے نزدیک اقالہ ایک بیع ہے اور یہاں اس کو بیع قرار دینے سے کوئی امر مانع نہیں، لہذا اس سے وہ اصل صورت میں بیع رہے گی۔

اور اگر دونوں نے کسی منقولہ شے میں بیع کا اقالہ کیا، پھر بائع نے مشتری کو، قبل اس کے کہ وہ اس کے ہاتھ سے اسے واپس لے، دوسری مرتبہ فروخت کر دیا تو بیع جائز ہوئی۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ نے اصولی موقف کے مطابق ہے۔ امام زفرؒ کے اصول پر اس طرح کہ ان کے نزدیک اقالہ تمام لوگوں کے حق میں مطلقاً فسخ ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر دونوں عاقدین کے حق میں وہ فسخ ہے اور مشتری ان دونوں میں سے ایک ہے اور امام محمدؒ کے اصول پر فسخ سے کوئی مانع نہ ہونے کی صورت میں اقالہ فسخ ہی ہے اور یہاں اس کو بیع ہونے سے کوئی امر مانع نہیں، بلکہ اس کے بیع ہونے سے مانع پایا گیا ہے۔ اس لئے کہ منقولہ شے کی قبضہ سے قبل فروات جائز نہیں ہے اس طرح یہاں اقالہ تینوں ائمہ کے نزدیک فسخ ہوگا، لہذا ایسی صورت میں جو منقولہ شے سے قبل فروات نہ ہوگی، جس کی بنا پر یہ بیع جائز ہوگی، بلکہ امام ابو یوسفؒ کے اصول پر یہ حکم

درست نہیں ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک قبضہ کے بعد اقالہ مطلق بیع ہے اور اس بیع کی فروخت قبضہ سے قبل ہمارے تمام ائمہ کے درمیان کسی اختلاف کے بغیر جائز نہیں ہے۔ تو یہ مسئلہ امام ابو یوسفؒ کے خلاف حجت ہوگا، ماسوا اس کے کہ ان سے اس کے متعلق اختلاف ثابت ہو جائے۔ اور اگر اس نے اس شے کو مشتری کے علاوہ کسی اور شخص کو فروخت کیا تو جائز نہ ہوگا اور یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق درست ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے اصول پر اس طرح کہ اقالہ قبضہ کے بعد دونوں عقد کنندگان اور دوسرے لوگوں کے حق میں نئی بیع ہے، ماسوا اس کے کہ کوئی مانع پایا جائے اور یہاں اس کے بیع ہونے سے کوئی امر مانع نہیں، اس لئے کہ اگر ہم اس کو بیع بنا دیں تو اقالہ فاسد نہ ہوگا، کیونکہ یہ اقالہ قبضہ کے بعد حاصل ہوا ہے، لہذا اسے بیع قرار دیا جائے گا اس طرح یہ منقولہ شے کی قبضہ سے بیع ہوگی اور یہ جائز نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر اگرچہ یہ فسخ ہے، لیکن صرف عقد کرنے والوں کے حق میں جبکہ ان دونوں کے علاوہ دوسروں کے حق میں تو یہ بیع ہے اور مشتری ان دونوں کے علاوہ ہے، لہذا اس کو فروخت کرنا بیع ہوگا اور یہ قبضہ سے قبل منقولہ شے کی بیع ہے۔ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے اصول پر یہ حکم درست نہیں ہے کیونکہ امام زفرؒ کے نزدیک عقد کرنے والوں اور باقی لوگوں کے حق میں اقالہ فسخ ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس میں اصل حالت فسخ ہے، ماسوا اس کے کہ کوئی مانع پایا جائے اور یہاں کوئی مانع نہیں ہے لہذا یہ تمام لوگوں کے حق میں فسخ ہوگا اور یہ منقولہ شے کی قبضہ سے قبل بیع نہ ہوگی لہذا مناسب تو یہ ہے کہ یہ بیع جائز ہو۔

اور اگر صبیح غیر منقولہ شے ہو اور مسئلہ اسی طرح ہو تو اس کی غیر مشتری کو بھی فروخت جائز ہے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اصولوں کے مطابق ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ کے اصول پر بھی قیاس کا یہی تقاضا ہے۔ اس لئے کہ ان کے اصول پر اقالہ تمام لوگوں کے حق میں اقالہ ہے، ماسوا اس کے کہ ایسا کرنا ممکن نہ ہو اور یہاں ایسا کرنا ممکن ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر عقد کرنے والوں کے علاوہ دوسروں کے حق میں یہ ایک نئی بیع ہے، لہذا یہ قبضہ سے قبل اراشی کی فروخت ہوگی جو ان دونوں کے نزدیک جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اقالہ فسخ ہے، ماسوا اس کے کہ ایسا کرنا ممکن نہ ہو اور یہاں اس کا ہونا مشکل نہیں ہے، اس لئے کہ یہ اقالہ سابقہ قیمت پر قبضہ کے بعد حاصل ہوا ہے، اور یہ امر بدستور فسخ ہوگا، لہذا یہ قبضہ سے قبل بیع کی فروخت نہ ہوگی، بلکہ یہ ایسی بیع ہے جو قبضہ سے قبل فسخ ہو چکی ہے اور ایسی بیع ان کے نزدیک جائز ہے خواہ منقولہ شے کی ہو یا غیر منقولہ کی۔ اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ علی الاطلاق فسخ ہے، لہذا ایسی صورت میں اس کو فروخت کرنا منقولہ شے کو قبضہ سے پہلے فروخت کرنا نہیں ہے لہذا یہ جائز ہے۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر اس نے اس کے لئے کوئی گھر خریدا اور اس کا کوئی شفیع ہو اور اس نے شفعہ میں یہ مکان اس کے سپرد کر دیا پھر دونوں نے مل کر بیع کا اقالہ کر لیا یا اس نے اس کو خرید لیا اور اس سے پہلو میں کوئی مکان نہ ہو، پھر اس کے پہلو میں کوئی مکان تعمیر ہو گیا اور پھر انہوں نے بیع کا اقالہ کر لیا تو شفیع امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کو شفعہ کے ساتھ لے سکتا ہے۔ اس لئے کہ اقالہ امام ابو یوسفؒ کے اصول پر تمام لوگوں کے حق میں نئی بیع ہے اور اس کو بیع ہونے سے یہاں کوئی امر مانع نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر عاقدین کے علاوہ دوسروں کے حق میں وہ ایک نئی بیع ہے اور شفیع دونوں کے علاوہ ہے، لہذا یہ اس کے حق میں

بیع ہے جس کی بنا پر وہ شفعہ کا مستحق ہوگا جبکہ امام محمدؒ کے اصول پر قیاس کی رو سے اس کیلئے حق شفعہ ثابت نہ ہوگا۔ اس لئے کہ امام زفرؒ کے اصول پر اقالہ مطلقاً فسخ ہے اور امام محمدؒ کے اصول پر جہاں تک ممکن ہو یہ فسخ ہے اور یہاں اس کو فسخ قرار دینا ممکن ہے اور شفعہ کا بیع کے ساتھ تعلق ہے نہ کہ فسخ کے ساتھ جیسے کہ خیار ردیت کی بنا پر اس کو واپس کرنے میں یہی حکم ہے۔

اور اگر دونوں نے بیع کا اقالہ کیا، پھر بائع نے قبل اس کے کہ وہ اس کو واپس لے، بیع مشتری کو بیہ کردی اور مشتری نے اس بیہ کو قبول کر لیا تو بیہ جائز ہوگا اور مشتری اس کا مالک ہو جائے گا اور اقالہ فسخ نہ ہوگا۔ اور اگر بیع میں ایسا ہوا تو بیہ جائز نہ ہوگا اور بیع فسخ ہو جائے گی۔ مثال کے طور پر مشتری نے بائع کو متعلقہ شے قبضہ کرنے سے قبل بیہ کردی اور بائع نے اس کو قبول کر لیا، یہ بات امام ابو یوسفؒ کے اصول پر مشکل ہے اس لئے کہ انہوں نے قبضہ کے بعد اقالہ کو بیع کی جگہ قرار دیا ہے اور اگر ایسے ہو تو بیہ جائز نہ ہوگا اور یہ معاملہ اقالہ کا فسخ ہوگا جیسے کہ وہ بیع کا فسخ تھا۔ پھر ان ائمہ کے اصول پر جو اس کو فسخ قرار دیتے ہیں دونوں میں فرق ظاہر ہے اس لئے کہ فسخ دوبارہ فسخ کا احتمال نہیں رکھتا لہذا بیہ کو اقالہ سے مجاز قرار دینا ممکن نہیں ہے جس کی بنا پر اقالہ فسخ نہ ہوگا، بخلاف بیع کے اس لئے کہ اس میں فسخ کا احتمال ہے لہذا وہاں بیہ کو بیع کے اقالہ سے مجاز قرار دینا ممکن ہے اور اگر بیع کوئی کیلی ہو یا موزون شے ہو جسے ماپ کر یا تول کر فروخت کیا گیا پھر انہوں نے بغیر ماپنے یا وزن کرنے کے بیع کا اقالہ کر لیا تو اس کا قبضہ صحیح ہوگا مگر یہ بات امام ابو یوسفؒ کے اصول پر پوری نہیں اترتی اس لئے کہ اقالہ جب بیع ہو تو اس کا قبضہ بغیر ماپنے یا تولنے کے درست نہیں ہوتا جیسے کہ بیع میں یہی حکم ہے۔

اور اگر دونوں نے بیع پر قبضہ سے قبل یا اس کے بعد بیع کا اقالہ کیا، پھر بائع نے اس میں کوئی عیب پایا تو بائع کے پاس بھی موجود تھا تو اسے اس عیب کی بنا پر اس کو واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اور یہ بات امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے اصول پر درست ہے۔ اس لئے کہ امام ابو یوسفؒ کے اصول پر اقالہ تمام لوگوں کے حق میں نئی بیع ہے اور امام ابو حنیفہؒ نے نزدیک تیسرے شخص کے حق میں وہ نئی بیع ہے لہذا وہ اس کے حق میں نئی بیع ہوگی تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اسے دوسری مرتبہ خریدا ہو یا وہ اس کا مشتری سے وارث ہو گیا ہو۔ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے اصول پر البتہ اس کا حکم سمجھنا مشکل ہے اس لئے کہ ان دونوں کے اصول پر یہ فسخ ہے لہذا بیع تو یہ تھا کہ وہ دالہ سے مانع نہ ہو اور اگر اس نے کوئی شے خریدی اور اس پر قیمت کی نقد ادائیگی سے قبل قبضہ لے لیا پھر اس نے اسے اسی اجنبی کو فروخت کر دیا، بعد ازاں انہوں نے اس بیع کا اقالہ کیا اور بیع واپس لے لیا تو اسے پاس لے آئی، پھر اس کے بائع نے قبل اس کے کہ وہ نقد قیمت وصول کر لے اس کو سابقہ قیمت سے کم قیمت پر خرید لیا تو یہ بیع جائز ہوگی اور یہ بات امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر درست ہے اس لئے کہ امام ابو یوسفؒ کے اصول پر عقد کرنے والوں اور دوسرے لوگوں کے حق میں وہ ایک نئی بیع ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر تیسرے شخص کے حق میں بیع ہے اور پہلا بائع یہاں تیسرا شخص ہے لہذا اس کے حق میں اقالہ بیع ہوگا لہذا پہلے مشتری نے اس کو دوسری مرتبہ خریدا ہے پھر اس کو پہلی قیمت سے کم قیمت پر اس کے بائع کو فروخت کر دیا جو کہ ایک جائز عقد ہے تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے اصول

پر یہ بات درست نہیں ہے اس لئے کہ انہوں نے اقالہ کو فسخ قرار دیا ہے، لہذا یہ اس کا قدیم ملکیت کی طرف لوٹنا ہوگا، تو مناسب تو یہ ہے کہ یہ بیع جائز نہ ہو۔

۵۔ اقالہ کے درست ہونے کی شرائط:

(۱) دونوں اقالہ کرنے والوں کا رضامند ہونا: امام ابو یوسفؒ کے اصول پر تو یہ ظاہر ہے، اس لئے کہ یہ بیع مطلق ہے اور رضامندی بیوع کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔ امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے اصول پر اس لئے کہ یہ فسخ والا عقد ہے اور کوئی عقد دونوں کی رضامندی کے بغیر درست طور پر واقع نہیں ہوتا۔

(۲) مجلس کا ایک ہونا: جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ بیع کا معنی اس میں موجود ہے، لہذا اس کیلئے مجلس کا ایک ہونا شرط ہوگا، جیسے کہ وہ بیع کیلئے شرط ہے۔

(۳) عقد صرف کے اقالہ میں عقد صرف کے دونوں معاوضوں پر باہمی قبضے کا ہونا: اور یہ بات امام ابو یوسفؒ کے اصول پر تو ظاہر ہے اور یہی حکم امام ابو حنیفہؒ کے اصول پر ہے۔ اس لئے کہ دونوں طرف کی اشیاء پر قبضہ اللہ تعالیٰ کے حق کیلئے واجب ہوا ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ یہ حق بندے کے ساقط کرنے سے ساقط نہیں ہوتا اور اقالہ ان کے اصول پر اگرچہ دونوں عقد کرنے والوں کے حق میں فسخ ہے لیکن تیسرے شخص کے حق میں نئی بیع ہے، لہذا شریعت کا حق تیسرے شخص کے حکم میں معتبر ہوگا اور اسے اس کے حق میں بیع قرار دیا جائے گا۔

(۴) یہ کہ بیع فسخ کے جملہ اسباب کے ساتھ فسخ کی موزوں محل ہو، جیسے کہ خیار شرط اور خیار رویت کے ساتھ امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس کی واپسی۔ پھر اگر ایسا نہ ہو، مثلاً یہ کہ اس میں کوئی اضافہ وغیرہ پیدا ہو جائے جو ان اسباب کے ساتھ اس کے فسخ سے مانع ہو تو ان دونوں کے نزدیک اقالہ درست نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام زفرؒ کے اصول پر تو یہ حکم ظاہر ہی ہے، اس لئے کہ اقالہ ان کے نزدیک عقد کا فسخ ہے، لہذا یہ ضروری ہے کہ محل فسخ کو قبول کرنے کا احتمال رکھتا ہو، تو جب وہ شے فسخ کے احتمال سے خارج ہوگئی تو اقالہ ہونے سے بھی ضرورتاً خارج ہو جائے گی، جبکہ امام ابو یوسفؒ کے اصول پر اس لئے کہ وہ قبضے کے بعد مطلق بیع ہے اور وہ اضافے کے بعد بیع کا احتمال رکھتی ہے، لہذا وہ اقالہ کا بھی احتمال رکھتی ہے، جبکہ امام محمدؒ کے اصول پر اس لئے کہ اگرچہ یہ بیع کا فسخ ہے، لیکن اس وقت جب ایسا ہونا ممکن ہو، جبکہ یہاں ایسا امکان نہیں ہے کیونکہ اگر ہم نے اس کو اقالہ قرار دیا تو صحیح نہ ہوگا اور اگر ہم اس کو بیع قرار دیں تو صحیح ہوگا، لہذا درستگی کی ضرورت کیلئے اسے بیع ہی قرار دیا جائے گا اسی لئے اس فصل میں امام محمدؒ کا جواب امام ابو یوسفؒ کے جواب کے ساتھ متفق ہو گیا ہے۔

(۵) اقالہ کے وقت بیع کا موجود ہونا: پھر اگر وہ اقالہ کے وقت ہلاک ہو جائے تو اقالہ صحیح نہ ہوگا۔ رہا زر ثمن (قیمت) کا اقالہ کے وقت موجود ہونا تو وہ شرط نہیں ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ بیع کا اقالہ اس کے حکم کو مرفوع کرنا ہے، لہذا وہ بیع کے ساتھ ہی قائم ہوگا۔ اور بیع بیع کے ساتھ قائم ہوتی ہے زر ثمن کے ساتھ نہیں۔ اس لئے کہ وہی معقود علیہ ہے، اس طرح کہ عقد اسی پر واقع ہوتا ہے نہ کہ زر ثمن پر، اس لئے کہ اس

سے معین شے کو وصول کیا جاتا ہے اور معین شے بیع ہے زر ثمن نہیں، اس لئے کہ وہ تعین کا احتمال نہیں رکھتی۔ اگرچہ وہ معین ہی ہو کیونکہ وہ (زر ثمن) اس شے کا نام ہے جو مشتری کے ذمہ ہو لہذا عقد کا اس پر وارد ہونا متصور نہیں ہو سکتا، جو اس بات کی دلیل ہے کہ بیع بیع کے ساتھ قائم ہوتی ہے نہ کہ زر ثمن کے ساتھ تو جب وہ شے ہلاک ہوگئی تو بیع کے حکم کا محل ہی باقی نہیں رہا، لہذا اس کا حکم باقی نہ رہے گا، لہذا اس میں اقالہ کی گنجائش نہ ہوگی جو درحقیقت بیع کے حکم کا رفع ہے اور جب زر ثمن تلف ہو جائے تو بیع کے حکم کا محل قائم ہے، جس کی بنا پر اقالہ درست ہوگا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر دونوں نے کسی معینہ شے کا ادھار قیمت پر لین دین کیا ہے مثلاً درہموں اور دیناروں کا، خواہ انہوں نے ان کی تعبیر کی یا تعبیر نہ کی، اسی طرح پیسوں (فلوس) سیلی، موزوں اشیاء اور عددیات متقاربہ (ایک دوسرے کے قریب کئی جانے والی اشیاء) کا، جو کسی کے ذمہ ہونے سے موصوف ہوں، پھر انہوں نے اس بیع کا اقالہ کیا تو اگر تو انہوں نے جب اس کا اقالہ کیا وہی شے مشتری کے قبضہ میں موجود ہو تو اقالہ صحیح ہوگا خواہ قیمت اس کے ہاتھ میں موجود ہو یا تلف ہو جائے، اس لئے کہ بیع کا حکم معقود علیہ کے قیام کے ساتھ قائم ہے۔ اور اگر انہوں نے معینہ شے کے ہلاک ہو جانے کے بعد بیع کا اقالہ کیا تو اقالہ صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ بیع قائم ہو، پھر وہ بائع کی طرف واپسی سے قبل ہلاک ہوگئی تو اقالہ باطل ہو جائے گا خواہ قیمت موجود ہو یا تلف ہوگئی ہو، اس لئے کہ اس میں اقالہ بیع کے مفہوم میں ہے۔ کیا تجھے علم نہیں کہ اقالہ کے بعد دونوں میں سے ہر ایک پر ان کے پاس موجود شے کی دوسرے فریق کو واپسی ضروری ہو جاتی ہے، لہذا بیع کا اقالہ کے بعد قبضہ سے قبل تلف ہونا ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس کا بیع کے بعد مگر قبضہ سے قبل ہلاک ہونا کہ اس سے بیع کا باطل ہونا واجب ہو جاتا ہے، تو اسی طرح یہاں بھی یہی حکم ہوگا۔ خواہ قیمت موجود ہو یا ہلاک ہو جائے، اس لئے کہ جب وہ متعین نہ ہو تو اس کا قائم ہونا اور ہلاک ہونا دونوں ایک ہی جیسے ہوں گے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بیع دو غلام ہوں اور دونوں نے ایک دوسری کی شے پر قبضہ کر لیا پھر وہ دونوں ہلاک ہو گئے، بعد ازاں انہوں نے بیع کا اقالہ کر لیا تو اقالہ درست نہ ہوگا جیسے کہ ہم نے بیان کیا کہ معقود علیہ جب ہلاک ہو گیا تو بیع کا محل اقالہ کے بعد باقی نہ رہے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دونوں میں سے ایک غلام اقالہ کے وقت ہلاک ہو جائے اور دوسرا موجود ہو اور اقالہ صحیح ہو جائے، پھر وہ موجود غلام واپسی سے قبل ہلاک ہو جائے تو اقالہ باطل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ معقود علیہ قبضہ سے قبل ہلاک ہو گیا ہے، جیسا کہ ہم نے بیان کیا۔ اور اگر دونوں نے معینہ شے کے بدلے معینہ شے کا لین دین کیا اور ایک دوسرے کی شے پر قبضہ کر لیا، پھر دونوں میں سے کوئی ایک شے اس کے خریدار کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی پھر انہوں نے بیع کا اقالہ کیا تو اقالہ صحیح ہوگا اور ہلاک ہونے والی شے کے مالک پر ہلاک ہونے والی شے کی قیمت واجب الادا ہوگی، بشرطیکہ اس کی کوئی مثل نہ ہو اور اگر اس کی کوئی مثل ہو، تو اس کی مثل ضروری ہوگی، لہذا وہ اسے اس کے دوسرے ساتھی کو سنبھالے گا اور اس سے معینہ شے واپس وصول کر لے گا۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ بیع ہے، لہذا عقد دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ قائم ہے پھر ہلاک ہونے والی شے اس بات سے خارج ہوگئی ہے کہ عقد کا قائم ہونا اس کے ساتھ ہو، لہذا بیع دوسری شے کے ساتھ قائم رہے گی۔ اور جب بیع باقی رہی تو بیع کا

کل بھی باقی رہا، لہذا اقالہ درست ہوگا۔ یا پھر ہم کہتے ہیں کہ بیع دونوں میں سے ایک ہے اور دوسری شے زرخشن ہے، اس لئے کہ بیع کیلئے زرخشن ہونا ضروری ہے۔ جو بیع دونوں میں سے ایک شئی ہلاک ہوگئی تو ہلاک ہونے والی شئی زرخشن کے طور پر متعین ہوگئی۔ اور قائم شے بطور بیع کے، اس لئے کہ اس میں عقد کی تصحیح پائی جاتی ہے اور اس کے برعکس صورت میں اس کا فساد، لہذا اس کی تصحیح زیادہ بہتر ہوگی۔ اور بیع بیع کے باقی رہنے کی بنا پر باقی ہوگی، لہذا اس میں اقالہ کا احتمال برقرار رہے گا۔ اسی طرح اگر دونوں نے اس کا اقالہ کیا اور دونوں کی عیون (معینہ اشیاء) قائم ہوں، پھر دونوں میں سے ایک اقالے کے بعد واپسی سے قبل ہلاک ہو جائے تو اقالہ باطل نہ ہوگا، اس لئے کہ دونوں میں سے ایک کا اقالہ سے قبل ہلاک ہونا اقالہ کی صحت سے مانع نہ ہوگا تو اس کا اقالہ کے بعد ہلاک ہونا اس کے درست حالت میں رہنے سے بطریق اولیٰ مانع نہ ہوگا۔ اس لئے کہ کسی حکم کا باقی رہنا شروع ہونے سے زیادہ آسان ہے۔

یہ حکم سامان کی سامان کے بدلے فروخت کے برخلاف ہے، اس طرح کہ ایک سامان کے ساتھ بیع ابتدائی طور پر قائم نہیں ہوتی، لہذا جب دونوں کے ساتھ بیع ہو جائے اور پھر دونوں میں سے ایک قبضہ سے قبل ہلاک ہو جائے تو بیع باطل ہو جائے گی کیونکہ بیع مال کے مال سے تبادلے کا نام ہے جس کی بنا پر یہ بیع دونوں معاوضوں میں سے ایک کے ساتھ منعقد نہ ہوگی اور دونوں اشیاء میں سے قبضہ سے قبل ہلاک شدہ شئی (سامان) کے تلف ہونے سے باطل ہو جائے گی۔ اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک سامان بیع ہے اور بیع کا قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جانا بیع کو باطل کر دیتا ہے۔ رہا اقالہ تو وہ بیع کا رفع ہے، لہذا وہ حکم بیع کے بقاء کا متنازعہ ہے اور دونوں میں سے ایک شے کے باقی رہنے کی بنا پر بیع باقی ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ تخریج کیا جاتا ہے کہ مسلم فیہ پر قبضہ سے قبل عقد سلم کا اقالہ جائز ہے، خواہ اس المال قرض ہو یا معینہ شے اور خواہ وہ مسلم الیہ کے ہاتھ میں موجود ہو یا ہلاک ہو گیا ہو، اس لئے کہ بیع مسلم فیہ ہے اور وہ قائم ہے۔ اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ مسلم فیہ اگرچہ حقیقت میں قرض ہے، لیکن اس کا حکم معینہ شے والا ہی ہے حتیٰ کہ قبضہ سے قبل اس کا تبادلہ کرنا صحیح ہوتا ہے تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ معقود علیہ بذات خود قائم ہے۔ لہذا اقالہ کے صحیح ہونے کی شرط پائی گئی ہے اور جب اقالہ صحیح ہو گیا ہے تو پھر اگر اس المال کوئی معینہ شے ہو جو قائم ہو تو مسلم الیہ اس کو بیعینہ واپس کر دے گا اور اگر وہ ہلاک ہوگئی ہو تو اگر وہ ایسی شے ہو جس کی کوئی مثل ہو تو اس کی مثل کو واپس کر دیا جائے گا اور اگر اس کی کوئی مثل نہ ہو تو اس کی قیمت کو واپس کر دیا جائے گا اور اگر وہ دینار ہو تو اس کی مثل کو واپس کر دیا جائے گا خواہ وہ موجود ہو یا ہلاک ہوگئی ہو۔ اس لئے کہ وہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی تو اس کا ہلاک ہونا اور اس کا موجود ہونا دونوں برابر ہوں گے۔

اسی طرح اگر اقالہ مسلم فیہ پر قبضہ کے بعد ہو اور وہ رب سلم کے ہاتھ میں موجود ہو تو وہاں بھی اقالہ درست ہوگا۔ اس لئے کہ اقالہ حقیقتاً قرض ہونے کی حالت میں بھی صحیح ہے، تو معینہ شے (میں) قائم ہونے کی حالت میں تو قبضہ کے بعد بدرجہ اولیٰ اقالہ درست ہوگا اور جب اقالہ درست ہو تو رب سلم پر قبضہ شے کی مثل کا واپس کرنا ضروری ہوگا۔ اس لئے کہ عقد سلم کے ساتھ مقبوضہ شے ایسے ہی ہے جیسے کوئی اسی پر عقد ہوا ہو۔ دلیل یہ ہے کہ اس کی رائے المال پر بیع مرابحہ (نفع کے ساتھ) جائز ہے اور مرابحہ اس شے کی انسانی

نفع سمیت اصل قیمت پر آگے فروخت ہے اور اگر مقبوضہ شے، یعنی معنوی اور حکمی طور پر بعینہ وہی شے، موجود ہو جس پر عقد واقع ہوا ہو تو اقالہ میں اس کی عین (معینہ شے) کا واپس کرنا ضروری ہو جاتا ہے۔ اور اگر اس نے غلام کو چاندی کی ڈلی یا ڈھالی ہوئی چاندی کے عوض خریدا اور دونوں نے باہم دگر قبضہ کر لیا پھر غلام مشتری کے پاس ہلاک ہو گیا، پھر انہوں نے بیع کا اقالہ کیا اور چاندی بائع کے پاس موجود ہو تو اقالہ صحیح ہوگا اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک شے متعین کرنے سے متعین ہو جانے کی بنا پر بیع ہے، لہذا ان میں سے ہر ایک شے معقود علیہ ہوگی بیع دونوں میں سے ایک کے باقی رہنے سے باقی ہوگی۔ اور بائع پر بعینہ چاندی کو واپس کرنا ضروری ہوگا اور وہ مشتری سے غلام کی قیمت واپس لے لے گا لیکن سونے کی صورت میں نہ کہ چاندی کی صورت میں، اس لئے کہ اقالہ غلام کی قیمت پر ہوا ہے لہذا اگر اس نے اس کی قیمت چاندی کی صورت میں واپس لے لی اور قیمت مختلف ہو تو وہ زیادہ یا کم ہوگی۔ تو کی بیشی رہا (سود) تک منہج ہو جائے گی اور اگر غلام اقالہ کے وقت موجود ہو۔ پھر وہ بائع کی طرف واپسی سے قبل ہلاک ہو جائے تو بائع پر چاندی کی واپسی ضروری ہوگی۔ اور وہ غلام کی قیمت واپس وصول کر لے گا، خواہ سونے کی شکل میں لے یا چاندی کی شکل میں۔ اس لئے کہ یہاں اقالہ غلام کی ذات پر ہوا ہے۔ پھر مشتری پر قیمت واجب ہو گئی ہے جو غلام کا بدل ہے اور غلام اور اس کی قیمت میں کوئی رہا نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جلد پنجم انتقام کو پہنچی، والحمد لله على نالک

(۱) کتاب الکفالة

اس کتاب میں کلام کے چند موضوع ہوں گے۔

رکن کفالت کا بیان
رکن کی شرائط کا بیان
کفالت کے حکم کا بیان

جس مر سے کفیل کفالت نکلتا ہے اس کا بیان

کفالت سے خروج کے بعد رجوع ہو سکتا ہے یا نہیں اس کا بیان

رکن کفالت کی جانب سے یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا
دوسرا قول ہے جبکہ ان کا پہلا قول یہ ہے کہ کفالت کا رکن صرف ایجاب ہے۔ رہا قبول تو وہ رکن نہیں یہی امام
شافعیؒ کا ایک قول ہے کیونکہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم ایک انصاری کے جنازے پر آئے اور پوچھا
کہ تمہارے ساتھی پر کوئی قرضہ ہے۔ جواب دیا گیا کہ جی ہاں دو درہم یا دو دنیا رہیں۔ تو آپ اس پر نماز
پڑھنے سے رک گئے حضرت علی یا ابو قتادہ رضی اللہ عنہما نے عرض کیا کہ یا رسول اللہ وہ دو درہم یا دنیا
میں اپنے ذمے لیتا ہوں تو پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر نماز پڑھی۔ اور طالب کی جانب سے قبول
منقول نہیں۔ نیز لغت میں کفالت قسم (ملانے) کو اور شریعت کی اصطلاح میں اسیل پر جو قرض ہو اس کے
مطالبے کے التزام (اپنے ذمے لینا) کو کہتے ہیں کفالت تملیک نہیں ہے کیونکہ یہ توجہات اور تعلیق بالشرط کی محتمل ہو سکتی
ہے جبکہ تملیک ان کی محتمل نہیں ہوتی اور ضم — اور التزام کے معنی کفیل کے ایجاب پر ہی پورے ہو جاتے
ہیں تو یہ نذر کے مشابہ ہوتی۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر مریض اپنی موت کے وقت اپنے ورثہ سے
کہے کہ میرے قرضخواہوں کا مجھ پر جو قرض ہے اس کے ضامن بن جاؤ جبکہ قرضخواہ موجود نہ ہوں اور وہ
ضامن بن جائیں تو یہ جائز ہے اور وہ قرض ان پر لازم ہو جائے گا اور مریض اور تندرست میں فرق
ہی کیا ہے۔ طرفین (امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ) کی دلیل یہ ہے کہ کفالت محض التزام نہیں
ہے بلکہ جیسا کہ ہم بیان کریں گے اس میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور بیع کی مانند تملیک ایجاب و
قبول کے بغیر پوری نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسف نے اپنی دلیل میں جو مریض کا مسئلہ ذکر کیا ہے اس کا جواب
ہم انشاء اللہ بعد میں ذکر کریں گے۔

جب تم نے یہ جان لیا کہ کفالت کا رکن ایجاب و قبول ہے تو کفیل کی جانب سے ایجاب یہ ہے کہ
وہ کہے میں کفیل ہوں یا ضامن ہوں یا زعم ہوں یا غریم ہوں یا قبیل ہوں یا حمیل ہوں یا مکے علی (تیرے

لئے میرے ذمے ہے) یا لک قبلی (تیرے لئے میری جانب ہے) یا لک عندی (تیرے لئے میرے پاس ہے)۔

کفالت اور ضمان کے الفاظ تو اپنے مطلب ادا کرنے میں صریح ہیں۔ اسی طرح ضمانت کے معنی کفالت کے اور ضمانت کے معنی ضمان کے ہیں۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا: الزعیم غارم یعنی کفیل ضمان ہے۔ اسی طرح قبالت کے معنی بھی کفالت کے ہیں کہا جاتا ہے: قبلت به اقبل قبالة اور تقبلت به اور اس کا معنی ہوتا ہے کہ میں کفیل ہوتا ہوں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اَوْ يَأْتِي يَا لَلَّهِ وَالْمَلِكَةِ قَبِيلًا (ترجمہ: یا لے آئے اللہ کو اور فرشتوں کو ضمان من) یعنی ضمان لے آئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم جو کچھ فرماتے ہیں اس کی ضمانت دیں جمیل بمعنی محمول فاعل بمعنی مفعول کے وزن پر ہے مثل قتل بمعنی مقتول اور یہ ضمان کے تحمل کی خبر دیتا ہے۔ علی کا کلمہ واجب کرنے کے لئے ہوتا ہے، اسی معنی میں کلمہ الی بھی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: من ترك مالا فلو رثته ومن ترك دينًا فلو رثته (جس نے ترک میں مال چھوڑا تو وہ اس کے وارثوں کا ہے اور جس نے قرضہ چھوڑا تو وہ مجھ پر ہے) قبلی کا لفظ قبالة کی خبر دیتا ہے جس کا معنی کفالت ہے جیسا کہ بیان کیا گیا۔ اور عندی کا لفظ اگرچہ اس کا اطلاق ودیعت پر ہوتا ہے لیکن قرض کے قرینے کی بنا پر کفالت کے لئے مستعمل ہوتا ہے کیونکہ عندی کا کلمہ قرب و حضور ہی کا کلمہ ہونے کی بنا پر قبضہ اور ذمہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے کہ قرب دونوں ہی میں پایا جاتا ہے لہذا اطلاق کی صورت میں قبضہ پر محمول کریں گے کیونکہ یہ قریب تر معنی ہے اور قرض کے قرینے کی موجودگی میں ذمہ پر محمول کریں گے یعنی میرے ذمے میں کیونکہ قرض کا تحمل تو صرف ذمہ ہی کرتا ہے۔

طالب کی جانب سے قبول یہ ہے کہ وہ یہ کہے کہ میں نے قبول کیا یا میں راضی ہوا یا میں مائل ہوا یا اور کوئی ایسی بات جو قبول کرنے پر دلالت کرے۔

پھر اصل کے اعتبار سے رکن کفالت کی چار قسمیں ہیں یا تو وہ مطلق ہوگا یا کسی وصف کے ساتھ مقید ہوگا یا کسی شرط کے ساتھ معلق ہوگا یا کسی وقت کی طرف مضاف ہوگا۔

جب رکن کفالت مطلق ہو تو جس وقت اس کے جواز کی تمام شرطیں موجود ہوں اس کے جواز میں کوئی شک نہیں ہوتا اور ان شرائط کو ہم انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ البتہ اتنی بات ہے کہ اگر قرض اہل پر فوری طور پر واجب الادا ہو کفالت بھی فوری ہوگی اور اگر قرض مؤجل (یعنی تاخیری) ہو تو کفالت بھی مؤجل ہوگی کیونکہ کفالت اس مضمون شئی کی ہوتی ہے جو اصل پر ہوتی ہے تو وہ مضمون شئی جس وصف کے ساتھ منصف ہوگی اسی کے ساتھ کفالت بھی مقید ہوگی۔

رکن کفالت جب مقید ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی یا تو وصف تا جیل کے ساتھ مقید ہوگا یا وصف حلول (یعنی فوریت - فوری طور پر) کے ساتھ۔ پھر جب کفالت مؤجل ہو تو تا جیل یا تو کسی متعین وقت مثلاً ایک مہینہ یا ایک سال کے لئے ہوگی تو یہ جائز ہے۔ پھر اگر اصل پر قرض و دین بھی اتنی ہی مدت کے لئے مؤجل ہو تو کفیل کے حق میں بھی اتنی ہی مدت کے لئے مؤجل ہوگا۔ اور اگر

کفیل نے اس سے زائد یا اس سے کم مدت مقرر کی تو یہ جائز ہے کیونکہ مطالبہ کرنا طالب کا حق ہے اور اس کو اختیار ہے کہ اصل و کفیل میں سے ہر ایک پر اپنے حق کو مؤخر کر کے احسان کرے۔ اور اگر قرض فوری طور پر واجب الادا ہو تب بھی مذکورہ مدت تک تاخیر جائز ہے اور ظاہر روایت کے مطابق یہ تاخیر اصل و کفیل دونوں ہی کے حق میں ہوگی جبکہ ابن سماعۃ نے امام محمد رحمہما اللہ سے روایت کیا ہے کہ وہ صرف کفیل کے حق میں ہوگی۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ طالب نے صرف کفیل کو تاخیر کے ساتھ مخصوص کیا ہے لہذا وہی اس کے ساتھ مخصوص ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کفیل فوری یا مطلق کفالت کا ذمہ لے پھر بعد میں اس کو مہلت دے دی جائے۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ نفس عقد کفالت میں تاخیر اہل و مدت کو قرض کی صفت بنا دیتی ہے اور قرض ایک ہے جو کہ اصل پر ہے پس ظاہر ہے کہ وہ اس پر بھی مؤجل ہو جائے گا۔ ہاں جب تاخیر عقد کفالت کے پورا ہو جانے کے بعد ہو تو وہ صورت مختلف ہے کیونکہ عقد کے بعد تاخیر مطالبہ میں تاخیر کا باعث ہے اور اس کے ساتھ صرف کفیل ہی کی تخصیص کی گئی ہے لہذا یہ اصل کی طرف متعدی نہ ہوگی۔ اور اگر اصل پر قرض کی میعاد ایک سال ہو اور کفالت ایک سال کی ہو یا مطلق ہو پھر سال پورا ہونے سے پہلے ہی اصل کو موت آئے تو اصل کے مال میں سے تو قرض کی ادائیگی فوری واجب ہو جائے گی جبکہ کفیل کے حق میں اپنی مدت تک باقی رہے گی۔ اسی طرح اگر اصل کے بجائے کفیل مر جائے تو فوری ادائیگی کفیل کے مال میں واجب ہوگی جبکہ اصل کے حق میں اپنی مدت تک باقی رہے گی کیونکہ مدت کو باطل کرنے والی چیز (یعنی موت) صرف ایک کے حق میں پائی گئی ہے نہ کہ دوسرے کے حق میں اور اگر تاخیر وقت مجہول (غیر متعین) تک ہو۔

تو اگر یہ غیر متعین وقت لوگوں کی مدتوں کے مثل ہو مثلاً کھیتی کی کٹائی، گا ہنا اور جشن نور روز وغیرہ تو ہمارے اصحاب کے نزدیک ان اوقات تک کی کفالت جائز ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ مدت مجہول کے لئے عقد ہے اور بیع کی طرح یہ بھی جائز نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ حد سے بڑھی ہوئی جہالت نہیں ہے اور کفالت اس کا تحمل کر سکتی ہے کیونکہ جہالت محض اپنی ذات کی وجہ سے عقد کے جواز کے مانع نہیں ہوتی بلکہ اس وجہ سے کہ تقدم و تاخیر کی بنا پر یہ جھگڑے کا باعث بنتی ہے۔ اور کفالت کے باب میں تقدم و تاخیر کی جہالت جھگڑے کا باعث نہیں بنتی کیونکہ عقد کفالت کے کرنے میں وہ نرمی برتی جاتی ہے جو کسی دوسرے عقد میں نہیں برتی جاتی کیونکہ یہاں اصل کی جانب سے حق کو پورا وصول کرنے کا امکان ہوتا ہے برخلاف بیع کے۔ مزید یہاں کفالت کا جواز عرف کی بنا پر ہے اور ان مدتوں تک کفالت متعارف ہے۔ اور اگر کفالت فوری ہو پھر ان اوقات تک مؤخر کر دیا تو مذکورہ وجہ کی بنا پر یہ بھی جائز ہے۔

اور اگر غیر متعین وقت لوگوں کی مدتوں کے مثل نہ ہو جیسے کہ بارش کا ہونا یا ہوا کا چلنا تو یہ مدت باطل ہوگی البتہ کفالت درست رہے گی کیونکہ یہ جہالت (عدم تعین) حد سے بڑھی ہوئی ہے اور کفالت اس کا تحمل نہیں کر سکتی لہذا یہ تاخیر تو باطل ہوگی البتہ کفالت درست رہے گی۔ اسی طرح اگر کسی

شخص کے ذمہ دین ہو اور طالب ان اوقات تک کی میعاد مقرر کر دے تو جائز ہے اگر وہ دین فرد شدہ چیز کی قیمت ہی ہو تو اس سے بیع فاسد نہ ہوگی کیونکہ دین کے لئے ابتداءً میعاد مقرر کرنا کفالت میں تاخیر کرنے کی مثل ہے اور اس کا جب بیع میں کوئی اثر نہیں ہوتا تو یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔

یہ بحث تو اس صورت میں تھی جبکہ کفالت مؤجل ہو۔

اور جبکہ کفالت فوری ہو تو اگر طالب نے کفیل پر فوریت کی شرط لگائی تو جائز ہے خواہ اصل پر قرض فوری ہو یا مؤجل ہو اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مطالبہ کرنا مکفول لہ کا حق ہے لہذا اس میں تعجل و تاخیر (مہلت دینے) کے تصرف کا اختیار بھی اس کو ہوگا۔

اگر کفالت فوری ہو پھر طالب اس کے بعد اس کو مؤجل کر دے تو کفیل اگر قبول کر لے تو اس کے حق میں مؤجل و مؤخر ہو جائے گی۔ اصل کے حق میں مؤخر نہ ہوگی برخلاف اس صورت کے جبکہ تاخیر عقد کفالت میں ہو دونوں کے درمیان فرق کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اگر قرض کی ادائیگی اصل پر فی الحال واجب ہو پھر طالب اس کو ایک مدت کی مہلت دیدے اور وہ اس کو قبول کر لے تو یہ تاخیر اور مہلت دینا درست ہے تاخیر کفیل کے حق میں بھی ہوگی۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب کفالت کسی وصف کے ساتھ مقید تھی۔

جب کفالت کسی شرط کے ساتھ معلق ہو تو اگر مذکورہ شرط حق کے ظاہر ہونے پر اس کے واجب ہونے کے لئے شرط و سبب ہو یا فی الجملہ اس کی ادائیگی کے لئے وسیلہ ہو تو یہ تعلیق درست ہے مثلاً یہ کہے کہ اگر مبیع کا حقدار کوئی اور نکلا تو میں منامن و کفیل ہوں گا کیونکہ مبیع میں کسی کا استحقاق حق کے ظاہر ہونے کا سبب ہے۔ اسی طرح اگر کہے کہ جب زید آئے گا میں کفیل ہوں گا کیونکہ زید کا آنا فی الجملہ ادائیگی کا وسیلہ ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ مکفول عنہ ہو یا اس کا مضارب ہو۔

اور اگر مذکورہ شرط نہ تو حق کے ظہور و وجوب کے لئے سبب ہو اور نہ ہی اس کی ادائیگی کے لئے فی الجملہ وسیلہ ہو تو یہ تعلیق درست نہ ہوگی مثلاً یوں کہے کہ جب بارش ہوگی یا جب ہوا چلے گی یا اگر زید مکان میں داخل ہو تو میں کفیل ہوں گا کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کفالت میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں لہذا قاعدہ یہ ہے کہ وہ کسی شرط کے ساتھ معلق نہ ہو مگر صرف ایسی شرط کے ساتھ جس کے ساتھ حق کے ظہور یا اس کے ساتھ فی الجملہ وسیلہ بننے کا تعلق لاحق ہو کہ وہ عقد کے مناسب ہے لہذا جائز ہے۔ نیز کفالت کا جواز بنا بر عرف ہے اور عرف و رواج صرف ان جیسی شرطوں کے ساتھ ہے نہ کہ ان کے علاوہ اور شرطوں کے ساتھ ہے۔

اگر یوں کہے کہ اگر فلاں نے تجھ کو قتل کیا یا اگر فلاں نے تیرے سر کو زخمی کیا یا اگر فلاں نے تجھے کچھ غضب کیا یا اگر تو نے فلاں کے ساتھ غیور و فروخت کی تو میں اس کے لئے منامن ہوں تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ افعال وجوب ضمان کے لئے سبب ہیں۔ اگر یہ کہے کہ اگر فلاں نے تجھ سے تیری زمین غضب کر لی تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک زمین کا غضب پایا نہیں جاتا جبکہ محمد رحمہ اللہ

کے نزدیک یہ ثابت ہوتا ہے۔
 اگر یہ کہے کہ لوگوں میں سے جو شخص بھی تجھے قتل کرے یا لوگوں میں سے جو شخص تجھ سے کچھ غضب کرے یا لوگوں میں سے جو تیرے سر کو زخمی کرے یا لوگوں میں جس کے ساتھ تو خرید و فروخت کرے (تو میں اس کا کفیل ہوں گا) تو یہ جائز نہیں اس وجہ سے نہیں کہ یہ تعلیق بالشرط ہے بلکہ اس وجہ سے کہ مکفول عند مجہول وغیر معلوم ہے اور مکفول عند کے بارے میں جہالت وعدم علم کفالت کی صحت کے مانع ہے۔

اگر یہ کہے کہ فلاں شخص پر جو تیرا قرض ہے اگر وہ ہلاک ہو جائے تو میں تیرا ضامن ہوں گا تو جائز ہے کیونکہ یہ عقد کے مناسب شرط ہے کیونکہ یہ مقصود کی طرف وسیلہ بننے کے معنی کی تاکید کرتی ہے۔
 اسی طرح اگر کہے کہ اگر وہ تجھے ادا کئے بغیر شہر سے نکل گیا تو میں ضامن ہوں گا تو بوجہ مذکورہ یہ بھی جائز ہے۔

کفالت بالنفس میں اگر مکفول بہ کو معین وقت پر سپرد کرنے کی شرط لگائی تو جائز ہے کیونکہ یہ کفالت بالنفس کو معین وقت تک مؤجل کرنا ہے اور کفالت بالمال کی طرح یہ صحیح ہے۔ اسی طرح کفالت کی دیگر انواع تعلیق بالشرط، تاجیل اور ایک وقت کی طرف اضافت میں یکساں ہیں کیونکہ کفالت کے معنی میں سب برابر ہیں۔

اگر یہ کہے فلاں پر تیرا جو فوری طور پر واجب الادا قرض ہے میں اس شرط پر اس کا کفیل ہوتا ہوں کہ جب تو اس کا مطالبہ کرے گا تو مجھے ایک مہینے کی مہلت حاصل ہوگی تو یہ جائز ہے اور مکفول لہ جب اس کا کفیل سے مطالبہ کرے گا تو کفیل کو ایک مہینے کی مہلت حاصل ہوگی۔ پھر جب ایک مہینہ گزر جائے گا تو مکفول کو اختیار ہوگا کہ جب چاہے کفیل سے رقم لے لے۔ اور اگر فوری کفالت بالمال کے پورا ہونے کے بعد یہ شرط لگائے تو جائز نہیں اور مکفول لہ کو جب چاہے مطالبے کا حق ہوگا۔

فرق یہ ہے کہ اس مقام پر دو کفالتیں ہیں۔ ایک مطلق (غیر معلق) فوری کفالت دوسری ایک مہینے تک مؤجل اور مطالبے کی شرط کے ساتھ معلق کفالت پس جب شرط پائی گئی تو ایک مہینے تک کی تاجیل ثابت ہو گئی۔ جب مہینہ گزر گیا تو تاجیل کا حکم بھی پورا ہو گیا لہذا وہ اب اس کو فوری کفالت کی بنا پر پکڑ سکتا ہے۔ یہی معنی ہیں کتاب میں اس قول کے کہ یاخذہ متی شاء بل طلب الاول (یعنی وہ جب چاہے مطالبہ اول کی بناء پر اس کو پکڑ سکتا ہے) بخلاف اس صورت کے جب عقد کے پورا ہونے کے بعد شرط کی وجہ سے تاجیل ہو کیونکہ اس صورت میں شرط کے ساتھ تاجیل کی تعلیق ہوئی ہے شرط کے ساتھ عقد مؤجل کی تعلیق نہیں ہوئی حالانکہ تاجیل خود شرط کے ساتھ معلق ہونے کا احتمال نہیں رکھتی لہذا یہ باطل ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر زید کے آنے پر کفیل بنے تو جائز ہے اور اگر مطلقا کفیل بنے پھر بعد میں زید کے آنے تک مؤخر کرے تو جیسا ہم بتا چکے ہیں یہ جائز نہیں۔ اسی طرح زیر بحث صورت میں بھی ہوگا۔

اور اگر وہ مطلوب کے نفس کی کفالت کرے اس شرط پر کہ اگر اس نے کل تک اس کو حاضر نہ

کیا تو جو مال اس کے ذمے میں ہے وہ اس کا ضامن ہوگا اور وہ ہزار کی رقم ہو پھر وقت گزر گیا اور کفیل نے مکفول عنہ کو حاضر نہیں کیا تو مال کفیل پر لازم ہوگا کیونکہ یہاں دو کفالتیں ہیں نفس کی اور مال کی ابنتہ نفس کی کفالت مطلق ہے اور مال کی کفالت کو مکفول عنہ کو حاضر کرنے کے ساتھ معلق کیا ہے۔ اور یہ سب صورتیں جائز ہیں۔ کفالت بالنفس کے جواز میں تو کوئی شک نہیں ہے۔ ایسا ہی معاملہ کفالت بالمال کا ہے کیونکہ یہ شرط عقد کے مناسب ہے اور جس معنی کے لئے کفالت مشروع ہے یعنی اصیل کی جانب سے حق کی مدد وصولی کی صورت میں کفیل سے حق کو وصول کرنا اس معنی کو یہ ثابت کرتی ہے، تو جب شرط نہیں پائی جائے گی تو کفیل پر مال لازم ہو جائے گا۔ اور جب وہ ادائیگی کر دے گا تو کفالت بالنفس سے بری نہ ہوگا کیونکہ اس بات کا جواز ہے کہ مکفول بالنفس پر کسی اور مال کا دعویٰ کر دیا جائے لہذا مکفول عنہ کو حاضر کرنا اس پر لازم ہوگا۔

یہی اس صورت میں ہوگا جب وہ کہے کہ فعلیہ ماعلیہ (یعنی جو اس پر قرض ہے وہ اس کا ضامن ہے) اور اس پر ہزار کا قرضہ ہو لیکن اس رقم کو ذکر نہیں کیا کیونکہ مکفول بہ کی مقدار کی جہالت کفالت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے اور اس پر پورے ہزار لازم ہوں گے کیونکہ اس نے کفالت کی اضافت ماعلیہ (جو رقم اس پر واجب ہے) کی طرف کی ہے اور اس پر ہزار ہیں۔

اسی طرح اگر کسی عورت کے لئے کوئی شخص اس کے شوہر کی جانب سے مدد ادائیگی کی صورت میں اس کے مہر کا کفیل بن جائے اور اس کا مہر ایک غلام ہو تو کفیل پر غلام لازم آئے گا کیونکہ غلام کی کفالت اصیل پر جو کہ زوج ہے قابل ضمان شئی کی کفالت ہے اس لئے کہ حیوان تو ذمے میں دین کے طور پر اس شئی کے عوض میں بھی ثابت ہو جاتا ہے جو مال نہ ہو۔ لہذا کفیل پر غلام لازم آئے گا۔

اگر کسی شخص کی کفالت بالنفس کرے اور کہے کہ اگر میں نے اس کو تیرے پاس کل حاضر نہ کیا تو مجھ پر ہزار درہم ہوں گے اور یہ نہ کہا کہ وہ ہزار درہم جو مکفول بہ کے ذمے میں ہیں یا وہ جن کا تو نے دعویٰ کیا ہے اور مکفول بہ ان کا انکار کرتا ہے تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک کفیل پر مال لازم ہوگا اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر مال لازم نہ ہوگا۔ محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ مال ایجاب ہے اس حال میں کہ ابتداء سے موبہوم کے ساتھ معلق ہے۔ کیونکہ واجب کی طرف اضافت نہیں پائی گئی۔ اھ مال کا وجوب ابتداءً موبہوم امر کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا۔ اور جو مال ثابت ہو اس کی کفالت موبہوم کے ساتھ متعلق ہوتی ہے لیکن وہ موجود نہیں۔ شخین کہے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہزار مطلق ہیں ان سے مراد وہ ہزار ہیں جو معلوم ہیں اور وہ وہ ہزار ہیں جو مضمون (قابل ضمان) ہیں۔ نیز ان کو ابتداءً ایجاب کی طرف پھیرنے (یعنی ان سے ابتداءً ایجاب مراد لینے) میں فساد عقد ہے اور ایسے امر کی طرف پھرنے (یعنی مراد لینا) جس سے عقد صحیح ہوتا ہوا اولیٰ ہے۔

اگر کسی کی کفالت بالنفس کرے اس شرط کے ساتھ کہ جب مطالبہ ہوگا تو وہ مکفول بہ کو حاضر کرے گا اور اگر نہ کر سکا تو اس پر وہ ہزار ہوں گے جو مکفول بہ کے ذمے میں ہیں تو یہ جائز ہے کیونکہ اس نے کفالت بالنفس مطلقاً کی ہے اور ایفاء کے وقت ایفاء نہ کر سکنے کی صورت میں مال کے ساتھ کفالت

کو معلق کیا ہے اور یہ شرط عقد کفالت کے مناسب ہے جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں تو جب مکفول لہ اس سے نفس (یعنی مکفول بہ) کو سپرد کرنے کا مطالبہ کرے تو اگر وہ مکفول بہ کو مکفول لہ کی جگہ پر سپرد کر دے تو بری ہو جائے گا اور اگر سپرد نہ کرے تو شرط یعنی مطالبہ کے وقت نفس کے ساتھ ایفاء کے معدوم ہونے کی بنا پر اس پر مال لازم ہو جائے گا۔ اگر مکفول لہ کفیل سے کہے کہ تو اس کو میرے پاس شام کو یا صبح کو لے آ اور کفیل کہے کہ میں اس کو تیرے پاس پرسوں لاؤں گا تو اگر یہ اس وقت نہ لے جاسکا جس وقت مکفول نے طلب کیا تو اس پر مال لازم آئے گا کیونکہ مال کے لازم ہونے کی شرط پائی گئی۔ اور اگر مکفول لہ مطالبہ کو پرسوں تک مؤخر کر دے جیسا کہ کفیل نے کہا تھا اور اس وقت کفیل مکفول بہ کو لے آئے تو کفیل مال سے بری ہو جائے گا کیونکہ تاخیر کرنے سے اس نے طلب اول کو باطل کر دیا لہذا کفیل پر تسلیم (سپرد) کرنا واجب نہ رہا اور یہ ایسا ہو گیا کہ مکفول لہ نے ابتداء ہی سے اسے پرسوں حاضر کرنے کا مطالبہ کیا تھا اور یہ حاضر کرنا پایا گیا لہذا کفیل مال سے بری ہو گا۔

اگر کفالت بالمال کی اور کہا کہ اگر میں نے کل تیرے پاس مکفول عنہ کو حاضر کر دیا تو میں مال سے بری ہوں گا۔ اور دوسرے دن اس نے مکفول عنہ کو حاضر کر دیا تو ایک روایت کے مطابق مال سے بری ہو جائے گا اور دوسری روایت کے مطابق بری نہیں ہو گا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس کا قول کہ اگر کل میں نے تیرے پاس اس کو حاضر کر دیا تو میں بری ہو جاؤں گا یہ مال سے برات کو نفس کے حاضر کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے حالانکہ برات میں شرط کے ساتھ معلق کرنے کا احتمال نہیں ہوتا کیونکہ اس میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں اور تملیکات کی شرط کے ساتھ تعلیق درست نہیں۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ برات کو حاضر کرنے کی شرط کے ساتھ معلق کرنا نہیں ہے بلکہ یہ کفالت بالمال کے لئے حاضر کرنے کو غایت بنایا ہے۔ اور دونوں کے درمیان مناسبت کی بنا پر کبھی شرط کو غایت کے معنی میں ذکر کرتے ہیں۔ پہلی بات اشیہ ہے۔

کفالت بالنفس میں اگر یہ شرط لگائی کہ کفیل مکفول بہ کو مکفول لہ کے لئے قاضی کی مجلس میں پیش کرے گا تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ شرط مفید ہے۔ اور شہر میں یا ایسی جگہ پیش کرنا جہاں سے مکفول لہ اس کو قاضی کی مجلس میں حاضر کر سکے قاضی کے سامنے پیش کرنے کے مترادف ہے۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اگر شرط لگائی کہ کفیل مکفول بہ کو معین شہر میں پیش کرے تو شہر کی قید لگانا بالاجماع درست ہے البتہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تعین صحیح نہیں جبکہ صاحبین کے نزدیک صحیح ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اگر شرط لگائی کہ کفیل مکفول لہ کیلئے مکفول بہ کو اس امیر و حاکم کے سامنے پیش کرے تو کفالت اس شرط کے ساتھ مقید نہ ہوگی یہاں تک کہ اگر کفیل نے مکفول بہ کو مکفول لہ کے لئے قاضی کے سامنے یا امیر کے معزول ہونے اور اس کی جگہ کسی دوسرے کے والی بننے کی صورت میں دوسرے امیر کے سامنے پیش کیا تو جائز ہے کیونکہ یہ تقید بے فائدہ ہے۔

کسی کی کفالت بالنفس کی اور کہا کہ اگر وہ مکفول بہ کو پیش نہ کر سکا تو طالب (یعنی مکفول نہ) جس مال کا دعویٰ کرتا ہے وہ اس کے ذمے ہوگا۔ تو طالب اگر ہزار کا دعویٰ کرے اور اس پر اس کے پاس گواہ نہ ہوں تو یہ ہزار کفیل پر لازم نہ ہوں گے کیونکہ محض دعویٰ سے کوئی شئی لازم نہیں ہوتی۔ تو اس نے اسی شے کی طرف التزام کی اضافت کی ہے جو لزوم کا سبب نہیں ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ مطلوب (یعنی مکفول بہ) اس کا اقرار کر لے کیونکہ اس کا اقرار خود اس کے اوپر توجہت ہے دوسرے پر رجبت نہیں ہے لہذا کفیل پر (مکفول بہ کا اقرار) صادق نہیں آئے گا۔ اور اگر ہزار پر گواہ ہوں یا کفیل ان کا اقرار کر لے تو اس پر ہزار لازم آئیں گے کیونکہ حق کے ظہور کے لئے گواہی سبب ہے۔ اسی طرح آدمی کا اقرار خود اس کے اپنے اوپر صحیح ہے لہذا اس پر اس کا مواخذہ ہوگا۔

کسی کی کفالت بالنفس اس شرط کے ساتھ کی کہ اگر وہ مکفول بہ کو ایک مہینے تک پیش نہ کر سکا تو جو مال مکفول بہ کے ذمے ہے وہ اس (کفیل) کے ذمے ہوگا۔ پھر مہینہ پورا ہونے سے پیشتر کفیل مر گیا اس حال میں کہ اس پر دین بھی تھا۔ پھر کفیل کے وراثہ کے مکفول نہ کے لئے مکفول بہ کو پیش کرنے سے پیشتر مہینہ گزر گیا تو مال کفیل پر لازم ہوگا اور طالب (یعنی مکفول نہ) کو دیگر غرامہ (قرض خواہوں) کے ساتھ شریک سمجھا جائے گا۔ مال لازم تو اس لئے ہوگا کہ شرط کے بعد حکم کا ثبوت سبب سابق کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ اور وہ ارتکاب سبب کے وقت تندرست تھا۔ اسی لئے اگر کوئی تندرستی و صحت میں کفالت کرے پھر بیمار ہو جائے تو کفالت کل مال میں سے ہوگی نہ کہ تنہائی مال میں سے۔ اور مکفول نہ کو دیگر غرامہ کے ساتھ اس لئے شریک سمجھا جائے گا کہ دونوں دین (یعنی مکفول نہ کا دین اور دیگر قرض خواہوں کا دین) برابر ہیں۔

اسی طرح اگر مکفول بہ مر جائے پھر کفیل کو موت آجائے تو یہی حکم ہے کیونکہ جب مکفول بہ مر گیا تو کفیل اس کو پیش کرنے سے عاجز ہو گیا تو سبب سابق کی بنا پر مال کے لزوم (لازم ہونے) کی شرط پائی گئی۔ یہ بحث تو اس صورت میں تھی جب کفالت شرط کے ساتھ معلق ہو۔ اور جب کفالت ایک وقت کی طرف مضاف ہو بایں طور کہ ضامن بنا ہو اس مال کا جو اس کا فلاں پر قرض بنتا ہو یا جو اس کے حق میں اس کے خلاف فیصلہ ہوا ہو یا جو اس کا فلاں کو دین ہو یا جو اس نے فلاں کو قرض دیا ہو یا جو فلاں نے اس کے مال میں سے ہلاک کر دیا ہو یا جو فلاں نے غصب کیا ہو یا جو اس نے بیچا اس کا ثمن ہو تو یہ کفالت صحیح ہے کیونکہ اس کی اضافت سبب ضمان کی طرف ہے اگرچہ ضمان فی الحال ثابت نہیں۔ اور کفالت میں اگرچہ تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں لیکن یہ تملیک محض نہیں ہے لہذا جائز ہے کہ یہ (وقت کی طرف) اضافت کا تحمل کر سکے اگر یہ کہا کہ ما بایعت فثمنا علی (جب بھی تو نے فلاں کے ساتھ عقد بیع کیا تو اس کا ثمن مجھ پر ہوگا) یا اس کے بجائے یہ الفاظ کہے ما بایعت یا الذی بایعت (جو تو نے فلاں کے ساتھ عقد بیع کیا تو جو بھی اس نے فلاں کے ساتھ بیع کی کفیل ان سب میں ماخوذ ہوگا۔ اور اگر یوں کہے: ان بایعت (اگر تو نے فلاں کے ساتھ بیع کی) یا اذا بایعت (ماضی بایعت) (جب تو فلاں کے ساتھ بیع کرے) تو کفیل سے مواخذہ صرف پہلی بایعت (ماضی بایعت)

بیع کرنا، کے ثمن میں ہوگا اور اس کے بعد جو وہ نلال کے ساتھ بیع کرے گا اس میں کفیل سے مواخذہ نہ ہوگا کیونکہ کلمہ ”کل“ عموم افعال کے لئے ہوتا ہے۔ اسی طرح کلمہ ”ما“ اور کلمہ ”الذی“ میں بھی عموم ہوتا ہے اور یہ کلمات مبايعت پر داخل ہوئے تو مبايعت کی تکرار کے متقاضی ہیں جبکہ اس جیسی دلالت اس کے قول ”ان بايعت“ اور اس کے نظائر میں مفقود ہے واللہ عز وجل اعلم۔

شرائط کفالت

کفالت کی شرائط کی چند قسمیں ہیں۔ ان میں سے کچھ کا تعلق کفیل سے ہے کچھ کا اکیلے سے کچھ کا مکفول سے اور کچھ کا مکفول بہ سے۔ پھر ان میں سے بعض تو انعقاد کفالت کی شرائط ہیں اور بعض نفاذ کفالت کی شرائط ہیں شرائط کفیل وہ شرائط ہیں جن کا تعلق کفیل سے ہے ان کی چند قسمیں ہیں۔

ان میں سے عقل اور بلوغت ہیں۔ یہ دونوں انعقاد کفالت کی شرطیں ہیں لہذا بچے اور پاگل کی کفالت صحیح نہیں کیونکہ عقد کفالت تبرع و احسان کا عقد ہے لہذا ایسے شخص کی جانب سے منعقد نہیں ہو سکتا جس میں تبرع و احسان کرنے کی اہلیت نہیں البتہ یتیم کے خرچے کے لئے باپ یا وصی قرضہ لے اور یتیم کو کہے کہ وہ اس کی طرف سے مال کی ضمانت دیدے تو یہ جائز ہے اور اگر وہ یتیم کو اس کی جانب سے کفالت بالنفس کے اٹھانے کا حکم دے تو یہ صحیح نہیں کیونکہ قرض کا ضمان تو اس کو بغیر شرط کے ہی لازم ہوگا تھا شرط سے تو اس کی تاکید میں اضافہ ہوا لہذا یہاں تبرع نہ پایا گیا۔ رہی کفالت بالنفس تو وہ باپ یا وصی کی ذات کو پیش کرنا ہے اور یہ یتیم پر لازم نہیں لہذا اس میں تبرع ہوگا اور یہ جائز نہیں۔

ان ہی شرائط میں سے ایک آزادی ہے۔ یہ اس عقد کے نفاذ کی شرط ہے لہذا غلام کی کفالت خواہ اس کو تجارت کی اجازت ہو یا نہ ہو جائز نہیں کیونکہ کفالت تبرع ہے اور غلام اپنے مالک کی اجازت کے بغیر ایسا کرنے کا اختیار نہیں رکھتا البتہ (غلام کی) کفالت منعقد ہو جاتی ہے اسی لئے غلام سے مواخذہ اس کی آزادی کے بعد ہوگا کیونکہ نفاذ کفالت کا امتناع عدم اہلیت کی بنا پر نہیں بلکہ مالک کے حق کی وجہ سے تھا اور یہ (آزادی کی وجہ سے) زائل ہو چکا برخلاف بچے کے کہ اس کی کفالت عدم اہلیت کی وجہ سے منعقد ہی نہیں ہوتی لہذا بالغ ہونے پر بھی نافذ نہیں ہوگی۔

اگر مالک غلام کو کفالت کی اجازت دے دے تو اگر غلام پر قرض ہو تو یہ جائز نہیں کیونکہ مالک کا (ایسے غلام کو) تبرع کی اجازت دینا صحیح نہیں۔ اور اگر غلام پر قرض نہ ہو تو اس کی کفالت جائز ہوگی اور اس کو قرض کی کفالت جائز ہوگی اور اس کو قرض کی کفالت کرنے پر بیچ دیا جائے گا الا یہ کہ مالک اس کا فدیہ ادا کر دے۔

مکاتیب کا کسی اجنبی کی کفالت کرنا جائز نہیں کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق جب تک مکاتیب پر بدل کتابت کا ایک درہم بھی باقی ہے وہ غلام ہے اور اس سے بھی کوئی فرق نہیں پڑتا کہ مالک نے اس کو اجازت دی ہے یا نہیں کیونکہ اس کے حق میں مالک کی اجازت صحیح نہیں البتہ غلام کے حق میں صحیح ہے۔ لیکن مکاتیب کی یہ کفالت منعقد ہو جائے گی اور

اس سے مطالبہ آزادی کے بعد کیا جاسکے گا۔

مکاتب یا ماذون (جسے تجارت کی اجازت دی ہو) غلام اگر اپنے مالک کا کفیل بن جائے تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ دونوں اپنے مالک پر تبرع کرنے کے مالک ہیں۔

کفیل کی جسمانی صحت کفالت کے صحیح ہونے کے لئے شرط نہیں ہے لہذا مریض کی کفالت بھی درست ہے لیکن یہ تہائی مال میں سے ہوگی کیونکہ یہ تبرع ہے۔
وہ شرائط جن کا تعلق اصیل سے ہے ان کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اصیل مکفول بہ کو خود یا اپنے نائب کے ذریعے پیش کرنے پر قادر ہو لہذا ان کے نزدیک مفلس میت کے دین کی کفالت درست نہیں۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک صحیح ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ موت دین کے بقا کے منافی نہیں ہے کیونکہ دین از روئے حکم مال ہے لہذا اس کی بقا قدرت و طاقت کی محتاج نہیں اسی لئے تو نگری کی مالت میں مر گیا تو دین باقی رہتا ہے اور اسکی کفالت بھی درست ہے اسی طرح مفلس کی مالت میں مرنے پر بھی کفالت صحیح ہوگی۔ نیز اگر کفیل بنا کر مر جائے تو اس سے دین کی کفالت صحیح ہے۔ اسکا طرح میت کو دین سے بری کرنا اور اس پر تبرع کرنا بھی صحیح ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دین عبادت ہے فعل سے اور میت فعل کرنے سے عاجز ہوتی ہے۔ لہذا کفالت ساقط ہونے والے دین کی ہوگی جو صحیح نہیں جیسا کہ کوئی کسی شخص کے لئے دین کا کفیل بن جائے مالاںکہ اس پر کوئی دین نہ ہو۔ تو نگری کی مالت میں مرنے والا اپنے نائب کے ذریعے پیش کرنے پر قادر ہوتا ہے۔ ایسے ہی کفیل چھوڑ کر مرنے کی صورت میں ہے کیونکہ دین کی ادائیگی میں کفیل اس کا نائب اور قائم مقام ہے۔

جہاں تک ابراء کا تعلق ہے تو وہ ادائیگی دین میں ٹال مٹول کی بنا پر واجب ہونے والے مواخذہ سے بری کرنا ہے اور رہا تبرع تو وہ قرضخواہ کو میت پر جو دین ہے اس کے بقدر اپنے پاس سے اس کو ہبہ کر کے اور اس طرح اس کو راضی کر کے ادائیگی میں کوتاہی کے سبب سے واجب ہونے والے مواخذہ سے بچانا ہے۔ یہ کہ وہ دین سے ہی کرنا ہو اور دین ہی کی ادائیگی کر کے تبرع کرنا ہو تو ایسی بات نہیں ہے جیسا کہ علم خلافیات سے معلوم ہے۔

۲۔ دوم یہ کہ اصیل معلوم و متعین بھی ہو بایں طور کہ فلاں شخص کی کفالت کرتا ہے۔ اور اگر یوں کہے کہ لوگوں میں سے کسی ایک کی یا کسی ذات کی یا کسی جان یا یا کسی فعل کی کفالت کرتا ہوں تو جائز نہیں کیونکہ جس شخص کی طرف سے ضمانت یا کفالت دے رہا ہے وہ غیر معلوم ہے۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ کفالت کا جواز عرف کی بنا پر ہے اور کفالت کی یہ صورت معروف نہیں ہے۔

اصیل کا آزاد ہونا، مائل ہونا اور بائع ہونا کفالت کے جواز کے لئے شرط نہیں ہے کیونکہ کفالت اصیل کے لئے ایسے مال مضمون کی ہوتی ہے جو کفیل سے وصول کیا جاسکتا ہو اور یہ بات

اصیل کے غلام ہونے کی صورت میں اس طرح پائی جاتی ہے کہ غلام پر قرض واجب ہوا ہے اور فی الجملہ اس سے مطالبہ بھی کیا جاسکتا ہے لہذا یہ دین مؤجل (میعادی قرض) کی کفالت کے مشابہ ہوا۔ رہا بچہ اور پاگل تو ان میں اس بات کے پائے جانے کی صورت یہ ہے کہ قرض ان دونوں کے ذمے میں بھی آتا ہے۔ اور ولی سے اس کا مطالبہ فی الحال ہو سکتا ہے جبکہ ان دونوں سے فی الجملہ مطالبہ ہوتا ہے یعنی بلوغت اور افاقہ کے بعد لہذا غلام کی طرف سے اگرچہ وہ پابند ہوا اور بچے اور پاگل کی طرف سے کفالت ہو سکتی ہے البتہ اتنی بات ہے کہ کفیل نے جو کچھ ادا کیا ہے اس کو واپس لینے کے لئے ان سے رجوع نہیں کر سکتا اگر کفالت ان کی اجازت سے ہو۔ اس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔

اسی طرح اصیل کی موجودگی بھی شرط نہیں ہے لہذا غیر موجود یا مجبوس شخص کی کفالت جائز ہے کیونکہ کفالت کی ضرورت ان ہی جیسی حالتوں میں اکثر پیش آتی ہے پس ان دو شخصوں کی کفالت کا سب سے زیادہ جائز ہے۔

مکفول نہ سے متعلق شرائط کی چند قسمیں ہیں۔

۱۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ مکفول نہ معلوم ہو لہذا اگر لوگوں میں سے کسی ایک کے لئے کفالت کی تو جائز نہ ہوگا کیونکہ مکفول نہ کے مجہول اور غیر معلوم ہونے کی صورت میں کفالت جس مقصد کے لئے مشروع ہوئی ہے یعنی اعتماد و وثوق وہ حاصل نہیں ہوتا۔

۲۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مکفول نہ مجلس عقد میں موجود ہو۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شرط انعقاد ہے جبکہ اس کی جانب سے مجلس میں کوئی حاضر شخص قبول کرنے والا نہ ہو یہاں تک کہ اگر مجلس سے غیر حاضر شخص کے لئے کفالت کی پھر اس (غیر حاضر مکفول نہ) کو اس کی خیر پہنچی اور اس نے اجازت دے دی تو طرفین کے نزدیک جبکہ مکفول نہ کی طرف سے مجلس میں کوئی حاضر شخص قبول نہ کرے تو جائز نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسف سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں امام محمد نے کتاب الاصل میں امام ابو یوسف کی دوسری روایت پر یہ فرمانا انہا جائزۃ ریه جائز ہے، اس سے ظاہر یہی ہے کہ مجلس ان کے نزدیک سرے سے شرط نہیں ہے نہ شرط انعقاد اور نہ شرط نفاذ کیونکہ امام محمد بسا اوقات جواز کا اطلاق نافذ پر بھی کرتے ہیں۔ رہا موقوف تو ہم اس کو باطل کہتے ہیں الا یہ کہ اس کی اجازت دیدے۔ اور یہ اطلاق واستعمال درست ہے کیونکہ لغت میں جائز نافذ کو کہتے ہیں جب تیر نفوذ کر جاتا ہے تو کہتے ہیں: "جاء المسهم"۔

امام ابو یوسف کے دوسرے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم نے کتاب کے شروع میں ذکر کی کہ عقد کفالت کا لغوی اور شرعی معنی جو کہ صنم کرنا اور التزام کرنا ہے کفیل کے ایجاب سے پورا ہو جاتا ہے لہذا اس کا ایجاب ہی پورا عقد ہے اور اس کی دلیل مسئلہ مریض ہے۔

طرفین کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس میں تملیک کے معنی بھی پائے جاتے ہیں اور تملیک بغیر ایجاب اور قبول کے نہیں ہوتی۔ لہذا تنہا ایجاب تو عقد کا حصہ ہے اور اس لئے

مجلس سے غائب شخص پر یہ عقد مثل بیع کے موقوف نہ ہوگا۔ علاوہ انہیں ہم دونوں مشابہتوں پر بقدر امکان عمل کرتے ہیں لہذا ہم کہتے ہیں کہ التزام کے ساتھ مشابہت کی بنا پر اس میں جہالت اور شرط کے ساتھ تعلیق اور وقت کی طرف اضافت کا احتمال ہے اور تملیک کے ساتھ مشابہت کی بنا پر یہ مجلس سے غائب شخص پر موقوف نہیں رہے گی۔

رہا مسئلہ مریض کا ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اس مسئلے میں ضمانت کا جواز مریض کی موت کے بعد اس کی طرف سے اور مریض کا قول اضمنوا غنی (میری طرف سے ضامن بن جاؤ) اس کی طرف سے ورثہ کو وصیت ہے کہ اس کا قرض ادا کر دیں۔ اسی لئے اگر وہ بغیر کچھ مال چھوڑے مر جائے تو ورثہ پر کچھ لازم نہیں آئے گا اسی بنا پر زیر بحث مسئلے میں بھی لازم نہ ہوگا۔

اور ہمارے بعض مشائخ نے کفالت کے طریق پر اس کی اجازت دی ہے اور ان کی توجیہ وہ ہے جس کی طرف کتاب الاصل میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اشارہ کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ وہ بمنزلہ قرضخواہوں کے ترجمان کے ہے۔ اس اشارہ کی تشریح واللہ عزوجل اعلم یہ ہے کہ وہ شخص جو مرض موت میں مبتلا ہو قرضخواہ کا حق اس کے مال کے ساتھ قائم ہو جاتا ہے اور یہ مال سے بمنزلہ اجنبی کے ہو جاتا ہے کہ اس کا کوئی ایسا تصرف (مال میں) نافذ نہیں ہوتا جو قرض دینے والے کے حق کو باطل کرتا ہو۔ اور اگر کوئی اجنبی اپنے ورثہ سے کہے کہ فلاں کے قرضخواہوں کے لئے اس کی طرف سے ضامن بن جاؤ اور وہ کہیں کہ ہم ضامن بن گئے تو یہ کافی ہے۔ پس یہ معاملہ مریض کا ہے واللہ عزوجل اعلم۔

۳۔ ان میں سے تیسری شرط جو طرفین کے مذہب پر متفرع ہے وہ ہے مکفول لہ کا مائل ہونا۔ لہذا پاگل اور نامسمجھ بچے کا قبول کرنا صحیح نہیں کیونکہ ان میں قبول کرنے کی اہلیت نہیں۔ ان کی طرف سے ان کے ولی کا قبول کرنا بھی جائز نہیں کیونکہ قبول کرنے کا اعتبار اس شخص سے کیا جاتا ہے جس کے لئے ایجاب ہوا ہو۔ یہاں جس کے لئے ایجاب ہوا اس میں قبول کرنے کی اہلیت نہیں اور جس نے قبول کیا اس کے لئے ایجاب نہیں ہوا لہذا اس کے (یعنی پاگل اور نامسمجھ بچے کے ولی کے) قبول کرنے کا اعتبار نہیں۔

رہی مکفول لہ کی حریت تو یہ شرط نہیں ہے کیونکہ غلام ان لوگوں میں سے ہے جو قبول کرنے کے اہل ہیں وہ بشرائط جن کا تعلق مکفول بہ سے ہے یہ دو قسم ہیں۔

اول: یہ کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک مکفول بہ کا ضمان اصیل پر موعواہ وہ دیں ہو یا عین ہو یا نفس ہو یا فعل ہو جو نہ دیں ہو نہ عین ہو نہ نفس ہو البتہ عین کی کفالت میں یہ شرط ہے کہ وہ خود قابل ضمان (مضمون) ہو۔ جملہ کلام یہ ہے کہ مکفول بہ کی چار قسمیں ہیں ایک عین دوسرے دین تیسرے نفس اور چوتھے فعل جو نہ عین ہو نہ دین ہو نہ نفس ہو۔

عین کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو امانت ہے اور دوسرے وہ جو مضمون (قابل ضمان) ہو۔ وہ عین جو امانت ہے تو اس کی کفالت صحیح نہیں خواہ وہ غیر واجب التسليم امانت ہو مثلاً ودیعت مال شرکت اور مال مضاربیت خواہ واجب التسليم امانت ہو مثل عاریت اور اجرت پر لی ہوئی شے مجاہر کے قبضے میں ہو۔ (یہ کفالت صحیح نہیں) کیونکہ کفالت کی اضافت اس نے اس کی عین کی طرف کی ہے جبکہ

اس کی عین قابل ضمان ہی نہیں۔ اور اگر مستعیر (عاریت لینے والے) اور مستاجر (اجرت پر لینے والے) کی جانب سے مستعار اور اجرت پر لی ہوئی شئی کو واپس کرنے کی کفالت کی تو جائز ہے کیونکہ ان دونوں پر ان کو واپس کرنا قابل ضمان ہے۔ پس کفالت کی اضافت اخیل پر مضمون کی طرف ہے اور وہ تسلیم یعنی واپس کرنے کا فعل ہے لہذا صحیح ہے۔

وہ عین جو مضمون ہے اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ جو خود بعینہ مضمون ہے مثلاً منصوب اور بیع فاسد سے قبضہ کی ہوئی شئی اور خریدنے کے لئے سودا کرتے ہوئے قبضہ کی ہوئی شئی۔ دوسری جو اپنے غیر کے ساتھ مضمون ہو مثلاً قبضہ کئے جانے سے پیشتر مبیع اور رہن۔ پس قسم اول کی کفالت صحیح ہے کیونکہ یہ ایسی چیز کی کفالت ہے جو بنفسہ مضمون ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ شئی کے ہوتے ہوئے خود اسی کو بعینہ لوٹانا واجب ہوتا ہے اور اس کی ہلاکت کی صورت میں اس کی مثل یا قیمت واجب ہوتی ہے لہذا اس طور پر بھی یہ کفیل پر قابل ضمان ہوتی ہے۔ دیکھتے نہیں جب وہ بائع کے قبضے میں ہوتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو اس پر کچھ واجب نہیں ہوتا لیکن مشتری سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے اسی طرح رہن و بعینہ مضمون نہیں ہوتا بلکہ دین کے ساتھ ہوتا ہے دیکھتے نہیں کہ جب رہن ہلاک ہو جائے تو مرہن پر کچھ واجب نہیں ہوتا البتہ راہن سے اس (رہن) کے بقدر دین ساقط ہو جاتا ہے۔

رہا فعل تو وہ فی الجملہ تسلیم کرتے (سپرد کرتے) کا فعل ہے۔ اور مبیع اور رہن کو سپرد کرنے کی کفالت جائز ہے کیونکہ بائع پر مبیع کو سپرد کرنے کا ضمان ہے اور مرہن پر قرضے کی وصولی کے بعد رہن کو تسلیم کرنے کا ضمان ہے۔ لہذا کفول بہ اخیل پر مضمون ہے اور کفول بہ تسلیم کا فعل ہے پس اس کی کفالت صحیح ہے لیکن اگر یہ ہلاک ہو جائے تو کفیل پر کچھ نہ آئے گا کیونکہ اخیل پر مضمون باقی نہ رہا تو کفیل پر بھی باقی نہ رہے گا۔

اگر بوجھ لادنے کے لئے کوئی جانور کرائے پر لے اور کوئی شخص بوجھ اٹھانے کی کفالت کرے تو اگر جانور متعین ہو تو بوجھ اٹھانے کی کفالت صحیح نہ ہوگی اور اگر جانور غیر متعین ہو تو درست ہے۔ وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں آجر (اجرت پر دینے والے) پر اس متعین جانور کو سپرد کرنا واجب ہے نہ کہ بوجھ اٹھانا لہذا بوجھ اٹھانے کی کفالت اس فعل کی کفالت نہ ہوگی جو اخیل پر مضمون ہے۔ اس لئے جائز نہ ہوگی۔ اور دوسری صورت میں آجر پر واجب بوجھ اٹھانا ہے نہ کہ (متعین) جانور کو سپرد کرنا لہذا بوجھ اٹھانے کی کفالت اس فعل کی کفالت ہوگی جو اخیل پر مضمون ہے اس لئے جائز ہے۔

اسی بنا پر اگر کسی شخص کے نفس کی کفالت کرے جس کے ذمے کوئی حق ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک جائز ہے کیونکہ کفالت بالنفس فعل کی کفالت ہے اور یہ فعل نفس کو حاضر کرنا ہے۔ اور حاضر کرنے کا فعل اخیل پر مضمون ہے۔ لہذا ایسے فعل کی کفالت ہوئی جو اخیل پر مضمون ہے اس لئے جائز ہے اسی طرح اگر اس کے سر یا اس کے چہرے پر اس کی گردن یا اس کی جان کی کفالت کرے تو یہی حکم ہے اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جب کفالت کی اضافت ایسے جزء کی طرف ہو جو جامع ہو مثلاً سر چہرہ اور گردن وغیرہ تو جائز ہے کیونکہ ان اجزاء کا ذکر کر کے پورا بدن مراد لیا جاتا ہے تو ان اجزاء کا ذکر پورے

بدن کا ذکر ہوگا جیسا کہ طلاق اور عتاق کے باب میں ہے۔ اسی طرح اگر کفالت کی اضافت جزء شائع (غیر متعین) مثلاً نصف یا تہائی وغیرہ کی طرف کرے تو جائز ہے کیونکہ کفالت بالنفس کا حکم یہ ہے کہ مطالبہ کی ولایت کے ثابت ہونے پر نفس کو حاضر کرنے کا واجب ہونا۔ اور حاضر کرنے کے واجب ہونے کے حق میں نفس متجزی نہیں ہوتا اور جیسا کہ طلاق و عتاق میں مذکور ہوا۔ اور غیر متجزی کے بعض حصے کا ذکر شریعت کی رو سے کل رو سے کل کا ذکر ہوتا ہے۔

اور اگر کفالت کی اضافت ہاتھ یا ٹانگ یا معین اجزاء میں سے کسی کی طرف ہو تو کفالت جائز نہ ہوگی کیونکہ ان اجزاء کو ذکر کر کے پورا بدن مراد نہیں لیا کرتے۔ اور یہ کفالت کے حکم میں متجزی ہیں لہذا ان کا ذکر کل بدن کا ذکر نہیں ہوگا جیسا کہ طلاق و عتاق کے باب میں مذکور ہوا۔

اگر کفالت بالنفس کرنے کے لئے یہ کہے کہ یہ مجھ پر واجب ہے تو جائز ہے کیونکہ یہ عبارت نفس کو حاضر کرنے کے التزام میں مترع ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب یہ کہے کہ میں اس کے چہرے کا ضامن ہوں کیونکہ چہرہ جزء جامع ہے۔ اور اگر یہ کہے کہ میں اس کی معرفت (بیہان) کا ضامن ہوں تو یہ کفالت صحیح نہیں کیونکہ معرفت میں یہ احتمال نہیں کہ وہ اکیل پر مضمون ہو۔

اور اگر مطالبہ کرنے والے کو یہ کہے کہ میں تیرے لئے ضامن ہوں تو درست نہیں کیونکہ مضمون کا سرے سے علم ہی نہیں۔

کفالت بالنفس، کفالت بالعين اور کفالت بالفعل کے بارے میں جو ہم نے ذکر کیا کہ یہ صحیح ہیں اور پھر ان پر تفریعات ذکر کیں تو یہ ہمارے اصحاب کے مذہب پر ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ صحیح نہیں۔ ان کی توجیہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں کفالت کی اضافت اس کے محل کی طرف نہیں ہے لہذا صحیح نہیں۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ کفالت دین کے التزام (اپنے اوپر لازم کرنے) کو کہتے ہیں لہذا کفالت کا محل دین ہے اور وہ ان صورتوں میں پایا نہیں جاتا اور وہ تصرف جو اپنے محل کے غیر کی طرف مضاف ہو وہ باطل ہوتا ہے۔ نیز کفالت کے جواز کی شرط مکفول بہ کو سپرد کرنے کی قدرت ہے جبکہ ان مذکور کفالتوں میں یہ قدرت نہیں پائی جاتی۔

ہماری دلیل فرمان باری تعالیٰ ہے: وَلَمَّا جَاءَ بِهٖ حَمْلٌ بَعِيْرًا وَاَنَا بَهْ زَعِيْمٌ۔ (اور جو کوئی اس کو لائے اس کو ملے ایک بوجھ اونٹ کا اور میں ہوں اس کا ضامن) اللہ عز وجل نے گزشتہ امتوں میں کفالت بالعين کی خبر دی اور اس کو بدلہ نہیں مالا نکہ حکیم جب کسی برائی کا ذکر کرتا ہے تو اس کو بدل ڈالتا ہے۔ نیز صحابہ اور تابعین کے زمانے سے امام شافعی رحمہ اللہ کے زمانے تک اس حکم کا کوئی مخالف معلوم نہیں لہذا یہ انکار اجماع سے خروج ہوگا اس لئے باطل ہوگا۔ نیز جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اس کفالت کی اضافت اکیل پر ایسے مضمون کی طرف ہے جس کو کفیل سے پورا وصول کیا جاسکتا ہے لہذا اپنے اصل کفالت بالدين (قرض کی کفالت) کی طرح یہ بھی صحیح ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ کفالت قرض کے التزام کو کہتے ہیں قابل تسلیم نہیں بلکہ یہ تو اکیل پر مضمون کے مطالبہ کو اپنے اوپر لازم کرنے کو کہتے ہیں اور یہ مضمون بھی دین ہوتا ہے اور کبھی دین

ہوتا ہے اور اصیل کو عین کو سپرد کرنے کی قدرت ہوتی ہے جیسا کہ دین میں ہوتی ہے۔
 ایک شخص کے قبضے میں غلام ہے جو اپنی غلامی کا اقرار کرتا ہے۔ مالک نے اس شخص سے کفیل بالنفس لے لیا۔ پھر غلام بھاگ گیا تو یہ کفالت باطل ہے کیونکہ اس نے ایسی چیز کی کفالت کی ہے جو مضمون ہی نہیں اسی وجہ سے اگر غلام کے بھاگنے کے بعد کفالت کرے تب بھی حکم ہے۔
 اسی طرح اگر ایک شخص دوسرے پر اپنے غلام ہونے پر گواہ پیش کر دے۔ پھر مدعا علیہ مر جائے تو کفیل کے ذمے کچھ نہ ہوگا۔ اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ابھی مذکور ہوئی۔

اور اگر مدعا علیہ کسی تیسرے شخص کے قبضے میں ہو اور کفیل یہ کہے کہ اگر تم (یعنی مدعی) اس کے مستحق نکلے تو میں تمہارے لئے اس کی قیمت کا ضامن ہوں گا تو کفالت درست ہوگی۔ پھر اگر مدعی نے اس بات پر گواہ قائم کر دیئے کہ وہ (مدعا علیہ) اس کا غلام ہے اور اس کے بعد مدعا علیہ مر گیا تو کفیل اس کی کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ گواہوں کے قائم کرنے سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس نے (قابض کے ذمے میں) مضمون کی کفالت کی ہے۔

ایک شخص اپنے قبضے میں بچے کے بارے میں دعویٰ کرتا ہے کہ یہ اس کا بیٹا ہے۔ ایک اور شخص دعویٰ کرتا ہے کہ وہ (بچہ) اس کا غلام ہے۔ پھر اس دوسرے مدعی کے لئے ایک اور شخص ضامن بن گیا۔ مدعی ثانی نے گواہ قائم کر دیئے۔ اور بچہ مر گیا تو مذکورہ وجہ کی بنا پر کفیل ضامن ہوگا کیونکہ جب گواہ پیش ہو گئے تو ثابت ہو گیا کہ وہ مضمون کا کفیل بناتھا۔

امام محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے اس شخص کے بارے میں جو کسی دوسرے شخص پر دعویٰ کرے کہ اس نے اس کا غلام غصب کر لیا ہے۔ اور پیشتر اس کے کہ وہ گواہ قائم کرے ایک تیسرا شخص کہے کہ جس غلام کا یہ دعویٰ کرتا ہے میں اس کا ضامن ہوں تو وہ ضامن ہوگا یہاں تک کہ وہ غلام کو لے آئے اور مدعی اس پر گواہ قائم کر دے۔ یہ اس لئے کہ اس نے اصیل پر مضمون کی کفالت کی ہے اور وہ کفالت غلام کو قاضی کی مجلس میں حاضر کرتا ہے۔

جائے اور مدعی گواہ قائم کر کے اس کا مستحق بن جائے تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ بات ظہر ہوگئی کہ اس نے ایسے عین مضمون کی کفالت کی ہے جو مضمون بنفسہ ہے۔

اور اگر ایک شخص دوسرے پر دعویٰ کرے کہ اس نے اس کے ہزار درہم غصب کر لئے اور ان کو ہلاک بھی کر دیا ہے یا دعویٰ کرے کہ اس نے غلام غصب کیا اور وہ غلام اس کے قبضے میں مر گیا اور ایک تیسرے شخص نے کہا کہ اس کو جانے دو میں مال کا یا غلام کی قیمت کا ضامن ہوں تو وہ ضامن ہو جائے گا۔ اور مدعی اس سے فوری طور پر وصول کر سکتا ہے گواہ پیش کرنے پر موقوف نہ ہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے قول کہ ”میں غلام کی قیمت کا ضامن ہوں“ سے اقرار کیا کہ اصیل پر قیمت واجب تھی لہذا اس نے اصیل پر مضمون کی کفالت کی اس لئے گواہی پر موقوف نہ ہوگا بر خلاف (ادھر مذکور) پہلی صورت کے جس میں کہا اگر تم اس کے مستحق نکلے تو میں تمہارے لئے اس کی

قیمت کا ضامن ہوں گا۔ اس میں قیمت کا وجوب اس کے اقرار سے معلوم نہیں ہوا بلکہ گواہوں کے پیش کرنے سے معلوم ہوا لہذا گواہی پر موقوف ہوگا۔

قسم ثانی یہ ہے کہ کفیل سے مکتول بہ کو وصول بھی کیا جاسکتا ہو تاکہ عقد سے فائدہ بھی ہو۔ لہذا حدود و قصاص میں کہ جو کفیل سے وصول کرنا ممکن نہیں کیونکہ جائز نہیں کیونکہ ان میں کفالت سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔

جس شخص پر قصاص آتا ہو خواہ بان کا یا جان سے کمتر کا اور جس پر حد قذف یا چوری کی حد آتی ہو وہ جب کفیل دے تو کفالت بالنفس جائز ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں اور یہ قول صحیح ہے۔ کیونکہ یہ اصل پر مضمون کی کفالت ہے اور کفیل سے وصول کرنا بھی ممکن ہے۔ لہذا جس شخص پر دین ہو اس کو حاضر کرنے کی کفالت کی مثل یہ کفالت بھی درست ہے۔ البتہ جس اتنا اختلاف ہے کہ جب طلب کرنے پر ایسا شخص کفیل نہ دے تو کیا قاضی اس پر جبر کر سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جبر نہیں کر سکتا جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک قاضی جبر کر سکتا ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس شخص پر قصاص یا حد ہو اس پر طلب کرنے پر اپنے آپ کو حاضر کرنا مضمون ہوتا ہے جس طرح کہ جس پر دین ہو اس کو اپنے آپ کو حاضر کرنا مضمون ہوتا ہے پھر جس پر دین ہو اس کے نفس کی کفالت درست ہے اور قاضی اس سے کفیل طلب کر لے میں اس پر جبر بھی کر سکتا ہے تو اسی طرح یہاں بھی ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ کفالت کی مشروعیت وثیقہ کے لیے ہے جب کہ حدود کی بناء و دفع کرنے پر ہے۔ لہذا کفالت پر جبر کر کے توثیق حاصل کرنا حدود کے ساتھ مناسبت نہیں رکھتا۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر یہ اعتراض بھی نہیں پڑ سکتا کہ وہ گواہوں کے تزکیہ سے پہلے حدود و قصاص میں جس پر الزام ہو اس کی قید ہوتی ہے اور قید توثیق کے لیے ہوتی ہے۔ کیونکہ قید تہمت کی بنا پر ہوتی ہے نہ کہ توثیق کے لیے کیونکہ دو گواہوں کی یا ایک گواہی تہمت کے احتمال سے خالی نہیں ہوتی لہذا قید تہمت کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ توثیق کے لیے۔

لعزیر میں کفیل دینے میں جبر کرنا جائز ہے کیونکہ تعزیر کو دفع کرنے کی کوشش نہیں کی جاتی کہ بہ بندے کا حق ہے۔ ہا دین تو اس کی کفالت بلا اختلاف درست ہے کیونکہ یہ اصل پر مضمون بھی ہے اور کفیل سے اس کو وصول کرنا ممکن بھی ہے۔

یہاں ایک تیسری شرط بھی ہے۔ جو دین کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ یہ کہ دین لازم ہو لہذا مکاتب کی جانب سے مالک کے لیے بدل کتابت کی کفالت درست نہیں کیونکہ بدل کتابت دین لازم نہیں اس لیے کہ مکاتب اپنے آپ کو عاجز قرار دیکر اپنے ذمے سے بدل کتابت کے دین کو ساقط کر سکتا ہے کسب کر کے ہی دین سے خلاصی کی صورت متعین نہیں لہذا اگر ہم بدل کتابت کی کفالت کو جائز قرار دیں تو یہ دو حال سے خالی نہ ہوگی۔

۱۔ یا تو کفیل بھی اس کو اپنے سے ساقط کرنے کا اختیار رکھے گا جیسا کہ اصل ایسا اختیار رکھتا ہے۔

۲۔ یا کفیل کو یہ اختیار نہ ہوگا۔

اگر کفیل کو ایسا اختیار ہوگا تو کفالت کا فائدہ نہ ہوگا اور اگر اختیار نہ ہوگا تو پھر یہ اپنے اوپر اس چیز کا التزام نہ ہوگا جو اصل پر ہے لہذا یہ تصرف کفالت نہ بنے گا۔
نیز اگر ہم اس کفالت کو جائز قرار دیں تو کفیل پر دین اخیل کے مقابلے میں زیادہ لازم ہوگا کیونکہ مکاتب جب عاجز ہو کر مر جائے تو اس سے دین باطل نہیں ہوتا لہذا کفیل پر حق اخیل کے مقابلے میں زیادہ لازم ہوگا اور یہ بات اصول کے تقاضوں کے خلاف ہے۔

عدم جواز کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ کفالت کا جواز عرف کے سبب سے ہے لہذا جس چیز کا عرف نہیں ہے اس میں کفالت جائز نہیں اور بدل کتابت میں کفالت کا عرف نہیں ہے۔
اسی طرح مکاتب کی جانب سے مالک کے لیے بدل کتابت کے علاوہ دیگر دیون کی کفالت بھی جائز نہیں کیونکہ مالک کے لیے یہ دیون مکاتب پر اس کی اپنی مرضی سے واجب ہوئے ہیں۔ دیکھو اگر اس پر کتابت لازم نہ ہوتی تو اس پر کوئی دوسرا دین بھی واجب نہ ہوتا لہذا دین کتابت اس پر دوسرے دین کے وجوب کی بنیاد ہے۔ تو جب اصل کی کفالت جائز نہیں تو فرع کی کفالت کا عدم جواز تو زیادہ مناسب و لائق ہے۔

بدل سحایہ کی کفالت امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز ہے و جہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک مستسلی (جس سے سحایہ طلب کیا گیا ہو) بمنزلہ مکاتب کے ہے اور صاحبین کے نزدیک بمنزلہ آزاد شخص کے ہے جس پر دین ہو۔

کفالت کی مختلف انواع میں مکفول بہ کی ذات کا معلوم ہونا یا کفالت بالدرین میں مقدار کا معلوم ہونا شرط نہیں ہے۔ لہذا اگر کوئی دو چیزوں میں کسی ایک غیر معین چیز کی کفالت کرے تو جائز ہے مثلاً آدمی کے نفس کی یا اس پر قرض کی کفالت کرے اور وہ ہزار (درہم) ہوں تو جائز ہے اور اس پر ان دونوں میں سے کوئی ایک جو وہ چاہے لازم ہوگا کیونکہ یہ جہالت ایسی ہے جو بیان کے ذریعے سے دور کی جا سکتی ہے لہذا یہ کفالت کے جواز میں مانع نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر کوئی ایک آدمی کے نفس کی یا اس پر قرض کی یا دوسرے آدمی کے نفس کی یا اس پر قرض کی کفالت کرے تو جائز ہے اور مطالبہ کرنے والے کے سامنے کسی ایک کو پیش کر کے وہ بری ہو جائے گا۔

اگر کوئی کسی شخص کی جانب سے اس پر جو فلاں کا حق ہو یا اس بیع میں جو وہ پائے اس کا کفیل بن جائے تو جائز ہے کیونکہ مکفول یہ کی مقدار کی جہالت کفالت کی صحت کے مانع نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ جل شانہ کا ارشاد ہے: وَلَمَّا جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ شَرِيمٌ۔

اللہ تعالیٰ عز شانہ نے حمل بعیر (اونٹ کے بوجھ) کی کفالت کی اجازت دی حالانکہ اس میں کمی بیشی کا احتمال ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص عہدہ کی ضمانت دے تو یہ ضمانت امام ابو حنیفہ کے نزدیک باطل ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک درست ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے عہدہ کی ضمانت لوگوں کے عرف میں ضمان درک ہے اور وہ یہ کہ بیع کا کوئی اور مالک ثابت ہونے (استحقاق) کی صورت میں ثمن کا ضمان ہے اور یہ بلا اختلاف ہمارے اصحاب کے مابین جائز ہے۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عہدہ میں درک اور صحیفہ یعنی حکم (اقرار نامہ) دونوں کا احتمال ہے۔ اور ان میں سے ایک یعنی حکم اصیل پر مضمون نہیں ہے لہذا عہدہ کی کفالت مضمون غیر مضمون کے درمیان دائر ہوگی۔ لہذا انک کے ہوتے ہوئے کفالت درست نہ ہوگی۔ تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک عہدہ کی کفالت کی عدم صحت کا قول پہ کی بنا پر نہیں بلکہ جوار کی شرط یعنی اصیل پر مضمون کے وجود میں تک کے واقع ہونے کی بنا پر ہے۔

اور ضمان درک یہ ضمان ثمن ہے بیع کے استحقاق (یعنی اس کے کوئی اور مالک ثابت ہونے کے وقت) جب بیع میں استحقاق واقع ہو جائے تو اول تو مشتری بالغ سے جھگڑا کرے گا (یعنی اس کے خلاف مقدمہ کرے گا)۔ پھر جب بالغ پر ثمن لوٹانے کا فیصلہ کر دیا جائے گا تو وہی فیصلہ کفیل پر بھی ہوگا۔ اب مشتری ان دونوں میں سے جس سے چاہے اپنی رقم وصول کر سکتا ہے: ظاہر الروایت کے مطابق مشتری کو یہ حق نہیں ہوگا کہ اول ہی میں کفیل سے جھگڑے۔ امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ کفیل بھی فریق ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ بیع غلام کے سوا کوئی اور شئی ہو۔ اور اگر بیع غلام ہو پھر گواہی سے ثابت ہو جائے کہ وہ آزاد ہے تو اس پر اجماع ہے کہ مشتری کو حق ہے کہ ان میں سے جس سے چاہے اپنے حق کا مطالبہ کرے۔ اور اگر استحقاق کے علاوہ کسی اور سبب مثلاً عیب کی بناء پر خیار شرط یا خیار ردیت کی بنا پر بیع فسخ ہو جائے تو کفیل سے مطالبہ نہیں ہو سکے گا کیونکہ یہ درک نہیں ہے۔

اگر درک کے عوض میں مشتری رہن رکھے تو صحیح نہیں برخلاف کفالت بالدرک کے۔ ان دونوں کے درمیان فرق اپنی جگہ پر معلوم ہو چکا ہے۔

اگر درک کے عوض کوئی تعمیر کر لی پھر مکان میں استحقاق ثابت ہوا اور تعمیر کو توڑ دیا گیا تو مشتری کو حق حاصل ہے کہ وہ بالغ سے ثمن اور تعمیر شدہ عمارت کی قیمت جب کہ طلبہ بالغ کو مل گیا ہو وصول کر لے۔ اور اگر طلبہ بالغ کو نہ ملا ہو تو ظاہر الروایت کے مطابق سوائے ثمن کے اور کچھ نہیں لے سکتا۔ امام ابو یوسف سے مروی ہے کہ مشتری بالغ سے ثمن اور عمارت کی قیمت کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ اور اگر طلبہ بالغ کو مل جائے اور بالغ پر ثمن اور تعمیر شدہ عمارت کی قیمت ادا کرنے کا فیصلہ کیا جا چکا ہو تو مشتری ثمن کا مطالبہ بالغ اور اس کے کفیل دونوں میں سے جس سے چاہے کر سکتا ہے البتہ عمارت کی قیمت کا صرف بالغ سے مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہ ظاہر الروایت ہے۔ امام طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ وہ دونوں سے جس سے چاہے دونوں کا مطالبہ کر سکتا ہے چاہے تو دونوں کو بالغ سے وصول کر لے اور چاہے تو کفیل بالدرک سے وصول کر لے اور کفیل پھر بالغ پر رجوع کر سکتا ہے اگر کفالت بالغ کے حکم سے کی ہو امام طحاوی نے عمارت کی قیمت کو ثمن کی طرح بنایا ہے ایکس یہ درست نہیں کیونکہ درک سے جو کچھ تا

ہے وہ ہے لوگوں کے رواج کے مطابق مشتری کے لیے ضمانت لہذا عمارت کی قیمت کفالت بالدرک میں شامل نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر بیع لونڈی ہو اور مشتری اس کو اپنی ام ولد بنالے پھر کوئی شخص اس لونڈی کا حقدار نکل آئے اور وہ مشتری سے لونڈی اور بچے کی قیمت اور عقروصول کرے تو مشتری بائع اور کفیل بالدرک دونوں میں سے جس سے چاہے من وصول کر سکتا ہے البتہ کفیل سے بچے کی قیمت کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ مشتری اس کو صرف بائع سے وصول کرے گا کیونکہ بچہ کفالت بالدرک میں شامل نہیں واللہ عزوجل اعلم۔

اس کا جو فلاں کے ذمے مال ہے اس کی کفالت کرے پھر اس پر گواہ پیش ہو جائیں کہ وہ ہزار (درہم) ہیں تو کفیل ان کا ضامن ہوگا کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ کفیل نے اخیل پر مضمون کی کفالت کی ہے اور اگر گواہ نہ ہو سکیں تو پھر کفیل جتنی مقدار کا اقرار کرے اس کے قول کو لیا جائے گا بیع قسم کے۔ اقرار کیے جانی والی رقم میں اس کا قول اس لیے معتبر ہوگا کہ یہ ایسا مال ہے جو اس کے التزام سے لازم ہوا ہے تو جتنی مقدار کا یہ التزام کرے اتنے میں اس کی تصدیق کی جائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے۔ جب کہ وہ اپنے ذمے مال مجہول کا (کسی کے لیے) اقرار کرے۔ اور قسم اس لیے لی جائے گی کہ یہ زیادتی کا منکر ہے اور شریعت کا قاعدہ ہے کہ القول قول المنکر مع یسینہ (قول منکر کا معتبر ہوگا مع اس کی قسم کے) اگر مکحول عنہ کفیل کی اقرار کردہ رقم سے زائد کا اقرار کرے تو کفیل پر اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ انسان کا اقرار خود اس کے حق میں تو حجت ہے غیر کے حق میں نہیں کیونکہ اپنے حق میں تو وہ اقرار کرنے والا بنتا ہے لیکن غیر کے حق میں مدعی قرار پاتا ہے اور مدعی کی سچائی بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوتی۔

کفالت کے حکم کا بیان

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ کفالت کے دو حکم ہیں۔

ایک ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک جو اخیل کے ذمے ہو اس کا کفیل سے مطالبہ کی ولایت کا ثبوت۔ یہ حکم کفالت کی تمام اقسام میں پایا جاتا ہے کیونکہ تمام اقسام اس حکم میں برابر ہیں صرف محل حکم میں فرق ہوتا ہے کہ وہ عین ہے یا دین ہے یا فعل ہے پس کفیل بالدرین سے اس دین کا مطالبہ کیا جاتا ہے جو اخیل کے ذمے واجب ہے نہ کہ کفیل کے ذمے۔ لہذا دین تو ایک پر ہوگا لیکن اس کا مطالبہ دوسے کیا جائے گا۔ البتہ یہ بات ہے کہ اگر کفیل ایک ہو تو اس سے کل دین کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور کفیل دو ہوں اور دین مثلاً ہزار ہوں تو کفیل سے پانچ سو کا مطالبہ کیا جائے گا جب کہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کفالت میں دونوں کفیل برابر ہیں اور مکحول بہ منقسم ہونے کا احتمال رکھتا ہے لہذا اثراً (خریدنے کی) مثل مطالبہ کے اعتبار سے مکحول بہ دونوں پر منقسم ہو جائے گا۔

اور کفیل بالنفس سے اس بات کا مطالبہ ہوگا کہ مکحول بالنفس کو جب کہ وہ غائب نہ ہو حاضر کہ

دے۔ اور اگر وہ غائب ہو تو کفیل کو اتنی مدت دی جائے گی جس میں اس کو حاضر کرنا ممکن ہو۔ اور اگر کفیل اس مدت میں پیش نہ کر سکے اور قاضی کی نظر میں اس کا عجز ظاہر ہو جائے۔ پھر جب گواہوں کی گواہی وغیرہ سے اس کا عجز ظاہر ہو جائے تو قاضی اس کو رہا کر دے گا اور اس کو حاضر کرنے کی قدرت کی حالت تک مہلت دے گا۔ کیونکہ یہ مندرجہ مفلس کے ہے لیکن قاضی مطالبہ کرنے والے اور کفیل کے مابین حائل بھی نہیں ہوگا بلکہ مطالبہ کرنے والا (طالب) کفیل کے ساتھ لگا رہے گا۔ اور طالب کفیل اور اس کے مشاغل کے مابین حائل نہیں ہوگا اور نہ ہی اس کو کمائی وغیرہ کرنے سے روک سکے گا۔

اور کفیل بالعین سے مطالبہ ہوگا کہ جب کہ عین قائم ہو وہ عین کو پیش کر دے اور جب کہ وہ ہلاک ہو چکی ہو اس کی مثل یا اس کی قیمت پیش کر دے۔

اور کفیل بتسلیم العین وبالفعل سے دونوں یعنی عین کو پیش کرنا اور فعل کا مطالبہ کیا جائے گا۔ ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ کفالت بالبدین کا حکم یہ ہے اصل دین ہی کفیل پر واجب ہو جاتا ہے اور مطالبہ تو اس حکم پر مرتب ہوتا ہے۔ لہذا کفیل بالبدین سے اس دین کا مطالبہ ہوتا ہے جو خود اس پر واجب ہوتا ہے نہ کہ اصیل پر جس طرح کہ اصیل سے اس دین کا مطالبہ ہوتا ہے جو اس پر واجب ہوتا ہے نہ کہ کفیل پر۔ لہذا مطالبہ کے تعدد کے بعد دین میں تعدد ہوگا۔ اسی کو امام شافعی رحمہ اللہ نے اختیار کیا ہے اور یہ دعویٰ کیا کہ یہی بات اعیان مضمونہ اور نفس اور فعل کی کفالت کی صحت میں مانع ہے لیکن یہ بات صحیح نہیں کیونکہ کفالت کی انواع ہیں اور ہر نوع کا حکم جدا ہے لہذا ایک نوع کے حکم کا منعدم ہونا اس بات پر دلیل نہیں کہ دوسری نوع کا حکم بھی معدوم ہے۔

اصیل کا بری ہونا اکثر علماء کے نزدیک کفالت کا حکم نہیں ہے اور طالب کو اختیار ہے کہ چاہے اصیل سے مطالبہ کرے چاہے کفیل سے کرے الایہ کہ کفالت میں اصیل کی براءت شرط ہو کیونکہ یہ معنی کے اعتبار سے حوالہ ہوگا یا پھر کفالت مقید ہو اس پر دین کے ساتھ کیونکہ یہ بھی معنی کے اعتبار سے حوالہ ہی ہے۔ ابن ابی لیلی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ کفالت سے اصیل کو براءت حاصل ہو جاتی ہے لیکن صحیح قول یہی ہے جو عامہ علماء کا ہے کیونکہ کفالت سے خم کے معنی حاصل ہوتے ہیں اور یہ اصیل پر جو واجب ہے کے مطالبے کے حق میں یا اصیل دین کے حق میں ذمہ کو ذمہ کے ساتھ خم کرنا ہے۔ اور براءت خم کے منافی ہے۔ نیز کفالت سے اگر براءت ہوتی ہو تو وہ حوالہ ہوتا ہے اور یہ دونوں متغایر ہیں اور قاعدے کی دست اموال کا تغایر معافی کے تغایر پر دلالت کرتا ہے۔ اور ان میں سے جس سے بھی مطالبہ کرے گا تو دوسرا بری نہیں ہو جائے گا بلکہ دوسرے سے بھی مطالبہ کا حق ہوگا۔

اس صورت میں اور فاصب کے فاصب کی صورت میں فرق یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ ان میں سے جس کو چاہے۔ ضامن بنائے۔ پھر جب ایک کو ضامن بنا دے تو دوسرے کو ضامن بنانے کا حق نہیں رہتا۔ اس وقت وجہ یہ ہے کہ ضامن کو اختیار کرنے سے اشیاء مضمونہ ملکیت میں آ جاتی ہیں۔

تو جب اس نے ان دونوں میں سے ایک کو ضامن بنانا اختیار کیا تو وہ مضمون کا مالک بن گیا لہذا اس سے رجوع کا حق نہ رہے گا۔ یہ بات کفالت کے مسئلے میں معدوم ہے کیونکہ طالب کا دونوں میں سے ایک سے مضمون کا مطالبہ کرنا مضمون کی ملکیت کو متضمن نہیں ہے۔

اسی طرح فقہاء نے اس صورت اور اس صورت میں فرق کیا ہے جس میں ایک غلام دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں ایک جو تو نگہ ہو اس کو آزاد کر دے تو دوسرے شریک کو حق حاصل ہوگا کہ وہ آزاد کرنے والے کو ضامن بنا دے یا غلام سے سچی کرائے۔ اور ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے سے دوسری صورت ہل ہو جائے گی کیونکہ جب اس نے ضمان کو اختیار کیا تو اختیار کرنے میں اس کا حصہ آزاد کرنے والے کی طرف منتقل ہو گیا کیونکہ ضمان کو اختیار کرنے سے مضمونات ملکیت میں آجاتے ہیں۔ اور اگر وہ استعفاء (اپنے حصے کے بقدر قیمت کرائے) کو اختیار کرے تو غلام غلام ہونے کی حالت میں سچی کرے گا اور آزاد اس وقت ہوگا جب سعاہ (کی رقم) ادا کر دے گا اور ان دونوں باتوں کے درمیان منافات ہے جب کہ کفالت کے مسئلے میں کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ طالب (ایک سے) مطالبہ سے مضمون کا مالک نہیں بن جاتا لہذا دوسرے سے مطالبہ کا حقدار ہوگا۔

دوسرا حکم یہ ہے کہ کفالت کی تمام انواع میں جب کفالت اخیل کے حکم سے ہو تو کفیل کے لیے اخیل سے مطالبہ کی ولایت ثابت ہے۔

پھر جب کفالت بالنفس ہو تو جب طالب کفیل سے مطالبہ کرے تو کفیل اخیل سے مطالبہ کرے گا کہ وہ اپنے آپ کو پیش کر دے۔

اور جب کفالت عین مضمون کی ہو تو جب کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا تو وہ اخیل سے مطالبہ کرے گا کہ وہ اپنے آپ ہوتے ہوئے اس کو سپرد کر دے اور اس کے ہلاک ہونے کی صورت میں اس کی مثلیا اس کی قیمت ادا کرے۔

اور جب کفالت سپرد کرنے اور اٹھانے کے فعل کی ہو تو کفیل ان دونوں کا مطالبہ کرے گا۔ اور جب کفالت دین کی ہو تو جب کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا تو وہ اخیل سے خلاصی کرانے کا مطالبہ کرے گا۔ پس جب کفیل سے مطالبہ کیا جائے گا تو وہ اخیل یعنی مکفول عنہ سے خلاصی کرانے کا مطالبہ کرے گا۔ اور اگر کفیل کو قید کیا جاتا ہو تو اس کو حق ہے کہ مکفول عنہ کو قید کر دے کیونکہ وہی ہے جس نے اس کو اس ذمہ داری میں ڈالا ہے لہذا اس سے خلاصی کرانا بھی اس (یعنی اخیل) پر لازم ہے۔

اور اگر کفالت مکفول عنہ کے حکم کے بغیر ہو تو پھر کفیل کو یہ حق نہیں کہ جب طالب اس کے پیچھے لگ جائے تو وہ مکفول عنہ کے پیچھے لگ جائے اور جب اس کو قید کیا جائے تو وہ مکفول عنہ کو قید کر دے۔ اور کفیل کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ خود ادا کرنے سے پیشتر مال کا مطالبہ (مکفول عنہ سے) کرے اگرچہ کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہو کیونکہ مطالبہ کی ولایت قرض و تمیک کے حکم کے ساتھ ثابت ہوتی جیسا کہ ہم ذکر کریں گے اور یہ تمام باتیں ادائیگی پر موقوف ہوتی ہیں اور ادائیگی ابھی تک ہوئی نہیں برخلاف وکیل بالشراء (خریدنے کے وکیل) کے کہ اس کو خریدنے کے بعد ثمن کی ادائیگی اپنے مال میں سے کرنے

سے پیشتر موکل سے مطالبہ کرنے کی ولایت حاصل ہے کیونکہ یہاں ثمن بمقابلہ بیع کے ہے اور بیع میں ملکیت جوں ہی واقع ہوئی موکل کیلئے واقع ہوئی لہذا ثمن بھی اس کے ذمے ہوگا اس لیے وکیل کو موکل سے مطالبہ کا ہے جب کہ اس مسئلے میں مطالبہ قرض یا تملیک کے سبب سے ہوتا ہے جو کہ ابھی پایا نہیں گیا ہاں جب وہ ادائیگی کر دے تو اگر کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہو تو کفیل کو مکفول عنہ سے مطالبے کا حق ہوتا ہے کیونکہ حکم کی وجہ سے کفالت مکفول عنہ کے حق میں استقراض یعنی کفیل سے قرض لینا ہوتا ہے۔ اور مال ادا کر کے کفیل مکفول عنہ سے مطالبے کا حق دار ہوتا ہے کیونکہ حکم کی وجہ سے کفالت مکفول عنہ کے حق میں استقراض یعنی کفیل سے قرض لینا ہوتا ہے۔ اور مال ادا کر کے کفیل مکفول عنہ کو قرض دینے والا اور مکفول لہ کو ادائیگی کرنے میں اس کا (یعنی مکفول عنہ کا) نائب ہوتا ہے۔ اور مکفول لہ کے حق میں کفیل کی جانب سے اس مال کی تملیک ہوتی ہے جو مکفول عنہ نے مکفول لہ سے لے کر اپنے ذمے کر لی تھی۔ اور قرض دینے والا دیے ہوئے قرض کا مقروض سے مطالبہ کر سکتا ہے جب کہ مشتری صرف بیع کے ذریعے ثراء (خریدنے) کا حق رکھتا ہے کچھ اور حق نہیں رکھتا۔

کفیل کفالت سے کس طور پر خارج ہوتا ہے

ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں۔

کفیل بالمال کفالت سے دو امور میں سے کسی ایک کے ساتھ خارج ہوتا ہے۔

اول مکفول لہ کو مال کی ادائیگی کر کے یا معنوی ادائیگی کفیل کرے یا اصیل کرے کیونکہ مطالبے کا حق ادائیگی کے وسیلے کے طور پر ہوتا ہے تو جب ادائیگی پائی گئی تو مقصود حاصل ہو گیا اور عقد کا حکم ختم ہو گیا۔

اسی طرح طالب (یعنی مکفول لہ) اگر مال کفیل یا اصیل کو بیہ کر دے تو کفیل کفالت سے نکل جائے گا کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا بیہ بمنزلہ ادائیگی کے ہے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب طالب (یعنی مکفول لہ) وہ مال کفیل یا اصیل کو صدقہ کر دے کیونکہ صدقہ مثل بیہ کے تملیک ہے تو صدقہ کرنا اور ادائیگی مال مثل بیہ کے برابر ہیں۔

دوم ابراء (بری کرنے) کے ساتھ جس سے ابراء کے معنی حاصل ہوتے ہیں جب طالب کفیل یا اصیل کو بری کر دے تو کفیل کفالت سے بری ہو جائے گا البتہ جب وہ کفیل کو بری کرے تو اصیل بری نہ ہوگا ہاں تب اصیل کو بری کرے تو کفیل بھی بری ہو جائے گا کیونکہ دین اصیل پر ہے نہ کہ کفیل پر کفیل پر تو مطالبہ کا حق آتا ہے۔ لہذا اصیل کو بری کرنا تو اس کے ذمے سے دین کو ساقط کرنا ہے۔ اور جب اس سے دین ساقط ہو گیا تو الاموال مطالبے کا حق بھی ساقط ہو گیا کیونکہ یہ بات محال ہے کہ دین کے بغیر دین کا مطالبہ ہو۔ رہا کفیل کو بری کرنا تو وہ اس کو مطالبے سے بری کرنا ہے دین سے نہیں کیونکہ دین تو اس پر ہے ہی نہیں اور کفیل سے حق مطالبہ ساقط کرنے سے لازم نہیں آتا کہ اصیل سے اصل دین بھی ساقط ہو جائے لیکن کفیل کفالت سے نکل جائے گا کیونکہ کفالت کا حکم کفیل سے حق مطالبہ ہے اور جب وہ حکم ساقط ہو گیا تو کفالت بھی

ختم ہو گئی۔

البتہ اسیل کو ابراہیم اسیل کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کفول لڑنے مال اسیل کو مہبہ یا صدقہ کیا ہو۔ کفیل کو ابراہیم یا مہبہ یا صدقہ (اصیل کے) رد کرنے سے رد نہیں ہوتا۔ ان کے درمیان فرق انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر آئے گا۔

جب یہ تصرفات اسیل کے رد کرنے سے رد ہو جاتے ہیں تو دین اس کے ذمے میں واپس آ جائیگا۔ کفیل کی طرف دین کے لوٹ آنے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔

اگر اسیل کی موت کے بعد اس کو بری کر دے یا اس کو مہبہ کر دے اور اسیل کے ورثہ رد کر دیں تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک دین رد ہو جائے گا جبکہ امام محمد کے نزدیک رد نہیں ہوگا۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ (مابعد موت) ابراہیم مثل اس صورت کے ہے کہ جب حالت حیات میں بری کیا ہو اور اسیل رد کرنے سے پیشتر مر جائے تو ورثہ کے رد کرنے سے رد نہیں ہوگا۔ ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔ شخنین کی دلیل یہ ہے کہ اسیل کی موت کے بعد اس کو بری کرنا دراصل اس کے ورثہ کو بری کرنا ہے کیونکہ اس کی موت کے بعد دین کا مطالبہ اس کے مال میں سے اس کے ورثہ سے کیا جائے گا۔ اور ورثہ کو ابراہیمان کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے۔

اگر طالب (کفول لہ) کفیل سے کہے بومت الی من المال (تو میری طرف مال سے بری ہو گیا) تو یہی حکم ہے کیونکہ یہ قبضہ کرنے اور پورا وصول کرنے کا اقرار ہے کیونکہ اس نے اپنے نفس کو اس کی براءت کی غائیث قرار دیا ہے۔ اور وہ براءت جس کی غایت اس کا نفس ہے قبضہ اور استیفاء (پورا وصول کرنے) کی براءت ہے۔ اور اس طرح دونوں (اصیل و کفیل) بری ہو جائیں گے کیونکہ دین کا استیفاء دونوں کی براءت کا موجب ہے۔ لہذا اگر کفالت اسیل کے حکم سے ہو تو کفیل اسیل پر رجوع کرے گا۔ اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر طالب کہے بومت الی من المال (تو مال سے بری ہو گیا) لیکن الی (میری طرف) کا کلمہ نہیں کہتا تب بھی امام ابو یوسف کے نزدیک یہی حکم ہے۔ ان کے نزدیک یہ کلام اور ابوانتک برابر ہیں۔ اور امام محمد کے نزدیک کفیل بری ہو جائے گا اسیل نہ ہوگا تو امام محمد کے نزدیک یہ جملہ اور ابوانتک (میں نے تجھ کو بری کر دیا) کا جملہ برابر ہیں۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مال سے براءت کبھی تو ادائیگی کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ لہذا بغیر زائد دلیل کے ادائیگی پر محمول نہ کریں گے اور پہلی صورت میں زائد دلیل پائی جاتی ہے اور وہ ہے قول الی (میری طرف) کیونکہ جیسا کہ بتا چکے ہیں یہ ادائیگی کے معنی کی خبر دیتا ہے۔ جبکہ اس صورت میں زائد دلیل موجود نہیں لہذا ابراہیم پر محمول کریں گے کیونکہ اصل میں براءت ابراہیم کا حکم ہے۔ امام ابو یوسف کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وہ براءت جس کی اضافت مال کی طرف ہو اس کا استعمال عرف و عادت میں ادائیگی پر ہوتا ہے لہذا اس پر محمول کریں گے۔

کفالت سے براءت کو کسی شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز نہیں کیونکہ براءت میں تملیک کے معنی ہوتے ہیں اور تملیک میں شرط کے ساتھ معلق کرنے کا احتمال نہیں ہوتا۔

اگر کفیل طالب (یعنی مکفول) کو مال کفالت کے لیے کسی اور شخص پر حوالے کر دے اور طالب (مکفول) اور محتال علیہ قبول کر لیں تو چارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک کفیل کفالت سے نکل جائے گا۔

اسی صورت اگر مکفول عند کو مال کفالت کے لیے کسی شخص کے حوالہ کر دے اور وہ قبول کر لے تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ عامہ مشائخ کے نزدیک حوالہ دین اور مطالبہ دونوں سے بری کرنے والا ہے اور بعض مشائخ کے نزدیک مطالبہ سے بری کرنے والا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا لہٰذا کفیل کو بری کرنا کفالت سے بری کرنے والا ہے انام زفر کے نزدیک حوالہ کرنے سے کفیل کفالت سے بری نہیں ہو جاتا کیونکہ حوالہ ان کے نزدیک سرے سے بری کرنے والا نہیں جیسا کہ کتاب الحوالہ میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر ہوگا۔

اسی طرح کفیل صلح کے ذریعے بھی کفالت سے بری ہو جاتا ہے جس طرح کہ حوالہ سے بری ہوتا ہے بایں طور کہ کفیل طالب کے ساتھ مدعی کے کچھ حصے پر مصالحت کرے کیونکہ مدعی کی جنس پر صلح کرنا کچھ حق کو ساقط کرنا ہوتا ہے تو اس میں ابرار کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اور جنس مدعی کے خلاف پر مصالحت کرنا معاوضہ ہے تو اس میں بھی ابرار کے معنی ہوتے ہیں اور یہ سب کفالت سے نکلانے والے بری کرتے ہیں البتہ دو حالتوں میں تو کفیل و اصیل دونوں بری ہو جاتے ہیں جب کہ ایک حالت میں کفیل بری ہوتا ہے اصیل نہیں ہوتا۔

وہ دو حالتیں جن میں اصیل و کفیل دونوں بری ہو جاتے ہیں۔

اول کفیل طالب و مطلق۔ سے کہے ہیں نے تجربے سے ایک ہزار سے پانچ سو پر مصالحت کی اس شرط پر کہ میں اور مکفول عند بقیہ پانچ سو سے بری ہیں۔ اور پانچ سو جن میں صلح واقع ہوئی ہے ان میں طالب کو اختیار ہوگا چاہے اسلے وصول کرے اور کفیل پھر اس رقم کے لیے اصیل پر رجوع کرے اور چاہے تو اصیل پر رجوع کرے اور چاہے تو اصیل سے وصول کرے۔

دوم شرط براءت کو سرے سے ذکر کیے بغیر کفیل طالب سے کہے کہ میں نے تجھ سے پانچ سو پر مصالحت کی۔ اس صورت میں دونوں کو بری ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ابرار جنس کی اضافت مال کی طرف ہو اور جو کفیل کی طرف مضاف براءت کی شرط سے خالی ہو وہ دین سے ابرار ہوتا ہے اور دین ایک ہے۔ تو جب دین اصیل سے ساقط ہو گیا تو کفیل سے مطالبہ ساقط ہو جائے گا۔

وہ حالت کہ جس میں کفیل بری ہوتا ہے اصیل نہیں ہوتا یہ ہے کہ کفیل طالب سے کہے ”میں تجھ سے مصالحت کرتا ہوں اس شرط پر کہ میں پانچ سو سے بری ہوں۔ اور فرق ہم پہلے ہی بیان کیے ہیں۔ اس صورت میں طالب کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اصیل سے پورا دین وصول کرے اور چاہے تو کفیل سے پانچ سو اور اصیل سے پانچ سو وصول کرے۔ اور کفیل پھر ادا کئے ہوئے پانچ سو کے لیے اصیل پر رجوع کرے گا اگر کفالت اس کے حکم سے ہو۔

کفیل بالنفس تین چیزوں سے کفالت سے نکلتا ہے۔

۱۔ نفس کو طالب کے سپرد کر دینا اور وہ یہ ہے کہ طالب اور مکفول بنفس کے درمیان ایسی جگہ میں غمخیز کرانا کہ جہاں سے طالب اس کو قاضی کی مجلس میں حاضر کر سکے کیونکہ ایسی جگہ میں سپرد کر کے

سے عقد کفالت سے جو مقصود ہوتا ہے وہ حاصل ہوتا ہے اور عقد سے مقصود ہے قاضی کے پاس مقدمہ لے جا کر حق کو وصول کرنے کا امکان تو جب مقصود حاصل ہو جائے گا تو عقد کا حکم ختم ہو جائے گا اور کفیل کفالت سے نکل جائے گا۔ اور اگر کفیل نے مکفول عنہ کو صحرا یا جنگل میں سپرد کیا تو کفالت سے نہیں نکلے گا کیونکہ مقصود حاصل نہیں ہوا۔ اور اگر بازار یا شہر میں پیش کیا تو کفالت سے نکل گیا خواہ کفالت مطلق ہو یا قاضی کی مجلس میں لانے کے ساتھ مقید ہو۔ کفالت کے مطلق ہونے کی صورت میں تو وجہ ظاہر ہے کیونکہ یہ ایسے مکان کے ساتھ مقید ہوتی ہے کہ جہاں سے قاضی کی مجلس میں لانے پر قدرت ہو اور اس قید کا علم غرض و مقصود کی دلالت سے ہوتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کفالت مقید ہو کیونکہ ان جگہوں (بازار اور شہر وغیرہ) میں حاضر کرنا ایک طرح سے قاضی کی مجلس میں پیش کرنا ہے۔

اگر یہ شرط ہو کہ وہ کسی خاص شہر میں حاضر کرے گا پھر اس نے کسی دوسرے شہر میں پیش کیا تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک کفالت سے نکل جائے گا اور صاحبین کے نزدیک نہیں نکلے گا بلکہ صرف شرط کیے ہوئے شہر میں پیش کرنے سے ہی نکل سکے گا۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مخصوص شہر کی قید لگانا مفید ہے کیونکہ یہ بات ہو سکتی ہے کہ طلب کے لیے گواہ ہوں کہ جن کو اس شہر میں پیش کرنا ممکن ہو کسی اور شہر میں ممکن نہ ہو لہذا (شہر کی) تعیین فائدہ کی حامل ہے اور یہ تعیین قید بن جائے گی۔

امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ نفس کو سپرد کرنے سے مقصود قاضی کے پاس مقدمہ لے جا کر حق کو وصول کرنا ہے اور یہ غرض ہر قاضی سے پوری ہو سکتی ہے لہذا تعیین صحیح نہیں۔

اور اگر شہر کے مضافات میں پیش کیا کہ جہاں قاضی نہ ہو تو کفالت سے نہ نکلے گا کیونکہ اس جیسی جگہ میں پیش کرنا مقصود کو حاصل کرنے کے لیے ذریعہ نہیں بنتا لہذا یہ پیش کرنا نہ کرنا برابر ہے۔ اگر یہ شرط لگائی ہو کہ کفیل مکفول عنہ کو عاکم کے سامنے پیش کرے گا اور وہ اس کو قاضی کے پاس پیش کر دے تب بھی یہی حکم ہے۔ کیونکہ جو بھی اس عہدے پر آئے گا اس کے پاس پیش کرنے سے مقصود حاصل ہو گا۔ لہذا یہ قید مفید نہیں اس لیے کفالت اس کے ساتھ مقید نہیں ہوگی۔

اگر ایک جماعت نے کسی شخص کے نفس کی اکٹھی ایک ہی کفالت کی پھر اس جماعت کے ایک فرد نے اس کو پیش کر دیا تو سب بری ہو جائیں گے اور اگر کفالت متفرق طور پر کی ہو تو باقی افراد بری نہ ہوں گے۔ دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ایک کفالت کے تحت ایک فعل یعنی حاضر کرنا ہے اور یہ ایک فرد سے بھی حاصل ہو گیا اور متفرق کفالتوں کے تحت متفرق افعال ہیں لہذا ایک کے حاضر کرنے سے ابراء حاصل نہیں ہوتا۔ لہذا حاضر کرنے والا فرد تو بری ہو جائے گا باقی افراد

بری نہ ہوں گے۔

یہ وہ صورت نہیں ہے کہ جب ایک جماعت مال کی کفالت اکٹھی ایک یا متفرق کرے اور ان میں سے ایک فرد ادا کر دے تو باقی بھی بری ہو جائیں گے کیونکہ مال کی ادائیگی سے اخیل سے دین ساقط ہو جاتا ہے لہذا کفیل پر باقی نہ رہے گا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کسی کے نفس کی کفالت کی کہ اگر وہ اس کو آئندہ کل پیش نہ کر سکا تو جو دین اس پر ہے وہ اس کے ذمے ہوگا۔ پھر مکفول عنہ سے طالب (مکفول لہ) کی ملاقات ہوئی اور طالب نے اس کے ساتھ مخاصمت (جھگڑا) کی اور اس کا پیچا کیا تو مال کفیل پر ہوگا اگرچہ وہ دن کے آخری حصے تک پیچا کرتا رہا ہو کیونکہ کفیل کی جانب سے ذمہ داری کو پورا کرنا (یعنی مکفول عنہ کو پیش کرنا) نہیں پایا گیا اگر مکفول عنہ طالب سے کہے کہ فلاں کی کفالت سے میں نے اپنے نفس کو پیش کیا تو کفیل مال سے بری ہو جائے گا خواہ کفالت بالنفس مکفول عنہ کے حکم سے ہو یا نہ ہو کیونکہ مکفول عنہ نے کفیل کی جانب سے پیش کرنے میں اپنے آپ کو کفیل کے قائم مقام کر لیا لہذا یہ پیش کرنا صحیح ہے جیسے کہ کوئی شخص دوسرے کے دین کی ادائیگی کا تبرع کرے البتہ اتنا فرق ہوگا کہ دین کی ادائیگی میں قبول کرنے پر جبر نہیں کیا جائے گا جب کہ اس مسئلے میں مجبور کیا جائے گا اور فرق اس وجہ سے ہے کہ مال کے باب میں قبول کرنے پر عدم جبر اس احسان کے لائق ہونے سے بچنے کے لیے ہے جو تبرع کرنے والے کی جانب سے مکفول عنہ کو لاقی ہوتا ہے کیونکہ اس کا نفس بسا اوقات احسان کے زیر بار ہونے میں راضی نہیں ہوتا خواہ کفالت اس کے حکم سے ہو یا اس کے حکم کے بغیر ہو کیونکہ اپنے نفس کو پیش کرنا اس پر واجب ہے اور واجب کو ادا کرنے میں کسی پر احسان نہیں ہوتا خواہ کفالت اس کے حکم کے بغیر ہو کیونکہ دونوں صورتوں میں اسکے نفس کی پیشی مضمون ہے۔

۲۔ ابراہ (بری کرنا)۔ جب مکفول لہ کفیل کو کفالت بالنفس سے بری کر دے تو کفیل کفالت سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ کفالت بالنفس کا حکم مکفول بنفسہ پیش کرنے کے مطالبے کا حق ہے اور مکفول لہ نے کفیل کو بری کر کے اس سے مطالبہ کرنے کے حق کو ساقط کر دیا ہے لہذا حق ختم ہو جائے گا اور یہ اخیل کے لیے ابراہ نہیں ہوگا کیونکہ مکفول لہ نے کفیل سے مطالبہ کرنے کے حق کو ساقط کیا ہے نہ کہ اخیل سے۔ اور اگر مکفول لہ اخیل کو بری کر دے تو اخیل اور کفیل دونوں بری ہو جائیں گے کیونکہ کفالت تھی اخیل پر مضمون کی اور ابراہ سے ضمان باطل ہو گیا لہذا کفالت کا حکم بھی ختم ہو جائے گا۔

۳۔ مکفول بنفسہ کی موت کیونکہ کفالت تھی اخیل پر مضمون کی اور (موت کی وجہ سے) اس سے ضمان ساقط ہو گیا۔ لہذا کفیل سے بھی ساقط ہو جائے گا۔ واللہ عز وجل اعلم۔

وہ اخیان جو مضمون بنفسہ ہوں ان کا اور افعال مضمونہ کا کفیل کفالت سے دو باتوں سے نکلنے ہے۔ اول اگر وہ مین جو مضمون بعینہ ہے اگر وہ موجود ہو تو اس کو سپرد کر لے گا اور اگر وہ ہلاک

ہو چکی ہو تو اس کی مثل یا اس کی قیمت ادا کرنے سے اور فعل مضمون جو تسلیم و حمل (بوجھ اٹھانا) ہے حاصل ہو جاتا ہے۔

دوم ابراء کے ساتھ۔ لہذا غاصب بائع اور کرائے پر دینے والے کی موت سے کفیل بری نہیں ہوتا کیونکہ ان لوگوں کے نفس مکفول بہ نہیں ہیں کہ ان کی موت سے کفالت ساقط ہو جائے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

کفیل کا رجوع کرنا

کفیل کے رجوع کرنے بارے میں جملہ کلام کے دو موضوع ہیں۔

اول ولایت (اختیار) رجوع کی شرائط دوم جس کے لیے رجوع ہے اس کا بیان

ولایت رجوع؛ ولایت رجوع کا چند شرط ایسا ہیں

- ۱۔ کفالت مکفول عنہ کے حکم سے ہو۔ کیونکہ استقراض (قرض لینے) کے معنی اس کے بغیر ثابت نہیں ہوتے اور اگر مکفول عنہ کے حکم کے بغیر کفالت کی تو عام علماء کے نزدیک رجوع نہیں کر سکتا۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی رجوع کر سکتا ہے لیکن صحیح قول عام علماء کا ہے کیونکہ حکم کے بغیر کفالت کرنا تو دوسرے کے قرض کو احسان کر کے ادا کرنا ہے لہذا رجوع کا احتمال نہیں ہے۔
- ۲۔ کفالت اجازت صحیح کے ساتھ ہو اور یہ اس شخص کی اجازت جس کا اپنے اوپر دین کا اقرار جائز ہوتا ہے اس لیے اگر پابندی لگائے ہوئے بچے کی طرف سے اس کی اجازت سے کفالت کی اور پھر رقم ادا کر دی تو (ادا کردہ رقم کے لیے) رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اس کی کفالت کی اجازت صحیح نہیں۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ کفالت مکفول عنہ کی جانب سے استقراض ہوتا ہے اور بچے کے استقراض کے ساتھ ضمان کا تعلق نہیں ہوتا۔ رہا پابندی لگایا ہوا غلام، تو اس کا کفالت کی اجازت دینا اس کے اپنے حق میں صحیح ہے لہذا آزادی کے بعد اس پر رجوع ہو سکتا ہے لیکن مالک کے حق میں اس کی اجازت درست نہیں لہذا فوری طور پر غلام سے مطالبہ نہیں ہو سکتا۔ واللہ عزوجل اعلم۔

- ۳۔ مکفول عنہ کی طرف ضمان کی اصناف بھی ہو بایں طور کہ مکفول عنہ یہ کہے کہ میری طرف سے ضمان بن جا لہذا اگر یہ کہا کہ اتنی رقم کا ضمان بن جا اور اپنی طرف اصناف نہیں کی تو رجوع نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں کفالت اس کو قرض دینا واقع نہیں ہوتی لہذا اس پر رجوع نہ ہو سکے گا۔

- ۴۔ مکفول لہ کو مال کی ادائیگی ہو چکی ہو یا ادائیگی کے ہم معنی کوئی صورت ہو۔ لہذا ادائیگی سے پیشتر رجوع نہیں ہو سکتا کیونکہ قرض دینے اور تملیک کے معنی مال کی ادائیگی کے بغیر حاصل نہیں ہوتے اس لیے ادائیگی سے پیشتر رجوع کا حق نہ ہوگا۔

- ۵۔ اصل کا کفیل پر اس کی مثل دین نہ ہو۔ اور اگر دین ہو تو رجوع کا حق نہ ہوگا کیونکہ جب اس نے دین

ادا کیا تو دونوں دین ایک دوسرے کا بدل بن گئے یہ اس لیے کہ اگر کفیل کے لیے اخیل پر رجوع کرنے کا حق ثابت ہو تو اخیل کو بھی یہ حق ہوگا کہ وہ کفیل پر رجوع کر سکے اور اس میں کوئی فائدہ نہیں لہذا دونوں دین ساقط ہو جائیں گے۔

اگر صاحب دین کفیل کو مال ہبہ کر دے تو کفیل اخیل پر رجوع کر سکے گا کیونکہ ہبہ کرنا ادا کرنے کے معنی میں ہے اس لیے کہ جب اس کو ہبہ کیا گیا تو وہ مال جو اخیل کے ذمے پر واجب تھا اس کا یہ مالک بن گیا لہذا کفیل کو رجوع کا حق ہوگا جیسا کہ ادائیگی کر کے وہ رجوع کر لے کا اختیار رکھتا ہے۔

اور جب صاحب دین اخیل کو دین ہبہ کر دے تو کفیل بھی بری ہو جاتا ہے کیونکہ یہ صورت اور مال کی ادائیگی برابر ہیں اس لیے کہ جب صاحب دین نے اخیل کو دین ہبہ کر دیا تو اخیل اس مال کا مالک بن گیا جو اس کے ذمے پر واجب تھا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ ادا کر دے اور جب اخیل بری ہو گیا تو کفیل بھی بری ہو جائیگا کیونکہ اخیل کی براءت کفیل کی براءت کی موجب ہے اگر مکفول لہ مر جائے اور کفیل اس کا وارث ہو تو وہ اخیل پر رجوع کرے گا۔ اور اگر اخیل مکفول لہ کا وارث ہو تو کفیل بری ہو جائے گا کیونکہ وراثت ملکیت کے اسباب میں سے ہے لہذا اخیل اس کا مالک ہو جائے گا اور جب وہ مالک ہوگا تو بری ہو جائے گا اور نتیجہ میں کفیل بری ہو جائے گا جیسا کہ اخیل کے ادائیگی کر دینے کی صورت میں ہوتا ہے۔

اگر مکفول کفیل کو بری کر دے تو کفیل اخیل پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ ابراء (بری کرنا) ساقط کرنا ہے اور یہ کفیل کے حق میں صرف مطالبے کو ساقط کرنا ہے اسی لیے کفیل کی براءت اخیل کی براءت کے موجب نہیں ہے۔ لہذا اس میں دین کا مالک بنانے کے معنی سرے سے ہیں پائے جاتے اس لیے رجوع بھی نہیں ہوگا۔

اگر کفیل مکفول عنہ کو اس مال سے جس کا وہ اس کے حکم سے ضامن بنا ہے ادائیگی سے پیشتر ہی بری کر دے یا اس کو ہبہ کر دے تو جائز ہے لہذا اگر کفیل اس کے بعد ادائیگی کر دے تو رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ اخیل پر اس کے حق کے وجوب کا سبب جو کہ اس کے حکم سے عقد کفالت ہے موجود ہے اور وجوب سے پیشتر لیکن سبب وجوب کے وجود کے بعد حق سے بری کر دینا جائز ہے مثل اجارے کی مدت گزرنے سے پیشتر اجرت سے بری کر دینا۔

کفیل نے جس مال کی کفالت کی ہے وہ ابھی ادا نہیں کیا کہ اخیل لے پہلے ہی وہ مال کفیل کو دے دیا تو دیکھیں گے۔

اگر ادائیگی کے طریقے پر دیا ہے تو جائز ہے کیونکہ اخیل پر رجوع کرنے کی ولایت اگرچہ فی الحال ثابت نہیں ہے تاہم ادائیگی کے بعد ثابت ہو جاتی ہے۔ لہذا یہ دین موجد (میعادی دین) کے مشابہ ہو گیا کہ مکفول عنہ جب میعاد سے پہلے اس کو ادا کر دے تو قبول کرنا ہوگا اور یہ دین کی ادائیگی شمار ہوگی۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہے۔ اور اخیل کفیل کے دین سے تو بری ہو جائے گا لیکن مکفول لہ کے

دین سے بری نہ ہوگا لہذا مکفول نہ کو حق ہوگا کفیل و اصل دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے اور مکفول نہ جب اصل سے وصول کرے تو اصل کو کفیل پر اس مال کو وصول کرنے کے لیے رجوع کرنے کا حق ہوگا جو اس نے ادا کیا تھا کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ وہ ادائیگی کے طریق پر نہ تھا۔

پہلے سے ادا کردہ مال میں اگر کفیل تصرف کر کے نفع کما لے کیا یہ نفع اس کیلئے حلال ہوگا اس صورت میں دیکھیں گے کہ اگر دین درہم و دنانیر ہے تو بالاجماع وہ نفع حلال ہوگا کیونکہ درہم و دنانیر معاوضات کے عقود میں متعین نہیں ہوتے لہذا ان کے مالک کی اجازت سے تمہیک حاصل ہوگئی اور انجام کار نفع بھی حلال ہو گیا۔ اور اگر دین کوئی مکبلی یا موزونی چیز جو عقد میں متعین ہوتی ہے تو امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس میں بھی نفع حلال ہے جب کہ امام ابو حنیفہ سے تین روایتیں ہیں۔ کتاب البیوع میں مذکور ہوا کہ نفع حلال ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف ذکر نہیں کیا۔ دوسری روایت کیمطابق آپ نے فرمایا کہ صدقہ کر دے اور تیسری روایت کے مطابق آپ کا قول ہے کہ نفع مکفول عنہ کو لوٹانا میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ ہے۔

یہ اس صورت میں تھا جب کہ اصل نے کفیل کو مال ادائیگی کے طریق پر دیا ہو۔ اور اگر ہنچانے کے لیے دیا ہو کہ وہ دین کو اس میں سے ادا کر دے۔ ادائیگی کے طور پر نہ دیا ہو پھر کفیل اس مال میں تصرف کر کے نفع حاصل کر لے تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک نفع حلال نہیں خواہ دین درہم و دنانیر ہوں یا ان کے علاوہ کوئی مکبلی یا موزونی چیز ہو۔ امام ابو یوسف کے نزدیک نفع حلال ہے ان کا یہ اختلاف مثل ان کے اس اختلاف کے ہے جو مودع اور غاصب میں پایا جاتا ہے جب کہ وہ ودیعت اور مال مغبوب میں تصرف کر کے نفع حاصل کر لیں تو طرفین کے نزدیک نفع حلال نہیں جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک نفع حلال ہے اور یہ مسئلہ انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر آئے گا۔

اگر طالب کفیل سے یوں کہے برئت الی من المال (تو میری طرف مال سے بری ہو گیا، تو اس پر اجماع ہے کہ کفیل اصل پر رجوع کرے گا کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کریں گے یہ قبضہ اور وصولی کا اقرار ہے۔ اگر طالب یوں کہے: برئت من المال (تو مال سے بری ہو گیا، تو اس میں اختلاف ہے جس کا انشاء اللہ تعالیٰ اس کے بعد ذکر کریں گے۔

ایک شخص کی جانب سے اس کے علم سے ایک ہزار کی کفالت دو آدمی کریں یہاں تک کہ طالب کو ہر ایک سے پانچ سو کا مطالبہ کرنے کی ولایت حاصل ہو۔ پھر ان دو میں سے ایک مال کفالت کا کچھ حصہ ادا کر دے اور چاہے کہ اس کے لیے اپنے ساتھی پر رجوع کرے تو اس میں تین صورتیں ہیں۔

۱۔ یا تو دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کے ذمے رقم کی کفالت عقد کے وقت یا عقد کے بعد کی ہو۔

۲۔ یا ان میں سے سرف ایک نے اپنے ساتھی کے ذمے رقم کی کفالت کی ہو۔
یا دونوں میں سے کسی نے بھی سرے سے اپنے ساتھی کی طرف کفالت نہ کی ہو۔

اگر دونوں میں سے کسی نے بھی سرے سے اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت نہ کی ہو تو جو مال ایک نے ادا کیا ہے اس کے لیے وہ اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے صرف اپنی طرف سے ادا کیا ہے اپنے ساتھی کی طرف سے تو سرے سے ادائیگی کی ہی نہیں کیونکہ اس نے اس کی طرف سے کفالت نہیں کی۔ البتہ وہ اصل پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس کے حکم سے اس کا کفیل بنا ہے۔

اور اگر ان میں سے صرف ایک دوسرے کے ذمے مال کا کفیل بنا ہو دوسرا اس کی طرف سے کفیل نہ بنا ہو تو اس میں کفیل کے قول کا اعتبار کریں گے کہ اس نے اپنے ساتھی کی کفالت میں ادائیگی کی ہے یا خود اپنی کفالت میں ادائیگی کی ہے کیونکہ اس پر مال کا مطالبہ دو جانبوں سے آتا ہے۔ ایک اصل کی طرف سے اپنی کفالت کی جانب سے اور دوسرے اپنے ساتھی کی کفالت کی جانب سے اور ان جانبوں میں کسی ایک کو دوسرے پر اولیت حاصل نہیں ہے لہذا اس کو دونوں میں سے جس کی طرف سے چاہے ادائیگی کی ولایت حاصل ہے۔ اور جب وہ کہے کہ میں نے اپنے ساتھی کی کفالت سے ادائیگی کی ہے تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور وہ اپنے ساتھی پر رجوع کر سکے گا کیونکہ اس نے اس کی کفالت اس کے حکم پر کی ہے خواہ وہ بات طالب (مکفول لہ) کو ادائیگی کرنے کے بعد کہے یا ابتداء میں کہے کہ میں تو اپنے ساتھی کی کفالت سے ادا کرتا ہوں۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اصل کی کفالت کیلئے ادائیگی کی تو اس کی بات قبول کر لی جائے گی اور وہ اصل پر رجوع کر سکے گا کیونکہ وہ اس کے حکم سے کفیل بنا ہے اب خواہ اس نے یہ بات غالب (مکفول لہ) کو مال کی ادائیگی کرنے کے بعد کہی ہو یا ادائیگی کے وقت ابتداءً کہی ہو۔ اور اگر ان میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کے ذمے مال کی کفالت کی ہو تو ان میں سے جو بھی ادائیگی کرے گا تو وہ پانچ سو تک تو اس کی جانب سے ہوگی اور اتنی مقدار میں اس کی یہ بات مقبول نہ ہوگی کہ یہ اس نے اپنے ساتھی کی جانب سے ادا کی ہے خود اپنی طرف سے نہیں بلکہ اتنی مقدار تک خود اسی کی جانب سے شمار ہوگی لہذا اتنی مقدار تک اپنے ساتھی پر رجوع نہ کر سکے گا۔ اسی طرح اگر وہ ابتداءً ہی یہ کہے کہ میں اپنی طرف سے نہیں بلکہ اپنے ساتھی کی طرف سے ادا کرتا ہوں تو اس کا یہ قول مقبول نہ ہوگا اور اتنی مقدار تک وہ اسی کی جانب سے ہوگی اور اس کو رجوع کا حق نہ ہوگا جب تک ادائیگی پانچ سو سے زائد نہ ہو جائے کیونکہ پانچ سو تک کی رقم کا معارض موجود ہے اور پانچ سو سے زائد کا معارض کوئی نہیں لہذا جب ادائیگی پانچ سو سے بڑھ جائے گی تو زائد کے لیے رجوع کر سکے گا چاہے تو اپنے شریک پر اور چاہے تو اصل پر۔ اسی طرح اگر دو آدمی ایک غلام ہزار درہم میں خریدیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی قیمت کے حصے کا کفیل بن جائے تو جو وہ ادائیگی کرے گا وہ اسی کی اپنی جانب سے شمار ہوگی اور وہ اپنے ساتھی پر رجوع نہ کر سکے گا یہاں تک کہ وہ نصف سے زائد ہو جائے۔ اس کی بھی وہی وجہ ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں اور اسی وجہ کی بناء پر اگر شرکت معاوضہ کے دو شریک جب شرکت ختم کریں اور دونوں پر قرض ہو تو قرضخواہ کو حق حاصل ہے کہ دونوں میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے۔ اور دونوں میں سے جو بھی کچھ ادائیگی کرے گا تو اس کو اپنے شریک پر رجوع کا حق حاصل نہ ہوگا یہاں تک کہ ادائیگی نصف سے زائد نہ ہو جائے یہ تو اس صورت میں ہے جب کہ دونوں نے ایک ہی کفالت کی ہو اور ہر

ایک نے اپنے ساتھی کی جانب سے کل مال کی کفالت نہ کی ہو۔

اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک نے مکفول عنہ کی جانب سے کل مال کی جدا جدا کفالت کی ہو پھر اس کے بعد ہر ایک نے اپنے ساتھی پر لازم مال کی کفالت کی ہو تو دونوں میں سے جو بھی کچھ ادائیگی کرے گا تو چاہے تو اصل پر کل ادائیگی کے لیے رجوع کر سکے گا یا چاہے تو اپنے ساتھی پر نصف ادائیگی کے لیے رجوع کر سکے گا کیونکہ کل مال کے مطالبے کا حق دونوں کو دو طریقوں سے لازم ہوا ہے۔ ایک اپنی طرف سے کفالت اور دوسرے اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت۔ اور یہ دونوں برابر ہیں۔ لہذا واجب الادا مال کی دونوں کفالتوں کے برابر ہونے کی بناء پر ادھی رقم تو اس کی اپنی جانب سے ہوگی اور ادھی اس کے ساتھی کی جانب سے ہوگی۔ اور جب نصف ادائیگی اس کے ساتھی کی جانب سے ہوئی تو وہ اس پر رجوع کر سکے گا تاکہ ادائیگی میں اس کے مساوی ہو جائے جس واجب الادا رقم کی کفالت میں وہ اس کے مساوی ہے برخلاف پہلے مسئلے کے کہ اس میں دونوں میں سے ہر ایک اپنی طرف سے کفالت کی بناء پر نصف مال میں اصل ہے اور اپنے ساتھی کی طرف سے کفالت کی بناء پر اس کا کفیل ہے لہذا نصف تک وہ اپنی طرف سے ادائیگی کرنے والا متصور ہوگا جب کہ اس مسئلے میں مذکورہ وجہ کی بناء پر اس کے خلاف ہے۔

فصل

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ کفیل اس میں رجوع کر سکتا ہے جس کی اس نے کفالت کی ہو نہ کہ جو اس نے ادا کیا ہو۔ اس لیے اگر ایک شخص نے کسی کی جانب سے کھرے دراہم کی کفالت کی پھر ٹوٹے ہوئے یا کچھ کھوٹ ملے ہوئے ادا کیے اس حال میں کہ اس سے مطالبہ درست بھی تھا تو وہ اصل کے ذمے کھرے دراہم میں رجوع کر سکتا ہے کیونکہ ادائیگی کرنے سے وہ جو اصل کے ذمے تھا اس کا مالک بن گیا لہذا واجب الادا میں رجوع کرے گا جو کہ کھرے ہیں۔ یہ شخص اس شخص کی مانند نہیں ہے جو دین کی ادائیگی پر مامور ہو کہ وہ دین میں نہیں بلکہ جو کچھ اس نے ادا کیا ہے اسی میں رجوع کر سکتا ہے کیونکہ ادائیگی کرنے سے وہ دین کا مالک نہیں بن گیا بلکہ اس سے وہ امر کرنے والے کو قرض دینے والا بنا تو جو اس نے اس کو قرض دیا ہے اسی میں رجوع کر سکتا ہے۔

اسی طرح اگر دراہم کی جگہ وہ دینا یا کوئی ٹکیلی یا موزونی چیز دے دے تو بنا بر وجہ مذکورہ کے وہ اس میں رجوع کر سکتا ہے جس کی اس نے کفالت کی ہے نہ کہ جو اس نے ادا کیا ہے۔ اس کے برخلاف اگر وہ ہزار کی جگہ پانچ سو پر مصالحت کر لے تو وہ پانچ سو میں رجوع کر سکے گا نہ کہ ہزار میں کیونکہ پانچ سو ادا کر کے وہ

اصیل کے ذمے رقم کا جو کہ ہزار ہے مالک نہیں بنا اس لیے کہ اس مصالحت کو تملیک نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ اس سے تو سود بن جائے گا۔ لہذا یہ حق کے ایک حصے کا استقاط واقع ہوگا اور جو چیز ساقط ہو جائے اس میں رجوع کرنے کا احتمال نہیں ہوتا۔ امام محمد سے روایت ہے کہ وہ شخص جو پانچ دینار کی کفالت کرے پھر طالب کفیل سے تین دینار پر مصالحت کرے جب کہ کفیل نے یہ نہ کہا ہو کہ میں تجھ سے مصالحت کرتا ہوں اس بات پر کہ تو مجھے بری کر دے "تو صلح کفیل اور اصیل دونوں پر واقع ہو جائے گی اور دونوں بری ہو جائیں گے اور کفیل اصیل پر تین دیناروں میں رجوع کرے گا

اور اگر کفیل یوں کہے کہ میں تجھ سے تین دینار پر مصالحت کرتا ہوں اس پر کہ تو مجھے بری کر دے تو یہ صرف کفیل کی برائت ہوگی اور مکفول نہ مکفول عنہ سے دو دیناروں کا مطالبہ کرے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں تین دیناروں پر صلح کو واقع کرنا نفس حق میں اس کے کچھ حصے کو ساقط کر کے تصرف کرنا ہے لہذا صلح دونوں سے واقع ہوگی اور دونوں بری ہو جائیں گے۔ کفیل اصیل پر تین دیناروں میں رجوع کرے گا کیونکہ انہی مقدار ادا کرے وہ اس کا مالک بن گیا ہے لہذا وہ اس مقدار میں اصیل پر رجوع کرے گا اور دوسرے مسئلے میں صلح کی اضافت میں دیناروں کی طرف اس حال میں کہ کفیل کے ابراء کی شرط بھی ساتھ ہو یہ کفیل کو دو دیناروں کے مطالبہ سے بری کرنا ہے اور کفیل کا ابراء اصیل کے ابراء کا موجب نہیں ہے لہذا کفیل بری ہو جائے گا اور اصیل پر دو دینار باقی رہیں گے لہذا طالب دونوں سے اس کا مطالبہ کر سکتا ہے وباللہ التوفیق۔

کتاب الحوالہ

اس بارے میں گفتگو کے چند عنوان ہیں۔

حوالہ کے رکن کا بیان۔

رکن کی شرائط کا بیان۔

حوالہ کے حکم کا بیان۔

محال علیہ کن امور سے حوالہ سے نکلتا ہے۔

حوالہ سے ٹککنے کے بعد رجوع کا بیان

حوالہ کا رکن : یہ ایجاب و قبول ہے۔ ایجاب محیل کی جانب سے اور قبول محال علیہ اور محال دونوں کی جانب سے پس ایجاب تو یہ ہے کہ محیل طالب (یعنی دین کی واپسی کا مطالبہ کرنے والے) سے یہ کہے کہ میں تجھے فلاں پر حوالہ کرتا ہوں (یعنی پھیرتا ہوں)۔ اور محال علیہ اور محال کی جانب سے قبول یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک یہ کہے کہ میں نے قبول کیا یا یہ کہ میں راضی ہوں یا کوئی اور الفاظ جو قبول و رضا پر دلالت کرتے ہوں۔ یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اگر محیل کا محال علیہ پر دین و قرض نہ ہو تب تو مذکورہ صورت ہی ہوگی اور اگر دین ہو تو پھر عقد حوالہ محیل کے ایجاب کرنے اور محال کے قبول کرنے سے پورا ہو جائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں محیل طالب کے ذریعے سے اپنے حق کو وصول کر رہا ہے لہذا احبس کے ذمے حق ہے اس کے قبول کرنے پر موقوف نہیں ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ اس کو دین پر قبضہ کرنے کا وکیل بنا دے۔ یہ محال کی طرح نہیں ہے کیونکہ حوالہ اس (یعنی محال) پر تصرف ہے اس طرح سے کہ اس کے حق کو منتقل کرنا ہے ایک ذمے سے دوسرے ذمے کی طرف حالانکہ ذموں میں اختلاف ہوتا ہے لہذا صاحب حق کی مرضی کے بغیر صحیح نہیں ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حوالہ محال علیہ پر تصرف ہے کہ اس کے ذمے کی طرف حق کو منتقل کیا جاتا ہے لہذا اس کے قبول و رضا کے بغیر عقد حوالہ پورا نہیں ہوگا۔ برخلاف دین پر قبضے کے لیے وکیل بنانے کی صورت کے کہ یہ اس کی طرف واجب کو ابتداء منتقل کر کے اس پر تصرف نہیں ہے بلکہ یہ واجب کی ادائیگی کا تصرف ہے لہذا اس کا قبول و رضا شرط نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ دین کے تقاضے اور مطالبے میں لوگ مختلف ہوتے ہیں بعض کا مطالبہ اور تقاضا نرم ہوتا ہے جب کہ بعض سخت ہوتے

ہیں لہذا اس کا (یعنی محال علیہ) کا قبول کرنا ضروری ہے تاکہ سختی مطالبہ کے ضرر کے لازم ہونے کی نسبت اس کے التزام کی طرف ہو سکے۔

فصل

شرائط کی چند قسمیں ہیں بعض کا تعلق محیل سے ہے بعض کا محال علیہ سے اور بعض کا محال بہ ہے۔

۱۔ شرائط محیل۔ ان کی چند انواع ہیں محیل باقل ہو لہذا مجنون اور غیر مائل (نا سمجھ) بچے کا حوالہ صحیح نہیں کیونکہ عقل تمام تصرفات کی اہلیت کے شرائط میں سے ہے۔

۲۔ محیل بالغ ہو۔ یہ نفاذ کی شرط ہے نہ کہ انتقاد کی لہذا عاقل (سمجھدار) بچے کا حوالہ منعقد ہو جاتا ہے البتہ اس کا نفاذ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف رہتا ہے۔ کیونکہ حوالہ حال کے اعتبار سے ابراہ ہے اور اپنے مال کے اعتبار سے اس میں معاوضہ کے معنی پائے جاتے ہیں خصوصاً اس صورت میں جب کہ حوالہ مقید ہو۔ لہذا بچے کی جانب سے بیع وغیرہ کی مثل اس کا انتقاد ہو جائے گا۔

۳۔ محیل کی حریت حریت حوالہ کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے لہذا حوالہ غلام کی جانب سے بھی درست ہوگا خواہ غلام کو تجارت کی اجازت ملی ہو یا اسپر پابندی ہو۔ کیونکہ یہ کفالت کی مانند کسی شی کے التزام کا تبرع و احسان نہیں ہے پس غلام کو بھی اس کا اختیار ہوگا البتہ غلام کو اگر تجارت کی اجازت ہوگی تو محال علیہ جوں ہی ادائیگی کریگا۔ اس صورت کو اس پر اتنی مقدار میں غلام کا دین نہیں ہوگا تو اس کو اس پر فوراً رجوع کرے کا حق ہوگا اور یہ رجوع غلام کی ذات کے ساتھ مستعلق ہوگا۔ اور اگر غلام پر پابندی ہوگی تو محال علیہ پھر اس پر آزادی کے بعد رجوع کر سکتا ہے۔

اسی طرح محیل کی صحت و تندرستی حوالے کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے کیونکہ یہ محیل کی جانب سے تبرع نہیں ہے لہذا مریض کی جانب سے بھی حوالہ صحیح ہے۔

۴۔ محیل راضی ہو۔ لہذا محیل کو اگر حوالہ پر مجبور کیا جائے تو حوالہ درست نہ ہوگا کیونکہ حوالہ ابراء ہے جس میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں تو دیگر تملیکات کی طرح حوالہ بھی اکراہ و جبر سے فاسد ہو جاتا ہے۔

شرائط محال۔ محال سے متعلق شرائط کی چند انواع ہیں۔

۱۔ عقل۔ اس سبب سے جو ہم نے ذکر کیا۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ محال کا قبول کرنا رکھن ہے اور غیر مائل قبول کرنے کی اہلیت نہیں رکھتا۔

۲۔ بلوغ۔ یہ شرط نفاذ ہے شرط انتقاد نہیں۔ لہذا نابالغ کا حوالہ منعقد ہو جائے گا البتہ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اگر دوسرا (یعنی محال علیہ) پہلے (یعنی محیل) کی نسبت زیادہ مالدار ہو۔

اسی طرح وصی یتیم کے مال کا حوالہ قبول کرے تو یہ اس شرط کے بغیر درست نہ ہوگا کیونکہ آیت کریمہ: لَا تَرِثُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ (ترجمہ یتیم کے مال کے قریب مت جاؤ مگر اس طریقے سے جو بہت اچھا ہو، کی بنا پر اس کے لیے یتیم کے مال کے قریب جانا منہ ہے

مگر اچھے طریقے پر۔

- ۳۔ رضامندی۔ لہذا اگر اس نے بسبب اکراہ وجہ کے حوالہ قبول کیا تو مذکورہ وجہ کی بنا پر حوالہ صحیح نہ ہوگا۔
- ۴۔ مجلس حوالہ۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شرط انعقاد ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک شرط نفاذ ہے۔ یہاں تک کہ محال اگر مجلس حوالہ میں موجود نہ ہو۔ پھر اس کو خبر نیچے اور وہ اس کی اجازت دے دے تو طرفین کے نزدیک حوالہ نافذ نہ ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نافذ ہو جائے گا۔ صحیح قول طرفین کا ہے کیونکہ محال کا قبول کرنا حوالہ کے تین ارکان میں سے ایک کا قبول کرنا ہے۔ لہذا البقیہ دو کا کلام بغیر شرط عقد کے ہوگا اور یہ بیح کی طرح مجلس سے غیر حاضر پر موقوف نہیں ہوگا۔

شرائط محال علیہ۔ محال علیہ سے متعلق شرائط کی چند انواع ہیں۔

- ۱۔ عقل۔ لہذا مجنوں اور غیر عاقل بچے کی جانب سے حوالہ کو قبول کرنا سرے سے صحیح نہ ہوگا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔
- ۲۔ بلوغت۔ یہ بھی شرط انعقاد ہے لہذا بچے کی جانب سے حوالہ کو قبول کرنا سرے سے صحیح نہ ہوگا بسبب وجہ مذکورہ کے اگرچہ بچہ عاقل ہی ہو خواہ بچے کو تجارت کی اجازت ہو یا نہ ہو اور خواہ حوالہ محیل کے حکم سے ہو یا نہ ہو۔
- ۳۔ اگر حوالہ محیل کے حکم سے نہ ہو تب تو ظاہر ہے کیونکہ اس صورت میں یہ محیل پر رجوع نہ کر سکے گا تو اپنی ابتداء و انتہا کے اعتبار سے یہ تبرع ہوگا۔ اسی طرح حوالہ اگر محیل کے حکم سے ہو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ ابتداء کے اعتبار سے تو یہ تبرع ہے اور بچے کو خواہ اس کو تجارت کی اجازت حاصل ہو یا نہ ہو تبرع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا جیسا کہ کفالت میں بھی یہی صورت ہے۔ اور اگر بچے کی جانب سے اس کا ولی قبول کرے تو تب بھی صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ نقصان دہ تصرفات میں سے ہے لہذا ولی کو اس کا اختیار نہ ہوگا۔

۳۔ رضامندی۔ لہذا محال علیہ اگر حوالہ کو قبول کرنے پر مجبور کیا گیا تو حوالہ درست نہ ہوگا۔

- ۴۔ مجلس۔ یہ طرفین کے نزدیک شرط انعقاد ہے اس وجہ کی بناء پر جو محیل کے بارے میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

شرائط محال بہ۔ محال بہ کی شرائط دو نوع ہیں۔

- ۱۔ محال بدین ہو پس حوالہ اغیان قائمہ (موجود اشیاء) کا صحیح نہیں کیونکہ حوالہ جو ذمے میں ہو اس کو منتقل کرنے کو کہتے ہیں اور موجود اشیاء میں یہ بات نہیں پائی گئی۔
- ۲۔ دین لازم بھی ہو۔ لہذا جو دین غیر لازم ہو مثل بدل کتابت وغیرہ کے اس کا حوالہ صحیح نہیں کیونکہ یہ نام کے اعتبار سے تو دین ہے حقیقت کے اعتبار سے نہیں اس لیے کہ مالک کے لیے اپنے غلام پر کوئی دین واجب نہیں ہوتا۔ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ دین جس کی کفالت صحیح نہیں اس کا حوالہ بھی صحیح نہیں ہے۔

رہا حوالہ سے پیشتر محیل کے لیے محال علیہ پر دین کا وجوب تو یہ حوالہ کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے لہذا حوالہ صحیح ہوتا ہے خواہ محیل کیلئے محال علیہ پر کوئی دین ہو یا نہ ہو۔ اور خواہ حوالہ مطلق ہو یا مقید ہو۔ اس بارے میں کلام یہ ہے کہ حوالہ کی دو قسمیں ہیں مطلق اور مقید حوالہ مطلق یہ ہے کہ محیل دین کے لئے ظاہر پر حوالہ کر دے اور اس کو اس دین کے ساتھ مقید نہ کرے جیسا کہ ظاہر پر ہے اور حوالہ مقید یہ ہے کہ اس کو اس دین کے ساتھ مقید کر دے حوالے کی دونوں ہی قسمیں جائز ہیں بوجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے کہ: من اقبل علی ملئ فلیتبع (جو شخص کسی مالدار پر حوالہ کیا جائے تو چاہیے کہ وہ اس کے پیچھے جائے) اس میں کوئی فرق نہیں رکھا گیا۔ البتہ حوالہ مطلق کے احکام حوالہ مقید کے احکام سے مختلف ہیں۔

۱۔ جب حوالہ کو مطلق کیا اور محیل کا محال علیہ پر کوئی دین نہ ہو تو محال محال محال علیہ سے صرف حوالہ شدہ دین کا مطالبہ کرے گا۔ اور اگر محیل کا محال علیہ پر دین ہو تو محال علیہ سے دو دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ ایک دین حوالہ اور دوسرا محیل کا دین۔ لہذا محال اس سے دین حوالہ کا مطالبہ کرے گا اور محیل اس سے اس پر اپنے دین کا مطالبہ کرے گا۔ اور حوالہ کے نسب سے محیل کا اپنے دین کا مطالبہ منقطع نہیں ہوگا کیونکہ حوالہ اس دین کے ساتھ مقید نہیں ہوا۔ جو محال کا اس پر ہے۔ کیونکہ حوالہ اس شرط کے بغیر پایا گیا ہے لہذا دین حوالہ اس کے بیان کے ساتھ متعلق ہو جائے گا اور دین محیل اپنی حالت پر باقی رہے گا۔

اور جب محیل حوالہ کو اس دین کے ساتھ مقید کر دے جو اس کا محال علیہ پر ہے تو محیل کو مطالبہ کا حق نہیں رہے گا کیونکہ اس نے حوالہ کو اس دین کے ساتھ مقید کیا ہے لہذا وہ اس کے ساتھ مقید ہو جائے گا اور وہ دین بمنزلہ رہن کے ہو جائے گا اگرچہ حقیقت میں رہن نہیں ہے۔

۲۔ اگر محال علیہ کی اس دین سے براءت ظاہر ہو جائے جس کے ساتھ محیل نے حوالہ کو مقید کیا تھا بایں صورت کہ وہ دن بطیع (فروخت شدہ شی) کا ثمن ہو اور بیع کا کوئی مالک نکل آئے تو حوالہ باطل ہو جائے گا۔ اور اگر دین محال علیہ سے کسی پیش آنے والے معنی کی وجہ سے ساقط ہو جائے گا حوالہ کے بعد مشتری کے سپرد کرنے سے پیشتر ہی بیع بائع کے قبضے ہی میں ہلاک ہو جائے یہاں تک کہ ثمن ساقط ہو جائے تو محال علیہ سے حوالہ باطل نہیں ہوگا۔ لیکن جب کر ثمن کے ساقط ہونے کے بعد اس نے دین ادا کیا تو وہ ادا کردہ رقم کے لیے محیل پر رجوع کر سکے گا کیونکہ اس نے اس کا دین اس کے حکم سے ادا کیا تھا اور اگر محال علیہ کی براءت حوالہ مطلق میں ظاہر ہو تو حوالہ باطل نہیں ہوتا۔

اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب محیل نے حوالہ کو اپنے دین کے ساتھ مقید کیا تو دین اس کے ساتھ متعلق ہو گیا۔ اور جب معلوم ہوا کہ اس پر کوئی دین نہیں تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ حوالہ بھی کوئی نہیں رہا کیونکہ حوالہ دین کے سبب سے تھا اور یہ بات واضح ہو گئی کہ دین کوئی نہیں ہے تو از خود یہ بات ظاہر ہو گئی کہ حوالہ بھی کوئی نہیں ہے۔ یہ بات حوالہ مطلق میں نہیں پائی جاتی کیونکہ حوالے کے ساتھ دین کا تعلق اس کو مقید کرتا ہے اور تعلق پایا نہیں گیا لہذا اس کے ساتھ دین متعلق بھی نہیں ہوگا بلکہ ذمہ کے ساتھ متعلق رہے گا۔ پس یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ حوالہ باطل ہو گیا۔

اسی طرح اگر محیل حوالے کو اس براءت کی امانت کے ساتھ مقید کر دے جو ایک شخص کے پاس

رکھی ہوئی ہے پھر وہ ہزار ایر کے پاس ہلاک ہو جائیں تو حوالہ باطل ہو جائے گا اگر ہزار محال علیہ پر قابل ضمانتوں تو ان کی ہلاکت سے ضمان باطل نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں اس پر ان کی مثل وجہ ہوگی۔

۳۔ حوالہ مقید میں اگر محال علیہ کے محال کو دین کی ادائیگی سے پیشتر محیل مر جائے در آنحالیکہ محیل پر محال کے دین کے علاوہ اور دیون بھی ہوں لیکن سوائے اس دین کے اور کوئی مال نہ ہو تو ہمارے تینوں اصحاب کے نزدیک محال دیگر غراء (قرضخواہوں) کی بنسبت زیادہ حقدار ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حوالہ اور رہن میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ مرہن دیگر غراء کے مقابلے میں رہن کے تاوان کے ساتھ مختص ہوتا ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر رہن ہلاک ہو جائے تو خاص مرہن کا دین ساقط ہو جاتا ہے۔ تو جب مرہن رہن کے تاوان کے ساتھ مختص ہے تو وہ اس کے نفع کے ساتھ بھی مختص ہوگا کیونکہ خراج (نفع) ضمان (تاوان) کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ اس کے برعکس حوالہ مقید میں محال کے ساتھ اس مال کا تاوان مختص نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر یہ مال ہلاک ہو جائے تو محال کا جو محیل پر دین ہے وہ ساقط نہیں ہوگا اور ہلاکت صرف محیل پر ہی شمار ہوگی نہ کہ محال پر۔ لہذا جب محال کے ساتھ اس کا تاوان مختص نہیں تو اس کا نفع بھی اس کے ساتھ مختص نہیں ہوگا بلکہ محیل کے ساتھ دیگر غراء سب اس میں برابر ہوں گے۔ اور جب محیل ارادہ کرے کہ محال علیہ سے اپنا بقیہ دین وصول کر لے تو اس کو اس کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ وہ مال جس کے ساتھ اس نے حوالہ کو مقید کیا تھا اس میں محال علیہ کی جانب سے استحقاق نکل آیا اور حوالہ باطل ہو گیا۔ اور اگر مسئلہ یہی رہے اور مطلق ہو تو محال علیہ سے وہ پورا دین وصول کیا جائے گا جو اس کے ذمے ہے اور محیل کے غراء (قرضخواہوں) میں تقسیم کر دیا جائے گا اور محال اس میں داخل نہیں ہوگا۔ محال علیہ سے دین اس لئے وصول کیا جائے گا کہ حوالہ اس کے ساتھ متعلق نہیں ہوا تھا لہذا وہ محیل کی ملک ہے۔ محال دیگر غراء کے ساتھ اس مال دین میں شریک نہیں ہوگا۔ کیونکہ اس کا حق تو محال علیہ پر ثابت ہوا اور وہ حق محیل کی طرف نہیں لوٹتا ہے۔ البتہ قاضی محیل کے غراء کے سے کفیل (ضامن) لے گا کیونکہ دو شخصوں میں سے ایک کے لئے ان (غراء) کی طرف رجوع ثابت ہے یا تو محال جبکہ جو دوسرے کے ذمے ہے وہ ہلاک ہو جائے یا محال علیہ جبکہ وہ دین ادا کرے۔ اور چونکہ قاضی کا تقرر مسلمانوں کے امور کے نگران کے طور پر ہوتا ہے لہذا وہ اس میں احتیاط کے طور پر کفیل لے گا۔

حوالہ کے حکم کا بیان

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ حوالہ کے چند احکام ہیں :
۱۔ محیل کی براءت : یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے جبکہ امام زفر کے نزدیک

حوالہ محیل کی برأت کا موجب نہیں ہے اور کفالت کے مانند اس کے ذمے پر حق حوالہ کے بعد بھی اتنا ہی ہوتا ہے جتنا کہ حوالہ سے پیشتر۔

امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفالت کی مانند حوالہ دین کے وثیقہ کے طور پر مشروع ہے۔ اور وثیقہ سے پہلے کی برأت نہیں ہوتی بلکہ وثیقہ تو پہلے کے ذمے میں دین کے علی حالہ بغیر کسی تغیر کے باقی رہتے ہوئے دوسرے سے مطالبہ کرنے میں ہے جیسا کہ کفالت میں ہوتا ہے۔ ہمارا یہ دلیل ہے کہ حوالہ مشتق ہے تحویل سے جو منتقل کرنے کو کہتے ہیں۔ تو حوالہ میں انتقال کے معنی لازم ہیں۔ اور شی مجیب ایک جگہ سے منتقل ہو جائے تو ضروری ہے کہ وہ پہلے مقام پر باقی رہے اور وثیقہ کے معنی انصاف کے اعتبار سے وصول میں سہولت سے حاصل ہوتے ہیں۔ اگر کفالت کی اس شرط کے ساتھ کہ امیل بری ہوگا تو یہ جائز ہے اور یہ عقد حوالہ ہوگا کیونکہ اس میں حوالہ کے معنی پائے جاتے ہیں۔

مشائخ متاخرین کا تو اس بات پر اتفاق ہے کہ انتقال جو کہ موجب حوالہ ہے اس کی اصل ثابت ہے لیکن پھر ان میں انتقال کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ یہ مطالبہ اور دین دونوں کا انتقال ہے جبکہ دوسروں کا کہنا ہے کہ یہ صرف انتقال مطالبہ ہے۔ رہا اصل دین تو وہ محیل کے ذمے پر باقی رہتا ہے۔ پہلے گردہ کے دلائل ہیں اجماع اور معقول جہاں تک اجماع کی دلالت کا تعلق ہے ہمارا اس پر اجماع ہے کہ محال اگر محال علیہ کو دین سے بری کر دے یا اس کو دین ہبہ کر دے تو برأت اور ہبہ صحیح ہوگا اور اگر محال محیل کو دین سے بری کر دے یا اس کو دین ہبہ کر دے تو صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر دین محال علیہ کے ذمے کی طرف منتقل نہیں ہوگا اور محیل دین کے ذمے سے فارغ نہیں ہو جاتا تو پہلی صورت صحیح نہ ہوتی کیونکہ دین سے بری کرنا اور دین ہبہ کرنا جبکہ دین ہو ہی نہیں محال ہے اور اگر دوسری صورت صحیح ہوتی کیونکہ دین سے بری کرنا ثابت ہے اور اس کو دین کا ہبہ کرنا صحیح ہے اگرچہ مطالبہ مؤخر ہو جیسا کہ دین مؤجل ہے بری کرنے میں ہوتا ہے۔ اور جہاں تک عقلی دلیل کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ حوالہ موجب انتقال ہے کیونکہ حوالہ مشتق ہے تحویل سے۔ اور تحویل منتقل کرنے کو کہتے ہیں لہذا یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ جس چیز کی طرف حوالہ کی امانت کی جائے اس کو منتقل کیا جائے۔ اور امانت دین کی طرف کی گئی ہے مطالبہ کی طرف نہیں کیونکہ جب وہ کہتا ہے کہ میں نے دین میں حوالے کیا یا میں نے فلاں کو اس کے دین میں حوالے کیا تو یہ دین کے محال علیہ کی طرف انتقال کا موجب ہے۔ البتہ یہ بات بھی ہے کہ جب اصل دین محال علیہ کی طرف منتقل ہو تو مطالبہ بھی منتقل ہو جاتا ہے کیونکہ مطالبہ دین کے تابع ہوتا ہے۔

دوسرے گردہ کی دلیل بھی اجماع اور معقول کی دلالت ہے۔

دلالت اجماع تو یہ ہے کہ حوالہ کرنے کے بعد محال علیہ کے ادا کرنے سے پیشتر اگر محیل طالب (دین یعنی محال) کو دین کی ادائیگی کرے تو یہ محیل کا احسان نہیں ہوگا اور محال کو دین قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر اس پر دین نہ ہوتا تو پھر تو وہ احسان ہوتا اور محال کو قبول کرنے پر مجبور بھی نہیں کیا جاسکتا

تھا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ کوئی اجنبی کسی شخص پر کسی کا دین ادا کرنے کا احسان کرے۔ اسی طرح محال اگر محال علیہ کو حوالے کے دین سے بری کر دے تو اس کے رد کرنے سے وہ رد نہیں ہوتا اور اگر وہ اس کو مہرب کر دے تو اس کے رد کرنے سے رو ہوتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ طالب کفیل کو دین سے بری کر دے یا اس کو دین مہرب کر دے۔ اگر دین محال علیہ کے ذمے کی طرف منتقل ہو جاتا ہو تو پھر بری کرنے اور مہرب کرنے کا حکم مختلف نہ ہوتا اور رد کرنے سے دونوں رد نہ ہوتے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ طالب (مکقول لہ) اصیل (یعنی مکفول حنہ) کو دین سے بری کر دے یا اس کو دین مہرب کر دے۔ اسی طرح محال اگر محال علیہ کو دین حوالہ سے بری کر دے تو محال علیہ محیل پر رجوع نہیں کر سکتا اگرچہ حوالہ محیل کے حکم ہی سے ہو جیسا کہ کفالت میں ہوتا ہے البتہ محال اگر محال علیہ کو دین مہرب کر دے تو محال علیہ محیل پر رجوع کر سکتا ہے جبکہ محیل کا اس پر کوئی دین نہ ہو جیسا کہ کفالت میں ہوتا ہے۔ اور اگر محیل کا اس پر دین ہو تو پھر دونوں کی رقیبیں ایک دوسرے کے عوض میں ہو جائیں گی جیسا کہ کفالت میں بھی ایسا ہوتا ہے یہ احکام کفالت اور حوالہ کے مابین برابر کی پر دلالت کرتے ہیں۔ پھر کفالت کے باب میں دین اصیل کے ذمے ثابت ہوتا ہے تو حوالہ میں بھی ایسا ہی ہوگا۔

۱۔ دلالت معقول یہ ہے کہ کفالت کی مانند حوالہ کی مشروعیت دین کے وثیقہ کے لئے ہے۔ اور وثیقہ پہلے (یعنی محیل) کو بری کرنے میں نہیں ہے بلکہ محیل کے ذمے میں دین کے برقرار رہنے ہوئے مطالبے کے انتقال میں ہے۔
۲۔ مشائخ کے مذکورہ اختلاف کے مطابق وہ دین جو محال علیہ کے ذمے میں ہو یا محیل کے ذمے میں ہو اس دین کے محال کے لئے محال علیہ سے مطالبے کی ولایت کا ثبوت یہ ہے کہ حوالہ نے وہ دین جو محیل کے ذمے تھا اس کو محال علیہ کے ذمے کی طرف انتقال کو واجب کر دیا ہے اس طرح یا تو دین اور مطالبہ دونوں صحیح کا انتقال ہو گا یا پھر صرف مطالبے کا انتقال۔ اور یہ بات محال کے لئے محال علیہ سے مطالبے کے حق کی موجب ہے۔

۳۔ جب محال علیہ کے پیچھے محال لگ جائے تو محال علیہ کو محیل کا پیچھا کرنے کا حق کا حاصل ہوگا۔ لہذا جب بھی محال اس کا پیچھا کرے اس کو حق حاصل ہے کہ وہ محیل کا پیچھا کرے تاکہ محال کا پیچھا کرنے سے ٹھیکارا حاصل کر سکے۔ اور جب محال اس کو محبوس کرائے تو اس کو حق ہے کہ یہ محیل کو محبوس کرائے یہ اس صورت میں ہے جب حوالہ محیل کے حکم سے ہوا ہو اور محال علیہ پر اس کے بقدر محیل کا دین نہ ہو کیونکہ اس صورت میں یہ محیل ہی ہے جس نے اس کو اس ذمہ داری میں ڈالا ہے لہذا اس کے ذمے ہے کہ وہ محال علیہ کی خلاصی کرائے۔

اور اگر حوالہ محیل کے حکم کے بغیر ہو یا محیل کا محال علیہ پر اسی کے بقدر دین ہو اور حوالہ مقید ہو تو پھر محال علیہ کو جبکہ اس کا پیچھا کیا جا رہا ہو یہ حق نہیں کہ وہ محیل کا پیچھا کرے اور نہ ہی یہ حق ہے کہ جب اس کو محبوس کیا جائے تو وہ محیل کو محبوس کر سکے کیونکہ حوالہ جب محیل کے حکم کے بغیر ہوا ہو۔
تو محال علیہ اس صورت میں تبرع اور احسان کرنے والا ہوا۔ اور اگر محیل کا محال علیہ پر اسی کے بقدر دین ہو اور اس نے حوالہ کو مقید کیا ہو تو اس صورت میں اگر محال علیہ اس کا پیچھا کرے گا تو محیل کو بھی حق ہوگا کہ وہ اس کا پیچھا کرے لہذا یہ بے فائدہ ہوگا واللہ اعلم وجعل العلم۔

فصل :

محال علیہ کیونکر حوالہ سے نکل سکتا ہے

ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ محال علیہ حوالہ سے حوالہ کے حکم کے پورا ہونے سے نکل جاتا ہے اور حوالہ کا حکم چند امور سے پورا ہوتا ہے :

- ۱۔ حوالہ کا فسخ چونکہ حوالہ میں مال کے بدلے مال کے معنی پائے جاتے ہیں لہذا یہ فسخ ہو جاتا ہے اور جب فسخ ہو جاتا ہے تو مطالبہ محیل کی طرف لوٹ آتا ہے۔
- ۲۔ ہلاکت، یہ ہمارے علماء کے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حوالہ کا حکم ہلاکت سے ختم نہیں ہوتا اور مطالبہ محیل کی طرف نہیں پلٹتا انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ نے فرمایا من اخیل علی ملئ فلیتبع (جو کوئی کسی تو نگر پر حوالہ کیا جائے تو چلے کہ وہ اس کا پیچھا کرے) اور کوئی تفصیل بیان نہیں کی۔ نیز حوالہ پر سب کا اتفاق ہے کہ وہ بری کرنے والا ہے اور عقد حوالہ سلامتی کی شرط کے بغیر کیا گیا ہے لہذا یہ ہر حال میں بارت کا فائدہ دے گا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے محال علیہ کے بارے میں فرمایا: اذا مات مفلسا مادالدين الى ذمة المعيل (محال علیہ جب مفلس ہو کر مر جائے تو دین محیل کے ذمے میں لوٹ آتا ہے)۔ نیز فرمایا لا تؤی علی مال امری مسلم (کسی مسلمان شخص کے مال پر ہلاکت نہیں ہوتی) قاضی شریح سے بھی اسی کی مانند مروی ہے۔ اس کو امام محمد نے کتاب الاصل و مبسوط میں ذکر کیا ہے۔ اور کسی اور محال سے اس کے خلاف منقول نہیں ہے لہذا یہ اجماع ہوا۔ نیز حوالہ سے پیشتر دین محیل کے ذمے میں ثابت تھا اور قاعدہ یہ ہے کہ دین ساقط نہیں ہوتا مگر ادائیگی سے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ الدین مقضی اور دین کی ادائیگی واجب ہے، البتہ اتنی بات ہے کہ دین کے ساتھ بری کرنے کو لاحق کر دیا ہے۔ اور حوالہ نہ تو ادائیگی ہے اور نہ ہی ابراء بری کرنا، لہذا دین محیل کے ذمے میں اسی طرح باقی رہے گا جس طرح حوالہ سے پیشتر تھا مال حوالے سے مطالبہ محال علیہ کی طرف منتقل ہو گیا تھا لیکن ہلاکت تک کیونکہ دین کی زندگی مطالبے سے ہے۔ اور جب ہلاکت ہو گئی تو دین کرنے کا کوئی وسیلہ و ذریعہ نہ رہا لہذا مطالبہ اپنے محل اصلی یعنی محیل کی طرف لوٹ آئے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے جس حدیث سے استدلال کیا ہے وہ ان کے حق میں حجت نہیں کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حکم کو طائف (تو نگر ہی) کی شرط کے ساتھ معلق کیا ہے اور وہ شرط افلاس کی وجہ سے معدوم ہو گئی۔

یہ - - امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہلاکت صرف دو چیزوں سے ہوتی ہے۔ ایک تو یہ کہ محال علیہ مفلس ہو کر مر گیا ہو اور دوسرے یہ کہ وہ حوالہ کا انکار کر دے اور علف اٹھا لے اور محال

کے پاس گواہ نہ ہوں۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ نے ان دو کے ساتھ ایک میسرے چیز کو بھی لیا ہے اور وہ یہ کہ محال علیہ اپنی زندگی ہی میں مفلس ہو جائے اور قاضی اس کے افلاس کا حکم لگا دے۔ یہ اختلاف اس پر مبنی ہے کہ صاحبین کے نزدیک قاضی محال علیہ کی زندگی میں اس کے افلاس کا حکم لگا سکتا ہے جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی ایسا نہیں کر سکتا۔

۳۔ محال علیہ کا محال کو مال کی ادائیگی کر دینا۔ تو جب یہ مال ادا کر دے گا تو وہ حوالہ سے نکل جائے گا کیونکہ حوالہ کے حکم کے پورا ہونے کے بعد اس کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں۔

۴۔ محال کا محال علیہ کو وہ مال سبب کرنا اور محال علیہ کا اس کو قبول کرنا۔

۵۔ محال کا محال علیہ پر اس دین کا صدقہ کرنا اور محال علیہ کا اس کو قبول کرنا۔ کیونکہ سبب اور صدقہ میں ابراء کے معنی پائے جاتے ہیں۔

۶۔ محال مر جائے اور محال علیہ اس کا وارث بنتا ہو۔

۷۔ محال کا محال علیہ کو مال سے بری کر دینا واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

رجوع کا بیان

رجوع کے بیان کے دو عنوان ہیں ایک رجوع کی شرائط کا بیان دوسرے اس چیز کا بیان جس کے لئے محال علیہ رجوع کر سکتا ہے۔

رجوع کی شرائط | چند ایک ہیں۔

۱۔ حالہ محیل کے حکم سے ہو۔ لہذا اگر حالہ محیل کے حکم کے بغیر ہوگا تو رجوع نہیں کر سکے گا مثلاً کوئی شخص کسی طالب (یعنی دین کو واپسی کا مطالبہ کرنے والے) کو یہ کہے کہ اگر تیرا فلاں پرانا اتنا دین ہے تو وہ مجھ پر حوالہ کر دے اور طالب راضی ہو جائے تو حوالہ جائز ہے البتہ اتنی بات ہے کہ جب وہ ادائیگی کر دے گا تو محیل پر رجوع نہیں کر سکے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب حوالہ محیل کے حکم سے ہو تو محال علیہ کو دین کی تملیک کرنے والا بنتا ہے بعوض اس مال کے جو محال علیہ نے محال کو ادا کیا ہے لہذا اس کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اس کے لئے محیل پر رجوع کر سکے۔ اور جب حالہ محیل کے حکم کے بغیر ہو تو تملیک کے معنی نہیں پائے گئے لہذا رجوع کرنے کا حق ثابت نہیں ہوگا۔

۲۔ مال حوالہ کی ادائیگی یا وہ صورتیں جن میں ادائیگی کے معنی پائے جاتے ہوں مثلاً سبب اور صدقہ جبکہ محال علیہ اس کو قبول کر لے۔ اسی طرح جبکہ محال علیہ اس مال کا وارث بن جائے کیونکہ وراثت بھی ملکیت کے اسباب میں سے ایک ہے۔ لہذا جب وہ اس مال کا وارث بنے گا تو اس کا

مالک بن جائے گا تو اس کو رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اور محال اگر محال علیہ کو دین سے بری کر دے تو محال علیہ محیل پر رجوع نہ کر سکے گا کیونکہ ابراء اپنے حق کو ساقط کرنا ہے تو اس میں تملیک کے پہلو کا اعتبار نہیں کیا جائے گا لہذا اس وقت جبکہ وہ واپس اور رد کر دے اور حجب رد نہیں پایا گیا تو یہ اسقاط محض ہوا اور محال علیہ کسی چیز کا مالک نہیں بنا لہذا رجوع نہیں کر سکے گا۔

۳۔ محیل کا محال علیہ پر اسی قدر دین نہ ہو۔ اور اگر ہو تو رجوع نہ کر سکے گا کیونکہ اس وقت دونوں دین ایک دوسرے کے عوض میں ہو جائیں گے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر محال علیہ محیل پر رجوع کرے تو محیل بھی اس پر رجوع کرے گا۔ اور یہ بے فائدہ ہوگا لہذا دونوں دین ایک دوسرے کے مقابلے میں ہو جائیں گے اور رجوع کا حق باطل ہو جائے گا۔

رجوع کا بیان | ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ محال علیہ اس مال کے لئے رجوع کر سکتا ہے جس کے لئے اس پر حوالہ کیا گیا ہے نہ

کو وہ مال جو اس نے ادا کیا ہے۔ یہاں تک کہ اگر دین جو حوالہ کیا گیا ہے وہ درہم (پانچویں کے) ہوں اور محال علیہ ان کے بدلے دینار (سونے کے) ادا کرے یا دین دینار ہوں اور محال علیہ ان کے بدلے درہم ادا کرے اور اس طرح دونوں بیع صرف کریں تو بائز ہے اور اس میں بیع صرف کی شرائط کی رعایت کامل ہوگی حتیٰ کہ اگر قبضہ کرنے سے پیشتر دونوں جدا ہو گئے یا دونوں نے مدت اور مصیبت کی شرط لگائی تو عقد صرف باطل ہو جائے گا اور دین اپنی حالت پر لوٹ آئے گا۔ اور حجب عقد صرف صحیح ہو تو محال علیہ محیل پر مال حوالہ کے لئے رجوع کر سکتا ہے نہ کہ اس مال کے لئے جو اس نے ادا کیا کیونکہ رجوع مالک کے حکم کے سبب سے ہوتا ہے اور محال علیہ دین حوالہ کا مالک بنا ہے نہ کہ ادا کردہ مال کا۔ وہ شخص جو دین کی ادائیگی پر مامور ہو اس کا معاملہ مختلف ہے جس کی وجہ ہم کتاب الکفالت میں بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح محال علیہ اگر محال کے ہاتھ درہم و دنانیر کے عوض میں سامان فروخت کرے تب بھی سبب مذکور کی بنا پر وہ مال حوالہ کے لئے رجوع کر سکتا ہے۔ اسی طرح محال علیہ اگر محال کو جیدہ درہم کی جگہ زیوف دوہ درہم جن کا حبار تو باہمی لین دین کرتے ہیں لیکن بیت المال جن کو قبول نہیں کرتا، ادا کرے اور محال ان کو قبول کرے تو محال علیہ محیل پر جیدہ کے لئے رجوع کرنے کا بوجہ مذکورہ۔ اور اگر محال محال علیہ کے ساتھ مصالحت کر لے تو اگر مصالحت اپنے حق کی جنس پر کی اور بقیہ سے بری کر دیا تو محال علیہ محیل پر ادا کردہ مقدار کے لئے رجوع کر سکے گا کیونکہ وہ دین میں سے اسی قدر کا مالک بن سکا ہے لہذا اس کے لئے رجوع کر سکے گا اور اگر مصالحت اپنے حق کی جنس کے علاوہ کسی اور شئی پر کی ہو مثلاً درہم پر دنانیر یا کسی اور مال کے ساتھ مصالحت کی تو محال علیہ محیل پر کل دین کے لئے رجوع کرے گا کیونکہ اپنے حق کی جنس کے علاوہ کسی شئی پر مصالحت معاوضہ ہوتا ہے۔ اور ادا کردہ مال کل دین کا عوض بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

محال اگر مال حوالہ پر قبضہ کر لے پھر دونوں میں اختلاف ہو جائے۔ محیل کہے کہ مجھ پر تیرا کچھ مال

نہیں تھا تو قبضہ کرنے میں محض میرا وکیل تھا اور مقبوضہ مال میرا ہے۔ اور محال کہے کہ نہیں بلکہ تو نے مجھے حوالے کیا تھا ان ہزار کے لئے جو میرے تجربہ پر تھے تو محیل کے قول کو مع اس کے علف کے لیا جائے گا کیونکہ محال اس پر دین کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ منکر ہے اور گواہ نہ ہونے کی صورت میں منکر کا قول بعد اس کے علف کے لیا جاتا ہے واللہ عزوجل اعلم۔

کتاب الوکالة

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں ۔

توکیل کا لغوی اور شرعی معنی

توکیل کے رکن کا بیان ۔

شرائط رکن کا بیان ۔

توکیل کا حکم ۔

وکیل کے وکالت سے نکلنے کا بیان

توکیل کا لغوی اور شرعی معنی | توکیل کہتے ہیں وکالت کو ثابت کرنا اور وکالت لغت میں تذکرہ کو کہتے ہیں اور اس سے مراد حفاظت ہے۔ ارتداد الہی ہے : وقد احسبنا الله ونعم الوکیل (اور انہوں نے کہا ہمارے لئے اللہ کافی ہے اور وہ اچھا وکیل ہے یعنی حفاظت کرنے والا۔ نیز اشارہ ہے : لا اله الا الله فأتخذه وکیلاً (ہیں ہے کوئی معبود سوائے اللہ کے پس اس کو وکیل پکڑو) فراء کا قول ہے کہ وکیل سے مراد حفیظ یعنی حفاظت کرنے والا ہے۔ اور (کبھی تذکرہ سے مراد اعتماد اور تفویض امر ہوتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ۔ وعلى الله فليتوكل المتوكلون (اور اللہ پر چاہئے کہ بھروسہ کرنے والے)۔ نیز حضرت ہود علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں خبر دیتے ہوئے فرمایا : انی توکلت علی الله ربی و ربکم میں نے اللہ پر اعتماد کیا جو میرا اور تمہارا رب ہے) یعنی میں نے اللہ پر اعتماد کیا اور اپنے امر کو اس کے سپرد کر دیا۔ شریعت میں بھی لغوی وضع کے مطابق وکالت کا لفظ ان دونوں ہی معنوں میں مستعمل ہے یعنی وکیل کو تصرف اور حفاظت سونپ دینا۔ اسی وجہ سے ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ جس نے دوسرے کو کہا کہ میں نے اس میں تجھے اپنا وکیل بنا دیا تو وہ حفاظت کرنے میں وکیل ہوگا کیونکہ اس نے ایسا معنی ادا کیا ہے جس کا لفظ میں احتمال ہے لہذا لفظ کو اسی (معنی) پر محمول کیا جائے گا ۔

فصل

رکن توکیل کا بیان

رکن توکیل ایجاب و قبول ہے۔ مؤکل کی جانب سے ایجاب یہ ہے کہ مثلاً وہ یہ کہے کہ میں نے تجھے فلاں (کام) میں وکیل بنا دیا یا یہ کہے کہ تو یہ کام کر یا یہ کہے کہ میں نے تجھے فلاں کام کرنے کی اجازت دی وغیرہ اور وکیل کی جانب سے قبول یہ ہے کہ وہ کہے کہ میں نے قبول کیا یا اس جیسے اور کلمات۔ توجہ تک ایجاب و قبول نہ ایسا ہے عقد و کالت پورا نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر اگر کوئی شخص دوسرے کو اپنے دین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنائے اور دوسرا انکار کر دے پھر جس کو وکیل بنایا جا رہا تھا وہ دین پر قبضہ کرے تو غریم (قرضدار) بری نہیں ہوگا کیونکہ عقد و کالت ایجاب و قبول سے پورا ہوتا ہے اور ان (یعنی ایجاب و قبول) میں سے ہر ایک دوسرے کے وجود سے پیشتر نہ دکر کرنے سے رد ہو جاتا ہے جیسا بیع وغیرہ میں ہوتا ہے۔

پھر رکن توکیل کبھی تو مطلق ہوتا ہے اور کبھی شرط کے ساتھ متعلق ہوتا ہے مثلاً اگر زید آیا تو فلاں غلام کی بیع میں میرا وکیل ہوگا اور کبھی ایک وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے مثلاً یوں کہے کہ میں نے تجھے اس غلام کی بیع میں کل (آئندہ) کیلئے وکیل بنایا تو یہ آئندہ کل اور اسکے بعد کے زمانے میں وکیل ہوگا (آئندہ) کل سے پیشتر وکیل نہ ہوگا کیونکہ توکیل اطلاق تصرف (یعنی تصرف کرنے کی اجازت دینا) ہے اطلاق تفرات کو (یعنی وہ تصرفات جن میں چھوڑنا اور پابندی کو ختم کرنا ہوتا ہے) جیسے طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا اور غلام کو تجارت کی اجازت دینا شرط کے ساتھ متعلق اور ایک وقت کی طرف مضاف کیا جاسکتا ہے جبکہ ملیکات مثل بیع، ہبہ اور دین سے ابراء اور تفسیحات مثل وکیل کی معزولی، ماذون (اجازت یافتہ) غلام پر پابندی رجعت (طلاق سے) اور طلاق رجعی میں انکا احتمال نہیں ہے۔

فصل

شرائط رکن

شرائط کی چند انواع ہیں۔ کچھ کا تعلق مؤکل سے ہے کچھ کا وکیل سے اور کچھ کا مؤکل بہ (جس امر میں وکیل بالیسے) سے ہے۔

مؤکل سے متعلق شرائط | وہ یہ ہے کہ جس کام کے لئے اس نے وکیل بنایا ہے، اس کو خود کرنے کا اس کو اختیار ہو کیونکہ وکیل وہ تصرف ہے جو خود اپنے اختیار میں ہوا اس کو دوسرے سے لے سپرد کرنے کو کہتے ہیں۔ تو جس کا خود اس کو اختیار نہیں وہ دوسرے کو کیسے سونپ سکتا ہے۔ لہذا مجنون اور غیر عاقل (نا سمجھ) بچے کی توکیل سرے سے صحیح نہیں کیونکہ اہلیت کی شرائط میں سے عقل بھی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ یہ دونوں تو خود تصرف کرنے کا بھی اختیار نہیں رکھتے۔ اسی طرح عاقل و سمجھ دار بچہ

جن تصرفات کا خود اختیار نہیں رکھتا مثلاً طلاق، عتاق، ہبہ کرنا، صدقہ کرنا وغیرہ جو کہ محض نقصان دہ تصرفات ہیں ان میں اس کی توکیل صحیح نہیں۔ البتہ تصرفات نافعہ جیسے ہبہ اور صدقہ قبول کرنے میں بغیر ولی کی اجازت کے توکیل کرنا صحیح ہے کیونکہ یہ وہ امور ہیں جن کا ولی کی اجازت کے بغیر بھی اس کو اختیار حاصل ہے تو وہ ان میں دوسرے کو وکیل بھی بنا سکتا ہے۔

رہے وہ تصرفات جو نفع و نقصان کے درمیان دائر ہیں جیسے بیع اور اجارہ تو اگر اس کو تجارت کرنے کی اجازت حاصل ہو تو ان میں توکیل بھی صحیح ہوگی کیونکہ وہ خود ان کو کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اور اگر اس پر پابندی ہو تو وکالت منعقد تو ہوگی لیکن موقوف ہوگی اس کے ولی کی اجازت پر اور اس کے ولی کی تجارت کی اجازت دینے پر بھی جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب پابندی کے باوجود (بچہ وہ کام) خود کرے۔ وکالت کا انعقاد اس وجہ سے ہوگا کہ اس میں اجازت دینے والے یعنی ولی کے فی الحال موجود ہونے سے فائدہ ہے۔ اور توکیل پابند غلام کی جانب سے صحیح نہیں البتہ ماذون (اجازت یافتہ) غلام اور مکاتب کی جانب سے توکیل صحیح ہے کیونکہ یہ دونوں خود اختیار رکھتے ہیں لہذا دوسرے کو اختیار سپرد کرنے کا اختیار بھی رکھتے ہیں برخلاف پابند غلام کے۔

مرتد کی جانب سے توکیل موقوف رہے گی۔ اگر مسلمان ہو گیا تو نافذ ہوگی اور اگر قتل کیا گیا یا مالت ارتداد میں موت آگئی یا دارالحرب کے ساتھ لاق ہو گیا تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک توکیل باطل ہو جائے گی جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک نافذ ہوگی۔ یہ اس بنا پر ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف ہوتے ہیں اس کی املاک کے موقوف ہونے کی وجہ سے جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں اس کی املاک کے ثابت ہونے کی وجہ سے۔

مرتد عورت کی جانب سے توکیل بالاجماع صحیح ہے کیونکہ سب کا اتفاق ہے کہ اس کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں۔

وکیل سے متعلق شرائط | یہ کہ وکیل مائل ہو۔ لہذا مجنون کو اور ناسمجھ بچے کو وکیل بنانا صحیح نہیں جبکہ دوسرے سبب سے۔

وکالت کی سمیت لے لئے بلوغ اور حریت شرط نہیں لہذا سمجھدار بچے اور غلام کا وکیل بننا صحیح ہے خواہ یہ اجازت یافتہ ہوں یا پابند ہوں۔ یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بچے کی وکالت صحیح نہیں کیونکہ وہ غیر مکلف ہے۔ اور مجنون کی وکالت صحیح نہیں۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا کو پیغام نکاح دیا تو انہوں نے جواب دیا کہ یا رسول اللہ میرے ولی موجود نہیں ہیں۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان میں کوئی ایسا نہیں جو مجھے ناپسند کرے پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ بن ابی سلمہ سے فرمایا کہ اٹھو اور اپنی ماں کا نکاح مجھ سے کر دو تو انہوں نے اپنی ماں کا نکاح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کر دیا حالانکہ وہ بچے تھے البتہ مجنون پر قیاس کرنا صحیح نہیں کیونکہ تصرفات شرعیہ کی اہلیت کی شرط عقل ہے جو مجنون میں معدوم ہے اور بچے میں موجود ہے لہذا بچے کی وکالت مثل بالغ کے صحیح ہے البتہ وکیل اگر بالغ ہو تو بیع وغیرہ عقد کے حقوق

وکیل کی طرف لوٹتے ہیں اور وکیل اگر بچہ ہو تو مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں۔ اس کی وجہ ہم ہم انشاء اللہ اس کے مناسب مقام پر ذکر کریں گے۔

اسی طرح وکیل کا ارتداد بھی وکالت کی صحت کے مانع نہیں ہے پس مرتد کی وکالت جائز ہے بایں طور کہ کوئی مسلمان کسی مرتد کو وکیل بنا دے کیونکہ مرتد کے تصرفات کا موقوف ہونا اس کے ملک کے موقوف ہونے کی وجہ سے تھا اور وکیل تو مؤکل کی ملک میں تصرف کرتا ہے اور اس کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں اسی طرح اگر تو وکیل کے وقت وہ مسلمان ہو پھر مرتد ہو جائے تو وہ اپنی وکالت پر برقرار رہے گا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے البتہ اگر وہ دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو اس کی وکالت باطل ہو جائے گی۔ اس کی وجہ ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔

آیا وکیل کو علم ہونا وکالت کی صحت کے لئے شرط ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ توکیل کا علم فی الجملہ شرط ہے یا تو وکیل کو علم ہونا یا جس کے ساتھ وہ معاملہ کرے۔ حتیٰ کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو اپنا غلام بیچنے پر وکیل بنا دے اور وکیل نے علم ہونے سے پیشتر ایک شخص کے ہاتھ جس کو توکیل کا علم تھا بجا تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی یہاں تک کہ مؤکل اس کی اجازت دیدے یا وکیل وکالت کا علم ہونے کے بعد اجازت دیدے کیونکہ امر کا حکم لازم نہیں ہوتا مگر مامور بہ کے علم یا علم کے سبب کے حاصل کرنے کی قدرت کے بعد جیسا کہ شریعت کے ادا میں ہے۔

رہا متعین طور پر وکیل کو توکیل کا علم ہونا آیا یہ شرط ہے تو زیادات میں ذکر کیا کہ یہ شرط ہے اور کتاب وکالت میں ذکر کیا کہ یہ شرط نہیں ہے۔ کیونکہ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب مؤکل کسی شخص سے کہے کہ میرے اس غلام کو فلاں کے پاس لے جاؤ۔ وہ فلاں اس کو تیرے ہاتھ بیچے گا۔ تو وہ شخص غلام کو اس فلاں کے پاس لے گیا اور اس کو بتلایا کہ غلام کے مالک نے اس کو حکم دیا ہے کہ وہ اس (میرے) بلنے والے کے ہاتھ غلام کو بیچ دے۔ پھر اس نے وہ غلام خرید لیا تو یہ خریدنا صحیح ہے۔ اور اگر وہ اس کو یہ بات نہ بتلائے تو بیع پھر بھی جائز ہے۔ امام محمد نے کتاب الوکالت میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ اور مشرعی کے علم توکیل کر بائع وکیل کے علم کی مثل کہا ہے اور امام محمد نے زیادات میں ذکر کیا کہ بیع جائز نہیں۔ اور مسئلے کی صورت اجازت یافتہ بیعے (وصی ماذون) میں ہے۔ اور ماذون کبیر (اجازت یافتہ) میں ایسی بات ذکر کی جو بیع کے جواز پر دلالت کرتی ہے کیونکہ انہوں نے فرمایا کہ جب مالک لوگوں سے کہے کہ میرے غلام کے ساتھ بیع و ثراء کا معاملہ کر دو کیونکہ میں نے اس کو تجارت کی اجازت دے دی ہے اور وہ اس کے ساتھ باہم بیع کریں تو یہ جائز ہے اگرچہ غلام کو علم نہ ہو کہ مالک نے لوگوں کو باہمی بیع کی اجازت دیدی ہے۔

اور توکیل وصیت کی مانند نہیں ہے کیونکہ جو شخص کسی غیر حاضر شخص کو اپنی موت کے بعد کے لئے وصی بنائے پھر وصی مر جائے پھر وصی اپنے وصی ہونے کے علم سے پیشتر وصیت کے ترکہ میں سے کوئی بھی بیچے تو اس کی بیع استحسان کی رو سے جائز ہے اور یہ اس کی جانب سے وصایت کو قبول کرنا ہوگا یہاں تک کہ اس سے وہ اپنے آپ کو نہ نکال سکے گا۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جائز نہ ہو

فرق یہ ہے کہ وصی موصی کا نائب اور قائم مقام ہوتا ہے جیسا کہ وارث مورث کا قائم مقام ہوتا ہے۔ اور اگر وارث میت کے ترکہ میں سے اس کی موت کے بعد کوئی شئی پیچھے درانحالیکہ اس کو مورث کی موت کا علم نہ ہو تو اس کو بیع جائز ہے پس اسی طرح وصی کا معاملہ ہے بزعلاف توکیل کے کہ یہ مؤکل کا امر ہے اور امر کا حکم علم یا سبب علم کے بغیر لازم نہیں ہوتا جیسا کہ بیان ہو چکا۔

پس جب ثابت ہو گیا کہ توکیل کا علم شرط ہے تو اگر توکیل کیل کے سامنے ہو یا مؤکل توکیل کے باپ میں توکیل کو تحریر لکھے اور وہ تحریر توکیل کو پہنچ جائے اور وہ جو کچھ اس تحریر میں ہو اس کو جان لے یا مؤکل توکیل کی طرف کسی پیغام رساں کو بھیجے جو پیغام پہنچائے یا توکیل کو دو مرد یا ایک عادل مرد توکیل کی خبر دیں تو اس پر اجماع ہے کہ وہ توکیل بن جائے گا۔ اور وہ اس کو ایک غیر عادل مرد توکیل کی خبر دے اور وہ اس کی تصدیق کر دے تو تب بھی یہ توکیل بن جائے گا۔ اور اگر اس کی تصدیق نہ کرے تو مناسب ہے کہ اس میں وہی اختلاف ہو جو ایک عادل میں ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک توکیل نہیں بنے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک توکیل بن جائے گا۔ جیسا کہ معزولی میں ہوتا ہے جس کا ذکر ہم اس کے مقام پر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ وہ شرائط جن کا تعلق مؤکل سے ہے وہ مؤکل بہ کی طرف بھی ٹوٹی ہیں کیونکہ یہ راجع ہوتی ہیں اس بیان کی طرف جس سے توکیل جائز یا ناجائز ہوتا ہے اس میں کلام یہ ہے توکیل یا تو اللہ عزوجل کے حقوق یعنی حدود میں ہوگی یا حقوق العباد میں ہوگی۔

اللہ عزوجل کے حقوق میں توکیل کی دو قسمیں ہیں۔ ایک اثبات میں اور دوسرے استیفاء و وصول کرنے میں

جہاں تک اثبات حدود میں توکیل کا تعلق ہے تو حد اگر ایسی ہو جس میں خصومت (جگڑا) کی ضرورت نہیں ہوتی جیسے حد زنا اور حد شرب خمر تو اس میں اثبات کے لئے توکیل کی ضرورت نہیں کیونکہ یہ حد قاضی کے ہاں گواہوں یا اقرار سے بغیر خصومت کے ثابت ہوتی ہے۔ اور اگر حد ایسی ہو جس میں خصومت کی احتیاج ہوتی ہے جیسے حد سرقت اور حد قذف تو اس کے اثبات کے لئے ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک توکیل جائز ہے جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں اور ان میں گواہ صرف مؤکل ہی کی جانب سے قبول کئے جائیں گے۔ قصاص کے اثبات میں توکیل کے بلکہ میں بھی یہی اختلاف ہے۔ ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جیسے استیفاء حد میں توکیل جائز نہیں اسی طرح اثبات استیفاء کا ذریعہ ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ اثبات اور استیفاء میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ استیفاء میں توکیل کا جائز نہ ہونا شبہ کی بنا پر ہے اور شبہ اثبات حد کی توکیل میں معدوم ہے۔

اور جہاں تک حد قذف اور حد سرقت کے استیفاء (مد لگانے) کا تعلق ہے تو مقدمتہ (مقدمہ) بہتان لگایا گیا، اور مسروق منہ (جس کا مال چرایا گیا) اگر استیفاء کے وقت ماضر ہوں تو جائز ہے کیونکہ استیفاء کی ولایت امام کو ماحصل ہے لیکن وہ ہر مال میں خود استیفاء کا ستویٰ بننے پر قادر نہیں۔ اور اگر حد زنا اور مسروق منہ فانی ہوں تو اس صورت میں مشائخ کا اختلاف ہے بعض کا قول ہے کہ جائز ہے

کیونکہ عدم جواز عفو اور صلح کے احتمال کی بنا پر ہوتا ہے جبکہ یہ احتمال یہاں مفقود ہے۔ دو سروں کا کہنا ہے کہ جائز نہیں کیونکہ اس میں اگرچہ عفو اور صلح کا احتمال نہیں لیکن اقرار اور تصدیق کا احتمال تو ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حد قذف کے استیفاء کی توکیل جیسی بھی ہو جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ مقذوف کا حق ہے لہذا اس کو یہ حق ہے کہ اس کا استیفاء خود کرے یا اپنے نائب کے ذریعے کرے جیسا کہ دیگر حقوق میں ہوتا ہے۔ ہماری دلیل بعض مشائخ کے قول پر یہ ہے کہ قذف اور دیگر حقوق میں فرق ہے۔ اور وہ فرق جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں یہ ہے کہ قذف میں احتمال ہے کہ مقذوف اگر حاضر ہو تو وہ قاذف کے الزام کی تصدیق کر دے یا جھگڑے کو ترک کر دے لہذا شبہ کے ہوتے ہوئے استیفاء حد جائز نہیں جبکہ دیگر حقوق کے استیفاء میں شبہ مانع نہیں ہوتا۔

تغزیر کے اثبات اور استیفاء دونوں میں توکیل بالاتفاق جائز ہے اور وکیل کو استیفاء کا حق حاصل ہو گا خواہ مؤکل موجود ہو یا غائب ہو کیونکہ یہ حق عید ہے جو شبہ سے ساقط نہیں ہوتا برخلاف حدود اور قصاص کے۔ اسی لئے تغزیر ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو جاتی ہے تو یہ دیگر حقوق کے مشابہ ہوئی برخلاف حد اور قصاص کے۔

جہاں تک استیفاء قصاص میں توکیل کا تعلق ہے تو مؤکل جو کہ ولی ہے اگر حاضر ہو تو جائز ہے کیونکہ کبھی وہ خود استیفاء قصاص پر قدرت نہیں رکھتا لہذا توکیل کا محتاج ہوتا ہے۔ اور اگر غیر حاضر ہو تو جائز نہیں کیونکہ احتمال عفو موجود ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ اگر وہ حاضر ہو تو معاف کر دے۔ لہذا شبہ کے ہوتے ہوئے استیفاء قصاص درست نہیں۔ اور حاضر ہونے کی حالت میں یہ شبہ معدوم ہوتا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اگرچہ مؤکل موجود و حاضر نہ ہو۔ دونوں فریقین کے مابین کلام اس طرز پر ہے جو ہم حد قذف میں بیان کر چکے ہیں۔

جہاں تک حقوق العباد میں توکیل کا تعلق تو ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ حقوق العباد کی دو قسمیں ہیں ایک قسم وہ ہے جس کا شبہ کے ہوتے ہوئے استیفاء جائز نہیں جیسا کہ قصاص ہے۔ اس کے اثبات و استیفاء میں توکیل کا حکم گزر چکا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جس کا اخذ و استیفاء شبہ کے ہوتے ہوئے جائز ہے۔ اگر دیون، اعتاق (غلام کو آزاد کرنا)، اور قصاص کے علاوہ دیگر حقوق ہیں۔ تو ہم کہتے ہیں کہ فریق مخالف (خصم) کی رضا مندی کے ساتھ دین، عین اور دیگر حقوق میں خصومت کے لئے توکیل جائز ہے یہاں تک کہ وکیل کا جواب خصم کو لازم ہو گا۔ اس کی دلیل عبداللہ بن جعفر رضی اللہ عنہما کا قول ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ خصومت (مقدمہ بازی) میں حاضر نہیں ہوتے تھے اور فرماتے تھے کہ خصومت کا ایسا گوشت ہوتا ہے جس پر شیاطین آتے ہیں۔ انہوں نے خصومت عقیل رضی اللہ عنہ کے سپرد کی ہوئی تھی لیکن جب وہ بوڑھے اور نرم ہو گئے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خصومت میرے حوالے کر دی اور فرماتے تھے کہ جو فیصلہ میرے وکیل کے حق میں کیا گیا وہ میرے لئے ہے اور جو فیصلہ میرے وکیل کے خلاف کیا گیا وہ میرے خلاف ہے۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ان لوگوں میں سے نہ تھے کہ کوئی ان کی توکیل پر راضی نہ ہوتا لہذا ان کی توکیل خصم کی رضا مندی

کے ساتھ ہوتی تھی۔ لہذا اس سے خصم کی رضا مندی کے ساتھ توکیل کے جواز پر دلالت حاصل ہوئی۔
توکیل اگر خصم کی رضا مندی کے بغیر ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مرض
اور سفر کے عذر کے بغیر جائز نہیں جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ یہ ہر حال میں جائز
ہے یہی شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔

بصا من رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ظاہر الروایہ میں مرد اور عورت کنواری اور شادی شدہ کے مابین
کوئی فرق نہیں کیا گیا لیکن ہمارے اصحاب میں سے متاخرین نے اس کو اس عورت میں مستحسن سمجھا جو حجاب
میں رہنے والی اور باہر نہ نکلنے والی ہو لہذا انہوں نے ایسی عورت کی توکیل کو جائز کہا۔ یہ استحسان مناسب
ہے۔ ابن ابی سیل رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صرف کنواری کی توکیل جائز ہے لیکن یہ درست نہیں جس کی
وجہ ذکر کی جائے گی۔

صاحبین اور امام شافعی رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خصومت کے لئے توکیل مؤکل کے
حق کے مقابل ہے لہذا خصم کی رضا مندی پر موقوف نہیں ہوگی جیسا کہ دین کے استیفاء کے لئے توکیل
میں ہے۔ یہ دلیل یوں بنتی ہے کہ دعویٰ مدعی کا حق ہے اور انکار مدعا علیہ کا حق ہے لہذا توکیل مدعی اور مدعا
علیہ کے اپنے حق کے مقابل ہوئی پس یہ خصم کی رضا مندی پر موقوف نہیں ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی
دلیل یہ ہے کہ حق تو سچا دعویٰ اور سچا انکار ہے جبکہ دعویٰ میں سچ اور جھوٹ سہوا اور غلطی سب کا احتما
ل ہے۔ ایسا ہی معاملہ مدعا علیہ کے انکار کا ہے اور مدعی کی خبر کے معارض ہونے سے مدعا علیہ کے انکار
میں احتمال بڑھتا نہیں ہے لہذا کوئی بھی حق کامل طور پر سچا نہیں ہے پس اصل تو یہ ہے کہ دعویٰ کا جواب لازم
ہی نہ ہو لیکن شریعت نے جھگڑوں کا فیصلہ کرنے اور فساد پیدا کرنے والے اختلافات کو ختم کرنے
اور پامال حقوق کی بازیابی کی ضرورت کی خاطر جواب کو لازم کیا ہے۔ اور مؤکل کے جواب سے ضرورت
پوری ہو جاتی ہے لہذا بغیر ضرورت کے وکیل کے جواب پر خصومت لازم نہیں ہوگی۔

علاوہ ازیں خصوصتوں میں لوگوں کے مابین تفاوت ہوتا ہے۔ بعض دوسروں کے مقابلے میں
جھگڑا و خصوصت کرنے میں زیادہ تیز ہوتے ہیں۔ پس بسا اوقات وکیل اپنی دلیل کو زیادہ سمجھتا ہے
اور نتیجتاً اپنے خصم کو اپنے حق کی بازیابی سے عاجز کر دیتا ہے جس سے اس کو نقصان ہوتا ہے لہذا خصم
کی رضا مندی شرط ہے تاکہ نقصان کے لازم ہونے کی نسبت اس کے التزام کی طرف ہوسکے۔ اور
جب مؤکل مریض یا مسافر ہو تو وہ فرد دعویٰ یا جواب دعویٰ کرنے سے عاجز ہوتا ہے اور اگر اس
کو توکیل کے ذریعے دوسرے کی طرف منتقل کرنے کا اختیار نہ ہو تو حقوق ضائع ہو جائیں گے جو کہ
جائز نہیں۔ اور اسی طرح فائدہ نشین یا پردہ دار عورت کا معاملہ ہے کیونکہ وہ مردوں کی مجلسوں میں حاضر
ہونے سے اور خصومت کے بعد اس کا جواب دینے سے خواہ باکرہ ہو یا ثیبہ حیا کرتی ہے جس سے
اس کا حق ضائع ہوتا ہے۔ جہاں تک ہمارے مسئلے کا تعلق ہے تو اس میں ضرورت نہیں
پائی جاتی۔

اگر خصومت کے لئے وکیل بنایا لیکن عقد توکیل میں اقرار کرنے کو یا گواہوں کے تزکیہ کو

جدا کلام سے مستثنیٰ کیا تو جائز ہے اور یہ وکیل وکیل انہما۔ ہو گا خواہ وکیل طالب (مدعی) کا ہو یا مطلوب (مدعا علیہ) کا ایسا ظاہر روایت میں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جب طالب نے وکیل بنایا اور اقرار کو مستثنیٰ کیا تو جائز ہے۔ اور اگر مطلوب نے وکیل بنایا تو جائز نہیں۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ عقد توکیل میں اقرار استثناء کی حاجت مؤکل کو ہوتی ہے اس لئے کہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک وکیل خصومت کو اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرنے کا بھی اختیار ہوتا ہے۔ تو اگر وہ وکیل کو بغیر استثناء کے مطلق رکھے تو اس سے مؤکل کو نقصان ہوتا ہے اور اس اعتبار سے طالب کی توکیل اور مطلوب کی توکیل کے مابین کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو وکیل خصومت بنانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ اس نے وکیل خصومت مقرر کیا اور عقد توکیل ہی میں اقرار کو مستثنیٰ کیا۔ اور اگر اس نے (پہلے تو) توکیل مطلق کی پھر جدا کلام سے اقرار کو مستثنیٰ کیا تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ توکیل بالا اقرار کے بارے میں امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ جائز ہے جبکہ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ جائز نہیں۔

مضارب شرکت عنان اور شرکت مفاوضہ کے شریک، اجازت یافتہ غلام اور مکاتب کے لئے وکیل خصومت بنانا جائز ہے کیونکہ یہ جب خود خصومت کرنے کا اختیار رکھتے ہیں تو دوسرے کو توکیل کے ذریعے خصومت سونپنے کا بھی اختیار رکھتے ہیں۔

توکیل جیسے مسلمان سے جائز ہے اسی طرح ذمی سے بھی جائز ہے کیونکہ ہمارے حقوق کی طرح ان کے حقوق کی بھی ضائع ہونے سے حفاظت و رعایت کی گئی ہے۔ بیع و شراء اور دیگر تصرفات میں وکیل بنانے کی طرح دین پر قبضہ (یعنی وصول کرنے) کے لئے وکیل بنانا جائز ہے کیونکہ مؤکل کبھی خود وصول کرنے پر قادر نہیں ہوتا لہذا محتاج ہوتا ہے کہ دوسرے کو (یہ کام) سونپ دے البتہ عقد سلم کے راس المال اور بدل صرف پر قبضہ کرنے کے لئے توکیل محض مجلس عقد میں درست ہے کیونکہ مؤکل کو بھی صرف مجلس عقد ہی میں اس پر قبضہ کرنا ہوتا ہے۔ اور جب وکیل قرضدار سے دین وصول کرے تو قرضدار بری ہو جاتا ہے کیونکہ صحیح قبضہ موجب برأت ہے۔

دین ادا کرنے کے لئے وکیل بنانا جائز ہے کیونکہ مؤکل خود ادائیگی کا اختیار رکھتا ہے البتہ کبھی وہ خود ادا کرنے پر قدرت نہیں رکھتا تو دوسرے کے سپرد یہ کام کرنے کا محتاج ہوتا ہے۔ اس میں برابر ہے خواہ مؤکل آزاد ہو یا ماذون (اجازت یافتہ) غلام ہو یا مکاتب ہو کیونکہ یہ سب خود ادائیگی کرنے کا اختیار رکھتے ہیں لہذا دوسرے کو یہ کام تفویض کرنے کا بھی اختیار رکھتے ہیں۔

مطالبہ شفعہ، (خریدی ہوئی شئی کو) عیب کی بنا پر رد کرنے اور مطالبہ تقسیم (شئی مشترکہ کی) کے لئے توکیل جائز ہے کیونکہ ان حقوق کی نگہداشت آدمی خود کر سکتا ہے تو دوسرے کو تفویض بھی کر سکتا ہے۔

نکاح، خلع، قتل عمد پر صلح، کتابت، مال کی ادائیگی پر آزاد کرنا، اور دعویٰ سے انکار کر کے

صلح کرنا ان امور میں بھی توکیل جائز ہے کیونکہ ان امور کو آدمی خود کر سکتا ہے لہذا دوسرے کو تفویض کر سکتا ہے۔ اسی طرح ہبہ، صدقہ، عاریت پر دینا، ودیعت رکھنا، دین رکھنا، عاریت لینا اور ہبہ کا مطالبہ کرنا ان امور میں بھی بوجہ مذکورہ توکیل جائز ہے۔ شرکت اور مضاربیت میں بھی اسی بنا پر توکیل جائز ہے۔

قرض دینے اور قرض لینے میں بھی توکیل درست ہے البتہ قرض لینے کے لئے توکیل میں مؤکل اس قرض کا مالک نہیں بنتا جو توکیل نے لیا ہے جب تک وکیل پیغام کے طور پر استقراض (قرض لینا) نہ کرے مثلاً یوں کہے کہ مجھے فلاں نے تیرے پاس بھیجا ہے تاکہ وہ تجھ سے اتنی رقم قرض لے صلح، ابراء (دین سے بری کرنا)، طلاق، طلاق، اجارہ، اشتیجار (کرایہ پر لینا) میں بھی وجہ مذکورہ کی بنا پر توکیل جائز ہے۔

سلم اور صرف آدمی چونکہ خود کرنے کا اختیار رکھتا ہے لہذا دوسرے کو توکیل کے طور پر تفویض کر سکتا ہے اختیار رکھتا ہے البتہ عقد کی صحت کے بقاء کے لئے مجلس ہی میں بدل پر قبضہ کرنا شرط ہے۔ اور اعتبار عادیین کے بقاء اور متفرق ہونے کا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے عقد کے حقوق ان ہی کی طرف لوٹتے ہیں۔ توجب مجلس میں دونوں وکیل قبضہ کر لیں تو وہ قبضہ جو متفرق ہونے سے پیشتر واجب تھا یا یا گیا لہذا عقد صحت پر باقی رہے گا بر خلاف ایلیوں کے کہ اگر وہ مجلس میں قبضہ کر لیں پھر جدا ہو جائیں تو عقد باطل ہو جائے گا کیونکہ عقد کے حقوق ایلی کی طرف نہیں لوٹتے لہذا ان کا قبضہ وہ قبضہ نہیں ہوگا جو عقد کی بنا پر واجب ہے توجب یہ دونوں متفرق ہو گئے تو افتراق بغیر قبضے کے ہوا اور عقد باطل ہو جائے گا بر خلاف وکیلوں کے جیسا کہ بیان ہوا مؤکل کی مفارقت کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ حقوق عقد اس کی طرف نہیں لوٹتے بلکہ وہ ان سے اجنبی ہے لہذا اس کی بقاء و مفارقت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ بیع و شراء کے لئے توکیل درست ہے کیونکہ مؤکل خود ان کو سرانجام دے سکتا ہے تو دوسرے کو ان کی تفویض بھی کر سکتا ہے البتہ شراء کے لئے توکیل کی ایک شرط ہے اور یہ ہے کہ وکالت کی ایک نوع میں نہ کہ دوسری میں جہالت کثیر نہ ہو۔ اس کا بیان یہ ہے کہ توکیل شراء کی دو نوع ہیں۔ ایک عام اور دوسری خاص۔ عام یہ ہے کہ مؤکل وکیل سے کہے کہ تو میرے لئے خرید لے جو تو چاہے یا جو تیری رائے ہو یا جو کچھ تجھے پسند ہو یا جو مکان تجھے پسند ہو یا جو کچھ اور جانور تجھے ملیں۔ وکالت کی یہ نوع جہالت کثیرہ کے باوجود کہ نہ نوع کا بیان ہے۔ نہ صفت اور نہ ثمن کا صحیح ہے کیونکہ مؤکل نے رائے وکیل کو تفویض کی ہے تو یہ جہالت کثیرہ کے باوجود جائز ہے جیسا کہ بضاعت اور مضاربیت۔ نوع خاص یہ ہے کہ مؤکل وکیل سے کہے کہ تو میرے لئے کپڑا یا جانور یا چوپایہ یا جو یا غلام یا باندی یا گھوڑا یا بکری یا بکری خرید لے۔ اس نوع میں قاعدہ یہ ہے کہ جہالت اگر کثیر ہو

لے بضاعت نفع میں شریک ہوئے بغیر دوسرے کے مال سے اسکے لئے تجارت کرنا۔

تو صحت توکیل کے مانع ہوگی اور اگر قلیل ہو تو مانع نہیں ہوگی۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جبکہ قیاس کی رو سے جہالت قلیل اور کثیر دونوں ہی مانع ہوں گی اور نوع صفت اور مقدار ثمن کے بیان کے بعد ہی توکیل صحیح ہوگی کیونکہ بیع و شراء جہالت قلیلہ کے ہوتے ہوئے صحیح نہیں ہوتے تو ان میں توکیل بھی جائز نہیں ہونی چاہیئے۔ وجہ استحسان یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حکیم بن حزام رضی اللہ عنہ کو ایک دینار دیا کہ وہ اس سے آپ کے لئے قربان کا ایک جانور خرید لیں۔ اگر جہالت قلیلہ توکیل شرع کی صحت کے مانع ہوتی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ایسا نہ کرتے کیونکہ جہالت صفت قربانی کا جانور کہنے سے اور مقدار ثمن کے ذکر سے مرتفع نہیں ہوتی۔ نیز وکالت میں جہالت قلیلہ منازعت و جھگڑے کا باعث نہیں بنتی کیونکہ توکیل فراخ دلی اور مسامحت و چشم پوشی پر مبنی ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ جہالت قلیلہ کے ہوتے ہوئے توکیل میں منازعہ عت جائز نہیں۔ اس کے برخلاف بیع مبنی ہوتی ہے تنگی پر کہ یہ مال کا معاوضہ مال کے ساتھ ہے۔ تو اس میں جہالت اگرچہ قلیل بھی ہو تنازع کا باعث بنتی ہے پس یہ فساد عقد کی موجب ہے۔ یہ دونوں میں فرق ہے۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ جہالت قلیلہ مانع نہیں ہے تو ہر وہ موقع جس میں جہالت قلیل ہو اس میں توکیل بالشرا صحیح ہے ورنہ نہیں۔ اور جس چیز کے نام کے ساتھ توکیل بالشرا ہوئی ہے اس کو دیکھیں گے۔ اگر اس کی مختلف انواع ہوں تو نوع کے بیان کے بغیر توکیل جائز نہ ہوگی مثلاً موکل کہے کہ تو میرے لئے کپڑا خرید لے تو کپڑے کا لفظ مختلف انواع کے کپڑوں پر لولا جاتا ہے جیسے ریشمی سوتی اور کتان کپڑے وغیرہ پس جہالت کثیر ہوگی اور توکیل کی صحت کے مانع ہوگی لہذا توکیل صحیح نہ ہوگی اگرچہ ثمن کا ذکر بھی ہو کیونکہ ثمن کے بیان کے بعد بھی جہالت کثیر ہے لہذا نوع کا ذکر کے بغیر کم نہ ہوگی بایں طور کہ یہ کہے کہ تو میرے لئے ہر دی کپڑا خرید لے۔ اگر نوع کے ذکر سے سکوت کیے تو جہالت کثیر ہو جائے گی اور توکیل درست نہ ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب موکل کہے کہ تو میرے لئے جانور خرید لے یا میرے لئے چوپایہ خرید لے یا زمین یا غلام یا جو ہر یا دانے خرید لے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اسم جنس ہے جس کے تحت مختلف انواع ہیں لہذا نوع کا ذکر لا بدی ہے۔ اسی طرح جب وہ کہے کہ تو میرے لئے مکان خرید لے تو توکیل صحیح نہ ہوگی کیونکہ مکان مکان میں بہت فرق ہوتا ہے تو اگر وہ مکان کا تعیین کر دے تو جائز ہے۔ اور اگر تعیین کرے لیکن ثمن کا بیان کر دے تو تب بھی جائز ہے اور اس سے مراد پھر اس شہر کا مکان ہوگا جس میں وہ وکیل بنا ہے کیونکہ بیان ثمن سے جہالت میں قلت آ جاتی ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ بیان ثمن کے بعد بھی توکیل صحیح نہیں یہاں تک کہ شہر کی بھی تعیین نہ کر دے۔

اگر کہے کہ تو میرے لئے فلاں مقام پر مکان خرید لے یا دانہ خرید لے یا سرخ یا قوت کا نگ خرید لے اور ثمن کا بیان نہ کرے تو جائز نہیں کیونکہ تفاوت بہت زیادہ ہوتا ہے اور موکل کی

مالت سے صفت معلوم نہیں ہو سکتی لہذا بیان ثمن ضروری ہے۔

اور اگر جس شئی پر توکیل بالشراء واقع ہوئی ہے اس کا اکم صرف ایک نوع پر صادق آتا ہو تو اس میں دو میں سے ایک امر کا ذکر کافی ہے یا تو صفت بایں طور کہ کہے کہ تو میرے لئے ترک کی غلام خریدے یا مقدار ثمن مثلاً کہا کہ تو میرے لئے ہزار درہم میں ایک غلام خرید لے کیونکہ جمالت ان میں سے کسی ایک کی وجہ سے اور مؤکل کی حالت کی وجہ سے قلیل ہو جاتی ہے کیونکہ ثمن کے ذکر سے صفت معلوم ہو جاتی ہے اگرچہ صفت مذکور نہ ہو۔ اور جب صفت کا ذکر ہو تو امر کی حالت سے کہ اس جیسے عام طور سے کس قیمت کا خریدتے ہیں قیمت کا علم ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اگر مشتری اس جیسوں کی عادت سے خروج کرے تو خریدی ہوئی شئی مؤکل کو لازم نہ ہوگی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس شخص نے بارے میں ایسے ہی مروی ہے جس نے کہا کہ تو میرے لئے فلاں جنس کا ایک خادم خرید لے تو یہ وکالت غلام کی اس جنس کے بارے میں ہوگی جس پر لوگوں کا تعامل ہے۔ اور اگر اس کا ثمن کثیر ہو کہ اس پر لوگوں کا تعامل نہ ہو تو امر پر یہ شراء جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر بدوی کہے کہ میرے لئے ایک حبشی غلام خرید لے تو اس سے مراد وہ ہوگا کہ جس کا اہل بادیہ میں رواج ہے۔ یہ سب مؤکل کی حالت کا اعتبار ہے۔

اگر مؤکل ان دو امور (صفت اور مقدار ثمن) میں سے سرے سے کسی کو بھی ذکر نہ کرے تو وکالت باطل ہوگی کیونکہ دونوں ہی کے ذکر کے ترک سے جمالت کثیر ہوئی جو وکالت کی صحت کے مانع ہے۔ اگر کہے کہ میرے لئے گدھا یا گھوڑا یا اونٹ خرید لے اور نہ اس کی صفت کا ذکر کرے اور نہ مقدار ثمن کا تو فقہاء کا کہنا ہے کہ یہ جائز ہے کیونکہ گدھے، انچر، گھوڑے اور اونٹ کے ذکر سے نوع کا علم ہو گیا اور صفت کا علم مؤکل کی حالت سے ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ثمن کا بھی اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ پھر دیکھیں گے اگر اس نے گدھا اس کی مثل قیمت پر یا اس سے کم پر یا اس سے اتنی زائد قیمت پر کہ اس جیسے جانور میں لوگ اس کو برداشت کر لیتے ہیں۔ خریدنا تو یہ خرید مؤکل پر اس وقت جائز ہوگی جبکہ مؤکل اس جیسا گدھا نہ خریدتا ہو تو یہ خرید اس پر جائز نہ ہوگی بلکہ وکیل پر لازم ہوگی۔ اگرچہ اس نے گدھے کو اس کی مثل قیمت پر ہی خریدا ہو مثلاً یہ کہ مؤکل مکاری (کمایہ پر دینے والا) ہو اور وکیل مصری گدا خریدے جو سواری کے لائق ہو کیونکہ اس (مؤکل) جیسے لوگ ایسا گدھا خریدتے ہیں جو عمل اور بار بردار کے لائق ہو۔

اگر کہے کہ میرے لئے بکری یا گائے خرید لے اور صفت اور ثمن کا ذکر نہ کرے تو یہ وکالت جائز نہیں کیونکہ مؤکل کی حالت کا اعتبار کرنے سے گائے اور بکری میں صفت کا علم نہیں ہو سکتا تو جیسے ہم نے بیان کیا ضروری ہے کہ دونوں میں سے ایک کا علم ہو۔

اگر کہے کہ میرے لئے گندم خرید لے تو جب تک دو میں سے ایک کا ذکر نہ کرے تو کیل صحیح نہ ہوگی ایک قدر ثمن اور دوسرے مقدار متعین جو کہ گندم کی (پیمائش ہے۔ کیونکہ گندم میں جمالت ان میں سے ایک کا ذکر نہ کرنے بغیر کم نہیں ہوتی۔ ایسا ہی معاملہ تمام معذونی اور کیلی اشیاء کا ہے۔

اگر وکیل بنایا تاکہ اس کے لئے طبسان (سبز رنگ کی چادر جس کو مشائخ استعمال کرتے ہیں) خریدے

توثن اور نوع کے بیان کے بغیر توکیل صحیح نہ ہوگی کیونکہ ان میں سے کسی ایک کے بیان کے بغیر جہالت میں کمی نہیں آتی واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

توکیل کے حکم کا بیان

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ توکیل کا حکم مضاف الیہ کا وکیل بن جانا ہے۔ کیونکہ توکیل اثبات وکالت کو کہتے ہیں۔ اور وکالت کے چند احکام ہیں۔

۱۔ اس تصرف کی ولایت کا ثابت ہونا جس پر توکیل مشتمل ہے۔ لہذا توکیل کی صحت کے بعد اس کے بموجب وکیل کو جس تصرف کا اختیار ہوگا اور جس کا اختیار نہ ہوگا اس کے بیان کی احتیاج ہوگی۔ تو ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ وکیل بالخصوص ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک فی الجملہ اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرنے کا اختیار رکھتا ہے زفر اور شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو یہ اختیار نہیں۔ اس پر سب کا اجماع ہے کہ باپ، وصی اور قاضی کی طرف سے امین کو نیچے کے خلاف اقرار کرنے کا اختیار نہیں ہے۔

امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے وکیل خصوصیت وکیل منازعت ہوتا ہے جب کہ مسالمت (مصالحات) ہے لہذا خصوصیت کے لئے توکیل اس کو مشتمل نہ ہوگی اور وکیل کو اس کا اختیار نہ ہوگا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ وکیل خصوصیت اس جواب کے دینے میں وکیل ہوتا ہے جو اللہ عزوجل کے نزدیک حق ہو۔ اور یہ کبھی انکار ہوتا ہے اور کبھی اقرار۔ تو جب وہ اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حق اقرار ہی ہے لہذا یہ اس کے مؤکل پر نافذ ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے وکیل اپنے مؤکل کے خلاف اقرار کرے اور مؤکل اس کی تصدیق کر دے۔ پھر ہمارے تینوں ائمہ کا آپس میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وکیل کا اقرار صرف قاضی کی مجلس ہی میں صحیح ہو سکتا ہے کسی اور جگہ نہیں جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ قاضی کی مجلس میں اور اس کے علاوہ اور جگہ پر بھی اقرار صحیح ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ توکیل کہتے ہیں غیر کہ وہ اختیار تفویض کرنا جو مؤکل کو حاصل تھا۔ اور مؤکل کے اقرار کی صحت قاضی کی مجلس پر موقوف نہیں لہذا ایسے ہی وکیل کا اقرار ہوگا طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل نے معاملہ وکیل کو تفویض کیا ہے لیکن مجلس قاضی میں کیونکہ توکیل خصوصیت یا جواب خصوصیت کے لئے ہے۔ اور یہ دونوں قاضی کی مجلس کے ساتھ مختص ہیں۔ دیکھتے نہیں کہ جواب خصوصیت قاضی کی مجلس کے علاوہ میں لازم نہیں۔ اسی طرح خصوصیت کا دفعیہ قاضی کی مجلس کے علاوہ کہیں اور حلف اٹھانے سے نہیں ہوتا۔ لہذا وکالت

مجلس قاضی کے ساتھ مقید رہے گی۔ البتہ اگر وہ قاضی کی مجلس کے علاوہ کہیں اور اقرار کر لے تو وہ وکالت سے نکل جائے گا اور معزول ہو جائے گا کیونکہ اگر وہ وکیل باقی رہے تو وہ صرف اقرار کا وکیل رہے گا کیوں کہ انکار کرنے کی صورت میں تناقض کی بنا پر اب اس کا انکار سموع نہ ہوگا اور صرف اقرار مؤکل پر نہیں ہے۔

مال میں خصومت کے لئے وکیل کو جب قاضی مال کا فیصلہ کر دے مال پر قبضہ کرنے کا اختیار ہمارے تینوں امہ کے نزدیک ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وکیل خصومت سے مطلوب رہنمائی ہے اور وکیل قبضہ سے مطلوب امانت ہے اور ہر وہ شخص جو کسی معاملے سے واقف ہو اس کو امین نہیں سمجھا جاتا لہذا خصومت کے لئے تو وکیل مال پر قبضہ کے لئے تو وکیل نہ ہوگی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب مؤکل نے اس کو مال میں خصومت کے لئے وکیل بنایا تو اس کے اس مال پر قبضہ کرنے میں اس کو امانت دہی سمجھا کیونکہ مال میں خصومت مال پر قبضہ کے بغیر پوری نہیں ہوتی لہذا خصومت کے لئے تو وکیل مال پر قبضہ کے لئے بھی تو وکیل ہوگی۔

دین کا تقاضا کرنے کے لئے وکیل ظاہر الروایہ کے مطابق دین پر قبضہ کرنے کا اختیار رکھتا ہے کیونکہ تقاضا کرنے کا حق قبضہ کے بغیر منقطع نہیں ہوتا۔ تو دین کے تقاضے کے لئے تو وکیل اس پر قبضہ کے لئے تو وکیل ہوگی۔ نیز تقاضی (تقاضا کرنا) اقتضاء (تقاضا کرنا) اور استیفاء (وصول کرنا) یہ سب ایک ہی چیز ہے البتہ ہمارے اصحاب میں سے متاخرین نے کہا کہ ہمارے ملاقوں کے عرف میں وکیل تقاضا کو قبضہ کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ہمارے زمانے میں لوگ تقاضا کرنے والے کے قبضہ کرنے پر راضی نہیں ہوتے مثل ان وکلاء کے جو قاضیوں (عدالتوں) کے دروازے پر ہوتے ہیں کہ چونکہ ان لوگوں کے اموال میں خیانت کرنے کی تہمت ہوتی ہے لہذا (ان کے قبضے) پر رضا مندی نہیں ہوتی۔

جب قرضدار منکر ہو تو دین پر قبضہ کے وکیل کو دین ثابت کرنے کے لئے خصومت کا اختیار ہوتا ہے یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک اختیار نہیں ہے یہی امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے حسن رحمہ اللہ کی ایک روایت بھی ہے۔ لہذا (امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق) وہ بینہ (گواہ) قائم کرنے کا مختار بھی ہوگا۔

اسی طرح مدعا علیہ اگر گواہ قائم کر دے کہ قرضخواہ نے اپنا دین اس سے وصول کر لیا یا اس کو دین سے بری کر دیا ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے گواہ قبول کئے جائیں گے جبکہ صاحبین کے نزدیک قبول نہیں کئے جائیں گے۔

اس پر اتفاق ہے کہ کسی شئی پر قبضہ کر نیکی وکیل کو جبکہ جس کے قبضے میں وہ شئی ہے

منکر ہو خصومت کرنے کا اختیار نہیں یہاں تک کہ وہ گواہ بھی پیش نہیں کر سکتا۔

اگر مدعا علیہ گواہ پیش کر دے کہ اس نے وہ شئی اس شخص سے خریدی تھی جس نے اس

کو قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے تو خرید ثابت کرنے کے لئے اس کے گواہوں کو نہیں سنا جائیگا البتہ مؤکل کے حاضر ہونے تک فی الحال وکیل کی خصومت کو دفع کرنے کے لئے گواہ مسموع ہوں گے۔ فقہاء کا کہنا ہے کہ طلب شفعہ، عیب کی بنا پر رد کرنے اور تقسیم کے لئے وکیل کو خصومت کرنے کا اختیار ہوگا۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ دین پر قبضہ کرنے کے لئے توکیل عین حق کو وصول کرنے کے لئے توکیل ہے لہذا خصومت کی طرف تجاوز نہ ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دین پر قبضہ کرنے کے لئے توکیل مبادلہ کے لئے توکیل ہے۔ اور مال کے مال سے مبادلہ میں حقوق کا تعلق واقعہ سے ہوتا ہے جیسا کہ بیع اور اجارہ میں ہوتا ہے۔ دلیل اس طرح ہے کہ نفس دین کو وصول کرنا متصور نہیں ہے لیونکہ دین سے یا تو مراد نہی ہے یعنی مال سپرد کرنے کا فعل یا اس سے مراد مال علمی ہے جو ذمہ میں ہے اور ان دونوں ہی کو وصول کرنا متصور نہیں ہے البتہ دین کو وصول کرنا عبارت ہے ایک نوع کے مبادلہ سے اور وہ مبادلہ ہے قرضخواہ کے لئے ہوئے عین کا اس سے جو مقروض کے ذمے میں ہے۔ اور مقروض کا قرضخواہ کو اس کے لئے ہوئے مال کی مقدار کا مالک بنانا تو یہ بیع کے مشابہ ہوا اور مال کا مال کے ساتھ مبادلہ کے حقوق میں خصومت ہوتی ہے لہذا وکیل کو اس کا اختیار ہوگا بر غلاف ثمن پر قبضہ کرنے والے وکیل کے کہ یہ توکیل عین حق کو وصول کرنے کے لئے ہے۔ نہ کہ مبادلہ کے لئے کیونکہ عین ثمن کو وصول کرنا ممکن ہے لہذا اس میں بغیر اس حدید کے خصومت کا اختیار نہ ہوگا۔ تو یہ دونوں کے مابین فرق ہے۔ اور جب اس کو خصومت کا اختیار نہیں تو مدعا علیہ کے گواہ قبضہ کے وکیل کے خلاف شرار میں مسموع نہ ہوں گے کیونکہ یہ گواہ خصم پر قائم نہیں کئے گئے البتہ وکیل کے قبضے کو دفع کرنے میں مسموع ہوں گے۔ اور گواہ بعض پہلو سے مسموع ہوں بعض سے نہ ہوں یہ جائز ہے جیسے ایک شخص کسی کو اپنی بیوی اپنی جگہ منتقل کرنے پر وکیل بنا دے اور وکیل اس کی بیوی سے منتقل ہونے کا مطالبہ کرے تو وہ اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس کا شوہر اس کو تین علاقین دے چکا ہے تو یہ گواہ وکیل کے منتقل کرنے کے حق کو دفع کرنے میں مسموع ہوں گے حرمت کو ثابت کرنے میں مسموع نہ ہوں گے۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہے۔

اسی طرح شفعہ کے ذریعے مکان بیٹنے کے لئے وکیل مبادلہ کا وکیل ہوتا ہے کیونکہ شفعہ کے سبب سے لینا بمنزلہ ثراء و خرید کیے ہے اسی طرح عیب کی بنا پر رد اور تقسیم میں بھی مبادلہ کے معنی پائے جاتے ہیں تو ان میں خصومت ان کے حقوق میں سے ہوگی۔

اور وکیل کو اس کا اختیار ہوگا جیسا کہ وکیل کو بیع میں ہوتا ہے۔ اور وکیل قبضہ جب کسی دوسرے کو وکیل بنانے کا ارادہ کرے اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو وکالت عامہ ہو یاں طور کہ قبضے کے لئے توکیل کے وقت کہے کہ توجو چاہے کر یا یہ کہے توجو کرے وہ مجھ پر روا ہے وغیرہ یا وکالت خاصہ ہو یاں طور کہ بوقت توکیل وہ یہ نہ کہے۔ تو وکالت اگر عامہ ہو تو وکیل کو حق ہوگا کہ وہ قبضے کے

لئے کسی دوسرے کو وکیل بنا دے کیونکہ قاعدہ ہے کہ جس میں عموم ہو اس کا اجراء عموم پر ہوتا ہے اور وکالت اگر خاصہ ہو تو پھر اس کو اختیار نہ ہوگا کسی دوسرے کو وکیل بنا دے کیونکہ وکیل مؤکل کے نفویض کرنے سے تصرف کرتا ہے لہذا اس کو اپنا ہی اختیار ہوگا جتنا کہ اس کو تفویض کیا گیا ہوگا۔ اگر اس نے دوسرے کو وکیل بنا دیا اور وکیل ثانی نے قبضہ کر لیا تو مقروض دین سے بری نہ ہوگا۔ کیونکہ جب قبضہ کرنے کے لئے اس کی توکیل صحیح نہ ہوئی تو پھر وکیل ثانی یا کسی اجنبی کا قبضہ برابر ہے اگر دین وکیل اول کے قبضے میں پہنچ گیا تو مقروض بری ہو جائے گا کیونکہ اب اس شخص کے ہاتھ میں پہنچ گیا ہے جو قبضہ کرنے میں مؤکل کا نائب تھا۔ اور اگر وکیل اول کے پاس پہنچنے سے پہلے وہ مال ہلاک ہو جائے تو قبضہ کرنے والا مقروض کو ضمان (تاوان) ادا کرے گا کیونکہ اس کا قبضہ اس کا قبضہ کرنا دین کو وصول کرنے کے اعتبار سے تھا۔ اور دین کو وصول کرنے کے اعتبار سے قبضہ مبادلہ کی جہت سے قبضہ ہوتا ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا۔ اور وہ مال جو مبادلہ کی جہت سے مقبوض ہو اس کا ضمان قابض پر ہوتا ہے جیسا کہ بجاؤ کرتے وقت قبضہ کرنے والا مقبوض علی سوم اشراف میں ہوتا ہے۔ اور وکیل ثانی کو حق ہوگا کہ وہ ادا کر دے ضمان کے لئے وکیل اول پر رجوع کرے کیونکہ اس کو وکیل اول نے قبضہ کرنے کا وکیل بنا کر دھوکا دیا ہے لہذا وہ اس پر رجوع کرے گا کیونکہ ہر دھوکہ دینے والے پر دھوکہ دئے ہوئے کے لئے سبب اس ذمہ داری کے جو اس کا حق ہوئی ہے ضمان آتا ہے لہذا وہ اس پر ضمان کفالت کے لئے رجوع کرے گا اور مقروض دین سے بری نہیں ہوگا کیونکہ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں وکیل کی قبضے کے لئے توکیل صحیح نہیں لہذا طالب کو حق ہوگا کہ وہ مقروض سے اپنا دین وصول کرے۔ اور جب قرضخواہ مقروض سے اپنا دین وصول کرے تو مقروض وکیل ثانی پر سبب مذکورہ رجوع کرے گا اور وکیل ثانی وکیل اول پر رجوع کرے گا۔ بوجہ دھوکہ کے حکم کے۔ اس کی وجہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ مؤکل کہ جس کا کسی خاص شخص پر یا کسی خاص شہر میں دین ہو وہ اگر دین پر قبضہ کرنے کے لئے وکیل بنائے تو وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی غیر کی طرف نجاوڑ کرے کیونکہ امر کے حکم سے تصرف کرنے والا اس بات کا اختیار نہیں رکھتا کہ امر کے مقام سے تجاوز کر جائے۔

دین پر قبضہ کے وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ دین کی جگہ کوئی عوض لے مثلاً یہ کہ دین کے بدلے کوئی شے لے لے کیونکہ یہ معاوضہ مقصود ہی ہے جو دین پر قبضہ کی توکیل کے تحت نہیں آتا۔ یہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس بنا پر ہے کہ دین پر درحقیقت قبضہ متصور ہی نہیں ہے جیسا کہ مذکور ہوا لہذا دین پر حقیقتاً قبضہ کے لئے توکیل متصور ہی نہیں البتہ دین پر قبضہ کے لئے توکیل کو معاوضہ کے لئے توکیل ضرورت کی بنا پر بنایا گیا ہے تاکہ تصرف کو درست کیا جاسکے اور اس حاجت کو کہ جو قبضہ دین کی توکیل کے ساتھ معلق ہے کو پورا کیا جاسکے۔ اور ضرورتاً حق کے ثابت ہونے کی بنا پر عقد کے ضمن میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور معاوضہ مقصودہ عقد سے سرے سے خارج رہتا ہے لہذا وکیل کو اس کا اختیار نہ ہوگا۔

ایک شخص کا دوسرے پر دین ہو۔ ایک شخص مقروض کے پاس آئے اور کہے کہ قرضخواہ نے مجھ کو دیا ہے کہ میں تجھے دین (قرض) واپس لے لوں۔ اگر مقروض اس کی تصدیق کرے اور اس کو دین کی ادائیگی کرنے کا ارادہ کرے تو اس کو ایسا کرنے سے منع نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر مقروض اس کو دینے سے انکار کر دے تو اس کو دین واپس کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ ہاں اگر کوئی عین (شے) ہو تو مجبور نہیں کیا جائے گا۔ فرق یہ ہے کہ دین میں تصدیق خود اپنے اوپر اقرار ہوتا ہے لہذا سپرد کرنے پر مجبور کیا جائے گا جبکہ عین میں وہ دوسرے پر اقرار ہوتا ہے لہذا دوسرے کی تصدیق کے بغیر صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر مقروض اس کی تصدیق نہ کرے تو اس کو دین کی ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ اگر مقروض دین ادا کر دے پھر قرضخواہ اچھے اور وکیل کی تصدیق کر دے تو معاملہ ختم ہو گیا اور اگر وہ تکذیب کرے اور اس کو اس کام کے لئے وکیل بنانے سے منکر ہو تو پھر اس میں تین صورتیں ہیں یا تو مقروض نے قابض (جو دین لے گیا) کی تصدیق کی اور دین اس کو ادا کیا یا مقروض نے قابض کی تکذیب کی لیکن اس کے باوجود دین اس کو ادا کیا یا اس کی تصدیق و تکذیب کئے بغیر دین اس کو ادا کیا تو اگر مقروض نے قابض کی تصدیق و کالت میں کی اور اس کو ضامن نہیں بنایا اور قرضخواہ مطالبہ دین کرتے ہوئے آیا تو مقروض سے کہا جائے گا کہ قرضخواہ کو دین واپس کر دے اور تیرا وکیل پر کوئی حق نہیں ہے کیونکہ جب اس نے اس کی وکالت میں تصدیق کر دی تو اس نے اس کی وکالت کا اقرار کر لیا۔ اور اس کا اقرار خود اس کے اپنے حق میں صحیح ہے گویا کہ وہ یہ کہتا ہے کہ وکیل قبضہ کرنے میں سچا تھا اور قرضخواہ جو کچھ مجھ سے لیتا ہے اس میں وہ ظالم ہے اور مجھ پر ظلم کرنے میں تو وہ باطل پر ہے البتہ میں کسی سچے پر ظلم نہیں کروں گا اور اگر اس نے اس کی تصدیق کی اور اس پر ضامن بھی بنالیا پھر قرضخواہ آیا اور اس نے مقروض سے دین وصول کیا تو مقروض نے جب وکالت میں اس کی تصدیق کر کے اقرار کیا کہ قابض قبضہ کرنے میں سچا ہے تو اس کے نزدیک قرضخواہ اس میں باطل پر ہے اور جو اس نے مقروض سے وصول کیا ہے اس میں وہ ظالم ہے۔ البتہ جب اس قابض کو ضامن بنا دیا تو اس نے ضمان کی اضافت اس مال کی طرف کر دی جو قرضخواہ اس سے ناحق لے گا۔ اور قابل ضمان مقبوض کی طرف ضمان کی اضافت درست ہے جیسا کہ کوئی کہے کہ اگر فلاں نے تجھ سے غصب کیا تو (اس کا ضمان) مجھ پر ہوگا۔ یہی حکم اس صورت کا ہے کہ جب اس نے تصدیق و تکذیب کچھ نہ کی ہو کیونکہ اس کی جانب سے قابض کا قبضہ برحق ہونے کا اقرار نہیں پایا گیا لہذا اس پر رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

دین پر قبضہ کے وکیل نے جب قبضہ کیا اور اس کو عیب دار پایا تو جن چیزوں کو رو کرنے کا مؤکل کو حق ہوتا ہے ان کو رد کرنے کا حق وکیل کو بھی ہوگا اور اس کا بدلہ لے سکتا ہے کیونکہ یہ مؤکل کا قائم مقام ہے اور مؤکل چونکہ اصل اور وصف دونوں کے اعتبار سے اپنا حق وصول کرنے کا اختیار رکھتا ہے لہذا وکیل کو بھی یہ حق ہوگا۔

ایک شخص کو دوسرے شخص پر اپنے دین کو وصول کرنے کیلئے بنایا اور پھر غائب ہو گیا۔ مقروض نے دعویٰ کیا کہ وہ قرضخواہ (یعنی مؤکل) کو دین ادا کر چکا ہے تو وکیل کو اہتیاہ نہ ہوگی کہ وہ گواہ پیش کرے یا قرضخواہ کو حاضر کرے تاکہ مقروض اس سے حلف لے اب مقروض کو کہا جائے گا کہ تو دین وکیل کو دے دے پھر طالب کا پیچھا کر اور اگر اس سے قسم لینا چاہے تو اس سے قسم لے۔ اور اگر وہ حلف اٹھالے تو ٹھیک ہے ورنہ تو اس (وکیل) پر جوع کر سکتا ہے یہ اس لئے ہوگا کہ مقروض دین کا اقراری ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق دین ادا کرنا چاہیے لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے ادائیگی کر دینے کے دعویٰ پر دین کے سقوط کا حکم نہیں لگائیں گے بلکہ مقروض کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ دین وکیل کے سپرد کر دے۔ ایسا ہی طلب شفعہ کے وکیل کا حکم ہے جبکہ مشتری دعویٰ کرے کہ شفعہ شفعہ سے دستبردار ہو گیا تھا تو مشتری کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مکان وکیل کے سپرد کر دے پھر اس سے کہا جائیگا کہ شفعہ کا پیچھا کر اور اگر چاہے تو اس سے قسم لے کیونکہ مشتری حق شفعہ کے ثابت ہونے کا اقراری ہے اور شفعہ سے دستبردار شفعہ کے ثابت ہونے کے بعد ہوتا ہے لہذا وہ حق جو ثابت ہوا احتمال کے ہوتے ہوئے دستبردار کے دعویٰ سے باطل نہ ہوگا اور مشتری کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مکان وکیل کے سپرد کر دے۔ اس کے برخلاف حکم ہے عیب کی بنا پر رد کرنے کے وکیل کا کہ جب بائع دعویٰ کرے کہ مشتری عیب پر راضی ہو گیا تو وکیل کو رد کرنے کا حق نہ ہوگا یہاں تک کہ مؤکل (یعنی مشتری) حاضر ہو کر اللہ تعالیٰ کے نام کی قسم کھائے کہ وہ عیب پر راضی نہیں ہوا تھا۔ کیونکہ بائع نے یہ کہہ کر کہ مشتری عیب پر راضی ہو گیا تھا عیب کی بنا پر رد کرنے کے حق کے ثبوت کا اقرار نہیں کیا کیونکہ ہر عیب موجب رد نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ عیب کا علم ہوتے ہوئے خریدے تو باوجود عیب کے اس کو حق رد حاصل نہیں ہوتا۔ لہذا مؤکل کے حاضر ہونے اور قسم کھانے پر موقوف رہے گا۔

اگر مقروض چاہے کہ وکیل سے یہ قسم لے کہ بخدا میں نہیں جانتا کہ قرضخواہ نے اپنا دین وصول کر لیا ہے تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو یہ حق نہیں ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ مقروض وکیل کے علم پر اس سے قسم لے سکے گا۔ اگر وہ حلف اٹھانے سے انکار کرے تو وکیل وکالت سے خارج ہو جائے گا اور مقروض بری نہیں ہوگا اور قرضخواہ اپنی دلیل پر قائم رہے گا۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا امر ہے کہ وکیل اگر اس کا اقرار کر لے تو اس کو لازم ہو جائے گا اور قبضہ کرنے کا اس کا حق ساقط ہو جائے گا۔ تو جب مقروض نے انکار کیا تو قرضخواہ کے وکیل سے حلف لیا جائے گا کیونکہ ممکن ہے کہ وہ حلف ادا کرنے سے انکار کر دے اور یوں اس کا حق ساقط ہو جائے۔ ہماری دلیل نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ **وَالْبَيْعُ عَلَى الْمَدْعَى** قسم مدعا علیہ

پر ہوگی)۔ مقروض نے وکیل پر تو کسی شئی کا دعویٰ نہیں کیا اس کا دعویٰ تو محض مؤکل پر ہے لہذا قسم مؤکل پر ہوگی اور قسم ان چیزوں میں سے ہے جن میں نیابت نہیں چلتی لہذا مقروض کو وکیل سے حلف لینے کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ یہ صورت اس کے خلاف ہے جب قرضخواہ کو موت آجائے اور مقروض دعویٰ کرے کہ قرضخواہ نے اپنی زندگی میں دین پورا وصول کر لیا تھا اور وارث انکار کرے تو مقروض کو حق ہوگا کہ وہ وارث سے اس کے علم پر حلف لے کہ بخدا وہ نہیں جانتا کہ قرضخواہ نے دین وصول کر لیا تھا کیونکہ اس صورت میں وارث مدعا علیہ ہے کیونکہ مقروض اس پر اس کے وصول کرنے کے حق کے باطل ہونے کا دعویٰ کرتا ہے لہذا وارث سے حلف لینا وارث سے نیابت کے طریق پر نہیں ہوگا۔ البتہ وارث سے حلف اس کے علم پر لیا جائے گا کیونکہ اس سے حلف دوسرے کے فعل پر لیا جاتا ہے اور ہر وہ شخص جس سے دوسرے کے فعل پر حلف لیا جائے اس سے حلف اس کے علم پر لیا جاتا ہے نہ کہ قطعیت پر کیونکہ یہ اس کو علم نہیں کہ مؤکل نے وہ کام کیا ہے یا نہیں۔ اگر مقروض ادائیگی پر گواہ پیش کر دے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے گواہ مسوم ہوں گے اور صاحبین کے نزدیک مسوم نہ ہوں گے یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے حسن بن زیاد رحمہ اللہ کی روایت بھی ہے یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے کہ قبضہ دین کا وکیل ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں وکیل خصوصیت بھی ہوتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک نہیں ہوتا جس کی وجہ پہلے گزر چکی۔

اسی طرح اس اختلاف کی بنا پر جب مقروض گواہ پیش کر دے کہ اس نے قرضخواہ کو دراہم کے عوض دینار دے یا اس نے دراہم کے عوض کچھ سامان بیچا تو اس کے گواہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مسوم ہوں گے جبکہ صاحبین کے نزدیک نہ ہوں گے کیونکہ دین کی ادائیگی مبادلہ یا مقاصد کے طریقوں سے ہوئی اور دونوں میں جنس اور خلافت جنس برابر ہیں۔ لہذا اختلاف سب میں ثابت ہوگا۔

رہا وکیل بیع تو بیع کی توکیل یا تو مطلق ہوگی یا مقید ہوگی۔ اگر مقید ہو تو بالاجماع قید کی رعایت کی جائے گی یہاں تک کہ اگر وکیل نے قید کے خلاف کیا تو بیع مؤکل پر نافذ نہیں ہوگی البتہ اس کی امانت پر موقوف رہے گی۔ ہاں اگر قید کے خلاف میں بہتری ہو تو نافذ ہوگی کیونکہ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے کہ وکیل تصرف کرتا ہے اس اختیار و ولایت کی بنا پر جو اس کو مؤکل کی جانب سے حاصل ہوتی ہے۔ تو جتنا اختیار حاصل ہو اتنا ہی تصرف کرے گا۔ اور اگر خلافت میں بہتری ہو تو نافذ ہوگی کیونکہ اگرچہ یہ صورت کے اعتبار سے خلافت ہے لیکن معنی کے اعتبار سے موافق ہے کیونکہ دلالت کے اعتبار سے مؤکل اس کو اس کا حکم دینے والا ہے لہذا وہ اس کا تصرف مؤکل کے اختیار دینے سے کرتا ہے۔ اور اس کا نافذ ہوگا۔ اس کا بیان یہ ہے کہ جب مؤکل کہے کہ میرے اس غلام کو ہزار درہم میں بیچ دے تو اگر وہ اس کو ہزار سے کم میں بیچے تو بیع نافذ نہ ہوگی۔ اسی طرح جب وہ دراہم کے علاوہ اور کسی شئی کے عوض میں بیچے تو بیع نافذ نہ ہوگی

اگرچہ اس شئی کی قیمت ہزار درہم سے زائد ہی ہو کیونکہ یہ مخالفت نقصان کی ہے اس لئے کہ مختلف اجناس سے لوگوں کی اغراض مختلف ہوتی ہیں لہذا یہ مخالفت نقصان کی ہوگی۔ اور اگر اس نے ہزار درہم سے زائد پر بیچا تو بیع نافذ ہوگی کیونکہ یہ مخالفت بہتری کی طرف ہے لہذا یہ سرے سے مخالفت نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر اس بنا پر اگر وکیل بنائے کہ ہزار درہم نقد پر بیچے اور وہ ہزار درہم ادھار پر بیچ دے تو یہ بیع نافذ نہ ہوگی بلکہ اس سبب سے جو ہم بنا چکے ہیں موقوف رہے گی۔ اور اگر وہ ہزار درہم ادھار پر بیچنے کے لئے وکیل بنائے اور وہ نقد پر بیچ دے تو نافذ ہوگی جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر وکیل بنایا کہ بیع کرے اور آمر کے لئے شرط خیار طے کر لے۔ وکیل نے بیع کی لیکن خیار کی شرط نہ کی تو بیع جائز نہ ہوگی بلکہ موقوف رہے گی۔ اگر اس نے بیع کی اور آمر کے لئے خیار کی شرط کی تو اس میں کو حق دہوگا کہ بیع کی اجازت خود دیدے کیونکہ اگر وکیل کو خود اجازت دینے کا اختیار ہوتا تو موکل کے قید لگانے میں کوئی فائدہ نہ ہوتا۔ مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب بیع کے لئے وکیل مقید ہو۔

اور اگر وکیل مطلق ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اطلاق کی رعایت کی جائے گی لہذا وہ قلیل و کثیر رقم کے عوض بیع کرنے کا مجاز ہوگا۔ صاحبین کا قول ہے کہ وہ قیمت میں صرف اتنی کمی بیشی کر سکتا ہے جتنا کہ اس چیز میں عام طور پر لوگ کر لیتے ہیں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ سبکی بلا سطح رحمہ اللہ ایک روایت ایسی ہی ہے۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مطلق بیع سے مراد متعارف و مروج بیع لیں گے اور غبن فاحش (قیمت میں عام عادت سے زیادہ کمی بیشی) کے ساتھ بیع متعارف نہیں ہوتی۔ لہذا مطلق بیع کو اس کی طرف نہیں پھریں گے جیسا توکیل بالشرا میں کیا جاتا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ مطلق میں اصل یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر جاری ہو اور اس کی تعلیم بغیر دلیل کے باثر نہیں اور عرف متعارض ہے کیونکہ غبن فاحش کے ساتھ بیع اس غرض سے کہ اس کے ضمن سے زیادہ نفع بخش شئی کو خریدا جائے یہ بھی متعارف ہے لہذا تعارض کے ہونے ہوئے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں۔ علاوہ ازیں غبن فاحش کے ساتھ بیع اگرچہ فعلاً متعارف نہیں لیکن ذکر اور نام کے اعتبار سے متعارف ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو بیع کہتے ہیں جو لغت میں شئی مرغوب کا مبادلہ شئی مرغوب کے ساتھ کرنے کو کہتے ہیں اور یہ چیز پائی گئی اور مطلق کلام کو ذکر اور نام کے اعتبار سے متعارف کی طرف پھریں گے بغیر اس کے کہ فعل کا اعتبار کیا جائے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ گوشت نہیں کھائے گا پھر آدمی یا خنیزہ کا گوشت کھا لیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی اگرچہ اس کا یہ کانا متعارف نہیں ہے اور قسم کا ٹوٹنا اس وجہ سے ہوگا کہ ذکر اور نام کے اعتبار سے اس کا گوشت ہونا متعارف ہے۔ ایسے

ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

صاحبین نے جو توکیل بالشراء پر قیاس کیا ہے تو اس کا جواب دو طریقوں سے ہے۔ ایک یہ کہ اس کا جواز خلاف قیاس ہے کیونکہ یہ دوسرے کے مال میں تصرف کرنے کا حکم ہے۔ اور ثمن کا ذکر اس میں تابع ہے کیا دیکھتے نہیں کہ توکیل بالشراء ثمن کا ذکر کئے بغیر بھی صحیح ہے البتہ اس کا جواز حاجت کی بنا پر ہے کیونکہ ہر شخص قادر نہیں ہوتا کہ خود خرید سکے لہذا احتیاج ہوتی ہے کہ دوسرے کو اس کام کے لئے وکیل بنا دے اور ثمن کے ساتھ خریدنے کے لئے توکیل میں عرف اس پر جاری ہے کہ اس کے مثل کو اس کے مثل کے ساتھ خریداجائے لہذا مطلق شراء (خرید) کا حکم قطعی طور پر اسی کی طرف پھیرا جائے گا۔ دوسرے یہ کہ مشتری (اس احتمال کے ساتھ منہم ہوتا ہے کہ وہ خود اپنے لئے خریدتا ہے اور جب اس میں غبن ظاہر ہوا تو ظاہر کیا کہ اس نے مؤکل کے لئے خریدا ہے اور اس جیسا اتہام بیع میں معدوم ہوتا ہے تو یہ فرق ہے توکیل بالبیع اور توکیل بالشراء کے مابین۔

اسی طرح امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اختیار ہے کہ وہ اثمان مطلقہ کے ساتھ بیع کر سکتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک نہیں کر سکتا اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ نقد و ادھار دونوں طرح بیع کر سکتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک صرف نقد بیع کر سکتا ہے اور دونوں جانبین کے دلائل وہی ہیں جو ہم غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنے کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں۔

جس شئی کو بیچنے کی توکیل کی گئی ہے اگر وکیل اس کے کچھ حصے کو بیچے تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ایسی چیز ہوگی کہ جس کے حصے کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا مثلاً کیلی یا موزونی اشیاء یا دو غلاموں کی بیع کا وکیل تھا تو ان میں سے ایک کی بیع کر دی تو یہ صورت بالاجماع جائز ہے اور اگر اس کے حصے کرنے میں ضرر نقصان ہوتا ہو مثلاً ایک غلام کو بیچنے پر وکیل تھا تو اس کا نصف بیچ دیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں مگر مؤکل کی اجازت سے یا بقیہ نصف کی بیع کے ساتھ۔ اگر وکیل بالشراء ایک غلام خریدنے پر وکیل تھا اور نصف خریدا تو اتفاق ہے کہ یہ خرید امر پر لازم ہوگی الا یہ کہ بقیہ کو بھی خرید لے اور مؤکل اس کی اجازت دیدے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ بیع و شراء کا ایک حکم مشترک معنی کی بناء پر ہے اور وہ عرف و عادت ہے اور اعیان میں شرکت کی بناء پر حاصل شدہ ضرر و نقصان کو دور کرنا واجب ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بیع و شراء کے مابین فرق ہے جیسا کہ مذکور ہوا۔ کیا دیکھا نہیں کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر اتنی مقدار ثمن میں کل کو بیچے تو جائز ہے تو اگر اتنے ہی ثمن میں ایک حصے کو بیچے تو بطریق اولیٰ جائز ہے کیونکہ اس میں مؤکل کا نفع ہے کہ اس نے ایک حصہ اس کی ملکیت میں باقی رکھا۔ اس سے شراء بیع سے جدا ہوتی ہے کیونکہ وکیل بالشراء جب کل کے ثمن میں نصف کو خریدتا ہے تو جائز نہیں۔

وکیل بالبیع کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مشتری کو ثمن سے بری کر دے یا مشتری کو ثمن کی ادائیگی میں مہلت دے دے۔ یا ثمن کی جگہ پر کوئی عوض لے لے یا مشتری سے ثمن کے بارے میں کسی شے پر مصالحت کر لے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ صاحبین کا قول ہے کہ اس کو ایسا کوئی اختیار نہیں ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ابراء وغیرہ کے ساتھ وکیل موکل کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرتا ہے لہذا موکل پر اس کا نفاذ نہ ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب کوئی اجنبی اس طرح کرے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ابراء وغیرہ کے ساتھ خود اس نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے کیونکہ ثمن پر قبضہ ساقط کر دے تو لامحالہ دین بھی ساقط ہو جائے گا کیونکہ اگر وہ باقی رہے تو ایسے دین کے طور پر باقی رہے گا کہ جس میں سرے سے قبضہ کا احتمال نہیں۔ اور اصول شرع میں اس کی کوئی تطہیر نہیں۔ نیز ایسا دین جو کسی بھی طور سے قبضہ اور وصولی کا احتمال نہیں رکھتا بے فائدہ ہے لہذا ساقط ہوگا اور وکیل موکل کے لیے ثمن کا ضامن ہوگا کیونکہ اگر اس نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے لیکن اس نے اتلاف کر کے دوسرے کی ملک میں زیادتی کی ہے۔

لہذا اس پر سزا مان آئے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس نے ثمن کی جگہ کوئی عوض لیا ہو کیونکہ بیع سے وہ اس قبضے کا مالک بن گیا جو اس کا حق تھا لہذا ثمن کا عوض لینا صحیح ہے اور جب وہ اس کا مالک بن گیا تو وہ عوض کو لے کر از روئے ضرورت دین کا بھی مالک بن گیا۔ اور مذکورہ وجہ کی بناء پر ضامن ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وکیل مشتری سے کسی فسخی پر مصالحت کرے کیونکہ صلح مبادلہ ہے۔ اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب مشتری وکیل کو کسی شخص پر ثمن کے لیے حوالہ کر دے اور وکیل حوالہ کو قبول کرے کیونکہ حوالہ قبول کر کے وکیل نے مشتری کو بری کر کے اپنے حق میں تصرف کیا ہے۔ مشتری کا ابراء اس وجہ سے ہے کہ حوالہ بری کرنے والا ہوتا ہے۔ اور یہ امر محیل (حوالہ کرنے والے) سے دین کے سقوط کا موجب ہے بوجہ مذکورہ کے۔ اور ہماری بیان کی ہوئی وجہ کی بناء پر وکیل موکل کے لیے ضامن ہوگا۔ اسی طرح وکیل کی جانب سے دین کو مؤخر کرنا اپنے حق مطالبہ (حق قبضہ) کو مؤخر کرنا ہے۔ اور یہ اس کے اپنے حق میں ہوا ہے لہذا صحیح ہوگا لیکن اس نے موکل پر زیادتی کی کہ اس کے اور اس کی ملک کے ملاہین حائل ہوا لہذا ضامن ہوگا۔

وکیل بالبیع کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی دوسرے کو وکیل بنا دے کیونکہ وکالت خصوصیت پر مبنی ہوتی ہے۔ اس لیے کہ وکیل اس اختیار کی بناء پر تصرف کرتا ہے جو اس کو موکل کی جانب سے حاصل ہوتا ہے لہذا جتنا اختیار موکل نے دیا ہے اتنا ہی حاصل ہوگا اور اختیار میں عموم اس پر دلالت کرنے والے کسی لفظ کے بغیر نہیں ہوگا مثلاً یہ کہ کہے اس میں اپنی رائے پر عمل کر اور دیگر کلمات جو عموم پر دلالت کرتے ہیں۔ اگر اس نے دوسرے کو بیع کے لیے وکیل بنایا اور وکیل ثانی نے بیع کی مدد کی تو بیع کی تو جائز ہے۔ وغیرہ۔ دگگی میں کی تو بیع جائز نہیں رہے گی مگر یہ کہ وکیل اول و موکل

اس کی اجازت دے دے۔ اسی طرح اگر فضولی نے اس کی بیع کی اور اس کی خبر وکیل یا مؤکل کو پہنچی اور اس نے اجازت دے دی تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک وکیل ثانی کی بیع جائز نہیں خواہ وکیل اول کی موجودگی میں ہو یا غیر موجودگی میں ہو۔ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ہر طرح جائز ہے۔ صحیح قول ہمارے اصحاب ثلاثہ کا ہے کیونکہ مؤکل کا مقصود وکیل کا خود اپنی زبان سے الفاظ کی ادائیگی کہنا نہیں بلکہ اس کی رائے ہے تو جب وکیل ثانی نے اس کی موجودگی میں بیع کی تو تصرف وکیل اول کی رائے سے ہوا لہذا بیع نافذ ہوگی اور اگر وکیل اول کی غیر موجودگی میں ہو یا فضولی نے اس کی ہو تو یہ وکیل اول کی رائے سے خالی رہی لہذا نافذ نہ ہوگی البتہ منعقد ہوگی لیکن وکیل یا مؤکل کی اجازت پر موقوف رہے گی کیونکہ تصرف کا صدور اسکے اہل سے اس کے محل میں ہوا ہے۔

وکیل بالبیع کو یہ اختیار نہیں کہ وہ خود اپنے ہی ہاتھ بیع کر لے کیونکہ حقوق کا تعلق عاقد کے ساتھ ہوتا ہے تو اس سے یہ بات لازم آئے گی کہ ایک ہی شخص ایک ہی وقت میں سپرد کرنے والا بھی اور وصول کرنے والا بھی ہو مطالبہ کرنے والا بھی ہو اور جوابدہ بھی ہو یہ محال ہے اسی طرح وہ اپنے ہاتھ بیع نہیں کر سکتا اگرچہ مؤکل اس کو اس کا حکم بھی کر دے اس کا سبب وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں نیز اس میں اس پر اہتمام بھی ہوتا ہے۔

وکیل بالبیع کو یہ حق نہیں کہ وہ اپنے باپ دارا بڑی اولاد اور اولاد کی اولاد اور بیوی کے ہاتھ بیع کر سکے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز ہے جب کہ اس کی قیمت پر ہو۔ اور اس پر سب متفق ہیں کہ اس کا اپنے غلام یا مکاتب کے ہاتھ بیع کرنا جائز نہیں صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان لوگوں کے ہاتھ یا کسی اجنبی کے ہاتھ بیع کرنا برابر ہے کیونکہ ان دونوں (وکیل اور اس کا مذکورہ رشتہ دار) میں سے ہر ایک اپنی ملکیت میں اپنے ساتھی سے اجنبی ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ معنی کے اعتبار سے ان لوگوں کے ہاتھ بیع کرنا خود اپنے ہی ہاتھ بیع کرنا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی ملک کے منافع اپنے ساتھی کے ساتھ متصل ہیں پھر اس کو خود اپنے ہاتھ بیع کرنے کا حق نہیں لہذا ان کے ہاتھ بھی فروخت نہیں کر سکتا برخلاف اجنبی کے اور مذکورہ بوجہ کی بنا پر اس کو اپنے غلام اور مکاتب کے ہاتھ بیع کرنا بھی جائز ہے کیونکہ غلام کے ہاتھ بیع کرنا کیونکہ غلام کی اپنی ملکیت کوئی نہیں ہوتی۔ یہی حکم مکاتب کے ساتھ ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق جب تک اس پر ایک درہم بھی باقی ہے وہ غلام ہے۔ اس کی تاکید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ان کے درمیان املاک کے منافع میں اتصال و اشتراک تہمت کا باعث ہے، اسی لیے ان میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں مقبول نہیں ہوتی برخلاف اجنبی کے۔ اگر وہ وکیل میں تعمیم کرے اور کہے کہ جو تو چاہے کر یا ان کے ہاتھ بیع دے یا جو وکیل نے کیا اس کی اجازت دے دے تو اس کی بیع بالاتفاق صحیح ہوگی۔ یہ جائز نہیں کہ اپنے ہاتھ یا اپنی چھوٹی نابالغ اولاد کے ہاتھ یا اس غلام کے ہاتھ جس پر دین نہ ہو کسی بھی حال میں بھی فروخت

کرے۔

مطلق بیع کے وکیل کو بیع صحیح اور بیع فاسد دونوں کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ بیع کا اسم دونوں میں سے ہر نوع پر صادق آتا ہے اس لیے کہ یہ شئی مرغوب کے ساتھ مبادلہ ہوتا ہے اور یہ بات پائی گئی ہے۔ اس کے برخلاف مطلق نکاح کے وکیل کو نکاح فاسد کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ نکاح سے مقصود حلت ہوتی ہے اور نکاح فاسد سے یہ مقصود حاصل نہیں ہوتا جب کہ بیع سے مقصود ملکیت ہوتی ہے اور یہ بیع فاسد سے بھی حاصل ہوتی ہے۔

بیع فاسد کے وکیل کو کیا بیع صحیح کا اختیار ہوتا ہے؟ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اختیار ہوتا ہے اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہوتا یہی قول امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی لیا ہے امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ بیع فاسد ایسی بیع ہے جو خود مفید حکم نہیں ہے جب کہ بیع صحیح خود مفید حکم ہے لہذا دونوں مختلف ہیں تو ایک کے لیے توکیل دوسرے کے لیے توکیل نہ ہوگی لہذا جب وہ بیع صحیح کرے گا تو خلاف کرے والا ہوگا شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ درحقیقت خلاف نہیں ہے کیونکہ بیع صحیح بہتر ہے۔ اور ہر شخص جس کو کسی شئی کا وکیل بنایا گیا ہو وہ دلالت کے اعتبار سے اس سے بہتر کے لیے بھی وکیل ہوتا ہے۔ اور جو چیز از روئے دلالت ثابت ہو وہ مثل اس کے ہے جو نص و تصریح سے ثابت ہو لہذا یہ اسی کو کرنے والا شمار ہوگا جس کی اس کو توکیل کی گئی اور مخالف نہ ہوگا۔

جہاں تک وکیل بالشراء کا تعلق ہے تو توکیل بالشراء یا تو مطلق ہوگی یا مقید ہوگی۔ اگر مقید ہو تو سبب مذکورہ اس میں بالاتفاق قید کی رعایت کی جائے گی خواہ قید کا تعلق مشتری سے ہو یا فسخ سے یہاں تک کہ اگر وہ قید کی مخالفت کرے گا تو شرائر اسی کو لازم ہوگی۔ اور اگر خلاف میں بہتری ہو تو موکل کو لازم ہوگی پہلے کی مثال یہ ہے کہ موکل کہے کہ میرے لیے ایک باندی خرید لے جس سے میں جماع کروں یا جس سے میں خدمت لوں یا جس کو میں ام ولد بناؤں اور یہ ایسی باندی خرید لے جو مجھ سے ہو یا موکل کی رضاعی بہن ہو یا مرتد ہو یا شوہر والی ہو تو یہ شرائر موکل پر نافذ نہ ہوگی بلکہ وکیل پر نافذ ہوگی اور جب کہے کہ میرے لیے ایک باندی خرید لے جو میری خدمت کرے اور وہ ایسی باندی خرید لے جو لولی ہو یا لنگڑی ہو یا اندھی ہو کیونکہ قاعدہ کے مطابق مقید میں قید کا اعتبار کرنا ہوتا ہے سوائے ایسی قید کے جو بے فائدہ ہو اور مذکورہ قید تو فائدہ مند ہے۔ اسی بناء پر اگر موکل کہے کہ میرے لیے ترکی باندی خرید لے اور وکیل حبشی باندی خرید لے تو شرائر موکل کو لازم نہ ہوگی بلکہ وکیل کو لازم ہوگی۔

دوسرے کی مثال یہ ہے کہ کہے کہ میرے لیے ہزار درہم میں باندی خرید لے اور وہ ہزار سے زیادہ میں خرید لے تو یہ شرائر وکیل کو لازم ہوگی نہ کہ موکل کو کیونکہ وکیل نے موکل کے حکم کی مخالفت کی اور اس طرح خود اپنے لیے خریدنے والا بن گیا۔ اور اگر کہے کہ میرے لیے ہزار درہم یا سو درہم میں ایک باندی خرید لے اور وکیل درابم و دنیایر کے علاوہ کسی اور عوض کے بدلے میں باندی خرید

لے تو بالاتفاق شرائع موکل کو لازم نہ ہوگی کیونکہ جنس کے اختلاف کی بناء پر وکیل موکل کی خلا فوری کرنے والا بنا۔ اور اگر کہا کہ یہ باندی میرے لیے سو دینار میں خرید لے اور وہ ہزار درہم میں خرید لے کہ ان ہزار درہم کی قیمت سو دینار ہو تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ابو حنیفہ ابو یوسف اور محمد رحمہم اللہ کا مشہور قول یہ ہے کہ شرائع موکل کو لازم نہ ہوگی کیونکہ دراہم و دنانیر حقیقت کے اعتبار سے دو مختلف جنس ہیں لہذا ایک کے ساتھ تعقید مفید ہے جس رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمہم اللہ سے روایت کی ہے کہ شرائع موکل کو لازم ہوگی۔ گویا کہ ابو حنیفہ رحمہم اللہ نے وکالت میں دونوں کو ایک ہی جنس اعتبار کیا ہے جیسا کہ شفعہ میں دونوں کو ایک ہی جنس اعتبار کیا جاتا ہے مثلاً شفعہ کو خبر ملی کہ مکان کی بیع دنانیر کے عوض میں ہوئی ہے تو اس نے دستبرداری اختیار کی بعد میں معلوم ہوا کہ بیع دراہم میں ہوئی ہے اور ان کی قیمت اتنے دنانیر ملتی ہے تو دستبرداری صحیح ہوگی۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

اگر باندی ہزار درہم میں خریدی تو اگر اس جیسی باندی ہزار میں یا ہزار سے زائد میں یا ہزار سے اتنے کم میں جتنی کہ عام طور پر لوگ کمی کہ دیتے ہیں خریدی جاتی ہو اور اگر ہزار سے اتنی کم قیمت پر باندی مل جاتی ہو کہ اتنی کی قیمت میں عام طور پر لوگ نہیں کرتے تو شرائع وکیل کو لازم ہوگی کیونکہ وکیل کے لیے صرف وہ شرائع جائز ہے جو مروج و معروف ہو اور یہاں اس نے عام رواج سے زائد قیمت پر باندی خریدی ہے۔

وکیل اگر آٹھ سو درہم میں باندی خریدے جب کہ اس جیسی باندی ہزار میں ملتی ہو تو شرائع موکل کو لازم ہوگی کیونکہ مصلحتی کی طرف خلاف معنی کے اعتبار سے خلاف نہیں ہوتا۔

اسی طرح اگر وکیل بنایا کہ اس کے لیے ہزار ادھار میں باندی خرید لے اور وہ ہزار نقد میں خرید لے تو یہ شرائع وکیل پر لازم ہوگی کیونکہ اس نے موکل کی قید کی مخالفت کی ہے۔ اور اگر حکم دیا کہ ہزار نقد میں خریدے اور وہ ہزار ادھار میں خرید لے تو شرائع موکل کو لازم ہوگی کیونکہ اگر چہ ظاہر میں یہ مخالفت ہے لیکن معنی کے اعتبار سے موافقت ہے اور اعتبار معنی کا ہوتا ہے نہ کہ ظاہر صورت کا۔

اگر وکیل بنایا کہ خریدے اور موکل کے لیے خیار شرط رکھے اور وکیل بغیر خیار کے خریدے تو خرید و شرائع وکیل کو لازم ہوگی۔

قاعدہ یہ ہے کہ جب وکیل بالشراء مخالفت کرے تو وہ خود اپنے لیے خریدنے والا بنتا ہے اور جب وکیل بالبیع مخالفت کرے تو بیع موکل کی اجازت پر موقوف رہتی ہے ان دونوں کے مابین فرق کو ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں اور وہ یہ کہ وکیل بالشراء متہم ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے لیے شرائع کرتا ہے اور شرائع کی اس پر تنفیذ ممکن ہے اور اگر وکیل پابند (مجبور) یا عدم ہو تو اس پر شرائع کی تنفیذ نہ ہوگی بلکہ موکل کی اجازت پر موقوف رہے گی کیونکہ یہ دونوں اپنے

یہ شرائط کا اختیار نہیں رکھتے لہذا ان پر تنقید ممکن نہیں پس شرائط (موکل کی اجازت پر) موقوف رہے گی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وکیل مرتد ہو یا معین غلام کو خریدنے کا وکیل ہو اور وہ اس کا نصف خرید لے کیونکہ اس (وکیل) پر شرائط کے نافذ ہونے کا امکان نہیں ہے لہذا توقف کا احتمال ہوگا۔ تمت کے معنی وکیل بائع کے حق میں موجود نہیں لہذا موکل کی اجازت پر توقف کا احتمال ہوگا۔

ایک غلام کو خریدنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا اور وکیل نے غلام موکل کی مالیتی اشیاء میں سے کسی شے کے عوض میں خرید اتو شرائط موکل کی اجازت پر موقوف رہے گی کیونکہ جب اس نے موکل کی مالیتی اشیاء میں سے کسی شے کے عوض میں خرید اتو اس نے اس شے کی بیز کی ادبیت ہوگا کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے۔ یہ تسبیل اس صورت میں تھی جب تو وکیل بالشرائط مقید ہو۔ اور جب تو وکیل بالشرائط مطلق ہو تو اس میں جہاں تک ممکن ہو اطلاق کی رعایت کی جائے گی سوائے اس کے کہ عرف وغیرہ کی بناء پر تنقید کی دلیل موجود ہو تو قید کا لحاظ ہوگا۔ اسی بنا پر اگر ایک باندہ خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور اس کی تو عیت و ثمن بیان کیا تاکہ وکالت صحیح ہو اور وکیل مخالف جانب سے ہاتھ اور پاؤں کٹی یا بھینگی باندہ ہی خرید لے تو یہ شرائط موکل کو لازم ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ دونوں ہاتھ کٹی یا دونوں پاؤں کٹی یا اندھ باندہ ہی خرید لے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شرائط موکل کو لازم ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک وکیل کو لازم ہوگی۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ عرف و عادت میں باندہ کو خدمت کے لیے خریداجاتا ہے اور منفعت کی جنس فوت ہونے کی صورت میں خدمت لینے کی غرض حاصل نہیں ہوتی۔ لہذا عرف کی دلالت کی بناء پر اس صفت سے سلامتی کی قید ملحوظ ہوگی۔ اسی بنا پر ہم نے کہا ہے کہ ایسی باندہ کو کفار سے میں آزاد کرنا جائز نہیں اگرچہ آزاد کر لے کے حکم کی آیت میں سلامتی کی شرط کی قید نہیں لیکن دلالت کی بناء پر یہ قید ثابت ہے۔ اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ (باندہ) اپنے اطلاق کے ساتھ اس (علیہ دار) باندہ پر بھی صادق آتا ہے جیسا کہ وہ سالم ہاتھ پاؤں والی پر صادق آتا ہے لہذا مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں مگر دلیل کے ساتھ اور وہ موجود نہیں۔ صاحبین نے جو کفار سے سے استدلال کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ کفارہ میں رقبہ (غلام کی ذات و شخص) کو آزاد کرنا ہوتا ہے اور رقبہ نام ہے اس ذات کا جو ان اجزاء سے مرکب ہے تو جب کوئی ایسا جزو محفوظ ہو کہ جس کے ساتھ ذات کے منافع میں سے کوئی محض منفعت قائم ہو تو ذات میں نقصان ہوگا لہذا مطلق اسم رقبہ اس کو شامل نہ ہوگا رہا باندہ کا اسم تو وہ اس کی ذات پر باعتبار اجزاء کے دلالت نہیں کرتا لہذا ان اجزاء کا نقصان اسم باندہ میں کمی نہیں کرتا برخلاف اسم رقبہ کے یہاں تک کہ اگر تو وکیل شرائط (غلام) کے لیے ہو تو (مذکورہ شرائط) جائز نہ ہوگی جیسا کہ کفارہ میں جائز نہیں۔ مشائخ نے ایسے ہی قول کیا ہے

اور اگر باندی کو خریدنے کے لیے کسی کو وکیل بنایا اور وکالت صحیح ہو لیکن ثمن کا ذکر نہیں کیا پھر وکیل باندی خریدے تو اگر اس کو مثل قیمت پر یا کم قیمت پر یا اتنی زائد قیمت پر جتنی کہ لوگ عام طور پر روا رکھتے ہوں خرید اتویہ شراء مؤکل کے لیے جائز ہے۔ اور اگر اتنی زائد قیمت پر ہو کہ جتنی عام طور پر لوگ اس جیسی میں روا رکھتے ہوں تو یہ شراء وکیل کو لازم ہوگی کیونکہ تھوڑی زیادتی سے تو احتراز ممکن نہیں اور اگر اس کا نفاذ مؤکل پر ممنوع ہو تو وکیلوں پر معاملہ تنگ ہو جائے گا۔ اور وہ وکالت قبول کرنے سے باز رہیں گے حالانکہ لوگوں کو اس کی حاجت ہوتی ہے لہذا قلیل زیادتی کو برداشت کرنے کی حاجت ہوتی ہے جب کہ کثیر زیادتی میں کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اس سے احتراز ممکن ہے۔ اور قلیل و کثیر کے مابین حد فاصل یہ ہے کہ اگر اتنی زیادتی ہو جو قیمت لگانے والوں کے اندازے میں آتی ہے وہ قلیل ہے اور اگر وہ اتنی ہو کہ ان کے اندازوں میں نہ آتی ہو تو کثیر ہے کیونکہ جو قیمت لگانے والوں کے اندازے میں آتی ہے وہ قلیل ہے اور جو قیمت لگانے والوں کے اندازے میں نہ آتی ہو اس کا کثیر ہونا ثابت ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے جامع میں قلیل زیادتی کہ جس کو لوگ روا رکھ لیتے ہیں کا اندازہ بیسویں حصے (نصف عشر) سے لگایا ہے اور فرمایا کہ اگر وہ بیسواں حصہ یا اس سے کم ہو تو یہ زیادتی کی اتنی مقدار ہے کہ اس جیسے میں لوگ اس کو روا رکھ لیتے ہیں اور اگر نصف عشر سے زائد ہو تو یہ زیادتی کی اتنی مقدار ہے کہ جس کو لوگ عام طور سے روا نہیں رکھتے۔ حصاص رحمہ اللہ کا قول ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا ہے اس کو تمام اشیاء کے لیے اندازہ نہیں بنایا کیونکہ سودے کے اختلاف سے بھی مختلف ہوتا ہے کچھ سودے ایسے بھی ہوتے ہیں جن میں اس سے کم مقدار بھی غبن فاحش کہلائے گی (یعنی قیمت میں اتنی زیادتی جس کو لوگ عام طور پر روا نہیں رکھتے) اور کچھ سودے ایسے ہوتے ہیں جن میں اس سے زائد مقدار بھی غبن فاحش نہیں کہلاتی۔

نضر بن یحییٰ رحمہ اللہ نے قلیل کا اندازہ دس سارٹھے دس سے لگایا اور جانور میں دس گیارہ سے اور زمین میں دس بارہ سے لگایا واللہ تعالیٰ اعلم۔

متعین غلام کو خریدنے کے لیے وکیل اگر اس کا نصف خریدے تو شراء موقوف رہے گی۔ اگر وہ (مؤکل سے) خصومت سے پیشتر ہی بقیہ خرید لے تو ہمارے تینوں اصحاب کے نزدیک شراء مؤکل کو لازم ہوگی کیونکہ اس نے مؤکل کے امر کی تکمیل کی ہے۔ اور نہ فررحمہ اللہ کے نزدیک شراء وکیل کو لازم ہوگی۔ اگر وکیل کے بقیہ کو خریدنے سے پیشتر مؤکل قاضی کے پاس وکیل سے جھگڑا کرے (یعنی اس کا مقدمہ قاضی کے پاس لے جائے) اور قاضی شراء کو وکیل پر لازم کر دے پھر وکیل اس کے بعد بقیہ کو خرید لے تو یہ بالاجماع وکیل کو لازم ہوگی کیونکہ اس نے مخالفت کی۔ یہی حکم ہر اس شی میں ہے کہ جس کے حصے کرنے میں ضرر نقصان اور جس کے ٹکڑے کرنے میں عیب ہو مثلاً غلام باندی چوپایہ اور کپڑا وغیرہ۔ یہ اس صورت کے خلاف ہے جب کہ اس کو اپنا غلام بیچنے کے لیے وکیل بنایا اور اس نے اس کا نصف یا اس کا ایک معین حصہ بیع کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز ہوگی خواہ اس کے بقیہ کی بیع کی یا نہ کی۔ ان کے مابین فرق کی وہی صورت ہے جو بیع مطلق کی توکیل

میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر نصف خریدنے کے بعد بقیہ خریدنے سے پیشتر غلام کو آزاد کر دے تو ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر مؤکل نے آزاد کیا تو جائز ہے اور اگر وکیل نے آزاد کیا تو جائز نہیں جب کہ امام محمد رحمہ اللہ نے اس کے برعکس قول کیا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کی دلیل ہے کہ وکیل کو جس کام کی توکیل کی گئی تھی اس میں اس نے مخالفت کی لہذا وہ مؤکل کے لیے خریدنے والا نہ بنا تو اس میں مؤکل کا آزاد کرنا کیونکر نافذ ہوگا اور وکیل ظاہر میں اپنے لیے خریدنے والا بنا لہذا اس کا آزاد کرنا نافذ ہوگا جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مؤکل کا آزاد کرنا ایسے عقد کے مقابل ہو اسے کہ جس کا نفاذ اس کی اجازت پر موقوف تھا تو آزاد کرنا اس کی طرف سے اجازت دینا ہو جیسا کہ جب وہ اجازت کی تصریح کر دے۔ اور وکیل کا آزاد کرنا ایسے عقد کے مقابل نہیں ہو جو اس کی اپنی اجازت پر موقوف ہو کیونکہ ایک معین شی کے شرائط کا وکیل خود اس شی کو اپنے لیے خریدنے کا اختیار نہیں رکھتا لہذا اس کی اجازت پر موقوف بھی نہیں رہیگا اور نتیجہ میں باطل ہو جائے گا۔

اور اگر اس کو ایسی شی خریدنے کا وکیل بنایا کہ جس کے حصے اور ٹکڑے کرنے میں ضرر یا عیب نہیں ہوتا اور وکیل اس کا نصف خریدے تو یہ شرائط مؤکل کو لازم ہوگی اور بقیہ کے شرائط پر موقوف نہیں رہے گی مثلاً گندم کا ایک کرسو درہم ایک پیمانہ خریدنے کیلئے وکیل بنایا اور وکیل نے پچاس درہم میں نصف کر خرید لیا اسی طرح اگر ہزار درہم میں دو غلام خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور اس نے پانچ سو میں ایک غلام خرید لیا تو بالاجملہ بیع مؤکل کو لازم ہوگی یہی حکم اس صورت میں ہے جب غلاموں کی ایک جماعت خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور ان میں سے ایک غلام خرید لیا واللہ اعلم۔

ایک درہم میں دس رطل گوشت خریدنے کا وکیل جب ایک درہم میں بیس رطل ایسا گوشت خریدے کہ اس میں ایک درہم میں دس رطل بکتا ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مؤکل کو دس رطل بعوض نصف درہم کے لازم ہوں گے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو بیس رطل بعوض ایک درہم کے لازم ہوں گے۔ اور اگر وہ ایک درہم میں ساڑھے دس رطل خریدے تو از روئے استحسان مؤکل کو لازم ہوں گے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہ یعنی ایک درہم میں بیس رطل خریدنا، اگرچہ صورت کے اعتبار سے مخالفت ہے معنی کے اعتبار سے نہیں کیونکہ یہ مخالفت بہتری کی جانب ہے اور ایسی مخالفت مؤکل پر نفاذ سے مانع نہیں جیسا کہ جب وہ ایک درہم میں ساڑھے دس رطل خریدے تو وہ مؤکل کو لازم ہوں گے ایسے ہی اس صورت میں ہوگا۔ طریقہ کی دلیل یہ ہے کہ وکیل امر کے حکم سے تصرف کرتا ہے لہذا اس کا تصرف امر کے موقع سے مستجاوز نہیں ہونا چاہیے۔ مؤکل نے چونکہ اس کو دس رطل خریدنے کا امر کیا ہے لہذا اس سے زائد اس پر لازم نہیں ہوگا بخلاف جب کہ وہ ایک درہم میں ساڑھے دس رطل خریدے کیونکہ ہر جہاں اس کے دو وزنون (یعنی دس اور گیارہ) کے درمیان ہونے کے تکلیف زیادتی سے تجاوز کا حقیق نہیں ہوتا۔

اگر اس کو وکیل بنایا کہ سو میں ایک غلام خریدے۔ اور وہ سو میں ایسے دو غلام خریدے کہ ہر غلام

کی قیمت سودرہم کے مساوی ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ مؤکل کو ان میں سے ایک لازم ہوگا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ جب دو مستعین غلاموں کو ہزار درہم میں خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور ان کی قیمت مساوی ہو اور وکیل ان میں سے ایک کو چھ سودرہم میں خرید لے تو یہ غلام مؤکل کو لازم نہیں ہوگا مگر یہ کہ ہزار میں سے بقیہ (یعنی چار سو) کے عوض میں دوسرے غلام کو خرید لے۔ صاحبین کا قول ہے کہ زیادتی جب اتنی ہو کہ لوگ اس جیسا غبن کر لیتے ہیں، تو مؤکل کو لازم ہوگا اور یہ مخالفت شمار نہ ہوگی واللہ عزوجل اعلم۔

کسی معین شئی کو خریدنے کے وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اس شئی کو خود اپنے لیے خرید لے۔ اور جب وہ اس کو خریدے گا تو وہ شرائع مؤکل کے لیے ہوگی کیونکہ اس کا اس شئی کو اپنے لیے خریدنا اپنے آپ کو وکالت سے معزول کرنا ہے جب کہ مؤکل کی موجودگی کے بغیر اس کو یہ اختیار نہیں جیسا کہ مؤکل کو حق نہیں کہ وہ وکیل کی عدم موجودگی میں اس کو معزول کر سکے جیسا کہ ہم اس کے مقام پر اس کا ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

غیر معین شئی کو خریدنے کا وکیل جب خریدے گا تو وہ شرائع اس کے اپنے لیے ہوگی الا یہ کہ وہ اس میں مؤکل کے لیے نیت کر لے۔ جملہ کلام اس بارے میں یہ ہے کہ جب وکیل یکے کے لیے اپنے لیے خریدے گا اور مؤکل اس کی تصدیق کر دے تو خریدی ہوئی شئی وکیل کے لیے ہوگی۔ اور جب مؤکل یکے کے لیے تو نے میرے لیے خریدی ہے اور وکیل اس کی تصدیق کر دے تو خریدی ہوئی شئی مؤکل کے لیے ہوگی۔ کیونکہ غیر معین شئی کی خریدنے کا وکیل کو اپنے لیے بھی اور مؤکل کے لیے بھی خریدنے کا اختیار ہے لہذا اس میں دونوں ہی کے لیے شرائع کا احتمال ہے تو اس میں تصدیق کو حکم بنایا جائے گا اور دونوں کے ایک دوسرے کی تصدیق کے ساتھ ایک صورت پر محمول کیا جائے گا۔

اذا گر دونوں میں اختلاف ہو وکیل کہے کہ میں نے اپنے لیے خریدی اور مؤکل کہے کہ نہیں بلکہ تو نے میرے لیے خریدی تو ثمن کو حکم بنایا جائے گا۔ اگر وکیل نے اپنے دراہم میں سے ثمن ادا کیا تو خریدی ہوئی شئی اس کے لیے ہوگی اور اگر اس نے مؤکل کے دراہم میں سے ادائیگی کی تو وہ مؤکل کے لیے ہوگی کیونکہ ظاہر ہے کہ جس کے مال میں سے ادائیگی کر رہا ہے اس کے لیے خرید رہا ہے۔ تو ظاہر حال ثمن کے لیے گواہ ہوگا اور ثمن اپنے حکم میں صادق ہوگا۔

اور اگر خریدتے ہوئے کوئی نیت نہ ہو اور دونوں اس پر متفق ہوں تو اس صورت میں بھی ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن کو حکم بنایا جائے گا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک شرائع وکیل کے لیے ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ کی دلیل یہ قاعدہ ہے کہ آدمی خود اپنے لیے تصرف کرنے والا ہوتا ہے نہ کہ دوسرے کے لیے تو ظاہر حال وکیل کے لیے شاید گواہ ہوگا لہذا خریدی ہوئی شئی اس (یعنی وکیل) کے لیے ہوگی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ مسلمانوں کے امور جہاں تک

ممکن ہوا اصلاح اور درستگی

پر محمول کیے جاتے ہیں اور یہ اس صورت میں کہ ثمن کو حکم بنایا جائے جیسا کہ بیان ہوا واللہ تعالیٰ اعلم۔

وکیل بالشراء کو یہ حق نہیں کہ وہ خود اپنے سے خرید سکے کیونکہ شراء میں حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں اور اس سے محال لازم آئے گا اور وہ یہ کہ ایک ہی شخص ایک ہی وقت میں سپرد کرنے والا بھی ہو اور وصول کرنے والا بھی ہو اور مطالبہ کیا ہو ابھی ہو۔ نیز خود اپنے سے خریدنے میں وہ متم بھی ہوتا ہے۔ اور اگر مؤکل اس کو اس کا امر بھی کر دے تب بھی بوجہ مذکورہ یہ صحیح نہیں۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ اپنے نابالغ بچے سے خریدے کیونکہ یہ خود اپنے ہی سے شراء ہوگی اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ اپنے اس غلام سے خریدے کہ جس پر کوئی دین نہ ہو یا اپنے مکاتب سے خریدے۔

اسی طرح وکیل بالشراء کو یہ حق نہیں کہ اپنے باپ اور دادا اور اپنی اولاد کی اولاد اور اپنی بیوی اور ہر اس شخص سے کہ جس کی شہادت اس کے حق میں معتبر نہیں خرید سکے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اگر مثل قیمت یا کم قیمت یا اتنی زیادہ قیمت پر خریدی ہو کہ لوگ اتنا غبن کر لیتے ہیں تو جائز ہے۔ اور اس پر سب حنفی ہیں کہ وکیل کو اپنے اس غلام سے کہ جس پر دین نہ ہو اور اپنے مکاتب سے خریدنے کا اختیار نہیں۔ یہ مسئلہ بہ اپنے دلائل کے پہلے گزر چکا ہے۔

اگر وکالت عام ہو مثلاً وکیل سے کہے کہ جو تو چاہے کر یا کہ اس کے ان لوگوں کے ہاتھ بیع کر یا جو کچھ وکیل نے کیا اس کی اجازت دے دی تو جائز ہے کیونکہ جواز سے مانع تہمت تھی اور وہ اموالہ اجازت سے زائل ہو گئی۔

اگر دراہم دیتے اور وکیل بنایا کہ ان سے طعام خرید لے تو یہ کالت گندم اور آٹے پر محمول ہوگی نہ کہ پھل، گوشت اور روٹی پر کیونکہ طعام اگرچہ حقیقت میں اس چیز کا نام ہے جو کہ کھائی جاتی ہو لیکن عرف میں اس کے شراء کے قرینہ کی وجہ سے اس سے مراد گندم اور آٹا ہوتا ہے اسی لیے وہ سوق رمنڈی کہ جہاں گندم و آٹے کی فروخت ہوتی۔ اس کو سوق الطعام کہتے ہیں کچھ اور نہیں کہتے۔ البتہ اگر دی ہوئی رقم مثلاً دراہم وغیرہ تھوڑی ہو یا موقع دعوت کا ہو تو پھر مراد روٹی ہوگی ایک قول یہ ہے کہ ثمن کو حکم بنائیں گے اگر تحلیل ہو تو مراد روٹی ہوگی اور اگر کثیر ہو تو مراد گندم اور آٹا ہوگا۔

اگر کہا کہ میرے لیے ایک درہم میں گوشت خرید لے تو مراد میٹیر بکری گائے اور اونٹ کے گوشت میں سے وہ گوشت ہوگا جو بازار میں زیادہ بیچا جاتا ہو اور لوگ خریدتے ہوں اور اس کے خریدنے کی ممانعت رائج ہو اور اس سے بھڑا ہو یا پکا ہو مراد نہ ہوگا مگر جب کہ مؤکل مسافر ہو اور کسی سرانے میں اترا ہو اور اس نے ایک شخص کو ایک درہم دیا کہ اس کے عوض میں گوشت خریدے۔ اور اس سے پزیدہ و حشی حادہ اور مچلی جانور مراد نہ ہوگا۔ اس سے مراد زندہ بکری بھی نہ ہوگی اور

نہ ہی مذبحہ بغیر کھالی اتاری ہوئی بکری کیونکہ اس کو خریدنے کی عادت جاری نہیں ہے۔ اور اگر وکیل نے مذبحہ کھال اتاری ہوئی بکری خریدی تو یہ شرار مؤکل کے لیے جائز ہوگی کیونکہ بازار میں اس کو بیچنے کا رواج ہے۔ اس سے معذرت، اوجھڑی کلمی سری اور پائے بھی مراد نہ ہوں گے کیونکہ یہ گوشت نہیں ہیں۔ نیران کی خرید مقصود بھی نہیں ہوتی بلکہ ان کو گوشت کے تابع خریدا جاتا ہے۔ لہذا مطلق توکیل ان کے لئے نہ ہوگی برخلاف اس صورت کے جبکہ قسم کھائے کہ گوشت نہیں کھائے گا پھر ان اشیاء میں کسی کو کھال یا تو قسم ٹوٹ جائیگی کیونکہ قسمیں عرف پر مبنی ہوتی ذکر کے اعتبار سے جب کہ دکان کا دار و مدار عرف پر ہوتا ہے عادت و فعل کے اعتبار سے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ قسم ٹوٹنے کا حکم خشک گوشت کھانے سے لازم ہوتا ہے اور اگر وکیل خشک گوشت خریدے تو مؤکل کو لازم نہیں ہوگا کیونکہ بازاروں میں عام طور پر اس کی بیع کا رواج نہیں ہے۔ اس سے سیٹ اور حکمتی کی چربی ملے نہ ہوگی کیونکہ یہ گوشت نہیں ہیں۔ اور اگر حکمتی خریدنے کے لیے وکیل بنایا تو گوشت خریدنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ یہ دونوں نام اور مقصود کے اعتبار سے مختلف ہیں۔

اگر وکیل بنایا کہ ایک درہم میں مچھلی خرید لے تو اس سے مراد تازہ بڑی مچھلی ہوگی نہ کہ نمکین اور مچھلی مچھلی کیونکہ عادت تازہ بڑی مچھلی خریدنے کی ہے نہ کہ نمکین اور مچھلی کی۔

اگر وکیل بنایا کہ سری خرید لے تو اس سے مراد کچی ہوگی نہ کہ پکی یا مھوئی ہوئی اور بھیڑ بکری کی سری مراد ہوگی گائے اور اونٹ کی نہ ہوگی سوائے ۳۱ علاقے کے جہاں اس کی عادت جاری ہو۔ جامع صغیر میں جو اس کے خلاف مذکور ہے تو اس کی وجہ اختلاف زمانہ ہے حقیقی اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح چڑیا مچھلی اور ٹڈی کی سری عادت نہ ہونے کی بنا پر مراد نہ ہوگی۔

اگر تیل خریدنے کے لیے وکیل بنایا تو اس کو اختیار ہوگا کہ جو نسا تیل چاہے خریدے اسی طرح اگر مچھلی خریدنے کو کہا تو بازار میں جس مچھلی کی بیع کا رواج ہو اس کو خرید سکتا ہے۔ اگر انڈے خریدنے کو کہا تو اس سے مراد مرغی کے انڈے ہوں گے۔ اور اگر انڈے کے نہ کھانے پر قسم کھائی ہو تو یہ تمام پرندوں کے انڈوں پر واقع ہوگی مذکورہ وجہ کی بناء پر۔

اگر دودھ خریدنے کے لیے وکیل بنایا تو اس سے بکری گائے اور اونٹنی کے دودھ میں سے جس کی بیع کا اس شہر کے بازاروں میں عام طور سے رواج ہو مراد ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب گھی خریدنے کو کہا ہو۔ اور اگر دو قسم کے دودھ یا گھی کا رواج برابر ہو تو دو کالت دونوں پر ہوگی اس کے برخلاف اگر وہ قسم کھالے کہ دودھ نہیں چکھے گا تو یہ قسم بکری گائے اور اونٹنی سب کے دودھ پر واقع ہوگی عرف کی بناء پر۔ اس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

کبش (مینڈ ہے۔ دینے) کو خریدنے کے وکیل کو یہ اختیار نہیں کہ وہ نعلہ (دینی) کو خریدے اور اگر دینی خریدی تو مؤکل کو لازم نہ ہوگی کیونکہ کبش اسم ہے نہ کہ کے لیے اور نعلہ اسم مادہ کے لیے اسی طرح اگر عناق (سال سے کم عمر کا بکری کا بچہ) خریدنے کے لیے وکیل بنایا اور اس نے جدی (سال کا بکری کا بچہ) خرید لیا یا بزدون (ترکی گھوڑا) خریدنے کیلئے بنایا اور اس نے گھوڑی خریدی تو یہ مؤکل پر لازم نہ ہوگی۔ اور اگر بقر خریدنے کے لیے وکیل بنایا تو اس سے مراد گائے اور بیل دونوں ہوں گے۔

ایسے ہی جامع صغیر کی روایت میں بقرہ کے بارے میں ارشاد ہی تعالیٰ ہے: ان اللہ یا مودکم ان تذبحوا بقدرہ (اللہ تمہیں حکم دیتے ہیں کہ ایک بقرہ ذبح کرو) ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد بیل ہے۔ نیز فرمان باری تعالیٰ ہے: لا ذلول تشید الا رض (نہ ہو کہ جوتی ہو زمین کو) اور زمین کو جوتنے کا عمل بیلوں کا ہے۔ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس سے نہ اور مادہ دونوں مراد ہیں لیکن جو سبب ہم نے ذکر کیا اس کی رو سے جامع صغیر کی روایت صحیح ہے۔ اگر توکیل میں دجاج کہے تو یہ نہ اور مادہ (مرغا اور مرغی) دونوں پر واقع ہوگی اور اگر دجاجہ (مرغی) کہے تو مادہ پر واقع ہوگی بعیر سے مراد نہ ہوگا اور ناقہ (اونٹنی) سے مراد مادہ ہوگی۔ بختی اونٹوں کی ایک خاص قسم ہے اور غنیمہ ایک قسم ہے جو تیز روی میں معروف ہے اور یہ ہمارے بلاد میں مثل حمادہ (گدھی) کے ہے بقر کا اسم جاموس (بھینس) پر واقع نہیں ہوگا اگرچہ یہ بقر کی جنس میں داخل ہے اور اس میں زکوٰۃ کا نصاب بھی پورا ہوتا ہے۔ لفظ بقر کے جاموس (بھینس) پر صادق نہ آنے کی وجہ یہ ہے کہ بھینس کے قلیل ہونے کی بنا پر لفظ بقر بولتے ہوئے بھینس کا تصور وہم و خیال میں بھی نہیں ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

دیکھیں بالشراء جب کسی دوسرے کو امر کرے اور دوسرا خرید لے تو اگر دوسرے کی خرید پہلے کی اجازت سے ہو تو مؤکل کو لازم ہوگی ورنہ نہیں۔ سوائے اس کے جب کہ وکالت عام ہو چکا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے

فصل

دو وکیل ہوں تو کیا ان میں سے ایک تنہا تصرف کر سکتا ہے

اگر دو وکیل بالبیع ہوں تو ایک کو اختیار نہیں کہ دوسرے کے بغیر تصرف کر سکے۔ اگر کیا تو جائز نہ ہوگا یہاں تک کہ دوسرا اجازت دے دے یا مؤکل اجازت دے دے کیونکہ بیع ان امور میں سے ہے جن میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے اور مؤکل دونوں کی رائے پر راضی ہوا ہے نہ کہ ایک کی رائے پر۔ اور دونوں کی رائے کا اجتماع ممکن ہے لہذا ایک نے تنہا بیع کر کے مؤکل کے امر کی پابندی نہیں کی پس بیع مؤکل پر نافذ نہیں ہوگی۔

اسی طرح کا حکم دو وکیل بالشراء کا ہے خواہ شمن مذکور ہو یا نہ ہو اور خواہ دوسرا وکیل موجود ہو یا نہ ہو۔ اس کی وجہ بھی وہی ہے جو ہم نے بیع میں بیان کی البتہ شراء میں جب ایک تنہا (دوسرے کے بغیر) خریدے تو شراء وکیل سفنری پر نافذ ہوگی اور اجازت پر موقوف نہ رہے گی جب کہ بیع میں اجازت پر توقف ہوگا۔ ان کے مابین فرق گزر چکا ہے۔

یہی حکم اح مال کے بدلے طلاق مال کے بدلے آزاد کرنے، خلع، کتابت اور ہر اس عقد

میں کہ جس میں بدل مال ہو کے دو وکیلوں کا ہے کیونکہ یہ سب ان امور میں سے ہیں جن میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے اور مؤکل تنہا ایک کی رائے پر راضی نہیں۔ اور یہی حکم اس سدا میں ہے جو تملیک کے قائم مقام ہو مثلاً دو شخصوں کو کہے کہ میں نے اپنی بیوی کا معاملہ تمہارے اختیار میں دے دیا یا ان کو کہا کہ اگر تم دونوں چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو تو ان میں سے ایک تنہا طلاق دینے کا مختار نہ ہوگا کیونکہ اس نے اختیار کو تملیک بنایا ہے اور یہ اختیار مجلس پر موقوف رہے گا اور اس قسم کی اختیارات تملیکات ہوتی ہیں جو مجلس کے ساتھ مختص ہوتی ہیں۔ اور اس طور پر تملیک مشیت کے ساتھ مشروط ہوتی ہے گویا کہ اس نے کہا کہ تم دونوں اگر چاہو تو میری بیوی کو طلاق دے دو اور اس صورت میں ایک تنہا بغیر اپنے ساتھی کے طلاق دینے کا اختیار نہیں رکھتا کیونکہ جو امر و شرطوں کے ساتھ معلق ہو جب تک دونوں شرطیں نہ پائی جائیں وہ ثابت نہیں ہوتا ایسے ہی اس صورت میں ہوگا۔

اسی طرح دین پر قبضہ کے دو وکیل ہوں تو ان میں سے ایک دوسرے کے بغیر قبضہ کرنے کا اختیار نہیں رکھتا کیونکہ دین پر قبضہ ان امور میں سے ہے جن میں رائے اور امانت کی ضرورت ہوتی ہے اور مؤکل نے رائے اکٹھے ان دونوں کی طرف تفویض کی ہے ان میں سے ایک کی طرف نہیں اور وہ اکٹھے ان دونوں کی امانت پر راضی ہوا ہے ان میں سے ایک کی امانت پر نہیں۔ اگر ان میں سے ایک قبضہ کر لے تو مقروض دین سے بری نہ ہوگا یہاں تک کہ ایک نے جس دین پر قبضہ کیا ہے وہ اس کے ساتھی تک پہنچے جائے اور اس طرح اکٹھے دونوں کے قبضے میں آجائے یا مؤکل تک پہنچ جائے کیونکہ دین مقبوض جب اس کے ساتھی یا مؤکل تک پہنچ گیا تو قبضہ سے جو مقصود تھا وہ حاصل ہو گیا تو یہ ایسا ہو گیا گویا کہ ابتداء ہی سے دونوں نے اکٹھے قبضہ کیا ہے۔

بغیر مال کے طلاق، بغیر مال کے آزاد کرنا، بیہ سپرد کرنا، ودیعت کو لوٹانا اور دین کو ادا کرنا ان امور کے لیے دو وکیل ہوں تو ایک کو تنہا تصرف کرنے کا حق ہے کیونکہ یہ امور وہ ہیں جن میں رائے کی ضرورت نہیں ہوتی لہذا ان میں کی طرف توکیل کی نسبت کرنا ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ تصرف کا حق سونپنا ہے۔

دو وکیل بالخصوص ہوں تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہر ایک کو تنہا تصرف کرنے کا حق ہے جب کہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ خصوصیت ان امور میں سے ہے جن میں رائے کی ضرورت ہوتی ہے اور مؤکل ان میں سے ایک کی رائے پر راضی نہیں لہذا ان میں سے ایک بغیر دوسرے کے تصرف کرنے کا مختار نہ ہوگا۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ کی دلیل یہ ہے کہ خصوصیت سے غرض قاضی کو بتلانا ہے کہ خصوصیت کرنے والا کیا اختیار رکھتا ہے اور اس کا سننا ہے اور وکیلوں کا اجتماع اس بتلانے اور سننے میں مغل ہوتا ہے کیونکہ کلام کا ازدحام (اکٹھا ہونا) سمجھنے میں مغل ہوتا ہے لہذا دونوں کی طرف توکیل کی اضافت کرنا ان میں سے ہر ایک کو خصوصیت سونپنا ہے۔ تو جو بھی خصوصیت کرے۔ یہ امثال امر ہوگا البتہ ان میں سے ایک بغیر دوسرے

کے قبضہ کرنے کا حق نہیں رکھتا اگرچہ ہمارے نزدیک وکیل بالخصوص قبضہ کر سکتا ہے کیونکہ قبضہ کرنے میں دونوں کا اجتماع ممکن ہے لہذا موکل ان میں سے تنہا ایک کے قبضہ کرنے پر راضی نہیں۔

رہے وہ مضارب تو ان میں ایک بغیر دوسرے کی اجازت کے تصرف نہیں کر سکتا اس پر اتفاق ہے البتہ دو وصی ہوں تو ہمارے اصحاب کے مابین اختلاف ہے جس کو ہم کتاب وصیت میں انشاء اللہ ذکر کریں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

آیا وکیل کو حقوق بھی حاصل ہوتے ہیں: تو اس میں جملہ کلام یہ ہے کہ موکل بہ (جس امر کے لیے وکیل کی) کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ کہ جس کے

حقوق نہیں ہوتے مگر صرف وہ کہ جس کا موکل نے حکم کیا ہو جیسے دین کے تقاضے کا وکیل اور مدیون کے پیچھے لگنے کا وکیل وغیرہ اور دوسری قسم وہ کہ جس کے حقوق ہوتے ہیں مثلاً بیع شرار نکاح اور خلع وغیرہ کے۔ بیع و شرار کے لیے وکیل میں حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں پس وہ بیع کو سپرد کرتا ہے اور اس پر قبضہ کرتا ہے اور وہی ثمن پر قبضہ کرتا ہے اور اسی سے ثمن کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور وہی استحقاق کے وقت عیب کی وجہ سے خصومت کرتا ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ بروہ عقد جس میں عقد کی موکل کی طرف اضافت کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی اور اس میں خود اپنی ہی طرف اضافت پر اکتفاء ہو سکتا ہے تو اس کے حقوق عاقد کی طرف لوٹتے ہیں جیسے بیع، خراء، اجارہ اور وہ صلح جس میں بیع کے معنی پائے جاتے ہوں۔ تو ان عقود کے حقوق وکیل کی طرف اس لئے جتے ہیں بھی اور اس کے خلاف بھی لوٹتے ہیں اور ان حقوق میں وکیل مثل مالک کے ہوتا ہے اور مالک مثل اجنبی کے بیان تک کہ موکل اس بات کا اختیار نہیں رکھتا کہ وکیل کے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرے۔ اور اگر اس سے مطالبہ کرے اور وہ انکار کر دے تو اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ثمن موکل کو سپرد کر دے اور اگر وکیل موکل کو ثمن پر قبضہ کرنے کا حکم دے دے تو پھر اس کو مطالبہ کر لے کا اختیار ہوگا اور (اب) ان دونوں (یعنی وکیل اور موکل) میں سے جو بھی مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرے تو مشتری کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ مطالبہ کرنے والے کو ثمن سپرد کر دے۔ اور اگر وکیل موکل کو ثمن پر قبضہ کرنے سے روک دے تو اس کا روکنا صحیح ہوگا۔ اگر موکل وکیل کو ثمن پر قبضہ کرنے سے منع کر دے تو اس کا منع کرنا کچھ کارگر نہ ہوگا البتہ اگر مشتری ثمن کی ادائیگی موکل کو کر دے تو استحسان کی رو سے ثمن سے بری ہو جائے گا۔ اسی طرح وکیل ہی ہے کہ جس سے بیع کے سپرد کرنے کا مطالبہ کیا جائے گا جب کہ مشتری ثمن ادا کر دے اور موکل سے اس کا مطالبہ نہیں ہوگا۔ اگر بیع میں استحقاق نکل آئے جب کہ وہ مشتری کے قبضے میں ہو تو مشتری ثمن کے لیے وکیل پر رجوع کرے گا اگر ثمن وکیل کو ادا کیا تھا۔ ادا اگر ثمن موکل کو ادا کیا تھا تو پھر اسی پر (یعنی موکل پر) رجوع کرے گا۔ اور اگر وکیل بیع میں عیب پائے اور ثمن کو انھیں اس موکل کے سپرد نہیں کیا بلکہ اس کے اپنے قبضے میں ہے تو اس کو حق ہے کہ اپنے بائع پر عیب

کی بنا پر بیع کو واپس کر دے۔ اور اگر وکیل بیع کو مؤکل کے سپرد کر چکا تھا تو اس کو مؤکل کی رضامندی کے بغیر واپس کرنے کا اختیار نہیں۔ یہی حکم اجارہ پر دینے اور لینے وغیرہ کا ہے۔ اور ہر وہ عقد کہ جس میں ضرورت ہوتی ہے کہ اس کی اضافت مؤکل کی طرف ہو تو اس کے حقوق مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں جیسے نکاح۔ مال پر طلاق مال پر آزاد کرنا۔ خلع قتل عمد پر صلح۔ کتابت مدعا علیہ کے انکار پر صلح وغیرہ۔ تو ان عقود کے حقوق مؤکل کے لیے ہوں گے موافق بھی اور مخالف بھی اور وکیل کا کہ داران میں محض سفیر یا معبر کا ہو گا یہاں تک کہ نکاح کے وکیل سے مہر کا مطالبہ نہ ہو گا بلکہ زوج سے ہو گا سوائے اس صورت کے کہ وکیل مہر کا ضامن بن گیا ہو۔ تو اس صورت ضامن کے حکم کی بنا پر وکیل سے مہر کا مطالبہ ہو گا۔ اور نکاح میں عورت کا وکیل مہر پر قبضہ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح کتابت اور خلع کا وکیل بدل کتابت اور بدل خلع پر قبضہ کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ زوج کا وکیل ہو۔ اور اگر عورت کا وکیل ہو تو اس سے بدل خلع کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا سوائے اس کے کہ وہ ضامن بنا ہو۔ یہی حکم قتل عمد پر صلح کے وکیل کا ہے۔

یہ جو ہم نے ذکر کیا کہ بیع و ثراء وغیرہ میں عقد کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں یہ ہمارے علماء کا مذہب ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ان میں حقوق وکیل کی طرف نہیں بلکہ مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وکیل مؤکل کے نائب ہونے کی طرف سے تصرف کرتا ہے اور نائب کا تصرف منوب عنہ (جس کی نیابت کی جاری ہو) کا تصرف ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس کے تصرف کا حکم مؤکل کے لیے واقع ہوتا ہے پس اسی طرح اس کے حقوق بھی ہونگے کیونکہ حقوق حکم کے تابع ہوتے ہیں اور حکم منبوع ہوتا ہے۔ توجب ال مؤکل کے لیے ہوتا ہے تو اسی طرح تابع بھی ہو گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حقیقت میں وکیل ہی عقد کرنے والا ہے لہذا عقد کے حقوق اسی کی طرف لوٹیں گے جیسا کہ جبکہ مؤکل خود یہ کرتا ہے اور کوئی شک نہیں کہ وکیل ہی حقیقت میں عاقد ہے کیونکہ اس کا عقد حقیقت میں اس کا کلام ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے اور یہ محال ہے کہ کوئی شخص حقیقت میں دوسرے کے فعل کے ساتھ فعل کرے والا ہو۔ اور یہ ایسی حقیقت ہے جو شریعت میں ثابت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وَاللّٰی لَیْسَ لِلْإِنْسَانِ اِلَّا مَا سَعٰی** (اور یہ کہ آدمی کو وہی ملتا ہے جو اس نے کمایا) نیز ارشاد ہے **وَعَلَيْهَا مَا كَسَبَتْ** (اسی کو ملتا ہے جو اس نے کمایا اور اسی پر پڑتا ہے جو اس نے کیا) اور مناسب یہ ہے کہ اصل حکم وکیل کے لیے بھی ہو کیونکہ حقیقی اور شرعی اعتبار سے سبب اس کی جانب سے پایا گیا ہے لیکن شریعت نے اصل حکم مؤکل کے لیے ثابت رکھا ہے کیونکہ وکیل نے اس کام کو مؤکل کے امر سے اور اس کی نیابت میں کیا ہے۔ اور مامور کا فعل امر کی طرف مضاف ہوتا ہے۔ لہذا دو مشابہتیں متعارض ہو گئیں۔ لہذا دونوں کا جہاں تک ممکن ہو اعتبار کرنا واجب ہو گا۔ تو ہم نے امر اور نیابت کی مشابہت پر عمل کیا کہ مؤکل کے لیے اصل حکم واجب کیا۔ اور وہ حقیقت جو ہم شریعت

سے ثابت ہے اس کی نسبت کی مشابہت پر عمل کیا کہ حکم کے تابعیات وکیل کے لیے ثابت کیے۔ یہ ہم نے دونوں مشابہتوں کو حکم سے حصہ دینے کے لیے کیا ہے۔ اس کے برعکس حکم ممکن نہیں یعنی اصل حکم وکیل کے لیے ثابت ہو اور تابعیات موکل کے لیے ثابت ہوں کیونکہ وکیل کے تصرف کے نافذ ہونے میں اصل ولایت و اختیار ہے اور یہ اس تصرف کے نفاذ کی علت ہے جبکہ وکیل کی اپنی کوئی ملکیت نہیں ہے اور ولایت میں موکل اصل ہے اور وکیل اس کے تابع ہے۔ بلکہ ملکیت نہ ہونے کی بنا پر وہ اپنی ولایت سے تصرف نہیں کرتا بلکہ اس ولایت سے کرتا ہے جو اس کو موکل کی جانب سے حاصل ہوئی ہے۔ لہذا موکل کے لیے اصل حکم ثابت کرنا اور وکیل کے لیے تابعیات کو ثابت کرنا شی کو اس کے مقام پر رکھنا ہے اور یہی حکمت کی تعریف ہے۔ اور اس کا عکس یعنی شی کو اس کے غیر مقام پر رکھنا بے سمجھی کی تعریف ہے۔ نکاح وغیرہ میں اس کے خلاف ہے کیونکہ ان میں وکیل موکل کا نائب نہیں ہوتا بلکہ محض سفیر منبر لہ ایچی و پیغام رساں کے ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ عقد کی اضافت اپنی طرف نہیں کرتا بلکہ اپنے موکل کی طرف کرتا ہے لہذا نیابت معدوم ہے اور وہ سفیر محض رہا پس عقد کے وجود کو برا اعتبار سے موکل کی جانب سے سمجھا جائے گا اور حقوق اسی کی طرف لوٹیں گے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ اس کو عہدہ و ذمہ داری کا لازم ہونا اور حقوق کا اس کی طرف لوٹنا محض اس وقت ہوگا جب عہدہ کی اہلیت بھی رکھتا ہو اور جبکہ وہ اس کا اہل نہ ہو مثلاً بچہ ہو کہ جس پر پابندی (حجر) ہو تو اس کی بیع و خراء نافذ ہوگی اور عہدہ موکل پر ہوگا بچے پر نہ ہوگا کیونکہ یہ تبرع کے قیل سے ہے اور بچہ تبرع کرنے کا اہل نہیں کیونکہ یہ محض نقصان والے تصرفات ہیں تو یہ محض تصرفات میں تجربہ و مہارت کے حاصل کرنے کیلئے واقع ہوں گے۔

وکیل مجبور پابند، کے مشتری کو خیار حاصل نہ ہوگا خواہ اس کو اس کی پابندی (حجر) کا علم ہو یا نہ ہو۔ یہ ظاہر الروایۃ میں ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ اگر اسے وکیل کی پابندی کا اور چاہے تو قائم رکھے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حجابت کے جواز کی شرط رضامندی ہے اور رضامندی میں یہاں خلل ہے کیونکہ جب اس نے عقد کی طرف اقدام کیا تو اس بنا پر کہ ذمہ داری عاقد پر ہوگی تو حجب ظاہر ہوا کہ اس پر نہیں ہے تو اسکی رضامندی میں خلل ہوا تو اس کے لیے خیار ثابت ہوا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ بیع میں عیب ظاہر ہو جائے۔

ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ حجر (پابندی) سے لاعلمی عذر نہیں ہے کیونکہ اس بات کو جاننا ممکن ہے خصوصاً بچے میں کہ اس سے اصل تجربہ ہی ہے۔ اور اجازت سمجھ داری کی وجہ سے ہوتی ہے لہذا علم تک رسائی کا سبب قائم ہے اور اس سے لاعلمی و جهالت حد مشتری کی جانب سے کوتاہی ہے پس وہ معدوم نہ سمجھا جائے گا اور اس کو علم ہی خیال کیا جائے۔ اور اگر اس کو حقیقت میں حجر کا علم ہوتا تو اس کے لیے خیار کا ثبوت نہ ہوتا۔ ایسے ہی اس صورت میں ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ہبہ کرنے، عاریتاً دینے، امانت (و دیت) رکھانے، رہن رکھانے اور قرض دینے کا وکیل جب وہ کام کرے جس کا اسے حکم دیا گیا اور قبضہ دلوادے تو وہ یہ حق نہیں رکھتا کہ ان میں سے کوئی شی اپنے قبضے کی طرف واپس لوٹائے اور نہ ہی اس کو یہ حق ہے کہ ودیت، عاریت رہن پر قبضہ کر سکے اور نہ ہی وہ مفروض سے قرضے پر قبضہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ ان عقود میں حکم موقوف ہوتا ہے قبضہ کرنے پر اور قبضے میں وکیل کا کوئی کام نہیں بلکہ وہ قبضہ کرنے والے کا کام ہوتا ہے ایسے محل میں جو مالک کا ملک ہے تو عقد کے حقوق اسی (قابل) کی طرف لوٹیں گے اور وکیل سفیر ہوگا ہنر پیغام رساں کے بیع وغیرہ کے وکیل کا معاملہ اس کے خلاف ہے کیونکہ ان میں حکم عقد کی بناء پر ہوتا ہے نہ کہ قبضے کی بناء پر اور وکیل عقد کرنے والا ہے حقیقتاً بھی اور شرعاً بھی جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں لہذا حقوق وکیل کی طرف لوٹیں گے۔ اسی طرح عاریتاً لینے رہن رکھنے، ہبہ طلب کرنے کی توکیل میں حکم اور حقوق دونوں مؤکل کی طرف لوٹتے ہیں۔ اور ہمارے قول کی بناء پر یہی حکم شرکت اور مضاربت کی توکیل میں ہے۔

وکیل کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ حقوق میں دوسرے کو وکیل بنادے کیونکہ حقوق میں یہ اصل ہے اور مالک ان سے اجنبی ہے لہذا ان میں اس کو حق حاصل ہے کہ دوسرے کو وکیل بنادے۔

۲۔ بیع و شرائین وعین پر قبضہ کرنے اور دین کی ادائیگی کی جہت سے گئی توکیل سے وکیل کے قبضے میں جو شی مقبوضہ ہوگی وہ امانت ہوگی مثل ودیت کے کیونکہ اس کا قبضہ مثل مودع کے قبضے کے مؤکل کی نیابت میں قبضہ ہے لہذا جن چیزوں میں ودیتوں میں ضمان سے براءت ہوتی ہے ان میں یہاں بھی براءت ہوگی۔ اور اپنے سے ضمان کو دفع کرنے میں اس کا قول معتبر ہوگا۔

وکیل کو مال دیا اور کہا کہ یہ فلاں کو میرے دین میں سے ادا کر دے تو وکیل نے کہا کہ میں قرضخواہ کو ادا کر چکا ہوں تو یہ مجھے دے دے اور قرضخواہ اس کی تکذیب کرے تو اپنے امر میں ضمان کو دفع کرنے میں وکیل کے قول کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور قرضخواہ کا قول اس بات میں معتبر ہوگا کہ اس نے دین پر قبضہ نہیں کیا ہے تاکہ اس کا دین مؤکل (یعنی مفروض) سے ساقط نہ ہو جائے کیونکہ وکیل ایہ ہے لہذا اس سے ضمان کو دفع کرنے میں اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن (قرضخواہ) کے حق کو باطل کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور قسم ان دونوں میں سے ایک پر ہوگی دونوں پر نہ ہوگی کیونکہ مؤکل کے لیے ضروری ہے کہ وہ ان میں سے ایک کی تصدیق اور دوسرے کی تکذیب کرے۔ تو ان میں سے جس کی بھی تکذیب کی جائے گی اس سے قسم لی جائے گی نہ کہ اس سے کہ جس کی تصدیق کی گئی ہو۔ اگر دین ادا کرنے میں وکیل کی تصدیق کی گئی تو قرضخواہ، سے قسم لی جائے گی کہ اللہ عزوجل کی قسم اس نے دین پر قبضہ نہیں کیا۔ اگر وہ قسم کھالے تو اس کا قبضہ ظاہر نہ ہوا اور اس کا دین ساقط نہ ہوا اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کا قبضہ ظاہر ہو گیا اور اس کا دین مؤکل (مفروض) کے ذمے سے ساقط ہو گیا۔ اور اگر قرضخواہ، کی تصدیق کی گئی کہ اس نے قبضہ نہیں کیا اور وکیل کی تکذیب کی گئی تو وکیل سے حلف لیا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم اس نے دین قرضخواہ کو ادا کر دیا

ہے۔ اگر وہ قسم کھالے تو بری ہو جائے گا اور اگر قسم نہ کھائے تو جو رقم اس کو دی گئی تھی وہ اس کے ذمہ لازم ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر کسی نے اپنا مال ایک شخص کے پاس ودیعت رکھا اور اس کو امر کیا کہ وہ ودیعت فلاں کو دے دے۔ پھر مودع کہے کہ میں نے دے دی اور فلاں اس کی تکذیب کرے تو اس میں بھی وہی تفصیل جاری ہوگی جو ہم نے بیان کی۔

مودع نے ودیعت ایک شخص کے سپرد کی اور دعویٰ کیا کہ اس نے ودیعت کے مالک کے حکم سے ایسا کیا ہے اور ودیعت کا مالک حکم کا انکار کرے تو قول صاحب ودیعت کا لیا جائے گا مبعہ اس کے حلف کے کہ اس نے اس بات کا حکم نہیں دیا تھا کیونکہ مودع اس پر حکم دینے کا دعویٰ کرتا ہے اور یہ منکر ہے اور قاعدہ ہے کہ القول قول المنکر معہ یبینه (قول منکر دعویٰ کا لیا جائے گا مبعہ اس کی قسم کے)۔

اگر مال کسی شخص پر مضمون (قابل ضمان) ہو مثلاً غاصب کے قبضے میں مال منصوب یا غریم (متوفی) پر دین اور قرضخواہ یا جس سے غصب کیا گیا ہو وہ حکم کرے کہ فلاں کو دے دے۔ پھر مامور کے کہ میں نے اس کو دے دیا اور فلاں کہے کہ میں نے قبضہ نہیں کیا تو قول فلاں کا معتبر ہوگا کہ اس نے قبضہ نہیں کیا اور وکیل کی دینے پر تصدیق نہیں کی جائے گی مگر گواہوں کے ساتھ یا مؤکل کے تصدیق کرنے پر کیونکہ اس پر ضمان واجب ہو چکا تھا اور وہ اپنے آپ کو ضمان واجب سے بری کرنے کے لیے دعویٰ کرتا ہے کہ وہ فلاں کو دے چکا ہے لہذا بغیر گواہوں کے یا مؤکل کی تصدیق کے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور جب مؤکل اس کی تصدیق کر دے تو یہ بھی بری ہو جائے گا کیونکہ جب مؤکل نے اس کی تصدیق کی تو اس کو ضمان سے بری کر دیا لیکن قابض کے خلاف دونوں کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور قابض کا قول کہ اس نے قبضہ نہیں کیا معتبر ہوگا مع اس کی قسم کے کیونکہ ان دونوں کا قول ان کے اپنے حق میں تو محبت ہے دوسرے کے حق کے ابطال میں نہیں قرضخواہ کی قسم بھی ساقط ہوگی کیونکہ وہ قبضہ کا منکر ہے اور قاعدہ ہے کہ القول قول المنکر معہ یبینه (قول منکر کا معتبر ہوگا مبعہ اس کی قسم کے)۔ اور اگر مؤکل اس کی تکذیب کرے اور وکیل اس سے حلف کا مطالبہ کرے تو وہ علم پر حلف اٹھائے کہ اللہ کی قسم اس کے علم میں نہیں ہے کہ وکیل نے ادا کر دیا ہے۔ تو اگر وہ حلف اٹھائے تو وکیل سے ضمان لیا جائے گا۔ اور اگر حلف اٹھالے سے انکار کرے تو وکیل سے ضمان ساقط ہو جائے گا۔

اگر وکیل کہ جس کو مال دیا گیا ہو اپنے مال میں سے دین کی ادائیگی کر دے اور مؤکل نے جو مال اس کو دیا ہے اس کو اپنے پاس رکھ لے تو جائز ہے کیونکہ اگر مؤکل اس کو سرے سے درابہم نہ دیتا اور وکیل اپنے مال میں سے ادائیگی کرتا تو مؤکل پر یہ ادائیگی جائز ہوتی کیونکہ دین کی ادائیگی کا وکیل حقیقت میں قرضخواہ سے دین کو خریدنے کا وکیل ہوتا ہے اور وکیل بالشراء جب اپنے مال میں سے ٹمن کی ادائیگی کر دے تو جائز ہے پس یہ بطریق اولیٰ ہے۔

اگر مؤکل نے وکیل کو کچھ نہ دیا اور اس کو حکم دیا کہ وہ اس کا دین ادا کر دے۔ پھر وکیل کے کہ میں نے دین ادا کر دیا اور قرض خواہ اور مؤکل (مقروض) دونوں اس کی تکذیب کریں اور وکیل گواہ پیش کرے کہ اس نے صاحب دین کو ادائیگی کر دی ہے تو اس کے گواہ قبول کئے جائیں گے اور مؤکل دین سے بری ہو جائے گا اور وکیل اس مال کے لیے جو اس نے مؤکل کی طرف سے ادا کیا مؤکل پر رجوع کرے گا کیونکہ جو مشاہدہ سے ثابت ہو وہ مثل اس کے ہے جو حسن و مشاہدہ سے ثابت ہو۔ اور دین کی ادائیگی گواہی سے ثابت ہوئی ہے لہذا وکیل مؤکل پر رجوع کر سکتا ہے اور اگر اس کے پاس گواہ نہ ہوں اور قرض خواہ اور مقروض، دونوں اس کی تکذیب کریں تو ان دونوں کے قول کو مع ان کی قسموں کے لیا جائے گا کیونکہ قبضے کا دعویٰ کر کے وکیل قرض خواہ کے ضمان کو واجب کرنا چاہتا ہے اور اس طرح وہ مؤکل پر سے دین کو ساقط کرنا چاہتا ہے اور یہ بطریق مقاصد ہے یعنی یہ کہ قبضہ کرنے والے قرض خواہ پر مقبوض مضمون اور دین بن جائے اور وکیل کے لیے مؤکل کے ذمے اس کے بقدر دین ہو۔ اور یہ دونوں ایک دوسرے کے برابر برابر ہو جائیں اس صورت میں قرض خواہ بھی منکر ہے اور مؤکل بھی اپنے ذمے ضمان کے وجوب کا منکر ہے لہذا ان دونوں کا قول مع ان کی قسم کے لیا جائے گا یا اس طرح کہا جائے کہ وکیل اپنے اس قول سے کہ میں نے ادا کر دیا ہے قرض خواہ پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے اپنا دین مقروض کے ہاتھ بیع دیا ہے اور مشتری پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے دین کو قرض خواہ سے خرید لیا ہے اور وہ دونوں منکر ہیں لہذا قول ان دونوں کا مع ان کی قسم کے ہوگا۔ اور مؤکل علم پر حلف اٹھے گا کیونکہ وہ دوسرے کے فعل پر ہوگا جو کہ قرض خواہ کا قبضہ ہے۔

اگر ادا کرنے میں مؤکل وکیل کی تصدیق کرے اور قرض خواہ اس کی تکذیب کرے تو مؤکل کا تصدیق کرنا خود اس پر تو واقع ہوگا قرض خواہ پر نہ ہوگا یہاں تک کہ وکیل مؤکل پر اس مال کے لیے رجوع کر سکتا ہے جو اس نے ادا کیا اور مؤکل ایک ہزار مزید کا تاوان قرض خواہ کو دے گا کیونکہ مؤکل نے اپنے حکم سے ادا کرنے میں وکیل کے دعویٰ کی تصدیق کی اور اس تصدیق کرنے میں وہ خود اپنے اختلاف تصدیق کرنے والا ہے لہذا اس کے حق میں ادائیگی ثابت ہوگئی لہذا قول قرض خواہ کا اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگا۔ امام قدوری رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے جامع صغیر میں ذکر ہے کہ وکیل مؤکل پر رجوع نہیں کرے گا اگرچہ مؤکل نے اس کی تصدیق بھی کی ہو کیونکہ رجوع کرنے کے حق کا مدار ادائیگی کے وجود پر ہوتا ہے اور وہ موجود نہیں کیونکہ قرض خواہ منکر ہے۔ مگر ہم کہتے ہیں کہ قرض خواہ کا انکار خود اس کے اپنے حق میں تو وجود ادائیگی کے مانع ہے کیونکہ وہ منکر ہے اور مؤکل کے حق میں اس کے وجود کے مانع نہیں کیونکہ مؤکل اقرار کر رہا ہے اور ہر اقرار کرنے والے کا اقرار خود اس کے اپنے حق میں محبت ہوتا ہے لہذا پہلی بات زیادہ مناسب ہے۔

ایک لے دوسرے کو کچھ مال دیا کہ اس کا دین ادا کر دے پھر مؤکل نے خود دین ادا کر دیا پھر وکیل نے ادا کر دیا۔ تو اگر وکیل کو جو مؤکل نے کیا اس کا علم نہیں ہوا تھا تو وکیل پر ضمان نہیں ہوگا اور

مؤکل قرضخواہ پر رجوع کرے گا اس مال کے لیے جو اس نے وکیل سے لیا۔ اور اگر وکیل کو علم تھا کہ مؤکل نے خود ادا کر دیا ہے تو پھر وہ ضامن ہوگا کیونکہ مؤکل نے جب خود ادا کر دیا تو اس نے وکیل کو معزول کر دیا البتہ وکیل کی معزولی بغیر اس کے علم کے صحیح نہیں ہوتی۔ تو جب اس کو مؤکل کے فعل کا علم ہو گیا تو اس کو معزولی کا علم ہو گیا اور وہ مال دینے میں زیادتی کا مرتکب ہوا لہذا اس پر ضمان آئے گا۔ اور جب اس کو علم نہ ہو تو زیادتی نہ پائی گئی لہذا اس پر ضمان نہ ہوگا۔ یہ اس صورت کے مثل نہیں ہے کہ جب مؤکل نے وکیل کو زکوٰۃ ادا کرنے کے لیے مال دیا پھر مؤکل نے خود ادا کر دی اور بعد میں وکیل نے بھی ادا کر دی کہ اس میں وکیل ہر صورت میں ضامن ہوگا خواہ اس کو مؤکل کے ادا کرنے کا علم ہو یا نہ ہو۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے کیونکہ ادائیگی زکوٰۃ فقیر کو مال کا مالک بنا کر فرض کو ساقط کرنا ہے اور اس کے مؤکل کی جانب سے حاصل ہونے کے بعد وکیل سے فرض کے استقاط کا۔۔۔ تحقق نہیں ہوا لہذا وکیل کی جانب سے ادائیگی محض زیادتی بنی اور اس کے لیے اس پر ضمان آئے گا۔ جہاں تک ادائیگی دین کا معاملہ ہے تو وہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں قابض پر قابل ضمان مال کی ادائیگی سے تعبیر ہے۔ اور قرضخواہ کو دیا ہوا مال اس کی جانب سے مقبوض ہے اور وہ مال کہ جس پر قبضہ ضمان کے اعتبار سے کیا گیا ہو مضمون ہوتا ہے مثل اس مال کے جس پر بھاؤ کی غرض سے قبضہ کیا گیا ہو۔ یہ اس بنا پر ہے کہ یہ ادائیگی کی جہت سے مقبوض ہے اور جو ادائیگی کی جہت سے مقبوض ہو وہ قابض پر مضمون ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ ادائیگی دین ایک قسم کے معاوضے کی تعبیر ہے اور یہ قسم مال کے عوض میں دین کی خرید ہے اور وکیل نے حبرا مال پر قبضہ کیا وہ خرید کی جہت سے کیا اور وہ مال جو جہت خرید سے مقبوض ہو وہ مشتری پر مضمون ہوتا ہے۔ اور وہ صورت اس کے خلاف ہے جب کہ مؤکل کی ادائیگی کے علم کے باوجود وکیل ادا کر دے کیونکہ اس صورت میں جہت ادائیگی کے معدوم ہونے کی بناء پر ضمان کی جہت سے قبضہ نہیں پایا گیا لہذا یہ صرف زیادتی ہوئی اور اس پر زیادتی کا ضمان آئے گا۔ اور قول وکیل کا معتبر ہوگا کہ اس کو مؤکل کی ادائیگی کرنے کا علم نہ تھا کیونکہ ضمان کی اپنے ذمے سے دور کرنے میں این کا قول لیا جاتا ہے لیکن یہ قول قسم کے ساتھ لیا جائے گا۔ اسی بناء پر اگر مؤکل مر جائے اور وکیل اس کی موت کا علم نہ ہو یہاں تک کہ وہ دین ادا کر دے تو اس پر ضمان نہ آئے گا اور اگر وہ اس کی موت کا علم ہوتے ہوئے ادائیگی کرے تو ضامن ہوگا واللہ عزوجل اعلم۔

غلام کی بیع کا وکیل جب کہے کہ میں نے بیع کی اور ثمن پر قبضہ کیا اور ثمن ہلاک ہو گیا تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو مؤکل نے غلام وکیل کے سپرد کر دیا تھا یا نہیں کیا تھا۔ تو اگر اس نے غلام سپرد نہیں کیا تھا اور وکیل کہے کہ میں نے غلام اس شخص کے ہاتھ بیچا اور اس سے ثمن پر قبضہ کر لیا اور ثمن میرے قبضے میں ہلاک ہو گیا یا کہے کہ میں نے ثمن مؤکل کو دے دیا تو اس میں یا تو مؤکل اس کی تصدیق کرے گا یا نہ کرے گا اگر وہ اس کی بیع میں تکذیب کرے یا بیع میں تصدیق کرے لیکن ثمن پر قبضہ کرے میں تکذیب کہے یا ان دونوں امور میں تصدیق کرے لیکن ہلاکت ثمن میں تکذیب کرے اگر مؤکل ان

تمام امور میں تصدیق کرے تو ثمن کی ہلاکت موکل کے مال میں سے ہوگی اور وکیل کے ذمے کچھ نہ ہوگا کیونکہ وہ اس کے پاس امانت کی حیثیت میں ہلاک ہوا ہے۔ اور اگر وہ ان تمام امور میں اس کی تکذیب کرے یا اس طرح بیع میں اس کی تکذیب کرے یا بیع میں تصدیق کرے لیکن ثمن کے قبضے میں تکذیب کرے تو وکیل کی تصدیق بیع میں کی جائے گی اور موکل کے حق میں ثمن پر قبضہ کرنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ وکیل کا اقرار خود اس کے حق میں اس کے خلاف جائز ہے۔ اور مشتری کو اختیار ہوگا چاہے تو دوبارہ موکل کو ثمن ادا کر دے اور اس سے بیع لے لے اور چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور دونوں ہی صورتوں میں اس کو حق ہوگا کہ جو اس نے ادائیگی کی ہے اس کے لیے وکیل پر رجوع کرے۔ اسی طرح اگر وکیل بیع کا اقرار کرے اور دعویٰ کرے کہ موکل نے مشتری سے ثمن لے لیا ہے اور موکل اس بات سے منکر ہو تو وکیل کی تصدیق بیع میں کی جائے گی اور موکل پر قبضہ کرنے میں اس کے اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اس کی وجہ ذکر ہو چکی۔ اور مشتری کو اختیار ہوگا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا البتہ اتنی بات ہے کہ اس صورت میں مشتری وکیل پر رجوع نہ کرے گا کیونکہ وکیل کی جانب سے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار نہیں پایا گیا۔ اور اگر موکل بیع اور قبض ثمن میں وکیل کی تصدیق کرے اور ہلاکت یا اس کو ادا کرنے میں وکیل کی تکذیب کرے تو دعویٰ ہلاکت میں یا موکل کو ادا کرنے میں قول وکیل کا مع اس کی قسم کے لیا جائے گا

کیونکہ وہ ایمن ہے اور موکل کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ غلام مشتری کے سپرد کر دے کیونکہ بیع اور قبض ثمن اس کے وکیل کی تصدیق کرنے سے ثابت ہو گئے اور مشتری کو حکم نہیں دیا جائے گا کہ وہ موکل کو دوبارہ ادائیگی کرے کیونکہ اس کے تصدیق کرنے سے ثمن کی اس کے وکیل کے قبضے میں وصولی مثل اس کے اپنے قبضے میں وصولی کے ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب غلام وکیل کے سپرد نہیں کیا گیا تھا۔

جب غلام وکیل کے سپرد کیا جا چکا تھا پھر وکیل نے کہا کہ میں نے غلام اس شخص کے ہاتھ بیچا اور اس سے ثمن وصول کیا۔ پھر وہ ثمن میرے پاس ہلاک ہو گیا یا یہ کہا کہ میں نے وہ ثمن موکل کو دے دیا یا کہا کہ موکل نے مشتری سے ثمن پر قبضہ کر لیا تو وکیل کی ان تمام امور میں تصدیق کی جائے گی اور غلام مشتری کے حوالے کر دیا جائے گا اور مشتری ثمن سے بری ہو جائے گا اور اس پر قسم نہ آئے گی۔ اس صورت میں جب موکل وکیل کی تمام امور میں تصدیق کر دے تو کوئی اشکال نہیں ہے۔ اسی طرح جب موکل بیع میں وکیل کی تکذیب کرے یا بیع میں اس کی تصدیق کرے لیکن قبض ثمن میں اس کی تکذیب کرے کیونکہ وکیل نے مشتری کے ثمن سے بری ہونے کا اقرار کیا ہے لہذا اس سے حلف

نہیں لیا جائے گا البتہ وکیل سے اس بات کا حلف لیا جائے گا کہ وہ جو دعویٰ کرتا ہے اس پر قسم کھالے تو
 ثمن سے بری ہو جائے اور اگر قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کے ذمے موکل کے لیے ثمن کا
 ضمان آئے گا۔ پھر اگر بعد میں مشتری کے قبضے میں غلام میں استحقاق نکل آیا تو مشتری ثمن کے لیے
 وکیل پر رجوع کرے گا جب کہ وکیل نے اس سے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہو۔ اور وکیل موکل
 پر ثمن کے اس ضمان کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا جو اس نے مشتری کو ادا کیا کیونکہ موکل نے قبضہ ثمن
 پر اس کی تصدیق نہیں کی پس وکیل کا اقرار اس کے اپنے حق میں جائز ہے لیکن موکل پر رجوع نہ کرنے کے
 حق میں جائز نہیں۔ اور اس کو یہ حق ہے کہ وہ موکل سے وکیل کے قبضہ کرنے کے علم پر حلف لے
 اگر وہ حلف اٹھانے سے انکار کر دے تو وکیل نے جو ضمان ادا کیا ہے اس کے لیے موکل
 پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اس کے وکیل کا قبضہ خود اس کا قبضہ ہے۔ اور اگر وکیل نے خود قبضہ کرنے
 کا اقرار نہیں کیا بلکہ یہ اقرار کیا کہ موکل نے مشتری سے ثمن پر قبضہ کیا تھا تو مشتری وکیل پر رجوع
 نہیں کرے گا کیونکہ اس نے اس سے ثمن وصول نہیں کیا اور موکل پر بھی رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ ان
 دونوں کا اقرار موکل کے خلاف جائز نہیں۔ اگر بیع میں استحقاق نہ بن سکے البتہ اس میں عیب پائے تو
 مشتری کو حق ہے کہ وہ وکیل کے ساتھ مخاصمت (جھگڑا) کرے اور جب قضاء قاضی سے بیع کو وکیل
 پر رد کیا جائے گا مشتری وکیل پر ثمن کے لیے رجوع کر سکے گا اگر وکیل نے اس سے ثمن وصول کرنے
 کا اقرار کیا ہو اور وکیل کو حق ہوگا کہ جو ضمان اس نے ادا کیا ہے اس کے لیے موکل پر رجوع کر سکے
 اگر موکل نے وکیل کے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہو اور بیع موکل کے لیے ہوگا۔ اور اگر موکل نے
 وکیل کے ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار نہ کیا ہو تو وکیل اس ضمان کے لیے جو اس نے ادا کیا موکل پر رجوع
 نہ کر سکے گا۔ اور وکیل کو حق ہوگا کہ وہ موکل سے اس کے قبضہ کرنے کے علم پر حلف لے پھر اگر موکل حلف
 اٹھانے سے انکار کرے تو وکیل موکل پر رجوع کر سکے گا اور اگر حلف اٹھالے تو رجوع نہیں کر سکے
 گا۔ البتہ وہ غلام کو بیچے گا اور جو ضمان اس نے ادا کیا وہ غلام کی قیمت میں سے وصول کرے۔ اگر
 قیمت میں سے کم پر زائد ہو تو وہ موکل کو لوٹا دے اور اگر قیمت ادا کر دہ ضمان سکم ہو تو کوئی کم
 پورا کرنے کے لیے کسی پر رجوع نہیں کر سکے گا

اور اگر وکیل نے خود ثمن پر قبضہ کرنے کا اقرار نہیں کیا بلکہ موکل کے قبضہ کرنے
 کا اقرار کیا تو مشتری ثمن کے لیے وکیل پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ اس نے وکیل کو ثمن ادا نہیں کیا تھا اور موکل
 پر بھی رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ ان دونوں کی موکل کے خلاف قبضہ کرنے پر تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور موکل
 پر قسم ہوگی یقینی۔ پھر اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو مشتری اس
 پر رجوع کر سکے گا اور بیع موکل کے لیے ہوگا اور اگر وہ قسم کھانے تو مشتری اس پر رجوع نہ کر سکے
 گا البتہ بیع کو۔ وکیل کی ذمہ داری پر بیجا جائے گا طہاری رحمہ اللہ نے فصل اول میں ذکر کیا کہ مشتری
 بیع کو بیچے گا صاحبین کے نزدیک۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق نہیں بیچے گا۔ اور انہوں نے
 اس کو غلام قرار دیتے ہوئے بیع کے مال کی بیع کی مانند قرار دیا۔ لکن اگر وکیل اس کی بیع کرے تو جائز
 ہے کیونکہ جب بیع کے مال پر بیع اس پر لوٹا دیا گیا تو اس کے پاس وکالت باطل آئی۔ پھر جب غلام کو بیچ دیا جائے

کا تو مشتری اس میں سے ثمن وصول کرے گا اگر وکیل نے موکل کے قبضہ کرنے کا اقرار کیا ہو اور خود قبضہ کرنے کا اقرار نہ کیا ہو۔ اور اگر وکیل نے قبضہ ثمن کا اقرار کیا اور مشتری کو ضمان ادا کیا تو ضمان کی جتنی مقدار اس نے ادا کی اتنی وہ غلام کی قیمت میں سے لے لے گا۔ اگر قیمت زائد ہو تو باقی موکل کو دے گا اور اگر قیمت کم ہو تو کسی پر رجوع نہ کر سکے گا۔

۳۔ دین کی ادائیگی کے وکیل کو جب موکل نے کچھ مال نہ دیا ہو جس میں سے اس کا دین ادا کر دے اور وکیل اپنے مال میں سے دین ادا کر دے تو جو اس نے ادائیگی کی اس کے لیے موکل پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ دوسرے کے مال سے دین کی ادائیگی کا حکم دینا اس غیر سے قرضہ طلب کرنا ہے اور قرض پندہ مفروض پر اپنے قرضے کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔

ایسے ہی وکیل بالشراء کا حکم ہے کہ جس کو ثمن نہ دیا گیا ہو یہ ادائیگی دین جو کہ ثمن ہے کے لیے توکیل ہے۔ اور ادائیگی دین کا وکیل جب اپنے مال میں سے ادائیگی کر دے تو وہ موکل پر رجوع کر سکتا ہے تو اسی طرح وکیل بالشراء بھی کر سکتا ہے اور اس کو حق حاصل ہے کہ موکل سے ثمن وصول کر کے لیے بیع کو روک سکتا ہے یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو روکنے کا حق نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے بیع وکیل کے پاس امانت ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر بیع اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو وکالت موکل پر ہوگی میاں تک کہ ثمن اس سے ساقط نہیں ہوگا اور امین کو حق نہیں کہ وہ امانت کو اس کے مالک کے طلب کرنے کے بعد روک سکے ارشاد باری تعالیٰ ہے۔

ان الله يامرکم ان تؤدوا الامانات الی اهلها۔ واللہ تمہیں حکم دیتے ہیں کہ امانتوں کو ان کے مالکوں کو ادا کر دو۔ تو یہ مثل وریعت کے ہوا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ عقد کرنے والا ہے ثمن اس کے لیے واجب ہوا اس شخص پر جس کے لیے بیع کا حکم بیع کے ضمان کے طور پر واقع ہوا۔ لہذا اس کو ثمن وصول کرنے کے لیے (بیع کو) روکنے کا حق ہے جیسے بائع و مشتری میں ہوتا ہے اور حبیب وکیل اس کو روک لے یہاں تک کہ ہلاک ہو جائے تو وکیل پر اس کا ضمان آئے گا۔ اس میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ ان کا کیفیت ضمان میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ ہلاک شدہ بیع مضمون ہوگا ضمان بیع کے ساتھ۔ ابو یوسف اللہ کا قول ہے کہ وہ مضمون ہوگا ضمان رہن کے ساتھ اور زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ وہ مضمون ہوگا ضمان غصب کے ساتھ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کی کہ بیع اس کے پاس امانت ہے اور امین کو امانت اس کے مالک سے روکنے کا حق نہیں ہے۔ تو جب اس نے روکا تو وہ غاصب بنا اور مضمون کا ضمان اسی کے بقدر آتا ہے یا تو اس کی مثل یا تو کی قیمت خواہ کچھ بھی ہو۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ عین ہے جو دین کے عوض میں روکا گیا ہے کہ عین کی ہلاکت سے ساقط ہو جاتا ہے لہذا اس پر ضمان ہوگا اس کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ جیسا کہ رہن میں ہوتا

ہے۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ عین ہے جو دین میں ثمن کے عوض میں روکا گیا ہے تو اس پر ضمان آئے گا بیع کا ضمان جیسا کہ بائع کے پاس بیع کے ساتھ ہوتا ہے۔ اسی طرح وکیل بالبیع جب بیع کر دے اور بیع سپرد کر دے اور ثمن پر قبضہ کر لے۔ پھر مشتری کے پاس بیع میں استحقاق نکل آئے تو مشتری ثمن کے لیے وکیل پر رجوع کرے گا اور اگر عین ثمن باقی ہو تو اس کو لے گا اور اگر وہ ختم ہو چکا ہو تو اس کی مثل یا اس کی قیمت لے گا واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

ان امور کا بیان جن سے وکیل وکالت سے خارج ہوتا ہے

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ وکیل وکالت سے چند امور کی وجہ سے نکلتا ہے۔
 ۱۔ موکل کا اس کو معزول کرنا اور اس کو منع کرنا کیونکہ وکالت عقد غیر لازم ہے لہذا فیسخ اور معزولی دونوں کی معتل ہے۔ معزولی کے صحیح ہونے کے لیے دو شرطیں ہیں ایک وکیل کو اس کا علم ہونا کیونکہ معزول کرنا عقد کو فسخ کرنا ہے لہذا اس کا حکم لازم نہیں ہوگا مگر اس کے علم کے بعد مثل فسخ کے۔ جب موکل نے وکیل کو لازم کیا درآخا لیکہ وکیل موجود تھا تو وہ معزول ہو جائیگا اسی طرح اگر وکیل موجود نہ ہو اور موکل اس کا معزولی نامہ لکھ دے اور وہ تحریر اس کو پہنچ جائے اور وہ اس تحریر کے مندرجات کو جان لے تو معزولی ہو جائے گا کیونکہ غائب کی جانب سے خط و تحریر حاضر کی جانب سے خطاب کی مثل ہے۔ اسی طرح اگر اس کی طرف پیغام رساں کو بھیجا اور اس نے پیغام پہنچا دیا اور کہا کہ فلاں نے مجھے تیری طرف بھیجا ہے اور وہ کہتا ہے کہ میں تجھے وکالت سے معزول کر دیا ہے تو وہ معزول ہو جائے گا پیغام رساں خواہ کیا ہی شخص ہو عادل ہو یا غیر عادل آزاد ہو یا غلام ہو بچہ ہو یا بڑا اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا اس بات کے بعد کہ اس کو پیغام اس طور پر پہنچ گیا جو ہم نے بیان کیا۔ کیونکہ پیغام رساں بھیجے واک کا قیام مقام اس کا ترجمان اور سفیر ہوتا ہے پس اس کی سفارت صحیح ہے بعد اس کے کہ اس کی ترجمانی خواہ کسی طور پر بھی ہو درست ہو۔ اگر اس نے دو خط تحریر کیا اور نہ ہی کسی پیغام رساں کو بھیجا لیکن وکیل کو دو مردوں نے خواہ وہ عادل ہو یا غیر عادل یا ایک عادل مرد نے معزولی کی خبر دی تو سب کے نزدیک وہ معزول ہو جائے گا خواہ وکیل خبر کی تصدیق کرے یا نہ کرے جب کہ خبر کی سچائی ظاہر ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ معاملات میں خبر واحد مقبول ہوتی ہے اگرچہ وہ عادل نہ ہو تو دو عادلوں کی یا ایک عادل کی خبر بطریق اولیٰ مقبول ہوگی۔ اور اگر خبر دینے والا ایک غیر عادل ہو تو اگر وکیل اس کی تصدیق کرے تو معزول ہو جائے گا اس پر سب کا اتفاق ہے۔ اور اگر تکذیب کرے تو معزول نہیں ہوگا اگرچہ خبر کی سچائی ظاہر ہو یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ہے اور صاحبین کے نزدیک جبکہ خبر کی

سچائی ظاہر ہو تو معزول ہو جائے گا خواہ وکیل اس کی تکذیب کرے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معزولی کی خبر دینا معاملات کے قبیل سے ہے لہذا دیگر معاملات کی خبر کی طرح اس میں بھی عدد اور عدالت کی شرط نہیں ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معزولی کی خبر میں گواہی کی مشابہت پائی جاتی ہے کیونکہ اس میں دی ہوئی خبر یعنی معزولی کے حکم کا التزام کرنا ہوتا ہے اور وہ حکم ہے تصرف سے رکنے کا لازم ہونا اور معزولی کی خبر کے وکیل جو تصرف کرے اس کی ذمہ داری کا لازم ہونا لہذا یہ شہادت و گواہی کے مشابہ ہے پس اس کی شرائط میں سے ایک کا اعتبار ضروری ہے یعنی عدلیہ عدالت اسی بناء پر شفع میں بھی اختلاف ہے جب اس کو ایک غیر عادل شخص نے بیع کی خبر دی اور اس نے مخبر کی تصدیق نہیں کی اور شفعہ طلب نہیں کیا یہاں تک کہ اس کے نزدیک خبر کی سچائی ظاہر ہو گئی تو اس کو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شفعہ کا حق حاصل رہے گا۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کا شفعہ کا حق باطل ہو جائے گا۔ اسی طرح جب غلام بنی آدم میں کوئی جنایت کرے اور ایک غیر عادل شخص اس کے مالک کو خبر دے کہ اس کے غلام نے جرم کیا ہے اور مالک اس کی تصدیق نہ کرے یہاں تک کہ وہ اس کو آزاد کرے تو وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس طرح فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں بنا جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا بن گیا۔ اسی طرح غلام ماذون (اجازت یافتہ) کو جب ایک غیر عادل شخص کے ذریعے مالک کی جانب سے پابندی کی خبر ملے اور وہ اس کی تصدیق نہ کرے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ پابند نہیں ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ پابند ہو جائے گا۔

اگر موکل وکیل کو معزول کر دے اور معزولی پر گواہ بنے درآغا لیکہ وکیل غیر موجود ہو اور کوئی شخص وکیل کو معزول ہونے کی خبر نہ دے تو وہ معزول نہیں ہوگا اور معزولی کے بعد علم معزولی پیشتر اس کے تصرف تمام احکام میں جو ہم نے بیان کیے مثل ان تصرفات کے ہوں گے جو معزولی سے پیشتر ہوں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ موکل نے وکیل کو معزول کیا لیکن وکیل کو اس کی خبر نہ ہوئی اور اس نے بیع کی اور ثمن پر قبضہ کیا پھر وکیل کے پاس ثمن ہلاک ہو گیا اور مشتری کو سو نپٹے سے پیشتر غلام (بیع) مرگیا تو مشتری کو حق ہوگا کہ ثمن کے لیے وکیل پر رجوع کر سکے اور وکیل موکل پر رجوع کر سکے گا جیسا کہ معزولی سے پیشتر ہوتا ہے۔ دونوں میں کوئی فرق نہیں کیونکہ معزولی کی صحت کی شرط یعنی علم کے معدوم ہونے کی بناء پر معزولی صحیح نہیں ہوئی۔

دوسری شرط یہ ہے کہ وکالت کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق نہ ہو۔ اگر اس کے ساتھ دوسرے کا حق متعلق ہو تو صاحب حق کی مرضی کے بغیر معزولی صحیح نہیں کیونکہ معزولی میں دوسرے کا حق اس کی مرضی کے بغیر باطل کرنا ہے جس کے لیے کوئی رستہ نہیں ہے۔ یہ مثل اس شخص کے ہے جو اپنا مال ایک شخص کے پاس جس کا دین اسکے اوپر ہے بطورین کے رکھے یا ایک عادل آدمی کے پاس رکھ دے اور مرجہن یا عادل کو اس کی بیع پر اور دین کی مدت پوری ہونے پر ثمن پر قبضہ

کرنے کا اختیار دے دے۔ پھر راہن اس شخص کو جس کو بیع کا اختیار دیا معزول کر دے تو اس کی معزولی صحیح نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر مدعی کے انہماک پر مدعا علیہ وکیل بالخصوص مقرر کرے پھر مدعی کی غیر حاضری میں وکیل کو معزول کر دے تو اس کی معزولی صحیح نہیں ہوگی۔

مشائخ کا اس شخص کے بارے میں اختلاف ہے جس نے اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لیے ایک شخص کو وکیل بنایا پھر شوہر نے اپنی بیوی کی غیر موجودگی میں اس کو معزول کر دیا اور پھر غائب ہو گیا۔ بعض کا قول ہے کہ اس کی معزولی درست نہیں کیونکہ اس وکالت کے ساتھ عورت کا حق متعلق ہے تو یہ وکیل بالخصوص کے ساتھ مشابہ ہوا۔ اور بعض کا قول ہے کہ اس کی معزولی صحیح ہے کیونکہ نہ تو وہ طلاق دینے پر مجبور ہے اور نہ اس کے لیے توکیل کرنے پر وکیل اس نے اپنے اختیار سے بنایا ہے لہذا اس کو معزول کرنے کا بھی اس کو حق ہے جیسا کہ دیگر وکالت میں ہوتا ہے۔

اگر ایسی وکالت کے ساتھ وکیل بنایا کہ جس میں رجوع جائز نہ ہو جس کو فارسی میں وکلی دمارکت کہتے ہیں تو کیا معزول کرنے کا حق ہوگا۔ اس میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ اگر یہ طلاق اور اعتاق میں ہو تو اختیار نہیں کیونکہ جب اس نے اس کو وکیل بنایا ایسی وکالت کے ساتھ جس سے رجوع جائز نہیں تو اس نے اس توکیل کے حکم کو ایک امر (معاملہ) کے ساتھ ملحق کر دیا۔ پھر اگر وہ اپنی بیوی کا امر (معاملہ) کسی شخص کے لیے کر دے کہ وہ جب چاہے اس کو طلاق دے یا اپنے غلام کا امر کسی شخص کے لیے کر دے کہ وہ جب چاہے اس کو آزاد کر دے تو اس کو اس سے رجوع کرنے کا حق نہیں۔ اور اسی طرح جب وہ ایک شخص سے کہے کہ اگر تو چاہے میری بیوی کو طلاق دے دے یا اگر تو چاہے تو میرے غلام کو آزاد کر دے تو پھر وہ اس کو معزول کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر بیع شرارہ اجارہ اور نکاح وغیرہ میں ہو تو وہ معزول کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ وہ ہر صورت میں معزول کرنے کا اختیار رکھتا ہے کیونکہ وکالت لازمی نہیں ہے بلکہ یہ اباحت ہے اور مباح کرنے والے کو حق ہے کہ مباح سے منع کر دے۔

اگر توکیل کے وقت یہ کہے کہ جب بھی میں تجھے معزول کروں تو تو میرا وکیل ہے آئندہ کے لیے پھر اس کو معزول کر دیا تو معزول ہو جائے گا البتہ دوسری مرتبہ آئندہ کے لیے وکیل ہو جائے گا جیسا کہ اس کے شرط رکھی تھی کیونکہ وکالت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز ہے۔ اور اگر مؤکل وکیل سے کہے کہ میں نے تجھے وکیل بنایا تھا اور تجھ سے کہا تھا کہ جب بھی میں تجھے معزول کروں تو تو اس میں میرا وکیل ہوگا۔ اور میں نے تجھے ان سب سے معزول کر دیا تو وہ اس کے بعد وکیل نہیں ہوگا مگر یہ کہ توکیل جدید ہو کیونکہ جس نے توکیل کو شرط کے ساتھ معلق کیا پھر اس کو شرط کے وجود سے پہلے وکالت سے معزول کر دیا تو وکیل معزول ہو جائے گا اور اس کے بعد شرط کے پائے جانے پر وکیل نہ بنے گا۔ اور بعض کا قول ہے کہ توکیل معلق میں شرط کے

وجود سے پیشتر معزول کرنے کا حق نہیں اور معزولی کے بعد وکیل آئندہ کے لیے اپنی وکالت پر رہے گا۔ پہلا قول اصح و زیادہ صحیح ہے کیونکہ جب توکیل مرسل (یعنی جو کسی شرط کے ساتھ متعلق نہ ہو) میں اس کو معزول کرنے کا اختیار ہے تو توکیل معلق میں تو بطریق اولیٰ ہوگا۔

۲۔ موکل کی موت۔ کیونکہ توکیل موکل کے امر سے تھی اور موت سے امر کی اہلیت ختم ہو گئی لہذا وکالت باطل ہو جائے گی خواہ وکیل کو اس کی موت کا علم ہو یا نہ ہو۔

۳۔ موکل کا مستقل جنون مستقل جنون سے امر کی اہلیت باطل ہو جائے گی ابو یوسف اور محمد رحمہما کے مابین مستقل جنون کی تعریف میں اختلاف ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس کی تعریف یہ کی ہے کہ جو مہینہ بھر تک رہے اور محمد رحمہ اللہ نے یوں تعریف کی کہ جو سال بھر رہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جو جنون سال بھر تک رہے وہ تمام عبادات کو ساقط کر دیتا ہے لہذا اس کے ساتھ اندازہ کرنا اولیٰ ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مہینے کی مدت وہ کم از کم مدت ہے کہ جس سے عبادت صوم ساقط ہو جاتی ہے لہذا اس کے ساتھ اندازہ کرنا اولیٰ ہے۔

۴۔ موکل کا مرتد ہو کر دار الحرب میں چلے جانا یہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ جناحین کے نزدیک وکیل وکالت سے خارج نہیں ہوتا یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں۔ تو وکیل کی وکالت بھی موقوف رہے گی۔ پھر اگر موکل اسلام لے آئے تو وہ تصرفات نافذ ہوں گے اور اگر وہ ارتداد کی وجہ سے قتل کر دیا جائے یا دار الحرب کے ساتھ لاقی ہو جائے تو تصرفات باطل ہو جائیں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک اس کے تصرفات نافذ ہوں گے لہذا اسی طرح وکالت بھی۔ اور اگر موکل عورت ہو جو مرتد ہو جائے تو وکیل اپنی وکالت پر رہے گا حتیٰ کہ موکل مرجائے یا دار الحرب کے ساتھ لاقی ہو جائے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کیونکہ عورت کا ارتداد اس کے تصرف کے نفاذ سے مانع نہیں ہے اور یہ اس وجہ سے کہ عورت کا ارتداد اس شئی میں موثر نہیں ہے جس پر نفاذ مرتب ہوتا ہے اور وہ شئی ملک ہے۔

۵۔ موکل کا عجز اور اس پر پابندی۔ مثلاً مکاتب نے کسی شخص کو وکیل بنایا پھر موکل (یعنی سبب عاجز ہو گیا) اسی طرح اگر غلام ماذون نے کسی شخص کو وکیل بنایا اور اس پابندی لگا دی گئی۔ وکالت سے خروج اس بنا پر ہوگا کہ عجز اور پابندی کی وجہ سے مال میں تصرف کرنے کا حکم دینے والے کی اہلیت باطل ہو گئی لہذا حکم باطل ہو جائے گا اور نتیجے میں وکالت باطل ہو جائے گا۔

۶۔ وکیل کی موت تصرف کرنے کی اہلیت کو باطل کر دیتی ہے۔

۷۔ وکیل کا مستقل جنون بوجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے۔

اگر وکیل مرتد ہو کر دار الحرب میں چلا جائے تو اس کے لئے تصرف کرنا جائز نہیں الا یہ کہ مسلمان ہو کر لوٹ آئے کیونکہ اس کا معاملہ دار الحرب کے ساتھ لاقی ہونے کے

حکم سے پیشتر موقوف تھا۔ پھر جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو توقف زائل ہو گیا۔ اور وہ آیا ہو گیا کہ وہ سرے سے مرتد ہوا ہی نہیں تھا۔

اور اگر دارالحرب کے ساتھ اس کے الحاق کا حکم لگ چکا پھر وہ مسلمان ہو کر لوٹا تو کیا وکالت لوٹ آئے گی؟ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نہیں لوٹے گی اور محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ لوٹ آئے گی۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفس ارتداد وکالت کے منافی نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ دارالحرب کے ساتھ اس کے لاقی ہونے سے پیشتر وکالت باطل نہیں ہوتی البتہ دارالحرب میں اس کا تصرف جائز نہیں ہوتا کیونکہ اختلاف دارین کی وجہ سے تنفیذ دشوار ہے۔ پھر جب وہ

لوٹ آیا تو مانع زائل ہو گیا اور اس کا تصرف جائز ہو گیا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ ایک نے دوسرے کو غلام کی کوفہ میں بیع کے لیے وکیل بنایا۔ وکیل نے اس کو کوفہ میں نہیں بیچا یہاں تک کہ وہ بصرہ چلا گیا تو اس کی بصرہ میں اس کی بیع کا اختیار نہیں ہو گا۔ پھر جب وہ کوفہ لوٹ آئے گا تو وہاں بیع کا اختیار ہو گا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وکالت عقد ہے لہذا اس کے دارالحرب کے ساتھ لاقی ہونے کی بناء پر جس کے باطل ہونے کا حکم لگایا گیا ہے لہذا یہ مثل نکاح کے لوٹ آنے کا احتمال نہیں رکھتا۔

مؤکل اگر مرتد ہو کر دارالحرب کے ساتھ لاقی ہو جائے پھر مسلمان ہو کر لوٹ آئے تو ظاہر الروایۃ کے مطابق وکالت نہیں لوٹے گی۔ اور محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ وہ لوٹ آئے گی محمد رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ وکالت کا باطل ہونا مؤکل کی ملکیت کے باطل ہونے کی بناء پر ہے۔ تو جب وہ مسلمان ہو کر لوٹ آیا تو اس کی گزشتہ ملکیت بھی لوٹ آئی پس وہ ملکیت اپنے حقوق کے ساتھ لوٹ گی۔ ظاہر الروایۃ کی وجہ یہ ہے کہ اس کا دارالحرب کے ساتھ لاقی ہونا بمنزلہ اس کی موت کے ہے۔ اگر وہ مرجائے تو لوٹنے کا احتمال نہیں ہوتا تو ایسے ہی دارالحرب کے ساتھ لاقی ہونے کی صورت میں ہو گا۔

۸۔ جس کام کے لیے توکیل کی ہے وکیل کے کرنے سے پہلے مؤکل خود اس کو کر لے۔ مثلاً اپنے غلام کی بیع کے لیے وکیل بنایا پھر مؤکل نے خود اس کی بیع کر دی یا اس کو آزاد کر دیا یا اس کو مدیر یا مکتائب بنا دیا یا اس کو مہبہ کر دیا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب غلام میں اسحقاق نکل آیا یا وہ اصل میں آزاد ہو۔ ان میں وکالت سے خروج اس وجہ سے ہے کہ وکیل مؤکل کی ملک کے زائل ہونے کی بناء پر تصرف سے عاجز ہو گیا پس وکالت کا حکم ختم ہو گیا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب غلام ہلاک ہو جائے۔

اگر مؤکل اس کی بیع نہ کر دے پھر عیب سے قاضی کے فیصلے کے ساتھ وہ غلام اس پر لوٹا دیا جائے تو کیا وکالت لوٹ آئے گی تو ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ میں لوٹے گی جب کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ لوٹ آئے گی کیونکہ فسخ کی بناء پر لوٹنے والا بعینہ وہی

اول ہے لہذا اس کا لوٹنا مبعہ اس کے حقوق کے ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ موکل کا خود تصرف کرنا وکیل کی معزولی کو معضمن ہے کیونکہ اس نے جس کام کے لیے اس کو وکیل بنایا تھا اس سے اس کو عاجز کر دیا ہے۔ اور وکیل معزول ہونے کے بعد دوبارہ وکیل نہیں ہوتا مگر توکیل کی تجدید کے ساتھ۔ اور اگر وکیل بنایا تاکہ اس کا غلام سہبہ کر دے پھر موکل خود اس کو سہبہ کر دے پھر اپنے سہبہ میں رجوع کر لے تو وکالت نہیں لوٹے گی یہاں تک کہ وکیل کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ غلام سہبہ میں دے۔ امام محمد رحمہ اللہ کو ضرورت ہے کہ بیع اور سہبہ کے مابین فرق کریں اور فرق کی وجہ ان کے لیے واضح نہیں ہوئی۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کسی شئی کو خریدنے کے لیے وکیل بنائے پھر موکل خود اس کو خرید لے۔ اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب کسی عورت کے ساتھ اس کا نکاح کرانے کے لیے وکیل بنایا پھر خود اس عورت کے ساتھ نکاح کر لیا۔ وکالت سے خروج کی وجہ یہ ہے کہ وکیل اس عورت کے ساتھ موکل کا نکاح کرنے سے عاجز ہو گیا پس وکالت باطل ہو گئی یہی صورت اس وقت ہے جب اپنے غلام کو آزاد کرنے یا مدبر بنانے یا اس سے کتابت کرنے یا سہبہ کرنے کے لیے وکیل بنایا پھر یہ کام خود ہی کر لیا اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب اپنی بیوی سے خلع کے لیے وکیل بنایا پھر خود ہی خلع کر لیا کیونکہ خلع حاصل کرنے والی عورت (مزید) خلع کا احتمال نہیں رکھتی۔ اسی طرح یہی حکم اس وقت ہے جب اپنی بیوی کو طلاق دینے کے لیے وکیل بنایا پھر خود ہی اس کو تین طلاقیں دے دیں یا ایک طلاق دے دی اور اس کی عدت ختم ہو گئی کیونکہ عورت تین طلاقیں کے بعد یا عدت ختم ہونے کے بعد طلاق کا احتمال نہیں رکھتی۔ حتیٰ کہ اگر شوہر ایک طلاق دے اور عدت ابھی باقی ہو تو وکالت قائم ہے کیونکہ عدت کے دوران عورت طلاق کا احتمال رکھتی ہے۔

اگر کتابت کے لیے وکیل بنایا اور وکیل نے اس کے غلام کو مکاتب بنایا پھر مکاتب (بدل کتابت ادا کرنے سے) عاجز ہو گیا تو وکیل کو اختیار نہیں کہ اس کو دوبارہ مکاتب بنائے اسی طرح اگر وکیل بنایا کہ اس کی شادی کسی عورت سے کر دے اور وکیل نے کر دی پھر موکل نے بیوی کو اپنے سے جدا کر دیا تو وکیل کو اختیار نہیں کہ وہ اس کا نکاح دوبارہ کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی فعل کا امر تکرار کا متقاضی نہیں ہوتا۔ توحیب ایک مرتبہ وہ فعل کر لیا تو امثال امر ہو گیا اور آمر کا حکم پورا ہو گیا جیسا اوامر شرعیہ میں ہوتا ہے اس کے برخلاف جب اپنے غلام کی بیع کے لیے وکیل بنائے اور وکیل بنائے کی بیع کر دے پھر قاضی کے فیصلے کے سبب سے غلام کو لوٹا دیا جائے تو وکیل کو دوبارہ بیع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ قاضی کی قضاء کے سبب سے لوٹنا عقد کو سرے سے ہی مرتفع کر دیتا ہے اور اس کو ایسے کر دیتا ہے گویا کہ تھا ہی نہیں لہذا یہ تکرار نہیں یہاں تک کہ اگر بغیر قاضی کی قضاء کے اس پر لوٹا یا جائے تو وکیل

کو دوبارہ بیع کرنے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ یہ بیع جدید ہے اور وکالت تو پہلی بیع سے پوری ہو گئی لہذا بیع ثانی کا اختیار نہیں ہوگا مگر یہ کہ توکیل کی تجدید ہو۔

۹۔ اس غلام کی ہلاکت کہ جس کی بیع یا احتاق (آزاد کرنا) یا سب یا تدبیر (مدبر بنانا) یا کتابت (مکاتب بنانا) وغیرہ کے لئے توکیل کی گئی ہو کیونکہ محل میں تصرف اس محل کی ہلاکت کے بعد متصور نہیں۔ اور ایسے محل میں تصرف کی وکالت کہ جس میں تصرف کا احتمال ہی نہیں محال ہے لہذا تصرف باطل ہوگا۔

پھر یہ امور جو ہم نے ذکر کئے کہ جن سے وکیل وکالت سے خارج ہوتا ہے علاوہ معزولہ کرنے اور منع کرنے کے ان میں وکالت سے نکلنے میں کوئی فرق نہیں ہوتا کہ وکیل کو علم تھا یا نہیں لیکن بعض بعض کے مابین دوسری وجہ سے فرق واقع ہوتا ہے اور وہ وجہ یہ ہے کہ جب مؤکل غلام کی بیع خود کرے اور وکیل کو اس کا علم نہ ہو پھر وکیل اس کی بیع کرے اور ثمن پر قبضہ کر لے پھر ثمن اس کے پاس ہلاک ہو جائے اور مشتری کو سپرد کرنے سے پیشتر غلام مر جائے اور مشتری وکیل پر ثمن کے لئے رجوع کرے تو وکیل مؤکل پر رجوع کرے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کو مدبر بنادے یا آزاد کر دے یا اس میں استحقاق نکل جائے یا اصل میں آزاد ہو۔ اور اس صورت میں جبکہ مؤکل مر جائے یا اس کو جنون لاحق ہو جائے یا وہ غلام کہ جس کی بیع وغیرہ کے لئے توکیل کی ہو مر جائے تو وکیل رجوع نہیں کر سکتا۔ فرق یہ ہے کہ وکیل اس صورت میں اگرچہ مؤکل کے تصرف سے معزول ہو چکا لیکن وہ اس کی جانب سے معزول ہے کہ اس نے اس کو بتلایا نہیں۔ لہذا وہ اس کے لئے اس ضمان کا کفیل بنا جو اس پر آئے گا پس وہ ضمان کفالت کے لئے اس پر رجوع کرے گا کیونکہ ضمان غرور (دھوکہ) درحقیقت ضمان کفالت ہے۔ اور موت غلام کی ہلاکت اور جنون وغیرہ میں غرور (دھوکہ) نہیں پایا جاتا۔ پس یہی فرق ہے۔

اگر وکیل بنایا کہ اس کا جو ایک شخص پر دین ہے وہ وصول کر لے پھر مؤکل نے مدیون کو مال ہبہ کر دیا اور وکیل کو اس کا علم نہیں ہوا اور وکیل نے مال وصول کر لیا اور پھر وہ اس کے پاس ہلاک ہو گیا تو دین ادا کرنے والے کو حق ہوگا کہ وہ اس سلسلے میں مؤکل کی گرفت کرے اور وکیل پر ضمان نہ ہوگا کیونکہ وکیل کا قبضہ مؤکل کی نیابت کا قبضہ ہے کیونکہ اس نے مؤکل کے امر سے قبضہ کیا تھا۔ اور نائب کا قبضہ اصل کا قبضہ ہوتا ہے لہذا یہ ایسے ہوا گویا کہ مؤکل نے مدیون کو ہبہ کرنے کے بعد خود اس سے وصول کیا۔ اگایسی صورت ہو تو مدیون مؤکل پر رجوع کرے گا تو زیر بحث مسئلے میں بھی ایسے ہی ہوگا واللہ عزوجل اعلم۔

کتاب الصلح

کتاب الصلح میں گفتگو کے چند عنوانات یہ ہیں۔

صلح کی انواع کا بیان۔

ہر نوع کی شریعت کا بیان۔

رکن صلح کا بیان۔

شرائط رکن کا بیان۔

حکم صلح کا بیان۔

عقد صلح اپنے وجود کے بعد جن امور سے باطل ہوتا ہے ان کا بیان۔

صلح کے باطل ہونے کے بعد یا شروع ہی سے صحیح نہ ہونے پر اس کے حکم کا بیان۔

صلح کی انواع: ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ بنیادی طور پر صلح کی تین انواع ہیں۔ مدعا علیہ کے اقرار کے بعد صلح۔ مدعا علیہ کے انکار کے بعد صلح۔ مدعا علیہ کے اقرار و انکار کے بغیر سکوت کے بعد صلح۔ اور ہر نوع اس بات سے خالی نہیں ہے کہ صلح یا تو مدعی اور مدعا علیہ کے مابین ہوگی یا مدعی اور اجنبی متوسط (درمیانی) کے۔ مابین ہوگی اگر صلح مدعی اور مدعا علیہ کے مابین ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک تینوں میں سے ہر نوع مشروع ہے جب کہ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مشروعیت صرف اقرار اور سکوت کے بعد صلح کی ہے ان کے علاوہ کی نہیں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مشروعیت صرف اقرار کے بعد صلح کی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ صلح کا جواز ایسے حق کا تقاضا کرتا ہے جو ثابت ہو اور یہ انکار اور سکوت کی صورت میں ثابت نہیں ہوتا انکار کی صورت میں تو اسلئے کہ حق ثابت ہوتا ہے دعویٰ سے اور انکار دعویٰ کے معارض ہے لہذا تعارض کے وقت حق ثابت نہیں ہوتا اور سکوت کی صورت میں اسلئے کہ حکم کے اعتبار سے ساکت بمنزلہ انکار کے ہے یہاں تک کہ اس کے خلاف گواہی مسموع ہوگی۔ لہذا اس کا انکار مدعی کے دعویٰ کے معارض ہوگا اور حق ثابت نہیں ہوگا۔ اور اگر یہ مال دے بھی تو یہ باطل خصومت (مقدمے) کو دفع کرنے کے لیے ہوگا اور اس میں رشوت کے معنی پائے جاتے ہیں ہماری دلیل فرمان باری تعالیٰ کا ظاہر ہے کہ والصلح خیر (اور صلح خیر ہے) اللہ تعالیٰ عز شانہ نے جس صلح کو خیریت کے ساتھ موصوف کیا ہے اور یہ بات واضح ہے کہ اظہار چیز خیریت کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتی لہذا اس نص کے ظاہر کی رو سے ہر صلح مشروع ہے سوائے اس کے جسکی دلیل کی بناء

پر تخصیص ہو چکی ہو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ خصوم کو لوٹا دو یہاں تک کہ وہ صلح کر لیں کیونکہ عدالتی فیصلہ ان کے مابین کینہ پیدا کرتا ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے مطلق صلح کی طرف فریقوں کو لوٹانے کا حکم دیا اور یہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس سے انکار نہیں کیا لہذا یہ صحابہ کا اجماع ہوا اور قطعی حجت ہوا۔ نیز صلح کی مشروعیت خصومت اور جھگڑا ختم کرنے کے لیے ہے۔ اور حقیقت میں جھگڑا ختم کرنے کے لیے صلح کی ضرورت انکار کے وقت پیش آتی ہے کیونکہ مدعا علیہ کا اقرار تو آپس میں مصالحت و تعاون ہے۔ لہذا یہ جواز کے زیادہ لائق ہے۔ اسی لیے ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ سب سے زیادہ جواز اس صلح کا ہے جو انکار کے بعد ہو۔ شیخ ابو منصور ماتریدی مرقندی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے انکار کے بعد صلح کا انکار کر کے بنی آدم میں بعض اور عداوت پیدا کی ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ قیامت ثابت نہیں ہے اس پر ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ بات علی الاطلاق صحیح نہیں ہے بلکہ حق مدعی کے زعم میں ثابت ہے اور حق خصومت اور قسم دونوں اس کے لیے شریعت کی رو سے ثبات ہیں لہذا یہ ثابت شدہ حق پر صلح ہے اور مشروع ہے۔

فصل شرائط رکن

شرائط رکن کی چند انواع ہیں جن میں سے بعض کا تعلق مصلح (مصالحت کرنے والے) سے ہے بعض کا مصلح علیہ (جس پر مصالحت کی ہے) سے ہے اور بعض کا مصلح عنہ (جس کے بارے میں صلح ہو) سے ہے۔

مصلح سے متعلق شرائط رکن کی چند اقسام ہیں۔

۱۔ مصالحت کرنے والا عاقل ہو۔ یہ شرط تمام تصرفات کے لیے ہے لہذا مجنون اور ناسمجھ بچے کی صلح صحیح نہیں کیونکہ ان میں عقل نہ ہونے کی وجہ سے تصرف کرنے کی اہلیت معدوم ہے۔ بلوغت شرط نہیں ہے اسیلئے فی الجملہ بچے کی صلح صحیح ہے اور وہ (یعنی اس سے مراد) اجازت یافتہ بچہ ہے جب کہ اس کے لیے اس میں نفع ہو یا اس میں اس کا ظاہری نقصان نہ ہو۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ جب اجازت یافتہ بچے (صبی ماذن) کا کسی شخص پر دین واجب ہو جائے اور وہ بچہ اپنے بعض حق پر مصالحت کر لے تو اگر اس (بچے) کے لیے اس دین پر گواہ نہ ہوں تو صلح جائز ہے کیونکہ گواہوں کے معدوم ہونے کے وقت بچے کا حق صرف جھگڑے اور حلف کا رہ جاتا ہے جب کہ مال میں ان دونوں سے زیادہ نفع ہے

اور اگر بچے کے پاس دین پر گواہ ہوں تو صلح جائز نہیں کیونکہ مصالحت کر کے دین میں سے کچھ کم کرنا تبرع اور احسان ہے اور بچہ تبرع نہیں کر سکتا۔ اور اگر بچہ دین کو مؤخر کر دے تو یہ جائز ہے خواہ اس کے پاس گواہ ہوں یا نہ ہوں۔ یہ صلح اور تاخیر کے درمیان بطور فرق کہے

کیونکہ دین کو مؤخر کرنا تجارت کے کاموں میں سے ہے اور ماذون (اجازت یافتہ) بچہ تجارت میں مثل بالغ کے ہوتا ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اس کو نفس عقد میں میعاد مقرر کرنے کا اختیار ہوتا ہے یا اس طرح کہ میعاد پر (یعنی ادھار) بیع کرے پس اس کو عقد کے بعد بھی اس کا اختیار ہوگا برخلاف دین میں کمی کرنے کے کہ یہ تجارت کے کاموں میں سے نہیں ہے بلکہ تبرع ہے اور بچہ اس کا اختیار نہیں رکھتا البتہ عیب کی بناء پر وہ قیمت میں کچھ کمی کر سکتا ہے کیونکہ عیب کی بناء پر قیمت میں کمی کرنا بعض اوقات عیب دار بیع کو واپس لینے سے زیادہ فائدہ مند ہوتا ہے لہذا یہ تجارت ہی کا حصہ ہے۔ اور بچے کو اس کا اختیار ہوگا۔

اگر ماذون بچہ مسلم فیہ میں اس المال پر مصالحت کر لے تو جائز ہے کیونکہ مسلم فیہ میں اس المال پر صلح عقد مسلم کا اقالہ (واپس کرنا) ہے۔ اور اقالہ (واپس کرنا) تجارتی امور میں سے ہے۔ اسی طرح اگر وہ کوئی سودا خریدے اور اس میں عیب نکل آئے اور پھر وہ بالغ سے اس کو واپس لینے پر مصالحت کر لے تو جائز ہے کیونکہ عام طور پر قیمت عیب دار بیع سے زیادہ فائدہ مند ہوتی ہے۔ اور اگر بالغ اس کے ساتھ مصالحت کرے اور قیمت میں کچھ کمی کر دے تو بلا شک جائز ہوگا کیونکہ بالغ کی جانب سے کمی کرنا بچے پر تبرع ہوگا لہذا صحیح ہوگا۔

اگر کسی شخص نے ماذون بچے پر دین کا دعویٰ کیا اور بچے نے اس کا اقرار و اعتراف کر لیا اور پھر اس سے مصالحت کر لی کہ وہ اس میں سے کچھ کم کر دے تو جائز ہے کیونکہ ماذون بچے کا دین کا اعتراف کرنا درست ہے لہذا یہ صلح بچے پر اس کے ذمے حق کا ایک حصہ کم کر کے تبرع کرنا ہوگا اور بچہ اس بات کا اہل ہے کہ اس پر تبرع کیا جائے۔ لہذا یہ صلح صحیح ہوگی۔

اسی طرح مصالحت کرنے والی کی حریت (آزاد ہونا) صلح کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے یہاں تک کہ ماذون غلام کی صلح صحیح ہوتی ہے جب کہ اس میں منفعت ہو یا وہ تجارتی امور میں سے ہے۔ البتہ اس کو یہ حق نہیں ہوگا کہ کم کر کے مصالحت کرے جب کہ اس کے پاس اس حق پر گواہ ہوں۔ اس کو تا جیل (قیمت ادا کرنے کے لیے میعاد مقرر کرنا) کا حق بھی ہوگا اور اسی طرح عیب کی بناء پر قیمت میں کمی کرنے کا بھی اختیار ہوگا۔ اس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں۔ اور اگر بالغ اس سے ثمن کے کچھ حصے کو کم کرنے پر مصالحت کر لے تو جائز ہے جس کی وجہ ہم ماذون بچے کے سلسلے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اس پر دین کا دعویٰ کرے اور یہ ماذون ہو اور اس کا اقرار کر لے پھر اس سے مصالحت کرے کہ وہ دین میں کچھ کمی کر دے تو جائز ہے جس کی وجہ ہم ماذون بچے کے سلسلے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اس پر دین کا دعویٰ کرے اور یہ ماذون ہو اور اس کا اقرار کر لے پھر اس پر مصالحت کر لے کہ وہ دین میں کچھ کمی کر دے تو جائز ہے کیونکہ ماذون غلام کا دین کا اقرار کرنا صحیح ہوتا ہے لہذا دین میں کچھ کمی کرنا مدعی کی جانب سے غلام پر دین کے اپنے حصے کو کم کرنے کا تبرع ہے پس یہ درست ہوگا۔ اگر مالک اس پر پابندی لگا دے پھر کوئی شخص اس پر

دین کا دعویٰ کرے اور وہ مجبور (پابند) ہوتے ہوئے اس کا اقرار کر لے پھر دین کے بارے میں مدعی سے مال پر مصالحت کر لے تو اپنے اقرار کا ضامن ہوگا اور اگر اس کے قبضے میں کچھ مال نہیں تو صلح نافذ نہیں ہوگی کیونکہ مجبور (پابند) کا اقرار جب کہ اس کے پاس مال نہ ہو نافذ نہیں ہوتا اور جب اقرار نافذ نہیں ہوا تو صلح بھی نافذ نہیں ہوتی لہذا اس سے فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا البتہ آزادی کے بعد اس سے مطالبہ کیا جائے گا کیونکہ اس کی جانب سے اپنا اقرار بوجہ اقرار کرنے کی اہلیت رکھنے والے سے صادر ہونے کے صحیح ہے۔ ہاں مالک کے حق میں اس کے مانع ہونے کی وجہ سے وہ اقرار ظاہر نہیں ہوا۔ جب وہ آزاد ہو گیا تو وہ مانع زائل ہو گیا اور اس وقت اقرار ظاہر ہو جائے گا اور جب اس کے پاس مال ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا اقرار جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مجبور (پابند) کا اقرار ہے اور مجبور (پابندی) کی وجہ سے اجازت کے باطل ہونے کے بعد مجبور کا اقرار صحیح نہیں ہوتا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مجبور کا اقرار جب کہ اس کے قبضے میں کچھ مال ہو درست ہوتا ہے کیونکہ مجبور غلام اقرار کرنے کا اہل ہوتا ہے کیونکہ اقرار کے ظہور سے مانع مالک کا حق ہوتا ہے۔ اور جب اس مال پر اس کا اپنا قبضہ ثابت ہے تو مالک کا حق اس کے اقرار کے ظہور کو روک دے گا کیونکہ اس میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ غلام اپنے اقرار میں سچا ہو تو یہ اس مال میں مالک کے حق کو ظاہر ہونے سے روک دے گا اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ جھوٹا ہو اور اقرار ظاہر نہ ہو۔ لہذا شک سے اس مال پر اس کا ثابت شدہ قبضہ باطل نہیں ہوگا برخلاف اس صورت کے جب کہ اس کے قبضے میں مال نہ ہو کیونکہ مالک کا قبضہ حقیقتاً ثابت ہے اور فی نفسہ اقرار میں قطعیت نہیں لہذا شک و احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حقیقتاً ثابت شدہ قبضے کو باطل نہیں کر کے گا۔

جبھی صورتیں ہم نے مجبور غلام کی بیان کی ہیں ان تمام میں اس کا نظیر مکاتب غلام ہے کیونکہ بول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق جب تک مکاتب پر ایک درہم بھی باقی ہے وہ غلام ہے اگر مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے اور ایک شخص اس پر دین کا دعویٰ کرے پھر وہ اس بات پر مصالحت کر لیں کہ وہ دین کا کچھ حصہ لے لے اور کچھ میں مہلت دے دے تو اگر مدعی کے پاس اس دین پر گواہ نہ ہوں تو یہ جائز نہیں کیونکہ مکاتب جب عاجز ہو گیا تو وہ تصرف کرنے سے مجبور ہو گیا لہذا اس کی صلح درست نہیں اور اگر مدعی کے پاس دین پر گواہ ہوں تو صلح جائز ہے کیونکہ اگر یہ مکاتب عاجز ہو گیا ہے لیکن اپنے دیون (دین کی جمع) میں وہ خود ختم (فریق) ہے لہذا ان میں صلح کے ذریعے کچھ کمی کرانے کے تصرف کا اختیار اس کو حاصل ہے۔

۲۔ بچے کے لیے مصالحت کرنے والا اس کو ظاہری نقصان پہنچانے والا نہ ہو۔ اگر کوئی شخص کسی بچے پر دین کا دعویٰ کرے اور بچے کا باپ بچے کے مال پر اس کے دعویٰ پر مصالحت کر لے۔ تو اگر مدعی کے پاس گواہ ہوں اور باپ نے جو مال دیا ہے وہ مدعا کے برابر ہو یا اتنا زیادہ ہو کہ جس کو عام طور پر گواہ اگر لیا جاتا ہے تو صلح جائز ہے کیونکہ اس صورت میں صلح میں معاوضہ کا معنی پایا

جانا ہے اس لیے کہ مدعی کے لیے گواہی کے ذریعے اپنا حق وصول کرنا ممکن ہے اور باپ کو اختیار ہے کہ بچے کے مال میں سے معمولی سی زیادتی کے ساتھ معاوضہ ادا کر سکے۔ اور اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں تو جائز نہیں کیونکہ گواہی نہ ہونے کی صورت میں صلح بچے کے مال میں سے تبرع و احسان واقع ہوگی جو کہ نقصان محض ہے لہذا باپ کو اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور اگر باپ نے خود مال میں سے مصالحت کی تو جائز ہے کیونکہ اس طرح اس نے بچے کو نقصان نہیں پہنچایا بلکہ اس سے جھگڑے کو ختم کر کے نفع پہنچایا ہے۔

اگر بچے کا باپ بچے کا کسی شخص پر دین کا دعویٰ کرے اور پھر مصالحت کرے کہ اس میں سے کچھ کمی کر کے باقی لے لے تو اگر اس کے پاس دین پر گواہ ہیں تو یہ صلح جائز نہیں کیونکہ دین میں سے کچھ کم کرنا بچے کے مال میں سے تبرع کرنا ہوگا اور باپ کو اس کا اختیار نہیں۔ اور اگر وہ اس شی کا مثل (برابر) قیمت پر مصالحت کر لے یا معمولی کمی کر دے تو جائز ہے کیونکہ اس صورت میں صلح میں بیع کے معنی پائے جاتے ہیں اور باپ کو بیع کا اختیار ہوتا ہے لہذا اس کو صلح کا بھی اختیار ہوگا۔ بچے کے لیے جو دین ثابت ہو کیا باپ کو اس میں سے کمی کرنے یا اس سے بی کر کے کا اختیار حاصل ہے؟ تو یہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا۔

یا تو وہ عقد باپ نے خود کیا ہو یا خود نہ کیا ہو۔ تو اگر باپ نے وہ عقد خود نہ کیا ہو تو پھر بالاتفاق جائز نہیں کیونکہ دین میں کمی کرنا یا اس سے بری کرنا تبرع ہے اور باپ کو تبرع کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ یہ (بچے کے حق میں) ضرر محض ہے۔ اور اگر باپ نے وہ عقد خود کیا ہو تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ یہ ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے جو بیع کے وکیل کے بارے میں ہے جب کہ وہ مشتری کے لیے ثمن میں کمی کر دے یا اس کو ثمن سے بری کر دے۔ اس کو ہم نے کتاب الوکالت میں ذکر کیا ہے حمل پھر کسی کی بھی صلح جائز نہیں خواہ مصالحت کرنے والا باپ ہو یا کوئی اور اگرچہ وہ اس کے بعد زندہ پیدا ہوا ہو اور وارث بنا ہو اور تمام وصیتیں جائز ہو گئی ہوں کیونکہ اگر اس پر صلح صحیح ہو تو وہ یا تو حال کے اعتبار سے ہوگی یا مال سے جدا ہونے کے وقت کے اعتبار سے ہوگی۔ پہلی صورت کے لیے کوئی رستہ نہیں کیونکہ اس پر صلح تنفیذ ولایت کے باب سے ہے اور فی الحال (یعنی حالت حمل میں) اس پر کسی کو ولایت حاصل نہیں ہوگی۔ دوسری صورت کے لیے بھی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ صلح میں کسی وقت کی طرف اضافت نہیں ہو سکتی اور باپ جان اور جان سے کتر میں قصاص وصول کر سکتا ہے جب کہ وصی جان میں قصاص وصول نہیں کر سکتا۔ فرق یہ ہے کہ قصاص وصول کرنے میں بچے کی جان پر تصرف ہے زندہ کرنے کے ساتھ اور تحصیل تشفی کے ساتھ۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَلَكُمْ فِي حَيَاتِكُمْ وَإِنْ تَمَارَوْا لَكُمْ فِي حَيَاتِكُمْ لَكُمْ فِي حَيَاتِكُمْ اسی طرح تشفی کی منفعت کا تعلق بچے کی جان سے ہے اور باپ کو بچے کی جان پر ولایت حاصل ہے جب کہ وصی کو یہ ولایت حاصل نہیں ہے اس لیے باپ کو بچے کا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے جب کہ وصی کو نہیں ہے البتہ جان سے کتر میں وصی کو قصاص وصول کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ جان سے کتر کے ساتھ

اموال کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے اموال کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ قصاص آزاد اور غلام کے اعضاء کے مابین جاری نہیں ہوتا اسی طرح عورت اور مرد کے اعضاء کے مابین بھی جاری نہیں ہوتا حالانکہ ان کے مابین جان میں قصاص جاری ہوتا ہے۔

اور آزاد میں جان سے کمتر میں قصاص وصول کیا جاتا ہے جیسا کہ دیگر مالی حقوق میں کیا جاتا ہے۔ اس میں جان میں وصول نہیں کیا جاتا۔ اور اعضاء میں قسم نہ کھانے پر فیصلہ کیا جاتا ہے جیسا کہ مالی معاملات میں ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایسے ہی کیا جاتا ہے اور قسم کھانے سے انکار پر جان میں فیصلہ نہیں کیا جاتا۔ باپ کو جان میں اور جان سے کمتر (یعنی اعضاء) میں قصاص پر صلح کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ جب اس کو قصاص وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو صلح کرنے کا اختیار تو بطریق اولیٰ ہوگا کیونکہ اس میں نفع زیادہ ہے۔ اسی طرح وصی کو جان سے کمتر میں قصاص وصول کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو صلح کرنے کا اختیار بھی ہوگا کیونکہ صلح میں نفع زیادہ ہے۔ کیا وصی کو جان میں قصاص پر صلح کرنے کا اختیار بھی ہے تو کتاب الصلح میں مذکور ہے کہ نہیں ہے جبکہ جامع الصغیر میں ہے کہ ہے۔ اور یہی قدوری رحمہ اللہ نے بھی روایت کی ہے۔ تو جامع صغیر کی روایت کے مطابق قصاص وصول کرنے اور صلح کر کے مابین فرق کی احتیاط ہوگی۔ دونوں میں فرق کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ قصاص (بچے کی) جان پر تصرف ہے جیات اور تشفی کی تحصیل کے ساتھ اور وصی کو اس کی جان پر ولایت حاصل نہیں ہے لہذا قصاص وصول کرنے کا حق نہیں۔ رہی صلح تو وہ تو مال میں تصرف ہے اور وصی کو مال میں تصرف کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔ یہ واضح فرق ہے۔

صلح کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ صلح قصاص سے عوض ہے تو جب اس کو قصاص لینے کا اختیار نہیں تو قصاص کا عوض لینے کا اختیار کیسے ہوگا۔

باپ یا وصی اگر قتل خطا یا قتل شبہ عمد کی دیت سے کم پر مصالحت کریں تو یہ جائز نہیں کیونکہ کمی کرنا تبرع ہے اور ان کو یتیم کے مال میں اس کا اختیار نہیں۔ کی خواہ تھوڑی ہو یا زیادہ اس کا حکم ایک ہی ہے برخلاف بیع کے ثمن میں معمولی کمی کے کہ ان کو اس کا اختیار ہے۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ دیت میں کمی کرنا ثابت شدہ نقصان ہے کیونکہ دیت کی مقدار متعین ہے لہذا اس سے کم کرنے میں نقصان ثابت ہے جب کہ بیع میں نقصان ثابت نہیں۔ کیونکہ بیع میں قیمت لگانے والوں میں اختلاف کی بنا پر عوض متعین نہیں ہوتا۔ جب عوض متعین نہیں تو نقصان بھی ثابت نہیں۔

۳۔ بچے کے لیے مصالحت کرنے والا ایسا شخص ہو جس کو اس کے مال میں تصرف کرنے کا اختیار ہو مثلاً باپ دادا اور وصی کیونکہ صلح مال میں تصرف ہوتا ہے لہذا یہ اسی شخص کے ساتھ مختص ہوگی جس کو اس میں تصرف کرنے کا اختیار حاصل ہو۔

۴۔ مصالحت کرنے والا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد نہیں ہونا چاہیے جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کی صلح نافذ ہوگی۔ یہ اختلاف ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ایک مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ نافذ ہوتے

ہیں البتہ اتنا فرق ہے کہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ نفاذ (مرض موت میں مبتلا) مریض کے تصرف کے نفاذ کی مثل ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس شخص کے تصرف کے نفاذ کی مثل ہوگا جس پر جان کا قصاص آتا ہو۔ اس مسئلے کو انشاء اللہ اس کے مقام پر بیان کیا جائے گا۔ رہی مرتد عورت تو اس کی صلح بالاتفاق جائز ہے کیونکہ اس کا حکم حربی عورت کا حکم ہے البتہ جب مرتد عورت دارالحرب چلی جائے اور قاضی اس کے دارالحرب کے ساتھ لائق ہونے کا حکم لگا دے تو کچھ صلح باطل ہو جائے گی اور کچھ باقی رہے گی جیسا کہ حربی عورت کی صلح میں ہوتا ہے کیونکہ اس کے دارالحرب کے ساتھ لائق ہونے کی بنا پر اس کے لیے اہل حرب کے احکام ثابت ہو جاتے ہیں۔

فصل

شرائط مصالح علیہ (جس شئی پر مصالحت ہو)۔

۱۔ مصالح علیہ مال ہونا چاہیے۔ لہذا شراب، مردار، خون، حالت احرام میں کیا ہوا شکار اور حرم میں کیا ہوا شکار اور ہر وہ چیز جو مال نہیں ہے اس پر صلح درست نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ صلح میں معاوضہ کے معنی پائے جاتے ہیں۔ تو وہ چیز جو بیع میں عوض نہیں بن سکتی وہ صلح میں عوض بھی نہیں بن سکتی۔ اسی طرح اگر غلام پر مصالحت ہوئی اور وہ آزاد نکلا تو یہ صلح صحیح نہیں ہوگی کیونکہ صلح اپنے محل پر واقع نہیں ہوئی۔ یہ برابر ہے کہ وہ مال عین ہو یا دین ہو یا کوئی منفعت ہو جو نہ عین ہو نہ دین ہو۔ کیونکہ مطلق معاوضوں میں عوض کبھی عین ہوتا ہے کبھی دین ہوتا ہے اور کبھی منفعت ہوتی ہے۔ البتہ بعض حالات میں بعض معاوضوں پر قبضہ کرنا شرط ہوتا ہے اور بعض پر نہیں۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ مدعا میں چند صورتوں میں سے کوئی نہ کوئی صورت ضرور پائی جاتی ہے۔

۱۔ یا تو عین ہوگا اور یہ وہ ہے جس کی مطلقاً یعنی جنس، نوع، صفت، مقدار اور استحقاق پر اعتبار سے تعیین کی جاسکتی ہے مثلاً سامان جیسے کپڑے اور غیر منقولہ جائیداد جیسے زمین و مکان اور جاندار جیسے غلام چوپائے اور قابل کیل (بیائش)، اشیاء مثلاً گندم جو وغیرہ اور قابل وزن اشیاء مثلاً تانبا و لوہا وغیرہ۔

۲۔ یا دین ہوگا۔ یہ وہ ہے جس کی تعیین نہ کی جاسکتی ہو مثلاً دراہم و دنانیر اور ذمہ میں وصف بیان کی ہوئی مکملی شئی اور ذمہ میں وصف بیان کی ہوئی وزنی شئی علاوہ دراہم و دنانیر کے اور وصف بیان کیا ہو اکٹرا اور وصف بیان کیا ہو اجا اور۔

۳۔ یا منفعت ہوگی۔

۴۔ یا ایسا حق ہوگا جو نہ عین ہو نہ دین ہو اور نہ ہی منفعت ہو۔

اور بدل (عوض) صلح یا تو عین ہوتا ہے یا دین ہوتا ہے یا منفعت ہوتا ہے اور صلح بھی یا تو مدعا علیہ کے دعویٰ کا اقرار کرنے کے بعد ہوتی ہے یا اس کا انکار کرنے کے بعد ہوتی ہے یا اس پر سکوت اختیار کرنے کے بعد ہوتی ہے۔

تو اگر دعویٰ عین کا ہو اور مدعا علیہ کے دعویٰ کا اقرار کرنے کے بعد مصالحت ہوئی ہو تو جائز ہے خواہ بدل صلح عین ہو یا دین ہو جب کہ مقدار اور صفت معلوم ہو اور اگر بدل صلح جاندار اور کپڑے ہوں تو صلح اس وقت جائز ہوگی جب بیع سلم کی تمام شرائط کا لحاظ رکھا گیا ہو۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ دونوں فریقوں کی جانب سے اس صلح میں بیع کے معنی پائے جاتے ہیں لہذا بدل صلح میں ثمن کے معنی پائے جاتے ہیں اور بیع میں یہ اشیاء ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہیں خواہ عین ہوں یا دین ہوں سوائے کپڑے اور جاندار کے کیونکہ اس شے کے عوض میں جو اصل میں اعتبار سے مال ہو یہ ذمے میں بطور دین کے ثابت ہوتا ہے۔ اور کپڑے ذمے میں بطور دین کے ثابت نہیں ہوتے مگر جب کہ سلم کی شرط جیسے مقدار، وصف، مدت کا بیان ہو۔ کمیلی اور موزونی اشیاء معاوضہ مطلق میں ذمے میں مطلقاً مدت کے بیان کے بغیر ثابت ہوتی ہیں۔ مجلس میں اس پر قبضہ بھی شرط نہیں ہے کیونکہ یہ بیع صرف عین ہے۔ اور نہ ہی اس پر قبضہ کے ترک میں دین کا دین سے افتراق ہے بلکہ یہ یا تو عین کا عین سے افتراق ہے یا عین کا دین سے اور یہ سب جائز ہیں۔

اور اگر دعویٰ دین کا ہو تو اگر درہم یا دنانیر ہوں اور مصالحت ان کے بارے میں ہوئی ہے تو اس میں دو صورتیں ہیں یا تو ان کے بارے میں مصالحت ان کے خلاف جنس پر ہوئی ہو یا ان کی جنس پر ہوئی ہو۔

اگر ان کے بارے میں ان کی مخالف جنس پر ہوئی ہو تو اگر ان میں مصالحت عین پر ہوئی تب تو جائز ہے کیونکہ عین پر صلح میں دین کے عوض عین کی بیع کے معنی پائے جاتے ہیں اور وہ جائز ہے۔ اور قبضہ شرط نہیں ہے۔ اور اگر ان سے صلح دین پر ہوئی تو جائز نہیں کیونکہ یہ ایسی چیز کا بیچنے والا بنا جو اس کے پاس نہیں ہے کیونکہ درہم و دنانیر تو ہمیشہ ثمن رہتے ہیں اور جس شے پر مصالحت ہوئی وہ بیع واقع ہوئی ہے لہذا اس صورت میں صلح ایسی شے کی بیع واقع ہوئی جو بائع کے پاس موجود نہیں اور یہ ممنوع ہے۔

اور اگر ان کے بارے میں مصالحت ان ہی کی جنس پر ہوئی ہو تو اگر مصالحت درہم پر ہوئی ہو تو اس میں تین صورتیں ہیں۔ یا تو مصالحت اپنے حق کے بقدر پر ہوئی ہو یا اپنے حق سے کتر ہوئی ہو یا اپنے حق سے زائد پر ہوئی ہو۔

اگر مصالحت مقدار اور صفت کے اعتبار سے اپنے حق کے مثل پر ہوئی ہو یا اس طور کہ کھرے ہزار درہم سے مصالحت کھرے ہزار درہم سے تو اس کے جواز میں کوئی ٹک نہیں اور قبضہ بھی شرط نہیں کیونکہ یہ اصل اور وصف دونوں اعتبار سے اپنے ہی حق کو وصول کرنا ہے۔

اور اگر مصالحت مقدار اور صفت کے اعتبار سے اپنے حق سے کتر ہوئی ہو مطلقاً کھرے

ہزار درہم کے بدلے میں پانچ سو کھرے درہم پر ہوئی ہو تو یہ بھی جائز ہے۔ اور اس کو اس پر محمول کریں گے کہ اس نے اصل (یعنی مقدار) کے اعتبار سے اپنا بعض حق وصول کر لیا اور اصل اور وصف کے اعتبار سے باقی سے بری کر دے کیونکہ مسلمانوں کے معاملات کو جہاں تک ممکن ہو صلاح و درستگی پر محمول کرنا چاہیئے۔ اگر ہم اس کو معاوضہ پر محمول کریں تو سود لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں وہ ہزار کو پانچ سو کے عوض میں بیچنے والا بنے گا جو کہ سود ہے۔ لہذا اس کو اسی پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اپنا کچھ حق وصول کیا ہے اور باقی سے بری کر دیا ہے۔ اور قبضہ شرط نہیں ہے۔ اور یہ مؤجل بھی جائز ہے کیونکہ اس صورت کا جواز معاوضہ کے طور پر نہیں ہے کہ بیع۔ صرف بن جائے۔

اسی طرح اگر مصالحت اپنے حق سے وصف کے اعتبار سے کمتر نہ کہ مقدار کے اعتبار سے کمتر پر ہو مثلاً کھرے ہزار درہم کے بدلے میں ہزار کھوٹے درہم پر ہو یا مقدار کے اعتبار سے کمتر نہ ہو وصف کے اعتبار سے کمتر نہ ہو مثلاً کھرے ہزار درہم کے بدلے میں پانچ سو کھرے درہم پر مصالحت ہو تو جائز ہے اور اس کو بعض حصے کی وصولی اور بعض حصے کو کم کرنے یا اس سے بری کرنے پر محمول کیا جائے گا۔ اور اصل و وصف کے اعتبار سے کمتر کو اختیار کرنا قبضے کے بغیر اور تاجیل کے ساتھ جائز ہے۔

اگر مقدار اور وصف کے اعتبار سے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ہزار کھوٹے درہم کے بدلے میں ڈیڑھ ہزار کھرے درہم پر مصالحت کی یا وصف کے اعتبار سے تو جائز نہیں البتہ مقدار کے اعتبار سے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ہزار کھرے درہم کے بدلے میں۔ ڈیڑھ ہزار کھوٹے درہم پر مصالحت کی تو جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے کیونکہ یہاں یہ معاوضہ پر محمول ہے اس لیے کہ بعض کی وصولی اور بقیہ سے ابراء پر محمول کرنا محال ہے۔ اور اگر وصف کے اعتبار سے زائد ہو مقدار کے اعتبار سے نہ ہو مثلاً ہزار کھوٹے درہم کے بارے میں ہزار کھرے درہم پر مصالحت کی تو جائز ہے اور نقد یا باہمی قبضہ شرط ہوگا یہاں تک کہ صلح اگر مؤجل کی اور مجلس میں قبضہ نہیں کیا تو صلح باطل ہو جائے گی کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔

اور اگر وصف کے اعتبار سے اپنے حق سے زائد اور مقدار کے اعتبار سے اپنے حق سے کمتر پر مصالحت کی ہو مثلاً ہزار کھوٹے کے بارے میں پانچ سو کھرے درہم پر مصالحت کی ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا دوسرا قول بھی یہی ہے جب کہ ان کا پہلا قول یہ تھا کہ جائز ہے۔ پانچ سو کھرے والے قول اول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنے بعض حق کو کم کیا ہے یعنی پانچ سو کھوٹے درہم کو پانچ سو کھرے باقی رہے مگر اس نے ادائیگی میں احسان کیا اور پانچ سو کھرے دیے پس اس سے منع نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ اگر وہ اس (احسان) سے باز رہے تو اس پر صرف پانچ سو کھوٹے ہی رہیں گے۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ ہزار کھوٹے کے بارے میں پانچ سو کھرے پر مصالحت کھرے ہونے کی صفت سے عوض ہے اور یہ جائز نہیں کیونکہ

اپنی ہی جنس سے مقابلے کے وقت خودی اسوال میں کھرے ہونے کی یا عمدگی کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ اور اس کی وجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ: جید اور وشیہ اسواء اس کے کھرے اور کھوٹے برابر ہیں۔ لہذا شرعاً کھرے ہونے سے عوض اس کی قیمت کے ساقط ہونیکے سبب سے صحیح نہیں۔ اور جو شرعاً ساقط ہوا و حسیں کا عدم اصلی ہو یہ برابر ہیں۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اس طور پر صلح کو یا تو عین کی وصولی کہا جائے یا اس کو معاوضہ شمار کیا جائے اول کے لیے کوئی رستہ نہیں کیونکہ اس کا حق کھوٹے میں ہے نہ کہ کھرے میں۔ لہذا معاوضہ پر محمول کریں گے پس وہ ہزار کھوٹے درہم کو پانچ سو کھرے درہم کے عوض بیچنے والا بنے گا۔ اور یہ سود ہوگا۔

یہی حکم دنانیر کا ہے۔ اور دنانیر سے دنانیر پر مصالحت کی تمام مذکورہ صورتوں میں وہی حکم ہے جو درہم کا ہے۔

اگر درہم کے بارے میں دنانیر پر مصالحت کرے اور دنانیر کے بارے میں درہم پر مصالحت کرے تو جائز ہے اور مجلس عقد میں قبضہ کرنا شرط ہوگا کیونکہ یہ بیع صرف ہے۔

اگر ہزار درہم اور سو دنانیر کا دعویٰ کیا پھر ایک مہینے کی مدت تک سود درہم پر مصالحت کر لی تو جائز ہے۔ اور جواز کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو کمی کرنا شمار کیا جائے گا نہ کہ معاوضہ کیونکہ اگر اس کو معاوضہ بنایا جائے تو صلح باطل ہو جائیگی ایسا نہ سو میں سے کچھ تو دنانیر کا عوض ہو جائیں گے اور باقی درہم سے عوض ہوں گے تو وہ ہزار درہم کو (مثلاً) پچاس درہم میں بیچنے والا بنے گا اور یہ سود ہے۔ حالانکہ مسلمانوں کے معاملات کو جہاں تک ممکن ہو صلاح و درستی پر محمول کرنا چاہیئے اور زیر بحث صورت میں یہ ممکن ہے کہ اس میں دنانیر کو تو بالکل چھوڑ دیا جائے اور باقی نو سو درہم کو کم کرنا اور بعض درہم جو کہ سو ہیں ان کی ادائیگی میں ایک مہینے تک کی مصلحت قرار دیا جائے۔

اسی طرح اگر اس کے ذمے ہزار درہم اور ایک کد (ترتھ ۶۳) من کا پیمانہ گندم ہو اور وہ سو درہم پر مصالحت کرے تو جائز ہے۔ اور اس کے جواز کا طریقہ یہ ہوگا کہ اس صلح کو نو سو درہم چھوڑنا اور ساقط کرنا شمار کیا جائے معاوضہ نہ بنایا جائے۔ اسی طرح گندم کے کر کے ساتھ بھی ایسا ہی سمجھا جائیگا کیونکہ مسلم فیکہ کا بدل طلب کرنا جائز نہیں۔

اور اگر کسی کے ذمے دو آدمیوں کے مال ہوں ایک کے درہم اور دوسرے کے دنانیر ہوں پھر وہ سو درہم پر مصالحت کرے تو اس صلح کے جواز کا طریقہ یہ ہے کہ اس کو ایک کے حق میں معاوضہ شمار کیا جائے اور دوسرے کے حق میں چھوڑ دینا قرار دیا جائے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ صلح کی رقم کو دونوں کے درہم و دنانیر کے قرض کی قیمت کے بقدر کر لیا جائے۔ تو وہ مقدار جو دنانیر کے مقابلے میں ہوئی وہ ان سے عوض ہو جائے گی اور یہ بیع صرف ہوگی لہذا اس میں بیع صرف کی تمام شرطوں کی رعایت رکھی جائے گی اور مجلس میں قبضہ شرط ہوگا۔ اور وہ مقدار جو درہم کے مقابلے میں ہوگی اس کو عوض بنانا جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہو جائے گا لہذا اس کے حق میں صلح کو کچھ حصے کو وصول کرنا اور بقیہ سے بری

بری کرنا خیار کیا جائے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ صلح جب اپنے حق کی جنس یعنی دراہم و دنانیر میں کم پر واقع ہو تو اس میں کچھ کے وصول کرنے اور باقی کے چھوڑ دینے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور صلح جب اپنے حق کی جنس میں زائد پر واقع ہو یا صلح اپنے حق کی جنس کے علاوہ کسی اور جنس پر واقع ہو خواہ اپنا حق دین ہو یا عین ہو تو اس میں معاوضہ کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اس کو عین حق کے وصول کرنے اور باقی سے بری کرنے پر محمول نہیں کیا جاسکتا کیونکہ عین حق کو وصول کرنا تو اس کی جنس میں ہو سکتا ہے اور وہ موجود نہیں لہذا معاوضہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ پس جس امر کے ساتھ معاوضات جائز ہوتے ہیں یہ صلح بھی اس کے ساتھ جائز ہوگی اور جس سے یہ معاوضات فاسد ہوتے ہیں یہ صلح بھی اس سے فاسد ہوگی۔ ہم نے اس قاعدے پر بعض مسائل ذکر کئے ہیں۔

اسی بناء پر اگر ہزار نقد میں ہزار ادھار پر مصالحت کر لے تو جائز ہے اور اس میں فوری ادائیگی کو ختم کرنا اور دین کے لیے میعاد مقرر کرنا اور اپنے حق سے کمتر پر راضی ہونا سمجھا جائے گا اس کو معاوضہ قرار نہ دیں گے۔

اگر ہزار نقد میں پانچ سو پر مصالحت کر لی تو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جائز ہے اور یوں سمجھا جائے گا کہ اپنے حق کا کچھ حصہ وصول کر لیا اور بقیہ معاف کر دیا۔

اور جب پانچ سو پر مصالحت کی کہ مقروض وہ قرض دینے والے کو ادا کرے تو یا تو اس نے اس کے لیے کوئی وقت مقرر کیا ہوگا کیا کوئی وقت مقرر نہیں کیا ہوگا تو اگر کوئی وقت مقرر نہیں کیا تو صلح جائز ہے اور اس میں پانچ سو معاف کئے جاتے سمجھے جائیں گے کیونکہ یہ شرط لگانا کسی ایسی بات کا فائدہ نہیں دیتی جو پہلے سے موجود نہ ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر اس کی شرط نہ لگائی جاتی تب بھی ادائیگی کرنا اس پر لازم ہوتا۔ لہذا اس شرط (یعنی یہ کہ کسی مہلت کے بغیر فوری ادائیگی کی شرط) کا ذکر کرنا نہ کرنا برابر ہے۔

ایسے ہی اگر وہ یہ کہے کہ میں نے تجھے پانچ سو معاف کر دیے اس شرط پر کہ تو مجھے پانچ سو ادا کرے تو مذکورہ وجہ کی بناء پر یہی ہوگا۔

اور اگر وقت مقرر کرے مثلاً یوں کہ میں نے تیرے ساتھ پانچ سو پر مصالحت کی اس شرط پر کہ تو وہ مجھے آج ہی ادا کر دے یا اس شرط پر کہ تو مجھے آج تحویل کے ساتھ دے دے۔ پھر یا تو اتنی ہی بات پر اقتصار کیا اور عدم کی شرط ذکر نہیں کی یا عدم کی شرط کی بھی تصریح کر دی اور یوں کہا کہ اور اگر تو نے مجھے آج ادائیگی نہ کی یا اگر تو نے آج میرے ساتھ تحویل نہ کی تو تجھ پر ہزار ہوں گے۔ تو اگر دائن نے تصریح کی اور مدیون نے رقم ادا کر دی اور آج ہی تحویل کی تو صلح نافذ ہوگی اور وہ پانچ سو سے بری ہو جائے گا۔ اور اگر مدیون نے رقم نہ ادا کی یہاں تک کہ آج کا دن گزر گیا تو اس میں کسی کا اختلاف نہیں کہ مدیون پر ہزار درہم رہیں گے۔ اسی طرح کم کرنے کا حکم ہو۔

اور اگر دائن نے صرف ان الفاظ پر اکتفا کیا اور عدم کی شرط کی تصریح نہیں کی تو اگر مدیون نے رقم دائن کو آج ہی ادا کر دی تو بالاتفاق وہ پانچ سو سے بری ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے ادائیگی نہ کی یہاں تک کہ آج کا دن گزر گیا تو صلح باطل ہو جائے گی اور اس کے ذمے ہزار درہم بدستور باقی رہیں گے۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صلح نافذ ہوگی اور اس کے ذمے صرف پانچ سو ہوں گے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تعمیل کی شرط نے کسی ایسی چیز کا فائدہ نہیں دیا جو پہلے سے نہ ہو کیونکہ عقد کے حکم کی وجہ سے تعمیل اس پر واجب تھی لہذا اس کا ذکر اور عدم ذکر برابر ہے۔ اگر وہ اس کا ذکر نہ کرتا تو معاملہ وہ ہوتا جو ہم نے ذکر کیا تو اس صورت میں بھی یہی حکم ہے برخلاف اس صورت کے جب کہ دائن یہ کہہ دے کہ اگر تو نے یہ نہ کیا کیونکہ عدم شرط پر تصریح کا معنی ہے کہ شرط کے عدم کے وقت مشروط کی نفی ہو لہذا اس کا فائدہ ہے۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں عاقل کے تصرف کی دلالت حال کی بنا پر تعمیل کی شرط لگانے کا مطلب یہ ہے کہ شرط کے معدوم ہونے کے وقت عقد کا فسخ ہو کیونکہ عاقل (صاحب عقل) اپنے تصرف سے فائدہ کا قصد کرتا ہے لغو و عبث کا نہیں۔ اور اگر مذکور کو تعمیل کی شرط کے ظاہر پر محمول کریں تو یہ شرط لغو ہوگی کیونکہ تعمیل تو اس کے بغیر بھی ثابت تھی لہذا ظاہری طور پر تعمیل کی شرط کے ذکر کو تعمیل کے عدم کی صورت میں عقد کے فسخ ہونے کی شرط سمجھا جائے گا تو یہ ایسے ہو جائے گا گویا اس نے عدم کی شرط کی تصریح کی ہے اور یوں کہا کہ اگر تو نے تعمیل نہ کی تو ہمارے درمیان صلح نہ ہوگی اور اگر معاملہ ایسا ہوتا تو جیسی اس نے تصریح کی ویسا ہی ہوتا لہذا زیر بحث صورت میں بھی ایسا ہی ہوگا۔

اس سے ظاہر ہو گیا کہ یہ فسخ کو شرط کے ساتھ متعلق کرنا ہے عقد (صلح) کو متعلق کرنا نہیں ہے جیسا کہ اس صورت میں ہے جب کہ وہ ہزار کے عوض میں بیع کرے اس شرط کے ساتھ کہ مشتری تین دنوں تک ٹمن کی ادائیگی کر دے اور اگر نہ کی تو ان کے درمیان بیع نہ ہوگی۔ اور نہ جائز ہے بوجہ شرط کے فسخ پر داخل ہونے کے نہ کہ عقد پر۔ تو ایسا ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔ اسی طرح دائن اگر مدیون سے کفیل لے اور کفیل پر شرط لگائے کہ اگر اس نے مہینے کے آخر تک ادائیگی نہ کی تو اس پر کل مال جو کہ ہزار ہیں اُسے گا تو یہ جائز ہے اور کفیل کے ذمے ہزار لازم ہوں گے اگر مدیون نے ادائیگی نہ کی کیونکہ دائن نے مہینے کے آخر تک پانچ سو کی عدم ادائیگی کو ہزار کی کفالت کے لیے شرط بنایا ہے۔ تو جب شرط پائی گئی تو مشروط بھی ثابت ہو گیا۔

اور اگر کفیل نے ہزار کی ضمانت دی پھر دائن نے کہا کہ میں نے تجھ سے پانچ سو کم کر دیے اس شرط پر کہ تو مجھے مہینے کے آخر تک پانچ سو ادا کر دے اور اگر تو نے ایسا نہ کیا تو تجھ پر ہزار ہوں گے تو یہ پہلے مسئلے سے بھی زیادہ بہتر ہے کیونکہ دائن نے یہاں کم کہنے کو تعمیل کی شرط کے ساتھ متعلق کیا ہے اور وہ شرط ہے مہینے کے آخر تک پانچ سو کی ادائیگی۔ اور اس شرط کے عدم کو اس نے

کمی کے فسخ کو شرط بنایا ہے جب کہ پچھلے مسئلے میں اس نے عقد کے لیے جو کہ ہزار کی کفالت ہے عدم تعجیل کو شرط بنایا تھا۔ اور عقد کے مقابلے میں فسخ شرط کو زیادہ قبول کرنے والا ہے۔ اسی بنا پر یہ مسئلہ پچھلے مسئلے کی بنسبت زیادہ نچتر ہے۔

اسی طرح اگر وہ مال کی قسطیں بنا دے خواہ کفیل ہو یا نہ ہو اور شرط لگائے کہ اگر تو نے مجھے ہر قسط اس کے وقت پر ادا نہ کی تو کل مال اتنا دکرنا ہوگا تو یہ اس کی شرط کے مطابق جائز ہے کیونکہ اس نے قسط میں خلل کو اس پر کل مال کی فوری ادائیگی کے لیے شرط بنایا ہے۔ اور یہ صحیح ہے۔

اگر ایک شخص کے دو سترے پر ہزار ہوں اور وہ یہ کہے کہ تو مجھے کل پانچ سوا دکر دے اس شرط کے ساتھ کہ تو باقی رقم سے بری ہوگا۔ تو اگر وہ اس کو اگلے دن پانچ سو کی ادائیگی کر دے تو وہ بالاتفاق بقیہ رقم سے بری ہو جائے گا اور اگر اس نے ادائیگی نہ کی تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے ذمے ہزار ہوں گے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے ذمے صرف پانچ سو ہوں گے۔ اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔

اگر یہ کہا کہ اگر تو مجھے پانچ سوا دکر دے تو تو باقی رقم سے بری نہ ہو یا یہ کہا کہ جب بھی تو ادا کرے۔ اور اس نے اس کو پانچ سوا دکر دیے۔ تو وہ بقیہ پانچ سو سے بری نہیں ہوگا یہاں تک کہ دائن اس کو بری کر دے۔ اور اگر ایسی ہی بات اس نے اپنے مکاتب سے کہی اور اس نے پانچ سوا دکر دیے تو وہ بقیہ رقم سے بری نہیں ہوگا یہاں تک کہ مالک اس کو بری کر دے اگر یہ براءت کی شرط کے ساتھ تعلیق ہے جو باطل ہے برخلاف اس صورت کے جب کہ صلح، حط (کمی کرنا) یا امر کے لفظ کے ساتھ ہو کیونکہ جیسا کہ گزر چکا یہ براءت کی شرط کے ساتھ تعلیق نہیں ہے۔

اگر اپنے مکاتب سے کہا کہ اگر تو مجھے پانچ سوا دکر دے تو تو آزاد ہے اور وہ پانچ سوا دکر دے تو آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ آزاد کرنے کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے جو مکاتب کے حق میں صحیح ہے۔

اگر کسی کے دوسرے پر ہزار مؤجل ہوں اور وہ مفروض انکے بارے میں مصالحت کر لے تو یہ دو میں سے ایک صورت سے خالی نہیں ہوگی یا تو ان میں مصالحت اپنے حق سے کمتر ہوگی یا پورے حق پر ہوگی اور دونوں میں سے ہر صورت میں یا تو تعجیل کی شرط ہوگی یا نہیں ہوگی۔ اگر مقدار کے اعتبار سے یا وصف کے اعتبار سے یا مقدار اور وصف دونوں کے اعتبار سے اپنے حق سے کمتر پر مصالحت کی اور جس پر صلح واقع ہوئی اس کی تعجیل شرط نہیں کی تو جائز ہے اور یہ کمی کرنا اور اپنے حق سے کمتر پر راضی ہونا شمار ہوگا اور اس کو حق ہوگا کہ وقت آنے پر باقی رقم وصول کرے۔ اور اگر تعجیل کی شرط لگائی تو صلح باطل ہوگی اور دائن پر واجب ہوگا کہ جو رقم اس نے لی ہے وہ واپس کر دے اور وقت آنے پر اپنے راس المال کے لیے رجوع کرے کیونکہ اس میں مدت کا معاوضہ ہے اور وہ ہے کمی کے ساتھ تعجیل جو کہ جائز نہیں کیونکہ مدت مال نہیں ہے۔ اور اگر اپنے پورے حق پر مصالحت

کی تو جائز ہے اگرچہ تعمیل کی شرط بھی لگائی ہو۔

اگر ہزار مؤجل کے بارے میں ہزار معجل پر صلح ہو تو جائز ہے لیکن شرط ہے کہ مجلس سے جدا ہونے سے پہلے قبضہ کر لے۔ اسی قاعدے پر دنیا نیر کا بھی یہی حکم ہے۔

اگر کسی کے ذمے مستملک (وہ شی جس کو منافع یا خرچ کر لیا ہو) کی قیمت ہو۔ تو اگر مستملک قیمت والی شی ہو یعنی ایسی شی جس کی مثل نہیں ہوتی،

پھر مصالحت کی تو اگر مصالحت کی تو دنیا نیر پر ہو خواہ نقد ہوں یا مؤجل تو صلح جائز ہے کیونکہ منافع کرنے والے کے ذمے استملاک سے پیشتر بھی صورت و معنی کے اعتبار سے تلف شدہ شی واجب الرد تھی اور استملاک کے بعد بھی ایسے ہی ہے تاکہ متعلقہ مائمت ثابت ہو سکے۔ پھر تلف کرنے والا چونکہ ضمان ادا کرنے سے اس شی کا مالک بن جاتا ہے لہذا اب جب صلح کی تو بعینہ اپنے حق پر صلح کی (کہ جس شی کا وہ مالک بننے والا ہے اس کے عوض پر صلح کی) لہذا صلح جائز ہے خواہ کسی طور پر ہو۔

اگر مصالحت دراہم و دنیا نیر کے علاوہ ہو تو اگر وہ عین ہے تو جائز ہے اور قبضہ شرط نہیں ہے اور اگر دین ہو (یعنی جس کی تفصیل بیان کی گئی) ہو تو یہ بھی جائز ہے لیکن مجلس میں قبضہ شرط نہیں ہے۔

اور اگر اس پر مستملک کی مثل واجب ہو تو اگر وہ ذوات الامثال (وہ اشیاء جن کی مثل ہوتی ہے) میں سے ہو جیسے مکیلی اور موزونی کہ جس کے حصے کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہوتا تو اس میں صلح کا حکم وہی ہے جو گندم کے کر میں صلح کا حکم ہے پس ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ جب مدعا دین ہو علاوہ دراہم و دنیا نیر کے تو اگر وہ مکیلی ہے مثل گندم کے ایک کر کے پھر اس کے بارے میں مصالحت کی تو یہ یا تو اسی کی جنس میں ہوئی یا اس کی غیر جنس میں۔ پھر مصالحت اگر اسی کی جنس میں ہوئی تو یا تو اپنے حق کے بقدر میں ہوئی یا اس سے کم میں ہوئی یا اس سے زائد میں ہوئی۔ اگر مصالحت مقدار اور وصف کے اعتبار سے اپنے حق کی مثل پر ہوئی تو جائز ہے اور قبضہ شرط نہیں ہے کیونکہ اس نے بعینہ اپنا حق وصول کیا ہے۔ اور اگر مصالحت وصف و مقدار کے اعتبار سے اپنے حق سے کتر ہو تو جائز ہے اور یہ کمی کرنا ہوگا معاوضہ نہیں ہوگا اس کی وجہ وہ ہے جو دراہم کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں اور قبضہ شرط نہیں ہے اور یہ مؤجل ہوگا۔ اور اگر مصالحت مقدار کے اعتبار سے نہیں بلکہ وصف کے اعتبار سے اپنے حق سے کتر ہو تو یہ بھی جائز ہے اور یہ عین اپنے حق کو وصول کرنا اور اس کو صفت سے بری کرنا ہوگا پس قبضہ شرط نہیں ہے اور یہ جائز ہے یہاں تک کہ صلح تاخیر یا ترک تکمیل سے باطل نہیں ہوتی اور اس کو اپنے حق سے کتر پر راضی ہونا اعتبار کیا جائے گا۔

اور اگر مقدار وصف دونوں کے اعتبار سے یا صرف مقدار کے اعتبار سے اپنے حق سے زائد پر

لے تعمیل کی مدد یعنی مدت مقرر کرنا۔

مصالححت ہو تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے۔ اور اگر مصالححت اپنے حق سے زائد پر صرف وصف کے اعتبار سے ہو مقدار کے اعتبار سے نہ ہو مثلاً گھٹیا گندم کے ایک کرہ میں مصالححت بڑھیا گندم کے ایک کرہ پر ہو تو جائز ہے اور اس میں دین سے دین کے عوض افتراق سے بچنے کے لیے معاوضہ کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر اس میں مصالححت موجد کرہ ہو تو جائز ہے کیونکہ یہ اپنے حق میں فوری ادائیگی کرانا اور اپنے حق سے کمتر پر راضی ہونا ہے جیسا کہ درہم و دنانیر میں ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ دین کا اکثر حصہ نقد ہو اور اگر اکثر حصہ موجد ہو پھر وہ اپنے حق کے بعض حصے یا اس کے کل کے بارے میں مصالححت کر لے تو اس میں بغیر کسی فرق کے وہی تفصیل ہے جو ہم نے ہزار درہم موجد میں مصالححت کے ضمن میں ذکر کی۔

یہ اس صورت میں تھا جب گندم کے کر کے بارے میں مصالححت اسی کی جنس پر ہوئی ہو۔ اور اگر مصالححت اپنے حق کی جنس کے خلاف پر ہوئی ہو تو اگر گندم کا کر جو اس کے ذمے تھا وہ مسلم فیہ تھا تو یہ کسی حال میں بھی جائز نہیں کیونکہ مسلم فیہ کی جنس کے خلاف پر مصالححت معاوضہ ہوگی اور اس میں مسلم فیہ پر قبضہ سے پیشتر اس کے بدل کا طلب کرنا ہوگا۔ البتہ صلح اگر اس المال پر ہو تو جائز ہے کیونکہ یہ اپنے حق میں فوری ادائیگی کرانا اور اپنے حق سے کمتر پر راضی ہونا ہے جیسا کہ درہم و دنانیر میں تو جائز ہے اور قبضہ شرط ہے اگرچہ وہ معین و مشار الیہ ہوں کیونکہ درہم و دنانیر تعیین سے بھی متعین نہیں ہوتے اور ان پر قبضہ کا ترک دین کے عوض میں دین سے افتراق ہے۔

اور اگر وہ کیلاات میں سے ہو اور معین ہو تو جائز ہے اور قبضہ شرط نہیں ہے۔ اور اگر ذمہ میں موصوف ہو تو مصالححت پھر بھی جائز ہے۔ اگر ذمے درہم و دنانیر ہوں پھر ان میں کسی کیلی یا موزونی جو ذمے میں موصوف ہو تو جائز نہیں۔ اس صورت اور پھلی صورت کے مابین فرق یہ ہے کہ اس صورت میں یہ بیع ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس کے مقابل ثمن ہے۔ اور بیع وہ چیز ہوتی ہے جس کے مقابل ثمن ہو اور اس کے مقابل ثمن نہیں ہے لہذا یہ بیع بھی نہیں ہوگا۔

اگر سامان و حیوان کے قبیل سے ہو تو اگر متعین ہو تو جائز ہے اور اگر دیں ہو تو وصف بیان کردہ کپڑوں میں صلح جائز ہوگی جب کہ بیع سلم کی شرائط کو پورا کیا گیا ہو البتہ دین بعوض دین سے افتراق سے بچنے کے لیے مجلس میں قبضہ شرط ہوگا۔ اور وہ حیوان جس کا وصف بیان کیا گیا ہو اس میں صلح کسی حال میں جائز نہیں کیونکہ یہ مال کے عوض کے طور پر ذمے میں بطور دین کے ثابت نہیں ہوتا۔

اسی طرح جب کہ مدعا موزونی ہو اور ذمے میں موصوف (وصف بیان کردہ) دین ہو۔ پھر اس میں مصالححت اسی کی جنس یا اس کے خلاف جنس پر ہو تو اس میں وہی پوری تفصیل ہے جو ہم نے موصوف کیلی میں ذکر کی۔

یہ اس صورت میں تھا جب کیلی یا موزونی اور ذمے میں موصوف دین ہو۔ اور اگر مدعا کپڑا بطور مسلم فیہ کے ہو پھر اس میں مصالححت کی تو یا تو مصالححت اسی کی جنس پر ہوئی یا اس کے مخالف جنس

پر ہوئی۔ اگر اسی کی جنس پر ہوئی تو اس کی تین صورتیں ہیں یا تو اپنے حق کی مثل پر صلح ہوئی ہو یا اپنے حق سے زائد پر یا اپنے حق سے کمتر پر ہوئی ہو۔ اگر مصالحت باعتبار مقدار و وصف کے اپنے حق کی مثل پر ہوئی ہو مثلاً عمدہ ہروی کپڑے میں مصالحت عمدہ ہروی کپڑے پر ہو تو جائز ہے اور قبضہ شرط نہیں ہے کیونکہ اس نے اپنا حق بعینہ وصول کیا ہے۔ اسی طرح باعتبار مقدار و وصف کے یا صرف باعتبار وصف کے اپنے حق سے کمتر پر صلح کی ہو تو جائز ہے اور اس کو یوں سمجھا جائے گا کہ اس نے اپنا کچھ حق وصول کیا ہے اور باقی کو چھوڑ دیا ہے اور اصل و وصف کے اعتبار سے بری کر دیا ہے۔ اور مسلم فیہ میں ابراہیم صحیح ہے کیونکہ اس پر قبضہ واجب نہیں ہے۔ اور اگر صرف باعتبار مقدار کے اپنے حق سے کمتر پر مصالحت کی ہو مثلاً گھٹیا کپڑے کے بارے میں مصالحت نصف عمدہ کپڑے پر کی تو جائز ہے برخلاف دراہم و دنانیر اور کمیلی موصوف اور موزونی موصوف (یعنی جن کا وصف بیان کیا گیا ہو) کے مثلاً گھوٹے ہزار میں کھرے پانچ سو پر مصالحت کی یا گھٹیا گندم کے کر میں عمدہ گندم کے نصف کر پر مصالحت کی یا گھٹیا لوہے میں نصف عمدہ لوہے پر مصالحت کی تو جائز نہیں۔ فرقی دونوں میں یہ ہے کہ ان صورتوں میں جواز سے مانع جو کہ عمدگی کا عوض ہونا ہے جائز ہے کیونکہ ربویہ (سودی) کے علاوہ اموال میں عمدگی کی اپنی جنس سے مقابلے کے وقت قیمت ہوتی ہے برخلاف اموال ربویہ کے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل قاعدہ یہ ہے کہ تمام اموال میں عمدگی کی بھی قیمت ہو کیونکہ یہ مرغوب صفت ہے جس کے مقابلے میں عوض خرچ کیا جاتا ہے مگر صاحب شریعت نے اموال ربویہ میں اس کے قابل قیمت ہونے کے اعتبار کو تعبد اساقط کر دیا ہے اپنے اس قول کے ساتھ کہ بیئہ ہاد و دیہا سواہ (ان کا عمدہ اور گھٹیا برابر ہے)۔ لہذا یہ وصف قاعدے کے مطابق اموال ربویہ کے غیر میں متقوم باقی رہا۔ اور اس کا عوض صحیح ہے۔

اگر باعتبار مقدار و وصف کے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ایک گھٹیا ہروی کپڑے میں دو عمدہ ہروی کپڑوں پر مصالحت کی تو جائز ہے لیکن قبضہ مجلس میں شرط ہے کیونکہ اس کے جواز کا طریقہ معاوضہ ہے اور جب جنس ایک ہو تو ادھار حرام ہوتا ہے لہذا قبضہ ضروری ہے۔ تاکہ سود لازم نہ آئے۔

اسی طرح اگر صرف باعتبار مقدار کے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ایک عمدہ ہروی کپڑے کے بارے میں دو گھٹیا ہروی کپڑوں پر مصالحت کی تو جائز ہے اور مذکورہ وجہ کی بنا پر قبضہ شرط ہوگا۔ اور اگر صرف باعتبار وصف کے اپنے حق سے زائد پر مصالحت کی مثلاً ایک عمدہ کپڑے میں ایک عمدہ کپڑے پر مصالحت کی تو جائز ہے کیونکہ یہ معاوضہ ہے اس لیے کہ اس کو اپنے حق کے وصول کرنے پر محمول کرنا ممکن نہیں کیونکہ زیادتی پر اس کا حق نہیں تھا لہذا اس کو معاوضہ پر محمول کریں گے تاکہ سود لازم نہ آئے اور مذکورہ وجہ کی بناء پر قبضہ شرط ہوگا۔

اور اگر اپنے حق کی جنس کی خلاف پر خواہ وہ کچھ بھی ہو مصالحت کی تو جائز نہیں خواہ وہ دین ہو یا عین ہو کیونکہ اس میں قبضہ سے پیشتر مسلم فیہ کا استبدال (بدل طلب کرنا) ہے جو کہ جائز نہیں البتہ اگر صلح

راس المال پر ہو تو جائز ہے کیونکہ راس المال پر مصالحت بیع سلم کا اقالہ و فسخ ہوگا استبدال نہیں ہوگا۔

اگر مدعا قتل خطا یا شبہ عمد کی وجہ سے ذمے میں موصوف حیوان ہو پھر مصالحت کی تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کلام یہ ہے کہ یہ دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو جو دیت میں مقررہ و مفروض ہے اسی پر مصالحت کی یا جو دیت میں سرے سے مقرر و مفروض نہیں اس پر مصالحت کی مثلاً دس ہزار درہم یا ہزار دینار یا سواونٹ یا دو ہزار بکریاں یا دو سو جوڑے پر مصالحت کی تو صلح جائز ہے اور یہ قاضی کی تعیین کی طرح درحقیقت مقررہ انواع میں سے حق واجب کے لیے نوع کی تعیین ہے لہذا جائز ہے اور قاتل کی رضا کے ساتھ اس کو بالفعل اختیار کرنا اپنے عین حق واجب کو وصول کرنا ہے۔ اسی طرح اگر مفروض سے کمتر پر مصالحت کی تو یہ اپنے بعض عین حق کو وصول کرنا اور باقی کو چھوڑنا شمار ہوگا۔ اور اگر مفروض سے زائد پر مصالحت کی تو جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے۔ اور اگر قاضی کی ان انواع میں سے کسی نوع کی تعیین کے بعد مصالحت کی تو اگر مصالحت اپنے معین حق کی جنس پر ہو تو اگر اس کی مثل ہو یا اس سے کمتر ہو تو جائز ہے۔ اور اگر اس سے زائد پر ہو تو جائز نہیں کیونکہ یہ سود ہے۔ اور اگر اپنے حق کی جنس پر ہو تو اگر وہ منجملہ مفروض کی جنس میں سے ہو مثلاً قاضی نے سواونٹوں کی تعیین کی اور مصالحت سو گایوں یا اس زائد پر کی تو جائز ہے اور یہ معاوضہ ہوگا کیونکہ قاضی کی تعیین سے اونٹ متعین اور واجب ہو گئے اور کچھ اور واجب نہ رہا۔ لہذا گائیں بدل و عوض ہوں گی اس سے جو ذمے میں واجب ہو (یعنی اونٹ) پس یہ معاوضہ ہوگا۔ اور دین بعوض دین سے افتراق سے بچنے کے لیے مجلس میں قبضہ شرط ہے۔ اسی طرح اگر مصالحت جنس مفروض کے علاوہ پر ہوئی مثلاً دراہم و دنانیر کے علاوہ کسی کیلی یا موزونی پر مصالحت ہوئی تو جائز ہے اور یہ معاوضہ ہوگا اور مذکورہ وجہ کی بنا پر قبضہ شرط ہوگا۔ اور اگر اونٹوں کی قیمت پر یا اس سے کچھ زائد قیمت پر کہ جو عام طور پر برداشت کر لی جاتی ہے مصالحت کی تو جائز ہے کیونکہ اونٹوں کی قیمت دراہم و دنانیر ہوتے ہیں اور یہ اونٹ کی ہم جنس نہیں ہیں لہذا ان پر صلح معاوضہ ہوگا پس جائز ہے خواہ کم ہوں یا زائد اور قبضہ شرط نہیں ہے۔ اسی طرح اگر اونٹوں کے بارے میں ذمے میں دراہم پر صلح کی اور قبضہ سے پیشتر دونوں جدا ہو گئے تو جائز ہے اگرچہ یہ دین بعوض دین سے افتراق ہے کیونکہ یہ معاوضہ نہیں ہے بلکہ اپنے عین حق کو وصول کرنا ہے کیونکہ ذمے میں جو حیوان واجب ہوتا ہے وہ اگرچہ دین ہے لیکن دین لازم نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس شخص کے ذمے یہ دین ہو وہ اگر اس کی قیمت لے آئے تو قبول کرنے والے پر اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے برخلاف دیگر دیون کے لہذا یہ حقیقت کے اعتبار سے دین بعوض دین سے افتراق نہیں۔ یہ اس صورت میں تھا جب قاضی نے قاتل پر اونٹوں کا فیصلہ دیا۔ اگر قاضی نے اس پر دراہم و دنانیر کا فیصلہ دیا پھر مصالحت دراہم و دنانیر کے علاوہ کسی ایسے کیلی یا موزونی پر ہوئی یا گائے پر ہوئی جو اس کے پاس موجود نہیں تو جائز نہیں کیونکہ ان اشیاء کے مقابل دراہم و دنانیر ہیں جو متن ہوتے ہیں۔ لہذا یہ

اشیاء بیع ہونے کے لیے متعین ہیں۔ اور وہ بیع جو کہ معین نہ ہو اس کی بیع جائز نہیں مگر سلم کے طریقے سے۔ یہ اس صورت میں تھا کہ جب مصالحت دیت کے باب میں کسی مفروض پر ہوئی ہو۔ اور اگر مصالحت ایسی شے پر ہو جو سرے سے مفروض نہ ہو مثلاً دراہم و دنایر کے علاوہ اور کوئی مکمل یا موزونی شے جس کو قاضی کی تعین سے پیشتر فرض میں کوئی دخل نہیں ہے تو جائز ہے اگرچہ اس کی قیمت مفروض سے زائد ہو لیکن مجلس میں قبضہ شرط ہے کیونکہ یہ معاوضہ ہے لہذا جائز ہے اور وجہ مذکورہ کی بناء پر قبضہ شرط ہوگا۔ اور اگر قاضی کی تعین کے بعد ہو تو اس میں وہی تفصیل ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

جو ساری باتیں ہم نے بیان کی ہیں۔ ان میں مدعا علیہ کے دعویٰ سے انکار یا اس سے سکوت کرتے ہوئے مصالحت کرنے پر وہی حکم ہے جو مدعا علیہ کے دعویٰ کا اقرار کرتے ہوئے صلح کا حکم ہے۔ مذکورہ بحث اس صورت میں تھی کہ بدل صلح مال ہو خواہ عین ہو یا دین ہو۔ اور جب بدل صلح منفعت ہو مثلاً متعین غلام کی خدمت یا معین جانور کی سواری یا مدت معلوم کے لیے زمین پر زراعت یا مکان میں سکونت پر مصالحت ہو تو صلح جائز ہے اور یہ صلح اجارہ کے معنی میں ہوگی خواہ صلح مدعا علیہ کے دعویٰ سے اقرار یا انکار یا سکوت کے بعد ہو کیونکہ اجارہ کہتے ہیں عوض کے بدلے میں منفعت کی تملیک کو اور یہ بات موجود ہے۔ مدعا علیہ کے اقرار کی صورت میں تو ظاہر ہے کیونکہ بدل صلح دعویٰ کا عوض ہو گیا۔ اسی طرح انکار کی صورت میں یہ مدعی کے حق میں اجارہ ہے اور مدعا علیہ کے حق میں خصومت (مقدمہ) اور قسم کا بدلہ ہے۔ ایسے ہی سکوت کی صورت میں ہے کیونکہ ساکت منکر کے حکم میں ہوتا ہے خواہ مدعا عین ہو یا دین ہو لیکن منفعت کی تملیک کبھی عین کے عوض میں ہوتی ہے اور کبھی دین کے عوض میں جیسا کہ تمام اجارات میں ہوتا ہے۔

اور اگر مدعا منفعت ہو تو اگر دونوں منفعتیں مختلف جنس کی ہوں جیسا کہ مکان کی سکونت میں مصالحت غلام کی خدمت پر ہو جائے تو بالاتفاق جائز ہے اور اگر ہم جنس ہوں تو ہمارے نزدیک جائز نہیں اور اس مسئلہ کا قاعدہ و دلیل کتاب الاجارات میں مذکور ہے۔

اور جب منافع پر صلح میں اجارہ کا اعتبار کیا جائے تو صلح ان تمام امور سے صحیح ہوگی جن سے اجارہ صحیح ہوتا ہے۔ اور ان امور سے فاسد ہوگی جن سے اجارہ فاسد ہوتا ہے۔ اور غلام کے مالک کو حق ہوگا کہ وہ غلام کو آزاد کر دے کیونکہ آزاد کرنے کی صحت ذات میں ملکیت کے قیام پر موقوف ہوتی ہے اور وہ قائم ہے۔ تو یہ اجرت پر دیے ہوئے یا مرہون غلام کو آزاد کرنے کے مشابہ ہوا۔ البتہ اس کو بیچنے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ بیع کا جو از قبضے کے بعد ہوتا ہے اور وہ موجود نہیں لہذا اس کی بیع صحیح نہیں جیسا کہ اجرت پر دیے ہوئے یا مرہون غلام میں ہوتا ہے۔ اور مدعی کو حق مال ہے کہ وہ غلام کو کسی اور کو اجرت پر دے دے کیونکہ جب غلام کی منفعت اس کی مملوک ہو گئی تو اس کو حق ہے کہ چاہے تو خود اس کو حاصل کرے اور چاہے تو کسی دوسرے کو تملیک کر دے جیسا کہ اجرت پہلے ہوئے غلام میں ہوتا ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو یہ حق بھی ہے کہ وہ صلح

کی مدت کے دوران مدعا علیہ کو غلام بطور اجرت کے دے دے اور اس سے صلح اسی طرح باطل نہیں ہوگی جس طرح کسی دوسرے کو اجارہ پر دینے سے باطل نہیں ہوتی۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں اور صلح باطل ہو جائے گی جیسا کہ اگر مدت اجارہ میں اجارہ پر دینے والے کے ہاتھ ہی اجارہ پر دے دے تو یہ بالاجماع جائز نہیں اور پہلا اجارہ باطل ہو جائے گا اور مستاجر پر کچھ اجرت نہ آئے گی۔ ایسا ہی اس صورت میں ہوگا۔

مدعی کو حق ہوگا کہ وہ غلام کو اپنے ساتھ سفر میں لے جائے گا۔ کتاب الاجارہ میں ہے کہ جس شخص نے خدمت کے لیے غلام اجرت پر لیا تو اس کو اختیار نہیں کہ غلام کو اپنے ساتھ سفر پر لے جا سکے کیونکہ سفر و حضر کی خدمتوں میں تفاوت ہوتا ہے۔ دونوں صورتوں کے مابین فرق یہ ہے کہ خدمت کے لیے اجارہ پر لیے ہوئے غلام کے ساتھ سفر کرنے میں آجر کو ضرر لاحق ہوتا ہے کیونکہ اجارہ میں۔ مستاجر کے واپس کرنے کا خرچہ و مشقت آجر پر ہوتی ہے اور بسا اوقات واپس لے جانے میں خرچہ اجرت سے بھی زائد ہو جاتا ہے تو آجر کو اس سے نقصان ہوگا لہذا اس سے ضرر کو دور کرنے کے لیے مستاجر کو غلام کو اپنے ساتھ سفر لے جانے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور یہ بات زیر بحث مسئلہ میں معدوم ہے کیونکہ واپس کرنے کا خرچہ غلام کے مالک پر نہیں ہوگا لہذا یہ اس غلام کے مشابہ ہو گیا جس کی خدمت کی وصیت کی گئی ہو یا جو مرہون ہو۔ اور ان دونوں کو سفر پر لے جایا جاسکتا ہے ایسے ہی یہاں ہوگا۔

ایک شخص نے دوسرے کے قبضے میں مکان پر دعویٰ کیا۔ مدعا علیہ نے انکار کیا۔ پھر مصالحت اس پر ہوئی کہ مدعا علیہ جس کے قبضے میں مکان ہے وہ اس مکان میں ایک سال رہائش رکھے پھر وہ مکان مدعی کے حوالے کر دے تو جائز ہے کیونکہ مدعی اپنے زعم میں تصرف کرنے والا ہے مدعا علیہ کے لیے ایک سال کی منفعت کے بدلے کے ساتھ اور مدعا علیہ مشروط مدت میں اپنے لیے منفعت کو وصول کرنے میں خود اپنی ملکیت میں تصرف کرنے والا ہے۔ تو دونوں میں سے ہر ایک اپنے زعم کے مطابق اپنی ملکیت میں تصرف کرنے والا ہے لہذا جائز ہے۔

۲۔ مصالح علیہ مقوم ہو۔ لہذا مسلمان کے ساتھ خمر و خنزیر پر صلح صحیح نہیں کیونکہ یہ مسلمان کے حق میں مال مقوم نہیں۔ اسی طرح اگر سرکہ کے ایک مسئلے پر مصالحت ہوئی اور اس میں شراب نکل آئی تو صلح صحیح نہیں کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ صلح اپنے محل پر واقع نہیں ہوئی۔

۳۔ مصالح علیہ مصالحت کرنے والے کا مملوک ہو حتیٰ کہ اگر مال پر مصالحت کی پھر مدعی کے قبضے کے دوران اس میں کسی غیر کا استحقاق نکل آیا تو صلح صحیح نہیں کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ وہ صلح کرنے والے کی ملکیت نہیں تھا لہذا واضح ہوا کہ صلح صحیح نہیں ہوئی۔

۴۔ مصالح علیہ معلوم ہونا چاہیے کیونکہ عوض کی جہالت تنازع کا باعث بنتی ہے لہذا عقد کے فساد کا موجب ہے الا یہ کہ کوئی ایسی چیز ہو جو قبضہ اور تسلیم (سپردہ کرنے) کی محتاج نہ ہو جیسے کہ دو آدمی ہوں اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھ ایک حق کا دعویٰ کرتا ہو پھر دونوں اس پر

مصالحت کر لیں کہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی پر جس کا دعویٰ کرتا ہے اس کو (بدل) صلح بنا لے اس کے عوض میں جس کا دعویٰ اس کا ساتھی اس پر کرتا ہے تو صلح صحیح ہے اگرچہ مجہول وغیرہ معلوم ہے کیونکہ بدل عوض کی جہالت خود اپنی وجہ سے عقد کے جواز کے مانع نہیں ہے بلکہ مانع اس بنا پر ہے کہ وہ اس تنازع کا باعث بنتی ہے جو تسلیم اور تسلیم (سپردہ کرنے اور قبضہ کرنے) کے لیے ہے۔ لہذا اگر کوئی ایسا مال ہو جو تسلیم و تسلیم سے مستثنیٰ ہو اور جھگڑے کا باعث نہ بنتا ہو تو وہ جواز کے مانع نہ ہوگا۔

البتہ جان اور جان سے کمتر میں قصاص پر صلح میں بدل میں کچھ جہالت کا تحمل ہو سکتا ہے جیسا کہ باب النکاح میں مہر میں اور خلع میں اور مال پر آزاد کرنے میں اور کتابت میں اس کا تحمل ہو سکتا جیسا کہ معلوم ہو چکا ہے۔

اگر مصالحت مسیل (پانی کے بہاؤ) یا نہر سے پانی لینے پر ہو حالانکہ مسیل و نہر کی ذات میں اس کا کوئی مسق نہ ہو یا یہ کہ اس دیوار پر فلاں فلاں شہیر ڈالے گا یا یہ کہ اس کا پرنا لہ اس کے گھر میں اتنے دن بے گاتو جائز نہیں کیونکہ ان صورتوں میں جس شی پر صلح واقع ہوئی ہے وہ قبض و تسلیم کا محتاج ہے لہذا اس کی جہالت کا تحمل نہیں ہو سکتا۔ اسی وجہ سے اس کی بیع بھی صحیح نہیں پس اس پر صلح صحیح نہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شی کی بیع و شراء جائز ہے اس پر صلح بھی جائز ہے اور جس کی بیع و شراء جائز نہیں اس پر صلح بھی جائز نہیں۔

فصل

مصالح عنہ سے متعلق شرائط

۱۔ وہ بندے کا حق ہو اللہ عزوجل کا حق نہ ہو خواہ وہ مال ہو عین یا دین یا ایسا حق ہو جو نہ مال عین ہو نہ دین ہو۔ یہاں تک کہ زنا۔ چوری اور شراب پینے کی حد میں صلح صحیح نہیں مثلاً کسی زانی کو یا کسی دہکے کا مال چرانے والے چور کو یا شراب پینے والے کو پکڑا پھر اس سے مال پر مصالحت کر لی کہ وہ اس کا معاملہ حاکم کی طرف نہیں لے جائیگا اس صلح کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حد اللہ تعالیٰ جل شانہ کا حق ہے اور اللہ عز شانہ کے حقوق میں صلح جائز نہیں کیونکہ صلح کرنے والا صلح کے ذریعے اپنے حق میں تصرف کرتا ہے یا تو اپنے کل حق کو وصول کر کے یا کچھ حق کو وصول کر کے اور باقی حق کو ساقط کر کے یا پھر معاوضہ کے طریقہ پر۔ اور یہ سب باتیں (اپنے علاوہ) کسی غیر کے حق میں جائز نہیں۔

اسی طرح اگر حد قذف میں مصالحت کی مثلاً ایک لے دوسرے پر قذف کیا پھر اس کے ساتھ مال پر مصالحت کر لی کہ وہ اس سے درگزر کرے گا تو جائز نہیں کیونکہ اگرچہ اس میں بندے کا

بھی حق ہے لیکن غلبہ اس میں اللہ تعالیٰ کے حق کو ہے اور جو امر مغلوب ہو شریعت کی رو سے وہ عدم کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ لہذا یہ صلح ان حقوق کے حکم میں ہوگی جو خالص اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں اور ان میں صلح کا احتمال نہیں اسی طرح اس میں بھی نہیں ہوگا۔

اسی طرح اگر کسی گواہ کے ساتھ کہ جو اس کے خلاف گواہی دینا چاہتا ہے مال پر مصالحت کی تاکہ وہ اس کے خلاف گواہی نہ دے تو یہ باطل ہے کیونکہ گواہی دینے میں گواہ اللہ تعالیٰ عز شانہ کا حق ادا کرتا ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے و اقيموا الشہادة للہ را اور گواہی قائم کرو اللہ کے لیے اور اللہ عز وجل کے حقوق میں صلح باطل ہے اور گواہ پر واجب ہے کہ جو مال اس نے لیا ہے اس کو واپس لوٹا دے کیونکہ وہ اس نے ناحق لیا ہے۔ اور اگر قاضی کو اس کا علم ہو جائے تو وہ اس کی گواہی کو باطل کر دے کیونکہ یہ فسق ہے الایہ کہ توبہ کرے جو مقبول ہوتی ہے۔

تغذیر میں مصالحت جائز ہے کیونکہ یہ بندے کا حق ہے۔ اسی طرح جان اور جان سے کمتر میں قصاص میں مصالحت بھی صحیح ہے کیونکہ قصاص بندے کا حق ہے خواہ بدل صلح عین ہو یا ایسا مجہول ہو کہ جس میں جہالت کثیر نہ ہو مثلاً اگر قصاص میں مصالحت غلام پر ہو یا ہر وی کیڑے پر ہوئی تو جائز ہے کیونکہ نوع کا بیان کرنے سے جہالت میں قلت آگئی کیونکہ مطلق غلام سے درمیانہ غلام اور مطلق ہر وی کیڑے سے درمیانہ ہر وی کیڑا مراد ہوتا ہے۔ لہذا جہالت قلیل ہوگی اور صلح صحیح ہوگی۔ اور اس کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس کا درمیانہ دے اور چاہے تو اس کی قیمت دے دے جیسا کہ نکاح میں ہوتا ہے۔

اگر مصالحت کیڑے پر یا جانور پر یا مکان پر ہوئی تو جائز نہیں کیونکہ کیڑے اور جانور اجناس ہیں کہ جن کے تحت مختلف انواع ہوتی ہیں اور نوع کی جہالت کثیر ہوتی ہے لہذا یہ جواز کے مانع ہوگی اسی طرح مکانات کی جہالت بوجہ جگہوں کے اختلاف کے کیڑے اور جانور میں جہالت کے ساتھ ملحق ہے۔ پس وہ جواز کے مانع ہوگی جیسا کہ نکاح میں ہوتا ہے۔

قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ جہالت جو نکاح کے باب میں مہر کے ذکر کی صحت کے مانع ہے و قصاص میں صلح کی صحت کے مانع بھی ہے۔ اور جو وہاں مانع نہیں وہ یہاں بھی مانع نہیں کیونکہ وہ جس پر صلح واقع ہو اور مرد و نون میں سے ہر ایک ایسی چیز سے بدل واجب ہوتا ہے جو مال نہیں ہے اور جہالت خود اپنی وجہ سے صحت کے مانع نہیں ہے کیا دیکھتے نہیں کہ نکاح کے باب میں شریعت میں مہر مثل کا حکم آیا ہے حالانکہ اس کی مقدار مجہول ہے بلکہ جہالت جو صلح کی صحت کے مانع ہے تو اس وجہ سے ہے کہ یہ جھگڑے کا باعث ہے۔ اور نکاح اور قصاص میں صلح کی بنیاد میرٹشی پر ہے جیسا کہ انسان اپنی جان کیساتھ ایسی میرٹشی (عفو درگزر) کرتا ہے جو عام طور اپنے مال کے ساتھ نہیں کرتا لہذا قلیل جہالت جھگڑے کا باعث نہیں بنتی اور جواز کے مانع نہیں ہے برخلاف بیع

جہالت کہ جو تسلیم و قبضہ کا احتمال نہیں رکھتی وہ صلح کے جواز سے مانع نہیں ہے۔

۲۔ مصالح عنہ مصالحت کرنے والے کا حق ہو۔

۳۔ مصالح عنہ مدعی کا حق ہو جو محل میں ثابت ہو لہذا جو اس کا حق نہ ہو یا اس کا حق محل میں نہ ہو تو اس میں صلح جائز نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کسی عورت کو اس کے شوہر نے طلاق دی اور عورت نے شوہر کے قبضے میں ایک بچے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ بچہ اس شوہر کا اس سے ہے اور شوہر انکار کرے پھر عورت نسب میں کسی شے پر مصالحت کرے تو صلح باطل ہوگی کیونکہ نسب بچے کا حق ہے عورت کا نہیں لہذا وہ دوسرے کے حق پر عوض لینے کا اختیار نہیں رکھتی نیز صلح یا تو اسقاط ہوتا ہے یا معاوضہ اور نسب میں ان میں سے کسی کا بھی احتمال نہیں ہوتا۔

اگر شفیع اس شفعہ میں جو اس کے لیے ثابت ہوا اگر کسی شے پر مصالحت کرے اس شرط پر کہ وہ مکان مشتری کے لیے چھوڑے تو صلح باطل ہے کیونکہ محل میں شفیع کا کوئی حق نہیں ہے۔ اس کے لیے تو صرف حق تملیک ثابت ہے اور وہ محل میں کسی معنی کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ وہ تودلات کی تعبیر ہے اور ولایت والی کی صفت ہے لہذا اس میں صلح کا احتمال نہیں برخلاف قصاص میں صلح کے کہ اس میں ہاستیفاء کے حق میں حمل یعنی قاتل ملوک بن جاتا ہے لہذا حق محل میں ثابت ہوتا اور اس طرح اس میں صلح کے ذریعے عوض لینے کا اختیار ہوتا ہے پس دونوں میں یہی فرق ہے۔

اسی طرح کفیل بالنفس اگر مال پر مصالحت کرے اس شرط کے ساتھ کہ طالب اس کو کفالت سے بری کر دے گا تو صلح باطل ہے کیونکہ طالب کے لیے کفیل بالنفس کی جانب صرف مقول بنفسہ کی ذات کو تسلیم کرنے کے مطالبہ کا حق ہوتا ہے اور یہ ولایت مطالبہ کی تعبیر ہے جو کہ والی کی صفت ہے لہذا اس میں مصالحت جائز نہیں پس یہ شفعہ کے مشابہ ہوا۔ اور آیا کفالت باطل ہو جائے گی تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق باطل نہیں ہوگی کیونکہ وہ اپنے حق کے سقوط پر بغیر عوض کے راضی نہیں ہوا اور عوض اس کو ملا نہیں لہذا اس کا حق بھی ساقط نہیں ہوگا۔ اور دوسری روایت کے مطابق باطل ہو جائے گی کیونکہ ابراء کی صحت عوض پر موقوف نہیں لہذا ابراء صحیح ہوگا اگرچہ اس کو عوض نہ ملا ہو تو جب یہ صحیح ہے کہ ابراء اسقاط ہے تو ساقط واپس پلٹ آنے کا احتمال نہیں رکھتا۔

ای بناء پر اگر کسی شخص کا رستہ پر سائبان یا چھجہ ہو — یا اس کا پرنا ہو اور اس کے ساتھ کوئی شخص جھگڑا کرے اور اس کو ہٹا دینے کا ارادہ کرے اور مالک اس سے مال پر مصالحت کر لے تو اس میں دو صورتیں ہیں۔ یا تو وہ رستہ آگے سے کھلا ہو گا یا آگے سے بند ہو گا تو جب وہ آگے سے کھلا ہو اور مالک اس سے کوئی شخص اس کے ساتھ جھگڑا کرے اور اس کو ہٹانے کا ارادہ کرے پھر اس کے ساتھ مال پر مصالحت کر لے تو صلح باطل ہے کیونکہ کھلے رستے کی ذات کا کوئی مسلمان مالک نہیں ہوتا ان کو تو محض گزرنے کا حق ہوتا ہے اور یہ حق ایسا نہیں ہے جو رستے کی ذات میں ثابت ہو بلکہ یہ ولایت مرور (یعنی گزرنے کے اختیار) کی تعبیر ہے اور یہ گزرنے والے کی صفت ہے لہذا اس میں صلح جائز نہیں ہے۔ پھر اس صلح

کے باب کے کہ وہ قیمت کم کرانے اور تنگی کرنے پر مبنی ہے کیونکہ وہ مال کا مال کے بدلے معاوضہ ہے اور انسان اپنے مال کے ساتھ وہ تنگی کا معاملہ کرتا ہے جو اپنی جان کے ساتھ نہیں کرتا پس یہی فرق ہے۔ اور توفیق دینے والے تو پس اللہ عزوجل ہیں

اور جب بدل کی جہالت کے کثیر ہونے کے سبب سے صلح صحیح نہیں ہوئی تو قصاص ماقظ ہو جاتا ہے اور دیت واجب ہو جاتی ہے اور نکاح میں مہر مثل واجب ہو جاتا ہے البتہ ان کے مابین ایک وجہ سے فرق ہے کیونکہ اگر وہ قصاص میں خمر یا خنزیر پر مصالحت کرے تو صحیح نہیں اور کوئی اور شی واجب نہیں ہوگی جب کہ اگر کسی عورت سے نکاح کرے اور خمر یا خنزیر کو مہر بنائے تو مہر صحیح نہیں ہوگا اور مثل واجب ہوگا۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ خمر جب بدل صلح بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو اس کا ذکر باطل ہو گیا اور صلح کے لفظ کو معافی سے کتنا یہ بنانا ممکن ہے۔ اور معافی کے بعد کچھ اور واجب نہیں ہوتا۔ رہا لفظ نکاح تو اس میں معافی کی معافی نہیں اور اگر ہو تو دوسرے کے حق کو معاف کرنا صحیح نہیں لہذا نکاح مہر کے ذکر کے بغیر رہ جائے گا۔ پس مہر مثل واجب ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ سرے سے مہر کا ذکر نہ کرے۔ پس یہ دونوں کے درمیان یہ فرق کیا۔

اور برابر ہے خواہ بدل صلح دیت کی مقدار کے برابر ہو یا اس سے کم ہو یا اس سے زائد ہو کیونکہ فرمان الہی ہے۔

فرمان باری عنہ: غی لہ یعنی جس کو دیا گیا عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے ایسے ہی مروی ہے اور فرمان باری فاتباع بالمعروف یعنی چاہیے کہ اس کا بچھا کرے یہاں مصدر امر کے معنی میں ہے۔ تو اللہ تبارک و تعالیٰ نے ولی کو جب کہ اس کو ”کوئی شی“ دی جائے اتباع بالمعروف کا حکم دیا ہے اور شی کا لفظ قلیل و کثیر دونوں کو شامل ہے۔ پس آیت قصاص میں قلیل و کثیر پر صلح کے جواز پر دلالت کرتی ہے۔ یہ قتل خطا اور شبہ عمد کے برخلاف ہے کہ ان میں اگر دیت سے زائد پر مصالحت کرے تو جائز نہیں۔ فرق یہ ہے کہ خطا اور شبہ عمد میں بدل صلح دیت سے عوض ہوتا ہے اور دیت کی مقدار متعین ہے کہ اس سے زائد نہیں ہوتی۔ لہذا مقرر مقدار سے زائد سود ہوگا۔ رہا قصاص میں بدل صلح تو وہ قصاص کا عوض ہوتا ہے اور قصاص مال کی جنس میں سے نہیں ہوتا یہاں تک کہ اس کا بدل مال کی مقرر مقدار سے زائد ہو جائے لہذا سود کا تحقق نہیں ہوگا۔ پس یہی فرق ہے۔

مصالح عنہ کا معلوم ہونا صلح کے جواز کے لیے شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے دوسرے پر کسی عین میں حق کا دعویٰ کیا اور مدعا علیہ نے اس کا اقرار کر لیا یا اس کا انکار کیا پھر معلوم مال پر مصالحت کر لی تو جائز ہے کیونکہ صلح جیسے معاوضہ کے طریقے سے صحیح ہوتی ہے اسی طرح استقاط کے طریقے سے بھی صحیح ہوتی ہے۔ یہاں ایک بدل کے مجہول ہونے سے معاوضہ کے طریقے سے تصحیح ممکن نہیں لہذا استقاط کے طریقے سے تصحیح ہوگی۔ اور یہ اس جھگڑے کا باعث نہیں ہوگا جو کہ تسلیم و قبضہ سے مانع ہے کیونکہ ماقظ ہونے والے میں اس کا احتمال نہیں ہوتا۔ اور یہ بابت گزر چکی ہے کہ اس شی میں

صلح میں فائدہ بھی کوئی نہیں ہے کیونکہ اگر صلح کے ذریعے اس ایک کا حق ساقط ہو گیا تو باقی لوگوں کو اکھیڑنے کا حق باقی رہے گا۔ اسی طرح اگر کوئی دوسرا اس اپنے آنے والے سے سال پر مصالحت کرے تاکہ اس سے اکھیڑنے اور بٹانے کا حق لے لے تو صلح باطل ہے کیونکہ بٹانا اس پر واجب تھا تو اس پر مال لینا رشوت ہوگا۔

یہ اس صورت میں تھا جب کہ رستہ کھلا ہو۔ اور جب رستہ آگے سے بند ہو پھر راہ گیروں میں سے کوئی اس کے ساتھ ساٹبان وغیرہ کو باقی چھوڑنے میں مال پر مصالحت کرے تو صلح جائز ہے کیونکہ اس صورت میں رستہ کی ذات گلی والوں کی مملوک ہے۔ لہذا ان میں سے ہر ایک کی اس میں ملکیت ہوگی تو اس میں جائز ہے اور اسی طرح صلح کے ذریعے ان میں سے ہر ایک کے حق میں ساقط کرنا ہے مفید ہے کیونکہ باقی لوگوں کی رضامندی کو حاصل کرنے کا احتمال ہے جب کہ پہلی صورت میں اس کا احتمال نہیں کیونکہ ان کا احاطہ نہیں کیا جاسکتا۔

اسی طرح اگر دوسرا ان میں سے کسی کے ساتھ ساٹبان وغیرہ کو باقی چھوڑنے میں مال پر مصالحت کرے تو جائز ہے اور اس کے لیے مال حلال ہے کیونکہ رستہ کی ذات ان کے لیے شراکت کے ساتھ مملوک ہے تو ان میں سے ہر ایک کا اس میں حصہ ہے لہذا صلح میں اپنی ہی ملک کا عوض لینا ہوگا لہذا صحیح ہے۔ رہا مسلمان کا رستہ (یعنی شارع عام) تو اس میں نہ تو کسی کی ملکیت ہوتی ہے اور نہ ہی عمل میں ثابت شدہ حق ہوتا ہے۔ لہذا اس صلح میں اپنی ملکیت اور محصل میں ثابت شدہ حق کا عوض لینا نہیں بنتا۔

جصاص رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ آگے سے بندگی میں صلح کا جواز اس صورت پر معمول ہے جبکہ تعمیر رستے پر کی گئی ہو۔ اور اگر فضا میں کی گئی ہو تو جائز نہیں کیونکہ یہ فضا کا عوض ہوگا۔ ایک شخص دوسرے پر کچھ مال کا دعویٰ کرے اور مدعا علیہ اس کا انکار کرے اور مدعی کے پاس گواہ بھی نہ ہوں۔ مدعی مدعا علیہ سے حلف اٹھانے کا مطالبہ کرے۔ مدعا علیہ مدعی سے حلف اٹھانے میں مصالحت کرے کہ وہ (مدعی) اس سے حلف اٹھانے کا مطالبہ نہیں کرے گا تو صلح جائز ہے اور وہ حلف اٹھانے سے بری ہو جائے گا۔ اسی طرح اگر مدعا علیہ کہے کہ میں تجھ سے اس حلف پر جو تیرے لئے مجھ پر ثابت ہوئی ہے مصالحت کرتا ہوں یا میں تیرے حلف کا تجھ کو اتنا اتنا فدیہ دیتا ہوں تو صلح صحیح ہے کیونکہ یہ صلح اس حق میں ہے جو مدعی کے لئے ثابت ہے کیونکہ حلف لینا مدعی کا مدعا علیہ کی جانب حق ہے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت اور کندی کے قبضے میں ارشاد فرمایا: **لَا قَالَا اذَالک یمینہ** (کیا تیرے پاس گواہ ہیں)۔ اس نے کہا نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تو اس صورت میں تیرے لئے اس کا حلف ہوگا۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے حلف کو مدعی کا حق بنایا۔ لہذا یہ صلح اس حق میں ہوگی جو شرعاً مدعی کے لئے ثابت ہے اسی طرح مدعا (دعویٰ) میں مدعی کے زعم کے مطابق ملکیت بھی اسی کی ہے لہذا یہ صلح اس حق میں ہوگی جو مدعی کے لئے ثابت ہے۔ اور مدعا علیہ کے حق میں یہ خصوصیت (جگہ) کو ختم کرنے کے لئے مال خرچ کرنا ہے اور حلف کا فدیہ دینا ہے۔

اگر مدعا علیہ کے کہ میں نے تجھ سے حلف اتنی رقم پر خرید لیا اور مدعی کہے کہ میں نے حلف تجھ کو اتنی رقم پر بیجا تو صحیح نہیں۔ پس صلح بیع سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ صلح اور فدیہ کے الفاظ سے صلح صحیح ہوتی ہے جبکہ بیع و شراء کے الفاظ سے جائز نہیں ہوتی۔

اگر ایک شخص پر دعویٰ کیا کہ وہ اس کا غلام ہے اور اس شخص نے انکار کیا پھر اس نے سود رقم پر مصالحت کر لی تو جائز ہے کیونکہ یہ صلح ایسے حق میں ہے جو مدعی کے حق میں ثابت ہے کیونکہ غلامی اس کے حق میں ثابت ہے۔ پس صلح اس کے حق میں مال پر آزاد کرنا ہے لہذا صحیح ہے۔ البتہ دلاو مدعی کے لئے نہیں ہوگا۔ بوجہ مدعا علیہ کے غلامی سے منکر ہونے کے۔ پھر اگر بعد میں مدعی گواہ پیش کر دے تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی مگر دلاو کو ثابت کرنے کے حق میں۔ اسی طرح اگر اس کے ساتھ ایک مدت کے لئے ایک جانور پر مصالحت ہوئی تو جائز ہوگی کیونکہ مدعی کے حق میں غلامی ثابت ہے لہذا بدل صلح اس کے حق میں آزادی کا بدل (عوض) ہے پس یہ بدل کتابت کے مشابہ ہے لہذا ذمے میں حیوان پر صلح صحیح ہے۔

ایک مرد ایک عورت پر نکاح کا دعویٰ کرے اور عورت انکار کرے پھر مرد اس مال پر مصالحت کرے جو اس نے خرچ کیا اور دعویٰ ترک کر دے تو جائز ہے کیونکہ نکاح ایسا حق ہے جو مدعی کے حق میں ثابت ہے لہذا صلح ثابت شدہ حق میں ہے۔ پس یہ صلح کے معنی میں ہوگی کیونکہ صلح کا معنی ہے خرچ کے بدلے مال لینا اور یہ بات موجود ہے لہذا جائز ہے۔ اور عورت کے حق میں یہ خصوصیت ختم کرنے کے لئے مال خرچ کرنا ہے اور یہ بات بھی نص کی بنا پر جائز ہے۔

اگر ایک عورت ایک مرد پر نکاح کا دعویٰ کرے اور مرد انکار کرے۔ پھر مرد عورت کے ساتھ اس مال پر مصالحت کر لے جو اس مرد نے اسکے لئے خرچ کیا تو جائز نہیں کیونکہ نکاح یا تو ثابت ہوگا یا نہیں ہوگا۔ تو اگر نکاح ثابت نہیں تو مرد کی جانب سے عورت کو مال دینے میں رشوت کے معنی پائے جائیں گے اور اگر نکاح ثابت ہو تو اس صلح سے فرقت ثابت نہیں ہوگی کیونکہ فرقت میں عوض عورت دیتی ہے ناکہ مرد۔ لہذا وہ مال جو عورت لیتی ہے وہ کسی شئی کا عوض نہیں ہوتا پس جائز نہیں۔

ایک شخص پر سود رقم کا دعویٰ کیا۔ مدعا علیہ نے ان کا انکار کیا۔ پھر دونوں میں مصالحت ہوئی کہ اگر مدعا علیہ نے حلف اٹھایا تو وہ بری ہوگا تو صلح باطل ہوگی اور مدعی اپنے دعویٰ پر برقرار رہے گا یہاں تک کہ اگر وہ گواہ پیش کر دے تو گواہوں کی وجہ سے وہ مال وصول کرے گا کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ ”اگر مدعا علیہ نے حلف اٹھایا تو وہ بری ہوگا“ براہیت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے جو باطل ہے کیونکہ ابراء میں تملیک کے معنی پائے جاتے ہیں اور تملیک میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ شرط کے ساتھ معلق نہیں ہو سکتی۔

اور اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ مدعا علیہ سے حلف لینا چاہے تو اس میں دو صورتیں ہیں اگر وہ حلف قاضی کے ملاوہ کسی کے پاس ہوا تھا تو وہ اس سے ایک اور مرتبہ قاضی کے پاس لے سکتا ہے کیونکہ وہ حلف واجب نہ ہونے کی بنا پر غیر معتبر ہے۔ اور اس سے خصوصیت بھی ختم نہیں ہوتی لہذا وہ کسی شمار میں نہیں ہوگا اور اگر وہ حلف قاضی کے پاس ہوا تھا تو مدعی اس سے دوبارہ حلف نہیں لے سکتا کیونکہ قاضی کے پاس حلف معتمد بہ ہوتا ہے۔ لہذا مدعی نے اپنا حق ایک مرتبہ وصول کر لیا ہے

پس مدعا علیہ پر دوبارہ ایغام واجب نہیں۔

اگر باہمی مصالحت اس بات پر ہوئی کہ مدعی حلف اٹھائے گا اور وہ حلف اٹھائے تو مال مدعا علیہ پر واجب ہو جائے گا تو یہ صلح باطل ہے کیونکہ یہ مال کے وجوب کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے جو کہ قمار ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

ایک شخص کے پاس ودیعت رکھی پھر اس نے اس کو طلب کیا۔ مودع (میں) نے کہا کہ امانت ہلال ہو گئی یا کہا کہ میں نے واپس کر دی تھی اور امانت کا مالک اس کو جھٹلائے اور کہے کہ تو نے خود ہلاک دینی (استہلاک) کیا ہے پھر کسی شئی پر باہم مصالحت کر لیں تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک صلح باطل ہے جبکہ بروایت محمد رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ صلح دعویٰ صحیح اور متوجہ ہونے والے حلف کے بعد واقع ہوئی ہے لہذا دیگر مواقع کی طرح یہ بھی صحیح ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدعی اس دعویٰ میں مناقض (لغیض لانے والا) ہے کیونکہ مودع مالک کا امین ہے اور امین کا قول خود کوئی (امانت رکھنے والے) کا قول ہوتا ہے۔ لہذا امین کی واپس لوٹانے اور ہلاکت کی خبر دینا خود مودع کا اقرار ہوا۔ پس اس طرح وہ استہلاک کا دعویٰ کرنے میں مناقض (دعویٰ کی لغیض لانے والا) بنا۔ اور تناقض دعویٰ کی صحت کے مانع ہے البتہ مودع سے حلف لیا جائے گا اس لیے نہیں کہ دعویٰ کو دفع کیا جائے کیونکہ دعویٰ تو اپنے باطل ہونے کی وجہ سے خود ختم ہو چکا ہے بلکہ تہمت کو دودھ لے کے لے لے اور جب دعویٰ صحیح نہیں تو صلح بھی صحیح نہیں۔

اور اگر مودع استہلاک کا دعویٰ کرے اور مودع یہ نہ کہے کہ امانت ہلاک ہو گئی ہے یا میں نے اس کو واپس کر دیا تھا۔ پھر دونوں کسی شئی پر مصالحت کر لیں ہاں تو یہ کیونکہ استہلاک کا دعویٰ صحیح ہے اور حلف (موضع ہاتھ ہونے والا) ہے لہذا صلح صحیح ہے اگر مودع ودیعت طلب کرے اور مودع انکار کرے اور کہے کہ تو نے میرے پاس کوئی شئی ودیعت نہیں رکھائی پھر کہا کہ وہ ہلاک ہو گئی یا کہا کہ میں نے اس کو واپس کر دیا تھا۔ مودع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے اس کا استہلاک کیا ہے۔ پھر دونوں مصالحت کر لیں تو جائز ہے کیونکہ مالک اس پر انکار کے سبب سے ضمان غصب کا دعویٰ کر رہا ہے کیونکہ انکار وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے۔ اور ہر وہ جواب جو تم لے ودیعت کے بارے میں کجا ہے وہی جواب عاریت اور مضارب میں جاری ہوتا ہے کیونکہ یہ سب امانت ہیں۔

ایک شخص نے دوسرے سے کوئی غلام خرید اپھر اس غلام میں عیب نکالا اور بائع سے اس بارے میں جھگڑا کیا پھر کسی شئی پر اس کے ساتھ مصالحت کر لی یا بائع نے اس کے من میں کچھ کمی کر دی تو اگر غلام ایسا ہو کہ بائع کی طرف اس کو واپس کرنا جائز ہو اور اس کو عیب کے تاوان ودیعت کا مطالبہ کر لے کا اختیار ہو واپس کرنے کا اختیار نہ ہو تو صلح جائز ہے کیونکہ عیب میں صلح ایسے حق میں صلح ہے جو محل میں ثابت ہے اور وہ حق ہے بیع کا عیب سے سلا متعلق کا وصف جو کہ اموال کے قبیل سے ہے۔ لہذا عیب کی وجہ سے مصالحت مال کا مال کے بدلے معاوضہ ہو گا پس صحیح ہے۔

اسی طرح دیت میں صلح بھی بلاشبہ مال کے بدلے مال کا معاوضہ ہے۔
 اور عیب بیع کی ایسی حالت ہو کہ نہ تو اس کو بائع کی طرف رد کر سکتا ہے اور نہ ہی اس کی دیت
 کا مطالبہ کر سکتا ہے مثلاً اس نے غلام کو بیچ ڈالا تھا تو صلح باطل ہے کیونکہ بیع سے پیشتر دعویٰ اور خصومت
 کا جو حق تھا وہ بیع سے باطل ہو گیا۔ لہذا صلح جائز نہیں۔

اگر عیب میں مصالحت کی پھر وہ عیب زائل ہو گیا مثلاً غلام کی آنکھ میں سفیدی تھی پھر وہ
 دور ہو گئی تو صلح باطل ہو جائے گی اور جو کچھ مشتری نے لیا ہے اس کو واپس کرنا ہوگا کیونکہ جس چیز
 کا عوض لیا ہے یعنی صفت سلامتی تو وہ واپس پلٹ آئی ہے پس عوض بھی لوٹ آئے گا اور صلح
 باطل ہو جائے گی۔

اگر مشتری نے کوئی عیب نکالا اور بائع نے اس کے ساتھ مصالحت کر لی کہ مشتری بائع کو
 اس عیب سے اور ہر عیب سے بری کر دے گا تو یہ جائز ہے کیونکہ عیب سے ابراہ صفت سلامتی سے
 ابراہ ہے اور اس کو ماقط کرنا ہے۔ اور اس کا استحقاق بائع پر تھا پس اس میں مصالحت
 صحیح ہے۔

اور ہر عیب سے ابراہ اگرچہ مجہول سے ابراہ ہے لیکن یہاں مصالح عنہ کی جہالت صلح کی صحت
 کے مانع نہیں ہوگی لہذا ابراہ کی صحت کے بھی مانع نہیں اس فقہی وجہ کی بناء پر جو پہلے گزر چکی ہے کہ جہالت
 خود اپنی ذات کی بناء پر مانع نہیں ہے بلکہ اس بناء پر مانع ہے کہ وہ اس تنازعہ کا باعث بنتی ہے
 جو تسلیم و قبض سے مانع ہے۔ اور جس چیز پر صلح اور ابراہ واقع ہے وہ تسلیم و قبض کی محتاج نہیں لہذا
 جہالت اس کے لیے مضر نہیں ہے۔

اسی طرح اگر مشتری نے کوئی عیب نہ نکالا ہو اور بائع اس سے کسی شے پر ہر عیب سے
 مصالحت کرے تو صلح جائز ہے کیونکہ اگرچہ مشتری نے کوئی عیب نہیں نکالا لیکن اس کو خصومت
 کا حق حاصل ہے پس بائع اس سے مصالحت کرتا ہے تاکہ اس حق کو باطل کر سکے۔

اگر مشتری نے بائع سے ایک نوع کے عیب میں جھگڑا کیا مثلاً سر کا زخم یا پھوڑے وغیرہ میں
 پھر اس میں مصالحت کر لی پھر اس کے علاوہ ایک اور عیب ظاہر ہوا تو مشتری کو اس کے بارے
 میں جھگڑا کرنے کا حق حاصل ہے کیونکہ صلح خاص نوع میں واقع ہوئی تھی لہذا مشتری کو دوسری میں
 خصومت کا حق حاصل ہوگا۔

اگر کوئی شے کسی عورت سے خریدی۔ پھر اس شے میں عیب ظاہر ہوا۔ پھر عورت نے مشتری
 کے ساتھ مصالحت کر لی کہ وہ اس کے ساتھ شادی کر لے گی تو جائز ہے اور یہ عورت کی جانب سے
 عیب کا اقرار ہوگا۔ اگر عیب کا تاوان دس درہم کے بقدر ہے تو وہ اس کا مہر بن جائے گا اور اگر
 وہ دس درہم سے کم ہے تو دس درہم پورے کئے جائیں گے کیونکہ عیب کا تاوان اس کا مہر بنا اور
 نکاح معاوضہ ہوتا ہے خیر کا مہر کے ساتھ۔ پس جب عورت نے نکاح کر لیا تو اس نے عیب کا
 اقرار کر لیا۔

اگر عیب کے تادان کے عوض میں کوئی شے خریدے تو یہ عیب کا اقرار ہوگا کیونکہ شرعاً خریدنا معاوضہ ہوتا ہے۔ تو اس کا اقدام عیب کا اقرار ہوگا برخلاف صلح کے جب کہ وہ عیب کا اقرار نہیں ہوتا کیونکہ صلح کی صحت کبھی تو معاوضہ کے طور پر ہوتی ہے اور کبھی اسقاط کے طور پر پس وہ شک و احتمال کے ہوتے ہوئے اقرار پر دلیل نہیں بن سکتی۔

اگر دو کپڑے خریدے کہ ہر کپڑا دس درہم میں ہے اور ان پر قبضہ کر لیا پھر ان میں سے ایک میں عیب پایا۔ پھر مصالحت کی کہ وہ اس عیب شدہ کو اس شرط پر واپس کرے گا کہ دوسرے کپڑے کی قیمت میں ایک درہم کا اضافہ کر کے دے گا تو واپس کرنا صحیح ہے اور ایک درہم کا اضافہ باطل ہوگا یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نزدیک صحیح ہوگا اور نہ ہی اضافہ۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عیب کی بنا پر رد واپس کرنا فسخ ہوتا ہے اور فسخ مثل افساخ کے معنی میں جاری ہوتا ہے۔ اور بیع شروط فاسدہ سے باطل ہو جاتی ہے۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط کے ساتھ ثمن میں اضافہ کو معلق کرنا ہے جو باطل ہے کیونکہ اضافہ اصل عقد کے ساتھ لاحق ہوتا ہے اور اصل ثمن تعلیق بالشرط کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ اس میں قمار کے معنی پائے جاتے ہیں پس اسی طرح اصل ثمن پر اضافہ کے معنی میں ہوگا۔ رہا رد تو وہ عقد کا فسخ ہے اور وہ شرط کا احتمال رکھتا ہے لہذا جائز ہے۔

ایک شخص نے ایک عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا اور عورت نے انکار کیا۔ پھر مرد نے عورت سے سو درہم پر مصالحت کر لی کہ عورت اس کے لیے نکاح کا اقرار کرے اور عورت نے اقرار کر لیا تو یہ جائز ہے اور سو درہم کو شوہر کی جانب سے بیوی کے مہر میں اضافہ سمجھا جائے گا کیونکہ عورت کا نکاح کا اقرار کرنا صحت پر محمول ہوگا۔

ایک شخص پر ہزار درہم کا دعویٰ کیا۔ مدعا علیہ نے انکار کیا۔ پھر مدعی نے اس سے سو درہم پر مصالحت کر لی تاکہ مدعا علیہ اس کے لیے ہزار درہم کا اقرار کر لے تو یہ باطل ہے کیونکہ مدعی یا تو ہزار درہم کے اپنے دعویٰ میں سچا ہوگا یا جھوٹا ہوگا۔ اگر وہ سچا ہے تو ہزار درہم مدعا علیہ پر واجب ہیں اور اب مدعا علیہ اس پر عوض لینا رشوت کے معنی میں ہوگا جو حرام ہے۔ اور اگر مدعی اپنے دعویٰ میں جھوٹا ہے تو مدعا علیہ کا ہزار کا اقرار کرنا ابتداء سے اتنے مال کا التزام کرنا ہے جو کہ جائز نہیں۔

ایک عورت سے کہا کہ میں نے تجھ کو سو درہم دیے تاکہ تو میری بیوی بن جائے۔ عورت نے اگر دیے کہ لیا تو جائز ہے اگر وہ گواہوں کی موجودگی میں ہوا ہو تو اس کو النکاح سے کفار سمجھا جائے گا۔

اسی طرح اگر مرد نے کہا کہ میں نے کل تجھ سے نکاح کیا تھا ہزار درہم پر اور عورت نے انکار کیا تو مرد نے کہا کہ میں سو درہم اور بڑھادیتا ہوں اس شرط پر کہ تو میرے لیے نکاح کا اقرار کر لے پس عورت نے اقرار کر لیا تو جائز ہے اور عورت کو گیارہ سو درہم ملیں گے اور اس کے اقرار کو صحیح سمجھیں گے واللہ اعزہ جل اعلیٰ۔

اور اگر صلح مدعی اور اجنبی متوسط (ثالث) یا تبرع (احسان کرنے والے) کے درمیان ہو تو اس میں دو صورتیں ہیں یا تو مدعا علیہ کے حکم سے ہوگی یا اس کے حکم کے بغیر ہوگی۔ اگر مدعا علیہ کے حکم سے ہو تو صحیح ہے کیونکہ اجنبی متوسط مدعا علیہ کا وکیل ہوگا اور صلح میں توکیل جائز ہے۔ اور اگر مدعا علیہ کے حکم سے بغیر ہو تو وہ فضولی کی صلح ہوگی جس کی پانچ صورتیں ہیں۔

۱۔ افضولی نے ضحان کی نسبت اپنی طرف کی ہو مثلاً مدعی سے یوں کہا کہ میں نے تجھ کو مصالحت کی یا میں تجھ سے مصالحت کرتا ہوں تیرے فلاں پر اس دعوئی میں ہزار درہم پر کہ میں تیرے لیے ہزار درہم کا ضامن ہوں یا یہ کہ میرے ذمے ہزار درہم ہوں گے۔

۲۔ مال کی نسبت اپنی طرف کرے مثلاً یوں کہے کہ اپنے ان ہزار درہم پر یا اپنے اس غلام پر۔

۳۔ بدل کو معین کر دیے اگرچہ نہ اس کی اپنی طرف نسبت نہیں کی مثلاً یوں کہ ان ہزار درہم پر یا اس غلام پر۔

۴۔ بدل کو تسلیم کر دے اگرچہ نہ اس کی تعیین کی اور نہ ہی اس کی نسبت کی مثلاً یہ کہا کہ میں نے تجھ سے ہزار پر مصالحت کی اور پھر مدعی کو ہزار درہم سونپ دیے۔

۵۔ مذکورہ امور میں سے کچھ بھی نہ کرے بس یوں کہے کہ میں نے تجھ سے ہزار درہم پر یادِ رمیانے غلام پر مصالحت کی۔ اس پر مزید کچھ نہیں کہا:

چار صورتوں میں صلح صحیح ہے بوجہ فرمان الہی تعالیٰ کے ہے کہ اِنْفَا الْمُؤْمِنُونَ اخُوَةً فَاسَاحِبُوا مِنْ لَدُنْهِ (مؤمنین تو محض بھائی ہیں تو اپنے دو بھائیوں کے درمیان صلح کراؤ)۔ یہ فرمان ثالث کی صلح میں خاص ہے اور بوجہ فرمان الہی دَا صَلِّحْ خِیْرَ (صلح خیر ہے)۔ صلح پر الف لام داخل ہونے کی وجہ سے یہ نفسِ نانی تمام انواع میں عام ہے کیونکہ الف لام استغراق جنس کے لیے ہے۔ نیز صلح کے ذریعے سے وہ خود اپنے نفس میں دوسرے شخص کے اوپر سے دین کو ساقط کرنے کے تبرع کا تصرف کرنے والا ہے خود اپنے مال میں سے ادائیگی کر کے جب کہ صلح اقرار کے بعد ہو۔ اور اگر دعویٰ سے انکار کے بعد ہو تو جھگڑے کو ختم کر کے تبرعاً باللہ اس کا تبرع صحیح ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ دوسرے کا دین خود اپنے مال میں سے اتنا ہی ادا کر دے۔ اور جب صلح صحیح ہو گئی تو میں صورتوں میں اس پر بدل صلح کو سونپ دینا واجب ہوگا اور اس کو مدعا علیہ پر رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا کیونکہ دین کی ادائیگی کا تبرع رجوع کرنے کی اجازت نہیں دیتا جیسا کہ ہم صلح کے حکم کی تفصیل میں بیان کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

رہی پانچویں صورت تو اس میں صلح مدعا علیہ کی اجازت پر موقوف رہے گی کیونکہ ضمان، نسبت، تعین بدل اور تسلیم بدل کے موجود نہ ہونے کی صورت میں ممکن نہیں ہے کہ اس کو خود اپنے مال میں سے دوسرے کے دین کی ادائیگی کا تبرع سمجھا جائے۔ لہذا یہ تصرف خود اپنے نفس میں نہیں بلکہ مدعا علیہ کے نفس میں ہوگا پس اس کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اگر وہ اجازت دے دے تو صلح نافذ ہو جائے گی اور

بدل اس پر واجب ہوگا نہ کہ مصالحت کرنے والے پر کیونکہ بعد میں لائق ہونے والی اجازت پہلے سے حاصل شدہ وکالت کے بمنزلہ ہوتی ہے۔ اگر مصالحت کرنے والا ابتداء ہی سے وکیل ہوتا تو اس کا تصرف اپنے مؤکل پر نافذ ہوتا پس یہی اس وقت بھی ہوگا جب کہ اجازت سے وکیل لائق ہو جائے۔ اور اگر مدعا علیہ صلح کو رد کر دے تو وہ باطل ہو جائے گی کیونکہ کسی دوسرے شخص پر تصرف اس کی اجازت کے بغیر صحیح نہیں۔

پھر فضول کی صلح صرف اسی وقت صحیح ہوتی ہے جب کہ وہ آزاد (حر) ہو اور بالغ ہو۔ پس اجازت یافتہ غلام اور بچے کی صلح صحیح نہیں۔ کیونکہ یہ لوگ تبرع کرنے کے اہل نہیں۔

اسی طرح اجنبی سے خلع کا حکم ان تمام صورتوں میں ہے جو ہم نے ذکر کیں مثلاً اگر شوہر یا بیوی کی اجازت سے ہو تو وکیل فرار یا کئے گا اور مال عورت پر واجب ہوگا نہ کہ وکیل پر۔ اور اگر ان کی اجازت کے بغیر ہو تو اس میں وہی صورتیں چلیں گی جو ہم نے صلح میں ذکر کیں۔

اسی طرح اجنبی کی جانب سے ثمن میں زیادتی میں بھی یہی تفصیل ہے۔ اگر مشتری کی اجازت سے ہو تو اجنبی وکیل ہوگا اور وجوب مشتری پر ہوگا۔ اور اگر اس کی اجازت کے بغیر ہو تو اس میں بھی مذکور بالا صورتیں ہیں۔ یہی صورتیں اجنبی کی جانب سے قتل عمد میں معافی اور صلح میں آتی ہیں۔

پھر صلح یا تو مفروض (شریعت کی جانب سے دیت میں مقررہ اشیاء) پر ہوئی یا غیر مفروض پر خواہ مفروض کی مقدار کے بقدر پر یا اس سے زائد پر خواہ قاضی کی تعیین سے پہلے ہو یا بعد میں ہو جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جو صلح قاتل کی جائز ہے وہ اجنبی کی بھی جائز ہے اور جو قاتل کی جائز نہیں وہ اجنبی کی بھی جائز نہیں۔ اس کا بیان یہ ہے کہ جب فضولی نے پندرہ ہزار درہم یا دو ہزار دینار پر مصالحت کی اور مبالغہ پر قاضی کے واجب کی تعیین سے پیشتر ضامن بن گیا تو دس ہزار درہم یا ہزار دینار پر صلح جائز ہے اور زائد مقدار باطل ہوگی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس جیسے مقام میں صلح کے ذریعے سے فضولی تبرع علیہ (ممنون جس پر احسان کیا گیا یعنی قاتل کے مبالغہ پر دین کی ادائیگی کر کے تبرع و احسان کرنے والا بنتا ہے اور تبرع علیہ پر صرف اتنی ہی مقدار یعنی دس ہزار درہم یا ایک ہزار دینار) واجب ہے پس اس پر اس سے زائد کا تبرع صحیح نہیں۔ جیسا کہ کسی شخص کے دوسرے پر ہزار درہم دین ہو اور تبرع علیہ پر صرف اتنی ہی مقدار کے بغیر دو ہزار ادا کر دے تو اس کو زائد واپس لینے کا حق ہوگا۔ یہ اس صورت میں محتاج اس نے مفروض پر مصالحت کی۔

اگر مفروض کے علاوہ کسی اور ضمن پر مصالحت کی تو جائز ہے کیونکہ جواز سے مانع سود ہے اور جب اجناس مختلف ہوں تو ان میں سود نہیں ہوتا۔

اسی طرح اگر سو معین یا طیر معین اونٹوں پر مصالحت کی صلح صحیح ہوگی کیونکہ قاتل اگر خود مصالحت کرتا تو صرف سو پر ہی جائز ہوتا۔ تو یہی حکم فضولی کا ہوگا جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ پھر اگر صلح کے ادنیٰ غیر متعین ہوں تو وہ ان ہی عمروں کے ہوں گے جو دیت میں واجب ہیں کیونکہ رخصت

باب میں مطلق اونٹ سے واجب ہی مراد ہوں گے۔ اور اگر معین ہوں تو واجب ان میں سے سو ہوں گے اور ان میں اختیار کرنے کا حق طالب دیت کا مطالبہ کرنے والے کا ہوگا کیونکہ کل پر رضامندی بعض پر رضامندی ہے۔ پھر اگر اونٹوں کی عمریں دیت میں واجب اونٹوں کی عمروں سے کم ہوں تو طالب کو حق حاصل ہے کہ وہ صلح کو رد کر دے کیونکہ طالب کا مفروضہ سے زائد پر صلح کرنا اس کی اس غرض پر محمول ہوگا کہ اگر عمر میں کمی ظاہر ہوئی تو اس کو عدد میں زیادتی کے ساتھ پورا کیا جائے گا۔ تو جب اس کو زیادتی حاصل نہیں ہوئی تو اس کی غرض پوری نہیں ہوئی اور کمی سے اس کی رضامندی میں خلل واقع ہوا۔ یہ چیز صلح کے توڑنے کے حق کو واجب کرتی ہے۔ اور اگر دیت کی عمروں کے مطابق سو اونٹوں پر مصالحت کی اور ان کا منامین بنا تو جائز ہے اور طالب کو خیار حاصل نہ ہوگا کیونکہ دیت کی عمروں کے اونٹوں پر صلح کرنا عین حق کو وصول کرنا ہے۔

اگر قاضی نے واجب کی تعیین کر دی اور اس پر دراہم کا فیصلہ کیا پھر ثالث نے دو ہزار دینار پر مصالحت کر لی تو جائز ہے اور مجلس میں قبضہ شرط ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا جب کہ قاتل خود صلح کرتا کیونکہ یہ بیع صرف ہے پس اس کی شرائط کی رعایت کی جائے گی واللہ تعالیٰ اعلم۔

فصل

صلح کے حکم کا بیان

بتوفیق الہی ہم کہتے ہیں کہ صلح کے چند احکام ہیں۔ ان میں سے بعض اصلی ہیں کہ جن سے مشروع صلح کی جنس جدا نہیں ہوتی اور بعض دخیل ہیں کہ صلح کی بعض انواع میں داخل ہیں بعض میں نہیں۔ حکم اصلی تو دو دعویٰ کرنے والوں کے مابین جھگڑے اور تنازعہ کا شرعاً خاتمہ ہے یہاں تک کہ اس کے بعد ان کا دعویٰ مسنون نہ ہوگا۔ یہ حکم جنس صلح کو لازم ہے۔ حکم دخیل کی چند قسمیں ہیں۔

- ۱۔ شفیع کے لیے حق شفعہ۔ اس کا بیان یہ ہے کہ اگر دعویٰ مکان کا ہو۔ اور بدل صلح مکان کے علاوہ دراہم و دنانیر وغیرہ ہوں۔ اگر صلح مدعا علیہ کے دعویٰ کے اقرار کے بعد ہو تو اس میں شفیع کے لیے حق شفعہ ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس میں جانبین کی جانب سے بیع کے معنی پائے جاتے ہیں لہذا حق شفعہ واجب ہوگا۔ اور اگر صلح انکار کے بعد ہو تو حق شفعہ ثابت نہیں ہوگا کیونکہ اس میں مدعا علیہ کی جانب سے بیع کا معنی نہیں پایا جاتا بلکہ یہ جھگڑے اور حلف کو دفع کرنے کے لیے مال خرچ کرنا ہے لیکن شفیع کو یہ حق ہوگا کہ وہ مدعی کے قائم مقام ہو جائے اور مدعا علیہ کے خلاف اپنا ثبوت مہیا کرے۔ پس اگر مدعی کے لیے گواہ ہوں جو شفیع مدعا علیہ کے خلاف پیش کرے گا تو شفعہ کے ذریعے مکان لے لے گا کیونکہ گواہ پیش کرنے سے ثابت ہوگا کہ صلح

میں بیع کا معنی پایا گیا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہوگا جب شفیع کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ مدعا علیہ سے حلف کا مطالبہ کرے مگر مدعا علیہ حلف اٹھالے سے انکار کرے۔

اگر بدل صلح مکان ہو اور صلح مدعا علیہ کے اقرار کے بعد ہو تو شفیع کو دونوں مکانوں میں حق شفعہ حاصل ہوگا اس وجہ کی بناء پر جیسا کہ پہلے بیان ہوا کہ صلح میں جانیں سے بیع کا معنی پایا جاتا ہے۔ تو یہ ایسے ہوا گویا کہ انہوں نے آپس میں مکان کی مکان کے بدلے بیع کی لہذا شفیع ہر ایک مکان کو لے سکے گا مشفوعہ مکان کی قیمت کے بدلے میں۔

اگر باہمی مصالحت اس پر ہوئی کہ مدعی دعویٰ کئے ہوئے مکان کو لے لے گا اور مدعا علیہ کو دوسرا مکان دے گا تو اگر صلح مدعا علیہ کے دعویٰ کا انکار کرنے کے بعد ہو تو دونوں مکانوں میں شفعہ واجب ہوگا دونوں میں سے ہر ایک کی قیمت کے ساتھ کیونکہ یہ صلح جانیں سے بیع کے معنی میں ہے۔ اور اگر صلح اقرار کے بعد ہو تو صلح صحیح نہیں کیونکہ دونوں مکان مدعی کی ملکیت ہیں اور یہ بات محال ہے کہ اپنی ہی ملکیت بدل و عوض ہو اپنی ہی ملکیت کی۔ تو جب صلح صحیح نہیں تو شفعہ بھی ثابت نہیں ہوگا۔

اگر مکان میں مصالحت منافع پر کی تو شفعہ ثابت نہیں ہوگا اگرچہ صلح مدعا علیہ کے اقرار کے بعد ہو کیونکہ منفعت عین مال نہیں ہے لہذا اس کی بناء پر شفعہ کرنا جائز نہیں مدعا مکانی ہو اور بدل صلح مدعا علیہ کی جانب سے مکان ہو تو اگر صلح انکار کے بعد ہو تو شفیع کے لیے حق شفعہ اس مکان میں ثابت ہوگا جو بدل صلح بنا ہے۔ اور دعویٰ کئے ہوئے مکان میں ثابت نہیں ہوگا کیونکہ شفعہ کے ذریعے لینا تقاضا کرتا ہے کہ لیا ہوا مکان اس شخص کے حق میں بیع واقع ہو جس سے وہ مکان لیا گیا ہے کیونکہ انکار کے بعد صلح میں مدعی کی جانب سے معاوضہ ہے پس اس کے حق میں بدل صلح جب کہ معین ہو بیع کے معنی میں ہوگا لہذا شفیع کو اس سے شفعہ کے ذریعے لینے کا حق ہوگا اور مدعا علیہ کے حق میں معاوضہ نہیں ہے بلکہ وہ جھگڑے کا اور اپنے سے حلف کا دفعیہ ہے لہذا اس کے حق میں دعویٰ کیے ہوئے مکان میں بیع کا حکم نہیں ہوگا پس شفیع اس کو شفعہ کے ذریعے نہیں لے سکے گا الا یہ کہ وہ مدعا کے گواہ پیش کر دے یا مدعا علیہ سے حلف کا مطالبہ کرے اور وہ انکار کرے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ عیب کی بناء پر رد کر کے کا حق یہ دونوں جانب سے ہوگا جب کہ صلح اقرار کے بعد ہو کیونکہ یہ بمنزلہ بیع کے ہے۔ اور اگر انکار کے بعد ہو تو حق رد مدعی کے حق میں ثابت ہوگا مدعا علیہ کی جانب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ یہ صلح مدعی کے حق میں تو بمنزلہ بیع کے ہے جب کہ مدعا علیہ کے حق میں نہیں۔ اور عیب مدعا علیہ کے خلاف مدعی کے حق میں اس کے دعویٰ میں ہوگا پس اگر مدعی نے گواہ پیش کر دیے تو عیب کے حصے کے بقدر رقم واپس کر لے گا۔

اور جب مدعا علیہ کے لیے حق رد ثابت نہیں ہو تو وہ کسی شئی کے لیے رجوع ذکر کرے گا۔ اسی

طرح اگر اس (دعوئی کئے ہوئے) مکان میں استحقاق نکل آیا جب کہ مدعا علیہ اس مکان میں کچھ اور کچھ تھا پھر وہ تعمیر گرا دی تو عمارت کی قیمت کے لیے مدعی پر رجوع نہیں کر سکے گا۔

اسی طرح اگر مدعا باندی ہو اور مدعا علیہ (اس میں صلح کے بعد) اس کو ام ولد بنا چکا ہو تو وہ (مدعی کی جانب سے) مغرور نہیں ہوگا اور بچے کی قیمت کے لیے (مدعی پر) رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ جو کچھ مدعی نے اس سے لیا ہے وہ اس کے حق میں دعوئی کا بدل نہیں ہے (بلکہ وہ تو اس (یعنی مدعا علیہ) نے اپنے سے جھگڑے کو ختم کرنے کے لیے دیا تھا۔

البتہ جب دعوئی کئے ہوئے مکان میں استحقاق نکل آئے تو مدعا علیہ مدعی سے اس مال کے لیے جو اس نے اس کو ادا کیا رجوع کرے گا کیونکہ ادا کردہ مال اس کے حق و خصوصیت کا بدل تھا۔ اور اب یہ ظاہر ہو گیا کہ اس مکان میں خصوصیت تھی ہی نہیں لہذا اس کو ادا کردہ مال کے لیے رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

اگر بدل صلح میں عیب پایا اور اپنے قبضے میں ہلاکت یا اس میں زیادتی و نقصان کے باعث مدعی اس کو رد نہیں کر سکتا تو صلح اگر اقرار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی مدعا علیہ سے مدعا میں عیب کے حصے کے بقدر رجوع کر سکتا ہے۔ اور اگر انکار کے بعد ہوئی ہو تو اپنے دعوئی میں عیب کے حصے کے بقدر مدعا علیہ سے رجوع کر سکتا ہے اور اگر گواہ پیش کر دیے تو عیب کا حصہ لے سکتا ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہوگا جب مدعا علیہ حلف اٹھوانا چاہے اور وہ انکار کرے اور اگر وہ حلف اٹھالے تو اس پر کچھ نہ آئے گا۔

۳۔ صلح کی دونوں قسموں میں خیار رویت کی بناء پر رد کرنا۔ طحاوی رحمہ اللہ نے دونوں کے درمیان فرق کیا اور دعوئی کے انکار کے بعد صلح میں رد کا قصاص میں بدل صلح اور مہر اور بدل خلع کے ساتھ الحاق کیا ہے اور ان عقود میں خیار رویت ثابت نہیں لہذا انکار کے بعد صلح میں بھی ایسے ہی ہوگا۔ اور کتاب الصلح میں بغیر فرق کے دونوں ہی قسموں میں خیار رویت کو ثابت کیا ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ خیار مدعی کے لیے ثابت ہو تو یہ تقاضا کرتا ہے کہ صلح اس کے حق میں معاوضہ ہو اور یہ بات پائی گئی ہے ہی طرح احکام بھی اس کی صحت پر گواہ ہیں جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

۴۔ صلح کی دونوں قسموں میں جب کہ بدل صلح منقول (قابل انتقال) ہو تو قبضہ سے پیشتر اس میں تصرف کرنا جائز نہیں۔ لہذا مدعی کے لیے اس کو سچنا یا ہبہ کرنا وغیرہ جائز نہیں۔ اور اگر بدل صلح جائیداد (غیر منقولہ) ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ قصاص میں صلح میں یہ بھی جائز ہے۔ مصالحت کرنے والے کو حق ہے کہ وہ قبضہ سے قبل اس کی بیع کر دے یا اس سے بری کر دے۔ ایسے ہی مہر اور خلع کا حکم ہے۔ فرق یہ ہے کہ تمام مواضع میں جواز سے مانع ہلاکت کے فرض کرنے پر عقد کا فسخ سے بچاؤ ہے اور یہ مانع موجود نہیں کیونکہ قصاص میں صلح ایسا عقد ہے جو فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا منع کرنے کے ذریعے حفاظت کی ضرورت نہیں جیسا کہ موروث میں ہوتا ہے۔ اس سے ظاہر ہو گیا کہ عقد صلح کا الحاق ان عقود کے ساتھ جو مال کا

بغیر مال کے مبارکہ ہیں جیسا کہ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا صحیح نہیں۔ اگر قصاص میں مصالحت کسی عین پر ہوئی۔ اور وہ عین تسلیم سے پیشتر ہلاک ہو گئی تو قاتل پر اس کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ صلح فسخ نہیں ہوتی لہذا تسلیم کا وجوب باقی رہے گا اور قاتل صلح کرنے والے کو عین تسلیم کرنے سے ہلاکت کی وجہ سے عاجز ہے۔ پس قیمت کی تسلیم واجب ہوگی۔

۵۔ صلح کا وکیل جب بدل صلح پر مصالحت کر لے تو وہ اس کو یا مدعا علیہ کو لازم ہو جائے گا۔ اس کی اصل میں دو صورتیں ہیں یا تو صلح میں معاوضہ کا معنی ہوگا اور یا اس میں عین حق کے استیفاء کا معنی ہوگا۔ اگر صلح معاوضہ کے معنی میں ہو تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں یا تو وکیل بدل صلح کا ضامن بنا ہوگا یا نہیں بنا ہوگا۔ اگر وہ ضامن نہیں بنا تو بدل صلح اس پر لازم نہیں آئے گا کیونکہ وہ سفیر (واسطہ) ہے بمنزلہ پیغام رساں کے لہذا حقوق اس کی طرف نہیں ٹوٹیں گے۔ اور اگر اس نے ضمانت دی تو ضمانت و کفالت کے حکم کی بناء پر بدل صلح اس پر لازم ہوگا عقد صلح کے حکم کی بناء پر نہیں۔

رہا فضولی تو اگر اس کی صلح نافذ ہوئی تو بدل صلح بھی اسی پر آئے گا اور وہ اس کے لیے مدعا علیہ سے رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ یہ اس (فضولی) کی طرف سے تبرع ہے۔ اور اگر اس کی صلح موقوف ہو پھر مدعا علیہ اس کو رد کر دے تو صلح باطل ہو جائے گی اور فضولی اور مدعا علیہ دونوں میں سے کسی پر کچھ نہ آئے گا اور اگر مدعا علیہ اجازت دیدے تو صلح جائز ہو جائے گی اور بدل مدعا علیہ کے ذمے ہوگا نہ کہ فضولی کے ذمے۔

فصل

وجود کے بعد کن امور سے باطل ہوتی ہے

بتوفیق الہی ہم کہتے ہیں کہ صلح جن امور سے باطل ہوتی ہے وہ چند چیزیں ہیں۔

۱۔ قصاص کے علاوہ میں اقالہ۔ کیونکہ قصاص کے ماسوا میں صلح مال کے بدلے مال کے معاوضہ سے خالی نہیں ہوتی۔ لہذا ان میں بیع وغیرہ کی طرح فسخ کا احتمال ہوتا ہے رہا قصاص تو اس میں صلح تو استقاط محض ہے کیونکہ وہ درگزر و عفو ہے اور عفو استقاط ہوتا ہے لہذا اطلاق وغیرہ کی طرح فسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔

۲۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کا دار الحرب کے ساتھ لاقی ہونا یا حالت ارتداد میں اس کی موت۔ اور یہ اس بناء پر ہے کہ ان کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں اسلام پر یا دار الحرب کے ساتھ الحاق پر اور موت پر۔ اگر وہ مسلمان ہو جائے تو نافذ ہو جائے ہیں اور اگر دار الحرب کے ساتھ لاقی ہو جائے اور قاضی اس کے دار الحرب کے ساتھ الحاق کا فیصلہ کر دے یا حالت ارتداد میں مر جائے تو وہ تصرفات باطل ہو جائے ہیں۔ جب کہ صاحبین

کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں۔

مرتد عورت جب دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو اس کی وہ صلح باطل ہو جائے گی جو حربی عورت کی بھی باطل ہوتی ہے کیونکہ ایسی عورت کا حکم وہی ہے جو حربی عورت کا حکم ہے اور یہ مسئلہ اپنے مقام پر ذکر کریں گے۔

۳۔ خیاری عیب اور خیار رویت کی بناء پر رد کرنا کیونکہ عقد صلح منقطع ہو جاتا ہے جیسا کہ معلوم ہو چکا۔

۴۔ استحقاق۔ یہ درحقیقت باطل نہیں کرتا بلکہ یہ اس بات کا بیان ہوتا ہے کہ صلح سرے سے صحیح نہیں تھی۔ یہ نہیں کہ صلح صحیح ہونے کے بعد باطل ہوتی ہو البتہ ظاہر کے اعتبار سے یہ باطل کرنے والا ہے کیونکہ ظاہر میں تو صلح نافذ ہو چکی تھی۔ لہذا اس کا بھی اس قسم کے ساتھ الحاق جائز ہے لیکن یہ حقیقتاً ابطال نہیں پس اس کا الحاق شرائط کی اقسام کے ساتھ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اولیٰ ہے اور فن و فقہ کے زیادہ قریب تر ہے۔

۵۔ منافع پر صلح میں مدت کے ختم ہونے سے پہلے متعاقدین میں سے کسی کی موت۔ کیونکہ اس صلح میں اجارہ کا معنی اور اجارہ متعاقدین میں سے کسی ایک کی موت سے باطل ہو جاتا ہے۔

رہی اس نشی کی ہلاکت جس کی منفعت پر صلح ہوئی ہے آیا یہ بھی صلح کے بطلان کی موجب ہے کہ نہیں؟ تو اس میں دو صورتیں ہیں یا تو وہ شے جاندار ہوگی جیسے غلام اور جانور وغیرہ یا بے جان ہوگی جیسے مکان اور کمرہ وغیرہ۔ تو اگر وہ جاندار ہو تو یا تو وہ خود ہلاک ہوئی ہوگی یا ہلاک کی گئی ہوگی۔ اگر وہ خود ہلاک ہوئی تو صلح بالاجماع باطل ہوگی اور اگر ہلاک کی گئی تو اس میں تین صورتیں ہیں یا تو کسی اجنبی نے اس کو ہلاک کیا یا مدعا علیہ نے اس کو ہلاک کیا یا مدعی نے اس کو ہلاک کیا اگر کسی اجنبی نے اس کا استہلاک کیا تو محمد رحمہ اللہ کے نزدیک صلح باطل ہو جائے گی اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ صلح باطل تو نہیں ہوگی البتہ مدعی کو خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو صلح کو توڑ دے اور چاہے تو اجنبی اس کے لیے استہلاک کر دے غلام کی قیمت کا ایک غلام خریدے جو مقررہ مدت تک مدعی کی خدمت کرے۔

محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منفعت پر صلح بمنزلہ اجارہ کے ہوتی ہے کیونکہ اجارہ عوض کے مقابلے میں منفعت کی تملیک کو کہتے ہیں اور یہ بات یہاں موجود ہے اور اسی لیے اس کو یہ اختیار بھی ہے کہ وہ غلام کو کسی اور کو اجارہ پر دے دے جیسا کہ اجارہ کے احکام میں مستاجر اجارہ پر لی ہوئی شے کا حکم ہے اور اجارہ مستاجر کے ہلاک ہونے سے باطل ہو جاتا ہے خواہ وہ خود ہلاک ہو یا کسی سے اس کا استہلاک ہوا ہو۔ ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔

ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ صلح ہے جس میں اجارہ کا معنی پایا جاتا ہے۔ اور جیسا کہ اجارہ میں معاوضہ کا معنی لازمی ہے اسی طرح عین حق کے استیفاء کا معنی بھی صلح میں اصل ہے لہذا جہاں تک ممکن ہو دونوں کا اعتبار کرنا واجب ہوگا۔ اور یہ معلوم ہے کہ منفعت میں حق

کا استیفاء ممکن نہیں کیونکہ منفعت مدعا کی جنس میں سے نہیں ہے محل منفعت جو کہ ذات ہے اس سے استیفاء کے معنی کو ثابت کرنا واجب ہوگا۔ اور یہ ممکن نہیں جب تک کہ اس ذات میں اس (مدعی) کی ملکیت ثابت نہ ہو پس اس کو اس سے اپنے حق کے استیفاء میں ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ وہ اس کی ملک ہے۔ اور قتل کے بعد اگر اس کی عین (ذات) سے استیفاء محال ہے مدعی کو حق حاصل ہے کہ وہ اس کے بدل سے استیفاء کرے مثلاً یہ کہ قاتل مدعی کے لیے ایک اور غلام خریدے جو مدعی کی مشروط مدت تک خدمت کرے۔ اور مدعی کو صلح توڑنے کا حق بھی ہوگا کیونکہ بدل (اصلی محل استیفاء نہیں ہے۔

اور اگر اس کا استہلاک مدعا علیہ نے کیا ہو یا اس طور کہ اس کو قتل کر دیا ہو یا اگر وہ غلام ہو تو اس کو آزاد کر دیا ہو تو اس صورت میں بھی صلح باطل ہو جائے گی۔ کہا گیا کہ یہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق صلح باطل نہیں ہوگی اور مدعا علیہ پر قیمت آئے گی تاکہ اس سے ایک اور غلام خریداجائے جو مدعی کی مشروط مدت تک خدمت کرے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ اس کو اجنبی نے قتل کیا ہو اور جب مرہون غلام کو راہنہ نے قتل کیا ہو یا اس کو آزاد کیا ہو اور یہ اس لیے ہے کہ غلام کی ذات اگرچہ مدعا علیہ کی ملک ہے لیکن وہ دوسرے یعنی مدعی کے حق کے ساتھ مشغول ہے پس دونوں کی رعایت واجب ہوگی اور وہ اس طرح کہ حق (آئاد کرنا) بھی نافذ ہو اور مدعا علیہ پر اسکی قیمت کا ضمان بھی ہو جیسا کہ رہن میں ہوتا ہے۔

ایسے ہی اگر اس کا استہلاک مدعی نے کیا ہو تو محمد رحمہ اللہ کے نزدیک صلح باطل ہو جائے گی جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک باطل نہیں ہوگی۔ اور مدعی سے غلام کی قیمت لی جائے گی اور اس سے ایک اور غلام خریداجائے گا جو اس کی خدمت کرے گا۔ اور آیا ابو یوسف رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق مدعی کو صلح توڑنے میں اختیار حاصل ہوگا تو اس میں نظر (خور و فکر) کی ضرورت ہے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ صلح جاندار کے منافع پر ہوئی ہو۔

اور جب صلح کمرے میں سکونت پر ہوئی ہو تو اگر کمرہ خود ہلاک ہو گیا مثلاً معہدم ہو گیا یا اس کا استہلاک ہوا کہ کسی نے اس کو منہدم کر دیا تو صلح باطل نہیں ہوگی البتہ صاحب سکونت جو کہ مدعی ہے کے لیے خیار ہوگا اگر چاہے تو کمرے والا اس کے لیے ایک اور کمرہ تعمیر کرادے جس میں وہ مقرہ مدت تک سکونت اختیار کرے اور اگر چاہے تو صلح توڑ دے۔ اس مسئلے میں محمد رحمہ اللہ کا اپنے مذکورہ ٹکند سے اختلاف محال نہیں ہے کیونکہ غلام کا اجارہ اس کی موت سے بالاجماع باطل ہو جاتا ہے جب کہ مکان کا اجارہ اس کے انہدام سے باطل نہیں ہوتا اور مالک مکان کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ ایک اور مرتبہ تعمیر کرادے۔ یہ بات ہمارے اصحاب کی روایتوں کے بعض اشارات میں ہے جیسا کہ اجارات کے باب میں بیان ہوا۔

اگر مدعا علیہ کے دعویٰ سے انکار کے بعد مال پر مصالحت ہوئی پھر صلح کے بعد مدعا علیہ نے اقرار کر لیا تو صلح فسخ نہیں ہوگی کیونکہ اقرار اس بات کو کھول دینے والا ہے کہ صلح مابین کی جانب

سے معاوضہ واقع ہوئی ہے۔ لہذا یہ صلح کو نچتہ کرنا۔ ہوا نہ کہ اس کو باطل کرنا۔ اور اگر صلح کے بعد مدعی نے گواہ پیش کر دیے تو اس کے گواہ مسوع نہ ہوں گے مگر اس صورت میں کہ بدل صلح میں عیب نکلا ہو اور مدعا علیہ نے انکار کیا ہو پس مدعی نے گواہ پیش کئے تاکہ عیب کی بنا پر رد کرے۔ تو عیب ظاہر ہو گیا اور سابقہ صلح کا وہی حکم ہوتا ہے جو مدعا علیہ کے اقرار کے بعد صلح کا ہوتا ہے۔ لہذا جو حکم بھی اقرار کے بعد صلح میں ثابت ہوتا ہے وہ اس میں بھی ثابت ہوگا۔

فصل صلح کا حکم جب کہ وہ صحیح ہونے کے بعد باطل ہو

وہ یہ ہے کہ اگر صلح انکار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی اپنے دعویٰ کی طرف لوٹ جائے گا۔ اور اگر اقرار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی مدعا علیہ پر صرف مدعا (دعویٰ) کے لیے رجوع کر سکتا ہے قصاص کے لیے نہیں ہاں اگر مدعا علیہ نے مدعی کو دھوکہ دیا ہو تو مدعی اس سے ضمان غرور (دھوکہ کا قصاص) کے لیے بھی رجوع کر سکتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ جب قصاص کے علاوہ میں صلح سے اقالہ کیا یا عیب اور خیار رویت کی بنا پر رد کیا تو مدعی مدعا کے لیے رجوع کر سکے گا اگر صلح اقرار کے بعد ہوئی ہو۔ اور اگر انکار کے بعد ہوئی ہو تو وہ اپنے اصل دعویٰ کی طرف لوٹ جائے گا کیونکہ اقالہ اور عیب و خیار رویت کی بنا پر رد کرنا عقد کو فسخ کرنا ہوتا ہے اور جب عقد صلح فسخ ہو گیا تو وہ ایسے ہو گیا گویا کہ وہاں نہیں پس معاملہ اپنی پہلی حالت پر لوٹ آئے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب بدل صلح میں استحقاق ظاہر ہو جائے کیونکہ استحقاق سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ بھت کی شرط کے فوت ہونے سے صلح صحیح نہیں ہوئی تو گویا وہ سرے سے واقع ہی نہیں ہوئی لہذا اس کا وجود و عدم برابر ہے۔ البتہ اقرار کے بعد قصاص میں صلح کی صورت میں مدعی مدعا کے لیے رجوع نہیں کر سکتا اگرچہ شرط صحت مفقود ہو کیونکہ صلح کی صورت نے قصاص کو دفع کرنے کے لیے ایک شبہ پیدا کر دیا ہے اور شبہ کے ہوتے ہوئے قصاص وصول نہیں کیا جاسکتا بلکہ وہ ساقط ہو جاتا ہے لیکن اس کا بدل یعنی دیت آئے گی۔

مال اور قصاص کے علاوہ اور حقوق وحدود جن کا استیفاء شبہ کے ہوتے ہوئے بھی ممکن ہے تو ان میں مدعا کے لیے رجوع کرنا تو ممکن ہے کسی اور شے کے لیے نہیں سوائے اس کے کہ مدعی مدعا علیہ کی جانب سے دھوکہ میں ہو مثلاً بدل صلح باندی ہو۔ مدعی نے اس پر قبضہ کیا اور اس کو ام ولد بنایا۔ پھر اس باندی کا تنق نکل آیا۔ اور اس نے اپنا استحقاق ثابت کر کے باندی کو لے لیا اور اس کا عقد مہر اور اس کے بچے کے ٹھکڑے کے وقت کی قیمت بھی لی تو مدعی مدعا علیہ پر مدعا کے لیے اور جو اس نے بچے کی قیمت کا تاوان ادا کیا اس کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ یہ اس صورت میں جب کہ صلح اقرار کے بعد ہوئی ہو کیونکہ اس صورت میں مدعی مدعا علیہ کی جانب سے دھوکہ میں ڈالا گیا۔

اور اگر صلح انکار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی صرف اپنے دعویٰ کی طرف لوٹ جائے گا۔ پھر اگر اس نے اپنے دعویٰ کی صحت پر گواہ پیش کر دیے یا مدعا علیہ سے حلف کا مطالبہ کیا اور اس نے انکار کیا تو اس وقت وہ مدعا علیہ پر اپنے مدعا اور بچے کی قیمت کے لیے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ مدعی مغرور (دھوکہ میں مبتلا) ہوا تھا۔ لہذا وہ غرور (دھوکہ) کے ضمان و تاوان کے لیے رجوع کر سکے گا۔ البتہ صلح کی دونوں قسموں میں عقر واجب کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ عقر بدل ہے حاصل کردہ منفعت کا۔ لہذا اس پر عقر واجب ہوگا۔

اگر صلح جان میں یا اس سے کمتر میں قصاص میں باندی پر ہوئی۔ اور مدعی نے باندی کو اپنی ام ولد بنالیا۔ پھر اس میں استحقاق نکل آیا۔ تو اگر صلح اقرار کے بعد ہوئی تھی تو وہ مدعا علیہ سے باندی کی قیمت اور بچے کی قیمت کے تاوان جو اس نے ادا کیا کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ اور بوجہ مذکورہ عقر کے لیے رجوع نہیں کر سکتا۔ اور اگر صلح انکار کے بعد ہو تو مدعی صرف اپنے دعویٰ کی طرف لوٹ جائے گا۔ پھر اگر اس نے گواہ پیش کر دیے یا مدعا علیہ سے حلف کا مطالبہ کیا اور اس نے انکار کیا تو باندی کی قیمت اور جو بچے کی قیمت کا تاوان اس نے ادا کیا کے لیے رجوع کر سکتا ہے اس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں۔ اور اگر مدعا علیہ نے حلف اٹھالیا تو مدعی کسی شے کے لیے رجوع نہ کر سکے گا۔

ثالث نے معین غلام پر مصالحت کی پھر اس غلام میں استحقاق نکل آیا یا اس میں عیب پایا گیا اور اس کو رد کر دیا یا ہاں تک کہ صلح باطل ہو گئی تو مدعی ثالث سے کچھ نہیں لے گا البتہ صلح اگر اقرار کے بعد ہوئی تھی تو وہ مدعا کے لیے رجوع کر سکتا ہے اور اگر انکار کے بعد ہوئی تو اپنے دعویٰ کی طرف لوٹ جائے گا کیونکہ اس صلح سے ثالث صرف معین غلام کو تسلیم کرنے کا ضامن بتا ہے۔

اگر میں دراہم پر مصالحت ہوئی اور مدعی کو وہ سپرد کر دیے پھر ان میں استحقاق نکل آیا یا ان کو کھوٹا پایا تو مدعی کو حق ہے کہ وہ مصالحت کرنے والے ثالث سے رجوع کر سکے کیونکہ اس نے ضمانت کے سبب سے تسلیم کرنے کا حق اور مضمون (جس شے کی ضمانت دی) کی سلامتی کا التزام کیا ہے۔

اقرار یا انکار کے بعد صلح میں دعویٰ کئے ہوئے مکان میں استحقاق نکل آیا تو مدعا علیہ کو حق ہوگا کہ جو کچھ اس نے دیا اس کے لیے رجوع کر سکے۔ اقرار کی صورت میں تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ جو کچھ لیا گیا وہ دونوں ہی کے حق میں محض ہے۔ یہی انکار کی صورت ہے اور میں لیا ہوا مال مدعی کے حق میں مدعا کا محض ہے اور مدعا استحقاق کی بناء پر فوت ہو گیا لہذا مدعی پر واجب ہے کہ اس کے محض کو رد کر دے۔ یہ اس صورت میں محتاج کہ کل مکان میں استحقاق نکلا ہو۔

اگر یہ مکان کے کچھ حصہ میں استحقاق ظاہر ہوا ہو تو اگر اس کا دعویٰ کل مکان کا تھا تو

مدعا علیہ جتنے حصے میں استحقاق نکلا اس کے بقدر رجوع کر سکتا ہے بوجہ مستحق کے بعض عوض کے فوت ہونے کے۔

اور اگر دعویٰ مکان میں کسی حق کا تھا تو کسی شے کے لیے رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ جائز ہے کہ مدعا مکان مستحق کے علاوہ کچھ ہو۔

اور جب مدت کے دوران متاقرین میں سے کسی کی موت وغیرہ سے منافع پر صلح باطل ہو جاتی ہے تو اگر صلح اقرار کے بعد ہو تو مدعی اتنی مقدار میں رجوع کر سکتا ہے جتنی کی منفعت اس نے حاصل نہیں کی۔ اور اگر صلح انکار کے بعد ہوئی ہو تو مدعی جتنی مقدار منفعت اس نے حاصل نہیں کی اتنی کے بقدر مدعا کی طرف لوٹ سکتا ہے۔

اگر قصاص میں شراب کے ایک ٹکے پر مصالحت کی اور وہ سرگزہ نکل آیا یا ایک غلام پر مصالحت کی اور وہ آزاد نکل آیا تو اس میں وہی اختلاف ہے جو نکاح کے باب میں بیان ہوا سوائے اس کے کہ جن صورتوں میں نکاح میں مہر مثل واجب ہوتا ہے ان صورتوں میں اس مسئلے میں ریت واجب ہوگی اور وہاں جن صورتوں میں اس جیسے شخص کی قیمت ہوگی یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔ البتہ وہ صورت اس سے مختلف ہوگی جب قصاص میں سرکہ پر مصالحت ہوئی اور مدعی کو معلوم ہے کہ وہ شراب ہے تو اب کچھ واجب نہیں ہوگا جب کہ مسئلہ زیر بحث واجب ہوگا کیونکہ اس میں وہ مدعا علیہ کی جانب سے مغرور (دھوکے میں) ہوا ہے کہ مدعا علیہ نے اس کو غلام اور سرکہ کہا۔ اور ہر وہ شخص جو دوسرے کو دھوکہ دے وہ اس ذمہ داری کا التزام کرنے والا ہوتا ہے جو دھوکہ دینے میں اس کو لائق ہوتی ہے۔ تو جب معاملہ مذکور کے خلاف ظاہر ہوا تو کفالت و ضمان کے حکم کی بناء پر مدعی کو مدعا علیہ پر رجوع کرنے کا حق حاصل ہوگا۔ اور جب مدعی کو مذکورہ شے کی حالت کا علم ہو تو پھر دھوکہ کا معنی نہیں لے سکتے پس اس وقت صلح کا لفظ معافی سے کنایہ ہوگا جو کہ حق کو سرے سے ساقط کرنے والی ہے پس دونوں امور کے مابین یہ فرق ہے واللہ عزوجل اعلم۔

کتاب الشَّرْکَة

شرکت کی اصل میں دو قسمیں ہیں: شرکت المالاک اور شرکت عقود
 شرکت المالاک | پھر شرکت المالاک کی دو قسمیں ہیں (۱) وہ قسم جو دو شریکوں کے فعل سے ثابت ہو (۲)
 اس کی مثال یہ ہے کہ دونوں مل کر کوئی شئی خریدیں یا دونوں کو کوئی شئی بیہ کی جائے یا اس کی دونوں کے لئے
 وصیت کی جائے یا دونوں پر صدقہ کی جائے اور دونوں قبول کر لیں۔ تو خریدی ہوئی اور بیہ کی ہوئی اور وصیت
 شدہ اور صدقہ کی ہوئی اشیاء ان دونوں کے درمیان شرکت ملک کے طور پر مشترک ہونگی۔
 اور وہ قسم جو دونوں کے فعل کے بغیر ثابت ہو تو وہ میراث ہے بایں طور کہ دونوں ایک شئی کے
 ورث ہوں۔ تو وہ شئی موروث ان دونوں کے درمیان شرکت ملک کے طور پر مشترک ہوگی۔

شرکت عقود

- اس بارے میں گفتگو کے چند مواضع ہیں۔
- ۱۔ شرکت عقود کی انواع اور ہر نوع کی کیفیت اور اس کے رکن کا بیان۔
 - ۲۔ رکن کی شرائط کا بیان۔
 - ۳۔ شرکت کے حکم کا بیان۔
 - ۴۔ شرکت عقد کی صفت کا بیان۔
 - ۵۔ جن امور سے شرکت عقد باطل ہوتی ہے ان کا بیان۔

اول شرکت عقود کی انواع | یہ تین ہیں۔

- ۱۔ شرکت اموال۔
- ۲۔ شرکت اعمال اس کو شرکت ابدان، شرکت ضائع اور شرکت تقبل بھی کہتے ہیں۔
- ۳۔ شرکت وجوہ۔

شرکت اموال | اس کی صورت یہ ہے کہ دو آدمی راس المال میں شریک ہوں اور یہ کہیں کہ ہم اس
 شئی کو خریدیں یا بیع کریں یا ہر ایک کو خریدنے یا بیع کرنے کی وصیت کریں گے یا مطلقاً
 کہیں کہ ان دونوں کے لئے جو نفع ہمیں عطا فرمائیں گے وہ ہمارے درمیان اس شرط کے مطابق ہو گا یا ان میں سے ایک یہ
 الفاظ کہے اور دوسرا جواب میں ہاں کہے۔ اور اگر دونوں خرید کا ذکر کریں فروخت کا ذکر نہ کریں تو اگر وہ ایسی بات ذکر کریں

جو شرکت عقود پر دلالت کرتی ہو مثلاً یہ کہیں کہ جو ہم خریدیں گے وہ ہمارے درمیان ہوگا یا ہم میں سے جو کوئی تجارت کے لیے کچھ خریدے گا وہ ہمارے درمیان ہوگا تو یہ شرکت ہوگی کیونکہ حب دونوں نے اس چیز کو جو ان میں سے ہر ایک نے خریدی اپنے مابین کر لیا تو معلوم ہو گیا کہ ان کی اس سے مراد شرکت ہے وکالت نہیں کیونکہ عام طور پر وکیل اپنے موکل کو وکیل نہیں بناتا۔ اور حب یہ وکالت نہیں ہے تو اس کی صحت اس امر پر موقوف نہیں ہوگی جس پر وکالت کی صحت موقوف ہوتی ہے اور وہ امر جنس، نوع یا مقدار ثمن کے بیان کی تخصیص ہے بلکہ شرکت ان چیزوں کے بیان کے بغیر بھی درست ہوگی۔

اور اگر انہوں نے نہ خرید کا ذکر کیا نہ فروخت کا اور نہ ہی ایسی چیز کا جو شرکت عقود پر دلالت کرے مثلاً ایک شخص دوسرے سے کہے کہ جو چیز بھی تو خریدے وہ میرے اور تیرے درمیان ہوگی بلکہ کہ ہمارے مابین ہوگی اور دوسرا ہاں کہے تو اگر اس سے دونوں کی مراد یہ ہو کہ وہ دونوں تجارت میں شریک ہوں گے تو یہ شرکت ہوگی یا نہیں کہ یہ خریدی جانے والی چیز کی جنس نوع یا اس کی مقدار ثمن کے بیان کے بغیر بھی درست ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے حب دونوں خرید و فروخت کی تصریح کر دیں۔ اور اگر ان کی مراد یہ ہو کہ خاص وہی خریدی جانے والی چیز ان کے مابین ہوگی اور وہ دونوں اس میں تجارتی شریک نہ ہوں گے بلکہ وہ ان کے مابین اس طرح پر ہوگی جس طرح پر کہ وہ وارث بنتے ہوں یا دونوں کو بیہ کی جاتی ہو تو یہ وکالت ہوگی شرکت نہ ہوگی۔ پھر اگر صحت وکالت کی شرط پائی جائے تو وکالت جائز ہوگی ورنہ نہیں۔ اور وہ شرط یہ ہے کہ وکالت خاصہ میں خرید شدہ چیز کی جنس و نوع کا یا مقدار ثمن کا بیان ہو۔ اور وکالت خاصہ یہ ہے کہ موکل وکیل کو رائے تفویض نہ کرے بلکہ مثلاً یوں کہے کہ تو میرے لیے جو تر کی غلام یا رومی باندی خریدے تو وہ خرید جائز ہے یعنی میری طرف سے اس کی اجازت ہے، یا یہ کہے کہ تو میرے لیے ہزار درہم میں جو غلام یا باندی خریدے تو وہ جائز ہے یا وکالت عامہ میں وقت یا مقدار ثمن کا یا خرید شدہ چیز کی جنس کا بیان ہو مثلاً یہ کہے کہ تو آج یا فلاں مہینے میں یا سال میں جو چیز میرے لیے خریدے تو وہ جائز ہے یا یہ کہے کہ ہزار درہم میں تو جو چیز میرے لیے خریدے تو وہ جائز ہے یا جو سوئی و ریشمی کپڑا تو میرے لیے خریدے تو وہ جائز ہے (یعنی میری طرف سے اس کی اجازت ہے) اور یہ اس لیے ہے کہ مطلقاً ان الفاظ میں شرکت اور وکالت دونوں کا احتمال ہے لہذا نیت ضروری ہوگی پس اگر ان کے ساتھ دونوں نے شرکت کی نیت کی تو یہ تمام تجارتوں میں شرکت ہوگی کیونکہ شرکت میں اصل عموم ہے اس لیے کہ اس سے مقصود نفع حاصل کرنا ہے اور مقصود حاصل نہیں ہوتا مگر بار بار کی تجارت سے۔ اور جو امور ہم نے ذکر کیے ان کا بیان شرکت کے لیے شرط نہیں ہے کیونکہ یہ شرکت کی صحت کے لیے شرط نہیں ہیں اور اگر دونوں نے اس میں نیت وکالت کی کی تو یہ وکالت ہوگی اور اس کی صحت موقوف ہوگی وکالت عامہ اور وکالت خاصہ کی شرائط پر کیونکہ وکالت خصوص پر مبنی ہوتی ہے اس لیے کہ اس سے مقصود عین کو ملکیت میں لانا ہوتا ہے نفع حاصل کرنا نہیں پس امور مذکور کے بیان کے ساتھ تخصیص

ضروری ہے۔ البتہ وکالت عامہ میں مذکورہ امور میں سے ایک کا بیان کافی ہے کیونکہ جب موکل نے رائے کی وکیل، کی طرف تفویض کر کے وکالت کی تعین کر دی تو اس سے اس کو شرکت کے مشابہ کہہ دیا لہذا یہ شرکت کی مانند جہالت کثیرہ کی محتمل ہو سکتی ہے۔ لیکن بہر حال یہ وکالت ہے اور وکالت میں اصل خصوص ہے لہذا اس میں ایک نوع کی تخصیص ضروری ہے پس اگر مذکورہ میں سے کسی کا ذکر کیا تو وکالت جائز ہو جائے گی ورنہ باطل ہو جائے گی۔

بشر رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ میں نے ابو یوسف رحمہ اللہ کو ایک شخص کے بارے میں جس نے دوسرے کو کہا کہ آج توجوشی بھی خرید لے وہ میرے اور تیرے درمیان نصف نصف ہے اور دوسرے نے کہا کہ ٹھیک ہے یہ کہتے ہوئے سنا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ جائز ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول بھی یہی ہے یہی حکم اس صورت میں ہے جب مال کی مقدار بیان کی مگر دن کا ذکر نہیں کیا اور جب کپڑے کی صنف اور تعداد کا ذکر کیا ہو مگر اس کا فن اور دن ذکر نہیں کیا۔

اگر اس طرح کہا کہ جو چیز خریدے وہ میرے اور تیرے درمیان ہے اور امور مذکورہ میں سے کسی کا ذکر نہیں کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں اور ایسا ہی قول ابو یوسف رحمہ اللہ کا ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ جب نیع کا ذکر کیا اور نہ کسی ایسی بات کا جو شرکت عقود پر دلالت کرے تو معلوم ہوا کہ یہ وکالت ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں بغیر کسی نوع کی تخصیص کے صحیح نہیں ہوتی امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ دو شخصوں نے بغیر مال کے شرکت کی کہ دونوں آج جو کچھ خریدیں گے وہ ان کے درمیان ہو گا وہاں انہوں نے کسی صنف کی تخصیص کی ہو یا نہ ہو بلکہ تعین کی ہو تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر شرکت کے لیے کوئی وقت مقرر نہیں کیا تو یہ جائز ہے کیونکہ جب دونوں نے اس شے کو جو ان میں سے کوئی خریدے اپنے درمیان کیا تو اس پر دلالت ہوتی ہے کہ یہ شرکت ہے وکالت نہیں کیونکہ وکالت عام طور پر جانین سے نہیں ہوتی۔ اور جب یہ شرکت ہے تو شرکت تخصیص کی محتاج نہیں ہوتی۔ فرمایا کہ اگرچہ ان میں سے ایک اس شے پر جو وہ اپنے ساتھی کی غیر موجودگی میں خرید رہا ہے خود اپنے لیے خریدنے پر گواہ ہی بنا لے پس جب ہمکا وہ دونوں کوئی شے خریدیں گے تو وہ ان کے درمیان ہو گی کیونکہ جب شرکت صحیح ہو گئی تو ان میں سے ہر ایک جوشی وہ خریدتا ہے اس میں دوسرے کا وکیل ہے۔ تو اپنی ذات کے لیے خریدنے پر گواہ بنانے میں وہ چاہتا ہے کہ موکل کی غیر موجودگی میں اپنے آپ کو وکالت سے نکال لے اور اس کا اس کو اختیار نہیں۔

شرکت اعمال

وہ یہ ہے کہ دونوں سلائی یا دھلائی وغیرہ کسی عمل میں شرکت کر لیں اور کہیں کہ ہم شرکت کرتے ہیں کہ ہم پہ عمل کریں گے اور اللہ عزوجل ہمیں جو اجرت عطا فرمائیں گے وہ ہمارے مابین اس شرط کے ساتھ تقسیم ہو گی۔

شرکت وجوہ:- یہ ہے کہ دو آدمی شرکت کریں جب کہ ان کے پاس مال نہ ہو البتہ لوگوں میں ان کی وجاہت قائم ہو تو وہ یہ کہتے ہیں کہ ہم دونوں شرکت کرتے ہیں کہ ہم ادھار خریدیں گے اور نقد بیچیں گے اور اللہ عزوجل ہمیں جو نفع عطا فرمائیں گے تو وہ ہمارے درمیان اس شرط پر تقسیم ہوگا۔

اس شرکت کو شرکت وجوہ اس لیے کہتے ہیں کہ عام طور پر ادھار اس شخص کے ہاتھ بیچا جاتا ہے ہے جو لوگوں میں وجہ (ذی وجاہت) ہو۔ اور اس کا بھی احتمال ہے کہ اس نام کی وجہ یہ ہے کہ دونوں ایک دوسرے کے آمنے سامنے (مواجه) ہوتے ہیں اور منتظر ہوتے ہیں کہ کون ان کے ہاتھ ادھار بیچتا ہے۔

ان تینوں قسموں میں سے ہر ایک میں عنان اور مفاوضہ داخل ہے۔ اور ان کے درمیان فرق ان شرائط کے ساتھ کیا جاتا ہے جو مفاوضہ کے ساتھ مخصوص ہیں۔ ہم ان کو ان کے مقام پر ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

فصل

جہاں تک ان تینوں انواع کے جواز کا تعلق ہے تو ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ یہ جائز ہیں خواہ عنان ہوں یا مفاوضہ۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شرکت اعمال اور شرکت وجوہ کا تو سرے سے جواز نہیں اور شرکت اموال میں سے صرف عنان جائز ہے مفاوضہ جائز نہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا کہ میں مفاوضہ کو نہیں چھانتا۔

عنان کے اشتقاق کے بارے کہا گیا کہ یہ عن سے ماخوذ ہے جس کا معنی اعراض کا ہے۔ کہا جاتا ہے عن لی یعنی سامنے آیا اور ظاہر ہوا۔ امرؤ القیس کا شعر ہے۔

فعن لنا سرب کان لعاجہ

عذارى ودار فی ملاء مذیل

روحی گایوں کی ٹکڑی ہمارے سامنے ظاہر ہوئی گویا کہ اس ٹکڑی کی مادہ گائیں کنواری عورتیں ہیں جو دار (ایک پتھر تھا جس کو اہل جاہلیت گاڑ کر اس کے گرد طواف کرتے تھے) کے گرد طواف کر رہی ہیں ایسی چادروں میں جن کے دامن لمبے ہیں۔

مثل شرکت کے اس نوع کو عنان اس لیے کہتے ہیں کہ یہ واقع ہوتی ہے باعتبار اس کے جو دونوں کے لیے ظاہر ہوتا ہے تمام تجارت میں یا بعض میں اور دونوں کے مال کے برابر ہونے کے

وقت یا کم و بیش ہونے کے وقت۔ اور ایک قول یہ ہے کہ یہ عنان الفرس (گھوڑے کی نگام) سے
 ماخوذ ہے جو اس کے ایک ہاتھ میں ہوتی ہے اور دوسرا ہاتھ خالی ہوتا ہے کہ اس سے جو چاہتا ہے
 کرتا ہے۔ پس اس شرکت کو عنان اس لیے کہتے ہیں کہ یہ صرف بعض اموال میں ہوتی ہے اور دونوں
 میں سے ہر ایک اپنے باقی مال میں جیسے چاہتا ہے تصرف کرتا ہے یا اس لیے کہ دونوں میں سے ہر ایک
 مال مشترک میں تصرف کی نگام اپنے ساتھی کے لیے کرتا ہے۔

اور یہ شرکت اہل جاہلیت میں بھی رائج تھی۔ نابذ کا شعر ہے۔

وشاركنا قریشانی بقاھا

وفی احساہا شرک العنان

(ہم نے قریش کے ساتھ اس کی بقا اور اس کے حسب میں شرکت عنان کی،
 رہا مفاوضہ تو کہا گیا ہے کہ یہ لغت میں مساوات کو کہتے ہیں۔ عبدی کا شعر ہے۔

تھدی الامور باھل الراعی مصلحت

فان لتولت فبالا شرار تنقاد

لا یصلح الناس فوضی لاسرا۔ لھم

ولا سداۃ اذا جھالمھم ساددا

جب تک اہل رائے لوگ درست ہوتے ہیں تو معاملات درست رہتے ہیں اور جب اہل رائے
 بدل جاتے ہیں تو پھر معاملات شریروں کے تابع ہو جاتے ہیں۔

(لوگ درست نہیں ہوتے جب تک وہ آپس میں برابر ہیں اور ان کے سردار نہ ہوں (کہ جھگڑوں
 میں جن کی طرف رجوع کریں) اور سردار نہیں ہوتے جب کہ ان کے اہل ان کی سیادت کر رہے ہوں۔)
 شرکت کی اس نوع کو مفاوضہ اس بناء پر کہا جاتا ہے کہ اس میں راس المال۔ نفع اور تصرف
 وغیرہ میں مساوات کا اعتبار کیا جاتا ہے جیسا کہ ہم بیان کریں گے اور ایک قول یہ ہے کہ یہ تفویض سے
 ماخوذ ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک ہر حالت میں تصرف اپنے ساتھی کو تفویض کرتا ہے۔

جہاں تک شرکت اعمال اور شرکت وجہ کا تعلق ہے تو امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ
 یہ ہے کہ شرکت سے اختلاط کے معنی حاصل ہوتے ہیں اسی لیے شرکت کے جواز کے لیے خلط شرط
 ہے۔ اور اختلاط صرف اموال میں واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح شرکت کا جو مقصد ہے وہ ان قبول
 سے حاصل نہیں ہوتا اور وہ مقصد ہے تجارت کے ذریعے سے مال میں نمو کا حصول۔ کیونکہ مال
 میں نمو تجارت سے ہوتا ہے اور تجارت سے واقفیت میں لوگوں میں تفاوت ہوتا ہے بعض دوسروں
 کی نسبت زیادہ ماہر ہوتے ہیں پس شرکت کی مشروعیت اس لیے ہے کہ نمو حاصل ہو جائے۔
 اور نمو کی تحصیل کے لیے ضروری ہے کہ کچھ اصل ہو جو بڑھے۔ اور اصل ان دونوں قسموں میں موجود
 نہیں لہذا شرکت کا جو مقصد ہے وہ حاصل نہیں ہوتا پس یہ جائز نہیں۔

ہمارے خیال میں یہ ہے کہ لوگ ان دونوں قسموں کا معاملہ پر زمانے میں کرتے رہے اور کسی نے

ان پر انکار نہیں کیا اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ میری امت گمراہی پر مجتمع نہیں ہوگی۔ نیز یہ دونوں قسمیں وکالت پر مشتمل ہیں اور وکالت جائز ہے اور جائز پر مشتمل ہو وہ بھی جائز ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ شرکت کی مشروعیت مال کے نمونے کی تحصیل کے لیے ہے لہذا یہ مقتضی ہے اصل مال کو جس کی نمونہ ہو سکے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ شرکت اموال کی مشروعیت مال میں نمونے کی تحصیل کے لیے ہے لیکن شرکت وجوہ کی مشروعیت مال میں نمونے کی تحصیل کے لیے نہیں بلکہ اصل مال کی تحصیل کی حاجت کیلئے ہے جو مال میں نمونے کی تحصیل سے بڑھ کر ہے۔ تو جب شرکت وصف (یعنی نمونے) کی تحصیل کے لیے مشروع ہے تو اصل کی تحصیل کے لیے اس کی مشروعیت اولیٰ ہے۔

جہاں تک شرکت اموال کا تعلق ہے تو فقہاء امصار (مختلف شہروں کے) کے اجماع کی رو سے شرکت عنان جائز ہے اور اس وجہ سے بھی کہ ہر دور میں لوگوں کا اس پر تعامل رہا ہے اور کسی نے نیکر نہیں کی۔ و ما راہ المسلمون حسنا فہو عند اللہ حسن۔ جس کو مسلمان جماعت صحابہ یا فقہاء اچھا سمجھیں تو وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے۔ نیز روایت ہے کہ اسامہ بن شریک رضی اللہ عنہ عنہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے اور عرض کیا آپ مجھے پیانے میں آپ نے فرمایا میں آپ کو کیسے نہ پچانوں حالانکہ تم میرے بہترین شریک ہو مجھے جو نہ فریب ہے ہو اور نہ جھگڑا کرتے ہو۔ اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ادنیٰ بات جس پر استدلال کیا جاسکتا ہے وہ جواز ہے۔ اسی طرح نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی بغثت ہوئی جب کہ لوگ اس شرکت کا معاملہ کرتے تھے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو اس پر ثابت رکھا کہ ان کو اس سے منع نہیں کیا اور نہ ان پر نیکر کی۔ اور تقریباً بھی سنت کی ایک قسم ہے۔ نیز ان عقود کی مشروعیت بندوں کی مصلحتوں کے لیے ہے۔ اور بندوں کی حاجت مال کے نمونے کی تحصیل میں ثابت ہے اور شرکت کی یہ قسم ایسا طریقہ ہے جو نمونے کی تحصیل کے لیے مناسب ہے لہذا مشروع ہوگا۔ نیز وکالت ہے اور وکالت بالاجماع جائز ہے۔

شرکت اموال میں مفاوضہ کی قسم کے بارے میں امام مالک رحمہ اللہ کا قول کہ میں مفاوضہ کو نہیں چھاتا تو اگر ان کی اس سے مراد یہ ہے کہ میں اس کا لغوی معنی نہیں جانتا تو ہم اس کا لغوی مطلب بیان کر چکے ہیں کہ وہ مساوات ہے۔ اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ میں اس کے جواز کو نہیں جانتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں اس کا جواز اپنے اس قول مبارک میں بتایا ہے کہ تفادوا فانہ اعطوا البکر مفاوضہ کہ وکونہ اس میں برکت بہت ہوتی ہے۔

نیز اس وجہ سے کہ یہ دو جائز اور یعنی وکالت اور کفالت پر مشتمل ہوتی ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک علیحدہ علیحدہ جائز ہے۔ پس یہی حکم حالت اجتماع میں ہوگا مثل عنان کے۔ مزید اس بنا پر کہ یہ مال میں طلب طلب نمونے کا طریقہ یا تحصیل مال کا طریقہ ہے اور اس کی ضرورت ثابت ہے۔ پس مثل عنان کے جائز ہوگی۔

امام شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ کلام یہ ہے کہ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تمہارے نزدیک مفاوضہ کفالت کو متضمن ہے حالانکہ وہ کفالت جس کو مفاوضہ متضمن ہے وہ مجہول کی کفالت ہے

جو علیحدہ صحیح نہیں ہوتی۔ پس یہ حکم اس کفالت کا ہوگا جس کو مفاوضہ متضمن ہے۔ جواز کے لیے ہماری دلیل وہ ہے جو ہم نے امام مالک رحمہ اللہ کے ساتھ کلام میں دی تھی۔ رہا امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ اس میں مکفول نہ محمول ہے تو یہ بات صحیح ہے لیکن عقد شرکت میں جہالت کی یہ نوع معاف ہے اگرچہ حالت افراد میں معاف نہیں جیسا کہ شرکت عنان میں ہے کہ وہ (بھی) وکالت عامہ پر مشتمل ہوتی ہے (لیکن پھر بھی جائز ہے) اگرچہ یہ توکیل حالت افراد میں صحیح نہیں ہوتی۔ اسی طرح مضاربیت بھی جو وکالت عامہ کو متضمن ہوتی ہے صحیح ہے اگرچہ وکالت عامہ حالت افراد میں بغیر بیانی کے صحیح نہیں ہوتی۔ پس ایسا ہی مفاوضہ میں ہوگا۔ تو معنی یہ ہوا کہ اس عقد میں وکالت مقصود اثبات نہیں ہوتی بلکہ شرکت کے ضمن میں ہوتی ہے۔ اور ایک شے کبھی ضمناً ثابت ہو جاتی ہے اگرچہ قصد اثبات نہیں ہوتی۔ اور جو مقصود اثبات ہو اس کے لیے وہ شرائط ہوتی ہیں جو کہ ضمناً و تبعاً ثابت ہونے والے کے لیے نہیں ہوتیں جیسے وکیل کو معزول کرنا وغیرہ۔

فصل انواع مذکورہ کی شرائط جواز

- ان کے جواز کی چند شرائط ہیں : جن میں سے بعض کا تعلق تمام انواع سے ہے اور بعض کا تعلق چند انواع سے وہ شرائط جن کا تعلق تمام انواع سے ہے یا شرائط عامہ ہیں یہ چند ہیں۔
- ۱۔ وکالت کی اہلیت کیونکہ وکالت ہر قسم میں لازم ہے اور وہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک خرید فروخت اور کام قبول کرنے کے تصرفات میں اپنے ساتھی کا وکیل بننا ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی کو عقد شرکت کے تقاضے کے مطابق خرید فروخت اور کام قبول کرنے کی اجازت دی ہے اور وکیل ہی وہ شخص ہوتا ہے جو اجازت سے تصرف کرتا ہے لہذا جیسا کہ کتاب وکالت میں معلوم ہو چکا ان میں اہلیت وکالت شرط ہے۔
 - ۲۔ نفع کی مقدار معلوم ہو پس اس کی مقدار محمول ہوگی تو شرکت فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ عقد نفع پر ہوا ہے اور اس کی جہالت فساد عقد کا باعث ہے۔ جیسا کہ بیع و اجارہ میں ہوتا ہے۔
 - ۳۔ نفع جزء شائع (یعنی غیر متعین) ہو معین نہ ہو۔ اگر دونوں نے دس کی یا سو وغیرہ کی تعیین تو شرکت فاسد ہوگی کیونکہ عقد شرکت تقاضا کرتا ہے کہ نفع میں بھی شرکت ثابت ہو جب کہ تعیین شرکت کو قطع کرتی ہے اس لیے کہ ممکن ہے کہ نفع صرف اتنی ہی مقدار میں ہو جتنی کہ ان میں سے ایک کے لیے معین کی گئی ہو۔ لہذا نفع میں شرکت ثابت نہیں ہوتی۔
- جیسا کہ بیع و اجارہ میں ہوتا ہے۔

وہ شرائط جو بعض انواع کے ساتھ خاص ہیں:

شرکت اموال کی چند شرائط ہیں

۱۔ اس المال اثمان مطلقہ ہوں یعنی جن کی معاوضات میں تعیین کسی حال میں بھی نہیں ہوتی۔ یہ درہم و دنانیر ہیں۔ یہ شرط ہے عامہ علماء کے نزدیک خواہ شرکت عنان ہو یا شرکت مفاد و ضہ ہو پس سامان میں شرکت درست نہیں ہوتی۔ امام مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور سامان میں بھی شرکت درست ہے صحیح قول عامہ علماء کا ہے کیونکہ وکالت کا معنی شرکت کے لوازم میں سے ہے اور وہ وکالت جس کو شرکت متضمن ہوتی ہے سامان (عروض) میں درست نہیں البتہ درہم و دنانیر میں صحیح ہے کیونکہ مثلاً اگر کوئی دوسرے کو کہے کہ تو اپنا سامان بیچ دے اس شرط پر کہ اس کا ثمن ہم دونوں کے مابین ہوگا تو جائز نہیں۔ اور جب وکالت جو کہ شرکت کے لوازم میں سے ہے جائز نہیں تو شرکت بھی جائز نہیں ہوتی۔ اور اگر یہ کہے کہ اپنے مال میں سے ہزار درہم کا کچھ خرید لے اس شرط پر کہ خریدی ہوئی شے ہمارے درمیان ہوگی تو جائز ہے نیز عروض (سامان) میں شرکت تقسیم کے وقت نفع کی جہالت کا سبب بنتی ہے کیونکہ اس المال میں سامان تو نہیں ہوگا بلکہ اس کی قیمت ہوگی اور قیمت غیر معلوم ہے اس لیے کہ اس کی پہچان تو محض ظن و انداز سے ہوتی ہے پس نفع مجہول و غیر معلوم ہوگا اور یہ بات تقسیم کے وقت جھگڑے کا باعث بنے گی۔ نیز نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی شے کے نفع سے منع فرمایا ہے جو مضمون (قابل ضمان) نہ ہو۔ عروض (سامان) میں شرکت ایسی شے کے نفع کا باعث بنتی ہے جو مضمون نہیں ہے کیونکہ عروض (سامان) میں ہلاکت کی وجہ سے ضمان نہیں آتا۔ مثلاً کوئی شخص معین سامان کے بدلے میں کوئی شے خریدے۔ پھر وہ تسلیم سے پشتروہ سامان ہلاک ہو جائے تو وہ دوسری شے کو ضمان و تاوان کے طور پر ادا نہیں کرے گا۔ کیونکہ عروض تعیین سے متعین ہو جاتا ہے پس بیع باطل ہو جائے گی۔ لہذا جب عروض (سامان) قابل ضمان نہیں تو اس میں شرکت ایسی شے کے نفع کا باعث بنے گی جو مضمون نہیں ہے اور یہ ممنوع ہے برخلاف درہم و دنانیر کے کہ ہلاکت کے وقت ان کا ضمان دیا جاتا ہے کیونکہ تعیین کرنے سے یہ متعین نہیں ہو جاتے لہذا ان میں شرکت غیر مضمون شے کے نفع کا باعث نہیں بنتی بلکہ مضمون کا نفع حاصل ہوتا ہے۔ عروض (سامان) میں اور ہر اس شے میں کہ جو تعیین کرنے سے متعین نہ ہوتی ہو شرکت کے جواز کا حیلہ (تدبیر) یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک اپنا نصف مال دوسرے کے نصف مال کے عوض میں بیچ دے یہاں تک کہ دونوں میں سے ہر ایک کا مال نصف نصف ہو جائے اس طرح ان کے مابین شرکت ملک حاصل ہو جائے گی پھر وہ عقد شرکت کر لیں تو یہ بالاتفاق جائز ہوگا۔ اور اگر ایک کے درہم ہوں اور دوسرے کا سامان ہو تو اس کے جواز کی تدبیر حیلہ

یہ ہے کہ سامان والا اپنا نصف سامان اپنے ساتھی کے نصف دراہم کے عوض اس کے ہاتھ بیچ دے اور دونوں باہم قبضہ کر لیں اور بال کا خلط کر لیں یہاں تک کہ دراہم و سامان ان کے باہم ہو جائے پھر ان پر عقد شرکت کر لیں تو جائز ہوگا۔

رہی سونے چاندی کی ڈلی تو کیا وہ شرکت کے لیے اس المال بن سکتی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشریک (مراد کتاب الاصل کا شرکت سے متعلق باب) میں اس کا ذکر کیا اور اس کو عروض کی مانند قرار دیا جب کہ کتاب الصرف میں اس کو اثمان مطلقہ کی مثل قرار دیا کیونکہ اس میں انہوں نے فرمایا کہ جب ڈلی کے عوض خریدے پھر ڈلی ہلاک ہو جائے تو عقد فسخ نہیں ہوگا۔ اور اس میں امر لوگوں کے تعامل پر موقوف ہے۔ اگر لوگوں کا اس میں تعامل ہے تو اس کا حکم اثمان مطلقہ کے حکم جیسا ہوگا پس اس میں شرکت جائز ہوگی۔ اور اگر لوگوں کا اس میں تعامل نہیں تو اس کا حکم وہی ہوگا جو عروض کا ہے اور اس میں شرکت جائز نہیں۔

رہے فلوس (تانبے وغیرہ کے سکے) تو اگر یہ رائج نہ ہوں تو ان میں نہ شرکت صحیح ہے اور نہ مضاربت کیونکہ یہ عروض و سامان ہیں۔ اور اگر رائج ہوں تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کی مشہور روایت کے مطابق جائز نہیں اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ فلوس میں کلام ایک قاعدے پر مبنی ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ رائج فلوس ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک کسی حال میں بھی حلال نہیں ہوتے کیونکہ تعیین سے یہ فی الجملہ متعین ہو جاتے ہیں اور ناقدرین کی اصلاح سے منع بنتے ہیں یہاں تک کہ شیخین رحمہما اللہ کے نزدیک ایک فلس کی بیع و فلس سے جائز ہوتی ہے تو جب عقود معاوضات میں تعیین سے فی الجملہ متعین ہونے کے احتمال کی بنا پر اثمان مطلقہ نہیں ہیں تو مثل دیگر سامان و عروض کے شرکت کا اس المال بھی نہیں بن سکتے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک رائج فلوس کو ثمنیت لازم ہوتی ہے پس وہ اثمان مطلقہ میں سے ہیں۔ اسی بنا پر محمد رحمہ اللہ نے ایک فلس کی بیع و فلس کے عوض میں منع کی ہے پس فلوس دیگر اثمان مطلقہ یعنی دراہم و دنانیر کی طرح شرکت کا اس المال بن سکتے ہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی ایک روایت ہے کہ فلوس میں شرکت جائز ہے مضاربت نہیں اس کی وجہ یہ ہے مضاربت کے جواز سے مانع کساد (یعنی رائج نہ ہونے) کی صورت میں تقسیم کے وقت نفع کا مجہول ہونا ہے کیونکہ تقسیم کے وقت اس المال کی تعیین ضروری ہے تو جب فلوس رائج نہ رہے ہوں تو اس المال ان کی قیمت بنے گا اور قیمت مجہول ہوتی ہے کیونکہ اس کا اندازہ تو ظن سے ہوتا ہے۔ یہ معنی شرکت میں نہیں پایا جاتا کیونکہ کساد رائج نہ ہونے کی صورت میں دونوں شریک اس المال کو نہ دے حساب سے لیں گے نہ قیمت کے حساب سے لہذا نفع معلوم ہوگا۔

وہ کلیات و موزونات کہ جو اثمان مطلقہ نہیں ہیں اور وہ عداوت متعارفہ جن میں تفاوت نہیں ہوتا تو ان میں جب کے نزدیک خلط سے پیشتر شرکت جائز نہیں کیونکہ جب یہ ہیں ہوں تو تعیین سے متعین ہو جاتے ہیں پس مثل سامان کے ہوں گے۔ نیز وہ وکالت کہ جس کو شرکت متضمن ہوتی ہے ان انبیاء میں خلط سے پیشتر صحیح نہیں ہوتی۔ کیا دیکھا نہیں کہ اگر ایک شخص دوسرے کو

خلط سے پیشتر کہے کہ تو اپنی گندم کو بیچ دے اس پر کہ اس کا ثمن ہمارے درمیان ہوگا تو جائز نہیں۔ اور شرکت خواہ دو جنسوں سے ہو یا ایک جنس سے ہو برابر ہے۔

رہا خلط کے بعد تو اگر شرکت دو مختلف جنسوں میں ہو تو بالاتفاق جائز نہیں کیونکہ گندم کا خلط جب جو کے ساتھ ہو جائے تو وہ ثمنیت سے نکل جاتی ہے اس دلیل سے کہ اس کا مستہلک (اس صورت میں خلط کرنے والا) اس کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے نہ کہ اس کی مثل کا۔ اور اگر ایک جنس میں ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو پھر بھی یہی جواب ہے کہ صحیح نہیں اور یہ محض شرکت ملک بن لہاتی ہے۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک خلط کے بعد شرکت صحیح ہوتی ہے۔ اس اختلاف کا نامزدہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب مکمل نصف نصف ہو اور نفع میں شرط ایک، تنائی اور رد تنائی کی ہو پھر دونوں نے اسکو خلط کر دیا ہو اور اس کے عوض کچھ خرید لیا ہو تو ابو یوسف کے قول کے مطابق نفع انکے مسائل کے مطابق نصف نصف ہوگا جبکہ محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ان کی طے کردہ شرائط کے مطابق ہوگا امام ابو یوسف کے قول اس قاعدے پر جاری ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ کیلات موزونات اور معدودات متقاربہ ہر حال میں ثمان نہیں ہوتے بلکہ بھی من ہوتے ہیں اور کبھی بیع کیونکہ یہ فی الحال تعین سے متعین ہو جاتے ہیں لہذا فلاس کی مانند ہیں۔ محمد رحمہ اللہ کی تخریج کی وجہ یہ ہے کہ اس وکالت کا معنی جس کو شرکت متضمن ہوتی ہے خلط کے بعد ثابت ہے لہذا یہ دراہم و دنانیر کے مشابہ ہے برخلاف خلط سے پیشتر صحیح نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر کیلات موزونات اور معدودات متقاربہ میں شرکت کے جواز کی تدبیر یہ ہے کہ دونوں خلط کر لیں تاکہ ان کے درمیان شرکت ملک حاصل ہو جائے پھر اس پر شرکت کا عقد کر لیں۔ یہ صورت ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بھی جائز ہے۔

۲۔ شرکت کا اس المال عین اور حاضر ہو دین اور غائب نہ ہو پس اگر وہ دین اور مال غائب ہو تو نہ تو شرکت عنان صحیح ہوگی اور نہ ہی شرکت مناوضہ کیونکہ شرکت سے مقصود نفع ہوتا ہے اور نہ تصرف کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے۔ اور تصرف دین اور مال غائب میں ممکن نہیں پس مقصود حاصل نہیں ہوا۔ شرط تو محض خریدنے کے وقت اس المال کا حاضر ہونا ہے عقد کے وقت نہیں کیونکہ عقد شرکت خرید کے وقت پورا ہوتا ہے لہذا اس وقت مال کی حاضری کا اعتبار ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر کسی نے دوسرے کو ہزار درہم دیے اور اس سے کہا کہ ان کی مثل تو بھی نکال اور ان دونوں کے ساتھ خرید و فروخت کر اور جو نفع تو حاصل کرے وہ ہمارے درمیان ہوگا۔ مامور نے گواہ پیش کر دیے اس بات پر کہ اس نے ایسا کر دیا ہے تو جائز ہے کیونکہ اگرچہ عقد کے وقت دونوں جانب سے مال حاضر نہیں تھا لیکن خرید کے وقت تو دونوں جانب سے مال حاضر تھا۔ کیا دونوں مالوں کا خلط ضروری ہے یعنی دراہم کا دنانیر کے ساتھ یا دنانیر کا دراہم کے ساتھ تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے کہ شرط نہیں ہے۔ زفر اور شافعی رحمہما اللہ کا قول ہے کہ شرط ہے۔ اسی قاعدے پر یہ بھی مبنی ہے کہ جب دو مال دو جنس کے ہوں مثلاً ایک کے دراہم اور دوسرے کے دنانیر ہوں تو ہمارے نزدیک شرکت جائز ہے جب کہ زفر اور شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ یہی حکم اس صورت میں بھی ہے جب دو مال ایک ہی جنس کے ہوں لیکن ان کی صفت جدا جدا ہو مثلاً سالم ٹوٹے ہوئے کے

ساتھ یا ایک کے درہم سفید سون اور دوسرے کے سیاہ اس کی علت شرکت عنان میں پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے عنان میں بھی یہی اختلاف ہے امام زفر رحمہ اللہ سے ایک روایت ہے کہ غلط منافع میں شرط ہے عنان میں نہیں لیکن طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک غلط دونوں میں شرط ہے امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرکت اختلاط کی خبر دیتی ہے اور جب تک دونوں مال ممتاز و جدا ہوں اختلاط حاصل نہیں ہوتا لہذا شرکت کا معنی ثابت نہیں ہوتا۔ نیز شرکت کے احکام میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ہلاکت دونوں مال میں سے ہو۔ اور اگر غلط سے پیشتر دونوں مال میں سے ایک ہلاک ہو جائے تو وہ خاص اس مال والے کا ہلاک ہوتا ہے اور یہ شرکت کا مقتضا نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شرکت وکالت پر مشتمل ہے تو جس چیز میں وکالت جائز ہے اس میں شرکت بھی جائز ہے اور دونوں مالوں میں توکیل غلط سے پیشتر بھی جائز ہے تو ایسے ہی شرکت بھی جائز ہوگی۔

۲۔ امام زفر رحمہ اللہ کا یہ قول کہ شرکت اختلاط کی خبر دیتی ہے تو یہ بات مسلم ہے لیکن وہ دوسرا اس المال کے اختلاط کی خبر دیتی ہے۔ ہالفع کا اختلاط کی تو لفظ شرکت سے اس کا پتہ نہیں چلتا۔ پس جائز ہے کہ اس کو شرکت بلفع میں اختلاط کی وجہ سے کہتے ہوں نہ کہ اس المال کے اختلاط کی بنا پر۔ اور بلفع کا اختلاط حاصل ہوتا ہے جبکہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک علیحدہ خرید کرے کیونکہ زائد جو کہ بلفع ہے شرکت پر واقع ہوتا ہے۔

دونوں مالوں میں سے غلط سے پیشتر جو ایک ہلاک ہو جائے تو خاص اس مال والے کا ہلاک ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ شرکت خرید سے پیشتر مکمل نہیں ہوتی۔ پس اس سے پیشتر جو مال ہلاک ہوا وہ شرکت کے پورا ہونے سے پیشتر ہلاک ہوا پس شرکت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ یہاں تک کہ اگر دونوں میں سے ایک کی خرید کے بعد ہلاک ہو تو ہلاک ہونے والا دونوں مالوں میں سے ہوگا کیونکہ وہ عقد کے پورا ہونے کے بعد ہلاک ہوا ہے۔

۳۔ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا اپنے ساتھی ————— منافع دونوں میں شرط نہیں ہے۔ البتہ مضاربیت کی صحت کے لیے شرط ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق کو کتاب المطاربتہ میں ذکر کیا جائے گا۔

مفاوضہ کے ساتھ مخصوص شرائط

۱۔ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک میں کفالت کی اہلیت ہو بایں طور کہ دونوں حرر آزاد، اور عاقل ہوں کیونکہ مفاوضہ کے احکام میں سے ہے کہ جس میں وہ دونوں تجارت کرتے ہیں اس کے حقوق میں سے جو ایک کو لازم ہوں گے وہ دوسرے کو بھی لازم ہوں گے اور دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی پر واجب ہونے والے امر میں اس کا بمنزلہ کفیل کے ہوتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے پس کفالت کی اہلیت ضروری ہے اور کفالت کی اہلیت کی شرائط کو کتاب الکفالتہ میں دیکھا جاسکتا ہے۔

۲۔ مقدار کے اعتبار سے اس المال میں مساوات۔ یہ بلا اختلاف مفاوضہ کی صحت کے لیے شرط ہے یہاں تک کہ اگر دو مال کم و بیش ہوں تو یہ شرکت مفاوضہ نہ ہوگی کیونکہ لفظ مفاوضہ سے مساوات کا پتہ چلتا ہے پس اس میں جہاں تک ممکن ہو مساوات کا اعتبار رکھا جائے گا۔ اور مشہور روایت میں قیمت کا بھی یہی حکم ہے (یعنی اس سے بھی مساوات کا اعتبار کیا جائے گا) حتیٰ کہ اگر ان میں سے ایک سالم درہم اور دوسرے ٹوٹے ہوئے ہوں یا ایک ہزار سفید درہم ہوں اور دوسرے ہزار سیاہ ہوں اور صرف میں دونوں کی قیمت میں تفاضل (کمی بیشی) ہو تو روایت مشہورہ کے مطابق مفاوضہ صحیح نہ ہوگی کیونکہ قیمت کی زیادتی بمنزلہ وزن کی زیادتی کے ہے پس مساوات جو کہ عقد کا مقتضایہ ہے وہ ثابت نہیں ہوئی۔ اسماعیل بن حماد رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ ہزار ہزار میں سے جب ایک دوسرے سے زیادہ عمدہ ہوں تو جائز ہے اور مفاوضہ ہو جائے گا کیونکہ اموال ربوی ہیں ان کی اپنی جنس سے مقابلے کے وقت عمدگی کی شرعا کوئی قیمت نہیں ہوتی لہذا عمدگی کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور دونوں مال ایسے ہو جائیں گے گویا ان کی ایک ہی صفت ہے۔

آیا اس المال میں ہم جنس ہونا شرط ہے بایں طور کہ دونوں مال درہم ہوں یا دونوں دنانیر ہوں تو روایت مشہورہ کے مطابق ان کی قیمت ایک ہونے کی صورت میں مفاوضہ جائز ہوگا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب ان کی قیمتیں مختلف ہوں تو مفاوضہ نہیں ہوتا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگرچہ قیمت میں برابر ہوں تب بھی مفاوضہ نہیں ہوگا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ جنس کے اختلاف کے وقت دونوں کے درمیان قیمت میں مساوات معلوم نہیں ہو سکتی کیونکہ قیمت کا تعین ظن و اندازہ سے ہوتا ہے اور قیمت لگانے والوں کے اختلاف سے قیمت میں اختلاف واقع ہوتا ہے پس مساوات کا علم نہیں ہوتا۔ صحیح روایت مشہورہ ہے کہ چونکہ یہ جنس اثمان میں سے ہیں لہذا اثنیت میں بچائست (ایک جنس ہونا) ثابت ہے۔

۳۔ مفاوضہ کے دو شکوکوں میں سے کسی کے پاس کوئی ایسا مال نہ ہو جس میں شرکت صحیح ہے مگر وہ شرکت میں داخل نہ ہو۔ اگر ایسا ہو تو شرکت مفاوضہ نہیں ہوگی کیونکہ یہ مساوات کے مانع ہے اور اگر تفاضل ان اموال میں ہو جن میں شرکت صحیح نہیں ہوتی مثل عروض (سامان) زمین اور دینا تو مفاوضہ جائز ہے ایسا ہی معاملہ مال غائب کا ہے کیونکہ جس مال پر شرکت منعقد نہیں ہوتی تو اس کا وجود و عدم برابر ہے اور اس میں تفاضل ایسا ہے جیسا بیویوں اور اولاد میں۔

۴۔ مفاوضہ میں نفع میں مساوات۔ اگر شکوکوں کے نفع میں تفاضل (کمی بیشی) کی شرط لگائی تو مساوات نہ ہونے کی بناء پر مفاوضہ نہیں ہوگا۔

۵۔ مفاوضہ میں عموم یعنی یہ کہ وہ ہر قسم کی تجارت میں ہو اور ان میں سے ایک دوسرے کو چھوڑ کر تجارت کے ساتھ مختص نہ ہو کیونکہ اختصاص (مختص ہونے) میں مفاوضہ کے معنی جو کہ مساوات ہے کا ابطال ہے۔ اسی پر ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی تخریج کی باقی ہے کہ مسلمان

اور ذمی کے مابین مفاوضہ صحیح نہیں ہے کیونکہ ذمی ایسی تجارت کے ساتھ مختص ہے جو مسلمان کے لیے جائز نہیں اور وہ خمر و خنزیر کی تجارت ہے۔ پس دونوں تجارت میں مساوی نہیں ہوئے لہذا مفاوضہ کے معنی نہیں پائے گئے اور ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ دونوں (مسلمانوں اور ذمی) وکالت اور کفالت کی اہلیت میں برابر ہیں۔

دو ذمیوں کا مفاوضہ تجارت میں مساوی ہونے کے بنا پر جائز ہے۔

رہا مسلمان اور مرتد کا مفاوضہ تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ جائز نہیں۔ اور ایسی ہی روایت عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے کی ہے کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرف موقوف ہوتے ہیں اس کی املاک کے موقوف ہونے کی وجہ سے پس مرتد تصرف میں مسلمان کے مساوی نہیں لہذا مفاوضہ جائز نہیں ہوگا جیسے کہ مسلمان اور ذمی کے درمیان جائز نہیں ہوتا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے الاصل میں اس کا ذکر کیا اور کہا کہ ابویوسف رحمہ اللہ کے قول پر قیاس سے یہ جائز ہے یعنی ذمی کے بارے میں ان کے قول پر قیاس کر کے۔ ابویوسف رحمہ اللہ (کے نزدیک عدم جواز) کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان فرق ہے اس حیثیت سے کہ مرتد کی ملک زوال کے قریب ہونے کے باعث ناقص ہوتی ہے۔ دیکھتے نہیں کہ اگر قاضی اس کے تصرف کے بطلان اور اس کی ملک کے زوال کا فیصلہ سنا دے تو اس کا فیصلہ نافذ ہوگا۔ اور جب یہ ملک اور تصرف میں ناقص ہے تو یہ بمنزلہ مکاتب کے ہے برخلاف ذمی کے۔

اگر مسلمان کسی مرتد عورت کے ساتھ مفاوضہ کرے تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ جائز نہیں۔ فقہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے پر ظاہر ہے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک مسلمان اور کافر کے درمیان مفاوضہ کے انعقاد میں کفر مانع ہے۔ رہے ابویوسف رحمہ اللہ تو ان کے نزدیک کفر مانع نہیں ہے بلکہ مانع ملک اور تصرف میں نقصان ہے۔ اور یہ چیز عورت میں نہیں پائی جاتی۔

رہی دو مرتد مردوں کے درمیان شرکت مفاوضہ یا شرکت عنان تو یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک موقوف ہوگی ان کے اس قاعدے کی بناء پر کہ مرتد کے عقد موقوف ہوتے ہیں۔ اگر دونوں مسلمان ہو جائیں تو ان کا عقد جائز ہوگا۔ اور اگر دونوں اپنے ارتداد پر قتل کر دیے جائیں یا اس حالت میں ان کو موت آجائے یا دارالبیاب کے ساتھ لاحق ہو جائیں تو عقد باطل ہو جائے گا۔ اور صاحبین کے قول پر شرکت مانع تو جائز ہے کیونکہ ان کے عقد نافذ ہوئے ہیں۔ رہا ان کا مفاوضہ تو قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کرتے ہوئے کہا کہ اس سے ہے کہ جائز نہ ہو۔ ابویوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو اس بناء پر کہ نقصان ملک مفاوضہ کے مانع ہے مثل مکاتب کے۔ اور دونوں مرتدوں کا ملک ناقص ہوتا ہے جس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں۔ پس یہ دونوں مکاتب کی مانند ہوتے۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس وجہ سے کہ ان کے نزدیک مرتد مثل اس مریض کے ہوتا ہے جو مرض موت میں مبتلا ہو۔ اور مرض موت میں مبتلا مریض کی کفالت صحیح نہیں ہوتی مگر نائث (تباہی) مال میں مبب کہ مفاوضہ تقاضا کرتا ہے کہ کفالت

علی الاطلاق جائز ہو۔

اگر ایک مسلمان دوسرے مسلمان کے ساتھ شرکت کرے پھر ان میں سے ایک مرتد ہو جائے۔ تو اگر وہ قتل کر دیا جائے یا اس کو موت آجائے یا وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو شرکت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر وہ اس سے پہلے رجوع کر لے تو دونوں شرکت پر برقرار رہیں گے کیونکہ جب وہ قتل کر دیا جائے یا اس کو موت آجائے یا وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اثر کے وقت سے اس کی املاک زائل ہو جاتی ہیں۔ گویا کہ وہ مرگیا اور اس کی شرکت باطل ہو گئی۔ اور اگر وہ دوبارہ مسلمان ہو جائے تو توقف زائل ہو جائے گا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا ارتداد ہوا ہی نہیں تھا۔ اور اسی لیے ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان دونوں میں سے مرتد جب اقرار کر لے پھر قتل کر دیا جائے تو اس کا اقرار اس کے شریک کو لازم نہیں ہوگا کیونکہ ملک کے زوال کا حکم ارتداد کے وقت سے لگایا جاتا ہے۔ اور اس نے شرکت کے بطلان کے بعد اقرار کیا۔ رہا صاحبین کے قول پر تو اس کا اقرار اس کے شریک پر جائز ہے۔ اسی طرح اس کی بیع و شراء بھی ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک شرکت قتل یا الحاق سے باطل ہوتی ہے۔ تو اس سے پیشتر وہ باقی ہوتی ہے لہذا اس کا تصرف اور اقرار نافذ ہوگا۔

مسلمان کے لیے مکروہ ہے کہ وہ ذمی کے ساتھ شرکت کرے کیونکہ ذمی ایسے عقود کا ارتکاب کرتا ہے جو اسلام میں جائز نہیں ہیں اس کو ممنوع عقد سے آمدنی حاصل ہوگی۔ ادا اسی لیے مسلمان کے لیے کسی ذمی کا وکیل بننا مکروہ ہے۔ اور اگر مسلمان ذمی کے ساتھ عنان کرے تو جائز ہے جیسا کہ مسلمان کا ذمی کو وکیل بنانا جائز ہے۔

۴۔ شرکت مفاوضہ میں مفاوضہ کا لفظ استعمال کرنا۔ حسن ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ شرکت مفاوضہ لفظ کا استعمال کیے بغیر صحیح نہیں ہوتی اور سی ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کیونکہ مفاوضہ کی چند شرائط ہیں کہ جن کو یا تو لفظ مفاوضہ شامل ہوتا ہے یا کوئی دوسری ایسی عبارت جو اس کے قائم مقام ہو سکے۔ کیونکہ عوام کم ہی ان پر واقف ہوتے ہیں حالانکہ یہ عقود اکثر ان میں جاری ہوتی ہیں تو اگر عقد کرنے والا مفاوضہ کی تمام شرائط کو کسی دوسرے لفظ سے پورا کرنے پر قادر ہو تو صحیح ہے اگرچہ وہ مفاوضہ کا لفظ استعمال نہ کرے کیونکہ عقود میں اعتبار ان کے معانی کا ہوتا ہے نہ کہ عین الفاظ کا۔

اور ہر وہ موقع کہ جس میں مفاوضہ کی کوئی شرط مفقود ہو تو وہ شرکت عنان ہوگی مفاوضہ متضمن ہوتا ہے عنان کو اور اس پر زائد کو تو مفاوضہ کا بطلان عنان کے بطلان کا موجب نہیں ہے۔ نیز عقد میں کسی شرط کا فقدان صرف اس وقت اس عقد کے بطلان کا موجب ہوتا ہے جب کہ عقد کی صحت اس شرط پر موقوف ہو۔ اور عنان کی صحت ان شرائط پر موقوف نہیں لہذا ان کا فقدان عنان کے بطلان کا موجب نہیں ہوگا۔

شرکت ضمان میں شرکت مفاوضہ کی شرائط کی رعایت نہیں ہے۔ پس اس میں۔ نہ تکفالت کی اہلیت شرط ہے یہاں تک کہ یہ اس شخص سے بھی ہو سکتی ہے جس کی کفالت صحیح

نہیں جیسے اجازت یافتہ بچہ اور اجازت یافتہ (ماذون) غلام اور مکاتب۔
اور نہ دور اس المال میں مساوات شرط ہے۔ پس دونوں شریکوں کے پاس المال میں تفرق
ہو تب بھی جائز ہے۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس کے پاس اس المال کہ جس پر مشارکت ہوئی ہے
اس کے علاوہ اور مال بھی ہو جس پر شرکت صحیح ہو جاتی ہے۔

اور نہ ہی یہ شرط ہے کہ وہ ہر قسم کی تجارت میں ہو بلکہ جائز ہے کہ عام ہو یعنی شرکت اس پر
ہو کہ ہر قسم کی تجارت کریں گے اور جائز ہے کہ خاص ہو یعنی وہ کسی خاص شے کی تجارت مثلاً سوئی یا ریشی
کیٹر یا غلام یا کپڑوں وغیرہ کی تجارت میں مشارکت کریں۔ کیونکہ ان شرائط کا مفاوضہ میں اعتبار مفاوضہ
کے لفظ کی دلالت کی بنا پر ہے اور وہ اس کا مساوات کا معنی ہے جو کہ عنان میں موجود نہیں۔

اور نہ ہی مفاوضہ کے لفظ کا استعمال شرط ہے کیونکہ مفاوضہ میں اس کا اعتبار اس کی ان شرائط
پر دلالت کی وجہ سے تھا جو مفاوضہ کے ساتھ مختص ہیں اور عنان میں وہ شرائط نہیں ہیں پس نہ تو لفظ مفاوضہ
استعمال کی شرط ہے اور نہ ہی لفظ عنان کی کیونکہ ہر ایک ایسے لفظ کے استعمال پر قادر ہے جو عنان کا معنی
دیتا ہے برخلاف مفاوضہ کے۔

اور نہ نفع میں مساوات شرط ہے پس اس میں تساوی اور تفاضل دونوں جائز ہیں۔ اس کی وجہ
ہم بیان کر چکے ہیں۔

قاعدہ ہے کہ ہمارے نزدیک نفع یا تو مال سے حاصل ہوتا ہے یا عمل سے یا ضمان (تاوان) سے
رب المال سے استحقاق (نفع) کا ثبوت تو ظاہر ہے کیونکہ نفع اس المال میں ہو کہ کتے ہیں پس وہ مال کے
مالک کا ہوگا۔ اسی لیے مضاربیت میں رب المال نفع کا مستحق ہوتا ہے۔ رب العمل سے استحقاق تو مضارب
اپنے عمل کی بنا پر نفع کا مستحق ہوتا ہے۔ رب الضمان سے توجب مال مضارب پر مضمون (قابل ضمان) ہو جاتا
ہے تو وہ تمام نفع کا مستحق بن جاتا ہے۔ اور یہ ضمان کے مقابلے میں مثل خراج (نفع) بعوض ضمان کے ہو
جائے گا نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے بموجب کہ الخراج بالضمان۔ توجب اس مال کا ضمان اس
پر ہے تو اس کا خراج (نفع) بھی اس کے لیے ہوگا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ کار بیگز نے اجرت پر عمل رکھا
لیا پھر کام خود نہیں کیا بلکہ اس سے کم اجرت پر دوسرے کے لیے لیا تو زائد اس کے لیے حلال ہوگا
اور زائد کے استحقاق کا کوئی سبب سوائے ضمان کے نہیں ہے پس ثابت ہوا کہ ان میں ہر ایک استحقاق
نفع کے لیے مناسب سبب ہے۔ تو اگر ان میں سے کوئی مسجود نہ ہو تو وہ نفع کا مستحق نہیں اس دلیل
سے کہ اگر ایک نے دوسرے کو کہا کہ تو اپنی ملکیت میں تصرف کر اس شرط پر کہ اس کا کچھ نفع میرے لیے
ہوگا تو جائز نہیں۔ اور وہ نفع میں سے کچھ کا بھی مستحق نہیں ہوگا کیونکہ نہ اس کا مال ہے نہ عمل ہے اور نہ
ضمان ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ جب دونوں شریک دونوں مالوں کی مقدار کے
بقدر نفع کی شرائط لگا میں خواہ مال برابر ہوں یا متفاضل ہو تو بلاشبہ یہ جائز ہے اور نفع ان کے درمیان
شرائط کے مطابق ہوگا خواہ عمل کی شرط دونوں پر ہو یا ایک پر۔ اور نقصان دونوں کے مال کے بقدر ہوگا خواہ
وہ برابر ہوں یا متفاضل ہوں کیونکہ نقصان نام ہے مال میں سے ہلاک ہونے والے حصے کا۔ پس وہ مال کے بقدر

محسوب ہوگا۔

اگر دونوں کے مال برابر ہوں اور دونوں نے شرط لگائی کہ ان میں سے ایک کے لیے مال کے تناسب سے، زائد نفع ہوگا۔ تو اگر عمل کرے کی شرط دونوں پر تھی تو جائز ہے۔

اور نفع ان کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں کہ ایک کے لیے اس کے مال کے نفع میں زیادہ کی شرط لگائی جائے اسی قول کو شافعی رحمہ اللہ نے بھی لیا ہے۔ شرکت ملک میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اس میں زیادتی و اضافہ ہر ایک کے لیے اس کے مال کے تناسب سے ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر چوپایوں میں شرکت ملک کے دو شریکوں نے شرط لگائی کہ ان میں سے ایک کیلئے ان کی اولاد اور ان کے دودھ میں سے زیادہ ہوگا تو یہ بالاتفاق جائز نہیں ہے۔ ہمارے اور زفر کے مابین کلام ایک قاعده پر مبنی ہے اور وہ یہ کہ زفر کے نزدیک نفع میں استحقاق کبھی تو مال کی وجہ سے ہوتا ہے پس وہ اس المال کے تناسب سے ہوگا جیسا کہ اولاد اور دودھ میں ہوتا ہے۔ جب کہ ہمارے نزدیک نفع میں استحقاق کبھی تو مال کی وجہ سے ہوتا ہے کبھی عمل کی وجہ سے اور کبھی ضمان کی وجہ سے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور خواہ دونوں عمل کریں یا ان میں سے صرف ایک عمل کرے برابر ہے اور نفع ان دونوں کے درمیان طے کر دہ شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ شرکت اعمال میں نفع کا استحقاق عمل کی شرط کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ عمل کے وجود کی وجہ سے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ مضارب جب رب المال سے مدد طلب کرے تو وہ مضارب نفع کا مستحق ہوگا اگرچہ اس سے عمل نہ پایا جائے۔ اور استحقاق اس پر عمل کی شرط کے وجود کی بناء پر ہے۔ اور نقصان دونوں کے مال کے بقدر ہوگا جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر دونوں نے ایک پر عمل کی شرط رکھی تو اگر جس پر عمل کی شرط رکھی ہے وہ وہی ہے جس کیلئے زائد نفع کی شرط کی تو جائز ہے اور نفع دونوں کے درمیان طے شدہ شرط کے مطابق ہوگا۔ پس وہ اپنے اس المال کے نفع کا مستحق تو اپنے مال کی وجہ سے ہوگا اور زائد کا اپنے عمل کے سبب سے ہوگا۔ اور اگر وہ عمل کی شرط اس شریک کے لیے لگائیں جس کا نفع دوسرے سے کمتر ہے تو یہ جائز نہیں ہوگا کیونکہ اس صورت میں جس کے لیے زائد کی شرط لگائی ہے اس کے لیے زیادتی کے بالمقابل نہ مال ہے نہ عمل ہے اور نہ ضمان ہے۔ اور ہم بیان کر چکے ہیں کہ نفع میں استحقاق ان تین اشیاء میں سے کسی ایک کے ساتھ ہو سکتا ہے۔

اگر دونوں مال متفاضل ہوں اور شریک نفع میں مساوات کی شرط رکھیں تو اس میں بھی یہی مذکورہ اختلاف ہے کہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ عمل کی شرط دونوں پر ہوں۔ اور ان میں سے ایک کے لیے اس کے اس المال کے تناسب سے زائد نفع اس کے عمل کی وجہ سے ہوگا جو کہ جائز ہے۔ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں بلکہ ضروری ہے کہ نفع ان کے اس المال کے تناسب

سے تقسیم ہوا اگرچہ عمل کی شرط صرف ایک پر کی ہو۔

اگر عمل کی شرط دونوں نے اس شریک پر کی جس کا راس المال کم ہو تو جائز ہے اور وہ اپنے مال کے تناسب سے اپنے مال کی وجہ سے نفع کا مستحق ہوگا اور زائد کا مستحق اپنے عمل کی وجہ سے ہوگا اور اگر عمل کی شرط اس شریک پر لگائی جس کا راس المال نسبتاً زیادہ ہو تو جائز نہیں کیونکہ کم مال والے کے حق میں زائد نفع کے مقابلے میں نہ مال ہے نہ عمل اور نہ ہی ضمان۔

راس المال کی مقدار کا عقد کے وقت علم ہونا ہمارے نزدیک شرکت اموال میں شرط نہیں ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک شرط ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ راس المال کے مقدار کی جہالت نفع کی جہالت کا باعث ہوتی ہے حالانکہ نفع کی مقدار کا علم ہونا اس عقد کے جواز کی شرط ہے لہذا راس المال کی مقدار کا علم ہونا بھی شرط ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جہالت اپنی ذات کی وجہ سے عقد کے جواز کے مانع نہیں ہے بلکہ جھگڑے کا باعث بننے کی بنا پر ہے۔ اور عقد کے وقت راس المال کی مقدار کی جہالت باعث جھگڑا نہیں بنتی کیونکہ ظاہراً غالباً اس کی مقدار معلوم ہو سکتی ہے کیونکہ خرید کے وقت درابہم و دنیا بیکار وزن کیا جاتا ہے پس ان کی مقدار ہو جاتی ہے لہذا یہ تقسیم کے وقت نفع کی مقدار کی جہالت کا باعث نہیں بنتی۔

شرکت اعمال میں مفاوضہ کی شرائط

۱۔ اہلیت کفالت۔

۲۔ اجرت میں مساوات

۳۔ لفظ مفاوضہ کی رعایت جس کی وجہ ہم شرکت اموال کے ضمن میں بتا چکے ہیں۔

شرکت اعمال میں عنوان کے لیے ان میں سے کوئی بھی شرط نہیں ہے۔ البتہ صرف توکیل کی اہلیت شرط ہے ابو یوسف رحمہ اللہ سے ایسے ہی روایت کیا ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ جس میں وکالت جائز ہے اس میں شرکت بھی جائز ہے اور جس میں وکالت جائز نہیں اس میں شرکت بھی جائز نہیں اسی پر شرکت اعمال کا مسئلہ نکلتا ہے مباحات میں مثلاً شکام اور جنگل میں لکڑی اور گھاس اور جو پہاڑوں پر پھیل ہوئے ہیں ان میں اور جو زمین میں معدنیات وغیرہ ہوتے ہیں ان میں مثلاً اس میں شرکت کریں کہ دونوں ٹکڑا کریں گے یا لکڑیاں چنیں گے یا گھاس کاٹیں گے یا پانی کھینچیں گے اور اس کو سچیں گے اس شرط پر کہ جو آمدنی ہوگی وہ ان کے درمیان ہوگی تو شرکت فاسد ہوگی کیونکہ اس طور پر وکالت بھی منعقد نہیں ہوتی۔ دیکھتے نہیں کہ کوئی اگر کسی کو وکیل بنا دے کہ وہ اس کے لیے ان میں سے کوئی کام کرے تو یہ وکالت صحیح نہیں ہوتی پس ایسے ہی شرکت صحیح نہ ہوگی۔ اگر وہ آدمی شرکت کر لیں اور ان میں سے ہر ایک اس میں تنہا کچھ لے لے تولی ہوئی شی اس کی مملوک ہوگی کیونکہ مباحات میں ملکیت کے ثبوت کا سبب اخذ و استیلاء (اٹھانا اور غلبہ پانا) ہے اور دونوں میں سے ہر ایک اخذ و استیلاء میں تنہا ہوا ہے لہذا وہ تنہا اس کا مالک ہوگا۔ اور اگر دونوں نے اکٹھے اٹھایا ہو تو اٹھائی ہوئی اور لی ہوئی شی ان کے مابین نصف

نصف ہوگی سبب استحقاق میں دونوں کے برابر ہونے کے وجہ سے پس استحقاق میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ اور اگر ہر ایک نے علیحدہ علیحدہ اٹھائی ہو پھر دونوں نے اس کو خلط کر دیا اور اس کی سیح کی تو اگر وہ مکیلی یا موزونی شی تھی تو (ہر ایک کے) کیل یا وزن کے تناسب سے ان کے درمیان ثمن تقسیم ہوگا۔ اور اگر وہ مکیلی یا موزونی نہ ہو تو ثمن کو قیمت کے حساب سے تقسیم کیا جائے گا۔ ہر ایک کو اس کی شے کی قیمت کے حساب سے دیا جائے گا کیونکہ مکیلی اور موزونی اشیاء متماثل ہوتی ہیں۔ پس شریکوں کے درمیان کیل و وزن کے تناسب سے ثمن کو تقسیم کرنا ممکن ہے۔ مکیلی اور موزونی کے علاوہ اشیاء میں چونکہ تفاوت ہوتا ہے لہذا الجینہ ان اشیاء کے حساب سے ثمن کی تقسیم ہوگی۔ اور اگر ان کا کیل و وزن اور قیمت کا علم نہ ہو تو ان میں سے ہر ایک جتنا دعویٰ کر رہا ہے اس کے نصف تک اس کی تصدیق کی جائے گی لیکن اپنے ساتھی کے دعویٰ پر قسم کے ساتھ کیونکہ شے ان کے قبضہ میں ہے اور ظاہر کے اعتبار سے قبضہ دلیل ملک ہے۔ اور دلیل ملک میں برابری موجب ہے ملک میں برابری کی۔ پس اگر کوئی نصف سے زائد کا دعویٰ کرے تو بغیر گواہ کے وہ قبول نہ کیا جائے گا۔

اگر دونوں میں سے ایک نے عمل کیا اور دوسرے نے اس کے عمل میں اس کی اعانت کی مثلاً اکٹھا کیا اور رسی باندھی تو یہ کل کامل عامل کا ہوگا اور اعانت کرنے والے کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ سبب عامل کی جانب سے پایا گیا نہ کہ اعانت کرنے والے کی جانب سے۔ البتہ اعانت کرنے والے (معین) کو اجرت مثل ملے گی جو مقرر کردہ نصف پائنت وغیرہ سے متجاوز نہ ہوگی۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اجرت مثل ملے گی خواہ کتنی بھی بھتی ہو۔ معین کے لیے اجرت مثل کے وجوہ کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اپنی منفعت پوری دی ہے عقہ فاسد کے لیے جو اجرت مثل کی موجب ہے پھر ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اجرت مثل مذکور (یعنی مقرر کردہ) کی قیمت سے زائد نہ ہو اور انہوں نے اس کو دیگر اجازت فاسدہ پر قیاس کیا کیونکہ ان میں مذکورہ اجرت سے زائد نہیں ملتا۔ ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔ دونوں کے درمیان وجہ مشترک یہ ہے کہ وہ اس بات پر راضی ہو اسے کہ اس کو مذکورہ اجرت سے زائد نہ ملے پس وہ مستحق نہ ہوگا اور اس شخص کے مثل ہوگا جس نے دوسرے کو کہا کہ اس کپڑے کو بیچ دے اس شرط پر کہ تیرے لیے نصف ثمن ہوگا۔ دوسرے نے اس کو بیچ دیا تو اس کو اجرت مثل ملے گی جو نصف ثمن سے متجاوز نہیں ہوگی۔ ایسے ہی یہاں ہے۔ محمد رحمہ اللہ نے اس کے اور دیگر اجازات فاسدہ کے مابین فرق کیا ہے کہ اجازات فاسدہ میں مذکورہ اجرت معلوم مقدار کی ہوتی ہے لہذا اس پر رضامندی اس سے زائد کے لیے اسقاط ہوگی جب کہ اس مقام میں مذکورہ اجرت معلوم نہیں بلکہ معدوم ہے کیونکہ ذکر تو نصف یا تہائی کا ہوا ہے تو غیر معلوم پر رضامندی ثابت نہیں ہوگی لہذا ذکر مذکورہ اجرت زائد اجرت مثل کو ساقط نہیں کرے گا۔ یہی اختلاف مضاربیت فاسدہ میں بھی ہے کہ جب مضارب کو نفع ہوا تو اس کو اجرت مثل ملے گی جو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ نفع سے متجاوز نہیں ہوگی۔ اور اگر کچھ نفع نہ ہوا تو مضارب کو کچھ نہ ملے گا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب کو اجرت مثل ملے گی خواہ کتنی ہی ہو اور خواہ نفع ہوا ہو یا نہیں۔ یہ مسئلہ عنقریب کتاب المضارب میں آئے گا۔

ایک شخص نے دوسرے کو اپنی دکان پر بٹھایا اور اس کو نصف پر کام دیا۔ قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ یہ شرکت جائز نہ ہو کیونکہ یہ شرکت عروض ہے اس لئے کہ ایک کی جانب سے عمل ہے اور دوسرے کی جانب سے دکان ہے اور دکان عروض ہے اور شرکت عروض جائز نہیں جبکہ استحسان کی رو سے جائز ہے۔ کیونکہ یہ شرکت اعمال ہے اس لئے کہ یہ شرکت بل ہے اور صاحب دکان کا عمل قبول کرنا عمل ہے اور شرکت اعمال ہمارے اصحاب کے نزدیک بلا اختلاف جائز ہے کیونکہ یہ وکالت پر مبنی ہے۔ اور وکالت اس طور پر جائز ہے مثلاً درزی یا دھوبی کسی شخص کو اپنا وکیل بنائے جو اس کے لیے دھلائی یا سلائی کا کام حاصل کرے۔ اسی طرح ہر کاروبار کو جو اجرت پر کام کرتا ہے اختیار ہے کہ وہ کسی کو اپنا وکیل بنا دے جو اس کے لیے کام لے۔

اگر دونوں کا ایک کتا ہو اور دونوں نے اکٹھے اس کو چھوڑا ہو تو جو شکار حاصل ہوا وہ دونوں کے درمیان ہوگا سبب استحقاق میں دونوں کے برابر ہونے کی وجہ سے۔ اگر کتا ایک کا ہو اور اسی کے قبضے میں ہو پھر دونوں نے اس کو لکٹے چھوڑا ہو تو جو شکار حاصل ہوا وہ خاص کتے کے مالک کا ہوگا کیونکہ اجنبی کے کتے کو چھوڑنے کا کوئی اعتبار نہیں جب کہ مالک بھی اس کو چھوڑ رہا ہو۔ لہذا اجنبی کا چھوڑنا مالک کے ساتھ لاحق ہوگا۔ گویا کہ تنہا مالک نے اس کو چھوڑا۔

اگر دونوں کے پاس اپنا اپنا کتا ہو اور دونوں نے اپنے کتوں کو چھوڑا اور دونوں کتے ایک شکار پر جا پڑے تو وہ شکار دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا کیونکہ وہ دونوں سبب استحقاق میں برابر ہیں۔ اگر ہر ایک کا کتا علیحدہ علیحدہ شکار پر پہنچا تو وہ خاص اس کے لیے ہوگا کیونکہ وہ اپنے فعل سے اس کا مالک بنا ہے پس اس کے ساتھ مختص ہوگا۔ اسی پر مسئلہ نکلتا ہے کہ دو آدمیوں نے مشارکت کی ایک کا خچر ہے اور دوسرے کا اونٹ ہے۔ مشارکت اس پر کی کہ وہ دونوں کو کرایہ پر دیں گے اور جو اللہ تعالیٰ رزق حلال عطا فرمائے وہ ان دونوں کے درمیان ہوگا۔ پس دونوں جانوروں کو کرایہ پر دیا معلوم اجرت پر معلوم ہو جائے تو یہ شرکت فاسد ہے اور اجرت ان دونوں کے درمیان خچر کی اجرت مثل اور اونٹ کی اجرت مثل کے مطابق تقسیم ہوگی۔ شرکت کے فاسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس طور پر وکالت صحیح نہیں۔ دیکھتے نہیں کہ ایک شخص نے دوسرے کو کہا کہ اپنے اونٹ کو کرایہ پر دے دے اس شرط پر کہ اجرت ہم دونوں کی ہوگی تو وکالت صحیح نہیں۔ ایسے ہی شرکت کا معاملہ ہے۔ نیز شرکت عین حیوان میں صحیح نہیں ہوتی پس اسی طرح اس کے منافع میں بھی نہیں ہوگی۔ رہی ان دونوں کے درمیان اجرت کی تقسیم خچر کی اجرت مثل اور اونٹ کی اجرت مثل کے مطابق تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شرکت سبب فاسد ہوئی تو لغبارہ پھر بھی درست ہے کیونکہ وہ معلوم منافع پر بعض معلوم اجرت کے واقع ہوا ہے۔ اور اجرت کا حکم یہ ہے کہ وہ منافع کی قیمت کے حساب سے تقسیم ہوتی ہے جیسا کہ من دو مختلف بیع و فروخت شدہ شی کی قیمت کے حساب سے تقسیم ہوتا ہے۔

اگر وہ خچہ اور اونٹ کو کرایہ پر نہ دیں بلکہ دونوں معلوم ہو جائے تو معلوم اجرت کے حوصلے میں قبول کریں۔ بوجہ کہ اس شرط پر اٹھالیں تو اجرت دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی کیونکہ یہ شرکت

عمل ہے کیونکہ عقد کی وجہ سے بوجھ اٹھانا ان پر مضمون ہو چکا تھا بمنزلہ سلائی و دھلائی کے کام کے پس اجرت ان دونوں کے درمیان ضمان کے حساب سے ہوگی اور ضمان میں دونوں برابر ہیں پس اجرت میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ اور اونٹ کا خچر کے مقابلے میں زائد بوجھ اٹھانے کا اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ شرکت صنائع میں ایک شریک کے کثرت عمل کا اعتبار نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اجرت ضمان کے مقابل ہے۔ اور خچر اور اونٹ تو عمل پورا کرنے کا اگر ہیں۔

اگر بعینہ اونٹ کو اجرت پر دیا تو اس کی اجرت اونٹ والے کی ہوگی خچر والے کی نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر بعینہ خچر کر ایسے پر دیا تو اجرت خچر کے مالک کی ہوگی اونٹ والے کی نہیں ہوگی کیونکہ عقد اونٹ اور خچر کے منافع پر ان کے مالکوں کی اجازت سے واقع ہوا ہے پس اجرت اس کے لیے ہوگی۔

اگر آجر (اجرت پر دینے والے) نے بوجھ لادنے اور اس کو منتقل کرنے میں اپنے شریک سے مدد لی تو اس کے شریک کے لیے اجرت مثل ہوگی کیونکہ آجر نے اپنے شریک کی منفعت کو عقد فاسد سے وصول کیا ہے ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں اس اجرت کے نصف بے تجاوز نہیں ہوگا جو طے کی تھی جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اجرت مثل ملے گی خواہ وہ جتنی بھی بنے جیسا کہ ہم لکڑی چٹنے میں شرکت کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔

دو دھوبی ہیں۔ ایک کے پاس دھلائی کے آلات ہیں اور دوسرے کے پاس مکان ہے۔ دونوں نے شرکت اس پر کی کہ دونوں اس کے آلات سے اس کے مکان میں کام کریں گے اور آمدنی دونوں کے مابین نصف نصف ہوگی تو جانتے ہیں۔ ایسے ہی رنگریزوں درزیوں اور ڈھلائی کرنے والوں کا معاملہ ہے کیونکہ یہاں اجرت عمل کا بدل ہے نہ کہ آلات کا۔ اور عمل دونوں پر مضمون ہو چکا ہے لہذا دونوں کو اس کا بدل ملے گا اور ان میں سے ایک دوسرے کے لیے نصف آلات کے ساتھ مددگار ہوا ہے اور دوسرا پہلے کے لیے اپنی نصف دکان کے ساتھ مددگار ہے۔ یہ سابقہ مسئلے کی تطبیق ہے کہ دو آدمیوں نے بوجھ اٹھانے کو قبول کیا اور اس کو اپنے جانوروں پر لادنا۔

دو آدمی شرکت کریں ایک کے پاس جانور ہو اور دوسرے کے پاس کاٹھی اور دو بوریوں ہوں اس شرط پر کہ وہ دونوں جانور کر اسے پر دیں گے اور اجرت ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی تو شرکت فاسد ہوگی اور جانور کی اجرت اس کے مالک کو ملے گی جب کہ اس کے ساتھی کو اجرت مثل ملے گی۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ یہاں فساد شرکت تو اس بناء پر ہوگی جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس طور پر وکالت صحیح نہیں ہوتی تو ایسے ہی شرکت بھی صحیح نہ ہوگی۔ رہی اجرت تو وہ جانور کے منافع کا بدل ہے لہذا اس کے مالک کی ہوگی۔ اور اس نے دوسرے کے آلات کے منافع کو عقد فاسد کے ذریعے سے وصول کیا ہے لہذا اس پر ان کی اجرت مثل ہوگی۔

ایک شخص کو جانور دیا تاکہ وہ اس کو اجرت پر دے اس شرط پر کہ اجرت ان کے مابین ہوگی تو یہ عقد فاسد ہوگا۔ اجرت جانور کے مالک کو ملے گی اور اجرت پر دینے والے کو اجرت مثل ملے گی۔ یہی حکم کشتی اور کمرے کا ہے کیونکہ اس طور پر وکالت صحیح نہیں ہوتی پس شرکت بھی صحیح نہ ہوگی اور اجرت

جانور کے مالک کی ہوگی کیونکہ عاقد نے دوسرے کی ملکیت پر اس کے حکم سے عقد کیا ہے۔ اور اس شخص کو اجرت مثل ملے گی کیونکہ جانور کے مالک نے عقد فاسد سے اس کے منافع حاصل کیے ہیں۔ ایک شخص کو جانور دیا تاکہ اس پر غلہ بیچے اور جو نفع ہو وہ دونوں کے درمیان نصف نصف ہو تو یہ عقد فاسد ہوگا۔ نفع غلے والے کا ہوگا اور جانور کے مالک کو اجرت مثل ملے گی۔ ایسا ہی حکم کرے گا ہے کیونکہ آمدنی غلے والے کے عمل سے حاصل ہوئی۔ البتہ اس نے جانور کے منافع کو عقد فاسد سے حاصل کیا تھا لہذا اس پر اس کی اجرت مثل ہوگی۔

اس شرکت کی صحت کے لیے عمل کا ایک ہونا شرط نہیں ہے۔ اور جائز ہے خواہ عمل ایک ہوں یا مختلف ہوں جیسے درزی دھوبی کے ساتھ وغیرہ۔ یہ ہمارے اصحاب کا قول ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ شرکت صحیح نہیں مگر جب کہ صنعت ایک ہو مثلاً دو دھوبی ہوں یا دو درزی ہوں۔ اختلاف اس بنا پر ہے کہ شرکت ہمارے نزدیک دو مختلف مالوں میں جائز ہے تو اسی طرح دو مختلف عملوں میں بھی جائز ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک دو مختلف مالوں میں شرکت جائز نہیں تو دو مختلف عملوں میں بھی ناجائز ہوگی۔ صحیح ہمارا قول ہے کیونکہ اس شرکت میں اجرت کا استحقاق عمل کے ضمان کی وجہ سے ہے۔ اور عمل دونوں پر مضمون ہے خواہ دونوں کا عمل ایک ہو یا مختلف ہو۔ — واللہ عزوجل اعلم۔

شرکت وجوہ میں شرکت مفاوضہ کی شرائط

- ۱۔ دونوں شریک کفالت کے اہل ہوں۔
 - ۲۔ ثمن مشترک ہو۔ دونوں میں سے ہر ایک کے ذمے اس کا نصف ہو۔ خریدی ہوئی شے دونوں کے درمیان نصف نصف ہو اور اسی طرح نفع میں دونوں کے لیے نصف نصف ہو۔
 - ۳۔ دونوں لفظ مفاوضہ کا لفظ بھی کریں جس کی وجہ ہم تفصیل کے ساتھ پہلے بتا چکے ہیں۔
- شرکت وجوہ میں شرکت حنان کے لیے زابطیت کفالت شرط ہے اور نہ خریدی ہوئی شے کی ملکیت میں دونوں کے مابین مساوات حتیٰ کہ اگر شرکت وجوہ کی اس شرط پر کہ جو کچھ دونوں یا ان میں سے ایک خریدے گا وہ دونوں کے درمیان نصف نصف تنائی روتھائی چوتھائی تین چوتھائی ہوگا تو مساوات یا تفاضل جیسی شرط بھی لگانی جائز ہوگی اور خریدی ہوئی شے کے ثمن کا حنان دونوں کے مابین خریدی ہوئی شے میں ان کی ملکیت کے تناسب سے ہوگا اور نفع میں دونوں کا حصہ ان کی خریدی ہوئی شے کے ثمن میں ان کے حنان کی مقدار کے مطابق ہوگا۔ اگر دونوں نے ایک کے لیے اس کے حنان کے حصے پر نفع سے زائد کی شرط کی تو شرط باطل ہوگی اور نفع دونوں کو خریدی ہوئی شے کے ثمن میں ان کے حنان کی مقدار کے حساب سے ہوگا کیونکہ اس شرط میں نفع میں استحقاق حنان کی بنا پر ہوتا ہے پس حنان کی مقدار کے حساب سے ملے گا۔ تو جب ایک کے لیے حنان میں اس کے حصے اور ملکیت میں اس کے حصے سے زائد نفع کی شرط لگائی تو یہ بغیر نفع اور بغیر حنان

کے ملکیت کی شرط ہوئی پس جائز نہیں۔ اگر کہا جائے کہ نفع میں استحقاق جیسے ملکیت اور ضمان کے سبب سے ہوتا ہے تو جائز ہے کہ زائد عمل کی بناء پر زائد نفع کا مستحق ہو جیسے کہ مضارب اور شرکت عنان کے شریک میں ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اس صورت میں قابل تقسیم ہے جب کہ عمل معلوم مال میں ہو جیسا کہ مضاربیت اور شرکت عنان میں ہوتا ہے جو کہ یہاں موجود نہیں لہذا استحقاق نہیں ہوگا مشمل اس شخص کے جو دوسرے کو کہے کہ میں تجھ کو ہزار (درہم) مضاربیت کے طور پر دیتا ہوں اس شرط پر کہ تو ان میں نصف پر عمل کر اور ہزار (درہم) کی تعیین نہیں کی تو مضاربیت جائز نہیں ہوگی کیونکہ مال معین میں عمل کی شرط نہیں کی گئی۔

فصل شرکت کا حکم

شرکت املاک کی دونوں قسموں کا حکم ایک ہی ہے اور وہ یہ کہ دو شریکوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے حق میں مثل اجنبی کے ہوتا ہے کہ اس کے لیے بغیر ساتھی کی اجازت کے اس میں تصرف کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ تصرف کی اجازت دینے والی چیز یا تو ملکیت ہے یا ولایت ہے اور دونوں میں سے کسی کے لیے اپنے ساتھی کے حصے میں نہ تو وکالت کی بناء پر ولایت حاصل ہے اور نہ ہی قرابت کی بناء پر تو اس میں ان میں سے کوئی امر بھی موجود نہیں۔ اس میں برابر ہے خواہ شرکت عین میں ہو یا دین میں ہو اور اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

ایک شخص پر ایک غلام کی قیمت کے سلسلے میں دو آدمیوں کا قرض ہو یا دونوں کے ہزار درہم ہوں جو انہوں نے اس تیسرے شخص کو بطور قرض دیئے ہوں یا اس نے ان دونوں کی کوئی ایسی شے ہلاک کر دی ہو جس کی قیمت ہزار درہم ہو یا یہ دونوں ایک شخص پر ہزار درہم دین کے وارث بنے ہوں اور ان میں سے ایک نے اپنے حصے پر یا اپنے حصے کے بعض پر قبضہ کر لیا ہو تو دوسرے کو حق حاصل ہے کہ وہ پہلے کے ساتھ اس میں شریک ہو جائے اور قبضہ پر اس نے قبضہ کیا ہے اس کا نصف لے لے۔ اس میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ مشترک دین جو دو شریکوں کے لیے کسی ایک سبب سے ثابت ہو تو جب ان میں سے ایک اس کے کچھ حصے پر قبضہ کر لے تو دوسرے کو حق حاصل ہے کہ قبضہ کیے ہوئے مال میں قابض کے ساتھ شریک ہو جائے کیونکہ مقبوض قبضہ کیا ہوا مال، دونوں حصوں میں سے مقبوض ہوتا ہے اس لیے کہ اگر وہ صرف ایک کے لیے کر دیا جائے تو یہ قبضہ سے بیشتر دین کی تقسیم ہوگی جو کہ جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم کا معنی جو کہ تمیز (جدا جدا) اور ممتاز کرنا ہے اس مال میں ثابت نہیں ہوتا جو ذمہ میں ہو لہذا دین میں تقسیم متصور نہیں۔ اسی لیے بغیر تمیز کے عین میں تقسیم صحیح نہیں مثلاً غلہ کا ایک ڈھیر دو شریکوں کا ہو ان میں سے ایک دوسرے کو کہے کہ اس میں سے لے لے تیرے لیے یہ جانب ہے اور میرے لیے یہ جانب تو یہ جائز نہیں کیونکہ اس

میں تمیز معدوم ہے۔ توجب عین میں بغیر تمیز کے تقسیم صحیح نہیں تو دین میں توازی صحیح نہیں ہوگی۔ نیز تقسیم میں تملیک کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ ہر دو جنوں میں سے ایک کا یہ مالک ہوتا ہے اور دوسرے کا اس کا ساتھی۔ تقسیم کے بعد دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ مشتمل ہوتا ہے کچھ تو اپنی ملکیت پر اور کچھ اپنی ملکیت کے عوض پر۔ لہذا دین کی تقسیم ایسے شخص کو دین کی تملیک ہوگی کہ جس پر دین نہیں ہے اور یہ ناجائز ہے۔ پس مقبوض دونوں کا حصہ ہو گا تاکہ جو کچھ ہم نے بتایا اس کا باعث نہ بن جائے اور اس کو حق ہو گا کہ جو اس کے ساتھی نے قبضہ کیا ہے بعینہ اس کا نصف لے لے اور اس کا ساتھی اس کو اس سے منع نہیں کر سکتا بایں طور کہ یہ کہے کہ میں تجھ کو نصف دین کا مثل دیتا ہوں کیونکہ نصف مقبوض خود اس کے حصے میں سے مقبوض ہے پس وہ اس کا اپنا عین حق ہے اور قابض اس کو اس سے نہیں روک سکتا بایں طور کہ خواہ مقبوض اس کے حق کا مثل ہو یا اس سے زیادہ عمدہ ہو یا اس سے گھٹیا ہو یا زیادہ عمدہ ہونے کی صورت میں تو وجہ یہ ہے کہ جس واحد میں عمدگی کا اعتبار نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس کے ذمے گھٹیا ہو وہ جب عمدہ ادا کرے تو دائن کو اس کے قبول کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ لہذا اس پر قبضہ اپنے عین حق پر قبضہ ہو گا۔ گھٹیا ہونے کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ گھٹیا پر عمدہ کے مقابلے میں قبضہ کرنا جائز ہے کیونکہ یہ اپنے حق کی جنس میں سے ہے۔

اور (غیر قابض) شریک جو مال اپنے (قابض) شریک سے لے گا تو اتنی مقدار قابض کے لیے مقروض پر دین ہوگی اور مقروض و مدیون کے ذمہ جو ہو گا وہ ان دونوں شریکوں کے مابین ہو گا دین کی اس مقدار کے مطابق مثلاً دین ہزار درہم ہے۔ ان میں سے ایک نے پانچ سو درہم لے لیے۔ دوسرا شریک اس کے پاس آیا اور اس نے ان کے نصف لے لیے تو قابض کے لیے مقروض کے لئے بقیہ ڈھائی سو ہیں۔ اور شرکت دین میں باقی رہے گی جیسا کہ پہلے تھی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس کے شریک نے نصف مقبوض لے لیا تو قابض کا قبضہ کم ہو کر مقبوض کے نصف میں رہ گیا اور بقیہ دین اپنے حال پر باقی رہا۔

اگر قابض اس کو اپنے قبضہ سے نکال دے مثلاً اس کو جہیز کر دے یا بیچ دے یا اپنے ذمے دین میں ادا کر دے یا کسی طریقے سے اس کا اہلاک کر دے تو اس کے شریک کو حق ہے کہ اس سے نصف مقبوض کا ضمان و تاوان لے کیونکہ قابض نے اپنے شریک کے جس حصے پر قبضہ کیا تھا اس کو تلف کیا لہذا شریک کو حق ہو گا کہ وہ قابض سے ضمان لے۔

اگر دو شریکوں میں سے کسی نے کسی چیز پر قبضہ نہیں کیا لیکن ایک نے مقروض کو اپنے حصے سے بری کر دیا تو یہ برائت ناجائز ہوگی اور وہ اپنے شریک کو کچھ ضمان ادا نہ کرے گا کیونکہ اس نے دین میں سے کچھ پر بھی قبضہ نہیں کیا بلکہ صرف اپنے حصے کو تلف کیا ہے لہذا ضمان میں سے لے گا۔

اگر ایک شریک نے مدیون کو سود درہم سے بری کر دیا پھر دین میں سے کچھ واپس ملا تو مدیون پر اپنے اپنے مال کے تناسب سے دونوں شریک اس کو آپس میں تقسیم کر لیں گے پس مقبوض کے دونوں کے درمیان فرقے ہوں گے کیونکہ جب ایک نے مدیون کو سود درہم معاف کر دیے تو اس کے دین میں

سے چار سو باقی رہ گئے۔ لہذا مقبوض دونوں کے درمیان نو حصوں پر ہوگا پس دونوں کو مقبوض کی مقدار میں نو حصے کر کے دیے جائیں گے۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہ براءت قبضہ کے بعد لیکن تقسیم سے پیشتر ہو کیونکہ تقسیم ان کے حق کے بعد واقع ہوتی ہے۔

مقبوض کو نصف نصف تقسیم کر لیا پھر ان میں سے ایک نے مدیون کو سودرہم معاف کر دیے تو تقسیم نافذ رہے گی اور تقسیم کے بعد اس کا معاف کرنا جو کچھ انہوں نے تقسیم کیا ہے اس کو نہیں توڑے گا کیونکہ انہوں نے تقسیم اس حال میں کی تھی کہ ان کی ملک مساوی تھی پس اس کے بعد مساوات کا زوال تقسیم پر کچھ اثر انداز نہ ہوگا۔

اگر دونوں میں سے کسی نے دین کے کچھ حصے پر بھی قبضہ نہ کیا البتہ اپنے حصے کے عوض میں مدیون سے کپڑا خرید لیا تو اس کے شریک کو اختیار ہوگا کہ وہ نصف کپڑے کی قیمت وصول کرے اور کپڑا نہیں لے سکتا کیونکہ کپڑا خریدنے والے شریک نے مدیون کے لیے اپنے ذمہ میں ثابت ہونے والے ثمن کے عوض میں خریدا ہے مدیون کے ذمے اپنے مال کے عوض میں نہیں۔ یہ اس طرح کہ جو نہی اس نے خریدا اس کے ذمے کپڑا کا ثمن واجب ہو گیا لیکن اس کا بھی مدیون کے ذمے اس کی مثل ہے پس جو اس کے ذمے تھا وہ قصاص (بدل) ہو گیا اس کے دین کا اس طرح گویا کہ اس نے نصف دین پر قبضہ کیا لہذا کپڑے پر غیر مشتری شریک کا کچھ اختیار نہ ہوگا اور اگر دونوں کپڑے میں شرکت پر متفق ہو جائیں تو یہ جائز ہے کیونکہ مشتری شریک پر کپڑے کا نصف ثمن واجب ہو گیا تھا تو جب اس کے شریک کو اس کے عوض میں کپڑا مل گیا اور وہ اس پر راضی ہو گیا تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ مشتری شریک نے نصف کپڑا غیر مشتری شریک کے ہاتھ بیچ دیا۔

اگر اپنے حصے کے عوض کچھ نہ خریدے البتہ اپنے حصے میں کپڑے پر مصالحت کر لے اور اس پر قبضہ کر لے پھر اس سے اس کا شریک اس کے مقبوض میں مطالبہ کرے تو قابض کو اختیار ہوگا چاہے تو اس کو نصف کپڑا دے دے اور چاہے تو اس کو اس کے دین کے نصف حق کا مثل دے دے۔ اور اختیار اس میں صرف قابض کو ہوگا کیونکہ صلح مصالحت کرنے والے پر کچھ واجب نہیں کرتی اس لیے کہ یہ مثل ہبہ اور ابرام کے بمنزلہ تبرع و احسان کے ہے برخلاف خرید کے سوائے اس کے کہ اس نے دین مشترک میں کپڑے پر قبضہ کیا ہے تو اس کو حق ہے کہ وہ نصف کپڑا شریک کو دے دے اور وہ یہ کہہ سکے گا کہ میں تجھ کو دین میں نیر نصف حق دیتا ہوں کیونکہ اس سے زائد میں تیرا کوئی حق نہیں ہے۔

اور ان تمام صورتوں میں شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ شریک کے پاس مقبوض رہنے دے اور اپنے دین کے لیے مدیون پر رجوع کرے کیونکہ اس کی دلیل ایک یہ ہے کہ وہ کہے کہ عقد مدانیت (دین کا عقد) کی وجہ سے میرا تجھ کو دین ثابت ہے پس تیرا میرے خیر کو تسلیم کرنے سے میرا مال تیرے ذمے ساقط نہیں ہوا۔

جو کچھ قبضہ میں لیا اگر اس کو چھوڑ دیا پھر جو مدیون پر مال تھا وہ ہلاک ہو گیا تو اس کو حق ہوگا کہ شریک

پر رجوع کر سکے۔ اور ان تمام صورتوں میں وہی حکم ہوگا جو اس صورت میں ہوگا جب کہ مقبوض کو چھوڑ نہیں گیا سوائے ایک صورت کے اور وہ یہ کہ جب وہ ارادہ کرے کہ اپنے ساتھی کے قبضے سے بعینہ وہی دراہم ملے اس قبضے میں کئے تھے تو اس کو اس کا حق نہیں ہے اور اس کے ساتھی کو اختیار حاصل ہے کہ وہ اس کو ان دراہم سے روک دے اور ان کی مثل دوسرے دے دے کیونکہ اصل میں مقبوض مشترک حق سے ہے اور شریک قابض کے لیے مقبوض کو محض اس لیے چھوڑتا ہے کہ جو مدیون کے ذمے ہے وہ اس کے لیے ہو جائے۔ توجب شریک نے مدیون کے لیے مقبوض کو نہیں چھوڑا تو مقبوض میں اس کا حق ویسے ہی باقی رہا جیسا کہ پہلے تھا۔ البتہ شریک کو اس صورت میں یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ بعینہ ان ہی دراہم کے لیے رجوع کرے کیونکہ چھوڑنے سے اس نے ان کی عین سے اپنا حق ساقط کر دیا تھا جب کہ اس نے قابض کے ان کا مالک بننے کی اجازت دی۔ پس بعینہ ان دراہم میں اس کا حق ساقط ہو گیا اور مدیون پر مال کی بلاکت سے اس کے لیے ایک نیا ضمان حاصل ہوا جو قابض کے ذمے میں ثابت ہوا۔ مثل دیگر دیون کے۔

دونوں شریکوں میں سے اگر کوئی اپنے حصے میں مدیون کو ملت دے دے یعنی اپنے حصے کے دین کو مؤخر کر دے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کا مؤخر کرنا جائز نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے البتہ اپنے شریک کے حصے میں تاخیر کرنا بلا اختلاف جائز نہیں کیونکہ وہ اس کا مالک نہیں اور اس حصے میں وہ اس عقد کا متولی ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس کا حصہ اس کی اپنی ملک ہے پس وہ اس میں تصرف کرنے کا حق رکھتا ہے۔ اسی بناء پر تو وہ ابراء کے ساتھ اس میں اسقاط کا تصرف کر سکتا ہے تو تاخیر تو بطریق اولیٰ کر سکتا ہے کیونکہ وہ ابراء اسقاط سے کمتر تصرف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اپنے حصے میں تاخیر کرنا قبضے سے پیشتر دین کو تقسیم کرنا ہے جو جائز نہیں۔ اور اس بات کی دلیل کہ مؤخر کرنا دین کو تقسیم کرنا ہے یہ ہے کہ تقسیم کا اثر پایا جاتا ہے اور وہ یہ کہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا اپنے حصے کے ساتھ اس طور پر منفرد ہونا ہے کہ دوسرے کا اس میں کوئی حق نہیں رہتا۔ اور قبضہ سے پیشتر دین کی تقسیم جائز نہیں کیونکہ تقسیم کا معنی جو کہ تمیز ہے اس صورت میں نہیں پایا جاتا۔ اور وہ اس وجہ سے کہ تمیز یا تو فعل کا نام ہے یا ذمے میں مال حکمی کا نام ہے۔ تاخیر کے مقابلے میں ابراء (معاف کرنا) کا معاملہ جدا ہے کیونکہ اس میں تقسیم کا اثر اور معنی نہیں ہے بلکہ وہ تو اپنے حصے کو تلف کرنا ہے۔

اگر کہا جائے کہ دین کی تقسیم تو دین میں تصرف ہوتا ہے جب کہ مؤخر کرنا دین میں تصرف نہیں ہے بلکہ یہ مطالبے میں تصرف اسقاط ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تاخیر دین اور مطالبہ، دونوں میں تصرف ہے کیونکہ یہ دین کو اپنی سابقہ صفت سے متغیر کر دیتی ہے اور وہ اس طرح کہ اس سے پیشتر دین کی صفت یہ تھی کہ اگر ان میں سے کوئی اپنے حصے پر قبضہ کرتا تو دوسرا اس میں مشارکت کر سکتا ہے جب کہ تاخیر کے بعد یہ مشارکت باقی نہیں رہتا۔

پھر صاحبین کے قول پر تصریح کی اور کہا کہ جب وہ شریک کہ اس نے اپنا حصہ مؤخر نہیں کیا قبضہ کر لے تو تاخیر کرنے والے شریک کو حق نہیں ہوگا کہ مقبوض میں شریک جو کے یہاں تک کہ اس کے حصے

کی ادائیگی کی مدت آجائے۔ اور جب اس کا دین نقد ہو جائے تو اب وہ شریک ہو سکتا ہے اگر مقبوض مال باقی ہو اور اگر قابض نے اس کا استہلاک کر دیا ہو تو اس سے ضمان لے سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مدت مطالبہ کے ثبوت سے مانع تھی لہذا مقبوض میں اس کا حق نہ تھا۔ اور جب اس کا دین نقد ہو گیا تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ وہ ہمیشہ نقد ہی تھا پس اس کے لیے شرکت ثابت ہو جائے گی۔ تاخیر کرنے والے (یعنی مہلت دینے والے) کی مدت آنے تک دوسرے نے اگر کسی حصے پر قبضہ نہیں کیا تو معاملہ سابقہ حالت کی طرف لوٹ جائے گا۔ تو اب ان میں سے جو بھی کچھ قبضہ میں لے گا۔ تو دوسرا اس میں شریک ہو سکتا ہے کیونکہ دین جب نقد ہو گیا تو مدت ساقط ہو گئی اور وہ ناجیل و تاخیر سے پیشتر کی حالت میں آگیا۔

اگر دو شریکوں کا دین کسی عورت پر ہو پھر ان میں سے ایک اپنے حصے کے دین پر (یعنی اس کو مہر بنا کر) اس عورت سے نکاح کر لے تو بشر رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہ روایت کی ہے کہ اس کو حق ہو گا کہ وہ اپنے نصف حق کے لئے اس پر رجوع کر سکے اور بشر رحمہ اللہ ہی نے امام ابو یوسف سے یہ روایت بھی کی ہے کہ وہ رجوع نہیں کر سکتا یہی ابو یوسف سے محمد رحمہ اللہ کی روایت بھی ہے۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ نکاح نے نکاح کرنے والے شریک کے ذمے میں مہر کو واجب کر دیا۔ اور اس کا عورت کے ذمے اتنا ہی مال ہے تو یہ دونوں برابر سراسر ہو گئے تو یہ ایسے ہو گیا گویا اس نے نصف دین پر قبضہ کیا۔ پس دوسرے شریک کو حق ہو گا کہ اس پر اپنے نصف حق کے لیے رجوع کر سکے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ اپنے حصے کے دین کے عوض میں عورت سے کپڑا خرید لے۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ اس پر اپنے شریک کے لیے ضمان (تاوان) کے وجوب کی شرط یہ ہے کہ اس کے پاس ایسی شے آئے جو مشارکت کا احتمال رکھتی ہو۔ اور یہ شرط پائی نہیں گئی لہذا اپنے شریک کے لیے ضمان نہیں ہو گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ اپنے حصے سے بری کر دے۔

اگر دو شریکوں میں سے ایک نے مدیون کو اپنے حصے کے عوض میں اجارہ پر لیا تو اس کا شریک بالاتفاق اس پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اجرت کے مقابلے میں وہ بدل ہے جو عقد کی وجہ سے قابل ضمان ہے۔ پس یہ بیع کے مشابہ ہے۔ اور اسی طرح وہ بدل جو شریک کو حاصل ہوا ہے یعنی منفعت وہ بھی قابل شرکت ہے۔ لہذا دوسرے شریک کو حق ہو گا کہ وہ مدیون کو اجارہ پر لینے والے شریک سے ضمان وصول کر سکے۔

بشر رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ دونوں قرضخواہوں میں سے ایک نے مدیون (قرضدار) کے سر پر عہد اموضہ زخم لگایا پھر اس سے اپنے حصے کے دین پر مصالحت کر لی تو اس کے شریک پر کچھ لازم نہیں آئے گا۔

اگر دونوں میں سے ایک نے مدیون کا کچھ مال خود ہلاک کر دیا اور اس مال کی قیمت اس کے دین کے برابر سراسر ہو گئی یا اس نے مدیون سے دین میں اپنے حصے کے بقدر قرض لیا تو اس کا شریک اس پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ مقدار قرض اور ہلاک شدہ مال کی قیمت اس کے دین کے برابر سراسر ہو گئی اور یہ امر معنی کے اعتبار سے دین کو وصول کرنا ہے تو یہ ایسا ہو گیا اس نے اپنا حق وصول کیا تھا

اگر مدیون کے لیے کسی سبب سے دو خریکوں میں سے ایک پر دین واجب ہوا ہو پیشتر اس کے کہ ان کا دین اس پر واجب ہوا ہو۔ تو اس پر جو دین واجب ہوا وہ اس دین کے بدلے میں ہو جائے گا جو ان دونوں میں سے ایک کا اس پر ہو۔ پس جس کا دین مدیون سے ساقط ہوا اس سے اس کا شریک ضمان وصول نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے دین وصول نہیں کیا بلکہ اپنے ذمے واجب دین ادا کیا ہے۔ اور یہ اس لیے ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ جب دو دین برابر برابر ہو جائیں تو پہلا دین دوسرے کے عوض میں ادا شدہ ہوتا ہے کیونکہ وہ دوسرے دین سے پیشتر واجب الادا تھا۔ پس جب وہ دین کو وصول کرنے والا نہ بنا تو اس میں مشارکت بھی نہ ہوگی کیونکہ مشارکت وصول شدہ دین میں ثابت ہوتی ہے۔

ابن سماعہ رحمہ اللہ نے امام محمد رحمہ اللہ سے اپنے نوادر میں نقل کیا کہ اگر دو قرضخواہ جن کا مال ہو ان میں سے ایک مدیون کے غلام کو قتل کر دے اور اس پر قصاص واجب ہو پھر وہ مدیون سے پانچ سو درہم پر مصالحت کر لے تو جائز ہے اور مدیون قاتل کے حصے کے دین سے بری ہو جائے گا۔ اور قاتل کے شریک کو حق ہوگا کہ وہ اس کے ساتھ شریک ہو جائے اور اس سے پانچ سو کا نصف وصول کر لے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب ان میں سے ایک مدیون عورت سے دوسرے پانچ سو درہم مہر کے عوض نکاح کر لے یا مدیون کو دوسرے پانچ سو درہم کی اجرت پر اجارہ میں لے لے۔ اس صورت میں اور اس صورت میں جب کہ مصالحت نکاح نفس دین پر ہو فرق ہے اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں عقد جو کہ صلح اور نکاح ہے اس حال پر واقع ہوا ہے جو ذمے میں ہے اور یہ مقاصد برابر برابر کرنے کو واجب کرتا ہے پس معنی کے اعتبار سے دین کی وصولی بمنزلہ حقیقت میں دین کی وصولی کے ہے اس کے برخلاف جب صلح اور نکاح نفس دین پر ہو تو عقد مطلقاً اس پر واقع نہیں ہوتا جو ذمے میں واجب ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ یہاں عقد کی اضافت نفس دین کی طرف ہے پس مقاصد واقع نہیں ہوگا اور اس عقد کرنے والے کو وہ مقاصد حاصل نہیں ہو جس میں شرکت کا احتمال ہو پس شریک اس پر رجوع نہیں کر سکے گا۔

علی بن الجعد رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ اگر مدیون مر جائے اور دو خریکوں میں سے ایک اس کا وارث ہو اور مدیون نے ناکافی مال چھوڑا ہو تو اپنے اپنے حصوں کے مطابق دونوں اس میں شریک ہوں گے کیونکہ ملک کے ورثہ کی طرف منتقل ہونے میں دین مانع ہے اس فرمان الہی کی وجہ سے کہ من بعد وصیۃ یوم یا اودین (بعد وصیت کے جو کہ یا بعد ارادے قرض کے) اس فرمان میں میراث کو دین کے بعد رکھا۔ لہذا ملک وارث کی طرف منتقل نہیں ہوئی۔ پس وارث شریک کا دین ساقط نہیں ہوگا اور وارث اور اجنبی دین میں برابر ہوں گے۔

اگر مدیون نے ان میں سے ایک کے پاس اس کے حصے کے عوض میں رہن رکھا اور اس کے پاس رہن ہلاک ہو گیا تو اس کا (یعنی مرخص کا) شریک اس سے ضمان لے سکتا ہے کیونکہ رہن کا قبضہ۔ وہ ایابی کا قبضہ ہوتا ہے اور رہن کی ہلاکت سے وہ از روئے حکم اپنے دین کو وصول کرنے والا بن گیا پس یہ تحقیقی وصہ ایابی کی مثل ہوگا۔

اگر ان میں سے ایک نے مدیون کا غلام غصب کر لیا اور وہ غلام اس کے پاس مر گیا تو اس کے شریک کو حق حاصل ہوگا کہ اس سے ضمان وصول کر سکے کیونکہ غاصب غصب کے وقت اس غلام کی قیمت کا ضامن بنتا ہے پس مغضوب کی ہلاکت ظہور و استناد کے طریقہ پر اس وقت سے ہوئی۔ اگر غاصب کے ضمان کے دوران کسی قدر ترقی آفت کی بنا پر غلام کی ایک آنکھ ضائع ہو جائے پھر وہ اس غلام کو واپس کر دے تو اس کا شریک اس پر کسی شے کے لیے رجوع نہ کر سکے گا کیونکہ اس کے پاس کوئی ایسی شے نہیں آئی جس میں مشارکت ممکن ہو اس لیے کہ وہ مضمون شی کا مالک نہیں بنا پس وہ اپنے شریک کیلئے بھی کسی شے کا ضامن نہ ہوگا۔ غلام کی ہلاکت کی صورت میں معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں وہ ضمان کی ادائیگی سے اس کا مالک بن جاتا ہے تو اس طرح اس کے پاس ایسی شے آجاتی ہے جس میں مشارکت ممکن ہے لہذا وہ اپنے شریک کو ضمان ادا کرے گا رہن میں رکھے ہوئے غلام کی جب قدر ترقی آفت کی بنا پر ایک آنکھ ضائع ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح جب دو شریکوں میں سے ایک مدیون سے بیع فاسد کے ساتھ غلام خریدے اور اس پر قبضہ کرے پھر وہ غلام اس کے قبضے میں مر جائے یا وہ شریک اس غلام کو آگے بچدے یا اس کو آزاد کر دے تو وہ اپنے ساتھی کو ضمان ادا کرے گا جیسا کہ وہ غصب کی صورت میں ادا کرتا ہے اور اگر اس کی ایک آنکھ کسی قدر ترقی آفت کی بنا پر ضائع ہو جائے پھر وہ مشتری اس غلام کو واپس کر دے تو وہ اپنے ساتھی کو کچھ ضمان ادا نہیں کرے گا۔ اور اس عیب کا مادان دین میں خاص اس کے حصے میں لازم ہوگا واللہ عز وجل اعلم۔

شرکت عقود

یہی شرکت عقود تو اس میں کلام یہ ہے کہ یا تو وہ شرکت فاسد ہوگی یا صحیح ہوگی۔ اگر صحیح ہو تو اس کی شرکت اموال میں ہم اس کی اقسام ضمان اور مفادضہ کے احکام بیان کریں گے اور یہ بھی بتائیں گے کہ ضمان اور مفادضہ میں ایک شریک کو مال شرکت میں کیا کچھ کرنا جائز ہے اور کیا جائز نہیں۔

۱۔ ضمان میں دو شریکوں میں سے ایک کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ مال شرکت کی بیع کر سکے کیونکہ عقد شرکت سے دونوں میں سے ہر ایک نے دوسرے کو مال شرکت کی بیع کی اجازت دی ہے۔ نیز شرکت وکالت کو متضمن ہے پس ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا بیع میں وسیل بنتا ہے۔ مزید بریں شرکت سے دونوں کی غرض نفع ہے جو کہ تجارت سے حاصل ہوتا ہے اور تجارت بیع و شراء ہی کا نام ہے لہذا عقد شرکت پر دونوں کا اقدام ہر ایک کا اپنے ساتھی کو از روئے دلالت بیع و شراء کی اجازت دینا ہے۔

۲۔ اس کو یہ حق ہوگا کہ وہ مال شرکت کی بیع نقد و ادھار کر سکے کیونکہ شرکت کے مقصد سے بیع کی اجازت مطلقاً حاصل ہوئی ہے۔ نیز شرکت تجارت کی عادت کے مطابق منعقد ہوتی ہے اور

تجار کے رواج میں سے نقد و ادھار دونوں طرح بیچنا ہے ۔

۳۔ اسی طرح اس کو حق حاصل ہوگا کہ قلیل و کثیر ثمن پر بیع کرے۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے البتہ اتنی کم قیمت پر بیع کرنا جتنی کہ عام طور پر لوگ نہیں کرتے تو یہ جائز نہیں کیونکہ عقد کا مقصد جو کہ نفع حاصل کرنا ہے وہ اس سے حاصل نہیں ہوتا۔ پس یہ عقد سے از روئے دلالت مستثناء ہوگا۔ قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں اس کو وکالت بالبیع مطلقاً میں اختلاف پر مبنی کرتے ہوئے ذکر کیا کہ یہ ابو حلیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں۔ اگر ان میں سے ایک نے بیع کی اور دوسرے نے (ثمن کی ادائیگی کی) مدت مقرر کی یعنی مہلت دی تو اس کی تاخیل و مہلت دینا اس کے شریک کے حصے میں بالاتفاق جائز ہے۔ کیا اس کے اپنے حصے میں تاخیل (مہلت دینا) جائز ہوگی؟ تو اس میں وہی اختلاف ہے جو ہم نے مشترک دین کے ضمن میں بیان کیا جب کہ ان میں سے ایک اپنے حصے کو مؤخر کر دے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ عقد ایک نے کیا ہو اور تاخیل دوسرے نے کی ہو۔ اور اگر ایک نے عقد کیا ہو عاقد نے تاخیل کی یعنی ادائیگی کے لیے ایک مدت تک مہلت دی تو اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس کی تاخیل ابو حلیفہ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے لیکن ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ اس میں کلام وکیل بالبیع کے مسئلے پر مبنی ہے کہ طرفین کے نزدیک اس کو ثمن میں ابرار و تاخیر کرنے کا حق حاصل ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اختیار نہیں وکیل بالبیع پر مبنی ہونے کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ عاقد شریک کے حصے میں اس کا وکیل ہے یہ کتاب الوکالت کا مسئلہ ہے۔ البتہ انافرق ہے کہ وہاں جب وہ تاخیر کرتا ہے تو طرفین کے نزدیک مؤکل کے لیے وکیل کے مال میں سے ضمان آتا ہے جب کہ یہاں عقد کرنے والا شریک ضمان نہیں ہوتا کیونکہ عاقد شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ بیع کا اقالہ کرے پھر اس کو ادھار بیچ سکے۔ اور جب اس نے اقالہ نہیں کیا اور دین کو مؤخر کیا تو جائز ہے۔ اس کے برخلاف وکیل بالبیع کو اختیار نہیں ہوتا کہ وہ اقالہ کر کے ادھار بیچ کر سکے۔ تو جب یہ دین کو مؤخر کرے گا تو یہ ضمان ہوگا۔

۴۔ شریک کو یہ بھی حق ہوگا کہ وہ نقد یا ادھار خرید سکے۔ اس کی وجہ ہم نے بیع کے ضمن میں بیان کر دی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب کہ اس کے پاس شرکت کے لیے نقد ہی ہو۔ جو کہ در اہم و دنا نیر ہیں۔ پس اس نے در اہم و دنا نیر کے عوض میں کوئی شئی ادھار خریدی۔ اور اس کے پاس کچھ کیلی و موزونی سامان بھی تھا جو اس کے عوض اس نے کوئی شئی ادھار خریدی۔ اگر اس کے قبضے میں در اہم و دنا نیر نہ ہوں اور وہ ان کے عوض میں کوئی شئی خریدے تو وہ خریدی ہوئی شئی خاص اس کی ہوگی اس کے شریک کا اس میں حصہ نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ہم اس کی خرید کو شرکت میں شمار کریں تو وہ مال شرکت پر دین کا حاصل کرنے والا بنے گا اور شریک کو مال شرکت پر بغیر اجازت کے دین پر مال کر کے کا اختیار نہیں جیسا کہ مضارب

ہیں ہوتا ہے کیونکہ اس طرح کرنے سے مال شرکت اس مقدار سے زائد ہو جاتا ہے جس پر شریک نے مشارکت کرنے کی رضا مندی ظاہر کی ہے۔ لہذا بغیر اس کی رضا مندی کے جائز نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب کہ اس کے پاس کچھ سامان ہو اور وہ دراہم و دانیر کے عوض میں ادھار خریدے کیونکہ سامان (عروض) میں شرکت کا اس المال بننے کی صلاحیت نہیں لہذا خرید و ثمن (درہم و دینار) کے ساتھ بطور دین حاصل کرنے کے ہوگی برخلاف اس صورت کے جب کہ وہ دراہم و دانیر کے عوض خریدے اور اس کے قبضے میں ان کی مثل دراہم و دانیر ہوں کیونکہ اس وقت یہ دین حاصل کرنا نہیں ہے جس بن زیاد نے ابو حنیفہ رحمہما اللہ سے نقل کیا کہ جب دو شریکوں میں سے ایک کے پاس دانیر ہوں اور وہ دراہم کے عوض خریدے تو جائز ہے۔ زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ زفر رحمہ اللہ مال شرکت میں حقیقی مجانست کا اعتبار کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ دراہم کی دانیر کے ساتھ شرکت کے انعقاد کا انکار کرتے ہیں اس لیے کہ جنس حقیقت میں مختلف ہے تو یہ ایسے ہو گا گویا کہ اس نے اپنے پاس موجود (یعنی دانیر) کی صورت کے اعتبار سے جنس یعنی دراہم کے عوض میں خریدا۔ اور اس کے پاس عروض (سامان) ہے۔ جب کہ ہم معنی کے اعتبار سے مجانست جو کہ ثمنیت ہے کا لحاظ کرتے ہیں اور ثمنیت میں دراہم و دانیر ہم جنس ہیں لہذا یہ ایسے ہو گا گویا کہ اس نے اپنے پاس موجود کی صورت و معنی دونوں کے اعتبار سے جنس (ثمن) کے عوض خریدا۔

۵۔ شریک کو یہ بھی حق ہو گا کہ وہ مال شرکت کو ابضاع (دوسرے کو نفع میں شریک کیے بغیر مال تجارت کے لیے دینا) کے طور پر دے کیونکہ شرکت کا انعقاد تجارت کے طریقے پر ہوتا ہے اور ابضاع بھی انکار طریقہ ہے۔ نیز اس کو حق حاصل ہے کہ وہ ایسے شخص کو اجرت پر رکھے جو بضاعت (نفع میں شریک ہوئے بغیر دوسرے کے مال میں تجارت کرنا) پر عمل کرتا ہو تو ابضاع کا اختیار تو بطریق اولیٰ ہو گا کیونکہ اس میں بضاعت پر کام کرنے والے کا بضاعت میں استعمال بغیر عوض و اجرت کے ہوتا ہے۔

۶۔ شریک کو یہ بھی حق ہو گا کہ وہ ودیعت رکھا سکے کیونکہ ودیعت رکھنا بھی تجارت کا طریقہ ہے۔ اور تجارت کی ضرورتوں میں سے بھی ہے اور اس کے لیے ناگزیر ہے کیونکہ مختلف حالات جو عام طور پر پیش آتے ہیں ان میں اس کو اس کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور جب وہ اجرت پر اپنی ودیعت حفاظت کے لیے رکھا سکتا ہے تو بغیر اجازت کے تو بطریق اولیٰ رکھا سکتا ہے۔

۷۔ شریک کو یہ حق نہیں ہو گا کہ وہ آگے کسی کے ساتھ مشارکت کر سکے کیونکہ ایک شی اپنے جیسے کو اپنا تابع نہیں بنا سکتی۔ اور اگر اس نے کسی شخص سے شرکت عنان کزلی تو شریک جو کچھ بھی خریدے گا نصف اس کا ہو گا اور نصف دو شریکوں کا ہو گا کیونکہ اگرچہ اس کو شریک کے حق میں شرکت کا اختیار نہیں ہے لیکن توکیل (وکیل بنانے) کا اختیار تو ہے اور عقد شرکت توکیل کو متضمن ہوتا ہے جو چہ خریدے اس کا نصف اس کے دو شریکوں کا ہو گا۔ اور اگر اس شریک نے خرید احس نے آگے شرکت نہیں کی تو جو کچھ اس نے خریدا وہ اس کے اور شریک کے مابین نصف نصف ہو گا اور اجنبی (وہ جس کے ساتھ اس کے ساتھی نے آگے مشارکت کی ہے) کا اس میں کچھ حصہ نہ ہو گا کیونکہ اس نے

خریدنے والے کو اپنا وکیل نہیں بنایا۔ لہذا جو کچھ اس نے خرید ا وہ شرکت کے حکم پر باقی رہے گا حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے کہا کہ جب شرکت عنان کے دو شریکوں میں سے ایک نے اپنے ساتھی کی عدم موجودگی میں ایک اور شخص کے ساتھ شرکت مفاد منہ کی تو یہ شرکت مفاد منہ نہ ہوگی بلکہ عنان ہوگی کیونکہ مفاد منہ تقاضا کرتی ہے کہ شرکت عنان فسخ ہو جائے اس لیے کہ مفاد منہ شرکت مفاد منہ کرنے والے کے لیے واجب ہے کہ وہ کل مال میں شریک ہو اور یہ اس کے شریک کے حق میں صحیح نہیں لہذا یہ شرکت عنان کو فسخ کرنا ہوگا اور اس کو اپنے شریک کی عدم موجودگی میں شرکت کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں۔ اور اگر شرکت مفاد منہ اپنے ساتھی کی موجودگی میں ہو تو صحیح ہوگی اور یہ شرکت عنان کو باطل کرنا ہوگا کیونکہ اس کو اپنے شریک کی موجودگی میں شرکت کو فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

۸۔ شریک کو یہ بھی اختیار نہیں کہ وہ مال شرکت کو خاص اپنے مال کے ساتھ غلط کر دے۔ کیونکہ غلط کرنا تو مال میں حق کو واجب کرنا ہے پس جائز نہیں سوائے اتنی مقدار کے جس پر رب المال راضی ہو۔

۹۔ آیا شریک کو یہ اختیار ہوگا کہ وہ مال شرکت کو مضاربت پر دے سکے؟ تو محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ابو حنیفہ سے ذکر کیا کہ اس کو یہ اختیار ہوگا جب کہ حسن رحمہ اللہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ اس کو یہ اختیار نہیں ہوگا حسن رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت شرکت کی ایک نوع ہے کیونکہ رب المال اور مضارب نفع میں شرکت کرتے ہیں اور شریک کو عقد سے مطلق ہونے کے وقت شرکت کرنے کا اختیار نہیں ہوتا پس اسی طرح مضاربت کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ کسی اجیر کو اجرت پر رکھے جو مال شرکت میں عمل کرے تو مال شرکت کو بطور مضاربت کے دینے کا اختیار تو بطریق اولیٰ مال رکھا کیونکہ اجرت تا ماستحق ہوتا ہے خواہ شرکت میں نفع ہو یا نہ ہو اور مضارب اپنے عمل کی بنا پر اس وقت تک کچھ استحقاق نہیں رکھتا جب تک کہ مضاربت میں نفع نہ ہو۔ تو جب اس کو اجرت پر رکھنے کا حق حاصل ہے تو مضاربت پر دینے کا حق تو بطریق اولیٰ حاصل ہوگا۔ اور شرکت سے استدلال درست نہیں کیونکہ شرکت مضاربت سے ادنیٰ چیز ہے اس لیے کہ شرکت تو اصل و فروغ (راس المال اور نفع) دونوں میں ہوتی ہے جب کہ مضاربت میں شرکت صرف فرع (نفع) میں ہوتی ہے اصل میں نہیں ہوتی۔ اور شری اپنے سے کتر کو اپنا تابع بناتی ہے اپنے سے مافوق کو تابع نہیں بناتی۔ اسی بنا پر مضارب کو مطلق عقد کی بنا پر مال کو آگے مضاربت پر دینے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ ایک مضارب دوسری مضاربت کی مثل ہوتا ہے۔ البتہ مضارب کو توکیل کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ توکیل مضارب سے کہہ سکتا اور وکالت کے مطلق ہونے کی صورت میں وکیل کو توکیل کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ ایک

وکالت دوسری وکالت کی مثل ہوتی ہے۔

۱۔ شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ مال شرکت میں ہر وہ تصرف کرے جو مضارب مال مضاربت میں کر سکتا ہے۔ اس کا ذکر ہم انشاء اللہ کتاب المضاربتہ میں کریں۔ اس اختیار کی وجہ یہ ہے کہ شریک کا تصرف مضارب کے تصرف سے قوی تر اور زیادہ عام ہوتا ہے۔ تو جو تصرف مضارب کو سکتا ہے وہ شریک بطریق اولیٰ کر سکتا ہے۔

۱۱۔ شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مضاربت پر مال حاصل کرے اور اس کا نفع خاص اس کے لیے ہوگا کیونکہ مضارب کا نفع میں استحقاق اپنے عمل کی بناء پر ہوتا ہے نفع اس کے ساتھ مختص ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ اپنے آپ کو مزدوری پر لگا دے۔

۱۲۔ شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ بیع و شراء کے لیے وکیل مقرر کر سکے۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جب کہ قیاس کی رو سے یہ جائز نہیں کیونکہ اس کا شریک اس کی رائے پر راضی ہوا ہے اس کے غیر کی رائے پر نہیں، استحسان کی وجہ یہ ہے کہ شرکت تجارت کے طریقوں پر منعقد ہوتی ہے اور بیع و شراء کے لئے وکیل بنانا ان کا طریقہ ہے۔ نیز یہ تجارت کی ضروریات میں سے کیونکہ تاجر کے لئے یہ ممکن نہیں ہوتا کہ وہ تمام تصرفات خود کر سکے لہذا اسے وکیل کی حاجت ہوتی پس توکیل تجارت کی ضروریات میں سے ہے۔ اس کے برخلاف وکیل بالشراء دوسرے کو اپنا وکیل نہیں بنا سکتا کیونکہ اس کو تمام تصرفات کرنے کا اختیار نہیں ہوتا بلکہ سوا شرار کے اور کوئی تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور اس کیلئے خود شراء کا ارتقاب کرنا ممکن ہے لہذا کسی دوسرے کو وکیل بنانے کی ضرورت نہیں۔ نیز شرکت وکالت سے عام تر ہے اور وکالت شرکت سے خاص تر ہے اور ایک شئی اپنے سے کمتر کو تابع بناتی ہے اپنی مثل کو نہیں۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ خاص ایک خادم یا پڑے میں دو شریک ہوں یعنی یہ کہ انہیں سے ایک کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ کسی شخص کو اسکی بیع کے لئے وکیل بنا دے اور اگر وکیل بنائے گا تو یہ اس کے ساتھی کے حصے میں جائز نہیں ہوگا کیونکہ یہ شرکت ملک ہے اور شرکت املاک میں دونوں میں سے ہر شریک اپنے ساتھی کے حق میں اجنبی ہوتا ہے اور اس کے حصے میں تصرف کرنے سے مجبور (پابند) ہوتا ہے کیونکہ تصرف کی اجازت دینے والا امر یعنی ملک اور ولایت معدوم ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

۱۳۔ شریک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ وکیل بنا سکے اور اس کو مال دے سکے اور اس کو حکم دے سکے کہ وہ ان کی تجارت پر خرچ کرے جب کہ مال مال شرکت ہو۔ اس کی وجہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ شریک کو توکیل کا اختیار ہوتا ہے۔ اور وکیل کا تصرف مثل موکل کے تصرف کے ہوتا ہے۔ اور اگر دوسرے شریک نے وکیل کو وکالت سے خارج کر دیا تو وہ وکالت سے خارج ہو جائے گا جب کہ وہ بیع و شراء یا اجارہ میں وکیل ہو کیونکہ دونوں شریکوں میں سے جب ہر ایک اپنے ساتھی پر توکیل وکیل بنانے کا اختیار رکھتا ہے تو اس (یعنی اپنے ساتھی) پر معزول کرنے کا اختیار بھی رکھتا ہے۔ نیز موکل اپنے شریک کا وکیل ہوتا ہے۔ تو جب اس نے وکیل بنایا تو موکل کو اس کے وکیل کو معزول کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اور اگر وہ اس دین گئے تقاضے کے لیے وکیل ہو جس کا اس کے موکل نے معاملہ کیا ہے تو دوسرے

شریک کو اس کے اخراج حق نہیں ہوگا کیونکہ اس کو یہ اختیار نہیں کہ اپنے شریک کو وکیل بنا سکے لہذا اسے اس کے وکیل کو معزول کرنے کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔

۱۴۔ شریک کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ اپنی کسی تجارت کے لیے کسی شخص کو اجرت پر رکھ سکے کیونکہ اجارہ بھی تجارت میں سے ہے حتیٰ کہ تجارت میں مازون (اجازت یافتہ) کو اجارہ کا اختیار ہوتا ہے۔ نیز یہ تجار کے طریقوں اور تجارت کی ضروریات میں سے ہے کیونکہ تاجر کے لیے اس کے بغیر کوئی چارہ نہیں۔ نیز جب منافع پر عقد واقع ہوتا ہے تو یہ مثل اعیان (عین کی جمع) کے ہوتے ہیں پس اجرت پر رکھنا بمنزلہ شراء کے ہوگا اور شریک کو شراء کا اختیار ہوتا ہے لہذا اجرت پر رکھنے کا اختیار بھی ہوگا اجرت مستاجر (اجرت پر رکھنے والے) کے ذمے ہوگی اور صرف اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا اس کے شریک سے نہیں کیونکہ عقد کرنے والا مستاجر ہے اس کا شریک نہیں۔ اور قاعدہ ہے کہ عقد کے حقوق عاقد (عقد کرنے والے) کی طرف لٹتے ہیں۔ پھر یہ عاقد و مستاجر اپنے شریک پر نصف اجرت کے لیے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ وہ عقد میں اس کا وکیل ہے۔

۱۵۔ شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے عقد جو کہ شراء ہو اس کی بناء پر واجب ہونے والے دین کے عوض میں شرکت کا کوئی سامان رہن رکھا دے۔ اور جو وہ بیع کرے اس میں رہن رکھ سکے کیونکہ رہن رکھنا دین ادا کرنا ہے اور رہن اپنے پاس رکھنا دین وصول کرنا ہے۔ اور شریک کو ادائیگی اور وصولی کرنے کا اختیار ہوتا ہے پس اس کو رہن رکھنے اور رکھانے کا اختیار بھی ہوگا۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الرہن میں ذکر کیا کہ جب دو شریکوں میں سے ایک نے شرکت پر واجب ہونے والے دین کے عوض میں شرکت کا کوئی سامان رہن رکھوایا تو یہ جائز نہیں اور یہ شریک رہن کا ضامن ہوگا۔ اور اگر اس نے اپنے رہن (دینوں کے) لیے واجب ہونے والے دین کے عوض میں جس کا انہوں نے معاملہ کیا تھا کوئی رہن اپنے پاس رکھا اور اس پر قبضہ کر لیا تو یہ اس کے شریک پر جائز نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ کا یہ قول اس پر محمول ہے کہ ان دونوں کے عقد کے سبب سے جو دین دونوں کے ذمے واجب ہوا تھا اس کے عوض میں ان میں سے ایک نے رہن رکھا یا کیونکہ رہن رکھنا تو ادائیگی کرنا ہوا اور ان دونوں میں سے ہر ایک کو یہ اختیار نہیں کہ وہ دوسرے کا دین اس کے حکم کے بغیر اس کے مال میں سے ادا کر سکے پس رہن رکھانے کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔ اور ارتمان (یعنی اپنے پاس رہن رکھنا) وصول کرنا ہے اور دونوں میں سے کسی کو یہ حق نہیں کہ اس کے شریک نے جو عقد خود اپنے لیے کیا ہو اس کے ثمن وصول کر سکے پس اس کو رہن رکھنے (ارتمان) کا بھی حق نہیں۔

پھر اگر رہن اس کے قبضے میں ہلاک ہو جائے اور رہن کی قیمت اور دین برابر ہوں تو دین میں کا حصہ ختم ہو جائے گا کیونکہ اس نے عقد فاسد کے ساتھ رہن پر قبضہ کیا اور رہن فاسد قابل ضمان ہوتا ہے جیسا کہ رہن صحیح ہوتا ہے۔ پس وہ دین میں سے اپنے حصے کو وصول کرنے والا بنا کیونکہ وہ ارتمان (اپنے پاس رہن رکھنے) سے بیعت اپنے حصے کے دین کو وصول کرنے کا مالک تھا اگرچہ عقد کسی اور نے کیا ہو۔ تو جب اس نے بیع دین کے عوض رہن رکھا تو وہ پورا دین وصول کر لے والا بنا پس

ظاہر کے اعتبار سے اس نے اپنے حصے کو وصول کر لیا۔ لہذا رہن نے اس کے حصے کو ختم کر دیا۔ اور اس کے شریک کو اختیار ہو گا چاہے تو اپنے حصے کیلئے مدیون پر رجوع کر سکتا ہے اور مدیون رہن کی نصف قیمت کے لیے مرتن پر رجوع کر سکتا ہے اور چاہے تو اپنے شریک سے دین میں اپنے حصے کا ضمان وصول کر سکتا ہے کیونکہ رہن پر قبضہ دین کی وصولی کا قبضہ ہوتا ہے پس جب رہن اس (قابض) کے قبضے کے دوران ہلاک ہو گیا تو جمیع دین کی وصولی ثابت ہو گئی۔ اور جو کوئی اپنے شریک کی اجازت کے بغیر پورے مشترک دین کو وصول کر لے تو اس کے شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ اپنے مقروض پر اپنے حصے کے لیے رجوع کر سکے اور مقروض دین پر قبضہ کرنے والے پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ مقروض تو محض اس لیے قابض کو دین سپرد کیا تھا تا کہ جو (قرض و دین) اس کے ذمے میں ہے وہ اس کا مالک بن جائے۔ تو جب وہ مالک نہیں بنا تو اس کو رجوع کرنے کا حق ہو گا ایسے ہی زینبخت مسئلے میں مدیون کو حق ہے کہ وہ مرتن پر رہن کی نصف قیمت کے لیے رجوع کر سکے۔ اور اگر شریک چاہے تو وہ اپنے نصف دین کے لیے اس (قابض) پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ اگر دو شریکوں میں سے ایک پورے مشترک دین کو حاصل کر لے تو دوسرے شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ اس پر اپنے حصے کے لئے رجوع کر سکے۔ اس کا طریقہ یہ ہے نصف مقبوضہ دین قابض کے لئے واقع ہوا ہے اور اس کے شریک کو اختیار ہے کہ وہ اس میں قابض کے ساتھ شریک ہو جائے اور جب وہ ایسا کرے تو قابض اس کے لیے مدیون پر رجوع کر سکتا ہے۔ پھر دوسرا شریک اس میں بھی مشارکت کر سکتا ہے۔ اسی طرح وہ وصول کرتا رہے گا اور اس کا شریک اس کے ساتھ مشارکت کرتا رہے گا یہاں تک کہ دونوں دین کو وصول کر لیں۔

عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ نے اس مسئلے پر طعن کیا ہے اور کہا کہ لازم ہے کہ شریک اپنے ساتھی کے حصے کا ضمان نہ ہو کیونکہ محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر ایک شخص دوسرے کو کہے کہ تو مجھے فلاں کا تیرے ذمے جو دین ہے اس کے عوض مجھے رہن دے دے اور اگر فلاں نے اجازت دے دی تو ٹھیک ہے ورنہ مجھ کو ضمان نہ ہو گا۔ تو اگر دوسرے نے اس کے پاس رہن رکھ دیا اور وہ اس کے قبضے میں ہلاک ہو گیا تو ضمان نہیں آئے گا۔ لیکن اس طعن کا یہ مقام نہیں ہے کیونکہ اس شخص نے رہن کو عادل شخص کے قبضے میں دیا ہے وہ اس طرح کہ جب اس نے رہن کو دوسرے کے لیے لیا اور شرط لگائی کہ اس پر ضمان نہ ہو گا تو وہ عادل بنا اور عادل کے قبضے میں رہن کی ہلاکت موجب ضمان نہیں ہے کیونکہ اس کا قبضہ وصولی کا قبضہ نہیں ہے۔ لہذا قبضہ وصولی کے لیے کیا ہے اور وہ رہن جس پر وصولی کے لیے قبضہ کیا گیا ہو مضمون ہوتا ہے لہذا طعن صحیح نہیں۔

۱۴۔ شریک کو حوالہ قبول کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ حوالہ بھی اعمال تجارت میں سے ہے اس لیے کہ تاجر کو لوگوں کے مالدار و نادار ہونے میں مختلف ہونے۔ اور بعض کے دوسروں سے

زیادہ مالدار ہونے کے باعث حوالہ کی ضرورت پڑتی ہے۔ اور عادت یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ مالدار کو اختیار کیا جاتا ہے پس حوالہ وصولی کے لیے ذریعہ ہے اور وصولی کے یقینی ہونے میں اس میں رہن کے معنی پائے جاتے ہیں۔ نیز حوالہ کرنا جو ذمے میں ہے اس کی اس کے مثل کے ساتھ تملیک ہے۔ پس بیع صرف کی طرح جائز ہے۔

۱۷۔ دونوں میں سے جس نے جو عقد کیا تو اس عقد کے حقوق عاقد کی طرف لوٹیں گے یاں تک کہ اگر ان میں سے ایک نے بیع کی تو دوسرے کو حق نہ ہوگا کہ ثمن کے کسی حصے پر قبضہ کر سکے۔ اسی طرح پر وہ دین جو کسی شخص کو لازم ہو اس عقد کی بناء پر جو ان میں سے کسی ایک نے کیا ہو تو دوسرے کو ان پر قبضہ کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور مدیون کو حق ہوگا کہ وہ دوسرے کو ادائیگی نہ کرے مثل وکیل بالبیع سے خریدنے والے کے لاکھ اختیار ہوتا ہے کہ وہ موکل کو ثمن کی ادائیگی نہ کرے کیونکہ ثمن پر قبضہ کرنا عقد کے حقوق میں سے ہے اور حقوق عقد عاقد کی طرف لوٹتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مدیون نے مالک کے لیے حقوق کا التزام نہیں کیا بلکہ ان کا التزام تو محض عاقد نے کیا ہے پس مدیون پر اس (یعنی عاقد کے شریک کو ثمن کی ادائیگی کرنا) لازم نہیں ہوگا جب تک کہ وہ عاقد کی وکیل سے اس کا التزام نہ کرے۔ اور اگر مدیون بغیر اس کے کہ وہ وکیل بنایا گیا ہو عاقد کے شریک کو ادائیگی کر دے تو مدیون اس کے حصے سے بری ہو جائے گا لیکن دائن (جو کہ عاقد ہے) کے حصے سے بری نہیں ہوگا۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ادائیگی کرے والا بری نہ ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ کے حقوق کا قابض (جو کہ عاقد کا شریک ہے) سے تعلق نہیں ہے بلکہ وہ ان کے بارے میں اجنبی ہے۔ البتہ حقوق کا تعلق عاقد سے ہوتا ہے لہذا قابض کو ادائیگی ناحق ہوئی پس مدیون کو لازم ہوتا ہے کہ وہ عاقد کو ادا کرے اور عاقد شریک کا حصہ شریک کو ادا کا پس قصہ کرنے کا اس حال میں کوئی فائدہ نہیں۔ یہی قیاس و استحسان و لیل بالبیع کے مسئلے میں بھی ہے کہ جب مشتری ثمن کی ادائیگی وکیل کی اجازت کے بغیر موکل کو کر دے تو وہ وکیل سے بیع کے سپرد کرنے کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ عاقد جو وکیل بالبیع ہے لہذا ثمن وصول کرنے کا حق ہی اس کو ہے اور اس کو حق ہے کہ ثمن کی وصولی کے بغیر بیع سپرد نہ کرے۔

۱۸۔ جس شخص میں کسی نے دین پر معاملہ کیا یا جس شخص کی بیع کی تو دوسرے شریک کو حق نہیں کہ اس میں مداخلت کر سکے بلکہ خصومت کا حق صرف بیع کرنے والے کو ہے اور خصومت بھی صرف اس کے شمارف کی جاسکتی ہے جس شریک نے عقد نہیں کیا اس سے مداخلت بھی نہیں کی جاسکتی لہذا اس معاملے میں اس کے خلاف گواہی قابل سماعت نہ ہوگی اور نہ ہی اس سے طف لیا جائے گا۔ وہ اور کوئی اجنبی اس معاملے میں برابر نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خصومت بھی حقوق عقد میں سے ہے اور حقوق عقد کا تعلق عاقد سے ہوتا ہے۔

ان میں سے کسی نے کوئی خفی خریدی تو دوسرے سے ثمن کا مطالبہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور نہ

شریک کو بیع پر قبضہ کرنے کا حق ہے بوجہ مذکورہ۔ عاقلہ کو اختیار ہے کہ وہ جو اس نے بیع و شراء کی ہے اس میں بیع و ثمن پر قبضہ کرنے کے لیے وکیل بنا دے۔ اس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

ایک شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ دوسرے نے جو بیع کی ہے اس میں اقالہ کر سکے۔ کیونکہ اقالہ میں شراء کا معنی ہے۔ اور ہر ایک کو شرکت پر شراء کا اختیار ہے پس اقالہ کرنے کا اختیار بھی ہوگا۔

ایک نے بیع یا شراء کی اور کوئی عیب ظاہر ہوا تو عیب کی بنا پر دوسرے پر نہ تو رد کیا جا سکتا ہے اور نہ وہ رد کر سکتا ہے کیونکہ عیب کی بنا پر رد کرنا حقوق عقد میں سے ہے اور حقوق عقد عاقلہ کی طرف لوٹتے ہیں۔ بیع میں استحقاق کے وقت ثمن کے لیے رجوع بالغ پر ہو سکتا ہے کیونکہ وہی عاقلہ ہے۔

اگر دونوں میں سے کوئی سامان میں عیب کا اقرار کر لے تو اس کا اقرار خود اس کے خلاف اور اس کے شریک کے خلاف جائز ہے۔ کرنی رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ ابو حنیفہ زفر اور ابو یوسف رحمہم اللہ کے قول پر قیاس ہے۔ اور انہوں نے اس کے اور اس مسئلے کے مابین فرق کیا ہے جس میں وکیل عیب کا اقرار کر لے اور قاضی بیع کو اس پر لوٹا دے تو اس کا اقرار مؤکل پر نافذ نہیں ہوگا یہاں تک کہ گواہی سے ثابت نہ ہو جائے۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ عیب کا اقرار اس پر رد کرنے کے حق کو واجب کرتا ہے۔ اور رد شریکوں میں سے ایک کو حق ہوتا ہے کہ دوسرے نے جو بیع کی ہے اس کا اقالہ کر سکے کیونکہ اقالہ میں شراء کا معنی پایا جاتا ہے اور اس کو شراء کا اختیار ہوتا ہے یہاں تک کہ وہ بیع واپس لے سکتا ہے اور عقد کا اقالہ کر سکتا ہے۔ جب کہ وکیل کو ایسا کوئی اختیار نہیں ہوتا۔

اگر دونوں میں سے کوئی ایسا شرکت کا کوئی مال بیچے پھر اس پر وہ رد کر دیا جائے اور وہ قضاء قاضی کے بغیر اس کو قبول کر لے تو وہ دونوں پر جائز ہوگا کیونکہ باہمی رضامندی سے بغیر قضاء کے بیع کو واپس قبول کرنا نئی شراء بالقطعاطی ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو یہ حق ہے کہ جو مال اس نے شرکت کا کر کے بیچا اس کو خریدے۔ اسی طرح قضاء قاضی کے بغیر بیع کو واپس قبول کرنا اسی طرح قضاء قاضی کے بغیر بیع کو واپس قبول کرنا بمنزلہ اقالہ کے ہے۔ اور ان میں سے ایک کا اقالہ دوسرے پر بھی نافذ ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر عیب کی بنا پر بیع کے ثمن میں کمی کی یا اس کی ادائیگی کے لیے مصلحت دی تو یہ جائز ہے کیونکہ عیب رد کو واجب کرتا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ صلح پانچ میں کمی کرنا رد سے زیادہ نفع مند ہے لہذا اس کو اس کا اختیار ہوگا۔ اور اگر اس نے بغیر وجہ یا اندیشہ کے ثمن میں کمی کی تو اس کے حصے میں جائز ہوگی لیکن اس کے ساتھی کے حصے میں جائز نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بغیر وجہ کے (ثمن میں) کمی کرنا تبرع کرنا ہے۔ اور انسان اپنے مال میں سے تو تبرع

کر سکتا ہے دوسرے کے مال میں سے نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب کہ وہ ہبہ کرے کیونکہ ہبہ بھی تبرع ہے۔

دونوں میں سے ہر ایک کو یہ حق ہوتا ہے کہ جو اس نے خریدا یا اس کے ساتھی نے خریدا اس کی بیع۔ اس ضمن پر مراجعہ کے ساتھ کر سکے جس پر انہوں نے اس کو خرید لیا کیونکہ ان میں سے ہر ایک بیع و شراء میں اپنے ساتھی کا وکیل ہے اور وکیل بالبیع کو حق ہوتا ہے کہ وہ مراجعہ کے ساتھ بیع کر سکے۔

۱۹۔ کیا ان میں سے ایک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنے ساتھی کی رضا مندی کے بغیر مال کے ساتھ سفر پر جا سکے تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس کو اس کا اختیار نہیں ہے۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا صحیح قول یہ ہے کہ وہ ایسا کر سکتا ہے۔ ایسے ہی مضارب مبیع (نفع میں شریک ہوئے بغیر دوسرے کے سرمایہ سے تجارت کرنے والا) اور مودع کو سفر کرنے کا حق ہوتا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا صحیح قول یہ ہے کہ وہ ایسا کر سکتا ہے۔ ایسے ہی مضارب ہی ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے یہ بھی روایت ہے کہ اس کو ایسی جگہ جانے کا اختیار نہیں کہ رات اپنے گھر نہ گزار سکے۔ ابو یوسف رحمہما اللہ کی ایک اور روایت بھی ہے کہ ایسی شے کے ساتھ سفر کر سکتا ہے کہ جس کا بوجھ اور خرچہ کی مشقت نہ ہو اور جس کا خرچہ ہو اس کے ساتھ سفر نہیں کر سکتا۔ ابو یوسف رحمہما اللہ کے ظاہر قول کی وجہ یہ ہے کہ سفر میں خطرہ ہوتا ہے لہذا شریک اور رب المال کی اجازت کے بغیر سفر کرنا جائز نہیں۔ وہ روایت کہ جس میں قریب و بعید کے مابین فرق کیا گیا ہے کی وجہ یہ ہے کہ جب سفر قریب کا ہو کہ رات اپنے گھر پر رہے گا تو یہ شہر کے حکم میں ہے۔ اور جس روایت میں مال کے بوجھ و مشقت کی بنا پر تفریق کی گئی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جس مال کا بوجھ ہو جب اس کے شریک کو اس کو واپس لوٹانے کی ضرورت ہوگی تو اس کو واپس لوٹانے کا خرچہ اٹھانا پڑے گا جس میں اس کو نقصان ہے۔ اور جس مال کا بوجھ نہیں ہے اس کو واپس لوٹانے میں شریک کو خرچہ نہیں اٹھانا پڑے گا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرکت کے مقتضائے طور پر تصرف کی اجازت ثابت ہوتی ہے۔ اور شرکت مکان کی قید سے آزاد (مطلق) صادر ہوئی تھی۔ اور مطلق اپنے اطلاق (قید سے آزادی) پر مبنی ہوتا ہے مگر جب کہ کوئی دلیل اس کے خلاف ہو۔ اسی لیے مودع کو سفر کرنا جائز ہوتا ہے۔ اور شریک میں مودع کے معنی پائے جاتے ہیں کیونکہ وہ مال و ربیعیت میں مودع کی مانند مال شرکت میں ایسا ہوتا ہے بلکہ شریک میں تو ایک امزائد ہوتا ہے جس کا اختیار مودع کو نہیں ہوتا یعنی تصرف کرنا۔ موجب مودع کو سفر کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو شریک کو بطریق اولیٰ اس کا اختیار ہوگا۔ ابو یوسف رحمہما اللہ کا یہ قول کہ مال کے ساتھ سفر کرنا اس کو خطرے میں ڈالتا ہے تو زیر تسلیم ہے لیکن اس وقت جب کہ راستہ پر خطر ہو۔ اور جب راستہ پر امن ہو تو اس میں کوئی ملاحظہ نہیں ہے بلکہ وہ مباح ہے کیونکہ اللہ جل و علا نے زمین میں اپنے فضل کو تلاش کرنے کا حکم دیا اور اس سے گناہ کو ہٹالیا اپنے اس فرمان کے ساتھ کہ ، **وَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْهَاجُوا إِلَى الْأَرْضِ وَامْتَثِلُوا فِيهَا**۔ (جب نماز ہو چکے تو زمین میں

پھیل جاؤ اور اللہ کا فضل تلاش کرو۔) نیز ارشاد ہے: لیس علیہ جناح ان تبتغوا فضلا من ربکم تم پر اپنے رب کے فضل کو تلاش کرنے میں کوئی گناہ نہیں ہے، اللہ عزوجل شاہزادہ کا یہ علم دینا اور گناہ کو بٹانا مطلقاً بغیر کسی فرق کے ہے۔ اور بوجہ و خرچہ والے مال میں واپس لوٹانے کے خرچہ کے لازم آنے کا جو ذکر کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تجارت کے عرف میں اس کو جواز شمار نہیں کیا جاتا کیونکہ تجارت میں مشقت و خرچہ جو لازم آتا ہے وہ اس المال کے ساتھ لاحق ہو جاتا ہے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ دونوں میں سے کسی نے بھی اپنے ساتھی کو یہ نہ کہا ہو کہ اس میں اپنی رائے سے عمل کرو۔ اور اگر وہ ایسا کہے تو دونوں میں سے ہر ایک کو سفر مشارکت مضار خاص اپنے مال میں مال شرکت کا غلط کرنا، رہن رکھنا، رہن رکھنے (ارتھان) کا مطلق اختیار ہوگا۔ کیونکہ اس نے اس تصرف میں کہ جس پر شرکت مطلقاً مشتمل ہے رائے کو اس کی طرف تفویض کیا ہے۔

جب ان میں سے ایک مال کے ساتھ سفر پر جائے اس حال میں کہ اس کو سفر کرنے کی اجازت ملی یا اس سے کہا گیا کہ اپنی رائے پر عمل کر یا ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کی صحیح روایت کے مطابق شرکت میں اطلاق ہو تو اس کو حق ہے کہ جلد مال میں سے اپنے اوپر یعنی اپنے کرائے خرچے اور کھانے پر خرچ کر سکتا ہے جس رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے ایسے ہی روایت کیا ہے۔ محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ استحسان ہے جب کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ اس کو اس کا حق نہ ہو کیونکہ دوسرے کے مال کو اس کی صریح اجازت کے بغیر خرچ کرنا جائز نہیں۔ استحسان کی وجہ عرف و عادت ہے کیونکہ مال شرکت میں سے خرچہ کرنا تجارت کے عرف میں داخل ہے اور معروف مثل مشروط کے ہوتا ہے۔ نیز ظاہر اس پر رضامندی ہے کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ انسان ایسا نہیں کرتا کہ مال شرکت کے ساتھ سفر کرے اور خرچہ اپنے مال میں سے کرے ایسے نفع کے لیے کہ جو شاید ہویا نہ ہو اور یہ اس لیے کہ یہ فی الحال ضرر کا التزام ہے ایسے نفع کے لیے کہ جو شاید ہویا نہ ہو۔ لہذا دونوں کا عقد شرکت پر اقدام کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں مال شرکت میں سے خرچے کرنے پر رضامند ہیں۔ نیز دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے مال کے حق میں مثل مضارب کے ہے کیونکہ جو نفع حاصل ہوتا ہے وہ کل مال کی فروع و نتیجہ ہوتا ہے۔ اور یہ مثل مضارب کے نصف نفع کا مستحق ہوتا ہے اس حال میں کہ وہ شائع (غیر معین) ہو لہذا خرچہ جمیع مال میں سے ہوگا جیسا کہ مضارب جب اپنے مال اور مال مضارب کے ساتھ سفر کرے تو اس کا خرچہ جمیع مال میں سے ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔ محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اگر نفع میں ہوا تو خرچہ نفع میں سے کاٹ لیا جائے گا اور اگر نفع نہ ہوا تو خرچہ اس المال میں سے لیا جائے گا کیونکہ خرچہ ایسا صرف ہے جو مال سے حاصل ہوتا ہے تو اگر نفع حاصل ہوتا ہے تو اس میں سے شمار ہوگا ورنہ اصل مال میں سے ہوگا جیسا کہ مضارب کے ساتھ ہوتا ہے۔

۲۰۔ دونوں میں سے ایک نے کوئی چیز مال شرکت کے علاوہ (دوسرے مال) کے ساتھ خریدی

تو وہ اس کے ساتھی کو لازم نہ ہوگی کیونکہ ہم بنا چکے ہیں کہ اس طرح وہ مال شرکت پر قرض لینے والا بنتا ہے جب کہ اس کے شریک نے اس کو قرض لینے کی اجازت نہیں دی

۲۱۔ ان دونوں میں سے کسی کو ہبہ کرنے یا اپنے شریک پر قرض دینے کا حق نہیں کیونکہ یہ دونوں ہی باتیں تبرع ہیں۔ جہاں تک ہبہ کا تعلق ہے تو اس کا تبرع ہونا تو تک سے خالی ہے، درہم رہا قرض تو اس بنا پر کہ فی الحال وہ بلا معاوضہ ہے لہذا فی الحال تبرع ہوگا اور اس کو اپنے شریک کی طرف سے تبرع کرنے کا اختیار نہیں خواہ اس کے شریک نے اس کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا ہو الا یہ کہ اس نے بعینہ اس کی تصریح کی ہو۔ کیونکہ اس کا کہنا کہ اپنی رائے پر عمل کر اس کی طرف رائے کو تفویض کرنا ہے حجازی امور میں اور یہ معاملہ یعنی ہبہ کرنا یا قرض دینا، تجارت کا معاملہ نہیں ہے۔

۲۲۔ اگر ایک نے مال قرض لیا تو قرض دونوں کو لازم ہوگا کیونکہ یہ مال کا عقد کے ذریعے سے مالک بنتا ہے۔ لہذا یہ مثل صرفا کے ہوگا۔ پس یہ اس کے اور اس کے شریک کے حق میں ثابت ہوگا۔ نیز اس بنا پر کہ اگر قرض لینا فی الحال عاریت طلب کرنا ہے تو اس کو عاریتاً کچھ لینے کا اختیار ہوتا ہے اور اگر یہ ملک (مالک) بنتا ہے تو اس کو اس کا بھی حق ہے۔

۲۳۔ اس کو یہ حق نہیں کہ وہ دونوں کی تجارت کے غلام کو مکاتب بنائے اور نہ ہی وہ مال لے کر آزاد آزاد کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شرکت کا انعقاد تجارت پر ہوتا ہے اور کتابت اور آزاد کرنا تجارت نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ تجارت کے لیے اجازت یافتہ (ماذون) کو بھی ای امور کا اختیار نہیں ہوتا اور اس میں برابر ہے خواہ شریک لے کہا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کسا ہو بوجہ مذکورہ۔

۲۴۔ یہ سب کا قول ہے کہ شریک۔ کو یہ اختیار نہیں کہ وہ حجازی غلام کی شادی کر سکے کیونکہ شادی تجارت کا حصہ نہیں۔ اور یہ سراسر نقصان ہے۔ پس اس کو بغیر صریح اذن کے اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ یہی حکم ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک باندی کی شادی کرنے کا ہے کیونکہ یہ تجارت نہیں ہے۔ البتہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک باندی کی شادی کرنا جائز ہے۔ یہ مسئلہ کتاب النکاح میں گزر چکا ہے۔

۲۵۔ اگر ایک کسی دین کا اقرار کرے تو یہ اس کے شریک پر لازم نہیں ہوگا۔ کیونکہ اقرار حجت قاصرہ ہے لہذا اس کے شریک (کے ذمے) پر حق کے واجب ہونے کے بارے میں اقرار صحیح نہ ہوگا۔ معاوضہ کی صورت اس کے خلاف ہے کیونکہ معاوضہ میں جواز کفالت کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ اقرار کی وجہ سے ہوتا ہے یہ شرکت (یعنی حنان) کفالت کو متضمن نہیں ہوتی

ایک کے قبضے میں مشترکہ تجارت کی باندی ہو وہ اس کے بارے میں کسی شخص کے لیے اقرار کرے تو اس کے شریک کے حصے میں اس کا اقرار جائز نہیں جب کہ اس کے حصے میں جائز ہوگا جمہر و جہ بیان کر چکے ہیں کہ انسان کا اقرار خود اس پر تو نافذ ہوتا دوسرے پر نافذ نہیں ہوتا کیونکہ دوسرے

کے حق میں شہادت ہے۔ اور اس میں برابر ہے خواہ یہ کہا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کرنا نہ کہا ہو کیونکہ یہ قول ان امور میں عموم کا فائدہ دیتا ہے جن کو شرکت مختص ہوتی ہے اور حال یہ ہے کہ شرکت اقرار کو مختص نہیں ہوتی۔ ایک کے قبضے میں شریک کا مال ضائع ہو جائے تو اس پر شریک کے حصے میں ضمان (مادان) نہیں آئے گا۔ لہذا مال کے ضائع ہونے میں ہر شریک کے قول کو اس کے شریک کے خلاف قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا کیونکہ وہ ایمین ہے واللہ عزوجل اعلم۔

شرکت عنان کے دو شریکوں میں سے ایک کے لیے جو کچھ ہم نے ذکر کیا کہ اس کو اس کے کرنے کا اختیار ہے اور جب وہ اس کو کر لے تو اس کے شریک پر بھی ثابت ہوتا ہے وہ سب کچھ مفاوضہ کے شریک کو بھی کرنے کا اختیار ہوتا ہے اور جب وہ اس کو کر لے تو اس کے شریک پر بھی ثابت ہوتا ہے کیونکہ مفاوضہ عنان کے نسبت عام تر ہے تو جب شریک عنان کے لیے جائز ہے تو مفاوضہ (شریک مفاوضہ) کے لیے اس کا جواز بطریق اولیٰ ہوگا۔

اسی طرح ہر وہ امر جو شرکت عنان کی صحت کے لیے شرط ہے وہ شرکت مفاوضہ کی صحت کے لیے بھی شرط ہے کیونکہ مفاوضہ عنان سے عام تر ہے مفاوضہ عنان کی تمام شرائط اور کچھ مزید کی بھی مقتضی ہے۔ اسی طرح ہر وہ امر کہ جس سے شرکت عنان فاسد ہوتی ہے اس سے شرکت مفاوضہ بھی فاسد ہو جاتی ہے کیونکہ مفاوضہ کو وہ تمام امور فاسد کرتے ہیں جو عنان کو فاسد کرتے ہیں اس وجہ سے کہ مفاوضہ کچھ ایسے شرائط کے ساتھ مختص ہوتی ہے جو کہ عنان کے لیے شرط نہیں ہوتیں۔ اس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اب ہم مفاوضہ کے ساتھ مختص ان احکام کو ذکر کریں گے جو مفاوضہ کے لیے تو جائز ہیں لیکن شرکت عنان میں شریک کے لیے جائز نہیں۔

تو ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ:

۱۔ مفاوضہ میں دو شریکوں میں سے ایک کا اقرار اس پر اور اس کے شریک دونوں پر نافذ ہوگا اور مقررہ (جس کے حق میں اقرار ہوا) کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے جس سے چاہے مطالبہ کرے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل ہے پس مقرر (اقرار کرنے والے) سے تو بسبب اس کے اقرار کے مطالبہ کرے گا اور اس کے شریک سے بسبب اس کی کفالت کے مطالبہ کرے گا۔ یہی حکم اس صورت کا ہے جب کہ دونوں میں سے کسی پر کوئی تجارتی دین واجب ہو مثلاً بیع صحیح میں خریدی ہوئی شے کا ثمن اور بیع فاسد میں اس کی قیمت اور اجیر کی اجرت یا جس کے اندر تجارت کا معنی پایا جاتا ہے جیسے کہ منغصوب اور وریعت عاریت اور اجارہ میں خلاف کرنا اور نقصانات وغیرہ صاحب دین کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اس سے اپنے دین کا مطالبہ کرے اور چاہے تو حق کفالت کی بنا پر اس کے شریک سے مطالبہ کرے۔

جہاں تک تجارتی دین کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا دین ہے جو اس کو شرکت کی وجہ سے لازم ہوا ہے کیونکہ عقد شرکت تجارت ہو نیکی بنا پر بیع صحیح پر مشتمل ہوتا ہے اور اس عقد میں ہر ایک اپنے ساتھی کا اس (دین) میں جو شرکت کے سبب سے اس پر لازم ہوا ہے کفیل

ہوتا ہے اسی لیے فقہاء نے کہا کہ اس دین میں اس شریک کے خلاف گواہی مسموع ہوگی جس نے عقد نہیں کیا کیونکہ دین اس کو بھی لازم ہوتا ہے جیسا کہ اس کے شریک پر لازم ہوتا ہے کیونکہ یہ اپنے شریک کا کفیل ہے اور دین کے بارے میں گواہی کفیل کے خلاف بھی مسموع ہوتی ہے جیسا کہ مفعول عنہ کے خلاف مسموع ہوتی ہے۔ یہی حکم بیع فاسد کا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بیع کا امر صحیح و فاسد دونوں کو شامل ہے۔ نیز یہی حکم اجرت کا ہے کیونکہ اجارہ بھی تجارت ہے۔

اور جہاں تک غصب کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ غصب کے ضمان (تاوان) میں تجارتی ضمان کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ غصب میں ضمان کے ثبوت سے مضمون میں ملکیت آجاتی ہے لہذا یہ بھی بیع کے ضمان کے معنی میں ہے۔ وریعت عاریت اور اجارہ کی مخالفت میں بھی غصب کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ یہ دوسرے کے مال میں مالک کی اجازت کے بغیر تعدی کرنا ہے۔ لہذا یہ غصب کے معنی میں ہے اور اس کا ضمان ضمان غصب ہے۔

جنایتوں کی دیت، مہر، لفقہ بدل نفع اور قصاص میں صلح میں اس کا شریک ماخوذ نہیں ہوگا کیونکہ یہ تجارتی ضمان نہیں ہے اور سرے سے مال کے مال سے معاوضہ نہ ہونے کے سبب سے تجارتی ضمان کا معنی بھی نہیں پایا جاتا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ضمان غصب اور ضمان استہلاک صرف فاعل مرتکب ہی کو لازم ہوتا ہے کیونکہ یہ ضمان جنایت ہے لہذا بنی آدم پر جنایت کے ضمان کے مشابہ ہے۔ اس کا جواب وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ضمان غصب اور بنی آدم کے علاوہ میں اطلاق کا ضمان ضمان معاوضہ ہوتا ہے کیونکہ یہ ایسا ضمان ہے کہ جس کے عوض میں مضمون پر ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ اس کے برخلاف بنی آدم پر جنایت کے ضمان کے مقابلے میں مضمون پر ملکیت حاصل نہیں ہوتی لہذا اس میں سرے سے معاوضہ کا معنی مفقود ہے۔

اگر ایک شریک کسی شخص کا کفیل بن جائے تو اگر کفالت مال کی ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ کفالت، اس کے شریک پر بھی لازم ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک لازم نہیں ہوگی۔ اور اگر کفالت بالنفس ہو تو سب کے نزدیک شریک ماخوذ نہیں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفالت تبرع ہے لہذا جبہ صدقہ اور کفالت بالنفس کی مثل اس کے ساتھی پر لازم نہیں ہوگا اس کے تبرع ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کفالت کا جو از مختص ہے تبرع کی اہلیت رکھنے والوں کے ساتھ یہاں تک کہ بچے مکاتب اور اجازت یافتہ غلام کی کفالت جائز نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر حالت مرض میں کفالت بالمال کی ہو تو صرف تنہائی ترکہ میں اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور شرکت کا انعقاد تبرع کے لیے نہیں ہوتا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ابتداء کے اعتبار سے تو کفالت تبرع ہے لیکن انتہاء میں تنابک و ملک کے وجود کے باعث یہ معاوضہ بن جاتی ہے یہاں تک کہ کفالت جب کہ مفعول عنہ کے حکم سے ہو تو کفیل مفعول عنہ پر یا خوں کے لیے رجوع کر سکتا ہے پس ہم کہتے ہیں کہ کفالت بچے اجازت یافتہ غلام اور مکاتب کی جانب سے صحیح نہیں ہوتی۔

اور ابتداء پر عمل کرتے ہوئے اس کا اعتبار صرف تنہائی مال میں سے ہوگا اور انتہا پر عمل کرتے ہوئے اس کے شریک کو بھی لازم ہوگی۔

جو عقد ان میں سے ایک شریک نے کیا ہو اس کے حقوق دونوں کی طرف لوٹیں گے یہاں تک کہ ان میں سے ایک نے مال شرکت میں سے کوئی شئی بھی تو جس طرح یا بیع سے بیع کو سپرد کرنے کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے اس طرح غیر بائع شریک سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے اور اسی طرح غیر بائع مشتری سے ثمن سپرد کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے اور مشتری پر سپرد کرنا واجب ہوتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جیکر بائع مطالبہ کرے۔

اگر ان میں سے ایک کوئی شئی خریدے تو جیسے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے ایسے ہی غیر مشتری سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔ اور جیسے مشتری بیع پر قبضہ کر سکتا ہے ایسے ہی غیر مشتری بھی کر سکتا ہے۔ اور اگر مشتری بیع میں کوئی عیب پائے تو اس کے ساتھی کو عیب کی بناء پر رد کرنے کا اختیار ہوتا ہے جیسا کہ خود مشتری کو ہوتا ہے۔ اور استحقاق کی صورت میں مشتری کی طرف غیر مشتری بھی ثمن کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔

اگر ان میں سے ایک نے شرکت کا کوئی مال بیچا اور مشتری نے اس میں عیب پایا تو اس کو حق ہے کہ ان میں سے جس شریک پر چاہے رد کر دے اور اگر عیب کا انکار کیا جائے تو مشتری کو حق ہے کہ وہ بائع سے قطعی و یقینی حلف اٹھوائے اور اس کے شریک سے علم پر حلف اٹھوائے۔

اگر ان میں سے ایک اقرار کرے تو اس کا اقرار خود اس پر اور اس کے شریک پر نافذ ہوگا۔

اگر دونوں نے شرکت کا کوئی سامان بیچا پھر مشتری نے اس میں عیب پایا تو اس کو حق ہے کہ وہ دونوں میں سے ہر ایک سے اس نصف پر جو اس نے بیچا قطعی حلف لے اور اس نصف پر جو اس کے شریک نے بیچا علم پر حلف لے ایک قسم کے ساتھ۔ یہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے دونوں میں سے ہر ایک سے اس حصے پر جو اس نے بیچا قطعی حلف لیا جائے گا۔ اور علم پر حلف دونوں سے ساقط ہو جائے گا۔

تجارت کے نفع و تاوان میں دونوں شریک برابر ہوتے ہیں۔ لہذا تجارت میں ان میں سے ایک کا فعل مثل دونوں کے فعل کے ہے اور ایک کا قول مثل دونوں کے قول کے ہوتا ہے۔ اور وہ اگرچہ حقیقت میں دو شخص ہیں لیکن احکام تجارت میں مثل شخص واحد کے ہیں۔

ان میں سے ہر ایک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ تجارتی غلام کو مکاتب بنائے یا اس کو تجارت کی اجازت دے کیونکہ جن صورتوں میں نفع مال شرکت کی طرف لوٹتا ہو ان میں ہر ایک کا تصرف عام ہوتا ہے مثل نابالغ بچے کے مال میں باپ کے تصرف کے محمد رحمہ اللہ سے ایسے ہی مروی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ ہر وہ فعل جو کسی شخص کو غیر مملوک میں کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو مفاوض کو اس میں زیادہ اجازت

ہوتی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ باپ کو اختیار ہے کہ وہ اپنے نابالغ بیٹے کے غلام کو مکاتب
بنائے یا اس کو تجارت کی اجازت دے اگرچہ اس کو اس غلام میں دوسرے سے کوئی ملکیت حاصل
نہیں ہوتی۔ تو مفاوض کو یہ اختیار ہونا بطریق اولیٰ ہے۔

یہ جائز نہیں کہ وہ تجارتی غلاموں میں سے کسی کو مال کے عوض میں آزاد کر سکے کیونکہ یہ تبرع کے
معنی میں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام مجرد قول سے آزاد ہو جاتا ہے اور بدل آزادی مفلس
یعنی آزاد شدہ غلام کے ذمے پراگاتا ہے جو کبھی تو ملتا ہے اور کبھی نہیں ملتا۔ لہذا اس میں تبرع
کا معنی میں ہے۔ اور اسی لیے باپ بیٹے کے مال میں اس کا اختیار نہیں ہوتا۔

غلام کی شادی کرنے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ یہ نقصان محض ہے اس لیے کہ ہر نفقہ غلام کی ذات
کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں جس سے اس کی قیمت میں کمی آجاتی ہے اور اس کا بچہ دوسرے کا ہوگا
اور جب غلام کی شادی کرنا نقصان محض ہے تو دوسرے کی ملکیت میں اس کا اختیار نہیں ہوگا البتہ
باندی کا نکاح کرنے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ وہ نفع محض ہے اس لیے کہ وہ ہر اور بچے کا مستحق بنے گا
اور اس سے باندی کا خرچہ ساقط ہو جائے گا۔ اور مفاوض کا تصرف ہر اس کام میں نافذ ہوتا ہے جس
میں اس کا نفع مال شرکت کی طرف لوٹتا ہے خواہ وہ کام تجارت کے نہیں سے ہو یا نہیں۔ اس کے
برخلاف شرکت عنان میں شریک کے تصرف کا نفاذ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے کے مطابق
تجارت کے ساتھ مختص ہوتا ہے اور باندی کا نکاح کرنا تجارت نہیں ہے کیونکہ تجارت مال کے بدلے
مال کے معاوضہ کو کہتے ہیں جو باندی کا نکاح کر لے میں مفقود ہے لہذا نافذ نہیں ہوگا اور ابو یوسف رحمہ
اللہ کے نزدیک شرکت عنان میں شریک کا تصرف اسی طرح نافذ ہوتا ہے جس طرح مفاوض کا ہوتا
ہے بوجہ نفع کے پائے جانے کے۔

مال کو مضاربت پر دینے کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ شرکت عنان میں شریک کے بارے میں ہم بتا
چکے ہیں کہ اس کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ ایسے شخص کو اجرت پر رکھ سکے جو مال شرکت میں ایسے مال کے
عوض میں کام کرے جس کا اجیر یعنی طور پر مستحق بنے گا۔ لہذا مضاربت کے طور پر دینے کا اختیار بطریق
اولیٰ ہوگا۔ اس امکان کے پیش نظر کہ نفع حاصل ہو یا نہ ہو مضارب نفع کا یعنی طور پر مستحق
نہیں ہوتا۔

ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق اس کو شرکت عنان میں مشارکت کا اختیار
ہوتا ہے کیونکہ شرکت عنان شرکت مفاوضہ سے خاص تر ہے لہذا مفاوضہ سے کمتر درجے کی ہوتی
پس جائز ہے کہ مفاوضہ اس کو متضمن ہو جیسا کہ عنان مضاربت کو متضمن ہوتی ہے کیونکہ مضاربت
عنان سے کمتر ہوتی ہے پس اس کے تابع ہوگی۔ نیز باپ کو اپنے بیٹے کے مال میں اس کا اختیار ہوتا ہے
تو مفاوض کو اپنے شریک پر اس کا اختیار بطریق اولیٰ ہوگا حسن رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے
روایت کی کہ شرکت کے لیے یہ جائز نہیں کیونکہ اس طرح یہ اپنے شریک کے مال میں تیسرے شریک
کا حق واجب کرنا ہے جو اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے اس صورت میں متعجب کہ وہ کسی

شخص کے ساتھ شرکت عنان کرے۔ اگر وہ شرکت مفاد منہ کرے تو اس پر اور اس کے شریک پر جائز ہے۔ محمد رحمہ اللہ نے اس کا ذکر کتاب الاصل (مبسوط) میں کیا ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ جائز نہیں ہے اور یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی حسن رحمہ اللہ کے حوالے سے روایت ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد مفاد منہ عام ہوتا ہے پس ان میں سے ہر ایک کا تصرف مثل دوسرے کے تصرف کے ہوتا ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مفاد منہ کی مثل ہے اور ایک شیء اپنی مثل کو اپنا تابع نہیں بنا سکتی۔

جائز ہے کہ وہ اپنے شریک (کی ذمہ داری) پر رہن رکھ سکے یا رکھوا سکے کیونکہ رہن رکھنا ادائیگی کرنا اور رہن رکھوانا وصول کرنا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو ادائیگی اور وصول کرنے کا حق ہوتا ہے اس عقد میں جو اس کے ساتھی نے کیا ہو۔

وہ اس قرض کا تقاضا کر سکتا ہے جو دونوں نے یا اس کے ساتھی نے کسی کو دیا ہو یا جو ان کے حق میں غصب کی وجہ سے کسی شخص پر یا کفالت کی وجہ سے واجب ہوا ہو کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا وکیل ہوتا ہے لہذا اس کو حق ہوتا ہے کہ وکالت کے سبب سے اپنے حقوق کو وصول کر سکے۔

اور جو دین ان میں سے کسی ایک پر واجب ہو تو دائن ان میں سے ہر ایک سے مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل ہوتا ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا خضم و فراق ہوتا ہے کہ اس سے اس کے ساتھی کے ذمے دین کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے اس پر گواہ قائم کئے جاسکتے ہیں اور حجازی ضمان میں اس سے اس کے علم پر قسم لی جاسکتی ہے۔ کیونکہ کفیل مکفول عنہ کا جو اس پر دعویٰ کیا گیا ہو اس میں خضم ہوتا ہے۔ اس سے اس کے علم پر حلف لیے جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ قسم دوسرے کے فعل پر ہے۔

ان میں سے ایک نے اناج یا لباس یا اور ضروری چیزیں اپنے گھر والوں کے لیے خریدیں تو یہ جائز ہے اور وہ اشیاء خاص اس کے لیے ہوں گی اس کے ساتھی کے لیے نہ ہوں گی اگرچہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ اشیاء بھی دونوں کے درمیان مشترک ہوں کیونکہ دیگر اعیان و اشیاء کی مانند ان میں اشتراک جائز ہے۔ لیکن فقہاء نے ضرورت کی بنا پر ان کا خاص مشتری کے لیے ہونا مستحسن اقرار دیا کیونکہ یہ اشیاء ناگزیر ہیں لہذا مفاد منہ سے مستثنیٰ ہوں گے اور مشتری کے لیے مختص ہوں گی۔ البتہ بائع کو اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے جس سے چاہے ثمن کا مطالبہ کرے اگرچہ خریدی ہوئی اشیاء خاص مشتری کی ہوں گی کیونکہ ان اشیاء میں اشتراک جائز ہے اور ہر ایک ان اشیاء کے معاوضہ میں کہ جن میں اشتراک جائز ہے دوسرے کا کفیل ہوتا ہے لیکن فقہاء نے کہا کہ شریک اپنے ساتھی پر نصف ثمن کے لیے رجوع کر سکے گا کیونکہ اس نے اپنے ساتھی کے ذمہ میں آنے والے دین کی ادائیگی اپنے مال میں سے تبرع کے طور پر نہیں کی بلکہ اس نے اس کا (یعنی دین کی ادائیگی کا) التزام کیا تھا لہذا رجوع کر سکے گا۔

اس کو یہ اختیار نہیں کہ شریک کی اجازت کے بغیر جماع یا خدمت کے لیے باندی خرید سکے کیونکہ

باندی ان اشیاء میں سے ہے جن میں اشتراک صحیح ہوتا ہے اور اس کی ملکیت میں تنہا ہونے کی ضرورت نہیں ہے لہذا باندی دیگر اعیان و اشیاء کے مثل ہوگی۔ اناج و کپڑوں کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ ان میں ضرورت پائی جاتی ہے۔ لہذا ضرورت کی بنا پر ان کو شرکت کے عموم میں سے خارج کیا گیا۔ باندی میں ضرورت نہیں لہذا وہ عموم میں داخل رہے گی۔ اور اگر وہ باندی خریدے تو اس سے جماع کرنے کی نہ اس کو اجازت ہوگی اور نہ اس کے شریک کو کیونکہ وہ شرکت میں داخل ہوگئی لہذا دونوں کی ہوگی پس یہ دو کے درمیان مشترک باندی ہوئی جس سے ان میں سے کوئی بھی جماع نہیں کر سکتا۔

اگر ان میں سے ایک نے اپنے شریک کی اجازت سے جماع کے لیے باندی خریدی تو وہ خاص اس کے لیے ہوگی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشریک میں ذکر نہیں کیا کہ شریک اس پر رجوع کر سکے گا یا نہیں؛ البتہ جامع صغیر میں اختلاف ذکر فرمایا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ثمن کے کسی حصے کے لیے رجوع نہیں کر سکتا اور صاحبین کے نزدیک نصف ثمن کے لیے رجوع کر سکتا ہے جب ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جماع کی حاجت ثابت ہے لہذا یہ اناج و کپڑے کی حاجت کے ساتھ ملحق ہوگی تو جب اس نے باندی خاص اپنے لیے خریدی تو وہ خاص اس کے لیے ہوگی اور عقد شرکت سے مستثنیٰ ہوگی پس اس نے مال شرکت میں سے غیر مشترک خفی کی قیمت ادا کی لہذا اس کا شریک اس پر نصف قیمت کے لیے رجوع کر سکے گا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ شرکت کا احتمال رکھنی والی ہر شی میں قاعدہ یہ ہے کہ جب دو ہیں سے کوئی شریک اس کو خریدے تو دوسرے شریک سے بغیر جدید اجازت کے دونوں کے درمیان مشترک واقع ہوتی ہے سوائے ان اشیاء کے کہ جن میں ضرورت ہو اور یہ وہ ہیں کہ جو ناگزیر ہوں مثلاً اناج اور کپڑے جماع میں ضرورت نہیں پائی جاتی لہذا خریدی ہوئی باندی کسی دوسری اجازت کے بغیر محض اس اجازت سے جو اصل عقد سے ثابت ہوتی ہے شرکت میں واقع ہوگی۔ لہذا خریدی ہوئی شی کے شرکت میں واقع ہونے کے لیے شریک سے اذن جدید کی حاجت نہ ہوگی کیونکہ وہ اس کے بغیر ہی شرکت میں واقع ہوئی ہے پس اذن جدید تملیک کے لیے ہوگا گویا کہ اس نے کہا کہ تو ہمارے مابین ایک باندی خرید لے اور اس میں سے اپنے حصے کا میں نے تجھے مالک بنا دیا پس یہ خرید کے ساتھ متعلق ہوگا تو جب اس نے باندی خریدی اور اس پر قبضہ کیا تو یہ صحیح ہو جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ یوں کہے کہ فلاں کے ذمے پر مال ہے اگر تو اپنا قبضہ کر لے تو میں نے وہ تجھے یہ کیا پھر وہ دوسرا اس پر قبضہ کر لے تو مالک ہو جائے گا۔ ایسا ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور جب کہ مسئلوں میں ہے تو اس نے شرکت میں واقع ہونے والی شی کی قیمت مال شرکت میں سے ادا کی لہذا وہ اپنے شریک پر کسی بھی شی کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا۔

اگر اپنے شریک کی اجازت سے جماع کے لیے باندی خریدی اور اس کو ام ولد بنا لیا پھر اس باندی میں استحقاق نکل آیا تو جماع کرنے والے پر عقر (مہر) آئے گا اور صاحب استحقاق ان میں سے جس سے چاہے عقر کا مطالبہ کر سکتا ہے جہاں تک عقر کے وجوب کا تعلق ہے تو اس میں کسی

قسم کا شک نہیں ہے کیونکہ دارالاسلام میں غیر کی مملوک سے جماع دوتاواؤں میں سے ایک سے خالی نہیں ہوتا یا حد یا عقز۔ شبہ جو کہ صورت بیع ہے کی بناء پر حد کو واجب کرنا ممکن نہیں لہذا عقز واجب ہوگا۔ رہا ان میں سے کسی سے بھی مطالبہ کرنے کا اختیار تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا ضمان ہے جو خریدنے کی وجہ سے لازم ہوا ہے اور وہ ضمان جو خرید کی بناء پر واجب ہوا ہو وہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک پر لازم ہوتا ہے۔ مثل ثمن کے کیونکہ خریدنا تجارتی امر ہے لہذا تجارتی ضمان ہے نکاح صحیح اور نکاح فاسد میں ہر کام معاملہ مختلف ہے کیونکہ وہ ایسا مال ہے جو نکاح کے سبب سے واجب ہوتا ہے اور نکاح تجارت نہیں ہے لہذا یہ شرکت میں داخل نہیں ہوگا۔

ایک نے جس چیز کی بیع کی دوسرے نے اس میں اقالہ کیا تو یہ اقالہ دونوں پر جائز ہوگا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اقالہ میں شراء و خرید کا معنی پایا جاتا ہے اور اس کو شرکت میں خریدنے کا اختیار ہوتا ہے تو اقالہ کا بھی اختیار ہوگا۔ نیز شرکت عنان میں شریک کو اقالہ کا اختیار ہوتا ہے تو مفاوض کو تو بطریق اولیٰ ہوگا۔

شرکت مفاوضہ کرنے والے دو شریکوں میں سے ایک مر جائے یا دونوں جدا ہو جائیں تو جس شریک نے دین کا معاملہ نہیں کیا تھا اس کو دین پر قبضہ کرنے کا حق نہ ہوگا کیونکہ شرکت ایک کی موت سے باطل ہو جاتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ وہ وکالت ہے اور موکل کی موت سے چونکہ اس کا امر باطل ہو جاتا ہے لہذا وکالت باطل ہو جاتی ہے اور وکیل کی موت سے بھی وکالت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ اس وقت اس کا تصرف ناممکن ہو گیا ہے پس شرکت باطل ہو جائے گی اور ایک کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ دوسرے کے حصے پر قبضہ کر سکے جب کہ اس نے خود عقد کا ارتکاب نہ کیا ہو۔ البتہ اپنے حصے پر قبضہ کر سکتا ہے کیونکہ وہ اس میں موکل ہے اور وکیل کا قبضہ استحساناً جائز ہے رہا وہ شریک کہ جس نے دین کا معاملہ کیا تو اس کو کل پر قبضہ کرنے کا حق ہوگا کیونکہ اس کو یہ اختیار جو کہ حقوق عقد میں سے ہے عقد کرنے کی بناء پر حاصل ہو گیا تھا۔ لہذا شریک کی موت کی وجہ سے شرکت کے فسخ ہونے سے یہ اختیار باطل نہیں ہوگا جیسا کہ مغزولی کی وجہ سے باطل نہیں ہوتا۔

اگر ان میں سے ایک نے اپنے آپ کو سلائی کے لیے یا کسی اور عمل کے لیے اجرت پر پیش کیا تو اجرت دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اور اگر اس نے اپنے آپ کو خدمت کے لیے اجرت پر پیش کیا تو اجرت خاص اس کے لیے ہوگی کیونکہ پہلی صورت میں اس نے ایسے عمل میں اپنے آپ کو اجرت پر پیش کیا کہ جس کو وہ اپنے لیے اور اپنے ساتھی کے لیے قبول کر سکتا تھا تو جب اس نے وہ عمل کر لیا جو عمل دونوں پر واجب ہوتا تھا اور اس نے ایسا عمل پورا کر دیا تو اجرت دونوں کے مابین ہوگی جب کہ دوسری صورت میں وہ اپنے ساتھی کیلئے اس کو قبول نہیں کر سکتا تھا بلکہ صرف اپنے ہی ذمے قبول کر سکتا تھا لہذا اجرت بھی خاص اس کے لیے ہوگی۔

ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مفاوضہ سے پیشتر جو کسی پر دین تھا وہ اس نے (اب) ادا کیا تو یہ جائز ہے کیونکہ جب اس نے ادائیگی کی تو ادا شدہ رقم اول ادائیگی کرنے والے پر دین بنی پھر یہ دین برابر سراسر ہو گیا اس رقم کے ساتھ جو ادائیگی کرنے والے کے ذمے ادائیگی کیے ہوئے شخص کے لیے تھی۔ لہذا

یہ عوض کے مقابلے میں تملیک ہے۔ پس عقد شرکت اس کو بھی شامل ہے اور اس کو اس ادائیگی کا اختیار ہوگا۔ پس ادائیگی جائز ہے۔ اس کے شریک کو اس شخص پر کوئی اختیار نہیں ہوگا جس نے دین پر قبضہ کیا کیونکہ ہم بتا چکے ہیں کہ اس کا قبضہ مضمون پر قبضہ ہے کیونکہ اس نے ایسی شی پر قبضہ کیا ہے جس پر شریک کو اختیار تھا کہ وہ اس کو اس کا مالک بنا دے۔ اور شریک اس میں سے اپنے حصے کے لیے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اس کے ساتھی نے اس کے مال میں سے اپنا دین ادا کیا ہے۔ اور شرکت مفاوضہ نہیں ٹوٹے گی اگرچہ ایک شریک کا مال بڑھ گیا ہے کیونکہ واجب دین تھا اور ایک شریک کے مال میں زیادتی جب کہ وہ دین ہو مفاوضہ کے باطل ہونے کی موجب نہیں ہے جیسا کہ ایسی زیادتی مفاوضہ کے انعقاد کے مانع نہیں ہے یہ بات گزری چکی ہے کہ دین شرکت کا اس المال نہیں بن سکتا۔ پھر جب وہ رجوع کرے گا تو مفاوضہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اب شریک کے مقابلے میں اس کا ایسا مال بڑھ گیا ہے جو شرکت کی صلاحیت رکھتا ہے۔

اگر مال مفاوضہ میں سے پانچ سو کے مقابلے ایک ہزار کی قیمت کی باندی رہن رکھائی اور وہ مرہن کے قبضے میں مرگئی تو وہ پانچ سو میں گئی اور بقیہ پانچ سو کا ضمان (تاوان) ادا نہیں کرے گا کیونکہ یہ زائد مرہن کے قبضے میں امانت تھی لہذا مرہن میں بقدر امانت رہا۔ مودع تھا اور مفاوضہ کو ودیعت رکھا کا حق ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر تیسویں کے وصی نے ان کی ایک ہزار کی قیمت کی باندی اپنے ذمے چار سو کے مقابلے میں رہن رکھوائی۔ پھر وہ مرہن کے قبضے میں مرگئی تو وہ چار سو میں گئی۔ اور یہ صرف چار سو وصی کے ذمے درخ کا دین ہوگا کیونکہ وہ زائد میں امین ہے۔ اور یہی حکم اس وقت ہے جب کہ باپ اپنے نابالغ بچے کی باندی کو اپنے ذمے دین کی عوض رہن رکھائے کیونکہ باپ اور وصی کو ودیعت رکھانے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور مفار دین سے زائد دین کا حصہ امانت ہوتا ہے لہذا یہ ودیعت ہوتا۔

حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر دو مفاوضوں میں سے ایک نے ایک شخص کو قرض دیا اور اس پر ہنڈی لی تو یہ دونوں پر جائز ہوگا اور ایسا کرنے والے پر ضمان نہیں آئے گا خواہ مال ہلاک ہو یا نہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جس مفاوضہ نے قرض دیا اور ہنڈی لی وہ اس میں سے اپنے شریک کے حصے کا ضامن ہوگا یہ اختلاف درحقیقت فرع ہے اس اختلاف کا جو کفالت میں ہے کہ کفیل مقرض ر قرض دینے والے کے حکم میں ہوتا ہے۔ توجب ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کفالت جائز ہے تو قرض بھی جائز ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب کہ تبرع کے معنی پائے جانے کی بنا پر کفالت جائز نہیں تو تبرع بھی جائز نہیں۔

فقہاء کا قول ہے کہ جب متفاوضین میں سے ایک نے مکہ (مکہ) تک جانے کے لیے کر ایہ پر ادٹ لیا تاکہ حج کرے اور اس پر اپنے مکان کا سامان لادے تو موجد کو حق ہے کہ وہ دونوں میں سے جس سے چاہے اجرت کا مطالبہ کرے کیونکہ معذور علیہ جو کہ منفعت ہے ان اشیاء میں سے

ہے کہ جن میں شرکت جاری ہو سکتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اپنے سامان سے بدل کر اس پر سامان شرکت لادے تو جائز ہے۔ اور جب یہ شرکت میں داخل ہو گیا تو اجرت دونوں کے ذمے ہوگی پس کفالت کے حکم کے سبب سے اس اجرت کے لیے اس کے شریک سے مطالبہ کیا جاسکے گا اگرچہ یہ عقد خاص اس کے لیے واقع ہوا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب ان میں سے ایک اپنے لیے کچھ اناج خریدے تو اگرچہ خریدا ہوا اناج اس کے لیے ہے لیکن اس کے ثمن کا اس کے شریک سے مطالبہ کیا جاسکتا ہے ایسا ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

اگر ان میں سے ایک اپنے ایسے غلام کو اجرت پر رکھائے جو اس کو درخت میں ملا ہے تو اس کے شریک کو یہ حق نہیں کہ وہ اجرت پر قبضہ کر سکے کیونکہ وہ ایسے مال کا بدلہ ہے جو شرکت میں داخل نہیں ہوا لہذا اس پر قبضہ کرنے کا حق نہ ہوگا مثل اس دین کے جو اس کے لیے میراث سے واجب ہوا ہو واللہ اعلم۔

شرکت اعمال

اس نوع کی شرکت میں سے شرکت عنان کے شریکوں میں سے ہر دو کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ عمل قبول کرے۔ اور جب وہ عمل قبول کرتا ہے تو اس پر اور اس کے شریک پر وہ عمل واجب ہو جاتا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے عقد شرکت کے ذریعے سے اپنے ساتھی کو اس (کے ذمے) پر عمل قبول کرنے کی اجازت دی۔ لہذا اس میں اس کا ساتھی اس کا وکیل ہوا اور اس میں گویا کہ اس نے خود عمل قبول کیا۔ اور عمل کرانے والے کو اختیار ہے کہ وہ ان دونوں شریکوں میں سے جس سے چاہے عمل کا مطالبہ کرے کیونکہ اس عمل کا وجوب دونوں پر ہے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ وہ صاحب عمل سے پوری اجرت کا مطالبہ کرے کیونکہ اس پر پورا عمل لازم ہوا تھا۔ لہذا وہ پوری اجرت کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ اور صاحب عمل ان میں سے کسی کو بھی اجرت دے گا تو بری ہو جائے گا کیونکہ اس نے اس کو ادائیگی کی ہے جس کو ادائیگی کرنے پر وہ مامور تھا۔ اور ان میں سے جس پر بھی عمل کا ضمان جو کہ اس کے ہاتھ کی جنایت ہے واجب ہوئی تو صاحب عمل کو اختیار ہے کہ وہ دوسرے سے ضمان کا مطالبہ کر سکے یہ امتحان کی رو سے ہے اور بشرنے بواسطہ ابو یوسف کے ابو حنیفہ رحمہم اللہ سے یہی نقل کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب ان میں سے ایک کے ہاتھ سے جنایت ہو جائے تو ضمان دونوں پر ہوگا اور صاحب عمل پورے ضمان کے لیے جس سے چاہے مطالبہ کر سکتا ہے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ صاحب عمل کو اس کا اختیار نہیں ہونا چاہیے۔ قیاس کی وجہ ظاہر ہے کہ یہ شرکت عنان ہے شرکت مفاوضہ نہیں۔ اور شرکت عنان میں شریعت کا حکم یہ ہے کہ وجوب عمل کے حق میں یہ شرکت ضمان ہے کیونکہ وہ عمل کہ جس کو ان میں سے ایک قبول کرتا ہے وہ دوسرے پر بھی واجب ہوتا ہے یہاں تک کہ دوسرا اس کی وجہ سے اجرت کا مستحق بنتا ہے تو جب یہ شرکت دونوں میں سے ہر ایک پر وجوب عمل کی مقتضی ہے تو یہ ضمان عمل کے وجوب کی بھی مقتضی ہے۔ لہذا وجوب ضمان کے حق میں یہ شرکت مفاوضہ ہے اگرچہ

حقیقت میں شرکت مفاد منہ نہیں یہاں تک کہ فقہاء نے دین کے بارے میں کہا کہ جب ان میں سے ایک صاحب یا استئذان وغیرہ کی مشن کا اقرار کرے تو اس کے ساتھی پر اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ جب کہ بیع ختم (یعنی مثلاً خرچ) کیا جا چکا ہو الا یہ کہ اس کا ساتھی اعتراف کر لے یا بیع سے ثابت ہو جائے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب ایک نے اجیر کی یاد کان کی اجرت کا اس اجارے کی مدت کے گزرنے کے بعد اقرار کیا۔ اور اگر بیع خرچ نہ کیا جا چکا ہو (یعنی اس کا استیلاک نہ ہوا ہو) اور مدت اجارہ ختم نہ ہو چکی ہو تو ایک کے اقرار سے (دین) دونوں کو لازم ہو جائے گا اگرچہ اس کا شریک اس کا انکار بھی کرے جیسا کہ شرکت عنان میں ہوتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ اس کے لیے تمام پہلوئوں سے مفاد منہ کا حکم نہیں ہے بلکہ خاص اس پہلو سے ہے جس کو ہم نے بیان کیا۔

ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دونوں کے پاس ایک کپڑا ہو پھر کوئی شخص ان میں سے ایک پر اس کپڑے کا دعویٰ کرے اور ان میں سے ایک اس کا اقرار کر لے اور دوسرا انکار کرے تو دوسرے پر اقرار جائز ہے اور کپڑے دے دیا جائے گا اور اجرت وصول کی جائے گی۔ فرمایا کہ یا استئذان ہے قیاس نہیں کیونکہ وہ دونوں متفاضل ہیں یہاں تک کہ ہر ایک کی اس کے ساتھی (کے مقابلے) پر تصدیق کی جائیگی بلکہ وہ شرکت عنان کے شریک ہیں لہذا ایک کے قبضے میں جو مال ہو اس میں اس کا اقرار اس کے ساتھی پر نافذ نہیں ہوگا جیسا کہ مال میں دو شریک عنان ہوں اور ان میں سے ایک شرکت کے کپڑے کا اقرار کر لے اور دوسرا انکار کرے تو اس کا اقرار اس کے ساتھی پر اس کے حصے میں نافذ نہیں ہوگا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ ابن سماعہ رحمہ اللہ نے محمد رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ انہوں نے مسئلے میں قیاس کو اختیار کیا اور فرمایا کہ اس کا اقرار اس نصف میں نافذ ہوگا جو اس کے قبضے میں ہے اور اس نصف میں نافذ نہیں ہوگا جو اس کے شریک کے قبضے میں ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ شری دونوں کے قبضے میں ہے اور شرکت شرکت عنان ہے۔ اور شرکت عنان میں دو شریکوں میں سے ایک ان کے قبضے میں کپڑے کے بارے میں اقرار کرے تو اس کا اقرار اس کے ساتھی پر نافذ نہیں ہوگا۔ اور ہم نے محض استئذان کو اختیار کیا اور وجوب عمل کے حق میں اس (شرکت عنان) کا الحاق شرکت مفاد منہ کے ساتھ کیا۔ اور ضمان عمل کے وجوب کے حق میں سے اجرت کا مطالبہ ہے۔ لہذا اس کے علاوہ میں معاملہ اصل قیاس پر باقی رہے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کا استئذان کی وجہ یہ ہے کہ جب مفاد منہ کا حکم اس شرکت میں ضمان عمل کے حق میں ظاہر ہو گیا۔ اور عمل کا ضمان اس کا وجوب ہے یہاں تک کہ ان میں سے ہر ایک پر پورا عمل واجب ہوا تو ہر ایک کو پوری اجرت کے مطالبے کا حق حاصل ہوا اور اس کے ذمے پورا عمل آیا اور جو اس کے شریک پر واقع ہوا اس کا ضمان بھی اس کو لازم ہوا۔ تو مفاد منہ کا حکم عمل عمل میں بھی ظاہر ہوگا پس عمل عمل میں اس کا اقرار اس کے ساتھی پر نافذ ہوگا۔ اگر ان میں سے ایک عمل دوسرے نے نہیں کیا مثلاً دوسرا بیمار ہو گیا یا سفر پر چلا گیا یا بے کار رہا تو اجرت دونوں کے درمیان ملے کی ہوئی شرط کے مطابق تقسیم ہوگی کیونکہ اس شرکت

میں اجرت میں استحقاق ضمان عمل کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ عمل کی وجہ سے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عمل کبھی تو اس کی جانب سے ہوتا ہے اور کبھی اس کے غیر کی جانب سے ہوتا ہے مثلاً دھوبی اور درزی جب کبھی دوسرے شخص سے دھلائی یا سلائی میں مدد لے تو اگرچہ وہ خود عمل نہ کرے تب بھی چونکہ اس کی جانب سے ضمان عمل ہوتا ہے اس لیے وہ اجرت کا مستحق بنتا ہے۔

یہاں دونوں پر عمل کی شرط ہے۔ تو جب ان میں سے ایک نے عمل کیا تو قبول کرنے والا شریک نصف میں خود اپنے لیے عمل کرنے والا اور دوسرے نصف میں اپنے شریک کے لیے عمل کرنے والا بنتا ہے۔

آمدنی میں تفاضل کی شرط رکھنا جب کہ ضمان میں تفاضل کی شرط کی گئی ہو جائز ہے مثلاً دونوں نے ایک کے لیے دو تہائی آمدنی اور دوسرے کے لیے ایک تہائی آمدنی (اجرت) کی شرط رکھی اور عمل کی شرط بھی ایسی رکھی خواہ جس کے لیے زائد کی شرط رکھی گئی دونوں کے شرط رکھنے کے بعد اس نے عمل کیا یا نہیں کیا۔ کیونکہ اس شرکت میں اجرت کا استحقاق ضمان کی وجہ سے ہے نہ کہ عمل کی وجہ سے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر ان میں سے ایک عمل کرے تو دوسرا اجرت کا مستحق ہوتا ہے۔ اور جب اصل اجرت میں استحقاق ضمان عمل کے قاعدے کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ عمل کی وجہ سے تو اجرت میں زیادتی کا استحقاق زیادتی ضمان کی بنا پر ہوگا نہ کہ زیادتی عمل کی بنا پر کرنی رحمہ اللہ عنہ سے حکایت ہے کہ انہوں نے اس مسئلے کی علت یوں بیان کی کہ منافع صرف عقد سے مستقیم ہوتے ہیں اور شریک نے ان کی قیمت اس مقدار کے ساتھ لگائی جو اس نے اپنے لیے شرط کی لہذا وہ اس سے زائد کا مستحق نہیں ہوگا۔ یہ قول اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ استحقاق عمل کی وجہ سے ہوتا ہے لیکن جصاص رحمہ اللہ نے اس پر رد کیا اور کہا کہ یہ بات اس دلیل سے صحیح نہیں ہے۔ اگر ان میں سے کم عمل والے کیلئے زائد اجرت کی شرط لگائی گئی ہو مثلاً اس کیلئے دو تہائی اجرت شرط رکھی گئی تو یہ جائز ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ زائد اجرت میں استحقاق زائد ضمان کی وجہ سے ہے نہ کہ زائد عمل کی وجہ سے۔

اگر دونوں نے اجرت میں تفاضل کی شرط کی یعنی ایک کے لیے دو تہائی اور دوسرے کے لیے ایک تہائی اجرت کی شرط کی اور عمل کی نسبت نصف نصف کی طرف نہیں کی تو جائز ہے کیونکہ جب انہوں نے آمدنی و اجرت میں تفاضل کی شرط لگائی اور یہ عمل میں شرط تفاضل کے بغیر صحیح نہیں ہوتی تو یہ ان کے تصرف کی تصحیح کے لیے جب کہ تصحیح ممکن ہو عمل میں تفاضل کی شرط لگانا بھی ہو جائے گا۔

اگر آمدنی میں شرط تہائیوں کے حساب سے ہو اور عمل میں نصف نصف کی شرط کی ہو تو جائز نہیں کیونکہ زائد اجرت کے مقابلے میں نہ تو مال ہے نہ عمل ہے اور نہ ہی ضمان ہے حالانکہ نفع میں استحقاق ان اشیاء میں سے کسی ایک کے سبب سے ہوتا ہے۔

جہاں تک وضعیہ (نقصان) کا تعلق ہے تو وہ دونوں پر ضمان کی مقدار کے مطابق ہوگا یہاں تک کہ اگر دونوں نے شرط رکھی کہ جو دونوں قبول کریں گے تو اس کا دو تہائی بعینہ ایک کے ذمے ہوگا اور ایک تہائی دوسرے کے ذمے اور وضعیہ (نقصان) دونوں کے مابین نصف نصف ہوگا تو وضعیہ باطل ہوگا۔ اور ان کے مابین رضانت و کفالت اس شرط کے مطابق ہوگی جو انہوں نے ہر ایک

ہر گائی کیونکہ نفع جب مقلدِ عثمان پر منقسم ہوتا ہے تو دینیت بھی مقدارِ عثمان پر منقسم ہوگا۔ اور اسکی دھیر یہ ہے کہ دینیت میں زیادتیِ عثمان کی شرط ہونا ایسے موقع پر جائز نہیں ہے جہاں ایک کے لیے زیادتیِ نفع کی شرط ہونا جائز ہو۔ اور وہ موقع شرکِ اموال کا ہے یہاں تک کہ اس میں وضعہ صرف بقدر مال ہوگا۔ پس ایسے موقع میں کہ جہاں ایک کے لیے زیادتیِ نفع کی شرط ہونا جائز نہ ہو وضعہ کا مقدارِ عثمان کی مطابقت سے ہٹ کر ہونا بطریقِ اولیٰ جائز نہ ہوگا۔

جہاں تک شرکتِ اعمال میں سے شرکتِ مفاوضہ کا تعلق ہے تو اس شرکت کے سبب سے جو کچھ ایک کو لازم ہوگا وہ اس کے ساتھی کو بھی لازم ہوگا۔ اور اس سے بھی صابن و اشنان کے ثمن یا اجیر و دکان کی اجرت کا مطالبہ کیا جاسکتا ہے۔ اور ایک شریک کا دین کا اقرار اپنے اوپر اور اپنے شریک پر جائز ہے۔ اور مقر لہ کو حق ہوگا کہ وہ دین کا مطالبہ ان میں سے جس سے چاہے کرے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا کفیل ہے لہذا مقرر کا پیچھا اس کے اقرار کے سبب سے اور اس کے شریک کا پیچھا اس کی کفالت کی وجہ سے کرے گا۔

اگر کسی نے ان کے قبضے میں موجود کپڑے کا ان میں سے ایک پر دعویٰ کیا۔ اور ان میں سے ایک نے اس کا اقرار اور دوسرے نے انکار کیا تو مقرر کی تصدیق اس کے ساتھی پر کی جائے گی اور اس کا اقرار اس کے ساتھی پر بھی نافذ ہوگا۔

شرکت وجوہ

شرکتِ اموال کی مفاوضہ و عنان کی انواع میں شریکین کے جو حقوق اور ذمہ داریاں ہوتی ہیں اور جو ایک کا فعل دوسرے پر جائز و ناجائز ہوتا ہے وہی سب کچھ شرکتِ وجوہ کی مفاوضہ و عنان کی انواع میں بھی پایا جاتا ہے۔

شرکت فاسد

یہ وہ شرکت ہے کہ جس میں شرائطِ صحت میں سے کوئی شرط فوت ہوگئی ہو پس اس سے مذکورہ امور میں سے کسی امر کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا کیونکہ ایک شریک کو حق ہوتا ہے کہ وہ شرکتِ صحیح کی بناء پر عمل کرے اور اس میں نفع دونوں کے مال کے بعد ہو کیونکہ اس میں جائز نہیں کہ استحقاق شرط فاسد کی وجہ سے ہو اس لیے کہ شرک صحیح نہیں ہوئی۔ لہذا اس کو عدم کے ساتھ لاحق کیا گیا۔ پس مال میں استحقاق باقی رہا اور اس کا اندازہ مال کے تناسب سے ہوگا۔ اور ہمارے نزدیک ایک کی اس کے ساتھی کے ذمے اجرت نہیں ہوگی جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جو عمل اس نے اپنے ساتھی کے لیے کیا اس میں اس کی اجرت ہوگی لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کی یہ بات صحیح نہیں سوائے اس کے کہ وہ نفع کا مستحق اپنے عمل کی وجہ سے بتا ہے پس اجرت کا مستحق نہیں بنے گا واللہ عزوجل اعلم۔

فصل

عقد شرکت کی صفت

عقد شرکت کی صفت یہ ہے کہ وہ جائز لیکن غیر لازم عقد ہے یہاں تک کہ شرکاء میں سے ہر ایک تنہا فسخ کر سکتا ہے البتہ جواز فسخ کی ایک شرط یہ ہے کہ وہ اس کے ساتھی کی موجودگی یعنی اس کے علم میں ہو۔ پس اگر اپنے ساتھی کی موجودگی میں فسخ کیا تو جائز ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب اس کا ساتھی غائب ہو لیکن اس کو فسخ کا علم ہو گیا ہو۔ اور اگر اس کا ساتھی غائب یعنی موجود نہ ہوا اور اس کو فسخ کا علم بھی نہ ہو تو فسخ جائز نہیں ہوگا اور نہ ہی عقد ختم ہوگا کیونکہ اپنے ساتھی کو بتائے بغیر فسخ کرنا اس کو نقصان پہنچانا ہے۔ اور ابی لئے وکیل کو اس کے علم کے بغیر معزول کرنا صحیح نہیں۔ اور شرکت تو وکالت کو بھی متضمن ہے۔ تو جب وکیل کو علم ہونا اس کی معزول کے جواز کی شرط ہے تو یہی شرط ہوگی اس وکالت میں کہ جس کو شرکت متضمن ہے۔ اسی قاعدے کی بنا پر حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے کہا کہ جب عنان کے دو شریکوں میں سے ایک نے کسی اور شخص کے ساتھ شرکت مفاد منہ کی تو اگر یہ اس کے ساتھی کی غیر موجودگی میں کی تو مفاد منہ نہیں بنے گی۔ اور اگر اس کی موجودگی میں کی تو مفاد منہ صحیح ہوگا کیونکہ دوسرے کے ساتھ مفاد منہ کرنا عنان کے فسخ کو متضمن ہے اور وہ اپنے ساتھی کی عدم موجودگی میں فسخ نہیں کر سکتا صرف موجودگی میں کر سکتا ہے۔

اور آیا صحت فسخ کی شرط ہے کہ شرکت کے وقت مال شرکت عین ہو یعنی دراہم و دنانیر ہوں ؟
 طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ شرط ہے یہاں تک کہ فسخ کے وقت مال شرکت سامان ہو تو فسخ صحیح نہیں ہوگا اور شرکت ختم نہیں ہوگی۔ ہمارے اصحاب سے شرکت کے بارے میں کوئی روایت نہیں ہے البتہ مضارب بت کے بارے میں ایک روایت ہے اور وہ یہ کہ رب المال جب مضارب کو تصرف سے منع کر دے تو دیکھا جائے گا کہ منع کرنے کے وقت اگر مال مضارب بت دراہم و دنانیر تھے تو منع کرنا صحیح ہوگا لیکن مضارب کو یہ حق ہوگا کہ وہ دراہم کو دنانیر کی طرف اور دنانیر کو دراہم کی طرف پھیر سکے کیونکہ شے ہونے کے اعتبار سے وہ ایک ہی جنس ہیں تو گویا ان سے اس نے کوئی شے نہیں خریدی۔ ہاں ان سے مضارب کو کوئی سامان خریدنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور اگر منع کرنے کے وقت اس المال سامان ہو تو منع کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ نفع کے ظاہر ہونے کے لئے احتیاج ہوگی کہ اس مال کو بیچا جائے۔ پس اس صورت میں فسخ کرنا تصرف میں مضارب کے حق کو باطل کرنا ہوگا۔ پس طحاوی رحمہ اللہ نے شرکت کو بمنزلہ مضارب بت کے لیا۔ جبکہ بعض مشائخ نے شرکت و مضارب بت کے مابین فرق کیا اور فرمایا کہ شرکت کا فسخ جائز ہے اگرچہ اس المال ساز و سامان (عروض) کی صورت میں ہو اور مضارب بت کا فسخ جائز نہیں کیونکہ مال شرکت دونوں کے قبضے میں ہوتا ہے اور دونوں کو تصرف کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ لہذا ان میں سے ہر ایک کو اپنے ساتھی کو منع کرنے کا اختیار ہوتا ہے خواہ مال عین ہو یا عروض ہو۔ رہا مال مضارب بت تو وہ مضارب کے قبضے میں ہوتا ہے اور تصرف کا اختیار بھی صرف اسی کو ہوتا ہے رب المال کو نہیں۔ لہذا مال کے عروض ہونے کی صورت میں رب المال کو منع کرنے کا حق نہیں ہوگا۔

عقد شرکت کو باطل کرنے والے امور

ان امور کی دو قسمیں ہیں -

- (۱) ایک قسم وہ کہ جو تمام شرکتوں کو عام ہے اور
 - (۲) دوسری قسم وہ جو شرکت کی بعض اقسام میں ہوتی ہے اور بعض میں نہیں۔
- قسم اول (۱) کسی ایک شریک کی جانب سے فسخ کرنا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ عقد جائز غیر لازم ہے پس فسخ کا محتمل ہے۔ لہذا جب ان میں سے ایک نے فسخ کی شرط پائے جانے پر فسخ کیا تو عقد شرکت ختم ہو جائے گا۔
- (۲) دو شرکوں میں سے ایک کی موت جب شرکاء میں سے کوئی بھی مر جائے تو شرکت ختم ہو جائے گی کیوں کہ موت کی وجہ سے ملکیت اور تصرف کرنے کی اہلیت باطل ہو جاتی ہے خواہ دوسرے کو اس کی موت کا علم ہوا ہو یا نہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کا وکیل ہوتا ہے اور موکل کی موت وکیل کے لئے معزولی ہوتی ہے خواہ وکیل کو موکل کی موت کا علم ہوا ہو یا نہیں۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ معزولی حکمی ہے پس علم پر موقوف نہیں ہوگی۔

- (۳) کسی شریک کا مرتد ہو کر دارا الحرب کے ساتھ لاحق ہو جانا بمنزلہ موت کے ہوتا ہے۔
 - (۴) کسی شریک کا مستقل ہونہ کیونکہ اس کی وجہ سے وکیل وکالت سے نکل جاتا ہے۔ اور تمام وہ امور کہ جن سے وکیل کسی کی وکالت سے نکل جاتا ہے ان سے عقد شرکت باطل ہو جاتا ہے کیونکہ شرکت اس طور پر وکالت کو متضمن ہوتی ہے جس کی تفصیل ہم کتاب وکالت میں بیان کر چکے ہیں۔
- قسم دوم (۱) شرکت اموال میں شرکت کے لیے خرید سے پیشتر دونوں مالوں کی یا ان میں سے ایک کی ہلاکت۔ خواہ دونوں مال غلط سے پیشتر دو مجلس کے ہوں یا ایک ہی مجلس کے ہوں کیونکہ دراہم و دنانیر شرکت کے لیے متعین ہوتے ہیں۔ لہذا جب یہ ہلاک ہو جاتے ہیں تو عقد کے تحت ہونے والے مفقودہ کے حصہ ان سے پیشتر چیز ہلاک ہو جاتی ہے جس کے ساتھ بعینہ عقد متعلق تھا پس عقد باطل ہو جائے گا اس کے برخلاف وہ صورت ہے جس میں کسی شے کو معین دراہم کے عوض میں خریداجائے پھر قبضہ سے پیشتر دراہم و دنانیر ہلاک ہو جائیں تو عقد باطل نہیں ہوتا کیونکہ معاوضات میں دراہم و دنانیر متعین نہیں ہوتے جب کہ شرکتوں میں جوئے ہیں۔ اور ان میں دراہم و دنانیر کے متعین نہ ہونے اور شرکت میں تعین ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے ان دونوں کو ثمن بنایا ہے۔ تو اگر معاوضات میں متعین ہو جائیں تو یہ متعین میں تبدیل ہو جائیں گے اور مضمن نام ہے اس عین کا جس کے مقابلے میں عوض ہو۔ تو اگر دراہم و دنانیر معاوضات میں متعین ہو جائیں تو پھر یہ عین ہوں گے جن کے مقابلے میں عوض ہو گا پس یہ متعین ہونگے ثمن نہ ہوں گے اور ان میں شریعت کے حکم کی تغیر ہے لہذا یہ متعین نہیں ہوں گے۔ شرکت کے باب میں ان کے تعین کی صورت میں شرعی حکم کی تغیر نہیں ہوتی کیونکہ ان پر شرکت کے انعقاد کے وقت ان کے مقابلے میں عوض نہیں ہوتا۔ اور اسی لیے یہ بیہ اور وصیت میں متعین ہوتے ہیں۔ اس کے برخلاف وصارت اور شرکت سے خالی وکالت میں دراہم و دنانیر متعین نہیں ہوتے اگرچہ

ان دونوں میں تعین سے حکم شرعی کی تغیر نہیں ہوتی اور وہ (تغیر) ان کو مٹھن بنانا ہے کیونکہ ان کے مقابلے میں فی الحال کوئی معوض نہیں۔ اور ان عقود میں دراہم و دنانیر کے متعین نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر عقد شراء کی طرف وسیلہ کے طور پر وضع کیا گیا ہے۔ اور کسی شئی کی طرف وسیلہ کا وہی حکم ہوتا ہے جو خود اس شئی کا ہوتا ہے۔ لہذا دراہم و دنانیر کے تعین سے روکنے کے حق میں ان دونوں (یعنی مضاربیت اور شرکت سے خالی و کالت) کا وہی حکم ہے جو شراء کا حکم ہے۔ پس یہ عقد اور اشارہ سے متعین نہیں ہوں گے بلکہ قبضہ سے متعین ہوں گے جیسا کہ شراء میں ہوتا ہے بخلاف شرکت کے کہ اگرچہ یہ شراء کی طرف بطور وسیلہ کے واقع ہوتی ہے لیکن اس کے ساتھ ایک ایسا سبب بھی ناگزیر ہے جو اس المال کے تعین کا موجب ہو جس کی وجہ گنہر چکی ہے۔ اور قبضہ کو اس المال کے متعین ہونے کے لیے دراہم و دنانیر میں قبضہ کے واجب کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ ان میں عمل دونوں شریکوں کی جانب سے مشروط ہے۔ اور عمل کا رب المال کی جانب سے مشروط ہونا واجب کرتا ہے کہ اس المال اس کے قبضے میں ہوتا کہ اس کے لیے عمل ممکن ہو سکے۔ اور دوسرے کے لیے عمل کا مشروط ہونا اس المال کے اس کو سپرد کیے جانے کو واجب کرتا ہے تاکہ اس کو عمل پر تہرت ہو سکے۔ لہذا تعارض کی بناء پر سپرد کرنا واجب نہیں تو اب ایک ایسا سبب ناگزیر ہے جو اس شئی کی تعین کر سکے کہ جس کے ساتھ عقد متعلق ہے اور قبضہ کے بعد عقد کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ تو جب قبضہ کو واجب کرنا ممکن نہیں تو عقد کو ہی ان کے قبضے کا موجب قرار دیا جائے گا۔ اور اگرچہ یہ (یعنی عقد) شراء کی طرف وسیلہ ہے لیکن اس ضرورت نے ایسے حکم (یعنی تعین دراہم و دنانیر) کے ساتھ اس (عقد) کے حصول کو واجب کیا جو اس حکم (یعنی شراء) کے علاوہ ہے جس کے لیے عقد وسیلہ بنایا گیا ہے۔ جہاں تک وکالت مفردہ (یعنی شرکت سے خالی وکالت) اور مضاربیت کا تعلق ہے تو رب المال کا عمل مشروط نہیں ہے بلکہ اگر مضاربیت میں اس کی شرط لگائی گئی تو یہ مضاربیت کے فساد کا موجب ہوگی۔ پس قبضہ کو تعین کا سبب بنانا ممکن ہے لہذا عقد کو سبب بنانے کی حاجت نہیں اور نتیجتاً عقد تعین کے لیے موجب نہیں ہوگا اس حال میں کہ اس کا الحاق شراء کے ساتھ ہو رہا ہو۔

پھر جب شراء سے پیشتر ایک مال ہلاک ہو جائے تو وہ اس کے مالک کے مال میں سے ہلاک ہوگا کیونکہ ہلاک ہونے والا وہ مال ہے جس کا ان میں سے ایک قطعی طور پر مالک ہے۔ اور وہ اس کے ساتھی کے قبضے میں امانت ہے لہذا وہ خاص اس کے مالک کے حساب میں ہلاک ہوگا۔ اس کے برخلاف جب کہ دور اس المال ایک ہی جنس کے ہوں اور آپس میں ملا دیے گئے ہوں پھر وہ ہلاک ہوا ہو تو وہ مشترکہ ہلاک ہوگا کیونکہ ہمیں اس کا یقین نہیں کہ ہلاک ہونے والا مال ان میں سے ایک کا مال ہے واللہ عزوجل الموفق۔

(۲) مال کے ساتھ شرکت مفاوضہ میں ابتداء عقد میں شرکت کے وجود کے بعد دور اس المال میں مساوات کا فوت ہو جانا۔ کیونکہ دونوں مالوں میں مساوات کا وجود جیسا کہ ابتداء عقد میں

اس عقد کی صحت کے لیے شرط ہے اسی طرح مساوات کی بقا اس عقد کے انعقاد کے بعد اس کی بقا کے لیے شرط ہے۔ کیونکہ یہ دونوں حالتوں میں مفاوضہ ہے لہذا دونوں حالتوں میں اس کا لحاظ ضروری ہے۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ دو شخص مفاوضہ کریں درآنحالیکہ دونوں کا مال برابر ہو۔ پھر ان میں سے ایک ایسے مال کا وارث بن جائے جس میں شرکت صحیح ہوگی جیسے دراہم و دنانیر اور وہ مال اس کے قبضے میں آجائے تو مفاوضہ باطل ہو جائے گا اس مساوات کے باطل ہونے کی وجہ سے جو کہ معنی عقد ہے۔ اور اگر عروض (سلمان) کا وارث ہو تو مفاوضہ باطل نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر دیون (دین کی جمع) کا وارث ہو تب بھی مفاوضہ باطل نہیں ہوگا جب تک کہ وہ دیون پر قبضہ نہ کرے کیونکہ قبضہ سے پیشتر وہ شرکت کا اس المال نہیں بن سکتے۔ ایسے ہی اگر ایک مال شرا سے پیشتر دوسرے سے بڑھ جائے یاں طور کہ ایک دراہم ہوں اور دوسرے دنانیر ہوں۔ تو اگر شرا سے پہلے ایک کی قیمت بڑھ جائے تو بوجہ مذکورہ مفاوضہ باطل ہو جائے گا کیونکہ عقد شرکت کا تمام و پورا ہونا شرا پر موقوف ہوتا ہے۔ تو شرا سے پیشتر جو کچھ موجود تھا ہے وہ مثل اس کے ہوتا ہے جو عقد کے وقت موجود ہو۔ جیسے بیع کا پورا ہونا جب کہ قبضہ سے ہوتا ہے تو قبضہ سے پیشتر بیع کی بلاکت عقد کے وقت میں اس کی بلاکت کے مثل ہوگی۔ اور جب وقت عقد میں زیادتی العقد عقد کے مانع ہے تو اگر زیادتی بعد میں طاری ہو جائے تو وہ اس عقد کو باطل کر دے گی۔ امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اسی طرح اگر کسی مال سے کچھ سامان خرید اپھر دوسرا مال بڑھ گیا تو یہی حکم ہے کیونکہ جب تک مال سے خرید نہ کی جائے شرکت تام نہیں ہوتی۔ تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ وقت عقد میں زیادتی موجود تھی۔ اگر خرید سے ہوئے مال کی قیمت بڑھ جائے تو مفاوضہ اپنے حال پر باقی رہے گا کیونکہ یہ زیادتی ملک شرکت پر واقع ہوئی ہے اس لیے کہ یہ خرید سے ہوئے مال میں نفع ہے پس ان میں سے ایک دوسرے پر زائد نہیں ہوا۔ محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ قیاس یہ ہے کہ اپنے ساتھی سے پیشتر جب ایک مال سے خرید کی تو مفاوضہ ٹوٹ جائے گا کیونکہ وہ مال یا شے جس سے خرید نہیں کی وہ اپنے مالک کی ملکیت میں باقی رہا اور اس کا مالک اس نصف کا بھی مالک بن گیا جو اس کے ساتھی نے خریدا لہذا اس کا مال زائد ہو گیا پس مناسبت یہ ہے کہ مفاوضہ باطل ہو جائے گا لیکن فقہار نے استحسان کو اختیار کیا اور کہا کہ مفاوضہ باطل نہیں ہوگا کیونکہ جب اس نے خرید کی تو اس کے لیے اس کے ساتھی پر نصف قس بطور دین کے واجب ہو گیا لہذا مال زائد نہ ہوا اور یوں مفاوضہ باطل نہیں ہوگا واللہ عزوجل اعلم۔

(۶) کتاب مضاربہ

اس کتاب میں ضرورت ہے کہ مندرجہ ذیل امور کی معرفت حاصل کی جائے۔

عقد مضاربہ کا جواز

اس کا رکن

شرائط رکن

اس عقد کا حکم

اس کی صفت

کن امور سے یہ عقد باطل ہوتا ہے

اس کے باطل ہونے پر حکم اور رب المال اور مضارب کے مابین اختلاف کے حکم کا بیان

جواز عقد مضاربہ | قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ ناجائز ہو کیونکہ یہ مجہول اجرت پر رکھنا ہے۔ یعنی غیر معلوم اجرت پر بلکہ معدوم اجرت کے ساتھ اور مجہول عمل پر رکھنا ہے لیکن ہم نے کتاب عزیز سنت اور اجماع کی بنا پر قیاس کو ترک کیا۔

جہاں تک کتاب اللہ تعالیٰ کا تعلق ہے تو وہ اللہ عز و شانه کا قول ہے۔

وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ خَفَا نَهْيًا وَبِالْغَدَاةِ وَالْآخِرَةِ وَمِنْ اللَّيْلِ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَائِمًا وَقَدْ قَضَا الصَّلَاةَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْذَرِينَ (سورہ ابراہیم: ۲۴) اور مضارب زمین میں اللہ عز و جل کے فضل کی تلاش میں چلتا ہے اِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ (سورہ بقرہ: ۲۳) پھر جب نماز پوری ہو چکے تو تم زمین پر چلو پھرو اور خدا کا فضل یعنی اپنی روزی تلاش کرو۔

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ (تم کو اس میں بھی ذرا گناہ نہیں کہ معاش کی تلاش کرو)

رہی سنت تو وہ روایت ہے جو ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ جب حضرت عباس بن عبد المطلب رضی اللہ عنہ نے مضاربہ پر مال دیا تو اپنے ساتھی (یعنی مضارب) پر شرط لگائی کہ نہ تو وہ اس مال کے ساتھ بحری سفر پر جائے گا نہ کسی وادی میں پڑاؤ کرے گا اور نہ ہی اس سے کوئی مال و خرچہ لے گا۔ اور اگر ایسا کیا تو ضامن ہوگا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ان کی اس شرط کی اطلاع ہوئی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس شرط کی اجازت دے دی۔ نیز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے جبکہ لوگ عقد

مضاربیت کرتے تھے۔ آپ نے ان پر انکار نہیں فرمایا تو یہ اس عقد پر لوگوں کے لئے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تقریر ہوئی۔ اور تقریر بھی سنت کی ایک قسم ہے۔

جہاں تک اجماع کا تعلق ہے تو صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت سے مروی ہے کہ انہوں نے یتیم کا مال مضاربیت پر دیا۔ ان میں سے حضرت عثمان حضرت علی حضرت عبداللہ بن مسعود حضرت عبداللہ بن عمر حضرت عبید اللہ بن عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہم ہیں۔ اور ان کے معصروں میں سے کسی کا ان پر اعتراض منقول نہیں۔ اور ایسی بات اجماع ہوتی ہے۔ نیز روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دو بیٹے عبداللہ اور عبید اللہ رضی اللہ عنہما عراق گئے۔ حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے جو وہاں کے امیر تھے ان سے کہا کہ اگر میرے پاس رائد مال ہوتا تو میں تمہارا اکرام کرتا۔ البتہ میرے پاس بیت المال کا مال ہے وہ میں تم کو دیتا ہوں۔ تم اس سے سامان خریدو اور وہ سامان مدینہ منورہ لے جاؤ اور وہاں لے بیچو اور اس کا ثمن امیر المؤمنین کو دے دینا۔ جب وہ دونوں مدینہ منورہ آئے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان سے کہا کہ یہ مسلمانوں کا مال ہے لہذا اس کا نفع بھی ان کو دو۔ اس پر عبداللہ رضی اللہ عنہ تو خاموش رہے لیکن عبید اللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ آپ کو اس کا اختیار نہیں ہے کیونکہ اگر یہ ہلاک ہو جاتا تو ہم اس کا ضمان (تاوان) ادا کرتے۔ تو اس پر بعض صحابہ نے کہا کہ اسے امیر المؤمنین ان دونوں کو مال میں مضارب بنالیجئے۔ آدھا نفع ۲ ان کے لئے ہو اور آدھا بیت المال کے لئے ہو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس پر راضی ہو گئے۔

پھر اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور سے اب تک تمام ادوار میں لوگوں کا تعامل چلا آ رہا ہے اور کسی نے انکار نہیں کیا۔ اور ہر زمانے کا اجماع محبت ہوتا ہے جس کی وجہ سے قیاس کو ترک کیا ہے۔

نیز قیاس کی ایک نوع اس کے جو از پر بھی دلالت بھی کرتی ہے اور وہ یہ کہ لوگوں کو مضاربیت کی حاجت ہے کیونکہ کبھی انسان کے پاس مال ہوتا ہے لیکن تجارت کے طریقے سے وہ ناواقف ہوتا ہے اور کوئی تجارت کے طریق سے واقف ہوتا ہے لیکن اس کے پاس مال نہیں ہوتا تو اس عقد کی مشروعیت میں دونوں کی حاجتیں پوری ہو جاتی ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے عقد کی مشروعیت بندوں کے مصالح اور ان کی ضروریات پوری کرنے کے لئے ہی کی ہے۔

فصل

رکن عقد

رکن عقد ایجاب و قبول پر مشتمل ہے۔ اور یہ (رکن) ایسے الفاظ کے ساتھ ماضی ہوتا ہے جو (ایجاب و قبول) دونوں پر دلالت کرتے ہوں۔ لہذا ایجاب کے الفاظ مضاربیت مقارنہ معاملہ ۱۱ ان کے ہم معنی دیگر الفاظ میں مثلاً رب المال یوں کہے کہ تو یہ مال مضاربیت لے لے کہ اللہ عزوجل

اس سے جو نفع عطا فرمائیں وہ ہمارے مابین اس طرح ہوگا یعنی نصف چوتھائی، تہائی یا اسی طرح کی کوئی اور متعین شرح۔ ایسا ہی اس صورت میں ہے جبکہ رب المال مضارب بت کے بجائے مقارضہ یا معاملہ کا لفظ استعمال کرے۔ اور مضارب کہے کہ میں نے لیا یا میں راضی ہوا یا میں نے قبول کیا وغیرہ تو ان دونوں کے درمیان رکن پورا ہو جائے گا۔

جہاں تک لفظ مضارب بت کا تعلق ہے تو یہ تو واضح و مزبور ہے اور ”الضرب فی الارض“ سے ماخوذ ہے جس کے معنی زمین میں چلنے کے ہیں اس عقد کو مضارب بت اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اس میں مضارب زمین میں چلتا ہے اور فضل الہی کی تلاش میں کوشاں ہوتا ہے۔ اسی طرح اہل مدینہ کے عرف میں مقارضہ بھی صریح ہے کیونکہ وہ مضارب بت کو مقارضہ کہتے ہیں جیسا کہ وہ بارہ کو بیع کا نام دیتے ہیں۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ مقارضہ قرص سے ماخوذ جو قطع کرنے کا ٹیٹے کو کہتے ہیں۔ اور مضارب بت کو مقارضہ کہنے کی وجہ یہ ہے کہ رب المال اس المال سے اپنے ہاتھ کو قطع کر لیتا ہے اور وہ مضارب کو سونپ دیتا ہے رہا معاملہ تو وہ ایسا لفظ ہے جو بیع و شراء پر مشتمل ہے اور یہ عقد مضارب بت کا معنی ہے۔

اگر رب المال نے یوں کہا کہ یہ مال لے لے اور اس کے ساتھ کام کر کہ اللہ عزوجل جو کچھ (نفع) عطا فرمائیں وہ ہمارے درمیان اس تناسب سے ہوگا۔ اور مزید کوئی لفظ نہیں کہا تو یہ جائز ہے کیونکہ اس نے ایسے الفاظ ادا کئے ہیں جو اس عقد کے معنی کو ادا کرتے ہیں اور عقود میں ان کے معانی کا اعتبار ہوتا ہے ظاہر الفاظ کا نہیں۔ یہاں تک کہ بیع لفظ تملیک سے بلا اختلاف منعقد ہو جاتی ہے اور نکاح ہمارے نزدیک بیع ہیہ اور تملیک جیسے الفاظ سے منعقد ہو جاتا ہے۔ کتاب الاصل میں امام محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اگر رب المال نے کہا کہ یہ ہزار لے لے اور ان سے سامان خرید اور جو (نفع) کی صورت میں، زیادتی ہوگی اس میں سے تیرے لئے نصف ہوگی۔ اور اس پر مزید کوئی لفظ نہیں کہا اور مضارب نے اس کو قبول کر لیا تو از روئے استحسان یہ مضارب بت ہوگی جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ مضارب بت نہ بنے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اس نے صرف خراء (خرید) کا ذکر کیا بیع کا ذکر نہیں کیا حالانکہ مضارب بت کے معنی بغیر بیع و شراء کے ماحصل نہیں ہوتے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اس نے زیادتی کا ذکر کیا جو بغیر شراء و بیع کے ماحصل نہیں ہوتی لہذا شراء کا ذکر بیع کا ذکر بھی بنے گا اور یہی مضارب بت کا معنی ہے۔ اگر کہا کہ یہ ہزار نصف پر لے لے اور مزید کچھ نہیں کہا تو از روئے استحسان یہ مضارب بت ہوگی جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ مضارب بت نہ ہو کیونکہ اس نے بیع و شراء کا ذکر نہیں کیا لہذا مضارب بت کا معنی نہیں پایا گیا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ جب اس نے لینے کا ذکر کیا تو یہ ایسا عمل نہیں ہے جس پر معاوضہ کا مستحق بنتا ہو۔ استحقاق تو محض لئے ہوئے مال میں عمل کی بنا پر ہوتا ہے اور وہ عمل شراء و بیع ہے۔ پس ”لینے“ کا ذکر بیع و شراء کے ذکر کو متضمن ہے۔

اگر کہا کہ یہ مال لے لے اور اس سے ہر دی (کپڑا) خرید لے نصف نفع پر یا غلام خرید لے نصف پیر اور اس سے زیادہ کچھ نہیں کہا دوسرے نے حسب امر خریدا تو یہ عقد فاسد ہوگا اور مشتری کو جو کچھ اس نے خریدا اس عمل پر اجرت مثلی ملے گی اور اس کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ رب المال کے ام

کے بغیر خریدے ہوئے مال کی بیع کر سکے کیونکہ اس نے اس کو شراء (خریدنے) کا حکم تو دیا ہے بیع کا نہیں دیا لہذا خریدی ہوئی شئی رب المال کی ہوگی اور اس کے امر کے بغیر اس کی بیع جائز نہیں ہوگا۔ اور اگر مشتری نے اس میں سے کچھ مال بیچا تو رب المال کی اجازت کے بغیر یہ بیع نافذ نہیں ہوگی۔ اور اگر مشتری کو بیعہ فروخت کی ہوئی شئی واپس کرانے پر قدرت نہ ہوئی تو اس کو قیمت کا ضمان دینا پرے گا کیونکہ اس شخص کو دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر تلف کیا ہے۔ اگر رب المال بیع کی اجازت دیدے جبکہ سامان باقی ہو تو جائز ہے اور رب المال کو شمن ملے گا کیونکہ بیع کا عدم جواز اس کے حق ہی کی وجہ سے تھا تو جب اس نے اجازت دیدی تو مانع زائل ہو گیا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جبکہ یہ معلوم نہ ہو کہ سامان باقی ہے یا ہلاک ہو گیا ہے اور رب المال بیع کی اجازت دے دے کیوں کہ اصل بیع کی بقاء ہے یہاں تک کہ اس کی ہلاکت کا علم ہو جائے۔

بیع کے قیام و بقاء کی شرط اس لئے رکھی گئی ہے کہ یہ اجازت کی صحت کے لئے شرط ہے کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ جو شئی انشاء عقد کا محل نہیں ہوتی وہ عقد کی اجازت کا محل بھی نہیں ہوتی۔ اور اگر معلوم ہو کہ بیع ہلاک ہو چکا ہے تو بوجہ مذکورہ اجازت باطل ہوگی۔

بشر رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم دے تاکہ وہ ان سے سامان خریدے اور نیچے اور جو نفع موصول ہو وہ ان کے مابین ہوگا تو یہ مضاربیت ہے۔ اور جس شخص کو مال دیا گیا ہے اس پر اس وقت تک ضمان نہیں آئے گا جب تک کہ وہ مخالفت نہ کرے۔ کیونکہ جب رب المال نے شراء و بیع کو ذکر کیا تو اس نے مضاربیت کے معنی ادا کئے۔

اسی طرح اگر شرط رکھی کہ نقصان میرے اور تیرے ذمے ہوگا تو یہ مضاربیت ہوگی اور نفع تو اگرچہ دونوں کے درمیان ہوگا لیکن نقصان صرف رب المال کے ذمے ہوگا کیونکہ مضارب پر نقصان کی شرط فاسد ہوتی ہے لہذا شرط باطل ہو جائے گی اور عقد باقی رہے گا۔

علی بن جعفر رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ اگر ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم دے اور مضاربیت بضاعت قرض یا شرکت میں سے کوئی لفظ ادا نہیں کیا اور کہا کہ جو مجھے نفع موصول ہو وہ ہمارے درمیان ہوگا تو یہ مضاربیت ہوگی کیونکہ نفع شراء و بیع کے بغیر موصول نہیں ہوتا لہذا نفع کا ذکر شراء و بیع کا ذکر ہوگا اور یہی مضاربیت کا معنی ہے۔

اگر کہا کہ یہ ہزار لے لے اس پر کہ نفع کا نصف یا تہائی تیرے لئے ہوگا اور اس سے زائد کچھ نہیں کہتا تو قیاس و استحسان دونوں کی رو سے مضاربیت جائز ہے۔ اور مضارب کو شرط کیا ہو اگرچہ لے گا اور باقی رب المال کا ہوگا۔

اس قسم کے مسائل میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ رب المال نفع کا مستحق محض اپنے مال کی نوک و مر سے نہیں لہذا اس کا استحقاق شرط کا محتاج نہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ جب شرط فاسد ہو تو تمام نفع اس کا ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف مضارب کا استحقاق محض شرط کی وجہ سے ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے عمل کے مقابلے میں مستحق بنتا ہے اور عمل میں تقوم (قیمت) عقد کی وجہ سے آتا ہے۔

جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں جب رب المال نے مضارب کیلئے نفع میں متعین جزو کا ذکر کیا تو مضارب کے حق میں وہ چیز پائی گئی جس کا وہ نفع میں استحقاق کے لئے محتاج ہوتا ہے لہذا وہ نفع میں اس حصے کا مستحق ہوگا اور باقی رب المال کو اس کے مال کے سبب سے ملے گا۔

اگر کہا کہ یہ مال مضارب پر لے لے کہ نصف نفع میرے لئے ہوگا اور مزید کچھ نہیں کہا تو قیاس کی رو سے مضارب ناسد ہوگی اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ استحسان کی رو سے مضارب جائز ہوگی اور مضارب کو نصف نفع ملے گا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ رب المال نے مضارب کے لئے نفع میں سے معین حصہ ملے نہیں کیا فقط اپنے لئے نصف کا ذکر کیا مالا لکہ اپنے لئے اس کو ذکر کرنا حاجت نہ ہونے کی وجہ سے لغو ہے۔ لہذا اس کا ذکر کرنا نہ کرنا برابر ہے۔ حاجت تو محض مضارب کے حق میں ذکر کرنے کی تھی اور وہ ذکر پایا نہیں گیا لہذا مضارب صحیح نہیں ہوگی وجہ استحسان یہ ہے کہ مضارب نفع میں شرکت کا تقاضا کرتی ہے لہذا دو نصفوں میں سے ایک کا اپنے لئے ذکر کرنا باقی کا مضارب کے لئے ذکر کرنے کے مترادف ہے گویا کہ اس نے کہا کہ یہ مال مضارب پر سے لے لے کہ آدھا تیرے لئے ہوگا۔ جیسا کہ والدین کی میراث میں ارشاد سبحانہ و تعالیٰ ہے: **خَانِ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ اَبَوَاهُ فَلَا مِثْلَ الثَّلَاثِ** جبکہ میت کی میراث اس کے والدین کے لئے ہو اور اللہ عز وجل نے ماں کے لئے اس میں سے ایک تہائی کیا تو یہ باقی کو باپ کے لئے کرنا ہوگا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اور اگر کتنا کہ اس پر کہ نصف نفع میرے لئے اور تہائی تیرے لئے اور مزید کچھ نہیں کہا تو تہائی مضارب کے لئے ہوگا اور باقی رب المال کے لئے ہوگا۔ اس کی وجہ ہم یہ بتا چکے ہیں کہ مضارب کا نفع میں استحقاق شرط کی وجہ سے ہوتا ہے اور رب المال کا نفع میں استحقاق اس بنا پر ہوتا ہے کہ وہ اس کے مال کی نمونہ ہوتا ہے۔ تو جب کی گئی شرط کی بنا پر مشروط حصہ مضارب کے لئے ہو گیا تو بقیہ نفع جس کے بارے میں سکوت ہوا ہے وہ رب المال کے لئے ہوگا کیونکہ وہ اس کے مال کی نمونہ ہے۔

اگر رب المال نے یہ کہا کہ جو اللہ عز وجل نے ہمیں عطا کیا تو وہ ہمارے مابین ہوگا تو یہ جائز ہے اور نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا کیونکہ ”مابین“ تقسیم کا کلمہ ہے اور جب مقدار معلوم بیان کی گئی ہو تو تقسیم مساوات کا تقاضا کرتی ہے۔ اللہ عز و شانہ کا ارشاد **وَنَبِّئْهُمْ اِنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ اُولٰٓئِكَ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ يَرٰ اَنْزَالَ الْمَاءَ فَاَنْزَلْنَاهُ سُلٰلٰتٍ مِّنْ سَحَابٍ لِّكُلِّ فِئَةٍ مِّنْهُمْ يَوْمَئِذٍ كَيْفَ يُقْسَمُ اَلَمْ يَجْعَلْ لِّكُلِّ فِئَةٍ مِّنْهُمْ شَرَابًا** میں مساوات کا مفہوم حاصل ہوتا ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **هَذِهِ نَاقَةُ لِهٰٓذَا شَرِبَ وَكُلُّكُمْ شَرِبَ يَوْمَئِذٍ** معلوم رہے کہ ایک اونٹنی ہے پانی پینے کے لئے ایک باری اس کی ہے اور ایک مقررہ میں ایک باری تمہاری)

یہ اس صورت میں ہے جبکہ عقد مضاربہ میں نفع کے ایک حصے کی شرط ان میں سے ایک کے لئے لگائی گئی ہو یا تو مضارب کے لئے یا رب المال کے لئے اور دوسرے کے لئے سکوت اختیار کیا گیا ہو۔

اور جب شرط ان دونوں کے لئے اور ان کے علاوہ کسی اور کے لئے بھی لگئی ہو مثلاً شرط کی گئی ہو کہ مضارب کے لئے تہائی، رب المال کے لئے تہائی اور ان دونوں کے علاوہ تیسرے شخص کے لئے تہائی ہو تو اگر تیسرا شخص اجنبی ہو یا مضارب کا بیٹا ہو اور اس پر عمل کرنے کی شرط لگائی گئی ہو تو جائز ہے اور نفع ان تینوں کے درمیان تہائیوں کے حساب سے ہوگا۔ اور اگر اس (تیسرے) پر عمل کی شرط نہیں لگائی گئی ہو جائز نہیں ہوگا اور اس کے لئے جس نفع کی شرط رکھی گئی وہ رب المال کو ملے گا کیونکہ مضاربہ میں نفع میں استحقاق بغیر عمل کے اور بغیر مال کے نہیں ہوتا۔ تو تیسرے کے لئے جس حصے کی شرط لگائی گئی ہو وہ مثل اس حصے کے ہوگا جس کے بارے میں سکوت کیا گیا ہو۔

اگر تیسرا مضارب کا غلام ہو تو اگر اس پر دین ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہی حکم ہوگا جبکہ اس پر عمل کرنے کی شرط لگائی گئی ہو کیونکہ مضارب اپنے غلام کے کسب کا مالک نہیں ہوتا (یعنی جبکہ اس پر دین ہو) لہذا یہ غلام مثل اجنبی کے ہوگا۔ اور اگر اس کے عمل کرنے کی شرط نہ لگائی گئی ہو تو نفع کے جس حصے کو اس کے لئے مقرر کیا گیا تھا وہ رب المال کو ملے گا جس کی وجہ ہم اجنبی کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں۔

ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک تیسرے (یعنی مضارب کے غلام) کے لئے شرط حصہ مضارب کو ملے گا کیونکہ ان کے نزدیک آقا اس کے کسب کا مالک ہوتا ہے جیسا کہ اس صورت میں مالک ہوتا ہے جبکہ اس پر دین نہ ہو۔

اگر تیسرا رب المال کا غلام ہو تو اس میں بھی مذکورہ تفصیل ہے یعنی یہ کہ اگر اس پر دین ہو اور اس پر عمل کرنے کی شرط لگائی گئی ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ مثل اجنبی کے ہوگا کیونکہ آقا اس کے کسب کا مالک نہیں ہوتا اور اگر اس پر عمل کرنے کی شرط نہ لگائی گئی ہو تو مضارب مال کے لئے ہوگا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ صاحبین کے نزدیک جو حصہ رب المال کے غلام کیلئے مشروط ہو وہ اس کے آقا کے لئے مشروط ہوتا ہے خواہ عمل کیا ہو یا نہیں کیونکہ آقا اپنے غلام کے کسب کا مالک ہوتا ہے خواہ اس پر دین ہو یا نہیں۔

اور اگر غلام پر دین نہ ہو تو مضارب کے غلام کی صورت میں دو تہائی مضارب کے لئے ہوں گے اور ایک تہائی رب المال کے لئے کیونکہ جب غلام پر دین نہ ہو تو آقا کے لئے ملکیت ثابت ہوتی ہے لہذا غلام کے لئے مشروط آقا کے لئے مشروط ہوتا ہے اور یہ ایسے ہو جائے گا گویا کہ مضارب کے لئے دو تہائی ہو اور رب المال کے غلام کی صورت میں تہائی مضارب کے لئے اور دو تہائی رب المال کے لئے ہوگا کیونکہ غلام کے لئے مشروط اس کے مالک کے لئے مشروط

ہوتا ہے جبکہ اس پر دین نہ ہو۔ پس یہ ایسے ہوا گویا کہ رب المال نے اپنے لئے دو تہائی کی شرط لگائی تھی۔ اسی قاعدے پر فقہاء کہتے ہیں کہ اگر مضارب کے لئے تہائی نفع کی اور مضارب کے دین کی ادائیگی کے لئے تہائی کی اور رب المال کے لئے تہائی کی شرط رکھی گئی ہو تو دو تہائی مضارب کے اور ایک تہائی رب المال کا ہوگا۔ ایسے ہی اگر ایک تہائی کی مضارب کے لئے اور ایک تہائی کی رب المال کے لئے اور ایک تہائی رب المال کے دین کی ادائیگی کے لئے شرط رکھی گئی ہو تو دو تہائی رب المال کے لئے اور ایک تہائی مضارب کو ملے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے دین کی ادائیگی کے لئے مشروط خود اس کے لئے مشروط ہوتا ہے۔

فصل

شرائط رکن

شرائط رکن میں سے بعض کا تعلق عاقدین سے ہے جو کہ رب المال اور مضارب ہیں، بعض کا اس المال سے اور بعض کا نفع سے تعلق ہے۔ عاقدین یعنی رب المال و مضارب سے متعلق شرائط رکن۔

۱۔ توکیل و وکالت دوکیل بنانے اور وکیل بننے کی اہلیت کیونکہ مضارب رب المال کے حکم سے تصرف کرتا ہے۔ اور یہی توکیل کا معنی ہے۔ توکیل و وکالت کی اہلیت کی شرائط کتاب الوکالت میں ذکر کی جا چکی ہیں۔

دونوں کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے لہذا دو ذمیوں کے درمیان اور مسلمان و ذمی کے درمیان اور مسلمان و حربی مستامن کے درمیان بھی مضاربیت جائز ہے یہاں تک کہ اگر حربی دارالاسلام میں امان لے کر داخل ہوا اور اپنا مال کسی مسلمان کو مضاربیت پر دیا یا کسی مسلمان نے اس کو اپنا مال مضاربیت پر دیا تو جائز ہے کیونکہ دارالاسلام میں مستامن مثل ذمی کے ہوتا ہے اور ذمی کے ساتھ مضاربیت جائز ہوتی ہے پس ایسے ہی حربی مستامن کے ساتھ بھی جائز ہوگی۔ اور اگر مضارب مسلمان ہو اور وہ امان لے کر دارالحرب میں چلا جائے اور مال کے ساتھ تجارت کرے تو جائز ہے کیونکہ جب وہ رب المال کے دار میں داخل ہوا تو دونوں کے مابین اختلاف دار نہیں پایا گیا تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ دونوں ایک ہی دار میں ہوں۔ اور اگر مضارب حربی ہو اور وہ اپنے دارالحرب میں لوٹ جائے تو اگر رب المال کی اجازت کے بغیر گیا تو مضاربیت باطل ہو جائے گی اور اگر اس کی اجازت سے گیا تو جائز ہے اور وہ مضارب پر برقرار رہے گا اور اس کے مسلمان ہو کر یا ذمی ہو کر یا امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہونے پر نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگا۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ مضاربیت باطل ہو۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ جب وہ دارالحرب لوٹ گیا

تو اس کی امان باطل ہو گئی اور وہ پہلے کی طرح حربی کے حکم کی طرف لوٹ گیا۔ پس رب المال کا حکم اختلاف داریں کے وقت ختم ہو گیا۔ تو اب جیب وہ اس میں تصرف کرے گا تو یہ اس کی جانب سے زیادتی ہوگی اور جس مال میں اس نے تصرف کیا اس کا وہ مالک بن جائے گا۔ وجہ امتحان یہ ہے کہ جیب وہ رب المال کے حکم سے نکلا تو گویا رب المال اس کے ساتھ ہی داخل ہوا اور جیب واقعہ رب المال اس کے ساتھ دارالحرب میں داخل ہو تو مضاربیت باطل نہیں ہوتی تو ایسا اس صورت میں بھی ہوگا جبکہ مضارب رب المال کے حکم سے داخل ہوا ہو۔ اس سے وہ صورت مختلف ہے جبکہ مضارب رب المال کے حکم کے بغیر دارالحرب میں داخل ہو۔ کیونکہ جیب رب المال نے اس کو داخل ہونے کی اجازت نہیں دی تو اس سے رب المال کا حکم منقطع ہو گیا۔ لہذا اس کا تصرف خود اپنے لئے ہوگا اور اس وہ مال کا مالک بن جائے گا۔ فقہاء نے کہا کہ مسلمان جیب امان لے کر دارالحرب میں داخل ہو اور کوئی حربی اس کو مضاربیت پر مال دے کہ اس (مسلمان مضارب) کو نفع میں سے سودرہم ملیں گے تو یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہے۔ پھر اس پر اگر مضارب نے خرید کی اور نفع یا نقصان ہوا تو نقصان رب المال کے ذمے ہوگا اور نفع شرط کے مطابق ہوگا۔ اور مضارب سودرہم وصول کرے گا اور باقی رب المال کا ہوگا۔ اگر مال میں نفع صرف سودرہم ہو تو وہ سب مضارب کے لئے ہوگا۔ اور اگر نفع سودرہم سے کم ہو تو یہ بھی مضارب کے لئے ہوگا اور رب المال کے لئے مضارب کے ذمے کچھ نہیں آئے گا کیونکہ رب المال نے صرف نفع میں سے سودرہم کی شرط رکھی تھی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر مضاربیت فاسد ہوئی اور مضارب کو اجرت مثلی ملے گا۔ اس مسئلے میں اختلاف (درحقیقت) فرع ہے دارالحرب میں ربوا کے جواز میں ان کے اختلاف کی جس کی وجہ معلوم ہو چکی ہے۔

راس المال سے متعلق شرائط کی چند انواع ہیں | ۱۱ | عام علماء کے نزدیک راس المال

دسواں ہم، دنانیر کی صورت میں ہو۔ پس عروض (سامان) کے ساتھ مضاربیت جائز نہیں ہوگی۔ مالک رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور عروض کے ساتھ بھی مضاربیت جائز ہے لیکن صحیح قول عامہ علماء کا ہے کیونکہ اس کی وجہ ہم کتاب الشریکۃ میں بیان کر چکے ہیں کہ تعین سے متعین ہونے والے میں نفع غیر مضمون میں نفع ہے کیونکہ عروض (سامان) سے خریدنے کے وقت وہ (سامان) متعین ہو جاتا ہے اور تعین غیر مضمون ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر (بائع کو) سپرد کرنے سے پیشتر عروض ہلاک ہو جائے تو مضارب کے ذمے کچھ نہیں آتا۔ لہذا عروض میں نفع ہوگا حالانکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غیر مضمون میں نفع سے منع فرمایا ہے۔ اور جو تعین سے متعین نہیں ہوتا اس سے خرید کے وقت وہ مضمون ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر (بائع کو) سپرد کرنے سے پیشتر وہ ہلاک ہو جائے تو مشتری پر اس سامان آتا ہے پس نفع اس میں ہوگا جو ذمے میں ہو اور یہ مضمون میں نفع ہوگا۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ عروض کے ساتھ مضاربیت تقسیم کے وقت نفع کی جہالت کی طرف منتج ہوتی ہے لہذا عروض (سامان) کی قیمت ظن و انداز سے معلوم ہوتی ہے جو مختلف قیمت لگانے والوں کے

نزدیک مختلف ہوتی ہے۔ اور جہالت باعث ہوتی ہے جھگڑے کی اور جھگڑا باعث ہوتا ہے (عقد میں) فساد کا جو کہ بائز نہیں
 فقہانے کہا کہ رب المال اگر مضارب کو عروض دے اور کہے کہ اس کو بیع دے اور اس کے ثمن سے
 مضارب بت کر اور مضارب اسکو دراہم و دنانیر کے عوض بیع دے اور ان میں تصرف کرے تو جائز ہے کیونکہ رب المال
 نے مضارب بت کی اضافت عروض کی طرف نہیں کی بلکہ اسکی اضافت محض ثمن کی طرف کی اور ثمن کے ساتھ مضارب بت
 صحیح ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے عروض کو مکیلی یا موزونی کے عوض بیچا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بیع جائز ہوگی بنا
 برائے اس قاعدے کے کہ جو مطلقاً بیع کے وکیل کے بارے میں ہے کہ وہ اثمان اور غیر اثمان کے عوض میں بیع
 کر سکتا ہے البتہ مضارب بت فاسد ہوگی کیونکہ مضارب بت کی اضافت اس چیز کی طرف ہوئی ہے جس کے ساتھ مضارب
 صحیح نہیں ہوتی یعنی گندم جو وغیرہ۔ صاحبین کے قاعدے پر بیع جائز نہیں کیونکہ مطلقاً بیع کے وکیل کو غیر اثمان
 کے عوض میں بیع کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور مضارب بت فاسد نہیں ہوگی کیونکہ اس کی اضافت ایسی چیز کی طرف
 نہیں ہوئی کہ جو مضارب بت کا اس المال نہ بن سکتی ہو۔

رہی سونے چاندی کی ڈلی تو امام محمد رحمہ اللہ نے اس کو کتاب (المضارب) میں بمنزلہ عروض کے شمار کیا
 ہے جبکہ کتاب البیوع میں اسکو بمنزلہ دراہم و دنانیر کے شمار کیا ہے اور اس میں معاملہ کا دار و مدار تعالٰیٰ پر ہے۔
 اگر لوگ اس پر معاملات کرتے ہوں تو یہ بمنزلہ دراہم و دنانیر کے ہے اور اس کے ساتھ مضارب بت جائز ہوگی
 اور اگر لوگ اس پر معاملات نہ کرتے ہوں تو یہ بمنزلہ عروض کے ہوگی اور اس کے ساتھ مضارب بت جائز نہ ہوگی۔
 رہے زیوف اور ردی سکے تو محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ان کے ساتھ مضارب بت جائز ہے کیونکہ مثل
 جیاد (کھرے) سکوں کے یہ عقد سے متعین ہو جاتے ہیں۔

رہے کھوٹے تو اگر وہ لاج نہ ہوں تو مثل عروض کے ہوں گے اور اگر رائج ہوں تو مثل فلس (پیسوں
 وغیرہ) کے ہوں گے۔ ابن سماعہ رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ دراہم تجارتی کے ساتھ
 مضارب بت جائز نہیں کیونکہ یہ تجارتی کے نزدیک کا سد (یعنی غیر رائج) ہو گئے ہیں اور مثل سامان و سودے
 کے بن گئے ہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ اگر میں ان کے ساتھ مضارب بت کو جائز کہتا تو میں مکہ (مکہ میں)
 غلہ کے ساتھ مضارب بت کو جائز کہتا کیونکہ وہاں لوگ آپس میں بیع گندم کے ساتھ کرتے ہیں جیسا کہ دوسرے
 فلس کے ساتھ کرتے ہیں۔

جہاں تک فلس کا تعلق ہے تو ان کے بارے میں ہم کتاب الشرح میں کلام کر چکے ہیں۔ ماحصل یہ ہے
 کہ ان کے ساتھ جواز مضارب بت کے بارے میں ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں محمد رحمہ اللہ نے
 جامع الصغیر میں مضارب بت کبیرہ میں ذکر کیا اور کہا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب بت صرف
 دراہم و دنانیر کے ساتھ جائز ہوتی ہے جبکہ حسن رحمہ اللہ سے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی روایت ہے کہ جائز نہیں۔
 ابو یوسف رحمہ اللہ کا صحیح مذہب یہ ہے کہ جائز نہیں۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ ان کے نزدیک
 فلس تعین سے متعین نہیں ہوتے لہذا یہ مثل دراہم و دنانیر کے اثمان ہوتے ہیں۔ جبکہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف
 رحمہما اللہ کے نزدیک یہ مثل عروض کے متعین ہو جاتے ہیں۔

۲۔ اس المال معلوم ہونا چاہیے۔ تو اگر مجہول (غیر معلوم) ہو تو مضارب بت صحیح نہیں ہوگی کیونکہ اس المال کی جہالت
 باعث ہوتی ہے نفع کی جہالت کی حالانکہ مضارب بت کی صحت کے لئے نفع کا معلوم ہونا شرط ہے۔

۳۔ اس المال میں (یعنی نقدی) ہو دین نہ ہو۔ پس اگر اس المال دین ہوگا تو مضارب بت فاسد ہوگی۔

اس پر مسئلہ نکلتا ہے کہ جب رب المال کا کسی شخص پر دین ہو اور وہ اس سے کہے کہ تو میرے اس دین سے جو تیرے ذمے ہے نصف نفع پر مضاربیت کر تو بلا اختلاف مضاربیت فاسد ہوگی۔ اور اگر اس مضارب نے شراء و بیع کی تو نفع بھی اس کا ہوگا اور نقصان بھی اس کے لیے ہوگا اور دین بجالہ اس کے ذمے رہے گا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک جب مضارب نے شراء و بیع رب المال کے لیے کی تو نفع بھی رب المال کا ہوگا اور نقصان بھی اس کے ذمے ہوگا اس بنا پر کہ جو ایسے شخص کو اپنے لیے شراء کا وکیل بنادے کہ جس کے ذمے اس کا دین ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ صحیح نہیں بیان تک کہ اگر وہ شراء کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس دین سے بری نہیں ہوگا جو اس کے ذمے میں ہے۔ اور جب اس رقم سے جو ذمے میں ہو شراء کا امر صحیح نہیں تو مضاربیت کی اضافت ذمے میں ہونے والی رقم کی طرف صحیح نہیں۔ صاحبین کے نزدیک یہ توکیل صحیح ہے لیکن مضاربیت صحیح نہیں ہوگی کیونکہ شراء سوکل کے لیے واقع ہوتی ہے لہذا اس کے بعد یہ عروض کے ساتھ مضاربیت بننے کی کیونکہ اس کو ایسے سمجھیں گے کہ یا کہ اس نے اس کو عروض کے شراء کا وکیل بنایا پھر اس کو عروض (سامان) مضاربیت پر واپس یہ عروض کے ساتھ مضاربیت بنی لہذا صحیح نہیں۔

ایک شخص نے دوسرے سے کہا کہ میرا فلاں پر جو دین ہے اس پر قبضہ کر لے اور اس کے ساتھ مضاربیت پر کام کر تو جائز ہے کیونکہ یہاں مضاربیت کی اضافت مقبوض کی طرف ہوتی ہے لہذا اس المال میں ہوا۔ دین نہیں۔

اور اگر مضاربیت کی اضافت ایسے عین کی طرف ہو جو کہ مضارب کے قبضے میں دراہم و دنانیر کی صورت میں امانت ہو مثلاً مودع یا مستضعف نفع میں شرکت کے بغیر دوسرے کے لیے تجارت کرنے والا کو کہا کہ تیرے قبضے میں جو مال ہے اس کے ساتھ نصف نفع پر مضاربیت پر کام کر تو یہ بلا اختلاف جائز ہے۔

اور اگر مضاربیت کی اضافت ایسے مال کی طرف کی ہو جو مضارب کے قبضے میں مضمون ہو مثلاً غصب شدہ دراہم و دنانیر ہوں تو غاصب سے کہا کہ تیرے پاس جو غصب شدہ مال ہے اس کے ساتھ نصف نفع پر مضاربیت پر عمل کر تو ابو یوسف اور حسن بن زیاد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔

زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضاربیت تقاضا کرتی ہے کہ مال مضارب کے قبضے میں امانت ہو جبکہ غصب ایسے قبضے میں مضمون ہوتا ہے لہذا مضاربیت کا تصرف ثابت نہیں ہوتا پس یہ صحیح نہیں ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جو مال اس کے قبضے میں ہے وہ کام شروع کرنے تک مضمون ہوتا ہے۔ اور جو وہ عمل یعنی شراء شروع کرتا ہے وہ اس کے قبضے میں امانت بن جاتا ہے لہذا مضاربیت کا معنی پایا جاتا ہے پس مضاربیت صحیح ہوگی

اس المال خواہ مہر و ز (علیحدہ) ہو یا مشاع (غیر متعین) ہو دونوں برابر ہیں مثلاً ایک نے دوسرے کو مال دیا اس کا کچھ حصہ بطور مضاربیت کے اور کچھ حصہ بغیر مضاربیت کے اس حال میں مشاع ہو تو مفاد جائز ہے کیونکہ اشاعت (مشاع ہونا، غیر متعین ہونا) مال میں تصرف کرنے کے مانع نہیں ہے۔ اس

لیے کہ مضارب مشاع میں تصرف کر سکتا ہے۔

اسی طرح شرکت بھی مضاربیت کے مانع نہیں ہے کیونکہ مضارب کو جب نفع حاصل ہوتا ہے تو وہ مال میں شریک ہو جاتا ہے اور اس کے بعد مضاربیت کے طور پر اس کا تصرف جائز ہوتا ہے۔ جب شرکت بقا کے مانع نہیں ہے تو ابتداء کے مانع بھی نہیں ہوگی۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم دیے اور کہا کہ ان کے نصف تیرے لیے قرض ہیں اور نصف بطور مضاربیت کے ہیں تو یہ جائز ہے جو از مضاربیت کی وجہ تو ہم بتا چکے جہاں تک مشترک میں جواز قرض کا تعلق ہے تو اگرچہ قرض تبرع ہے اور اشاعت (مشاع ہونا) تبرع مشل ہبہ کی صحت کے مانع ہوتی ہے لیکن قرض مطلقاً تبرع نہیں ہے کیونکہ اگرچہ یہ فی الحال تبرع ہے کہ اس وقت اس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں ہے لیکن یہ دوسرے وقت کے اعتبار سے عوض کے مقابلے میں نملیک مال ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس میں مثل کارو کرنا واجب ہے عین کا نہیں (یعنی بیعہ قرض میں دیا ہوا مال واپس کرنا واجب نہیں ہوتا) لہذا یہ ہر اعتبار سے تبرع نہیں ہوتا۔ پس اس میں شیوع (اشاعت مشاع ہونا) عمل نہیں کرتا۔ ہبہ کا معاملہ اس کے خلاف ہے کیونکہ وہ محض تبرع ہے۔ لہذا شیوع کا اس میں عمل ہوگا۔

توجب قرض اور مضاربیت جائز ہوئی تو نفع کا نصف مضارب کے لیے ہوگا کیونکہ وہ اس کی ملکیت یعنی قرض پر نفع ہے اور اس کا نقصان بھی اسی کے ذمے ہوگا۔ نفع کا بقیہ نصف مضارب اور رب المال کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ وہ مال مضاربیت سے حاصل شدہ نفع ہے اور اس کا نقصان رب المال کے ذمے ہوگا اور ان میں سے ایک کا اپنے ساتھی کے بغیر تقسیم کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ ان دونوں کے مابین مشترک مال ہے لہذا ایک شریک اپنے حصے کے ساتھ منفرد نہیں ہوگا۔

فقہاء نے کہا کہ اگر ایک شخص دوسرے سے یوں کہے کہ یہ ہزار درہم لے لے اس شرط پر کہ ان کا نصف تجھ پر قرض ہے اور دوسرے نصف میں مضاربیت کے طور پر کام کرے کہ نفع میرے لیے ہو تو یہ مکروہ ہے کیونکہ اس نے قرض کے مقابلے میں اپنے لیے منفعت کی شرط کی ہے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسے قرض سے منع فرمایا ہے جس سے نفع حاصل کیا جائے پھر اس نے اس پر عمل کیا اور نفع یا نقصان ہو تو نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا اور ایسے ہی نقصان بھی۔

جہاں تک نفع کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب قرض کی وجہ سے نصف مال کا مالک بن گیا لہذا نصف نفع اس کا ہوگا۔ اور دوسرا نصف اس کے پاس بطور بیعاعت رافع میں شرکت کے بغیر دوسرے کے لیے تجارت کرنا، کے ہے لہذا اس کا نفع رب المال کا ہوگا۔

ربا نقصان تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مال کے ہلاک ہونے والا جزو ہے اور مال مشترک ہے لہذا نقصان بھی اسی کے ہند ہوگا۔

اگر کہا کہ یہ ہزار لے لے اس شرط پر کہ ان کا نصف نصف نفع پر مضاربیت کے لیے ہے

اور نصف ہبہ ہے اور مضارب نے ان پر اسی شرط کے ساتھ غیر تقسیم شدہ حالت میں قبضہ کر لیا تو ہبہ فاسد ہوگا کیونکہ یہ ایسی چیز میں ہبہ مشاع ہے جو تقسیم ہو سکتی ہے۔ پھر اگر اس نے مال میں عمل کیا اور نفع حاصل ہوا تو نصف نفع مضارب کا ہوگا ہبہ کے حصے میں اور نصف دونوں کے مابین شرط کے مطابق ہوگا۔ اور نقصان دونوں کے ذمے ہوگا۔ جہاں تک مضارب کے لیے ہبہ کے حصے کے طور پر نصف نفع کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مضارب نے عقد فاسد کے ساتھ کیے ہوئے ہبہ پر قبضہ کر لیا تو اس پر مضارب کی ملکیت ثابت ہوگئی۔ پس نفع اسی کے لیے ہوگا۔ رہا بقیہ نصف تو اس کا نفع دونوں کے مابین شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ وہ مال مضاربیت سے مضاربیت صحیح کے ساتھ حاصل ہوا ہے نقصان دونوں کے ذمے ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مال کا ہلاک ہونے والا جزو ہے اور مال مشترک ہے۔ پھر اگر مضارب کے قبضے میں اس کے عمل شروع کرنے سے پیشتر یا عمل کرنے کے بعد مال ہلاک ہوا تو وہ نصف مال کا جو کہ ہبہ ہے ضامن ہوگا کیونکہ اس پر عقد فاسد سے قبضہ ہوا ہے۔ لہذا اس (مضارب) پر مضمون ہوگا جیسا کہ وہ مال مضمون ہوتا ہے جس پر بیع فاسد سے قبضہ کیا ہو۔

اگر نصف مال بضاعت پر اور نصف مضاربیت پر دیا اور مضارب نے اس شرط پر اس پر قبضہ کر لیا تو یہ جائز ہے اور مال اسی مضاربیت اور بضاعت کے مطابق ہوگا جس کا انہوں نے ذکر کیا۔ نقصان رب المال کے ذمے ہوگا نصف نفع رب المال کا ہوگا اور بقیہ نصف دونوں کا شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ بضاعت (شیوع) مضاربیت اور بضاعت کے طور پر مال میں عمل کرنے کے مانع نہیں اور مضاربیت بضاعت ہائز ہوگی۔ نقصان محض رب المال پر پڑے گا کیونکہ بضاعت و مضاربیت میں مبیع اور مضارب پر کوئی ضمان نہیں آتا۔ نفع میں سے بضاعت کا حصہ خاص رب المال کے لیے ہوگا کیونکہ مبیع کا نفع میں استحقاق نہیں ہوتا۔ نفع میں مضاربیت کا حصہ دونوں کے مابین شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ یہ مال مضاربیت سے حاصل شدہ نفع ہے اور مضاربیت صحیح ہوئی ہے لہذا نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا۔

اگر ایک شخص کو مال دیا اس شرط کے ساتھ کہ اس کا نصف مضارب کے پاس ودیعت ہوگا اور بقیہ نصف مضاربیت کے طور پر نصف نفع پر ہوگا تو یہ جائز ہے اور مال مضارب کے قبضے میں ذکر کے مطابق ہوگا کیونکہ ودیعت و مضاربیت میں سے ہر ایک امانت ہوتی ہے اور اس طرح ان کے درمیان اختلاف نہیں ہے۔ لہذا نصف مال مضارب کے قبضے میں ودیعت ہوگا اور نصف مضاربیت کے لیے ہوگا۔ البتہ تقسیم سے پیشتر نصف جائز نہیں ہوگا کیونکہ مال کے ہر جزو کا کچھ حصہ مضاربیت کے لیے ہوگا اور کچھ ودیعت میں تصرف ہائز نہیں ہوتا۔ پھر اگر مضارب نے مال آدھا آدھا تقسیم کر لیا پھر ایک نصف میں مضاربیت کا عمل کیا اور اس میں نفع یا نقصان ہوا تو نقصان تو اس کے اور رب المال کے ذمے نصف نصف ہوگا نصف نفع مضارب کا ہوگا اور نصف شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ مضارب کا مال کو تقسیم کرنا صحیح نہیں ہوا اس لیے کہ مالک نے اس کو تقسیم کی اجازت نہیں دی۔ تو جب اس نے اس مال کا ایک حصہ لے لیا تو اس نے مال و ودیعت اور مال مضاربیت میں تصرف کیا۔ اور جو ودیعت کے حصے میں تھا

غصب بنا لہذا اس کا نفع غاصب کے لیے ہوا۔ اور جو مضارب بت کے حصے میں تھا تو وہ شرط کے مطابق ہوگا۔ اسی قبیل سے یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو کچھ سامان دیا اور جس کو دیا اسی کے ہاتھ اس سامان کا نصف پانچ سو میں بیچ دیا پھر اس کو حکم دیا کہ وہ بقیہ نصف کو بیچ دے اور پورے سامان کے ثمن سے مضارب بت کے طور پر کام کرے اس شرط کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ جو نفع عطا فرمائیں گے وہ ان کے مابین نصف نصف ہوگا۔ مضارب نے نصف سامان پانچ سو کے عوض میں بیچا پھر ان پانچ سو اور ان پانچ سو کے ساتھ جو اس کے ذمے دین تھے کام کیا اور اس میں نفع یا نقصان ہوا۔ تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے نقصان بھی دونوں کے ذمے نصف نصف ہوگا اور نفع بھی دونوں کے مابین نصف نصف ہوگا کیونکہ ان کا مذہب یہ ہے کہ وہ شخص جس کا کسی پر دین ہو اور اس نے اس کو حکم دیا کہ وہ اس کے لیے دین کے عوض میں کوئی شئی خرید لے تو یہ صحیح نہیں اور خریدی ہوئی شئی مامور کے لیے ہوگی امر کے لیے نہیں ہوگی اور مامور پر فوری واجب الادا دین لازم آئے گا۔ اور جب معاملہ اس طرح ہے تو زیر بحث مسئلہ میں رب المال نے حکم دیا کہ مضارب دین اور فروخت کر دہ شئی کے نصف ثمن کے ساتھ عمل کرے لہذا دین کے حصے میں جو ثمن آئے گا وہ مضارب کا ہوگا۔ کیوں کہ اس نے خود اپنی ملک میں تصرف کیا ہے لہذا اس کا نفع اسی کو ملے گا۔ اور جو نفع دینے والے (رب المال) کے حصے میں آیا وہ دینے والے کا ہوگا اور نقصان دونوں کے درمیان مشترک ہے لہذا ہلاک ہونے والا مال بھی دونوں کے مابین ہوگا جیسا کہ ایک ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے قول پر قیاس کا تعلق ہے تو اس کے مطابق اس نفع کی مقدار جو ان پانچ سو کے مقابلے میں ہے جن کے عوض میں اس کو نصف سامان بیچنے کا حکم دیا تھا ان کے درمیان شرط کے مطابق نصف نصف ہوگا۔ اور نفع کی وہ مقدار جو اس نصف میں ہوئی جو اس کے ذمے دین تھا تو وہ رب المال کی ہوگی کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ دین کے عوض میں شرائط کا حکم کرنا صحیح ہوتا ہے اور مضارب بت فاسد ہوتی ہے کیونکہ جب اس نے خرید کی تو تو دین عروض و سامان کی شکل میں آگیا اور سامان کے ساتھ مضارب بت صحیح نہیں ہوتی۔ لہذا اس مسئلے میں نصف میں مضارب بت ہوگی اور نصف میں فاسد ہوگی۔ اور نصف صحیح مضارب بت میں نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا اور فاسد میں سارا رب المال کے لیے ہوگا۔ اگر مسئلہ یہی ہو لیکن دینے والے نے ایک تہائی نفع کی اپنے لیے اور دو تہائی کی مضارب کے لیے شرط کی ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب کو شرط کے مطابق دو تہائی نفع ملے گا۔ نصف نفع تو خاص مضارب کے حصے کا اور چھٹا حصہ دینے والے کے حصے کا گویا کہ اس نے یہ کہا کہ تو اپنے حصے میں عمل کر اس کا پورا نفع تیرا ہوگا اور میرے حصے میں عمل کر اس کا تہائی نفع تجھے ملے گا۔ جہاں تک صاحبین کے قول پر قیاس کا تعلق ہے تو دینے والے نے مضارب کو نصف جائز مضارب بت پر دیا اور نصف فاسد مضارب بت پر دیا تو وہ نفع جو اس نصف میں ہوا جو دین تھا وہ رب المال کا ہوگا کیونکہ وہ فاسد مضارب بت ہے اور وہ نفع جو اس نصف میں ہوا جو سامان کا ثمن ہے تو وہ ان کے مابین شرط کے مطابق ہوگا۔ لہذا رب المال کو دو تہائی نفع اور مضارب کو ایک تہائی نفع ملے گا۔

اور اگر رب المال کے لیے دو تہائی اور مضارب کے لیے ایک تہائی نفع کی شرط کی ہو تو نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ رب المال نے اپنے حصے میں سے نصف کی اور مضارب کے حصے میں سے زائد کی شرط کی ہے حالانکہ زائد کی شرط بغیر عمل اور اس المال کے باطل ہوتی ہے لہذا نفع بقدر مال ہوگا۔ صاحبین کے قول کے قیاس پر نصف نفع خاص رب المال کا ہوگا۔ کیونکہ اس میں مضاربت فاسد ہے اور مضارب کو دوسرے نصف کا تہائی نفع ملے گا۔

۴۔ مضارب کو اس المال سوئپ دینا۔ کیونکہ اس المال امانت ہوتا ہے پس ودیعت کی طرح مضاربت تسلیم (سوئپ دینے) کے بغیر صحیح نہ ہوگی اور تسلیم تخلیہ (یعنی مضارب اور اس المال کے درمیان تخلیہ) کا نام ہے اور دینے والے (یعنی رب المال) کے مال پر قبضے کے بقاء سے مضاربت صحیح نہیں ہوتی کیونکہ اس کے قبضے کے بقاء کی وجہ سے تسلیم نہیں پائی گئی حتیٰ کہ اگر مال پر رب المال کے بقاء کی شرط لگائی گئی تو بوجہ مذکورہ مضاربت فاسد ہو جائے گی مضاربت اور شرکت کے درمیان فرق کیا گیا ہے کہ شرکت باوجود رب المال کے اپنے مال پر قبضے کی بقاء کے صحیح ہوتی ہے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ مضاربت کا انعقاد ایک جانب سے اس المال پر اور دوسری جانب سے عمل پر ہوتا ہے۔ اور عمل کا تحقق صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب مال رب المال کے قبضے سے نکل جائے۔ لہذا یہ عقد کے مقتضا کے موافق شرط نہیں ہوگی اس کے برخلاف، شرکت کا انعقاد دونوں جانب سے عمل پر ہوتا ہے لہذا رب المال کے مال پر سے قبضے کے زوال کی شرط کرنا عقد کے مقتضا کے منافی ہوگا۔

اسی طرح اگر مضاربت میں رب المال کے عمل کی شرط کی ہو تو مضاربت فاسد ہوگی خواہ رب المال نے مضارب کے ساتھ عمل کیا ہو یا نہیں کیونکہ مضارب کے ساتھ رب المال کے عمل کی شرط کرنا اس کے مال پر قبضے کی بقاء کی شرط کرنا ہوگا جو کہ شرط فاسد ہے۔ اور اگر مضارب نے اس المال رب المال کو سوئپ دیا اور اس کے عمل کی شرط نہیں کی پھر اس سے عمل میں مدد طلب کی یا اس کو بضاعت پر مال دیا تو جائز ہے کیونکہ استغانت (مدد طلب کرنا) مضارب کے قبضے سے مال کے نکلنے کی موجب نہیں ہے۔

خواہ مالک خود عقد کرنے والا ہو یا نہیں رب المال کا قبضہ اس کے مال سے زائل ہونا ضروری ہے تاکہ مضاربت صحیح ہو یا نہ ہو کہ اگر باپ نے اوصیٰ نے بچے کا مال مضاربت پر دیا اور بچے کے عمل کی شرط کی تو مضاربت صحیح نہ ہوگی کیونکہ بچے کی ملکیت کی بقاء کی وجہ سے اس کا قبضہ باقی ہے لہذا یہ تسلیم (سوئپ) کے مانع ہوگا۔

بہی حکم اس صورت میں ہوگا جب شرکت معاوضہ یا شرکت عنان کے ایک شریک نے مال مضاربت پر دیا اور مضارب کے ساتھ اپنے شریک کے عمل کی شرط کی کیونکہ اس مال میں اس کے شریک کی ملکیت ہے لہذا یہ قیام سے مانع ہے۔

ماخذ اگر مال کا مالک نہ ہو اور مضارب کے ساتھ مال میں تصرف کرنے کی شرط کرے تو اگر ان لوگوں میں سے کسی کے ساتھ مضاربت دینا جائز ہے تو مضارب کا مال نہ ہوگی جیسے باپ اور اوصیٰ جب بچے

کا مال مضاربت پر دیں اور شرط کریں کہ نفع کے ایک حصے میں وہ مضارب کے ساتھ عمل کریں گے کیونکہ اگر وہ بچے کا مال خود مضاربت پر لیں تو جائز ہے تو اس وقت بھی جائز ہوگا جب وہ مضارب کے ساتھ اپنے عمل کی شرط کریں پس یہ عاقد مثل اجنبی کے ہوا۔

اور اگر عاقد ان لوگوں میں سے ہو جن کے لیے مال کا مال مضاربت پر لینا جائز نہ ہو پھر وہ اپنے عمل کی شرط کرے تو عقد فاسد ہو جائے گا جیسے ماذون جب مال مضاربت پر دے اور مضارب کے ساتھ اپنے عمل کی شرط کرے کیونکہ ماذون اگرچہ مال کی ذات کا مالک نہیں ہے پھر بھی اس کو مال پر تصرف کا قبضہ حاصل ہے لہذا مالک کا قبضہ پایا گیا اور وہ تسلیم کے مانع ہے۔ اور اگر ماذون پر دین ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر مضاربت جائز ہوگی کیونکہ آقا اس مال کا مالک نہیں ہے لہذا ماذون مثل اجنبی کے ہوا۔

مکاتب اگر اپنے آقا کے عمل کی شرط کرے تو مضاربت فاسد نہیں ہوتی کیونکہ آقا اپنے مکاتب کے کسب کا مالک نہیں ہوتا بلکہ اس میں مثل اجنبی کے ہوتا ہے۔

ایک دوسرے کو مال مضاربت پر دیا اور اس کو حکم دیا کہ اپنی رائے پر عمل کرے۔ مضارب اول نے تیسرے شخص کو وہ مال مضاربت پر دیا اس شرط کے ساتھ کہ مضارب راول بھی اس کے ساتھ عمل کرے گا یا رب المال اس کے ساتھ عمل کرے گا تو مضاربت فاسد ہوگی کیونکہ قبضہ مضارب راول کا ہے اور ملکیت رب المال کی ہے اور یہ دونوں باتیں تسلیم کے مانع ہیں۔

مضارب اگر رب المال کو مال مضاربت پر تہائی نفع کی شرط کے ساتھ دے تو یہ دوسری مضاربت فاسد ہوگی اور مضاربت اول اپنے حال پر جائز ہوگی اور نفع رب المال اور مضارب کے مابین اس شرط کے مطابق ہوگا جو انہوں نے پہلی مضاربت میں کی اور رب المال کو کوئی اجرت نہ ملے گی۔ دوسری مضاربت کے فساد کی وجہ یہ ہے کہ رب انماں کا قبضہ قبضہ ملک ہے اور قبضہ ملک مضارب کے قبضے کے ساتھ جمع نہیں ہو سکتا لہذا دوسری مضاربت صحیح نہ ہوگی اور پہلی مضاربت اپنی حالت پر باقی رہے گی۔ قدوری رحمہ اللہ نے مختصر کفری پر اپنی شرح میں اختلاف ذکر نہیں کیا جب کہ قاضی رحمہ اللہ نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا مذہب یہی ہے زفر رحمہ اللہ کے نزدیک پہلی مضاربت رب المال کو مال دینے اور واپس لوٹانے سے ختم ہو جائے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رب المال کے قبضے کا رد ان مضاربت کی صحت کے لیے شرط ہے تو اس کی طرف قبضہ کا لوٹنا مضاربت کے لیے مفسد ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ رب المال مضارب کا معین و مددگار بنا ہے اور اور اعانت مضارب کے قبضے سے مال کے اخراج کا موجب نہیں ہے پس عقد اول باقی رہے گا اور رب المال کو کوئی اجرت نہ ملے گی کیونکہ اس نے خود اپنی ملک میں عمل کیا ہے لہذا اجرت کا مستحق نہ ہوگا۔

نفع سے متعلق شرائط رکن کی چند قسمیں ہیں

۱۔ مقدار نفع کا معلوم ہونا۔ کیونکہ معقود علیہ (جس پر عقد ہوا ہے) نفع ہے۔ اور معقود علیہ کی جہات

عقد کے فاسد ہونے کی موجب ہوتی ہے۔ مضارب کو ہزار درہم دیے کہ نفع میں دونوں شریک ہونگے اور نفع کی مقدار بیان نہیں کی تو یہ عقد جائز ہوگا اور نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا کیونکہ شرکت مساوات کا تقاضا کرتی ہے اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد ہے: وہم شرکاء فی المثلث (اور وہ شریک ہیں تہائی ہیں)، اور اگر یہ کہے کہ مضارب کے لیے نفع میں شرکت ہوگی تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور نفع دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب بت فاسد ہوگی محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرکت حصہ کو کہتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ام لہم شرک فی السموات رکب ان کے لیے آسمانوں میں شرک یعنی حصہ ہے) اور مالہم فیہا من شرک (نہیں ہے ان کے لیے ان دو میں کوئی شرک یعنی حصہ تو رب المال نے مضارب کے لیے نفع کا ایک حصہ کیا اور وہ حصہ مجہول ہے پس نفع مجہول ہوا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شرک بمعنی شرکت ہے کہا جاتا ہے شرکتہ فی ہذا الامر واشركة شركة وشركاء شرکاء ہے۔

وشادکنا قریشا فی بقاھا
وفی احسابہا شرک العنان

ترجمہ: ہم نے قریش کے ساتھ مشارکت کی شرکت عنان کے ساتھ اس کے بقا و حسب میں)۔

اور یہ اگرچہ تصیب یعنی حصے کے معنی میں بھی ذکر کیا جاتا ہے لیکن شرکت کے معنی پر اس کو محمول کرنے میں عقد کی تصحیح ہوتی ہے لہذا اس پر محمول کریں گے۔

۲۔ مضارب اور رب المال میں سے ہر ایک کے لیے نفع میں سے جز و شائع کی شرط کی گئی ہو یعنی نصف ثلث اور ربع وغیرہ۔ اگر دونوں نے معلوم عدد کی شرط کی مثلاً شرط کی کہ ان میں سے ایک کے لیے نفع میں سے سو درہم یا کم دیش ہوں گے اور باقی دوسرے کے لیے تو یہ جائز نہیں اور مضارب بت فاسد ہوگی کیونکہ مضارب بت شرکت کی ایک نوع ہے یعنی نفع میں شرکت اور یہ شرط نفع میں شرکت کے قاطع ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ مضارب کو صرف مقدار مذکور کے بقدر ہی نفع ہو تو وہ صرف ایک کے لیے ہوگا نہ کہ دوسرے کے لیے لہذا شرکت نہیں پائی جائے گی پس یہ تصرف مضارب بت نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر بہ شرط کی کہ ایک کے لیے نصف یا ثلث نفع اور سو درہم ہوں گے یا یہ کہا کہ نصف یا ثلث نفع علاوہ سو درہم کے تو یہ جائز نہیں کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں یہ شرط نفع میں شرکت کے قاطع ہے اس لیے کہ جب ایک کے لیے نصف نفع اور سو درہم شرط کی ہو تو ممکن ہے کہ کل نفع دو سو ہو اور اس طرح مشروط نہ (جس کے لیے شرط کی) کو پورا نفع مل جائے گا۔ اور جب اس کے لیے نصف نفع علاوہ سو درہم کی شرط کی ہو تو ممکن ہے کہ نصف نفع سو ہو اور اس طرح اس کو کچھ نفع بھی نہ ملے گا۔

اور اگر عقد میں شرط کی کہ نقصان دونوں پر ہوگا تو شرط باطل ہوگی اور مضارب بت صحیح ہوگی۔ شرط فاسد میں قاعدہ یہ ہے کہ جب وہ اس عقد میں داخل ہو تو ریجاء جائے گا۔ اگر وہ نفع میں جہالت کا سبب بنتی ہو تو موجب فساد ہوگی کیونکہ نفع ہی معقود علیہ ہے اور معقود علیہ کی جہالت عقد کے فساد کا موجب بنتی ہے اور اگر وہ نفع کی جہالت کا سبب نہیں بنتی تو شرط باطل ہو جاتی ہے اور مضارب بت صحیح ہوتی

ہے۔ دونوں پر نقصان کی شرط لگانا شرط فاسد ہے کیونکہ نقصان مال میں سے ہلاک ہونے والا جزو ہے پس وہ صرف رب المال کے ذمے ہوگا اور اس سے نفع کی جہالت حاصل نہیں ہوتی۔ پس یہ شرط فاسد عقد میں موثر نہیں ہوگی اور اس سے عقد فاسد نہیں ہوگا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا عقد ہے جس کی صحت قبضے پر موقوف ہوتی ہے پس وہ شرط کہ جو رائد ہو اور اس کا تعلق معقودہ علیہ سے نہ ہو اس کو فاسد نہ کرے گی مثل ہبہ اور رہن کے۔ نیز یہ وکالت ہے اور شرط فاسد کا عمل وکالت میں نہیں ہوتا۔

محمد رحمہ اللہ نے کتاب المزارعہ میں ذکر کیا کہ جب رب المال نے مضارب سے کہا تیرے لیے تہائی نفع اور ماہانہ دس درہم ہوں گے جب تک تو مضاربیت میں کام کرے گا تو تہائی میں مضاربیت صحیح ہوگی اور شرط باطل ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب المزارعہ میں ذکر کیا کہ جب ایک شخص نے دوسرے کو اپنی زمین تہائی پیداوار کے عوض میں دی اور اس کے لیے ماہانہ دس درہم مقرر کیے تو مزارعت باطل ہوگی۔ ہمارے اصحاب میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے کہا کہ اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں۔ کتاب المزارعہ کی روایت تقاضا کرتی ہے کہ مضاربیت فاسد ہو کیونکہ مضارب کے لیے جو مشاہیرہ مشروط ہے وہ معقودہ علیہ ہے اور اس سے شرکت کو قطع کیا گیا اور یہ چیز مضاربیت کو فاسد کرتی ہے۔ کتاب المزارعہ کی روایت مضاربیت کی صحت کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ یہ معلوم نفع پر عقد ہے۔ پھر اس کے ساتھ شرط فاسد لاحق کی گئی لہذا شرط باطل ہو جائے گا اور مضاربیت صحیح ہوگی۔ صحیح یہی ہے کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے کیونکہ یہ معلوم ہے اجارہ کا معنی مضاربیت کی نسبت زیادہ واضح ہے اس دلیل کی بنا پر کہ مزارعت بغیر معلوم مدت کے صحیح نہیں ہوتی جب کہ مضاربیت کی صحت مدت کے ذکر کی محتاج نہیں پس شرط فاسد کے لیے ممکن ہے کہ مزارعت میں مؤثر ہو اور مضاربیت میں مؤثر نہ ہو۔ معلوم قاعدے پر محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جس نے ہزار بطور مضاربیت دونوں کے درمیان نصف نصف نفع پر دیے اس شرط پر کہ رب المال اس کو اپنی زمین دے گا تاکہ وہ سال بھر کاشت کرے یا مکان دے گا تاکہ اس میں سال بھر سکونت اختیار کرے تو شرط باطل ہوگی۔ اور مضاربیت صحیح ہوگی کیونکہ اس نے مضاربیت کے ساتھ ایسی شرط فاسد کا الحاق کیا ہے جس کا مضاربیت تقاضا نہیں کرتی۔ پس شرط باطل ہوگی۔ اور اگر مضارب پر یہ شرط عائد کی گئی ہو کہ وہ اپنی زمین دے گا تاکہ رب المال اس میں سال بھر کاشت کرے یا اپنا مکان دے گا تاکہ رب المال اس میں سال بھر سکونت اختیار کرے تو مضاربیت فاسد ہوگی کیونکہ رب المال نے نصف نفع کو عوض بنایا ہے مضارب کے عمل کا مکان و زمین کی اجرت کا لہذا عمل کا حصہ عقد کے سبب سے مجہول رہا پس عقد صحیح نہیں ہوا۔

مسئلے نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ ایک شخص نے دوسرے کو مال مضاربیت پر دیا اس شرط کے ساتھ کہ وہ رب المال کے مکان میں بیع کرے گا یا اس شرط کے ساتھ کہ مضاربیت کے مکان میں بیع کرے گا تو جائز ہے۔

اور اگر دونوں نے شرط کی کہ مضارب رب المال کے مکان میں سکونت اختیار کرے گا یا رب المال مضارب کے مکان میں رہے گا تو یہ جائز نہیں کیونکہ جب دو مکانوں میں سے ایک میں بیع کی شرط کی گئی تو محض بیع کی تخصیص ایک مکان کے ساتھ علاوہ دوسرے مکان کے کی گئی اور مکان کے منافع پر عقد

نہیں کیا گیا۔ اور جب مضارب کے لیے رہائش کی شرط کی گئی تو اس منفعت کو اس کے لیے اجرت بنایا گیا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جائز نہیں لیکن انہوں نے یہ ذکر نہیں کیا کہ شرط جائز نہیں یا مضارب جائز نہیں۔ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ مناسب یہ ہے کہ فساد شرط میں ہو نہ کہ مضاربیت میں۔

اگر مضارب کے لیے کل نفع کی شرط کی گئی تو یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک قرض ہو گا اور شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک یہ فساد مضاربیت ہو گی۔ اور مضارب کو اپنے عمل کی اجرت ملے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضاربیت نفع میں عقد شرکت ہے پس وہ شرط جو اس میں شرکت کو قطع کرے شرط فاسد ہو گی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جب مضاربیت کے طور پر اس کی تصحیح ممکن نہیں تو بطور قرض کے اس کی تصحیح کی جائے گی کیونکہ قرض کا معنی پایا گیا ہے اور عقود میں اعتبار ان کے معانی کا ہوتا ہے اسی پر قیاس کرتے ہوئے جب کل نفع کی شرط رب المال کے لیے کی گئی ہو تو یہ ہمارے نزدیک البضاع ہو گا بوجہ البضاع کے معنی پائے جانے کے۔

فصل

مضاربیت کے حکم کا بیان

مضاربیت یا تو صحیح ہوگی یا فاسد ہوگی۔ دونوں کے اپنے اپنے احکام ہیں۔ جہاں تک مضاربیت صحیح کا تعلق ہے تو اس کے بہت سے احکام ہیں جن میں سے بعض کا تعلق عقد مضاربیت میں حالت مضارب سے ہے۔ بعض کا عمل مضارب سے کہ کون سا عمل ہے جس کا دونوں میں سے ہر ایک کو کرنے کا اختیار ہے اور کون سا عمل ہے کہ جس کے کرنے کا اس کو اختیار نہیں ہے اور بعض کا تعلق ان چیزوں سے ہے جن کا مضارب عمل کی وجہ سے مستحق ہوتا ہے اور ان چیزوں سے جن کا رب المال مال کے سبب سے مستحق ہوتا ہے۔

عقد مضاربیت میں حالت مضارب کے متعلق احکام

اس المال مضارب کے قبضے میں اس کے کسی شے کو خریدنے سے پیشتر امانت ہوتا ہے مثل ودیعت کے کہوتہ اس پر اس نے مالک کی اجازت سے بغیر کسی بدل اور وثیقہ کے قبضہ کیا ہے۔ اور جب اس نے اس مال سے کوئی شے خرید لی تو وہ وکیل بالشراء والبیع کی مانند ہو گیا کیونکہ اس نے دوسرے کے مال میں اس کے حکم سے تصرف کیا اور یہی وکیل کا معنی ہوتا ہے پس اس کی خرید معروف پر ہو لی چاہیے یعنی قیمت منلی کے ساتھ یا اتنی زیادہ قیمت پر جس کو لوگ عام طور پر برداشت کر لیتے ہیں جیسا کہ وکیل بالشراء میں ہوتا ہے۔ اور اس کی بیع کے بارے میں اختلاف ہے جو بیع مطلق میں وکیل کے بارے میں۔ دوف ہے۔

اگر شراء فاسد کے ساتھ کوئی شے خریدی کہ قبضہ کرنے سے اس پر ملکیت حاصل ہو جاتی ہے

تو یہ مخالفت نہ ہوگی اور خرید مضاربت ہی میں سمجھی جائے گی۔ اسی طرح اگر مال مضاربت میں سے کسی شے کی بیع فاسد کی تو مخالفت شمار نہ ہوگی اور ضمان نہ آئے گا کیونکہ مضاربت تو کیل ہوتی ہے اور بیع و شراء مطلق میں وکیل کو فاسد صحیح دونوں قسم کی بیع کرنے کا اختیار ہوتا ہے لہذا مخالفت نہ بنے گی۔

اور جب مال میں نفع ظاہر ہو تو وہ نفع میں اپنے حصے کے اتد ر شریک ہو جائے گا کیونکہ وہ اس مال کے مشروط جزو کا مالک اپنے عمل کے سبب سے بن گیا ہے اور باقی رب المال کا ہے کیونکہ وہ اس کے مال کی نو ہے۔ اور جب مضاربت کسی دوسرے ذمہ ہو جائے تو مضارب رب المال کیلئے بمنزلہ اجیر کے ہو جاتا ہے اور جب مضارب رب المال کی شرط کی مخالفت کرے تو وہ بمنزلہ غاصب کے بن جاتا ہے اور مال اس پر مضمون ہو جاتا ہے۔ اور مال کے اس پر مضمون ہونے کے بعد تمام نفع اس کے لیے ہوگا کیونکہ نفع ضمان کے مقابل ہوتا ہے لیکن ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مضارب کے لیے یہ نفع پاکیزہ و حلال نہ ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک حلال ہوگا۔ یہ اختلاف ان کے لیے غاصب اور مودث میں اختلاف پر مبنی ہے جب وہ مغضوب اور ودیعت میں تصرف کریں اور ان کو نفع حاصل ہو۔

اگر رب المال پانچے کہ مال کو مضارب پر مضمون بنائے تو اس کی صورت یہ ہے کہ مضارب کو مال قرض دے اور اس پر گواہ بنالے اور قرض اس کو سوئپ دے پھر اس سے نصف یا تہائی نفع پر بطور مضاربت کے مال لے۔ پھر وہ مال مستقرض کو دے دے۔ اور اس سے عمل میں مدد دے یہاں تک کہ اگر وہ مال مستقرض کے پاس ہلاک ہو گیا تو قرض اس کے ذمے رہے گا۔ اور اگر ہلاک نہ ہوا بلکہ نفع حاصل ہوا تو نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ رب المال مضارب کو تمام مال سوائے ایک درہم کے قرض دے دے اور اس کے سپرد کر دے اور اس پر گواہ بنالے پھر وہ دونوں اس میں شرکت عثمان کر لیں کہ مقرض قرض دینے والے کا اس المال ایک درہم ہوگا اور مستقرض کا اس المال وہ تمام مال ہوگا جو اس نے قرض یا اس شرط کے ساتھ کہ دونوں عمل کریں گے اور نفع میں دونوں شریک ہوں گے۔ پھر اس کے بعد صرف مستقرض ہی مال میں عمل کرے۔ تو اگر مال مستقرض کے قبضے میں ہلاک ہوا تو قرض اپنے حال پر باقی رہے گا اور اگر نفع ہوا تو نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا۔

احکام صحیحہ جن کا تعلق عمل مضارب سے ہے

اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ مضاربت کی دو قسمیں ہیں مطلقہ اور مقیدہ۔ مضاربت مطلقہ یہ ہے کہ مضاربت پر مال دیا گیا ہو بغیر تعیین عمل مکان، زمان، عنفت عمل کی۔ تعیین کے بغیر اور اس بات کی تعیین کے بغیر کہ کس کے ساتھ معاملہ کرے جب کہ مضاربت مقیدہ یہ ہے کہ ان میں سے کسی کی تعیین کر دے۔ ان دو قسموں میں مضارب کے تصرف کی چار قسمیں بنتی ہیں۔ ان میں سے ایک میں مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس کو کرے رب المال کی تصریح کے بغیر اور رب المال

اس قول کے بغیر کہ تو اپنی رائے سے عمل کر دوسری قسم وہ ہے جس کا مضارب کو کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ اگرچہ رب المال نے اس کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے سے عمل کرالایہ کہ اس کی تصریح کی گئی ہو تیسری قسم وہ ہے جس کا اس کو اس وقت کرنے کا اختیار ہوگا جب کہ اس سے کہا گیا ہو کہ اپنی رائے سے عمل کر اگرچہ اس کی تصریح نہ کی گئی ہو اور چوتھی قسم وہ جس کا اس کو کرنے کا سرے سے اختیار نہ ہو اگرچہ اس کی تصریح بھی کی گئی ہو۔

مضارب کے تصرف کی قسم اول: مضارب اس کو بغیر تصریح اور بغیر رب المال کے قول کہ تو اپنی رائے سے عمل کر کہہ سکتا ہے جیسے وہ مضارب جو شرط و قید سے مطلق (آزاد) ہو۔ اور اس کی صورت یہ ہے کہ رب المال نے مضارب کو کہا یہ مال لے اور اس کے ساتھ کام کر اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ جو نفع عطا فرمائیں وہ ہمارے درمیان اس تناسب سے ہوگا یا رب المال نے کہا یہ مال اتنے تناسب پر مضارب بت پے۔ تو مضارب کو حق ہوگا کہ وہ اس مال کے ساتھ خرید و فروخت کرے کیونکہ رب المال نے اس کو ایسے عمل کی اجازت دی ہے جو حصول نفع کا سبب ہے یعنی خرید و فروخت۔ اسی طرح عقد مضاربیت سے مقصود نفع ہے اور نفع بغیر خرید و فروخت کے حاصل نہیں ہوتا البتہ اس کی خرید کا وقوع معروف پر ہوگا اور وہ یہ کہ خرید قیمت مثل کے ساتھ ہو یا اس سے اتنی زائد قیمت پر کہ جس کو لوگ عام طور پر برداشت کر لیتے ہیں کیونکہ مضارب وکیل ہوتا ہے اور وکیل کی خرید معروف طریقے پر واقع ہوتی ہے۔ اور اگر اس نے اس نقصان کے ساتھ خرید کر جس کو لوگ عام طور پر برداشت نہیں کرتے تو وہ اپنے لیے خریدنے والا ہوگا نہ کہ مضاربیت کے لیے بمنزلہ وکیل بالشراء کے۔ رہی اس کی بیع (فروخت) تو وہ ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ تعالیٰ کے مابین بیع مطلق کے لیے توکیل میں اختلاف کے مطابق ہوگی۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو نقد اور ادھار اور غبن فاحش کے ساتھ بیع کرنے کا اختیار ہوتا ہے تو مضارب کو بطریق اولیٰ یہ اختیار ہوگا کیونکہ مضاربیت وکالت کی نسبت عام تر ہے۔ صاحبین کے نزدیک اس کو ادھار اور اتنے غبن کے ساتھ کہ بس میں لوگ عام طور پر معاملہ نہیں کرتے بیع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ یہ کتاب الوکالت کے مسائل میں شامل ہے۔

اس کو اختیار ہوگا کہ تجارت کی تمام انواع ہر جگہ ہر شخص کے ساتھ کر سکے بوجہ عقد کے مطلق ہونے کے۔

وہ مال بطور بضاعت (نفع میں شریک کیے بغیر دوسرے کو مال تجارت کے لیے دینا) کے بھی دے سکتا ہے کیونکہ بضاعت و ابضاع بھی تجارت کے طریقوں میں سے ہے۔ اس وجہ سے بھی کہ مقصود اس عقد سے نفع ہے اور ابضاع بھی اس کا ایک طریقہ ہے۔ نیز اس وجہ سے کہ اس کو اجرت پر رکھنے کا اختیار ہے تو ابضاع کا اختیار بطریق اولیٰ ہوگا کیونکہ اجرت پر رکھنے میں مال میں عمل کو بعوض حاصل کرنا ہوتا ہے جب کہ ابضاع میں مال میں عمل کو بغیر عوض کے حاصل کرنا ہوتا ہے لہذا بطریق اولیٰ اس کا اختیار ہوگا۔ وہ دہیت بھی رکھا سکتا ہے کیونکہ دہیت رکھنا بھی تجارت کے طریقوں اور تجارت کی ضرورت میں سے ہے۔

وہ ایسے شخص کو بھی اجرت پر رکھنے کا اختیار رکھتا ہے جو مال میں عمل کرے کیونکہ یہ تجارت کے طریقوں اور تجارت کی ضروریات میں سے ہے کیونکہ انسان کبھی خود تمام کام نہیں کر سکتا لہذا اجیر کا محتاج ہوتا ہے۔

اس کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ گودام کرے پر لے تاکہ مال وہاں رکھے کیونکہ اس کے لیے اس کے بغیر مال کی حفاظت کرنا ممکن نہیں ہوتا۔

سامان اٹھانے کے لیے وہ کشتیاں اور جانور کرے پر لے سکتا ہے کیونکہ سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جانا بھی نفع بخش ہوتا ہے۔ اور خود سامان اٹھانا اس کے بس میں نہیں ہوتا۔

خرید و فروخت کے لیے وہ کسی کو وکیل بنا سکتا ہے کیونکہ وکیل (وکیل بنانا) تجارت کے طریقوں میں سے ہے۔ نیز یہ مقصود کو جو کہ نفع ہے حاصل کرنے کا طریقہ ہے لہذا شریک کی طرح مضارب کو اس کا اختیار ہوگا۔ نیز مضارب بت وکالت کی نسبت عام تر ہے اور یہ بات جائز ہے کہ شی سے اس سے کمتر کو حاصل کیا جائے گا اس کے برخلاف تنہا وکالت میں وکیل کو اختیار نہیں ہوتا کہ مطلق وکالت کی بنا پر کسی دوسرے کو وکیل بنا سکے سوائے اس کے کہ جب اس کو کہا گیا ہو کہ اپنی رائے سے عمل کرے اس (یعنی تنہا وکالت) سے مقصود تجارت اور حصول نفع نہیں بلکہ بیع کو اپنی ملک میں داخل کرنا ہے۔ اسی طرح وکالت ثانیہ مثل وکالت اول کے ہوتی ہے اور ایک شی اپنی مثل کو اپنا تابع نہیں بنا سکتی۔

ہر وہ کام جس کا مضارب کو کرنے کا اختیار ہوتا ہے اس میں اس کو کسی دوسرے کو وکیل بنانے کا اختیار بھی ہوتا ہے اور ہر وہ کام جو وہ خود نہیں کر سکتا تو اپنے کسی دوسرے کو وکیل بھی نہیں بنا سکتا کیونکہ جب وہ خود عمل کرنے کا اختیار نہیں رکھتا تو اپنے وکیل کے ذریعے سے اس عمل کا تو بطریق اولیٰ اختیار نہ ہوگا۔

مضارب بت میں اس پر جو دین آئے اس کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اس کے عوض میں مال مضارب بت میں سے رہن رکھے اور مضارب بت میں اس کا کسی پر دین آئے تو اس سے رہن رکھوا سکتا ہے۔ کیونکہ دین کے مقابلے میں رہن رکھنا اور ارتہان (رہن کھوانا) ادائیگی اور وصولی کے ہی قبیل سے ہے۔ اور اس کو چونکہ ادائیگی اور وصولی کا اختیار ہوتا ہے تو رہن دارتہان کا بھی اختیار ہوگا۔ البتہ مضارب کو یہ اختیار نہیں کہ رب المال کے عمل سے منع کرنے کے بعد یا رب المال کی موت کے بعد رہن رکھ سکے کیونکہ منع کرنے سے اور موت سے مضارب بت باطل ہو جاتی ہے سوائے اس تصرف کے کہ جس سے اس المال سونا چاندی (یعنی نقدی) بن جائے اور رہن رکھنا ایسا تصرف نہیں کہ جس سے اس المال سونا چاندی بن جائے لہذا مضارب کو اس کا اختیار نہیں ہوگا۔

مضارب نے کوئی شی سچی اور ثمن کی ادائیگی میں مہلت دی تو جائز ہے کیونکہ ثمن کی ادائیگی میں مہلت تجارت کے طریقوں میں سے ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے پر تو اس طرح کہ بیع میں وکیل کو ثمن کی ادائیگی میں مہلت دینے کا اختیار ہوتا ہے تو مضارب کو بطریق اولیٰ ہوگا کیونکہ اس کے تصرف وکیل

کے تصرف سے عام تر ہوتے ہیں البتہ یہ فرق ہے کہ وکیل بالبیع جب ادائیگی ثمن میں مہلت دے تو وہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ضامن ہوتا ہے جب کہ مضارب ضامن نہیں ہوتا کیونکہ مضارب کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ وہ اقالہ کرے اور اس کے بعد بیع ادھار کرے۔ تو وہ ابتداء ہی میں مہلت دینے کا اختیار رکھتا ہے پس ضامن نہیں ہوگا۔ رہا وکیل تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اقالہ کرے اور اس کے بعد ادھار بیع کرے لہذا جب وہ ثمن کی ادائیگی میں مہلت دے گا تو ضامن ہوگا۔ جہاں تک ابو یوسف رحمہ اللہ کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک مضارب ثمن کی ادائیگی میں مہلت دے سکتا ہے وکیل نہیں اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ سودا خریدے یا اس میں اقالہ کرے پھر اس کو ادھار بیچے تو وہ ادائیگی ثمن میں مہلت بھی دے سکتا ہے جب کہ وکیل کو ان امور کا اختیار نہیں ہے۔

مضارب کو اختیار ہے کہ ثمن میں کسی بھی شخص پر حوالہ قبول کرے خواہ وہ کشادہ دست ہو یا تنگ دست ہو کیونکہ حوالہ تجارت کا طریقہ ہے اور یہ اس وجہ سے کہ ببا اوقات محتال علیہ سے دین کی وصولی زیادہ سہل ہوتی ہے نسبت محیل ہے۔ اس کے برخلاف اگر یتیم کے مال میں وصی کو کسی پر حوالہ کیا جائے تو اگر اس میں نفع ہے تو بائز ہے ورنہ نہیں کیونکہ یتیم کے مال میں وصی تصرف کا دار و مدار نفع پر ہے جب کہ مضارب کے تصرف کا دار و مدار طریقہ تجارت پر ہے۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ خالی زمین کرے پرلے اور بعض مال کے عوض غلہ خریدے۔ یہ ارض زمین میں اس کی کاشت کرے۔ اسی طرح اس کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ زمین کو جوئے تاکہ اس میں کچور کے درخت یا پھلدار درخت لگائے یا سبزیوں کی کاشت کرے۔ یہ سب باتیں جائز ہیں اور نفع شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ کرے پر لینا بھی حصول نفع کی بناء پر تجارتی امور میں سے ہے نیز یہ تجارت کے طریقوں میں سے ہے لہذا مضارب کو اس کا اختیار ہوگا۔

مضارب مال کو سفر پر ساتھ لے جاسکتا ہے کیونکہ اس عقد سے مقصود مال میں افزائش ہے اور یہ مقصود سفر سے زیادہ اچھے طریقے سے حاصل ہوتا ہے۔ نیز عقد مکان سے مطلق واقع ہوا ہے پس وہ اپنے اطلاق پر جاری رہے گا۔ نیز اسم مضاربیت کا ماخذ اس پر دلالت کرتا ہے کیونکہ مضاربیت مشتق ہے مندرج فی الارض سے جو کہ چلنے کو کہتے ہیں۔ اللہ تبارک عز شانہ کا ارشاد ہے: **وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ** (ص) **يَتَذَكَّرُونَ** من مصلی اللہ را اور دوسرے وہ جو زمین میں سفر کرتے ہیں اللہ کا فضل تلاش کرتے ہیں) نیز یہ طلب فضل ہے اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد ہے **وَاجْتَبُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ** (اللہ کے فضل کو تلاش کرو)۔

یہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے۔ اور یہی محمد رحمہ اللہ سے ابو یوسف رحمہ اللہ کی ایک روایت ہے۔ ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ کی ایک روایت جو اصحاب ائمہ کے واسطے سے ہے اس کے مطابق مضارب کو مال سفر پر لے جانے کا اختیار نہیں ابو یوسف رحمہ اللہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ شرکت میں جو اپنے وطن میں رہتا ہے اور جو نہیں رہتا اور وہ مال جو بوجہ اور مشقت والا ہو اور جو نہ ہو ان کے درمیان فرق کرتے ہیں۔ تو مضارب میں امتیازی اختلاف ہے۔ ان میں سے ہر ایک کی وجہ ہم کتاب الشرح میں بیان کر چکے ہیں۔

ابو یوسف نے ابو حنیفہ رحمہما اللہ سے نقل کیا کہ جب رب المال مضارب کو مال کو فرو میں دے اور دونوں ہی کو فرو کے رہنے والے ہوں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ مضارب کو مال سفر پر لے جانے کا اختیار نہیں اور اگر کو فرو کے علاوہ کسی اور شہر میں مال دیا تو مضارب کو اختیار ہوگا کہ مال کو جہاں چاہے لے جائے۔ ہم روایت مشورہ کی وجہ کتاب الشرح میں ذکر کر چکے ہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال کے ساتھ سفر کرنا اس کو خطرے میں ڈالتا ہے لہذا رب المال کی صریح یا اندرونی دلالت اجازت کے بغیر ایسا کرنا جائز نہیں۔ توجب رب المال نے مضارب کو مال ان کے اپنے شہر میں دیا اور صریحاً دلالت سفر کی اجازت نہیں دی تو اس کو سفر کی اجازت نہ ہوگی۔ اور جب مال اپنے شہر کے علاوہ کسی اور شہر میں دیا تو اپنے شہر کی طرف لوٹنے کی اجازت بطور دلالت پائی گئی کیونکہ عادت ہی ہے کہ انسان مضارب پر مال نہیں لیتا کہ اپنے وطن کو ترک کر دے۔ لہذا ان کے شہر کے علاوہ کسی اور شہر میں مال دینا وطن کی طرف لوٹنے پر رضامندی ہوگی پس یہ بطور دلالت اجازت ہوگی۔

مضارب مضاربیت کے غلاموں کو ظاہر روایت کے مطابق تجارت کی اجازت دے سکتا ہے کیونکہ تجارت کی اجازت دینا تجارت ہی ہے اور تجارت کے طریقوں میں سے ہے۔ ابن رستم نے محمد رحمہ اللہ سے روایت کی کہ مضاربیت میں اطلاق سے مضارب کو یہ اختیار نہیں ہوگا کیونکہ تجارت کی اجازت دینا عام تر ہے مضاربیت سے لہذا وہ اپنے سے مافوق کو اپنا تابع نہیں بنا سکتا۔

جب مضاربیت کے غلاموں کے ساتھ دین لائق ہو جائے تو مضارب ان کو بیچ سکتا ہے خواہ مالک حاضر ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ دین کے لیے بیع کرنا تجارتی امر ہے۔ لہذا مالک کی حاضری پر موقوف نہیں ہوگا۔

مضاربیت کے غلام نے جنایت (جرم) کی کہ ایک شخص کو خطا سے قتل کر دیا اور اس غلام کی قیمت مضارب کے مال کے برابر ہو مثلاً اس المال ہزار درہم ہو اور مضارب نے اس سے ہزار کی قیمت والا غلام خرید لیا ہو پھر اس غلام نے کسی شخص کو خطا سے قتل کر دیا تو مضارب کو غلام دینے یا فدیہ ادا کرنے کو نہیں کہا جائے گا کیونکہ غلام دینا یا فدیہ ادا کرنا تجارتی امر نہیں ہے اور نہ ہی غلام کی ذات میں مضارب کی ملکیت ہے۔ اور غلام کی جنایت میں فعل و تدبیر کا رجوع رب المال کی طرف ہوگا کیونکہ اس کی ذات خالص رب المال کی ملکیت ہے اور مضارب کی اس میں ملکیت نہیں۔ اس کے برخلاف اگر ماذون کا غلام جنایت کر بیٹھے تو ماذون کو حکم ہوگا کہ مالک کی عدم موجودگی میں غلام دے یا فدیہ ادا کرے کیونکہ ماذون غلام تصرف میں مثل حر (آزاد) کے ہوتا ہے اسی لیے کہ وہ مثل حر کے خود اپنے لیے تصرف کرتا ہے اس دلیل کی بناء پر کہ ذمہ داری مالک پر نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ مالک کے لیے تصرف کرنے والا ہوتا تو ذمہ داری کیلئے مالک پر رجوع ہوتا۔ توجب وہ مالک پر رجوع نہیں کرتا تو معلوم ہوا کہ وہ خود اپنے لیے تصرف کرتا ہے۔ ہاں اسکی حاجت سے فراغت بعد اس کی آمدنی میں اسکے مالک کا حق ہوتا ہے توجب جنایت کا تعلق غلام کی ذات سے ہوا تو وہ فارغ نہ رہی لہذا مالک کا حق اس میں ظاہر نہ ہوا پس ماذون غلام ہی کو مثل حر کے دینے کا حکم دیا جائے گا۔ رہا مضارب تو وہ تصرف میں رب المال کا وکیل ہے یہاں تک کہ ذمہ داری کے لیے اس پر رجوع کرتا ہے۔ اور وکیل بالشرع

جنایت کے حکم کا مخاطب نہیں ہوتا۔ تو دونوں مسئلوں کے درمیان یہی فرق ہے۔

پھر اگر رب المال غلام دینے کو اختیار کرے اور مضارب فدیہ دینے کو تو مضارب کو اس کا حق ہے کیونکہ فدیہ دینے سے مال مضاربیت باقی رہتا ہے اور مضارب کا اس میں فی الجملہ فائدہ ہے کیونکہ نفع کی امید ہے۔ اور اگر رب المال نے غلام دیا یا فدیہ دیا تو غلام مضاربیت سے نکل جائے گا۔ غلام دینے کی صورت میں اس میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ غلام دینے سے رب المال کی ملکیت زائل ہو گئی بغیر کسی بدل و عوض کے اور یہ ایسے ہو گیا گویا کہ وہ ہلاک ہو گیا۔ اور فدیہ دینے کی صورت میں اس پر ضانی جو کہ عقد مضاربیت کا مقتضا نہیں ہے لازم ہوا۔ نیز فدیہ کو اختیار کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ غلام کی ذات میں اس کی رغبت ہے لہذا عقد سے جو مقصود ہے یعنی نفع وہ حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ نفع بیچنے سے ہوتا ہے۔

اگر غلام کی قیمت دو ہزار ہو اور وہ خطا سے کوئی جنایت کر بیٹھے تو مضارب کو رب المال کی عدم موجودگی میں غلام دینے کا حکم نہیں ہوگا۔ بوجہ مذکورہ۔ اور اصحاب جنایت کو نہ تو مضارب پر اور نہ ہی غلام پر کوئی اختیار ہوگا البتہ ان کو یہ حق ہوگا کہ وہ مالک کے آنے تک غلام سے کفیل (ضامن) لیں۔ اسی طرح جب کہ مضارب غیر حاضر ہو تو مالک کو غلام دینے یا فدیہ دینے کا حکم نہیں دیا جائے گا اور رب المال و مضارب میں سے کسی کو فدیہ دینے کا اختیار نہ ہوگا جب تک کہ دونوں اکٹھے نہ ہوں۔ اور اگر فدیہ دیا تو وہ اس کی جانب سے تطوع (احسان) شمار ہوگا۔ پھر جب دونوں اکٹھے ہوں تو یا تو غلام دیدیں یا فدیہ دیں۔ اگر وہ غلام دیدیں تو ان کو کچھ نہ ملے گا اور اگر فدیہ دیں تو فدیہ دونوں پر چوتھائی حصوں میں کٹے گا اور غلام مضاربیت سے نکل جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مضارب کی موجودگی شرط نہیں ہے اور مالک کو جنایت کے حکم کے ساتھ خطاب کیا جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس المال کی تعیین نہ ہونے کی بناء پر نفع میں نہ مضارب کا حصہ متعین نہیں ہے کیونکہ تعیین تقسیم سے حاصل ہوتی ہے اور تقسیم پائی نہیں گئی پس مال رب المال کی ملکیت کے حکم پر باقی رہا اس لیے اسی کو حکم جنایت کے ساتھ خطاب کیا جائے گا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب مضاربیت میں زیادتی حاصل ہوئی تو مضارب کے لیے بھی غلام میں ملکیت حاصل ہو گئی۔ اسی لیے اگر وہ غلام کو آزاد کر دے تو اپنے حصے میں اس کا آزاد کرنا نافذ ہو جائیگا۔ اور جب غلام میں اس کا حصہ ہے تو اپنے حصے کا فدیہ اسی کے ذمے ہوگا لہذا اس کی موجودگی ضروری ہے۔ رہا ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول کہ اس المال کی عدم تعیین سے نفع میں اس کا حصہ متعین نہیں ہوا تو یہ تسلیم نہیں بلکہ اس کے حصے میں فدیہ کے لازم ہونے کی بناء پر متعین ہو جاتا ہے کیونکہ فدیہ لازم میں ہوگا گناہ کے حق کی تعیین کیساتھ اور اس کا متعین نہیں ہونا مگر اس المال کی تعیین اور اس المال کا تعیین تقسیم سے ہوتا ہے لہذا تقسیم ضرورت کی بنا پر ثابت ہوگا پھر اگر ان میں سے ایک غلام دینے کو اختیار کرے اور دوسرا فدیہ دینے کو تو دونوں کو اپنے اختیار کا حق ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنے حصے کا مالک ہے تو مثل مشترک غلام کے ہوگا سوائے اس کے کہ مشترک غلام میں جب ایک شریک حاضر ہو اور دوسرا غیر حاضر ہو تو دوسرے کو حکم جنایت یعنی غلام دینے یا فدیہ دینے کے

ساتھ خطاب ہوگا جب کہ زیر بحث مسئلے میں جب تک دونوں اکٹھے موجود نہ ہوں ان میں سے ایک سے خطاب نہ ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک کا تصرف متضمن ہوتا ہے تقسیم کو اس وجہ سے کہ غلام دینے یا فدیہ دینے کے بعد مال مضاربیت میں باقی نہیں رہتا اور تقسیم دونوں کی موجودگی کے بغیر صحیح نہیں ہوتی جب کہ ایک شریک کا غلام دینا یا فدیہ دینا نہ تو تقسیم کو متضمن ہوتا ہے اور نہ ہی دوسرے شریک کے حق میں حکم کو متضمن ہوتا ہے لہذا اس کی موجودگی پر موقوف نہ ہوگا۔ یہ مسئلہ مرہون غلام کے مسئلے کے خلاف ہے جب کہ اس کی قیمت دیں سے زائد ہو اور وہ خطا سے کوئی جنایت کر بیٹھے تو راہن اور مرتہن دونوں سے حکم جنایت کا خطاب ہوگا۔ پھر اگر ان میں سے ایک غلام دینے کو اختیار کرے اور دوسرا فدیہ دینے کو تو ان کو اس کا اختیار نہیں ہوگا اور دونوں پر لازم ہوگا کہ وہ کسی ایک امر پر متفق ہو جائیں کیونکہ ملک یہاں پر ایک ہے اور ان کے اختیار کا اختلاف ایک مالک کے حق میں جنایت کے حکم کی تبعیض کا موجب ہوگا جو جائز نہیں مثل اس غلام کے جو رہن میں نہ ہو جبکہ زیر بحث مسئلے میں غلام کے مالک دو ہیں لہذا اگر ان کا اختیار مختلف ہو تو یہ ایک مالک کے حق میں جنایت کے حکم کی تبعیض کا موجب نہیں ہوگا۔

فقہاء کا کہنا ہے کہ جب ان میں سے ایک موجود نہ ہو اور غلام پر جنایت کا دعویٰ کیا جائے تو جب تک دونوں حاضر نہ ہو جائیں گواہی مسموع نہ ہوگی کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا غلام میں حق ہے لہذا جنایت میں کوئی تذبذب اختیار کرنے کا حق بھی دونوں کو ہوگا بس ایک کے خلاف دوسرے کی عدم موجودگی میں گواہی مسموع نہ ہوگی۔ غلام سے محض کفیل لینے کی وجہ یہ ہے کہ اس کے بارے میں اندیشہ ہے کہ وہ غائب ہو جائے اور یوں بھی جنایت کا حق غلام کی ذات کے ساتھ وابستہ ہو گیا ہے لہذا اس کو حق ہے کہ وہ اپنے حق کی پختگی کفیل کے ذریعے طلب کرے۔ اور شرائع میں حقوق عقد مضارب کی طرف لوٹتے ہیں نہ کہ رب المال کی طرف کیونکہ عاقد تو مضارب ہی ہے پس وہی ہے جس سے بیع کی تسلیم کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور جو تسلیم ثمن کا مطالبہ کرتا ہے وہی بیع اور ثمن پر قبضہ کرتا ہے۔ وہ عیب کی بناء پر رد کرتا ہے اور وہ مقدمہ لڑتا ہے اور اس سے مقدمہ لڑا جاتا ہے وجہ مذکورہ۔ اگر مضارب کوئی عیب دار غلام خریدے کہ رب المال کو اس کے عیب کا علم ہو لیکن مضارب کو علم نہ ہو تو مضارب کو غلام واپس کرنے کا حق ہے۔ اور اگر مضارب کو علم ہو اور رب المال کو نہ ہو تو مضارب غلام کو واپس نہیں کر سکتا کیونکہ حقوق عقد مضارب کے ساتھ وابستہ ہیں رب المال کے ساتھ نہیں لہذا مضارب کے علم کا اعتبار ہوگا رب المال کا نہیں اگر مضارب نے کوئی غلام خریدا پھر اس میں عیب ظاہر ہوا اور رب المال نے ثراء کے بعد کہا کہ میں اس غلام پر راضی ہوں تو رد واپس کرنا باطل ہو جائے گا کیونکہ ملکیت رب المال کی ہے اور جب وہ اس پر راضی ہو گیا تو اس نے اپنے حق کو باطل کر دیا۔

اگر رب المال نے مضارب کو ہزار درہم مضاربیت پر دیے کہ وہ ان سے بعینہ فلاں شخص کا غلام خریدے پھر اس کی بیع کرے۔ اور مضارب نے اس کو خریدا اور دیکھا نہیں تو وہ نہ تو خیار رویت اور نہ ہی خیار عیب کی بناء پر غلام واپس کر سکتا ہے کیونکہ رب المال کا علم کے بعد اس کے خریدنے کا حکم دینا اس عیب پر راضی ہونا ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ اس نے خریدنے کے بعد کہا کہ میں اس پر راضی ہو گیا۔ وہ صورت مختلف ہے جب کہ اس نے غیر معین غلام کو خریدنے کا حکم دیا ہو کیونکہ رب المال قطعی طور پر نہیں جانتا کہ مضارب

عیب دار غلام خریدے گا یہاں تک کہ اس کا علم اس کی اس غلام پر رضامندی کی دلیل بن سکے۔
 کیا مضارب کو حق ہوگا کہ وہ اپنے پڑوس میں مکان میں شفعہ دائر کرے جس کو کسی اجنبی نے خریدا
 ہو۔ یا رب المال نے اپنا مکان بیچا ہو اور مضارب مضاربیت میں دوسرے مکان کی وجہ سے اس میں شفعہ
 بنتا ہو تو اس میں تفصیل ہے جس کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اگر رب المال نے مضاربیت پر دو آدمیوں کو مال دیا ہو تو ان میں سے ایک کو دوسرے کی اجازت
 کے بغیر بیع و شراء کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور ان میں سے ایک وہ تمام تصرف نہ کر سکیگا جو تنہا ایک مضارب کر سکتا
 ہے خواہ رب المال نے دونوں سے کہا ہو کہ تم دونوں اپنی رائے پر عمل کرو یا نہ کہا ہو کیونکہ وہ ان دونوں کی رائے پر راضی ہوا ہے ان
 میں سے ایک کی رائے پر راضی نہیں ہوا۔ تو یہ دونوں مثل دو ذکیوں کے ہو گئے۔ اور جب ایک کو اس کا
 شریک کسی تصرف کی اجازت دے دے تو وہ سب کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے کیونکہ جب اس نے
 اجازت دے دی تو دونوں کی رائے مجتمع ہو گئی تو یہ ایسے ہوا گویا کہ دونوں نے اکٹھے عقد کیا۔

قسم ثانی: وہ تصرفات جن کو مضاربیت مطلقہ میں بغیر صریح حکم کے نہیں کر سکتا

اس کو اختیار نہیں کہ وہ مال مضاربیت پر استدان کرے یعنی مضاربیت میں قرضدار بنے، اگر
 اس نے ایسا کیا تو یہ رب المال پر جائز نہ ہوگا اور یہ مضارب کے اپنے مال پر دین ہوگا کیونکہ استدان
 تو اس المال میں رب المال کی رضامندی کے بغیر زیادتی کو ثابت کرنا ہے بلکہ اس میں رب المال کی رضامندی
 کے بغیر اس پر ضمان کی زیادتی کو ثابت کرنا ہے کیونکہ مضاربیت کے باب میں اس المال سے خریدی ہوئی
 شے کا ثمن رب المال پر مضمون ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر مضارب اس المال کے ساتھ کوئی شے
 خریدے پھر خریدی ہوئی شے تسلیم سے پیشتر ہلاک ہو جائے تو مضارب اس کی مثل کے لیے رب المال
 سے رجوع کر سکتا ہے۔ تو اگر ہم مضاربیت میں استدان کو جائز قرار دیں تو ہم رب المال پر ایسے ضمان کی
 زیادتی کو لازم کریں گے جس پر وہ راضی نہیں۔ اور یہ جائز نہیں۔

پھر استدان کی ایک صورت یہ ہے کہ منہ ارب کوئی شے ثمن دین کے ساتھ خریدے کہ جس
 کی جنس میں سے اس کی قبضے میں نہ ہو یہاں تک کہ اگر اس کے پاس اس المال کے درابہم و دانیر ہیں
 سے کچھ نہ ہو مثلاً اس نے اس المال سے کچھ سودا خریدا تھا پھر اس نے درابہم یا دانیر کے عوض کوئی
 اور شے خریدی تو یہ خرید مضاربیت میں جائز نہیں اور خریدی ہوئی شے مضارب کی ہوگی جس کا ثمن وہ خود
 اپنے مال میں سے ادا کرے گا کیونکہ اس نے ایسے ثمن کے عوض میں خرید کی ہے جس کی جنس میں سے اس
 کے پاس کچھ نہیں لہذا وہ مضاربیت میں استدان کرنے والا بنا۔ پس شراء رب المال پر جائز نہیں ہوگی
 اور مضارب پر جائز ہوگی کیونکہ اس پر شراء کا نفاذ پایا گیا ہے مثل وکیل بالشراء کے جب کہ وہ خلاف
 کرے۔ شراء خواہ نقد ثمن سے ہو برابر ہے کیونکہ جب اس نے ایسی شے کے عوض میں خرید جس کی جنس
 اس کے پاس نہیں تو وہ مضاربیت میں استدان کرنے والا بنا جس کا اس کو اختیار نہیں۔

اگر مضارب کے پاس غلام یا سامان ہو جس کی قیمت اس المال کے مساوی ہو یا اس سے زائد ہو پھر وہ دراہم و دنانیر کے عوض میں مضاربیت کے لئے کوئی شئی خریدے تاکہ سامان کو نیچے اور اس کے ثمن سے ادائیگی کرے تو جائز نہیں خواہ ثمن نقد ہو یا ادھار ہو بوجہ مذکورہ کہ یہ استدانیت ہے۔ اگر اس کے پاس جو سامان ہے وہ اس نے دراہم و دنانیر کے عوض بیچا اور دراہم و دنانیر اس کو ادائیگی کے وقت سے پیشتر حاصل ہو گئے تو وہ ان سے نفع نہیں اٹھا سکتا کیونکہ جب نے نے مالت شرا میں خلافت کیا تو ثمن اس پر لازم ہو گیا تھا۔ اور سامان اس کے لئے ہو گیا تھا اس لئے کہ اس کو مضاربیت کے لئے شرا کا اختیار نہ تھا۔ پس عقد خود اس کے لئے واقع ہوا لہذا اس کے بعد وہ مضاربیت کے لئے نہیں بنے گا۔

اسی طرح مضارب جب مال مضاربیت پر قبضہ کر لے تو اس کو اختیار نہیں کہ اس کے پاس جو اس المال ہے اس سے زیادہ کی شرا (خرید) کرے کیونکہ زائد دین ہو گا اور اس کے پاس مال مضارب نہیں کہ اس میں سے زائد کے ثمن کی ادائیگی کر سکے حتیٰ کہ اگر اس نے دو ہزار کا سودا خریدا جبکہ مال مضاربیت ہزار درہم ہوں تو خریدے ہوئے سودے میں ہزار کا حصہ مضاربیت کے لئے اور ہزار سے زائد کا حصہ خاص مضارب کے لئے ہو گا۔ اس کا نفع بھی اس کے لئے ہو گا اور اس میں نقصان بھی اس کے ذمے ہو گا۔ اور زائد ثمن اس کے اپنے مال میں دین ہو گا کیونکہ مضارب کو ہزار کا سامان خریدنے کا اختیار ہے ہزار سے زائد مضاربیت کے لئے خریدنے کا اختیار نہیں۔ ہاں اس کو اپنے لئے خریدنے کا اختیار ہے لہذا زائد اس کے اپنے لئے واقع ہو جائے گا۔

اسی طرح جب مضارب اس المال پر قبضہ کر لے اور وہ اس کے قبضے میں موجود ہو تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ مضاربیت کے لئے دراہم و دنانیر کے علاوہ مکیلی یا موزونی یا معدود یا ایسے کپڑے جس کے اوصاف امد مدت ادائیگی مذکور ہوں کے عوض خرید کر سکے جبکہ وہ اس کے پاس نہ ہوں کیونکہ بغیر مال کے شرا مال پر استدانیت ہوتی ہے۔

اگر مضارب کے پاس مال مضاربیت مکیلی یا موزونی ہو پھر وہ کوئی کپڑا یا غلام کسی ایسے مکیلی یا موزونی کے عوض خریدے جو کسی کے ذمے میں ہو تو خریدی ہوئی شئی مضاربیت کے لئے ہوگی کیونکہ اس کے قبضے میں اس کی جنس میں سے موجود ہے لہذا یہ استدانیت نہیں ہوئی۔

اگر مضارب کے پاس دراہم ہوں اور وہ کوئی سودا دراہم کے عوض میں ادھار خریدے تو یہ استدانیت نہیں ہوگی کیونکہ اس کے قبضے میں اس کی جنس میں سے موجود ہے۔

اگر مضارب کے پاس دراہم ہوں اور وہ دنانیر کے عوض میں خریدے یا اس کے پاس دنانیر ہوں اور وہ دراہم کے عوض میں خریدے تو قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ شرا رب المال پر جائز نہ ہو یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ استحسان کی رو سے جائز ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ دراہم و دنانیر حقیقت میں دو مختلف اجناس ہیں تو اس نے ایسی شئی کے عوض میں خریدا جس کی جنس میں سے اس کے پاس نہیں ہے لہذا یہ استدانیت ہوئی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ سامان کے عوض میں

خریدے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ تیار کے نزدیک دراہم و دنانیر ایک جنس ہیں کیونکہ یہ اشیاء کے اثمان ہیں اور دونوں ہی کے ذریعے نفقات، جہانم کی دیات اور تلف کردہ اشیاء کی قیمتوں کا اندازہ لگایا جاتا ہے۔ اور ایک کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا دشوار بھی نہیں ہے لہذا دونوں بمتزلزلی شئی واحد کے ہیں۔ پس مضارب ایسی شئی کے ساتھ خریدنے والا بنا جس کی جنس میں سے اس کے پاس موجود ہے۔ اسی طرح اگر وہ ایسے ثمن کے ساتھ خرید کرے جس کی جنس میں سے تو اس کے پاس ہو لیکن صفت میں مخالفت ہو مثلاً سفید دراہم کے عوض خریدے جبکہ اس المال سیار دراہم ہوں یا کھرے دراہم کے عوض خریدے جبکہ اس المال کھوٹے ہوں یا سیاہ دراہم کے عوض خریدے جبکہ اس المال سفید دراہم ہوں یا کھوٹے دراہم کے عوض خریدے جبکہ اس المال کھرے دراہم ہوں تو یہ خرید مضاربیت پر جائز ہے۔ زعفران محمد اللہ کا قول ہے کہ ان میں سے کوئی بات بھی مضاربیت پر جائز نہیں اور یہ استدلال ہوگی۔ اور اختلاف صفت کو مثل اختلاف جنس کے سمجھا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر اس نے ایسی شئی کے عوض خریدے کہ اس کی صفت اس المال کی صفت سے کمتر ہے تو جائز ہے۔ یہ اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اگر ایسی شئی کے عوض خریدے کہ اس کی صفت اس المال کی صفت سے زائد ہے تو وہ مضاربیت میں جائز نہیں۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے ایسی شئی کے ساتھ خریدا جس کی صفت اس المال کی صفت سے کمتر ہے تو اس کے قبضے میں وہ مقدار ہے جس کے ساتھ اس نے بیع کو ختم دیا۔ اور کچھ زائد ہے لہذا جائز ہوگا۔ اور جب اس نے ایسی شئی کے ساتھ خریدا جس کی صفت زیادہ کامل ہے تو اس کے قبضے میں وہ مقدار نہیں ہے جس کے عوض میں اس نے شرائط کی۔ لہذا مضاربیت میں جائز نہ ہوگی۔ صحیح قول ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کا ہے کیونکہ جب اختلاف جنس کے وقت شرائط جائز ہے تو اختلاف صفت کے وقت تو بطریق اولیٰ جائز ہوگی اس لئے کہ صفت میں تفاوت جنس سے کمتر ہوتا ہے۔

اگر اس المال ہزار درہم ہوں اور مضارب نے ہزار دراہم کے عوض یا ہزار کی قیمت کے دنانیر یا مائوس کے عوض میں سودا خریدا تو اس کے بعد اس کو اختیار نہیں کہ مضاربیت کے ہزار پر دوسرے ہزار کے عوض میں خرید کر سکے کیونکہ مال مضاربیت میں ثمن اول کا استحقاق ہے لہذا مضارب اس کے بعد اگر کچھ خریدے گا تو وہ مال مضاربیت پر استدانیت کرنے والا بنے گا۔ پس اس کا اختیار نہ ہوگا۔

اور اگر مضارب نے پہلے ایک غلام پانچ سو کے عوض میں خریدا تو اس کے بعد اس کو اختیار نہیں کہ پانچ سو کی مقدار کے علاوہ سے کچھ خرید کر سکے کیونکہ پانچ سو مضاربیت سے نکل چکے یہی حکم پر اس دین کا ہے جو اس المال کو لاحق ہو کیونکہ اس میں اس المال میں سے استحقاق پیدا ہو جاتا ہے پس مقدار مستحق مضاربیت میں سے نکل جائے گی۔ پھر جب وہ بقیہ سے نائد کے عوض میں خریدے گا تو وہ مال مضاربیت پر استدانیت کرنے والا بنا لہذا صحیح نہ ہوگا۔

اگر مضارب نے بیع و شرائط کی اور مال مضاربیت میں تصرف کیا اور اس کے قبضے میں مال کی

کئی اصناف جمع ہو گئیں مثلاً مکبلی موزونی معدود اور دیگر اموال لیکن اس کے پاس نہ دراهم و نہ دنانیر ہوں اور نہ فلوس ہوں تو اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ ایسے ٹمن کے ساتھ تھرا کر سکے کہ صفت و جنس و مقدار میں جس کی مثل اس کے پاس نہ ہو مثلاً ایک غلام خرید ایک کرگندم کے عوض میں جس کی صفت ذکر کی گئی ہو۔ تو اگر اس نے درمیانی گندم کے ایک کر کے عوض خرید کی اور اس کے پاس بھی درمیانی قسم کی گندم ہو یا عمدہ قسم کی گندم کے ایک کر کے عوض خرید کی اور اس کے پاس بھی عمدہ قسم ہے تو جائز ہے۔ اور اگر جس صفت کی گندم کے ساتھ خرید کی ہے اس کے پاس سے اس سے زیادہ عمدہ ہے یا اس سے گھٹیا ہے تو یہ خرید مضاربہ کے لئے نہیں ہوگی بلکہ مضارب کے لئے ہوگی کیونکہ جب اس کے پاس ٹمن کی مثل نہیں ہے تو وہ مضاربہ پر استدانہ کرنے والا بنا لہذا جائز نہیں۔ یہاں اختلاف صفت دراهم میں اختلاف صفت کی مانند نہیں کیونکہ وہاں دراهم و دنانیر کا اختلاف جنس مانع جواز نہیں تو اختلاف صفت بوجہ اس سے کمتر ہونے کے بطریق اولی مانع نہ ہوگا جبکہ یہاں اختلاف جنس مانع جواز ہے پس اختلاف صفت بھی مانع ہوگا۔

پھر ان تمام صورتوں میں جن میں ہم نے ذکر کیا کہ مضارب کے لئے رب المال پر استدانہ کرنا جائز نہیں برابر ہے کہ رب المال نے یہ کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا ہو کیونکہ ان کا کہنا کہ تو اپنی رائے پر عمل کر اس کو وہ امور تفویض کرنا ہے جو مضاربہ کے ہیں۔ جو کما استدانہ میں داخل نہیں لہذا مضارب کو اس کا اختیار نہ ہوگا جب تک کہ رب المال صراحت کے ساتھ اس کی اجازت نہ دے۔

پھر جیسے مضارب کو مال مضاربہ پر استدانہ کرنے کا اختیار نہیں ایسے ہی مال مضاربہ کی اصلاح پر استدانہ کرنے کا بھی اختیار نہیں حتیٰ کہ اگر مضارب نے پورے مال مضاربہ سے خرید یا پھر اس کے اٹھوانے پر یا اس کی دھلائی پر یا اس کو منتقل کرنے کے لئے کسی کو اجرت پر رکھا تو ان سب میں اس کا تطوع ہوگا کیونکہ جب اس کے پاس اس مال میں سے کچھ باقی نہ بچا تو وہ اجرت پر رکھنے سے مضاربہ پر استدانہ کرنے والا بنا جو کہ جائز نہیں تو وہ خود اپنے لئے عقد (اجارہ) کرنے والا اور دوسرے کے مال میں تطوع کرنے والا بنا جیسے کہ اگر کوئی کسی دوسرے کا سامان اٹھا یا اس کے کپڑے دھو دے جبکہ دوسرے نے اس کو حکم نہ کیا ہو۔

محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہی حکم اس وقت جب وہ کپڑوں کو اپنے مال میں سے سیاہ رنگ دیدے جس سے کپڑے میں کمی آجائے کیونکہ استدانہ جائز نہیں۔ اور وہ سیاہ رنگ کی وجہ سے شریک بھی نہیں بنے گا کیونکہ وہ کپڑے میں زیادتی کا موجب نہیں بنا بلکہ اس میں نقصان و کمی کا موجب بنا ہے۔ اور مضارب پر اس کے فعل سے ضمان نہیں آئے گا خواہ رب المال کہتا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا ہو کیونکہ اس کو عقد مضاربہ کی وجہ سے اس کی اجازت ہے اس دلیل کی بنا پر کہ اگر اس کے پاس زائد اس مال ہو اور اس میں سے وہ کپڑوں کو سیاہ رنگ دیدے جس سے کپڑوں میں نقصان آجائے تو مضارب پر ضمان نہیں آئے گا۔ تو یہی حکم اس وقت ہے جب مضارب اپنے مال

میں سے رنگ دیدے۔

اور اگر وہ کپڑوں کو عصفرد زرد رنگ، یا زعفران یا کسی ایسے رنگ سے رنگے جس سے کپڑے میں زیادتی آجائے جبکہ اس کے پاس مال مضاربیت میں سے کچھ نہ ہو تو اگر رب المال نے اس کو اپنی رائے پر عمل کرنے کو نہ کہا ہو تو مضارب پر ضمان آئے گا اور رب المال کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو مضارب سے اپنے سامان کے رنگنے کے وقت سے پہلے کی قیمت کا ضمان وصول کرے اور سامان مضارب کو دیدے اور چاہے تو سامان مضارب کے پاس بہنے دے یہاں تک کہ وہ بیجا جائے پھر رب المال سفید کپڑے کی قیمت میں تصرف کرے گا اور مضارب اس قیمت میں جو رنگ کی وجہ سے زائد ہوئی ہے کیونکہ رنگ عین اور موجود مال ہے تو جو قیمت کپڑے کے مقابل ہوگی وہ مال مضاربیت ہوگی اور جو رنگ کے مقابل ہوگی وہ خاص مضارب کے لئے ہوگی کیونکہ رنگنا مال مضاربیت پر استمانت ہے جو جائز نہیں۔ لہذا رنگ مضاربیت سے خارج رہا۔ اور مضارب جب اپنا مال مال مضاربیت کے ساتھ غلط کر دے اور رب المال نے اپنی رائے پر عمل کرنے کو نہ کہا ہو تو مضارب پر ضمان آتا ہے اور وہ مثل اس اجنبی کے ہوتا ہے کہ جو اپنا مال غلط کر دے۔ اگر کپڑوں کو کوئی اجنبی رنگ دیدے تو مالک کو اختیار ہوتا ہے چاہے تو اس سے کپڑوں کی قیمت کا ضمان وصول کرے اور چاہے تو کپڑوں کو شرکت پر رہنے دے۔ اور رنگے ہوئے کپڑے کے ثمن میں دونوں شرکت میں اپنا اپنا حصہ لے لیں۔ ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

اور اگر رب المال نے مضارب کو اپنی رائے پر عمل کرنے کو کہا ہو تو مضارب پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ جب رب المال یہ کہنے تو مضارب کو مال مضاربیت کے ساتھ اپنا مال غلط کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور رنگ اس کی ملک ہے لہذا اس کو غلط کرنے سے ضمان نہیں آئے گا اور سامان دونوں کے درمیان (مشترک) ہو جائے گا۔ اور جب اس کی بیع ہوگی تو ثمن کی تقسیم ہوگی سفید کپڑے کی قیمت کے حساب سے۔ جو ثمن اس کے مقابل ہوگا وہ مضاربیت میں ہوگا اور جو رنگ کے مقابل ہوگا وہ مضارب کا ہوگا۔

اور جب رب المال مضارب کو مال مضاربیت پر استمانت کرنے کی اجازت دیدے تو اس کو استمانت کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور جو وہ استمانت کرے گا وہ دونوں کے درمیان شرکت وجوہ وال قسم بنے گی اور خریدی ہوئی شئی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی کیونکہ دین پر خریدی ہوئی شئی کو مضاربیت میں کرنا ممکن نہیں اس لئے کہ مضاربیت صرف مال عین میں جائز ہوئی ہے۔ پس اس کو شرکت وجوہ بنایا جائے گا اور خریدی ہوئی شئی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی کیونکہ طلق شرکت تقاضا کرتی ہے مساوات کا۔ خواہ مضاربیت میں دونوں کے درمیان نفع کا تناسب نصف نصف ہو یا دو تہائی اور ایک تہائی ہو کیونکہ یہ جدا شرکت ہے لہذا مضارب کے حکم پر یہی نہ ہوگی اور کتاب الشریکۃ میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ شرکت وجوہ میں نفع میں تفاضل جائز نہیں مگر ضمان میں تفاضل کی شرط کے ساتھ۔ اگر دونوں نے ضمان میں تفاضل کی شرط رکھی تو نفع بھی

اسی طرح ہوگا۔ اور اگر مطلق چھوڑا یعنی ضمان میں تفاضل کی شرط نہیں کی (تو خریدی ہوئی شئی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اس میں نفع میں تفاضل جائز نہ ہوگا۔ اور جب یہ شرکت وجوہ بنی تو ثمن مضاربہ سے جدا دونوں پر دین ہوگا اور مضارب کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ اس کے عوض میں مال مضاربہ کو رہن رکھ سکے مگر رب المال کی اجازت سے۔ اگر رب المال کل ثمن کے عوض میں رہن رکھنے کی اجازت دیدے تو اس نے مضارب کو نصف رہن مضاربہ کے دین کے عوض رہن رکھنے کے لئے عاریتاً دیا اور اگر رہن ہلاک ہوگا تو وہ (نصف) مضارب پر مضمون ہوگا۔

مضارب کو اختیار نہیں کہ وہ مال مضاربہ قرض میں دے کیونکہ قرض فی الحال تبرع ہوتا ہے اس بنا پر کہ اس کے مقابل فی الحال کوئی عوض نہیں ہوتا۔ مبادلہ وہ بعد میں بنتا ہے۔ اور دوسرے کے مال میں تبرع نہیں ہو سکتا یہی حکم ہبہ اور صدقہ کا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تبرع ہے۔ مضارب کو مستقبلی (ہنڈی) لینے کا بھی اختیار نہیں کیونکہ وہ لینا استدانہ ہے جس کا اس کو اختیار نہیں۔ اسی طرح وہ ہنڈی دے بھی نہیں سکتا کیونکہ ہنڈی دینا قرض دینا ہے جس کا اس کو رب المال کی صریح اجازت کے بغیر اختیار نہیں۔ ایسے ہی محمد رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ انہوں نے فرمایا کہ مضارب کو نہ تو قرض دینے کا اختیار ہے اور نہ ہی ہنڈی لینے کا یہاں تک کہ رب المال اس کو بعینہ اسی کا حکم دے اور یوں کہے کہ اگر تو چاہے تو ہنڈی لے اور قرض دے۔ اور جب اس سے کہا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر تو یہ محض بیع و شراء شرکت مضاربہ اور غلط مال پر محمول ہوگا۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا اور ہمارا قول ہے جس کی وجہ وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ رب المال کا قول کہ اس میں اپنی رائے سے عمل کر ”مضاربہ میں رائے کو اس کی طرف تفویض کرنا ہے جبکہ تبرع عمل مضاربہ میں سے نہیں ہے۔ اسی طرح استدانہ بھی بلکہ وہ اجازت کے وقت شرکت وجوہ ہوتی ہے جو کہ مضاربہ کے علاوہ ایک دیگر عقد ہے اور رب المال نے اس کو رائے تفویض کی ہے خاص مضاربہ میں کسی اور عقد میں نہیں کہ جس کا مضاربہ سے کوئی تعلق نہ ہو پس وہ اس تفویض میں داخل نہ ہوگا۔

مضارب کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اتنے غبن کے ساتھ خرید کرے جو لوگ عام طور پر روا نہیں رکھتے اگرچہ رب المال نے اس کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر۔ اور اگر اس نے ایسے خریدا تو خلاف کرنے والا ہوگا کیونکہ مضاربہ شراء (خرید) میں توکیل ہے اور توکیل بالشراء جو مطلق ہو اس کو متعارف کی طرف پھرا جاتا ہے جو یہ ہے کہ شراء قیمت مثلی کے ساتھ ہو یا اتنے غبن کے ساتھ ہو جس کو لوگ اس جیسی شئی میں یا بقی برداشت کر لیتے ہیں نیز اتنے غبن کے ساتھ شراء جس کو لوگ اس شئی میں روا نہیں رکھتے محابات ہے اور محابات تبرع ہوتا ہے اور تبرع عقد مضاربہ میں داخل نہیں۔

مضارب کو مال کے عوض میں غلام کو آزاد کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ یہ غلام کی گردن سے ملکیت کو زائل کرنا ہے ایسے دین کے عوض میں جو مفلس کے ذمے میں ہے۔ لہذا اس میں تبرع کا معنی

۱۔ غبن: یہاں قیمت خرید میں بیشی مراد ہے۔

ہوا۔ نیز یہ تجارت نہیں ہے کیونکہ تجارت مال کا بعوض مال کے مبادلہ کو کہتے ہیں اور یہ آزادی کا مبادلہ مال سے ہے۔

مضارب کو مکاتب بنانے کا اختیار بھی نہیں کیونکہ مبادلۃ المال بالمال کے معدوم ہونے کی بنا پر یہ تجارت نہیں۔ اسی لئے تجارت میں ماذون غلام کو اس کا حق نہیں ہوتا۔
مضارب مضاربیت کے غلام کو آزاد نہیں کر سکتا جبکہ غلام (یعنی اس کی قیمت) میں اس مال سے زائد نہ ہو۔ اور اگر آزاد کرے گا تو یہ نافذ نہیں ہوگا کیونکہ (مضاربیت کا کیا ہوا) عقد سابق غلام کو آزاد کرنے کا اختیار نہیں دیتا۔ نیز مال کے بدلے آزاد کرنے کا جب اس کو اختیار نہیں جس میں مبادلہ کا معنی پایا جاتا ہے تو بغیر مال کے آزاد کرنے کا بطریق اولیٰ اختیار نہ ہوگا اور مضارب کی غلام میں کوئی ملکیت نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کا آزاد کرنا نافذ نہیں ہوتا مضارب کے پاس غلام کے علاوہ کوئی اور مال ہو یا نہ ہو برابر ہے کیونکہ غلام جب اس المال کے بقدر ہے کہ اس میں زائد نہیں تو مضارب کے لئے اس میں کوئی حق متعین نہیں ہوا کیونکہ وہ اس المال میں گھرا ہوا ہے اس دلیل سے کہ اگر وہ مال ہلاک ہو جائے تو غلام اس المال بن جائے گا۔

اور اگر آزاد کئے جاتے والے غلام میں (یعنی اگر اس کی قیمت) اس المال سے زائد ہے تو مضارب کا اس کو آزاد کرنا جائز ہے نفع میں اپنے حصے کے بقدر کیونکہ جب غلام کی قیمت اس المال سے زائد ہے تو مضارب کے لئے اس میں ملکیت متعین ہوگئی پس اس کے حصے کے بقدر میں آزاد کرنا نافذ ہوگا۔ جیسے اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی غلام دو شریکوں کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اس کو آزاد کر دے۔

اسی طرح اگر مضارب مضاربیت کے غلام سے مکاتبیت کرے یا مال کے عوض اس کو آزاد کرے اور غلام میں اس المال سے زائد نہ ہو تو جائز نہیں۔ اور اگر اس المال سے زائد ہو تو مثل اس غلام کے ہوگا جو دو شریکوں کے مابین مشترک ہو اور ان میں سے ایک اس کو مال کے عوض آزاد کر دے۔ تو جب غلام قبول کر لے تو مضارب پر حصہ آزاد ہو جائے گا البتہ رب المال کو احتیاقاً حاصل ہوگا جو یہ ہے کہ بدل کتابت کی ادائیگی سے پیشتر وہ کتابت فسخ کر سکتا ہے کیوں کہ کتابت میں اس کا نقصان ہے فی الحال بھی اور آئندہ بھی۔ جہاں تک فی الحال نقصان کا تعلق ہے تو وہ ہے کہ جب تک کتابت کا کچھ حصہ بھی باقی ہے رب المال نہ تو اپنے حصہ کی بیع کر سکتا ہے اور نہ ہی اس کا جہد کر سکتا ہے۔ آئندہ کا نقصان یہ ہے کہ جب غلام نے بدل کتابت کی ادائیگی کے ساتھ آزاد ہو جائے گا تو رب المال پر باقی حصہ (یعنی رب المال کا حصہ) فاسد ہو جائے گا پس کتابت کو فسخ کرنے سے رب المال نقصان کے دفعیہ کو پختہ کر سکتا ہے کیونکہ کتابت قابل فسخ

ہوتی ہے لہذا رب المال کو اس کو فسخ کرنے کا حق ہوگا مثل دو شریکوں میں سے ایک کے جو آپس میں مشترک مکان کے معین کمرے میں اپنے حصے کی بیع کرے تو اس کے شریک کو بیع توڑ کا اختیار ہوتا ہے اگرچہ بائع نے اپنی ملکیت کی بیع کی ہے کیونکہ شریک کو اس بیع کے نفاذ سے نقصان ہوتا ہے اس لئے کہ جب وہ مکان کی تقسیم چاہے گا تو دو تقسیموں کی ضرورت ہوگی۔ ایک تقسیم کمرے کی مشتری کے ساتھ اور دوسری تقسیم بقیہ مکان کی شریک اول کے ساتھ جس میں نقصان و ضرر ہے لہذا نقصان کو دفع کرنے کے لئے بیع کو توڑنے کا حق ہوگا پس ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا اس کے برخلاف وہ صورت ہے جس میں مضارب غلام میں اپنے حصے کو مدبر بناتا ہے یا آزاد کرتا ہے تو یہ نافذ ہوں گے اگرچہ اس سے رب المال کو نقصان ہوتا ہے کیونکہ نقصان کو محض اس وقت دفع کیا جاتا ہے جب ممکن ہے اور ان صورتوں میں ممکن نہیں اس لئے کہ تدبیر اور اعتنا (آزاد کرنا) ایسے تصرف میں جو کتابت کے برخلاف فسخ کا احتمال نہیں رکھتے۔

اور اگر غلام نے فسخ سے پیشتر بدل کتابت کی ادائیگی کر دی تو وہ آزاد ہو جائے گا بوجہ آزادی کی شرط یعنی بدل کتابت کی ادائیگی کے پائے جانے کے۔ البتہ رب المال کو اختیار ہوگا کہ غلام نے جو بدل کتابت ادا کی ہے اس میں سے اپنا حصہ لے لے کیونکہ وہ دونوں کے درمیان مشترک غلام کا کسب ہے۔

اسی طرح اگر اس المال ہزار درہم ہوں اور مضارب ان سے دو غلام خریدے کہ جن میں سے ہر ایک ہزار کی قیمت کا ہو پھر مضارب ان میں سے ایک کو آزاد کر دے تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک اس کا آزاد کرنا جائز نہیں جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک مضارب کا ہر غلام میں سے اپنے حصے کو آزاد کرنا جائز ہے۔ ان کی وجہ یہ ہے کہ اس المال صرف ہزار ہے تو جو اس پر زائد ہوگا وہ نفع ہوگا اور مضارب کا اس میں حصہ ہوگا لہذا اس کے اپنے حصے میں اس کا اعتناق (آزاد کرنا) نافذ ہوگا۔ ہمارا دلیل یہ ہے مضارب کی ملکیت کسی ایک غلام میں متعین نہیں ہوئی کیونکہ جائز ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس المال ہو اور دوسرا نفع ہو اور ایک کو اس المال بنانا اور دوسرے کو نفع بنانا اس کے عکس سے اولی نہیں ہے لہذا ان میں سے ہر ایک کو ایسے سمجھا جائے گا کہ اس کے ساتھ دوسرا نہیں ہے۔ نیز اس المال کے تعین سے پیشتر نفع میں مضارب کا حق متعین نہیں ہوتا اور اس المال متعین نہیں ہوتا مگر نفع میں مضارب کی ملکیت کی تعین کے ساتھ۔

اسی طرح اگر مضارب کے پاس بیس غلام ہوں جن میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار درہم ہو اور اس المال ہزار درہم ہوں تو ان میں سے کسی ایک میں بھی مضارب کا آزاد کرنا جائز نہ ہوگا اس لئے کہ ان میں سے ایک میں بھی مضارب کے لئے ملکیت متعین نہیں ہوئی اور وہ اس بنا پر کہ ان میں سے ہر ایک اس المال بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ تو جب وہ ان میں سے کسی کا بھی مالک نہیں ہے تو اس کا اعتناق نافذ نہیں ہوگا۔

ہمارے مشائخ میں سے بعض نے کہا کہ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اس قاعدے پر مبنی ہے کہ غلاموں اور باندیوں کو کٹھے ایک مرتبہ تقسیم نہیں کیا جاتا بلکہ ہر شخص (یعنی غلام و باندی) کی علیحدہ علیحدہ تقسیم ہوتی ہے کیونکہ غلام اور باندیاں دیگر اموال کی مختلف اجناس کی طرح ہیں۔ اور مضارب کی ملکیت کا تعین عروض (سامان) وغیرہ کی اجناس مختلفہ میں نہیں ہوتا۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے پر (سب) غلاموں باندیوں کی مثل چوپالیوں کے ایک تقسیم ہوتی ہے پس نفع ظاہر ہوگا لہذا مضارب کا اعتناق نفع میں اس کے اپنے حصے میں نافذ ہوگا۔ اور ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ اس مسئلہ میں اتفاق ہے کیونکہ صاحبین کے نزدیک قاضی ان کی محض ایک تقسیم اس وقت کرے گا جب قاضی کی یہ رائے ہو۔ اس سے پیشتر نہیں بلکہ غلام بمنزلہ اجناس مختلفہ کے ہیں۔ اسی لئے بغیر بیان ثمن کے غلام کے شرائع میں توکیل صحیح نہیں جیسے کہ کپڑے کی شرائع میں توکیل میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر دو آدمیوں کے مابین خدمت کے چند غلام ہوں تو ان کے سبب سے کسی ایک پر صدقہ فطر نہیں آئے گا۔ عام روایات میں ایسا ہی ہے۔

قاعدہ یہ ہے کہ مال مضاربت جب ایک جنس ہو اور اس میں راس المال سے زائد ہو تو بعض کے ساتھ ضم کیا جائے گا اور راس المال سے زائد میں مضارب کا حصہ متعین ہوگا اور جب مال مضاربت دو مختلف جنس ہوں ان میں سے ہر ایک راس المال کی مثل ہو تو ایک کو دوسرے کے ساتھ ضم نہیں کیا جائے گا پس ان میں سے ایک میں بھی مضارب کے لئے ملکیت متعین نہیں ہوگی ورنہ ان میں سے ہر ایک کے راس المال کے ساتھ گھرے ہوئے ہونے کے۔

اس مسئلے کے بارے میں فقہاء نے کہا کہ رب المال اگر سب غلاموں کو آزاد کر دے تو اس کا اعتناق تمام میں نافذ ہوگا کیونکہ جب ان میں سے کسی میں بھی مضارب کے لئے ملکیت متعین نہیں ہوئی تو یہ رب المال پر نافذ ہوگی تو جب اس نے بیک لفظ سب کو آزاد کیا تو وہ آزاد ہو جائیں گے اور رب المال ان میں مضارب کے حصے کا ضمان (تاوان) ادا کرے گا خواہ وہ کشادہ دست ہو یا تنگ دست۔ ضمان تو اس وجہ سے ہوگا کہ اگرچہ مضارب غلاموں میں سے کسی مالک نہیں بنا لیکن اس کو تملیک (مالک بننے) کا حق حاصل ہو چکا تھا۔ اور رب المال نے اس کے اس حق کو فاسد کیا لہذا ضمان دے گا۔ کشادہ دستی اور تنگ دستی اس مسئلے میں محض اس وجہ سے برابر ہے کہ رب المال نے خود ارتکاب کر کے سب کو آزاد کیا۔ اور اس کا اعتناق سب میں نافذ ہوا لہذا وہ مضارب کے مال کو تلف کرنے والا بنا بر خلاف ضمان عتق کے کہ اس میں پہلے آزاد کرے دالے کا حصہ آزاد ہوتا ہے پھر وہ آزادی شریک کے حصے تک سدا بت کرتی ہے جیسا کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قاعدہ ہے۔ اسی لئے اس میں کشادہ دستی اور تنگ دستی کا اختلاف ہے۔

اسی طرح اگر مضارب مال مضارب سے ایک غلام خریدنے سے پھر اس کے بارے میں اپنا بیٹا ہونے کا دعویٰ کرے تو اگر غلام اس مال سے زائد نہیں ہے تو اس کا یہ دعویٰ نسب جائز نہیں۔ اور اگر اس میں زائد ہے تو اس کا دعویٰ جائز ہے اور غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ یہ دعویٰ نسب آزاد کرنا ہے اور یہ مبنی ہوتا ہے ملکیت پر۔ تو جب غلام میں زائد نہ ہو پھر اس کے بعد اس کی قیمت اس مال سے بڑھ جائے اور غلام میں زائد ظاہر ہو جائے تو اس کا دعویٰ جائز ہوگا اور غلام اس پر آزاد ہو جائے گا اور یہ مثل اس غلام کے ہوگا جو دو شخصوں کے مابین مشترک ہو پھر ان میں سے ایک پر اس کا حصہ بغیر اس کے فعل کے آزاد ہو جائے مثلاً وہ اپنے حصے کا وارث بن جائے۔ اور یہ محض اس وجہ سے ہوگا کہ جب اس نے نسب کا دعویٰ کیا اور فی الحال اس کی ملکیت نہ ہو تو یہ دعویٰ ملکیت پر موقوف رہے گا۔ اور جب غلام کی قیمت بڑھ گئی تو وہ اس کے ایک حصے کا مالک بن گیا لہذا اس کا دعویٰ اس غلام میں نافذ ہوگا جیسے کہ کوئی شخص کسی دوسرے کے مملوک غلام میں نسب کا دعویٰ کرے پھر اس کا مالک بن جائے تو اس کا دعویٰ نافذ ہوگا اس کے برخلاف اگر وہ غلام کو آزاد کر دے پھر اس کی قیمت بڑھ جائے تو اس کا اعتناق نافذ نہ ہوگا کیونکہ دوسرے کی ملک میں انشاءً عقاق موقوف رہتا ہے مثلاً اس صورت کے جب دوسرے کے غلام کو آزاد کرے پھر اس کا مالک بن جائے۔ اور مضارب پر اس میں ضمان نہ آئے گا کیونکہ غلام اس کے فعل کے بغیر آزاد ہوا ہے اس لیے کہ وہ قیمت میں زیادتی کے باعث آزاد ہوا ہے۔ اور مشترک غلام جب کسی شریک پر دوسرے کے فعل کے بغیر آزاد ہو جائے تو دوسرے کو اپنے شریک کو کچھ ضمان نہیں دینا پڑتا۔

اگر ہزار درہم کی قیمت کی ایک باندی خریدی جب کہ اس مال بھی ہزار ہو اور باندی ایک بچہ جسے جسکی قیمت ہزار کے مساوی ہو پھر مضارب اس بچے کے بارے میں (اپنی اولاد ہونے کا) دعویٰ کرے تو نہ تو وہ بچہ اس کا ہوگا اور نہ ہی ماں مضارب کی ام ولد بنے گی کیونکہ ماں و بچے میں سے کسی کی قیمت بھی اس مال سے زائد نہیں ہے کرنی رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے جب کہ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ جواب اس صورت پر محمول ہے جبکہ مضارب کے باندی کو خریدنے سے پیشتر ہی باندی کو حمل ٹھہر چکا ہو۔ اور جب حمل خریدنے کے بعد ٹھہرا ہو تو مسئلہ کا حکم بدل جاتا ہے کیونکہ اس وقت عقر کے سودرہم بطور تادان دے گا۔ اور رب المال جب وہ سودرہم وصول کر لے گا تو وصول کی ہوئی اس رقم کو اس مال میں سے شمار کیا جائے گا۔ جس کی وجہ سے اس مال کم ہو کر نو سودرہم رہ جائے گا۔ اس وقت مضارب کے لیے ماں و بچے دونوں میں ملکیت متعین ہو جائے گی اور اس کا دعویٰ بھی نافذ ہوگا اور نسب بھی ثابت ہوگا۔

سلہ عقر اس مہر کو کہتے ہیں جو شبہ سے کسی عورت سے جماع کرنے پر اس کو دیا جاتا ہے۔ اور کنواری باندی کا مہر مثل اس کی کل قیمت کا دسواں حصہ ہوتا ہے اسی لیے یہاں سودرہم کا ذکر ہے۔

اور جب نسب ثابت ہو جائے گا تو مضارب کو مال کی قیمت کے نو سو درہم دینے پڑیں گے تاکہ رب المال اپنا پورا اس المال وصول کر لے پھر مضارب کو پچاس درہم کا تاوان مزید دینا ہوگا اور یہ مال سے بچے ہوئی آخری رقم ہے پس ظاہر ہوا کہ بچے دونوں مضارب و رب المال کے درمیان نفع ہے لہذا بچے کا نصف تو مضارب کی جانب سے آزاد ہو جائے گا اور نصف میں وہ رب المال کے لیے سنی کرے گا یعنی بچہ اپنی ادھی قیمت کے بقدر کما کر رب المال کو دے گا۔

عیسیٰ ابن ابان رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جواب صحیح ہے۔

امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ایک اور مسئلہ ذکر کیا جس پر عیسیٰ ابن ابان رحمہ اللہ نے طعن کیا ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ مضارب جب ہزار کی قیمت کی باندی خریدے اور وہ ہزار کی قیمت کا بچہ جنے پھر مضارب اس بچے کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا البتہ مضارب کو عقرا دینا ہوگا۔

اگر بچے کی قیمت بڑھ کر دو ہزار ہو جائے تو مضارب سے نسب ثابت ہوگا کیونکہ بچے کی قیمت میں اضافہ کی وجہ سے اس میں نفع کے ظاہر ہونے کی بنا پر مضارب اس (بچے) کے ایک حصہ کا مالک بن گیا۔ پس بچے کا چوتھائی مضارب کی جانب سے آزاد ہو جائے گا اور اس کے لیے مضارب کے ذمے کچھ تاوان بھی نہ آئے گا کیونکہ بچہ قیمت میں اضافہ کی بنا پر جس میں مضارب کا کوئی عمل دخل نہیں ہے آزاد ہوا ہے۔ اور غلام یعنی یہ بچہ رب المال کو اپنی تین چوتھائی قیمت کما کر ادا کرے گا۔ باندی اپنی حالت پر باقی رہے گی اور جب تک رب المال عقرا و رعایہ (بچہ جو کما کر دے گا، وصول نہ کرے وہ باندی مضارب کی ام ولد نہ بنے گی کیونکہ باندی میں مضارب کے لیے نفع اس وقت تک ظاہر نہیں ہوگا جب تک رب المال کو اصل مال میں سے کچھ وصول نہ ہوگا پس مضارب کو ابھی باندی میں کچھ ملکیت حاصل نہ ہوئی اور ملکیت کے بغیر استیلا (ام ولد بنانا) ثابت نہیں ہوتا

اور اگر بچے کی قیمت میں تو اضافہ نہ ہو لیکن مال کی قیمت بڑھ کر دو ہزار ہو جائے تو اس کی قیمت میں اضافہ کے باعث اس میں نفع ظاہر ہونے کی وجہ سے باندی مضارب کی ام ولد بن جائے گی۔ اور اگر چہ اس میں

ابھی کچھ اضافہ نہ ہوا ہے سو درہم کو اس المال میں سے شمار کیا گیا۔ لہذا مال کی قیمت کے نو سو درہم کے ساتھ مل کر رب المال کو اپنے اس المال کے ہزارہ درہم پورے وصول ہو گئے۔ اب باندی کی قیمت کے نو درہم باقی رہے جو رب المال اور مضارب کے درمیان نصف نصف ہوں گے جو کہ مضارب کو باہمی ملکیت حاصل ہو گئی ہے لہذا مضارب رب المال کو اس کے پچاس درہم ادا کرے گا۔

بچے کا چوتھائی کے آنا و بیوی کی وجہ یہ ہے کہ بچے کی قیمت اب دو ہزار ہے جب کہ اس المال ایک ہزار درہم ہے۔ دو ہزار میں سے ایک ہزار اس المال ہوا اور ایک ہزار رب المال اور مضارب کے درمیان نفع ہوا کہ پانچ پانچ سو ہے۔ بچے میں مضارب کا حصہ جو کہ پانچ سو کا ہے یعنی ایک چوتھائی وہ ان کو دے گا۔

مضارب کا کوئی دخل نہیں تھا لیکن اس کے ذمے ہوگا کہ وہ رب المال کو باندی کی تین چوتھائی قیمت ادا کرے کیونکہ باندی کا ضمان تملکاً — مالک بننے کا تاوان ہے۔ اور یہ تاوان جس کے ذمے میں آتا ہو برابر ہے خواہ وہ تنگ دست ہو یا کشادہ دست ہو۔ اور یہ بھی برابر ہے کہ تملک اس کے اپنے فعل کی وجہ سے ہو یا بطریق حکم ہو۔ اور بچے میں مضارب سے نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ جب تک رب المال اپنے اس المال کے کچھ حصے کو وصول نہ کر لے مضارب بچے کے کسی حصے کا مالک نہیں بنتا۔

اور اگر دونوں ہی کی قیمتیں بڑھ جائیں اور ہر ایک کی قیمت دو ہزار ہو جائے تو بچے میں نسب بھی ثابت ہوگا اور باندی بھی مضارب کی ام ولد بن جائے گی کیونکہ ہر ایک میں قیمت کے اضافہ کے باعث نفع کے ظاہر ہونے کی بنا پر مضارب کو ہر ایک کے کچھ حصے پر ملکیت حاصل ہو گئی ہے۔ اور مضارب رب المال کو باندی کی پوری قیمت یعنی دو ہزار درہم اور عقر کے سود درہم ادا کرے گا۔ اس سے ظاہر ہوگا کہ رب المال نے اپنا اس المال (ہزار درہم) وصول کیا اور نفع کے گیارہ سو درہم بھی وصول کیے۔ اب مضارب کو بھی اختیار ہوگا کہ وہ اتنا ہی نفع یعنی گیارہ سو بچے کے نفع میں سے حاصل کرے جس کے نتیجے میں اتنی مقدار کے برابر بچہ مضارب کی جانب سے آزاد ہو جائے گا۔ اب بچے کے باقی نو سو درہم دونوں کے درمیان نفع کے طور پر باقی رہے یعنی ہر ایک کے ساڑھے چار سو۔ تو جو مضارب کے حصے میں آئے اتنے ہیں بچہ میں (مزید) آزادی آئے گی اور جو رب المال کے حصے میں آئے ان میں بچہ سعی کرے گا۔ عیسیٰ ابن ابان رحمہ اللہ نے کہا کہ یہ جواب غلط ہے صحیح جواب یہ ہے کہ مضارب رب المال کو مال کی تین چوتھائی قیمت اور نصف عقر ادا کرے گا اور بچہ دونوں کے درمیان نفع کے طور پر باقی رہے گا کہ اپنے نصف میں تو وہ (بچہ) مضارب کی جانب سے آزاد ہو جائے گا اور نصف میں رب المال کے لیے سعی کرے گا۔

قدوری رحمہ اللہ نے کہا کہ عیسیٰ بن ابان نے جو یہ ذکر کیا یہ امام محمد رحمہ اللہ کا اس پہلے مسئلہ میں جواب ہے جس میں کسی کی بھی قیمت میں اضافہ نہ ہوا تھا۔ اور قیمت میں اضافہ کے مسئلہ میں امام محمد رحمہ اللہ نے جو کہا اس پر قیاس کرتے ہوئے یہ کہنا واجب ہوتا ہے کہ جب باندی کی قیمت میں اضافہ نہ ہوا ہو تو مضارب رب المال کو ایک ہزار ایک سو (ایک ہزار باندی کی قیمت کے اور ایک سو عقر کے) ادا کرے گا۔ پھر مضارب بچے میں سے سود وصول کرے گا اور بچے کے باقی نو سو رب المال اور مضارب کے درمیان باقی رہیں گے۔

ہمارے بعض اصحاب کا کہنا ہے کہ وہ جواب جو قیمت میں عدم اضافہ کی صورت میں دیا گیا ہے قیاس سے جس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب کو اس المال پورا ادا کرنے کے بعد مال میں باقی کے صرف نصف کا تاوان ادا کرنا ہوتا ہے کیونکہ مال میں باقی رہنے (یعنی دو سو نصف) دونوں کے درمیان نفع ہوتا ہے۔ لہذا یہ جائز نہیں کہ مضارب مال کا تاوان ادا کرے۔ اور جو جواب قیمت میں اضافہ کے مسئلہ میں دیا ہے وہ استحسان ہے کیونکہ باندی کی پوری قیمت کا تاوان ادا کرنے میں تکثیر عتق (آزادی) ہے۔ اور یہ قاعدہ ہے کہ جب آزادی وغلامی اکٹھی ہو جائیں تو آزادی کو غلامی پر غلبہ حاصل ہوتا ہے۔

ہمارے بعض دیگر اصحاب نے کہا کہ یہ دونوں مسئلے اپنے وصف کی بنا پر جدا جدا ہیں کیونکہ قیمت میں اضافہ کے مسئلہ میں آزادی کا سبب بچے کی قیمت میں اضافہ ہے جبکہ دوسرے مسئلہ میں آزادی کا سبب عقر پر قبضہ کرنا ہے۔ تو جب رب المال مضارب کے ساتھ بچے کی آزادی کے سبب (یعنی عقر پر قبضہ کرنے) شریک ہوا تو مضارب کا نفع باندی میں جمع ہو گیا۔ اور جس مسئلہ میں سبب آزادی قیمت میں اضافہ ہے اس میں رب المال کا حصہ باندی کی طرف پھیرا جائیگا یعنی پورا اس المال باندی کی قیمت میں سے وصول کیا جائیگا کیونکہ مضارب کو اس میں ملکیت حاصل ہو گئی ہے۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ قیمت میں اضافہ کی صورت میں مقصود تکثیر عتق (آزادی) ہے کیونکہ پورا اس المال دینے سے پوری باندی آزاد ہو جاتی جبکہ عدم اضافہ کی صورت میں تکثیر عتق ظاہر نہیں ہوتی کیونکہ دونوں کیلئے نانہ بیسواں حصہ یعنی پچاس درہم جو کہ ہزار کا بیسواں حصہ ہے، ہے اور اتنی مقدار میں تکثیر عتق ظاہر نہیں ہوتی۔ اور فقہاء نے یہ بھی کہا کہ جب مضارب ہزار درہم میں باندی خریدے پھر وہ بچہ جنے جو ہزار کے مساوی ہو پھر اس بچے میں رب المال (اپنی اولاد ہونے کا) دعویٰ کرے تو نسب ثابت ہو گا اور بچہ آزاد ہو جائیگا۔ اور باندی اس کی ام ولد بنے گی۔ اور مضارب بت لوٹ جائے گی اور مضارب پر کچھ ضمان نہ ہو گا کیونکہ رب المال کا دعویٰ اپنی ملکیت پر ہوا ہے لہذا نسب ثابت ہو گا۔ اور دعویٰ کی استناد عمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہو گی جس وقت بچے کی کوئی قیمت تھی اور نہ ماں میں زیادتی پیدا ہوئی تھی لہذا رب المال پر نہ تو قیمت واجب ہو گی اور نہ ہی عقر واجب ہو گا کیونکہ اس نے اپنی مملوکہ سے جماع کیا۔

مضارب کو اختیار نہیں کہ وہ مال مضاربت میں سے کسی غلام یا باندی کا نکاح کر سکے۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد کا قول ہے جبکہ ابو یوسف کا قول ہے کہ باندی کا نکاح کر سکتا ہے غلام کا نہیں۔ اس مسئلے کو ہم دوسرے مقام پر ذکر کر چکے ہیں۔ ابن رستم نے محمد سے نقل کیا کہ مضارب کو مال مضاربت کی باندی سے نکاح کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ مال مضاربت کی کوئی شئی اپنے لئے خریدے لہذا اس کو یہ بھی اختیار نہیں کہ وہ اپنے لئے مال مضاربت کی باندی پر عقد کر سکے۔

اور اگر وہ رب المال کی اجازت سے خود نکاح کر لے تو یہ جائز ہے جبکہ مال میں کچھ نفع نہ ہو اور وہ باندی مضاربت سے نکل جائیگی۔ جواز کی وجہ یہ ہے کہ جب مال میں نفع نہیں ہے تو مضارب کی اس میں ملکیت ہو گی بلکہ اس کو صرف حق تصرف حاصل ہو گا اور یہ امر نکاح کرنے سے مانع نہیں ہے جیسے کہ ماذون (اجازت یافتہ) غلام میں ہوتا ہے۔ باندی کے مضاربت سے نکلنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ طریقہ اور عادت رائج ہے کہ جو کسی باندی سے نکاح کر لیتا ہے وہ اس باندی کی حفاظت کرتا ہے اور (گھر سے) باہر نکلنے نہیں دیتا۔

لہٰذا کیونکہ مضارب جو رقم (سود درہم) عقر میں ادا کرے گا اس کو اس المال میں سے شمار کیا جائے گا۔ اور جب رب المال سود درہم وصول کرے گا تو اس المال صرف سود درہم رہ گیا جو رب المال کو دے جائیں گے۔ اس وقت مضارب کے لئے باندی (ماں) اور بچے دونوں میں نفع ظاہر ہونے کی بنا پر ملکیت متعین ہو جائے گی جیسا کہ پہلے گزرا ہے۔ اور رقم

اور اگر (لوگوں کے) سامنے آنے سے روکتا ہے جب کہ مضاربت کا تقاضا ہے کہ اس کو بیع کے لیے پیش کیا جائے اور مشتری کے سامنے لایا جائے۔ اور نکاح کرنے پر دونوں کا اتفاق کرنا اس کو مضاربت سے نکالنا ہوگا۔ اور اس کی قیمت کا حساب اس المال میں سے کیا جائے گا کیونکہ جب رب المال نے باندی کو مضاربت سے نکالا تو گویا اس نے اتنی مقدار اس المال میں سے واپس لے لی جس بن زیاد رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے نقل کیا کہ مضارب کو اختیار نہیں کہ وہ مضاربت کی باندی کا نکاح مضاربت کے غلام سے کر سکے کیونکہ مضارب کا تصرف مختص ہے تجارت کے ساتھ اور نکاح کرنا تجارت نہیں ہے۔ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ مناسب یہ ہے کہ یہ سب کا قول ہو کیونکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو باندی کا نکاح کرانے کا اختیار ہے غلام کا نہیں۔

اگر مضارب بے نخلستان یا باغ یا نیری معاملہ (مساقات) پر لی کہ وہ مال میں سے خرچ کرے گا تو رب المال کے ذمے میں یہ جائز نہیں اگرچہ رب المال نے اس کو مال دیتے وقت کہا ہو کہ اس میں اپنی رائے پر عمل کر کیونکہ مضارب کا مساقات پر لینا اپنے نفس کے منافع پر عقد ہے اور مضارب کے نفس میں منافع عقد مضاربت کے تحت داخل نہیں ہوتے۔ پس یہ ایسے ہوا جیسے کوئی اپنے نفس کو خدمت کے لیے اجرت پر دے۔ اور خرچ کرنے کی شرط کا اعتبار نہ ہو گا کیونکہ وہ معذور علیہ نہیں ہے بلکہ وہ عمل کے تابع ہے جیسے کہ دھاگہ اجارہ خیاط (درزی) میں اور رنگ رنگنے میں۔ اسی طرح اس کے قول کہ اپنی رائے پر عمل کر کا اعتبار نہ ہو گا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس سے صرف مضاربت میں تفویض رائے حاصل ہوتی ہے اور مضاربت مال میں تصرف کا نام ہے جب کہ یہ خود اپنے نفس کے منافع پر عقد ہے۔ اور مضارب کے نفس کے منافع کے عوض کارب المال مستحق نہیں بن سکتا۔

اگر زمین مزارعت پر لے کہ اس میں کاشت کرے گا اور جو پیداوار ہوگی وہ نصف نصف ہوگی پھر مضاربت کے کچھ مال سے بیج خریدا اور اس کی کاشت کی محمد رحمہ اللہ نے فرمایا یہ جائز ہوگا اگر مضارب سے کہا ہو کہ یہ اپنی رائے پر عمل کرے اور اگر یہ نہ کہا ہو تو جائز نہیں کیونکہ یہ رب المال کے مال میں زمین والے کے حق کو واجب کرتا ہے تو وہ ایسے ہو جائے گا گویا کہ اس نے مال مضاربت میں زمین والے کے ساتھ مشارکت کی۔ اور عقد جب مطلق ہو تو مضارب کو مشارکت کا اختیار نہیں ہوتا جب تک کہ اس کو یہ نہ کہا جائے کہ تو اپنی رائے پر عمل کر۔ اور جب رب المال نے یہ کہا تو اس کو یہ اختیار مل جاتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے کہا کہ زمین بیج اور بیل جب مالک زمین کی جانب سے ہوا اور عمل مضارب کے ذمے ہو تو یہ مضاربت میں سے نہ ہوگی بلکہ خاص مضارب کے لئے ہوگی کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ یہ اپنے نفس کے منافع پر عقد ہے پس اس کے نفس کے منافع کا عوض اسی کے لئے ہوگا اور رب المال اس کا مستحق نہ ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بیل کی شرط مضارب پر کی ہو کیونکہ عقد اس کی منفعت پر واقع ہوا۔ اور بیل تو محض آلہ عمل ہے اور یہاں آلہ ایسی چیز کے تابع ہے

جس پر عقد (مضاربت) واقع نہیں ہوا۔

اگر مضارب نے بغیر بیع کے زمین مزارعت پر دی ہو تو بائرنہ ہے خواہ اس کو کہا گیا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر یا نہ کہا گیا ہو کیونکہ یہ رب المال کے مال میں شرکت کا موجب نہیں ہے۔ اس نے محض اپنی زمین اجرت پر دی ہے اور ابارہ عقد مضاربت کے تحت داخل ہے واللہ اعلم۔

قسم ثالث: وہ تصرفات جن کو مضارب اس وقت کر سکتا ہے جبکہ اس کو کہا گیا ہو کہ اپنی رائے پر عمل کر اگرچہ اس میں تصریح نہ کی گئی ہو۔

پس مضارب مال مضاربیت پر دے سکتا ہے اور دوسرے کو مال مضاربیت میں شرکت عنان کے ساتھ شریک بنا سکتا ہے اور مال مضاربیت کا غلط اپنے مال کے ساتھ کر سکتا ہے۔ یہ تمام امور اس وقت ہیں جبکہ رب المال نے اس کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر۔ اور اگر ایسا نہیں کہا تو اس کو ان میں سے کوئی تصرف بھی کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ مضاربیت اس وجہ سے کہ مضاربیت مثل مضاربیت کے ہے اور شئی اپنی مثل کو تابع نہیں بنا سکتی پس مطلق عقد مضاربیت سے اس کی مثل کا حصول نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے مطلق عقد سے وکیل کو وکیل کا اختیار حاصل نہیں ہوتا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور رہی شرکت تو اول یہ ہے کہ مضارب کو عقد مطلق سے اس کا اختیار نہ ہو کیونکہ وہ مضاربیت سے عام تر ہے اور شئی جب اپنے مثل کو اپنا تابع نہیں بنا سکتی تو اپنے موقوف کو تو بطریق اولیٰ اپنا تابع نہیں بنا سکتی۔ رہا غلط تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ رب المال کے مال میں دوسرے کے حق کو واجب کرتا ہے پس رب المال کی اجازت کے بغیر جائز نہیں۔

اگر رب المال نے نہ کہا ہو مگر مضارب نے مال مضاربیت کسی دوسرے کو مضاربیت پر دیا تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں چند صورتیں ہیں۔ یا تو دونوں مضاربیتیں صحیح ہوں گی یا دونوں فاسد ہوں گی یا ایک صحیح اور دوسری فاسد ہوگی۔

اگر دونوں مضاربیتیں صحیح ہوں تو محض مضارب اول کے مضارب ثانی کو مال دینے سے اول پر مال مضمون نہیں بن جاتا یہاں تک کہ اگر مضارب ثانی کے پاس مال عمل کرنے سے پیشتر ہلاک ہو جائے تو امانت کے طور پر ہلاک ہوگا۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ محض دینے ہی سے مال مضمون ہو جائے گا خواہ دوسرے نے عمل کیا ہو یا نہیں۔ اور جب عمل سے پیشتر ہلاک ہو جائے تو ضمان دینا پڑے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت ایسی ہی ہے۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے۔

رب المال نے جب مضارب کو اپنی رائے پر عمل کرنے کا نہ کہا ہو تو اس کو کسی دوسرے کو مال دینے کا اختیار نہیں تو جب اس نے دیا تو دینے سے وہ خلاف کرنے والا بنا لہذا ضامن ہوگا مثل مودع کے جب وہ کسی اور کے پاس ودیعت رکھے۔ ہماری دلیل ہے کہ مجرد دنیا اس کی جانب سے ودیعت رکھنا ہے اور مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مال مضاربت کو بطور ودیعت رکھائے۔ لہذا دینے سے ضمان نہیں آئے گا۔ حسن رحمۃ اللہ نے ابو حنیفہ رحمۃ اللہ سے روایت کیا کہ مضارب اول پر اس وقت تک ضمان نہیں آئے گا جب تک کہ مضارب ثانی مال کے ساتھ عمل کر کے نفع نہ کما لے۔ پس جب اس نے مال کے ساتھ عمل کیا اور نفع کمایا تو نفع کمانے کے وقت ضامن ہوگا۔ اور اگر مال کے ساتھ عمل کیا مگر نفع حاصل نہ ہوا یہاں تک کہ اس کے پاس سے مال ضائع ہو گیا تو اس پر کچھ ضمان نہ آئے گا۔ محمد رحمۃ اللہ نے ابو یوسف رحمۃ اللہ سے روایت کیا کہ مضارب پر ضمان نہ آئے گا جب تک مضارب ثانی عمل نہ کرے۔ اور جب اس نے عمل کیا تو ضمان آئے گا خواہ مضارب ثانی کو نفع حاصل ہوا ہو یا نہیں۔ ایسے ہی ابن سماء اور فضل بن غانم نے ابو یوسف رحمۃ اللہ سے نقل کیا اور یہی محمد رحمۃ اللہ کا قول ہے۔ اور قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ یہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ سے ظاہر روایت ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے عمل کیا تو مالک کی اجازت کے بغیر مال میں تصرف کیا۔ پس اس سے ضمان واجب ہو جائے گا خواہ نفع حاصل ہوا ہو یا نہیں۔ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ (مضارب ثانی) کو مال دینے کی وجہ سے (مضارب اول) پر ضمان عائد کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ یہ ودیعت رکھنا اور مضارب پر مال دینا ہے اور عمل سے بھی ضمان نہیں آئے گا کیونکہ جب تک مضارب ثانی کو نفع حاصل نہیں ہوا وہ مبضع (نفع میں شرکت کے بغیر دوسرے کے لئے تجارت کر لے والا) کے حکم میں ہے اور مبضع پر عمل سے ضمان نہیں آتا۔ محض (نفع کی) شرط کرنے سے ضمان عائد کرنا جائز نہیں کیونکہ وہ مجرد قول ہے اور دوسرے کی ملکیت کے بارے میں مجرد قول کے ساتھ ضمان متعلق نہیں ہوتا۔ البتہ جب مبضع کو نفع حاصل ہو جائے تو اس کے لئے مضارب اول ثابت کرنے کی وجہ سے مال میں شرکت ثابت ہو جاتی ہے۔ پس مضارب اول خلاف کرنے والا بنا لہذا ضمان دے گا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ مال مضاربت کو دوسرے مال کے ساتھ خلط کر دے یا اس میں شرکت کا معاہدہ کرے۔ اور جب عمل و نفع یا نفس عمل سے جیسا کہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کا اختلاف ہے ضمان واجب ہو گیا تو رب المال کو اختیار ہے۔ چاہے تو مضارب اول سے ضمان لے اور چاہے مضارب ثانی سے ضمان لے۔ ابو یوسف اور محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک مودع جب ودیعت رکھائے تو اس میں ان کے قاعدے کے مطابق تو ظاہر ہے بوجہ دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے وجوب ضمان کے سبب کے وجود کے اور وہ اس طرح کہ اول نے دے کر زیادتی کی اور ثانی نے لے کر زیادتی کی تو صاحبین کے نزدیک مثل مودع کے ہوا جب وہ ودیعت رکھائے۔ جہاں تک مسئلہ ودیعت میں ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے قاعدے کا تعلق ہے تو یہ فرق کا محتاج ہے کیونکہ ان کے نزدیک مودع اول پر ضمان آتا ہے نہ کہ مودع ثانی پر۔ اور مسئلہ مضاربت میں انہوں نے رب المال کے لئے مضارب ثانی کو ضامن بنانے کا اختیار ثابت کیا کیونکہ مضارب ثانی خود منفعت کے لئے کام کرتا ہے تو وہ خود اپنے لئے عمل کرنے والا بنا پس اس کو ضامن

بنانا جائز ہے جبکہ مودع اپنی منفعت کے لئے نہیں لیتا بلکہ مودع اول کی منفعت کے لئے لیتا ہے کہ اسکے لئے ودیعت کی حفاظت کرے لہذا اس پر ضمان نہیں آئے گا۔ پھر جب رب المال مضارب اول کو ضامن بنائے تو وہ مضارب ثانی پر ادا کردہ ضمان کے لئے رجوع نہیں کر سکتا اور اول و ثانی کے مابین مضاربیت صحیح ہو جائے گی اور نفع شرط کے مطابق دونوں کو ملے گا کیونکہ جب ضمان مضارب اول پر ثابت ہو گیا تو وہ مضمون کا مالک بن گیا اور ایسے ہو گیا گویا کہ اس نے خود اپنا مال ثانی کو مضاربیت پر دیا ہے۔ پس نفع اس شرط کے مطابق ہو گا جو کہ انہوں نے کی کیونکہ شرط صحیح ہو گئی۔ اور اگر رب المال مضارب ثانی سے ضمان وصول کرے تو وہ ادا کردہ ضمان کے لئے مضارب اول پر رجوع کرے گا اور ضمان اول پر آجائے گا کیونکہ اول ہی نے عقد کر کے اس کو دھوکہ دیا لہذا وہ (ثانی) اس کی جانب سے مغرور (دھوکہ دیا ہوا) بنا پس اس کو حق ہو گا کہ وہ اول پر اس ضمان کے لئے رجوع کرے جو اس نے ادا کیا جیسا کہ غاصب کے مودع میں ہوتا ہے اور یہ درحقیقت ضمان کفالت ہے کیونکہ اول نے ثانی کے لئے التزام کیا تھا کہ مال مقبوض ضمان سے سالم ہو گا۔ اور وہ ضمان سے سالم نہ ہوا۔ رہن کا معاملہ اس سے مختلف ہے اور وہ یہ کہ جب ایک شخص نے کوئی شئی غصب کی اور اس کو رہن رکھا پھر وہ شئی مرہن کے پاس ہلاک ہو گئی اور مالک نے مرہن کو ضامن بنانے کو اختیار کیا تو مرہن رہن پر ادا کردہ ضمان کے لئے رجوع کرے گا اور عقد رہن صحیح نہ ہو گا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ مرہنوں پر قبضہ صحت رہن کے لئے شرط ہے۔ اور جب مرہن پر ضمان آیا تو ظاہر ہوا کہ اس کا قبضہ صحیح نہیں ہوا کیونکہ بغیر قبضہ کے رہن صحیح نہیں ہوتا۔ جبکہ مضاربیت میں ثانی کو ضامن بنانے سے قبضہ کا بطلان اس کے وجود کے بعد باطل کرنا ہے کہ عقد جائز ہے پس اس کے بقاء کے لئے ابتدا کا حکم ہو گا گویا کہ اس نے ادائیگی ضمان کے بعد عقد کی ابتدا کی۔ لہذا تضمین (ضمان ڈالنا) قبضے کو اس کے وجود کے بعد باطل کرنا ہے اور یہ امر مضاربیت کو باطل نہیں کرتا کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مضارب رب المال کے ہاتھ مال فروخت کرے تو مضاربیت باطل نہیں ہوتی اگرچہ اس کا قبضہ باطل ہو جاتا ہے اور اگر مرہن رہن کو راہن پر واپس لوٹا دے تو رہن باطل ہو جاتا ہے۔ اسی لئے دونوں میں فرق ہے۔ ابن سماعہ نے محمد رحمۃ اللہ سے نقل کیا کہ نیچے والے (ثانی) کے لئے نفع پاکیزہ ہو گا اور اوپر والے (اول) کے لئے نہیں۔ یہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے قول پر قیاس ہے کیونکہ نیچے والے کا استحقاق اپنے عمل کی وجہ سے ہوتا ہے اور اس کے عمل میں کوئی اندیشہ نہیں ہے لہذا اس کے لئے نفع پاکیزہ (طیب) ہو گا اور اوپر والا تو اس کا استحقاق راس المال کی بناء پر ہوتا ہے اور اس المال میں اس کی ملکیت ضمان کے سبب سے آتی ہے پس ایک نوع کے خبیث سے یہ خالی نہ ہو گا لہذا اس کے لئے نفع پاکیزہ نہ ہو گا۔

اور اگر دونوں مضاربیتیں فاسد ہوں تو ان دونوں میں سے کسی ایک پر بھی ضمان نہیں آئے گا کیونکہ مضارب اول مال مضاربیت میں اجیر ہے اور ثانی مضارب اول کا اجیر ہو گا تو یہ مثل اس شخص کے ہوا جسے دوسرے کو اجرت پر رکھا کہ اس کے مال میں عمل کرے اور اجیر نے ایک اور شخص کو اجرت پر رکھ لیا۔

اور اگر ایک مضارب بت صحیح ہو اور دوسری فاسد ہو تو اگر پہلی صحیح ہو اور دوسری فاسد ہو تو اس طرح کسی پر ضمان نہیں آئے گا اگرچہ مضارب ثانی نے مال میں عمل کیا ہو کیونکہ مضارب ثانی اول کا اجیر ہے اور اجیر کا نفع میں استحقاق نہیں ہوتا پس اس کے لئے اس المال میں شرکت ثابت نہیں ہوئی۔ لہذا اول پر ضمان نہیں آئے گا۔ اور ثانی پر بھی نہیں آئے گا کیونکہ اجیر پر ضمان نہیں آتا۔ اور اس کے لئے مضارب اول کے ذمے اپنے عمل کی اجرت مثلی ہوگی اور مضارب اول کے لئے نفع میں شرط کے مطابق حصہ ہوگا کیونکہ مضارب بت صحیح ہوئی ہے۔ اور اگر پہلی فاسد ہو اور دوسری صحیح ہو تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اول مال مضارب بت میں اجیر ہے لہذا نفع میں اس کا کوئی حق نہیں پس اس کی شرط نافذ نہیں ہوئی لہذا اس پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ضمان محض اثبات شرکت سے ہوتا ہے اور تمام نفع رب المال کا ہوگا کیونکہ یہ وہ نفع ہے جو مضارب بت فاسدہ میں حاصل ہوا ہے۔ اور مضارب اول کو اجرت مثلی ملے گی کیونکہ ثانی کا عمل اس کے لئے واقع ہوا گویا کہ اس نے خود عمل کیا۔ اور ثانی کے لئے اول کے ذمے وہ نفع ہوگا جس کی شرط کی گئی کیونکہ ثانی نے مضارب بت صحیحہ میں عمل کیا ہے اور اول نے اس کے لئے ایک حصے کا ذکر کیا ہے پس اس حصے میں ثانی کا استحقاق ہے لہذا اول اس کا ضامن ہوگا۔

یہ اس صورت میں تھا جبکہ رب المال نے مضارب کو اپنی رائے پر عمل کرنے کو نہ کہا ہو۔ اور اگر رب المال نے مضارب کو کہا ہو کہ تو اپنی رائے پر عمل کر تو مضارب کو اختیار ہوگا کہ وہ مال مضارب کسی دوسرے کو مضارب بت پر دیدے کیونکہ رب المال نے مضارب کو رائے تفویض کی اور مضارب کی رائے ہوئی کہ وہ مضارب بت پر مال دے پس اس کو اس کا حق ہوگا۔ پھر جب ثانی عمل کر کے نفع حاصل کر لے تو وہ نفع کیسے تقسیم ہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ جملہ کلام اس میں یہ ہے کہ رب المال نے یا تو نفع میں طلاق کیا ہوگا اور اس کی اضافت مضارب کی طرف نہیں کی ہوگی مثلاً یوں کہا کہ اللہ تعالیٰ جو نفع عطا فرمائے وہ ہمارے مابین نصف نصف ہوگا یا یوں کہا کہ اللہ جو نفع ہمیں کھلائے دے ما اطعمہ اللہ تعالیٰ عزوجل من ربح) وہ ہمارے مابین نصف نصف ہوگا۔ یا رب المال نے نفع کی اضافت مضارب کی طرف کی مثلاً اس طرح کہا کہ اللہ تعالیٰ تجھے جو نفع عطا فرمائے یا اللہ عزوجل تجھے جو نفع کھلائے یا کہا کہ اس شرط پر نفع تجھے حاصل ہو یا جس نفع کو تو نہیں۔

تو اگر رب المال نے نفع کو مطلق ذکر کیا اور اس کی اضافت مضارب کی طرف نہیں کی پھر مضارب اول نے مال دوسرے کو مضارب بت پر تنہائی میں دیدیا اور ثانی کو نفع حاصل ہوا تو کل نفع کا تنہائی ثانی کا ہوگا کیونکہ اول کا ثانی کے لئے شرط کرنا صحیح ہوا کیونکہ وہ نصف نفع کا مالک ہے اور کل نفع کا تنہائی اس حصے کا جزو ہے جس کا مضارب اول مستحق ہے۔ لہذا ثانی کے حق میں اس کی شرط جائز ہے پس کل نفع کا نصف رب المال کا ہوگا کیونکہ مضارب اول کو رب المال کے حصے میں سے کچھ کی ملکیت حاصل نہیں لہذا اس کی شرط خود اس کے حصے کی طرف پھرے گی رب المال کے حصے کی طرف نہیں پس رب المال کا حصہ اپنی حالت پر باقی رہا جو کہ نصف ہے اور نفع کا چھٹا حصہ مضارب اول

کا ہوگا کیونکہ یہ اس نے ثانی کے لئے نہیں کیا پس یہ اس کے لئے عقداول میں سے باقی بچا۔ اور مضارب اول کے لئے یہ نفع پاکیزہ ہوگا کیونکہ مضارب ثانی کا عمل اس کے لئے واقع ہوا گویا اس (اول) نے خود عمل کیا۔ مثل اس شخص کے جس نے دوسرے کو کپڑے کی سلائی کے لئے ایک درہم کے عوض اجرت پر رکھا۔ پھر اس اجیر نے ایک اور شخص کو سلائی کے لئے نصف درہم کی اجرت پر رکھا تو پہلے اجیر کے لئے زائد پاکیزہ ہوگا کیونکہ اس کے اجیر کا عمل خود اس کے لئے واقع ہوا گویا اس نے خود عمل کیا پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر مضارب ثانی کو مضاربت پر نصف نفع کی شرط کے ساتھ دیا تو نصف نفع مضارب ثانی کا ہوگا اور نصف رب المال کا ہوگا اور مضارب اول کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ اس نے تمام اس نفع کو جس کا وہ مستحق تھا یعنی نصف مضارب ثانی کے لئے کر دیا۔ اور اس کا ایسے کرنا صحیح ہے کیونکہ عقداول کی بنا پر نصف کا وہ مالک ہے اور نصف کا رب المال۔ اور یہ مثل اس شخص کے ہوا جس کے دوسرے کو کپڑے کی سلائی کے لئے ایک درہم کے عوض اجرت پر رکھا اور اس اجیر نے آگے پھر ایک درہم کے عوض کسی اور کو اس سلائی کے لئے اجرت پر رکھا۔

اگر مضارب ثانی کے ساتھ دو تہائی پر مضاربت کا معاملہ کیا تو نصف نفع رب المال کا ہوگا اور نصف مضارب ثانی کا اور مضارب ثانی اول پر نفع کے اس چھٹے حصے کے لئے رجوع کرے گا جس کی اول نے اس کے لئے شرط کی۔ کیونکہ زائد کی شرط جب رب المال کے حق میں اس کے نصف نفع سے کم پر راضی نہ ہونے کی بنا پر نافذ نہیں ہوتی مگر اول و ثانی کے مابین تو صحیح ہوئی ہے کیوں کہ مضارب اول نے زائد کا ذکر کر کے ثانی کو دھوکہ دیا۔ اور عقود میں دھوکہ دینا وجوب ضمان کے اسباب میں سے ہے۔ اور یہ ضمان درحقیقت ضمان کفالت ہے جو یہ ہے کہ مضارب اول نے ثانی کے لئے اس مقدار کی سلامتی کا التزام کیا ہے اور وہ مقدار اس کے لئے سالم نہیں رہی لہذا ضمان دے گا۔ اور یہ مثل اس شخص کے ہوا جس نے کپڑے کی سلائی کے لئے ایک درہم کے عوض دوسرے کو اجرت پر رکھا اور اس اجیر نے کسی اور کو اس سلائی کے لئے ڈیڑھ درہم کے عوض میں اجرت پر رکھا تو اجیر اول زائد اجرت کا ضامن ہوگا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر رب المال نے اضافت مضارب کی طرف کی اور مضارب اول نے کسی دوسرے کے ساتھ تہائی یا نصف یا دو تہائی پر مضاربت کی تو پورا وہ نفع جس کی شرط مضارب ثانی کے لئے کی وہ اس کے لئے سالم ہوگا اور جس حصے کی مضارب اول کے لئے شرط کی وہ اس کے اور رب المال کے مابین نصف نصف ہوگا پہلی صورت کے برخلاف۔ وجہ فرق یہ ہے کہ یہاں رب المال نے اپنے لئے نصف اس نفع کی شرط کی جو اللہ تعالیٰ مضارب کو عطا کرے یا نصف اس نفع کا جو مضارب کو حاصل ہوگا۔ توجیب مضارب اول نے مضارب ثانی کے ساتھ تہائی پر مضاربت کی تو جو اللہ عزوجل نے مضارب کو عطا فرمایا وہ دو تہائی ہے لہذا تہائی مضارب ثانی کا ہوگا اور دو تہائی رب المال اور مضارب اول کے مابین نصف نصف ہوگا کہ ان میں سے ہر ایک کے لئے

تہائی ہوگا۔

اور اگر نصف پر مضاربیت کی تو اللہ تعالیٰ نے مضارب اول کو جو عطا کیا وہ نصف ہے لہذا نصف مضارب ثانی کا ہوگا اور نصف مضارب اول اور رب المال کے مابین آدھا آدھا ہوگا اور اگر دو تہائی پر مضاربیت کی تو وہ نفع جو اللہ تعالیٰ نے مضارب ثانی کو عطا کیا وہ تہائی ہے پس دو تہائی مضارب ثانی کا ہوگا اور ایک تہائی مضارب اول اور رب المال کے مابین ہوگا کہ ہر ایک کو چھٹا حصہ ملے گا۔

پہلی صورت میں رب المال نے اپنے لئے اللہ تعالیٰ جو کل نفع عطا فرمائیں اس کے نصف کی شرط کی یا کبھی نفع کے نصف کی شرط کی اور یہ کل نفع کی طرف پھرے گا۔ اسی طرح مضارب کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مال مضاربیت کو اپنے مال کے ساتھ خلط کر دے کیونکہ رب المال نے اس کو رائے تفویض کی اور اس کی رائے خلط کرنے کی ہوئی ہے۔ اور جب نفع ہوگا تو وہ دونوں مالوں پر منقسم ہوگا پس اس کے مال کا نفع خاص اس کے لئے ہوگا اور مال مضارب کا نفع دونوں کا شرط کے مطابق ہوگا۔

جو وجہ ہم نے بیان کی اس کی بنا پر اس کو اختیار ہے کہ دوسرے کے ساتھ شرکت عنان کرے۔ اور نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ شرط صحیح ہے۔ اور جب نفع دونوں کے درمیان تقسیم ہوگا تو مال مضاربیت ہوگا اور مضارب کے حصے کا نفع ہوگا پس رب المال اس میں سے اپنا اس المال وصول کر لے گا اور زائد مضارب اور رب المال کا شرط کے مطابق ہوگا۔

وہ تصرفات جن کو کرنے کا مضارب کو سرے سے اختیار نہیں

ان میں داخل ہے ان اشیاء کی خرید جن پر قبضہ کرنے سے ملکیت نہیں آتی اور ان اشیاء کی خرید جن پر قبضہ کے بعد ان کی بیع جائز نہیں۔

قسم اول مثلاً مردار، خون، خمر، خنزیر، ام ولد، مکاتیب اور مدبر کی خرید کیونکہ مضاربیت متضمن ہوتی ہے اس تصرف کی اجازت کو جس سے نفع حاصل ہوتا ہے اور نفع صرف خرید و فروخت سے حاصل ہوتا ہے تو وہ شئی جس کی خرید سے ملکیت حاصل نہیں ہوتی اس میں نفع حاصل نہیں ہوتا اور وہ شئی جس کی خرید سے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے لیکن اسکی بیع نہیں جاسکتی اس میں بھی نفع حاصل نہیں ہوتا لہذا ان اشیاء کی خرید اجازت میں داخل نہ ہوگی۔ تو اگر ان اشیاء میں سے کوئی شئی خریدی تو مفتاً اس کو خود اپنے لئے خریدنے والا بنے گا مضاربیت کے لئے نہیں اور اگر اس کے عوض میں مال مضاربیت میں سے کچھ ادا کیا تو ضمان دے گا۔

اگر اشیائے مذکورہ میں سے سوائے مردار اور خون کے کسی شئی کے عوض میں کپڑا یا غلام یا کوئی سامان خریدا تو یہ مضاربیت میں ہوگی کیونکہ یہاں بیع وہ شئی ہے جس پر قبضہ سے ملکیت

جاتی ہے اور جس کی بیع جائز ہے۔ پس یہ شرائط فاسد ہے اور عقد مضاربیت سے خریدنے کی جواز حاصل ہوتی ہے وہ صحیح و فاسد دونوں کو شامل ہوتی ہے اور جب ثمن مردار یا خون ہو تو اس کے عوض میں جو خریدا وہ مضاربیت میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ مردار اور خون میں قبضے سے سرے سے ملکیت نہیں آتی۔

قسم ثانی مثلاً رب المال کے کسی ذی رحم محرم کو خریدا تو یہ مضاربیت میں داخل نہ ہوگا بلکہ مضارب اس کو خود اپنے لئے خریدنے والا بنتا ہے کیونکہ اگر اس کی خرید مضاربیت میں ہو تو وہ رب المال پر آزاد ہو جائے گا لہذا اس کے بعد اس کی بیع نہ کر سکے گا اور جوازت سے مقصود ہے وہ حاصل نہ ہوگا۔ پس یہ اجازت میں داخل نہ ہوگا۔

اور اگر مضارب نے اپنا ذی رحم محرم خریدا ہو تو اگر مال میں نفع نہ آیا تو خرید مضاربیت میں ہوگی کیونکہ مضارب کی اس غلام میں کچھ ملکیت نہیں لہذا اس کی بیع کر سکتا ہے اور یوں مقصود حاصل ہو سکتا ہے۔ اور اگر مال میں نفع آچکا ہو تو خرید مضاربیت میں نہ ہوگی کیونکہ جب مضاربیت میں نفع ہے تو مضارب نفع میں اپنے حصے کے بقدر غلام کا مالک ہوگا اور اتنی مقدار اس پر آزاد ہو جائے گی لہذا اس کو نہ بیچ سکے گا۔ اور نہ ہی وہ باقی کو بیچ سکے گا کیونکہ اس غلام کا کچھ حصہ آزاد ہے یعنی وہ معتق بعض ہے)۔ اور جس کی مضاربیت نہ کر سکے (وہی بوجہ مذکورہ مضاربیت کے لئے نہیں ہوتی۔ جہاں تک مضاربیت مقیدہ کا تعلق ہے تو وہ تمام اوصاف میں مثل مضاربیت مطلقہ کے ہے تو سوائے قید کے۔ اس میں قاعدہ یہ ہے کہ قید جب مفید ہو تو اس کو ثابت رکھا جاتا ہے کیونکہ شرط میں اصل یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ان کا اعتبار کیا جائے۔ اور قید جب مفید ہو تو اس کا اعتبار کرنا ممکن ہے لہذا اس کا اعتبار کیا جائے گا بوجہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے کہ (المسلمون عند شروطہم) (مسلمان اپنی شرائط کے پابند ہیں) لہذا عقد قید مذکورہ کے ساتھ مقید ہوگا اور اس کے ماوراء مطلق رہے گا یہ اس قاعدے پر ہے جو مطلق میں معلوم ہو چکا کہ جب مطلق کسی قید مذکور کے ساتھ مقید ہوتا ہے تو اس کے ماوراء وہ مطلق پر باقی رہتا ہے۔ مثل مام کے کہ جب اس سے بعض کی تخصیص کی جائے تو وہ اس بعض کے ماوراء عام باقی رہتا ہے۔ اور قید جب مفید نہ ہو تو اس کا اثبات نہیں کیا جاتا بلکہ وہ مطلق ہی باقی رہتا ہے کیونکہ جو امر بے فائدہ ہو وہ لغو اور کالہم ہوتا ہے جب ہم یہ بات جان چکے تو ہم کہتے ہیں کہ جب ایک شخص نے دوسرے کو مال مضاربیت پر لیا اس شرط کے ساتھ کہ وہ کوفہ میں کام کرے گا تو مضارب کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کوفہ سے باہر کام کرے کیونکہ اس کا قول علی ان (یعنی اس شرط پر) الفاظ شرط میں سے ہے اور یہ شرط مفید ہے کیونکہ سنا اور ہنگا ہونے میں مقامات مختلف ہوتے ہیں۔ اسی طرح سفر میں خطرہ ہوتا ہے پس اس قید کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس بارے میں حقیقت فقہ یہ ہے کہ (کسی بھی جگہ تجارت کی) اجازت (عقد مضاربیت پہلے) معدوم تھی۔ اور اس (اجازت) کا وجود محض عقد سے ہوا لہذا عقد جس مقام (تجارت) کو شامل ہے اس کا ماوراء اصل، ممبر باق رہے گا۔

اگر مضارب مال لے کر کوفہ سے نکلا تو اگر اس نے اس مال سے کچھ خرید و فروخت کی تو ضمان ہوگا کیونکہ اس نے ایسے طور پر تصرف کیا ہے جس کی اجازت نہ تھی۔ پس اس میں وہ خلاف کرنے والا ہو لہذا ضمان دے گا۔ اور خریدی ہوئی شے اس کے اپنے لیے ہوگی اور اس پر نفع و نقصان اس کا ہوگا لیکن ابو حنیفہ و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ نفع اس کے لیے پاکیزہ نہ ہوگا البتہ ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک پاکیزہ ہوگا۔ اور اگر مضارب نے اس مال سے کچھ نہ خریدا یا ہاں تک کہ مال کو کوفہ واپس لے آیا تو ضمان سے بری ہو جائے گا اور مال مضاربت میں اپنی حالت پر لوٹ آئے۔ اور اگر مضارب مال کوفہ واپس نہیں لایا کہ تصرف سے پیشتر مال ہلاک ہو گیا تو مضارب پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ جب اس نے تصرف نہیں کیا تو مخالفت ثابت نہیں ہوئی لہذا ضمان نہ دے گا۔

اگر بعض مال مضاربت سے خرید کی اور بعض کو واپس لوٹا دیا تو جو اس نے خریدا وہ اس کا ہوگا اور جو واپس لوٹا لایا وہ مضاربت پر لوٹ گیا کیونکہ مخالفت خریدی ہوئی مقدار میں ثابت ہوئی اور لوٹائی ہوئی مقدار میں مخالفت زائل ہو گئی۔

اگر رب المال نے مضارب کو مال دیا اس شرط پر کہ وہ کوفہ کی منڈی میں کام کرے گا پھر مضارب نے منڈی کے باہر کام کیا تو یہ جائز ہے اور کام مضاربت میں سے ہوگا۔ یہ استحسان کی رو سے ہے جب کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جائز نہ ہو۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ رب المال نے مضارب پر شرط لگائی ہے معین مکان میں کام کرنے کی۔ پس اس کے علاوہ مکان میں کام کرنا جائز نہیں جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب معین شہر میں کام کرنے کی شرط کی ہو۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ کوفہ کی منڈی کی قید مفید نہیں ہے کیونکہ ایک شہر بہتر لہ زمین کے ایک ٹکڑہ کے ہوتا ہے لہذا اس شرط کے ساتھ معلق کرنا بے فائدہ ہے پس شرط لغو ہوگی۔

اگر رب المال نے مضارب کو کہا ہو کہ تو اس کے ساتھ کوفہ کی منڈی میں کام کر یا یہ کہا ہو کہ تو اس کے ساتھ صرف کوفہ کی منڈی میں کام کر پھر مضارب نے کوفہ کی منڈی کے باہر کہیں کام کیا تو ضمان ہوگا کیونکہ رب المال کا قول کہ تو صرف کوفہ کی منڈی میں کام کر مضارب کے لیے پابندی ہے لہذا پابندی کے بعد مضارب کا تصرف جائز نہیں جب کہ پہلی صورت میں اس پر پابندی نہیں لگائی بلکہ اس پر شرط کی گئی ہے کہ اس کا کام منڈی میں ہے اور یہ شرط بے فائدہ ہے پس لغو ہوئی۔

اگر رب المال نے مضارب کو کہا لفظ هذا المال تعمل بہ فی الکوفۃ (تو یہ مال لے کر کوفہ میں اس کے ساتھ عمل کرے) تو مضارب کے لیے جائز نہیں کہ کوفہ کے باہر کہیں کام کرے کیونکہ کلمہ فی ظرف ہے۔ تو رب المال نے کوفہ کو ظرف بنایا ہے اس تصرف کا جسکی اس نے مضارب کو کوفہ میں کرنے کی اجازت دی اگر تصرف غیر کوفہ میں جائز ہو تو کوفہ مضارب کے تصرف کے لئے ظرف نہ بنا

اور یہی حکم اس صورت میں ہے جب رب المال نے کہا ہو فاعمل بہ فی الکوفۃ (پس اس کے ساتھ کوفہ میں کام کر) بوجہ مذکورہ۔ اور اس وجہ سے کہ حرف فاحرف تعلیق میں سے ہے لہذا وہ اپنے ماقبل کا اپنے مابعد سے تعلق کا موجب ہے۔ اور تعلق محض اس وقت ہوگا جب تصرف

غیر کوفہ میں جائز نہ ہو۔

اسی طرح اگر کہا خذ هذا المال بالتصرف بالكوفة یہ مال لے لے کوفہ میں تصرف کیلئے کا بھروسہ ہی حکم ہے اس پر تصرف عمر کیونکہ باء حرف التماق ہے اور صفت کے موصوف کے ساتھ التماق کا تقاضا کرتا ہے۔ اور یہ غیر کوفہ میں تصرف کے جواز کے مانع ہے۔

اگر رب المال نے کہا خذ هذا المال مضاربة واعمل به في الكوفة (یہ مال مضاربہ پر لے اور اس کے ساتھ کوفہ میں کام کر) تو مضارب کو اختیار ہے کہ کوفہ میں اور جہاں اس کی رائے ہو کام کرے کیونکہ رب المال کا قول خذ هذا المال مضاربة یہ مال مضاربہ پر لے لے، مضارب کے لیے تصرف مطلق کی اجازت ہے اور اس کا قول واعمل به في الكوفة (اور اس کے ساتھ کوفہ میں عمل کر) مضارب کے لیے کوفہ میں کام کرنے کی اجازت ہے۔ لہذا مضارب کو اختیار ہوگا کہ جس جگہ چاہے کام کرے مثل اس شخص کے جس نے دوسرے کو کہا کہ تو میرے غلاموں میں سے ایک غلام آزاد کرے پھر اس سے کہا کہ تو میرے صحیح سالم غلام کو آزاد کر تو اس کو اختیار ہوگا کہ جس غلام کو چاہے آزاد کر دے اور توکیل منقید نہیں ہوگی صحیح سالم کو آزاد کرنے کے ساتھ ایسے ہی یہ مسئلہ ہے کیونکہ مضاربہ شرائع میں توکیل ہے۔

اگر رب المال نے کہا یہ مال ایک سال کے لیے مضاربہ پر لے لے تو ہمارے نزدیک مضاربہ جائز ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مضاربہ فاسد ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب رب المال نے مضاربہ کی وقت سے ساتھ توقیت کی تو احتمال ہے کہ اس وقت میں مضاربہ کا کام نہ ہو سکے لہذا عقد بے فائدہ ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مضاربہ توکیل ہے اور توکیل میں کسی وقت کے ساتھ علاوہ دوسرے وقت کے تخصیص کا احتمال ہوتا ہے۔ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک مضاربہ کی توقیت جائز نہیں۔ اور ان کا قول وکالت پر قیاس ہے کہ وہ وقت کے ساتھ مختص نہیں ہوتی۔ کیونکہ انہوں نے کہا کہ اگر آج کے دن اپنے غلام کی بیع کے لیے کسی شخص کو وکیل بنایا اور اس نے اگلے دن بیچا تو جائز ہے مثل وکالت مطلقہ کے جو قول طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا وہ صحیح نہیں کیونکہ انہوں نے وکیل کے بارے میں کہا ہے کہ جب اس سے کہا جائے کہ اس کو آج بیچ دے اور کل نہ بیچے تو ایسا کننا جائز ہے اور وکیل کو اگلے دن اس غلام کو بیچنے کا اختیار نہ ہوگا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب کہا ہو کہ اس شرط پر کہ تو اس کو آج بیچے گا نہ کہ کل۔ اگر کہا خذ هذا المال مضاربة بالنصف في الطعام (یہ مال مضاربہ کے لیے نصف نفع پر گندم میں لے لے) تو یہ سب کلمات برابر ہیں یا کہا فاشتر به الطعام (پس تو اس سے گندم خرید) یا کہا تشتري به الطعام (تو اس سے گندم خریدے گا) یا کہا خذ هذا المال مضاربة بالنصف في الطعام (یہ مال مضاربہ کے لیے نصف نفع پر گندم میں لے لے) تو یہ سب کلمات برابر ہیں اور بالا جماع اس کو گندم کے علاوہ کچھ اور خریدنے کا اختیار نہ ہوگا مذکورہ وجہ کی بناء پر کہ علی ان کے الفاظ شرط کے لیے ہیں اور کلام میں جو شرط مذکور ہو اس میں قاعدہ اس کے اہتمام کرنے کا ہے۔ اور صرف نا اپنے مابعد کے ساتھ تعلیق کیلئے ہوتا ہے۔ اور اس کا قول

نشتری بہ الطعام (تو اس سے گندم خریدے) اجازت دیے گئے تصرف کی ہے ہے۔ اور یہاں اس کا قول فی الطعام (گندم) میں تو کلمہ فی ظرف کے لیے ہے اور جب یہ ایسی شے پر داخل ہو جو ظرف بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی تو یہ شرط کے معنی میں ہو جاتا ہے۔ اور یہ سب کلام شرط مذکور کے ساتھ تقيید کا تقاضا کرتے ہیں جو کہ مفید شرط ہے کیونکہ تجارت کی بعض انواع مقصود کے زیادہ قریب ہوتی ہیں نسبت بعض دیگر انواع کے اسی طرح لوگوں میں بھی اس میں فرق ہوتا ہے۔ کبھی ایک شخص کو خاص نوع کی تجارت کا زیادہ علم ہوتا ہے جب کہ دوسرے کو اس کا علم نہیں ہوتا لہذا اثر شرط مفید ہے اور مضاربیت اس کے ساتھ متعید ہوگی۔ اور مضارب کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ غیر طعام خریدے اور طعام گندم اور اس کے آٹے کو کہتے ہیں کیونکہ طعام سے ہر کھایا جانے والا غلہ مراد نہیں بلکہ ایک سبب علاوہ دوسرے کے۔ اور غلہ کا اختلاف شہروں میں اختلاف عادت کی بناء پر ہوتا ہے۔ پس اسم طعام ان کے عرف میں صرف گندم اور اس کے آٹے پر بولا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر کسی اور جنس کا ذکر کیا مثلاً کہا ”یہ مال نصف نفع میں مضاربیت پر لے لے اس شرط کے ساتھ کہ تو اس سے آٹا یا روٹی یا گندم وغیرہ خریدے گا تو مضارب کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ اس کے علاوہ کوئی جنس خریدے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے البتہ اس کو اختیار ہوگا کہ وہ وہ جنس اس شہر میں یا کسی دوسرے شہر میں خریدے اور یہ کہ مال بضاعت پر دے اور یہ کہ اس میں دیگر وہ تمام کام کرے جو مضاربیت مطلقہ میں مضارب کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ لفظ مطلق کو جب کسی شے کے ساتھ متعید کیا جائے تو وہ اس شے کے مساوی اپنے اطلاق پر باقی رہتا ہے۔

ابن سماعہ رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے محمد رحمہ اللہ سے شخص کے بارے میں سنا جس نے دوسرے کو مضاربیت پر مال دیا اور کہا اگر تو نے اس سے گندم خریدی تو نفع میں سے نصف تیرا اور نصف میرا ہوگا اور اگر تو نے اس سے آٹا خریدی تو تھائی تیرا ہوگا اور دو تھائی میرا ہوگا تو محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ جائز ہے اور مضارب کو اختیار ہوگا کہ رب المال نے اس کے لیے جتنا نفع ذکر کیا ہے اس کے مطابق جو نسی شے چاہے خریدے کیونکہ رب المال نے اس کو دو مختلف کاموں کے درمیان اختیار دیا ہے پس جائز ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ درزی کو رومی اور فارسی سلائی کے درمیان اختیار دیا گیا ہو۔

اگر مضارب کو اس شرط کے ساتھ مال دیا کہ اگر اس شہر میں کام کیا تو تھائی نفع ملے گا اور اگر سفر کیا تو نصف نفع ملے گا تو جائز ہے اور نفع دونوں کو شرط کے مطابق ملے گا اگر مضارب نے اس شہر میں کام کیا تو اس کو تھائی ملے گا اور اگر سفر کیا تو اس کو نفع کا نصف ملے گا اور اگر اس شہر میں خرید اور بیع سفر میں کی اور سفر میں خرید اور اس شہر میں بیع کی تو محمد رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اس مسئلے میں مضاربیت کا دار و مدار خرید پر ہوگا۔ پس اگر اس شہر میں خرید تو اس سامان میں جو نفع ہوا وہ شہر کی شرط کے مطابق ہوگا خواہ اس کی بیع اس شہر میں کی ہو یا کسی دوسری جگہ کی ہو کیونکہ مضارب کا نفع

میں استحقاق محض عمل سے ہوتا ہے اور عمل خرید سے پایا جاتا ہے۔ تو جب اس نے اس شہر میں خریدا تو دو عملوں میں سے ایک متعین ہو گیا لہذا وہ سفر کرنے سے متغیر نہیں ہوگا۔ اور اگر کچھ مال کے ساتھ سفر میں کام کیا اور کچھ کے ساتھ حضر میں تو ہر حال کا نفع شرط کے مطابق ہوگا۔

اگر رب المال نے مضارب کو کہا اس شرط پر کہ تو فلاں سے خریدے اور فلاں کے ہاتھ بیچے تو یہ ہمارے نزدیک جائز ہے اور مضارب بت اس فلاں کے ساتھ خاص ہوگی مضارب کسی دوسرے سے بیع و شراء نہیں کر سکتا۔ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مضارب فاسد ہے کیونکہ شخص کی تعین میں تصرف سے مقصود یعنی نفع کے حصول کے طریقے میں تنگی کرنا ہے اور مقتضائے عقد کو بدلنا ہے کیونکہ مقتضائے عقد یہ ہے کہ جس کے ساتھ چاہے تصرف کرے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ لوگوں کے بھروسہ اور امانت میں اختلاف کی بناء پر یہ شرط مفید ہے کیونکہ بعض لوگوں سے خرید کبھی ان کے بیع میں سہل ہونے کی بناء پر زیادہ نفع بخش ہوتی ہے اور کبھی مال میں زیادہ با اعتماد ہوتی ہے لہذا یہ تعین مفید ہے مثل تعین کرنے کے ایک نوع کے ساتھ علاوہ دوسری نوع کے۔ شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ تعین مقتضائے عقد کو بدل دیتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ تو عقد کا ارتکاب کرنا ہے اس حالت میں کہ وہ ابتداء ہی سے مفید ہو اور یہ قید مفید ہے پس اس کا اعتبار کرنا واجب ہے۔

اگر رب المال نے کہا کہ اس شرط کے ساتھ کہ تو اہل کوفہ کے ساتھ بیع و شراء کرے۔ پھر مضارب نے شراء و بیع کچھ لوگوں کے ساتھ کوفہ میں کی جو کہ وہاں کے رہنے والے نہیں تو یہ جائز ہے کیونکہ یہ شرط صرف ترک سفر کا فائدہ دیتی ہے گویا کہ رب المال نے یہ کہا تھا۔ اس شرط کے ساتھ تو کوفہ میں موجود لوگوں سے خریدے گا۔

اسی طرح رب المال نے صرف میں مضارب پر مال دیتے ہوئے شرط عائد کی کہ مضارب صرفوں سے خرید و فروخت کرے گا تو مضارب کو اختیار ہوگا کہ وہ غیر صرفوں سے چاہے صرف میں خریدے کیونکہ صرفوں کی قید کا فائدہ صرف شہر یا نوع کی تخصیص میں ہے تو جب یہ مراف یا غیر مراف سے حاصل ہو تو برابر ہے۔

مضارب بت پر مال دیا پھر بعد میں اس سے کہا اس سے یہ بڑ (کنان یا روٹی کا کپڑا) خریدا اور بیچ۔ تو اس کو بڑ اور غیر بڑ خریدنے کا اختیار ہوگا کیونکہ اس نے مطلق شراء کی اجازت دی پھر بعد میں اس کو بڑ خریدنے کا امر کیا تو مضارب کو اختیار ہوگا جو چاہے خریدے۔ اور یہ مثل رب المال کے اس قول کے ہوگا کہ یہ مال مضارب بت پر لے لے اور اس سے کوفہ میں کام کر البتہ اتنا فرق ہے کہ وہاں قید متعارف ہے اور یہاں متراخی (کچھ دیر کے بعد) ہے۔ اور اس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ قدوری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ یہ محمول ہے اس صورت پر جب رب المال نے مضارب کے خریدنے کے بعد منع کیا ہو۔ وہ تعین جو عقد مطلق پر طاری ہو اس کا حکم یہ ہے کہ اگر وہ خرید سے پیشتر ہو تو وہ عمل کرے گی اور اگر خریدنے کے بعد ہو تو وہ عمل نہیں کرے گی یہاں تک کہ اس کو کسی نقدی کے عوض فروخت کر دیا جائے کہ اس وقت تعین عمل کرے گی اور اب جائز نہ ہوگا کہ مضارب سوائے اس شے کے جو رب المال نے کھی

ہے کئی اور شئی خریدے۔

مضاربت پر مال دیا اس شرط کے ساتھ کہ بیع و شرائع نقد کرے گا تو مضارب کو صرف نقد بیع و شرائع کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ یہ قید لگانا مفید ہے لہذا مضاربت قید مذکورہ کے ساتھ مفید ہو جائے گی اگر مضارب سے کہا کہ ادھار بیع کر نقد نہ کر اور مضارب نے نقد بیع کی تو جائز ہے کیونکہ نقد میں ادھار کی نسبت زیادہ فائدہ ہوتا ہے لہذا یہ قید مفید نہیں ہے پس قید ثابت نہ ہوگی۔ اور یہ ایسے ہوگا یا مؤکل نے وکیل کو کہا کہ دس میں بیچ اور اس نے اس سے زائد میں بیچ دیا۔ ایسے ہی یہاں ہے۔

رب المال کے عمل سے متعلق احکام: کہ کون سے عمل وہ کر سکتا ہے اور کون سے نہیں

ہمارے اصحاب نے کہا کہ جب رب المال مال مضاربت کو اس کی قیمت مثلی یا اس سے زائد قیمت پر بیچے تو اس کی بیع جائز ہے اور جب وہ اس کی قیمت سے کم پر بیچے تو جائز نہیں الا یہ کہ مضارب اس کی اجازت دے دے خواہ اتنی کمی کے ساتھ بچا ہو جو لوگ نہیں کرتے یا کر لیتے ہوں کیونکہ رب المال کی بیع کا جواز مضارب کی اعانت کے طور پر ہے اور اعانت قیمت میں کمی کرنا نہیں ہے بلکہ یہ تو خود ہلاک کرنا ہے لہذا یہ روا نہیں ہوگا خواہ نقصان قلیل ہو یا کثیر۔ اسی بناء پر اگر مضارب دو ہوں اور ان میں سے ایک رب المال کی اجازت سے بیع کرے تو وہ صرف قیمت مثلی یا زائد قیمت پر فروخت کر سکتا ہے الا یہ کہ دوسرا مضارب اجازت دے دے کیونکہ ایک مضارب نفس عقد کی وجہ سے تنہا تصرف نہیں کر سکتا بلکہ رب المال کی اجازت سے کر سکتا ہے اور رب المال کی خود ایسا تصرف کرنے کا اختیار نہیں جس میں نقصان ہو لہذا اس کو اس کا حکم دینے کا بھی اختیار نہیں۔

مضارب نے مال مضاربت سے کوئی سامان خرید اور اس میں نفع ظاہر ہوا ہو یا نہیں اور رب المال اس کی بیع کا ارادہ کرے اور مضارب منع کرے اور چاہے کہ جب تک نفع نہ ملے اس کو روکے رکھے تو مضارب کو اس کی بیع پر مجبور کیا جائے گا سوائے اس کے کہ مضارب رب المال کو اس کا اس مال واپس کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایسے حق کی بناء پر جو ثبوت و عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہو یعنی نفع مالک کو اس کی ملکیت میں اس کے ارادے کی تنفیذ سے روکنے کا کوئی رستہ نہیں ہے البتہ مضارب سے کہا جائے گا کہ اگر تو روکنا چاہتا ہے تو رب المال کو اس کا مال لوٹا دے۔ اور اگر اس میں نفع ہو تو اس سے کہا جائے گا کہ رب المال کو اس کا مال اور نفع میں اس کا حصہ دے دے اور سامان تیرے لیے سالم رہے گا۔

ایک شخص نے اپنے بیٹے کے لیے کام کرنے کی غرض سے مضاربت پر مال لیا تو اگر بیٹا چھوٹا ہو کہ بیع کی سمجھ نہ رکھتا ہو تو مضاربت باپ کے لیے ہوگی اور بیٹے کو نفع میں سے کچھ نہ ملے گا کیونکہ مضاربت میں نفع کا استحقاق یا تو مال کی وجہ سے ہوتا یا عمل کی وجہ سے اور بیٹے کا انہیں سے کچھ بھی نہیں اور اگر بیٹا عمل پر قادر ہو تو مضاربت بیٹے کیلئے ہوگی اور نفع بیٹے کا ہوگا اگر اس نے عمل کیا۔ اور اگر باپ نے بیٹے کے حکم سے عمل کیا تو یہ باپ کی جانب سے تطوع ہوگا اور اگر باپ نے بغیر حکم کے عمل کیا تو وہ بمنزلہ غاصب کے ہوگا کیونکہ باپ کو بیٹے کی اجازت کے بغیر مال

میں عمل کرنے کا اختیار نہیں پس باپ مثل اجنبی کے ہوگا۔

فقہاء نے کہا مضارب جب کوئی باندی خریدے تو رب المال کو اس سے جماع کرنے کا حق نہیں خواہ اس میں نفع ہو یا نہ ہو۔ نفع ہونے کی صورت میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ اس میں مضارب کی بھی ملکیت ہوتی ہے اور مشترکہ باندی سے جماع کرنا جائز نہیں ہوتا۔ اور نفع نہ ہونے کی صورت میں ملکیت کے مشابہ حق ہوتا ہے اس دلیل سے کہ رب المال اس کو تصرف سے نہیں روک سکتا۔ اور اگر رب المال مر جائے تو مضارب کو باندی بیچنے کا اختیار ہوتا ہے تو اس صورت میں باندی مثل مشترکہ باندی کے ہوتی۔

ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک رب المال کا مضارب کا رب المال سے خریدنا جائز ہے اگرچہ مضارب بت میں نفع نہ ہو۔ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک مال مضارب بت میں دونوں میں باہمی ایک دوسرے سے خرید جائز نہیں۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ اپنے ہی مال کی اپنے مال کے عوض میں بیع ہے اور اپنے ہی مال کی اپنے مال کے عوض میں بیع ہے کیونکہ دونوں ہی مال رب المال کے ہیں۔ اور یہ جائز نہیں۔ جیسے وکیل کی مؤکل کے ساتھ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مضارب بت میں رب المال کو ملکیت ذات تو حاصل ہے ملکیت تصرف موصول نہیں اور تصرف کے حق میں رب المال کی ملکیت مثل اجنبی کی ملکیت کے ہے جبکہ اس میں مضارب کو ملکیت تصرف موصول ہے ملکیت ذات نہیں لہذا مضارب ملکیت ذات کے اعتبار سے مثل اجنبی کے ہے یہاں تک کہ مضارب کو اختیار نہیں کہ وہ رب المال کو تصرف سے روک سکے۔ لہذا دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں مال مضارب مثل اجنبی کے مال کے ہے۔ اس لئے ان کی آپس میں خرید جائز ہے۔

مضارب نے کوئی مکان خریدا اور رب المال اس کے پہلو میں ایک اور مکان کی بنا پر اس میں شفعہ ہو تو رب المال کو شفعہ کی بنیاد پر وہ مکان لینے کا حق ہے کیونکہ خریدا ہوا مکان اگرچہ حقیقت میں اس کا ہے لیکن حکم میں نہیں اس دلیل سے کہ اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ مضارب کے قبضے سے اس کو نکال سکے اور اسی لئے اس کا مضارب سے خریدنا جائز ہے۔

مضارب مضارب بت کا کوئی مکان بیچے اور رب المال اس میں شفعہ کا دعویٰ کرے تو اس کے لئے شفعہ نہ ہو گا خواہ بیع کے وقت سے جالے والے مکان میں نفع ہو یا نہ ہو۔ نفع نہ ہونے کی صورت میں اس لئے کہ مضارب اس کا وکیل بالبیع ہے۔ اور مکان کی بیع میں وکیل جب بیع کرے تو مؤکل اس کو شفعہ سے نہیں لے سکتا۔ اس میں نفع ہونے کی صورت میں رب المال کے حصے میں تو مضارب اس کا وکیل بالبیع ہے۔ رہا مضارب کا حصہ تو اگر ہم اس میں شفعہ کہ واجب کریں تو مشتری پر شفعہ (سودا) متفرق ہو جائے گا۔ نیز نفع راں المال کے تابع ہوتا ہے تو جب مقبوع میں شفعہ واجب نہیں ہوا تو تابع میں بھی واجب نہیں ہوگا۔

اگر رب المال نے اپنے مکان کی بیع کی اور مضارب مضارب بت کا ایک دوسرے مکان کی بنا پر اس میں شفعہ کرنا ہو

تو اگر اس کے پاس مال مضاربیت میں سے مکان کا پورا ثمن ہو تو شفعہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ اگر وہ شفعہ سے لے گا تو وہ مکان رب المال کے لیے واقع ہوگا اور شفعہ مکان کے بائع کے لیے واجب نہیں ہوتا اور اگر اس کے پاس پورا ثمن نہ ہو تو پھر اگر مکان میں نفع نہ ہو تو شفعہ نہ ہوگا کیونکہ مضارب اس کو رب المال کیلئے لے گا اور اگر اس میں نفع ہو تو مضارب کو حق ہوگا کہ وہ شفعہ سے خود اپنے لیے لے لے کیونکہ نفع میں اس کا حصہ ہے لہذا خود اپنے لیے لینا جائز ہے۔

مضاربیت کے مکان کے پہلو میں مکان کوئی اجنبی خریدے تو اگر مضارب کے پاس پورا ثمن ہو تو وہ شفعہ سے مضاربیت کے لیے لے سکتا ہے۔ اور اگر وہ شفعہ چھوڑ دے تو شفعہ باطل ہو جائے گا۔ رب المال کو حق نہیں ہوگا کہ وہ اپنے لیے لے سکے کیونکہ شفعہ مضارب کے لیے واجب ہوا ہے اور مضاربیت میں ملکیت تصرف مضارب کو حاصل ہوتی ہے۔ پس جب مضارب نے شفعہ ترک کر دیا تو یہ ترک کرنا اپنے اور رب المال کے خلاف جائز ہوگا۔ اور اگر اس کے پاس پورا ثمن نہ ہو تو پھر اگر مکان میں نفع ہو تو شفعہ کا حق مضارب اور رب المال دونوں کو ہوگا۔ اور ان میں سے ایک چھوڑ دے تو دوسرے کو پورا مکان اپنے لیے بذریعہ شفعہ لینے کا حق ہوگا۔ مثل اس مکان کے جو دو شخصوں میں مشترک ہو تو شفعہ دونوں کے لیے ثابت ہوتا ہے۔ اور اگر مکان میں نفع نہ حاصل ہوا ہو تو شفعہ کا حق خاص رب المال کو ہوگا کیونکہ اس میں مضارب کا کچھ حصہ نہیں ہے۔

ابو یوسفؒ نے فرمایا جب ایک شخص نے دوسرے کو اجرت پر رکھا ماہانہ دس درہم پر تاکہ وہ اس کیلئے خرید و فروخت کرے پھر مستاجر نے اجیر کو درہم مضاربیت پر دے تو مضاربیت فاسد ہوگی نفع پورا کا پورا مال دینے والے کا ہوگا اور اجیر کو سوائے اجرت کے کچھ نہ ملے گا۔ محمدؒ فرماتے ہیں کہ مضاربیت جائز ہے اور اجیر کو اس وقت کی جس میں وہ مضاربیت میں مشغول ہو کچھ اجرت نہ ملے گی۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ طیب اس نے مضاربیت پر مال دیا تو دونوں کا اجارہ کو ترک کرنے اور اس کو توڑ دینے پر اتفاق ہو گیا۔ تو جب تک وہ مضاربیت میں مشغول رہے گا اس کو کچھ اجرت نہ ملے گی۔ نیز مضاربیت شرکت ہوتی ہے۔ اسی بناء پر وہ توقيت کو قبول نہیں کرتی۔ اگر مستاجر اس کو اجیر رکھنے کے بعد اس سے مشارکت کرے تو شرکت جائز ہے پس ایسے ہی مضاربیت ہوگی۔ ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب مستاجر نے اس کو اجرت پر رکھا تو وہ اس کے عمل کا مالک ہو گیا۔ اب جب اس نے مضاربیت پر اجیر کو مال دیا تو مضارب کے لیے ایسے عمل کی بناء پر نفع کی شرط جس کا وہ (یعنی رب المال) مالک بن چکا تھا اور یہ بات جائز نہیں۔ نیز مضارب خود اپنے لیے عمل کرتا ہے پس جائز نہیں کہ وہ نفع اور اجرت دونوں کا حقدار ہو۔ اور جائز نہیں کہ مضاربیت کی وجہ سے اجارہ ٹوٹ جائے کیونکہ اجارہ مضاربیت کی نسبت قوی تر ہے کیونکہ اجارہ لازم ہوتا ہے جب کہ مضاربیت غیر لازم ہوتی ہے اور شئی اس چیز سے نہیں ٹوٹتی جو اس سے کمزور ہو۔ اور یہ جو محمدؒ نے ذکر کیا کہ مضارب شرکت ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ شریک نفع کا مستحق مال کی وجہ سے بنتا ہے اور مضارب عمل کی وجہ سے اور رب المال عمل کا مالک بن چکا ہے پس جائز نہیں کہ مضارب نفع کا مستحق ہو۔ نیز شریک خود اپنے لیے عمل کرتا ہے پس گویا کہ وہ عمل اجارہ سے رک گیا لہذا اس کے حصے کے عوض میں اجرت ساقط ہو جائے گی۔ جبکہ مضارب رب المال کیلئے عمل کرتا ہے لہذا اس کا عمل اجارہ پر باقی رہا۔

مضارب نے اگر مال مضاربیت سے جو کہ ہزار ہوں ایک غلام خریدا جس کی قیمت ہزار ہو پھر وہ غلام
عمداً قتل کر دیا گیا تو رب المال کو قصاص لینے کا حق حاصل ہوگا کیونکہ غلام خاص اس کی ملکیت ہے مضارب
کا اس میں کوئی حق نہیں ہے۔ اور اگر غلام کی قیمت دو ہزار ہو تو اس میں قصاص نہ ہوگا اگرچہ دونوں رب المال
اور مضارب قصاص لینے پر اکٹھے ہو جائیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی ملکیت متعین نہیں۔ رب المال
کی اس وجہ سے کہ اس مال غلام نہیں تھا وہ تو محض دماغ تھا۔ اور اگر رب المال ارادہ کرے کہ اپنے
مال اس مال کی غلام میں تعین کرے تو مضارب اس کو اس سے روک سکتا ہے یہاں تک کہ اس کو نیچے اور
ٹھن میں سے اس مال ادا کرے۔ اور جب رب المال کی ملکیت متعین نہیں تو اس مال وصول کرنے سے
پیشتر مضارب کی ملکیت بھی متعین نہیں ہوئی۔ اور جب غلام میں دونوں کی ملکیت متعین نہیں ہوئی تو
دونوں میں سے کسی کے لئے قصاص ثابت نہیں ہوا اگرچہ قصاص لینے پر دونوں متفق ہو جائیں۔ اور قاتل
سے اس کے مال میں سے غلام کی قیمت تین سال میں وصول کی جائے گی کیونکہ قتل عمد میں باوجود سبب کے
پائے جانے کے قصاص کسی مانع سے ساقط ہوا ہے دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی۔ اور یہ حاصل
شدہ رقم مضاربیت پر ہوگی کہ اس سے مضارب خرید و فروخت کرے گا کیونکہ یہ مال مضاربیت کا بدل
ہے لہذا مضاربیت پر رہے گی مثل ٹھن کے۔

محمدؐ نے نوادر میں ذکر کیا کہ جب مضارب کے پاس دو غلام ہوں کہ ان میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار
ہو۔ پھر کسی شخص نے ان میں سے ایک غلام کو عمداً قتل کر دیا تو رب المال کو قاتل سے قصاص لینے کا حق نہ ہوگا
کیونکہ اس طور پر جو ہم بیان کر چکے رب المال کی ملکیت مقتول غلام میں متعین نہیں۔ اور قاتل کے ذمے
اس کے اپنے مال میں سے غلام کی قیمت آئے گی۔ اور وہ رقم مضاربیت پر رہے گی جس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں۔
قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ مقام جہاں قتل کے سبب سے قصاص واجب ہوا ہو غلام مضاربیت
سے نکل جاتا ہے اور ہر وہ مقام جہاں قتل کی وجہ سے مال واجب ہوا ہو تو مال مضاربیت پر رہتا ہے
کیونکہ قصاص جب وصول کر لیا جائے تو مال مضاربیت کی ہلاکت بطلان مضاربیت کی موجب ہے
اور قیمت مال مضاربیت کا بدل ہے لہذا مثل ٹھن کے مضاربیت پر رہے گی۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب مضارب نے کچھ مال مضاربیت سے ہزار کے مساوی غلام
خریدا پھر اس کو کسی شخص نے عمداً قتل کر دیا تو اس میں قصاص نہ ہوگا نہ تو رب المال کے لئے نہ مضارب
کے لئے اور نہ ہی دونوں کے لئے جبکہ دونوں متفق ہوں۔ رب المال کے لئے تو اس لئے کہ اگر وہ
قصاص وصول کرے تو قصاص کی وجہ سے وہ اس مال کو وصول کرنے والا نہ بنے گا کیونکہ
قصاص مال نہیں ہے۔ اسی لئے اگر مریض قصاص معاف کر دے تو وہ کل مال میں سے ہوگا۔ اور
جب وہ اپنے مال کو وصول کرنے والا نہ بنا تو وہ بقیہ مال میں سے اس مال وصول کرے
گا۔ اور جب وہ وصول کر لے گا اس وقت ظاہر ہوگا کہ غلام نفع تھا پھر یہ بھی ظاہر ہو جائے گا کہ وہ
مشترک غلام میں استیفا مقصود میں نہ تھا اور مضارب اس وجہ سے کہ اس غلام میں اس کی ملکیت نہیں ہوئی اور
.. نواں پر استیفا پر اجتماع کا حق بھی اسی وجہ سے نہیں ہے یعنی کہ ان میں سے کسی کا حق بھی متعین نہیں ہے

ہمارے اصحاب کا اس میں اختلاف ہے جب مضاربیت کے غلام پر قتل عمد کا دعویٰ کیا

گیا ہو کہ کیا گواہی سننے کے لئے مالک کی موجودگی شرط ہے۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ شرط ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شرط نہیں ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قصاص کے بٹ میں غلام کو اصل آزادی پر باقی رکھا جاتا ہے اس دلیل سے کہ اگر وہ قصاص کا اقرار کرے تو اس کا اقرار جائز ہے اگرچہ مالک اس کی تکذیب کرے پس غلام کے خلاف گواہی سننا مالک کی موجودگی پر موقوف نہ ہوگا مثل آزاد کے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ اس گواہی کے ساتھ غلام کی ذات میں استحقاق کا تعلق ہے لہذا مالک کی عدم موجودگی میں گواہی نہیں سنی جائے گا مثل اس گواہی کے جو استحقاق ملک پر پیش ہوا اور مثل اس گواہی کے جو جنایت خطا پر قائم ہو۔ اور یہ سب کا متفقہ قول ہے کہ اگر غلام قتل عمد کا اقرار کرے اور مالک اور مضارب اس کی تکذیب کریں تو غلام پر قصاص لازم آئے گا کیونکہ قصاص کا اقرار غلام کی ان چیزوں میں سے ہے جن پر مالک کو ملکیت اختیار حاصل نہیں حالانکہ یہ امور مملوکہ و اختیار یہ میں سے ہے لہذا مثل طلاق کے غلام کو اس کا اختیار ہوگا۔

اگر قتل عمد دو شریکوں کے درمیان ہوا اور غلام نے اس کا اقرار کر لیا ہو پھر ان میں سے ایک نے معاف کر دیا تو دوسرے کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ جنایت کا موجب مال میں تبدیل ہو گیا اور مال کے حق میں غلام کا اقرار مقبول نہیں تو یہ ایسے ہوا گویا کہ غلام نے جنایت خطا کا اقرار کیا۔ پھر اگر رب المال غلام کے اقرار میں اس کی تصدیق کرے اور مضارب اس کی تکذیب کرے تو رب المال سے کہا جائے گا تو اپنے حصہ دیدے۔ اور اگر مضارب اس کی تصدیق کرے جبکہ رب المال اس کی تکذیب کرے تو مضارب سے کہا جائے گا کہ تو اپنا حصہ دیدے یا اس کا ذریعہ دیدے اور یہ مثل اس صورت کے ہوگی جب دو شریکوں میں سے ایک غلام میں جنایت کا اقرار کرے اور دوسرا اس کی تکذیب کرے۔ جہاں تک مضاربیت کے غلام پر ثبوت قصاص کا تعلق ہے تو اگرچہ غلام کو قتل کرنے سے قصاص واجب نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ مستحق قصاص غیر متعین ہے لیکن جب قاتل غلام ہو تو مستحق قصاص مقتول کا ولی ہوتا ہے جو کہ متعین ہے۔

مضارب اور رب المال کے مابین مراجعہ جائز ہے۔ وہ یہ کہ رب المال اپنے مضارب کے خریدے اور وہ شئی مراجعہ کے ساتھ نیچے یا مضارب رب المال سے خریدے پھر وہ شئی مراجعہ کے ساتھ نیچے لیکن دو ثمن میں سے جو کمتر ہو اس پر نیچے مگر جبکہ اس نے معاملہ کو مشتری کے سامنے بیان کر دیا ہو تو پھر بیسے پلہ ہے نیچے۔ اس طرح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ رب المال کا مضارب سے خریدنا اور مضارب کا رب المال سے خریدنا خلاف قیاس ثابت ہوا ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ رب المال خود اپنا مال اپنے مال کے عوض میں خریدتا ہے اور مضارب رب المال کا مال رب المال کے مال کے عوض میں فروخت کرتا ہے اس لئے کہ دونوں مال رب المال کے ہیں اور قیاس اس کے خلاف ہے۔ مگر ہم نے استحسان کی رو سے جواز کا کہا مال کے ساتھ مضارب کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے اور وہ حق ملکیت تصرف ہے پس اس کو ان دونوں کے حق میں بیع بنایا گیا ہے کسی غیر کے حق میں اس کو کالعدم سمجھا گیا ہے نیز مراجعہ ایسی بیع ہے جس کو بائع بغیر نائب کے کرتا ہے لہذا اس کی حفاظت جنایت اور شبہ جنایت سے جہاں تک

ممکن ہو واجب ہے۔ اور دونوں کے درمیان بیع میں تہمت و اتہام کو دخل حاصل ہو گیا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ رب المال نے مضارب کے ہاتھ اس کو قیمت کے زائد پر بیچا ہو اور مضارب اس پر راضی ہو گیا ہو اس لئے کہ دوسرے کے مال میں سخاوت آسان امر ہے لہذا تہمت جنایت ثلث ہے اور اس باب میں تہمت حقیقت کے ساتھ ملحق ہے پس مراجعہ کے ساتھ بیع نہیں کرے گا مگر اس ضمن پر جو کہ دونوں میں کمتر ہو۔ اس کا بیان و وضاحت چند مسائل کے ذریعے سے ہے۔

رب المال نے ایک شخص کو ہزار درہم مضاربہ پر دیئے۔ پھر رب المال نے پانچ سو میں ایک غلام خریدا اور اس کو مضارب کے ہاتھ ہزار میں فروخت کیا تو مضارب پانچ سو پر مراجعہ کے ساتھ بیچے گا کیونکہ وہ دو ضمن میں سے کمتر ہے مگر جبکہ مضارب معاملے کو مشتری کے سامنے بیان کر دے تو پھر جیسے چاہے فروخت کرے کیونکہ مانع تہمت تھی جو بیان سے رائل ہو گئی۔

اگر مضاربہ کے ہزار سے ایک غلام خریدے پھر اس کو رب المال کے ہاتھ بارہ سو میں فروخت کرے تو رب المال اس کو گیارہ سو پر مراجعہ کے ساتھ بیچ سکے گا جب کہ مضاربہ نصف پر ہو کیونکہ نفع رب المال اور مضارب کے درمیان منقسم ہوتا ہے اور مضارب کے حصے میں کوئی خسر نہیں ہے اس لیے کہ رب المال کا اس میں کوئی حق نہیں ہے۔ تو یہ ایسے ہوا گویا کہ رب المال نے اس کو اجنبی سے خریدا۔ اور رب المال کے حصے میں خسر حاصل ہوا کیونکہ وہ بعینہ اس کا اپنا مال ہے گویا کہ اس نے اپنے آپ ہی سے خریدا ہے پس نفع میں سے اس کا حصہ ساقط ہو جائے گا مگر جب کہ وہ مشتری کے سامنے معاملہ کو کھول کر بیان کر دے تو چاہے فروخت کرے۔

رب المال نے ڈیڑھ ہزار کی قیمت کا سامان ہزار میں خریدا ہو مضارب کے ہاتھ ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا تو مضارب اس کو ایک ہزار ڈھائی سو میں مراجعہ کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے مگر جب کہ وہ معاملہ بیان کر دے۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم ذکر کر چکے۔

ابن سماعہ نے محمد رحمہ اللہ سے اپنے نوادر میں نقل کیا کہ میں نے ابو یوسف رحمہ اللہ کو مسئلہ مضاربہ بیان فرماتے ہوئے سنا اور یہ انکار آخری قول ہے۔ جب رب المال ہزار میں غلام خریدے پھر اس کو مضارب کے ہاتھ ایک سو میں فروخت کر دے اور مضارب کے پاس اس مال ہزار درہم ہوں تو مضارب اس کو سو پر فروخت کرے گا۔ اور اسی طرح اگر مضارب نے ہزار میں خریدا اور رب المال کے ہاتھ سو میں فروخت کیا تو رب المال سو پر بیچے گا۔ ہمیشہ اس کی بیع کمتر میں ہوگی کیونکہ کمتر میں نفع نہیں ہے۔ صرف زیادہ میں ہے لہذا وہ چیز ثابت ہوگی جس میں تہمت نہ ہو اور جس میں تہمت ہو وہ ساقط ہو جائے گی۔

اگر رب المال نے پانچ سو میں خرید ا پھر مضارب کے ہاتھ گیارہ سو میں بیچا تو مضارب اس کو ساڑھے پانچ سو پر مراجعہ کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے کیونکہ ہزار پر زائد سو نفع ہے۔ پھر اس کا نصف مضارب کا ہے۔ تو جو مضارب نے رب المال سے اپنے لیے خریدا اس میں تہمت نہیں ہے پس نفع میں اس کا حصہ اس مقدار کے ساتھ ملایا جائے گا جس سے رب المال نے ۵۰ غلام خریدا اور پانچ سو ساقط ہو جائیں گے کیونکہ رب المال کا حصہ ہے اور پچاس ساقط

ہو جائیں گے کیونکہ وہ رب المال کا نفع میں حصہ ہے۔ پس مضارب اس کو ساڑھے پانچ سو پر
مراجہ کے ساتھ فروخت کر سکے گا۔ اور اگر مضارب نے غلام چھ سو میں خریدا تو وہ پانچ سو پر
مراجہ کے ساتھ فروخت کر سکے گا کیونکہ (اس صورت) اس کے اثمن میں اس المال سے زائد نہیں
ہے لہذا کل نفع ساقط ہو جائے گا اور دو میں سے جو ثمن کمتر ہو اس پر بیچا جائے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ مضارب اپنے حصے میں سے کچھ شمار نہیں کرے گا یہاں تک کہ جو اس نے
اد کیا وہ ہزار سے زائد ہو پس اس کے حصے میں زائد کا نصف واجب ہو جائے گا کیونکہ اگر وہ ہزار
سے زائد نہ ہو مثلاً اس المال کی مقدار کے عوض میں یا اس سے کم پر خریدا ہو اور مال میں نفع ہو تو
خرید ہی ہوئی تھی میں اس کا حق متعین نہیں ہوا کیونکہ وہ اس المال کے ساتھ مشغول ہے لہذا اس
کے لیے نفع ظاہر نہیں ہو گا گویا کہ اس نے خریدا اور اس کے پاس نفع نہ ہو۔ اسی قیاس پر مسائل جاری
ہوتے ہیں۔ توجب مضارب کی خرید کمتر ثمن کے ساتھ ہوئی پھر اگر مضارب کا حصہ ہو تو اس کو کمتر ثمن کے
ساتھ ملایا جائے گا۔ اور جب رب المال مضارب سے خریدے تو وہ کمتر ثمن پر فروخت کرے گا اور
اس کے ساتھ مضارب کا حصہ ملائے گا۔

اگر رب المال نے پانچ سو میں خرید پھر مضارب کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کیا تو مضارب
اس کو ہزار میں فروخت کرے گا پانچ سو اس المال کے اور پانچ سو مضارب کے حصے کے دو ہزار
میں سے کیونکہ ثمن میں سے رب المال کا حصہ ڈیڑھ ہزار ہے لہذا اس میں اس المال (یعنی وہ قیمت
جس پر رب المال نے غلام خریدا تھا) سے زائد جو کہ ہزار ہے ساقط ہو جائے گا اور رب المال کے حصے میں۔
سے پانچ سو باقی رہیں گے مضارب کا حصہ پانچ سو ہیں جن میں رب المال مثل اجنبی کے ہے لہذا مضارب
اس کو ہزار پر مراجہ کے ساتھ فروخت کرے گا۔

اگر مضارب نے ہزار میں خریدا پھر رب المال کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کر دیا تو رب المال اس
کو ڈیڑھ ہزار پر مراجہ کے ساتھ فروخت کر سکے گا کیونکہ ہزار اس المال ہے اور پانچ سو مضارب کا
ہے جس میں رب المال مثل اجنبی کے ہے اور پانچ سو رب المال کا حصہ ہے جس کو ساقط کرنا واجب ہے۔
ابن سماعہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت نقل کیا جو کہ آخری قول ہے کہ جب رب المال ایک
غلام دس ہزار میں خریدے پھر مضارب کے ساتھ اس کو سو میں بیچ دے تو مضارب اس کو سو پر مراجہ
کے ساتھ فروخت کرے گا کیونکہ کمتر ثمن پر بیچ میں تہمت نہیں ہے۔ نیز مضارب نے اس کو کمتر ثمن پر
خرید ہے لہذا اس کے لیے جائز نہیں کہ جس پر اس نے خریدا ہے اس میں زیادتی کرے۔

اگر کہا جائے کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر مضارب کے لیے کمی کرنا کیونکہ جائز ہو گا تو جواب
یہ ہے کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مضارب کے لیے کمی کرنا جائز نہیں رب المال کے
حق کی وجہ سے۔ توجب اس نے رب المال کے ہاتھ بیع کی اور کمی کی تو رب المال اس پر راضی ہو گیا لہذا
یہ کمی کرنا جائز ہے۔

رہا ابو یوسف رحمہ اللہ کے اس پہلے قول کے مطابق جس کی طرف ابن سماعہ نے اشارہ کیا ہے

تو وہ یہ ہے کہ کمی کرنا جائز نہیں کیونکہ انہوں نے کہا کہ جب اس المال ہزار ہو پھر اس میں ہزار کا نفع آیا پھر دو ہزار میں ایک باندی خریدی پھر اس کو رب المال کے ہاتھ ڈیرہ ہزار میں فروخت کیا تو رب المال اس کو ایک ہزار ساڑھے سات سو پیرا بجہ کے ساتھ بیچے گا کیونکہ مضارب نے اس کو ثمن میں سے پانچ سو کم کر دیے اس کا نصف اپنے حصے میں سے اور اس کا نصف مال مضاربت میں سے اور مضارب کو اپنے حصے میں سے کم کرنے کا تو اختیار ہے مال مضاربت میں سے نہیں۔ یہ ابو یوسف اور محمد کے قول کے مطابق ہے پس رب المال کے حصے کو کم کرنا صحیح نہیں لہذا رب المال اس کو ایک ہزار ساڑھے سات سو پیرا بجہ کے ساتھ بیچے گا۔ اس قول کے مطابق واجب یہ ہے کہ جب بیع کرے تو کہے کہ مجھ پر یہ اتنے کی پڑی یہ نہ کہے کہ میں نے اتنے میں خریدی کیونکہ زائد کا الحاق ثمن کے ساتھ حکماً ہوا ہے جب کہ خریدنا اس رقم سے ہوتا ہے جس کے عوض میں عقد واقع ہوا ہو۔

اور صحیح ابو یوسف رحمہ اللہ کا آخری قول ہے اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کی کہ مال مضاربت میں کمی کرنے کا عدم جواز رب المال کے حق کی وجہ سے ہے۔ تو جب مضارب نے خرید تو رب المال اس پر راضی ہو گیا پس گویا اس نے مضارب کو اجازت دی کہ وہ اجنبی کے ہاتھ نقصان سے بچے۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب مضاربت میں ذکر کیا کہ اگر رب المال ہزار میں ایک غلام خریدے پھر اس کو مضارب کے ہاتھ دو ہزار میں بیچے۔ ہزار اس المال کے اور ہزار نفع کے تو مضارب اس کو ڈیڑھ ہزار پر مرا بچہ کے ساتھ بیچے گا۔ اس میں سے رب المال کے نفع کا حصہ ساقط ہو جائے گا اور مضارب اس کو اس المال اور اپنے نفع پر بیچے گا۔ بوجہ مذکورہ۔

اگر رب المال نے غلام پانچ سو میں خریدی جب کہ اس کی قیمت دو ہزار ہو پھر وہ اس کو مضارب کے ہاتھ دو ہزار میں بیچ دے تو مضارب اس کو ہزار پر مرا بچہ کے ساتھ بیچے گا کیونکہ اس المال (یعنی وہ قیمت جس پر رب المال نے غلام خریدا) پانچ سو ہے اور مضارب کا مال میں حصہ پانچ سو ہے اور اس کے علاوہ جو ہے وہ رب المال کا نفع ہے لہذا اس کا حکم ثابت نہیں ہو جیسا کہ ہم پہلے بتلچکے ہیں۔ البتہ اگر وہ مشتری کو معاملہ بیان کر دے تو پھر جیسے چاہے فروخت کرے کیونکہ پورے ثمن پر فروخت کرنے سے مانع قیمت ہے تو جب اس نے بیان کر دیا تو نہایت زائل ہو گئی لہذا بیع جائز ہے۔

اگر رب المال نے غلام ہزار میں خریدا اور غلام کی قیمت ہزار رہی ہو پھر مضارب کے ہاتھ دو ہزار بیچا پھر مضارب کے اور ہزار نفع کے تو مضارب اس کو ہزار پر مرا بچہ کے ساتھ بیچے گا کیونکہ اس میں بیعت ہزار سے تو اس کا نفع ختم ہو گیا پس مال میں اس کا حصہ باقی نہ رہا۔ اور یہ ایسے ہو گا گویا کہ وہ رب المال کا مال ہے اور اس نے اس کی بیعت اس المال پر کی۔ اور اگر مسئلہ یہی ہو لیکن رب المال نے اس کو پانچ سو میں خریدا ہو تو مضارب اس کو پانچ سو پر مرا بچہ کے ساتھ بیچے گا کیونکہ مضارب کے لیے حصہ باقی نہ رہا پس یہ رب المال کا مال خریدنا ہو اس کے بعض مال کا اس کے بعض مال کے دوسرے مال کے عوض۔ لہذا مضارب پہلی قیمت پر بیچے گا (یعنی جس پر رب المال نے غلام خریدا تھا)۔

اگر رب المال نے دو ہزار میں خریداجب کہ اس کی قیمت ایک ہزار ہو پھر مضارب کے ہاتھ دو ہزار میں بیچا تو مضارب اس کو ہزار پر بیچ سکے گا زائد پر نہیں کیونکہ غلام کی قیمت ہزار ہے پس اس میں مضارب کا نفع نہیں ہے جس پر وہ فروخت کرے۔ نیز رب المال نے جب اس کے ہاتھ دو ہزار میں وہ شی فروخت کی ہے جس کی قیمت ہزار ہے اور عقد میں غیر کے حق میں یہ دونوں متم ہیں۔ پس یہ ایسے ہوا گویا کہ رب المال نے ہزار بیع کے طریقے پر نہیں لیے اور اس کے ہاتھ غلام کو ہزار پر فروخت کیا لہذا اس سے زائد پر فروخت نہیں کریگا۔ اور اگر مسئلہ یہی ہو اور غلام کی قیمت ڈیڑھ ہزار ہو اور رب المال نے اسے ہزار میں خریدا اور مضارب اس کو مراجمہ کے ساتھ فروخت کرنے کا ارادہ کرے تو ایک ہزار ڈھائی سو پر مراجمہ کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے کیونکہ غلام میں مضارب کا نفع ہے جس میں رب المال مثل اجنبی کے ہے لہذا مضارب اس کو کمتر ثمن بمفع نفع میں اپنے حصے پر فروخت کریگا۔

کتاب الاصل میں محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ جب مضارب مضاربت میں ہزار درہم میں غلام خریدے اور اس کو رب المال کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کرے پھر رب المال کسی اجنبی کے ہاتھ سودا کر کے تین ہزار میں فروخت کرے پھر مضارب اس کو اجنبی سے دو ہزار میں خرید لے اور چاہے کہ مراجمہ کے ساتھ فروخت کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے لیے یہ جائز نہیں الا یہ کہ وہ مشتری کے سامنے معاملہ بیان کرے جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وہ دو ہزار پر مراجمہ کے ساتھ فروخت کر سکتا ہے۔ یہ تصریح ہے ایک دوسرے مسئلے پر جو کتاب البیوع میں مذکور ہے اور وہ یہ کہ جب ایک شی خریدی اور (فروخت کر کے) اس میں نفع ہوا پھر اسی شی میں ایک اور خرید سے ملکیت آئی پھر اس کو مراجمہ کے ساتھ فروخت کرنے کا ارادہ کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک (پہلا حاصل شدہ) نفع ساقط ہو جائے گا اور جو عقد ہو چکے انکا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ہمارے زیر بحث مسئلے میں رب المال کو دو ہزار کا نفع ہوا ہے کیونکہ مضارب نے جب اس کو ہزار میں خریدا اور رب المال کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کیا تو اس نفع کا نصف جو کہ بائع سو ہے رب المال کا ہوگا۔ پھر جب رب المال نے اس کو تین ہزار میں فروخت کیا تو اس کو ڈیڑھ ہزار کا نفع ہوا کیونکہ وہ اسکو ڈیڑھ ہزار کا پڑا تھا یعنی اس المال کی مقدار اور مضارب کا نفع میں حصہ پس رب المال کو (اصل ہزار پر) دو ہزار کا نفع ہوا پھر جب مضارب نے اس کو دو ہزار میں خریدا تو واجب ہے کہ اس المال میں سے دو ہزار نکال دیئے جائیں لہذا کچھ نہ بچے گا اسی لئے مراجمہ کے ساتھ فروخت کرنا جائز نہیں الا یہ کہ وہ معاملہ کھول کر بیان کرے۔ رہا صہین کا قول تو اس کے مطابق محض آخری عقد کا اعتبار کیا جائیگا اور پہلے عقد کا نفع دوسرے عقد سے حکم نہیں کیا جائیگا لہذا مضارب اسکو پورے دو ہزار پر مراجمہ کے ساتھ فروخت کریگا۔ مضارب نے ہزار میں ایک غلام خریدا اور رب المال کے ہاتھ اسکو ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا پھر رب المال نے اس کو کسی اجنبی کے ہاتھ ایک ہزار چھ سو میں فروخت کیا۔ پھر مضارب نے اس کو اجنبی سے دو ہزار میں خریدا اور رب المال کو اس کو مراجمہ کے ساتھ فروخت کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق وہ ایک ہزار چار سو پر مراجمہ کے ساتھ فروخت کر سکے گا کیونکہ رب المال کو اس میں چھ سو کا نفع ہوا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ مضارب نے جب اس کو ہزار میں خریدا اور رب المال کے ہاتھ ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا تو نفع میں رب المال کا حصہ ڈھائی سو ہوا۔ گویا کہ رب المال نے اس کو ایک ہزار ڈھائی سو یعنی اس

المال اور مضارب کے حصہ میں خریدا۔ پھر جب رب المال نے اس کو ایک ہزار چھ سو میں فروخت کیا تو اس کو ساڑھے تین سو کا نفع ہو گیا۔ اور ڈھائی سو کا نفع مضارب کے نفع کے ساتھ ہوا تھا۔ پس واجب ہے کہ مضارب اس کو ثمن سے کم کر دے لہذا ایک ہزار چار سو باقی رہ جائیں گے۔

اگر مضارب نے ایک غلام ہزار میں خریدا پھر رب المال اس کا والی بن گیا اور رب المال نے اس کو اجنبی کے ہاتھ ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا پھر مضارب نے اس کو مراجمہ کے ساتھ اجنبی سے دو ہزار میں خریدا۔ پھر رب المال نے اجنبی سے تین سو کم کیے تو اجنبی مضارب سے چار سو کم کرے گا کیونکہ جب رب المال نے — تین سو کم کیے تو اس کی کا استناد عقد کی طرف ہو گا گو یا کہ یہ مقدار تھی ہی نہیں

لہذا اس المال میں سے نکال لی جائے گی اس میں سے اس کا حصہ نکال لیا جائے گا اور اجنبی کو تہائی ثمن کی مثل نفع ہوا تھا پس تین سو کے ساتھ اس کی تہائی کو نکالا جائے گا لہذا مضارب کے لیے چار سو کی کمی ہوئی۔ اب اگر مضارب اس غلام کو مراجمہ کے ساتھ فروخت کرنے کا ارادہ کرے تو وہ ایک ہزار دو سو پر فروخت کرے گا کیونکہ رب المال کو چار سو کا نفع ہوا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اجنبی کے ہاتھ بیچا اور پانچ سو نفع کماتا پھر تین سو کم کر دیتا اور یہ کمی اس المال اور نفع دونوں میں سے ہوگی دوسو اس المال میں سے اور ایک سو نفع میں سے۔ پس جب نفع میں سے سوساقط ہو گئے تو نفع چار سو باقی رہا۔ پھر جب مضارب نے اس کو دو ہزار میں خریدا پھر اس سے چار سو کم کر دیے تو اس کی خرید ایک ہزار چھ سو میں بن گئی۔ اس میں سے وہ مقدار جو رب المال نے بطور نفع کے کمائی یعنی چار سو نکال دی جائے گی پس مضارب اس کو بھی پر فروخت کرے گا۔

مراجمہ دو مضاربوں کے درمیان جائز ہے جیسا کہ مضارب ورب المال کے مابین جائز ہے محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا جب ایک شخص دوسرے کو ہزار درہم مضاربت کے لیے نصف نفع پر دے اور اسی طرح ایک اور شخص کو ہزار درہم مضاربت کے لیے نصف نفع پر دے۔ پھر ایک مضارب نے ایک غلام مضاربت کے پانچ سو میں خریدا اور دوسرے مضارب کو ہزار درہم پر فروخت کیا۔ دوسرے نے اس کو مراجمہ کے ساتھ فروخت کرنے کا ارادہ کیا تو وہ پانچ سو پر فروخت کرے گا جو کہ دو میں کمتر ثمن ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں مضاربوں کا مال ایک ہی شخص کا ہے لہذا ان میں سے ایک کا دوسرے کے ہاتھ بیچنا غیروں کے حق میں ایسے ہوا جیسے آدمی کا اپنی ملکیت کو اپنے مال کے عوض میں فروخت کرنا پس وہ اس کو مراجمہ کے ساتھ کمتر ثمن پر فروخت کرے گا۔ اور اگر اول مضارب نے دوسرے کے ہاتھ دو ہزار میں فروخت کیا ہزار مضاربت کے اور ہزار ثانی کے خود اپنے تو ثانی اس کو ایک ہزار ڈھائی سو پر مراجمہ کے ساتھ کمتر ثمن پر فروخت کریگا۔ گا کیونکہ ثانی نے نصف غلام اپنے لیے خریدا اور اول مضارب نے اس نصف کو ڈھائی سو میں خریدا لہذا ثانی اس کو ہزار پر مراجمہ کے ساتھ فروخت کرے گا کیونکہ اپنے ساتھ کی خرید میں دوسرے کا کچھ حصہ

نہیں پس دونوں مثل اخیبیوں کے ہونگے۔ رہا وہ نصف جو مضارب ثانی نے مضاربیت کے ہزار میں خریدا تو مضارب اول نے اسکو ڈھائی سو میں خریدا تھا اور یہ ایک مال ہے لہذا کمتر ثمن پر اس کی فروخت ہوگی۔ اور اگر اول نے اس کو مضاربیت کے ہزار میں خریدا ہو پھر مضارب ثانی کے ہاتھ اس کی یہ مضاربیت کے لیے دو ہزار میں کی ہو ہزار اس المال کے اور ہزار نفع کے جو ثانی کو حاصل ہو چکا تھا تو مضارب ثانی اسکو ڈیڑھ ہزار پر مابجہ کے ساتھ فروخت کریگا کیونکہ وہ اس کو کمتر ثمن اور نفع میں اپنے حصے پر فروخت کرے گا جب کہ کمتر ثمن ہزار ہے اور مضارب کا حصہ پانچ سو ہے اور اگر مضارب اول نے پانچ سو میں خریدا ہو اور مسئلہ یہی ہو تو مضارب ثانی اس کو ہزار پر فروخت کریگا کیونکہ کمتر ثمن پانچ سو ہے اور مضارب کا حصہ پانچ سو ہے لہذا وہ اس کو کمتر ثمن اور نفع میں حصے پر فروخت کرے گا۔ اور مضاربیت میں نفع دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہوگا اور نقصان رب المال کے ذمے ہوگا۔ اور دعویٰ ہلاکت میں قول مضارب کا معتبر ہوگا کیونکہ مال اس کے یا اس امانت ہوتا ہے۔

مضارب عمل سے کن امور کا مستحق ہوتا ہے

مضارب عمل سے دو چیزوں کا مستحق ہوتا ہے۔ ان میں سے ایک نفقہ (خرچہ) ہے۔ نفقہ میں کلام کے چند عنوان ہیں۔ وجوب نفقہ نفقہ کن چیزوں میں ہوگا تفسیر نفقہ۔ مقدار نفقہ۔ نفقہ کا شمار کس میں ہے ہوگا۔ وجوب نفقہ: کی وجہ یہ ہے کہ باب مضاربیت میں نفع وجود و عدم دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ اور صاحب عقل شخص دوسرے کے مال کے ساتھ کسی ایسے فائدے کے لیے سفر نہیں کرتا جو وجود و عدم کو محتمل ہو اس حال میں کہ خرچہ پہلے ہی اپنے مال میں سے نکالے۔ لہذا اگر اس کے نفقہ (خرچہ) کو مال مضارب میں سے نہ کیا جائے تو لوگ باوجود مضاربیت کی حاجت کے اس کو قبول کرنے سے باز رہیں گے لہذا رب المال و مضارب کا اس عقد پر اقدام مذکورہ حالت میں رب المال کی طرف سے مضارب کو مال مضاربیت میں سے خرچہ کرنے کی اجازت دینا ہے لہذا مضارب از روئے دلالت خرچہ کرنے میں اجازت یافتہ ہے پس یہ ایسے ہوا جیسے کہ جب رب المال نے صریح اجازت دی ہو۔ نیز مضارب مال کے لیے سفر اختیار کرتا ہے تبرع کے طور پر نہیں اور اس کے عوض میں کوئی بدل بھی نہیں جو یقینی طور پر واجب ہوتا ہو لہذا اس کا خرچہ مال مضاربیت میں سے ہوگا۔ مبیع (دوسرے کے مال میں تجارت کرنے والا نفع میں شریک ہوئے بغیر) کا حکم اس کے خلاف ہے کیونکہ وہ دوسرے کے مال کے ساتھ سفر اختیار کرتا ہے تبرع کے طور پر۔ اسی طرح اجیر کا معاملہ بھی جدا ہے کیونکہ وہ ایسے عوض کے مقابلے میں عمل کرتا ہے جو مستاجر کے ذمے لائحہ عمل لازم ہوتا ہے لہذا وہ نفقہ کا مستحق نہیں ہوتا۔ ایسے ہی ابن سماعہ نے محمد رحمہ اللہ سے شریک کے بارے میں روایت کیا کہ جب وہ مال کے ساتھ سفر اختیار کرے تو مثل مضارب کے وہ مال (شرکت) میں سے خرچ کرے گا۔ وجوب نفقہ کی شرط: مضارب کا مال مضاربیت کے ساتھ اس شہر میں سے نکلنا ہے جس میں اس نے رب المال سے مال مضاربیت پر لیا خواہ وہ شہر اس کا اپنا ہو یا نہ ہو۔ تو جب تک وہ اسی شہر میں کام کرتا رہے گا اس کا

خرچہ خود اس کے اپنے مال میں سے ہوگا مال مضاربت میں سے نہیں۔ اور اگر اس میں سے کچھ خرچہ کیا تو ضامن ہوگا کیونکہ اجازت کی دلالت (اسی) شہر میں ثابت نہیں ہوتی۔ اسی طرح مضارب کی شہر میں اقامت مال کی غرض سے نہیں ہوتی بلکہ وہ تو وہاں پہلے سے مقیم تھا لہذا حجب تک وہ اس شہر سے باہر نہ نکلے گا نفقہ کا مستحق نہیں بنے گا خواہ مال کے ساتھ اس کا نکلنا مدت سفر کا ہو یا اس سے کمتر ہو یاں تک کہ اگر شہر سے وہ ایک دن یا دو دن کے لیے نکلا تو اس کو مال مضاربت میں سے خرچہ لینے کا حق ہوگا محمد رحمہ اللہ نے اپنی طرف سے ایسا ہی ذکر کیا ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کی جانب سے ذکر کیا کہ مال مضاربت میں سے خرچہ کر سکتا ہے کیونکہ اس کا شہر سے خروج مال ہی غرض سے ہوا ہے۔

جب مضارب اس شہر میں پہنچے جہاں کا قصد کیا تو اگر وہ اس کا اپنا شہر ہے یا اس شہر میں اس کی بیوی رہتی ہے تو داخل ہونے کے وقت سے اس کا خرچہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ اس میں داخل ہونے سے مقیم بن گیا ہے مال کی وجہ سے نہیں۔ اور اگر وہ نہ اس کا شہر ہو اور نہ ہی اس کی بیوی وہاں رہتی ہو لیکن وہاں اس کی اقامت خرید و فروخت کے لیے ہو تو جب تک اس کا وہاں قیام ہوگا اس کا خرچہ ساقط نہیں ہوگا خواہ اس نے پندرہ دن یا ان سے زائد کے قیام کی نیت کی ہو۔ اور خرچہ اس وقت تک ساقط نہیں ہوگا جب تک وہ اس شہر کو کہ جس میں وہ اب ہے اس کو وطن اقامت نہ بنا لے کیونکہ جب اس نے اس شہر کو وطن اقامت نہیں بنایا تو وہاں اس کی اقامت مال کے لیے ہوگی اور جب وہ اس کو وطن بنا لے تو اب اس کی اقامت وطن کی وجہ سے ہوگی نہ کہ مال کی وجہ سے۔ لہذا یہ مثل وطن اصلی کے ہوا۔ پس ہم کہتے ہیں حاصل یہ ہے کہ مضاربت کا خرچہ مال کے ساتھ مسافرت کے بعد باطل نہیں ہوتا مگر اپنے شہر میں اقامت کے ساتھ یا ایسے شہر میں اقامت کے ساتھ جس کو وطن اقامت بنایا ہو بوجہ مذکورہ۔

اور اگر مضارب اس شہر میں سے جس میں وہ خرید و فروخت کے لیے داخل ہوا تھا اس شہر کی طرف لوٹ جانے کی نیت سے نکلے جس میں اس نے مال مضاربت پر لیا تھا تو اس کا خرچہ مال مضاربت میں سے ہوگا یاں تک کہ وہ اس میں داخل ہو جائے۔ داخل ہونے کے بعد اگر وہ اس کا اپنا شہر ہے یا (اس میں اس کی بیوی) رہتی ہے تو اس کا خرچہ ساقط ہو جائے گا ورنہ نہیں۔ یاں تک کہ اگر مضارب نے ماں کو فہ میں لیا جب کہ وہ بصرہ کا رہنے والا ہو اور وہ کو فہ میں مسافر ہو کر آیا ہو تو جب تک وہ کو فہ میں رہے گا اس کا خرچہ نہ ملے گا جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں پھر جب وہ وہاں سے مسافر ہو کر نکلے گا تو اس کا خرچہ ملے گا یاں تک کہ وہ بصرہ آئے کیونکہ اس کا یہ نکلنا مال کے لیے ہے۔ اور جب تک وہ بصرہ میں رہے گا اس کا خرچہ نہیں ملے گا کیونکہ بصرہ اس کا وطن اصلی ہے لہذا وہاں اس کی اقامت وطن کی وجہ سے ملے مال کی وجہ سے نہیں۔ پھر جب وہ بصرہ سے نکلے گا تو اس کو مال مضاربت میں سے خرچہ لینے کا حق ہوگا یاں تک کہ وہ کو فہ آئے کیونکہ بصرہ سے اس کا نکلنا مال کی وجہ سے ہے اور جب تک وہ کو فہ میں مقیم ہوگا اس کا خرچہ لینے کا حق ہوگا یاں تک کہ وہ بصرہ کی طرف لوٹ آئے کیونکہ کو فہ میں اس کا وطن و وطن اقامت تھا۔ بوجہ باطل ہو جاتا ہے۔ تو جب وہ کو فہ واپس آیا تو اب کو فہ اس کا وطن نہیں ہے لہذا اس میں اس کی اقامت مال کی وجہ سے ہوگی لہذا مال مضاربت میں اس کا خرچہ ہوگا۔

ہر وہ شخص جو مضارب کے ساتھ ہو اور اس کو عمل میں مدد دیتا ہو خواہ وہ آزاد ہو یا غلام ہو یا اجیر ہو جو اس کی یا اس کی سواری کی خدمت کرتا ہو تو اس کا خرچہ بھی مال مضاربت میں سے ہوگا کیونکہ اس شخص کا خرچہ مثل مضارب کے خرچے کے ہوتا ہے اس لیے کہ مضارب کے لیے ایسا کئے بغیر سفر ممکن نہیں ہوتا۔ الا یہ کہ مضارب کے ساتھ رب المال کے غلام ہوں جن کو رب المال نے مضارب کی معاونت کے لیے بھیجا ہو تو ان غلاموں کا خرچہ مال مضاربت میں سے نہیں ہوگا بلکہ ان کا خرچہ خاص رب المال پر ہوگا کیونکہ رب المال کے غلام کی اعانت کرنا مثل رب المال کے اعانت کرنے کے ہے۔ اور رب المال اگر خود مضارب کی عمل میں اعانت کرے تو اس کا خرچہ مضاربت میں سے نہیں ہوگا۔ ایسے ہی اس کے غلاموں کا معاملہ ہوگا۔ رہا مضارب کا غلام تو وہ مثل مضارب کے ہے۔ مضارب جب خود مال میں عمل کرے تو اس میں سے خرچہ لے گا تو ایسے ہی اس کا غلام بھی لے گا۔

خرچہ کس میں سے ہوگا؟ - خرچہ مال مضاربت میں سے ہوگا۔ مضارب کو اختیار ہے کہ جو خرچہ وہ اپنے اور پر مال مضاربت میں سے کرے یا نہ کرے وہ اپنے مال میں سے کرے اور یہ مضارب

میں دین ہوگا یہاں تک کہ مضارب کو اس دین کے لیے مضاربت میں رجوع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ خرچہ بھی مال میں سے ہے اور مضارب کی تدبیر بھی مال کے لیے ہے۔ لہذا اس کو حق ہوگا کہ وہ اپنے مال میں سے خرچہ کرے اور اس کے لیے مال مضاربت میں رجوع کرے مثل وحی کے کہ جب وہ اپنے مال میں سے نابالغ بچے کے لیے خرچ کرے تو اس کو حق ہوتا ہے کہ جو اس نے خرچہ کیا اس کے لیے وہ نابالغ کے مال میں رجوع کر سکے۔ بوجہ مذکورہ۔ ایسے ہی یہاں بھی ہوگا کہ جو اس نے خرچہ کیا اس کے لیے مال مضاربت میں رجوع کر سکے گا لیکن اس شرط کے ساتھ کہ مال مضاربت باقی ہو یہاں تک کہ اگر مال ہلاک ہو گیا تو وہ رب المال پر کسی شے کے لیے رجوع نہ کر سکے گا۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب المضاربہ میں ایسے ہی ذکر کیا کیونکہ مضارب کا خرچہ مال مضاربت میں سے ہے تو جب وہ ہلاک ہو تو اپنے ما فیہا سمیت ہلاک ہوا جیسے کہ دین کہ وہ رہن کی ہلاکت سے ساقط ہو جاتا ہے اور جیسے زکوٰۃ کہ نصاب کی ہلاکت سے ساقط ہو جاتی ہے اور جیسے حکم جنایت جنات کریمہ کے غلام کی ہلاکت سے ساقط ہو جاتا ہے۔

تفسیر نفقہ: - اس نفقہ (خرچہ) کی تفسیر جو مال مضاربت میں سے ہے تو وہ لباس، کھانا، سالن، مشروب اجیر کی اجرت، بستر کہ جس پر وہ سوئے گا، اور اس جانور کا چارہ جس پر وہ اپنے سفر میں سواری کرے گا اور جس پر وہ اپنی ضروریات میں تصرف کرے گا، اپنے کپڑوں کی دھلائی، چراغ کا تیل اور جلانے کی لکڑی وغیرہ ہے۔ ان تمام میں ہمارے اصحاب کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ مضارب کے لیے یہ چیزیں ناگزیر ہیں لہذا رب المال کی جانب سے اجازت از روئے دلالت ان پر ثابت ہوگی۔

جہاں تک دوائی پچھنے گوانے، فصد کھوانے مالش کرنے اور مال دور کرنے کے لیے، نورہ لگانے کی اور ان چیزوں کی قیمت کا تعلق ہے جن کا تعلق علاج اور اصلاح بدن سے ہے تو مضارب وہاں اپنے مال میں سے دے گا مال مضاربت میں سے نہیں۔ کرنی رحمہ اللہ نے اپنی مختصر میں تیل کے بارے میں

امام محمد رحمۃ اللہ کا اختلاف قہل کیا ہے کہ ان کے نزدیک وہ مال مضاربت میں سے ہوگا اور بچنے لگانے اور
 زورہ کا لیب کرنے کے بارے میں حسن بن زیاد کا قول ذکر کیا ہے کہ انہوں نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے
 قول پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ مال مضاربت میں سے ہوگا۔ صحیح یہی ہے کہ وہ مضارب کے اپنے
 مال میں ہوگا کیونکہ مضارب کے لیے مال مضاربت میں سے خرچہ کا وجوب اس اجازت کی دلالت کی بناء
 پر ہے جو عاداتاً ثابت ہے۔ اور ان اشیاء میں عادت نہیں ہے۔ البتہ جب قاضی نفقہ کا فیصلہ دے تو
 طعام و لباس کا فیصلہ دے گا ان اشیاء کا نہیں۔ رہے پھل تو ان میں سے معتاد کا معاملہ مثل طعام و مسکن
 کے ہوگا۔ بشر رحمہ اللہ نے اپنے نوادر میں کہا کہ میں نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے گوشت کے بارے
 میں پوچھا تو انہوں نے فرمایا کہ اسی طرح کھائے گا جیسا کہ کھاتا تھا کیونکہ یہ عاداتاً کھانی و پانی والی
 شے ہے۔

مقدار نفقہ :- نفقہ کی مقدار وہ ہے جو تجارت کے نزدیک معروف ہے بغیر اسراف کے۔ اگر
 اس سے تجاوز کیا تو زائد کا ضامن ہوگا کیونکہ اجازت ثابت ہے عادت کی بناء پر
 لہذا مقدار معتاد کا اعتبار ہوگا۔

برابر ہے کہ مضارب نے اس المال کے ساتھ خرچ کیا ہو یا سامان مضاربت کے ساتھ
 سفر کیا ہو کیونکہ اس کا سفر دونوں حالتوں میں مال مضاربت کی وجہ سے ہے۔ اسی طرح اگر اس
 نے سفر کیا اور جہاں سے اس نے ارادہ کیا وہاں سے خریدنے کا اتفاق نہیں ہوا اور مال لے کر واپس
 آگیا تو جب تک وہ مسافر ہے اس کا خرچہ مال مضاربت میں ہوگا اس لیے کہ عمل تجارت اسی طرح ہوتا ہے
 کہ ایک وقت اور ایک مکان میں خریدنے کا اتفاق بن جاتا ہے جب کہ دوسرے وقت اور دوسرے
 مکان میں نہیں بنتا۔

یہ بھی برابر ہے کہ مضارب نے اس المال کے ساتھ سفر کیا ہو یا مضاربت کے سامان کے ساتھ
 — خرچ کیا ہو اور مال مضاربت خواہ ایک آدمی کا ہو یا دو آدمیوں کا ہو۔ ان سب صورتوں میں مضارب
 کو خرچے کا البتہ اتنا فرق ہوگا کہ جب اس نے اپنے مال اور مال مضاربت کے ساتھ سفر کیا اور ان دونوں
 کے مال مضاربت کے ساتھ سفر کیا تو خرچہ دونوں مالوں میں سے بقدر حصوں کے ہوگا کیونکہ سفر دونوں
 مالوں کی وجہ سے ہوا ہے لہذا خرچہ دونوں میں ہوگا۔

اگر دو مال لیے ایک مضاربت پر ایک شخص کے لیے اور دوسرا بضاعت پر دوسرے
 شخص کے لیے تو اس کا خرچہ مال مضاربت میں ہوگا کیونکہ اس کا سفر مضاربت میں عمل کرنے کا بدلہ
 ہوتا ہے اور رب بضاعت کے ذمہ کچھ واجب نہیں ہوتا مگر جب کہ رب بضاعت نے اس کو
 بضاعت میں سے خرچہ لینے کی اجازت دی ہو کیونکہ عمل کرنے والے نے بضاعت کا معاملہ
 لے کر اس نے تبرع کیا ہے لہذا خرچہ کا مستحق نہ ہوگا مثل مودع کے۔

اگر مال مضاربت کو اپنے مال کے ساتھ ملا دیا اور رب المال نے اس کو اس کی اجازت دی
 ہو تو خرچہ حصوں کے حساب سے ہوگا کیونکہ اس کا سفر دونوں مالوں کے لیے ہوا ہے۔

نفقہ کا حساب کس میں ہوگا

اگر مال میں نفع ہو تو نفقہ کا اولاً حساب نفع میں سے ہوگا اور اگر نفع نہ ہو تو اس المال میں سے ہوگا کیونکہ نفقہ (خرچہ) ہلاک ہونے والے مال کا جزو ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ ہلاک ہونے والے مال کا حساب نفع میں سے کیا جاتا ہے (یعنی اس میں سے منہا کیا جائے گا)۔ نیز اگر ہم اس کو خاص راس المال میں سے کریں یا نفع میں رب المال کا جو حصہ ہے اس میں سے کریں تو نفع میں مضارب کا حصہ رب المال کے حصے سے بڑھ جائے گا۔

جب مضارب اپنے شہر کی طرف لوٹ جائے تو اس کے پاس جو زائد لباس و طعام ہو وہ مضارب کی طرف لوٹا دے کیونکہ اس کو خرچہ کی اجازت سفر کی وجہ سے تھی۔ اور جب سفر ختم ہو گیا تو تقیہ کو مضارب کی طرف لوٹانا واجب ہو گیا۔

معلیٰ نے ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت کی کہ جب آدمی کے پاس ہزار درہم مضارب بت کے ہوں پھر وہ ایک غلام دو ہزار میں خریدے اور اس پر خرچہ کرے تو وہ خرچے میں تطوع کرنے والا ہوگا کیونکہ اس کے پاس راس المال میں سے کچھ باقی نہ رہا تھا لہذا خرچہ مال مضارب بت پر استدانہ رقرز لینا، ہوا جس کا اس کو اختیار نہیں پس یہ شل اجنبی کے ہوا کہ جو کسی غیر کے غلام پر خرچہ کرے الا یہ کہ قاضی نے اس کو خرچہ کرنے کا حکم دیا ہو اور اگر معاملہ قاضی کے پاس لے جایا گیا اور قاضی نے اس پر خرچے کا حکم دیا تو یہ خرچہ کرے گا وہ راس المال کے بقدر دونوں پر ہوگا۔ ابو یوسفؒ نے کہا کہ یہ قاضی کی مضارب اور رب المال کے مابین تقسیم ہے جبکہ وہ خرچہ کا فیصلہ کرے۔ محض قاضی کے حکم سے خرچہ دینے کا کیونکہ قاضی کو غائب پر اس کے مال کی حفاظت میں ولایت حاصل ہے اور یہ حفاظت کے باب میں سے ہے لہذا قاضی مال مضارب بت پر استدانہ کا حکم دے گا اور خرچہ قاضی کا خرچہ کے باب میں فیصلہ تقسیم واقع ہوگا بوجہ تقسیم کے معنی پائے جانے کے جو کہ تعیین ہے کیونکہ قاضی نے جب مضارب پر اس کے حصے کی وجہ سے خرچہ لازم کیا تو اس نے اس (مضارب) کے حصے کی تعیین کر دی۔ اور مضارب کے حصے کی تعیین کا تحقق نہیں ہوتا مگر راس المال کی تعیین کے بعد اور یہی تقسیم کا معنی ہے۔

ایک شخص کو ہزار درہم مضارب بت پر دیے۔ اس نے ان سے ایک باندی خریدی جس کی قیمت دو ہزار ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک خرچہ مضارب اور رب المال دونوں پر ہوگا اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک خرچہ مضارب پر آئے گا۔ ایسے ہی قدوری رحمہ اللہ نے اختلاف کی تحقیق کی ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مضارب کے لیے ملکیت متعین نہیں ہوئی کیونکہ راس المال غیر متعین ہے لہذا باندی رب المال کے حکم پر ہوگی اور اس کا خرچہ رب المال کے ذمے ہوگا اور ان سے ایک روایت کے مطابق اس خرچے کا حساب راس المال میں سے ہوگا جب کہ ان سے دوسری روایت کے مطابق رب المال سے کہا جائے گا کہ اگر تو چاہے تو خرچہ کرے شیخین رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ غلام میں مضارب کا حصہ مضارب کی ملکیت میں ہے اس دلیل سے کہ مضارب کا آزاد کرنا اس کی جانب سے نافذ ہوتا ہے۔ لہذا جائز نہیں کہ رب المال پر دوسرے کی ملکیت میں خرچہ کرنا لازم کیا

جائے۔ توجب دونوں میں سے ہر ایک پر اپنے حصے کے خرچہ کا فیصلہ کر دیا جائے تو نفع اور اس المال متعین ہو گیا لہذا یہ تقسیم ہوگی بوجہ تقسیم کے معنی کے پائے جانے کے۔

یہی اختلاف مضاربیت کے بھاگے ہوئے غلام میں ہے جب کہ کوئی شخص اس کو لے آئے اور اس غلام کی قیمت دو ہزار ہو اور مضارب کے پاس سوائے غلام کے اس المال میں سے کچھ اور نہ ہو تو (غلام کو واپس لانے والے کی) اجرت مضارب اور رب المال دونوں پر ہوگی۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے کیونکہ غلام میں دونوں کی ملکیت ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اجرت رب المال پر ہوگی اور اس کا حساب اس المال میں سے کیا جائے گا کیونکہ وہ اس المال میں زیادتی ہے۔ پھر جب غلام کو فروخت کیا جائے گا تو رب المال اپنا اس المال اور اجرت وصول کرے گا اور باقی رقم دونوں کے درمیان نفع میں طے کردہ شرح و تناسب کے مطابق ہوگی۔ بشرحہ اللہ نے ابو یوسف سے نقل کیا کہ اجرت کا حساب مال مضاربیت میں سے نہیں ہوگا بلکہ اس کا حساب مضارب رب المال کے مابین ہوگا۔ اگر نفع ہوا تو اجرت اس میں سے ہوگی ورنہ اس کو اس المال میں سے نقصان دہی شمار کیا جائے گا۔ باب مراجعہ میں اجرت کا اس المال کے ساتھ اس شے کا الحاق کیا جاتا ہے جس کے الحاق کا رواج تھا میں ہو۔ اور ان کے رواج میں اجرت کا الحاق نہیں ہے۔ نیز یہ نادر اور غیر معتاد ہے اور مردجہ کے ساتھ اس شے کا الحاق نہیں کیا جاتا جو مردجہ نہ ہو۔ اور اس کا حساب محض رب المال اور مضارب کے درمیان ہوگا کیونکہ یہ جرمانہ ہے جو مال کی وجہ سے لازم ہوا ہے۔ اور جائز ہے کہ شے کا حساب مضارب اور رب المال کے مابین ہو اور وہ مضاربیت میں اس المال کے ساتھ لاحق نہ ہو جیسے کہ مضارب کا اپنے اور خرچہ

ثانی وہ ہے جس کا مستحق مضارب مضاربیت صحیحہ میں اپنے عمل سے بنتا ہے اور وہ نفع مذکور ہے اگر مضاربیت میں نفع ہو۔ اور نفع کا ظہور محض تقسیم سے ہوتا ہے اور تقسیم کے بوز کی شرط رب المال کا واپس اس المال پر قبضہ کرنا ہے لہذا اس المال پر قبضہ کرنے سے پیشتر نفع کی تقسیم صحیح نہ ہوگی یہاں تک اگر ایک شخص کو ہزار درہم نصف نفع کی شرط پر مضارب کے لیے دیے اور مضارب کو ہزار کا نفع ہوا اور دونوں نے نفع تقسیم کر لیا۔ درآنحالیکہ اس المال مضارب کے قبضے میں ہو اور رب المال نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو اور ان کے نفع تقسیم کرنے کے بعد مضارب کے قبضے میں وہ ہزار درہم ہلاک ہو گئے ہوں تو پہلی تقسیم صحیح نہ ہوگی اور رب المال نے جس قسم پر قبضہ کیا تو اس کے اس المال میں سے محسوب ہوگی اور جس رقم پر مضارب نے قبضہ کیا وہ اس پر دین ہوگا جس کو وہ رب المال کو لوٹائے گا یہاں تک کہ رب المال اپنا اس المال وصول کرے۔ اور جب تک رب المال اس المال وصول نہ کرے نفع کی تقسیم صحیح نہیں ہوتی اس شرط پر اعتبار کرنے میں دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے۔ مثل

المومن لا یسألہ و یجوز فی تسلمہ لہ و اس مالہ کذا المومن لا تسلمہ لہ و اقلہ

(حوالہ: التاجہ و ترجمہ مومن کی مثال تاجر کی سی ہے کہ تاجر کے لیے نفع سالم نہیں رہتا یہاں تک کہ اس کے لیے اس کا اس المال سالم رہے اسی طرح مومن کے لیے اس کے نوافل سالم نہیں رہتے۔ یہاں تک کہ اس کے لیے اس کے فرائض سالم رہیں) پس حدیث دلیل ہے اس بات

پر کہ راس المال پر قبضے سے پیشتر نفع کی تقسیم صحیح نہیں ہوتی۔ نیز اس بناء پر بھی کہ نفع زائد ہوتا ہے اور کسی شے پر زائد نہیں ہوتا مگر اصل کی سلامتی کے بعد۔ نیز اس وجہ سے کہ جب مال مضارب کے قبضے میں باقی رہا تو مضارب کا حکم بحالت رہا۔ پس اگر ہم نفع کی تقسیم کو صحیح قرار دیں تو اصل سے پیشتر فرع کی تقسیم ثابت ہوگی جو جائز نہیں۔ اور جب تقسیم صحیح نہیں ہوئی۔ تو جب مضارب کے قبضے میں مال ہلاک ہوا تو وہ مال جس کو ان دونوں نے باہم تقسیم کر لیا تھا وہ راس المال بن جائے گا۔ پس مضارب پر واجب ہوگا کہ اس (تقسیم شدہ رقم) سے پورا راس المال واپس لوٹائے۔ اور اگر رب المال نے پہلے راس المال کے ہزار درہم لے لئے تھے۔ اور وہی بعینہ مضارب کو دیتے تاکہ وہ ان کے ساتھ نصف نفع پر عمل کرے تو یہ نئی مضاربیت ہوگی۔ اب اگر یہ ہزار مضارب کے پاس ہلاک ہوں گے تو پہلی تقسیم نہیں ٹوٹے گی کیونکہ رب المال نے جب راس المال وصول کر لیا تو مضاربیت ختم ہو گئی ہے اور نفع کی تقسیم صحیح ہو گئی۔ پھر جب رب المال نے مال دیا تو یہ دوسرا عقد ہے لہذا اس عقد میں مال کی ہلاکت اس کے بغیر میں کی گئی تقسیم کو باطل نہیں کرے گا۔

اگر پہلی مضاربیت میں نفع دو ہزار ہوا اور دونوں نفع تقسیم کر لیں اور رب المال ہزار لے سکے اور مضارب ہزار لے لے پھر مضارب کے قبضے میں مال ہلاک ہو گیا تو تقسیم باطل ہوگی۔ اور رب المال نے جس رقم پر قبضہ کیا ہے وہ راس المال میں سے محسوب ہوگی اور مضارب نے جن ہزار پر قبضہ کیا ہے انکے نصف کو واپس کرے گا کیونکہ تقسیم کی صحت پیشتر مضارب کے پاس راس المال جو ہلاک ہوا تو رب المال نے جس رقم پر قبضہ کیا وہ اس کا راس المال بن گئی۔ اور جب وہ راس المال بن گیا تو مضارب نے تقسیم سے جو رقم لی تھی اس میں نفع متعین ہو گیا۔ لہذا وہ شرط کے مطابق دونوں کے لیے ہوگی پس مضارب پر واجب ہوگا کہ وہ اس میں نصف لوٹا دے۔ اسی طرح اگر مضارب نے جس نفع پر قبضہ کیا ہے وہ ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت سے کچھ بھی متعین نہیں ہوگا کیونکہ قبضے کے بعد جو ہلاک ہوا اس کی ہلاکت قابض کے ضمان میں ہوتی ہے پس اس کی بقاء اور ہلاکت برابر ہے۔

فقہاء نے کہا کہ اگر رب المال اور مضارب دونوں نفع تقسیم کر لیں پھر دونوں میں اختلاف ہو جائے اور مضارب کہے کہ میں نے تجھ کو تقسیم سے پیشتر راس المال دے دیا تھا جب کہ رب المال کہے کہ میں نے تقسیم سے پیشتر راس المال پر قبضہ نہیں کیا تو قول رب المال کا معتبر ہوگا اور مضارب نے جس رقم پر اپنے لیے قبضہ کیا ہے اس کو راس المال کو پورا کرنے کے لیے لوٹائے گا جو کچھ رب المال نے قبضہ کیا وہ اس کے راس المال میں سے محسوب ہوگا اور راس المال کو اس رقم میں سے پورا کیا جائے گا جس کو مضارب لوٹائے گا۔ اس کے بعد اگر مضارب کی مقبوضہ رقم میں سے کچھ بچ جائے گا وہ دونوں کی نصف نصف ہوگی۔ اور یہ اس طور پر اس وجہ سے ہوگا کہ مضارب دعویٰ کرتا ہے کہ وہ راس المال ہے اور رب المال اس کا معکوس ہے۔ اور مضارب اگر چہ امین ہے لیکن امین کا قول اس سے ضمان کو ماقط کرنے میں معتبر ہوتا ہے دوسرے کو دینے میں نہیں۔ نیز مضارب دعویٰ کرتا ہے بقیہ مال اور نفع کے بچنے کا جب کہ رب المال اس کا انکار کرتا ہے لہذا استحقاق میں مضارب کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو اعتبار مضارب کے گواہوں کا ہوگا کیونکہ وہ راس

المال کے ادا کیے جانے کو ثابت کرتے ہیں۔ اگر یہ اشکال ہو کہ چونکہ نفع نہیں ہوتا مگر راس المال کے ایفاء ادائیگی کے بعد اس لیے کہ ایفاء تقسیم نفع کی صحت کے لیے شرط ہے لہذا مضارب کے دعویٰ ایفاء میں ظاہر حال اس لیے شاید ہے تو ہم جواب میں کہتے ہیں کہ تجار کا رواج ہے کہ وہ نفع کی باہمی تقسیم کرتے ہیں درآنحالیکہ راس المال مضارب کے پاس موجود ہو لہذا ظاہر حال مفاد کے لیے شاید نہیں ہے۔

ابن سماع رحمہ اللہ نے اپنے نوادر میں ابو یوسف رحمہ اللہ سے نقل کیا کہ ایک شخص دوسرے کو ہزار درہم مضارب بت صحیح پر دیتا ہے پھر رب المال اس میں اپنے خرچے کے لیے بیس پچاس لینے لگتا ہے۔ مضارب خرچے کے ساتھ عمل کرتا ہے اور جو خرید و فروخت کرتا ہے اس میں نفع حاصل کرتا ہے پھر دونوں حساب کرتے ہیں تو جس دن وہ حساب کریں گے اس دن وہ راس المال ہزار درہم میں حساب کریں گے اور نفع دونوں کے مابین نصف نصف ہوگا۔ رب المال نے جو خرچہ لیا اس کو راس المال میں سے کمی قرار نہیں دیں گے بلکہ پورے مال میں سے راس المال کو ہزار شمار کریں گے اور باقی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا کیونکہ اگر ہم نے اس لیے ہوئے خرچے کو راس المال میں سے شمار کیا تو مضارب باطل ہو جائے گی اس لیے کہ رب المال کا اپنے راس المال میں رجوع کرنا مضارب بت کے بطلان کا موجب ہے جب کہ حال یہ ہے کہ ان دونوں کا مقصد مضارب کو باطل کرنا نہیں ہے لہذا راس المال کو باقی مال میں سے کیا جائے گا تاکہ مضارب بت باطل نہ ہو۔ یہ اس صورت میں ہے جب مضارب بت میں نفع ہوا ہو۔ اور اگر نفع نہ ہوا ہو تو مضارب کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ شرط صحیح ہوتی ہے پس استحقاق مشروط کا ہوگا جو کہ نفع ہے اور وہ حاصل نہیں ہوا۔ رہی وہ چیز جس کا مستحق رب المال ہوتا ہے تو وہ مذکور نفع ہے جب کہ مال میں نفع ہوا ہو۔ اور اگر نفع نہ ہوا ہو تو رب المال کے لیے مضارب کے ذمے کچھ نہ ہوگا۔ یہ سب مضارب بت صحیحہ کے احکام ہیں۔

مضارب بت فاسدہ کا حکم: وہ تمام امور جن کے بارے میں ہم نے ذکر کیا کہ مضارب بت صحیحہ میں مضارب کو ان کے کرنے کا اختیار ہوتا ہے مضارب بت فاسدہ میں ان تمام کام مضارب کو کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور جتنے ہم نے مضارب بت صحیحہ کے احکام ذکر کیے ان میں سے کوئی حکم بھی ثابت نہیں ہوگا اور مضارب نہ تو خرچے کا مستحق ہوگا اور نہ ہی مذکور نفع کا۔ اس کو محض اپنے عمل کی اجرت مثالی ملے گی خواہ مضارب بت میں نفع ہوا ہو یا نہیں کیونکہ مضارب بت فاسدہ معنی کے اعتبار سے مثل اجارہ فاسدہ کے ہے اور اجارہ فاسدہ میں اجیر نہ تو خرچے کا مستحق ہوتا ہے اور نہ ہی اجرت مذکورہ کا بلکہ محض اجرت مثالی کا مستحق ہوتا ہے۔ اور نفع پورا کا پورا رب المال کا ہوگا کیونکہ نفع اس کی ملکیت کا موضوع ہے۔ مضارب تو اس نے ایک حصے کا مستحق شرط کی وجہ سے بنانا تھا اور یہاں شرط ہی صحیح نہیں ہوئی۔ لہذا نفع پورا کا پورا رب المال کا ہوگا اور نقصان بھی اسی کے ذمے ہوگا اور مضارب بت فاسدہ میں دعوائے ملاکت و ضیاع میں قول مضارب کا مستحکم ہوگا مع حلف کے۔ ظاہر

روایت میں ایسے ہی مذکور ہے۔ اور مال کو مضارب کے پاس امانت سمجھا جائے گا جیسا کہ مضارب بت صحیح میں ہوتا ہے۔ طحاوی رحمہ اللہ نے اس میں اختلاف ذکر کیا ہے کہا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول سے مطابق اسی پر کوئی ضمان نہ آئے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر ضمان آئے گا مثل اجیر مشترک کے جب کہ اس کے پاس مال ہلاک ہو جائے۔

فصل

عقد کی مضاربت کی صفت

یہ عقد غیر لازم ہوتا ہے اور رب المال اور مضارب میں سے ہر ایک کو فسخ کرنے کا اختیار ہوتا ہے جب کہ اس کی شرط موجود ہو اور وہ شرط یہ ہے کہ اس کے ساتھی کو فسخ کا علم ہو اس کی وجہ ہم کتاب الشریکے میں ذکر کر چکے ہیں۔ نیز یہ بھی شرط ہے کہ اس المال فسخ کے وقت عین ہو یعنی دراہم یا دنانیر یہاں تک کہ اگر رب المال نے مضارب کو تصرف کرنے سے روکا در آنحالیکہ روکنے کے وقت اس المال سامان کی شکل میں ہو تو رب المال کا روکنا صحیح نہ ہوگا اور مضارب کو ان کو فروخت کرنے کا حق ہوگا کیونکہ دراہم و دنانیر کے عوض میں ان کو فروخت کرنے کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ نفع ظاہر ہو جائے پس روکنا اور فسخ کرنا مضارب کے تصرف کے حق کو باطل کرنا ہوا لہذا رب المال کو اس کا حق نہیں۔ اور اگر فسخ اور روکنے کے وقت اس المال دراہم و دنانیر کی شکل میں ہو تو فسخ اور روکنا صحیح ہوگا البتہ مضارب کو اختیار ہوگا کہ وہ دراہم کو دنانیر سے اور دنانیر کو دراہم سے بدل لے کیونکہ ثمنیت میں ان کے ایک جنس ہونے کی وجہ سے اس کو بیع شمار نہیں کیا جاتا۔

فصل

مضارب اور رب المال کے درمیان اختلاف

اگر دونوں کا اختلاف عموم و خصوص میں ہو تو قول اس شخص کا قابل اعتبار ہوگا جو عموم کا دعویٰ کرتا ہو۔ بایں طور کہ ان میں سے ایک نے عموم تجارت میں یا عموم امکانہ میں یا عموم اشخاص سے مضارب کا دعویٰ کیا اور دوسرے نے ایک نوع کا علاوہ دوسرے مکان یا ایک شخص کا علاوہ دوسرے شخص کے دعویٰ کیا کیونکہ اس شخص کا قول جو عموم کا مدعی ہے عقد کے مقصود سے موافق ہے اور یہ مقصود عموم میں زیادہ حاصل ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر ان کا اختلاف اطلاق و تقیید میں ہو تو قول اس شخص کا ہوگا جو مدعی اطلاق ہو حتیٰ کہ اگر رب المال نے کہا میں نے تجھے اجازت دی تھی کہ تو گندم میں تجارت کرے علاوہ دوسرے انا جوں کے اور مضارب کہے کہ تو نے مجھ سے کسی خاص تجارت کا ذکر نہیں کیا تھا

تو قول مضارب کا ہوگا مع اس کے حلف کے کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے عقد سے مقصود ہے اطلاق اس کے زیادہ قریب ہے حسن بن زیادہ رحمہ اللہ نے کہا کہ دونوں صورتوں میں قول رب المال کا ہوگا۔ اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول بھی ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجازت رب المال سے حاصل ہوئی ہے لہذا اس بارے میں اس کا قول معتبر ہوگا۔

اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو عموم و خصوص کے دعویٰ میں مدعی عموم کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ زائد کا اثبات کرتے ہیں اور اطلاق و تقید کے دعویٰ میں مدعی تقید کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ اس میں زائد (قید) کا اثبات کرتے ہیں جب کہ اطلاق کے گواہ اس زائد سے سکتا ہوتے ہیں۔

اگر دونوں کا خصوص پر اتفاق ہو لیکن اس خاص میں اختلاف ہو رب المال کہے کہ میں نے تجھے زکمان یا روٹی کے کپڑے، میں مضارب کے لیے مال دیا تھا اور مضارب کہے کہ میں تو سب کے نزدیک قول رب المال کا ہوگا کیونکہ یہاں عقد سے مقصود کی بنا پر ترجیح دینا ممکن نہیں اس لیے کہ دونوں ہی اس میں برابر ہیں۔ لہذا یہاں ترجیح اجازت سے اُسے گی اور اجازت رب المال سے حاصل ہوتی ہے۔ اگر دونوں گواہی پیش کر دیں تو گواہ مضارب کے معتبر ہوں گے کیونکہ اس کے گواہ زائد کو ثابت کرنے والے ہیں جب کہ رب المال کے گواہ اس زائد کی نفی کرنے والے ہیں کیونکہ رب المال کو اثبات کی حاجت نہیں اور مضارب کو اثبات کی ضرورت ہوتی ہے تاکہ اپنے ذمے سے ضمان کو دور کر سکے۔ لہذا وہ گواہ جو زائد کا اثبات کرتے ہیں اولیٰ ہوں گے۔ فقہار نے کہا ہے کہ دونوں گواہوں میں جب صفت اجازت میں تعارض ہو اور دونوں نے وقت بیان کیا ہو تو وقت اخیر اولیٰ ہوگا کیونکہ شرط ثانی شرط اول کو توڑتی ہے لہذا اس کی طرف رجوع اولیٰ ہوگا۔

اگر اس المال اور نفع کی مقدار میں دونوں کا اختلاف ہو جائے پس رب المال کہے کہ میرا مال دو ہزار تھا اور میں نے تیرے لیے تنہائی نفع کی شرط کی تھی اور مضارب کہے کہ اس مال ہزار تھا اور تو نے میرے لیے نصف نفع کی شرط کی تھی تو اگر مضارب کے پاس ہزار درہم ہوں اور وہ اقرار کرتا ہو کہ یہ مال مضارب سے ہے تو اس بات میں کہ اس مال ہزار ہے قول مضارب کا ہوگا اور اس بات میں کہ شرط تنہائی نفع کی تھی قول رب المال کا ہوگا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا آخری قول اور صاحبین کا قول ہے۔ جب کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول اول یہ ہے کہ دونوں ہی معاملوں میں قول رب المال کا ہوگا برخلاف اس صورت کے جب کہ مضارب کہے کہ ان دو ہزار کا کچھ حصہ میں نے ان کے ساتھ خلط کیا ہے یا میرے پاس بطور مضامعت کے ہے کیونکہ اس وقت دونوں اس بات پر متفق نہیں کہ جملہ مال مضارب سے ہے اور جس کے قبضے میں کچھ ہو تو قول اس کا ہوتا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول آخر کی وجہ یہ ہے کہ اس المال کی مقدار میں قول مضارب کا ہوتا ہے کیونکہ ان دونوں کا اختلاف مقدار مضبوط میں ہو ہے لہذا قول قابض کا ہوگا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ سرے سے قبضہ کرنے کا انکار کر دے اور کہے کہ میں نے تجھ سے کچھ مال نہیں لیا تو قول اس کا ہوگا تو ایسا ہی حکم اس وقت ہوگا جب وہ بعض (مال) کا انکار کرے علاوہ بعض کے۔ اور نفع کی مقدار میں قول

محض رب المال کا ہوگا کیونکہ نفع کی شرط اس کی جانب سے حاصل ہوتی ہے لہذا مقدار مشروط میں اس کا قول ہوگا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ شرط کا سرے سے ہی انکار کر دے اور کہے کہ میں نے تیرے لیے نفع کی شرط نہیں کی تھی میں نے تجھ کو محض بضاعت پر مال دیا تھا تو قول رب المال کا ہوگا یہی حکم اس وقت بھی ہوگا جب کہ وہ ایک کا اقرار کرے علاوہ دوسرے کے۔ اور جب کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول آخر کے مطابق مقدار رب المال میں قول مضارب کا ہے اور مقدار نفع میں سب کے نزدیک قول رب المال کا ہے تو اس المال کو ہزار کیا جائے گا اور مضارب کے لیے دوسرے ہزار کا تہائی کیا جائے پس زیادتی اس المال میں رب المال کا قول معتبر نہ ہوگا اور نفع کی زیادتی پر شرط میں مضارب کا قول معتبر نہ ہوگا جب کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول اول کے مطابق رب المال پورے دو ہزار لے گا۔

اور اگر مضارب کے پاس تین ہزار درہم ہیں جب کہ مسئلہ یہی ہو تو رب المال ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول اخیر کے مطابق ایک ہزار درہم لے گا اور باقی مال کو دونوں تہائیوں میں تقسیم کر لیں گے اور ان کے قول اول کے مطابق رب المال دو ہزار درہم لے گا اور دوسرے ہزار کے دو تہائی لے گا۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر مضارب کے پاس اتنی رقم ہو جتنی اس نے اس المال میں سے لینا ذکر کی یا اس سے کم ہو اور جتنی رقم کا اس نے اقرار کیا ہو اس سے زائد نہ ہو تو سب کے نزدیک قول مضارب کا ہوگا کیونکہ مضارب پر ضمان واجب کرنے میں رب المال کے قول کو قبول کرنے کا کوئی رستہ نہیں ہے۔

اگر مضارب تین ہزار درہم لے لے اور کہے کہ ایک ہزار اس المال ہے اور ایک ہزار دوسرے کی مدیعت ہے یا دوسرے کے مضارب بت بضاعت یا شرکت پر ہیں یا مجھ پر ہزارین یا تو دودیت شرکت بضاعت اور دین میں مضارب کا قول ہوگا کیونکہ جس کے قبضے میں کوئی شئی ہو تو ظاہر یہی ہے کہ وہ اسی کی سبے الایہ کہ وہ اس کے بارے میں کسی دوسرے کے لیے اعتراف کرے۔ اور ان ہزار میں اس نے رب المال کے لیے اعتراف نہیں کیا لہذا ان میں قول مضارب کا ہوگا۔ اور ہر وہ شخص جس کا قول ہم نے اس باب میں معتبر قرار دیا ہے وہ اس کے حلف کے ساتھ ہوگا۔ اور دونوں سے جس نے اپنے دعوائے زائد پر گواہ پیش کیے گواہ ان میں سے ہر اس شخص کے معتبر ہوں گے جو زائد کا اثبات کرتا ہو۔ لہذا رب المال کے گواہ اس المال میں زیادتی کو ثابت کرتے ہیں اور مضارب کے گواہ نفع میں زیادتی کا اثبات کرتے ہیں۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب رب المال کہے کہ میں نے تیرے لیے تہائی نفع اور رس رقم زائد کی شرط کی تھی اور مضارب کہے نہیں بلکہ تو نے میرے لیے تہائی کی شرط کی تھی تو قول مضارب کا ہوگا کیونکہ دونوں تہائی شرط پر متفق ہیں۔ اور رب المال ایسی زیادتی کا مدعی ہے جس میں اس کے لیے کوئی منفعت نہیں ہے سوائے فساد عقد کے لہذا اس کے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر دونوں کے لیے گواہ ہوں تو رب المال کے گواہ معتبر ہوں گے کیونکہ وہ زیادتی شرط کا اثبات

کرتے ہیں۔

اگر رب المال کہے کہ میں نے تیرے لیے تنہائی نفع سوائے دس درہم کے کی شرط کی تھی اور مضارب کہے نہیں بلکہ تو نے میرے لیے تنہائی کی شرط کی تھی تو قول رب المال کا ہوگا کیونکہ رب المال نے مضارب کے لیے تنہائی کے بعض کا اقرار کیا اور مضارب پورے تنہائی کا دعویٰ کرتا ہے لہذا شرط نفع کی زیادت میں مضارب کا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس میں ایک نوع کا اشکال ہے اور وہ یہ کہ مضارب صحت عقد کا مدعی ہے اور رب المال فساد عقد کا مدعی ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ قول مضارب کا ہو۔ اس کا جواب یہ ہے کہ رب المال کے دعویٰ کے ساتھ اگرچہ فساد عقد متعلق ہے لیکن وہ اس زیادتی کا منکر ہے جس کا مضارب مدعی ہے پس اس کے انکار کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وہ فی الجملہ مفید ہے۔

اگر رب المال کہے کہ میں نے تیرے لیے نصف نفع کی شرط کی اور مضارب کہے کہ تو نے میرے لیے سود درہم کی شرط کی یا کہے کہ تو نے میرے لیے کچھ شرط نہیں کی تھی اور مجھے اجرت مثلی ملنی چاہیے تو قول رب المال کا ہوگا کیونکہ مضارب رب المال کے ذمے واجب اجرت کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ رب المال اس کا منکر ہے لہذا قول رب المال کا ہوگا۔ اور اگر رب المال شرط نصف پر گواہ قائم کرے مضارب اسی بات پر گواہ قائم کرے کہ رب المال نے اس کیلئے کچھ شرط نہیں کی تو رب المال کے گواہ اولی ہوں گے کیونکہ وہ شرط کا اثبات کرنے والے ہیں جب کہ مضارب کے گواہ نفی کرنے والے ہیں اور اثبات کرنے والے گواہ اولی ہوتے ہیں۔

اگر مضارب اس بات پر گواہ پیش کرے کہ رب المال نے اس کے لیے سود درہم کی شرط کی تھی تو اس کے گواہ اولی ہوں گے کیونکہ دونوں کے گواہ اثبات شرط میں برابر ہیں اور مضارب کے گواہ واجب کرتے ہیں امر زائد کو جو کہ رب المال پر اجرت کا ایجاب ہے لہذا یہ گواہ اولی ہوں گے۔

کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس باب میں فقہاء نے مزارعت کے حکم کو مضاربت کا مسلم قرار دیا سوائے خاص اس فصل کے یعنی جب زمین اور بیج والے نے جب گواہ اس بات پر پیش کیے کہ اس نے عامل کے لیے نصف پیداوار کی شرط کی تھی اور عامل یہ کہے کہ تو نے میرے لیے سود آید۔ کی شرط کی تھی تو گواہ (زمین و بیج) دینے والے کے معتبر ہوں گے جب کہ مضارب بت میں مضارب کے گواہ معتبر ہوں گے۔ دونوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ عامل کی جانب مزارعت، قہ لازم ہے اس دلیل سے کہ جس کی جانب سے بیج نہیں ہے اگر وہ عمل سے باز رہے تو اس کو

عمل پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ پس ہم نے اس شخص کے گواہوں کو ترجیح دی جو صحت کا مدعی ہے جب کہ مضارب بت عقد لازم نہیں ہے کیونکہ مضارب اگر عمل سے باز رہے تو اس کو عمل کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا ترجیح تصحیح (عقد) کے ساتھ نہیں ہے پس ہم نے ایجاب ضمان یعنی اجرت کی بنا پر ترجیح دی۔

اگر رب المال کہے کہ میں نے تجھ کو بضاعت پر مال دیا تھا اور مضارب کہے کہ نصف نفع کی شرط پر یا سود درہم کی شرط پر دیا تھا تو قول رب المال کا ہوگا کیونکہ مضارب نفع حاصل کرتا ہے رب المال اس کا منکر ہے۔ لہذا قول رب المال کا ہوگا کہ اس نے کچھ شرط نہیں کی تھی نیز یہ وجہ بھی ہے کہ مضارب مال غیر میں استحقاق کا مدعی ہے لہذا قول صاحب مال کا ہوگا۔

اگر مضارب کہے کہ تو نے مجھے مال قرض دیا تھا اور نفع میرا ہے جب کہ رب المال کہے کہ میں نے تجھے مضارب بت یا بضاعت پر مال دیا تھا تو قول رب المال کا ہوگا کیونکہ مضارب رب المال پر تملیک کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ رب المال اس کا منکر ہے۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو مضارب کے گواہ معتبر ہوں گے کیونکہ وہ تملیک کو ثابت کرتے ہیں۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ دونوں گواہیوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ رب المال نے پہلے اس کو مضارب بت یا بضاعت پر دیا ہو پھر اس کو قرض دے دیا ہو۔

اگر مضارب کہے کہ تو نے مجھے مضارب بت پر دیا تھا اور رب المال کہے کہ میں نے تجھے قرض دیا تھا تو قول مضارب کا ہوگا کیونکہ اس حد تک دونوں متفق ہیں کہ مضارب کا مال لینا رب المال کی اجازت سے تھا اس کے بعد رب المال مضارب پر ضمان کا مدعی ہے جب کہ مضارب اس کا منکر ہے لہذا قول مضارب کا ہوگا۔ اور اگر دونوں کے گواہ پیش ہو جائیں تو رب المال کے گواہ معتبر ہوں گے کیونکہ وہ اصل ضمان کا اثبات کرتے ہیں۔

اگر مضارب سرے سے منکارت کا انکار کرے جب کہ رب المال اس کو مضارب بت پر مال دینے کا مدعی ہو تو قول مضارب کا ہوگا کیونکہ رب المال مضارب پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے یعنی مضارب نے، اس کا یعنی رب المال کا، مال لیا ہے اور مضارب اس کا منکر ہے لہذا قول مضارب کا ہوگا۔

اور اگر مضارب پہلے انکار کرے پھر بعد میں اقرار کر لے تو ابن سماعہ رحمہ اللہ نے اپنے نوادر میں کہا کہ میں نے ابو یوسف کو اس شخص کے بارے میں فرماتے ہوئے سنا جس نے دوسرے کو مال مضارب بت پر دیا پھر بعد میں اس سے طلب کیا تو اس نے جواباً کہا کہ تو نے مجھے کچھ نہیں دیا پھر کہا کیوں نہیں استغفر اللہ العظیم واقعہ، تو نے مجھے ہزار درہم مضارب بت پر دیے تھے۔ تو مضارب مال کا ضامن ہوگا کیونکہ وہ امین ہے اور امین جب امانت کا انکار کر دے۔ تو

ضامن ہوتا ہے مثل مودع کے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عقد مضارب بت عقد لازم نہیں ہے بلکہ وہ ایسا عقد جائز ہے جو شیخ کو محتمل ہے۔ لہذا اس کا انکار اس کا فسخ یا رفع ہوگا۔ اور عقد حب مرتفع ہو جائے تو مال مضمون علیہ (جس کا ضمان دیا جائے) بن جاتا ہے جیسے ودیعت میں ہوتا ہے۔ پس اگر انکار کے ہوتے ہوئے اس مال کے ساتھ کچھ خرید اتو مضارب خود اپنے لیے خریدنے والا بنے گا کیونکہ وہ مال کا ضامن ہے لہذا مضارب بت کا حکم باقی نہیں رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب کے احکام میں سے ہے کہ مال اس کے پاس بطور امانت ہو تو حب مال مضمون علیہ بن گیا تو مضارب امین باقی نہ رہا۔ پھر انکار کے بعد اگر وہ اقرار کر لے تو ضمان مرتفع نہیں ہوگا کیونکہ عقد انکار کی وجہ سے مرتفع (ختم) ہو چکا تھا لہذا بغیر کسی سبب جدید کے لوٹے گا نہیں۔

اور اگر اقرار کے بعد اس مال کے ساتھ کچھ خرید کی تو قیاس تو یہی ہے کہ جو اس نے خرید اتو اس کے اپنے لیے ہو کیونکہ اپنے انکار سے وہ مال کا ضامن بن چکا ہے لہذا اپنے فعل سے وہ اس سے بری نہیں ہوگا۔ البتہ استحسان کی رو سے جو اس نے خرید اوہ مضارب بت پر ہوگا اور وہ ضمان سے بری ہو جائے گا کیونکہ انکار کرنے سے خرید لے کا حکم مرتفع نہیں ہوا بلکہ وہ انکار کے باوجود قائم ہے اس لیے کہ ضمان امر بالشراء (خریدنے کے) کے منافی نہیں ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص نے دوسرے کی کوئی مشی غصب کی پھر مغضوب منہ نے غاصب کو مغضوب کی مع وشرار کا حکم دیا تو حکم صحیح ہوگا اگرچہ مغضوب غاصب پر مضمون ہے۔ اور حب انکار کے بعد بھی حکم باقی رہا تو اب حب مضارب نے حکم کے بموجب خرید کی تو یہ خرید امر (حکم دینے والے) کے لیے واقع ہوگی۔ اور خرید مضارب کے لیے اس وقت تک واقع نہیں ہوگی جب تک ضمان ختم نہ ہو جائے۔ اور یہ مثل غاصب کے بن جائے گا کہ حب وہ مغضوب کو مالک کے حکم سے فروخت کرے اور سپرد کر دے تو وہ ضمان سے بری ہو جائے گا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ قول کہ مال اس پر مضمون ہوگا اور اپنے فعل سے بری نہیں ہوگا ہم کہتے ہیں کہ یہ ممکن ہے کہ ضامن اپنے فعل کی وجہ سے عین مضمون سے بری ہو جائے جیسے مغضوب مرتحب غاصب کو حکم دے کہ وہ مغضوب کو غلاں جگہ رکھ دے یا غلاں کے سپرد کر دے تو غاصب اس کی وجہ سے بری ہو جائے گا۔

اسی طرح ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم دیے اور اس کو حکم دیا کہ وہ ان سے ایک غلام خریدے۔ دوسرے شخص نے پہلے ہزار کا انکار کیا پھر بعد میں اقرار کر لیا پھر خرید کی تو یہ خرید نا جائز ہوگا اور یہ امر کے لیے ہوگی اور انکار کرنے والا ضمان سے بری ہو جائے گا۔ اگر اس نے ان سے ایک غلام خریدا پھر بعد میں اقرار کیا تو ضمان سے بری نہ ہوگا اور خرید اس کے اپنے لیے ہوگی اس کی وجہ یہ مضارب کے ذکر میں بیان کیے ہیں۔

اگر اس کو ہزار دیے اور اس کو حکم دیا کہ وہ ان سے ایک مخصوص غلام خریدے پھر اس نے ہزار کا انکار کیا پھر ان سے غلام خریدا پھر ہزار کا اقرار کیا تو غلام امر کے لیے ہوگا کیونکہ متعین غلام کو خریدنے میں وکیل اس بات میں حائل نہیں ہوتا کہ اس کو اپنے لیے خرید سکے لہذا یہ متعین ہے وہ خرید امر کے لیے ہوگی پس یہ ایسے ہو گیا اس نے پہلے اقرار کیا پھر خرید مضارب کا مالک

اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کو اپنے لیے خریدنے کا اختیار ہوتا ہے لہذا اس کو رب المال کے لیے خریدنے پر محمول نہیں کیا جائے گا الا یہ کہ وہ خریدنے سے پہلے مال کا اقرار کرے۔

ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک شخص غلام کو فروخت کرنے پر مامور ہو وہ اس کا انکار کر دے اور غلام کا اپنے لیے دعویٰ کرے پھر بعد میں اس کے بارے میں امر کے لیے اقرار کرے تو بیع جائز ہوگی اور وہ ضمان سے بری ہو جائے گا۔ ایسے ہی امر نے اگر اسکو آزاد کرنے کا امر کیا۔ مامور نے انکار کیا اور غلام کا اپنے لیے دعویٰ کیا پھر امر کے لیے غلام کا اقرار کر لیا اور غلام کو آزاد کیا تو غلام کی آزادی جائز ہوگی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ امر انکار کے بعد بھی موجود ہے تو جب انکار کیا پھر اقرار کیا تو اس نے رب المال کے حکم سے تصرف کیا لہذا ضمان سے بری ہو جائے گا۔ اور اگر غلام کی بیع کی یا اس کو ہبہ میں دے دیا یا اس کو آزاد کر دیا پھر بعد میں اس کا اقرار کیا ابن سمانہ رحمہ اللہ نے کہا کہ قیاس کرتے ہوئے اس مسئلے پر کہ جب اسکو ہزار درہم دیے اور امر کیا کہ ان سے مخصوص غلام خریدے یہ جائز ہوگا اور فروخت وغیرہ امر کو لازم ہوگی کیونکہ مامور یہ اختیار نہیں رکھتا کہ اپنے لیے غلام کی بیع کرے۔

ہشام رحمہ اللہ نے کہا کہ میں نے محمد رحمۃ اللہ علیہ سے سنا ایک شخص نے دوسرے کو ہزار درہم مضاربہ پر دیے پھر دوسرا ڈیڑھ ہزار درہم لے کر آیا اور کہا یہ ہزار اس المال ہیں اور یہ پانچ سو نفع ہیں اور خاموش ہو گیا پھر (بعد میں) کہا مجھ پر اس میں فلاں کا اتنا تادین ہے تو قول مضارب کا ہوگا۔ حسن بن زیاد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب مضارب اقرار کرے کہ اس نے مال کے ساتھ عمل کیا ہے اور یہ کہ اس کے پاس دس ہزار درہم ہیں اور یہ کہ اس پر مضاربہ میں ہزار یا دو ہزار کا دین ہے اور یہ اس نے کلام متصل کے ساتھ کہا تو قول اس کا ہوگا مع حلف کے۔ دین اس مال میں سے ادا کیا جائے گا خواہ صاحب دین نے اس کا ذکر کیا ہو یا نہیں: اور اگر اس نے کچھ سکوت اختیار کرنے کے بعد دین کا اقرار کیا خواہ صاحب دین نے اس کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ کہ اگر یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس ہے۔ یہ جو حسن رحمہ اللہ نے ذکر کیا اس کے مخالف ہے جو محمد رحمہ اللہ نے فرمایا۔ حسن رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے کہا میرے پاس دس ہزار ہیں اور خاموش ہو گیا تو اس نے نفع کا اقرار کر لیا۔ اب جب وہ کہتا ہے کہ مجھ پر ہزار کا دین ہے تو وہ اپنے اقرار سے رجوع کرتا ہے کیونکہ نفع ہوتا ہے دین کی ادائیگی کے بعد اور اقرار جب صحیح ہو تو اس سے رجوع کرنے کا احتمال نہیں ہوتا برخلاف اس صورت کے جبکہ وہ متصلاً کہے کیونکہ اس صورت میں اس کا اقرار ابھی تک ثابت نہیں ہوا اور یہ بمنزلہ اشتنا کے ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ایسی حالت میں دین کا اقرار کیا ہے جس میں اس کو دین کا اقرار کرنے کا اختیار ہے لہذا اس کا اقرار نافذ ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ کہے

کہ یہ نفع ہے اور مجھ پر دین ہے۔ رہا حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا یہ قول کہ سکوت کے بعد یہ کہنا کہ مجھ پر دین ہے اقرار سے رجوع کرنا ہے تسلیم نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس کو پہلے نفع حاصل ہوا ہو پھر دین اسکے ذمے میں آیا ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ آدمی کہتا ہے میں نے نفع کمایا ہے اور مجھ پر دین لازم ہوا ہے اور اس کو دین کا اقرار کرنے کا اختیار ہے لہذا جب اس نے دین کا اقرار کیا تو صحیح ہوا۔

مضارب اگر دو ہزار لایا اور کہا ہزار اس المال ہے اور ہزار نفع ہے پھر کہا میں نے صرف پانچ سو نفع کمایا پھر سارا مال مضارب کے پاس ہی ہلاک ہو گیا تو مضارب ان پانچ سو کا ضامن ہوگا جن کا اس نے انکار کیا تھا اور باقی مال میں اس پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ اس کے پاس امانت تھا تو جب اس نے نفع کا انکار کیا تو انکار کی وجہ سے وہ غاصب بن گیا لہذا ہلاک ہونے پر ضامن ہوگا۔

اگر مضارب نے رب المال سے کہا کہ میں نے تجھے تیرا اس المال دیا تھا اور میرے پاس جو باقی بچا وہ نفع ہے۔ پھر اس نے رجوع کیا اور کہا کہ میں نے تجھے تیرا اس المال نہیں دیا تھا لیکن وہ ہلاک ہو گیا ہے تو مضارب اس رقم کا ضامن ہوگا جس کا اس نے رب المال کو دینے کا دعویٰ کیا تھا اس کا ضامن ہوگا بسبب وجہ مذکورہ کے۔

اگر دونوں کا نفع میں اختلاف ہو اور رب المال نے کہا کہ میں نے تیرے لیے تنہائی کی شرط کی تھی اور مضارب نے کہا کہ تو نے میرے لیے نصف کی شرط کی تھی پھر مضارب کے پاس مال ہلاک ہو گیا محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ مضارب نفع کے چھٹے حصے کا ضامن ہوگا جو وہ رب المال کو ادا کرے کا خاص اپنے مال میں سے اور مضارب پر اس کے علاوہ اور کچھ ضمان نہ آئے گا کیونکہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ شرط نفع میں قول رب المال کا ہوتا ہے اس صورت میں مضارب کا حصہ تنہائی ہوگا جب کہ اس نے دعویٰ نصف کا کیا تھا۔ اور جو کوئی اپنے پاس امانت میں دعویٰ کرے تو وہ اس کا ضامن ہوتا ہے۔ اسی لیے مضارب نفع میں چھٹے حصے کا ضامن ہوگا واللہ عزوجل الموفق۔

فصل عقد مضاربت کن امور سے باطل ہوتا ہے

- ۱۔ عقد مضاربت نفع سے اور تصرف سے روکنے سے باطل ہو جاتا ہے لیکن جب کہ نفع اور نسی کی شرط موجود ہو جو یہ ہے کہ اس کے ساتھ ہی کو نفع و نسی کا علم ہو اور یہ کہ نفع و نسی کے وقت اس المال عین ہو۔ پس اگر اس المال سامان کی صورت میں ہوگا تو نفع وغیرہ صحیح نہیں ہوگا اور مضارب کو اختیار ہوگا کہ وہ سامان کو درابہمہ و دانایر کے عوض میں فروخت کرے یہاں تک کہ نقدی کی صورت حاصل ہو جائے جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر اس المال عین ہو تو نفع وغیرہ

مصحح ہوگا البتہ مضارب کو اختیار ہوگا کہ وہ دراہم کی دنانیر کے عوض میں اور دنانیر کی دراہم کے عوض میں بیع صرف کرے کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں شمنیت میں ہجمنیت کی بناء پر اس کو بیع میں شمار نہیں کیا جاتا۔

۲۔ مضارب متعاقبین میں سے ایک کی موت سے باطل ہو جاتی ہے کیونکہ مضارب متعاقب وکالت پر مشتمل ہوتی ہے اور وکالت موکل و وکیل کی موت سے باطل ہو جاتی ہے۔ مضارب کو رب المال کی موت کا علم ہونا نہ ہونا برابر ہے کیونکہ یہ حکما معزولی ہے لہذا علم پر موقوف نہیں ہوگی جیسا کہ وکالت میں ہوتا ہے مگر یہ کہ اس المال جب سامان کی صورت میں ہو تو وکیل کو بیع کا اختیار ہوتا ہے کہ یہاں تک کہ وہ نقدی کی صورت میں ہو جائے۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

۳۔ مضارب متعاقبین میں سے کسی ایک کے جنون سے بھی باطل ہو جاتی ہے جب کہ جنون مسلسل ہو کیونکہ یہ امر کی امر کرنے کی اہلیت اور مامور کی تصرف کرنے کی اہلیت کو باطل کر دیتا ہے۔ اور ہر وہ امر جس سے وکالت باطل ہوتی ہے اس سے مضارب متعاقب باطل ہو جاتی ہے۔ اس کی تفصیل کتاب الوکالت میں گزر چکی ہے۔

۴۔ اگر رب المال مرتد ہو جائے اور مضارب ارتداد کے بعد مال کے ساتھ بیع و شراء کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر یہ سب کچھ موقوف رہے گا۔ اگر اس کے بعد رب المال اسلام کی طرف لوٹ آئے تو یہ سب تصرفات نافذ ہوں گے اور مضارب کے تمام احکام میں ارتداد معدوم سمجھا جائے گا اور رب المال ایسے ہو جائے گا گویا کہ وہ مرتد ہوا ہی نہیں تھا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب رب المال دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے پھر مسلمان ہو کر واپس آجائے پیشتر اس کے کہ دار الحرب کے ساتھ اسکے ملحق ہونے کا حکم لگایا جائے۔ یہ اس روایت کے مطابق ہے جس کی رو سے مرتد کی موت اور اس کے اموال کا اس کے ورثہ کے لیے میراث بننے کا حکم لگانے کے لیے حاکم کا اس کے لحاق کا حکم لگانا شرط ہے پس اگر مرتد مر جائے یا ارتداد پر قتل کر دیا جائے یا دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے اور قاضی نے اس کے لحاق کا حکم لگایا تو مضارب متعاقب باطل ہو جائے گی۔ اور بطلان ارتداد اختیار کرنے کے دن سے ہوگا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اس قاعدے کے مطابق کہ مرتد کی ملک موقوف ہوتی ہے۔ اگر مر جائے یا قتل کر دیا جائے یا دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے اور لحاق کا حکم لگادیا جائے تو اس کی ملکیت ارتداد اختیار کرنے کے وقت اس کے ورثہ کی طرف زائل ہو جاتی ہے اور یہ ایسا ہونا ہے گویا کہ وہ اسی وقت مر گیا تھا۔ پس مرتد رب المال کے حکم سے مضارب کا کیا گیا تصرف باطل ہوگا اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ اس نے ورثہ کی ملکیت میں تصرف کیا ہے۔ پس اگر اس دن مضارب کے پاس اس المال قائم ہو کہ اس نے اس میں تصرف نہ کیا ہو پھر اس کے بعد مضارب نے خرید کی تو خریدی ہوئی شی اور نفع مضارب کا ہوگا کیونکہ مال سے رب المال کی ملکیت زائل ہو چکی ہے لہذا مضارب مضارب سے معزول ہو چکا ہے اور وہ ورثہ کی ملکیت میں ان کے حکم کے بغیر تصرف کرنے والا بنا ہے۔ اور اگر اس المال سامان ہو تو مضارب کی اس میں خرید و فروخت جائز

ہوگی یہاں تک کہ اس المال نقدی کی صورت میں آجائے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اس حالت میں مضارب معزول نہیں ہوتا نہ تو معزول کرنے سے نہ روکنے سے اور نہ ہی رب المال کی موت سے تو ایسے ہی رب المال کے ارتداد میں ہوگا۔

اگر مضارب کو دنیا پر حاصل ہوں جب کہ اس المال در اہم ہوں یا اس کو در اہم حاصل ہوں جب کہ اس المال دنیا پر ہوں تو قیاس یہ ہے کہ مضارب کے لیے تصرف جائز نہ ہو کیونکہ جو اس کو حاصل ہے وہ معنی کے اعتبار سے اس المال ہی کی جنس میں سے ہے بوجہ دونوں کی ثنیت میں ایک ہونے کے تو یہ ایسے ہو گا یا کہ بعینہ وہی مال مضارب کے پاس موجود رہے لیکن فقہاء نے از روئے استحسان کہا کہ اگر اس نے اس المال کی جنس کے عوض میں فروخت کیا تو جائز ہے کیونکہ مضارب پر واجب ہے کہ اس المال کی مثل واپس کرے لہذا اس کو اختیار ہوگا کہ سامان کی طرح جو نقدی اس کے پاس ہے اس کو فروخت ہے۔

ربا ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے پر تو ارتداد مرتد کی ملکیت پر اثر انداز نہیں ہوتا لہذا رب المال کے ارتداد کے بعد بھی مضارب کا تصرف جائز ہے جیسا کہ خود رب المال کا تصرف صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ پھر اگر رب المال مر جائے یا قتل کر دیا جائے تو عقد مضاربیت کے باطل ہونے میں اس کی موت مثل مسلمان کی موت کے ہوگی یہی حکم اس وقت ہے جب وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے اور اس کے اہل حق کا حکم لگا دیا گیا ہو کیونکہ یہ بمنزلہ موت کے ہے اس ریس سے کہ اس کا مال اس کے وارثوں کے لیے میراث بن جاتا ہے پس مال میں رب المال کا حکم باطل ہو جاتا ہے۔

اور اگر رب المال مرتد نہ ہو بلکہ مضارب مرتد ہو تو سب کے نزدیک مضاربیت اپنے حال پر باقی رہے گی کیونکہ خود رب المال کے تصرف کا موقوف ہونا اس کی ملکیت کے موقوف ہونے کی بنا پر ہے اور جس میں مضارب تصرف کرتا ہے اس میں اس کی کچھ ملکیت نہیں ہے بلکہ ملکیت رب المال کی ہے اور رب المال کی جانب سے ارتداد نہیں پایا گیا لہذا مضاربیت باقی رہے گی البتہ مضارب پر کوئی ذمہ داری نہ ہوگی بلکہ ذمہ داری رب المال پر ہوگی یہ اب حنیفہ و عمالہ قول پر قیاس کے مطابق ہے کیونکہ ذمہ داری مال کے سبب سے لازم ہوتی ہے لہذا رب المال پر ہوگی اور یہ ایسے ہو گا یا کہ رب المال نے کسی مجبور بچے یا معجزہ غلام کو وکیل بنایا۔ صاحبین کے قول کے مطابق ذمہ داری مضارب پر ہوگی کیونکہ اس کا تصرف مثل مسلمان کے تصرف کے ہے۔ اور اگر مضارب مر جائے یا قتل کر دیا جائے تو مضاربیت باطل ہو جائے گی کیونکہ ارتداد میں اس کی موت مثل ارتداد سے پیشتر اس کی موت کے ہے یہی حکم اس وقت ہے جب وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے اور اس کے اہل حق کا حکم لگا دیا گیا ہو کیونکہ اہل حق اور اہل حق کے ساتھ اس کا ارتداد اس کے تصرف کے حق میں بمنزلہ اس کی موت کے ہے۔ البتہ مضارب اپنے ارتداد کے بعد دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو گیا اور وہاں خرید و فروخت کی پھر مسلمان ہو کر باپٹ آیا تو دار الحرب میں تمام خرید و فروخت جو اس نے کی وہ سب اس کے لیے

ہوگی اور ان میں سے کسی شے میں اس پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ حیب وہ دارالحرب کے ساتھ لاقی ہوگا تو مثل حربی کے ہو گیا کہ وہ مثل حربی کے مال پر غلبہ پائے اور دارالحرب کے ساتھ لاقی ہو جائے تو اس کا مالک بن جاتا ہے۔ تو ایسے ہی مرتد کا حکم ہے۔

عورت کا ارتداد اور عدم ارتداد سب سے نزدیک برابر ہے خواہ مال اس کا اپنا ہو یا منضار پر ہو کیونکہ اس کا ارتداد اس کی ملکیت میں مؤثر نہیں ہوتا الا یہ کہ یا تو وہ مرجائے پس مضاربیت باطل ہو جائے جیسا کہ اس سے ہوتا ہے جب کہ وہ ارتداد سے پیشتر مرجائے یا وہ دارالحرب کیساتھ لاقی ہو جائے اور اس کے الحاق کا حکم لگا دیا جائے۔ اس کی وجہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ یہ بمنزلہ موت کے ہے۔

پیشتر اس کے کہ مضارب مال مضاربیت سے کچھ سامان خریدے اس کے پاس مال مضارب کے ہلاک ہونے سے بھی مضاربیت باطل ہو جاتی ہے۔ یہ ہمارے اصحاب کے قول کے مطابق ہے کیونکہ قبضہ کرنے سے یہ مال عقد مضاربیت کے لیے متعین ہو گیا ہے لہذا اس کی ہلاکت سے عقد باطل ہو جائے گا جیسا کہ ودیعت میں ہوتا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مضارب مال مضاربیت کو خود ہلاک کر دیا یا اس کو خرچ کر لیا یا کسی دوسرے کو دے دیا اور وہ اس کو ہلاک کر دے بوجہ مذکورہ یہاں تک کہ وہ اس سے مضاربیت کیلئے کچھ نہ خرید سکتا ہو جس شخص نے مال ہلاک کر دیا اگر اس سے مضارب اس کی مثل لیا تو مضارب کو مضاربیت نے لے لے اس سے خریدنے کا انتقا ہوگا۔ حسن نے ابو حنیفہ رحمہما اللہ سے ایسے ہی روایت کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اس المال کا عوض لیا ہے پس اس کا عوض لینا بمنزلہ اس کے ثمن لینے کے ہے لہذا یہ مضارب پر ہوگا۔

ابن رستم نے محمد رحمہما اللہ سے روایت کیا کہ اگر مضارب نے کسی کو وہ مال قرض پر دے دیا تو اگر اس نے بعینہ انہی درہم کو واپس کیا تو ان درہم کی واپسی مضاربیت پر ہوگی کیونکہ اگرچہ اس نے تعدی کی ہے اور اس پر ضمان آئی ہے لیکن تعدی زائل ہو گئی پس اس سے متعلق ضمان بھی زائل ہو جائے گا۔ اور اگر مضارب نے ان کی مثل لئے تو وہ درہم مضاربیت پر نہیں آئیں گے کیونکہ عین کے ہلاک ہونے سے ضمان ثابت ہو گیا ہے اور مضاربیت کا حکم اور ضمان دونوں اکٹھے نہیں ہوتے اور یہ اس کے خلاف ہے جو استتلاک (خود ہلاک کرنے) میں حسن بن زیاد نے ابو حنیفہ رحمہما اللہ سے روایت کی ہے۔

یہ اس صورت میں تھا جب مضارب کے کچھ خریدنے سے پیشتر مال مضاربیت ہلاک ہوا ہو مثلاً مال مضاربیت ہزار درہم ہو ان سے ایک باندی خریدی اور ابھی ثمن کی ادائیگی نہیں کی تھی کہ وہ ہزار ہلاک ہو گئے تو ہمارے اصحاب کا قول ہے کہ باندی مضاربیت پر ہوگی اور مضارب ہزار کے لیے رب المال پر رجوع کرے گا اور اس سے لے کر بائع کو دے گا۔ اسی طرح اگر یہ دوسرے ہزار جن پر مضارب نے قبضہ کیا ہلاک ہو جائیں تو دوبارہ اتنی رقم کے لیے رب المال پر رجوع کرے گا

ایسے ہی میسری اور جو تھی اور اس کے آگے ہمیشہ چلتا رہے گا یہاں تک کہ بائع کو رقم ادا کر دے۔ اور وہ تمام رقم جو رب المال نے اولاد دی اور جو بعد میں تاوان کے طور پر دی راس المال ہوں گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب رب المال کے لیے تصرف کرتا ہے لہذا رب المال کے لیے تصرف کرنے سے جو ضمان اس کو لاحق ہوگا اس کے لیے وہ رجوع کر کے گامثل وکیل کے البتہ وکیل اور مضارب کے درمیان اتنا فرق ہے کہ وکیل کے پاس جب ثمن ہلاک ہو جائے تو وہ اس کی مثل کے لیے موکل پر رجوع کرے گا۔ پھر اگر یہ دوسری رقم بھی ہلاک ہو جائے تو موکل پر رجوع نہیں کر سکے گا جب کہ مضارب ہر مرتبہ رجوع کر سکے گا۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ وکیل کے خریدنے سے وکالت ختم ہو جاتی ہے کیونکہ وکالت بائع سے مقصود بیع میں ملکیت حاصل کرنا ہے نفع نہیں۔ تو جب وکیل نے خرید کی تو مقصود حاصل ہو گیا پس مقصود کے انتہا سے عقد مضاربت کی انتہا ہو گئی اور وکیل کے ذمے بائع کے لیے ثمن واپس ہو گیا۔ پھر جب ثمن اس کے پاس ہلاک ہو گیا قبل اس کے کہ وہ بائع کو ادائیگی کرتا تو وکیل کے لیے موکل کے ذمے اتنی رقم واجب ہو گئی جتنی کہ اس پر بائع کے لیے واجب ہوئی تھی پس جب وکیل نے ایک مرتبہ اس رقم پر قبضہ کر لیا تو اس نے اپنا حق وصول کر لیا لہذا اس کے لیے کچھ واجب نہ ہوگا۔ رہی مضارب تو وہ خرید سے ختم نہیں ہوتی کیونکہ اس سے مقصود نفع ہوتا ہے جو کہ بار بار کی خرید و فروخت سے حاصل ہوتا ہے۔ تو جب عقد باقی ہے تو مضارب کو دوسری اور تیسری مرتبہ بھی رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ اور پہلی رقم کے ساتھ رب المال جو تاوان دے گا وہ سب راس المال ہوگا کیونکہ رب المال نے یہ تاوان مضارب کے سبب سے ادا کیا ہے لہذا یہ مال مضاربت میں سے ہوگا۔ نیز اس سے مقصود نفع ہے لہذا جو مال رب المال نے تاوان کے طور پر دیا ہے اگر وہ راس المال میں سے نہ ہو اور یونہی مفت میں ضائع جائے تو اس سے رب المال کو نقصان ہوگا کیونکہ اس کو خسارہ ہوگا جب کہ مضارب کو نفع ہوگا اور یہ جائز نہیں۔

اگر مضارب نے پہلے ہزار پر قبضہ کرنے کے بعد ان میں تصرف کیا یہاں تک کہ وہ دو ہزار ہو گئے پھر ان سے دو ہزار قیمت کی باندی خریدی پھر بائع کو ادائیگی سے پیشتر وہ دو ہزار ہلاک ہو گئے تو مضارب رب المال پر ڈیڑھ ہزار کے لیے رجوع کرے گا اور مضارب اپنے مال میں سے پانچ سو کا تاوان ادا کرے گا جو نفع میں اس کا حصہ ہے پس چوتھائی باندی خاص مضارب کی ہوگی اور تین چوتھائی مضارب پر رہے گی اور اس تین چوتھائی میں راس المال ڈھائی ہزار ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مضارب نے جب دو ہزار میں باندی خریدی تو اس نے اس کو چوتھائیوں میں خرید ایک چوتھائی مضارب کی اور تین چوتھائی رب المال کی کیونکہ مضارب نے نفع میں اپنا حصہ ظاہر ہونے کے بعد اس باندی کو خریدا اس لیے کہ اس نے باندی دو ہزار میں خریدی جب کہ راس المال ہزار تھا لہذا نفع میں رب المال کا حصہ پانچ سو اور مضارب کا حصہ پانچ سو ہے۔ تو جو مضارب نے رب المال کے لیے خریدا اس میں رب المال پر رجوع کر سکے گا اور جو اپنے لیے خریدا اس کا ضمان خود اس پر ہوگا۔ اور صرف ایک چوتھائی باندی مضاربت سے خارج ہوگی کیونکہ قاضی نے جب اس پر نفع میں اس کے حصہ کا ضمان لازم کیا تو اس نے اس ضمان کی تعیین کر دی اور تعیین بغیر قیمت کے نہیں ہوتا لہذا چوتھائی

مضاربت سے خارج ہوگا اور بقیہ مضاربت پر باقی رہے گا۔ اور مضاربت کے سبب سے رب المال کو ڈیڑھ ہزار لازم ہوئے پس یہ اس المال میں زیادتی ہوگی لہذا اس المال ڈھائی ہزار ہو جائے گا۔ اور اگر یہی باندی چار ہزار میں فروخت کی جائے تو ان میں سے مضارب کے ہزار ہوں گے کیونکہ نفع میں اس کا یہی حصہ ہے لہذا یہ اس کی ملکیت ہوگی اور تین ہزار مضاربت پر رب المال کے لیے ہوں گے ان میں سے ڈھائی ہزار اس کا اس المال ہے۔ باقی پانچ سو کا نفع ہوگا بشرط کے مطابق دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔

اگر باندی دو ہزار کے مساوی ہو اور ہزار میں خریدی گئی ہو جو کہ اس المال ہے پھر وہ باندی ہلاک ہو جائے تو رب المال پوری باندی کا تاوان ادا کرے گا کیونکہ جب ہزار میں خریدی ہوئی تو ایسے ثمن کے عوض میں واقع ہوئی جو پورا کا پورا اس المال ہے۔ نفع محض دوسرے ہزار میں ظاہر ہوگا لہذا اثمان رب المال پر ہوگا برخلاف پہلی صورت کے کیونکہ وہاں خرید دو ہزار کے عوض میں واقع ہوئی پس مضارب کا نفع ظاہر ہوا اور چوتھائی باندی ہلاک ہوئی لہذا مضارب ثمن میں سے اس چوتھائی کا اثمان ادا کرے گا۔

محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جب مضارب دو ہزار کے عوض میں باندی خریدے۔ ان میں ہزار نفع ہو۔ اور باندی کی قیمت ہزار ہو۔ پھر بائع کو ادائیگی کرنے سے پیشتر وہ دو ہزار ہلاک ہو جائیں تو مضارب کے ذمے چوتھائی یعنی پانچ سو آئیں گے اور رب المال کے ذمے ڈیڑھ ہزار یہ اس کے مطابق ہے جو ہم نے بیان کیا۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اگر ہزار کے مساوی باندی خریدی بعوض دو ہزار کے مساوی باندی کے اور جس کو خرید اس پر قبضہ نہیں کیا اور اپنی باندی سپرد نہیں کیا کہ اس کے پاس دونوں ہی مگر نہیں تو مضارب اس باندی کا تاوان ادا کرے گا جو اس نے خریدی یعنی ہزار کا جس کے لیے وہ رب المال پر رجوع کرے گا کیونکہ اس پر مضمون اس باندی کی قیمت ہے جس کو اس نے خریدا اور اس میں اس المال سے زائد کچھ نہیں۔ یہ یعنی ہزار قیمت والی باندی دو ہزار میں خریدا محض اس وقت جائز ہے جب رب المال نے اس سے کہا ہو کہ قلیل و کثیر کے عوض خرید ورنہ مضارب کا اس طور سے خریدا کسی کے نزدیک بھی صحیح نہیں۔

ابن سماعہ رحمہ اللہ نے فرمایا محمد رحمہ اللہ نے اپنی نوادریں ایک اور مقام پر ذکر کیا کہ ایک شخص نے دوسرے کو نصف نفع پر ہزار مضاربت کے لیے دیے۔ مضارب نے ان سے خرید و فروخت کی یہاں تک کہ وہ تین ہزار ہو گئے۔ پھر تین ہزار سے اس نے تین غلام خریدے جن میں سے ہر غلام کی قیمت ہزار درہم ہے۔ اور ابھی مال کی ادائیگی نہیں کی تھی کہ وہ ضائع ہو گیا تو اس کا سارا تاوان رب المال پر آئے گا اور اس المال چار ہزار ہوگا کیونکہ مضارب کی ملکیت کی تعیین کسی ایک غلام میں بھی نہیں۔ اس لیے کہ ممکن ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس المال ہو

اسی وجہ سے ان میں اس کا آزاد کرنا بھی نافذ نہیں ہوتا پس مضارب کل
 ثمن کے لیے رجوع کرے گا۔ اس کی تغلیل محمد رحمہ اللہ نے کی اور اس سے پیشتر فرمایا کہ کسی غلام میں
 بھی اس کا آزاد کرنا نافذ نہیں ہوگا۔ یہ اس کے مخالف ہے جو کہ نبی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کیونکہ انہوں
 نے کہا کہ محمد رحمہ اللہ مضارب پر اس مضمون کا اعتبار کرتے ہیں جس کا وہ تاوان دیتا ہے نہ کہ وہ
 جو بطور ثمن کے اس پر واجب ہوا ہے۔ اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ مضارب نے جب قبضہ
 کیا اور ثمن کی ادائیگی نہیں کی کہ ثمن ہلاک ہو گیا تو اعتبار اس چیز کا ہے جس کا وہ تاوان دیتا ہے نہ
 کہ وہ جو بطور ثمن کے اس پر واجب ہوا۔ اس کلام کا مطلب یہ ہے کہ مضارب نے جب قبضہ
 کیا اور ثمن کی ادائیگی نہیں کی کہ ثمن ہلاک ہو گیا تو اعتبار اس چیز کا ہے جس کا ضمان مضارب پر فاقہ
 ہوگا جس کا وہ ضمان دے رہا ہے اگر وہ اس المال سے زائد ہے تو مضارب پر اس کا حصہ آئیگا۔
 ورنہ نہیں۔ اور یہ اول کے خلاف ہے کیونکہ جب ہم نے ضمان کا اعتبار کیا تو اس المال سے زائد
 کا اس نے ضمان ادا کیا اب یا تو محمد رحمہ اللہ سے یہ دو روایتیں تھائی جہاں یا مضارب پر جو مضمون ہوا اس کی شرط ہو
 اس کا حصہ اس میں متعین ہو۔ اور یہاں اگرچہ اس نے ضمان دیا ہے لیکن اس میں مضارب
 کا حق متعین نہیں ہوا رہی محمد رحمہ اللہ کی آزاد کرنے کے عدم نفاذ کی تغلیل تو یہ ہر جگہ نہیں پائی
 جاتی کیونکہ اگر وہ دو ہزار میں ہزار کے مساوی باندی خریدے تو ضمان ہوگا اگرچہ اس کا آزاد
 کرنا اس میں نافذ نہیں ہوگا اس میں علت کا عکس ہوگا پس تمام مقامات میں اس کا پایا یا بانا
 لازمی نہیں۔

محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب مضارب نے ہزار درہم میں ایک غلام خریدا اور وہ ہزار درہم مال مضاربیت ہو
 پھر وہ مال ہلاک ہو جائے اور رب المال کہے کہ تو نے اس کو مضاربیت پر خریدا پھر مال ہلاک ہوا جبکہ مضارب
 کہتا ہے کہ میں نے اس کو مال کے ہلاک ہونے کے بعد خریدا۔ میرا خیال تھا کہ مال میرے پاس موجود ہے لیکن
 وہ اس سے پہلے ہلاک ہو چکا تھا تو قول مضارب کا ہوگا کیونکہ ہر وہ شخص جو کوئی شے خریدتا ہے اس میں اصل
 یہ ہے کہ اس کو اپنے لئے خریدنے والا اعتبار کیا جاتا ہے۔ نیز ظاہر حال یعنی ہلاکت مال بھی اس کا شاہد ہے
 لہذا ظاہر حال مضارب کے لئے شاہد ہوگا پس قول مضارب کا ہوگا۔

محمد رحمہ اللہ نے مضاربیت کبیرہ میں ذکر کیا کہ جب رب المال اور مضارب کے درمیان
 اختلاف ہو جائے۔ رب المال کہے کہ مال میرے باندی خریدنے سے پہلے ہلاک ہو گیا تھا اور تو نے
 اس کو محض اپنے لیے خرید لیا ہے اور مضارب کہے کہ میرے اس باندی کو خریدنے کے بعد مال ہلاک
 ہوا ہے اور میرا ارادہ ہے کہ میں تجھ سے ثمن لوں اور میں نہیں جانتا کہ مال کب ہلاک ہوا تو قول
 رب المال کا ہوگا مع اس کے حلف کے اور مضارب کے ذمے گواہ ہوں گے اس بات پر کہ
 اس نے جب خرید کی تھی تو مال اس کے پاس تھا۔ وہ خریدنے کے بعد ہلاک ہوا۔ اس کی وجہ

یہ ہے کہ رب المال اپنے سے ضمان کی نفی کر رہا ہے اور مضارب اس پر ضمان کا دعویٰ کر رہا ہے تاکہ اس پر ضمان کے لیے رجوع کر سکے کیونکہ مضارب رب المال کیلئے عقد وقوع کا دعویٰ کر رہا ہے اور رب المال اس کا منکر ہے لہذا قول رب المال کا ہوگا۔ نیز ظاہر حال جو کہ ہلاکت مال ہے رب المال کے لیے شاید ہے۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو مضارب کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ ضمان کا اثبات کرتے ہیں لہذا یہ اولی ہوں گے۔

جب مضارب بے فسخ ہو جائے جب کہ مال مضارب بت لوگوں پر دین ہو اور مضارب تقاضا کرنے اور قبضہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر مال میں نفع نہ ہو تو مجبور نہیں کیا جائیگا اور اس کا جائیگا کہ مال کیلئے رب المال کو قرضداروں پر حوالہ کرے کیونکہ جب نفع ہو تو مضارب کا اس سے حصہ ہوگا لہذا اس کا عمل اجیر کے عمل جیسا ہوگا اور اجیر مثل مجبور ہوتا ہے جس کا اس التزام تھا اور اگر نفع نہ ہو تو اس کے لیے لفع سالم نہ ہوا لہذا اس کا عمل مثل وکیلوں کے عمل کے ہوگا پس اس کو عمل کے پورا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا جیسا کہ وکیل کو ضمان پر قبضہ کرنے کے لیے مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ مضارب یا وکیل کو حکم دیا جائے گا کہ وہ رب المال کو اس شخص پر حوالہ کرے جس کے ذمے دیں ہے تاکہ اس (رب المال) کے لیے قبضہ ازنا سن ہو کیونکہ عقد کے حقوق عاقد کی طرف لوٹتے ہیں لہذا حکم دینے والے کو قبضہ کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہوگی مگر عاقد کی جانب سے حوالہ کے ساتھ۔ پس مضارب پر لازم ہوگا کہ وہ رب المال کو مال کے لیے حوالہ کرے تاکہ اس کا حق ضائع نہ ہو جائے۔ اور اگر عاقد رب المال کے لیے اس دین کا ضامن بن جائے جو مدیون پر ہے تو اس کو یہ ضمان جائز نہیں کیونکہ عاقد نے اس کو امین بنایا ہے لہذا اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ اپنے آپ کو ضامن بنا سکے اس چیز میں جس میں عاقد نے اس کو امین بنایا ہے۔ اگر مضارب مرجائے اور چھوڑے جانے والے مال میں مال مضارب بت موجود نہ ہو تو مضارب کے چھوڑے ہوئے مال میں وہ دین کے طور پر لوٹے گا۔ یہی حکم مودع، مستعیر، مستبضع اور ہر اس شخص کا ہے جس کے پاس مال امانت ہو کہ جب وہ بیان سے پیشتر مرجائے اور بعینہ امانت کا علم نہ ہو تو یہ اس کے ترکہ میں دین ہوگا کیونکہ معلوم نہ ہونے سے وہ دینیت، کو خود ہلاک کرنے والا بنا۔ اور اس کے ورثہ کی ہلاکت پر اور رب المال کو سپرد کرنے پر تصدیق نہیں کی جائے گی۔ اور اگر میت نے اپنی حالت حیات میں مال کی تعیین کر دی تھی یا اس کا علم ہو گیا تو وہ میت کے وصی یا وارث کے ہاتھ میں امانت ہوگی جیسا کہ میت کے ہاتھ میں موت سے پیشتر تھی۔ اور ہلاکت اور رب المال کو سپرد کرنے میں ان کی تصدیق کی جائے گی جیسا کہ میت کی حالت حیات میں تصدیق کی جاتی ہے واللہ عزوجل اعلم۔

کتاب الہبہ

اس بارے میں گفتگو کے تین موضوع ہیں۔

رکن ہبہ کا بیان
شرائط رکن کا بیان
حکم ہبہ کا بیان

رکن ہبہ: یہ واجب کی جانب سے ایجاب ہے۔ رہا موبوب کا قبول کرنا تو وہ استحسان کی رو سے رکن نہیں ہے اگرچہ قیاس یہ ہے کہ وہ رکن اور زفر رحمہ اللہ نے اسے رکن قرار دیا ہے۔ اور ایک قول کے مطابق ان کا کہنا ہے کہ قبضہ بھی رکن ہے۔ اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے جب کوئی شخص قسم کھائے کہ یہ شی فلاں کو ہبہ نہیں کرے گا پھر اس کو ہبہ کرے مگر وہ قبول نہ کرے تو از روئے سخا وہ حانت (قسم توڑنے والا) ہو جائے گا (یعنی اس کی قسم ٹوٹ جائے گی) جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک جب تک موبوب نہ قبول نہ کرے وہ حانت نہیں ہوگا اور ایک قول کے مطابق جب تک موبوب نہ قبول کرے قبضہ نہ کرے واجب حانت نہیں ہوگا۔ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ جب وہ اس بات پر قسم کھائے کہ اس شی فلاں کو ہبہ نہ کرے گا کہ پھر اسے ہاتھ فروخت کرے یا فلاں نے قبول نہ کرے تو وہ حانت نہ ہوگا۔ اسی اختلاف پر جب ایک شخص دوسرے سے کہے کہ میں نے تجھے یہ شی ہبہ کی لیکن تو نے قبول نہیں کی اور مقررہ کہے کہ نہیں بلکہ میں نے قبول کی تھی تو ہمارے نزدیک قول مقررہ ہوگا جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک قول مقررہ کا ہوگا۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر وہ یہ کہے کہ یہ شی میں نے میرے ہاتھ فروخت کی لیکن تو نے قبول نہیں کیا اور مقررہ کہے کہ نہیں بلکہ میں نے قبول کیا تھا تو قول مقررہ کا ہوگا۔

دجہ قیاس یہ ہے کہ ہبہ تصرف شرعی ہے اور تصرف شرعی کا وجود شرعی شرع کے اعتبار سے ہوتا ہے اور وہ (وجود شرعی) ہے حکم کے حق میں ہبہ کا انعقاد اور حکم محض ایجاب سے ثابت نہیں ہوتا لہذا محض ایجاب شرعاً ہبہ نہیں ہوگا۔ اسی لیے ایجاب ممکن ہے بغیر اسکے کہ قول کے تابع ہو کر پایا جائے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ لغت میں ہبہ قبول کی شرط کے بغیر مجرد مالک کے ایجاب کو کہتے ہیں قبول وقبضہ و محض ہبہ کے حکم کے ثبوت کے لیے ہوتے ہیں نفس ہبہ کے وجود کے لیے نہیں ہوتے۔ تو جب ایجاب ایجاب کیا گیا لہذا اس پر احکام مترتب ہونگے اس بات کی دلیل کہ تصرف کا ہبہ واقع ہونا قبول کرنے پر موقوف نہیں بلکہ علیہ الصلوٰۃ والسلام یہ روایت ہے کہ: لا تعبوز الہبۃ الا مقبوضۃ مدۃ دہرہ ہبہ جائز

نہیں مگر یہ کہ اس پر قبضہ کیا ہوا ہو اور وہ اکٹھا ہو۔

اسم ہبہ کا اطلاق بغیر قبضہ اور حیا زت (اکٹھا کرنا) پر بھی کیا گیا ہے روایت ہے کہ صعب بن جنامہ رضی اللہ عنہ نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو حمار وحشی (جنگلی گدھا) دیکر کہا اهدنی الیہ (نبی صلی اللہ علیہ وسلم) حمار وحشی جب کہ آپ ابواء میں تھے اور ایک روایت میں ہے کہ بوران میں تھے۔ تو نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو واپس کر دیا اور فرمایا کہ اگر ہم محرم نہ ہوتے تو ضرور قبول کر لیتے۔ راوی نے عدم قبول کے باوجود ابداء (ہدیہ کرنے) کا اسم استعمال کیا ہے۔ اور ہدیہ کرنا بھی ہبہ کے الفاظ میں سے ہے۔ روایت ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنے مرض و وفات میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو بلایا اور ان سے فرمایا انی کنت نعلتک اجداد عشرین و سقا من مالی بالعالمیۃ لمدتکونی قبضتہ ولا حدرتہ و انتما ہوا لیوم مال الدارث میں نے تم کو مقام عالیہ میں اپنے مال سے بیس و سق کھجور عطیہ کی تھیں۔ تم نے نہ تو ان پر قبضہ کیا اور نہ ہی ان کو محفوظ کیا۔ اب وہ وارثوں کا مال ہے، صدیق رضی اللہ عنہ نے غلی (عطیہ) کا اطلاق بغیر قبولیت کے کیا ہے جب کہ غلی (عطیہ) الفاظ ہبہ میں سے ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ ازروئے لغت ہبہ نام ہے حبر دایجاب ملک کا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ تصرف شرعی کا معنی وہی ہوتا ہے جس پر لفظ ازروئے لغت دلالت کرتا ہو برخلاف بیع کے کیونکہ بیع دایجاب مع قبول کا نام ہے۔ لہذا اسم بیع کا اطلاق ان میں سے فقط کسی ایک پر نہیں کیا جائے گا اور جب تک دونوں دایجاب اور قبول، نہ پائے جائیں تصرف اسم بیع کے ساتھ موسوم نہ ہوگا۔ نیز ہبہ سے مقصود جو دوسخا کا اظہار کر کے مدح و ثنا کو حاصل کرنا ہے۔ اور یہ بغیر قبول کے حاصل ہو جاتا ہے۔ برخلاف بیع کے۔ اسی طرح حلف سے غرض نفس کو محلف علیہ (جس پر قسم کھائی ہے) کے ارتکاب سے روکنا ہے اور یہ دایجاب ہے کیونکہ یہ واجب کا فعل ہے اور وہ اپنے آپ کو اس سے روکنے پر قادر ہے۔ رہا قبول کرنا اور قبضہ کرنا تو وہ موقوف لہ کا فعل ہے جو کہ واجب کی قدرت میں نہیں۔ اور ملک ایک حکم شرعی ہے جو اللہ تعالیٰ کی جانب سے بلا اختیار ثابت ہوتی ہے خواہ بندہ چاہے یا انکار کرے لہذا اس سے نفس کو روکنا بھی مقصود نہیں ہے برخلاف بیع کے کہ اگرچہ اس نے اپنے نفس کو اپنے فعل یعنی دایجاب سے روکا لیکن یہاں دایجاب بغیر قبول کے تابع نہیں ہوتا پس قبول کرنا شرط ہوتا کہ دایجاب تابع ہو جائے۔

دایجاب یہ ہے کہ واجب اس قسم کے الفاظ استعمال کرے۔ دھبت هذا شیئ لک (میں نے یہ شیئ تجھے ہبہ کی) یا ملکتہ (میں نے تجھے اس کا مالک بنا دیا ہے جعلتہ لک) میں نے اس کو تیرے لیے کر دیا، یا ہولک (وہ تیرے لیے ہے) یا اعطیتہ (وہ میں نے تجھ کو عطیہ دیا) یا غلتہ۔ یا اهدیتہ المیلک (میں نے وہ تجھ کو ہدیہ کیا) اطعمتہ هذا الطعام (میں نے تجھ کو یہ کھانا کھلایا) یا حملتک علی هذا الدابة ہبہ کی نیت کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں نے تجھے اس سواری پر سوار کیا۔ جہاں تک واجب کے قول دھبت لک (میں نے تجھے ہبہ کیا) کا تعلق ہے تو یہ ہبہ کے باب میں صریح ہے۔ اور اس کا قول ملکتہ بھی قائم مقام صریح کے ہے کیونکہ بغیر عوض کے فی الحال عین کی تمیک ہبہ کی تفسیر ہے۔ اسی طرح اس کا قول جعلت هذا شیئ لک اور اس کا قول ہولت ہے

کیونکہ وہ لام جس کی اضافت ایسے شخص کی طرف ہو جو ملکیت کا اہل ہو ملکیت کے لیے ہوتا ہے۔ پس یہ غیر عوض کے فی الحال عین کی ملکیت ہوگی اور یہی سب کا معنی ہے۔ اسی طرح اس کا قول اعطیتک ہے کیونکہ عطیہ جو عین کی طرف مضاف ہو وہ لوگوں کے عرف میں اس عین کی فی الحال بغیر عوض کے ملکیت ہے اور یہی سب کا معنی ہے۔ اسی طرح اعطاء کو سب کی جگہ استعمال کیا جاتا ہے اعطاک اللہ کذا اور دھیک دونوں کو ایک ہی معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اور نخلہ عطیہ کو کہتے ہیں کہا جاتا ہے: فلات نخل ولدہ نخلی یعنی فلاں نے اپنے بچے کو عطیہ دیا اور سب عطیہ کے معنی میں ہے۔ اور واجب کا قول اطعمتک هذا الصائم میں نے تجھ پر ایک نخلی میں ہے اور واجب کا قول حملتک علی هذا الدابة تو اس میں سب اور عاریت دونوں کا احتمال ہے کیونکہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حمل رجلاً علی دابة ایک شخص کو سواری پر سوار کیا پھر دیکھا کہ وہ جانور بازار میں فروخت کیا جا رہا ہے تو انہوں نے اس کو خریدنے کا ارادہ کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں پوچھا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنے صدقہ میں رجوع مت کرو پس یہ قول ملکیت عین اور ملکیت منافع دونوں کا احتمال رکھتا ہے لہذا لغین کے لیے نیت ناگزیر ہے۔ اور اگر کہا منعتک هذا المشی یا کہا هذا المشی لک منعة میں نے تجھے یہ مشی عطیہ میں دی۔ یا یہ مشی تیرے لیے عطیہ ہے تو یا تو وہ مشی ایسی ہوگی کہ جس سے بغیر استیلاک کے انتفاع ممکن ہو یا ایسی ہوگی کہ بغیر استیلاک کے اس سے انتفاع ممکن نہ ہو تو اگر وہ مشی اول الذکر میں سے ہو جیسے مکان کپڑا جانور (سواری کا) اور زمین مثلاً یوں کہا هذا الدار لک منعة او هذا الثوب او هذه الدار لک منعة لا رخص (یہ مکان یا یہ کپڑا یا یہ جانور یا یہ زمین تیرے لیے منحة ہے) تو یہ عاریت ہوگی کیونکہ منحة اصل میں منفعت یا منفعت کا حکم رکھنے والے کو سب کو کہتے ہیں۔ اور اس کی اضافت ایسی مشی کی طرف کی گئی ہے جس سے بغیر استیلاک کے انتفاع ممکن ہے جیسے رہائش اور پہننا اور سوار ہونا اور زراعت کیونکہ زمین کی منفعت اس میں زراعت کرنا ہے پس یہ بغیر عوض کے منفعت کی ملکیت ہے جو کہ عاریت کی تفسیر ہے۔ اسی طرح اگر ساہ زمین کے بارے میں واجب نے کہا: هذه الارض لله طعمه (یہ زمین تیرے لیے کھانا ہے) تو یہ عاریت ہوگی کیونکہ عین زمین غیر مطعوم اشیاء میں سے ہے جو چیز کھائی جاتی ہے وہ اس کی پید اوار ہے لہذا اطعمه الارض زمین کا کھانا، اسکی زراعت ہوگی پس اس وقت یہ عاریت ہوگی اور اس کے مائک کو احیاء ہوگا کہ زمین میں کھیتی نہ ہو تو اس کو واپس لے لے۔ اور اگر اس میں کھیتی ہو تو قیاس یہ ہے کہ اس کو کھیتی اکھیرنے کا اختیار ہونا چاہیے مثل تعمیر اور غبرکاری کے جب کہ از روئے استحسان اس کو کھیتی کھانے کے وقت تک اجرت خلی پر چھوڑا جائے گا۔ ان دونوں کی وجہیں ہم کتاب عاریت میں ذکر کریں گے۔

اگر دودھ والی بکری یا گائے یا اونٹنی سب کی اور کہا: هذا المشاة لک منعة او هذه الناقة او هذه البقرة (یہ بکری یا اونٹنی یا یہ گائے تیرے لیے منحة ہے) تو یہ عاریت ہوگی اور اس کو اس کے دودھ سے نفع اٹھانا جائز ہوگا کیونکہ دودھ اگرچہ حقیقتاً عین ہے لیکن عرف و عادت میں اس کے منافع میں سے شمار کیا جاتا ہے لہذا اس کو منحة کا حکم دیا گیا ہے گویا کہ منکر نے والے نے اس کے لیے دودھ پینا مباح کر دیا تھا۔ پس اس کے لیے اس کے دودھ سے انتفاع جائز ہوگا۔ اسی طرح اگر اس

کو بکری کا بچہ خواہ وہ سال کا ہو یا کم کا نسخہ کیا تو یہ اس کے لیے عاریت ہوگا کیونکہ بچہ اس کے قریب ہے کہ فعل (سانڈ) بن جائے اور مادہ بچہ اس کے قریب ہے کہ دودھ دینے والا بن جائے۔ اور اگر ان مواضع میں نسخہ کرنے والے نے نسخہ سے ہبہ کا ارادہ کیا تو وہ مراد کے مطابق ہوگا کیونکہ اس نے ایسی چیز کا ارادہ کیا جس کا لفظ میں احتمال ہے اور اس میں اپنے نفس پر سختی ہے۔

اور اگر ایسی شئی ہو کہ بغیر استملاک کے جس سے انتفاع ناممکن ہو جیسے ماکولات و مشروبات اور دراہم و دنانیر مثلاً یہ کہا

(یہ کھانا یا یہ دودھ یا یہ دراہم و دنانیر نسخہ ہیں) تو یہ ہبہ ہوگا کیونکہ نسخہ جو ایسی شئی کی طرف مضاف ہو جس سے انتفاع بغیر اس کے استملاک کے ممکن نہ ہو اس کے منفعت کے ہبہ پر محمول کرنا ممکن نہیں البتہ اس کو عین کے ہبہ پر محمول کیا جائے گا جو اس کی تملیک ہے اور تملیک عین فی الحال بلا عوض یہ ہبہ کی تعبیر تفسیر ہے۔

یہ (ما قبل) اس صورت میں تھا جب کہ ایجاب کسی قرینہ سے خالی ہو۔ اور اگر ایجاب کے ساتھ کوئی قرینہ موجود ہو تو قرینہ یا تو وقت ہوگا یا شرط ہوگا یا منفعت ہوگا۔ قرینہ اگر وقت ہو بائیں طور کہ کہا ہو اعمدتك هذا الدار میں نے تجھے یہ مکان زندگی بھر کے لیے دیا، یا تصریح کی اور کہا جعلتك هذا الدار لك عمري اس مکان کو میں نے تیرے لیے زندگی بھر کے لیے کیا، یا جعلتك هذا الدار لك عمري اس کو تیرے لیے تیری عمر تک کر دیا، یا کہا می لك عمرك اوحیاتك فاذا مت انت فہی رد علی (یہ تیرے لیے تیری عمر تک یا تیری زندگی تک ہے اور جب تو مر جائے تو یہ مجھے پر واپس ہے، یا کہا: جعلتك هذا الدار لك عمري اوحیاتی فاذا مت انا، فہی رد علی در ثقی) (میں نے اس کو تیرے لیے اپنی عمر یا اپنی زندگی تک کیا اور جب میں مر جاؤں تو یہ میرے ورثہ پر واپس ہے) تو یہ سب صورتیں ہبہ کی ہیں۔ اور یہ معمر لہ (جس کے لیے مکان زندگی بھر کے لیے کیا گیا ہو) کی حیات میں اس کے لیے ہوگا اور اس کی موت کے بعد اس کے ورثہ کے لیے ہوگا اور تو قوت (وقت مقرر کرنا) باطل ہوگی اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا۔ امسکوا علیکم اموالکم لا تقمرواھا فان من اعمد شئاً فانہ لمن اعمده (اپنے اموال اپنے پاس روکے رکھو اور ان کو زندگی بھر کے لیے نہ دو کیونکہ جس نے کوئی شئی عمر بھر کے لیے دی تو وہ شئی اس شخص کی ہوگی جس کو زندگی بھر کے لیے دی ہے)۔

نیز جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ایما رجل اعمد عمری لہ دلغقیہ فانہا للذی یعطاھا لا یرجع الی الذی اعطاھا لانہ اعطی عطاء دقعت فیہ الموارث (جس شخص کو اور اس کے وارثوں کو زندگی بھر کے لیے کوئی مکان دیا گیا تو وہ مکان اس شخص کا ہوگا جس کو دیا گیا دینے والے کی طرف واپس نہیں لوٹے گا کیونکہ دینے والے نے ایسا عطیہ دیا ہے جس میں میراث چلتی ہے) نیز جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا

(جس شخص کو زندگی بھر کے لیے کوئی مکان دیا گیا تو وہ مکان اس کا اور اس کے بعد اس کے وارثوں کا ہوگا)۔

یہ نصوص جوازِ سبہ اور بطلانِ توقیت پر دلالت کرتی ہیں۔ کیونکہ واجب کا قول کہ میں نے یہ مکان تیرے لیے کر دیا یا اس کا قول کہ یہ تیرے لیے ہے یہ فی الحال عین کی تملیک ہے اس حال میں کہ مطلق ہے پھر واجب کا قول عمری (زندگی بھر کے لیے) تملیک کے لیے توقیت ہے جو کہ مقتضائے عقد اور شریعت کے مخالف ہوا لہذا باطل ہوگا اور عقد باقی رہے گا۔ اس حال میں کہ صحیح ہے۔

اور اگر قرینہ شرط ہو تو شرط مقرونِ رملی ہوئی شرط کو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ ان امور میں سے ہے جو تصرف کے فی الحال تملیک واقع ہونے سے مانع ہیں تو یہ سبہ کی صحت کے مانع ہوگی ورنہ شرط باطل ہو جائے گی اور سبہ صحیح ہو جائے گا۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ جب واجب کے اذیتک هذا دار میں سے اس مکان کو تیرے لیے رقبی کیا، یا صراحت کے ساتھ کہتا ہے کہ جعلت هذا دار لك رقبی میں نے اس مکان کو تیرے لیے رقبی کیا، یا کہا هذا الدار لك رقبی (یہ مکان تیرے لیے رقبی ہے)، اور وہ مکان اس کے سپرد کر دیا تو یہ دیے ہوئے شخص کے پاس عاریت ہوگی اور واجب کو حق ہوگا کہ جب چاہے اس سے لے لے۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ سبہ ہے اور واجب کا قول رقبی باطل ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی روایت سے استدلال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے لجاز العموی والذوقی عمری اور رقبی کو جائز کیا، نیز واجب کا قول داری تک میرا مکان تیرے لیے ہے، تملیک عین ہے تملیک منفعت نہیں۔ اور جب اس نے رقبی کیا تو اس تملیک کو شرط کے ساتھ معلق کر دیا حالانکہ تملیک تعلیق کی محتمل نہیں ہوتی لہذا شرط باطل ہو جائے گی اور عقد باقی رہے گا اس حال میں کہ یہ ہے۔ اسی لیے اگر واجب یہ کہے داری تک عمری تو سبہ صحیح ہوتا ہے اور محمد عہدیٰ کرنے والے کی شرط باطل ہو جاتی ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ نے اس روایت سے استدلال کیا کہ شعبی نے خیر سے نقل کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے لجاز العموی والبطل الذوقی عمری کو جائز کیا اور رقبی کو باطل قرار دیا، اور شعبی اور شریح تھما اللہ جیسے ثبوت نہیں کتے۔ نیز واجب کا قول داری تک رقبی یہ تملیک کو خطر (موبوم) کے ساتھ معلق کرنا ہے کیونکہ رقبی کا معنی ہے کہ اگر میں تجھ سے پیشتر مر گیا تو یہ تیرے لیے ہوگا اور اگر تو مجھ سے پیشتر مر گیا تو یہ میرے لیے ہوگا۔ رقبی کا نام رقبہ، ارتقاب اور ترقب سے نکلا ہے جو انتظار کرنے کو کہتے ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک اپنی موت سے پیشتر اپنے ساتھی کی موت کا منتظر ہوتا ہے اور اپنی موت کا علم نہیں ہوتا ہے لہذا رقبی تملیک کو ایسے امر کے ساتھ معلق کرنا ہے جو موبوم کا امکان رکھتا ہے حالانکہ بطلانِ انکسار میں سے ہیں جو تعلیق باخطر موبوم کے ساتھ معلق ہونے کا اتنا مال نہیں رکھتے۔ پس یہ سبہ کے طور پر صحیح نہیں ہوا البتہ عاریت کے طور پر صحیح ہوگا کیونکہ دینے والے نے اس سے انتفاع کو مطلق رکھا اور عاریت کا معنی ہے۔ یہ خلاف

ہے عمری کے کیونکہ اس میں تصرف فی الحال تملیک واقع ہوتا ہے تو داسبب نے اپنے قول عمری سے تملیک کو موقت کیا حالانکہ تملیک میں توقیت کا احتمال نہیں ہوتا پس توقیت باطل ہو جائے گی اور عقد صحت پر باقی رہے گا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے لیے حدیث میں حجت نہیں ہے کیونکہ رقبی میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ مراقبہ سے مشتق ہو جو کہ انتظار کو کہتے ہیں اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ مراقبہ سے مشتق ہو جو کہ رقبہ کے ہیہہ کو کہتے ہیں۔ لہذا اگر مراد اول ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے لیے حجت ہوگی اور اگر مراد ثانی ہو تو ان کے لیے حجت نہ ہوگی یا اس کو ثانی پر محمول کریں دونوں حدیثوں کے درمیان توفیق (موافقت) کرتے ہوئے اس ذات کے کلام کی حفاظت کے لیے کہ جس پر محال ہے کہ اس سے ثنائی قص صادر ہو۔ اس سے واضح ہو گیا کہ ائمہ ثلاثہ کے درمیان حقیقت میں کوئی اختلاف نہیں جب کہ رقبی اور اقارب لغت میں ہیہہ رقبہ کے لیے مستعمل ہوں۔ اور مناسب ہے کہ نیت کرے پس اگر رقبی سے مراد ہیہہ رقبہ ہو تو بلا اختلاف جائز ہے اور اگر اس سے مراد مراقبہ موت ہو تو یہ یہ بلا اختلاف جائز نہیں۔

ایک شخص نے دو آدمیوں سے کہا کہ میرا مکان تم میں سے زیادہ عمر والے کے لیے ہے تو یہ باطل ہے کیونکہ وہ نہیں جانتا کہ ان میں سے کس کی زندگی زیادہ ہوگی۔ لہذا یہ تملیک کی موہوم کے ساتھ تعلیق ہوگی پس یہ تعلیق باطل ہوگی۔

اگر کہا میرا مکان تیرے لیے محبوبس (حبس) ہے تو ر الوحنفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک عاریت ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہیہہ ہے اور داسبب کا قول حبس (محبوس) داخل ہو تو صل رقبی کے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ داسبب کا قول داری لک (میرا مکان تیرے لیے ہے) تملیک ہے اور اس کا قول حبس نفی ملک ہے۔ پس نفی صحیح نہ ہوئی اور تملیک اپنے حال پر باقی رہی۔ طریق کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دینے والے کا قول حبس یہ اس کے قول لک (تیرے لیے) کی تفسیر کے لیے وارد ہوا ہے گویا کہ اس نے حبس سے ہی ابدار کی اور کہا داری حبس، لک اور اگر اس طرح کتنا تو یہ بالا جماع عاریت ہوتا تو ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

اگر کہے داری رقبی لک تو یہ بالاتفاق عاریت ہوگا۔ اس کو قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا ہے۔

اگر باندی ہیہہ کی اس شرط پر کہ موبوب لہ اس کو فروخت کرے گا یا اس کو ام ولد بنائے گا یا اس کو فلاں کے لیے فروخت کرے گا یا ایک ماہ بعد داسبب کو واپس لوٹا دے گا تو ہیہہ جائز ہوگا اور شرط باطل ہوگی کیونکہ یہ شرط ایسی ہیں جو تصرف کے فی الحال تملیک واقع ہونے سے مانع نہیں ہیں لیکن یہ مقتضائے عقد کے مخالف بھی ہیں لہذا شرط باطل ہو جائیں گے عقد صحت پر باقی رہے گا بخلاف رقبی کی شرط جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور بخلاف بیع کے کہ یہ شرط بیع کو باطل کر دیتی ہیں۔ کیونکہ قیاس یہ ہے کہ

کسی عقد کے ساتھ شرط فاسد کا جمع ہونا عقد کے لیے مفسر نہ ہو کیونکہ عقد میں شرط فاسد کا ذکر صحیح نہیں لہذا اس کو معدوم سمجھا جائے اور عقد صحت پر باقی رہے لیکن بیح میں فساد اس میں وارد شدہ نہیں کی وجہ سے ہے جب کہ ہبہ میں کوئی نہی وارد نہیں ہوئی لہذا ہبہ میں حکم اپنی اصل پر باقی رہے گا۔ نیز اس بنیاد پر بھی کہ ہبہ کے مسائل شرعیہ عام و مطلق ہیں جیسے ارشاد باری تعالیٰ فان طین لکھ عن شیء نقسادکلوھنیا مدینا (پھر اگر وہ اس میں سے کچھ چھوڑ دیں تم کو اپنی خوشی سے اس کو کھاؤ بچا بچتا)۔

یہ مہر کے کھانے میں زوجہ کے قائم مقام ہے۔ نیز نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول تھا ہذا ہذا (اکیس میں بیس و آپس میں محبت کرو گے)۔ یہ باہمی بیس کی لین دین کی طرف بلا نا ہے اور یہ ہبہ ہوتا ہے۔ نیز ہم نے صدیق اکبر رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا میں نے تمہیں فلاں فلاں چیز عطیہ کی ہے۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا جس نے کچھ ہبہ کیا صلہ رحمی کیلئے یا صدقہ کے طور پر تو وہ اس میں رجوع نہ کرے (یعنی واپس طلب نہ کرے) اور جس نے کچھ ہبہ کیا اور خیال ہو کہ اسکے ذریعے سے وہ ثواب کا ارادہ کرتا ہو تو وہ اپنے ہبہ پر ہے اس میں رجوع کر سکتا ہے اگر اس ہبہ سے راضی نہ ہو اور ان کی طرح اور دلائل جو ہبہ کی مشروعیت کا قاض کرتے ہیں اس بات کا فرق کیے بغیر کہ شرط قائم ملائی گئی ہے یا نہیں۔ اسی پر مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک باندی ہبہ کی اور اس کے حمل کو مستثنیٰ کیا یا ایک جائز ہبہ کیا اور اس کے حمل کا استثناء کیا تو ہبہ ماں اور بچے دونوں میں جائز ہوگا اور استثناء باطل ہوگا اور کل (یعنی ماں و بچہ) موبوب لہ کا ہوگا۔

وہ عقود جن میں حمل کا استثناء ہو ان میں جملہ کلام یہ ہے کہ ان کی میں اقسام ہیں ایک قسم وہ ہے جس میں عقد اور استثناء دونوں باطل ہوتے ہیں۔ دوسری قسم وہ ہے جس میں عقد صحیح ہوتا ہے اور استثناء باطل ہوتا ہے اور تیسری قسم وہ ہے جس میں عقد و استثناء دونوں صحیح ہوتے ہیں۔

یہی قسم اول تو اس میں بیح اجارہ کتابت اور رہن ہیں کیونکہ حمل کا استثناء بمنزلہ شرط فاسد کے ہے اور یہ عقود شرط فاسد سے باطل ہو جاتے ہیں۔ قسم ثانی میں ہبہ صدقہ نکاح خلع اور قتل عمد پر صلح داخل ہیں کیونکہ یہ عقود شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتے پس عقد صحیح ہوگا اور استثناء باطل ہوگا۔ اور ماں و بچہ دونوں ہی عقد میں شامل ہوں گے کیونکہ شرط فاسد جو کہ ان عقود میں استثناء ہے جب صحیح نہ ہوئی تو کالعدم ہوئی اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ استثناء کیا ہی نہیں تھا۔ یہی معاملہ حقوق (آزاد کرنے) کا ہے مثلاً ایک باندی آزاد کی اور اس کے حمل کا استثناء کیا تو حق صحیح ہوگا اور استثناء صحیح نہ ہوگا یہاں تک کہ ماں و بچہ دونوں آزاد ہو ہو جائیں گے بوجہ مذکورہ قسم ثالث میں وصیت داخل ہے مثلاً ایک شخص کے لیے باندی کی وصیت کی اور اس کے حمل کا استثناء کیا کیونکہ جب وصیت کرنے والے نے اس شخص کے لیے باندی کی وصیت کی اور اس کے حمل کا استثناء کیا تو اس باندی کے حمل کو اس نے اپنے ورثہ کے لیے میراث میں باقی رکھا اور میراث حمل میں بھی جاری ہوتی ہے۔ یہ مخالف ہے اس صورت کے جب ایک شخص کے لیے باندی کی وصیت کی اور اس باندی کی خدمت و اجرت کا اپنے ورثہ کے لیے استثناء کیا تو وصیت صحیح ہوگی اور استثناء باطل ہوگا کیونکہ تنہا اجرت اور خدمت میں بغیر اصل کے میراث جاری نہیں ہوتی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر باندی کی خدمت و اجرت کی ایک شخص کے لیے وصیت کی پھر موصی مر گیا پھر اس کے بعد موصی لہ بھی قبول کرنے

کے بعد مرگیا تو اجرت و خدمت موصی لہ کے ورثہ کے لیے میراث نہیں بنیں گے بلکہ موصی کے ورثہ کی طرف لوٹ آئیں گے۔ اور اسی کی مثل یہ ہے کہ اپنی باندی کے حمل کی ایک شخص کے لیے وصیت کی جب کہ مسئلہ پہلے ہی والا ہو تو بچہ موصی لہ کے ورثہ کی میراث بنے گا۔ دونوں کے فرق کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں واللہ عز وجل اعلم۔

اگر قرینہ منفعت ہو مثلاً واجب نے کہا داری لک سکنی (میرا مکان تیرے لیے رہائش چاہا کما عمری سکنی (عمری رہائش ہے) یا کہا صدقہ سکنی یا کہا ہبہ سکنی یا — کہا ہی لک عمری عاریہ (یہ تیرے لئے میری عمر تک عاریت ہے) اور اس کے سپرد کر دیا تو یہ تمام صورتیں عاریت کی ہیں کیونکہ جب واجب نے اپنے قول داری لک سکنی یا عمری سکنی یا صدقہ سکنی میں سکنی (رہائش) کا ذکر کیا تو اس میں اس بات پر دلالت ہوتی کہ اس نے منافع کی تملیک کا ارادہ کیا ہے کیونکہ واجب کا قول داری لک (میرا مکان تیرے لیے ہے) اگرچہ اس کا ظاہر تملیک عین کے لیے ہے لیکن اس میں تملیک منفعت کا بھی احتمال ہے۔ کیونکہ مستعیر اور متاجر کی طرف اضافت سے عرف اور شریعت کی رو سے منفعت مراد ہوتی ہے۔ اور اس کا قول سکنی یہ منفعت کے لیے موضوع ہے کہ صرف اسی کے لیے اس کا استعمال ہوتا ہے لہذا سکنی محکم ہوگا پس اس کو محتمل کی تفسیر بنایا گیا اور اس بات کا بیان بنایا گیا کہ واجب کی مراد تملیک منفعت ہے اور تملیک منفعت بلا عوض یہ عاریت کی تفسیر ہے۔ اسی طرح ہبہ کے ذکر کے بعد واجب کا قول سکنی یہ ہبہ کی تفسیر ہوگا کیونکہ اس کا قول ہبہ احتمال رکھتا ہے ہبہ عین کا بھی اور ہبہ منافع کا بھی۔ تو جب اس نے سکنی کا لفظ کہا تو اس نے ہبہ منافع کی تعیین کر دی۔ پس یہ بیان ہوگا محکم کی مراد کہ اس نے ہبہ منافع کا ارادہ کیا ہے اور ہبہ منفعت کہتے ہیں تملیک منفعت بلا عوض کو جو کہ بعینہ عاریت کا معنی ہے۔ اور جب واجب لے سکنی ہبہ کہا تو اس کا معنی یہ ہوا کہ مکان کا سکنی (رہائش) تیرے لیے ہبہ ہے۔ لہذا یہ ہبہ منفعت ہوگا جو کہ عاریت کی تفسیر ہے۔ اور اگر واجب نے کہا ہی لک عمری تسکنا (یہ تیرے لیے عمری ہے کہ تو اس میں رہائش رکھے) یا کہا ہبہ ہے کہ تو اس میں سکونت اختیار کرے یا کہا صدقہ ہے کہ تو اس میں رہائش رکھے اور موبوب لہ کے سپرد کر دیا تو یہ ہبہ ہوگا کیونکہ واجب نے ہبہ کی سکنی کے ساتھ تفسیر نہیں کی کیونکہ اس نے اس کو نعت (وصف) نہیں بنایا کہ وہ محتمل کا بیان بن سکے بلکہ موبوب لہ کو مکان ہبہ کہہ دیا پھر اس کو مشورہ دیا کہ وہ اپنی ملک میں کیا کرے حالانکہ ملک غیر میں مشورہ باطل ہوتا ہے پس ہبہ کا تعلق عین (مکان) کے ساتھ ہوگا اور واجب کا قول تسکنا بمنزل اس کے قول تسکنا (تاکہ تو اس میں رہائش رکھے) کے ہوگا۔ جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب واجب کہے :
وہبتھا لک لتواجرها (میں نے اس کو تجھے ہبہ کیا تاکہ تو اس کو اجارہ پر دے) اور اگر واجب کہے ہی لک تسکنا (یہ تیرے لیے ہے تو اس میں رہائش رکھے) تو یہ بھی ہبہ ہوگا کیونکہ حرف لام کے ساتھ اس شخص کی طرف اضافت جو ملکیت کا اہل ہو تملیک کے لیے ہوتی ہے۔ اور واجب کا قول تسکنا مشورہ ہوگا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں

فصل: شرائط

شرائط کی چند اقسام ہیں جن میں سے بعض کا تعلق نفس رکن کے ساتھ ہے۔ بعض کا واجب کے ساتھ ہے اور بعض کا موبوب کے ساتھ اور بعض کا موبوب لہ کے ساتھ ہے۔

نفس رکن سے متعلق شرائط ایسے امر کے ساتھ تعلیق نہ ہو جس میں وجود و عدم کا خطر ہو مثلاً دخول زید۔ قدم خالدا اور رقبی وغیرہ اور — وقت کی طرف مضاف نہ ہو مثلاً یہ کسی شے تجھے بہہ ہے کل (اسدہ) یا فلاں مہینے کے شروع میں کیونکہ بہہ فی الحال تملیک عین ہوتا ہے جو کہ موبوم کے ساتھ ہے اور وقت کی طرف اضافت کا احتمال نہیں رکھتا مثل بیع کے۔

واجب سے متعلق شرائط وہ شخص ہو جو تبرع اسان ہو تو عیادہ یا دیگر نیک اہل ہو کیونکہ بہہ تبرع ہے اور اس کا اختیار وہ شخص نہیں۔ مکتا جو تبرع نہیں کر سکتا۔ لہذا بچے اور مجنون کا بہہ جائز نہیں کیونکہ ان دونوں کو تبرع کرنے کا اختیار نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تبرع ضرر محض ہوتا ہے جس کے مقابلے میں کوئی دنیوی نفع نہیں ہوتا پس بچے اور مجنون کو مثل طلاق و حقائق کے اس کا اختیار بھی نہ ہوگا۔

اسی طرح بالاتفاق باپ کو نابالغ بچے کے مال کو بلا عوض بہہ کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ نابالغ کے مال کو بہہ کرنا اس کے مال کے قریب ہونا ہے غیر احسن طریقہ پر اور اس وجہ سے کہ اس کے مقابلے میں کوئی دنیوی نفع نہیں ہے حالانکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ولا تقربوا مال الیتیم الا بالقی ہی احسن اور مت قریب جو قیم کے مال کے مگر اس طریقہ پر جو احسن ہو۔ نیز جب اس کے مقابل کوئی دنیوی نفع نہیں ہے تو یہ ضرر محض ہوا اور بچے کے حق میں ترک رحمت ہوئی لہذا یہ ولی کی ولایت میں داخل نہ ہوگا جو جہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشاد کے لاصدور ولا مندار فی الاسلام اسلام میں نہ تو نقصان ہے اور نہ ہی نقصان پہنچانا ہے میں لم یوردہ صغیرنا فلیس منا جس نے ہمارے بچے پر رحم نہ کیا وہ ہم میں سے نہیں۔ اسی لیے باپ کو نابالغ بچے کی بوی کو طلاق دینے اور اس کے غلام کو آزاد کرنے اور دیگر تصرفات جو ضرر محض ہوں کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اور اگر باپ نے عوض کی شرط رکھی تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اسی کے مطابق مکاتب اور ماذون کا بہہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے عوض کی شرط کے ساتھ شیخین کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کو تبرع کرنے کا اختیار نہیں اس کو بہہ خواہ عوض ہو۔ کے کما بھی اختیار نہیں ہوتا ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بہہ تملیک ہے تو جب بہہ میں عوض کی شرط رکھی گئی تو یہ تملیک عوض بنی اور بی بیع کی تفسیر ہے۔ محض عبارت کا اختلاف ہے لیکن معنی ایک ہونے کے بعد عبارت کے اختلاف کا اعتبار نہیں ہوتا مثلاً بیع کا لفظ تملیک کے لفظ کے ساتھ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بہہ بشرط عوض ہوتا ہے تبرع ہوتا ہے ہر اور میں انہما میں وہ بیع ہوتا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ بہہ میں قبضہ سے بیشتر

ملکیت حاصل نہیں ہوتی۔ اور اگر یہ اپنے وجود کے وقت ہی بیع واقع ہوتا تو اس میں ملکیت قبضہ پر موقوف نہ ہوتی۔ کیونکہ بیع تو خود ملکیت کا فائدہ دیتی ہے۔ یہ دلیل ہے کہ یہ ابتداءً تبرع واقع ہوتا ہے اور یہ لوگ تبرع کا اختیار نہیں رکھتے پس اپنے وجود کے وقت ہی بیع صحیح نہیں ہوا لہذا یہ بات سرے سے ہی غلط ہے کہ اس کے بعد بیع بن جائے گا۔

موجب سے متعلق شرائط یہ چند ہیں۔

۱۔ ہبہ کے وقت موجب کا موجود ہونا۔ پس ایسی شئی کا ہبہ صحیح نہیں جو عقد کے وقت موجود نہ ہو مثلاً اس کھجور کا درخت اس سال جو پھل دے گا اور اس کے چوپائے اس سال جو بچے جنیں گے۔ وغیرہ کا ہبہ کرنا۔ وصیت کا حکم اس کے خلاف ہے۔ اور فرق دونوں کے درمیان یہ ہے کہ ہبہ فی الحال تملیک ہوتا ہے اور معدوم کی تملیک محال ہے جب کہ وصیت وہ تملیک ہے جو بعد از مرگ موصی کی طرف مضاف ہوتی ہے اور اضافت وصیت کے جواز میں مانع نہیں ہے۔ اسی طرح اس باندی کے حمل یا اس بکری کے حمل یا اس بکری کے بطن میں دودھ کا ہبہ جائز نہیں اگرچہ واجب اور موجب لہ کو ولادت اور دودھ دہنے کے وقت قبضہ کرنے پر تسلط دے دیا ہو کیونکہ وجود عدم کے احتمال کی بنا پر فی الحال عقد ہبہ کی تصحیح ممکن نہیں۔ اور مذکورہ احتمال اس وجہ سے ہے کہ پیٹ کا پھولنا کبھی تو حمل کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی پیٹ کی بیماری کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اسی طرح بطن کا پھولنا کبھی دودھ کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی کسی اور سبب سے۔ لہذا اس میں وجود عدم (دونوں) کا احتمال ہے علاوہ ازیں موجب کے پائے جانے کے زمانے کے بعد کی طرف اضافت کے صحیح ہونے کا بھی کوئی رستہ نہیں ہے کیونکہ ہبہ کے ذریعے سے تملیک وقت کی طرف اضافت کا احتمال نہیں کھتی پس باطل ہوگی۔ اسی لیے ایسی شئی کی بیع جائز نہیں۔ اس کے برخلاف اگر مادیوں کے علاوہ کسی دوسرے شخص کو دین ہبہ کیا اور اس کو قبضہ کرنے کا تسلط دے دیا تو یہ از روئے استحسان صحیح ہے۔ کیونکہ فی الحال اس کی تصحیح ممکن ہے اس لیے کہ موجب فی الحال موجود ہے مملوک ہے اور اس پر اس کے طریقے کے مطابق قبضہ کرنے کی قدرت ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اسی طرح اگر دودھ میں مکھن یا بیجوں میں تیل یا گندم میں آٹے کا ہبہ کیا تو جائز نہیں اگرچہ واجب نے موجب لہ کو ان اشیاء کے پائے جانے کے وقت ان پر قبضہ کرنے کا تسلط دے دیا ہو۔ کیونکہ یہ فی الحال معدوم ہیں۔ پس فی الحال عقد کے حکم کے لیے محل نہیں پایا گیا لہذا عقد ہبہ منعقد نہیں ہوا اور پائے جانے کے وقت کی طرف اضافت بھی ممکن نہیں لہذا یہ عقد سرے سے باطل ہوگا۔ البتہ اگر جائز کی پشت پر ادن کا ہبہ کیا اور اس کو کاٹا اور سپرد کر دیا تو جائز ہے کیونکہ موجب فی الحال موجود و مملوک ہے۔ ہاں ایک مانع کی وجہ سے وہ ہبہ فی الحال نافذ نہیں ہوا اور مانع یہ ہے کہ موجب ایسی شئی کے ساتھ منسلک ہے جو کہ موجب نہیں۔ تو جب واجب نے ادن کاٹ دی تو تعلق ختم ہو گیا اور مانع زائل ہو گیا پس قبضہ کے پائے جانے کے وقت ہبہ نافذ ہو جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ واجب حصہ مشترک ہبہ کرے پھر اس کو تقسیم کر کے سپرد کر دے۔

۲۔ موبوب مال متقوم ہو۔ پس ایسی چیز کا ہبہ جائز نہیں جو سرے سے مال نہ ہو مثلاً حر (آزاد شخص) اور مردار اور خون اور حرم کا شکار اور حالت احرام کا شکار اور خنزیر وغیرہ جیسا کہ ہم کتاب البیوع میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور ایسی شئی کا بھی ہبہ صحیح نہیں ہوتا جو مال مطلق نہ ہو مثلاً ام ولد اور مدبر مطلق اور ملکات کیونکہ یہ محض وجوہ سے آزاد ہوتے ہیں۔ اسی لیے ان کی بیع بھی جائز نہیں۔ اور ایسی شئی کا ہبہ بھی صحیح نہیں جو (مال ہو لیکن) متقوم نہ ہو مثلاً شراب اسی لیے اس کی بیع بھی جائز نہیں۔

۳۔ موبوب فی نفسہ مملوک ہو۔ لہذا مباحات (عام قومی ملکیتی اشیاء جن پر ہر ایک کا حق ہوتا ہے) کا ہبہ جائز نہیں کیونکہ ہبہ تملیک ہوتا ہے اور جو چیز مملوک نہ ہو اس کی تملیک محال ہے۔

۴۔ موبوب واجب کا مملوک ہو۔ لہذا غیر کے مال کو بغیر اس کی اجازت کے ہبہ کرنا جائز نہیں کیونکہ جو شئی (اپنی) مملوک نہ ہو اس کی تملیک محال ہے۔ اور اگر تم چاہو تو اس شرط کو واجب کے ساتھ متعلق کر دو۔ دونوں صورتیں صحیح ہوں گی کیونکہ مالک اور مملوک اسمائے اضافیہ میں سے ہیں اور وہ تعلق جس پر اضافت کا مدار ہوتا ہے وہ ملک ہے۔ لہذا یہ بھی صحیح ہے کہ اس شرط کا تعلق موبوب کے ساتھ ہو اور یہ بھی جائز ہے کہ اس کو ہم صناعت ترتیب میں واجب کے ساتھ متعلق کریں۔ یہ برابر ہے کہ مملوک عین ہو یا دین ہو۔ پس مدیون کو دین کا ہبہ — قیاس و استحسان دونوں کی رو سے جائز ہے۔

۵۔ ہا دین کا ہبہ مدیون کے علاوہ کسی اور شخص کو تو یہ بھی جائز ہے جب کہ واجب نے موبوب کو قبضہ کرنے کی اجازت دی ہو اور موبوب نے اس پر قبضہ کر لیا ہو۔ یہ انہرودے استحسان ہے جب کہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ جائز نہ ہو اگرچہ واجب نے موبوب کو قبضہ کرنے کی اجازت دی ہو۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ قبضہ جواز ہبہ کے لیے شرط ہے اور جو شئی ذمہ میں ہو اس میں قبضہ کرنے کا احتمال نہیں ہوتا وہ صورت اس کے مخالف ہے جس میں مدیون کو ہبہ کیا ہو کیونکہ دین مدیون کے ذمہ میں ہوتا ہے اور مدیون کا ذمہ اس کے قبضے میں ہوتا ہے لہذا ذمہ پر قبضہ ہونے کے حوالے سے بواسطہ قبضہ ذمہ دین مدیون کے قبضے میں ہوگا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ جو شئی ذمہ میں ہو وہ مقصور التسلیم اور مفدور القبض ہوتی ہے۔ لیا دیکھتے نہیں کہ مدیون کو اس کے تسلیم (سپردہ) کرنے پر مجبور کیا جاسکتا ہے البتہ مافی الذمہ کا قبضہ عین پر قبضہ سے ہوتا ہے پس جب عین پر قبضہ کیا تو عین پر قبضہ مافی الذمہ پر قبضے کے قائم مقام ہو جائے گا لیکن قبضہ کی صریح اجازت ضروری ہے، واجب کی موجودگی میں قبضہ کرنا کافی نہیں برخلاف عین کے ہبہ کے جس کی وجہ ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔

۵۔ موبوب معزز اکٹھا کیا ہوا، ہو پس قابل تقسیم اشیاء کا ہبہ جائز نہیں۔ البتہ ناقابل تقسیم اشیاء مثلاً غلام اور تمام اور مکار وغیرہ کا ہبہ جائز ہے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرعاً نہیں ہے اور ان کے نزدیک قابل تقسیم اور ناقابل تقسیم اشیاء کا ہبہ جائز ہے۔

لازم ہوا اودھا اس کا کہ تم مقرر کر چکے تھے مگر یہ کہ درگزر کریں عورتوں کیلئے اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے طلاق قبل الدخول میں مقررہ حصہ کا نصف واجب کیا الا یہ کہ بیویوں کی جانب سے نصف سے کچھ کمی کرنا پایا جائے اور اس عین و دین اور مشاع و مقسوم کے درمیان فرق نہیں کیا۔ پس اس میں فی الجملہ مشاع کے حصہ کے جواز پر دلیل ہے ان کا استدلال اس روایت سے بھی ہے کہ جب رسول اللہ نے کسی غزوہ میں مال غنیمت میں سے چوری پر سختی کی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک اونٹ کی کوہان کی طرف کھڑے ہوئے اس کا ایک بال توڑا پھر فرمایا کہ آگاہ رہو میرے لیے تمہارے مال غنیمت میں سے حلال نہیں اگرچہ اس بال کے برابر ہی کیوں نہ ہو سوائے خمس کے اور خمس بھی تم میں ہی لوٹایا گیا ہے۔ واپس کر دو دھاگے اور سوئی کو کیونکہ مال غنیمت میں چوری قیامت کے دن مال غنیمت میں خیانت کرنے والے پر عار اور عیب ہوگا تو ایک اعرابی بالوں کا ایک گولہ لے کر آیا اور کہا کہ یا رسول اللہ میں نے یہ اپنے اونٹ کے پالان کے نیچے ڈالنے والے کبل کو درخت کرنے کے لیے لیا تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یا میرا حصہ تو وہ تیرے لیے ہے اور بانی بھی میں تجھے دے دوں گا یہ قابل تقسیم میں عام شے کا ہیہ ہے۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت ابویوب انصاری رضی اللہ عنہ کے کھریں اترے۔ پھر آپ نے مسجد کی جگہ دیکھی تو اس کو اسعد بن زرارہ اور ان کی قوم کے دو آدمیوں کے درمیان مشترک پایا۔ اسعد نے ان دونوں کا حصہ خریدنا چاہا تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہیہ کریں۔ دونوں نے اس سے انکار کیا تو اسعد بن زرارہ نے اپنا بی علیہ الصلوٰۃ والسلام کو ہیہ کر دیا۔ ان دونوں نے بھی اپنا اپنا حصہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ہیہ کر دیا۔ بی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اسعد کے حصے کا ہیہ بھی قبول فرمایا اور ان دونوں کے حصے کا بھی۔ اگر یہ جائز نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس کو قبول نہ فرماتے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فعل کی ادنیٰ حالت جواز ہے نیز شیوع نہ ہو اس تصرف کے حکم کے مانع ہے اور نہ اس کی شرط کے مانع ہے کیونکہ ہیہ کا حکم ملکیت ہے اور شیوع ملکیت کے مانع نہیں کیا دیکھتے نہیں کہ مشاع کی بیع جائز ہے۔ اور یہی حکم ناقابل تقسیم مشاع کے ہیہ کا ہے۔ اور ہیہ کی شرط قبضہ ہے اور شیوع قبضہ کے مانع نہیں ہے کیونکہ نصف مشاع پر قبضہ حاصل ہوتا ہے پورے کو چھوڑنے کے سبب سے۔ اسی لیے ناقابل تقسیم میں ہیہ مشاع جائز ہے اگرچہ اس میں قبضہ ثبوت ملک کے لیے شرط ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

ہماری دلیل اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم ہے کیونکہ روایت ہے کہ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے اپنے مرض موت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا کہ غنا کے اعتبار سے لوگوں میں سے سب سے زیادہ مجھے محبوب تم ہو اور فقر کے اعتبار سے مجھے ان سب میں عزیز تم ہو۔ میں نے تمہیں عالیہ میں اپنے مال میں سے کچھ ورکے بیس دسوق عطیہ کیے تھے لیکن تم نے ان پر قبضہ کیا اور نہ ان کو جمع کر کے کہیں کھا اب وہ محض مال وارث ہے۔ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے ہیہ میں قبضہ اور تقسیم کا ثبوت ملک کے لیے اعتبار کیا کیونکہ لغت میں حیا زت متفرق شے کو ایک جگہ جمع کرنے کو کہتے ہیں اور یہی تقسیم کا معنی ہے کیونکہ تقسیم سے پیشتر شائع حصے متفرق ہوتے ہیں تقسیم ہر حصے کو ایک جگہ جمع کرتی ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ تمہارے ایک کا کیا معاملہ ہے کہ وہ اپنے بچے کو کچھ عطیہ کرتا ہے لیکن اس کی حیا زت کرتا ہے اور نہ اس کو تقسیم کرتا ہے اور کہتا ہے کہ اگر میں مر گیا تو یہ اس کا ہوگا اور اگر وہ

مرگ یا تو یہ میری طرف لوٹ آئے گا۔ اللہ کی قسم قسم میں سے ایک اپنی اذلا کو عطیہ نہیں دے گا کہ نہ اس کی حیا زت کی ہوگی اور نہ اس کی تقسیم کی ہوگی مگر یہ کہ میں اس عطیہ کو اس کے ورثہ کے لیے میراث بنا دوں گا۔ یہاں حیا زت سے مراد قبضہ ہے کیونکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو تقسیم کے مقابلے میں ذکر کیا تاکہ تکرار لازم نہ آئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قبضہ اور تقسیم کے بغیر ہبہ کو موجب ملک ہونے سے نکالا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا جس شخص نے فلاں شی کا تائی یا فلاں شی کا چوتھا حصہ ہبہ کیا گیا وہ اس کو جمع نہیں کر سکتا یہاں تک کہ باہمی تقسیم نہ کر لے۔ یہ سب واقعات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب کے سامنے ہوئے اور ان پر کسی انکار کرنے والے کا انکار منقول نہیں ہے پس یہ اجماع ہوا۔ نیز اس عقد کے جواز کی شرط قبضہ ہے اور شیوع (ملک مشترک) قبضہ سے مانع ہے کیونکہ قبضہ کا مطلب مقبوض میں تصرف کر نیکی قدرت ہے اور تنہا نصف شائع (ملک مشترک کا ادھار) میں تصرف متصور نہیں ہے اس لیے کہ نصف مکان میں حیب کہ وہ شائع ہو سکونت اختیار کرنا اور نصف کپڑے کو حیب کہ وہ شائع ہو پینا محال ہے۔ اور اس میں تصرف متصور قدرت کل میں تصرف کے ساتھ نہیں ہوتی کیونکہ عقد کل کو شامل نہیں ہے۔ ناقابل تقسیم مشاع (اشیاء) میں بھی ہم ایسے ہی کہتے ہیں کہ وہاں قبضہ پایا نہیں گیا بوجہ مذکورہ لیکن وہاں ضرورت ہے کیونکہ اس کے بعض حصے کو ہبہ میں دینے کی ضرورت ہوتی ہے اور بغیر قبضہ کے ہبہ کے لیے حکم نہیں ہوتا اور وہ قبضہ جو تصرف کی قدرت دینے والا ہے اس سے شیوع مانع ہے اور تقسیم کے ذریعے سے مانع کے ازالہ کا کوئی طریقہ نہیں ہے کیونکہ وہ شی ناقابل تقسیم ہے۔ لہذا جواز کی ضرورت ہوئی اور صورت تخلیہ کو اس قبضہ کے قائم مقام کرنے کی ضرورت ہوئی جو تصرف کی قدرت دینے والا ہو۔ جب کہ یہاں کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ شی تقسیم ہو سکتی ہے پس تقسیم کے ذریعے تصرف کی قدرت دینے والے قبضہ سے مانع کا ازالہ ممکن ہے۔

یا ہم کہتے ہیں کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے قبضہ مطلق کی شرط لگائی اور مطلق کو کامل کی طرف پھیرا جاتا ہے جب کہ مشاع پر قبضہ قبضہ قاصر (غیر کامل) ہے کیونکہ صورت کے اعتبار سے تو اس کا وجود ہے معنی کے اعتبار سے نہیں جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں البتہ ناقابل تقسیم مشاع میں اس ضرورت کی بنا پر جو ہم نے ذکر کی صورت پر اکتفا کیا گیا ہے۔ اور یہاں یعنی قابل تقسیم مشاع میں، ضرورت نہیں ہے پس قبضہ میں کمال کا اعتبار لازم آئے گا اور کمال قبضہ مشاع میں نہیں پایا جاتا۔

نیز ہبہ عقد تبرع ہے۔ اگر یہ قابل تقسیم مشاع میں صحیح ہو تو یہ عقد ضمان بن جائے گا کیونکہ محبوب لہ لو واجب سے تقسیم کے مطالبہ کا حق ہوگا پس واجب پر قسم کرنے کا ضمان لازم آئے گا۔ لہذا یہ مشروع (جو کہ عقد تبرع ہے) کی تغیر کا باعث بنے گا۔ اسی لیے ہبہ میں ملکیت قبضہ پر موقوف ہوتی ہے کیونکہ محبوب لہ اگر نفس عقد سے محبوب کا مالک بن جائے تو اس کو واجب سے سپرد کرنے کا مطالبہ کرنے کا اختیار ہوگا جو کہ عقد تبرع میں ضمان کو واجب کرنے کا باعث بنے گا۔ اور یہاں مشروع کی تغیر ہے۔ ناقابل تقسیم مشاع کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس میں تبرع کرنے والے پر ضمان کا ایجاد متصور نہیں کیونکہ ضمان ہوتا تو تقسیم کا ضمان ہوتا جب کہ محل ناقابل تقسیم ہے۔

بس یہی فرق ہے۔

جہاں تک آیت کا تعلق ہے تو اس میں امام شافعی رحمہ اللہ کے لیے حجت نہیں ہے کیونکہ مفروض (یعنی مقرر کیا ہوا امر) سے مراد دین ہے نہ کہ عین کیا دیکھتے نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا الا ان یعفون مگر یہ کہ عفو و درگزر کریں عورتیں، اور عفو اسقاط ہوتا ہے اور اسقاط اعیان (جمع عین) غیر معقول ہے اسی طرح مہر میں عام طور پر یہی ہوتا ہے کہ وہ دین ہوتا ہے اور دین کا ہبہ میون کو جائز ہے کیونکہ وہ اس (میون) سے دین کا اسقاط ہے اور وہ مشاع میں جائز ہے۔

جہاں تک حدیث کبہ کا تعلق ہے تو احتمال ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے اس میں سے اپنا حصہ ہبہ کیا ہو اور حقوق والوں سے بقیہ کو ہبہ کے طور پر طلب کیا ہو اور انہوں نے ہبہ کیا ہو اور پورا اکٹھا سپرد کر دیا ہو۔ حدیث میں اس بات پر دلیل بھی موجود ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں عنقریب تجھے باقی سپرد کروں گا اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام وعدہ کے خلاف نہیں کرتے تھے۔ اس طریقے پر ہبہ مشاع ہمارے نزدیک جائز ہے علاوہ ازیں وہ معنی کے اعتبار سے یہ ناقابل تقسیم مشاع کا ہبہ تھا کیونکہ اگر ایک کبہ (گولہ) کو جم غفیر میں تقسیم کیا جائے تو ہر ایک کو بہت ہی چھوٹا ٹکڑا ملے گا جس سے انتفاع نہیں ہو سکتا۔ لہذا وہ ناقابل تقسیم مشاع کے معنی میں ہے۔

رہی اسعد بن زرارہ رضی اللہ عنہ کی حدیث تو وہ حکایت حال ہے احتمال ہے کہ اسعد نے اپنا حصہ ہبہ کیا ہو اور ان کے دونوں شریکوں نے اپنے حصے ہبہ کیے ہوں اور سب نے کل اکٹھا ہبہ کیا ہو۔ اور یہ ہمارے نزدیک جائز ہے۔ یہ بھی احتمال ہے کہ حصے تقسیم شدہ اور علیحدہ علیحدہ ہوں۔ اور جب سب حصے ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہوں تو اس جیسی صورت میں جائز ہے کہ کہا جائے کہ یہ ان کے مابین ہے مثلاً کوئی بستی جو ایک جماعت کے درمیان ہو اس کی اضافت اس جماعت کی طرف کی جاتی ہے اگرچہ ان کے حصے تقسیم شدہ ہوں۔ اور اس کے خلاف کا بھی احتمال ہے۔ لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حدیث حجت نہیں بنے گی کیونکہ حکایت حال میں عموم نہیں ہوتا۔

جو ہبہ کیا اگر اسکو تقسیم کیا اور جدا کر لیا پھر موبوب لہ کے سپرد کر دیا تو جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک ہبہ مشاع منعقد ہو جانا ہے البتہ اس کا نفاذ تقسیم پر ہے اور تقسیم کے بعد قبضے پر موقوف رہتا ہے۔ یہی صحیح ہے کیونکہ شیوع نہ تو رکن عقد کے مانع ہے اور نہ حکم عقد یعنی ملکیت کے مانع ہے اور نہ دیگر شرائط کے مانع ہے سوائے اس قبضے کے جو تصرف کی قدرت دینے والا ہو۔ تو جب تقسیم کر دی گئی اور موبوب پر قبضہ کر لیا گیا تو نفاذ سے مانع زائل ہو گیا۔ پس عقد نافذ ہو جائے گا۔ حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی روایت اس پر دلالت کرتی ہے کیونکہ انہوں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا کہ میں نے تمہیں اپنے مال میں سے کھجور کے بیس و سق عطیہ کیے تھے اور وہ قابل تقسیم مشاع کا ہبہ تھا کیونکہ عطیہ (نخل) ہبہ کے الفاظ میں سے ہے۔ اگر عقد کا انعقاد ہوتا تو ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ اس کو نہ کرتے کیونکہ وہ باطل عقد کو نیا لے نہیں تھے۔ پس صدیق رضی اللہ عنہ کے قول میں عقد کے فی نفسہ انعقاد پر دلالت پائی جاتی ہے۔ اس عقد کا حکم تقسیم اور قبضے پر موقوف رہا اور یہ بعینہ ہمارا مذہب ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

اسی طرح اگر اپنے مکان کا نصف کسی شخص کو ہبہ کیا اور اس کو سپرد نہیں کیا۔ پھر اس کو دوسرا نصف بھی ہبہ کر دیا اور پورا مکان اکٹھا سپرد کیا تو جائز ہے اس وجہ سے جو ہم بتا چکے ہیں۔

اگر اس کو نصف مکان ہبہ کیا پھر کل کا تخلیہ کر کے سپرد کیا پھر اس کو دوسرا نصف ہبہ کیا اور سپرد کر دیا تو ہبہ جائز نہ ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک ہبہ مشاع ہے اور قابل تقسیم میں ہبہ مشترک تقسیم و تسلیم (سپرد کرنے) کے بغیر نافذ نہیں ہوتا۔ اور اس میں جواب ایک ہی ہے خواہ ہبہ مشاع کسی اجنبی کو کیا ہو یا اپنے شریک کو کیا ہو کوئی بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کا قول ہے کہ ”ہبہ جائز نہیں ہوتا مگر اس حال میں کہ وہ مقبوض ہو اور محوز رجوع شدہ یعنی تقسیم شدہ) ہو“ بغیر کسی فرق کے۔ نیز مانع جو ہے وہ قبضہ کے وقت شیوع ہے اور وہ پایا گیا ہے۔

یہی اختلاف قابل تقسیم میں صدقہ مشاع (مشترک) میں ہے کہ ہمارے نزدیک جائز نہیں اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شیوع (اشترک) نہ تو تصرف کے حکم جو کہ ملکیت ہے کے مانع ہے نہ تصرف کی شرط جو کہ قبضہ ہے کہ مانع ہے اور نہ ہی تصرف کے جواز کے مانع ہے مثل مفروض (مقررہ کیے ہوئے مہر) کے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ جواز صدقہ کے لیے قبضہ شرط ہے اور قبضہ کا معنی خالص (مشترک) میں یا ثابت نہیں ہوتا یا کامل نہیں ہوتا جس کی وجہ ہم ہبہ میں بیان کر چکے ہیں۔ نیز صدقہ مثل ہبہ کے تبرع ہے اور مشاع میں اس کو صحیح قرار دینا صدقہ کو عقد ضمان بناا ہے جیسا کہ ہم نے ہبہ میں بیان کیا اور یہ مشروع کی تغیر ہے۔

اگر قابل تقسیم شی مثلاً مکان اور دراہم و دنانیر وغیرہ دو شخصوں کو ہبہ کی اور انہوں نے اس پر قبضہ کر لیا تو یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہوگا جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے البتہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اگر دو شخصوں کو ایک قابل تقسیم شی ایک شخص کو ہبہ کی اور اس نے اس سے ہی قبضہ کر لیا تو یہ جائز ہے پس ابو حنیفہ رحمہ اللہ قبضہ کے وقت شیوع کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبین عقد اور قبضہ دونوں وقت میں شیوع کا اعتبار کرتے ہیں۔ پس ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ایک شی کا ہبہ دو افراد کو جائز نہیں کیونکہ قبضے کے وقت شیوع موجود ہے۔ صاحبین نے اس کے جواز کا کیا کیونکہ شیوع دونوں حالتوں میں موجود نہیں بلکہ ایک میں ہے اور دوسری میں نہیں ہے سب نے دو شخصوں کا ایک کو ہبہ جائز کہا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس وجہ سے کہ قبضے کے وقت شیوع معدوم ہے اور صاحبین نے اس وجہ سے کہ دونوں حالتوں میں شیوع معدوم ہے کیونکہ عقد کے وقت شیوع موجود تھا لیکن قبضے کے وقت نہیں ان کے درمیان اختلاف کا مدار ایک قاعدے پر ہے اور وہ یہ کہ دو شخصوں کو ہبہ یا تو اکٹھے پورے مکان کی تملیک ہے یا ایک کو نصف کی تملیک ہے اور دوسرے کو دوسرے نصف کی۔ پس ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ایک کو نصف اور دوسرے کو دوسرے نصف کی تملیک ہے لہذا یہ قابل تقسیم میں ہبہ مشاع ہو گا گیا کہ واجب نے دونوں میں سے ہر ایک کو نصف کی منفرد تملیک عدا جہا عقد کے ساتھ کی ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک یہ دونوں کو کل کی تملیک ہے یہ نہیں کہ نصف کی اس کو اور نصف کی اس کو پس یہ شاع کی تملیک نہ ہوگی لہذا جائز ہوگی۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل تو لفظ کے موجب پر عمل کرنا ہے۔ اور یہ اس صورت میں موجود ہے جو ہم نے ذکر کی کیونکہ واجب کا قول دھبت هذه الدار کلھا رہیں نے یہ کل مکان مبہ کیا، یہ دونوں کو اکٹھے کل مکان کا مبہ ہے یہ نہیں کہ نصف کا مبہ ایک کو اور نصف کا دوسرے کو۔ کیونکہ یہ توزیع و تفریق ہے حالانکہ لفظ کی اس پر دلالت نہیں ہے۔ اور از روئے لغت لفظ کے موجب سے ہٹنا صحت کی ضرورت کے بغیر جائز نہیں۔ اور اس مقام میں ظاہر لفظ سے ہٹنے میں شیوع کے سبب سے فساد عقد ہے پس ظاہر صیغہ (لفظ) کے موجب پر عمل کرنا واجب ہے اور وہ موجب دونوں کو کل مکان کی تملیک ہے۔ اور دونوں کو تملیک کا موجب دونوں کے لیے کل میں ثبوت ملک ہے۔ دونوں میں سے ہر ایک کے لیے نصف میں ملکیت کا ثبوت محض تقسیم کے وقت ہوگا بوجہ مزاحمت اور استحقاق میں دونوں کے برابری کے کیونکہ ان میں سے ایک دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے اور وہ اس وجہ سے کہ دونوں میں سے ہر کا عقد میں دخل برابر ہے جیسے میراث میں دو بھائی ہوں جو درجہ میں برابر ہوں تو میراث ان کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اگرچہ ہر ایک کے حق میں سبب استحقاق کمال درجہ کا ہے یہاں تک کہ اگر ان میں سے ایک تنہا ہو تو کل مال کا وہی مستحق بنتا ہے اور جب استحقاق میں برابری کے ساتھ مزاحمت آئی تو حق میراث کی تقسیم کے وقت نصف میں ثابت ہوگا۔ اسی طرح اگر دو شفیع ہوں تو ہر ایک کو شفعہ کے ذریعے مزاحمت اور استحقاق میں برابری کی ضرورت کی بناء پر نصف مکان لینے کا حق ہوتا ہے اگرچہ سبب ہر ایک کے اثبات کے لائق ہے۔ یہاں تک کہ اگر ان میں سے ایک حق شفعہ چھوڑ دے تو دوسرے کو کل لینے کا حق ہوگا اس پر اور مسائل بھی مکتبے ہیں پس نصف نصف پر تقسیم بموجب الفاظ نہیں ہوگی بلکہ محل کی تنگی کی بناء پر ہوگی۔ اس لیے دو آدمیوں کے پاس رہن رکھنا جائز ہے اور یہ ہر ایک کے پاس علی الکمال رہن ہوگا۔ کیونکہ اگر نصف رہن ایک کے پاس اور نصف دوسرے کے پاس ہو تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ رہن مشاع ہے۔ اسی لیے اگر رہن نے ایک کا دین ادا کر دیا تو دوسرے کو کل رہن روکنے کا حق ہوگا۔ اس میں دلیل ہے کہ کل رہن دونوں میں سے ہر ایک کے پاس ہوتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ تملیک ہے جو شائع کی طرف مضاف ہے لہذا جائز ہے ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب نصف مکان کی ایک کو تملیک کی ہو اور نصف کی دوسرے کو علیحدہ علیحدہ عقد کے ساتھ۔ اور اس بات پر دلیل کہ یہ تملیک شائع کی طرف مضاف ہے واجب کا قول دھبت هذه الدار منکم مار میں نے یہ مکان تم دو کو مبہ کیا، یا تو دونوں میں سے ہر ایک کو کل مکان کی تملیک ہوگی یا یہ نصف کی ایک کو تملیک ہوگی اور نصف کی دوسرے کو تملیک ہوگی۔ اول کا کوئی رستہ نہیں ہے کیونکہ یہ محال ہے کہ ایک مکان ہر ایک کا مملوک ہو۔ اور محال عقد کا موجب نہیں ہوتا۔ پس ثانی احتمال متعین ہو گیا یعنی یہ کہ ایک کو ایک نصف کی تملیک اور دوسرے کو دوسرے نصف کی تملیک اسی لیے ہر ایک کو کل مکان میں تصرف کرنے کا اختیار نہیں ہوتا بلکہ صرف نصف مکان میں تصرف کر سکتا ہے۔ اور اگر پورا مکان دونوں میں سے ہر ایک کا مملوک ہوتا تو ہر ایک کو پورا مکان میں تصرف

کا اختیار ہونا۔ اسی طرح ان میں سے ہر ایک کو حق ہے کہ وہ اپنے ساتھی سے باری (نوبت) مقرر کرنے یا تقسیم کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ یہ بھی اس کے لیے نصف میں ملکیت کے ثبوت کی نشانی ہے۔ اور جب کہ یہ دونوں کے لیے مکان کی نصف نصف تملیک ہے تو یہ خالی کی طرف مضاف (منسوب) تملیک ہوگی۔ گویا کہ واجب نے ہر ایک کے لیے نصف میں جد عقد کیا ہے اور جیسا کہ بیان ہو چکا ہے کہ شیوع اس قبضہ میں اثر انداز ہوتا ہے جو تصرف کی قدرت دینے والا ہو۔

ماجین کے قول کہ لفظ وصیغہ کا موجب کل مکان میں سے ہر ایک کے لیے علی الکمال ثبوت ملکیت ہے کا جواب بوجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے ہیں یہ نکلتا ہے کہ یہ محال عقد کا موجب نہیں ہو سکتا اور نہ ہی عاقد اپنے عقد سے کسی امر محال کا ارادہ کرتا ہے پس عقد کا موجب دونوں کو نصف نصف کی تملیک ہوگا کیونکہ یہ دونوں کو مکان کی تملیک ہے۔ اور یہ محال کے لازم آئے بغیر عقد کے موجب پر عمل ہوگا۔ لہذا یہ زیادہ مناسب ہوگا برخلاف رہن کے کیونکہ ایک مکان دونوں میں سے ہر ایک کے پاس مہیون ہو سکتا ہے اس لیے کہ رہن روکنے کو کہتے ہیں۔ اور دو مرتبوں کا روک رکھنے پر اجتماع متصور ہے مثلاً دونوں اس کو اکٹھے روک رکھیں یا دونوں کسی مادل شخص کے پاس اس کو رکھواریں پس پورا مکان دونوں میں سے ہر ایک کے پاس محبوس (روکا ہوا) ہوگا۔ یہ بات ملک میں حاصل نہیں ہو سکتی پس یہی دونوں یعنی ملک و دین کے درمیان فرق ہے۔

اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جب دو شخصوں کو ہبہ کیا پھر مہیون کو تقسیم کیا اور دونوں میں سے ہر ایک کو سپرد کر دیا تو جائز ہے کیونکہ جو مانع ہے وہ قبضہ کے وقت شیوع ہے اور وہ زائل ہو چکا۔

یا تو اس صورت میں تھا جب کہ مہیون قابل تقسیم ہو۔ اور اگر مہیون ناقابل تقسیم ہو تو ہبہ بالاتفاق جائز ہوگا جس کی وجہ ہم ماقبل میں ذکر کر چکے ہیں۔

پھر ماجین کے قاعدے کے مطابق واجب جب دو شخصوں سے کہے دھبت لکھا۔ الدار لہذا انساھا لہذا انصفھا یہ مکان میں نے تم دو کو ہبہ کیا اس کو نصف اور اس کو نصف، تو جائز ہے کیونکہ واجب کا قول لہذا انصفھا لہذا انصفھا اس کے لیے نصف اور اس کے لیے نصف، بطور تفسیر ہے اس حکم کے لیے جو عقد سے ثابت ہے کیونکہ اس کو نفس عقد کی تفسیر بنا ناممکن نہیں اس لیے کہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا عقد تو دونوں کے لیے اکٹھے مکان کی تملیک واقع ہوا ہے پس اس کو عقد کے حکم کی تفسیر بنایا جائے گا لہذا یہ عقد میں شیوع کا موجب نہیں بنے گا۔ اور اگر اس طرح کہا دھبت لک انصفھا لہذا انصفھا اس مکان کا نصف ہیں نے تیرے لیے ہبہ کیا اور نصف اس کے لیے، تو یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ شیوع نفس عقد میں داخل ہوا ہے پس یہ جواز کے مانع ہوگا۔

اور اگر واجب یوں کہے دھبت لکھا ہذا الدار لہذا انصفھا لہذا انصفھا یہ مکان میں نے تم دو کو ہبہ کیا۔ ایک تنائی اس کے لیے اور دہ تنائی اس کے لیے، تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد جب دو شخصوں کے لیے جائز ہو تو مثل عقد کے اس میں تساوی و تفاضل برابر ہے ابو یوسف رحمہ اللہ کے

قول کی وجہ یہ ہے کہ تساوی کے وقت جواز عقد سے ثابت شدہ حکم کی تفسیر کے طریقے پر ہوتا ہے اور یہ موجب شیوع نہیں ہے۔ اور جب ایک حصہ دوسرے پر زائد ہو تو اس کو تفسیر بنانا دشوار ہے کیونکہ مطلق عقد میں تفاضل کا احتمال نہیں ہوتا۔ لہذا ایک حصہ کو زائد کرنا دونوں میں سے ہر ایک کے لیے جدا عقد کرنے کے معنی میں ہے۔ پس یہ ہبہ مشاع ہوگا اور شیوع ہبہ میں تو اثر انداز ہوتا ہے بیع میں نہیں ہوتا۔

اگر دو شخصوں کے پاس رہن رکھا ایک کے لیے اس کا تہائی اور دوسرے کے لیے اس کا دو تہائی یا اس کے لیے نصف اور اس کے لیے نصف تفاضل (ایک کا دوسرے سے زائد ہونا) یا تناسف (نصف نصف ہونا) کے ساتھ تو بالاتفاق جائز نہ ہوگا برخلاف اس صورت کے جب ابہام رکھا ہو مثلاً یوں کہا ہو و ہبت عنہما میں نے تم دو کو ہبہ کیا، جو کہ جائز ہے۔

اگر دو فقیروں کو قابل تقسیم شے ہبہ کی تو دو فقیروں کو ہبہ بمنزلہ ان پر صدقہ ہوتا ہے اس لیے کہ اس سے اللہ تعالیٰ کی رضا مطلوب ہوتی ہے۔ اس کا حکم ہم عنقریب ذکر کریں گے انشاء اللہ۔

اسی سے مسئلہ نکلتا ہے کہ درخت کے ہبہ کا بغیر بھل کے اور بھل کے ہبہ کا بغیر درخت کے۔ اور زمین کا ہبہ بغیر کھیتی کے کھیتی کا ہبہ بغیر زمین کے ناجائز ہے۔ کیونکہ موہوب کا غیر موہوب کے ساتھ اتصال جزء کا جزء کے ساتھ اتصال ہے پس یہ مثل ہبہ مشاع کے ہوگا۔ اور اگر جدا کر دیا اور سپرد کیا تو جائز ہوگا جیسا کہ ہبہ مشاع میں ہوتا ہے۔

اگر دس درہم دو شخصوں پر صدقہ کیے تو اگر وہ غنی ہیں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ جائز نہیں اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے کیونکہ غنی پر صدقہ درحقیقت ہبہ ہوتا ہے اور امام صاحب کے نزدیک دو شخصوں کو ایک ہبہ جائز نہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ اور اگر وہ دونوں فقیر ہوں تو صاحبین کے نزدیک جائز ہوگا جیسا کہ دو شخصوں کو ہبہ کرنا جائز ہوتا ہے۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں۔ کتاب الہبہ میں ہے کہ جائز نہیں جب کہ جامع صغیر میں ہے کہ جائز ہے۔

کتاب الہبہ والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ شیوع جیسے جواز ہبہ کے مانع ہے ایسے ہی جواز صدقہ کے مانع ہے کہ جیسا کہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اور یہاں قبضہ میں شیوع پایا جاتا ہے۔ جامع صغیر والی روایت جو کہ صحیح ہے کی وجہ یہ ہے کہ دو فقیروں پر صدقہ کرنے میں شیوع کا معنی نہیں پایا جاتا کیونکہ صدقہ کرنے والے صدقہ کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرتا ہے۔ پھر فقیر اللہ تعالیٰ سے قبضہ لیتا ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے الم یعلموا ان اللہ هو یقبل التوبۃ عن عبادہ یاخذ الصدقات کیا وہ نہیں جانتے کہ اللہ ہی اپنے بندوں سے توبہ قبول کرتا ہے اور صدقات لیتا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ الصدقة تقع فی ید الرحمن قبل ان تقع فی ید الفقیر فقیر کے ہاتھ میں آنے سے پیشتر صدقہ رحمن کے ہاتھ میں آتا ہے، اور اللہ تعالیٰ واحد ہیں ان کا کوئی شریک نہیں ہے۔ پس شیوع کا معنی ثابت نہیں ہوتا۔ جیسے اس صورت میں نہیں ہوتا جب کہ ایک فقیر ہبہ کیا ہو پھر اس پر قبضہ کرنے کے لیے دوکیل مقرر کیے ہوں۔ دو غنیوں پر صدقہ کرنے کا حکم اس کے مخالف ہے کیونکہ غنی پر صدقہ کرنے سے خود غنی کی رضا مندی مطلوب ہوتی ہے لہذا وہ ہدیہ ہوگا صدقہ نہیں ہوگا نبی علیہ الصلوٰۃ

والسلام کا ارشاد ہے کہ:

الصدقۃ یلتغی بہا وجہ اللہ تعالیٰ والداد الاخوة والمہدیۃ یتغی بہا وجہ الرسول وقضا الحاجۃ
 (صدقہ وہ ہے جس سے اللہ تعالیٰ کی رضامندی اور دار آخرت کو تلاش کیا جاتا ہے اور ہدیہ وہ ہے جس
 سے رسول کی رضامندی اور حاجت کو پورا کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے) اور ہدیہ بہیہ ہوتا ہے پس
 قبضے میں شیوع کا معنی پایا جاتا ہے اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جواز سے مانع ہے۔

(۱) قبضہ۔ اور وہ یہ کہ مویوب مقبوض ہو۔ اگر تم چاہو تو اس شرط کو مویوب لہ کے ساتھ متعلق کر
 دو کیونکہ قابض اور مقبوض اسمائے اضافیہ میں سے ہیں۔ اور وہ تعلق کہ جس پر جانیں سے اضافت کا مد
 ہوتا ہے وہ قبضہ ہے پس صناعت ترتیب میں قبضہ کو دونوں میں سے کسی کی طرف پھیرا جاسکتا ہے۔
 پس غور و تامل کرو۔ اس شرط کے بارے میں گفتگو کے دو عنوان ہیں ایک یہ کہ اصل قبضہ شرط ہے یا نہیں اور
 دوسرے قبضہ کی صحت کے شرائط کا بیان۔

اول اصل قبضہ شرط ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے۔

عامہ علماء کا قول ہے کہ یہ شرط ہے۔ اور (مویوب لہ کے) قبضہ سے پیشتر مویوب واجب
 کی ملک میں ہوتا ہے وہ جیسے چاہے تصرف کر سکتا ہے۔ مالک رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ بہیہ تلیک
 میں کیساتھ ساتھ عقد تبرع بھی ہے۔ پس یہ تصرف وصیت کے قبضے سے پیشتر ملکیت کا فائدہ دیتا ہے۔
 ہماری دلیل صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ اور یہ وہ روایت ہے۔ کہ حضرت ابوبکر اور
 حضرت عمر رضی اللہ عنہما نے صحابہ کی موجودگی میں عطیہ کے جواز کے لیے تقسیم اور قبضہ کا اقرار کیا اور متوں
 نہیں کہ کسی اسکار کر نیوالے نے اس پر اسکار کیا ہو پس یہ اجماع ہوگا۔ نیز حضرات ابوبکر، عمر، عثمان علی اور ابن
 عباس رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ بہیہ جائز نہیں ہوتا مگر جب کہ مقبوض و مجوز (جمع شدہ
 یعنی تقسیم کیا ہوا ہو۔ اور اس کے خلاف کچھ وارد نہیں ہوا۔ نیز یہ عقد تبرع ہے۔
 اور اگر بغیر قبضے کے بہیہ صحیح ہو جائے تو مویوب لہ کو واجب سے سپرد کرنے کے مطالبہ کا اختیار حاصل
 ہوگا اور اس پر یہ عقد ضمان بن جائے گا جو کہ مشروع کی تغیر ہے برخلاف وصیت کے کہ قبضہ سے پیشتر
 اس میں ایجاب ملک سے وصیت کی اس کے مقام سے تغیر نہیں ہوتی کیونکہ تبرع کرنے والے جو کہ موصی ہے
 سے مطالبہ نہیں ہو سکتا اس لیے کہ وہ میت ہے۔

اسی طرح جواز صدقہ کے لیے قبضہ شرط ہے قبضہ سے پیشتر ملکیت نہیں آتی۔ یہ عامہ علماء کا مسلک
 ہے جب کہ ابن ابی لیلہ اور ان کے علاوہ اہل کوفہ میں سے بعض کے نزدیک وہ شرط نہیں ہے۔ اور صدقہ
 جائز ہوتا ہے جب کہ اس کے بارے میں بتا دیا جائے اگرچہ قبضہ نہ کیا گیا ہو۔ بہیہ اور عطیہ جائز نہیں ہوتا
 مگر جب کہ اس پر قبضہ کیا گیا ہو۔ ان کا استدلال حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے قول سے ہے
 کہ اذا علمت الصدقۃ جازت رجب صدقہ کا بتا دیا جائے تو صدقہ جائز ہو جاتا ہے۔ اس میں
 قبضہ کی شرط نہیں کی گئی۔

ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث ہے جس میں آپ نے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی جانب سے
 نبیہ پتہ ہوئے فرمایا یا ابن آدم تقول مالی مالی ولیس لک من مالک الا ما اکتفاہست

اولست فاملیت او تہمدقت فابقیہ اسے ابن آدم تو کتنا ہے میرا مال میرا مال حالانکہ تیرا مال تو صرف وہ ہے جو تو نے کھالیا اور فنا کر دیا یا پہن لیا اور بوسیدہ کر دیا یا صفیہ کر دیا اور یوں باقی رکھا، اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے صدقہ میں امضاء کا اعتبار کیا ہے اور امضاء تسلیم (سپرد کرنے) کو کہتے ہیں اس میں دلیل ہے کہ قبضہ شرط ہے۔ نیز حضرات ابوبکر، ابن عباس اور معاذ بن جبل رضی اللہ عنہم سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ صدقہ پورا نہیں ہوتا مگر قبضہ کے ساتھ۔ نیز صدقہ کرنا عقد تبرع ہے پس یہ مثل ہبہ کے خود حکم کا فائدہ نہیں دیتا۔

حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے جو مروی ہے وہ باپ کے نابالغ بیٹے پر صدقہ کرنے پر محمول ہے اور اس کے ہم قائل ہیں کہ یہاں قبضہ کی حاجت نہیں ہے۔ ہم نے اس پر محمول اس لیے کیا ہے تاکہ دلائل کے درمیان موافقت ہو جائے اور وہ متناقض سے محفوظ رہیں۔

ثانی صحت قبضہ کی شرائط

یہ چند ہیں:

۱۔ قبضہ مالک کی اجازت سے ہو کیونکہ بیع کے باب میں صحت قبضہ کے لیے قبضہ کی اجازت شرط ہے یہاں تک کہ اگر ثمن کی ادائیگی سے پیشتر مشتری بائع کی اجازت کے بغیر قبضہ کرے تو بائع کو واپس لینے کا حق ہوتا ہے۔ تو ہبہ میں یہ بطریق اولیٰ ہوگا کیونکہ بیع تو بغیر قبضہ کے صحیح ہو جاتی ہے جب ہبہ بغیر قبضہ کے صحیح نہیں ہوتا۔ تو جب قبضہ کی اجازت ایسے امر میں قبضہ کی صحت کے لیے شرط ہے جس کی صحت قبضہ پر موقوف نہیں تو ایسے امر میں اس کا شرط ہونا جس کی صحت قبضہ پر موقوف ہو بطریق اولیٰ ہوگا۔ نیز ہبہ کے باب میں قبضہ رکن کے مشابہ ہے اگرچہ حقیقت میں رکن نہیں ہے پس ہبہ اس باب میں بیع میں قبول کے مشابہ ہوا۔ اور بغیر بائع کی اجازت و رضامند کا قبول کرنا جائز نہیں لہذا واجب کی اجازت کے بغیر قبضہ بھی جائز نہیں ہوگا۔

اجازت کی دو قسمیں ہیں صریح اور دلالت۔

صریح اجازت تو یہ ہے کہ واجب کہے تو قبضہ کرے۔ یا میں نے تجھ کو قبضہ کرنے کی اجازت دی یا میں راضی ہو گیا یا اس طرح کے دیگر کلمات۔ لہذا مودوب لہ کا قبضہ جائز ہوگا خواہ واجب کی موجودگی میں ہو یا اس کی عدم موجودگی ہو۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مجلس سے افتراق (جدائی) کے بعد قبضہ جائز نہ ہو اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ ان کے ایک قول کے مطابق قبضہ ان کے نزدیک رکن ہے ہنزلہ قبول کے۔ پس مجلس سے افتراق کے بعد قبضہ صحیح نہ ہوگا جیسا کہ ان کے نزدیک افتراق کے بعد قبول صحیح نہیں ہوتا اگرچہ واجب کی اجازت سے ہو۔ وجہ استحسان یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف چھافٹیاں لائی کئیں نبی صلیہ الصلاۃ والسلام کھڑے ہوئے اور اپنے ہاتھ مبارک سے انکو نحر کیا اور فرمایا جو چاہے (گوشت) کاٹ لے اور چلے گئے اس حدیث سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کو افتراق کے بعد قبضہ کرنے

کی اجازت دے۔ اس میں افتراق کے بعد قبضہ کے جواز اور اس کے اعتبار کی دلیل ہے نیز واسب کی جانب سے قبضہ کرنے کی صریح اجازت بمنزلہ بائع کی بیع پر قبضہ کرنے کی اجازت کے ہے اور اس کا عمل افتراق کے بعد ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔

رہی دلالت تو وہ یہ ہے کہ موبوبہ عین پر مجلس میں قبضہ کر لے اور واسب اس کو اس سے منع نہ کرے۔ پس از روئے استحسان اس کا قبضہ جائز ہوگا۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ جائز نہ ہو جیسا کہ افتراق کے بعد جائز نہیں ہوتا۔ یہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور ہم نے زیادات میں قیاس و استحسان کا ذکر کیا ہے۔

اگر جائز بیع کے بعد مشتری نے من کی ادائیگی سے پیشتر بائع کی موجودگی میں بیع پر قبضہ کیا تو از روئے قیاس و استحسان اس کا قبضہ جائز نہیں یہاں تک کہ بائع کو بیع واپس طلب کرنے کا حق ہوگا۔ اور بیع فاسد میں کرخی اور طحاوی رحمہما اللہ کی روایتوں کا اختلاف ہے جن کو ہم نے کتاب بیوع میں ذکر کیا ہے۔ وجہ اس یہ ہے کہ بیع میں قبول کے قبضہ رکن ہے پس باب بیع میں قبول کی مانند بغیر اجازت کے جائز نہیں ہوگا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ قبضہ کی اجازت دلالت بیع کے طور پر پائی گئی ہے کیونکہ بیہ کے ایجاب پر اقدام قبضہ کی اجازت دینا بیہ کے ایجاب پر اقدام تکلیف کے ارادے پر دلیل ہے اور ملک کا ثبوت بغیر قبضے کے نہیں ہوتا لہذا ایجاب پر اقدام بطریق دلالت قبضے کی اجازت دینا ہوگا۔ اور جو امر دلالت اس لئے کہ ثابت ہو وہ مثل اس کے ہوتا ہے جو نفس تصور سے ثابت ہو۔ افتراق کے بعد قبضے کا حکم جدا ہے کیونکہ ایجاب پر اقدام بطریق دلالت مجلس میں قبضے کی اجازت ہے نہ کہ افتراق کے بعد۔ نیز باب بیہ میں قبضہ کو رکن کے ساتھ مشابہت حاصل ہے لہذا وہ باب بیع میں قبول کے مشابہ ہوگا۔ اور بیع میں ایجاب مجلس میں قبول کرنے کی اجازت دینا ہے نہ کہ افتراق (جدائی) کے بعد پس ایسے ہی بیہ میں ایجاب مجلس میں قبضے کی اجازت پر دلیل ہوگا نہ کہ افتراق کے بعد اگر ایک شے بیہ کی جو ایسی شے کے ساتھ واقع نہیں ہو مثلاً درخت کے ساتھ لٹکا ہوا پھل بیہ کیا علاوہ درخت کے یا درخت بغیر زمین کے یا تلوار کا زید بغیر تلوار کے یا ڈھیر میں سے ایک قفیز گندم یا باغ کی پشت پر اون وغیرہ جی میں بیہ کا جو از بغیر جدا کیے اور قبضہ کیے نہیں ہوتا۔ پھر اس موبوب کو جدا کیا گیا اور اس پر قبضہ کیا گیا تو اگر قبضہ واسب کی اجازت کے بغیر کیا تو قبضہ جائز نہیں خواہ جدا کرنا اور قبضہ کرنا واسب کی موجودگی میں ہوا ہو اس کی غیر موجودگی میں ہوا ہو کیونکہ واسب کی موجودگی میں منفضل (جدا) میں قبضے کا جواز اس کی اجازت کی بنا پر ہوتا ہے اور بطریق دلالت اور ایجاب سے ثابت ہوتا ہے اور ایجاب یہاں موجود نہیں کیونکہ اپنے دہ کے وقت ایجاب صحیح نہیں ہوا۔ پس قبضے کی اجازت پر استدلال صحیح نہیں۔ اور اگر واسب کی اجازت سے قبضہ کیا ہو تو وہ استحساناً جائز ہے لیکن قیاس کی رو سے جائز نہیں جو کہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اس بنا پر کہ عقد حب اپنے وجود کے وقت فاسد واقع ہو تو وہ کسی مال میں بھی جواز کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ فاسد کا جائز میں تبدیل ہو جانا محال ہے۔ ہمارے نزدیک جواز کا احتمال ہوتا ہے مفید کو اقطار کے حال پر قصر کرنے سے۔ یا بیان کے طریق پر عقد کے وجود

کے وقت سے۔ اسقاط مفسد کے یہ دو مختلف طریقے ہیں جن کا ذکر ہم نے کتاب البیوع میں کیا ہے۔ اسی طرح اگر کسی شخص پر اپنا دین کسی دوسرے شخص کو ہبہ کیا تو اگر موبوب لہنے واجب کی صریح اجازت سے قبضہ کیا تو از روئے استحسان اس کا قبضہ جائز ہوگا جب کہ قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو۔ قیاس یہ ہے کہ وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر واجب کی موجودگی میں قبضہ کیا اور واجب نے روکا نہیں تو از روئے قیاس و استحسان کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر واجب کی موجودگی میں قبضہ کیا اور واجب نے روکا نہیں کی از روئے قیاس و استحسان جائز نہیں ہوگا۔

تین و دین کے درمیان فرق کیا گیا ہے۔ وہ فرق کی یہ ہے کہ صریح اجازت کی عدم موجودگی میں ہبہ عین میں جواز اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس میں ایجاب بطریق دلالت قبضے کی اجازت ہوتا ہے کیونکہ اس کے قصد کی دلائل اپنی مملوکہ شئی کو موبوب لہ کی ملکیت میں دینے پر ہے۔ جب کہ غیر مدیون کو دین ہبہ کرنے میں قبضہ کرنے کی اجازت پر دلالت صحیح نہیں کیونکہ قبضے پر دلالت تملیک کے قصد کی دلالت کے واسطے سے ہوتی ہے اور غیر مدیون کو دین کی تملیک ثابت نہیں ہوتی مگر جب تک کہ قبضہ کی صریح اجازت نہ ہو۔ کیونکہ واجب جب موبوب لہ کو قبضہ کرنے کی صریح اجازت دے دے تو موبوب لہ کا قبضہ واجب کے قبضے کے قائم مقام ہو جاتا ہے پس موبوب لہ عین پر قبضہ کرنے سے پہلے اولاً واجب کے لیے قبضہ کرنے والا بنتا ہے اور دین مقبوض اولاً واجب کی ملک بنتا ہے پھر موبوب لہ واجب سے اپنے لیے قبضہ کرنے والا بنتا ہے پس اس صورت میں واجب اپنی ملکیت کو ہبہ کرنا لا بنتا ہے اور موبوب لہ واجب کی ملکیت پر قبضہ کرنا لا بنتا ہے لہذا ہبہ اور قبضہ صحیح ہوگا۔ اور جب واجب قبضہ کرنے کی صریح اجازت نہ دی ہو تو مقبوض مال عین میں اسی شخص کی ملکیت میں باقی رہا کہ جس کے ذمے وہ ہبہ پس اس میں ہبہ صحیح ہو لیکن موبوب لہ کا قبضہ جائز نہیں ہوگا۔ پس دونوں کے مابین یہ فرق ہے۔

۷۔ موبوب ایسی شئی کیساتھ مشغول نہ ہو جو موبوب نہ ہو: قبضہ کا معنی جو کہ مقبوض میں تصرف کرنے کی قدرت ہے۔ ہبہ شل سے رائے ثابت نہیں ہوتا۔ اس قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کسی شخص نے مکان ہبہ کیا جس میں اس (واجب) کا سامان ہو اور مکان موبوب لہ کے سپرد کر دیا یا مکان اس میں موجود سامان سمیت سپرد کر دیا تو جائز نہیں کیونکہ تسلیم (سپردہ کرنے) اور قبضے کی صحت کی شرط موبوب کا فارغ ہونا ہے۔ جو کہ میاں معدوم ہے۔

کہا گیا کہ تسلیم کی صحت کے لیے جیلہ یہ ہے کہ واجب پہلے سامان موبوب لہ کے پاس در بخت رکھ دے۔ اور موبوب لہ اور سامان کے درمیان تخلیہ کر دے پھر مکان موبوب لہ کو سپرد کر دے اس صورت میں ہبہ جائز ہوگا کیونکہ موبوب ایسے سامان کے ساتھ مشغول ہے جو موبوب لہ کے قبضے میں ہے۔ اس جیلہ میں ایک اشکال ہے اور وہ یہ کہ مودع کا قبضہ معنوی طور پر مودع کا قبضہ ہوتا ہے پس مودع (واجب) کا قبضہ سامان پر بحال رہا اور یہ تسلیم کی صحت کی مانع ہے۔

اور اگر واجب مکان میں سے سامان نکال دے پھر مکان کو فارغ کر کے سپرد کر دے تو جائز ہے۔ اور اعتبار قبضے کی حالت کا ہوتا ہے نہ کہ عقد کی حالت کا کیونکہ نفاذ سے مانع زائل ہو چکا پس عقد ہبہ نافذ ہوگا

جیسا کہ ہبہ مشاع میں ہوتا ہے۔

اگر مکان میں موجود سامان ہبہ کیا اور مکان نہیں کیا اور موبوب لہ اور سامان کے درمیان تخلیہ کر دیا تو ہبہ جائز ہوگا کیونکہ سامان مکان کے ساتھ مشغول نہیں ہوتا بلکہ مکان سامان کے ساتھ مشغول ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے دونوں مسئلوں میں فرق ہے پس سامان کا سپرد کرنا صحیح ہوگا مکان کا سپرد کرنا صحیح نہ ہوگا۔ اگر ہبہ میں مکان اور اس میں موجود سامان دونوں کو ایک ہی عقد ہبہ میں جمع کر دیا اور موبوب لہ اور ان دونوں کے مابین تخلیہ کر دیا تو دونوں میں ہبہ جائز ہوگا کیونکہ دونوں میں (سپرد کرنا) صحیح واقع ہوا ہے۔

اور اگر ہبہ میں دونوں میں تفریق کی باہمی طور پر پہلے ایک کا ہبہ کیا پھر دوسرے کا تو اس صورت میں باتو تسلیم دونوں کی اکٹھی کی ہوگی یا جدا جدا۔ اگر تسلیم اکٹھی ہو تو ہبہ دونوں میں جائز ہوگا اور جدا جدا کی مثلاً پہلے ایک کا ہبہ کیا اور اس کی تسلیم کی تو اس میں ترتیب کو دیکھا جائے گا اور اس کی رعایت رکھی جائے گی اگر واسبب نے مکان کا ہبہ مقدم کیا تو مکان میں ہبہ جائز نہ ہوگا کیونکہ وہ سامان کے ساتھ مشغول ہے پس مکان میں ہبہ صحیح نہیں ہوا۔ البتہ سامان میں ہبہ جائز ہوگا کیونکہ وہ مکان کے ساتھ مشغول نہیں۔ پس اس کی تسلیم صحیح نہیں۔ اور اگر سامان کے ہبہ کو مقدم کیا تو دونوں میں ہبہ جائز ہوگا۔ سامان میں تو اس لیے کہ وہ مکان کے ساتھ مشغول نہیں پس اس کی تسلیم صحیح ہے۔ مکان میں ہبہ کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ تسلیم کے وقت وہ ایسے سامان کے ساتھ مشغول ہے جو موبوب لہ کی ملکیت ہے لہذا یہ قبضے کی صحت کے مانع نہیں ہوگی۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ باندی ہبہ کی اور اس کے حمل کو مشتاک یا جانور ہبہ کیا اور اس کے حمل کو مشتاک کیا تو یہ جائز نہیں کیونکہ اگر یہ جائز ہو تو یہ ایسی نئی کا ہبہ ہوگا جو اپنے غیر کے ساتھ مشغول ہے جو کہ ناجائز ہے کیونکہ قبضے کے بغیر ہبہ کا جواز نہیں ہوتا اور موبوب کی اپنے غیر کے ساتھ مشغولیت قبضے کی صحت سے مانع ہوتی ہے۔

اگر اپنی باندی کے حمل کو آزاد کیا پھر وہی باندی ہبہ کی تو جائز ہے۔

کتاب العتاق میں ہے کہ اگر باندی کے حمل کو مدبر بنایا تو جائز نہیں۔ بعض کا قول ہے کہ اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں عدم جواز والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ موبوب ایسی نئی کے ساتھ مشغول ہے جو موبوب نہیں لہذا۔ اس مکان کے ہبہ کے مشا ہوا جس میں واسبب کا سامان موجود ہو جواز والی روایت جو کہ کرنی رحمہ اللہ کی روایت ہے کی وجہ یہ ہے جنہیں کی حریت اس کو عقد سے مستثناء کر دیتی ہے کیونکہ عقد کے ظاہر میں اس کو شامل ہونے کے باوجود حکم اس میں ثابت نہیں ہوا۔ اور یہی استثناء کا معنی ہے۔ اگر واسبب لفظوں میں جنہیں کا استثناء کرتا تو ماں میں ہبہ جائز ہوتا تو ایسے ہی اس وقت بھی جائز ہوگا جب استثناء معنی میں ہو۔

بعض نے کہا کہ منے میں ایک روایت اور ہے انہوں نے احقاق (آزاد کر لے)، اور تدبیر (مدبر بنانے) کے مابین فرق کیا۔ فرق کی وجہ یہ ہے مدبر مالک کا مال ہوتا ہے تو حب مالک نے ماں کا ہبہ کیا

تو اس نے ایسی شے کا ہبہ کیا جو کہ واجب کا ساتھ مشغول ہے لہذا جائز نہیں قتل اس مکان کے ہبہ کے جس میں واجب کا سامان ہو۔ رہا آزاد تو وہ مال نہیں ہوتا جیسے اگر کوئی ایسا مکان ہبہ کرے جس میں کوئی آزاد بیٹھا ہو تو جیسے یہ آزاد مکان کے ہبہ کے جواز کے مانع نہیں تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں (آزاد شدہ جنین ماں کے ہبہ کے مانع نہیں ہوگا۔

۸۔ موہوب کا غیر موہوب کے ساتھ اتصال اجزاء کا اتصال نہ ہو، کیونکہ اگر ایسا ہو تو تنہا موہوب پر قبضہ منظور نہ ہوگا کیونکہ موہوب کا غیر موہوب نہیں ہے لہذا یہ مشاع کے معنی میں ہوگا۔ اس قاعدے پر مسائل نکلتے ہیں کہ جب کھیتی والی زمین کو بغیر کھیتی کے ہبہ کیا یا پھلدار درخت کو بغیر پھل کے ہبہ کیا یا کھیتی کو بغیر زمین کے ہبہ کیا یا پھل بغیر درخت کے ہبہ کیا اور موہوب اور موہوب لہ کے درمیان تخلیہ کر دیا تو یہ ہبہ جائز نہیں کیونکہ موہوب کا غیر موہوب کے ساتھ اتصال ایسا ہے جیسا جزء کا جزء کے ساتھ ہوتا ہے اور وہ قبضے کی صحت کے مانع ہے۔ اور اگر پھل توڑ لیا اور کھیتی کا ٹلی پھر فارغ حالت میں سپرد کیا تو جائز ہے کیونکہ نفاذ سے مانع جو کہ ثبوت ملک واجب ہے زائل ہو چکا ہے۔

اگر ہبہ میں دونوں کو جمع کیا اور دونوں کا اکٹھے ہبہ کیا لیکن تسلیم جدا جدا کیا تو جائز ہے۔ اور اگر ہبہ دونوں کا علیحدہ علیحدہ عقد کے ساتھ کیا مثلاً پہلے زمین ہبہ کی پھر کھیتی ہبہ کی یا پہلے کھیتی کی پھر زمین ہبہ کی تو اگر تسلیم میں دونوں کو جمع کیا یعنی اکٹھے کیا، تو دونوں میں ہبہ جائز ہوگا۔ اور اگر تسلیم علیحدہ علیحدہ کی تو دونوں میں ہبہ جائز نہ ہوگا (عدم جواز میں مقدم و مؤخر برابر ہیں) برخلاف پہلی صورت کے کیونکہ یہاں قبضے کی صحت سے مانع اتصال ہے جو مختلف نہیں ہوتا جیکہ اس سے پہلی صورت میں مانع شغل تھا جو مختلف ہوتا ہے۔ اس کی نظیر وہ صورت ہے جس میں پہلے نصف مکان مشاع حالت میں ایک شخص کو ہبہ کیا اور ابھی اس کو تسلیم نہیں کیا تھا کہ بقیہ نصف بھی اس شخص کو ہبہ کر دیا اور پورا مکان تسلیم کیا تو یہ جائز ہے۔ اور اگر نصف ہبہ کیا اور تسلیم کیا پھر باقی ہبہ کیا اور تسلیم کیا تو جائز نہیں — ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اسی قاعدے کے مطابق چوپائے کی پشت پر موجود اون اگر ہبہ کی تو جائز نہیں کیونکہ موہوب غیر موہوب کے ساتھ متصل ہے اور یہ قبضے کی صحت کے مانع ہے۔ اور اگر اون اتار کر تسلیم کی تو ہبہ جائز ہو جائے گا بوجہ مانع کے زائل ہونے کے واللہ عزوجل اعلم۔

اسی قاعدے کے مطابق اگر سامان سے لدا ہوا جانور بغیر بوجھ کے ہبہ کیا تو جائز نہیں۔ اور اگر اس سے سامان اتار لیا اور پھر وہ جانور فارغ حالت میں سپرد کیا تو بوجہ مذکورہ ہبہ جائز ہو جائے گا برخلاف اپنی باندی کے حمل یا اپنے چوپائے کے حمل یا اس کے تھن میں دودھ کے ہبہ کے یا دودھ میں مکھن کے ہبہ کے یا بیج میں بیل کے یا زیتون میں اس کے خیل کے یا گندم میں آٹے کے ہبہ کے کہ یہ ہبہ باطل ہوگا اگرچہ واجب نے موہوب لہ کو ولادت کے وقت یا دیگر مذکورہ اشیاء کے نکالنے کے وقت قبضہ کرنے پر تسلط دے دیا ہو۔ ان میں ہبہ کے باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان میں موہوب اپنے معدوم ہونے کی بنا پر محل عقد نہیں ہے۔ اسی وجہ سے ان کی بیع جائز نہیں ہوتی لہذا ان کا ہبہ بھی جائز نہ ہوگا۔ جو زیر بحث مسئلہ

ہے وہ اس کے برخلاف ہے جیسا کہ گزر چکا۔

(۹) قبضہ کرنے کی اہلیت: عقل ہے۔ پس مجنون اور صبی غیر عاقل (نا سمجھ بچے) کا قبضہ جائز نہیں۔
 رہی بلوغت تو از روئے استحسان قبضہ کی صحت کے لیے وہ شرط نہیں ہے۔ پس صبی عاقل و سمجدار
 بچے کا محبوب پر قبضہ کرنا جائز ہے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ شرط ہو لہذا بچے کا قبضہ جائز نہیں ہونا چاہیے
 اگرچہ وہ عاقل و سمجدار ہے کیوں نہ ہو۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ قبضہ کرنا ولایت کے باب میں سے ہے اور
 بچے کو اپنے اوپر ولایت حاصل نہیں ہوتی پس بہیہ میں اس کا قبضہ جائز نہیں ہوگا جیسا کہ بیح میں جائز نہیں
 ہوگا جیسا کہ بیح میں جائز نہیں ہوتا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ بہیہ میں قبضہ ان تصرفات میں سے ہے جو سراسر تشویش
 بخش ہیں پس صبی عاقل کو اس کا اختیار ہوگا جیسا کہ اس کے ولی کو ہوتا ہے اور اس شخص کو ہوتا ہے جس کے
 عیال میں بچہ ہو اسی طرح بچی اگر عاقل و سمجدار ہو تو اس کا قبضہ بھی جائز ہوتا ہے بوجہ مذکورہ۔

لیسے ہی حریت (آزادی) شرط نہیں ہے پس مجبور غلام کو جب بہیہ کیا جائے تو اس کا قبضہ کرنا
 جائز ہے۔ مالک کا غلام کی طرف سے قبضہ کرنا جائز نہیں خواہ غلام پر دین ہو یا نہیں۔ پس قبضہ کرنے کا اختیار
 غلام کو ہوگا اور مقبوض میں ملکیت مالک کی ہوگی کیونکہ قبضہ کرنا حقوق عقد میں سے ہے اور عقد غلام کے
 لیے واقع ہوا ہے لہذا قبضہ کرنے کا اختیار غلام کو ہوگا۔ نیز بی آدم میں اصل حریت ہے اور غلامی عارض
 کی بناء پر ہوتی ہے پس بی آدم میں اصل یہ ہے کہ انکو ہر قسم کا تصرف کرنے کا حق ہے۔ غلامی کے عارض و سبب
 سے تصرف کرنے پابندی مالک کو نقصان سے بچانے کے لیے ہوتی ہے جب کہ یہاں نقصان نہیں
 ہے لہذا اس تصرف میں غلام اصل حریت پر رہے گا۔ اور (نئی) مقبوض غلام کا کسب ہوگا اور خالص۔
 غلام کا کسب مالک کا ہوتا ہے۔

اسی طرح مکاتب کو جب بہیہ کیا جائے تو اس پر قبضہ کرنے کا اختیار اس کو ہوگا مالک اس
 کی طرف سے قبضہ نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ ہم خالص غلام کے بیان میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور جب مکاتب
 محبوب پر قبضہ کرے تو اس کا زیادہ خد اور ہی ہوتا ہے لہذا مالک کی ملکیت میں نہیں آئے گا کیونکہ بہیہ
 مکاتب کا کسب ہے اور مکاتب اپنے کسب کا زیادہ حقدار ہوتا ہے

قبضے کی دو قسموں میں سے ایک میں ولایت

اس میں جملہ کلام ہے کہ قبضہ کرنے کی دو قسمیں ہیں ایک بطریق اصالت قبضہ کرنا دوسرے بطریق نیابت
 قبضہ کرنا بطریق اصالت قبضہ کرنا یہ ہے کہ خود اپنے لیے قبضہ کرے۔ اس کے جواز کی شرط فقط عقل ہے
 جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ ہاں ایک بطریق نیابت قبضہ کرنے کا تعلق ہے تو قبضہ کرنے میں نیابت کی دو قسمیں
 ہیں۔ ایک قسم کا تعلق قابض (قبضہ کرنے والے) سے ہے اور دوسری قسم کا تعلق نفس قبضہ سے ہے۔
 قسم اول جس کا تعلق قابض سے ہے وہ بچے کے لیے قبضہ کرنا ہے۔ اس کے جواز کی شرط پرورش
 و صحت و ولایت ہے اور ولایت کے معدوم ہونے کی صورت میں حیالہ اری ہے پس بچے کے
 لیے اس کا جواز ہے۔ مقبوض جس کی پردہ کی میں ولی کی عدم موجودگی کے وقت بچہ ہو قبضہ کرے گا۔ پس بچے کے
 لیے اس کا جواز ہے۔ قبضہ کرنے کا اس کے بعد اس کے باپ کا وصی پھر اس کے دوسرے کے وصی
 کا اور اس کے بعد اس کے وصی خاں بچہ ان لوگوں کے حیا میں ہو یا نہ ہو انکو ان لوگوں کو ملکہ کو ملکہ

ساتھ بچے پر ان کا قبضہ جائز ہے کیونکہ ان لوگوں کو بچے پر ولایت حاصل ہوتی ہے اس لئے ان لوگوں کا قبضہ بچے کے لیے جائز ہوگا اور جب ان میں سے کوئی موجود نہ ہو ایسی عدم موجودگی کے ساتھ جو ختم ہو جانے والی ہو تو اس شخص کا قبضہ کہ جو ولایت میں غیر حاضر کے بعد والے مرتبہ میں ہو جائز ہے کیونکہ غیر حاضر کے آنے تک تاخیر میں بچے کی منفعت فوت ہو جاتی ہے لہذا ولایت بعد والے کی طرف منتقل ہو جائے گی اگرچہ وہ مرتبہ میں کمتر ہو جیسا کہ نکاح کرنے کی ولایت میں ہوتا ہے۔

ان مذکور چاروں میں سے کسی ایک کی موجودگی میں ان کے علاوہ کسی اور کا قبضہ درست نہیں خواہ بچہ قبضہ کرنے والے کی عیال میں ہو یا نہ ہو اور خواہ وہ اس کا ذرجم محرم مثلاً بھائی چچا ماں وغیرہ ہو یا کوئی اجنبی ہو کیونکہ ان چار کے علاوہ کسی اور کو بچے کے مال میں تصرف کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے لہذا ان کے لیے ولایت تصرف کا ہونا ان کے غیر کے لیے قبضہ کرنے کے حق کے مانع ہے۔ اور اگر ان مذکور چاروں میں سے کوئی بھی نہ ہو تو اس شخص کا قبضہ درست ہے جس کی پرورش اور جس کے عیال میں بچہ ہو۔ یہ اندوئے استحسان ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ولایت کے نہ ہونے کی وجہ سے قبضہ جائز نہیں ہونا چاہیے۔ اور ایسے شخص کا قبضہ درست نہیں ہوگا جس کے عیال میں بچہ نہ ہو خواہ وہ اجنبی ہو یا بچے کا ذرجم محرم ہو۔ یہ قیاس و استحسان کے مطابق ہے کیونکہ جس کی عیال داری میں بچہ ہو اس کو بچے پر ایک قسم کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔ کیا رکھتے نہیں کہ وہ بچے کی تادیب کر لے اور بچے کو ان کاموں میں لگانا ہے جن میں بچے کا نفع ہوتا ہے۔ اور چونکہ ہم پر قبضہ کرنے میں بچے کے لیے خالص نفع ہے لہذا ولایت کی اتنی مقدار بھی ایسے تصرف کے لیے کافی ہے جس میں بچے کے لیے خالص نفع ہو۔ راہ شخص جس کی عیال داری میں بچہ نہ ہو تو اس کو بچے پر سرے سے کوئی ولایت و اختیار حاصل نہیں ہوتا لہذا مثل اجنبی کے ایسے شخص کا قبضہ بچے کے لیے جائز نہیں۔

بچی جب کہ سمجدار ہو اور اس کا شوہر ہو جس نے اس کے ساتھ دخول کیا ہو تو از روئے استحسان اس کے شوہر کا قبضہ جائز ہے کیونکہ وہ اپنے شوہر کی عیال داری میں ہے لیکن یہ اس وقت ہوگا جب مذکور اشخاص میں سے کوئی نہ ہو۔ اور اگر ان میں سے کوئی ایک بھی ہو تو شوہر کا قبضہ جائز نہیں۔ حاکم حلیل نے اپنی مختصر میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔

تسم ثانی جس کا تعلق نفس قبضہ سے ہے۔ وہ یہ ہے کہ موبوب میں موجود قبضہ قائم مقام ہوتا ہے اس پر (جدید) قبضہ کے خواہ عقد کے وقت موجود قبضہ ہم پر قبضہ کرنے کی مثل ہو یا اس سے قوی تر ہو کیونکہ جب موجود قبضہ اس کی مثل ہوگا تو ایک دوسرے کی نیابت کو ثابت کرنا ممکن بنے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دو متماثل یعنی ایک دوسرے کی مثل، ایک دوسرے کے غیر ہوتے ہیں کہ ہر ایک دوسرے کا قائم مقام ہوتا ہے لہذا مماثلت کا جو مقتضا ہے یعنی ایک دوسرے کا نائب ہونا وہ ثابت ہوتا ہے۔ اور جب موجود قبضہ قوی تر ہو تو اس صورت میں مستحق (جو کہ یہاں مماثلت اور ایک دوسرے کی نیابت ہے) پایا جاتا ہے اور ساتھ میں کچھ زائد بھی۔ اس کی وضاحت چند مسائل سے ہوگی۔

موبوب جب موبوب لہ کے قبضے میں ودیعت یا عاریت کے طور پر ہو پھر اس کو ہمہ کر دیا

جائے تو یہ جائز ہوگا اور موبوب لہ نفس عقد سے قابض ہو جائے گا اور عقد قبضہ دونوں کا وقوع اکٹھے ہوگا۔ اور از روئے استحسان عقد کے بعد تجدید قبضہ کی ضرورت نہ ہوگی۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ جب تک موبوب لہ تجدید قبضہ نہ کرے وہ قابض نہ بنے۔ اور تجدید قبضہ یہ ہے کہ عقد کے بعد وہ اپنے اور موبوب کے مابین تخلیہ کر دے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ مودع کا قبضہ اگرچہ ظاہری صورت میں اس کا قبضہ ہوتا ہے لیکن معنوی طور پر وہ مودع کا قبضہ ہوتا ہے لہذا مال مودع (جو کہ واجب ہے) کے قبضے میں ہوگا۔ تو ایسے ہوا گویا کہ واجب نے موبوب لہ (یعنی مودع) کو ایسا مال مبیہ کیا جو اس (واجب) کے اپنے قبضے میں ہے لہذا تخلیہ کے ذریعے قبضے کی تجدید ضروری ہوگی۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ دونوں قبضے متماثل ہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک قبضہ ایسا ہے جو غیر مضمون (یعنی جس پر ضمان و تاوان نہیں آتا) ہے۔ کیونکہ مبیہ عقد تبرع ہے۔ اور ایسے ہی عقد ودیعت اور عقد عاریت بھی تبرع ہے۔ لہذا دونوں قبضے متماثل ہیں اور لامحالہ ایک دوسرے کے نائب ہوں گے۔ مودع اور مستعیر کے ہاتھ ودیعت اور عاریت کی بیع کا معاملہ جدا ہے کیونکہ ودیعت و عاریت میں قبضہ بیع میں قبضہ کے نائب نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ قبضہ امانت ہوتا ہے جب کہ بیع میں قبضہ قبضہ ضمان و تاوان ہوتا ہے۔ پس دونوں قبضے متماثل نہیں ہیں بلکہ موجود قبضہ مستحق (یعنی عقد میں ضروری) قبضے سے کمزور تر ہوتا ہے لہذا ایک دوسرے کے نائب نہ ہوں گے۔

اگر موبوب غصب کی وجہ سے یا بیع فاسد کے سبب سے یا سودے کے ارادے سے قبضے میں ہو تو یہ قبضہ مبیہ کے قبضے کے نائب ہوگا کیونکہ عقد کی وجہ سے مستحق پایا جا رہا ہے جو حاصل قبضہ اور اس پر زائد ضمان ہے۔

اگر موبوب مرہون ہو کر قبضے میں ہو تو جامع میں مذکور ہے کہ موبوب لہ قابض بن جائے گا اور قبضہ رہن قبضہ مبیہ کی نیابت کریگا کیونکہ قبضہ مبیہ قبضہ امانت ہوتا ہے اور قبضہ رہن بھی عین (مرہونہ) کے اعتبار سے قبضہ امانت ہوتا ہے لہذا یہ دونوں متماثل ہوں گے اور ہر ایک دوسرے کا نائب ہوگا اور اگر قبضہ رہن قبضہ ضمان ہو تو قبضہ ضمان قبضہ امانت سے قوی تر ہوتا ہے۔ اس صورت میں اہل قوی تر کمتر کا نائب ہو سکتا ہے کیونکہ اس میں کمتر اور کچھ زیادتی پائی جاتی ہے اس صورت میں موجود قبضہ سے صحیح ہو جاتا ہے تو رہن باطل ہو جائے گا اور مرہون اپنے دین کے لیے راہن پر رجوع کرے گا۔ کرنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ مرہون قابض نہ بنے گا میاں تک کہ عقد مبیہ کے بعد تجدید قبضہ نہ کرے کیونکہ قبضہ رہن اگرچہ قبضہ ضمان ہے لیکن یہ ایسا ضمان ہے جس سے برات صحیح نہیں ہوتی۔ لہذا اس میں مبیہ کے ذریعے بری کر دینے کا احتمال نہیں ہوتا کہ یہ قبضہ امانت بن سکے اور یوں دونوں قبضے ہم جنس ہو سکیں۔ پس قبضہ ضمان باقی رہا اور دونوں قبضے مختلف رہے لہذا دونوں ایک دوسرے کے نائب نہ ہوں گے مغبوب اور سودے کے ارادے سے مقبوض کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس ضمان سے برات صحیح ہوتی ہے پس مبیہ کے ذریعے اس سے بری کیا جاسکتا ہے اور اس طرح قبضہ بغیر ضمان کے باقی رہے گا جس کی بناء پر دونوں قبضے متماثل ہوں گے اور ایک دوسرے کی نیابت کریں گے۔

اگر موہوب بیع ہو جس پر قبضہ نہ ہوا ہو اور مشتری وہ بالغ کو ہیہ کر دے تو جائز ہے لیکن یہ ہیہ نہیں ہوگا بلکہ اقالہ ہوگا یاں تک کہ بالغ کے قبول کیے بغیر صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر قبضے سے پیشتر مشتری بیع کو بالغ کے ہاتھ فروخت کر دے تو اس کو اقالہ نہ بنائیں گے بلکہ یہ سرے سے باطل ہوگا۔ دونوں صورتوں کے درمیان فرق کو ہم کتاب البیوع میں ذکر کر چکے ہیں۔

اگر اپنے نابالغ بیٹے کو کوئی شئی ہدیہ وہ ہیہ کی تو جائز ہے اور عقد کے ساتھ ہی وہ اپنے بیٹے کے لیے قبضہ کرنے والا بن جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ اپنے نابالغ بیٹے کے ہاتھ اپنا مال فروخت کرے۔ یہاں تک کہ اگر بیع کے فوراً بعد وہ مال ہلاک ہو جائے تو بیٹے کا مال ہلاک ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ عقد کے ساتھ ہی نابالغ بیٹے کے لیے قابض بن جاتا ہے۔

آدمی پر واجب ہے کہ ہدیہ میں اپنی اولاد کے درمیان عدل و برابری کرے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: ان الله يامر بالعدل والاحسان۔

اولاد کے درمیان عدل کی کیفیت

ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس میں عدل یہ ہے کہ عطیہ میں ان کے درمیان مساوات کرے اور لڑکے کو لڑکی پر فضیلت نہ دے۔ محمد رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ان کے درمیان عدل یہ ہے کہ میراث میں ترتیب کے مطابق ان کو دے کہ ایک لڑکے کو دو لڑکیوں کے حصوں کے برابر حصہ دے۔ صاحبین کے درمیان اختلاف کو قاضی نے مختصر طحاوی کی شرح میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ اور موطا میں محمد رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ آدمی کے لیے واجب ہے کہ ہیہ میں اپنی اولاد کے درمیان برابری کرے اور ایک کو دوسرے پر فضیلت نہ دے۔ اس قول کا ظاہر اس بات کا متقاضی ہے کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے موافق ہو اور یہی صحیح ہے کیونکہ روایت ہے کہ نعمان کے والد بشیر نعمان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے اور کہا کہ میں نے اپنا ایک غلام اپنے اس بیٹے کو ہیہ کیا ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ان سے دریافت فرمایا کہ کیا تم نے اپنے ہر بچے کو اس کی مثل ہیہ کیا ہے انہوں نے جواب دیا کہ نہیں۔ تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ اس میں رجوع کر لو۔ یہ اولاد میں ہیہ میں عدل کی طرف اشارہ ہے اور عدل ہی ان کے درمیان برابری ہے۔ نیز برابری کرنے میں تالیف قلوب بھی ہے جب کہ ایک دوسرے پر فضیلت دینا ان میں وحشت کا باعث بنتا ہے پس ان کے مابین برابری اولیٰ ہے۔

اور اگر بعض بچوں کو دیا بعض کو نہ دیا تو حکم کے طریقے سے یہ جائز ہے کیونکہ یہ اس نے اپنی خاص ملک میں تصرف کیا ہے کہ جس میں کسی کا کوئی حق نہیں ہے۔ البتہ یہ عدل نہیں ہوگا خواہ جو محروم ہوا ہو وہ تقیہ پرہیزگار ہو یا فاسق و جاہل ہو جیسا کہ ہمارے مشائخ میں سے متقدمین کا قول ہے لیکن ان میں سے متاخرین کے قول کے مطابق اس بات میں کوئی حرج نہیں ہے کہ وہ صاحب ادب و تفقہ اولاد کو دے اور فاسق و فاجر اولاد کو نہ دیں۔

کا استعمال اگرچہ سلام ثناء اور مال کے ہر ایک کے معانی ہیں ہوتا ہے شاعر کا قول ہے تحیتہم بیض البلاء
لدينہم ران کا تحیہ خالص دوستی ہے اپنے دین کے ساتھ، لیکن تبسیرا معنی یہاں مراد تقسیم ہے اور
اس پر خوراکیت کریمہ میں قرینہ ہے یعنی قول اللہ ادا دہا کیونکہ رد کا تحقق محض ایمان میں ہوتا ہے۔
اعراض میں نہیں ہوتا کیونکہ رد کہتے ہیں شی کے اعادہ کو جو کہ اعراض میں متصور نہیں۔ اور لفظ مشترک
میں ایک معنی کی تعیین دلیل سے ہوتی ہے۔

رہی سنت تو وہ ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت کردہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ واجب اپنے بہرہ کا زیادہ حق دار ہے جب تک کہ اس کو اس کا عوض نہ دیا
جائے۔

نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے واجب کو اپنے بہرہ کا جب تک کہ اس تک عوض نہ پہنچ جائے زیادہ
حق دار بنایا ہے۔ اور یہ اس باب میں نص ہے

رہا اجماع صحابہ تو حضرت عمر حضرت عثمان حضرت علی حضرت عبداللہ بن عمر ابو الدار اور فضالہ
بن عبید وغیرہ رضی اللہ عنہم سے ہمارے مذہب کی مثل منقول ہے۔ اور ان کے علاوہ سے اس کے خلاف
دارد نہیں ہوا پس یہ اجماع ہوا۔

نیز اجماع کو بہرہ دینے میں کبھی مقصود عوض والی ہوتا ہے کیونکہ انسان کبھی کسی اجنبی کو اس پر
احسان و انعام کی غرض سے بہرہ کرتا ہے اور کبھی عرف و عادت کے اعتبار سے جزا و عوض کے لالچ
میں بہرہ کرتا ہے۔ خود مودوب لہ کے لیے عوض دینا، شرعاً مندوب ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا
قول ہے هل جزاء الا حسن الا حسن (نہیں ہے بدلہ نیکی کا مگر نیکی)، اور نبی علیہ الصلوٰۃ
والسلام کا ارشاد ہے جو کوئی تمہاری طرف بھلائی کرے تو تم اس کو بدلہ دو اور اگر تم بدلہ دینے کے
لیے نہ پاؤ تو اس کے حق میں دعا کرو یہاں تک کہ وہ جان لے دے تم نے اس کو جزا و بدلہ دے دیا ہے
نیز نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ہے اتحاد و اتحادوا ایک دوسرے کو بدیرہ دو باہم ایک دوسرے
سے محبت کرو گے، اور تمہاری بدیرہ سے تفاعل ہے جو دو شخصوں سے نعل کا تقاضا کرتا ہے۔ اور مقصود
کبھی اجنبی سے حاصل نہیں ہوتا اور نسخ کے محمل عقد سے مقصود کافوت ہونا اس عقد کے لزوم کے
مانع ہوتا ہے مثل بیع کے کیونکہ رضامندی معدوم ہے حالانکہ رضامندی جیسا کہ اس باب میں شرط
صحیح ہے ایسے ہی شرط لزوم بھی ہے جیسا کہ بیع میں اگر مشتری بیع میں کوئی عیب پائے تو اس
پر عقد لازم نہیں ہوگا حصول مقصود جو کہ (عیب سے) سلامتی ہے کے معدوم ہونے کی وجہ سے عدم
رضامندی کی بنا پر۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

امام شافعی رحمہ اللہ نے جن احادیث سے استدلال کیا ہے تو جہاں تک پہلی حدیث کا تعلق ہے
تو اس کی دو تاویلیں ہیں۔ ایک یہ کہ وہ محمول ہے اس رجوع پر جو بغیر قضاء و رضامندی کے ہو۔ اور
یہ ہمارے نزدیک جائز نہیں مگر اس شئی میں جو والد نے اپنی اولاد کو بہرہ کی ہو کیونکہ اس کے لیے جائز
ہے کہ جب اس کو اپنے خرچ کی احتیاج ہو تو وہ اولاد کی رضامندی اور قضائے قاضی کے بغیر اس کو

لے سکے۔ دوسرے یہ کہ یہ حرمت و بدلہ کے اعتبار سے نفی حلت پر محمول ہونہ کہ حکم کے اعتبار سے کیونکہ نفی حلت میں اس کا احتمال ہے۔ اللہ تعالیٰ عز وجل نے ہمارے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں فرمایا لا یحلی لک النساء من بعد ولا ان تبدل بهن من ازواج دحلالاتہن تجھ کو عورتیں اس کے بعد اور نہ یہ کہ ان کے بدلے کر کے اور عورتیں، اس آیت کی بعض تاویلات میں کہا گیا کہ مروت و خلف کے اعتبار سے آپ کے لیے حلال نہیں کہ ان پر راجع نکاح کریں بعد اس کے کہ انہوں دنیا اور دنیا کی زینت پر آپ کو اور دار آخرت کو اختیار کیا حکم کے اعتبار سے نفی حلت، نہیں کیونکہ آپ کے لیے ان کے علاوہ دوسری عورتوں سے نکاح کرنا جائز تھا۔ یہ حدیث کی تاویل ہے۔

دوسری حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد ظاہر قبح از روئے مروت و طبیعت تشبیہ ہے نہ کہ از روئے شریعت۔ کیا دیکھتے نہیں کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایک دوسری روایت میں فرمایا اپنے بہن میں عود کرنے والا مثل کتنے کسے ہے جو قے کرتا ہے پھر اس میں عود کرتا ہے۔ اور کتنے کا فعل حرمت شرعیہ کے ساتھ موصوف نہیں ہو سکتا البتہ قباح طبعی کے ساتھ موصوف ہو سکتا ہے ایسے ہی یہاں ہے۔

اور نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا قول کہ در اس میں جو والد اپنی اولاد کو مہر کرے، تو یہ محمول ہے اپنی حاجت کے وقت اپنے بیٹے کے مال کو لینے پر۔ البتہ اس کو مجازاً رجوع کہا بوجہ رجوع کی صورت کے ہونے کے اگرچہ یہ حقیقتاً رجوع نہیں ہے جیسا کہ ہم اس مسئلے میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ جہاں تک حق رجوع کے ثبوت کے بعد شرائط رجوع کا تعلق ہے تو رجوع بغیر قضاء و رضا مندی کے صحیح نہیں ہوتا کیونکہ رجوع کرنا عقد کے پورا کرنے کے بعد اس کو فسخ کرنا بغیر قضا و رضا مندی کے صحیح نہیں ہوتا جیسا کہ بیع میں قبضے کے بعد عیب کی بنا پر رد کرنا و رضا مندی یا قضا کے بغیر صحیح نہیں۔ رجوع سے مانع عوارض کی چند اقسام ہیں۔

موسوب کی ہلاکت کیونکہ ہلاکت شدہ میں رجوع کرنے کا کوئی مرستہ نہیں ہے۔ اور اس کی قیمت میں رجوع کرنے کی کوئی سبیل نہیں کیونکہ وہ موسوب نہیں ہے اس بنا پر کہ اس پر عقد وارد نہیں ہوا۔ ۲۔ واپس کی ملکیت سے موسوب کا خروج خواہ کسی سبب سے ہو مثلاً بیع ہبہ اور موت وغیرہ کیونکہ ان امور سے ملکیت میں اختلاف آجاتا ہے بیع اور ہبہ وغیرہ سے تو ظاہر ہے۔ اس طرح موت بھی کیونکہ جو وارث کیلئے ثابت ہے وہ حقیقتہً غیر ہوتا ہے اس کا جو مورث کے لیے ثابت ہو کیونکہ ملک ایک عرض ہے جس کا ہر زمانہ میں عقد و ہوتا رہتا ہے البتہ باوجود اس کے حقیقی عقد کے اس کو محل کے حق میں فرضی طور پر بھی متحد و مانا گیا ہے یہاں تک کہ وارث عیب کی بنا پر رد کر سکتا ہے کہ اس پر رد کیا جاسکتا ہے۔ لہذا مالک کے حق میں حقیقت پر عمل کرنا واجب ہے پس دو ملکیتیں مختلف ہیں اور ملکیتوں کا اختلاف بمنزلہ دو عین کے اختلاف کے ہے۔ پھر اگر وہ ایک عین ہبہ کرے تو اس کو دوسری عین میں رجوع کرنے کا اختیار نہیں تو ایسے ہی جب اس نے اس کا ایاب بطور ایک ملک کے کیا تو اس کو اختیار نہ ہوگا کہ وہ دوسری ملک کو فسخ کر سکے

برخلاف اس صورت کے کہ ایک شخص نے غلام کو کچھ بیہ کیا اور غلام نے اس پر قبضہ بھی کر لیا بھی واجب کو اس میں رجوع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ یہاں ملکیت میں اختلاف نہیں ہوا اس لیے کہ بیہ کا انعقاد اس حالت میں ہوا ہے کہ ابتداء ہی میں وہ غلام کے مالک کے لیے ملکیت کا موجب ہے پس ملکیت مختلف نہیں ہوئی۔ اسی طرح اگر مکاتب کو کوئی شی بیہ کی گئی اور اس نے اس شی پر قبضہ کر لیا تو بوجہ مذکورہ واجب کو رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مکاتب آزاد کر دیا جائے کیونکہ وہ ملکیت جس کا واجب نے بیہ سے ایجاب کیا آزادی سے اس کو استقرار حاصل ہوا اگر باکہ مکاتب کو آزادی کے بعد بیہ کیا گیا۔

اور اگر مکاتب عاجز ہو جائے اور غلامی میں لوٹا دیا جائے ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک واجب کو رجوع کرنے کا حق ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو رجوع کرنے کا حق نہیں۔ یہ اختلاف بیہ سے اس بات پر کہ جب مکاتب بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہو جائے تو مالک اس کے اکساب (کمائیوں) کا مالک پہلی ملکیت کی بنا پر ہوگا یا اس کو نئی ملکیت حاصل ہوگی تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مالک ان اکساب کا پہلی ملکیت کی بنا پر مالک ہوگا لہذا ملکیت میں اختلاف نہیں ہوا پس واجب کو رجوع کرنے کا حق ہوگا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ نئی ملکیت کی بنا پر مالک ہوگا لہذا ملکیت میں اختلاف ہوا پس رجوع منع ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک کے لیے کسب پر ملکیت کتابت سے باطل ہو جاتی ہے کیونکہ کتابت کی وجہ سے مکاتب اپنے اکتساب کا زیادہ حقدار بن جاتا ہے۔ لہذا مالک کی ملکیت باطل ہو گئی اور باطل میں عود کرنے کا احتمال نہیں ہوتا پس یہ نئی ملکیت ہوگی لہذا رجوع منع ہوگا مثل وارث کی ملکیت کے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کسب میں ملکیت کے ثبوت کا سبب (مکاتب کی) ذات میں ملکیت ہے جو کہ کتابت کے بعد بھی قائم ہے۔ البتہ مالک کے لیے کسب میں ملکیت کا ظہور ممتنع ہو جاتا ہے اس ضرورت سے کہ مکاتب کو کتابت سے مقصود حاصل ہو جائے۔ اور وہ مقصود بدل کتابت کی ادائیگی کے ذریعے ثمر حریث کا حصول ہے پھر جب مکاتب عاجز ہو جاتا ہے تو وہ ضرورت زائل ہو جاتی ہے اور ذات میں ملکیت کے تابع ہو کر کسب میں ملکیت ظاہر ہو جاتی ہے لہذا یہ نئی ملکیت نہ ہوگی۔

۳۰۔ واجب کی موت: کیونکہ واجب کے وارث نے مویوب لہ کے لیے ملکیت کا ایجاب نہیں کیا پس وہ (وارث) ایسی ملکیت میں گیر رجوع کر سکتا ہے جس کا اس نے ایجاب نہیں کیا ہم مویوب میں ایسی زیادتی جو متصل ہو: پس ہم کہتے ہیں کہ بیہ میں زیادتی کی صورت میں جملہ کلام یہ ہے کہ یا تو زیادتی اصل کے ساتھ متصل ہوگی یا اس سے منفصل وجہ ہوگی۔ تو اگر وہ اصل کے ساتھ متصل ہو تو یہ رجوع سے مانع ہے خواہ زیادتی مویوب لہ کے فعل کی وجہ سے ہو یا اس کے فعل کی وجہ سے نہ ہو اور خواہ وہ متولد ہو یا غیر متولد ہو مثلاً مویوب جب لاغر باندی ہو پھر وہ موٹی ہو جائے یا مکان ہو جس میں کچھ تعمیر کر لی یا زمین ہو جس میں بخیار کاری کی یا رہٹ وغیرہ لگا یا جس سے پانی حاصل کی جائے اور وہ زمین میں اس طوبہ پر گڑا ہوا ہو یا اس پر اس طرح بنا ہوا ہو کہ زمین کی بیح میں وہ بغیر

ذکر کے شامل ہو خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ یا مودوب کپڑا ہو اور مودوب لہنے اس کو عصفریا زعفران میں رنگ دیا ہو یا اس کی قمیص کاٹ کر سی لی ہو یا جبکہ کاٹ لیا ہو اور اس کو بھریا ہو یا قبا ربنا لی ہو کیونکہ اصل میں زیادتی کے ساتھ رجوع کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے اس لیے کہ زیادتی مودوب نہیں ہے کیونکہ اس پر ہبہ وارد نہیں ہو ایسی جائز نہیں کہ اس پر نسخ وارد ہو اور بغیر زیادتی کے اصل میں بھی رجوع کرنے کی کوئی صورت نہیں کیونکہ یہ ناممکن ہے لہذا رجوع سرے سے متنع ہو گا۔ اور اگر کپڑے کو ایسے رنگ میں رنگا جس سے اس کی قیمت میں زیادتی نہیں آتی یا الٹا اس میں کمی آتی ہے تو پھر واجب رجوع کر سکتا ہے کیونکہ رجوع سے مانع زیادتی ہے۔ تو جب رنگ نے قیمت میں زیادتی و اضافہ نہیں کیا تو یہ زیادتی کا عدم ہوگی اور اگر زیادتی منفصل اور وہدا ہو تو یہ رجوع کے مانع نہیں ہے خواہ وہ اصل سے متولد ہو مثل بچے، دودھ اور بچس کے باغیر متولد ہو مثل ارش و دیت و عتر کسب اور اجرت و کرایہ کے کیونکہ ان زوائد پر عقد ہبہ وارد نہیں ہوا لہذا ان پر نسخ بھی وارد نہیں ہوگا۔ عقد تو صرف اصل پر وارد ہوا تھا اور اصل میں نہ کہ زائد میں عقد کا نسخ ممکن ہے برخلاف متصل زیادتی کے اور برخلاف بیع کے بچے کے کہ وہ عیب کی دہرے رد کرنے سے مانع ہوتا ہے کیونکہ بیع میں مانع سود ہے کیونکہ ماں جو کہ بیع و مقصود تھی اس کو کل ثمن پر رد کرنے کے بعد بچہ باقی رہتا ہے جس کے مقابلے میں کچھ عوض نہیں ہے اور یہی سود کی تفسیر ہے۔ ہبہ میں سود کا معنی منسوخ نہیں ہے کیونکہ سود کا جاری ہونا معاوضہ کے ساتھ خاص ہے پس جائز ہے کہ بچہ مودوب و مقصود ہو کر بلا عوض باقی رہے برخلاف بیع کے۔ اسی طرح قیمت میں زیادتی رجوع سے مانع نہیں ہے کیونکہ مودوب سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ وہ تو محض رغبت ہے جسے اللہ تعالیٰ دلوں میں پیرا فرمادیتے ہیں۔ لہذا رجوع سے مانع نہیں ہے۔ اسی طرح اصول شرع میں اس زیادتی کا اعتبار نہیں ہوتا پس یہ نہ تو مرتبہ غضب کے ضمان کو بدلتی ہے اور نہ ہی عیب کی بناء پر رد سے مانع ہوتی ہے۔

رہا مودوب میں نقصان تو یہ رجوع سے مانع نہیں ہے کیونکہ بعض مودوب میں رجوع ہوگا اور جب واجب کو باوجود مدبر جس کے بکالہ بقاء کے اس کے بعض حصے میں رجوع کرنے کا حق حاصل ہے تو ایسا ہی اس قدرت میں ہوگا جب مودوب میں کچھ نقصان و کمی آجائے۔ مودوب، نقصان کا خاص نہیں ہوگا کیونکہ ہبہ میں قبضہ قابل ضمان مضمون، قبضہ نہیں ہوتا۔

۱۔ عوَض کیونکہ ہم یہ روایت نقل کر چکے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ واجب ہبہ کا زیادہ حق دار ہے جب تک کہ اس کا بدلہ نہ دیا گیا ہو یعنی عوض نہ دیا گیا ہو۔ نیز عوض لینا اس بات پر دلیل ہے کہ واجب کا مقصود عوض حاصل کرنا ہے تو جب اس کو عوض مل گیا تو اس کا مقصود حاصل ہو گیا پس یہ رجوع سے مانع ہوگا عوض قلیل ہو یا کثیر حکم ایک ہی ہے کیونکہ روایت کہ ۵۰ حدیث میں کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

۲۔ ہم کہتے ہیں کہ عوض کی دو شرطیں ہیں۔ ایک محد سے متاخر اور دوسری عقد میں شرط۔ ۵۰ عوض جو عقد سے متاخر ہو اس کے بارے میں گنگو کے دعوئے ان ہیں۔ اول اس تعویض (عوض) لینے کے جواز کی شرط ۱۱۔ دوسری شے کے عوض بننے کا حق دوم اس تعویض کی ماہیت کا بیان

اول اس عقد سے متاخر تعویض کے جواز کی شرط۔

اس کی مین شرائط ہیں۔

(۱) عوض کا مقام ہبہ کے ساتھ اور وہ یہ ہے کہ تعویض ایسے لفظ کے ساتھ ہو جو مقابلے پر دلالت کرتا ہو مثلاً یوں کہے یہ تیرے ہبہ کا بدل ہے یا تیرے ہبہ کی جگہ ہے یا میں نے تجھے یہ تیرے ہبہ کے بدلے میں عطیہ کیا یا یہ میں نے تجھے تیرے ہبہ کے بدلے میں صدقہ کیا یا میں نے تیری مکانات کی یا میں نے تجھے جزا دی یا اس طرح کے اور الفاظ کیونکہ عوض نام ہے اس شی کا جو عوض کے مقابلے میں ہو پس ایسا لفظ ضروری ہے جو مقابلے پر دلالت کرتا ہو یہاں تک کہ اگر کسی شخص کو کوئی شی ہبہ کی اور موبوب لے لے بھی واجب کو کوئی شی ہبہ کی لیکن یہ نہیں کہا کہ یہ تیرے ہبہ کا عوض ہے یا اسی طرح کے کوئی اور مذکورہ الفاظ نہ کہے تو یہ عوض نہ ہوگا بلکہ نیا ہبہ ہوگا اور اس میں رجوع ثابت ہوگا اور دونوں میں سے ہر ایک کو حق رجوع ہوگا کیونکہ دوسری شی کو اول کا مقابل نہیں بنایا گیا ایسے امر کے معدوم ہونے کی بنا پر بڑا قابلے پر دلالت کرتا ہو لہذا یہ نیا ہبہ ہوگا اور اس میں رجوع ثابت ہوگا۔

۲۔ عقد میں عوض وہ شی نہ ہو جو اسی عقد کے سبب سے ملوک ہوئی ہو حتیٰ کہ اگر موبوب لے واجب کو عوض میں موبوب دے دے تو صحیح نہیں اور یہ عوض نہ ہوگا۔ اور اگر موبوب لے واجب کو موبوب کا بعض حصہ بقیہ کے عوض میں دے تو اگر موبوب اپنی اس حالت پر ہو جس پر عقد واقع ہوا تو یہ عوض نہ ہوگا کیونکہ از روئے عادت بعض موبوب کو عوض میں لینا واجب کا مقصور نہیں ہوتا اس لیے کہ اگر وہ اس کا مقصود ہوتا تو وہ اس کو (پہلے ہی) روک لیتا اور ہبہ نہ کرتا پس عقد میں داخل ہونے والے شی کے کچھ حصے کو عوض میں لینے سے اس کا مقصود حاصل نہیں ہوا لہذا حق رجوع باطل نہ ہوگا

اور اگر موبوب کی حالت میں ایسا تغیر آگیا جو رجوع سے مانع ہو تو بعض موبوب باقی سے عوض بن جائے گا کیونکہ تغیر سے وہ بمنزلہ ایک دوسری عین کے بن گیا پس عوض بن سکتا ہے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ واجب نے ایک شی یا دو اشیاء ایک عقد میں ہبہ کی ہو۔

اور جب دو اشیاء دو عقدوں میں ہبہ کی ہوں اور ان میں ایک کو دوسرے کا عوض بنایا تو اس میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کا قول ہے کہ عوض بننے کا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عوض نہیں ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جس شی کو عوض نہیں بنایا اس میں حق رجوع ثابت ہے کیونکہ وہ موبوب ہے اور یہ نیز حق رجوع کا ثبوت شرعاً ہوتا ہے اور جب اس کو عوض بنایا تو یہ ایسے حق سے واقع ہوگا جن کا شرعاً استحقاق ہے۔ لہذا یہ عوض کی جگہ واقع نہ ہوگا برخلاف اس کے کہ جب موبوب متغیر ہو جائے اور اس کے ایک حصے کو باقی سے عوض بنایا جائے تو جائز ہے اور عوض کی جگہ ہوگا کیونکہ تغیر کی وجہ سے حق رجوع باطل ہو گیا پس جائز ہے کہ عوض کی جگہ واقع ہو۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں اشیاء دو مختلف عقدوں میں ملکیت میں آئی ہیں لہذا جائز ہے کہ ایک کو دوسرے کا عوض بنا دیا جائے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات ممکن ہے کہ دوسری شی کو ہبہ کرنے سے واجب کا مقصود

پہلے بیہ میں عود کرنا ہو کیونکہ انسان ایسا اوقات کبھی کوئی شے بہر کرتا ہے پھر اس کا ارادہ رجوع کا ہو جاتا ہے۔ پس موبوب دونوں سے ایک عقد کی وجہ سے بمنزلہ دوسری عین کے ہو جاتا ہے۔ بخلاف اس صورت کے کہ جب بعض موبوب کو باقی سے عوض بنایا جائے اور وہ اپنی اسی حالت میں جو جس پر عقد واقع ہوا تھا کیونکہ بعض موبوب واجب کا مقصود نہیں ہوتا جس کی وجہ یہ ہے کہ انسان کوئی شے بیہ نہیں کرتا اس غرض سے کہ اس کا بعض حصہ باقی سے عوض ہو کر اس کے پاس رہے۔ رہا ابویوسف رحمہ اللہ کا یہ قول کہ حتی رجوع کا ثبوت شرعاً ہوتا ہے تو یہ بات تو ہے لیکن بیہ میں رجوع واجب نہیں ہے پس دوسری جہت سے اس کا وقوع ممکن بھی نہیں ہے جیسا کہ موبوب لہ اگر واجب کے ہاتھ موبوب کو فروخت کر دے۔

اگر ایک شے بیہ کی پھر موبوب لہ پر کوئی اور شے صدقہ کی۔ موبوب نے بیہ کے عوض میں صدقہ والی خفی دی تو یہ بالاجماع عوض ہوگا دونوں قاعدوں کے اختلاف کے باوجود۔ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے کے مطابق تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ جب دو اشیاء میں دو موافق عقدوں سے ملکیت آئے تو ایک کو دوسرے کا عوض بنایا جاسکتا ہے تو جب دونوں عقد مختلف ہوں تو بطریق اولیٰ رض بنایا جاسکتا ہے۔ اور ابویوسف رحمہ اللہ کے قاعدے پر اس لیے کہ صدقہ میں حتی رجوع ثابت نہیں ہوتا لہذا یہ عوض کی جگہ واقع ہو سکتا ہے۔

دوسری شرط واجب کے لیے عوض کی سلامتی ہے۔ تو اگر وہ سالم نہ رہے مثلاً اس کے قبضے میں ہوتے ہوئے کسی کا اس میں استحقاق نکل آئے تو وہ عوض نہ ہوگا اور اس کو بیہ میں رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ کیونکہ استحقاق سے ظاہر ہو گیا کہ تعویض صحیح نہیں ہوئی۔ پس گویا کہ اس کو مرنے سے عوض دیا ہی نہیں گیا لہذا واجب کو رجوع کرنے کا حق ہوگا اگر موبوب بعینہ قائم ہو شلاک ہوا ہو اور نہ ہی اس میں زیادتی ہوئی ہو اور نہ ہی اس میں کمی ہو اور ایسی بات پیش آئی ہو جو رجوع سے ماننی ہو۔ اور اگر موبوب ہلاک ہو چکا ہو یا موبوب لہ نے اس کا استلک کیا ہو تو اس کا ضمان نہیں آئے گا جیسا کہ اس وقت ضمان نہیں آتا جب کہ تعویض سے پیشتر موبوب کا ہلاک یا استلک ہوا ہو۔ اسی طرح موبوب کے اندر اگر قابل لحاظ زیادتی آجائے تو ضمان نہیں آتا جیسا کہ تعویض سے پیشتر نہیں آتا۔

اگر بعض عوض میں استحقاق نکل آئے اور بعض باقی رہے تو باقی کل موبوب سے عوض بنے گا اور واجب اگر چاہے تو باقی عوض رد کر دے اور کل موبوب میں رجوع کرے اگر وہ موبوب لہ کے پاس موجود ہو اور اس میں رجوع سے مانع کوئی امر نہ پیش آیا ہو۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عوض میں جتنا استحقاق نکلا ہے اس کی مہر اس کے برابر بیہ میں رجوع کر سکے گا۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ معاوضہ کا معنی دونوں کی جانب سے ثابت ہوا ہے تو بیشک دوسری شے پہلی کی عوض ہے اسی طرح پہلی دوسری سے عوض بنتی ہے۔ پھر جب پہلے بیہ کے کچھ حصے میں استحقاق نکل آیا تو موبوب لہ کو اختیار ہوگا کہ وہ بعض عوض میں رجوع کر سکے اسی طرح

اگر بعض عوض میں استحقاق نکل آئے تو واجب کو حق ہوگا کہ وہ بعض ہبہ میں رجوع کر سکے تاکہ معاوضہ ثابت کیا جاسکے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ باقی کل ہبہ سے عوض بن سکتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ابتداء میں وہ اتنا ہی عوض دیتا تو بہ رجوع سے مانع عوض ہوتا۔ تو ایسے ہی انتہا میں ہوگا بلکہ بطریق اولیٰ ہوگا کیونکہ بقا، سہل تر ہے البتہ واجب کو اختیار ہوگا کہ وہ باقی عوض رد کر دے اور ہبہ میں رجوع کرے کیونکہ مودوب نے جب واجب کو دھوکہ دیا اور وہ اس طرح سے کہ وہ ایسی شئی سے رجوع کا انقطاع کرتا ہے جو واجب کے لیے سالم نہ رہی پس اس کو اختیار حاصل ہوگا۔

معووض یعنی مودوب کی مودوب نہ کیلئے سلامتی شرط ہے اور تعویض کا لزوم یہاں تک کہ اگر مودوب میں استحقاق نکل آیا تو مودوب نہ کو حق ہوگا کہ وہ عوض میں رجوع کرے کیونکہ اس نے عوض محض اس لیے دیا تھا کہ ہبہ میں حق رجوع ساقط ہو جائے تو جب مودوب میں استحقاق نکل آیا تو ظاہر ہوا کہ حق رجوع ثابت ہی نہیں تھا تو اس طرح ہوا کہ کسی نے دین پر مصالحت کی پھر ظاہر ہوا کہ اس پر دین نہیں تھا۔

اسی طرح اگر نصف مودوب میں استحقاق نکل آیا تو مودوب نہ کو نصف عوض میں رجوع کرنے کا حق ہوگا اگر مودوب قابل تقسیم اشیاء میں سے ہو۔ کیونکہ اس نے کل ہبہ میں حق رجوع سے عوض بنایا تھا۔ تو جب اس کا بعض اس کے پاس نہ رہا تو وہ اس کے بقدر عوض میں رجوع کر سکے گا خواہ عوض کی قیمت میں کمی بیشی ہو گئی یا بدن کے اعتبار سے اس میں زیادتی یا نقصان ہو گیا ہو مودوب نہ کو حق ہوگا کہ وہ نصف مودوب لے لے اور نصف نقصان برداشت کرے محمد رحمہ اللہ سے املاء میں ایسے ہی مردی ہے زیارتی کے عوض میں رجوع سے مانع نہ ہونے کی وجہ یہ ہوگی کہ ظاہر ہو چکا کہ مودوب نے مودوب پر ناحق قبضہ کیا تھا۔ مثل اس مقبوض کے جو عقد فاسد کی بنا پر ہو پس زائد میں بھی فسخ ثابت ہوگا۔

اگر مودوب نہ کے میں باقی ہبہ رد کرتا ہوں اور پورے عوض میں رجوع کرتا ہوں تو اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ عوض عقد میں مشروط نہیں تھا بلکہ وہ اس سے متاخر تھا۔ اور وہ عوض جو متاخر ہو وہ عین سے حقیقہ عوض نہیں ہوتا بلکہ وہ رجوع کے انقطاع کے لیے ہوتا ہے اور باقی ہبہ میں رجوع کا سقوط اس کو حاصل ہو گیا ہے لہذا اس کو عوض میں رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ پھر اگر عوض کا استملاک ہو چکا ہو تو قابض عوض کی اس مقدار کا ضامن ہوگا جس میں سے مودوب نہ کو رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

اگر کل ہبہ میں استحقاق نکل آئے اور عوض کا استملاک ہو چکا ہو تو واجب عوض کی کل قیمت کا ضامن ہوگا۔ کتاب الاصل میں بغیر ذکر اختلاف کے ایسا ہی مذکور ہے اور یہی ابو حنیفہ سے بواسطہ ابو یوسف بشر رحمہم اللہ کی دوہیں سے ایک روایت ہے۔ بشر کی دوسری روایت ابو حنیفہ سے بواسطہ ابو یوسف رحمہم اللہ یہ ہے کہ اس پر محمد عثمان نہ آئے گا اور یہی ابو یوسف رحمہم اللہ کا قول ہے کتاب الاصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ عوض میں قبضہ منقطع نہیں ہوا بلکہ شئی اقل یعنی مودوب میں حق رجوع کو باطل کرنے کیلئے مانع ہوا ہے۔ تو اگر اس سے مقصود سالم نہ رہا ہو تو قبضہ مضمون ہو کر باقی رہا مودوب نہ کا اگر عوض قائم ہو تو اس میں بعینہ رجوع کر سکتا ہے تو اب ہی اس کی قیمت میں رجوع کرے گا جب کہ وہ بلاک ہو جائے دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ وہ عوض جو عقد سے متاخر ہو وہ نئے ہبہ کے حکم میں ہوتا ہے یہاں تک کہ اس میں ہبہ کی شرائط مثلاً قبضہ

حیارت اور موبوب کا ہلاکت سے غیر مضمون ہونا شرط ہیں۔

یہ اس صورت میں تھا جب کہ موبوب یا عوض ناقابل تقسیم ہو اور اس کے بعض حصے میں استحقاق نکل آئے۔ اور اگر وہ قابل تقسیم ہو تو اگر عوض باطل ہو جائے تو سبب میں رجوع کرے گا اور جب سبب باطل ہو جائے تو عوض میں رجوع کرے گا کیونکہ استحقاق سے ظاہر ہو گیا کہ سبب یا تعویض قابل تقسیم مشاع (مشتک) میں واقع ہوئی تھی جو کہ باطل ہے۔

دوم تعویض کی ماہیت کا بیان۔

وہ تعویض جو سبب سے متاخر ہو وہ نیا سبب ہوتی ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جن امور سے سبب صحیح ہوتا ہے ان سے تعویض صحیح ہوتی ہے اور جن امور سے سبب باطل ہوتا ہے ان سے تعویض بھی باطل ہوتی ہے۔ تعویض سبب کے مخالف نہیں ہوتی مگر اسقاط رجوع میں بایں معنی کہ سبب میں حق رجوع ہوتا ہے عوض میں نہیں ہوتا۔ اس ایک کے علاوہ باقی امور میں وہ نئے سبب کے حکم میں ہوتی ہے کیونکہ یہ فی الحال عین کی تملیک کا تبرع ہے اور یہی سبب کا معنی ہے سوائے اس کے کہ یہ تبرع موبوب لہ اس لیے کرتا ہے کہ پچھلے سبب میں اپنے اوپر سے حق رجوع کو ساقط کر دے۔ لہذا یہ نیا سبب ہو گا جو پچھلے سبب میں حق رجوع کو ساقط کرنے والا ہے۔

موبوب لہ اگر موبوب میں بڑا عیب پائے تو اس کو اختیار نہیں کہ وہ سبب رد کر دے اور عوض میں رجوع کرے۔ اسی طرح اگر واجب عوض کو عیب دار پائے اس کو اختیار نہ ہو گا کہ وہ عوض رد کر دے اور یہ میں رجوع کرے کیونکہ عیب کی بناء پر رد کرنا یہ معاوضات کے حواض میں سے ہے جب کہ وہ عوض جو عقد میں مشروط نہ ہو حقیقہ عوض نہیں ہوتا بلکہ نیا سبب ہوتا ہے۔ اور اس میں عوض کا معنی ظاہر نہیں ہوتا مگر صرف حق رجوع کے سقوط میں پس جب واجب عوض پر قبضہ کر لیتا ہے تو دونوں میں سے کسی کو یہ حق نہیں ہوتا کہ اپنے ساتھی پر وہ اس فی میں رجوع کر سکے جس کا وہ (یعنی اس کا ساتھی) مالک بن چکا ہے۔ واجب تو اس لیے کہ اس کو سبب کا عوض مل گیا اور یہ رجوع صانع ہے اور موبوب لہ اس لیے کہ اس کو ایسی چیز مل گئی ہے جو اس کے حق میں عوض کا معنی رکھتی ہے اور وہ ہے حق رجوع کا سقوط پس یہ رجوع سے مانع ہو گا بوجہ فی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارفار کے کہ واجب اپنے سبب کا زیادہ عقد ار ہے جب تک کہ اس کو اس کا بدلہ نہ دیا جائے۔ اور خواہ عوض موبوب لہ نہ دیا ہو یا کسی اجنبی نے خواہ موبوب لہ کے حکم سے یا بغیر اس کے حکم کے دیا ہو واجب کو حق نہیں کہ وہ اپنے سبب میں رجوع کر سکے اور نہ عوض دینے والے کو عوض میں رجوع کرنے کا حق ہے نہ تو واجب پر اور نہ موبوب لہ پر۔ واجب تو اس لیے اپنے سبب میں رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اجنبی نے موبوب لہ کے حکم سے اسے دیا اور اگر اجنبی نے بغیر حکم کے عوض دیا تو اس نے موبوب لہ سے حق کو ساقط کرنے کے لیے تبرع کیا اور دوسرے سے اسقاط حق کا تبرع جائز ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی اجنبی کسی عورت کے لئے اس کے شوہر کے ساتھ طلع کا معاملہ کرے اجنبی معوض (عوض دینے والا) واجب پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ تعویض سے اس کا مقصود موبوب لہ کے لئے موبوب لہ کی لامتنی اور تبرع کے حق کا اسقاط ہے اور یہ مقصود اس کو حاصل ہو چکا ہے اور معوض موبوب لہ پر بھی رجوع نہیں کر سکتا موبوب لہ کے حکم کے بغیر نہ

ہیں اور اس لیے کہ اس نے موبوب لہ سے حق کے استقاط کا تبرع کیا ہے لہذا وہ اس کو موبوب لہ پر مضمون بنانے کا اختیار نہیں رکھتا۔ اور موبوب لہ کے حکم سے دینے میں بھی رجوع نہیں کر سکتا مگر جب کہ موبوب لہ نے اس سے کہا ہو کہ تو میری طرف سے عوض دے دے اس پر کہ میں ضامن ہوں گا رجوع نہ کر سکنے کی وجہ یہ ہے کہ جب موبوب لہ نے عوض کو تعویض کا حکم دیا اور اس کے لیے ضامن نہ بنا تو موبوب لہ نے اس کو ایسی بات کا حکم دیا جو اس (موبوب لہ) پر واجب نہ تھی بلکہ موبوب لہ اس کا تبرع کرنے والا بنا۔ پس یہ بات حکم دینے والے پر موجب ضمان نہیں ہوتی مگر جب کہ ضمان کی شرط کی ہو۔ اسی قاعدے پر فقہاء کا قول ہے کہ جب کوئی شخص دوسرے کو کسے میری قسم کے کفارے کا کھانا کھلا دے یا میری زکاۃ دے اور دوسرا ایسا کر دے تو مامور آمر پر رجوع نہیں کر سکتا ہوائے اس صورت کے جب کہ آمر نے کہا ہو کہ میں ضامن ہوں گا کیونکہ آمر نے مامور کو ایسے کام کا حکم دیا ہے جو اس (آمر) پر مضمون نہیں ہے۔ اس کے برخلاف اگر دوسرے کو دین کی ادائیگی کا حکم دیا اور مامور نے ادا کر دیا تو وہ اس کے لیے آمر پر رجوع کر سکے گا اگرچہ آمر نے صراحت یہ نہ کہا ہو کہ میں ضامن ہوں کیونکہ ادائیگی دین آمر پر مضمون ہے تو جب اس نے مامور کو اس کا حکم دیا تو وہ مامور کے لیے ضامن بنا۔

اگر موبوب لہ واجب کو نصف ہبہ کا عوض دے تو وہ نصف ہبہ کا عوض بنے گا۔ اور واجب کو حق ہو گا کہ وہ دوسرے نصف میں رجوع کر سکے البتہ جس حصہ کا عوض مل گیا اس میں رجوع نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ میں حق رجوع ان امور میں سے ہے جو مستجری (جن کے اجزاء ہو سکیں) ہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر واجب ابتداءً نصف ہبہ میں علاوہ نصف کے رجوع کرے تو درست ہے پس جائز ہے کہ علاوہ نصف کے نصف میں حق رجوع ثابت ہو۔ قصاص سے معافی اور طلاق کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ یہ ان امور میں سے ہیں جو مستجری نہیں ہوتے لہذا بعض حصے سے حق کا استقاط کل سے حق کا استقاط ہو گا۔

عقد میں شروط عوض

اگر واجب نے کہا کہ میں نے تجھے یہ شئی ہبہ کی اس شرط پر کہ تو مجھے یہ کپڑا عوض میں دے گا۔ تو اس عقد کی ماہیت میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ رضی اللہ عنہم فرماتے ہیں کہ اس کا عقد عقد ہبہ ہے اور اس کا جواز بیع ہے۔ اور بسا اوقات وہ اس طرح تعبیر کرتے ہیں کہ یہ ابتداءً ہبہ ہے اور انتہاءً بیع ہے یہاں تک کہ یہ قابل تقسیم مشاع میں جائز نہیں اور قبضے سے پیشتر دونوں میں سے کسی کے لئے بھی ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور دونوں میں سے ہر ایک کو حق ہوتا ہے کہ جب تک انہوں نے قبضہ نہ کیا ہو وہ اپنے معاملہ میں رجوع کر سکے۔ اور ایسے ہی اگر ایک نے قبضہ کیا اور دوسرے نے قبضہ نہ کیا تو دونوں میں سے ہر ایک کو رجوع کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ قابض اور غیر قابض برابر ہیں یہاں تک کہ دونوں قبضہ کر لیں تو یہ بمنزلہ بیع کے ہو گا کہ ان میں سے ہر ایک عیب اور عدم رویت

کی بنا پر رد کر سکتا ہے اور استحقاق کی صورت میں رجوع کر سکتا ہے۔ اور اگر جائیداد غیر منقولہ ہو تو شفع واجب ہوگا۔ زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ عقد عقد بیع ہے اور اس کا جواز جواز بیع ہے ابتداءً بھی اور انتہاءً بھی اور اس میں بیع احکام ثابت ہوتے ہیں۔ پس شیوع سے یہ عقد باطل نہ ہوگا اور بغیر قبضے کی شرط کے یہ خود مفید ملک ہے اور دونوں کو رجوع کا حق نہ ہوگا زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع کا معنی اس عقد میں موجود ہے کیونکہ بیع کہتے ہیں عوض کے مقابلے میں تملیک عین کو اور یہ بات پائی گئی ہے۔ البتہ عبارت مختلف ہے لیکن عبارت کا اختلاف علم کے اختلاف کا موجب نہیں ہوتا جیسا کہ بیع کے لفظ کے ساتھ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس عقد میں بیہ کا لفظ اور بیع کا معنی پایا گیا لہذا اس کو دونوں عقدوں کی مشابہت دی جائے گی۔ پس بیہ کے ساتھ مشابہت پر عمل کرتے ہوئے اس میں قبضہ اور حیاز کا اعتبار کیا جائے گا اور بیع کے ساتھ مشابہت پر عمل کرتے ہوئے اس میں عیب اور عدم رویت کی بنا پر رد کرنے کا حق اور حق شفع ثابت ہوگا۔ اس طرح بقدر امکان دونوں دلیلوں پر عمل ہوتا ہے واللہ

عز وجل اعلم جو عوض کے معنی میں ہو۔ اس کی تین قسمیں:

اول صلۃ رحم محرم۔ پس اس بیہ میں رجوع نہیں جو ماہب کے ذی رحم محرم سے لے ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ جبکہ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ والد اس بیہ میں رجوع کر سکتا ہے جو اس نے اپنی اولاد کو کیا ہو۔ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا جو ہم نے روایت کی کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا کہ ماہب کے لئے جائز نہیں کہ اپنے بیہ میں رجوع کرے مگر اس میں جو اس نے اپنی اولاد کو کیا ہو۔ اور یہ اس بات میں نص ہے۔ ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ماہب اپنے بیہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ اس کو بدلہ نہ دیا جائے یعنی عوض نہ دیا جائے۔ اور صلہ رحمی معنوی طور پر عوض ہے کیونکہ تو اصل (ماہی صلہ رحمی) دنیا میں ایک دوسرے کی مدد و تعاون کا سبب ہوتا ہے۔ لہذا یہ نصرت کو حاصل کرنے کا وسیلہ اور دار آخرت میں ثواب کا سبب ہے پس یہ مال سے قوی تر ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: اتقوا اللہ وہ لواء رحام فانہ ابصر فی الدنیا والاخرۃ فی الدنیا والاخرۃ اللہ سے ڈرو اور صلہ رحمی کرو کیونکہ یہ تمہارے لئے دنیا میں زیادہ باترہنے والا ہے اور دار آخرت میں تمہارے لئے خیر ہے۔ پس یہ نفس کے تحت داخل ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ۔ تہ روایت ہے فرمایا جس شخص نے صلہ رحمی کے لئے بیہ کیا یا صدقہ کے طور پر بیہ کیا تو وہ اس میں رجوع نہیں کر سکتا۔ یہ اس باب میں نص ہے۔ وہ حدیث جس سے امام شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے وہ وہاں کو خریدنے سے نبی پر عمول ہے لیکن چونکہ اس میں صورت رجوع کی ہے لہذا اس کو بازار بیع کہا جا سکتا ہے جیسا کہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنا ایک گھوڑا ایک شخص پر صدقہ کیا پھر دیکھا کہ وہ بازار میں فروخت کیا جا رہا ہے تو ان کا ارادہ ہوا کہ اس کو خریدیں۔ انہوں نے اس کے مائے بن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ اپنے صدقہ میں

عود نہ کرو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خریدنے والا ارادہ کیا تھا نہ کہ صدقہ میں عود کرنے کا لیکن چونکہ اس میں صورت عود کی ہے لہذا اس کو خود کہا۔ اور یہ نہیں مذہب ہے کیونکہ وہ ہوب لہ حیا کرنے کا ادا کرنے کے ساتھ اس کے ثمن میں رعایت کرے گا پس یہ مثل اس شخص کے ہوگا جو بعض صدقہ میں رجوع کرتا ہے اور رجوع مکروہ ہے۔ اور یہ معنی والد کے اپنی اولاد کو ہبہ کرنے میں نہیں پایا جاتا کیونکہ اولاد آپس میں بے تکلفی کی بناء پر ثمن میں تنگی کرنے میں عادتاً حیا نہیں کرتی پس خریدنا مکروہ نہ ہوگا ہبہ نے حدیث کو اس پر محمول اس لئے کیا ہے کہ دونوں دلیلوں کے درمیان موافقت ہو جائے اور وہ تناقض سے بچ جائیں۔

اگر ذی رحم جو محرم نہ ہو کو ہبہ کیا تو اس میں رجوع کا حق ہوگا کیونکہ اس قربت میں صلہ کم ہوتا ہے لہذا یہاں صلہ عوض کے معنی میں نہ ہوگا اسی طرح اگر اس محرم کو جس کے ساتھ رحمی تعلق نہ ہو (مثلاً رضاعت یا مصایت کی وجہ سے محرمیت ہو) ہبہ کیا تب بھی رجوع کر سکتا ہے کیونکہ صلہ کا معنی سرے سے معدوم ہے۔

اگر غلام کو ہبہ کیا تو اس میں تین صورتیں ہیں یا تو غلام (واہب کا) ذی رحم محرم ہوگا اور مالک اجنبی ہوگا یا مالک واہب کا ذی رحم محرم ہوگا اور غلام اجنبی ہوگا اور یا مالک اور غلام دونوں واہب کے ذی رحم محرم ہوں گے۔ پس اگر غلام واہب کا ذی رحم محرم ہو اور مالک اجنبی ہو تو واہب کو رجوع کرنے کا اختیار ہوگا۔ اس میں ہمارے اصحاب کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ عقد کا حکم مالک کے لئے واقع ہوتا ہے۔ غلام کے لئے واقع ہونے والی تو صرف عقد کی صورت ہے بغیر حکم کے۔ اور یہ علت کیلئے مفید نہیں لہذا عوض کا معنی سرے سے معدوم ہے۔ اور اگر مالک واہب کا ذی رحم محرم ہو اور غلام اجنبی ہو تو اس بارے میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ رجوع کر سکے گا جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ رجوع نہیں کر سکے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ حق رجوع کا بطلان صلہ کے حصول کے سبب سے ہوتا ہے کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اس میں عوض کا معنی پایا جاتا ہے اور صلہ کے معنی کا تحقق محض قریبی کے لئے حکم کے وقوع کی بناء پر ہوتا ہے۔ اور حکم کا وقوع مالک کے لئے ہوا ہے پس یہ ایسے ہوا ہوگا کہ واہب نے ابتداء ہی میں مالک کے لئے ہبہ کا ایجاب کیا تھا اور جیسے وہ رجوع سے مانع ہے ایسے ہی یہ بھی رجوع سے مانع ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ سے مالک کے لئے ملکیت ثابت نہیں ہوتی کیونکہ ہبہ کا وقوع غلام کے لئے ہوا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ قبضہ کرنا غلام کے لئے ہے نہ کہ مالک کے لئے ملکیت کا ثبوت غلام کے لئے ملکیت کے اثبات کے بعد ضرورت کی بناء پر ہوتا ہے (کیونکہ غلام کی مملوکہ شئی اس کے مالک کی مملوک ہوتی ہے)۔ اور جب ہبہ سے ملکیت غلام کے لئے ثابت ہوئی تو عقد سے صلہ کا معنی نہیں پایا گیا لہذا یہ رجوع سے مانع نہیں ہوگا ساتھ ساتھ اس بات کے کہ ہبہ سے ملکیت غلام کے لئے ثابت ہوئی لیکن ہبہ کا وقوع ایک وجہ سے مالک کے لئے ہوا اور ایک وجہ سے غلام کے لئے ہوا کیونکہ ایجاب کی اضافت غلام کی طرف ہوئی

نہیں ہوتا اور قرابت کاملہ رجوع سے مانع ہے تو ایسے ہی اس کی مثل بھی مانع ہوگی۔

۳۔ **ثواب:** پس فقیر کو ہبہ کرنے میں اس کے قبضہ کر لینے کے بعد رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ فقیر کو ہبہ ہوتا ہے اس لیے کہ مثل صدقہ کے اس سے مطلوب ثواب ہوتا ہے۔ اور فقیر پر صدقہ کرنے اور اس کا اس پر قبضہ کر لینے کے بعد رجوع نہیں ہو سکتا بوجہ ثواب کے حصول کے کہ جس میں عوض کا معنی پایا جاتا ہے اللہ تعالیٰ کے وعدے کی بناء پر اگرچہ حقیقتاً عوض نہیں ہوتا کیونکہ بندہ اپنے مولا پر کسی عوض کا مستحق نہیں ہوتا۔

اگر غنی پر صدقہ کیا تو قیاس تو یہ ہے کہ دینے والے کو حق رجوع ہونا چاہیے کیونکہ غنی پر صدقہ کرنے سے عادتاً عوض مطلوب ہوتا ہے لہذا یہ حقیقتاً ہبہ ہوتا ہے پس موجب رجوع ہوگا لیکن فقہاء نے از روئے استحسان کہا کہ دینے والے کو رجوع کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ کبھی اغنیاء پر صدقہ کرنے سے ثواب مطلوب ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جس کے پاس نصاب ہو کہ جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے اور اس کے عیال بھی ہوں کہ جو کچھ اس کے پاس ہو وہ عیال کے لئے کافی نہ ہوتا ہو تو ایسے شخص پر صدقہ کرنے میں ثواب ہوتا ہے۔ اور جب اس سے فی الجملہ ثواب مطلوب ہوتا ہے تو جب اس نے صدقہ کا لفظ استعمال کیا تو دلالت ہوئی کہ اس سے اس کا ارادہ ثواب کا ہے اور جیسا کہ ہم نے بیان کیا کہ یہ رجوع سے مانع ہے۔

رہا شیوع تو ہم کہتے ہیں کہ یہ ہبہ میں رجوع سے مانع نہیں ہے۔ پس واجب کو حق ہے کہ وہ نصف ہبہ میں جبکہ وہ مشاع ہو رجوع کر سکے اگرچہ وہ قابل تقسیم ہو مثلاً ایک مکان ہبہ کیا ہو مہوب لے لے اس کا نصف مشاع فروخت کر دیا تو واجب کو حق ہوگا کہ وہ باقی میں رجوع کر سکے۔ اسی طرح اگر مہوب لے اس کا نصف فروخت نہ کرے اور مکان مہوب لے کے قبضے میں موجود ہو تو واجب کو اختیار ہے کہ وہ اس مکان کے ایک حصے میں علاوہ دوسرے حصے کے رجوع کرے۔ اس کے برعکس نیا ہبہ قابل تقسیم مشاع میں جائز نہیں کیونکہ جو از عقد کے لئے قبضہ شرط ہے اور شیوع اس قبضے میں محمل ہوتا ہے جو تصرف کی قدرت دینے والا ہو۔ جبکہ رجوع فسخ ہوتا ہے اور جواز فسخ کے لئے قبضہ شرط نہیں ہے پس شیوع رجوع سے مانع نہیں ہوگا۔

رجوع کی ماہیت اور از روئے شریعت اس کا حکم | توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ قضاء

فسخ ہوتا ہے۔ باہمی رضامندی سے ہبہ میں رجوع کے بارے میں اختلاف ہے ہمارے اصحاب کے مسائل دلالت کرتے ہیں کہ یہ بھی فسخ ہوتا ہے مثل اس رجوع کے جو قضاء کی وجہ سے ہو کیونکہ ان کا قول ہے کہ رجوع قابل تقسیم مشاع میں درست ہوتا ہے حالانکہ اگر یہ نیا ہبہ ہوتا تو اس کی صحت قبضے پر موقوف ہوتی ہے اس طرح اگر کسی شخص کو کوئی فسخی ہبہ کی اور مہوب لے لے وہ فسخی کسی اور کو ہبہ کر دی پھر دوسرے کے اپنے ہبہ میں رجوع کیا تو پہلے کو رجوع کا حق حاصل ہوگا۔ اگر یہ نیا ہبہ ہوتا تو پہلے کو حق رجوع حاصل نہ

ہوتا۔ یہ مسائل دلالت کرتے ہیں کہ بغیر قضا کے بھی رجوع فسخ ہوتا ہے۔ نہ فررحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہ نیا
 ہبہ ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ موبوب میں ملکیت باہمی رضامندی سے واجب کی طرف لوٹی
 ہے تو یہ عیب کی بناء پر رد کے مشابہ ہوا۔ پس ثالث کے حق میں عیب کی بناء پر قبضے کے بعد رد کی مانند
 اس کو عقد جدید سمجھا جائے گا۔ اور اس کے نئے ہبہ ہونے پر دلیل وہ ہے جو محمد رحمہ اللہ نے کتاب
 الہبہ میں ذکر کی کہ موبوب لہ جب اپنے مرض موت میں ہبہ کو رد کرے تو وہ تہائی میں سے ہو سکے
 گا۔ اور یہ نئے ہبہ کا حکم ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب فسخ سے اپنے حق کا استیفاء (پورا وصول کرنا)
 کرتا ہے اور اپنے حق کا استیفاء قضا کے قاضی پر موقوف نہیں ہوتا۔ اور اس بات پر دلیل کہ فسخ سے
 وہ اپنے حق کا استیفاء کرتا ہے یہ ہے کہ ہبہ عقد جائز ہے جو حق فسخ کا موجب ہے۔ تو فسخ سے وہ ایسے
 امر کا استیفاء کرنے والا ہے جو اس کے لیے ثابت ہے پس قضا پر موقوف نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف
 بغیر قضا کے قاضی قبضے کے بعد عیب کی بناء پر رد کو ثالث کے حق میں بیع جدید اعتبار کرنے کی وجہ یہ
 ہے کہ مشتری کا فسخ میں کوئی حق نہیں ہوتا۔ اس کا حق صرف صفت سلامتی میں ہوتا ہے جب بیع سالم
 نہ ہوا تو اس کی رضامندی میں خلل ہوا پس از روئے ضرورت حق فسخ ثابت ہوگا۔ لہذا ثالث کے حق
 میں فسخ کے موجب کا لزوم قضا کے قاضی پر موقوف ہوگا۔

جب محمد رحمہ اللہ نے یہ ذکر کیا تو ہمارے اصحاب میں سے بعض نے اس کا لزوم کیا اور کہا کہ
 یہ قول دلالت کرتا ہے کہ بغیر قضا کے رجوع نیا ہبہ ہوتا ہے اور ہم نے جو مسائل ذکر کیے ہیں وہ
 اس کے فسخ ہونے پر دلالت کرتے ہیں لہذا اس مسئلے میں دو روایتیں ہیں جب کہ بعض دوسرے کہتے
 ہیں کہ یہ روایتوں کے اختلاف پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ محمد رحمہ اللہ نے رد کا اعتبار تہائی میں سے
 کیا۔ ذکر کرنے میں مریض کے ورثاء کے حق میں مشتم ہونے کی بناء پر اس یہ واجب اور موبوب لہ کے درمیان
 فسخ ہوگا اور ورثاء کے حق میں نیا ہبہ ہوگا۔ اور یہ بات متنع نہیں کہ ایک عقد کے دو مختلف حکم ہوں
 جیسا کہ اقالہ ہے کہ یہ عاقدین کے حق میں فسخ ہے اور ان کے غیر کے حق میں بیع جدید ہے۔

اور جب رجوع سے عقد منفسخ ہو گیا تو موبوب واجب کی سابقہ ملکیت میں واپس آگیا اور
 واجب اس کا مالک بن گیا اگرچہ اس نے قبضہ نہ کیا ہو کیونکہ قبضے کا اعتبار ملکیت کے انتقال میں ہوتا
 ہے سابقہ ملکیت میں لوٹنے میں نہیں جیسا کہ بیع کے باب میں فسخ میں ہوتا ہے۔ اور موبوب رجوع
 کے بعد موبوب لہ کے پاس امانت ہوگا بیان تک کہ اگر وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو موبوب
 لہ نہ مان نہیں ہوگا کیونکہ ہبہ پر قبضہ غیر مضمون ہوتا ہے۔ پھر جب ہبہ منفسخ ہو گیا تو قبضہ اپنی سابقہ حالت
 حالت پر باقی رہے یعنی امانت ہوگا اور ضمان کا غیر موجب ہوگا لہذا یہ موبوب لہ مضمون نہیں
 ہوگا مگر جب کہ اس کی جانب سے امدادی زیادتی ہو دیگر امانات کی طرح اگر دونوں رجوع پر راضی
 نہ ہوں اور نہ ہی اس پر قضا کے قاضی ہو لیکن موبوب لہ نے موبوب واجب کو ہبہ کر دیا اور واجب
 نے اس کو قبول کر لیا تو جب تک واجب اول اس پر قبضہ نہ کرے وہ اس کا مالک نہیں بنے گا۔ اور
 جب واجب اول اس پر قبضہ کر لے گا تو یہ منزلہ اس رجوع کے ہوگا جو باہمی رضامندی یا قضا کے

قاضی سے ہوا ہو۔ اور موہوب کو اس میں رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا۔ یہی حکم صدقہ کا ہے۔ اس مسئلے میں قبضے پر ملکیت کے موقوف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جو موجود ہے وہ لفظ ہبہ سے لفظ فسخ نہیں اور واجب کی ملکیت کا زوال صرف قبضے سے ہوتا ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب رجوع پر دونوں راضی ہوں کہ واجب کو بغیر قبضے کے ملکیت حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ دونوں کا رجوع پر اتفاق کرنا فسخ پر اتفاق ہے اور فسخ کے لئے وہ امور شرط نہیں ہیں جو عقد کے لیے شرط ہوتے ہیں۔ پھر جب واجب اس پر قبضہ کر لے تو یہ رجوع کے قائم مقام ہوگا کیونکہ اسے رجوع کرنے کا حق ہوتا ہے پس ہبہ اس حق والے رجوع سے واقع ہوگا نہ کہ نئے ہبہ کے طور پر اس میں رجوع صحیح نہیں ہوگا۔

فصل:

عقد ہبہ کو رفع کر نیوالا امر

وہ امر جس سے عقد ہبہ رفع ہوتا ہے وہ فسخ ہے خواہ اقالہ سے ہو یا قضائے قاضی یا باہمی رضائے کی بناء پر رجوع سے ہو جیسا کہ ہم بیان کر چکے اور جب عقد منسوخ ہو جائے تو جیسا کہ ہم مابقی میں ذکر کر چکے بغیر قبضے کی حاجت کے نفس فسخ کی بناء پر موہوب واجب کی سابقہ ملکیت کی طرف لوٹ آئے گا۔

کتاب الرهن

اس کتاب میں گفتگو چند عنوانات کے تحت ہوگی یعنی:

عقد رهن کے رکن کا بیان

شرائط رکن کا بیان

حکم رهن کا بیان

جن امور رهن مرہون ہونے سے نکلتا ہے ان کا بیان

ان امور کا بیان جن سے رهن باطل ہوتا ہے اور جن سے باطل نہیں ہوتا۔
راہن مرہون اور عامل کے اختلاف کے حکم کا بیان۔

عقد رهن کا رکن | یہ ایجاب و قبول ہے وہ یہ کہ راہن کہے میں نے بمقابلہ اس مال کے جو مجھ پر
تیرا دین ہے یہ شئی تیرے پاس رهن رکھی یا کہے کہ یہ شئی تیرے دین کے
مقابلے میں رهن ہے یا اس قسم کے دیگر الفاظ اور مرہون کہے کہ میں نے اپنے پاس رهن رکھا یا میں نے
قبول کیا یا میں راضی ہوا وغیرہ۔

جہاں تک لفظ رهن کا تعلق ہے تو اس کو ذکر کرنا شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر درایم کے عوض
کوئی شئی خریدی اور بائع کو کپڑا سونپا اور کہا یہ کپڑا رکھ لے جب تک کہ میں تجھے ثمن دوں تو کپڑا رهن
ہوگا کیونکہ مشتری نے عقد کے معنی کو ادا کیا ہے اور عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے۔

فصل: شرائط رکن

ان کی چند انواع ہیں۔ بعض کا تعلق نفس رهن سے ہے۔ بعض کا راہن و مرہون سے بعض کا
مرہون سے اور بعض کا مرہون بہ سے۔

نفس رهن سے متعلق شرط | وہ یہ ہے کہ رهن نہ تو کسی شرط کے ساتھ معلق ہو اور نہ کسی وقت
کے طرف مضاف ہو کیونکہ رهن دارتمان میں ادا نیسگی و وصولی
دافاء و استیفاء کا معنی پایا جاتا ہے لہذا یہ بیع کے مشابہ ہوتا۔ اور بیع میں شرط کے ساتھ تعلق یا وقت کی

طرف اضافت کا احتمال نہیں ہوتا تو ایسے ہی رہن ہیں۔ ہوگا۔

راہن و مرہن سے متعلق شرط | وہ ان کی عقل و سمجھ ہے یہاں تک کہ مجنوں اور نابالغ بچے کی جانب سے رہن و مرہن جائز نہیں۔

بلوغ شرط نہیں ہے اور اسی طرح حریت (آزادی) بھی حتیٰ کہ ماذون (اجازت یافتہ) بچے اور ماذون غلام کی جانب سے یہ جائز ہے کیونکہ یہ تجارت کے توابع میں سے ہے لہذا ہر وہ شخص جس کو تجارت کا اختیار ہوتا ہے اس کو اس کا بھی اختیار ہوگا۔ نیز یہ وجہ بھی ہے کہ رہن و مرہن دین کے ایفاء و استیفاء (ادائیگی و وصولی) کے باب سے ہے اور ان دونوں کو ایفاء و استیفاء دین کا اختیار ہوتا ہے۔

جواز رہن کے لئے سفر کا ہونا بھی شرط نہیں ہے لہذا سفر و حضر دونوں میں رہن جائز ہے۔ کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ منورہ میں ایک یہودی سے کچھ اناج دین لیا اور اس کے مقابلے میں اپنی زرہ رہن رکھی۔ یہ رہن حضر میں ہوا تھا۔ نیز رہن کی مشروعیت جس وجہ سے ہے وہ دین کی توفیق (اعتقاد) کی طرف حاجت ہے اور وہ سفر و حضر دونوں حالتوں میں ہوتی ہے یعنی یہ کہ رہن رکھوانا مجرد و انکار کی وجہ سے حق کے ہلاک ہونے سے اور یہود نسیان کے وقت اس کے یاد کرنے کے لئے ہوتا ہے باقی اللہ تعالیٰ عز و جل کی کتاب میں سفر پر رہن کے بارے میں نص جواز نعم کی تخصیص کے لئے نہیں ہے بلکہ یہاں کلام عادت کے مطابق ہوا ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: فکاتبوہم ان علمتم فیہم خیرا (پس کتابت کرو تم ان کے ساتھ اگر جانو تم ان میں بھلائی)

مرہن سے متعلق شرائط | یہ چند ہیں:

۱۔ ایسا محل ہو جو قابل بیع ہو یعنی یہ کہ عقد کے وقت موجود ہو۔ مال مطلق ہو متقوم ہو۔ مملوک ہو معلوم ہو۔ مقدور و تسلیم ہو وغیرہ۔ پس ایسی شئی کا رہن صحیح نہیں جو عقد کے وقت موجود نہ ہو اور ایسی شئی کا رہن جائز ہے جو وجود و عدم دونوں کا احتمال رکھتی ہو مثلاً اس سال کھجور کے درختوں میں جو پھل لگے گا یا اس سال جو پائے جو پھل جنہیں گے یا اس باندی کے پیٹ میں جو بچہ ہے وغیرہ اس کو رہن کہا اور نہ ہی مردار اور خون کا رہن صحیح ہے کیونکہ ان میں مالیت نہیں ہے۔ حرم اور احصاء کے شکار کا رہن بھی صحیح نہیں کیونکہ وہ مردار ہے۔ حر (آزاد) کا رہن سرے سے مال نہ ہونے کی وجہ سے صحیح نہیں اور مال ولد و مدبر مطلق اور مکاتب کا رہن ایک اعتبار سے آزاد ہونے اور اموال مطلق نہ ہونے کی بنا پر صحیح نہیں مسلمان کے پاس خمر و خنزیر کا رہن بھی صحیح نہیں خواہ عاتق دین مسلمان ہوں یا الی میں سے ایک مسلمان ہو کیونکہ مسلمان کے حق میں خمر و خنزیر کی مالیت معدوم ہے۔ یہ اس لئے کہ رہن ایفاء دین ہوتا ہے اور مرہن استیفاء دین ہوتا ہے اور مسلمان کے لئے نہ تو خمر سے ایفاء دین جائز ہے اور نہ ہی استیفاء دین جائز ہے۔ البتہ راہن اگر ذمی ہو تو خمر مسلمان پر مضمون (قابل تاوان) نہ ہوگی کیونکہ رہن جب صحیح نہیں ہوا تو خمر مسلمان کے قبضے میں بنزیر مغبوب کے ہوگی۔ اور غصب سے ذمی کی خمر مسلمان پر مضمون (قابل تاوان) ہوتی

ہے۔ اور جب راہن مسلمان ہو اور مرتہن ذمی ہو تو غم کسی ایک پر بھی مضمون نہیں ہوتی۔
 رہا ذمیوں کے حق میں تو ان میں غم و خنجریر کا رہن وار تہاں جائز ہے کیونکہ یہ چیزیں ان کے
 حق میں مال مقوم ہیں جیسا کہ ہمارے ہاں سرکہ اور بکری ہوتے ہیں۔
 مباحات جیسے شکار گھاس لکڑی (ایندھن کی) وغیرہ کا رہن بھی صحیح نہیں کیونکہ یہ فی نفسہ مملوک
 نہیں۔

مرہون کا راہن کا مملوک ہونا جواز رہن کے لئے شرط نہیں ہے یہاں تک ولایت شرعیہ کے
 ہوتے ہوئے دوسرے کا مال بغیر اس کی اجازت کے رہن رکھنا جائز ہے جیسا کہ باپ اور وصی
 اپنے کا مال اس کے اور اپنے دین کے مقابلے میں رہن رکھ سکتا ہے کیونکہ رہن میں یا تو معاملہ
 ودیعت کا ہوتا ہے۔ یا مبادلہ کا ہوتا ہے اور باپ کو بچے کے مال میں ان دونوں میں سے
 ہر ایک کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ وہ بچے کے مال کو اپنے دین کے مقابلے میں فروخت کر سکتا ہے
 اور بچے کا مال ودیعت بھی رکھ سکتا ہے۔

پھر اگر باپ کے چھڑانے سے پیشتر رہن مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو رہن کی قیمت ادا
 دین جس کے عوض میں رہن رکھا ان میں سے جو کمتر ہو گا رہن کی ہلاکت اس میں محسوب ہوگی۔
 کیونکہ رہن سچ ہوا تھا یہ رہن صحیح کا حکم ہے۔ اور ہلاکت رہن سے دین کی جتنی مقدار ساقط ہوئی
 باپ اتنی مقدار کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے اپنے دین کی اپنے بچے کے مال میں سے ادائیگی کی
 لہذا ضامن ہوگا۔

اور اگر بچہ بالغ ہو جائے جبکہ رہن مرتہن کے پاس قائم ہو تو قضاۃ قاضی سے پیشتر اس کو واپس
 لینے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ولایت شرعیہ کے تحت واقع ہونے کی وجہ سے اس
 کا وقوع رہن سے جدا ہے لہذا بچے کو اس کے توڑنے کا اختیار نہیں۔ البتہ باپ کو حکم دیا جائے گا کہ وہ
 دین کی ادائیگی کرے اور اپنے بچے کو رہن واپس کرے کیونکہ بچے کی بلوغت کی وجہ سے باپ
 کی ولایت ختم ہوگئی۔ اور اگر بچہ اپنے باپ کا دین ادا کر دے اور رہن چھڑائے تو اس سے بچہ
 متبرع نہ ہوگا اور جو کچھ اس نے ادا کیا اس کے لئے اپنے باپ پر رجوع کر سکے گا کیونکہ ادائیگی کے لیے
 وہ مجبور تھا اس لئے کہ بغیر دین کی ادائیگی کے اپنی ملکیت کو حاصل کرنا اس کے لئے ممکن نہ تھا لہذا
 دین کی ادائیگی میں وہ مجبور تھا اور متبرع نہ تھا بلکہ از روئے دلالت باپ کی جانب سے وہ ادائیگی
 پر مامور تھا پس اس کو باپ پر ادا کر دہ رتم کے لئے رجوع کرنے کا حق ہوگا۔ جیسے کہ اگر ایک
 شخص دوسرے سے اس کا غلام متعارف لے تاکہ اپنے دین کے مقابلے میں اس کو رہن رکھائے
 پھر رہن رکھا دیا۔ بعد میں ماریتاً دینے والے نے مستحیر کا دین ادا کر کے اپنا رہن چھڑا لیا تو وہ
 اصل ادا کردہ رتم کے لئے متغیر پر رجوع کر سکتا ہے بوجہ مذکورہ۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔
 جو کو یہ ہم نے باپ کے حکم میں ذکر کیا وہ سب وصی کا حکم بھی ہے۔ ان دونوں کے درمیان ایک

اور فصل میں فرق ہے اور وہ یہ کہ باپ کے لئے بچے پر ثابت ہونے والے دین کے مقابلے میں بچے کے مال کا ارتہان جائز ہے۔ اور اگر وہ مال ہلاک ہو جائے تو مال کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس میں سے محسوب ہوگا۔ اور جب بچہ بالغ ہو جائے تو اس کو رہن واپس لینے کا اختیار نہ ہوگا جبکہ باپ نے ارتہان پر گواہ بنائے ہوں تو بچے کی بلوغت کے بعد باپ کی تصدیق نہ کی جائے گی الا یہ بچہ (خود ہی) باپ کی تصدیق کرتا ہو۔ اور باپ کے لئے اس کو روکے۔ اور اس کے بعد جب وہ ہلاک ہو تو اس کی ہلاکت اس کی قیمت اور اس کے دین میں سے کمتر میں محسوب ہوگی جبکہ ہلاکت سے پیشتر اس نے اس پر گواہ بنائے ہوں۔ اور اگر اس نے گواہ نہ بنائے ہوں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی الا یہ کہ بالغ ہونے کے بعد باپ کی تصدیق کرے۔ وصی اگر یتیم کے ساتھ یہ کچھ کرے تو اس کا رہن وارثان جائز نہیں۔ محمد رحمہ اللہ کے قاعدے پر تو کوئی اشکال نہیں کیونکہ وہ وصی کی اپنے ہاتھ یتیم کے مال کی فروخت اور خود اپنے لئے یتیم کے مال کی خرید کو سرے سے جائز نہیں سمجھتے۔ پس یہی حکم رہن کا ہے۔ ابو حنیفہ اور ابو حنفہ رحمہما اللہ کے قول کے مطابق اگرچہ یہ بیع و شرا جائز ہے لیکن صرف اس وقت جب یتیم کی اس میں بہتری ہو۔ اور رہن میں یتیم کے لئے بہتری نہیں ہے کیونکہ اس میں رہن کی اسکی اپنی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے مقابلے میں ہمیشہ کی ہلاکت ہوتی ہے۔ پس اس میں یتیم کے لئے بہتری نہیں ہے لہذا جائز نہیں۔

اسی طرح دوسرے کے مال کا رہن اس کی اجازت کے بغیر جائز نہیں۔ جیسے کہ کسی شخص سے کوئی شے مار تالے تاکہ اس کو اپنے ذمے دین کے مقابلے میں رہن رکھا سکے۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ رہن نام ہے دین کے ایفاء و ادائیگی کا اور انسان کے لئے یہ بھی طریقہ ہے کہ اپنا دین دوسرے کے مال سے اس کی اجازت کے ساتھ اکرے پھر جب مالک رہن کی اجازت دے دے تو اس کی رہن کی اجازت یا تو مطلق ہوگی یا مقید ہوگی اگر اجازت مطلق ہو تو مستعیر کو اختیار ہوگا کہ قلیل و کثیر کے مقابلے میں رہن رکھا سکے جس جنس کے مقابلے میں چاہے رکھائے خواہ کسی جگہ میں ہو اور کسی شخص کے ہاتھ ہو۔ نیز اس لئے کہ لفظ کے اطلاق پر عمل اصل ہے۔ اور اگر اجازت مقید ہو مثلاً مقدار یا جنس یا جگہ یا کسی کو ذکر کیا تو اجازت اس کے ساتھ مقید ہوگی۔ یہاں تک کہ اگر مالک نے اجازت دی کہ دس کے مقابلے میں رہن رکھائے تو مستعیر کے لئے جائز نہیں کہ وہ اس سے زائد یا اس سے کم کے مقابلے میں رہن رکھا سکے کیونکہ اجازت سے تصرف کرنے والے کا تصرف مقدار کے ساتھ مقید ہوتا ہے اور اجازت زائد کو شامل نہیں پس اس کے لئے جائز نہیں کہ زائد مقابلے رکھا دیے اسے کمتر کے مقابلے میں بھی نہیں رکھا سکتا کیونکہ مرہون مضمون ہوتا ہے۔ اور مالک نے اس کو ایک مقدار کے عوض مضمون بنایا ہے اور کبھی مالک کی اس میں صحیح غرض ہوتی ہے لہذا اس کے ساتھ وہ مقید مفید ہے اسی طرح اگر اجازت دی کہ کسی خاص جنس کے مقابلے میں رہن رکھائے تو مستعیر کے لئے کسی دوسری کے مقابلے میں رہن رکھنا جائز نہیں کیونکہ کہ جس میں بصرہ اور مالک کے ساتھ دین کی ادائیگی بناءً بعض

دیگر اجناس کے آسان ہوتی ہے۔ لہذا جنس کی قید مفید ہے۔ اسی طرح اگر مالک نے کوئی چیز میں رہن رکھانے کی اجازت دی تو مستعیر کو بصرہ میں رہن رکھانا جائز نہیں کیونکہ ایک جگہ کے ساتھ علاوہ دوسرے جگہ کی قید مفید ہوتی ہے لہذا اجازت مکان (جگہ) مذکور کے ساتھ مقید ہوگی۔ اسی طرح اگر مالک نے کسی شخص کے پاس رہن رکھانے کی اجازت دی تو مستعیر کو جائز نہیں کہ کسی اور کے پاس رہن رکھائے کیونکہ معاملات میں لوگوں میں تفادیت ہوتا ہے لہذا تعین مفید ہے۔ اگر مستعیر نے ان مذکورہ امور میں سے کسی ایک کے بھی خلاف کیا تو ہلاکت کی صورت میں وہ اس رہن کی قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کیا اور غاصب بنا۔ اور مالک کو حق ہوگا کہ وہ مرتہن سے رہن واپس لے لے کیونکہ رہن صحیح نہیں ہوا پس مرہون اس کے پاس بمنزلہ مخصوب کے باقی رہا۔ لہذا مالک کو مرتہن سے مرہون لینے کا حق ہوگا۔

اس مستعیر کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ مرہون سے انتفاع کرے نہ تو رہن سے قبل اور نہ چھڑانے کے بعد۔ اور اگر اس نے ایسا کیا تو ضامن ہوگا کیونکہ مالک نے اس کو صرف رہن رکھانے کی اجازت دی تھی۔ پھر اگر اس نے انتفاع کر لیا رکھانے سے پیشتر کیا پھر رہن رکھایا اس کی قیمت کے مثل دین کے عوض توحس وقت رہن رکھائے گا اس وقت ضمان سے بری ہو جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں اس کو ذکر کیا۔ کیونکہ مستعیر نے جب اس سے انتفاع کیا تو اس نے خلاف کیا پھر جب اس کو رہن رکھایا تو موافقت کی طرف لوٹ آیا لہذا ضمان سے بری ہو جائے گا مثل مودع کے کہ جب وہ درایت میں خلاف کرنے کے بعد موافقت کی طرف لوٹ آئے۔ بر خلاف اس صورت کے کہ جب کوئی شئی مستعار لی تاکہ اس سے نفع حاصل کرے اور اس میں خلاف کیا اور پھر بعد میں موافقت کی طرف لوٹ آیا تو ضمان سے بری نہیں ہوگا کیونکہ انتفاع کے لئے عاریتاً لینے والے کا قبضہ مال کا قبضہ نہیں ہوتا بلکہ خود اس کا اپنا قبضہ ہوتا ہے کہ منفعہ اس کو حاصل ہوتی ہے پس موافقت کی طرف لوٹنے سے وہ مال کو مالک کے قبضے کی طرف لوٹانے والا نہیں بنتا پس وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا۔ رہا رہن کے لئے عاریتاً لینے والا تو رہن سے قبل اس کا قبضہ مالک کا قبضہ ہوتا ہے تو جب وہ موافقت کی طرف لوٹ آیا تو اس نے مال کو مالک کے قبضے کی طرف لوٹا دیا پس ضمان سے بری ہو جائے گا۔

اور جب مستعیر عاریت پر قبضہ کر لے پھر رہن رکھانے سے پیشتر وہ شئی ہلاک ہو جائے تو مستعیر پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ وہ شئی قبضہ عاریت میں ہلاک ہوئی نہ کہ قبضہ رہن میں اور قبضہ عاریت قبضہ امانت ہوتا ہے قبضہ ضمان نہیں۔ یہی حکم اس وقت ہے جب عاریت مستعیر کے پاس مرتہن سے چھڑانے کے بعد ہلاک ہو جائے کیونکہ مرتہن سے چھڑانے کے بعد وہ دوبارہ عاریت بن جاتی ہے لہذا یہ ہلاکت قبضہ عاریت میں ہوگی۔

اگر راہن (جو کہ مستعیر ہے) مرتہن سے رہن پر قبضہ کرنے کے لئے کسی کو وکیل بنا دے اور وہ وکیل

اس پر قبضہ کر لے پھر قابض کے پاس وہ ہلاک ہو جائے تو اگر قابض (وکیل) اس کے عیال میں سے ہو تو مستعیر ضامن نہیں ہوگی کیونکہ قابض کا قبضہ مثل مستعیر کے قبضے کے ہے اور مالک اس کے قبضے پر راضی ہے۔ اور اگر قابض اس کے عیال میں نہ ہو تو ضامن ہوگا کیونکہ (اس صورت میں قابض کا قبضہ مستعیر کے قبضے کے مثل نہیں ہے پس مالک اس (قابض) کے قبضے پر راضی نہیں۔ اور اگر رہن مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے درالحالیکہ رہن اسی طرح رکھا گیا ہو جس طرح مالک نے اجازت دی تھی تو رہن عاریت دینے والے کو اتنی مقدار ضمان ادا کرے گا جتنا کہ ہلاکت کی وجہ سے اس سے دین ساقط ہوا کیونکہ اس نے اپنا دین دوسرے کے مال سے اس کی اجازت سے رہن کے ذریعے ادا کیا کیونکہ رہن ادائیگی دین ہی ہوتا ہے اور ہلاکت کی صورت میں رہن کی واپس ادائیگی محال ہو جاتی ہے۔

اسی طرح اگر مرہون میں کوئی عیب پیدا ہو جائے۔ اور (اس بنا پر) دین کا کچھ حصہ ساقط ہو جائے تو رہن اتنی مقدار کا ضامن ہوگا کیونکہ اس نے اپنے دین کی اتنی مقدار دوسرے کے مال میں سے ادا کی لہذا اتنی مقدار کا ضامن ہوگا۔ پس مستعیر بمنزل اس شخص کے ہوگا جس کے پاس کسی کی ودیعت ہو اور وہ مال ودیعت میں سے مالک کی اجازت سے اپنا دین ادا کر دے تو جو کچھ اس نے ادا کیا وہ اس پر مضمون ہوگا اور جب تک قبضہ نہیں کیا جاتا وہ اس کے پاس امانت ہوگی۔ پھر اگر رہن رہن کو چھڑانے سے عاجز ہو جائے اور مالک اس کو چھڑانے تو یہ مالک کی جانب سے تبرع نہیں ہوگا اور وہ جو کچھ اس نے ادا کیا اس سب کے لئے مستعیر پر رجوع کرے گا۔ کرنفی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ رہن کی وجہ سے جتنے دین کا وہ مالک بنتا ہے اتنے میں رجوع کر سکتا ہے اس سے زائد نہیں اور زائد میں وہ متبرع شمار ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر مستعیر نے دو ہزار کے مقابلے میں رہن رکھایا اور رہن کی قیمت ہزار ہو اور مالک نے دو ہزار ادا کر دئے تو وہ مستعیر پر دو ہزار کے لئے رجوع کرے گا جبکہ کرنفی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا اس کے مطابق اس پر ہزار کے لئے رجوع کرے گا کرنفی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مستعیر پر مضمون رہن کے بقدر ہے اس دلیل سے کہ ہلاکت کے وقت وہ صرف رہن کے بقدر ہی کا ضامن ہوتا ہے تو جب مالک نے اس مقدار سے زائد ادا کیا تو وہ اس میں تبرع کرنے والا ہوگا۔ دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک مجبور ہے کہ وہ کل دین ادا کرے جس کے مقابلے میں رہن رکھایا گیا کیونکہ اس نے مرتہن کے پاس اپنا مال معلق کے اس طور پر کہ جب تک پورا دین ادا نہ ہو سوقت تک نہیں چھڑا سکے گا پس وہ کل دین کی ادائیگی میں مجبور ہوگا لہذا ازروئے دلالت وہ اس میں رہن کی جانب سے اجازت یافتہ ہے گویا کہ رہن نے اس کو اپنے دین کی ادائیگی کے لئے وکیل بنایا ہے اور معیر (عاریت دینے والے نے) اپنے مال میں سے ادائیگی کی۔ اور اگر معاملہ فی الواقع ایسا ہی ہو تو جو کچھ اس نے ادا کیا اس کے لئے رجوع کر سکتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔

مرتہن کو یہ اختیار نہیں کہ وہ معیر (مالک) کی جانب سے ادا کردہ دین پر قبضہ کرنے سے باز رہے

اور اس کو دین پر قبضہ کرنے اور رہن تسلیم کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ معیر کو اپنی ملک چھڑانے اور اس سے تعلق کے انزالے کے لئے ادائیگی دین کی ولایت و اختیار ماحصل ہے پس مرتہن کو قبضہ و تسلیم سے باز رہنے کا اختیار نہ ہوگا۔

اگر راہن اور معیر میں اختلاف ہو جائے اور رہن ہلاک ہو چکا ہو۔ معیر کہتا ہو کہ رہن مرتہن کے پاس ہلاک ہوا مستعیر (راہن) کہتا ہو کہ میرے رہن رکھانے سے پیشتر یا میرے اس کو چھڑانے کے بعد ہلاک ہوا تو قول راہن کا ہوگا مع اس کے حلف کے کیونکہ ضمان مستعیر پر واجب ہوگا بوجہ اس بات کے کہ اس نے اپنا دین دوسرے کے مال میں سے اس کی اجازت سے ادا کیا اور وہ ادائیگی کا انکار کرتا ہے اور قاعدہ ہے کہ قول منکر کا ہوتا ہے۔

ایسی شئی کا رہن جائز نہیں جو معمول ہو یا جس کے تسلیم سے عجز ہو کہ جس کی بیع جائز نہیں اس میں قاعدہ یہ ہے کہ جس شئی کی بیع جائز نہیں اس کا رہن بھی جائز نہیں۔ ہم نے اس بارے میں کلام کتاب البیوع میں کیا ہے۔

۲۔ وہ مرتہن یا اس کے قائم مقام کے قبضہ میں ہو۔ قبضے کے بارے میں کلام کے چند عنوان ہیں جو از رہن میں اس کے شرط ہونے کا بیان۔ اس کی صحت کے شرائط کا بیان۔ قبضہ کی تفسیر و ماہیت کا بیان اور اس کی انواع کا بیان۔

اول جو از رہن میں قبضے کے شرط ہونے کا بیان۔

اس بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ عام علماء کا قول ہے کہ یہ شرط ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک مہبہ میں قول پر قیاس کے مطابق یہ رکن ہے مثل قبول کے یہاں تک کہ جس شخص نے قسم کھائی کہ فلاں کے پاس کوئی شئی رہن نہیں رکھائے گا پھر اس کے پاس رہن رکھایا اور پس فلاں نے قبضہ نہیں کیا تو ہمارے نزدیک قسم کھانے والا مانٹ (قسم توڑنے والا) ہوگا جبکہ زفر رحمہ اللہ کے قول کے مطابق مانٹ نہیں ہوگا جیسا کہ مہبہ میں ہوتا ہے صحیح ہمارا قول ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا قول ہے : فَرَّهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ (پس رہن ہے قبضہ کیا ہوا) اگر قبضہ رکن ہوتا ہے رہن کے ذکر ہی میں مدور ہوتا اور اللہ تعالیٰ عز شانہ کے قول : مَقْبُوضَةٌ کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ تو رہن کے سائر قبضے کا ذکر اس باع پر دلیل ہے کہ قبضہ شرط ہے رکن نہیں۔

مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قبضہ نہ رکن ہے نہ شرط ہے لیکن صحیح عامہ علماء کا قول ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا قول ہے : فَرَّهَانٌ مَّقْبُوضَةٌ۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے رہن کا اس کے مقبوض ہونے کا وصف بیان کیا۔ پس اللہ تعالیٰ کے قول کو خلف سے پانے کے لئے تقاضا ہے کہ اس کو شرط بنایا جائے۔ نیز یہ فی الحال عقد تبرع ہے پس دیگر تبرعات کی طرح یہ خود ابغیر قبضہ کے مفید حکم نہیں اور اگر دونوں عقد کریں اس شرط پر کہ رہن اس کے مالک کے پاس ہی رہے تو رہن جائز نہیں مگر اگر وہ اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو دین ساقط نہیں ہوگا۔ اور پھر اگر مرتہن کا ارادہ ہو کہ وہ رہن کو روک رکھنے کے لئے راہن کے قبضے سے اپنے قبضے میں لے لے تو یہ اختیار اس کو

نہیں کیونکہ یہ (مذکورہ شرط) فاسد ہے جس کو دونوں نے عقد رہن میں داخل کیا پس رہن صحیح نہ ہوا۔

اگر دونوں عقد کریں اس شرط پر کہ رہن کسی عادل شخص کے پاس رہے گا اور وہ اس پر قبضہ کرے تو جائز ہے اور اس کا قبضہ مثل مرتہن کے قبضے کے ہوگا۔ یہ عام علماء کا قول ہے۔ ابن ابی یعلیٰ کا قول ہے کہ رہن صرف مرتہن کے قبضے سے ہی صحیح ہوتا ہے۔ صحیح قول عام علماء کا ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا قول ہے کہ: فہان مقبوضہ اس میں مرتہن اور عادل کے قبضے کے درمیان فرق نہیں کیا گیا۔ نیز مرتہن کی رضامندی سے عادل کا قبضہ معنوی طور پر مرتہن کا قبضہ ہوتا ہے۔

اگر عادل رہن پر قبضہ کر لے پھر دونوں در راہن و مرتہن اس پر راضی ہو جائیں کہ کسی دوسرے عادل کے پاس رہن رہے اور اس کے پاس رکھ دیں تو جائز ہے کیونکہ دونوں کی باہمی رضامندی سے پہلے کے قبضے میں دینا جائز ہے ان کی رضامندی سے دوسرے کے قبضے میں دینا بھی جائز ہے۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب عادل نے مرتہن پر قبضہ کر لیا پھر دونوں اس پر راضی ہوئے کہ رہن مرتہن کے قبضے میں رہے کیوں کہ جب ابتداء میں مرتہن کے قبضے میں رکھنا جائز ہے تو ایسے ہی انتہاء میں بھی جائز ہے۔

اسی طرح اگر رہن پر مرتہن یا عادل نے قبضہ کر لیا پھر دونوں اس پر راضی ہوئے کہ رہن راہن کے پاس رہے اور اس کے قبضے میں دے دیا تو جائز ہے کیونکہ عقد کے لئے صحیح قبضہ پایا گیا اور راہن کے ہاتھ سے رہن نکل گیا تھا۔ اس کے بعد راہن کا قبضہ اور اجنبی کا قبضہ برابر ہے۔

اگر رہن رکھایا اور کسی عادل کو مسلط کر دیا (یعنی اس اختیار دے دیا) کہ وقت ادائیگی آنے پر اس کو فروخت کر دے۔ اور رہن پر قبضہ نہیں کیا گیا یہاں تک کہ ادائیگی کا وقت آگیا تو رہن باطل ہوگا کیونکہ رہن کی صحت قبضے سے ہوتی ہے اور بیع صحیح ہے کیونکہ توکیل کی صحت قبضے پر موقوف نہیں ہوتی پس بیع صحیح ہوئی اگرچہ رہن صحیح نہیں ہوا۔ اسی طرح اگر کوئی مشاع شئی رہن میں رکھائی اور عادل کو اس کی فروخت پر مسلط کیا تو رہن باطل ہوگا اور وکالت صحیح ہوگی بوجہ مذکورہ۔

اگر ایک عادل کو رہن روکنے کے لئے وکیل بنایا اور دوسرے عادل کو بیع کرنے کے لئے تو جائز ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک امر مقصود ہے پس اس کے لئے ملحدہ توکیل صحیح ہے۔

دوم صحت قبضہ کی شرائط یہ چند ہیں:

۱۔ قبضے کا راہن کی اجازت سے ہونا کیونکہ ہم یہیں ذکر کر چکے ہیں کہ جو عقد قبضے کے بغیر بھی صحیح ہوتا ہے جیسے بیع اس میں قبضے کی صحت کے لئے قبضے کی اجازت شرط ہے تو جو عقد قبضے کے بغیر صحیح نہیں ہوتا اس میں قبضے کی اجازت کا شرط ہونا تو بطریق اولیٰ ہونا چاہیئے۔ نیز اس باب میں قبضہ رکھنے کے مشابہ ہے جیسا کہ یہیں ہوتا ہے پس یہ قبول کے مشابہ ہوگا اور قبول راہن کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہوتا تو ایسے ہی قبضے میں ہوگا۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ قبضے کی دو قسمیں ہیں ایک صریح اور دوسرے ازروئے دلالت جو صریح کے جاری مجری ہو۔

اولیٰ یعنی صریح تو یہ ہے کہ راہن کہے میں نے اس کو قبضہ کرنے کی اجازت دی یا میں اس پر راضی ہوا یا قبضہ کر لے اور اس طرح کے دیگر الفاظ خواہ قبضہ مجلس میں کیا یا جدائی کے بعد کیا۔ یہ ازروئے استماع ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے ہبہ میں قول پر قیاس کے مطابق جدائی و افتراق کے بعد جائز نہیں۔

دوسرا اس طرح کہ مرتہن راہن کی موجودگی میں قبضہ کرے اور راہن خاموش رہے اور مرتہن کو منع نہ کرے۔ پس ازروئے استمسان مرتہن کا قبضہ صحیح ہے۔ جبکہ ہبہ میں زفر رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق صحیح نہیں جیسا کہ افتراق کے بعد صحیح نہیں ہوتا کیونکہ قبضہ ان کے نزدیک رکن بمنزلہ قبول کے ہے پس قبول کی طرح اجازت کے بغیر جائز نہیں اور یہ مثل بیع صحیح کے ہوئی بلکہ اس سے بھی ادلی کیونکہ بیع کی صحت کے لئے قبضہ شرط نہیں جبکہ رہن کی صحت کے لئے شرط ہے۔ وجہ استمسان یہ ہے کہ رہن کے ایجاب پر اقدام کرنے سے بیان ازروئے دلالت اجازت پائی گئی کیونکہ یہ رہن کے حکم کے ایجاب پر دلالت قصد ہے اور رہن کے حکم کے لئے ثبوت بغیر قبضہ کے نہیں ہوتا اور بغیر اجازت کے قبضہ صحیح نہیں ہوتا۔ لہذا ایجاب پر اقدام قبضہ کرنے کی اجازت پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ اقدام مجلس میں قبضہ کی اجازت پر دلالت کرتا ہے نہ کہ افتراق و جدائی کے بعد پس یہاں جدائی کے بعد قبضہ کرنے پر اجازت نہ تو صراحتاً پائی گئی اور نہ دلالتاً بخلاف بیع کے کیونکہ بیع بغیر قبضہ کے بھی صحیح ہوتی ہے پس اس کے ایجاب پر اقدام قبضہ کی دلیل نہ بنے گا۔ پس یہ اجازت کی دلیل نہ ہوگی۔ لہذا فرق ہے۔

اگر ایسی شئی کو رہن بنایا جو غیر مرہون کے ساتھ متصل ہو مثلاً وہ پھل گر جو درخت پر لٹکا ہوا ہو وغیرہ ایسی اشیاء جن میں رہن بغیر جدا کئے اور قبضہ کئے جائز نہیں۔ پھر اس کو جدا کیا اور اس پر قبضہ کیا تو اگر راہن کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا تو اس کا قبضہ جائز نہیں خواہ جدا کرنا اور قبضہ کرنا مجلس میں ہو یا مجلس کے علاوہ ہو کیونکہ یہاں ایجاب کا وقوع صحیح نہیں ہوا پس اس سے قبضہ کی اجازت پر استدلال نہیں کیا جاسکتا اور اگر قبضہ راہن کی اجازت سے کیا تو قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اور ازروئے استمسان جائز ہے اس قاعدے کی بناء پر جس کو ہم نے ہبہ میں ذکر کیا ہو واللہ الموفق۔

۲۔ حیات۔ یہ ہمارے نزدیک ہے پس مشاع پر قبضہ صحیح نہیں۔ جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ حیات شرط نہیں لہذا مشاع پر قبضہ صحیح ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شیوع نہ تو رہن کے حکم میں قاذح ہوتا ہے اور نہ ہی اس کی شرط میں۔ پس یہ جو از رہن کے مانع نہیں۔ اس بات پر دلیل اس طرح ہے کہ رہن کا حکم ان کے نزدیک یہ ہے کہ مرتہن مرہون کی بیع اور اس کی قیمت میں سے اپنے دین کے استيفاء کا زیادہ حقدار ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ اور شیوع جو از بیع کے مانع نہیں۔ اور رہن کی شرط جو کہ قبضہ ہے نصف شائع میں اس طرح ممکن ہے کہ کل کا تخلیہ کر دیا جائے ہماری دلیل یہ ہے کہ تنہا نصف شائع پر قبضہ متصور نہیں اور نصف آخر مرہون نہیں پس اس پر قبضہ صحیح نہیں۔ اور برابر ہے کہ مشاع قابل تقسیم ہو یا نہ ہو کہ متعلق میں مانع قسموں میں مشاع

میں قبضے کے تحقق ثابت ہونے کے مانع ہے برخلاف ہبہ کے کہ اس میں ناقابل تقسیم مشاع میں شیوع جواز کے مانع نہیں۔ کیونکہ ہبہ میں مانع ضمان تقسیم ہے جیسا کہ ہم نے کتاب الہبہ میں ذکر کیا ہے۔ اور یہ قابل تقسیم کے ساتھ مخصوص ہے۔

اور برابر ہے کہ رہن کسی اجنبی کے پاس رکھایا ہو یا اپنے شریک کے پاس جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

اور برابر ہے کہ شیوع عقد کے مقارن ہو یا بعد میں طاری ہو یا ہویہ ظاہر روایت کے مطابق ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ عقد پر طاری ہونے والا شیوع عقد کی صحت کی بقاء کے مانع نہیں۔ اس کی صورت یہ ہے کہ جب کوئی شے رہن رکھائی اور مرتن یا عادل کو مسلط کر دیا کہ جیسے چاہے فروخت کرے متفرق یا مجتمع اور وہ اس کے نصف حصہ کو فروخت کر دے۔ یا رہن کے بعض حصے میں درآئیا لیکہ وہ حصہ شائع ہوا استحقاق نکل آئے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے حالت بقاء کو حالت ابتداء پر قیاس نہیں کیا جاسکتا کیونکہ بقاء ابتداء کے حکم کے مقابلے میں سہل تر ہوتا ہے۔ اسی بنا پر شریعت نے بہت سے احکام میں طاری ہونے والے مقارن کے مابین فرق کیا ہے مثلاً طاری ہونے والی عدت اور طاری ہونے والی فرار (غلام کا) وغیرہ۔ پس ابتداء کے عقد میں حیات کا شرط ہونا عقد کی صحت پر بقاء و حیات کی شرط ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ مقارن میں مانع شیوع کا نصف شائع میں قبضے کے تحقق سے مانع ہوتا ہے۔ اور یہ معنی طاری ہونے والے شیوع بھی موجود ہے لہذا یہ صحت کی بقاء کے مانع ہوگا۔

دو شخصوں نے اپنے ذمے ایک شخص کے دین کی بنا پر اس کے پاس ایک غلام رہن کے طور پر رکھایا تو جائز ہے۔ اور پورا غلام کل دین کے مقابلے میں ہوگا یا تک کہ مرتن کو حق ہوگا کہ وہ کل دین وصول ہونے تک غلام کو روک رکھے۔ جب ان میں سے کوئی اپنا دین ادا کر دے تو اس کو رہن میں سے اپنا حصہ لینے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک نے اپنے ذمے دین کے مقابلے میں پورا غلام رہن رکھایا ہے اس کا نصف نہیں۔ اگرچہ غلام میں سے دونوں کا ملوک نصف نصف ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ صحت رہن کے لیے مرہون کا راہن کی ملکیت ہونا شرط نہیں ہے اس لیے کہ دوسرے کے مال کو اس کی اجازت سے رہن رکھنا ناجائز ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور دونوں میں سے کسی کو سودے کے طور پر رہن رکھنا دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے اجازت دینے کی دلیل ہے۔ پس کل غلام کل دین کے مقابلے میں رہن ہوگا اور یہ محال نہیں ہے کیونکہ رہن جس (روکنا) ہوتا ہے اور یہ بات متفق نہیں ہے کہ ایک غلام کل دین کے مقابلے میں محبوس ہو۔ پس یہ شائع کا رہن نہیں ہوگا لہذا جائز ہوگا۔ اور دونوں میں سے کسی کو بھی اپنے ذمے دین کی ادائیگی کے بعد غلام میں سے اپنا حصہ لینے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ کل غلام کل دین کے مقابلے میں مرہون ہے۔ تو جب تک دین کا کچھ حصہ بھی باقی ہے جس کا استحقاق باقی رہے گا۔

اسی طرح ایک شخص دو شخصوں کے پاس ان کے اپنے ذمے دین کے مقابلے میں رہن رکھاتا ہے

خواہ ان دونوں کے درمیان شرکت ہو یا نہ ہو تو جائز ہے۔ اور جب راہن ان میں سے ایک کا دین ادا کرے تو اس کو رہن میں سے کچھ حصہ واپس لینے کا حق نہ ہو گا کیونکہ اس نے اس غلام کو دونوں میں سے ہر ایک کے دین کے مقابلے میں رہن رکھا یا ہے اور کل غلام دونوں میں سے ہر ایک کے دین کے مقابلے میں رہن بن سکتا ہے اس طرح گویا کہ اس کے ساتھ کوئی اور نہیں ہے بوجہ مذکورہ۔ یہ برخلاف ہے دو شخصوں کو مہیہ کمنے کے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق وہ جائز نہیں کیونکہ مہیہ میں تملیک ہوتی ہے اور تملیک شئی کی کما لہ دو میں سے ہر ایک شخص کو تملیک محال ہوتی ہے اور سمجھدار و عقلمند شخص اپنے تصرف و عمل میں امر محال کا قصد نہیں کرتا۔ رہا رہن تو وہ جس ہوتا ہے اور شئی واحد کو دو میں سے ہر دین کے مقابلے میں مجبوس کرنے میں کوئی محال لازم نہیں آتا۔ پس یہ دونوں صورتوں کے درمیان فرق ہے۔ البتہ رہن اگرچہ دونوں میں سے ہر دین کے مقابلے میں مجبوس ہوتا ہے لیکن وہ دونوں میں سے ہر ایک کے مقابلے میں ان کے درمیان تناسب سے مضمون ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت دونوں دین پر منقسم ہوگی۔ پس ہر دین میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا کیونکہ رہن کی ہلاکت کے وقت مرتحن رہن کی مالیت کے بقدر دین کو وصول کرنے والا بن جاتا ہے۔ اور رہن دونوں دیون کی وصولی کے لیے پورا نہیں ہے اور ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں لہذا رہن کی قیمت کو دونوں پر تقسیم کیا جائے گا پس ہر ایک میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا۔ اسی پر مبیع کو روک لینے کا مسئلہ نکلتا ہے مثلاً دو شخصوں نے ایک سے کوئی شئی خریدی پھر ان میں سے ایک نے اسے حصے کا ثمن ادا کر دیا تو اس کو حق نہ ہو گا کہ مبیع میں سے کچھ لے سکے اور باقی کو حق ہو گا۔ کہ جب تک وہ دوسرے کے ذمے جو ثمن ہے وہ وصول نہ کر سکے کل مبیع کو روک رکھے کیونکہ کل مبیع کل ثمن کے مقابلے میں مجبوس ہوتا ہے تو جب تک ثمن کا ایک حصہ بھی باقی ہے کل مبیع کو مجبوس رکھے کا استحقاق باقی ہے۔ اگر کسی مکان کا کوئی معین عمرہ رہن رکھایا تو جائز ہے شیوع نہ ہونے کی بنا پر۔

اسی قاعدے پر رہن پر دین کی زیادتی کا مسئلہ نکلتا ہے کہ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں۔ جملہ کلام زیادات میں ہے کہ اس کی چار قسمیں ہیں۔

۱۔ زیادتی رہن :- یہ رہن کی نمو ہے مثلاً بچہ، دودھ پھل اون اور ہر وہ چیز جو رہن سے متولد ہو یا اس سے متولد کے حکم میں ہو مثلاً فوت ہونے والے جزر کا بدل ہو یا جو جنود کے حکم میں ہو جیسے ارش و عقر۔

۲۔ اصل رہن پر زیادتی رہن :- مثلاً دین کے مقابلے میں باندی رہن رکھائی پھر اسی دین کے مقابلے میں کوئی باندی وغیرہ بطور رہن کے زائد کر دی۔

۳۔ رہن کے نمو پر زیادتی رہن :- مثلاً دین کے بدلے باندی رہن میں رکھائی۔ اس باندی نے بچہ یا مہیہ وہ باندی مرگئی پھر راہن نے بچے پر مزید رہن رکھایا۔

۴۔ رہن پر دین کی زیادتی :- مثلاً ایک غلام ہزار روپے کے مقابلے میں رہن رکھایا۔ پھر راہن نے مرتحن سے ہزار اور قرض لے لیے اس شرط پر کہ وہی غلام پچھلے ہزار اور زائد دونوں کے مقابلے میں رہن ہوگا۔

یہ زیادتی رہن تو وہ ہمارے نزدیک مرہون ہوتی ہے بائیں معنی کا اصل کا حکم اس میں ثابت ہوتا ہے اور وہ حکم ہے

لذوم کے طریقے سے جس کا استحقاق شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ سرے سے مرہون نہیں۔ یہ مسئلہ رہن کے حکم کے بیان میں انشاء اللہ تعالیٰ آئے گا۔

زیادتی رہن از روئے استخوان جائز ہے جب کہ قیاس کی رو سے جائز نہیں جو کہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ یہ اختلاف مبنی ہے اس اختلاف پر جو ثمن اور مٹمن میں زیادتی میں ہے۔ یہ مسئلہ کتاب البیوع میں گزر چکا ہے۔

رہی اصل کی ہلاکت کے بعد نورہن پر زیادتی رہن تو یہ موقوف رہے گی۔ اگر رہن چھڑانے تک بچہ باقی رہے تو زیادتی جائز ہوگی اور اگر ہلاک ہو گیا تو جائز نہیں۔ کیونکہ جب وہ ہلاک ہو گیا تو ظاہر ہو گیا کہ زیادتی دین کے ساقط ہونے کے بعد حاصل ہوئی تھی۔ حالانکہ زیادتی کی صحت کے لیے دین کا قائم ہونا شرط ہے۔

رہی رہن پر دین کی زیادتی تو اس میں وہ اختلاف ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رہن کے باب میں دین ایسا ہی ہے جیسے بیع کے باب میں ثمن اس دلیل سے کہ رہن صحیح نہیں ہوتا مگر دین کے مقابلے میں جیسے کہ بیع صحیح نہیں ہوتی مگر ثمن کے ساتھ۔ پھر بیع میں ثمن اور مٹمن دونوں میں زیادتی جائز ہے پس ایسے ہی رہن اور دین دونوں میں زیادتی جائز ہے۔ بیع اور دین دونوں ابواب کے مابین وجہ جامع یہ ہے کہ ہمارے نزدیک زیادتی کا الحاق اصل عقد کے ساتھ ہوتا ہے گو باکہ عقد اصل اور زائد دونوں پر واقع ہوا ہے۔ پس یہ ایسے ہو گا گویا کہ براہن نے ابتداء ہی میں دین اصل اور دین زائد کے مقابلے میں غلام رہن رکھایا اور وہ جائز ہے تو ایسے ہی یہ بھی جائز ہوگا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ زیادتی اگر صحیح ہے تو اس نے رہن میں شیوع کا ایجاب کیا ہے اور یہ چیز رہن کی صحت کے مانع ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر رہن صحیح ہوتا تو بعض غلام یعنی غلام کا کچھ حصہ اس کے مقابلے میں ہوتا تو پھر یا تو وہ حصہ مقابلہ زیادتی کے ہوتا تو باوجود اول کے ساتھ مشغول ہونے کے اور یا وہ اول سے فارغ ہو کر زیادتی کے ساتھ مشغول ہوا۔ شق اول کی کوئی صورت نہیں ہے وہ جو کسی شی کے ساتھ مشغول ہو اس میں دوسری شی کے ساتھ مشغول ہونے کا احتمال نہیں ہوتا۔ مٹمن کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ اس نے غلام کے کچھ حصے کو دین کے مقابلے میں رہن رکھایا جو کہ رہن مشاع ہے پس جائز نہ ہوگا۔ جبکہ اس صورت میں ہوتا ہے جب ایک غلام کو دو مختلف دیون کے مقابلے میں رہن رکھائے کہ ہر ایک غلام کے کچھ حصے کے مقابلے میں ہو۔ اصل رہن پر زیادتی رہن کا معاملہ اس کے برخلاف ہے کیونکہ اس میں زیادتی رہن کے لیے شائع ہونے کا باعث بنتی بلکہ دین کے شیوع کا باعث بنتی ہے کیونکہ زیادتی سے پیشتر غلام کل دین کے مقابلے میں تھا اور زیادتی کے بعد کل غلام بعض دین کے مقابلے میں ہوا اور زیادتی باقی بعض حصے کے مقابلے میں ہوئی پس شیوع کا تعلق دین سے ہو گا نہ کہ رہن سے۔ اور دین میں شیوع رہن کی صحت کے مانع نہیں جب کہ رہن میں شیوع اس صحت کے مانع ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ایک غلام نصف دین کے مقابلے میں رہن

رکھایا تو جائز ہے اور اگر نصف غلام دین کے مقابلے میں رہن رکھایا تو جائز نہیں۔ اسی وجہ سے دونوں زیادتیوں کا حکم مختلف ہے۔

اگر کسی مشاع چیز کو مرہون بنایا پھر اس کو تقسیم کیا اور مرہن کے سپرد کر دیا تو جائز ہے کیونکہ حقیقت میں عقد تقسیم اور تقسیم کے بعد تسلیم پر موقوف تھا۔ تو جب یہ پایا گیا تو نفاذ سے مانع زائل ہو گیا پس عقد کا نفاذ ہوگا۔

۳۔ مرہون غیر مرہون سے فارغ ہو۔ پس اگر اس کے ساتھ مشغول ہو مثلاً مکان رہن رکھایا جس میں راہن کا سامان ہے اور مکان سپرد کر دیا یا مکان بعد اس میں سامان کے سپرد کر دیا یا بالوں کی گونہ رہن رکھائے علاوہ اس کے جو ان میں ہے اور گونہ سپرد کر لے یا گونہ بعد منظر و فہم کے سپرد کر دیے تو جائز نہیں کیونکہ قبضے کا مطلب ہے وہ تخلیہ جو تصرف پر قدرت دینے والا ہو اور یہ شغل کے ساتھ ثابت نہیں ہوگا۔ اور اگر راہن مکان میں سے سامان نکال لے اور پھر اس کو فارغ کر کے سپرد کر دے تو جائز ہے اور قبضے کی حالت کو دیکھا جاتا ہے عقد کی حالت کو نہیں دیکھا جاتا چونکہ مانع شغل ہے جو زائل ہو گیا پس عقد نافذ ہوگا جیسا کہ رہن مشاع میں ہوتا ہے۔

اگر مکان میں رکھا ہو سامان رہن رکھایا مکان نہیں اور مرہن اور مکان کے درمیان تخلیہ کر دیا تو جائز ہے برخلاف اس صورت کے جب مکان میں موجود سامان کے علاوہ صرف مکان رہن رکھایا (کہ وہ جائز نہیں ہوگا) کیونکہ مکان سامان کے ساتھ مشغول ہے رہا سامان کو وہ مکان کے ساتھ مشغول نہیں ہوتا پس سامان پر قبضہ صحیح ہوگا اور مکان پر قبضہ صحیح نہ ہوگا۔

اگر مکان اور مکان میں موجود سامان کو ایک ہی معاملے میں رہن بنایا اور مرہن اور ان دونوں اشیاء مرہونہ کے درمیان تخلیہ کر دیا جب کہ وہ راہن، گھر سے باہر ہو تو دونوں میں رہن جائز ہے کیونکہ اس نے کل کو رہن بنایا اور کل کو تسلیم کیا اور دونوں ہی کی تسلیم صحیح ہوئی۔ اور اگر معاملے میں دونوں میں تفریق کرتا مثلاً پہلے ایک چیز رہن رکھاتا پھر دوسری چیز رہن رکھاتا تو اگر دونوں کی تسلیم اکٹھی ہو تو دونوں میں رہن صحیح ہوگا۔ جہاں تک سامان کا تعلق ہے تو اس میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ سامان مکان کے ساتھ مشغول نہیں ہوتا، رہا مکان تو اس میں مانع ہوتا ہے شغل اور وہ اب زائل ہو چکا۔

اور اگر تفریق کی بایں طور کہ ان میں سے ایک رہن بنایا اور تسلیم کیا پھر دوسری نشی کو رہن بنایا اور تسلیم کیا تو مکان میں رہن جائز نہ ہوگا البتہ سامان میں جائز ہوگا البتہ سامان میں رہن کو مقدم کیا ہو یا مؤخر کیا ہو برخلاف یہ کہ اس میں ترتیب کی رعایت کی جاتی ہے اگر مکان کے بہرہ کو مقدم کرے تو مکان میں بہرہ جائز نہ ہوگا البتہ سامان میں جائز ہوگا جیسے رہن میں ہوتا ہے اور اگر سامان کے بہرہ کو مقدم کیا تو دونوں کا بہرہ جائز ہوگا۔ سامان میں تو اس لیے کہ وہ مکان کے ساتھ مشغول نہیں اور مکان میں اس لیے کہ اگر وہ قبضے کے وقت مشغول ہے لیکن مشغولیت ایسے سامان کے ساتھ ہے جو محبوبہ کی ملکیت

۱۔ وہ تھیلہ جو باری کے بالوں یا سونے وغیرہ سے بنا ہو گدھوں یا بیلوں وغیرہ پر غلہ سے بھر کر لادا جاتا ہے۔

ہے پس یہ قبضے کی صحت کے مانع نہ ہوگی۔ جب کہ رہن کے مسئلے میں مکان ایسے سامان کے ساتھ مشغول ہے جو راہن کی ملکیت ہے پس یہ مشغولیت قبضے کی صحت کے مانع ہوگی۔ پس یہ دونوں کے درمیان فرق ہے۔

اگر مکان اور مکان میں موجود سامان راہن اور مرتن دونوں مکان کے اندر ہیں اور راہن نے کہا کہ میں نے یہ مکان تجھے تسلیم کیا تو یہ تسلیم صحیح نہ ہوگی یہاں تک کہ راہن مکان سے نکل جائے۔ پھر تسلیم کرے کیونکہ تسلیم کا معنی جو کہ تخلی ہے راہن کے مکان میں ہوتے ہوئے پایا نہیں جاتا۔ لہذا مکان میں سے نکلنے کے بعد تسلیم جدید ضروری ہوگی۔

جانور کے اور سامان لدا ہوا ہو اور علاوہ سامان کے جانور کو رہن رکھنا یا تو رہن پورا نہیں ہو گیا یا تک کہ اس پر سے سامان اتار دے اور پھر جانور مرتن کو تسلیم کرے۔ اور اگر علاوہ جانور کے سامان کو رہن بنایا اور جانور مرتن کو دے دیا تو سامان میں رہن تام ہو گا کیونکہ جانور سامان کے ساتھ مشغول ہوتا ہے۔ رہا سامان تو وہ جانور کے ساتھ مشغول نہیں ہوتا۔ یہ ایسے ہے جیسے مکان میں سامان ہو اور علاوہ سامان کے مکان رہن رکھائے اور علاوہ مکان کے سامان رہن رکھائے۔

جانور پر زین ہو یا اس کے منہ میں لگام ہو یا اس کے سر میں رسی ہو ان میں سے کوئی شئی رہن رکھائی اور لگام زین و رسی سمیت جانور مرتن کو دے دیا تو یہ رہن نہیں ہو گا یہاں تک کہ اس کو جانور کے منہ وغیرہ سے نکال لے پھر تسلیم کرے۔ مکان میں سامان رہن رکھانے کی صورت میں حکم اس کے مخالف ہے کیونکہ زین وغیرہ جانور کے تابع میں سے ہوتی ہے پس علاوہ جانور کے اس کا رہن رکھنا صحیح نہیں جیسا کہ علاوہ درخت کے پھل کا رہن رکھنا صحیح نہیں ہوتا برخلاف سامان کے کہ وہ مکان کا تابع نہیں ہوتا۔ اسی لیے فقہاء نے کہا کہ اگر ایسے جانور کو رہن رکھنا جس پر زین یا لگام ہو تو وہ زین وغیرہ بھی تابع ہونے کے حکم کی بنا پر رہن میں شامل ہوگی۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر باندی رہن رکھائی اور اس کے حمل کو متثناء کیا یا جانور رہن رکھایا اور اس کے حمل کو متثناء کیا تو نہ متثناء صحیح ہو گا اور نہ ہی عقد صحیح ہو گا۔ متثناء کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ جائز ہوتا تو مرہون غیر مرہون کے ساتھ مشغول ہوتا۔ عقد کے صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حمل کا متثناء بمنزلہ شرط فاسد کے ہے اور مثل بیع کے برخلاف بیع کے رہن شرط فاسد سے باطل ہو جاتا ہے۔

اگساپنی باندی کے حمل کو آزاد کر دیا پھر ماں کو رہن رکھایا یا اس کے حمل کو مدبر بنایا پھر ماں کو رہن رکھایا تو اس میں وہی کلام ہے جو بیع میں ہے اور بیع میں کلام گزر چکا ہے۔

۴۔ مرہون غیر مرہون سے جدا ہوتا ہے۔ پس اگر مرہون غیر مرہون کے ساتھ متصل اور غیر متنازع ہو تو مرہون پر قبضہ صحیح نہ ہو گا کیونکہ تنہا مرہون پر قبضہ ممکن نہیں حالانکہ جو مرہون کے ساتھ متصل ہے وہ مرہون نہیں ہے پس یہ رہن مشاع کے مشابہ ہوگا۔

اس قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر علاوہ عمارت کے زمین رہن رکھائی یا علاوہ کھیتی و درخت

کے زمین رہن رکھائی یا علاوہ زمین کے کھیتی و درخت رہن رکھائے یا علاوہ پھل کے درخت رہن رکھائے یا درخت کے پھل رہن رکھائے تو یہ جائز نہیں خواہ مرہون کی تسلیم کل یعنی دونوں کے تخلیہ کے ساتھ ہو یا نہیں کیونکہ مرہون غیر مرہون کے ساتھ متصل ہے اور یہ اتصال قبضے کی صحت کے مانع ہے۔ اور اگر پھل اتار لیا یا کھیتی کاٹ لی اور جبہ حالت میں تسلیم کی تو جائز ہے کیونکہ نفاذ سے مانع امر زائل ہو چکا ہے۔

اگر دونوں کو عقد رہن میں جمع کیا اور دونوں کو مرہون بنایا اور تسلیم متفرق طور پر کیا تو جائز ہے۔

اگر صفقہ (معاملہ) میں تفریق کی بایں طور رکھیتی رہن بنائی یا زمین رہن بنائی یا پہلے زمین پھر کھیتی رہن بنائی تو دیکھا جائے گا اگر تسلیم دونوں کی اکٹھے کی تو دونوں میں رہن جائز ہے اور اگر دونوں کی تسلیم علیحدہ علیحدہ کی تو دونوں میں رہن جائز نہ ہوگا خواہ مقدم کیا ہو یا مؤخر کیا ہو۔ برخلاف پہلی فصل کے کیونکہ دونوں فصلوں میں مانع مختلف ہے۔ اس فصل میں قبضے کی صحت سے مانع اتصال ہے جو مختلف نہیں ہوتا جب کہ فصل اول میں قبضے کی صحت سے مانع شغل ہے جو مختلف ہوتا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اپنا نصف مکان مشاع حالت میں ایک شخص کو رہن میں دینے کا معاملہ کیا اور وہ اس کو سپرد نہیں کیا یہاں تک کہ باقی نصف کا بھی اسی شخص کے ہاتھ رہن کا معاملہ کیا اور پھر کل مکان کی تسلیم کی تو یہ جائز ہے۔ اور اگر نصف میں رہن کا معاملہ کیا اور وہ سپرد کر دیا پھر باقی نصف میں رہن کا معاملہ کیا اور وہ سپرد کیا تو جائز نہیں۔ ایسے ہی یہ معاملہ ہے۔

اس قاعدے پر اگر بھیڑ کی پشت پر اون میں علاوہ بھیڑ کے رہن کا معاملہ کیا تو یہ جائز نہیں کیونکہ مرہون غیر مرہون کے ساتھ متصل ہے اور یہ امر قبضے کی صحت کے مانع ہے۔ اور اگر اون کاٹ لے اور سپرد کر دے تو جائز ہے کیونکہ مانع زائل ہو چکا۔

اسی قاعدے پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ اگر جانور پر سامان ہو اور بغیر سامان کے جانور رہن میں دے تو جائز نہیں اور اگر سامان اس جانور سے اتار لے اور جانور کو فارغ کرے تو جائز ہے کیونکہ برخلاف اس صورت کے کہ اپنی باندی کے حمل یا اپنے چوپائے کے حمل یا اس کے متن میں دودھ کو رہن رکھ لیا یا دودھ میں گھی یا بیج میں تیل یا زیتون میں روغن یا گندم میں آٹے کو رہن رکھا یا تو یہ باطل ہے اگرچہ راہن نے مرہون کو ولادت کے وقت بچے پر یا دیگر اشیاء پر ان کے نکلنے کے وقت — کو قبضہ کرنے پر تسلط دے دیا ہو کیونکہ یہاں عقد سر سے سے منعقد ہی نہیں ہوا اور بحال کے معدوم ہونے کے اور اس کے معدوم ہونے کے بعد یہ چیز ہے کہ وہ معدوم کی طرف مضاف ہے اسی لیے وہ بیع جہان انبیاء کی طرف مضاف ہو اس کا انعقاد نہیں ہوتا تو ایسے ہی رہن ہے جب کہ پہلی صورت میں عقد منعقد ہوتا ہے۔ اس کا نفاذ موقوف ہوتا ہے۔ فصل (جد اگر نئے) و تمیز کے ساتھ تسلیم کی صحت پر توجہ دہ پانی کی تو مانع زائل ہو گیا۔

اگر درخت کو مبعہ زمین سے اس کی جڑوں کے رہن رکھایا تو جائز ہے کیونکہ اس پر قبضہ ممکن ہے درخت رہن رکھایا جس پر پھل ہیں لیکن ان کا ذکر نہیں کیا تو پھل بھی رہن میں داخل ہوں گے۔ برخلاف بیج کے کہ بغیر ذکر کے پھل درخت کی بیج میں شامل نہیں ہوگا کیونکہ مسئلہ رہن میں رہن کی تصحیح کا ارادہ کیا گیا ہے اور رہن بغیر قبضے کے صحیح نہیں ہوتا اور قبضہ صحیح نہ ہوگا جب تک مرہون کے ساتھ متصل شی رہن میں داخل نہ ہو۔ پس عقد رہن کی تصحیح کی بناء پر پھل درخت کے رہن میں شامل ہوگا۔ بیج کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ پھل کے شامل ہونے بغیر بھی درخت کی بیج صحیح ہے اور تصحیح کے لیے پھل کو شامل کرنے کی ضرورت نہیں۔

اگر کہا میں نے یہ مکان یا یہ زمین یا یہ باغ رہن رکھایا اور کلام مطلق کیا اور کسی شی کی تخصیص نہیں کی تو اس میں عمارت اور درختوں میں سے ہر وہ چیز داخل ہوگی جو اس کے ساتھ متصل ہوگی کیونکہ یہ بیج میں بھی داخل ہوتی ہے حالانکہ صحت بیج کی شرائط میں سے قبضہ نہیں ہے تو رہن میں اس کا داخل ہونا اولیٰ ہوگا البتہ کیفیت اور پھل رہن میں تو داخل ہوتے ہیں بیج میں نہیں جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں برخلاف سامان کے کہ وہ مکان کے رہن میں داخل نہیں ہوگا۔ پھل درخت کے رہن میں داخل ہوگا کیونکہ پھل درخت کے تابع ہوتا ہے جب کہ سامان مکان کے تابع نہیں ہوتا۔

رہن کے صحیح ہونے کے بعد اگر مرہون کے کچھ حصے میں استحقاق نکل آئے تو باقی کو دیکھا جائے گا۔ اگر استحقاق کے بعد باقی ایسا ہے کہ جس کو ابتداء میں رہن رکھانا جائز ہو تو اس میں رہن قائم نہ ہوگا اور اگر ایسا ہو کہ ابتداءً اس کو رہن میں رکھانا جائز نہ ہو تو کل میں رہن میں ہو جائے گا کیونکہ جب اس کے کچھ حصے میں استحقاق نکل آیا تو ظاہر ہو گیا کہ جس حصے میں استحقاق نکلا اتنے حصے میں عقد صحیح نہیں ہوا اور یہ کہ رہن کا وقوع صرف باقی میں ہوا ہے گویا کہ راہن نے ابتداء سے ہی صرف اسی قدر رہن رکھایا تھا پس اس کو دیکھا جائے گا۔ اگر وہ ابتداءً رہن کے لیے محل بن سکتا ہے تو اس میں رہن باقی رہے گا ورنہ کل میں ناسد ہو جائے گا جیسا کہ اگر وہ اتنی ہی مقدار ابتداءً رہن رکھاتا البتہ جب رہن صرف اس میں باقی رہ گیا تو (دین میں) اپنے حصے کے بقدر باقی رہے گا یہاں تک کہ اگر باقی (رہن) ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت دین میں حصے اس کے حصے کے بقدر ہوگی۔ اگرچہ اس کی قیمت کل دین کے مساوی ہو۔ اور کل پورا دین ختم نہ ہوگا۔ اور اگر باقی کو ابتداءً رہن رکھائے اور اس کی قیمت کل دین کے مساوی ہو پھر باقی ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت کل دین کے مقابلے میں ہوگی۔

اگر تم چاہو تو حیا زت کو علیحدہ شرط بنا لو اور مشاع کی تخریج اس قاعدے پر کہ لو کیونکہ مشاع ایسا مرہون ہوگا جو ایسے کے ساتھ متصل ہوگا کہ جو حقیقت میں غیر مرہون ہے۔ پس مشاع کی تخریج اس قاعدے پر صحیح ہوگی۔ اس بات کو سمجھ لو۔

۵۔ قبضہ کرنے کی اہلیت: یہ عقل ہے کیونکہ اسی سے رکن جو کہ ایجاب و قبول ہے کی اہلیت ثابت ہوتی ہے تو اس سے اہلیت شرط کا ثابت ہونا اولیٰ ہے۔

قبضے کی تفسیر۔

قبضہ عبارت ہے تخیلی سے اور وہ قبضہ ثابت کرنے پر قدرت پانا ہے۔ یہ موانع کے ارتقاء سے ہوتا ہے اور یہ ارتقاء راہن کے مرہون اور مرتن کے درمیان کرنے سے ہوتا ہے۔ جب یہ بات حاصل ہو جائے تو راہن تسلیم کرنے والا بن جاتا ہے۔ یہ ظاہر روایت کا جواب ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ تخیلی کے ساتھ نقل و تحویل بھی شرط ہے اور جب تک یہ نہ پایا جائے مرتن قابض نہیں بنتا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ قبضہ رہن کی صحت کے لیے شرط ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے فرہان مقبوضہ رہن ہے قبضہ کیا ہوا، اور مطلق قبض سے مراد قبضہ حقیقی ہوتا ہے اور اس کا تحقق بغیر نقل کے نہیں ہوتا۔ رہی تخیلی تو حکم کے اعتبار سے قبضہ ہے حقیقت کے اعتبار سے نہیں پس اس پر اکتفاء نہ ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ عرف و شرع میں بغیر نقل و تحویل کے تخیلی ہی قبضہ ہے۔ جہاں تک عرف کا تعلق ہے تو اس وجہ سے کہ قبضہ ایسی اشیاء میں وارد ہوتا ہے جو نقل و تحویل کے قابل نہیں ہوتیں مثلاً مکان و زمین۔ کہا جاتا ہے کہ یہ زمین یا یہ بستی یا یہ ولایت فلاں شخص کے قبضے میں ہے تو اس سے صرف تخیلی ہی سمجھ میں آتی ہے جو کہ تصرف پر قدرت کو کہتے ہیں۔ رہی شرع تو بیح کے باب میں بغیر نقل و تحویل کے صرف تخیلی کو بالاجماع قبضہ سمجھا جاتا ہے۔ یہ اس بات پر دلیلی ہے کہ بغیر نقل و تحویل کے تخیلی ہی از روئے حقیقت و شریعت قبضہ ہے۔ پس اس پر اکتفاء ہوگا۔

قبضے کی انواع

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ قبضے کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم امالت کے طریق سے اور دوسری قسم نیابت کے طریق سے۔

امالت کے طریق سے قبضہ یہ ہے کہ آدمی خود اپنے لیے قبضہ کرے۔

نیابت کے طریق سے قبضے کی دو قسمیں ہیں (۱) ایک قسم کا تعلق قابض سے ہے (۲) دوسری قسم کا تعلق نفس قبضہ سے ہے۔

نیابت کے طریق سے قبضے کی وہ قسم جس کا تعلق قابض سے ہے وہ یہ ہے کہ مثلاً باپ اور وصی کا بچے کی جانب سے قبضہ کرنا ہے۔ اسی طرح عادل کا قبضہ مرتن کے قبضے کے قائم مقام ہوتا ہے یہاں تک کہ اگر مرہون عادل کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت مرتن پر محسوب ہوگی کیونکہ نفس قبضہ ان امور سے ہے جن میں نیابت کا احتمال ہوتا ہے۔ نیز رہن پر قبضہ قبضہ استیفاء دین ہوتا ہے اور استیفاء دین میں نیابت چل سکتی ہے۔

نیابت کے طریق سے قبضے کی وہ قسم جس کا تعلق نفس قبضہ سے ہے تو وہ یہ ہے کہ جب عقد کے وقت مرہون مقبوض ہو تو کیا یہ رہن پر قبضہ کرنے کے قائم مقام ہوگا۔ اس بارے میں علامہ وہ ہے جو ہم کتاب البیوع اور کتاب الہبہ میں ذکر کر چکے ہیں کہ دونوں قبضے جب ایک جنس ہوں تو ایک قبضہ دوسرے کا نائب بن جاتا ہے اور جب دونوں مختلف ہوں تو اعلیٰ ادرلی کا نائب بن جاتا ہے اس

قاعدے کی فقہ اور فروع ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

اور اگر تم چاہو تو جوازت - فراغت اور تمیز کو نفس عقد کی شرائط میں سے کر لو اور کہو کہ صحت عقد کی شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ ہمارے نزدیک مرہون محوذ (جمع کیا ہوا اکٹھا) ہو۔ اور اس پر تم مشاع کی بنا کرو۔ اور چاہو تو یوں کہو کہ صحت عقد کی شرائط میں سے ایک ہمارے نزدیک دوام قبضہ ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور اس پر تم مشاع کو مبنی کرو۔ اس شرط کے اثبات کے لیے ہمارے پاس دو دلیلیں ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ کا ارشاد فرہان مقبوضۃ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے خبر دی کہ مرہون مقبوض ہوتا ہے یہ خبر اس بات کی مقتضی ہے کہ جب تک وہ مرہون ہو وہ مقبوض ہو کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا خبر دینا خلف کا احتمال نہیں رکھتا۔ اور شیوع دوام قبضہ کے مانع ہے پس یہ صحت رہن کے مانع ہوگا۔

(ب) اللہ تبارک و تعالیٰ نے اس کو رہن کہا۔ اسی طرح اس کو لغت و شریعت کے عرف میں رہن کہا جاتا ہے۔ اور لغت میں رہن جس کو کہتے ہیں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے کل نفس بما کسبت رھینۃ رہن شخص اپنے اعمال کے بدلے میں محبوس ہوگا یعنی اپنے کسب کے ساتھ محبوس ہے تو اس کا تقاضا ہے کہ جب تک وہ مرہون ہو وہ محبوس ہو۔ جب کہ شیوع دوام جس کے مانع ہے پس جواز رہن کے مانع ہوگا۔ مرہون کا قابل تقسیم ہونا نہ ہونا برابر ہے کیونکہ شیوع دونوں ہی میں جس کے دوام کے مانع ہوتا ہے۔ اسی طرح ظاہر روایت کے مطابق۔ قبیح خواہ متقارن ہو یا طاری ہو برابر ہے کیونکہ یہ دونوں ہی دوام قبضہ کے مانع ہیں۔ ایسے ہی رہن خواہ اجنبی کے ہاتھ ہو یا اپنے شریک کے ہاتھ برابر ہے کیونکہ اگر یہ جائز ہو تو شریک اس کا جس ایک دن ملکیت کے حکم کی بناء پر کرے گا اور ایک دن رہن کے حکم کی بناء پر قبضہ اور جس کی جہت مختلف ہوگی لہذا معنی کے اعتبار سے قبضہ و جس دائمی نہ ہوگا اور یہ ایسے ہوگا گویا کہ راہن نے ایک دن رہن رکھایا اور ایک دن نہیں۔ اور یہ جائز نہیں۔

اسی پر مسئلہ نکلتا ہے ایسی شے کے رہن کا جو ایسے عین کے ساتھ متصل ہو جو مرہون نہ ہو کیونکہ غیر مرہون عین کا مرہون عین کے ساتھ اتصال مرہون پر قبضہ کے دوام کے مانع ہے حالانکہ وہ جواز رہن کی شرط ہے۔

۶۔ غیر مرہون سے فارغ ہو۔

۷۔ غیر مرہون سے منفصل (جدا) اور ممیز ہو۔

ان دونوں شرائط میں سے ہر ایک پر ان مسائل کی تخریج ہوتی ہے جن کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ مرہون سے متعلق شرائط کی چند انواع ہیں۔

۱۔ وہ مضمون ہو۔ اس شرط کے بارے میں گفتگو کے دو عنوان ہیں اول ضمان کے اصل شرط ہونے کے بارے میں دوم مضمون کی صفت کے بارے میں۔

اول: یعنی اصل ضمان۔ مرہون کا ضمان کے ساتھ مضمون ہونا جائز رہن کی شرط ہے کیونکہ ہمارے نزدیک مرہون بایں معنی مضمون ہوتا ہے کہ مرہون کی ہلاکت کے وقت واجب (دین) ساقط ہو جاتا ہے یا وہ استیفاء واجب کے معنی میں ہوتا ہے۔ مضمون سے پیاری مراد صرف یہ ہوتی ہے کہ وہ راہن کے ذمے واجب التسليم (تسلیم، سپرد کرنا) ہے مضمون کی دو قسمیں ہیں دین اور عین جہاں تک دین کا تعلق ہے تو اس کے مقابلے میں رہن رکھنا جائز ہے خواہ دین کسی سبب سے ہو مثلاً اتلاف غضب اور بیع وغیرہ کیونکہ دیون تمام کے تمام واجب ہوتے ہیں باوجود اپنے وجوب کے اسباب میں اختلاف کے۔ پس ان کے مقابلے میں رہن مضمون کے مقابلے میں رہن ہوتا ہے لہذا صحیح ہے۔ خواہ یہ ان اشیاء میں سے ہو جن میں قبضے سے بیشتر استبدال کا احتمال ہوتا ہے یا ان میں سے ہو جن میں یہ احتمال نہیں ہوتا۔ جیسے بیع سلم کا اس المال اور بدل صرف اور مسلم فیہ۔ یہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک ہے جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ان دیون کے مقابلے میں رہن جائز نہیں۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ زمین کی ہلاکت کے وقت استبدال کے طریقے پر دین کے سقوط کا مطلب یہ ہے کہ خاص دین بدل بن جاتا ہے دین سے لیکن استیفاء کے طریقے سے نہیں کیونکہ استیفاء کا تحقق صرف یکجہنیت کی صورت میں ہوتا ہے جب کہ رہن اور دین عام طور پر دو مختلف جنس ہوتے ہیں پس سقوط کا قول بطریق استیفاء نہیں ہوگا لہذا متعین ہو کہ سقوط استبدال کے طریقے پر ہو۔ لہذا اجازت رہن مختص ہوگا ایسی شئی کے ساتھ جو استبدال کا احتمال رکھتی ہو۔ اور ان دیون کا جیسے استبدال جائز نہیں ایسے ہی رہن بھی جائز نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سقوط (دین) استیفاء کے طریقے پر ہے جیسا کہ ایسی شئی کے حکم کے ضمن میں انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے اور ان دیون کا استیفاء ممکن ہے۔ رہا زفر رحمہ اللہ کا قول کہ استیفاء یکجہنیت کا تقاضا کرتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مجاہدست یکجہنیت ایک وجہ سے ثابت ہے کیونکہ استیفاء کا وقوع رہن کی مالیت سے ہوتا ہے نہ کہ اس کی صورت سے۔ اور اموال تمام کے تمام جہاں تک معنی مالیت کا تعلق ہے ایک جنس ہیں۔ اور کبھی حاجت و ضرورت کی بنا پر صورت کے پہلو سے مجاہدست کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور مطلق مالیت پر اکتفا کیا جاتا ہے جیسا کہ ایسی شئی کے اتلاف پر ہوتا ہے جس کی جنس میں سے اس کی مثل نہ ہو۔ اور رہن کے باب میں لوگوں کو جانب استیفاء میں اپنے دیون کی توثیق کی حاجت کی بنا پر ضرورت ثابت ہے لہذا استیفاء کا قول کرنا ممکن ہے۔ اور جب ان دیون کے مقابلے میں رہن جائز ہے تو اگر مجلس ہی میں رہن ہلاک ہو جائے تو صرف اور سلم تمام ہو جائیں گے کیونکہ مرتحن اپنے عین حق کا مجلس میں استیفاء کرنے والا بنا استبدال کرنے والا نہیں۔ اور اگر مالک نہیں بنایاں تک کہ دونوں جدا ہو گئے تو یہ دونوں عقد باطل ہو جائیں گے کیونکہ صحت پر بقاء کی شرط جو کہ مجلس میں قبضہ ہے فوت ہوئی ہے۔

جہاں تک عین کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اس عین کے مقابلے میں رہن جائز نہیں ہے جو راہن کے پاس امانت ہو مثلاً ودیعت جو عاریت ہو مال مضاربت ہو مال بھاءت ہو مال شرکت ہو یا اجارہ پر لی ہوئی شئی ہو وغیرہ کیونکہ یہ سب سے مضمون نہیں

ہوتی -

رہی وہ عین جو مضمون ہو تو اس کی دو قسمیں ہیں -

(۱) مضمون بنفسہ: یہ وہ ہے کہ جس کی ہلاکت کے وقت اگر اس کی مثل ہو تو اس کی مثل

واجب ہوتی ہے اور اگر مثل نہ ہو تو اس کی قیمت واجب ہوتی ہے جیسے غاصب کے پاس

منصوب اور شوہر کے قبضے میں مہر اور عورت کے قبضے میں بدل خلع اور عاقلہ کے قبضے میں دم عمد سے بدل صلح۔ اس میں اختلاف نہیں ہے کہ اس کے مقابلے میں رہن جائز ہے اور مرتن کو حق ہے کہ عین کو واپس لینے تک رہن کو روکے رکھے۔ اور اگر عین کو واپس لینے سے پیشتر مرہون مرتن کے پاس ہلاک ہو جائے در آنحالیکہ عین قائم ہو تو راہن سے کہا جائے کہ عین مرتن کے سپرد کر دے اور اس سے رہن کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو وہ لے لے۔ کیونکہ مرہون ہمارے نزدیک اس کمتر کے ساتھ مضمون ہوتا۔ اور جب

عین مرتن کو مل جائے تو اس پر اتنی مقدار جو مضمون کے بقدر رہو لوٹانا واجب ہوتی ہے۔ اور اگر عین ہلاک ہو جائے در آنحالیکہ رہن قائم ہو تو رہن اس عین کی قیمت کے مقابلے میں رہن بن جائے گا یہاں تک کہ اگر اس کے بعد رہن ہلاک ہو تو وہ اس حال میں ہلاک ہوگا کہ وہ اپنی قیمت اور عین کی قیمت میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ مضمون ہوگا۔ عین کی قیمت اس لیے کہ وہ عین کا بدل ہوتی ہے اور شی کا بدل اس کا قائم مقام ہوتا ہے گویا کہ وہ وہی شی ہے۔

(ب) مضمون بغيرہ: جو مضمون بنفسہ نہ ہو مثلاً بائع کے قبضے میں بیع کہ وہ مضمون بنفسہ نہیں ہوتا کیا دیکھتے نہیں کہ اگر بیع اس (یعنی بائع) کے پاس ہلاک ہو جائے تو بائع کچھ ضمان نہ دے گا بلکہ بیع مضمون بغيرہ ہوتا ہے اور وہ غیر ثمن ہے یہاں تک کہ ثمن ساقط ہو جانا ہے۔

اگر خریدی ہوئی شی ہلاک ہو جائے تو کیا اس کے مقابل رہن جائز ہے؟ تو کتاب الصرف میں ہے کہ جائز ہے اور مشتری کو حق ہے کہ وہ جب تک بیع پر قبضہ نہ کر لے رہن کو روکے رکھے اور اگر بیع پر قبضے سے پیشتر مرہون ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت اس کی اور بیع کی قیمت میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ ہوگی اور مرتن مرہون کی ہلاکت سے بیع پر قابض نہ ہوگا البتہ اس کو بیع پر قبضہ کرنے کا حق ہوگا جب کہ وہ اس کا ثمن پورا ادا کر دے اور اس پر کمتر کا ضمان بھی ہوگا بسبب رہن کی ہلاکت کے۔

اگر قبضے سے پیشتر بیع ہلاک ہو جائے اور رہن قائم ہو تو بیع باطل ہو جائے گی کیونکہ قبضے سے پیشتر بیع کی ہلاکت بیع کے بطلان کا موجب ہوتی ہے اور مشتری کے ذمے ہوگا کہ وہ رہن بائع کو لوٹا دے۔ اور اگر لوٹانے سے پیشتر رہن مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت بائع کے حق میں اسکے ضمان کے ساتھ ہوگی اور وہ ضمان رہن کی قیمت اور بیع کی قیمت میں سے جو کمتر ہو وہ ہے۔ بیع کی ہلاکت اور بیع کے بطلان سے رہن کا ضمان باطل نہیں ہوگا۔ کیونکہ بیع اگرچہ ہلاک ہو گیا ہے تو اس کے مقابل ثمن بھی ساقط ہو گیا ہے پس بیع کا بطلان عوض کے مقابلے میں ہوگا لہذا رہن کا ضمان

باطل نہیں ہوگا۔

حسن نے ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کی کہ رہن صحیح نہیں۔ اسی کو کرنی رحمہ اللہ نے لیا ہے حسن رحمہ اللہ کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ رہن پر قبضہ مرہون بہ (جس کے مقابل میں رہن رکھا گیا) کے استیفاء کا قبضہ ہوتا ہے اور مضمون بغیرہ میں استیفاء کے معنی کا تحقق نہیں ہوتا کیونکہ مشتری رہن کی ہلاکت سے کسی شے کا استیفاء کرنے والا نہیں بنتا۔ اس سے تو لفظ ثمن ساقط ہو جاتا ہے۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہاں باعتبار معنی کے استیفاء حاصل ہوتا ہے کیونکہ قبضے سے بیشتر بیع اگر قیمت کے ساتھ مضمون نہیں ہوتا تو ثمن کے ساتھ تو مضمون ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر بیع ہلاک ہو جائے تو مشتری سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے مشتری سے ثمن کا سقوط مثل عوض کے ہوگا پس مشتری معنی کے اعتبار سے رہن سے بیع کی مالیت کا استیفاء کرنا والا ہے گا۔ لہذا یہ مضمون بنفسہ کے معنی میں ہے اور اسکے مقابلے میں رہن صحیح ہوگا۔

اگر ایک عورت سے معین (مخصوص) دراہم پر نکاح کیا یا کوئی شے معین (مخصوص) دراہم کے عوض خریدی اور ان کے عوض رہن رکھایا تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک جائز نہیں جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ یہ اختلاف اس بناء پر ہے کہ دراہم و دنانیر عقود معاوضات میں متعین نہیں ہوتے اگرچہ ان کی تعیین کی جائے لہذا راہن پر ان کی مثل واجب ہوتے ہیں بعینہ وہی نہیں پس معین (دراہم و دنانیر) مضمون نہیں ہوں گے اور ان کے مقابلے میں رہن جائز نہیں ہوگا۔ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک تعیین کرنے سے دراہم و دنانیر متعین ہو جاتے ہیں بمنزلہ (ان کے عوض کے لہذا معین (دراہم و دنانیر) مضمون ہوں گے اور ان کے مقابلے میں رہن جائز ہوگا۔ کفالت بالنفس کے مقابلے میں رہن جائز نہیں کیونکہ مکفول بہ کفیل پر مضمون نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مکفول بہ ہلاک ہو جائے تو راہن پر کچھ واجب نہیں ہوتا اور مرتن سے اس کے مقابلے میں کچھ ساقط نہیں ہوتا۔

تسعة (یعنی مشغوعہ) کے مقابلے میں رہن جائز نہیں کیونکہ تسعة مشتری پر مضمون نہیں ہوتا جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر تسعة (یعنی مشغوعہ جائیداد) ہلاک ہو جائے تو راہن (مشتری) پر کچھ واجب نہیں ہوتا اور مرتن سے اس کے مقابلے میں کچھ ساقط نہیں ہوتا۔ لہذا یہ رہن ایسی شے کے مقابلے میں ہوگا جو مضمون نہیں پس جائز ہیں۔

حنایت کرنے والے غلام اور مدیون غلام کے مقابلے میں رہن جائز نہیں کیونکہ اگر یہ غلام ہلاک ہو جائے تو مالک پر کچھ واجب نہیں ہوتا اور مرتن سے اس کے مقابلے میں ساقط نہیں ہوتا۔ پس یہ مرتن سے مضمون نہیں لہذا اس کے مقابلے میں رہن صحیح نہیں۔

نوحہ کرنے والی اور گانے والی کی اجرت کے مقابلے میں رہن جائز نہیں۔ بایں طور کہ گانے والی یا نوحہ کرنے والی کو اجرت پر رکھا اور دونوں کے پاس اجرت کے مقابلے میں رہن رکھایا۔ کیونکہ یہ احبارہ صحیح نہیں پس اجرت واجب نہیں اور یہ غیر مضمون کے عوض رہن ہوگا۔ لہذا جائز نہیں۔

اور ایک شخص کے پاس رہن رکھایا تاکہ وہ اس کو قرض دے۔ اور مرتن کے فرض دینے سے

پیشتر رہن ہلاک ہو گیا تو یہ ہلاکت اس حال میں ہوگی کہ مرہون اپنی قیمت اور مذکورہ قرض میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ مضمون ہوگا۔ اگرچہ یہ رہن رکھنا بمقابلہ غیر مضمون کے ہے لیکن یہ مضمون کے حکم میں ہے کیونکہ مرہون نے رہن پر قبضہ کیا تاکہ راہن کو قرضہ دے لہذا رہن پر قبضہ ضمان کی جہت سے ہوا۔ اور جو کسی شے کی جہت سے مقبوض ہو وہ شریعت میں اس شے کی حقیقت میں مقبوض ہوتا ہے مثلاً مقبوض علی سوم الشراء (خریدنے کے لیے جس چیز کو لیا ہو۔ صفت مضمون: اسکی دو قسمیں ہیں ایک متفق علیہ اور دوسری مختلف فیہ۔

متفق علیہ صفت یہ ہے کہ فی الحال مضمون ہو پس ایسی شے کے مقابلے میں رہن صحیح نہیں جو اسندہ مضمون بننے کا جیسے درک لے کے مقابلے میں رہن بائیں طور کہ کوئی مثنیٰ فروخت کی اور ثمن پر قبضہ کر لیا اور بیع مشتری کو سونپ دیا۔ پھر مشتری کو بیع میں استحقاق کا خوف ہوا تو اس نے درک سے پیشتر بائع سے ثمن کے مقابلے میں رہن لیا۔ یہ جائز نہیں یہاں تک کہ اس کو روک رکھنے کا اختیار نہیں خواہ درک پایا جائے۔ اور اگر رہن ہلاک ہوا تو بحالت امانت ہلاک ہوگا خواہ درک پایا جائے یا نہیں۔

اسی طرح اگر ایسی شے کے مقابلے میں رہن رکھا جو راہن پر مستقبل میں ثابت ہوگی تو یہ بھی جائز نہیں برخلاف کفالت کے کہ وہ ایسی شے کے لیے جو اسندہ زمانے میں مضمون بننے کی جائز ہے جیسے کہ ایک شخص کے لیے ایسی شے کی کفالت کرے جو فلاں پر ثابت ہوگی وغیرہ کیونکہ ارتمان (رہن رکھنا) ایک وجہ سے فی الحال استیفاء ہے۔ اور استیفاء کے لیے فی الحال کوئی شے نہیں ہے۔ اور معدوم کا استیفاء محال ہے برخلاف کفالت کے۔ نیز جب کہ رہن دارتمان ایفاء و استیفاء کے باب میں سے ہے تو یہ بیع کے مشابہ ہوئے لہذا مثل بیع کے اس میں مستقبل کی طرف اضافت کا احتمال نہیں۔ نیز قیاس دونوں ہی کے جواز کا منکر ہے کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک مضمون کا تقاضا کرتا ہے مگر کفالت میں جواز لوگوں کے تعامل کی وجہ سے ہے جب کہ رہن میں تعامل نہیں ہے لہذا رہن میں معاملہ اصل قیاس پر رہے گا۔ اور برخلاف اسکے جب کسی شخص کے پاس رہن رکھائے تاکہ مرہون اسکو قرض دے تو رہن مضمون ہوگا اگرچہ یہ رہن ایسی چیز کے مقابلے میں ہے جو فی الحال مضمون نہیں کیونکہ اگر یہ حقیقت میں مضمون نہیں لیکن اسکا حکم مضمون کا ہے بوجہ قبضہ کے ضمان کی جہت سے پائے جانے کے۔ اور جو کسی شے کی جہت سے مقبوض ہو وہ بمنزلہ اس شے کی حقیقت میں مقبوض کے ہوتا ہے مثلاً مقبوض علی سوم الشراء اور یہ بات زیر بحث مسئلے میں موجود نہیں۔

اگر ایک شخص سے کہا کہ میں تیرے لیے تیرے فلاں کے ذمے مال کا ضامن ہوا جب اس کی ادائیگی کا وقت آجائے تو اس کے مقابل کفیل اور رہن لینا جائز ہے۔ اور اگر یہ کہا کہ جب

لے اس سے مراد یہ ہے کہ مشتری کو بیع میں استحقاق یعنی کسی اور کی ملکیت کا خوف ہوا تو ایک شخص کفیل بنا اور اس نے کہا کہ اگر اس میں میں استحقاق نکلا تو ثمن کی واپس کی میں ضمانت دیتا ہوں۔ اس کو کفالت درک کہتے ہیں۔

فلاں آجے گا تو اس کے ذمے نیز اجرا مال ہے اس کا میں ضامن ہوں گا تو اس کے مقابل رہن رکھنا جائز نہیں البتہ کفیل لینا جائز ہے۔ دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں کفالت اور رہن میں سے ہر ایک کی اضافہ فی الحال مضمون کی طرف ہے کیونکہ وہین موصول توسع کے طریقے پر وقت آنے سے بیشتر واجب ہوتا ہے تاہیں کی تاثیر تو محض مطالبہ میں تاخیر کی ہوتی ہے برخلاف ضمان درک کے مقابلے میں رہن کے کیونکہ اس میں فی الحال نہ کوئی مضمون ہے اور نہ ایسی شے ہے جس کے لیے مضمون کا حکم ہو اور دوسرے مسئلے میں یعنی یہ کہنا کہ جب فلاں آئے گا تو میں ضامن ہوں گا اس مال کا جو تیرا اس کے ذمے ہوگا چونکہ ضمان کی تعلیق کی گئی فلاں کی آمد کی ساتھ پس یہ شرط کے وجود سے پختہ معدوم ہوگا لہذا اضافت فی الحال مضمون کی طرف نہیں۔ پس رہن باطل ہوگا۔ اور کفالت صحیح ہوگی کیونکہ وہ فی الحال مضمون کا تھا ضامن نہیں کرتی بلکہ اس کا تعلق فی الجملہ مضمون کا ہوتا ہے جیسا کہ گزر چکا ہے۔

مختلف قیہ صفت: اس میں شرط یہ ہوتی ہے کہ وہ ظاہر و باطن میں مضمون ہو یا جو از رہن کے لیے اس کا باعتبار ظاہر مضمون ہونا کافی ہے۔ محمد رحمہ اللہ نے جامع میں جو ذکر کیا ہے وہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اس کا ظاہر میں مضمون ہونا کافی ہے اور حقیقت میں اس کا مضمون ہونا شرط نہیں ہے۔ کیونکہ انہوں نے فرمایا جب ایک نے دوسرے شخص پر ہزار کا دعویٰ کیا اس حال میں کہ وہ ہزار اس پر قرض ہیں اور مدعا علیہ نے ان کا انکار کیا پھر اس نے مدعی کے ساتھ اس سے پانچ سو پر مصالحت کر لی اور پانچ سو کے مقابلے میں مدعی کے پاس پانچ سو کے مساوی رہن رکھا یا پھر وہ دونوں نے اس پر اتفاق کیا کہ وہ مال باطل تھا اور مدعا علیہ کے ذمے کچھ نہ تھا پھر رہن مدعی کے پاس ہلاک ہو جائے تو مرتن (جو مدعی ہے) پر واجب ہوگا کہ راہن کو پانچ سو لوٹائے کیونکہ راہن پر ظاہر کے اعتبار سے دین ثابت تھا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ آپس میں اتفاق کرنے سے پیشتر اگر معاملہ قاضی کے پاس لے جائے تو قاضی مدعا علیہ کو پانچ سو ادا کرنے پر مجبور کرتا۔ پس یہ رہن ہوگا اس کے مقابلے میں جو باعتبار ظاہر مضمون ہے پس صحیح ہے۔ اس پر یہ بات دلیل ہے کہ رہن جو جہت ضمان کے مقابل ہو وہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا تو یہ کہ رہن جائز ہو اس ضمان کے مقابلے میں جو باعتبار ظاہر ثابت ہو۔ ادلی ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ مرتن کچھ ضمان نہ دے گا کیونکہ جب دونوں کا اس بات پر اتفاق ہو گیا کہ مدعا علیہ (راہن) کے ذمے کچھ نہیں تھا تو ظاہر ہو گیا کہ رہن ایسی شے کے مقابلے میں حاصل ہوا ہے جو نہ سے مضمون نہیں۔ پس صحیح نہیں۔

اسی طرح جامع میں مذکور ہے کہ جب ایک شخص سے ہزار درہم کے عوض ایک غلام خرید لیا اور غلام پر قبضہ کر لیا۔ اور ہزار کے بدلے ہزار کے مساوی رہن رکھا یا اور وہ رہن مرتن کے پاس ہلاک ہو گیا پھر اس بات پر گواہی قائم ہو گئی کہ غلام آزاد ہے یا راہن کے پاس غلام میں اشتقاق مکمل آیا تو رہن کی بلاکت اس حال میں ہوگی کہ وہ مضمون ہے۔ کیونکہ ہزار راہن پر ظاہر کے اعتبار سے مضمون

تھے۔ اس لیے ارتہبان ایسے دین کے مقابلے میں ہوا چوڑا ہر مضمون تھا پس جائز ہوگا۔

اسی طرح اگر مذبح بکری دس درہم کے عوض خریدی یا سرکہ کا مشکا خرید اور ثمن کے بدلے رہن رکھایا اور رہن ہلاک ہو گیا۔ پھر معلوم ہوا کہ بکری مردہ تھی اور سرکہ شراب تھا تو رہن مضمون ہوگا بوجہ مذکورہ

اسی طرح اگر کسی شخص کے غلام کو خطا سے قتل کر دیا۔ اور اس کو اس غلام کی قیمت کے مقابل رہن دیا پھر معلوم ہو کہ غلام آزاد تھا تو مرہون مضمون ہوگا مرہون کی قیمت اور غلام کی قیمت میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ۔ اس کی وجہ یہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت پر قیاس کرتے ہوئے واجب یہ ہے کہ ان مسائل میں بھی ضمان نہ آئے کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ ارتہبان حاصل ہوا ہے ایسی شے کے مقابلے میں جو حقیقتاً مضمون نہیں ہے پس صحیح نہیں۔

اگر مستودع یا مضارب مال و دیعت یا مال مضارب کی ہلاکت کا دعویٰ کرے اور رب المال ان پر استہلاک کا دعویٰ کرے پھر دونوں کچھ مال پر مصالحت کر لیں اور رب المال مال کے عوض میں مستودع سے رہن لے لے اور رہن اس کے پاس ہلاک ہو جائے پھر دونوں کا اس پر اتفاق ہو جائے کہ دیعت مستودع کے پاس ہلاک ہوئی تھی تو محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مرہون ضمان ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک طامن نہیں ہوگا۔ یہ اختلاف مبنی ہے ان کے صحت صلح میں اختلاف پر۔ پس محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جب صلح صحیح ہوئی تو یہ رہن ہوگا ظاہری مضمون کے مقابلے میں لہذا صحیح ہوگا اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جب صلح صحیح نہیں ہوئی تو رہن اس شے کے مقابلے میں حاصل ہوا جو حقیقتاً مضمون نہیں لہذا رہن صحیح نہیں ہوا۔

رہن سے استیفاء کا احتمال ہو: اور اگر مرہون سے یہ احتمال نہ ہو تو رہن صحیح نہ ہوگا۔ کیونکہ ارتہبان استیفاء ہے۔ اسی پر تخریج ہوتی ہے نفس و اعضاء میں قصاص کے مقابلے میں رہن کی کہ یہ جائز نہیں کیونکہ رہن سے استیفاء قصاص ممکن نہیں۔

جنایت کے ارتکاب (دیت و جرمانہ) کے مقابلے میں رہن رکھنا صحیح ہے کیونکہ رہن سے اس کا استیفاء ممکن ہے۔ پس اس کے مقابلے میں رہن رکھنا صحیح ہوگا اپیر تخریج ہوتی ہے قصص کے مقابلے میں رہن کی کہ صحیح نہیں کیونکہ رہن سے حق خفہ کا استیفاء ممکن نہیں۔ پس اس کے مقابلے میں رہن صحیح نہیں۔ اسی طرح یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ کفالت بالنفس کے مقابلے میں رہن جائز نہیں کیونکہ مکحول بہ ان اشیاء میں سے ہے جن کا رہن سے استیفاء ممکن نہیں۔

اول یعنی رہن صیغ کے چند احکام ہیں جن میں سے بعض کا تعلق مرہون کے قائم ہونے کی حالت سے ہے۔ وہ احکام جن کا تعلق مرہون کے قائم ہونے کی حالت سے ہے۔ ہمارے نزدیک تین ہیں

۲۔ مرہون کی بیع یا سرہون کے ثمن کیساتھ مرہن کا اختصاص ہمارے نزدیک یہ دونوں رہن کے اصل حکم ہیں۔

شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ رہن کا حکم اصلی ایک ہے اور وہ ہے مرتبہ کا دیگر غرامہ (قرض خواہوں) کے مقابلے میں مرہون کی بیع کا اور اس کے ضمن کا زیادہ حقدار ہونا۔ رہا مرہون کو روک رکھنے کا حق تو یہ حکم لازم نہیں ہے یہاں تک کہ اگر مرہون ایسی خٹی ہے کہ جس کے استہلاک کے بغیر اس سے انتفاع ممکن ہو تو رہن کو حق ہے کہ وہ مرتبہ سے اس کو واپس لے لے اور اس سے نفع اٹھائے اور جب انتفاع سے فارغ ہو جائے تو مرہون مرتبہ کو واپس لوٹا دے۔ اور اگر ایسی خٹی ہو کہ بغیر استہلاک کے اس سے انتفاع ممکن نہ ہو جیسے کیل اور اور موزونی تو رہن کو مرتبہ سے اس کو واپس لینے کا حق نہیں ہوگا شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا اس روایت

نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے طبر دی کہ رہن کو بند نہیں کیا جائے گا جب کہ تمہارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک روکا جائے تو یہ حدیث تمہارے خلاف، محبت ہے اسی طرح نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام رہن کی راہن کی طرف احناف تلام تملیک کے ساتھ کہ ہے اور راہن کو رہن کا صاحب د مالک علی الاطلاق کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ راہن رہن کا مالک مطلق ہو ذات کے اعتبار سے بھی انتفاع کے اعتبار سے بھی اور حبس (دروکنے) کے اعتبار سے بھی نیز رہن کی مشروعت و حیثیت دین کی توفیق کے لیے ہے جب کہ دوا می طور پر حبس کا اختیار توفیق کے معنی کے خلاف ہے کیونکہ اس صورت

Marfat.com

جاہلیت میں سے ہے جس کی اللہ تبارک و تعالیٰ نے نفی فرمائی ہے اپنے اس ارشاد سے ما جعل اللہ من عبادة ولا سائبة اللہ تعالیٰ نے نہ بچہ کو مشرک کیا ہے اور نہ سائبہ کو، ہماری دلیل یہ قول الہی ہے وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضا اور اگر تم کہیں سفر میں ہو اور کوئی کاتب نہ پاؤ سو رہن رکھنے کی چیزیں جو قبضہ میں دی جائیں اللہ تعالیٰ نے خبر دی رہن کے مقبوض ہونے کی اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا خبر دینا خلل کا احتمال نہیں رکھتا۔ پس اس کا تقاضا ہے کہ مرہون جب تک مرہون ہو وہ مقبوض رہے۔ نیز لغت کی رو سے رہن تعبیر ہے جس کی اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: کل امری بما کسب (دھن) رہن شخص اپنے اعمال میں محبوس رہے گا، یعنی جلیں و محبوس ہے پس اس کا تقاضا ہے کہ مرہون جب تک مرہون رہے وہ محبوس ہو۔ اور اگر دوامی طور پر ملک جس نہ ہو تو مرہون دائمی طور پر محبوس نہ ہو گا نیز جب اللہ تعالیٰ نے اس عین کو کہ جس پر عقد وارد ہوا رہن نام دیا ہے اور لفظ رہن از روئے لغت جس کی خبر دیتا ہے تو جس پر لفظ لغت کی رو سے دلالت کرتا ہے وہ اس کے لیے شرعی حکم ہو گا کیونکہ اسمائے شرعیہ کی اپنے احکام پر دلائل ہوتی ہیں جیسے طلاق عتاق حوالہ اور کفالت وغیرہ الفاظ نیز رہن کی مشروعیت دین کی توثیق کے لیے ہے لہذا لازم ہے کہ اس کا حکم ایسا ہو جس سے دین کی توثیق حاصل ہوتی ہو جیسے کفالت میں ہوتا ہے اور توثیق کا حصول محض اس وقت ہو گا جب مرہون کو دوامی طور پر رہن کو محبوس رکھنے کا اختیار ہو گا کیونکہ (اس طرح) مرہون راہن کو انتفاع سے روکے گا اور یہ بات راہن کو جلد از جلد دین کی ادائیگی پر آمادہ کرے گی۔ اسی طرح جیسا کہ معلوم ہو چکا راہن کی جانب سے مرہون کے حق کے تجدد و انکار سے بھی امن حاصل ہوتا ہے۔

شافعی رحمہ اللہ کے لیے حدیث میں محبت نہیں ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول لا یخلق المرہن کا مطلب ہے کہ وہ دین کے عوض میں ملوک نہیں بنے گا اہل لغت ایسے ہی کہتے ہیں کہ غلق المرہن ای ملک بالمدین یعنی دین کے عوض (رہن کا) مالک بنا۔ اور جاہلی حکم تھا کہ جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رو فرمایا ہے اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ فرمان ہو لصاحبہ الذی رهنہ (رہن اپنے اس صاحب و مالک کا ہے جس نے اس کو رہن رکھا یا) یہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے قول لا یخلق المرہن کی تفسیر ہے۔ اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشاد لہ غنمہ کا مطلب ہے راہن کے لیے اس کے ذرائع اور وہ علیہ غنمہ کا مطلب ہے رہن کا خرچہ اور صفائی راہن کے ذمے ہے۔

شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ رہن کی مشروعیت جس مقصد کے لیے ہے وہ تمہارے (یعنی حنفیہ کے) قول کے مطابق حاصل نہیں ہوتی کیونکہ رہن کی ہلاکت سے مرہون کا حق ہلاک ہو جاتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ خود میں سے ایک طریقے کے مطابق مرہون کا حق ہلاک نہیں ہوتا بلکہ وہ استیفاء کرنے والا بنتا ہے اور استیفاء ہلاکت دین نہیں ہے۔ اور دوسرا طریقہ تو یہ ہلاکت غالب نہیں ہے بلکہ کبھی ہلاکت ہوتی ہے اور کبھی نہیں ہوتی۔ اور جب رہن ہلاک ہو جائے تو ہلاکت کی اضافت حکم رہن کی طرف نہیں کی جاتی کیونکہ رہن کا حکم تو ملک جیسے ہے نفس جس نہیں۔

شافعی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس میں تسبیح ہے تو یہ ممنوع ہے کیونکہ عقد رہن اور تسلیم کے ساتھ

راہن اپنے دین کو حبس کے حق میں ایفاء ادا کرنے والا بنتا ہے اور حبس کے حق میں مرتہن وصول و استیفاء کرنے والا بنتا ہے۔ اور ایفاء و استیفاء مرتہن کے منافع ہی سے ہیں۔

اور مرتہن کے قائم ہونے کی حالت میں حکم مرتہن معلوم ہو گیا تو اس پر اس سے متعلق مسائل کی تخریج ہوتی ہے۔

حکم اڈل جو ملک حبس ہے اس سے متعلق مسائل میں سے بعض کا تعلق نفس حکم کے ساتھ ہے اور بعض کا حکم کی کیفیت کے ساتھ۔ وہ مسائل جن کا تعلق نفس حکم کے ساتھ ہے تو ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ راہن کو مرہون سے انتفاع کا حق نہیں خواہ وہ خدمت لینا ہو یا سواری ہو یا تن پوشی ہو یا رہائش وغیرہ ہو کیونکہ حبس کرنے کا حق مرتہن کے لیے دوامی طور پر ثابت ہے۔ اور یہ حق راہن کے مرہون کو واپس لینے اور اس سے انتفاع سے مانع ہے۔ اور راہن کو حق نہیں کہ وہ مرتہن کی اجازت کے بغیر مرہون کی بیع کر سکے کیونکہ اس میں مرتہن کی مرضی کے بغیر اس کے حق کا ابطال ہے۔ اور اگر وہ بیع کر دے تو بیع کا نفاذ مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گا اگر وہ اجازت دیدے تو بیع جائز ہو جائے گی کیونکہ بیع کا عدم نفاذ مرتہن کے حق کی وجہ سے تھا تو جب وہ اپنے حق کے بطلان پر راضی ہو گیا تو مانع نائل ہو گیا پس بیع نافذ ہوگی اور ثمن مرتہن بن جائے گا خواہ مرتہن نے اجازت دیتے ہوئے ثمن کے مرتہن ہونے کی شرط کی ہو یا نہیں۔ یہ ظاہر روایت کا جواب ہے۔ اور من رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ثمن بغیر شرط کے مرتہن نہیں بنے گا۔ کیونکہ ثمن حقیقت میں مرہون نہیں ہے مرہون مبیع ہے اور مبیع سے مرتہن کا حق بیع کی وجہ سے زائل ہو گیا۔ الا یہ کہ اس نے اجازت دیتے ہوئے ثمن کے مرہون ہونے کی شرط کی ہو کہ وہ اپنے حق کے زوال پر راضی نہیں ہوا۔ مگر بدل کے عوض میں۔ اور شرط نہیں کی تو اس کا حق مرتہن سے زائل ہو گیا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ ثمن مرہون کا ہے بدل ہے۔ لہذا اس کے قائم مقام ہو گا۔ اس سے ظاہر ہو گا کہ بیع سے مرتہن کا حق زائل نہیں ہوا بلکہ ناٹھ کی طرف زائل (یعنی منتقل) ہوا ہے۔ اور ناٹھ کی طرف منتقل ہونے والا معنوی طور پر قائم ہوتا ہے پس ناٹھ کو اصل کا مقام بنایا جائے گا۔ اور برابر ہے کہ مشتری سے ثمن پر قبضہ کیا ہو یا نہیں کیونکہ یہ ثمن قائم مقام ہے اس شئی کے جو مقبوض تھی۔ اور اگر مرتہن بیع کو رد کر دے تو بیع باطل ہو جائے گی بوجہ مذکورہ۔

راہن کو اختیار نہیں کہ وہ مرہون کو کسی دوسرے کو بغیر مرتہن کی اجازت کے ہبہ یا صدقہ کرے بوجہ مذکورہ۔ اور اگر کیا تو مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ اگر مرتہن رد کر دے تو باطل ہو جائے گا۔ اور وہ اس کو دوبارہ رسن بنا سکتا ہے۔ اور اگر مرتہن اجازت دیدے تو اجازت جائز ہوگی بوجہ مذکورہ اور عقد مرتہن باطل ہو جائے گا کیونکہ مرتہن اس کی ملکیت (حبس) سے زائل ہوا ہے بغیر کسی ناٹھ کے بر خلاف بیع کے۔

راہن کو اختیار نہیں کہ وہ مرتہن کی اجازت کے بغیر مرتہن کسی تیسرے شخص کو اجارہ پر دے سکے کیونکہ مرتہن کے لیے ملکیت حبس کا قیام اجارہ کے مانع ہے نیز اجارہ انتفاع پر عقد ہے اور راہن جب مرہون سے انتفاع نہیں کر سکتا تو دوسرے کو کیسے اس سے انتفاع پر قدرت دے سکتا ہے اور اگر

راہن نے ایسا کیا تو عقد اجارہ مرتہن کی اجازت پر موقوف رہے گا۔ پس اگر مرتہن نے رد کر دیا تو عقد باطل ہو جائے گا اور اگر اجازت دیدی تو اجازت جائز ہوگی بوجہ مذکورہ۔ اور عقد رہن باطل ہو جائے گا کیونکہ اجازت جب جائز ہو گئی در آنحالیکہ اجارہ عقد لازم ہے تو از روئے ضرورت رہن باقی نہ رہے گا اور اجرت راہن کیلئے ہوگی کیونکہ وہ اس کے ملک کی منفعت کا بدل و عوض ہے اور منفعت مرتہن نہیں ہے لہذا منفعت کا بدل بھی مرتہن نہیں ہوگا۔ جب کہ باب بیع میں شمن بیع کا بدل ہوتا ہے اور بیع چونکہ مرتہن ہوتا ہے لہذا جائز ہے کہ اس کا بدل بھی مرتہن ہو۔

اسی طرح اگر رہن کو مرتہن کو اجارہ پر دیا تو اجارہ صحیح ہوگا اور رہن باطل ہو جائیگا جب کہ مرتہن اجارہ کے لئے قبضہ کی تجدید کرے اجارہ کی صحت اور رہن کے بطلان کی وجہ یہ ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں جہاں تک قبضے کی تجدید کا تعلق ہے تو اسکی وجہ یہ ہے کہ قبضہ رہن کمر ہوتا ہے قبضہ اجارہ سے لہذا قبضہ رہن نیابت نہیں کرے گا قبضہ اجارہ کی اور اگر مرتہن کے پاس مدت اجارہ کے ختم ہونے سے پیشتر یا ختم ہونے کے بعد رہن ہلاک ہو جائے تو یہ ہلاکت امانت کی ہوگی اگر مرتہن کی جانب سے (راہن کے طلب کرنے پر) روکنا نہ پایا گیا ہو۔ اور اگر اس کی جانب سے روکنا پایا گیا ہو پھر مدت اجارہ کے ختم ہو جانے کے بعد شئی ہلاک ہو گئی مرتہن کل قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ روکنے سے وہ غاصب بن گیا۔

راہن کو اختیار نہیں کہ پھر مرتہن کی اجازت کے بغیر کسی تیسرے شخص کو رہن عاریتاً دے بوجہ مذکورہ۔ اور اگر عاریتاً دیا اور تسلیم کر دیا تو مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ عاریت کو باطل کر دے۔ اور رہن کو واپس اپنے پاس رکھ لے۔ اور اگر مرتہن اجازت دیدے تو جائز ہوگا اور رہن یا عل نہیں گا۔ لیکن اس کا ضمان باطل ہو جائے گا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب راہن نے مرتہن کی اجازت سے عاریت پر دیا ہو مگر خلاف اس صورت کے جب راہن نے رہن اجارہ پر دیا اور مرتہن نے اجازت دیدی یا راہن نے مرتہن کی اجازت سے اجارہ پر دیا کہ رہن باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ اجارہ عقد لازم ہے کیا دیکھتے نہیں کہ عقد اجارہ کے عاقرین میں سے ایک بلا عذر خود انفرادی طور پر عقد کو فسخ نہیں کر سکتا لہذا اس کے جواز کی ضرورت کی بنا پر رہن باطل ہو جائے گا۔ راہن عاریت پر دینا تو وہ لازم نہیں ہے۔ کیونکہ عاریتاً دینے والے کو اختیار ہوتا ہے کہ جس وقت چاہے واپس لے لے۔ پس عاریتاً دینے کا جواز عقد رہن کے بطلان کا موجب نہیں ہے البتہ ضمان رہن باطل ہو جائے گا۔ جس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔

اسی طرح مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ مرتہن سے انتفاع کرے یہاں تک کہ اگر رہن غلام ہو تو مرتہن اس سے خدمت نہیں لے سکتا۔ اور اگر رہن سواری ہو تو اس پر سواری نہیں کر سکتا اور اگر کپڑا ہو تو اس کو پہن نہیں سکتا۔ اور اگر مکان ہو تو اس میں رہائش نہیں رکھا سکتا۔ اور اگر وہ مصحف ہو تو اس میں سے پڑھ نہیں سکتا کیونکہ عقد رہن ملکیت جس کا فائدہ تو دیتا ہے ملکیت انتفاع کا فائدہ نہیں دیتا۔ اور اگر مرتہن نے مرتہن سے نفع اٹھایا اور استعمال کی حالت میں وہ ہلاک ہو گیا۔ تو مرتہن اس کی کل قیمت کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ وہ غاصب بنا ہے۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر مرتہن کی بیع کرے کیونکہ اس کے لئے صرف ملکیت جس ثابت ہے یہی ملکیت عین تو وہ راہن کے لیے ہے اور بیع عین کی تخلیک ہوتی

ہے تو مرتہن کو راہن کی اجازت کے بغیر اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور اگر مرتہن نے راہن کی اجازت کے بغیر مرہون کی بیع کر دی تو وہ راہن کی اجازت پر موقوف رہے گی اگر اس نے اجازت دی تو بیع جائز ہوگی اور ثمن رہن بن جائے گا۔ یہ حکم اس وقت بھی ہوگا جب مرتہن راہن کی اجازت سے مرہون کی بیع کرے اور اس کا ثمن رہن بن جائے گا خواہ مرتہن نے مشتری سے اس پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو اور اگر رہن ہلاک ہو جائے تو ہلاکت مرتہن کے ذمے ہوگی اس سے جواز رہن کے لیے جو شرط ہم نے ذکر کی یعنی کہ مرہون دین نہ ہو پر اشکال وارد ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ثمن مشتری کے ذمے دین ہوتا ہے پس یہ کیسے رہن بن سکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دین حالت بقاع میں رہن بن سکتا ہے اگرچہ حالت ابتداء میں رہن نہیں بن سکتا۔

اور اگر راہن بیع کو رد کر دے تو بیع باطل ہو جائے گی اور بیع بطور رہن کے لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔

اور اگر اجازت سے پیشتر بیع مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو اجازت جائز نہ ہوگی کیونکہ صحت اجازت کے لیے معقود علیہ کا قیام شرط ہے اور راہن کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو مرتہن سے ضمان وصول کرے اور چاہے مشتری سے ضمان وصول کرے کیونکہ ان میں سے ہر ایک غاصب بنا ہے مرتہن تسلیم کی وجہ سے اور مشتری قبضہ کرنے کی وجہ سے۔

پھر اگر مرتہن ضمان ادا کرے تو بیع جائز ہوگی اور ثمن مرتہن کے لیے ہوگا اور ضمان رہن ہوگا کیونکہ مرتہن رہن کا مالک ضمان کے عوض بن گیا اور ظاہر ہے کہ اس نے اپنی ملک کی بیع کی پس جائز ہے اور ثمن مرتہن کا ہوگا کیونکہ وہ اس کی ملک کا بدلہ ہے اور ضمان رہن ہوگا۔ کیونکہ وہ مرہون کا بدلہ ہے پس وہ مرہون ہوگا۔

اور کہا گیا ہے کہ مرتہن کو ضامن بنانے سے بیع کا جواز منحصر اس وقت ہوگا جب مرتہن پہلے رہن مشتری کو تسلیم کرے پھر اس کے ہاتھ رہن فروخت کرے۔ اور اگر پہلے بیع کی اور پھر بعد میں تسلیم کیا تو بیع جائز نہیں ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ثبوت ملک کا سبب تسلیم ہے کیونکہ وہ وجوب ضمان کا سبب ہے اور مضمون میں ملکیت ضمان میں ملکیت کی بنا پر ہوتی ہے اور تسلیم بیع کے بعد پائی گئی پس بیع جائز نہ ہوگی جیسے کسی دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر فروخت کرے پھر مالک سے وہ مال خریدے تو فروخت صحیح نہ ہوگی۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہے ظاہر روایت میں یہ تفصیل نہیں ہے۔

اور اگر مشتری کو ضامن بنایا تو بیع باطل ہو جائے گی کیونکہ مشتری کو ضامن بنانے سے یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ مرتہن نے اپنے مال کی بیع کی ہے۔ اور ضمان رہن ہوگا کیونکہ وہ مرہون کا بدلہ ہے اور مشتری بائع پر ثمن کے لیے رجوع کرے گا کیونکہ بیع صحیح نہیں ہوئی۔ مشتری بائع پر ضمان کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر رہن بہر یا صدقہ کر سکے کیونکہ وہ مرہون اور صدقہ

عین کی تملیک ہوتا ہے جب کہ مرتہن کے لئے ملک جس ثابت ہے ملک عین نہیں۔ پس مرتہن کو شل بیع کے اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ اور اگر مرتہن نے ایسا کیا تو یہ راہن کی اجازت پر موقوف ہوگا اگر اس نے اجازت دی تو (مہبہ و صدقہ) جائز ہوگا۔ اور رہن باطل ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے رد کر دیا۔ تو وہ بطور رہن کے واپس لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ تھا۔ اور اگر رہن موہوب دیا متصدق علیہ (جس کو صدقہ کیا گیا) کے پاس اجازت سے پیشتر ہلاک ہو گیا تو راہن کو خیار ہوگا چاہے تو مرتہن کو ضامن بنائے اور چاہے تو موہوب علیہ اور متصدق علیہ کو ضامن بنائے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے۔ اور جس شخص سے بھی ضمان لیا گیا وہ ضمان کے لئے اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کر سکے گا۔ جہاں تک مرتہن کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ وہ ضمان کے عوض میں مرہون کا مالک بن گیا ہے پس ظاہر ہو گیا کہ اس نے اپنی ملک کو مہبہ یا صدقہ کیا۔ رہے موہوب علیہ اور متصدق علیہ تو ان میں وجہ یہ ہے کہ ضمان کے لئے رجوع ضرر و نقصان کے حکم کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور اس کا تحقق مہبہ اور صدقہ میں نہیں ہوتا۔ مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر اس کے علاوہ کسی اور کو مرہون اجرت پر دے کیونکہ اجارہ تملیک منفعت ہے جبکہ مرتہن کے کیے ملک جس ثابت ہے ملک منفعت نہیں پس وہ دوسرے کو کیسے اس کا مالک بنا سکتا ہے۔ اور اگر ایسا کیا تو راہن کی اجازت پر موقوف رہے گا اگر راہن نے اجازت دے دی تو جائز ہو جائے گا اور رہن باطل ہو جائے گا اس کی وجہ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں اور اجرت راہن کے لئے ہوگی اور وہ باسبب وجہ مذکورہ کے رہن نہیں بنے گا اور اجرت پر قبضہ کرنے کی ولایت (اختیار) مرتہن کو ہوگی کیونکہ قبضہ حقوق عقد میں سے ہے اور عاقد مرتہن ہے مدت اجارہ گزرنے کے بعد وہ شئی رہن بن کر نہیں لوٹے گی کیونکہ عقد (رہن) باطل ہو چکا جو اسے سرفروگے بغیر ٹوٹا نہیں ہے۔

اور اگر راہن رد کر دے تو عقد (اجارہ) باطل ہو جائے گا اور رہن کو لوٹانے کا جیسا کہ وہ تھا۔ اور اگر راہن کی اجازت کے بغیر اجارہ پر دیا اور متاجر کے سپرد کر دیا پھر وہ اجرت پر دیا ہوا) رہن متاجر کے پاس ہلاک ہو گیا۔ تو راہن کو خیار حاصل ہوگا۔ چاہے تو مرتہن سے مستاجر کو تسلیم کرتے وقت کی رہن کی قیمت کا ضمان وصول کر لے اور چاہے تو مستاجر سے ضمان وصول کر لے کیونکہ وجوب ضمان کا سبب یعنی تسلیم و قبضہ دونوں سے پایا گیا ہے البتہ اگر مرتہن سے ضمان لیا گیا تو وہ ضمان کے لئے مستاجر پر رجوع نہیں کر سکے گا لیکن ہلاکت کے وقت تک متاجر نے منافع کی جتنی مقدار حاصل کی ان کی اجرت مرتہن لے سکتا ہے کیونکہ مرتہن ضمان ادا کرنے سے اس شئی کا مالک بن گیا لہذا ظاہر ہوا کہ اس نے اپنی ملک اجرت پر دی پس صحیح ہے اور اجرت مرتہن کے لئے ہوگی کیونکہ وہ اس کے اپنے مملوک کی منفعت کا بدلہ ہے البتہ وہ اجرت اس کے لئے پاکیزہ نہ ہوگی۔ اور اگر مستاجر سے ضمان لیا گیا تو مستاجر ادا کر دہ ضمان کے لئے مرتہن پر رجوع کر سکے گا کیونکہ اس کو مرتہن کی جانب سے دھوکہ ہوا ہے پس ضمان غرور جو کہ ضمان کفالت ہے اس کے سبب سے مرتہن پر رجوع کر سکے گا اور اس کے دے لکچھ اجرت نہ ہوگی کیونکہ اجرت اور ضمان دونوں اکٹھے نہیں ہوتے۔

اور اگر مرہون سالم ہو اور مرتہن اس کو مستاجر سے واپس لے لے تو وہ اسی طرح بطور رہن کے لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ اجارہ پر دینے سے پہلے تھا کیونکہ جب مرتہن نے اس کو واپس لے لیا تو وہ خلاف کرنے کے بعد موافقت کی طرف لوٹ آیا پس وہ مودع کے مشابہ ہوگا جب کہ وہ دیعت میں خلاف کرے پھر موافقت کی طرف لوٹ آئے اور اجرت مرتہن کے لیے ہوگی لیکن وہ اس کے لیے پاکیزہ نہیں ہوگی مثل غاصب کے کہ جب وہ منصوب اجرت پر دے۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کے علاوہ کسی شخص کو راہن کی اجازت کے بغیر مرہون عاریت پر دے سکے اس کی وجہ ہم اجارہ کے ضمن میں ذکر کر چکے ہیں اور اگر عاریت یا اور مستعیر کے سپرد کر دیا تو راہن کو باطل کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور اگر مستعیر کے پاس رہن ہلاک ہو جائے تو راہن خیار حاصل ہوگا چاہے تو مرتہن سے ضمان لے اور چاہے مستعیر سے اور جس سے بھی ضمان لیا گیا وہ ادا کر دے ضمان کے لیے اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کر سکے۔ ضمان رہن بنے گا۔ مرتہن پر رجوع نہ کر سکنے کی وجہ یہ ہے کہ ضمان دینے سے وہ رہن کا مالک بن گیا لہذا ہر ہو کہ اس نے اپنی ملکیت عاریتاً دی تھی۔ رہا مستعیر تو اس کی وجہ یہ ہے کہ رجوع دھوکہ کی وجہ سے ہوتا ہے جو کہ یہاں موجود نہیں برخلاف اجارہ کے۔ اور ضمان کے راہن ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مرہون کا بدلہ ہے پس وہ بھی مرہون ہوگا۔ اور اگر مرہون سالم ہو اور مرتہن اس کو مستعیر سے واپس لے لے تو وہ بطور رہن کے لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا کیونکہ مرتہن موافقت کی طرف لوٹ آیا پس یہ خلاف کرنا کالعدم ہو جائے گا۔

اور اگر مرتہن نے راہن کی اجازت سے عاریتاً دیا۔ بغیر اجازت کے دیا اور بعد میں راہن نے اجازت دیدی تو عاریتاً دینا جائز ہوگا۔ اور رہن باطل نہیں ہوگا لیکن ضمان رہن باطل ہو جائے گا جس کی وجہ ہم ذکر کر رہے ہیں کہ برخلاف اجارہ کے کہ اس میں باطل ہو جاتا ہے اور دونوں کے درمیان فرق گزر چکا ہے۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر مرہون کر (آگے) رہن رکھا سکے۔ کیونکہ راہن اس کے علاوہ کسی شخص کے عیس کرنے پر راضی نہیں ہوا اور اگر مرتہن نے ایسا کیا تو راہن اول کو اختیار ہوگا کہ رہن ثانی کو باطل کر دے اور مرتہن اول کے قبضے کی طرف لوٹا دے کیونکہ رہن ثانی صحیح نہیں ہوا اور اگر مرتہن اول کی طرف لوٹنے سے پیشتر مرہون مرتہن (ثانی) کے پاس ہلاک ہو گیا تو راہن اول کو اختیار ہوگا چاہے تو مرتہن اول سے ضمان لے اور چاہے تو مرتہن ثانی سے ضمان لے۔ اگر مرتہن اول سے ضمان لیا تو رہن ثانی جائز ہو جائے گا کیونکہ ضمان ادا کرنے سے مرتہن اول مرہون کا مالک بن گیا اور ظاہر ہو کہ اس نے اپنی ملک رہن دکھائی۔ اور اب جو وہ مرتہن ثانی کے پاس ہلاک ہوا۔ تو اس کی ہلاکت دین کے مقابلے میں ہونی پس اس کا ضمان رہن بنے گا کیونکہ وہ مرہون کا بدلہ ہے اور اگر مرتہن ثانی سے ضمان لیا تو رہن ثانی باطل ہو جائے گا اور ضمان مرتہن اول پر رہن ہوگا جو اس کے مرہون کے بدلے ہونے کے اور مرتہن ثانی مرتہن اول پر ادا کر دے ضمان اور اپنے دین کے لیے رجوع کرے گا۔ ضمان کے لیے رجوع تو اس بلکہ کہ مرتہن ثانی کو مرتہن اول کی جانب سے دھوکہ ہوا ہے پس وہ اس

پھر رجوع کر سکے گا۔ اور مرتہن ثانی اپنے دین کے لیے رجوع تو اس وجہ سے کرے گا کہ رہن ثانی صحیح نہیں ہوا پس اس کا دین مرتہن اول پر باقی رہا جیسا کہ وہ تھا۔

اور اگر راہن اول کی اجازت سے دوسرے کے پاس رہن رکھایا تو رہن ثانی جائز ہوگا اور رہن اول باطل ہو جائے گا۔ رہن ثانی کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ جواز سے مانع راہن اول کی اجازت سے زائل ہو گیا۔ اور جب رہن ثانی جائز ہو گیا تو از روئے ضرورت رہن اول باطل ہو گیا۔ اور ایسے ہو گیا کہ مرتہن اول نے راہن اول کا مال عادیتاً لیا تاکہ اپنے دین کے عوض میں اس کو رہن رکھ دے پھر اس کو رہن رکھایا۔

مرتہن کو اختیار نہیں کہ وہ مرہون کو کسی اجنبی کے پاس جو اس کے عیال میں نہ ہو ودیعت رکھائے کیونکہ راہن کی رضامندی صرف اس کے قبضے میں ہے یا ایسے شخص کے قبضے میں جس کا قبضہ معنوی طور پر مرتہن کا قبضہ ہوتا ہے جب کہ اس اجنبی کا قبضہ جو مرتہن کے عیال میں نہیں ہے معنوی طور پر مرتہن کا قبضہ نہیں ہے اور اگر مرتہن نے ایسا کیا اور مرہون مودع کے پاس ہلاک ہو گیا تو مرتہن مرہون کی کل قیمت کا ضامن ہوگا کیونکہ ودیعت رکھانے سے وہ غاصب بنا۔

مرتہن مرہون کو اپنے عیال میں سے کسی شخص کے پاس ودیعت رکھا سکتا ہے مثلاً اپنی بیوی اور اپنے خادم اور اپنے امیر کے پاس جو اس کے مال میں تصرف کرتا ہے کیونکہ ان کا قبضہ مثل اس (مرتہن) کے قبضے کے ہے کیا دیکھتے نہیں کہ وہ اپنے مال کی حفاظت بھی اُن کے قبضے سے کرتا ہے پس ان کے پاس ہلاک ہونے والا۔ مثل اس کے پاس ہلاک ہونے والے کے ہے۔

اس میں قاعدہ یہ ہے کہ مرتہن رہن میں ایسا تصرف کر سکتا ہے جو اس کے لیے حفاظت شمار ہوتا ہے اور ایسا کوئی تصرف نہیں کر سکتا جو اس کا استعمال یا اس سے انتفاع شمار ہوتا ہو۔

اس قاعدے پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک انگوٹھی رہن میں رکھی۔ اور اس کو اپنی چھنگلی میں پہن لیا پھر وہ انگوٹھی ہلاک ہو گئی تو مرتہن اس کی کل قیمت کا ضامن ہوگا۔ کیونکہ چھنگلی میں انگوٹھی پہننا عادتاً زینت کے لیے ہوتا ہے لہذا یہ اس انگوٹھی کا استعمال ہوا حالانکہ مرتہن کو اجازت حفاظت کرنے کی ہے استعمال کرنے کی نہیں۔ اس میں دایاں اور بائیں برابر ہے کیونکہ اس نوع کی زینت میں لوگ مختلف ہیں کچھ دائیں ہاتھ میں پہن کر زینت کرتے ہیں اور کچھ بائیں ہاتھ میں ڈال کر لہذا یہ سب استعمال کی صورتیں ہوں گی۔ اور اگر باقی انگلیوں میں انگوٹھی پہنی پھر وہ ہلاک ہو گئی تو اس کی ہلاکت رہن کی ہلاکت ہوگی کیونکہ باقی انگلیوں میں انگوٹھی پہننے کی عادت نہیں ہے لہذا یہ حفاظت کرنا ہوگا استعمال کرنا نہیں۔

اگر ایک انگوٹھی پر دوسری چڑھالی اور وہ ہلاک ہو گئی تو عرف و عادت کو دیکھا جائے گا۔ پس اگر پہنے والا ان لوگوں میں سے ہے جو دو انگوٹھیوں کے ساتھ زینت کرتے ہیں تو ضامن ہوگا کیونکہ اس کو استعمال کرنے والا ہوا۔ اور اگر ان لوگوں میں سے ہے جو اس طرح زینت نہیں کرتے تو انگوٹھی کی ہلاکت اسی شے کے عوض میں ہوگی کہ جس کے مقابل میں وہ دین ہے کیونکہ مرتہن اس کی حفاظت کرنے والا ہے۔

اگر کسی شخص کے ہاں دو تلواریں رہیں رکھائیں اور اس نے ان دونوں کو لٹکالیا تو ضمان دے گا۔ اور اگر تلواریں تین ہوں اور اس نے تینوں کو لٹکالیا تو ضمان نہیں دے گا کیونکہ دو تلواروں کو لٹکانا فی الجملہ رواج میں ہے لہذا یہ استعمال کے باب میں سے ہوگا۔ رہیں تین تو اس کی عادت نہیں ہے لہذا یہ حفاظت کرنا ہوگا استعمال کرنا نہیں۔

اگر رہن طیلسان یا قباد ہو اور مرتہن نے اس کو رواج کی عادت کے مطابق پہنا تو ضمان دے گا اور اگر اس نے اس کو اپنے کندھے پر ڈالا اور وہ ہلاک ہو گیا تو اس کی ہلاکت رہن کی ہلاکت ہوگی کیونکہ پہلا اس کو استعمال کرنا ہے اور دوسرا اس کی حفاظت کرنا ہے۔

مرتہن کو اختیار ہے کہ وہ جس مرہون کے خراب ہو جانے کا ڈر ہو اس کی قاضی کی اجازت سے فروخت کرے کیونکہ ایسی شئی کی بیع جس کے خراب ہونے کا اندیشہ ہو اس کی حفاظت ہی کا طریقہ ہے لہذا مرتہن کو اس کا اختیار ہوگا لیکن قاضی کی اجازت سے کیونکہ قاضی کو دوسرے کے مال میں فی الجملہ ولایت و اختیار موصول ہوتا ہے۔ اور اگر قاضی کی اجازت کے بغیر اس کو فروخت کیا تو ضمان آئے گا کیونکہ اس (مرہن) کو دوسرے کے مال پر ولایت موصول نہیں ہے۔ اور اگر مالک کے حکم سے بیع کی تو اس کا ثمن مرتہن کے پاس رہن رہے گا کیونکہ وہ مرہون کا عوض ہے پس رہن بنے گا۔

مرتہن کو اختیار ہے کہ وہ عقد رہن کے قیام کے باوجود راہن سے ایفاء دین کا مطالبہ کرے جبکہ دین مؤجل نہ ہو کیونکہ رہن دین کی توثیق کے لئے مشروع ہوا ہے۔ اور توثیق میں سے یہ نہیں ہے کہ ایفاء دین کا مطالبہ ساقط ہو جائے۔

مرتہن نے راہن سے اپنے حق کا مطالبہ کیا تو راہن نے کہا کہ رہن کی بیع کر دے اور اپنا حق وصول کر لے۔ اس پر مرتہن نے کہا کہ میں بیع نہیں چاہتا میں تو اپنا حق چاہتا ہوں تو مرتہن ایسا کہہ سکتا ہے کیونکہ رہن وثیقہ ہوتا ہے اور بیع سے وہ رہن ہونے سے نکل جاتا ہے اور وثیقہ کا معنی باطل ہو جاتا ہے لہذا مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ دین کی وصولی تک رہن وصول کر کے توثیق موصول کرے۔

راہن نے مرتہن سے کہا کہ اگر میں فلاں وقت تک تیرا حق لے آیا تو ٹھیک ہے (ورنہ رہن تیرے لئے ہوگا تیرے دین کے عوض میں یا وہ تیرے حق کے لئے بیع کیا جاسکتا ہے تو راہن کا ایسا کرنا جائز نہیں اور رہن اپنی حالت پر رہے گا کیونکہ یہ تملیک کو شرط کے ساتھ معطل کرنا ہے حالانکہ تملیک کسی شرط کے ساتھ متعلق نہیں ہوتی۔

قاضی کو اختیار نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر رہن کو مرتہن کے دین کے مقابلے میں فروخت کر سکے البتہ وہ راہن کو قید کر سکے گا یہاں تک کہ راہن خود اس کو فروخت کرے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو اختیار ہے کہ وہ راہن کے خلاف (یعنی اس کی ذمہ داری پر) رہن کو فروخت کرے۔ یہ آزاد پر مجر کا مسئلہ ہے جس کو ہم کتاب الجہیں ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح مادل کو اختیار نہیں ہوتا کہ وہ رہن کی بیع کر سکے جیسا کہ راہن و مرتہن کو اس کا اختیار نہیں ہوتا۔

عادل کے بارے میں گفتگو کے تین عنوان ہیں اول رہن میں عادل کو کن کاموں کے کرنے کا اختیار ہے اور کن کاموں کا نہیں۔ ثانی رہن کے بارے میں کون شخص عادل ہو سکتا ہے اور کون نہیں ثالث کن امور سے عادل معزول ہو جاتا ہے اور وکالت سے نکل جاتا ہے اور کن امور سے نہیں۔
اول:

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ عادل کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ رہن کو اپنے پاس خود رو کے یا ایسے شخص کے ذریعے سے جو اس کے مال کے حفاظت کرتا ہو۔ اور عادل کو یہ حق نہیں کہ وہ راہن کی اجازت کے بغیر رہن مرتہن کو دے اور نہ ہی یہ حق ہے کہ دین کے ساقط ہونے سے پیشتر مرتہن کی اجازت کے بغیر راہن کو دے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے قبضے پر راضی نہیں۔ بس کی بناء پر انہوں نے رہن عادل کے قبضے میں دیا۔ اور اگر عادل نے کسی ایک کو رہن دیا اس کے ساتھی کی مرضی کے بغیر تو اس کے ساتھی کو رہن واپس لینے کا اختیار ہوگا اور وہ دوبارہ عادل کے پاس رکھائے گا جیسا کہ پہلے تھا۔ اور اگر واپس لینے سے پیشتر رہن ہلاک ہو گیا تو عادل پر اس کی قیمت کا ضمان آئے گا کیونکہ دینے سے وہ غاصب بنا ہے۔

عادل کو رہن سے نفع اٹھانے کا حق نہیں۔ اور نہ ہی وہ اس میں اجارہ اعارہ اور رہن وغیرہ جیسے تصرفات کر سکتا ہے کیونکہ اس کے پاس رکھانے سے جو حق اس کے لئے ثابت ہوا ہے وہ رکھنے کا ہے انتفاع و تصرف کا نہیں۔

عادل رہن کی بیع بھی نہیں کر سکتا جس کی وجہ ہم بیان کر چکے مگر جبکہ عقد رہن کرتے ہوئے یا اس کے بعد اس کو بیع پر تسلط دے دیا گیا ہو کیونکہ اس صورت میں وہ وکیل بالبیع بن گیا ہے۔ بیع پر تسلط دینا جب عقد میں ہو تو راہن مرتہن کی مرضی کے بغیر معزول نہیں کر سکتا اور جب عقد کے بعد ہو تو بیع وجہ مذکورہ کے معزول کر سکتا ہے۔ اور اس کو اس زیادتی کو فروخت کرنے کا حق بھی حاصل ہوتا ہے جو رہن سے متولد ہو کیونکہ اصل کے تابع ہو کر یہ بھی مرہون ہے۔ اسی طرح جو رہن کے قائم مقام ہو اس کو بھی فروخت کر سکتا ہے مثلاً رہن غلام ہو جس کو کسی غلام نے قتل کیا یا اس کی آنکھ پھوڑ دی کیونکہ جب وہ رہن کے قائم مقام ہو تو اس کو ایسے لیا جائے گا گویا کہ اول رہن قائم ہے۔

پھر جب راہن نے عادل کو بیع پر مطلقاً تسلط دیا تو عادل کو اختیار ہوگا کہ وہ جس جنس کے عوض میں چاہے فروخت کرے خواہ وہ دراتم و دنانیر ہوں یا ان کے علاوہ اور جس مقدار کے عوض چاہے فروخت کرے وہ اس کی قیمت کے مثل ہو یا اس سے اتنی کم ہو جتنی کسی لوگ روار کھ لیتے ہیں اور خواہ نقد فروخت کرے یا ادھار کرے یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ اور اس کو اختیار ہوگا کہ وہ دین کی ادائیگی کا وقت آنے سے پیشتر فروخت کرے کیونکہ بیع کرنے کا حکم مطلق ہے۔ اور جب وہ بیع کر دے گا تو ادائیگی کے وقت تک دشمن اس کے پاس رہن کے طور پر رہے گا کیونکہ مرہون کا ثمن مرہون ہوتا ہے۔ پھر جب وقت ادائیگی آجائے تو وہ مرتہن کا دین ادا کرے اگر دشمن اس کی جنس میں سے ہو۔ اور اگر وقت ادائیگی آنے پر بیع کرنے کا تسلط دیا تو عادل

اس سے پیشتر بیع نہیں کر سکے گا بوجہ مذکورہ۔

اگر رہن مسلم فیہ ہو اور راہن نے عادل کو وقت ادائیگی پاس کی بیع کرنے پر تسلط دیا تو عادل اس کی بیع مسلم فیہ کی جنس اور غیر جنس کے عوض میں کر سکتا ہے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ دراہم و دنانیر اور مسلم فیہ کی جنس کے عوض میں فروخت کر سکتا ہے۔ یہ وکیل بالبیع المطلق کا ہے کہ وہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جس ثمن پر چاہے فروخت کرے جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو اختیار نہیں کہ جس نقصان کو لوگ روا نہیں رکھتے اس کے ساتھ فروخت کرے اور نہ ہی ادھار فروخت کر سکتا ہے اور نہ ہی دراہم و دنانیر کے علاوہ کسی شے کے عوض فروخت کر سکتا ہے البتہ مسئلہ مسلم میں انہوں نے مسلم فیہ کی جنس کے عوض میں فروخت کرنے کو جائز قرار دیا ہے کیونکہ بیع کا حکم اس لئے ہے کہ اس کے ثمن سے دین کی ادائیگی کی جائے اور ثمن سے ادائیگی کے لئے جنس قریب تر ہے۔

اگر راہن نے عادل کو ادھار فروخت کرنے سے منع کیا تو اگر عقد رہن کے وقت منع کیا تھا تو عادی کو ادھار فروخت کرنے کا اختیار نہیں کیونکہ وکیل متعید ہو کر ہوئی۔ لہذا اس کو قید کی رعایت کرنا لازم ہوگا جبکہ تعید مفید ہو۔ اور تعید کی یہ (مذکورہ) نوع مفید ہے۔ اور اگر راہن نے عقد کے بعد منع کیا ہو تو اس کا منع کرنا صحیح نہ ہوگا کیونکہ بعد میں کی جانی والی تعید ظاہر کے اعتبار سے ابطال ہوتی ہے جیسا کہ ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک نص عام کے بعد کی جانے والی تکفیف ہوتی ہے یہاں تک کہ انہوں نے اس کو نسخ قرار دیا بیان نہیں۔ اور جب یہ ابطال ہے تو راہن کو اس کا اختیار نہیں ہوگا جیسا کہ عقد سے ثابت شدہ وکالت کو معزول کرنے سے باطل نہیں کر سکتا۔

پھر جب عادل نے رہن کو فروخت کر دیا تو وہ مشتری کی ملکیت ہو جانے کے باعث رہن ہونے سے نکل جائے گا اور اس کا ثمن رہن ہوگا کیونکہ وہ اس کا قائم مقام ہے خواہ اس پر قبضہ ہوا ہو یا نہیں یہاں تک کہ اگر وہ مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ مر نہیں کے ذمے ہوگا اور یہ ہلاکت مقدار ثمن اور دین میں سے جو کمتر ہوگی اس کے مقابل ہوگی۔ بیع کی قیمت کو نہیں دیکھا جائے گا بلکہ بیع کے بعد ثمن کو دیکھا جائے گا کیونکہ رہن ثمن کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور بیع رہن ہونے سے نکل گیا ہے۔ پس رہن کے ثمن کا اعتبار کیا جائے گا۔

پھر اگر عادل نے جنس دین کے عوض میں فروخت کیا تو مر نہیں کے دین کو اس میں سے ادا کرے گا۔ اور اگر اس کے خلاف جنس کے عوض میں فروخت کیا تو ثمن کو جنس دین کے عوض میں فروخت کرے گا اور دین کو اس میں سے ادا کرے گا کیونکہ وہ (عادل) رہن کی بیع اور اس کے ثمن سے ادائیگی دین پر مسلط ہے اور دین کی ادائیگی اس کی جنس میں سے ہوتی ہے۔

اگر عادل نے رہن کی بیع کی پھر مشتری کے پاس اس میں استحقاق نکل آتا تو مشتری ثمن کے لئے عادل پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ عادل ہے اور باب بیع میں حقوق عقد کا تعلق مائدے ہوتا ہے۔ اور عادل کو غیار ہوگا چاہے تو مر نہیں سے وہ کچھ واپس لے لے جو اس نے ثمن میں سے

ادا کیا اور مرتہن کا دین راہن پر اسی طرح لوٹ آئے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا اور چاہے تو ادا کر دے ضمان کے لئے راہن پر رجوع کرے اور مرتہن کے لئے جس مال پر اس نے قبضہ کیا اس کو رہنے دے۔ مرتہن سے ثمن واپس لینے کے اختیار کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق کی وجہ سے بیع باطل ہو گئی اور ظاہر ہو گیا کہ مرتہن کی جانب سے ثمن پر قبضہ صحیح نہیں ہوا پس عادل کو مرتہن سے ثمن واپس لینے کا اختیار ہو گا۔ اور جب وہ ثمن کو (مرتہن سے) واپس لوٹائے گا تو دین اپنی حالت پر لوٹ آئے گا۔ رہا ادا کر دے ضمان کے لئے راہن پر رجوع کرنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ ذمہ داری کے لئے راہن پر رجوع کر سکتا ہے۔ اور جب وہ راہن پر رجوع کرے تو پھر مرتہن نے جس ثمن پر قبضہ کیا وہ اس کے پاس چھوڑ دے گا کیونکہ اس کا قبضہ صحیح ہوا ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ عادل نے ثمن مرتہن کے حوالے کر دیا تھا۔ اور اگر تسلیم سے پیشتر ثمن عادل کے پاس ہلاک ہو گیا تو پھر وہ صرف راہن پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ وہ راہن کا وکیل بالبیع ہے اور اس کے لئے عامل ہے پس اس کے عمل کی ذمہ داری قاعدے کے مطابق راہن پر ہوگی نہ کہ کسی اور پر۔ البتہ جب مرتہن نے ثمن پر قبضہ کر لیا ہو تو یہ اس پر رجوع کر سکتا ہے بوجہ مذکورہ۔ اور جب مرتہن نے قبضہ نہ کیا ہو تو اصل قاعدے پر عمل کرنا واجب ہے۔ پس عادل راہن پر ادا کر دے ضمان کے لئے رجوع کرے گا اور استحقاق کے سبب سے رہن باطل ہو جائے گا اور مرتہن اپنے ثمن کیلئے راہن پر رجوع کرے گا۔

اور اگر رہن میں استحقاق تو نہیں نکلا البتہ مشتری نے اس میں عیب پایا تو مشتری کو عادل پر اس کو لوٹانے کا حق ہو گا کیونکہ عیب کی بنا پر رد کرنا حقوق بیع میں سے ہے اور یہ حقوق متعلق ہونے ہیں مائد کے ساتھ اور عاقل عادل ہے پس اس پر رد کیا جائے گا اور مشتری عادل سے وہ ثمن واپس لے گا جو اس نے اس کو دیا تھا۔ اور اگر مشتری نے قضائے قاضی کے ساتھ عادل پر لوٹایا تو عادل کو اختیار ہو گا چاہے تو مرتہن پر رجوع کرے اگر ثمن اس کو تسلیم کر دیا تھا اور چاہے تو راہن پر رجوع کرے۔ مرتہن پر رجوع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب قضائے قاضی کے ساتھ عیب کی بنا پر عادل پر رد کیا گیا تو بیع منفسخ ہو گئی پس عادل کو حق ہو گا کہ وہ ثمن کے لئے رجوع کرے اور مرتہن کا دین راہن پر لوٹ آئے گا اور لوٹایا ہو رہن دین کے مقابلے میں بطور رہن کے لوٹ آئے گا۔ راہن پر رجوع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ راہن نے اس کو بیع کے لئے وکیل بنایا ہے لہذا ذمہ داری کے لئے وہ راہن پر رجوع کرے گا۔ اور اگر عادل نے ثمن مرتہن کے حوالے نہیں کیا تھا تو اگر عادل نے جو ثمن لیا وہ واپس کر دیا تو وہ کسی پر رجوع نہیں کر سکے گا۔ اور اگر ثمن اس کے پاس ہلاک ہو گیا اور اس نے اپنے مال میں سے ضمان ادا کیا تو ادا کر دے ضمان کے لئے صرف راہن پر رجوع کر سکے گا مرتہن پر نہیں جس کی وجہ ہم نے استحقاق کے ضمن میں بیان کی ہے۔ اور رد کیا ہوا مثل سابق کے رہن بن جائے گا۔

یہ اس صورت میں تھا جبکہ عادل کی بیع عقد رہن میں تسلط مشروط کی بنا پر ہو۔ اور جب تسلط راہن کی جانب سے رہن کے بعد ہو تو عادل راہن پر ضمان کے لئے رجوع کر سکے گا مرتہن پر نہیں خواہ مرتہن نے ثمن پر قبضہ کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ وہ راہن کا وکیل ہے اور وکیل کی ذمہ داری جس

امریں وہ وکیل بنایا گیا ہے قاعدے کے مطابق اس کے مؤکل پر ہوتی ہے کیونکہ وہ اس کے لئے عمل کرنے والا ہے لہذا اس کے عمل کی ذمہ داری مؤکل پر ہوگی البتہ جب تسلط کی شرط عقد میں کی گئی ہو تو عادل کے لئے مرتہن پر رجوع کرنے کا حق ہوتا ہے کیونکہ اس وکالت کے ساتھ اس کا حق متعلق ہوتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ پس جب بیع کا وقوع اس یعنی مرتہن کے حق کے لئے ہوا ہے تو جائز ہے کہ ضمان کے لئے اس پر رجوع کیا جائے۔ اور جب عقد میں اس کی شرط نہ کی گئی ہو تو مرتہن کے ساتھ تعلق نہیں پایا گیا لہذا ذمہ داری میں مؤکل پر رجوع کرنے کا حق اصل قاعدے کے حکم کے مطابق باقی رہے گا۔

مادل کو اختیار ہے کہ وہ رہن سے پیدا ہونے والے زوائد کی بیع کرے کیونکہ اصل کے تابع ہو کر یہ بھی مرہون ہوتے ہیں اس وجہ سے کہ تبعان میں بھی رہن کا حکم جو کہ حق جس سے ثابت ہوتا ہے پس عادل کو ان کے فروخت کرنے کا حق ہوگا جیسا کہ اس کو اصل فروخت کرنے کا حق ہوتا ہے۔ اسی طرح وہ غلام جو رہن پر خیانت کرنے کی بناء پر دیا گیا ہو یا اس طور کہ اس نے رہن شدہ غلام وغیرہ کو قتل کیا یا اس کی آنکھ پھوڑی اور نتیجتاً اس کے بدلے میں دیا گیا تو عادل کو اس کے فروخت کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ خون و گوشت کے اعتبار سے ثانی اول کے قائم مقام ہے۔ تو یہ ایسے ہوگا گویا کہ اول ہی قائم و موجود ہے۔

عادل کو یہ بھی اختیار ہوگا وہ بیع سے باز رہے۔ اور جب وہ بیع کرنے سے باز رہے تو اگر بیع پر تسلیط رہن کے بعد ہوئی تھی تو اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر تسلیط عقد رہن میں ہوئی تو عادل بیع کرنے سے باز نہیں رہ سکتا اور اگر وہ باز رہے تو بیع کرنے پر اس کو مجبور کیا جاسکتا ہے کیونکہ جب عقد رہن میں تسلیط کی شرط نہیں کی گئی تو مرتہن کے حق کا تعلق اس کے ساتھ نہیں ہوا پس یہ محض بیع کی توکیل ہوگی اور دیگر مواضع میں توکیل بالبیع کے مشابہ ہوگی۔ اور جب تسلیط عقد رہن میں مشروط ہو تو مرتہن کے حق کا تعلق اس کے ساتھ ہوگا پس مرتہن اپنے حق کو وصول کرنے کے لئے عادل کو بیع پر مجبور کر سکے گا۔

عقد رہن میں عادل کا بیان

اپنے ماذون غلام کے رہن میں مالک عادل نہیں بن سکتا یہاں تک کہ اگر ماذون غلام نے رہن کا معاملہ کیا اس شرط پر کہ اپنے مالک کے پاس رکھے گا تو رہن جائز نہیں خواہ غلام پر دین ہو یا نہ ہو۔ غلام اپنے مالک کے رہن میں عادل بن سکتا ہے یہاں تک کہ اگر کسی انسان نے کسی ٹیٹی کو رہن بنایا اس شرط پر کہ اپنے ماذون غلام کے پاس رکھائے گا تو رہن صحیح ہوگا کیونکہ رہن پر قبضہ استیفائے دین کا قبضہ ہوتا ہے پس استیفائے دین میں عادل وکیل بنتا ہے اور مالک اپنے غلام سے استیفائے دین میں اجنبی کا وکیل نہیں بن سکتا کیونکہ وکیل وہ ہوتا ہے جو غیر کے لئے عمل کرے جبکہ اپنے غلام سے استیفا

دین ایک اعتبار سے خود اپنے لئے عمل ہوتا ہے کیونکہ اس میں اپنے غلام کی ذات کی دین کی مشغولیت سے فراغت ہوتی ہے۔ اور غلام اپنے مالک سے استیفاء دین میں اجنبی کا وکیل بن سکتا ہے۔ اسی وجہ سے دونوں میں فرق ہے۔

ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مالک اپنے مکاتب کے رہن میں عادل بن سکتا ہے اور مکاتب اپنے مالک کے رہن میں عادل بن سکتا ہے کیونکہ مکاتب قبضے کے اعتبار سے آزاد ہوتا ہے پس ان میں سے ہر ایک اس سے جو دوسرے کے قبضے میں ہوا اجنبی ہوتا ہے۔

مکفول عنہ کفیل کے رہن میں عادل نہیں بن سکتا۔ اسی طرح کفیل مکفول عنہ کے رہن میں عادل نہیں بن سکتا کیونکہ ان میں سے کوئی بھی استیفاء دین میں اپنے ساتھی کا وکیل نہیں بن سکتا اس لئے کہ وہ اپنے لئے عمل کرتا ہے۔ مکفول عنہ تو اپنے ذمے کو دین سے فارغ کرنے کے ساتھ اور کفیل اپنے آپ کے کفالت بالمدین سے چھڑانے کے ساتھ۔

شرکت مفاوضہ کے شریکوں میں سے ایک دین تجارت کے مقابلے میں اپنے ساتھی کے رہن میں عادل نہیں بن سکتا کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا قبضہ اس کے ساتھی کا قبضہ ہوتا ہے۔ پس جو ان میں سے ایک کے پاس ہو گا گویا کہ وہ اس کے ساتھی کے پاس ہے۔ پس رہن کا راہن کے قبضے سے خروج ثابت نہیں ہو گا حالانکہ وہ صحت و برہن کے لئے شرط ہے۔

اسی طرح تجارت میں شرکت عنان کا ایک شریک دین تجارت کے مقابلے میں اپنے ساتھی کے رہن کے عادل نہیں بن سکتا اس وجہ سے جو ہم نے بیان کی ہے۔ اور اگر دین غیر تجارتی ہو تو دونوں شریکوں میں جائز ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تجارتی دین کے علاوہ میں اپنے ساتھی کے لئے اجنبی ہے پس اس کا قبضہ اس کے ساتھی کے قبضے کی مانند نہیں ہو گا لہذا راہن کے قبضے سے رہن کا خروج پایا جائے گا۔

مضارب کے رہن میں رب المال عادل نہیں بن سکتا اور نہ ہی مضارب رب المال کے رہن میں عادل بن سکتا ہے یہاں تک کہ اگر مضارب نے مال مضاربیت میں سے کوئی شئی مضاربیت میں دین کے عوض رہن رکھانے کا معاملہ اس شرط پر کیا کہ اس کو رب المال کے پاس رکھے گا یا رب المال نے رہن رکھانے کا معاملہ اس شرط پر کیا کہ مضارب کے پاس رکھائے گا تو رہن جائز نہیں ہو گا کیونکہ مضارب کا قبضہ رب المال کا قبضہ ہوتا ہے اور رب المال کا عمل مثل مضارب کے عمل کے ہوتا ہے پس راہن کے قبضے سے رہن کا خروج نہیں پایا گیا لہذا رہن جائز نہ ہو گا۔

باپ نے نابالغ کے لئے جو خریدا اس کے ثمن کے عوض میں رہن رکھانے میں وہ عادل نہیں بن سکتا مثلاً باپ نے نابالغ کے لئے کوئی شئی خریدی اور اس خریدی ہوئی شئی کے ثمن کے مقابلے میں رہن کا معاملہ کیا اس شرط پر کہ اس کو خود اپنے پاس رکھے گا تو خرید جائز ہوگی البتہ رہن باطل ہو گا کیونکہ جب اس نے شرط عائد کی کہ رہن کو اپنے پاس رکھے گا تو اس نے یہ شرط عائد کی کہ رہن راہن کے قبضے سے نہیں نکلے گا جو کہ فاسد شرط ہے لہذا رہن فاسد ہو گا۔

کیا راہن رہن میں عادل بن سکتا ہے ؛ اگر اس کے پاس سے (مرتبہ) رہن پر اب تک قبضہ نہیں تو نہیں بن سکتا یہاں تک کہ اگر عقد رہن میں شرط رکھی کہ رہن اس کے قبضے میں رہے گا تو عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ صحت عقد کے لئے مرتبہ کا قبضہ شرط ہے اور قبضے کا تحقق اس وقت تک نہیں ہوتا جب تک کہ رہن راہن کے قبضے سے نہ نکل جائے۔ لہذا یہ شرط فاسد ہے جس سے رہن فاسد ہو جائے گا اور اگر مرتبہ نے رہن پر قبضہ کر لیا پھر اس کو راہن کے پاس رکھ دیا تو جائز ہے۔ اس کے بعد راہن اگر اس کو فروخت کرے تو بیع جائز ہوگی کیونکہ مرتبہ کے قبضہ کرنے سے عقد رہن صحیح ہو گیا تھا اور بیع کرنا راہن کی جانب سے اپنی ملکیت میں تصرف کرنا ہے لہذا اصل قاعدے کے اعتبار سے وہ نافذ ہونی چاہیے لیکن نفاذ میں توقف مرتبہ کے حق کی وجہ سے تھا تو جب مرتبہ مرہون کو راہن کے قبضے میں دینے پر راضی ہو گیا تو مانع زائل ہو گیا اور بیع نافذ ہو جائے گی۔

عادل کی معزولی اور عدم عزل کا بیان

پس ہم کہتے ہیں کہ بیع پر تسلیط (تسلط دینا) یا تو عقد رہن میں ہوگی یا عقد رہن کے بعد ہوگی۔ اگر تسلیط عقد رہن میں ہوئی پھر راہن نے عادل کو معزول کیا تو وہ مرتبہ کی رضا مندی کے بغیر معزول نہیں ہوگا کیونکہ وکالت جب عقد میں ہوئی ہو تو وہ عقد کے تابع ہوتی ہے لہذا وہ عقد کے ساتھ لازم ہوگی اور راہن تنہا اس کو فسخ نہیں کر سکے گا جیسا کہ وہ تنہا عقد رہن کو فسخ نہیں کر سکتا۔ اسی طرح عادل نہ تو راہن کی موت سے معزول ہوتا ہے اور نہ ہی مرتبہ کی موت سے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ وہ وکالت جو عقد رہن میں ثابت ہوئی ہو وہ عقد رہن کے توابع میں سے ہوتی ہے اور عقد رہن کی موت سے باطل نہیں ہوتا تو ایسے ہی وہ امور بھی باطل نہیں ہوں گے جو عقد رہن کے توابع میں سے ہوں۔

اگر تسلیط عقد رہن کے بعد ہوئی تو راہن کو اختیار ہوگا کہ وہ عادل کو معزول کر کے اور وہ راہن کی موت سے بھی معزول ہو جائے گا کیونکہ وہ تسلیط جو عقد کے بعد ہوئی ہو وہ نئی توکیل ہوتی ہے پس مؤکل کے معزول کرنے سے اور اس کی موت سے اور ان دیگر تمام امور کی وجہ سے جن سے وکیل وکالت سے نکل جاتا ہے وکیل معزول ہو جائے گا۔ اور وہ تمام امور جن کے سبب سے وکیل وکالت سے نکل جاتا ہے ہم نے کتاب الوکالت میں ذکر کئے ہیں۔ یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ ظاہر روایت کا جواب ہے جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ عقد پر (بعد میں) طاری ہونے والی تسلیط اور عقد کے متعارف تسلیط برابر ہیں کیونکہ بعد میں طاری ہونے والی تسلیط عقد کیساتھ لاحق ہو جاتی ہے اور عقد کے وقت موجود تسلیط کی مثل ہو جاتی ہے صحیح ظاہر روایت کا جواب ہے کیونکہ عقد کے وقت تو حقیقتاً تسلیط موجود نہیں تھی۔ اور جو حقیقتاً معدوم ہو اس کو تقدیراً اور فرضاً موجود قرار دینا بغیر دلیل کے جائز نہیں اور دلیل کوئی موجود نہیں۔

عادل کی موت سے وکالت باطل ہو جاتی ہے خواہ وکالت عقد کے بعد ہوئی ہو یا دوران عقد ہوئی ہو۔ اور اس کا وارث یا اس کا وصی اس کے قائم مقام نہیں ہوگا کیونکہ وکالت میں وراثت نہیں چلتی۔ نیز اس وجہ سے بھی کہ راہن عادل پر راضی ہوا ہے اس کے غیر پر نہیں۔ لہذا عادل جب مر گیا تو وکالت باطل ہو جائے گی البتہ عقد رہن باطل نہیں ہوگا اور رہن کو یا بھی رضامندی سے کسی دوسرے عادل کے پاس رکھا دیا جائے گا کیونکہ دونوں کی باہمی رضامندی سے ابتداء میں عادل اول کے پاس رکھنا جائز ہے تو ایسے ہی انتہاء میں عادل ثانی کے پاس رکھنا جائز ہے۔ اور اگر دوسرے عادل کے بارے میں (دونوں میں اختلاف ہو تو قاضی جھگڑا ختم کرنے کے لئے عادل مقرر کرے گا اور رہن اس کے پاس رکھائے گا۔

عادل ثانی کو بیع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا مگر جبکہ راہن کو موت آجائے کیونکہ راہن نے اول کو تسلط دیا تھا ثانی کو نہیں۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ رہن کا نفقہ راہن کے ذمے ہوتا ہے مگر رہن کے ذمے نہیں۔ قاعدہ یہ ہے کہ جو خرچہ حقوق ملک سے متعلق ہو وہ راہن کے ذمے ہوتا ہے کیونکہ ملک اس کی ہے اور جو خرچہ قبضے کے حقوق سے متعلق ہو وہ مرہن کے ذمے ہوگا کیونکہ قبضہ اس کے لئے ہوتا ہے جب یہ بات معلوم ہو چکی تو ہم کہتے ہیں کہ رہن جبکہ غلام ہو تو اس کا کھانا پینا اور لباس راہن کے ذمے ہوگا اور اس کا کفن بھی راہن کے ذمے ہوگا اور اس کے بچے کو دودھ پلانے والی کی اجرت بھی راہن کے ذمے ہوگی۔ اور اگر رہن چوپایہ ہو تو اس کے چارے اور چرواہے کی اجرت راہن کے ذمے ہوگی اور اگر رہن باغ ہو تو اس کی آبپاشی اور نرم کھجور کا شگودہ مادہ کھجوریں ڈالنا اور پھل توڑنا اور اس کے مصالح کی نگہداشت راہن کے ذمے ہوگی خواہ رہن کی قیمت میں (دین سے) زائد ہو یا نہ ہو کیونکہ یہ امور حقوق ملک میں سے ہیں اور ملک کے اخراجات مالک کے ذمے ہوتے ہیں۔ یہاں ملکیت راہن کی ہے لہذا خرچہ بھی اس کے ذمے ہوگا۔

اور خراج بھی راہن کے ذمے ہوگا کیونکہ وہ ملک کا خرچہ و مشقت ہے۔ رہا عشر تو وہ پیداوار میں ہوتا ہے کہ جس کو امام لے لے گا اور باقی میں رہن باطل نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف اگر رہن میں شائع حصے میں استحقاق نکل آئے تو باقی میں رہن باطل ہو جاتا ہے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق کی صورت میں فساد شیوع کی وجہ سے ہے جو کہ عشر میں موجود نہیں کیونکہ استحقاق سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ استحقاق شدہ مقدار میں رہن صحیح نہیں ہوا تھا۔ اور بقیہ شائع ہے اور شیوع صحت رہن کے مانع ہے۔ اس کے برخلاف عشر کا پیداوار میں وجوب اس کو راہن کی ملکیت سے خارج نہیں کرتا اس دلیل سے کہ راہن کو اختیار ہوتا ہے کہ اس کی بیع کر دے اور دوسرے میں سے ادائیگی کرے لہذا امام کو دینا بمنزلہ شئی کو اپنی ملک سے نکلانے کے ہے۔ پس اس میں شیوع کا معنی ثابت نہیں ہوا یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔

اگر رہن میں نمو ہو جائے اور راہن چاہے کہ وہ نفقہ جس کے بارے میں ہم نے ذکر کیا کہ راہن

کے ذمے ہوتا ہے رہن کے نو پر ڈال دے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا کیونکہ ہمارے نزدیک مرہون کے زوائد بھی اصل کے تابع ہو کر مرہون ہوتے ہیں۔ پس راہن نمویں سے خرچ نہیں کر سکے گا جیسا کہ اصل میں سے خرچ نہیں کر سکتا۔

رہن کی حفاظت مرتہن کی ذمہ داری ہوتی ہے حتیٰ کہ اگر راہن نے مرتہن کے لئے رہن کی حفاظت کی شرط لگائی اور مرتہن نے حفاظت کی تو مرتہن کسی اجرت کا مستحق نہیں ہوگا کیونکہ رہن کی حفاظت اس کے ذمے واجب تھی پس وہ اپنے ذمے واجب کو پورا کرنے سے اجرت کا مستحق نہیں بنے گا۔ برخلاف مودع کے کہ جب اسکے لئے ودیعت کی حفاظت پر اجرت شرط کی گئی تو اسکو اجرت ملے گی کیونکہ ودیعت کی حفاظت اس پر واجب نہیں ہوتی پس اجرت کی شرط کو ناجائز ہے رہن کی حفاظت کرنے والے کی اجرت مرتہن کے ذمے ہوگی کیونکہ وہ حفاظت کا خرچہ ہے اور حفاظت مرتہن کی ذمہ داری ہے۔

اسی طرح رہائش ٹھکانے کی اجرت بھی مرتہن کے ذمے ہے اس وجہ کی بناء پر جو ہم نے ذکر کی اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ٹھکانے کا کرایہ راہن کے ذمے ہوگا اور انہوں نے اس کو بمنزلہ نفقہ کے بنایا۔

بھاگ جانے والے غلام کو واپس لانے والے کی مزدوری دین کی بقدر مرتہن کے ذمے ہوگی اداس سے نائد مالک کے ذمے ہوگی یہاں تک کہ اگر رہن کی قیمت اور دین برابر ہوں یا رہن کی قیمت کمتر ہو تو مزدوری پوری کی پوری مرتہن کے ذمے ہوگی۔ اور اگر رہن کی قیمت زیادہ ہو تو دین کے بقدر مرتہن کے ذمے ہوگی اور زائد کے بقدر راہن کے ذمے ہوگی کیونکہ اس مزدوری کا وجوب مرتہن پر ہوتا ہے اس وجہ سے کہ مرہون مضمون ہوتا ہے اور وہ دین کے بقدر ہی مضمون ہوتا ہے۔ زائد امانت ہوتی ہے پس یہ مزدوری دونوں پر منقسم ہوگی امانت و ضمان کے بقدر اس کے برخلاف رہائش کی اجرت خاص مرتہن کے ذمے ہوتی ہے اگرچہ رہن کی قیمت (و دین) سے زائد ہو کیونکہ مرتہن پر اجرت کا وجوب اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ حفاظت کا خرچہ ہے۔ اور کل مرہون مرتہن کی حفاظت میں ہوتا ہے لہذا کل خرچہ اس کے ذمے ہوگا۔ رہی بھاگے ہوئے غلام کو واپس لانے والے کی مزدوری تو وہ مرتہن کو اس وجہ سے لازم ہوتی ہے کہ لوٹایا ہوا غلام مضمون ہے۔ اور کل غلام مضمون نہیں بلکہ اس کا بعض حصہ مضمون ہے لہذا یہ ضمان کے بقدر ہوگا۔

جہایت اور رہن کو لاحق ہونے والے دین کے مقابلے میں نہ یہ مثل بھاگ جانے والے غلام کو واپس لانے والے کی مزدوری کے مضمون اور امانت پر منقسم ہوگا۔ ایسے ہی زخموں اور پھوٹوں اور امراض کے علاج کا خرچہ دونوں پر ضمان و امانت کے بقدر منقسم ہوگا۔ کرخی رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا جب کہ قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ مرتہن پر علاج کی ذمہ داری اس کے اپنے حق یعنی دین کے اجاء کے باب میں ہے۔

بہرہ خرچہ جو راہن پر واجب ہو اور مرتہن اس کو راہن کی اجازت کے بغیر ادا کر دے یا مرتہن پر واجب ہو اور راہن اس کو مرتہن کی اجازت کے بغیر ادا کر دے تو ادائیگی کرنے والا۔

منطوق ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے کا دین اس کے حکم کے بغیر ادا کیا ہے۔ اور اگر ادائیگی قاضی کے حکم سے کی ہو تو پھر اپنے ساتھی پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ قاضی کو لوگوں کے اموال کی حفاظت اور ہلاکت سے ان کے بچاؤ کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔ اور ایسے طور پر خرچ کرنے کی اجازت دینا کہ جو کچھ خرچ کرے اس کے لیے اپنے ساتھی پر رجوع کر سکے اس میں دونوں مالوں کی حفاظت ہے۔ اسی طرح اگر ایک نے دوسرے کے حکم سے خرچہ کیا تو وہ اس پر رجوع کر سکے گا کیونکہ وہ خرچ کرنے میں اس کا وکیل بنا ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ رحمۃ اللہ سے روایت کی ہے کہ راہن اگر غائب ہو اور مرتن قاضی کے حکم سے خرچہ کرے تو مرتن راہن پر رجوع کر سکتا ہے اور اگر حاضر و موجود ہو تو رجوع نہیں کر سکتا۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ دونوں حالتوں میں رجوع کر سکتا ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کو حاضر پر ولایت حاصل نہیں ہوتی جب کہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو اس پر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ یہ آزاد پر حجر (پابندی) کا مسئلہ ہے جو کہ کتاب الحج میں آئے گا۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ زوائد رہن ہمارے نزدیک مرہون ہوتے ہیں۔ زوائد رہن میں جملہ کلام یہ ہے کہ ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ زائد جو نہ تو اصل سے متولد ہو اور نہ اس سے متولد کے حکم میں جیسے کسب، ہبہ اور صدقہ۔ دوسرے وہ زائد جو اصل سے متولد ہوں مثلاً بچہ پھل دودھ اور اون یا اصل سے متولد کے حکم میں ہو جیسے ارش و عقر۔

اس میں اختلاف نہیں ہے کہ پہلی قسم کے زوائد خود بنفسہ مرہون نہیں ہوتے اور نہ ہی یہ مرہون کا بدلہ یا اس کا جزو یا اس کے جزو کا بدلہ ہوتے ہیں پس ان میں رہن کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔ دوسری قسم کے زوائد میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب رحمہم اللہ فرماتے ہیں کہ وہ مرہون ہوتے ہیں جب کہ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ مرہون نہیں ہوتے اس بنا پر کہ ان کے نزدیک رہن کا حکم اصلی مرتن کا مرہون کے ساتھ زیادہ مخصوص ہونا اور دیگر غرامہ کے مقابلے میں مرہون کے ثمن کا زیادہ حقدار ہونا ہے۔ پس بیع سے پیشتر رہن میں مرتن کا کوئی حق نہیں ہے یہاں تک کہ وہ بچہ کی طرف سرایت کر سکے۔ لہذا یہ اس باندی کے بچے کے مشابہ ہوا جس نے کوئی جنایت کی پھر بچہ جانا تو جنایت کا حکم اس کے بچے میں ثابت نہیں ہوگا کیونکہ ماں کی جنایت کا حکم اس کا بچہ علیہ کو دیے جانے کا وجوب ہے۔ اور یہ ایسا معنی نہیں ہے جو ماں میں ثابت ہو پس اس (حکم) نے بچے کی طرف سرایت نہیں کیا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور زائد کے مرہون نہ ہونے پر دلیل اس کا مضمون نہ ہونا ہے۔ اگر وہ مرہون ہوتا تو اصل کی طرح مضمون بھی ہوتا۔ ہمارے نزدیک حق جس بھی رہن کا حکم اصلی ہے۔ اور یہ حق ماں میں ثابت ہے پس ماں کے تابع ہونے کی وجہ سے بچے میں بھی ثابت ہوگا البتہ چونکہ رہن کا حکم زائد میں اصل کا تابع ہونے کی وجہ سے ثابت ہوا ہے لہذا یہ مضمون نہیں ہوگا۔ پس یہ تبعاً مرہون ہوگا۔ جیسے بیع کا بچہ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کے قاعدے کے مطابق بیع ہوتا ہے تبعا نہ کہ اصلاً پس اس کا ثمن میں حصہ نہیں ہوگا مگر جب کہ قبضہ کرے میں وہ خود مقصود بن جائے۔ پس ایسے ہی جو تبعاً مرہون ہو اس کا ضمان میں سے حصہ نہیں ہوتا مگر بب کہ چھڑانے میں وہ مقصود بن جائے۔

ہمارے نزدیک زائد مرہون ہوتا ہے تو اصل کے ساتھ وہ بھی کل دین کے مقابلے میں محبوس ہوگا۔ اور راہن کو حق نہیں ہوگا کہ ان میں سے کسی ایک کو چھڑا سکے جب تک کہ پورے دین کی ادائیگی نہ کر دے کیونکہ ان میں سے ہر ایک مرہون ہے اور مرہون کل دین یعنی اس کے اجزاء میں سے ہر جزو کے مقابل محبوس ہوتا ہے جیسا کہ ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔ انشاء اللہ تعالیٰ۔

دین اصل پر اور زائد پر چھڑانے کے وقت تک اس کی بقا کی صورت میں ان کی قیمتوں کے تناسب سے منقسم ہوگا۔ لیکن اصل میں عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب کہ زائد میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ اس بات کو ہم اس کے مقام پر ذکر کریں گے۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ہمارے اصحاب کے قواعد و اصول کے مطابق رہن پر اضافہ کرنا جائز ہے تو مرہن کو حق ہوگا کہ وہ دین کے مقابلے میں دونوں کو محبوس رکھے اور جب تک وہ پورے دین پر قبضہ نہ کر لے راہن کو ان میں سے کسی ایک کو بھی لینے کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک مرہون ہے۔ اور دین دونوں (اصل و اضافہ) پر ان کی قیمتوں کے تناسب سے تقسیم ہوگا البتہ اصل رہن میں عقد کے دن کی قیمت معتبر ہوگی جب کہ اضافہ میں زیادتی کرنے کے وقت کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور ان میں سے جو بھی ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت دین میں سے اس کے حصے کے مقابل ہوگی برخلاف رہن کے زائد کے۔ دونوں زیادتوں کے درمیان فرق کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ اپنے مقام پر آئے گا۔

جن کا تعلق اس حکم کی کیفیت کے ساتھ ہے۔ اس کی دو قسمیں ہیں۔

اول: مرہن کے لیے جو ثابت ہے وہ رہن کو جس کرنے کا حق ہے اس رہن کے مقابلے میں جس کے مقابلے میں رہن رکھایا گیا ہے۔ اور اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ رہن کو اس دین کے مقابلے میں روکے جو رہن سے پیشتر اس کا راہن پر واجب ہو اختیار رہن کے بعد واجب ہو کیونکہ وہ خاص اس دین کے مقابلے میں مرہون ہے کسی اور دین کے مقابلے میں نہیں۔ پس مرہن رہن کو کسی اور دین کے مقابلے میں نہیں روک سکتا کیونکہ وہ ایسا دین ہے جس کے مقابلے میں رہن نہیں رکھایا گیا۔

ثانی: جس کے مقابلے میں رہن رکھایا گیا مرہون اس پورے دین کے مقابلے میں محبوس ہوتا ہے خواہ رہن کی قیمت دین سے زائد ہو یا کمتر ہو یہاں تک کہ اگر راہن نے کچھ دین ادا کر دیا تب بھی مرہن کو اس کو روکنے کا حق ہوگا یہاں تک کہ کل دین وصول کر لے خواہ بقیہ قلیل ہو یا کثیر ہو کیونکہ جس کے اختیار کے حق میں رہن غیر متجزی اشیاء میں سے ہے۔ پس جب تک دین کا کچھ حصہ باقی ہو رہن اس کے مقابلے میں محبوس رہے گا۔ مثل بیع کے قبضے سے پیشتر جب کہ وہ کل ثمن کے مقابلے میں محبوس ہو تو جب تک ثمن کا کچھ بھی حصہ باقی ہو بیع اس کے مقابلے میں محبوس رہتا ہے۔ ایسے ہی یہ معاملہ ہے۔ نیز رہن کا معاملہ ایک ہے جس کچھ دین ادا کر کے مرہن کی رضا مندی کے بغیر مرہون کے کچھ حصے کو واپس لینا معاملے کی تفریق کو متفہم ہے جو کہ جائز نہیں۔

مرہون خواہ ایک نئی ہو یا چند اشیاء ہوں حکم ایک ہی ہے کہ راہن کچھ دین ادا کر کے رہن کا کچھ حصہ واپس نہیں لے سکتا بوجہ مذکورہ۔ اور برابر ہے کہ ان میں سے ہر ایک کے لیے اس مال کا جس کے مقابلے میں رہن رکھا یا گیا کچھ حصہ ذکر کیا گیا ہو۔ یہ کتاب الاصل کی روایت ہے جب کہ زیادات میں مذکور ہے کہ ایک شخص نے سو بکریاں ہزار درہم کے مقابلے میں رہن رکھائیں۔

اس شرط پر کہ ان میں سے ہر بکری دس درہم کے مقابلے میں ہے پھر دس درہم ادا کر دیے تو اس کو ایک بکری لینے کا اختیار ہوگا۔ حاکم شہید رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ جو کتاب الاصل میں مذکور ہے وہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے اور جو زیادات میں مذکور ہے وہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ جصاص رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اس مسئلہ میں محمد رحمہ اللہ کی یہ دو روایتیں ہیں۔

زیادات کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ جب راہن نے ان میں سے ہر ایک کے لیے دین متفرق ذکر کیا تو اس نے صنفہ (معاملہ) کی تفسیق واجب و ثابت کی پس یہ ایسے ہوا گویا کہ راہن نے ان میں سے ہر بکری پر علیحدہ عقد رہن کیا۔

کتاب الاصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ صنفہ (معاملہ) حقیقت میں ایک ہے کیونکہ اس کی طرف اصناف ایک ہی ہوتی ہے البتہ صرف ذکر متفرق ہوا ہے اور متفرق ذکر تفریق صنفہ کا ثبوت نہیں ہو سکتا جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے کہ جب صنفہ (معاملہ، سودا) چند اشیاء پر مشتمل ہو تو بائع کو حق ہوتا ہے کہ کل ثمن کی وصولی تک تمام اشیاء کو روکے رکھے اگرچہ ان میں سے ہر ایک کا ثمن علیحدہ علیحدہ ذکر کیا ہو۔ ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔

رہا حکم ثانی یعنی مرتن کا مرہون کی بیع کے ساتھ اختصاص اور مرہون کے ثمن کے ساتھ مرتن کا اختصاص تو ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ جب رہن کو راہن کی حالت حیات میں فروخت کیا گیا اور راہن پر اور دیون بھی ہوں تو دیگر غرماء (قرضخواہوں) کے مقابلے میں مرہون کے ثمن کا مرتن زیادہ حقدار ہوگا کیونکہ عقد رہن کی وجہ سے اس کے لیے مرہون کے ساتھ اختصاص ثابت ہو چکا۔ پس اس کے بدلے کے ساتھ جو کہ ثمن ہے اس کا اختصاص ثابت ہے پھر اگر دین حال (یعنی بغیر مہلت کے ادائیگی کرنی) ہوا اور ثمن دین کا ہم جنس ہو تو اگر ثمن دین کے برابر ہو تو مرتن نے اپنے دین کو پورا وصول کر لیا اور اگر ثمن زائد ہو تو زائد رہن کو واپس کرے گا اور اگر ثمن دین سے کمتر ہو تو باقی دین کے لیے مرتن راہن پر رجوع کرے گا۔ اور اگر دین موجل ہو تو وقت ادائیگی تک ثمن کو روکے رکھے گا کیونکہ وہ مرہون کا بدلہ ہے لہذا مرہون ہوگا۔ اور جب وقت ادائیگی آجائے گا تو اگر ثمن دین کا ہم جنس ہو تو مرتن اپنے دین کا وصول کرنے والا بن جائے گا اور اس کی جنس کے خلاف ہو تو مرتن اپنے پورے دین کی وصولی تک اس کو محبوس رکھے گا اسی طرح اگر رہن کو راہن کی وفات کے بعد فروخت کیا گیا اور راہن کے ذمے اور دیون بھی ہوں اور اس نے رہن کے علاوہ کچھ اور مال نہ چھوڑا ہو تو بوجہ مذکورہ دیگر غرماء کے مقابلے میں مرتن اس کے ثمن کا زیادہ حقدار ہوگا۔ پھر اگر ثمن میں سے کچھ باقی بچ جائے تو اس کو راہن کے مال کے ساتھ صنم کر دیا جائے گا اور

غرماء میں ان کے حصوں کے بقدر تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ زائد مقدار کے ساتھ مرتن کے حق کا تعلق نہیں ہوا۔ اگر ثمن دین سے کم ہو تو مرتن باقی دین کے لیے راہن کے مال میں رجوع کرے گا اور راہن کا مال اس کے اور دیگر غرماء کے مابین بقدر حصص تقسیم ہوگا کیونکہ یہ دین سے زائد ایسا دین ہے جس کے مقابلے میں رہن نہیں رکھا یا گیا پس اس میں غرماء برابر ہوں گے اس طرح راہن کے ذمے مرتن کا کوئی اور دین ہو تو اس میں مرتن دیگر غرماء کے مساوی ہوگا اور اس کو اختیار نہیں ہوگا کہ وہ رہن کے ثمن میں سے اس دین کو وصول کرے کیونکہ اس دین کے مقابلے میں رہن نہیں رکھا یا گیا۔ پس اس میں تمام غرماء آپس میں اپنے مال کے مابین تناسب سے اس کو تقسیم کر لیں گے۔

حکم ثالث۔ یہ چھڑانے کے وقت مرہون کے تسلیم کا وجوب ہے پس اس کے ساتھ وجوب تسلیم کے وقت کی معرفت کا تعلق ہے لہذا ہم کہتے ہیں کہ وجوب تسلیم کا وقت دین کی ادائیگی کے بعد ہے۔ راہن پہلے دین ادا کرے گا پھر مرتن رہن سپرد کرے گا کیونکہ رہن وثیقہ ہے اور رہن پہلے تسلیم کرنے میں وثیقہ کا ابطال ہے۔ نیز اگر رہن پہلے سپرد کیا تو ممکن ہے کہ راہن دین کی ادائیگی سے پیشتر مرگ جائے اور اس طرح مرتن دیگر غرماء کی طرح ہی جائے گا اور اس کا حق باطل ہو جائے گا۔ پس لازم ہے کہ دین کی ادائیگی تسلیم رہن پر مقدم ہو۔ البتہ مرتن جب دین کا مطالبہ کرے گا تو اس کو پہلے رہن کو حاضر کرنے کا حکم دیا جائے گا اور اس سے کہا جائے گا کہ تو رہن کو حاضر کر جب کہ وہ بغیر کسی زائد ضرر کے رہن کو حاضر کرنے پر قادر ہو۔ پھر راہن سے دین کی ادائیگی کے لیے کہا جائے گا کیونکہ اگر رہن کے حاضر کے جانے سے پیشتر راہن کو دین کی ادائیگی کے لیے کہا جائے تو ممکن ہے کہ رہن ہلاک ہو چکا ہو اور اس طرح مرتن رہن میں سے اپنے دین کو وصول کر چکا ہو تو پہلے راہن کو ادائیگی کرنے کا کہنے سے مرتن دو مرتبہ وصولی کر لے والا کر بنے گا۔

ایک ہی مشتری کو پہلے حکم دیا جائے گا کہ وہ ثمن تسلیم کرے جب کہ وہ دین (یعنی دراہم و ذنابیرا) ہو پھر بالغ کو تسلیم بیع کا حکم دیا جائے گا بسبب اس وجہ کے جو ہم نے کتاب البیوع میں ذکر کی۔ البتہ بالغ جب مشتری سے تسلیم ثمن کا مطالبہ کرے گا تو اس سے کہا جائے گا کہ تو بیع کو حاضر کر کیونکہ ممکن ہے کہ بیع ہلاک ہو چکا ہو۔

اور برابر ہے خواہ مرتن کے پاس میں رہن موجود ہو یا اس کا بدل موجود ہو جب کہ وہ بدل مخالف جنس دین ہو مثلاً مرتن کو رہن کی بیع کرنے پر تسلط دیا گیا ہو اور اس نے دین کی جنس کے مخالف جنس کی عوض اس کی بیع کر دی ہو یا رہن (میں غلام) خطا سے قتل کر دیا گیا ہو اور اس کی دین مخالف جنس دین میں ادا کی گئی ہو۔ پھر مرتن نے راہن سے اپنے دین کا مطالبہ کیا تو راہن کو حق ہوگا کہ وہ ادائیگی نہ کرے جب تک کہ مرتن اس بدل کو حاضر نہ کرے کیونکہ بدل مبدل کے قائم مقام ہوتا ہے کو بار۔ بدل نہ ہی موجود ہے۔ اور اگر مبدل نہ موجود ہو تو راہن کو حق ہوتا ہے کہ وہ اس وقت تک ادائیگی نہ کرے جب تک کہ مرتن مبدل منہ کو حاضر نہ کرے تو ایسے ہی اس صورت

میں ہوگا جب کہ بدل مبدل منہ کا قائم مقام ہو۔

اگر رہن کسی عادل کے پاس ہو اور راہن و مرتن دونوں نے اس کو اختیار دیا ہو کہ وہ جس کے پاس چاہے رہن رکھا دے اور اس نے ایک شخص کے پاس رکھا دیا پھر مرتن نے اپنے دین کا مطالبہ کیا تو راہن کو ادائیگی دین پر مجبور کیا جائے گا اور مرتن کو رہن کے حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی کیونکہ دین کی ادائیگی راہن پر تنگی کے ساتھ واجب ہے البتہ اس کو رہن کے حاضر کیے جانے تک مہلت دی گئی جب کہ حاضر کرنے پر قدرت ہو اور زیر بحث مسئلے میں مرتن کو رہن حاضر کرنے پر قدرت نہیں ہے کیونکہ عادل اس کو اس سے روک سکتا ہے۔ اور اگر مرتن نے عادل کے پاس سے زبردستی لے لیا تو غاصب بنے گا۔ اسی معنی کی طرف محمد رحمہ اللہ نے کتاب میں اشارہ کیا اور فرمایا کہ اسکو ایسی شے کے حاضر کرنا کیونکہ حکم دیا جاسکتا ہے کہ اگر وہ اس کو لے لے تو غاصب بنے گا اور جب حاضر کرنے کی تکلیف ساقط ہو گئی تو راہن کو حاصل شدہ رخصت بھی زائل ہو گئی لہذا اس کو دین کی ادائیگی کرنے کو کہا جائے گا۔

اسی طرح اگر دونوں نے کسی عادل کے پاس رہن رکھا یا اور عادل رہن ہیئت غائب ہو گیا کہ پتہ نہیں چلتا کہاں ہے تو مرتن کو رہن حاضر کرنے کی تکلیف نہیں دی جائے گی اور مذکورہ وجہ کی بنا پر راہن کو ادائیگی دین پر مجبور کیا جائے گا۔

اگر رہن مرتن کے پاس ہو۔ پھر دونوں کی ملاقات کسی اور شہر میں ہوئی اور مرتن نے راہن سے اپنے دین کی ادائیگی کا مطالبہ کیا تو اگر رہن بوجہ و مشقت والی چیز ہو تو راہن کو دین کی ادائیگی کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور مرتن کو رہن حاضر کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ دین کی ادائیگی راہن پر تنگی کے ساتھ واجب ہے اور مذکورہ ضرورت کی بنا پر رہن حاضر کرنے کے وقت تک تاخیر اس وقت ہے جب کہ بغیر کسی زائد ضرر کے رہن حاضر کرنے پر قدرت ہو۔ اور اس مسئلے میں مرتن کو رہن حاضر کرنے پر قدرت نہیں ہوتی مگر جب کہ وہ رہن کے ساتھ سفر کرے یا مکان عقد سے اس کو منتقل کرے جس میں مرتن کے لیے ضرر ہے لہذا رہن حاضر کرنے کی تکلیف ساقط ہو گئی۔

اگر راہن رہن کی ہلاکت کا دعویٰ کرے اور مرتن کہے کہ ہلاک نہیں ہوا تو قول مرتن کا ہوگا مع اس کے حلف کے کیونکہ رہن (پہلے) موجود تھا اور جو جتنی ثابت ہو اس میں اصل اس کی بقا رہوتی ہے پس مرتن حالت قیام کو ثابت۔ مگر رہا ہے جب کہ راہن اس حالت کے زوال کا مدعی ہے کیونکہ ظاہر حال اس کے لیے شاہد ہوتا ہے۔ نیز راہن دعوائے ہلاکت کے ذریعے سے مرتن پر استیفائے دین کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ مرتن اس کا منکر ہے لہذا قول مرتن کا ہوگا مع اس کے حلف کے۔ اور مرتن قطعیت کے ساتھ حلف اٹھائے گا کیونکہ وہ اپنے فعل جو کہ سابقہ قبضہ ہے پر حلف اٹھائے

گا۔ کیونکہ مرتن ہلاکت کے سبب سے وصول کرنے والا نہیں بنتا کیونکہ ہلاکت میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ سابقہ قبضے سے بنتا ہے اور وہ اس کا اپنا فعل ہے۔ برخلاف اس صورت کے جب کہ رہن عادل کے پاس ہو اور وہ رہن سمیت غائب ہو جائے اور پھر راہن و مرتن میں رہن کی ہلاکت کے بارے میں اختلاف ہو تو مرتن (اپنے) علم پر حلف اٹھائے گا نہ کہ قطعیت کے ساتھ کیونکہ اس میں دوسرے کے فعل پر حلف اٹھوانا ہے جو کہ عادل کا قبضہ ہے پس قطعی امر پر حلف اٹھوانا محال ہے۔ لہذا علم پر حلف لیا جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب راہن دعویٰ کرے کہ اس نے مرتن کے وکیل کو دین ادا کر دیا تھا اور مرتن اس کا منکر ہو تو مرتن علم پر حلف اٹھائے گا بوجہ مذکورہ۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اور اگر رہن میں بوجہ و مشقت نہ ہو تو قیاس یہ ہے کہ راہن کو ادائیگی دین پر مجبور کیا جائے گا اور استحسان یہ ہے کہ جب تک مرتن رہن کو حاضر نہ کرے راہن کو ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ رہن کو حاضر نہ کرنے میں زائد ضرر نہیں ہے۔ اس قاعدے پر چند مسائل زیادات میں مذکور ہیں۔

اگر کوئی دشی خریدی اور اس پر قبضہ نہیں کیا اور ثمن بھی تسلیم نہیں کیا یہاں تک کہ جس شہر میں بیع واقع ہوئی تھی اس کے علاوہ کسی دوسرے شہر میں بائع سے ملاقات ہوئی۔ بائع نے مشتری سے ثمن کا مطالبہ کیا لیکن مشتری نے ادائیگی کرنے سے انکار کیا جب تک کہ وہ (بائع) بیع حاضر نہ کرے تو جب تک بائع بیع کو حاضر نہ کرے مشتری تسلیم ثمن پر مجبور نہیں کیا جائے گا خواہ بیع میں بوجہ و مشقت ہو یا نہ ہو اس صورت میں بیع اور رہن میں فرق کیا گیا ہے اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ بیع معاوضہ مطلق ہے اور معاوضات مطلقہ میں از روئے عادت و شریعت مساوات مطلوب ہوتی ہے اور بیع کو حاضر کیے بغیر مساوات کا تحقق نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف رہن میں اگرچہ معاوضہ کا معنی پایا جاتا ہے لیکن وہ معاوضہ مطلقہ نہیں ہے لہذا امر ہوں اور رہنوں یعنی دین کے درمیان اس حکم میں مساوات کا اعتبار لازم نہیں ہے۔

فصل

مرہون کی حالت ہلاکت سے متعلق حکم

مرہون جب ہلاک ہوتا ہے تو یا تو وہ خود ہلاک ہوتا ہے یا کسی کے ہلاک کرنے سے (استہلاک) سے ہلاک ہوتا ہے۔

اگر مرہون خود ہلاک ہو تو ہمارے نزدیک وہ دین کے ساتھ مضمون ہو کر ہلاک ہوتا ہے۔ اس حکم کے بارے میں گفتگو کے تین عنوان ہیں اول اصل ضمان کا بیان وہ ثابت ہے یا نہیں دوم شرائط ضمان کا بیان سوم ضمان کی مقدار و کیفیت کا بیان۔

اول اصل ضمان ثابت ہے یا نہیں۔

اس بارے میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ مرہون دین کے ساتھ مضمون ہو کر ہلاک ہوتا ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ بطور امانت کے ہلاک ہوتا ہے شافعی رحمہ اللہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی حدیث سے استدلال کیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا لا یغلق الرهن لا یغلق الرهن لا یغلق الرهن هو لصاحبه الذی رہتہ لہ غنمہ وعلیہ غرمہ درہن کو بند نہیں کیا جائے گا رہن کو بند نہیں کیا جائے گا وہ اپنے مالک کے لیے ہے جس نے اس کو رہن رکھا یا اس کے لیے اس (رہن) کا نفع ہے اور اس کے لیے اس کا تاوان ہے۔ پس نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے رہن کے تاوان کو راہن کے ذمے کیا اور رہن کا تاوان راہن کے ذمے محض اس وقت ہوگا جب رہن بطور امانت کے ہلاک ہو کیونکہ راہن کے ذمے مرتن کے ذمے کی ادائیگی ہے اور اگر وہ مضمون ہو کر ہلاکت ہو تو اس کا تاوان مرتن پر ہوگا کیونکہ اس کا حق ساقط ہو گیا راہن پر نہیں ہوگا۔ اور یہ نص کے خلاف ہے۔ نیز رہن کی مشروعیت دین کے وثیقہ کے لیے ہوئی ہے۔ اور اگر مرہون کی ہلاکت کے سبب سے دین ساقط ہو جائے تو یہ دین کی توثیق نہیں توہین (کمزور کرنا) ہے کیونکہ رہن کی ہلاکت کی تقریر پر یہ حق کو تلف ہونے کے لیے پیش کرنا ہے لہذا یہ حق کی توبین (کمزور کرنا) ہے اس کی توثیق نہیں۔

ہماری دلیل نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث ہے الرهن بما فیہ درہن اس کے بدلے میں ہے جس کے مقابلے میں وہ کھا گیا، اور ایک روایت میں ہے: الرهان بما فیہا درہن اس کے بدلے میں ہے جس کے مقابلے میں وہ کھا گیا، اور یہ اس باب میں نص ہے جس میں تاویل کا احتمال نہیں ہے۔ نیز روایت ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کے پاس اس کے کسی حق کی بنا پر ثابت ہونے والے دین کے مقابلے میں ایک گھوڑا رہن رکھایا۔ مرتن کے پاس گھوڑا ہلاک ہو گیا۔ پھر مرتن نے راہن سے اپنے حق کا مطالبہ کیا۔ دونوں اپنا جھگڑا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے گئے تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ تیرا حق ختم ہو گیا۔ نیز مرتن کو ہلاکت رہن کے وقت دین کا استیفاء کرنے والا سمجھا گیا ہے پس دوبارہ استیفاء نہیں کر سکتا جیسا کہ وہ چھڑانے کے وقت استیفاء کرتا ہے۔ اور رہن میں استیفاء کے معنی کی تقریر ہم اختلافی مسائل میں ذکر کر چکے ہیں۔

یہی حدیث (جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے) تو اس میں احتمال ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قول لا یغلق الرهن کا معنی یہ ہو کہ وہ ہلاک نہیں ہوتا کیونکہ غلق کا استعمال ہلاکت کے لئے بھی ہوتا ہے۔ بعض اہل لغت نے ایسا ہی کیا ہے۔ بناء بریں احتمال یہ حدیث شافعی رحمہ اللہ کے خلاف دلیل ہوگی کیونکہ رہن دین کے مقابلے میں جائے گا پس معنوی طور پر

وہ ہلاک ہونے والا نہ ہوگا۔ نیز کسا گیا ہے کہ اس کا معنی یہ ہے کہ مرتن رہن کا مستحق نہیں بنے گا اور راہن کے ادائیگی دین سے باز رہنے کی صورت میں رہن کا مالک نہیں بنے گا۔ یہ جاہلیت کا طریقہ تھا اسلام آیا تو اس نے اس طریقے کو ختم کیا اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول علیہ غرمہ یعنی اس کا تاوان راہن کے ذمے ہے تو ہم بھی یہی کہتے ہیں شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ رہن وثیقہ ہے تو ہم کہتے ہیں کہ رہن میں توثیق کا معنی ہے قریب ترین وقت میں دین تک پہنچنا کیونکہ مرتن کو راہن سے اس کے مطلق مال میں سے ادائیگی دین کا مطالبہ کرنے کا اختیار تھا۔ رہن کے بعد مرتن کو راہن کے مال معین میں سے ادائیگی کا مطالبہ کرنے کا اختیار حاصل ہوا۔ اور وہ مال معین رہن ہے بواسطہ بیع پس مرتن کے حق وصول کرنے کا طریقہ زیادہ ہو گیا اور اس طرح توثیق کا معنی حاصل ہوا۔

فصل

مرہون کے ہلاکت کے وقت مضمون ہونے کا بیان

دین کا قائم ہونا یہاں تک کہ اگر دین بغیر عوض کے ساقط ہو جائے پھر مرتن کے پاس رہن ہلاک ہو جائے تو وہ امانت کے طور پر ہلاک ہوگا۔ اسی پر مسئلہ نکلتا ہے جب مرتن نے راہن کو دین سے بری کر دیا پھر مرتن کے پاس رہن ہلاک ہو گیا تو وہ بلا عوض کے ہلاک ہوگا۔ اور اس میں مرتن پر کچھ ضمان نہیں آئے گا جب کہ اس کی جانب سے راہن کے طلب کرنے پر رہن کو روکنا نہ پایا گیا ہو۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ مرتن پر ضمان آنا چاہیے۔ یہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ اس کے مطابق اگر اپنا دین وصول کر لیا پھر مرتن کے پاس رہن ہلاک ہوا تو وہ دین کے ساتھ ہلاک ہوگا اور مرتن کے ذمے ہوگا کہ جو اس نے وصول کیا ہے اس کا بدلہ ادا کرے۔ زفر رحمہ اللہ نے ابراء (دین معاف کر دینا) و استیفاء کو برابر سمجھا ہے جب کہ ہم دونوں کے درمیان فرق کرتے ہیں۔

وجہ قیاس یہ ہے کہ رہن پر قبضہ قبضہ استیفاء ہوتا ہے۔ اور یہ استیفاء ہلاکت کے وقت ثابت ہو جاتا ہے تو یہ ایسے ہو گا کہ مرتن نے دین وصول کیا۔ پھر راہن کو دین سے بری کیا پھر رہن ہلاک ہوا۔ اور اگر ایسا ہوتا تو مرتن کو ضمان دینا پڑتا ایسے ہی یہاں ہوگا۔ نیز مرہون جب قبضہ کے سبب سے مضمون ہو جاتا ہے تو جب تک قبضہ باقی رہے گا ضمان باقی رہے گا۔ اور قبضہ باقی ہے کیونکہ اس کو توڑنے والی چیز معدوم ہے۔

وجہ استحسان یہ ہے کہ مرہون کا دین کے ساتھ مضمون ہونا دین کے قیام کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ یہ ضمان دین ہے۔ اور دین ابراء سے ساقط ہو چکا پس محال ہے کہ رہن اس دین کے ساتھ مضمون ہو کر باقی رہے۔ (وجہ قیاس میں جو یہ کہا کہ) استیفاء ہلاکت کے وقت ثابت ہو جاتا ہے تو

اس کا جواب بھی ہو گیا کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ وہاں جب کہ دین قائم ہو۔ اور جب ابراء سے دین سا ہو جائے تو استیفاء کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ یہ اس صورت کے خلاف ہے جب کہ دین وصول کر لیا ہو پھر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہو اور کیونکہ رہن پر قبضہ قائم ہے اور ضمان قبضے کے ساتھ مستحق نہیں ہے۔ پس جب تک قبضہ باقی ہے ضمان باقی رہے گا جب تک ضمان کو ساقط کرنے والا کوئی اور نہ پایا جائے اور استیفاء ضمان کو ساقط نہیں کرتا بلکہ اس کو اور ثابت کرتا ہے کیونکہ وصول کیا ہوا مال مرتہن پر مضمون ہو جاتا ہے برخلاف ابراء کے کیونکہ وہ ساقط کرنے والا ہے اس لیے کہ ابراء ساقط ہے پس ضمان باقی نہیں رہے گا۔ یہی ابراء واستیفاء کے درمیان فرق ہے۔

یہ تو اس صورت میں ہے جب راہن کے طلب کرنے پر مرتہن کی جانب سے رہن کو روکنا نہ پایا گیا ہو۔ اور اگر روکنا پایا گیا ہو پھر مرتہن کے پاس رہن ہلاک ہو گیا تو اس کو رہن کی کل قیمت کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ روکنے سے وہ غاصب بن گیا اور مغبوب کل قیمت کے ساتھ مضمون ہوتا ہے۔ اسی پر مسئلہ نکلتا ہے کہ جب عورت نے مہر کے مقابلے میں رہن رکھا پھر اس کو شوہر نے رخصتی سے پیشتر طلاق دے دی پھر عورت کے پاس رہن ہلاک ہو گیا تو اس نصف نہریں جو طلاق سے ساقط ہو گیا عورت پر کچھ ضمان نہیں آئے گا کیونکہ رہن کی ہلاکت سے وہ اس نصف کو وصول کرنے والی نہیں بنی اس لیے کہ وہ طلاق سے ساقط ہو چکا تھا لہذا قبضہ مضمون ہو کر باقی نہیں رہا۔

اسی طرح اگر عورت نے مہر کے مقابلے میں رہن لیا پھر رخصتی سے پیشتر مرتد ہو گئی جس سے مہر ساقط ہو گیا۔ پھر اس کے پاس رہن ہلاک ہوا تو اس پر کچھ ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ارتداد کے سبب سے جب مہر ساقط ہو گیا تو قبضہ مضمون ہو کر باقی نہیں رہا۔ تو یہ اس کی مانند ہو واجب کہ عورت شوہر کو مہر سے بری کر دے اور پھر اس کے پاس ہلاک ہو جائے۔

اور اگر مہر کا ذکر نہ ہوا ہو یا نہ تک کہ مہر مثل واجب ہوا اور عورت نے مہر مثل کے مقابلے میں رہن رکھا پھر شوہر نے رخصتی سے پیشتر اس کو طلاق دے دی یہاں تک کہ اس پر متعہ دیکھو اور کا جوڑا واجب ہوا تو عورت کو متعہ کے لیے رہن کو حبس کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ اور اگر رہن عورت کے پاس ہلاک ہو گیا جب کہ اس کی جانب سے روکنا نہ پایا گیا ہو تو اس کی ہلاکت بلا عوض ہوگی اور شوہر کے ذمے متعہ باقی رہے گا۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ عورت کو حبس کرنے کا حق حاصل ہوگا اور انہوں نے مسئلہ کا عنوان یہ رکھا کہ مہر مثل کے مقابلے میں رہن کیب متعہ کے مقابل رہن ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں اور احمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہاں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول کتاب الاصل میں مذکور نہیں البتہ کہ خی رحمہ اللہ نے ان کے قول کو ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے موافق ذکر کیا ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک شے کے مقابلے میں رہن اس شے کے بدل کے مقابلے میں بھی شریعت کی رو سے رہن ہوتا ہے کیونکہ شے کا بدل اس کا قائم مقام ہوتا ہے گویا کہ وہ وہی شے ہے۔ اسی لیے مغبوب کے مقابلے میں رہن مغبوب کی ہلاکت کی صورت میں اس کی قیمت کے مقابلے میں رہن ہوتا ہے۔ اور مسلم فیہ کے مقابلے میں رہن اقالہ کی صورت میں

راس المال کے مقابلے میں رہن ہوتا ہے۔ اور متعہ نصف مہر کا بدلہ ہے کیونکہ یہ بھی اسی سبب سے واجب ہوتا ہے جس سبب سے مہر مثل واجب ہوتا ہے یعنی اس حالت میں نکاح کہ مہر ذکر نہ ہو۔ اور یہ اصل شرع میں بدل کی تعریف ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ متعہ خود اصل واجب ہوتا ہے مہر مثل کا بدل ہو کر نہیں۔ اور اس کے وجوب کے لیے سبب کا انعقاد ابتدا ہوتا ہے۔ جیسا کہ طلاق کی وجہ سے مہر مثل کے وجوب کے لیے عقد (نکاح) ایک حکم (یعنی متعہ) کے حق میں زائل ہو جاتا ہے اور دوسرے حکم (یعنی مہر مثل) کے حق میں باقی رہتا ہے۔ البتہ وہ عقد (نکاح) باقی رہنے والے حکم میں صرف طلاق کے بعد عمل کرتا ہے لہذا طلاق سبب (جو کہ عقد نکاح ہے) کے عمل کی شرط ہے۔ اور یہ امر متعہ کے بدل ہونے پر دلالت نہیں کرتی جیسا کہ ان دیگر اسباب میں ہوتا ہے جو شرط کے ساتھ متعلق ہوں۔

اگر گندم کے لیے بیع سلم کی اور اس کے مقابلے میں رہن لیا پھر دونوں نے عقد کو فسخ کر دیا تو مرتن کو حق ہو گا کہ وہ رہن کو راس المال کے مقابلے میں روک لے کیونکہ راس المال مسلم فیہ کا بدلہ ہے پھر اگر رہن اس کے پاس ہلاک ہو گیا تو گندم کے مقابلے میں ہلاک ہو گا کیونکہ اپنے وجود کے وقت سے قبضہ گندم کے ساتھ مضمون واقع ہوا۔ اور آقالہ سے ضمان سرے سے ساقط نہ ہو گا کیونکہ اس کا بدلہ جو کہ راس المال قائم ہے پس مضمون قبضہ اپنی حالت پر باقی رہے گا۔ اس کے برخلاف اگر رہن کو دین سے بری کر دیا پھر مرتن کے پاس رہن ہلاک ہوا تو اس کی ہلاکت بلا موص ہو گی کیونکہ بیان ضمان سرے سے ساقط ہو گیا ہے لہذا قبضہ مضمون ہونے سے نکل گیا۔

اگر ایک غلام خرید اور دونوں نے (بیع و ثمن پر) قبضہ کر لیا پھر دونوں نے فسخ کیا تو مشتری کو حق ہو گا کہ وہ رہن کو واپس وصول کرنے تک بیع کو مجسوس رکھے کیونکہ باہمی طور پر فسخ کرنے کے بعد مشتری بمنزلہ بائع کے ہوتا ہے اور بائع کو ثمن وصول کرنے تک بیع روکنے کا حق ہوتا ہے پس ایسے ہی مشترک کو ہو گا۔

اسی طرح اگر بائع نے بیع سوئپ دیا اور ثمن کے مقابلے میں مشتری سے رہن لیا پھر دونوں نے آقالہ کیا تو بائع کو حق ہو گا کہ وہ بیع پر قبضہ کرنے تک رہن کو روکے رکھے جیسا کہ سلم میں ہوتا ہے۔ (۲) مہربوں کی ہلاکت قبضہ رہن کے دوران ہو : اگر ایسا نہ ہو تو وہ دین کے ساتھ مضمون نہ ہو گا اگرچہ عقد رہن باقی ہو کیونکہ مہربوں قبضے سے مضمون بنتا ہے تو جب وہ قبضہ رہن سے نکل گیا ہو۔ ضمان باقی نہ رہا۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب غاصب نے رہن غصب کیا اور اس کے پاس وہ ہلاک ہو گیا تو دین میں سے کچھ ساقط نہ ہو گا کیونکہ قبضہ غصب نے قبضہ رہن کو باطل کر دیا۔ اگرچہ عقد رہن باطل نہیں ہوا ایساں تک کہ مرتن کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ غاصب کے قبضے کو توڑ کر مہربوں کو واپس رہن کی طرف لے آئے۔

اسی پر یہ مسئلہ بھی نکلتا ہے کہ جب مرتہن نے راہن سے رہن مستعار لیا تاکہ اس سے منتفع ہو اور وہ مرتہون ہلاک ہو جائے تو اگر ہلاکت انتفاع میں لانے سے پیشتر ہو یا انتفاع سے فراغت کے بعد ہو تو مرتہون کی ہلاکت دین کے مقابلے میں ہوگی۔ اور اگر وہ حالت انتفاع میں ہلاک ہو تو یہ حالت امانت میں ہلاک ہو کیونکہ انتفاع میں لانے سے پیشتر مرتہون قبضہ رہن کے حکم میں ہے اس لئے کہ اس کو توڑنے والا امر یعنی قبضہ انتفاع نہیں پایا گیا۔ اور جب انتفاع میں آگیا تو قبضہ اعارہ کی وجہ سے قبضہ رہن ٹوٹ گیا اور قبضہ اعارہ قبضہ رہن کے منافی ہے کیونکہ قبضہ اعارہ قبضہ امانت ہے جبکہ قبضہ رہن قبضہ ضمان ہے۔ توجیب ایک قبضہ آتا ہے تو دوسرا ختم ہو جاتا ہے۔ پھر جب انتفاع سے فارغ ہو جاتا ہے تو قبضہ اعارہ ختم ہو جاتا ہے اور قبضہ رہن واپس لوٹ آئے گا۔ اسی طرح یہی تفصیل اس وقت ہے جب راہن سے انتفاع کی اجازت لے لے۔

اگر راہن نے مرتہن سے رہن عاریتاً لیا تاکہ اس سے منتفع ہو اور اس پر قبضہ کر لیا تو مرتہون ضمان رہن سے خارج ہو جاتا ہے یہاں تک کہ اگر وہ راہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو حالت امانت میں ہلاک ہوگا اور دین اپنی حالت پر قائم رہے گا کیونکہ راہن کا قبضہ قبضہ عاریت ہے جو کہ قبضہ امانت ہے پس یہ قبضہ ضمان کے منافی ہے۔

اسی طرح اگر مرتہن نے راہن کو رہن سے انتفاع کی اجازت دی اور اسی طرح اگر مرتہن کی اجازت سے راہن نے رہن کسی اجنبی کو عاریتاً دیا یا راہن کی اجازت سے مرتہن نے کسی اجنبی کو رہن عاریتاً دیا اور مستعیر کے سپرد کر دیا تو ان تمام صورتوں میں رہن ضمان رہن سے نکل جائے گا البتہ عقد رہن سے نہیں نکلے گا کیونکہ ضمان سے خروج عقد رہن سے خروج کا موجب نہیں ہے مثل زوائد رہن کے۔

اگر مرتہون باندی ہو۔ پھر راہن نے اس کو مستعار لیا اور راہن کے پاس اس نے بچہ بنا تو بچہ رہن ہوگا کیونکہ عقد رہن کے قائم ہونے کی بنا پر اصل (یعنی باندی) مرتہون ہے یہاں تک کہ اگر مرتہن کے بچے پر قبضہ کرنے سے پیشتر باندی ہلاک ہو جائے تو دین قائم رہے گا اور بچہ کل مال کے مقابلے میں رہن ہوگا کیونکہ ضمان اگرچہ فوت ہو چکا لیکن عقد باقی ہے اور ضمان کا فوات عقد کے بطلان کا موجب نہیں ہے جیسا کہ گزر چکا۔ اور جب ماں میں عقد باقی رہا تو بچہ ماں کے تابع ہو کر مرتہون ہوگا پس مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ بچے کو کل مال کے مقابلے میں روک لے۔ اسی طرح اگر مرتہون باندی کی جہن ہوئی بیٹی بچہ جسے تو دونوں کل مال کے مقابلے میں رہن ہوں گے اور اگر دونوں مر گئے تو دین سے کچھ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ بچہ مضمون نہیں ہوتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ماں قائم ہو اور بچہ ہلاک ہو جائے تو دین سے کچھ ساقط نہیں ہوتا۔ پس یہی حکم اس وقت ہوگا جب ماں ہلاک ہو جائے۔ اور راہن ان میں سے کسی ایک کو نہیں چھڑا سکتا جب تک کہ وہ کل مال ادا نہ کر دے کیونکہ وہ دونوں عقد میں اکٹھے داخل ہوئے ہیں پس راہن کو تفریق کا اختیار نہیں ہوگا۔

اگر مرتن کو لوٹانے سے پیشتر راہن مر جائے اور رہن اس کے قبضے میں موجود ہو تو دیگر قرضخواہوں کے مقابلے میں مرتن اس رہن کا زیادہ حقدار ہوگا کیونکہ عقد رہن باقی ہے۔ اگرچہ ضمان باطل ہو چکا جیسا کہ رہن کی اولاد میں ہوتا ہے کہ مرتن اس کا زیادہ حقدار ہوتا ہے اگرچہ اس میں ضمان نہیں ہوتا۔

اگر راہن نے زمین مرتن کو عاریتاً دیا یا مرتن کو رہن سے انتفاع کی اجازت دے دی پھر رہن چھڑانے کے لیے آیا جو کہ کپڑا تھا کہ جس میں پھٹن تھی اور دونوں میں اختلاف ہوا۔ راہن نے کہا کہ یہ پھٹن تیرے قبضے کے دوران ہوئی تیرے پھٹنے سے پیشتر یا تیرے پھٹنے اور پھر رہن کی طرف لوٹانے کے بعد واقع ہوئی اور مرتن نے کہا یہ پھٹنے کی حالت میں ہوئی تو قول مرتن کا ہوگا کیونکہ جب دونوں کا پھٹنے پر اتفاق ہوا تو دونوں کا ضمان سے نکلنے پر اتفاق ہوا پس راہن رہن کے ضمان کی طرف پلٹ جانے کا دعویٰ کرتا ہے کیونکہ کہ مرتن اس کا منکر ہے لہذا قول مرتن کا ہوگا یہ تو اس صورت میں تھا جب کہ پھٹنے پر دونوں کا اتفاق ہوا اور اختلاف پھٹنے کے وقت میں ہوا ہو اور اگر اصل پھٹنے ہی میں اختلاف ہوا اور راہن کہتا ہے کہ میں نے اسکو نہیں پنا لیکن یہ پھٹ گیا ہے اور مرتن کہتا ہے کہ تو نے اس کو پنا تو یہ پھٹا تو قول راہن کا ہوگا کیونکہ دونوں اس (رہن) کے ضمان میں دخل ہونے پر متفق ہیں پس مرتن اپنے پھٹنے کے دعویٰ کے ذریعے سے ضمان سے خروج کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ راہن منکر ہے لہذا قول راہن کا ہوگا۔ اور اگر راہن اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ کپڑا مرتن کے ضمان کے دوران پھٹا تھا اور مرتن گواہ پیش کر دے اس بات پر کہ وہ ضمان سے نکلنے کے بعد پھٹا تھا تو گواہ راہن کے ہون گے کیونکہ اس کے گواہ اثبات کرنے والے ہیں اس لیے کہ وہ استیفاء کا اثبات کرتے ہیں جب کہ مرتن کے گواہ استیفاء کی نفی کرتے ہیں اور اثبات کرنے والے گواہوں کو اولویت حاصل ہوتی ہے۔

مربون مقصود ہو۔ پس رہن سے متولد ہونے والی زیادت یا وہ زیادت جو متولد کے حکم میں ہو مثلاً بچہ، پھل، دودھ، اون اور عقرو غیرہ مضمون نہیں ہوں گے سوائے صرف ارش کے یہاں تک کہ اگر ان میں سے کوئی شے ہلاک ہو گئی تو دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا البتہ ارش جب ہلاک ہو جائے تو دین میں سے اس کے بقدر حصہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اس طرح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ مقصود نہیں۔ اور جو اصل کے تابع ہو کہ مربون ہوتا ہے جیسے بیع کا بچہ ہمارے اصحاب کے قاعدے کے مطابق تبعاً بیع ہوتا ہے مقصود انہیں۔ اور جو تبعاً مربون ہو ضمان میں سے اس کا حصہ نہیں ہوتا مگر جب کہ وہ چھڑانے سے مقصود بن جائے جیسے کہ جو تبعاً بیع ہوتا ہے مقصود انہیں اور جو تبعاً بیع ہو اس کا ثمن میں سے کچھ حصہ نہیں ہوتا مگر جب کہ وہ قبضے سے مقصود ہو۔ برخلاف ارش کے کہ وہ مربون کا بدل ہوتا ہے کیونکہ رہن کا ہر ہرجز و مربون ہوتا ہے اور شے کا بدل اس کا قائم مقام ہوتا ہے گویا کہ وہ (بدل) وہی (رہن) ہے۔ لہذا بدل کا وہی حکم ہوگا جو اصل کا ہوگا۔ اور اصل مضمون ہے تو ایسا ہی اس کا بدل بھی ہوگا برخلاف بچے وغیرہ کے اور برخلاف رہن پر

زیادت کے کہ وہ مضمون ہوتی ہے کیونکہ وہ مقصود امر ہون ہوتی ہے نہ کہ تبعاً اس لیے کہ زیادت جب صحیح ہو تو وہ اصل عقد کے ساتھ لاتی ہو جاتی ہے گویا کہ عقد زیادت اور مزید علیہ (یعنی وہ ہیں جس پر زیادت کی گئی) پر وارد ہوا جیسا کہ ہم اس کے مقام پر انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اگر اصل ہلاک ہو جائے اور زیادت باقی رہے تو دین کو اصل اور زیادت پر ان کی قیمتوں کے جو کھیاں بتلا سب سے تقسیم کیا جائے گا اور اصل میں قبضہ کرتے کے وقت اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اور تم چاہو تو یہ کہہ دو۔ ہو کہ عقد کے وقت کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ یہ اختلاف عبارت ہے معنی ایک ہے کیونکہ ایجاب و قبول از روئے شرع عقد محض قبضے کے وقت بنتے ہیں اور زیادت میں چھڑانے کے وقت اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اصل قبضے سے مضمون بنتا ہے پس قبضے کے دن کی اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ جبکہ زیادت کے لئے چھڑانے سے ضمان کا حصہ آتا ہے پس اس کی اس قیمت کا اعتبار کیا جائے گا البتہ یہ تقسیم فی الحال تقسیم حقیقی نہیں بلکہ ظاہری اعتبار سے ہے یہاں تک کہ نرخ و بدن کے اعتبار سے زیادت کی قیمت میں کمی پیشی کی بنا پر اس میں تغیر ہو سکتا ہے۔ تقسیم حقیقی تو چھڑانے کے وقت ہوتی ہے۔ اور نرخ میں یا بدن میں کمی پیشی کی بنا پر اصل کی قیمت میں تغیر سے تقسیم میں تغیر نہیں آتا کیونکہ اصل قبضے کی وجہ سے ضمان میں داخل ہوا اور قبضہ متغیر نہیں ہوتا لہذا ضمان بھی متغیر نہیں ہوگا۔ اور بچہ ضمان میں سے حصہ چھڑانے سے لیتا ہے لہذا چھڑانے کے دن کے۔ قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس جملے کی شرح یہ ہے کہ جب ہزار قیمت کی باندی ہزار کے مقابلے میں رہن رکھائی۔ پھر اس نے ہزار کے مساوی ایک بچہ بنا تو دین ماں اور بچے کی قیمتوں پر نصف نصف تقسیم ہوگا پس ان میں سے ہر ایک پانچ سو کے مقابلے میں ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر ماں ہلاک ہو جائے۔ تو نصف دین سا قسط ہو جائے گا اور باقی نصف کے مقابلے میں بچہ مرہون ہوگا کہ راہن اس کو نصف دین کے عوض چھڑا سکتا ہے اور اگر چھڑانے کے دن سے پیشتر وہ ہلاک ہو جائے تو بلا کسی شے کے ہلاک ہو اور اسکو ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں اور دین میں سے اس کا حصہ ماں کی طرف لوٹ آئے گا اور ظاہر ہوگا کہ ماں پورے دین کے مقابلے میں ہلاک ہوئی تھی۔ اور اگر بچہ ہلاک نہیں ہوا لیکن اس کی قیمت میں اضافہ کی طرف تغیر ہوا یعنی اس کی قیمت بڑھ گئی، اور وہ دو ہزار کے مساوی ہو گیا تو نصف نصف کی تقسیم باطل ہو جائے گی اور تقسیم تہائیوں کی ہو جائے گی دین کا دو تہائی بچے کے مقابلے میں اور ایک تہائی ماں کے مقابلے میں اور ظاہر ہوگا کہ ماں تہائی دین کے ساتھ ہلاک ہوئی تھی اور بچہ دو تہائی دین کے مقابلے میں مرہون ہوگا۔ پھر اگر اس کی قیمت (اور) بڑھ جائے اور تین ہزار ہو جائے تو تہائیوں کی تقسیم باطل ہو جائے گی اور تقسیم چوتھائیوں کی ہو جائے گی دین کا تین چوتھائی بچے کے مقابلے میں اور ایک چوتھائی ماں کے مقابلے میں اور ظاہر ہوگا کہ ماں ایک چوتھائی دین کے ساتھ ہلاک ہوئی تھی اور بچہ تین چوتھائی دین کے مقابلے میں مرہون ہوگا۔ اور اگر بچے کی قیمت نقصان کی طرف متغیر ہو رہی یعنی اس میں کمی آجائے، اور بچہ پانچ سو کے مساوی ہو گیا تو چوتھائی میں تقسیم باطل ہو جائے گی اور تقسیم تہائیوں میں ہوگی دین کا دو تہائی ماں کے مقابلے میں۔ اور ایک تہائی بچے کے مقابلے میں اور ظاہر ہوگا کہ ماں دو تہائی دین کے ساتھ ہلاک ہوئی تھی اور بچہ ایک تہائی دین کے مقابلے میں مرہون ہوگا اسی طرح

مزید اس پر قیاس ہوگا۔

خواہ بچہ ایک ہو یا زیادہ اور وہ خواہ اکٹھے پیدا ہوئے ہوں یا جدا جدا دین ماں اور بچوں پر ان کی قیمتوں میں تناسب سے تقسیم ہوگا لیکن ماں میں عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب کہ بچوں میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

تقسیم میں بچے کے بچے کا حکم بھی وہی ہے جو بچے کا ہے یہاں تک کہ اگر باندی نے ایک لڑکی جنی اور اس لڑکی نے ایک بچہ جناتویہ دونوں بمنزلہ دو بچوں کے ہوں گے۔ حتیٰ کہ دین کو باندی اور ان دونوں پر ان کی قیمتوں کے بعد تقسیم کیا جائے گا۔ یہ نہیں ہوگا کہ پہلے باندی اور اس کی اصل بچی پر تقسیم کیا جائے اور پھر باقی یعنی بچی پر آنے والی رقم کو اس بچی اور اس کے بچے پر تقسیم کیا جائے کیونکہ مرہون کا بچہ مضمون نہیں ہوتا یہاں تک کہ اس بچے کا بچہ اس کے تابع ہو۔ پس یہ دونوں حکم میں مثل دو بچوں کے ہوں گے۔

اگر باندی نے بچہ جناتویہ میں یا بدن میں تبدیلی آجانے کی وجہ سے، ماں کی قیمت گھٹ گئی اور پانچ سو رہ گئی یا اس کی قیمت بڑھ کر دو ہزار ہو گئی اور بچے کی قیمت علیٰ حالہ ہزار رہی تو دین دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا پھلی حالت میں تغیر نہیں آئے گا۔ اور اگر ماں کی قیمت علیٰ حالہ رہے اور بچے کی قیمت میں کسی عیب کے آنے کی وجہ سے یا زرخ کی وجہ سے کمی آجائے اور وہ پانچ سو کے مساوی ہو جائے تو دین دونوں کے درمیان تنائیوں میں ہوگا دو تنائی ماں میں اور ایک تنائی بچے میں۔ اور اگر بچے کی قیمت دو ہزار ہو گئی تو دو تنائی دین بچے میں ہوگا اور ایک تنائی ماں میں یہاں تک کہ اگر ماں ہلاک ہو جائے تو بچہ دو تنائی دین کے مقابلے میں رہن ہوگا جس کی وجہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ اصل ضمان کے تحت محض قبضے سے داخل ہوا تھا اور قبضے میں تغیر نہیں ہوا پس تقسیم میں بھی تغیر نہیں ہوگا۔ اور بچے کے لیے ضمان کا حصہ محض چھڑانے کی بناء پر ہوتا ہے لہذا اس میں اس کی چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اگر ولادت کے بعد ماں بھینگی ہو جائے یا ولادت سے پیشتر ہی وہ بھینگی ہو گئی تھی تو اس کے بھینگے پن کی وجہ سے چوتھائی دین کے جائے گا جو کہ ڈھائی سو ہیں اور بچہ تین چوتھائی دین کے مقابلے میں رہن ہوگا اور وہ تین چوتھائی ساڑھے سات سو ہیں۔ یہ جواب اس صورت میں تو ظاہر ہے جب ماں نے پہلے جناتویہ بھینگی ہوئی کیونکہ بھینگے ہونے سے قبل دونوں میں نصف نصف تھا یعنی ہر ایک میں پانچ پانچ سو پھر وہ بھینگی ہو گئی۔ اور آدمی کی آنکھ اس کا نصف ہوتی ہے پس اس میں دین کا جناتویہ حصہ تھا یعنی نصف دین کا نصف جو کہ کل کا چوتھائی ہے ختم ہو گیا اور بچہ بقیہ تین چوتھائی دین کے مقابلے میں رہن ہوگا۔ اور جب عورت پہلے بھینگی ہو جائے پھر بچہ جنے تو اس میں بظاہر اشکال ہے اور وہ یہ کہ بھنگے پن سے بمنزلہ کل دین باندی میں تھا۔ بھینگے ہونے کی بناء پر نصف دین ختم ہو گیا اور نصف باقی رہا۔ پھر جب اس نے بچہ جناتویہ مناسب یہ ہے کہ بقیہ نصف دین کو بھینگی باندی اور اس کے بچے پر تنائیوں میں تقسیم کیا جائے دو تنائی بچے پر اور ایک تنائی ماں پر اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ بھینگے پن کی بناء پر نصف دین کا حکم ہو جاتا تھا نہیں تھا بلکہ عدم ولادت کی تقدیر دفرط کرنے،

پر موقوف تھا۔ اور جب اس نے بچہ جنا تو ظاہر ہو گیا کہ بھینگے پن کی بناء پر صرف چوتھائی دین ختم ہوا ہے کیونکہ زیادت (جو کہ بچہ ہے) کو سمجھا جائے گا گویا کہ وہ عقد کے وقت موجود تھا۔ پس یہ ایسے ہوا گویا اس نے پہلے جنا پھر بھینگا ہوئی۔

اگر بچہ ہلاک ہوا اس حال میں کہ ماہ ولادت سے پیشتر یا بعد میں کافی ہو گئی تھی تو کانے پن کی بناء پر نصف دین ختم ہو گیا کیونکہ بچہ جب ہلاک ہوا تو عدم کے ساتھ لاحق ہوا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں اور اس کا حصہ ماں کی طرف لوٹ آئے گا اور ظاہر ہو جائے گا کہ ماں پورے دین کے مقابلے میں مرہون تھی۔ پھر جب وہ کافی ہو گئی تو کانے پن کی بناء پر نصف دین ختم ہو گیا اور دوسرا نصف باقی رہا۔

اور اگر بچہ ہلاک نہیں ہوا بلکہ کاہا ہو گیا تو اسکے کانے پن کی وجہ سے دین کا کچھ بھی حصہ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ اگر وہ ہلاک ہو جائے تو دین کا کچھ حصہ ساقط نہیں ہوتا تو کانے پن میں تو بطریق اولیٰ ساقط نہیں ہوگا۔ لیکن وہ تقسیم جو ظاہر کے اعتبار سے تھی وہ متغیر ہو جائے گی کیونکہ اس سبب سے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں بچے کی قیمت میں کمی و بیشی کی طرف تغیر کی بناء پر تقسیم بھی متغیر ہوتی ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ رہن میں زیادت ہمارے اصحاب ثلاثہ کے قاعدے کے مطابق مضمون ہوتی ہے مثلاً باندی رہن رکھائی پھر ایک غلام کا اضافہ کر دیا کیونکہ یہ زیادت مقصود ہے اس بناء پر کہ زن کا فعل اس پر مقصوداً وارد ہوا ہے۔ پس زیادت اصل تا مرہون ہوگی نہ کہ تبعاً لہذا مضمون ہوگی اور دین کو مزید علیہ (وہ رہن جو پہلے رکھایا) اور زیادت (جو بعد میں اضافہ کیا) پر تقسیم ہوگا۔

انقسام کی کیفیت کے بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ راہن نے رہن پر اضافہ کیا اور وہ اضافہ رہن میں نمونہ نہیں مٹایا رہن میں نمونہ تھا۔

اگر اس میں نمونہ نہیں تھا تو دین کو مزید علیہ اور زیادت پر ان کی قیمتوں کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا یہاں تک کہ اگر باندی کی قیمت ہزار ہو اور غلام کی قیمت بھی ہزار ہو اور دین بھی ہزار ہو تو دین دونوں کے درمیان نصف اور نصف اور دونوں میں سے ہر ایک پانچ سو کے مقابلے میں ہوگا۔ اور اگر زائد کیے گئے غلام کی قیمت پانچ سو ہو تو دین دونوں کے درمیان تہائیوں میں ہوگا اور تہائی باندی کے مقابلے میں اور ایک تہائی غلام کے مقابلے میں۔ اور ان میں سے جو بھی ہلاک ہو وہ دین میں سے اپنے حصے کے ساتھ ہلاک ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک مقصوداً مرہون ہے تبعاً نہیں۔ البتہ مزید علیہ کی عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ دن اس پر قبضہ کرنے کا دن ہے اور زیادت میں اس کو زائد کرنے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ دن اس پر قبضے کا دن ہے۔ اس کے بعد زیادت کی قیمت میں تغیر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ کمی و بیشی میں سے ہر ایک نمونہ میں قبضے سے داخل ہوتا ہے لہذا اس کی قبضے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور قیمت کے تغیر سے قبضہ متغیر نہیں ہوتا لہذا تقسیم بھی متغیر نہیں ہوگی برخلاف رہن کے زیادت کے جو کہ اس کا نمونہ ہے اس کی قیمت میں تغیر سے تقسیم متغیر ہو جاتی ہے کیونکہ یہ

تبعاً مرہون ہوتی ہے اصلاً نہیں۔ اور جو تبعاً مرہون ہو وہ ضمان میں سے حصہ نہیں لیتا مگر چھڑانے سے پس اس میں چھڑانے کے پیشتر تقسیم میں تغیر کا احتمال ہوتا ہے۔

اور اگر رہن اصلی میں مرتن کے پاس نقص آجائے یہاں تک کہ اس نقص کے بعد رہن ساقط ہو گیا پھر رہن نے اس کے بعد ایک اور شی زائد رہن رکھائی تو بقیہ دین باقی (رہن اصلی) کی قیمت اور زیادت پر قبضے کے دن کی قیمت کے تناسب سے تقسیم ہوگا مثلاً ہزار دین کے مقابلے میں ہزار قیمت کی باندی رہن رکھائی پھر وہ کافی ہو گئی یہاں تک کہ نصف دین ساقط ہو گیا اور نصف باقی رہا پھر رہن نے ایک غلام کا اضافہ کر دیا جس کی قیمت ہزار تھی۔

تو نصف دین کو کافی باندی کی قیمت اور زائد کیے ہوئے غلام کی قیمت پر تنائیوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ پس اس نصف کا دو تنائی ہو کر دین سویتیس اور ایک تنائی (۳۲۳ $\frac{1}{3}$) ہے زائد کیے گئے غلام میں ہوگا اور تنائی ہو ایک سو چھیاسٹھ اور دو تنائی (۱۴۲ $\frac{1}{2}$) ہے باندی میں ہوگا۔

رہن پر زیادت اور رہن کی زیادت جو کہ اس کا نو ہے تھے درمیان فرق کیا گیا ہے مثلاً باندی کافی ہوئی پھر اس نے ہزار کی قیمت کا بچہ جتنا تو دین باندی کے قبضے کے دن کی قیمت جب کہ وہ صحیح تھی اور بچے کے چھڑانے کے دن قیمت پر نصف نصف تقسیم کیا جائے گا پس ان میں سے ہر ایک پانچ سو کے مقابلے میں ہوگا۔ پھر جو ماں کے حصے میں آیا یعنی نصف تو اس کا نصف یعنی ڈھائی سو وہ کانے ہونے کی وجہ سے ساقط ہو گیا اور تین چوتھائی دین باقی رہا۔ یہ ماں اور بچے کے مقابلے میں ساڑھے سات سو ہے۔ اس کا دو تنائی یعنی پانچ سو بچے کے مقابلے میں اور اس کا ایک تنائی یعنی ڈھائی سو ماں کے مقابلے میں ہے جب کہ رہن پر زیادت کی صورت میں اصل اور زیادت نصف دین کے ساتھ باقی رہیں گے۔

دونوں زیادتوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس زیادت یعنی رہن پر زیادت کی صورت میں رہن کا حکم بطریق اصالۃ ثابت ہوا ہے نہ کہ بطریق تبعیت (یعنی اصل ہونے کے حیثیت سے ثابت ہوا ہے نہ کہ تابع ہونے کے حیثیت سے) کیونکہ یہ زیادت مقصودہ ہے اس بنا پر کہ فعل عقد اس پر مقصودا وارد ہوا ہے۔ پس تقسیم میں اضافہ کرنے کے وقت باقی رہنے والے دن کا اعتبار کیا جائے گا۔ اور اضافہ کرنے کے وقت صرف نصف دین باقی تھا لہذا وہ نصف دونوں پر ان کی قیمتوں کے تناسب سے تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس کے برخلاف رہن کی زیادت مقصودا مرہون نہیں ہوتی کیونکہ اس میں رہن کا وجود مقصودا معدوم ہے بلکہ اس میں رہن کا وجود اصل کے تابع ہو کر ہے اس لیے کہ وہ رہن سے متولد ہے۔ پس اس میں رہن کا حکم اصل کی تبعیت کی وجہ سے ہوگا گویا کہ وہ اصل کے ساتھ متصل ہے لہذا یہ زیادت ایسی ہوگی گویا کہ وہ عقد کے وقت موجود تھی۔ پس بچے میں جو ثابت ہوکا وہ اس کا غیر ہوکا جو ماں میں ثابت ہوکا لہذا تقسیم میں مال پر قبضے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر رہن نے مرتن کو دین میں سے پانچ سو ادا کر دیے پھر اس کے پاس ہزار

کی قیمت کا ایک غلام مزید رہن رکھا دیا تو یہ زیادت باقی پانچ سو کے ساتھ لاجی ہو جائے گی پس (بقیہ) دین کو باندی کو نصف قیمت جو کہ پانچ سو ہے اور زائد کیے ہوئے غلام کی قیمت پر تقسیم کیا جائے گا۔ یہ تقسیم تنائیوں میں ہوگی اور باقی ہزار پچیس گے اس کے دو تنائی غلام ہیں اور ایک تنائی باندی میں یہاں تک کہ اگر غلام ہلاک ہو جائے تو وہ پانچ سو کے دو تنائی یعنی تین سو تینتیس دو تنائی (۳۳۳) کے ساتھ ہلاک ہوگا اور اگر باندی ہلاک ہو جائے تو وہ تنائی یعنی ایک سو چھیاسٹھ دو تنائی (۱۶۶) کے ساتھ ہلاک ہوگی کیونکہ یہ زیادت مرہون پر زیادت ہے اور مرہون دین کے مقابلے میں مجبوس ہوتا ہے۔ اور دین میں جو مجبوس ہے وہ نصف باندی ہے کل نہیں۔ نصف دین ادا کیے جانے کے باعث باقی نہ رہا پس زیادت باقی دین میں داخل ہوگی اور باقی دین نصف باندی کی قیمت پر تنائیوں میں تقسیم ہوگا۔

اگر پانچ سو ادا پھر کر دینے پھر رہن میں اضافہ کئے جانے سے پیشتر باندی کافی ہوگئی پھر بعد میں راہن نے ہزار درجہ قیمت کا غلام زائد رہن رکھا یا تو ڈھائی سو کو کافی باندی کے نصف کے نصف پر اور زیادت پر پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔ ان میں سے چار حصے زیادت میں اور ایک حصہ کافی باندی میں کیونکہ جب راہن نے پانچ سو ادا کیے تو باندی کا نصف شائع دین سے فارغ ہو گیا اور دین کا باقی نصف اس باندی کے نصف شائع میں باقی رہا جو کہ پانچ سو ہے۔ پھر جب باندی کافی ہوگئی تو اس نصف کا نصف دین میں اپنے حصے کے ساتھ ختم ہو گیا اور وہ حصہ ڈھائی سو ہے۔ اب دین میں سے ڈھائی سو باقی بچے اس حصے کے مقابلے میں کہ جو نصف باندی سے باقی بچا۔ پھر جب یہ زیادت اس مقدار کے ساتھ لاجی ہوئی تو اس مقدار کو اصل اور زیادت پر پانچ حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اس میں سے چار حصے جو کہ دو سو بنتے ہیں۔ زیادت میں ہوں گے اور ایک حصہ جو کہ پچاس ہے اصل میں ہوگا یا مصورت میں تھا کہ راہن نے رہن میں اضافہ کیا ہو اور (سابقہ) مرہون میں نمونہ ہو۔

اور اگر رہن میں اضافہ کیا جب کہ رہن میں نمونہ مثلاً ہزار قیمت کی باندی ہزار دین کے مقابلے میں رہن رکھائی۔ اور اس نے ہزار کے مساوی بچہ جنا۔ پھر راہن نے رہن پر ہزار قیمت کا ایک غلام زائد کر دیا تو راہن نے یہ اضافہ یا تو اس حالت میں کیا ہو کہ ماں باقی ہو یا اس حالت میں کیا ہو کہ ماں ہلاک ہو چکی ہو۔ تو اگر ماں موجود ہو پھر زائد کیا تو یا تو اس کو بچے پر زائد کیا یا ماں پر زائد کیا یا دونوں پر زائد کیا یا زائد کو مطلق کیا مزید علیہ کا ذکر نہیں کیا کہ وہ ماں پر ہے یا بچہ پر ہے۔

تو اگر غلام کو بچے پر زائد کیا تو وہ خاص بچے کے ساتھ رہن ہوگا اور ماں کے حصے میں داخل نہیں ہوگا۔ کیونکہ وہ رہا ہے کہ خاقل و سمجھدار کا تصرف اسی طور پر واقع ہوا۔ چنانچہ جس طور پر اس نے واقع کیا ہے۔ اور اس نے اس کو بچے پر زائد کیا ہے لہذا یہ بچے کے ساتھ زیادت ہوگی پس دین کو ادا لا ماں اور بچے پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا ماں میں عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب کہ بچے میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا۔ پھر دین کا وہ حصہ جو بچے پر آئے گا وہ اس پر اور زائد کیے ہوئے غلام پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم ہوگا۔

اور جو مذکورہ بچے میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب کہ زیادت (زائد کیے ہوئے غلام) میں زائد کرنے کے وقت ہو کہ اس پر قبضہ کرنے کا وقت ہے کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا اس کی وجہ یہ ہے کہ زیادت ضمان میں قبضے سے آئی ہے لہذا قبضے کے دن کی قیمت معتبر ہوگی۔ اگر زیادت کے بعد بچہ ہلاک ہو جائے تو زیادت باطل ہو جائے گی کیونکہ جب وہ ہلاک ہو تو ایسے ہوا گویا کہ وہ سرے سے موجود ہی نہیں تھا لہذا اس پر زیادت بھی ثابت نہیں ہوگی کیونکہ زیادت کے لیے مزید علیہ کا ہونا ضروری ہے۔ پس ظاہر ہو گیا کہ زیادت رہن میں واقع نہیں ہوتی تھی۔

اور اگر زائد کو ماں پر زیادت بنایا تو وہ اسی پر زیادت ہوگا جس پر زائد کیا گیا۔ کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قاعدہ یہ ہے کہ عاقل کے تصرف کو اسی طور پر اعتبار کرنا چاہیے جس طور پر اس نے اس کا ارتکاب کیا ہے۔ نیز اگر وہ زیادت کو مطلق رکھتا تب بھی وہ ماں پر زائد ہوتی تو تنقید و تصریح کے وقت تو بطریق اولیٰ ہوگی۔

اور جب زیادت ماں پر واقع ہو تو ایسا سمجھا جائے گا گویا کہ زیادت عقد کے وقت موجود تھی لہذا دین کو ان دونوں پر ان کی قیمت کے بقدر تقسیم کیا جائے گا اصل میں عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب کہ زیادت میں قبضے کے دن کی قیمت کا۔ پھر دین کا جو حصہ ماں پر آئے گا وہ اس پر اور اس کے بچے پر تقسیم ہوگا ماں میں عقد کے دن کی قیمت کا اور بچے میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

اور اگر بچہ مر جائے یا اس کی قیمت میں اضافہ ہو جائے یا وہ آگے بچہ جنے تو غلام کے حق میں زیادہ کا حکم متغیر نہیں ہوگا اور دین کو اولاً باندی اور غلام پر نصف نصف تقسیم کیا جائے گا پھر وہ دین جو ماں کے حصے میں آئے گا ماں پر اور اس کے بچے پر تقسیم کیا جائے گا اور بچے کی زیادت کا اعتبار ماں کے حق میں ہوگا غلام کے حق میں نہیں خواہ غلام کو بچے کے پیدا ہونے سے پہلے زائد کیا گیا ہو یا بعد میں کیا گیا ہو کیونکہ زیادت کے حق میں بچے کا وجود و عدم برابر ہے۔

اگر زیادت کے بعد ماں مر جائے تو اس میں جو دین کا حصہ تھا وہ ساقط ہو جائے گا اور بچہ اور زیادت دین میں اپنے حصوں سمیت باقی رہے۔ اس کے برخلاف اگر بچہ ہلاک ہو جائے تو زیادت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ ماں کی ہلاکت سے ظاہر نہیں ہوتا کہ عقد تھا ہی نہیں بلکہ عقد اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے اور اس کا حکم متقرر ہو جاتا ہے لہذا ماں کی ہلاکت زیادت کے بطلان کی موجب نہیں ہے اس کے برخلاف اگر بچہ ہلاک ہو جائے تو وہ سرے سے معدوم تصور ہوگا اور ایسے ہوا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں۔ لہذا ظاہر ہوا کہ زیادت کا رہن صحیح نہیں ہوا تھا۔

اگر زیادت کے بعد (یعنی مثلاً غلام زائد رکھانے کے بعد) بچہ ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت بلا اثر کے ہوگی کیونکہ بچہ ہلاکت کے ساتھ مضمون نہیں ہوتا لہذا جب وہ ہلاک ہو تو ایسے ہوا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں اور گویا کہ زیادت کا وقوع اس وقت ہوا جب باندی موجود تھی۔

اور اگر ماں اور بچہ دونوں پر غلام زائد کیا تو غلام صرف ماں پر ہی زیادت ہوگا۔ زاماد

(غلام) کے حق میں بچے کا اعتبار نہیں ہوگا اور نہ ہی بچہ اس کے حصے میں داخل ہوگا۔ غلام کا اعتبار صرف ماں کے حق میں ہوگا اور وہ ماں کے حصے میں داخل ہوگا۔ ماں کے ہوتے ہوئے زیادت کے حق میں بچہ مثل معدوم کے ہوگا لہذا ماں کے ہوتے ہوئے بچے پر زیادت ممکن نہیں پس دین کو اصل اور زائد غلام پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا۔ اصل میں عقد کے دن کی قیمت کا اور زیادت میں زائد کرنے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ پھر دین کا جو حصہ ماں پر آئے گا وہ ایک دوسری تقسیم کے ساتھ ماں اور اس کے بچے پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا ماں میں عقد کے دن کی قیمت کا اور بچے میں چھڑانے کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔

اور اگر زیادت کو مطلق ذکر کیا اور نہ تو ماں کا ذکر کیا اور نہ ہی بچے کا تو زیادت صرف ماں کے ساتھ رہن ہوگی کیونکہ زیادت کے لیے مزید علیہ ناگزیر ہے۔ اور ماں اور بچے میں سے ہر ایک انفرادی طور پر مزید علیہ بن سکتا ہے البتہ ماں رہن میں اصل ہے اور بچہ تابع ہے پس اطلاق کے وقت اس کو اصل پر زیادت بنانا اولیٰ ہے۔ اور جب یہ زیادت ماں کے ساتھ رہن ہے تو دین کی تقسیم دو مرتبہ ہوگی اس طور پر جو ہم نے بیان کی۔

یہ سب کچھ اس صورت میں تھا جب کہ زیادت کے وقت ماں موجود ہو۔ اور اگر ماں ہلاک ہو جائے پھر زائد کیا اور غلام بچے پر زیادت ہو تو انکھٹے دونوں پانچ سو کے مقابلے میں رہن ہوں گے راہن ان میں سے ہر ایک کو ڈھائی سو سے چھڑا سکے گا کیونکہ زیادت مزید علیہ کا تقاضا کرتی ہے۔ اور جو ہلاک ہو چکا وہ مزید علیہ بننے کے احتمال سے خارج ہو چکا لہذا بچہ مزید علیہ بننے کے لیے متعین ہو گیا۔ اور ماں کی ہلاکت سے نصف دین ختم ہو چکا تھا اور نصف باقی رہا تھا جو کہ پانچ سو ہیں۔ پس یہ پانچ سو، زیادت اور بچے پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم ہوں گے۔

اور اگر بچہ ہلاک ہو جائے تو راہن غلام کو بلا عوض لے لے گا کیونکہ جب بچہ ہلاک ہوا تو وہ عدم کے ساتھ لاحق ہوا اور ایسے سمجھا گیا گویا کہ وہ تھا ہی نہیں

اور اس میں دین کا حصہ ماں کی طرف لوٹ جائے گا پس ظاہر ہوا کہ ماں کل دین کے ساتھ ہلاک ہوئی اور یہ کہ زیادت کا حصول دین کے ساقط ہونے کے بعد پایا گیا لہذا زیادت صحیح نہیں ہوئی۔ اور اگر زائد کیا ہو غلام مرتبہ کے پاس بچے کی ہلاکت کے بعد ہلاک ہو جائے تو اس کی ہلاکت امانت کی ہوگی مگر جبکہ طلب کرنے پر مرتبہ نے اس کو روکا ہو کیونکہ جیسا کہ ہم نے بیان کیا یہ ظاہر ہو چکا کہ وہ فی الحقیقت رہن نہیں تھا پس یہ ایسے ہوا کہ دین کے مقابلے میں رہن رکھایا پھر دونوں اس پر متفق ہو گئے کہ کوئی دین نہیں ہے پھر رہن ہلاک ہو جائے تو بوجہ مذکورہ وہ امانت کے طور پر ہلاک ہوگا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا مگر جبکہ طلب کرنے کے بعد مرتبہ نے روکا ہو کیونکہ روکنے سے وہ غاصب بن گیا لہذا اس پر ضمان غصب آئے گا۔

ضمان کی کیفیت و مقدار کا بیان

رہن یا تو مرتہن کے حق کی جنس میں سے ہو گا یا اس کی خلاف جنس میں سے ہو گا۔

اگر مرتہن کے حق کی جنس کے خلاف ہو تو یا تو ایک شئی ہوگی یا کئی اشیاء ہوں گی۔ اگر ایک شئی ہو تو اس کی ہلاکت اس کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ مضمون ہوگی۔ اس کی تفسیر یہ ہے کہ ہزار دین کے مقابلے میں ہزار کی قیمت کا غلام رہن رکھایا اور وہ غلام ہلاک ہو گیا تو کل دین ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر غلام کی قیمت دو ہزار ہو تو اب بھی کل دین ختم ہو جائے گا اور زائد رہن امانت کے طور پر ہلاک ہو گا۔ اور اگر اس کی قیمت پانچ سو ہو تو دین میں سے پانچ سو ختم ہو جائیں گے اور باقی دین کیلئے مرتہن راہن پر رجوع کرے گا۔ یہ اکثر علماء اور صحابہ کی ایک جماعت مثلاً حضرت عمر حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کا قول ہے اور یہی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ بعض کا قول ہے کہ رہن اپنی قیمت کے ساتھ مضمون ہوتا ہے خواہ وہ کتنی ہی ہو یعنی مرتہن کے ذمے رہن کی فاضل قیمت ہوتی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے ایسے ہی مروی ہے۔ بعض کا قول ہے کہ رہن دین کے ساتھ مضمون ہوتا ہے خواہ وہ کتنا ہی ہو یعنی کل دین ختم ہو جاتا ہے خواہ رہن کی قیمت کمتر ہو یا زائد ہو۔ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ سے ایک اور روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ فاضل کو دونوں واپس کریں گے یعنی اگر رہن کی قیمت زائد ہو تو راہن کو حق ہوتا ہے کہ وہ فاضل قیمت کے لئے مرتہن پر رجوع کرے اور اگر رہن کی قیمت کم ہو تو مرتہن کو حق ہوتا ہے کہ وہ فاضل دین کے لئے راہن پر رجوع کرے۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس طور پر اختلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے خلاف دلیل اور حجت ہے ان کے اس قول میں کہ مرہون امانت ہوتا ہے کیونکہ صحابہ رضی اللہ عنہم کا ضمان کی کیفیت و مقدار میں اختلاف ان کا رہن کے مضمون ہونے پر اتفاق ہے پس ضمان کے سرے سے انکار سے اجماع کی مخالفت ہوتی ہے لہذا یہ قول باطل ہو گا۔

پھر کیفیت ضمان میں حضرت عمر اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما کے قول کو ترجیح حاصل ہے کیونکہ ہمارے نزدیک مرہون استیفاء کے طریق پر مضمون ہوتا ہے اس لئے کہ قبضہ مرتہن قبضہ استیفاء ہوتا ہے۔ اور ہلاکت کے وقت استیفاء ثابت ہوتا ہے۔ پس ہلاکت میں ضمان کا ثبوت بقدر استیفاء ہو گا۔ لہذا اگر رہن کی قیمت دین کے برابر ہو تو استیفاء کی تحقیق و اثبات ممکن ہے کیونکہ دین کا استیفاء اس کی صورتی و معنوی مثل کا ہوتا ہے۔ اور جب اس کی قیمت زائد ہو تو استیفاء صرف مقدار دین میں ثابت ہوتا ہے زائد میں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ کمتر کا استیفاء زائد سے سود ہوتا ہے۔ اور جب رہن کی قیمت کمتر ہو تو استیفاء کی تحقیق و اثبات ممکن نہیں ہے مگر متاخرین کے ساتھ کیونکہ زائد کا کمتر سے استیفاء متصور نہیں۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ مرہون ایک شئی ہو۔

اور جب مرہون چند اشیاء ہوں مثلاً دو غلام یا دو کپڑے یا دو ہانور وغیرہ رہن رکھائے

تو یا تو راہن نے رہن مطلق رکھایا اور ہر ایک کے لئے دین میں سے حصہ ذکر نہیں کیا یا اس کو مقید کیا اور ہر ایک کیلئے دین میں سے متعین مقدار ذکر کی۔

پہلی صورت میں یعنی جب رہن مطلق رکھایا تو دین کو دونوں پران کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا اور ان میں سے ہر ایک اپنی قیمت اور اپنے حصے کے دین میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ مضمون ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک مرہون ہے اور مرہون دین کے ساتھ مضمون ہوتا ہے۔ پس دین کی ان کی قیمتوں پر تقسیم ناگزیر ہے تاکہ دونوں میں سے ہر ایک کے ذمے ضمان کی مقدار معلوم ہو جائے جیسا کہ باب بیع میں ثمن و دونوں پران کی قیمتوں کے اعتبار سے منقسم ہوتا ہے تاکہ ثمن کی مقدار معلوم ہو جائے کیونکہ مرہون مضمون ہوتا ہے جیسا کہ بیع میں ثمن کے ساتھ مضمون ہوتا ہے۔

اور دوسری صورت میں یعنی جب رہن کو مقید کیا تو ان میں سے ہر ایک اپنی قیمت اور جو راہن لئے اس کے لئے ذکر کیا میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ مضمون ہوگا کیونکہ جب راہن نے ذکر کیا تو اس کے ذکر کا اعتبار کرنا واجب ہوگا پس دونوں میں سے ہر ایک کے لئے مذکورہ مقدار پر نظر کی جائے گی۔ لہذا ان میں سے جو ہلاک ہوگا وہ اپنی قیمت اور مذکورہ قیمت میں سے جو کمتر ہوگی اس کے ساتھ ہلاک ہوگی جیسا کہ باب بیع میں جب دو میں سے ہر بیع کے لئے ثمن ذکر کیا تو ثمن ان دونوں پر مذکورہ مقدار کے مطابق منقسم ہوگا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

یہ اس صورت میں تھا جب مرہون دین کی مخالفت جنس میں سے ہو اور مرہن کے پاس ہلاک ہو جائے۔

اور جب رہن دین کی جنس میں سے ہو مثلاً کوئی موزونی شئی اپنی جنس کے مقابلے میں یا کیلی شئی اپنی جنس کے مقابلے میں رہن رکھائی اور وہ مرہن کے پاس ہلاک ہو گئی تو اس میں ہمارے اصحاب کا اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ رہن ہلاک ہوگا اس حال میں کہ وہ دین کے ساتھ مضمون ہوگا باعتبار وزن کے نہ کہ قیمت کے یہاں تک کہ اگر رہن کا وزن دین کے وزن کے مثل ہو اور اس کی قیمت دین کی قیمت سے کمتر ہو پھر رہن ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کل دین ختم ہو جائے گا۔ اور ابو یوسف محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مخالفت جنس میں قیمت کا ضمان نے گا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے۔ پس ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قاعدہ ہے کہ ہلاک ہونے والی شئی میں وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں نہ کہ قیمت کا اور صاحبین کا قاعدہ یہ ہے کہ وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں ان اشیاء میں جن میں اس سے مرہن کو نقصان نہیں ہوتا اور جن میں مرہن کو نقصان ہوتا ہے وہ مخالف جنس میں قیمت کے ضمان کا قول کرتے ہیں۔

رہن کے ٹوٹنے کی صورت میں ابو حنیفہ رحمہ اللہ قیمت کا ضمان لگاتے ہیں اور اسی طرح ابو یوسف رحمہ اللہ بھی جبکہ وزن و قیمت برابر ہو۔ یہ دونوں دین کے مقابلے اس کو (یعنی ٹوٹے ہوئے رہن کو) سب سے نہیں کرتے جبکہ محمد رحمہما اللہ دین کے مقابلے میں کرتے ہیں لیکن جب کہ ممکن ہو بایں طور کہ اس سے نہ تو راہن کو نقصان پہنچتا ہو اور نہ ہی مرہن کو اور نہ ہی سود لازم آتا ہو۔ اور اگر ان مذکورہ امور

میں سے کوئی ایک امر بھی پایا جاتا ہو تو وہ بھی دین کے مقابلے میں نہیں کرتے۔

اور جب رہن کی قیمت زائد ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ ٹوٹنے سے حاصل ہونے والے نقصان کو امانت اور مضمون کی مقدار میں پھیلا دیتے ہیں۔ توجہ امانت میں آتا ہے وہ بلا عوض جاتا ہے اور جو مضمون میں آتا ہے مرتبہ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور دین میں سے اس کے بقدر ہلاک ہو جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ نقصان کو زیادت کی طرف پھیرتے ہیں اور جب نقصان زیادہ ہو جائے یہاں تک کہ دین میں کمی آجائے تو راہن کو اختیار دیتے ہیں کہ چاہے تو اس کو چھڑائے اور چاہے اس کو دین کے مقابلے میں کر دے۔

ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا ایک قاعدہ یہ ہے کہ وہ کھرے (جیاد) سکوں کی زیوت (جن میں کچھ کھوٹ ہو کہ تاجروں نے لیتے ہیں لیکن بیت المال نہیں لیتا) میں استیفاء جائز قرار دیتے ہیں یہاں تک کہ اگر صاحب دین نے جیاد کی جگہ زیوت لے لے اور اس کو معلوم نہ ہو احمی کہ وہ اس کے پاس ہلاک ہو گئے تو اس کا دین ساقط ہو گیا۔ ایسے ہی محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے البتہ انہوں نے رہن میں اپنے قاعدے کو ترک کیا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دین ساقط نہیں ہوگا بلکہ جن پر اس نے قبضہ کیا ان کی مثل واپس کرے گا اور اپنے حق کی مثل لے گا۔ تو ان کا قاعدہ ہے کہ جیاد کا زیوت میں استیفاء جائز نہیں۔ یہ ان مسائل کے اصول و قواعد ہیں۔

جہاں تک ان اصولوں پر مسائل کی تخریج کا تعلق ہے تو ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ جب دین دس درہم ہو اور اس کے مقابلے میں پانڈی کا کنگن رہن رکھایا ہو مرتبہ کے پاس ہلاک ہو گیا یا ٹوٹ گیا تو کنگن کا وزن یا تو دین کے وزن کے برابر ہوگا یا اس طور کہ وہ دس درہم ہو یا اس کے وزن سے کم یا اس طور کہ آٹھ ہو یا اس کے وزن سے زائد ہوگا یا اس طور کہ بارہ ہو یا اس کے وزن سے ہر وجہ میں ہلاکت اور ٹوٹنا داخل ہوتا ہے۔ تو اگر کنگن کا وزن دین کے وزن کے برابر دس درہم ہو اور اس کی قیمت اس کے وزن کے برابر ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو بلا اختلاف دین کے ساتھ ہلاک ہوگا کیونکہ اس کے وزن اور اس کی قیمت میں دین پورا ہوتا ہے اور اس میں نہ تو کسی کو نقصان ہے اور نہ ہی اس میں سود بنتا ہے۔ پس وہ دین کے ساتھ ہلاک ہوگا جیسا کہ مہار سے نزدیک رہن کا حکم ہے۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے اور اس میں نقصان آجائے تو راہن کو چھڑانے پر بلا اختلاف مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ اگر راہن نے اس کو چھڑایا تو یا تو کل دین کے عوض میں چھڑائے گا یا نقصان کے مقابلے میں دین میں سے کچھ ساقط ہو جائے گا۔ پہلی صورت کے لیے بھی کوئی سبیل نہیں کیونکہ اس میں راہن کا نقصان ہے اس وجہ سے کہ جو دت و ضمانت (عہدگی و کاریگری) میں اس کا جو حق تھا وہ بلا عوض فوت ہوتا ہے۔ دوسری صورت کے لیے بھی کوئی سبیل نہیں کیونکہ اس سے سود بنتا ہے اس لیے کہ دین اور رہن وزن میں برابر ہیں۔ اور ہم جنس کے ساتھ مقلبے کے وقت جو دت (عہدگی) کی شرعا کوئی قیمت نہیں ہوتی لہذا جو دت از روئے شرع کا عدم ہوگی پس یہ دس کی آٹھ کے ساتھ ادائیگی ہوگی اور سود بنے گا۔ لہذا راہن کو اختیار حاصل ہوگا چاہے

توکل دین دے کر چھڑا لے اور نقصان پر راضی ہو جائے اور چاہے تو مرتن سے اس کی قیمت کا۔
ضمان لے لے خواہ وہ کتنی ہی ہو۔ اور وہ قیمت کنگن کی جگہ رہن ہوگی اور (ٹوٹائیو) کنگن ضمان کی وجہ
سے مرتن کی ملک بن جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے
ہیں کہ اگر چاہے تو پورے دین کے ساتھ اس کو چھڑا سکتا ہے اور چاہے تو اس کو دین کے مقابلے
میں کر دے تاکہ وہ دین کے بدلے میں مرتن کی ملکیت بن جائے۔

محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قیمت کا ضمان رہن پر قبضہ کے مناسب نہیں ہے
کیونکہ وہ (ضمان) ایسے قبضے کا موجب ہوتا ہے جو زیادتی و تعدی کا ہو جیسے قبضہ مخصب جب
کہ قبضہ رہن میں مرتن کو اجازت حاصل ہوتی ہے لہذا یہ ضمان قیمت کے مناسب نہیں۔
البتہ دین کے بدلے میں کرنا اس کے مناسب ہے کیونکہ قبضہ رہن قبضہ استیفاء ہے اور دین
کے بدلے میں کرنا استیفاء کو ثابت کرنا ہے۔

ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رہن کو دین کے بدلے میں کرنا جب
کہ رہن قائم ہو جاہلیت کے اعمال میں سے ہے۔ اسلام آیا تو اس نے اپنے قول لا یغلق الودھن سے
اس کو باطل کر دیا۔ اور رہن کو دین کے بدلے میں کرنا رہن کا غلق (بند کرنا) ہے لہذا باطل ہو گا
اور اس سے ظاہر ہوا کہ دین کے بدلے میں رہن میں ملکیت کا حکم کرنا جائز نہیں۔ اور یہ کہ اس
کا حکم قبضہ کرنے اور جس (روک رکھنے) کا اختیار ہے نہ کہ عین ذات میں ملکیت۔

ربا ضمان قیمت تو یہ فی الجملہ اس کا حکم بن سکتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ محمد رحمہ اللہ دین کے بدلے
میں رہن کو کرنے کا محال ہونے کے وقت قول کرتے ہیں جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

اور اگر رہن کی قیمت وزن دین سے کم ہو بائیں طور کہ آٹھ (درہم) ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو
ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کل دین کے ساتھ ہلاک ہو گا کیونکہ ہلاکت کے وقت وہ وزن کا
اعتبار کرتے ہیں نہ کہ قیمت کا۔ اور اس کے وزن میں دین پورا ہے۔ جب کہ صاحبین کے
نزدیک رہن کی ہلاکت دین کے ساتھ نہیں ہوگی اور مرتن اس کی قیمت کا مخالف جنس میں
ضمان ادا کرے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کی ہلاکت دین کے ساتھ ہو تو یا تو
اس کے وزن کے ساتھ ہلاکت ہوگی یا اس کی قیمت کے ساتھ۔ شق اول کے لیے کوئی رستہ
نہیں کیونکہ اس میں مرتن کو نقصان ہے اور نہ ہی شق ثانی ممکن ہے کیونکہ اس میں سود بنتا ہے
لہذا مرتن کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو دین کے سقوط پر راضی ہو جائے اور چاہے تو رہن کی قیمت کا
ضمان اس کی مخالف جنس میں دے اور وہ ضمان اس کی جگہ رہن ہو گا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے
کہ قبضہ رہن قبضہ استیفاء ہے اور استیفاء میں جید و زیوف (دھڑے کھوٹے) برابر ہوتے ہیں
کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جیاد کی جگہ زیوف میں استیفاء جائز ہے۔

اگر رہیں ٹوٹ جائے تو راہن کو اختیار ہوتا ہے چاہے توکل دین دے کر اس کو چھڑالے اور چاہے تو مرتن ہے اس کی قیمت کا ضمان اس کی مخالف جنس میں لے لے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ راہن کو یہ اختیار نہیں ہوگا کہ وہ رہن کو دین کے بدلے میں کر دے۔ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے۔ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے قاعدے کے مطابق تو اس لیے کہ یہ دونوں رہن دین کے بدلے میں کرنے کے سرے سے قائل نہیں۔ اور محمد رحمہ اللہ اگرچہ اس کے قائل ہیں لیکن جب کہ ممکن ہو اور یہاں ممکن نہیں کیونکہ اگر دین کے بدلے میں وزن کے اعتبار سے کریں تو مرتن کو نقصان ہوتا ہے اس طرح پر کہ جس رہن کی قیمت آٹھ درہم ہے وہ دس درہم کے بدلے میں ہوا اور اگر اس کی قیمت کے اعتبار سے کریں تو سورت ہوتا ہے۔ لہذا ضرورت ہے کہ قیمت کا ضمان ہو واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر رہن کی قیمت اس کے وزن سے زائد ہو مثلاً بارہ ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وزن کا اعتبار کرتے ہوئے اس کی ہلاکت دین کے ساتھ ہوگی۔ ایسے ہی محمد رحمہ کے نزدیک ہوگا کیونکہ عمدگی یہاں فاضل ہے اور یہ امانت ہوگی مثل وزن میں فاضل کے۔ رہا ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر تو کہا گیا کہ مرتن گنگن کے چھ میں سے پانچ حصوں (۵) کی قیمت کا ضمان ہوگا اور اپنے دین کے لیے رجوع کرے گا کیونکہ ان کے نزدیک عمدگی (جودت) مضمون ہوتی ہے۔ اور یہ بھی کیا گیا ہے کہ ان کے نزدیک بھی ہلاکت دین کے ساتھ ہوگی کیونکہ ہلاکت کی صورت میں وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں کہ جودت و عمدگی کا عمدگی کا اعتبار وہ محض ٹوٹنے کی صورت میں کرتے ہیں۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک راہن کو اختیار ہوتا ہے چاہے تو دین دے کر اس کو نقصان سمیت چھڑالے اور چاہے تو مرتن سے اس کی قیمت کا مخالف جنس میں ضمان لے لے تو وہ ضمان اس رہن کی جگہ رہن ہوگا جو جاسکے جو ہم سب کو کہے ہیں خواہ ٹوٹنے سے ہو یا نقصان ایک درہم کے برابر ہوگا اس کی قیمت گیارہ درہم کو کوٹا آئی ہے یا دو درہم کے بقدر ہوگا اس کی قیمت دس درہم رہے گی ہو یا زیادہ ہو کہ مثلاً اس کی قیمت آٹھ درہم رہے گی ہو۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک راہن اگر چاہے تو دین ادا کر کے اس کو چھڑالے اور چاہے تو مرتن سے گنگن کی قیمت کے چھ میں سے پانچ حصوں کا ضمان مخالف جنس میں لے لے۔ پس رہن کے پانچ حصے (۵) مرتن کی ملک بن جائیں گے ضمان کی وجہ سے اور رہن کا چھٹا حصہ بعد قیمت کے دین کے پانچ پر چھٹے حصوں کے مقابلے میں رہن ہوگا کیونکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قاعدہ یہ ہے کہ ٹوٹنے سے ہونے والے نقصان کو امانت اور مضمون کی مقداروں میں پھیلا دیا جائے۔ تو وہ مقدار جو امانت میں ہوگی وہ بلا عوض ختم ہو جائے گی اور وہ مقدار جو مضمون میں ہوگی اس کی قیمت کا ضمان آئے گا پس رہن کی یہ مقدار مرتن کی ملک بن جائے گی۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک نقصان کو دیکھا جائے گا اگر وہ ایک یا دو درہم کی مقدار کے برابر ہے تو مرتن پر ضمان نہیں آئے گا اور راہن کو چھڑانے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر نقصان اس سے زیادہ ہو تو راہن کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو پھر آٹھ درہم دے کر اس کو دین کے بدلے میں کر دے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ اس کی قیمت اور وزن برابر ہو کیونکہ محمد رحمہ اللہ کا قاعدہ ہے کہ ٹوٹنے سے ہونے والے نقصان کو اس عمدگی و جودت

کو جزائد ہے پھیرا جائے گا سوائے اس کے کہ نقصان اس سے زیادہ ہو یا تک کہ اس کی قیمت اکٹھ درہم رہ جائے تو اس کو اختیار ہوگا کہ چاہیئے رہن کو دین کے بدلے میں کر دے اور چاہے تو اس کو چھڑا لے۔ اور کہا گیا سبط محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق راہن کو اختیار ہوگا کہ مرتن سے ضمان لے جیسا کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کیونکہ رہن کو دین کے بدلے میں کرنے میں اس کا عہدگی میں اپنے حق کو ساقط کرنا ہے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کنگن کا وزن دین کے وزن کے برابر دس درہم ہو۔

اور جب کنگن کا وزن دین کے وزن سے کمتر ہو یعنی اکٹھ درہم ہو تو اگر اس کی قیمت اس کی وزن کے برابر ہو پھر ہلاک ہو جائے تو دین میں سے اپنے وزن کے مثل یعنی اکٹھ درہم کے ساتھ ہلاک ہوگا۔ اس پر اتفاق ہے۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو راہن کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو دین ادا کر کے اس کو چھڑا لے اور چاہے تو مرتن سے مخالف جنس میں اس کی قیمت کا ضمان لے لے پھر یہ ضمان رہن ہوگا اور ضمان کی وجہ سے کنگن مرتن کی ملک بن جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ محمد رحمہما اللہ کے نزدیک راہن چاہے تو دین ادا کر کے اس کو چھڑا لے اور چاہے تو اس کو دین میں سے اس کے ہم وزن کے بدلے میں کر دے بوجہ مذکورہ۔

اور اگر کنگن کی قیمت اس کے وزن سے کمتر ہو یعنی سات درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وزن کا اعتبار کر کے وہ اکٹھ درہم کے ساتھ ہلاک ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک مخالف جنس میں اس کی قیمت کا ضمان دے گا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو بالاتفاق قیمت کا ضمان آئے گا۔ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول پر تو اس وجہ سے کہ یہ دونوں رہن کے قائم ہونے کی حالت میں رہن کو دین کے بدلے میں کرنے کی سرے سے اجازت نہیں دیتے۔ اور محمد رحمہ اللہ اگرچہ اس کی اجازت دیتے ہیں لیکن اس شرط کے ساتھ کہ ضرر و نقصان معدوم ہو جب کہ یہاں رہن کو دین کے بدلے میں کرنے میں مرتن کا نقصان ہے۔

اور اگر اس کی قیمت اس کے وزن سے زیادہ ہو یعنی نو درہم ہو یا دین کے برابر دس درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اپنے وزن اکٹھ درہم کی مقدار کے ساتھ ہلاک ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک قیمت کا ضمان آئے گا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو راہن اگر چاہے تو دین ادا کر کے اس کو چھڑا لے اور چاہے تو قیمت کا ضمان لے لے۔ اس پر اتفاق ہے اور اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر اس کی قیمت دین سے زائد ہو یعنی بارہ درہم ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اکٹھ درہم کے ساتھ ہلاک ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی قیمت کے پانچ چھٹے حصوں (۵/۶) کا ضمان دے گا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چاہے تو دین دے کر اس کو چھڑا لے اور چاہے تو پوری قیمت کا ضمان لے لے۔ یہ قیمت رہن ہو جائے گی اور کنگن مرتن کی ملکیت میں آجائے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی قیمت کے پانچ

چھٹے حصوں کا ضامن آئے گا۔ اور کنگن کا چھٹا حصہ اور پانچ چھٹے حصوں کی قیمت رہیں ہوگی دین کے مقابلے میں۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ٹوٹنے سے ہونیوالے نقصان کو امانت کی طرف پھیرا جائے گا اگر نقصان کم ہو مثلاً ایک یا دو درہم ہو اور اس کو اس کے چھڑانے پر مجبور کیا جائے گا۔ اور اگر نقصان اس سے زیادہ ہو تو راہن کو چھڑانے یا رہن کو دین کے بدلے میں کرنے کا اختیار ہوگا۔ یہ اس صورت میں تھا جب کنگن کا وزن دین کے وزن سے کم ہو یعنی آٹھ درہم ہو۔

جب کنگن کا وزن دین کے وزن سے زائد ہو یعنی بارہ درہم ہو اور اس کی قیمت اس کے وزن کے برابر بارہ درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو دین ساقط ہو جائے گا اور دین پر زائد (رہن) بالاتفاق امانت کے طور پر ہلاک ہوگا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے پانچ چھٹے حصوں کا ضامن آئے گا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک راہن کو حق ہوگا کہ وہ اس کو دین کے پانچ چھٹے حصوں کے بدلے میں کر دے۔

اور اگر اس کی قیمت اس کے وزن سے کم ہو لیکن دین سے زائد ہو مثلاً گیارہ درہم ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو دین کے پانچ چھٹے حصے ساقط ہو جائیں گے اور زائد امانت کی صورت میں ہلاک ہوگا۔ یا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ اس فصل میں صاحبین سے کوئی روایت نہیں ہے۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کنگن کے پانچ چھٹے حصوں کا ضامن آئے گا کیونکہ وہ جو دت کا اعتبار نہیں کرتے اور نہ ہی رہن کی دین کے بدلے میں کرنے کے قائل ہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک واجب ہے کہ ایسے ہی ہو اور اسی طرح محمد رحمہ اللہ کے نزدیک بھی کیونکہ دین کے عوض میں تملیک (رہن) کا مالک بنانا، دشوار ہے اس لیے کہ اس میں نقصان و ضرر ہے۔

اور اگر اس کی قیمت دین کے وزن کے برابر ہو یعنی دس درہم ہو پھر وہ ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دین اس کے پانچ چھٹے حصوں کے ساتھ ہلاک ہوگا کیونکہ وہ وزن کا اعتبار کرتے ہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک پانچ چھٹے حصوں کا ضامن آئے گا اور مرہن اپنے حق کے لیے رجوع کرے گا۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے پانچ چھٹے حصوں کا ضامن آئے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک کل قیمت کا تاوان ادا کرنا ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک رہن کو دین کے بدلے میں کرنا ممکن نہیں کیونکہ اس سے سود بتا ہے۔

اور اگر اس کی قیمت دین سے کم ہو یعنی آٹھ درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کے پانچ چھٹے حصوں کیساتھ ختم ہو جائیں گے۔ اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو اس کے پانچ چھٹے حصوں کا تاوان آئے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک دونوں حالتوں میں قیمت کا تاوان آئے گا۔

اور اگر اس کی قیمت پندرہ درہم ہو پھر ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس کے پانچ چھٹے حصے دین کے ساتھ ختم ہو جائیں گے اور اگر وہ ٹوٹ جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے پانچ چھٹے حصوں کا ضامن آئے گا۔

پھر اگر اس صورت میں جس میں مرتن گنگن کے بعض حصے کا ضمان دیتا ہے اور ادائیگی ضمان کی وجہ سے اس مقدار کا مالک بن جائے اور اس طرح مرتن خرید بن جائے تو یہ شیوع طاری ہے تو ظاہر روایت کے جواب کے مطابق گنگن میں سے اتنا حصہ علیحدہ کریں گے۔ اور باقی گنگن مع اس مقدار کے جو تاوان میں ادا کی گئی رہن ہوگا کیونکہ شیوع خواہ متعارن ہو یا طاری ہو صحت رہن کے مانع ہوتا ہے۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق قطع کرنے کی حاجت نہیں کیونکہ شیوع طاری عقد کی صحت پر باقی رہنے کے لیے مانع نہیں ہے۔

رہن فاسد کا مرہون کے قیام کی حالت میں کوئی حکم نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ مرتن کے لیے حق حبس ثابت نہیں ہوتا اور رہن کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ مرتن سے مرہون کو واپس لے لے۔ پھر اگر مرتن مرہون کو اپنے پاس، رو کے یہاں تک کہ مرہون ہلاک ہو جائے تو اگر اس کا مثل ہوتا ہو تو مثل کا ضمان دے گا اور اگر اس کا مثل نہ ہوتا ہو تو اس کی قیمت دے گا۔ کیونکہ روکنے سے وہ غاصب بن گیا اور مغضوب غاصب پر مضمون ہوتا ہے مثل کے ساتھ یا قیمت کے ساتھ۔

اور اگر مرتن کی جانب سے روکنا نہ پایا گیا ہو پھر اس کے پاس مرہون ہلاک ہو گیا تو کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ وہ بطور امانت ہلاک ہو گیا کیونکہ رہن جب صحیح نہیں ہوا تو قبضہ قبضہ امانت ہوگا کیونکہ مرتن نے مالک کی اجازت سے قبضہ کیا تھا۔ لہذا یہ قبضہ ودیعت کے مشابہ ہوا۔ قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں نقل کیا کہ جامع کبیر میں مذکور ہے کہ بر وہ شی جو رہن صحیح کا محل ہو جب اس کو رہن فاسد کے ساتھ رکھا یا جائے پھر وہ مرتن کے پاس ہلاک ہو جائے تو وہ اپنی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہوا اس کے ساتھ ہلاک ہوتا ہے۔ اور ہر وہ شی جو رہن صحیح کا محل نہ ہو وہ رہن فاسد سے مضمون نہیں ہوتا مثلاً مدبر اور ام ولد۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ فساد اگر نفس مرہون یا کسی معنی کی بنا پر ہو تو وہ مضمون نہیں ہوتا بلکہ امانت ہوتا ہے اور اگر فساد مرہون کے بغیر کسی معنی کی بنا پر ہو تو مرہون مضمون ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مرہون قبضے کی وجہ سے مضمون ہوتا ہے اور قبضے میں۔ کوئی فساد نہیں ہوتا البتہ مقبوض کے مضمون بننے کی شرط یہ ہے کہ وہ مال مطلق متقوم ہو مثل اس مقبوض کے جو بیع فاسد سے ہو تو اگر شرط پائی جائے تو مضمون ہوگا ورنہ نہیں۔ یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ مرہون کے ہلاک ہونے کا حکم ہے۔

رہا مرہون کے استہلاک کا حکم تو ہم کہتے ہیں کہ مرہون یا تو بنی آدم میں سے ہوگا مثلاً غلام و باندی یا بنی آدم کے غنیمت دیگر اموال سے ہوگا۔

تو اگر وہ غیر بنی آدم میں سے ہو اور اجنبی نے اس کا استہلاک کیا تو وہ اس کی قیمت کا ضمان دے گا اگر اس کی مثل نہ ہوتی ہو اور اگر اس کی مثل ہوتی ہو تو اس کی مثل کو ضمان میں دے گا۔ جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ وہ شئی مرہون نہ ہو۔ اور اجنبی سے ضمان لینے میں مرتہین خصم ہوگا اور ضمان رہن بنے گا کیونکہ وہ مرہون کا بدلہ ہے۔ پھر اگر ضمان جنس دین میں سے ہو اور دین کی ادائیگی کی مدت آچکی ہو تو مرتہین اس کو اپنے دین کے بدلے میں وصول کر لے گا اور اگر دین کی ادائیگی کا وقت نہ آیا ہو تو اس کو رہن کی جگہ پر روکے رکھے گا۔

یہی حکم اس وقت ہے جب مرتہین مرہون کا استہلاک کرے کیونکہ اس نے مملوک متقوم مال کو اس کے مالک کی اجازت کے بغیر تلف کیا ہے لہذا اس کی مثل یا اس کی قیمت کا ضمان دے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب اجنبی اس کو تلف کرے۔ اور وہ ضمان اس کی رہن ہوگا۔

اور اگر راہن نے اس کا استہلاک کیا تو اگر دین کی ادائیگی کا وقت ہوگا ہو تو اس سے دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ چونکہ ضمان کا مطالبہ کرنے میں کوئی فائدہ نہیں لہذا دین کا مطالبہ کیا جائے گا۔ اور اگر وقت ادائیگی نہ آیا ہو تو مرتہین اس سے ضمان لے گا اور ادائیگی کے وقت ہونے تک اس کو روکے رکھے گا۔

جب رہن نمود ہو مثلاً دودھ اور بچہ پھر مرتہین نے یا راہن نے یا اجنبی نے اس کا استہلاک کیا مثلاً دس درہم کی قیمت کی بکری دس درہم کے مقابلے میں رہن رکھائی پھر اس بکری نے دودھ دیا یا بچہ جنا تو مستہلک پر ضمان آئے گا۔ جہاں تک اجنبی اور مرتہین پر ضمان کے وجوب کا تعلق ہے تو وہ تو ظاہر ہے کیونکہ زیادت راہن کی ملک ہے اور دوسرے کے مملوک مال کو اس کی اجازت کے بغیر تلف کرنا موجب ضمان ہوتا ہے۔ جہاں تک راہن پر ضمان کے وجوب کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ تلف شدہ شئی اگرچہ راہن کی مملوک تھی لیکن مرتہین کا اس میں قوی حق تھا لہذا وجوب ضمان کے حق میں ملک کے ساتھ ملحق ہوگی۔ اور حبت تلف کرنے والے پر ضمان واجب ہوگا تو ضمان بکری سمیت مرتہین کے پاس رہن رہے گا کیونکہ وہ مرہون کا بدلہ ہے لہذا اس کے قائم مقام ہوگا۔ پھر اگر ضمان ہلاک ہو جائے تو دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ وہ ایسی شئی کا بدلہ تھا جو دین کے ساتھ مضمون نہ تھی۔ لہذا اس کا حکم اصل کا حکم ہوگا۔ اور اصل اگر ہلاک ہو جائے تو بغیر کسی شئی کے ہلاک ہوتا ہے تو ایسے ہی (اس کا) بدلہ بھی ہوگا۔ اور اگر بکری ہلاک ہو جائے تو دین میں سے اس کا حصہ ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ مقصوداً رہن تھی لہذا ہلاکت کے ساتھ مضمون تھی۔ اور زیادت کے ضمان کو راہن اس کے بقدر دین کے ساتھ چھڑانے کا کیونکہ چھڑانے سے زیادت مقصود بن جاتی ہے لہذا اس کے لئے دین میں سے حصہ بن جائے گا۔ یہ اس صورت میں تھا جب استہلاک بغیر اجازت کے ہو۔

اور جب استہلاک اجازت کے ساتھ ہو مثلاً راہن نے مرتہین کو کہا کہ بکری کا دودھ دو دے

اور جو دودھ تو دوسرے لئے حلال ہے یا اس سے کہا کہ یہ محل کھالے اور مرتہن نے دودھ درہا اور پی لیا اور بچہ کھالیا تو اس کے لئے یہ حلال ہے اور اس پر کچھ ضمان نہیں آئے گا کیونکہ زیادت راہن کی ملک ہے لہذا کھانے پینے کے لئے اس کی اجازت دینا صحیح ہے۔ اور مرتہن کے دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا یہاں تک کہ اگر راہن بکری کو چھڑانے آئے تو وہ کل دین دے کر اس کو چھڑا سکے گا کیونکہ راہن کی اجازت سے مرتہن کا اتلاف راہن کی طرف منسوب ہوگا گویا کہ راہن نے خود اس کو تلف کیا اور اگر ایسی صورت ہو تو دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوتا البتہ راہن پر تلف شدہ کا ضمان آتا ہے ایسے ہی یہاں ہوگا اور اگر وہ بکری کو نہ چھڑائے یہاں تک کہ وہ مر جائے تو بکری دین میں سے اپنے حصے کے ساتھ ہلاک ہوگی۔ پس دین کو اس پر اور اس کے دودھ یا بچے پر ان کی قیمتوں کے بقدر تقسیم کیا جائے گا۔ اور جو بکری کا حصہ ہوگا وہ ساقط ہو جائے گا اور جو زیادت کا حصہ ہوگا وہ باقی رہے گا۔ اور راہن کو اس کی ادائیگی کے لئے کہا جائے گا کیونکہ مرتہن کا فعل جب راہن کی طرف منسوب ہو تو ضمان راہن پر ہوگا گویا کہ اس نے خود وہ فعل کیا پس زیادت کے لئے دین میں سے حصہ ہوگا اور زیادت کی قیمت کو دیکھا جائے گا پس اگر وہ پانچ درہم ہوگی تو اس میں تہائی دین ہوگا اور بکری میں دو تہائی دین ہوگا۔ پھر جب بکری ہلاک ہو جائے تو دو تہائی دین ختم ہو جائے گا اور تہائی باقی رہے گا جس کی ادائیگی راہن پر واجب ہوگی۔

یہی حکم اس وقت ہے جب کوئی اجنبی راہن و مرتہن کی اجازت سے مرہون کا استہلاک کرے۔ اس کے بارے میں اور مرتہن کے بارے میں جبکہ وہ راہن کی اجازت سے مرہون کا استہلاک کرے جواب ایک ہے اور اس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اگر راہن نے مرتہن کی اجازت سے اس کا استہلاک کیا تو راہن کے ذمے کچھ نہیں ہوگا کیونکہ ضمان اگر واجب ہوتا ہے تو مرتہن کے حق کے لئے واجب ہوتا ہے اپنے لئے نہیں اس لئے کہ وہ اس کی اپنی ملک ہے جبکہ مرتہن نے اجازت دے کر اپنے حق کو خود ختم کر دیا ہے لہذا مرتہن ضمان کا مستحق نہیں ہوگا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ زیادت کسی آفت سماوی سے ہلاک ہوئی اور بکری پورے دین کے مقابلے میں رہن ہوگی۔

اگر مرہون بنی آدم میں سے ہو اور اس پر جنایت ہو تو جناب بات رہن میں جملہ کلام یوں ہے کہ جنایات رہن کی بین قسمیں ہیں۔ غیر رہن کی رہن پر جنایت۔ رہن کی غیر رہن پر جنایت اور رہن کی رہن پر جنایت۔

۱۔ غیر رہن کی رہن پر جنایت یا تو نفس (جان) میں ہوگی یا مادون النفس (جان سے کمتر) میں ہوگی۔ اور دونوں ہی صورتوں میں یا تو عمدہ ہوگی یا غلط سے ہوگی یا اس میں معنی خطا پایا جاتا ہوگا۔ اور جنایت کرنے والا یا تو آزاد ہوگا یا غلام ہوگا۔

اگر جنایت نفس میں عمدہ ہو اور جنایت کرنے والا آزاد ہو تو راہن کو قصاص لینے کا حق ہوگا جبکہ دونوں (راہن و مرتہن) قصاص لینے پر متفق ہو جائیں یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے امام محمد کا قول ہے کہ راہن کو

کو قصاص لینے کا حق نہیں ہوگا اگرچہ دونوں اس پر متفق ہو جائیں ابو یوسف رحمہ اللہ سے دور وایتیں ہیں کہ فی رحمہ اللہ نے ایسے ہی اختلاف ذکر کیا ہے۔ اور قاضی نے مختصر الطی وی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ اس کے قاتل سے قصاص سے لیا جائے گا اگرچہ راہن و مرتہن اس پر متفق ہو جائیں اور انہوں نے اختلاف ذکر نہیں کیا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قصاص لینے کے لئے ولی کا ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں ولی معلوم نہیں ہے کیونکہ ذات میں ملکیت راہن کی ہے اور قبضہ و جس کی ملکیت مرتہن کو حاصل ہے لہذا غلام ایک اعتبار سے راہن کی طرف منسوب ہوگا اور دوسرے اعتبار سے مرتہن کی طرف منسوب ہوگا پس ولی مشتبہ و مجہول ہوا اور ولی کی جہالت استیفائے قصاص سے مانع ہوتی ہے جیسا کہ مکاتیب کا غلام جب عمداً قتل کر دیا جائے تو اس کے قاتل سے قصاص نہیں لیا جاتا اگرچہ مالک اور مکاتیب دونوں اس پر متفق ہو گئے ہوں بوجہ مذکورہ پس ایسے ہی یہاں ہوگا بر خلاف اس غلام کے جو دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو جب وہ عمداً قتل کر دیا جائے تو دونوں کو قصاص کا حق حاصل ہوگا جبکہ دونوں اس پر متفق ہوں کیونکہ یہاں ولایت دونوں کے لئے شرکت کے طور پر ثابت ہے اس لئے کہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے نفع غلام میں ہر اعتبار سے ملک ثابت ہے پس ولی معلوم ہے لہذا دونوں کے لئے شرکت پر وجوب قصاص کا قول کرنا ممکن ہے کیونکہ ملکیت میں دونوں برابر ہیں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ راہن کے لئے ملکیت ہر اعتبار سے ہے جبکہ مرتہن کو صرف حق جس ماحصل ہوتا ہے اور ملکیت بسبب ہے ثبوت ولایت کا لہذا ولی معلوم ہوا۔

مناسب یہ ہے کہ ولایت استیفاء مرتہن کی رضا مندی پر موقوف نہ ہو لیکن توقف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ مرتہن کا حق مرہون کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے۔ پس جب مرتہن راضی ہو جاتا ہے تو مانع زائل ہو جاتا ہے بر خلاف مکاتیب کے غلام کے کہ اس میں ملکیت ایک اعتبار سے مالک کی ہوتی ہے اور ایک اعتبار سے مکاتیب کی۔ لہذا اس میں ملکیت نہ تو مطلقاً مالک کے لئے ثابت ہوتی ہے اور نہ مطلقاً مکاتیب کے لئے کہ وہ ولی کے مشابہ ہوتا پس استیفاء ممکن نہ ہوا اور جب قاتل سے قصاص لیا جائے تو دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ غلام محض مال ہونے کی وجہ سے رہن تھا اور قتل سے اس کی مالیت باطل ہو گئی بغیر کسی بدل کے کیونکہ قصاص مالیت کا بدل نہیں بن سکتا لہذا قصاص ساقط ہو جائے گا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب غلام اپنی موت مر جائے یہ تفصیل اس صورت میں تھی جبکہ راہن و مرتہن قصاص پر متفق ہوں۔

اور جب دونوں کا قصاص لینے میں اختلاف ہو تو قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا کیونکہ مرتہن کے لئے قصاص کے اثبات کی کوئی صورت نہیں ہے اس لئے کہ اس کو (غلام کی ذات میں ملکیت حاصل نہیں اور راہن کے لئے بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ اس کے استیفاء میں مرتہن کے حق کا اس کی رضا مندی کے بغیر ابطال ہے جو کہ جائز نہیں۔ قاتل کے ذمے ہوگا کہ وہ مقتول کی قیمت اپنے مال میں سے تین سال میں ادا کرے اور یہ قیمت رہن بنے گی

اگر راہن و مرتہن میں قصاص کے بارے میں اختلاف ہو اور قاضی قصاص کو باطل کرنے پھر راہن دین ادا کر دیتے۔
 قصاص نہیں ہوگا کیونکہ مرتہن کا حق اگرچہ چھڑانے سے باطل ہو گیا لیکن قاضی کے بطلان قصاص کا حکم کرنے کے بعد ہوا ہے لہذا لوٹے
 گاہیں۔ اور اگر جنایت خطا سے یا شبہ عمد سے ہوئی تو قاتل کی عاقلہ کو تین سال میں مقتول غلام کی قیمت دینا ہوگی جس کو مرتہن
 لے گا اور رہن کے طور پر رکھے گا کیونکہ غلام اگرچہ مضمون ہے لیکن اس حیثیت سے کہ وہ آدمی
 ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے۔ یہ ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کے قاعدے کے مطابق
 ہے۔ یہاں تک کہ اس کی دیت آزاد کی دیت سے زائد نہیں ہوتی لیکن وہ مرہون اس حیثیت سے
 ہوتا ہے کہ وہ مال ہے نہ کہ آدمی ہونے کی حیثیت سے پس جائز ہے کہ اس کی قیمت اس کے قائم
 مقام ہو اور مرتہن کے پاس رہن رہے۔

پھر دین اگر مؤجل ہو تو یہ قیمت مرتہن کے پاس وقت ادائیگی تک رہے گی۔ اور جب وقت
 ادائیگی آجائے گا تو اگر قیمت جنس دین میں سے ہو تو مرتہن اس میں سے اپنا دین وصول کرے گا اور اگر
 قیمت دین سے کم ہو تو دین میں قیمت کے بقدر وصول کر کے باقی کے لیے راہن پر رجوع کرے گا۔
 اور اگر قیمت جنس دین کے علاوہ ہیں سے ہو تو اس کو چھڑانے کے وقت تک اپنے پاس محبوس
 رکھے گا۔

اور اگر دین کی ادائیگی کا وقت ہو چکا ہو تو اس میں اور اس صورت میں جب کہ دین مؤجل ہو پھر
 وقت ادائیگی آجائے حکم ایک ہی ہے اور اس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔
 ضمان استہلاک میں استہلاک کے دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا جب تک ضمان رہن میں قبضے کے
 دن کی قیمت کا اعتبار ہوتا ہے کیونکہ ضمان استہلاک واجب ہوتا ہے استہلاک سے جب کہ ضمان
 رہن کا وجوب قبضے سے آتا ہے پس سبب کے وجود کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا حتیٰ کہ اگر دین
 ہزار درہم ہوں اور رہن رکھانے کے دن غلام کی قیمت ہزار ہو پھر اس کی قیمت گر کر پانچ سو تک آجائے
 پھر غلام قتل کر دیا تو قاتل پانچ سو کا تاوان ادا کرے گا اور دین میں سے پانچ ساقط ہو جائیگا اور قاتل نے استہلاک کی وجہ سے
 پانچ سو تاوان میں ادا کر لیے تو یہ درہم دین میں سے اپنی مثل کے مقابلے میں رہن ہونگے اور باقی دین ساقط ہو جائے
 گا کیونکہ ان پانچ سو کے ذریعے سے وہ کل دین کو وصول کرنے والا بنا اور پانچ سو کے مقابلے میں پانچ سو
 زائد وصول کرنا جائز نہیں کیونکہ اس میں سود ہے اس کے برخلاف اگر مرہون غلام کو ایسے غلام کے قتل
 کیا جس کی قیمت مرہون سے کم ہے پھر قاتل غلام اس کے عوض میں دے دیا جائے تو اس میں سود نہیں
 بنتا کیونکہ اس غلام سے کل دین وصول کرنا جائز نہیں کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس غلام کو بیچتا تو جائز ہوتا
 اگرچہ وہ اس کے مساوی نہ ہوتا پس اس میں سود نہیں ہے۔

اسی طرح اگر مرتہن مرہون غلام کو قتل کر دے تو اس کا اور اجنبی کا حکم ایک ہی ہے اور اس کو
 ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور جب راہن اس کو قتل کرے تو یہ صورت اور وہ صورت جب کہ رہن غیر نبی آدمی
 میں سے ہو ایک ہے۔ اس کو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ جنایت کرنے
 والا آزاد و حر ہو۔

جب جنایت کرنے والا غلام یا باندی ہو تو قاتل کے مالک سے کہا جائے گا کہ یا تو قاتل غلام کو سپرد کرے یا مقتول غلام کی قیمت کا فدیہ دے دے۔ اگر وہ غلام دینے کو اختیار کرے تو اگر مقتول کی قیمت دیے ہوئے غلام کی قیمت کے برابر ہو یا اس سے کمتر ہو تو دیا ہوا غلام کل دین کے مقابلے میں رہن ہوگا اور راہن کو چھڑانے پر مجبور کیا جائے گا۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اور اگر دیے ہوئے غلام کی قیمت مقتول غلام کی قیمت سے کمتر ہو مثلاً مقتول کی قیمت ہزار ہو اور دین میں ہزار ہو اور دیے ہوئے غلام کی قیمت سو ہو تو وہ بھی کل دین کے مقابلے میں رہن ہوگا۔ اور راہن کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ کل دین دے کر اس کو چھڑائے جیسا کہ اس وقت مقتول غلام کو کل دین دے کر چھڑانے پر مجبور کیا جاتا تھا جب کہ وہ زندہ ہوتا۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے۔ محمد رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر قاتل کی قیمت مقتول کی قیمت کو پوری نہ ہوتی ہو تو راہن کو اختیار ہوگا چاہے تو اس کو کل دین دے کر چھڑالے اور چاہے تو اپنے دین کے عوض میں اس کو مرتن کے لیے چھوڑ دے پس محمد رحمہ اللہ تو راہن کو دین کے بدلے میں کرنے میں اپنے قاعدے پر چلے ہیں جب کہ چھڑانے پر مجبور کرنا محال ہو اور یہاں یہ محال ہے کیونکہ اس میں راہن کا نقصان ہے۔ اور ابو حنیفہ ابو یوسف رحمہما اللہ کی، بل یہ ہے کہ حیب مالک نے پہلے غلام کے بدلے میں دوسرا غلام کو خست و خون کے اعتبار سے پہلے غلام کا قائم مقام ہوا۔ اور پہلا غلام کل دین کے مقابلے میں رہن تھا اور راہن کو کل دین دے کر اس کو چھڑانے پر مجبور کیا جاسکتا تھا تو ایسے ہی دوسرے غلام میں ہوگا۔

اسی طرح اگر مرتن غلام کی قیمت گر کر سو ہو جائے پھر اس کو سو کی قیمت والا غلام قتل کر دے اور قاتل اس کے بدلے میں دیا جائے تو اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی حیب مالک قاتل غلام دینے کو اختیار کرے۔

اور حیب وہ فدیہ دینے کو اختیار کرے تو وہ مقتول کی قیمت فدیہ میں دے گا اور قیمت مرتن کے پاس رہن رہے گی۔ پھر دیکھا جائے گا۔ اگر قیمت جنس دین میں سے ہو تو مرتن اپنا دین اس میں سے وصول کرے گا اور اگر مخالف جنس میں سے ہو تو مرتن اس کو محسوس کرے گا یہاں تک کہ اپنا کل میں وصول کر لے اور راہن کو چھڑانے پر مجبور کیا جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک راہن کو اختیار ہوگا چاہے تو کل دین ادا کر کے رہن رکھے ہوئے فدیہ کو چھڑالے اور چاہے تو مرتن کے بدلے میں اس کو مرتن کے لیے چھوڑ دے۔ اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔

مذکورہ تفصیل جنایت فی النفس کی صورت میں تھی۔

۱۰۔ جب جنایت مارون النفس (جان سے کمتر) ہو پھر اگر جنایت کرنے والا آزاد ہو تو اس کا ارش جنایت کرنے والا کے مال میں آئے گا اس کی عاقلہ پر نہیں خواہ جنایت عمدہ کی گئی ہو یا غلط سے ہوئی ہو۔ اس کے اپنے مال میں وجوب کی وجہ تو یہ ہے کہ عاقلہ مارون النفس میں باہر نہیں اٹھاتی۔ ۱۱۔ عاقلہ اور عمدہ میں برابری کی وجہ یہ ہے کہ مارون النفس میں آزاد و غلام کے درمیان قصا

جاری نہیں ہوتا لہذا اس میں وجوب ارش کے بارے میں عہد اور خطاء برابر ہیں۔ پھر ارش غلام کے ساتھ رہیں ہوگا کیونکہ ارش مرہون کے جزو کا بدلہ ہے۔

اور اگر جنایت کرنے والا غلام ہو تو اس کے مالک کو کہا جائے گا کہ یا تو غلام دے یا ارش جنایت کا فدیہ دے۔ پھر اگر وہ ارش فدیہ میں دینے کو اختیار کرے تو ارش مجنی علیہ (وہ غلام جس پر حنات ہوئی) کے ساتھ رہیں ہوگا اور اگر وہ غلام دینے کو اختیار کرے تو جنایت کرنے والا غلام مجنی علیہ غلام کے ساتھ مل کر رہیں ہوگا۔ اس میں خصوصیت (مقدمہ کرنے) کا حق مرہن کو ہوگا کیونکہ اس کو جس کا حق حاصل تھا اور جنایت کرنے والے نے رہن کے بعض اجزاء سے اس کا جس ختم کر دیا پس مرہن کو حق ہوگا کہ وہ فوت ہونے والے جزو کا بدلہ لے اور اس کو اس کے قائم مقام کرے یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ غیر رہن کی رہن پر جنایت کا حکم تھا۔

جہاں تک رہن کی غیر رہن پر جنایت کا تعلق ہے تو رہن کی جنایت یا تو بنی آدم پر ہوگی یا بنی آدم کے علاوہ دیگر اموال پر ہوگی۔ پھر اگر بنی آدم پر ہو تو یا تو عہد ہوگی یا خطاء کے معنی میں ہوگی۔ تو اگر وہ عہد ہو تو اس سے قصاص لیا جائیگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ وہ رہن نہ ہو کیونکہ رہن کی ملکیت جو ب قصاص کے مانع نہیں ہے کیا دیکھتے نہیں کہ رہن کی ملکیت مانع نہیں ہوتی جب کہ وہ رہن نہ ہو۔ اور جب ملکیت مانع نہیں ہوتی تو مرہن کا حق تو بطریق اولی مانع نہ ہوگا کیونکہ وہ ملکیت سے کتر ہے خواہ مرہون غلام نے اجنبی کو قتل کیا ہو یا رہن کو یا مرہن کو کیونکہ قصاص ضمان دم (خون کا ضمان و دم) ہے اور مالک کو اس کے خون میں کوئی حق نہیں ہوتا بلکہ وہ اس سے اجنبی ہوتا ہے۔ ایسے ہی مرہن کو حق نہ ہوگا کیونکہ اس کے لئے صرف حق جس ثابت ہے اور وہ حق ملکیت سے کتر ہوتا ہے۔ پس حق قصاص میں اس کی رہن و مرہن پر جنایت اور اجنبی پر جنایت برابر ہے۔

اور جب مرہون جنایت کرنے والے غلام کو قصاص میں قتل کر دیا جائے تو دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کی ہلاکت مرہن کے ضمان میں واقع ہوئی ہے لہذا اس کا دین ساقط ہو جائے گا جیسا کہ اس وقت ساقط ہو جاتا ہے جب وہ غلام خود ہلاک ہو جائے۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ اس نے عہد جنایت کی ہو۔

اور جب جنایت خطاء سے ہو یا ملحق بالخطا ہو تو اگر شبہ عہد ہو یا عہد ہو لیکن قاتل ایسا ہو کہ اس پر قصاص واجب نہ ہوتا ہو مثلاً بچہ یا مجنون ہو یا اس کی جنایت مادون النفس میں ہو تو یا تو غلام دیا جائے گا یا فدیہ دیا جائے گا کیونکہ غلاموں اور باندیوں سے یہ جنایتیں غلام دینے یا فدیہ دینے کی موجب ہوتی ہیں۔ پھر دیکھا جائے گا کہ اگر پورا کا پورا غلام مضمون ہوتا ہو مثلاً اس کی قیمت دین کے برابر یا اس سے کم ہو مثلاً غلام کی قیمت ہزار ہو اور دین ہزار کا ہو یا دین ہزار کا ہو اور غلام کی قیمت پانچ سو ہو تو پہلے مرہن کو فدیہ دینے کو کہا جائے گا کیونکہ فدیہ دینے سے وہ رہن میں اپنا حق باقی رکھ سکتا ہے اس کی جنایت سے تطہیر کر کے بغیر اس کے کہ مرہن کا حق ساقط ہو۔ اور اگر ابتداً رہن سے کی گئی اور

اس کو غلام دینے یا فدیہ دینے کو کہا جائے جیسا کہ شرعی حکم ہے تو بسا اوقات وہ غلام دینے کو اختیار کرتا ہے پس مرتن کا حق باطل ہو جائے گا لہذا مرتن کو فدیہ دینے کے لیے پہلے کہنا اولیٰ ہے۔ اور جب وہ ارش کا فدیہ دے دے تو اس نے غلام کو جنایت سے خالص و صاف کر لیا اور ایسے ہو گیا گویا کہ غلام نے سرے سے جنایت کی ہی نہیں پس رہن کے طور پر باقی رہے گا جیسا کہ وہ پہلے تھا۔ اور مرتن نے جو فدیہ ادا کیا اس کے لیے راہن پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ اس نے دوسرے کی ملکیت کا فدیہ بغیر اس کی اجازت کے ادا کیا ہے لہذا وہ اس میں متبرع ہو گا اور رجوع نہیں کر سکے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا جب کوئی اجنبی اس کا فدیہ ادا کر دے۔ نیز فدیہ دینے سے اس نے اپنے اختیار سے رہن کی اصلاح کی اور اپنے حق کو باقی رکھا لہذا وہ فدیہ دینے سے اپنے لیے عمل کرنے والا بنا۔ پس کسی دوسرے پر رجوع نہیں کر سکتا۔ مرتن کو اختیار نہیں کہ غلام دے کیونکہ دینا (غلام کی) ذات کا مالک بنانا ہے حالانکہ وہ خود ذات کا مالک نہیں ہے۔

اور اگر مرتن فدیہ دینے سے انکار کرے تو راہن سے غلام دینے یا فدیہ دینے کے لیے غلام کیا جائے گا کیونکہ خطاب میں اصل راہن ہے اس لیے کہ ملکیت اس کی ہے۔ مرتن سے فدیہ دینے کے لیے جو خطاب میں ابتداء کی جاتی ہے وہ محض اس کے حق کی حفاظت کی وجہ سے ہوتی ہے پس جب اس نے انکار کیا تو معاملہ اصل کی طرف لوٹ آئے گا۔ پھر اگر راہن غلام دینے کو اختیار کرے تو رہن باطل ہو جائے گا اور رہن ساقط ہو جائے گا۔ بطلان رہن کی وجہ یہ ہے کہ غلام اس کی ملکیت سے خلف کو دینے کی بناء پر زائل ہو چکا پس اپنے رہن ہونے سے نکل گیا۔ اور سقوط دین کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق زوال (ملکیت) مرتن کے ضمان میں ایک معنی کی بنا پر حاصل ہوا ہے لہذا ایسے ہو گا گویا کہ مرتن کے پاس غلام ہلاک ہوا۔ یہی حکم اس صورت میں ہے جب وہ بدیہ دینے کو اختیار دے کیونکہ وہ ایسے نہ کرے کہ ادا کرنے والا بنا جو مرتن پر آیا تھا اس لیے کہ مرتن پر فدیہ اس بناء پر آیا کہ جنایت اس کے ضمان میں واقع ہوئی البتہ جب اس نے فدیہ دینے سے انکار کر دیا تو راہن محتاج ہوا کہ اپنے غلام کی خلاصی کرے جو فدیہ دے بغیر ممکن نہیں لہذا فدیہ دینے میں وہ مجبور ہوا۔ متبرع نہیں پس راہن کو حق ہو گا کہ جو فدیہ اس نے ادا کیا اس کے لیے مرتن پر رجوع کرے اور مرتن کے لیے بھی راہن کے ذمے اس کی مثل دین ہے لہذا یہ اس کے برابر سراسر ہو جائے گا۔

اور جب راہن جو فدیہ دیتا ہے اس سے وہ مرتن کے دین کو ادا کرنے والا بنتا ہے تو جو فدیہ اس نے دیا اس کو اور غلام کی قیمت کی مقدار کو اور دین کو دیکھا جائے گا۔ اگر فدیہ دین کے برابر یا اس سے زائد ہو تو قیمت دین کے برابر یا اس سے زائد ہو تو پورا کا پورا دین ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر فدیہ دین سے کم ہو اور غلام کی قیمت دین کے برابر یا اس سے زائد ہو تو دین سے فدیہ کے بقدر ساقط ہو جائے گا اور غلام باقی دین کے لیے مجبوس ہو گا۔ اور اگر فدیہ دین کے برابر یا زائد ہو اور غلام کی قیمت

لہذا فدیہ دینے والا غلام کو مفصل کے ذمے دے گا۔ یہ دین باقی قائل غلام مفقود ہوا ثابت اور قائم مقام ہیں۔

دین سے کم ہو تو دین میں سے غلام کی قیمت کے بقدر ساقط ہو جائے گا اس سے زائد ساقط نہیں ہوگا کیونکہ اگر غلام ہلاک ہو جائے تو دین میں سے اس کی قیمت سے زائد ساقط نہیں ہوتا تو ایسے ہی فدیہ دینے کی صورت میں ہوگا۔

اور اگر غلام کا کچھ حصہ مضمون ہو اور کچھ امانت ہو مثلاً غلام کی قیمت دو ہزار ہو اور دین ایک ہزار ہو تو فدیہ دونوں (راہن و مرتن) پر آئے گا کیونکہ اس کا نصف مضمون ہے اور نصف امانت ہے لہذا اس کے نصف مضمون کا فدیہ مرتن کے ذمے ہوگا اور نصف امانت کا فدیہ راہن کے ذمے ہوگا لہذا دونوں کو کہا جائے گا کہ یا تو غلام دو یا فدیہ دو۔ مرتن کے حق میں دینے کو کہنے کا مطلب ہے دینے پر راضی ہونا نہ کہ دینے کا فعل کیونکہ بالفعل دینے کو اختیار اس کو نہیں ہوتا پھر جب اس کو اس کے لیے کہا جائے تو یا تو راہن و مرتن دونوں دینے پر متفق ہوں یا دونوں فدیہ دینے پر متفق ہوں یا دونوں میں اختلاف ہو کہ ایک غلام دینے کو اختیار کرے اور دوسرا فدیہ دینے کو پھر یا تو دونوں حاضر ہوں گے یا دونوں سے ایک غائب ہوگا۔

پس اگر دونوں حاضر ہوں اور دونوں غلام دینے پر متفق ہوں اور غلام دیدیں تو مرتن کا دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ (غلام) دے دینا بمنزلہ (اس کی) ہلاکت کے ہے۔ اور اگر دونوں فدیہ دینے پر متفق ہوں تو دونوں میں سے ہر ایک نصف ارش فدیہ میں دے گا۔ اور جب دونوں فدیہ دے دیں تو غلام کی ذات جنایت سے پاک ہو جائے گی اور وہ مثل سابق کے رہن رہے گا۔ اور ان میں سے ہر ایک متبرع ہو گیا ہاں تک کہ جو اس نے فدیہ دیا اس کے لیے اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک نے اپنے ذمہ پر جو تھا اس کو ادا کیا ہے لہذا وہ اپنی طرف سے ادا کرنے والا ہے نہ کہ اپنے ساتھی کی طرف سے۔ اور اگر دونوں میں اختلاف ہو ایک فدیہ دینے کا ارادہ کرے اور دوسرا غلام دینے کا تو ان میں سے جو فدیہ دینے کو اختیار کرے اس کا اختیار اولیٰ ہوگا۔ مرتن ہو تو اس وجہ سے کہ فدیہ دینے سے وہ اپنے حق کو باقی رکھتا ہے راہن کا حق ساقط نہیں کرتا جب کہ راہن کے غلام دینے سے مرتن کا حق ساقط ہوتا ہے لہذا مرتن کا اختیار اولیٰ ہے۔ اور جب راہن ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فدیہ دینے سے وہ ذات میں اپنی ملکیت کو باقی رکھتا ہے جب کہ مرتن غلام دینے سے اپنے دین کو ساقط کرنے اور راہن کی ملکیت کو باطل کرنے کا ارادہ کرتا ہے پس مرتن کے لیے غلام دینے کو اختیار کرنے میں کوئی نفع نہیں ہے بلکہ محض بے وقوفی اور لغت تکلیف پہنچا نا ہے لہذا اس کی طرف التفات نہیں کیا جائے گا اور راہن کو حق ہوگا کہ وہ فدیہ ادا کرے۔

پھر ان میں سے جو بھی فدیہ دینے کو اختیار کرے وہ غلام کے فدیہ میں پورا ارش ادا کرے گا اور دوسرے کو غلام دینے کا اختیار نہیں ہوگا۔

پھر دیکھا جائے گا اگر تو مرتن نے فدیہ دینے کو اختیار کیا اور پورا ارش ادا کر دیا تو غلام حسب سابق رہن رہے گا کیونکہ فدیہ دینے سے اس کی ذات جنایت سے پاک ہو گئی گویا کہ اس نے جنایت کی ہی نہیں اور مرتن اپنے دین کے لیے راہن پر رجوع کرے گا اور آیا وہ امانت کے حصے میں رجوع کرے گا؟ تو کرخی رحمہ اللہ نے اس بارے میں دو روایتیں ذکر کی ہیں۔ ایک روایت کے مطابق رجوع نہیں کر سکے گا بلکہ وہ

اس میں تبرع ہوگا جب کہ دوسری روایت کے مطابق رجوع کر سکے گا۔ اور قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ وہ صرف اپنے دین میں رجوع کر سکتا ہے اور انہوں نے اختلاف ذکر نہیں کیا۔ پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مرتن نے اپنے اختیار سے قدیہ دینے کا التزام کیا ہے حالانکہ اس کو قدرت حاصل تھی کہ اس کا التزام نہ کرے۔ کیونکہ اگر وہ یہ التزام نہ کرتا تو راہن سے خطاب کیا جاتا پس مرتن اس میں تبرع ہوگا لہذا رجوع نہیں کر سکے گا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ مرتن محتاج تھا راہن میں سے مضمون کی مقدار کی اصلاح کے لیے جو کہ ممکن نہیں مگر مقدار امانت کی اصلاح سے لہذا وہ اس میں مجبور و مضطر ہوا تبرع نہیں ہوا

اور اگر قدیہ کو اختیار کرنے والا راہن ہو اور وہ قدیہ میں پورا ارش دے دے تو وہ اس میں تبرع نہیں ہوگا بلکہ نصف قدیہ کے ذریعے سے مرتن کے دین کو ادا کرنے والا بنے گا۔ پھر دیکھا جائے گا۔ اگر نصف قدیہ کل دین کے برابر ہو تو کل دین ساقط ہو جائے گا اور اگر اس سے کم ہو تو دین میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا اور اگر اس سے کم ہو تو دین میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا مقابلے میں رہن رکھے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب دونوں حاضر ہوں۔

اور اگر ان میں سے ایک حاضر ہو تو خواہ وہ کوئی بھی ہو مرتن ہو یا راہن ہو اس کو غلام دینے کا اختیار نہیں ہوگا۔ مرتن کے بارے میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ غلام میں اس کی ملکیت میں سے نہیں ہے جب کہ غلام دینا ملکیت ہے جو کہ بغیر ملکیت کے متصور نہیں۔ راہن کو اختیار اس وجہ سے نہیں ہوگا کہ اس میں مرتن کے حق کا استفا ط ہے جب کہ راہن کو پورا ارش قدیہ میں دینے کا اختیار بھی ہے۔

اگر حاضر مرتن ہو اور وہ پورا ارش قدیہ میں دے دے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ نصف قدیہ میں تبرع نہیں ہوگا اور اس کو اختیار ہوگا کہ وہ راہن پر اپنے دین اور نصف قدیہ کے لیے رجوع کرے لیکن غلام کو وہ اپنے دین کے مقابلے میں محسوس کر سکتا ہے دین کی ادائیگی کے بعد نصف قدیہ کے لیے محسوس نہیں کر سکتا جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک نصف قدیہ میں مرتن تبرع ہوگا لہذا رجوع نہیں کر سکے گا مگر خاص اپنے دین کے لیے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ راہن کی موجودگی میں دے۔ تو ان دونوں نے حاضری میں برابری کی اور مرتن کو دونوں حالتوں میں تبرع قرار دیا جب کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے حاضری اور غیر حاضری کی حالتوں کے درمیان فرق کیا اور اس کو صرف حاضری کی حالت میں تبرع بنا یا غیر حاضری کی حالت میں نہیں۔

اور اگر حاضر راہن ہو اور وہ پورا ارش قدیہ میں دے دے تو وہ بالاتفاق نصف قدیہ میں تبرع نہیں ہوگا بلکہ نصف ذریعہ سے مرتن کے دین کو ادا کرنا والا بنے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب مرتن کی موجودگی میں راہن غلام کا قدیہ دے۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مرتن نے دوسرے کی ملک کا قدیہ اس کی اجازت کے بغیر دیا لہذا تبرع ہوگا جیسا کہ اگر کوئی اجنبی قدیہ دے دے تو وہ تبرع ہوتا ہے اور اسی لیے وہ بغیر حاضری کی حالت کی مثل موجودگی کی حالت میں بھی تبرع ہوتا ہے۔ ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ حاضری کی

حالت میں مرتن نے اپنے اختیار سے فدیہ دینے کا التزام کیا ہے جب کہ راہن سے خطاب بھی ممکن تھا لہذا مرتن متبرع ہوگا۔ اور غیر حاضری کی حالت میں چونکہ خطاب ممکن نہیں ہے حالانکہ مقدار مضمون کی اصلاح کا مرتن محتاج ہے اور مقدار امانت کی اصلاح کے بغیر یہ ممکن نہیں لہذا مرتن اس وقت مضطرب و مجبور ہوگا متبرع نہیں۔

یہ رہن کی جنایت کا حکم تھا۔

رہا رہن کے بچے کی جنایت کا حکم مثلاً اس نے کسی شخص کو خطا سے قتل کر دیا تو اس کا حکم یہ ہے کہ مرتن پر ہدیہ نہیں ہوگا بلکہ مالک کو کہا جائے گا کہ یا تو وہ بچہ دے یا فدیہ دے۔ مرتن پر فدیہ کے عدم وجوب کی وجہ یہ ہے کہ باوجودیکہ رہن مرتن کا مملوک نہیں ہوتا اس سے فدیہ دینے کے لیے خطاب اس وجہ سے ہوتا ہے کہ رہن سے جنایت اس کے ضمان میں واقع ہوئی۔ یہ بات بچے میں نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ مضمون نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے اگر وہ ہلاک ہو جائے تو بلا کسی شئی کے ہلاک ہوتا ہے۔ رہا مالک سے بچہ دینے کا خطاب تو یہ اس وجہ سے ہے کہ ملکیت اس کی ہے۔

پھر مالک اگر بچہ دے دے تو بچہ رہن سے نکل جائے گا اور دین میں سے کچھ ساقط نہ ہوگا۔ بچے کے رہن سے نکلنے کی وجہ یہ ہے کہ راہن کی ملکیت اس سے زائل ہو چکی پس وہ رہن سے نکل گیا جیسا کہ ہلاک ہونے کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور دین میں سے کچھ ساقط نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بچہ ہلاکت کے ساتھ مضمون نہیں تھا برخلاف ماں کے۔ اور اگر مالک فدیہ دے دے تو وہ پچھلی حالت کی مثل رہن رہے گا۔

اگر راہن بچہ دینے کو اختیار کرے اور مرتن اس کو کہے کہ میں فدیہ دے دیتا ہوں تو مرتن ایسا کر سکتا ہے کیونکہ بچہ مرہون ہے اگرچہ مضمون نہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اس میں رہن کا حکم اصلی یعنی حق جس ثابت ہے لہذا مرتن کی جانب سے فدیہ دینا رہن کی اصلاح کرنا ہوگا پس مرتن کو اس کا حق ہوگا۔ مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جب رہن کسی اجنبی پر جنایت کرے۔

رہن کی راہن یا مرتن پر جنایت: رہی رہن کی راہن کی جان میں ایسی جنایت جو موجب مال ہو یا رہن کی اس کے مال پر جنایت جو موجب مال ہو تو وہ ہدر ہوگی کیونکہ غلام اس کا مملوک ہے اور مالک کے لیے اس کا اپنے غلام کے ذمے کوئی دین واجب نہیں ہوتا۔ یہ برخلاف ہے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق مغضوب غلام کی مغضوب منہ کی جان یا مال پر جنایت کہ وہ معتبر ہوگی کیونکہ اشیائے مضمونہ مثلاً اشیائے معقوبہ، میں ضمان کی ادائیگی سے وقت غضب سے ملکیت آتی ہے لہذا ظاہر ہوا کہ وہ جنایت غلام کی اپنے مالک پر نہیں ہوئی۔ رہی رہن کی جنایت مرتن کے نفس پر تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہدر ہے جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک معتبر ہے خواہ غلام دے یا فدیہ دے اگر مرتن اس پر راضی ہو اور دین باطل ہو جائے گا۔ اور اگر مرتن کہے کہ میں جنایت (کا معاوضہ) طلب نہیں کرتا کیونکہ غلام دینے میں یا فدیہ

میں میرا حق ساقط ہوتا ہے تو وہ ایسا کر سکتا ہے اور جنایت باطل ہو جائے گی اور غلام حسب سابق رہن رہے گا۔ کرنی رحمہ اللہ نے ایسے ہی مطلقاً ذکر کیا ہے جب کہ قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں فرق کیا اور کہا کہ اگر پورا کا پورا غلام دین کے ساتھ مضمون ہو تو اس میں اختلاف ہے اور اگر غلام کا بعض حصہ مضمون ہو اور بعض امانت ہو تو اس کی جنایت بالاتفاق معتبر ہوگی پس راہن سے کہا جائے گا کہ اگر تو چاہے تو غلام دے دے اور چاہے تو اس کا فدیہ دے دے۔ پھر اگر راہن غلام دے دے اور مرتن اس کو قبول کرے تو پورا دین باطل ہو جائے گا اور پورا غلام مرتن کا ہو جائے گا۔ اور اگر وہ فدیہ دینے کو اختیار کرے تو نصف فدیہ راہن کے ذمے اور نصف فدیہ مرتن کے ذمے ہوگا۔ پس جو مرتن کے حصے میں ہوگا وہ باطل ہوگا اور جو راہن کے حصے میں ہوگا وہ فدیہ میں ادا کرے گا اور غلام علی حالہ رہی ہے گا۔ رہن کی مرتن پر جنایت میں انکا اختلاف نظیر ہے انکے اس اختلاف کی جو غلام کی غصب کے وقت غاصب پر جنایت میں ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہر سبے اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی جنایت ہے جو مالک کے علاوہ پر وارد ہوتی ہے لہذا معتبر ہوگی جیسا کہ اس وقت ہوتی ہے جب کسی اجنبی پر وارد ہو۔ اور یہ اس وجہ سے کہ جنایات میں اصل انکا اعتبار ہے۔ سقوط اعتبار تو فائدہ کے نہ ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور یہاں اس جنایت کا اعتبار کرنے میں فائدہ ہے کیونکہ اس کا موجب غلام دینا ہے جس میں مرتن کا فائدہ ہے اور وہ یہ کہ غلام میں اس کو ملکیت حاصل ہو۔ اگرچہ اس میں اس کے دین کا سقوط بھی ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ جنایت اگرچہ مالک کے علاوہ پر وارد ہوتی ہے لیکن یہ مرتن کے غمان میں پائی گئی ہے پس اگر غیر مالک پر اس کا وارد ہونا اس کے معتبر ہونے کا تقاضا کرتا ہے تو مرتن کے غمان میں اس کا وجود اس کے غیر معتبر ہونے کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ یہ مرتن پر فدیہ کا موجب ہے جو کہ ممکن نہیں اس وجہ سے کہ اس میں مرتن پر غمان خود اس کے اپنے لیے واجب ہوتا ہے جو کہ محال ہے پس جنایت کے اعتبار میں شک و احتمال پایا گیا لہذا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب رہن نے مرتن کے نفس پر جنایت کی ہو۔

اور جب رہن نے مرتن کے مال پر جنایت کی ہو تو اگر اس کی قیمت اور دین برابر ہو اور اس کی قیمت میں فاضل نہ ہو تو اس کی جنایت بالاجماع ہر دو ہوگی کیونکہ اس جنایت کے اعتبار کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ اس جنایت کا حکم مرتن کو غلام دے دینے کا وجوب نہیں ہے کہ مرتن اس کا مالک بن جائے۔ بلکہ دین کا اس غلام کی ذات کے ساتھ متعلق ہونا ہے پس اگر غلام فروخت کیا جائے اور مرتن اس کا ثمن لے لے تو اس کا دین ساقط ہو جائے گا لہذا اس جنایت کے اعتبار کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے پس معتبر نہ ہوگی۔ اور اگر غلام کی قیمت دین سے زائد ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں۔ ایک روایت کے مطابق جنایت کا مقدار امانت میں اعتبار کیا جائے اور دوسری روایت کے مطابق جنایت کا حکم ہر سبے سے ثابت نہیں ہوگا پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ اعتبار کرنے سے مانع غلام کا مرتن کے غمان میں ہونا ہے اور مقدار امانت جو کہ دین سے زائد ہے مرتن کے غمان میں نہیں پس اس مسئلہ میں اعتبار کا اعتبار کرنا ناممکن ہے لہذا اس کا اعتبار کرنا لازم ہوگا۔ دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ یہ مقدار

اگرچہ مضمون نہیں ہے لیکن اس میں حکم رہن یعنی حبس کے ثابت ہونے کی بنا پر یہ مضمون کے حکم میں ہے لہذا اعتبار کرنا ممنوع ہوگا۔

جہاں تک رہن کا رہن کے بیٹے یا مرتن کے بیٹے پر جنایت کرنے کا تعلق ہے تو اس میں شک نہیں کہ یہ جنایت معتبر ہوگی کیونکہ رہن کے حق میں اعتبار کرنے سے مانع غلام کا اس کا مملوک ہونا ہے اور مرتن کے حق میں غلام کا اس کے خاں میں ہونا ہے۔ یہاں اس میں سے کوئی بھی مانع موجود نہیں۔ لہذا اس پر جنایت اور اجنبی پر جنایت برابر ہے۔

یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ رہن کی بنی آدم پر جنایت کا حکم تھا۔

رہن کی دیگر اموال پر جنایت کا حکم - مثلاً اتنے مال کا استہلاک کیا جو اس کی ذات کو حاوی ہو تو اس جنایت اور غیر رہن کی جنایت کا حکم ایک

ہے یعنی جنایت کی وجہ سے معنی علیہ کے لیے لازم آنے والے تاوان دین کا اس غلام کی ذات کے ساتھ متعلق ہونا کہ (جنایت کی وجہ سے لازم آنے والے) دین کے لیے غلام کو فروخت کیا جائے گا مگر بے کہ رہن یا مرتن دین ادا کر دے۔ پھر جب ان میں سے کوئی اس کی ادائیگی کر دے تو اس کا حکم اور اس صورت کا حکم جب کہ جنایت بنی آدم پر ہو اور فدیہ دیا ہو ایک ہے۔ یعنی یہ کہ اگر مرتن نے (جنایت کا) دین ادا کیا تو اس کا اپنا دین باقی رہے گا اور غلام حسب سابق رہن رہے گا کیونکہ دینے سے اس نے غلام کی ذات کو (جنایت کے) دین سے فارغ کر لیا پس غلام مرتن کے دین کے مقابلے میں رہن رہے گا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب مرتن جنایت کا فدیہ ادا کرے۔ اور اگر مرتن ادائیگی کرنے سے انکار کر دے اور رہن ادائیگی کر دے تو مرتن کا دین باطل ہو جائے گا جس کی وجہ ہم جنایت میں فدیہ کے بارے میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر دونوں ہی معنی علیہ جس کے مال پر جنایت کی کہے دین کو ادا نہ کریں تو دین میں غلام فروخت کیا جائیگا اور اس کے ثمن میں سے معنی علیہ کا پورا دین ادا کیا جائیگا کیونکہ معنی علیہ کا دین مرتن کے حق پر مقدم ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ مالک کے حق پر بھی مقدم ہے تو مرتن کے حق پر تو بطریق اولیٰ مقدم ہوگا کیونکہ مرتن کا حق مالک کے حق سے کمتر ہے۔ پھر جب غلام فروخت کر دیا جائے اور اس کے ثمن میں سے معنی علیہ کا دین ادا کیا جائے تو یا تو ثمن میں غریم (معنی علیہ) کا پورا دین ادا ہو سکتا ہے یا نہیں ہو سکتا۔ اور ہونے کی صورت میں یا تو غریم کا دین مرتن کے دین کے برابر ہوگا یا اس سے زائد ہوگا یا اس سے کمتر ہوگا۔ تو اگر ثمن مرتن کے دین کے برابر یا اس سے زائد ہو تو مرتن کا پورا دین ساقط ہو جائے گا کیونکہ غلام سے رہن کی ملکیت ایسے سبب سے زائل ہو چکی جو مرتن کے ضمان میں پایا گیا ہے تو یہ ایسے ہوا گویا کہ رہن ہلاک ہوا۔ اور غلام کے ثمن میں جو فاضل ہو وہ رہن کا ہوگا کیونکہ وہ اس کی ملکیت کا بدلہ ہے کسی اور کا اس میں حق نہیں ہے لہذا وہ خاص رہن کا ہوگا۔ اور اگر (غریم کا) دین (مرتن کے دین سے کمتر ہو تو مرتن کے دین میں سے اس کے بقدر ساقط ہو جائے گا۔ اور غلام کے ثمن میں جو زائد ہوگا وہ بقیہ دین کے مقابلے میں رہن ہوگا کیونکہ اس میں کوئی دین نہیں ہے لہذا وہ رہن کے طور پر باقی رہے گا۔

پھر اگر دین کی ادائیگی کا وقت آگیا ہو تو مرتن اس کو اپنے دین کے عوض لے لے گا اگر وہ اس کے دین کی جنس سے ہو۔ اور اگر اس کے حق کی جنس کے خلاف ہو تو اس کو روکے رکھے گا یہاں تک کہ اپنا حق وصول کرے۔ اور اگر ادائیگی دین کا وقت نہ آیا ہو تو ادائیگی کے وقت تک اس کو اپنے بقیہ

دین کے مقابلے میں روکے رکھے گا یہ اس صورت میں تھا جب پورا غلام دین میں مضمون ہو۔
اور جب اس کا نصف مضمون ہو اور نصف امانت ہو تو کل کے کل فاضل کو مرتن کی طرف نہیں
پھیرا جائے گا بلکہ اس کے نصف کو مرتن کی طرف اور اس کے نصف کو راہن کی طرف پھیرا جائے گا اس
مقدار امانت میں دین نہیں ہے لہذا اس کو راہن کی طرف پھیرا جائے گا۔ اسی طرح اگر غلام میں سے مضمون
اور امانت کی مقدار میں تفاضل ہو تو فاضل کو دونوں کی طرف پھیرا جائے گا اس میں مضمون اور امانت کے
تفاوت کے بقدر۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور اگر غلام کے ثمن میں غریم (یعنی علیہ) کا دین پورا ادا نہیں ہوتا تو غریم غلام کا ثمن لے لے گا اور اس
کے دین میں سے جو باقی رہے گا وہ غلام کے آزاد ہونے تک مؤخر رہے گا۔ اور اس کے لیے وہ (غلام)
کسی پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ کسی کی جانب سے وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا بلکہ محض اس
(غلام) کی ہی جانب سے پایا گیا ہے۔ اور اس کا حکم یہ ہے کہ دین اس کی ذات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے
اور اس کی ذات سے دین کا استیفاء ہوگا۔ اور جب اس کی ذات سے دین پورا نہ ہوتا ہو تو بقیہ دین آزادی
تک مؤخر رہے گا۔ اور جب غلام آزاد کیا جائے اور وہ بقیہ دین کی ادائیگی کر دے تو ادا کر دہ مال کے
لیے وہ کسی پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ وہ مال خود اس کے اپنے فعل سے اس کے اہل واجب ہوا تھا۔
لہذا کسی دوسرے پر رجوع نہیں کر سکے گا۔

اسی طرح رہن کے بچے کا دیگر اموال پر جنایت کا حکم اور ماں کی جنایت کا حکم ایک ہے اس بارے
میں کہ دین کا تعلق رہن کے بچے کے ساتھ ہوگا جیسا کہ ماں کے ساتھ ہوتا ہے البتہ یہاں مرتن کو غریم
(یعنی علیہ) کو دین ادا کرنے کو نہیں کہا جائے گا کیونکہ وجوب دین کا سبب مرتن کے ضمان میں نہیں پایا گیا
نیز بچہ مضمون نہیں ہوتا برخلاف ماں کے بلکہ راہن کو کہا جائے گا کہ یا تو بچے کو دین میں فروخت کر دے
یا خود دین ادا کر دے۔ اگر راہن دین ادا کر دے تو بچہ حسب سابق رہن دے گا۔ اور اگر وہ دین
میں فروخت کر دیا جائے تو مرتن کے دین میں سے کچھ ساقط نہیں ہوگا کیونکہ بچہ ماں کے برخلاف
مضمون نہیں تھا۔ یہ جو ہم نے ذکر کیا یہ غیر رہن کی رہن پر جنایت کا حکم اور رہن کی غیر رہن پر جنایت کا
حکم تھا۔

رہن کی رہن پر جنایت کا حکم۔

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ رہن کی رہن پر جنایت کی دو قسمیں ہیں۔ رہن کی خود اپنے اہل جنایت
اور رہن کی اپنے جیسے پر جنایت جہاں تک رہن کی اپنے نفس پر جنایت کا تعلق ہے تو وہ کسی آفت سماوی
سے ہلاکت برابر ہے۔ پھر دیکھا جائے گا اگر غلام پورا کا پورا مضمون ہے تو (مرتن کے) دین میں
بقدر نقصان ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر اس کا کچھ حصہ مضمون ہو اور کچھ امانت تو مضمون میں سے نہ کہ
امانت میں سے نقصان کے بقدر دین ساقط ہو جائے گا۔

جہاں تک رہن کی اپنی جنس پر جنایت کا تعلق ہے تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ آدمی کی اپنی جنس پر جنایت
اور جانور کی اپنی جنس اور غیر جنس پر جنایت۔

آدمی کی اپنی جنس پر جنایت :- مثلاً رہن میں دو غلام ہوں اور ان میں سے ایک دوسرے پر جنایت کرے۔ تو دونوں غلام یا تو ایک ہی سودے

میں رہن ہوں گے یا دو سودوں میں رہن ہوں گے۔ اگر وہ دونوں ایک ہی سودے میں رہن ہوں پھر ان میں سے ایک دوسرے پر جنایت کرے تو اس کی جنایت چار صورتوں سے خالی نہ ہوگی (۱) مشغول بالذیہ کی مشغول (بالدین) پر جنایت (۲) مشغول کی (دین سے) فارغ پر جنایت (۳) فارغ کی فارغ پر جنایت (۴) فارغ کی مشغول پر جنایت اور سب صورتیں بدر (ناقابل اعتبار) ہیں سوائے ایک کے یعنی فارغ کی مشغول پر جنایت کہ وہ معتبر ہے اور اس میں مشغول میں جو دین ہے وہ فارغ کی طرف منتقل ہو جائے گا اور فارغ اس کی جگہ رہن ہوگا۔

رہی مشغول کی مشغول پر جنایت تو اگر وہ معتبر ہو تو یا تو مالک یعنی راہن کے حق کے لیے معتبر ہوگی یا مرتن کے حق کے لیے۔ اور تمام صورتوں میں رہن کے حق کا اعتبار کرنا ممکن نہیں کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک اس (راہن) کی ملکیت ہے۔ اور مالک کے حق میں مملوک پر جنایت ساقط الاعتبار ہوتی ہے کیونکہ اس کے حق میں اس جنایت کا اعتبار یا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس کے ذمے غلام دینا ہو یا غلام کا فدیہ دینا ہو۔ اور انسان پر کسی شے کو خود اس کے لیے واجب کرنا ممتنع ہے۔ اسی لیے مالک کے لیے اپنے غلام پر دین واجب نہیں ہوتا۔ مشغول کی مشغول پر جنایت کا مرتن کے حق میں اعتبار کرنے کی بھی صورت نہیں ہے کیونکہ اس کے حق میں اعتبار مجنی علیہ پر دین کو جنایت کرنے والے کی طرف تحویل کر دیتا ہے۔ جب کہ یہاں جنایت کرنے والا خود دین میں مشغول ہے اور جو خود مشغول بالذیہ ہے وہ دوسرے کے ساتھ مشغول نہیں ہو سکتا۔

اسی طرح بوجہ مذکورہ مشغول کی فارغ پر جنایت کا معاملہ ہے۔

رہا فارغ کی فارغ پر جنایت کا غیر معتبر ہونا اس کی وجہ یہ ہے کہ فارغ کے لیے کوئی دین نہیں ہے کہ وہ جنایت کرنے والے کی طرف منتقل ہو۔ لہذا اس کے حق میں اس جنایت کے اعتبار کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

اسی طرح بوجہ مذکورہ مشغول کی فارغ پر جنایت کا معاملہ ہے۔

رہی فارغ کی مشغول پر جنایت تو اس کا اعتبار کرنا ممکن ہے کیونکہ اس میں دین مشغول سے فارغ کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اس کی وضاحت میں چند مسائل ہیں۔

دین دو ہزار ہو اور رہن میں دو غلام ہوں جن میں سے ہر ایک ہزار کے مساوی ہو پھر ان میں ایک دوسرے کو قتل کر دے یا مادون النفس میں جنایت کرے خواہ اس کا ارش کم ہو یا زیادہ تو اس غلام کی جنایت ہر (غیر معتبر) ہوگی اور مجنی علیہ کے مقابلے میں جتنا دین ہے اس کے بقدر دین ساقط ہو جائے گا۔ اور ساقط ہونے والی مقدار جنایت کرنے والے کی طرف منتقل نہیں ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک پورا کا پورا دین کے ساتھ مشغول تھا۔ اور مشغول کی مشغول پر جنایت ہر ہوتی ہے تو ایسے ہو گویا کہ مجنی علیہ کسی آفت سماوی کی وجہ سے ہلاک ہوا۔

اور اگر دین ہزار ہو پھر ان میں سے ایک دوسرے کو قتل کر دے تو نہ تو غلام دینا ہے اور نہ فدیہ ہے اور قاتل ساڑھے سات سو کے مقابلے میں رہن ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں دین میں سے پانچ سو تھے۔ لہذا دونوں میں سے ہر ایک کا نصف فارغ تھا اور نصف مشغول تھا۔ تو جب ان میں سے ایک نے دوسرے کو قتل کیا تو قاتل کے دونوں نصفوں نے مجنی علیہ کے نصف مشغول اور نصف فارغ پر جنایت کی۔ اور قدر مشغول کی مشغول پر جنایت اور قدر مشغول کی فارغ پر جنایت اور قدر فارغ کی فارغ پر جنایت ہر ہے بوجہ مذکورہ۔ لہذا اس میں جو دین کا حصہ تھا وہ ساقط ہو جائے گا اور جنایت کرنے والے کی طرف منتقل نہیں ہوگا۔ اور قدر فارغ کی قدر مشغول پر جنایت معتبر ہے پس اس میں پختی دین کی مقدار ہے یعنی دھانی سودہ جنایت کرنے والے کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اور جنایت کرنے والے میں دین میں سے پانچ سو تھے لہذا یہ ساڑھے سو کے ساتھ رہن کے طور پر باقی رہے گا۔

اور اگر ان میں سے ایک دوسرے کی ایک آنکھ پھوڑ دے تو آنکھ میں دین کا نصف باقی (غلام) کی طرف منتقل ہو جائے گا اور وہ سو اچھ سو (۶۲۵) کے مقابلے میں رہن ہوگا اور پھوٹی آنکھ والا دھانی سو (۲۵۰) کے مقابلے میں رہن ہوگا کیونکہ آنکھ پھوڑنے والے غلام نے دوسرے غلام کے نصف پر جنایت کی اس لئے کہ آدمی کی آنکھ اس کا نصف ہوتی ہے البتہ اس نصف کا ایک نصف دین کے ساتھ مشغول ہے اور دوسرا نصف دین سے فارغ ہے۔ آنکھ پھوڑنے والے نے نصف مشغول اور نصف فارغ دونوں پر جنایت کی۔ آنکھ پھوڑنے والے کا بھی ایک نصف مشغول ہے اور دوسرا نصف فارغ ہے۔ البتہ مشغول کی قدر مشغول فارغ پر جنایت اور فارغ کی قدر فارغ و مشغول پر جنایت ہوتی ہے پس قدر فارغ کی قدر مشغول پر جنایت معتبر ہے لہذا مشغول میں دین کی مقدار آنکھ پھوڑنے والے کی طرف منتقل ہو جائے گی جو کہ سو اچھ سو (۱۲۵) ہے۔ اور پھوڑنے والے میں پانچ سو پہلے سے تھے پس پھوڑنے والا سو اچھ سو (۶۲۵) کے مقابلے میں رہن ہوگا اور پھوٹی آنکھ والا دھانی سو (۲۵۰) کے مقابلے میں رہن ہوگا کیونکہ اس نصف پر جنایت وار د نہیں ہوئی واللہ عزوجل اعلم۔

اور اگر دو غلام دو سودوں میں رہن ہوں اور ان کی قیمتیں سے نامد ہو مثلاً دین ہزار ہو اور دونوں میں سے ہر ایک کی مقدار ہزار ہو پھر ان میں سے ایک دوسرے کو قتل کر دے تو رہن کا اعتبار سے جنایت کا اعتبار کیا جائے گا بر خلاف پہلی صورت کے کیونکہ سود واجب جدا جدا ہوتا ہے ہر ہزار

اس کے ہوا کہ ان میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ شخص کے پاس رہن رکھایا اور پھر ایک نے دوسرے پر جنایت کی۔ اس صورت میں جنایت کا حکم ثابت ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں بھی ثابت ہوگا بر خلاف اس صورت کے جبکہ سودا ایک ہو۔ اور جب یہاں جنایت معتبر ہے تو راہن و مرتہن کو اختیار ہوگا کہ اگر دونوں چاہیں تو قاتل کو مقتول کی جگہ رکھ لیں پس قاتل میں جو دین تھا وہ باطل ہو گیا۔ اور اگر چاہیں تو قاتل کا فدیہ مقتول کی قیمت میں دین۔ اور وہ فدیہ مقتول کی جگہ مرہون ہوگا جبکہ قاتل علی حالہ مرہون رہے گا۔

اور اگر دونوں میں دین سے زائد نہ ہو مثلاً دین دہزار ہو اور ان میں سے ہر ایک کی قیمت ہزار ہو پھر ایک نے دوسرے کو قتل کر دیا تو اگر دونوں نے قاتل جنایت میں دے دیا تو دیا ہوا غلام مقتول کی جگہ ہوگا اور قاتل میں جو دین تھا وہ باطل ہو جائے گا۔ اور اگر دونوں کہیں کہ ہم فدیہ دیتے ہیں تو فدیہ پورے کا پورا مرتہن کے ذمے ہوگا بر خلاف فصل اول کے کیونکہ وہاں ان میں سے ہر ایک پورا پورا مضمون نہیں تھا بلکہ کچھ حصہ مضمون تھا جبکہ یہاں ان میں سے ہر ایک پورا کا پورا مضمون ہے۔ پھر جب دین کی ادائیگی کا وقت آجائے تو راہن ہزار دے گا اور اپنا غلام لے گا اور دوسرے ہزار ان ہزار کے ساتھ برابر برابر ہو جائیں گے جبکہ ان کے برابر ہوں۔

اور اگر ان میں سے ایک دوسرے کی آنکھ پھوڑ دے تو دونوں سے کہا جائے گا یا تو یہ غلام دے دیا اس کا فدیہ دے دو۔ تو اگر وہ غلام دے دیں تو اس میں جو دین تھا وہ باطل ہو جائے گا۔ اور اگر وہ فدیہ دیں تو دونوں پر نصف نصف فدیہ آئے گا۔ اور فدیہ پھوٹی آنکھ والے کے ساتھ مل کر رہن ہوگا کیونکہ مذکورہ وجہ کی بنا پر جنایت معتبر ہے۔ تو یہ مثل رہن کے غلام کے ہوا جبکہ کسی اجنبی غلام پر جنایت کرے۔ اور اگر مرتہن کہے کہ میں فدیہ نہیں دیتا بلکہ میں رہن کو اس کے حال پر چھوڑتا ہوں تو اس کو اس کا اختیار ہے اور آنکھ پھوڑنے والا اپنی جگہ علی حالہ رہن رہے گا۔ اور پھوٹی آنکھ والے میں دین کا نصف ختم ہو جائے گا کیونکہ جنایت کا اعتبار مرتہن کے حق کی وجہ سے نہیں۔ توجب مرتہن جنایت کے غیر معتبر و ہدر ہونے پر راضی ہو گیا تو جنایت ہدر ہو گئی۔ اور اگر راہن کہے کہ میں فدیہ دیتا ہوں اور مرتہن کہے کہ میں فدیہ نہیں دیتا تو راہن کو فدیہ دینے کا حق ہوگا۔ یہ اس وقت ہے جب مرتہن جنایت کے حکم کو طلب کرے کیونکہ جب وہ حکم جنایت کو طلب کرے تو جنایت کا حکم تخسیر (اختیار دینا) ہے۔ اور اگر راہن فدیہ دینے سے انکار کرے اور مرتہن کہے کہ میں فدیہ دیتا ہوں خواہ راہن موجود ہو یا نہ ہو تو اس میں وہی صورت ہے جو ایک غلام کے بارے میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

رہی چوپائے کی اپنی جنس پر جنایت تو وہ ہدر ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا: جرح العجماء حباد یعنی جانور کا زخم ہدر ہے اور عجماء چوپایہ ہے۔ اور جنتا جب ہدر ہو تو اس کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے اور اس کی وجہ سے ہلاکت اور کسی آفت سماوی کی وجہ سے ہلاکت برابر ہے۔

اسی طرح جو پائے کی اپنے خلاف جنس پر جنایت ہو رہے حدیث کے عموم کی بنا پر۔
 رہی آدمی کی چو پائے پر جنایت تو اس کا حکم اور آدمی کی دیگر اموال پر جنایت کا حکم ایک ہے
 اور اس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

فصل وہ امور جن سے عقد رہن باطل ہو جاتا ہے اور مرہون رہن نکل جاتا ہے

توفیق الہی نے ہم کہتے ہیں کہ اقالہ کی وجہ سے مرہون اپنے مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے اور عقد
 رہن باطل ہو جاتا ہے کیونکہ اقالہ عقد کو فسخ کرنا اور توڑنا ہے۔ اور شئی اپنے توڑنے والی چیز کے ساتھ
 باقی نہیں رہتی البتہ عاقدین کی جانب سے محض اقالہ سے عقد رہن باطل نہیں ہو جاتا بلکہ اقالہ کے بعد
 مرتہن کا رہہ کو واپس کرنا ضروری ہے حتیٰ کہ اقالہ کے بعد مرتہن کو رہن روک لینے کا حق بھی ہے
 کیونکہ حکم میں بغیر قبضے کے عقد کا انعقاد نہیں ہوتا لہذا قبضے کو فسخ کئے بغیر عقد کا فسخ بھی نہیں ہوگا اور
 قبضے کا فسخ واپس کرنے سے ہوتا ہے۔ اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ہزار دین کے مقابلے میں ہزار
 کے مساوی غلام رہن رکھایا۔ مرتہن نے اس پر قبضہ کر لیا۔ پھر راہن ایک باندی لے آیا اور مرتہن سے
 کہا کہ اس کو پہلے کی جگہ لے لے اور غلام مجھ کو واپس لوٹا دے تو بلاشبہ یہ جائز ہے کیونکہ یہ پہلے عقد کا
 اقالہ ہے اور دوسرے میں عقد کا انشاء ہے اور راہن و مرتہن دونوں کو اس کا اختیار ہے البتہ پہلا
 (مرہون) راہن کو لوٹائے بغیر ضمان رہن سے نہیں نکلے گا یہاں تک کہ اگر وہ لوٹانے سے پیشتر مرتہن
 کے پاس ہلاک ہو گیا تو دین کے ساتھ ہلاک ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ اس باب میں قبضہ رکن کی حیثیت
 رکھتا ہے کہ اس کے بغیر ضمان بھی ثابت نہیں ہوتا۔ لہذا قبضے کو ختم کئے بغیر فسخ پورا نہیں ہوگا۔ اسی طرح
 دوسرا (مرہون) پہلے کو لوٹائے بغیر ضمان میں داخل نہیں ہوگا یہاں تک کہ اگر پہلے کو لوٹانے سے پیشتر دوسرا
 مرتہن کے پاس ہلاک ہو جائے تو بطور امانت کے ہلاک ہوگا کیونکہ راہن دونوں کے رہن ہونے پر
 راضی نہیں ہوا بلکہ وہ تو محض ایک کے رہن ہونے پر راضی ہوا تھا جبکہ اس نے دوسرے کو رہن رکھایا
 اور پہلے کو واپس کرنے کا مطالبہ کیا اور پہلا قبضے کی وجہ سے مضمون ہے پس جب تک پہلا قبضہ
 کی بنا پر مضمون ہونے سے نہ نکلے دوسرا ضمان میں داخل نہیں ہوگا۔ اور اگر مرتہن کے پاس دونوں
 ہلاک ہو جائیں تو غلام کی ہلاکت سے دین ساقط ہو جائے گا اور باندی ہلاکتی شئی کے ہلاک ہونے کیونکہ وہ
 امانت تھی جو مرتہن کے پاس ہلاک ہوئی۔ پس اس کی ہلاکت مثل امانتوں کی ہلاکت کے ہوگی۔

اور اگر راہن نے غلام پر قبضہ کر لیا اور باندی سپرد کر دی تو غلام ضمان سے نکل جائے گا کیونکہ
 وہ اپنے مرہون ہونے سے نکل چکا اور باندی مضمون ہو جائے گی حتیٰ کہ اگر وہ ہلاک ہوئی تو دین
 کے ساتھ ہوگی کیونکہ راہن نے اس کو اس دین کے مقابلے میں رہن رکھایا ہے جس دین کے مقابلے

میں غلام مرہون تھا۔ اور غلام اس دین کے ساتھ مضمون تھا پس ایسے ہی باندی بھی ہوگی۔ پس اگر غلام کی قیمت پانچ سو ہو اور وہ ہزار کے مقابلے میں مرہون ہو اور باندی کی قیمت ہزار ہو پھر باندی ہلاک ہو جائے تو ہزار کے ساتھ ہوگی کیونکہ راہن نے باندی کو علیحدہ عقد کے ساتھ رہن رکھایا ہے لہذا وہ از سر نو رہن ہوگی البتہ اس کے مضمون ہونے کی شرط پہلے کی واپسی ہے کیونکہ راہن دونوں کے رہن ہونے پر راضی نہیں ہوا بلکہ وہ یہ چاہتا ہے کہ دوسرا پہلے کا بدل ہو۔ بلکہ رہن ہونے میں دوسرا خود مقصود ہے لہذا مضمون اس کی قیمت کی مقدار ہوگی نہ کہ پہلے کی۔ اور اگر غلام ہزار کے مساوی ہو اور باندی پانچ سو کے پھر غلام راہن کو واپس کر دیا اور باندی پر قبضہ کر لیا تو باندی ہزار کے مقابلے میں رہن ہوگی لیکن اگر یہ ہلاک ہوئی تو پانچ سو کے ساتھ ہلاک ہوگی اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ دوسرا بوجہ علیحدہ عقد ہونے کے خود اصل ہے لہذا ضمان میں اس کی قیمت کی مقدار کا اعتبار ہوگا۔

●۔ استیفائے دین سے مرہون رہن سے نہیں نکلتا حتیٰ کہ اگر مرتہن کے اپنا دین وصول کرنے کے بعد مرہون اس کے پاس ہلاک ہو جائے تو مرتہن پر واجب ہوتا ہے کہ جو اس نے وصول کیا وہ واپس کرے۔

●۔ ہمارے اصحاب ثلاثہ رحمہم اللہ کے نزدیک دین سے ابراء (بری کرنے یا معاف کرنے) سے مرہون مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے اور رہن باطل ہو جاتا ہے۔ زفر رحمہ اللہ کا اس میں اختلاف ہے۔ یہ مسئلہ اس کتاب کے دیگر مواضع میں گزر چکا ہے۔

●۔ عاریتاً دینے سے مرہون مرہون ہونے سے نہیں نکلتا۔

●۔ مرہون کو اجارہ پر دینے سے وہ مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے مثلاً راہن نے مرتہن کی اجازت سے کسی اجنبی کو مرہون اجارے پر دیا یا مرتہن نے راہن کی اجازت سے اجارے پر دیا یا مرتہن نے اس کو اجارے پر لے لیا۔ تو رہن باطل ہو جاتا ہے۔ عاریتاً دینے اور اجارہ پر دینے کے درمیان فرق کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

●۔ کتابت کرنے سے مرہون مرہون ہونے سے بھی مرہون مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے جبکہ ایسا ایک دوسرے کی اجازت سے کرے۔

●۔ بیع سے بھی مرہون مرہون ہونے سے نکل جاتا ہے مثلاً راہن نے اس کو فروخت کیا ہو یا مرتہن نے راہن کی اجازت سے اس کو فروخت کیا ہو یا عادل نے اس کو فروخت کیا ہو کیونکہ بیع سے راہن کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے۔ البتہ رہن باطل نہیں ہوتا کیونکہ ملکیت نائب بدل کو چھوڑ کر زائل ہوئی ہے جو کہ ثمن ہے لہذا عقد اس پر باقی رہا۔ یہی حکم اس موقع پر ہے جہاں مرہون مرہون ہونے سے نکلتا ہے لیکن اپنا بدل چھوڑتا ہے۔

●۔ آزاد کرنے سے بھی نکل جاتا ہے جبکہ آزاد کرنے والا کسادہ دست ہو۔ اور اگر تنگ دست ہو تو ہمارے نزدیک تب بھی یہی حکم ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں نکلتا یہ اختلاف

اس پر مبنی ہے کہ آزاد کرنا ہمارے نزدیک نافذ ہو جاتا ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نافذ نہیں ہوتا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ یہ آزاد کرنا مرتبہ کے حق کے ابطال کو متضمن ہے۔ اور اس کے مرتبہ کے حق کے ابطال کو متضمن ہونے میں کوئی شک نہیں کیونکہ مرتبہ کا حق رہیں کے ساتھ متعلق ہے آزاد کرنے سے وہ حق باطل ہو جاتا ہے۔ اور مرتبہ کے حق کی عصمت و حفاظت اس کے ابطال سے مانع ہے۔ اسی لئے بیع نافذ نہیں ہوتی تو ایسے ہی آزاد کرنا ہے برخلاف اس کے جب راہن کشادہ دست ہو تو آزاد کرنا نافذ ہوگا کیونکہ اس وقت ابطال حق نہیں پایا گیا اس لئے کہ مرتبہ کے لئے ممکن ہے کہ وہ راہن سے اسی وقت اپنا دین وصول کر لے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ راہن کا آزاد کرنا ایسے محل میں واقع ہوا ہے جو ذات کے اعتبار سے اس کا مملوک ہے لہذا اس کا آزاد کرنا نافذ ہوگا مثل بھاگے بھٹے غلام اور اجارے پر دے ہوئے غلام کو آزاد کرنے کے۔ اور وصفت کی دلالت ظاہر ہے کیونکہ مرہون باعتبار ذات راہن کا مملوک ہے اگرچہ قبضے اور جس کے اعتبار سے اس کا مملوک نہیں لیکن آزاد کرنے کے نفاذ کے لئے ذات پر ملکیت ہی کافی ہے جیسے اجارے پر دیئے ہوئے غلام اور بھگڑے غلام کو آزاد کرنے میں ہوتا ہے۔ رہا شافعی رحمہ اللہ کا قول کہ مرتبہ کا حق باطل ہوتا ہے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ ہاں لیکن وہ راہن کی ملکیت کے بطلان کے نتیجے میں ہوتا ہے اور یہ نفاذ سے مانع نہیں ہوتا جیسا کہ ان جگہوں میں مانع نہیں ہوتا جہاں اجماع و اتفاق ہے۔ نیز راہن کے لئے جو حقیقت ثابت ہے وہ ملکیت ہے جبکہ مرتبہ کے لئے صرف حق جس ہے اور اس میں شک نہیں کہ حقیقت کا اس کے اقوی ہونے کی بنا پر اعتبار کرنا اولیٰ ہے برخلاف بیع کے کہ اس کا نفاذ ملک ذات اور قبضہ دونوں پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ مبیع کو سپرد کرنے کی قدرت نفاذ بیع کے لئے شرط ہے۔ یہ مرہون میں نہیں پائی جاتی کیونکہ وہ مرتبہ کے قبضے میں ہوتا ہے۔ تو جب راہن کا آزاد کرنا نافذ ہوا تو غلام اپنے مرہون ہونے سے نکل گیا کیونکہ وہ ہر اعتبار سے آزاد ہو گیا۔ اور جب وہ غلام جو بعض اعتبار سے (من وجہ) آزاد ہو یعنی مدبر مرہون نہیں بن سکتا تو وہ غلام جو من کل وجہ ہر اعتبار سے آزاد ہو وہ بطریق اولیٰ مرہون نہیں بن سکتا۔ اسی لئے وہ ابتداءً مرہون نہیں بن سکتا تو ایسے ہی بقاء بھی مرہون نہیں رہ سکتا۔

پھر دیکھا جائے گا۔ اگر راہن کشادہ دست ہو اور ادائیگی دین نقد ہو تو راہن کو دیر کی ادائیگی پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ ضمان کے ایجاب کے لئے کوئی وجہ نہیں ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دین مؤجل ہو لیکن ادائیگی کا وقت ہو چکا ہو۔ اور اگر ادائیگی کا وقت نہیں ہوا تو راہن غلام کی قیمت کا تاوان ادا کرے گا اور مرتبہ اس کو غلام کی جگہ رکھے گا اور غلام پر سچی نہیں ہوگی یعنی غلام کے ذمے یہ نہیں ہوگا کہ وہ محنت و مزدوری اور کمائی کر کے اپنی قیمت کے بقدر دے۔

جہاں تک راہن پر وجوب ضمان کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ راہن نے مرتبہ کا حق قوی باطل کیا جو ملکیت کے معنی میں ہے یا جو من وجہ اس کی ملکیت ہے اس بنا پر مرتبہ من وجہ مرہون کی مالیت۔ اپنا دین وصول کرنے والا ہوتا ہے پس جائز ہے کہ اطلاق کی وجہ سے مرہون ہو۔ رہا

اس کار میں ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ غلام کا بدلہ ہے اور حقیقت میں اسکی مالیت کا بدلہ ہے لہذا اس کے قائم مقام ہوگا۔ اور جب ادائیگی کا وقت آجائے گا تو دیکھا جائے گا اگر قیمت دین کی جنس میں سے ہو تو مرتہن اس میں سے اپنا دین وصول کر لے گا۔ اور اگر اس کی قیمت دین سے زائد ہو تو زائد راہن کو واپس کر دے گا اور اگر اس کی قیمت دین سے کم ہو تو زائد دین کے لئے راہن پر رجوع کرے گا۔ اور اگر اس کی قیمت دین کی جنس کے علاوہ سے ہو تو اس کو دین کے بدلے میں روکے گا یہاں تک کہ اپنا دین وصول کر لے۔

غلام پر سعی کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس کی جانب سے وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا جو کہ اتلاف ہے کیونکہ اتلاف راہن کی جانب سے پایا گیا ہے نہ کہ غلام کی جانب سے اور انسان سے اس کی جانب سے بغیر ارتکاب سبب کے ضمان کا مطالبہ کرنا غلات قاعدہ ہے۔

یہی حکم اس وقت ہے جب آزاد کرنے کے وقت راہن کشادہ دست ہو جائے کیونکہ آزاد کرنے کے وقت کا اعتبار ہوتا ہے اس لئے کہ وہ وجوب ضمان کے سبب کے ارتکاب کا وقت ہے۔ اور اگر راہن تنگ دست ہو تو مرتہن کو حق ہوگا کہ چاہے تو اپنے دین کے لئے راہن پر رجوع کرے اور چاہے تو غلام سے اس کی قیمت اور دین میں سے جو کم ہو اس کے لئے سعی (مزدوری) کرے۔ اور غلام میں بھی رہن کے وقت کی قیمت اور آزاد کرنے کے وقت کی قیمت میں سے جو کم ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ غلام ان دونوں قیمتوں اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے لئے سعی کرے گا حتیٰ کہ اگر دین دو ہزار ہو اور رہن کے وقت غلام کی قیمت ہزار ہو پھر مرتہن کے قبضے کے دوران اس کی قیمت بڑھ جائے یہاں تک کہ دو ہزار ہو جائے۔ پھر راہن اپنی تنگ دستی کی حالت میں اس کو آزاد کر دے تو غلام ہزار کے لئے سعی کرے گا جو کہ رہن کے وقت اس کی قیمت تھی۔ اور اگر اس کی قیمت کم ہو کر پانچ سو رہ جائے تو غلام پانچ سو کے لئے سعی کرے گا جو کہ آزادی کے وقت کی قیمت ہے۔

راہن پر رجوع کرنے کے اختیار کی وجہ یہ ہے کہ اسی نے غلام آزاد کر کے مرتہن کا حق باطل کیا۔ غلام سے سعی طلب کرنے کے اختیار کی وجہ یہ ہے کہ رہن کے سبب سے اس غلام کی مالیت من وجہ مرتہن کی مملوک ہو گئی کیونکہ وہ اس کی مالیت سے اپنے دین کو وصول کرنے والا بنا۔ پھر جب راہن نے اس کو آزاد کر دیا تو یہ مالیت غلام کے پاس مجبوس ہو گئی پس اتلاف کی وجہ سے وہ مالیت جو مرتہن کے حق کے ساتھ مشغول تھی غلام کو پہنچ گئی لہذا مرتہن کو حق ہوگا کہ وہ اس مالیت کو غلام سے نکال لے جو کہ ممکن نہیں ہے مگر غلام سے سعی طلب کرنے سے پس مرتہن کو غلام سے سعی طلب کرنے کا حق ہوگا۔ کشادگی کی حالت اس سے مختلف ہے کیونکہ حقیقت میں دین راہن کے ذمے تھا۔ غلام کو تو استیفائے دین کے لئے محل اس وقت بنایا گیا جب راہن سے استیفاء دشوار ہو۔ اور راہن سے استیفاء ہی کے لئے شریعت میں رہن وضع ہوا ہے کہ راہن کو ادائیگی دین کا حکم کیا جاتا ہے اور دشواری کی صورت میں رہن سے استیفاء کیا جاتا ہے جیسا کہ آزاد کرنے سے پیشتر ہوتا ہے۔ اور دشواری

راہن کی تنگدستی کی صورت میں ہوتی ہے کشادہ دستی کی حالت میں نہیں۔ لہذا غلام تنگدستی کی حالت میں سعی کرے گا کشادہ دستی کی حالت میں نہیں۔ اس طرح قبضے سے پیشتر خریدے ہوئے غلام کا حکم بھی مختلف ہے جبکہ مشتری درالحالیکہ وہ مفلس ہو اس غلام کو آزاد کر دے تو بائع کو مقدار ثمن میں غلام سے سعی کرانے کا حق نہیں ہوگا اگرچہ تسلیم سے پیشتر وہ ثمن کے مقابلے میں مجبوس ہو مثل مرہون کے جیسا کہ وہ دین کے مقابلے میں مجبوس ہوتا ہے۔ غلام سے سعی نہ کرنا سکے کی وجہ یہ ہے کہ نفس بیع کی وجہ سے غلام بائع کی ملکیت سے من کل وجہ (پہر اعتبار سے) نکل گیا لہذا بائع کی مملوک مالیت کا اعتبار اس غلام کے پاس نہ ہوا اور بائع کو محض حق حبس حاصل ہوگا۔ توجب آزاد کرنے سے غلام جس کے لئے عمل ہونے سے نکل گیا تو حق حبس سرے سے باطل ہو گیا اور صرف مشتری سے ثمن کے مطالبے کا حق باقی رہ گیا۔ زیر بحث صورت اس سے مختلف ہے۔

غلام کا اپنی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے لئے سعی کرنے کی وجہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ غلام سے سعی طلب کرنے کا سبب اس مالیت کا غلام کے پاس اعتبار اس ہے جو من وجہ مرہون کی مملوک ہے لہذا سعی بقدر اعتبار اس ہوگی۔

پھر جب غلام سعی کرے گا تو جو اس نے سعی کی اس کے لئے راہن پر رجوع کرے گا کیونکہ اس نے مجبوری و اضطرار کی حالت میں راہن کا دین خاص اپنی ملکیت میں سے ادا کیا ہے کیونکہ شریعت نے اس پر سعی کو واجب کیا اور قاضی نے اس کو لازم کیا۔ اور جو شخص اضطرار و مجبوری میں اپنے مال میں سے کسی دوسرے کا دین ادا کرے وہ متبرع نہیں ہوتا اور اس پر رجوع کر سکتا ہے مثل وارث کے کہ جب وہ میت کا دین اپنے مال میں سے ادا کر دے تو ترکہ میں رجوع کر سکتا ہے۔ ایسے ہی یہ ہے۔ اور اگر سعی کے بعد کچھ دین بچ رہے تو اس کے لئے مرہون راہن پر رجوع کرے گا۔

اور اگر آزاد کرنے سے پیشتر غلام کے نرخ گر جائیں مثلاً دین ہزار ہو اور رہن کے وقت غلام کی قیمت ہزار ہو پھر نرخ گر جائیں یہاں تک کہ اس کی قیمت پانچ سو رہ جائے پھر راہن نے اپنی تنگدستی کی حالت میں اس کو آزاد کر دیا تو غلام آزادی کے وقت اپنی قیمت جو کہ پانچ سو ہے کے لئے سعی کرے گا اور مرہون کو حق ہوگا کہ وہ بقیہ پانچ سو کے لئے راہن پر رجوع کرے کیونکہ اس کو اپنا حق نہیں ملا کہ بقدر پانچ سو کے۔ لہذا اس کو باقی کے لئے راہن پر رجوع کرنے کا حق ہوگا۔

اور اگر اس کی قیمت تو کم نہ ہو لیکن اس کو سود درہم کے مساوی کوئی غلام قتل کر دے پھر قاتل غلام مقتول کی جگہ دے دیا جائے۔ پھر راہن اس کو آزاد کر دے درالحالیکہ راہن تنگدست ہو تو غلام اپنی قیمت سود درہم کے لئے سعی کرے گا اور اس کے لئے پھر راہن پر رجوع کرے گا اور مرہون کو سود کے لئے راہن پر رجوع کرے گا کیونکہ جب قاتل غلام مقتول کے بدلے میں دیا گیا تو وہ اول (مقتول) کے قائم مقام ہوا از روئے گوشت و خون کے۔ پس وہ کل مال کے مقابلے میں رہن بنا گیا کہ پہلا غلام موجود ہے اور اس کی قیمت کم ہوتے ہوئے سو رہ گئی ہے پھر راہن نے اس کو آزاد کر دیا۔ لہذا ایک وہ تنگدست تھا۔ اور اگر ایسی بات ہوتی تو غلام آزاد کئے جانے کے وقت اپنی قیمت

یعنی سودِ درہم کے لئے سعی کرتا اور اس کے لئے پھر راہیں پر رجوع کرتا۔ اور مرتہن کو حق ہوتا کہ بقیہ دین کے لئے راہیں پر رجوع کرتا تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر مرہون ہزار کی باندی ہو جو ہزار کے مقابلے میں ہو۔ پھر وہ ہزار کے مساوی بچہ جنے۔ پھر مالک تنگدستی کی حالت میں باندی کو آزاد کر دے تو دونوں (ماں اور بچہ) ہزار کے لئے سعی کریں گے کیونکہ دونوں میں ضمان ہزار ہے۔ اور اگر اس نے بچہ نہ جنا ہوتا البتہ دو ہزار کی قیمت کے غلام نے اس کو قتل کیا ہوتا پھر وہ قاتل غلام مقتول کے بدلے میں دیا جاتا پھر مالک اس کو آزاد کر دیتا تو وہ ہزار درہم کے لئے سعی کرے گا کیونکہ وہ اسی مقدار کے ساتھ مضمون ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ یہ از روئے گوشت و خون مقتول کے قائم مقام ہے اور وہ اس مقدار کے ساتھ مضمون تھی تو یہ بھی ایسے ہی ہوگا

اگر مالک اپنے غلام سے کہے کہ میں نے تجھے فلاں کے پاس رہن رکھایا تھا اور غلام اس کی تکذیب کرے پھر مالک تنگدستی کی حالت میں اس کو آزاد کر دے تو قول مالک کا لیا جائے گا اور ہمارے تینوں اصحاب رضی اللہ عنہم کے نزدیک غلام پر سعی لازم ہوگی۔ زفر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قول غلام کا ہوگا اور اس کے ذمے سعی نہ ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس اقرار سے مالک غلام پر سعی کو لازم کرنا چاہتا ہے۔ اور غلام پر سعی کو لازم کرنے میں اس کا قول غیر معتبر ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ وہ آزاد کرنے کے بعد ایسا اقرار کرے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مالک نے ایسی بات کا اقرار کیا ہے جس کے غلام پر انشاء کا وہ اس وقت اختیار رکھتا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک کو فی الحال غلام پر ولایت و اختیار حاصل ہے جو سبب ولایت جو کہ مالک ہے کے پائے جانے کے۔ لہذا یہ اقرار صحیح ہوگا اور غلام کی تکذیب کی طرف انتفات نہیں کیا جائے گا برخلاف اس صورت کے جبکہ آزاد کرنے کے بعد اقرار کرے کیونکہ وہاں وہ ایسی چیز کا اقرار کرتا ہے جس کے انشاء کا اس وقت آزاد کرنے کی وجہ سے ملک ولایت کے زوال کی بنا پر اختیار نہیں رکھتا۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب مالک نے مرہون غلام کو آزاد کیا ہو۔

● اگر مالک غلام کو مدبر بنائے تو مالک کا مدبر بنانا جائز ہے اور غلام اپنے رہن ہونے سے نکل جائے گا۔ مدبر بنانے (مدیر) کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ تدبیر ذات میں ملکیت کے قیام پر موقوف ہوتی ہے۔ اور ملکیت کے قیام کا علم آزاد کرنے کے جواز سے ہوتا ہے۔ اور ذات میں ملکیت رہن کے بعد بھی قائم ہے۔ رہا مدبر غلام کا رہن سے نکلنا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مدبر غلام رہن نہیں بن سکتا کیونکہ مرہون کا مال مطلق ہونا جواز رہن کی شرط ہے جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور تدبیر سے غلام مال مطلق سے ہونے نکل گیا پس اپنے رہن ہونے سے بھی نکل جائے گا۔ اسی لئے یہ ابتداء رہن نہیں بن سکتا تو ایسے ہی حالت بقا میں بھی رہن نہیں رہتا۔ آیا غلام مرتہن کے لئے سعی کرے گا تو اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جب راہیں تنگدست ہو تو غلام سعی کرے گا۔ بہر حال جب وہ کشادہ دست ہو تو کفری رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ مدبر غلام سعی کرے گا جبکہ قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ سعی نہیں کرے گا اور انہوں نے تدبیر اور اعتاق (آزاد کرنے) میں ببا بری کی۔ اور وہ یہ کہ دین

کی اگر نقد ادائیگی کرنی ہو تو مرتبہن راہن سے اپنا پورا دین وصول کرے گا اور دین اگر مؤجل ہو تو مرتبہن راہن سے غلام کی قیمت لے گا اور وہ قیمت غلام کی جگہ رہن ہوگی جیسا کہ اعتاق میں ہوتا ہے۔ جو کرنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ دین مالک کے ذمے ہے اور مدبر کی کمائی مالک کی ملک ہوتی ہے کیونکہ تدبیر کی وجہ سے غلام مالک کی ملکیت سے نہیں نکلا لہذا یہ مالک کے مال کے لئے سعی و مزدوری ہوگی اور مزدوری کو مرتبہن کی طرف پھرنا مالک کے مال میں سے مالک کے دین کی ادائیگی ہوگی۔ لہذا اس میں تنگدستی و کشادہ دستی برابر ہے۔ برخلاف آزاد کئے ہوئے کی کمائی کے کہ وہ تمام وجہ سے آزاد شخص کی کمائی ہے۔ اور تمام وجہ سے آزاد شخص کی کمائی اس کی اپنی ملک ہوتی ہے لہذا مزدوری اس کی اپنی ہوگی اور یہ قاعدہ ہے کہ ایک شخص کو اپنے مال میں سے دوسرے کا دین ادا کرنے کا حکم نہیں دیا جاتا مگر جبکہ دوسرا خود ادائیگی کرنے سے عاجز ہو۔ پس غلام کا ادائیگی کرنا متفقہ ہوگا۔ الت مجز کے ساتھ جو کہ تنگدستی کی حالت ہے۔ قاضی نے جو ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مزدوری اگرچہ مالک کی ملک ہے لیکن اس کے سبب وجوب میں غلام کا کوئی دخل نہیں ہے کیونکہ تدبیر میں اس کا اپنا کوئی فعل نہیں ہے بلکہ وہ مالک کا فعل ہے۔ اور جہاں بھی ایسے شخص پر ایجاب ضمان ممکن ہو جس کی جانب سے اس کے وجوب کے سبب کا ارتکاب پایا گیا ہو تو یہ اولیٰ ہے بنسبت اس شخص پر ایجاب ضمان سے جس کا اس میں سرے سے کوئی دخل نہ ہو۔ اور جب مالک کشادہ دست ہو تو مذکورہ امکان موجود ہے لہذا غلام پر سعی کا ایجاب لگے معنی ہے۔

پھر جب مالک کی تنگدستی کی صورت میں غلام سعی کرے تو وہ پورے دین کے لئے سعی کرے گا خواہ وہ کتنا ہی ہو کیونکہ حاصل شدہ مزدوری مالک کی ملک ہے لہذا مرتبہن کی طلب سے سعی طلب کرنا مالک کے مال میں دین کا استیفاء ہے۔ پس اس کو حق ہے کہ پورے دین کا استیفاء کرے خواہ دین کی ادائیگی نقد کرنی ہو یا وہ مؤجل ہو۔ اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اور کہا گیا ہے کہ دین کی ادائیگی اگر نقد ہو تب تو یہی حکم ہے اور اگر مؤجل ہو تو غلام صرف اپنی قیمت کے بقدر مزدوری کرے گا اور حاصل شدہ رقم اس کی جگہ رہن ہوگی۔ قاضی نے مختصر طحاوی پر اپنی شرح میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ اس قول کے مطابق فرق کی وجہ یہ ہے کہ دین جب مال ہو یعنی اس کی ادائیگی نقد کرنی ہو تو وہ تنگی کرنے کے طور پر فی الحال واجب الادا ہوگا۔ اور یہ مالک کا مال ہے لہذا اس میں مرتبہن کا پورا دین ادا کیا جائے گا۔ اور جب دین مؤجل ہو تو فی الحال سرے سے اس کی ادائیگی واجب نہیں اور نہ ہی تنگی کرنے کے طور پر واجب ہوگی البتہ چونکہ راہن نے تدبیر (غلام کو مدبر بنالے) کے ذریعے سے مرتبہن کا حق فوت کیا ہے لہذا اس کے حق کا اس کی طرف اعادہ واجب ہے عوض کے ساتھ جو اس حق کے قائم مقام ہو فوت ہونے والے حق کو پورا کرنے کے لئے۔ لہذا بائز ہونے والے کی مقدار فوت ہونے والے کے بقدر ہوگی لہذا مرتبہن غلام سے اس کی قیمت کے بقدر سعی طلب کرے گا۔ اور حاصل شدہ مزدوری اس کی جگہ رہن ہوگی اور مدبر نے جو سعی کی اس کے لئے اس پر رجوع نہیں کر سکے گا برخلاف آزاد کردہ غلام کے۔ پس تدبیر اور اعتاق (آزاد کرنے)

کے درمیان دو مقام میں فرق واقع ہوا۔

اول یہ کہ مدبر پورے دین کے لئے سعی کرے گا خواہ وہ کتنا ہی ہو قیمت کو نہیں دیکھا جائے گا جبکہ آزاد کردہ اپنی قیمت اور دین میں سے جو کم ہو اس کے لئے سعی کرے گا۔
دوم مدبر جو سعی کرے اس کے لئے مالک پر رجوع نہیں کر سکتا جبکہ آزاد کردہ کر سکتا ہے۔
ان دونوں کے درمیان فرق کی وجہ ایک ہے اور وہ یہ کہ مدبر کی مزدوری اس کے مالک کی ہوتی ہے کیونکہ مدبر اس کا مملوک ہوتا ہے اس لئے تدبیر کی وجہ سے فوت ہونے والی چیز صرف بیع کی منفعت ہے۔ لہذا سعی طلب کرنا مالک کے مال میں سے دین وصول کرنا ہے پس مرتہن کو حق حاصل ہے کہ وہ پورا کا پورا دین وصول کرے۔ اور مدبر جو سعی کرے گا اس کے لئے مالک پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ اس نے مالک کا دین مالک کے مال میں سے ادا کیا ہے پس وہ کیونکہ مالک پر رجوع کر سکتا ہے۔ اس کے برخلاف آزاد کردہ کی مزدوری خاص اس کی ملک ہے کیونکہ وہ خالص حر آزاد ہے البتہ مالک کی تنگدستی کی صورت میں اس کو سعی لازم ہوئی تاکہ جو من وجہ مرتہن کی ملک اس کے پاس مختس رہے یعنی مال اس کو نکال دے۔ لہذا سعی اعتبار سے کے بقدر ہوگی۔ اور غلام نے جو سعی کی اس کے لئے مالک پر رجوع کرے گا کیونکہ غلام نے مجبور ہو کر اپنے مال میں سے مالک کا دین ادا کیا ہے لہذا شریعت کی رو سے رجوع کرنے کا حق رکھتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں برخلاف مدبر کے۔ واللہ اعلم۔

اور کرنی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا اس کے مطابق تدبیر و اعتاق کے درمیان ایک تیسرا فرق بھی واقع ہوگا اور وہ یہ کہ مدبر مالک کی کشادہ دستی کے باوجود سعی کرے گا جبکہ آزاد کردہ مالک کی کشادہ دستی کی حالت میں سعی نہیں کرتا۔ اور اس کو وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ یہ تو اس صورت میں تھا جبکہ مالک نے غلام کو آزاد کیا ہو یا مدبر بنایا ہو۔

اور اگر مالک نے مرہونہ باندی سے استیلا (بچہ حاصل) کیا مثلاً ایک باندی رہن رکھائی پھر مرتہن کے پاس وہ حاملہ ہو گئی۔ راہن نے بچے کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ یا تو وضع حمل سے پیشتر ہوا ہو گا یا وضع حمل کے بعد۔

اگر دعویٰ وضع حمل سے پہلے ہو تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا اور بچے کا نسب راہن سے ثابت ہوگا اور باندی راہن کی ام ولد بن جائے گی اور راہن سے نکل جائے گی۔ نسب کے دعویٰ کی صحت کی وجہ یہ ہے کہ باندی اس کی مملوکہ ہے ہر اعتبار سے۔ بعض اعتبار سے ملکیت جب صحت دعویٰ (دعویٰ نسب) کے لئے کافی ہوتی ہے تو تمام اعتبار سے ملکیت اولیٰ ہوگی۔ اور صحت دعویٰ (دعویٰ نسب) کا حکم نسب کا ثابت ہونا ہے اور ثبوت نسب کا حکم باندی کا راہن کی ام ولد بننا ہے اور استیلا یعنی ام ولد بننے کا حکم باندی کا راہن سے نکلنا ہے کیونکہ ام ولد راہن نہیں بن سکتی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ ابتداءً راہن نہیں بن سکتی تو ایسے ہی حالت یقادیں ہوگی۔ اور بچے پر سعی نہیں آئے گی کیونکہ وہ ولادت سے پیشتر ہی آزاد ہو گیا تھا لہذا راہن میں داخل نہیں ہوا اور

اس میں رہن کا حکم ثابت نہیں ہوا۔ رہی باندی تو اس کا وہی حکم ہے جو مرہون غلام کا حکم ہے جبکہ راہن اس کو مدبر بنا دے اور اس ساری تفصیل کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر باندی نے پہلے وضع حمل کیا پھر اس کے بعد راہن نے بچے میں دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ صحیح ہو گا اور نسب ثابت ہو گا۔ بچہ آزاد ہو جائے گا اور باندی راہن کی ام ولد بن جائے گی اور رہن سے نکل جائے گی۔ اس کی وجہ ہم پہلی صورت میں ذکر کر چکے ہیں۔ البتہ یہاں بچہ آزاد ہوا ہے رہن میں داخل ہونے اور اس کے مقابلے میں دین کا ایک حصہ بن جانے کے بعد۔ لہذا دین دونوں پر ان کی قیمتوں کے تناسب سے تقسیم ہوتا ہے البتہ باندی میں رہن کے دین کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ بچے میں دعویٰ کے دین کی قیمت معتبر ہوگی۔ پس باندی کا حکم اس کے حصہ کے دین میں وہی ہے جو مدبر کا حکم پورے دین میں ہے اور اس کو ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اور بچے کا حکم اس کے حصے کے دین میں وہی ہے جو آزاد کردہ کا حکم ہے ان تمام امور میں جو ہم نے ذکر کئے۔ اور وہ ہم بیان کر چکے ہیں البتہ وہاں ان تین باتوں پر نظر کی جاتی ہے رہن کے وقت غلام کی قیمت کی طرف۔ اعتناق کے وقت اس کی قیمت کی طرف اور دین کی طرف پس غلام ان تینوں میں سے سب سے کم کیلئے سعی کرے گا جبکہ یہاں فقط دعویٰ کے وقت بچے کی قیمت کی طرف اور دین میں سے اس کے حصے کی طرف نظر کی جائیگی اور بچہ ان میں سے جو کم ہو اس کے لئے سعی کرے گا اگر راہن تنگ دست ہو اور پھر اس لئے جو سعی کی اس کے لئے اس (راہن) پر رجوع کرے گا۔

فصل

راہن مرتہن اور عادل میں اختلاف کا حکم

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ جب دین ایک ہزار ہو۔ پھر راہن اور مرتہن کا اس کے مرہون میں اختلاف ہو جائے۔ راہن کہے کہ اس نے پانچ سو کے مقابلے میں رہن رکھا یا ہے اور مرتہن کہے کہ ہزار کے مقابلے میں تو قول راہن کا ہو گا مع اس کے حلف کہے کیونکہ مرتہن راہن پر زیادتی ضمان کا دعویٰ کرتا ہے اور راہن اس کا منکر ہے لہذا قول راہن کا ہو گا۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کریں تو مرتہن کے گواہوں کا اعتبار ہو گا کیونکہ یہ زیادتی ضمان کا اثبات کرتے ہیں۔

اگر راہن کہے کہ میں نے یہ رہن رکھا یا تھا اس پورے دین کے مقابلے میں جو تیرا منہ پر ہے اور وہ ہزار ہے اور رہن بھی ہزار کے مساوی ہو۔ اور مرتہن کہے کہ میں نے اس کو پانچ سو کے مقابلے میں رہن رکھا ہے اور رہن قائم ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قول راہن کا ہو گا اور دونوں حلف اٹھائیں گے اور ایک دوسرے کو واپس کر دیں گے کیونکہ ان دونوں کا اس چیز کی (یعنی مرہون) کی مقدار میں اختلاف ہوا ہے کہ جس پر عقد واقع ہوا ہے پس یہ عقد نہیں میں بالغ و مشتری کے درمیان اختلاف کے مشابہ ہوا۔ اور وہاں دونوں حلف اٹھاتے ہیں اور ایک دوسرے کو واپس لے لیتے ہیں تو ایسے ہی یہاں ہو گا۔

پھر اگر دونوں کے حلف اٹھانے سے پیشتر وہ مرہون ہلاک ہو جائے تو وہ مرتہن کے قول کیطابق ہو گا کہہ دو راہن اس پر زیادتی ضمان کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ مرتہن اس کا منکر ہے۔

اور اگر دونوں کا اس پر تو اتفاق ہو کہ رہن ہزار کے مقابلے میں تھا لیکن باندی کی قیمت میں اختلاف ہو تو قول مرتن کا ہو گا کیونکہ راہن اس پر زیادتی ضمان کا دعویٰ کرتا ہے جب کہ وہ اس کا منکر ہے اسی لیے مقدار ضمان میں قول غاصب کا ہوتا ہے پس ایسے ہی یہاں ہو گا۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو گواہ راہن کے ہوں گے کیونکہ وہ زیادتی ضمان کا اثبات کرتے ہیں۔

اسی طرح اگر رہن میں دو کپڑے ہوں۔ ان میں سے ایک ہلاک ہو گیا۔ پھر ہلاک ہو نیو اسے رکپڑے کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو تو ہلاک ہونے والے کی قیمت کے بدلے میں قول مرتن کا ہو گا اور زیادتی قیمت میں گواہ راہن کے ہوں گے جو جہ مذکورہ۔

اسی طرح اگر مقدار رہن کے بارے میں اختلاف ہو جائے اور مرتن کہے کہ تو نے میرے پاس یہ دونوں کپڑے رہن رکھائے تھے ہزار درہم کے مقابلے میں اور راہن کہے کہ میں نے ان میں سے ایک متعین کپڑا رہن رکھا یا تھا تو ان میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کے دعویٰ کے خلاف حلف اٹھائے گا کیونکہ ان کا اختلاف معقود علیہ کی مقدار میں ہوا جو کہ تحالف (ایک دوسرے سے قسم لینا) کا موجب ہے جیسا کہ باب بیع میں ہوتا ہے۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو گواہ مرتن کے ہوں گے۔ کتاب الاصل میں ایسے ہی مذکور ہے کیونکہ یہ زیادتی ضمان کا اثبات کرتے ہیں۔

اگر راہن مرتن سے کہے کہ رہن تیرے پاس ہلاک ہوا اور مرتن کہے کہ تو نے رہن رکھانے کے بعد مجھ سے لے لیا تھا اور تیرے پاس ہلاک ہوا تو قول راہن کا ہو گا کیونکہ دونوں (راہن و مرتن) مرتن کے ضمان میں داخل ہونے پر متفق ہیں اور مرتن دعویٰ کرتا ہے براءت کا جب کہ راہن اس کا منکر ہے لہذا قول راہن کا ہو گا۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو گواہ بھی راہن کے معتبر ہوں گے کیونکہ یہ استیفاء دین کو ثابت کرتے ہیں جب کہ مرتن کے گواہ اس کی نفی کرتے ہیں پس اثبات کرنے والے گواہ اولیٰ ہیں۔

اور اگر مرتن کہے کہ میرے قبضہ کرنے سے پیشتر وہ (مرہون) راہن کے پاس ہلاک ہوا تو قول مرتن کا ہو گا کیونکہ راہن رہن کے ضمان میں داخل ہونے کا مدعی ہے جب کہ مرتن اس کا منکر ہے اور اگر دونوں گواہ پیش کر دیں تو راہن کے گواہوں کا اعتبار ہو گا کیونکہ وہ ضمان کا اثبات کرتے ہیں۔ اگر رہن غلام ہو جو کا نا ہو جائے پھر دونوں میں اختلاف ہو۔ راہن کہتا ہے کہ رہن کے دن کی قیمت ہزار تھی پھر کانے پن کی وجہ سے نصف یعنی پانچ سو ختم ہو گئی اور مرتن کہے کہ نہیں بلکہ رہن کے دن کی قیمت پانچ سو تھی۔ وہ تو اس کے بعد اس کی قیمت میں اضافہ ہوا تو میرے حق میں چوتھا یعنی ڈھائی سو ختم ہوئے تو قول راہن کا ہو گا کیونکہ وہ حال سے ماضی پر استدلال کہہ رہا ہے لہذا اظاہر حال اس کے لیے شائبہ ہو گا۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کریں تو اسی راہن، ہی کے گواہوں کا اعتبار ہو گا کیونکہ وہ زیادتی ضمان کا اثبات کرتے ہیں لہذا قبول کیے جانے کے زیادہ لائق ہیں۔

اگر دین سود ہو اور رہن عادل کے پاس ہو پھر اس کو فروخت کر دیا جائے پھر اختلاف ہو راہن کہتا ہے

کہ اس کو سو میں فروخت کیا ہے۔ مرتن کہتا ہے کہ پچاس میں فروخت کیا اور پیسے مجھے دیے اور عادل نے راہن کی تصدیق کی تو قول مرتن کا ہوگا مع اس کے حلف کے کیونکہ بیع کی بنا پر وہ رہن ہونے سے نکلا جس کی وجہ سے وہ اپنے مضمون ہونے سے نکل گیا اور ضمان ثمن کی طرف تبدیل ہو گیا۔ پس راہن دعویٰ کرتا ہے زیادتی ضمان کی تبدیلی کا جب کہ مرتن اس کا منکر ہے لہذا قول مرتن کا ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب رہن کی ہلاکت کے بعد دونوں (راہن و مرتن) میں رہن کی مقدار میں اختلاف ہو جائے۔ اور اگر دونوں گواہ پیش کریں تو راہن کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ زیادتی ضمان کو ثابت کرتے ہیں جب کہ مرتن کے گواہ اس زیادتی کی نفی کرتے ہیں لہذا اثبات کرنے والے اولیٰ ہیں کیونکہ دونوں کارہن پر متفق ہونا دونوں کے ضمان میں داخل ہونے پر متفق ہونا ہے۔ اور مرتن بیع کے دعویٰ کے ساتھ رہن کے ضمان سے خروج اور ضمان کی ثمن کی تبدیلی کا مدعی ہے جب کہ راہن منکر ہے لہذا قول راہن کا ہوگا مع اس کے حلف کے۔ اور ایسے ہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا کہ جب رہن کی قیمت دین کے برابر ہو اور مرتن کو اس کے فروخت کرنے پر تسلط دے دیا گیا ہو اور مرتن دعویٰ کرے کہ اس کے مدینہ کو مثل ثمن جو کہ ہزار ہے پر فروخت کیا ہے تو قول مرتن کا ہوگا اور اگر وہ کہے کہ میں نے اس کو نو سو میں فروخت کیا ہے تو اس کے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا اور ایسے ہوگا گویا کہ وہ ضائع ہو گیا ہے اور مرتن راہن پر نقصان کے لیے رجوع نہیں کر سکے گا یہاں تک کہ گواہ مل جائیں یا راہن اس کی تصدیق کرے اس وجہ سے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مرہون مضمون تھا۔ لہذا انتقال ضمان ثمن کی طرف، لہذا قول قبول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح جب عادل کہے کہ میں نے نو سو میں فروخت کیا ہے اور علم صرف اسی کے قول سے ہو سکتا ہو تو عادل کے ذمے صرف نو سو ہی ہوں گے اور راہن نو سو کا رہن رکھانے والا بنے گا۔ اور مرتن زائد سو کے لیے راہن پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ عادل کا قول اس کی اپنی برائت کے لیے مقبول ہے۔ مرہون کے بعض حصے کے ساتھ جو ضمان متعلق ہے اس کے ساقط کرنے میں مقبول نہیں اور نہ ہی راہن پر رجوع کرنے میں مقبول ہے۔

کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ جب مرتن کو فروخت کرنے پر تسلط دیا گیا ہو پھر وہ اس بات پر گواہ پیش کرے کہ اس نے اس رہن کو نو سو میں فروخت کیا ہے اور راہن گواہ پیش کرے کہ اس بات پر کہ مرہون مرتن کے پاس مرگیا ہے تو مرتن کے گواہ کا اعتبار ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ راہن کے گواہ لیے جائیں گے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گواہ زیادتی ضمان کو ثابت کرتے ہیں جب کہ مرتن کے گواہ اس کی نفی کرتے ہیں پس اثبات کرنے والے اولیٰ ہوں گے۔ الاصل کی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مرتن کے گواہ لیے امر کو ثابت کرتے ہیں جو پہلے نہیں تھا یعنی عین سے ضمان کا ثمن کی طرف انتقال جب کہ راہن کے گواہ ایسے ضمان کو بچتے کرتے ہیں جو موت سے پیشتر ثابت تھا لہذا اثبات کرنے والے اولیٰ ہوں گے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب مزارعت

اس کتاب میں گفتگو کے چند عنوان ہیں۔

مزارعت کا لغوی اور شرعی معنی

مزارعت کی مشروعیت کا بیان

رکن مزارعت کا بیان

جو لوگ مزارعت کے جواز کے قائل ہیں ان کے قول کے مطابق رکن مزارعت کی تصحیح کرنے والی شرائط کا بیان اور مزارعت کے لئے شرائط مفسدہ کا بیان۔

مزارعت صحیحہ کے حکم کا بیان

مزارعت فاسدہ کے حکم کا بیان

ان امور کا بیان جو مزارعت میں عذر بن سکتے ہیں۔

اس امر کا بیان جس کی بنا پر عقد مزارعت اپنے وجود کے بعد منفسخ ہو جاتا ہے۔

منفسخ ہونے والی مزارعت کے حکم کا بیان

مزارعت کا لغوی و شرعی معنی لغت میں مزارعت زرع سے مفاعلہ ہے جس کے معنی اگانے کے ہیں۔ اور نبات (اگانا) جب بندے کی طرف مضاف ہو تو اس کے مراد ایسے فعل کا ارتکاب ہے کہ جس سے اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے حصول نبات کی عادت کو جاری کر دیا ہے۔ اس اضافت سے مراد بندے کی تخلیق و ایجاد نہیں ہے۔

عرف شرع میں مزارعت عبارت ہے مزارعت پر عقد سے پیداوار کے بعض حصے لے خوش میں ان شرائط کے ساتھ جو اس کے لئے موضوع ہیں۔

اگر یہ اشکال ہو کہ مزارعت باب مفاعلہ سے ہے لہذا مثل مقابلہ و مضاربہ وغیرہ کے دو کی جانب سے فعل کے وجود کا تقاضا کرتا ہے۔ حالانکہ فعل زرع صرف عامل کی جانب سے پایا جاتا ہے دوسرے کی جانب سے نہیں اور اس کی دلیل یہ ہے کہ عامل کو مزارع کہا جاتا ہے زمین و بیج والے کو نہیں اور نہ اس شخص کو جس کی جانب سے عمل نہ پایا جاتا ہو۔ پھر اس عقد کو مزارعت کیسے کہا جاتا ہے؟ اس کا جواب دو طریقوں

سے ہے۔

۱۔ مفاعلہ کا استعمال اس میں بھی جائز ہے جہاں صرف ایک کی جانب سے فعل پایا جاتا ہو جیسے مداوۃ اور معالجہ کہ ان میں فعل صرف طبیب اور معالج کی جانب سے پایا جاتا ہے اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد ہے تاتلہم اللہ الخ یوفی فکون اور کوئی بھی اللہ عز شانہ سے مقابلہ کا ارادہ نہیں کر سکتا پس اسی طرح مزارعت میں جائز ہے کہ ایسے ہو۔

۲۔ اگر باب کا قاعدہ وہی ہو جو مذکور ہوا تو یہاں بھی فعل دو کی جانب سے پایا گیا ہے کیونکہ مزارعت مفاعلہ ہے زرع سے اور زرع لغت و شرع کی رو سے انبات (اگانے) کو کہتے ہیں۔ اور بندے سے جو انبات تصور ہے وہ حصول نبات کے لئے سبب مہیا کرنا (تسبیب) ہے۔ اور فعل تسبیب دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے پایا جاتا ہے البتہ ایک کی جانب سے عمل کے ساتھ اور دوسرے کی جانب سے عمل پر قدرت دینے کے ساتھ ان آلات و اسباب کو مہیا کر کے عادتاً جن کے بغیر عمل پایا نہیں جاتا۔ لہذا حقیقتاً دونوں میں سے ہر ایک مزارع ہے کیونکہ دونوں کی جانب سے فعل زرع تسبیب کے ذریعے سے پایا گیا ہے البتہ اس اسم کے ساتھ عرف میں عامل مختص ہے۔ اور اس جیسی صورت جائز ہے جیسے اسم دابة وغیرہ مہیا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔

فصل

مزارعت کی مشروعیت

مزارعت کی مشروعیت میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مزارعت مشروع نہیں ہے اسی قول کو شافعی رحمہ اللہ نے بھی اختیار کیا ہے۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ یہ مشروع ہے۔ ان کی دلیل میں یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خیبر کے کھجور کے درخت معاطہ (مساقات) پر اور خیبر کی زمین مزارعت پر دی۔ اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فعل کا ادنیٰ درجہ جواز کا ہے۔ اسی طرح یہ بغیر انکار کے سلف و خلف کے تعامل کی بنا پر شریعت متوارث ہے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ ہے کہ عقد مزارعت بعض پیداوار کے عوض میں استیجار (اجرت پر لینا) ہے۔ اور یہ نص اور عقل کی رو سے ممنوع ہے۔ رہی نص تو وہ یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے رافع بن خدیج کو باغ کے بارے میں کہا کہ لاتساجرہ بشی منہ (اس کو کرائے پر مت لو اس کے ایک حصے کے عوض میں)۔ نیز مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قنیز عمان سے منع فرمایا ہے اور استیجار بعض الخاریج (بیادار) کے کچھ حصے کے عوض میں اجرت پر لینا، اسی کے معنی میں ہے اور جس چیز سے منع کیا گیا ہو وہ مشروع نہیں ہوتی۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ پیداوار میں نصف تنائی یا چوتھائی وغیرہ کے بدلے میں استیجار عوض مجہول کے

بدلے میں استیجار ہے جو کہ جائز نہیں جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے اور اس سے ظاہر ہو گیا کہ حدیث خیر جویہ پر محمول ہے نہ کہ مزارعت پر تاکہ شرعی دلائل تناقض سے محفوظ رہیں۔ اور اس بات پر دلیل کہ حدیث خیر کو مزارعت پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اس میں یہ فرمانا ہے کہ اقرکم ما اقرکم اللہ میں تمہیں برقرار رکھتا ہوں جب تک اللہ تمہیں برقرار رکھتے ہیں۔ یہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی جانب سے تجہیل مدت ہے اور بلا اختلاف جہالت مدت صحت مزارعت کے مانع ہے۔ باقی رہا تعامل پر ترک انکار تو اس میں یہ بھی احتمال ہے کہ وہ جو از کی وجہ سے ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ محل اجتہاد ہونے کی بنا پر ہو۔ لہذا احتمال کھوتے ہوئے ترک انکار جواز پر دلالت نہیں کرتا۔

فصل

رکن مزارعت

رکن مزارعت ایجاب و قبول ہے اور وہ صاحب ارض کا عامل کو کہنا ہے کہ میں نے یہ زمین تجھے مزارعت پر اتنے عوض کے بدلے میں دی اور عامل کہے کہ میں نے قبول کیا یا کہے کہ میں راضی ہوں یا اور کوئی ایسی بات جو اس کے قبول و رضا پر دلالت کرے پس جب ایجاب و قبول پائے گئے تو دونوں کے درمیان عقد پورا ہو گیا۔

فصل

شرائط

ان کی اصل میں دو قسمیں ہیں
(۱) - مجوزین مزارعت کے نزدیک وہ شرائط جو عقد کی تصحیح کرتے ہیں۔
(۲) عقد کے لئے شرائط مفسدہ
ان کی پھر چند قسمیں ہیں جن میں سے بعض کا تعلق مزارع سے ہے بعض کا اس چیز سے جس پر عقد مزارعت ہوا بعض کا آلہ مزارعت سے بعض کا پیداوار سے بعض کا مزروع فیہ سے اور بعض کا مدت مزارعت سے ہے۔
مزارع سے متعلق صحیح شرائط یہ دو ہیں۔

۱۔ عاقل ہونا۔ لہذا مجنون کی اور ایسے بچے کی جو مزارعت کو نہیں سمجھتا مزارعت صحیح نہیں کیونکہ اہلیت تصرفات کے لئے عقل شرط ہے۔

جواز مزارعت کے لئے بلوغ شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اجازت یافتہ (ماذون) بچے کی یکبارگی مزارعت جائز ہوتی ہے کیونکہ مزارعت بعض پیداوار کے عوض استیجار (اجارہ پر لینا) ہے اور ماذون بچے کو اجارہ کا اختیار ہوتا ہے کیونکہ وہ تجارت ہوتی ہے لہذا اس کو مزارعت کا بھی اختیار ہوگا۔ اسی طرح حریت (آزاد ہونا) بھی صحت مزارعت کے لئے شرط نہیں ہے بس ماذون غلام کی ممانعت سے صحیح ہے جس کی وجہ ہم نے ماذون بچے کے ضمن میں ذکر کی ہے۔

۲۔ مرتد نہ ہونا یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر اور قیاس کے مطابق ہے ان لوگوں کے قول پر قیاس کے مطابق ہو مزارعت کو جائز قرار دیتے ہیں۔ فی الحال مزارعت نافذ نہ ہوگی بلکہ موقوف ہے مگر۔ اور صاحبین کے نزدیک یہ جواز مزارعت کے لئے شرط نہیں ہے اور مرتد کی مزارعت فی الحال نافذ ہوتی ہے۔ اس کی توضیح یوں ہے کہ جب مرتد نے ایک شخص کو نصف یا تہائی یا چوتھائی پیداوار کے عوض میں زمین مزارعت پر دی اور اس شخص نے عمل کیا اور زمین سے پیداوار حاصل ہوئی پھر مرتد کو قتل کر دیا گیا یا وہ ارتداد کی حالت میں مر گیا یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو گیا اور اس کے دارالحرب کے ساتھ لاحق کا فیصلہ کر دیا گیا تو اس میں دو صورتیں ہیں یا تو مرتد نے زمین اور بیج دونوں ہی مزارعت پر دیئے تھے یا صرف زمین دی تھی بیج نہیں۔ اگر اس نے دونوں ہی مزارعت پر دیئے تھے تو پیداوار پوری کی پوری مزارع کی ہوگی اور مرتد کے وارثوں کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ اس (مرتد) کی مزارعت موقوف تھی پھر وہ مر گیا یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو گیا تو ظاہر ہوا کہ مزارعت سرے سے صحیح نہیں ہوئی تھی اور یہ ایسے ہوا گویا کہ مزارع نے اپنی زمین منسوب بیج کے ساتھ کاشت کی۔ اور جو کوئی کسی کے دانے غصب کر لے اور اس کو اپنی زمین میں ڈال دے اور اس سے پیداوار ہو تو پیداوار غاصب کی ہوگی نہ کہ بیج والے کی۔ اور عامل کے ذمے اس بیج کی مثل ہوگا کیونکہ وہ منسوب ہے جس کا عامل نے استہلاک کیا ہے۔ اور اس منسوب بیج کا مثل موجود ہے لہذا عامل کو اس کی مثل لازم ہوگی۔ پھر دیکھا جائے گا اگر مزارعت سے زمین میں کچھ نقصان ہوا ہے تو عامل کے ذمے ضمان نقصان ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر تلف کیا ہے لہذا اس پر ضمان آئے گا۔ اور بیج اور زمین کے نقصان کی مقدار کے علاوہ پیداوار کو صدقہ کرے گا کیونکہ وہ سبب غیبی سے حاصل ہوئی ہے اور اس کا رستہ صدقہ کرنا ہے۔ اور اگر مزارعت سے زمین میں کچھ نقصان نہ آیا ہو تو اٹلاف کے نہ ہونے کی بنا پر۔ عامل پر ضمان نہیں آئے گا۔ اور اگر مرتد مسلمان ہو جائے تو پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی خواہ وہ کھیتی کرنے سے پیشتر مسلمان ہوا ہو یا اس کے بعد کیونکہ جب وہ مسلمان ہو گیا تو ظاہر ہو گیا کہ مزارعت صحیح واقع ہوئی تھی۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک پیداوار شرط کے مطابق ہوگی خواہ وہ شرط کیسی ہی ہو کیونکہ ان دونوں کے نزدیک مرتد کے تصرفات نافذ ہوتے ہیں مثل مسلمان کے تصرفات کے لہذا مرتد کا حصہ خود اسی کو ملے گا اور اگر وہ مر جائے یا وہ دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو اس کا حصہ اس کے ورثا کے لئے ہوگا۔

اور اگر مرتد نے صرف زمین دی تھی بیج نہیں دیا تھا تو پیداوار عامل کی ہوگی کیونکہ جب ظاہر ہو گیا کہ مزارعت صحیح نہیں ہوئی تو یہ ایسے ہوا گویا کہ عامل نے زمین غصب کی اور اس میں اپنا بیج بویا اور زمین سے پیداوار ہوئی۔ اور جب یہ صورت ہو تو پیداوار عامل کی ہوتی ہے ایسے ہی یہ معاملہ ہے البتہ عامل اس میں سے اپنے بیج اور خرچے اور زمین میں نقصان کے بقدر نکال لے گا اور باقی کو بوجہ مذکورہ صدقہ کر دینا اور اگر زمین میں کچھ نقصان نہ آیا ہو تو مجوزین مزارعت اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے قیاس پر پیداوار پوری کی پوری عامل کی ہوگی۔ اور اس پر زمین کا نقصان (یعنی اس کا ضمان) وغیرہ کچھ لازم نہیں آئے گا۔ از روئے استحسان پیداوار عامل اور مرتد کے ورثہ کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی۔

وجہ قیاس وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ عامل بمنزلہ غاصب کے بنتا ہے۔ اور جو کوئی دوسرے کی زمین غصب کر لے اور اس میں اپنا بیج بویا اور مزارعت سے زمین کو کچھ نقصان نہ پہنچا ہو تو پیداوار کل کی کل عامل کی ہوتی ہے اور اس کو کچھ لازم نہیں ہوتا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ موت الحاق کے بعد مرتد کے تصرف کی صحت کا انعدام اس کی اہلیت کے انعدام کی وجہ سے نہیں ہوتا کیونکہ ارتداد اہلیت کے منافی نہیں ہوتا بلکہ اس کے مال کے ساتھ ورثہ کے حق کے متعلق ہونے کی بنا پر ہوتا ہے کیونکہ ارتداد کی وجہ سے اعتقاد کی علامت پائی جاتی ہے اس وجہ سے ظاہر یہ ہے کہ وہ مسلمان نہیں ہوگا بلکہ یا تو قتل کر دیا جائے گا یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے گا لہذا اپنے مال سے مستغنی ہوا اور اس کے مال کے ساتھ ورثہ کا تعلق ان پر شفقت کے طور پر ثابت ہوگا اور ان پر شفقت یہاں تصحیح تصرف میں ہے نہ کہ ابطال تصرف میں ہے تاکہ ان کو کچھ مل جائے۔ پس یہ مجبور دپابند غلام کی مثل ہوا کہ جب وہ اپنے آپ کو اجرت پر لگا دے اور عمل میں سالم رہے تو اس کے تصرف کو باطل نہیں کیا جائے گا بلکہ تصحیح کی جائے گی تاکہ اجرت واجب ہو کیونکہ اس کے تصرف کے بطلان کا حکم مالک پر شفقت کی بنا پر تھا اور یہاں اس پر شفقت تصحیح تصرف میں ہے نہ کہ ابطال میں۔ ایسے ہی یہاں ہے۔

اور مرتد جب مسلمان ہو جائے تو پیداوار شرط کے مطابق ہوگی خواہ وہ مزارعت کے پورا ہونے سے پیشتر مسلمان ہوا یا اس کے بعد ہوا اور خواہ وہ مزارعت کی وجہ سے زمین کو کچھ نقصان ہوا یا نہیں ہوا جیسا کہ ہم نے پہلی صورت میں ذکر کیا۔ اور صاحبین کے قول کے مطابق پیداوار کے مطابق ہوگی جیسے بھی ہو خواہ وہ مسلمان ہو جائے یا قتل کیا جائے یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے کیونکہ اس کے تصرفات مثل مسلم کے تصرفات کے نافذ ہوتے ہیں۔

مذکورہ تفصیل اس صورت میں تھی جب مرتد نے اپنی زمین مزارعت پر کسی مسلمان کو دی ہو۔

اور جب کسی مسلمان نے اپنی زمین مزارعت پر کسی مرتد کو دی تو اس میں بھی دو صورتیں ہیں۔

(۱)۔ یا تو زمین اور بیج دونوں دئے۔

(۲) یا صرف زمین دی بیج نہیں دیا۔

۱۔ اگر زمین اور بیج دونوں مزارعت پر دیئے اور مرتد نے عمل کیا اور زمین سے کثیر پیداوار ہوئی

پھر مرتد قتل کر دیا گیا یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو گیا تو کل پیداوار بلا اختلاف مسلمان اور مرتد کے ورثہ کے درمیان شرط کے مطابق ہوگی کیونکہ مرتد کے تصرف کی صحت کا انعدام اس کے عین ارتداد کی بنا پر نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ یہ ورثہ کے حق کے ابطال کو متضمن ہے اور وہ اس وجہ سے کہ ورثہ کا حق جیسا کہ گزرا اس کے مال کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے۔ اور یہاں مرتد کا عمل اپنی مال میں تصرف نہیں ہے بلکہ اپنے نفس پر ہے اور اس کے نفس میں اس کے ورثہ کا حق نہیں ہوتا لہذا مزارعت صحیح ہوئی اور پیداوار شرط مذکور کے مطابق ہوگی۔

۲۔ اور اگر صرف زمین دی بیع نہیں دیا اور مرتد نے اپنے بیع سے عمل کیا اور زمین سے پیداوار ہوئی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ اور مجتہدین مزارعت کے قول کے قیاس پر کل کی کل پیداوار مرتد کے ورثہ کی ہوگی اور زمین کا نقصان (یعنی اس کا ضمان) واجب نہیں ہوگا کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات فی المال موقوف اور غیر نافذ ہوتے ہیں لہذا اس کی مزارعت نافذ نہیں ہوئی پس پیداوار اس کی اپنی ملکیت پر پیدا ہوئی سمجھو کہ وہ اس کی اپنی ملکیت (یعنی بیع) کا منہا ہے لہذا اس کے ورثہ کی ہوگی۔

یہاں ایک اشکال ہے اور وہ یہ ہے پیداوار اس کے ارتداد کی اکساب (کمائیوں) میں سے ہے اور ارتداد کی کمائی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک فی ہوتی ہے پس اس کے ورثہ کے لیے کیے ہوگی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جب اس نے بیع ڈالا تو جیسا کہ پہلے گزرا اور کا حق اس بیع کے ساتھ متعلق تھا لہذا حاصل ہونے والی پیداوار ان کی ملکیت پر پیدا ہوئی پس وہ ارتداد کی کمائی نہ ہوئی۔

اور زمین کا نقصان واجب نہیں ہوگا کیونکہ ضمان نقصان مبنی ہوتا ہے دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر تلف کرنے پر اور یہ بات پائی نہیں گئی کیونکہ مزارعت مالک کی اجازت سے ہے ہوئی۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک پیداوار شرط کے مطابق ہوگی جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ مال مسلمان ہو بوجہ مذکورہ۔

اور اگر مرتد مسلمان ہو جائے تو بلا اختلاف پیداوار شرط کے مطابق ہوگی خواہ وہ کبھی کبھار سے پیشتر مسلمان ہوا ہو یا بعد میں ہوا ہو بوجہ مذکورہ۔

مذکورہ صورت اس صورت میں ہے جب مزارعت مرتد اور مسلمان کے درمیان ہو۔

اور جب مزارعت دو مسلمانوں کے درمیان ہو پھر دونوں مرتد ہو جائیں یا ان میں سے ایک مرتد ہو جائے تو پیداوار بلا اختلاف شرط کے مطابق ہوگی کیونکہ جب وہ عقد کے وقت مسلمان تھا تو اس کا تصرف صحیح ہوا۔ پھر اس کے بعد ارتداد کا پیش آنا اس کو باطل نہیں کرے گا۔

رہی مرتدہ تو اس کی یکبارگی مزارعت بالاتفاق صحیح ہے کیونکہ اس کے تصرفات مثل مسلمان عورت کے تصرف سے ناہند ہوتے ہیں لہذا اس کی یکبارگی مزارعت صحیح ہوگی مثل مسلمان عورت کی مزارعت کے۔

فصل

زروع سے متعلق شرط

یہ ایک ہے اور وہ یہ کہ کاشت معلوم ہو یا اس طور کہ بیان کیا جائے کہ کیا کاشت کی جائے گی۔ کیونکہ کاشت کے اختلاف کی وجہ سے مزروع میں کمی بیشی کا اختلاف ہوتا ہے۔ پس بعض کاشت اس میں نقصان کا باعث ہوتی ہے اور نقصان کبھی کم ہوتا ہے اور کبھی زیادہ ہوتا ہے لہذا بیان ضروری ہے تاکہ نقصان و ضرر کا لزوم رب الارض کے التزام کی طرف منسوب ہو الا یہ کہ رب الارض نے مزراع کو کہا ہو تو جو چاہے کاشت کر تو مزراع کو اختیار ہوگا کہ جو چاہے کاشت کرے کیونکہ رب الارض نے جب مزراع کی طرف امر و معاملہ کی تفویض کی تو وہ ضرر پر راضی ہو گیا البتہ مزراع شجر کاری نہیں کر سکے گا کیونکہ عقد کے تحت کھیتی داخل ہے شجر کاری نہیں۔

فصل

مزروع سے متعلق شرط

وہ یہ ہے کہ مزروع عمل زراعت کے قابل ہو یعنی یہ کہ عمل کی وجہ سے عادت کے مطابق زیادہ ہونے کا اثر ہوتا ہو کیونکہ جس میں عادتاً عمل کا اثر زائد ہونے کی صورت میں نہیں ہوتا اس میں عمل زراعت نہیں پایا جاتا حتیٰ کہ اگر کسی کو مزراعت پر زمین دی کہ جس میں کھیتی کٹنے کے قابل ہو تو جار نہیں فقہانے ایسے ہی کہا ہے کیونکہ کھیتی جب کٹنے کے قابل ہو تو عمل زراعت کا اثر اس میں زائد ہونے کی صورت میں نہیں ہوتا لہذا عمل زراعت کے قابل نہیں۔

فصل

پیداوار سے متعلق شرط

یہ چند ہیں۔

- ۱۔ پیداوار کا عقد میں مذکور ہونا یہاں تک کہ اگر اس کا ذکر نہیں ہوا تو عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ مزراعت استیجار (اجارہ پر لینا) ہے اور اجرت کو ذکر نہ کرنا اجارہ کو فاسد کرتا ہے۔
- ۲۔ پیداوار کا دونوں کے لیے ہونا۔ حتیٰ کہ اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ پیداوار ان میں سے ایک

کی ہوگی تو عقد فاسد ہو جائے گا کیونکہ اس عقد کو شرکت کا معنی لازم ہے اور ہر وہ شرط جو شرکت کو قطع کر لے والی ہو عقد کے لیے مفسد ہوگی۔

۳۔ دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ پیداوار ہی میں سے ہونا۔ حتیٰ کہ اگر دونوں نے شرط کی کہ حصہ غیر پیداوار میں سے ہو تو عقد صحیح نہ ہوگا کیونکہ مزارعت بعض پیداوار کے عوض میں استیجار ہے جس سے یہ اجارہ مطلق سے ممتاز ہوتی ہے۔

۴۔ ایک کے لیے پیداوار میں حصہ، کل کا جزو شائع ہو۔ اس لیے اگر ایک کے لیے معین تفسیر طے کیے تو عقد صحیح نہ ہوگا کیونکہ مزارعت میں اجارہ اور شرکت دونوں کے معنی پائے جاتے ہیں۔ اس کا انعقاد اجارہ کے طور پر ہوتا ہے اور اس کا اتمام شرکت کے طور پر۔ اجارہ کا معنی تو اس وجہ سے کہ اجارہ نام ہے عوض کے مقابلے میں منفعت کی۔ ملک کا جب کہ مزارعت میں بھی ایسے ہی ہے کیونکہ بیج اگر رب المال کی جانب سے ہو تو عامل اپنے نفس کی منفعت کا رب الارض کو مالک بناتا ہے عوض کے مقابلے میں جو کہ رب المال کے بیج کا نماء ہے۔ اور اگر بیج عامل کی جانب سے ہو تو رب الارض اپنی زمین کی منفعت کا مالک عامل کو بناتا ہے عوض کے مقابلے میں جو کہ عامل کے بیج کا نماء ہے لہذا مزارعت اجارہ پر لینا ہو یا تو عامل کو یا زمین کو لیکن بعض پیداوار کے مقابلے میں اور شرکت کا معنی اس بناء پر ہے کہ پیداوار دونوں کے مابین شرط مذکور کے مطابق مشترک ہوتی ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ اجارہ اور شرکت کا معنی اس عقد کو لازم ہے تو پیداوار میں سے متعین مقدار کی شرط کرنا شرکت کے معنی کے لازم ہونے کے منافی ہے کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ زمین سے اس متعین مقدار سے زیادہ پیداوار نہ ہو۔ اسی لیے مضاربیت میں جب نفع میں سے ایک متعین حصہ مقرر کیا جائے تو صحیح نہیں ہوتا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اسی طرح اگر جزو شائع کو ذکر کیا لیکن اس کے ساتھ چند متعین تفسیر کی بھی شرط کی تو بوجہ مذکورہ مزارعت صحیح نہ ہوگی۔

اس طرح اگر جزو شائع کو ذکر کیا جب ایک نے اپنے لیے پیداوار میں سے، بیج کی مقدار اس کی شرط کی اور طے پایا کہ بقیہ پیداوار دونوں کے درمیان ہوگی تو مزارعت صحیح نہیں ہوگی کیونکہ یہ ممکن ہے کہ کل پیداوار بیج کی مقدار کے برابر ہو لہذا کل پیداوار اس ایک کی ہو جائے گی جس سے شرکت کا معنی مفقود ہو جاتا ہے۔ نیز اس نے درحقیقت بیج کے بقدر کی اپنے لیے شرط کی ہے نہ کہ بعینہ بیج کی کیونکہ اس کا بیج تو مٹی میں ختم ہو چکا اور یہ شرط صحیح نہیں بوجہ مذکورہ۔ اس بارے میں مضاربیت کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ نکلا ساری مال کے بقدر علیحدہ کر لیا جاتا ہے اور باقی کو شرط کے مطابق تقسیم کیا جاتا ہے کیونکہ مضاربیت نفع میں شرکت کی مقتضی ہے غیر نفع میں نہیں۔ اور اس مال کو اس لیے علیحدہ کیا جاتا ہے کہ اس میں شرط کا معنی مفقود نہ ہو۔ رہی مزارعت تو وہ کل پیداوار میں شرکت کی مقتضی ہے اور پیداوار میں سے ایک متعین مقدار کی شرط کرنا کل پیداوار میں شرکت کے تحقق کے مانع ہے۔ پس دونوں کے درمیان یہ فرق ہے۔

اسی طرح اگر دونوں نے اس پیداوار کی شرط کی جو بڑی یا چھوٹی نہروں — کے کناروں پر ہو تو عقد صحیح نہ ہوگا کیونکہ جو پیداوار چھوٹی اور بڑی نہروں کے کناروں پر ہو وہ متعین ہے لہذا اس کی شرط کرنا عقد میں شرکت کے لازم ہونے کے مانع ہے۔ یہ بات مروی ہے کہ پہلے لوگ عقد مزارعت میں ایک کے لیے اس پیداوار کی شرط کر لیتے تھے جو بڑی اور چھوٹی نہروں — کے کناروں پر ہو جب نبی مکرم علیہ افضل التحیۃ مبعوث ہوئے تو آپ نے اس کو ختم کیا۔

فصل

مزرع فیہ یعنی زمین سے متعلق شرائط

یہ چند ہیں۔

۱۔ زراعت کے قابل ہو حتیٰ کہ اگر زمین میں سیم اور شور ہو تو عقد جائز نہ ہوگا کیونکہ مزارعت اجارہ پر لینے کا عقد ہے لیکن بعض پیداوار کے مقابلے میں اور سیم و شور والی زمین کا اجارہ صحیح نہیں ہوتا تو اس پر مزارعت بھی صحیح نہیں۔

رہی وہ صورت کہ مدت مزارعت میں وہ زراعت کے قابل ہو لیکن مدت مزارعت میں ہی قابل زوال عارض مثلاً پانی کا انقطاع یا سروی کا زمانہ وغیرہ کی بنا پر عقد کے وقت زراعت ممکن نہ ہو تو اس کی مزارعت جائز ہوگی جیسا کہ اس کا اجارہ صحیح ہوتا ہے۔

۲۔ زمین معلوم ہو۔ پس اگر محمول وغیرہ معلوم ہو تو مزارعت صحیح نہ ہوگی کیونکہ یہ جہالت و لاعلمی محکمات سے باعث بنتی ہے۔ اگر مزارعت پر زمین دی اس شرط کے ساتھ کہ اس میں سے جتنی میں گندم کا کرے گا وہ اتنی اور اس میں سے جتنی میں جو کاشت کرے گا وہ اتنی (ان مایزرع منها منطۃ فکذا و ما یزرع منها شعیرا فکذا) تو عقد فاسد ہوگا کیونکہ مزرع فیہ محمول ہے اس لیے کلمہ من تبعیض کے لیے ہوتا ہے لہذا اس سے مراد بعض زمین ہوگی جو کہ غیر معلوم (یعنی محمول) ہے۔ اسی طرح اگر کہا کہ اس کے بعض حصے پر گندم اگائے اور بعض پر جو تو وہی حکم ہے کیونکہ تبعیض پر تصریح تجہیل پر تصریح ہے۔ اور اگر یوں کہا: ان مازرعت فیہا منطۃ فکذا و ما زرعت فیہا شعیرا فکذا جس میں تو گندم بوئے وہ اتنی زمین اور جس میں تو جو بوئے وہ اتنی (تو باز ہوگا کیونکہ اس نے کل زمین کو گندم کی کاشت یا جو کی کاشت کے لیے ظرف بنا یا ہے لہذا تجہیل ختم ہوئی۔

اور اگر کہا کہ علی ان یزرع فیہا بغیر کواب اس شرط پر کہ زمین جوتے بغیر کاشت کرے گا، تو کتاب الاصل میں مذکور ہے کہ یہ جائز ہے لیکن اس میں اشکال ہے اور یہ کہ زمین میں سے مزرع فیہ (یعنی زیر کاشت حصہ) محمول ہے

لہذا یہ اس صورت کے مشابہ ہوئی کہ جب کہا: ما زرع فیہا
حنطۃ فکذا ما زرع فیہا شعیرا فکذا۔ بعض لوگوں نے کتاب الاصل میں مذکور مسئلے کی
تصحیح کوشش کی لیکن دونوں صورتوں (یعنی کتاب الاصل میں مذکورہ صورت اور دوسری اس کے
مشابہ صورت) کے درمیان فرق کسی طور پر واضح نہیں ہوا۔

اور اگر یوں کہا: فکذا ادا ن زرع شعیرا فکذا ادا ن زرع سمسم فکذا اگر گندم کاشت
کی تو اتنی اور اگر جو کاشت کی تو اتنی اور اگر تلوں کی کاشت کی تو اتنی اور منہا کے لفظ کو ذکر نہیں کیا
تو یہ جائز ہے مزرعہ فیہ کی جہالت کے منہم ہونے کی بنا پر۔ اور فی الحال جہالت زرع مضر نہیں
ہے کیونکہ اس نے اختیار عامل کو تفویض کیا ہے پس جس کو بھی وہ اختیار کرے گا۔ اس کے عملاً
اختیار کرنے سے وہ عقد متعین ہو جائے گا جیسا کہ ہم نے کفارات ثلاثہ کے بیان میں ذکر کیا ہے۔
اور اگر اس نے بعض زمین میں گندم اور بعض میں جو کاشت کی تو جائز ہے کیونکہ اگر وہ کل زمین پر گندم
یا کل میں جو کاشت کی تو جائز ہے کیونکہ اگر وہ کل زمین پر گندم یا کل میں جو کاشت کرنا تو جائز ہوتا تو ایسے ہی
جب بعض پر گندم اور بعض پر جو کاشت کی تو بطریق اولی جائز ہوگا۔

۲۔ زمین عامل کو سونپی ہوئی ہو اور خالی کر دی گئی ہو یعنی رب الارض کی جانب سے زمین اور عامل کے
درمیان تخلیہ کر دیا گیا ہو۔ اس لیے اگر رب الارض پر عمل کرنے کی شرط کی گئی ہو تو مزارعت صحیح نہ
ہوگی۔ کیونکہ تخلیہ نہیں پایا گیا۔ یہی صورت اس وقت ہے جب عقد میں دونوں کے عمل کی شرط
کی گئی ہو پس یہ شرط تخلیہ سے مانع ہوگی۔ اسی لئے اگر عقد مضاربت میں رب المال نے مضارب کے ساتھ اپنے عمل کی شرط رکھی
تو مضاربت صحیح نہ ہوگی کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کی صحت کیلئے شرط یعنی تخلیہ کے وجود سے مانع ہے۔ ایسے ہی یہاں ہے۔
اسی پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ زمین بیع اور ہبل دینے اس شرط کے ساتھ کہ عامل اور رب الارض نے عامل کو بعض پیداوار جو کہ
اس کی ملک کی نمائندگی کے عوض میں اجرت پر رکھا ہے لہذا عقد صحیح ہوگا۔ اور اپنے غلام پر عمل کی شرط اپنے اوپر شرط
نہیں ہے کیونکہ اجازت یافتہ (مالون) غلام کا اپنی کمائی پر خود اپنا قبضہ ہوتا ہے اپنے مالک کی جانب سے قبضہ
نیابت نہیں ہوتا لہذا یہ غلام بمنزلہ اجنبی کے ہوگا پس تخلیہ کے پائے جانے سے مانع نہیں ہوگا اور نتیجہ میں صحت عقد
سے مانع نہ ہوگا۔ اور نہ غلام کا حصہ اس کے مالک کے لئے ہوگا۔

اور اگر بیع عامل کی جانب سے ہو تو مزارعت صحیح نہ ہوگی کیونکہ وہ بعض پیداوار جو کہ اس کی
ملک کی نمائندگی کے عوض میں زمین بیل اور غلام کو اجرت پر لیتا ہے۔ اور یہ صحیح نہیں جیسا کہ ہم ذکر کریں
سے۔ اور پیداوار عامل کی ہوگی اور اس کے ذمے زمین بیل اور غلام کی اجرت مثلی آئے گی کیونکہ جیسا
کہ اس کے مقام پر ذکر کیا جائے گا یہ مزارعت فاسدہ کا حکم ہے۔

اسی طرح اگر رب المال کے عمل کی شرط رکھی گئی تو اس کے لیے بھی اس کے عمل کی اجرت مثلی

ہوگی۔ کیونکہ عقد کو فاسد کرنے والی شرط ہے۔ واللہ اعلم۔

فصل

مقعود علیہ (یعنی جس پر عقد ہوا ہے) سے متعلق شرائط

باب مزارعت میں مقعود علیہ کا مقصود ہونا اس حیثیت سے کہ یہ دو میں سے ایک امر کا اجارہ ہے یا تو عامل کی منفعت کا جب کہ بیج رب الارض کی جانب سے ہو کیونکہ بیج جب رب الارض کی جانب سے ہو تو رب الارض عامل کو اجرت پر رکھنے والا بنتا ہے اور جب بیج عامل کو جانب سے ہو تو عامل زمین کو اجرت پر لینے والا بنتا ہے۔ اور جب استیجار میں یہ دونوں جمع ہو جائیں تو مزارعت فاسد ہو جاتی ہے۔ رہی بیل کی منفعت تو اگر وہ تابع ہو کر حاصل ہوئی ہو تو مزارعت صحیح ہوتی ہے اور اگر اس کو مقصود بنایا جائے تو فاسد ہوتی ہے۔

اس کی وضاحت مزارعت کی انواع کے بیان میں ہوگی پس ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ مزارعت کی چند قسمیں ہیں۔

- ۱۔ زمین بیج اور بیل اور آلات ایک جانب سے ہوں اور عمل دوسری جانب سے۔ یہ جائز ہے کیوں کہ یہ رب الارض کے صرف عامل کو اجرت پر رکھنے کی صورت بنتی ہے کسی اور شئی کو نہیں۔ تاکہ عامل رب الارض کے لیے اس کی زمین میں بعض پیداوار جو کہ اس کی ملک یعنی بیج کی نما ہے کہ عوض میں عمل کرے۔
- ۲۔ زمین ایک جانب سے ہو اور باقی اشیاء دوسری جانب سے ہو۔ یہ صورت بھی جائز ہے کیونکہ اس میں عامل صرف زمین کو اجرت پر لینے والا بنتا ہے کچھ اور نہیں اس پیداوار کے بعض حصے کے عوض میں جو کہ اس کی ملک یعنی بیج کی نما ہے۔
- ۳۔ زمین و بیج ایک جانب سے ہو اور بیل آلہ و عمل دوسری جانب سے ہو۔ یہ صورت بھی جائز ہے کیونکہ یہ صرف عامل کو مقصوداً اجرت پر رکھنا ہے کسی اور شئی کو نہیں۔ رہا بیل تو وہ مقصوداً اجرت پر نہیں لیا گیا اور نہ ہی اسکے مقابلے میں کچھ اجرت ہوتی ہے بلکہ یہ مقعود علیہ کے توابع میں سے ہے اور مقعود علیہ عامل کی منفعت کیونکہ بیل عمل کا آہ ہے لہذا اسکے مقابلے میں کچھ اجرت نہیں ہوگی۔ جیسے کہ کوئی شخص کسی درزی کو اجرت پر رکھے اور وہ درزی خود اپنی سوئی سے سے تو جائز ہوتا ہے اور اس سوئی کے مقابلے میں اجرت کا کچھ حصہ نہیں ہوتا۔ نیز جب یہ مقعود علیہ کے تابع ہے تو یہ مثل عمل کی صفت کے ہوگی اور عقد عمل جید (عمدہ) پر ہوا لیکن اوصاف کے لیے عوض میں سے کچھ حصہ نہیں ہوتا۔ پس ممکن ہے کہ مزارعت کا انعقاد بھارے کی صورت میں ہو پھر۔۔۔ منفعت ارض اور منفعت عامل کے درمیان ثلث کے طور پر وہ مکمل ہو۔

۴۔ زمین و بیل ایک جانب سے ہوں اور بیج و عمل دوسری جانب سے ظاہر روایت کے مطابق یہ صورت جائز نہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ یہ جائز ہے۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ اگر زمین و بیج ایک جانب سے ہوں تو مزارعت جائز ہوتی ہے اور بیل کی منفعت کو عامل کی منفعت کے تابع کر دیا جاتا ہے ایسے ہی جب زمین بیل ایک جانب ہوں تو یہ بھی جائز ہونا ضروری ہے اور بیل کی منفعت کو زمین کی منفعت کے تابع کر دیا جائے گا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے یہاں عامل متاثر بتنا ہے زمین و بقر کا اس حال میں کہ یہ دونوں مقصود ہیں بعض پیداوار کے عوض ہیں کیونکہ یہاں تبعیت کا معنی ثابت کرنا ممکن نہیں ہے جنس منفعت کے اختلاف کی وجہ سے اس اختلاف کی وجہ سے یہ ہے کہ بیل کی منفعت زمین کی منفعت کی جنس میں سے نہیں ہے پس بیل کی منفعت خود مستقل باقی رہی۔ لہذا یہ بعض پیداوار کے عوض بیل کا اصلی و مقصودی استیجار ہوا جو دو وجوہوں سے جائز نہیں۔

۱۔ ایک وہ کہ جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مزارعت کا انعقاد اجارہ کی شکل میں اور اتمام شرکت کی صورت میں ہوتا ہے۔ اور بیل کی منفعت اور زمین کی منفعت کے درمیان شرکت کا انعقاد متصور نہیں برخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں منفعت ارض اور منفعت عامل کے درمیان شرکت کا انعقاد متصور ہے۔

ب۔ جواز مزارعت نص سے ثابت ہوا ہے قیاس کے مخالف کیونکہ اجرت معدوم ہے اور اجرت اپنے منعدم ہونے کی صورت میں مجہول ہوتی ہے۔ لہذا مزارعت کا جواز مقتصر رہے گا اس صورت پر کہ جس میں نص وارد ہوئی ہے۔ اور وہ اس صورت میں ہے جب کہ اگر تابع ہو پس جب اس کو مقصودی بنا لیا جائے، تو اس کو قیاس کی طرف لوٹایا جائے گا۔

۵۔ بیج اور بیل ایک جانب سے ہو زمین و عمل دوسری جانب سے ہو۔ یہ صورت جائز نہیں ہے کیونکہ بیج والا زمین و عامل دونوں کو بعض پیداوار کے عوض اجرت پر لیتا ہے۔ حالانکہ دونوں کا جمع ہونا صحت مزارعت کے مانع ہے۔

۶۔ بیج ایک جانب سے ہو اور باقی اشیاء دوسری جانب سے۔ یہ بھی بوجہ مذکورہ جائز نہیں۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے ان دونوں صورتوں میں بھی جواز کی روایت ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے چونکہ ہر ایک کا تنہا استیجار جائز ہے لہذا اکٹھے استیجار بھی جائز ہوگا اس کا جواب وہ ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ قیاس کے مخالف اس کا جواز صرف انفرادی صورت میں ثابت ہے لہذا حالت اجتماع اصل قیاس پر باقی رہے گی

ان دونوں صورتوں میں بالاتفاق جواز کا طریقہ یہ ہے کہ بیج والا زمین مزارعت پر لے لے پھرنے والے سے عاریتاً اپنے لیے کام کرنے کو کہے اور پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی

۱۔ جماعت شریک ہو۔ ایک کی جانب سے زمین دوسرے کی جانب سے بیل تیسرے کے جانب سے بیج اور چوتھے کی جانب سے عمل ہو۔ یہ بھی جائز نہیں ہے بوجہ مذکورہ اور خاص اسی

صورت کے بارے میں فساد کی حدیث وارد ہوتی ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں چار آدمیوں نے اس صورت میں اشتراک کیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مزارعت کو باطل کر دیا۔

ابو یوسف رحمہ اللہ سے جو مروی ہے اس پر قیاس کے مطابق یہ صورت جائز ہوگی۔

۸۔ عقد مزارعت میں شرط رکھی کہ کچھ بیج ایک کی جانب سے ہوگا اور کچھ دوسرے کی جانب سے۔ یہ صورت جائز نہیں کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھ کچھ بیج کی مقدار میں اجرت پر رکھتا ہے۔ لہذا زمین و عمل کے استیجار کا ایک جانب اجتماع ہو جاتا ہے جو کہ مزارعت کے لیے مفید ہے۔

۹۔ زمین ایک جانب سے ہو اور بیج و بیل دوسری جانب سے۔ رب الارض نے بیج و بیل والے کی اپنی زمین دی اس شرط پر کہ وہ اپنے بیج و بیل کے ساتھ اس دوسرے شخص کے ساتھ مل کر اس کی زمین میں کاشت کرے اور پیداوار کا تہائی رب الارض کے لیے اور بیج و بیل کے لیے اس کا دو تہائی اور اس کا ایک تہائی دوسرے عامل کے لیے۔ یہ عقد رب الارض اور عامل اول کے حق میں صحیح ہے البتہ عامل ثانی کے حق میں فاسد ہے پس تہائی پیداوار رب الارض کے لیے اور دو تہائی عامل اول کے لیے ہوگی اور عامل ثانی کے لیے اس کے عمل کی اجرت مثلی ہوگی۔ مناسب تو یہ ہے کہ یہ مزارعت ہر ایک کے حق میں فاسد ہو کیونکہ بیج والا جو کہ عامل اول ہے اس نے زمین و عامل کے استیجار کو اکٹھا کیا ہے جب کہ ہم یہ بنا چکے ہیں کہ ان دونوں کو جمع کرنا عقد کو فاسد کرتا ہے اس لیے کہ شریعت میں مزارعت کے بارے میں جس طرح وارد ہوا ہے یہ اس کے خلاف ہے لیکن اس کے باوجود رب الارض اور عامل اول کے حق میں مزارعت کی صحت کا حکم لگایا گیا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ رب الارض اور عامل اول کے درمیان جو عقد ہوا ہے وہ صرف استیجار ارض کا ہوا ہے اور وہ صحیح ہے۔ اور دو عاملوں کے درمیان ارض و عامل کو کرائے پر لینے کا وقوع ہوا ہے جو کہ صحیح نہیں۔ اور یہ بات ممکن ہے کہ ایک ہی عقد کی دو جہتیں ہوں جہت صحت اور جہت فساد خصوصاً دو شخصوں کے حق میں پس ایک کے حق میں صحیح ہوگا۔ اور دوسرے کے حق میں فاسد ہوگا۔

اور اگر اسی مسئلہ میں بیج زمین والے کی جانب سے ہو تو سب کے حق میں مزارعت صحیح ہوگی اور پیداوار ان کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی کیونکہ اس صورت میں رب الارض کو دونوں عاملوں کو اجرت پر رکھنے والا سمجھا جائے گا۔ اور دو عاملوں کے استیجار کو اکٹھا کرنے سے صحت عقد پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ تو جب عقد صحیح ہوا تو پیداوار شرط کے مطابق تقسیم ہوگی۔

فصل

آلہ مزارعت سے متعلق شرائط

وہ یہ ہے کہ عقد میں بیل تابع ہو پس اگر اس کو عقد میں مقصود ہی بنایا تو مزارعت فاسد ہوگی۔ اس کا بیان پچھلی فصل میں کفایت کے ساتھ ہو چکا ہے۔

فصل

مدت مزارعت سے متعلق شرط

وہ یہ ہے کہ مدت معلوم ہو لہذا مدت کے بیان کے بغیر مزارعت صحیح نہ ہوگی کیونکہ یہ بعض پیداوار کے عوض استیجار ہے اور مدت کے مجہول ہوتے ہوئے اجارہ صحیح نہیں ہوتا یہی معاملہ (یعنی مساقات) میں قیاس ہے کہ وہ بغیر بیان مدت کے صحیح نہ ہو کیونکہ وہ بعض پیداوار کے عوض عامل کا استیجار ہے لہذا مثل مزارعت کے اجارہ ہوگا لیکن از روئے استحسان مساقات ریان مدت کے بغیر جائز ہے کیونکہ مدت کے بیان کے بغیر لوگوں کا اس میں تعامل پایا جاتا ہے۔ اور مساقات کا وقوع پہلے سال پیدا ہونے والے پھل کے پہلے جزو پر ہوگا اس لیے کہ معاملہ (مساقات) کی ابتداء کا وقت معلوم ہوتا ہے۔

رہی مزارعت کی ابتداء کا وقت تو وہ متفاوت ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر ایسی جگہ میں عقد ہو جہاں تفاوت نہ ہوتا ہو تو بیان مدت کے بغیر بھی جائز ہوگا اور یہ پہلی کیفیت پر ہوگی جو کہ پیدا ہو محمد بن مسلم رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کہ ہمارے دربار میں بیان مدت شرط نہیں ہے۔ جیسا کہ معاملہ (مساقات) میں نہیں ہوتی۔

فصل

وہ شرائط جو مزارعت کو فاسد کرنے والی ہیں

- ۱۔ ان کی چند انواع ہیں جن میں سے بعض کا بیان شرائط صحیحہ میں ہو چکا ہے۔
- ۱۔ پیداوار کا کسی ایک کیلئے شرط ہونا۔ اس میں فساد کی وجہ یہ ہے کہ یہ شرط شرکت کو ختم کرتی ہے جو کہ اس عقد کے خصائص میں سے ہے۔
- ۲۔ رب الارض پر عمل کی شرط کیونکہ اس میں تسلیم ہے جو کہ تخلیہ سے مایوس ہے۔

۳۔ رب الارض پر پیل کی شرط کیونکہ اس میں پیل کی منفعت کو مقصوداً معقود علیہ بنانا ہے جس کا مزارعت میں جواز نہیں ہے۔

۴۔ ایک جانب سے زمین و عمل کی شرط کیونکہ شریعت میں صورت کو خلاف قیاس لائی ہے یہ شرط اس کے مخالف جیسا کہ پھلی فصلوں میں گزر چکا ہے۔

۵۔ تقسیم کے بعد مزارع پر بوجھا اٹھانے اور حفاظت کرنے کی شرط مفید ہے کیونکہ یہ مزارعت کے کام میں سے نہیں ہے۔

۶۔ کھیتی کاٹنے اور کھلیان کی طرف لے جانے اور گاہنے اور بھوسا علیحدہ کرنے کی شرط کرنا منسہ ہے کیونکہ کاشت اس کی محتاج نہیں ہے اس لیے کہ ان امور کا کھیتی کی صلاح سے تعلق نہیں ہے قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ عمل جس کی کھیتی اپنے پکنے اور سوکھنے سے پیشتر محتاج ہوتی ہے ان امور میں سے کہ جن کا تعلق کھیتی کی اصلاح سے ہے جیسے پانی دینا حفاظت کرنا گھاس وغیرہ مطلوب برٹیاں اکھڑنا نہیں کھودنا۔ بند درست کرنا وغیرہ تو یہ مزارع کے ذمہ ہوتا ہے کیونکہ کاشت میں جو مقصود ہوتا ہے یعنی نما وہ عادتاً اس کے بغیر حاصل نہیں ہوتا لہذا یہ معقود علیہ کے توابع میں سے اور عمل مزارعت میں سے ہوگا اور مزارع کے ذمے ہوگا۔ اور ہر وہ عمل جو کھیتی کے پکنے اور سوکھنے کے بعد دانوں کی تقسیم سے پیشتر ہوتا ہے کہ جس کی ضرورت دانے حاصل کرنے اور ان کو صاف کرنے کے لیے ہوتی ہے تو یہ دونوں کے درمیان پیداوار کی شرط کے مطابق ہوگا کیونکہ یہ مزارعت کے عمل میں شامل نہیں ہے۔ اسی لیے فقہاء کہتے ہیں کہ اگر کسی کو زمین مزارعت پر دی اور اس میں کھیتی کٹنے کے قابل ہو تو جائز نہیں کیونکہ مزارعت کے عمل کا وقت ختم ہو چکا ہے اس لیے کہ کھیتی کے پکنے کے بعد اس میں عمل کا فائدہ نہیں ہوتا۔ اور ہر وہ عمل جو تقسیم کے بعد ہو مثلاً گھڑ تک دانے اٹھا کر لے جانا وغیرہ جس کی ضرورت تقسیم شدہ دانوں کی حفاظت کرنے کے لیے ہے تو اس عمل کی ذمہ داری دونوں میں سے ہر ایک کی اپنے حصے میں ہے کیونکہ وہ اس کی اپنی ملکیت کی مشقت ہے لہذا اسی کے ذمے ہوگی کسی دوسرے کے نہیں۔

ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کاٹنے اور کھلیان کی طرف لے جانے اور بھوسا علیحدہ کرنے کی مزارع پر شرط کو لوگوں کے تعامل کی بنا پر جائز قرار دیا۔ اور ماوراء النہر کے ہمارے بعض مشائخ کا بھی اس پر فتویٰ ہے اور مشائخ خراسان میں سے حصیر بن یحییٰ اور محمد بن مسلمہ رحمہما اللہ کا یہی مختار قول ہے۔

معاملہ (مساقات) کے باب میں پھل جتنا بلا اختلاف حامل کے ذمے نہیں ہے۔ ظاہر الروایت کے مطابق تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق اس وجہ سے کہ اس میں تعامل نہیں۔

اگر کھیتی کچی فروخت کی اور دونوں یعنی رب الارض اور مزارع، کا اس پر اتفاق ہو کہ کھیتی کو کچا ہی اکھڑ لیں تو اس کی مشقت انج میں ہر ایک کے حصے کے بقدر اس پر ہوگی کیونکہ یہ کھیتی کاٹنے

کی شرط کے مثل ہے۔

۷۔ جس کی طرف سے بیع نہیں ہے اس کے لیے بھوسہ کی شرط کرنا۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ یہ تین صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو دونوں نے آپس میں بھوسہ کے ہونے کی شرط کی ہو یا دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا ہو یا دونوں نے ان میں سے ایک کے لیے شرط کی ہو علاوہ دوسرے کے پس اگر دونوں نے شرط کی کہ بھوسہ دونوں کے لیے ہوگا تو اس کے جواز میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جو مقتضائے عقد کو ثابت کرنے والی ہے اس لیے کہ جیسا کہ گزر چکا ہے اس عقد کے معانی میں سے کھیتی کی پیداوار میں شرکت ہے۔ اور اگر دونوں اس سے سکوت اختیار کریں تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک عقد فاسد ہوگا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک فاسد نہیں ہوگا اور بھوسہ بیع والے کے لیے ہوگا۔ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ محمد رحمہ اللہ نے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بیع والا جس چیز کا مستحق ہوتا ہے وہ اپنے بیع کی وجہ سے ہوتا ہے شرط کی وجہ سے نہیں۔ لہذا بھوسے کے بارے میں شرط کرنا یا اس سے سکوت کرنا برابر ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں یعنی دانے اور بھوسے میں سے ہر ایک عقد سے مقصود ہوتا ہے لہذا بھوسہ سے سکوت ایسے ہی ہوگا جیسے دانوں سے سکوت اور چونکہ وہ بالاجماع مفسد ہے لہذا ایسے ہی یہ بھی مفسد ہوگا۔ اور اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ بھوسہ ان میں سے ایک کے لیے ہوگا علاوہ دوسرے کے تو اگر تو انہوں نے اس کی بیع والے کے لیے شرط کی تو جائز ہے اور بھوسہ اس کے لیے ہوگا کیونکہ بیع والا بغیر شرط کے اس کا مستحق بنتا ہے اس وجہ سے کہ یہ اس کی ملک کا نماء ہے پس شرط کرنے سے صرف تاکید حاصل ہوتی ہے۔ اور اگر اس کے لیے شرط کی جس کا بیع نہیں ہے تو مزارعت فاسد ہو جائے گی کیونکہ بیع والے کا بھوسہ میں استحقاق بیع کی وجہ سے ہوتا ہے شرط کی وجہ سے نہیں کیونکہ یہ اس کی ملک کا نماء ہے اور ایک شخص کی ملک کا نماء اسی کی ملک ہوتا ہے پس جس کی طرف سے بیع نہیں ہے اس کے لیے بھوسہ کی شرط کرنا ایسے ہوا جیسے اس کے لیے دانوں کی شرط کرنا اور وہ مفسد ہے لہذا یہ بھی مفسد ہوگا۔

۸۔ رب الارض کا مزارع پر ایسے عمل کی شرط کرنا جس کا اثر اور جس کی منفعت مدت مزارعت گزرنے کے بعد باقی رہے مثلاً دیوار کھڑی کرنا کھاؤ النانہر کھودنا اور بند کو باندھنا وغیرہ جس کی منفعت مدت مزارعت گزرنے کے بعد بھی باقی رہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے کہ عقد جس کا تقاضا نہیں کرتا۔

رہا زمین جو تناویہ اصل میں دوسرے صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو دونوں نے عقد میں اس کی شرط کی ہو یا دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا ہو۔ پھر اگر دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا تو کیا یہ عقد مزارعت میں شامل ہوگا کہ مزارع اگر اس سے باز رہے تو اس پر اس کو مجبور کیا جاسکے یا شامل نہیں ہوگا

تو اس کا ذکر ہم مزارعت صحیحہ کے حکم کے بیان میں کریں گے انشا اللہ تعالیٰ۔

اور اگر دونوں نے اس کی عقد میں شرط کی ہو تو یہ بھی دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کی شرط صفت تکرار سے خالی ہوگی یا اس کے ساتھ مقید شرط کی ہوگی تو اگر تکرار (یعنی دو مرتبہ) کی صفت سے خالی شرط کی ہوگی تو بعض کا قول ہے کہ عقد فاسد ہوگا کیونکہ مدت مزارعت کے بعد اس کا اثر باقی رہتا ہے۔ اکثر علماء کا قول ہے کہ عقد فاسد نہیں ہوگا اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ بغیر تکرار کے زمین کی جوتائی پانی دینے سے اس طرح ختم ہو جاتی ہے کہ مدت مزارعت کے بعد اس کا اثر اور اس کی منفعت باقی نہیں رہتی۔ لہذا یہ شرط عقد کے لیے مفسد نہیں ہوگی۔ اور اگر تکرار کے ساتھ زمین جوتنے کی شرط کی ہوگی تو مزارعت فاسد ہو جائے گی کیونکہ تکرار یا تو عبارت ہے دو مرتبہ زمین جوتنے سے ایک مرتبہ کاشت کے لیے اور ایک مرتبہ کھیتی کی کٹائی کے بعد تاکہ زمین کو اس کے مالک پر جوتی ہوئی حالت میں لوٹا سکے اس کے شرط فاسد ہونے میں کوئی شک نہیں ہے جس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ یہ ایسے عمل کی شرط ہے جو اس کے عمل میں سے نہیں ہے کیونکہ کٹائی کے بعد زمین کو جوتنا اس سال کے عمل مزارعت میں سے نہیں ہے۔ اور یہ عبارت ہے زراعت سے پیشتر دو مرتبہ زمین کو جوتنے سے اور ایسا عمل ہے جس کا اثر اور جس کی منفعت مدت مزارعت کے گزرنے کے بعد باقی رہتی ہے لہذا یہ شرط مفسد ہوگی حتیٰ کہ اگر ایسے مقام پر ہو جہاں اثر باقی نہیں رہتا تو یہ شرط مفسد نہ ہوگی۔ ہمارے بعض مشائخ کا ایسا ہی قول ہے۔ اور اگر زمین مزارعت پر دی اس شرط پر کہ اگر اس نے زمین جوتے بغیر کاشت کی تو مزارع کو چوتھائی پیداوار ملے گی اور اگر زمین جوتنے کے بعد کی تو تہائی ملے گی اور اگر اس نے زمین جوتی اور پھر دوبارہ جوتی تو اس کو نصف ملے گی تو یہ جائز ہے اس شرط پر جو انہوں نے کی۔ کتاب الاصل میں ایسے ہی مذکور ہے۔ اس بارے میں جوتنے اور تکرار کی شرط میں اشکال ہوتا ہے۔ کیونکہ یہ شرط مفسد ہے پس مناسب ہے کہ یہ شرط مزارعت کو فاسد نہ کر دے اور اگر وہ عمل کر لے تو اس کو اس کے عمل کی اجرت مثلی ملے۔ رہی جوتنے کی شرط اور عدم شرط تو اس میں عقد شرط مذکور کے مطابق صحیح ہوتا ہے کیونکہ یہ شرط مفسد نہیں ہے بعض علماء نے کتاب الاصل کے جواب کی تصحیح کی کوشش کی اور انہوں نے اس شرط اور تکرار کی شرط کے مابین فرق کیا جو واضح نہیں ہوا۔ پھر کتاب الاصل میں تفریع کی اور کہا اگر کچھ زمین جوت کر کاشت کی اور کچھ بغیر جوتے کاشت کی اور کچھ دو مرتبہ جوت کر تو یہ جائز ہے اور کل زمین میں جو شرط انہوں نے کی وہی نافذ ہوگی۔ کتاب الاصل میں ایسے ہی مذکور ہے۔ یہ مسئلہ پہلے مسئلہ پر ملتی ہے کیونکہ جب پہلے مسئلہ کو اختیار کرنے کی صورت میں کل زمین میں جوتنے کی تکرار کی شرط کی جاسکتی ہے تو زمین کے بعض حصے میں یہ شرط بطریق اولیٰ صحیح ہوگی۔

فصل

مجوزین مزارعت کے نزدیک مزارعت

ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ مزارعت صحیحہ کے چند احکام ہیں۔

۱۔ ہر وہ عمل جو مزارعت سے ہو اور کھیتی کو اپنی اصلاح کے لیے جس کی ضرورت ہوتی ہو وہ مزارع

کے ذمے ہوگا کیونکہ عقد اس (عمل) کو شامل ہے۔ اس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ ہر وہ امر جو کھیتی پر خرچہ کے شمار میں آتا ہے مثلاً کھاد اور گھاس و بوٹیوں کو اکھیڑنا وغیرہ تو یہ دونوں

کے ذمے ان کے حق کے بقدر ہوگا۔ یہی حکم کٹائی، کھلیان کی طرف اٹھا کر لے جانے، گاہنے اور

بھوسا علیحدہ کرنے کا ہے کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ یہ عمل مزارعت میں سے نہیں ہے کہ جس کی

بنائے مزارع کے ساتھ مخصوص ہو سکے۔

۳۔ پیداوار دونوں کے درمیان شرط مذکور کے مطابق تقسیم ہوگی کیونکہ شرط صحیح ہوئی ہے لہذا اس

کو پورا کرنا ضروری ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کی بنائے کہ المسلمون عنہ

شرو و حلقہ (مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہیں)۔

۴۔ جب زمین سے کوئی پیداوار نہ ہو تو دونوں میں سے کسی کو کچھ نہیں ملے گا نہ تو عمل کی اجرت اور نہ

زمین کی اجرت۔ خواہ بیج عامل کی جانب سے ہو یا رب الارض کی جانب سے۔ اس کے برخلاف

مزارعت فاسدہ میں اجرت مثلی واجب ہوتی ہے۔ اگرچہ زمین سے کچھ پیداوار حاصل نہ ہوئی ہو۔

دونوں میں فرق یہ ہے کہ عقد صحیح میں واجب مقررہ حصہ ہوتا ہے جو کہ پیداوار کا کچھ حصہ ہوتا ہے

اور چونکہ پیداوار کچھ ہوئی نہیں لہذا واجب بھی کچھ نہیں ہوگا۔ جب کہ مزارعت فاسدہ میں جو

واجب ہوتی ہے وہ ذمے میں عمل کی اجرت مثلی ہوتی ہے نہ کہ پیداوار میں۔ لہذا پیداوار کا نہ ہونا

ذمے میں اجرت مثلی کے وجوب سے مانع نہیں ہے بس یہی فرق ہے۔

۵۔ یہ عقد بیج والے کے حق میں غیر لازم ہے جب کہ اس کے ساتھی کے حق میں لازم ہے حتیٰ کہ اگر

بیج والا عقد مزارعت کر لے کے بعد ارادہ بدل لے اور کہے کہ میں زمین کی کاشت نہیں چاہتا

تو اس کو اس کا اختیار ہے خواہ اس کے لیے کوئی عذر ہو یا نہ ہو۔ اور اگر اس کا ساتھی عقد کے

بعد ارادہ بدل لے تو اس کو اس کا کسی کا عذر کے بغیر اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ عقد معا ملہ

(مساقات) لازم ہوتا ہے اور دونوں میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ بلا عذر ارادہ بدل

لے۔ دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ بیج والے کے لیے عقد پر عمل کرنا اپنی ملکیت یعنی بیج کو تلف

کئے بغیر ممکن نہیں ہے کیونکہ بیج مٹی میں ہلاک ہو جاتا ہے لہذا اس عمل کو شروع کرنا اس کے حق

میں لازم کر لے والا نہیں ہوگا کیونکہ کسی انسان کو اس کی ملکیت کے اطلاق پر مجبور نہیں کیا جاسکتا

اور جس کی جانب سے بیج نہ ہو اس کا اور مساقات کرنے والوں کا معاملہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ

ان میں معنی کے لازم ہونے میں ان کی ملکیت کا اتلاف نہیں ہوتا لہذا ان کے حق میں شروع کرنا لازم کرنے والا ہوگا اور دیگر اجارات کی طرح بغیر عذر کے منسوخ نہیں ہوگا اور بیع والے کے ارادہ بدل لینے پر مزارع کا زمین جو تانا نہ جوتا برابر ہے کیونکہ جو معنی ہم نے ذکر کیا ہے وہ ان دونوں صورتوں میں یکساں پایا جاتا ہے اور عامل کے لیے زمین جو تنے کے عمل پر کچھ راجہ نہ ہوگا جیسا کہ ہم مزارعت منسوخہ کے حکم کے بیان میں اس کا ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

۴۔ مزارع کو زمین جو تنے نہ جوتے پر مجبور کرنے کا اختیار۔ اس کی دو صورتیں ہیں۔ یا تو عقد میں زمین جو تنے کی شرط کی یا اس شرط کو ذکر کرنے سے سکوت اختیار کیا اگر دونوں نے اس کی شرط کی تھی تو مزارع کو اس پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ صحیح شرط ہے لہذا اس کو پورا کرنا واجب ہے۔ اور اگر دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا تو دیکھا جائے گا اگر زمین سے بغیر جوتے ہوئے بھی عادت کے مطابق اتنی پیداوار ہو سکتی ہے جس کا لوگوں کے عرف و رواج میں قصد کیا جاتا ہے تو مزارع کو زمین جو تنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر بغیر جوتے زمین سے پیداوار بالکل نہیں ہوتی یا ہوتی تو ہے لیکن اتنی کم کہ لوگوں کے عرف میں عمل سے اتنی کا قصد نہیں کیا جاتا تو مزارع کو زمین جو تنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ یہ صحیح شرط ہے لہذا اس کو پورا کرنا واجب ہے۔ اور اگر دونوں نے اس سے سکوت اختیار کیا تو دیکھا جائے گا اگر زمین سے بغیر جوتے ہوئے بھی عادت کے مطابق اتنی پیداوار ہو سکتی ہے جس کا لوگوں کے عرف و رواج میں قصد کیا جاتا ہے تو مزارع کو زمین جو تنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر بغیر جوتے زمین سے پیداوار بالکل نہیں ہوتی یا ہوتی تو ہے لیکن اتنی کم کہ لوگوں کے عرف میں عمل سے اتنی کا قصد نہیں کیا جاتا تو مزارع کو زمین جو تنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ مطلق عقد مزارعت سے وہ زراعت مراد ہوتی ہے جو عادت کے مطابق ہو۔ اسی پر مسئلہ مبنی ہے کہ جب مزارع کھیتی کو پانی دینے سے باز رہے اور کہے کہ میں اس کو چھوڑ رکھتا ہوں یہاں تک کہ بارش سے اس کو پانی ملے تو اس میں بھی مذکورہ تفصیل پر قیاس کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ اگر کھیتی ایسی ہو جس کو بارش کا پانی کافی ہو جاتا ہے اور بغیر پانی دیے عادت کے مطابق کھیتی ہو جاتی ہے تو مزارع کو آبپاشی پر مجبور نہیں کیا جائے گا اگرچہ آبپاشی سے کھیتی عمدہ ہو جاتی ہو۔ اور اگر بارش کا پانی کھیتی کے لیے کافی نہ ہوتا ہو تو مزارع کو آب پاشی پر مجبور کیا جائے گا بوجہ مذکورہ۔

۵۔ پیداوار میں مذکورہ شرط سے زائد یا کم کرنے کا جواز۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز کہ جس پر عقد کے انشاء کا احتمال ہے اس میں زائد کرنے کا بھی احتمال ہے اور جس میں نہیں اس میں زائد کرنے کا احتمال بھی نہیں ہے۔ البتہ کمی کرنا دونوں حالتوں میں جائز ہے جیسا کہ باب بیع میں ثمن میں زائد کرنے کے بارے میں ہے جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ مزارعت میں زیادتی دہی کرنے کی دو صورتیں ہیں یا تو مزارع کی جانب سے ہو یا رب الارض کی جانب سے ہو اور بیع یا تو مزارع کی جانب سے ہو گا یا رب الارض کی جانب سے اور زیادتی دہی کرنا، یا

تو کھیتی کٹنے سے پیشتر ہو گا یا اس کے بعد ہو گا۔ پس اگر کھیتی کی کٹائی کے بعد ہو اور بیج عامل کی جانب سے ہو اور مزارعت نصف (نصف) پیداوار پر ہوئی ہو پھر مزارع نے رب الارض کے حصے میں چھٹے حصے کا اضافہ کر کے اس کو (کل کا) دو جہائی بنا دیا اور رب الارض بھی اس پر راضی ہو گیا تو زیادتی جائز نہیں ہوگی اور پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق نصف نصف تقسیم ہوگی اور اگر رب الارض نے مزارع کے حصے میں چھٹے حصے کا اضافہ کیا اور دونوں اس پر راضی ہو گئے تو یہ زیادتی جائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں زیادتی اجرت میں ہے جو مقنود علیہ جو کہ (زمین کی) منفعت ہے کے وصول کرنے کی بنا پر عمل مزارعت کے پورا ہونے کے بعد ہوئی ہے۔ اور یہ جائز نہیں۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر دونوں (رب الارض اور مزارع) کھیتی کی کٹائی کے بعد اس عقد کا انشاء کریں تو یہ نہیں ہوتا تو ایسے ہی زیادتی کا معاملہ ہے۔ اور دوسری صورت میں اجرت میں کمی کرنا ہے۔ یہ مقنود علیہ کے قیام کا تقاضا نہیں کرتا جیسا کہ باب بیع میں ہوتا ہے۔ یہ اس صورت میں تھا جب بیع عامل کی جانب سے ہو۔ اور اگر بیع رب الارض کی جانب سے ہو پھر رب الارض زائد کر دے تو جائز نہیں اور اگر مزارع زائد کرے تو جائز ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب دونوں میں سے ایک کھیتی کی کٹائی کے بعد زائد کرے۔ اور اگر کھیتی کی کٹائی سے پیشتر زائد کرے تو جو بھی اضافہ کرے جائز ہو گا کیونکہ وہ وقت انشاء عقد کا احتمال رکھتا ہے لہذا زیادتی کا احتمال بھی رکھے گا۔ برخلاف پہلی صورت کے۔

فصل

مزارعت فاسدہ کے احکام

مزارعت فاسدہ کے احکام کی چند انواع ہیں۔

- ۱۔ مزارعت کے کاموں میں سے کوئی کام بھی مزارع پر واجب نہ ہو گا کیونکہ اس کا وجوب عقد سے ہوتا اور عقد صحیح نہیں ہوا۔
- ۲۔ پیداوار پوری کی پوری بیج والے کی ہوگی خواہ وہ رب الارض ہو یا مزارع ہو کیونکہ بیج والے کا پیداوار میں استحقاق اس وجہ سے ہوتا ہے کہ وہ اس کی ملک کی بناء ہوئی ہے شرط کی وجہ سے نہیں اس بناء پر کہ ملکیت کے سبب سے شرط کی ضرورت نہیں رہتی۔ اور پیداوار میں اجرت کا استحقاق شرط کی بناء پر ہوتا ہے جو کہ عقد ہے۔ پس جب شرط صحیح نہیں ہوئی تو بیج کی ملکیت والا پیداوار کا مستحق ہو گا اور اس کو کچھ صدقہ کرنا لازم نہیں ہو گا وہ پیداوار اس کی ملک کی بناء ہے۔
- ۳۔ جب رب الارض کی جانب سے ہو تو عامل کے لیے رب الارض کے ذمے اجرت مثل جہ کی

ہوگی۔ اور بیج جب عامل کی جانب سے ہو تو اس کے ذمے رب الارض کے لیے اس کی زمین کی اجرت مثلی ہوگی کیونکہ بیج جب عامل کی جانب سے ہو تو وہ زمین کو اجرت پر لینے والا بنتا ہے پھر جب اجارہ فاسد ہو گیا تو اس کے ذمے زمین کی اجرت مثلی آئے گی۔

۴۔ بیج جب رب الارض کی جانب سے ہو اور وہ پیداوار کا مستحق بنا اور اس نے عامل کو اس کے عمل کی اجرت مثلی کا تاوان ادا کیا تو کل کی کل پیداوار اس کے لیے پاکیزہ ہوگی کیونکہ یہ اس کی ملک یعنی بیج سے اس کی ملک یعنی زمین میں پیداوار حاصل ہوئی ہے۔ اور بیج جب عامل کی جانب سے ہو اور وہ پیداوار کا مستحق بنے اور وہ رب الارض کو اس کی زمین کی اجرت مثلی کا تاوان ادا کر دے تو پوری کی پوری پیداوار اس کے لیے پاکیزہ نہیں ہوگی بلکہ وہ کھیتی میں سے اپنے بیج کے بقدر اور زمین کی اجرت مثلی کی بقدر نکال لے گا اور یہ اس کے لیے پاکیزہ ہوگی کیونکہ یہ عوض کے بدلے اس کو ملا ہے۔ اور اس مقدار پر زائد کو وہ صدقہ کرے گا کیونکہ اگرچہ وہ اس کے بیج سے متولد پیدا ہوئی ہے لیکن دوسرے کی زمین میں عقد فاسد کے ساتھ لہذا اس میں خباثت کا شبہ ثابت ہوا اور اس کا حل صدقہ کرنا ہے۔

۵۔ جب ملک زمین کا استعمال نہ پایا جائے مزارعت فاسدہ میں اجرت مثلی واجب نہیں ہوتی کیونکہ مزارعت عقد اجارہ ہوتا ہے اور اجارہ فاسدہ میں حقیقی استعمال کے بغیر اجرت واجب نہیں ہوتی تخلیہ سے اجرت واجب نہیں ہوتی کیونکہ حقیقتاً تخلیہ منعدم ہے اس لیے کہ تخلیہ حقیقتاً و شرعاً عبارت ہے رفع موانع اور انتفاع پر قدرت سے اور یہ پایا نہیں گیا عقد کے فاسد ہونے کی بنا پر کہ اس کو توڑنا واجب ہے، برخلاف اجارہ صحیح کے جیسا کہ اجارات سے معلوم ہو چکا۔

۶۔ مزارعت فاسدہ میں اجرت مثلی واجب ہوتی ہے اگرچہ زمین سے کچھ پیداوار نہ ہوئی ہو جب کہ مزارع نے زمین کو استعمال کیا ہو۔ اور مزارعت صحیحہ میں جب کچھ پیداوار نہ ہوئی ہو تو دونوں میں سے کسی کے لیے کچھ واجب نہ ہوگا۔ فرق پہلے گزر چکا ہے۔

۷۔ مزارعت فاسدہ میں ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اجرت مثلی (مزارعت میں) طے شدہ مقدار کے برابر واجب ہوتی ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پوری واجب ہوتی ہے۔ یہ اس صورت میں ہے جب اجرت جو کہ دونوں میں سے ہر ایک حصہ ہے عقد میں مقرر (طے) کی ہوئی ہو۔ اور اگر وہ مقرر کی ہوئی نہ ہو تو بلا اختلاف اجرت مثلی پوری واجب ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں اصل قاعدہ اجرت مثلی کا وجوب ہے کیونکہ اجارہ عقد معاوضہ ہے یعنی عوض کے بدلے منفعت کی تملیک اور مساویات ملتی ہوتی ہے دو بدلوں کے درمیان مساوات پر اور یہ بات اجرت مثلی کے واجب ہونے میں پائی جاتی ہے کیونکہ اس باب میں یہی ممکن مثل ہے اس لیے کہ یہی وصول کئے ہوئے منافع کی قیمت کی (اصل) مقدار ہے البتہ اس میں ایک نوع کی جہالت ہے اور معقول علیہ کی جہالت عقد کی صحت سے مانع ہوتی ہے پس عقد کی تصحیح کے لیے بدل کا ذکر

ناگزیر ہے لہذا منافع کی قیمت کی مقدار پر مقررہ حصہ بھی واجب ہوگا۔ پھر جب عقد کی شرائط میں سے کسی شرط کے فوت ہونے کی بناء پر صحیح نہ ہوا تو واجب ہوا کہ منافع بدل اصلی جو کہ اجرت مثلی ہے کی طرف رخ کیا جائے اور اسی لیے جب عقد میں سرے سے بدل مقرر نہ کیا جائے تو اجرت مثلی واجب ہوتی ہے خواہ کتنی ہی ہو۔ ابویوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل قاعدہ تو یہی ہے جو محمدؐ نے بنایا یعنی منافع کی قیمت کے طور پر اجرت مثلی کا منافع سے بدل معوض واجب ہوگا کیونکہ ممکنہ حد تک وہی مثل ہے لیکن یہ طے شدہ اجرت سے زائد نہ ہوگی کیونکہ عقد معاوضہ میں جیسے جہاں تک ہو سکے بدل میں مماثلت کا اعتبار کرنا واجب ہے۔ اور یہ ذکر کردہ بدل کے ساتھ اجرت مثلی کو مقرر کرنا کے ذریعے ممکن ہے کیونکہ مستاجر مقرر کردہ بدل سے زائد پر راضی نہیں ہوا اور اجیر اس سے کم پر راضی نہیں ہوا لہذا اجرت مثلی کو مقرر کرنے میں طے کردہ بدل کا اعتبار کرنے میں دونوں دلیلوں پر عمل اور دونوں جانبوں کی رعایت ممکنہ حد تک ہو جاتی ہے۔ لہذا یہ اولیٰ ہوگا برخلاف اس صورت کے جب کہ عقد میں بدل مذکور نہ ہو کیونکہ بدل جب سرے سے مذکور نہ ہو تو مذکور کا اعتبار کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ اجرت مثلی کا اعتبار واجب ہوتا ہے پس یہ فرق ہے۔

فصل

وہ امور جو مزارعت کے فسخ کیلئے عذر بن سکتے ہیں

یہ چند ہیں جن میں سے بعض کا تعلق رب الارض کے ساتھ ہے اور بعض کا مزارع کے ساتھ۔
رب الارض سے متعلق امور جو فسخ مزارعت کے لیے عذر بن سکتے ہیں | اگر انبار قرض جو اس زمین کے ثمن ہی سے ادا کیا جاسکتا ہو بایں طور کہ زمین کو اس دین کے لیے فروخت کیا جائے۔ اس عذر کی بناء پر عقد اس وقت فسخ کیا جاسکتا ہے جب کہ ایسا کرنا ممکن ہو مثلاً مزارعت سے پیشتر ہو یا کھیتی پکی چلی ہو۔ اور کٹائی کو پہنچ گئی ہو کیونکہ عقد کو جاری رکھنا ممکن نہیں ہے مگر ضرر و نقصان کے ساتھ جو رب الارض کو لاحق ہوگا۔ پس رب الارض کو لازم نہیں کہ وہ ضرر برداشت کرے اور قاضی اول اس کی زمین کو اس کے دین کے لیے فروخت کرے گا پھر مزارعت کو فسخ کرے گا۔ محض عذر کی وجہ سے مزارعت خود مستفسخ نہیں ہوگی۔ اور اگر فسخ کرنا ممکن نہ ہو مثلاً کھیتی ابھی پکی نہ ہو اور کٹائی کو نہ پہنچی ہو تو اس کو دین کے لیے فروخت نہیں کیا جائے گا اور مزارعت کو فسخ نہیں کیا جائے گا یہاں تک کہ کھیتی پکی جائے کیونکہ فروخت کرنے میں حامل کے حق کا ابطال ہے اور پکنے کے وقت تک انتظار کرنے میں دین والے کے حق میں تاخیر ہے۔ اس میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے لہذا اولیٰ ہوگا۔ اور اگر رب الارض محسوس (رقید میں) ہوگا تو کھیتی کے پکنے تک اس کو قید سے رہا کر دیا جائے گا کیونکہ قید ظلم جو کہ مال مٹل ہے کی مزارعہ جب کہ رب الارض کھیتی کے پکنے سے پیشتر مال مٹل کرنے والا نہیں ہے اس لیے کہ وہ محسوس

کی جانب سے زمین کو فروخت کرنے سے منع کیا گیا ہے اور جو منع کیا گیا ہو وہ معذور ہوتا ہے۔ پھر جب کھیتی پک جائے گی تو اس کو دوبارہ قید میں ڈال دیا جائے گا تاکہ وہ خود اپنی زمین کو فروخت کر کے اپنا دین ادا کرے ورنہ قاضی اس کی زمین کی بیع کر دے۔

مزارع سے متعلق امور جو فسخ مزارعت کے لیے عذر بن سکتے ہیں | جیسے مرض کیونکہ یہ عمل سے عاجز

کر دینے والا ہوتا ہے اور سفر جس کی ضرورت پڑتی ہے اور ایک حرفت سے دوسری حرفت کی طرف تبدیلی کیونکہ بعض حرفتوں سے ضرورت پوری نہیں ہوتی لہذا دوسری حرفت کو اختیار کرنے کی ضرورت پڑتی ہے اور کوئی مانع جو مزارع کو عمل سے روک دے جیسا کہ کتاب الاجارہ میں معلوم ہو چکا ہے۔

فصل

اپنے وجود کے بعد عقد مزارعت کن امور سے منسوخ ہو سکتا

یہ چند ہیں۔

۱۔ فسخ کرنے سے۔ اس کی دو قسمیں ہیں صریح فسخ اور دلالتاً فسخ۔
فسخ صریح یہ ہے کہ فسخ اور اقالہ کے لفظ کے ساتھ ہو کیونکہ مزارعت اجارہ اور شرکت پر مشتمل ہوتی ہے اور ان میں سے ہر ایک صریح فسخ اور صریح اقالہ کو قبول کرتا ہے۔
فسخ جو دلالتاً ہو اس کی دو صورتیں ہیں۔

۱۔ بیع والا عقد کو جاری رکھنے کا ارادہ بدلے اور کہے کہ میں زمین کی مزارعت نہیں چاہتا۔ تو عقد منسوخ ہو جائے گا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ اس کے حق میں عقد غیر لازم ہے لہذا اس کے لیے گنجائش ہے کہ وہ بغیر عذر کے بھی عقد کو جاری رکھنے سے پیچھے ہٹ جائے اور یہ اس کی جانب سے دلالتاً فسخ ہوگی۔

۲۔ ماذون غلام کے زمین و بیع مزارعت پر دینے کے بعد مالک کا اس پر پابندی عائد کرنا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ ماذون (اجازت یافتہ) جب زمین اور بیع مزارعت پر دے پھر مزارعت سے پیشتر مالک اس غلام پر پابندی عائد کر دے تو عقد ٹوٹ جائے گا حتیٰ کہ مالک کو حق ہوگا کہ مزارع کو مزارعت سے روک دے کیونکہ غلام کی جانب سے عقد لازم نہیں ہوا تھا اس لیے کہ بیع اس کی جانب سے تھا لہذا مالک پابندی لگانے سے مزارع کو مزارعت سے منع کر سکتا ہے جیسا کہ پابندی سے پیشتر خود غلام مزارع کو منع کر سکتا تھا۔ اور اگر بیع مزارع کی جانب سے ہو تو عقد منسوخ نہیں ہوگا حتیٰ کہ مالک کو حق ہوگا اور نہ غلام کو کہ وہ مزارع کو مزارعت سے روک

روک سکے بیج والے کی جانب سے عقد لازم ہے۔ اسی لیے غلام پابندی سے پیشتر مزارع کو زراعت سے نہیں روک سکتا اور نہ ہی مالک پابندی کے ذریعے سے مزارع کو منع کر سکتا ہے۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب غلام نے زمین مزارعت پر دی ہو۔

اور جب غلام نے زمین مزارعت پر لی ہو تو اگر بیج زمین والے کی جانب سے ہو تو عقد منسوخ ہو جائے گا کیونکہ جب اس پر پابندی عائد کی گئی تو وہ عمل سے عاجز ہو گیا اور یہ بات معقود علیہ کے فوت ہونے کی بناء پر عقد کے ختم ہونے کی موجب ہے۔ اور اگر بیج اس کی جانب سے ہو تو پابندی کی وجہ سے عقد منسوخ نہیں ہو گا کیونکہ وہ پابندی کی وجہ سے عمل سے عاجز نہیں ہوا البتہ مالک کو اختیار ہے کہ وہ غلام کو عمل سے منع کر دے کیونکہ اس میں اس کی ملک یعنی بیج ہے لہذا مالک کو حق ہو گا کہ جو پابندی سے منسوخ نہ ہو اس کو فسخ کر دے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب مازون غلام پر پابندی عائد کی گئی ہو۔

اور اگر مالک نے اس غلام پر پابندی عائد نہ کی ہو البتہ زراعت سے اس کو منع کر دیا یا مزارعت کے بعد عقد کو فسخ کر دیا یا اس سے پیشتر منع کر دیا تو یہ روکنا اور منع کرنا باطل ہو گا۔

اسی طرح باپ کو اجازت یافتہ (مازون) بچے کو عقد مزارعت سے پیشتر یا اس کے بعد منع کرنا صحیح نہیں کیونکہ زراعت سے منع کرنا یا زراعت کے بعد اس کو فسخ کرنا یا تجارت کی اجازت کی تخصیص کے باب سے ہے اور تجارت کی اجازت میں تخصیص کا احتمال نہیں ہوتا۔

۱۔ مدت مزارعت کا ختم ہونا۔ کیونکہ جب یہ مدت گزر گئی تو عقد پورا ہو گیا اور یہ انفساح کا مطلب ہے۔

۲۔ رب الارض کی موت خواہ زراعت سے پیشتر ہو یا اس کے بعد ہو اور خواہ کھیتی پک چکی ہو یا وہ ابھی کچی ہو۔ کیونکہ عقد کے حکم کا فائدہ رب الارض کے لیے تھا۔ اس کے وارث کے لیے نہیں اس لیے کہ وہ خود اپنے لیے عقد کرنے والا تھا۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ یہ جو شخص اصلاً خود اپنے لیے عقد کرتا ہو تو اس کے تصرف کا حکم خود اس کے اپنے لیے واقع ہوتا ہے دوسرے کے لیے نہیں سوائے ضرورت کی بناء پر۔

۳۔ مزارع کی موت خواہ زراعت سے پیشتر ہو یا بعد میں اور خواہ کھیتی کٹنے کے قابل ہو گئی ہو یا نہیں بوجہ مذکورہ۔

فصل

مزارعت منفسخہ کے حکم کا بیان

توفیق الہی سے ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ حکم دو صورتوں سے خالی نہیں یا تو (عقد مزارعت کا) انفساخ زراعت سے پیشتر ہوا ہو یا اس کے بعد ہوا ہو۔

اگر مزارعت زراعت سے پیشتر منفسخ ہوئی ہو تو عامل کو کچھ نہ ملے گا اگرچہ اس نے زمین جوتی ہو یا لیا نہ کھودی ہوں اور بندہ درست کیے ہوں اور انفساخ کسی بھی طرح ہوا ہو خواہ صریح فسخ کے ساتھ یا دلالتاً فسخ کے ساتھ یا دونوں عاقدوں میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے یا مدت مزارعت کے پورا ہو جانے کی بنا پر عامل کو کچھ نہ ملنے کی وجہ یہ ہے کہ فسخ کا اثر زمانہ مستقبل میں عقد مزارعت کے حکم کے پورا ہونے کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے نہ کہ ماضی میں پس ظاہر نہیں ہوا کہ عقد صحیح نہیں ہوا تھا۔ اور عقد صحیح میں طے شدہ اجرت واجب ہوتی ہے جو کہ پیداوار کا کچھ حصہ ہے لیکن پیداوار ہوئی نہیں لہذا عامل کو کچھ نہ ملے گا۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ جواب (قانونی) حکم کی رو سے ہے۔ البتہ فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ رب الارض پر واجب ہے کہ وہ عامل کو اس صورت میں کچھ دے کر (راضی کرے جب وہ (یعنی رب الارض) زراعت سے پیشتر عقد کو جاری رکھنے سے رک جائے در آنحالیکہ اس کے لیے شرعاً رکنا جائز نہ ہو کیونکہ یہ دھوکہ دینے کے مشابہ ہے جو کہ حرام ہے۔

اور اگر زراعت کے بعد مزارعت منفسخ ہو تو اگر کھیتی پکی چکی ہو تو کٹائی اور پیداوار متعاقباً کے درمیان شرط کے مطابق ہوں گی اور اگر کھیتی ابھی پکی نہ ہو تو یہی جواب صریح فسخ اور دلالتاً فسخ اور مدت کے ختم ہونے کی صورت میں ہے۔ کیونکہ کھیتی دونوں کے درمیان شرط کے مطابق ہے اور کٹائی کے وقت تک عمل دونوں کے ذمے ہے اور مزارع کے ذمے رب الارض کے لیے نصف زمین کی اجرت عمل ہوگی۔ کھیتی سے دونوں کے درمیان باقی رہے گی۔ رہا کٹائی کے وقت تک عمل کا دونوں کے ذمے ہونا تو اس کی وجہ یہ ہے ایسے مال مشترک میں عمل ہے کہ جس میں کسی ایک شریک پر عمل کی شرط نہیں ہوئی۔ لہذا عمل دونوں کے ذمے ہوگا۔ مزارع کے ذمے رب الارض کے لیے نصف زمین کی اجرت مثل واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عقد منفسخ ہو چکا ہے اور کھیتی اکھاڑنے میں مزارع کا نقصان ہے لہذا اجرت مثلی کے ساتھ چھوڑنے میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے، برخلاف اس صورت کے جب کہ رب الارض مرجعے اس حال میں کہ کھیتی کچی ہو تو عمل صرف مزارع کے ذمے ہوگا کیونکہ یہاں سبب فسخ یعنی موت کے پائے جانے کی وجہ سے عقد حقیقتاً منفسخ ہوا ہے البتہ ہم نے مزارع کو نقصان سے بچانے کے لئے فرضاً باقی رکھا ہے کیونکہ اگر عقد منفسخ ہو جائے تو زمین والے کو کھیتی اکھاڑنے کا حق حاصل ہو جاتا ہے جس میں مزارع کا نقصان ہے۔ لہذا اس کو عقد کے فرضی

بقاء کے لیے عذر بنایا ہے پس جب عقد باقی رہا تو عمل خاص مزارع کے ذمے ہو گا جیسا کہ موت سے پیشتر ہوتا تھا۔ (لیکن) یہ بات واضح نہیں ہے۔
اور اگر ایک نے اپنے ساتھی کی اجازت کے بغیر اور قاضی کے حکم کے بغیر کچھ خرچہ کیا تو وہ اس میں متطوع ہو گا۔

اور اگر رب الارض یہ چاہے کہ کھیتی کچی سی لے لے تو اس کا اس کو اختیار نہیں کیونکہ اس میں مزارع کا نقصان ہے۔ اور اگر مزارع کچی کھیتی لینا چاہے تو رب الارض کو تین خیار حاصل ہوں گے چاہے تو کھیتی اکھیر لے اور وہ دونوں کے درمیان تقسیم ہو اور چاہے تو مزارع کو اس کے حصے کی کھیتی کی۔ وہ قیمت دے دے اور چاہے تو کھیتی پر اپنے مال میں سے خرچہ کرے پھر مزارع پر اس کے حصے میں رجوع کرے۔ کیونکہ اس میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے۔

متعاقبین میں سے کسی ایک کی موت کی صورت میں۔

اگر زمین کو تین سال کے لیے مزارعت پر دینے کے بعد رب الارض مر جائے اور کھیتی اگ لگے اور سبزی بن گئی ہو تو زمین مزارع کے پاس کٹائی کے وقت تک چھوڑ دی جائے گی اور کھیتی مذکورہ شرط کے مطابق تقسیم ہوگی کیونکہ کٹائی کے وقت تک زمین کو چھوڑنے میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے جب کہ کھیتی اکھیرنے میں ان میں سے ایک یعنی مزارع کا نقصان ہے اور عمل کی ذمہ داری صرف مزارع پر ہوگی کیونکہ اس عقد کا فرضی بقاء اس حال میں اس (موجودہ) کھیتی کے لیے ہے۔

اور اگر جب کہ کھیتی کچی ہو مزارع مر جائے اور اس کے ورثاء کہیں کہ مزارعت کی شرط پر ہم کام کرتے ہیں اور رب الارض نہ مانے تو اختیار مزارع کے ورثاء کو حاصل ہوگا کیونکہ کھیتی اکھیرنے میں ان کا نقصان ہے جب کہ رب الارض کو کھیتی کے پکنے کے وقت تک زمین چھوڑنے میں کوئی نقصان نہیں ہے اور جب رب الارض زمین چھوڑ دے تو ورثاء جو عمل کی اجرت نہیں ملے گی کیونکہ وہ فرضی طور پر اپنے باپ کے عقد پر عمل کر رہے ہیں پس گویا کہ ان کا باپ ہی عمل کر رہا ہے۔ اور اگر وارث اکھیرنا چاہیں تو ان کو عمل پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ حقیقتاً تو عقد منفسخ ہو چکا ہے وہ تو ہم نے ان کی رعایت کی بنا پر ان کے اختیار کرنے کی وجہ سے اس عقد کو باقی رکھا۔ اور اگر وہ عمل کرے پر راضی نہ ہوئے اور کھیتی مشترک باقی رہی تو یا تو اس کو ان کے درمیان حصے کر کے تقسیم کر دیا جائے گا یا رب الارض کھیتی میں سے ان کے حصے کی سبزی دے دے گا۔ یا کٹائی کے وقت تک اپنے مال میں سے خرچہ کرے گا پھر وارثوں پر ان کے حصے میں رجوع کرے گا کیونکہ اس میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب المعاملہ (مساقات)

اس کو کبھی کتاب المساقاة بھی کہا جاتا ہے۔ اس کتاب میں کشتگو کے وہی عنوان ہیں جو ہم نے مزارع میں ذکر کئے ہیں۔
معاملہ کا لغوی و شرعی معنی۔
 از روئے لغت یہ عمل سے مفاعلہ ہے۔
 شریعت کے عرف میں اس سے مراد بعض پیداوار کے عوض میں عمل پر عقد ہے جو زر کی تمام شرائط کے ساتھ۔

معاملہ کی مشروعیت

علماء کا اس میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ غیر مشروع ہے جبکہ ابو یوسف محمد اور شافعی رحمہم اللہ کا قول ہے کہ یہ مشروع ہے۔ یہ حدیث خیبر سے استدلال کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے وہاں کے باغات مساقات پر دیئے تھے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ یہ بعض پیداوار کے عوض استیجار ہے جو کہ منع ہے جیسا کہ ہم کتاب المزارعہ میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور حدیث خیبر سے استدلال کا جواب بھی گزر چکا ہے لہذا ہم اس کا اعادہ نہیں کریں گے۔

یہ ایجاب و قبول ہے بغیر کسی فرق کے اسی طریقے پر جو بھیجے یعنی کتاب **رکن معاملہ (مساقات)** مزارعہ میں بیان ہو چکا ہے۔

معاملہ کی تصحیح کرنے والی شرائط | مجوزین معاملہ (مساقات) کے نزدیک اس کی شرائط صحیحہ (یعنی تصحیح کرنے والی) وہی ہیں جو کتاب المزارعہ میں ہم نے

ذکر کی ہیں۔ ان میں سے یہ ہیں۔

- ۱۔ دونوں عاقل عاقل ہوں۔ پس ایسے شخص کا عقد جائز نہیں جو عاقل نہ ہو۔
 رہ ہی بلوغت نہ وہ شرط نہیں ہے۔ اور ایسے ہی حریت بھی جیسا کہ کتاب المزارعہ میں بیان ہو چکا ہے
- ۲۔ دونوں مرتد نہ ہوں۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول اور ان لوگوں کے قول کے قیاس پر جو معاملہ کو جائز قرار دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ اگر ان میں سے کوئی ایک مرتد ہو تو معاملہ (مساقات) موقوف رہے گا۔
 پھر اگر باغ دینے والا مرتد ہو پھر وہ مسلمان ہو جائے تو پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی۔ اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا وہ مر جائے یا دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو کل کی کل پیداوار باغ والے کی ہوگی کیونکہ وہ اس کی ملک کی نمائندہ ہے اور دوسرے کو اجرت مثل ملے گی جبکہ اس نے عمل کیا ہو۔ صاحبین کے نزدیک دونوں حالتوں میں پیداوار مسلمان

عامل اور باغ والے کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ دونوں مسلمان ہوں۔

اور اگر عامل مرتد ہو پھر وہ مسلمان ہو جائے تو پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا وہ مالیت ارتداد میں مر جائے یا دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو پیداوار مسلمان باغ والے اور عامل مرتد کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہوگی۔ اس پر سب کا اتفاق ہے جس کی وجہ کتاب المزارعہ میں بیان ہو چکی ہے۔

مرتد عورت کا یکبارگی معاملہ بالا اتفاق جائز ہے۔

۳۔ پھلدار درخت جو مساقات پر دیئے گئے ہوں وہ ایسے ہوں کہ عمل کی وجہ سے ان کے پھلوں میں اضافہ ہوتا ہو۔ پس اگر ایسے درخت دیئے گئے کہ ان میں (کھجور کے) شگوفے (دکا بجھے) یا گدر کھجوریں ہوں جو سرخ یا سبز ہو چکی ہوں لیکن ابھی اپنی پوری جسامت کو نہ پہنچی ہوں تو معاملہ جائز ہے۔ اور اگر وہ اپنی پوری جسامت حاصل کر چکی ہوں البتہ پختہ نہ ہوئی ہوں تو معاملہ فاسد ہوگا کیونکہ جب اس کی جسامت پوری ہو چکی تو عام طور پر عمل کی اس کی اضافہ ہو زیادت کی صورت میں تاثیر نہ ہوگی لہذا جو عمل مشروط علیہ ہے وہ نہیں پایا گیا جس کی بنا پر عامل پیداوار کا مستحق نہیں بنے گا بلکہ کل کی کل پیداوار باغ والے کی ہوگی۔

۴۔ پیداوار دونوں کے لئے ہو۔ پس اگر ان میں سے ایک کے لئے پیداوار کی شرط کی تو مساقات فاسد ہوگی جس کی وجہ کتاب مزارعت میں معلوم ہو چکی ہے۔

۵۔ دونوں میں سے ہر ایک کا پیداوار میں سے حصہ مشاع ہو اور اس کی مقدار معلوم ہو جس کی وجہ معلوم ہو چکی۔

۶۔ محل عمل یعنی درخت معلوم ہو۔ اس کا بیان کتاب المزارعہ میں گزر چکا ہے۔

۷۔ عامل کو تسلیم کرنا یعنی تخلیہ حتیٰ کہ اگر انہوں نے دونوں پر عمل کی شرط کی تو تخلیہ کے انعدام کی بنا پر مساقات فاسد ہو جائے گی۔

رہادت کا بیان تو یہ مساقات کے جواز کے لئے از روئے استحسان شرط نہیں ہے اور اس کا وقوع پہلے سال کے پہلے پھل پر ہوگا برخلاف مزارعت کے۔ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ شرط ہو کیونکہ مدت کے بیان کا ترک جہالت کا باعث ہوتا ہے جیسا کہ مزارعت میں ہوتا ہے البتہ چونکہ مساقات میں بیان مدت کے بغیر لوگوں کا تعامل جاری ہے اس لئے قیاس کو ترک کیا گیا ہے۔ اور یہ تعامل مزارعت میں مفقود ہے حتیٰ کہ اگر کسی مقام پر یہ تعامل پایا جاتا ہو تو مزارعت بغیر بیان مدت کے جائز ہوگی۔ محمد بن مسلمہ رحمہ اللہ اسی کا فتویٰ دیتے تھے جیسا کہ مزارعت میں اس کا بیان ہو چکا ہے۔

اگر زمین دی تاکہ اس میں اسفست کی کاشت کرے یا زمین دی جس میں اسفست کی جڑیں ہوں اور مدت کا ذکر نہیں کیا تو اگر ایسی فسی ہو جس کے اگنے کی ابتداء اور جس کے کٹنے کی انتہا کا مقرر

وقت نہ ہو تو معاملہ فاسد ہوگا اور اگر اس کے کٹنے کا وقت معلوم ہوگا تو جائز ہوگا اور اس کا وقوع پہلی کٹائی پر ہوگا جیسا کہ پھلدار درختوں میں ہوتا ہے۔

فصل

معاملہ کو فاسد کرنے والی شرائط

یہ چند ہیں جن میں سے بعض عقد کی شرائط مصححہ میں داخل ہیں کیونکہ جن کا وجود صحت کے لئے شرط ہو اس کا انعدام فساد کے لئے شرط ہوگا۔

- ۱۔ پوری پیداوار کا ان میں سے ایک کے لئے شرط کرنا
- ۲۔ ان میں سے ایک کے لئے مقررہ وزن یا پیمانہ کی شرط کرنا۔
- ۳۔ رب الارضی پر عمل کی شرط کرنا۔
- ۴۔ تقسیم کے بعد عامل پر اٹھا کر لے جانے اور حفاظت کرنے کی شرط عائد کرنا جس کی وجہ ہم نے کتاب المنازلہ میں ذکر کی ہے۔

۵۔ عامل پر پھول توڑنے اور چننے کی شرط کرنا۔ اس کے مفسد ہونے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ یہ معاملہ مساقات کا جزو نہیں ہے۔ نیز اس پر تعامل بھی نہیں ہے۔ لہذا یہ ملک کی مشقت کے باب سے ہوا اور ملک چونکہ مشترک ہے لہذا اس کی مشقت بھی دونوں پر اپنی اپنی ملکیت کے بقدر ہوگی۔

۶۔ ایسے عمل کی شرط کرنا جس کی منفعت مساقات کی مدت گزرنے کے بعد بھی باقی رہے مثلاً کھا د ڈالنا، ٹٹیاں بنانا، درخت لگانا اور زمین کی گودھی کرنا۔۔۔۔۔ کیونکہ نہ تو عقد اس کا تقاضا کرتا ہے اور نہ ہی یہ معقود علیہ کی ضرورتوں اور مقاصد میں سے ہے۔

۷۔ عامل جس میں عمل کرتا ہے اس میں اس کی شرکت کا ہونا۔ اس کے مفسد ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عامل رب الارض کا اجیر ہے۔ اور آدمی کو ایسی شئی میں عمل کے لئے اجرت پر رکھنا جس میں اجیر مستاجر (آجر) کا شریک ہو جائے نہیں یہاں تک کہ اگر کھجور کا باغ دو آدمیوں کا ہو پھر ان میں سے ایک وہ باغ اپنے ساتھی کو مقررہ مدت کے لئے مساقات پر دے اس شرط پر کہ پیداوار دونوں کے درمیان تہائیوں میں تقسیم ہوگی دو تہائی شریک عامل کے لئے اور ایک تہائی شریک ساکت کے لئے تو مساقات فاسد ہوگی اور پیداوار دونوں کے درمیان ان کی ملکیت کے تناسب سے تقسیم ہوگی اور عامل کے لئے اس کے ذمے کچھ اجرت نہ ہوگی کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ مساقات میں اجارہ کا معنی پایا جاتا ہے اور ایسے عمل میں استیجار (اجرت پر رکھنا) جائز نہیں ہے کہ جس میں؟

اجیر مستاجر کا شریک ہو اور اگر وہ عمل کر لے تو عامل کو اپنے شریک پر کسی اجرت کا استحقاق نہیں ہوتا جس کی وجہ اجارات میں معلوم ہو چکی ہے۔ اور یہ مزارعت کے مشابہ نہیں ہوگا کیونکہ زمین جب دو کے درمیان مشترک ہو اور ان میں سے ایک اپنے ساتھی کو زمین مزارعت پر دے اس شرط پر کہ وہ اس میں اپنے بیج سے کاشت کرے گا اور اس کو دو تہائی پیداوار ملے گی تو جائز ہے کیونکہ یہاں پر کسی ایسی شئی میں عمل کے لئے استیجار ثابت نہیں ہوا کہ جس میں اجیر مستاجر کا شریک ہو اس لئے کہ بیج میں شریک ثابت نہیں جبکہ یہاں باغ (درختوں) میں شرکت کی بنا پر ایسا استیجار ثابت ہے۔ پس یہی فرق ہے اور ان میں سے کسی کو بھی پیداوار صدقہ کرنا واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ اس کی ملک کی نمائندہ ہونے کی بنا پر فاصلہ اس کا مال ہے۔

اگر دونوں نے یہ شرط کی کہ پیداوار دونوں کے لئے ان کی ملکیت کے تناسب سے ہوگی تو مساوات جائز ہوگی کیونکہ دونوں شریکوں میں سے ہر ایک کا استحقاق اس کی ملکیت کے نمائندہ ہونے کی وجہ سے ہوگا عمل کی وجہ سے نہیں بلکہ ان میں سے عامل اپنے ساتھی کے لئے عمل میں بلا عوض معین و مددگار ہے۔ لہذا استیجار ثابت نہیں ہوا۔

اگر شریک ساکت شریک عامل کو دے کہ وہ وہ شئی خرید لے جس سے زر کھجور کا شگوفہ میں کھجور میں ڈالا جاسکے اور شریک عامل خرید لے تو وہ اس کے نصف ثمن کے لئے شریک ساکت پر رجوع کرے گا کیونکہ اس نے شریک ساکت کے حکم سے شرکت میں مال مقوم خریدا ہے لہذا اس پر رجوع کر سکے گا۔

عقد معاملہ (مساقات) میں عامل ایک ہو یا زیادہ ہوں برابر ہے حتیٰ کہ اگر ایک شخص نے اپنا باغ دو آدمیوں کو نصف یا تہائی پر مساقات میں دیا تو جائز ہے۔ اور دونوں کے لئے استحقاق میں برابری کی ہو یا ان میں سے ایک کے لئے زائد حصہ مقرر کیا ہو برابر ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک رب الارض کا اجیر ہے لہذا ان میں سے ہر ایک کا استحقاق شرط کی وجہ سے ہوگا لہذا اس کی مقدار کا اندازہ بقدر شرط ہوگا۔ اگر دو میں سے ایک عامل کے لئے رب الارض کے ذمے سودرہم مقرر کئے اور دوسرے کے لئے تہائی پیداوار اور رب الارض کے لئے دو تہائی پیداوار مقرر کی تو جائز ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے لئے شرط کی ہوئی اجرت واجب ہوتی ہے۔ لہذا شرط کے تقاضے کے مطابق واجب ہوگی۔

اور اگر شرط کی باغ والے کے لئے ایک تہائی کی اور ایک عامل کے لئے دو تہائی پیداوار کی اور دوسرے عامل کے لئے سودرہم کی اجرت کی اس عامل کے ذمے جس کے لئے دو تہائی پیداوار کی تو یہ عقد فاسد ہوگا اور یہ مزارعت کی اس صورت کے مشابہ نہ ہوگا کہ جس میں ایک شخص نے مزارعت پر زمین دی اس شرط کے ساتھ کہ رب الارض کو تہائی پیداوار ملے گی اور مزارع کو دو تہائی پیداوار ملے گی اس شرط کے ساتھ کہ اس کے ساتھ فلاں شخص تہائی پیداوار کے عوض میں عمل کرے گا تو رب الارض اور مزارع کے درمیان مزارعت جائز ہوگی البتہ دوسرے کے حق میں فاسد ہوگی کیونکہ معاملہ (مساقات) میں عامل کو اجرت پر رکھنا ہوتا ہے اور عمل کے مقابلے میں اجرت مستاجر پر واجب ہوتی ہے نہ کہ اجیر پر نیز عمل (بھی) مستاجر کے لئے ہوا لہذا اجرت بھی مستاجر کے ذمے ہوگی۔ پھر جب یہ

کی شرط اجیر پر کی تو مستاجر نے اس کو اجرت پر رکھا تا کہ مستاجر کے لئے عمل کرے اس شرط کے ساتھ کہ اجرت مستاجر کے غیر کے ذمے ہوگی..... اس صورت کے جواز کا کوئی رستہ نہیں ہے لہذا عقد فاسد ہوگا اور یہی مزارعت کے باب میں تیسرے کے حق میں فساد کا موجب ہے۔ یہ بات نہیں ہے کہ ربا لائن اور مزارع کے درمیان عقد صحیح ہوا کیونکہ اس کو بترکہ دو عقدوں کے کیا گیا پس ان میں سے ایک کا فساد دوسرے کے فساد کا موجب نہیں ہوا۔ یہ امر اس تکلف کے باوجود واضح نہیں۔ اس کی وضاحت انشاء اللہ تعالیٰ آئے گی۔

فصل

مجوزین مساقات کے نزدیک مساقات صحیحہ کے احکام

یہ چند ہیں۔

- ۱۔ مساقات کا ہر وہ عمل جس کی ضرورت درخت بیل اسفست اور بنگن کی جڑوں کو ہو مثلاً آبپاشی نابول کی درستگی۔ حفاظت اور نرسکوفادہ کھجور میں ڈالنا تو وہ مال کے ذمے ہوگا کیونکہ وہ مقصود علیہ کے قواعد میں سے ہے لہذا اعتقاد اس کو شامل ہوگا۔ اور اگر ایسا عمل ہو تو درخت بیل اور زمین پر خرچے سے متعلق ہو مثلاً کھا دڈالنا اور خس زمین میں انگور کی بلیں اور درخت اور اسفست ہوں اس کی گوڈی کرنا اور ٹٹیاں بنانا وغیرہ تو وہ دونوں کے ذمے ان کے حقوق کے بقدر ہوگا۔ کیونکہ وہ عقد میں شامل نہیں ہے نہ تو مقصود کے اعتبار سے اور نہ ہی ضرورت کے اعتبار سے یہی حکم چل توڑنے اور چننے کا ہے کیونکہ یہ عمل مساقات کے بعد ہوتا ہے لہذا یہ عقد مساقات کے حکم میں شامل نہ ہوں گے۔
- ۲۔ پیداوار دونوں کے درمیان شرط کے مطابق تقسیم ہو۔ اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔
- ۳۔ جب درخت پر کچھ پھل نہ لگا ہو تو دونوں میں سے کسی کو کچھ نہیں ملے گا برخلاف مزارعت کے یہ اس فرق کی بنا پر ہے جو کتاب المزارعہ میں گزر چکا ہے۔
- ۴۔ یہ عقد دونوں جاموں سے لازم ہوتا ہے یہاں تک کہ ان میں سے کسی کو بھی بغیر عذر کے اپنے ساتھی کی مرضی کے بغیر پیچھے پٹنے یا فسخ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اس کے برخلاف مزارعت بیع والے کے حق میں غیر لازم ہوتی ہے۔ فرق پہلے بیان ہو چکا ہے۔
- ۵۔ عامل کو عمل کرنے پر مجبور کرنے کا اختیار مگر جبکہ کوئی عذر ہو جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔
- ۶۔ شرط سے زائد یا اس سے کم کچھ کرنے کا جواز و عدم جواز۔ اس بار سے میں وہی قاعدہ ہے جو کتاب المزارعہ میں گزر چکا ہے کہ ہر وہ موقع جس میں انشاء عقد کا احتمال ہو اس میں زائد کرنے کا احتمال ہوتا ہے ورنہ نہیں۔ اور کمی کرنا دونوں موقعوں میں جائز ہے۔ اس کی اصل ثمن و مٹمن (ثمن والی شئی) میں زیادہ ملنے۔ پس جب نصف کے عوض پر مساقات میں باغ دیا اور پھل لگا تو اگر وہ اپنی پوری جسامت

کو نہ پہنچا ہو تو دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے زیادتی جائز ہے کیونکہ جب اس حالت میں انشاء عقد جائز ہے تو زیادتی بھی جائز ہوگی۔ اور اگر گد ر کعبوروں کی جسامت اپنی انتہا کو پہنچ چکی ہو تو عامل کی جانب سے رب الارض کے لئے کچھ زیادتی جائز ہے لیکن رب الارض کی جانب سے عامل کے لئے کچھ زیادتی جائز نہیں کیونکہ یہ اجرت میں زیادتی ہوگی اس لئے کہ عامل اجیر ہے۔ اور محل زیادتی کا محتمل نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ انشاء عقد کا محتمل نہیں ہے۔ اور پہلی صورت میں اجرت میں کمی کرنا ہے اور کمی کرنے کے صحیح ہونے کے لئے انشاء کا احتمال شرط نہیں ہے۔

۷۔ مال کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی دوسرے کو مساقات پر دے الایہ کہ رب الارض نے اس سے کہا ہو کہ اپنی رائے سے اس میں عمل کر کیونکہ دوسرے کو دینے میں غیر کے مال میں اس کی اجازت کے بغیر شرکت کا اثبات ہوتا ہے لہذا صحیح نہیں۔ اور جب رب الارض نے اس سے کہا ہو کہ تو اپنی رائے سے اس میں عمل کر تو اس نے اجازت دے دی لہذا صحیح ہوگا۔

اگر رب الارض نے یہ نہ کہا ہو کہ اپنی رائے سے اس میں عمل کر اور عامل نے کسی اور شخص کو مساقات میں دیا اور اس شخص نے اس میں عمل کیا اور پھل حاصل ہوا تو پھل باغ والے کا ہوگا اور عامل اول کو کچھ اجرت نہ ملے گی کیونکہ اس کا استحقاق شرط کی وجہ سے تھا اور وہ عمل کی شرط ہے اور اس کی جانب سے عمل پایا نہیں گیا نہ تو خود اس سے اور نہ دوسرے کے ساتھ کیونکہ دوسرے کے ساتھ اس کا عقد صحیح نہیں ہوا تھا پس دوسرے کے عمل کی اس کی طرف نسبت نہیں ہوگی۔ اور دوسرے کے لئے عامل اول کے ذمے اس کے عمل کی عمل کے دن کی اجرت مل ہوگی کیونکہ اس (دوسرے) نے عامل اول کے لئے اس کے حکم سے عمل کیا لہذا اجرت کا مستحق ہوگا۔

اور اگر دوسرے عامل کے پاس اس کی جانب سے کسی زیادتی کے بغیر پھل درختوں پر ہی ملاکت مہجائیں تو دونوں سے کسی پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ دونوں میں سے کسی کی جانب سے غصب جو کہ مالک کے قبضے کی تفویض (فوت کرنا) ہے نہیں پایا گیا۔ اور اگر اس کی جانب سے کوئی زیادتی پائی گئی ہو کہ جس میں اس نے عامل اول کے حکم کی مخالفت کی ہو تو باغ والے کے لئے ضمان دوسرے عامل کے ذمے ہوگا عامل اول کے ذمے نہیں کیونکہ مخالفت نے اس کے عمل کی عامل اول کی طرف نسبت کو ختم کر دیا لہذا دوسرا عامل مالک کے مال کو تلف کرنے والا بنا پس ضمان اس کے ذمے ہوگا۔ اور اگر پھل کسی ایسی زیادتی کی وجہ سے ہلاک ہوا جس میں عامل ثانی نے عامل اول کے حکم کی مخالفت نہیں کی تو باغ والے کو اختیار ہوگا کہ وہ ان میں جس سے چاہے ضمان وصول کرے کیونکہ جب عامل ثانی کی جانب سے مخالفت نہیں پائی گئی تو اس کے عمل کی عامل اول کی طرف نسبت باقی رہی گویا کہ عامل اول نے خود اپنے لئے عمل کیا لہذا باغ والا اس سے ضمان وصول کر سکتا ہے اور وہ عامل ثانی سے بھی ضمان لے سکتا ہے کیونکہ وہ معنی کے اعتبار سے غاصب کا غاصب ہے پھر جب وہ عامل اول سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو عامل اول عامل ثانی پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ ثانی نے اول کے حکم سے عمل کیا تھا۔ پس اگر وہ ثانی پر رجوع کرے گا تو ثانی بھی اس پر رجوع کرے گا جس میں کوئی ناخذہ نہیں ہے۔ اور اگر وہ عامل ثانی سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو عامل اول

پر رجوع کر سکے گا کیونکہ اول نے اس عقد میں دھوکہ دیا ہے لہذا وہ اول پر ضمان غرور دھوکے کی وجہ سے تاوان رکے لئے رجوع کر سکے گا اور وہ سلامتی کا ضمان ہے۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب باغ والے نے عامل کو نہ کہا ہو کہ تو اپنی رائے سے اس میں عمل کر۔

اور جب باغ والے نے ایسا کیا ہو اور نصف پیداوار کی شرط کی ہو پھر عامل نے ایک اور شخص کو تہائی پیداوار پر دے دیا تو یہ مذکورہ وجہ کی بنا پر جائز ہے۔ اور جو پیداوار ہوگی اس میں سے نصف پھل باغ والے کا ہوگا اور چھٹا حصہ عامل اول کے لئے کیونکہ تہائی حصے کی شرط خاص عامل کے حصے کی طرف لوٹتی ہے کیونکہ عمل اس پر واجب ہوا تھا لہذا بدیہی طور پر اس کے لئے چھٹا حصہ باقی رہے گا۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ جب باغ والے نے یہ نہ کہا ہو کہ تو اس میں اپنی رائے سے عمل کر اور اس کے لئے متعین حصہ مقرر کیا اور عامل اول نے عامل ثانی کے لئے بھی ایسی ہی شرط کی تو یہ دونوں عقد فاسد ہوں گے اور عامل اول پر ضمان نہ آئے گا۔

فصل

مساقات فاسد کے احکام

- یہ چند ہیں جن کا ذکر ہم نے کتاب المزارعہ میں کیا ہے۔
- ۱۔ عامل کو عمل پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ عمل پر جبر عقد کے حکم کے سبب سے ہوتا ہے اور عقد صحیح نہیں ہوا۔
 - ۲۔ مکمل کی کل پیداوار رب الارض کی ہوگی کیونکہ پیداوار میں اس کا استحقاق اس بنا پر ہوتا ہے کہ وہ اس کی ملک کی نما ہے جبکہ عامل کا استحقاق شرط کی بنا پر ہوتا ہے اور چونکہ شرط صحیح نہیں ہوتی لہذا پیداوار ملک والے کی ہوگی۔ اور وہ کچھ صدقہ نہ کرے گا کیونکہ وہ اس کی خالص اپنی ملک سے حاصل ہوا۔
 - ۳۔ مساقات فاسدہ میں اجرت مثلی اس وقت تک واجب نہ ہوگی جب تک کہ عمل نہ پایا جائے۔ اس کی وجہ کتاب المزارعہ میں بیان ہو چکی ہے۔
 - ۴۔ مساقات فاسدہ میں اجرت مثلی کا وجوب پیداوار پر موقوف نہیں ہوتا بلکہ مساقات صحیحہ کے برخلاف اس میں اگرچہ کچھ بھی پھل درخت پر نہ لگے اجرت مثلی واجب ہوتی ہے۔ فرق کو ہم کتاب المزارعہ میں بیان کر چکے ہیں۔
 - ۵۔ اس میں اجرت مثلی کا اندازہ مقرر کردہ اجرت سے ہوتا ہے کہ اس سے زائد نہیں ہو سکتی۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک پوری اجرت مثلی واجب ہوتی ہے یہ اختلاف اس صورت میں ہے جبکہ عقد میں ہر ایک کا حصہ ذکر کیا گیا ہو اور اگر عقد میں ذکر نہ کیا گیا ہو تو بلا اختلاف پوری اجرت مثلی واجب ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ کتاب المزارعہ میں گزر چکا ہے۔

فصل

وہ امور جو مساقات کے فسخ کیلئے عذر بن سکتے ہیں

یہ وہی ہیں جو ہم نے کتاب المزارعہ میں ذکر کئے ہیں۔
عامل کی جانب سے جو عذر ہیں ان میں سے ایک اس کا چور ہونا اور چوری کرنے میں مشہور ہونا ہے
کہ پھل اور کھجور کی شاخوں و پتوں کے بارے میں خوف ہو۔

فصل

وہ امور جن سے عقد معاملہ (مساقات) منفسخ ہوتا ہے

یہ چند ہیں (۱) صریح فسخ (۲) اقالہ (۳) مدت مساقات کا ختم ہونا (۴) متاقدین کی موت وغیرہ کہ ان کا
بیان کتاب المزارعہ میں گزر چکا ہے۔

فصل

مساقات منفسخہ کا حکم

یہ وہی ہے جو مزارعت منفسخہ کا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب الشرب

اس کتاب میں گفتگو کے یہ عنوان ہیں۔

شرب کا لغوی و شرعی معنی

پانی کی انواع کا بیان

ان میں سے ہر نوع کے حکم کا بیان

شرب کا لغوی و شرعی معنی | لغت میں یہ پانی میں حصے و نصیب کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد ہے۔ قال هذه ناقة لها شرب ولكم شرب يوم معلوم

ترجمہ: کہا یہ اونٹنی ہے اس کے لئے پانی پینے کی ایک باری اور تمہارے لئے باری ایک دن کی مقرر اس آیت کریمہ میں ایام کے ساتھ شرب کی تقسیم کے جواز پر دلالت ہے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ عز اکم نے اس سے پیشتر اپنے نبی حضرت صلح علیہ السلام کا ذکر کیا پھر اس کے بعد فتح کا ذکر نہیں کیا تو یہ ہمارے لئے از سر نو شریعت بن گئی اسی لئے محمد رحمہ اللہ نے کتاب بمشرب میں ایام کے ساتھ شرب کی تقسیم کے جواز پر استدلال کیا ہے۔
عرف شریعت میں یہ شرب دستی (پانی پینے پلانے) کے حق کو کہتے ہیں۔

پانی کی انواع | ہم کہتے ہیں کہ پانی چار قسم کا ہے

- ۱۔ وہ پانی جو برتنوں اور ظروف میں ہو۔
 - ۲۔ وہ پانی جو کھوڑوں جوڑوں اور چشموں میں ہو۔
 - ۳۔ مخصوص لوگوں کے لئے چھوٹی چھوٹی بہروں کا پانی
 - ۴۔ دریاؤں کا پانی مثلاً جیحوں سیحوں دجلہ و فرات وغیرہ۔
- تقسیم میں ہر قسم کا حکم | تقسیم اول = یہ اپنے مالک کا مملوک ہے کسی اور کا اس میں حق نہیں کیونکہ پانی اگرچہ اصل کے ملکیت آسکتی ہے جیسا کہ لکڑی گھاس اور شکار پر استیلاء و غلبہ کی صورت میں ہوتا ہے۔ پس اس پانی کی بیع بھی جائز ہوگی جیسا کہ ان اشیاء کی بیع جاتی ہے۔ اسی طرح سقے ظروف (مشکوں) میں جمع و محفوظ کیا ہوا پانی فروخت کرتے ہیں۔ یہ عادت و طریقہ بلا نکیر کے تمام علاقوں اور تمام زمانوں میں جاری ہے لہذا کسی کے لئے جائز نہیں کہ مالک کی اجازت کے بغیر اس میں سے پانی لے کر پیئے۔ اور اگر پیاس سے جان کی ہلاکت کا خوف ہو اور پانی ملنے

اور پانی والا پانی دینے سے انکار کرے تو اگر اس کے پاس (اپنی ضرورت سے) زائد پانی نہ ہو تو سائل کو اس سے سرے سے لڑنا جائز نہیں کیونکہ یہ اپنی جان سے ہلاکت کو دور کرنا ہے دوسرے کو بلا قصد ہلاک کرنے کے ساتھ جو کہ جائز نہیں۔ اور اگر اس کے پاس اپنی حاجت سے زائد پانی ہو تو سائل جس کو پانی نہیں دیا گیا اس کو حق ہے کہ وہ زائد پانی لینے کے لئے اس سے لڑائی کرے لیکن ہتھیار سے نہیں جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے کہ ایک شخص کو بھوک سے اضطراب (مخصوص) لاحق ہو اور اس کے ساتھی کے پاس زائد کھانا ہو وہ اس سے کھانے کا سوال کرے اور اس کا ساتھی کھانا دینے سے انکار کرے اور اس شخص کو کھانے کے لئے کچھ اور نہ ملے۔

قسم ثانی: وہ پانی جو حوضوں کنوؤں اور چشموں میں ہو۔ یہ پانی ان کے مالک کا مملوک نہیں ہوتا بلکہ فی نفسہ مباح ہوتا ہے خواہ مباح زمین میں ہو یا مملوک زمین میں ہو البتہ ان کے مالک کو اس پانی میں خاص حق حاصل ہوتا ہے کیونکہ پانی اصل میں تخلیق کے اعتبار سے مباح ہے بوجہ نبی علیہ الصلاہ والسلام کے فرمان کے کہ الناس شرکاء فی ثلاث الماء والکلا والناس (لوگ تین چیزوں میں شریک ہیں پانی گھاس اور آگ) اور شرکت عامہ اباحت کا تقاضا کرتی ہے لیکن جب اس کو برتن میں ڈال لیا اور اس میں اس کو جمع و محفوظ کر لیا۔ تو ایسا کرنے والے کو اس پر استیلاء غلہ حاصل ہو جائے گا اس مال میں کہ وہ کسی اور کا مملوک نہیں۔ لہذا یہ پانی غلہ پانے والے کا مملوک بن جائے گا جیسا کہ دیگر غیر مملوک مباحات میں ہوتا ہے۔ اور جب (کنوؤں چشموں وغیرہ میں) یہ بات نہیں پائی گئی تو پانی اپنی اصل اباحت پر باقی رہا جو شریعت سے ثابت ہے۔ لہذا اس کی بیع جائز نہیں۔ کیونکہ بیع کا محل مال مملوک ہوتا ہے۔

اور کنوؤں وغیرہ کے مالک کو یہ اختیار نہیں کہ وہ لوگوں کو شفعہ جو خود پانی پیئے اور اپنے جانوروں کو پانی پلانے کو کہتے ہیں۔ سے روکے کیونکہ یہ ان کے لئے مباح ہے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کنوئیں سے پھوٹنے والے پانی سے روکنے کو منع فرمایا یہ اس کا وہ زائد پانی ہے جو اس سے نکلتا ہے پس لوگوں کو حق ہے کہ وہ اس سے خود پیئیں اور اپنے جانوروں کو پلائیں۔

رہا اپنی کھیتوں اور درختوں کو اس سے پانی دینا تو ان کا مالک اس سے منع کر سکتا ہے کیونکہ اطلاق (مکمل اجازت) میں مالک کے حق کا سرے سے ابطال ہے۔

البتہ جب کنواں وغیرہ مملوک زمین میں ہو تو اس کے مالک کو حق ہے کہ وہ لوگوں کو اپنی زمین میں داخل ہونے سے روکے جبکہ وہ پانی کے لئے مضطر نہ ہوں مثلاً ان کو دوسرا پانی ملتا ہو کیونکہ داخل ہونے میں مالک کو بلا ضرورت نقصان پہنچا تا ہے پس مالک کو حق ہوگا کہ وہ اپنے سے نقصان کو دور کرے۔ اور اگر لوگ دوسرا پانی نہ پائیں اور مضطر ہوں اور ہلاکت کا خوف ہو تو مالک سے کہا جائے گا کہ یا تو داخل ہونے کی اجازت دے یا تو خود پانی دے۔ پھر اگر وہ خود پانی نہ دے اور داخل ہونے سے بھی روکے تو (ضرورت مند) لوگوں کو حق ہوگا کہ وہ اس سے اسلحہ کے ساتھ لڑائی کریں تاکہ آنا پانی لے لیں کہ جس سے ان کی ہلاکت دور ہو جائے۔ اس کی دلیل یہ واقعہ ہے کہ کچھ لوگ ایک پانی کی جگہ آئے اور پانی والے سے کہا کہ وہاں کو کنوئیں سے ڈول نکالنے دے تو پانی والوں نے انکار کیا پھر انہوں نے ان سے ایک ڈول پانی کا مانگا تو انہوں نے انکار کیا۔ اس پر انہوں نے پانی والوں سے کہا کہ قریب ہے کہ ہماری اور سواروں کی گردنیں کاٹ دی جائیں یعنی پیاس کی شدت سے مر جائیں

اب بھی انہوں نے انکار کیا۔ بعد میں انہوں نے یہ قصہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ذکر کیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تم نے ان (کے مقابلے) میں ہتھیار کیونکہ نہیں اٹھائے۔ وہ پانی جو برتنوں میں جمع کیا ہوا ہو اس کا اور حالت اضطرار میں کھانے کا حکم مختلف ہے کیونکہ وہاں پانی والے کا مملوک ہے اور ایسے ہی کھانا بھی لٹا ہتھیار سے لڑائی کی حرمت کے لئے ملک کی حرمت و احترام کی ریاست ضروری ہے جبکہ یہاں ملکیت نہیں ہے بلکہ اباحت اصل ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ لہذا جب کوئی کسی کو ایسی چیز اٹھانے سے روکے جسکے اٹھانے کا اسکو حق ہے تو منع کئے جانے والا شخص روکنے والے سے ہتھیار سے لڑائی کر سکتا ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی کسی کو اپنا مال مملوک اٹھانے سے روکے۔

قسم ثالث | مخصوص لوگوں کے لئے نہیں۔

اس پانی سے متعلق چند احکام جن میں سے بعض کا تعلق نفس پانی کے ساتھ ہے بعض کا شرب کے ساتھ اور بعض کا نہر کے ساتھ۔

نفس پانی سے متعلق احکام | یہ پانی کسی کا مملوک نہیں ہوتا کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ از روئے نص پانی مباح الاصل پیدا کیا گیا ہے۔ ملکیت کا حکم اس میں محض اس وقت آتا ہے جب برتنوں میں جمع کر لیا جائے۔ پس عدم ملکیت کی بنا پر اس کی فروخت صحیح نہیں۔ اور اگر یوں کہا کہ ایک دن تو اپنی نہر کا پانی مجھے اسکے عوض دے کر میں فلاں نہر کا پانی ایک دن تجھے دوں تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہ پانی کا پانی سے مبادلہ ہے لہذا یہ یا تو بیع ہوگی یا شرب کا شرب کے عوض میں اجارہ ہوگا اور یہ دونوں باتیں ناجائز ہیں۔ اس کے اجارہ کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ تملیک منفعت کو کہتے ہیں تملیک عین کو نہیں اور رہے اس کے منافع تو وہ مملوک نہیں۔

اگر مومن یا کنواں کرائے پر لیا تاکہ اس سے پانی لے تو یہ جائز نہیں کیونکہ یہ پانی کو کرائے پر لیتا ہے۔ اس طرح اگر نہر کرائے پر لی تاکہ اس میں مچھلی کا شکار کرے تو جائز نہیں کیونکہ یہ مچھلی کو کرائے پر لینا ہے یہی حکم اس وقت ہے جب جنگل کرائے پر لیا تاکہ لکڑی (ایندھن) حاصل کرے کیونکہ یہ لکڑی کو کرائے پر لینا ہے جبکہ اعیان میں اجارہ کا احتمال نہیں ہوتا۔

نہر والے کو یہ اختیار نہیں کہ وہ لوگوں کو اور جانوروں کو پانی پینے سے روکے البتہ وہ کھیت اور درختوں کی آبپاشی سے روک سکتا ہے کیونکہ اس بارے میں اس کو خاص حق حاصل ہے اور آبپاشی کے لئے پانی لینے میں اجازت سے اس کا حق باطل ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں ہر ایک اس کی طرف سبقت کرے گا اور اس سے اپنے کھیت اور درختوں کو سیراب کرے گا جس سے نہر والے کا حق سرے سے باطل ہو جائے گا۔ ہاں اگر وہ سیراب کرنے کی اجازت دے دے جبکہ نہر خاص اس کی ہو تو جائز ہے کیونکہ اس نے خود اپنے حق کو باطل کیا ہے۔

شراب سے متعلق احکام | تنہا شرب کی بیع جائز نہیں مثلاً ایک یا زائد دن کے شرب کی بیع کی اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ نام ہے پینے اور سیراب کرنے کے حق کا اور تنہا حق

فیس بیع و شراء کا احتمال نہیں ہوتا۔ اگر شرب کے عوض میں کوئی مکان خریدا یا کوئی غلام خریدا اور ان پر قبضہ کر لیا تو مکان و غلام کو واپس کرنا اس کے ذمے لازم ہوگا کیونکہ یہ (مکان غلام) عقد فاسدہ کے حکم کے تحت مقبوض ہے لہذا مثل دیگر بیوع فاسدہ کے یہ واجب الرد ہوں گے اور بائع کے ذمے شرب سے جو اس نے نفع اٹھایا کچھ نہ ہوگا۔

اگر زمین کو فروخت کیا شرب کے ساتھ تو زمین کے تابع ہو کر شرب کی بیع جائز ہوگی۔ اور یہ بات ممکن ہے کہ ایک ٹی کو دوسرے کا تابع بنایا جائے اگرچہ اس کو خود مقصود نہ بنایا جاسکتا ہو جیسے حیوان کے اطراف ڈالیں اور زمین کی بیع میں شرب داخل نہیں ہوگا مگر جبکہ صراحت سے اس کا ذکر کیا گیا ہو یا ایسی بات ذکر کی گئی ہو جو اس کے داخل ہونے پر دلیل ہو مثلاً یوں کہے کہ میں نے اس زمین کو اس کے حقوق و مرافق سمیت فروخت کیا۔ یا یوں کہے کہ ہر قلیل و کثیر شئی جو زمین کے لئے ہے خواہ وہ اس میں داخل ہو یا زمین سے خارج اس کے حقوق ہوں۔ اور اگر ایسے کوئی الفاظ نہ کہے تو شرب زمین کی بیع میں داخل نہ ہوگا کیونکہ ارض (زمین) کا اکم اپنے صیغے و مردف سے شرب پر دلالت نہیں کرتا۔

تنہا شرب کا اجارہ بھی صحیح نہیں کیونکہ تنہا حقوق میں اجارہ کا احتمال نہیں ہوتا جیسا کہ بیع کا احتمال نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر مکان اور غلام کے اجارہ میں شرب کو اجرت بنایا تو جائز نہیں کیونکہ اجارہ کے باب میں اجرت ایسے ہی ہوتی ہے جیسے بیع کے باب میں ٹمن۔ اور چونکہ بیوعات میں شرب ٹمن نہیں بن سکتا لہذا اجارات میں یہ اجرت نہیں بن سکتا۔ اور اگر مستاجر نے مکان و غلام سے نفع اٹھایا تو اس کے ذمے اجرت مثل آئے گی کیونکہ اس نے عقد فاسد میں معقود و علیہ کی منفعت کو وصول کیا ہے لہذا دیگر اجارات فاسدہ کی طرح اس پر اجرت مثل لازم آئے گی۔

اگر زمین کو شرب سمیت اجرت پر لیا تو زمین کے تابع ہو کر جائز ہے جیسا کہ بیع میں ہوتا ہے۔ اس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر زمین کراٹے پر لی اور شرب ادریل (پانی کے بہاؤ) کو سرے سے ذکر نہیں کیا تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ شرب و دریل اس میں داخل نہ ہوں لیکن از روئے استحسان یہ دونوں مستاجر کے لئے ہوں گے اور زمین کے اجارہ میں داخل ہوں گے جس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ صراحتاً تو ذکر نہیں ہوا لیکن از روئے دلالت ان کا ذکر موجود ہے۔ اور وہ اس طرح کہ اجارہ عوض کے بدلے تملیک منفعت کو کہتے ہیں۔ اور زمین سے بغیر شرب کے ارتفاع ممکن نہیں ہے لہذا از روئے دلالت زمین کے ذکر میں شرب کا ذکر بھی ہوگا برخلاف بیع کے کہ وہ تملیک میں کا نام ہے اور عین (زمین) میں بغیر شرب کے تملیکت آسکتی ہے۔

شرب کا ہبہ اور صدقہ جائز نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تملیک ہے اور مفرد (تنہا) حقوق میں تملیک نہیں ملتی۔

شرب پر صلح بھی جائز نہیں مثلاً کسی دعویٰ میں شرب پر مصالحت کر لی خواہ دعویٰ مال کا ہو یا جان یا اس سے کتر میں حق قصاص کا ہو کیونکہ صلح میں بیع کا معنی پایا جاتا ہے البتہ ایسی مصالحت سے قصاص ساقط ہوتا ہے گا اور صلح ایسی ہوگی کہ باکہ معافی پر ہوئی ہے۔ اس کی وجہ ہم کتاب الصلح میں ذکر کر چکے ہیں۔ نیز صورت صلح

شبہ کو پیدا کرتی ہے اور شبہات کی موجودگی میں قصاص نہیں لیا جاسکتا۔ اور قاتل اور جارج (زخمی کرنے والے) پر دیت اور ارش جنایت آئے گی۔

شرب کو نکاح کے باب میں ذکر کرنا بھی صحیح نہیں ہے مثلاً یہ کہ کسی عورت سے شرب پر (اس کو مہر بنا کر نکاح کرے) اور شوہر کے ذمے مہر مثل آئے گا کیونکہ نکاح تملیک کا تصرف ہے جبکہ شرب تملیک کا احتمال نہیں رکھتا۔ تو جب (مہر میں) شرب کا ذکر صحیح نہیں ہوا تو عوض اصلی جو کہ مہر مثل ہے واجب ہوگا۔

خلع میں بھی اس کا ذکر صحیح نہیں مثلاً یہ کہ کوئی عورت شرب کے دینے پر خلع کرے اور عورت کے ذمے ہوگا کہ جو مہر اس نے لیا ہے وہ واپس کرے کیونکہ تملیک کے موقع پر اگرچہ اس کا ذکر صحیح نہیں لیکن وہ مرغوب فیہ مال تو ہے لہذا اس حیثیت سے کہ شرب تملیک کا احتمال نہیں رکھتا۔ بدل خلع نہیں بن سکتا اور اس حیثیت سے کہ وہ فی نفسہ مرغوب فیہ مال ہے اس کا ذکر سرے سے باطل نہ ہوگا پس اس کا ذکر کرنا مہر کے واپس کرنے کے وجوب کی صورت میں ظاہر ہوگا یہ باب خلع میں ایک محفوظ قاعدہ ہے، اگر بدل خلع ایسی شے کو بنایا جائے کہ جس کی تسلیم و شوار و محال ہو حالانکہ وہ فی نفسہ مرغوب فیہ مال ہو تو عورت کے ذمے لے ہوئے مہر کی واپسی لازمی ہوگی۔

شرب میں وراثت چلتی ہے کیونکہ وراثت ہمیشہ ملک پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ جیسے ملک میں ثابت ہوتی ہے ایسے ہی حق مال میں بھی ثابت ہوتی ہے مثلاً: خیار عیب وغیرہ میں۔

شرب کے بارے میں وصیت کی جاسکتی ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص کے لئے وصیت کی کہ وہ اس کے شرب میں سے اپنی زمین کو ایک متعین مدت تک سیراب کرے تو وصیت جائز ہوگی اور تہائی ترکہ میں سے اس کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ وصیت اگرچہ تملیک ہے لیکن یہ موت کے بعد تملیک ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ موصیٰ (جس کے لئے وصیت کی گئی ہو) موصیٰ بہ (جس چیز کی وصیت کی گئی ہو) کافی المال مالک نہیں بنتا بلکہ موت کے بعد مالک بنتا ہے لہذا یہ میراث کے مشابہ ہے۔ اور جب شرب میں میراث کا احتمال ہوتا ہے تو وصیت جو کہ میراث کی بہن (یعنی اس جیسی) ہے۔ کا بھی احتمال ہوگا۔ اور جب موصیٰ نہ مر جائے تو وصیت باطل ہو جاتی ہے یہاں تک کہ وہ موصیٰ نہ کے وارثوں کیلئے میراث نہیں بنتی کیونکہ شرب عین مال نہیں ہے بلکہ وہ حق مالی ہے اور خدمت کے مشابہ ہے۔ پھر جیسے موصیٰ نہ کی موت سے خدمت کی وصیت باطل ہو جاتی ہے اور میراث نہیں بنتی ایسے ہی شرب کی وصیت کا معاملہ ہے۔ اگر وصیت کی کہ شرب کو مساکین پر صدقہ کر دیا جائے تو یہ صحیح نہیں کیونکہ جب صدقہ سے اس میں تملیک کا احتمال نہیں ہوتا تو اس میں حال اور بعد الموت کی طرف وصیت کے ذریعے سے اضافت دونوں برابر ہیں۔

شرکار میں سے ہر ایک اپنے شرب کے بقدر پانی لے گا۔ اور اگر مقدار شرب میں اختلاف ہو جائے اور ان میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تو اراضی کو حکم بنایا جائے گا اور شرب ان کے درمیان ان کی اراضی کی مقدار کے تناسب سے ہوگا۔ تعداد شرکار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس کے برخلاف اگر کچھ لوگوں کا آپس میں مشترک رستے کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو اس میں گھر کی زمین کو حکم نہیں بنایا جائے گا بلکہ تعداد شرکار کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس فرق کی وجہ محض مقصود کا اختلاف ہے کیونکہ شرب سے مقصود سیرابی ہے اور سیرابی

میں اختلاف اراضی کے اختلاف سے ہوتا ہے جبکہ رستے سے مقصود گزنا ہوتا ہے اور اس میں گھروں کے اختلاف سے اختلاف واقع نہیں ہوتا۔

اور اگر ان میں سے اوپر والے کو اس وقت تک پانی نہیں ملتا جب تک کہ نہر کو نیچے سے بند نہ کیا جائے مثلاً اس وجہ سے کہ اس کی زمین بلند ہو تو اس کی نہر بند کرنے کا اختیار نہیں ہوگا البتہ وہ اپنے حصے میں سے پانی لے سکے گا کیونکہ نہر کو بند کرنے میں نیچے والے کو پانی لینے سے روکنا ہے جو جائز نہیں مگر جب کہ دونوں اس پر راضی ہو جائیں کہ نہر ایک اپنی اپنی باری میں نہر بند کرے گا تو پھر جائز ہوگا۔

اگر ایک شریک کا ارادہ ہو کہ مشترک نہر پر چکی یا دالیا یا سانیہ لگائے تو دیکھا جائے گا۔ اگر شرب اور نہر کو اس سے نقصان نہیں ہوتا اور لگانے کی جگہ بھی خود اس کے مالک کی زمین ہو تو جائز ہے ورنہ نہیں کیونکہ نہر کا رقبہ (ذات) اور لگانے کی جگہ ایک جماعت کے درمیان مشترک ہے اور ہر ایک کا حق پانی کے ساتھ متعلق ہے اور ملک مشترک اور حق مشترک میں تصرف کرنے کی کوئی صورت نہیں ہوتی مگر شرکاء کی رضامندی سے۔

نہر سے متعلق احکام قاعدہ یہ ہے کہ نہر جو کسی جماعت کے لئے خاص ہو اس میں ان میں سے کسی کو دوسروں کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنے کا حق نہیں ہوتا۔ خواہ

تصرف سے ان کو نقصان ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو کیونکہ رقبہ (ذات) نہر ان سب کی مملوک ہے۔ اور مملوک میں تصرف کرنے کی حرمت مالک کو نقصان پہنچانے پر موقوف نہیں ہوتی حتیٰ کہ شرکاء میں سے کوئی اگر ارادہ کرے کہ مشترک نہر سے ایک چھوٹی نہر کھود لے کہ جس سے پانی اس زمین تک لے جائے جس کو اس نے آباد کیا ہے اور جس کے لئے اس نہر سے شرب (پانی کا حصہ) نہیں ہے تو اس کو دیگر شرکاء کی رضامندی کے بغیر اس کا حق نہیں ہوگا کیونکہ ایسی جگہ میں کھودنا جو مملوک مشترک ہے دوسروں کی رضامندی کے بغیر تصرف کرنا ہے لہذا اس کو اس سے روکا جائے گا۔

اسی طرح اگر اس نہر میں دریا سے پانی آتا ہو اور ان میں سے ایک یہ چاہے کہ دیگر شرکاء کی رضامندی کے بغیر اس میں ایک سوراخ کا اضافہ کرے تو اگرچہ ان کو اس سے کوئی نقصان نہ ہوتا ہو لیکن اس کو اس کام کی اجازت نہ ہوگی کیونکہ نہر میں اس کا یہ تصرف نہر سے پانی کو زیادہ جاری کرنا ہے جبکہ دوسروں کی رضامندی حاصل نہیں کی گئی لہذا اس کو اس سے منع کیا جائے گا۔

اگر وہ اس پر چکی لگانا چاہے تو اگر لگانے کی جگہ اس کی اپنی ملکیت ہو اور پانی اپنے بہاؤ سے چکی کو گھماتا ہو تو اس کو اس کا اختیار ہوگا اور اگر جگہ مشترک ہو اور پانی کو گھمانے اور واپس لاسنے کی ضرورت پیش آتی ہو تو اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ اس میں دیگر شرکاء کو نقصان ہوتا ہے اس طور پر کہ پانی کو گھمانے سے ان کے حق کو ان تک پہنچنے میں دیر ہوتی ہے۔ جیسے کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنی زمین میں نہر کھودے اور چاہے کہ پانی کو گھما کر اس طرف لے آئے اور پھر واپس نہر بڑی

لے دے ایک لمبے سے تھکے چادر کو لٹے والے کی اوزار کی مانند جوڑ لیا جاتا ہے اور اس تھکے کے سرے پر ایک بڑا سا ڈول لگا دیا جاتا ہے جس سے پانی نکلا جاتا ہے۔

کی طرف لے جا لئے۔

اسی طرح اگر اس کا ارادہ ہو کہ والیہ یا سانیہ بنائے تو اس میں بھی یہی تفصیل ہے۔
کسی کو یہ حق نہیں کہ دوسرے کی رضامندی کے بغیر اس نہر پر پل باندھے کیونکہ یہ نہر کے کناروں اور اس کی
ہوا پر تصرف ہے حالانکہ یہ سب چیزیں مشترک ہیں۔

اگر ایک نہر جو دو آدمیوں میں مشترک ہو اس کے لئے بڑی نہر سے پانچ سو راخ ہوں اور ایک شریک
کی زمین نہر کے اوپر کے حصے میں ہو اور دوسرے کی نیچے کے حصے میں ہو اور اوپر والا چاہے کہ چونکہ اس
کی زمین کو نقصان ہوتا ہے لہذا ان سو راخوں میں سے کوئی بند کر دے تو دوسرے کی رضامندی کے بغیر
ایسا نہیں کر سکتا کیونکہ اس میں دوسرے کا نقصان ہوتا ہے لہذا اس کیلئے یہ جائز نہیں کہ دوسرے کو نقصان
پہنچا کر اپنے سے نقصان کو دور کرے۔

اور اگر یہ چاہے کہ دونوں باری مقرر کر لیں تاکہ وہ اپنی باری میں جو چاہے بند کر لے تو دوسرے
شریک کی رضامندی کے بغیر ایسا نہیں کر سکتا بوجہ مذکورہ۔ اور اگر دونوں اس پر ایک زمانے تک رضامند
رہے پھر نیچے والے کو خیال ہو کہ اس کو ختم کر دے تو وہ ایسا کر سکتا ہے کیونکہ اس چیز پر جو ملکیت کا احتمال
نہیں رکھتی باہمی رضامندی مہایات (باری مقرر کرنی) ہوتی ہے جو کہ لازم نہیں ہوتی۔

ایک نہر جو دو شخصوں کے درمیان مشترک ہو اور جس کے چند سو راخ ہوں۔ اگر کوئی اجنبی شخص اس میں
ایک سو راخ کا اضافہ کر دے اور اس نہر سے اپنی زمین کی طرف ایک نہر دونوں کی رضامندی سے کھود کرے
جائے اور اس پر ایک مدت گزر جائے پھر ان میں سے ایک اس کے ختم کرنے کا خیال ہو تو اس کو اس کا حق ہوگا
کیونکہ عاریت لازم نہیں ہوتی۔ اسی طرح اگر وہ مرجائیں تو ان کے وارثوں کو اس کے ختم کرنے کا حق ہوگا
بوجہ مذکورہ۔

ایک جماعت کی مشترکہ نہر کو جس میں بڑی نہر سے پانی آتا ہو اور اس نہر سے ہر شخص کے لئے نہر نکلتی ہو اور
کسی کے لئے دو سو راخ ہوں کسی کے تین ہوں۔ پھر میچے لئے لے اور پر والے سے کہا کہ تم اپنے حصے سے زیادہ
پانی لیتے ہو کیونکہ پانی کا زور اسکا کثرت یعنی نہر کے ابتدائی حصے میں ہوتی ہے اور ہمارے پاس پانی تھوڑا
آتا ہے اور وہ ایک متعین مدت تک باری مقرر کرنا چاہیں تو ان کو اس کو اختیار نہیں ہوگا اور پانی اور
نہر کو علی حالہ چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ ان کی ملکیت ذات نہر میں ہے عین پانی میں نہیں ہے۔ اور اگر ان
سے کوئی یکرے کہ اپنی نہر کا سو راخ بڑا کر لے تو اس کو اس کا حق نہیں کیونکہ اس صورت میں اس کی نہر میں
پانی اس کے حق سے زائد داخل ہوگا لہذا اس کا اختیار نہیں۔ اس نہر کی گہرائی میں مزید کھدائی کی تو جائز ہے اور
اگر چوڑائی میں اضافہ کیا تو جائز نہیں کیونکہ سو راخ نہر کے حقوق میں سے ہوتے ہیں لہذا نہر میں ملکیت کھدائی
کا اختیار ہوگا بر خلاف چوڑائی میں اضافہ کرنے کے۔

اگر وہ نہر جس میں دریا سے پانی آتا ہو ایک قوم (یعنی کچھ لوگوں) کی ہو اور ان کو اس کے بند کے ٹوٹ
جانے کا خوف ہو اور وہ اس کو پختہ کرنے کا ارادہ کریں لیکن ان میں سے بعض اس پر آمادہ نہ ہوں تو اگر
ضرر عام ہو تو ان کو حصوں کے تناسب سے پختہ کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اگر ضرر عام نہ ہو تو ان کو اس

نصب ہوں۔ دیوار والا اگر اپنی دیوار کو گرائنا چاہے تو اس کو ایسا کرنے سے منع کیا جائے گا پس ایسے ہی یہاں ہے۔

پھر مشترک نہر کی کھدائی ————— نہروالوں کے ذمے ہوتی ہے ————— کھدائی میں کنارے والوں کے ذمے کچھ نہ آئے گا کیونکہ کھدائی ملکیت کے حقوق میں سے ہے جبکہ کنارے والوں کو عین نہر میں کچھ ملکیت حاصل نہیں ہے بلکہ ان کو صرف پانی پینے اور جانوروں کو پانی پلانے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ نہروالوں پر کھدائی کی کیفیت میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ نہروالوں کے ذمے ہے کہ وہ کھدائی ————— اوپر سے شروع کریں اور جب ایک شخص کی زمین سے تجاوز کر جائیں تو اس شخص سے کھدائی کو ختم کر دیں اور کھدائی باقی حصے والوں کے ذمے ہو۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ فرماتے ہیں کہ اول تا آخر حصہ شرب اور اراضی کے تناسب سے سب پر کھدائی واجب ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر ایک نہر دس آدمیوں کی ہو تو کھدائی کا خرچہ ابتداءً نہر سے پہلے کے حصے کی انتہا تک ان کے درمیان دس حصوں میں ہوگا کہ ہر ایک پر خرچہ کا دسواں حصہ آئے گا۔ اور جب پہلے کے حصے سے تجاوز کر جائیں گے تو پہلے سے کھدائی کا خرچہ ساقط ہو جائے گا اور اب باقی لوگوں پر خرچہ نو حصوں میں ہوگا۔ اور جب دوسرے کے شرب سے تجاوز کر جائیں گے تو اس سے بھی خرچہ ساقط ہو جائے گا اور باقی خرچہ آٹھ حصوں میں ہوگا اور آگے بھی ایسے ہی سلسلہ چلے گا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔

جبکہ صاحبین کے نزدیک نہر کے اوپر سے لے کر نیچے تک کھدائی ان کے مابین دس حصوں پر ہوگی۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کھدائی حقوق ملک میں سے ہے اور اوپر کے حصے میں نہر کے دہانے سے پہلے کے شرب تک سب شریک ہیں لہذا اس کی مشقت و خرچہ سب کے ذمے ہوگا رہا اس کے بعد تو اس میں اوپر والے کی ملک نہیں ہے اس کا محض حق ہے یعنی پانی کو اس میں بہانا لہذا مشقت و خرچہ صاحب ملک پر ہوگا صاحب حق پر نہیں۔ اور اسی وجہ سے کھدائی کا خرچہ و مشقت نہروالوں کے ذمے ہوتی ہے کنارے والوں کے ذمے کچھ نہیں ہوتا کیونکہ ملکیت نہروالوں کے لئے ہوتی ہے جبکہ کنارے والوں کو صرف خود پانی پینے اور اپنے جانوروں کو پانی پلانے کا حق ہوتا ہے اور اسی طرح ہر وہ شخص جس کے لئے دوسرے کی مملوک چھت پیرسل (پانی کا بہاؤ) موتو تاوان چھت والے کے ذمے ہوگا سیل والے کے ذمے نہیں بوجہ مذکورہ۔

رہے دریا مثلاً سیحون دجلہ فرات وغیرہ تو ان میں کسی کو ملکیت حاصل نہیں ہوتی عین دریا میں بھی نہیں۔ اور نہ ہی ان میں کسی کو حق حاصل ہوتا ہے اور نہ ہی شرب میں بلکہ یہ عام مسلمانوں کا حق ہے اور ہر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ ان سے پانی پئے جانوروں کو پلائے اور اپنی زمین تک نہر کاٹ کر لے جائے مثلاً کوئی شخص امام (حکومت) کی اجازت سے کوئی غیر آباد زمین آباد کرتا ہو تو اس کو حق حاصل ہے کہ وہ دریا سے اس زمین تک نہر کاٹ کر لے جائے اور جب اس سے دریا کو کوئی نقصان نہ پہنچا ہو تو امام یا کوئی اور اس کو ایسا کرنے سے نہیں روک سکتا۔ اسی طرح ہر شخص اس پر ملکی اور دالیہ ————— اور سانیہ وغیرہ نصب کر سکتا ہے جبکہ دریا کو نقصان نہ پہنچتا ہو کیونکہ یہ دریا کسی ایک کے قبضے میں نہیں ہوتے لہذا کسی کے لئے ان میں اختصاص نہیں ہے پس تمام لوگ ان میں رافع اٹھانے کے اعتبار سے برابر ہیں اور ہر شخص ان سے نفع اٹھا سکتا ہے لیکن اس

شرط کے ساتھ کہ دریا کو کچھ نقصان نہ ہو جیسا کہ شارع عام سے انتفاع میں ہوتا ہے۔ اور اگر دریا کو نقصان پہنچتا ہو تو ہر مسلمان کو اسے منع کرنے کا حق حاصل ہوگا جس کی وجہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ عامہ مسلمین کا حق ہے اور ان کے لئے تصرف کرنے کا جواز مشروط ہے ضرر و نقصان نہ ہونے کے ساتھ جیسا کہ شاہراہ کے معاملے میں ہوتا ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ دریا کے کنارے میں پوچھا گیا کہ ایک شخص نے غیر آباد زمین کو آباد کیا اور مرو کے اوپر سے ایسی جگہ سے جس کا کوئی مالک نہیں ایک نہر کاٹ کر لے گیا۔ اور اس نہر میں اس دریا سے پانی لیا تو ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ اس طرح کرنے سے اگر مرو والوں کے پانی میں ضرر و نقصان آتا ہو تو اس کو ایسا کرنے کا حق نہیں ہے اور اگر ان کو نقصان نہ ہوتا ہو تو پھر ایسا کر سکتا ہے اور اہل مرو اس کو ایسا کرنے سے نہیں روک سکتے بوجہ مذکورہ۔ ان سے یہ بھی پوچھا گیا کہ جب اس دریا میں سے کسی شخص کے لئے متعین سوراخ ہوں کیا وہ ان میں اضافہ کر سکتا ہے تو فرمایا کہ اگر اس کی ملکیت میں اضافہ ہوا اور یہ دریا دونوں کے لئے مقرر نہ ہو تو ایسا کر سکتا ہے۔ اور اگر کچھ لوگوں کی خاص نہر ہو جو اس سے پانی لیتے ہوں پھر ان میں سے کوئی ارادہ کرے کہ ایک سوراخ کا اضافہ کر لے تو وہ ایسا نہیں کر سکتا اگرچہ اس طرح کرنے سے اس نہر کو کچھ نقصان نہ پہنچتا ہو۔

دونوں مسئلوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں اضافہ کرنا عامہ مسلمین کے درمیان مشترک حق میں تصرف کرنا ہے اور حقوق عامہ میں تصرف کرنے کی حرمت صرف ضرر و نقصان کی شرط کے ساتھ پائی جاتی ہے۔ جبکہ دوسرے مسئلے میں اضافہ کرنا ملک مشترک میں تصرف کرنا ہے کہ نہر کا زیادہ پانی لیا۔ اور ملک مشترک میں تصرف کی حرمت مالک کو نقصان پہنچنے پر موقوف نہیں ہوتی۔ یہی فرق ہے۔

اگر دریاؤں کا پانی کسی زمین سے سمٹ جائے تو اس کے برابر والوں کو یہ حق نہیں کہ وہ اس زمین کو اپنی زمین کے ساتھ ملا لے کیونکہ احتمال ہے کہ دریا کا پانی دوبارہ اس جگہ پر لوٹ آئے اور ادھر رستہ نہ پائے تو دوسری جانب کو دھکیلا جائے اور نقصان پہنچائے۔ ہاں اگر دوبارہ لوٹ آنے کا امکان نہ ہو یا اس کے مقابلے میں دوسری غیر آباد زمین ہو کہ وہاں پانی کے آنے سے کسی کو نقصان نہ ہوتا ہو تو پھر اس کو وہ حق حاصل ہوتا ہے اور جب وہ اس کو مشہور اختلاف کے مطابق امام (مکومت) کی اجازت سے یا بلا اجازت اس کو آباد کر لے تو اس کا مالک بن جاتا ہے۔

اگر دریاؤں کو کھودنے (یعنی گہرا کر لے) کی ضرورت ہو تو سلطان (مکومت) کے ذمے ہوتا ہے کہ بیت المال سے ان کی کھدائی کر لے کیونکہ ان کی منفعت عامہ مسلمین کے لئے ہوتی ہے لہذا ان کا خرچہ بھی بیت المال سے ہوگا بوجہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان کے کہ الخراج بالظنمان (نفع تافان کے مقابلے میں ہوتا ہے) اسی طرح اگر دریا سے غرق آب ہونے کا خطرہ ہو تو سلطان کے ذمے ہے کہ وہ بیت المال سے اس کے بند کی مرمت کرائے بوجہ مذکورہ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب الاراضی

یہاں گفتگو کے دو عنوان ہیں (۱) انواع اراضی کا بیان (۲) ہر نوع کے حکم کا بیان۔
انواع اراضی کا بیان: اراضی کی اصلا دو قسمیں ہیں اراضی مملوکہ اور اراضی مباحہ غیر مملوکہ۔ پھر مملوکہ کی دو قسمیں ہیں آباد اور ویران اور مباحہ کی بھی دو قسمیں ہیں ایک وہ جس کا تعلق شہر کے منافع سے ہو مثلاً شہر والوں کو وہاں سے ایندھن کی لکڑی حاصل ہوتی ہو یا ان کے مویشیوں کی چراگاہ ہو اور دوسری وہ جو شہر کے منافع میں سے نہ ہو اس کو موات کہتے ہیں۔

ہر نوع کے حکم کا بیان

اراضی مملوکہ عامرہ (آباد)

ان اراضی میں کسی کو اختیار نہیں کہ مالک کی اجازت کے بغیر تصرف کرے کیونکہ ملک کی عصمت و حفاظت اس سے مانع ہے یہی حکم (مملوکہ) ویران و غیر آباد اراضی کا ہے جس کا پانی منقطع ہو چکا ہو اور اس حالت میں کچھ سال گزر گئے ہوں کیونکہ طوالت زمانہ کے باوجود ملکیت قائم ہے یہاں تک کہ اس کو فروخت کرنا بہت مشکل رہتا اور اجارہ پر دینا جائز ہے۔ اور جب اس کا مالک مر جائے تو میراث بن جاتی ہے البتہ وہ جب ویران ہو تو اس پر خراج نہیں ہوتا کیونکہ ویران زمین پر خراج نہیں ہوتا ہاں اگر اس کے مالک نے باوجود پیداوار حاصل کرنے کی قدرت کے اس زمین کو ایسے ہی معطل (چھوڑے) رکھا تو اس کے ذمے خراج ہوگا۔ یہ اس صورت میں تھا جب کہ اس زمین کے مالک کا علم ہو اور اگر اس کے مالک کا علم نہ ہو تو اس کا وہی حکم ہے جو نقطہ کا ہے جس کا بیان متعلقہ کتاب میں آئے گا انشاء اللہ تعالیٰ۔

وہ گھاس کہ جو ارض مملوکہ میں اگتی ہے مباح اور غیر مملوکہ ہوتی ہے مگر جب مالک زمین نے اس کو کاٹ لیا ہو اور جمع کر لیا ہو محفوظ کر لیا ہو تو پھر وہ گھاس اس کی مملوکہ بن جاتی ہے۔ یہ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم سے ظاہر روایت کا جواب ہے جب کہ متاخرین میں سے ہمارے بعض مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ جب اس نے گھاس کو پانی دیا ہو اور اس کی دیکھ بھال کی ہو تو وہ اس کا مالک ہو جاتا ہے لیکن صحیح ظاہر روایت کا جواب ہے کیونکہ اس میں اصل اباحت ہے بوجہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان کے کہ الناس شرکاء فی ثلاث الماء والکلاء والنار (لوگ تین چیزوں میں شریک ہیں پانی گھاس اور آگ) لکلاء یہ نام ہے اس گھاس کا جو بندے کے عمل کے بغیر آگے۔ اور شرکت عامہ یہ اباحت ہے مگر جب کہ مالک زمین نے اس کو کاٹ لیا ہو اور اس

کو حرم میں کر لیا ہو کیونکہ اس وقت اس نے غیر مملوک مال مباح پر غلبہ پالیا ہے لہذا وہ اس کا مالک بن جائے گا مثل اس پانی کے جس کو برتنوں اور ظروف میں جمع کر لیا گیا ہو اور مثل دیگر مباحات کے جو کسی کی مملوک نہ ہوں۔ نار (آگ) نام ہے ایک روشن جوہر کا جس کی حرکت ہمیشہ اوپر کی جانب ہوتی ہے۔ پس جس شخص نے آگ روشن کی اس کو یہ حق نہیں کہ وہ کسی دوسرے کو آگ سینکنے سے منع کرے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس میں شرکت ثابت کی ہے۔ رہے انگارے تو وہ آگ نہیں ہے اور وہ اپنے مالک کا مملوک ہے لہذا اس کو اپنی دیگر املاک کی طرح اس سے روکنے کا حق ہے۔

اگر کوئی شخص ارادہ کرے کہ اس کی زمین میں داخل ہو کر گھاس کاٹے تو اگر کسی دوسری جگہ پر گھاس ملتی تو تو مالک زمین اس کو داخل ہونے سے روک سکتا ہے اور اگر دوسری جگہ گھاس نہ ملتی ہو تو مالک زمین سے کہا جائے گا کہ یا تو تو اس کو داخل ہونے کی اجازت دے دے ورنہ خود گھاس کاٹ کر اس کو دے مثل اس پانی کے جو ان کنوؤں چشموں اور حوضوں میں ہو جو اراضی مملوکہ میں واقع ہوں جیسا کہ ہم کتاب الشرب میں ذکر کر چکے ہیں۔ اور اگر کوئی شخص اس کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو گیا اور گھاس کاٹ لی تو مالک زمین کو اس سے گھاس واپس لینے کا اختیار نہیں کیونکہ گھاس مباح ہے جس پر اس دوسرے کا قبضہ پہلے ہو گیا ہے۔ اسی طرح اس کی بیع بھی جائز نہیں کیونکہ بیع کا محل مال مملوک ہوتا ہے جب کہ اس میں کسی کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ اس کا اجارہ بھی جائز نہیں کیونکہ اعیان میں اجارہ کا احتمال نہیں ہوتا جیسا کہ ہم کتاب الشرب میں ذکر کر چکے ہیں۔ گھاس کی بیع میں اجارہ میں مہم میں اور نکاح میں اس کو مہربانے میں اس کو بدل خلع بنانے میں اس پر صلح میں اور اس کی وصیت کرنے میں وہی جواب ہے جو ضرب میں جواب تھا کیونکہ ان میں سے ہر ایک غیر مملوک ہے اور اس پوری بحث کو ہم کتاب الشرب میں ذکر کر چکے ہیں۔

اسی طرح وہ چرگاہیں جو گھاس کے حکم میں ہیں وہ بھی اس قاعدے پر ہیں۔ اور اسی طرح بانس کے اگنے کی جگہ پر کشادہ نالوں مچلی کے حکم کے اعتبار سے۔ بھی یہی حکم ہے کیونکہ مچلی میں بھی اللہ تعالیٰ عز شانہ کے فرمان احل . لا کھ مبدلہم و طعامہم متاعا لہم حلال ہوا ہمارے لیے دریا کا شکار اور دریا کا کھانا ہمارے فائدے کے واسطے، اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشاد احللت لہذا میتتان و دمان ہمارے لیے دو مردار اور دو خون حلال کر دیے گئے، کی بناء پر اصل کے اعتبار سے مباح ہے لہذا بغیر پکڑے اور اس پر غلبہ حاصل کیے وہ مملوک نہیں بنے گی بوجہ مذکورہ۔ اور اگر مچلی کو کسی تالاب میں جمع کر لیا تو اگر ایسا ہو کہ بغیر شکار کے اس کو پکڑنا ممکن ہو تو محض غنہ غنہ کر لینے سے وہ اس کا مالک ہو گا اس بنا پر کہ اس پر غلبہ اور قبضہ پایا جاتا ہے اس لیے کہ وہ اس مچلی کو فروخت کرے تو جائز ہے اور اگر بغیر شکار کے اس کو پکڑنا ممکن نہ ہو تو تالاب والا اس مچلی کا مالک نہیں بنتا کیونکہ اس کو اس پر غلبہ حاصل نہیں ہے۔ اور بغیر غلبہ کے مباح میں ملکیت حاصل نہیں ہوتی اس لیے کہ اس مچلی کو فروخت کیا تو جائز نہیں۔ یہی قاعدہ دیگر مباحات میں بھی ہے مثلاً جب پرندہ کسی شخص کی زمین میں اٹھے دے یا اس کے چوزے ہوں تو وہ مباح ہوں گے اور ان کا مالک پکڑنے والا ہو گا نہ کہ مالک زمین تاہم مالک زمین نے پرندہ سے کیلے ٹکڑے نہ لیا ہو یا نہ بنایا ہو۔ ہمارے مشائخ رحمہم اللہ میں سے متاخرین نے کہا کہ اگر ان پرندہ سے کے لیے ٹکڑے نہ بنایا ہو تو ملکیت اس کی ہوگی اور اس کو حق ہو گا کہ پکڑنے والے

سے اس کو واپس لے لے لیکن یہ بات صحیح نہیں کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد پکڑنے والے کے حق میں ہے نیز مباح میں ملکیت اس پر غلبہ سے ثابت ہوتی ہے اور پکڑنے والا اس پر غلبہ پانے والا ہے نہ کہ مالک زمین اگرچہ اس مالک زمین نے پکڑے کے لیے گھونسلہ بنایا ہو۔ اسی طرح وجہ مذکورہ کی بنا پر وہ شکار جو کسی کی زمین میں پناہ پکڑے یا کسی کے گھر میں پناہ پکڑے اس کا مالک پکڑنے والا ہوگا۔ اور اگر مالک مکان نے شکار کے گھر میں داخل ہونے کے بعد گھر کا دروازہ بند کر دیا تو اگر وہ بلا شکار کیے اس کو پکڑ سکتا ہے تو وہ اس کا مالک ہوگا اس وجہ سے کہ اس کی جانب سے غلبہ پایا گیا۔ اور ایسے ہی اگر کسی نے جال لگایا اور جال کے ساتھ شکار ایسے الجھ گیا کہ اس کے لیے خلاصی نہ ہوئی تو وہ جال لگانے والے کا ہوگا خواہ جال اس کا اپنا ہو یا کسی دوسرے کا ہو مثل اس شخص کے جس نے کسی دوسرے شخص کے بازو اس کی اجازت کے بغیر چھوڑا اور بازو نے شکار پکڑا یا کسی دوسرے شخص کے کتے کو شکار پر چھوڑا اور اس کتے نے شکار پکڑ لیا تو شکار باز اور کتا چھوڑنے والے کا ہوگا باز اور کتے کے مالک کا نہ ہوگا۔ اور اگر خیمہ لگایا اور شکار آیا اور اس کے ساتھ الجھ گیا تو شکار پکڑنے والے کا ہوگا۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ جال بچانا اسی لیے ہوتا ہے کہ شکار بچس جائے۔ اور وہ سبب جو کسی شے کے لیے موضوع ہو اس سبب کا ارتکاب کرنے والا اس شے کا اکتساب کرنے والا ہوتا ہے۔ اس کے برعکس خیمہ لگانے کی غرض یہ نہیں ہوتی بلکہ کچھ اور ہوتی ہے لہذا اس میں ملکیت درحقیقت غلبہ پانے اور پکڑنے پر موقوف رہے گی۔ کوئی گڑھا کو دا اور اس میں شکار گر پڑا تو اگر تو گڑھا پانی کے جمع ہونے کے لیے کھودا تھا تو شکار پکڑنے والے کا ہوگا کیونکہ پکڑنا بمنزلہ شکار کرنے کے ہے اور اگر اس کو شکار کے لیے کھودا تھا تو گڑھا بمنزلہ جال کے ہے۔ رہے وہ مملوک جنگلات جو بانس اور لکڑی کے حکم میں ہیں تو ان میں کسی کو یہ اختیار نہیں کہ وہ کسی شخص کے جنگلات سے اس کی اجازت کے بغیر لکڑی کاٹے کیونکہ لکڑی اور بانس جنگل کے مالک کے مملوک ہیں جو اس کی ملکیت میں آتے ہیں اگرچہ ان میں آگنا سرے سے نہ پایا گیا ہو برخلاف مملوک چراگاہ میں گھاس کے کیونکہ جنگلات کی منفعت بانس اور لکڑی ہے لہذا جنگلات میں ملکیت سے یہ مقصود ہوتے ہیں پس جنگلات میں ملکیت سے ان میں بھی ملکیت ہوگی رہی گھاس تو مملوک چراگاہ سے (بھی) وہ مقصود ہوتی بلکہ مقصود زراعت ہوتی ہے۔

اگرچہ وہ اپنے کسی کے مملوک جنگلات میں گائیں چرائیں تو اس کو ایسا کرنے کا حق نہیں ہے اور جو بانس وغیرہ خراب کئے ان کا ضمان دے گا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں۔ کہ جنگلات کی منفعت لکڑی اور بانس ہوتے ہیں اور وہ مالک جنگلات کے مملوک ہوتے ہیں اور کسی کے مال مملوک کا اتلاف موجب ضمان ہوتا ہے اس کے برخلاف چراگاہ کی گھاس میں اباحت ہوتی ہے نہ کہ ملکیت جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ دونوں کے درمیان فرق پر دلیل یہ مسئلہ ہے کہ مالک جنگلات کو بانس معاملہ (مساقات) پر دینے کا اختیار ہوتا ہے جب کہ چراگاہ کے مالک کو گھاس مساقات پر دینے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اس بارے میں محفوظ قاعدہ یہ ہے کہ بانس اور لکڑی میں زمین میں ملکیت سے ملکیت آتی ہے جب کہ گھاس میں نہیں آتی۔

رہیں مملوک زمین میں وہ چیزیں جو عام طور پر بندے کے عمل کے بغیر نہیں آتیں مثلاً اسپت، اور وہ کھیتی جو ابھی تیار نہ ہوئی اور کٹائی کے بعد باقی حصے تو یہ مملوک ہوتی ہیں اور مالک زمین کو حق ہوتا ہے کہ وہ دوسرے کو منع کرے اور اس کی بیع وغیرہ جائز ہے کیونکہ اس کے اگانے کو اس کا اکتساب شمار کیا جاتا ہے لہذا وہ اس کا

مالک ہوگا۔ نیز قاعدہ یہ ہے کہ مملوک سے مملوک ہوتا ہے البتہ اس قاعدے کے خلاف شریعت کی وجہ سے بعض اشیاء میں اباحت ثابت ہوئی ہے۔ اور چونکہ شریعت نے مخصوص اشیاء میں اباحت ثابت کی ہے لہذا صرف انہی اشیاء پر اباحت کا، اقتصار رہے گا۔

ارض موات

اس بارے میں گفتگو کے چند عنوان ہیں ارض موات کی تفسیر، ارض موات میں امام کو جو تصرف کرنے کا اختیار ہے اس کا بیان جس امر سے ارض موات میں ملکیت ثابت ہوتی ہے اس کا بیان جس امر سے اس میں حق ثابت ہوتا ہے ملکیت نہیں اس کا بیان۔ اور اس میں ملکیت کے بعد اس کے حکم کا بیان۔

ارض موات کی تفسیر: یہ زمین ہے جو شہر سے باہر ہو کسی کی مملوک نہ ہو اور نہ ہی اس میں کسی کا حق خاص ہو پس اندرون شہر موات بالکل نہیں ہوتا۔ اسی طرح بیرون شہر کا وہ حصہ جو شہر کے مرائق و منافع میں سے ہو اور شہر والوں کے لیے کڑی حاصل کرنے کی جگہ ہو اور ان کے لیے چراگاہ ہو موات نہیں ہوتا یہاں تک کہ امام کو بھی حق نہیں ہوتا کہ وہ اس کو جاگیر کے طور پر دے سکے کیونکہ جو علاقہ اہل شہر کے منافع میں سے ہو وہ اہل شہر کا حق ہوتا ہے جیسے ان کے مکان کا فناء اور اس کو جاگیر دینے میں ان کے حق کا ابطال ہے۔ اسی طرح نمک تار کول اور تیل وغیرہ کی زمین جس سے مسلمان بے نیاز نہیں ہو سکتے ارض موات نہیں ہوتی یہاں تک کہ امام اس کو کسی کو بطور جاگیر نہیں دے سکتا کیونکہ یہ عامہ مسلمین کا حق ہے جب کہ جاگیر دینے میں ان کا حق کا ابطال ہے جو جائز نہیں

آیا یہ شرط ہے کہ وہ آبادی سے دور ہو؟ طحاوی رحمہ اللہ نے اس کو شرط قرار دیا ہے کیونکہ ان کا قول ہے کہ جو آبادی سے قریب ہو وہ ارض موات نہیں ہوتی۔ ایسے ہی ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ ارض موات وہ ٹکڑا ہے کہ اگر اس کے آبادی سے قریب ترین حصے پر کوئی کھڑا ہو اور باؤ از بلند پکارے تو آبادی میں اس کی آواز نہ سنی جائے۔ ظاہر روایت کے مطابق یہ شرط نہیں ہے یہاں تک کہ اگر شہر کے ساتھ سمندر ہو جس کا پانی پیچھے ہٹ جائے یا بڑا جنگل ہو جو کسی کی ملک نہ ہو تو ظاہر روایت کے مطابق یہ ارض موات ہوگی جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کی روایت اور طحاوی رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق نہیں ہوگی۔ صحیح ظاہر روایت کا جواب ہے کہ چونکہ موات نام ہے اس شے کا جس سے نفع نہ اٹھایا جاتا ہو۔ تو جب کسی کی ملک نہ ہو اور نہ ہی کسی کا حق خاص ہو۔ نہ ہی اس سے نفع اٹھایا جاتا ہو خواہ یہ شہر سے دور ہو یا قریب ہو۔

امام کو ارض موات میں کیسا تصرف حاصل ہے؟

مسلمانوں کے مصالح کے لیے امام ارض موات بطور جاگیر دے سکتا ہے کیونکہ اس میں شہروں کی آبادی ہے۔ اور وہ تصرف جس کا تعلق مسلمانوں کے مصالح سے ہو امام کو اس کا حق ہوتا ہے جیسے بڑی بڑی نہریں کھودنا اور ان کے پلوں کی مرمت کرنا وغیرہ۔ اگر امام نے کسی شخص کو ارض موات جاگیر دی اور اس نے اس زمین کو پھوڑے رکھا آباد نہیں کیا تو تین سال تک امام اس سے تعرض نہیں کرے گا، ورنہ تین سال گزر جائیں گے تو وہ زمین دوبارہ موات بن جائے گی جیسے کہ پہلے ہی اور امام کو اختیار ہوگا

کہ وہ کسی اور کو زمین الاٹ کر دے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان کے کہ محجر کو تین سال کے بعد حق نہیں ہوتا نیز تین سال ایسی مدت ہے جو غدر پیش کیے جانے اور قبول کیے جانے کی ہے پس جب اس نئے تین سال تک زمین کو روکے رکھا اور اس کو آباد نہیں کیا تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ وہ اس زمین کو آباد کرنا نہیں چاہتا بلکہ اس کو معطل رکھنا چاہتا ہے لہذا اس کا حق باطل ہو گیا اور وہ زمین اپنی سابقہ موات ہونے کی حالت کی طرف لوٹ آئی اور امام کو حق ہو گا کہ وہ وہ زمین کسی اور کو دے دے۔

کس امر سے موات میں ملکیت ثابت ہوتی ہے اور کس سے نہیں :- موات میں ملکیت ابو حنیفہ رحمہ اللہ

کے نزدیک امام کی اجازت سے آباد کرنے سے ثابت ہوتی ہے جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک محض آباد کرنے سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے۔ امام کی اجازت شرط نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے من احياء ارضاً مية فهي له وليس لعرق ظالم خيه حتى رحس شخص نے بے آباد زمین کو آباد کیا تو وہ زمین اس شخص کی ہوگی اور کسی ظالم کو جڑوں کا اس میں حق نہیں ہے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے آباد کرنے والے کے لیے ملک کا اثبات کیا اور امام کی اجازت کو شرط قرار نہیں دیا۔ نیز یہ زمین مباح ہے جس پر آباد کرنے والے نے غلبہ پایا ہے لہذا وہ امام کی اجازت کے بغیر اس کا مالک بن جائے گا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ کوئی شکار پکڑے یا گھاس کاٹے۔ نیز نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا قول ليس لعرق ظالم خيه حتى تنوين کے ساتھ بھی مروی ہے اور اضافت کے ساتھ بھی تنوين کے ساتھ ہو تو مطلب یہ ہے کہ کسی شخص کے درختوں کی جڑیں کسی دوسرے کی زمین میں اس کی اجازت کے بغیر آئیں تو زمین والے کو حق حاصل ہے کہ اس کو گھاس کی حالت میں اکھیڑ ڈالے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل میں یہ روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ليس للمسلم الا ما طابت به نفس امامه رادمی کے لیے نہیں ہے مگر وہ جس پر اس کا امام راضی ہو، تو جب امام نے اجازت نہیں دی تو وہ اس پر راضی نہیں ہوا لہذا زمین اس شخص کے لیے نہ ہوگی۔ نیز ارض موات غنیمت ہے لہذا دیگر غنائم کی طرح اس کے ساتھ اختصاص کے لیے امام کی اجازت ناگزیر ہے۔ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ غنیمت نام ہے اس چیز کا جو اونٹ اور گھوڑے چڑھا کر اہل حرب سے حاصل کی گئی ہو۔ ارض موات بھی غنیمت ہے کیونکہ یہ اہل حرب کے قبضے میں تھی اور مسلمانوں نے اس پر قوت و قہر سے غلبہ پایا ہے لہذا یہ سب غنیمت ہوگی۔ پس دیگر غنائم کی طرح امام کی اجازت کے بغیر کوئی مسلمان اس کے کسی حصے کے ساتھ مختص نہیں ہو سکتا۔ شکار لکڑی اور گھاس کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ یہ اشیاء اہل حرب کے قبضے میں نہیں ہوتیں پس جائز ہے کہ ان پر محض غلبہ و قبضہ سے ان میں ملکیت ثابت ہو جائے۔

رہی حدیث تو اس میں جہاں یہ احتمال ہے کہ اس سے وہ شرعاً مالک بن جاتا ہے وہاں یہ احتمال بھی کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ایک جماعت کو ان الفاظ کے ذریعے احيائے موات کی اجازت دی ہو اور ہم اسی کے مطابق قول کرتے ہیں۔ لہذا یہ حدیث احتمال کے ہونے ہوئے (صاحبین کے لیے) حجت نہیں بن سکتی۔ اس کی نظیر نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے من قتل قتيلاً فله سلبه یہاں تک کہ قاتل کے لیے سلب کو ثابت کرنے کے لیے اس حدیث سے احتجاج و استدلال صحیح نہیں جیسا کہ کتاب السیر میں ذکر ہو چکا ہے

یا اس کو اجازت کی حالت پر محمول کیا جائے گا تاکہ دلائل کے درمیان موافقت ہو جائے۔

حدیث میں عموم کی بناء پر ذمی بھی آباد کرنے سے ایسے ہی مالک بن جانا ہے جیسے مسلمان بن جانا ہے۔ اگر ارض موات کی تحجیر کی تو بالاتفاق اس سے ملکیت نہیں آتی کیونکہ موات میں ملکیت آباد کرنے سے آتی ہے جب کہ تحجیر کرتے ہیں اس کے گرد پتھر رکھنے کو یا خط کھینچنے کو تاکہ دوسرے کو اس پر غلبہ پانے سے روک سکے اور یہ کام آباد کرنے میں نہیں آتا لہذا محض تحجیر سے موات کا مالک نہیں بنے گا۔ البتہ اس کی بناء پر وہ دوسروں کے مقابلے میں اس زمین کا زیادہ حقدار بن جاتا ہے یہاں تک کہ کسی دوسرے کو یہ حق نہیں کہ وہ اس کو وہاں سے ہٹائے کیونکہ پہلے شخص کا اس پر پہلے قبضہ ہوا ہے۔ اور پہل کرنا فی الجملہ اسباب ترجیح میں سے ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ منی مباح من سبقت (منی مباح ہے اس شخص کے لیے جو سبقت کر جائے)۔ اسی قاعدے کے مطابق اگر مسافر کسی ارض مباحہ میں یا رباط میں پڑاؤ کرے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوتا ہے اور بعد میں آنے والے کے لیے جائز نہیں ہوتا کہ وہ پہلے آنے والے کو وہاں سے ہٹائے۔ اور جب تحجیر کرنے والا اس زمین کا زیادہ حقدار بن گیا تو امام وہ زمین کسی دوسرے کو نہیں دے سکے گا مگر جب کہ تحجیر کرنے والے نے اس زمین کو تین سال تک معطل رکھا ہو اور آباد نہ کیا ہو۔

ارض موات کا ملکیت کے بعد حکم :- اس کے ساتھ دو حکم مختص ہیں حکم حریم اور وظیفہ عسکری و خراج۔

۱۔ حکم حریم : اس بارے میں گفتگو کے دو عنوان ہیں ایک اصل حریم دوسرے مقدار حریم۔ اصل حریم : اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کسی شخص نے ارض موات میں کنواں کھودا تو کنویں کے لیے حریم ہو گا یہاں تک کہ اگر کوئی دوسرا شخص اس کے حریم میں کنواں کھودنا چاہے تو اس کو منع کرنے کا اختیار ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے کنویں کے لیے حریم بنایا۔ اسی طرح چشمتے کے لیے بھی بالافتاء حریم ہوتا ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ہر زمین کے لیے حریم بنایا ہے۔ رہی نہر تو اس کے بارے میں ہم کلام کر چکے ہیں۔

۲۔ مقدار حریم : چشمہ کا حریم بالاتفاق پانچ سو ہاتھ کا ہوتا ہے۔ حدیث میں ایسے ہی آیا ہے یعنی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے للمعین خمس مائة ذراع اور وہ کنویں جن سے جانوروں کو پانی پلانے کے لیے ہاتھ ستوبانی نکالا جاتا ہو ان کا حریم بالاتفاق چالیس ہاتھ کا ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں وارد ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا وحدهم ثمان مائة ذراعاً ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چالیس ہاتھ وغیرہ کے ذریعے پانی نکالا جاتا ہو تو اس بارے میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک چالیس ہاتھ ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک ساٹھ ہاتھ ہے۔ صاحبین نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا وحدهم ثمان مائة ذراعاً ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دلیل یہ ہے کہ موات میں ملکیت امام کی اجازت سے آباد کرنے سے آتی ہے اور اس کی جانب سے حریم کو آباد کرنا نہیں پایا گیا۔ نیز اسی طرح امام کی اجازت حریم کو متعصرا شامل نہیں ہوتی البتہ حریم کا دخول کنویں کی اس کی طرف حاجت کی بناء پر ہوتا ہے اور وہ کنویں جن سے اونٹ وغیرہ کے ذریعے پانی کھینچا جاتا ہو

ان کی حاجت ہر جانب چالیس ہاتھ سے پوری ہو جاتی ہے جیسا کہ ہاتھ سے پانی کھینچنے کی حاجت میں ہوتا ہے۔ پس اس سے زائد میں موات کا حکم باقی رہے گا۔ مذکورہ حدیث میں احتمال ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے وہ قول کسی خاص کنویں کے بارے میں کیا ہوا اور امام کو اس کا اختیار ہوتا ہے۔

نہر کے حرم کی متقار میں ابو یوسف کا اختلاف ہے ابو یوسف کے نزدیک ہر جانب نہر کی چوڑائی کا نصف ہوگا اس جانب بھی نصف اور اس جانب بھی نصف جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہر جانب پوری چوڑائی کے برابر ہے۔ جب ارض موات میں نہر کھودی جائے تو بعض نے ابو حنیفہ اور صاحبین رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف ذکر کیا ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ بوجہ مذکورہ ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

حکم وظیفہ عشر و خراج :-

اگر کسی مسلمان نے ارض موات کو آباد کیا تو ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر وہ عشری زمین کے مقابل ہے تو عشری ہوگی اور اگر خراجی زمین کے مقابل ہے تو خراجی ہوگی جب کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر اس کو عشری پانی سے آباد کیا تو عشری ہوگی اور اگر خراجی پانی سے آباد کیا تو خراجی ہوگی۔ اور اگر آباد کرنے والا ذمی ہو تو بہر صورت زمین خراجی ہوگی بالاجماع۔ یہ کتاب العشر و اخراج کے مسائل میں سے ہے واللہ تعالیٰ عز شانہ اعلم۔

کتاب المفقود

مفقود کے بارے میں کلام کے چار عنوان ہیں۔

مفقود کی تفسیر

اس کی حالت کا بیان

اس کے مال کے ساتھ کیا کیا جائے اس کا بیان

اس کے مال کے حکم کا بیان

مفقود کی تفسیر اس شخص کو کہتے ہیں جو اپنے شہر سے غائب ہو گیا ہو اور اس کی خبر معلوم نہ ہو کہ
زندہ ہے یا مر گیا ہے۔

فصل :

مفقود کی حالت کا بیان

اس کی حالت کے بارے میں ہمارے مشائخ رحمہم اللہ جو عبارت تحریر کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ مفقود اپنے نفس کے حق میں زندہ اور دوسرے کے حق میں مردہ ہوتا ہے ایک ہی شخص حقیقتاً زندہ اور مردہ نہیں ہوتا کیونکہ یہ محال ہے لیکن اس عبارت کا مطلب یہ ہے کہ وہ امور جو اس کے حق میں ہوں ان میں اس پر زندوں کے احکام جاری ہوتے ہیں لہذا اس کا مال وارثوں کو نہیں ملے گا اور اس کی بیوی اس سے جدا نہیں ہوگی گویا کہ وہ حقیقتاً زندہ ہے۔ اور ان امور میں جو اس کے حق میں نہیں ہے مردوں کے احکام جاری ہوتے ہیں لہذا یہ کسی کا وارث نہیں بنے گا گویا کہ یہ حقیقتاً مردہ ہے۔ کیونکہ جو امر استصحاب مال سے ثابت ہو وہ اس قابل تو ہوتا ہے کہ جو تھا اس کو اس کی حالت پر باقی رکھے اس قابل نہیں ہوتا کہ جو نہیں ہے اس کو ثابت کرے۔ اس کے اموال اور اس کی بیویوں کے احکام میں اس کی ملکیت ایسا امر ہے کہ جو تھا پس ہم نے حالت حیات کا استصحاب اس امر کو باقی رکھنے کے لئے کیا۔ رہی دوسرے کے مال میں اس کی ملکیت تو یہ ایسا امر ہے کہ جو نہیں تھا پس اس کے اثبات کی ضرورت ہوگی لیکن استصحاب مال اس امر کے اثبات کے قابل نہیں ہوتا جو پہلے نہ ہو۔ اس کی حالت کے بارے میں عبارت کی تحقیق یوں ہے

کہ اس کی حالت غیر معلوم ہے احتمال ہے کہ وہ زندہ ہو اور احتمال ہے کہ وہ مردہ ہو۔ یہ امر تو ارث اور بیویوں کی جدائی (بائن ہونے) سے مانع ہوگا۔ کیونکہ اگر وہ زندہ ہو تو اپنے اقارب کا وارث بنے گا اور وہ اس کے وارث نہیں بنیں گے اور اس کی بیوی جدا نہیں ہوگی اور اگر وہ مردہ ہو تو یہ اپنے اقارب کا وارث نہیں بنے گا البتہ وہ اس کے وارث بنیں گے۔ اور دونوں جانب سے ارث (وارث بننا) ایسا امر ہے جو یقینی طور پر پہلے ثابت نہیں تھا لہذا اس کے ثبوت میں شک واقع ہوا پس شک و احتمال سے یہ ثابت نہیں ہوگا۔ یہی حکم بیوی کی جدائی کا ہے۔ یہ اس معروف قاعدے پر مبنی ہے کہ ”المثبت بیقین لا یزول بالشک وغیر المثبت بیقین لا یشب بالشک“ جو یقینی طور پر ثابت ہو وہ شک سے زائل نہیں ہوتا اور جو یقینی طور پر غیر ثابت ہو وہ شک سے ثابت نہیں ہوگا۔

جب مفقود کے اقارب میں سے کوئی مر جائے تو (میراث میں) اس کے حصے کو روک لیا جائے گا یہاں تک کہ اس کی حالت ظاہر نہ ہو جائے کہ وہ زندہ ہے یا مردہ ہے کیونکہ اس وقت موت و حیات دونوں کا احتمال ہے یہاں تک کہ ایک شخص مر گیا اور اس نے اپنے پیچھے ایک مفقود بیٹا دو بیٹیاں اور ایک پوتا چھوڑا۔ بیٹیوں نے میراث کا مطالبہ کیا تو قاضی ان کے لئے نصف کا فیصلہ دے گا اور باقی نصف روک لیا جائے گا یہاں تک کہ مفقود بیٹے کی حالت ظاہر ہو جائے۔ کیوں کہ زندہ ہے تو اس کے لئے نصف ہوگا اور دو بیٹیوں کے لئے نصف ہوگا اور پوتے کے لئے کچھ نہ ہوگا۔ اور اگر وہ مردہ ہے تو دو بیٹیوں کے لئے دو تہائی ہوگا اور باقی پوتے کا ہوگا۔ لہذا بیٹیوں کا نصف میں استحقاق یقینی طور پر ثابت تھا پس وہ انکو دے دیا جائے گا۔ اور بقیہ نصف کو مفقود کی حالت ظاہر ہونے تک روک لیا جائے گا۔ اور اگر اس کی حالت ظاہر نہ ہو یہاں تک کہ وہ مدت گزر گئی کہ جس میں اس کی موت کا پتہ چل جاتا ہے تو دو تہائی ان دونوں بیٹیوں کو دے دیا جائے گا اور باقی پوتے کے لئے ہوگا۔ اسی طرح اگر اس کے حق میں کسی شے کی وصیت کی گئی تو اس کو روک لیا جائے گا۔ اور اسی طرح اگر مرد مفقود ہو جائے اور پتہ نہ چلے کہ وہ دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو گیا ہے یا نہیں تو مسلمان کی طرح اس کے ترکہ کو بھی روکا جائے گا۔

فصل اس کے مال کے ساتھ کیا کیا جائے

اس کے مال کے ساتھ چند قسم کے کام کئے جاتے ہیں۔

۱۔ قاضی اس کے مال کی حفاظت کرے گا اور حفاظت کے لئے ایک شخص کو مقرر کرے گا کیونکہ یہ ایسا مال ہے کہ اس کے مالک کے حفاظت سے عاجز ہونے کی بنا پر اس کی حفاظت کرنے والا کوئی نہیں۔ لہذا قاضی اس کی رعایت میں اس کے مال کی حفاظت کرائے گا جیسے کہ اس بچے اور محبون کی مال کی حفاظت کرتا ہے جن کا کوئی ولی نہ ہو۔

۲۔ اس کا وہ مال جو جلدی خراب ہونے والا ہے اس کو فروخت کرے گا کیونکہ یہ معنوی طور پر اس

کے مال کی حفاظت ہے۔

مفقود کا وہ مال جو اس کے مودع یا مضارب کے پاس ہو قاضی اس کو نہیں لے گا کیونکہ ان دونوں کا قبضہ قبضہ نیابت (مالک کی) ہوتا ہے۔ لہذا وہ ان کے حفاظت کرنے سے معنوی طور پر محفوظ ہوتا ہے اور قاضی کی حفاظت کی ضرورت نہیں ہوتی۔

۳۔ قاضی مفقود کے مال میں سے اس کی زوجہ کو خرچہ دے گا اگر اس کو زوجیت کا علم ہو کیونکہ اس پر خرچہ کرنا اس کو زندہ رکھنا ہے پس یہ غائب کی ملک کی اس کے لئے اس کے خود حفاظت کرنے سے عاجز ہونے کی بنا پر حفاظت کرنے کے باب سے ہوا لہذا قاضی کو اس کا اختیار ہوگا جیسا کہ اس کو مفقود کے مال کی حفاظت کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

۴۔ مفقود کے مال میں سے قاضی اس کی اولاد صغار پر خواہ وہ لڑکے ہوں یا لڑکیاں ہوں اور اس کی اپانچ فقیر اولاد پر جو لڑکے ہوں اور فقیر لڑکیوں پر خواہ وہ اپانچ ہوں یا نہ ہوں اور اس کے محتاج والدین پر خرچہ کر سکتا ہے اگر اس کو نسب کا علم ہو کیونکہ مفقود کی اولاد کا خرچہ ان کے اعیانہ (زندہ رکھنے) کے لئے جزیئت اور بعضیت کے حکم کی وجہ سے واجب ہوتا ہے۔ اور جب اپنے آپ کو زندہ رکھنا واجب ہے تو ایسے ہی اپنے جزء اور کل کو بھی زندہ رکھنا واجب ہے۔ لہذا مفقود کے مال میں سے ان پر خرچہ کرنا معنوی طور پر ان کو زندہ رکھنا ہے اور چونکہ مفقود خود ایسا کرنے سے عاجز ہے لہذا قاضی اس کام کو کرے گا۔ اور اگر قاضی کو زوجیت اور نسب کا علم نہ ہو اور وہ ایسے شخص کو پیش کریں کہ جس کے پاس مفقود کا مال بطور ودیعت یا مضاببت کے ہو یا اس کے ذمے مفقود کا دین ہو اور وہ شخص اس بات (یعنی ودیعت مضارببت یا دین) کا اور زوجیت اور نسب کا اقرار کر لے تو قاضی اس مال میں سے ان پر خرچہ کرے گا کیونکہ عورت کو اختیار ہے کہ وہ اپنے شوہر کے مال میں سے بقدر کفایت اپنا خرچہ لے لے جب وہ لینے میں کامیاب ہو جائے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ابوسفیان رضی اللہ عنہ کی بیوی کو فدا کیا کہ ابوسفیان کے مال میں سے اپنے اور اپنے بچے کیلئے معروف خرچہ لے لے۔ تو اس شخص نے اقرار کیا کہ یہ مفقود کا مال ہے اور یہ مفقود کی بیوی ہے تو اس (بیوی کیلئے لینے کا حق ثابت ہو گیا۔ یہ پہلے اصحاب ثلاثہ کا قول ہے جبکہ زفر کے نزدیک قاضی کو اس کا اختیار نہیں کیونکہ یہ قضاء علی الغائب ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ یہ قضاء علی الغائب کے باب سے نہیں ہے بلکہ یہ تو غائب کی رعایت کے باب سے ہے اور قاضی کو غائب کی رعایت کرنے کا اختیار حاصل ہوتا ہے جس کی وجہ اس سے معلوم ہو چکی جو کتاب النفقات میں ہم ذکر چکے ہیں۔ اور اگر قاضی ان سے کفیل لے لے تو یہ بہتر ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ مفقود حاضر ہو جائے اور اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تھی یا اس نے ان لوگوں کو خرچہ پیشگی دے دیا تھا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب آدمی نے ان دونوں باتوں کا اقرار کیا ہو۔

اور اگر اس شخص نے دونوں کا انکار کیا یا صرف ایک کا علاوہ دوسرے کے اقرار کیا اور دوسروں نے اس پر گواہ پیش کئے تو ان کے گواہوں کی گواہی قابل سماعت نہ ہوگی کیونکہ یہ قضاء علی الغائب

یا قضاء للغائب ہوگی بغیر اس کے کہ اس کی طرف سے یا اس کے لئے خصم (مقدمہ لڑنے والا) حاضر ہو کیونکہ مودع مضارب اور قرض خواہ اثبات زوجیت میں اور اس پر خرچے کے ایجاب میں غائب کی طرف سے خصم نہیں ہوتے۔ اور اسی طرح اولاد والدین اور بیوی غائب کے لئے مال کی ملکیت کے اثبات میں اس کے خصم نہیں ہوتے اور ان میں سے کوئی بات بھی جائز نہیں۔ پھر لگے مودع یا مضارب وغیرہ نے اولاد والدین بیوی وغیرہ کو کچھ مال دیا تو یہ ان کے اپنے مال میں سے شمار ہوگا کیونکہ وہ اس میں متطوع ہیں

قاضی مفقود کے مال میں سے مذکورین کے علاوہ دیگر ذوی الارحام پر خرچہ نہیں کرے گا کیونکہ ان کا خرچہ جزئیت و بعصیت کے سبب سے نہیں ہوتا کہ وہ معدوم ہے بلکہ ان کے ساتھ صلہ رحمی احسان اور نیکی کے طور پر ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ ان لوگوں کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی ضرورت کے وقت اپنا ہاتھ بڑھا کر اس کے مال میں سے کچھ لے لیں برخلاف والدین اور اولاد کے۔ لہذا اس کے مال میں سے خرچہ (دیگر ذوی الارحام پر) قضاء علی الغائب ہوگی۔ قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ مال جس میں سے بغیر قضائے قاضی کے اس شخص کو لینے کا حق ہو جس پر خرچہ کیا جائے تو قاضی کو اس مال میں خرچہ دینے کا حق ہوگا اور ہر وہ مال جس میں سے منفق علیہ (جس پر خرچہ کیا جائے) کو لینے کا حق نہ ہو قاضی اس میں سے خرچہ نہیں کر سکتا۔

پھر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ قاضی مفقود کے مال میں سے خرچہ کرے گا تو یہ محض اس وقت کرے گا جب مال دراہم یا دنانیر ہو یا اناج ہو یا ایسے کپڑے ہوں جو اس کے لباس کی جنس میں سے ہوں۔ اور اگر مال کسی دوسری جنس میں ہو مثلاً سامان اور زمین تو قاضی خرچہ نہیں کرے گا کیونکہ اس کے لئے اس کو فروخت کئے بغیر خرچہ کرنا ممکن نہیں ہوگا جبکہ قاضی کو بالاتفاق غائب و مفقود کے خلاف زمین و سامان فروخت کرنے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ غائب کے خلاف بیع میں اس پر حجر پابندی کا معنی پایا جاتا ہے حالانکہ حر بائع پر ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک حجر جائز نہیں اور صاحبین کے نزدیک اگرچہ حاضر کے خلاف حجر جائز ہے لیکن غائب کے خلاف جائز نہیں کیونکہ حاضر کے خلاف بیع کے جواز میں اس ظلم کو دور کرنا ہے جو حاضر سامان کے من سے ادائیگی کی قدرت کے باوجود دین کی ادائیگی نہ کرنے سے کرتا ہے۔ یہ ظلم غائب ہونے کی صورت میں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اس کی جانب سے خرچہ کرنے سے باز رہنے کا علم نہیں ہوتا لہذا دونوں حالتیں جدا جدا ہیں۔

وہ اشیاء جو جلد خراب ہو جاتی ہیں قاضی کو ان کی بیع کا اختیار اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اگرچہ یہ صورتاً بیع ہے لیکن معنی کے اعتبار سے یہ اس کی حفاظت ہے اور قاضی کو مفقود کے مال کی حفاظت کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔

باپ کو اختیار نہیں کہ وہ قاضی کی اجازت کے بغیر غائب کے خرچے میں زمین فروخت کرے۔ یہی منقولہ جائیداد تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کے حکم کے بغیر بھی باپ اس کو فروخت کر سکتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک جیسے باپ غیر منقولہ جائیداد کو فروخت نہیں کر سکتا ایسے ہی منقولہ کو بھی فروخت نہیں کر سکتا۔ اس کی وجہ کتاب النفقات میں گزر چکی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

منفوق کے حال کا حکم

منفوق کی ولادت کی وقت سے جب اتنی مدت گزر جائے کہ تمام طور پر آدمی اتنی مدت زندہ نہیں رہتا تو اس کی موت کا حکم لگا دیا جائے گا۔ اس کی امہات اولاد و جمع ام الولد اور اس کے مدبر آزاد ہو جائیں گے۔ اس کی بیوی بائن ہو جائے گی اور اس کا مالی حکم کے وقت اس کے زندہ وارثوں کی میراث بن جائے گا۔ اور جو اس سے پہلے مر چکے اس کے لئے کچھ نہ ہوگا۔ ظاہر روایت میں اس مدت کے لئے کوئی اندازہ مقرر نہیں کیا گیا حسن رحمہ اللہ روایت کیا کہ انہوں نے اس کے لئے اس کی وقت ولادت سے ایک سو بیس سال کا اندازہ مقرر کیا۔ اور محمد رحمہ اللہ نے کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ جنگ صفین یا جنگ جمل میں ایک شخص منفق ہو گیا ابو حنیفہ علیہ رحمہ اللہ کے زمانے میں اس کے مال کے بارے میں اس کے وارثوں نے جھگڑا کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے میراث ان کے درمیان تقسیم کی۔ کہا گیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی وفات سن چالیس میں ہوئی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی وفات سن ایک سو پچاس ہجری میں ہوئی۔ محمد رحمہ اللہ کے بارے میں مروی ہے کہ انہوں نے اس مدت کا اندازہ سو سال کا کیا ہے۔ پھر جب یہ اندازہ کی ہوئی مدت گزر جائے تو اس کی موت کا حکم لگا دیا جائے گا اور موت سے متعلق تمام احکام ثابت ہو جائیں گے جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کی موت پر گواہ پیش ہو جائیں واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب اللقیط

لقیط کے بارے میں کلام کے چند عنوان ہیں۔

اسکی لغوی و عرفی تفسیر
اس کی حالت کا بیان

اور اس سے متعلق احکام کا بیان

لغوی تفسیر از روئے لغت یہ لفظ یعنی نقار سے فعل کے وزن پر مفعول کے معنی میں ہے یعنی ملقی۔
یہ لفظ بمعنی اخذ و رفع (اٹھالینا) سے ملقوط کے معنی میں ہے یعنی لیا ہوا اور اوپر اٹھایا ہوا
عادتاً کیونکہ اس کو لیا جاتا ہے پس اٹھایا یا بلند کیا جاتا ہے۔

عرفی تفسیر یہ نام ہے مفقود ہونے کا جو عادتاً لیا ہوا اور اٹھایا ہوا ہو لہذا اس کو لقیط کہنا انجام کے اعتبار سے
اس کی تفسیر اس کی تفسیر اس کو عام طور پر اٹھاتے ہیں۔ اور کسی شئی کو اس کے انجام کے نام سے پکارنا ایسا
امر ہے جو لغت میں شائع ہے۔ اللہ تعالیٰ جل شانہ فرماتے ہیں، انی اراخی اعصہ خمر اور فرماتے ہیں
انک میت و انہم میتون یہاں انگور کو شراب اور موت کا احتمال رکھنے والے زندہ کو میت انجام
کے اعتبار سے کہا۔ ایسے ہی یہاں ہے۔

فصل:

لقیط کی حالت کا بیان

اس کے تین احوال ہیں جن کو جاننا ضروری ہے۔ حریت و رق میں اس کی حالت۔

حریت و رق میں لقیط کی حالت ظاہر اعتبار سے یہ آزاد ہوتا ہے۔ حضرت عمر اور حضرت علی رضی
اللہ عنہما سے ایسے ہی مروی ہے کہ انہوں نے لقیط کے حرق و آزاد
ہونے کا حکم لگایا۔ نیز نبی آدم میں اصل حریت ہے کیونکہ انسان سب کے سب حضرت آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام
اور حضرت حواؑ کی اولاد ہیں اور وہ دونوں آزاد تھے اور دو آزاد سے متولد بھی آزاد ہوتا ہے۔ بعض افراد میں
از روئے شرع جو رقبت (غلامی) آتی ہے وہ کفر و جنگ کا باعث ہے کے عارض کے سبب سے عارض
ہونے والے غلبہ و استیلاء کی بناء پر ہوتی ہے۔ لہذا اصل پر عمل کرنا واجب ہے یہاں تک کہ عارض پر دلیل

قائم ہو جائے پس اس پر اصرار کے احکام مرتب ہوں گے مثلاً شہادت دینے آزاد کرنے مدبر بنانے مکان بنانے اپنے قاذف پر حد لگوانے کے استحقاق اور دیگر احکام کی جو اصرار کے ساتھ خاص ہیں اہمیت متبہ ہوتی ہے البتہ اس کی ماں کے قاذف کو حد نہیں لگائی جائے گی کیونکہ مقذوف کا احصان اس علت کے انعقاد کے لئے شرط ہے جو قاذف پر (حد کی) موجب ہوتی ہے۔ اور لقیط کی ماں کا احصان معلوم نہیں کہ جس کی بنا پر قاذف کا قذف جو کہ موجب مہلکہ منعقد ہو سکے۔

اگر ملقطہ دینے کو اٹھانے والا یا کوئی اور دعویٰ کرے کہ بچہ اس کا غلام ہے تو بغیر گواہوں کے اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ اس کی حریت ظاہر حال سے ثابت ہے پس وہ بغیر دلیل کے اس ظاہر کو باطل نہیں کر سکتا۔ اور اگر بچہ باغ ہو جائے پھر اپنے بارے میں کسی شخص کے غلام ہونے کا اقرار کرے تو اس کو کچھ ملے گا۔

کہ اگر ابھی تک اس پر اقرار کا کوئی حکم مثلاً اس کی شہادت کی قبولیت اور اس کے قاذف پر حد لگانا وغیرہ جاری نہ ہوا ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا کیونکہ اس کی حریت کا علم صرف ظاہر حال سے ہوا ہے تو جب اس نے غلام ہونے کا اقرار کیا تو ظاہر یہی ہے کہ وہ اپنے خلاف غلام ہونے کا جھوٹا اقرار نہیں کر رہا لہذا اس کا اقرار صحیح ہوگا البتہ جو تصرفات یہ کرتا ہے مثلاً ہبہ کفالت اعتاق نکاح اور دیگر ایسے تصرفات جن کو کرنے کا غلام کو اختیار نہیں ہوتا ان کے ابطال میں اس کا اقرار معتبر نہ ہوگا یہاں تک کہ وہ ختم نہ ہوں گے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ اپنے دو میں سے ایک قول میں فرماتے ہیں کہ وہ تصرف ختم ہو جائے گا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے غلامی کا اقرار کر لیا تو ظاہر ہو گیا کہ تصرف کرنے کے وقت وہ غلام تھا لہذا اس کا تصرف صحیح نہ ہوا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب اس کی رقت (غلامی) پر گواہ پیش ہو جائیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ ایسا اقرار ہے جو دوسرے کے حق کے ابطال کو مضمّن ہے اور چونکہ اس کی حریت ظاہر حال سے ثابت ہے لہذا غیر کے حق میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ بات معلوم ہے کہ اقرار خود مقرر اقرار کرنے والے کے نفس کے خلاف تصرف ہوتا ہے۔ تو جب یہ دوسرے کے حق کے ابطال کو متضمن ہو تو اس اعتبار سے یہ دعویٰ ہوگا یا دوسرے کے خلاف شہادت ہوگی لہذا خود اس کے خلاف تصرف کی تصدیق کی جائے گی کسی دوسرے کے خلاف نہیں مثلاً ایک شخص نے کسی کے غلام کی حریت کا اقرار کیا پھر اس کو خرید لیا تو غلام اس پر آزاد ہو جائے گا اور وہ باغ پرشمن کے لئے رجوع نہیں کر سکے گا بوجہ مذکورہ۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اوصاف شافعی کا گواہی سے استدلال کرنا صحیح نہیں کیونکہ گواہ دوسرے کے خلاف اپنی گواہی میں متہم رہتے نہ (نہیں ہوتا بلکہ مقررین کے خلاف اپنے اقرار میں متہم ہوتا ہے۔ یہی دونوں میں فرق ہے۔

اور اگر اس پر اصرار کے احکام میں سے کوئی حکم جاری ہو چکا ہو تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ جب اس پر اصرار کا کوئی حکم جاری ہوا تو تمام لوگوں کے نزدیک اس کی حریت ثابت ہو گئی اور ظاہر ہو گیا کہ وہ اصل سے حر ہے لہذا وہ غلامی کا اقرار کر کے حریت کا ابطال نہیں کر سکتا۔

اگر کسی مسلمان نے اس کو مسلمانوں کے شہروں میں سے کسی شہر میں یا کفر و اسلام میں اس کی حالت | ان بستیوں میں سے کسی بستی میں پایا تو وہ (لقیط) مسلمان ہوگا مگر

اگر وہ مر گیا تو اس کو غسل دیا جائے گا اس پر نماز جنازہ پڑھی جائے گی اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کیا جائے گا۔ اور اگر کسی ذمی نے اس کو گر جا یا کینسیہ یا کسی ایسی بستی میں جہاں کوئی مسلمان نہ ہو تو وہ ذمی ہو گا ظاہر حال کو حکم بنانے کے اعتبار سے جیسا کہ جیب کوئی مسلمان اس کو گر جائیں یا کینسیہ میں یا ذمیوں کی کسی بستی میں پائے تو وہ ذمی ہوتا ہے اور اگر ذمی اس کو مسلمانوں کے کسی شہر میں یا ان کی کسی بستی میں پائے تو وہ مسلمان ہو گا۔ کتاب لقیط میں ایسے ہی ذکر کیا اور مکان و جگہ کا اعتبار کیا ابن سماء رحمہ اللہ نے روایت کی کہ انہوں نے پانے والے کی حالت کا اعتبار کیا کہ وہ مسلمان ہے یا ذمی اور کتاب الدعویٰ میں ہے کہ انہوں نے اسلام کا اعتبار کیا ہے دونوں میں سے جس کی طرف بھی نسبت ہو پانے والے کی طرف یا مکان کی طرف صحیح اس کتاب کی روایت ہے کیونکہ جو ایسے مکان میں موجود ہو جو اہل اسلام کے قبضے اور تصرف میں ہو وہ ان کے قبضے میں ہوتا ہے۔ اور وہ لقیط جو مسلمان کے قبضے اور تصرف میں ہے وہ ظاہر مسلمان ہو گا۔ اور جو ایسے مکان میں موجود ہو جو اہل ذمہ کے قبضے و تصرف میں ہو وہ ان کے قبضے میں ہو گا اور وہ لقیط جو ذمی کے قبضے و تصرف میں ہو وہ ظاہر ذمی ہو گا لہذا مکان کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے۔

اگر کسی مسلمان نے اس کو مسلمانوں کے کسی شہر میں پایا پھر وہ بالغ کا فر ہونے کی حالت میں ہو تو اس کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا لیکن اس کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ حقیقتاً اس کے اسلام کا علم نہیں۔ اس پر اسلام کا حکم تو محض دار کے تبع میں لگایا گیا ہے لہذا اس کا ارتداد ثابت نہیں ہوا پس اس کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

نسب میں اس کی حالت وہ مجہول النسب ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے لقیط کے نسب کا دعویٰ کیا یا اس کو آزاد کرنے کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ صحیح ہو گا اور لقیط کا اس سے نسب ثابت ہو جائیگا جس کی وجہ کتاب الدعویٰ میں بیان ہو چکی ہے۔

لقیط سے متعلق احکام

یہ چند ہیں۔

۱۔ بچہ لقیط کو اٹھانا امر مندوب ہے کیونکہ روایت ہے کہ ایک شخص حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس ایک لقیط کو لے کر آیا تو انہوں نے فرمایا کہ یہ آزاد ہے۔ اور اس کے امر کا تو والی بنایا گیا ہے اگر اس کی مثل میں بنایا جائے تو مجھے فلاں فلاں عمل سے زیادہ پسندیدہ ہے اور انہوں نے کچھ نیک اعمال گنوائے۔ پس ان کو خود بھی بچہ لقیط کو اٹھانے میں رغبت ہوئی اور انہوں نے اس بارے میں ترغیب دینے میں مبالغہ بھی کیا لہذا انہوں نے کچھ نیک اعمال پر اس کو فضیلت دی اس کی طرف بلانے میں مبالغہ کے ساتھ۔

نیز یہ ایسی جان ہے جس کی حفاظت کرنے والا کوئی نہیں بلکہ یہ توضع ہونے کے قریب ہے لہذا اس کو اٹھانا از روئے معنی اس کو زندہ رکھنا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَمِنْ أَحْيَاكُمْ** فکأنما احیا الناس جمیعاً۔

۲۔ ملقط (اٹھانے والا) لقیط کو اپنے پاس رکھنے میں دوسرے سے زیادہ مقدار ہے حتیٰ کہ دوسرا اس کو ملقط سے نہیں لے سکتا کیونکہ ملقط نے ہی اس کو اٹھا کر زندہ کیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق جو کوئی مردہ زمین کو آباد کرے وہ زمین اسی کی ہوتی ہے۔

نیز اس کو اٹھانا مباح ہے اور ملقط کا ہاتھ اس کی طرف سبقت کر گیا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق مباح اس کا ہوتا ہے جو سبقت کر جائے۔

۳۔ اس کا خرچ بیت المال میں سے ہوگا کیونکہ اس کا ولا بھی بیت المال کے لئے ہوتا ہے اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے۔ الخداج بالضمنان (خراج یعنی نفع تاوان کے ساتھ ہوتا ہے) اگر اس کے ساتھ کچھ مال بندھا ہوا ہو تو وہ مال اس (لقیط) کا ہوگا کیونکہ ظاہر یہی ہے کہ وہ اس کا مال ہے لہذا اس کے لئے ہوگا مثل اس کے ان کپڑوں کے جو اس کے بدن پر ہوں اسی طرح اگر وہ جانور پر بندھا ہوا پایا گیا تو بوجہ مذکورہ جانور اس کا ہوگا۔ اور خرچہ اس کے اپنے مال میں سے ہوگا کیونکہ بیت المال سے خرچ ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے اور جب اس کے پاس مال ہو تو ضرورت ثابت نہیں ہوتی۔ ملقط کے ذمے نہیں ہوتا کہ وہ اپنے مال میں سے لقیط پر خرچ کرے کیونکہ اس پر خرچہ کرنے کے لئے جو سبب موجب ہے وہ معدوم ہے۔ اور اگر اس نے اپنے مال میں سے لقیط پر خرچہ کیا تو اگر اس نے قاضی کی اجازت سے کیا تو وہ بیکے پر رجوع کر سکتا ہے اور اگر قاضی کی اجازت کے بغیر کیا تو وہ اس پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ وہ اس بارے میں متطوع ہے۔

۴۔ اس کی عقل (دیت) بیت المال اس کی مائدہ ہے لہذا اس کی عقل بیت المال کے لئے ہوگی اس لئے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے الخداج بالضمنان

۵۔ بوجہ مذکورہ اس کا ولا بیت المال کے لئے ہوگا۔

۶۔ بالغ ہونے کے بعد وہ جس کے ساتھ چاہے موالات کر سکتا ہے۔ لیکن اگر بیت المال نے اس کی جانب سے دیت ادا کی ہو تو پھر وہ کسی سے موالات نہیں کر سکتا کیونکہ عقد عقل (دیت) سے لازم ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم کتاب الدیات میں ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔ اس کی وجہ کتاب الولاء میں معلوم ہو چکی۔

اس کا ولی سلطان ہے۔ سلطان کو اس کی جان و مال میں ولایت حاصل ہوتی ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے: السلطان دلی من لادلی لہ (سلطان اس شخص کا ولی ہے جس کا کوئی ولی نہ ہو) نیز ارشاد ہے: اللہ رسولہ دلی من لادلی لہ والخال وارث من لا وارث لہ (اللہ اور اس کا رسول اس شخص کے ولی ہیں جس کا کوئی ولی نہ ہو اور ماموں اس شخص کا وارث ہے جس کا کوئی وارث نہ ہو) اور سلطان اللہ اور اس کے رسول کا نائب ہوتا ہے لہذا وہ اس کی شادی کر سکتا ہے اور اس کے مال میں تصرف کر سکتا ہے۔

ملقط کو یہ حق نہیں کہ وہ ایسا کوئی کام کر سکے کیونکہ اس کو لقیط پر کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی ولایت کے سبب ایمنی ساظنت و قرابت کے نہ ہونے کی بنا پر البتہ اس کے لئے جائز ہے کہ وہ لقیط کے لئے ہبہ پر قبضہ کرے اس کو کوئی صنعت سیکھنے پر لگائے اور اس کو کام پر لگائے کیونکہ یہ امور

لقیطہ پر ولایت کے باب میں سے نہیں ہیں بلکہ اس کی حالت کے اصلاح اور اس کو بغیر ضرر کے محض منفعت پہنچانے کے باب سے ہیں لہذا یہ اس کو کھانا کھلانے اور اس کے کپڑے دھونے کے مشابہ ہوئے۔

مدعی سے اس کا نصب از روئے شرع ثابت ہونے کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ جیسا کہ کتاب الدعویٰ میں آئے گا وہ مجہول النسب ہے حتیٰ کہ اگر ملقط نے یا کسی اور نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ اس کا بیٹا ہے تو بغیر گواہوں کے اس کا دعویٰ مسموع ہوگا۔ قیاس یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے اس کا دعویٰ مسموع نہ ہو وجہ قیاس ظاہر ہے کیونکہ یہ ایسے امر کا دعویٰ کرتا ہے جس کا وجود و عدم دونوں ممکن ہیں لہذا کسی ایک جانب کی ترجیح کے لئے مرزہ ضروری ہے اور وہ گواہوں سے ہوتا ہے اور گواہ ہیں نہیں۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ وہ عاقل ہے جو ایسے امر کی خبر دے رہا ہے جس کے ثبوت کا احتمال ہے۔ اور ہر وہ شخص جو کسی امر کی خبر دے اور جس بات کی خبر دی گئی ہو اس کے ثبوت کا احتمال ہو تو حسن ظن رکھتے ہوئے اس کی تصدیق کرنا واجب ہے۔ یہی قاعدہ ہے سوائے اس کے کہ اس کی تصدیق کرنے میں دوسرے کا نقصان ہو۔ یہاں تصدیق میں اور اثبات نسب میں دونوں جانبوں کی رعایت ہے۔ لقیطہ کی جانب میں شرف نسب تربیت اور ہلاکت کے اسباب سے حفاظت وغیرہ کے ساتھ اور مدعی کی جانب میں بچے کے ساتھ کہ جس سے وہ اپنی دینی و دنیوی مصلحتوں میں مدد لے۔ اور مدعی کی ایسے دعویٰ میں تصدیق کرنا کہ جس سے نفع ہوتا ہے اور دوسرے کا اس میں نقصان نہ ہو بلکہ اس میں اس کا نفع ہی ہوگا ہی پر موقوف نہیں ہوتی۔ اور برابر ہے کہ مدعی مسلمان ہو یا ذمی ہو یا غلام ہو حتیٰ کہ اگر کسی ذمی نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا یہاں تک کہ لقیطہ کا نسب اس سے ثابت ہوگا البتہ وہ (لقیطہ) مسلمان ہوگا کیونکہ اس نے دو باتوں کا دعویٰ کیا ہے کہ جن میں سے ایک کا دوسرے سے فی الجملہ جدا ہونا متصور ہے اور وہ دو باتیں یہ ہیں بچے کا نسب اور اس کا کافر ہونا۔ ان میں سے ایک میں تو اس کی تصدیق ممکن ہے کیونکہ اس میں لقیطہ کا نفع ہے یعنی لقیطہ کا اس کا بیٹا ہونا دوسرے میں اس کی تصدیق ممکن نہیں کیونکہ اس میں لقیطہ کا نقصان ہے یعنی لقیطہ کا کافر ہونا پس جس امر میں منفعت ہے اس میں مدعی کی تصدیق کی جائے گی لہذا مدعی سے لقیطہ کا نسب ثابت ہوگا اور جس امر میں لقیطہ کا ضرر ہے اس میں مدعی کی تصدیق نہیں کی جائے گی لہذا اس کے کفر کا حکم نہیں لگایا جائے گا۔ اور لقیطہ کے ذمی مدعی کا بچہ ہونے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ کافر بھی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ بچے کے اسلام اور اس کی ماں کے اسلام کا حکم لگایا جاتا ہے اگرچہ باپ کافر ہو۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب ذمی لقیطہ کا اس کا بیٹا ہونے کا دعویٰ کرے اور اس کے لئے گواہ نہ ہوں۔ اور اگر وہ اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دے تو بچے کا اس سے نسب بھی ثابت ہوگا اور بچہ اس کے دین پر بھی ہوگا بر خلاف اقرار کے۔ اقرار اور شہادت کے مابین فرق کی وجہ یہ ہے کہ اقرار جس کو متضمن ہے یعنی بچے کا اس کے دین پر ہونا اس کی بنا پر وہ اپنے اقرار میں متہم ہوتا ہے جبکہ مذکورہ وجہ کی بنا پر شہادت میں اتہام نہیں ہوتا۔

اگر کوئی غلام دعویٰ کرے کہ لقیطہ اس کا بیٹا ہے تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا اور غلام سے لقیطہ کا نسب ثابت ہوگا لیکن لقیطہ حر ہوگا اس وجہ سے جو ہم نے ذمی کے دعویٰ میں ذکر کی ہے کیونکہ اس نے دو باتوں کا دعویٰ کیا ہے ایک لقیطہ کے نفع کا اور دوسرے اس کے نقصان کا جو کہ غلامی ہے پس جس امر میں لقیطہ کا نفع ہے اس میں مدعی کی تصدیق کی جائے گی۔ جس میں مضرت ہے اس میں نہیں۔ اسی طور پر۔۔۔۔۔ ذمی کے دعویٰ کے ضمن میں ذکر کیا ہے۔

اگر دو آدمی اس کے بارے میں اپنا بیٹا ہونے کا دعویٰ کریں اور ان کے پاس گواہ نہ ہوں تو اگر ان میں سے ایک مسلمان اور دوسرا ذمی ہو تو مسلمان اولیٰ ہوگا کیونکہ وہ لقیط کے لیے زیادہ نفع بخش ہے۔ ایسے ہی اگر ان میں سے ایک حرہ ہو اور دوسرا غلام ہو تو حر اولیٰ ہوگا کیونکہ وہ لقیط کے لیے زیادہ فائدہ مند ہے اور اگر دونوں آزاد مسلمان ہوں تو اگر ان میں سے ایک اس کے جسم پر کوئی شناختی نشان بیان کر دے تو ہمارے نزدیک بیان کرنے والا اولیٰ ہوگا جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قائف (قیاذ شناس) کی طرف رجوع کیا جائے گا۔ اور اس کے قول پر عمل کیا جائے گا۔ صحیح ہمارا قول ہے کیونکہ نسب کے دو دعویٰ میں حب تعارض ہو تو ان میں سے راجح پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اور دونوں میں سے ایک کو علامت (شناختی نشان) کے ذریعے سے ترجیح حاصل ہوگئی کیونکہ جب ایک نے علامت بیان کر دی اور دوسرے نے نہیں کی تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ بیان کرنے والا کا قبضہ لقیط پر پہلے ہوا ہے لہذا اس کے زوال کے لیے دلیل ضروری ہوگی۔ اور علامت پر عمل کرنے کے جواز کی دلیل اللہ تعالیٰ عز شانہ کا قول ہے کہ اس عورت کے (جس نے حضرت یوسف رحمہ اللہ کو پھلانے کی کوشش کی اور پھر حضرت یوسف علیہ السلام پر الزام رکھا، گھر والے کی خبر دیتے ہوئے فرمایا:

ان کان قمیصہ قد من قبل فصدقت وهو من الکاذبین وان کان قمیصہ

قد من دبر فکذبت وهو من الصادقین فلما رأی قمیصہ قد من دبر قال

انہ من کید کن ان کید کن عظیم۔

ان کا کرتہ اگر آگے سے پٹا ہے تو عورت سچی اور یہ چھوٹے اور اگر ان کا کرتہ پیچھے سے پٹا ہے تو عورت جھوٹی اور یہ پیچھے سے پٹا ہے سو جب ان کا کرتہ پیچھے سے پٹا ہوا دیکھا کہنے لگا کہ یہ تم عورتوں کی چالاکی ہے بے شک نہ ہی چالاکیاں بھی غضب ہی کی ہوتی ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب عزیز میں گذشتہ امتوں سے حکم بالعلا حکمۃ کی حکایت کی اور ان پر بکیر نہیں فرمائی جب کہ حکیم جب کوئی امر منکر کو بیان کرتا ہے تو اس پر تکمیر فرماتا ہے۔ لہذا حکم بالعلا مہمما ہے۔ یہ از سر نو شریف بنی۔ ایسے ہی جب زوجین کے درمیان گھر کے سامان میں اختلاف ہو جائے تو علامت سے اس کی تیز کی جاتی ہے ایسے ہی بیان ہوگا۔

اور اگر ان میں سے کوئی علامت (شناختی نشان) بیان نہ کرے تو اس کے بارے میں دونوں کا بیٹا ہونے کا حکم لگا دیں گے کیونکہ ان میں سے کسی ایک کو دوسرے پر اولیت حاصل نہیں ہے۔ پھر اگر ان میں سے ایک گواہ پیش کر دے تو گواہ پیش کرنے والا لقیط کا زیادہ حقدار ہوگا اور اگر دونوں ہی گواہ پیش کر دیں تو اس کے بارے میں دونوں کا بیٹا ہونے کا حکم لگا دیا جائے گا کیونکہ ان میں سے کسی کو دوسرے پر اولیت حاصل نہیں ہے۔ ای جیسے مسئلے میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے وہ ان دونوں کا وارث ہوگا اور یہ دونوں اس کے وارث ہوں گے۔

اگر دوسرے زائد اشخاص نے لقیط کے بارے میں دعویٰ کیا اور گواہ پیش کیے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مسموع ہوگا کیونکہ پانچ سے دعویٰ سنا جائے گا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ دو سے سنا جائے گا زیادہ نہیں اور محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ تین سے مسموع ہوگا زائد سے نہیں۔

مندرجہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب مدعی مرد ہو۔
 اور اگر دعوٰی عورت کی جانب سے ہو اور وہ دعوٰی کرے کہ لقیط اس کا بیٹا ہے تو اگر اس کا شوہر اس
 کی تصدیق کر دے یا دائی اس کے لیے گواہی دے یا وہ گواہ پیش کر دے تو اس کا دعوٰی صحیح ہوگا ورنہ نہیں
 کیونکہ اس میں غیر (لقیط) کے نسب کو غیر (یعنی شوہر کے لیے ثابت کرنا ہے جو جائز نہیں جس کی وجہ ہم کتاب الاثر
 میں ذکر کریں گے۔

اور اگر دو عورتیں اس کے بارے میں دعوٰی کریں اور ان میں سے ایک گواہ پیش کر دے تو وہ لقیط کے لیے
 اولیٰ ہوگی۔ اور اگر دونوں ہی گواہ پیش کر دیں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ دونوں کا بیٹا ہوگا جب کہ ابو یوسف
 رحمہ اللہ کے نزدیک ان میں سے کسی کا بھی نہ ہوگا اور محمد رحمہ اللہ سے دو روایتیں ہیں ابو حفص کی روایت کے مطابق
 اس گواہ دونوں کا بیٹا بنایا جائے گا جب کہ ابو سلیمان کی روایت کے مطابق ان میں سے کسی کا بھی بیٹا نہیں بنایا
 جائے گا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب اللقطہ

لقطہ کے بارے میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں۔

اس کی انواع کا بیان۔

اس کے احوال کا بیان۔

لقطہ کے ساتھ کیا کیا جائے گا اس کا بیان۔

لقطہ کی انواع

اس کی دو انواع ہیں۔

(۱) غیر حیوان جو کہ ایسا گرا ہوا مال ہے جس کے مالک کا علم نہ ہو۔

(۲) حیوان۔ یہ چوپایوں میں سے گشہ اونٹ گائے بکری ہے۔ لقطہ لقطہ سے ہے یعنی اخذ و رفع لینا اور اٹھانا کیونکہ یہ عام طور لی جاتی ہے اور بلند کی جاتی ہے (اٹھائی جاتی ہے) جیسا کہ ہم نے کتاب اللقیط میں ذکر کیا۔

لقطہ کے احوال کا بیان

اسکی اصل میں دو حالتیں ہیں پہلے اٹھانے سے پیشتر کی حالت اور اٹھانے کے بعد کی حالت۔

اٹھانے سے پیشتر اس کے چار مختلف احوال ہیں۔ کبھی اس کا اٹھانا مندوب ہوتا ہے کبھی مباح اور کبھی حرام۔ مندوب حالت اس وقت ہے جب یہ خوف ہو کہ اگر اس کو پڑ سے رہنے رہا تو وہ ہلاک ہو جائے گا۔ اس صورت میں لقطہ کو اس کے مالک کے لیے اٹھانا اس کو چھوڑنے سے افضل ہے کیونکہ جب لقطہ کے ضائع ہونے کا خوف ہو تو اس کو مالک کیلئے اٹھایا جائے تو یہ ارض سے معنی مسلمان کے مال کو زندہ کرنا ہے لہذا مستحب ہو گا واللہ تعالیٰ اعلم۔

حالت اباحت یہ ہے کہ لقطہ کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ ہو اور اس کو اس کے مالک کے لیے اٹھایا جائے یہ ہمارے نزدیک ہے۔ ثانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب اس کی ہلاکت کا خوف ہو تو اس کو واجب ہے اور جب خوف نہ ہو تو اس کو اٹھانا مستحب ہے اور یہ دعویٰ کیا کہ جب ضائع ہونے کا اندیشہ ہو تو اس کو چھوڑنا اس کو ضائع کرنا ہو گا اور ضائع کرنا حرام لہذا اس کو اٹھانا واجب ہو گا۔ لیکن یہ بات صحیح نہیں کیونکہ چھوڑنا ضائع کرنا

نہیں ہے بلکہ یہ غیر لازم حفاظت سے باز رہنا ہے اور غیر لازم حفاظت کے باز رہنا ضائع کرنا نہیں ہوتا جیسے ودیعت کو قبول کرنے سے باز رہنا۔

حالت حرمت یہ ہے کہ خود اپنے لیے اٹھائے مالک کے لیے نہیں۔ کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ لا یادی المصالاة الا ضال دنہیں ملانا اپنے ساتھ بھٹکے ہوئے جانور کو مگر گمراہ شخص مراد یہ ہے کہ اس کو اپنے ساتھ ملائے محض اپنے لیے اس کے مالک کے لیے نہیں تاکہ اس کو واپس کر دے کیونکہ اپنے ساتھ اس کے مالک کی غرض سے ملانا یہ حرام نہیں ہے۔ نیز یہ دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر اپنے لیے اٹھانا ہے اور اس میں غصب کا معنی پایا جاتا ہے۔

ایسے ہی ہمارے نزدیک چوپائے جیسے اونٹ گائے بکری کا لفظ نبوت ہے۔ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان کا التقاط (پکڑنا) دوسرے کیلئے جائز نہیں اور انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گشہ اونٹ کے بارے میں سوال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا مالک ولہما معہا خذا فہا دسقا و ہا تد الماء و تدعی الشجر و مہا حتی یلقا ہا ربہا دتیرا اس سے کیا تعلق۔ اس کے ساتھ اس کا سم اور مشکیزہ ہے۔ وہ پانی پینے کے لیے، پر آئیں اور درخت چرنا ہے۔ اس کو چھوڑے رکھے یاں تک کہ اس کا مالک اس کو پالے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے تعرض کرنے سے منع فرمایا اور اس کو چھوڑنے کا حکم دیا جو اس کو پکڑنے کی حرمت پر دلیل ہے۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ ایک شخص نے ایک اونٹ حرہ میں پایا اور اس کی تعریف کی (یعنی اعلان کیا)، پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اس کا ذکر کیا۔ آپ نے اس کو اس اونٹ کے بارے میں اعلان کرنے کا حکم دیا تو اس شخص نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اس نے تو مجھے اپنے پیشے (یا اپنی زمین) سے غافل کر دیا۔ اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اس کو وہیں چھوڑ دے جہاں تم نے اس کو پایا۔ نیز ضائع ہونے کے خوف کی حالت میں پکڑنا مسلمان کے مال کو زندہ کرنا ہے لہذا پکڑنا مستحب ہوگا۔ اور خوف نہ ہونے کی حالت ایک گونہ احسان

(حفاظت) ہے لہذا مباح ہوگا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ رہی حدیث تو شافعی رحمہ اللہ کے لیے اس میں دلیل نہیں بنتی کیونکہ اس سے مراد ہے کہ اس کا مالک قریب ہو گیا دیکھتے نہیں کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا حتی یلقا ہا ربہا دتیرا یہاں تک کہ اس کا مالک اس کو پالے، اور یہ بات محض اس وقت کہی جاتی ہے جب مالک قریب ہو یا مالک کا اس کو پالینے کی امید ثابت ہو اور ہم یہی کہتے ہیں اور اس میں کوئی کلام نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ جب ایک صاحب نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے گشہ بھیڑ بکری کے بارے میں پوچھا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا خذہا فانہا لک اذ لا خیلک اذ لا مذہب راس کو پکڑ لو کیونکہ وہ یا تو قریب ہے یا تیرے بجائی کے لیے بھی یا بھیڑے کے لیے ہے۔ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو پکڑنے کی دعوت بھی دی اور معنی (سببی) جو کہ ضائع ہونے کا خوف ہے پتہ نہیں کی۔ اور یہ معنی اونٹ میں بھی موجود ہے۔ اور یہ نص جو بھیڑ بکری میں وارد ہوئی ہے اولیٰ ہے کہ از روئے دلالت اونٹ اور دیگر چوپایوں میں بھی وارد ہو البتہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جواب میں ظاہری صورت کے اعتبار سے دونوں کے درمیان فرق کیا کیونکہ بھیڑ بکری کو جب اس کا مالک نہ پائے تو خواہ وہ دور ہو یا قریب بھیڑ یا اس پر حملہ کر دیتا ہے جب

کہ اونٹ عام طور پر اپنا دفاع کرتا ہے۔ یہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی اٹھانے سے پیشتر کی حالت کی ہے۔
 لفظ کو اٹھانے کے بعد اس کی دو حالتیں ہیں۔ ایک حالت میں لفظ امانت ہوتا ہے اور دوسری حالت
 میں مضمون ہوتا ہے۔ حالت امانت یہ ہے کہ منقطع اس کو اس کے مالک کے لیے اٹھائے۔ اس صورت
 میں اس نے اس کو امانت کے طور پر اٹھایا لہذا اس کا قبضہ قبضہ امانت ہوگا مثل مودع کے قبضے کے۔ یہی
 حالت ضمان تو وہ یہ ہے کہ وہ خود اپنے لیے اس کو اٹھائے کیونکہ جو اپنے لیے اٹھایا گیا ہو وہ مغضوب ہوتا ہے
 اس بارے میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے۔ البتہ ایک اور امر میں اختلاف ہے اور وہ یہ کہ جہت امانت کو جہت
 ضمان سے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تصدیق یا گواہ بنانے سے ممتاز کیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک
 تصدیق یا حلف سے حتیٰ کہ اگر لفظ ہلاک ہو گیا پھر اس کا مالک آیا اور اس نے منقطع کی اس بارے میں تصدیق
 کی کہ اس نے لفظ کو مالک کے لیے اٹھایا تھا تو بالاتفاق اس پر ضمان واجب نہ ہوگا اگرچہ اس نے گواہ نہ بنائے
 ہوں کیونکہ جہت امانت مالک کے اس کی تصدیق کرنے سے ثابت ہو چکی۔ اور اگر مالک اس کی تکذیب کرے
 تب بھی ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ایسے ہی ہوگا خواہ منقطع نے گواہ بنائے ہوں یا نہیں اور قول منقطع کا ہوگا بعد اس
 کے حلف کے جب کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اگر اس نے گواہ بنائے تو اس پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ گواہ
 بنانے سے ظاہر ہو گیا کہ اٹھانا لفظ کے مالک کے لیے تھا پس ظاہر ہو گیا کہ اس کا قبضہ قبضہ امانت ہے۔ اور
 اگر اس نے گواہ نہیں بنائے تو اس پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ اس نے غصب کا اقرار کیا ہے اور مغضوب غائب
 پر مضمون ہوتا ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر یہی ہے کہ منقطع نے اپنے لیے نہیں اٹھایا ہوگا کیونکہ شریعت
 نے اس کو اسی جہت سے (یعنی مالک کے لیے) اٹھانے کی قدرت دی ہے۔ پس اس کا اٹھانے پر اقدام کرنا دلیل
 ہوگا کہ اس نے مشروع طور پر اس کو اٹھایا ہے لہذا ظاہر حال اس کے لیے ثابت ہوگا اور اس کا قول معتبر ہوگا لیکن
 حلف کے ساتھ کیونکہ قول امین کا معتبر ہوتا ہے حلف کے ساتھ۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی دو وجہیں ہیں۔ ایک
 یہ کہ دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر اٹھانا اصل قاعدے کے مطابق وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے البتہ جب
 اس نے امانت کے طریقے پر اٹھایا ہو یاں طور کہ اس کے مالک کے لیے اٹھایا ہو تو یہ اٹھانا سبب بننے سے نکل جائے
 گا اور اس بات کا علم گواہ بنانے سے ہوتا ہے۔ تو جب اس نے گواہ نہیں بنائے تو منقطع کا لفظ کو اس کے مالک
 کے لیے اٹھانا معلوم نہیں ہوا۔ لہذا وجوب ضمان کے حق میں اس کا اٹھانا قاعدے کے مطابق سبب کے طور پر باقی رہا
 دوسری وجہ یہ ہے کہ قاعدہ ہے کہ انسان کا نبر عمل اس کے اپنے لیے ہوتا ہے دوسرے کے لیے نہیں بوجہ اللہ سبحانہ
 و تعالیٰ کے فرمان کے کہ *دان لبیس للانسان الا ما سعی* اور یہ کہ آدمی کو وہی ملتا ہے جو اس لے کیا، نیز ارشاد
 باری تعالیٰ *ما کسبت و علیہا ما اکسبت* (اسی کو ملتا ہے جو اس نے کیا اور اسی پر پڑتا ہے جو اس نے کیا،
 لہذا اس کا لفظ کو اٹھانا قاعدے کے مطابق خود اپنے لیے ہوگا اس کے مالک کے لیے نہیں۔ اور دوسرے
 کا مال اس کی اجازت کے بغیر اپنے لیے اٹھانا وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے کیونکہ غصب ہے۔ اور مالک کے
 لیے اٹھانے کا علم صرف گواہ بنانے سے ہوتا ہے اور جب اس نے گواہ نہ بنائے تو اپنے لیے اٹھانا مستعین ہو گیا لہذا

ملتقط پر ضمان واجب ہوگا۔

اگر لفظ اٹھایا اور پھر جہاں سے اٹھایا تھا وہیں رکھ دیا تو ظاہر روایت کے مطابق ملتقط پر ضمان نہیں آئے گا۔ ایسے ہی محمد رحمہ اللہ نے موطا میں تصریح کی ہے۔ ہمارے بعض مشائخ رحمہم اللہ کا قول ہے کہ یہ جواب اس صورت میں ہے جب ملتقط نے لفظ کو اٹھایا اور اس جگہ سے نہیں ہٹایا ہاں تک کہ لفظ کو اسی جگہ پر رکھ دیا۔ اور اگر وہ لفظ کو لے کر اس جگہ سے چلا جائے پھر دوبارہ اسی پر لوٹا دے تو ضامن ہوگا۔ ظاہر روایت کا جواب اس تفصیل سے مطلق (خالی) ہے اور اس تاویل سے مستغنی ہے۔ شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ ملتقط ضامن ہوگا خواہ وہ اس جگہ سے گیا ہو یا نہیں۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ ملتقط نے جب لفظ کو اس کی جگہ سے اٹھالیا تو اس نے اس کی حفاظت کا التزام کر لیا بمنزلہ ودیعت کو قبول کرنے کے۔ پھر جب اس نے اس کو جگہ پر دوبارہ رکھ دیا تو اس نے اس کو ضائع کر دیا التزام کی ہوئی حفاظت ترک کرنے سے پس یہ ودیعت کے مشابہ ہوا جب کہ مودع اس کو رستے میں ڈال دے یہاں تک کہ وہ ضائع ہو جائے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ملتقط نے اس کو حبتہ (ثواب کی نیت سے) اور تبرعا اٹھایا ہے تاکہ اس کے مالک کے لیے اس کی حفاظت کرے۔ پھر جب اس نے اس کو دوبارہ اسی جگہ رکھ دیا تو تبرع کو سرے سے نسخ کر دیا اور وہ ایسے ہو گیا گویا کہ ملتقط نے سرے سے اس کو اٹھایا ہی نہیں تھا۔ اور اس سے ظاہر ہو گیا کہ حفاظت اس کو لازم نہیں ہوئی مگر ملتقط نے محض اس کا تبرع کیا تھا۔ اور اس کو اس کی جگہ واپس رکھنے سے اس نے تبرع رد کر گیا اور ایسے کر دیا گویا کہ تھا ہی نہیں۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب ملتقط نے اس کو اس کے مالک کے لیے اٹھایا ہو اور اس کے مالک نے اس بارے میں اس کی تصدیق کی ہو یا تکذیب کی ہو لیکن ملتقط نے اس پر گواہ بنائے ہوں۔ اور اگر اس نے گواہ نہ بنائے ہوں تو ابو حنیفہ رحمہم اللہ کے نزدیک ملتقط پر ضمان واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک واجب نہیں ہوگا خواہ اس نے گواہ بنائے ہوں یا نہ بنائے ہوں بلکہ اس کے قول کو حلف کے ساتھ لیا جائے گا کہ اس نے لفظ کو اس کے مالک کے لیے اٹھایا تھا جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

پھر لفظ پر گواہ بنانے کی تفسیر یہ ہے کہ ملتقط ایسی جگہ پر جہاں سے لوگ سن سکیں یہ کہے کہ میں نے ایک لفظ اٹھایا ہے یا میرے پاس لفظ ہے تو جو شخص اس کو تلاش کرتا ہو اس کی میری طرف رہنمائی کر دو یا یوں کہے کہ میرے پاس ایک شے ہے تو جس شخص کو تم کسی شے کے بارے میں پوچھتا ہو اپنا پاؤ تو اس کو میرے پاس بھیج دو جب وہ کہہ دے پھر اس کا مالک آئے اور ملتقط کہے کہ وہ ہلاک ہو گیا تو اس کا قول لیا جائے گا اور بالاتفاق اس پر ضمان نہیں آئے گا اگرچہ اس کے پاس دس لفظ ہوں کیونکہ شے اور لفظ کا اسم مکرم ہونے کی حالت میں اگرچہ ایک شے اور ایک لفظ کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن اس جیسے مقام میں عرف و رواج میں اس سے مراد کل جنس ہوتی ہے جنس کا ایک فرد نہیں کیونکہ تعریف سے مقصود حق کو مستحق تک پہنچا دینا ہے۔ نیز مطلق کلام متعارف و معنادار کی طرف لوٹتا ہے لہذا یہ عرف و رواج کی دلالت کی بنا پر کل پر گواہ بنانا ہوگا۔

اگر ملتقط اقرار کرے کہ اس نے اپنے لیے اٹھایا تھا تو وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا مگر جب وہ مالک کو وہ لفظ واپس کر دے کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ اس نے لفظ کو غصب کے طور پر اٹھایا ہے لہذا اس پر واجب ہوگا کہ لفظ مالک کو واپس کرے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان کے کہ علی المید ما اخذت حتی تردہ

رہا تھ کے ذمے ہوتا ہے جو اس نے لیا یا اٹھایا یا ہٹا کہ اس کو واپس کر دے اور جب بعینہ اس کو واپس کرنے سے عاجز ہو تو ملنقطہ پر واجب ہوگا کہ اس کا بدلہ دے جیسا کہ غصب میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر وہ گمشدہ جانور کو پکڑے پھر جس جگہ سے اس کو پکڑا تھا وہیں اس کو چھوڑ دے تو اس کا وہی حکم ہے جو لفظ کا ہے کیونکہ یہ بھی لفظ کی دو انواع میں سے ایک نوع ہے۔ اور اس بارے میں ہم نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت نقل کی ہے کہ انہوں نے گمشدہ اونٹ کے پکڑنے والے کو کہا کہ جہاں تو نے اس کو پایا وہیں اس کو چھوڑ دے۔ یہ بات وجوب ضمان کے انتقاء پر دلالت کرتی ہے۔

لفظ کے ساتھ کیا کیا جائے

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ جب ملنقطہ لفظ کو اٹھائے تو وہ اس کی تعریف کرے گا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا عوفہا حولاً (ایک سال تک اس کی تعریف کرو)، جبکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے لفظ کے بارے میں سوال کیا گیا۔ نیز روایت ہے کہ ایک شخص حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے پاس آیا اور کہا کہ میں نے ایک لفظ پایا ہے پس آپ مجھے اس کے بارے میں کیا حکم دیتے ہیں تو انہوں نے فرمایا کہ ایک سال تک اس کی تعریف کرو۔ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ایک روایت ہے کہ انہوں نے بکے ہوئے (گمشدہ) اونٹ کی تعریف کا حکم دیا۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ تعریف کے بارے میں کلام کے دو عنوان ہیں ایک مدت تعریف کا بیان دوسرے مکان تعریف کا بیان۔

مدت تعریف: لفظ کی مقدار کے اختلاف سے تعریف کی مدت بھی مختلف ہوگی۔ اگر ایسی شے ہو جس کی قیمت دس درہم یا زائد ہو تو ایک سال تک اس کی تعریف کرے گا اور اگر ایسی شے ہو کہ جس کی قیمت دس درہم سے کم ہو تو اپنی رائے سے اعتبار سے چندا یا م اس کی تعریف کرے گا جیسا کہ زیاد رحمہ اللہ سے روایت کیا کہ انہوں نے فرمایا تعریف مال کی قیمت کے اعتبار سے ہوگی۔ اگر وہ سود وغیرہ ہو تو ایک سال تک تعریف کرے اور اگر دس وغیرہ ہو تو ایک مہینہ اس کی تعریف کرے اور اگر تین کے لگ بھگ ہو تو ایک ہفتہ تعریف کرے یا دس دن فرمایا اور اگر درہم وغیرہ ہو تو تین دن تعریف کرے اور اگر ایک کھجور یا بکری کا درہم سا ٹکڑا ہو تو اس کو صدقہ کر دے۔ اور مدت تعریف اس وقت پوری کی جائے گی جب کہ لفظ جلد خراب ہونے والی چیز نہ ہو اور اگر اس کے خراب ہونے کا ڈر ہو تو مدت تعریف پوری نہیں کی جائے گی بلکہ لفظ کھنڈ کر دیا جائے گا۔

مکان تعریف: یہ بازار اور صاجد کے دروازے ہیں کیونکہ یہ لوگوں کے جمع ہونے کی جگہیں اور گزرگاہ ہیں لہذا یہاں تعریف کرنے سے خبر کی شہرت جلد ہوگی۔ پھر جب وہ تعریف کر دے اور اگر اس کا مالک اگلا اس بات پہ گواہ پیش کر دے کہ وہ لفظ اس کا ہے تو وہ اس لفظ کو کسے لے گا کیونکہ

نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے من وجہ عین مالہ فہو احق بہ وجوبہ یعنی اپنا مال پالے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہوتا ہے۔ اور اگر وہ گواہ پیش نہ کرے لیکن اس کی علامت (شناخت) بیان کرے مثلاً اس کے برتن اور اس کے منہ کو باندھنے کی ڈوری اور اس کا وزن اور اس کا عدد بیان کر دے تو ملقط کے لیے جائز ہے کہ لقطہ اس کو دے دے اور چاہے تو اس سے کفیل آئے لے کیونکہ علامت کی بناء پر دینے کے بارے میں شریعت میں فی الجملہ وارد ہوا ہے جیسا کہ لقیط میں ہوتا ہے البتہ لقیط میں دینے پر مجبور کیا جائے گا جب کہ لقطہ میں دینے پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ لقیط میں محض دعویٰ پر ہی دینے پر مجبور کیا جاتا ہے تو علامت بتانے پر تو بطریق اولیٰ ہوگا جب کہ لقطہ میں مجرد دعویٰ کا بالاجماع اعتبار نہیں کیا جاتا، لہذا جائز ہے کہ علامت بتانے کے باوجود دینے پر مجبور نہ کیا جائے۔ ملقط کو اس سے کفیل لینے کا اختیار ہوگا کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی اور شخص اگر دعویٰ کرے اور گواہ پیش کر دے۔

اگر ملقط تعریف کر دے لیکن مدت تعریف میں لقطہ کا مالک نہ آئے تو اس کو اختیار ہوگا چاہے تو اس کے مالک کے آنے تک اس کو روکے رکھے اور چاہے تو فقراء پر اس کو صدقہ کر دے۔ اور اگر خود اس نے نفع اٹھانا چاہے تو اگر غنی ہو تو ہمارے نزدیک اس کو لقطہ سے انتفاع جائز نہیں جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جب وہ ایک سال لقطہ کی تعریف کر دے اور اس کا مالک نہ آئے تو اس کو اس سے انتفاع کا حق حاصل ہے اگرچہ وہ غنی ہے اور اس پر اس کا قبضہ ہوگا۔ انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا کہ جب صلی اللہ علیہ وسلم سے کسی نے لقطہ کے بارے میں سوال کیا تو آپ نے فرمایا عرضھا حولان جاء صاحبھا والا فاستأجرھا لایحل الملقط فمن التقط شیئاً فلیعرفہ سنة فان جاء صاحبھا فلیردھا علیہ وان لم یأت فلیتصدق (لقطہ لقطہ کی جمع، حلال نہیں ہیں۔ پس جو شخص کوئی شیء اٹھائے تو اس کی سال بھر تعریف کرے پھر اگر اس کا مالک آجائے تو وہ شیء اس کو لوٹا دے اور اگر نہ آئے تو اس کو صدقہ کر دے)۔ اس صورت سے استدلال کی دو صورتیں ہیں۔ اول یہ کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حلت کی مطلقاً نفی کی ہے۔ اور حالت فقر بالاجماع مراد نہیں لہذا حالت غنا متعین ہو گئی۔ دوم یہ کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے صدقہ کرنے کا حکم اور اور صدقہ کا مصرف فقیر ہوتا ہے غنی نہیں۔ نیز مسلمان کے مال سے اس کی اجازت کے بغیر انتفاع بلا ضرورت جائز نہیں اور جب ملقط غنی ہو تو ضرورت نہیں ہوتی۔ رہی حدیث (جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا، تو وہ ان کے لیے دلیل نہیں بنتی کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد فشانک بہا دتمارا معاملہ ہے اس کے ساتھ، یہ حفاظت کے ساتھ اشتغال کے بارے میں ارشاد ہے کیونکہ لقطہ کے ساتھ ملقط کا معبود و معلوم انتہائی معاملہ ہی ہے یا پھر دونوں حدیثوں کے درمیان توفیق دینے کے لیے اور ان کو تناقص سے بچانے کے لیے اس پر محمول کریں گے۔

اور جب ملقط لقطہ کو فقراء پر صدقہ کر دے پھر اس کا مالک آجائے تو اس کو اختیار ہوگا چاہے تو

صدقہ کو نافذ کر دے اور صدقے کا ثواب لے اور چاہے تو ملقط یا فقیر سے اگر وہ مل جائے ضمان وصول کرے کیونکہ صدقہ اس کی اجازت پر موقوف تھا۔ اور مالک جس سے بھی ضمان لے وہ اپنے ساتھی پر رجوع نہیں کر سکتا جیسا کہ غاصب الغاصب میں ہوتا ہے۔

اور اگر ملقط فقیر ہو تو چاہے تو ملقط کو فقرہ پر صدقہ کر دے اور چاہے تو خود اپنے اوپر خرچ کر دے۔ پھر جب اس کا مالک آبائے تو اس کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو اجر و ثواب لے اور چاہے ملقط وغیرہ سے ضمان وصول کرے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگر ملقط غنی ہو تو اس کے لیے جائز ہوگا کہ وہ لقطہ کو اپنے باپ اپنے بیٹے اور اپنی بیوی پر صدقہ کرے جب کہ یہ لوگ فقیر ہوں۔

برہ جواب جو مل کے لقطہ میں تم جان چکے ہو وہی جواب حرم کے لقطہ میں ہے۔ اس کے ساتھ بھی وہی کچھ کیا جائے گا جو مل کے لقطہ میں کیا جاتا ہے یعنی تعریف وغیرہ۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حرم کے لقطہ کی ہمیشہ کے لیے تعریف کی جاتی رہے اور کسی حال میں بھی اس سے استغناء جائز نہیں۔ انہوں نے اس روایت سے استدلال کیا کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مکہ مکرمہ کا وصف بیان کرتے ہوئے فرمایا ولا تخل لقطتها الا لمنشد (اور اس کا لقطہ حلال نہیں ہے مگر منشد کے لیے) یعنی تعریف کرنے والے کے لیے۔ پس منشد تعریف کرنے والا اور ناشد طلب کرنے والا یعنی مالک ہوتا ہے۔ اور حدیث کا مطلب ہے کہ حرم کا لقطہ حلال نہیں ہے مگر تعریف کے لیے۔ ہمارے لیے وہ دلائل ہیں جو ہم نے ذکر کئے جن میں مل اور حرم کے لقطہ کے مابین فرق نہیں کیا گیا۔ مذکورہ حدیث میں سے ان کے لئے دلیل نہیں بنتی کیوں کہ ہم اس کے موجب کا قول کرتے ہیں یعنی یہ کہ لقطہ کا اٹھانا حلال نہیں ہے مگر تعریف کے لیے۔ اور یہ ہر لقطہ کی حالت ہے البتہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حرم کے لقطہ کی اس کے ساتھ تخصیص اس وجہ سے کی کہ عام طور پر اس کا مالک ملتانہیں پس ظاہر ہوا کہ یہ امر تعریف کو ساقط نہیں کرتا۔

وہ تمام امور جو ہم نے ذکر کیے ان میں بھکے ہوئے چوپائے کا بھی یہی حکم ہے البتہ وہ ایک دوسرے حکم میں منفرد ہے یعنی خرچہ میں۔ پس اگر ملقط نے قاضی کے حکم سے اس جانور پر خرچہ کیا تو یہ اس کے مالک پر دینا ہوگا۔ اور اگر قاضی کی اجازت کے بغیر خرچہ کیا تو اس میں وہ متطوع ہوگا۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ معاملہ کو قاضی کی طرف لے جایا جائے جو اس میں غور کرے پس اگر جانور ایسا ہو جس سے اجارہ کے ذریعے سے انتفاع ممکن ہو تو قاضی اس کو اجارے پر دینے اور اس کی اجرت میں سے اس پر خرچ کرنے کا حکم دے گا تاکہ مالک کی رعایت ہو۔ اور اگر اجارہ کے طریق سے اس سے انتفاع ممکن ہو اور ضرر ہو کہ اگر اس پر خرچ کیا گیا تو خرچہ اس کی قیمت کے برابر ہو جائے گا تو قاضی اس کی بیع کرنے اور اس کے ٹکڑوں کی حفاظت کرنے کا حکم دے گا۔ اور اگر قاضی کی رائے ہو کہ زیادہ بہتر یہ ہے کہ جانور کو فروخت نہ کیا جائے۔ بلکہ اس پر خرچہ کیا جائے تو قاضی اس پر خرچہ کرنے کا حکم دے گا لیکن خرچہ اس کی قیمت سے نہ بڑھے گا اور وہ اس کے مالک پر دینا ہوگا حتیٰ کہ جب مالک مل جائے تو ملقط اس سے خرچہ لے گا۔

اور اس کو اختیار ہوگا کہ وہ خرچہ وصول کرنے کے لیے نقطہ کو روکے رکھے جیسے کہ شمن کی وصولی تک بیع کو روکا جاسکتا ہے۔ اور اگر مالک خرچہ دینے سے انکار کرے تو قاضی جانور کو فروخت کر دے گا اور ملتقط نے جتنا خرچہ کیا ہوگا وہ اس کو دے دے گا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب الاباق

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں:

آبق (مغفور غلام) کی تفسیر اس کی حالت کا بیان

اس کے ساتھ کیا کیا جائے گا اس کا بیان

اس کے مال کے حکم کا بیان

جہاں تک امراول کا تعلق ہے تو آبق اس غلام کو کہتے ہیں جو اپنے مالک کے پاس سے بھاگ جائے۔ رہی اس کی حالت تو پکڑنے سے پیشتر اور اس کے بعد جو حالت لفظ کی موتی ہے وہی اس کی موتی ہے اور لفظ کی تفصیلات ہم کتاب اللفظ میں ذکر کیچکے ہیں۔

فصل:

آبق کے ساتھ کیا کیا جائے گا

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ جب آبق کو اس کے مالک کے لئے پکڑا تو چاہے تو اس کو مالک کے لئے بچے رکھے یہاں تک کہ مالک آجائے اور غلام لے لے اور چاہے تو غلام کو اس کے مالک کے پاس لے جائے اور اس پر غلام کو لوٹا دے۔ پھر اگر وہ غلام کو روکے رکھے اور ایک شخص آکر دعویٰ کرے کہ وہ غلام اس کا ہے تو اگر مدعی گواہ پیش کر دے تو پکڑنے والا غلام اس کو دیدے گا اور چاہے تو اس سے کفیل (ضامن) لے گا کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی اور شخص آکر دعویٰ کرے اور گواہ پیش کر دے۔ لہذا پکڑنے والے کو کفیل کے ذریعے سے وثیقہ لینے کا حق ہوگا۔ اور اگر مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں لیکن غلام اس کے بارے میں (اس کا مالک ہونے کا) اقرار کرتا ہو تو غلام اس کو دیدے گا کیونکہ وہ ایسی شئی کا دعویٰ کر رہا ہے جس میں کوئی اس کے ساتھ منازعت نہیں کر سکتا لہذا غلام اس کو مل جائے گا اور پکڑنے والا چاہے تو اس سے کفیل لے سکتا ہے بوجہ مذکورہ۔ اور جو کچھ اس نے غلام پر خرچ کیا ہوگا اگر وہ قاضی کی اجازت سے ہوگا تو اس کے لئے وہ مالک پر رجوع کر سکتا ہے ورنہ نہیں کیونکہ قاضی کی اجازت کے بغیر خرچ کرنے میں وہ متطوع ہوگا۔

اگر طویل مدت گزر جائے اور کوئی غلام کا طالب نہ آئے تو قاضی اس کو فروخت کر دے گا اور اس کا

ثمن لے کر غلام کے مالک کے لئے اس کی حفاظت کرے گا کیونکہ یہ معنوی طور پر غلام ہی کی حفاظت ہے پس اگر قاضی نے غلام فروخت کر دیا اور اس کا ثمن لے لیا پھر ایک شخص آیا اور اس نے گواہ پیش کئے کہ وہ غلام اس کا تھا تو قاضی ثمن اس کے حوالے کر دے گا۔ مالک کو بیع توڑنے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ قاضی کی جانب سے بیع ولایت (اختیار) شرعیہ کے ساتھ ہوئی ہے کیونکہ یہ مالک کے مال کی حفاظت کے باب سے ہے اس لئے کہ وہ اگر غلام کو فروخت نہ کرتا تو غلام پر کئے جانے والا خرچہ اس کی پوری قیمت کو حادی ہو جاتا اور مال ضائع ہو جاتا لہذا غلام کی بیع میں از روئے معنی اسکی حفاظت ہے اور قاضی کو غائب کے مال پر ولایت حاصل ہوتی ہے۔ اور اسی بناء پر جو اشیاء جلد خراب ہونے والی ہوں قاضی ان کو فروخت کر سکتا ہے۔ اگر مدعی دعوای کرے کہ اس نے غلام کو مدبر یا مکاتب بنایا سو اتھا تو بوجہ مذکورہ بیع کو توڑنے میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔

یعنی مدت تک غلام کو روکے رکھا قاضی اس پر بیت المال میں سے خرچہ کریگا پھر جب اسکا مالک آجائے تو اس سے خرچہ وصول کریگا یا اگر غلام فروخت کر دیا تو اس کے ثمن میں سے خرچہ وصول کریگا کیونکہ غلام پر خرچہ کرنا مالک کے مال کو زندہ کرنا ہے لہذا وہ مالک کے ذمے ہوگا۔ اگر پکڑنے والا آبق (مفرو غلام) کو اس کے مالک کے پاس لے آئے تو وہ جعل (اجرت) وصول کرنے تک غلام کو روک سکتا ہے کیونکہ جب وہ غلام کو لے کر آیا تو مالک پر جعل (اجرت) کا مستحق بن گیا لہذا اس کو حق ہوگا کہ جعل کے بدلے میں غلام کو محبوس کر لے (روک لے) جیسا کہ ثمن وصول کرنے کے لئے بیع کو محبوس کیا جاسکتا ہے۔ اگر جس (روکنے) کی حالت میں غلام ہلاک ہو جائے تو پکڑنے والے پر ضمان نہیں آئے گا البتہ جعل ساقط ہو جائے گا جیسا کہ وہ بیع جو ثمن کی وصولی کیلئے محبوس کیا گیا ہو اس کی ہلاکت سے بائع پر ضمان نہیں آتا لیکن مشتری سے ثمن ساقط ہو جاتا ہے۔

ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک رقیق (غلام) کے بارے میں کتاب القاضی الی القاضی کو قبول نہیں کیا جاتا جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک غلام میں قبول کی جاتی ہے باندی میں نہیں۔ یہ مسئلہ کتاب القاضی میں کتاب القاضی الی القاضی کی قبولیت کے شرائط کے بیان میں موجود ہے۔

فصل: اس کے مال کے حکم کا بیان

یہ ہمارے نزدیک از روئے استحسان استحقاق جعل (اجرت) ہے جعل کے بارے میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں اصل استحقاق کا بیان اس کے سبب کا بیان اس کی شرط کا بیان جس میں جعل کا استحقاق ہوتا ہے مقدار مستحق کا بیان۔

اصل استحقاق | یہ ہمارے نزدیک از روئے استحسان ثابت ہے جبکہ قیاس یہ ہے کہ سرے سے ثابت نہ ہو جیسا کہ بھٹکے ہوئے جانور کو واپس کرنے میں استحقاق نہیں ہوتا۔ شافعی فرماتے ہیں کہ شرط کرنے سے ثابت ہوتا ہے بغیر شرط کئے ثابت نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر پکڑنے والے نے مالک پر جعل کی شرط کی تو مالک پر جعل واجب ہوگا ورنہ نہیں۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے اس نے ثواب کی

نیت سے دوسرے کا مال اس کو واپس کیا ہے لہذا اجر حق کا مستحق نہیں ہوتا جیسا کہ اس وقت نہیں ہوتا جب بھٹکے ہوئے جانور کو واپس کرے البتہ جب وہ جعل کی شرط کرے تو شرط کے حکم کی بنیاد پر مالک پر جعل واجب ہوگا کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ہے المسلمون عند شروطہم ہماری دلیل وہ روایت ہے جو محمد بن الحسن علیہ الرحمۃ نے ابو عمر و شیبانی رحمہ اللہ سے کی انہوں نے کہا کہ میں عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے پاس بیٹھا ہوا تھا تو ایک شخص آیا اور کہا کہ فلاں شخص قوم کے مفروضہ غلاموں کو لے کر آیا۔ اور قوم نے کہا کہ اس نے اجر پایا ہے تو عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا اور جعل (بھی) اگر چاہے ہر شخص سے چالیس درہم۔ اور منقول نہیں ہے کہ کسی شخص نے ان پر انکار کیا ہو لہذا یہ اجماع ہوگا۔

نیز آبق پر جعل ہلاکت سے بچانے کا طریقہ ہے کیونکہ عام طور پر محض تلاش سے مالک غلام تک نہیں پہنچ سکتا کیونکہ اس کا کوئی معلوم مقام نہیں ہوتا کہ جہاں مالک اس کو تلاش کرے۔ اور محض مفت بلا کسی عوض کے کوئی شخص یہ نہیں کرے گا کہ غلام کو پکڑے اور پکڑے رکھنے اور واپس کرنے کی مشقت و خرچہ بھی خود برداشت کرے۔ ہاں جب اس کو معلوم ہوگا کہ اس کام پر اس کو اجر ملے گی تو وہ اجرت کے لالچ میں پکڑنے اور واپس کرنے کی مشقت برداشت کرے گا لہذا ضائع ہونے سے حفاظت ہوگی۔ پس جعل کا استحقاق آبق کو ضائع ہونے سے بچانے کا طریقہ ہے اور مال کو ضائع ہونے سے بچانا واجب ہے لہذا از روئے دلالت مالک پکڑنے اور واپس کرنے میں اجرت ادا کر لیا اسکے برخلاف بھٹکا ہوا جانور اپنی مانوس چراگا ہوں میں چرتا رہتا ہے لہذا عام طور پر اس تک پہنچنا ممکن ہوتا ہے پس اگر (اس کو) نہ بھی پکڑیں تو وہ ضائع نہیں ہوتا اور اس وجہ سے جعل کے ذریعے سے حفاظت کرنے کی حاجت نہیں ہوتی۔ اور اگر اس جانور کو کسی نے پکڑا اور مالک کو لوٹایا تو وہ اس میں ثواب پانے والا تو ہوگا اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔ یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔

رہا استحقاق جعل کا سبب تو وہ غلام کو اس کے مالک کے لئے پکڑنا ہے کیونکہ یہ مالک کے مال کی حفاظت کا طریقہ ہے اور یہی سبب سبب کا معنی ہے۔

شرائط استحقاق جعل | یہ چند ہیں:

- ۱۔ مالک کو واپس کرنا کیونکہ حفاظت اسی وقت حاصل ہوتی ہے۔ اور یہی شرط کا معنی ہے کہ شرط کے وجود کے وقت ملک پائی جاتی ہے حتیٰ کہ اگر غلام کو پکڑا اور واپس کرنے سے پیشتر غلام مر گیا یا اس کے پاس سے بھاگ گیا تو پکڑنے والا جعل کا مستحق نہیں ہوگا۔ اور اگر ایک نے غلام کو پکڑا لیکن غلام اس کے پاس سے بھاگ گیا پھر دوسرے نے اس کو پکڑ لیا اور اس کے مالک کو واپس کر دیا تو جعل دوسرے کے لئے ہوگا اور پہلے کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ غلام جب اس کے پاس سے بھاگ گیا تو وہ سبب ختم ہو گیا۔ یا اس کی شرط جو کہ مالک کو لوٹانا ہے کے نہ ہونے کی وجہ سے سبب محض باقی رہا جبکہ دوسرے کی جانب سے سبب اور شرط دونوں باقی پائی گئیں۔ لہذا پہلا سبب محض والا ہوگا اور سبب محض کا کوئی حکم نہیں ہوتا جبکہ دوسرا علت والا ہے پس اس کے لئے جعل ہوگا۔
- اگر واپس کرنے والا ایک ہو اور بھاگے ہوئے غلام دو ہوں تو واپس کرنے والے کو دو جعل ملیں

گے کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں جعل کا سبب استحقاق اور شرط استحقاق پائی جاتی ہے۔ اور اگر واپس کرنے والے دو ہوں جبکہ آبق ایک ہو تو دونوں کے لئے ایک جعل ہوگا جو دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگا کیونکہ سبب و شرط کے ارتکاب میں دونوں شریک ہیں۔ اور اگر واپس کرنے والا ایک ہو اور آبق بھی ایک ہو لیکن مالک دو ہوں تو دونوں مالکوں کے ذمے ایک جعل آئے گا ان کی ملکیت کے تناسب سے۔

پکڑنے والا آبق کو لے کر آیا اور معلوم ہوا کہ مالک مرچکا ہے تو مالک کے ترکہ میں سے اس کے لئے جعل ہوگا کیونکہ غلام کو ترکہ میں واپس کرنے کے اعتبار سے یہ از روئے معنی مالک کو واپس کرنا ہوا۔ پھر اگر مالک پر دین ہو جو اس کے تمام مال کو محیط ہو تو پکڑنے والا غلام کا زیادہ حقدار ہوگا یہاں تک کہ جعل حاصل کرے۔ اور اگر مالک کے پاس غلام کے علاوہ اور کچھ مال نہ تھا تو جعل کو دیگر تمام دیونی پر مقدم کیا جائے گا لہذا غلام کو فروخت کیا جائے گا اور اس کے ثمن میں سے پہلے جعل ادا کیا جائے گا پھر باقی رقم (دیگر) قرضخواہوں میں تقسیم کر دی جائے گا کیونکہ غلام کو پکڑنے والا جعل وصول کرنے کے لئے دیگر قرضخواہوں کے مقابلے میں غلام کو روکنے کا زیادہ حقدار ہے پس وہ ثمن کا بھی بقدر جعل زیادہ حقدار ہوگا مثل مرہن کے۔ یہ اس صورت میں ہے جب اجنبی آبق کو لے کر آیا اور اس نے پایا کہ مالک مرچکا ہے۔

اور اگر مالک (میت) کا وارث آبق کو پکڑ کر لایا اور معلوم ہوا کہ مالک مرچکا ہے تو ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کو جعل ملے گا اگر پکڑنے کے وقت مالک زندہ ہو اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو جعل نہیں ملے گا جب اس کے پہنچنے سے پیشتر مالک مر گیا ہو اگرچہ پکڑنے کے وقت وہ زندہ ہی ہو۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق کی شرط جو کہ مالک کو واپس کرنا ہے فوت ہو گئی ہے۔ کیونکہ اب تو وارث کا خود اپنے آپ پر واپس کرنا ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ غلام کو واپس کرنے کی نیت سے مالک کی حیات کی حالت میں مثلاً تین دن کی مسافت سے لانا مالک کو لوٹانا ہی ہے پس جعل کا مستحق ہوگا جیسا کہ اس صورت میں مستحق ہوتا ہے جب مالک کو زندہ پائے۔ اسی لئے اگر واپس کرنے والا اجنبی ہو تو وہ بوجہ مذکورہ جعل کا مستحق ہوتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

آبق غلام کو لے کر آیا اور پیشتر اس کے کہ مالک کو غلام واپس کرنا مالک نے غلام کو آزاد کر دیا یا لانے والے کے ہاتھ فروخت کر دیا تو لانے والے کو جعل ملے گا کیونکہ ہم نے ذکر کیا ہے کہ مالک کو واپس کرنے کے ارادہ سے لانا مالک کو واپس کرنا ہی ہے۔

مرہون آبق کو واپس لانے سے جعل واجب ہوتا ہے کیونکہ سبب وجوب یعنی مالک کو واپس کرنا پایا گیا ہے البتہ جعل مرہن کے ذمے واجب ہوگا کیونکہ حفاظت کی منفعت اسی کی طرف لوٹتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ضائع و ہلاک ہو جاتا تو غلام کی قیمت کے بقدر اس کا دین ساقط ہو جاتا۔ تو جب منفعت اس کو حاصل ہوتی ہے تو حضرت بھی اسی کے ذمے ہوگی کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے: الخراج بال ضمان

واپس کرنا والا بالغ ہو یا بچہ ہو آزاد ہو یا غلام جو برابر ہے کیونکہ بچہ بھی عمل کی وجہ سے اجرت کے استحقاق کی اہلیت رکھتا ہے۔ اور ایسے ہی غلام بھی البتہ جعل غلام کے مالک کے لئے ہوگا کیونکہ غلام مال کی ملک کا اہل نہیں ہوتا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۲۔ مالک کو غلام واپس کرنے والا مالک کے عیال میں سے نہ ہو۔ اور اگر وہ اس کے عیال میں سے ہو تو اس کو جعل نہ ملے گا خواہ وہ اس کا وارث ہو یا اجنبی ہو کیونکہ جب وہ اس کے عیال میں سے ہے تو اس کا واپس کرنا بمنزلہ مالک کے واپس کرنے کے ہے۔ نیز جب وہ مالک کے عیال میں سے ہے تو مالک کو واپس کرنے میں وہ خود اپنے لئے عمل کرنے والا بنا کیونکہ واپس کرنے کی منفعت اس کی طرف لڑتی ہے۔ اور جو کوئی اپنے لئے عمل کرے وہ دوسرے پر اجرت کا مستحق نہیں بنتا۔ قاعدہ یہ ہے کہ جب واپس لانے والا مالک کے عیال میں سے ہے اس کو جعل نہیں ملے گا خواہ وہ کوئی بھی ہو اور جب وہ اس کے عیال میں سے نہ ہو تو اس کو جعل ملے گا خواہ وہ کوئی بھی ہو سوائے بیٹے کے جو اپنے باپ کا آئینہ واپس لاتا ہے اور شوہر کے جو اپنی بیوی کا آئینہ واپس لاتا ہے کہ ان دونوں کو جعل نہیں ملے گا اگرچہ یہ دونوں ان کے عیال میں سے نہ بھی ہوں کیونکہ بیٹا اگرچہ باپ کے عیال میں سے نہ ہو لیکن اس کا غلام کو واپس لانا مثل اپنے باپ کی خدمت کرنے کے ہے اور بیٹا اپنے باپ کی خدمت کرنے میں اجرت کا مستحق نہیں ہوتا کیونکہ خدمت بیٹے پر واجب ہوتی ہے۔ اسی لئے اگر باپ بیٹے کو اپنی خدمت کے لئے اجرت پر رکھے تو بیٹا اجرت کا مستحق نہیں ہوتا برخلاف باپ کے۔ نیز عام طور پر املا و اپنے باپوں کے اموال کی حفاظت کرتی ہے اس لالچ میں کہ وراثت کے طریقے سے ان سے نفع اٹھائے گی لہذا یہ معنوی طور پر اپنے ہی غلام کو واپس کرنا ہوا کیونکہ واپس کرنے سے وہ اپنے ہی لئے عمل کرنے والا بنائے اجرت کا مستحق نہیں ہوگا۔

۳۔ باپ تو اگر وہ اپنے بیٹے کے غلام کو واپس لائے تو اگر وہ بیٹے کے عیال میں ہو تو اس کو جعل نہ ملے گا کیونکہ وہ اجنبی جو اس کے عیال میں ہو جب اس کو جعل نہیں ملتا تو قرابت والے کو تو بطریق اولیٰ جعل نہیں ملے گا۔ اور اگر باپ بیٹے کے عیال میں نہ ہو تو اس کو جعل ملے گا کیونکہ طبعی شرعی اور عقلی اعتبار سے باپ سے خدمت نہیں لی جاتی۔ اسی لئے اگر باپ نے اجرت کے عوض خدمت کی تو اجرت واجب ہوگی اور اس کو خدمت پر معمول کرنا ممکن نہ ہوگا پس اس کو طلب اجرت پر معمول کیا جائے گا۔ نیز اسی طرح باپ اپنی اولاد کے اموال کی حفاظت اس وجہ سے نہیں کرتے کہ میراث کے طریقے سے ان سے نفع اٹھائیں گے کیونکہ عام طور پر ان کی موت اولاد کی موت سے پہلے ہوتی ہے لہذا اپنے لئے واپس کرنا اور اپنے لئے عمل کرنے کا معنی نہیں پایا گیا۔ اسی بناء پر دونوں امور کے مابین فرق ہے۔ اسی کے مطابق دیگر ذوی الارحام مثلاً بھائی چچا ماموں وغیرہ کا معاملہ ہے کہ واپس لانے والا اگر مالک کے عیال میں سے ہو تو بوجہ مذکورہ اس کے لئے جعل نہیں ہوگا اور اگر وہ اس کے عیال میں سے نہ ہو تو اس کو جعل ملے گا۔ ایسا ہی حکم وصی کا ہے جبکہ وہ یتیم کا غلام واپس لانے کیونکہ یتیم اس کے عیال میں سے ہے اور اس کے مال کی حفاظت وصی کے ذمے واجب ہے لہذا

واپس کرنے سے جعل کا مستحق نہیں ہوگا۔ اسی طرح وصی کا غلام اگر یتیم کے غلام کو واپس لائے (تب بھی جعل نہیں ملے گا) کیونکہ وصی کے غلام کا واپس لانا مثل وصی کے واپس لانے کے ہے۔

۳۔ واپس کیا ہو غلام رقیق مطلق ہو مثلاً خالص غلام اور مدبر اور ام ولد نہ ہو۔ اور اگر وہ مکاتب ہو تو واپس لانے والے کو جعل نہیں ملے گا کیونکہ وہ علی الاطلاق رقیق نہیں ہے بلکہ وہ اپنی کمائی کے اعتبار سے آزاد ہے۔ اسی لئے مطلق مملوک کا اکم مکاتب کو شامل نہیں ہوگا اس قول میں مکمل مملوک لی حور میرا ہر مملوک آزاد ہے) مگر نیت سے برخلاف مدبر اور ام ولد کے۔ نیز استحقاق جعل کی علت ضائع ہونے سے حفاظت ہے اور مکاتب میں حفاظت کی حاجت نہیں ہوتی کیونکہ وہ عام طور پر بھاگتا نہیں اس کی جانب میں عقد (کتابت) غیر لازم ہوتا ہے پس اگر وہ بدل کتابت کی ادائیگی پر قادر نہ ہو تو وہ کمائی سے انکار کر کے اپنے آپ کو عاجز قرار دے سکتا ہے۔ اس کے برخلاف مدبر اور ام ولد سے عام طور پر خدمت لی جاتی ہے۔ پس شاید کہ وہ تکلیف مالا یتوان دے جاتے ہوں جو کہ ان کے بھاگنے کا باعث بنتی ہو لہذا جعل کے ذریعے سے حفاظت کی حاجت ہوتی ہے جیسا کہ خالص غلام میں ہوتی ہے البتہ ان دونوں (مدبر اور ام ولد) اور خالص غلام کے درمیان یہ فرق ہے کہ جب پکڑنے والا خالص غلام کو لے کر آئے اور پہنچنے سے پہلے مالک مر گیا ہو تو لانے والے کو جعل ملے گا اور اگر مدبر اور ام ولد کو لے کر آیا اس حال میں کہ پہنچنے سے پیشتر مالک مر گیا تھا تو اس کو جعل نہ ملے گا۔

فرق کی وجہ ظاہر ہے کیونکہ یہ دونوں مالک کی موت سے آزاد ہو جاتے ہیں لہذا رقیق کی واپسی سے نہیں پائی گئی پس جعل کا مستحق بھی نہیں ہوگا برخلاف خالص غلام کے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

فصل جعل کا استحقاق کس پر ہوگا

جعل کا استحقاق مالک پر ہوگا جب اس کے پاس سے غلام بھاگ جائے کیونکہ جعل واپس لانے کا خرچہ ہے اور واپس لانے کی منفعت مالک کو حاصل ہوتی ہے لہذا خرچہ بھی اس کے ذمے ہوگا تاکہ خراج (نفع) ضمان (تاوان خرچہ) کے بدلے میں ہو جائے۔

اگر مرہون غلام مرہون کے پاس سے بھاگ جائے تو جعل مرہون کے ذمے ہوگا کیونکہ واپس کرنے کی منفعت اس کو حاصل ہوتی ہے اس جس کے اعتبار سے جو اس کے دین کے استیفاء کے لئے ذریعہ وسیلہ ہے۔ پھر اگر غلام کی قیمت دین سے نامد ہو تو دین کے بقدر جعل مرہون کے ذمے واجب ہوگا اور زائد راہن کے ذمے ہوگا واللہ عز وجل اعلم۔

فصل: مقدار مستحق کا بیان

دیکھا جائے گا۔ اگر غلام کو تین دن یا اس سے زائد کی مسافت سے لایا تو اس کو چالیس درہم ملیں گے۔ بوجہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی حدیث کے جو ہم روایت کر چکے ہیں۔ اور اگر اس سے کم مسافت سے واپس لایا تو جعل اس کے حساب سے ہوگا۔ اور اگر شہر کے آخری سرے سے لایا تو اس کی مشقت کے بقدر دیا جائے گا کیونکہ واجب ہونے والا جعل عمل کے مقابلے میں ہوتا ہے لہذا عمل کی مقدار سے اس کا اندازہ حساب کریں گے پس اگر عمل زیادہ ہوگا تو جعل زیادہ ہوگا اور اگر عمل کم ہوگا تو جعل بھی کم ہوگا۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب غلام کی قیمت جعل سے زائد ہو۔

اور اگر غلام کی قیمت جعل کے برابر یا اس سے کم ہو تو اس کی قیمت سے ایک درہم کم کو جعل بنایا جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ جبکہ ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک پورا جعل ملے گا اگر غلام کی قیمت صرف ایک درہم ہو ابو یوسف رحمہما اللہ نے اس روایت سے استدلال کیا جو ہم نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے نقل کی کہ انہوں نے فرمایا ہر شخص کے چالیس درہم ہوں گے۔ انہوں نے شخص کا اعتبار کیا قیمت کا نہیں۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واجب ہونے والے جعل کی علت ضائع ہونے سے بچاؤ ہے بوجہ مذکورہ۔ اور اگر ہم شخص کا اعتبار کریں قیمت کا نہ کریں تو پھر اس بچاؤ و حفاظت کا کوئی فائدہ نہیں رہتا کیونکہ اگر اس کی ایک طرح سے حفاظت کی باقی ہے تو وہ دوسری طرح سے ہلاک و ضائع ہو جاتا ہے لہذا پکڑنے اور روکے رکھنے کے ترک سے ضائع ہونے اور جعل کی وجہ سے ضائع ہونے کے درمیان کوئی فرق نہ رہا۔ پس ضروری ہے کہ اس کی قیمت میں سے ایک درہم کم کر دیا جائے تاکہ پکڑنے کے ذریعے سے حفاظت مفید ہو۔ اور حدیث محمول ہے اس صورت پر جبکہ ہر شخص کی قیمت چالیس درہم سے زائد ہو۔ اس طرح محمول کرنے سے دلائل کے درمیان بقدر امکان موافقت ہو جاتی ہے واللہ عز وجل اعلم۔

کتاب السباق

اس کتاب میں گفتگو کے دو عنوان ہیں:

تفسیر سباق اور

جواز سباق کی شرائط کا بیان

تفسیر سباق | یہ سبق سے فعال کے وزن پر ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شخص گھڑ سواری یا اونٹ کی سواری وغیرہ میں اپنے ساتھی سے مسابقت کرے اور یوں کہے کہ اگر میں تجھ سے آگے نکل گیا تو اتنا اور اگر تو مجھ سے آگے نکل گیا تو اتنا۔ اس کو رحان بھی کہتے ہیں جو رہن سے فعال کے وزن پر ہے۔

جواز سباق کی شرائط کا بیان | یہ چند ہیں

۱۔ مسابقت صرف چار چیزوں میں ہو گھڑ سواری میں اونٹ سواری میں تیر اندازی میں اور پیدل دوڑ میں۔ ان کے علاوہ کسی چیز میں نہ ہو کیونکہ روایت ہے کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا لا سبق الا فی خف او حافر او نصال (مسابقت کرنا نہیں ہے مگر اونٹ میں یا گھوڑے میں یا پیکان میں) البتہ اس میں پیدل دوڑ کا اضافہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث کی بنا پر کیا گیا ہے۔ پس ان کے علاوہ دیگر صورتیں اصل نفع پر باقی رہیں گی۔ نیز یہ لعب و کھیل ہے اور کھیل اصل سے حرام ہے البتہ ان اشیاء کے ساتھ کھیل شرعاً تحریم سے مستثنیٰ ہے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے۔ کل ادب حرام الا ملاعبۃ الرجل امواتہ و قوسہ و قوسہ (بہر کھیل حرام ہے مگر آدمی کا کھیلنا اپنی بیوی کے ساتھ اور اپنی کمان کے ساتھ اور اپنے گھوڑے کے ساتھ) نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے بہر کھیل کو حرام قرار دیا لیکن ان اشیاء کے علاوہ کھیل کو مستثنیٰ کیا۔ پس ان اشیاء کے علاوہ میں کھیل اصل تحریم پر رہا کیونکہ استثنا مستثنیٰ کرنے کے بعد باقی کے ساتھ کلام کرنے کو کہتے ہیں۔ اسی طرح اونٹ کی سواری میں مسابقت بھی مستثنیٰ ہے حدیث کی بنا پر اور سعید بن مسیب رحمہ اللہ کی روایت کی بنا پر کہ انہوں نے فرمایا اعضا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اونٹنی تھی جب بھی دوڑ میں لائی جاتی سبقت کرتی تھی۔ ایک دن اونٹوں میں لائی گئی تو پیچھے رہ گئی جس سے مسلمانوں کو رنج ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب لوگ کسی شئی کو اوپر اٹھاتے ہیں یا (فرمایا) کسی شئی کو اوپر اٹھانے کا ارادہ کرتے ہیں اللہ اس کو نیچا کر دیتے ہیں۔ ایسے ہی پیدل دوڑ میں مسابقت بھی مستثنیٰ ہے کیونکہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے روایت کی کہ انہوں نے

نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مسابقت کی اور آپ سے آگے نکل گئیں۔ پھر جب ان کا جسم بھاری ہو گیا تو پھر آپ کے ساتھ دوڑ کا مقابلہ کیا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان سے آگے نکل گئے اور فرمایا کہ یہ اس کے بدلے میں ہو گیا۔ پس یہ تمام انواع تحریم سے مستثنیٰ ہوئیں اور ان کے علاوہ دیگر صورتیں اصل تحریم پر باقی رہیں۔ نیز اس بات کا احتمال ہے کہ یہ استثناء کسی ایسے معنی کی وجہ سے ہو جو دوسری صورتوں میں نہ پایا جاتا ہو یعنی ریاضت اور فی الجملہ اسباب جہاد کے لئے تیار ہونا۔ لہذا یہ ظہری صورت کے اعتبار سے کھیل لیکن (حقیقت کے اعتبار سے) ریاضت اور اسباب جہاد کا سیکھنا ہے پس جبکہ جواز کی شرائط سب جمع ہو تو یہ مسابقت جائز ہوگی۔ اور اگرچہ یہ کھیل ہے لیکن کھیل کے ساتھ جب عاقبت حمیدہ (قابل تعریف انجام) کا تعلق ہو جائے تو وہ حرام نہیں ہوتا۔ اس لئے بیوی کے ساتھ ملائیت و کھیل مستثنیٰ ہے کیونکہ اس کے ساتھ قابل تعریف انجام متعلق ہے اور وہ ہے اس شہوت کا ابھار جو اس جماع کا باعث بنے جو والد و ناسل اور سکونت وغیرہ عواقب حمیدہ کا سبب بنتا ہے۔ اور یہ معنی ان اشیاء کے علاوہ میں نہیں پایا جاتا لہذا وہ مستثنیٰ کے معنی میں نہیں ہوں گی اور مستثنیٰ مانہ کے تحت شامل رہیں گی۔

۲۔ اس میں شرط دونوں میں سے صرف ایک جانب سے ہوا لایہ کہ کوئی محلل پایا جائے اور اگر شرط دونوں جانبوں سے ہو اور وہ مسابقت میں کوئی محلل داخل نہ کریں تو پھر مسابقت جائز نہ ہوگی کیونکہ اس میں قمار (جوسے) کا معنی پایا جاتا ہے مثلاً ان میں سے ایک اپنے ساتھی سے کہے اگر تو مجھ سے سبقت لے گیا تو میرے لئے میرے ذمے اتنے ہونگے اور اگر میں تجھ سے سبقت لے گیا تو میرے لئے تیرے ذمے اتنے ہونگے اور دوسرا قبول کرے اور اگر ان میں سے ایک اپنے ساتھی سے کہے کہ اگر تو مجھ پر سبقت کر گیا تو میرے ذمے اتنے ہوں گے اور اگر میں تجھ پر سبقت کر گیا تو میرے لئے تیرے ذمے کچھ نہ ہوگا تو یہ جائز ہے کیونکہ شرط جب ایک جانب سے ہو تو قمار وجوسے کا احتمال نہیں ہوتا اور اس کو اس بات پر محمول کریں گے۔ کہ یہ کہنے والا اپنے مال کے ساتھ فی جملہ اسباب جہاد کو تیار کرنے پر مجاز تھا ہے اور یہ مشروع ہے مثل امام کی جانب سے تنفیل کے بلکہ اول ہے کیونکہ یہ اپنے مال میں بدلہ و انعام دینے کا تصرف کرنا ہے جبکہ امام اس مال میں یعنی مال غنیمت میں تصرف کرنا ہے جس میں فی الجملہ دوسرے کا حق ہے۔ تو جب تنفیل جائز ہے تو یہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

۱۔ اگر شرط دونوں جانبوں سے ہو لیکن دونوں نے اس میں محلل ہی کو شامل کر لیا ہو باقی طور کہ تین آدمی ہوں لیکن شرط ان میں سے دو کی جانب سے ہو لیکن تیسرے کی جانب سے نہ ہو بلکہ اگر تیسرا سبقت کر گیا تو شرط لے گا اور اگر سبقت نہ کی تو کچھ تاوان نہ دے گا تو اس صورت میں بھی کچھ حرج نہیں ہے۔

اسی طرح جو سلاطین کرتے ہیں یعنی یہ کہ سلطان دو شخصوں کو کہتا ہے کہ تم میں سے جس نے سبقت کی اس کے لئے اتنا (انعام) ہوگا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ یہ اسباب جہاد کو تیار کرنے پر مجاز تھا ہے خصوصاً سلطان کی جانب سے۔ لہذا یہ اسباب جہاد کے ساتھ ہی لائق ہوگا۔ جب تک امامان قاری و جہاد پر اجماع سے مثالیوں کہے کہ جہا سس قلع میں پہلے داخل ہوا اس کو

آئینہ نقل سے گاتر جائز ہے تو یہ بوجہ مذکورہ بطریق اولیٰ جائز ہوگا۔

۳۔ مسابقت ان چار چیزوں میں ہو جن میں آگے بڑھنے اور پیچھے رہ جانے کا احتمال ہو۔ اور اگر ایسی چیز ہو جس میں معلوم ہے کہ عام طور پر آگے بڑھنا (سبق کرنا) ہوتا ہے تو مسابقت جائز نہ ہوگی کیونکہ اس صورت میں ابھارنا نہ پایا جائے گا اور مسابقت میں ایسی شرط کے ساتھ مال کا التزام کرنا ہوگا جو بے فائدہ ہے لہذا یہ عبث اور محض کھیل ہوگا واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب الودیعة

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں

رکن عقد کا بیان

شرائط رکن کا بیان

حکم عقد کا بیان

معقود علیہ کی حالت کا بیان

اور اس کی حالت کے تغیر کے موجب کا بیان

رکن عقد ودیعت | یہ ایجاب و قبول ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک دوسرے سے کہے میں نے یہ شئی تیرے پاس ودیعت رکھی یا میرے لئے اس شئی کی حفاظت کر یا یہ شئی اپنے پاس ودیعت کے طور پر رکھ لے اور اس قسم کے دیگر کلمات اور دوسرا اس کو قبول کر لے پس جب قبول پایا جائے تو عقد ودیعت پورا ہو جاتا ہے۔

شرائط رکن | یہ چند ہیں۔

۱۔ مودع کا مائل ہونا پس مجنون اور لاعقل (نا سمجھ) بچے کا ودیعت رکھنا صحیح نہیں کیونکہ تصرفات شرعیہ کی اہلیت کے لئے عقل شرط ہے۔

۲۔ مودع کا بالغ ہونا ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے لہذا ماذون بچے کا ودیعت رکھنا صحیح ہے کیونکہ تاجر کو ودیعت رکھانے کی ضرورت پیش آتی ہے لہذا یہ تجارت کے توابع میں سے ہو گا پس ماذون بچے کو جیسے تجارت کرنے کا اختیار ہوتا ہے ایسے ہی ودیعت رکھانے کا بھی اختیار ہوگا۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بچہ جیسے تجارت کرنے کا اختیار نہیں رکھتا ایسے ہی توابع تجارت کا بھی اختیار نہیں رکھے گا یہاں ہم کتاب الماذون میں ذکر کریں گے۔

اسی طرح مودع کی حریت بھی شرط نہیں ہے لہذا اسی وجہ سے جو ہم نے ماذون بچے کے بارے میں ذکر کی ماذون غلام بھی ودیعت رکھ سکتا ہے۔

۳۔ مودع کا مائل ہونا پس مجنون اور لاعقل (نا سمجھ) بچے کا ودیعت کو قبول کرنا صحیح نہیں کیونکہ اس عقد کا حکم ودیعت کی حفاظت کر سکنے کی صلاحیت کا لازم ہونا جبکہ جس شخص میں سمجھ نہ ہو وہ حفاظت کر لے کی

اہلیت نہیں رکھتا۔

رہا مودع کا بالغ ہونا تو یہ شرط نہیں ہے یہاں تک کہ ماذون بچہ ودیعت کو قبول کر سکتا ہے کیونکہ وہ حفاظت کرنے کی اہلیت رکھتا ہے کیا اس لیے کہ ولی نے اس کو اجازت دی ہے اگر اس میں حفاظت کرنے کی اہلیت نہ ہوتی تو اس کو اجازت دینا بے وقوفی ہوتی۔

رہا وہ بچہ جس پر پابندی عائد ہو (یعنی مجبور ہو) تو اس کا ودیعت کو قبول کرنا صحیح نہیں کیونکہ وہ عام طور سے مال کی حفاظت نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ اس سے اس کا مال بھی روک دیا گیا ہے۔ اور اگر وہ ودیعت قبول کر لے اور اس کو ضائع و ہلاک کر دے تو اگر ودیعت غلام یا باندی ہو تو بالاتفاق ضمان ادا کریگا اور اگر ان کے علاوہ کچھ ہو تو اگر ولی کی اجازت سے ودیعت کو قبول کیا تھا تو تب بھی حکم ہے اور اگر ولی کی اجازت کے بغیر قبول کیا تھا تو ابو صفیہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس پر کچھ ضمان نہ ہوگا جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ضمان آئے گا۔ ابو یوسف رحمۃ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مجبور بچے کے پاس ودیعت رکھنا اگر صحیح ہو پھر وہ ودیعت کو ضائع کر دے تو یہ موجب ضمان ہوگا اور اگر اس کے پاس ودیعت رکھنا صحیح نہ ہو تو اس کو ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ اس کے پاس ودیعت رکھائی ہی نہیں گئی پس عقد کے بعد وہی مال ہوگا جو عقد سے پہلے تھا جبکہ وہ اگر عقد سے پیشتر اس کو ضائع کر دے تو اس پر ضمان آتا ہے جیسا کہ ودیعت کے غلام باندی ہونے کی صورت میں ضمان آتا ہے۔ ابو صفیہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے مجبور بچے کے پاس ودیعت رکھنا معنوی طور پر مال کو ہلاک کرنا ہے لہذا بچے کا فعل صرف صورت و ظاہر کے اعتبار سے مال متقوم کو ہلاک کرنا ہے معنی کے اعتبار سے نہیں۔ پس وہ مال بچے پر مضمون نہیں ہوگا ہمارے اس قول کی دلیل یہ ہے کہ جب مودع نے مال بچے کو دیا تو اس نے ایسے کو دیا جو عام طور پر مال کی حفاظت نہیں کر سکتا اور جس پر شرعاً مال کی حفاظت لازم نہیں ہوتی۔ اور اس بارے میں کوئی شک نہیں ہے کہ بچے پر از روئے شرع ودیعت کی حفاظت واجب نہیں ہوتی کیونکہ بچے میں یہ اہلیت نہیں ہوتی کہ اس پر شرائع (شرعی احکام) واجب ہوں۔ اور اس بات پر کہ بچہ عام طور پر ودیعت کی حفاظت نہیں کرتا دلیل یہ ہے کہ اس کے مال کو بھی اس سے روک دیا جاتا ہے۔ اگر وہ عام طور پر مال کی حفاظت کر سکتا ہو تو اس کا مال اس کو دے دیا جاتا تھا اللہ تبارک و تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں: فان انستم منهم رشدا فادخلوا الیہم اموالہم (پھر اگر دیکھو ان میں ہوشیاری تو حوالہ کردوان کے ان کا مال) اس سبب سے ماذون جدا ہو گیا کیونکہ وہ عام طور پر مال کی حفاظت کر سکتا ہے اسی لیے تو اس کو اس کا مال دے دیا جاتا ہے۔ اگر وہ حفاظت نہ کر سکتا ہو تو اس کو مال دینا بے وقوفی ہوتی۔ جب ودیعت باندی یا غلام ہو تو حکم مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں بھی اس پر ضمان مال واجب نہیں ہوتا بلکہ اس پر ضمان دم (جان کا ادا) واجب ہوتا ہے اس لئے کہ وہ ضمان جو غلام کے قتل سے واجب ہو وہ آدمی کا ضمان ہوتا ہے مال کا ضمان نہیں۔ اور غلام اس حیثیت سے کہ وہ آدمی ہے ہر وجہ سے متقوم ہے ودیعت رکھانے سے پیشتر بھی اور ودیعت رکھانے کے بعد بھی۔ پس یہی فرق ہے۔

اسی طرح مودع کی حریت بھی صحت عقد کے لئے شرط نہیں ہے یہاں تک کہ ماذون غلام کا

قبول کرنا صحیح ہے اور اس پر عقد کے احکام مترتب ہوتے ہیں کیونکہ اس کو ودیعت رکھانے اور رکھنے کی ضرورت ہوتی ہے جیسا کہ ہم کتاب الماذون میں ذکر کریں گے۔

رہا مجبور غلام تو اس کا قبول کرنا صحیح نہیں کیونکہ وہ عام طور پر مال کی حفاظت نہیں کرتا۔ اور اگر یہ ودیعت قبول کر لے پھر اس کا استہلاک (مثلاً ضائع) کر دے تو ودیعت اگر باندی یا غلام ہو تو مودع کے مالک کو غلام دینے یا فدیہ دینے کا حکم دیا جائے گا اور اگر ودیعت ان دو کے علاوہ کچھ اور ہو تو اگر مجبور غلام نے اپنے ولی کی اجازت سے ودیعت قبول کی تھی تو وہ بالاتفاق ضمان دے گا اور اگر اپنے ولی کی اجازت کے بغیر قبول کی تھی تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک غلام سے فی الحال مواخذہ نہیں کیا جائے گا جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے فی الحال مواخذہ کیا جائے گا۔ دونوں طرفوں کا کلام اسی طور پر ہے جو ہم نے مجبور بچے کے بارے میں بیان کیا ہے۔

فصل حکم عقد کا بیان

اس عقد کا حکم مالک کے لئے اس کے مال کی حفاظت کرنے کا لازم ہونا ہے کیونکہ مالک کی جانب سے ودیعت رکھنا حفاظت طلب کرنا ہے اور مودع کی جانب سے حفاظت کرنے کا التزام کرنا ہے۔ اور اگر وہ التزام کرنے کا اہل ہے پس مودع پر اس کی حفاظت لازم ہوگی بوجہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشاد المسلمون عنہ شروطہ (مسلمان اپنی شرط کے پابند ہیں) کے حفاظت کے بارے میں کلام کے دو عنوان ہیں۔

۱۔ اول حفاظت طلب کرنا یا تو مطلق ہوگا یا مقید ہوگا۔ اگر مطلق ہوگا تو مودع کو اختیار ہوگا کہ خود اس کی حفاظت کرے یا ایسے شخص سے کرائے جو اس کے خیال میں ہو اور یہ وہ شخص ہے جو مودع کے ساتھ رہتا ہو اور مودع پر اس کا خرچہ ہو کہ وہ اس کے کھانے پینے اور پہننے کا بقیہ کفایت خرچہ برداشت کرتا ہو خواہ یہ اس کا قریبی ہو یا اجنبی ہو مثلاً بچہ بیوی یا خادم ہو یا اجیر ہو کہ وہ شخص جس کو مودع دراہم و دنانیر کے عوض ملازم رکھے اور اس شخص سے بھی حفاظت کرا سکتا ہے جو اس کے خیال میں سے نہ ہو لیکن عام طور پر خود اس کے مال کی حفاظت کرتا ہو مثلاً شریک مفاد میں اور شریک عنان اور اس کا ماذون غلام اور اس کا وہ غلام جو اس کے گھر سے علیحدہ ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو خود اپنے آپ حفاظت کرنی ہوگی البتہ کہ وہ دوسرے سے مدد لے اس طور پر کہ وہ چیز اس کی نظر سے غائب نہ ہو اور اگر نظر سے غائب ہوئی تو ضمان آنے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقد صرف اس کو شامل ہے دوسرے کو نہیں جیسا کہ وہ دیگر اجانب کے پاس ودیعت نہیں رکھا سکتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عقد سے جس امر کا التزام کیا گیا ہے وہ حفاظت کرنا ہے اور آدمی دوسرے کے مال کی حفاظت کا عام طور التزام نہیں کرتا مگر ایسی چیز کے ساتھ کہ جس سے وہ اپنے مال کی بھی حفاظت کرتا ہے اور اپنے مال کی حفاظت کبھی تو وہ اپنے ہاتھوں خود کرتا ہے اور کبھی ان دوسروں سے دانا ہے پس اس کو حق ہوگا کہ وہ ان سے بھی ودیعت کی حفاظت کر لے لہذا ان کے ہاتھوں

حفاظت عقد میں از روئے دلالت داخل ہے۔

اسی طرح مودع کو یہ بھی اختیار ہے کہ وہ ان (اجانب کے) ہاتھ ودیعت کو لوٹائے حتیٰ کہ اگر مالک کے پاس پہنچنے سے پیشتر ودیعت ہلاک ہو جائے تو مودع پر کچھ ضمان نہ آئے گا کیونکہ ان کا قبضہ از روئے معنی مودع کا قبضہ ہے۔ پس جب تک مال ان کے قبضے میں ہے وہ اسی کی حفاظت میں ہوگا۔

مودع کو یہ اختیار نہیں کہ ان کے علاوہ کسی اور کے پاس ودیعت رکھائے سوائے کسی عذر کی بنا پر اور اگر رکھایا تو ودیعت مودع کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ مالک اس کے قبضے پر راضی نہیں ہوا۔ اس لیے کہ مودع خود اپنے مال کے بارے میں اس کے قبضے پر راضی نہیں ہوتا۔ تو جب اس نے مال دیا تو مخالفت کرنے والے بنا پس ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گی سوائے اس کے کہ کسی عذر کی بنا پر ہو مثلاً اس کے گھر میں آگ لگ گئی ہو یا کشتی میں تھا اور اس کے غرق ہونے کا خوف ہوا لہذا دوسرے کو دے دیا کیونکہ اس حالت میں دوسرے کو دینا اس کی حفاظت کا متعین طریقہ بنا پس یہ دنیا از روئے دلالت مالک کی اجازت سے ہوا لہذا اس پر ضمان نہیں آئے گا۔ اور اگر اس کا سفر کا ارادہ ہو تو وہ کسی غیر کے پاس امانت نہیں رکھ سکتا کیونکہ سفر عذر نہیں ہے۔

اگر مودع نے دوسرے کسی ایسے شخص کے پاس ودیعت رکھی جس کے پاس رکھانے کا اختیار نہیں ہے اور وہ دوسرے کے پاس ضائع ہلاک ہو گئی تو ضمان اول کے ذمے ہوگا دوسرے کے ذمے نہیں۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مالک کو اختیار ہوگا چاہے تو اول سے ضمان لے اور چاہے تو دوسرے سے ضمان لے اگر وہ اول سے ضمان لے تو وہ ضمان کے لئے دوسرے پر رجوع نہیں کرے گا اور اگر دوسرے سے ضمان لے تو وہ پہلے پر رجوع کر سکتا ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں میں سے ہر ایک کی جانب سے وجوب ضمان کا سبب پایا گیا ہے۔ اقل کی جانب سے تو اس طرح کہ اس نے غیر کا مال بغیر اجازت دوسرے کو دیا اور دوسرے سے اس طرح کہ اس نے غیر کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا۔ اور ان میں سے ہر ایک وجوب ضمان کا سبب ہے لہذا مالک کو اختیار ہوگا چاہے تو اول سے ضمان لے اور چاہے تو دوسرے سے ضمان لے جیسے غاصب اور اس کے مودع کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ البتہ جب وہ اول سے ضمان لے گا تو اول ضمان کے لئے دوسرے پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ ضمان کی ادائیگی کر کے وہ ودیعت کا مالک بنے گا اور ظاہر ہوا کہ اس نے اپنا ہی مال دوسرے کے پاس ودیعت رکھا تو یہ مودع ہے جس کے پاس ودیعت ہلاک ہوئی لہذا اس کے ذمے کچھ نہ ہوگا۔ اور اگر دوسرے سے ضمان لیا تو دوسرا ضمان کے لئے پہلے پر رجوع کر سکے گا کیونکہ اول نے اس کے پاس ودیعت رکھ کر اس کو دھوکہ دیا لہذا اول کے ذمے ضمان غرر دھوکہ دینے کا ضمان آئے گا گویا کہ اول اس کا کفیل ہوا اس بارے میں جو اس عقد میں اس کو لازم ہو کیونکہ ضمان غرر ضمان کفالت ہوتا ہے اس وجہ سے جو معلوم ہو چکی۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ مودع ثانی کا قبضہ روکنے والا قبضہ نہیں ہے بلکہ وہ اسباب ہلاکت سے حفاظت و بچاؤ کا قبضہ ہے لہذا یہ نہیں ہو سکتا کہ یہ وجوب ضمان کا سبب ہو کیونکہ

یہ مالک کی طرف احسان کے باب سے ہے۔ اللہ تعالیٰ جل شانہ کا ارشاد ہے: مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ (نہیں ہے نیکی والوں پر الزام کی کوئی راہ) اور مناسب یہ ہے کہ اول پر بھی ضمان نہ آئے کیونکہ اس کا ودیعت رکھنا بجاؤ و حفاظت کے سبب کا ارتکاب کرنا ہے لہذا وہ ایسا کرنے میں احسان کرنے والا ہو گا البتہ نص سے اس کی تخصیص ہو گئی ہے پس مودع ثانی اپنے ظاہر پر باقی رہا۔

اگر دوسرے کے پاس ودیعت رکھائی اور دعویٰ کیا کہ ایسا غدر ہے کیا تھا تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بغیر گواہوں کے اس کے دعویٰ کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس بھی ہے شیخ قدوری رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کیونکہ دوسرے کو دینا اصل میں وجوب ضمان کا سبب ہے پس ضرورت کا دعویٰ کرنا ایسے امر عارض (پیش آنے والے امر) کا دعویٰ کرنا ہے کہ جس کے ذریعے سے وہ اپنے سے ضمان کو دور کرنا چاہتا ہے لہذا بغیر دلیل کے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہ اس صورت میں ہے جب ودیعت مودع ثانی کے پاس ہلاک ہو گئی ہو۔

اور جب مودع ثانی نے اس کا استہلاک (یعنی خود اس کو ختم کیا ہو تو مالک کو اختیار ہو گا پہلے تو اول سے ضمان لے اور چاہے تو ثانی سے ضمان لے۔ اس پر سب کا اتفاق ہے۔ البتہ اگر پہلے سے ضمان لے گا تو وہ ضمان کے لئے ثانی پر رجوع کر سکے گا اور اگر ثانی سے ضمان لے تو وہ ضمان کے لئے اول پر رجوع نہیں کر سکے گا کیونکہ وجوب ضمان کا سبب حقیقتاً ثانی کی جانب سے پایا گیا ہے جو کہ استہلاک ہے کیونکہ اس سے مالک کو اپنے مال سے انتفاع سے زبردستی عاجز کرنا ہے جبکہ اول کی جانب سے ثانی کو صرف حفاظت کے لئے دینا پایا گیا ہے مالک کو انتفاع سے عاجز کرنے کے لئے نہیں البتہ ضمان لینے کے اختیار میں شرعاً اس کا بھی عاجز بنانے کے ساتھ صورتہ الحاق کیا گیا ہے کیونکہ اس (یعنی اول) نے عاجز بنانے کے سبب کا ارتکاب کیا لہذا حقیقت میں ضمان ثانی کے ذمے ہو گا اس لئے کہ اقرار ضمان بھی اس کے ذمے ہوتا ہے۔ اسی بنا پر اول ثانی پر رجوع کر سکے گا۔ اس کے برخلاف جب غاصب کے مودع کے پاس مقصوب ہلاک ہو جائے تو مالک کو اختیار ہوتا ہے چاہے تو غاصب سے ضمان لے اور چاہے تو مودع سے ضمان لے۔ پھر اگر غاصب سے ضمان لے تو وہ ضمان کے لئے مودع پر رجوع نہیں کر سکتا اور اگر مودع سے ضمان لے تو وہ غاصب پر رجوع کر سکتا ہے اور فرق پہلے بیان ہو چکا ہے۔

اس بنا پر جب کوئی شخص دو آدمیوں کے پاس کچھ مال ودیعت رکھے تو اگر وہ مال تقسیم ہو سکتا ہو تو وہ دونوں اس کو تقسیم کر لیں گے اور ان میں سے ہر ایک اس کے نصف کی حفاظت کرے گا کیونکہ جب دو آدمیوں کے پاس ودیعت رکھی تو ان دونوں سے حفاظت طلب کی پس ضروری ہے کہ ودیعت دونوں کی حفاظت میں ہو اور یہ تقسیم کئے بغیر ممکن نہیں تاکہ نصف اس کے پاس رہے اور نصف اس کے پاس اور عمل جب قابل تقسیم ہے تو دونوں اس کو نصف نصف تقسیم کر لیں گے۔ اگر ان میں سے ایک نصف اپنے ساتھی کے سپرد کر دے اور پھر ودیعت ضائع ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سپرد کرنے والے سے نصف ودیعت کا ضمان لیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک ضمان نہیں آئے گا۔ اور قبضہ کرنے پر۔ بالاتفاق ضمان نہیں آئے گا اور اگر ودیعت قابل تقسیم نہ ہو تو ان میں سے ہر ایک کو حق ہوتا

ہے کہ وہ کل اپنے ساتھی کو سونپ دے۔ اور اگر ایسا کیا پھر ودیعت ضائع ہو گئی تو اس پر بالاتفاق ضمان نہیں آئے گا۔ (قابل تقسیم میں) صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب مالک نے ودیعت کی حفاظت طلب کی تو وہ کل ودیعت پر دونوں میں سے ہر ایک کے قبضے پر راضی ہوا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب ودیعت ناقابل تقسیم ہو۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مالک نے ان میں سے ہر ایک سے بعض ودیعت میں حفاظت طلب کی ہے کل میں نہیں۔ لہذا وہ ان میں سے ہر ایک کے قبضے پر بعض ودیعت میں راضی ہوا نہ کہ کل پر۔ اور اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جب مالک نے ان دونوں سے حفاظت طلب کی تو ضروری ہے کہ مال دونوں کی حفاظت میں ہوا ورنہ یہ پوری ودیعت ایک کے قبضے میں ہونے کی بنا پر محال ہے۔ پس اس کو تقسیم کیا جائے گا تاکہ ایک نصف ایک کے قبضے میں ہوا اور دوسرا نصف دوسرے کے قبضے میں ہو۔ پس جب محل (یعنی ودیعت) قابل تقسیم ہو تو مالک اس بات پر راضی نہیں ہے کہ کل ودیعت ایک کے قبضے میں ہو۔ اور جب ایک مودع نے ایسا کیا تو اس نے مالک کی خلاف ورزی کی لہذا وہ نصف اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گا اور پھر جب وہ حصہ ضائع ہو گیا تو ضمان دینا پڑے گا اس کے برخلاف جب ودیعت قابل تقسیم نہ ہو تو ضمان نہیں آتا کیونکہ جب ودیعت تقسیم کے قابل نہیں ہے تو یہ بات محال ہے کہ کل ودیعت ان میں سے ہر ایک کی حفاظت میں ایک ہی وقت میں تقسیم ہو کر ہو۔ لہذا مالک اس پر راضی ہے کہ ودیعت ان میں سے ہر ایک کے قبضے میں دوزمانوں میں باری باری ہو پس ایک (دوسرے) مودع کو دینے سے خلاف ورزی کرنے والا نہ بنا۔ یہی دونوں (قابل تقسیم اور ناقابل تقسیم) کے درمیان فرق ہے۔ اسی پر وہ اختلاف بھی مبنی ہے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ دو فقہین اور دو وکیل برائے شراہ و خریدہوں اور مرہون اور خریدی ہوئی شئی ایک ہو جو قابل تقسیم بھی ہو پھر ان میں سے ایک اپنے ساتھی کے سپرد کر دے۔

۲۔ اگر عقد مطلق ہو تو مودع کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ ودیعت کی ایسی جگہ میں حفاظت کرے جہاں وہ خود اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے جیسے اس کا مکان اس کی دکان اس کا ٹھیلہ بٹوہ وغیرہ اس کا صندوق وغیرہ کیونکہ اس نے ودیعت کی حفاظت کا التزام صرف ایسی جگہ میں کیا ہے جہاں وہ خود اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے۔ اس کو یہ اختیار نہیں کہ وہ دوسرے کے حوزہ حفاظت کرنے کی جگہ سامان میں اس کی حفاظت کرے کیونکہ دوسرے کا حوزہ اس دوسرے کے قبضے میں ہوتا ہے اور مودع کو یہ اختیار نہیں کہ وہ غیر کے ہاتھوں ودیعت کی حفاظت کرے لہذا اس کو یہ بھی اختیار نہیں ہوگا کہ جو حوزہ غیر کے ہاتھ میں ہے۔ اس میں حفاظت کرے۔ البتہ جب اس نے وہ حوزہ اپنے لئے کرائے پر لے لیا ہو تو اس وقت اس (مودع) کو اختیار ہوگا کہ اس میں حفاظت کرے کیونکہ اب حوزہ اس کے اپنے قبضے میں ہے تو جو کچھ حوزہ میں ہوگا وہ اس کے اپنے قبضے میں ہوگا پس وہ اپنے ہی ہاتھوں حفاظت کرنے والا ہوگا اور اس کا مودع کو اختیار ہے۔

مودع کو اختیار ہے کہ سفر و حضر میں اس کی حفاظت کرے بایں طور پر کہ سفر میں اس کو اپنے ساتھ لے جائے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے خواہ ودیعت کے لئے بوجہ و مشقت ہو یا نہ ہو ابو یوسف

اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اگر ودیعت کا بوجھ و خرچہ ہو تب تو وہ اس کو سفر میں نہیں لے جاسکتا اور اگر نہ ہو تو لے جاسکتا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کسی صورت میں نہیں لے جاسکتا۔ جہاں تک شافعی رحمہ اللہ کی گفتگو کا تعلق ہے تو ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ودیعت کو سفر میں لے جانا مال کو ضائع کرنا ہے کیونکہ جنگل ضائع و ہلاک کرنے والا ہوتا ہے۔ نبی علیہ افضل التہیہ نے فرمایا

(مسافر اور اس کا مال ہلاکت پر ہوتے ہیں مگر جس کو اللہ بچا دے) لہذا جنگل کی طرف لے جانا اس کو ضائع کرنا ہے پس مودع کو اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حفاظت کرنے کا حکم مکان کی تعیین سے مطلق و آزاد وارد ہوا ہے لہذا بغیر دلیل کے تعیین جائز نہیں۔ رہا شافعی رحمہ اللہ کا قول کہ جنگل ضائع کرنے والا ہوتا ہے تو یہ تسلیم نہیں ہے یا تم کہتے ہیں کہ یہ اس صورت میں ہے جب رستہ خطرناک ہو۔ اور جب رستہ پر امن ہو تو پھر نہیں۔ اور کلام اس صورت میں ہے جب رستہ با امن ہو اور حدیث ابتدائے اسلام پر محمول ہے جب کفار کو غلبہ حاصل تھا اور رستے خطرناک تھے۔ اور ہم بھی اس کے قائل ہیں۔ رہا کلام ہمارے اصحاب کا تو صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایسی ودیعت کو سفر میں لے جانا جس میں بوجھ و خرچہ ہو اس میں مالک کا نقصان ہے کیونکہ ممکن ہے کہ سفر میں مودع کو موت آجائے پس مالک محتاج ہو گا کہ بوجھ اور بڑے خرچے کے ساتھ اس کو واپس لائے جس میں اس کا نقصان ہے اور ایسا نقصان اس صورت میں نہیں ہے جب ودیعت کے لئے بوجھ و خرچہ نہ ہو۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل جیسا کہ ہم نے شافعی رحمہ اللہ کی گفتگو میں ذکر کیا تھا یہ ہے کہ حفاظت کرنے کا حکم ایسا نہیں ہے کہ ایک مکان کے لئے ہو دوسرے مکان کے لئے نہ ہو اور بغیر دلیل کے مطلق کی تعقید جائز نہیں۔ صاحبین کا یہ کہنا کہ اس میں ضرر ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کا ضرر غالب نہیں ہے لہذا اس کو دور کرنا واجب نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر ہو بھی تو مالک نے خود ہی اپنے آپ کو ضرر پہنچایا ہے کیونکہ اس نے حکم و امر کو مطلق رکھا اور جو کوئی اپنے لئے رعایت نہ کرے اس کے لئے رعایت نہیں کی جاتی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب عقد و نون صورتوں میں (یعنی جب ودیعت کے لئے بوجھ و خرچہ ہو اور جب نہ ہو) شرط سے مطلق و آزاد ہو۔

اور جب عقد ودیعت میں شرط رکھی گئی ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر شرط کا اعتبار کرنا ممکن ہو اور مفید ہو تو اس کا اعتبار کیا جائے گا ورنہ نہیں۔ اس کا بیان یہ ہے کہ مالک نے جب مودع کو ودیعت کی حفاظت کرنے کا حکم دیا اور اس پر شرط عام کی کہ وہ دن رات اس کو اپنے ہاتھ میں رکھے گا کہیں رکھے گا نہیں تو شرط باطل ہے۔ حتیٰ کہ اگر مودع نے ودیعت کو اپنے گھر میں یا ایسی چیز میں رکھا جس میں عام طور پر وہ اپنے مال کی حفاظت کرتا ہے پھر وہ ودیعت ضائع ہو گئی تو اس پر کچھ ضمان نہیں آئے گا کیونکہ اپنے ہاتھ میں ودیعت کو پکڑے رکھنا اس طرح سے کہ سرے سے کہیں نہ رکھے عام طور پر قدرت سے باہر ہے لہذا یہ ایسی شرط ہے کہ جس کی رعایت کرنا ممکن نہیں پس لغو ہوگی۔

اور اگر مودع کو ودیعت کی حفاظت کرنے کا حکم دیا اور اس کو ودیعت اپنی بیوی یا اپنے غلام یا اپنے اس بچے کو جو اس کے خیال میں ہو یا ایسے کو جس سے مودع خود اپنے

مال کی حفاظت کرنا ہے دینے سے منع کیا تو اس بارے میں دیکھا جائیگا اگر مودع کے لئے اس کے پاس رکھوانا ناگزیر ہو تو مودع کو اس کے پاس رکھوانا جائز ہوگا کیونکہ جب مودع کے لئے اس کے پاس رکھوائے بغیر کوئی چارہ نہیں ہے تو اس کے پاس رکھوانے سے منع کرنا حفاظت کرنے سے منع کرنا ہے لہذا بے توفی ہوگی اور منع کرنا صحیح نہ ہوگا اور اگر اس کو دیئے بغیر بھی کام چل سکتا ہے تو پھر مودع کو اس کو دینے کا اختیار نہیں ہوگا اور اگر دیا تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ جب مودع کے لئے اس کو دینا ناگزیر نہیں ہے تو شرط کا اعتبار کرنا ممکن ہے اور یہ مفید بھی ہے کیونکہ حفاظت کرنے میں ہاتھ متفاوت ہوتے ہیں اور شرائط میں اصل یہ ہے کہ جب تک ممکن ہو ان کا اعتبار کیا جائے۔

اگر کہا کہ ودیعت کو کوفہ سے باہر مست لے جانا اور مودع اس کو لے کر باہر چلا گیا تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس کا اعتبار کیا جاسکتا ہے اور یہ مفید بھی ہے کیونکہ خیر میں حفاظت زیادہ ہو سکتی ہے نسبت سفر میں کیونکہ سفر خطرے کی جگہ ہے البتہ جب ودیعت کے تلف ہو جانے کا خوف ہو اور مودع اس کو باہر لے جانے پر مجبور ہوا اور باہر لے گیا تو پھر اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ اس حالت میں اس کو لے کر باہر جانا ہی اس کی حفاظت کا متعین طریقہ ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب اس کے مکان میں آگ لگ جائے یا کشتی میں ہو اور اس کے غرق ہونے کا خوف ہو اور اس وجہ سے وہ ودیعت کسی اور کے پاس رکھوا دے۔

اگر مودع سے کہا کہ ودیعت کی اپنے اس گھر میں حفاظت کر پھر مودع نے اس کی اپنے دوسرے گھر میں حفاظت کی تو اگر دونوں گھر حرز میں برابر ہوں یا دوسرے گھر میں حرز زیادہ ہے تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ اس وقت تعین مفید نہیں۔ اور اگر پہلے مکان میں حرز دوسرے کی نسبت زیادہ ہے تو ودیعت مودع کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ حرز کے متفاوت ہونے کی صورت میں یہ تعین مفید ہے۔

اگر مودع سے کہا کہ ودیعت کو اس کمرے میں چھپا لے اور اس مکان کے ایک معین کمرے کی طرف اشارہ کیا پھر مودع نے اس مکان کے دوسرے کمرے میں اس کو چھپایا تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل نہیں ہوگی کیونکہ ایک ہی مکان کے دو کمرے عام طور پر حرز میں مختلف نہیں ہوتے بڑا دو گھروں کے۔ پس تعین مفید نہیں ہوگا البتہ اگر دونوں کمرے متفاوت ہوں یا اس طور کہ پہلا حرز میں دوسرے سے زیادہ ہو تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہوگی۔ اس بارے میں محفوظ قاعدہ وہ ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ ہر وہ شرط جس کی رعایت کرنا ممکن ہو اور جو مفید بھی ہو اس کا اعتبار کیا جائے گا اور ہر وہ شرط جس کی رعایت کرنا ممکن نہ ہو اور جو مفید نہ ہو وہ ہر دو لغو ہوگی۔ یہ ہمارے نزدیک ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک تمام مواقع میں شرائط کی رعایت واجب ہے حتیٰ کہ وہ شخص جس کو معین کمرے میں حفاظت کرنے کا حکم ہو وہ اسی مکان کے دوسرے کمرے میں حفاظت کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ ان کے قول کی وجہ یہ قاعدہ ہے کہ عاقل کے تصرف کا اسی طور پر اعتبار کرنا چاہیے جس

طور پر اس نے اس کو واقع کیا ہے۔ پس اس قاعدے کو بغیر ضرورت کے ترک نہیں کیا جائے گا اور ضرورت موجود نہیں۔ لہذا یہ مثل دو گھروں کے ہوا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ہاں اس وقت جب اس کے ساتھ کوئی قابل تعریف انجام متعلق ہو جائے۔ اور جب شرط محض بے وقوفی اور عبث ہو تو پھر نہیں۔ کیونکہ حرز میں عدم تفاوت کے ہوتے ہوئے تعیین کرنا عبث ہے جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب مالک یہ کہے کہ اپنے واسطے ہاتھ سے اس کی حفاظت کر بائیں ہاتھ سے نہ کر یا یہ کہے کہ کمرے کے اس کونے میں حفاظت کر دوسرے کونے میں نہ کر۔ پس فائدہ کے بنا ہونے کی بنا پر تعیین صحیح نہ ہوگی۔ البتہ اگر ان دونوں میں حرز میں تفاوت ہو تو پھر تعیین صحیح ہوگی برخلاف دو گھروں کے۔ اور دو گھروں میں اصل حرز کا مختلف ہونا ہے پس تعیین مفید ہوگی لیکن اگر ان میں اختلاف حرز نہ ہو تو ان میں بھی وہی جواب ہوگا جو دو گھروں کی صورت میں جواب ہے جیسا کہ ہو چکا ہے۔

فضل

ودیعت کے حال کا بیان

ودیعت کا حال یہ ہے کہ یہ مودع کے پاس امانت ہوتی ہے کیونکہ مودع امین بنایا گیا ہے پس ودیعت اس کے پاس امانت ہوگی۔ اور اس کے امانت ہونے کے ساتھ چند احکام متعلق ہیں۔
۱۔ مالک کے طلب کرنے پر اس کو لوٹانے کا واجب ہونا کیونکہ اللہ تعالیٰ جل شانہ کا ارشاد ہے
ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها۔ (بے شک اللہ تعالیٰ تمہیں حکم دیتے ہیں کہ امانتوں کو ان کے مالکوں کی طرف لوٹا دو) حتیٰ کہ اگر مالک کے طلب کرنے کے بعد اس کو روکا اور پھر وہ ہلاک ہو گئی تو ضمان دینا پڑے گا۔ یہ اس صورت میں ہے جب ودیعت کا مالک ایک شخص ہو۔ اور جب وہ دو شخصوں کی ملکیت ہو اور ایک آئے اور اپنا حصہ طلب کرے تو مودع پر لوٹانا واجب نہیں ہوتا مثلاً دو آدمیوں نے ایک شخص کے پاس چند درہم یا دنانیر یا پٹریے و دیعت رکھائے اور چلے گئے پھر ان میں سے ایک مودع کے پاس آئے اور اس سے ودیعت کے کچھ حصے کا مطالبہ کرے اور مودع اس کا یہ مطالبہ پورا کرنے سے انکار کر دے تو قاضی مودع کو مطالبہ کرنے والے کو کچھ دینے پر مجبور نہیں کرے گا جب تک کہ دوسرا نہ آجائے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ودیعت کو تقسیم کیا جائے گا اور مطالبہ کرنے والے کو اس کا حصہ دے دیا جائے گا۔ اس میں اختلاف نہیں ہے کہ دوسرے کی عدم موجودگی میں تقسیم جائز نہیں ہوگی مگر اگر مودع کے پاس باقی ودیعت ہلاک ہو جائے پھر غائب آئے تو سب کے نزدیک اس کو اختیار ہوگا کہ اس کے ساتھی نے ودیعت کے جس حصے پر قبضہ کیا ہے اس میں اس کے ساتھ شریک ہو جائے۔ اور اگر قابض کے پاس مقبوض (ودیعت)

ہلاک ہو جائے پھر غائب آئے تو قابض کو حق نہیں ہوگا کہ وہ اپنے ساتھی کے ساتھ باقی میں شریک ہو۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ لینے والا اپنا حصہ لینے میں خود اپنی ملک میں تصرف کرنے والا ہے پس اس کو غائب کی غیر موجودگی میں ایسا کرنے کا حق ہوگا جیسا کہ جب دو آدمیوں کا کسی شخص کے ذمے مشترک دین ہو پھر ان میں سے ایک آئے اور دین میں اپنے حصے کا مطالبہ کرے تو اس وجہ سے جو ہم نے ذکر کی اس کا حصہ اس کو دے دیا جاتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مودع جب حاضر شریک کو کچھ شئی دے تو یا تو اس نے دونوں کے حصوں میں سے دیا ہوگا یا خاص اس کے حصے میں سے دیا ہوگا۔ پہلے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ غائب کا حصہ حاضر کو دینا بشرعاً ممنوع ہے اور ثانی کے لئے بھی کوئی طریقہ نہیں ہے کیونکہ اس کا حصہ پورے ہزار میں شائع ہے اس وجہ سے کہ ہزار دونوں کے درمیان مشترک ہیں اور حاضر کا حصہ بغیر تقسیم کے ممتاز نہیں ہوتا اور تقسیم غائب پر جائز نہیں۔ اور اگر ہم اس کو بقول صاحبین تسلیم کر لیں کہ جب غائب آئے درانحالیکہ باقی ہلاک ہو چکا ہو تو اس کو حق ہوگا کہ قابض کے ساتھ مقبوض میں شریک ہو جائے حالانکہ اگر تقسیم نافذ ہو چکی ہو تو غائب قابض کے ساتھ مقبوض میں شریک نہیں ہو سکتا کیونکہ تقسیم کی وجہ سے اس کا حق اس کے ساتھی کے حق سے ممتاز ہو چکا۔ اور مشترک دین پر قیاس صحیح نہیں کیونکہ مدیون دو میں سے ایک شریک کا حصہ اپنا مال دے کر دیتا ہے شریک غائب کا مال دے کر نہیں جبکہ یہاں مودع غائب کا مال اس کی اجازت کے بغیر دیتا ہے لہذا قیاس صحیح نہیں۔

اگر مودع کے پاس ہزار درہم ہوں پھر اس کے پاس دو آدمی آئیں اور ان میں سے ہر ایک دعویٰ کرے کہ اس نے مودع کے پاس وہ ہزار رکھوائے ہیں اور مودع کہے کہ تم میں سے ایک نے وہ میرے پاس ودیعت رکھائے ہیں اور یہ میں نہیں جانتا کہ تم میں سے کونسا ہے تو یہ دو جہوں سے خالی نہیں یا تو دونوں دعویٰ کرنے والوں نے آپس میں صلح کر لی ہو کہ وہ ہزار لیں گے اور وہ ان کے مابین تقسیم ہوں گے یا انہوں نے ایسی صلح نہ کی ہو۔ اور ان میں سے ہر ایک یہ دعویٰ کرتا ہو کہ ہزار خاص اس کے ہیں اس کے ساتھی کے نہیں۔ اگر انہوں نے اس پر صلح کر لی ہو تو دونوں کو ہزار ملیں گے اور مودع کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ وہ ان دونوں کو ہزار سوٹینے سے باز رہے کیونکہ اس نے خود اقرار کیا ہے کہ ہزار ان میں سے ایک کے ہیں۔ اور جب دونوں نے اس پر مصالحت کر لی کہ ہزار دونوں کے ہوں گے تو یہ ہزار ان دونوں کو دیے جانے سے روکا نہیں جاسکتا اور ان دونوں کو یہ حق نہیں کہ وہ صلح کے بعد مودع سے حلف لیں۔ اور اگر ان میں مصالحت نہ ہوئی ہو اور ان میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہو کہ ہزار اس کے ہیں تو وہ ان میں سے کسی کو کچھ نہ دے گا کیونکہ جس کے لئے ودیعت کا اقرار ہوا ہے وہ غیر معلوم ہے اور ہر ایک کو یہ حق ہوگا کہ وہ مودع سے حلف لے۔ پھر جب ان میں سے ہر ایک مودع سے حلف

لے تو مودع یا دونوں میں سے ہر ایک کے لیے حلف اٹھایا گیا یا ان میں سے ہر ایک کے لیے قسم کھانے سے انکار کر دے یا ایک نے حلف اٹھائے گا اور دوسرے کے لیے قسم کھانے سے انکار کر لیا۔ مودع اگر دونوں کے لیے حلف اٹھائے تو دونوں کی خصومت (یعنی ان کا مقدمہ) فی الحال گواہ پیش کرنے تک منقطع ہو جائے گا جیسا کہ دیگر احکام میں ہوتا ہے۔ کیا دونوں کو اختیار ہے کہ اختلاف (قسم لینے) کے بعد اپنے درمیان ہزار میں مصاصحت کر لیں تو یہ ابو حنیفہ و ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے مابین مشہور اختلاف کے مطابق ہے۔ یحییٰ بن کے قول کے مطابق یہ اختیار نہیں ہوگا جبکہ محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ان کو یہ اختیار ہوگا اور یہ ملت کے بعد صلح کا مسئلہ ہے جو کتاب الصلح میں گزر چکا ہے۔

اگر مودع دونوں کے لیے قسم کھانے سے انکار کر دے تو ہزار کے بارے میں مسیئ دونوں کے مابین نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور مودع کے مابین ایک ہزار کا مناسن ہوگا پس ہر ایک کو پورے ہزار مل جائیں گے کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا دعویٰ یہ تھا کہ پورے ہزار اس کے ہیں۔ اور جب مودع نے قسم کھانے سے انکار کیا تو یہ انکار یا تو بذل (اپنی طرف سے یہ جی دے دینا) ہوگا یا اقرار ہوگا پس گویا کہ اس نے دونوں میں سے ہر ایک کے لیے ہزار کا بذل کیا یا دونوں میں سے ہر ایک کے لیے ہزار کا اقرار کیا لہذا مودع کے خلاف ان کے مابین ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا اور مودع ایک اور ہزار کا مناسن بھی ہوگا جو دونوں کے درمیان تقسم ہوں گے تاکہ دونوں میں سے ہر ایک کو پورے ہزار مل جائیں۔

اگر ایک کے لیے قسم کھائی اور دوسرے کے لیے قسم کھانے سے انکار کیا تو جس کے لیے قسم کھانے سے انکار کیا اس کے حق میں ہزار کا فیصلہ کیا جائے گا اور جس کے لیے قسم کھائی اس کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ قسم کھانا اس شخص کے لیے دلیل و حجت ہے جس کے لیے قسم نہ کھائی گئی ہو اس شخص کے لیے نہیں جس کے لیے قسم کھائی گئی ہو۔

۲۔ مالک کو ادائیگی کرنے کا وجوب۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے امانتوں کو ان کے اہل کو لوٹانے کا حکم دیا ہے اور ان کے اہل ان کے مالک ہیں حتیٰ کہ اگر وہ بیعت و امانت کو مالک کے گھر میں لوٹایا اور وہاں رکھ دیا یا ایسے شخص کو دیا جو مالک کے عیال میں ہو تو وہ بیعت مودع کے ضمان میں داخل ہوگئی اور اگر ضائع ہوگئی تو مودع کو ضمان ادا کرنا پڑے گا برخلاف عاریت کے کیوں کہ مسایہ (کوئی سامان استعمال کے لیے مانگ کر لینے والا) اگر عاریتاً لیا ہوا سامان کے لئے آئے اور معیو کوئی سامان استعمال کے لئے دے دینے والا گھر میں رکھ دے یا جانور لے کر آئے اور معیر کے اسطے میں داخل کر دے تو یہ لوٹانا صحیح ہوگا کیونکہ وہ قص جو ہم نے ذکر کی ہے اس کا ظاہر اگرچہ اس بات کا مقتضی ہے کہ یہ صحیح نہ ہو لیکن یہ آیات کے عموم سے مخصوص ہے پس بیعت اپنے ظاہر پر رہی۔ نیز دونوں جگہوں پر قیاس تو وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ مالک کو لوٹانا لازم ہے البتہ عاریت میں ہم نے استحسان پر عمل کیا کیونکہ اس میں یہ عادت ہاری ہے کہ اس کو مالک کے گھر پہنچانے کو لوٹانا مراد دیتے ہیں یا مالک کے عیال میں کسی شخص کو لوٹاتے ہیں ان کے عاریتاً ل ہوئی کوئی نفیس شے ہو جیسے موتیوں کا ہار وغیرہ تو پھر ایسا ظاہر نہیں

کیونکہ نفیس اشیاء میں اس طرح لوٹانے کی عادت رائج نہیں ہے۔ اور ودیعت میں ایسی عادت (یعنی صرف مالک نے گھر پہنچانے یا مالک کے خیال میں کسی شخص کو دینے کی) رائج نہیں ہے لہذا ودیعت میں لوٹانا اصل قیاس پر باقی رہے گا۔ نیز ودیعت رکھانے کا دار و مدار عام طور پر ستر و اخفاء پر ہے کیونکہ آدمی دوسرے کے پاس مال کسی مصلحت سے اور لوگوں سے چھپا کر ودیعت رکھاتا ہے۔ تو اگر مودع مالک کے علاوہ کسی اور کو ودیعت واپس کرے تو راز فاش ہو جائے گا کیونکہ راز حبیب دوسے تجاوز کر جائے تو فاش ہو جاتا ہے پس جس غرض سے ودیعت رکھائی جاتی ہے وہ فوت ہو گئی۔ اس کے برخلاف عاریت اعلان و اظہار پر مبنی ہے کیونکہ اس کی مشروعیت اس لئے ہے کہ مستعیر کو عاریت اپنی ضروریات میں استعمال کرنے کی حاجت ہوتی ہے۔ اور عام طور پر لوگوں سے چھپا کر استعمال کتنا ممکن نہیں ہے۔ اور مالک کے غیر کو واپس کرنے سے عاریت کی مشروعیت کی غرض فوت نہیں ہوتی۔ پس یہ فرق ہے۔

۳۔ ودیعت جب مودع کے پاس اس کے کچھ کئے بغیر ضائع ہو جائے تو ضمان نہیں آئے گا کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

(خیانت نہ کرنے والے مستعیر پر یا وان ضمان نہیں ہے اور خیانت نہ کرنے والے مودع پر ضمان نہیں ہے) نیز مودع کا قبضہ مالک کا قبضہ ہوتا ہے پس مودع کے پاس ہلاک ہونا ایسا ہے جیسا مالک کے پاس ہلاک ہونا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب ودیعت میں کچھ نقص پیدا ہو جائے کیونکہ نقصان بعض ودیعت کا ہلاک ہونا ہے تو جب کل کی ہلاکت سے ضمان نہیں آتا تو بعض کی ہلاکت سے ضمان کا لازم نہ ہونا بطریق اولیٰ ہوگا۔

۴۔ مودع اور مودع میں جب اختلاف ہو جائے مودع کہے کہ ودیعت ہلاک ہو گئی یا یہ کہے کہ میں نے وہ تجھ کو واپس کر دی تھی اور مالک کہے کہ تو نے اسے ہلاک کیا ہے تو قول مودع کا ہوگا کیونکہ مالک امین کے خلاف عارض ہونے والے امر یعنی تعدی و زیادتی کا دعویٰ کرتا ہے جبکہ وہ امانت دار ہے اور اپنی حالت پر قائم ہے لہذا قول اس (مودع) کا ہوگا لیکن اس سے حلف لیا جائیگا کیونکہ تمت قائم ہے پس نہمت کو دور کرنے کے لئے اس سے حلف لیا جائے گا۔

اسی طرح اگر مالک کہے کہ تو نے میری اجازت کے بغیر اس کا استعمال کیا اور مودع کہے کہ نہیں بلکہ تو نے خود اس کو ہلاک کیا یا تیرے غیر نے تیرے حکم سے اس کو ہلاک کیا تو بوجہ مذکورہ قول مودع کا ہوگا۔

اگر مودع کہے کہ ودیعت ضائع ہو گئی پھر بعد میں کہے کہ نہیں بلکہ میں نے وہ تجھے واپس کر دی تھی اور وہ تو مجھے دہم ہوا تھا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس کو ضمان دینا پڑے گا کیونکہ اس

نے واپس لوٹانے کی نفی کی ہلاکت کے دعویٰ کے ساتھ اور ہلاکت کی نفی کی واپس کرنے کے دعویٰ کے ساتھ پس جس کا اس نے اثبات کیا اس کی نفی کرنے والا بنا اور جس کی نفی کی اس کا اثبات کرنے والا بنا جو کہ تناقض ہے لہذا اس کا ہلاکت اور واپس کرنے کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ مناقض کا کوئی قول قابل اعتبار نہیں ہوتا۔ نیز جب اس نے دو دعویٰ کئے اور ان میں سے ایک نے اپنے کو جھوٹا کہا تو اس کی امانت ختم ہوگئی لہذا اس کا قول قبول نہیں کیا جائے گا

فصل :

معقود علیہ کی امانت ضمان کی طرف حالت بدلنے والے امور کا بیان

ان امور کا بیان جن سے مودع پر ضمان آتا ہے۔

یہ امور چند ہیں

۱۔ ترک حفاظت | اس کی وجہ یہ ہے کہ مودع نے عقد کے ذریعے سے ودیعت کی حفاظت کا التزام اس طور پر کیا ہے کہ اگر ودیعت کی حفاظت ترک کی اور وہ ہلاک ہوگئی تو اس (مودع) کو ودیعت کا بدل ضمان میں دینا پڑے گا۔ یہ کفالت کے طریقے پر ہے۔ اسی وجہ سے اگر کسی شخص کو ودیعت چراتے ہوئے دیکھا اور یہ اس کو روکنے پر قادر ہے تو عقد کے ذریعے سے التزام کرنے والی حفاظت کے ترک کرنے کی بنا پر ضمان دینا پڑے گا۔ یہی مطلب ہے ہمارے مسلخ کے اس قول کا کہ المودع یوخذ بضمان العقد (مودع عقد کے ضمان کے ساتھ ماخوذ ہوتا ہے)۔

۲۔ مالک کے لئے حفاظت کو ترک کرنا | باہم طور کہ ودیعت میں مالک کی مخالفت کرے مثلاً ودیعت کوئی کپڑا ہو اور مودع اس کو پہن لے یا کوئی جانور ہو اور

مودع اس پر سواری کرے یا غلام ہو اور مودع اس سے کام لے یا کسی ایسے شخص کے پاس اس کو ودیعت رکھائے جو اس کے عیال میں نہ ہو اور جس کے ہاتھوں وہ عام طور پر اپنے مال کی حفاظت نہیں کرتا کیونکہ عقد سے مالک کے لئے حفاظت کرنے کا التزام کیا ہے۔ پس جب اس نے اپنے لئے حفاظت کی تو مالک کے لئے حفاظت کو ترک کیا لہذا ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہوگئی۔ فقہیہ ابو جعفر ہندوانی رحمہ اللہ سے حکایت ہے کہ جب وہ بخارا آئے اور ان سے اس مسئلے کے بارے میں مناظرہ میں پوچھا گیا تو انہوں نے عین کے اس کے ضمان میں داخل ہونے کو منع کیا۔ یہ کتاب کے اطلاق کے خلاف ہے کیونکہ (کتاب میں) فرمایا کہ وہ ضمان سے بری ہو جائے گا۔ جبکہ ضمان سے برات ضمان میں داخل ہونے کے بعد ہوتی ہے۔

اسی طرح جب مودع اور مودع میں اختلاف ہو اور مودع کہے کہ ودیعت ہلاک ہوگئی یا کہے کہ میں نے تمہیں واپس کر دی تھی اور مالک کہے کہ تو نے اس کا استعمال کیا ہے تو اگر یہ اختلاف ودیعت کے خلاف کرنے سے پیشتر ہو تو قول مودع کا ہوگا اور اگر اس کے بعد ہو تو قول مالک کا ہوگا۔ اور

اس کی مثل اور امور جو ودیعت میں خلاف کرنے سے اس کے ضمان میں داخل ہونے پر دلالت کرتے ہوں۔

اگر ودیعت میں خلاف کیا پھر ودیعت کی موافقت میں پلٹ آیا تو ہمارے علماء ثلاثہ کے نزدیک مودع ضمان سے بری ہو جائے گا جبکہ زفر اور شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا۔ ان کے قول کی دلیل یہ ہے کہ جب ودیعت میں خلاف کرنے سے وہ مودع کے ضمان میں داخل ہو گئی تو عقد (ودیعت) مرتفع ہو گیا پس بغیر تجدید کے عقد واپس نہیں پلٹے گا اور تجدید پائی نہیں گئی۔ لہذا یہ ایسے ہوا جیسے پہلے ودیعت کا انکار کیا پھر بعد میں اس کا اقرار کر لیا۔ اسی طرح مستعیر اور مستاجر جب عاریت اور شئی مستاجر میں خلاف کرے پھر دوبارہ موافقت کی طرف لوٹ آئیں تو بوجہ مذکورہ وہ ضمان سے بری نہیں ہوتے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ خلاف کے بعد بھی وہ مودع ہے۔ اور جب ودیعت مودع کی زیادتی کے بغیر ہلاک ہو جائے تو مودع پر ضمان نہیں آتا جیسا کہ خلاف کرنے سے پہلے ہوتا ہے اور اس بات کی دلیل کہ وہ خلاف کے بعد بھی مودع ہوتا ہے کہ مودع وہ شخص ہوتا ہے جو دوسرے کے مال کی حفاظت اس کے حکم سے اس کے لئے کرتا ہے۔ اور وہ خلاف کرنے اور حفاظت میں مشغول ہونے کے بعد بھی مالک کے مال کی اس کے حکم سے اس کے لئے حفاظت کرنے والا ہے کیونکہ امر (حفاظت) خلاف کے بعد کو بھی شامل ہے۔ رہا شافعی وزفر رحمہما اللہ کا یہ کہنا کہ ودیعت مودع کے ضمان میں داخل ہو گئی پس عقد مرتفع ہو گیا تو اس کا جواب ہم یہ دیتے ہیں کہ مودع کے ضمان میں داخل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وجوب ضمان کے سبب کا انعقاد ہوا ہے اس حال میں کہ اس کا وجوب موقوف ہے اس کی شرط وجود پر جو کہ خلاف کی حالت میں ہلاکت ہے۔ لیکن یہ بات عقد کے مرتفع ہونے کی موجب نہیں ہے۔ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ کسی شخص نے دوسرے کو اپنا غلام دو ہزار میں بیچنے کے لئے وکیل بنایا۔ اور وکیل نے اس کو ہزار میں فروخت کیا اور غلام مشتری کو سو نوپ دیا تو غلام اس کے ضمان میں داخل ہو گیا کیونکہ وجوب ضمان کا سبب جو کہ دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر کسی اور کو سو نوپنا ہے پایا گیا ہے لیکن اس کے باوجود عقد باقی رہا حتیٰ کہ اگر وکیل غلام (واپس لے لے) اور اس کو دو ہزار میں فروخت کرے تو اس کو اس کا حق ہوگا ایسے ہی یہاں ہوگا۔

نیز اگر ہم تسلیم بھی کر لیں کہ عقد منفسخ ہو چکا ہے تو — یہ صرف اتنی مقدار میں ہوگا جو اس کے حق اور اس کے حکم یعنی وہ حفاظت جس کا اس نے مالک کے لئے زمانہ خلاف میں التزام کیا تھا۔ میں سے فوت ہو چکی ہو۔ آئندہ کے لئے باقی رہنے دل رہا، قسح نہیں ہوگا۔ جیسا کہ اگر اس سے اجرت پرستی کی حفاظت کرائے کہ ہر ماہ اتنی اجرت ہوگی اور وہ مہینے کا پچھڑھ حفاظت کو ترک کرے پھر بقیہ مدت میں دوبارہ

شروع کر دے تو بقیہ مدت میں عقد باقی رہے گا اور اس مدت کے بقدر اجرت کا عقد ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں کے درمیان وجہ مشترک یہ ہے کہ عقد کا ختم ہونا حکم عقد کے فوت ہونے کی وجہ سے ہے پس یہ ارتفاع صرف فوت ہونے والی مقدار میں ہی ظاہر ہوگا۔ اجارہ اور اجارہ کا حکم جدا ہے کیونکہ اجارہ تملیک منفعت کو کہتے ہیں یعنی ایسے منافع کی تملیک جن کا اندازہ مکان یا زمان کے ساتھ کیا گیا ہے جب عقد اجارہ مکان یا زمان مقرر ہو چکا ہو تو عقد اپنے حکم کے منتہی ہونے سے منتہی ہو جاتا ہے پس بغیر تجدید کے واپس نہیں لوٹے گا۔ ایسے ہی اجارہ ہے کیونکہ وہ ہمارے نزدیک تملیک منفعت ہے البتہ یہ بلا عوض تملیک منفعت ہے جب کہ اجارہ تملیک منفعت بعوض ہوتا ہے۔ رہا عقد ودیعت کا حکم تو وہ مالک کے لیے مطلقاً ایک مہینے کے لیے حفاظت کرنے کو لازم ہے۔ اور خلاف کے بعد کی مدت مطلق اور معین وقت میں داخل ہے لہذا خلاف کرنے سے عقد ختم نہیں ہوگا بلکہ ثابت ہو جائے گا یہی دونوں مسئلے درمیان فرق ہے۔

۱۲۔ مالک کے ودیعت طلب کرنے پر اس کے سامنے ودیعت کا انکار کرنا۔ یہاں تک کہ پھر اگر ودیعت رکھانے پر گواہ پیش ہو گئے یا مودع نے قسم کھانے سے انکار کیا یا مودع نے ودیعت کا مقرر کر لیا تو ودیعت اس کے ضمان میں داخل ہو جائے گی کیونکہ عقد جب دلیل و حجت سے ظاہر ہو اور انکار کے وقت اس کا ارتفاع ظاہر ہو گیا اس لیے کہ مالک نے جب اس سے ودیعت طلب کی تو اس کو حفاظت کرنے سے معزول کر دیا۔ اور مودع نے جب مالک کی موجودگی میں ودیعت کا انکار کیا تو اس نے اپنے آپ کو حفاظت کرنے سے معزول کیا پس عقد ٹوٹ گیا اور مودع کے پاس غیر مال اس کی اجازت کے بغیر باقی رہا لہذا اس پر ضمان آئے۔ اور پھر جب مال (ودیعت) ہلاک ہو گیا تو ضمان ثابت ہو گیا۔

اگر مودع ودیعت کا انکار کرے پھر اس کی ہلاکت پر گواہ پیش کرے تو اس میں تین صورتیں ہیں۔ یا تو اس بات پر گواہ پیش کرے کہ ودیعت انکار کے بعد ہلاک ہوئی یا اس بات پر کہ انکار سے پیشتر ہلاک ہوئی یا دونوں سے مطلق ہو۔ اگر مودع نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ ودیعت انکار کے بعد یا مابعد ماقبل کی قید سے مطلق و آزاد پر گواہ پیش کرے تو اس کو اپنے گواہوں سے کچھ نفع نہ ہوگا کیونکہ اس کے انکار کی وجہ سے یا اس کے انکار کے وقت عقد مرتفع ہو گیا اور مال اس کے ضمان میں داخل ہو گیا۔ اور اس کے بعد ہلاکت ضمان کو پہنچنے کرتی ہے ساقط نہیں کرتی۔ اور اگر گواہوں کو اس باع پیش کیا کہ ودیعت انکار سے پیشتر ہلاک ہو چکی تھی تو اس کے گواہوں کو سنا جائے گا اور اس پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ جب گواہوں کے ذریعے سے انکار سے پیشتر ہلاکت ثابت ہو گئی تو انکار سے پیشتر عقد کا ختم ہو نا ظاہر ہو گیا لہذا عقد کا ارتفاع انکار سے نہیں ہوا۔ پس ظاہر ہوا کہ ودیعت اس کے کسی فعل کے بغیر ہلاک ہوئی لہذا اس پر ضمان نہیں آئے گا۔

اگر مودع انکار سے پیشتر ہلاکت ہونے کا دعویٰ کرے لیکن اس کے پاس گواہ نہ ہوں اور مودع نے قسم کا مطالبہ کرے تو قاضی اس سے اس طرح قسم لے گا کہ اللہ کی قسم وہ نہیں جانتا کہ مودع کے انکار

سے پیشتر ودیعت ہلاک ہو گئی تھی کیونکہ قسم لینے کے باب میں یہی قاعدہ ہے کہ جس بات پر قسم لی جا رہی ہو وہ ایسی ہو کہ اگر قسم کھانے والا اس بات کا اقرار و اعتراف کر لے تو اس کو لازم ہو جائے گی اور اگر انکار کرے تو قسم لی جائے گی۔ یہاں بھی ایسا ہی ہے کیونکہ مالک اگر انکار سے پیشتر کی ہلاکت کا اقرار کر لے تو اس سے قبول کر لیا جائے گا اور مودع سے ضمان ساقط ہو جائے گا۔ پھر جب اس نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائے گی لیکن علم یہ کیونکہ اس سے دوسرے کے فعل پر قسم لی جا رہی ہے۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب مودع مالک کی موجودگی میں انکار کرے۔

اور اگر وہ مالک کی غیر موجودگی میں کسی دوسرے کے پاس انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ضمان نہیں آئے گا جب کہ زحر رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں حالتوں میں ضمان آئے گا۔ زحر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دیگر اسباب کی طرح وجوب ضمان کا سبب بھی موجودگی اور عدم موجودگی سے بدلتا نہیں ہے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ انکار ضمان کا سبب ہوتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ معزول کرنے کی بنا پر عقد کو رفع کرتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور عدم موجودگی میں معزول کرنا صحیح نہیں ہوتا لہذا عقد مرتفع نہیں ہوگا۔ نیز مالک کی عدم موجودگی اور کسی غیر کے سامنے انکار کرنا عرف و رواج میں حفاظت کرنا شمار ہوتا ہے کیونکہ ودیعت رکھانے کا مدار ستر و اختار پر ہوتا ہے لہذا مالک کی عدم موجودگی میں کسی غیر کے سامنے انکار از روئے معنی حفاظت ہے لہذا یہ وجوب ضمان کا سبب کیسے بن سکتا ہے۔

۴ - حقیقی یا معنوی اتلاف جو کہ مالک کو نفع اٹھانے سے عاجز کرنا ہے۔ کیونکہ دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر تلف کرنا وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر مالک نے ودیعت طلب کی اور مودع نے دینے اور تسلیم کرنے پر قہر و رت کے باوجود ودیعت کو روکا یہاں تک کہ وہ ہلاک ہو گئی تو مودع پر ضمان آئے گا کیونکہ جب اس نے مالک سے ودیعت کو روکا تو مالک ودیعت سے فی الحال نفع اٹھانے سے عاجز ہوا لہذا ودیعت مودع کے ضمان میں داخل ہو گئی۔ پھر جب وہ ہلاک ہو گئی تو ثابِت ہو گیا پس ضمان واجب ہوگا۔ اور اگر دوسرے کو تلف کا حکم دیا اور دعویٰ کیا کہ ایسا مالک کی اجازت سے کیا تھا تو اس کا دعویٰ دلیل کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ اصل میں اتلاف وجوب ضمان کا سبب ہے اور اس کا قول کہ ایسا مالک کی اجازت سے کیا تھا عارض ہونے والے امر کا دعویٰ ہے لہذا بلا دلیل مقبول نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر مودع ودیعت کو اپنے مال کے ساتھ اس طرح خلط کر دے کہ ممتاز نہ ہوتا ہو تو ضمان دے گا کیونکہ جب مال ودیعت متمیز نہیں ہو سکتا تو مالک ودیعت سے نفع اٹھانے سے عاجز ہوا لہذا مودع کی جانب سے خلط کرنا اختلاف ہوا پس ضمان دے گا اور ضمان دینے سے مودع مال و ودیعت کا مالک بن جائے گا۔ اور اگر مودع مرنیا تو وہ مال تمام قرض خواہوں کا ہوگا جن میں مودع بھی برابر کا شریک ہوگا۔ اور اگر ودیعت کا مال مودع کے مال کے ساتھ اس کے کسی فعل کے بغیر خود بخود خلط ہو گیا تو ضمان نہیں آئے گا بلکہ مودع ودیعت کے مالک کے ساتھ شریک ہو جائے گا۔ ضمان کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اتلاف اس کی جانب سے نہیں پایا گیا بلکہ اس کی جانب سے کسی فعل کے نہ پائے جانے کی بنا پر خود

نزدیک ضمان آئے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مودع نے وہ زیادتی کے طریقے پر اٹھائے تھے لہذا ضمان دے گا جیسا کہ مودع خود، نفع اٹھانے کی صورت میں دیتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ محض اٹھانا اتلاف نہیں ہے اور اتلاف کی نیت بھی اتلاف نہیں ہوتی۔ لہذا یہ موجب ضمان نہیں ہوگا۔

اور اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے آپ نے فرمایا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ عز شانہ نے میری امت سے وہ معاف کر دیا جو وہ اپنے دلوں میں سوچیں جب تک کہ اس کو زبان پر نہ لائیں یا اس پر عمل نہ کریں۔ ظاہر حدیث کا تقاضا یہ ہے کہ جو کچھ دل میں بات آئے وہ علی العموم معاف ہو۔ سو اسے اس کے جس کی تخصیص دلیل سے ہوئی ہو۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب بند بھیلی و رعیت رکھائی ہو اور مودع اس کو کھول لے یا مقفل صندوق رکھایا اور مودع تالا کھول لے لیکن اس میں سے کچھ نہ نکالے یاں تک کہ ودیعت ضائع ہوگئی یا مودع مر گیا۔ تو اگر ودیعت بعینہ قائم ہو تو وہ اس کے مالک کو لوٹا دی جائے گی کیونکہ وہ بعینہ اس کا مال ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی جو کوئی بعینہ اپنے مال کو پالے تو وہ اس کا زیادہ حقدار ہے۔ اور اگر ودیعت کا پتہ نہ چلتا ہو کہ وہ بعینہ کون سی ہے تو وہ میت کے ترکہ میں دین ہوگی اور مودع دیگر قرضخواہوں کے ساتھ ترکہ تقسیم کر کے حصہ لے گا کیونکہ مودع جب اس حالت میں مرا کہ وہ ودیعت کو مجبور بنا نے والا ہے تو اس نے معنی کے اعتبار سے اس کو تلف کیا کیونکہ تجبیل کی وجہ سے مالک کے لیے اس سے نفع اٹھانا ممکن نہ رہا اور یہی اتلاف کی تفسیر ہے اگر وراثاً کہیں کہ ودیعت ہلاک ہوگئی تھی یا مالک کو لوٹا دی گئی تھی تو اس بات میں ان کی تصدیق نہیں جائے گی کیونکہ اس حال میں مودع کہ موت و رعیت کو مجبور کرنے والی ہو وجوب ضمان کا سبب ہوتی ہے کیونکہ وہ اتلاف ہوتا ہے لہذا ہلاکت یا واپسی کا دعویٰ امر عارض کا دعویٰ ہے جو بغیر دلیل کے قبول نہیں کیا جائے گا اور مودع دیگر قرضخواہوں کے ساتھ ترکہ تقسیم کر کے حصہ لے گا کیونکہ اس دین کا سبب مال کا غیر معین ہونا ہے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا پس یہ حالت صحت میں ہے ہوئے دین کے مساوی ہوگی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب العاریة

اس کتاب میں گفتگو کے عنوانات درج ذیل ہیں۔

رکن عاریت کا بیان۔

شرائط رکن کا بیان۔

حکم عقد کا بیان۔

مستعیر کو مستعار میں جن تصرفات کا اختیار ہوتا ہے اور جن کا نہیں ان کا بیان۔

صفت حکم کا بیان۔

مستعار کی حالت کا بیان۔

ان امور کا بیان۔ جو مستعار کی حالت کے تغیر کا موجب ہوتے ہیں۔

رکن عاریت بمعیر (عاریتاً دینے والے) کی جانب سے ایجاب ہے۔ رہا مستعیر کی جانب سے قبول تو وہ ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک از روئے استحسان رکن نہیں ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ رکن ہولہ یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے جیسا کہ بہرہ میں ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی شخص نے قسم کھائی کہ فلاں کو عاریتاً نہیں دے گا پھر اس کو عاریتاً دیا اور اس نے نے قبول نہیں کیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب قسم کھائے کہ فلاں کو کوئی شئی ہبہ نہیں کرے گا پھر اس کو ہبہ کرے لیکن وہ قبول نہ کرے۔ یہ کتاب السبہ کا مسئلہ ہے۔

اور ایجاب یہ ہے کہ معیریوں کہے میں نے تجھے یہ شئی عاریتاً دی یا (مٹھک "هذا الشيء") اور هذا الدار میں لے تجھے یہ کپڑا یا یہ مکان عاریتاً دیا یا (اطعمتك هذا الارض) میں نے تجھے اس زمین کا غلہ کھلایا یا (هذا الارض لك طعمة) اس زمین کی پیداوار تیرے کھانے کے لیے ہے (اخذ منك هذا العبد) تیری خدمت کے لیے یہ غلام دیا یا (هذا العبد لك خدمة) یہ غلام تیری خدمت کے لیے ہے یا (حملتك هذا الدابة) میں نے تجھے اس جانور پر سوار کیا جب کہ ہبہ کی قیت نہ ہو بلکہ "وادی لك سکنی" میرا مکان تیرے لیے رہائش ہے دیا یوں کہے داری لك عمر لی سکنی۔

رمیرامکان تیرے لیے عمری سکنی ہے۔

جہاں تک لفظ اعارہ کا تعلق ہے تو وہ عاریت کے باب میں صریح ہے۔

رہا منہ تو یہ اس عطیہ کا نام ہے جس سے انسان ایک زمانے تک نفع اٹھاتا ہے پھر اس کے مالک کو واپس کر دیتا ہے اور یہی عاریت کا مطلب ہے۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے المنحہ مردودہ (منہ کو واپس کرنا ہے) اور زمین کی منہ اس کی زراعت ہوتی ہے نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا ارزعا ادا منھا اخلک (خود اس پر کاشت کر یا اپنے بھائی کو عطیہ کر دے کہ وہ کاشت کرے۔ اسی طرح معیر کا قول داری ملک سکنی مضاف ہو اس سے مراد عرف و رواج میں بغیر عوض کے زمین کے ان منافع کو بخشا ہے تو زمین میں زراعت سے حاصل ہوتے ہیں اور یہی عاریت کا معنی ہے۔ غلام کو اس کی خدمت میں دینے سے مراد ہے بغیر عوض کے اس کی خدمت کرنا اور یہی عاریت کی تفسیر ہے۔

اسی طرح معیر کا قول داری ملک سکنی یا عمری سکنی یہ مکان کی رہائش کو اس کے لیے بلا عوض کرنا ہے۔ اور مکان کی رہائش اس کی وہ منفعت ہوتی ہے جو اس سے مطلوب ہوتی ہے پس یہاں بھی عاریتاً دینے کا معنی پایا گیا۔

رہا قول: حملت علی هذا البہ (میں نے تجھے اس جانور پر سوار کیا) تو اس میں عاریت اور بہہ دونوں کا احتمال ہے۔ البتہ اطلاق کے وقت (یعنی جب کچھ نیت نہ کی ہو) اس سے مراد عاریت ہوگی کیونکہ یہ کثیر معنی ہے اور لفظ کو اس پر محمول کرنا ادلی ہوگا۔

اگر کہا داری ملک سکنی یا عمری سکنی تو یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک عاریت ہوگا جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک بہہ ہوگا اور رقبی و حبس کا قول باطل ہو گیا۔ یہ کتاب الہبہ کا مسئلہ ہے۔

وہ شرائط جن کی وجہ سے رکن شرعاً اعارہ بنتا ہے

۱۔ عقل پس مجنون اور ناسمجھ بچے کی جانب سے اعارہ صحیح نہیں۔

بلوغت ہمارے نزدیک شرط نہیں لہذا اجازت یا فتر بچے کی جانب سے اعارہ صحیح ہوگا ہے کیونکہ یہ تجارت کے توابع میں سے ہے۔ اور جب اس کو تجارت کا اختیار ہے تو تجارت کے توابع کا بھی اختیار ہوگا۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اس کا اختیار نہیں ہوگا۔ یہ کتاب الہبہ کا مسئلہ ہے۔

اسی طرح حریت بھی ہمارے نزدیک شرط نہیں ہے پس ماذون غلام کو اعارہ (عاریتاً دینے) کا اختیار ہوگا کیونکہ یہ تجارت کے توابع میں سے ہے پس تجارت کی وجہ سے اس کو اعارہ کا اختیار بھی ہوگا۔ (۲) مستعیر کا اس پر قبضہ کرنا۔ کیونکہ اعارہ عقد تبرع ہے پس یہ بہہ کی طرح بغیر قبضے کے خود مفید حکم نہیں ہوگا۔

(۳) مستعار ایسی شئی ہو جو بغیر استیلاک کے قائم عانتقل ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو عاریت صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس عقد کا حکم منفعت میں ثابت ہوتا ہے عین میں نہیں سوائے اس کے کہ جب عین منفعت کے ساتھ ملحق ہو جیسا کہ ہم اس کا ذکر اس کے مقام پر کریں گے۔

فصل : حکم عقد کا بیان

اس میں کلام کے دو عنوان ہیں اصل کا حکم (۲) صفت حکم کا بیان۔

اصل حکم : یہ مستعیر کے لیے بلا عوض ملک منفعت ہے یا ایسی شئی کی ملک جو عرف و عادت میں منفعت کے ساتھ ملحق ہو۔ یہ ہمارے نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ منفعت کی اباحت و مباح کرنا ہے۔ پس ہمارے نزدیک مستعیر فی الجملہ مستعار کو عاریت پر دینے کا اختیار رکھتا ہے جس طرح مستاجر شئی کو آگے اجارہ پر دینے کا اختیار رکھتا ہے اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مستعیر کو اس کا سرے سے اختیار نہیں ہوگا جیسا کہ وہ شخص جس کے لیے کھانا مباح کیا گیا ہو دوسرے کے لیے مباح کرنے کا اختیار نہیں رکھتا۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ اجماع اور مقول کی دلالت ہے۔ اجماع کی دلالت تو اس طرح سے ہے کہ اس عقد کا جواز مدت کے بیان کے بغیر بھی ہے حالانکہ اگر یہ تملیک منفعت ہوتی تو مثل اجارہ کے بغیر مدت کے بیان کے جائز نہ ہوتی۔ ایسے ہی مستعیر کو یہ اختیار نہیں کہ وہ عاریت کو اجارہ پر دے حالانکہ اگر منفعت میں اس کے لیے ملکیت ہوتی تو مثل مستاجر کے اس کو یہ اختیار ہوتا۔ رہی مقول کی دلالت تو وہ یہ ہے کہ قیاس تملیک منفعت کے مخالف ہے کیونکہ یہ معدوم کی بیع ہے اسی لیے کہ حالت عقد میں منفعت معدوم ہے۔ اور معدوم میں بیع کا احتمال نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایسی شئی کی بیع ہے جو آدمی کے پاس نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا ہے البتہ اجارہ کے باب میں منفعت کو عقد کے وقت موجود مان لیتے ہیں ضرورت کے حکم کی بنا پر جب کہ امارہ میں ضرورت نہیں ہے پس امارہ میں منافع اپنی اصل عدم (یعنی عدمیت) پر باقی رہیں گے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ معیر نے مستعیر کو منافع کی تحصیل پر اور ان کو اپنی طرف پھیرنے پر اس طور پر تسلط دیا ہے کہ معیر کا قبضہ ان سے زائل ہو چکا ہے۔ اور اس طور پر تسلط دینا تملیک ہوتا ہے مباح کرنا نہیں جیسا کہ اعیان (اشیاء) میں ہوتا ہے۔ یہ عقد بغیر بیان مدت کے بھی صحیح ہوتا ہے کیونکہ بیان مدت اس لیے ہوتا ہے کہ وہ جسالت جو جھگڑے کا باعث ہو اس سے بچا جاسکے جب کہ عاریت کے باب میں جہالت جھگڑے کا باعث نہیں بنتی کیونکہ یہ عقد جائز و غیر لازم ہے اور اسی معنی کی وجہ سے مستعیر کو اجارہ پر دینے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ

عقد اجارہ لازم ہوتا ہے جب کہ امارہ عقد غیر لازم ہوتا ہے۔ پس اگر مستعیر کو اجارہ پر دینے کا اختیار ہو تو اس میں ایسی شئی کے سبب سے صفت لزوم کا اثبات ہوگا جو

خود لازم نہیں ہے یا اس میں (عقد) لازم سے صفت لزوم کی لفظی کرنا ہوگا اور یہ دونوں ہی باتیں باطل ہیں رہا شافعی رحمہ اللہ کا قول کہ عقد کے وقت منافع معدوم ہوتے ہیں تو ہم یہ تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن یہ عقد کے جواز کے مانع نہیں ہے جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ منفعت پر وار د ہونے والا عقد ہمارے نزدیک ایسا عقد ہوتا ہے جو منفعت کے وجود کے وقت کی طرف مضاف ہوتا ہے پس حکم کے حق میں اس کا انعقاد صرف منفعت کے وجود کے وقت ہی نہیں فاشیاء (تھوڑا تھوڑا کر کے) منفعت کے حد و ش کے مطابق ہوگا لہذا یہ نہ تو معدوم کی بیع ہے اور نہ ایسی شے کی بیع ہے جو انسان کے پاس نہ ہو۔ اس پر دار اہم و دنیا پر کے اجارہ کا مسئلہ نکلتا ہے کہ وہ قرضہ ہوگا اجارہ نہیں کیونکہ اجارہ درنوں قاعدوں کے اختلاف کے مطابق یا تو تملیک منفعت ہے یا اباحت منفعت ہے اور در اہم و دنیا پر سے نفع ان کو خسر پر کئے بغیر ممکن نہیں یعنی عین میں نہ کہ منفعت میں تصرف کے بغیر انتفاع کی کوئی صورت نہیں۔ پس اس کو حقیقتاً اجارہ بنانا صحیح نہیں لہذا اس کو مجازاً قرض بنائیں گے کیونکہ اس میں اجارہ کا معنی پایا جاتا ہے حتیٰ کہ اگر زیور مستعار لیا تاکہ اس سے زینت کرے تو صحیح ہے کیونکہ اس سے بغیر نقصان کے زینت کا انتفاع ممکن ہے پس حقیقت پر عمل ممکن ہے لہذا مجاز پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔

اسی طرح کیلیات و موزونات وغیرہ جن سے استہلاک کے بغیر انتفاع ممکن نہیں، کا اجارہ بھی قرضہ ہوگا اجارہ نہیں ہوگا کیونکہ یہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ اجارہ کے حکم کا محل منفعت ہے عین نہیں۔ اگر عین عرف و عادت میں منفعت کے ساتھ ملحق ہے جیسا کہ کسی شخص کو بکری یا اونٹنی دی تاکہ اس کے دودھ اور مال سے ایک مدت تک نفع اٹھائے پھر اس کے مالک کو واپس کر دے کیونکہ اس کو عرف و عادت میں منافع میں سے شمار کرتے ہیں لہذا اس کے لیے منفعت کا حکم ہوگا۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کیا کوئی ایسا شخص ہے جو اپنے اونٹوں میں سے ایک اونٹنی ایسے گھروالوں کو دے دے جن کے پاس دودھ نہیں ہے۔ یہ ترغیب کے طریقے پر ہے جیسے اس روایت میں ہے کہ جو شخص چاندی کا عطیہ دے یا لباس کا عطیہ دے تو اس کو ایک غلام آزاد کرنے کے بقدر ثواب ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک سال یا اس سے کم عمر کا بکری کا بچہ عطیہ دیا تو یہ عاریت ہوگا کیونکہ یہ اس لیے دیا جاتا ہے تاکہ اس کے دودھ اور اون سے نفع اٹھایا جائے۔

اسی فصل کے ساتھ اس بات کا بیان بھی متصل ہے کہ مستعیر کو مستعار میں کون سے تصرفات جائز ہیں اور کون سے نہیں پس ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ عقد اجارہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو مطلق ہوگا یا مقید ہوگا۔ پس اگر مطلق ہو مثلاً اپنا جانور کسی شخص کو عاریتاً دیا اور اس کے لیے مکان زمان سواری اور بوجھ و سامان کا ذکر نہیں کیا تو مستعیر کو حق ہوگا کہ جس جگہ اور جس وقت چاہے اس کو استعمال کرے اور اس کو اس پر سوار ہونے اور بوجھ لادنے کا حق بھی ہوگا کیونکہ مطلق میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے۔ اور چونکہ معیر نے مستعیر کو عاریت کے منافع کو مطلقاً مالک بنایا ہے لہذا اس کو اختیار ہوگا کہ جس طور پر معیر نے اس کو مالک بنایا اس طور پر وہ ان کو حاصل کر سکتا ہے البتہ اس پر ایسا بوجھ نہیں لادے گا جس کے بارے میں علم ہو کہ اس جیسا جانور اس جیسا بوجھ

نہیں اٹھا سکتا۔ اور اس جانور کو دن رات ایسا استعمال نہیں کر سکتا کہ اس جیسا جانور عام طور پر اتنا استعمال نہیں کیا جاتا اور اگر ایسا کیا اور جانور ہلاک ہو گیا تو مستعیر کو ضمان دینا پڑے گا کیونکہ عقد اگرچہ مطلق ہو ہے لیکن مطلق از روئے دلالت عرف و عادت سے مقید ہو جاتا ہے۔

جیسا کہ نص سے متقید ہو جاتا ہے۔

ہمارے نزدیک مستعیر کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ عاریت کو عاریتاً دے خواہ عاریت ان اشیاء میں سے ہو جو استیفائے منفعت میں متفاوت ہوتی ہیں یا ان میں سے نہ ہو کیونکہ عقد کا اطلاق مستعیر کے لیے ملک کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے لہذا یہ دوسرے کو ملک سپاس طور پر اس سے یہ مالک بنا ہے اس حال میں کہ یہ خود اپنی ملک میں تصرف کرنے والا ہے البتہ بوجہ مذکورہ اس کو اجارہ پر دینے کا حق حاصل نہ ہوگا اور اگر اجرت پر دیا اور متاجر کے سپرد کر دیا تو ضمان دے گا کیونکہ اس نے دوسرے کا مال اس کی اجازت کے بغیر متاجر کو دیا ہے پس یہ غاصب بنا۔ لہذا مالک کو اختیار ہوگا چاہے تو مستعیر سے ضمان لے اور چاہے تو متاجر سے لے کیونکہ متاجر نے دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا مثل غاصب سے خید نے والے کے البتہ جب وہ مستعیر سے ضمان لے گا تو مستعیر ضمان کے لیے متاجر پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ ضمان کی ادائیگی سے وہ عاریت کا مالک بن گیا اور ظاہر ہوا کہ اس نے خود اپنی ملک اجارہ پر دی۔ اور اگر مالک متاجر سے ضمان لے تو اگر متاجر کو یہ علم نہ تھا کہ وہ مستعیر کے پاس عاریت تھی تو وہ مستعیر پر رجوع کر سکتا ہے کیونکہ اسے عیب عاریت ہونے کا علم نہیں تھا تو وہ مستعیر کی جانب سے دھوکہ دیا گیا پس اس پر دھوکہ کے ضمان کے لیے رجوع کرے گا جو کہ حقیقت میں ضمان کفالت ہے۔ اور جب اسے علم ہو تو وہ مستعیر کی جانب سے دھوکہ نہیں دیا گیا پس اس پر رجوع نہیں کرے گا۔

آیا مستعیر کو عاریت و ربیعہ رکھانے کا اختیار ہے تو اس میں ہمارے مشائخ کا اختلاف ہے۔ مشائخ عراق کا قول ہے کہ اختیار ہوگا اور یہی ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کیونکہ جب وہ عاریتاً دینے کا اختیار رکھتا ہے تو و ربیعہ رکھانے کا اختیار تو بطریق اولیٰ حاصل ہوگا کیونکہ وہ عاریتاً دینے سے کتر ہے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اس کو اختیار نہیں ہوگا اور وہ اس مسئلہ سے استدلال کرتے ہیں جو جامع صغیر میں مذکور ہے۔ وہ مسئلہ یہ ہے کہ مستعیر جب عاریت کو کسی اجنبی کے ہاتھ میں لوٹا دے تو اس کو ہمارے دینا پڑے گا اور یہ بات معلوم ہے کہ اس کے ہاتھ میں لوٹانا اس کے پاس و ربیعہ رکھنا ہے حالانکہ اگر اس کو و ربیعہ رکھانے کا اختیار ہوتا تو ضمان نہ دینا پڑتا۔

اور اگر عقد اعارہ مقید ہو تو اس میں جہاں تک ممکن ہو قید کی رعایت کی جائے گی کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ عاقل شخص غصے تصرف کا اسی طور پر اعتبار کیا جائے جس طور پر اس نے تصرف کیا سوائے اس کے کہ فائدہ وغیرہ نہ ہونے کی بناء پر اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا تو اس وقت وصف لغو ہوگا کیونکہ اس کا ذکر بیکار ہے پھر قید کی رعایت صرف اس امر میں کی جائے گی جو عقد میں داخل نہ ہو کیونکہ مطلق کو جب کسی وصف کے ساتھ مقید کریں تو اس قید و وصف کے ماوراء میں وہ مطلق باقی رہتا ہے پس اس وصف کے ماوراء میں اطلاق کی رعایت کی جائے گی۔ اس جملہ کی وضاحت چند مسائل سے ہوگی۔

جب کسی شخص کو جانور عاریتاً دیا اس قید کے ساتھ کہ مستعیر خود اس سے مستفید ہو سکتا ہے تو مستعیر کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ کسی دوسرے کو جانور عاریتاً دے اسی طرح اگر اس کو لباس عاریتاً دیا اس قید کے ساتھ کہ وہ اس کو خود پہننے کا تو مستعیر وہ لباس کسی دوسرے کو عاریتاً نہیں دے سکتا، دھم کر چکے ہیں کہ مقید میں قاعدہ یہ ہے کہ اس میں قید کا اعتبار کیا جائے گا سوائے اس صورت کے جس میں اس کا اعتبار کرنا ممکن نہ ہو۔ مذکورہ قید کا اعتبار ممکن ہے کیونکہ لوگ سواری میں اور پہننے میں جانور اور لباس کے استعمال میں تفاوت ہوتے ہیں لہذا اس میں قید کا اعتبار لازم ہے۔ اور اگر قید کے خلاف کیا یہاں تک کہ جانور ہلاک ہو گیا تو خلاف کرنے کی بنا پر ضمان دینا پڑے گا۔ اور اگر خود سوار ہوا اور دوسرے کو اپنے پیچھے سوار کر لیا اور جانور ہلاک ہو گیا تو اگر جانور ایسا ہو جو اکٹھے دونوں کا بوجھ اٹھا سکتا ہو تو مستعیر جانور کی نصف قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ اس نے صرف نصف مقدار میں خلاف کیا ہے اور اگر جانور دونوں کا بوجھ نہ اٹھا سکتا ہو تو مستعیر جانور کی پوری قیمت کا ضمان ادا کرے گا کیونکہ اس نے عقد کا خلاف کر کے اس جانور کو ہلاک کیا ہے۔

اگر کسی شخص کو مکان عاریتاً دیا تاکہ وہ خود اس میں رہے تو مستعیر اس میں دوسرے کو ٹھہرا سکتا ہے کیونکہ عقد سے رہائش میں عام طور پر لوگوں میں تفاوت نہیں ہوتا۔ لہذا مستعیر کی رہائش کی قید لگانا مفید نہیں اور لغو ہوگی۔ ہاں اگر مستعیر وہ مکان کسی لوہار یا دھوبی وغیرہ کو رہائش کے لیے دیتا ہے جو عمارت کو کمزور کرتے ہیں تو مستعیر کو یہ حق نہیں ہوگا اور نہ ہی مستعیر کو یہ حق ہوگا کہ وہ خود ایسا کام کرے کیونکہ مستعیر عام طور پر اس پر راضی نہیں ہوتا۔ جب کہ مطلق عرف و عادت سے مفید ہوتا ہے۔ جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے۔

اگر جانور عاریتاً دیا تاکہ اس پر دس صاع۔ جو کے لادے تو مستعیر کو یہ حق نہیں کہ وہ اس پر دس صاع گندم کے لادے کیونکہ گندم جو کے مقابلے میں بوجھل ہوتی ہے لہذا قید کا اعتبار کرنا مفید ہوگا پس اعتبار کیا جائے گا۔ اور اگر جانور عاریتاً دیا تاکہ اس پر دس صاع گندم کے لادے تو مستعیر کو اختیار ہوگا کہ وہ اس پر دس صاع جو کے یا باجرے کے یا چاول وغیرہ ایسی شے کے لادے جو بوجھل ہونے میں گندم کی مثل ہو یا اس سے کم بوجھل ہو یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس کو اس کا حق نہ ہوگا حتیٰ کہ اگر جانور ہلاک ہو گیا تو از روئے استحسان ضمان نہیں آئے گا جب کہ از روئے قیاس ضمان آئیگا اور یہی امام زفر علیہ الرحمۃ کا قول ہے کیونکہ مستعیر نے خلاف کیا ہے از روئے استحسان اس کا جواب یہ ہے کہ یہ اگرچہ صورت کے اعتبار سے خلاف ہے لیکن معنی کے اعتبار سے خلاف نہیں کیونکہ از روئے دلالت مالک اس پر راضی ہوتا ہے۔ پس گندم کے ساتھ مقید کرنا مفید نہیں اور یہ ایسے ہوا جیسے شرط لگائے کہ جانور پر دس صاع اپنی گندم کے لادے اور مستعیر اس پر دوسرے کی گندم کے دس صاع لادے اور چونکہ اس صورت میں مستعیر خلاف کرنے والا نہیں بنتا اور اس پر ضمان نہیں آتا تو ایسے ہی یہاں بھی ہوگا۔

جانور عاریتاً دیا اس شرط کے ساتھ کہ اس پر دس صاع گندم کے لادے تو مستعیر کو یہ حق نہیں

کہ وہ اس پر بکڑی یا گھاس یا اینٹیں یا لوہا یا پتھر لادے خواہ یہ چیزیں گندم کے وزن کے برابر ہوں یا کمتر ہوں کیونکہ یہ اشیاء جانور پر زیادہ سخت ہوتی ہیں یا اس کی پشت کو زیادہ زخمی کرنے والی ہوتی ہیں۔ اور اگر ایسا کیا اور جانور ہلاک ہو گیا تو ضمان دینا پڑے گا۔

جانور عاریتاً دیتے ہوئے یہ شرط عائد کی کہ اس پر سو وزن کی روٹی لادے گا اور مستعیر اس کے وزن کے برابر لوہا لادے اور جانور ہلاک ہو جائے تو مستعیر پر ضمان آئے گا کیونکہ روٹی جانور کی پشت پر پھیلی ہوتی ہے لہذا اس کا نقصان لوہے کے مقابلے میں کم ہوتا ہے جو کہ ایک جگہ میں سمٹا ہوا ہوتا ہے اور اس کا نقصان اور اس کی تکلیف جانور پر زیادہ ہوتی ہے۔ اور دو نقصانوں میں سے کمتر پر رضامند ان میں سے زیادہ والے پر رضامندی نہیں ہوتی۔ لہذا قید لگانا مفید ہوگا اور اس کا اعتبار کرنا لازم ہوگا۔ اگر یہ شرط کی کہ اس پر دس صاع گندم کے لادے گا اور مستعیر نے مذکور سے زیادہ گندم لادی اور جانور ہلاک ہو گیا تو اس بارے میں دیکھا جائے گا۔ اگر زائد مقدار اتنی ہو کہ جانور میں اس کے اٹھانے کی طاقت نہ ہو تو مستعیر اس کی پوری قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ جانور پر ایسا بوجھ لانا جس کی اس میں طاقت نہ ہو جانور کو تلف و ضائع کرنا ہے۔ اور اگر بوجھ اتنا ہو کہ جانور میں اس کے اٹھانے کی طاقت تھی تو بقدر زیادتی جانور کی قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ مستعیر نے جانور پر دس صاع گندم کے لادنے کی اجازت دی تھی اور مستعیر نے اس پر گیارہ صاع گندم کے لادے اور جانور ہلاک ہو گیا تو مستعیر جانور کی قیمت کا گیارہواں حصہ ضمان میں دے گا کیونکہ اس نے اتنی ہی مقدار تلف کی ہے۔

اور اگر اعارہ کو مکان کے ساتھ مقید کیا مثلاً کہا کہ اس شرط پر کہ تو اس کو شہر کی فلاں جگہ استعمال کرے گا تو عقد اعارہ اس قید کے ساتھ مقید ہو جائے گا اور مستعیر کو حق ہوگا کہ وہ جب چاہے اور جس فشی کے ساتھ چاہے عاریت کو استعمال کرے کیونکہ قید صرف مکان کے ساتھ پائی گئی لہذا اس کے علاوہ میں اعارہ مطلق رہا لیکن مستعیر کو یہ حق نہیں ہوگا کہ وہ مذکور مکان سے تجاوز کرے اور اگر اس نے تجاوز کیا تو ضمان دینا پڑے گا اور دوبارہ اجازت دیے ہوئے مکان میں لے جانے سے ضمان سے بری نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر مالک کے سپرد کرنے سے پیشتر عاریت ہلاک ہو گئی تو ضمان دے گا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا دوسرا قول ہے جب جب کہ ان کا پہلا قول یہ ہے کہ وہ ضمان سے بری ہو جائے گا شل سودع کے کہ جب وہ خلاف کرے اور پھر موافقت کی طرف لوٹ آئے۔ عاریت اور ودیعت کے درمیان فرق کی وجہ ہم کتاب الودیعہ میں ذکر کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگر عاریت کو کسی وقت اور زمان کے ساتھ مقید کیا مثلاً یہ کہا کہ اس شرط پر کہ تو اس کو ایک دن استعمال کرے گا تو عقد اس کے علاوہ میں مطلق رہے گا لیکن وقت کے ساتھ مقید ہوگا حتیٰ کہ اگر ایک دن گزر گیا اور مالک کو نہیں لٹایا یا یہاں تک کہ وہ عاریت ہلاک ہو گئی تو بوجہ مذکورہ نفعان آئے گا یہی حکم اس وقت تھا جب بوجھ کے ساتھ مقید نہ تھا اسی طرح اس وقت بھی جب استعمال کی قید لگائی ہو مثلاً یوں کہا کہ اس شرط کے ساتھ کہ تو اس کو استعمال کرے گا حتیٰ کہ اگر مستعیر نے اس کو روکے رکھا اور استعمال نہیں کیا اور (جانور) مر گیا تو مستعیر کو ضمان دینا پڑے گا کیونکہ اس کا روکے رکھنا یعنی باندھے رکھنا خلاف ورنہ

ہے جو کہ موجب ضمان ہے۔

اگر معیر اور مستعیر کے درمیان ایام کے بارے میں یا مکان کے بارے میں یا جو کچھ جانور پر لا د جائے اس کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو قول معیر کا ہوگا کیونکہ مستعیر معیر اس سے ملک انتفاع کا فائدہ حاصل کرتا ہے لہذا مقدار و تعیین کے بارے میں معیر کا قول ہوگا لیکن تہمت کو دفع کرنے کے لیے قسم لی جائے گی۔

فصل: صفت حکم

وہ یہ ہے کہ مستعیر کے لیے ثابت ہونے والی ملک ملک غیر لازم ہوتی ہے کیونکہ یہ ایسی ملک ہے جس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں پس یہ لازم نہ ہوگی مثل اس ملک کے جو سب سے ثابت ہوتی ہے۔ پس معیر کو حق ہوگا کہ وہ عاریت میں رجوع کرے خواہ اس نے عاریت کو مطلق رکھا ہو یا کسی وقت کے ساتھ مقید کیا ہو۔ اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ جب کسی شخص سے زمین عاریت ملی تاکہ اس پر عمارت تعمیر کرے یا اس میں درخت لگائے پھر مالک کا ارادہ ہو کہ معیر کو نکال دے تو بوجہ مذکورہ اس کو اس بات کا حق ہوگا خواہ عاریت مطلق ہو یا موقت (وقت کے ساتھ مقید) ہو البتہ جب عاریت مطلق ہو تو معیر کو حق ہوتا ہے کہ وہ مستعیر کو درخت اکھیڑنے اور عمارت توڑنے پر مجبور کرے کیونکہ ان کو چھوڑنے میں معیر کا نقصان ہے اس لیے کہ ان کے لیے کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ اور جب مستعیر نے درختوں کو اکھیڑا یا عمارت توڑی تو معیر کو درخت اور عمارت کی قیمت میں سے کچھ بطور ضمان کے دینا نہ پڑے گا کیونکہ اگر معیر پر ضمان واجب ہو تو دھوکہ دہی کے سبب سے ہوگا حالانکہ معیر نے جب عقد کو مطلق رکھا اور کسی وقت کے ساتھ موقت نہیں کیا تو اس نے دھوکہ نہیں دیا کہ یہ کہیں کہ اس نے وقت سے پیشتر مستعیر کو نکالا بلکہ مستعیر نے خود اپنے آپ کو دھوکہ دیا کہ اس نے مطلق کو ابد پر محمول کیا۔

اور اگر عمارت ہو اور معیر مستعیر کو قبل از وقت نکالنا چاہے تو اس بات کا حق نہیں ہوگا اور نہ اس کو حق ہوگا کہ وہ مستعیر کو درخت اکھیڑنے یا عمارت توڑنے پر مجبور کرے البتہ مستعیر کو اختیار ہوگا کہ اگر چاہے تو زمین والے سے کھڑے ہوئے سالم درختوں اور عمارت کی قیمت کا ضمان وصول کرے اور ان کو معیر کے لیے ایسا ہی چھوڑ دے۔ یہ حکم اس وجہ سے ہے کہ جب معیر نے عاریت کو ایک وقت کے ساتھ موقت کیا پھر مستعیر کو وقت سے پہلے نکال دیا تو اس نے مستعیر کو دھوکہ دیا پس معیر اپنی جانب سے کفیل ہوگا اس ضمان کا جو اس کو لازم آئے گا کیونکہ دھوکہ کا ضمان کفالت ہوتی ہے لہذا مستعیر کو حق ہوگا کہ وہ معیر سے ضمان وصول کرے۔ اور زمین والا ضمان کی ادائیگی سے درختوں اور عمارت کا مالک بن جائے گا کیونکہ مضومات (قابل ضمان) اشیاء کا یہی حکم ہے کہ ادائیگی ضمان سے ان میں ملکیت آجاتی ہے۔ اور

مستعیر چاہے تو اپنے درخت اور اپنی عمارت لے جائے۔ اس صورت میں زمین واسے پر کچھ حمان نہ آئے گا۔

پھر مستعیر کو درخت اکھٹرنے اور عمارت توڑنے سے زمین کو نقصان نہ ہوتا ہو۔ اور اگر اس سے زمین کو نقصان ہوتا ہو تو خیار مالک کو ہوگا کیونکہ زمین اصل ہے اور درخت و عمارت اس کے تابع ہوتی ہے پس مالک زمین صاحب اصل ہے اور مستعیر صاحب تبع ہے لہذا خیار کا صاحب اصل کے لیے اثبات اولیٰ ہے چاہے تو وہ درخت و عمارت کو قیمت کے عوض روک لے اور چاہے تو اکھٹرنے اور گرنے پر راضی ہو جائے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب زمین کو شجر کاری یا تعمیر کے لیے مستعار لیا ہو۔

اور جب زمین کو زراعت کے لیے مستعار لیا ہو اور اس میں کاشت کی ہو پھر زمین والا چاہے کہ زمین واپس لے لے تو اس کو حق نہیں کہ کھیتی کٹنے تک زمین واپس لے سکے بلکہ زمین کو اجرت مثلی کے عوض میں مستعیر کے پاس چھوڑے گا۔ یہ از روئے امتحان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ تعمیر و زرخیز کی طرح یہاں بھی اس کو زمین واپس لینے کا حق ہو۔ امتحان کے لیے وجہ فرقی یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو دونوں جانبوں کا لحاظ اور دونوں کے حق کی رعایت واجب ہے۔ اور یہ زراعت کی صورت میں ممکن ہے کیونکہ کھیتی کے پکنے کا وقت معین ہوتا ہے لہذا اس میں دونوں جانب کی رعایت ممکن ہے۔ مستعیر کیلئے رعایت کی جانب میں تو کوئی ٹنک نہیں ہے بلکہ مالک کی جانب میں کٹائی کی وقت تک اجرت کے عوض میں چھوڑنے سے اس کے حق کی حقا یہ بات شجر کاری اور تعمیر میں ممکن نہیں کیونکہ اس کے لیے کوئی معین وقت نہیں ہوتا لہذا صاحب اصل کی رعایت کرنا اولیٰ ہے۔

فقہاء نے اجارہ کے باب میں فرمایا ہے جب مدت اجارہ مقرر ہو جائے اور کھیتی ابھی سبز ہو تو اس کو کاٹا نہیں جائے گا بلکہ زمین کو مستاجر کے پاس کٹائی کے وقت تک اجرت مثلی کے عوض میں چھوڑا جائے گا جیسا کہ عاریت میں ہوتا ہے۔ بوجہ مذکورہ برخلاف باب غصب کے کیونکہ اس طرح چھوڑنے میں مقصود لحاظ رعایت کرنا ہے جبکہ غاصب جرم کرنے والا ہوتا ہے اور مربانی و رعایت کا مستحق نہیں ہوتا پس اس کو درخت اکھٹرنے پر مجبور کیا جاتا ہے۔

فصل

مستعار شئی کی حالت کا بیان

اس کا حال یہ ہے کہ وہ مستعیر کے پاس استعمال کے وقت بالاتفاق امانت ہوتی ہے۔ حالت استعمال کے علاوہ میں بھی ہمارے نزدیک اس کا یہی حال ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ اس شئی کا ضامن ہوتا ہے۔ انہوں نے اس ہدایت کا استدلال کیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ

سے جنگ جن میں زرہ عارتیالی۔ صفوان نے پوچھا کہ اسے محمد یہ غضب کے طور پر ہے؟ تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا بلکہ عارتیالی ہے اور میں اس کا ضامن ہوں۔ نیز عین کے موجود ہونے کی صورت میں اس کو واپس کرنا واجب ہوتا ہے لہذا اس کی ہلاکت کے وقت اس کی قیمت ادا کرنا لازم ہے۔ یعنی اس کی قیمت ضمان میں دینی ہوگی مثل مغضوب کے۔ یہ اس وجہ سے ہے کہ عین نام ہے صورت و معنی کا۔ عین کی ہلاکت سے اگر مستقیم صورت کو رد کرنے سے عاجز ہوا تو معنی کو رد کرنے سے تو عاجز نہیں ہوا کیونکہ شے کی قیمت اس کا معنی ہوتی ہے لہذا مستعیر پر واجب ہوگا کہ وہ عاریت کو اس کے معنی کی صورت میں واپس کرے جیسا کہ غضب میں ہوتا ہے۔ نیز یہ دوسرے کا مال خود اپنے قبضہ میں کرنا ہے پس مستعیر اس کا ضامن ہوگا جس طرح بھادڑے کر کے قبضہ میں لی ہوئی چیز کا ہوتا ہے۔

ہمارے دلیل یہ ہے کہ مستعیر کی جانب سے وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا لہذا مثل و رعیۃ اور اجارہ کے اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔ ہم نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ آدمی پر اس کے فعل کے بغیر ضمان واجب نہیں ہوتا۔ اور جو فعل مستعیر کی جانب سے وجود میں آیا ہے وہ عقد اور قبضہ ہے جن میں سے کوئی بھی وجوب ضمان کا سبب نہیں ہے لہذا مثل و رعیۃ اور اجارہ کے اس پر ضمان واجب نہیں بطور تملیک ہو یا بطور اباحت قواعد کے اختلاف کے مطابق۔ رہا قبضہ تو پیاس کے وجوب ضمان کا سبب نہ بننے کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا مال کو ثابت کرنا ہے اور اسکو ہلاکت سے بچانا ہے جو کہ مالک کے حق میں مفید ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ اجل شانہ کا ارشاد: **فصل جزاء الاحسان الا الاحسان ان** نہیں ہے احسان کا بدلہ مگر احسان، نیز اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد **ما علی المحسنین من سبیل** نہیں ہے نیکی والوں پر التام کی کوئی راہ، دلیل ہے اس بات پر کہ غیر کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا وجوب ضمان کا سبب نہیں بنتا تو اجازت سے قبضہ کرنا۔ تو بطریق اولیٰ سبب نہیں بنے گا دوسری وجہ یہ ہے کہ وہ قبضہ جس کی اجازت دی گئی ہو وہ زیادتی نہیں ہوتا کیونکہ یہ مالک کے قبضے کو فوت نہیں کرتا جب کہ ضمان زیادتی کرنا ہے پر آتا ہے اللہ تبارک و تعالیٰ نے ارشاد فرمایا **فلا عدوان الا علی الظالمین** نہیں ہے زیادتی مگر ظالموں پر، برخلاف قبضہ غضب کے۔ رہا ضمان دوسرے استدلال کرنا تو ہم کہتے ہیں کہ اس کے قائم ہونے کے وقت اس پر عین کو واپس کرنا واجب ہوتا ہے لیکن ہلاکت کی حالت میں اس پر قیمت کو رد کرنا واجب نہیں ہوتا۔ شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ اس کی قیمت اس کا معنی ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ عین یہ تسلیم نہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت درابہم و دنیا ہوتی ہے اور درابہم و دنیا نیز پہلی عین سے جدا ایک دوسری عین ہے جس کے لیے صورت و معنی ہے۔ پس ایک عین کو لوٹانے سے عاجز ہونا دوسری عین اس کی جگہ ادا نہیں ہوتی۔ باب غضب میں غاصب پر ضمان غضب اس طریقے سے نہیں آتا بلکہ دوسرے طریقے

سے آتا ہے اور وہ ہے مغضوب کا معنوی اتلاف جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ یہاں یہ طریقہ نہیں پایا جاتا
 حتیٰ کہ اگر پایا جاتا تو ضمان واجب ہوتا پھر ہم کہتے ہیں کہ مستعیر پر ضمان رد کے واجب ہونے کی وجہ
 یہ ہے کہ مدت کے ختم ہونے سے یا مطالبہ سے عقد حب ختم ہوتا ہے تو عین مستعیر کے قبضے میں
 مغضوب کی مثل باقی رہتا ہے اور مغضوب کے موجود ہونے کی حالت میں اسکا واپس کرنا واجب ہوتا
 ہے اور حالت ہلاکت میں قیمت کا ضمان دینا واجب ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک حب عین
 اس حالت میں و مغضوب ہونے کی حالت میں ہلاک سمجھائے تو مستعیر کو ضمان دینا پڑتا ہے۔
 رہا شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ مستعیر نے دوسرے کے مال پر اپنے لیے قبضہ کیا ہے تو ہم کہتے ہیں
 کہ یہ ٹھیک ہے لیکن حب دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کرنا بوجہ مذکورہ وجوب ضمان
 کا سبب نہیں بنتا تو اجازت کے ہوتے ہوئے تو بطریق اولیٰ سبب نہیں بنے گا۔ قیمت ملے ہوئے بعد فروخت شدہ شے کا
 قبضہ کی وجہ سے ضمان نہیں ہے بلکہ تعاطی کے طریقے پر از روئے دلالت ثابت ہونے والے شرط
 خیار کے ساتھ عقد کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اس کی وجہ بیان ہو چکی ہے۔ حدیث صفوان میں شافعی رحمہ اللہ
 کے لیے دلیل نہیں ہے کیونکہ روایت میں اختلاف آتا ہے۔ روایت ہے کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کے پاس سے بھاگ گیا تھا۔ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی طرف پیغام بھیجا اور اس
 کو امن دیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارادہ حنین کا تھا تو آپ نے اس سے پوچھا کہ تیرے پاس کچھ
 ہتھیار ہے۔ اس نے پوچھا عاریتاً لینا چاہتے ہیں یا غصباً تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا عاریتاً۔ پھر
 صفوان نے ہتھیار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو عاریتاً دیے۔ اس روایت میں ضمان کا کوئی ذکر نہیں ہے حالانکہ
 واقعہ ایک ہی تھا جو ایک مرتبہ پیش آیا تھا۔ پس دونوں میں سے صرف ایک بات ثابت ہوگی۔ لہذا دونوں
 روایتوں میں تعارض ہوا اور احتجاج واستدلال ساقط ہو گیا۔ نیز اگر یہ ثابت بھی ہو تو احتمال ہے کہ ضمان رد
 ہو اور اس کے ہم قائل ہیں پس اس احتمال کے ہوتے ہوئے دوسرے ضمان پر محمول نہیں کریں گے۔ اس
 کی تائید اس روایت سے بھی ہوتی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا العاریۃ سوداۃ (عاریتاً
 کو واپس ادا کرنا ہے)

فصل

عاریت کی حالت کو بدلنے والے حالات

مستعار کی امانت سے ضمان کی طرف حالت بدلنے والا امر وہی ہے جو درعیت کی حالت کو
 بدلنے والا امر ہے۔ اور وہ اتلاف ہے خواہ حقیقی ہو یا معنوی ہو اور معنوی اتلاف پایا جاتا ہے مطالبہ
 کے بعد روکنے سے یا مدت گزرنے کے بعد روکنے سے یا حفاظت کو ترک کر کے سے۔ یا خلاف
 ارزی کرنے سے حتیٰ کہ اگر مدت کے ختم ہونے کے بعد یا مدت کے ختم ہونے سے بغیر طلب کرنے

کے بعد عاریت کو روکا تو مستعیر کو ضمان دینا پڑے گا کیونکہ عاریت کو ان دونوں حالتوں میں واپس کرنا واجب ہے بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے فرمان العاریۃ موداة اور علی البیہ ما اخذت حتی تردہ ہاتھ کے ذمے ہوتا ہے جو اس نے لیا یہاں تک کہ واپس کرے، نیز مدت کے پورا ہونے سے یا معیر کے طلب کرنے پر عقد اعارہ ختم ہو گیا پس مستعیر کے پاس عین مثل مغضوب کے ہوئی اور مغضوب کا معاملہ یہ ہے کہ اس کے قائم ہوتے ہوئے خود اس کو واپس کرنا بطور ضمان ضروری ہوتا ہے اور اس کی ہلاکت کے وقت اس کی قیمت کو ضمان میں دینا واجب ہوتا ہے۔

اگر اپنے غلام یا اپنے بیٹے یا اپنے عیال میں کسی شخص کے ہاتھ یا معیر کے غلام کے ہاتھ عاریت کو واپس کرایا یا خود مالک کے گھر میں اس کو واپس رکھ آیا تو از روئے قیاس ضمان آنا چاہیے جیسا کہ ودیعت میں ہوتا ہے۔ ان دونوں کے درمیان فرق کو ہم کتاب الودیعتہ میں ذکر کر چکے ہیں۔

یہی حکم اس وقت ہے جب حفاظت ترک کر دی یہاں تک کہ عاریت ضائع ہو گئی اور ایسے ہی اس وقت ہے جب خلاف ورزی کی البتہ ودیعت کے باب میں خلاف ورزی کرنے سے بعد اگر موات کی طرف پلٹ آئے تو ہمارے اصحاب ثلاثہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک طمان سے بری ہو جاتا ہے جب کہ یہاں (یعنی عاریت کے باب میں) بری نہیں ہوتا۔ کتاب الودیعتہ میں فرق گزر چکا ہے۔

مستعیر نے کوئی تصرف کیا اور دعویٰ کیا کہ مالک نے اس کو اس تصرف کی اجازت دی تھی اور مالک اس کا انکار کرے تو قول مالک کا ہو گا یہاں تک کہ مستعیر کیلئے اس اجازت کو گواہ ثابت کر دیں۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ مستعیر کی جانب سے تصرف اصل میں وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے تو اس کا یہ دعویٰ کرنا کہ مالک کی جانب سے اجازت تھی ایک امر عارض کا دعویٰ ہے پس بغیر دلیل کی مسموع نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب وقف و صدقہ

وقف کے بارے میں گفتگو کے یہ عنوان ہیں۔

وقف کے جواز کا بیان۔

وقف کی کیفیت کا بیان۔

شرائط جواز کا بیان۔

وقف جائز اور اس کے متصلات کے حکم کا بیان۔

وقف کے جواز کا بیان | توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ جواز وقف میں وقف کے حاصل کو جب تک وقف
ازندہ ہو صدقہ کرنے کے واجب ہونے کے اعتبار سے ملامت کے مابین کوئی
اختلاف نہیں ہے۔ لہذا اگر کسی نے اپنا مکان یا اپنی زمین وقف کی تو وقف کرنے والے کے ذمے لازم ہوگا
کہ مکان اور زمین کا کرایہ صدقہ کرے۔ اور یہ کرایہ کو صدقہ کرنے کی نذر کی مثل ہوگا۔ اسی طرح وقف کے جواز میں
اس اعتبار سے بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وقف شدہ کی ذات سے واقف کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے جب
وقف کے ساتھ فضلے قاضی (عدالتی حکم) متصل ہو جائے یا جب واقف لے اس کی اضافت موت کے بعد کی
طرف کی ہو مثلاً یوں کہا ہو کہ جب میں مر جاؤں تو میرا مکان یا میری زمین فلاں مدین وقف ہے یا یوں کہا کہ
یہ میری زندگی میں وقف ہے اور میری موت کے بعد صدقہ ہے۔

البتہ جواز وقف میں وقف شدہ شی کی ذات سے ملکیت کو زائل کرنے کے اعتبار سے جب کہ وقف
میں موت کے بعد کی طرف اضافت نہ کی گئی ہو یا اس کے ساتھ حاکم کا حکم متصل نہ ہو۔ اختلاف واقع ہوا
ہے۔ ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کا قول ہے کہ ایسا وقف جائز نہیں لہذا اس طرح کا وقف
کرنے والے، واقف کو وقف شدہ کی بیع کرنے اور اس کو ہبہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور جب وہ مر جائے
تو وقف شدہ اس کے وارثوں کی میراث بن جاتا ہے۔ ابو یوسف محمد اور عامر علماء رضی اللہ عنہم کہتے ہیں کہ
ایسا وقف جائز ہے اور اس کو پھر نہ بیچا جاسکتا ہے نہ ہبہ کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی وہ میراث بن سکتا ہے۔

پھر ظاہر الروایۃ میں ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ حالت صحت اور حالت مرض میں اس
قسم کے وقف کرنے میں، کوئی فرق نہیں ہے لہذا ان کے نزدیک یہ دونوں حالتوں میں جائز نہیں جب
کہ نہ تو ما بعد الموت کی طرف اضافت پائی گئی ہو اور نہ ہی حکم حاکم پایا گیا ہو۔ طحاوی رحمہ اللہ نے ابو حنیفہ
رحمہ اللہ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ حالت مرض (وفات) میں یہ وقف جائز ہے اور اس کا اعتبار

تہائی ترکہ میں سے کیا جائے گا اور یہ اس کی وفات کے بعد بمنزلہ وصیت کے ہوگا۔ جہاں تک صاحبین کا تعلق ہے تو ان کے نزدیک صحت و مرض دونوں حالتوں میں یہ وقف جائز ہے۔

(ابوحنیفہ اور صاحبین رحمہم کے) اسی اختلاف کے مطابق جب کسی شخص نے مسافروں کے لیے رباط یا سرائے تعمیر کرائی یا مسلمانوں کے لیے پانی کی سبیل لگائی یا اپنی زمین کو قبرستان بنایا تو ان اشیاء کی ذات سے ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس شخص کی ملکیت زائل نہیں ہوگی الا یہ کہ اس نے مابعد الموت کی طرف اس وقف کی اصناف کی ہو یا اس وقف کے ساتھ حاکم کا حکم لاحق ہو گیا ہو جب کہ صاحبین کے نزدیک ان (دو) امور کے بغیر بھی ملکیت زائل ہو جائے گی ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو محض وقف کرنے والے کے ساتھ حاکم کا حکم لاحق ہو گیا ہو جب کہ صاحبین کے نزدیک ان (دو) امور کے بغیر بھی ملکیت زائل ہو جائے گی ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تو محض وقف کرنے والے کے قول کرنے سے ہی اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک سپرد کرنے سے اور سپردگی اس طور پر ہوگی کہ مسافر رباط و سرائے میں سکونت اختیار کریں اور لوگ سبیل سے پانی پئیں اور قبرستان میں تدفین ہو۔

اس بات پر تینوں کا اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے مکان یا اپنی زمین کو مسجد بنادے تو جائز ہے اور وہ وقف کرنے والے کی ملکیت سے نکل جائیں گی البتہ ابوحنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کا رستہ علیحدہ کرنا اور لوگوں کو اس میں نماز پڑھنے کی اجازت دینا اور لوگوں کا اس میں نماز پڑھنا شرط ہے لہذا ایسا کرنے سے بیشتر مالک وقف میں رجوع کر سکتا ہے جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ وقف اس کی ملکیت سے محض اس کے اتنا کہنے سے نکل جائے گی کہ میں نے اس کو مسجد بنادیا اور پھر اس کو اس کے رجوع کرنے کا حق نہیں ہوگا

جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔ عامہ علماء کے قول کی وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلفائے راشدین اور عامہ صحابہ رضی اللہ عنہم کی اقتداء ہے کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے وقف کیا اور حضرت ابوبکر نے وقف کیا اور حضرت عمر نے وقف کیا اور حضرت علی نے وقف کیا اور دیگر بہت سے صحابہ نے وقف کیا رضی اللہ عنہم۔

نیز وقف کہتے ہی اس کو ہیں کہ موقوف (وقف شدہ) سے ملکیت کو زائل کرنا اور اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے لیے کرنا۔ لہذا یہ غلام آزاد کرنے اور مکان یا زمین کو مسجد بنانے کے مشابہ ہوا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ اس وقت (بھی) صحیح ہوتا ہے جبکہ اس کی اصناف مابعد الموت کی طرف ہو لہذا یہ فوری طور پر صحیح ہوگا۔ اسی طرح اگر اس کے ساتھ عدالتی حکم لاحق ہو جائے تو جائز ہوتا ہے حالانکہ جو شی جائز نہ ہو وہ عدالتی حکم کی بناء پر جائز ہو جانے کا احتمال نہیں رکھتی۔

ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی روایت ہے کہ انہوں نے کہا جب سورہ نساء نازل ہوئی اور اس میں میراث کے حصے فرض کئے گئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لا حبس عن خیر النفع اللہ تعالیٰ: یعنی کوئی مال اس کے مالک کی موت کے بعد

وارثوں میں تقسیم سے نہ روکا جائے۔ جب کہ وقف کو اللہ تعالیٰ عز شانہ کے بیان کردہ فرائض سے روکا جاتا ہے لہذا وقف کی شرعاً نفی ہے۔ نیز شریع رحمہ اللہ سے یہ قول متقول ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم جلیس (یعنی موقوف) کی بیع (کے جواز کا حکم) لے کر آئے۔ یہ شریع کی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ موقوف کی بیع جائز ہے کیونکہ جس موقوف ہی ہوتا ہے۔ اور یہ فعل یعنی مفعول ہے کیونکہ وقف اللہ کے لغت جس کو کہتے ہیں لہذا موقوف محبوب ہوا اور اس کی بیع جائز ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی وقف کرنے سے موقوف سے مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوتی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے وقف کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ وقف کے وقوع سے مانع اللہ تعالیٰ کے بیان کئے ہوئے فرائض (حصوں میں تقسیم) سے جس ہے جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا وقف کرنا اللہ تعالیٰ کے فرائض سے جس اور روک نہیں بنا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: انا معاشرا لانبیاء لا خلدت ما ترکنا صدقۃ دہم انبیاء کا گروہ کسی کو وارث نہیں بناتے۔ جو کچھ ہم چھوڑتے ہیں وہ صدقہ ہوتا ہے۔ رہے صحابہ کے اوقاف تو ان میں سے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ہوئے تو ان میں احتمال ہے کہ وہ سورہ نساء کے نزول سے پیشتر واقع ہوئے ہوں لہذا وہ اللہ تعالیٰ کے فرائض سے جس واقع نہیں ہوئے۔ اور ان میں سے جو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد واقع ہوئے تو ان میں احتمال ہے کہ ان کے وارثوں نے اجازت دے کر ان کو نافذ کیا ہو۔ یہی بات ظاہر ہے اور اس میں کلام کی گنجائش نہیں۔ مابعد الموت کی طرف اضافت کی صورت میں وقف کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ جب وقف کرنے والے نے وقف کی اضافت مابعد الموت کی طرف کی تو اس نے اس کو وصیت کی مثل کیا لہذا دیگر وصیتوں کی طرح یہ وقف جائز ہوگا لیکن وصیت کے طریق پر اس کا جواز غیر وصیت کے طریق سے اس کے جواز پر دلالت نہیں کرتا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر اپنے تہائی مال کی فقراء کے لیے وصیت کی تو جائز ہے لیکن اگر اپنا تہائی مال فقراء پر صدقہ کیا تو جائز نہیں۔ حاکم کے حکم کے اس وقف کے ساتھ لاجی ہونے کی صورت میں وقف کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ حاکم کا حکم محل اجتہاد کے ساتھ لاجی ہوا ہے اور حاکم (وقاضی) کے اجتہاد نے اس کو اس نتیجہ تک پہنچایا ہے۔ اور مقام اجتہاد میں قاضی کے اپنے نتیجہ اجتہاد پر فیصلہ جائز ہوتا ہے جیسا کہ دیگر اجتہادی مسائل میں ہوتا ہے۔

فصل

شرائط جواز

یہ چند ہیں جن میں سے بعض کا تعلق واقف سے اور بعض کا نفس وقف سے اور بعض کا موقوف سے ہوتا ہے۔

واقف سے متعلق شرائط | یہ چند ہیں۔

۱۔ عقل۔

۲۔ بلوغت۔

لہذا بچے اور مجنون کا وقف صحیح نہیں ہوگا کیونکہ وقف نقصان دہ تصرفات میں سے ہے اس لیے کہ اس میں بغیر عوض کے ملکیت کو زائل کرنا ہے جب کہ بچہ اور مجنون نقصان دہ تصرفات کرنے کے اہل ہی نہیں ہوتے۔ اسی بنا پر ان کا بہہ اور صدقہ اور غلام کو آزاد کرنا بھی صحیح نہیں ہوتا۔

۳۔ حریت۔ لہذا غلام کو وقف کرنے کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ وقف میں ملکیت کا ازالہ ہوتا ہے جب کہ غلام ملکیت کا اہل ہی نہیں ہوتا غلام کا ماذون (اجازت یافتہ) اور مجبور (پابند) ہونا برابر ہے کیونکہ وقف کرنا نہ تو تجارتی امور میں سے ہے اور نہ ہی تجارتی ضروریات میں سے ہے۔ لہذا اجازت یافتہ غلام کو جیسے بہہ اور صدقہ کرنے اور غلام آزاد کرنے کا اختیار نہیں ہوتا اسی طرح وقف کرنے کا اختیار بھی نہیں ہوگا۔

۴۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک واقف کا وقف کو اپنے قبضے سے نکالنا اس کے لیے کوئی قیم (نگدان) مقرر کرنا اور اس کو قیم کے سپرد کر دینا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وقف کیا اور خود اس کے متولی بنے اور وقف ان کے قبضے میں رہا۔ اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بھی ایسا ہی کرنا مروی ہے۔ نیز یہ غیر محدود وقت کے لیے ازالہ ملکیت ہے لہذا غلام آزاد کرنے کی مثل اس میں سپرد کرنا شرط نہیں ہے۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وقف مال کو صدقہ کی طرح اپنی ملکیت سے نکالنا ہے لہذا دیگر تصرفات کی طرح یہ تصرف بھی بغیر سپرد کیے صحیح نہیں ہوگا۔ جہاں تک حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کے وقف کا تعلق ہے تو اس میں احتمال ہے کہ انہوں نے بعد میں اس کو اپنے قبضے سے نکالا ہو۔ اور متولی کے سپرد کر دیا ہو۔ اور یوں صحیح ہو گیا ہو۔ جیسا کہ کوئی شخص دوسرے کو کوئی شے بہہ یا صدقہ کرے لیکن بہہ اور صدقہ کرنے کے وقت سپرد نہ کرے بلکہ بعد میں سپرد کرے تو سپردگی صحیح ہوئی ہے۔ تو ایسے ہی وقف میں ہوگا۔ پھر ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وقف میں سپردگی یہ ہے کہ اس کا کوئی قیم مقرر کرے اور وہ اس کو سپرد کرے جب کہ مسجد میں سپردگی یہ ہے کہ اس میں واقف کی اجازت سے اذان و اقامت کے ساتھ۔ باجماعت نماز پڑھی جائے۔ قاضی نے شرح طحاوی میں ایسا ہی ذکر کیا ہے البتہ قدوری رحمہ اللہ نے اپنی شرح میں ذکر کیا کہ جب واقف نے مسجد میں نماز کی اجازت دے دی اور کسی ایک شخص نے اس میں نماز پڑھی تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک سپردگی پائی گئی اور واقف کی ملکیت اس سے زائل ہو گئی۔

کیا یہ بھی شرائط میں سے ہے کہ واقف وقف کے منافع میں سے اپنے لیے کچھ منفعت کی شرط نہ

کرے۔ تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وقف اللہ تعالیٰ کے لیے مال کو نکالنا اور اس کو خالص اللہ تعالیٰ کے لیے کرنا ہے جب کہ اپنے لیے منفعت کی شرط کرنا اخلاص کے مانع ہے۔ لہذا جواز وقف کے مانع ہوگا جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص اپنی زمین یا اپنے مکان کو مسجد قرار دے اور اس کے منافع میں سے کچھ منفعت اپنے لیے شرط کرے اور جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ کوئی شخص اپنے غلام کو آزاد کرے اور اس کی خدمت اپنے لیے شرط کرے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے وقف کیا اور اپنے وقف میں شرط کی کہ اس کا متولی معروف طریقے پر اس میں سے کھا سکتا ہے اور وہ خود ہی اپنے وقف کے متولی ہے۔

ابو یوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ جب واقف اپنے لیے یہ شرط کرے کہ وہ وقف کو فروخت کر سکتا ہے تو جائز ہے کیونکہ فروخت کرنے کی شرط ایسی شرط نہیں ہے جو وقف کے منافی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ مسجد کا دروازہ جب بوسیدہ ہو جائے اور وقف کا درخت جب سوکھ جائے تو اس کو فروخت کیا جاسکتا ہے۔

۵۔ وقف کو آخر کار ایسی جہت کے لیے کرے جو کبھی ختم ہونے والی نہ ہو۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شرط ہے لہذا اگر اس کا ذکر نہ کیا تو وقف صحیح نہ ہوگا۔ ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک اس کا ذکر شرط نہیں ہے اور ان کے نزدیک ختم ہونے والی جہت کو ذکر کرنے کے باوجود بھی وقف صحیح ہو جاتا ہے اور اگرچہ فقراء کا حکم نہ ہوا ہو لیکن اس جہت کے بعد وقف فقراء کے لیے ہو جائے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ سے وقف کرنا ثابت ہے لیکن ان سے اس شرط کا ذکر کرنا ثابت نہیں۔ نیز اگرچہ واقف نے فقراء کا ذکر نہ کیا ہو لیکن واقف کا یہ قصد و ارادہ ہونا کہ وقف آخر کار فقراء کے لیے ہو اس کی حالت سے ظاہر ہے۔ لہذا اس شرط کا ذکر از روئے دلالت ثابت ہے اور جو امر از روئے دلالت ثابت ہو وہ ایسا ہوتا ہے گویا کہ تصریح کی وجہ سے ثابت ہے۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جیسا کہ ہم ذکر کریں گے جواز وقف کیلئے تائید (میشکی) شرط ہے جب کہ ختم ہونے والی جہت کا ذکر اندوئے محض وقف کے لیے توقیف ہے لہذا جواز کے مانع ہوگا۔

نفس وقف سے متعلق شرط

یہ تائید ہے یعنی یہ کہ وقف ابدی ہو۔ لہذا اگر وقف کو موقت کیا تو جائز نہ ہوگا کیونکہ وقف غیر محدود مدت کے لیے ازالہ ملکیت ہوتا ہے لہذا غلام آزاد کرنے اور مکان کو مسجد بنانے کی مثل وقف توقیت کا احتمال نہیں رکھا۔

موقوف سے متعلق شرائط | یہ چند ہیں۔

۱۔ غیر منقولہ اور غیر محلول ہو جیسے زمین وغیرہ لہذا مقصودی طور پر منقولہ کا وقف صحیح نہیں کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ تابید وقف کے جواز کی شرط ہے۔ جب کہ منقولہ وقف ہلاکت کے اندیشے کے باعث ابدی نہیں ہوتا۔ لہذا مقصودی طور پر منقولہ کا وقف جائز نہیں ہوگا البتہ اگر یہ زمین وغیرہ کے تابع ہو کر ہو تو پھر جائز ہوگا مثلاً کسی نے زمین مبعہ بل اور کسانوں جو کہ اس کے اپنے غلام ہیں وقف کی تو جائز ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کا ایسا ہی قول ہے اور منقولہ کا غیر کے تابع ہو وقف کا جواز اسکے مقصوداً وقف کے جواز پر دلالت نہیں کرتا جیسا کہ شرب پانی کی باری اور پانی کے بہاؤ اور رستہ کی بیع مقصوداً تو جائز نہیں البتہ زمین اور مکان کے تابع ہو کر جائز ہے۔

اگر کوئی ایسی شئی ہو جس کو وقف کرنے کا رواج جاری ہو جیسے قبر کھودنے کے لیے پھاؤڑا اور کلہاڑی اور پانی گرم کرنے کے لیے دیگ اور جنازہ کی چار پائی اور کپڑے وغیرہ تو قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو کیونکہ یہ منقول کا وقف ہے جب کہ استسنان کی رو سے لوگوں کے تعامل کی بنا پر یہ جائز ہے اور جس کام کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک گھوڑے اور بھینیاں اللہ تعالیٰ کی راہ میں وقف کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ منقولہ ہیں اور ان کو وقف کرنے کی عادت بھی رائج نہیں ہے جب کہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک ان کو وقف کرنا جائز ہے۔ پھر صاحبین کے نزدیک گھوڑوں میں سے جو بوڑھا ہو جائے یا ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اس سے انتفاع ممکن نہ ہو تو اس کو فروخت کر دیا جائے گا اور اس کی قیمت اسی کی مثل میں لوٹا دی جائے گی۔ گویا کہ گھوڑوں اور بھینیاں روں میں صاحبین نے نص کی بنا پر قیاس کو ترک کیا۔ اور وہ نص یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا کہ رہے خالد تو انہوں نے زمین اور گھوڑے اللہ تعالیٰ کے رستے میں روکے ہیں لیکن یہ حدیث صاحبین کی دلیل نہیں بنتی کیونکہ اس میں یہ ذکر نہیں کہ خالد رضی اللہ عنہ نے وہ وقف کیے تھے بلکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد حسبہ (روکے ہیں) میں اس معنی کا بھی احتمال ہے کہ ان کو جہاد کے لیے روکا ہو تجارت کے لیے نہیں۔

رہا کتابوں کا وقف تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق جائز نہیں جب کہ صاحبین کے قاعدے پر مشاع کا اس میں اختلاف ہوا ہے۔ نصر بن یحییٰ رحمہ اللہ سے حکایت ہے کہ انہوں نے اپنی کتابیں ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے شاگرد فقہاء پر وقف کی تھیں۔

۲۔ موقوف مقسوم (تقسیم شدہ) ہو۔ یہ شرط محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ہے لہذا ان کے نزدیک مشاع کا وقف جائز نہیں جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے لہذا موقوف مقسوم ہو یا مشاع ہو وقف جائز ہے۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک سپرد کرنا وقف کے جواز کی شرط ہے اور شیوخ قبضہ کرنے اور سپرد کرنے میں مغل ہوتا ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ

کے نزدیک سپرد کرنا سرے سے شرط نہیں ہے لہذا اس میں خلل وقف کے جواز سے مانع نہ ہوگا۔ نیز روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ خیبر کے سوجھوں کے مالک ہوئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا احبس اصلہا (ان کی اصل یعنی زمین وقف کر دو) پس یہ اس بات پر دلیل ہے کہ شیوع وقف کی صحت کے مانع نہیں ہے۔ محمد رحمہ اللہ کی طرف سے اس کا یہ جواب ہے کہ اس میں احتمال ہے کہ انہوں نے تقسیم سے پیشتر سوجھے وقف کئے ہوں اور یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے تقسیم کے بعد وقف کئے ہوں لہذا شک و احتمال کے ہوتے ہوئے یہ روایت دلیل و حجت نہیں بن سکتی۔ علاوہ ازیں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وقف تقسیم سے پیشتر ہوا تھا تو پھر اس کو اس پر محمول کریں گے کہ انہوں نے اس کو مشاع وقف کیا پھر تقسیم کیا اور سپرد کر دیا اور روایت ہے کہ انہوں نے ایسے ہی کیا تھا اور یہ جائز ہے جیسا کہ اگر بہ مشاع کرے پھر تقسیم کرے اور سپرد کر دے۔

فصل

وقف جائز اور اس سے متصل کا حکم

وقف کے جواز میں علماء کے اختلاف کے مطابق جب وقف جائز ہو تو اس کا حکم یہ ہے کہ موقوف سے واقف کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے اور موقوف علیہ کی ملکیت میں داخل نہیں ہوتا البتہ موقوف علیہ اس کی آمدنی سے اس کے اس پر صدقہ ہوتے ہوئے منتفع ہو سکتا ہے کیونکہ وقف اصل کا حبس اور فرع یعنی اس کی آمدنی و پیداوار کا صدقہ ہوتا ہے۔ اور حبس (وقف) رہن کی طرح محبوس (موقوف) میں ملکیت کو واجب بدیں کرتا۔

واجب ہے کہ وقف کی آمدنی کو سب سے پہلے وقف کی مصلحتوں مثلاً اس کی عمارت اور اس کی عمارت کی مرمت اور اس کے دیگر ناگزیر اخراجات میں خرچ کیا جائے خواہ واقف نے اس کی شرط کی ہو یا نہ کی ہو۔ کیونکہ وقف اللہ تعالیٰ کے رستے میں صدقہ جاریہ (جاری رہنے والا صدقہ) ہے اور وہ صرف اسی طریقے سے جاری رہتا ہے۔

اگر اپنا مکان اپنی اولاد کی رہائش کے لیے وقف کیا تو مکان کی تعمیر و مرمت اولاد کے ذمے ہوگی کیونکہ حبس مکان کی منفعت اولاد کے لیے ہے تو اس کا خرچہ بھی ان کے ذمے ہوگا جس کی وجہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قول ہے کہ: الخواج بالضممان (رفع تاوان کے ساتھ ہے)۔ اس کی نظیر وہ غلام ہے جس کی خدمت کے بارے میں وصیت کی گئی ہو کہ اس کا خرچہ اس شخص کے ذمے ہوگا جس کے لیے اس کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے بسبب وجہ مذکورہ۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اگر وہ تعمیر و مرمت سے باز رہیں اور فقیر ہونے کی بناء پر اس کی مرمت نہ رکھتے ہوں تو قاضی اس مکان کو کرانے پر مجبور دے گا اور اس کی مرمت حاصل کردہ اجرت سے کرانے کا کیونکہ وقف کو باقی رکھنا واجب ہے

اور وقف بخیر مرمت کے باقی نہیں رہتا۔ لہذا جب موقوف علیہ مرمت کرانے سے باز رہے یا اس سے عاجز ہو تو اجارہ کے ذریعے وقف کو باقی رکھنے میں قاضی موقوف علیہ کے قائم مقام ہو جائے گا جیسے غلام اور جانور کہ جب ان کا مالک ان پر خرچ نہ کرے تو قاضی اجارہ کے ذریعے سے ان پر خرچ کرے گا۔ ایسے ہی نذیر بحث صورت میں ہوگا۔

اگر وقف کی عمارت اور سامان میں سے کچھ مہندم ہو جائے تو وقف کے ملکہ کو قاضی اس کی تعمیر میں خرچ کر لے گا جب کہ اس کی احتیاج ہو۔

اور اگر اس کی ضرورت نہ ہو تو قاضی وقف کی تعمیر تک اس کو سنبھال کر رکھے گا اور پھر اس میں خرچ کرے گا۔ ملکہ کو مستحقین وقف میں خرچ نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان کا حق وقف کے منافع اور آمدنی میں ہے عین وقف میں نہیں ہے بلکہ وہ تو خاص اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

اگر اپنے مکان کو مسجد بنایا پھر مسجد کا پڑوس ویران ہو گیا یا اس مسجد کی ضرورت نہ رہی تو مسجد واقف کی ملکیت میں لوٹ آئے گئے اور وہ ہمیشہ مسجد ہی رہے گی۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ محمد رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے وہ مسجد واقف کی ملکیت میں لوٹ آئے گی۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ واقف نے اپنی ملکیت کا ازالہ مخصوص طور پر کیا تھا یعنی ایسے مکان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا جہاں لوگ نماز پڑھیں تو جب اس مکان کی ضرورت نہ رہی تو اس مکان سے غرض فوت ہو گئی لہذا وہ مسجد واقف کی ملکیت میں لوٹ آئے گی جیسا کہ کوئی شخص کسی میت کو کفن دے پھر اس میت کو کوئی دزدہ کھا جائے اور کفن باقی رہ جائے تو وہ کفن دینے والے کی ملکیت میں واپس لوٹ آتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے اپنے مکان کو مسجد بنادیا تو اس نے اس جگہ کو آزاد کر دیا اور مطلقاً خالص اللہ تعالیٰ کے لیے کر دیا۔ اور یہ صحیح ہے لہذا اس میں غلام آزاد کرنے کی مثل ملکیت میں واپس لوٹ آنے کا احتمال نہیں ہے۔ میت کی تکفین کا مسئلہ دوسرا ہے کیونکہ کفن دینے والے نے کفن کو آزاد یعنی خالص اللہ تعالیٰ کے لیے نہیں کیا بلکہ اس سے تو محض میت کی ایک حاجت یعنی ستر عورت کو پورا کیا ہے۔ اور جب کفن کی ضرورت نہ رہی تو وہ کفن

دینے والے کی ملکیت کی طرف لوٹ آیا۔ رہا محمد رحمہ اللہ کا یہ قول کہ واقف نے اپنی ملکیت کا ازالہ ایسے طور پر کیا تھا کہ اب اس کی ضرورت نہ رہی تو ہم کہتے ہیں کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کیونکہ مسافر اس میں نماز پڑھتے ہیں۔ اسی طرح اس کے دوبارہ آباد ہونے کا احتمال موجود ہے اور قربت کی حیثیت جو یقینی طور پر صحیح ہوئی تھی مقصود کے عدم حصول کے احتمال کی بناء پر باطل نہیں ہوگی۔

اگر مکان یا زمین کسی معین مسجد پر وقف کی تو اس میں اختلاف ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق جائز ہے اور محمد رحمہ اللہ کے قول پر جائز نہیں۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ویران ہونے کے وجہ سے مسجد میراث نہیں بن جاتی جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک میراث بن جاتی ہے۔ ابو بکر اعلم رحمہ اللہ کا قول ہے کہ واجب یہ ہے کہ یہ وقف بالاتفاق

جائز ہو جب کہ ابو بکر سکاف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ واجب یہ ہے کہ یہ بالاتفاق جائز نہ ہو۔

فصل صدقہ

جب کسی شخص نے کہا میرا یہ مکان مساکین میں صدقہ ہے تو اس کی قیمت ان پر صدقہ کی جائے گی اور اگر بعینہ مکان کو صدقہ کیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ نذر کرنے والا نذر کی ہوئی شئی کے ذریعے سے اللہ تعالیٰ کا تقرب حاصل کرتا ہے۔ اور تقرب کا معنی مکان کی قیمت صدقہ کر کے حاصل ہوتا ہے بلکہ یہ اولیٰ ہے۔ اور اگر بعینہ مکان صدقہ کیا تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ جس کی تصریح کی گئی ہے اسی کو ادا کیا گیا ہے۔

اور اگر کہا میرا یہ مکان مساکین پر وقف کیا ہوا صدقہ ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی رہائش اور آمدنی صدقہ کی جائے گی کیونکہ جس شئی کی نذر کی گئی ہے وہ وقف کیا ہوا صدقہ ہے جب کہ وقف اصل یعنی ذات کا جس اور فرع یعنی منافع و پیداوار کا صدقہ ہوتا ہے۔

اگر کہا میرا مال مساکین پر صدقہ ہے تو اس کا بروہ مال صدقہ کیا جائے جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ از روئے قیاس کل مال کو صدقہ کیا جائے گا کیونکہ مال کا اسم کل پر بولا جاتا ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ بندے کے ایجاب کو اللہ تعالیٰ کے ایجاب پر قیاس کیا جاتا ہے۔ اور وہ صدقہ جس کا تعلق اللہ کے نام کے ساتھ ہے اس کا اللہ تعالیٰ کی جانب سے ایجاب اس فرمان الہی میں خذ من اموالہم صدقہ ان کے اموال میں سے زکوٰۃ لیجی، وغیرہ بعض اموال کی طرف پھیرا جاتا ہے کل مال کی طرف نہیں۔ لہذا ایسے ہی بندے کے ایجاب میں ہوگا۔

اگر کہا جس کا میں مالک ہوں وہ صدقہ ہے تو اس کا کل مال صدقہ کیا جائے گا کہ وہ اپنے پاس اتنا مال روک لے جو وہ مزید مال کمانے تک اپنے اوپر اور اپنے خیال پر خرچ کرے پھر جب وہ مزید کچھ مال کما لے تو جتنا اسنے مال روکا تھا اتنا صدقہ کر دے بل کل مال صدقہ کئے کی وجہ یہ ہے کہ اس نے صدقہ کی اضافت مملوک کی طرف کی اور اس کا تمام مال اس کا مملوک ہے پس تمام مال صدقہ کیا جائے گا البتہ اس کو خرچ کے بعد روک لینے کو کہا جائے گا کیونکہ اگر وہ تمام مال دوسرے کو صدقہ میں دے دے تو یہ خدا اس بات کا محتاج بن جائے گا کہ دوسرا اس پر صدقہ کرے حالانکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے ابد ابنفسک ثم بمن تعول (خرچہ میں اپنے سے ابتدا کر پھر ان پر چھتری عیال داری میں ہیں) واللہ عز وجل اعلم۔

کتاب الدعوی

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں :-

رکن دعویٰ کا بیان -

شرائط رکن کا بیان -

مدعی اور مدعا علیہ کی تعریف -

حکم دعویٰ اور جو اس کے ساتھ متصل ہے اس کا بیان -

مدعی اور مدعا علیہ کی حجت و دلیل کا بیان -

قسم (یمین) کے علاق کا بیان -

جن امور سے مدعا علیہ سے خصومت دور ہو جاتی ہے اور وہ خصم (فرقی مقدمہ) بننے سے نکل

نکل جاتا ہے ان کا بیان -

دو دعویٰ کے تعارض مع گواہوں کے تعارض کا حکم -

فقط تعارض دعویٰ کا حکم -

محل میں ملکیت اور ثابث ہونے والے حق کے حکم کا بیان -

رکن دعویٰ کا بیان

یہ ایک شخص کا یہ کہنا ہے کہ میرا فلاں پر یا فلاں کی جانب یہ حق ہے۔ یا یہ کہنا کہ میں نے فلاں کا حق ادا کر دیا ہے یا یہ کہنا کہ فلاں نے مجھے اپنے حق سے بری کر دیا ہے وغیرہ۔ جب وہ ایسا کہہ دے تو رکن پورا ہو جاتا ہے۔

فصل

تصحیح دعویٰ کی شرائط

یہ چند ہیں۔

۱۔ مدعی اور مدعا علیہ کا عاقل ہونا۔ لہذا مجنون اور ناسمجھ بچے کا دعویٰ صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح ان دونوں کے خلاف دعویٰ بھی صحیح نہیں ہوتا کہ جواب دینا لازم آئے۔ اور گواہ بھی نہ سنے جائیں گے کیونکہ یہ دونوں باتیں (جواب اور گواہ) مبنی ہوتے ہیں صحیح دعویٰ پر۔

۲۔ مدعا معلوم ہو کیونکہ مجہول وغیر معلوم ہر گواہی اور فیصلہ محال ہے۔ اور مدعا کا علم دو میں سے ایک بات سے حاصل ہوتا ہے یا تو اشارہ سے یا ذکر سے اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ مدعا یا تو عین ہو گا یا دین ہو گا۔ اگر عین ہو تو یا تو اس میں منتقل کئے جانے کا احتمال ہو گا یا اس میں ایسا احتمال نہیں ہو گا اگر اس میں منتقل کئے جانے کا احتمال ہو تو اس کو خاطر کرنا ضروری ہے تاکہ دعویٰ اور گواہی کے وقت اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے جس سے وہ معلوم ہو سکے۔ البتہ اگر اس کو منتقل کرنا دشوار ہو مثلاً چکی کا پاٹ وغیرہ ہو تو قاضی چاہے تو اس کو ماضی کروائے اور چاہے تو اس طرف ایک امین کو بھیج دے۔ اور اگر اس میں منتقل کئے جانے کا احتمال نہ ہو مثلاً زمین ہو تو اس کی مدد کا بیان ضروری ہے تاکہ (اس طرح) وہ معلوم ہو جائے کیونکہ زمین کا علم تحدید ہی سے ہو سکتا ہے پھر اس میں اختلاف نہیں ہے کہ صرف ایک مد کے ذکر پر اکتفا نہیں کیا جائے گا اور ایسے ہی ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دو حدوں کے ذکر پر بھی اکتفا صحیح نہیں جبکہ ابو یوسف رحمۃ اللہ کے نزدیک صحیح ہے۔ اور آیات میں مدد کا ذکر کافی ہو گا تو ہمارے علمائے ثلاثہ رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ ہاں جبکہ زعفر رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ نہیں۔ اور یہ کتاب الشروط کا مسئلہ ہے۔ اسی طرح تحدید کی ہوئی زمین کا موضع اور اس کا شہر بھی ذکر کرنا ضروری ہے تاکہ اس کے بارے میں علم ہو جائے۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب مدعا عین ہو اور اگر وہ دین ہو تو اس کی جس اس کی مقدار اور اس کی صفت کا بیان ناگزیر ہے کیونکہ دین ان چیزوں کے ذکر کے بغیر معلوم نہیں ہوتا۔

۳۔ زمین کے دعویٰ میں مدعی کو یہ ذکر کرنا ہو گا کہ وہ مدعا علیہ کے قبضے میں ہے کیونکہ دعویٰ کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ کسی خصم پر ہو اور مدعا علیہ خصم اس وقت بنے گا جب وہ شئی اس کے قبضے میں ہو۔ بس مدعی کے لئے یہ ذکر کرنا ضروری ہے کہ زمین مدعا علیہ کے قبضے میں ہے کہ وہ خصم بن سکے۔ اور جب مدعی (دعویٰ کے ساتھ) یہ بات بھی ذکر کرے (کہ زمین مدعا علیہ کے قبضے میں ہے) لیکن مدعی کے پاس اپنے دعویٰ پر گواہ نہ ہوں اور مدعا علیہ انکار کرتا ہو تو مدعی سے اس بات پر گواہ لئے بغیر کہ زمین مدعا علیہ کے قبضے میں ہے مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی۔ اور اگر مدعی کے پاس (اپنے دعویٰ پر) گواہ ہوں تو ان کو اس وقت تک نہیں سنا جائے گا جب تک وہ اس بات پر گواہ پیش نہ کرے کہ زمین مدعا علیہ کے قبضے میں ہے۔ دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ (دوسری صورت میں) ممکن ہے کہ تابع مدعا علیہ کے علاوہ کوئی اور ہو اور ان دونوں (یعنی مدعی اور تابع) نے اس پر کچھ مصالحت (یعنی ساز باز) کر لی ہو تو اگر قاضی دعویٰ پر مدعی کے گواہ سنے تو قضاء علی الغائب ہوگی یہ بات پہلی صورت میں جبکہ مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں معدوم ہے کیونکہ اس صورت میں سرے سے

قضاء ہی نہیں ہوتی کیونکہ مدعا علیہ یا تو قسم کھانے کا یا قسم کھانے سے انکار کرے گا۔ اگر وہ قسم کھالے تو معاملہ ظاہر ہے اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو تب بھی یہی ہے کیونکہ قاضی کو فیصلہ نہیں کرے گا بلکہ مدعا علیہ کو حکم دے گا کہ وہ مکان سے نکل جائے اور مدعی اور مکان کے درمیان تخلیہ کر دے۔

۴۔ مدعی نے یہ کہہ کرے کہ وہ مدعا علیہ سے مدعا کا مطالبہ کرتا ہے۔ کیونکہ انسان کے حق کی ادائیگی محض طلب کرنے پر واجب ہوتی ہے۔

۵۔ دعویٰ مدعی کی اپنی زبان سے ہو جبکہ کوئی عذر نہ ہو والا یہ کہ مدعا علیہ دوسرے کی زبانی دعویٰ پر راضی ہو جائے۔ یہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر مدعی نے بلا عذر کسی کو وکیل برائے خصوصت (مقدمہ) بنایا اور مدعا علیہ اس پر راضی نہ ہو تو ابو حنیفہ رحمۃ اللہ کے نزدیک اس کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا اور نہ تو جواب لازم ہوگا اور نہ ہی مدعی کے گواہوں کو سنا جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک دعویٰ صحیح ہوگا اور جواب بھی لازم ہوگا اور گواہوں کو بھی سنا جائے گا جس کی وجہ کتاب الاکاتہ میں معلوم ہو چکی۔

۶۔ مجلس حکم کا ہونا۔ لہذا دعویٰ کو صرف قاضی کے سامنے سنا جائے گا جیسا کہ گواہوں کو صرف اسی کے سامنے سنا جاتا ہے۔

۷۔ خصم کا حاضر ہونا۔ پس دعویٰ اور گواہوں کو نہیں سنا جائے گا مگر جبکہ خصم حاضر ہو۔ البتہ اگر مدعی قاضی سے اس بارے میں قضاء کے لئے کتاب حکمی کا مطالبہ کرے تو قاضی اس کے مطالبے کو پورا کرے گا اور اس قاضی کے نام جس شہر میں غیر حاضر خصم ہے جو دعویٰ اور شہادت اس نے سنی لکھ دے گا تاکہ اس پر فیصلہ کیا جاسکے۔ یہ ہمارے نزدیک ہے شافعی رحمۃ اللہ کے نزدیک مدعا علیہ کی موجودگی دعویٰ اور گواہی کی سماعت کے لئے اور قضاء کے لئے شرط نہیں ہے۔ پس ان کے نزدیک قضاء علی الغائب جائز ہے۔ ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں۔ شافعی رحمۃ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ غائب پر مدعی کے دعویٰ کی صداقت گواہوں سے ظاہر ہو گئی پس اس کے گواہوں پر فیصلہ کرنا درست ہے حاضر پر قیاس کرتے ہوئے اور اس وصف کی دلالت کی بنا پر کہ مدعی کا دعویٰ اگرچہ خبر ہے جو صدق و کذب دونوں کا احتمال رکھتی ہے لیکن گواہوں کے ذریعے سے اس کی جانب صدق کو اس کی جانب کذب پر ترجیح حاصل ہوئی۔ لہذا اس کا صدق اس کے دعویٰ میں ظاہر ہے۔ جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب مدعا علیہ حاضر ہو۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ مدعا علیہ یا تو (دعویٰ کا) اقرار و اعتراف کرنے والا ہوگا یا اس کا انکار کرنے والا ہوگا۔ اگر وہ اقرار کرتا ہو تو مدعی اپنے دعویٰ میں سچا ہوا اور قضاء کی ضرورت نہ ہوگی۔ اور اگر وہ انکار کرے تو مدعی کا صدق گواہوں سے ظاہر ہوتا ہے۔ لہذا گواہوں کی بنا پر قضاء ایسی قضاء ہوگی جو حق کو ظاہر کرنے والی ہوئی حجت و دلیل کی بنا پر پس جائز ہوگا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فرمایا تم دو فریقوں میں سے کسی کے لئے اس وقت تک فیصلہ نہ کرو جب تک کہ تم دوسرے کا کلام نہ سن لو۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایک فریق کے لئے دوسرے کا کلام سننے سے پیشتر قضاء سے منع فرمایا ہے۔ اور مدعی کے لئے مدعا علیہ کی غیر موجودگی میں کسی حق کا فیصلہ کرنا ہے لہذا منع ہوگا۔ نیز قاضی اس بات پر مامور ہے کہ حق کے مطابق قضاء کرے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے یا داود انا جعلناک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس بالحق (اے داود ہم نے تم کو زمین میں خلیفہ بنایا ہے پس لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو)۔ نیز نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ سے

فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان فیصلہ کرو۔ انہوں نے کہا کیا میں فیصلہ کروں در آنحالیکہ آپ ہمارے درمیان موجود ہیں تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا کہ ان دونوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو۔ اور حق نام ہے ثابت و موجود کا اور عدم کا احتمال ہوتے ہوئے ثبوت نہیں پایا جاتا۔ اور احتمال کذب کی بناء پر گواہی میں احتمال عدم پایا جاتا ہے پس صرف گواہی فیصلہ حق کے ساتھ فیصلہ نہ ہوگا لہذا مناسب ہے کہ گواہی پر فیصلہ سرے سے جائز نہ ہو۔ البتہ اس کو مقدمات اور جھگڑوں میں فیصلہ کرنے اور ان کو چکانے کی ضرورت کی بناء پر حجت و دلیل بنایا گیا ہے لیکن مدعا علیہ کی عدم موجودگی میں فیصلہ کرنا اور جھگڑا چکانا نہیں پایا جاتا۔ اس سے امام شافعی رحمہ اللہ کی بات کا جواب بھی حاصل ہو گیا۔

پھر ہمارے نزدیک قضاء علی الغائب صرف اس وقت جائز نہیں ہوتی جب مدعا علیہ کی جانب سے ختم حاضر نہ ہو۔ اور اگر ہو تو جائز ہوگی کیونکہ یہ حقیقت اور معنی کے اعتبار سے قضاء علی الحاضر ہے اور ختم حاضر وکیل وصی وارث اور وہ شخص ہوتا ہے جس کے اور غائب کے درمیان مدعا کے بارے میں تعلق و اتصال ہو۔ کیونکہ وکیل وصی وارث وہ شخص ہوتا ہے جس کے اور غائب کے درمیان مدعا کے بارے میں تعلق و اتصال ہوتا ہے کیونکہ وکیل وصی وارث صراحتہ غائب بنانے کی بناء پر غائب کے نائب ہوتے ہیں جب کہ وارث شرعاً اس کا نائب ہوتا ہے اور نائب کی موجودگی مثل منوب عنہ اصل کی موجودگی کے ہوتی ہے پس یہ از روئے معنی قضاء علی الغائب نہ ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہے جب حاضر اور غائب کے درمیان اتصال اس امر میں ہو جس میں دعویٰ ہو اسے مثلاً وہ غائب کے حق کے ثبوت کے لیے سبب ہو اور حاضر چونکہ اپنے حق میں مدعا علیہ ہوتا ہے اور اس کے حق کے ثبوت ہونے کی ضرورت کی بناء غائب کا حق ثابت ہوتا ہے لہذا اکل حق حاضر کا ہوگا کیونکہ ہر وہ چیز جو کسی شئی کی ضرورتوں میں سے ہو وہ اس شئی کے ساتھ ملحق ہوتی ہے لہذا یہ قضاء علی الحاضر ہوگی۔ حتیٰ کہ اگر ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا وہ اس کا بھائی ہے اور نہ میراث کا دعویٰ کیا اور نہ خرچے کا تو اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ یہ دعویٰ علی الغائب ہے کیونکہ مدعی ارادہ کرتا ہے کہ مدعا علیہ کے ماں باپ کی طرف اپنا نسب جوڑے جو کہ غائب ہیں اور انکی ہانچ کی ختم سامنے بنانے کی جانب سے نائب نہیں بنایا اور کوئی حق بھی نہیں ہے کہ جس کا وارث پر فیصلہ دیا جائے تاکہ اس کے تابع ہو کہ بطور ضرورت کے غائب سے اس کے نسب کا ثبوت ہو سکے پس مدعی کا دعویٰ سرے سے مسموع نہ ہوگا۔ اور اگر مدعی اس پر میراث کا یا حاجت کے وقت خرچے کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ بھی مسموع ہوگا اور اس کے گواہ بھی قبول کیے جائیں گے کیونکہ یہ حاضر پر واجب و ثابت ہونے والے حق اپنی مال کا دعویٰ ہے اور اس کا اثبات اس کے بغیر ممکن نہیں کہ غائب کے ساتھ اس کا نسب ثابت کیا جائے پس واجب حق کے ثبوت کی ضرورت کے طور پر اس کی تبع میں غائب کی جانب سے ایک ختم مقرر کیا جائے گا اور اسی لیے اگر مال کے دعویٰ کے بغیر نسب کا اقرار کیا تو اس کا اقرار صحیح نہیں رہا۔ اس کے برخلاف اگر کسی شخص پر دعویٰ کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے تو بغیر مال حائز کے دعویٰ کے یہ دعویٰ صحیح ہوگا کیونکہ اس میں غیر کے نسب کو غیر پر محمول کرنا نہیں ہے پس دعویٰ علی الحاضر ہوگا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا برخلاف اخوت کے اقرار کے۔ اسی پر پانچ سال اور ان کے توابع کی تخریج ہوتی ہے جن کو ہم ان کے مقام میں ذکر کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ

۸۔ دعویٰ میں تناقض کا نہ ہونا: اور وہ یوں کہ اس کی جانب سے پہلے کوئی ایسی بات صادر نہ ہوئی ہو جو اس کے دعویٰ کے متناقض ہو کیونکہ شئی کا وجود اپنے مناقض و منافی کے ساتھ محال ہے۔ حتیٰ کہ اگر اپنے قبضے میں کسی مین کے بارے میں فلاں شخص کی ہونے کا اقرار کیا اور قاضی لے اس کو وہ عین اس فلاں شخص کو دینے کا حکم دیا پھر اس کے دعویٰ کیا کہ اس نے اس

۱۰۱۰ یہ کہ وہ اس کا بیٹا ہے اور بغیر مدعا علیہ کے اقرار کے محکوم ہے اور مدعا علیہ کی عدم موجودگی کا بار پھر باقی ہے۔
۱۰۱۱ یہ کہ وہ اس کا بیٹا ہے اور بغیر مدعا علیہ کے اقرار کے محکوم ہے اور مدعا علیہ کی عدم موجودگی کا بار پھر باقی ہے۔

ان شخص سے اس سے پیشتر وہ شی خرید لی تھی تو اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ اس کا فی الحال دوسرے کے لیے ملک کرنے کا اقرار کرنا اس کے مانع ہے کہ اس نے اقرار سے پیشتر اس سے وہ شی خرید لی ہو کیونکہ خریدنا مشتری کے لیے ملک کا موجب ہوتا ہے لہذا یہ اقرار کے مناقض ہوگا اور اقرار اس کے مناقض ہوگا۔ پس دعویٰ صحیح نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر مدعا علیہ اقرار نہ کرے اور قسم کھانے سے بھی انکار کر دے اور قاضی اس کے قسم نہ کھانے پر اس کے خلاف بیصلہ دے دے پھر وہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس سے پیشتر مالک (مدعی) سے وہ شی خرید لی تھی تو اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا اور اس کے گواہ مقبول نہ ہوں گے۔ یہ ظاہر روایت کے مطابق ہے۔ وجہ یہ ہے کہ قسم نہ کھانا بمنزلہ اقرار کے ہے۔

ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس کا دعویٰ سنا جائے گا اور اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب وہ دعویٰ کرے کہ اس نے اقرار یا قسم سے انکار سے پہلے مدعی سے وہ شی خریدی تھی۔

اور اگر مدعا علیہ دعویٰ کرے کہ اس نے اقرار یا نکل (قسم سے انکار) کے بعد مدعی سے وہ شی خریدی تھی تو بلا اختلاف اس کا دعویٰ سنا جائے گا کیونکہ کسی شخص کے لیے ملک کا اقرار اس کے بعد اس سے خریدنے کے مانع نہیں ہے اس لیے کہ زمانہ کے اختلاف کے باعث تناقض معدوم ہے۔

اگر کہا یہ شی فلاں کی ہے میں نے اس سے خریدی ہے تو اس کا دعویٰ مسموع ہوگا خواہ اس نے دونوں باتیں متسل لہی ہوں یا جہ اجد اکہی ہوں کیونکہ اس کی جانب سے کوئی ایسی بات صادر نہیں ہوئی جو اسکے دعویٰ کے مناقض ہو بلکہ ایسی بات صادر ہوئی جو اسکے دعویٰ کو اور پختہ کرتی ہے کیونکہ فلاں شخص کے لیے پہلے ملکیت کا ہونا اس سے خریدنے کے ثبوت کے لیے شرط ہے۔

اگر کہا کہ یہ غلام فلاں کا ہے پھر متصلا کہا کہ میں نے اس کو اس سے خریدا ہے تو قیاس یہ ہے کہ اس کا دعویٰ صحیح نہ ہو جب کہ از روئے استحسان صحیح ہوگا اور اگر جہاں کے (یعنی وقفے سے) کہا تو قیاس و استحسان دونوں کی رو سے صحیح نہیں۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اس کا قول یہ غلام فلاں کا ہے اس کی جانب سے اس بات کا اقرار ہے کہ فی الحال یہ غلام فلاں کی ملک ہے اور یہ خریدنے کے دعویٰ کے مناقض ہے کیونکہ خریدنا اس بات کا موجب ہے کہ غلام مشتری کی ملک ہو پس یہ دعویٰ صحیح ہوگا جیسا کہ اس وقت صحیح نہیں ہوگا جب کہ وقفے سے کہا ہو۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ اس کا قول یہ غلام فلاں کا ہے میں نے اس سے خریدا ہے جب کہ متصل ہو تو لوگوں کے عرف و رواج میں اس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ غلام فلاں کا تھا پس میں نے اس سے خریدا ہے اللہ عز وجل شانہ کا ارشاد ہے واذکروا اذا انتم قلیل مستضعفون فی الارض یعنی اذکنتم قلیلا جب تم قلیل تھے کیونکہ آیت شریفہ کے نزول کے وقت وہ قلیل نہ تھے پس اس کو تصحیح کے لیے اسی پر محمول کیا جائے گا وقفے سے کہنے میں یہ عادت جاری نہیں ہے پس اس کو حقیقت پر محمول کریں گے اور وہ اپنی حقیقت کے ساتھ مناقض ہے لہذا دعویٰ مسموع نہ ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب اس نے وضاحت کی ہو کہ اس نے اقرار سے پیشتر وہ شی خریدی تھی۔

اور اگر اس نے بیان کیا کہ اس نے اقرار کے بعد وہ شی خریدی تھی تو اس کا دعویٰ مسموع ہوگا تناقض کے نہ ہونے کی بنا پر جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر اس نے یہ بیان نہ کیا ہو اور معلوم ثمن کے عوض خریدنے کا مبہم دعویٰ کیا ہو تو اس کا دعویٰ مسموع ہوگا کیونکہ جب اس نے وقت کا ذکر نہیں کیا تو اس کے دعویٰ کی تصحیح کے لیے اس کو حال پر محمول کیا جائے گا۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب اس نے اقرار کے بعد وہ شی خریدی تھی اور یہ نہ کیا ہو کہ میرا اس میں کوئی حق نہیں

ہے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ اس میں میرا کوئی حق نہیں ہے پھر اس کے بعد خریدنے کا دعویٰ کرے تو اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا کیونکہ اس کا یہ کہنا میرا اس میں کوئی حق نہیں ہے برادرت کی تاکید کے لیے ہوتا ہے سوائے اس کے کہ جب یہ واضح ہو چکا ہو کہ اس نے اس شے کو اقرار کے بعد خریدا ہے تو اس وقت اس کا دعویٰ سنا جائے گا جو مذکورہ۔

کسی شخص پر دین کا دعویٰ کیا۔ مدعا علیہ نے کہا تیرا مجھ پر کبھی کبچہ نہیں ہوا تھا۔ اور مدعی نے گواہ پیش کر دیئے اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا پھر مدعا علیہ نے اس بات پر گواہ پیش کر دیئے کہ اس نے وہ دین ادا کر دیا تھا تو اس کا دعویٰ سنا جائے گا اور اس کے گواہ بھی قبول کیے جائیں گے کیونکہ ممکن ہے کہ اس پر کبچہ دیں نہ ہو اور اس نے جھوٹے دعویٰ کو دفع کرنے کے لیے رقم ادا کر دی ہو۔ اور اگر مدعا علیہ نے کہا تیرا مجھ پر کبچہ نہیں ہے اور میں تجھے نہیں پہچانتا اور مدعی گواہ پیش کر دے اور قاضی اس کے گواہوں پر فیصلہ دے دے پھر مدعا علیہ دین کی ادائیگی پر گواہ پیش کرے تو نہ اس کا دعویٰ سنا جائے گا اور نہ ہی اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے کیونکہ اس کا کہنا کہ میں تجھے نہیں پہچانتا اس کی ادائیگی کے دعویٰ کے منافی ہے اس لیے کہ ظاہر ہے کہ بغیر اس کو پہچانے وہ ادائیگی نہیں کر سکتا لہذا دونوں ادائیگی میں وہ مناقض ہے پس اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا۔

ایک شخص پر دعویٰ کیا کہ اس (مدعی) نے اس (مدعا علیہ) سے ایک متعین غلام خریدا تھا اور غلام بائع کے قبضے میں ہے۔ بائع نے بیع کا انکار کیا۔ مشتری نے گواہ پیش کر دیئے اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا۔ پھر مشتری نے اس میں عیب پایا اور چاہا کہ بلیع (غلام) بائع کو واپس کر دے۔ بائع نے اس بات پر گواہ پیش کر دیئے کہ مشتری نے اس کو ہر عیب سے بری کر دیا تھا تو نہ اس کا دعویٰ سنا جائے گا اور نہ اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے کیونکہ بیع کا اٹھارہ عیب سے بری کر دینے کے دعویٰ کے منافی ہے اس لیے کہ بری کرنا بیع کے وجود کا تقاضا کرتا ہے لہذا ایسا دعویٰ میں مدعی مناقض ہوگا پس اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا۔ اسی طرح اور مسائل ہیں۔

اس باب میں قاعدہ یہ ہے کہ جب مدعی کی جانب سے پہلے کوئی ایسی بات ہوئی ہو جو اس کے دعویٰ کے منافی ہو تو یہ اس کے دعویٰ کی صحت کے مانع ہوگا سوائے نسب اور علق کے دعویٰ میں کیونکہ ان دونوں میں تناقض کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ مثلاً کسی مجہول النسب کے بارے میں کہا یہ زنا سے میرا بیٹا ہے پھر کہا یہ میرا بیٹا ہے نکاح سے تو اس کا دعویٰ مسموع ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی مجہول النسب نے اپنے بارے میں کسی شخص کا غلام ہونا کا اقرار کیا پھر دعویٰ کیا کہ وہ تو اصل سے حر ہے تو اس کا دعویٰ سنا جائے گا یہاں تک کہ اس کے گواہ بھی قبول کیے جائیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نسب کا بیان امر مخفی پر مبنی ہوتا ہے اور یہ امر مخفی اس شخص سے حمل کا ٹھہرنا ہے کیونکہ یہ ان امور میں سے ہے جو عام طور سے لوگوں پر مخفی رہتے ہیں۔ پس اس جیسے معاملے میں تناقض کا اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ جب کوئی سورت اپنے شوہر سے مال پر طلع کرے پھر دعویٰ کرے کہ طلع سے پہلے اس کے شوہر نے اس کو تین طلاقیں دے دی تھیں اور اس پر گواہ پیش کر دے تو جو مذکورہ اس کا دعویٰ بھی سنا جائے گا اور اس کے گواہ بھی قبول کیے جائیں گے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ یہی معاملہ رقیہ (غلامی) و حریت کا ہے۔

(۹) مدعا کا ایسا ہونا جو ثابت و موجود ہونے کا احتمال رکھتا ہو۔ کیونکہ ایسی شے کا دعویٰ جس کا وجود حقیقی یا عادیہ محال ہو جائے دعویٰ ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر ایسے شخص کے بارے میں کہ اس جیسا اس جیسے کی اولاد نہ ہو سکتا ہو یا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس کا دعویٰ نہیں سنا جائے گا کیونکہ یہ بات محال ہے کہ عمر میں بڑا اپنے سے سن میں چھوٹا ہو یا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو اس وقت سنا جائے گا جس کے بارے میں کہ جس کا نسب و سرے سے مفروض ہو یا کہ یہ میرا بیٹا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعزوجل

فصل، مدعی اور مدعا علیہ کی تعریف کے بیان میں

- ان کی تعریف کے بارے میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں۔
- بعض کا قول ہے کہ مدعی وہ شخص ہے کہ جب وہ خصومت ترک کر دے تو اس پر اس کو مجبور نہیں کیا جاسکتا اور مدعا علیہ وہ شخص ہے کہ جب وہ جواب دینے کو ترک کر دے تو اس کو اس پر مجبور کیا جاتا ہے۔
 - بعض کا قول ہے کہ مدعی وہ شخص ہے جو کسی دوسرے کی جانب عین یا دین یا حق کو تلاش کرتا ہو اور مدعا علیہ وہ ہے جو اپنے سے اس کو دفع کرتا ہو۔
 - بعض نے کہا فریقین مقدمہ کو دیکھا جائے گا ان میں سے جو بھی منکر ہوگا دوسرا مدعی ہوگا۔
 - بعض نے کہا مدعی وہ شخص ہے جو دوسرے کے قبضے میں جو چیز ہے اس کے بارے میں اپنے لئے ہونے کی خبر دیتا ہو اور مدعا علیہ وہ شخص ہے جو اس بات کی خبر دیتا ہو کہ اس کے قبضے میں جو چیز ہے وہ اس کی اپنی ہے۔ اس سے یہ گواہ اور مقرر سے جدا ہو جاتے ہیں کیونکہ گواہ وہ شخص ہوتا ہے جو دوسرے کے قبضے میں موجود شئی کی کسی دوسرے کے لئے ہونے کی خبر دیتا ہے اور مقرر وہ شخص ہے جو اس بات کی خبر دیتا ہے کہ اس کے قبضے میں جو شئی ہے وہ دوسرے کی ہے۔

فصل، حکم دعویٰ اور اس سے متصل امور کا بیان

دعویٰ کا حکم یہ ہے کہ مدعا علیہ پر (دعویٰ کے بارے میں) جواب دینا واجب ہوتا ہے کیونکہ خصومت جھگڑے کو ختم کرنا واجب ہے اور یہ بغیر جواب کے ممکن نہیں لہذا جواب دینا واجب ہوگا۔

کیا قاضی مدعا علیہ سے مدعی کے طلب کرنے سے پیشتر جواب طلب کرے گا تو ادب القاضی میں ذکر کیا کہ طلب کرے گا اور زیادات میں مذکور ہے کہ جب تک مدعی یہ نہ کہے کہ میں اپنے دعویٰ کے بارے میں اس سے سوال کرتا ہوں قاضی مدعا علیہ سے جواب نہیں پوچھے گا۔ اسی کے مطابق یہ مسئلہ ہے کہ جب دو فریق قاضی کے پاس آئیں تو کیا مدعی اپنے دعویٰ کے بارے میں سوال کر سکتا ہے تو ادب القاضی میں ہے کہ سوال کر سکتا ہے جبکہ زیادات میں ہے کہ سوال نہیں کر سکتا۔ اس کا بیان کتاب ادب القاضی میں آئے گا جو عنقریب آ رہی ہے۔

جب مدعا علیہ پر (دعویٰ کے بارے میں) جواب واجب ہو جائے۔ تو یا تو وہ اقرار کرے گا یا سکوت کرے گا یا انکار کرے گا۔ پس اگر وہ اقرار کرے تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ مدعا مدعی کو دے بوجہ اسکے دعویٰ کے صدق

کے ظاہر ہونے کے۔ اور اگر وہ انکار کرے تو اگر مدعی کے پاس گواہ ہوں تو وہ ان کو پیش کرے گا اور وہ کہے کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں لیکن پھر بعد میں گواہ لے آئے تو کیا اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے تو حسن بن زیاد رحمہ اللہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ قبول کیے جائیں گے اور محمد رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ قبول نہیں کیے جائیں گے محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا قول کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں اپنے خلاف اقرار ہے اور آدمی پر اپنے خلاف اقرار میں اتہام نہیں ہوتا۔ پس اس کے بعد گواہ لانا اپنے اقرار سے پھر جائز ہے لہذا صحیح نہیں جس ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے جو نقل کرتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مدعی کے مدعا پر گواہ ہوں لیکن اس کو ان کا علم نہ ہو مثلاً مدعا علیہ نے ان لوگوں کے سامنے اقرار کیا ہو اور مدعی کو اس کا علم نہ ہو پھر بعد میں اس کو علم ہوا پس دونوں باتوں کے درمیان موافقت ممکن ہے لہذا اس کے بعد گواہوں کو لانا رجوع نہیں ہوگا اور گواہ قبول کیے جائیں گے۔ اور اگر اس کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے تو جن امور میں قسم لینے کا احتمال ہے ان میں مدعا علیہ سے قسم لی جائے گی۔ اور اگر مدعا علیہ جواب دینے سے سکوت اختیار کرے تو اس کا حکم انشاء اللہ تعالیٰ اگلے فصل میں آئے گا۔

فصل:

مدعی اور مدعا علیہ کی محبت و دلیل

گواہ مدعی کی محبت ہے جب کہ قسم مدعا علیہ کی محبت ہے بوجہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان کے کہ البیتۃ علی المدعی والیسین علی من انکر۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے گواہ کو مدعی کی محبت بنایا اور قسم کو مدعا علیہ کی محبت۔ عقل کا بھی یہی تقاضا ہے کیونکہ مدعی ایک مخفی امر کا دعویٰ کرتا ہے پس محتاج ہوگا کہ اس کو ظاہر کرے اور گواہی میں ظاہر کرنے کی قوت ہوتی ہے کیونکہ وہ ایسے شخص کا کلام ہوتا ہے جو خصم نہیں لہذا اس کو مدعی کی محبت بنایا گیا ہے اگرچہ قسم اللہ عز وجل کے نام سے ذکر کے ساتھ ہو کہ بوجہ بھی وہ خصم کا کلام ہوتا ہے لہذا وہ بھی محبت نہیں ہونی چاہیے اور البتہ مدعا علیہ کے لیے محبت بن سکتی ہے کیونکہ وہ ظاہر کے ساتھ تسک کرنے والا ہے اور وہ ظاہری قبضہ ہے پس مدعا علیہ کے لیے ضرورت ہوتی ہے ظاہر کے حکم کے استمرار کی اور قسم اگرچہ خصم کا کلام ہے لیکن استمرار کے لیے کافی ہے۔ لہذا گواہی کو مدعی کی محبت بنانا اور قسم کو مدعا علیہ کی محبت بنانا شایعہ کی مناسب جگہ رکھنا ہے اور یہی حکمت کی تعریف ہے اس پر مدعی کی جانب سے ایک گواہ اور قسم کا مسئلہ نکلتا ہے کہ یہ ہمارے نزدیک جائز نہیں جب کہ شافعی رحمہ اللہ سے نزدیک جائز ہے۔ ان کا استدلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس روایت سے ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دیا۔ نیز گواہی مدعی کی محبت محض اس بنا پر ہوتی ہے کہ وہ اس کے دعویٰ پر ترجیح میں جنسیت صدق کو جنسیت کذب پر ترجیح دیتی ہے۔ تو جیسے ترجیح گواہی سے حاصل ہوتی ہے ایسے ہی قسم سے بھی حاصل ہوتی ہے پس قسم اپنے محبت ہونے میں گواہی کی مانند ہے لہذا مناسب ہے کہ قسم پر اکتفا کیا جائے۔ البتہ اس کے ساتھ گواہی کو نہمت کی نفی کے لیے ملا دیا جاتا ہے۔ ہماری دلیل حدیث مشہور اور منقول ہے۔ حدیث مشہور سے استدلال کی دو صورتیں ہیں (۱) نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے قسم کا ایجاب مدعا علیہ پر کیا ہے اور اگر اس کو مدعی کی محبت بنا دیا جائے تو یہ مدعا علیہ پر

پروا جب نہیں رہتی جو کہ نص کے خلاف ہے (۲) بنی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے قسم کی پوری جنس مدعا علیہ کی حجت بنا لیا ہے کیونکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے میں (قسم) کا ذکر لام تعریف کے ساتھ کیا ہے جس کی وجہ سے وہ پوری جنس کے استغراق کی مقتضی ہے پس اگر اس کو مدعی کی حجت بنا دیا جائے تو قسم کی پوری جنس مدعا علیہ کی حجت نہیں رہے گی بلکہ بعض قسمیں ایسی ہونگی جو مدعا علیہ کی حجت نہیں ہوں گی اور وہ مدعی کی قسم ہوگی۔ یہ بھی نص کے خلاف ہے۔ رہی وہ حدیث جس سے شافعی رحمہ اللہ نے استدلال کیا ہے اس پر یحییٰ بن معین رحمہ اللہ نے طعن کیا ہے اور کہا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ دینا صحیح طور پر ثابت نہیں ہے۔ ایسے ہی زہری رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جب ان سے گواہ کے ساتھ قسم کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا کہ پہلے فیصلہ یہ تھا کہ نہیں قبول کئے جاتے تھے مگر دو گواہ اور سب سے اول جس نے گواہ مع قسم پر فیصلہ دیا عبد الملک بن مردان تھا۔ مزید بریں یہ خبر واحد ہے اور مشہور کے مخالف ہے۔ لہذا قبول نہیں کی جائے گی۔ اور اگر یہ ثابت بھی ہو کر بنی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ فرمایا تو وہ ایسا معاملہ ہو سکتا ہے کہ جس میں قضاء اسی طور پر ہوتی ہو۔ بعض صحابہ سے مروی ہے کہ انہوں نے امان (امن) دینے کے معاملے میں ایک گواہ اور قسم پر فیصلہ فرمایا اور ہمارے نزدیک امن دینے کے بعض احکام میں ایک گواہ پر فیصلہ جائز ہے جب کہ گواہ عادل ہو مثلاً یہ گواہی دے کہ اس نے اس کافر کو امن دیا تھا تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی اور اس کافر کو قتل نہیں کیا جائے گا لیکن اس کو غلام بنا لیا جائے گا۔ اور قسم احتیاط کے باب میں سے ہے پس دلائل کو تناقض سے بچانے کے لیے اور ان کے درمیان موافقت ظاہر کرنے کے لیے حدیث کو اس پر محمول کریں گے۔ اس سے شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کہ جب مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو مدعی سے قسم کھانے کو کہا جائے گا کا بطلان ظاہر ہو گیا کیونکہ بنی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے قسم کو محض مدعا علیہ کی جانب حجت بنایا ہے لہذا قسم کو مدعی کی طرف لوٹا یا شکی کو اس کے غیر محل میں رکھنا ہے جو کہ ظلم کی تعریف ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب اجنبی اور قاضی دونوں گواہ پیش کریں تو قاضی کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے کیونکہ گواہی کو مدعی کی حجت بنایا گیا ہے اور قاضی مدعی نہیں ہوتا بلکہ وہ مدعا علیہ ہوتا ہے پس گواہی اس کے لیے حجت نہ ہوگی اور اس کے گواہ کا عدم ہوں گے پس مدعی کے گواہ معارض سے خالی رہے لہذا ان کی گواہی پر عمل کیا جائے گا اس مسئلہ کی تخریج ایک اور قاعدے پر بھی ہوتی ہے جس کو ہم اس کے مقام پر بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

جب قسم نے یہ جان لیا کہ گواہی مدعی کی حجت اور قسم مدعا علیہ کی حجت ہوتی ہے تو ان دونوں کے علاقے کو جاننا بھی ضروری ہے۔ گواہی کے علاقے کا ذکر تو کتاب الشہادت میں آگے گا۔ یہاں ہم قسم کے علاقے کا ذکر کرتے ہیں۔

پس ہم توفیق اللہ سے کہتے ہیں کہ قسم کے بارے میں گفتگو کے یہ عنوان ہیں :- اس بات کا بیان کہ قسم واجب ہے۔ شرائط وجوب کا بیان کیفیت وجوب کا بیان۔ ادائیگی قسم کے حکم کا بیان۔ واجب کی تحصیل سے باز اپنے کے حکم کا بیان۔

قسم کے واجب ہونے کا بیان: دلیل وجوب یہ حدیث مشہور ہے کہ البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکرا اور علی کا کلمہ ایجاب کے لیے ہوتا ہے۔

شرائط وجوب: یہ چند ہیں:

۱۔ مدعا علیہ کا انکار کرنا۔ کیونکہ تہمت ہے جو کہ انکار میں کذب کی تہمت ہے کے دفع کی ضرورت کی بنا پر قسم کا وجوب ہے

توجب وہ اقرار کرنے والا ہو تو ضرورت و حاجت نہیں ہوتی کیونکہ انسان اپنے خلاف اقرار میں متعم نہیں ہوتا۔
پھر انکار کی دو قسمیں ہیں نص اور دلالت۔ رہی نص تو وہ صریح انکار ہے اور رہی دلالت تو وہ بغیر کسی عارضہ کے جواب دینے سے سکوت کرنا ہے کیونکہ دعویٰ نے اس (مدعا علیہ) پر جواب دینے کو واجب کر دیا تھا اور جواب دینے کی دو قسمیں ہیں اقرار اور انکار پس سکوت کو ان میں سے کسی ایک پر محمول کرنا ضروری ہے۔ اور انکار پر محمول کرنا اولیٰ ہے کیونکہ وہ شخص جو عاقل ہو اور دیندار ہو وہ دوسرے کے لیے ثابت ہونے والے حق کے اظہار سے باوجود اس پر قدرت کے سکوت اختیار نہیں کر سکتا حالانکہ وہ کبھی اپنے لیے حق کے اظہار سے باوجود اس پر قدرت کے سکوت اختیار کر لیتا ہے۔ لہذا سکوت کو انکار پر محمول کرنا اولیٰ ہے۔ پس سکوت از روئے دلالت انکار ہوگا۔

اور اگر مدعا علیہ نہ سکوت اختیار کرے اور نہ اقرار کرے بلکہ یوں کہے کہ میں اقرار کرتا ہوں اور نہ انکار کرتا ہوں اور اسی پر اصرار کرے تو اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے۔ بعض کا قول ہے کہ یہ انکار ہے جب کہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ وہ اقرار ہے۔ قول اول اشبه دہی کے زیادہ مشابہ ہے، کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ میں انکار نہیں کرتا جواب دینے سے سکوت کی خبر دینا ہے اور جیسا کہ گزرا سکوت انکار ہوتا ہے۔

۲۔ مدعی کی جانب سے قسم کا مطالبہ۔ کیونکہ یہ مدعا علیہ پر مدعی کے حق کے طور پر واجب ہوئی ہے۔ اور انسان کا حق جو دوسرے کی جانب ہو مطالبہ کے وقت اس کی ادائیگی واجب ہوتی ہے۔

۳۔ موجود گواہوں کا معدوم ہونا۔ یہ شرط ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر مدعی نے کہا کہ میرے پاس موجود گواہ ہیں پھر ارادہ کیا کہ مدعا علیہ سے قسم لے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو یہ حق نہیں ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کو یہ اختیار ہوگا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قسم مثل گواہی کے مدعی کی حجت ہوتی ہے۔ اسی لیے تو وہ صرف اس کے مطالبے پر واجب ہوتی ہے لہذا مدعی کو ان میں سے جو چاہے اس کے استیفاء و قبول کر لے، کا اختیار ہوگا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ گواہی مدعی کیلئے حجت ہونے میں اصل کی مانند ہے کیونکہ یہ غیر خصم کا کلام ہوتا ہے۔ پس اسی لیے اگر وہ گواہ پیش کر دے پھر چاہے کہ مدعا علیہ سے قسم لے تو اس کو یہ اختیار نہ ہوگا۔ اصل پر قدرت ہونا مانع ہوتا ہے نائب کی طرف جانے سے۔

۴۔ مدعا کا خالص اللہ عزوجل کا حق نہ ہونا۔ پس حدود میں جو خالص اللہ عزوجل کا حق ہوتی ہیں جیسے زنا سرکہ اور شراب پینے کی حد میں قسم لینا جائز نہیں۔ کیونکہ قسم لینا اس لیے ہوتا ہے کہ مدعا علیہ قسم کھانے سے انکار کر دے جب کہ خالص حدود میں قسم سے انکار پر فیصلہ نہیں دیا جاتا کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قسم سے انکار قربانی ہوتی ہے اور صاحبین کے نزدیک ایسا اقرار ہوتا ہے جس میں عدم کا شبہ ہو۔ اور حدود میں نہ تو قربانی کا تحمل ہوتا ہے اور نہ ہی وہ ایسی دلیل سے ثابت ہوتی ہیں جس میں شبہ ہو۔ اسی لیے حدود و محورتوں کی گواہی اور شہادت علی الشہادۃ سے ثابت نہیں ہوتیں۔ البتہ فرق میں اس سے مال کے لینے پر قسم لی جائے گی۔ اسی طرح لعان میں بھی قسم نہیں لی جاتی کیونکہ وہ مثل حد کے ہے۔ رہی حد قذف تو اس میں ظاہر روایت کے مطابق قسم لینا جاری ہوتا ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر خالص حدود میں سے نہیں ہے بلکہ اس میں بندے کا حق بھی ملا ہوا ہوتا ہے پس یہ تعزیر کے مشابہ ہے اور تعزیر میں قسم لی جاتی ہے تو ایسے ہی یہاں بھی ہوگا نفس و مارج کے قصاص میں قسم لینا جاری ہوگا کیونکہ قصاص خالص بندے کا حق ہے۔

۵۔ مدعا میں شرعاً اقرار کا احتمال ہونا یعنی یہ کہ اگر مدعا علیہ اس کا اقرار کرے تو اقرار صحیح ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو اس میں

قسم لینا جاری نہیں ہوگا حتیٰ کہ اگر کسی شخص پر دعویٰ کیا کہ وہ اس کا بھائی ہے لیکن جو کچھ اس کے قبضے میں ہے اس کے بارے میں میراث ہونے کا دعویٰ نہیں کیا۔ اور مدعا علیہ نے انکار کیا تو اس سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ اگر مدعا علیہ مدعی کے لیے اخوت کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ یہ غیر راجح اس کا باپ ہے۔ اقرار ہوگا اور اگر دعویٰ کیا کہ وہ اس کا بھائی ہے اور یہ کہ جو اس کے قبضے میں ہے وہ اس کے باپ کے ترکہ کا مال ہے اور یہ کہ وہ باپ سے میراث میں اس کے نصف کا مستحق ہے۔ اور مدعا علیہ نے اس انکار کیا تو اس سے میراث کے لیے نہ کہ اخوت کے لیے قسم لی جائے گی کیونکہ اگر مدعا علیہ اس کے بھائی ہونے کا اقرار کر لے تو اس کا اقرار میراث کے حق میں صحیح ہوگا حتیٰ کہ اس کو حکم دیا جائے گا کہ وہ نصف میراث مدعی کے سپرد کرے۔ اور یہ اقرار نسب کے حق میں صحیح نہ ہوگا حتیٰ کہ مدعا علیہ کے مدعی کا بھائی ہونے کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔

اسی کے مطابق یہ مسئلہ ہے کہ ایک شخص کے قبضے میں غلام ہو۔ دو آدمی اس غلام کے بارے میں دعویٰ کریں اور قابض غلام کے بارے میں ان میں سے ایک کے لیے اقرار کرے اور قاضی غلام کو اس کے سپرد کر دے۔ اور دوسرا کہے کہ میرے پاس گواہ نہیں ہیں اور قاضی سے مطالبہ کرے کہ اقرار کرنے والے سے قسم لی جائے تو قاضی مقرر سے عین غلام میں قسم نہیں لے گا کیونکہ اگر وہ (مقرر) اس کا اقرار کرے تو اس کا اقرار باطل ہوگا۔ توجیب اس نے انکار کیا تو اس سے قسم نہیں لی جائے گی بلکہ جس کے لئے اقرار نہیں کیا گیا وہ یہ کہے گا کہ تو نے غلام کے بارے میں دوسرے کے لئے اپنے اقرار سے مجھ پر غلام کو تلف کر دیا پس تو مجھے اس کی قیمت کا ضمان دے تو اقرار کرنے والا قسم کھائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم میرے ذمے اس مدعی کو اس غلام کی قیمت یا اس کا کچھ حصہ لوٹانا نہیں ہے کیونکہ اگر وہ اتلاف کا اقرار کر لے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا اور قیمت کا ضمان آئے گا۔ توجیب اس (مقرر) نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائے گی۔ ایک شخص پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی نابالغ بیٹی کا نکاح اس سے کیا تھا۔ باپ نے انکار کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دو وجہوں سے قسم نہیں لی جائے گی ایک تو یہ کہ اگر باپ اس کا اقرار کر لے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا توجیب وہ انکار کرے تو اس سے قسم نہیں لی جائے گی۔ دوسرے یہ کہ نکاح میں قسم نہیں لی جاتی۔ صاحبین کے نزدیک نکاح میں قسم جاری ہوتی ہے البتہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر قسم لی جائے گی اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حاصل اور حکم پر قسم لی جائے گی کیونکہ ہم اس کا ذکر اس کے مقام پر کریں گے۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب دعویٰ کے وقت لڑکی نابالغ ہو۔ اور اگر وہ بالغ ہو اور آدمی دعویٰ کرے کہ لڑکی کے باپ نے لڑکی کا نکاح اس کے لیے لڑکی کے نابالغ ہوتے ہوئے کیا تھا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مذکورہ دو وجہوں سے قسم نہیں لی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک بھی ایک وجہ سے قسم نہیں لی جائے گی اور وہ یہ کہ اگر باپ لڑکی پر فی الحال اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا البتہ صاحبین کے نزدیک لڑکی سے قسم لی جائے گی کیونکہ اگر وہ اقرار کر لے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا اور صاحبین کے نزدیک نکاح میں قسم لی جاسکتی ہے لیکن ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر قسم لی جائے گی اور لڑکی یوں کہے گی اللہ عزوجل کی قسم میں نہیں جانتی کہ میرے باپ نے میرے نابالغ ہوتے ہوئے اس کے ساتھ میرا نکاح کیا ہے۔ البتہ اگر وہ تعریف کرے (اشادہ کرے) تو حکم پر قسم لی جائے گی جیسا کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔

اگر عورت نے مرد پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنے غلام کا نکاح اس کے ساتھ کیا تھا۔ مالک نے انکار کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں طریقوں پر اس سے قسم نہیں لی جائے گی ایک یہ کہ مالک غلام پر اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا دوسرے یہ کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح میں قسم نہیں لی جاتی۔ صاحبین کے نزدیک بھی قسم نہیں

لی جائے گی لیکن ایک طریقے سے اور وہ یہ کہ اگر مالک غلام پر اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔

ایک شخص نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنی باندی کا اس سے نکاح کیا تھا ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مالک سے قسم نہیں لی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک لی جائے گی اور یہ ایک طریقے سے ہے یعنی ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نکاح میں قسم نہیں لی جاتی جب کہ صاحبین کے نزدیک لی جاسکتی ہے۔

۶۔ مدعا ان امور میں سے ہو کہ جن میں اقرار کے احتمال کے ساتھ ساتھ بدل (قربانی دینے) کا بھی احتمال ہو۔ یہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اس میں اقرار کا احتمال ہو خواہ بدل کا احتمال ہو یا نہ ہو۔ اسی بنا پر ان کا اختلاف سات چیزوں میں چلتا ہے کہ جن میں ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قسم نہیں لی جاسکتی۔ وہ سات چیزیں یہ ہیں نکاح۔ رجعت۔ ایلا میں رجوع۔ نسب۔ غلامی۔ ولاد۔ استیلا۔

رہا نکاح تو وہ یہ ہے کہ مرد عورت پر اپنی بیوی ہونے کا دعویٰ کرے یا عورت مرد پر اپنے شوہر ہونے کا دعویٰ کرے۔ مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ منکر سے قسم کا مطالبہ کرے رجعت میں یہ ہے کہ شوہر مطلقہ کو اس کی مدت کے ختم ہونے کے بعد کہے کہ میں نے تجھ سے رجوع کیا تھا اور عورت انکار کرے۔ شوہر گواہ پیش نہ کرے اور عورت سے قسم طلب کرے ایلا میں رجوع میں یہ ہے کہ شوہر نے اپنی بیوی سے ایلا کیا اور چار مہینے گزر گئے پھر شوہر نے کہا کہ میں نے تجھ سے جماع کے ساتھ رجوع کر لیا تھا لہذا تو مجھ سے بائن (جدا) نہیں ہوئی عورت کہے کہ تو نے مجھ سے رجوع نہیں کیا۔ شوہر کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ عورت سے قسم طلب کرے۔

رہا نسب تو وہ اس طرح ہے کہ ایک شخص پر اپنے باپ یا بیٹا ہونے کا دعویٰ کرے اور وہ شخص انکار کرے مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ منکر سے قسم طلب کرے۔

رہی غلامی تو وہ یوں ہے کہ ایک شخص پر اپنے غلام ہونے کا دعویٰ کرے۔ مدعا علیہ انکار کرے اور کہے کہ وہ اصل سے حر ہے اور اس پر کبھی غلامی جاری نہیں ہوئی۔ مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ مدعا علیہ سے قسم کا مطالبہ کرے۔

ولاد کی صورت میں یہ ہے کہ ایک عورت پر دعویٰ کرے کہ اس (یعنی مدعی) نے اس عورت کے باپ کو آزاد کیا تھا اور یہ کہ اس کا باپ مر گیا ہے اور اس کی ولاد ان دونوں کے درمیان نصف نصف ہے۔ عورت اس بات کا انکار کرے کہ مدعی نے اس کے باپ کو آزاد کیا تھا اور یہ کہ اس کا ولاد مدعی سے ثابت ہے۔ مدعی کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ عورت سے ولاد کے انکار پر قسم طلب کرے۔

رہا استیلا تو وہ اس طرح ہے کہ باندی اپنے مالک پر دعویٰ کرے اور کہے کہ میں اپنے مالک کی ام ولد ہوں اور یہ میل بچہ ہے اور مالک انکار کرے تو ان سات مواقع میں ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک استیلا (قسم لینا) جاری نہیں ہوتا جب کہ صاحبین کے نزدیک جاری ہوتا ہے۔ اور چھ امور میں تو اس کے جانبین سے دعویٰ متصور ہے البتہ استیلا و مسیس ایک جانب سے متصور ہے یعنی باندی کی جانب سے۔ رہی مالک کی جانب تو دعویٰ متصور نہیں کیونکہ اگر وہ دعویٰ کرے تو افسر دعویٰ ہی سے استیلا ثابت ہو جائے گا۔ یہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس بنا پر ہے کہ نکول (قسم کھانے سے انکار، ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بدل ہے اور یہ چھ چیزیں بدل کا احتمال نہیں رکھتیں۔ صاحبین کے نزدیک نکول ایسا اقرار ہوتا ہے جس میں شبہ ہو اور یہ اشیاء ایسی دلیل سے ثابت ہو جاتی ہیں جس میں شبہ ہو صاحبین کے قول کو جو یہ ہے کہ مدعا علیہ

کانکول اس کے انکار کرنے میں جھوٹے ہونے کی دلیل ہے کیونکہ اگر وہ سچا ہوتا تو سچی قسم سے باز نہ رہتا لہذا نکول از روئے دلالت اقرار ہوگا البتہ یہ دلالت قاصرہ ہے جس میں عدم کا شبہ ہے۔ اور یہ اشیاء دلیل قاصرہ کے جس میں عدم کا شبہ ہو ثابت ہو جاتی ہیں کیا نہیں دیکھتے کہ یہ اشیاء شہادت علی الشہادۃ اور ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہو جاتی ہیں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جو وجہ تم نے بتائی اس کی بنا پر نکول اقرار کا احتمال رکھتا ہے اور اس میں بدل کا احتمال بھی ہے کیونکہ مائل دیندار جیسے جھوٹی قسم سے بچتا ہے ایسے ہی مدعا کی قربانی کر کے قسم کی بنا پر عار اور طعن سے بھی بچتا ہے۔ (نکول میں اگرچہ دونوں احتمال ہیں) لیکن اس کو بدل پر محمول کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اگر ہم اس کو اقرار بنائیں تو اس میں ہونے والے انکار کی بنا پر ہم اس کی تکذیب کریں گے۔ اور اگر ہم اس کو بدل بنائیں تو ہم اس کی تکذیب نہیں کریں گے کیونکہ اس صورت میں مفروض یہ ہوگا کہ گویا مدعا علیہ نے یہ کہا یہ مدعا تیرا نہیں ہے لیکن میں تجھے اس سے نہیں روکتا اور نہ ہی تجھ سے اس بارے میں جھگڑا کرتا ہوں پس تکذیب کی حاجت کے بغیر مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا کہ نکول بدل ہے اور یہ اشیاء بدل کا احتمال نہیں رکھتیں تو یہ اشیاء نکول کا احتمال بھی نہیں رکھیں گی اور تخلیف (قسم لینے) کی بھی محتمل نہیں ہوں گی کیونکہ مدعی قسم کا مطالبہ اسی لیے کرتا ہے کہ مدعا علیہ نکول کرے اور اس کے خلاف فیصلہ دیا جائے۔ تو جب ان میں نکول کا احتمال نہیں تخلیف (قسم لینے) کا احتمال بھی نہیں ہوگا۔

فصل قسم کی کیفیت کا بیان

اس بارے میں گفتگو کے دو عنوان یہ ہیں (۱) نفس تخلیف کی صفت کا بیان کہ قسم کیسے لی جائے گی (۲) محلف علیہ کی صفت کا بیان یعنی کس پر قسم لی جائے گی۔

اول یا تو حالف (قسم کھانے والا) مسلمان ہوگا یا کافر ہوگا۔ اگر وہ مسلمان ہو تو قاضی اس سے اللہ تعالیٰ کی قسم لے گا۔ اگر چاہے تو بغیر تغلیط (سختی) کے کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یزید بن رکانہ یا رکانہ بن عبد یزید سے قسم لی باللہ عز وجل ما اردت بالبتۃ ثلاثا (اللہ عز وجل کی قسم میں نے بتہ سے تین مراد نہیں لی تھیں) اور اگر چاہے تو تغلیط کرے کیونکہ شریعت میں فی الجملہ منغلظ قسم وارد ہے کیونکہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن صوریہ اور سے قسم لی اور اس میں تغلیط کی۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے (اسی سے ان الفاظ کے ساتھ قسم کھانے کو) فرمایا وہ ذات کہ جس نے حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام پر تورات نازل کی کہ تمہاری اس کتاب میں حد زنا یہ ہے۔ ہمارے مشائخ کا قول ہے کہ حالف کے حال پر نظر کی جائے گی۔ اگر ایسا شخص ہو جس کے جھوٹی قسم کے ذریعے اللہ تعالیٰ پر جرات کرنے کا خوف نہ ہو تو اس سے بغیر تغلیط کے فقط اللہ عز وجل پر اکتفا کیا جائے گا اور اگر حالف ایسا شخص ہو جس کے بارے میں ایسی جرات نہ ہو تو اس کے لیے تغلیط کی جائے گی کیونکہ عوام میں سے کچھ ایسے ہوتے ہیں جو فقط اللہ عز وجل کی جھوٹی قسم کی کوئی پرواہ نہیں کرتے اور جب ان پر قسم میں تغلیط کی جاتی ہے تو رک جاتے ہیں۔ بعض مشائخ کا قول ہے کہ جس مال کا دعویٰ کیا وہ اگر تھوڑا ہو تو صرف اللہ عز وجل کی قسم پر اکتفا کیا جائے گا اور اگر وہ مال کثیر ہو تو تغلیط کی جائے گی۔ اور صفت تغلیط یہ ہے کہ حالف یوں قسم کھائے قسم ہے اللہ کی جس کے سوائے کوئی معبود نہیں جو عالم الغیب والشہادۃ ہے جن رحیم ہے جو چھپے اور کھلے کو جانتا ہے اور اس

طرح کے اور افظاء جو قسم میں تغلیظ بختمی سمجھے جاتے ہیں۔

اور اگر مالت کا فرق ہو تو وہ بھی اللہ عزوجل کی قسم کے افظاء کہے گا خواہ وہ ذمی ہو یا مشرک ہو کیونکہ مشرکین ضائع (عالم) کے منکر نہیں ہیں۔ اللہ تبارک و تعالیٰ جل شانہ کا ارشاد ہے: وَلَوْ سَلَطْنَا مَن خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ إِنَّ اللَّهَ رَاقٍ اور اگر تم ان سے سوال کرو کہ آسمانوں اور زمین کو کس نے پیدا کیا تو یہ البتہ ضرور کہیں گے کہ اللہ نے پس یہ اللہ تعالیٰ عز شانہ کے نام کی تعظیم کرتے ہیں اور معبود کے احترام کا اعتقاد رکھتے ہیں سوائے دھرم زنادقہ اور اہل اباحت کے لیکن ان لوگوں نے اپنے عقائد کے اظہار کی آج تک کسی بھی زمانے میں جسارت نہیں کی۔ اور ہم اللہ عزوجل کی اس کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم کی امت پر فضل و رحمت کی وجہ سے امید رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کو دنیا کے خاتمہ تک ان کے عقائد کے اظہار کی قدرت نہیں دے گا۔ اور اگر قاضی کی رائے ہو کہ مالت کے دین میں جو تغلیظ ہو اس کو اختیار کرے تو کر سکتا ہے کیونکہ ہم نے روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ابن مسعود پر تغلیظ کی جو اس بات پر دلیل ہے کہ یہ جائز ہے پس یہودی پر تغلیظ اس طرح ہوگی کہ اللہ تعالیٰ عزوجل کی قسم جس نے حضرت موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام پر تورات نازل کی اور عیسائی پر تغلیظ اس طرح ہوگی کہ اللہ کی قسم جس نے حضرت عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام پر انجیل نازل کی۔ اور مجوسی پر تغلیظ اس طرح ہوگی کہ اللہ تعالیٰ عزوجل کی قسم جس نے آگ پیدا کی معین صحیفہ کی طرف اشارہ کرتے قسم نہیں جائے گی مثلاً حالف یوں کہے قسم ہے اللہ کی جس نے یہ انجیل یا یہ تورات نازل کی کیونکہ اس کے بعض حصے کی تحریف ثابت ہے پس محرف کی طرف اشارہ سے امن نہیں ہوگا لہذا اس کے ساتھ تخلیف ایسی چیز کی تعظیم ہو جائے گی جو اللہ عزوجل کا کلام نہیں ہے۔

ان لوگوں کو ان کی عبادت گاہوں یعنی بیعہ کنیہ اور آتشکدہ میں نہیں بھیجا جائے گا کیونکہ اس میں ان جگہوں کی تعظیم ہوتی ہے اسی طرح ہمارے نزدیک مسلمان پر قسم میں مکان و زمان کے ساتھ تغلیظ نہیں کی جائے گی۔ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہوئے حالف اگر مدینہ (منورہ) میں ہو تو اس سے منبر کے پاس قسم لی جائے گی اور مکہ (مکہ مکرمہ) میں ہو تو میزاب کے پاس قسم لی جائے گی۔ اور عہدہ (کی نماز) کے بعد قسم لی جائے گی صحیح قول ہمارا ہے جو اس حدیث مشہورہ کے جو ہم نے روایت کی کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے البیتۃ علی المدحی والیسین علی المدحی علیہ۔ یہ ارشاد زمان و مکان کی قید سے آزاد ہے۔ روایت ہے کہ ایک مکان کے بارے میں زید بن ثابت اور ابن مطیع مروان بن حکم کے سامنے مقدمہ لے گئے۔ مروان نے زید بن ثابت رضی اللہ عنہ پر منبر کے پاس قسم کھانے کا بیجلا یا۔ زید بن ثابت نے مروان سے کہا کہ میں اپنی اسی جگہ قسم کھاتا ہوں۔ مروان نے ان سے کہا کہ نہیں۔ اللہ کی قسم مگر اسی جگہ (قسم کھانی ہوگی) جہاں باطل منقطع ہو جاتا ہے۔ تو زید رضی اللہ عنہ قسم کھانے لگے کہ ان کا حق صحیح ہے اور منبر کے پاس قسم کھانے سے انکار کر دیا۔ مروان اس بات سے تعجب کرنے لگا۔ اگر یہ بات لازم ہوتی تو اس بات کا احتمال نہیں تھا کہ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ اس سے انکار کرتے نیز مکان و زمان کے ساتھ تخلیف میں تخصیص میں اللہ تبارک و تعالیٰ کے نام کی تعظیم ہے جس میں اشتراک فی التعظیم کا معنی پایا جاتا ہے۔ واللہ عزوجل اعلم۔

ثانی: مخلوف علیہ کی صفت کا بیان

ہم کہتے ہیں کہ دعویٰ یا تو سبب سے مطلق و آزاد (یعنی خالی) ہوگا یا سبب کے ساتھ مقید ہوگا۔ اگر وہ سبب سے خالی و مطلق ہو مثلاً کہ غلام یا باندی یا زمین کا دعویٰ کہے اور مدعا علیہ انکار کرے تو اس میں اختلاف نہیں ہے کہ قسم حکم پر لی جائے گی اور یہ (حکم) وہ ہے جس میں دعویٰ واقع ہو اس پر کما جائے گا اللہ کی قسم یہ غلام یا باندی یا زمین اس غلام کی نہیں ہے اور یہی اس کا کوئی حصہ ہے۔ اور اگر مدعی سبب کے ساتھ مقید ہو مثلاً مدعی کہے کہ اس نے مدعا علیہ کو ہزار بطور قرض دیا

تھے یا یہ کہ مدعا علیہ نے اس سے ہزار غصب کئے ہیں یا یہ کہ اس نے مدعا علیہ کے پاس ہزار بطور ودیعت کے رکھے تھے اور مدعا علیہ انکار کرے تو ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ قسم سبب پر لی جائے گی یا حکم پر۔ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ سبب پر قسم لی جائے گی پس مدعا علیہ کہے گا اللہ کی قسم میں نے اس سے ہزار قرض نہیں لئے یا میں نے اس سے ہزار غصب نہیں کئے یا اس نے میرے پاس ہزار ودیعت نہیں رکھا لایہ کہ مدعا علیہ تعریض کرے (اشارہ کیے) اور تصریح نہ کرے اور یہ کہے کہ انسان کبھی قرض لیتا ہے اور کبھی غصب کرتا ہے اور کبھی ودیعت رکھتا ہے اور اس کے ذمے نہیں ہوتا کیونکہ قرض دینے والے نے اس کو قرض سے یا مضمون منہ نے اس کو غصب کے تاوان سے بری کر دیا ہوتا ہے یا اس نے ودیعت لوٹا دی ہوتی ہے اور میں اس کو (یعنی مدعا) اس لئے بیان نہیں کر رہا تاکہ مجھ پر کچھ لازم نہ آئے تو اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ابتدا ہی میں حکم پر قسم لی جائے گی کہ اللہ کی قسم اس کے تیرے ذمے وہ ہزار نہیں ہیں جن کا اس نے دعویٰ کیا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب پر تخلیف ایسی بات پر تخلیف ہے کہ جس پر حلف ممکن نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اسکی جانب سے سبب پایا گیا ہو پھر ابراء (بری کرنے) یا واپس کرنے سے وہ سبب مرتفع ہو گیا ہو پس سبب کی نفی پر حلف ممکن نہیں (جب کہ) حکم کی نفی پر حلف ہر حال میں ممکن ہے لہذا حکم پر تخلیف اولیٰ ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہود سے قسامت کے باب میں سبب پر اللہ کی قسم لی اور فرمایا اللہ کی قسم نہ تم نے اس کو قتل کیا اور نہ تمہیں اس کے قاتل کا علم ہے۔ پس اس کی اقتداء واجب ہے۔ نیز حلف کے تحت وہ چیز داخل ہوتی ہے جو دعویٰ کے تحت داخل ہوتی ہے، اور دعویٰ کے تحت مقصود داخل ہونے والی چیز اس صورت میں سبب ہے پس اسی پر حلف لیا جائے گا پھر اس کے بعد اگر سبب پر حلف ممکن ہو تو اس پر حلف لیا جائے گا اور اگر ممکن نہ ہو اور وہ تعریض کرے تو اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا۔

یہی اختلاف شرا کے دعویٰ میں پایا جاتا ہے کہ جب مدعا علیہ انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائیگا کہ اللہ کی قسم میں نے اس کے ہاتھ یہ شی نہیں بیچی الا یہ کہ ختم تعریض کرے۔ اور یہاں تعریض یہ ہے کہ مدعا علیہ کہے آدمی کبھی ایک شی بیچتا ہے پھر وہ شی اس کے پاس ہے یا فسخ یا اقالہ کی بنا پر یا عیب یا خیار شرط یا خیار ردیت کی بنا پر لوٹا دی جاتی ہے۔ اور میں اس کو بیان نہیں کر رہا تاکہ مجھ پر کچھ لازم نہ آئے پس اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ کی قسم تمہارے درمیان بیع قائم یا شرا قائم اس سبب سے نہیں ہے جس کا مدعی دعویٰ کرتا ہے۔ اسی طرح محمد رحمہ اللہ کے قول پر حلف لیا جائے گا۔

اسی طرح پر دعوائے طلاق بھی ہے مثلاً ایک عورت اپنے شوہر پر دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو تین طلاقیں دے دی ہیں یا اس نے اس کے ساتھ اتنے مال پر خلع کیا ہے اور شوہر اس کا انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ کے نزدیک سبب پر حلف کیا جائے گا کہ اللہ عزوجل کی قسم تو نے اس کو تین طلاقیں نہیں دی ہیں یا تو نے اس کے ساتھ خلع نہیں کیا ہے۔ البتہ اگر شوہر تعریض کرے اور یوں کہے کہ آدمی کبھی اپنی بیوی سے خلع کرتا ہے پھر عورت اس کی طرف لوٹ آتی ہے اور کبھی اس کو تین طلاقیں دیتا ہے پھر عورت اس کے پاس لوٹ آتی ہے دوسرے شوہر کے بعد تو اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ عزوجل کی قسم یہ عورت تجھ پر خلع سے حرام نہیں ہے یا اللہ عزوجل کی قسم یہ تجھ سے تین طلاقیں یافتہ نہیں ہے یا یہ تجھ پر خلع سے حرام نہیں ہے یا یہ تجھ سے بائن نہیں ہے وغیرہ۔ اسی طرح محمد رحمہ اللہ کے قول پر حلف لیا جائے گا۔

اسی اختلاف پر پابندی میں دعوائے عتاق ہے مثلاً باندی اپنے مالک پر دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو آزاد کر دیا تھا اور مالک انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ عزوجل کی قسم تو نے اس کو آزاد نہیں کیا۔ سوائے اس کے کہ مالک تعریف کر لے کیونکہ آزادی کا ٹوٹنا اور غلامی کی طرف لوٹنا متصور ہے بایں طور کہ عورت مزید ہو جائے اور دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے پھر مالک اس کو قیدی بنائے یا کوئی دوسرا اس کو قیدی بنائے اور مالک اس سے خرید لے تو اس وقت محمد رحمہ اللہ کے کہنے کے مطابق قسم لی جائے گی۔

اور اگر آزادی کا دعویٰ کرنے والا غلام ہو تو بلا اختلاف سبب پر قسم لی جائے گی کہ اللہ عزوجل کی قسم میں نے اس کو اس غلامی میں جو فی الحال میری ملکیت میں قائم ہے آزاد نہیں کیا کیونکہ تعریف کا تصور معدوم ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسلمان غلام کا آزادی کے بعد قیدی بننے کا احتمال نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر غلام کے بارے میں مسلمان بھنے کا علم نہ ہو یا وہ کافر ہو تو محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حکم پر حلف لیا جائے گا کیونکہ غلامی کی طرف لوٹنے کا احتمال ہے اس لئے کہ ذمی جب عہد توڑ دے اور دارالحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے پھر قیدی بنے تو اس کو غلام بنالیا جائے گا برخلاف مسلمان کے کیونکہ اس کو اسلام پر مجبور کیا جائے گا اور انکار کرنے پر قتل کر دیا جائے گا اور غلام نہیں بنایا جائے گا اسی اختلاف پر دعویٰ نکاح ہے۔ یہ صاحبین کے قول پر تفریع ہے کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نکاح میں اختلاف کے قائل نہیں ہیں پس دعویٰ یا تو مرد کی جانب سے ہو گا یا عورت کی جانب سے ہو گا۔ اگر مرد کی جانب سے ہو اور عورت نکاح کا انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا الایہ کہ فرقت وجہ الی کے احتمال کے ہونے کے باعث طلاق یا کسی اور وجہ کے ساتھ تعریف کی گئی ہو پس اس وقت حکم پر حلف لیا جائے گا کہ عزوجل کی قسم تمہارے درمیان نکاح قائم نہیں ہے جیسا کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ رہا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تو اگر شوہر کہے کہ میں اس کی بہن سے نکاح کرنا چاہتا ہوں یا اس کے علاوہ چار سے نکاح کرنا چاہتا ہوں تو قاضی اس کو اس بات کا اختیار نہیں دے گا کیونکہ یہ اس عورت کے لیے اقرار ہے کہ یہ اس کی بیوی ہے پس قاضی اس سے کہے گا کہ اگر تو یہ چاہتا ہے تو اس کو طلاق دے دے پھر اس کی بہن یا اس کے علاوہ چار سے نکاح کر

اور اگر دعویٰ نکاح عورت کی جانب سے مرد پر ہو اور مرد انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا الایہ کہ مرد تعریف کرے تو پھر حکم پر حلف لیا جائے گا جیسا کہ محمد رحمہ اللہ کا قول ہے۔ رہا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تو اگر عورت کہے کہ میں (دوسرے شخص سے) نکاح کرنا چاہتی ہوں تو قاضی اس کو ایسا نہیں کرنے دے گا کیونکہ اس نے اقرار کیا ہے کہ (مدعا علیہ) اس کا شوہر ہے پس اس کے لیے دوسرے شوہر سے نکاح کرنا ممکن نہیں۔ اور اگر عورت کہے کہ اس سے خلاصی کی کیا صورت ہے کیونکہ میں تو اس کے عہدہ میں ہمیشہ کے لیے باقی رہی اور میرے پاس گواہ نہیں ہیں اور یہ مسئلہ عہدہ ابو حنیفہ کہلاتا ہے تو قاضی شوہر سے کہے گا کہ اس کو طلاق دے دے اور اگر شوہر انکار کرے تو قاضی شوہر کو طلاق دینے پر مجبور کرے گا۔ پھر اگر شوہر کہے کہ اگر میں نے اس کو طلاق دی تو مجھ پر مہر لازم آئے گا لہذا میں ایسا نہیں کرتا تو قاضی اس سے کہے گا کہ تو عورت سے یوں کہہ اگر تو میری بیوی ہے تو تجھے طلاق ہے پس اگر وہ اس کی بیوی ہوگی پڑ جائے گی ورنہ نہیں اور تجھ پر کچھ لازم بھی نہیں آئے گا کیونکہ مہر شک سے لازم نہیں آتا پھر اگر شوہر انکار کرے تو قاضی اس کو اس پر مجبور کرے گا پس اگر شوہر ایسا کرے تو عورت عہدہ سے خلاصی پائے گی۔

اگر دعویٰ مسلمان یا غلام یا ساری کے اجارہ کا ہو یا معاملہ و مزارعت کا ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب

حلف لیا جائے گا مگر جب مدعا علیہ تعریض کرتا ہو تو حکم پر لیا جائے گا، محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حکم پر حلف ہر حال میں لیا جائے گا۔ اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جو صحیح ہو یعنی اجارہ اس پر حلف لیا جائے گا اور جو فاسد ہو جیسے معاملہ (مسامات) اور مزارعت تو سرے سے قسم نہیں لی جائے گی کیونکہ حلف مبنی ہوتا ہے صحیح دعویٰ پر اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ دعویٰ صحیح نہ ہوا۔

اگر دعویٰ قتل خطا میں ہو مثلاً ایک شخص پر دعویٰ کرے کہ اس نے اس (مدعی) کے باپ کو قتل کیا ہے اور اس کے ذمے دیت ہے۔ مدعا علیہ انکار کرے تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سبب پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ کی قسم میں نے قتل نہیں کیا مگر جبکہ وہ تعریض کرے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک حکم پر حلف لیا جائے گا کہ اللہ کی قسم مجھ پر یا میری عاقلہ پر کوئی دیت نہیں۔ اس سے محض اس طور پر قسم لینے کی وجہ اس کے قتل خطا میں دیت میں مشاع کا اختلاف ہے کہ وہ ابتدا ہی میں عاقلہ پر واجب ہوتی ہے یا پہلے قاتل پر واجب ہوتی ہے پھر عاقلہ اس کی طرف سے دیت ادا کرتی ہے۔ پھر اگر مدعا علیہ قسم کھالے تو بری ہو جائے گا اور اگر نکول کرے تو اس کے خلاف اس کے مال میں دیت کا فیصلہ کر دیا جائے گا جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔

فصل : حلف اٹھانے کا حکم

یہ فی الحال مقدمہ خصوصیت کا انقطاع ہے لیکن مطلقاً نہیں بلکہ عامہ علماء کے نزدیک مدعی کے گواہوں کو پیش کرنے کی انتہا تک وقت ہے (یعنی انقطاع مدعی کے گواہ پیش کرنے کے وقت تک ہے) جب کہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ اس کا حکم مطلقاً انقطاع خصوصیت ہے۔ لہذا اگر مدعا علیہ کے قسم کھانے کے بعد مدعی نے گواہ پیش کر دیے تو عامہ علماء کے نزدیک اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے جب کہ بعض علماء کے نزدیک قبول نہیں کئے جائیں گے کیونکہ اگر وہ گواہ پیش کر دے تو اس کو قسم لینے کا اختیار نہیں رہتا تو ایسے ہی جب قسم لے لے تو اس کو گواہ پیش کرنے کا اختیار نہیں رہتا جامع بات یہ ہے کہ مدعی کا حق ان میں سے ایک میں ہے پس وہ دونوں کو جمع کرنے کا اختیار نہیں رکھتا صحیح قول عامہ علماء کا ہے کیونکہ حجت میں اصل گواہ ہیں اس لیے کہ وہ اجنبی کا کلام ہوتا ہے۔ رہی قسم تو وہ گواہی میں مثل نائب کے ہوتی ہے کیونکہ وہ خصم کا کلام ہوتی ہے اور اس کی طرف رخ ضرورت کی بنا پر کرتے ہیں۔ تو جب اصل امبائے تو نائب کا حکم ختم ہو جاتا ہے گویا کہ وہ سرے سے تھا ہی نہیں۔

اگر مدعی مدعا علیہ سے کہے کہ اگر تو قسم کھا لے تو جس حق کا دعویٰ میں نے کیا ہے تو اس سے بری ہو جائے گا یا تو اس حق سے بری ہے پھر گواہ پیش کر دے تو اس کے گواہ قبول کیے جائیں گے کیونکہ مدعی کا قول کہ تو بری ہے فی الحال برات کا احتمال رکھتا ہے یعنی یہ کہ مدعا علیہ فی الحال اس کے دعویٰ اور خصوصیت سے بری ہے اور یہ بھی احتمال ہے کہ حق سے برات ہو پس شک سے اس کو حق سے بری نہیں کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

فصل:

تحقیل حلف سے امتناع کا حکم

پس مدعا علیہ جب قسم سے نکول کرے تو اگر یہ مال کے دعویٰ میں ہو تو ہمارے نزدیک اس کے خلاف مال کا فیصلہ کر دیا جائے گا لیکن قاضی کے لیے مناسب یہ ہے کہ وہ مدعا علیہ سے کہے کہ میں تجھ پر تین مرتبہ قسم پیش کرتا ہوں اگر تو نے قسم کھالی تو فہماور میں تیرے خلاف فیصلہ دوں گا کیونکہ ممکن ہے کہ وہ قضاہ بالنگول کا قائل نہ ہو یا اس کا خیال ہو کہ قاضی قضاہ بالنگول کا قائل نہیں ہے یا ممکن ہے کہ پہلی مرتبہ میں اس پر قاضیوں کی حشمت اور مجلس قضاہ کی ہیبت طاری ہو لہذا احتیاط قاضی کیلئے اس طرح کہنے میں ہے۔ پھر تین مرتبہ قسم کے پیش کئے جانے کے بعد بھی مدعا علیہ نکول کرے تو ہمارے نزدیک قاضی اس کے خلاف فیصلہ دے دے گا اور شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی نکول پر فیصلہ نہیں دے گا بلکہ قسم کو مدعی کی طرف لوٹا دے گا اور مدعی قسم کھائے گا اور اپنا حق وصول کرے گا۔ شافعی رحمہ اللہ نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعی علیہ سے استدلال کیا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدعی کی محبت کو اپنی کو بنایا اور مدعا علیہ کی محبت قسم کو بنایا اور نکول کا ذکر نہیں کیا۔ پس اگر یہ مدعی کی محبت ہوتی تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کو حذر و ذکر کرتے عقلی دلیل یہ ہے کہ یہ احتمال ہے کہ وہ نکول انکار کرنے میں چھوٹا ہونے کی بنا پر کرتا ہو پس مجبوری قسم سے امتناع نہ ہو اور یہ بھی احتمال ہے انکار کرنے میں سچا ہونے کے باوجود وہ سچی قسم کھانے سے بھی پرہیز کی خاطر وہ نکول کرتا ہو پس شک و احتمال کے ہوتے ہوئے نکول قضاہ کے لیے محبت نہیں بنے گا۔ البتہ قسم کو مدعی پر لوٹایا جائے گا تاکہ وہ قسم کھائے اور اس کے حق میں فیصلہ دے دیا جائے کیونکہ اس کے قسم کھانے سے اس کے دعویٰ میں سچ کے پہلو کو ترجیح حاصل ہوئی۔ شریعت میں بھی قسم کو مدعی کی طرف لوٹانا وارد ہوا ہے کیونکہ روایت ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے پاس مقدار رضی اللہ عنہ پر کچھ مال کا دعویٰ کیا۔ مقدار رضی اللہ عنہ نے انکار کیا اور جب ان پر قسم کھانے کا معاملہ آیا تو انہوں نے قسم کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر لوٹا دیا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس کو جائز رکھا۔

ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ شریع رحمہ اللہ نے ایک شخص کے خلاف نکول پر فیصلہ دیا۔ مدعا علیہ نے کہا کہ میں قسم کھاتا ہوں تو شریع نے کہا کہ میرا فیصلہ تو ہو چکا۔ اور شریع رحمہ اللہ کے فیصلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ پر مخفی نہیں تھے اور منقول نہیں ہے کہ کسی انکار کرنے والے نے ان پر انکار کیا ہو پس یہ صحابہ کی طرف سے نکول پر فیصلہ کے بجا پر اجماع ہوا۔ نیز مدعا علیہ کے نکول کے وقت مدعی کا اپنے دعویٰ میں صدق ظاہر ہو گیا پس اس کے حق میں فیصلہ دے دیا جائے گا جیسا کہ مدعی کے گواہ پیش کرنے پر کیا جائے۔ اس وصف کی دلالت اس طرح ہے کہ مدعی کی خبر میں صدق کے ظہور سے مانع مدعا علیہ کا اس (خبر) کا انکار کرنا ہے۔ نکول اس مانع کے معارض ہو گیا کیونکہ مدعا علیہ اگر اپنے انکار میں سچا ہوتا تو نکول نہ کرتا پس تعارض کی بنا پر مانع ناکل ہو گیا اور مدعی کا اس کے اپنے دعویٰ میں صدق ظاہر ہو گیا۔ شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ احتمال ہے نکول سچی قسم کھانے سے بھی تورع اور پرہیزگاری کے باعث ہو تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ احتمال نادر ہے کیونکہ سچی قسم شروع ہے اور ظاہر ہی ہے کہ انسان ایک امر مشرع سے بچنے کے لئے اپنے حق کے فوت ہونے پر راضی نہیں ہوتا۔ اور اس جیسا احتمال شریعت میں ساقط الاعتبار ہے۔ ایسا دیکھا نہیں کہ گواہی بالا جماع قضاہ کی محبت ہے اگرچہ اس میں بھی فی الجملہ احتمال (کذب کا) ہے کیونکہ وہ ایسے شخص

کی خبر ہے جو کذب سے معصوم نہیں ہے لیکن جب کہ ظاہر صدق ہے تو کذب کا احتمال ساقط ہو جائے گا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ رہی حدیث تو ہم کہتے ہیں کہ گواہی مدعی کی حجت ہے لیکن یہ اس بات کے منافی نہیں کہ اس کے علاوہ اور کچھ حجت نہ ہو۔ شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ اگر یہ حجت ہوتی تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام اس کا ذکر فرماتے تو اس کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ یہ بھی احتمال ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس کا اس وجہ سے ذکر نہ کیا ہو جو آپ (یعنی شافعی رحمہ اللہ) نے بیان کی اور یہ بھی احتمال ہے کہ باوجود اس کے حجت ہونے کے صراحتاً اس کا ذکر نہ فرمایا ہو تاکہ مجتہدین کو اجتہاد پر تسلط ہو اور وہ رائے اور استنباط سے اس کا حجت ہونا معلوم کریں۔ لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ بات حجت نہ ہوگی رہا مدعی پر قسم کو لوٹانا تو جیسا ہم نے پہلے ذکر کیا یہ مشروع نہیں ہے۔ رہی حدیث مقلد ابو ثور شافعی رحمہ اللہ کے لیے دلیل نہیں بنتی کیونکہ اس میں مدعا علیہ کے نکول کے بغیر مدعی پر قسم کے رد کا ذکر ہے اور یہ تمام اقوال سے جدا قول ہے پس اس میں سب کے نزدیک تاویل ہوگی۔ پھر اس کی تاویل یہ ہے کہ مقہور رضی اللہ عنہ نے ادائیگی کرنے کا دعویٰ کیا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اس کا انکار کیا تو قسم عثمان رضی اللہ عنہ پر آئی۔ اور یہی ہم کہتے ہیں۔

مندرجہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب قسم سے نکول مال کے دعویٰ میں ہو۔ اور اگر نکول دعویٰ قصاص میں ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو دعویٰ قصاص فی النفس میں ہو گا یا مادون النفس کے قصاص میں ہو گا۔ پس اگر نفس میں دعوائے قصاص ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں نہ تو قصاص کا فیصلہ دیا جائے گا اور نہ ہی مال کا البتہ مدعا علیہ کو ہمیشہ کے لئے قید کیا جائے گا یہاں تک کہ وہ یا تو اقرار کر لے یا قسم کھالے۔ اور اگر دعویٰ قصاص فی الطرف و اعضاء میں ہو تو عمد میں قصاص کا فیصلہ دیا جائے گا اور خطا میں دیت کا جبکہ صاحبین کے نزدیک نفس اور طرف دونوں ہی میں قصاص کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا البتہ دونوں میں ارش (زادان) اور دیت کا فیصلہ دیا جائے گا۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نکول بذل (ایثار قربانی) ہے اور طرف (یعنی عضو) فی الجملہ بذل و اباحت دونوں کا احتمال رکھتا ہے کیونکہ جس شخص کا ہاتھ بیماری سے گل سڑ جائے اللہ تعالیٰ اپنی پناہ میں رکھیں اور اس نے دوسرے کو اس کے کاٹنے کا حکم دیا تو مامور کے لئے (آمر کی) جان بچانے کی خاطر ہاتھ کو کاٹنا مباح ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ طرف (عضو) کا معاملہ مال کا سا ہے کیونکہ وہ مثل مال کے جان کے بچاؤ کے لیے بنایا گیا ہے۔ رہا نفس تو اس میں بذل و اباحت کا کسی حال میں بھی احتمال نہیں۔ اسی طرح جس شخص کے لیے ہاتھ کاٹنا مباح کیا اس پر کچھ ضمان نہیں آتا جب کہ جس شخص کے لیے قتل کرنا مباح کیا گیا اس کے قتل کرنے پر ضمان آتا ہے لہذا طرف مثل مال کے ہوگا برخلاف نفس کے۔ پس طرف میں نکول کی بناء پر قصا ممکن ہے نفس میں نہیں۔ لہذا قیاس یہ ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک نفس میں قسم نہ لی جائے جیسا کہ سات اشیاء میں قسم نہیں لی جاتی کیونکہ قسم لینا ذریعہ ہوتا ہے مقصود یعنی مدعا کا جو قضاء بالنکول کے ذریعے اپنے حق کا احیاء ہے۔ چونکہ اس میں نکول پر ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک سرے سے فیصلہ نہیں دیا جاتا لہذا مناسب ہے کہ قسم نہ لی جائے لیکن ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے اس میں استخلاف (قسم لینے) کو از روئے استحسان اختیار کیا ہے کیونکہ قسامت میں شریعت اس کے ساتھ وارد ہوئی ہے اور شریعت نے خون کے معاملے کے بڑے اور عظیم الشان ہونے کی بنا پر اس کو فی نفسہ حق مقصود بنایا ہے کیونکہ جھوٹی قسم ملک ہوتی ہے۔ پس نکول سے مدعا علیہ ایسے حق سے مقصود اردکنے والا بنتا ہے جو اس پر ثابت ہو اس لیے لہذا اس کو قید کیا جائے گا یہاں تک کہ اقرار کرے یا حلف اٹھائے۔ اس کے برخلاف سات اشیاء میں استخلاف نکول کے ذریعے سے مقصود کے استیفاء کا وسیلہ ہوتا

ہے اور نکول اس مقصود کی طرف وسیلہ نہیں بنتا۔ صاحبین کے نزدیک یہ ایسا اقرار ہے جس میں شبہ عدم (مدعا ہے کیونکہ یہ سکوت کے طریقے سے اقرار ہے جس میں احتمال (عدم کا) بھی ہوتا ہے اور قصاص ماقط ہو جاتا ہے تو مال واجب ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف قصاص کے باب میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی اور شہادت علی الشہادۃ سر سے قبول نہیں کی جاتی کیونکہ یہاں دشواری اس شخص کی جانب سے ہے جس کو قصاص لینے کا حق ہے اور وہ دشواری ایسی محبت کو نہ لانا جو حق کو ظاہر کرنے والی ہو یعنی اصل مرد گواہ جب کہ یہاں دشواری اس شخص کی جانب سے ہے جس پر قصاص آتا ہے اور یہ دشواری ہے اقرار پر تصویح کا نہ ہونا اور قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص کو قصاص لینے کا حق حاصل ہو جب اس کی جانب سے قصاص باطل ہو جائے تو دیت واجب نہیں ہوتی اور جب اس شخص کی جانب سے ہو جس پر قصاص آتا ہے تو دیت واجب ہوتی ہے۔

سرقہ کے دعویٰ میں جب مال پر قسم کھائے اور نکول کرے تو مال کا فیصلہ دے دیا جائے گا ہاتھ کے کاٹنے کا نہیں کیونکہ نکول اموال میں حجت ہوتا ہے خالص حد و دین نہیں۔

رہا حد قذف میں تو جب ظاہر روایت کے مطابق قسم لی جائے اور مدعا علیہ نکول کرے تو ظاہر قول کے مطابق حد کا فیصلہ دے دیا جائے گا کیونکہ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک بمنزلہ قصاص فی الطرف کے ہے اور صاحبین کے نزدیک بمنزلہ تعزیر کے ہے بعض کا قول ہے کہ یہ بھی دیگر حدود کی مانند ہے اس میں کچھ فیصلہ نہیں دیا جائے گا اور نہ قسم لی جائے گی کیونکہ یہ حد ہے اور کہا گیا ہے کہ قسم لی جائے گی اور حد نہیں بلکہ تعزیر کا فیصلہ دیا جائے گا جیسا کہ سرقہ میں قسم لی جاتی ہے اور مال کا فیصلہ دیا جاتا ہے ہاتھ کے کاٹنے کا نہیں واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

فصل ان امور کا بیان جن سے مدعا علیہ سے خصومت مندرج ہو جاتی ہے

ان امور کا بیان جن سے مدعا علیہ سے خصومت مندرج ہو جاتی ہے اور وہ مدعی کا ختم بننے سے خارج ہو جاتا ہے۔
توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ مدعا علیہ مدعی کا ختم بننے سے اس وقت نکل جاتا ہے جب کہ اس کا قبضہ مالکانہ نہ ہو اور اس بات کا علم گواہی یا اقرار یا قاضی کے علم سے ہوتا ہے مثلاً ایک شخص دوسرے پر مکان یا کپڑے یا جانور کا دعویٰ کرے اور وہ شخص جس کے قبضے میں وہ شے یہ کہے کہ یہ فلاں غائب کی ملک ہے اس نے میرے پاس ودیعت رکھی ہے۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ مدعی یا تو مدعا علیہ پر ملک مطلق کا دعویٰ کرے اور اس پر کسی فعل کا دعویٰ نہ کرے یا اس پر کسی فعل کا دعویٰ کرے۔ پس اگر وہ ملک مطلق کا دعویٰ کرتا ہے اور مدعا علیہ پر کسی فعل کا دعویٰ نہیں کرتا اور جس کے قبضے میں وہ شے ہے وہ کہتا ہے کہ یہ شے میرے پاس فلاں غائب نے ودیعت رکھی ہے یا رہن رکھی ہے یا مجھے اجرت پر دی ہے یا میں نے اس سے عصب کی ہے یا میں نے اس سے سرقہ کی ہے یا میں نے اس سے ہمینی ہے یا اس سے گم ہو گئی تھی اور میں نے اسے پایا ہے اور اس قول پر وہ گواہ پیش کر دے تو عامہ علماء کے نزدیک اس سے خصومت مندرج ہو جائے گی ابن ابی یعلیٰ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ خصومت اس سے مندرج ہو جائے گی وہ گواہ پیش کرے یا نہ کرے۔ یہ اس صورت میں ہے جب مدعا علیہ مجلس سازی اور حیلہ کر لے میں معروف

ہو۔ اور اگر ہو تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اب بھی خصومت مندفع ہو جائے گی جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہوگی۔ یہ مسئلہ غمخسہ کے نام کے ساتھ مشہور ہے اور اس کے دلائل جامع (صغیر) میں موجود ہیں۔

یہی حکم اس صورت میں ہے جب اپنے لیے دعویٰ کیا اور غیر قابض پر فعل کا دعویٰ کیا مثلاً کہا یہ میری ملک ہے فلاں نے مجھ سے غصب کیا تھی کیونکہ اس نے قابض پر کسی فعل کا دعویٰ نہیں کیا لہذا یہ قابض کے حق میں دعویٰ مطلق ہوگا اور اس میں وہی اختلاف جاری ہوگا جو ہم نے ذکر کیا۔ اور اگر وہ قابض پر فعل کا دعویٰ کرے مثلاً یوں کہے کہ یہ میرا مکان ہے یا میرا جانور ہے یا میرا کپڑا ہے اس کو میں نے تیرے پاس ودیعت رکھا تھا یا اس کو تو نے مجھ سے غصب کیا تھا یا اس کو تو نے اجرت پر لیا تھا یا اس کو تو نے مجھ سے رہن رکھوایا تھا اور قابض کہے کہ یہ فلاں غائب کا ہے یہ اس نے میرے پاس ودیعت رکھی تھی یا میں نے اس کو اس سے غصب کیا تھا وغیرہ اور اس پر گواہ پیش کر دے تو خصومت اس (مدعا علیہ) سے مندفع (یعنی دور) نہیں ہوگی۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ ملک مطلق کے دعویٰ میں قابض محض اپنے قبضے کی وجہ سے خضم بنتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر مدعا اس کے قبضے میں نہ ہوتا تو وہ خضم نہ بنتا۔ تو جب اس نے اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ قبضہ غیر کا ہے تو خضم وہ غیر بنے گا جو کہ غائب ہے۔ رہا دعوائے فعل میں تو وہ محض اپنے فعل کی وجہ سے خضم بنتا ہے نہ کہ اپنے قبضے کی وجہ سے کیا دیکھتے نہیں کہ بغیر اس کے قبضے کے خصومت و مقدمہ اس پر آتا ہے۔ اور جب وہ اپنے فعل کی بنا پر خضم ہے تو گواہی سے یہ بات ظاہر نہیں ہوتی کہ اس کی جانب سے فعل نہیں پایا گیا پس وہ خضم باقی رہے گا۔

اور اگر فعل کا دعویٰ کیا لیکن اس کے فاعل کا ذکر نہیں کیا مثلاً یوں کہے کہ مجھ سے غصب کی گئی یا مجھ سے لی گئی اور قبضہ ودیعت رکھنے پر گواہ پیش کر دے تو خصومت مندفع (یعنی دور) ہو جائے گی کیونکہ اس نے غیر معلوم شخص پر فعل کا دعویٰ کیا ہے جو کہ باطل ہے اور عدم کے ساتھ لائق ہے یعنی کالعدم ہے، پس ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہا اور خصومت مندفع ہو جائے گی۔

اگر کہا کہ مجھ سے چرائی گئی تو قیاس یہ ہے کہ خصومت مندفع ہو جائے جیسا کہ غصب اور لینے میں ہوتا ہے اور یہی محمد اور زفر رحمہما اللہ کا قول ہے جب کہ از روئے استحسان مندفع نہیں ہوگی غصب اور لینے سے فرق کرتے ہوئے اور یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے۔ وجہ فرق جامع صغیر سے معلوم ہوگی۔

اگر مدعی کہے یہ مکان فلاں کا تھا اور اس سے میں نے خرید لیا تھا۔ قابض کہے کہ جس سے تو خریدنے کا دعویٰ کرتا ہے اس نے اسے میرے پاس ودیعت رکھا ہے یا میں نے اسی کو اس سے چرایا تھا یا میں نے اس کو غصب کیا تھا تو اس پر گواہ پیش کیے بغیر ہی مدعا علیہ (یعنی قابض) سے خصومت مندفع ہو جائے گی کیونکہ دونوں (مدعی اور مدعا علیہ) کے اتفاق کی وجہ سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ مدعا علیہ کا قبضہ اس کے غیر کا قبضہ ہے۔ مدعا علیہ سے تو ظاہر ہے۔ رہا مدعی سے تو وہ اپنے اس دعویٰ کی وجہ سے کہ اس نے ملک سے اس کو خریدا ہے کیونکہ بغیر قبضے کے اس سے خریدنا ممکن نہیں ہے ہی حکم اس وقت ہے۔

جب قابض مدعی کے اس بارے میں اقرار پر گواہ پیش کر دے کیونکہ گواہی سے ثابت ہونے والا مثل معاینہ سے ثابت ہونے والے کے ہوتا ہے۔ اگر وہ دونوں (یعنی مدعا علیہ اور مالک) اس کے اقرار کا معاینہ کرتے تو خصومت مندفع ہو جاتی تو ایسے یہاں ہوگا۔ اور یہی حکم اس وقت ہے جب قاضی کو اس بارے میں علم ہو کیونکہ وہ علم جو قاضی کو زمانہ قضاء میں حاصل ہوا اقرار پر توقیت رکھتا ہے کیونکہ قاضی کا علم ایسی محبت ہے جو لوگوں کی

طرف متعدی ہونے والی حجت ہے جب کہ اقرار ایسی حجت ہے جو صرف اقرار کرنے والے پر مقتصر و محدود ہوتی ہے۔ پھر جب مدعی کے اقرار سے خصومت مندرج ہو جاتی ہے تو قاضی کے علم سے بطریق ادلی مندرج ہوگی۔

اگر قابض کسی نے اس کو فلاں غائب سے خرید اتھا تو خصومت مندرج نہ ہوگی کیونکہ اس نے اپنے لیے ملکیت اور قبضے کا دعویٰ کیا ہے اور یہ شخص جب اپنے ختم ہونے کا اقرار کر رہا ہے تو اس سے خصومت کیونکر مندرج ہوگی۔

اگر مدعی اس بات پر گواہ پیش کرے کہ وہ شی اس نے عبد اللہ سے خریدی تھی اور قابض کسی نے اسی عبد اللہ سے یہ میرے پاس ودیعت رکھی ہے تو بغیر گواہوں کے خصومت مندرج ہو جائے گی کیونکہ یہ دونوں (مدعی و مدعا علیہ) اس بات پر متفق ہوئے ہیں کہ وہ شی ان کو عبد اللہ کے قبضے سے ملی ہے پس دونوں نے عبد اللہ کے لیے قبضے کا اثبات کیا درآغالبکہ عبد اللہ غائب ہے۔ اس قاعدے پر جامع صغیر میں بہت سے مسائل مذکور ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

دو گواہوں میں تعارض کی وجہ سے دعووں میں تعارض کے حکم کا بیان

اس بارے میں گفتگو کے دو عنوان ہیں اول اصل ملک پر پیش ہونے والی گواہیوں میں تعارض کی وجہ سے دعووں میں تعارض کے حکم کا بیان ثانی مقدار ملک پر قائم ہونے والی گواہیوں کے تعارض کی وجہ سے دعووں میں تعارض کے حکم کا بیان۔

جہاں تک اول کا تعلق ہے تو اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جب اصل ملک میں ظاہر کے اعتبار سے دو گواہوں میں تعارض ہو تو اگر ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ممکن ہو تو راجح پر عمل کریں گے کیونکہ گواہی شرعی مجتہدوں میں سے ایک محبت ہے۔ اور شرعی احکام میں راجح یقین (یعنی) کے ساتھ ملحق ہوتا ہے۔ اور اگر ترجیح ممکن نہ ہو تو اگر ہر اعتبار سے ان میں سے ہر ایک پر عمل ممکن ہو تو اس پر عمل واجب ہوگا اور اگر ہر وجہ سے دونوں پر عمل کرنا ممکن نہ ہو البتہ کسی ایک اعتبار سے دونوں پر عمل کرنا ممکن ہو تو دونوں پر عمل کرنا واجب ہوگا کیونکہ دو دلیلوں پر تقدیر امکان عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ اور اگر دونوں پر عمل کرنا سرے سے ممکن نہ ہو تو دونوں کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور دونوں عدم کے ساتھ لاحق ہوں گے (یعنی کالعدم ہوں گے) کیونکہ معارضہ کے ہوتے ہوئے کوئی محبت نہیں ہوتی جیسا کہ مناقضہ کے ساتھ کوئی محبت نہیں ہوتی۔ اس فصل میں جملہ کلام یہ ہے کہ مدعی کی تین قسم ہیں ملکیت کا دعویٰ قبضے کا دعویٰ اور حق کا دعویٰ۔ محمد رحمہ اللہ نے ملکیت قبضے اور نسب کے دعویٰ پر دعویٰ کے مسائل کو زائد کیا ہے۔

رہا ملکیت کا دعویٰ تو یا تو خارج (غیر قابض) کی جانب سے قابض پر ہوگا یا دو خارجیوں (یعنی دو غیر قابض اشخاص)

کی جانب سے قابض پر ہوگا۔ یا ایک قابض کی جانب سے دوسرے قابض پر ہوگا

پس اگر دعویٰ خارج کی جانب سے قابض پر ہو جائے ملک ہو اور دونوں گواہ پیش کر دیں تو یا تو دونوں کے گواہ وقت سے مطلق ملک پر گواہی دیں گے یا ملک موقت پر یا ایک کے گواہ ملک مطلق پر اور دوسرے کے ملک موقت پر اور ان میں

سے ہر ایک میں یا تو دعویٰ سبب کے ساتھ ہوگا یا سبب کے بغیر ہوگا۔

پس اگر وقت سے مطلق ملک پر دونوں کے گواہ گواہی دیں تو ہمارے نزدیک خارج کے گواہ اولیٰ ہوں گے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قابض کے گواہ اولیٰ ہوں گے۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر کے اعتبار سے دونوں کے گواہ متعارض ہیں اور قابض کے گواہوں کو قبضہ کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی لہذا ان پر عمل اولیٰ ہوگا۔ اسی وجہ سے نکاح کے دعویٰ میں اس کے گواہوں پر عمل کیا جاتا ہے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان البیتہ علی المدعی کی بناء پر گواہی مدعی کی حجت ہے جبکہ قابض مدعی نہیں ہے لہذا گواہی اس کی حجت نہیں ہوگی۔ اور اس بات کی دلیل قابض مدعی کی تعریف ہے جو ہم نے ذکر کی کہ یہ اس شخص کا نام ہے جو دوسرے کے قبضے میں خفی کی اپنے لیے ہونے کی خبر دیتا ہو۔ اس صفت کے ساتھ لاحق (یعنی کالعدم) ہوں گے اور خارج کے گواہ بلا معارض باقی رہ جائیگے لہذا انکی گواہی پر عمل واجب ہوگا نیز خارج کے گواہوں نے اس کے لیے ملکیت کے سابق ہونے کو ظاہر کیا ہے لہذا ان پر عمل کرنا اولیٰ ہوگا جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جب دونوں کے گواہ توقيت (یعنی موقت ہونے) کی تصریح کر دیں اور خارج کے گواہ (اس کی ملکیت کے مقدم ہونے پر) دلالت توقيت کریں۔ اور اس وصف پر دلالت یہ ہے کہ خارج کے گواہوں نے اس کے لیے قبضہ کی سابقیت کو ظاہر کیا کیونکہ انہوں نے اسکیلے ملک مطلق کی گواہی دینا جائز نہیں مگر ان کو اس بارے میں علم ہو۔ اور ملک کا علم حاصل نہیں ہوتا مگر ملک کی دلیل کے علم کے بعد۔ اور ملک مطلق پر سوائے قبضے کے اور کوئی دلیل نہیں ہوتی۔ توجہ انہوں نے خارج کے لیے گواہی دی تو انہوں نے مال کے اس کے قبضے میں ہونے کو ثابت کیا۔ اور مال کا ظاہر میں قابض کے قبضے میں ہونا فی الحال ثابت ہے پس خارج کا قبضہ اس رقابض کے قبضے پر مقدم ہوگا اور اس طرح خارج کی ملک سابق مقدم ہوگی۔ اور جب خارج کی ملک کی سابقیت ثابت ہوگئی تو اس کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ جب اس (خارج) کے لیے اس عین میں مقدم زمانے میں ملکیت اور قبضہ ثابت ہو گیا اور کسی تیسرے کے لیے اس میں قبضہ و ملک معروف نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ وہ عین اس خارج کے قبضے سے قابض کے قبضے کی طرف منتقل ہوئی ہے۔ پس خارج کے قبضے کا اعادہ اور مال کو اس کی طرف لوٹانا واجب ہوگا یہاں تک کہ دوسرا فریق یعنی قابض اس بات پر حجت نہ لے آئے کہ کس طریقے سے قبضہ اس کی طرف منتقل ہوا ہے جیسا کہ جب قاضی کسی مال کا کسی شخص کے قبضے میں ہونے کا ممانہ کرے اور وہ شخص اس مال کا اپنے لیے ہونے کا دعویٰ کرتا ہے پھر قاضی اس مال کو دوسرے کے قبضے میں رکھے گا قاضی دوسرے کو مال پہلے کی طرف لوٹانے کا حکم دے گا جب کہ پہلا اس مال کا دعویٰ کرتا ہو یہاں تک کہ دوسرا اپنی طرف انتقال کے لیے مناسب سبب کو بیان کر دے۔ ایسے ہی جب مدعا علیہ اقرار کرے کہ یہ مال مدعی کے قبضے میں تھا تو اس کو واپس کرنے کا حکم دیا جاتا ہے جب تک مدعا علیہ حجت سے یہ نہ بیان کر دے کہ مال کے اس کی طرف انتقال کا مناسب طریقہ کیا تھا ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور یہ اس کی مانند ہوا کہ دونوں تاریخ کی تصریح کریں اور ایک کی تاریخ مقدم ہو کیونکہ یہ معنی کے اعتبار سے تاریخ ہے برخلاف نتائج ولادت کے کیونکہ نتائج میں سابقیت و تاخیر کے عدم تصور کی بناء پر خارج کے لیے سابقیت ثابت نہیں ہوئی اس لیے کہ نتائج میں تکرار کا احتمال نہیں پس ترجیح دوسرے طریقے سے طلب کی جائے گی اور قابض کے گواہوں کو قبضہ کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی۔ یہاں صورت مختلف ہے۔ مذکورہ تفصیل اس صورت میں ہے جب دونوں کی گواہیاں وقت سے مطلق ملک پر اور سبب کے ذکر کے بغیر ہوں۔

اور جب دونوں کی گواہیاں ملک موقت پر بغیر سبب کے ذکر کے ہوں تو اگر دونوں کا وقت ایک ہو تو خارج کے

حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ تعارض کی بنا پر دونوں کے وقوں کا اعتبار باطل ہوا اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہا۔ اور اگر ایک کا وقت دوسرے سے مقدم ہو تو ابو حنیفہ ابو یوسف اور محمد رحمہم اللہ کے نزدیک جس کا وقت مقدم ہو خواہ وہ کوئی ہو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کی ابن سماع رحمہ اللہ کے واسطے سے ایک روایت ہے کہ رقبہ سے واپسی کے وقت انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور فرمایا تھا کہ وقت وغیرہ کے بارے میں قابض کے گواہوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی مگر نتائج میں ظاہر روایت کا جواب صحیح ہے کیونکہ مقدمہ وقت والے کے گواہوں نے ایسے وقت میں اس کے لیے ملک کو ظاہر کیا ہے جس میں کسی دوسرے کا اس سے جھگڑا نہیں ہے پس اس کو مدعا دے دیا جائے گا یہاں تک کہ دوسرا دلیل سے پہلے اس کی طرف مدعا کے انتقال کے سبب کو ثابت کر دے۔

اور اگر انیس سے ایک ملک مطلق پر گواہ پیش کرے اور دوسرا ملک موقت پر لیکن بغیر ذکر سبب کے تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا وہ خواہ کوئی بھی ہو۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے بھی اس کے مثل مروی ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے وقت والے کے گواہوں کی گواہی لے ایسے خاص وقت میں اس کے لیے ملک کو ظاہر کیا ہے کہ جس میں ملک مطلق کے مدعی کے گواہ یعنی طور پر اس کے معارض نہیں ہیں بلکہ معارضہ کے وجود و عدم دونوں کا احتمال ہے۔ کیونکہ ملک مطلق وقت کے متعارض نہیں ہوتی۔ پس شک سے معارضہ ثابت نہیں ہوگا اسی لیے اگر دونوں خارجوں (غیر قابض) میں سے ہر ایک تیسرے پر دعویٰ کرے اور دونوں میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس نے ایک شخص سے وہ شے خریدی ہے اور ایک کے گواہ وقت کا ذکر کریں اور دوسرے کے گواہ مطلق ذکر کریں تو وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جاتا ہے۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ملک مقدم و موخر ہونے کا احتمال ہے کیونکہ ملک مطلق میں مقدم و موخر ہونے کا احتمال اس امکان کی وجہ سے ہوتا ہے کہ ملک مطلق کی گواہی والے کے گواہ اگر وقت ذکر کریں اور وہ وقت مقدم ہو پس ملک موقت کی ساقبت میں احتمال و شک واقع ہوا اور وقت کا اعتبار ساقط ہو گیا اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہا لہذا خارج (غیر قابض) کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ وہ خارج جب ایک شخص سے خریدنے کا دعویٰ کریں تو صورت مختلف ہوتی ہے کیونکہ بائع جب ایک ہو تو دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ ان کو ملکیت بائع سے اس کے بیچنے کی وجہ سے حاصل ہوئی ہے جو کہ ایک امر حادث ہے اور تاریخ سے ثابت ہوا کہ وقت والے کی خرید مقدم ہے جب کہ دوسرے کے پاس کوئی تاریخ نہیں ہے۔ دوسرے کی خرید بھی امر حادث ہے لیکن اس کی تاریخ معلوم نہیں پس تاریخ والا اولیٰ ہوگا یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب غیر قابض اور قابض کے گواہ ملک مطلق پر یا ملک موقت بلا ذکر سبب پر گواہی دیں۔

اور جب دعویٰ کسی سبب کے ساتھ ہو تو اگر سبب میراث ہو تو تب بھی یہی حکم ہے حتیٰ کہ اگر دونوں سبب میراث کے ساتھ ملک مطلق پر گواہ پیش کریں مثلاً ان میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کرے کہ وہ شے اس کی ملک ہے۔ اس کا باپ مر گیا تھا اور اس نے وہ شے میراث میں اس کے لیے چھوڑی ہے تو ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کا اس میں اختلاف نہیں ہے کہ خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ یہی حکم اس وقت بھی ہے جب دونوں کے گواہ ملک موقت پر گواہی دیں اور وقت دونوں کا یکساں ہو کیونکہ اس صورت میں تعارض کی بنا پر دونوں وقوں کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہے گا۔ اور اگر ایک کا وقت دوسرے سے مقدم ہو تو مقدمہ وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ خواہ وہ کوئی بھی ہو۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کا رحمہما اللہ کا قول ہے اور بھی محمد رحمہم اللہ کا قول اول ہے۔ جب کہ ان کے دوسرے قول کے مطابق ملک

(غیر قابض) کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ میراث کا دعویٰ میت کی ملکیت کا دعویٰ ہے اور دونوں میں سے ہر ایک کی گواہی نے میت کی ملک کا اظہار کیا ہے لیکن ملک میت میں وارث میت کے قائم مقام ہوتا ہے لہذا دونوں وارث ملک مطلق کا یا ملک موقت بلا ذکر سبب کا دعویٰ کرتے ہیں اور جواب اس حالت کا ہوگا۔ ایسے ہی تمام صورتوں میں یہ اتفاق و اختلاف پایا ہے سوائے ایک صورت کے یعنی جب ایک کے گواہ ملک مطلق پر گواہی دیں۔ اور دوسرے کے ملک موقت پر تو اس صورت میں بالاتفاق خارج (غیر قابض) کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور وقت کا اعتبار نہیں ہوگا جیسا کہ دو وارثوں کے دعویٰ میں نہیں ہوتا۔ یہ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قاعدے پر تو جاری ہوتا ہے البتہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قاعدے پر اشکال پیش آتا ہے۔

اور اگر سبب خریدنا ہو مثلاً خارج دعویٰ کرے کہ اس نے یہ مکان قابض سے ہزار درہم میں خرید اٹھا اور اس کو ثمن کی ادائیگی کر دی تھی۔ اور دونوں اپنے دعویٰ پر گواہ پیش کر دیں۔ پھر اگر دونوں بغیر وقت اور قبضے کے محض خریدنے پر گواہ پیش کریں تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ اور کسی کے لیے بھی اس کے ساتھ کسی کے ذمے کچھ نہ آئے گا اور مدعا کو قابض کے قبضے میں رہنے دیا جائے گا۔ محمد رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں کے گواہ پر فیصلہ دیا جائے گا اور مدعا خارج (غیر قابض) کو دینے کا حکم دیا جائے گا۔ محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں دلیلوں کے درمیان جہاں تک ممکن ہو موافقت پیدا کرنا واجب ہے اور یہاں دونوں گواہیوں کے درمیان موافقت کرنا ممکن ہے بایں طور کہ دونوں عقود کو صحیح قرار دیں اور وہ اس طرح کہ گویا قابض نے وہ شیء اولاً خارج سے خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا۔ پھر خارج نے وہ قابض سے خرید لی مگر اس پر قبضہ نہیں کیا۔ پس دو عقد صحیح پائے گئے لیکن تاریخ اور قبضے کو فرض کر کے۔ اس مفروضے پر دونوں عقد صحیح ہو جاتے ہیں پس اس کا قول کرنا واجب ہے۔ اس کے برعکس قول کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے یعنی یہ سمجھا جائے کہ گویا خارج نے اولاً قابض سے خریدی اور اس پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک قابض کے ہاتھ میں اس کو فروخت کر دیا کیونکہ اس مفروضہ پر دوسرے عقد کو فاسد کیا جاتا ہے اس لیے کہ برہمی ہوئی زمین کے قبضے سے بیشترویع ہے جو کہ محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز نہیں پس جو مفروضہ ہم نے ذکر کیا وہ دونوں عقود کی تصحیح کے لیے مستعین ہے اور جب دونوں عقد صحیح ہوں تو خریدی ہوئی شیء قابض کے قبضے میں باقی رہی پس اس کو حکم دیا جائے گا کہ وہ شیء خارج کے سپرد کر دے۔ ابو یوسف اور ابو حنیفہ رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر مشتری اس بات کا مقرر ہے کہ بیع بائع کی ملک تھی پس یہ ایک کی جانب سے خریدنے کا دعویٰ بیع کی بائع کی ملک ہونے کا اقرار ہے پس دونوں کے گواہ پر ایک کے اس اقرار پر قائم ہیں کہ ملک اس کے ساتھ ہی تھی۔ اور دونوں اقراروں کے موجب (یعنی اقراروں سے واجب ہونے والی اشیاء) کے مابین منافات ہے پس دونوں گواہیوں پر عمل سرے سے محال ہوگا۔

اور اگر دونوں کے گواہ وقت بیان کریں اور خارج کا وقت مقدم ہو تو جب وہ قبضہ کا ذکر نہ کریں تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک قابض کے حق میں مکان کا فیصلہ کیا جائے گا اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک خارج کے حق میں کیونکہ خارج کا وقت جب مقدم ہو تو شیخین کے نزدیک اس کو ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ اس نے اولاً مکان خریدی اور اس پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ اس کو قابض کے ہاتھ فروخت کر دیا اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ خارج کا وقت جب مقدم ہو تو ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ خارج نے اولاً مکان خریدی اور اس پر قبضہ نہیں کیا یہاں تک کہ اس

اس کو قابض کے ہاتھ فروخت کر دیا۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک زمین کی بیع قبضے سے پیشتر جائز نہیں ہوتی۔ تو جب یہ جائز نہیں ہوتی تو مکان خارج کی ملکیت میں باقی رہا۔ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک وہ بیع جائز ہے لہذا دونوں بیع صحیح ہو جائیں گی۔

اور اگر گواہ قبضہ کا ذکر کریں تو دونوں بیع جائز ہوں گی اور بالاتفاق مکان کا فیصلہ قابض کے حق میں کیا جائے گا کیونکہ قبضہ کے بعد زمین کی بیع بلا اختلاف جائز ہے پس دونوں بیع جائز ہوں گی۔

اور جب قابض کا وقت مقدم ہو اور گواہوں نے قبضہ کا ذکر نہ کیا ہو تو خارج کے حق میں مکان کا فیصلہ کیا جائے گا۔ کیونکہ جب قابض کا وقت مقدم ہے تو اس کو خریدنے میں مقدم کیا جائے گا گویا کہ اس نے خارج سے خریدنا اور قبضہ کر لیا پھر خارج نے اس سے خرید لیا لیکن قبضہ نہیں کیا پس قابض کو حکم دیا جائے گا کہ مکان خارج کے سپرد کرے۔ اسی طرح اگر گواہ قبضہ کا ذکر کریں تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ یہ فرض کیا جائے گا کہ قابض نے خارج سے خریدنا اور قبضہ کر لیا پھر خارج نے اس سے خرید لیا اور قبضہ کر لیا پھر وہ قابض کے پاس کسی اور وجہ سے آگیا۔

اور اگر سبب نتاج یعنی ملک کے دوران ولادت ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو دونوں گواہیاں نتاج پر ہوں گی یا ان میں سے ایک نتاج پر ہوگی اور دوسری ملک مطلق پر۔ پس اگر دونوں گواہیاں نتاج پر ہوں تو یا تو دونوں وقت سے مطلق ہوں گی یا دونوں نے توقیت کی ہوگی۔ تو اگر دونوں نے توقیت نہیں کی تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ وہ گواہی جو نتاج پر قائم ہوئی ہے ملک کی اولیت (یعنی اول ہونے) پر قائم ہوئی ہے اور اولیت کے اظہار میں دونوں گواہیاں برابر ہیں پس قابض کی گواہی کو قبضہ کی بنا پر ترجیح حاصل ہوگی لہذا اس کی گواہی پر فیصلہ دیا جائے گا۔ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ ایک شخص نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے ایسی اذنی کے نتاج (ولادت) کا دعویٰ کیا جو ایک شخص کے قبضے میں تھی اور اس پر گواہ پیش کر دیے۔ قابض — نے بھی اس دعویٰ کے مثل پر گواہ پیش کر دیے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قابض کے حق میں اذنی کا فیصلہ دیا۔ یہ ہمارے اصحاب کا ظاہر مذہب ہے۔ ہمارے اصحاب میں سے عیسیٰ بن ابان رحمہ اللہ کا قول ہے کہ قابض کے حق میں فیصلہ نہیں دیا جائے گا بلکہ دونوں گواہیاں باطل ہو جائیں گی اور قضاء ترک کے طور پر یہ عا کو قابض کے قبضے میں ترک کر دیا جائے گا۔ یہ ہمارے اصحاب کے مذہب کے خلاف ہے کیونکہ انہوں نے قضاء کے لفظ کی تصریح کی ہے۔ حالانکہ قابض کے قبضے میں ترک کرنا (چھوڑنا، حقیقتاً قضاء نہیں ہوتا۔ ایسے ہی وہ حدیث ہے جو ہم نے روایت کی اس میں ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس کا قابض کے حق میں فیصلہ دیا۔ اسی طرح جب دو خارج کسی میسر سے پز نتاج کا دعویٰ کریں تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جاتا ہے اور قابض کے قبضے میں نہیں چھوڑا جاتا یہ اس بات پر دلیل ہے کہ جو عیسیٰ بن ابان رضی اللہ عنہ نے ذکر کیا وہ ہمارے اصحاب کے مذہب کے خلاف ہے۔

اگر ان میں سے ایک نے نتاج پر گواہ پیش کیے اور دوسرے نے نتاج سے مطلق (خالی و آزاد) ملک پر تو نتاج کی گواہی ادنیٰ ہوگی کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ وہ اپنے صاحب کے لیے ملک کی اولیت پر قائم ہوئی ہے پس اس کے غیر ملکیت حاصل نہیں ہوگی مگر اس کی جانب سے۔

اور اگر دونوں نے توقیت کی تو اگر دونوں کا وقت ایک ہو تو تب بھی وہی حکم ہوگا کیونکہ تنازع کی بنا پر دونوں گواہیاں کا اعتبار ساقط ہو جائے گا اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہ جائے گا۔ اور اگر دونوں کی توقیت مختلف ہو تو اس

وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا جس کا بیان کردہ وقت جانور کی عمر کے موافق ہوگا کیونکہ ظاہر ہو گیا کہ دوسرے کی گواہی یقینی طور پر جھوٹی تھی۔ یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب جانور کی عمر معلوم ہو۔ اور اگر اس کی عمر کے بارے میں اشکال ہو تو تاریخ کا اعتبار ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس صورت میں احتمال ہوگا کہ اس کی عمر اس وقت کے موافق ہو اور احتمال ہوگا کہ اس وقت کے موافق نہ ہو اور یہ بھی احتمال ہوگا کہ دونوں ہی کے مخالف ہو۔ پس دونوں کا اعتبار ساقط ہو جائے گا گویا کہ دونوں نے سرے سے تاریخ بیان ہی نہیں کی۔

اور اگر جانور کی عمر دونوں کے بیان کردہ وقت کے مخالف ہو تو وقت ساقط ہو جائے گا۔ ظاہر روایت میں ایسے ہی ذکر کیا ہے کیونکہ توقیت کا باطل ہونا ظاہر ہو گیا پس گویا کہ انہوں نے توقیت کی ہی نہیں اور دونوں گواہیاں بغیر توقیت کے مطلق ملک پر قائم ہوئیں۔ حاکم نے اپنی مختصر میں ذکر کیا کہ ابواللیث رحمہ اللہ کی روایت کے مطابق دونوں گواہیاں باطل ہوں گی اور کہا کہ یہ (قول) صحیح ہے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب جانور کی عمر دونوں وقتوں کے مخالف ہوئی تو دونوں گواہیوں کے جھوٹ کا یقین ہو گیا اور وہ کالعدم ہو گئیں پس مدعا کو قابض کے قبضے میں چھوڑ دیا جائے گا جیسا کہ وہ تھا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عمر کا دونوں وقتوں کے مخالف ہونا دونوں وقتوں کے جھوٹ ہونے کا موجب ہے سرے سے دونوں گواہیوں کے جھوٹے ہونے کا نہیں۔

اسی طرح اگر دونوں کا اختلاف باندی میں ہو۔ خارج کئے کہ یہ باندی میری ملکیت میں میری اس باندی سے پیدا ہوئی اور قابض بھی ایسی ہی بات کہے تو بوجہ مذکورہ قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ ایسی ہی اگر اون اور مرغزی (بکری کے بالوں کے نیچے کارواں) کے بارے میں اختلاف ہو اور دونوں میں سے ہر ایک اس کے اپنے لیے ہونے پر گواہ پیش کرے کہ اس نے اپنی ملکیت میں اس کو کاٹا تھا تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

ایسے ہی اگر کاتے ہوئے سوت میں اختلاف ہو اور ہر ایک گواہ پیش کر دے کہ یہ رکاتا ہوا سوت، اس کا ہے جس کو اس نے اپنی سوت سے کاٹا ہے تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

قاعدہ یہ ہے کہ اگر تنازعہ ایسے سبب ملک میں واقع ہو جس میں تکرار کا احتمال نہیں ہوتا تو یہ بمنزلہ تاج کے ہے اور قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور اگر تنازعہ ایسے سبب ملک میں ہو جس میں تکرار کا احتمال ہے ہوتا ہے تو یہ تاج کے معنی میں نہیں ہوگا اور خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ اور اگر ملک میں معاملہ مشکل ہو جائے کہ وہ تکرار کا احتمال رکھتی ہے یا نہیں تو تب بھی خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

اس پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ جب دو میں دودھ کے بارے میں اختلاف ہو اور ہر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ اس نے اپنے قبضے اور اپنی ملکیت میں دودھ دیا اور یہ کہ دودھ اس کا ہے تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ ایک ہی دودھ دو مرتبہ دو ہے جانے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا یہ تاج کے معنی میں ہوگا۔ اسی طرح اگر پنیر میں سے ہر ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ بکری جس سے دودھ روہا ہے وہ اس کے پاس پیدا ہوئی تھی تو قابض کے حق میں بکری اور دودھ دونوں کا فیصلہ دیا جائے گا اسی طرح اگر پنیر میں اختلاف ہو اور دونوں میں سے ہر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ پنیر اس کا ہے اپنی ملک میں اس کو بنایا ہے تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ ایک ہی دودھ میں یہ احتمال نہیں کہ اس سے دو مرتبہ پنیر بنایا جاسکے پس یہ بمنزلہ تاج کے ہوگا۔

اگر زمین اور کھجور کے درختوں میں اختلاف ہوا۔ دونوں میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہے کہ زمین اس کی ہے اس میں اس نے کھجور کے درخت لگائے ہیں تو زمین کے بارے میں خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ یہ نتائج کے معنی میں نہیں ہے اس لیے کہ نتائج بچے میں ملکیت کا سبب ہوتا ہے جب کہ شجر کاری زمین میں ملکیت کا سبب نہیں ہوتا اسی طرح شجر کاری ایسا امر ہے جس میں تکرار کا احتمال ہوتا ہے لہذا یہ بھی نتائج کے معنی میں نہیں ہے۔

۱۔ طرح انراکے ہوئے دانوں (غلہ) اور موجود روئی کے بارے میں اختلاف ہو اور ہر ایک دعویٰ کرتا ہے کہ وہ اس کی ہے اس نے اپنی زمین میں اس کی کاشت کی ہے تو زمین دانے اور روئی کا فیصلہ خارج کے حق میں کیا جائے گا۔

ایسے ہی اگر عمارت میں اختلاف ہو اور دونوں میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہو کہ اس نے اپنی زمین میں اس عمارت کی تعمیر کی ہے تو بوجہ مذکورہ یہی حکم ہے۔

دوسرے ہوئے زیور کے بارے میں اختلاف ہو اور ہر ایک دعویٰ کرتا ہے کہ وہ اس کی ہے اس نے اپنی ملکیت میں اسکو ڈھالا ہے تو خارج کے حق میں فیصلہ کیا جائیگا کیونکہ ڈھالنے کا ثبوت گواہ کا مستعمل ہوتا ہے پس یہ نتائج کے معنی میں نہیں ہے۔ اگر خزانے یا بال کے پیرے میں اختلاف ہو اور دونوں میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کرے کہ اس نے اس پیرے کو اپنی ملک میں بنا ہے تو اگر معلوم ہو کہ وہ صرف ایک ہی مرتبہ بنا جاسکتا ہے تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ یہ منبرہ نتائج کے ہے اور اگر معلوم ہو کہ اس کو دو مرتبہ بنا جاسکتا ہے تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ ایسے ہی اس وقت ہوگا جب مشعل ہو (یعنی جب اس بات کا علم نہ ہو)

اسی طرح اگر ڈھلی ہوئی تلوار کے بارے میں اختلاف ہو اور ہر ایک دعویٰ کرتا ہو کہ اس نے اس کو اپنی ملک میں ڈھالا ہے تو اس کے بارے میں جاننے والوں کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اگر باندی کے بارے میں اختلاف ہو اور دونوں میں سے ہر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کئے کہ اس (متنازعہ باندی) کی ماں اس کی باندی ہے اور اس نے اس باندی کو اس کی ملکیت میں جتا ہے تو باندی اور اس کی ماں کے بارے میں خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ یہ نتائج کا دعویٰ نہیں ہے بلکہ یہ ملک مطلق کا دعویٰ ہے یعنی ماں میں ملکیت کا دعویٰ ہے یعنی ملک مطلق میں خارج کی گواہی کا اعتبار کیا جاتا ہے پس ماں کے بارے میں خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا پھر ماں میں ملکیت سے وہ بچے کا بھی مالک ہوگا۔

ایسے ہی اگر بھیڑ اور اون میں اختلاف ہو اور دونوں میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کرے کہ یہ بھیڑ اس کی ملک ہے اور یہ کہ یہ اون اس بھیڑ کی ہے تو بھیڑ اور اون کے بارے میں بوجہ مذکورہ خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

دو بکریاں ہوں ایک سفید اور دوسری سیاہ اور دونوں ایک شخص کے قبضے میں ہوں۔ پھر خارج (طریق قابض) اس بات پر گواہ پیش کرے کہ سیاہ بکری نے اس کو اس کی ملکیت میں جتا تو دونوں میں سے ہر ایک کہے کہ اس بکری کا فیصلہ کیا جائے گا جس کے بارے میں اس کے گواہوں نے گواہی دی کہ وہ اس کی ملک میں جتا گئی تھی۔ پس خارج کے حق میں سفید بکری

کا اور قابض کے لیے سیاہ بکری کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ خارج کے گواہ سفید بکری میں نتاج پر پیش ہوئے ہیں اور اس میں قابض کے گواہ ملک مطلق پر قائم ہوئے ہیں نتاج کے گواہ اولی ہوں گے۔ اسی طرح قابض کے گواہ سیاہ بکری میں نتاج پر قائم ہوئے ہیں جب کہ اس میں خارج کے گواہ ملک مطلق پر قائم ہوئے ہیں پس نتاج پر گواہ اولی ہوں گے۔

اگر اس دودھ میں اختلاف ہو جس سے پنیر بنایا گیا ہو اور دونوں میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ وہ دودھ جس سے پنیر بنایا گیا ہے اس کی ملکیت میں تھا تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ دودھ میں ملک پر قائم ہونے والی گواہی ملک مطلق پر گواہی ہے اولیت ملک پر نہیں اور ملک مطلق کے دعویٰ میں خارج کے گواہ اولی ہوتے ہیں۔

کسی شخص کے قبضے میں غلام کے بارے میں دعویٰ کیا کہ اس (مدعی) نے اس (غلام) کو فلاں شخص سے خریدا تھا اور جس شخص سے اس نے خریدا تھا یہ غلام اسی کی ملک میں پیدا ہوا تھا۔ اور قابض اس شخص پر گواہ پیش کرے کہ اس نے کسی اور شخص سے خریدا تھا اور اسی کی ملکیت میں یہ پیدا ہوا تھا تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ اپنے بائع کی ملکیت میں ولادت کا دعویٰ بمنزلہ اپنی ملکیت میں ولادت کے دعویٰ کے ہے اس لیے کہ اس (مشتري) کی ملکیت اس کی جانب سے حاصل ہوئی ہے اور ایسی صورت میں اس کے لیے فیصلہ کیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور ایسے ہی اگر میراث یا ہب یا صدقہ یا وصیت کا دعویٰ کرے اور اس بات کا کہ وہ غلام مورث و اہب یا موصی کی ملک میں پیدا ہوا تھا تو بوجہ مذکورہ قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

اگر خارج اور قابض میں سے ہر ایک نے نتاج (ولادت) کا دعویٰ کیا اور قابض کے حق میں فیصلہ دیا گیا پھر ایک اور شخص آیا اور نتاج کا دعویٰ کیا اور قابض نے گواہ پیش کیے تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا الا یہ کہ قابض نتاج پر دوبارہ گواہ پیش کرے جس پر وہ اولی ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مدعی اول کے خلاف فیصلہ مدعی ثانی کے خلاف فیصلہ نہیں ہوگا لہذا مدعی ثانی مقضیٰ علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہو) نہیں ہوگا لہذا اس کے گواہ سنے جائیں گے۔ اگرچہ نتاج پر گواہی صفت اولیت کے ساتھ موجب ملک ہے اور عتق کی طرح اس میں بھی تمکیر کا احتمال نہیں ہوگا۔ ملک اور عتق کے درمیان یہ فرق کیا گیا ہے کہ ایک شخص پر کسی کے لیے عتق کا فیصلہ تمام انسانوں پر فیصلہ شمار ہوگا جب کہ ایک شخص پر ملک کا فیصلہ دوسرے پر فیصلہ شمار نہیں ہوگا۔

وجہ فرق یہ ہے کہ عتق اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ بندہ اس کو باطل کرنے پر قدرت نہیں رکھتا حتیٰ کہ حر کو اس کی رضا مندی سے غلام بنانا جائز نہیں اور اگر یہ بندہ کا حق ہوتا تو مثل رق (غلامی) کے بندہ کو اس کے باطل کرنے پر قدرت حاصل ہوتی۔ اور جب یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے تو اس کے حقوق کے اثبات میں لوگ اس کی جانب سے بطریق نیابت ختم ہیں کیونکہ وہ اس کے بندے و غلام ہیں پس ایک بندہ کی موجودگی کل کی موجودگی کی مانند ہے اور ایک پر فیصلہ ہوگا کیونکہ عبودیت میں لوگ سب برابر ہیں مثل وراثت کے جب وہ میت کے حقوق کے اثبات میں اور اس سے رعادی کو دفع کر لے میں اس کے قائم مقام ہوتے ہیں کیونکہ وہ اس کے خلفاء و نائب ہوتے ہیں لہذا خلافت و نیابت میں سب کے برابر ہونے کی وجہ سے ایک سب کے قائم مقام ہوگا۔ ملک کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ خالص بندے کا حق ہے لہذا اس میں موجود غائب کی طرف سے ختم نہیں ہونے کا مگر جب کہ غائب نے اسکو حقیقت میں اپنا نائب بنایا ہو یا از روئے شرع غائب کی جانب سے نیابت کا ثبوت ہو اور جس میں دعویٰ واقع ہوا ہے اس میں حاضر اور

غائب کے درمیان اتصال ہو جیسا کہ معلوم ہو چکا۔ اور چونکہ ان میں سے کوئی بات موجود نہیں لہذا غیر قضا و فیصلہ غائب پر قضا ہوگی بغیر اس کے کہ غائب کی جانب سے کوئی خصم موجود ہو اور یہ جائز نہیں۔

اگر گواہوں نے گواہی دی کہ یہ گندم اس کھیتی سے ہے جو اس شخص کی زمین سے کاٹی گئی ہے تو زمین والے کو وہ گندم لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ بیج کسی دوسرے کا ہو حالانکہ کھیتی میں ملکیت بیج میں ملکیت کے قبال ہوتی ہے زمین میں ملکیت کے تابع نہیں ہوتی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ غصب شدہ زمین میں حجب غاصب اپنا بیج کاشت کرے تو پیدا ہونے والی گندم اس کی ہوگی۔

اگر گواہی دی کہ یہ گندم اس کی کھیتی سے ہے یا یہ کھجوریں اس کے درخت کی ہیں تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ کیونکہ گندم اور کھجور میں ملکیت کھیتی اور درخت میں ملکیت کے تابع ہوتی ہے۔ اور اگر وہ یہ کہیں کہ یہ گندم اس کھیتی سے ہے جو اس کی زمین سے تھی تو اس کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ اگر وہ گواہی دے کہ وہ گندم اس کی زمین سے کاٹی گئی ہے تو اس کے حق فیصلہ نہیں دیا جاتا تو ایسے ہی یہاں بطریق اولیٰ اس کے حق میں فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔

اگر گواہی دی کہ یہ دودھ اور یہ ادن اس کی بکری کا دودھ ہے اور اس کی بھیڑ کا ادن ہے تو اس کے لیے فیصلہ نہیں کیا جائے گا کیونکہ ممکن ہے کہ بکری وغیرہ اس کی ہو اور دودھ اور ادن دوسرے کا ہو بایں طور کہ اس نے ان چیزوں کی غیر کے لیے وصیت کی ہو۔

یہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی یہ تمام کی تمام خارج (غیر قابض) کے ملک کا دعویٰ کرنے کے بارے میں تھی۔

جب دو خارج قابض کے خلاف ملک کا دعویٰ کریں: اور جب دو خارج قابض پر ملک کا دعویٰ کریں تو اس بارے میں ہم کہتے ہیں کہ یہ

دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو ان میں سے ہر ایک اتنے ہی کا دعویٰ کرتا ہے جتنا کہ دوسرا کرتا ہے یا ایک دوسرے سے زائد کا دعویٰ کرتا ہے۔ پس اگر ان میں سے ہر ایک اتنے ہی کا دعویٰ کرتا ہے تو اس میں وہی تفصیل جاری ہوگی جو ہم ذکر کرتے ہیں یعنی یہ کہ دونوں گواہیاں یا تو وقت سے مطلق ملک پر قائم ہوں گی یا ایک وقت پر اور دوسری ملک موقت پر قائم ہوگی۔ اور یہ سب یا تو سبب کے ساتھ ہوں گی یا سبب کے بغیر ہوں گی۔

تو اگر دونوں گواہیاں سبب کے ذکر کے بغیر ملک مطلق پر قائم ہوں تو دونوں خارجوں (غیر قابض مدعیوں) کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ یہ ہمارے اصحاب کے نزدیک ہے شافعی رحمہ اللہ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ ایک قول کے مطابق دونوں گواہیاں باطل ہوں گی اور مدعا کو قابض کے قبضے میں رہنے دیا جائے گا۔ اور دوسرے قول کے مطابق دونوں کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا اور ان میں سے جس کے نام کا قرعہ نکلے اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں گواہیوں پر عمل محال ہے کیونکہ دونوں کے درمیان منافات ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ ایک ہی شے ایک ہی وقت میں دو آدمیوں کی پورے طور پر مملوک نہیں ہو سکتی لہذا دونوں گواہیاں باطل ہوں گی کیونکہ دونوں کے قوت میں برابر ہونے کی بنا پر ایک پر عمل دوسرے کے متقابل میں اولیٰ نہیں ہے۔ اور ایک کا قرعہ کے ساتھ ترجیح دی جائے گی کیونکہ شریعت میں قرعہ فی الجملہ وارد ہوا ہے نہاری دلائل یہ ہے کہ گواہی شرعی دلائل میں سے ایک دلیل ہے۔ اور بقدر ممکن دونوں دلیلوں پر عمل واجب ہے پس

اگر دونوں پر اعتبار سے عمل ممکن ہو تو دونوں پر ہر اعتبار سے عمل کیا جائے گا اور اگر ہر اعتبار سے دونوں پر عمل ممکن نہ ہو تو ایک اعتبار سے ہی ان پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ دیگر شرعی دلائل میں ہوتا ہے مثلاً جب کتاب اللہ کی ظاہری آیات اور سنن مشورہ اور اخبار آحاد اور شرعی قیاسات متعارض ہوں اور یہاں اگرچہ دونوں گواہیوں پر اس طور سے عمل محال ہے کہ پورے محل میں ملک کو ظاہر کیا جائے البتہ نصف محل میں اظہار ملک کے طریقے سے دونوں پر عمل ممکن ہے لہذا دونوں میں سے ہر ایک کے لیے نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اگر دونوں گواہیاں سبب کے ذکر کے بغیر ملک موقت پر قائم ہوں تو اگر دونوں کا وقت یکساں ہو تو اس وقت بھی یہی جواب ہے کیونکہ جب ان میں سے ایک کے لیے سابقیت ثابت نہیں ہوئی تو تعارض کے حکم کی بناء پر تاریخ ساقط ہو جائے گی اور معدوم ہو جائے گی اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہ جائے گا۔ اور اگر ایک کا وقت دوسرے سے مقدم ہو تو بالاجماع مقدم اولیٰ ہوگا یہاں پر محمد رحمہ اللہ کا اختلاف نہیں ہے کیونکہ خارج کے گواہ بلا اختلاف مسوم ہوتے ہیں۔ اور چونکہ دونوں گواہیاں خارجوں کی جانب سے ہیں لہذا دونوں مسوم ہوں گی۔ پھر ان میں سے ایک کو تاریخ کی وجہ سے جو ترجیح حاصل ہوگی اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ملک کو ایسے وقت میں ثابت کیا ہے جس میں دوسری گواہی اس کے معارض نہیں ہے پس حکم دیا جائے گا کہ مدعا مقدم تاریخ والے کو دید یا جائے یہاں تک کہ اس بات پر دلیل قائم ہو جائے کہ کس طریقے سے دوسرے کی طرف ملکیت منتقل ہوئی۔

اور اگر سبب کو ذکر کئے بغیر ایک تاریخ بیان کرے اور دوسرا اطلاق کرے (یعنی تاریخ بیان نہ کرے) تو ابو حنیفہؒ کے حوالہ کے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور تاریخ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور ابو یوسفؒ کے حوالہ کے نزدیک وقت والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور محمدؒ کے حوالہ کے نزدیک اطلاق والے کے حق میں فیصلہ ہوگا۔ محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ملک مطلق پر قائم ہونے والی گواہی زیادہ قوی ہوتی ہے کیونکہ ملک مطلق از رو حکم اصل سے ہی اس کی ملک ہے کیا دیکھتے نہیں کہ ملک مطلق (اصل سے ماہل ہونے والے) زوائد میں ظاہر ہوتی ہے اور اس کی بناء پر اولاد و اکساب میں استحقاق ہوتا ہے۔ یہ ملک کے اصل سے ظاہر ہونے کا حکم ہے اور ملک موقت سے اس کا استحقاق نہیں ہوتا۔ پس ملک مطلق پر قائم ہونیوالی گواہی زیادہ قوی ہوگی اور اس پر فیصلہ کرنا اولیٰ ہوگا۔ ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کی کہ تاریخ بتلنے والی گواہی ملکیت کو ایسے وقت میں ظاہر کر رہی ہے جس میں تاریخ سے مطلق گواہی یقینی طور پر اس کے معارض نہیں ہے بلکہ اس میں معارضہ اور عدم معارضہ دونوں کا احتمال ہے۔ پس شک سے معارضہ ثابت نہیں ہوگا لہذا تاریخ والے کی گواہی بلا معارض ثابت ہوگی اور نتیجتاً تاریخ والا اولیٰ ہوگا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہی ہے جو گزری کہ ملک مطلق میں یہ بھی احتمال ہے کہ سبب (مقدم) ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ متاخر ہو اس احتمال کی بناء پر کہ اطلاق والا اگر تاریخ ذکر کرے تو اس کی تاریخ مقدم ہو۔ اور سابقیت کا ثبوت احتمال کے ساتھ بھی ہوتا ہے پس تاریخ کا اعتبار ساقط ہوگا اور ملک مطلق کا دعویٰ باقی رہ جائے گا۔

سندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب دونوں خارجوں کی جانب سے گواہیاں قابض کے خلاف ملک پر ہوں بغیر ذکر سبب کے۔

اور اگر وہ سبب کے ذکر کے ساتھ ہوں تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو دونوں ایک ہی سبب مثلاً میراث یا خرید یا
تتاج وغیرہ سے ملک کا دعویٰ کرتے ہیں یا دونوں اس کا دوسببوں سے دعویٰ کرتے ہیں۔

اگر دونوں ملک کا دعویٰ ایک سبب سے کرتے ہیں پھر اگر سبب میراث ہو تو اگر دونوں کے گواہوں
نے توثیق کی ہو تو مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا کیونکہ ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ملک موروث (وارث)
کو حاصل ہونے والی ملکیت، وہ میت کی موت کے بعد اسی کی ملک ہوتی ہے۔ وارث تو محض میت کا اس کی
ملک میں نائب و خلیفہ ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ وہ ترکہ میں سے تجیز تکفین کرتا ہے اور اس میں سے دیون (قرضے)
ادا کرتا ہے اور وارث پر عیب کی بنا پر (میت کی فروخت کی ہوئی بیع)، واپس کی جاتی ہے اور وہ بھی عیب کی
بنا پر (میت کی خریدی ہوئی چیز)، لوٹاتا ہے۔ پس یہ ایسے ہوا گویا کہ وارث حاضر ہوئے اور انہوں نے وقت
سے مطلق ملک کا دعویٰ کیا۔

اور اگر دونوں وقت بیان کریں تو اگر دونوں کا وقت ایک ہو تو بوجہ مذکور یہی حکم ہے۔ اور اگر ایک کا وقت
مقدم ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک مقدم وقت والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا جب
کہ محمد رحمہ کے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور ان کے نزدیک میراث میں تاریخ
کا اعتبار نہ ہوگا کیونکہ یہ بات گندہ چکی ہے کہ موروث میت کی ملک ہوتا ہے اور وارث میت کا قائم مقام ہے
ہے پس موت وارث کے ملک کی تاریخ نہیں ہوگی لہذا اس کے ملک کی تاریخ ساقط ہوگی اور معدوم ہوگی اور ملک
مطلق کا دعویٰ باقی رہ جائے گا جس میں دونوں برابر ہیں۔

محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دونوں میتوں کی ملک کی تاریخ ذکر نہ کریں تو تب بھی یہی حکم ہے۔ اور
اگر وہ دونوں میتوں کی ملک کی تاریخ ذکر کریں تو مقدم تاریخ والے کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا۔ اس کو نوادر شام
میں ذکر کیا ہے۔ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ فرماتے ہیں چونکہ وارث گواہ پیش کر کے مورث کے لیے ملک کو
ظاہر کرتا ہے اپنے لیے نہیں پس یہ ایسے ہوا گویا کہ دونوں مورث حاضر ہوئے اور ان میں سے ہر ایک نے تاریخ
ذکر کرنے والی گواہی پیش کی۔ اور ایک کی تاریخ مقدم ہے۔ اگر معاملہ ایسے ہی ہو تو مقدم وقت والے کے حق
میں فیصلہ کیا جاتا اس کے لیے وقت میں ملک کو ثابت کرنے کی بناء پر کہ جس میں دوسرے کی گواہی اس کے
معارض نہیں ہے۔ پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اور اگر ان میں سے ایک وقت بیان کرے اور دوسرا وقت بیان نہ کرے تو بالاجماع دونوں کے
درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ میراث کے باب میں
تاریخ ساقط الاعتبار ہوتی ہے پس عدم کے ساتھ لاحق ہوئی (یعنی معدوم ہوئی)، ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما
اللہ کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسے بنتا ہے گویا کہ دونوں خارج مورث حاضر ہوئے اور انہوں نے ملک کا
دعویٰ کیا اور ان میں سے ایک نے تاریخ بیان کی دوسرے نے نہیں کی۔ اس صورت میں مدعا دونوں کے درمیان
نصف نصف ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا کیونکہ دونوں نے دو آدمیوں سے ملک حاصل ہونے کا دعویٰ کیا
ہے اور اس میں تاریخ کا اعتبار نہیں ہوتا۔

اور اگر سبب شہادہ (طریقہ) ہو تو ہم کہتے ہیں کہ مکان یا تو تیسرے شخص کے قبضے میں ہو گا یا ان دو میں سے

کسی کے قبضے میں ہوگا۔ اور ان دونوں صورتوں میں یا تو دونوں ایک ہی شخص سے خریدنے کا دعویٰ کریں گے یا دو مختلف شخصوں سے خریدنے کا دعویٰ کریں گے۔

پس اگر مکان تیسرے شخص کے قبضے میں ہو اور دونوں ایک ہی شخص سے خریدنے کا دعویٰ کرتے ہوں تو اگر وہ (بائع) قابض ہو اور دونوں ثمن معلوم (یعنی، تعین قیمت) کے عوض اس سے خریدنے پر اور ثمن کی ادائیگی پر تاریخ سے گواہ پیش کر دیں اور قبضہ کا ذکر کریں تو ہمارے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ شافعی رحمہ اللہ کے اس بارے میں دو قول ہیں۔ ایک قول کے مطابق دونوں گواہیاں باطل ہوں گی۔ اور دوسرے قول کے مطابق دونوں کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا اور جس کے نام قرعہ نکلے اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ یہ مسئلہ تاتار (گواہیوں کے ایک دوسرے کے مخالف ہونے کی بناء پر باطل ہونا) ہے جو پیسے گزر چکا ہے۔

اور جب کسی مکان کے بارے میں دو کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ دے دیا جائے تو دونوں کو اختیار حاصل ہوگا چاہے تو ان میں سے ہر ایک نصف مکان کو نصف ثمن کے عوض میں لے لے اور چاہے تو بیع توڑ دے کیونکہ شرا سے دونوں کا مقصود پورے بیع کو حاصل کرنا ہے جو حاصل نہیں ہوا۔ یہ رضا مندی میں خلل کا موجب ہوا اور اسی کی وجہ سے دونوں کے لیے خیار کا اثبات کیا ہے۔ پھر اگر ان میں سے ہر ایک نصف مکان لینے کو اختیار کرے تو وہ بائع پر نصف ثمن کے لیے رجوع کرے گا کیونکہ اس کو بھی صرف نصف بیع ملا ہے اور اگر وہ واپس رہے۔ کو اختیار کرے تو ان میں سے ایک پورے ثمن کے لیے رجوع کرے گا کیونکہ بیع منفسخ ہو گئی ہے۔ اور اگر ایک لٹانے کو اور دوسرا لینے کو اختیار کرے تو اگر قاضی کی قضاء کے بعد اور اس کا ان دونوں کو خیار دینے کے بعد ہو تو اس کو صرف نصف ثمن کے عوض (نصف) مکان لینے کا اختیار ہوگا اس لیے کہ اس پر قاضی کا حکم دونوں میں سے ہر ایک کے حق میں (نصف مکان میں) عقد کے منفسخ ہونے کا موجب ہے پس وہ (دوسرا نصف مکان) بغیر تجدید بیع کے نہیں لے سکیگا جیسا کہ مشفق مکان کے بارے میں دونوں شفیعوں کے حق میں فیصلہ کر دے پھر ان میں سے ایک شفعہ چھوڑ دے تو اس کے ساتھی کے لیے اس نصف مکان کے علاوہ نہ ہوگا۔

اور جب قاضی کی قضاء سے پہلے ان میں سے ایک نے ترک حضومت کو اختیار کیا تو دوسرے کو اختیار ہوگا کہ وہ کل بیع کو کل ثمن کے عوض میں لے لے کیونکہ عقد سے پورے بیع میں استحقاق آتا ہے اور اس سے امتناع مزاحمت کے حکم کی وجہ سے تھا تو جب مزاحمت ختم ہو گئی تو مانع زائل ہو گیا مثل دو شفیعوں میں سے ایک کے کہ جب مشفق مکان کے بارے میں قاضی کی قضاء سے پیشتر شفعہ ترک کر دے تو اس کے لیے کل مکان کا فیصلہ کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر دونوں میں سے ہر ایک نے قابض کے علاوہ کسی دوسرے شخص سے خریدنے کا دعویٰ کیا اور اس پر گواہ پیش کر دیے تو ہمارے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور دونوں میں سے ہر ایک کو اختیار حاصل ہوگا۔

خیار کے توابع میں وہی کلام ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں سوائے اس کے کہ وہاں سے قابض جو کہ بائع ہے شرا پر قائم ہونے والی گواہی اس (بائع) کے لیے ملک کے ذکر کے بغیر بھی قبول ہوگی جب کہ غیر قابض سے شرا پر قائم ہونے والی گواہی اس (یعنی بائع) کے لیے ملک کے ذکر کے بغیر مقبول نہ ہوگی۔ کیونکہ پہلی صورت میں بیع بائع

کے قبضے میں ہے اور قبضہ دلیل ملک ہے لہذا اس کے ذکر سے استغناء ہوا۔ اور دوسری صورت میں بیع بائع کے قبضے میں نہیں ہے پس بیع کی صحت کے لیے ملک کے ذکر کی ضرورت ہے۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب دونوں کے گواہ تاریخ بیان نہ کریں۔

اور جب دونوں تاریخ بیان کریں تو اگر دونوں تاریخیں یکساں ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ تعارض کی بنا پر دونوں ساقط الاعتبار ہوں گی اور مطلق شرار کا دعویٰ باقی رہے گا۔ اور اگر ایک کی تاریخ مقدم ہو تو وہ بالاجماع اولیٰ ہوگی کیونکہ وہ ایسے وقت میں ملک کا اظہار کرتی ہے جس میں دوسری اس کے معارض نہیں ہے پس اس کی وجہ سے دوسری گواہی مندرج ہو جائے گی۔ اور اگر ایک نے تاریخ بیان کی دوسری نے نہیں کی تو تاریخ بیان کرنے والی گواہی اولیٰ ہوگی کیونکہ وہ معین وقت میں ملک کا اظہار کر رہی جب کہ دوسری وقت سے کوئی تعرض نہیں کر رہی پس اس میں تقدم و تاخير دونوں کا احتمال ہے اور شک و احتمال کے ہوتے ہوئے یہ یعنی تاریخ ذکر نہ کرنے والی گواہی تاریخ بیان کرنے والی گواہی کے معارض نہیں بنے گا۔

اور اگر دونوں کے گواہوں نے تاریخ ذکر نہیں کیا البتہ ان میں سے ایک نے قبضہ کا ذکر کیا تو یہ گواہی اولیٰ ہوگی کیونکہ اس گواہی نے جب بیع پر قبضہ کو ثابت کیا تو یہ ایسے ہو گیا کہ قابض کی بیع سابق ہے پس اولیٰ ہوگی۔ اسی طرح اگر ایک تاریخ کا ذکر کرے اور دوسری قبضے کا ذکر کرے تو قبضے کی گواہی ادلیٰ ہوگی الایہ کہ تاریخ والی گواہی اس بات کی شہادت دے کہ اس کی شرار دوسرے کی شرار سے پہلے تھی تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور دوسرا مدعی بائع پر ثمن کے لیے رجوع کرے گا اسی طرح اگر دونوں ایک ہی تاریخ ذکر کریں اور ان میں سے ایک قبضے کو بیان کرے تو قبضہ کو بیان کرنے والی گواہی اولیٰ ہوگی مگر جب کہ دوسرے کا بتایا ہو وقت مقدم ہو۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب دونوں ایک ہی شخص سے شرار کا دعویٰ کریں خواہ بائع قابض ہو یا غیر قابض ہو

اور جب دونوں مدعی قابض کے علاوہ دو مختلف شخصوں سے خریدنے کا دعویٰ کریں جو وقت سے مطلق ہوا اور اس پر گواہ پیش کر دیں تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ دونوں نے دو فروخت کنندوں سے ملکیت حاصل کرنے کا دعویٰ کیا ہے پس یہ دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ ہو گا یا کہ دونوں خارج بائع حاضر ہوئے اور انہوں نے ملک مطلق پر گواہ پیش کیے۔ اور اگر ایسا ہو تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جاتا ہے تو ایسے ہی ہل ہوگا اور دونوں کے لیے خیار ثابت ہوگا۔ اور خیار کے بارے میں کلام اسی طور پر ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر دونوں کے گواہ وقت بیان کریں تو اگر ان کے وقت یکساں ہوں تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر ان میں سے ایک دوسرے سے مقدم ہو تو مقدم تاریخ والا اولیٰ ہوگا۔ یہ ابوحنیفہ اور ابووسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے ایسے ہی محمد رحمہ اللہ سے احوال کی روایت میں ہے۔ اس کے برخلاف میراث ان کے نزدیک دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس فرق کی وجہ داری رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے کہ مشتری ملک کو اپنے لیے ثابت کرتا ہے جب کہ وارث ملک کا اثبات میت کے لیے کرتا ہے محمد رحمہ اللہ سے اطلاع میں یہ روایت ہے کہ انہوں نے شرار کا ایک حکم بتایا اور فرمایا کہ شرار میں بھی تاریخ کا اعتبار نہ ہوگا الایہ کہ دونوں گواہوں نے

فروخت کنندوں کی ملک کی تاریخ بیان کریں۔

اور اگر ایک کی گواہی وقت بیان کرے اور دوسری گواہی وقت بیان نہ کرے تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا اور تاریخ کا بھی اعتبار نہ ہوگا۔ اس صورت کے درمیان اور اس صورت میں جبکہ دو آدمی ایک شخص سے شراء کا دعویٰ کریں اور ان میں سے ایک کے گواہ وقت بیان کریں اور دوسرے کے نہ کریں تو وقت والے گواہ اولی ہوں گے۔ فسوق کیا گیا ہے۔ اور فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب دونوں نے دو شخصوں سے خریدنے کا دعویٰ کیا تو انہوں نے دو فروخت کنندوں سے ملک حاصل کرنے کا دعویٰ کیا اور ایک گواہی کی تاریخ ایک شراء کی سابقیت پر دلالت نہیں کرتی بلکہ ممکن ہے کہ اس کے ساتھی کی شراء اس کی شراء سے مقدم ہو پس احتمال کے ہوتے ہوئے ایک کی سابقیت کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور مدعا کو دونوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کر دیا جائے گا۔ اور جب وہ دونوں ایک سے شراء کا دعویٰ کریں تو معاملہ مختلف ہے کیونکہ یہاں دونوں ایک شخص سے ملکیت کے حصول پر متفق ہیں پس ایک گواہی کی تاریخ ایسے وقت میں بائع سے ملکیت کا ایجاب کرتی ہے کہ جس میں کوئی اس سے جھگڑا نہیں کر رہا لہذا اس کو دینے کا حکم دیا جائے گا حتیٰ کہ اس سے ملکیت کے حصول پر کوئی اور دلیل قائم ہو جائے۔

گزشتہ تفصیل اس وقت ہے جب مکان کسی تیسرے شخص کے قبضے میں ہو۔ اور اگر مدعا دونوں مدعیوں میں سے کسی ایک کے قبضے میں ہو پھر دونوں ایک ہی شخص سے خریدنے کا دعویٰ کریں تو قبضہ والا اولی ہوگا خواہ دوسرے نے تاریخ بیان کی ہو یا نہ کی ہو اور خواہ گواہوں نے قبضے کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ قابض کا قبضہ حس و مشاہدہ سے ثابت ہونے کی بناء پر قوی تر ہے۔ جب کہ دوسرے کا قبضہ گواہی سے ثابت ہوتا ہے لہذا محسوس قبضہ اولی ہوگا۔ اور حاصل یہ ہوا کہ وہ قبضہ جو جس سے ثابت ہو اس قبضہ سے اولی ہوتا ہے جو خبر سے ثابت ہو اور تاریخ سے ثابت ہونے والے سے بھی ادلی ہوتا ہے۔ اسی طرح خبر سے ثابت ہونے والا قبضہ تاریخ سے ثابت ہونے والے سے اولی ہوتا ہے۔

اور اگر دونوں مدعی دو آدمیوں سے شراء کا دعویٰ کریں تو خارج (غیر قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا خواہ گواہوں نے وقت بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو یا ایک نے کیا ہو دوسرے نے نہ کیا ہو سوائے اس صورت کے کہ جب دونوں نے وقت بیان کیا اور قابض کا وقت مقدم ہو کیونکہ دونوں نے دو فروخت کنندوں سے ملکیت حاصل کرنے کا دعویٰ کیا پس یہ دونوں فروخت کنندوں کے قائم مقام ہوئے اور یہ ایسے ہوا گویا کہ دونوں فروخت کنندہ حاضر ہوئے اور گواہ پیش کیے۔ اور اگر ایسا ہو تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ بائع کے ایک ہونے کی صورت میں حکم مختلف ہوگا کیونکہ دونوں اس بات پر متفق ہوئے ہیں کہ ان کو بائع کی جانب سے شراء کے ذریعے سے ملکیت حاصل ہوئی اور چونکہ ان میں سے ایک کو قبضہ حاصل ہے لہذا اس کو ایسے کہا جائے گا گویا کہ قابض کی شراء مقدم ہے۔

اور اگر سبب تاج (ولادت) ہو مثلاً دونوں خارجوں میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہے جانور اس کا ہے اور اس کے پاس پیدا ہوا تھا تو اگر دونوں میں سے ہر ایک نے ملک مطلق پر گواہ پیش کیے تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ دونوں جتیں مساوی ہیں اور دونوں پر اس طور سے عمل کہ ملک کا اظہار پورے محل میں ہو محال ہے۔ پس دونوں پر بقدر امکان عمل کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں ملک موقت پر گواہ پیش کریں تو اگر دونوں کا

وقت ایک ہو تو تب بھی حکم ہے اور اگر دونوں کے وقت مختلف ہوں تو جانور کی عمر کو فیصلہ بنایا جائے گا اگر اس کی عمر کا علم نہ ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مقدم وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک مدعا کا دونوں کے درمیان (نصف نصف) ہونے کا فیصلہ دیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب جانور کی عمر معلوم نہ ہو تو احتمال ہوتا ہے کہ اس کی عمر اس کے بتائے ہوئے وقت کے موافق ہو اور یہ بھی احتمال ہوتا ہے کہ دوسرے کے بتائے ہوئے وقت کے موافق ہو پس وقت ساقط الاعتبار ہوا اور ایسے ہوا گویا کہ انہوں نے سرے سے وقت کا ذکر نہیں کیا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عمر میں اشکال (یعنی عمر کے معلوم نہ ہونے) کا وقوع سابقیت کے حکم کے اعتبار کے سقوط کا موجب ہوتا ہے پس عمر کو حکم و فیصلہ بنانا باطل ہوا۔ اور وقت کے لیے حکم باقی رہا لہذا مقدم ادلی ہوگا۔ یہاں خارج مع قابض کا اشکال پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر جانور کی عمر دونوں کے بتائے ہوئے وقت کے مخالف ہو تو اس میں وہی حکم ہوتا ہے جو خارج مع قابض میں ہوتا ہے اور اگر ایک نتاج پر گواہ پیش کرے اور دوسرا ملک مطلق پر تو بوجہ مذکورہ نتاج کی گواہی ادلی ہوگی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب دو خارج ایک شخص سے یا دو شخصوں سے ایک ہی سبب مثلاً میراث شراہ اور نکاح کے ذریعے سے ملک کا دعویٰ کرتے ہوں۔

اور جب دونوں سبب مختلف ہوں تو ہم کہتے ہیں کہ باتو دو مختلف شخصوں سے حاصل کرنے کا کہتے ہوں یا ایک ہی شخص سے حاصل کرنا کہتے ہوں۔ پھر اگر دو شخصوں سے حاصل کرنا کہتے ہوں تو دونوں سببوں میں سے ہر ایک پر عمل کیا جائے گا مثلاً ایک نے دعویٰ کیا کہ اس نے یہ جانور فلاں شخص سے خرید تھا اور دوسرا دعویٰ کرے کہ فلاں ایک اور شخص نے اس کو یہ جانور یہ کیا تھا اور اس نے اس پر قبضہ کر لیا تھا تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ دونوں بائع اور واجب سے ملکیت کے حصول کا دعویٰ کرتے ہیں لہذا ان کے قائم مقام ہوئے اور ایسے ہوا گویا کہ وہ دونوں یعنی واجب اور بائع، خود حاضر ہوئے اور دعویٰ کیا اور ملک مطلق پر گواہ پیش کیے۔ ایسے ہی جب تیسرا اپنا پاپ سے میراث کا دعویٰ کرے تو اس کو ان سب کے درمیان تین حصوں میں تقسیم کیا جائے گا اور اگر چوتھا صدقہ کا دعویٰ کرے تو بوجہ مذکورہ مدعا کو ان کے درمیان چار حصوں میں تقسیم کیا جائے گا۔

اور اگر ایک شخص سے حاصل کرنے کا کہتے ہوں تو دونوں سببوں کو دیکھا جائے گا۔ اگر ان میں سے ایک قوی تر ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا کیونکہ راجح پر عمل واجب ہوتا ہے۔ اور اگر قوت میں دونوں مساوی ہوں تو بعد اس کا دونوں پر عمل کیا جائے گا جیسا کہ شرعی دلائل میں طریقہ ہے۔ اس کی وضاحت اس طرح ہے کہ ان میں سے ایک نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ اس نے یہ مکان فلاں سے خریدا تھا اور اس کو ثمن کی اپائیگی کہ دی تھی اور مکان پر قبضہ کر لیا تھا دوسرے نے اس بارے پر گواہ پیش کیے فلاں کسی شخص نے اس کو یہ مکان یہ کیا تھا اور اس نے مکان پر قبضہ کر لیا تھا تو شراہ والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ شراہ خود حکم کا فائدہ دیتا ہے۔

۱۔ اشکال کی وجہ یہ ہے کہ خارج مع قابض کی صورت میں پہلے یہ بات گزر چکی ہے کہ اگر جانور کی عمر کے بارے میں اشکال ہو تو تاریخ کا اعتبار لیا جاتا ہے مگر اگر اشکال ہو تو دونوں نے سوسے سے تاریخ بیان ہی نہیں کی اور اگر دونوں قابض و خارج، قوت نہ کریں تو قابض کے حق میں فیصلہ دیا جاتا ہے۔

۲۔ اگر جانور کی عمر دونوں قابض و خارج کے بیان کردہ وقت کے مخالف ہو تو وقت کا اعتبار ساقط ہو جائے گا

ہے جب کہ ہبہ بغیر قبضہ کے حکم کا فائدہ نہیں دیتا۔ لہذا شرائع اولیٰ ہوگا۔ ایسے ہی بوجہ مذکورہ شرائع کا صدقہ و قبضہ کے ساتھ تعلق ہے۔ اور ایسے ہی شرائع کارہن و قبضہ کے ساتھ کیونکہ شرائع عین میں ملکیت کا فائدہ دیتا ہے جب کہ رہن قبضہ کے اختیار ملک کا فائدہ دیتا ہے اور عین میں ملک قوی تر ہوتی ہے۔

اگر دونوں گواہیاں قبضہ کے ساتھ جمع ہو جائیں تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا دونوں سببوں کے برابر ہونے کی بنا پر۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ ان اشیاء میں ہے جو قابل تقسیم نہ ہوں مثلاً جائیداد اور غلام وغیرہ وہ اشیاء جو قابل تقسیم ہوں جیسے مکان وغیرہ تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے دو آدمیوں کو ہبہ کرنے کے قاعدے کے مطابق شیوع کے معنی کے پائے جانے کی بنا پر دونوں کے لیے کچھ کا فیصلہ نہ دیا جائے گا۔ اور ایک قول یہ ہے کہ قابل تقسیم اور ناقابل تقسیم کے درمیان یہاں کوئی فرق نہیں ہے کیونکہ کل پر گواہ قائم ہونے کی وجہ سے اس میں شیوع طاری کا معنی پایا جاتا ہے جو جواز کے مانع نہیں ہے۔

اسی طرح اگر صدقہ مع القبض یا ہبہ اور صدقہ مع القبض جمع ہو جائیں تو دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا دونوں سببوں کے برابر ہونے کی بنا پر لیکن یہ اس صورت میں ہے جب مدعا ان میں سے کسی ایک کے قبضے میں نہ ہو اور اگر ہو تو بالا جماع بوجہ مذکورہ قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔

اگر رہن اور ہبہ یا رہن اور صدقہ جمع ہو جائیں تو قیاس کے مطابق ہبہ اولیٰ ہوگا۔ اور ایسے ہی صدقہ بھی کیونکہ ہبہ اور صدقہ دونوں ہی عین و ذات میں ملک کا فائدہ دیتے ہیں جبکہ رہن ملکیت قبضہ و جس کا فائدہ دیتا ہے اور ملک ذات قوی تر ہے۔ از روئے استحسان رہن اولیٰ ہے کیونکہ ہمارے نزدیک مرہون دین کی مقدار کے برابر مضمون ہوتا ہے جبکہ مہوب سرے سے مضمون ہی نہیں ہوتا پس رہن اقویٰ ہوگا۔

اگر دونوں کا جمع ہو جائیں مثلاً دو عورتیں دعویٰ کریں اور ان میں سے ہر ایک اس بات پر گواہ پیش کرے کہ شوہر نے اس سے اس شے کو ہبہ بنا کر نکاح کیا تھا تو دونوں سببوں کے برابر ہونے کی وجہ سے اس شے کا دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔

اگر نکاح ہبہ یا صدقہ یا رہن کے ساتھ جمع ہو تو نکاح اولیٰ ہوگا کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جو خود مفید حکم ہے۔ لہذا اقویٰ ہوگا۔ اگر شرائع اور نکاح جمع ہو جائیں تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مدعا کا دونوں کے حق میں نصف نصف کا فیصلہ دیا جائے گا اور عورت کے لئے شوہر کے ذمے نصف قیمت کا نصف (یعنی کل کی چوتھائی قیمت) آئے گی۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک شرائع اولیٰ ہوگا اور عورت کے حق میں شوہر کے ذمے پوری قیمت آئے گی۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کہ شرائع نکاح سے اقویٰ ہے کی دلیل یہ ہے کہ ثمن کے ذکر کے بغیر بیع صحیح نہیں ہوتا جبکہ نکاح ہر کے ذکر کے بغیر بھی صحیح ہوتا ہے ایسے ہی بیع میں غیر مملوک کا ذکر صحیح نہیں ہوتا جبکہ نکاح میں صحیح ہوتا ہے مثلاً دوسرے کی باندی کو نکاح میں ہر بنائے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شرائع نکاح سے اقویٰ ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نکاح مثل شرائع کے ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک معاوضہ ہے اور خود مفید حکم ہے۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب ایک کا دعویٰ مدعا کی مقدار میں اتنا ہی ہو جتنا دوسرے کا ہو۔ اور اگر ایک کا دعویٰ دوسرے سے زائد مقدار میں ہو مثلاً ایک گل مکان کا دعویٰ کرتا ہو اور دوسرا اس کے نصف کا اور دونوں اس پر گواہ پیش کر دیں تو کل کے مدعی کے حق میں تین چوتھائی مکان اور نصف کے مدعی کے حق میں چوتھائی مکان کا فیصلہ دیا جائے گا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک کل کے مدعی کے حق میں دو تہائی مکان کا اور نصف

کے مدعی کے حق میں ایک تہائی مکان کا فیصلہ دیا جائے گا۔ ان کے جواب کا اختلاف ان کے طریق تقسیم میں اختلاف کی بنا پر ہے۔ ابو ضیف رحمہ اللہ کے نزدیک منازعہ کے طریقے پر تقسیم ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک عدل و مضابط کے طریقے پر تقسیم ہوگی۔ منازعہ کے طریق تقسیم کی تفسیر یہ ہے کہ وہ مقدار جس میں تنازعہ واقع ہوا ہے اس کو دیکھا جائے گا اور وہ جز منازعہ سے خالی ہو اس کو اس کے مدعی کے لئے کیا جائے گا۔ عدل و مضابط کے طریق تقسیم کی تفسیر یہ ہے کہ تمام حصوں کو عین (مدعا) میں جمع کیا جائے گا اور حصوں کے بقدر سب کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا پس ہر ایک کو اس کا حصہ دے دیا جائے گا جیسا کہ میراث اور شریک و متنزاحم قرضوں اور وصیتوں میں ہوتا ہے۔ پس جبکہ ابو ضیف رحمہ اللہ کے نزدیک تقسیم بطریق منازعہ ہوگی تو محل نزاع کی رعایت واجب ہوگی۔ اور یہاں ایک کل مکان کا دعویٰ کر رہا ہے اور دوسرے کا اس سے تنازعہ صرف نصف میں ہے تو بقیہ نصف تنازعہ سے خالی ہوا پس وہ کل کے مدعی کے لئے سالم رہا کیونکہ وہ ایسی شئی کا دعویٰ کر رہا ہے جس میں کسی دوسرے نصف میں تنازعہ نہیں ہے۔ اور جو کوئی ایسی شئی کا دعویٰ کرے جس میں کسی دوسرے کا اس سے تنازعہ نہ ہو تو وہ شئی اس کے لئے سالم ہوتی ہے۔ دوسرے نصف میں دونوں کا تنازعہ برابر ہے لہذا دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا۔ پس تقسیم چوتھائیوں میں ہوگی۔ تین چوتھائیاں کل مکان کے مدعی کے لئے اور ایک چوتھائی نصف مکان کے مدعی کے لئے۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک تقسیم بطریق مضابط ہے تو ثمن کو کل حصوں پر تقسیم کیا جائے گا اور ہر ایک کو اس کا حصہ دے دیا جائے گا پس یہاں ایک کل مکان کا مدعی ہے اور دوسرا نصف کا لہذا دونوں کے لئے کل نصف میں سے مگر کو ایک حصہ بنایا جائے گا اور نصف مکان کو دونوں کے درمیان کیا جائیگا اور جب نصف مکان دونوں کے درمیان ہوا تو کل مکان کے دو حصے ہوئے لہذا کل مکان کا مدعی دو حصوں کا دعویٰ کرتا ہے اور نصف کا مدعی ایک حصے کا دعویٰ کرتا ہے۔ پس اس کو ایک حصہ اور اس کو دو حصے دئے جائیں گے لہذا مکان دونوں کے درمیان تہائیوں میں ہوا کل کے مدعی کے لئے دو تہائی اور نصف کے مدعی کے لئے ایک تہائی۔

صحیح تقسیم ابو ضیف رحمہ اللہ کی ہے کیونکہ تقسیم کی حاجت دعویٰ منازعت اور محبت میں تعارض کے پیش آنے کی ضرورت کی بنا پر ہوتی ہے۔ کل کے مدعی کے لئے منازعت صرف نصف میں ہے لہذا تعارض کا ثبوت بھی صرف نصف میں ہے۔ پس باقی محبت کے قائم ہونے اور اس کے معارض سے خالی ہونے کی بنا پر وہ محل کے مدعی کے لئے سالم رہے گا لہذا ابو ضیف رحمہ اللہ کا قول دلیل پر بقدر امکان عمل ہے جو کہ واجب ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب مکان کسی ثالث کے قبضے میں ہو۔

اوجہ جب مکان دونوں مایوں کے قبضے میں ہو تو کل کے مدعی کے گواہ اولی ہوں گے کیونکہ وہ خارج اس وجہ سے کہ وہ اپنے ساتھی پر اس نصف کا دعویٰ کر رہا ہے جو اس کے قبضے میں ہے جبکہ نصف کا مدعی ایسی کسی شئی کا دعویٰ نہیں کر رہا جو اس کے ساتھی کے قبضے میں ہو کیونکہ وہ صرف نصف کا دعویٰ کر رہا ہے اور نصف اس کے اپنے قبضے میں ہے۔ لہذا کل کا مدعی خارج ہوا اور نصف کا مدعی قابض ہوا اور چونکہ خارج کے گواہ اولی ہوتے ہیں لہذا اس کے حق میں اس نصف کا فیصلہ کیا جائے گا جو اس کے ساتھی کے قبضے میں ہے اور وہ نصف جو اس کے اپنے قبضے میں ہے اس کو اپنے مال پر چھوڑ دیا جائے گا۔

باب وہ خارج کسی غیر شخص کے قبضے میں کسی شئی کا دعویٰ کرے اور قابض انکار کرے اور گواہ پیش کرے

تو اگر مدعیوں کے پاس گواہ نہ ہوں اور وہ منکر ہے تو ہم کا مطالبہ کریں تو منکرہ دونوں کے لئے حلف اٹھائے گا۔ اور اگر اس نے دونوں کے لئے نکول کیا تو دونوں مدعیوں کے حق میں نکول کی بنا پر فیصلہ دے دیا جائے گا کیونکہ نکول ہمارے نزدیک حجت ہے۔ اور اگر اس نے ایک کے لئے قسم کھائی اور دوسرے کے لئے نکول کیا تو جس کے لئے نکول کیا اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ اس کے حق میں حجت پائی گئی۔ اور اگر وہ دونوں میں سے ہر ایک کے لئے قسم کھالے تو مدعا کو منکر کے قبضے میں رہنے دیا جائے گا بطور قضاء ترک کے نہ کہ بطور قضاء استحقاق کے حتیٰ کہ اگر اس کے بعد ان کے لئے گواہ قائم ہو گئے تو ان کے گواہوں کو قبول کیا جائے گا اور ان کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ اس کے برخلاف جب دونوں گواہ پیش کر دیں اور ان کے حق میں نصف نصف کا فیصلہ دے دیا جائے پھر قابض اس شئی کے اپنی ملک ہونے پر گواہ لے آئے تو اس کے گواہ قبول نہ کئے جائیں گے۔ اور ایسے ہی جب دو مدعیوں میں سے ایک اس نصف پر جس کا مستحق اس کا ساتھی بنا ہے ان دونوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کئے جانے کے بعد گواہ پیش کرے تو اس کے گواہ مسموع نہ ہوں گے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ مدعا علیہ کے قبضے میں ترک کرنے سے ہر ایک مدعی حقیقت میں مقضی علیہ (جس کے خلاف فیصلہ ہوا ہو) نہیں بنا لہذا ان سے گواہی مسموع ہوگی۔ جبکہ قابض حقیقت میں مقضی علیہ بنتا ہے۔ اور اسی طرح جب دونوں مدعیوں کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے تو ان میں سے ہر ایک نصف میں حقیقتاً مقضی علیہ بنتا ہے۔ اور مقضی علیہ کے گواہوں کو نہیں سنا جاتا مگر جبکہ وہ مستحق کی جانب سے حاصل ہونے کا دعویٰ کرے یا تاج کا دعویٰ کرے اسی طرح اگر مقضی علیہ کا بائع یا اس بائع کا بائع وغیرہ دعویٰ کرے اور گواہ پیش کرے تو اس کا دعویٰ مسموع نہ ہوگا اور اس کے گواہ مقبول نہ ہوں گے کیونکہ مقضی علیہ کے خلاف فیصلہ اس کے تمام بالاعین رفد و نصت گنہ گان کے خلاف دعویٰ کے باطل ہونے کے بارے میں فیصلہ ہوتا ہے اگر ثمن کے لئے رجوع کرنے کے اختیار کے بارے میں ان کے خلاف فیصلہ نہ ہوا ہو۔ البتہ جب قاضی اس مشتری کے حق میں اپنے بائع پر ثمن کے لئے رجوع کرنے کا فیصلہ کرتا ہے تو یہ بائع اپنے بائع پر بھی رجوع کر سکتا ہے وغیرہ۔ اسی طرح اس کے اور حریت اصلیکے درمیان فرق کیا گیا ہے کہ حریت کا فیصلہ تمام لوگوں پر فیصلہ ہوتا ہے دعویٰ کے باطل ہونے کے حق میں اور بالاعین پر ثمن کے لئے رجوع کرنے کے اختیار کے ثبوت میں۔ ملک اور عتق کے درمیان فرق کی بھی وہی صورت ہے جو ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب قابض انکار کرے۔

اور اگر وہ ان میں سے کسی ایک کے لئے اقرار کرے تو ہم کہتے ہیں کہ اقرار یا تو گواہ پیش کرنے سے پیشتر ہوگا یا اس کے بعد ہوگا۔ پس اگر گواہ پیش کرنے سے پیشتر اقرار کیا تو اس کا اقرار صحیح ہوگا اور مقررہ کو مدعا دے گا۔ کیونکہ مدعا اس کے قبضے میں ہے اور بظاہر اس کی ملکیت میں ہے پس اقرار وغیرہ سے اس کو اس میں تصرف کرنے کا اختیار ہوگا۔ اور اگر گواہ پیش کرنے کے بعد مذکور سے پیشتر اقرار کیا تو اس کا اقرار جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ غیر یعنی گواہوں کے حق کے ابطال کو متضمن ہے پس یہ غیر کے خلاف ہوگا جو اس غیر کے حق میں صحیح نہ ہوگا۔ البتہ اس کو حکم دیا جائے گا کہ مدعا مقررہ کے سپرد کر دے کیونکہ اس کا اقرار خود اس کے اپنے حق میں صحیح ہے۔ ایسے ہی کبھی گواہوں کے ساتھ تزکیہ کا اتصال نہیں ہوتا پس مقررہ کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مدعا مقررہ کے سپرد فی الحال کر دے۔ اور جب گواہوں کا تزکیہ ہو چکا ہو تو دونوں

کے درمیان نصف نصف کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ ظاہر ہوا کہ مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف تھا اور ظاہر ہوا کہ اس کا اقرار غیر کے حق کا ابطال تھا لہذا کالعدم ہوگا۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب دعویٰ خارج کی جانب سے قابض پر ہو یا دوا رجوں کی جانب سے قابض پر ہو۔

اور جب دعویٰ ایک قابض کی جانب سے دوسرے قابض پر ہو مثلاً مدعا دونوں کے قبضے میں ہو پھر ان میں سے ایک گواہ پیش کر دے تو اس کے حق میں اس نصف کا فیصلہ کیا جائے گا جو اس کے ساتھی کے قبضے میں ہے اور وہ نصف جو اس کے اپنے قبضے میں ہے اس کے قبضے میں چھوڑ دیا جائے گا اور یہی قضاء ترک کا مطلب ہے۔ اور اگر دونوں میں سے ہر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ مدعا اس کا ہے تو ان میں سے ہر ایک کے لئے اس نصف کا فیصلہ کیا جائے گا جو اس کے ساتھی کے قبضے میں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس نصف میں خارج ہے۔ اور اگر کسی کے لئے بھی گواہ پیش نہ ہوں تو مدعا کو دونوں کے قبضے میں چھوڑا جائے گا بطور قضاء ترک کے حتیٰ کہ اگر اس کے بعد ان میں سے کسی کے لئے گواہ پیش ہو گئے تو وہ قبول کئے جائیں گے کیونکہ وہ حقیقت میں مقنعی علیہ نہیں بنا۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب گواہوں نے وقت بیان نہ کیا ہو۔ اور اگر دونوں نے وقت بیان کیا تو اگر دونوں کا وقت ایک ہو تو تب بھی یہی حکم ہے اور اگر دونوں کے وقت مختلف ہوں و مقدم وقت والا اولیٰ ہوگا یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک قابض کے گواہوں کی گواہی میں وقت کا اعتبار نہ کیا جائے گا پس مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ اور اگر ایک نے وقت بیان کیا دوسرے نے نہیں کیا تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک مدعا دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگا اور وقت ساقط الاعتبار ہوگا جبکہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک مدعا وقت والے کا ہوگا۔ دلائل اس سے پہلے گزر چکے ہیں واللہ تعالیٰ اعلم۔

مقدار ملک پر قائم ہونیوالی گواہیوں میں تعارض کا حکم

اس میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ گواہی اولیٰ ہے جو زیادت کو ظاہر کرتی ہو۔ جیسے کہ جب بائع و مشتری کے مابین مقدار میں اختلاف ہو جائے۔ بائع کہے کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ دو ہزار درہم میں بیچا تھا اور مشتری کہے کہ میں نے یہ تجھ سے ایک ہزار درہم میں خریدا تھا اور دونوں گواہ پیش کریں تو بائع کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ وہ ایک ہزار زائد کا اظہار کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر بیع کی مقدار میں اختلاف ہو بائع کہے کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ ایک ہزار میں بیچا تھا اور مشتری کہے کہ میں نے یہ غلام اور یہ باندی تجھ سے ایک ہزار میں خریدی تھی اور مشتری گواہ پیش کریں تو مشتری کے گواہوں پر فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ وہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر میاں بیوی کے درمیان مقدار میں اختلاف ہو جائے اور شوہر کہے کہ میں نے تجھ سے ہزار پر نکاح کیا تھا اور بیوی کہے کہ دو ہزار۔ اور دونوں گواہ پیش کریں تو بیوی کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ وہ زائد کا اظہار کرتے ہیں۔ پھر زیادت کے گواہوں کے اولیٰ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ زائد مقدار میں ان کا معارض کوئی نہیں ہے لہذا اس مقدار میں معارض نہ ہونے کی بنا پر گواہوں کی گواہی پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ اور باقی پر عمل کئے بغیر یہ ممکن نہیں۔ پس گواہی پر باقی میں بھی عمل کرنا واجب ہوگا زائد پر عمل کے وجوب کی ضرورت کی بناء پر۔ اس کا خلاصہ پر مسئلہ

نہیں آتا کہ جب شفیع اور مشتری کے درمیان مشفوع مکان کے ثمن میں اختلاف ہو جائے شفیع کہے کہ تو نے اس کو ہزار میں خریدا تھا اور مشتری کہے کہ دو ہزار میں اور دونوں گواہ پیش کر دیں تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شفیع کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا اگرچہ مشتری کے گواہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں کیونکہ گواہ مدعی کی جانب سے قبول کئے جاتے ہیں اس لئے کہ گواہی کو اصل میں مدعی کی حجت بنایا گیا ہے اور یہاں مدعی شفیع ہے کیونکہ اس پر مدعی کی تعریف صادق آتی ہے اور وہ خصومت میں با اختیار ہونا ہے بایں طور کہ اگر خصومت کو ترک کرے تو اس کو چھوڑ دیا جائے گا خصومت پر مجبور نہیں کیا جائے گا جبکہ مشتری خصومت پر مجبور ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ خصومت کو ترک کرے تو اس کو چھوڑا نہیں جائے گا بلکہ اس کو خصومت پر مجبور کیا جائے گا لہذا وہ مدعا علیہ ہوا۔ اور قاعدے میں گواہی مدعی کی حجت ہوتی ہے مدعا علیہ کی نہیں۔ اسی لئے شفیع کے گواہوں پر فیصلہ دیا جائے گا مشتری کے گواہوں پر نہیں۔ بائع و مشتری کا جب مقدار ثمن میں اختلاف ہو تو معاملہ مختلف ہوتا ہے کیونکہ یہاں بائع مدعی ہوتا ہے اس لئے کہ اس خصومت میں وہ با اختیار ہوتا ہے چاہے تو خصومت کرے اور چاہے تو نہ کرے اور جب مقدار مبیع میں اختلاف ہو تو مدعی مشتری ہوتا ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ خصومت ترک کرے تو اس کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ اسی طرح نکاح کے بارے میں فی الحقیقت مدعی عورت ہوتی ہے بوجہ مذکورہ۔ پس یہ فرق کی ایک اور وجہ ہم نے کتاب الشفعہ میں ذکر کی ہے۔ اسی قاعدے پر بائع مشتری کے ثمن کے اجل کے بارے میں اختلاف کی تخریج ہوتی ہے خواہ اختلاف اصل اجل کے بارے میں ہو یا مقدار اصل کے بارے میں اور دونوں گواہ پیش کر دیں تو مشتری کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ وہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں۔ اسی طرح اگر اجل کے گزرنے میں اختلاف ہو اور دونوں گواہ پیش کریں تو مشتری کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کہ اجل (مدت) ابھی نہیں گزری کیونکہ وہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں۔

اسی طرح اس المال میں اتفاق کے بعد اگر مسلم فیہ کی مقدار یا جنس یا صفت میں اختلاف واقع ہو اور اپنے جدا ہونے کے بعد دونوں گواہ پیش کریں تو اس کی بھی تخریج اسی قاعدے پر ہوگی کہ رب المسلم کے گواہوں کا اعتبار ہوگا اور بالاجماع ایک مسلم کا فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ مسلم الیہ نے نہیں قبضہ کیا مگر ایک اس المال پر۔ اسی طرح اگر جدا ہونے سے پہلے دونوں میں اختلاف ہو جائے۔ تو تب بھی ایسے ہی ہوگا ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ایک مسلم کا فیصلہ کیا جائے گا جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں گواہوں کو قبول کیا جائے گا اور دونوں مسلم کا فیصلہ دیا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں گواہیوں میں سے ہر ایک اختلاف غرض کی بنا پر علیحدہ علیحدہ عقد پر قائم ہوئی ہے پس دونوں پر عمل کیا جائے گا اور دو مسلم کا فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ دونوں کے درمیان منافات نہیں ہے۔ ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وہ دونوں ایک عقد پر متفق ہوئے اختلاف محض قدر مقصود علیہ میں باعتبار مقدار یا جنس یا صفت ہوا ہے۔ اور چونکہ رب المسلم کے گواہ زیادت کا اظہار کرتے ہیں لہذا اقویٰ ہوں گے۔

اور اگر مسلم فیہ میں اتفاق کے بعد اس المال کی مقدار یا جنس یا صفت میں اختلاف ہو تو ابو حنیفہ و ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک مسلم الیہ کے گواہوں کا اعتبار ہوگا جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں کے گواہ قبول کئے جائیں گے اور دو مسلم کا فیصلہ دیا جائے گا۔ ان کے دلائل اسی طور پر ہیں جو ہم نے ذکر کئے ہیں۔ یہ اس

صورت میں ہے جب دونوں کا اتفاق ہو کہ اس المال دین سے اور اس پر اتفاق ہو کہ اس المال عین ہے اور مسلم فیہ میں اختلاف ہو تو اگر اس المال ایک ہی عین ہو تو ایک مسلم کا فیصلہ دیا جائیگا مثلاً رب اسلم کہے میں نے تجھے یہ کپڑا ایک کرگندم کی بیع سلم میں دیا اور مسلم الیہ کہے کہ ایک کرجو میں تو رب اسلم کے گواہوں کا اعتبار ہوگا کیونکہ اس المال جب ایک عین ہو تو اس کو دو عقد بنانا ممکن نہیں ہے لہذا اس کو ایک عقد بنایا جائے گا اور چونکہ رب اسلم کے گواہ زیادت کو ظاہر کرتے ہیں تو وہ قبول کئے جانے میں اولیٰ ہیں۔ اور جب دو عین ہوں مثلاً رب اسلم کہے کہ میں نے تجھے یہ گھوڑا ایک کر حنطہ کی بیع سلم میں دیا اور مسلم الیہ کہے کہ یہ کپڑا ایک کرجو میں تو بالا جماع دو سلم کا فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ اسکو دو عقد بنانا ممکن ہے پس اسکو دو سلم بنایا جائے گا۔

یہ پوری تفصیل اس وقت ہے جب دعویٰ ملک کا ہو۔

اور جب دعویٰ قبضے کا ہو مثلاً دو شخصوں میں ایک شئی کے بارے میں جھگڑا ہو ہر ایک دعویٰ کرتا ہو کہ وہ اس کے قبضے میں ہے تو ان میں سے ہر ایک کے ذمے قبضہ پر گواہ پیش کرنا ہوں گے کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی المدعا علیہ نیز ملک اور قبضہ میں سے ہر ایک فی نفسہ مقصود ہوتا ہے لہذا ہر ایک گواہوں کے ذریعے ثابت کرنے کی ضرورت ہوگی۔ پھر اگر دونوں نے گواہ پیش کر دیے تو دونوں کے حجت میں برابری کی بنا پر اس شئی کے دونوں کے قبضے میں ہونے کا فیصلہ دیا جائے گا۔ اور اگر ایک نے گواہ پیش کئے تو وہ قابض اور مدعا علیہ بن جائے گا۔ اور اگر کسی کے لئے گواہ نہ ہوئے تو دونوں پر قسم آئے گی کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: دالیمین علی من انکر الحدیث۔ اور چونکہ دونوں میں سے ہر ایک قابض کے دعویٰ کا منکر ہے لہذا قسم لی جائے گی۔ یہ سب کچھ اس صورت میں ہے جب دونوں گواہیاں ملک یا قبضے پر قائم ہوئی ہوں۔ اور جب ان میں سے ایک ملک پر اور دوسری قبضے پر قائم ہوئی ہو تو ملک پر گواہی اولیٰ ہوگی مثل اس صورت کے جب خارج اس بات پر گواہ پیش کرے کہ مکان دو سال سے اس کا ہے اور قابض اس بات پر گواہ پیش کرے کہ مکان اس کے قبضے میں تین سال سے ہے تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ ملک پر قائم ہونے والی گواہی اقویٰ ہوگی ہے اس لئے کہ قبضہ کبھی سچا ہوتا ہے اور کبھی باطل ہوتا ہے مثلاً غصب اور سررق میں قبضہ اور قبضہ حق کبھی قبضہ ملک ہوتا ہے اور کبھی اعارہ و اجارہ کا قبضہ ہوتا ہے لہذا اس میں احتمال ہوتے ہیں جس کی بنا پر قبضے کے گواہ ملک کے گواہوں کے معارض نہیں ہو سکتے۔

دعویٰ نسب

اس میں گفتگو کے تین عنوان ہیں پہلے جس چیز سے نسب ثابت ہوتا ہے اس کا بیان (۱۲) جس چیز سے نسب ظاہر ہوتا ہے اس کا بیان (۱۳) ثابت شدہ نسب کی صفت کا بیان جس چیز سے نسب ثابت ہوتا ہے اس میں گفتگو کے دو عنوان ہیں (۱۱) جس چیز سے بچے کا نسب مرد سے ثابت ہوتا ہے اس کا بیان (۱۲) جس چیز سے بچے کا نسب عورت سے ثابت ہوتا ہے اس کا بیان۔

جس چیز سے بچے کا نسب مرد سے ثابت ہوتا ہے

مرد سے بچے کا نسب صرف فراس سے ثابت ہوتا ہے اور وہ ہے عورت کا اس کے لئے فراش ہونا کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: الواد للفرش والامام للحدیث اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا

قول کہ الولد للفراش سے مراد صاحب الفراش ہے البتہ اختصار کی غرض سے اس میں مضاف کو حذف کر دیا جیسے کہ اللہ تعالیٰ عز شانہ کے قول و اسثال القربہ وغیرہ میں ہے۔ اور فراش سے مراد بیوی ہے کیونکہ وہی مرد کا فراش ازار اور لحاف کہلاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ عز شانہ کے قول فرش مرفوعہ کی تفسیر میں ہے کہ یہ اہل جنت کی بیویاں ہیں۔ بیری کو فراش کہنے کی وجہ یہ ہے کہ جماع میں عام طور پر اس کو بچھایا یعنی نیچے ٹٹایا جاتا ہے۔ حدیث میں ولادت تین وجوہ سے ہے اول نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام یہ کلام تقسیم کے موقع پر لائے ہیں پس بچے کو صاحب فراش کے لئے کیا اور پتھر کو زانی کے لئے۔ اس کا تقاضا یہ ہے کہ جس شخص کا فراش نہ ہو بچہ اس کا نہ ہو جیسا کہ جس شخص نے زنا نہ کیا ہو اس کے لئے پتھر نہیں ہوتے کیونکہ تقسیم شرکت کی نفی کرتی ہے۔

دوم نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بچہ صاحب فراش کے لئے کیا اور زانی سے اس کی نفی کی اپنے اس ارشاد کے ساتھ کہ ولعاهرا لحج کیونکہ اس جیسا کلام نفی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

سوم نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بچے کی کل جنس کو صاحب فراش کے لئے کیا۔ پس اگر جو شخص صاحب فراش نہ ہو اس سے بچے کا نسب ثابت ہو تو بچے کی کل جنس صاحب فراش کے لئے نہ ہوئی جو کہ نص کے خلاف ہے۔

اس پر یہ مسئلہ منہی ہے کہ جب ایک شخص کسی عورت سے زنا کرے اور وہ عورت بچہ جنے اور زانی اس کے بارے میں اپنا بچہ ہونے کا دعویٰ کرے تو فراش کے معدوم ہونے کی بنا پر بچے کا نسب اس سے ثابت نہیں ہوگا۔ رہی عورت تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا کیونکہ عورت کی جانب میں حکم ولادت کے تابع ہوتا ہے جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ ذکر کریں گے۔ اور ولادت موجود ہے۔

اسی طرح اگر شخص نے دوسرے شخص کے قبضے میں غلام بچے کے بارے میں دعویٰ کیا کہ وہ زنا سے اس کا بیٹا ہے تو اس سے نسب ثابت نہ ہوگا خواہ مالک اس کی تصدیق کرے یا تکذیب کرے مذکورہ وجہ کی بنا پر۔ اور اگر بچہ کسی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو وہ اس (مدعی) پر آزاد ہوگا کیونکہ اس نے اس بچے کے اپنے نطفہ سے پیدا ہونے کا اقرار کیا ہے۔ اور اگر وہ اس کی ماں کا مالک ہو تو ماں اس کی ام ولد نہیں بنے گی کیونکہ ام ولد ہونا نسب کے ثابت ہونے کے تابع ہوتا ہے اور نسب ثابت نہیں ہوا ہے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب یہ غلام مدعی کے باپ یا چچا کا ہو۔ اس کی وجہ وہی ہے جو ہم نے ذکر کی۔ اور اگر یہ غلام مدعی کے بیٹے کا ہو اور مدعی کہے کہ یہ زنا سے میرا بیٹا ہے تو اس غلام کا نسب اس مدعی سے ثابت ہوگا اور وہ اپنے قول ”زنا سے ہے“ میں خطا کرنے والا ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک وہ استیلا سے کچھ پیشتر یا اس کے مقارن باندی کا مالک بن جاتا ہے۔ اور ملک کے ثابت ہوتے ہوئے جماع زنا نہیں بنتا۔

اگر مدعی باپ کے علاوہ کوئی ہو اور کہے کہ یہ میرا اس سے بیٹا ہے۔ زنا سے ہونے کا نہ کہے تو اگر مالک اس کی تصدیق کر دے تو غلام کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور وہ ماں کے مالک کا غلام ہوگا اور اگر مالک اس کی تکذیب کرے تو فی الحال نسب ثابت نہیں ہوگا بلکہ جب مدعی اس کا مالک بنے گا اس وقت نسب ثابت ہوگا اور وہ اس پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ کسی جہت سے آزاد بیٹا ہونے کا دعویٰ ایسی جہت پر محمول ہوگا جو نسب کی تصحیح کرنے والی ہو اور وہ فراش ہے۔ البتہ فی الحال نسب کے نفاذ کے ظاہر نہ ہونے کی وجہ مالک کی ملک

کا قیام ہے۔ پس جب مدعی اس کا مالک بن جائے گا تو مانع زائل ہو جائے گا

اسی طرح اگر مدعی کہے کہ یہ میرا نکاح فاسد یا شرافاسد سے بیٹا ہے اور کسی وجہ سے خبیہ کا دعویٰ کرے یا کہے کہ اللہ نے اس (عورت) کو میرے لیے حلال کر دیا تھا تو اگر مالک اس کی تصدیق کر دے تو نسب ثابت ہوگا اور اگر اس کی تکذیب کرے تو جب تک وہ غلام ہے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ ہاں جب وہ اس کا مالک بنے گا اس وقت نسب ثابت ہوگا اور غلام اس پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ نسب کے ثبوت میں عقد فاسد صحیح کے ساتھ ملحق ہے۔ اسی طرح اس میں شبہ بھی حقیقت کے ساتھ ملحق ہے پس یہ نسب کا اقرار ایسی جہت سے ہے جو شرعاً نسب کی تصحیح کرنے والی ہے البتہ مالک کے حق کی وجہ سے اس کا ظہور فی الحال نہ ہوگا۔ اور جب یہ زائل ہو جائے گا تو نسب ظاہر ہوگا اور وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ وہ (مقر) اپنے بیٹے کا مالک بنا ہے اور اگر اس کی ماں کا مالک بنا تو وہ اس کی ام ولد بنے گی کیونکہ ام ولد بننے کا سبب جو کہ ثبوت نسب سے پایا گیا ہے ثبوت نسب کے سبب کے وجود کی بنا پر جو کہ نسب کا اقرار ہے ایسی جہت سے جو نسب کی شرعاً تصحیح کرنے والی ہے البتہ یہ اپنی شرط پر موقوف ہوگی جو کہ ملک ہے اور وہ شرط پائی گئی ہے۔ اس کے برخلاف پہلی صورت ام ولد ہونے کا سبب سے موجود نہیں کیونکہ ثبوت نسب کا سبب جو کہ ایسی جہت سے اقرار ہے جو شرعاً تصحیح کرنیوالی ہو معدوم ہے۔ اس کے مطابق اگر میاں بیوی میں اس بات پر اتفاق ہو جائے کہ بچے فلاں زانی سے ہے تو اس (زانی) سے نسب ثابت نہ ہوگا بلکہ شوہر سے ثابت ہوگا کیونکہ فراش اس کو حاصل ہے۔ اسی طرح اگر ایک شخص نے ایک عورت کے قبضے میں ایک بچے کے بارے میں کہا کہ یہ زنا سے میرا بیٹا ہے اور عورت نے کہا کہ یہ نکاح سے ہے تو نسب نہ مرد سے ثابت ہوگا عورت سے کیونکہ مرد نے اقرار کیا ہے کہ وہ زنا سے اس کا بیٹا ہے جب کہ زنا موجب نسب نہیں ہے اور عورت نکاح کا دعویٰ کرتی ہے جس کے لیے حجت و دلیل ضروری ہے۔ اسی طرح اگر یہ معاملہ برعکس ہو مثلاً مرد کہے کہ یہ نکاح سے میرا بیٹا ہے اور عورت کہے کہ یہ زنا سے ہے تو تب بھی بوجہ مذکورہ یہی حکم ہے۔ اور اگر اس کے بعد پہلی صورت میں مرد کہے کہ یہ نکاح سے ہے یا دوسری صورت میں عورت کہے کہ یہ نکاح سے ہے تو نسب ثابت ہوگا اگرچہ ان کے درمیان تناقض ہے لیکن اس کی وجہ یہ ہے کہ نسب کے باب میں تناقض شرعاً ساقط الاعتبار ہوتا ہے جیسا کہ وہ حقیق کے باب میں مذکورہ وجہ کی بنا پر شرعاً ساقط الاعتبار ہوتا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

عورت سے نسب کس چیز سے ثابت ہوتا ہے

عورت سے بچے کا نسب ولادت سے ثابت ہوتا ہے خواہ نکاح سے ہو یا زنا سے ہو کیونکہ فراش کے اعتبار کا علم ہمیں حدیث الولد للفراش یعنی مالک فراش کے لیے ہوتا ہے۔ اور عورت کے لیے فراش نہیں ہوتا کیونکہ وہ مملوکہ ہوتی مالک نہیں پس عورت کی جانب حکم ولادت کے ساتھ متعلق رہا۔

جب تم نے یہ جان لیا کہ مرد سے بچے کا نسب صرف اسی صورت میں ثابت ہوتا ہے جب عورت اس کے لیے فراش ہو تو اس امر کو بھی حائنا ضروری ہے جس سے عورت فراش بنتی ہے۔ اور فراش بننے میں اس امر کے عمل کی کیفیت کیا ہے۔

پس ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ عورت دو میں سے ایک امر سے فراش بنتی ہے یا تو عقد نکاح سے ملک میں (یعنی اس کی ذات میں ملکیت) سے وابستہ عقد نکاح خود موجب فراش ہوتا ہے کیونکہ وہ ایسا عقد ہے جو از روئے شرع اولاد حاصل کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے تناکحوا والود تکثروا فانی ابیہی بکم الامم یوم القیامۃ ولو بالقسط نکاح کر بیچے پیدا کر و کثیر تعداد میں ہو جاؤ کیونکہ میں تمہاری وجہ سے دوسری امتوں پر قیامت کے دن فخر کروں گا اگرچہ ساقط شدہ کے ساتھ ہی کیوں نہ ہو، اور اسی طرح لوگ عام طور پر اولاد کے حصول کی غرض سے نکاح کرتے ہیں پس نکاح حصول اولاد کی طرف لے جانے والا سبب ہے۔ لہذا خود ثبوت نسب کا سبب ہوگا اور اس میں نکاح صحیح اور نکاح فاسد برابر ہیں جب فاسد کے ساتھ جماع مل جائے کیونکہ ہمارے بعض مشائخ کے نزدیک حکم کے حق میں نکاح فاسد کا انعقاد ہو جاتا ہے اس وجہ سے کہ عقد نکاح کا رکن اس کے اہل سے اس کے محل میں پایا گیا ہے۔ اور نکاح فاسد وہ نکاح ہوتا ہے جس میں نکاح کی صحت کے شرائط میں سے کوئی شرط مفقود ہو۔ اور یہ (یعنی شرط کا نہ ہونا) حکم کے حق میں اس کے انعقاد سے مانع نہیں مثلاً بیع فاسد کے البتہ یہ دوسرے معنی کی وجہ سے جماع سے مانع ہوتا ہے لیکن یہ ثبوت نسب کے مانع نہیں جیسے حیض و نفاس کی حالت میں جماع کرنا مانع نہیں ہوتا۔

پھر منکوحہ کا آزاد یا باندی ہونا برابر ہے کیونکہ فراش زوجیت کا مقصود مختلف نہیں ہوتا۔ رہی ملک میں تو ام ولد میں بھی فراش خود موجب ہے کیونکہ یہ ایسی ملک ہے جس سے عام طور پر مقصود حصول اولاد ہوتا ہے مثل ملک نکاح کے پس ملک میں بھی ملک نکاح کی مانند حصول اولاد تک پہنچائے گی۔ البتہ یہ ملک نکاح سے کمزور ہے کیونکہ اس سے یہ قصد اس طرح نہیں ہوتا جس طرح ملک نکاح سے ہوتا ہے۔ نیز اس (فراش) میں دوسرے کی طرف نکاح کے ذریعے سے منتقل ہونے کا احتمال بھی ہوتا ہے اور نسب محض نفی سے لعان کے بغیر منتفی ہو جاتا ہے برخلاف ملک نکاح کے۔

رہی باندی تو اس میں بالا جماع فراش خود موجب نہیں ہے یہاں تک کہ اس بات میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ باندی نفس ملک سے فراش نہیں بنتی کیا وہ جماع سے فراش بن جاتی ہے تو اس میں اختلاف ہے ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ وہ فراش نہیں بنتی جب تک دعوتہ کا قرینہ نہ ہو ردعوتہ سے مراد ہے مالک کا دعویٰ کرنا کہ اس باندی سے جو بچہ پیدا ہوا ہے وہ اس (مالک) کا ہے، شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ محض جماع سے بغیر دعوتہ کے فراش بن جائے گی۔

اس باب میں ہمارے مشائخ رحمہم اللہ کی عبارت یوں کہ فراش کی تین قسمیں ہیں فراش قوی، فراش ضعیف اور فراش متوسط۔ پس قوی تو منکوحہ کا فراش ہے حتیٰ کہ نسب بغیر دعوتہ کے ثابت ہوتا ہے اور بغیر لعان کے منتفی نہیں ہوتا۔ متوسط ام ولد کا فراش ہے حتیٰ کہ نسب بغیر دعوتہ کے ثابت ہوتا ہے البتہ محض نفی سے بغیر لعان کے منتفی ہو جاتا ہے اور ضعیف باندی کا فراش ہے حتیٰ کہ اس میں بغیر دعوتہ کے نسب ثابت نہیں ہوتا برخلاف شافعی رحمہ اللہ کے۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے مالک سے نسب کا ثبوت اس وجہ سے ہوتا ہے کہ بچہ کا حصول اس کے نطفہ سے ہوا ہے۔ اور یہ بات بغیر دعوتہ کے جماع سے حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ جماع حصول اولاد کا سبب ہوتا ہے خواہ وہ مقصود ہو یا نہ ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ باندی سے جماع سے عام طور پر اولاد کا حصول مقصود

نہیں ہوتا کیونکہ وہ عام طور پر جماع کے لیے نہیں خریدی جاتی بلکہ خدمت اور نفع حاصل کرنے کے لیے خریدی جاتی ہے۔ اور اگر اس سے جماع کیا جاتا ہے تو عام طور پر اولاد کا حصول مقصود نہیں ہوتا کیونکہ اولاد عزل کو ترک کیے بغیر حاصل نہیں ہوتی اور باندیوں میں ظاہر عزل ہے جو کہ ان کی رضامندی کے بغیر شروع ہے۔ پس باندی سے جماع حصول اولاد کا سبب نہیں بنے گا مگر جب کہ دعوتہ کا قرینہ موجود ہو۔ نیز جب مالک نے دعویٰ کیا تو دعوتہ کے قرینہ سے معلوم ہوا کہ مالک اس سے جماع کیا اور اس عزل نہیں کیا تھا اور بغیر عزل کے جماع حصول اولاد کا سبب ہوتا ہے لہذا نسب ثابت ہوگاتی کہ اگر مالک نے اس سے جماع کیا اور اس کی حفاظت کی اور اس سے عزل نہیں کیا تو فیما بینہ وبين اللہ تعالیٰ اس کے بچے کے نسب کی نفی کرنا جائز نہیں۔ بلکہ اس کو لازم ہوگا کہ نسب کا دعویٰ کرے اور اقرار کرے کیونکہ جب حالات ایسے ہوں تو ظاہر یہی ہے کہ وہ اسکا بچہ ہے پس فیما بین اللہ تعالیٰ اس کے لئے بچے کے نسب سے نفی کرنا جائز نہیں ہے۔ اس میں ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے۔

ہمارے اصحاب کا اس صورت میں اختلاف ہے جب باندی سے جماع کیا اور اس کی حفاظت کی لیکن اس سے عزل کیا لیکن اس کی حفاظت نہیں کی ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مالک کے لیے نفی کرنا جائز ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جب مالک نے باندی سے جماع کیا ہو اور عزل نہ کیا ہو تو اگرچہ اس نے اس کی حفاظت نہ کی ہو میرے نزدیک اس کا دعویٰ کرنا پسندیدہ ہے۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک پسندیدہ یہ ہے کہ مالک بچے کو آزاد کر دے اور اس کی ماں سے اپنی موت کے قریب تک نفع اٹھاتا رہے پھر اس کو آزاد کر دے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب مالک نے باندی کی حفاظت نہیں کی تو احتمال ہے کہ بچہ کسی دوسرے سے ہو پس اس کو لازم نہیں ہوگا کہ وہ شک سے بچے کا اقرار کرے کیونکہ جو یقینی طور پر ثابت نہیں وہ شک سے ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ یقینی طور پر ثابت شک سے زائل نہیں ہوتا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب بچہ میں غیر سے ہونے کا احتمال ہے تو جیسا کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا ہے مالک پر اس کا اقرار کرنا لازم نہیں ہوگا لیکن جب اس میں مالک سے ہونے کا احتمال بھی ہے تو مالک کے لیے اس کی نفی کرنا بھی جائز نہیں ہوگا جیسے کہ ابو یوسف رحمہ اللہ نے کہا ہے البتہ اس میں احتیاط کے رستہ کو اختیار کیا جائے گا پس بچہ کو آزاد کر دیا جائے گا تاکہ اگر وہ حر ہو تو اس کو ظلم بنانے سے بچا جاسکے اور اس کی ماں سے نفع اٹھائے گا کیونکہ باندی اور ام ولد سے نفع اٹھانا مباح ہے البتہ اپنی موت کے وقت اس کو آزاد کرے گا تاکہ اس کی موت کے بعد اگر وہ حر ہو تو اس کو باندی نہ بنایا جاسکے۔

اور ملک کے فراش میں کل عمل کا ملک یا بعض محل کا ملک اور ذات میں ملک اور قبضے کی ملک ثبوت نسب میں برابر ہیں۔ اس کی وضاحت مسائل سے ہوگی۔ جب دو شخصوں کی ملکیت میں باندی کو حمل ٹھہر جائے۔ اور وہ بچہ بنے اور ان میں سے ایک بچہ کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا کیونکہ یقینی ملکیت اس کو حاصل ہے اس نے اسی کے بقدر نسب کا ایجاب کیا البتہ چونکہ نسب متغیری نہیں ہوتا لہذا جب وہ بعض میں ثابت ہوگا تو کل کی طرف متعدی ہوگا اور باندی اس (مدعی) کی ام ولد بن جائے گی اور اس کے امے اپنے شریک کے لیے باندی کی نصف قیمت ہوگی اور نصف عقر ہوگا۔ بچے کی قیمت کا ضمان نہیں آئے گا۔ یہ کتاب العلق کے مسائل میں سے ہے اور اگر دونوں نے اکٹھے دعویٰ کیا تو بچہ ان دونوں کا بیٹا ہوگا اور باندی دونوں کی ام ولد ہوگی یہ ہمارے

نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بچہ ان میں سے ایک کا بیٹا ہوگا اور تعین قائف (قیامت شناس) کے قول سے ہوگی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں کے نطفہ سے ایک بچے کی پیدائش عام طور پر محال ہے اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے عادت اس طرح جاری نہیں کی سوائے کتوں میں جیسا کہ کہا گیا ہے پس بچہ ان میں سے صرف کسی ایک سے ہوگا اور اس کا علم قیافہ شناس کے قول سے ہوگا کیونکہ نسب کے بارے میں قیافہ شناس کے قول کو قبول کرنا شریعت میں وارد ہوا ہے اس لیے کہ روایت ہے کہ ایک قائف (قیافہ شناس) اسامہ اور زید رضی اللہ عنہما کے پاس سے گزرا جب کہ وہ ایک ہی چادر کے نیچے لیٹے ہوئے تھے ان کے چہرے ڈھکے ہوئے تھے اور پاؤں کھلے ہوئے تھے تو اس نے کہا کہ یہ پاؤں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بات سنی تو اتنے خوش ہوئے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرے کے خطوط چمک اٹھے تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے قائف کے قول کا اعتبار کیا کہ اس کا رد نہیں کیا بلکہ خوشی کا اظہار فرما کر اس کی تقریر کی۔ ہماری دلیل صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ روایت ہے کہ ایسا حادثہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے دور میں پیش تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے۔ (قاضی) شریع رحمہ اللہ کو لکھا کہ ان دونوں نے تبلیس کی تو آپ بھی ان پر تبلیس کریں اور اگر یہ بیان (روناخت) کرتے تو ان کے لیے بیان کیا جاتا۔ یہ بچہ ان دونوں کا بیٹا ہے ان دونوں کا وارث ہوگا اور وہ دونوں اس کے وارث ہوں گے۔ یہ صحابہ کی موجودگی میں ہوا تھا اور منقول نہیں ہے کہ کسی نے اس پر انکار کیا تو پس یہ اجماع ہوا کیونکہ استحقاق نسب کا سبب اصل ملک کی وجہ سے ہے جو کہ دونوں کے لیے پایا جاتا ہے پس بقدر ملک نسب کا حصہ ثابت ہوگا۔ پھر اس کے متجزی نہ ہونے کی بناء پر وہ متعدی ہوگا اور بچے کا نسب کمال درجے میں دونوں میں سے ہر ایک سے ثابت ہوگا۔ رہی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خوشی اور رد و انکار کا ترک کرنا تو اس میں احتمال ہے کہ وہ صرف اسی وجہ نہ ہو کہ آپ نے قیافہ شناس کے قول کا اعتبار کیا بلکہ کسی اور وجہ سے ہو اور وہ یہ کہ کفار اسامہ رضی اللہ عنہ کے نسب میں طعن کرتے تھے اور قیافہ پر اعتقاد رکھتے تھے۔ تو جب قیافہ شناس نے یہ بات کہی تو کفار کے قول کے اس ذریعہ سے جو ان کے نزدیک حجت تھی بطلان کے ظاہر ہونے پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے خوشی کا اظہار فرمایا۔ پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشی حقیقت میں ایسی چیز سے زوال طعن پر تھی جو ان (کفار) کے نزدیک زوال طعن کی دلیل تھی۔ اور جس امر میں (غیر کا) احتمال ہو وہ حجت نہیں بن سکتا۔

اسی طرح اگر باندہ تین یا چار یا پانچ کی مشترکہ ہو اور سب اکٹھے بچے کا دعویٰ کریں تو وہ ان سب کا بیٹا ہوگا اس کا نسب ان سب سے ثابت ہوگا اور باندہ ان سب کی ام ولد ہوگی۔ یہ ابو ضیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ دو سے زائد سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تین سے زائد سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ قیاس ایک شخص سے زائد سے ثبوت نسب کا انکار کرتا ہے جیسا کہ ہم نے شافعی رحمہ اللہ کی دلیل میں ذکر کیا ہے البتہ ہم نے قیاس کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اثر (فتویٰ) کی وجہ سے دو شخصوں میں ترک کیا۔ پس زائد کا حکم اصل قیاس کی طرف لوٹایا جائے گا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک حمل میں تین بچے ہو سکتے ہیں۔ اور ان میں سے ہر ایک کے لئے ممکن ہے کہ وہ علیحدہ نطفہ سے پیدا ہو۔ ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ انہوں نے تین سے نسب کو ثابت کیا ہے۔ اور ایک حمل سے تین بچوں سے زائد کا ہونا انتہائی نادر ہے لہذا دو کے بارے میں جو شریعت وارد ہوئی ہے وہین کے بارے میں بھی سمجھی

جائے گی۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ثبوت نسب کا موجب دو اور پانچ کے عدد کے درمیان فرق نہیں کرتا لہذا ایک عدد اور دوسرے عدد کے درمیان فرق کرنا حکم ہے بغیر دلیل کے۔

حصے خواہ برابر کے ہوں یا مختلف ہوں حکم ایک ہی ہے مثلاً ایک کا چھٹا حصہ ہو دوسرے کا چوتھا تیسرے کا تہائی اور چوتھے کا باقی حصہ ہو تو پھر ان سب کا بیٹا ہوگا اور نسب کا حکم مختلف نہیں ہوگا کیونکہ ثبوت نسب کا سبب اصل ملک ہے صفت ملک نہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

رہا حکم استیلا تو وہ ہر ایک کے لئے ملک میں اس کے حصہ کے بقدر ثابت ہوگا اور دوسرے کے حصے کی طرف متعدی نہیں ہوگا۔

باپ اور بیٹے کی ایک باندی ہو اور وہ بچہ جننے اور دونوں اکٹھے دعویٰ کریں تو ہمارے علماء ثلاثہ کے نزدیک باپ اولیٰ ہوگا جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سبب استحقاق جو کہ اصل ملک ہے اس میں دونوں مساوی ہیں لہذا استحقاق میں بھی دونوں مساوی ہوں گے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ترجیح باپ کی جانب کو ہوتی ہے کیونکہ نصف باندی حقیقت اس کی ملک ہے اور اس کو دوسرے نصف کے ملک (یعنی مالک بننے) کا حق حاصل ہے جبکہ بیٹے کو صرف نصف کی ملکیت حاصل ہے پس باپ اولیٰ ہوگا اور وہ باندی میں بیٹے کے نصف کا قیمت کے عوض میں مالک بن جائے گا اس (یعنی بیٹے) کے حصے میں (اپنے باپ کے لئے) استیلا دے ثبوت کی ضرورت کی بنا پر کیونکہ استیلا و متجزی نہیں ہوتا لہذا یہ ممکن و متصور نہیں کہ بعض حصے میں استیلا دہو اور بعض میں نہ ہو جیسا کہ دو اجنبیوں کے درمیان مشترکہ باندی میں ہوتا ہے اور دونوں (باپ بیٹے) میں سے ہر ایک دوسرے کو نصف عقر کا ضمان دے گا کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک کا بلاء اپنے شریک کے حصے کے بقدر دوسرے کی ملک میں ہوا جیسا کہ دو اجنبیوں کی صورت میں ہر ایک دوسرے کا نصف عقر بطور ضمان دیتا ہے پھر (ایک کا) نصف (عقر) بمقابلہ (دوسرے) نصف (عقر) کے برابر ہو جائے گا جیسا کہ اجنبیوں میں ہوتا ہے۔ یہ حالت افراد کے خلاف ہے کیونکہ ایک شخص کی باندی جب بچہ جننے پھر اس شخص کا باپ اس کا دعویٰ کرے تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک بچے کا نسب باپ سے ثابت ہوگا اور باپ عقر نہ آئے گا کیونکہ اس صورت میں استیلا و صحت کی ضرورت کے لئے خواہ استیلا دے پہلے یا استیلا دے کے ساتھ ساتھ بیٹے کی ملک کے حقیقتاً منعدم ہونے کی بنا پر باپ باندی کا مالک بن جاتا ہے پس جماع اپنی ملک میں کیا گیا۔ جبکہ زیر بحث مسئلہ میں مالک بنے بغیر بھی استیلا و صحیح ہے کیونکہ نصف میں تو حقیقت ملک قائم ہے لہذا صحت استیلا دے کے لئے ملک (مالک بننے) کی حاجت نہیں اور وہ بغیر ملک کے بھی صحیح ہے۔ ملک کا ثبوت محض اس ضرورت کی بنا پر ہوتا ہے کہ بیٹے کے حصے میں استیلا و ثابت ہو جائے کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ استیلا و متجزی نہیں ہوتا۔ یہ دونوں میں فرق ہے۔ یہی حکم دادا کا ہے جبکہ باپ نہ ہو کیونکہ باپ کے نہ ہوتے ہوئے وہ بمنزلہ باپ کے ہوتا ہے۔ اور اگر دادا اور پوتے کی ایک باندی ہو جو بچہ جننے اور دونوں اکٹھے اس کا دعویٰ کریں دسٹا ایک باپ زندہ ہو تو نسب دونوں سے ثابت ہوگا کیونکہ باپ کے ہوتے ہوئے دادا بمنزلہ اجنبی کے ہوتا ہے۔

اگر دو مالکوں میں سے ایک خود اور دوسرے مالک کا باپ بچے کا دعویٰ کریں تو مالک اولیٰ ہوگا کیونکہ اس کو

حقیقتاً ملک حاصل ہے جب کہ دوسرے مالک کے بائپ کو حق ملک حاصل ہوتا ہے لہذا حقیقی مالک اولیٰ ہوگا۔

یہ پوری تفصیل اس وقت جب دونوں دعویٰ کرنے والے شریک حرا اور مسلمان ہوں۔
اور جب ان میں سے ایک حرا اور دوسرا غلام ہو تو حرا اولیٰ ہوگا کیونکہ اس سے نسب کو ثابت کرنے میں زیادہ نفع ہے بچے کو حقیقت حریت حاصل ہوتی ہے اور اگر ان میں سے ایک مکاتب ہو اور دوسرا غلام ہو تو مکاتب اولیٰ ہوگا کیونکہ ہاتھ (قبضہ) کے اعتبار سے وہ آزاد ہوتا ہے پس بچے کا نفع اس میں زیادہ ہوگا۔ اور اگر دونوں غلام ہوں تو نسب دونوں سے ثابت ہوگا لیکن کیا اس میں مالک کی تصدیق شرط ہے؟ تو اس میں دو روایتیں ہیں۔ بعض علماء نے دونوں روایتوں کے درمیان موافقت پیدا کی اور تصدیق کی شرط کو اس صورت پر محمول کیا جب غلام مجبور ہو اور دوسری روایت کو اس صورت پر محمول کیا جب غلام ماذون ہو۔ یہ انہوں نے دونوں روایتوں پر عمل کرنے کے لیے کیا۔ ہر۔

اور اگر ان میں سے ایک مسلمان اور دوسرا ذمی ہو تو از روئے استحسان مسلمان اولیٰ ہوگا جب کہ قیاس یہ ہے کہ نسب دونوں سے ثابت ہو اور یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے حسن رحمہ اللہ کی روایت ہے اور زفر رحمہ اللہ کا قول ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ نسب ملک کا حکم ہے اور ملک میں چونکہ دونوں مساوی ہیں لہذا ملک سے متعلق دیگر احکام کی طرح اس حکم میں بھی دونوں مساوی ہوں گے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مسلمان سے بچے کے نسب کا اثبات بچے کے لیے زیادہ نفع والا ہے کیونکہ اس کی تبع میں بچے پر بھی اسلام کا حکم لگایا جائے گا۔ اسی سبب اگر ان میں سے ایک کتابی اور دوسری مجوسی ہو تو قیاس کے مطابق ملک میں ان کے مساوی ہونے کی بنا پر نسب دونوں سے ثابت ہونا چاہیے جب کہ استحسان کی رو سے کتابی اولیٰ ہے کیونکہ مجوسی کے مقابلے میں وہ اسلام سے قریب تر ہے۔ لہذا بچے کا اس میں زیادہ نفع ہے اس لیے کہ ممکن ہے کہ جب وہ سمجھداری کی عمر کو پہنچے تو وہ خود اسلام قبول کر لے جب کہ حریت کا اکتساب اس کے لیے کسی حالت میں ممکن نہ ہوگا۔ اور اگر ان میں سے ایک ذمی اور دوسرا مرتد ہو تو وہ مرتد کا بیٹا ہوگا کیونکہ مرتد کی اولاد اسلام کے حکم پر ہوتی ہے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ بالغ کفر کی حالت میں ہو تو اس کو اسلام پر مجبور کیا جاتا ہے اور جب اسلام پر اس کو مجبور کیا جائے تو ظاہر ہی ہے کہ وہ مسلمان ہو جائے گا لہذا اس میں بچے کا زیادہ نفع ہے۔

مندرجہ بالا کل تفصیل اس وقت ہے جب دونوں شریکوں کی دعوت بیک وقت ہوئی ہو۔ اور جب ایک کی دعوت ان تمام صورتوں میں متدم ہو خواہ وہ کوئی بھی ہو تو وہ اولیٰ ہوگا کیونکہ جب کسی انسان سے کسی وقت میں نسب ثابت ہو رہا ہو تو اس وقت کے بعد دوسرے سے نسب کے ثبوت کا احتمال نہیں ہوتا۔
یہ تفصیل اس وقت تھی جب باندی ان کی ملکیت میں حاملہ ہوئی ہو اور اس نے بچہ جنا ہوا اور بچے کا دعویٰ ایک نے کیا ہو یا دونوں نے ہی کیا ہو۔

اور جب خریدنے سے پیشتر حمل ٹھہرا ہو مثلاً دونوں نے اس باندی کو حمل کی حالت میں خریدا اور اس نے بچہ جنا پھر ان میں سے ایک نے بچے کا دعویٰ کیا تو بچے کے نسب کے حکم میں اور باندی کے مدعی کی ام ولد بننے میں اور ماں کی نصف قیمت کا ضمان دینے میں خواہ کثادہ دست ہو یا تنگ دست ہو فرق نہیں ہوتا۔ البتہ عقر اور

بچے کا حکم مختلف ہوتا ہے پس یہاں عقر و احب نہ ہو گا جب کہ وہاں (یعنی جب باندی ان کی ملکیت میں حاملہ ہوئی ہو) واجب ہو گا کیونکہ یہاں نسب کا اقرار جماع کا اقرار نہیں ہو گا اس لیے کہ ملکیت کے دوران حمل کے نہ ٹھہرنے کا یقین ہے برخلاف پہلی صورت کے۔ اور بچہ دو شریکوں کے درمیان غلام کی مثل ہو گا جس کو ان دو میں سے ایک نے آزاد کر دیا ہو کیونکہ حمل کی ابتداء اس کی ملکیت میں نہیں ہوئی پس دعویٰ کی مثل ٹھہرنے کی حالت کی طرف اسناد جائز نہیں۔ البتہ اس نے بچے کے نسب کا دعویٰ کیا جس کا کچھ حصہ اس کی ملکیت میں ہے اور ملکیت کا دعویٰ بمنزلہ انشاء اعتناق کے ہے۔ اگر مدعی اس بچے کو آزاد کر دے تو اگر خوشحال ہو تو بچے میں اس کے شریک کا جو حصہ ہے اس کا ضمان دے گا اور اگر تنگ دست ہو تو ضمان نہیں دینا پڑے گا تو ایسے ہی یہاں ہو گا۔ باندی جب ان دونوں کی ملکیت میں حاملہ ہو تو معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس وقت دعویٰ حمل ٹھہرنے کی حالت کی طرف استناد ہو سکتا ہے پس ضمان ساقط ہو جائے گا جب کہ یہاں استناد نہیں ہو سکتا لہذا تنہا بچے کا ضمان ضروری ہو گا اور دولا دونوں کا ہو گا۔

اور اگر دونوں نے بچے کا دعویٰ کیا تو وہ دونوں کا بیٹا ہو گا اور کسی کے حق میں بھی اس کے ساتھی کے ذمے عقر نہ ہو گا جیسا کہ پہلی صورت (یعنی خریدنے کے بعد حمل ہونے کی صورت) میں ہوتا ہے۔ اور دونوں صورتوں میں سوائے ولہ کے اور کوئی فرق نہیں ہے کہ اس صورت میں ولہ ثابت ہوتا ہے جب کہ پہلی صورت میں ثابت نہیں ہوتا کیونکہ پہلی صورت میں دعویٰ استیلاء ہے پس بچے کا حمل آزادی کی حالت میں ہو واجب کہ یہاں دعویٰ دعویٰ تحریر (آزاد کرنے کی) ہے جو استحقاق ولہ کا موجب ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے المولا لمن اعنتی (ولہ آزاد کرنے والے کے لیے ہے)۔

اگر خریدی ہوئی باندی دونوں میں سے ایک کی بیوی ہو اور وہ چھ مہینے سے پیشتر بچہ جنے تو نسب بغیر دعویٰ کے شوہر سے ہو گا کیونکہ جب باندی نے چھ ماہ سے پیشتر بچہ جنا تو یہ بات یقینی ہے کہ حمل نکاح سے ٹھہرا تھا اور عقد نکاح خود موجب فراش ہے اور شوہر باندی کی نصف قیمت کا ضمان دے گا کیونکہ باندی اس کی ام ولد بن گئی ہے لہذا شوہر اپنے شریک کے حصے کا قیمت کے عوض مالک بن گیا ہے۔ بچے کی قیمت کا ضمان نہیں دینا پڑے گا کیونکہ بچہ اس پر اس کے کسی عمل کے بغیر آزاد ہوا ہے۔

اگر دو بھائی ایک حاملہ باندی کو خریدیں پھر وہ بچہ جنے اور ان میں سے ایک بچہ کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہو گا اور اس کے ذمے بچے کی نصف قیمت ہو گی کیونکہ اس کی دعویٰ دعویٰ تحریر ہے۔ تو جب اس نے بچہ کا دعویٰ کیا تو اس نے اس کو آزاد کیا۔ اور آزاد کرنا اپنے شریک کے حصے تلف کرنا ہے لہذا اس کی نصف قیمت کا ضمان دے گا۔ اور بچہ اپنے چچا پر قرابت کی وجہ سے آزاد نہیں ہو گا کیونکہ اس کے بھائی کی جانب سے دعویٰ حقیقت امتناعی ہے لہذا حق کی اضافت اعتناق کی طرف ہو گی نہ کہ قرابت کی طرف۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب مشترکہ باندی ایک بچہ جنے اور دونوں میں ایک شریک یا دونوں ہی شریک بنے کا دعویٰ کریں۔ اور جب وہ دو بچے جنے اور ہر ایک علیحدہ علیحدہ بچے کا دعویٰ کرے تو ہم کہتے ہیں کہ اصل میں یا تو باندی نے دونوں کو ایک پیٹ سے جنا ہو گا یا دو مختلف پیٹوں سے۔ اور دونوں دعویٰ ہا تو بیک وقت ہوئی ہوں گی یا ان میں سے ایک دوسرے پر مقدم ہو گی۔

پس اگر باندی نے دونوں بچوں کو ایک پیٹ سے جنا اور دونوں دعوتہ بیک وقت ہوئیں تو دونوں بچوں کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا کیونکہ جڑواں میں سے ایک کی دعوتہ دوسرے کی بھی دعوتہ ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے دونوں کا ایک نطفہ سے حمل ٹھہرنے کی بنا پر نسب میں دونوں کو جدا کرنا محال ہے۔ لہذا ایک کی دعوتہ خود بخود دوسرے کی دعوتہ بھی ہوگی۔ اور اگر ایک کی دعوتہ مقدم ہو تو دونوں بچوں کا نسب اس سے ثابت ہوگا کیونکہ مدعا میں نسب ثابت ہوگا اور اس کی ضرورت ہے کہ دوسرے میں بھی نسب ثابت ہو۔ اور دونوں آزاد ہوں گے کیونکہ ان کا حمل حالت حریت میں ٹھہرا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور اس کو نصف عقر اور باندی کی نصف قیمت کا ضامن دینا پڑے گا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب باندی نے دونوں بچوں کو ایک پیٹ سے جنا ہو۔

اور جب دو بچے دو مختلف پیٹوں سے پیدا ہوئے ہوں تو اگر دونوں کیلئے دعوتہ بیک وقت ہوئی ہوں تو بڑے بچے کا نسب بڑے کے مدعی سے بلا شک کے ہوگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور وہ نصف عقر اور باندی کی نصف قیمت کا ضامن لے گا۔ کیا چھوٹے بچے کا نسب چھوٹے کے مدعی سے ثابت ہوگا؟ تو قیاس تو یہ ہے کہ بڑے کے مدعی کی تصدیق کے بغیر ثابت نہ ہو لیکن از روئے استحسان ثابت ہوگا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ بڑے بچے کے اس کے مدعی سے نسب ثابت ہونے کی وجہ سے باندی بڑے کے مدعی کی ام ولد بن چکی ہے اور چھوٹے کا مدعی دوسرے کی ام ولد کے بچے کا مدعی کرتا ہے اور جو کوئی دوسرے کی ام ولد کے بچے کا مدعی کرے تو اس دوسرے کی تصدیق کے بغیر بچے کا نسب مدعی سے ثابت نہیں ہوتا اور تصدیق پائی نہیں گئی۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ بڑے کے مدعی نے چھوٹے کے مدعی کو دھوکہ دیا جب کہ اس نے اپنی دعوتہ کو چھوٹے کے مدعی کی دعوتہ تک موخر کیا۔ پس چھوٹے کا مدعی بڑے کی دعوتہ کی تاخیر کے سبب سے اس کے مدعی کی جانب سے مغرور دھوکا دیا ہوا، بنا۔ اور مغرور کی اولاد ثابت النسب ہوتی ہے اور قیمت کے عوض آزاد ہوتی ہے۔ اور چھوٹے کے مدعی کے ذمے بڑے کے مدعی کے لیے عقر ہوگا لیکن نصف ہوگا یا کل ہوگا؟ اس میں دو مختلف روایتیں ہیں۔

دونوں روایتوں کے درمیان موافقت ممکن ہے کیونکہ چھوٹے کے مدعی پر نصف عقر کی روایت مقاصد (برابر سزا) ہونے کے بعد اس پر لازم ہونے والے عقر جو کہ نصف ہے کا جواب ہے۔ جب کہ کل کی روایت مقاصد سے پیشتر اس پر لازم ہونے والے عقر سے بیان کی ہے۔ کیونکہ بڑے کے مدعی نے نصف عقر کا ضامن و تاوان چھوٹے کے مدعی کو ادا کرنا ہے پس نصف کا نصف سے مقاصد ہو جائے گا اور مقاصد کے بعد چھوٹے کے مدعی پر صرف نصف ہی باقی رہے گا لہذا دونوں روایتوں کے درمیان اس طریقے سے موافقت ممکن ہے۔ اور چھوٹے کے مدعی پر چھوٹے بچے کی قیمت آئے گی کیونکہ وہ مغرور کا بچہ ہے اور مغرور کا بچہ صحابہ رضی اللہ عنہم کے اجماع کے باعث قیمت کے عوض آزاد ہوتا ہے۔ پس اس وقت چھوٹے کے مدعی پر نصف عقر اور بچے کی کل قیمت آئے گی۔ اور بڑے کے مدعی پر باندی کے اس کی ام ولد بننے کی وجہ سے باندی کی نصف قیمت آئے گی اور باندی کی وہ نصف قیمت جو بڑے کے مدعی پر آئی اس کا مقاصد چھوٹے کے مدعی پر آنے والے نصف عقر اور بچے کی قیمت سے ہوگا اور دونوں ایک دوسرے کو زائد ادا کریں گے۔

یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب دونوں کی دعوتہ بیک وقت ہوئی ہو اور ایک نے بڑے کا مدعی

کیا ہو اور دوسرے نے چھوٹے کا۔ اور جب ان میں سے ایک کی دعوتہ مقدم ہو تو اگر سابق نے پہلے بڑے کا دعویٰ کیا تو بڑے کا اس سے نسب ثابت ہو جائے گا اور وہ آزاد ہو جائیگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور وہ اپنے شریک کو باندی کی نصف قیمت اور نصف عقر بطور ضمان دے گا۔ اس کے بعد جب دوسرا چھوٹے کا دعویٰ کرے تو وہ دوسرے کی ام ولد کے بچے کا دعویٰ کرتا ہے لہذا ثبوت نسب کے لئے اس کے غیر کی تصدیق ضروری ہے۔ اگر وہ تصدیق کر دے تو نسب ثابت ہو جائے گا اور بچہ اپنی ماں کے حکم پر ہوگا اور اگر وہ مدعی کی تکذیب کرے تو مدعی سے نسب ثابت نہیں ہوگا۔

یہ اس صورت میں تھا جب سابق پہلے بڑے کی دعوتہ کرے۔ اور جب وہ پہلے چھوٹے کی دعوتہ کرے تو چھوٹے کا نسب اس سے ثابت ہو جائے گا اور وہ آزاد ہو جائے گا اور باندی مدعی کی ام ولد بن جائے گی اور مدعی اپنے دوسرے شریک کو باندی کی نصف قیمت اور نصف عقر کا تاوان دے گا۔ اور بڑا بچہ ابھی تک دونوں کا غلام رہے گا کیونکہ دونوں کی مملو کہ باندی کا بچہ ہے۔ پھر جب دوسرا شریک اس کا دعویٰ کرے تو وہ اس غلام کی مثل ہوگا جس کے دو مالک ہوں اور ایک انہیں سے اس کو آزاد کر دے تو اس کا ایک حصہ آزاد ہو جائے گا اور اس سے نسب ثابت ہوگا اور دوسرے شریک کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو اپنے حصے کو آزاد کر دے اور چاہے تو آزاد کرنے والے سے اپنے حصے کی قیمت کا ضمان وصول کرے اگر آزاد کرنے والا خوشحال ہو۔ اور اگر وہ تنگ دست ہو تو دوسرے شریک کو صرف (غلام میں اپنا حصہ) آزاد کرنے اور (غلام سے) سہی رائے اپنے حصے کی قیمت کے بقدر کمائی کرنے کا اختیار ہوگا یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اگر وہ خوشحال ہو تو شریک اس سے صرف ضمان لے سکتا ہے کسی اور بات کا اختیار نہ ہوگا اور اگر وہ تنگ دست ہو تو دوسرے شریک کو (غلام سے) سہی کرانے کا حق ہوگا جیسا کہ کتاب العتق سے معلوم ہوا ہے۔

اور اگر ان میں سے ایک کہے کہ بڑا میرا بیٹا اور چھوٹا میرے شریک کا بیٹا ہے تو بڑے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور اس کو باندی کی نصف قیمت اور نصف عقر اپنے شریک کو دینا پڑے گا۔ اور چھوٹا اس کی ام ولد کا بچہ ہے جس کے بارے میں اس نے اپنے شریک سے نسب کا اقرار کیا ہے تو اگر اس کا شریک اس کی تصدیق کرے گا تو چھوٹے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور بچہ آزاد نہیں ہوگا اور اگر وہ تکذیب کرے تو نسب ثابت نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر تقدیم و تاخیر کی مثلاً لکھا کہ چھوٹا میرا بیٹا ہے اور بڑا میرے شریک کا بیٹا ہے تو چھوٹے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور بڑے کا نسب اس کے شریک کی تصدیق پر موقوف رہے گا اور اگر ان میں سے ایک کہے کہ چھوٹا میرا بیٹا ہے اور بڑا میرے شریک کا بیٹا ہے یا تقدیم و تاخیر کرے اور کہے کہ بڑا میرے شریک کا بیٹا ہے اور چھوٹا میرا ہے تو چھوٹے کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور وہ آزاد ہو جائیگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی اور اس پر اپنے شریک کے لیے باندی کی نصف قیمت اور نصف عقر کا ضمان آئے گا اور بڑے کا نسب اس کے شریک کی تصدیق پر موقوف رہے گا اگر وہ تصدیق کرے تو اس سے نسب ثابت ہوگا اور اس کو چھوٹے کے مدعی کو بڑے کی نصف قیمت دینی پڑے گی اور اگر وہ تکذیب کرے تو بڑا مثل اس غلام کے ہوگا جس میں دو شریک ہوں اور ان میں سے ایک اپنے ساتھی کے خلاف آزاد کرنے کی گواہی دے اور دوسرا اس کی تکذیب کرے جیسا کہ کتاب العتق میں بیان ہو چکا ہے۔

اگر ایک باندی ایک شخص کے قبضے میں تین بچے جنے اور وہ شخص ان میں سے ایک بچے کا دعویٰ کرے تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو وہ سب ایک ہی پیٹ سے پیدا ہوئے ہوں گے یا مختلف پیٹوں سے ہوئے اور مدعی نے یا تو ان میں سے کسی متعین بچے کا دعویٰ یا بغیر تعین کے کسی ایک بچے کا دعویٰ کیا ہوگا۔ پس اگر تینوں ایک پیٹ سے ہوئے اور اس شخص نے بلا تعین کسی ایک کا دعویٰ کیا اور کہا کہ ان میں سے ایک میرا بیٹا ہے یا ان میں سے ایک کی تعین کی اور کہا یہ میرا بیٹا ہے تو دونوں صورتوں میں وہ سب آزاد ہو جائیں گے اور سب کا نسب اس سے ثابت ہوگا کیونکہ ان میں سے ایک کے نسب کے ثبوت کی ضرورت ہے کہ سب کا نسب ثابت ہو اس لیے کہ وہ جڑواں ہیں جن کا اصل ایک ہی نطفہ سے ٹھہرا تھا۔ پس نسب کے معاملے میں ان کے درمیان تفریق نہیں کی جائے گی۔ اور جب ان بچوں کا نسب ثابت ہو گیا تو باندی اس کی ام ولد بن گئی۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب تینوں ایک پیٹ سے پیدا ہوئے ہوں اور جب مختلف پیٹوں سے پیدا ہوئے ہوں اور مدعی کہے کہ بڑا میرا بیٹا ہے تو اس کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور باندی اس کی ام ولد بن جائے گی۔ کیا درمیان اور چھوٹے کا نسب ثابت ہوگا قیاس کے مطابق ثابت ہوگا اور یہی زفر رحمہ اللہ کا قول ہے اور ان دونوں کا حکم وہی ہوگا جو ماں کا ہوگا از روئے استحسان یہ ہے کہ ثابت نہیں ہوگا۔ وجہ قیاس ظاہر ہے کیوں کہ جب بڑے کا نسب ثابت ہو گیا تو باندی مدعی کی ام ولد بن گئی لہذا درمیان اور چھوٹا اس کی ام ولد کے بچے ہوں گے اور ام ولد کی اولاد کا نسب مالک سے بغیر دعویٰ کے ثابت ہوتا ہے جب تک مالک کی جانب سے نفی نہ پائی گئی ہو اور نفی پائی نہیں گئی ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ اگر صراحۃً نفی نہیں پائی گئی۔ لیکن دلائل موجود ہیں اور وہ ہے دعویٰ میں ان میں سے ایک کی تخصیص کرنا کیونکہ یہ باقیوں کی نفی کی دلیل ہے اس لیے کہ اگر ایسا نہ ہو تو استحقاق دعویٰ میں سب کے مساوی ہونے کے باوجود بعض کی تخصیص کا کوئی مطلب نہیں رہے گا یہ تفصیل اس وقت تھی جب بڑے کا دعویٰ کیا ہو۔ اور جب درمیان نے منجملے کا دعویٰ کیا ہو تو وہ حر ہوگا اور مدعی سے اس کا نسب ثابت ہوگا اور باندی مدعی کی ام ولد بنے گی اور بڑا غلام رہے گا کیونکہ اس کی ولادت ملکیت میں ہوئی ہے اور کسی نے اس کا دعویٰ نہیں کیا۔ کیا چھوٹے کا نسب ثابت ہوگا۔ تو اس میں قیاس و استحسان کی وہی صورت جاری ہوگی جو ہم نے ذکر کی ہے۔ یہ تفصیل منجملے کے بارے میں دعویٰ کے وقت تھی۔ اور جب وہ چھوٹے کا دعویٰ کرے تو وہ حر ہوگا اور اس کا نسب ثابت ہوگا اور باندی مدعی کی ام ولد ہوگی اور بوجہ مذکورہ بڑا اور منجملہ دونوں غلام رہیں گے۔ مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب ان میں کسی متعین کا دعویٰ کرے۔

اور جب بلا تعین ان میں سے کسی ایک کا دعویٰ کرے اور کہے کہ ان میں سے ایک میرا بیٹا ہے تو اگر وہ اس کو بیان کر دے (یعنی اس کی تعین کر دے) تو وہی حکم ہوگا جو ہم ذکر کر چکے ہیں اور اگر مدعی بیان سے پشیمان ہو جائے تو باندی تو بلا شک کے آزاد ہو جائے گی کیونکہ جب اس نے ان میں کسی ایک کے نسب کا دعویٰ کیا تو اس بات کا اقرار کیا کہ باندی اس کی ام ولد ہے۔ اور ام ولد مالک کے مرنے پر آزاد ہو جاتی ہے مگر آزادی کے بارے میں اولاد کا حکم تو اس بارے میں ابو حنیفہ اور صاحبین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کے اختلاف کو کتاب القاق میں

ذکر کر چکے ہیں۔

دو آدمیوں کا مشترک کوئی غلام بچہ ہو۔ ان میں سے ایک اس کو آزاد کر دے پھر دوسرا اس کے بارے میں دعویٰ نسب کرے، تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس سے نسب ثابت ہوگا اور اس کا نصف ولادہ دوسرے کا ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اعتناق متجزی ہوتا ہے لہذا مدعی کا حصہ اپنی ملک پر باقی رہا اور اس کا اس میں دعویٰ نسب بھی جائز ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک اعتناق متجزی نہیں ہوتا اور کل آزاد ہو جاتا ہے پس مدعی کے لیے غلام میں ملکیت باقی نہ رہی لہذا اس کی دعوت بھی صحیح نہ ہوگی۔ اور جب غلام بڑا ہو تو ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اب بھی یہی حکم ہے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ دوسرے کا حصہ اس کی ملکیت میں باقی رہتا ہے۔ صاحبین کے نزدیک اگر غلام اس کی تصدیق کر دے تو نسب ثابت ہوگا ورنہ نہیں کیونکہ بعض حصے کے آزاد کیے جانے سے وہ کل آزاد ہو گیا ہے پس غلام کی تصدیق ضروری ہے۔

جو قاعدہ ہم نے ذکر کیا اس پر اس مسئلہ کی تخریج ہوتی ہے کہ ماذون غلام اپنی کمائی میں سے باندی کے بچے کی دعوت کرے تو صحیح ہے اور بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا کیونکہ اس کے لیے ملک قبضہ ثابت ہے جو ثبوت نسب میں کافی ہے۔ اور اگر مضارب مال مضاربت میں باندی کے بچے کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوت صحیح نہ ہوگی جب کہ مال مضاربت میں نفع (موجود) نہ ہو کیونکہ ثبوت نسب کے لیے ملکیت ضروری ہے اور مضارب کو (جب کہ مضاربت میں نفع موجود نہ ہو) ملکیت سرے سے حاصل نہیں ہوتی نہ ملک ذات اور نہ ملک قبضہ۔ غلام نے اپنے مالک کی باندی کے بچے کے بارے میں دعویٰ کیا۔ نیز دعویٰ کیا کہ مالک نے وہ باندی اس کے لیے حلال کر دی تھی یا اس کا نکاح اس سے کر دیا تھا تو مالک کی تصدیق کے بغیر غلام سے بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا کیونکہ غلام مالک کی ملک سے اجنبی ہے اس وجہ سے کہ باندی میں اس (غلام) کی سرے سے ملکیت نہیں ہوتی۔ پس غلام تمام اجنبیوں کی طرح ہوگا مگر صرف حد میں۔ پس اگر مالک نے اس کی تکذیب کی پھر یہ (غلام) آزاد ہو گیا اور کسی بھی طریقے سے باندی کا مالک بنا تو اس کا دعویٰ نسب ناقد ہوگا کیونکہ اس نے نسب کی تصحیح کرنے والی جہت کا اقرار کیا ہے لیکن نسب کا نفاذ مالک کے حق کی وجہ سے موقوف تھا مگر زائل ہو چکا۔

اگر ماذون غلام آزاد عورت یا باندی سے نکاح کرے اور اس میں جملع کرے تو اس سے جماع ثابت ہوگا خواہ نکاح مالک کی اجازت سے ہوا ہو یا نہیں کیونکہ نسب نکاح سے ثابت ہو جاتا ہے خواہ نکاح صحیح ہو یا فاسد ہو۔ اسی کے مطابق مکاتب کا اپنی کمائی میں سے باندی کے بچے کے بارے میں دعویٰ نسب صحیح ہوگا کیونکہ اس کو بھی مثل ماذون غلام کے قبضہ اور تصرف کی ملک حاصل ہوتی ہے۔ اور جب اس (مکاتب) سے بچے کا نسب ثابت ہو گیا تو اب نہ تو بچے کی بیع جائز ہے اور نہ باندی کی بیع۔ بچے کی بیع تو اس لیے جائز نہیں کہ وہ بچہ اس (مکاتب) پر مکاتب ہوتا ہے اور مکاتب کی بیع جائز نہیں ہوتی۔ اور ماں کی بیع اس لیے جائز نہ ہوگی کہ اس (مکاتب) کو اس باندی، میں حق ملک حاصل ہے جو بدل کتابت کی، ادائیگی کے وقت حقیقت ملک میں بدل جاتا ہے لہذا اس کو باندی کو ذرہ طہت کرنے سے منع کیا جائے گا۔

دعویٰ نسب میں مسلمان غلام اور ذمی غلام برابر ہیں اور ایسے ہی مسلمان مکاتب اور ذمی مکاتب برابر

ہیں کیونکہ کفر نسب کے منافی نہیں ہوتا۔

آدمی کے دعوۃ استیلا میں دعوۃ کے وقت وجود ملک اور عدم ملک برابر ہے اس امر کے بعد کہ حمل ملک میں ٹھہرا تھا۔ اور اگر حمل غیر ملک میں ٹھہرا تھا تو اس کی دعوۃ تحریر ہوگی۔ لہذا حمل ٹھہرنے کے وقت ملک کا قیام شرط ہے۔ پس اگر حمل اس کی ملک میں ٹھہرا ہو تو صحیح نہ ہوگا مگر جب کہ تصدیق ہو یا گواہ ہوں۔ پس ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ دعوۃ کی دو قسمیں ہیں دعوۃ استیلا اور دعوۃ تحریر دعوۃ استیلا تو یہ ہے کہ مدعی سے حمل کا ٹھہرنا مدعی کی ملک میں ہو۔ اس دعوۃ کا استناد حمل کے ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتا ہے اور جماع کرنے کے اقرار کو متضمن ہوتا ہے۔ لہذا ظاہر ہوا کہ حمل کا ٹھہرنا آزادی کی حالت میں ہوا۔ اور دعوۃ تحریر یہ ہے کہ مدعی سے حمل کا ٹھہرنا مدعی کی ملک میں نہ ہو۔ یہ دعوۃ حال پر مقتصر رہتی ہے اور حمل ٹھہرنے کے وقت ملک نہ ہونے کی بنا پر جماع کے اقرار کو متضمن نہیں ہوتی۔ اس کی وضاحت چند مسائل سے ہوگی۔

ایک باندی کسی شخص کی ملکیت میں چھ مہینے یا اس سے زائد پر بچہ جنے اور مالک بچے کا دعویٰ نہ کرے یہاں تک کہ وہ ماں اور بچے کو فروخت کر دے پھر بعد میں بچے کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوۃ صحیح ہوگی اور اس میں نسب ثابت ہوگا اور بچہ آزاد ہو جائے گا اور باندی اس کی ام ولد ہونا ظاہر ہو جائے گا اور باندی اور اس کے بچے میں بیع باطل ہو جائے گا۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس کی دعوۃ صحیح نہ ہو اور دعوۃ کے وقت ملک نہ ہونے کی بنا پر نسب ثابت نہ ہو و جب استحسان یہ ہے کہ دعوۃ کے وقت ملک کا قیام اس دعوۃ کی صحت کے لیے شرط نہیں ہے بلکہ شرط یہ ہے کہ بچے کا حمل ملک میں ٹھہرا ہو کیونکہ اس دعوۃ کا استناد حمل کے ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتا ہے۔ تو جب بچے کا حمل مدعی کی ملک میں ٹھہرا تو مدعی کے لیے استحقاق نسب کا حق ثابت ہو گیا جو بطلان کا متحمل نہیں جیسا کہ حقیقت نسب اس کی متحمل نہیں ہوتی۔ پس بیع باطل نہیں ہوتی۔ اور اس کی دعوۃ صحیح ہوئی اور ظاہر ہوا کہ باندی اس کی ام ولد تھی لہذا اس کا اور اس کے بچے کی بیع صحیح نہ ہوئی پس مدعی باندی اور بچے کو واپس لے گا اور ثمن واپس دے گا۔

اور اگر بائع نے بچے کے بارے میں دعویٰ نہیں کیا بیان تک مشتری کی ملک سے کسی طریقے سے نکل گیا تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ طریقہ قابل فسخ ہو تو فسخ کر دیا جائے گا اور اگر قابل فسخ نہ ہو تو بلا ضرورت فسخ نہیں کیا جائے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس کا بیان یہ ہے کہ جب مشتری نے بچے کی بیہ کیا یا اس کا بیہ کیا یا رہن رکھایا اس کو اجرت پر لگایا یا اس سے مکاتبت کی پھر بائع نے اس کا دعویٰ کیا تو یہ عقود توڑ دیے جائیں گے اور نسب ثابت ہو جائے گا یہ تصرفات قابل فسخ ہیں اسی طرح اگر مشتری نے ماں کی بیع کی یا اس سے مکاتبت کی یا اس کو رہن رکھایا اس کو اجرت پر لگایا یا اس کا نکاح کر دیا تو جب بھی بوجہ مذکورہ یہی حکم ہوگا۔ اور اگر مشتری نے باندی کو یا بچے کو آزاد کر دیا ہو تو بائع کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی کیونکہ ثابت ہونے کے بعد حقیق باطل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا مگر ضرورت کی بنا پر کیونکہ اس کے پیچھے ایسا اثر ہوتا ہے جو باطل نہیں ہو سکتا یعنی ولار۔ اسی طرح اگر بچہ مر جائے یا قتل کر دیا جائے تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ میت نسب سے مستغنی ہوتی ہے۔ اسی طرح اگر مشتری بچے کو بیچ دے اور خریدنے والا اس کو آزاد کر دے یا مدبر بنا دے یا غلام مر جائے تو بوجہ مذکورہ بائع کی دعوۃ صحیح نہ ہوگی۔ اور اگر مشتری نے بچے کو نہیں بلکہ صرف ماں کو آزاد کیا یا اس کو مدبر بنایا تو بچے میں مدعی کی دعوۃ صحیح ہوگی۔

ماں میں صحیح نہ ہوگی۔ اور بچے میں بیع کو فسخ کیا جائے گا ماں میں نہیں کیونکہ فسخ سے مانع ماں کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور باندی اس کی ام ولد نہ بنے گی کیونکہ ام ولد ہونا ثبوت نسب کے لوازم میں سے نہیں ہے بلکہ فی الجملہ اس سے جدا بھی ہو جاتا ہے جیسے کہ کوئی شخص دوسرے کی باندی سے نکاح کے ذریعے اولاد حاصل کرے تو اس سے نسب تو ثابت ہوگا لیکن باندی فی الحال اس کی ام ولد نہ بنے گی الا یہ کہ وہ کسی طریقے سے اس کا مالک بن جائے اور جب بچے میں بیع فسخ ہوگی تو بائع ثمن میں سے بچے کا حصہ واپس کرے گا ثمن کو دونوں کی قیمت کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا اور ماں کی عقد کے دن کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جب کہ بچے کے ولادت کے دن کی قیمت متبر ہوگی کیونکہ وہ ولادت کے بچے بنا ہے لہذا اس دن کی قیمت کا اعتبار ہوگا۔ پھر ماں کی قیمت کے بقدر کو ساقط کرے گا اور بچے کی قیمت کے بقدر کو واپس کرے گا۔

اگر مشتری کے پاس بچے کا ہاتھ کاٹا جائے اور وہ اس کا ارش لے پھر بائع اس کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب ثابت ہوگا اور ارش مشتری کے لیے رہے گا کیونکہ یہ دعویٰ استیلا دے جس کی استنار حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتی ہے۔ اور مستند کا معاملہ یہ ہوتا ہے کہ وہ پہلے فی الحال ثابت ہو جاتا ہے پھر وہ فی الحال قیام محل کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ ہلاک شدہ میں حکم کا ثبوت محال ہوتا ہے۔ اور چونکہ کٹا ہوا ہاتھ ہلاک شدہ ہوتا ہے لہذا اس میں استناد کے طریقے سے دعویٰ کی تصحیح ممکن نہیں۔ اور بائع سے بچے کے حصے کا ثمن ساقط ہو جائے گا کیونکہ بدل جو کہ ارش ہے مشتری کو مل گیا ہے۔

اگر ماں مرجائے۔ پھر بائع بچے کا دعویٰ کرے تو اس کی دعویٰ صحیح ہوگی اور نسب ثابت ہوگا کیونکہ محل نسب جو کہ بچہ ہے قائم ہے۔ اور ام ولد ہونا جیسا کہ بچے کے گزرا ثبوت نسب کے لوازم میں سے نہیں ہے پس بچے کا نسب ثابت ہوگا اگرچہ باندی مدعی کی ام ولد نہیں بنی۔ اور کیا وہ پورا ثمن واپس کرے گا؟ تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہاں اور صاحبین کے نزدیک صرف بچے کی قیمت کے بقدر واپس کرے گا پس دونوں کی قیمتوں کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ یہ بات ظاہر ہو چکی کہ باندی اس کی ام ولد ہے اور جو کوئی اپنی ام ولد کو بچے پھر وہ مشتری کے پاس ہلاک ہو جائے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک باندی مشتری پر مضمون نہیں ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک ہوتی ہے۔ اور اس مسئلہ کو یہ لقب دعویٰ دیا گیا ہے کہ ام ولد اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک متقوم نہیں ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ متقوم ہوتی ہے۔ اور یہ مسئلہ حقائق کے مسائل میں سے ہے۔ اسی کے مطابق یہ مسئلہ بھی ہے کہ جب ایک شخص کی ملکیت میں باندی حاملہ ہوئی پھر مالک نے اس حال میں کہ عمل ظاہر نہ تھا اس باندی کو فروخت کر دیا پھر باندی نے مشتری کے ہاں چھ مہینے کم میں بچہ جنا پھر بائع نے بچے کا دعویٰ کیا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب باندی نے بچہ جنا جو۔

اور جب باندی نے ایک پیٹ سے دو بچے جنمے ہوں اور بائع نے دعویٰ کیا ہو تو اگر بائع نے دونوں کا دعویٰ کیا تو دونوں بچوں کا نسب اس سے ثابت ہوگا اور یہ ظاہر ہے۔ اسی طرح جب وہ ان میں سے ایک کا دعویٰ کرے تو اس کی دعویٰ صحیح ہوگی اور اس کو دونوں بچے لازم ہوں گے کیونکہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ درجہ اول بچوں کے ایک ہی والد سے جدا ہونے کے باعث ان کے نسب میں تفریق نہیں کی جاسکتی۔ اور اگر وہ ایک کو چھ مہینے سے پہلے جنمے اور دوسرے کو چھ ماہ کے بعد جنمے اور بائع ان میں سے ایک کا دعویٰ کرے تو دونوں

کانسب ثابت ہوگا اور ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ باندی نے دونوں کو اکٹھے چھ مہینے سے کم میں بائع کے پاس جناخا کیونکہ بیع کے وقت وہ دونوں پیٹ میں تھے۔ اور اگر باندی دونوں کو بائع کے ہاں جنے پھر بائع ان میں سے ایک کو ماں سمیت فروخت کر دے پھر جو بچہ اس کے پاس ہو اس کے بارے میں دعویٰ کرے تو اس بچے کا نسب ثابت ہوگا اور فروخت کیے ہوئے بچے کا بھی خواہ مشتری نے اس کا دعویٰ کیا یا اس کو آزاد کر دیا ہو کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ ثبوت نسب میں ان دونوں میں تفریق ممکن نہیں۔ اور ایک میں ثبوت نسب کی ضرورت سے دوسرے کے نسب کا ثبوت بھی ہے اسی طرح اگر باندی نے مشتری کے پاس دونوں کو جنا اور مشتری نے ان میں سے ایک کو آزاد کر دیا پھر بائع نے دوسرے کا دعویٰ کیا تو دونوں کا نسب ثابت ہوگا اور ضرورت کی بنا پر بچے کا، عتق (آزاد ہونا)، ٹوٹ جائے گا۔ اس میں بچے اور ماں کے درمیان فرق ہے کہ — اگر (مشتری نے) ماں کو آزاد کیا پھر بائع نے بچے کا دعویٰ کیا تو ماں میں عتق نہیں ٹوٹے گا اور بچے میں ٹوٹ جائے گا کیونکہ عتق مقصوداً نسخ کا احتمال نہیں رکھتا محض ضرورت کی بنا پر اس کا احتمال ہوتا ہے۔ بچے میں تو نسب میں تفریق کے عدم احتمال کی ضرورت ہوتی ہے جب کہ ماں میں کوئی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ ام ولد ہونا فی الجملہ اثبات نسب سے جدا ہوتا ہے۔

اگر دو میں سے ایک کا ہاتھ کاٹا گیا ہو پھر بائع نے دونوں کا دعویٰ کیا تو دونوں کا نسب ثابت ہوگا اور ارش مشتری کا ہوگا نہ کہ بائع کا مگر جب کہ بائع دعوت کے بائع سے پیشتری پر گواہ پیش کر دے تو اس صورت میں ارش بائع کا ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ جو بطریق استناد ثابت ہو وہ فی الحال ثابت ہوتا ہے پھر وہ استناد چاہتا ہے اور فی الحال قیام محل کا تقاضا کرتا ہے۔ اور چونکہ کٹا ہوا ہاتھ ہلاک شدہ ہوتا ہے لہذا اس میں دعوت کا اثر ظاہر نہیں ہوتا۔

اگر ان میں سے ایک قتل کر دیا جائے پھر بائع دونوں کا دعویٰ کرے تو دونوں کا نسب ثابت ہوگا اور مقتول کی قیمت مقتول کے ورثاء کو ملے گی نہ کہ مشتری کو۔ یہ قتل اور قطع رید کے درمیان فرق کے لیے ہے۔ وجہ فرق یہ ہے کہ دعوت کے حکم کا مقصود ہی واصل محل نفس ہے جبکہ اطراف (جوارح)، دعوت کا حکم محض نفس کی تبع میں ہوگا۔ قطع رید سے تبع ہونا منقطع ہو گیا لہذا رید (ہاتھ) میں دعوت کا حکم ظاہر نہیں ہوگا اور ارش مشتری کو ملے گا۔ اور جڑواں میں سے ہر ایک کا نفس دعوت کے حکم میں اصل ہے تو جب ایک میں دعوت صحیح ہوگی تو دوسرے میں بھی صحیح ہوگی اگرچہ وہ مقتول ہی ہو اس ضرورت کی بنا پر کہ نسب میں دونوں کے درمیان تفریق متصور نہیں۔ اور جب دعوت صحیح ہوگی تو اس کا استناد حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوگا کیونکہ یہ دعوت استیلا د ہے پس ظاہر ہوگا کہ دونوں کا حمل اس حال میں ٹھہرا تھا کہ وہ دونوں آزاد تھے پس مناسب تو یہ ہے کہ مقتول کے وارثوں کے لیے دیت واجب ہو قیمت نہ ہو لیکن قیمت واجب ہوگی کیونکہ اس دعوت کی صحت بطریق استناد ہے اور مستند ایک اعتبار سے ظاہر ہوتا ہے اور ایک اعتبار سے اس کا اقتضار حال پر ہوتا ہے لہذا ہم نے دونوں شبہوں پر عمل کیا اور اقتضار کے شبہ پر عمل کرتے ہوئے قیمت واجب کی اور ظہور کے شبہ پر عمل کرتے ہوئے واجب کو مقتول کے ورثاء کے لیے کیا۔ اس طرح اسکاں بھر دونوں دلیلوں پر عمل ہوا اسی طرح اگر مشتری نے ان میں سے ایک کو آزاد کیا پھر وہ آزاد کیا ہوا بچہ، قتل ہوا اور میراث

چھوٹی مشتری نے دلاہ کی بنا پر اس کی دیت اور اس کی میراث کو لیا۔ پھر بائع نے دونوں بچوں کا دعویٰ کیا تو زندہ بچے اور ماں کا بائع کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور مقتول بچے کا نسب بھی اس سے ثابت ہوگا اور بائع مشتری سے دیت اور میراث لے گا۔ بوجہ مذکورہ۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب باندی نے مشتری کے پاس بیع کے وقت سے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا ہو۔ اور اگر وہ چھ مہینے یا اس سے زائد میں جنے تو بائع کی دعوت صحیح نہ ہوگی مگر جب کہ مشتری اس کی تصدیق کرے کیونکہ یہیں ملک کے دوران حمل ٹھہرنے کا یقین نہیں ہے پس اس دعوت کی تصحیح بطور دعوت استیلاء کے ممکن نہیں لہذا اس کی تصحیح بطور دعوت تحریر کے کی جائے گی۔ اور دعوت تحریر کی صحت کے لیے چونکہ دعوت کے وقت مدعی کے لیے ملک کا قیام شرط ہے جو کہ موجود نہیں لہذا یہ دعوت صحیح نہ ہوگی البتہ جب مشتری اس کی تصدیق کر دے تو صحیح ہو جائے گی کیونکہ مدعی نے غیر کے غلام کے نسب کا اقرار کیا ہے اور غیر نے اس کی تصدیق اس بارے میں کر دی لہذا اس کا نسب ثابت ہوگا اور بچہ اپنے مالک کا غلام ہوگا۔ اور اگر بائع کی تصدیق کرنے کے بعد مشتری اس کے نسب کا دعویٰ کرے تو صحیح نہیں کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ جب کسی انسان سے کسی وقت میں نسب ثابت ہو جائے تو اس کے بعد اس کے غیر سے نسب کا ثبوت متصور نہیں۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب دعویٰ بائع کی جانب سے ہو۔

اور جب دعویٰ مشتری کی جانب سے ہو درآ خالی کہ باندی نے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا ہو تو اس کی دعوت صحیح ہوگی اور نسب ثابت ہوگا کیونکہ دعوت تحریر ہے دعوت استیلاء نہیں اس لیے کہ یہ بات یقینی ہے کہ حمل ملک میں نہیں ٹھہرا۔ اور دعوت تحریر کی صحت دعوت کے وقت قیام ملک کی مقتضی ہے اور وہ موجود ہے۔ اور اگر اس کے بعد بائع اس بچے کا دعویٰ کرے تو اس کی دعوت مسوع نہ ہوگی کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ ایک شخص کا دو آدمیوں سے یکے بعد دیگرے نسب کا اثبات ممکن ہے۔ اور اگر بائع اور مشتری دونوں اکٹھے بچے کا دعویٰ کریں تو بائع کی دعوت اولیٰ ہوگی کیونکہ ملک میں حمل ٹھہرنے کی بنا پر اس کی دعوت دعوت استیلاء ہوگی جس کا اعتبار حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتا ہے جبکہ یقینی طور پر غیر کی ملک میں حمل ٹھہرنے کی بنا پر مشتری کی دعوت تحریر ہے جو حال پر مقدمہ رہتی ہے۔ حال کے مقابلے میں مستند اولیٰ ہوتا ہے کیونکہ معنی کے اعتبار سے سابق ہوتا ہے اور اسبق (مقدم) اولیٰ ہوتا ہے جیسا کہ جب دو آدمی ایک شخص سے ملک حاصل کرنے کا دعویٰ کریں اور ان میں سے ایک کی تاریخ اسبق (مقدم) ہو تو اسبق اولیٰ ہوتا ہے جیسا کہ یہاں ہوگا۔ اس قاعدے پر اس مسئلہ کی تخریج ہوتی ہے کہ جب ایک شخص کی باندی اس کی ملک میں چھ مہینے یا اس سے زائد میں بچہ جنے پھر اس شخص کا باپ اس بچے کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا خواہ وہ قبلہ کا دعویٰ کرے یا نہیں اور خواہ بیٹا اس بارے میں اس کی تصدیق کرے یا نہ کرے کیونکہ بچے کا نسب کا اقرار باندی سے جماع کا اقرار ہے۔ اور باپ جب بغیر نکاح کے اپنے بیٹے کی باندی سے جماع کرے تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے بچے کے نسب کی ضرورت کی بنا پر جس سے اس کا ذکر اور اس کی یاد زندہ رہتی ہے۔ اور اگر چہ نسب کا ثبوت ملک کے بغیر نہیں ہوتا لیکن باپ کو بیٹے کے مال پر اس کی ضرورت کے وقت مالک بننے کا اختیار ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اپنے خرچ کی ضرورت کے لیے وہ اس کے مال کا مالک بن سکتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔

البتہ وہاں تو بغیر عوض کے مالک بنے گا جب کہ یہاں (یعنی باندی کے مسئلے میں) باندی کی قیمت کے عوض مالک بنے گا اس لیے کہ دونوں حالتوں میں فرق ہے کیونکہ وہاں اپنی جان کو باقی رکھنے کی حاجت ہے جب کہ یہاں نام و ذکر کو باقی رکھنے کی حاجت ہے اور بغیر عوض کے مالک بننا قوی تر ہو تا ہے نسبت عوض کے ساتھ مالک بننے کے کیونکہ جس کے مقابلہ میں عوض ہو اس صورت کے اعتبار سے تو مالک بننا ہے یعنی کے اعتبار سے نہیں۔ اور شارع نے ہر حاجت کو اس کے مناسب امر کے ساتھ پورا کیا ہے۔ پس دونوں جانیوں یعنی باپ کی جانب اور بیٹے کی جانب کی رعایت کرتے ہوئے جان کو باقی رکھنے کی حاجت کو بلا عوض مالک بننے کے ساتھ پورا کیا جب کہ نام و یاد کے حاصل کرنے کی حاجت کو بلا عوض مالک بننے کے ساتھ پورا کیا۔

اس مسئلہ میں بیٹے کی تصدیق شرط نہیں ہے پس میٹا خواہ دعویٰ و اقرار میں باپ کی تصدیق کرے یا اس کی تکذیب کرے برابر ہے۔ نسب ثابت ہوگا۔ اس صورت میں اور اس صورت میں کہ مالک جب اپنے مکاتب کی باندی کے بچے کے بارے میں دعویٰ کرے تو مکاتب کی تصدیق کے بغیر اس سے نسب ثابت نہیں ہوگا فرق ہے۔ وجہ فرق ظاہر ہے کیونکہ مالک کو مکاتب کے مال پر کوئی اختیار حاصل نہیں ہوتا لہذا وہ اس کے حق میں اجنبی ہے۔ پس مکاتب کے تصدیق کرنے کی ضرورت پیش آتی جب کہ باپ کو اپنے بیٹے کے مال پر اختیار حاصل ہوتا ہے لہذا اس (یعنی باپ کی) دعویٰ کی صحت کے لیے بیٹے کی تصدیق کی حاجت نہیں البتہ اس دعویٰ کی صحت کے لئے شرط یہ ہے کہ حمل ٹھہرنے کے وقت سے دعویٰ کے وقت تک باندی بیٹے کی ملکیت میں رہی ہو حتیٰ کہ اگر بیٹے نے باندی کو خریدا پھر اس نے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا اور باپ سے بچے کا دعویٰ کیا تو حمل ٹھہرنے کے وقت بیٹے کی ملکیت نہ ہونے کی بنا پر باپ کی دعویٰ صحیح نہ ہوگی اسی طرح اگر بیٹے نے باندی کو فروخت کر دیا پھر مشتری کے پاس باندی نے چھ مہینے سے کم میں بچہ جنا اور باپ نے بچے کا دعویٰ کیا تو دعویٰ کے وقت بیٹے کی ملک نہ ہونے کے باعث باپ کی دعویٰ صحیح نہ ہوگی۔ یہی حکم اس وقت ہوگا جب حمل ٹھہرنے کے وقت اور بچہ جننے کے وقت تو باندی بیٹے کی ملکیت میں ہو لیکن درمیان میں ملکیت سے نکل گئی ہو کیونکہ دونوں اوقات کے درمیان میں ملک منقطع ہوتی ہے۔

پھر حمل ٹھہرنے کے وقت سے دعویٰ کے وقت تک باندی میں بیٹے کی ملکیت کا قیام اس دعویٰ کی صحت کی شرط ہے کیونکہ ملکیت اس حال میں ثابت ہوتی ہے کہ اس کا استناد حمل ٹھہرنے کے وقت کی طرف ہوتا ہے۔ اور ملک بغیر ملک (مالک بننے) کے ثابت نہیں ہوتی اور ملک بغیر ولایت (اختیار) ملک کے نہیں ہوتا کیونکہ دوسرے کے مال پر زبردستی ملک اور دوسرے پر جبراً تصرف کی تنفیذ بغیر اختیار کے نہیں ہوتی لہذا اختیار و ولایت کا ہونا ضروری ہے۔ تو جب حمل ٹھہرنے کے وقت سے دعویٰ کے وقت تک باندی بیٹے کی ملکیت میں نہیں رہی تو ولایت و اختیار پورا نہیں ہوا لہذا ملک کا استناد نہ ہوگا۔ اسی طرح باپ اگر کافر یا غلام ہو اور دعویٰ کرے تو اس کی دعویٰ صحیح نہ ہوگی کیونکہ کفر اور غلامی ولایت و اختیار کے منافی ہے۔ اور اگر کافر ہو اور مسلمان ہو جائے یا غلام ہو اور آزاد ہو جائے پھر دعویٰ کرے تو اس میں دیکھا جائے گا اگر باندی نے اسلام یا آزاد کیے جانے کے بعد چھ مہینے سے کم میں جنا تو اس کی دعویٰ صحیح نہ ہوگی کیونکہ حمل ٹھہرنے کے وقت تک ملک کی ولایت معدوم ہے اور اگر چھ مہینے یا اس سے زیادہ میں جنا تو اس کی دعویٰ صحیح ہوگی اور ولایت کے قیام کی وجہ سے نسب ثابت ہوگا۔ اور اگر باپ معتوہ (مدہوش) ہو پھر اس کو افاقہ ہو جائے تو از روئے استحسان اس کی دعویٰ صحیح ہوگی جب کہ از روئے قیاس صحیح نہ ہوگی کیونکہ جنون مثل کفر اور غلامی کے

ولایت کے منافی ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ جنوں مثل اغواء (بے ہوشی) کے ایک امر عارض ہے اور ہر امر عارض کا یہ قاعدہ ہے کہ جب وہ زائل ہو جائے۔ تو کالعدم ہوتا ہے گویا کہ تھا ہی نہیں جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب بے ہوشی طاری ہو پھر افاقہ ہو جائے اور اگر باپ مرتد ہو پھر وہ اپنے بیٹے کی باندی کے بچے کا دعویٰ کرے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی دعویٰ موقوف ہوگی اس کی ولایت کے موقوف ہونے کی بنا پر اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہوگی اس کی ولایت کے نافذ ہونے کی بنا پر۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مرتد کے تصرفات موقوف رہتے ہیں اور صاحبین کے نزدیک نافذ ہو جاتے ہیں۔

اور جب باپ سے بچے کا نسب ثابت ہو جائے تو ہم کہتے ہیں کہ باندی باپ کی ام ولد بن جائے گی اور ہمارے اصحاب ثلاثہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک عقرو واجب نہ ہوگا جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک باپ پر عقرو واجب ہوگا۔ ان دونوں کے قول کی وجہ یہ ہے ملک کا ثبوت صحت استیلا کی شرط کے طور پر ہوا ہے اور استیلا دکتے ہیں ایسے ایلاج رائل تناسل کو فرج عورت میں داخل کرنا، کو جو انزال کرنے والا اور حمل ٹھہرانے والا ہو۔ لہذا انزال سے قبل فعل ملک سے خالی ہوگا اور عقرو کا موجب ہوگا۔ اسی لیے جب دو اخیویوں کے درمیان کے مشترک باندی بچہ جنے اور ان میں سے ایک اس بچے کا دعویٰ کرے تو نصف عقرو واجب ہوتا ہے کیونکہ اپنے شریک کے حصے میں جماع کرنا غیر کی ملک میں ہوا ہے لہذا نصف عقرو واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ انزال کرنے والا اور حمل ٹھہرانے والا ایلاج اول سے آخر تک ایک ایلاج ہے لہذا وہ اول سے آخر تک استیلا ہوگا اور ضروری ہے کہ استیلا اپنی ملوکہ باندی میں ہو اس حال میں کہ ملک اس سے پیشتر ہو یا اس کے مقارن ہو پس عقرو واجب نہ ہوگا۔ اس کے برخلاف مشترک باندی میں شریک کا حصہ صحت استیلا اور ثبوت نسب کے لیے شرط نہیں ہے کیونکہ نصف باندی اس کی ملوکہ ہے اور استیلا و ثبوت نسب کے لیے اصل ملک کا قیام کافی ہے۔ شریک کے حصے میں ملک کا ثبوت اپنے حصے میں ثابت شدہ ملک کے حکم کی بنا پر ہوگا کیونکہ نسب معجزی نہیں ہوتا۔ اور چونکہ شریک کا حکم شری پر مقدم نہیں ہوتا بلکہ اس سے مناصر ہوتا ہے لہذا مدعی کا جماع اپنے اور اپنے شریک کے حصے میں ہوا اور شریک کے حصے میں اس کی ملکیت نہیں ہے۔ اور غیر کی ملک میں جماع اگرچہ موجب حد ہے لیکن وہ شبہ سے ساقط ہوگئی لہذا عقرو واجب ہوگا۔ جب کہ یہاں (یعنی باپ کے اپنے بیٹے کی باندی کے بچے کا دعویٰ کرنے میں) ملک ثابت ہوا ہے ثبوت نسب اور صحت استیلا کی شرط کے طور پر اور شریک کی شرط شری پر مقدم ہوتی ہے یا اس کے مقارن ہوتی ہے لہذا اجماع اپنی ملک میں ہوا اور اس طرح عقرو واجب نہیں ہوگا بچے کی قیمت کا ضمان بھی نہیں آئے کیونکہ اس کا عمل اس مال میں ٹھہرا ہے کہ وہ حرا ہے اگرچہ باندی ملوکہ ہے۔

بچے کا ولار بھی نہ ہوگا کیونکہ یہ اعتاق کا حکم ہوتا ہے جو پہلے غلامی کے ہونے کا تقاضا کرتا ہے اور وہ موجود نہیں۔

دادا کا اپنے پوتے کی باندی کے بچے کے بارے میں دعویٰ مثل باپ کے دعویٰ کے ہوگا جب باپ موجود نہ ہو یا باپ کی ولایت معدوم ہو۔ باپ کی ولایت کے ہوتے ہوئے یہ حکم نہیں ہوگا حتیٰ اگر

داد اور پوتا عیسائی ہوں اور باپ مسلمان ہو تو باپ مسلمان کے ہوتے ہوئے دادا کی دعوت صحیح نہ ہوگی۔ اور اگر باپ فوت شدہ ہو یا کافر ہو یا غلام ہو تو باپ کی ولایت کے نہ ہونے کے باعث دادا کی دعوت صحیح ہوگی۔ اسی طرح اگر حمل ٹھہرنے کے وقت سے دعوت کے وقت تک باپ اگر معنوی ہو تو وجہ مذکورہ دادا کی دعوت صحیح ہوگی۔ اور اگر باپ کو افاقہ ہو جائے پھر دادا دعویٰ کرنے تو اس کی دعوت صحیح نہ ہوگی کیونکہ جب اس کو افاقہ ہو گیا تو عارض سر سے ہی کالعدم ہو گیا اور باپ کی ولایت لوٹ آتی ہے دادا کی ولایت ساقط ہو گئی۔ اور اگر باپ مرتد ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دادا کی دعوت موقوف ہوگی۔ اگر باپ ازداد کی وجہ سے قتل کر دیا گیا یا ویسے مر گیا تو دادا کی دعوت صحیح ہو جائے گی اور اگر مسلمان ہو گیا تو صحیح نہ ہوگی کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک باپ کی ولایت اس کے تصرفات کی طرح موقوف ہوگی۔ صاحبین کے نزدیک دادا کی دعوت صحیح نہ ہوگی کیونکہ ان کے نزدیک (مرتد باپ کے تصرفات نافذ ہوں گے لہذا اس کی ولایت بھی قائم ہوگی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب باپ نے بیٹے کی باندی سے بغیر نکاح کے جماع کیا ہو۔ اور جب باپ نے نکاح کے بعد اس سے جماع کیا ہو تو بغیر دعوت کے نسب ثابت ہوگا خواہ اس سے جماع نکاح صحیح سے ہوا ہو یا نکاح فاسد سے کیونکہ نکاح خواہ صحیح ہو یا فاسد ہو خود موجب فراموش ہے۔ اور باپ کو باندی میں تک حاصل نہیں ہوگا کیونکہ اس نے باندی سے عقد نکاح کے ذریعے سے بیٹے کی ملکیت میں جماع کیا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک جیسا کہ کتاب النکاح میں معلوم ہوا یہ نکاح جائز نہیں۔ اور بچہ اپنے بھائی پر قرابت کی بنا پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ نسب عقد نکاح سے ثابت ہوتا ہے ملک (میں) سے نہیں۔ لہذا باندی بیٹے کی ملکیت میں باقی رہی اور بیٹا اپنے بھائی کا مالک بن گیا پس اس پر آزاد ہو جائے گا اور اگر باپ کسی طریقے سے باندی کا مالک بن جائے تو وہ اس کی ام ولد بن جائے گی کیونکہ ام ولد ہونے کا سبب جو کہ ثبوت نسب ہے موجود ہے۔ البتہ اس (سبب) کا حکم وجود ملک پر موقوف رہا۔ تو جب وہ اس باندی کا مالک بن گیا تو باندی اس کی ام ولد بن گئی۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب باپ اپنے بیٹے کی باندی کے بچے کا دعویٰ کرے۔ اور جب وہ اپنے بیٹے کی ام ولد یا اس کی مدبر باندی کے بچے کا دعویٰ کرے مثلاً ایسی باندی نے بچہ جنا اور بیٹے نے اس کی نفی کی یہاں تک کہ بچے کا نسب اس سے منتفی ہو گیا پھر باپ نے بچے کا دعویٰ کیا تو بچے کا نسب باپ سے ثابت نہیں ہوگا۔ یہ ظاہر روایت میں ہے اور اس کے مطابق باپ کے ذمے نصف عقر آئے گا۔ ابویوسف رحمہ اللہ کی روایت ہے کہ انہوں نے ام ولد کے بچے اور مدبر باندی کے بچے کے درمیان فرق کیا اور فرمایا کہ باپ سے ام ولد کے بچے کا نسب ثابت نہیں ہوگا البتہ مدبر باندی کے بچے کا نسب ثابت ہوگا اور باپ کے ذمے بچے کی قیمت اور عقر آئے گا اور ولا بیٹے کا ہوگا اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ نسب کا اثبات لاحالہ باندی میں ملکیت پر موقوف نہیں ہوتا کیونکہ منکوحہ باندی کے بچے کا نسب شوہر سے ثابت ہوتا ہے حالانکہ باندی مالک کی ملک ہوتی ہے۔ بچے کی قیمت کے لازم آنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ ثابت النسب بچہ ہے جس کا حمل آزادی میں ٹھہرا تھا لہذا یہ مفروضہ رد ہو کر دے ہوئے، کے بچے کے مشابہ ہوا پس

قیمت کے عوض آزاد ہوگا۔ ولادہ کا بیٹے کے لیے ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بیٹا اس کا مستحق تدبیر کی وجہ سے بنا ہے جس میں استحقاق کے بعد فتح کا احتمال نہیں۔ ام ولد کے بچے کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ ام ولد اپنے مالک کی فراش ہوتی ہے لہذا بچہ بیٹے کے فراش پر مولود ہوا اور کسی انسان کے فراش پر پیدا ہونے والے کا نسب کسی دوسرے سے ثابت نہیں ہوتا اگرچہ نفی سے مالک سے منتقلی ہو جاتا ہے جیسا کہ لعان میں ہوتا ہے۔ ظاہر روایت کا جواب صحیح ہے کیونکہ نسب بغیر ملک کے ثابت نہیں ہوتا جب کہ ام ولد اور مدبر باندی پر "ملک حاصل نہیں ہوا تو جماع غیر کی ملک میں ہوا اور چونکہ شبہ کی وجہ سے ساقط ہوئی تھی لہذا حقرواحب ہوگا۔

مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جب بیٹے نے نفی کرنے کے بعد باپ کے دعویٰ کی تصدیق نہ کی ہو۔ اور اگر بیٹے نے اس کی تصدیق کی تو بالاتفاق نسب ثابت ہوگا کیونکہ اجنبی کی باندی کے بچے کا نسب مدعی سے ثابت ہوتا ہے جب کہ مالک مدعی کے دعویٰ نسب کی تصدیق کر دے۔ تو بیٹے کی باندی کے بچے کا نسب تو بطریق اولیٰ ثابت ہوگا۔ اور بچہ بیٹے پر آزاد ہوگا کیونکہ اس کا بھائی اس کا مالک بنا ہے۔ اور ولادہ بیٹے کا ہوگا کیونکہ ولادہ اس شخص کے لیے ہوتا ہے جو آزاد کرے اگر اپنے بیٹے کی مکاتب باندی کے بچے کا دعویٰ کیا نہ مدعی سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ بغیر ملک کے نسب ثابت نہیں ہوتا اور مکاتب باندی میں ملک کا احتمال نہیں ہوتا لہذا اس کی دعوت صحیح نہ ہوگی البتہ جب وہ بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز ہو جائے تو پھر اس کی دعوت نافذ ہوگی کیونکہ جب وہ عاجز ہو گئی تو وہ دوبارہ خالص باندی بن گئی اور معارض سرے سے معدوم ہو گیا اور لیے ہو گیا کہ کتابت سے پیشتر دعویٰ کیا ہو واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

فصل: اس امر کا بیان جس سے نسب ہوتا ہے

نسب کبھی تو دعوت سے ظاہر ہوتا ہے اور کبھی گواہی سے۔

دعوت سے نسب کا ظہور

جہاں تک دعوت سے نسب کے ظاہر ہونے کا تعلق ہے تو یہ دعوت کی صحت کے شرائط اور نسب کے اقرار کا لغا ضا کرتا ہے۔ اس کو ہم کتاب الاقرار میں ذکر کریں گے البتہ نسب کبھی تو نفس دعوت سے ظاہر ہوتا ہے اور کبھی تصدیق کی شرط کے بغیر ظاہر نہیں ہوتا۔ پس ہم کہتے ہیں کہ اس میں جملہ کلام یہ ہے کہ جس کے نسب کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ یا تو خود اپنے قبضے میں ہوگا یا نہیں ہوگا پس اگر وہ اپنے قبضے میں ہو تو مدعی سے اس کا نسب ثابت نہیں ہوگا مگر جبکہ وہ شخص جس کے نسب کا دعویٰ کیا گیا ہے وہ مدعی کی تصدیق کرے کیونکہ جب وہ اپنے قبضے میں ہے تو مدعی کا اقرار اس کے قبضے کے ابطال کو متضمن ہوگا پس اس کا قبضہ بغیر اس کی رضامندی کے باطل نہیں ہوگا اور اگر وہ اپنے قبضے میں نہ ہو تو یا تو وہ ملوک ہوگا یا نہیں ہوگا پس اگر وہ ملوک ہو تو جبکہ وہ دعوت کے وقت مدعی کی ملک میں ہو

تو اس کا نسب محض دعویٰ ہی سے ثابت ہو جائیگا اور اگر دعویٰ کے وقت وہ غیر کی ملک میں ہو تو اگر اس کا حمل مدعی کی ملک میں ٹھہرا ہو تو نفس دعویٰ ہی سے یہاں بھی اس کا نسب ثابت ہو جائے گا اور اگر بچے کا حمل مدعی کی ملکیت میں نہ ٹھہرا ہو تو جیسا کہ ہم نے ذکر کیا بغیر مالک کی تصدیق کے اس کا نسب ثابت نہ ہوگا۔ اور اگر وہ مملوک نہ ہو تو یا تو وہ کسی کے قبضے میں نہ ہوگا نہ اپنے اور نہ کسی غیر کے جیسا پھینکا ہوا بچہ اور یا وہ کسی کے قبضے میں ہوگا جیسے لھیط۔ اگر وہ کسی کے قبضے میں ہوگا تو از روئے استحسان نفس دعویٰ سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا جب کہ قیاس یہ ہے کہ ثابت نہ ہو وجہ قیاس یہ ہے کہ مدعی نے ایسے امر کا دعویٰ کیا ہے جس کا وجود عدم دونوں جائز ہیں لہذا ایک جانب کو ترجیح دینے کے لیے مرجح کی ضرورت ہے جو کہ موجود نہیں پس دعویٰ صحیح نہ ہوگی۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مدعی عاقل ہے اور ایسی بات کی خبر دے رہا ہے جس کے ثبوت کا احتمال ہے۔ اور ہر عاقل جو ایسی بات کی خبر دے جس کے ثبوت کا احتمال ہو تو اس کے بارے میں حسن ظن کی بناء پر اس کی تصدیق کرنا واجب ہے اور یہی قاعدہ ہے مگر جب کہ اس کی تفریق میں دوسرے کا نقصان ہو۔ اور یہاں تصدیق کرنے میں، دونوں جانبوں کی رعایت ہے لھیط کی جانب اس طرح کہ اس کو شرف نسب حضانت اور تربیت حاصل ہوئی اور مدعی کی خاں بچے کے ساتھ کہ جس سے وہ اپنی دینی اور دنیوی مصلحتوں میں مدد لے گا۔ اور عاقل کی ایسے دعویٰ میں تصدیق کرنا جس سے نفع تو بہت ہو کسی دوسرے کو نقصان نہ ہوتا ہو واجب ہے۔

اور اگر اس کا دعویٰ دو شخص کریں تو ہمارے نزدیک دونوں سے اس کا نسب ثابت ہوگا جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا نسب ان میں سے ایک سے ثابت ہوگا اور اس کی تعیین جیسا کہ ہم ذکر کر چکے قیافہ شناس کے قواعد سے ہوگی۔

اور اگر دوسے زیادہ اشخاص اس کا دعویٰ کریں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا نسب پانچ سے ثابت ہوگا ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دوسے اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تین سے ثابت ہوگا۔ یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے۔

اور اگر دو عورتوں نے اس کا دعویٰ کیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں کی دعویٰ صحیح ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک صحیح نہ ہوگی۔ دلائل انشاء اللہ تعالیٰ ہم بعد میں ذکر کریں گے۔

یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب وہ بچہ کسی کے قبضے میں نہ ہو۔ اور اگر ہو تو وہ لھیط ہے اور از روئے استحسان ملقط سے اس کا نسب محض دعویٰ سے ثابت ہو جائے گا جب کہ قیاس یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نسب ثابت نہ ہو۔ ان دونوں کی وجہیں ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ اسی طرح خارج سے بھی اس کا نسب ثابت ہوگا خواہ اس بارے میں ملقط نے اس کی تصدیق کی ہو یا نہ کی ہو۔ یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس کی رو سے جب ملقط اس کی تکذیب کرے تو نسب ثابت نہ ہوگا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ یہ ایسا اقرار ہے جو ملقط کے قبضے کے ابطال کو مستلزم ہے کیونکہ ملقط کا قبضہ بچے پر حقیقتاً بھی اور شرعاً بھی ثابت ہے حتیٰ کہ اگر کوئی بچے کو اس سے زبردستی لینا چاہے تاکہ خود بچے کی حفاظت کرے تو اس کو یہ اختیار نہیں۔ اور اقرار جب غیر کے قبضے کے ابطال کو مستلزم ہو تو صحیح نہیں ہوتا۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مدعی کا قبضہ بچے کے لیے ملقط کے قبضے سے زیادہ فائدہ مند ہے کیونکہ مدعی اس کی حضانت پرورش

اور تربیت کرے گا اور بچے کو شرف نسب حاصل ہوگا۔ لہذا بچے کے لیے مدعی اولیٰ ہے۔ اندرون کا تحلیلی مدعی خواہ مسلمان ہو یا ذمی ہو برابر ہے جب کہ قیاس کی رو سے ذمی کی دعوت صحیح نہ ہوگی۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اگر ہم ذمی کی دعوت کی تصحیح کریں اور اس سے بچے کا نسب ثابت کریں تو ہمیں لازم آئے گا کہ ہم بچے کو ذمی کے دین میں بھی اس کا تابع مانیں اور یہ بات مضر ہے پس ذمی کی دعوت صحیح نہ ہوگی۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ مدعی نے دو باتوں کا دعویٰ کیا ہے جن میں سے ایک دوسرے سے فی الجملہ مختلف ہوتی ہے اور وہ ہیں نسب اور دین میں تہیت و تابع ہونا۔ کیونکہ ذمی کا بچہ ہونے کے لیے یہ ضروری ہے کہ بچہ ذمی کے دین پر بھی ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر بچے کی ماں مسلمان ہو جائے تو بچے کے اسلام کا حکم لگایا جائے گا اگرچہ اس کا باپ کافر ہو پس جس بات میں بچے کا نفع ہے اس میں تصدیق کی جائے گی اور جس بات میں نقصان و ضرر ہے اس میں تصدیق نہیں کی جائے گی اور بچہ مسلمان ہوگا۔ نوادر میں مذکور ہے کہ کسی شخص نے لقب طائفا پھر کسی نصرانی (عیسائی) نے اس کا دعویٰ کیا تو وہ (نصرانی) کا بیٹا ہوگا پھر اگر بچے پر مسلمانوں کی ہیئت تو بچہ مسلمان ہوگا اور اگر اس پر مشرک کی ہیئت ہو مثلاً اس کی گردن میں صلیب لٹکی ہو وغیرہ تو وہ عیسائیوں کے دین پر ہوگا۔ یہ اس وقت ہے جب ذمی اقرار کرے کہ بچہ اس کا بیٹا ہے۔ اور اگر ذمی اس پر گواہ پیش کر دے تو اگر گواہ ذمی ہوں تو بچے کے ذمی مدعی کے دین کے تابع ہونے میں ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ گواہی مسلمان یعنی ملقط کے قبضے کے ابطال کو متضمن ہے لہذا یہ مسلمان کے خلاف گواہی ہے جو قبول نہیں کی جاتی۔ اور اگر گواہ مسلمان ہوں تو گواہی قبول کی جائے گی اور بچہ اپنے دین پر رہے گا اقرار اور گواہی میں فرق کیا گیا ہے۔ اور یہ اس وجہ سے ہے کہ آدمی اپنے اقرار میں متہم ہوتا ہے جب کہ گواہی میں تہمت نہیں ہوتی مدعی خواہ آزاد ہو یا غلام ہو برابر ہے کیونکہ اس نے دو باتوں کا دعویٰ کیا ہے جن میں سے ایک دوسرے سے جدا ہونے کا احتمال رکھتی ہے یعنی نسب اور غلامی پس جس بات میں بچے کا نفع ہو اس میں تصدیق کی جائے گی اور جس بات میں بچے کا نقصان ہو اس میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔

اگر خارج اور ملقط اکٹھے دعویٰ کریں تو ملقط اولیٰ ہوگا جس کی وجہ یہ ہے کہ دعوت میں اور بچے کے نفع میں دونوں برابر ہیں لہذا قبضے کی وجہ سے ترجیح ہوگی۔ اور اگر ملقط کی دعوت سابق ہو تو خارج کی دعوت مسموع نہ ہوگی کیونکہ بچے کا نسب ملقط سے ثابت ہو چکا لہذا اس کے بعد اب غیر سے نسب کا ثبوت متصور نہیں الا یہ کہ خارج گواہ پیش کرے کیونکہ دعوت کا گواہی سے معارضہ نہیں ہوتا۔

اور اگر دو خارج دعویٰ کریں تو اگر ان میں سے ایک مسلمان اور دوسرا ذمی ہو تو مسلمان اولیٰ ہوگا کیونکہ بچہ اسلام میں اس کے تابع ہوگا لہذا وہ بچے کے لیے زیادہ فائدہ مند ہوگا۔ ایسے ہی اگر ایک مسلمان عورت اور ایک ذمی عورت بچے کا دعویٰ کریں تو مسلمان عورت اولیٰ ہوگی۔

اگر ان کے لیے دو مسلمانوں نے گواہی دی اور مسلمان کے لیے دو ذمیوں نے گواہی دی تو بچہ مسلمان کے لیے ہوگا کیونکہ دونوں جہتیں اگرچہ ایک دوسرے کی معارض ہیں لیکن مدعی کا اسلام ترجیح کے لیے کافی ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک حر اور دوسرا غلام ہو تو حر اولیٰ ہوگا کیونکہ وہ لہیط کے لیے زیادہ نفع بخش ہے۔

اور اگر دونوں حرا اور مسلمان ہوں تو اگر ان میں سے ایک لقیط کے بدن پر شناختی نشان ذکر کرے اور دوسرا ذکر نہ کرے اور شناختی نشان دعوت کے موافق ہو تو شناختی نشان بتانے والا اولیٰ ہوگا کیونکہ علامت و نشان سے اس کے دعویٰ کو ترجیح حاصل ہوئی ہے اور علامت کی بناء پر ترجیح فی الجملہ شریعت میں وارد ہوئی ہے۔ حضرت یوسف علیہ افضل الخیرۃ کے قبضے میں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے وشہد شاہد من اہلہا ان کان قمیصہ قد من قبل فصدت وھو من الکذبین وان کان قمیصہ قد من دبر فکذبت وھو من الصادقین فلما رأى قمیصہ قد من دبر قال انه من کید کن عظیم را اور گواہی دی ایک گواہ نے عورت کے لوگوں میں سے اگر ہے کرتے اس کا پھٹا آگے سے تو عورت سچی ہے اور وہ ہے جھوٹا اور اگر ہے کرتے اس کا پھٹا پیچھے سے تو یہ جھوٹی ہے اور یہ سچا ہے۔ پھر جب دیکھا عزیز نے کرتے اس کا پھٹا ہوا پیچھے سے کہا بے شک یہ ایسے فریب ہے تم عورتوں کا۔ البتہ تمہارا فریب بڑا ہے پیچھے سے قمیص کے پھٹنے کو عورت کے ان کو پھسلانے پر دلیل بنایا کیونکہ یہ عورت کے ان کو اپنی طرف کھینچنے کی علامت ہے جب کہ آگے سے پھٹتا عورت کے ان کو اپنے سے دور کرنے کی علامت ہے۔ اسی طرح ہمارے اصحاب کا قول موتی والے اور دباغ کے بارے میں ہے جن کے قبضے میں ایک دکان ہے اور اس میں موتی اور کھال ہے۔ دونوں کا جھگڑا ہوا کہ وہ دونوں کے ہیں تو موتی کا موتی والے کے حق میں اور کھال کا دباغ کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ ظاہر حال موتی والے کے لیے موتی کی اور دباغ کے لیے کھال کی گواہی دیتا ہے۔ اسی طرح ان کا قول ہے کہ جب زوچین میں گھر کے سامان کے بارے میں اختلاف واقع ہو تو ظاہر حال اور غالب امر پر مبنی کر کے جو سامان مردوں کے لیے ہوتا ہے وہ شوہر کے قبضے میں دیا جائے گا اور جو عورتوں کے لیے ہوتا ہے وہ بیوی کے قبضے میں دیا جائے گا وغیرہ۔ ایسے ہی یہ ذمیر بحث مسئلہ ہے۔ اگر ان میں سے ایک اس لقیط میں چند علامتیں (شناختی نشان) بتائے جن میں سے کچھ موافق ہوں اور کچھ مخالف ہوں تو کرنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ لقیط کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا کیونکہ علامتوں میں تعارض واقع ہوا ہے لہذا ان کی بناء پر ترجیح ساقط ہوگئی گویا کہ اس نے علامت سرے سے ذکر ہی نہیں کی تھی۔ اور اگر ان میں سے کوئی بھی علامت ذکر نہ کرے البتہ ایک کے پاس گواہ ہوں تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ دعوت گواہ کے معارض نہیں ہو سکتی۔ اور اگر کسی کے پاس گواہ نہ ہوں تو بچے کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔ یہ ہمارے نزدیک ہے دونوں کے دعوت میں مساوی ہونے کی بناء پر۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا نسب ایک سے ثابت ہوگا اور اس کی تعیین قیافہ شناسوں کے قول سے ہوگی جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں۔ شافعی رحمہ اللہ کے ساتھ اس بارے میں، کلام گزر چکا ہے۔

اگر دعویٰ کرنے والے دو آدمیوں سے زیادہ ہوں تو اس میں وہی اختلاف ہوگا جو مشترکہ باندی کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں۔

اگر دو دعویٰ کرنے والوں میں سے ایک نے کہا وہ میرا بیٹا ہے اور لڑکا ہے حالانکہ وہ لڑکی تھی تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس کا جھوٹ یقینی طور پر ظاہر ہو چکا ہے۔

اگر ایک کے وہ میرا بیٹا ہے اور دوسرا کہے وہ میری بیٹی ہے اور وہ خنی ہو تو بیٹاب کی جگہ کو حکم بنائیں

گئے اگر وہ مردوں کے پیشاب کی جگہ سے پیشاب کرتا ہو تو وہ بیٹے کے مدعی کے لیے ہوگا اور اگر وہ عورتوں کے پیشاب کی جگہ سے پیشاب کرتا ہو تو وہ بیٹی کے مدعی کے لیے ہوگا۔ اور اگر وہ دونوں جگہ سے پیشاب کرتا ہو تو جہاں سے پہلے نکلتا ہو اس کا اعتبار کریں گے۔ اور اگر پہلے نکلنے میں بھی دونوں یکساں ہیں تو یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک (غشی) مشکل ہے۔ صاحبین کے نزدیک پیشاب کی کثرت کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر اس میں بھی (دو) جگہیں، یکساں ہوں تو یہ (غشی) مشکل ہوگا کیونکہ یہ غشی کا حکم ہے۔ اور مناسب ہے کہ اس کا نسب دونوں سے ثابت ہو۔

اگر ملقط کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے میری اس بیوی سے اور بیوی اسکی تصدیق کرے تو وہ بچہ دونوں کا بیٹا ہوگا خواہ بیوی آزاد ہو یا باندی ہو البتہ اگر بیوی آزاد ہوگی تو بیٹا بالاجماع آزاد ہوگا اور اگر بیوی باندی ہو تو ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک وہ باندی کے مالک کا مملوک ہوگا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ آزاد ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ اس کا نسب باندی سے ثابت ہوا لیکن بچے کو غلامی میں باندی کے تابع کر لے میں بچے کا نقصان ہے اور اس کو آزاد سمجھنے میں بچے کا نفع ہے پس وہ نفع والے امر میں ماں کے تابع ہوگا تاہم والے امر میں نہیں جیسے ذمی جب لقیط کے نسب کا دعویٰ کرے تو بچے کا نسب اس سے ثابت ہوگا لیکن جو امر بچے کے لیے نقصان دہ ہے اس میں یعنی دیں میں ذمی کا تابع نہیں ہوگا بوجہ مذکورہ۔ پس ایسے ہی یہ ہے ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اصل یہ ہے کہ غلامی اور آزادی میں بچہ ماں کے تابع ہوتا ہے لہذا ماں سے ثبوت نسب کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہ بھی غلام ہوگا اور غلامی اگرچہ بچے کے لیے مضر ہے لیکن یہ ایسا ضرر ہے جو غیر کی ضرورت کی بنا پر لاحق ہوا ہے لہذا اس ضرر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

اگر ایک عورت بچے کا دعویٰ کرے کہ یہ اس کا بیٹا ہے درآنحالیکہ عورت آزاد ہو یا باندی ہو تو کتاب الاصل میں ذکر کیا کہ عورت کی اس وقت تک تصدیق نہیں کی جائے گی جب تک وہ عورت اس بات پر گواہ نہ ہو کہ اس نے بچے کو جنا تھا۔ اور اگر ولادت پر ایک عورت کو پیش کیا تو جب کہ وہ آزاد اور عارل ہو تو اس کی گواہی کو قبول کیا جائے گا۔ کتاب الاصل میں جواب کو مطلق ذکر کیا اور یہ فرق نہیں کیا گیا کہ اس کا شوہر ہتھیایا نہیں بعض علماء نے اس جواب کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب عورت کا شوہر ہو کیونکہ جب اس کا شوہر ہو تو اس کی دعویٰ کی تصحیح میں نسب کو غیر پر محمول کرنا ہے لہذا بغیر گواہی کے یا بغیر شوہر کی تصدیق کے اس کی دعویٰ صحیح نہ ہوگی۔ اور جب عورت کا شوہر نہ ہو تو غیر پر (نسب کو) محمول کرنا نہیں پایا جاتا لہذا بغیر گواہ کے صحیح ہوگا۔ بعض نے کتاب کے جواب کو محقق قرار دیا اور کتاب الاصل کی روایت کو اس کے اطلاق پر جاری کیا اور عورت اور مرد کے درمیان فرق کیا اور کہا کہ بچے کا نسب مرد سے محض عورت سے ثابت ہو جائے گا اور عورت سے بغیر گواہی کے ثابت نہیں ہوگا۔ فرق کی وجہ یہ ہے مردوں کی جانب میں نسب فراش سے ثابت ہوتا ہے اور عورتوں کی جانب میں ولادت سے اور ولادت بغیر دلیل کے ثابت نہیں ہوتی اور (ولادت پر) ادنیٰ دلیل دانی کی گواہی ہے۔

اور عورتیں بچے کا دعویٰ کریں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ دونوں کا بیٹا ہوگا۔ ایسے ہی ان کے نزدیک اس وقت ہوگا جب دعویٰ کرنے والی عورتیں پانچ ہوں۔ صاحبین کے نزدیک وہ عورتوں

سے نسب سے سرے سے ثابت نہیں ہوگا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کی جانب نسب ولادت سے ثابت ہوتا ہے اور ایک بچے کی دو عورتوں سے ولادت متصور نہیں ہے لہذا دو عورتوں سے نسب متصور نہیں۔ اس کے برخلاف مردوں کی جانب میں نسب فراش سے ثابت ہوتا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ نسب کے ظہور کا سبب دعوت ہے جو کہ دونوں عورتوں کی جانب سے پایا گیا ہے صاحبین کا جو یہ قول ہے کہ عورتوں کی جانب میں نسب ولادت سے متعلق ہوتا ہے تو یہ صحیح ہے لیکن اس مقام پر جہاں ممکن ہو۔ اور یہاں چونکہ ممکن نہیں لہذا اس کا تعلق دعوت سے ہوگا۔ اور چونکہ دونوں نے دعویٰ کیا ہے لہذا بچے کا نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔ اسی کے مطابق اگر بچے کے بارے میں ایک مرد اور دو عورتیں دعویٰ کریں تو ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا نسب سب سے ثابت ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک صرف مرد سے ثابت ہوگا۔ اگر دو مرد اور دو عورتیں دعویٰ کریں ہر مرد دعویٰ کرتا ہو کہ یہ میرا بیٹا اس عورت سے ہے اور عورت اس کی تصدیق کرے تو وہ بچہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں مردوں اور دونوں عورتوں کا بیٹا ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ صرف مردوں کا بیٹا ہے۔

گواہی سے نسب کا ظہور: گواہوں سے نسب کا ظاہر ہونا تو ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ کبھی تو گواہوں سے نسب ظاہر ہوتا ہے اور کبھی اس کے ظہور کی تاکید ہوتی ہے۔ پس ہر وہ نسب جس کا مدعی سے ثبوت ممکن ہو جب دعوت سے اس کے ظہور کا سرے سے احتمال نہ ہو تو نہ بنفسہ اور نہ تصدیق کے قرینہ سے بایں طور کہ اس میں نسب کو غیر محمول کرنا دشوار ہو تو اس کا ظہور گواہوں سے ہوگا۔ اسی طرح دعوت سے ظہور کا احتمال ہو لیکن تصدیق کے قرینہ سے اور تصدیق موجود نہ ہو تو گواہوں سے ظہور نسب ہوگا۔ اور ہر وہ نسب جس میں ظہور کا نفس دعوت سے احتمال ہو اور گواہی سے اس کے ظہور کی تاکید ہوتی ہو تو وہاں بھی گواہی لی جائے گی مثلاً لقیط کا دعویٰ ملقط نے یا کسی اور شخص نے کیا اور اس رہنمائی سے اس (لقیط) کا نسب ثابت ہو گیا پھر ایک اور شخص نے اس کا دعویٰ کیا اور گواہ پیش کر دیے تو اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ نسب اگرچہ نفس دعوت سے ظاہر ہو گیا تھا لیکن وہ غیر مؤکد تھا لہذا گواہوں سے باطل ہونے کا احتمال رکھتا ہے۔ اسی طرح اگر دو شخص اکٹھے اس کا دعویٰ کریں۔ پھر ان میں سے ایک گواہ پیش کر دے تو وجہ مذکورہ گواہ والا مدعی اولیٰ ہوگا۔

اور جب نسب کے بارے میں دو گواہیاں متعارض ہوں تو اس میں وہی قاعدہ ہے جو ہم نے ملک پر دو گواہیوں کے متعارض ہونے کی صورت میں ذکر کیا ہے کہ اگر ان میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا ممکن ہو تو راجح پر عمل کیا جائے گا البتہ وہاں جب ترجیح دینا ممکن نہ ہو تو بقدر امکان ہر ایک پر وجہ (ایک اعتبار سے ہی) عمل کیا جائے گا اور یہاں پر ایک پر من کل وجہ (دہرا اعتبار سے) عمل کیا جائے گا اور دونوں مدعیوں سے نسب ثابت ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک بچے کے لیے دو شخصوں سے نسب کا اثبات علی وجہ الکمال ممکن ہے جب کہ ایک شی کا ایک ہی وقت میں دو شخصوں کا علی وجہ الکمال مملوک ہونا ممکن نہیں۔

جب ہم یہ بات سمجھ چکے تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ دو گواہیوں کا تعارض یا خارج اور قابض کے درمیان ہوگا یا دو خارجوں اور قابض کے درمیان ہوگا اگر خارج اور قابض کے درمیان

ہو تو قابض کی گواہی اولی ہوگی کیونکہ گواہی میں دونوں یکساں ہیں لہذا قابض کو قبضے کی بناء پر ترجیح حاصل ہوگی اور اگر دو خارجوں اور قابض کے درمیان ہو تو اگر دو خارجوں میں سے کسی ایک کو کسی بھی طریقے سے مثلاً اسلام حریت علامت قبضہ قوت فراش یا کسی اور سبب ترجیح کی بناء پر ترجیح دیتا ممکن ہو تو راجح پر عمل کیا جائے گا۔ اور اگر دونوں مساوی ہوں تو دونوں پر عمل کیا جائے گا اور نسب دونوں سے ثابت ہوگا۔ اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر ایک نے دعویٰ کیا کہ لقیط اس کا بیٹا ہے اور دوسرے نے دعویٰ کیا کہ وہ اس کا غلام ہے تو جس شخص نے لقیط کے اپنے بیٹے ہونے کا دعویٰ کیا اس کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ وہ حریت کا دعویٰ کر رہا ہے اور دوسرا غلامی کا۔ پس حریت کی گواہی قوی تر ہوگی۔ اسی طرح اگر ایک نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ وہ اس کا اس آزاد عورت سے بیٹا ہے اور دوسرا گواہ پیش کرے کہ وہ اس کا اس باندی سے بیٹا ہے بوجہ مذکورہ وہ آزاد مرد و آزاد عورت کا بیٹا ہوگا۔ اور اگر دونوں اس بات پر گواہ پیش کریں کہ وہ آزاد عورت سے اس کا بیٹا ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول قیاس کے مطابق دو مردوں اور دو عورتوں کا بیٹا ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک مذکورہ وجہ کی بناء پر وہ صرف دو مردوں کا بیٹا ہوگا۔

اگر دو آدمیوں نے بچے کا دعویٰ کیا اور ہر ایک کے گواہوں نے وقت بیان کیا۔ اگر دونوں کے وقت یکساں ہوں تو دونوں گواہیوں کے مساوی ہونے کے باعث دونوں سے نسب ثابت ہوگا۔ اور اگر ایک کا وقت مقدم ہو تو بچے کی عمر کو حکم بنائیں گے اور اس پر عمل کیا جائے گا کیونکہ وہ عادل حکم ہے۔ اور اگر اس کی عمر میں اشکال ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے مطابق مقدم وقت والے کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک دونوں کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب عمر میں اشکال ہو تو تاریخ کا اعتبار سرے سے ساقط ہو گیا ہو یا کہ دونوں نے تاریخ ذکر نہیں کی تھی۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب عمر میں اشکال ہو تو وہ حکم نہیں بن سکتی پس حکم تاریخ کے لیے رہ جائے گا اور مقدم و اہل کو ترجیح دی جائے گی۔

ایک مرد نے دعویٰ کیا کہ لقیط اس کا بیٹا ہے اور گواہ پیش کیے اور ایک عورت نے دعویٰ کیا کہ لقیط اس کا بیٹا ہے اور گواہ پیش کیے تو وہ دونوں کا ہوگا کیونکہ دونوں سے اس کے نسب کے ثبوت میں منافات نہیں ہے جیسا کہ جب دوم و اس کا دعویٰ کریں ہوتا ہے بلکہ یہ اولی ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایک بالغ لڑکے نے ایک مرد اور ایک عورت پر دعویٰ کیا کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے اور گواہ پیش کیے اور ایک اور مرد اور اس کی بیوی نے دعویٰ کیا کہ لڑکا ان کا بیٹا ہے اور ان دونوں نے گواہ پیش کیے تو لڑکے کا نسب ان ماں باپ سے ثابت ہوگا جن کے بارے میں لڑکے نے دعویٰ کیا ہے کہ وہ ان کا بیٹا ہے اور جن نسب کا اس نے انکار کیا وہ باطل ہو جائے گا کیونکہ دونوں گواہیاں متعارض ہیں اور لڑکے کی گواہی کو اس کے اپنے قبضے کی بناء پر ترجیح حاصل ہوگی کیونکہ وہ اپنے قبضے میں ہے جیسے کہ دو خارج جب گواہ پیش کریں اور ان میں سے ایک کو قبضہ حاصل ہو تو قابض اولی ہوگا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اسی طرح اگر لڑکا عیسائی ہو اور وہ ایک عیسائی مرد اور ایک عیسائی عورت پر مسلمان گواہ پیش کرے اور ایک مسلمان مرد اور ایک مسلمان عورت بھی دعویٰ کریں تو لڑکے کے گواہ اول ہوں گے۔

مسلمان مدعی کے گواہوں کو ترجیح نہ ہوگی کیونکہ اگرچہ وہ مسلمان ہے لیکن اس کے پاس قبضہ نہیں ہے۔ اور اگر لڑکے کے گواہ عیسائی ہوں تو مسلمان مرد و عورت کے حق میں لڑکے کا فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی منقول نہیں ہوتی۔ لہذا کا عدم ہوگی اور تنہا دعوتہ باقی رہ جائے گا جو گواہی کے متعارض نہیں ہوتی۔ اور لڑکے کو اسلام قبول کرے پر مجبور کیا جائے گا۔

ایک شخص کے قبضے میں ایک لڑکا ہے۔ قابض نے دعویٰ کیا کہ لڑکا اس کا بیٹا ہے۔ اس کی باندی نے اس کو اس کی ملک میں جنا ہے اور اس پر گواہ پیش کیے اور ایک خارج نے دعویٰ کیا کہ لڑکا اس کا بیٹا ہے اس کی باندی نے اس کو اس کی ملک میں جنا ہے تو اگر لڑکا اتنا چھوٹا ہو کہ جو بات کرتا ہو اس کو سمجھنا نہ ہو تو قابض کے حق میں لڑکے کا فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ گواہی میں دونوں برابر ہیں لہذا قابض کو قبضے کی وجہ سے ترجیح حاصل ہوگی جیسا کہ نکاح میں ہوتا ہے۔ اور اگر لڑکا بڑا ہو اور بات کر سکتا ہو اور کہے کہ میں دوسرے کا بیٹا ہوں تو باندی کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور لڑکا خارج کا ہوگا کیونکہ لڑکا جب بڑا ہو جو بات کرتا ہو اس کو سمجھتا ہو اور اپنے قبضے میں ہو تو وہ گواہی جس کا مدعی دعویٰ کر رہا ہے اولیٰ ہوگی۔ اسی طرح اگر لڑکا آزاد عورت کا بچہ ہو اور وہ دونوں ایک شخص کے قبضے میں ہوں اور قابض اس بات پر گواہ پیش کرے کہ وہ لڑکا اس کے فراش پر پیدا ہوا ہے اور لڑکا بات کرتا ہے اور یہی دعویٰ کرتا ہے اور خارج اپنی ملک پر گواہ پیش کرے تو عورت اور بچے کا قابض کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ مسلمانوں کی گواہی مطلقاً حجت ہوتی ہے۔ اگر خارج اس بات پر گواہ پیش کرے کہ اس نے اس عورت سے فلاں وقت نکاح کیا تھا اور قابض اس سے کمتر وقت پر گواہ پیش کرے تو خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ جب دو میں سے ایک نکاح کی سابقیت ثابت ہو گئی تو گویا ان میں سے متاخر فاسد ہوا پس نکاح صحیح پر واقع ہونے والی گواہی قوی تر اور اولیٰ ہوگی۔ اسی کے مطابق ایک لڑکا بالغ ہوا اور اس نے دعویٰ کیا کہ فلاں شخص کی فلاں باندی نے اس کو اس شخص کے فراش پر جنا تھا اور وہ شخص کہتا ہے کہ یہ میرا غلام ہے یہ میری اس باندی کا بچہ ہے جس کا میں نے فلاں غلام کے ساتھ نکاح کیا تھا اور اس باندی نے اس غلام سے یہ بچہ جنا ہے اور وہ غلام زندہ ہو اور یہی دعویٰ کرتا ہو تو وہ غلام کا بیٹا ہوگا کیونکہ دو فراشوں میں فراش نکاح اور فراش ملک کے باہم تعارض ہوا ہے اور فراش نکاح قوی تر ہوتا ہے کیونکہ وہ لعان کے بغیر منتقی نہیں ہوتا جب کہ فراش ملک مجبر نفسی سے منتقی ہو جاتا ہے لہذا فراش نکاح قوی تر ہے اور اولیٰ ہے۔

اگر لڑکا دعویٰ کرے کہ وہ غلام کا بیٹا ہے اس باندی سے اور غلام بھی اس کا اقرار کرے اور اس بات پر گواہ پیش ہو جائیں اور مالک دعویٰ کرے کہ وہ لڑکا اس کا بیٹا ہے تو بوجہ مذکورہ لڑکا غلام کا بیٹا ہوگا اور آزاد ہو جائے گا کیونکہ مالک نے اس کے نسب کا اقرار کیا ہے اور نسب کا اقرار متضمن ہوتا ہے حریت کے اقرار کو۔ پس اگر اس کے اقرار نے نسب میں عمل نہیں کیا تو حریت میں تو کرے گا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص مرجائے اور مال چھوڑ جائے اور لڑکا اس بات پر گواہ پیش کرے کہ وہ میت کا اس کی باندی سے بیٹا ہے۔ اور دوسرا کوئی شخص گواہ پیش کرے کہ وہ لڑکا اس میت کا غلام ہے جس کو اس کی باندی نے اپنے فلاں شوہر سے جنا تھا اور شوہر بھی غلام ہو اور غلام (شوہر) مرجھا ہو تو لڑکے

کا نسب آزاد سے ثابت ہوگا اور لڑکا اس کا وارث بنے گا کیونکہ غلام کی جانب سے دعوہ کے نہ ہونے کے باعث لڑکے کے گواہ معارض سے خالی ہیں لہذا ان پر عمل واجب ہوگا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

فصلہ:

ثابت ہونے والے نسب کی صفت

نسب جب عورتوں کی جانب ثابت ہو تو لازم ہوتا ہے یاں تک کہ نفی کا سرے سے احتمال نہیں رکھتا کیونکہ وہ عورتوں کی جانب میں ولادت سے ثابت ہوتا ہے جس کے لیے رد ہونا ممکن نہیں رہا مرنوں کی جانب تو اس کی دو قسمیں ہیں ایک وہ قسم جو نفی کا احتمال رکھتی ہو اور دوسری وہ جس میں نفی کا احتمال نہ ہو جس میں نفی کا احتمال ہو اس کی پھر دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ قسم جو نفس نفی سے بغیر لعان کے منتهی ہو جاتی ہے دوسری وہ قسم جو محض نفی سے نہیں بلکہ لعان کے ذریعے سے منتهی ہوتی ہے۔

محض نفی سے منتهی ہونے والا نسب ام ولد کی اولاد کا ہوتا ہے کیونکہ ام ولد کا فراش ضعیف ہوتا ہے اس لیے کہ وہ لازم نہیں ہوتا حتیٰ کہ نکاح کرنے سے غیر کی طرف منتقل ہو سکتا ہے لہذا اس میں بغیر لعان کے محض نفی سے منتهی ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔

وہ نسب جو مجبر نفی سے منتهی نہ ہوتا ہو وہ ایسی بیوی سے اولاد کا نسب ہے کہ دونوں (ان میاں بیوی) کے درمیان لعان جاری ہوتا ہو اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب دونوں میاں بیوی آزاد ہوں عاقل و بالغ ہوں اور ان پر قذف کی حد نہ لگی ہو جیسا کہ ہم نے کتاب اللعان میں ذکر کیا کیونکہ فراش نکاح لازم ہوتا ہے جو منتقل ہونے کا احتمال نہیں رکھتا لہذا اقویٰ ہوگا۔ پس جب تک نفی کے ساتھ لعان نہ مل جائے تنہا اس سے نسب کے منتهی ہونے کا احتمال نہیں۔ اسی لیے جب عمل نکاح فاسد سے یا شبہ نکاح سے مٹھرا ہو تو رمحض، نفی سے بچے کا نسب منتهی نہیں ہوتا کیونکہ استواء نسب لعان کے واسطے سے ہوتا ہے اور نکاح فاسد میں زوجیت کے حقیقتاً معدوم ہونے کی بناء پر لعان نہیں ہو سکتا جیسا کہ کتاب اللعان میں معلوم ہو چکا واللہ تعالیٰ اعلم۔

وہ نسب جو نفی کا احتمال نہیں رکھتا وہ ایسی بیوی سے اولاد کا ہوتا ہے کہ ان دونوں (میاں بیوی) کے درمیان لعان نہیں چل سکتا۔ تو جب میاں بیوی ایسے ہوں جن کے درمیان لعان جاری نہیں ہوتا تو نفی سے بچے کا نسب بھی منتهی نہیں ہوگا۔ اسی لیے وہ نسب جو اقرار سے ہو نفی کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ نفی اقرار کے بعد انکار ہوگا لہذا مسموع نہیں ہوگا البتہ اقرار کی دو قسمیں ہیں بصراحت اور بد لالت جس کی وجہ ہم نے کتاب اللعان میں ذکر کی ہے۔

فصل:

دو دعویٰ کے تعارض کا حکم

رہا نسب میں اس تعارض کا حکم تو مسائل نسب کے اثنائے میں اس کا ذکر ہو چکا ہے۔
رہا ملک میں اس کا حکم تو اس بارے میں کلام کے دو عنوان ہیں (۱) اصل ملک میں دو دعویٰ کے تعارض
کا حکم (۲) مقدار ملک میں اس کا حکم۔

اول۔ اصل ملک میں دو دعویٰ میں تعارض (کے رفع) کا طریقہ وہی ہے جو دو گواہیوں کے تعارض
کی صورت میں ہوتا ہے یعنی دونوں دعویٰ کی تصحیح کرتے ہوئے دونوں پر بقدر امکان عمل ممکن نہ ہو تو ترجیح
دیں اور راجح پر بقدر امکان عمل کریں۔ اس کی وضاحت چند مسائل سے ہوگی۔

دو آدمیوں نے ایک جانور کا دعویٰ کیا ان میں سے ایک اس پر سوار ہے اور دوسرا اس کی لگام پکڑتے
ہوئے ہے تو جانور سوار کا ہوگا کیونکہ وہ جانور کو استعمال کرنے والا ہے لہذا جانور اس کے قبضے میں ہے۔
اسی طرح اگر جانور پہاڑ میں سے ایک کا سامان ہو اور دوسرے کی اس پر پگڑی لگی ہوئی ہو تو سامان
والا اولیٰ ہوگا بوجہ مذکورہ اور اگر دونوں سوار ہوں لیکن ایک زین پر ہو اور دوسرا اس کا ردیف ہو تو ظاہر
روایت کے مطابق جانور دونوں کا ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ جانور زین پر سوار کا ہوگا
بوجہ اس کے قبضے کی قوت کے۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ اصل استعمال میں دونوں برابر ہیں لہذا جانور
دونوں کے قبضے میں ہے اور دونوں کا ہوگا۔ اور اگر دونوں زین پر سوار ہوں تو استعمال میں دونوں کے
مساوی ہونے کی بناء پر جانور بالاتفاق دونوں کا ہوگا۔

دو شخص ایسے غلام بچے کا دعویٰ کریں جو اپنے بارے میں نہیں بتا سکتا اور وہ ان دونوں کے قبضے میں
ہو تو وہ ان دونوں کا ہوگا کیونکہ جب وہ بول نہیں سکتا تو مثل سلمان اور چوپایوں کے ہے پس قبضہ اس پر باقی رہے
گا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر اپنے قبضے میں چھوٹے بچوں کا دعویٰ کرے پھر بچہ بڑا ہو جائے اور حریت
کا دعویٰ کرے تو قول قابض کا معتبر ہوگا اور دعویٰ حریت بغیر گواہی کے مسموع نہ ہوگا کیونکہ دعویٰ کے وقت
وہ بچہ قابض کے قبضے میں تھا پس بغیر دلیل کے اس سے قبضہ زائل نہیں ہوگا۔

اسی کے مثل اگر بڑے لڑکے پر اپنے غلام ہونے کا دعویٰ کیا اور لڑکا کہے کہ وہ حر ہے تو قول لڑکے کا
معتبر ہوگا کیونکہ وہ ایسے حال میں دعویٰ کر رہا ہے جس میں وہ خود اپنا مالک ہے لہذا اس کا قول معتبر ہوگا۔
اگر دو شخص ایک بڑے غلام کا دعویٰ کریں اور غلام کہے کہ میں ان دونوں میں سے ایک کا غلام ہوں تو وہ دونوں کا
ہوگا اور اس بارے میں غلام کی تصدیق نہیں کی جائیگی ایسے ہی اگر غلام کسی کے قبضے میں ہو اور اقرار کرے کہ وہ ایک دوسرے شخص کا
غلام ہے تو قول قابض کا ہوگا اور غلام کی تصدیق اس کے اس اقرار میں نہیں کہ جائے گا کہ وہ دوسرے کا
غلام ہے۔ کیونکہ اس کا رقیب (غلامی) کا اقرار کرنا اپنے سے اپنے قبضے کے ساقط ہونے کا اقرار ہے لہذا

وہ قابض کے قبضے میں ہوگا اور اس کا قول کہ وہ دوسرے کا غلام ہے مسموع نہ ہوگا کیونکہ غلام کا قول مقبر نہیں ہوتا اور اگر کہے کہ میں فلاں کا غلام تھا پھر اس نے مجھے آزاد کر دیا تھا اور اب میں آزاد ہوں تو ابوصنف و محمد رحمہما اللہ کے نزدیک وہی حکم ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ غلام کا قول معتبر ہوگا اور غلام کی حریت کا حکم لگایا جائے گا کیونکہ وہ اصل کے ساتھ تسک کر رہا ہے اور اصل انسانوں میں حریت ہے۔ لہذا ظاہر غلام کے لیے شاید ہے۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ جب اس نے غلام ہونے کا اقرار کیا تو اصل کے حکم کے زوال کا اور عارض جو کہ غلامی ہے کے ثابت ہونے کا اقرار کیا۔ پس اس میں غلامی اصل ہوگی اور ظاہر حال قابض کے حق میں شاید ہوگا۔

اگر دو شخصوں نے ایک لباس کے بارے میں دعویٰ کیا ایک اس کو پہنے ہوئے ہے اور دوسرا اس کے دامن کو تھامے ہوئے ہے تو پہننے والا استعمال کرنے والا ہونے کے باعث اولیٰ ہوگا۔ دو آدمیوں نے ایک چٹائی کا دعویٰ کیا ان میں سے ایک اس پر بیٹھا ہوا ہو اور دوسرا اس کو پکڑے ہوئے تو چٹائی دونوں کی ہوگی اور بیٹھنے والا اس پر بیٹھنے کی وجہ سے یا سونے کی وجہ سے اولیٰ نہیں ہوگا کیونکہ چٹائی پر قبضہ میں دونوں برابر ہیں۔

دو آدمیوں نے ایک مکان کا دعویٰ کیا اور ان میں سے ایک کی اس میں رہائش ہے تو مکان رہائش والے کا ہوگا اسی طرح اگر ان میں سے ایک نے اس میں کچھ تعمیر کی یا کھدائی کر دئی تو مکان تعمیر کرنے اور کھدائی کرانے والے کا ہوگا کیونکہ مکان میں رہائش اور اس میں تعمیر یا کھدائی کرنا مکان میں تصرف کرنا ہے لہذا مکان اس کے قبضے میں ہوگا۔ اور اگر ایسی کوئی بات نہ ہو فقط اتنا ہو کہ ایک مکان کے اندر ہوا اور دوسرا مکان سے باہر ہو تو مکان دونوں کا ہوگا۔ ایسے ہی اس وقت ہوگا جب دونوں مکان کے اندر ہوں، کیونکہ غفار (غیر منقولہ جائیداد) میں ہونے سے اس پر قبضہ ثابت نہیں ہوتا بلکہ محض تصرف سے ثابت ہوتا ہے۔

کسی شخص کے مکان میں کوئی درزی کپڑا اسی رہا ہو اور کپڑے کے بارے میں اختلاف ہو جائے تو قول مالک مکان کا ہوگا کیونکہ اگرچہ صورت کے اعتبار سے کپڑا درزی کے قبضے میں ہے لیکن معنی کے اعتبار سے وہ مالک مکان کے قبضے میں ہے کیونکہ درزی اور اس کا مقبوض (یعنی کپڑا) مالک کے مکان میں ہے اور مکان مالک کے قبضے میں ہے پس جو کچھ مکان کے اندر ہوگا وہ بھی مالک کے قبضے میں ہوگا۔ ایک شخص دو سرے شخص کے گھر سے کندھے پر سامان رکھ کر نکلا۔ تو اگر وہ سامان اٹھانے والا شخص اس سامان کو اٹھالے اور بچنے میں معروف ہے تو وہ سامان اس کا ہوگا کیونکہ ظاہر حال اس کے لیے ثابت ہے۔ اور اگر وہ اس کے ساتھ مشہور و معروف نہ ہو تو سامان مالک مکان کا ہوگا کیونکہ اس وقت ظاہر حال اس کے لیے ثابت ہے۔

بنائے (کپڑے والے) کے گھر میں مزدور کے سر پر کپڑے ہوں پھر دونوں میں اختلاف ہو تو اگرچہ بچہ دیکر سے بکھنے کی گھڑی ایسا ہو کہ جس میں سامان اٹھایا جاسکتا ہو تو قول سامان اٹھانے والے کا ہوگا کیونکہ ظاہر حال اس کا شاید ہے اور اگر اس میں سامان نہ اٹھایا جاسکتا ہو تو قول مالک مکان کا ہوگا کیونکہ اب ظاہر

حال اس کے لیے ثابت ہے۔

ایک شخص نے دوسرے کے گھر میں پرندے کا شکار کیا پھر دونوں میں اختلاف ہوا۔ اگر دونوں کا اس پر اتفاق ہو کہ پرندہ اصل اباحت پر تھا کسی کو اس پر غلبہ حاصل نہیں تھا تو پرندہ شکاری کا ہوگا خواہ اس نے ہوا سے یا درخت سے یا دیوار سے شکار کیا ہو کیونکہ وہی پکڑے والا ہے مالک مکان نہیں کیونکہ محض دیوار یا درخت پر ہونے سے وہ پکڑا ہوا نہیں بن جاتا اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ہے کہ المصيد لمن اخذہ (شکار پکڑنے والے کا ہے)۔ اور اگر اس بارے میں اختلاف ہو کہ مالک مکان کہے کہ میں نے اس کا تجھ سے پہلے شکار کیا تھا یا میں نے اس کو ورثہ میں پایا تھا اور شکاری انکار کرے تو دیکھا جائے گا کہ اگر شکاری نے اس کو ہوا میں سے پکڑا تھا تو وہ اس کا ہوگا کیونکہ وہی پکڑنے والا ہے اس لیے کہ ہوا پر کسی کا قبضہ نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے مکان کے درخت یا دیوار سے پکڑا تھا تو وہ مالک مکان کا ہوگا کیونکہ قاعدہ یہی ہے کہ جو کچھ آدمی کے گھر میں ہوتا ہے وہ اسی کے قبضے میں ہوتا ہے۔ ایسے ہی ابو یوسف رحمہ اللہ سے اس تفصیل کے مطابق شکار کا مسئلہ مروی ہے۔

دو مکانوں کے درمیان دیوار پر دو شخص دعویٰ کریں اور ایک کی اس پر کڑیاں ہوں تو وہ دیوار اس کی ہوگی کیونکہ وہ دیوار کو استعمال کرنے والا ہے۔ اور اگر دونوں کی اس پر کڑیاں ہوں تو اگر وہ تین یا زائد ہوں تو دیوار دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی خواہ دونوں کی کڑیاں برابر ہوں یا ہر ایک کی تین ہونے کے بعد ایک کی کچھ زائد ہوں کیونکہ دیوار کے استعمال میں دونوں برابر ہیں لہذا اس پر قبضے کے ثبوت میں بھی دونوں برابر ہوں گے۔ اور اگر ایک مکان والا دوسرے کو تین سے زائد کڑیاں رکھنے کی اجازت دے کر احسان کرنے کا ارادہ کرے تو اس سے کہا جائے گا کہ اگر دیوار بوجہ سہاڑ سکتی ہو تو بھی اپنے ساتھی کی کڑیوں کی تعداد کے برابر اضافہ کر لے ورنہ (یعنی اگر نہ سہاڑ سکتی ہو) تجھے نہ تو زیادہ کرنے کا حق ہوگا۔ اور نہ کچھ بھی نکالنے کا۔ اگر ایک کی تین کڑیاں ہوں اور دوسرے کی ایک یا دو تو قیاس یہ ہے کہ دیوار دونوں کے درمیان نصف نصف ہو جبکہ از روئے استحسان یہ نہیں ہوگا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ کڑیوں کی کثرت کی وجہ زیادتی استعمال جنس حجت میں زیادتی ہے اور جنس حجت میں زیادتی سے ترجیح واقع نہیں ہوتی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ایک کی تین اور دوسرے کی چار ہوں تو دیوار دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی۔ اگرچہ ایک کا استعمال زیادہ ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اعتبار اصل استعمال کا ہے نہ کہ مقدار استعمال کا اور دونوں اصل استعمال میں برابر ہیں وجہ استحسان یہ ہے کہ کہا جائے کہ ہاں لیکن اصل استعمال تین سے کم میں حاصل نہیں ہوتا کہ عام طور پر دیوار کم کے لئے نہیں بنائی جاتی بلکہ اس سے زیادہ کے لئے بنائی جاتی ہے لیکن چونکہ زیادہ کی کوئی انتہا نہیں ہے اور تین جمع صحیح کا اقل ہے لہذا اس کے ساتھ مقید ہوگا اور کڑیوں سے زائد جگہ صاحب کثیر کی ہوگی۔ رہی ایک کڑی کی جگہ تو کتاب الاقرار کی روایت کے مطابق اب بھی یہی حکم ہے۔ صاحب قلیل کو دیوار پر کڑی رکھنے کا حق ہوگا۔ اصل ملک حاصل نہ ہوگی جبکہ کتاب الدعویٰ کی روایت کے مطابق اس کو کڑی کی جگہ کی ملکیت بھی حاصل ہوگی اور اس کے ماوراء صاحب کثیر کی جگہ ہوگی۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ صاحب قلیل اتنی مقدار کو حقیقت میں استعمال کرنے والا ہے پس اتنی مقدار اس کی ملک میں ہوئی اور وہ اس کا مالک ہوگا۔ کتاب الاقرار کی روایت کی وجہ گزر چکی ہے کہ ایک یا دو

کڑی سے استعمال حاصل نہیں ہوگا کیونکہ عام طور پر دیوار اس کے لیے نہیں بنائی جاتی لہذا اس کے قبضے میں دیوار کی کچھ مقدار نہ ہوگی اور پوری دیوار صاحب کثیر کے قبضے میں ہوگی البتہ اس کو کڑیاں ہٹانے کا اختیار نہیں ہوگا اگرچہ کڑی کی جگہ بھی مملوک ہے کیونکہ یہ بات ممکن ہے کہ اصل دیوار ایک شخص کی ہو اور دوسرے کو اس پر کڑی رکھنے کا حق حاصل ہو۔ اس کے برخلاف اگر وہ دیوار کے اپنا ہونے پر گواہ پیش کر دے تو اس کو دوسرے کی کڑیاں ہٹانے کا حق حاصل ہوگا کیونکہ گواہی محبت مطلقہ ہے تو جب اس کو پیش کیا تو ظاہر ہو گیا کہ کڑی رکھنا سرے سے ناحق تھا لہذا اس کو کڑی ہٹانے کا اختیار ہوگا۔ بغیر گواہی کے اس کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ ہم نے اس کے لیے دیوار محض ظاہری قبضے کی بناء پر کی ہے اور ظاہر تقریر (برقرار رکھنے) کے لیے تو ہو سکتا ہے تغیر کے لیے نہیں۔ (پس یہ فرق ہے)

اگر دیوار دو مکانوں میں سے ایک کی عمارت کے ساتھ متصل ہو اور اتصال ارتباط والتزاق رکھے ہوئے ہونے کا ہو تو دیوار اتصال والے کی ہوگی کیونکہ وہ مثل اس کو پکڑے ہوئے ہے۔ اور اگر ایک کے لیے اتصال التزاق ہو اور دوسرے کی اس پر کڑیاں ہوں تو کڑیوں والا اولی ہوگا کیونکہ وہ دیوار کو استعمال کرنے والا ہے جب کہ اتصال والے کی طرف استعمال موجود نہیں ہے۔ اگر ایک کے لیے اتصال ارتباط والتزاق ہو اور دوسرے کے لئے اتصال تربیع (اسکی تفسیر آگے مذکور ہے) ہو تو اتصال تربیع والا۔ اولی ہوگا کیونکہ اتصال التزاق کے مقابلے میں اتصال تربیع قوی تر ہے۔ اور اگر ایک کے لیے اتصال تربیع ہو اور دوسرے کی کڑیاں ہوں تو دیوار اتصال تربیع والے کی ہوگی اور کڑیوں والے کو کڑیاں رکھنے کا حق حاصل ہوگا۔ رہا عورت تربیع کے بارے میں کلام تو ہم کہتے ہیں کہ طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ تربیع یہ ہے کہ دیوار کی آدمی آدمی ایٹیں ایک مکان کی دیوار میں داخل ہوں۔ تعمیر اسی طرح کی گئی ہو جیسے لمبے کمرے اور طاقوں میں ہوتا ہے۔ لہذا یہ نتائج کے معنی میں ہوگا لہذا صاحب اتصال اولی ہوگا۔ جب کہ کئی رحمہ اللہ نے تربیع کی یہ تفسیر ذکر کی کہ جس دیوار کے بائیں میں دعویٰ کیا گیا ہے اسکے دونوں کنارے دو میں سے ایک مکان کی دیوار میں داخل ہوں۔ یہ تفسیر ابو یوسف رحمہ اللہ سے منقول ہے لہذا حاصل یہ ہے کہ مداخلت ایٹوں کا داخل ہونا حسب دیوار کی دونوں جانبوں سے ہو تو بلا اختلاف صاحب اتصال اولی ہوگا اور اگر مداخلت ایک جانب سے ہو (یعنی دیوار کی ایٹیں صرف ایک جانب سے داخل ہوں) تو طحاوی رحمہ اللہ کے قول کے مطابق صاحب اتصال اولی ہوگا اور کئی رحمہ اللہ کے قول کے مطابق کڑیوں والا اولی ہوگا۔ طحاوی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ یہ نتائج کے معنی میں ہے کہ اس کی تعمیر میں حدوث ہو لہذا یہ اولی ہوگا۔ کئی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں جانبوں سے مداخلت (ایک دیوار کا دوسری میں داخل ہونا) احتمال ایک ہونے کا موجب ہوتی ہے اور تمام کو ایک ہی تعمیر سمجھا جائے گا۔ پس ایک ہونے کی ضرورت کی وجہ سے استعمال کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ لہذا کچھ میں ملکیت ہونے کی ضرورت کی بناء پر کل میں ملکیت واجب ہوگی البتہ کڑیاں والے کو کڑیاں ہٹانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے گا کیونکہ یہ ملک اصل کی ضرورتوں میں سے نہیں ہے بلکہ ملک اصل سے اس (یعنی کڑیوں کو) یونہی رہنے دینے کا فی الجملہ انفصال و طہید ہونے کا احتمال ہوتا ہے۔ کیا دیکھتے کہ وہ چھت جو بالائی منزل اور

بجلی منزل والے کے درمیان ہو بجلی منزل والے کی ملک ہوتی ہے اور بالائی منزل والے کو اس پر رہنے کا حق ہوتا ہے حتیٰ کہ اگر بجلی منزل والا محبت کو گرا نا چاہے تو شرعاً اس کو ایسا کرنے سے روکا جائے گا۔ ایسے ہی یہاں جائز ہے کہ ملک صاحب اتصال کی ہو اور کڑیوں والے کو اس ملک (دیوار) پر کڑیاں رکھنے کا حق ہو۔ اس کے برخلاف جب صاحب اتصال گواہ پیش کر دے تو کڑیوں والے کو کڑیاں ہٹانے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔ دونوں کے درمیان وجہ فرق پہلے گزر چکی ہے۔

پھر ابو یوسف رحمہ اللہ نے ترییع کی اپنے سے منقول تفسیر پر تفریح کی کہ جب ایک شخص نے ایک مکان خریدا اور اس مکان کے پہلو میں ایک دوسرے شخص کا مکان ہو اور دونوں مکانوں کے درمیان دیوار ہو اور دوسرا شخص گواہ پیش کر دے کہ دیوار اس کی ہے اور مشتری چاہے کہ ٹمن میں دیوار کے حصے کی مقدار کے لیے بائع پر رجوع کرے تو اگر دیوار مدعی کی تعمیر کے ساتھ متصل ہے تو مشتری بائع پر رجوع نہیں کر سکتا کیونکہ جب دیوار مدعی عمارت کے ساتھ متصل ہے تو بیع اس کو شامل نہیں ہے لہذا وہ بیع نہ ہوئی اور مشتری کو رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا اور اگر دیوار مدعی کی عمارت کے ساتھ متصل نہ ہو اور مکان مبیع کی عمارت کے ساتھ متصل ہو تو مشتری کو ٹمن میں دیوار کے حصے کے بقدر رجوع کرنے کا حق ہوگا کیونکہ جب وہ مکان مبیع کے ساتھ متصل ہو تو بیع اس میں داخل ہے اور مبیع ہوگی پس استحقاق کے وقت رجوع کرنے کا حق ثابت ہوگا اور اگر وہ مکان مبیع کے ساتھ متصل ہو لیکن دوسرے کی اس پر کڑیاں ہوں تو رجوع نہ کر سکے گا۔ یہ بات کرنی رحمہ اللہ کی روایت کی تائید کرتی ہے کہ جب اتصال ایک جانب سے ہو تو صاحب اتصال کے مقابلے میں کڑیوں والا اولیٰ ہوگا۔ اور اگر اتصال ترییع ہو اور مشتری کو بائع پر رجوع کرنے کا حق حاصل ہو تو جو وجہ ہم نے ذکر کی اس کی بنا پر کڑیاں ہٹائی نہیں جائیں گی بلکہ ان کو اپنی حالت پر رہنے دیا جائے گا۔

اور اگر ایک کا اس پر پردہ یا عمارت ہو اور اس کا ساتھی اقرار کرتا ہو کہ پردہ اور عمارت اس کی ہے تو دیوار پر دے والے کی ہوگی کیونکہ پردے کے ساتھ وہ دیوار کو استعمال کرنے والا ہے لہذا دیوار اس کے قبضے میں ہے۔ اور اگر دیوار پر پردہ نہ ہو۔ بلکہ ایک اس پر ہرادی ہو جو دیوار کے اوپر رکھے ہوئے بانس کو کہتے ہیں تو دیوار دونوں کی ہوگی اور ہرادی اور بوریے کے مقابلے میں کچھ کا مستحق نہ ہوگا کیونکہ دیوار پر ہرادی کو کھنا امر مقصود ہی نہیں ہوتا اس لیے کہ دیوار اس غرض سے نہیں بنائی جاتی لہذا ایر کا لعدم ہوگا اور اس کے ساتھ اشیا کا تعلق نہ ہوگا۔

اگر دیوار کا سامنے کا رخ ایک کی جانب ہو اور پشت دوسرے کی جانب ہو اور آدھی آدھی اینٹیں یا طاقیں ایک کی جانب ہوں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کا کچھ حکم نہ ہوگا اور دیوار دونوں کی ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک دیوار اس شخص کی ہوگی جس کی طرف سامنے کا رخ ہو اور آدھی آدھی اینٹیں یا طاقیں ہوں۔ یہ اس صورت میں ہے جب سامنے کا رخ اس وقت رکھا گیا ہو جب دیوار کی تعمیر ہوئی تھی۔ اور اگر تعمیر کے بعد نقش دیکھ کر سامنے کا رخ بنایا گیا تو بالاتفاق اس کا اعتبار نہ ہوگا۔ یہی اختلاف اس وقت ہے جب دو مکانوں کے درمیان تالے لگے دروازے کے بارے میں دو آدمیوں نے دعویٰ کیا ہو اور تالا ایک کا ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک دروازہ دونوں کا ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک دروازہ اس کا ہوگا جس کی طرف تالا ہے۔ اور اگر دروازے کے دونوں طرف تالے ہیں تو بالاتفاق دروازہ دونوں کا ہوگا۔ اسی اختلاف کے مطابق جب دو گھروں یا دو باغوں کے درمیان بانس کا ایک جھونپڑا ہو اور اس کے سامنے کے طرف کی کڑی جس سے بانس باندھے جاتے ہیں ایک کی جانب ہو تو ابو حنیفہ رحمہ

اللہ کے نزدیک جھوٹا دونوں کا ہوگا اور سامنے کی ٹکڑی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک جھوٹا اس شخص کا ہوگا جس کی جانب سامنے کی ٹکڑی ہو۔

صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان مسائل میں عرف و عادت کا اعتبار ہے کیونکہ لوگ اپنی عادت کے مطابق دیوار کا سامنے کا رخ اور نصف اینٹیں اور طاقیں اور تارے اور جھوٹے کے سامنے کی ٹکڑی مالک مکان کی طرف بناتے ہیں جو اس بات پر دلیل ہوتی ہے کہ یہ اس کی عمارت ہے لہذا اس کے قبضے میں ہوگی۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک یہ زمانہ ماضی میں قبضے کی دلیل ہے دعویٰ کے وقت نہیں۔ اور ماضی میں قبضہ اس بات کی دلیل نہیں کہ دعویٰ کے وقت بھی قبضہ ہے حالانکہ ضرورت تو دعویٰ سے وقت قبضہ کو ثابت کرنا ہے۔

پھر ہر وہ موقع جہاں کسی ایک کے حق میں فیصلہ مدعا علیہ اس کے قبضے میں ہونے کی بنا پر دیا گیا ہو وہاں اس کے ذمے اپنے ساتھی (فریق ثانی) کے لیے قسم کھانی ہوتی ہے جب وہ طلب کرے۔ پھر اگر وہ قسم کھائے تو بری ہو جائے گا اور اگر نکول کرے تو نکول کی بنا پر اس کے خلاف فیصلہ دیا جائے گا۔ اسی کے مطابق جب ایک مکان میں سے گزرنے کے بارے میں اختلاف ہو جب کہ ایک کے گھر کا دروازہ، دوسرے کے گھر کی طرف کھلتا ہو تو مالک مکان کو حق حاصل ہوگا کہ وہ دروازہ والے کو اپنے مکان میں سے گزرنے دے یہاں تک کہ وہ اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس کے لیے مکان میں رستہ ہے۔ اور دروازہ والا دروازہ کی وجہ سے کچھ استحقاق نہ رکھتا ہوگا کیونکہ دوسرے کے گھر میں۔ دروازہ کھولنا کبھی تو حق لازم کی وجہ سے ہوتا ہے اور کبھی سرے سے بغیر حق کے ہوتا ہے اور کبھی حق غیر لازم یعنی اباحت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ دوسرے کے گھر میں سے گزرنے کے حق پر دلیل نہیں بن سکتی۔ اسی طرح اگر گواہی دیں کہ دروازہ والا اس گھر میں سے گزرتا تھا تو اس گواہی کی وجہ سے دروازہ والے کو کچھ حق نہ ملے گا کیونکہ اس بات کا احتمال ہے کہ اس کا مکان میں سے گزرنے والا تو بطور غصب ہو یا بطور اباحت ہو۔ اور اگر یہ اس بات پر دلیل ہو کہ ایسا گزرنے کے حق کی بنا پر تھا تو پھر بھی یہ زمانہ ماضی سے متعلق ہے کیونکہ گواہی اس پر قائم ہوتی ہے لہذا اس سے موجودہ وقت کے لیے حق ثابت نہیں ہوگا۔

اور اگر گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ دروازہ والے کے لیے اس مکان میں رستہ ہے پھر اگر رستے کی حد در بیان کریں اور اس کا طول و عرض ذکر کریں تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اور یہی حکم اس وقت ہے جب وہ اس کی حد و ذکر نہ کریں۔ کتاب میں ایسے ہی مذکور ہے۔ ہمارے اصحاب رحمہم اللہ میں سے بعض نے اس مسئلہ کو اس صورت پر محمول کیا ہے جب گواہ مالک مکان کے رستے کے بارے میں اقرار پر گواہی دیں کیونکہ مشہود بہ (جس چیز کی گواہی دی گئی ہے) مبہول ہے اور مشہود بہ کی جہالت گواہی کی صحت کے مانع ہوتی ہے۔ یہی مغربہ کی جہالت تو وہ اقرار کی صحت کے مانع نہیں ہے۔

اور بعض نے کتاب کے جواب کو اس کے اطلاق پر رکھا کیونکہ رستے کا طول معلوم ہے اور اس کا عرض لوگوں کے عرف و عادت میں دروازے کی چوڑائی کے بقدر ہوتا ہے لہذا یہ معلوم کی گواہی ہوگی اور قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ گواہی دیں کہ اس کا باپ مر گیا تھا اور اس نے اس مکان میں رستہ پھوڑا ہے تو اس میں بھی مذکورہ حکم ہوگا۔ ایسے ہی اگر کسی شخص کا دوسرے کے گھر میں پرنا ہو اور پانی بننے کی جگہ میں ان دونوں کا اختلاف تو مالک مکان کو اختیار ہوگا کہ وہ پرنا لے والے کو پانی بہانے سے روکے یہاں تک کہ وہ اس بات پر گواہ پیش کر دے کہ اس مکان میں اس کے لیے پانی کے بہاؤ کی جگہ ہے بعض پرنا لے والے کو کسی قسم کا حق نہیں ہوگا بوجہ مذکورہ۔ فقہیہ ابواللیث رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ اگر پرنا قدیم ہو تو اس کو بہاؤ کا حق حاصل ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ نے کتاب الشرب میں ذکر کیا کہ ایک شخص کی زمین میں دوسرے کی منبر ہے جس میں پانی چلتا ہے۔ دونوں کانہر کے بارے میں اختلاف ہو تو قول پانی والے کا ہوگا کیونکہ جب اس میں پانی چلتا ہو تو نہر پانی کے ساتھ مشغول ہوگی اور استعمال میں ہوگی لہذا پانی والے کے قبضے میں ہوگی برخلاف پرنا لے کے کہ اس میں مسئلہ اس صورت میں ہے جب اس میں اختلاف کے وقت پانی نہ ہو۔ اور اگر اس میں پانی ہو تو اس کا وہی حکم ہوگا جو نہر کا ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اگر گواہی دیں کہ انہوں نے پرنا لے میں پانی بتے ہوئے دیکھا ہے تو یہ گواہی بیکار ہوگی کیونکہ پانی کا بہنا کبھی حق کے بغیر بھی ہوتا ہے۔ اسی طرح جیسا کہ گزرا گواہی موجود حق پر قائم نہیں ہوتی ہے۔ اور اگر گواہی دیں کہ پانی بہانے کے اغتیار سے پرنا لے کو مکان میں حق حاصل ہے تو اگر وہ یہ بیان کریں کہ وہ بارش کے پانی کے لیے ہے تو وہ حق بارش کے پانی کے لیے ہوگا اور اگر بیان کریں کہ وضو اور غسل کے پانی کے لیے ہے تو اسی کے لیے ہوگا۔ اور اگر کچھ بیان نہ کریں تو تب بھی ان کی گواہی قبول کر لی جائے گی اور قول مالک مکان کا ہوگا مع اسکی قسم کے کہ وضو و غسل کے لیے ہے یا بارش کے پانی کے لیے کیونکہ اصل حق تو گواہوں کی گواہی سے ثابت ہو گیا صرف صفت مجہول باقی رہی تو اس کی وجہ آ مالک مکان نے بیان سے ہو جائے گی لیکن قسم کے ساتھ۔ اور اگر مدعی کے پاس سرے سے گواہ نہ ہوں تو مالک مکان سے اس پر ختم لی جائے گی۔ اگر وہ قسم کھالے تو بری ہو جائے گا اور اگر نکول کرے تو نکول پر فیصلہ دیا جائے گا جیسا کہ اموال کے باب میں ہوتا ہے اسی پر گھر کے سامان میں میاں بیوی کے اختلاف کا مسئلہ نکلتا ہے جب کہ ان میں سے کسی کے پاس گواہ نہ ہوں جیسا کہ ہم نے کتاب النکاح میں ذکر کیا ہے۔

مقدار ملک میں دو دعویٰ کے مابین تعارض کا حکم

مثلاً مقدار زمین یا مقدار بیع میں متباہین (رباع و مشتری) کا اختلاف۔ ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں

جملہ کلام یہ ہے کہ بائع و مشتری جب اختلاف کریں تو یا تو ان کا اختلاف ثمن میں ہوگا یا بیع میں ہوگا پھر اگر ثمن میں اختلاف ہوگا یا جنس ثمن میں یا وقت یعنی اجل (مدت) ثمن میں یا اگر اختلاف مقدار ثمن میں ہو مثلاً بائع کہے کہ میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام دو ہزار درہم میں بیچا اور مشتری کہے کہ میں نے ایک ہزار میں خریدا تھا۔ سودا یعنی بیع، باقی ہوگا یا ہلاک ہو چکا ہوگا۔ اگر وہ باقی ہو تو یا تو اپنی حالت پر باقی ہوگا کہ متغیر نہیں ہوا ہوگا یا زیادت کی طرف تغیر ہوا ہوگا یا نقصان کی طرف تغیر ہوا ہوگا۔ پھر اگر وہ اپنی حالت پر باقی ہو اور اس میں تغیر نہ آیا ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور ایک دوسرے کو عوض لوٹا دیں گے خواہ قبضہ سے پیشتر ہو یا اس کے بعد ہو کیونکہ ایک اعتبار سے دونوں مدعی بھی ہیں اور مدعا علیہ بھی اس لیے کہ بائع مشتری پر زیادہ ثمن کا مدعی ہے جب کہ مشتری منکر ہے اور مشتری بائع پر اس بات کا مدعی ہے کہ ہزار کی ادائیگی پر وہ بیع اس کے سپرد کر دے جب کہ بائع منکر ہے پس دونوں قسمیں کھائیں گے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے والیمین علی من انکر قبضے کے بعد مناسب تو یہ تھا کہ بائع سے قسم نہ لی جائے اور مشتری کا قول مع اس کی قسم کے لیا جائے کیونکہ اس کو بیع سلامت مل جانے سے وہ بائع پر دعویٰ کرنے والا نہ بنا جب کہ بائع مشتری پر زیادہ ثمن کا دعویٰ کرنے والا ہے اور مشتری منکر ہے لہذا قول مشتری کا ہوگا مع اس کی قسم کے البتہ ہم کو ایک خاص نص سے تحائف یعنی دونوں جانبوں سے قسم لینے کا علم ہوا ہے اور وہ نص نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے۔ اذا اختلف المتبايعان تعانفا وتواءا (جب بائع مشتری میں اختلاف ہو جائے تو دونوں قسمیں کھائیں اور دونوں (عوض کو) واپس لوٹا دیں)۔ اور ظاہر روایت کے مطابق مشتری کی قسم سے ابتداء کی جائے گی یہی محمد رحمہ اللہ کا قول اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول آخر ہے جب کہ ان کے قول اول کے مطابق بائع کی قسم سے ابتداء کی جائے گی۔ کہا جاتا ہے کہ یہی ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ قسم منکر کا وظیفہ ہے اور مشتری بائع کے مقابلے میں زیادہ انکار کرنے والا ہے کیونکہ یہ دونوں حالتوں میں یعنی قبضے سے پیشتر اور قبضے کے بعد انکار کرنے والا ہے جب کہ بائع قبضے کے بعد کی حالت میں منکر نہیں ہے کیونکہ اس حالت میں منکر کا اس پر کچھ دعویٰ نہیں ہے پس مشتری بائع کے مقابلے میں زیادہ انکار کرنے والا ہے اور قبضے سے پیشتر اگرچہ بائع منکر ہے لیکن مشتری کا انکار اس سے سابق ہے کیونکہ اس سے پہلے ثمن سپرد کرنے کا مطالبہ کیا جاتا ہے تاکہ وہ (ثمن) متعین ہو جائے اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے لہذا اس کا انکار بائع کے مقابلے میں پہلے ہو اپس اس کی قسم سے ابتداء کی جائے گی۔ اور اگر مشتری نکول کرے تو اس میں بائع کا دعویٰ لازم ہو جائے گا کیونکہ نکول یا تو بذل (قربانی) ہوتا ہے یا اقرار ہوتا ہے۔ اور اگر قسم کھالے تو بائع سے قسم لی جائے گی۔

پھر جب دونوں قسم کھائیں تو کیا محض تحائف سے بیع منفسخ ہو جائے گی یا اس میں قاضی کے منسوخ کرنے کی ضرورت ہوگی۔ مشائخ رحمہم اللہ کا اس بارے میں اختلاف ہے بعض کا قول ہے کہ نص تحائف سے بیع منفسخ ہو جائے گی کیونکہ جب دونوں نے قسم کھالی تو عقد کے بقا میں کچھ فائدہ نہ رہا لہذا منفسخ ہو جائے گی۔ نیز بعض کا قول ہے کہ جب تک دونوں کے یا ایک کے مطالبہ پر قاضی بیع کو منفسخ نہ کرے بیع منفسخ نہ

ہوگی اور یہی قول صحیح ہے حتیٰ کہ اگر ان میں سے ایک چاہے کہ اپنے ساتھی کے قول کے مطابق ہی بیع کو نافذ رکھے تو بغیر تجدید عقد کے اس کو یہ حق ہوگا کیونکہ ایک کی جانب سے اپنے ساتھی کی تصدیق کرنے کے احتمال کے ہوتے ہوئے فائدہ کا احتمال ثابت ہے۔ اور منعقدہ عقد کبھی ایسے فائدہ کی وجہ سے جس میں وجود و عدم دونوں کا احتمال ہو باقی رہتا ہے کیونکہ اس کا انعقاد یقینی ہے پس عدم فائدہ کے احتمال سے زائل نہیں ہوگا معروف قاعدہ کی بنا پر کہ جو امر یقینی طور پر ثابت ہو وہ احتمال سے زائل نہیں ہوتا۔ پس قاضی کے فسخ کیے بغیر بیع منفسخ نہیں ہوگی۔ اور قاضی کو حق ہوگا کہ فی الحال عدم فائدہ کی بنا پر فسخ کر دے۔ نیز منازعت (جھگڑا) قاضی کے فسخ کیے بغیر ختم نہیں ہوگی کیونکہ جب دونوں نے قسم کھالی تو ثمن مجہول ہو گیا پس دونوں جھگڑیں گے لہذا قطع منازعات ضروری ہے اور منازعت فسخ کا فیصلہ کیے بغیر منقطع نہیں ہوتی۔

مذکورہ بالا تفصیل اس صورت میں ہے جب سود البعینہ اپنی حالت پر بغیر تغیر کے قائم ہو۔ اور اگر اس میں تغیر آگیا تھا پھر دونوں میں مقدار ثمن کے بارے میں اختلاف ہوا تو یا تو تغیر زیادت کی طرف ہوگا یا نقصان کی طرف ہوگا۔ اگر تغیر زیادت کی طرف ہو پھر اگر زیادت متصل ہو اور اصل سے متولد ہو مثلاً موٹا پاؤں اور جمال (خوبصورتی) تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک یہ تحالف سے مانع ہوگی جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مانع نہیں ہوگی اور مشتری کو عین (بیع) واپس کرنا ہوگی۔ یہ اختلاف اس بنا پر ہے کہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک عقود معاوضات میں یہ زیادت فسخ سے مانع ہوتی ہے پس تحالف سے بھی مانع ہوگی۔ جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک ایسی زیادت چونکہ فسخ سے مانع نہیں ہوتی لہذا تحالف کے مانع بھی نہیں ہوگی۔ اور اگر زیادت متصل ہو لیکن اصل سے متولانہ ہو مثلاً کپڑے کا رنگ اور زمین میں درخت تو اسی طرح یثین کے نزدیک یہ زیادت تحالف کے مانع ہوگی اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مانع نہیں ہوگی اور مشتری اس کی قیمت اس شخص کو ادا کرے گا جس کی یہ دونوں چیزیں (رنگ و درخت) اس کے پاس ہیں کیونکہ یہ زیادت بمنزلہ ہلاکت ہے اور سودے کی ہلاکت یثین کے نزدیک تحالف سے مانع ہے جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مانع نہیں ہے اور مشتری زیادت کو واپس کرے گا۔ اور اگر زیادت منفصل (جدا) ہو اور اصل سے متولد ہو جیسے بچہ اور ارش اور عقر تو اس میں بھی مذکورہ بالا اختلاف ہے۔ اور اگر زیادت منفصل اور اصل سے غیر متولد ہو مثلاً مکسوب (کمائے ہوئے) یا مومہوب ہو تو یہ بالاتفاق تحالف سے مانع نہیں ہوگی پس دونوں قسم کھاہیں گے اور مشتری عین کو واپس کرے گا کیونکہ یہ زیادت عقود معاوضات میں فسخ سے مانع نہیں پس تحالف سے بھی مانع نہ ہوگی۔ اسی طرح اس میں ہلاکت عین کا معنی بھی نہیں ہے پس تحالف سے مانع نہ ہوگی۔ اور جب دونوں قسم کھالیں تو مشتری بیع کو واپس کرے گا زیادت کو نہیں اور زیادت اس کی ہوگی کیونکہ اس کا حدوث اس کی ملکیت میں ہوا ہے اور یہ زیادت مشتری کے لیے پاکیزہ و حلال ہوگی کیونکہ اس میں کچھ خبیث نہیں آیا۔

یہ تفصیل اس وقت ہے جب سودے میں تغیر زائد کی طرف ہو۔ اور جب مشتری کے قبضے میں تغیر نقصان کی طرف ہو تو اس کا حکم ہم بعد میں ذکر کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب سود قائم ہو۔ اور جب وہ ہلاک ہو چکا ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک تحالف نہیں ہوگا اور مقدار نمں کے بارے میں قول مشتری کا ہوگا مع اس کی قسم کے۔ اگر وہ قسم کھائے تو جس رقم کا اس نے اقرار کیا ہے وہ اس کو لازم ہو جائے گی اور اگر وہ نکول کرے تو اس پر اس کے ساتھی کا دعویٰ لازم ہوگا اور محمد رحمہ اللہ کے قول پر پھر قیمت میں دونوں کا اختلاف ہو جائے تو مقدار قیمت میں قول مشتری کا مع ہو اس کی قسم کے۔ اس مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ کیا سودے کی ہلاکت تحالف سے مانع ہوتی ہے؟ شیخین کے نزدیک مانع ہوتی ہے اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مانع نہیں ہوتی۔ محمد نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان سے استدلال کیا کہ: اذا اختلفا المتبايعان تحالفا وترادا جب بائع و مشتری میں اختلاف ہو جائے تو دونوں قسم کھائیں گے اور واپس کریں نبی علیہ السلام نے تحالف کا اثبات سودے کے قیام کی شرط سے آزاد کیا ہے۔ یہ نہ کہا جائیگا اس بارے میں نص خاص بھی وارد ہوئی ہے جو سودے کے قیام کی حالت کے ساتھ مقید ہے یعنی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان اذا اختلفا المتبايعان والصلحة قائمة بعينها تحالفا وترادا کیونکہ ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کرتے کیونکہ اس طرح محمول کرنے میں ایک نص کو دوسرے کی طرف پھینکا ہے بلکہ (نص) مطلق اپنے اطلاق پر جاری رہتی ہے اور (نص) مقید اپنی مقید پر پس سودے کے قائم ہونے کی صورت میں تحالف کا جاری ہونا دونوں خصوص سے ثابت ہے جب کہ ہلاکت کی صورت میں ایک نص سے ثابت ہے جو کہ نص مطلق ہے۔ اور چونکہ دونوں کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے لہذا دونوں پر عمل واجب ہے۔ شیخین کی دلیل حدیث مشہور ہے یعنی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان والیہین علی من انکر پس تحالف باقی رہا جو کہ معقود علیہ پر قبضہ کے بعد دونوں جانب سے قسم ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جنس قسم کو جنس منکرین پر واجب کیا۔ پس اگر قسم غیر منکر پر واجب ہو تو جنس قسم منکرین پر نہ ہوگی حالانکہ یہ بات نص کے خلاف ہے۔ اور معقود علیہ پر قبضہ کے بعد انکار کرنے والا مشتری ہے کیونکہ بائع اس پر زیادہ نمں کا دعویٰ کر رہا ہے اور وہ (مشتری) انکار کر رہا ہے یا بائع کی جانب انکار تو چونکہ مشتری اس پر کسی شے کا دعویٰ نہیں کر رہا لہذا مناسب یہ ہے کہ سودے کے قائم ہونے ہوئے بھی تحالف واجب نہ ہو لیکن اس بات کا علم ہمیں نص خاص مقید سے ہوا یعنی نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول کہ اذا اختلف المتبايعان والصلحة قائمة بعينها تحالفا وترادا۔ اور یہ قید ان کے دلالت دوسری نص میں بھی ثابت ہے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ارشاد فرمایا کہ وترادا اور ترا د دونوں کا واپس کرنا، سودے کے قائم رہنے کی حالت کے علاوہ ممکن نہیں ہے لہذا سودے کی ہلاکت کی حالت میں تحالف باقی رہا اس حال میں کہ اس کا اثبات خبر مشہور ہے۔

ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کل سودے کی ہلاکت اور بعض سودے کی ہلاکت سرے سے تحالف کے مانع ہونے میں برابر ہے اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک سودے کی ہلاکت تحالف سے صرف ہلاک ہونے والی مقدار میں مانع ہوتی ہے باقی میں نہیں جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک سرے سے مانع نہیں ہوتی۔ حتیٰ کہ اگر دو غلام خریدے اور ان پر قبضہ کر لیا پھر ان میں سے ایک ہلاک ہو گیا۔ پھر مقدار نمں

میں اختلاف ہوا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قول مشتری کا ہوگا اور تحالف نہیں ہوگا الا یہ کہ بائع اسے
 بائع پر راضی ہو کہ باقی غلام لے لے اور ہلاک ہونے والے غلام کے فتن میں کچھ نہ لے تو اس وقت تحالف
 ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہلاک ہونے والے پر تحالف نہ ہوگا اور ہلاک ہونے والے کے
 حصے میں قول مشتری کا ہوگا اور باقی پر تحالف ہوگا اور دونوں واپس کریں گے محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تحالف
 ہوگا اور ہلاک ہونے والے کی قیمت واپس کی جائے گی۔ محمد رحمہ اللہ کا قول تو ان کے قاعدے کے مطابق
 ہے کیونکہ ان کے نزدیک جب کل سودے کی ہلاکت تحالف سے مانع نہیں تو بعض سودے کی ہلاکت
 تو بطریق اولیٰ مانع نہ ہوگی۔ ایسے ہی ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول بھی ان کے قاعدے کے مطابق ہے کیونکہ تحالف
 سے مانع ہلاکت ہوتی ہے پس منع کی مقدار بھی ہلاکت کی مقدار کے برابر ہوگی۔ علت کے بقدر حکم کا اندازہ
 کرتے ہوئے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ سودے پر قبضہ کے بعد حدیث تحالف کے منافی ہے بوجہ
 مذکورہ البتہ ہم کو ایک نص خاص سے اس کا علم ہوا ہے اور سودے کے قائم ہونے کی حالت
 میں ہے لہذا بعض سودے کی ہلاکت کی حالت میں تحالف حدیث مشہور کی بنا پر منقذی ہوا۔ نیز ثمن کی وہ مقلد
 جو قائم سودے کے مقابل ہے معمول ہے جس کا علم محض ظن و تخمین سے ہوگا لہذا اس پر تحالف جائز نہیں
 البتہ جب بائع چاہے کہ زندہ کو لے لے اور ہلاک ہونے والے کی فتن میں سے کچھ لے لے تو اس وقت
 دونوں قسم کھائیں گے کیونکہ وہ بائع، اس بات پر راضی ہو گیا ہے کہ کل کا کل ثمن قائم سودے کے مقابلے
 میں ہو پس ہلاک ہونے والا عقد سے نکل گیا گویا کہ عقد اس پر واقع ہی نہیں ہوا تھا اور اس کا وقوع قائم پر ہوا تھا
 لہذا اس پر دونوں قسم کھائیں گے۔

بیع کی ہلاکت حقیقی ہو یا حکمی ہو مثلاً کسی سبب سے مشتری کی ملک سے نکل گیا ہو برابر ہے کیونکہ
 جواز روئے حکم ہلاک ہونے والا ہو وہ حقیقتاً ہلاک ہونے والے کے ساتھ ملحق ہے۔ اس بارے میں
 اختلاف گزر چکا ہے۔

ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک کل کا نکلنا (مشتری کی ملک سے) یا بعض کا نکلنا برابر
 ہے پس بعض کا نکلنا بھی تحالف سے مانع ہونے میں مثل کل کے نکلنے کے ہے کیونکہ یہاں تحالف بائع پر تفریق
 صفحہ (سودے اور معاملہ بیع کی تفریق) کا باعث بنے گا جو کہ جائز نہیں الا یہ کہ بائع قائم کو لینے پر اور مشتری
 کے قول پر ثمن میں سے خارج (ملکیت سے نکلنے والے) کے حصے کو لینے پر راضی ہو جائے اس وقت دونوں
 قائم پر قسم کھائیں گے اور مشتری باقی کو اپنی ملک میں واپس لے لے گا اور اس پر اپنے قول کے مطابق خارج
 کے حصے کا ثمن آئے گا۔ یہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک کسی حالت میں بھی
 تحالف نہیں ہوگا جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں قسم کھائیں گے کیونکہ جب خروج حقیقی تحالف سے
 مانع نہیں ہوتا تو حکمی تو بطریق اولیٰ مانع نہیں ہوگا۔ پھر کل کی ہلاکت بایں طور کہ کل اس (مشتری) کی ملکیت سے
 نکل جائے تحالف سے مانع نہیں ہوتا تو بعض کی ہلاکت بطریق اولیٰ مانع نہیں ہوگی اور جب ان کے نزدیک
 دونوں قسم کھالیں تو اگر کل بیع مشتری کی ملکیت سے خارج ہوا ہو تو مشتری قیمت لوٹائے گا اگر وہ مثلی ہو تو مثل
 لوٹائے گا۔ اور اگر بعض ہلاک ہو جائے بایں طور کہ بعض اس کی ملکیت سے خارج ہو جائے اور بعض نہ ہو تو دیکھا

جائے گا کہ اگر بیع کی تبیض و تسقیص (حصے کرنے) میں نقصان و عیب ہوتا ہو تو مخالف کے بعد بائع کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو باقی کو اور ہلاک ہونے والے کی قیمت کو لے لے اور چاہے تو باقی چھوڑ دے اور کل کی قیمت لے لے اس کی تبیض سے نقصان اور تسقیص سے عیب نہ آتا ہو تو بائع کو یہ حق ہوگا کہ وہ باقی کو اور فوت ہونے والے کی مثل کو لے لے اگر وہ مثلی ہو اور اگر مثلی نہ ہو تو اس کی قیمت لے لے۔

اگر سودا مشتری کی ملک سے نکلا اور پھر دوبارہ اس کے پاس لوٹ آیا پھر دونوں میں مقدار ختم میں۔ اختلاف ہوا تو دیکھا جائے گا۔ اگر واپس لوٹ آنا فسخ تھا مثلاً اس میں کوئی عیب پایا اور پھر قاضی کے فیصلے کے تحت واپس کیا تو دونوں قسم کھائیں گے اور شی کو واپس کیا جائے گا کیونکہ فسخ شروع سے رفع (محمد کا اٹھانا) ہوتا ہے گویا کہ وہ (عقد) ہوا ہی نہیں۔ اور جب واپس لوٹ آنا فسخ کے طور پر نہ ہو بایں طور کہ وہ ملک جدید ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک وہ دونوں قسم نہیں کھائیں گے کیونکہ واپس پلٹ آنا جب فسخ کے طور پر نہ ہو تو یہ ظاہر نہیں ہوا کہ ہلاکت نہیں ہوئی۔ اور ان دونوں کے نزدیک ہلاکت مخالف سے ملنے ہوتی اور۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں قسم کھائیں گے اور مشتری شی کو واپس کرے گا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب بیع مشتری کی ملک سے تو نکلے البتہ ایسی حالت کو پہنچ جائے جو واپس کرنے سے مانع ہو یا تو زیادت کی وجہ سے یا نقصان کی بنا پر۔ زیادت کے حکم کے بارے میں تو تفصیلی کلام گزر چکا ہے۔ رہا نقصان کا حکم تو وہ اسی قاعدہ پر نکلتا ہے کیونکہ نقصان بھی ہلاکت کے باب میں سے ہے پس ہم کہتے ہیں کہ جب مشتری کے پاس بیع میں نقصان پیدا ہو جائے پھر دونوں میں مقدار ختم میں اختلاف ہو جائے تو شیخین کے نزدیک دونوں قسم نہیں کھائیں گے خواہ نقصان کسی آفت سماوی کی وجہ سے ہو یا بیع کے فعل سے ہو یا مشتری کے فعل سے ہو یا اجنبی کے فعل سے ہو یا بائع کے فعل سے ہو کیونکہ بیع میں نقصان اس کے جزو کی ہلاکت ہے اور مخالف سے مانع ہونے میں جزو کی ہلاکت مثل کل کی ہلاکت کے ہے ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے پر۔ پس مخالف نہ ہوگا بلکہ قول مشتری کا ہوگا البتہ اگر نقصان کسی آفت سماوی سے یا بیع کے فعل کی وجہ سے یا مشتری کے فعل کی وجہ سے ہو اور بائع راضی ہو۔ کہ بیع کو ناقص ہی لے لے اور نقصان کے مقابلے میں کچھ نہ لے تو مخالف ہوگا اور دونوں عوضین واپس کریں گے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دونوں قسم کھائیں گے اور پھر مخالف کے بعد بائع کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو بیع کو ناقص لے لے اور نقصان کے مقابلے میں کچھ نہ لے اور چاہے تو بیع کو ترک کر دے اور قیمت لے لے۔ بعض فقہانے محمد رحمہ اللہ کے قول پر کہا کہ اگر عین لینے کو اختیار کرے تو اس کے ساتھ نقصان بھی لے جیسے بیع فاسد میں مقبوض کے ساتھ ہوتا ہے۔ اور اگر نقصان اجنبی یا بائع کے فعل سے ہو تو دونوں عضم کھائیں گے اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مشتری قیمت واپس کرے گا جب کہ شیخین کے نزدیک مخالف نہیں ہوگا اور قول مشتری ہوگا مع اس کی قسم کے۔ یہ تفصیل اس صورت میں تھی جب اختلاف مقدار ختم میں ہوا ہو۔

اور اگر اختلاف جنس ختم میں ہوا ہو مثلاً ایک کہتا ہو کہ خن میں ہے اور دوسرا کہتا ہو کہ وہ دیر ہے تو اگر عین کا مدعی بائع ہو مثلاً وہ مشتری سے یہ کہتا ہو کہ میں نے تیرے ہاتھ اپنی باندی تیرے اس غلام کے عوض فروخت کی تھی اور مشتری بائع سے کہتا ہو کہ میں نے باندی تجھ سے ہزار درہم میں خریدی تھی

تو اگر باندی قائم ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور عوض لوٹائیں گے بوجہ بی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فرمان کے کہ اذا اختلف المتبايعان والسلعة قلتمہ تحالفا وترادا اور اس میں اختلاف کے مقدار ثمن میں ہونے یا جنس ثمن میں ہونے کا فرق نہیں کیا گیا۔ اگر باندی مشتری کے پاس ہلاک ہو چکی ہو تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک تحالف نہیں ہوگا اور ثمن کے بارے میں قول مشتری کا ہوگا مع اس کی قسم کے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تحالف ہوگا۔ یہ سودے کی ہلاکت کا مسئلہ ہے جو پہلے گزر چکا ہے۔ اور اگر عین کا دعویٰ کرنے والا مشتری ہو باس طور کہ وہ کہتا ہو کہ میں نے تیری باندی اپنے اس غلام کے عوض میں خریدی اور بائع کہتا ہو کہ میں نے اس کو تیرے ہاتھ ہزار درہم یا سود تیار پر بھیجی تھی تو اگر باندی قائم ہو تو از رو نص تحالف ہوگا۔ اور اگر وہ ہلاک ہو چکی ہو تو تب بھی بالا جماع تحالف ہوگا اور مشتری قیمت واپس کرے گا۔ محمد رحمہ اللہ کے قاعدے پر تو یہ بات واضح ہے کیونکہ ان کے نزدیک سودے کی ہلاکت تحالف سے مانع نہیں ہوتی۔ شیخین کے قاعدے پر اس کی وجہ یہ ہے کہ مشتری پر قسم کا وجوب بھی واضح ہے کیونکہ بائع اس پر باندی کا ثمن ہزار درہم کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری انکار کرتا ہے۔ رہا بائع پر قسم کا وجوب تو اس کی وجہ یہ ہے کہ شہری اس پر عین کے لازم ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ انکار کر رہا ہے۔ لہذا دونوں میں سے ہر ایک ایک اعتبار سے صحیح ہے اور ایک اعتبار سے منکر ہے پس دونوں قسم کھائیں گے۔

اگر بائع عین اور بعض دین کا دعویٰ کرتا ہو اور مشتری کل دین کا دعویٰ کرتا ہو مثلاً بائع کہے کہ میں نے اپنی باندی تیرے ہاتھ اپنے اس غلام اور ہزار درہم کے عوض فروخت کی تھی اور مشتری کہے کہ میں نے تجھ سے تیری باندی ہزار درہم میں خریدی تھی تو اگر بیع جو کہ باندی ہے قائم ہو تو نص کی رو سے تحالف ہوگا اور اگر وہ ہلاک ہو چکی ہو تو اس میں اختلاف ہے۔ اور اگر معاملہ اسکے برعکس ہو کہ مشتری بعض عین اور بعض دین کا مطالبہ کرتا ہو اور بائع کل دین کا مطالبہ کرتا ہو مثلاً مشتری کہے کہ میں نے تجھ سے تیری باندی اپنے اس غلام اور ہزار درہم کے عوض میں خریدی تھی اور غلام کی قیمت پانچ سو ہو اور بائع کہے کہ میں نے اپنی یہ باندی تیرے ہاتھ دو ہزار درہم میں فروخت کی تھی۔ تو اگر باندی قائم ہو تو تحالف ہوگا اور از رو نص عوض کو واپس کرنا ہوگا۔ اور اگر وہ ہلاک ہو چکی ہو تو بالا جماع اس وقت بھی تحالف ہوگا البتہ شیخین کے نزدیک باندی کو غلام کی قیمت اور ہزار درہم پر تقسیم کیا جائے گا تو جو عین یعنی غلام کے مقابلے ہوگا اور دو تہائی باندی ہے مشتری قیمت واپس کرے گا اور جو دین یعنی ہزار درہم کے مقابلے میں ہو اور یہ دو تہائی باندی ہے تو مشتری ہزار درہم واپس کرے گا قیمت نہیں۔ اسی طرح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مشتری اگر کل ثمن کے عین ہونے کا دعویٰ کرے تو دونوں قسم کھائیں گے اور جیسا کہ ہم نے ذکر کیا مشتری قیمت واپس کرے گا۔ اور اگر کل ثمن دین ہو تو قول مشتری کا ہوگا اور تحالف نہیں ہوگا جیسا کہ گزرا۔ اور جب بعض ثمن کے عین ہونے اور بعض کے دین ہونے کا دعویٰ کرے تو عین کے مقابلے میں قیمت واپس کرے گا اور دین کے مقابلے کل پر بعض کا اعتبار کرتے ہوئے قول مشتری کا ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک تحالف ہوگا اور مشتری کل ثمن کو واپس کرے گا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس صورت میں تھی جب جنس ثمن میں اختلاف ہو۔

اور اگر مقدار ثمن میں جنس ثمن میں اتفاق کے بعد دونوں کا اختلاف وقت ثمن یعنی مدت ادائیگی میں ہو تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں چار صورتیں ہیں یا تو اصل اجل میں اختلاف ہوگا یا مقدار اجل میں اختلاف ہوگا یا اجل کے گزرنے میں اختلاف ہوگا یا مقدار اجل اور اس کے گزرنے دونوں میں اختلاف ہوگا۔ تو اگر اختلاف اصل اجل میں ہو تو مخالف نہیں ہوگا اور قول بائع کا ہوگا مع اس کی قسم کے کیونکہ اجل ایسا امر ہے جو اس کی جانب سے حاصل ہوتا ہے اور وہی اس کا انکار کر رہا ہے۔ نیز ثمن میں اصل اس کی مقدار ادائیگی ہے جب کہ تاجیل (حملت دینا) عارض ہے لہذا قول اس شخص کا ہوگا جو اصل کا مدعی ہو اور اگر اختلاف مقدار اجل میں ہو تو بوجہ مذکورہ تب بھی قول بائع کا ہوگا۔ اور اگر اصل میں اور مقدار اجل میں اتفاق کے بعد اجل کے گزرنے پر اختلاف ہو تو قول مشتری کا ہوگا کہ اجل نہیں گزری کیونکہ دونوں کے اتفاق سے اجل اس کا حق بن چکی ہے لہذا اس بارے میں اس (مشتری) کا قول معتبر ہوگا۔ اور اگر مقدمہ اجل اور اجل کے گزرنے دونوں میں اختلاف ہو اور بائع کہے کہ اجل ایک مہینہ تھی جو گزر چکی اور مشتری کہے کہ دو مہینے تھی اور وہ بھی نہیں گزرے تو مقدار اجل میں قول بائع کا ہوگا اور اجل کے گزرنے میں قول مشتری کا ہوگا پس اجل کو ایک مہینہ بنائیں گے جو ابھی نہیں گزرا اس کی وجہ یہ ہے کہ ظاہر حال مقدار میں بائع کے لیے ثابت ہے اور گزرنے میں مشتری کے لیے جیسا کہ گزرا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب کل یا بعض بیع ہلاک ہو جائے اور ہلاکت خواہ حقیقی ہو یا حکمی ہو۔

اور جب عاقدین (بائع و مشتری) ہلاک ہو چکے ہوں یا ان میں سے ایک ہلاک ہو چکا ہو اور بیع قائم ہو پھر دونوں کے ورثاء میں اختلاف ہو یا دونوں میں سے زندہ کا دوسرے کے ورثاء سے اختلاف ہو تو اگر سلعہ (سودے) پر قبضہ نہ ہوا ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور حوضین کو واپس کریں گے کیونکہ قبضہ کو عقد کے ساتھ مشابہت حاصل ہوتی ہے لہذا وارث کی جانب سے معذور علیہ پر قبضہ اس کی جانب سے بمنزلہ عقد کے ابتداء کے ہے۔ لہذا ان کے درمیان مخالف ہوگا البتہ وارث علم پر قسم کھائے گا قطعیت پر نہیں کیونکہ وہ دوسرے کے فعل پر قسم کھا رہا ہے جس کا اس کو علم نہیں ہے۔ اور اگر سلعہ (سودے) پر قبضہ ہو چکا ہو تو شیخین کے نزدیک مخالف نہیں ہوگا اور قول مشتری کا ہوگا یا اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء ہوگا محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مخالف ہوگا۔ قاعدہ یہ ہے کہ معذور علیہ پر قبضہ کے بعد عاقد کی ہلاکت مثل معذور علیہ کی ہلاکت کے ہوتی ہے اور چونکہ معذور علیہ کی ہلاکت شیخین کے نزدیک مخالف سے مانع ہوتی ہے تو ایسے عاقد کی ہلاکت بھی مانع ہوگی۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک چونکہ معذور علیہ کی ہلاکت مانع نہیں ہوتی تو ایسے ہی عاقد کی ہلاکت بھی مانع نہ ہوگی۔ صحیح قول شیخین کا ہے کیونکہ حدیث مشہور مخالف سے منع کرتی ہے لیکن اس کا علم ہمیں نص خاص سے ہوا ہے جب کہ عاقدین قائم ہوں کیونکہ وہ (نص خاص) متباہین کے مخالف کی موجب ہے اور متباہین اس شخص کو کہتے ہیں جس سے فعل بیع پایا گیا ہو۔ اور چونکہ وارث سے فعل بیع حقیقی نہیں پایا گیا لہذا حدیث مشہور کی بنا پر دونوں یا ایک کی ہلاکت سے مخالف کی نفی ہوگئی۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب ثمن میں اختلاف ہو۔

حب اختلاف بیع میں ہو تو ہم کہتے ہیں کہ بیع یا تو عین ہوگا یا دین یعنی مسلم فیہ ہوگا۔

اگر بیع عین ہو اور اس کی جنس یا اس کی مقدار کے بارے میں اختلاف ہو مثلاً بائع کہے میں نے تیرے ہاتھ یہ غلام ہزار درہم میں بیچا تھا۔ اور مشتری کہے کہ میں نے تجھ سے یہ باندی ہزار درہم میں خریدی تھی یا بائع کہے کہ میں نے یہ غلام تیرے ہاتھ ہزار درہم میں فروخت کیا تھا اور مشتری کہے کہ میں نے تجھ سے اس غلام کو اس باندی کے ساتھ ہزار درہم میں خرید لیا تھا تو دونوں قسم کھائیں گے اور واپس لوٹا ہوں گے کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے اذا اختلف المتبايعان تحالفوا وقراداً۔

اور اگر بیع دین یعنی مسلم فیہ ہو اور اس میں اختلاف ہو جائے تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں بنیادی دین اختلاف ہو سکتے ہیں (۱) اس المال میں دونوں کے اتفاق کے بعد مسلم فیہ میں اختلاف ہو یا (۲) مسلم فیہ میں اتفاق کے بعد اس المال میں اختلاف ہو یا (۳) دونوں ہی میں اختلاف ہو۔

پھر اس المال میں اتفاق کے بعد مسلم فیہ میں اختلاف کی صورت میں اختلاف یا تو جنس مسلم فیہ میں ہوگا یا اس کی مقدار میں ہوگا یا اس کی صفت میں ہوگا یا اس کی ادائیگی کے مکان میں ہوگا یا اس کی ادائیگی کے وقت یعنی اجل میں ہوگا۔ پس اگر مسلم فیہ کی جنس یا اس کی مقدار یا اس کی صفت کے بارے میں اختلاف ہو تو دونوں قسم کھائیں گے اور واپس کریں گے کیونکہ یہ معقود علیہ کا اختلاف ہے جو از روئے نص تحالف کا موجب ہے اور قسم کی ابتداء کرنے والا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول اول کے مطابق مسلم الیہ ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے دوسرے قول اور محمد رحمہ اللہ کے مطابق رب السلم ہوگا۔ ان دونوں کی دلیل یہ ہے کہ قسم کی ابتداء مشتری کی جانب سے ہوتی ہے جیسا کہ عین کی بیع میں ہوتا ہے اور رب السلم مشتری ہی ہوتا ہے لہذا اس سے قسم کی ابتداء ہوگی۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ قسم منکر پر ہوتی ہے اور منکر ہاں مسلم علیہ ہے۔ اور چونکہ رب السلم کی طرف سے کچھ انکار نہیں ہے لہذا اس سے قسم سرے سے زلی جانی چاہیے لیکن نص سے ثابت ہونے کی بنا پر اس سے قسم لی جانی چاہیے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے بھی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جو بھی دعویٰ میں ابتداء کرے وہ دوسرے سے قسم لے گا کیونکہ وہ مدعا علیہ بن گیا ہے جو منکر ہے۔ بعض فقہاء کا قول ہے کہ تعیین قاضی کی رائے پر ہوگی وہ جس سے چاہے پہل کرے اور چاہے تو دونوں کے درمیان قرعہ اندازی کرے اور جس کے نام کا قرعہ نکلے وہ پہلے قسم کھائے۔

اگر مسلم فیہ کی ادائیگی کے مکان میں اختلاف ہو رب السلم کہے کہ میں نے تجھ پر فلاں مکان میں ادائیگی کرنے کی شرط کی تھی اور مسلم الیہ کہے کہ میں نے تو فلاں (دیگر) مکان میں ادائیگی کرنے کی تجھ سے شرط کی تھی تو قول مسلم الیہ کا ہوگا اور تحالف نہیں ہوگا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک مکان عقد ادائیگی کے لیے متعین نہیں ہوتا یہاں تک کہ ادائیگی کے مکان کے ذکر کو ترک کرنا ان کے نزدیک بیع سلم کے لیے مفسد ہے پس ادائیگی کا مکان از خود عقد میں داخل نہیں ہوتا ہے۔ اور ایسی چیز میں اختلاف جو از خود عقد میں داخل نہ ہو بلکہ شرط سے داخل ہوتا ہے۔ اور ایسی چیز میں اختلاف جو از خود عقد میں داخل نہ ہو بلکہ شرط سے ہوتی ہو تحالف کی موجب نہیں ہوتی جیسے اجل۔ اور صاحبین کے نزدیک مکان عقد مسلم فیہ کی ادائیگی کے لیے متعین ہو جانا ہے حتیٰ کہ اگر ادائیگی کے مکان کا ذکر نہ کیا جائے تب بھی ان (صاحبین) کے نزدیک بیع سلم فاسد نہ ہوگی۔ پس عقد

میں مکان بغیر شرط کے داخل ہے لہذا تحالف کا موجب ہوگا۔

اگر مسلم فیہ کے وقت یعنی اجل کے بارے میں اختلاف ہو تو ہم کہتے ہیں کہ یا تو اختلاف اصل اجل میں ہوگا یا اس کی مقدار میں ہوگا یا اس کے گزرنے (ختم ہو جانے میں ہوگا یا اس کی مقدار اور اس کے ختم ہونے دونوں میں ہوگا۔

اگر اصل اجل میں اختلاف ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک تحالف نہیں ہوگا جب کہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک تحالف ہوگا اور دونوں واپس کریں گے۔ انہوں نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشاد اذا اختلف المتبايعان تحالفوا وقراداً کے اطلاق سے استدلال کیا۔ نیز اصل مسلم فیہ میں اختلاف مثل اس کے وصف میں اختلاف ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ بیع سلم بغیر اجل کے صحیح نہیں ہوتی جیسے وہ بغیر وصف کے صحیح نہیں ہوتی پس اجل شرعاً معقود علیہ کے لیے وصف بنی لہذا تحالف کا موجب ہوگی ہماری دلیل یہ ہے کہ اجل معقود علیہ نہیں ہوتی اور ایسی شئی میں اختلاف جو معقود علیہ نہ ہو موجب تحالف نہیں ہوتا بخلاف صفت میں اختلاف کے کیونکہ دین میں صفت مثل اجل کے معقود علیہ ہوتی ہے اور اجل میں اختلاف موجب تحالف ہوتا ہے تو ایسے ہی صفت میں بھی ہوتا ہے۔

اور جب دونوں قسم نہیں کھائیں گے تو اگر اجل کا مدعی رب السلم ہو تو قول اسی کا ہوگا اور بیع سلم جائز ہوگی کیونکہ یہ (یعنی رب السلم) عقد کی صحت کا مدعی ہے جب کہ مسلم الیہ عقد کے فساد کا مدعی ہے اور قول مدعی صحت کا ہوتا ہے۔ نیز مسلم الیہ اجل کا انکار کرنے میں مشغول نہ ہوگا (تکلیف پہنچانے والا) ہے کیونکہ اجل اس کے لیے مفید ہے اور مشغول کا قول مجبر نہیں ہوتا۔ اور اگر مدعی اجل مسلم الیہ ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قول اسی کا ہوگا اور بیع سلم جائز ہوگی یہ از روئے استحسان ہے جب کہ قیاس کی رو سے قول رب السلم کا ہونا چاہیئے اور بیع سلم فاسد ہونی چاہیئے اور یہی صاحبین کا قول ہے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اجل ایسا امر ہے جو رب السلم کی جانب سے حاصل ہوتا ہے اس حال میں کہ وہ اس پر شرعاً حق ہے جب کہ وہ اس کے ثبوت کا منکر ہے اور شریعت میں قول منکر کا لیا جاتا ہے۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ اجل کا دعویٰ کرنے سے مسلم الیہ عقد کی صحت کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور رب السلم انکار کرنے سے اس کے فساد کا دعویٰ کرتا ہے لہذا قول اس شخص کا ہوگا جو صحت کا مدعی ہو کیونکہ ظاہر حال اس کے لیے شاہد ہے اس لیے کہ مسلمان کی ظاہری حالت یہی ہوتی ہے کہ وہ معصیت سے اجتناب کرتا ہے اور عقد فاسد کا ارتکاب معصیت ہوتی ہے۔ تو جب اصل اجل میں قول اسی (یعنی مدعی صحت) کا ہے تو مقدار اجل میں بھی اسی کا ہوگا۔ بعض کا قول ہے کہ ایک مہینے کی مدت تک تو اس کا قول ہوگا کیونکہ یہ مدتوں میں سب سے کم ہے۔ اگر ایک مہینے سے زائد ہو تو بغیر گواہوں کے ثابت نہ ہوگی۔

اگر اختلاف مقدار اجل میں ہو تو ہمارے نزدیک تحالف نہ ہوگا اور زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ہوگا اور قول رب السلم کا ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ اجل ایسا امر ہے جو رب السلم کی جانب سے حاصل ہوتا ہے لہذا اختلاف کی وضاحت میں اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اگر اجل کے گزرنے (ختم ہونے) میں اختلاف ہو تو قول مسلم الیہ کا ہوگا۔ اس کی صورت یوں ہے کہ

رب المسلم کہے کہ اجل ایک مہینہ تھی اور وہ گزر گئی اور مسلم الیہ کہے کہ اجل ایک مہینہ تھی اور وہ ابھی نہیں گزری اور یہ کہیں نے سلم اسی گھڑی میں کی ہے تو قول مسلم الیہ کا ہوگا کیونکہ جب اصل اجل اور مقدار اجل میں دونوں کا اتفاق ہوا ہے تو اجل مسلم الیہ کا حق بن گئی لہذا اس کے ختم ہونے میں قول اسی کا ہوگا۔

اگر اختلاف اجل کی مقدار اور اس کے ختم ہونے دونوں میں ہو تو مقدار میں قول رب المسلم کا ہوگا اور ختم ہونے میں قول مسلم الیہ کا ہوگا کیونکہ ظاہر حال میں رب المسلم کے لیے شاہد ہے اور ختم ہونے میں مسلم الیہ کے لیے۔

مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب راس المال میں دونوں کا اتفاق ہونے کے بعد مسلم فیہ میں دونوں کا اختلاف ہوا ہو۔

اور جب مسلم فیہ میں دونوں کا اتفاق ہونے کے بعد کہ راس المال میں دونوں کا اختلاف ہوا ہو تو تحالف ہوگا اور دونوں واپس کریں گے خواہ اختلاف راس المال کی جنس میں ہوا ہو یا اس کی مقدار میں یا اس کی صفت میں اس کی وجہ ہم مسلم فیہ میں اختلاف کے ضمن میں مذکر کر چکے ہیں البتہ یہاں قسم کی ابتداء کرنے والا سب کے قول کے مطابق رب المسلم ہوگا کیونکہ وہی مشتری ہے اور وہی منکر بھی ہے۔

اور اگر اس المال اور مسلم فیہ دونوں میں اختلاف ہو جائے تو تب بھی اسی طرح تحالف ہوگا اور دونوں واپس کریں گے کیونکہ یہاں دونوں کا اختلاف بیع اور ثمن میں ہوا ہے۔ اور جب کہ ان میں سے ایک میں اختلاف موجب تحالف ہوتا ہے تو دونوں میں تو بطریق اولیٰ ہوگا۔ اور قاضی ان میں سے جس سے چاہے قسم کی ابتداء کرا سکتا ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

فصل :

ملک کے حکم اور محل میں ثابت ہونے والے حق کا بیان

توفیق الہی سے ہم کہتے ہیں کہ ملک کا حکم مالک کے لیے مملوک میں اپنے اختیار سے تصرف کرنے کی ولایت (اختیار) ہے کہ کسی کو بغیر ضرورت کے اس پر جبر کرنے کا حق نہ ہو اور نہ ہی کسی کو اس کو اس سے روکنے کا اختیار ہو اگرچہ وہ اس کے لیے نقصان دہ ہو البتہ اگر اس کے ساتھ غیر کا حق متعلق ہو تو صاحب حق کی رضامند کے بغیر تصرف کرنے سے روکا جائے گا۔ اور غیر مالک کو مالک کی ملک میں بغیر ضرورت کے بلا اس کی اجازت درضا مندی کے تصرف کرنے کا حق نہیں ہوتا۔ ایسا ہی حکم محل (فنی) میں ثابت ہونے والے حق کا ہے۔

جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ مالک کو حق ہوتا ہے کہ اپنی ملک میں جو تصرف چاہے کرے خواہ ایسا تصرف ہو جس کا ضرر اس کے غیر کی طرف متعدی ہوتا ہو یا نہ ہوتا ہو پس اس کو حق ہے کہ اپنی ملک میں بیت الخلاء یا حمام یا بجلی یا تندور بنائے اور اس کو حق ہے کہ اپنی عمارت میں کسی لوہار کو بٹھائے یا کسی دھوئی کو اپنی ملک میں اس کو کھنواں، بالوعہ (چہ بچہ) یا دیاس (تہ خانہ) کھودنے کا حق ہے اگرچہ اس سے عمارت

کمزور ہوتی ہو اور اس کے پڑوسی کو اس سے تکلیف ہوتی ہو۔ اور اس کے پڑوسی کو حق نہیں کہ اس (مالک) کو ایسا کرنے سے روکے حتیٰ کہ اگر اس کا پڑوسی اس سے اس کی جگہ تبدیل کرنے یا رخ بدلنے کا مطالبہ کرے تو مالک کو ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ کیونکہ اصل میں ملکیت تصرف کی آزادی دینے والی ہے۔ اس سے منع غیر کے حق کے تعلق کے عارض (پیش آنے) کی بنا پر ہوتا ہے۔ تو جب تعلق موجود نہیں تو منع بھی نہیں کیا جائے گا البتہ ایسے امر سے باز رہنا جس سے پڑوسی کو تکلیف ہوتی ہو حدیث کی رو سے دیانۃً واجب ہے بنی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے المؤمن من امن بجاره بوائقہ (مومن وہ شخص ہے جس کے شرور سے اس کا پڑوسی امن میں ہو) اور اگر کوئی ایسا فعل کیا جس سے عمارت میں کمزوری آئی اور پڑوسی کی دیوار گر گئی تو ضمان نہیں آئے گا کیونکہ اس کی جانب سے دوسرے کی ملک میں کوئی فعل نہیں ہوا۔ اسی کے مطابق پہلی منزل ایک شخص کی ہو اور اس پر ایک منزل کسی دوسرے کی ہو اور دونوں منزلیں منہدم ہو جائیں تو پھلی منزل والے کو پھلی منزل کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ وہ اس کی ملک ہے اور آدمی کو اپنی ملک کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ البتہ اوپر والے سے کہا جائے گا تو اگر تو چاہے تو پھلی منزل کو اپنے مال سے بنا دے اور اس پر اپنی اوپر کی منزل بنا لے پھر پھلی منزل والے کو منزل سے ارتفاع سے روک دے یہاں تک کہ وہ تھجہ کو بنی ہوئی عمارت کی قیمت دے دے کیونکہ تعمیر کرنا اگرچہ دوسرے کی ملک میں تصرف کرنا ہے لیکن اس میں ضرورت ہے اس لیے کہ اپنی ملک سے ارتفاع دوسرے کی ملک میں تصرف کیے بغیر ممکن نہیں ہے پس یہ (ضرورت) شرعاً اس کو اس (تصرف) کی آزادی دینے والی ہے۔ اور اس کو بنی ہوئی عمارت کی قیمت کے لیے رجوع کرنے کا حق ہو گا کیونکہ شریعت کی اجازت و اطلاق (آزادی دینے سے) عمارت بننے کی بنا پر عمارت اس کی ملک ہے پس اس کو حق حاصل ہے کہ پھلی منزل والے کو اپنی (یعنی اوپر کی) منزل والے کی) ملک سے ارتفاع کی قدرت نہ دے یہاں تک کہ اس کے برابر بدل یعنی قیمت بطور عوض کے لے لے قاضی نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں ذکر کیا کہ ظاہر روایت کے مطابق جو کچھ اس نے خرچ کیا اس کے لیے رجوع کر سکتا ہے ایسے ہی خضاف رحمہ اللہ نے ذکر کیا کہ جو کچھ خرچ کیا اس کے لیے رجوع کر سکتا ہے کیونکہ جب پہلی منزل کی تعمیر کے بغیر وہ اوپر کی منزل سے منفع نہیں ہو سکتا اور پھلی منزل کی تعمیر میں پھلی منزل والے کا کچھ نقصان بھی نہیں ہے بلکہ اس میں اس کا نفع ہے تو پھلی منزل والے کی جانب سے اوپر والے کو خرچہ کرنے کی از روئے دلالت اجازت ہوگی لہذا جو اس نے خرچ کیا اس کے لیے رجوع کر سکتا ہے۔ اس کے برخلاف مشترک کنواں اور مشترک رہٹ اور مشترک حمام وغیرہ جب خراب ہو جائے اور ایک اس کی تعمیر سے باز رہنا چاہے تو دوسرا اس کو تعمیر پر مجبور کر سکتا ہے۔ کیوں کہ یہاں ضرورت ہے اس لیے کہ اس کے ناقابل تقسیم ہونے کی بنا پر اس کی تقسیم کے ذریعے اس سے ارتفاع ممکن نہیں۔ اور اس کی وجہ سے ترک کرنے میں ملک کو معطل کرنا ہے جس میں دونوں کا نقصان ہے لہذا وہ شخص جو تعمیر سے انکار کرتا ہے وہ باز رہنے میں منعت و تکلیف دینے والا محض ہے لہذا اس کے تعنت کو تعمیر پر مجبور کر کے دہرایا جائے گا

یہ تفصیل اس وقت ہے جب دونوں منزلیں خود منہدم ہو جائیں۔ اور جب پھلی منزل والے نے

نہلی منزل کو ڈھایا ہو جس سے اوپر والی منزل بھی منہدم ہو گئی ہو تو نہلی منزل والے کو اس کی دوبارہ تعمیر کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے عمل کے اتلاف سے اوپر والے کے حق کو تلف کیا ہے اور اس کی تلافی تعمیر کے اعادہ سے ہو سکتی ہے لہذا نیچے والے پر اس کا اعادہ واجب ہے

اسی کے مطابق اگر دو مکانوں کے درمیان ایک دیوار ہو جو منہدم ہو جائے۔ اور دونوں کی اس پر کڑیاں ہوں تو بوجہ مذکورہ کسی کو بھی اس کی تعمیر پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ لیکن اگر ان میں سے ایک تعمیر کے انکار کر دے تو دوسرے سے کہا جائے گا کہ اگر تو چاہتے تو اپنے مال میں سے اس کی تعمیر کر لے اور اس پر اپنی کڑیاں رکھ اور اپنے ساتھی کو اس پر کڑیاں رکھنے سے منع کر دے یہاں تک کہ وہ بنی ہوئی دیوار کی نصف قیمت تجھ کو ادا کر دے یا جو کچھ تو نے خرچ کیا ہے اس کا نصف تجھ کو ادا کر دے جیسا کہ ہم نے اوپر کی اور نیچے کی منزل کے بارے میں ذکر کیا ہے۔ ایک قول یہ ہے کہ وہ محض اس صورت میں رجوع کر سکتا ہے جب دیوار کی جگہ چوڑی نہ ہو اور ہر ایک کے لیے تقسیم کے لیے اپنے حصے میں علیحدہ دیوار بنانی ممکن نہ ہو۔ اور اگر وہ جگہ اتنی چوڑی ہو کہ اس کی تقسیم ہو سکتی ہو اور ہر ایک اپنے حصے میں اس پر ایسی دیوار بنا سکتا ہو جس پر کڑیاں رکھی جاسکتی ہوں پھر ایک نے ویسی ہی دیوار بنا دی جیسا کہ پہلے تھی اور اپنے ساتھی کی اجازت نہیں لی تھی تو اس کو اپنے ساتھی پر رجوع کرنے کا حق نہ ہوگا بلکہ وہ اس میں متبرع ہوگا کیونکہ وہ بغیر ضرورت کے دوسرے کی ملک میں اس کی اجازت کے بغیر بنا رہا ہے لہذا متبرع ہوگا اور دوسرے پر رجوع نہ کر سکے گا۔

اور اگر ان میں سے ایک دیوار کی چوڑائی کی تقسیم چاہے تو تقسیم پر دونوں کی رضامندی کے بغیر دیوار کو تقسیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ ان میں سے ہر ایک کو اسی دیوار پر کڑیاں رکھنے کا حق ہے اور جبراً تقسیم ہونے میں دوسرے کے حق کا اس کی رضامندی کے بغیر ابطال ہے جو جائز نہیں۔ یہ احتمال ہے کہ کہا جائے کہ یہ اس وقت ہے جب دیوار چوڑی نہ ہو۔ اور اگر وہ چوڑی ہو تو جبراً تقسیم کی جائے گی کیونکہ اس میں دوسرے کے حق کا ابطال نہیں ہے۔ اور اگر اس پر کڑیاں ان میں سے ایک کی ہوں پھر ایک تقسیم کا مطالبہ کرے اور دوسرا انکار کرے تو اگر مطالبہ کرنے والا کڑیوں والا ہے تو دوسرے کو تقسیم پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ وہ تقسیم سے باز رہنے میں متعنت ہے جب کہ حق صرف کڑیوں والے کا ہے اور وہ اپنے حق کے سقوط پر راضی ہے۔ اور اگر مطالبہ کرنے والا وہ شخص ہو جس کی کڑیاں نہ ہوں تو کڑیوں والے کو تقسیم پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس میں اس کے کڑیاں رکھنے کے حق کا ابطال ہے پس اس کی رضامندی کے بغیر تقسیم جائز نہیں۔ اور اگر ان میں سے ایک نے دیوار گرائی تو اس کو دوبارہ تعمیر کرنے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں اس نے ایک کے حق کے محل کو تلف کیا ہے پس اس کو دوبارہ تعمیر کرنے پر مجبور کرنا واجب ہوگا۔

اس کے مطابق اگر نہلی منزل ایک شخص کی ہو اور اس کے اوپر کی منزل کسی دوسرے شخص کی ہو اور نہلی منزل والا اپنے کو کوئی دروازہ کھولے یا روشن دان یا طاق کھودے یا کوئی میخ دیوار میں مٹھونے یا کوئی ایسا تصرف کرے جو پہلے سے نہیں تھا تو اوپر والے کی رضامندی کے بغیر اس کو ایسا کرنے کا حق نہیں ہوگا خواہ اس میں اوپر والے کا نقصان ہو یا اس طور کہ وہ تصرف دیوار کی کمزوری کا موجب ہو یا نقصان نہ ہو۔ یہ البتہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک نیچے والے کو اس کا اختیار ہوگا جب کہ اوپر والا

کا نقصان نہ ہو۔ اور اگر نیچے والا نچلی منزل میں کنواں یا بالوعہ چھپچھپا، یا تہ خانہ کھودنا چاہے تو اوپر والے کی رضامندی کے بغیر اس کو بالاجماع ایسا کرنے کا حق ہوگا۔ یہی حکم بالاتفاق کھانا پکانے یا روٹی پکانے لگے لیے آگ جلانے اور غسل یا وضو کے لیے پانی ڈالنے کا ہے۔ اسی اختلاف کے مطابق اگر اوپر والا چاہے کہ اوپر کی منزل پر کچھ تعمیر کرے یا کڑی رکھے جو پہلے نہیں تھی یا اس میں کوئی دروازہ یا بیت الخلاء رکھوائے جو پہلے نہیں تھا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کو اس کا حق نہیں ہوگا خواہ نیچے والے کو نقصان ہو یا نہ ہو اور صاحبین کے نزدیک جب تک اس میں نیچے والے کو نقصان نہیں ہے اوپر والے کو اس کا حق ہوگا۔ اسی طرح آگ جلانے اور وضو و غسل کے لیے پانی گرانے کا بھی اس کو بالاتفاق حق ہوگا۔ بعض کا قول ہے کہ درحقیقت ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے اور صاحبین کا قول ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی تفسیر ہے لیکن بعض نے اختلاف ثابت کیا ہے صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نیچے والا اپنی ملک میں تصرف کرتا ہے پس سوائے غیر کے حق کی وجہ سے اس کو نہیں روکا جائے گا اور غیر کا حق خود اپنی وجہ سے تصرف سے مانع نہیں ہوگا بلکہ اس وجہ سے مانع ہوتا ہے کہ صاحب حق کو اس سے نقصان ہوتا ہے دیکھتے نہیں کہ آدمی کو دوسرے کی دیوار کا سایہ لینے سے نہیں روکا جاتا اور نہ ہی دوسرے کی آگ سے اس کو تاپنے سے روکا جاتا ہے کیونکہ اس میں مالک کا کچھ نقصان نہیں ہے اور یہاں اختلاف ایسے تصرف میں ہے جس میں اوپر والے کو کچھ نقصان نہیں ہوتا لہذا اس کو اس سے منع نہیں کیا جائے گا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی ملک اور دوسرے کے حق میں تصرف کرنے کی حرمت نقصان دینے پر موقوف نہیں ہے بلکہ وہ ہر حال میں حرام ہے خواہ اس سے نقصان ہو یا نہ ہو۔ کیا دیکھتے نہیں کہ مالک کے گھر سے کسی دوسری جگہ آئینہ کو یا دوات کو منتقل کرنا حرام ہے اگرچہ اس میں مالک کا نقصان نہ ہو۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کی ملک اور دوسرے کے حق میں اس کی رضامندی سے تصرف کرنا مباح ہے۔ اگر حرمت اس نقصان کی وجہ سے ہوتی جو اس کو پہنچتا ہے تو وہ تصرف مباح نہ ہوتا کیونکہ مالک اور صاحب حق کی رضامندی سے نقصان معدوم نہیں ہو جاتا۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ غیر کی ملک اور غیر کے حق میں تصرف کرنا حرام ہے خواہ مالک کا اس میں نقصان ہو یا نہ ہو۔ اور یہاں اوپر والے کا حق نچلی منزل کے ساتھ متعلق ہے پس اس کی اجازت اور رضامندی کے بغیر نچلی منزل میں تصرف حرام ہوگا۔ اس کے برخلاف جو مثال آپ نے دی ہے یعنی دوسرے کی دیوار تلے سایہ میں آنا یا دوسرے کی آگ تاپنا تو یہ دوسرے کی ملک و حق میں تصرف نہیں ہے کیونکہ اس کا کوئی اثر غیر کی ملک اور غیر کے حق ساتھ متصل نہیں ہوتا جب کہ یہاں صورت اس کے خلاف ہے۔

اسی کے مطابق جب کہ دوسرے کی زمین میں سے پانی کا میل (پانی کے بہنے کی جگہ) کاریزمیں (زیر زمین) ہو اور صاحب کاریز چاہے کہ اس کو پر نالہ بنا دے (یعنی پانی کا بہاؤ زمین کے اوپر کرے) وہ اس کو کاریز بنانا چاہے (یعنی پہلے پانی اوپر بٹھا ہو اب وہ اس کو زیر زمین چلانا چاہے) تو اس کو یہ حق نہیں ہوگا اسی طرح اگر وہ چاہے کہ اپنے پر نالہ سے لمبا پر نالہ یا زیادہ چوڑا پر نالہ بنائے یا چاہے کہ اس پر نالہ میں سے دوسری چھت کا پانی گزارے تو اس کو اس کا حق نہیں ہوگا کیونکہ صاحب حق کو اپنے حق سے زائد تصرف کرنے کا حق نہیں

ہوتا۔ اسی طرح اگر گھر والے چاہیں کہ دیوار بنادیں تاکہ پانی کے میل کو روک دیں یا چاہیں کہ پرنا لہ کو اس کی جگہ سے منتقل کر دیں یا اس کو اوپر یا نیچے کر دیں تو ان کو اس کا اختیار نہیں ہوگا کیونکہ یہ غیر کے حق میں تصرف ہے یا تو ابطال کے ساتھ یا تغیر کے ساتھ پس صاحب حق کی رضا مندی کے بغیر جائز نہیں۔ اور اگر گھر والوں نے کچھ اور تعمیر کرائی تاکہ پرنا لہ کو اس کے اوپر بنائیں تو گھر والوں کو اس کا حق ہوگا کیونکہ پرنا لہ والے کو مقصود دولوں حالتوں میں حاصل ہوتا ہے۔

ایک شخص کی حویلی ہو جس میں رستہ ہو۔ حویلی والے چاہیں کہ حویلی کے صحن میں ایسی تعمیر کریں جس سے رستہ کٹ جائے تو ان کو اس کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ اس میں گزرنے کے حق کا ابطال ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ حویلی کے صحن میں حویلی کے دروازے کی چوڑائی کے بقدر جگہ چھوڑ دیں کیونکہ رستہ کی چوڑائی کا اندازہ دروازہ کی چوڑائی سے ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص رستہ کی طرف چھجے۔ یا پرنا لہ نکالنا چاہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ دو صورتوں سے خالی نہیں۔ یا تو گلی آگے کھلتی ہوگی یا نہ کھلتی ہوگی۔ اگر وہ آگے کھلتی ہو تو دیکھیں گے۔ اگر وہ گزرنے والوں کے لیے باعث نقصان ہو تو اس کو ایسا کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا قول ہے۔

لا ضرر ولا ضرار (اسلام میں نہ تو نقصان ہے اور نہ نقصان پہنچانا ہے) اور اگر ایسا کیا تو ہر ایک کو اس کے اکھیڑنے کا حق ہوگا۔ اور اگر وہ گزرنے والوں کے لیے مضر نہیں ہے تو جب تک کوئی اس کو ہٹانے اور توڑنے کا نہیں کہتا اس کے لیے اس سے انتفاع حلال ہے۔ اور جب عوام میں سے کوئی اس کے پاس اس غرض سے آجائے تو پھر اس کے بعد اس سے اس کے لیے انتفاع حلال نہیں۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے۔ صاحبین کے نزدیک آنے سے پیشتر بھی اور اس کے بعد میں اس کے لیے اس سے انتفاع حلال ہے۔ اسی طرح یہی حکم درخت لگانے، دکانیں (چوڑے) بنانے اور سڑکوں پر بیع و شراء کے لیے بیٹھنے میں ہے۔ صاحبین کے قول کی دلیل وہ ہے جو ہم نے ذکر کی کہ غیر کے حق میں تصرف کی حرمت خود حق بخیر کی وجہ سے نہیں ہوتی بلکہ گزرنے والوں کے نقصان اور ان کو تنگی پہنچانے سے بچنے کے لیے ہوتی ہے پس اس میں تصرف کرنے والے کے پاس آئے سے پیشتر کی حالت اور اس کے بعد کی حالت برابر ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ چھجے اور پرنا لہ کو عام لوگوں کے رستے کی طرف نکالنا ان کے حق میں تصرف کرنا ہے۔ اور یہاں ہوا کا وہی حکم ہے جو جگہ کلہے اور جگہ چونکہ عام لوگوں کا حق ہے لہذا اس کی ہوا بھی ان کا حق ہے پس اس سے انتفاع غیر کے حق میں تصرف کرنا ہے۔ اور یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ غیر کے حق میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف کرنا حرام ہے خواہ اس سے نقصان ہو یا نہ ہو البتہ کسی کے گنے سے پیشتر اس سے انتفاع کے حلال ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کی جانب سے از روئے دلالت اجازت پائی گئی ہے اور وہ ہے کسی کا توڑنے کے لیے نہ کرنا۔ اور کسی انسان کے حق میں اس کی اجازت سے تصرف کرنا مباح ہے۔ اور جب صراحتاً توڑنے کا مطالبہ پیش آگیا تو دلالت باطل ہو گئی پس

مشترک حق میں

ان کی اجازت و رضامندی کے بغیر تصرف کرنا ہے لہذا جائز نہیں ہوگا۔ یہ تفصیل اس وقت ہے جب گلی آگے کھلتی ہو اور جب گلی آگے نہ کھلتی ہو تو اگر اس کو (پرنا لہ) آگے کرنے کا حق حاصل ہے تو گلی والوں کو اس کو روکنے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ اس کا تصرف خود اپنے حق میں ہے اور اگر اس کو آگے کرنے کا حق نہ ہو تو گلی والے اس کو روک سکتے ہیں خواہ اس میں ان کو نقصان ہو یا نہ ہو کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ غیر کے حق میں تصرف کی حرمت نقصان پر موقوف نہیں ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب الشہادۃ

اس کتاب میں گفتگو کے عنوان یہ ہیں۔

رکن شہادت کا بیان۔

شرائط رکن کا بیان۔

شہادت کے تحمل سے شہاد پر کیا لازم آتا ہے۔

حکم شہادت۔

رکن شہادت | یہ شہاد کا قول ہے کہ میں فلاں فلاں بات کی گواہی دیتا ہوں۔ اور لوگوں کے عرف میں حقوق العباد میں اپنے غیر کے قبضے میں کسی شے کا کسی دوسرے شخص کے لیے ہونے کی خبر دینا ہے۔ پس ہر وہ شخص جو اپنے غیر کے قبضے میں کسی شے کی دوسرے کے لیے ہونے کی خبر دے وہ شہاد (گواہ) ہوتا ہے اور اس کی بنا پر یہ مقرر اور مدعی اور مدعا علیہ سے جدا ہو جاتا ہے جیسا کہ ہم نے کتاب الدعویٰ میں ذکر کیا۔

فصل

شرائط کی اصل میں دو قسمیں ہیں ایک قسم ہے تحمل شہادت کی شرط اور دوسری قسم ہے ادائے شہادت کی شرط۔

اول: تحمل شہادت کی شرائط — یہ تین ہیں۔

- ۱۔ گواہی دینے کے وقت گواہ کا عاقل ہونا پس مجنون اور ناممجھ بچے کا گواہی مینا صحیح نہیں کیونکہ تحمل شہادت سے مراد ہے واقعہ و حادثہ کو سمجھنا اور اس کو یاد رکھنا۔ اور یہ فہم و ضبط کے آلہ یعنی عقل کے بغیر ممکن نہیں۔
- ۲۔ ہمارے نزدیک گواہ بننے کے وقت بینا ہونا پس نابینا کا گواہی مینا صحیح نہیں۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک بینائی نہ تو تحمل شہادت کے لیے شرط ہے اور نہ ہی ادائے شہادت کے لیے شرط ہے کیونکہ تحمل کے وقت بینائی کی حاجت مشہرہ کے علم کے حصول کے لیے ہوتی ہے اور یہ علم سماع سے

بھی حاصل ہو جاتا ہے اور نابینا کی سماعت صحیح ہوتی ہے پس اسکا تحمل شہادت (گواہ بننا) صحیح ہوگا اور تحمل کے بعد وہ ادا پر بھی قادر ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ شرط تو خصم کو مستلزم ہے کیونکہ شہادت اس کے لیے واقع ہوتی ہے اور اس کے خصم ہونے کا علم صرف دیکھنے سے ہوگا کیونکہ آوازیں ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہیں۔

بلوغت، حریت اسلام اور عدالت گواہ بننے کی شرائط نہیں ہیں بلکہ شرائط ادا ہیں حتیٰ کہ اگر تحمل کے وقت سمجھدار بچہ ہو یا غلام ہو یا کافر فاسق ہو پھر بچہ بالغ ہو گیا۔ اور غلام آزاد ہو گیا اور کافر مسلمان ہو گیا اور فاسق نے توبہ کر لی اور پھر قاضی کے پاس گواہی دی تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر غلام نے اپنے مالک کے لیے شہادت کا تحمل کیا پھر آزاد ہو گیا اور گواہی دی تو قبول کی جائے گی۔ ایسے ہی عورت نے جب اپنے شوہر کے لئے شہادت کا تحمل کیا پھر اس سے بائن ہو گئی پھر اس کے لئے گواہی دی تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ ان کا مالک و شوہر کے لئے گواہ بننا صحیح ہے اور آزادی اور ینونت (شوہر سے علیحدگی) سے یہ اہل ادا بن گئے لہذا ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔

اگر فاسق نے گواہی دی اور تہمت فسق کی بنا پر اس کی گواہی رد کر دی گئی یا زوجین میں سے ایک نے دوسرے کے لیے گواہی دی اور تہمت زوجیت کی بنا پر اس کی گواہی رد کر دی گئی پھر اسی واقعہ کے بارے میں توبہ یا ینونت کے بعد دوبارہ گواہی دی تو قبول نہ کی جائے گی اور اگر غلام نے یا سمجھدار بچے نے یا کافر نے مسلمان کے خلاف کسی واقعہ میں گواہی دی اور ان کی گواہی رد کر دی گئی پھر کافر مسلمان ہو گیا اور غلام آزاد ہو گیا اور بچہ بالغ ہو گیا اور پھر اسی واقعہ میں انہوں نے گواہی دی تو ان کی گواہی مقبول ہوگی و ہر فرق یہ ہے کہ فاسق اور زوج کے لیے فی الجملہ گواہی ہوتی ہے اور وہ رد کر دی گئی۔ پھر جب توبہ اور زوال زوجیت کے بعد اسی واقعہ میں انہوں نے گواہی دی تو انہوں نے اسی گواہی کا اعادہ کیا جو کہ مردود ہو چکی تھی حالانکہ مردود رد کی ہوئی، گواہی میں قبول کئے جانے کا احتمال نہیں ہوتا۔ کافر اور غلام اور بچے کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ کافر کی مسلمان کے خلاف دوسرے سے گواہی نہیں ہوتی ایسے ہی بچے اور غلام کی سرے سے گواہی نہیں ہوتی۔ پھر جب کافر مسلمان ہو جائے یا غلام آزاد ہو جائے یا بچہ بالغ ہو جائے تو ان کے لیے اسلام اور آزادی اور بلوغت کی وجہ سے گواہی ثابت ہوتی ہے جو کہ رد کی ہوئی میں ہے پس قبول کی جائے گی پس یہی فرق ہے۔

۳۳ تحمل مشہود بہ پر شاہم کے خود اپنے مشاہدے سے ہو غیر سے نہیں سوائے چند مخصوص اشیاء کے کہ جن میں لوگوں سے سننے پر بھی تحمل ہو سکتا ہے۔ اس شرط کی دلیل نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا گواہ کو یہ فرمانا ہے کہ: اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فادع (اگر تو مثل سورج کے جانتا ہے تو گواہی دے ورنہ چھوڑ دے) اور سورج کی مثل جانتا صرف خود اپنے معلومنے سے ہو سکتا ہے پس سماعت پر گواہی کی اجازت نہ ہوگی مگر چند مخصوص اشیاء میں یعنی نکاح نسب اور موت میں کہ ان میں لوگوں سے سننے پر بھی تحمل شہادت ہو سکے گی اگرچہ خود معائنہ نہ کیا ہو کیونکہ ان اشیاء کا طبعی شہرت ہے لہذا ان اشیاء میں شہرت معائنہ کے قائم مقام ہوگی۔ ایسے ہی اگر وہ شادی اور زفاف میں شریک ہو تو اس کے لیے نکاح کی گواہی دینا جائز ہے کیونکہ یہ نکاح کی دلیل ہیں۔ ایسے ہی موت میں جب وہ ایک شخص کے جنازہ یا اس کے دہا

ہیں شریک ہوا تو اس کے لیے اس شخص کی موت کی گواہی دینا جائز ہے۔
 تسامع یعنی لوگوں سے سننے کی تفسیر میں اختلاف ہوا ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وہ یہ ہے کہ اس
 کی شہرت ہو جائے اور اس کے مثل تو اتر سے خبریں آئیں بغیر اس کے کہ لوگوں نے آپس میں موافقت
 کی ہو۔ کیونکہ تو اتر سے ثابت ہونے والا امر اور بینائی و سماعت کی حس سے محسوس کیا ہوا امر برابر
 ہوتا ہے لہذا تسامع کی بنا پر گواہی معاملہ کے بعد گواہی کی طرح ہوگی۔ پس اس کے مطابق جب اس کو
 دو مردوں نے یا ایک مرد اور دو عورتوں نے اس بات کی خبر دی تو اس شخص کو اس بات کی گواہی دینا
 جائز نہیں ہوگا یہاں تک کہ اس معاملہ کی خبریں جد تو اتر کو نہ پہنچ جائیں۔ اور احمد بن عمرو بن مہران الخصال
 نے ذکر کیا کہ جب اس کو دو عادل فرمایا ایک مرد اور دو عورتیں یہ خبر دیں کہ یہ فلاں کا بیٹا ہے یا یہ
 فلاں کی بیوی ہے تو اس کے لئے اس بات کی گواہی دینا جائز ہے۔ انہوں نے حاکم یا
 حکم اور اس کی شہادت سے استدلال کیا کہ وہ بغیر معائنہ کے دو گواہوں کی گواہی پر بلکہ ان کی خبر پر
 حکم لگاتا ہے اور معزول ہونے کے بعد اس کے لیے اس بات کی گواہی دینا بھی جائز ہے تو ایسے ہی
 یہاں ہوگا۔ اور اگر اس کو ایک مرد یا ایک عورت نے کسی شخص کی موت کی خبر دی تو تسامع کے لیے جائز
 ہے کہ وہ اس کی موت کی گواہی دے۔ اس وقت موت اور نکاح و نسب کے درمیان فرق کی وجہ بیان
 کرنے کی ضرورت ہوگی۔ وجہ فرق یہ ہے کہ ان اشیاء کا مہیا اگرچہ شہرت ہے لیکن موت میں شہرت و اشتہار
 اس سے کہیں تیز ہوتا ہے جتنا کہ نکاح و نسب میں ہوتا ہے۔ اسی لیے نکاح و نسب میں عدد کی شرط ہے
 موت میں نہیں۔ لیکن مناسب یہ ہے کہ تمام میں قطعیت پر گواہی دے نہ کہ تفصیل و تقید پر بایں طور کہ
 یوں کہنے لگے کہ میں نے اس کا معائنہ نہیں کیا لیکن میں نے فلاں سے ایسی بات سنی ہے حتیٰ کہ اگر
 اس طور پر گواہی دی تو مقبول نہ ہوگی۔

رہا ولاء تو ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس میں تسامع کی بناء پر گواہی مقبول نہ ہوگی۔
 یہی ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول اول ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے بعد میں اس سے رجوع کیا اور فرمایا کہ
 قبول کی جائے گی۔ طحاوی رحمہ اللہ نے محمد رحمہ اللہ کو ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول آخر کے موافق کہا ہے
 ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ولاء قرابت ہوتا ہے مثل نسب کی قرابت کے۔ پھر حب نسب میں تسامع
 کی بنا پر شہادت مقبول ہوتی ہے تو ولاء میں بھی ہوگی۔ کیا دیکھتے نہیں کہ جیسے ہم اس بات کی شہادت
 دیتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ خطاب کے بیٹے تھے اسی طرح ہم اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ نافع
 حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کے آزاد کردہ غلام تھے۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ نسب
 میں تسامع کی بناء پر شہادت اس وجہ سے ہے کہ نسب کا مہیا اشتہار و شہرت پر ہے لہذا شہرت خود
 سننے کے قائم مقام ہے اور ولاء کا مہیا اشتہار و شہرت پر نہیں ہے پس اعتاق (آزاد کر لے) کا معائنہ ضروری
 ہے حتیٰ کہ اگر نافع کے حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما کے لیے ہونے کی شہرت کی مانند شہرت ہو جائے تو
 تسامع کی بناء پر شہرت جائز ہوگی۔

رہی وقف میں تسامع کی بناء پر شہادت تو ظاہر روایت میں اس کو ذکر نہیں کیا۔ البتہ ہمارے مشائخ

نے اس کا الحاق موت کے ساتھ کیا ہے کیونکہ وقف کا مبنی بھی مثل موت کے شہرت پر ہے۔ لہذا موت کے ساتھ ملحق ہوگا۔

اسی طرح قضاء اور ولایت میں تسامع کی بناء پر شہادت جائز ہے کہ یہ فلاں شہر کا قاضی ہے یا فلاں شہر کا والی ہے اگرچہ مشہور کا معائنہ کیا ہو کیونکہ قضاء و ولایت کا مبنی شہرت پر ہے۔ لہذا معائنہ کے قائم مقام ہوگی۔

پھر تحمل شہادت جیسا کہ خود مشہور بہ کے معائنہ سے حاصل ہوتی ہے ایسے ہی اس کی دلیل کے معائنہ سے بھی حاصل ہوتی ہے مثلاً کسی شخص کے پاس کوئی کپڑا یا جانور یا مکان دیکھے اور وہ اس کا مالک استعمال کرتا ہو بغیر اس کے کہ کوئی جھگڑا کرنے والا ہو۔ حتیٰ کہ اگر اس میں کسی نے اس سے غصمت کی تو اس کے لیے جائز ہوگا کہ یہ قابض کے لیے ملکیت کی گواہی دے کیونکہ بغیر جھگڑا کرنے والے کے کسی کمال میں قبضہ متصرفہ اس میں ملکیت کی دلیل ہوتی ہے بلکہ اموال میں شاہد کے لیے اس سے قوی تر دلیل اور کوئی نہیں ہوتی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ نے اس کا اضافہ کیا کہ اس کے لیے شہادت کا تحمل اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک کہ اس کے دل میں یہ بات نہ بیٹھ جائے کہ یہ فحش اسی کی ہے اور مناسب یہ ہے کہ یہ سب کا قول ہو کہ دیکھنے والے کے لئے قابض کے ملک کی گواہی دینا اس وقت تک جائز نہ ہوگا۔ یہاں تک کہ وہ اس شئی کو اس کے قبضے میں دیکھے اور اس کو مالکانہ استعمال کرتے دیکھے کہ کوئی اس سے جھگڑنے والا نہ ہو۔ جامع صغیر میں مذکور ہے کہ کہا غلام اور باندی کے علاوہ ہر وہ شئی جو کسی انسان کے قبضے میں ہو تو تہار سے لیے اس بات کی شہادت دینے کی گنجائش ہے کہ وہ شئی اس شخص (قابض) کی ہے۔ غلام اور باندی کا استثناء کیا جو اس بات کا مقتضی ہے کہ ان دونوں میں قابض کے حق میں ملک کی شہادت دینا جائز نہیں مگر جب کہ خود ان دونوں نے اقرار کیا ہو۔ اس سے مراد محض وہ غلام ہے جس کا قبضہ خود اپنی ذات پر ہو یا جس طور کہ بڑا ہو اور اپنے بارے میں بتا سکتا ہو اور ایسے ہی باندی ہے کیونکہ بڑا ظاہر میں اپنے قبضے میں ہوتا ہے اس لیے کہ بنی آدم میں اصل حریت ہے اور غلامی عارضی ہے۔ لہذا اپنے نفس کی طرف اس کا قبضہ قریب تر ہوگا۔ نسبت غیر کے قبضے کے پس اس کے غیر کا قبضہ اس میں ملک کی دلیل نہیں ہوگا برخلاف جمادات و چوپایوں کے کیونکہ ان کا اپنا کوئی قبضہ نہیں ہوتا لہذا قابض کا قبضہ ملک پر دلیل رہا۔ نیز عادت و رواج میں حر (آزاد) کبھی اپنے خدمت کرتا ہے گویا کہ وہ غلام ہے۔ یہ بات لوگوں کے عرف و عادت میں ظاہر ہے۔ پس دو ظاہروں کا تعارض ہوا پس قبضہ اس میں دلیل نہیں بن سکتا۔ اور حب غلام چھوٹا ہو کہ اپنے بارے میں نہ بتا سکتا ہو تو اس کا حکم مثل کپڑے اور چوپایے کے حکم کے ہوگا کیونکہ اس کو اپنے نفس پر قبضہ حاصل نہیں ہوتا پس سامان و چوپایوں کے ساتھ لائق ہوگا لہذا دیکھنے والے کے لیے اس میں قابض کے لیے ملک کی شہادت دینا جائز ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ادائے شہادت کی شرائط

یہ چند اذاع ہیں جن میں سے بعض کا تعلق شاہد سے ہے بعض کا نفس شہادت سے بعض کا مکان

شہادت سے اور بعض کا مشہور ہے شہادت سے متعلق شرائط چند ہیں جن میں سے کچھ تمام شہادات کے ساتھ عام ہیں اور کچھ بعض شہادات کے ساتھ مخصوص ہیں۔

شرائط عامہ

- ۱۔ عقل۔ کیونکہ جس میں عقل نہ ہو وہ شہادت کو نہیں سمجھ سکتا پس اس کی ادائیگی پر کیونکہ قادر ہوگا۔
- ۲۔ بلوغت۔ پس سمجھار بچے کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ ادائیگی پر بغیر تحفظ کے قدرت نہیں ہوگی اور تحفظ نہ کر کے بغیر نہیں ہوتا اور نہ کر فکر سے حاصل ہوتا ہے جو کہ بچے میں عام طور پر نہیں پایا جاتا نیز شہادت میں ولایت کا معنی پایا جاتا ہے جب کہ بچے پر دوسرے کو ولایت حاصل ہوتی ہے۔ نیز اگر اس کے لیے (ادائیگی) شہادت ہو تو آیت کریمہ کے بموجب بلائے جانے کے وقت اس پر شہادت دینا لازم ہوگا۔ وہ آیت یہ ہے: وَلَا يَآبِ الشَّهَادَةَ إِذَا مَدَّعَا رَأَوْرَهُ انْكَارُكُمْ يَبْغِي وَهُوَ بَلَاءٌ جَائِزٌ أَيْ دَعْوَا الْمَلَاذِ أَيْ ادَائِغِي كَسْ لِي بَلَاءٌ حَالًا نَكْمَ يَبَالَا جَمَاعَ بَچے پر لازم نہیں ہے۔

۳۔ حریت: پس غلام کی شہادت مقبول نہ ہوگی بوجہ ارشاد باری تعالیٰ کے کہ: صَدْرُ اللَّهِ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ رِبَّانِ كِي اللَّهِ نَعْنِي أَيْكَ مَثَلُ مَمْلُوكٍ غَلَامٌ كِي جُوكِي شَيْءٍ بِرَقْدَرْتِ نَحْنِي رَكْتَا)۔ اور چونکہ شہادت ایک شے ہے پس آیت کریمہ کے ظاہر کے مطابق اس کو اس کی ادائیگی پر قدرت نہ ہوگی۔ نیز شہادت ولایات و تملیکات کے جاری مجری ہے۔ ولایت کا معنی تو اس طرح کہ اس میں دوسرے پر قول کی تنفیذ ہے اور یہ کہ یہ باب ولاء سے ہے اور تملیک کا معنی اس طرح کہ شہادت کی بناء پر حاکم حکم لگانے کا مالک بن جاتا ہے گویا کہ شاہد نے اس کو حکم لگانے کا مالک بنایا ہے۔ اور غلام کو نہ تو اپنے غیر پر ولایت حاصل ہوتی ہے اور نہ ہی وہ ملکیت رکھتا ہے پس اس کے لیے شہادت نہ ہوگی۔ نیز اگر اس کے لیے شہادت ہو تو آیت کریمہ کے بموجب شہادت کی ادائیگی کے لیے جب اسے بلایا جائے تو اس پر آنا واجب ہوگا حالانکہ مالک کے حق کی وجہ سے اس پر ایسا کرنا واجب نہیں ہے۔ اسی طرح مدبر مکاتب اور ام ولد کی شہادت بھی مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ غلام ہیں۔ یہی حکم ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس غلام کا ہے جس کا کچھ حصہ آزاد کیا ہوا ہو جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کی گواہی مقبول ہوگی۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ بمنزلہ مکاتب کے ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ بمنزلہ حر کے ہے کہ جس پر دین ہو۔

۴۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک شاہد کا بیٹا ہونا۔ پس ان کے نزدیک نابینا کی گواہی مقبول نہ ہوگی خواہ تحمل (شہادت) کے وقت وہ بیٹا ہو یا نہ ہو۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک یہ فطر نہیں ہے حتیٰ کہ اس کی شہادت مقبول ہوگی جب کہ وہ تحمل کے وقت بیٹا تھا۔ یہ اس صورت میں ہے جب مدعا ایسی شے ہے جس میں ادائیگی شہادت کے وقت اس کی طرف اشارہ کرنے کی حاجت نہ ہو۔ اور اگر ایسی شے ہو کہ ادائیگی شہادت کے وقت اس کی طرف اشارہ کرنے کی

حاجت ہو تو بالاجماع اس کی گواہی مقبول نہ ہوگی۔ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ بینائی کی شرط خود اپنی وجہ سے نہیں ہے۔ بلکہ مشہود بہ کے علم کے حصول کی وجہ سے ہے کہ اور وہ تحمل کے وقت بینا ہونے کی وجہ سے حاصل ہو چکا ہے۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہادت کے وقت مشہود کو پہچانتا اور اس کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے، تو جب ادائیگی شہادت کے وقت وہ نابینا ہے تو وہ مشہود کو غیر سے پہچان نہیں سکے گا پس ادائیگی شہادت پر قادر نہ ہوگا۔

۵۔ نطق و گویائی۔ پس گونگے کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ شہادت کے لفظ کی رعایت ادائیگی شہادت کی صحت کے لیے شرط ہے جب کہ گونگا سرے سے بول ہی نہیں سکتا۔ پس اس کی گواہی نہ ہوگی۔

۶۔ عدالت: قبول شہادت کے لیے یہ شرط علی الاطلاق ہے کیونکہ اس کے بغیر شہادت علی الاطلاق قبول نہ کی جائے گی کیونکہ ارشاد الہی ہے ممن تو منون من الشہداء وان میں سے جو تم پسند کرو گواہوں سے، اور پسندیدہ گواہ عادل گواہ ہیں۔

عدالت کے بارے میں کلام کے چند عنوان ہیں (۱) ماہیت عدالت کا بیان یعنی یہ کہ شریعت کے عرف میں یہ کیا ہے (۲) مشروط عدالت کی صفت کا بیان (۳) اس بات کا بیان کہ یہ از روئے وجود اصل قبول کی شرط ہے یا از روئے وجود وجوب قبول علی الاطلاق کی شرط ہے۔

ماہیت عدالت میں اختلاف ہے۔ (۱) بعض کا قول ہے کہ جس شخص پر شکم اور شرکاء کا طعن نہ کیا گیا ہو وہ عادل ہے کیونکہ فساد و شرک اکثر انواع کا تعلق ان ہی دو اعضا سے ہے۔ (۲) بعض نے کہا کہ جس کے بارے میں دین میں کوئی جرم معروف نہ ہو وہ عادل ہے اور (۳) اور بعض نے کہا کہ جس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں وہ عادل ہے۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مروی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جب تم مساجد میں کسی شخص کو نماز کا عادی دیکھو تو اس کے لیے ایمان کی گواہی دو۔ نیز مروی ہے کہ جس شخص نے ہمارے قبلہ کی طرف نماز پڑھی اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو اس کے ایمان کی گواہی دو۔ (۴) بعض کا قول ہے کہ جو بارے اجتناب کرتا ہو اور فرائض ادا کرتا ہو اور اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں تو وہ عادل ہے۔ یہی میرے استاد کے استاد امام فخر الدین علی ہمدانی رحمہ اللہ کا مختار قول ہے۔ کبار و صغار کی ماہیت میں بھی اختلاف ہوا ہے۔

بعض کا قول ہے کہ جس گناہ کے بارے میں کتاب اللہ عز و جل میں حد وارد ہوئی ہے وہ کبیر ہے اور جس کے لیے قرآن میں حد وارد نہیں ہوئی وہ صغیر ہے لیکن یہ قول درست نہیں کیونکہ شراب پینا اور سود لینا کھانا ہاں حالانکہ کتاب اللہ تعالیٰ میں ان پر حد وارد نہیں ہوئی۔

بعض کا قول ہے کہ جو معصیت موجب حد ہو وہ کبیرہ ہے اور جو موجب حد نہ ہو وہ صغیرہ ہے یہ قول بھی سود لینے کی معصیت سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ سود لینا کبیرہ گناہ ہے اگرچہ موجب حد نہیں ہے اسی

طرح اور ایسا مور سے بھی باطل ہو جاتا ہے جو اگرچہ کبائر ہیں لیکن موجب حد نہیں ہیں مثلاً عقوق والدین اور میدان جنگ سے فرار وغیرہ۔

بعض کا قول ہے کہ بروہ گناہ جس پر وعید آئی ہے وہ کبیرہ ہے جیسے نفس محترم کا قتل اور پاکدامن عورتوں پر قذف اور زنا اور سود اور یتیم کا مال کھانا اور میدان جنگ سے فرار۔ یہی عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے۔ ان سے کہا گیا کہ حضرت عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں کہ کبائر سات ہیں تو انہوں نے فرمایا کہ ان کا ستر تک ہونا اقرب ہے۔ لیکن توبہ کے ساتھ کوئی کبیرہ نہیں ہوتا اور اصرار کے ساتھ کوئی صغیرہ نہیں ہوتا۔ حسن رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم زنا سرقہ اور شرب خمر کے بارے میں کیا کہتے ہو تو صحابہ نے جواب میں کہا کہ اللہ اور اس کے رسول خوب جانتے ہیں نبی صلی اللہ وسلم نے فرمایا یہ محسوس باتیں اور ان پر سزا ہے پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کیا وہ میں تمہیں اکبر کبائر کی خبر نہ دوں۔ صحابہ نے کہا کیوں نہیں یا رسول اللہ تو نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا اللہ کے ساتھ شریک کرنا اور عقوق والدین اور نبی علیہ الصلوٰۃ ٹیک لگائے ہوئے تھے (سیدھے ہو کر) بیٹھ گئے اور فرمایا آگاہ ہو اور جھوٹی بات آگاہ ہو اور جھوٹی بات۔

اور جب عرف شریعت میں عدالت کی تفسیر سے تم واقف ہو گئے تو (جان لو کہ) شارب خمر میں عدالت نہیں ہوتی کیونکہ اس کا شراب بیٹا کبیرہ گناہ ہے جس سے عدالت ساقط ہو جاتی ہے۔ ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ جب ایک شخص اپنے معاملات میں صالح ہو اور اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں اور نہ تو وہ جھوٹ کے ساتھ معروف ہو اور نہ کسی کبیرہ گناہ کے ساتھ البتہ وہ کبھی کبھی بدن کی صحت و قوت کے لیے نہ کہ تلبی (شوق و تماشا) کے لیے شراب پی لیتا ہے تو وہ عادل ہوگا لیکن اکثر مشائخ کی رائے یہ ہے کہ وہ عادل نہیں ہوگا کیونکہ شرب خمر خالص کبیرہ گناہ ہے اگرچہ وہ قوت حاصل کرنے کے لیے ہی ہو البتہ اگر وہ ناپید پئے تو محض پینے سے اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی کیونکہ ناپید کو قوت حاصل کرنے کے لیے نہ کہ تلبی کے لیے پینا حلال ہے۔ رہا اس سے نشہ تو اگر وہ ایک مرتبہ ہو اور اس کو علم نہ ہو اور بھول سے ہو گیا تھا تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔ اور اگر اس سے نشہ کا عادی ہو تو اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی کیونکہ اس (یعنی ناپید) سے نشہ حرام ہے۔ جو شخص مے نوشی کی مجلس میں آتا ہے اور مے نوشوں کے ساتھ بیٹھتا ہو تو اگرچہ وہ مے نوشی نہ کرتا ہو اس کو عدالت حاصل نہ ہوگی کیونکہ مجلس فسق میں حاضر ہونا بھی فسق ہے نوحہ کرنے والے اور نوحہ کرنے والی کو بھی عدالت حاصل نہیں ہوتی کیونکہ ان کا فعل حرام ہے۔

رہا منی تو اگر اس کی آواز کی بناء پر ہے لوگ جمع ہوتے ہیں تو اس کو بھی عدالت حاصل نہ ہوگی اگرچہ وہ مے نوشی نہ کرتا ہو کیونکہ وہ تو فاسقوں کا سردار ہے اور اگر وہ خود اپنے لیے جنت کو دور کرنے کے لیے گاتا ہو تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی کیونکہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے اس لیے کہ سماع سے دل نرم ہوتا ہے البتہ اس کے ساتھ فسق جائز نہیں۔

اور وہ شخص جو آلات موسیقی بجاتا ہو تو دیکھا جائے گا اگر وہ قبیح نہ ہوں جیسے۔ بانسری اور دف وغیرہ تو اس میں کوئی حرج نہیں اور اس کی عدالت بھی ساقط نہ ہوگی اور اگر وہ قبیح ہوں جیسے سازنگی وغیرہ تو اس کی عدالت ساقط ہوگی کیونکہ کسی طور پر بھی حلال نہیں۔ جو شخص کبوتر بازی کرتا ہو اگر وہ ان کو اڑاتا نہیں ہے تو اس کی عدالت ساقط نہیں ہوگی اور اگر وہ ان کو اڑاتا ہے تو اس کی عدالت ساقط ہوگی کیونکہ وہ عورتوں کے ستر پر مطلع ہوتا ہے۔ نیز یہ کھیل اس کو نماز اور دیگر طاعات سے غافل کرتا ہے۔

جو شخص زد کھیتا ہو اس میں عدالت نہیں ہوتی۔ اسی طرح وہ شخص بھی جو شطرنج کا عادی ہو۔ اگرچہ بعض لوگوں نے جودت اذعان اور امر حرب سیکھنے کے لیے اس کو مباح کہا ہے عدم عدالت کی وجہ یہ ہے کہ یہ ہمارے نزدیک حرام ہے کھیل ہونے کی بناء پر۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے ہر کھیل حرام ہے مگر مرد کا اپنی بیوی کے ساتھ اور اپنے گھوڑے کی تادیب اور اپنی کمان سے تیر اندازی کرنا اسی طرح جب اس کی عادت پڑ جائے تو یہ نماز اور دیگر طاعات سے غافل کر دیتی ہے۔ اور اگر کبھی کبھی کھیل لیا اور جو انہ کھیلے تو عدالت ساقط نہ ہوگی۔

جو شخص بغیر ازار کے حمام میں داخل ہوتا ہو اس میں بھی عدالت نہیں ہوتی کیونکہ ستر عورت فرض ہے۔

جو شخص نماز باجماعت میں جماعت کو خفیف و حقیق سمجھنے کی بناء پر ترک کرتا ہے تو اس میں عدالت نہیں ہوتی کیونکہ جماعت واجب ہے۔ اور اگر کسی تاویل سے اس کو ترک کرتا ہے مثلاً امام اس کے نزدیک پسندیدہ نہیں ہے تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔

عورتوں کے ساتھ مجبور میں مبتلا شخص اور قوم لوط کا عمل کرنے والا اور چور اور دہزن اور پاکدامن عورتوں پر ہتھان لگانے والا۔ اور محترم نفس کا قاتل اور سود خور وغیرہ ان میں عدالت نہیں ہوتی کیونکہ یہ بہت بڑے بڑے گناہ ہیں۔

محنت میں بھی عدالت نہیں ہوتی کیونکہ اس کا فعل و عمل (معصیت کا) کبیرہ ہوتا ہے۔ جو شخص اس بات کی پرواہ نہیں کرتا کہ روپیہ کیسے کماتا ہے اس میں بھی عدالت نہیں ہوتی کیونکہ اس کے بارے میں امن نہیں ہوتا کہ مال کی طبع میں وہ جھوٹی گواہی نہیں دے گا جو جھوٹ بولنے میں مشہور ہو اس میں عدالت نہیں ہوتی اور اس کی شہادت قبول نہیں کر جاتی اگرچہ وہ توبہ بھی کر لے تو جو شخص جھوٹ بولنے میں مشہور ہو تو اس کی سچائی کا علم نہیں ہو سکتا۔ اس کے برخلاف قاسی جب استق کی تمام اوزاع سے توبہ کر لے تو اس کی شہادت قبول کی جاتی ہے اسی طرح وہ شخص ہے جو جھوٹ میں بھول سے پڑ گیا یا ایک مرتبہ جھٹلا ہو گیا ہو پھر توبہ کر لی ہو کیونکہ مسلمان کم ہی اس سے خالی ہوتا ہے لہذا اگر اس سے منع کیا گیا تو شہادت کا باب بند ہو جائے گا۔

لہذا غیر منقون تو اس کی شہادت مقبول ہوگی جب کہ وہ عادل ہو اور اس کا فتنہ کو ترک کرنا منت سے اعراض کی بناء پر نہ ہو۔ اس کی وجہ شہادت کی نصوص عمومی میں نیز جب کہ اس کا اسلام بڑی عمر میں ہو

تو ممکن ہے کہ ختمہ کرانے سے اس کی جان کے تلف ہونے کا ڈر ہو۔ اور اگر جان کی تکفلی کا ڈر نہ ہو اور سنت کو ترک کرنے سے ہونے والے نفع میں سے کوئی ایک شہادت قبول نہ کی جائے گی مثل فاسق کے۔ وہ شخص جو معاصی کا ارتکاب کرتا ہو تو اس کی شہادت جائز نہ ہوگی اگرچہ ہمیں اس وقت میں اس کے فاسق ہونے کا یقین نہ ہو۔

ولد الزنا جب کہ عادل ہو اس کی شہادت قبول کی جائے گی بوجہ شہادت کی نصوص عمومہ کیونکہ والدین کا زنا اس کی عدالت میں عیب نہیں لگاتا اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس فرمان کی بناء پر کہ لا تزوروا ذرۃ ذرۃ اخذی تم۔ (کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا)۔ اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے جو یہ مروی ہے کہ آپ نے فرمایا ولد الزنا تمہیں میں سے سب سے برا ہے تو بہ خاص بچے کے بارے میں تھا واللہ تعالیٰ اعلم۔

خصی کی شہادت قبول کی جائے گی نصوص عمومہ کی بناء پر۔ روایت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے علقمہ خصی کی شہادت کو قبول کیا تھا اور منقول نہیں کہ صحابہ میں سے کسی نے ان پر انکار کیا ہو۔ نیز خصام عدالت میں عیب نہیں لگاتا پس یہ قبول شہادت سے مانع نہیں ہوگا۔

رہی گمراہ کی شہادت جب کہ وہ اپنی گمراہی و دین میں عادل ہو تو اس کو دیکھا جائے گا اگر گمراہی ایسی ہو جو اس کی تکفیر کا باعث ہو تو اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ کافر کی مسلمان کے خلاف شہادت مقبول نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ باعث تکفیر نہ ہو تو اگر وہ اپنی گمراہی کی طرف بلانے والا ہو اور اس میں عصیت رکھنے والا ہو یا اس میں دیوانہ ہو تب بھی اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ عصیت دعوت والا اپنی گمراہی کی ترویج کی خاطر جھوٹ اور فریب کی پرواہ نہیں کرتا لہذا اس میں فاسق ہوگا۔ یہی حکم اس وقت ہے جب مخول کرنے کی عادت ہو کیونکہ مخول کرنے والا جھوٹ کی پرواہ نہیں کرتا۔ اور اگر ایسی صورت نہ ہو اور وہ اپنی گمراہی میں ہوتے ہوئے عادل ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ اس کی گمراہی اس کو جھوٹ سے بچاتی ہے سوائے روافض کے ایک فرقہ کے کہ جس کو خطاب یہ کہا جاتا ہے کہ ان کے لیے گواہی نہیں ہوتی کیونکہ ان کا عقیدہ ہے کہ اپنے موافق دین کے حق میں اپنے مخالف دین (گمراہی) کے خلاف گواہی دینی جائز ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ جو شخص کسی بات کا دعویٰ کرے اور اس پر قسم کھائے تو وہ اپنے دعویٰ میں سچا ہوگا پس وہ اس کے لیے گواہی دیتے ہیں۔ تو جب کہ ان کا ایسا مدعی ہے تو ان کی شہادت جھوٹ سے خالی نہ ہوگی۔

اسی طرح اہل الہام کی گواہی بھی قبول نہیں ہوتی کیونکہ وہ الہام کے مطابق فیصلہ کرتے ہیں اور اس شخص کے حق میں گواہی دیتے ہیں جس کے بارے میں ان کے دل میں یہ بات بیٹھ جائے کہ وہ اپنے دعویٰ میں سچا ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ یہ جھوٹ سے خالی نہ ہوگی۔

اس شخص میں بھی عدالت نہیں ہوتی جو صحابہ پر سب و قسم کرتا ہو کیونکہ کسی مسلمان پر سب و قسم عدالت کو ساقط کرنے والی ہے تو صحابہ پر سب و قسم تو بطریق اولیٰ اس کی مسقط ہوگی۔

صاحب معصیت میں بھی عدالت نہیں ہوتی کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: یس

من امن مات علی المعصیۃ (وہ شخص جو معصیت پر مرے وہ ہم میں سے نہیں) نیز نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے: من مات علی المعصیۃ فهو کحمار نزع بدینہ (جو شخص معصیت پر مرا۔ وہ مثل گدھے کے ہے کہ جو اپنے دین کے ساتھ کھینچا گیا)۔ پس معصیت وہ معصیت ہوگی جو مسقط عدالت ہو۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ جس شخص نے کسی گناہ کا ارتکاب کیا تو اگر وہ کہاڑ میں سے ہو تو اس کی عدالت ساقط ہو جائے گی الا یہ کہ توبہ کرے۔ اور اگر کہاڑ میں سے نہ ہو لیکن اس پر اصرار کرے اور اس کا عادی ہو جائے تب بھی یہی حکم ہے کیونکہ اصرار سے صغیرہ گناہ کبیرہ بن جاتا ہے۔ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے لا صغیرہ مع الاصرار ولا کبیرۃ مع الاستغفار۔ اور اگر صغیرہ پر اصرار نہ ہو تو اس کی عدالت ساقط نہیں ہوتی جب کہ اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں۔

مشروط عدالت کی صفت کے بیان میں ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کا اختلاف ہوا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ ظاہری عدالت شرط ہے۔ رہی حقیقی عدالت جو تعدیل و تزکیہ سے گواہوں کے حالات معلوم کر کے ثابت ہوتی ہے وہ شرط نہیں ہیں۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے کہ ظاہری عدالت شرط ہے۔ اس مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ ظاہری عدالت پر فیصلہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جب ختم گواہ پر طعن کرے دینی کوئی عیب لگائے، تو ظاہری عدالت پراکتفا نہیں کیا جائے گا بلکہ قاضی گواہوں کے حالات معلوم کرے گا۔ اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ حدود و قصاص میں بھی قاضی گواہوں کے بارے میں پوچھے گا اور ظاہری عدالت پراکتفا نہیں کیا جائے گا خواہ ختم نے ان میں طعن کیا ہو یا نہ کیا ہو حدود و قصاص کے علاوہ میں اختلاف ہوا ہے جب کہ ختم نے گواہوں میں طعن نہ کیا ہو۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ گواہوں کے بارے میں، سوال نہیں کرے گا اور صاحبین کا قول ہے کہ کرے گا۔ ہمارے بعض مشائخ کا قول ہے کہ یہ اختلاف حقیقی نہیں ہے بلکہ زمانہ کے اختلاف کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا زمانہ اہل خیر و صلاح کا زمانہ تھا اس لیے کہ یہ تابعین کا زمانہ تھا اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے ان کے خیر ہونے کی گواہی دی تھی۔ اپنے اس ارشاد میں کہ خیر القرون قرون الذی نافیہ ثم الذین یلوئم ثم الذین یلوئم ثم یفشوا لکدیا الحدیث (بہترین اہل زمانہ میرے اہل زمانہ ہیں جن میں ہوں پھر جو ان کے بعد ہیں پھر جو ان کے بعد ہیں پھر جھوٹ پھیلے گا) لہذا ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے اہل عصر میں صلح و درحکی غالب تھی پس پرشیدہ طور پر ان کے حالات کی تفتیش سے بے نیاز سی تھی۔ پھر زمانہ میں تغیر آیا اور صاحبین کے اہل عصر میں فساد رونما ہوا لہذا عدالت کی تفتیش کی ضرورت پیش آئی۔ لہذا ان کے جوابات کا اختلاف اختلاف زمانہ کی وجہ سے تھا۔ پس یہ اختلاف حقیقی نہیں ہے۔ اور ہمارے بعض مشائخ نے اس اختلاف کو حقیقی قرار دیا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ظاہری عدالت دفع (دور کرنا) تو کر سکتی ہے اثبات نہیں کر سکتی کیونکہ اس عدالت (ظاہری) کا ثبوت استصحاب حال سے ہے دلیل سے نہیں جب کہ یہاں

ضرورت اثبات کی یعنی ایجاب قضاء کی ہے اور ظاہری عدالت اس کے لیے محبت نہیں پس دلیل سے عدالت کا اثبات ضروری ہوگا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل اللہ عزوجل کے قول کا ظاہر ہے کہ: **وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا** (اسی طرح ہم نے تم کو درمیانی امت بنایا، یعنی عادل۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس امت کے مؤمنین کو وسطیت یعنی عدالت کے ساتھ موصوف کیا۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ عادل ہیں بعض بعض پر پس عدالت مؤمنین میں اصل ہوئی اور اس کا زوال عارض کی بناء پر ہے۔ نیز حقیقی عدالت کو جاننا ممکن نہیں لہذا ظاہری پر حکم لگایا جائے گا۔ اور چونکہ گواہوں کی حالت کی تفتیش سے پیشتر ان کی عدالت ظاہر ہو چکی ہے لہذا اسی پر اکتفا کیا جائے گا الا یہ کہ خصم طعن کرے کیونکہ جب وہ طعن کرے اور اس میں وہ سچا ہو تو دو ظاہروں کے درمیان تعارض پیدا ہوگا۔ لہذا تفتیش کے ذریعے سے ترجیح دینا ضروری ہوگا۔ اور حدود و قصاص میں تفتیش ان کو دور کرنے کا ایک طریقہ ہے کیونکہ حدود کو دور کرنے کے لیے کوشش و حیلہ کیا جاتا ہے۔

اگر مشہور علیہ گواہوں کی حریت پر طعن کرے اور کہے کہ یہ دونوں غلام ہیں اور دونوں گواہ کہیں کہ ہم آزاد ہیں تو قول مشہور علیہ کا ہوگا یہاں تک کہ گواہ اپنی حریت پر گواہ پیش کر دیں کیونکہ اگرچہ بنی آدم میں آدم وحواء علیہما الصلاۃ والسلام کی اولاد ہونے کی بناء پر اصل حریت ہے لیکن جو امر استحباب حال سے ثابت ہو وہ خصم پر الزام کی صلاحیت نہیں رکھتا لہذا دلائل سے اس کا اثبات ضروری ہے۔

اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ سب لوگ آزاد ہیں مگر چار چیزوں میں گواہی اور حدود اور قصاص اور عقل۔ یہ اس صورت میں ہے جب دونوں کا نسب مجہول ہو کہ ان کی حریت کا علم نہ ہو اور ظاہر و مشہور بھی نہ ہو مثلاً وہ ہندی یا ترک وغیرہ ہوں کہ جن کی حریت معلوم نہ ہو یا عربی ہوں۔ اور ان لوگوں میں سے نہ ہوں جن پر غلامی جاری ہوتی ہے تو قول ان (گواہوں) کا ہوگا اور بغیر گواہی کے ان کی غلامی ثابت نہ ہوگی۔

کیا عدالت اصل شہادت کی از روئے وجود شرط ہے یا قبول کی مطلقاً از روئے وجوب و وجود شرط ہے؟ اس بارے میں اختلاف ہے ہمارے اصحاب رحمہما اللہ کا قول ہے کہ عدالت قبول شہادت کے لئے شرط ہے از روئے وجوب وجود کے علی الاطلاق اور از روئے وجوب کے۔ اصل قبول کے لیے شرط نہیں ہے حتیٰ کہ بغیر شرط کے بھی قبول ثابت ہو جاتا ہے۔ ثنائی علیہ الرحمۃ کا قول ہے کہ یہ اصول قبول کے لیے شرط ہے اور اس کے بغیر قبول سرے سے ثابت نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر قاضی فاسق کی گواہی میں۔ سچا ہونے کی تحری (غور و فکر) کرے تو اس کے لیے اس کی شہادت قبول کرنا جائز ہے اور بغیر تحری کے قبول کرنا بالاجماع جائز نہیں۔ اسی طرح قاضی پر اس کو قبول کرنا بھی بالاجماع واجب نہیں ہے جب کہ قاضی عادل کی شہادت بغیر تحری کے قبول کر سکتا ہے اور جب وہ شہادت دے دے تو اس پر اس کی شہادت کو قبول کرنا واجب ہوتا ہے۔ ہمارے نزدیک عادل کی شہادت اور فاسق کی شہادت کے درمیان یہی فرق ہے۔ اور ثنائی علیہ الرحمۃ کے نزدیک قاضی کے لیے سرے سے جائز نہیں کہ وہ فاسق کی گواہی پر فیصلہ دے۔ اسی طرح ہمارے نزدیک دو فاسقوں کی گواہی سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے

جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک نہیں ہوتا۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہادت کو قبول کرنے کا مبنی سچائی پر ہے اور سچائی صرف عدالت سے ظاہر ہوتی ہے کیونکہ جو شخص کذب سے معصوم نہ ہو اس کی خبر میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہوتا ہے اور ترجیح صرف عدالت سے ہوگی۔ انعقاد نکاح میں انہوں نے نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے ارشاد لا نکاح الا بولی و شاہدی عدل (بغیر بولی اور دو عادل گواہوں کے نکاح نہیں ہوتا) سے استدلال کیا۔ ہماری دلیل نصوص عمومہ ہیں جیسے ارشاد اللہ - واستشهدوا شہدین من رجالکم (اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بنا لو) اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد لا نکاح الا بشہود (بغیر گواہوں کے نکاح نہیں ہوتا) اور فاسق بھی شاید ہوتا ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: ممن ترمنون من الشہداء (ان میں سے جو تمہیں پسند ہوں گواہوں سے) گواہوں کی پسندیدہ اور غیر پسندیدہ کی طرف تقسیم کی پس یہ غیر پسندیدہ جو کہ فاسق ہے کے گواہ ہونے پر دلیل ہے۔ نیز نکاح کے باب میں گواہوں کی حاضری جہت زنا اور کرنے کے لیے ہے۔ جو دو انکار کے وقت ان کی شہادت کی ضرورت کے طور پر نہیں کیونکہ وقوع کے بعد نکاح منقذ ہو جائے گا۔ رہا شافعی رحمہ اللہ کا یہ قول کہ شہادت کا رکن شاید کا صدق ہے تو یہ بات تسلیم ہے لیکن صدق لامحالہ عدالت پر موقوف نہیں ہوتا کیونکہ بعض فاسق مختلف اقسام کے فسق کے مرتکب ہوتے ہیں لیکن جھوٹ سے بچتے ہیں جب کہ کلام اس فاسق کے بارے میں ہے کہ قاضی نے جس کی شہادت میں صدق کی تحری کی ہو اور اس کو گواہ کی سچائی کا گمان غالب حاصل ہوا ہو۔ اور اگر ایسا نہ ہو تو اس کی شہادت پر ہمارے نزدیک بھی قضاء جائز نہیں ہوتی۔ رہی حدیث تو اس کے بعض ناقلین سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت نہیں اور ہرگز ثابت نہ ہوگی پس اس میں شافعی رحمہ اللہ کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ان کے خلاف دلیل ہے کیونکہ اس میں عدالت کو شاہد کی صفت نہیں بنایا اس لیے کہ اگر ایسا ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم یوں فرماتے لایکاح الا بولی و شاہدین عدلین بلکہ یہاں شاہدین کی عدل کی طرف اضافت ہے اور کلمہ توحید ہے پس گویا کہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا لا نکاح الا بولی و قابلی کلمۃ العدل (اور عدل کے دو قبول کرنے والوں کے بغیر نکاح نہیں ہوتا) اور وہ کلمہ اسلام ہے اور فاسق مسلمان ہے پس اس کی موجودگی میں نکاح ہو جائے گا۔

گواہ محمد بن القزف نہ ہو۔ یہ شرط ادار ہے اور یہ ہمارے نزدیک ہے جب کہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ انہوں نے شہادت کی نصوص عمومہ کہ جن میں کوئی فرق نہیں ہے استدلال کیا ہے کیونکہ مانع قذف کی وجہ سے فسق ہے جو توبہ سے زائل ہو چکا۔ ہماری دلیل قول باری تعالیٰ: الذین یرمون المحصنات الا یہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ لے قذف رحمت، نکلنے والے کی شہادت کو ہمیشہ کے لیے قبول کرنے سے منع فرمایا ہے پس یہی توبہ کے بعد والے زملے کو بھی شامل ہوگی۔ اور اس سے ظاہر ہو گیا کہ شہادت کی نصوص عمومہ سے محمد بن القزف مخصوص ہے تاکہ تمام نصوص پر عمل ہو سکے اور وہ ناقص سے بچ سکیں۔ اسی طرح اسی جب کسی مسلمان پر قذف کرے

اور اس پر قذف لگائی جائے تو ذمیوں پر اور مسلمانوں پر اس کی شہادت جائز ہوگی۔ اسی طرح اگر مسلمان غلام مسلمان آزاد پر تہمت لگائے اور اس پر حد قذف لگائی جائے پھر وہ آزاد ہو جائے تو اگرچہ وہ آزاد کر دیا گیا ہے اس کی شہادت کبھی بھی قبول نہ کی جائے گی۔ وجہ فرق یہ ہے کہ اقامت حد اس شہادت کے بطلان کی موجب ہے جو قاذف کے لیے اقامت حد سے پیشتر تھی۔ جب کہ ذمی کے لیے اقامت حد سے پیشتر ذمیوں پر شہادت ثابت تھی مسلمانوں پر نہیں پس اقامت حد سے وہ شہادت باطل ہو جائے گی۔ پھر جب وہ مسلمان ہوا تو اس کے لیے رد کی ہوئی شہادت کے علاوہ ایک شہادت ثابت ہوگی اور یہ وہ ہے جو مسلمانوں پر ہے کیونکہ یہ پہلے تھی ہی نہیں چند سے باطل ہو جاتی پس اسکی گواہی کو قبول کیا جائے گا۔ پھر مسلمانوں پر اس کی شہادت قبول کرنے سے اس بات کی ضرورت ہے کہ ذمیوں پر بھی اس کی شہادت مقبول ہو۔ اس کے برخلاف غلام اہل شہادت میں سے تھا اگرچہ اس کی شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ شہادت کو باطل کرنے والی تو وہ اقامت حد ہے جو حالت اسلام میں ہو اور یہ پائی نہیں گئی کیونکہ حد کل کا نام ہے پس غلام پر جاری حد نہیں ہوگی اسلئے کہ حد متجزی نہیں ہوتی۔ یہ ظاہر الروایت کا جواب ہے۔ فقیہ ابو اللیث علیہ الرحمۃ نے دو اور روایتیں ذکر کی ہیں۔ ایک روایت میں اس کی شہادت قبول نہ کی جائے گی اگرچہ حالت اسلام میں اس کو صرف ایک ہی کوڑا لگا ہو کیونکہ گزشتہ کوڑوں کا حد ہونا آخری کوڑے کے وجود پر موقوف ہے اور کمال حد حالت اسلام میں پائی گئی۔ اور ایک روایت کے مطابق اکثر کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر اکثر حد حالت اسلام میں پائی گئی تو اس کی شہادت باطل ہو جائے گی ورنہ نہیں کیونکہ شریعت میں اکثر کے لیے کل کا حکم ہوتا ہے ظاہر روایت کا جواب ہی صحیح ہے کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ حد کل کا نام ہے اور آخری کوڑا لگنے سے ظاہر ہوا کہ تمام کوڑے حد تھے اور چونکہ کل کوڑے حالت اسلام میں نہیں لگے ہیں لہذا ان کی وجہ سے اسلام کی وجہ سے حاصل ہونے والی شہادت رد نہ کی جائے گی۔ یہ اس صورت میں تھا جب اقامت حد اور توبہ کے بعد گواہی دی ہو۔

اور اگر توبہ کے بعد لیکن اقامت حد سے پیشتر گواہی دی ہو تو بالا جماع مقبول ہوگی۔ اور اگر اقامت حد کے بعد لیکن توبہ سے پیشتر گواہی دی تو اس کی گواہی بالا جماع مقبول نہ ہوگی۔ اور اگر توبہ اور اقامت حد دونوں سے پیشتر گواہی دی تو یہ ناسق کی شہادت کا مسئلہ ہے جو گزر چکا ہے۔

محدود فی القذف لوگوں کی موجودگی میں نکاح بالا جماع منعقد ہو جاتا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس بناء پر کہ چونکہ اس کو شہادت کی ادائیگی حاصل ہے پس اس کو شہادت کا سماع بھی حاصل ہوگا۔ جب کہ ہمارے نزدیک نکاح کے وقت گواہوں کی موجودگی مجرور و انکار کے دفع کے لیے نہیں ہوتی کیونکہ تسامع کی بناء پر شہادت کے ذریعے سے ضرورت پوری کی جاسکتی ہے بلکہ اس کے ذریعے سے زنا کے شک و تہمت کو ہٹانے کے لیے ہوتی ہے اور یہ محدود فی القذف لوگوں کی موجودگی سے کیا جاسکتا ہے پس ان کی موجودگی میں نکاح منعقد ہو جائے گا اور ان کی گواہی قبول کرنے سے نہی

کی بنا پر قبول نہیں کی جائے گی۔ اور انعقاد (نکاح) فی الجملہ قبول (شہادت) سے جدا ہوتا ہے۔
 رہا وہ شخص جس کو زنا اور سرقت میں حد لگی ہو تو حیب وہ تو بر کرے تو اس کے عادل بن جانے
 کی بنا پر اس کی شہادت قبول کی جائے گی۔ مجدد فی القذف میں اگر ہمیشہ کے لیے قبول نہ کرنے کی
 نص خاص نہ ہوتی تو اس میں بھی قیاس ہی ہے کہ حیب وہ تو بر کرے تو اس کی شہادت قبول کی جائے گی۔
 اپنی گواہی سے گواہ اپنے لیے نفع نہ کھینچتا ہو اور اپنے سے تاوان کو دور نہ کرتا ہو کیونکہ نبی علیہ الصلاۃ
 والسلام کا ارشاد ہے لا شہادۃ لجار المغنم ولا لدافع المتعوم (اس شخص کی گواہی نہیں ہے
 جو نفع کھینچنے والا ہو اور تاوان کو دور کرنے والا ہو)۔ نیز حیب اس کی شہادت نفع اور دفع کے معنی کو
 مستضمن ہے تو وہ مہتمم ہوا اور متہم کی گواہی نہیں ہوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطلق۔
 جب اس نے اپنی گواہی سے اپنی طرف نفع کھینچا تو اس کی گواہی اللہ عزوجل کے لیے نہیں ہوئی بلکہ
 اپنے لیے ہوئی پس قبول نہ کی جائے گی۔

اسی پر اس مسئلہ کی تخریج ہوتی ہے کہ والد اگرچہ عالی (یعنی دادا پڑداد وغیرہ) ہو کی شہادت
 اپنی اولاد اگرچہ سافل (یعنی پوتا پڑپوتا وغیرہ) ہو کے حق میں اور اس کے برعکس مقبول نہیں ہوتی کیونکہ
 ایک دوسرے کے مال سے عام طور پر ملتفع ہوتے ہیں پس اس میں نفع کھینچنا نہمت اور اپنے لیے
 شہادت کا معنی پایا جاتا ہے لہذا یہ شہادت مقبول نہ ہوگی۔ حضاف رحمہ اللہ نے ادب القاضی میں
 نبی علیہ الصلاۃ والسلام سے ذکر کیا کہ والد کی اپنے بچے کے لیے شہادت اور بچے کی اپنے والد کے
 لیے شہادت مالک کی اپنے غلام کے لیے اور غلام کی اپنے مالک کے لیے یو ی کی اپنے شوہر کے لیے
 اور شوہر کی اپنی بیوی کے لیے شہادت قبول نہیں کی جاتی۔ رہیں دیگر قراتبیں مثلاً بھائی چچا اور ماموں
 وغیرہ تو ان میں سے ایک دوسرے کے لیے شہادت قبول کی جائے گی۔ کیونکہ ان میں سے بعض کے
 لیے دوسرے بعض کے مال میں عرف و عادت میں تسلط نہیں ہوتا پس یہ اجنبیوں کے ساتھ لاحق
 ہیں۔ اسی طرح رضاعی باپ کی رضاعی بیٹے کے لیے شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ ان کے آپس
 میں دوسرے کے مال سے اتنا حق کی عادت جاری نہیں ہے۔ لہذا یہ مثل اجنبیوں کے ہوں گے مالک
 کی غلام کیلئے اور غلام کی مالک کیلئے حق میں شہادت مقبول نہ ہوگی بوجہ مذکورہ۔ رہی زوجین میں سے ایک کی شہادت
 دوسرے سے حق میں ہمارے نزدیک یہ مقبول نہ ہوگی لیکن شافعی کے نزدیک مقبول ہوگی انہوں نے شہادت کی نصوص
 عمومہ سے استدلال کیا ہے جن میں تخصیص نہیں ہے مثلاً اللہ تعالیٰ جل و علا کا فرمان: **وَأَشْهِدُوا**
شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ (اور اپنے مردوں میں سے دو گواہ بناؤ)، اور اللہ تعالیٰ عز شائے کا ارشاد
وَأَشْهِدُوا ذُوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ (اور اپنے میں سے دو عادل بنالو)، اور اللہ تعالیٰ عظمت
 کبریٰ کا قول **مَنْ تَرْمِزُونَ مِنَ الشَّهَدَاءِ** (ان میں جسے تم پسند کرتے ہو گواہوں میں سے ان
 میں ایک عادل اور دوسرے عادل کے درمیان اور ایک پسندیدہ اور دوسرے پسندیدہ کے درمیان
 فرق نہیں کیا گیا۔ ہماری دلیل وہ نصوص ہیں جو ہم نے روایت کیں مثلاً لا شہادۃ لجار المغنم ولا

شہادۃ للمتهم (نفع کھینچنے والے اور متہم کے لیے شہادت نہیں ہے) اور زوجین میں سے ہر ایک دوسرے کے حق میں شہادت کے ذریعے سے اپنی طرف نفع کھینچتا ہے کیونکہ عادتاً وہ اس کے مال سے منتفع ہوتا ہے لہذا وہ اپنے ہی حق میں شہادت دینے والا بنے گا۔ نیز وہ حدیث جو خضاف رحمہ اللہ نے ذکر کی ہے۔ رہیں نصوص عمومہ تو ہم بھی ان کے مطابق ہی کہتے ہیں لیکن تم نے یہ کیونکہ کہا کہ زوجین میں سے ایک دوسرے کے حق میں شہادت دینے عادل اور پسندیدہ ہوتا ہے بلکہ وہ تو بوجہ مذکورہ مائل و متہم ہوتا ہے جو کہ شاید نہیں ہوتا پس نصوص عمومہ میں شامل نہ ہوگا۔ اسی طرح اسی آئبر کے حق میں اجیر کی اس واقعہ میں شہادت جس میں اس کو اجیر رکھتا ہے قبول نہ ہوگی کیونکہ اس میں اپنی طرف نفع کو کھینچنے کی تہمت ہے۔ اور ایک شریک کی اپنے ساتھی شریک کے حق میں مال شرکت میں شہادت مقبول نہ ہوگی۔

اگر دو شخصوں نے دو شخصوں کے حق میں میت کے خلاف ایک ہزار دین کی شہادت دی میٹھر مشہود (جس کے لیے شہادت دی گئی) نے دونوں گواہوں کے حق میں عیب کے خلاف ایک ہزار دین کی گواہی دی تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک دونوں فریقوں کی شہادت باطل ہوگی۔ جب کہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہوگی۔ یہی اختلاف اس صورت میں ہے جب دو آدمی گواہی دیں کہ میت نے ان دو کے لیے ایک تہائی مال کی وصیت کی تھی۔ اور مشہود لھا گواہی دیں کہ میت نے گواہوں کے لیے ایک تہائی مال کی وصیت کی تھی۔ اور اگر دو نے گواہی دی کہ میت نے ان دو (مدعیوں) کا مکان یا غلام غصب کیا تھا۔ اور مشہود لھا دونوں گواہوں کے حق میں ہزار درہم کے دین کی گواہی تو بالاجماع دونوں دونوں کی گواہی جائز ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ ہر فریق اپنے غیر کے لیے گواہی دے رہا ہے نہ کہ اپنے لیے لہذا وہ اپنی گواہی میں متہم نہیں ہے۔ اور شیعین کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ ہر فریق جو لیتا ہے دوسرا فریق اس میں اس کا خریک بتاتا ہے پس ہر فریق اپنے لیے شاید بنا البتہ جب مشہود بہ کی جنس مختلف ہو تو اس وقت شرکت کا معنی ثابت نہیں ہوتا۔

۹۔ خصم نہ ہو بوجہ نبی علیہ الصلاۃ والسلام کے اس اشارہ کے کہ: لا تجوز شہادۃ خصم ولا ظنہ (خصم اور متہم کی شہادت جائز نہیں) نیز جب گواہ خود خصم ہو تو اس کی گواہی خود اپنے لیے واقع ہوتی ہے لہذا مقبول نہ ہوگی۔ اسی پر وصی کی میت کے لیے اور اس یتیم کے لیے جو اس کی پرورش میں ہو شہادت کا مسئلہ نکلتا ہے کیونکہ وہ اس میں خصم ہے۔ اور اسی وجہ سے وکیل کی اپنے مؤکل کے حق میں شہادت (مقبول نہیں ہوتی)۔

۱۰۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ادائیگی شہادت کے وقت مشہود بہ کا علم ہونا اور اس کا یاد ہونا۔ صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر کسی تحریر پر اپنا نام اور اپنا خط اور اپنی مہر دیکھے لیکن گواہی یاد نہ ہو تو اس کے لیے گواہی دینا جائز نہیں۔ اور اگر گواہی دی اور قاضی کو اس بات کا علم ہو گیا تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی شہادت مقبول نہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس سے اپنا نام اور اپنا خط اور اپنی مہر (اقرار نامہ) پر دیکھی تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ اس نے شہادت

کا تحمل کیا تھا اور شہادت کا علم صک (اقرار نامہ) سے ہو گیا ہے لہذا اس کے لیے ادائیگی شہادت جائز ہے اور جب ادا کرے تو قبول کی جائے گی۔ نیز نسیان ایسا امر ہے جو آدمی کی جبلت میں ہے خصوصاً جب کہ مدت طویل ہو گئی ہو۔ کیونکہ مدت کی طوالت بھلا دیتی ہے پس اگر ادائیگی شہادت کے وقت واقعہ کے یاد ہونے کی شرط عائد کی جائے گی تو شہادت کا باب بند ہو جائے گا اور یہ بات حقوق کے ضائع کرنے کا باعث بنے گی جو جائز نہیں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (جس چیز کا تجھے علم نہیں ہے اس کے درپے مت ہو) اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ایک گواہ کو کہ اِذَا عَلِمْتَ مِثْلَ الشَّمْسِ فَاشْهَدْ وَلَا فِدْعَ (جب تجھے مثل سورج کے علم ہو تو گواہی دے ورنہ چھوڑ دے)۔ اور خط و مہر پر اعتماد نہیں ہوتا کیونکہ ایک دوسرے کے مشابہ ہوتا ہے اور ایک مہر دوسرے کے مشابہ ہوتی ہے اور اس میں حیلہ اور فریب چلتا ہے۔ نیز خط یاد دہانی کے لیے ہوتا ہے لہذا وہ خط جو (واقعہ) یاد نہ ملائے اس کا وجود و عدم برابر ہے۔ اسی اختلاف کے مطابق جب قاضی اپنے دیوان (رجسٹر) میں کوئی ایسی بات پائے جو اس کو یاد نہ ہو اور دیوان اس کی مرہم ہو (یعنی اس پر اس کی مہر کی سیل SEAL لگی ہوئی ہو) تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی اس پر عمل نہیں کرے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اگر دیوان قاضی کی سیل کے اندر ہو تو وہ اس پر عمل کرے گا۔ اسی اختلاف کے مطابق جب قاضی معزول کر دیا جائے پھر بعد میں دوبارہ قاضی بنا دیا جائے اور وہ اپنے گزشتہ دیوان میں کوئی بات دیکھ کر اس پر عمل کرنا چاہے لیکن اس کو وہ بات یاد نہ ہو تو ابو حنیفہ کے نزدیک وہ ایسا نہیں کر سکتا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر عمل کر سکتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

نفس شہادت سے متعلق شرائط | ان کی چند انواع ہیں۔

۱۔ لفظ شہادت۔ پس اس کے علاوہ دیگر الفاظ مثلاً اخبار اعلام وغیرہ کے ساتھ قبول نہ کی جائے گی اگرچہ ان سے شہادت کا معنی ادا ہوتا ہے۔
یہ امر تعبدی اور غیر معقول المعنی ہے۔

۲۔ جس میں دعویٰ شرط ہے اس میں شہادت کا دعویٰ کے موافق ہونا۔ پس اگر شہادت دعویٰ کے مخالف ہو تو مقبول نہ ہوگی مگر جب کہ موافقت کے ممکن ہونے کی صورت میں مدعی دعویٰ اور شہادت کے مابین موافقت پیدا کر دے کیونکہ جس امر میں دعویٰ شرط ہے اس میں جب شہادت دعویٰ کے مخالف ہو اور دونوں کے مابین موافقت نہ ہو سکتی ہو تو شہادت دعویٰ سے منفرد ہو گئی اور وہ شہادت جو دعویٰ سے منفرد (علیحدہ) ہو ایسے امر میں کہ جس میں دعویٰ شرط ہے مقبول نہیں ہوتی۔ اس کی وضاحت چند مسائل سے ہوگی جب کسی سبب سے ملک کا دعویٰ کیا پھر ملک مطلق پر گواہ پیش کئے تو گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ اسی طرح اگر ملک مطلق کا دعویٰ کیا پھر کسی سبب سے ملک پر گواہ پیش کئے تو گواہی قبول کی جائے گی۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ ملک مطلق

عام تر ہوتی ہے کسی سبب سے ملک کے مقابلے میں کیونکہ اس کا ظہور شروع سے ہوتا ہے لہذا اس کی بناء پر زوائد میں بھی استحقاق ہوتا ہے۔ اور سبب سے ملک کا اقتدار وجود سبب کے وقت پر ہوتا ہے۔ پس ملک مطلق عام تر ہے اور ملک مطلق پر گواہ پیش کر کے مدعی اپنے گواہوں کی گواہی کے ایک حصے میں تکذیب کرتا ہے اور موافقت پیدا کرنا مشکل ہے کیونکہ جو ملک شروع سے ہو وہ کسی سبب سے پیش آنے والی ملک کے منافی ہوتی ہے اس لیے کہ ایک محل میں دونوں کا اکٹھے ثابت ہونا محال ہے۔ اس کے برخلاف جب ملک مطلق کا دعویٰ کیا پھر سبب سے ملک پر گواہ پیش کیے تو اس کا حکم مختلف ہے کیونکہ کسی سبب سے ملک خاص تر ہوتی ہے ملک مطلق کے مقابلے میں جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے پس گواہوں نے دعویٰ سے کم پر گواہی دی لہذا مدعی گواہوں کی تکذیب کرنے والا نہیں بنا بلکہ جواہروں نے گواہی دی اس میں اس کے انکی تصدیق کی اور ایک زائد شئی کا دعویٰ کیا جس کی شہادت گواہوں کو حاصل نہیں ہے۔ تو یہ ایسے ہوا کہ ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کیا اور گواہوں نے ہزار کی گواہی دی تو گواہی قبول کی جاتی ہے بوجہ مذکورہ ایسے ہی ہوں گے اور اگر خاص سبب سے ملک پر گواہ پیش کیے مثلاً ایک شخص کے قبضے میں مکان کا دعویٰ کیا کہ اس نے اس (مکان) کو اپنے باپ سے وراثت میں پایا۔۔۔۔۔ ہے پھر اس بات پر گواہ پیش کیے کہ اس نے قابض سے وہ مکان خرید لیا ہے یا قابض نے وہ مکان اس کو ہبہ کیا ہے یا صدقہ کیا ہے اور اس نے قبضہ کر لیا تھا یا خریدنے کا یا ہبہ کا یا صدقہ کا دعویٰ کیا پھر وراثت پر گواہ پیش کئے تو گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ وہ دعویٰ کے مخالف ہے جس کی وجہ از روئے صورت اور معنی دو گواہیوں کا اختلاف ہے۔ از روئے صورت اختلاف میں تو کوئی شک نہیں ہے اور از روئے معنی اختلاف اس وجہ سے ہے کہ دونوں گواہوں کا حکم مختلف ہے پس گواہی قبول نہ کی جائے گی مگر جب مدعی دعویٰ اور شہادت کے درمیان موافقت بیان کر دے مثلاً کہے کہ میں نے اس سے خرید لیا تھا لیکن اس نے خریدنے کا انکار کیا اور میں اس کے اثبات سے عاجز ہوا پس اس نے اس سے ہبہ چاہا تو اس نے مجھے ہبہ کر دیا اور میں نے قبضہ کر لیا اور گواہ دوبارہ پیش کرے تو گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ جب مدعی نے موافقت پیدا کر دی تو مخالفت زائل ہو گئی ظاہر ہو گیا کہ مدعی نے اپنے گواہوں کی تکذیب نہیں کی۔ اور یہ حقیقت میں (دعویٰ کی) ابتدا میں جائے گی پس گواہی کا اعادہ واجب ہو گا تاکہ شہادت دعویٰ کے وقت واقع ہو۔ اسی طرح اگر موافقت یوں پیدا کی کہ کہا میں نے اس کو اپنے باپ سے وراثت میں پایا البتہ اس (مدعا علیہ) نے میری میراث کا انکار کیا تو میں نے اس کو اس سے خرید لیا یا اس نے یہ مجھے ہبہ کر دیا تو دعویٰ اور شہادت کے درمیان تناقص و اختلاف کے زائل ہونے کی وجہ سے شہادت قبول کی جائے گی۔

بدل (عوض) میں اختلاف موجب ہوتا ہے اختلاف عقد کا پس گواہ ایک دوسرے عقد پر قائم ہوئے جو مدعی کے دعویٰ کردہ عقد کا غیر ہے۔ لہذا گواہی مقبول نہ ہوگی مگر جب کہ مدعی موافقت پیدا کر دے اور کہے کہ میں نے غلام کے عوض خرید لیا تھا لیکن اس (مدعا علیہ) نے

غلام کے عوض خریدنے کا انکار کیا تو میں نے اس کے بعد ہزار درہم پر خرید لیا۔ پس مخالفت کے زائل ہونے کی وجہ سے گواہی مقبول ہوگی۔

یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب موافقت کا دعویٰ دوسری مجلس میں کیا ہو مثلاً مجلس حکم سے اٹھ گیا اور پھر اس کے بعد آیا اور موافقت کا دعویٰ کیا۔ اور جب وہ مجلس حکم سے نہ اٹھے اور وہیں موافقت کا دعویٰ کرے تو موافقت کا دعویٰ مسموح نہ ہوگا۔

اگر دعویٰ کیا کہ یہ اس کا ہے پھر گواہ پیش کئے کہ یہ فلاں کا ہے اور اس فلاں نے اس کو اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے تو اس کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اور اس کے قبل جب دعویٰ کیا کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے پھر اس بات پر گواہ پیش کئے کہ یہ اس کا اپنا ہے تو اسکے گواہ مقبول نہ ہوں گے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس کا پہلے یہ کہنا کہ یہ میرا ہے اس کے اس قول کے منافی نہیں ہے کہ یہ فلاں کہے جس نے مجھ اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ یہ اس (مدعی) کا ہو خصومت و مطالبہ کے حق کے ذریعے سے اور اس کے غیر کا ہو ملکیت کے حق سے۔ پس موافقت پیدا کرنی ممکن ہے لہذا گواہی قبول کی جائے گی برخلاف دوسری صورت کے کیونکہ اس (مدعی) کا قول کے کہ یہ فلاں کہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے منافی ہے اس کے بعد والے قول کے کہ یہ میرا ہے کیونکہ اس نے پہلے تصریح کی ہے کہ اس میں ملک فلاں کی ہے اور یہ کہ وہ اس وکیل بالخصومت ہے اپنے اس قول کے ساتھ کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے۔ پس اس کے بعد اس کا قول کر یہ میرا ہے اس بات کا اقرار ہے کہ یہ میرا اپنا ہے پس یہ مناقض ہوگا لہذا گواہی قبول نہ کی جائے گی۔

اگر دعویٰ کیا کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے پھر اس بات پر گواہ پیش کیے کہ یہ کسی دوسرے فلاں کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے تو گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ اس کا پہلے یہ کہنا کہ یہ فلاں کا ہے اس نے مجھے خصومت کا وکیل بنایا ہے جیسے اس کے اس قول کے منافی ہے کہ یہ میرا ہے ایسے ہی اس قول کے منافی ہے کہ یہ فلاں دوسرے کا ہے اس نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے۔ لہذا گواہی قبول نہ کی جائے گی مگر جب کہ وہ موافقت پیدا کرے اور کہے کہ مؤکل نے اس کا مؤکل ثانی کے ساتھ فروخت کر دیا تھا پھر مؤکل ثانی نے مجھے اس میں خصومت کا وکیل بنایا ہے پس تناقض کے زوال کی بنا پر گواہی مقبول ہوگی۔

اگر ذی قعدہ میں دعویٰ کیا کہ میں نے اس سے یہ مکان رمضان کے مہینے میں ہزار کے عوض خرید لیا تھا اور اس کو ثمن کی ادائیگی کر دی تھی۔ پھر اس بات پر گواہ پیش کیے کہ مدعا علیہ نے اس کو مکان شعبان کے مہینے میں صدقہ کیا تھا تو اس کے گواہی مقبول نہ ہوگی۔ کیونکہ شعبان میں صدقہ کا دعویٰ منافی ہے رمضان میں خریدنے کے اس وجہ سے کہ آدمی کا خود اپنی ملک کو خریدنا محال ہے۔ اور موافقت پیدا کرنا ممکن نہیں ہے لہذا گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ اور اگر سوال میں صدقہ کہنے پر گواہ پیش کیے اور اس طور پر موافقت پیدا کی کہ اس نے میرے خریدنے کا انکار کیا پھر اس نے یہ مکان مجھ

کو سبہ کر دیا تو گواہی قبول کی جاسکتی۔

ایک شخص کے قبضے میں مکان کے بارے میں دعویٰ کیا کہ یہ میرا ہے اور اس بات پر گواہ پیش کیے کہ یہ کل میرے (یعنی مدعی کے) قبضے میں تھا تو گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ قبول کی جائے گی مدعا علیہ کو حکم دیا جائے گا کہ مکان مدعی کو واپس کرے۔ اور اگر قابض نے اس بات پر گواہ پیش کیے کہ وہ مکان مدعی کی ملک تھا تو بالاجماع گواہی قبول کی جائے گی ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب اس بات پر گواہ پیش ہو گئے کہ مکان اس کے قبضے میں تھا تو ثابت شدہ ہیں اصل اس کی بقا ہے۔ اور اس لیے ماضی میں ملکیت پر گواہی قبول کی جاتی ہے۔ نیز گواہی سے ثابت ہونے والا مثل مشاہدہ سے ثابت ہونے والے کے ہے۔ اور اگر معاہدہ یا اقرار سے ثابت ہو کہ وہ گذشتہ کل اس کے قبضے میں تھا تو مدعا علیہ کو واپس کرنے کا حکم دیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہ ہوگا۔ ظاہر روایت کی وجہ یہ ہے کہ شہادت ماضی کے قبضے پر ہوئی ہے۔ لہذا فی الحال ہونا صرف استحباب حال کے حکم سے ہوگا جس سے لازم نہیں کیا جاسکتا۔ نیز قبضہ کبھی تو حق ہوتا ہے اور کبھی باطل ہوتا ہے اور کبھی قبضہ ملک ہوتا ہے اور کبھی قبضہ امانت ہوتا ہے لہذا اس میں کئی احتمال ہیں اور جس میں احتمال ہوں وہ حجت نہیں بن سکتا برخلاف ملک اور معاہدہ کے اور برخلاف اقرار کے کیونکہ یہ خود حجت ہے جب کہ گواہی خود حجت نہیں ہوتی بلکہ قاضی کی قضاء سے ہوتی ہے اور جس میں احتمال ہو اس سے قضاء کی کوئی صورت نہیں ہیں۔

اگر اس بات پر گواہ پیش کئے کہ وہ مکان اس (مدعی) کے قبضے میں گذشتہ کل تھا پھر مدعا علیہ نے اس سے لے لیا یا اس سے غصب کر لیا یا مدعی نے اس کے پاس ودیعت رکھا یا اس کو عاریتاً دیا تو گواہی قبول کی جائے گی اور خارج کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ گواہی سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ قابض نے خارج (غیر قابض) کی جانب سے قبضہ پایا ہے لہذا قابض کو حکم دیا جائے گا کہ خارج کو مکان واپس کرے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے جب ایک شخص کے قبضے میں مکان کا دعویٰ کیا کہ اسے اپنے باپ کے وراثت میں ملا ہے اور اس بات پر گواہ پیش کر دیے کہ مکان باپ کا تھا ہم کہتے ہیں کہ اس میں چار صورتیں ہیں۔ اول یا تو انہوں نے گواہی دی ہو کہ مکان مدعی کے باپ کا تھا اور یہ نہیں کہا کہ وہ مر گیا ہے اور اس نے مکان مدعی کے لیے میراث میں چھوڑا ہے۔ دوم یا انہوں نے یہ کہا کہ یہ مکان اس کے باپ کا تھا اور وہ مر گیا ہے اور اس نے مکان اس (مدعی) کے لیے میراث میں چھوڑا ہے سوم انہوں نے یہ کہا کہ یہ مکان موت کے دن اس کے باپ کے قبضے میں تھا چہارم یا انہوں نے میں مدعی کے باپ کا کوئی فعل اس کی موت کے وقت اس مکان میں ثابت کیا ہے۔ اول صورت میں ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کے مطابق شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق قبول کی جائے گی۔ اسی طرح اگر انہوں نے گواہی دی کہ یہ مکان مدعی کے باپ کا تھا جو شہلو سے پیشتر مر گیا تھا تو گواہی قبول نہ کی جائے گی فقہاء کا قول ہے کہ اس کا طرفین کے قول کے مطابق

ہونا واجب ہے جب کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کے مطابق جیسا کہ ان سے امالی میں روایت ہے مناسب یہ ہے کہ یہ قبول کی جائے۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب ان کی شہادت سے ملک مدعی کے باپ کے لیے ثابت ہو گئی تو ثابت ہونے والے میں اصل اس کی بقاء ہے جب تک کہ مزیل رزائل کرنے والا نہ پایا جائے تو گویا یہ ایسے ہوا جیسے گواہی دیں کہ موت کے دن بھی یہ ملک اس کے باپ کا تھا۔ ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہادت دعویٰ کے مخالف ہے کیونکہ مدعی ہونے والی ملک کا دعویٰ کر رہا ہے حالانکہ شہادت ایسی ملک پر واقع ہو رہی ہے جو کہ تھی نہ کہ ہونے والی ملک پر پس شہادت دعویٰ کے مخالف ہے۔ لہذا گواہی قبول نہ کی جائے گی ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ جو ثابت ہوتا ہے وہ باقی رہتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ تسلیم ہے لیکن ثبوت کی دلیل کے حکم کے طور پر نہیں کیونکہ دلیل ثبوت کا تعرض بقاء سے نہیں ہوتا بلکہ بقاء تو محض استصحاب حال کے حکم کے سبب سے ہوتا ہے اور وہ استحقاق کے لیے محبت میں بننا

اور وہ گواہی دیں کہ مکان مدعی کے دادا کا تھا تو طرفین کے نزدیک اس پر فیصلہ نہیں دیا جائے گا جب کہ میراث کی گواہی نہ دیں کہ مدعی کا دادا مر گیا تھا اور اس نے مکان مدعی کے باپ کے لیے ترکہ میں چھوڑا پھر اس کا باپ مر گیا اور اس نے یہ مکان اس (مدعی) کے لیے ترکہ میں چھوڑا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دیکھا جائے گا اگر دادا باپ سے پیشتر مر گیا تھا تو مدعی کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا اور اگر دادا سے پیشتر باپ مر گیا تھا یا اس بارے میں علم نہ ہو تو مکان کے بارے میں فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔

اور اگر گواہی دی کہ یہ مکان اس کے باپ کا ہے تو مدعی کے حق میں مکان کا فیصلہ نہیں کیا جائے گا۔ بعض کا کہنا ہے کہ اس پر سب کا اتفاق ہے جب کہ دیگر بعض کا کہنا ہے کہ اس میں بھی مذکور اختلاف جاری ہوتا ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ ابو یوسف رحمہ اللہ سے مروی ہے کہ گواہی قبول کی جائے گی۔

دوسری صورت میں یعنی جب گواہی دی کہ اس کے باپ کی موت کے دن مکان اس کے باپ کا تھا وہ مر گیا اور اس مکان کو مدعی کی میراث کے طور پر چھوڑ گیا تو اس شہادت کے مقبول ہونے میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ انہوں نے موت کے وقت ملک موروث کی اور مدعی کے لیے بطور میراث چھوڑ لے کی شہادت دی اور یہی ملک موروث کی تفسیر ہے۔

تیسری صورت میں یعنی جب گواہی دی کہ موت کے دن مکان اس کے باپ کے قبضے میں تھا تو شہادت مقبول ہوگی کیونکہ شروع سے مطلق قبضہ کو مالک کے قبضے پر محمول کریں گے لہذا موت کے وقت قائم قبضہ پر شہادت اپنی موت کے وقت ملک قائم پر شہادت دینا ہے۔ پھر جب مر گیا تو ترکہ میں چھوڑ گیا پس اس کے لیے مترک میں ملکیت ثابت ہوئی کیونکہ یہ ملک موروث کی تفسیر ہے۔ نیز اس کا قبضہ اگر قبضہ ملک ہے تو موت کے وقت ملک موروث کے لیے ثابت تھی اور اگر وہ قبضہ امانت تھا تو قبضہ ملک کی طرف منتقل ہو جائے گا۔

قبضہ امانت تھا تو قبضہ ملک کی طرف منتقل ہو جائے گا جب کہ بغیر بتائے مر گیا ہو کیونکہ موت کے وقت تجھیل (مال کے بارے میں نہ بتانا کسی کا ہے) وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے۔ اور ہمارے نزدیک وجوب ضمان مضمون میں ثبوت ملک کا سبب ہوتا ہے

چوتھی صورت یعنی جب مدعی کے باپ کے لیے موت کے وقت مکان میں کسی فعل کا اثبات کیا ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ایسا فعل ہو جو قبضہ پر دلیل ہو یا ایسا فعل ہو جو قبضہ پر دلیل نہ ہو۔

وہ فعل جو قبضہ پر دلیل ہو ایسا فعل ہوتا ہے کہ قابل انتقال اشیاء میں بغیر انتقال کے اس کے وجود کا تصور ممکن نہیں جیسا لباس پہننا اور بوجھ اٹھانا یا ایسا فعل ہوتا ہے جو عام طور پر انتقال کے لیے پایا جاتا ہے جیسے جانوروں میں سواری یا ایسا فعل ہو جو ناقابل انتقال اشیاء میں عام طور پر صرف مالکوں کی جانب سے پایا جاتا ہے جیسے مکانوں میں رہائش۔

وہ فعل جو قبضہ پر دلیل نہ ہو وہ فعل ہوتا ہے جو قابل انتقال اشیاء میں بغیر انتقال کے ثابت ہوتا ہو اور نہ ہی اس کا حصول عام طور پر انتقال کے لیے ہوتا ہو جیسے چٹائی پر بیٹھنا یا ایسا فعل ہو جو ناقابل انتقال اشیاء میں غالب طور پر مالکوں کی جانب سے نہ پایا جاتا ہو جیسے مکان میں سونا اور بیٹھنا وغیرہ۔

پس اگر ایسا فعل ہو جو قبضہ پر دلیل ہو تو باپ کی موت کے وقت اس کے ثبوت پر قائم ہونے والی شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ ایسی بات پر قائم ہونے والی شہادت جو موت کے وقت قبضہ کی دلیل ہو موت کے وقت قبضہ پر قائم ہونے والی شہادت ہوتی ہے۔ اور اگر ایسا فعل ہو جو قبضہ پر دلیل نہ ہو تو شہادت قبول نہیں کی جاتی کیونکہ وہ قبضہ جو ملک کے دلیل ہو اس پر کوئی دلیل نہیں پائی گئی۔

اسی پر مسئلہ نکلتا ہے کہ جب مدعی نے اس بات پر گواہ قائم کئے کہ اس کا باپ اس مکان میں مرا تھا تو گواہی کو قبول نہیں کیا جائیگا کیونکہ گواہی نہ تو ایسے قبضہ پر پائی گئی ہے جو ملک پر دلیل ہو اور نہ ایسے فعل پر جو عام طور پر مالکوں کا فعل ہوتا ہے کیونکہ مکان میں کبھی تو مالک کی موت آتی ہے اور کبھی غیر مالک مثلاً ملنے کے لیے آئے والے اور مہمان وغیرہ کی موت آ جاتی ہے۔

اگر گواہی دی کہ وہ مرا اس حال میں کہ وہ یہ قمیص پہنے ہوئے تھا یا یہ انگوٹھی پہنے ہوئے تھا تو گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ قمیص اور انگوٹھی کا پہننا ایسا فعل ہے جو بغیر انتقال کے متصور نہیں۔ لہذا یہ موت کے وقت قبضہ پر دلیل ہوگی۔ محمد رحمہ اللہ نے جامع میں انگوٹھی کے بارے میں جواب کو مطلق ذکر کیا۔ اور بعض نے کتاب کے جواب کو اس صورت پر محمول کیا ہے کہ جب انگوٹھی اس کی چھنگلی یا اس سے متصل انگلی میں ہو اس کی موت کے دن اور دعویٰ کیا کہ جب ان کے علاوہ کسی اور انگلی میں انگوٹھی ہو تو گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ مالکوں کا انگوٹھی کا ایسا استعمال عادت ہے لہذا اس پر قائم ہونے والی شہادت قبضہ پر قائم ہونے والی ہوگی۔ اور ان کے علاوہ کسی اور انگلی میں مالکوں کے استعمال کی عادت

نہیں ہے لہذا انگوٹھی کا استعمال نہیں ہے اور قبضہ کی دلیل نہ ہوگا۔ اسی لیے فقہاء نے کہا کہ اگر مودع نے انگوٹھی اپنی پھنگلی یا اس سے متصل انگلی میں ڈالی اور پھر وہ انگوٹھی ہلاک ہوگئی تو اس کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ اس نے انگوٹھی کو استعمال کیا ہے۔ اور اگر ان کے علاوہ کسی انگلی میں ڈالا پھر ہلاک ہوگئی تو ضمان نہیں آئے گا کیونکہ یہ حفاظت استعمال نہیں ہے۔ اور صحیح کتاب کے جواب کا اطلاق ہے۔ کیونکہ اس کا فعل جیسے بھی ہو بغیر انتقال کے متصور نہیں لہذا یہ قبضہ پر دلیل ہوگی۔

اگر گواہی دی کہ وہ مرا تھا اس حال میں کہ اس چٹائی پر بیٹھا ہوا تھا یا اس بچھونے پر بیٹھا ہوا تھا یا اس پر سو یا ہوا تھا تو شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ یہ افعال بغیر نقل و انتقال کے متصور ہیں اور عام طور پر انتقال کے لیے نہیں کئے جاتے پس یہ قبضہ کی دلیل نہ ہوگا۔ اگر کہا جائے کہ کیا ایسی بات نہیں ہے کہ اگر چٹائی میں دو آدمیوں کا بھگڑا ہو جائے۔ ایک اس پر بیٹھا ہو۔ اور دوسرا اس کو پکڑے ہوئے ہو تو چٹائی دونوں کے درمیان نصف نصف ہوگی اور یہ اس پر دونوں کے قبضے کی دلیل ہے تو جواب میں یہ کہا جائے گا کہ چٹائی کو ان دونوں کے درمیان نصف نصف کرنے کی وجہ ان دونوں کا دعویٰ ہے کہ یہ ان کے قبضے میں ہے قبضے کے ثبوت کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ اس پر بیٹھا یا اس کو پکڑنا ان میں سے ہر ایک فعل بغیر انتقال کے پایا جاتا ہے اور یہ عام طور پر انتقال کے لیے نہیں ہونے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے پس یہ قبضہ کی دلیل نہ ہوگی۔

اگر گواہی دی کہ اس جانور پر سواری کے دوران مرا تھا تو گواہی قبول کی جائے گی اور جانور کے بارے میں وارث کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا کیونکہ سواری اگرچہ جانور کو قتل کئے بغیر بھی ہو سکتی ہے لیکن وہ عام طور پر انتقال ہی کے لیے کی جاتی ہے لہذا یہ قبضے کی دلیل ہوگی۔ اگر گواہی دی کہ اس مکان میں رہتے ہوئے مرا تھا تو گواہی قبول کی جائے گی اور وارث کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ نہ تو گواہی قبول کی جائے گی اور نہ ہی وارث کے حق میں فیصلہ دیا جائے گا۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ رہائش کا فعل جیسے مالکوں کی جانب سے پایا گیا ہے ایسے ہی غیر مالکوں کی جانب سے بھی پایا جاتا ہے لہذا یہ قبضہ پر دلیل نہیں بن سکتی۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ رہائش ایسا فعل ہے جو عام طور پر مالکوں کی جانب سے پایا جاتا ہے غیر مالکوں کی جانب سے نہیں۔ یہی لوگوں کے درمیان عادت و رواج ہے پس مطلق کو اس پر محمول کریں گے۔

اگر گواہی دی کہ وہ اس حال میں مرا تھا کہ یہ کپڑا اس کے سر پر تھا اور یہ گواہی نہیں دی کہ وہ اس کو اٹھانے ہوا تھا تو گواہی مقبول نہ ہوگی اور اس سے مدعی کچھ کا مستحق نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کا احتمال ہے کہ کپڑا اس نے خود یا کسی دوسرے نے رکھا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ بغیر کسی کے کچھ کیے وہ کپڑا اس پر آگرا ہو یا اس طور کہ ہوانے اس کو اڑا کر اس کے سر پر ڈال دیا ہو۔ لہذا اس نسبت کی جانب سے احتمال کیے جانے میں شک ہو پس شک سے اس کی جانب سے انتقال کیا جانا ثابت

پھر ہم کہتے ہیں کہ جب گواہوں نے گواہی دی کہ یہ اس کے باپ کا تھا وہ مر گیا ہے اور اس نے یہ وارثوں کے لیے بطور میراث چھوڑا ہے تو یا تو گواہوں نے یہ کہا ہو گا کہ یہ اس کا وارث ہے اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے یا یہ کہا ہو گا کہ یہ اس کا وارث ہے اور ہمیں معلوم نہیں کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث ہے اور اگر نہ تو یہ کہا ہو کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں اور نہ یہ کہا ہو کہ ہمیں علم نہیں کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث ہے۔

پہلی صورت میں یعنی جب کہا ہو کہ یہ اس کا وارث ہے اور اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے از روئے استحسان ان کی گواہی قبول کی جائے گی جبکہ قیاس یہ ہے کہ ان کی گواہی قبول نہ ہو کیونکہ یہ ایسی بات پر شہادت ہے جس کا علم شاہد کو نہیں ہے اس لیے کہ احتمال موجود ہے کہ اس (میت) کا کوئی اور وارث ہو جس کا اس کو علم نہ ہو اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد: "شاہد کو یہ ہے اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فضع" (جب تجھے سورج کی مثل علم ہو تو گواہی دے ورنہ چھوڑ دے)۔ وجہ استحسان یہ ہے کہ گواہوں کا یہ قول کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے اس کا معنی لوگوں کے عرف و عادت میں یہ ہے کہ اس کے علاوہ اس کے کسی وارث کا ہمیں علم نہیں یا یہ کہ ہمارے علم میں اس کا اس کے علاوہ کوئی وارث نہیں ہے اور اگر اس طرح تصریح کی جاتی تو گواہوں کی گواہی قبول کی جاتی تو ایسے ہی یہ ہو گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

دوسری صورت یعنی جب کہا ہو کہ یہ اس کا وارث ہے اور ہمیں اس کے کسی وارث کا علم نہیں تو عامہ علماء رضی اللہ عنہم کے نزدیک ان کی گواہی مقبول ہوگی جب کہ ابن ابی یعلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ قبول نہیں کی جائے گی یہاں تک کہ یہ کہیں کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے کیونکہ اگر وہ یہ کہیں کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث نہیں ہے تو احتمال ہے کہ اس کے علاوہ اس کا کوئی وارث ہو جس کا علم ان کو نہ ہو۔ صحیح قول عامہ علماء کا ہے کیونکہ شاید کے لیے اس بات کی گواہی جائز ہوتی ہے جو اس کے علم میں ہو اور دوسرے وارث کی نفی اس کے علم میں نہیں ہے لہذا اس کے لیے اس بات کی گواہی دینا جائز نہیں مگر اپنے علم کے اعتبار سے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔ اور اگر یہ کہیں کہ ہمیں اس شہر میں یا فلاں جگہ میں اس کے علاوہ اس کے کسی وارث کا علم نہیں ہے تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک گواہی مقبول ہوگی اور صاحبین کے نزدیک مقبول نہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں کا یہ قول کہ اس شہر میں اس کے علاوہ اس کے اور وارث ہونے کا ہمیں علم نہیں ہے اس کے علاوہ کسی وارث کی نفی نہیں کرتا کیونکہ ممکن ہے کہ کسی دوسرے شہر میں اس کا کوئی وارث ہو۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر کسی اور جگہ اس کا کوئی وارث ہوتا تو ان کو اس کا علم ہوتا کیونکہ عام طور پر اپنے شہر والوں پر آدمی کے وارث محقق نہیں ہوتے لہذا اس میں تخصیص و تفہیم برابر ہے۔

پھر جب ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے مذہب کے مطابق وہ گواہی دیں کہ یہ اس کا وارث ہے اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا اس کا وارث نہیں ہے یا گواہی دیں کہ یہ اس کا وارث ہے اور اس کے علاوہ ہمیں اس کے کسی اور وارث کا علم نہیں یا اس شہر میں ہمیں اس کے علاوہ اس کے کسی اور وارث

کا علم نہیں تو اس (مدعی) کو کل ترکہ دیدیا جائے گا خواہ وارث وہ ہو جو حجب کا احتمال نہ رکھتا ہو جیسے بیٹا باپ اور ماں وغیرہ یا احتمال رکھتا ہو جیسے بھائی اور بہن اور دادا وغیرہ کیونکہ وہ بطور اس کے وارث کے متعین ہو گیا ہے پس اس کو پوری میراث دیدی جائے گی الا یہ کہ وہ شوہر یا بیوی ہو کہ اس کو اس کے حصے سے زائد نہیں دیا جائے گا پس شوہر کو صرف نصف اور بیوی کو صرف چوتھائی دیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں میراث میں اس سے زائد کے مستحق نہیں بنتے اس لیے کہ ان پر (ترکہ) رد نہیں کیا جاتا۔

ان دو صورتوں میں بالا جماع وارث سے کفیل نہیں لیا جائے گا۔

رہی تیسری صورت یعنی جب گواہی دی کہ یہ اس کا وارث ہے اور یہ نہیں کہا کہ اس کے علاوہ اس کے کسی وارث کا ہمیں علم نہیں ہے تو اس میں دیکھا جائے گا اگر وہ ان لوگوں میں سے ہو جو حجب کا احتمال رکھتے ہوں تو اس کو کچھ نہیں دیا جائے گا کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی حاجب ہو پس اگر ہو تو اس (مدعی) کو نہیں دیا جائے گا اور اگر ان وارثوں میں سے ہو جو حجب کا احتمال نہیں رکھتے تو اس کو پورا مال دے دیا جائے گا سوائے شوہر اور بیوی کے کہ ان کو صرف ان کا حصہ دیا جائے گا اور وہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک دو میں سے بڑا حصہ ہے یعنی شوہر کیلئے نصف اور بیوی کے لیے چوتھائی اور ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک دو میں سے چھوٹا حصہ ہے یعنی شوہر کو چوتھائی اور بیوی کو آٹھواں حصہ یہ ان سے ظاہر روایت میں ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دو میں سے بڑے حصے سے کمی مزاحمت کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہاں چونکہ مزاحم کے وجود میں شک ہے لہذا شک کی وجہ پر کمی ثابت نہ ہوگی ابو یوسف رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ چھوٹا حصہ یقینی طور پر ثابت ہے اور زائد میں شک ہے پس زائد سے شک ثابت نہ ہوگا۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے ایک اور روایت بھی ہے وہ یہ کہ شوہر کے لیے چوتھائی اور بیوی کے لیے آٹھواں حصہ کی چوتھائی (یعنی بیسواں حصہ) کیونکہ ممکن ہے کہ اس کی چار بیویاں ہوں پس اس کو بیسواں حصہ ملے گا کیونکہ یہ یقینی طور پر ثابت ہے جب کہ زائد میں شک ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے اصحاب اطلاق نے ایک اور روایت نقل کی ہے اور وہ یہ کہ شوہر کو پانچواں حصہ اور بیوی کو چھتیسواں حصہ ہے شوہر کو پانچواں حصہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ بیوی کے والدین اور دو بیٹیاں اور شوہر ہو۔ اصل مسئلہ بارہ سے ہوگا۔

والدین کے دو چھٹے حصے یعنی چار دو بیٹیوں کے لیے دو تہائی یعنی آٹھ اور شوہر کے لیے چوتھائی یعنی تین پس تین کے ساتھ حول ہوگا اور مسئلہ پندرہ سے ہو جائے گا اور تین پندرہ کا پانچواں حصہ ہوتا ہے جو کہ شوہر کے لیے ہوگا۔ بیوی کے لیے چھتیسواں حصہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ میت کے ماں باپ اور دو بیٹیاں اور بیوی ہوں اصل مسئلہ چوبیس سے ہوگا ماں باپ کے لیے دو چھٹے حصے یعنی آٹھ دو بیٹیوں کے لیے دو تہائی یعنی سولہ اور بیوی کے لیے آٹھواں حصہ یعنی تین تین کے ساتھ عمل ہوا

اور مسئلہ ستائیس سے بنے گا۔ اور میں ستائیس کا نوواں حصہ ہوتا ہے۔ اور ممکن ہے کہ اس کے

ساتھ تین بیویاں اور ہوں اور اس طرح چار بیویاں جو جائیں تو اس کو نوں حصے کا چوتھائی حصہ ملے گا۔ اور تین چار پر پورے تقسیم نہیں ہوتے لہذا چار کو نوں میں ضرب دیں گے اور چھتیس حصے بن جائیں گے جس کا نوں حصہ چار ہے پس بیوی کو اس میں سے ایک حصہ ملے گا اور وہ ہے نوں کا چوتھائی یعنی چھتیس میں سے ایک حصہ۔

پھر اس صورت میں جب وارث ان میں سے ہو جو عجب کا احتمال نہیں رکھتے اور اس کو مال دید یا گیا ہو تو کیا اس سے کفیل لیا جائے گا۔ ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں کہ نہیں لیا جائے گا جبکہ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کا قول ہے، لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کفیل لیا جاتا ہے حق کی حفاظت کے لیے اور یہاں چونکہ کسی اور وارث کے ظاہر ہونے کا احتمال ہے لہذا حفاظت کی حاجت موجود ہے پس وارث کی رعایت کرتے ہوئے کفیل لیا جائے گا جیسا کہ آبق (بھگوڑے) غلام، اور لقطہ کو اس کے مالک کی طرف واپس کرتے ہوئے کفیل لیا جاتا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ موجود وارث کا حق فی الحال یقینی طور پر ثابت ہے اور کسی دوسرے وارث کے حق کے ثبوت میں شک ہے کیونکہ کوئی دوسرا وارث کبھی ظاہر ہوتا ہے اور کبھی ظاہر نہیں ہوتا۔ پس وہ حق جو یقینی طور پر ثابت ہے اس کو مشکوک حق کی بنا پر معطل نہیں کریں گے۔ نیز مکفول لہ مجہول ہوگا اور مجہول کے لیے کفالت صحیح نہیں ہوتی۔ آبق اور لقطہ کو واپس کرتے ہوئے جو کفیل لیا جاتا ہے تو اس کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ صاحبین کا قول ہے کیونکہ مسئلہ میں دو روایتیں ہیں اور ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس میں کفیل نہیں لیا جاتا۔ نیز اگر ہم تسلیم بھی کر لیں تب بھی یہ معلوم کے لیے کفالت ہے مجہول کے لیے نہیں کیونکہ واپس کرنے والا کفیل اپنے لیے لیتا ہے تاکہ اس پر ضمان لازم نہ ہو پس یہ مجہول کے لیے کفالت نہ ہوئی۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے یہ مسئلہ جامع صغیر میں ذکر کیا اور کہا یہ ایسی بات ہے جس کی بعض قاضیوں نے احتیاط کی ہے لیکن یہ ظلم ہے۔ دیکھو اگر وہ کفیل نہ پائے تو کیا میں اس سے اس کا حق روک دوں۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا کفیل لینے کو ظلم کہنا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ ہر مجتہد مصیب نہیں ہوتا کیونکہ صواب میں ظلم ہونے کا احتمال نہیں ہوتا۔ پس اس مسئلہ نے محمد اللہ ومنہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے دامن کو اعتزال کی آلودگی سے بری کر دیا ہے۔

مشہود بہ سے متعلق شرائط

۱۔ شہادت معلوم کی ہو۔ پس اگر مجہول شی کی ہوگی تو شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ قاضی کی قضاء کی صحت کے لیے اس کو مشہود بہ کا علم ہونا شرط ہے پس جس کا علم نہ ہو اس پر قضاء بھی ممکن نہیں۔

اس قاعدہ پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ذوا دیوں نے قاضی کے پاس گواہی دی کہ فلاں شخص اس میت کا وارث ہے اور اس کے علاوہ اس (میت) کا کوئی وارث نہیں ہے تو ان کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ انہوں نے مجہول کی گواہی دی ہے لیے کہ وارث کے بارے میں

فاستشهدوا شہیدین من الرجال کما فان لم یکنوا رجلین فرجل وامرأتان
 (پس اپنے مردوں میں سے دو گواہ بناؤ پھر اگر نہ ہوں دو مرد تو ایک مرد اور دو عورتیں) نیز اللہ سبحانہ
 و تعالیٰ کا ارشاد ثلث یماتوا بربعہ شہداء (پھر نہیں لائے وہ چار گواہ)۔ نیز شاہد پر واجب ہے
 کہ شہادت کو اللہ عز و جل کے لئے قائم کرے اس آیت کی رو سے فاقیدوا للشہادۃ للہ۔ اور
 اللہ (تعالیٰ) کے لئے شہادت کو قائم کرو) نیز کوذاقوا مین بالقسط شہد اللہ (اے
 ایمان والو قائم رہو انصاف پر گواہی دو اللہ کی طرف کی) اور تعالیٰ کے لئے شہادت واقع نہیں ہوتی
 مگر اس حال میں کہ خالص ہو اور نفع کھینچنے سے خالی ہو اور یہ بات معلوم ہے کہ باعتبار تصدیق کے شاہد
 کے لئے شہادت میں منفعت ہے کیونکہ جس کے قول کی تصدیق کی جائے اس کو اس سے لذت حاصل ہوتی
 ہے پس اگر ایک فرد کی گواہی قبول کی جائے تو اس کی شہادت و گواہی اپنی طرف نفع کھینچنے سے خالی نہ
 ہوگی پس یہ خالص اللہ عز و جل کے لئے نہ ہوگی۔ لہذا شہادت میں عدد کی شرط اس لئے کی گئی ہے تاکہ
 ان میں سے ہر ایک کی نسبت اس کے ساتھی کے قول کی طرف ہو اور شہادت خالی اللہ عز و جل کے لئے
 ہو جائے۔ نیز اگر ایک فرد ہو تو اس کے بارے میں سہو و نسیان کا خوف ہوتا ہے کیونکہ انسان کی طبیعت
 ہی میں سہو و غفلت ہے۔ پس عدد کی شرط اس لئے کی گئی تاکہ سہو و غفلت پیش آنے کی صورت میں ایک
 دوسرے کو یاد دلا دے جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے گواہی میں دو عورتوں کو ایک مرد کے قائم مقام کرتے ہوئے
 فرمایا ان تضل احدہما فتذکر احدہما الاخریٰ تاکہ اگر بھول جائے ایک ان میں سے تو یاد دلا
 اس کو وہ دوسری)۔

پھر عام وہ شہادتیں جو ایسے امور پر قائم ہوتی ہیں جن پر مرد مطلع ہوتے ہیں شرط ہے عدد کا اور
 مونا سوائے زنا کی شہادت کے کہ اس میں چار کی تعداد شرط ہے۔
 بوجہ ارشاد الہی:

والذین یرمون المحصنات ثم لم یتوا بربعہ شہداء۔
 زائد: لوگ جو پاک و امن عورتوں پر تہمت لگاتے ہیں پھر چار گواہ نہیں لے کر آئے، کے اور
 ارشاد باری:

فان لم یتوا بالشہداء فاولئک ہم الکاذبون۔
 (پھر اگر یہ گواہ نہیں لے کر آئے تو یہی لوگ اللہ کے نزدیک جھوٹے ہیں)۔ نیز اس باب میں شہاد
 حجت کی دو قسموں میں سے ایک ہے لہذا دوسری نوع جو کہ اقرار ہے پر قیاس و اعتبار کیا جائے گا۔ پھر ہمارے
 نزدیک ظہور زنا کے لئے چار اقراروں کی تعداد شرط ہے تو ایسے ہی چار گواہوں کی تعداد بھی ہوگی بخلاف
 دیگر عدد کے کیونکہ ان کے ظہور کے لئے اقرار میں تعداد شرط نہیں ہے تو ایسے ہی شہادت میں بھی ہوگا۔
 نیز زنا میں چار کا عدد نص سے خلاف قیاس ثابت ہوا ہے کیونکہ جو شخص کذب سے معصوم نہیں ہے اس
 کی خبر کذب کے احتمال سے خالی نہیں۔ اور چار کا عدد احتمال کذب میں مثل دو کے عدد کے ہے جب
 تک عدد تو اتر کی حد میں داخل نہ ہو جائے۔ لیکن چونکہ اس کا علم ہمیں نص خاص سے ہوا ہے جس کی وجہ سے
 قیاس سے ہٹنا ہوا ہے لہذا دیگر ابواب اصل قیاس پر رہیں گے۔

رہے وہ امور جن پر مرد مطلع نہیں ہوتے مثلاً ولادت اور عورتوں کے پوشیدہ عیوب تو مائے
 نزدیک ان میں عدد شرط نہیں ہے۔ پس ان میں ایک عورت کی گواہی بھی مقبول ہوگی اگرچہ دو کی گواہی
 میں زیادہ احتیاط ہے۔ مالک اور شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک ان میں بھی عدد شرط ہے البتہ مالک رحمہ اللہ
 کے نزدیک ان میں دو عورتوں پر اکتفا کیا جاسکتا ہے جبکہ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک چار عورتوں کا ہونا
 شرط ہے۔ مالک رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ضرورت کی وجہ سے مردوں کی شہادت کا اعتبار ماقط
 ہو گیا تو ان کے عدد کی عورتوں پر اکتفا کیا جائے گا۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شریعت نے شہادت
 کے باب میں ہر دو عورتوں کو ایک مرد کے قائم مقام کیا ہے پھر کیونکہ دو مردوں سے کم پر اکتفا نہیں کیا
 جاسکتا تو ایسے ہی چار عورتوں سے کم پر اکتفا نہیں کیا جائیگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اصل میں شہادت میں
 عدد کی شرط کا ثبوت تعبدی ہے اور غیر معقول المعنی ہے کیونکہ جو شخص کذب سے معصوم نہیں ہے اس
 کی خبر قطعی و یقینی علم کا قاعدہ نہیں دیتی۔ پس اس سے غالب راہی اور گمان غالب ماصل ہوتا ہے۔ اور
 یہ ایک عادل کی خبر سے بھی حاصل ہو جاتا ہے اسی لئے اخبار کی روایت میں عدد کی شرط نہیں ہے۔ البتہ
 شہادت میں ہم نے عدد کو نص کی وجہ سے جانا اور نص عدد کے ساتھ عورتوں کی گواہی میں مخصوص حالت
 میں وارد ہوئی ہے اور وہ حالت یہ ہے کہ ان کے ساتھ ایک مرد ہو اللہ تعالیٰ عز شانہ کہ اس قول سے
 کہ فسر جل دامت برکاتہ (پس ایک مرد اور دو عورتیں)۔ پس مردوں سے افراد کی حالت میں یہ اصل
 قیاس پر باقی رہیں۔ نیز روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ولادت پر ایک دائی کی شہادت
 قبول کی۔ اور اگر ایک مرد ولادت کی گواہی دے تو قبول کی جائے گی کیونکہ جب ایک عورت کی گواہی قبول کی
 جاتی ہے تو ایک مرد کی گواہی تو اولیٰ ہوگی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۳۔ جن میں عدد شرط ہے ان میں دونوں گواہیوں کا متفق ہونا کیونکہ گواہوں کے خلاف کے وقت
 شہادت کا صرف ایک حصہ (یا نصف) پایا گیا ہے جس پر ان امور میں اکتفا نہیں کیا جاتا جن میں عدد شرط
 نہیں رکھتے ہیں کہ اختلاف کبھی مجلس مشہورہ میں ہوتا ہے اور کبھی مشہورہ کی مقدار میں اور کبھی
 وقت میں اور کبھی مکان وغیرہ میں۔

رہا ان کا مجلس میں اختلاف تو یہ کبھی عقد میں ہوتا ہے اور کبھی مال میں۔ عقد میں اختلاف یہ ہے
 کہ ان میں سے ایک بیع کی شہادت دے اور دوسرا میراث کی یا ہب وغیرہ کی تو دو عقدوں کے صورت
 و معنی دونوں کے اعتبار سے مختلف ہونے کی وجہ سے گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ دونوں میں سے ہر
 ایک نے ایسے عقد کی شہادت دی جو اس کا غیر ہے جس کی شہادت اس کی ساختی نے دی اور دونوں
 میں سے ایک ہر دو گواہوں کی گواہی نہیں ہوئی۔

مشہورہ کی مقدار پر شہادت میں اختلاف مثلاً ایک شخص نے دوسرے پر دو ہزار کا کٹہ
 کیا اور دو گواہ پیش کیے ان میں سے ایک نے دو ہزار کی شہادت دی اور دوسرے نے ایک
 ہزار کی تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک شہادت سرے سے مقبول نہ ہوگی جب کہ صاحبین کے
 نزدیک ہزار پر قبول کی جائے گی۔ اور اگر مدعی ڈیڑھ ہزار کا مدعی کرے پھر ایک ڈیڑھ ہزار کی

شہادت دے اور دوسرا ایک ہزار کی تو بالا جماع ایک ہزار پر شہادت قبول کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ایک ہزار کی مقدار میں شہادت دعویٰ کے مخالف نہیں ہے بلکہ اس مقدار میں موافق ہے البتہ مدعی زائد مال کا دعویٰ کرتا ہے جس پر گواہوں کے پاس گواہی نہیں ہے۔ پس جتنی مقدار پر اتفاق ہوا وہ ثابت ہو جائے گی۔ جیسے کہ جب ڈیڑھ ہزار کا دعویٰ کرے پھر ایک نے اتنے میں شہادت دی اور دوسرے نے ہزار پر شہادت قبول کی جاتی ہے پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ نصف شہادت دعویٰ کے مخالف ہوئی کیونکہ مدعی دو ہزار کا دعویٰ کر رہا ہے اور یہ ایسا اسم ہے جو ایک خاص عدد پر دلالت کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہو وہ اس عدد سے کمتر کے لیے نہیں ہوتا مثل دیگر اسمائے اعداد کے جیسے مترک ہزار اونٹوں کو کہتے ہیں اور ہنیدہ سوا اونٹوں کو کہتے ہیں وغیرہ پس تنہا ہزار مدعا نہیں ہے۔ لہذا شہادت اس پر شہادت نہیں ہے جو دعویٰ کے تحت داخل ہے اور شہادت دعویٰ سے جدا ہوئی ایسے امر میں کہ جس میں دعویٰ شرط ہے پس شہادت قبول نہ کی جائے گی۔ اس کے برخلاف جب ڈیڑھ ہزار ہزار اور پانچ سو کا دعویٰ کیا پھر ایک نے اتنی مقدار کی گواہی دی اور دوسرے نے ہزار کی تو شہادت ہزار پر قبول کی جائے گی کیونکہ الف خمس ہائے یعنی ہزار اور پانچ سو ڈیڑھ ہزار نام ہے دو عددوں کا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ ایک کا دوسرے پر عطف کیا جاتا ہے اور کہا جاتا ہے ہزار اور پانچ سو الف خمس ہائے لہذا ان میں سے ہر ایک منفرد دعویٰ کے تحت داخل ہے اور شہادت جو دونوں پر قائم ہے وہ ان میں سے ہر ایک پر مقبوضاً قائم ہے پس جب ان میں سے ایک نے ہزار کی گواہی دی تو اس نے عقد کے تحت داخل ہونے والے دو عددوں میں سے ایک کی گواہی دی لہذا ہزار کے عدد میں شہادت دعویٰ کے موافق ہوگی اور اس کا اس پر حجت قائم ہونے کے باعث مدعی کے حق میں فیصد دے دیا جائے گا۔ برخلاف ہزار اور دو ہزار کے کیونکہ یہ ایک عدد کا نام ہے جو اپنے سے کم پر کسی حال میں صحیح نہیں ہوتا پس تنہا ہزار دعویٰ کے تحت داخل نہ ہوں گے اور ان پر قائم ہونے والی شہادت ایسی بات پر شہادت ہے جو دعویٰ کے تحت داخل نہیں پس قبول نہ کی جائے گی۔ یہی دونوں کے درمیان فرق ہے۔

اگر ہزار کا دعویٰ کیا پھر ایک نے ہزار کی اور دوسرے نے دو ہزار کی شہادت دی تو بالا جماع ہزار پر۔ — مقبول نہ ہوگی کیونکہ مدعی نے بعض مشہور بہ میں اپنے ایک گواہ کی تکذیب کی جس نے باقی میں بھی تہمت واجب کی لہذا شہادت قبول نہ کی جائے گی مگر جب مدعی دونوں کے درمیان موافقت پیدا کرے اور کہے کہ میرے اس کے ذمے دو ہزار تھے لیکن اس نے مجھے ہزار واپس کر دیے تھے اور گواہ کو اس کا علم نہ ہو سکا تو پھر شہادت قبول کی جائے گی۔ اسی طرح جب ہزار کا دعویٰ کرے اور ایک ہزار کی اور دوسرا ڈیڑھ ہزار کی گواہی دی تو ابو حنیفہ کو رہ شہادت مقبول نہ ہوگی البتہ جب وہ موافقت پیدا کر دے اور کہے کہ میرے اس کے ذمے ڈیڑھ ہزار تھے لیکن اس نے پانچ سوا کر دیے اور گواہ کو اس کا علم نہ ہو سکا تو پھر قبول کی جائے گی کیونکہ جب

مدعی نے موافقت پیدا کر دی تو وہ اختلاف جو قبول سے مانع تھا زائل ہو گیا۔

اگر ایک شخص پر دعویٰ کیا کہ اس نے اپنے غلام کو دو ہزار درہم میں فروخت کیا پھر ایک گواہ نے دو ہزار کی اور دوسرے نے ایک ہزار کی گواہی دی یا دعویٰ کیا کہ اس نے غلام کو ڈیڑھ ہزار میں فروخت کیا پھر ایک نے ڈیڑھ ہزار کی اور دوسرے نے ہزار کی گواہی دی تو بالا جماع شہادت مقبول نہ ہوگی کیونکہ دونوں گواہوں کا بدل و عوض میں اختلاف ہے۔ اور بدلیں کا اختلاف عقد کے اختلاف کا موجب ہوتا ہے پس ان میں سے ہر ایک ایسے عقد کی گواہی دینے والا ہے کہ اس کا ساتھی اس کے علاوہ عقد پر گواہی دینے والا ہے۔ اور کسی ایک عقد پر دو گواہوں کی گواہی نہیں ہوتی لہذا مقبول نہ ہوگی اور عقد ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر مشتری مدعی ہو اور بائع مدعا علیہ ہو تو یہی حکم ہوگا بوجہ مذکورہ۔

پھر اگر ایسے ہی اجارہ میں ہو تو دیکھا جائے گا اگر دعویٰ موابر کی جانب سے مدت اجارہ میں ہو تو شہادت مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہوگا اور کسی ایک عاقد پر دو گواہوں کی گواہی نہیں ہوتی لہذا مقبول نہ ہوگی جیسا کہ بیع کے باب میں ہوتا ہے۔ اور اگر دعویٰ مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد ہو تو یہ دعویٰ مال ہے دعویٰ عقد نہیں اور اس کا وہی حکم ہوگا جو دیگر دیون کا ہوتا ہے۔ اس میں اتفاق و اختلاف ہم ذکر کر چکے ہیں یہ تفصیل اس صورت میں ہے جب دعویٰ موابر کی جانب سے ہو۔ اور جب دعویٰ مستاجر کی جانب سے ہو تو شہادت مقبول نہ ہوگی خواہ دعویٰ مدت اجارہ میں ہو یا مدت اجارہ کے ختم ہونے کے بعد ہو کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے۔

اور اگر ایسا نکاح میں ہو پھر اگر دعویٰ عورت کی جانب سے ہو تو ابو حنیفہ علیہ الرحمہ کے نزدیک یہ دعویٰ مال ہے حتیٰ کہ اگر عورت نے کسی شخص پر دعویٰ کیا کہ اس نے اس کے ساتھ ڈیڑھ ہزار درہم نکاح کیا تھا اور اس کیلئے دو گواہوں نے گواہی دی ایک نے ڈیڑھ ہزار کی اور دوسرے نے ہزار کی تو شہادت مقبول ہوگی اور نکاح ہزار درہم مہر پر جائز ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک شہادت مقبول نہ ہوگی اور نکاح جائز نہ ہوگا کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے۔ اور اگر دعویٰ مرد کی جانب سے ہو اور عورت منکر ہو تو بالا جماع شہادت مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے۔

اور اگر دعویٰ خلع میں یا طلاق علی مال میں یا عتاق (آزاد ہونے میں) یا قتل عمد میں مال پر صلح ہونے میں ہو تو اگر دعویٰ فہو یا مالک یا ولی فخاص کی جانب سے ہو تو شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ یہ دعویٰ مال ہے اور اگر دعویٰ عورت یا غلام یا قاتل کی جانب سے ہو تو شہادت مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے۔

اور اگر ایسا کتابت میں ہو تو پھر اگر دعویٰ مکانب کی جانب سے ہو تو مقبول نہ ہوگی کیونکہ یہ دعویٰ عقد ہے پس شہادت قبول نہ کی جائے گی اور کتابت صحیح نہ ہوگی اور اگر دعویٰ مالک کی جانب سے ہو تو تب بھی صحیح نہ ہوگی کیونکہ مکانب کو اختیار ہے کہ جب چاہے اپنے آپ کو عاجز قرار

دے دے۔

ربا زمان و مکان میں شہادت کا اختلاف تو دیکھا جائے گا۔ اگر یہ اقرار یہ (اقرار کی جمع) میں ہے تو قبول سے مانع نہیں ہوگا۔ اور اگر افعال میں ہو جیسے قتل، قطع عضو، غصب اور بیع طلاق عتاق و نکاح کا انشاء اللہ میں اختلاف قبول سے مانع ہوگا۔ وجہ فرق یہ ہے کہ اقرار میں تکرار کا احتمال ہے پس دونوں گواہیوں میں موافقت پیدا کرنا ممکن ہے کہ دو مختلف زمانوں یا مکانوں میں اقرار سنا ہو لہذا دو شہادتوں میں اختلاف کا تحقق نہیں ہوگا۔ اس کے برخلاف قتل قطع عضو اور بیع وغیرہ جیسے عقود و فسخ کا انشاء اللہ کا حکم مختلف ہے کیونکہ ان میں تکرار کا احتمال نہیں پس ان میں زمان و مکان کا اختلاف دو گواہیوں کے خلاف کا موجب ہوگا اور قبول سے مانع ہوگا وباللہ التوفیق۔

اگر ایک شخص نے دوسرے پر ہزار درہم قرض کا دعویٰ کیا پھر دو گواہوں نے گواہی دی ایک نے قرض کی اور دوسرے نے قرض اور ادائیگی قرض کی تو دونوں کی قرض کی گواہی پر فیصلہ دیا جائے گا۔ اور ادائیگی کا فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔ یہ ظاہر روایت کے مطابق ہے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ دونوں کی گواہی پر قرض کا فیصلہ بھی نہیں دیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں اگرچہ قرض کی شہادت پر مجتمع ہیں لیکن جس گواہ نے ادائیگی (واپسی) قرض کی شہادت دی اس نے قرض کی شہادت کو فسخ کر دیا لہذا قرض پر صرف ایک شاہد باقی رہا پس ایک شہادت پر فیصلہ نہیں دیا جائے گا۔ صحیح جواب ظاہر روایت کا ہے کیونکہ دونوں گواہیاں ادائیگی و واپسی پر مختلف ہیں قرض پر نہیں بلکہ قرض پر دونوں متفق ہیں شہادت لہذا اس کا فیصلہ دیا جائے گا۔ اور ابو یوسف رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ واپسی قرض کے گواہ نے قرض کی شہادت کو فسخ کر دیا تسلیم نہیں ہے بلکہ اس نے تو قرض پر شہادت کو پختہ کر دیا کیونکہ واپسی قرض قرض کے بعد ہوتی ہے۔

مکان سے متعلق شرط صرف ایک ہے اور وہ مجلس قضاء ہے۔

حد و وقصاص کی شہادت میں مرد ہونا پس ان میں عورتوں کی گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ زہری رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مضت السنۃ من لدن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والخلفیین من بعده رضوان اللہ تعالیٰ علیہما انہ لا تقبل شہادۃ النساء فی الحدود والقصاص (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے بعد دو خلیفوں سے یہ سنت چلی آ رہی ہے کہ حد و وقصاص میں عورتوں کی گواہی قبول نہیں کی جاتی)۔ نیز حد و وقصاص کا مبنا شہادت کی بناء پر دور کرنے اور ساقط کرنے کا ہے جب کہ عورتوں کی گواہی شبہ سے خالی نہیں ہوتی کیونکہ شہود و غفلت اور عقل و دین میں نقصان ان کی جبلت و خلقت میں ہے کہ یہ شبہ کا باعث ہے برخلاف دیگر احکام کے کہ وہ شبہ کے ہوتے ہوئے بھی واجب ہوتے ہیں۔ نیز عورتوں کی شہادت مردوں کی شہادت کے بدل میں ہے جب کہ حد و کے باب میں بدل لینا مقبول نہیں ہے مثل کفالات اور نکالات کے۔

رہی اموال پر شہادت تو اس میں مرد ہونا شرط نہیں ہے اور بالا جماع عورت ہونا مانع

نہیں ہے پس ان مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی قبول کی جائے گی کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد: **مدا نیت کے باب میں یہ ہے: فاستشهدوا شہدین من رجالکم فان لم یکنارجلین فرجل وامراتان ممن ترصنون من الشہداء۔**

وہ حقوق جو مال نہیں ہیں جیسے نکاح طلاق اور نسب ان کی شہادت میں مرد ہونے کی شرط میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کے نزدیک شرط نہیں ہے شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ شرط ہے شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورتوں کی گواہی ضرورت کی بناء پر محبت ہے کیونکہ دیانات کے باب میں مردوں کی عدم موجودگی میں ان کو محبت بنایا گیا ہے اور وہ حقوق جو مال نہیں ہیں ان میں کوئی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان میں مردوں کی شہادت سے حاجت پوری ہو جاتی ہے۔ اسی لیے حدود و قصاص کے باب میں ان کو محبت نہیں بنایا جن پر مرد مطلع نہیں ہوتے۔ ہماری دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے **واستشهدوا لایة۔**

اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ایک مرد اور دو عورتوں کے لیے شہادت کو علی الاطلاق کیا ہے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ان کو شہداء اور شاہد مطلق وہ ہوتا ہے جس کو شہادت علی الطلاق حاصل ہو پس اس کا تقاضا یہ ہے کہ ان کو تمام احکام میں شہادت حاصل ہو سوائے اس کے جو دلیل سے مقید کیا گیا ہو۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے نکاح اور فرقت میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی گواہی کو جائز رکھا اور منقول نہیں ہے کہ صحابہ میں سے کسی نے ان پر انکار کیا ہو۔ لہذا یہ صحابہ کی جانب سے جو از پر اجماع ہوگا۔ نیز ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی مشہود بہ ظاہر کرنے میں مثل دو مردوں کی گواہی کے ہے کیونکہ اس میں جانب صدق کو جانب کذب پر عدالت کی بنا پر ترجیح حاصل ہے البتہ جو شبہ سے دور ہوتے ہیں ان میں عورتوں کی گواہی کو محبت نہیں بنایا گیا ان میں ایک قسم کی کمی اور شبہ کی بنا پر بوجہ مذکورہ۔ جبکہ یہ حقوق ایسی دلیل سے ثابت ہوتے ہیں جن میں شبہ ہو۔ رہا شافعی رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ عورت کی گواہی ضرورت کی بنا پر ہوتی ہے تو یہ تسلیم نہیں کیونکہ اموال کے باب میں مردوں کی شہادت پر قدرت کے باوجود عورتوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ یہ شہادت مطلقہ ہے ضرورتاً نہیں۔ اور اس سے یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ عورت ہونے کی کمی حد سے پوری ہو جاتی ہے پس یہ شہادت مطلقہ ہوگی۔

احسان کی گواہی دینے میں مرد ہونے کی شرط میں اختلاف ہے۔ ہمارے علماء رحمہ اللہ رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے جبکہ زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ شرط ہے حتیٰ کہ ہمارے نزدیک ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے احسان ثابت ہو جائے گا لیکن زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ثابت نہیں ہوگا۔ زفر رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عقوبات کی علت میں مرد ہونا بالاجماع شرط ہے حتیٰ کہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے عقوبت ظاہر نہیں ہوتی اور احسان علت کی جملہ اوصاف میں سے ہے کیونکہ وجوب رجم کی علت مطلق زنا نہیں ہے بلکہ وہ زنا ہے جو تغلیط کے ساتھ موصوف ہو۔ اور زنا میں تغلیط صرف احسان سے آتی ہے لہذا احسان بھی جملہ علت سے ہوگا اور عورتوں کی گواہی۔

سے ثابت نہیں ہوگا۔ اور اسی لیے اگر احسان کا اقرار کر کے پھر جائے تو جائز ہے جیسا کہ زنا کا اقرار کر کے پھر جائے۔ اسی طرح وہ شہادت جو دعویٰ کے بغیر احسان پر قائم ہونے والی ہو مثل اس شہادت ہوتی ہے جو زنا پر قائم ہوئی ہو۔ ہماری دلیل یہ ارشاد باری ہے فاستشهد الایۃ اور اس کی دلالت اسی طور پر ہے جیسا کہ شافعی رحمہ اللہ کو جواب دینے میں گزری۔ رہا زفر رحمہ اللہ کا یہ کہنا کہ یہ احسان جملہ علت میں سے ہے تو اس کے جواب میں ہم یہ کہتے ہیں کہ نہیں یہ بات مسلم نہیں بلکہ یہ علت کی شرط ہے اور اس کے ہوتے ہوئے زنا علت بنتا ہے۔ اور جیسا کہ اصول فقہ سے معلوم ہو چکا حکم کی اضافت علت کی طرف ہوتی ہے شرط کی طرف نہیں۔ رہا اقرار کے بعد اس سے رجوع کرنا تو ہمیں تسلیم نہیں کہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک رجوع صحیح نہیں ہوتا۔ البتہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک رجوع صحیح نہیں ہوتا ہے اور یہ زفر رحمہ اللہ کے خلاف حجت و دلیل ہے۔ اس بارے میں ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ سے کوئی روایت نہیں ہے پس ہمیں اختیار ہے کہ ہم منع وارد کریں۔ اور دعویٰ کا شرط نہ ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا حق ہے اس بات کی دلیل نہیں کہ اس کی طرف عقوبت کی اضافت کی جاتی ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ باندی کے عتق میں بالاجماع دعویٰ شرط نہیں ہے اور نہ ہی ابو یوسفؒ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک غلام کے عتق میں اگرچہ اس کے ساتھ عقوبت کا تعلق نہیں ہے۔ اور ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ احسان اللہ تعالیٰ کا حق ہے جیسا کہ خلائیات سے نماز ہو چکا۔

۵۔ گواہ کا مسلمان ہونا جبکہ مشہود علیہ مسلمان ہو حتیٰ کہ مسلمان کے خلاف کافر کی گواہی مقبول نہیں ہوتی۔ کیونکہ شہادت میں ولایت کا معنی پایا جاتا ہے جو دوسرے پر قول کی تمقید کو کہتے ہیں اور کافر کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہوتی پس مسلمان کے خلاف اس کی شہادت بھی نہ ہوگی۔ اور کافر کے خلاف مسلمان کی گواہی مقبول ہوگی کیونکہ مسلمان اس بات کا اہل ہے کہ اس کو کسی مسلمان پر ولایت حاصل ہو تو کافر پر تو بطریق اولیٰ حاصل ہوگی۔

اور جب مشہود بہ کافر ہو تو کیا شاید مسلمان ہونا کافر کے خلاف اس کی شہادت کے قبول ہونے کے لیے شرط ہے تو اس میں اختلاف ہے۔ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کا قول ہے کہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ ذمیوں کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی مقبول ہوگی جب کہ وہ اپنے دین میں عادل ہوں خواہ ان کے دین مختلف ہوں یا ایک ہو۔ شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ یہ شرط ہے حتیٰ کہ ذمیوں کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی مقبول۔ انہوں نے سبحانہ و تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا کہ وَلَیِّنْ یَجْعَلِ اللّٰہُ لِّلْکَافِرِیْنَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ سَبِیْلًا اور ہرگز اللہ کافروں کو مؤمنین پر رستہ نہیں دے گا، اور سبحانہ و تعالیٰ نے اس بات کی نفی کی کہ کافروں کے لیے مؤمنوں پر کوئی رستہ ہو اور ان کی ایک دوسرے کے خلاف گواہی کے قبول کر لے میں کافروں کے لیے مؤمنین پر کچھ رستے کا اثبات ہے کیونکہ قاضی پران کی شہادت کے مطابق فیصلہ کرنا واجب ہوگا حالانکہ اس بات کی نفی کی گئی ہے۔ نیز قبول شہادت کے لیے عدالت شرط ہے اور فق مانع ہوتا

ہے۔ جبکہ کفر و فسق کا انتہائی درجہ ہے لہذا یہ قبول کرنے سے بطریق اولیٰ مانع ہوگا۔ ہماری دلیل نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا حدیث میں یہ ارشاد ہے فاذا قبلوا عقد الذمۃ فاعلموا ان لہم ما للمسلمین وعلیہم ما علی المسلمین (اور حبیب وہ عقد ذمہ کو قبول کر لیں تو ان کو بتادو کہ ان کے لیے وہ کچھ ہے جو مسلمان کے لیے ہے اور ان کے ذمے وہ کچھ ہے جو مسلمانوں کے ذمے ہے) اور مسلمان کو مسلمان کے خلاف شہادت حاصل ہوتی ہے پس ایسے ہی ذمی کو ذمی کے خلاف حاصل ہوگی۔ اس ارشاد کے ظاہر کا تفسیر یہ ہے کہ ذمی کو مسلمان کے خلاف شہادت بھی حاصل ہو مثل مسلمان کے لیکن یہ نص کے عموم سے مخصوص ہوا ہے۔ نیز اہل ذمہ کے حقوق کی حفاظت کی حاجت بھی ہے اور حفاظت اس کے بغیر حاصل نہیں ہوگی کہ ان میں سے بعض تو بعض کے خلاف شہادت حاصل ہو۔ اور ان کے حقوق کی حفاظت کی حاجت میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ انہوں نے عقد ذمہ قبول ہی اس لیے کیا ہے کہ ان کے خون مثل ہمارے خون کے اور ان کے اموال مثل ہمارے اموال کے ہو جائیں اور اس بات کی دلیل کی حفاظت کی صورت صرف یہی ہے کہ ان میں سے بعض کو بعض کے خلاف شہادت کا حق حاصل ہو یہ ہے کہ معاملات ان کے لیے بکثرت ہوتے ہیں۔ اور مسلمان ان کے عقود میں حاضر نہیں ہوتے کہ ان کے واقعات و حوادث کا تحمل کریں پس اگر ان میں سے بعض کو بعض کے خلاف شہادت کا حق حاصل نہ ہو تو تجدد و انکار کے وقت ان کے حقوق ضائع ہو جائیں گے پس شہادت کے ذریعے سے حفاظت کی ضرورت ہوئی۔ رہا مذکورہ آیت کہ یہ سے استدلال تو اس کا جواب یہ ہے کہ وجوب قضاء شہادت سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ وہ تو تعلید سابق (شروع میں جو قضاء کا عہدہ دیا گیا) سے ثابت ہوتا ہے۔ اور شہادت تو وجوب کی شرط ہے اور حکم شرط سے ثابت نہیں ہوتا لہذا ذمیوں میں سے بعض کی بعض کے خلاف شہادت کے قبول کرنے میں کافر کے لیے مؤمن کے خلاف رستہ کا اثبات نہیں ہے خواہ ان کے دین مختلف ہوں یا ایک ہو پس نصرانی کی یہودی کے خلاف اور یہودی کی مجوسی کے خلاف گواہی قبول کی جائے گی۔ ابن ابی یعلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر ان کے دین مختلف ہوں تو قبول نہیں کی جائے گی لیکن یہ درست نہیں ہے کیونکہ کفر کی انواع اگرچہ صورت کے اعتبار سے مختلف ہوں لیکن حقیقت میں وہ ایک ہی ملت ہے پس بعض کی بعض کے خلاف گواہی قبول کی جائے گی جیسے بھی ہو اس امر کے بعد کہ شاہد اہل دارالاسلام میں سے ہے۔ حتیٰ کہ متامن کی ذمی کے خلاف گواہی مقبول نہ ہوگی کیونکہ وہ حقیقت میں اہل دارالاسلام میں سے نہیں ہے اگرچہ ظاہری صورت کے اعتبار سے وہ دارالاسلام میں ہے کیونکہ وہ ہمارے دار میں سکونت کے لیے داخل نہیں ہوا بلکہ اپنی ضروریات پوری کرنے کے لیے داخل ہوا ہے اور عنقریب واپس چلا جائے گا پس وہ اہل دارالاسلام میں سے نہیں ہے جب کہ ذمی دارالاسلام سے ہوتا ہے پس دارمختلف ہوئے لہذا جو نص ہم نے روایت کی اس کی رو سے اس کے خلاف ذمی کی شہادت مقبول نہ ہوگی پس متامن کا حکم ذمی کے ساتھ وہی ہو گیا جو ذمی کا مسلمان کے ساتھ ہے۔ اور متامن کے خلاف قبول کی جائے گی اگر ان کا دار اور دین ایک ہو اور اگر وہ مختلف ہوں

تقبول نہیں کی جائے گی۔

۷۔ سوائے حد قذف کے تمام حدود پر شہادت میں تقادم کا نہ ہونا حتیٰ کہ اگر زمانہ متقادم ہو تو حدود پر گواہی مقبول نہ ہوگی سوائے حد قذف کے برخلاف اقرار کے۔ اس کی وجہ کتاب الحدود میں بیان ہوئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

۸۔ شرب خمر کی شہادت میں بوکا قائم ہونا جب کہ شارب نشہ میں نہ ہو اور اس بات کی تحقیق نہ ہو کہ وہ ایسی جگہ سے چل کر آیا ہے کہ عام طور سے اتنی مسافت سے آنے میں بو باقی نہیں رہتی۔ یہ ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہے۔ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ یہ حدود کے مسائل ہیں جو انشاء اللہ تعالیٰ وہیں ذکر ہوں گے۔

۸۔ حدود و قصاص کی شہادت میں بائیل ہونا حتیٰ کہ ان میں شہادت بطریق نیا بت مقبول نہ ہوگی اور وہ ہمارے نزدیک شہادت علی الشہادۃ (شہادت پر شہادت) ہے۔ اسی طرح قاضی کی طرف قاضی کی تحریر (کتاب القاضی الی القاضی) بھی مقبول نہ ہوگی کیونکہ اس میں بھی شہادت علی الشہادۃ کا معنی پایا جاتا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے یہاں تک کہ ان کے نزدیک حدود میں شہادت علی الشہادت قبول کی جاتی ہے۔

اس پر سب کا اتفاق ہے کہ اموال میں اور ان حقوق میں اموال سے مجرد و خالی ہوں یہ شرط نہیں ہے پس ان میں شہادت علی الشہادۃ اور کتاب القاضی الی القاضی قبول کی جائے گی سوائے ابو حنیفہ اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک بھاگے ہوئے غلام میں اگرچہ ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک اس کے بارے میں بھی قبول کی جاتی ہے جیسا کہ ہم کتاب ادب القاضی میں ذکر کریں گے۔ شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ فروع اصول کی نیابت میں شہادت ادا کرتے ہیں لہذا معنوی طور پر ان کی شہادت اصول کی شہادت ہوگی جب کہ حدود و قصاص میں اصول کی شہادت مقبول ہوتی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حدود و القصاص شہادت کی وجہ سے ساقط کیے جاتے ہیں اور شہادت علی الشہادۃ شبہ سے خالی نہیں ہوتی۔ اور اسی لیے ان میں عورتوں کی گواہی مقبول نہیں ہوتی کیونکہ سو و غفلت کی بناء پر ان کی شہادت میں شبہ آ جاتا ہے بلکہ یہ اولیٰ ہے کیونکہ بیباں شبہ مجلس میں آیا ہے پس (فروع کی) شہادت میں کچھ بات زائد ہوگی جو اصول کی شہادت میں نہیں ہے۔ نیز جب کہ حدود و دور کرنے پر مبنی ہیں۔ تو یہ اس بات کا موجب ہے کہ حدود مخصوص دلائل کے ساتھ مختص ہوں بلکہ حدود کی اقامت کو موقوف کرنے کے ساتھ مختص ہوں اور اسی لیے زنا کی شہادت میں چار کا عدد شرط ہے کیونکہ چار آزاد مردوں کا زانی کے کہ تناسل کے مزنیہ کی شرمگاہ میں غائب ہونے پر جیسا کہ سلائی سرمہ دانی میں غائب ہوتی ہے مطلع ہونا انتہائی نادر ہے۔

پھر ہم کہتے ہیں کہ شہادت علی الشہادۃ میں کلام کے چند عنوان ہیں شہادت بر شہادت

کے تحمل کی صورت تحمل کی شرائط، شہادت بر شہادت کی ادائیگی کی صورت اور ادائیگی کی شرائط۔

شہادت بر شہادت کے تحمل کی صورت | اس کے لیے دو عبارتیں ہیں مختصر اور طویل۔

مختصر عبارت کے الفاظ یہ ہیں کہ اصل شاہد یہ کہے کہ تو میری گواہی پر گواہ بن جا۔ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں یا یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں پس تو میری اس گواہی پر گواہ بن جا۔

طویل یہ ہے کہ شاہد اصل یوں کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کے فلاں پر یہ ہیں۔ میں تجھے اپنی اس گواہی پر گواہ بناتا ہوں اور تجھے حکم دیتا ہوں کہ تو میری اس گواہی پر گواہ بن جا پس تو گواہ بن جا۔

ان شہادات کے تحمل کی شرائط | یہ وہی ہیں جو عام شہادتوں کے بارے میں ہم نے ذکر کیں۔

رہیں وہ شرائط جو ان کے ساتھ مختص ہیں تو یہ چند ہیں۔

۱۔ گواہ بنانا۔ حتیٰ کہ بغیر گواہ بنائے محض سننے سے تحمل صحیح نہ ہوگا۔ حتیٰ کہ اگر یوں کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں اور کسی شخص نے یہ سنا لیا لیکن شاہد اصل نے یہ نہیں کہا کہ تو گواہ بن جا تو تحمل صحیح نہیں ہوا۔ برخلاف دیگر شہادات کے کہ ان میں بغیر گواہ بنائے محض سنا فعل سے اور اقرار و انشاء کے سماع سے تحمل صحیح ہو جاتا ہے۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ فروغ و اہول کی نیابت میں گواہی دیتے ہیں پس ان کی جانب سے نائب بنانا ضروری ہے اور یہ گواہ بنانے میں ہوتا ہے۔ برخلاف دیگر شہادات کے کیونکہ ان میں شاہد کا تحمل اپنے آپ کو جو الگ کرنے کے طریقے پر ہوتا ہے نہ کہ غیر کو پس ان میں معائنہ کے طریقے سے تحمل صحیح ہوتا ہے۔

۲۔ اپنی گواہی پر گواہ بنانا۔ حتیٰ کہ اگر کہا تو گواہی دے مثل اس کے جو میں نے گواہی دی یا جیسے میں نے گواہی دی تو تحمل صحیح نہ ہوگا جب تک یہ نہ کہے کہ میری گواہی پر کیونکہ تحمل اور نائب بنانے کا معنی اپنی گواہی پر گواہ بنانے کے بغیر حاصل نہیں ہوتا۔

۳۔ عدد تحمل۔ وہ یہ ہے کہ دو اصل شاہدوں میں سے ہر ایک سے دو دو آدمی تحمل کریں حتیٰ کہ اگر ان میں سے ایک سے ایک شخص نے تحمل کیا اور دوسرے سے ایک نے تحمل کیا تو تحمل صحیح نہ ہوگا کیونکہ شہادت شاہد کے ذمہ میں ثابت ہونے والا حق ہے۔ اور وہ حقوق جو ذمے میں ثابت ہوں ان کو قاضی کی طرف صرف دو گواہ ہی منتقل کر سکتے ہیں۔ اور اگر ان میں سے ایک سے دو آدمی اس کی گواہی کا تحمل کریں پھر یہی دونوں دوسرے کی گواہی کا تحمل کریں تو تحمل جائز ہوگا کیونکہ ہر ایک سے تحمل پر دو گواہ مجتمع ہیں۔

اس شہادت کے تحمل میں مرد ہونا شرط نہیں ہے مگر اس میں عورتوں کا تحمل بھی صحیح ہے۔

اس شہادت کی ادا کی صورت اس کے لئے بھی دو قسم کے الفاظ ہیں مختصر اور طویل۔
دی کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں اور اس نے مجھے اپنی اس گواہی پر گواہ بنایا تو میں اس کی اس گواہی پر گواہی دیتا ہوں۔

طویل الفاظ یہ ہیں کہ یوں کہے میرے سامنے اس نے گواہی دی کہ فلاں کے فلاں پر اتنے ہیں اور اس نے مجھے اپنی اس گواہی پر گواہ بنایا اور مجھے حکم دیا کہ میں اس کی اس گواہی پر گواہی دوں اور میں اب اس کی اس گواہی پر گواہی دیتا ہوں۔ اور اگر یہ نہ کہا کہ اس نے مجھے حکم دیا کہ میں اس کی اس گواہی پر گواہی دوں تو تب بھی جائز ہے کیونکہ تحمل اور نائب بنانے کا معنی اس کے اس قول سے حاصل ہو جاتا ہے کہ اس نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا لہذا اس کا قول کہ اس نے مجھے اس کا حکم دیا تاکید کے لئے ہے۔

شہادت بر شہادت کی ادا کی شرائط | یہ وہی ہیں جو دیگر شہادت کی ہیں۔

وہ شرط جو اس شہادت کے ساتھ خاص ہے وہ یہ ہے کہ مشہود علیہ مرحہ کا ہو یا سفر کی مسافت پر فائب ہو یا ایسا مریض ہو کہ مجلس قضاء میں حاضر ہونے کی استطاعت نہ رکھتا ہو کیونکہ اس شہادت کا جواز حاجت و ضرورت کی بنا پر ہے اور ضرورت کے صرف یہی مواقع ہیں۔

مرد ہونا اس شہادت کی ادا کے لئے شرط نہیں ہے پس اس میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت بھی مقبول ہوگی کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے : فان لم یکنارجلین فرجل و امرأتان ممن ترضون من الشہداء د پھر اگر نہ ہوں دو مرد تو ایک مرد اور دو عورتیں ان لوگوں میں سے کہ جن کو تم پسند کرتے ہو تو اس نص کا ظاہر تقاضا کرتا ہے کہ مردوں کے ساتھ عورتوں کو بغیر فرق کے شہادت علی الاطلاق حاصل ہو سوائے اس کے جو دلیل سے منقید ہو۔ نیز قیاس کا بھی یہی فیصلہ ہے کہ عام شہادتوں میں مرد ہونا اور اصل ہونا شرط نہ ہے البتہ حدود و قصاص میں اصول کی شہادت میں مرد ہونے کی شرط نص خاص سے ثابت ہے اور وہ نہ ہری رحمہ اللہ کی حدیث ہے کیونکہ عورتوں کی شہادت میں وہ شبہ آتا ہے جو مردوں کی شہادت میں نہیں ہوتا۔ اور شہادت میں شاہد کے اصل ہونے کی قید کی شرط اس بنا پر ہے کہ فروع کی شہادت میں زائد شبہ پایا جاتا ہے جو اصول کی شہادت میں نہیں ہوتا اور وہ ہے گواہیوں میں شبہ جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں پس اس کی شرط اس لئے لگائی گئی ہے کہ جو شہادت سے دور ہوتے ہیں ان کو دور کیا جائے جبکہ اموال و حقوق ان امور میں سے ہیں جو شبہ سے بھی ثابت ہوتے ہیں لہذا یہ اصل قیاس پر ثابت ہوں گے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

فصل

تخل شہادت جو شاہد پر لازم ہے اسکا بیان

شاہد پر جو لازم آتا ہے وہ اسباب حدود کے علاوہ میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لئے شہادت کی ادائیگی ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **و اقيموا الشهادة للّٰه** (اور قائم کرو گواہی اللہ کے لئے) نیز **كونوا قوامين بالقسط شهداء للّٰه** (قائم رہو انصاف پر گواہی دو اللہ کی طرف کی) البتہ حقوق العباد اور ان کے اسباب پر قائم ہونے والی شہادت کی وجوب اداء کے لئے مشہود علیہ کا طلب کرنا ضروری ہے۔ جب وہ طلب کرے گا تو شاہد پر ادا واجب ہو جائے گی حتیٰ کہ اگر طلب کرنے کے بعد وہ باز رہا تو گناہگار ہو گا کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **ولا ياب الشهادة اذا ما دعوا** (اور انکار نہ کریں گواہ جس وقت بلائے جائیں) یعنی جب ادا شہادت کے لئے بلائے جائیں کیونکہ شہادت شاہد کے ذمہ مشہورہ کی امانت ہوتی ہے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ **فليؤد الذی اؤتمن امانة** (تو چاہیے کہ پورا ادا کرے وہ شخص کہ جس پر اعتبار کیا اپنی امانت کو) نیز **ان اللہ یامرکم ان تؤدوا الامانات الی اہلہا** (بے شک اللہ تمہیں حکم دیتے کہ امانتوں کو ان کے اہل کی طرف ادا کر دو) اللہ تبارک و تعالیٰ کے حقوق میں اور اسباب حدود کے علاوہ دیگر میں جیسے بیوی کو طلاق دینا اور غلام کو آزاد کرنا اور ظہار اور ایلاء وغیرہ اسباب حرمت میں اقامت شہادت کی حالت کے وقت بندوں میں سے بغیر کسی کے طلب کئے محض اللہ تبارک و تعالیٰ سے ثواب کی امید پر بالفاظ دیگر حبہ اللہ شہادت قائم کرنا لازم ہوتا ہے۔

رہا اسباب حدود جیسے زنا سرقت شرب خمر اور قذف میں تو شاہد کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو حسبہ اللہ تعالیٰ گواہی دے اور چاہے پردہ پوشی کرے کیونکہ ان میں سے ہر امر مستحب ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **و اقيموا الشهادة للّٰه** (اور قائم کرو شہادت اللہ کے لئے) اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے **من ستر علی مسلم سترہ اللہ علیہ فی الدنیا والاخرہ** (جو کسی مسلمان کی پردہ پوشی کرے اللہ تعالیٰ دنیا اور آخرت میں اس کی پردہ پوشی فرماتے ہیں) تو شریعت نے دونوں میں سے ہر ایک کی طرف بلایا ہے چاہے تو محبت کی جہت کو اختیار کرے اور اللہ تعالیٰ کے لئے شہادت قائم کرے اور چاہے تو پردہ پوشی کی جہت کو اختیار کرے اور اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کرے۔

فصل شہادت کے حکم کا بیان

شہادت کا حکم قاضی پر قضاء کا وجوب ہے کیونکہ شہادت اپنی تمام شرائط کے جمع ہوتے ہوئے حق کو ظاہر کرنے والی ہے اور قاضی حق کا فیصلہ کرنے پر مامور ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے؛
یادادؤدنا لعلناک خلیفۃ فی الارض فاحکم بین الناس با لحق راسے داد دہم نے
تم کو زمین میں خلیفہ بنایا پس تم لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کرو اور اس پر جو احکام مترتب
ہوتے ہیں ان کا ثبوت ہے۔

کتاب الرجوع عن الشهادة

اصل میں اس کتاب میں گفتگو کا ایک عنوان ہے یعنی شہادت سے رجوع (پھر جانے) کے حکم کا بیان۔ پس ہم توفیق الہی سے کہتے ہیں کہ شہادت سے رجوع سے متعلق دو حکم ہیں اول وہ جس کا تعلق شاہد کے مال سے ہے ثانی وہ جس کا تعلق اس کی ذات سے ہے۔

آ شاہد کے مال سے متعلق حکم وجوب ضمان ہے اور اس بارے میں گفتگو کے تین عنوان ہیں۔

وجوب ضمان کے سبب کا بیان

شرائط وجوب کا بیان

اور مقدار واجب کا بیان

اول سبب وجوب ضمان اس باب میں عبادت کی وجہ سے اٹلاؤ نفس ہے کیونکہ شریعت میں ضمان یا تو التزام سے واجب ہوتا ہے یا اٹلاؤ سے۔ اور چونکہ التزام پایا نہیں گیا لہذا اس میں وجوب ضمان کے سبب کے طور پر اٹلاؤ متعین ہو گیا۔ پس اگر شہادت اٹلاؤ واقع ہو تو وہ وجوب ضمان کے سبب کے طور پر منعقد ہوگی ورنہ نہیں۔ اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب دو آدمیوں نے ایک شخص کے خلاف ایک ہزار کی گواہی دی اور ان کی گواہی پر قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر ان دونوں گواہوں نے رجوع کر لیا تو یہ وظو ہزار کا ضمان دیں گے کیونکہ قضاء کے بعد جب انہوں نے اپنی شہادت سے رجوع کر لیا تو ظاہر ہو گیا کہ مشہود علیہ کے حق میں ان کی گواہی اٹلاؤ کا سبب بنی اور اٹلاؤ کی طرف تسبب (سبب بنتا) وجوب ضمان کی بہیت کے حق میں بمنزلہ ارتکاب کے ہے جیسے اٹلاؤ مال پر اگر راہ اور رستہ کے نیچے میں کنواں کھودنا وغیرہ۔

پھر اگر کہا جائے کہ جب اپنی شہادت سے انہوں نے رجوع کر لیا تو ظاہر ہو گیا کہ قاضی کی قضاء صحیح نہیں ہوئی پس ظاہر ہوا کہ مدعی نے دوسرے کا مال ناحق لیا پس وہ مشہود علیہ کو وہ مال کیوں واپس نہیں کرے گا تو جواب میں کہا جائے گا کہ رجوع سے قضاء کا باطل ہونا ظاہر نہیں ہوا کیونکہ قاضی اور مشہود لہ کے حق میں شاہد کی رجوع کرنے میں تصدیق نہیں کی گئی جس کی دو وجہیں ہیں اول یہ کہ رجوع میں صدق و کذب دونوں کا احتمال ہے اور مشہود لہ کے حق کا فیصلہ ظاہر کے اعتبار سے دلیل سے نافذ ہوا جو کہ قاضی کے نزدیک بھی شہادت تھی پس جو ظاہر اثبات ہو وہ شک و احتمال سے نہیں ٹوٹے گا۔ اور قضاء صحت پر باقی ہے اور مدعی کے پاس مثل سابق کے باقی رہا۔ دوم شاہد اپنی شہادت سے رجوع کرنے میں مشہود لہ کے حق میں ہم ہے کیونکہ ممکن ہے کہ مشہود علیہ نے مال وغیرہ سے ورغلا یا ہوتا کہ وہ اپنی شہادت سے رجوع

کر لے اور مدعی کا اپنے دعویٰ میں کذب ظاہر ہو جائے پس تہمت کی وجہ سے مشہودہ کے حق میں شاہد کی اس کے رجوع کرنے میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ تہمت جیسے قبول شہادت سے مانع ہوتی ہے ایسے ہی شہادت سے رجوع میں بھی مانع ہوتی ہے۔ پس مشہودہ کے حق میں رجوع صحیح نہیں ہوا اور قضاء نہیں ٹوٹی اور مدعا اس کے ہاتھ سے واپس نہیں لیا جائے گا۔ اس کے برخلاف مشہود علیہ کے حق میں تہمت کا معنی متوہم نہیں پس اس کے حق میں رجوع صحیح ہے البتہ قضاء کے ٹوٹنے اور عین مشہود بہ ماصل کرنے میں صحت کا اظہار ممکن نہیں لہذا تمام جانبوں کی رعایت کی خاطر مشہود بہ کا بدل حاصل کرنے میں صحت ظاہر ہوگی۔

اور جب قضاء سے پیشتر دونوں رجوع کر لیں تو ان کو ضمان نہیں دینا پڑے گا کیونکہ شہادت صرف قضاء سے حجت بنتی ہے لہذا یہ بغیر قضاء کے اتلاف کا سبب نہیں بنے گی۔ اس کے مطابق جب دو آدمیوں نے ایک شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے اور قاضی نے ان کی شہادت پر فیصلہ دے دیا۔ پھر دونوں نے رجوع کیا تو اگر طلاق دخول (یعنی خلوت صحیحہ) کے بعد ہو یا اس طور کہ شوہر دخول کا مقرر ہو تو اتلاف کے نہ ہونے کی بنا پر دونوں پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ مہر نفس عقد سے واجب ہو جاتا ہے اور اس میں تاکید دخول سے آتی ہے نہ کہ گواہوں کی گواہی سے۔ پس ان کی گواہی اتلاف واقع نہیں ہوئی لہذا ضمان واجب نہیں ہوگا اور اگر طلاق دخول سے پیشتر ہو اور قاضی نے نصف مہر کا فیصلہ دیا جبکہ مہر مذکور ہو یا متعہ (ایک جوڑا کپڑوں کا) کا حکم دیا جبکہ مہر مذکور نہ ہو۔ پھر دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو شوہر کے لئے نصف مہر یا متعہ کا ضمان دیں گے کیونکہ ان کی گواہی نے اگرچہ شوہر پر مہر میں سے کچھ واجب نہیں کیا لیکن اس نے واجب کی تاکید کر دی کیونکہ دخول سے پیشتر واجب میں سقوط کا احتمال تھا یا اس طور کہ عورت کی جانب سے فرقت آئے۔ ان دونوں کے طلاق کی گواہی دینے سے شوہر پر واجب کی تاکید اس طور پر ہوئی کہ سقوط کا احتمال اس کے بعد سرے سے نہ رہا۔ پس ان کی شہادت واجب کی تاکید کرنے والی بنی اور شریعت میں واجب کی تاکید کرنے والا بمنزلہ واجب کے ہوتا ہے جیسے محرم جب کوئی شکار پکڑے اور اس کے ہاتھ میں ہوتے ہوئے کوئی اور شخص اس کو ذبح کر دے تو اس کی جزا پکڑنے والے پر ہوگی اور پکڑنے والا اس کے لئے قاتل (یعنی ذبح کرنے والے) پر رجوع کرے گا کیونکہ محرم پر واجب جزا کی تاکید اس کے ذبح کرنے کی وجہ سے آتی ہے اس لئے کہ اگر وہ ذبح نہ کرتا تو احتمال تھا کہ بانور کو چھوڑنے کی بنا پر جزا ساقط ہو جاتی۔ پس ذبح کرنے سے اس نے پکڑنے والے محرم پر واجب کو موکد کر دیا لہذا موکد کو بمنزلہ واجب کے کیا۔ ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اس کے مطابق جب دو آدمیوں نے ایک شخص کے خلاف گواہی دی کہ اس نے اپنے غلام یا اپنی باندی کو آزاد کر دیا تھا اور وہ انکار کرتا ہو اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے شہادت سے رجوع کر لیا تو وہ مالک کو غلام یا باندی کی قیمت بطور ضمان ادا کریں گے کیونکہ انہوں نے اپنی گواہی سے مالک سے غلام یا باندی کی مالیت کو تلف کیا لہذا ضمان میں ہوں گے۔ اور اس غلام یا باندی کا دلا مالک کے لئے ہوگا کیونکہ اعتقاد اس پر نافذ ہوا ہے اور دلا اس شخص کے لئے ہوتا ہے جو آزاد کرے اور

اگر کہا جائے کہ یہ عوض جو کہ ولاء ہے کے مقابلے میں اتلاف ہے پس موجب ضمان نہ ہوگا تو جواب میں کہا جائے گا کہ ولاء عوض نہیں بن سکتا کیونکہ یہ مال نہیں ہے بلکہ وہ تو محض اسباب ارض میں سے ہے پس یہ بغیر عوض کے اتلاف ہوگا اور موجب ضمان ہوگا۔

اگر دو آدمیوں نے مالک کے اقرار پر گواہی دی کہ اس کی باندی نے اس سے بچہ جنم لیا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو ہم کہتے ہیں کہ یہ اصل میں دو وجہوں سے خالی نہیں یا تو اس باندی کے ساتھ بچہ نہیں ہوگا یا اس کے ساتھ بچہ ہوگا۔ پھر ہر صورت میں یا تو انہوں نے مالک کی حالت حیات میں رجوع کیا تھا یا اس کی وفات کے بعد رجوع کیا۔

جب باندی کے ساتھ بچہ نہ ہو اور مالک کی حالت حیات میں دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو دونوں باندی کی قیمت میں نقصان کا مالک کو ضمان و تاوان دیں گے پس باندی کی خالص غلام ہونے کی حالت میں قیمت لگوائی جائے گی اور ام ولد ہونے کی حالت میں بھی اگر اس کی بیع جائز ہو۔ پس وہ نقصان کے ضامن ہوں گے کیونکہ انہوں نے اپنی شہادت کی وجہ سے مالک پر اس کی حالت حیات میں اتنی مقدار تلف کی پس مالک کو ضمان ادا کریں گے۔ پھر جب مالک مر جائے گا تو باندی آزاد ہو جائے گی کیونکہ وہ مالک کی ام ولد ہے اور ام ولد اپنے مالک کی موت پر آزاد ہو جاتی ہے اور بقیہ قیمت کا ضمان وارثوں کو ملے گا کیونکہ اپنی گواہی سے انہوں نے پوری باندی کو تلف کیا لیکن کچھ حالت حیات میں اور باقی وفات کے بعد پس ایسے ہی ضمان دیں گے۔

اور اگر باندی کے ساتھ بچہ ہو اور مالک کی حالت حیات میں دونوں رجوع کر لیں تو دونوں بچے کی قیمت بطور ضمان دیں گے کیونکہ انہوں نے مالک پر اس کو تلف کیا۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر ان کی گواہی نہ ہوتی تو بچہ اس کا غلام ہوتا پس ان دونوں نے اپنی گواہی کے سبب مالک پر بچے کو تلف کیا لہذا ان پر ضمان آئے گا۔ اور اس وجہ سے جو ہم نے کہا ان پر ماں کی قیمت میں نقصان کا ضمان بھی آئے گا۔ پھر جب اس کے بعد مالک مر جائے اور بچے کے ساتھ میراث میں کوئی شریک نہ ہو تو یہ گواہ اس کو کچھ ضمان نہ دیں گے۔ اور جو کچھ باپ نے ان سے لیا تھا اس کے لیے بچے پر رجوع کریں گے کیونکہ بچے کے زعم میں ان کا رجوع باطل ہے اور باپ نے ان سے جو کچھ زیادہ ناحق لیا پس وہ باپ پر مضمون ہوا اور اس کے ترکہ میں سے ادا کیلئے گا اگر اس کا ترکہ ہو اور اگر ترکہ نہ ہو تو بچے پر ضمان نہ ہوگا کیونکہ جو اپنے مورث پر دین کا اقرار کرے اور میت کا ترکہ نہ ہو تو وارث کے مال میں سے نہیں لیا جائے گا۔ اور اگر اس کے ساتھ بھائی ہو تو یہ بھائی کے لیے باندی کی قیمت کے بقیہ کے نصف کے ضامن ہوں گے کیونکہ ان دونوں نے اس (بھائی) پر اتنی مقدار تلف کی اور جو مذکورہ باپ نے ان دونوں سے جو کچھ لیا اس کے لیے بچے پر رجوع کریں گے اور بھائی نے جو کچھ قبضہ کیا اس میں رجوع نہیں کریں گے کیونکہ ان کے زعم کے مطابق بھائی نے ان پر ظلم کیا پس ان کو حق نہیں ہوگا کہ یہ بچے پر ظلم کریں۔ اور بچے کے لیے جو کچھ میراث میں سے لیا اس کا ضمان بھی بھائی کو نہ ملے گا کیونکہ گواہوں نے اس پر میراث تلف نہیں کی جس کی وجہ انشاء اللہ تعالیٰ ہم ذکر کریں گے۔ یہ اس صورت میں ہے جب شہاد

سے رجوع مالک کی حالت حیات میں ہو۔

اور جب رجوع مالک کی وفات کے بعد ہو تو اگر بچے کے ساتھ میراث میں کوئی شریک نہ ہو تو گواہوں پر ضمان نہ آئے گا کیونکہ رجوع کرنے میں بچے ان دونوں کی تکذیب کر سکتا ہے اور اگر اس کے ساتھ میراث میں کوئی شریک ہو تو دونوں گواہوں کو باندی کی بقیہ قیمت کا نصف بطور ضمان دیں گے بوجہ مذکورہ اور بھائی کو بچے کی نصف قیمت کا ضمان بھی دیں گے کیونکہ انہوں نے اس پر نصف بچے کو تلف کیا ہے۔ البتہ بچے نے میراث میں سے جو کچھ لیا اس کا ضمان بھائی کو نہیں دیں گے بوجہ مذکورہ اور بچے پر رجوع نہیں کر سکیں گے کیونکہ یہ ان کے زغم میں بھائی کا ظلم ہے پس ان کو بچے پر ظلم کرنے کا حق نہ ہوگا۔

مندرجہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب شہادت مالک کی حالت حیات میں ہو اور اس سے رجوع اس کی حالت حیات میں ہو یا اس کی وفات کے بعد ہو۔

اور جب شہادت مالک کی وفات کے بعد ہو یا اس کی وفات کے بعد ہو یا اس کی وفات کے بعد ہو۔ غلام ایک باندی اور ترکہ چھوڑا۔ دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس باندی نے اس غلام کو میت سے جنا تھا اور بچے اور باندی نے ان کی تصدیق کی اور بیٹے نے انکار کیا۔ قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا اور میراث کو دونوں (بیٹے اور بچے) کے لئے کر دیا پھر دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو ان کو غلام اور باندی کی قیمت اور نصف میراث کا ضمان بیٹے کو ادا کرنا پڑے گا۔ حالت حیات اور وفات کی بعد حالت کے درمیان فرق کیا گیا ہے کہ حالت حیات میں میراث کا ضمان نہیں آتا۔ فرق کی وجہ یہ ہے کہ حالت حیات میں نسب کی شہادت قطعی طور پر مال و میراث کی شہادت نہیں بنتی کیونکہ اس میں تقدیم و تاخیر جائز ہے۔ پس ممکن ہے کہ باپ پہلے مر جائے اور بیٹا اس کا وارث بنے جیسے کہ یہ ممکن ہے کہ بیٹا پہلے مر جائے اور باپ اس کا وارث ہو پس شہادت نسب قطعی طور پر مال و میراث کی شہادت نہیں بنے گی پس شہادت مال کا اتلاف نہیں ہی لہذا ضمان نہیں آئے گا۔ اس کے برخلاف موت کے بعد شہادت قطعی طور پر شہادت مال ہے۔ پس گواہوں نے بیٹے پر نصف میراث کو تلف کیا لہذا ضمان دیں گے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ مالک نے اپنے غلام کو مدبر بنایا تھا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو مدبر سے جو نقصان ہوا اس کا ضمان گواہ مالک کو دیں گے پس خالص غلام کی اور مدبر غلام کی قیمت لگائی جائے گی اور نقصان کا تاوان ادا کریں گے کیونکہ گواہوں نے مالک پر اس کی حالت حیات میں اپنی گواہی سے اس مقدار کو تلف کیا ہے پس ضمان دیں گے۔ پھر اگر اس کے بعد مالک مر جائے تو پورا غلام آزاد ہو جائے گا اگر وہ تہائی میں سے نکل سکتا ہو اور غلام کے ذمہ سہمی نہ ہوگی کیونکہ وہ مالک کا مدبر ہے۔ اور گواہ وارثوں کو باقی قیمت کا ضمان ادا کریں گے کیونکہ انہوں نے اپنی شہادت سے مالک کی موت کے بعد غلام کی بقیہ مالیت کو تلف کیا۔ اس لئے کہ مدبر موت کے بعد آزاد کرنے کو کہتے ہیں۔ اور اگر مالک کے پاس سوائے مدبر کے اور کچھ مال نہ ہو تو وہ اس پر مفت آزاد ہو جائے گا کیونکہ مدبر وصیت ہوتی ہے پس دیگر وصایا پر قیاس کیا جائے گا اور وہ وارثوں کے لئے

اپنی اس حالت میں کہ وہ خالص غلام ہو دو تہائی قیمت کے لئے سعی (مزدوری) کرے گا کیونکہ جو وصیت ایک تہائی سے زیادہ ہو وہ وارثوں کی اجازت کے بغیر نافذ نہیں ہوتی۔ اور گواہ وارثوں کے لئے غلام کی ایک تہائی قیمت کا ضمان دیں گے کیونکہ انہوں نے ان پر اپنی شہادت سے ایک تہائی غلام کو تلف کیا۔ یہ اس صحت میں ہے جب سعادہ ایک تہائی غلام سے نکلتا ہو۔ اور اگر نہ نکلتا ہو مثلاً غلام تنگ دست ہو تو گواہ مدبر ہونے کی حالت میں پورے غلام کی قیمت بطور ضمان دیں گے پھر جب وہ کشادہ دست ہو جائے گا تو اس پر اس کی دو تہائی قیمت کے لئے رجوع کریں گے۔

اگر گواہی دی کہ مالک نے اپنے غلام سے کہا تھا کہ تو گھر میں داخل ہو تو آزاد ہے اور دوسرے دو گواہوں نے داخل ہونے کی شہادت دی پھر سب گواہوں نے رجوع کر لیا تو ضمان قسم کے گواہوں پر آئے گا کیونکہ آزادی مالک کے قول تو آزاد ہے سے ثابت ہوئی۔ دخول تو محض شرط ہے اور حکم کی اضافت آزادی کی شرط ہوتی ہے نہ کہ شرط بلکہ طرف پس تلفی ان کی شہادت کی وجہ سے ہوئی لہذا ضمان ان پر آئے گا۔

اسی طرح اگر گواہی دی کہ شوہر نے اپنی بیوی کو کہا تھا کہ تو گھر میں داخل ہوئی تو تجھے طلاق ہے اور دوسرے دو گواہوں نے داخل ہونے کی گواہی دی پھر سب نے رجوع کر لیا تو بوجہ مذکورہ وہی پھپلا حکم ہے۔

اسی طرح اگر ایک شخص کے خلاف زنا کی گواہی دی اور دوسرے دو گواہوں نے احسان کی گواہی دی تو ضمان زنا کے گواہوں پر آئے گا احسان کے گواہوں پر نہیں کیونکہ احسان شرط ہے۔

اگر دو آدمیوں نے گواہی دی کہ اس نے فلاں کو عطا سے قتل کیا ہے اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے رجوع کر لیا تو ان کو دیت کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ انہوں نے مشہود علیہ پر دیت کو تلف کیا ہے۔ اور یہ ضمان خودمان کے مال میں آئے گا کیونکہ ان کی جانب سے شہادت سے رجوع بمثلہ ان کے اٹلاف کا اثر کر نیکی ہے اور عاقلہ اقرار کا بوجہ نہیں اٹھاتی جیسا کہ اس وقت ہوتا ہے جبکہ صریحاً اقرار کریں۔ اسی لئے اگر وہ حالت مرض میں رجوع کریں تو اس میں دین کے اقرار کا اعتبار کیا جائے گا حتیٰ کہ اس پر صحت کے دین کو مقدم کیا جائے گا جیسا کہ دیگر اقاریہ (اقرار کی جمع) میں کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اگر گواہی دی کہ اس نے فلاں کا ہاتھ خطا سے کاٹ دیا ہے اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے رجوع کر لیا تو بوجہ مذکورہ ہاتھ کی دیت کا ضمان دیں گے۔ یہی حکم اس وقت ہے جب دو گواہوں نے ایک شخص کے خلاف سرقہ کی گواہی دی اور مشہود علیہ پر قطع ید کا فیصلہ دیا اور اس کا ہاتھ قطع کر دیا گیا پھر دونوں نے رجوع کر لیا۔ روایت ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس دو گواہوں نے ایک شخص کے خلاف سرقہ کی گواہی دی۔ آپ نے اس پر قطع کا فیصلہ دیا اور اس کا ہاتھ قطع کر دیا گیا پھر گواہ ایک اور شخص کو لے آئے اور کہا اسے امیر المومنین ہمارا خیال ہے کہ چور یہ شخص ہے تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اس پر میں تمہاری تصدیق نہیں کروں گا اور میں تم پر پہلے کے ہاتھ کی دیت کا تادان کر دیتا ہوں۔ اور اگر مجھے معلوم ہو کہ تم نے عدا کیا ہے تو تم دونوں کے ہاتھ کاٹ

دوں۔ یہ بات صحابہ کی موجودگی میں ہوئی اور کسی نے انکار نہیں کیا لہذا یہ اجماع ہوا۔
 اور اگر گواہی دیں کہ اس نے فلاں کو عداقت قتل کیا ہے اور قاضی نے فیصلہ دے دیا اور مشہود
 علیہ قتل کر دیا گیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو ہمارے نزدیک ان پر دیت آئے گی جبکہ شافعی رحمہ اللہ
 کے نزدیک ان پر قصاص آئے گا۔ یہی اختلاف اس وقت ہے جب وہ گواہی دیں کہ اس نے
 فلاں کا ہاتھ قطع کیا ہے۔ شافعی رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کی گواہی سبب قتل بنی
 ہے اور قصاص کے باب میں سبب میں ارتکاب کا معنی پایا جاتا ہے مثل قتل پناکراہ کے۔ ہماری
 دلیل یہ ہے کہ اگرچہ ہمیں یہ تسلیم ہے کہ شہادت قتل کی طرف سبب بنی ہے لیکن وجوب قصاص
 کا تعلق قتل کے ارتکاب سے ہوتا ہے نہ کہ تسبیب سے کیونکہ حق عید پر وارد ہونے والی زیادتی کا
 ضمان شریعت میں مثل کے ساتھ مقید ہوتا ہے جبکہ ارتکاب قتل اور تسبیب قتل کے درمیان مماثلت
 نہیں ہے برخلاف قتل پر اکراہ کے کیونکہ اس میں قاتل از روئے ارتکاب مکرمہ (اکراہ کرنے والا) ہوتا
 ہے لیکن بدست مکرمہ جو کہ مثل آلہ کے ہے اور فعل آلہ کے استعمال کرنے والے کا ہوتا ہے نہ کہ آلہ
 کا جیسا کہ معلوم ہے۔ علاوہ ازیں یہ اگرچہ از روئے تسبیب قتل ہے لیکن مماثلت کی نصوص سے مخصوص
 ہے۔ تو جو کوئی فروع کی تخصیص کا دعویٰ کرے اس کو دلیل کی احتیاج ہوتی ہے۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب دو آدمیوں نے مقتول کے ولی کے خلاف گواہی دی کہ اس
 نے قتل سے معاف کر دیا تھا اور قاضی نے اس پر فیصلہ دے دیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو ظاہر روایت
 کے مطابق ان پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ان کی جانب سے نہ تو مال کا اتلاف پایا گیا اور نہ نفس کا اس
 لئے کہ ان کی شہادت قصاص سے معافی پر قائم ہوئی اور قصاص مال نہیں ہے۔ کیا دیکھتے نہیں کہ اگر کسی شخص
 کو قصاص معاف کرنے پر مجبور کیا اور اس نے معاف کر دیا تو جبر و اکراہ کرنے والے پر ضمان نہیں آتا۔
 اگر قصاص مال ہوتا تو ضمان آتا کیونکہ اکراہ کرنے والے کو اتلاف مال پر ضمان دینا پڑتا ہے۔ اسی طرح جس
 شخص کے لئے قصاص واجب ہو در انحالیکہ وہ مریض ہو پھر وہ معاف کر دے پھر اپنے اس مرض سے
 مر جائے تو اس کا ایک تہائی سے اعتبار نہیں کیا جاتا اور اگر یہ مال ہوتا تو ایک تہائی سے اعتبار کیا جاتا جیسے
 کہ اس وقت ہوتا ہے جب وہ اپنے مرض میں تبرع کرے۔ ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ
 وہ دونوں ولی مقتول کو دیت کا ضمان دیں گے کیونکہ ان کی شہادت اتلاف نفس ہے اس لئے کہ قاتل
 کا نفس قصاص کے حق میں ولی مقتول کی ملک بن جاتا ہے تو اپنی شہادت سے انہوں نے ولی پر ہزار
 دینار یا دس ہزار درہم کے مساوی ایک نفس کو تلف کیا لہذا ضمان دیں گے۔ یہ درست نہیں کیونکہ ہمیں
 یہ تسلیم نہیں کہ قاتل کا نفس ولی مقتول کا مملوک بن جاتا ہے بلکہ اس کے لئے جو ثابت ہے وہ ملک فعل
 ہے ملک محل نہیں۔ کیونکہ محل میں وہ امر ہے جو ملک کے منافی ہے جس کی وجہ سائل قصاص میں معلوم ہوگی
 پس ان کی گواہی نہ تو اتلاف نفس واقع ہوئی اور نہ ہی اتلاف مال لہذا ضمان نہ دیں گے۔

اگر گواہی دیں کہ یہ لڑکا اس شخص کا بیٹا ہے اور باپ انکار کرتا ہو اور قاضی نے ان کی شہادت پر فیصلہ دے دیا پھر گواہوں نے رجوع کیا تو نسب باطل نہیں ہوگا اور ان کی جانب سے اطلاق مال کے منعدم ہونے کی بنا پر ان پر ضمان نہ آئے گا۔

شرائط وجوب [یہ چند اقسام ہیں۔

۱۔ رجوع کا قضاء کے بعد ہونا۔ پس اگر اس سے پیشتر ہو تو ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ شہادت کی بنا پر وجوب ضمان کا رکن شہادت کا اطلاق واقع ہونا ہے۔ اور یہ اطلاق نہیں بنتی مگر جب حجت بن جائے اور یہ حجت صرف قضاء سے بنتی ہے لہذا یہ اطلاق صرف قضاء سے بنے گی۔

۲۔ مجلس قضاء پس قاضی کے علاوہ کسی کے پاس رجوع کرنے کا اعتبار نہیں جیسا کہ غیر قاضی کے پاس شہادت دینے کا اعتبار نہیں ہوتا۔ حتیٰ کہ اگر مدعا علیہ نے ان کے رجوع پر گواہ پیش کئے تو اس کے گواہ قبول نہیں کئے جائیں گے۔ اسی طرح جب یہ رجوع سے انکار کریں تو ان پر قسم بھی نہیں آئے گی البتہ جب یہ قاضی کے پاس غیر کے ہاں کئے گئے رجوع کی حکایت بیان کریں تو ان کے رجوع کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ یہ (محکومت) بمرور قاضی کے پاس ان کے رجوع کے انشاء کے ہے لہذا معتبر ہوگا۔

۳۔ شہادت سے تلف ہونے والی شئی کا عین مال ہونا۔ حتیٰ کہ اگر وہ منفعت ہو تو ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ اصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک منافع مضمون نہیں ہوتے اس کے مطابق جب گواہی دی کہ اس شخص نے اس عورت سے ہزار درہم پر نکاح کیا دماغاً لیکہ اس عورت کا ہر مثل دو ہزار ہو اور عورت انکار کرتی ہو۔ اور قاضی نے ہزار درہم پر نکاح کا فیصلہ دے دیا پھر دونوں گواہوں نے رجوع کیا تو دونوں عورت کو کچھ ضمان میں نہ دیں گے کیونکہ انہوں نے عورت پر شرمگاہ کی منفعت تلف کی ہے اور منفعت حقیقت میں بعینہ مال نہیں ہوتی۔ اس کو جو اموال کا حکم دیا جاتا ہے تو عقد اجارہ کے عارض ہونے کی بنا پر۔ اسی طرح اگر عورت ایک شخص پر دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو ہزار درہم پر طلاق دی ہے اور شوہر منکر ہو۔ پھر دو گواہوں نے گواہی دی اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر گواہوں نے رجوع کیا تو وہ شوہر کو ضمان میں کچھ نہ دیں گے کیونکہ انہوں نے اپنی گواہی سے شوہر پر منفعت تلف کی ہے عین مال نہیں۔ اسی کے مطابق اگر ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ اس نے فلاں شخص سے دس درہم کے عوض میں یہ جانور اجاؤ پر لیا ہے حالانکہ اس کی اجرت مثلاً سو درہم ہو۔ موجب ملکہ ہو لیکن دو گواہ گواہی دیں اور قاضی فیصلہ دیدے پھر گواہ رجوع کریں تو وہ موجب کو بطور ضمان کچھ نہ دیں گے کیونکہ اپنی گواہی سے انہوں نے منفعت کو تلف کیا ہے عین مال کو نہیں۔

۴۔ اطلاق مال بغیر عوض کے ہونا۔ اور اگر وہ عوض ہو تو ضمان واجب نہیں ہوگا خواہ عوض عین مال

ہو یا ایسی متفعت ہو جس کے لئے عین مال کا حکم ہو کیونکہ اتلاف بعوض صورت کے اعتبار سے اتلاف ہوتا ہے معنی کے اعتبار سے نہیں۔ اس کے مطابق یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ایک شخص نے دوسرے کے خلاف دعویٰ کیا کہ اس نے اپنا غلام اس کے ہاتھ ایک ہزار درہم میں فروخت کیا ہے اور مشتری منکر ہو دو گواہوں نے اس کی گواہی دی اور قاضی نے فیصلہ دے دیا پھر گواہوں نے رجوع کیا تو دیکھا جائے گا اگر غلام کی قیمت ہزار یا زائد ہو تو ان کے ذمے مشتری کے حق میں ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ان کی گواہی اتلاف بعوض بنی ہے پس یہ معنی کے اعتبار سے اتلاف نہیں اور ضمان کا موجب نہیں۔ اور اگر اس کی قیمت ہزار سے کم ہو تو وہ مشتری کو زائد بطور ضمان کے دیں گے کیونکہ ان کی شہادت بقدر زائد میں اتلاف واقع ہوئی ہے۔ اور اگر مسئلہ ہی ہو لیکن دعویٰ مشتری کی جانب سے ہو تو اگر اس کی قیمت ثمن کی مثل یا اس سے کم ہو تو گواہوں پر بائع کے لئے بوجہ مذکورہ ضمان نہیں آئے گا اور اگر اس کی قیمت ہزار سے زائد ہو تو زائد کا ضمان بائع کو دیں گے کیونکہ ان کی شہادت بغیر زائد کے اتلاف واقع ہوئی ہے۔

اسی پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب ایک عورت نے ایک مرد کے خلاف دعویٰ کیا کہ اس (مرد) نے اس کے ساتھ ہزار درہم مہر پر نکاح کیا ہے مرد منکر ہو لیکن دو گواہوں نے عورت کے حق میں گواہی دی اور قاضی نے ہزار درہم مہر پر نکاح کا فیصلہ دے دیا۔ پھر گواہوں نے رجوع کیا تو دیکھا جائے گا اگر عورت کا مہر مثل ہزار یا زائد ہو تو گواہ شوہر کو کچھ ضمان ادا نہ کریں گے اگرچہ انہوں نے شوہر پر عین مال کو تلف کیا ہے کیونکہ انہوں نے اس کا اتلاف ایسے عوض کے مقابلے میں کیا ہے جس کے لئے عین مال کا حکم ہے اور وہ ہے عضو مخصوص کیونکہ شوہر کی ملک میں داخل ہونے کی حالت میں اس کو مال اعتبار کیا جاتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو اختیار ہوتا ہے کہ اپنے بیٹے کا کسی عورت سے نکاح کر دے حالانکہ اگر شوہر کی ملک میں داخل ہونے کی حالت میں اس کو مال اعتبار نہ کیا جائے تو باپ کو یہ اختیار نہ ہو گا کیونکہ باپ کو اپنے بیٹے پر مال کا غیر مال کے ساتھ معاوضہ کرنے کا اختیار نہیں ہوتا۔ اسی طرح جب مرد کسی عورت سے ہزار درہم مہر پر نکاح کر لے اور یہی عورت کا مہر مثلی ہو تو اس کا ایک تنہائی سے اعتبار نہیں کیا جائے گا بلکہ کل مال میں سے کیا جائے گا حالانکہ اگر شوہر کی ملک میں داخل ہونے کی حالت میں عضو مخصوص مال کے حکم میں نہ ہو تو مثل تبرع کے اس کا تنہائی سے اعتبار کیا جاتا ہے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ شوہر کی ملک میں داخل ہونے کی حالت میں (عورت کے) عضو مخصوص کو شوہر کے حق میں مال اعتبار کیا جاتا ہے۔ لہذا اتلاف ایسے عوض کے مقابلے میں ہوا جو عین مال کے حکم میں ہے۔ لہذا یہ معنی کے اعتبار سے اتلاف نہ ہو گا۔ اور اگر عورت کا مہر مثل ہزار سے کم ہو تو مہر مثل سے زائد دونوں گواہ بطور ضمان کے شوہر کو ادا کریں گے کیونکہ انہوں نے شوہر پر زائد کو سرے سے بلا عوض تلف کیا ہے۔ اس کے برخلاف جب شوہر نے بیوی کے خلاف دعویٰ کیا کہ اس (شوہر) نے اس (بیوی) کو ہزار درہم کے عوض طلاق دی اور بیوی منکر ہو اور گواہ گواہی دیں اور قاضی عورت کے خلاف ہزار درہم کا فیصلہ دے دے پھر دونوں گواہ رجوع کریں تو یہ عورت کو ہزار درہم ضمان میں دیں گے کیونکہ انہوں نے عورت پر بلا عوض عین مال تلف کیا۔ اور وہ اس طرح کہ شوہر کی ملک سے نکلنے کی حالت میں عضو مخصوص کو مال اعتبار نہیں

کیا جاتا جس کی دلیل یہ ہے کہ باپ کو یہ اختیار نہیں کہ اپنی نابالغ بیٹی کا مال پر خلع کرے۔ اور اگر ایسا کرے اور اس کے مال میں سے ادائیگی کرے تو ضمان دینا پڑتا ہے حالانکہ اگر یہ مال ہوتا تو اس کو یہ اختیار ہوتا کیونکہ اس کو نابالغ بیٹی پر مال کا مال کے مقابلے میں معاوضہ کرنے کا اختیار ہوتا ہے۔ اور اسی طرح مریضہ جب حالت مرض میں اپنے مال پر خلع کرے تو مثل وصیت کے ایک تہائی سے اعتبار کیا جائے گا حالانکہ اگر اس کے لئے مال کا حکم ہوتا تو کل مال میں سے اس کا اعتبار ہوتا جیسا کہ دیگر مال کے بدلے مال کے معاوضات میں ہوتا ہے۔ اور جب شوہر کی ملک سے نکلنے کی حالت میں غنہ مخصوص کے لئے مال کا حکم نہیں ہے تو ان کی شہادت عورت پر سرے سے عوض کے بغیر اتلاف واقع ہوئی پس ضمان واجب ہوگا۔

اسی کے مطابق جب ایک شخص دعویٰ کرے کہ اس نے اپنا مکان فلاں شخص کو دس درہم کے عوض میں ایک ماہ کے لئے اجرت پر دیا تھا اور مستاجر منکر ہو اور دو گواہ اس بات کی گواہی دیدیں اور قاضی فیصلہ دیدے پھر دونوں رجوع کر لیں پھر یا تو یہ اول مدت میں ہو تو دیکھا جائے گا اگر مکمل کی اجرت مثل مذکورہ رقم کے ہو تو ان کو مستاجر کو کچھ ضمان نہ دینا پڑے گا۔ اگرچہ انہوں نے اس پر عین مال کو تلف کیا ہے لیکن بمقابلہ ایسے عوض کے جس کے لئے عین مال کا حکم ہے اور وہ ہے منفعت کیونکہ اجارہ کے باب میں منفعت کے لئے عین مال کا حکم ہوتا ہے۔ اور اگر اس مکان کی اجرت مثل مذکورہ اجرت سے کم ہو تو گواہوں کو زائد کا ضمان دینا پڑے گا کیونکہ بقدر زیادت تلف سرے سے بغیر عوض کے ہوا، اور اگر دعویٰ مدت اجارہ کے گزرنے کے بعد ہو تو ان پر اجرت کا ضمان آئے گا کیونکہ انہوں نے مستاجر پر سرے سے بغیر عوض کے اتلاف کیا ہے۔ پس وہ ان پر مضمون ہوگا۔

اسی کے مطابق یہ مسئلہ ہے کہ جب دو گواہوں نے قاتل کے خلاف گواہی دی کہ اس نے ولی مقتول کے ساتھ مال پر مصالحت کی ہے اور قاتل منکر ہو اور قاضی نے اس پر فیصلہ دیدیا پھر دونوں نے رجوع کیا تو گواہ قاتل کو بطور ضمان کچھ نہ دیں گے کیونکہ انہوں نے اس پر عین مال کو بمقابلہ عوض تلف کیا ہے اور وہ عوض نفس (جان) ہے کیونکہ نفس عوض بن سکتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ مریض پر قصاص واجب ہوا اور اس نے دل سے دیت پر مصالحت کر لی تو جائز ہے اور اس کا اعتبار تہائی مال سے نہیں بلکہ کل مال سے ہوگا حالانکہ اگر نفس عوض نہ بن سکتا تو تہائی سے اعتبار کیا جاتا۔ یہ اس بات پر دلیل ہے کہ یہ اتلاف بعوض ہے پس موجب ضمان نہ ہوگا۔ البتہ جب وہ دیر سے زائد پر صلح کی گواہی دیں تو ان کو دیت سے زائد کا ضمان قاتل کو ادا کرنا پڑے گا کیونکہ زائد کا تلف بغیر عوض کے ہوا ہے۔

ان مسائل کی تخریج تسبیب کے طریقے پر بھی ہو سکتی ہے کیونکہ جس کے مقابلے میں عوض ہو وہ از روئے معنی اتلاف نہیں ہوتا پس وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا لہذا ضمان واجب نہیں ہوگا اس کو خوب سمجھو۔

وجوب ضمان میں شہادت سے رجوع اور شہادت بر شہادہ سے رجوع دونوں برابر ہیں

حتیٰ کہ اگر فروع نے رجوع کیا اور اصول ثابت رہے تو ضمان فروع پر آئے گا کیونکہ حقیقتاً ان کی جانب سے شہادت کے پائے جانے کے باعث اتلاف ان کی طرف سے ہوا ہے۔ اور اگر اصول رجوع کریں اور فروع ثابت رہیں تو فروع کی جانب سے رجوع نہ ہونے کے باعث ان پر ضمان نہیں آئے گا لیکن کیا اصول پر ضمان واجب ہوگا تو ابو حنیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے کہ واجب نہیں ہوگا اور محمد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ واجب ہوگا۔ محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ فروع اپنی گواہی نہیں دے رہے وہ تو محض اصول کی شہادت پہنچا رہے ہیں۔ توجب انہوں نے گواہی دی تو انہوں نے اصول کی گواہی کو ظاہر کیا پس گویا کہ اصول خود حاضر ہوئے اور گواہی دی پھر رجوع کیا۔ شخصین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شہادت فروع کی جانب سے پائی گئی ہے اصول کی جانب سے نہیں کیونکہ حقیقتاً انہوں نے گواہی نہیں دی بلکہ محض فروع نے گواہی دی اور وہ اپنی گواہی پر ثابت ہیں پس اصول کی جانب سے حقیقتاً عدم شہادت کی بنا پر اتلاف نہیں پایا گیا پس ضمان نہیں دیں گے۔

اس کے مطابق جب سب (اصول و فروع) رجوع کر لیں تو شخصین کے نزدیک ضمان فروع پر آئے گا اور اصول پر کچھ نہ آئے گا کیونکہ شہادت حقیقت میں فروع کی جانب سے پائی گئی ہے اصول کی جانب سے نہیں۔ اور محمد رحمہ اللہ کے نزدیک مشہود علیہ کو اختیار ہوگا چاہے تو فروع سے ضمان لے اور چاہے تو اصول سے کیونکہ شہادت دونوں فریقوں کی جانب سے پائی گئی ہے۔ اور اگر فریقین میں سے کوئی بھی رجوع نہ کرے لیکن اصول شاہد بنانے کا انکار کریں تو کسی پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ شہادت سے رجوع معدوم ہے۔

اور ضمان رجوع کے وجوب میں گواہوں اور تزکیہ کرنے والوں کا رجوع براہرہے۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے حتیٰ کہ تزکیہ کرنے والے گواہوں کا تزکیہ کریں اور گواہی ہو اور قاضی ان کی گواہی پر فیصلہ دے دے پھر تزکیہ کرنے والے رجوع کریں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک وہ ضمان دیں گے۔ اور صاحبین کے نزدیک تزکیہ کرنے والوں کا رجوع ضمان کا موجب نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تزکیہ کرنے والوں کا رجوع بمنزلہ احسان کے گواہوں کے رجوع کے ہے کیونکہ تزکیہ تو محض گواہوں کے بارے میں خبر دینا ہے مثل ان صفات پر گواہی کے جو اچھی خصلتیں ہوں پھر احسان پر گواہی سے رجوع جب موجب ضمان نہیں ہے تو ایسے ہی یہ ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ وجوب ضمان کے حق میں تزکیہ میں شہادت کا معنی پایا جاتا ہے کیونکہ شہادت سے رجوع محض اپنے اتلاف واقع ہونے کی بنا پر موجب ضمان ہوتا ہے اور یہ اتلاف بتنا ہے تزکیہ سے کیا دیکھتے نہیں کہ اگر تزکیہ نہ ہوتا تو فیصلہ دینا واجب نہ ہوتا۔ پس شہادت تزکیہ سے عمل کرتی ہے۔ لہذا تزکیہ میں علت العلة کا معنی پایا جاتا ہے لہذا اتلاف ہوگا بخلاف احسان پر شہادت کے کیونکہ احسان زنا کے علت ہونے کی شرط ہے اور حکم علت کا ہوتا ہے شرط کا نہیں۔

ضمان کی واجب مقدار کا بیان | اس میں قاعدہ یہ ہے کہ ضمان کی واجب مقدار اتلاف کے بقدر ہوگی کیونکہ سبب وجوب اتلاف ہے اور

حکم کی مقدار علت کے بقدر ہوتی ہے اور اس میں اعتبار گواہوں میں سے رجوع کرنے والوں کے بعد باقی گواہوں کا ہوتا ہے۔ پس اگر رجوع کے بعد اتنے گواہ باقی رہے جو پورے حق کی حفاظت کر سکتے ہیں تو کسی پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ کسی کی جانب سے بھی اتلاف سرے سے نہیں پایا گیا۔ اور اگر ان میں سے وہ باقی بچے جو بعض حق کی حفاظت کر سکتے ہیں تو رجوع کرنے والوں پر بقدر تلف شدہ حصوں کے ضمان آئے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ اس جملہ کی تفصیل یہ ہے کہ جب دو آدمیوں نے مال کی گواہی دی پھر ان میں سے ایک نے رجوع کیا تو رجوع کرنے والے کے ذمے میں نصف مال ہوگا کیونکہ باقی کی شہادت سے نصف محفوظ ہے۔ اور اگر گواہ چار ہوں پھر ان میں سے ایک رجوع کر لے تو اس پر ضمان نہیں آئے گا اور یہی حکم اس وقت ہے جب دو رجوع کر لیں کیونکہ مال کی حفاظت کر سکتے ہیں اور اگر ان میں سے تین رجوع کر لیں تو ان تین کے ذمے نصف مال ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک نصف مال ایک گواہ کی گواہی کے سبب سے ہے۔

اگر ایک مرد اور دو عورتیں مال کی گواہی دیں پھر مرد رجوع کر لے تو نصف مال کا تادان دے گا کیونکہ نصف دو عورتوں کے ثبات کی وجہ سے باقی ہے۔ اور اگر دونوں عورتیں رجوع کر لیں تو یہ نصف مال کا تادان ادا کریں گی باہمی نصف نصف کیونکہ مرد کے ثبات کی وجہ سے نصف مال باقی ہے۔ اور اگر مرد اور ایک عورت رجوع کر لیں تو ان پر تین چوتھائی مال آئے گا مال کا نصف مرد پر اور چوتھائی عورت پر کیونکہ ایک عورت کے باقی رہنے کی وجہ سے باقی مال چوتھائی ہے لہذا مرد اور عورت کی گواہی سے مجموعہ تین چوتھائی بنے گا اور مرد عورت کا دو گنا ہے لہذا عورت کے ذمے چوتھائی ہوگا اور مرد کے ذمے نصف ہوگا۔ اور اگر سب نے رجوع کیا تو نصف مال مرد کے ذمے ہوگا اور نصف دو عورتوں کے ذمے دونوں کے مابین اس کا نصف نصف۔

اگر دو مرد اور ایک عورت گواہی دیں پھر سب رجوع کریں تو ضمان مردوں پر آئے گا عورت پر نہیں کیونکہ شہادت میں ایک عورت کا وجود و عدم برابر ہے کیونکہ قاضی اس کی گواہی پر فیصلہ نہیں دے گا۔

اگر دو مرد اور دو عورتیں گواہی دیں پھر عورتیں رجوع کر لیں تو ان پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ حق دو مردوں سے محفوظ رہتا ہے۔ اور اگر دونوں مرد رجوع کر لیں تو یہ نصف مال کے ضامن ہوں گے کیونکہ دو عورتیں نصف مال کی حفاظت کرتی ہیں۔ اور اگر ایک مرد رجوع کر لے تو اس کے ذمے کچھ نہ ہوگا کیونکہ ایک مرد اور دو عورتیں پورا مال محفوظ کرتے ہیں۔ اور اگر ایک مرد اور ایک عورت رجوع کر لے تو ان دونوں کے ذمے چوتھائی مال ہوگا تباہیوں میں دو تہائی مرد پر اور ایک تہائی عورت پر کیونکہ ایک مرد اور ایک عورت کے باقی رہنے سے تین چوتھائی مال باقی رہا لہذا ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی سے جو تلف ہوتا ہے وہ چوتھائی ہوتا ہے اور مرد چونکہ عورت کا دو گنا ہے لہذا مرد کی گواہی سے تلف دو گنا ہوگا اس کا جو عورت کی گواہی سے ہوتا ہے اس چوتھائی مال ان کے درمیان تباہیوں میں ہوگا۔ اور اگر سب رجوع کریں تو اب بھی ضمان ان کے درمیان تین حصوں میں ہوگا۔ اس کا دو تہائی دو مردوں پر اور ایک تہائی دو عورتوں پر کیونکہ یہ ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مرد عورت کا دو گنا ہے لہذا مرد کی گواہی سے تلف دو گنا ہوگا اس کا جو عورت کی گواہی سے ہوتا ہے۔

اگر ایک مرد اور دس عورتیں گواہی دیں پھر سب رجوع کریں تو ضمان ان کے درمیان چھ حصوں میں ہوگا۔ ایک حصہ مرد پر اور پانچ حصے عورتوں پر۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک ان کے درمیان نصف نصف ہوگا۔ اس کا ایک نصف مرد پر اور دوسرا نصف تمام عورتوں پر صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ عورتیں اگرچہ کثیر ہوں لیکن ان کے لیے صرف نصف شہادت ہوگی لہذا ان کی شہادت سے تلف نصف مال ہے اور نصف مرد کی شہادت کی وجہ سے ہے۔ لہذا ضمان ان کے درمیان انصاف (نصف کی جمع) میں ہوگا۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ہر دو عورتیں مثل ایک مرد کے ہیں لہذا ضمان کی تقسیم ان کے درمیان چھ حصوں میں ہوگی۔ اور اگر تنہا مرد نے رجوع کیا تو وہ نصف مال کا ضمان دے گا کیونکہ نصف مال عورتوں کی گواہی سے محفوظ ہے۔ ایسے ہی اگر عورتیں رجوع کر لیں تو وہ نصف مال کا تاوان دیں گی کیونکہ نصف مال مرد کی گواہی کی وجہ سے محفوظ ہے۔ یہ دو فصلیں (یعنی مسائل) ظاہر میں صاحبین کے قول کی تائید کرتی ہیں۔ اور اگر آٹھ عورتیں رجوع کریں تو ان پر ضمان نہیں آئے گا کیونکہ ایک مرد اور دو عورتوں کی وجہ سے حق محفوظ رہا۔ اور اگر اس کے بعد ایک عورت رجوع کر لے تو اس پر اور پہلی آٹھ پر چوتھائی مال کا ضمان آئے گا کیونکہ ایک مرد اور ایک عورت کے ثبات کی وجہ سے تین چوتھائی مال باقی رہا لہذا ان کی شہادت کی وجہ سے تلف چوتھائی مال کا ہوا۔ اور اگر ایک مرد اور ایک عورت رجوع کرتے تو ان پر نصف مال آتا تھا بیوں میں دو تہائی مرد پر اور ایک تہائی عورت پر کیونکہ نو عورتیں نصف مال کی حفاظت کرتی ہیں لہذا ایک مرد اور ایک عورت کی گواہی سے نصف کا تلف ہوگا۔ اور مرد چونکہ عورت کا دو گنا ہے لہذا وہ نصف ان کے درمیان تہائیوں میں ہوگا۔

اگر ایک مرد اور تین عورتیں گواہی دیں پھر مرد اور ایک عورت رجوع کریں تو مرد پر نصف مال آئے گا اور عورت پر کچھ نہ آئے گا۔ یہاں صاحبین کے قول پر قیاس کے اعتبار سے ہے جبکہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول پر قیاس کے اعتبار سے مال دونوں کے درمیان تہائیوں میں ہوگا دو تہائی مرد پر اور ایک تہائی عورت پر۔ اور اگر سب رجوع کریں تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کے درمیان ضمان پانچ حصوں میں ہوگا دو پانچویں حصے مرد پر اور تین پانچویں حصے عورتوں پر کیونکہ مرد عورت کا دو گنا ہے اور صاحبین کے نزدیک نصف ضمان مرد پر اور نصف عورتوں پر ہوگا کیونکہ ہم یہ ذکر کر چکے ہیں کہ عورتوں کے لیے نصف شہادت ہوتی ہے اگرچہ وہ کثیر کیوں نہ ہوں۔ لہذا ہر نوع کی شہادت سے تلف نصف مال کا ہوگا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اس پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ جب دو گواہوں نے گواہی دی کہ شوہر نے اپنی بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں اور شوہر منکر ہوا اور دو گواہ دخول کی شہادت دے دیں اور قاضی ان کی شہادت پر فیصلہ دے دے پھر سب رجوع کر لیں تو ضمان ان پر چوتھائیوں میں آئے گا طلاق کے دو گواہوں پر ایک چوتھائی کیونکہ دخول کے گواہوں نے مہر کی گواہی دی اس لیے کہ کل مہر کو دخول سے تاکید حاصل ہوتی ہے اور جیسا

کہ گزرا مؤکد کے لئے وہی حکم ہوتا ہے جو موجب کے لئے ہوتا ہے۔ اور طلاق کے گواہوں نے نصف کی گواہی دی کیونکہ جیسا کہ ہم نے ذکر کیا نصف ہر کو طلاق سے تاکید باصل ہوتی ہے اور واجب کی تاکید کرنے والا بھی واجب کے معنی میں ہوتا ہے پس دخول کا گواہ نصف ہر کے ساتھ منفرد ہوا اور دوسرے نصف میں تمام گواہ شریک ہوئے لہذا نصف کا نصف یعنی چوتھائی طلاق کے گواہوں پر ہوگا اور تین چوتھائی دخول کے گواہوں پر ہوگا۔

شاید کی ذات سے متعلق احکام

ان کی دو قسمیں ہیں۔

وجوب حد۔ لیکن مخصوص شہادت میں اور یہ وہ شہادت ہے جو بنا پر قائم ہونے والی ہو۔ اس بارے میں جملہ کلام یہ ہے کہ زنا کی شہادت سے رجوع یا تو تمام گواہوں کی جانب سے ہوگا یا بعض کی جانب سے علاوہ بعض کے۔ اگر سب رجوع کریں تو سب کو حد قذف لگائی جائے گی خواہ وہ قضاء کے بعد رجوع کریں یا قضاء سے پیشتر رجوع رجوع کریں۔ قضاء سے پیشتر رجوع کرنے کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ قضاء سے پیشتر ان کا کلام قذف بنا ہے شہادت نہیں البتہ ان پر فی الحال مد قائم نہیں کی جائے گی کیونکہ احتمال ہے کہ وہ قضاء کے قرینے کی وجہ سے شہادت بن جائے۔ توجیب انہوں نے رجوع کیا تو وہ احتمال زائل ہو گیا اور قذف باقی رہا پس نص کی بنا پر موجب حد ہوگا۔ قضاء کے بعد رجوع کرنے کی صورت میں وجہ یہ ہے کہ ان کا کلام اگرچہ قضاء کے متصل ہونے کی بنا پر شہادت بنا ہے لیکن رجوع سے قذف میں پلٹ گیا پس رجوع کرنے سے وہ قذف کرنے والے بن گئے لہذا مد لگائے جائیں گے۔

اور اگر قضاء اور فیصلہ کے نافذ کئے جانے کے بعد رجوع کیا تو اس میں اختلاف نہیں ہے کہ جبکہ حد کوڑے ہوں تو ان کو مد لگائی جائے گی اور جب حد رجم ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک تو اب بھی حد لگائی جائے گی البتہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ان پر مد نہیں آئے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ جب استیفاء حد کے بعد انہوں نے رجوع کیا تو ظاہر ہوا کہ ان کا کلام اپنے وجود کے وقت سے قذف تھا۔ پس ایسے ہوا جیسا کہ وہ صریحاً قذف کریں پھر ضدف مرگیا۔ اور ہمارے اصحاب کے نزدیک بلا اختلاف حد قذف میں وراثت نہیں ملتی لہذا ساقط ہو جائے گی۔ ہماری دلیل یہ ہے رجوع اس بابت کو ظاہر نہیں کرتا کہ ان کا کلام اپنے وجود کے وقت سے قذف تھا بلکہ وہ تو محض رجوع کے وقت قذف بنتا ہے۔ اور رجوع کے وقت مقذوف میت ہے لہذا یہ موت کے بعد قذف ہوا لہذا مد واجب ہوگی۔ یہ مد کا حکم ہے۔

رہا حکم ضمان تو نفاذ سے پیشتر ضمان سرے سے نہیں آئے گا کیونکہ سرے سے اطلاق نہیں پایا گیا۔ رہا نفاذ کے بعد تو اگر حد رجم ہو تو بلا اختلاف دیت کا ضمان دیں گے کیونکہ ان کی گواہی اطلاق یا اطلاق کا اقرار واقع ہوئی ہے۔ اور اگر حد کوڑے ہوں تو ان پر کوڑوں کا ارش (تاوان) نہیں آئے گا جبکہ وہ ان سے مراد ہوا اور نہ دیت آئے گی اگر وہ ان کوڑوں سے مرگیا یہ

ابو ضیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ ضمان دیں گے۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ان کی شہادت تسمیب کے طریق سے آفات واقع ہوئی ہے کیونکہ یہ باعث ہے قضاء کی اور قضاء باعث ہے کوڑوں کے لگانے کی جو باعث ہے تلف کا۔ لہذا ان داسطوں سے تلف کی اضافت شہادت کی طرف ہوگی اور یہ از روئے تسمیب آفات ہوگا۔ اسی لئے اگر قصاص یا مال کی گواہی دیں پھر رجوع کریں تو ان پر دیت اور ضمان واجب ہوتا ہے۔ ایسے ہی یہ ہوگا۔ ابو ضیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ اثر حاصل ہوا ہے اس مال میں کہ ضرب (مار) کی طرف مضاف ہے نہ کہ گواہوں کی طرف۔ اس کی دو وجہیں ہیں۔

۱۔ گواہوں نے زخمی کر دینے والی مار پر گواہی نہیں دی کیونکہ کوڑوں میں زخمی کر دینے والی مار کا استحقاق نہیں ہوتا لہذا زخم کی اضافت ان کی شہادت کی طرف نہ ہوگی۔

۲۔ ضرب (مار) آفات کا ارتکاب ہے جبکہ شہادت اس کی طرف تسمیب ہے۔ اور اثر کی اضافت ارتکاب کی طرف اولیٰ ہے نسبت تسمیب کی طرف اس کی اضافت کے البتہ ضمان بیت المال پر نہیں آئے گا کیونکہ یہ قاضی کی خطا نہیں ہے کہ قاضی کی کوتاہی کی بنا پر وہ بیت المال سے ادا کیا جائے اور یہاں چونکہ قاضی کی جانب سے کوتاہی نہیں ہے لہذا بیت المال پر کچھ نہ آئے گا۔ یہ اس صورت میں محتاج سب رجوع کریں۔

اور جب ان میں سے ایک رجوع کرے تو اگر قضاء سے پیشتر ہو تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے نزدیک سب کو حد لگے گی جبکہ زفر رحمہ اللہ کے نزدیک خاص رجوع کرنے والے کو حد لگے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں کا کلام شہادت واقع ہوا تھا نصاب شہادت کے پورا ہونے کی وجہ سے جو کہ چار کی تعداد ہے۔ اور وہ محض رجوع کرنے سے قذف بنتا ہے۔ اور رجوع صرف ایک کی جانب سے پایا گیا ہے پس صرف اسی کا کلام قذف بنے گا برخلاف اس صورت کے کہ جب تین آدمی زنا کی گواہی دیں تو سب کو حد لگتی ہے کیونکہ زنا میں شہادت کا نصاب ہے جو کہ کامل نہیں ہوا لہذا ان کا کلام ابتدا سے قذف واقع ہوا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان کا کلام شہادت نہیں بنتا مگر قضا کے قرینہ سے دیکھتے نہیں کہ وہ صرف قضاء ہی سے حجت بنتی ہے پس اس سے پیشتر قذف ہوگا شہادت نہیں لہذا مناسب یہ ہے کہ ان کی جانب سے تہمت پائے جانے کی وجہ سے از روئے نص ان پر حد قائم کی جائے لیکن اس احتمال سے کہ قضا کے قرینہ کی بنا پر وہ شہاد بن جائے حد نہیں لگائی جاتی اور اس وجہ سے بھی کہ یہ باب شہادت کو بند کرنے کا باعث نہ بن جائے۔ پھر جب ان میں سے ایک نے رجوع کیا تو یہ معنی زائل ہو گیا اور ان کا کلام قذف کے طور پر باقی رہا پس حد لگائے جائیں گے اور ایسے ہوا جیسا کہ اگر ابتدا میں ہی سے گواہ تین ہوں تو ان کو حد لگائی جاتی ہے ان کے کلام کے قذف واقع ہونے کی بنا پر تو ایسے ہی یہ ہوگا۔

اور اگر رجوع قضا کے بعد لیکن نفاذ سے پہلے ہو تو ابو ضیفہ اور ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک سب کو حد لگے گی جبکہ محمد رحمہ اللہ کے نزدیک صرف رجوع کر نیوالے کو حد لگے گی۔ ان کے قول کی وجہ یہ

ہے کہ ان کا کلام قضاء سے متصل ہونے کی بناء پر شہادت ہوا ہے پس یہ قذف نہیں بنے گا مگر رجوع سے اور رجوع نہیں کیا مگر ان میں سے ایک نے پس خاص اسی کا کلام قذف میں منقلب ہوگا اور اس کا رجوع باقی گواہوں کے حق میں صحیح نہیں ہوگا۔ لہذا ان کا کلام بطور شہادت کے باقی رہا اور حد نہ لگے گی۔ شخصین کی دلیل یہ ہے کہ حدود کے باب میں نفاذ قضاء ہی کا حصہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ قضاء سے پیشتر گواہوں کا اہم رہا ہو جانا یا مزید ہو جانا جیسے قضاء سے مانع ہوتا ہے تو قضاء کے بعد نفاذ سے مانع ہوتا ہے لہذا نفاذ سے پیشتر اس کا رجوع ایسے ہی ہوگا جیسے قضاء سے پیشتر اس کا رجوع ہوگا اگر قضاء سے پیشتر رجوع کرے تو ہمارے اصحاب ثلاثہ کے درمیان بغیر اختلاف کے سب کو حد لگتی ہے تو ایسے ہی اس صورت میں ہوگا جب قضاء کے بعد لیکن نفاذ سے پیشتر کوئی رجوع کرے۔

اور اگر رجوع نفاذ کے بعد ہو تو اگر حد کوڑے ہوں تو خاص رجوع کرنے والے کو بالا جماع حد لگائی جائے گی کیونکہ اس کا رجوع خاص اس کے حق میں صحیح ہے دوسروں کے حق میں نہیں۔ پس خاص اسی کی شہادت قذف میں بدلے گی اور خاص اسی کو حد لگائی جائے گی۔ اور اگر حد رمم ہو اور مقدوف مرگیا ہو تو ہمارے اصحاب کے نزدیک رجوع کرنے والے کو حد لگائی جائے گی بر خلاف زفر رحمہ اللہ کے۔ اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔ یہ حد کا حکم تھا۔

رہا ضمان کا حکم تو اگر رجوع قضاء سے پیشتر یا قضاء کے بعد کیا نفاذ سے پیشتر ہو تو بوجہ مذکورہ ضمان نہیں ہوگا۔ رہا نفاذ کے بعد تو اگر حد کوڑے ہوں تو رجوع کرنے والے پر کوڑوں کا کوئی تاوان نہیں آئے گا اور نہ ہی دیت آئے گی اگرچہ مقدوف مرگیا۔ یہ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک ضمان واجب ہوگا اور اگر حد رمم ہو تو رجوع کر لے والا چوتھائی دیت کا ضمان دے گا کیونکہ باقی تین گواہ تین چوتھائی دیت کی حفاظت کر رہے ہیں۔ لہذا رجوع کرنے والے کی شہادت سے اٹلاف ایک چوتھائی کا ہوگا۔ یہ اس صورت میں ہے جب زنا کے گواہ مار ہوں۔ اور جب وہ یا بچے ہوں پھر ان میں سے ایک رجوع کر لے تو قاضی مشہود علیہ پر باقی گواہوں کی بنا پر حد قائم کرے گا کیونکہ یار پورا نصاب ہے جو مشہود علیہ پر حد کی حفاظت کرتا ہے۔ اور اگر حد نافذ کر دی گئی پھر دو نے رجوع کیا تو یہ دو چوتھائی دیت کا ضمان دیں گے اگر رمم کیا ہوا شخص مرجح ہو کیونکہ تین چوتھائی دیت کے ساتھ قائم ہیں لہذا ان دو کی گواہی سے چوتھائی تلف ہو پس چوتھائی دیت کا ضمان دیں گے۔ اور اگر وہ نہ مرا ہو تو ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان پر ضرب کا تاوان نہیں آئے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک واجب ہوگا۔ اور یہ مسئلہ گزر چکا ہے۔

۲۔ سوائے زنا پر شہادت کے دیگر عام شہادتوں میں وجوب تعزیر کی وجہ یہ ہے کہ جھوٹی گواہی دی اور یہ بات اس کے اقرار سے قاضی کے سامنے ظاہر ہو گئی۔ وجوب تعزیر کی وجہ یہ ہے کہ جھوٹی بات ایسی خیانت ہے کہ سوائے قذف کے اس میں کوئی مقررہ نہیں ہے۔ پس یہ بلا اختلاف ہمارے اصحاب کے نزدیک موجب تعزیر ہے۔

تعزیر کی کیفیت میں اختلاف ہوا ہے۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی تعزیر تشہیر ہے پس اس کے بازار اور اس کے قبیلے کی مسجد میں منادی کرائی جائے گی اور لوگوں کو اس سے بچایا جائے گا اور کہا جائے گا کہ یہ جھوٹا گواہ ہے پس اس سے بچو۔ ابو یوسف اور محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس کے ساتھ کچھ کوڑے بھی مارے جائیں گے۔ یہ اس صورت میں ہے جبکہ وہ توبہ کر لے۔ اور اگر وہ توبہ نہ کرے اور اس پر اصرار کرے بایں طور کہ یوں کہے کہ میں نے جھوٹی گواہی دی تھی اور میں اس پر قائم ہوں تو اس کو بالاجماع ضرب کے ساتھ تعزیر کی جائے گی۔ صاحبین نے اس روایت سے اسناد لال کیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے جھوٹے گواہ کو مارا اور اس کے چہرہ کو سیاہ کیا نیز جھوٹی بات کہنا اکبر کبار میں سے ہے اور سوائے قذف کے اس میں کوئی مقررہ حد نہیں ہے پس اس میں انتہائی درجے کے زاجر کی ضرورت ہوگی۔ ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ روایت ہے کہ شرع رحمہ اللہ جھوٹے گواہ کی تشہیر کرتے تھے اور اس کو تعزیر نہیں کرتے تھے۔ اور ان کے فیصلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب پر مخفی نہیں تھے اور منقول نہیں ہے کہ کسی نے ان پر انکار کیا ہو۔ نیز کلام اس شخص کے بارے میں ہے جو اقرار کرے کہ اس نے جھوٹی گواہی دی اپنے فعل پر نادم ہوتے ہوئے نہ کہ اس پر اصرار کرتے ہوئے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے بموجب ندامت توبہ ہے اور تائب ضرب کا مستوجب نہیں ہوتا۔ ہاں اگر وہ اس پر اصرار کرتا ہو تو اس کو ضرب لگائی جائے گی اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فعل کو دلائل کے درمیان موافقت پیدا کرنے کے لئے اسی پر محمول کریں گے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔



کتاب اُداب القاضی

قاضی اور اس کے فرائض

Procedural Law.

A judge and his duties.

اس کتاب میں درج ذیل موضوعات زیر بحث آئیں گے:

قاضی کا تقرر فرض ہے۔

Qualification of a judge.

قاضی کا معیار اہلیت

قضاء کی ذمہ داری کو قبول کرنا کس پر واجب ہوتا ہے۔

فیصلے کے جائز (Lawful) ہونے کی شرطیں۔

Manners of a judge.

آداب قاضی

نظر ثانی (Review) کی درخواست کی صورت میں کون سے فیصلے نافذ اور کون سے قابل تنسیخ ہوتے ہیں۔

عدالتی فیصلہ کن امور میں مفید حلت ہوتا ہے اور کن میں نہیں ہوتا۔

فیصلے میں قاضی سے خطا سرزد ہونے کی صورت میں کیا حکم ہے۔

کن اسباب کی بناء پر قاضی اپنے منصب پر برقرار نہیں رہتا۔

Dismissal of a judge.

قاضی کی معزولی۔

Installation

قاضی کا تقرر

فرض ہے کیونکہ اسے ایک

قاضی کا تقرر فرض ہے

فریضہ، یعنی قضاء سے عہدہ برآ ہونے کے لیے مقرر کیا جاتا ہے ارشاد باری

تعالیٰ ہے، یَا دَاوُدَا إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ، یعنی ”اے داؤد بے شک ہم نے تجھے زمین پر خلیفہ بنایا ہے سو تو لوگوں کے مابین انصاف کے ساتھ فیصلے کیا کر۔“ ہمارے نبی مکرم، علیہ افضل الصلوة والسلام، سے خطاب کرتے ہوئے اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا: فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ،

یعنی سوان کے مابین فیصلے اللہ کی فرستادہ (ہدایت) کے مطابق کیا کرو۔ اور قاضی کا منصب بھی یہی ہے کہ لوگوں کے مابین انصاف کے ساتھ اور اللہ عزوجل کی فرستادہ ہدایت کے مطابق فیصلے کیے جائیں۔ چونکہ قاضی کے تقرر کی غرض و غایت ایک فرض کی بجا آوری ہے اس لیے اس کا تقرر بھی لامحالہ ایک فرض ہے۔ اس تقرر کے فرض ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ امام اعظم (حکمران) کے تقرر کے فرض ہونے کی بابت اہل حق میں سے کسی کو اختلاف نہیں، اس ضمن میں قدر یہ فرقہ کے بعض علماء کا اختلاف قابل اعتناء نہیں ہے، کیونکہ ایک تو اس امر پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے اور دوسرے یہ کہ مذکورہ آئندہ ضروریات امام کے تقرر کی متقاضی ہیں، (معاشرے میں) احکام کی پابندی ہو، ظالم سے مظلوم کو انصاف دلایا جائے، تنازعات نمٹائے جائیں، جو فساد (خون خرابی) کا موجب بنتے ہیں، نیردیکر کئی ایسی اعراض پوری ہوں جو امام کے تقرر کے بغیر پوری نہیں ہو سکتیں، جیسا کہ علم کلام (تقریباً Scholasticism) کے اصول و قواعد میں معلوم معروف ہے۔ ظاہر بات ہے کہ امام اپنے ان فرائض منصبی سے تنہا عمدہ برآ نہیں ہو سکتا۔ اس کے لیے اسے ایک نائب کی ضرورت ہے جو (ان فرائض کی بجا آوری میں) اس کا قائم مقام ہو اور وہ نائب ہے قاضی۔ اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اطراف و نواحی میں قاضی مقرر فرما کر بھیجا کرتے تھے۔ چنانچہ آپ نے سیدنا معاذ رضی اللہ عنہ کو مین اور حضرت عتہ بن اسید کو مکہ (مکہ) کا قاضی بنا کر روانہ فرمایا تھا۔ پس (ثابت ہوا کہ) قاضی کا تقرر امام کے تقرر کی منجملہ ضروریات ہے ایک ضرورت ہے لہذا قاضی کا تقرر فرض ہے۔ امام محمدؒ نے اسے فریضہ محکمہ (ضروری فرض) قرار دیا ہے کیونکہ اس بنا پر اس کی منسوخی کا کوئی احتمال نہیں کہ یہ منجملہ ان احکام کے ہے جن کا واجب ہونا از روئے عقل ثابت ہے اور جو حکم از روئے عقل ثابت ہو اس کا منسوخ ہونا ممکن نہیں ہوتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قاضی کا معیارِ اہلیت

جہاں تک اس امر کا تعلق ہے کہ منصب قضاء کے لیے کون اہل ہے تو ہمارا (احناف کا) مسلک یہ ہے کہ منصب قضاء کی اہلیت کی کچھ شرطیں ہیں۔ از انجملہ یہ شرطیں ہیں عقل، بلوغت، اسلام، حریت، بصارت، نطق (قوت گویائی)، حد قذف (تہمت کی حد) کا سزا یاب نہ ہو۔ ان شرطوں کی دلیل وہی ہے جو ہم شہادت (کی اہلیت) کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں چنانچہ پاگل، نابالغ، کافر، غلام، نابینا، گونگے اور حد قذف کے سزا یاب کو منصب قضاء سونپنا جائز (Lawfull) نہیں، اس لیے کہ قضاء کا تعلق باب ولایت (اختیار، تحویل، سرپرستی؛ Rule, Custody, tutelage) سے ہے بلکہ یہ تو عظیم ترین ولایت ہے اور مذکورہ بالا لوگ سب سے ادنیٰ ولایت یعنی شہادت کے بھی اہل نہیں (ان کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی) تو سب سے اعلیٰ ولایت کے تو وہ بدرجہ اولیٰ نااہل ٹھہرے۔ جہاں تک قاضی کے مرد

لے مسئلہ امامت و خلافت علم کلام کے اہم ترین موضوعات میں سے ایک موضوع ہے۔ محکمیں نے امام کی ضرورت کے لیے جو عقلی دلائل دیے ہیں یہ اشارہ ان کی طرف ہے۔

لے امام محمد بن حسن الشیبانی امام اعظم ابو حنیفہ کے اہم شاگردوں اور اصناف کے اثر و تلامذہ میں سے ہیں مذہب حنفی کی تدوین میں زیادہ حصہ انہیں کا ہے آپ نے ۱۸۹ھ میں وفات پائی۔

ہونے کی شرط کا تعلق ہے تو اس شرط کی حیثیت عمومی شرط کی نہیں کیونکہ عورت بحیثیت عمومی ان لوگوں میں سے ہے جن کی شہادت قابل قبول ہوتی ہے۔ البتہ وہ حدود و قصاص کے مقدمے کا فیصلہ کرنے کی اہل نہیں کیونکہ ان امور میں اس کی گواہی بھی قابل قبول نہیں ہوتی اور قضاء کی اہلیت شہادت کی اہلیت سے وابستہ ہے۔

عالم ہونا شرط نہیں

یہی بات کہ آیا حلال و حرام اور جملہ احکام شرعیہ سے واقفیت قاضی کے تقرر کے جائز ہونے کی شرط ہے یا نہیں تو ہمارے (احناف کے) نزدیک یہ تقرر کے جائز ہونے کی شرط نہیں بلکہ مندوب (مستحسن) اور مستحب ہونے کی شرط ہے جبکہ اہل حدیث حضرات (مقابلہ اہل الرأي) کے نزدیک حلال و حرام اور جملہ احکام سے واقفیت کے علاوہ ان امور کے علم میں درجہ اجتہاد تک پہنچنا بھی تقرر کے جائز ہونے کی ایک شرط ہے، جیسے ان کے ہاں خلیفہ کے تقرر کے جائز ہونے کے لیے یہ صفت یہ شرط ہے۔ لیکن ہمارے (احناف کے) نزدیک امام اعظم کے تقرر کے جائز ہونے کے لیے بھی یہ صفت شرط نہیں ہے۔ اس لیے کہ امام اعظم دوسرے علماء کے علم سے بذریعہ استفاء (فتویٰ طلب کرنا) استفاء کر کے معاملات کو نمٹا رہے ہیں اور یہی صورت حال قاضی کی ہے (یعنی قاضی بھی دوسرے علماء کے علم سے فتویٰ لے کر فیصلہ کر سکتا ہے) تاہم، احکام سے نااہل شخص کو منصب قضاء تفویض کرنا مناسب نہیں کیونکہ ایسا شخص بذات خود تو معاملات کو سنوارنے کی کم اور بگاڑنے کی زیادہ صلاحیت رکھتا ہے بلکہ نادانستہ طور پر وہ ہلال (void) فیصلے کرتا رہے گا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: قاضی تین (قسم کے ہوتے) ہیں، ایک تو جنت میں ہوگا اور دوسرے دو دوزخ میں ایک آدمی جس نے علم حاصل کیا اور پھر اس علم کے مطابق فیصلے کیے وہ جنت میں ہوگا؛ ایک آدمی جس نے علم حاصل کیا مگر اس علم کے برعکس فیصلے کیے وہ دوزخ میں ہوگا؛ اور جاہل آدمی جس نے اپنی جہالت کے مطابق فیصلے کیے وہ بھی دوزخ میں ہوگا۔ بایں ہمہ، اگر کسی جاہل آدمی کو قاضی مقرر کر دیا جائے تو ہمارے (احناف کے) نزدیک ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ وہ دوسروں کے علم سے استفادہ کر کے یعنی فقہاء سے فتویٰ لے کر صحیح فیصلہ کرنے پر قادر ہے۔ ایسے شخص کا منصب قضاء پر تقرر بجائے خود (In itself) تو جائز ہے مگر عوارض (Attributes) کی بناء پر فاسد ہے اور حکم کے باب میں عوارض کی وجہ سے فاسد قرار پانے والا تقرر ہمارے نزدیک جائز کے مانند ہے ایسے قاضی کے فیصلے نافذ ہوں گے بشرطیکہ وہ حدود و شریعت سے متجاوز نہ ہوں۔ جاہل آدمی کا بطور قاضی تقریر مع فاسد کے مثل ہے جو حکم کے باب میں، ہمارے نزدیک، بیع صحیح کے مانند ہے۔ (بیع فاسد بھی بیع صحیح کی طرح نافذ ہو جاتی ہے اور خریدار کو ہر قسم کے تصرف کا حق ہوتا ہے)۔ سو عالم ہونے کی شرط کی تو یہ صورت حال ہے۔

عادل (نیک) ہونا شرط نہیں

عدالت (نیکی، متدین و متشرع ہونا) کی بھی یہی صورت حال ہے ہمارے نزدیک عدالت بھی قاضی کے تقرر کے جائز (قانونی - مشروع Lawful) ہونے کی شرط نہیں البتہ یہ شرط کمال (Perfection) ضرور ہے۔ لہذا کسی فاسق (گنہگار) آدمی کو قاضی کا منصب سونپنا جائز ہے اور ایسے قاضی کے فیصلے نافذ ہوں گے بشرطیکہ وہ حدود و شریعت سے متجاوز نہ ہوں۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عدالت شرط جواز ہے؛ اس لیے ان کے مسلک کے بموجب فاسق آدمی قاضی بننے کا اہل نہیں کیونکہ ان کے نزدیک فاسق آدمی کی شہادت قابل قبول نہیں ہوتی، لہذا وہ منصب قضاء کا بھی اہل نہیں۔ اس کے برعکس ہمارے (احناف کے) نزدیک چونکہ اس کی شہادت قابل قبول ہوتی ہے اس لیے اسے قاضی مقرر کرنا بھی

جائز ہے۔ تاہم مناسب یہی ہے کہ فاسق آدمی کو قضاء کا منصب تفویض نہ کیا جائے، اس لیے کہ یہ منصب ایک عظیم امانت، مال و اسباب اور جانوں کی امانت ہے۔ اتنی گراں قدر امانت کی ذمہ داری سے صرف ایسا آدمی عہدہ برآ ہو سکتا ہے جس میں ورع (گناہ سے اجتناب) درجہ کمال کی ہو اور وہ غایت درجہ مستحق ہو۔ بایں ہمہ، اگر کسی فاسق آدمی کو بطور قاضی تعینات کر دیا جائے تو یہ فعل بذات خود جائز ہے اور وہ شخص قاضی بن جائے گا کیونکہ اس کی تعیناتی (بالذات نہیں بلکہ) صفات خارجہ کے لحاظ سے فاسد ہے اور یہ صورت حال اس کی تعیناتی کے جائز ہونے میں مانع نہیں ہے اس کی وضاحت سطور بالا میں کی جا چکی ہے۔

منصب قضا کی طلب نہ کرنا شرط نہیں | کسی شخص کے بطور قاضی تقرر کے جائز ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ اس شخص کی طرف سے اس منصب کے لیے طلب

(درخواست) نہ کی گئی ہو، اس پر اجماع ہے، لہذا عہدہ قضاء کے طالب کو قاضی مقرر کرنا جائز ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں، کیونکہ ایسا شخص منصفانہ فیصلہ کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ تاہم مناسب یہی ہے کہ طلب کرنے والے شخص کو قاضی مقرر نہ کیا جائے کیونکہ اس پر الزام لگ جائے گا (یعنی لوگ کہیں گے کہ اس عہدے کی طلب جو کی ہے تو ضرور کوئی سفلی اغراض ہوں گی)۔ بنی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا: جس نے (منصب) قضا کی طلب کی اسے اس کے نفس کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا جائے گا اور جسے یہ منصب قبول کرنے پر مجبور کیا گیا اس پر فرشتہ نازل ہوگا، جو اسے راہ راست پر رکھے گا۔ اس حدیث میں اس بات کی طرف اشارہ پایا جاتا ہے کہ طالب قضا کو منصفانہ فیصلہ کرنے کی توفیق عطا نہیں ہوتی جبکہ اس شخص کو یہ توفیق عطا ہوتی ہے جسے یہ منصب قبول کرنے پر مجبور کیا گیا ہو۔

فضیلت و کمال کی شرطیں | فضیلت اور کمال کی شرائط یہ ہیں کہ قاضی حلال و حرام اور حیلہ احکام شرعیہ سے واقفیت رکھتا ہو، درجہ اجتہاد کو پہنچا ہوا ہو اور اجتہاد کرنے

کا اہل ہو، لوگوں کے رسم و رواج اور تعامل سے واقف ہو، عادل اور مستحق ہو، تہمت سے مبتلا ہو (یعنی اس پر کسی قسم کا کوئی الزام نہ ہو) اسکا باطن طمع کی آلائش سے پاک ہو کیونکہ قضا نام ہے لوگوں کے درمیان عدل و انصاف کرنے کا اور جب قاضی مذکورہ بالا صفات سے متصف ہوگا تو ظاہر ہے کہ اس کے فیصلے بھی عدل و انصاف پر مبنی ہوں گے۔

ثالثی | Arbitration. ثالثی (محکم) کے جائز ہونے کی بھی وہی شرطیں ہیں جو قاضی کے تقرر کے جواز کی ہیں کیونکہ ثالثی امر مشروع ہے۔ اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد ہے: **فَاتَّبِعُوا حُكْمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحُكْمًا مِّنْ أَهْلِهِمْ**، یعنی ایک حکم (ثالث) اس، یعنی شوہر کے قریبیوں میں سے بھیجو اور ایک حکم اس، یعنی بیوی کے قریب داروں میں سے۔ دو ثالثوں کا فیصلہ بمنزلہ قاضی کے فیصلے کے ہے، ماسوا اس کے کہ بعض خاص امور میں یہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں، مثلاً:

- ۱۔ حدود و قصاص میں ثالثی جائز نہیں۔
- ۲۔ فیصلہ صادر ہونے سے قبل تک ثالثی کو قبول کرنا کسی پر لازم نہیں۔ حتیٰ کہ ثالثی کرانے والے دو فریقوں میں سے کوئی ایک فریق بھی فیصلہ صادر ہونے سے پہلے پہلے ثالثی سے رجوع کرنا چاہے تو کر سکتا ہے البتہ فیصلہ صادر ہو جانے کے بعد اس کی پابندی لازمی ہوگی۔
- ۳۔ اگر کسی اجتہادی مسئلے میں ثالثی کرائی گئی اور بعد ازاں ثالثوں کے فیصلے کو نظر ثانی کے لیے قاضی کی عدالت میں

پیش کیا جائے اور قاضی کی رائے اس مسئلے میں ثالثوں کی رائے سے مختلف ہو تو قاضی ثالثوں کے فیصلے کو بذبح کر سکتا ہے۔

ان دونوں کے درمیان سارے فرق کی وضاحت انشاء اللہ مناسب مقام پر کی جائے گی۔

منصب قضاء پر تقرر کو قبول کرنا کس پر واجب ہے

جہاں تک اس معاملے کا تعلق ہے کہ بطور قاضی تقرر کو قبول کرنا کس پر واجب ہے تو اس بارے میں اخلاف کا موقف یہ ہے کہ اگر اہل علاقہ میں سے کسی ایسے شخص کو قاضی مقرر کیا جائے جو اس کی اہلیت رکھتا ہو تو ایسی صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ آیا اس علاقے میں اس کے علاوہ اور بھی اس منصب کے اہل ہیں اور اگر ایسے متعدد اشخاص موجود ہوں تو پھر اس شخص کو اختیار ہے کہ چاہے تو اسے قبول کر لے اور چاہے تو قبول نہ کرے۔ جہاں تک قبول کرنے کے جواز کا تعلق ہے تو اس کی دلیل یہ ہے کہ انبیاء و مرسلین صلوات اللہ علیہم اجمعین نے خود اپنی اپنی امت میں قضاء کا فریضہ انجام دیا اور دوسروں کو اس کام پر مامور فرمایا اور اس کی بجائے آوری کا حکم دیا تھا۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو یمن کا اور حضرت عتاب بن اسید رضی اللہ عنہ کو مکہ مکرمہ کا قاضی بنا کر بھیجا۔ علاوہ انہیں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنے بہت سے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا تقرر کر کے انہیں اطراف و اکناف کو روانہ فرمایا۔ خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم کے ہاں بھی ایسی ہی صورت حال دیکھنے میں آئی ہے۔ انہوں نے خود بھی قضاء کا فریضہ سرانجام دیا اور دوسروں کو بھی اس منصب پر تعینات کیا۔ چنانچہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے شرح کو قاضی مقرر کیا اور سیدنا عثمان اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما نے انہیں اس منصب پر بحال رکھا۔

رہا منصب قضاء کی پیشکش کو قبول نہ کرنے کا جواز تو اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وہ حدیث ہے جس میں آپ نے حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کو فرمایا تھا تم امارت (حاکم بننے) سے بچنا۔ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ایک اور حدیث ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ دو آدمیوں پر حاکم نہ بننا۔ روایت ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کو منصب قضاء کی پیشکش کی گئی تھی مگر آپ نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا، جس پر آپ کو کوڑے مارے گئے لیکن آپ نے پھر بھی اسے قبول نہ کیا۔ ان کے علاوہ بھی سلف صالحین کی ایک کثیر تعداد کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے اس منصب کو قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔ امام محمدؒ کی کتاب الجامع الصغیر میں جو مذکور ہے کہ صالحین کی ایک جماعت اس میں داخل ہو گئی اور صالحین کی ایک جماعت نے اس میں داخل ہونے سے انکار کر دیا تو اس کی تشریح یہی ہے۔

اس طرح قبول و انکار دونوں کا جواز ثوابت ہے مگر اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ ان دونوں میں سے افضل کیا ہے، قبول یا انکار۔ بعض فقہاء کی رائے میں انکار کر دینا افضل ہے اور بعض کے نزدیک قبول کر لینا افضل ہے۔ فریق اول نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ جو قاضی کے عہدے پر مامور ہوا گویا اسے بغیر پھری کے ذبح کیا گیا۔ ان فقہاء کی رائے میں یہ حدیث منصب قضاء کو قبول کرنے سے ممانعت کے قائم مقام ہے۔ فریق ثانی نے انبیاء و مرسلین صلوات اللہ علیہم اجمعین اور خلفائے راشدین

کے عمل کو دلیل کے طور پر پیش کیا ہے، اس لیے کہ ان کی زندگی ہمارے لیے نمونہ ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ سبحانہ تعالیٰ کی خوشنودی کی خاطر منصفانہ فیصلہ کیا جائے تو یہ خالص عبادت ہے بلکہ تمام عبادتوں سے افضل عبادت ہے۔ چنانچہ نبی کریم علیہ افضل التیمۃ کا ارشاد گرامی ہے کہ ایک گھڑی کا عدل ساٹھ سال کی عبادت سے بہتر ہے۔ اور جس حدیث میں بغیر چھری کے ذبح کیے جانے کا ذکر ہے تو یہ ایسے قاضی کے بارے میں ہے جو جاہل ہو یا عالم تو ہو مگر فاسق ہو یا منصف قضا کا ایسا طالب جسے اپنے آپ پر اعتماد نہ ہو کہ وہ رشوت سے بچ سکے گا بلکہ اسے خدشہ ہو کہ وہ رشوت کی طرف مائل ہو جائے گا۔ اس طرح دونوں دلیلوں کے مابین کوئی اختلاف باقی نہیں رہ جاتا۔ بایں ہمدیہ قبول یا انکار دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کی صورت تب ہوگی کہ جب اس علاقے میں ایسے متعدد اشخاص موجود ہوں جو منصب قضا کی اہلیت کے حامل ہوں اور اگر وہاں صرف ایک ہی آدمی اس منصب کا اہل ہو اور اسے اسکی پیشکش کی جائے تو پھر اس پر واجب ہے کہ اس پیشکش کو قبول کرے کیونکہ جب سوائے اسے کوئی اور آدمی اس منصب کا اہل ہی نہیں اسے اسکی پیشکش کی گئی ہے تو اسے قبول کرنا اس کے لیے فرض عینی ہے۔ شرط یہ ہے کہ اسے یہ منصب تفویض کیا جائے (یعنی خود اس کا طالب نہ ہوا ہو) اور اگر اسے تفویض کیا جائے تو پھر اسے قبول کرنا اس پر فرض ہے کیونکہ اس صورت میں اگر وہ اسے قبول کرنے سے انکار کرے گا تو گنہگار ہوگا جیسا کہ دیگر جملہ عینی فرائض میں ہوتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

فیصلے کے جائز ہونے کی شرطیں

جہاں تک فیصلے (کے جائز ہونے) کی شرطوں کا تعلق ہے تو اس کی کئی قسمیں ہیں جن میں سے بعض کا تعلق قاضی سے ہے، بعض کا خود فیصلے Judgment سے ہے، کچھ کا مقضیٰ (جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہو) اور کچھ کا تعلق مقضیٰ علیہ (جس کے خلاف فیصلہ کیا گیا ہو) سے ہے۔ جو شرطیں قاضی سے متعلق ہیں ان کا ذکر قاضی کے تقرر کے جواز کی ذیل میں کیا جا چکا ہے۔ (قاضی کے تقرر سے متعلق شرطوں کا تعلق فیصلے سے) اس لیے ہے کہ جو شخص منصب قضا کا اہل ہی نہیں ہے تو اس کا فیصلہ بھی لا محالہ جائز نہ ہوگا۔ وہ شرائط جو خود فیصلے سے متعلق ہیں تو یہ بھی متعدد ہیں جن میں سے ایک شرط یہ ہے کہ فیصلہ عینی برحق ہو اور عینی برحق وہ فیصلہ ہوتا ہے جو اللہ عزوجل کے نزدیک صحیح ہو کسی بھی مقدمے کا فیصلہ یا تو قطعی ہوگا یعنی کسی دلیل قطعی کی بنیاد پر کیا گیا ہوگا اور دلیل قطعی سے مراد ہے قرآن کریم کی نص (عبارت) مفسر مشہور و متواتر حدیث سلمہ یا اجماع یا پھر فیصلہ سلمہ یعنی اس فرض کو کہتے ہیں جس کا بجا لانا ہر فرد مکلف پر فرض ہوتا ہے، مثلاً نماز، روزہ وغیرہ۔ اس کے مقابلے میں فرض کفائی ہوتا ہے جس کی بجا آوری مجموعی طور پر تمام مکلفین پر فرض ہوتی ہے نہ کہ ہر فرد پر، لیکن اگر کوئی بھی اسے سر انجام نہ دے تو سب گنہگار ہوں گے جیسے نماز جنازہ اگلا جانا سلمہ نص مفسر۔ ایسی نص جس میں تاویل و تخصیص کا احتمال نہ ہو۔

سلمہ متواتر سے مراد ایسی حدیث ہے جسے کثیر التعداد راویوں نے روایت کیا ہے۔ ایسی حدیث یقینی طور پر صحیح ہوتی ہے کیونکہ اتنے راویوں کا کسی جھوٹی بات پر متحد ہونا ناممکن نہیں۔ مشہور ایسی حدیث کہتے ہیں جسے دور صحابہ میں تو ایک یا دو نے ہی روایت کیا ہو مگر بعد ازاں وہ اس قدر مشہور ہو گئی ہو کہ اسے کثیر التعداد راوی روایت کرتے رہے ہوں۔

سلمہ کتاب و سنت کے بعد اجماع فقہ کا تیسرا خدشہ ہے۔ اجماع سے مراد صحابہ و علماء کے نزدیک یہ ہے کہ کسی حکم شرعی پر کسی زمانے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ)

ظاہری ہوگا یعنی کسی دلیل ظاہری کی بنیاد پر کیا گیا ہوگا اور اس کے لیے ضروری ہے کہ قاضی قرآن حکیم کے ظواہر میں سے غائب الرأی اور اکثر النظم کا مشہور حدیث، حدیث احاد اور قیاس شرعی کا علم رکھتا ہو۔ ظاہری دلیل کی بنیاد پر کیے جانے والے فیصلے کا تعلق ایسے اجتہادی مسائل سے ہوتا ہے جن کے بارے میں فقہاء رحمہم اللہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہو یا جن کی بابت سلف سے کوئی قول منقول نہ ہو کہ ان کے زمانے میں یہ مسائل پیش ہی نہ آئے ہوں۔ اگر کسی مسئلے کے متعلق کوئی قطعی دلیل موجود ہو اور قاضی کا فیصلہ اس قطعی دلیل کے خلاف ہو تو ایسا فیصلہ جائز نہ ہوگا، کیونکہ وہ قطعی طور پر باطل (Void) فیصلہ ہے۔ اسی طرح اگر کوئی قاضی کسی اختلافی مسئلے سے متعلق مقدمے کا ایسا فیصلہ کرے جو تمام فقہاء کے اقوال کے خلاف ہو تو ایسا فیصلہ بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ حق تمام فقہاء کے اقوال سے بالاتر نہیں ہے، لہذا جو فیصلہ ان سب کے اقوال کے خلاف ہوگا وہ قطعی طور پر باطل فیصلہ ہوگا۔ اسی طرح اگر قاضی اپنے اجتہاد سے کام لے کر کوئی ایسا فیصلہ صادر کرے جس کے خلاف کتاب و سنت کی کوئی نص ظاہر موجود ہو تو ایسا فیصلہ بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ نص کے مقابلے میں قیاس باطل ہوتا ہے، چاہے نص قطعی ہو یا ظاہر۔

ایسی صورت کے بارے میں کہ جب اس کے مخالف نہ تو کوئی نص ہو اور نہ ہی اجماع ہماری رائے یہ ہے کہ یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو قاضی اہل اجتہاد میں سے (یعنی مجتہد) ہوگا یا پھر اہل اجتہاد میں سے نہیں ہوگا۔ اگر تو وہ اہل اجتہاد میں سے ہے اور کسی مسئلے کے بارے میں اپنی خاص رائے رکھتا ہے تو اس کے مطابق فیصلہ کرنا اس پر واجب ہے خواہ اس کی رائے دوسرے اہل اجتہاد اور اصحاب الرأی کے موقف کے برخلاف ہی کیوں نہ ہو اور اس کے لیے یہ جائز نہیں کہ کسی دوسرے مجتہد کی رائے کا اتباع کرے کیونکہ اس نے اپنے اجتہاد سے جو رائے قائم کی ہے ظاہر طور پر اللہ عزوجل کے نزدیک وہی حق ہے اور اس کے برعکس ظاہر طور پر باطل ہے۔ اس لیے کہ اجتہادی مسائل میں حق تو ایک ہے اور اہلسنت والجماعہ کے نزدیک عقلیات و شریعات سب میں مجتہد کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی اس کی رائے صحیح ہوتی ہے۔

اگر کسی مسئلے کے بارے میں مجتہد قاضی کی اپنی ایک مخصوص رائے ہو اور وہاں کوئی دوسرا مجتہد بھی ہو جو فقہ میں اس سے زیادہ مہارت رکھتا ہو اور اس کی رائے قاضی کی رائے سے مختلف ہو اور قاضی یہ ارادہ کرے کہ اس دوسرے مجتہد کی رائے کے مطابق فیصلہ کرے، بغیر اس پر خور و فکر کیے اور اس کی رائے کو محض اس لیے اختیار کرے کہ وہ اس سے بہتر فقہ ہے تو کیا ایسا کرنے کا وہ مجاز ہے؟ جیسا کہ کتاب الحدود میں بیان کیا گیا ہے امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ ایسا کرنے کا مجاز ہے۔ جبکہ صاحبینؒ (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک وہ مجاز نہیں ہے۔ صاحبین کے خیال میں تو وہ صرف اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرنے کا مجاز ہے۔ بعض روایات میں ان کا یہ اختلاف اس کے برعکس بھی بتایا گیا ہے یعنی یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو وہ اس کا مجاز نہیں البتہ صاحبین کے نزدیک وہ مجاز ہے۔ میں اس اختلاف

(بقیہ ماٹیم) میں تمام مسلمان مجتہدین متفق ہو جائیں۔

۱۔ ظاہر مراد ایسا کلام جس کا معنی سننے ہی سمجھ میں آجائے لیکن اس میں کسی معنی کا احتمال بھی ہو۔

۲۔ حدیث احاد یا خبر واحد ایسی حدیث کو کہتے ہیں جن کی روایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایک راوی کرتے چلے آئے ہوں ایسی حدیث کا درجہ متواتر اور مشہور حدیث سے کمتر ہوتا ہے اور اس کے قبول کرنے میں بہت اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

۳۔ امام ابو یوسفؒ امام ابو حنیفہؒ کے ممتاز ترین شاگردوں میں سے تھے، مشہور کتاب الفرائض کے مصنف ہیں۔ م ۱۲

کو یوں لیتا ہوں کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ کوئی مجتہد محض اپنے بہتر فقہ ہونے کی بدولت اور کسی خاص مسئلے میں اس کی رائے کی حیثیت پر نظر و تامل کیے بغیر قابل ترجیح ہے یا نہیں تو جس کی رائے یہ ہوئی کہ وہ قابل ترجیح ہے تو اس نے یہ کہہ دیا کہ کمتر فقہ بہتر فقہ کی رائے کے مطابق فیصلہ کرنے کا مجاز ہے اور جس کی رائے میں وہ قابل ترجیح نہیں اس کا قول یہ ہوا کہ وہ ایسا کرنے کا مجاز نہیں۔ وہ یوں کہ جو محض اس کے بہتر فقہ ہونے کی بنا پر اسے قابل ترجیح خیال نہیں کرتا اس کی توجیہ یہ ہے کہ ترجیح تو دلیل کے ساتھ ہوا کرتی ہے اور اس کا بہتر فقہ ہونا جنس دلیل میں سے نہیں سو ترجیح واقع نہ ہوگی اور یہ فیصلے کے لیے بذات خود دلیل کا کام نہیں دے سکتی۔ اور جو اسے ترجیح دینے کے حق میں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے نزدیک یہ جنس دلیل میں شامل ہے کیونکہ اس کا بہتر فقہ ہونا اس بات پر لالت کرتا ہے کہ اس کا اجتہاد بھی زیادہ قرین صواب ہوگا لہذا یہ بات جنس دلیل میں شامل ہے اور ترجیح کے لیے وجہ جواز ٹھہری، اگرچہ بذات خود (In itself) فیصلے کے لیے دلیل کا کام نہ بھی دے اور ترجیح تو ہمیشہ اسی چیز سے ہوتی ہے جو بذات خود فیصلے کے لیے دلیل نہیں بن سکتی۔ اور اسی لیے کہا جاتا ہے کہ ترجیح کی حد میں زیادتی سے تعاض حقیقی طور پر ساقط نہیں ہوتا، جیسا کہ اصول فقہ میں معلوم و معروف ہے۔ اور یہی وجہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی تقلید کو ضروری قرار دیا اور اسے قیاس پر ترجیح دی کیونکہ صحابی کی رائے حق کے زیادہ قریب ہے بہ نسبت قیاس کرنے والے کی رائے کے۔ تاہم اگر کسی مقدمے کے فیصلے کے سلسلے میں اسے اشکال کا سامنا ہو تو وہ اپنی رائے قائم کرے اور اسی کے مطابق فیصلہ صادر کرے۔ ایسی صورت میں بہتر یہ ہے کہ وہ اہل فقہ سے مشورہ کر لے اور اگر اس مسئلے کے بارے میں باہم اختلاف پایا جائے تو وہ اس پر نظر و تامل کرے اور ایسی رائے کو اختیار کرے جو ظاہری طور پر قرین حق و صواب ہو اگر اہل فقہ تو ایک رائے پر متفق ہوں مگر ان کی رائے اس کی اپنی رائے کے مخالف ہو پھر بھی وہ خود اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرے کیونکہ مجتہد کا کام یہ ہے کہ وہ اپنے اجتہاد کے حاصل پر عمل کرے اس لیے کہ اس پر دوسرے مجتہد کی تقلید حرام ہے، ہر کیفیت یہ مناسب نہیں کہ وہ فیصلہ کرنے میں جلد بازی سے کام لے اور جب تک وہ کما حقہ نظر و تامل نہ کر لے اور اس پر حق منکشف نہ ہو جائے فیصلہ نہ کرے اور جب بذریعہ اجتہاد حق اس پر واضح ہو جائے تو اپنے اجتہاد کے نتیجے کے مطابق فیصلہ کر دے۔ حق تک پہنچنے کے لیے جب وہ اپنی امکانی کوشش کر چکے تو پھر اجتہادی رائے قائم کرنے میں کسی خوف یا تردد میں ہرگز مبتلا نہ ہو اور یہ ہرگز نہ کہے کہ میں نتیجے پر تو پہنچ گیا ہوں لیکن ڈرتا ہوں (دوسروں سے) کیونکہ خوف، شک اور ظن حق اور اجتہاد کے راستے کے سنگ گراں ہیں۔ لہذا ضروری یہ ہے کہ جب حق کی جستجو میں اس نے کوئی کسر اٹھا نہ رکھی ہو تو پھر اجتہادی رائے قائم کرنے میں جرأت اور دلیری سے کام لے۔ اگر اس نے بلا سوچے سمجھے فیصلہ کیا تو یہ فیصلہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے نزدیک صحیح نہ ہوگا اور اگر وہ ہو تو اہل اجتہاد میں سے مگر اپنے حال سے آگاہ نہ ہو تو اسے اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اپنی رائے سے فیصلہ کیا ہے اور اس کے اس فیصلے کو درست مانا جائے گا یہ خیال کرتے ہوئے کہ مسلمان کا معاملہ ممکن حد تک صحیح اور درست ہی ہوتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو تھی قاضی کے مجتہد ہونے کی صورت اور اگر وہ اہل اجتہاد میں سے نہ ہو تو اس صورت میں اگر اسے ہمارے ائمہ فقہاء کے اقوال کی معرفت حاصل ہے اور ان کا باہم اختلاف و اتفاق اسے زبانی یاد ہے تو وہ کسی

ایک کی رائے کے مطابق، تقلید کے طور پر جسے وہ مبنی برہن سمجھتا ہے فیصلہ کر دے اور اگر اسے ان کے اقوال ازہر نہیں تو ہمارے مسلک سے تعلق رکھنے والے جو فقہاء اس کے علاقے میں موجود ہوں ان کے فتویٰ کے مطابق فیصلہ کرے اور اگر اس کے علاقے میں ہمارے مسلک کا صرف وہی ایک فقیہ ہو تو وہ بعض کے نزدیک اپنی رائے کے مطابق فیصلہ کرنے کا مجاز ہے اور ہمیں امید ہے کہ اس سے اس پر کوئی صرح واقع نہ ہوگا کیونکہ وہ خود اہل اجتہاد میں سے ہے نہیں اور علاقے میں سوائے اس کے کوئی اور فقیہ نہیں اندریں صورت ضرورت اس امر کی متقاضی ہے کہ وہ اپنی رائے پر عمل کرنے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ ”اہل علم سے مشورہ کرو اگر تمہیں علم نہ ہو“ اور اگر اس نے اپنے مخالف فقیہ کے مسلک کے مطابق دیدہ و دانستہ فیصلہ کیا تو اس کا یہ فیصلہ نافذ نہ ہوگا کیونکہ اس نے یہ فیصلہ اس رائے کے مطابق کیا ہے جو اس کے عقیدے کی رو سے ہل ہے لہذا یہ نافذ نہ ہوگا۔ یہ بالکل اسی طرح ہے جیسے کوئی مجتہد اپنی رائے کو ترک کر کے کسی اور مجتہد کی رائے کے مطابق فیصلہ کر دے حالانکہ وہ اسے ہل سمجھتا ہو تو اس کا فیصلہ نافذ نہیں ہوتا کیونکہ اس نے ایسی رائے کے مطابق فیصلہ کیا ہے جو اس کے نزدیک ہل ہے۔ اور اگر قاضی کو اپنا مذہب بھول گیا اور ایسی رائے کے مطابق فیصلہ کر دیا جسے اس نے خود اپنا ہی مذہب گمان کیا اور بعد ازاں اس پر یہ بات ظاہر ہوئی کہ یہ تو اس کے مخالف کا مذہب تھا ایسی صورت میں از روئے شرح الطحاوی اسے اختیار ہے کہ اپنے فیصلے کو توڑ دے، اس بارے میں کوئی اختلاف مذکور نہیں ہے فیصلہ توڑنے کی وجہ یہ ہے کہ مجتہد نہ ہونے کی صورت میں جب اس پر یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس نے اس رائے کے مطابق فیصلہ کر ڈالا ہے جو اس کے عقیدے کی رو سے صحیح نہیں ہے تو نتیجتاً یہ امر بھی اعلیٰ پر واضح ہو جائے گا کہ اس سے جو فیصلہ صادر ہوا ہے وہ ہل ہے یہ بالکل اس صورت کے مماثل ہے کہ مجتہد قاضی دیدہ و دانستہ اپنے مخالف کی رائے کے مطابق فیصلہ کر دے۔ ادب القاضی میں مذکور ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا یہ فیصلہ صحیح ہے مگر صاحبین کی رائے میں ہل ہے۔ صاحبین کا استدلال یہ ہے کہ اس صورت میں قاضی کوتاہ کا برہنہ کیونکہ خود اپنے مذہب کو حفظ کر لینا اس کے امکان میں ہے اور اگر وہ اسے حفظ نہیں کرتا تو یہ اس کی کوتاہی ہے اور کوتاہ کار کے لیے معافی کی گنجائش نہیں۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نسیان غالب ہو جاتا ہے بالخصوص جب اس کے پاس مقدمات کی بھرمار ہو لہذا اسے معذور سمجھنا چاہیے۔

یہ تو ہوا اس صورت کا معاملہ جب کہ قاضی اہل اجتہاد میں سے نہ ہو اور اگر وہ اہل اجتہاد میں سے ہو تو اس صورت میں ضروری ہے کہ اس کے فیصلے کو اجماعی سمجھا جائے اور کوئی دوسرا قاضی اسے ہل قرار نہ دے کیونکہ اسے مبنی برنسیان نہیں بلکہ اس بات پر محمول سمجھا جائے کہ اس نے اجتہاد کیا جس کے نتیجے میں اس نے وہی رائے اختیار کی جو اس کے مخالف مجتہد کی ہے سوائے اس کے مطابق اس نے فیصلہ کر دیا۔ گویا یہ فیصلہ خود اس کے اپنے اجتہاد کی بنیاد پر ہوا ہے لہذا صحیح ہے اور اگر اس نے کسی ایسے قیضے کا فیصلہ اپنی رائے کے مطابق کیا جس میں اجتہاد کی گنجائش ہے دوبارہ وقضیہ اس کی عدالت میں پیش ہوا اور اس نے اپنی رائے بدل لی تو اس صورت میں اسے اپنی دوسری رائے کے بموجب فیصلہ کرنا چاہیے۔ اس سے اس کا سابقہ فیصلہ جو پہلی رائے کی بنیاد پر کیا گیا تھا ٹوٹے

ہا نہیں کیونکہ پہلی رائے کے مطابق صادر ہونے والے فیصلے کی صحت پر اجماع ہے، وہ اس طرح کہ اہل اجتہاد کا اس پر اتفاق ہے کہ قاضی کو اجتہادی مسئلے کا فیصلہ اپنی اجتہادی رائے کے مطابق کرنے کا اختیار ہے تو اس فیصلے کے صحیح ہونے پر تو اتفاق ہے مگر دوسری رائے کے مطابق ہونے والے فیصلے کی صحت پر اتفاق نہیں لہذا جس فیصلے کے صحیح ہونے پر اتفاق ہے اسے وہ فیصلہ نہیں توڑ سکتا جس کے صحیح ہونے پر اتفاق نہیں ہے اس لیے کسی دوسرے قاضی کو اختیار نہیں کہ وہ اس فیصلے کو توڑ دے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک قصبے کا فیصلہ کیا اور بار دیگر ویسے ہی قصبے کا فیصلہ پہلے فیصلے سے مختلف کیا اس بارے میں جب ان سے دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا وہ ویسے ہی ہے جیسے کہ ہم نے فیصلہ کیا اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ ہم فیصلہ کریں۔ اور اگر وہی قضیہ قاضی کے سامنے تیسری بار پیش ہو اور قاضی اپنی پہلی رائے کی طرف رجوع کرے تو اسی کے مطابق فیصلہ کرے گا اس نے دوسری رائے کے مطابق جو فیصلہ جاری کیا تھا وہ بھی بدستور نافذ ہے گا اور تیسرے فیصلے میں پہلی رائے کی طرف رجوع کر لینے سے ٹوٹے گا نہیں بالکل ایسے ہی جیسے کہ دوسری رائے کے مطابق فیصلہ کرنے سے اس کا پہلا فیصلہ نہیں ٹوٹا تھا جو کہ اس نے اپنی پہلی رائے کی بنیاد پر جاری کیا تھا۔

اگر کوئی فقیہ اپنی زوجہ سے یہ کہہ دے کہ تجھے بچی طلاق اور اس کی رائے میں یہ طلاق بائنہ ہے اور اس نے اپنے اور اپنی زوجہ کے مابین تعلقات میں اس رائے کو نافذ کر دیا اور یہ فیصلہ کر لیا کہ وہ اس پر حرام ہوگئی ہے بعد ازاں اس نے رائے بدل کر یہ سمجھا کہ یہ تو ایک ہی طلاق ہے اور اسے رجوع کا اختیار حاصل ہے تو اس صورت میں وہ اس عورت کے حق میں تو اپنی پہلی رائے پر ہی عمل کرنے کا پابند ہوگا اور وہ اس پر حرام ہوگئی البتہ مستقبل میں وہ اس عورت اور اس کے علاوہ دوسری عورتوں کے بارے میں اپنی دوسری رائے کے مطابق فیصلہ کرے گا کیونکہ پہلی رائے کو اس نے اپنے اجتہاد سے نافذ کیا تھا اور جو فیصلہ اجتہاد سے کیا جائے اسے اس کے مثل کوئی دوسرا اجتہاد توڑ نہیں سکتا (اصول فقہ کا قاعدہ کلیہ ہے کہ ایک اجتہاد کو دوسرے اجتہاد سے نہیں توڑا جاسکتا) اسی طرح اگر اس کی رائے یہ ہو کہ وہ ایک طلاق ہے اور اسے رجوع کا حق حاصل ہے سو اس نے یہ عزم کیا کہ وہ اس کی منکوحہ ہے پھر رائے تبدیل کر کے اسے طلاق بائنہ قرار دے دیا تو اس صورت میں بھی وہ اپنی پہلی رائے پر عمل کرنے کا پابند ہوگا اور وہ عورت اس پر حرام نہ ہوگی۔ اس کی دلیل وہی ہے جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر اس نے پہلی صورت میں عورت کے حرام ہونے کا عزم نہ کیا ہو اور اسی اثنا میں اس نے رائے کی تبدیلی سے اسے حلال قرار دیا تو وہ اس پر حرام نہ ہوگی یہی حکم دوسری صورت کے لیے ہے کہ اگر اس نے اس کے حلال ہونے کا عزم نہ کیا تھا کہ اس کی رائے بدل گئی اور وہ اسے حرام سمجھنے لگا تو وہ اس پر حرام ہو جائے گی کیونکہ اجتہادی رائے بذات خود تو ٹوٹنے والی چیز ہے تا آنکہ اس پر عمل درآمد ہو جائے اور عمل درآمد بمنزلہ فیصلہ کے ہے اور فیصلہ چونکہ توڑا نہیں جاسکتا اس لیے عمل درآمد بھی کالعدم قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اسی طرح اگر ایک شخص فقیہ نہ ہو اور وہ کسی فقیہ سے فتویٰ طلب کرے اور فقیہ اسے حلال یا حرام کا فتویٰ دے دے اور وہ اس پر عمل درآمد کرنے کا عزم کرنے سے قبل ہی کسی دوسرے فقیہ سے فتویٰ طلب کر لے اور اس کا فتویٰ پہلے کے فتویٰ سے مختلف ہو اور وہ شخص اس دوسرے فتویٰ کو اختیار کر کے اپنی زوجہ کے بارے میں اسے نافذ کرے تو نفاذ کو ترک کر کے پہلے فقیہ کے فتوے کی طرف رجوع کرنا جائز نہ ہوگا کیونکہ جس فتویٰ کو اس نے نافذ کر دیا ہے اسی کی پابندی اس پر واجب ہے اور اس کے برعکس عمل کرنے کی اسے اجازت نہیں، خواہ وہ مجتہد ہو یا مقلد کیونکہ مقلد پر تقلید اور مجتہد پر اجتہاد پر عمل کرنا واجب ہے مجتہد کے لیے یہ جائز نہیں کہ جس رائے کو نافذ کرے

پھر اس کے برعکس عمل کرے سو اسی طرح مقلد کو بھی ایسا کرنے کا اختیار نہیں۔

اگر اجتہادی مسئلے میں قاضی اپنی اجتہادی رائے کی بنیاد پر فیصلہ کرے اور محکوم علیہ (جس کے خلاف فیصلہ کیا گیا ہو) اور محکوم لہ (جس کے حق میں فیصلہ کیا گیا ہو) دونوں اہل اجتہاد میں سے نہ ہوں تو وہ فیصلہ نافذ ہوگا، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور اگر وہ دونوں اہل اجتہاد میں سے ہوں مگر اس مسئلے میں قاضی کی رائے ان کی رائے سے مختلف نہ ہو تو بھی وہ فیصلہ لازم الاجرا ہوگا اور اگر صورت یہ ہو کہ وہ دونوں اہل اجتہاد میں سے ہوں اور ان کی رائے قاضی کی رائے سے مختلف ہو تو بالا جماع قاضی کا فیصلہ جو کہ اختلافی مسئلے سے متعلق ہے، محکوم علیہ پر نافذ کیا جائے گا، اور اس بات سے اس پر کچھ اثر نہ پڑے گا کہ محکوم علیہ ایک عام مقلد ہے یا ایسا مجتہد فقیہ جس کی رائے قاضی کی رائے سے مختلف ہے۔ جہاں تک محکوم علیہ کے مقلد ہونے کی صورت کا معاملہ ہے تو بات بالکل عیاں ہے کیونکہ اس پر تو مفتی کے فتوے کی پابندی بھی لازم ہوتی ہے قاضی کے فیصلے کی پابندی تو بدرجہ ادنیٰ واجب ہوگی۔ یہی صورت نفاذ محکوم علیہ کے مجتہد ہونے کی صورت میں ہوگی کیونکہ قاضی کسی اختلافی مسئلے میں اپنی اجتہادی رائے کے مطابق جو فیصلہ جاری کرتا ہے اس کے جائز ہونے پر اجماع ہے، بدلیل مذکورہ۔ اور فیصلے کے جائز ہونے کا معنی بجز اس کے کچھ نہیں کہ وہ محکوم علیہ پر نافذ ہو۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر ایک شخص اپنی زوجہ سے کہے کہ تجھے بچی یا قطعی طلاق اور شوہر کی رائے میں یہ ایک ہی طلاق ہو جس پر رجوع کا اسے حق ہے لیکن قاضی کی رائے میں یہ طلاق بائنہ ہو۔ اب اگر یہ مسئلہ قاضی کی عدالت میں اٹھایا جائے اور قاضی طلاق بائنہ کا حکم جاری کر دے تو قاضی کا یہ حکم بالا جماع نافذ ہوگا۔

اب یہ مسئلہ کہ محکوم لہ مجتہد فقیہ ہو اور قاضی کا فیصلہ اس کی رائے کے خلاف ہو تو آیا ایسا فیصلہ نافذ ہوگا؟ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ نافذ نہ ہوگا جبکہ امام محمدؒ کی رائے کے مطابق نافذ ہوگا۔ مثال کے طور پر، اگر ایک شخص اپنی منکوحہ سے کہے کہ تجھے قطعی طلاق اور شوہر کی رائے میں یہ طلاق بائنہ ہو جبکہ قاضی کے مسلک میں یہ ایک طلاق ہو اور شوہر کو رجوع کا حق ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق تو وہ عورت اب اس شخص پر حلال نہیں رہی جبکہ امام محمدؒ کی رائے کے بموجب وہ اس پر بدستور حلال ہے! امام محمدؒ کی دلیل کا ذکر ہم کر چکے ہیں کہ قاضی کے اس فیصلے کے جائز ہونے پر اجماع ہے کیونکہ اس کا تعلق اختلافی مسئلے سے ہے لہذا محکوم علیہ اور محکوم لہ دونوں پر یہ فیصلہ نافذ ہوگا کیونکہ فیصلے کا تعلق دونوں سے ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ فیصلہ محکوم لہ کے مطالبے (نالش) کے بغیر جائز نہیں ہوتا۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اختلافی مسئلے میں فیصلے کے صحیح ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ نافذ ہو اور نافذ ہونے کے بعد اس کا اثر محکوم علیہ پر مترتب ہوتا ہے نہ کہ محکوم لہ پر کیونکہ فیصلے کے ضمن میں محکوم علیہ کی حیثیت ایک مجبور شخص کی ہے جبکہ محکوم لہ اس سلسلے میں صاحب اختیار ہے (یعنی اسے اختیار ہے کہ چاہے تو اس فیصلے کو جو اس کے حق میں ہے نافذ کر لے اور چاہے تو نہ کرے)۔ چنانچہ اگر اس (مجتہد محکوم لہ) نے قاضی کی رائے کا اتباع کیا (اس کے فیصلے کو نافذ کر کے) تو اس کا یہ اتباع تعلید کے مترادف ہوگا اور اس کا مجتہد ہونا تعلید کو مانع ہے اندرین صورت اس پر واجب ہے کہ خود اپنی ہی رائے پر عمل کرے۔ تحلیل، تحریم، غلام کو آزاد کرنے یا مال سے متعلق کسی بھی اختلافی مسئلے کے بارے میں قاضی جو فیصلہ جاری کرے اور اس کا فیصلہ مجتہد محکوم علیہ یا مجتہد محکوم لہ کے مسلک خلاف ہو تو اس کے نافذ ہونے کی بابت ائمہ فقہاء کے اتفاق اور اختلاف کی وہی صورت ہوگی جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں (یعنی ائمہ کے

اختلاف رائے کا اطلاق ایسے جملہ مسائل پر ہوگا۔ اسی طرح اگر کوئی مقلد کسی مسئلے میں کسی مفتی سے فتویٰ لینے کے بعد اسی مسئلے کو عدالت میں لے جائے اور قاضی کا فیصلہ مفتی کی رائے کے خلاف ہو تو مقلد قاضی کے فیصلے پر عمل کرے گا اور مفتی کے فتوے کو ترک کر دے گا کیونکہ قاضی کے فیصلے سے تو مفتی کی رائے متروک ہو جاتی ہے، مقلد کا تو مذکور ہی کیا۔ امام قدوریؒ نے اس بارے میں کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا لیکن ہمارے شیخؒ نے اس کا ذکر کیا ہے اور آئندہ سطور میں انشاء اللہ ہم اسے بیان کریں گے۔

اسی (فیصلے کے برحق ہونے کی شرط) سے شہادت کی بنیاد پر فیصلے (کے جواز) کا حکم مستنبط ہوتا ہے کیونکہ سچی شہادت مدعی کے حق کو ثابت کر دیتی ہے۔ لہذا شہادت کی بنیاد پر کیا جانے والا فیصلہ برحق ہوتا ہے۔ اسی سے اقرار پر فیصلے کے حکم کا استخراج ہوتا ہے کیونکہ کوئی شخص اپنے خلاف جھوٹا اقرار نہیں کر سکتا۔ یہ بالکل ظاہر بات ہے، لہذا اقرار پر کیا جانے والا فیصلہ بھی برحق ہے۔ ہمارے نزدیک نکول (مدعی علیہ کا قسم سے انکار) پر کیے جانے والے فیصلے کا بھی حکم ہے کیونکہ ہمارے ائمہ کے نزدیک نکول کی حیثیت بذل (مال دعویٰ کو دلیری سے ادا کرنے کا قصد) یا اقرار کی ہے اور بدلیل معلومہ مدعی علیہ کا بذل یا اقرار اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مدعی اپنے دعوے میں سچا ہے، لہذا نکول کی بنیاد پر کیا جانے والا فیصلہ برحق ہوتا ہے۔

قاضی کے ذاتی علم پر فیصلے کا حکم

اسی شرط (یعنی فیصلہ برحق ہو) سے اس مسئلے کا استنباط ہوتا ہے کہ آیا قاضی اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر جملہ مسائل میں فیصلہ صادر کر سکتا ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ قاضی کا اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو قاضی نے اپنے ذاتی علم پر فیصلہ کیا ہوگا جو اسے اپنی قضاء کے زمانے اور جگہ میں حاصل ہوا اور جگہ سے مراد اس کی قضاء کا علاقہ (Territory of Jurisdiction) ہے یا پھر اپنے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ کیا ہوگا جو اسے قضاء کے زمانے سے قبل اور علاقہ قضاء (علاقہ اختیار سماعت) سے باہر کسی جگہ حاصل ہوا ہوگا۔ اگر تو اسے اپنی قضاء کے زمانے اور علاقے میں حاصل ہونے والے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کیا، مثلاً یہ کہ اس نے کسی شخص کو کسی دوسرے شخص کے حق میں مال کا اقرار کرتے یا اپنی زوجہ کو طلاق دیتے یا اپنے غلام کو آزاد کرنے کا اعلان کرتے یا کسی دوسرے شخص پر تہمت لگاتے سنا یا پھر اسے کسی آدمی کو قتل کرتے ہوئے دیکھا در آنحالیکہ وہ اس علاقے کا قاضی ہے تو ہمارے مسلک میں اس کا فیصلہ صحیح ہے البتہ خالص حدود (سرقہ، زنا، شراب کی حدود) میں اس کا یوں فیصلہ کرنا درست نہ ہوگا اور اس بارے ہمارے ائمہ میں کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا۔ سرقہ کے مقدمے میں بھی وہ مسروقہ مال کے بارے میں فیصلہ صادر کر سکتا ہے لیکن قطع ید کا فیصلہ نہیں کر سکتا۔ اس سلسلے میں امام شافعیؒ سے دو قول منقول ہیں، ایک قول کی رو سے تو وہ کسی بھی مقدمے کا فیصلہ (اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر) نہیں کر سکتا اور دوسرے قول کے مطابق وہ ہر مقدمے کا فیصلہ کرنے کا مجاز ہے۔ قول اول کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شہادت

سلہ القدوری ابوالحسن احمد بن محمد البغدادی، فقہ حنفی کی مشہور کتاب القدوری کے مصنف۔ علامہ مرغینانی کی مشہور و متداول کتاب

الہدایۃ القدوری کی شرح ہے م ۴۴۸ھ۔

۲ شیخ سے مراد مصنف کے استاد علی محمد السمرقندی ہیں۔

کی بنیاد پر فیصلہ کرنے پر مامور ہوتا ہے اور اگر ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا بھی اسے اختیار ہو تو پھر شہادت سے فیصلہ کرنے پر مامور ہونے والی حیثیت تو باقی نہ رہے گی اور یہ توجیہ حدود اور غیر حدود میں تفریق نہیں کرتی۔ ان کے دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ شہادت سے مقصود مقدمے کی حقیقت (امرو واقعہ) کا علم حاصل کرنا ہے اور علم تو اسے حاصل ہو گیا ہے اور اس سے حدود اور غیر حدود میں تفریق لازم نہیں آتی کیونکہ اس کے علم میں اختلاف واقع نہیں ہوتا (یعنی حدود سے متعلق مقدمے کے بارے جو اسے ذاتی علم حاصل ہو گا اس میں اور اس کے اس ذاتی علم میں جو حدود کے سوا کسی اور مقدمے کے بارے میں حاصل ہو گا کوئی فرق تو نہیں، علم کی نوعیت تو ہر دو صورت میں ایک ہی ہے۔) اور ہمارا استدلال یہ ہے کہ جب شہادت کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا اسے اختیار ہے تو اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا اختیار تو اسے بدرجہ اولیٰ حاصل ہے اس لیے کہ شہادت مقصود بالذات (END IN ITSELF) نہیں بلکہ امر واقعہ کے علم کے حصول کا ذریعہ ہوتی ہے اور اسے آنکھوں سے دیکھ کر جو علم حاصل ہوا ہے وہ شہادت کے ذریعے حاصل ہونے والے علم سے قوی تر ہے کیونکہ شہادت کے ذریعے حاصل ہونے والا تو غالب الرأی اور اکثر الظن کا علم ہے جبکہ حواس اور مشاہدے کے ذریعے حاصل ہونے والا علم قطعی اور یقینی ہوتا ہے لہذا یہ قوی تر ہوا اور اس کے بموجب فیصلہ کرنا افضل ٹھہرا۔ البتہ وہ ذاتی علم کی بنیاد پر خالص حدود میں فیصلہ صادر کرنے کا مجاز نہیں کیونکہ حدود میں استقاط کی غرض سے احتیاط برتی جاتی ہے جبکہ ذاتی علم پر اکتفا کر لینے میں یہ احتیاط نہیں پائی جاتی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ فیصلے کے لیے دلیل تو شہادت ہے اور ذاتی علم میں اگرچہ شہادت کا مفہوم موجود ہے مگر شہادت کی شکل باقی نہیں رہی اور شکل کے باقی نہ رہنے سے شبہ پیدا ہوتا ہے اور شبہات سے حدود ساقط ہو جاتی ہیں۔ قصاص کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ یہ ہمدے کا حق ہے اور حقوق العباد میں استقاط کی خاطر احتیاط نہیں برتی جاتی، یہی معاملہ حد قذف کا ہے کہ اس میں بھی ہمدے کا حق طوط ہوتا ہے اس لیے یہ دونوں (قصاص اور حد قذف) شکل کے باقی نہ رہنے سے پیدا ہونے والے شے کی بنیاد پر ساقط نہیں ہوتے۔

یہ تو معاملہ ہوا اس صورت کا جب اس نے اپنے زمانہ قضا اور علاقہ قضا میں حاصل ہونے والے علم ذاتی کی بنیاد پر فیصلہ کیا لیکن اگر وہ اپنے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ جاری کرے جو اسے قضا کے زمانے اور علاقے میں حاصل نہ ہوا ہو یا قضا کے زمانے میں تو ہو مگر قضا کے علاقے میں حاصل نہ ہوا ہو یعنی اس علاقے میں پہنچنے سے پہلے حاصل ہوا ہو جس کا وہ قاضی مقرر ہوا ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس صورت میں وہ کسی بھی مقدمے کا فیصلہ اپنے اس ذاتی علم کی بنیاد پر کرنے کا مجاز نہیں ہے جبکہ صاحبین (ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ) کے نزدیک ماسوا خالص حدود کے باقی سب مقدمات میں وہ فیصلہ کرنے کا مجاز ہے، حدود خالصہ میں اس کا فیصلہ درست نہ مانا جائے گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اگر زمانہ قضا میں حاصل ہونے والے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا درست ہے تو پھر زمانہ قضا سے قبل حاصل ہونے والے علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنا بھی جائز ہے کیونکہ ہر دو حال میں علم کا درجہ تو ایک ہی ہے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ موجودہ صورت میں اس کے اس علم میں جو اسے زمانہ قضا سے پہلے حاصل ہوا تھا ایسے نئے واقعات علم میں آنے کی بدولت استمرار پیدا ہو گیا ہے اور دوسری صورت میں اسے وہ نیا علم حاصل ہوا جو اس سے پہلے حاصل نہ تھا، امتناعیت میں یہ دونوں علم یکساں ہیں البتہ خالص حدود میں وہ اپنے اس علم کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تہمت لگنے کا امکان ہے جس سے شبہ جنم لے گا اور شبہ خالص حدود میں اثر انداز ہوتا ہے مگر حقوق العباد میں نہیں، جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا

ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ دونوں علموں میں فرق ہے اور وہ اس طرح کہ زمانہ قضاء میں جو علم حاصل ہوتا ہے وہ اس وقت کا علم ہے جب کہ وہ قضاء کے منصب پر مامور ہے لہذا یہ علم اس مقدمے کے بارے میں قائم ہونے والی شہادت کے مشابہ ہے اور غیر زمانہ قضاء میں حاصل ہونے والا علم ایک ایسے وقت میں حاصل ہونے والا علم ہے جبکہ وہ قضاء کے منصب پر مامور نہیں ہے اس لیے وہ اس میں قائم ہونے والی گواہی کے مشابہ (نہیں) ہے کیونکہ صحت فیصلہ کی بنیاد تو شہادت ہوتی ہے اور جو چیز شہادت کے معنی میں ہو وہ اس کے ساتھ ملحق ہو جاتی ہے اور زمانہ قضاء میں حاصل ہونے والا علم شہادت کے معنی میں ہے نہ کیونکہ یہ علم اس وقت حاصل ہوا ہے جب کہ وہ قضاء پر مامور ہے لہذا یہ شہادت کے معنی میں ہے۔
 زمانہ قضاء سے قبل یا علاقہ قضاء میں پہنچنے سے پہلے حاصل ہونے والا علم ایسے وقت میں حاصل ہونے والا علم ہے جبکہ وہ قضاء پر مامور نہیں ہے سو وہ شہادت کے معنی میں نہیں ہے لہذا اس کی بنیاد پر فیصلہ کرنا صحیح نہیں ہے۔ پس یہ ہے فرق دونوں علموں میں۔

ایک قاضی کا خط دو سکر قاضی کے نام | اسی (شرط) سے قاضی کے خط کی بنیاد پر فیصلے کے حکم کا استخراج ہوتا ہے۔ ہماری رائے میں قاضی کے خط کو

قبول کرنے کی کچھ شرائط ہیں۔ ازاں جملہ اس امر کی شہادت ہے کہ یہ خط قاضی ہی کا ہے۔ لہذا گواہ اس بات کی گواہی دیں کہ یہ خط فلاں قاضی کا ہے اور وہ اس کا نام و نسب بتائیں کیونکہ بدوں اس کے شناخت نہ ہوگی کہ یہ کس کا خط ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ خط سر پہ مہر (Sealed) لگانے میں ہو اور گواہ اس امر کی شہادت دیں کہ قاضی نے اس پر مہر لگائی تھی تاکہ اس کے اندر کسی قسم کے رد و بدل کا امکان نہ رہے۔ تیسری شرط یہ ہے کہ وہ خط کے مضمون (Contents) کی شہادت دیں یعنی یہ کہیں کہ قاضی نے یہ خط ان کے سامنے پڑھا تھا پھر اس کے ساتھ ہی مہر کی شہادت بھی دیں۔ یہ طریقہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد رحمہما اللہ کی رائے ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ صرف خط اور مہر کی شہادت دیدیں تو خط قابل قبول ہوگا خواہ وہ خط کے مضمون کی شہادت نہ بھی دیں۔ اسی طرح اگر وہ خط اور اس کے مضمون کی شہادت دیدیں تو کافی ہے چاہے مہر کی شہادت نہ دیں یعنی خواہ یہ کہہ دیں کہ قاضی نے ہمارے سامنے مہر نہیں لگائی یا یہ کہ اس نے سرے سے کوئی مہر لگائی ہی نہ تھی۔ امام ابو یوسفؒ کا استدلال یہ ہے کہ اس شہادت سے مقصود یہ ہے کہ قاضی مکتوب الیہ (جس کے نام پر خط لکھا گیا) کو یہ علم ہو جائے کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے اور یہ علم مذکورہ طریقے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ یہ علم کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے بدوں اس کے حاصل ہونا ممکن نہیں کہ اس کے مضمون کا بھی علم ہو لہذا خط کے مضمون پر شہادت ناگزیر ہے تاکہ مشہود بہ (جس چیز کی شہادت دی جائے) کے علم پر ان کی شہادت ہو جائے۔ چوتھی شرط یہ ہے کہ قاضی مکتوب الیہ اور قاضی کا تیب کے مابین سفر کی مسافت ہو اور اگر فاصلہ اس سے کمتر ہو تو خط قابل قبول نہ ہوگا کیونکہ قاضی کے خط کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کی اجازت تو لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر سہولت کی خاطر دی گئی ہے کیونکہ یہ تو فریق مخالف کی غیر حاضری میں غیر حاضر پر شہادت قائم کر کے فیصلہ کرنے کے مترادف ہے۔ پھر بھی ضرورت کو ملحوظ رکھ کر اس کی اجازت دے دی گئی ہے اور سفر کی مسافت سے کمتر فاصلہ ہونے کی صورت میں ایسی کوئی ضرورت موجود نہیں ہوگی۔

پانچویں شرط یہ ہے کہ یہ ایسے قصبے سے متعلق ہو جو بدین (قرض A thing owing) اور ایسی عین (معین ثلے corporeal property) کے بارے میں ہو کہ جس کی طرف دعویٰ اور شہادت میں اشارہ کرنے کی ضرورت نہ پڑے، مثلاً مکان، عقار، Immovable property۔ جہاں تک ایسی اعیان (معین اشیاء) کا تعلق ہے کہ جن کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے، مثلاً منقولات Movable properties از قسم حیوان اور مرد و من (ایسا

سامان تجارت جو کیلات اور موزونات میں سے نہ ہو اور نہ ہی حیوانات مثلاً کپڑے وغیرہ (Merchandise) تو اس صورت میں طرفین کے نزدیک خط قابل قبول نہ ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کی بھی پہلی رائے یہی تھی لیکن پھر انہوں نے اس سے رجوع کر لیا اور کہا کہ یہ قابل قبول ہوگا بالخصوص غلام کے بارے میں جب وہ بھاگ جائے اور کسی دوسرے علاقے میں پکڑا جائے جس پر اس کا مالک اپنے علاقے کے قاضی کے سامنے اس امر پر گواہ قائم کرے کہ اس کے غلام کو فلاں شخص نے فلاں علاقے میں پکڑ رکھا ہے۔ اس کی ملکیت یا غلام کے اوصاف اور حلیے پر گواہ شہادت دے دیں تو اس صورت میں وہ اس علاقے کے قاضی کو خط لکھے گا جس میں غلام موجود ہے۔ خط میں وہ لکھے گا کہ میرے حضور عدالت میں گواہوں نے شہادت دی ہے کہ ایک غلام جس کے اوصاف اور حلیہ اس طرح کے ہیں فلاں شخص کی ملکیت ہے اور اسے فلاں بن فلاں نے پکڑ رکھا ہے۔ پھر خط کے عنوان پر کاتب قاضی اور قاضی مکتوب الیہ دونوں کا نام مع باپ اور دادا کے نام کے لکھے۔ جب یہ خط قاضی مکتوب الیہ کے پاس پہنچے اور گواہوں کی گواہی سے اسے معلوم ہو جائے کہ یہ اس قاضی کا خط ہے تو غلام کو اس کے حوالے کر دے، اس کی گردن پر جھرنگا دے اور اس سے ایک ضامن لے کر اسے قاضی کاتب کے پاس بھیج دے۔ جب قاضی کاتب کی عدالت میں گواہ غلام کی طرف اشارہ کرے کہ گواہی دے دیں تو قاضی کاتب قاضی مکتوب الیہ کی جانب جسے پہلے خط لکھا تھا ایک اور خط تحریر کرے گا۔ جب قاضی مکتوب الیہ کو یقین ہو جائے کہ یہ اس قاضی کا ہی خط ہے تو اسے قبول کرے گا اور فیصلہ صادر کرے کہ غلام اس کے حوالے کر دے گا جو خط لے کر آیا تھا اور اس کے ضامن کو بری کر دے گا۔ لونڈی کے بارے میں خط قابل قبول نہ ہوگا، اس پر اجماع ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام کے بارے میں قاضی کا خط قبول کرنے کی ضرورت اس امر سے ثابت ہے کہ اس کا بھاگ نکلنا عام ہے سو اگر اس کے بارے میں خط قبول نہ کیا جائے تو یہ لوگوں کے لئے تنگی کا باعث بنے گا اور اس کی وجہ سے ان کے اموال کا ضیاع ہوگا۔ البتہ لونڈی کے بارے میں اس کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ اپنی ساخت میں کمزور اور دل کی ضعیف اور بھاگنے سے قاصر ہونے کی وجہ سے وہ عام طور پر بھاگتی نہیں ہے۔ دوسری جانب طرفین کا استدلال یہ ہے کہ شہادت تو معلوم پر ہی قبول کی جاتی ہے بموجب اس آیت کریمہ 'إِلَّا مَنْ بَشَرَكَ بِالْحَقِّ وَهُوَ يَحْلُمُونَ' مگر جنہوں نے حق کے ساتھ گواہی دی درآنحالیکہ وہ جانتے ہیں اور متقول Movable معلوم نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کی جانب اشارہ نہ کیا جائے اور غائب کی طرف اشارہ محال ہے لہذا نہ تو گواہ کی گواہی صحیح ہے اور نہ ہی مدعی کا دعویٰ اس کے عدم علم کی بناء پر۔ سو اس کے بارے میں خط قابل قبول نہ ہوگا۔ اسی لیے لونڈی اور دیگر جملہ منقولات کے بارے میں خط قابل قبول نہیں ماسواً مختار کے کہ وہ تحدید کے بعد معلوم ہو جاتی ہے اور قرآن کے کہ وہ توصیف کرنے سے معلوم ہو جاتا ہے۔ یہ تو تھا ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے مذہب کا ذکر جبکہ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط ہر معاملے میں قابل قبول ہے اور ہمارے زمانے کے قاضی لوگوں کی ضرورت کے پیش نظر انہیں کے مذہب پر عمل پیرا ہیں۔ قاضی مکتوب الیہ کے لئے ضروری ہے کہ وہ فریق مخالف کی حاضری ہی میں خط کو کھولے تاکہ تہمت سے محفوظ ہو جائے۔

چھٹی شرط یہ ہے کہ یہ حدود و قصاص کے باب میں نہ ہو کیونکہ ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط بمنزلہ شہادت علی شہادت کے ہے اور حدود و قصاص میں شہادت علی شہادت قابل قبول نہیں ہوتی۔ ساتویں شرط یہ ہے کہ مکتوب نہ (جس کے حق میں خط لکھا گیا یعنی مدعی) اور مکتوب علیہ (جس کے خلاف لکھا گیا)

یعنی مدعی علیہ کا نام مع اس کے باپ اور دادا اور قبیلہ کے نام کے خط کے اندر لکھا ہوا ہو حتیٰ کہ اگر اس نے اس کے باپ کا نام تو لکھ دیا مگر دادا کا نام نہ لکھا یا قبیلہ کی طرف یوں منسوب کر دیا کہ جیسے بنی تمیم وغیرہ تو خط قابل قبول نہ ہوگا کیونکہ اس سے شناخت نہیں ہو پاتی البتہ اگر کوئی ظاہر اور مشہور شے ہو جو قبیلے سے بھی زیادہ شہرت کی حامل ہو تو اس کا ذکر کر دینے سے خط قبول کر لیا جائے گا کہ اس سے شناخت حاصل ہو جائے گی۔

آٹھویں شرط غیر منقولہ جائیداد (عقار) کا حدود اربعہ بیان کرنا ہے کیونکہ محدود (جس چیز کی حد بندی ہو سکتی ہو) کی شناخت اس کی حدود کے ذکر کے بغیر صحیح نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ تین حدود کا ذکر کر دے تو ہمارے اثمہ ثلاثہ کے نزدیک تو وہ خط قابل قبول ہوگا مگر امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک اس وقت تک قابل قبول نہ ہوگا جب تک کہ حدود اربعہ (چاروں حدود) مشہور نہ ہوں اور اگر وہ دو حدود پر گواہی دیں تو یہ بالاجماع ناقابل قبول ہے۔ اور اگر مکان مشہور و معروف ہو جیسے کہ حکمران کا گھر وغیرہ تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو وہ قابل قبول نہ ہوگا لیکن صاحبین کی رائے کے مطابق قبول کر لیا جائے گا۔ یہ شرائط کے مسائل تھے۔

ایک شرط یہ ہے کہ جب قاضی مکتوب الیہ کو خط وصول ہو اس وقت قاضی کا تب اپنے عہدہ قضاء پر بدستور فائز ہو اور اگر خط وصول ہونے سے قبل ہی وہ فوت یا معزول ہو گیا تو اس کے خط پر عمل نہ کیا جائے گا اور اگر بعد از وصول وفات پائے تو اس کے خط کی بنیاد پر فیصلہ کرنا جائز ہے۔

ایک شرط یہ بھی ہے کہ قاضی مکتوب الیہ اپنے منصب قضاء پر برقرار ہو اور اگر وہ خط وصول ہونے سے قبل فوت یا معزول ہو گیا اور خط اس کے جانشین قاضی کو وصول ہوا تو وہ اس پر کارروائی نہ کرے گا، کیونکہ اس کی جانب تو وہ خط لکھا ہی نہیں گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک شرط یہ بھی ہے کہ کا تب قاضی اہل عدل (اسلامی مملکت) میں سے ہو اور اگر وہ اہل البغی (اہل بغاوت) میں سے ہے تو اہل العدل کا قاضی اس پر کارروائی نہ کرے گا، بلکہ اہل البغی کے خلاف غیظ و غضب کا اظہار کرتے ہوئے اسے رد کر دے گا۔

ایک شرط یہ ہے کہ خالصتہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لیے ہو کیونکہ قضاء تو عبادت ہے اور عبادت سر اسر اللہ عزوجل کے لیے اخلاص عمل کا نام ہے، لہذا اپنی ذات کے لیے یا ایسے شخص کے حق میں جس کی شہادت قابل قبول نہ ہو فیصلہ کرنا جائز نہیں۔ نا اہل شہادت کے حق میں فیصلہ بھی اپنی ذات کے لیے فیصلے کے مترادف ہے اور یہ خالصتہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لیے نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر اس نے کسی قبیضے کا فیصلہ رشوت لے کر کیا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا خواہ یہ فیصلہ (بذات خود) اللہ تبارک و تعالیٰ کے نزدیک صحیح ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ جب اس نے رشوت لے لی تو گویا اپنی ذات کے لیے فیصلہ کیا نہ کہ اللہ عزاسمہ کے لیے، لہذا یہ فیصلہ صحیح نہ ہوگا۔

محکوم لہ سے متعلق شرطیں | جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو محکوم لہ (جس کے حق میں فیصلہ ہو) سے متعلق ہیں تو یہ بھی کئی ہیں۔ ایک شرط یہ ہے کہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جس کی شہادت عدالت میں قابل قبول ہوتی ہے۔ اگر محکوم لہ کی شہادت قابل قبول نہیں ہے تو اس کے حق میں قاضی کا فیصلہ صحیح نہیں، بدلیل مذکورہ واللہ تعالیٰ الموفق۔

ازاں جملہ یہ شرط ہے کہ وہ فیصلے کے وقت عدالت میں حاضر ہو۔ اگر غیر حاضر ہو تو اس کے حق میں فیصلہ کرنا جائز نہ ہوگا البتہ اگر اس کا نائب حاضر ہو تو پھر فیصلہ کرنا جائز ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جیسے غیر حاضر فریق کے خلاف فیصلہ کرنا جائز نہیں ہوتا اسی طرح غیر حاضر فریق کے حق میں فیصلہ کرنا بھی جائز نہیں۔

ایک شرط یہ ہے کہ اگر مسئلے کا تعلق حقوق العباد سے ہو تو قاضی سے فیصلے کے لیے مالش کی جائے اس لیے کہ عدالتی فیصلہ حق حاصل کرنے کا ذریعہ ہے اور وہ اس کا حق ہے اور انسان کو اس کا حق اس کی طلب کے بغیر نہیں دلویا جاتا۔

محکوم علیہ سے متعلق شرط | محکوم علیہ سے متعلق شرط کیونکہ غیر حاضر فریق کے خلاف فیصلہ نہیں کیا جاسکتا البتہ اگر اس کا نائب حاضر ہو تو پھر فیصلہ کرنا جائز ہے۔ یہ احناف کا مسلک ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک محکوم علیہ کا عدالت میں حاضر ہونا فیصلے کے لئے شرط نہیں ہے۔ اس مسئلے کا ذکر میں کتاب الدعویٰ میں کر چکا ہوں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

Manners of a judge.

آداب قاضی

آداب قضاء بہت سے ہیں اور ان کی بنیاد سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا ابو موسیٰ اشعری رحمہ اللہ کے نام وہ خط ہے جسے امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب سیاست کے نام سے موسوم کیا ہے۔ خط کے مندرجات یہ ہیں (ترجمہ): اللہ کی حمد اور نبی پر درود کے بعد قضاء ایک فریضہ محکمہ (ضروری فرض جو کسی بھی وجہ سے ٹل نہ سکتا ہو) اور سنت متبعہ (ایسی سنت جس کا اتباع ضروری ہو) ہے۔ جب تیرے سامنے کوئی مسئلہ پیش ہو (فیصلے کے لئے) تو اسے اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کر کیونکہ جس حق کو نافذ نہ کیا جائے اس کی بابت بات کرنے کا کیا فائدہ (یعنی مدعی کا دعویٰ چاہے مبنی برحق ہو لیکن اگر قاضی اسے دھیان سے سن اور سمجھ کر مدعی کے حق میں فیصلہ نہ دے تو مدعی کے دعویٰ کا کیا فائدہ)۔ لوگوں کو اپنے التفات، اپنی مجلس اور اپنے انصاف میں برابر رکھو تاکہ کسی شریف (طاقتور) کو آپ کی جانب سے اپنے فریق مخالف پر جور و ظلم کی طمع نہ ہونے پائے اور کوئی کمزور آپ کے عدل سے مایوس نہ ہو۔ ایک روایت میں اس طرح ہے کہ کمزور آپ کے ظلم سے خائف نہ ہو جو شخص دعویٰ کرے اس پر بار ثبوت ہے اور جو شخص منکر ہو اس کے ذمے قسم ہے مسلمانوں کے درمیان صلح جائز ہے ماسوا ایسی صلح کے جس سے حرام، حلال یا حلال حرام ہو جائے۔ جو فیصلہ تم نے کل کیا پھر تم نے اس فیصلہ سے رجوع کرتے ہوئے اپنی صائب رائے سے صحیح فیصلہ کر لیا تو اپنے سابقہ فیصلے کو چھوڑ کر حق کی طرف رجوع کرنے میں دریغ نہ کرو کیونکہ حق دائم و قائم ہے اور کوئی چیز حق کو نہیں مٹا سکتی اور حق کی طرف رجوع کر لینا باطل پر ڈٹے رہنے سے بہتر ہے۔ جس مسئلے میں تمہیں شبہ ہو اور قرآن عظیم اور سنت (نبوی) میں اس کا ذکر نہ ہو تو اس پر غور کرو پھر غور کرو۔ (مسئلہ زیر غور کی) مثالوں اور تطبیروں Precedents پر خیال کرو پھر قیاس سے کام لو،

اور ان میں سے جو اللہ تعالیٰ کے ہاں زیادہ پسندیدہ اور قریب ہو اور حق کے زیادہ مشابہ ہو اسے اختیار کرو (یعنی اس کے مطابق فیصلہ کرو) مدعی (دفع دعویٰ کا مدعی یعنی مدعی علیہ اگر ثبوت پیش کرنا چاہے تو اس کے لئے ایک میعاد مقرر کرو اگر وہ ثبوت متیا کر دے تو اپنا حق لے لے (یعنی اس کے حق میں فیصلہ کرو) وگرنہ اس کے

خلاف فیصلہ جاری کرتا واجب ہے۔ ایک روایت میں اس طرح ہے کہ اگر وہ ثبوت مہیا کرنے سے قاصر رہے تو اس کے خلاف فیصلہ دینا جائز ہے، بے شک اس کے بعد کوئی عذر باقی نہ رہے گا اور معاملہ بالکل واضح ہو جائے گا۔ سب مسلمان ایک دوسرے کے خلاف گواہی دینے کے لئے ثقہ ہیں سوائے اس کے جو حد قذف کا سزا یا بھویا جو دلائل قرابت میں مشکوک ہو یا جس نے بھوئی گواہی دی ہو بے شک اللہ تعالیٰ نے تمہیں ایک بھید، ایک روایت میں بھیدوں کا نگران بنایا ہے۔ (بھید سے مراد گواہی ہے کہ وہ بھی صاحب گواہی کے پاس اس وقت تک ایک بھید ہی ہے جب تک کہ وہ اسے عدالت میں ادا نہ کر دے)۔ اور گواہیوں کے ذریعے تم سے (الزام کو) دور کر دیا ہے۔ تم مجلس عدالت میں غصے، پریشانی، تنگ دلی اور مقدمے کے لئے آئے ہوئے لوگوں کو اذیت رسانی سے بچنا کہ یہ حق (عدل و انصاف) کی جگہ ہے اور اس حق (عدل و انصاف کرنے) سے اللہ سبحانہ و تعالیٰ پر اجر و ثواب واجب ہو جاتا ہے اور ذخیرہ اچھا ہو جاتا ہے (یعنی اعمال نامہ نیکیوں سے بھر جاتا ہے جو روز حساب کے لئے بہترین ذخیرہ یا پونجی ہے) جو حق (عدل و انصاف) کے اس معاملے میں اخلاص نیت (یعنی خالصتاً اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی) سے کام لے گا جو کہ اس کے اور اللہ کے مابین ہے، خواہ (اس کا فیصلہ) اس کی اپنی ذات کے خلاف ہی کیوں نہ ہو (فیصلے کے منصفانہ یا غیر منصفانہ ہونے کا معاملہ قاضی اور اللہ کے مابین ہوتا ہے) تو اس معاملے میں جو اس کے اور لوگوں کے مابین ہے اللہ تعالیٰ اس کے لئے کافی ہوگا۔ اور جو لوگوں کو دکھانے کے لیے بناؤ سنوار اختیار کرے گا (یعنی ریاکاری کرے گا) حالانکہ اللہ برعکس حقیقت کو خوب جانتا ہے تو ایسے شخص کو اللہ عز و جل بے عزت اور رسوا کرے گا کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ عبادت قبول نہیں کرتا جب تک کہ وہ خالصتاً اس کے لیے نہ ہو۔ سو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی جناب سے اس کے رزق اور اس کی رحمت کے خزانوں میں سے بطور اجر و ثواب جو کچھ بلا تاخیر ملے گا اسکی بابت تمہارا کیا خیال ہے والسلام“

ان آداب میں سے ایک یہ ہے کہ وہ مقدمے کی سماعت کے وقت پورا پورا دھیان دے اور اپنی فہم، کان اور دل سب کو فریقین کی گفتگو کے لیے وقف کر دے جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کتاب الیاستہ میں فرمایا تھا کہ جب تیرے پاس کوئی قضیہ فیصلے کے لیے لایا جائے تو تو اسے اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کر اور یہ بات یوں بھی صحیح ہے کہ حق تو فریقین میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوگا اور اگر قاضی نے ان کے کلام کو سمجھا ہی نہیں تو وہ حق ضائع کر دے گا۔ تبھی تو آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ حق کی بابت بات کرنے کا کچھ فائدہ نہیں جب کہ وہ نافرمان ہو۔ ایک ادب یہ ہے کہ بوقت قضاؤہ پریشان نہ ہو جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تو پریشانی سے بچو۔ اس فرمان میں طمانینت اور دلجوئی کی ترغیب دلائی گئی ہے۔ اور ایک ادب یہ ہے کہ قضا کے وقت وہ کبیدہ خاطر نہ ہو یعنی یہ کہ اگر اس کے پاس مقدمات کی بھرمار ہو جائے تو اس کا دل تنگ نہ پڑ جائے، جیسا کہ آپ رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تنگ دلی سے اجتناب کرنا۔ ایک ادب یہ ہے کہ بوقت قضاؤہ وہ غصے کی حالت میں نہ ہو، جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا کہ تم غصے سے بچنا۔ اور نبی علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ قاضی غصے کی حالت میں فیصلہ نہ کرے یہ اس لیے ہے کہ غصہ غور و تامل کرنے کی فرصت نہیں دیتا۔ ایک ادب یہ ہے کہ وہ بھوکا، پیاسا اور شکم سیر نہ ہو کیونکہ پریشانی، تنگ دلی، غصہ، بھوک پیاس اور شکم سیری ایسے عوارض اسے حق سے غافل کر دیں گے۔ اور ایک ادب یہ ہے کہ وہ زمین پر چلتے ہوئے یا سوار پر بیٹھے ہوئے فیصلہ صادر نہ کرے کیونکہ چلنے اور سوار ہونے کی حالت میں وہ فریقین کی باتوں پر غور و فکر نہ کر سکے گا۔

البتہ اس میں کوئی حرج نہیں کہ وہ تکیے کے ساتھ ٹیک لگائے ہوئے فیصلہ کرے کیونکہ تکیے سے ٹیک لگانا نظر و مائل میں حائل نہیں ہوتا۔ ایک ادب یہ ہے کہ وہ بیٹھک کے معاملے میں دونوں فریقوں کے ساتھ مساوی برتاؤ کرے، دونوں کو اپنے سامنے بٹھائے، کسی کو دائیں اور کسی کو بائیں نہ بٹھائے کیونکہ اگر وہ ایسا کرے گا تو اس سے کسی ایک کو اپنی مجلس میں قرب بخشنے کا۔ اسی طرح یہ بھی نہ کرے کہ ایک فریق کو اپنے دائیں اور دوسرے کو بائیں جانب بٹھالے کیونکہ دائیں کو بائیں پر فضیلت حاصل ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ حضرت عمر اور حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہما کسی معاملے میں فریقین کے طور پر حضرت زید بن ثابت کی عدالت میں پیش ہوئے تو انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لئے تکیہ لگا دیا تو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ یہ تمہارا پہلا ظلم ہے اور آپ ان کے سامنے بیٹھ گئے۔ ان آداب میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ التفات گفتگو اور خلوت کے معاملے میں دونوں فریقوں کے ساتھ برابری کا سلوک کرے، نہ تو کسی ایک کے سامنے مسکرائے اور نہ کسی ایک سے سرگوشی کرے اور نہ ہی ایک فریق کو نظر انداز کر کے دوسرے فریق کو کسی چیز کا اشارہ کرے، نہ کسی ایک پر اپنی آواز کو بلند کرے اور نہ کسی ایک سے ایسی زبان میں گفتگو کرے جس سے دوسرا نا بلند ہو اور نہ کسی ایک کے ساتھ اپنے گھر میں تنہائی میں بیٹھے اور نہ ہی کسی ایک فریق کی ضیافت کرے، ضروری ہے کہ وہ ان تمام امور میں دونوں فریقوں سے مساوی سلوک کرے۔ کیونکہ ان امور میں اگر اس نے یکساں سلوک نہ کیا تو اس سے دوسرے کا دل ٹوٹ جائے گا اور یہ قاضی پر تہمت کا موجب بھی بنے گا۔

ان آداب میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ان دو میں سے کسی ایک سے تحفہ قبول نہ کرے بشرطیکہ وہ تہمت کا باعث بنے۔ اس بارے میں حامل کلام یہ ہے کہ تحفہ دینے والا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ ایسا شخص ہوگا جو اسے قاضی مقرر ہونے سے پہلے بھی تحفے تحائف دیا کرتا تھا اور یا پھر یہ کہ وہ تحفے نہیں دیا کرتا تھا۔ سو اگر وہ پہلے تحفے نہیں دیا کرتا تھا تو یا تو وہ اس کا قرابت دار ہوگا یا پھر اجنبی۔ اگر وہ قرابت دار ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ ان دنوں اس کا کوئی مقدمہ تو اس قاضی کی عدالت میں نہیں ہے اور اگر مقدمہ ہے تو وہ اس کے تحفے کو قبول نہ کرے گا کیونکہ اس کے پیچھے تہمت ہے۔ اور اگر اس کا ان دنوں مقدمہ نہیں ہے تو اس سے تحفہ قبول کر لیا جائے گا کیونکہ اس میں کوئی تہمت نہیں ہے اگر وہ شخص اجنبی ہے تو اس سے تحفہ قبول نہ کیا جائے گا چاہے ان دنوں اس کا مقدمہ اس کی عدالت میں زیر سماعت ہے یا نہیں۔ کیونکہ اگر اس کا مقدمہ ان دنوں زیر سماعت ہے پھر تو یہ تحفہ رشوت کے معنی میں ہوگا اور اگر ان دنوں اس کا کوئی مقدمہ عدالت میں زیر سماعت نہیں ہے تو ممکن ہے کل کو ایسا ہو جائے لہذا اس کا تحفہ قبول نہ کیا جائے اور اگر قبول کر لیا گیا ہو تو وہ بیت المال میں جمع کر دیا جائے۔ یہ تو ہوا اس شخص کا معاملہ جو اس کے قاضی مقرر ہونے سے قبل تحفے تحائف نہ دیا کرتا تھا لیکن اگر وہ اس سے قبل بھی تحائف دیتا رہا ہو تو اگر ان دنوں اس کا مقدمہ زیر سماعت ہے تو اس کا تحفہ قبول نہ کیا جائے گا کیونکہ اس سے قاضی پر تہمت لگ جائے گی اور اگر سہر دستہ اس کا کوئی مقدمہ زیر سماعت نہیں ہے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس کا موجودہ تحفہ پہلے دیے گئے تحائف کے مثل یا ان سے کمتر ہے تو قبول کر لیا جائے گا اگر اس میں کوئی تہمت نہیں ہے اور اگر سابقہ تحائف کے مقابلے میں بیشتر ہے تو زائد حصہ اسے لوٹا دیا جائے گا۔ اگر اس خلع قبول کر لیا تو اسے بیت المال میں جمع کر دیا جائے گا۔ اگر اس نے سہر دستہ قبول کرنے سے انکار کر دیا ہو اور مقدمے کا فیصلہ ہو جانے کے بعد اسے قبول کر لے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

ان آداب میں سے ایک یہ ہے کہ دعوت خاص کو قبول نہ کرے جس میں کہ پانچ یا (زیادہ سے زیادہ) دس افراد مدعو ہوں کیونکہ یہ تہمت سے متبرک نہیں ہے۔ البتہ اگر دعوت دینے والا آدمی اس کے قاضی مقرر ہونے سے پہلے بھی اسے ایسی دعوتیں دیا کرتا تھا یا اس کی قاضی کے ساتھ قرابت داری ہو تو ایسے آدمی کی دعوت میں شریک ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کیونکہ ایسی صورت میں تہمت لگنے کا خدشہ نہیں ہے بشرطیکہ اس کا مقدمہ اس کی عدالت میں زیر سماعت نہ ہو، اگر قاضی کے علم میں ہو کہ اس کا مقدمہ اس کی عدالت میں زیر سماعت ہے تو وہ دعوت خاص میں شرکت نہ کرے گا اور جہاں تک دعوت عام کا تعلق ہے تو اگر تو یہ بدعت ہے مثلاً دعوت مبارکہ (کسی مقابلے مثلاً کتوں کی دوڑ وغیرہ) یا اسی طرز کی کوئی اور دعوت ہے تو اس کے لئے جائز نہیں ہے کہ وہ اس میں شریک ہو کیونکہ ایسی دعوت میں شرکت غیر قاضی کے لئے بھی جائز نہیں ہے قاضی کے لئے تو بدرجہ اولیٰ ناجائز ہے اگر مسنون دعوت ہے جیسے ولیمہ یا ختمہ کی دعوت تو وہ اسے قبول کر لے گا کیونکہ یہ ایک مسنون چیز کا قبول کرنا ہے اور اس میں کوئی تہمت نہیں ہے۔

مخملہ ان آداب کے یہ ہے کہ وہ کسی فریق کو اس کی دلیل نہ سکھائے کیونکہ اس سے دوسرے فریق کی دل شکستگی ہوگی، نیز یہ کہ ایسا کرنا ایک فریق کی اعانت کرنے کے مترادف ہے اور اس سے تہمت کا لگنا بھی لازم ہے۔ البتہ یہ اس کو روا ہے کہ اگر ایک فریق مقدمہ بات کر رہا ہو تو وہ دوسرے کو چپ کر دے تاکہ وہ اس کی بات کو سمجھ سکے۔ ایک ادب یہ ہے کہ وہ گواہ کو تلقین نہ کرے بلکہ وہ گواہی میں جو کچھ کہنا چاہتا ہے اسے کہنے دے، اگر از روئے شریعت اس کی شہادت کا قبول کرنا واجب ٹھہرے تو اسے قبول کر لے ورنہ رد کر دے طرفین (امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ) کی یہی رائے ہے اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی بھی شروع میں یہی رائے تھی مگر بعد ازاں انہوں نے اس سے رجوع کر لیا اور یہ رائے اختیار کر لی کہ گواہ کو تلقین کرنے میں کچھ حرج نہیں ہے، مثلاً یہ کہے کہ کیا تو اس امر کی شہادت دیتا ہے۔ ان کی اس رائے کی توجیہ یہ ہے کہ ایسا ہونا ممکن ہے کہ مجلس عدالت کی بہیت کی بنا پر گواہ کو انقباض لاحق ہو جائے جو اسے حجت قائم کرنے سے عاجز کر دے۔ ایسی صورت میں تلقین سے ایک حجت ثابتہ (دکی دلیل) کو قائم کرنے میں مدد ملے گی لہذا اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے۔ طرفین کا استدلال یہ ہے کہ گواہ کو تلقین کرنے سے قاضی پر الزام عائد ہوگا لہذا اس سے اجتناب کرے۔ ایک ادب یہ ہے کہ وہ گواہوں کے ساتھ دل لگی نہ کرے کیونکہ ایسا کرنے سے ان کے ذہن پریشان ہو جائیں گے اور ان کے لیے صحیح طریقے سے شہادت دینا ممکن نہ رہے گا۔ اگر گواہوں پر تہمت ہو تو اس صورت میں کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ انہیں ادائے شہادت کے وقت الگ الگ کر دے اور ان سے پوچھے کہ یہ واقعہ کب اور کہاں وقوع پذیر ہوا۔ اگر ان کی گواہیوں میں ایسا اختلاف پایا جائے جو شہادت کو رد کرنے کا موجب ہو تو وہ اسے رد کر دے ورنہ ایسا نہ کرے۔

قاضی جنازہ میں شریک ہو سکتا ہے کیونکہ جنازہ میت کا مسلمانوں پر حق ہے لہذا سنت کو ادا کرنے سے اس پر تہمت نہ لگے گی، چنانچہ وہ اس میں شرکت کرے گا۔ اگر کئی جنازے ایسے طور اکٹھے ہو جائیں کہ ان سب میں شریک ہونے سے وہ مسلمانوں کے امور کو انجام دینے سے قاصر ہو جائے تو اس کے شریک نہ ہونے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ تمام فرض عین ہے جبکہ نماز جنازہ فرض کفائی۔ جب دونوں فرضوں کو بیک وقت انجام دینا مشکل ہو تو فرض عین کو انجام دینا اولیٰ ہے۔ وہ مریض کی عیادت بھی کر سکتا ہے کیونکہ یہ بھی مسلمانوں کا مسلمانوں پر حق ہے اور

اس حق کو ادا کرنے سے وہ متم نہ ہوگا۔

قاضی جب مجلس عدالت میں داخل ہو تو فریقین مقدمہ کو سلام کرے کہ یہ اسلام کی سنت ہے اور قاضی شریح فریقین مقدمہ کو سلام کیا کرتے تھے، لیکن ایسے نہیں کہ ایک فریق کو چھوڑ کر صرف دوسرے فریق کو سلام کرے۔ اور یہ سلام کرنا کرسی عدالت پر بیٹھنے سے قبل کی بات ہے، جب کرسی پر بیٹھ جائے تو پھر نہ تو وہ انہیں سلام کرے اور نہ وہ اسے سلام کریں قاضی اس لئے سلام نہ کرے کہ سنت یہ ہے کہ کھڑا شخص بیٹھے شخص کو سلام کرے نہ یہ کہ بیٹھا ہوا کھڑے آدمی کو سلام کرے اور صورت حال یہ ہے کہ وہ بیٹھا ہوگا اور دوسرے کھڑے ہوں گے اور ان کے سلام نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر انہوں نے اسے سلام کیا تو اس کا جواب دینا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ وہ ایسے کام میں مصروف ہے جو سلام کا جواب دینے سے زیادہ اہم اور عظیم ہے اور اس مصروفیت کی وجہ سے سلام کا جواب اس پر لازم نہیں۔ اسی طرح فقیہ ابو جعفر السندوانی نے اس آدمی کے بارے میں ذکر کیا ہے جو قرآن پڑھ رہا ہو اور اس پر کوئی دوسرا شخص وارو ہو جائے، کہ اس کے لیے مناسب نہیں کہ اسے سلام کرے اور اگر وہ سلام کرے تو اس کا جواب دینا اس پر لازم نہیں۔ یہی حال مدرس کا ہے کہ جب وہ مدرس کے لیے بیٹھ جائے تو کسی کو مناسب نہیں کہ اسے سلام کرے اور اگر کوئی سلام کرے تو اس کا جواب دینا اس کے لیے ضروری نہیں اس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں البتہ امیر کا معاملہ مختلف ہے کہ وہ جب بیٹھ جائے اور لوگ اس کی مجلس میں آئیں تو وہ اسے سلام کریں گے اور سنت یہی ہے، اگرچہ ہمارے زمانے کے سلاطین اسے پسند نہیں کرتے کہ انہیں سلام کیا جائے اور یہ ان کی غلطی ہے کیونکہ وہ زیارت کے لئے بیٹھتے ہیں اور زائر کی عادت ہوتی ہے کہ وہ جس کی زیارت کو آتا ہے اسے سلام کرتا ہے۔ رہا قاضی سو وہ تو عبادت کے لئے بیٹھا ہے نہ کہ زیارت کے لئے لہذا اسے سلام کرنا منسوخ نہیں اور اگر وہ اسے سلام کریں تو اس کا جواب دینا اس کے لئے ضروری نہیں، لیکن اگر وہ جواب دے دے تو جائز ہے۔

گواہوں کا تزکیہ | آداب قضائیں سے ایک یہ ہے کہ قاضی گواہوں کا حال دریافت کرے (تزکیہ کرے)، سوائے حدود اور قصاص کے مقدمات کے (ان مقدمات میں تو واجب ہے)، خواہ مدعی علیہ نے ان پر عیب نہ بھی لگایا ہو اور یہ بات امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی کے آداب میں شامل ہے۔ کیونکہ (ان مقدمات میں) فیصلہ گواہوں کی ظاہرہ عدالت (ثقاہت) کی بنیاد پر دیا جاتا ہے اور اگر ظاہرہ عدالت پر فیصلہ کرنا امام صاحب کے نزدیک جائز ہے تو اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ حقیقی عدالت (تزکیہ کے بعد) کے ساتھ فیصلہ کرنا افضل ہے۔ صاحبین کے نزدیک تو گواہوں کا تزکیہ (چال چلن دریافت) کرنا قاضی کے واجبات میں سے ہے۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک اگر حدود و قصاص کے مقدمات کے سوا کسی اور مقدمے میں مدعی علیہ قاضی کے سامنے گواہوں میں عیب ڈالے اور حدود و قصاص کے مقدمات میں خواہ مدعی علیہ گواہوں میں عیب ڈالے یا نہ ڈالے، گواہوں کا تزکیہ کرنا واجب ہے۔ قضاۃ سلف تو گواہوں کا حال ان کے اہل محلہ و بازار سے خود دریافت کیا کرتے تھے جیکہ گواہ عام آدمی ہوتا اور یہ پوچھ گچھ ایسے لوگوں سے کیا کرتے تھے جو سب سے زیادہ متقی پرہیزگار اور امانت دار ہوتے اور لوگوں کے ظاہری اور باطنی احوال سے سب سے زیادہ واقفیت رکھنے والے ہوتے تھے۔ ہمارے زمانے میں قاضی گواہوں کی تعدیل (ثقاہت کے بارے میں پتہ کر دانا) کے لئے اپنی سہولت کی خاطر آدمی مقرر کر دیتے ہیں کیونکہ قاضی

کے لئے یہ محال ہو گیا ہے کہ ہر گواہ کے لئے معتدل (گواہوں کی ثقاہت دریافت کرنے والا) تلاش کرے۔ چنانچہ انہوں نے معتدل (تعدیل کرنے والا) مقرر کرنے کو مستحسن جانا ہے۔

تعدیل کی شرطیں | ہماری رائے میں تعدیل کی بھی کچھ شرائط ہیں، جن میں سے کچھ کا تعلق تو خود معتدل (تعدیل کرنے والا) سے ہے اور کچھ کا تعدیل کے عمل سے ہے۔ پہلی قسم کی شرائط متعدد ہیں۔

از الجملہ عقل، یلوغت اور اسلام ہیں۔ چنانچہ مجنون، بچے اور کافر کی تعدیل صحیح نہیں کیونکہ اگر تزکیہ بمنزلہ شہادت کے ہے تو یہ لوگ تو اہل شہادت میں سے نہیں ہیں، لہذا اہل تزکیہ بھی نہیں ہو سکتے۔ اور اگر دینی معاملات میں معلومات مطلوب ہوں تو ان امور میں ان کی اطلاع قابل قبول نہیں کیونکہ اس صورت میں عدالت کا پایا جانا از بسس ضروری ہے جبکہ ان لوگوں کی کوئی عدالت نہیں ہوتی۔ ایک شرط یہ ہے کہ معتدل صاحب عدالت ہو کیونکہ جو خود ہی عادل نہ ہو وہ دوسرے کی عدالت کیونکر معلوم کر سکے گا۔ جہاں تک تعداد کا تعلق ہے شیخین (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک یہ شرط جواز نہیں بلکہ شرط فضیلت و کمال ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط جواز ہے۔

امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ تزکیہ شہادت کے معنی میں ہوتا ہے کیونکہ اس سے مراد ایسے امر کی اطلاع ہے جو قاضی کے علم سے غائب ہے اور شہادت سے بھی یہی مراد ہوتی ہے لہذا اس کے لیے بھی اسی نصاب (مزگیوں کی تعداد) کی شرط ہے جو شہادت کے لئے مقرر ہے (یعنی جیسے کم از کم دو گواہ ضرور ہونے چاہئیں اس طرح مزگی بھی کم از کم دو ضرور ہوں)۔ شیخین کا استدلال یہ ہے کہ تزکیہ شہادت نہیں ہے جس کی دلیل یہ بات ہے کہ اس میں لفظ شہادت کی شرط نہیں پائی جاتی (شاہد کے لئے ضروری ہے کہ وہ کہے کہ میں اس امر کی شہادت یا گواہی دیتا ہوں، بدوں اس کے اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی مگر مزگی کے لئے یہ شرط ہرگز نہیں ہے کہ وہ کہے کہ میں شہادت یا گواہی دیتا ہوں کہ یہ گواہ ثقہ ہے۔ وہ صرف اتنا کہہ دے تو کافی ہے کہ گواہ ثقہ ہے، لہذا تعداد کا لحاظ بھی غیر ضروری ہے کیونکہ جس میں لفظ شہادت استعمال کرنا شرط ہے (یعنی شہادت) اس کی تعداد کی شرط تو نص سے ثابت ہے نہ کہ عقلی طور پر۔ اس لئے ان معاملات میں تعداد کا لحاظ لازم نہیں جو اس (نص میں مذکور یعنی شہادت) سے ہٹ کر ہوں۔

اسی اختلاف سے ترجمان Interpreter اور حامل المنشور (فرماں بردار، ایچی) کی تعداد کا مسئلہ نکلتا ہے کہ شیخین کے نزدیک تو تعداد (یعنی کم از کم دو ہونا) شرط نہیں ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط ہے۔

اسی اختلاف سے معتدل (جو گواہ کی ثقاہت کے بارے میں بتائے) کے لئے حریت، بصارت اور مدقذف کا مسزایا ب نہ ہونے کی شرائط کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ شیخین کے نزدیک تو معتدل میں ان اوصاف کا پایا جانا شرط نہیں ہے اور نابینا، غلام اور مدقذف کے مسزایا ب سے تزکیہ کرنا جائز ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک معتدل میں ان اوصاف کا پایا جانا شرط ہے اس لیے ان کا تزکیہ کرنا جائز نہیں، کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک تزکیہ شہادت ہے اس لئے تزکیہ کے لئے بھی وہی سب شرائط ہوں گی جو جملہ شہادتوں کے لئے مقرر ہیں۔ شیخین کے نزدیک چونکہ تزکیہ شہادت نہیں ہے اس لئے اس میں شہادت کی شرائط ملحوظ نہیں رکھی جائیں گی، بدلیل مذکورہ۔

مرد ہونا بھی تزکیہ کے جائز ہونے کی شرط نہیں ہے، چنانچہ کسی عورت کا تزکیہ کرنا جائز ہے جبکہ وہ ایسی عورت ہو جو اپنی ضروریات زندگی کے لئے (گھر سے) باہر نکلتی رہتی ہو، لوگوں سے اس کا میل جول ہو اور اس طرح ان کے

حالات سے واقف ہو۔ یہ افضل ظاہر الروایۃ ہے۔ عورت کے تزکیہ کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ تزکیہ کا تعلق دینی امور کے بارے میں اطلاع دینے کے باب سے ہے اور عورت کا شمار ان لوگوں میں ہے جو دینی امور میں اطلاع فراہم کرنے کے اہل ہیں۔ امام محمدؒ کے نزدیک عورت کا تزکیہ ان امور میں قابل قبول ہوگا جن امور میں اس کی شہادت قابل قبول ہوتی ہے، چنانچہ ان امور میں عورت کا تزکیہ جائز ہے جن میں ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی تسبوں کی جاتی ہے۔

بیٹا باپ کا اور باپ بیٹے کا تزکیہ کرے تو جائز ہے۔ اسی طرح ہر ذی رحم محرم (جس سے نکاح کرنا از روئے نسب حرام ہو) تزکیہ کرنے کا اہل ہے (مثلاً ماں بیٹے کا اور بھائی بہن کا تزکیہ کر سکتا ہے) کیونکہ تعدیل میں محدل (تعدیل کرنے والے) کا کچھ حق نہیں بلکہ یہ تو مدعی کا حق ہے لہذا اس سے تمت کا لگنا لازم نہیں آتا۔ لیکن امام محمدؒ کے قول کی رو سے یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ ان کے نزدیک تزکیہ بمنزلہ شہادت کے ہے اور باپ کی شہادت بیٹے کے لئے با اس کے برعکس قبول نہیں کی جاتی۔

ایک شرط (تزکیہ کے جائز ہونے کی) یہ ہے کہ تزکیہ کرنے والا خود مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی گزرے) نہ ہو ورنہ تزکیہ معتبر نہ ہوگا۔ قاضی کے لئے ضروری ہے کہ گواہوں کی ثقاہت (عدالت) کے بارے میں دریافت کرے۔ یہ مسئلہ، ماسواہ حدود و قصاص کے دیگر تمام مقدمات کے باب میں، صاحبینؒ کے مذہب سے استنباط کیا گیا ہے (امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف حدود و قصاص کے مقدمات میں گواہوں کی ثقاہت دریافت کرنا قاضی کے لئے ضروری ہے اور ان کے ماسواہ دوسرے تمام مقدمات میں قاضی کے لئے ضروری نہیں کہ گواہوں کی ثقاہت دریافت کرے تا آنکہ مدعی علیہ گواہوں پر عیب لگائے۔ لیکن صاحبین کے نزدیک حدود و قصاص کے علاوہ بھی ہر مقدمے میں گواہوں کی ثقاہت دریافت کرنا قاضی پر واجب ہے، خواہ مدعی علیہ پر عیب لگائے یا نہ لگائے) اس بناء پر کہ صاحبین کے نزدیک گواہوں کی ثقاہت دریافت کرنا مشہود علیہ کا حق نہیں بلکہ شریعت کا حق ہے اور شریعت کا حق اس (مدعی علیہ) کی تعدیل سے ادا نہ ہوگا کیونکہ مدعی اور گواہوں کے نزدیک تو مدعی علیہ اپنے انکار و دعویٰ میں جھوٹا ہے، لہذا اس کی تعدیل جائز نہیں۔ اس کے برعکس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک گواہوں کی ثقاہت دریافت کرنا مشہود علیہ (یعنی مدعی علیہ) کا حق ہے، سوائے حدود و قصاص کے معاملات کے۔ Defendant.

اور انسان کے حق کا مطالبہ بدوں اس کی درخواست کیے نہیں کیا جاتا، لہذا جب تک مشہود علیہ گواہ پر عیب نہ لگائے اسکی درخواست متحقق نہیں ہوگی، اس لیے تزکیہ بھی واجب نہ ہوگا۔ کتاب التزکیہ میں امام محمدؒ کے قول کی بنیاد پر مذکور ہے کہ اگر مشہود علیہ شاہد کے بارے میں کہہ دے کہ وہ عادل ہے تو یہ کافی نہ ہوگا جب تک کہ ایک اور شخص بھی اس کے ساتھ مل کر یہ نہ کہے۔ تو گویا امام محمدؒ سے دو قول منسوب ہوئے ایک قول کی رو سے تو اس کی تعدیل ہرگز معتبر

لہ مذہب حنفی کی تدوین زیادہ تر امام ابو حنیفہؒ کے ممتاز شاگرد امام محمدؒ نے کی ہے۔ جن کتابوں کی تدوین امام محمدؒ نے کی ہے ان کی دو قسمیں ہیں۔

پہلی قسم وہ ہے جنہیں ثقہ راویوں نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے ان کتابوں کو ظاہر الروایۃ یا مسائل اصول کہا جاتا ہے۔ دوسری قسم وہ ہے جو ثقہ راویوں سے روایت نہیں کی گئیں انہیں النوادر یا کتب النوادر کا نام دیا جاتا ہے۔ کتب ظاہر الروایۃ یہ ہیں، المبسوط، البامع الکبیر،

البامع الصغیر، کتاب السیر الکبیر، کتاب السیر الصغیر، اور الزیادۃ۔

نہ ہوگی جبکہ دوسرے قول کے مطابق وہ تب قابل قبول ہوگی جب کوئی اور شخص بھی اس سے مل جائے۔

دوسری شرط جس کا تعلق تعدیل کے عمل سے ہے یہ ہے کہ معتدل تعدیل میں کہے کہ وہ (گواہ) عادل اور مقبول الشہادت ہے اور اگر اس نے صرف یہ کہا کہ وہ عادل ہے اور اس کے علاوہ یہ نہ کہا کہ وہ مقبول الشہادت ہے تو اس کی تعدیل صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ ایک انسان بذاتِ خود تو عادل ہو مگر مقبول الشہادت نہ ہو جیسے حد قذف کا ایسا سزا یاب جو تائب ہو کر نیکو کار بن گیا ہو اور دوسری مثال صالح غلام کی ہے۔ اور اگر یہ کہے کہ گواہ عادل نہیں تو اس سے اس کی گواہی رد نہ کی جائے گی تا آنکہ وہ یہ نہ کہے کہ اس کی گواہی قابل قبول نہیں ہے اس لیے کہ غیر عادل یعنی فاسق کی شہادت اس وقت قبول کر لی جاتی ہے، جب چھان چھنک کے بعد قاضی کو اس کی گواہی کے سچے ہونے کا یقین ہو جائے۔ اور اگر قاضی اس کی بنیاد پر فیصلہ کر دے تو وہ لازم الاجرا ہوگا۔

از انجملہ ایک شرط یہ ہے کہ معتدل پہلے خفیہ طریقے سے گواہ کے بارے میں پوچھ گچھ کرے، اگر اس طریقے سے عادل پائے تو پھر اعلانیہ بھی اس کی تعدیل کرے اور اعلانیہ تعدیل کے وقت مزکی، گواہ، مدعی اور مدعی علیہ سب اکٹھے ہوں اور اگر وہ اسے عادل نہ پائے تو (قاضی) مدعی سے کہے کہ اپنے گواہوں کی تعداد میں اضافہ کرے اور مسلمان کی پردہ پوشی کے جذبے کے تحت گواہ کے مجروح (غیر عادل) ہونے کا اظہار نہ کرے۔ صرف خفیہ تعدیل کافی نہیں ہے کہ اس میں فریب اور جھوٹ کا اندیشہ ہے یعنی ممکن ہے کہ وہ گواہ کو عادل قرار دے جبکہ وہ مجروح ہو۔ یہ بات قاضی کے آداب میں سے ہے کہ خفیہ تزکیہ کے بعد اعلانیہ تزکیہ بھی کیا جائے۔

اگر دو معتدل باہم اختلاف کریں یعنی ایک تو گواہ کو عادل قرار دے اور دوسرا مجروح تو قاضی ان دو کے علاوہ کسی اور کو بھی تزکیہ کرنے کے لیے کہے گا۔ اگر اس تیسرے معتدل نے بھی گواہ کو عادل قرار دیا تو قاضی اسے عادل تسلیم کرے گا اور اگر تیسرے معتدل نے اسے مجروح بتایا تو قاضی اسے مجروح ہی سمجھے گا کیونکہ ایک شخص کے مقابلے میں دو کی خبر قبول کرنا اولیٰ ہے اس لئے کہ یہ حجت مطلقہ ہے اور اگر ان ہر دو کے ساتھ ایک ایک معتدل اور مل گیا یعنی دو شخص اسے عادل بتائیں اور دوسرے دو مجروح تو قاضی گواہ کو مجروح قرار دے گا کیونکہ جارج حقیقت حال پر اعتماد کرتا ہے جبکہ معتدل کی تعدیل ظاہر پر مبنی ہوتی ہے۔ وہ یوں کہ انسان کی عادت ہوتی ہے کہ وہ اپنی نیکی کو تو ظاہر کرتا ہے مگر فسق کو چھپاتا ہے سو جارج کی رائے کو قبول کرنا بہتر ہے اسی طرح اگر دو شخص تو اسے مجروح قرار دیں مگر تین یا چار یا اس سے بھی زیادہ اشخاص اسے عادل بتائیں تو قاضی اسے مجروح ہی سمجھے گا کیونکہ شہادت کے باب میں کثرت تعداد موجب ترجیح نہیں ہوتی۔

منجملہ آداب کے ایک یہ ہے کہ قاضی کے پاس اہل فقہ کی ایک جماعت بیٹھا کرے جن سے وہ مشورہ کرنے اور جن احکام میں اسے واقفیت نہ ہو ان کے بارے میں ان سے مدد حاصل کرے اور اللہ سبحانہ نے اپنے رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کو اپنے اس ارشاد کے ذریعے مشاورت کی ترغیب دی ہے: **وَشَاوِذْهُ فِي الْأَمْرِ** "اور معاملے میں ان سے مشورہ کرو" حالانکہ آپ پر تو وحی کا دروازہ بھی کھلتا تھا تو دوسرے کسی شخص کو تو مشاورت کی ضرورت بدرجہ اولیٰ ٹھہری۔ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ اپنے ساتھیوں کے ساتھ مشورہ کرنے والا کوئی آدمی نہیں دیکھا۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام سیدنا ابوبکر اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہما سے یہ فرمایا کرتے تھے: مشورہ دیا کرو۔

کیونکہ جس معاملے میں مجھ پر وحی نازل نہ ہوئی ہو اس میں میں تمہارے مانند ہوں۔ نیز اس لیے کہ حق کی جستجو میں مشاوت کمرنا اللہ عزوجل کی راہ میں اجتہاد کرنے کے باب سے ہے اس لیے یہ راہ ہدایت تک پہنچنے کا ذریعہ بن سکتا ہے چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا یعنی جنہوں نے ہماری راہ میں جہاد کیا تو ہم ان کی ضرورت اپنے رستوں کی طرف راہنمائی کریں گے۔ مناسب یہ ہے کہ قاضی کے ساتھ ایسے لوگ بیٹھا کریں جو دین اور امانت کے معاملے میں ثقہ ہوں تاکہ ان کے علم میں جو حق اور صائب بات ہو اسے قاضی کو بتانے میں نخل سے کام نہ لیں بلکہ جب ان سے مشورہ لیا جائے تو اس کی راہنمائی کریں۔ یہ مناسب نہیں کہ لوگوں کی موجودگی میں وہ ان سے مشورہ کرے کیونکہ اس سے مجلس عدالت کی ہیبت جاتی رہے گی اور لوگ اس پر جاہل ہونے کا الزام لگائیں گے مناسب یہ ہے کہ پہلے لوگوں کو مجلس عدالت سے الگ کر دے اور پھر ان سے مشورہ کرے یا کاغذ کے ایک ٹکڑے پر لکھ کر انہیں دیدے یا پھر ان سے ایسی زبان میں بات کرے جسے فریقین مقدمہ نہ سمجھتے ہوں۔ لیکن یہ سب کچھ اس صورت میں جائز ہے جب کہ ان کو اپنے پاس بیٹھانا قاضی کے کام میں رکاوٹ نہ پیدا کرے اور ان کی موجودگی سے اسکی طبیعت میں اتجااض پیدا نہ ہو اور بات کرنے سے وہ قاصر نہ ہو وگرنہ وہ انکو اپنے پاس نہ بیٹھائے اس دوسری صورت میں اگر کسی مقدمے کے حکم کے بارے میں اسے اشکال کا سامنا ہو تو وہ ان کی طرف آدمی بھیج کر ان سے مشورہ طلب کر لے۔

اذا بخلہ یہ ہے کہ اس کا ایک سپاہی ہو جسے ہمارے (مصنف کے) ملک میں عام طور پر صاحب المجلس کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ وہ قاضی کے سر پر کھڑا رہے تاکہ مجلس کو باوقار بنا سکے اور اس کے ہاتھ میں چابک (سوط) ہو جس سے منافق کو درست اور مومن کو تنبیہ کرے۔ روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے ہاتھ میں چابک رکھتے تھے جس سے وہ مومن کو تنبیہ کرتے اور منافق کی اصلاح فرماتے۔ سیدنا ابو بکر رضی اللہ بھی ہاتھ میں چابک رکھا کرتے تھے اور سیدنا رضی اللہ عنہ نے ہاتھ میں کوڑا (درة) رکھنا شروع کر دیا۔

قاضی گئے آداب میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے کچھ معاونین ہوں جو مدعی علیہ کو لا کر پیش کریں اور اس کے سامنے ایسے بیٹھیں کہ اس سے اس کی تعظیم ہو تاکہ مجلس عدالت کی ہیبت اور وقار قائم ہو اور سرکش کو حق و انصاف کا مطیع بنایا جاسکے۔ یہ ہمارے (مصنف کے) زمانے کی باتیں ہیں، صحابہ کرام اور تابعین رضی اللہ عنہم کے زمانے میں تو ایسی چیزوں کی ضرورت ہی نہ تھی کیونکہ وہ تو ان چیزوں کے بغیر ہی امراء اور قضاة کو تعظیم و تکریم کی نظر سے دیکھتے تھے، ان سے خوف کھاتے تھے اور حق کے مطیع تھے۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ مسجد میں عدالتی امور سرانجام دیتے تھے، جب اس سے فارغ ہوتے تو چٹ لیٹ جاتے اور سر کے نیچے تکیے کے طور پر کنگریا رکھ لیتے، اس سے ان کی شان و شوکت میں کچھ کمی واقع نہ ہوتی تھی۔ یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے ایک قمیض پہنی، اس کی آستینیں آپ کی انگلیوں سے بھی باہر تھیں سو آپ نے ایک بڑی چھری منگوائی اور اس سے وہ بڑھی ہوئی آستینیں کاٹ دیں آپ نے کئی دن تک انہیں دوبارہ نہ سلوایا اور ان کے کنارے لٹکتے رہتے تھے مگر لوگ ان سے فایستہ درجہ ہیبت کھاتے تھے۔ آج کل تو زمانہ خراب ہو گیا ہے اور لوگ بدل گئے ہیں، علم اور اہل علم بے وقعت ہیں اس لئے ایسے مجلس عدالت میں سپاہی وغیرہ رکھنے کے اقدامات کی ضرورت لاحق ہو گئی تاکہ یہ احیائے حق اور ظالم سے مظلوم کو انصاف دلانے کا ذریعہ بنیں۔

قاضی کے آداب میں سے ایک یہ ہے کہ اس کا ایک ترجمان ہو کیونکہ اس بات کا امکان ہوتا ہے کہ مجلس عدالت میں مدعی، مدعی علیہ یا گواہوں میں سے کوئی ایسا شخص پیش ہو جس کی زبان قاضی نہ جانتا ہو۔ ترجمان کی تعداد اور اس کے اوصاف کے مسئلے پر ائمہ ثلاثہ میں اسی طرح اتفاق اور اختلاف ہے جیسے کہ منہج کی تعداد اور اوصاف کے بارے میں ہے، جس کا سابق میں ذکر ہو چکا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کاتب کا تقرر | از انجملہ یہ ہے کہ اس کا ایک کاتب (آج کل ٹینوٹا پوسٹ) ہو کیونکہ اسے دعاوی، شہادتوں اور اقرارات کو محفوظ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس کے لئے انہیں حفظ کر لینا ممکن نہیں، لہذا کتابت تو ناگزیر ہے لیکن اگر قاضی خود ہی سب کچھ لکھے تو یہ اس پر بہت شاق ہوگا، لہذا اسے ایک کاتب کی ضرورت ہوگی جو اس کی اعانت کرے۔ کاتب کے لیے ضروری ہے کہ وہ پاکباز اور صالح ہو، اہل شہادت میں سے ہو اور فقہ کی معرفت رکھتا ہو۔ پاکبازی اور صالح ہونے کی صفات اس لیے ضروری ہیں کہ کتابت کا تعلق باریعہ امانت سے ہے اور امانت کی ادائیگی تو پاکباز اور صالح آدمی ہی کر سکتا ہے۔ اہلیت شہادت کی صفت اس لئے کہ قاضی کو بسا اوقات اس کی شہادت کی ضرورت پڑتی ہے۔ فقہ کی معرفت کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ اسے فریقین کی باتوں کو قلمبند کرنے میں اختصار و حذف سے کام لینا پڑتا ہے اور ایک زبان سے دوسری زبان میں نقل کرنا پڑتا ہے اور اس کی قدرت صرف اسی کو ہو سکتی ہے جو فقہ کی معرفت رکھتا ہو۔ اگر وہ فقیہ نہ ہو تو اسے چاہیے کہ فریقین کی باتوں کو جیسے منے من وعین ویسے ہی لکھ دے اور اس میں کوئی کمی بیشی نہ کرے تاکہ ایسا نہ ہو کہ اس کی کمی بیشی سے وہ حق واجب ہو جائے جو واجب نہ تھا اور جو حق واجب ہو وہ ساقط نہ ہو جائے کیونکہ غیر فقیہ باتوں کی تشریح کرنے کا تصرف کرے گا تو اس سے ایسا ہو جانا لازمی ہے۔ مناسب یہ ہے کہ کاتب ایسی جگہ بیٹھے جہاں سے یہ دیکھا جاسکے کہ وہ کیا لکھتا اور کرتا ہے کیونکہ یہ زیادہ قرین احتیاط ہے۔ پھر جیسا کہ ہمارے ملک کا رواج ہے کہ جوابی دعویٰ (Cross claim) پہلے لکھا جاتا ہے، مدعی کا دعویٰ تحریر کر دے اور تاریخ کی جگہ خالی چھوڑ دے اس امکان کے پیش نظر کہ (جوابی) دعویٰ وقت کتابت کے بعد آئے۔ جوابی دعویٰ (Defence) کی جگہ بھی خالی چھوڑ دے کیونکہ اسے معلوم نہیں کہ مدعی علیہ اقرار کرے گا یا انکار۔ اگر مدعی کے گواہ ہوں تو ان کے نام لکھ لے اور ہر دو گواہوں کے درمیان جگہ خالی چھوڑ دے تاکہ تاریخ مدعی علیہ کا جواب اور گواہوں کی گواہی قاضی خود لکھے۔ اس کے بعد کاتب تحریر کردہ کاغذوں کو تہہ کر کے ان پر مہر لگا دے اور اس کی پشت پر لکھے فلاں فلاں کا دعویٰ بنام فلاں ابن فلاں، در فلاں مہینہ و فلاں سال اور پھر اسے دستاویزات کے صندوق (آج کل سٹیل کی الماری) میں رکھ دے اور مناسب یہ ہے کہ ہر مہینے کے مقدمات کے لیے ایک علیحدہ صندوق ہو تاکہ ہر مقدمے کے کاغذات اس کی نظر کے سامنے رہیں۔ پھر قاضی اسی مہینے میں گواہوں کے نام ایک کارڈ پر خود لکھے یا اپنے سامنے خط لکھوائے اور وہ کارڈ یا خط معتدل کو خفیہ طریقے سے بھیج دے، الے کارڈ یا خط کو ہمارے ملک میں مستورہ Confidential کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اصل یہ ہے کہ دو معدلوں کو بھیجے اور اگر ایک معتدل کو بھیجے گا تو اس پر ائمہ ثلاثہ کے مابین جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں واللہ سبحانہ اعلم۔

مقدمات کی ترتیب سماعت | قاضی کے آداب میں سے ایک یہ ہے کہ دعویداروں کی سماعت میں (میں) تقدیم و تاخیر ان کی آمد کی ترتیب کے مطابق ہو جو پہلے آئے وہ

پہلے پائے The first comes first goes نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد گرامی کے مطابق کہ اسے تقدیم دینا مباح ہے جو قاضی کے پاس پہلے آئے اگر قاضی پران کا حال مشتبہ ہو۔ یہ تپا نہ چلے کہ کون پہلے آیا اور کون بعد میں یہ صورت زبانی نالشوں میں پیش آ سکتی ہے تو قرعہ اندازی کرے۔ تو جس کے نام کا قرعہ نکل آئے اسے تقدیم دی جائے، مگر پردیسی اس قاعدے سے مستثنیٰ ہیں۔ اگر کسی پردیسی کا مقامی شخص کے خلاف مقدمہ ہو یا مقدمے کے دونوں فریق ہی پردیسی ہوں یا کسی مقامی شخص کا کسی پردیسی کے خلاف مقدمہ ہو تو وہ مقامی شخص کے مقابلے میں پردیسی کی پہلے سماعت کرے، کیونکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ پردیسی کو مقدمہ رکھو کیونکہ اگر تم اس کی طرف نظر التفات نہ کرو گے تو وہ چلا جائے گا اور اس کا حق ضائع ہو جائے گا اور اس ضیاع کی ذمہ داری تم پر عائد ہوگی۔ اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پردیسی کو مقدمہ رکھنے کی ترغیب دلائی ہے اور اس میں جو حکمت ہے اس سے آگاہ کیا ہے۔ چونکہ وہ انتظار نہیں کر سکتا اس لئے اس کے مقدمے کی سماعت میں تاخیر سے اس کا حق تلف ہو جائے گا۔ البتہ اگر پردیسی کثیر التعداد ہوں اور ان کی تقدیم سے انہی کی توجہ کا اہل شہر سے ہٹ جانے کا خدشہ ہو تو وہ انہیں اہل شہر کے ساتھ شامل کر لے کیونکہ اس صورت میں انہیں مقدمہ رکھنے سے اہل شہر کو نقصان پہنچے گا۔ اسی طرح گواہ کو غیر گواہ پر ولایت دینا بھی ضروری ہے کیونکہ گواہ کا احترام واجب چنانچہ نبی علیہ السلام کا ارشاد ہے، گواہ کا احترام کرو کیونکہ ان کے ذریعے اللہ حقوق کو زندہ کرتا ہے۔ انہیں عدالت کے دروازے پر روکے رکھنا تقاضائے احترام کے منافی بات ہے۔ یہ تو ہے گواہ کے ایک ہونے کی صورت میں اور اگر کئی گواہ ہوں تو قرعہ اندازی کی جائے گی۔ مناسب یہ ہوگا کہ تقدیم کا معاملہ مردوں اور عورتوں کے لئے الگ الگ طے کیا جائے کیونکہ دونوں کو ملا دینے میں فتنے کا اندیشہ ہے۔ اور اگر قاضی کے خیال میں یہ مناسب ہو کہ چونکہ مقدمات کی کثرت ہے اس لیے عورتوں کے لئے ایک دن مخصوص کر دے تو اسے چاہیے کہ ایسا کر لے کیونکہ ان کے لئے الگ سے ایک دن مخصوص کر دینا، ان کے حق میں زیادہ باپردہ ہے۔

ازانجلہ یہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو طویل اجلاسوں سے تھکائے نہیں کیونکہ اسے دلائل پر عجز و تامل کرنے کی بھی ضرورت ہوتی ہے اور لمبے اجلاسوں سے عجز و تامل میں خلل واقع ہوگا لہذا اس کے لئے طویل اجلاس مناسب نہیں، صبح و شام ایک ایک اجلاس ہی کافی ہے اور وہ بھی اس قدر کہ دلائل پر نظر و تامل میں کوئی حرج واقع نہ ہو۔

اگر اس کے پاس تنازعہ کرنے والے دو شخص آئیں تو کیا وہ مدعی سے اس کے دعوے کی بابت دریافت کرے؟ (امام محمدؒ کی الجامع الصغیر کے باب) ادب القاضی میں مذکور ہے کہ وہ دریافت کرے جبکہ (امام محمدؒ کی کتاب) الزیادات میں مذکور ہے کہ وہ دریافت نہ کرے۔ اسی طرح اگر مدعی صحیح دعویٰ کرے تو کیا قاضی مدعی علیہ سے اس کے فریق مخالف کے دعوے کے بارے میں سوال کرے۔ آداب القاضی میں مذکور ہے کہ وہ سوال کرے جبکہ الزیادات میں لکھا ہے کہ وہ سوال نہ کرے جب تک کہ مدعی قاضی سے نہ کہے کہ اس سے میرے دعوے کے جواب کے بارے میں پوچھیے گا۔ الزیادات میں مذکور مسئلے کی توجیہ یہ ہے کہ دعوے کے بارے میں سوال کرنا جھگڑا کھڑا کرنے کے مترادف ہے جبکہ قاضی کا کام جھگڑا کھڑا کرنا نہیں ہے۔ اور الجب مع (الصغیر) میں جو رائے دی گئی ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس بات کا امکان ہے کہ کسی فریق مقدمہ پر مجلس عدالت کی ہیبت طاری ہو جائے اور جب تک قاضی نہ پوچھے وہ بولنے سے قاصر رہے لہذا قاضی کو چاہیے کہ اس کے

دعوے کے بارے میں پوچھ لے۔

از انجملہ یہ ہے کہ مدعی کے شہادتیں قائم کر چکنے کے بعد اگر مدعی علیہ دفع دعویٰ Rebuttal cross claim. کا دعویٰ کرے اور کہے میرے حق میں حاضر گواہ موجود ہیں (یعنی گواہ اس شہر میں موجود ہوں نہ کہ عدالت میں) تو قاضی کو چاہیے کہ اسے پھر مہلت دے جیسا کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کتاب الیاستہ میں فرمایا: ”مدعی کے لیے ایک میعاد مقرر کر دو“ اور اس سے آپ کی مراد مدعی المدفع (دفع دعویٰ کا مدعی ہے)۔ کیا آپ نے مرحلہ نہیں کیا کہ حضرت عمرؓ نے یہ فرمایا تھا کہ اگر وہ عاجز رہے تو اس کے خلاف فیصلہ کرنا صحیح ہوگا۔ اور یہ اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر وہ اسے مہلت نہ دے اور مدعی کے ثبوت پر ہی فیصلہ جاری کر دے تو ممکن ہے کہ کل کو اسے اپنا فیصلہ توڑنا پڑے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ بعد میں وہ دفع دعویٰ کے لئے دعویٰ دائر کر دے لہذا مہلت دے دینے سے وہ اپنا فیصلہ توڑنے سے محفوظ رہے گا پھر یہ (مہلت) قاضی کی صوابدید پر ہے کہ چاہے تو اختتام مجلس تک مؤخر کر دے، چاہے تو اگلے دن تک یا اس سے اگلے دن تک مگر اس سے زیادہ تاخیر نہ کرے، کیونکہ حق اس پر واضح ہو گیا ہے، لہذا اس سے زیادہ تاخیر کرنے کا وہ مجاز نہیں ہے۔ اور اگر مدعی علیہ غیر حاضر گواہ کی شہادت دلوائے (یعنی شہادت علی الشہادت) تو قاضی اس کی طرف التفات نہ کرے اور مدعی کے حق میں فیصلہ کر دے۔

قاضی کے آداب میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ عدالتی کارروائی کے لیے مشہور ترین مجلس میں بیٹھے تاکہ لوگوں کو آسانی رہے۔

کیا قاضی مسجد میں عدالتی کارروائی کر سکتا ہے؟ ہمارے ائمہ فقہاء رحمہم اللہ کی رائے یہ ہے کہ وہ ایسا کر سکتا ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے ہے کہ وہ مسجد میں عدالتی کارروائی نہیں کر سکتا بلکہ اپنے گھر میں کر سکتا ہے۔ ان کی رائے کی بناء یہ ہے کہ قاضی کی عدالت میں مشرک، حائضہ عورت، نساء، جنب بھی پیش ہوتے ہیں اور دو متخاصم، فریقوں کے درمیان لغو، بے ہودہ اور جھوٹی باتیں بھی ہوتی ہیں اس لیے کہ ان میں سے ایک تو بہر حال جھوٹا ہوتا ہے اور مسجد کو اس سب کچھ سے پاک رکھنا واجب ہے۔ ہمارے (احناف کے) موقف کی بناء رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی تقلید پر قائم ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسجد میں عدالتی کارروائی کیا کرتے تھے اور اسی طرح خلفائے راشدین، صحابہ کرام اور تابعین رضی اللہ عنہم بھی عدالتی کارروائی کے لیے مسجد میں بیٹھا کرتے تھے ان کی اقتداء واجب ہے۔

قاضی فریقین مقدمہ کو اگر صلح (Compromise) کی غرض سے لوٹا دے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں بشرطیکہ ان سے صلح کر لینے کی اسے توقع ہو۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَالصَّلَاحُ خَيْرٌ یعنی اور صلح بہتر ہے۔ سو صلح کی طرف لوٹنا خیر کی طرف لوٹنا ہے۔ اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا فرمان ہے: ”متخاصم افراد کو لوٹاتے رہو تا آنکہ وہ آپس میں صلح کر لیں“ اس میں شک نہیں کہ عدالتی فیصلہ ان کے اندر باہمی بغض و عناد کا باعث بنتا ہے اس لیے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قاضیوں کو ترغیب دی تھی کہ وہ فریقین کو صلح کی طرف لوٹا دیں اور اس میں جو حکمت پوشیدہ ہے اس سے بھی آگاہ کر دیا اور وہ یہ ہے کہ بغض و عناد پیدا ہونے بغیر مقصود (تنازع کا خاتمہ) حاصل کر لیا جائے۔ لیکن وہ انہیں ایک یا دو سے زیادہ مرتبہ نہ لوٹائے، اس طرح وہ صلح کر لیں وگرنہ وہ ستر کے مطابق فیصلہ جاری کر دے۔ اور اگر اسے ان سے صلح کی امید نہ ہو تو پھر نہ لوٹائے اور عدالتی فیصلہ جاری کر

دے کیونکہ اس صورت میں انہیں لوٹانے سے کچھ فائدہ حاصل نہ ہوگا۔

قاضی کی روزی | رہا یہ مسئلہ کہ کیا قاضی روزی وصول کرے تو اگر وہ مفلس ہے تو اسے جائز ہے کہ روزی وصول کرے کیونکہ وہ مسلمانوں کی خدمت سرانجام دیتا ہے گزارے (ضروری مان و نفقہ) سے معز نہیں اور اس کا کوئی اور ذریعہ روزی ہے نہیں لہذا اس کی روزی بیت المال سے فراہم کی جائے گی مگر یہ اس کے کام کی اجرت نہ ہو۔ امام کو چاہیے کہ وہ اس کے اہل خیال کے معاملے میں فراخ دلی سے کام لے تاکہ وہ لوگوں کے مال و دولت میں طمع نہ کرے۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت غناب بن اسیر رضی اللہ عنہ کو مکہ کا قاضی بنا کر بھیجا تو ان کے لئے چار سو درہم سالانہ روزی مقرر فرمائی تھی اور روایت ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے سیدنا ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کا بیت المال سے $\frac{1}{2}$ یا $\frac{2}{3}$ درہم یومیہ روزیہ مقرر کیا۔ اسی طرح یہ بھی روایت ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا بھی بیت المال سے اتنا ہی روزیہ مقرر تھا اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے لیے (ان کے زمانہ خلافت میں) ایک پیالہ شرب (شوربے میں بھگوئی ہوئی روٹی) یومیہ مقرر تھا۔ اور سیدنا عمرؓ نے قاضی شریح کی روزی مقرر کی تھی اور روایت ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ان (قاضی شریح) کے لیے پانچ سو درہم ماہانہ کا رزق مقرر کیا تھا۔ اگر قاضی مال دار ہو اس صورت میں روزی وصول کرنے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض کے نزدیک تو اس کے لیے روزی وصول کرنا جائز نہیں کیونکہ یہ تو ضرورت کے تحت جائز ہے جبکہ اسے کوئی ضرورت نہیں ہے اور بعض کی رائے میں روزی وصول کرنا نہ صرف جائز بلکہ افضل ہے جائز اس بناء پر ہے، جیسا کہ ہم نے پہلے بیان کیا ہے کہ وہ مسلمانوں کی خدمت پر مامور ہے سو اس کا گزارہ ان کے ذمے ہے، لیکن اجرت کے طور پر نہیں۔ وصول کرنے کو افضلیت اس بناء پر حاصل ہے کہ اسے تو اگرچہ بیت المال سے روزی کی ضرورت نہیں ہے مگر ممکن ہے کہ اس کے جانشین کو اس کی احتیاج ہو جبکہ روزی وصول نہ کرنا رسم اور دستور بن چکا ہو، اس لیے وصول کر لینے کی عادت کا نتیجہ یہ ہوگا کہ سلاطین قاضیوں کے رزق کو ناقص دبا لینے سے باز رہیں گے بالخصوص ہمارے (مصنف کے) زمانے کے سلاطین چنانچہ مال دار قاضی کے روزی وصول نہ کرنے سے دوسرے کی حق تلفی ہوگی۔ لہذا وصول کر لینا ہی افضل ہے۔

قاضی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ کسی کو اپنا نائب مقرر کرے تا آنکہ امام (حکمران جو قاضی کا تقرر کرتا ہے) نے اسے ایسا کرنے کی اجازت دی ہو کیونکہ اس کا اختیار کسی کا تفویض کر دیا ہے اس لیے جس قدر اختیار اسے سونپا گیا ہے وہ اسی کا مالک ہے۔ اس معاملے میں اس کی حیثیت وکیل (قائم مقام) کی سی ہے اگر وہ کسی کو اپنا نائب مقرر کرے تو اس کے نائب کے فیصلے اس کی منظوری پر موقوف ہوں گے۔ اس معاملے میں وہ بمنزلہ وکیل خاص (ایسا وکیل جس پر مؤکل کی طرف سے پابندی لگائی گئی ہو یعنی اس کا دائرہ کار محدود و متعین ہو۔ اس کے مقابلے میں وکیل مطلق یا وکیل عام ہوتا ہے) کے ہے کہ جب وہ کسی دوسرے کو وکیل (یعنی اپنا نائب) بنائے تو وہ نائب وکیل جیسے تصرف کرتا ہے (ویسے ہی نائب قاضی کرے گا) اور اگر امام نے اسے اپنا نائب مقرر کرنے کی اجازت دے رکھی ہو تو پھر اسے اس کا اختیار ہے جیسے کہ وکیل عام کو ہوتا ہے۔ قاضی کے آداب اور قاضی کو جن امور کے کرنے کی ترغیب دی گئی ہے اس بارے میں اور بہت سی باتیں ہیں۔ اس موضوع پر انشاء اللہ ایک مستقل کتاب لکھی جائے گی۔

فیصلوں پر نظر ثانی

جہاں تک اس بحث کا تعلق ہے کہ دوسرے قاضی کی عدالت میں برائے نظر ثانی پیش ہونے والے پہلے قاضی کے کوئی فیصلہ لازم الاجرا اور کون سے قابل تنسیخ ہوتے ہیں تو اس سلسلے میں ہمارا موقف یہ ہے ، وباللہ التوفیق ، کہ پہلے قاضی کا فیصلہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا ، یا تو وہ کسی ایسے مقدمے سے متعلق ہوگا کہ جس کے بارے میں الکتاب العزیز (قرآن حکیم) کی نص مفسر یا حدیث متواتر موجود ہے یا اجماع پایا جاتا ہے۔ اور یا پھر وہ کسی ایسے مقدمے سے متعلق ہے جس میں ظواہر النصوص اور قیاس سے اجتہاد کرنے کی گنجائش ہے۔ اگر تو فیصلہ ایسے مقدمے کے بارے میں ہے کہ جس کے متعلق قرآن حکیم کی نص مفسر یا حدیث متواتر یا اجماع موجود ہے اور پہلے قاضی کا فیصلہ اس کے موافق ہے تو فیصلہ لازم الاجرا ہوگا اور اس کی تنسیخ جائز نہیں کیونکہ فیصلہ قطعی طور پر صحیح ہے، اگر پہلے قاضی کا فیصلہ اس کے خلاف ہے تو دوسرا قاضی اسے رد کر دے گا ، کیونکہ فیصلہ قطعی طور پر ٹل ہے اگر فیصلہ کسی اجتہادی مسئلے سے متعلق ہے تو دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو اس کے مجتہد فیہ (جس میں اجتہاد کی گنجائش ہے) ہونے پر اجماع ہوگا یا اختلاف اگر تو اس کے مجتہد فیہ ہونے پر اجماع ہے تو پھر یہ دیکھا جائے گا کہ مجتہد فیہ محکوم بہ (وہ چیز جو حاکم نے محکوم علیہ پر لازم قرار دی ہو) قضاء الالزام میں مدعی کے حق کا ادا کرنا اور قضاء الترتک میں مدعی کا جھگڑے سے باز آجانا اور اسے ترک کرنا) ہے یا خود فیصلہ۔ اگر تو مجتہد فیہ محکوم بہ ہے اور اسے نظر ثانی کے لیے دوسرے قاضی کی عدالت میں پیش کیا گیا ہے تو یہ دوسرا قاضی اسے منسوخ نہیں کر سکتا بلکہ اسے نافذ کرے گا کیونکہ اس فیصلے کی صحت پر اجماع ہے ، بوجہ اس معروف اصول کے کہ مجتہد فیہ مسئلے میں قاضی کو بالاجماع اختیار ہے کہ جس فقیہ کی رائے کی طرف بھی اس کا اجتہاد مائل ہو اسی کے مطابق فیصلہ صادر کر دے لہذا اس کے فیصلے کی صحت پر سب کا اجماع ٹھہرا چنا ہے اگر دوسرا قاضی اس فیصلے کو توڑتا ہے تو گویا اپنی رائے پر عمل کرتے ہوئے توڑے گا اور اس رائے کے صحیح ہونے پر لوگوں کو اختلاف ہے کیونکہ وہ مجتہد فیہ مسئلہ ہے اور اس بارے میں مختلف آراء پائی جاتی ہیں ایک کے نزدیک وہ رائے صحیح ہے تو دوسرے کے نزدیک غلط ہے) اور یہ جائز نہیں کہ ایسے فیصلے کو جو بالاجماع صحیح ہے ایسی رائے سے توڑا جائے جس کی صحت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ دوسرے اس لیے کہ دوسرے قاضی کی دلیل قطعی نہیں بلکہ اجتہادی ہے اور پہلے قاضی کے فیصلے کی صحت قطعی دلیل سے ثابت ہے اور وہ ہے کسی بھی رائے کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کے جواز پر اجماع (اور اجماع کا شمار قطعی دلائل میں ہے) لہذا یہ جائز نہیں کہ دلیل قطعی کی بناء پر کیے جانے والے فیصلے کو مشتبہ دلیل سے توڑا جائے۔ نیز اس لیے کہ مبنی بر اجتہاد فیصلے کو لازم الاجرا قرار دینے اور اس کی تنسیخ کے عدم جواز کا قول از روئے ضرورت لازم العمل ہے۔ وہ یوں کہ اگر اس کی تنسیخ کی اجازت دیدی جائے تو اسے کسی دوسرے قاضی کی عدالت میں نظر ثانی کے لیے پیش کر دیا جائے گا جس کی رائے پہلے قاضی کی رائے سے مختلف ہو سو وہ اسے توڑ دے گا

اور پھر مدعی اسے کسی ایسے قاضی کی عدالت میں لے جائے گا جس کی رائے اس دوسرے قاضی کی رائے سے مختلف ہو تو وہ اس کی تنسیخ کو منسوخ کر دے گا اور پہلے قاضی کا فیصلہ بحال کر دے گا جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ جھگڑا اور مقدمے بازی کبھی ختم نہ ہو پائیں گے اور مقدمہ بازی فساد (دشمنی اور خون خرابی) کا باعث ہوتی ہے اور جو چیز فساد کا باعث بنے وہ (خود بھی) فساد ہے۔ اندریں صورت اگر دوسرا قاضی فیصلے کو رد کر دے اور پھر تیسرے قاضی کی عدالت میں پیش ہو تو اسے چاہیے کہ پہلے قاضی کے فیصلے کو نافذ کر دے اور دوسرے قاضی کے فیصلے کو باطل قرار دیدے کیونکہ پہلے قاضی کا فیصلہ صحیح ہے اور دوسرے قاضی کا فیصلے کو منسوخ کر دینے کا فیصلہ باطل ہے۔ یہ اس صورت میں ہوگا جب قاضی اول اہل عدل (اسلامی مملکت) کا قاضی ہو اور اگر وہ اہل البغی (اہل بغاوت) کا قاضی ہو اور اس کے فیصلے نظر ثانی کی غرض سے اہل عدل کے قاضی کے سامنے پیش کیے جائیں مثلاً اس طرح کہ اہل عدل اس علاقے پر قابض ہو جائیں جو پہلے خوارج کے تسلط میں تھا، پھر خوارج کے قاضی کے فیصلے اہل عدل کے قاضی کی عدالت میں پیش کیے جائیں تو ان میں سے کوئی ایک فیصلہ بھی نافذ نہ کیا جائے گا بلکہ وہ ان سب کو نفرت اور غیظ و غضب کے اظہار کے ساتھ منسوخ کر دے گا خواہ وہ سب (اہل بغاوت) قضا اور شہادت کی اہلیت رکھتے ہوں یہ اس لیے ہے تاکہ وہ بغاوت و سرکشی سے باز آجائیں۔

اور اگر خود فیصلہ مجتہد فیہ ہو، مثلاً آزاد (حر) کے خلاف حجر (جائیداد میں اپنی مرضی سے تصرف کرنے کی ممانعت) کا فیصلہ یا غیر حاضر فریق کے خلاف فیصلہ، تو آیا اس صورت میں تنسیخ فیصلہ جائز ہے یا نہیں؟ اس صورت میں دوسرے قاضی کو اختیار ہے کہ اگر اس کا اجتہاد پہلے قاضی کے اجتہاد کے خلاف ہو تو اس کا فیصلہ منسوخ کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں قاضی اول کے فیصلے کی صحت پر اجماع نہیں ہے بلکہ بعض اسے صحیح مانتے ہیں اور بعض باطل چنانچہ اس کی صحت متفق علیہ نہیں لہذا اسے (صحت کے اعتبار سے) اسی حیثیت کے کسی فیصلے سے منسوخ کیا جاسکتا ہے۔ محکوم بہ والے مسئلے کی صورت اس سے مختلف ہے کیونکہ محکوم بہ کے مجتہد فیہ ہونے کی صورت میں فیصلے کی صحت سب کے قول سے ثابت ہے سو وہ متفق علیہ ہے اس لیے بعض کی رائے سے اسے منسوخ نہیں کیا جاسکتا۔ اس کی توجہ یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ جب کوئی مسئلہ اختلافی ہوتا ہے تو قاضی اپنے فیصلے سے دو اختلافوں میں سے ایک کو ختم کر کے اسے متفق علیہ صحت والے فیصلے کے ذریعے متفق علیہ حکم بنا دیتا ہے اور جب خود فیصلہ ہی مختلف فیہ ہو تو اس صورت میں اختلاف کے ساتھ اختلاف کو رفع کرنا صحیح ہے۔

یہ تو تھی ایسے قضیے کے فیصلے کی بحث جس کے مجتہد فیہ ہونے پر اجماع تھا۔ اور جب فیصلے کا تعلق ایسے قضیے سے ہو جس کے مجتہد فیہ ہونے پر بھی اختلاف ہو مثلاً ام الولد (ایسی لونڈی جس کے بطن سے مالک کی اولاد پیدا ہوئی ہو) کی فروخت، تو اس صورت میں قاضی کا فیصلہ نافذ کیا جائے گا یا کہ نہیں؟ شیخین (امام ابو حنیفہ اور امام ابو سف رحمہما اللہ) کے نزدیک تو ایسا فیصلہ نافذ ہوگا، کیونکہ ان کے نزدیک یہ اس لیے مجتہد فیہ مسئلہ ہے کہ ام الولد کی فروخت کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام محمدؒ کی رائے میں یہ اس لیے لازم النفاذ نہیں کہ بعد ازاں صحابہ کا اس امر پر اتفاق رائے ہو گیا تھا کہ اس کی فروخت جائز نہیں، سو اس طرح یہ مجتہد فیہ کی قسم سے خارج ہو گیا۔ (ان تینوں ائمہ کے اس اختلاف کی بنیاد اس مسئلے پر ہے کہ) آیا بعد میں ہونے والا اجماع سابقہ اختلاف کو رفع کر دیتا ہے یا نہیں؟ شیخینؒ کی رائے میں رفع نہیں کرتا جبکہ امام محمدؒ کی رائے میں رفع کر دیتا ہے۔ لہذا اس قضیے کے مجتہد فیہ ہونے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ چنانچہ اگر دوسرے قاضی کی رائے میں یہ قضیہ مجتہد فیہ ہے

تو وہ پہلے قاضی کے فیصلے کو نافذ کر دے گا اور اسے منسوخ نہ کرے گا جیسا کہ ہم تمام متفق علیہ مجتہد فیہ قضیوں کے ذیل میں بیان کر چکے ہیں، اور اگر دوسرے قاضی کی رائے میں یہ قضیہ مجتہد فیہ کی فہرست سے خارج ہو کر متفق علیہ بن چکا ہے تو وہ اسے نافذ نہ کرے گا بلکہ منسوخ کر دے گا، کیونکہ اس کے مسلک کی رو سے قاضی اول کا فیصلہ اجماع کی خلاف صادر ہوا ہے، لہذا باطل ہے۔

ہمارے بعض مشائخ نے مجتہد فیہ مسائل کی ایک اور لحاظ سے قسم بندی بھی کی ہے۔ وہ یوں کہ اگر تو قاضی اول کا اجتہاد ناپسندیدہ اور بقیع ہے تو قاضی ثانی کے لیے جائز ہے کہ پہلے قاضی کے فیصلے کو توڑ دے، لیکن یہ رائے محل نظر ہے کیونکہ اگر اس کا مجتہد فیہ ہونا صحیح ہے تو پھر دو مجتہدوں کے درمیان تفریق کی کوئی حیثیت نہیں۔ ہم پہلے جو لائل دے چکے ہیں ان کی رو سے یہ تفریق لازم نہیں آتی۔ لہذا یہ ضروری ہے کہ قاضی ثانی کو قاضی اول کا فیصلہ منسوخ کرنے کی اجازت نہ دی جائے کیونکہ قاضی اول کا فیصلہ محل اجتہاد کو ہٹا دینے والا ہے (یعنی اختلافی مسئلے میں قاضی کے فیصلے سے مسئلے کا اختلاف ختم ہو جاتا ہے اور وہ مسئلہ اس مقدمے کی نسبت سے اجتہادی نہیں رہ جاتا جس کا فیصلہ قاضی نے کیا ہے)۔

عدالتی فیصلہ کن امور میں مفید حلت ہوتا ہے اور کن میں نہیں ہوتا

عدالتی فیصلے سے کوئی چیز حلال ہو جاتی ہے اور کوئی نہیں ہوتی تو اس سلسلے میں اصل یہ ہے کہ دو گواہوں کی جھوٹی شہادت پر ہونے والا عدالتی فیصلہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان تمام معاملات میں مفید حلت ہوتا ہے جن کے انشاء (To originate) کوئی سبب یا عقد قائم کرنا یا توڑنا، انعقاد، مثلاً بیع یا نکاح کا عقد قائم کرنا) کی قاضی کو ولایت (اختیار) حاصل ہے۔ اور جن معاملات کے انشاء کی قاضی کو قطعاً ولایت حاصل نہیں ان میں عدالتی فیصلہ مفید حلت نہیں ہوتا، اس پر اجماع ہے۔ صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ) اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک کسی بھی معاملے میں عدالتی فیصلہ (جو جھوٹی شہادت پر ہوا ہو) مفید حلت نہیں ہوتا۔ ہماری رائے میں اس مسئلے میں اصل کلام یہ ہے کہ اگر قاضی دو گواہوں پر فیصلہ جاری کر دے اور بعد ازاں پتا چلے کہ گواہ جھوٹے تھے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو قاضی کا فیصلہ عقد (مثلاً بیع، نکاح) یا فسخ عقد (خلع، طلاق وغیرہ) سے متعلق ہوگا اور یا پھر ملک مرسل (بغیر کسی سبب کے ملکیت، ملک مطلق) کے بارے میں ہوگا۔ اگر تو اس کا فیصلہ عقد یا فسخ عقد کی بابت ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مفید حلت ہوگا جبکہ مذکورہ تین ائمہ کے نزدیک نہیں ہوگا۔ اس مسئلے کی دوسری شکل یہ ہے کہ عقد یا فسخ عقد کا فیصلہ جو جھوٹی گواہیوں پر ہوا ہو ظاہرہ طور پر نافذ ہوگا یا باطنی طور پر (یعنی عند اللہ) اس مسئلے میں ائمہ میں اختلاف کی وہی صورت ہے جس کا ذکر ہم (سطور بالا) میں کر چکے ہیں۔ اگر جھوٹی شہادتوں پر جاری ہونے والا فیصلہ ملک مرسل سے متعلق ہو تو وہ باطنی طور پر نافذ نہ ہوگا اس پر اجماع ہے۔

توضیحی مثالیں، اگر کوئی شخص کسی عورت کے بارے میں یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اس عورت سے شادی کی ہے (یعنی وہ اس کی منکوحہ بیوی ہے) اور وہ عورت اس سے انکار کرے، وہ شخص اپنے حق میں دو گواہوں سے

گواہ پیش کر دے اور قاضی اس شخص اور اس عورت کے درمیان نکاح کے ہونے کا فیصلہ جاری کر دے ورنہ ایک وہ دونوں گواہ جانتے ہیں کہ ان کے درمیان کوئی نکاح منعقد نہ ہوا تھا تو امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں اس شخص کے لیے اس عورت کے ساتھ مباشرت کرنا اور اس عورت کے لیے خود سپردگی جائز ہے جبکہ ان تین ائمہ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔

اسی طرح اگر دو گواہ کسی آدمی کے خلاف یہ گواہی دیدیں کہ اس نے اپنی عورت کو تین طلاق دی ہیں اور وہ آدمی اس کا انکار کرے مگر قاضی دونوں کے درمیان علیحدگی کا فیصلہ کر دے پھر اس عورت کے ساتھ ان دو گواہوں میں سے کوئی ایک شادی کر لے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے لیے اس عورت کے ساتھ مباشرت کرنا جائز ہے باوجود اس کے کہ اسے یہ بات معلوم ہے کہ انہوں نے جھوٹی شہادت دی تھی لیکن ان تین ائمہ کے نزدیک جائز نہیں۔

بیع اور غلام آزاد کرنے کے دعووں کی بابت بھی مذکورہ ائمہ (رحمہم اللہ) کے اختلاف کی یہی صورت ہے یہہ کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ سے دو روایتیں منسوب ہیں۔ اگر کوئی آدمی کسی عورت کے ساتھ اپنے نکاح کا دعویٰ کرے اور وہ عورت اس سے انکار کرے اور کہے کہ میں اس کی رضاعی بہن ہوں یا یہ کہ میں کسی اور شوہر سے عدت میں ہوں اور دو گواہ نکاح کی شہادت دیدیں اور قاضی انکی شہادت پر حکم جاری کر دے جبکہ عورت کو معلوم ہے کہ اس کی حیثیت وہی ہے جو اس نے عدالت کو بتائی تھی تو اس پر اجماع ہے کہ اس کے لیے خود سپردگی جائز نہیں ہے۔ اس پر بھی اجماع ہے کہ اگر کوئی شخص یہ دعویٰ دائر کرے کہ یہ لونڈی اس کی ملک ہے، وہ لونڈی اس سے انکار کرے اور وہ شخص اس پر دو گواہ قائم کر دے اور قاضی فیصلہ کر دے کہ وہ اس کی لونڈی ہے تو اس شخص کے لیے اس کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہے جبکہ اسے معلوم ہے کہ وہ اپنے دعوے میں جھوٹا ہے اور ان دو گواہوں میں سے بھی کسی کے لیے جائز نہیں کہ وہ اس لونڈی کو خریدے۔ ان ائمہ فقہاء نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپؐ نے فرمایا: ”تم جھگڑے فیصلہ کرانے کے لیے میرے پاس آتے ہو اور ہو سکتا ہے کہ تم میں سے کوئی اپنی دلیل بیان کرنے میں دوسرے سے زیادہ چرب زبان ہو اور میں تو بشر ہی ہوں سو اگر میں نے کسی شخص کو اس کے بھائی کے مال سے ناحق دلانے کا فیصلہ کر دیا تو بیشک میں نے اسے جہنم کا ایک ٹکڑا کاٹ کر دیا“ شارح علیہ الصلوٰۃ والسلام نے یہ خبر دے دی کہ مدعی کو ناحق کوئی شے دلانے کا فیصلہ اسے جہنم کا ٹکڑا دینے کا فیصلہ ہے۔ اور اگر ایسے فیصلے کو باطنی طور پر (عند اللہ) بھی نافذ قرار دیا جائے تو پھر یہ فیصلہ جہنم کا ٹکڑا دینے کا فیصلہ تو نہ ہوا۔ نیز یہ کہ عدالتی حکم تو محبت کی بناء پر نافذ ہوتا ہے اور محبت تو ہے یہی گواہی جبکہ زیر بحث مسئلے میں گواہی یقینی طور پر جھوٹی ہے لہذا یہ فیصلہ حقیقی طور پر (یعنی عند اللہ) نافذ نہ ہوگا۔ اسی وجہ سے تو ملک مرسل کے معاملے میں ایسے فیصلے کو نافذ قرار نہیں دیا جاتا۔ اسی طرح اگر کوئی عورت عدت، ارتداد، رضا عت، قرابت یا مصاہرت (ازدواجی رشتے) کی بناء پر محرم ہو تو اس کے ساتھ نکاح کے منعقد ہونے کا فیصلہ نافذ نہیں ہوتا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایسے معاملے میں قاضی کا فیصلہ جس میں انشاء کا احتمال ہو قاضی کی طرف سے انشاء ہے لہذا ظاہرہ اور باطنی دونوں لحاظ سے نافذ ہوگا اور یہ سمجھا جائے گا کہ گویا قاضی نے صراحت اور دلالت وصف کے ساتھ انشاء کی ہے (یعنی اگر پہلے فی الواقع نکاح نہیں تھا اور جھوٹی گواہیوں

پر قاضی نے نکاح کا فیصلہ دیدیا تو یوں سمجھ لیا جائے گا جیسے قاضی نے نکاح کا عقد کر دیا ہے، اسی طرح نکاح کے فسخ، بیع کے انعقاد اور فسخ وغیرہ میں تصور کیا جائے گا (اور جب قاضی نے نئے سرے سے عقد کر دیا ہے تو ظاہرہ اور باطنی دونوں اعتبار سے نافذ ہوگا) اس لئے کہ قاضی حق کے ساتھ فیصلہ کرنے پر مامور ہوتا ہے اور جس معاملے میں انشاء کا احتمال ہو اس میں قاضی کا فیصلہ حق کے ساتھ بدول اس کے ممکن نہیں کہ انشاء پر مجبور کیا جائے کیونکہ گواہی تو کبھی سچی ہوتی ہے اور کبھی جھوٹی لہذا (یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ) قاضی انشاء کرتا ہے عقود (Contracts) اور فسخ (Rescissions) ان معاملات میں سے ہیں جن میں قاضی کی طرف سے انشاء کا احتمال ہوتا ہے لہذا اس میں کوئی شک نہیں کہ قاضی کو ان (عقود و فسخ) کے انشاء کی ولایت حاصل ہے۔ ملک مرسل کا معاملہ جدا ہے کیونکہ ملک مرسل ان چیزوں میں سے ہے جن میں انشاء کا احتمال نہیں ہوتا اس لیے قاضی یا کوئی اور شخص ملک مرسل میں صرف انشاء کرے تو جائز نہ ہوگا (یعنی بغیر سبب ملکیت از قسم بیع وغیرہ کے کسی شخص کو کسی دوسرے کی ملک مطلق کا مالک قرار نہیں دیا جاسکتا، اور اگر قاضی یا کوئی اور شخص ایسا کرے گا تو یہ جائز نہ ہوگا)۔ اسی طرح اس عورت کا معاملہ بھی جدا ہے جو کسی سبب سے محرم ہو کیونکہ اس صورت میں بھی قاضی کو انشاء کی ولایت حاصل نہیں ہے آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اس معاملے میں صرف انشاء کرے تو جائز نہ ہوگا (یعنی اگر مذکورہ بالا قسم کی محرم عورت کا سچ مخ نکاح پڑھادے تو بھی یہ نکاح نافذ نہ ہوگا، جب سچ مخ پڑھایا ہو انکاح بھی نافذ نہیں تو عدالتی فیصلے کی رُو سے عقد نکاح کیونکر نافذ ہوگا) اور جہاں تک مذکورہ حدیث کا تعلق ہے تو کہا جاتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد ان دو بھائیوں کے بارے میں فرمایا تھا میراث کا جھگڑا فیصلہ کرانے کے لیے آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت میں حاضر ہوئے تھے۔ آپ نے فیصلہ کرنے کے بعد یہ ارشاد فرمایا تھا کیونکہ ان دونوں بھائیوں کے پاس محض دعویٰ تھا، کوئی ثبوت نہ تھا۔ اسی طرح کی ایک حدیث ابو داؤد نے ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت کی ہے۔ دعویٰ کے سلسلے میں میراث اور ملک مطلق یکساں ہیں۔ اور ہم تو اسے (حدیث کو) تسلیم کرتے ہیں باوجود اس کے کہ اس میں سبب مذکور نہیں اور فیصلے کے بارے میں گفتگو سبب کے حوالے سے ہے۔ پھر بھی ہمارا موقف تو حدیث کے موافق ہے لیکن آپ نے یہ کیوں کہا کہ کسی سبب کی بنیاد پر مدعی کے حق میں ہونے والے عدالتی فیصلے سے مدعی کو دوسرے شخص کا مال ناخوش مل جاتا ہے۔ (ایسا ہرگز نہیں ہے) بلکہ اسے اس کا اپنا ہی مال دلانے کا فیصلہ ہوتا ہے اور یہ اس کا حق ہے (ناحق نہیں)، کیونکہ ہمارے نزدیک ملکیت کے سبب کی بنیاد پر فیصلہ جائز ہے، لہذا ہمارا موقف حدیث کے موافق ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

فیصلے میں قاضی کی خطا کے بارے حکم

جہاں تک فیصلے میں قاضی کی خطا کے بارے حکم کا تعلق ہے تو ہماری رائے میں قاعدہ یہ ہے کہ جب فیصلے میں قاضی سے خطا سرزد ہو جائے، مثلاً یہ بات ظاہر ہو جائے کہ گواہ غلام یا حد قذف کا سزا بابت تھا تو قاضی پر ضمان (تاوان) (Compensation) عائد نہ ہوگا کیونکہ قاضی کا فیصلہ کرنے کا عمل اس کی

اپنی ذات کے لیے نہیں ہوتا بلکہ دوسرے کے لیے ہوتا ہے۔ قاضی کی حیثیت تو رسول (قاصد، پیغامبر) کی سی ہوتی ہے لہذا اس پر ضمان عائد نہ ہوگا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ آیا محکوم بہ (فیصلے میں جو حکم دیا گیا ہے) کا تعلق حقوق العباد سے ہے یا خالص حقوق اللہ سے، مثلاً سرقہ میں قطع اور زنا سے محسن (شادی شدہ) میں سنگسار۔ اگر اس کا تعلق حقوق العباد سے ہے اور وہ مال (جسے مدعی کو دلوانے کا فیصلہ جاری ہوا تھا) ہنوز برقرار ہے تو وہ مال محکوم علیہ کو لوٹا دیا جائے کیونکہ قاضی کا فیصلہ باطل ٹھہرا اور محکوم بہ کا بعینہ لوٹایا جانا ممکن ہے، لہذا مال کو لوٹانا قاضی پر لازم ہے۔ کیونکہ بنی علیہ الطلۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ ہاتھ نے جو وصول کیا وہ اس کے ذمے ہے تا آنکہ وہ اسے لوٹا دے، نیز اس لیے کہ مدعی علیہ مال ہو ہو موجود ہے اور جو شخص اپنا مال ہو ہو کہیں موجود پائے تو وہی اس مال کا سب سے زیادہ حقدار ہے۔ اگر مال تلف ہو گیا ہو تو ضمان محکوم لہ سے وصول کیا جائے گا کیونکہ قاضی نے اس کے حق میں عدالتی کارروائی کی ہے اور یہ ایسے ہے کہ گویا اس شخص (محکوم لہ) نے خود ہی یہ کارروائی کی ہے، اس لیے قاضی کی خطا پر ضمان نکالنے کی ذمے داری اس پر عائد ہوتی ہے۔ اگر یہ حق مال نہیں بلکہ کچھ اور ہے جیسے طلاق یا عتاق (غلام آزاد کرنا) تو قاضی اپنے فیصلے کو توڑ دے کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ اس کا فیصلہ باطل ہے اور ایک شرعی معاملہ ہے جسے لوٹانا (To undo) ممکن ہے لہذا وہ اسے لوٹا دے البتہ حدود اور تلف شدہ مال کا معاملہ مختلف ہے، کیونکہ انہیں بعینہ لوٹانا ممکن نہیں لہذا انہیں ضمان کے طریقے سے لوٹایا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کے بارے حکم تھا کہ جب محکوم بہ کا تعلق حقوق العباد سے ہو اور اگر خالصتہ اللہ عزوجل کا حق ہو تو ضمان بیت المال سے ادا کیا جائے گا کیونکہ قاضی کا عمل عامۃ المسلمین کے لیے ہوتا ہے کیونکہ اس کے عمل کی منفعت انہیں کی جانب لوٹی ہے اور وہ منفعت ہے زجر (روک، ممانعت، تنبیہ) لہذا قاضی کی خطا کی ذمے داری بھی عامۃ المسلمین پر عائد ہوگی، بدلیل مذکورہ، چنانچہ ان کے بیت المال سے ضمان ادا کیا جائے گا، اور قاضی پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، بوجہ مذکورہ۔ اسی طرح جلا دیہ پر بھی کوئی ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ وہ قاضی کے حکم کی تعمیل کرتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

قاضی کی معزولی کے اسباب

جہاں تک ان اسباب کا تعلق ہے جن کی بناء پر قاضی اپنے منصب سے الگ ہو جاتا ہے تو ہمارا موقف یہ ہے، وباللہ التوفیق، کہ وہ تمام اسباب جن کی بناء پر وکیل اپنے منصب و کالت سے الگ ہو جاتا ہے قاضی بھی ان اسباب کی وجہ سے منصب قضائے سے الگ ہو جاتا ہے۔ ان اسباب کا ذکر جو کہ متعدد ہیں، ہم کتاب الوکالت میں کر چکے ہیں۔ اس ضمن میں قاضی اور وکیل صرف ایک بات میں باہم مختلف ہیں اور وہ بات یہ ہے کہ اگر مؤکل وفات پا جائے یا برطرف کر دے تو وکیل (خود بخود) معزول ہو جاتا ہے لیکن اس کے برعکس اگر خلیفہ وفات پا جائے یا برطرف کر دیا جائے تو قاضی اور والی (صوبائی گورنر) خود بخود معزول نہیں ہو جاتے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وکیل مؤکل کی ولایت (تفویض کردہ اختیار) سے اور خالص اس کے مفاد کے لیے کام کرتا ہے، جب

مؤکل اسے نا اہل و کالت قرار دیدے تو وکیل معزول ہو جاتا ہے۔ اس کے برخلاف قاضی خلیفہ کی ولایت سے اور اس کے مفاد کے لیے کام نہیں کرتا بلکہ مسلمانوں کی ولایت سے اور ان کے حقوق کے لیے کام کرتا ہے۔ خلیفہ کی حیثیت تو عامۃ المسلمین کے رسول کی سی ہے اسی لیے اس پر ضمان عائد نہیں ہوتا جیسے جملہ عقود میں رسول پر اور عقد نکاح میں وکیل پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔ جب اس کی حیثیت رسول کی ہوئی تو اس کا ہر فعل گویا خود عامۃ المسلمین کا فعل ہے اور عامۃ المسلمین کی ولایت خلیفہ کی موت پر بھی باقی رہتی ہے لہذا قاضی بھی ولایت پر برقرار رہے گا۔ معزولی کی صورت جدا ہے۔ اگر خلیفہ قاضی یا والی کو معزول کرے تو وہ معزول ہو جائے گا لیکن اس کی موت سے وہ معزول نہ ہوگا کیونکہ خلیفہ کے معزول کرنے کی صورت میں بھی دراصل خلیفہ اسے معزول نہیں کرتا بلکہ عامۃ المسلمین معزول کرتے ہیں، کیونکہ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں اس کی ولایت عامۃ المسلمین کی ولایت سے (مستفاد) ہے اور عامۃ المسلمین نے اپنا حق ولایت اسے اپنی مصلحت کے پیش نظر دیا ہے۔ چنانچہ معزولی کے فعل میں بھی یہی نکتہ کار فرما ہے کہ اس کی ولایت عامۃ المسلمین کی جانب سے ہے۔ یہے فرق (خلیفہ کی طرف سے قاضی کی) معزولی اور (خلیفہ کی) موت (پر خود بخود معزول نہ ہونے) میں۔

اگر قاضی امام (حکمران) کی اجازت سے اپنا نائب مقرر کرے پھر قاضی وفات پا جائے تو اس کا نائب معزول نہ ہوگا کیونکہ درحقیقت وہ امام کا نائب ہے نہ کہ قاضی کا اور یہ نائب قاضی امام کی موت پر بھی معزول نہ ہوگا جیسے قاضی اس کی موت پر معزول نہیں ہو جاتا بدلیل مذکور۔ قاضی کو اپنے نائب کو معزول کرنے کا بھی اختیار نہیں ہے کیونکہ وہ امام کا نائب ہے لہذا وہ اس کے معزول کرنے سے معزول نہ ہوگا جیسے وکیل کا معاملہ ہے کہ اسے بھی نائب وکیل کو معزول کرنے کا اختیار نہیں ہوتا کیونکہ نائب وکیل حقیقت میں مؤکل کا وکیل ہے نہ کہ اس کا، بعینہ یہی صورت یہاں ہے۔ ہاں اگر خلیفہ اسے یہ اختیار دے کہ وہ تبدیل کرے جسے چاہے نائب بنائے تو اس صورت میں وہ اسے معزول کر سکتا ہے اور اس صورت میں بھی یہ معزولی درحقیقت امام کی جانب سے ہوگی نہ کہ قاضی کی طرف سے کیونکہ قاضی کی مثال وکیل کی ہے کہ اگر مؤکل اسے کہہ دے کہ جو مناسب سمجھو وہی کرو (یعنی اسے کلی اختیار سونپ دے) تو پھر اسے نائب وکیل بنانے اور اسے معزول کرنے کا اختیار ہے۔ اس صورت میں اگر وہ اسے معزول کرتا ہے تو یہ معزولی درحقیقت مؤکل کی جانب سے ہوگی یہ معاملہ تو اس طرح ہے۔ معزول ہونے والے کو اپنی معزولی کا علم ہونا معزولی کے صحیح ہونے کی شرط ہے، جیسا کہ کتاب الوکالت میں بیان ہو چکا ہے۔

کیا کسی فیصلے میں رشوت لینے سے قاضی خود بخود معزول ہو جائے گا؟ ہمارا مسلک یہ ہے کہ وہ معزول نہ ہوگا تاہم وہ معزولی کا سزاوار ہے۔ لہذا امام کو چاہیے کہ وہ اسے معزول کر دے اور سزا بھی دے جیسا کہ کتاب الحدود میں مذکور ہے۔ عراق کے ہمارے ہم مذہب مشائخ کا موقف یہ ہے کہ وہ خود بخود معزول ہو جائے گا۔ ان کا کہنا ہے کہ ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم سے منسوب یہ روایت صحیح ہے کہ وہ خود بخود معزول ہو جائے گا۔ اس بارے میں انہوں نے (امام محمد کی کتاب) السیر الکبیر میں مذکور اس قول سے استدلال کیا ہے کہ ایسا کرنے پر قاضی اپنے منصب سے الگ ہو جائے گا۔ لیکن ہمارے مشائخ کی روایت تو یہ ہے کہ وہ منصب قضاء سے الگ نہ ہوگا اور نہ ہی روایت اولیٰ ہے اس لیے کہ السیر الکبیر والی روایت تو یہ ہے اور کتاب الحدود امام محمدؒ کی

الجامع الصغیر کا ایک باب) والی روایت محکم ہے کیونکہ اس میں لکھا ہے کہ امام ہی قاضی کو معزول کرے اور سزا دے۔ اس ضمن میں ہمارا جو موقف ہے (یعنی یہ کہ قاضی خود بخود معزول نہ ہوگا بلکہ معزولی کا سزاوار ہوگا لہذا امام کو چاہیے کہ اسے معزول کر دے اور سزا دے) اس میں مشتبہ (روایت) کو محکم (روایت) پر محمول کیا گیا ہے جس سے دونوں ہی روایتوں پر عمل ہو گیا لہذا یہی موقف اولیٰ ہے۔

یہ تو تھا ہمارا (احناف کا) موقف، جبکہ امام شافعی علیہ الرحمۃ کی رائے یہ ہے کہ قاضی خود بخود معزول ہو جائے گا۔ معتزلہ کی بھی یہی رائے ہے۔ اہل مسئلہ یہ ہے کہ اگر قاضی فاسق ہو جائے تو آیا وہ خود بخود معزول ہو جائے گا یا کہ نہیں ہوگا۔ ہمارے (احناف کے) نزدیک تو وہ معزول نہ ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک معزول ہو جائے گا۔ معتزلہ کا بھی یہی مسلک ہے، لیکن ہر دو کے مسلک کی بنیاد مختلف اصول پر قائم ہے۔ معتزلہ کی رائے اس اصول پر مبنی ہے کہ فسق کا مرتکب دائرہ ایمان سے خارج ہو جاتا ہے لہذا اس کی قاضی ہونے کی اہلیت بھی زائل ہو جائے گی۔ جبکہ امام شافعیؒ کی رائے اس اصول پر مبنی ہے کہ عدالت (نیک، فسق کا الٹ) اہلیت قضاء کی شرط ہے جیسے کہ یہ اہلیت شہادت کی شرط ہے اور چونکہ اہلیت قضاء اہلیت شہادت کے وابستہ ہے اور اہلیت شہادت فسق سے زائل ہو جاتی ہے لہذا اہلیت قضاء بھی فسق سے زائل ہو جائے گی۔ اسکے برعکس ہمارا (احناف کا) اصول یہ ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب دائرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا نیز یہ کہ عدالت اہلیت قضاء کی شرط نہیں ہے۔ جیسے کہ یہ اہلیت شہادت کے لیے شرط نہیں ہے، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب القسمة

قانون تقسیم

Law of partition.

اس کتاب میں تقسیم (Partition) کی اقسام، ہر قسم تقسیم کی شرعی حیثیت، تقسیم (قسمت) کے لغوی و شرعی معنی، تقسیم کی شرطوں، تقسیم کی صفات، تقسیم کے عدالتی فیصلے اور ان اسباب کے بارے میں گفتگو کی جائے گی جن کی وجہ سے تقسیم عمل میں آنے کے بعد ٹوٹ جاتی ہے۔

تقسیم کی اقسام | ملک مشترک (Joint properties) کی تقسیم (بٹوارے) کی دو قسمیں ہیں :-

۱۔ تقسیم اعیان (معین اشیاء) Corporeal properties کی تقسیم؛

۲۔ تقسیم منافع (Partition of Benefit)

تقسیم کی ہر دو قسمیں مشروع (شرعی طور پر ثابت) ہیں۔ جہاں تک تقسیم اعیان کا تعلق ہے تو اس کا مشروع ہونا سنت اور اجماع سے ثابت ہے۔ سنت سے اس روایت کی بناء پر کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مجاہدین کے درمیان مال غنیمت تقسیم فرمایا تھا اور جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا ادنیٰ درجے کا فعل بھی شریعت ہے۔ رہا اجماع تو لوگوں میں تقسیم کا رواج رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے چلا آرہا ہے اور آج تک موجود ہے اور کبھی کسی نے اس سے انکار نہیں کیا لہذا اس کی مشروعیت متعارف (ایک نسل سے دوسری نسل کو ورثے میں منتقل ہوتی چلی آرہی) ہے عمل کا بھی تقاضا ہے کہ تقسیم کا رواج ہو تاکہ ہر شخص اس کی افادیت سے پورے طور پر مستفیض ہو سکے۔

تقسیم کا لغوی و شرعی مفہوم | لغوی اعتبار سے تقسیم (قسمت) حصے کی علیحدگی (Separation of shares) سے عبارت ہے جبکہ شریعت میں اس کا مفہوم

یہ ہے کہ بعض حصوں کو بعض سے الگ کر دیا جائے اور بعض حصوں کا بعض سے تبادلہ (exchange) کر دیا جائے،

کیونکہ کسی عین مشترک (Joint corporeal property) کے دو اجزاء کی تقسیم سے قبل یہ صورت

ہوتی ہے کہ ان میں سے ایک جز ایک شریک (Co-owner) کی ملک ہوتا ہے اور دوسرا جز دوسرے شریک کی

لیکن دونوں غیر معین (Unidentified) طور پر۔ عین مشترک کا نصف ایک شریک کی ملک ہے اور نصف

دوسرے شریک کی، لیکن عمومی حیثیت میں، بغیر کسی تعیین کے۔ جب عین مشترک کے دو برابر حصوں کو ان دو شریکوں میں تقسیم

کیا جاتا ہے ورنہ ایک ہر شریک کی ملک کے اجزاء (Particulars) حیز معین طور پر پوری عین مشترک میں پھیلے

ہوئے (شائع) ہوتے ہیں، تو تقسیم کے ذریعے ہر شریک کے حصے (shares) میں جداگانہ طور پر ان پھیلے ہوئے اجزاء

کو اکٹھا کیا جاتا ہے۔ اس کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں کہ ہر شریک کے حصے میں عین مشترک کے اجزاء اکٹھے کیے جائیں جن میں سے، غیر معین طور پر، بعض اس کی ملک ہیں اور بعض اس کے شریک کی۔ اگر مقسوم شے کے اجزاء کے تبادلے کے ذریعے شے کا بٹوارہ نہ ہو تو بٹوارے کے ذریعے حاصل ہونے والا حصہ پورے طور پر مقسوم لہ (جسے وہ حصہ بٹوارے میں ملا ہے) کی ملک نہ ہوگا بلکہ اس کا کچھ حصہ دوسرے شریک کی ملک ہوگا۔ لہذا یہ بٹوارہ یا توان دو شریکوں کی باہمی رضامندی (Mutual agreement) سے عمل میں آئے گا یا قاضی کے ذریعے، بشرطیکہ وہ اس کی

درخواست کریں بایں طور کہ ان میں سے ہر شریک دوسرے شریک کی ملک نصف حصے کے بدلے میں اپنے نصف حصے پر سے اپنی ملکیت کے زائل ہونے پر آمادہ ہو اور یہ ہے تبادلے (Exchange) کی تشریح۔ چنانچہ بٹوارہ ایک شریک کے مملوکہ اجزاء کے حق میں تو ملک کے باب میں ان کی علیحدگی، تمیز یا تعبیر ہے جبکہ دوسرے شریک کے مملوکہ اجزاء کے حق میں معاوضہ ہے اور معاوضہ سے مراد ہے ایک شریک کے حصے میں جمع کردہ اجزاء کا تبادلہ دوسرے شریک کے حصے میں جمع کردہ اجزاء سے۔ لہذا بعض حصوں کی علیحدگی اور بعض کا معاوضہ ایک ضرورت ہے اور ملک مشترک (Joint property) میں معقول بٹوارے کی حقیقت یہی ہے، چنانچہ ہر شرعی بٹوارے میں معاوضے کے مفہوم کا پایا جانا لازمی ہے، سوائے اس کے کہ بعض صورتوں میں مشلیات (ایسی اشیاء جن کی مثل بازار سے دستیاب ہو سکتی ہوں) کے بٹوارے کو علیحدگی (Seperation) کا نام دیدیا جاتا ہے۔ کیونکہ معاوضے سے حاصل ہونے والا حصہ معوض (جو معوض میں دیا گیا) کو چھوڑ دینے کے مثل ہے۔ تو سمجھایا جاتا ہے گویا کہ اس نے عین اپنا حق حاصل کیا ہے بالکل ویسے جیسے قرض خواہ حاصل کرتا ہے۔

ER
جب ہر شریک اپنا حصہ دوسرے شریک کی رضامندی کے بغیر حاصل کرے تو ایسی تقسیم کو حکماً (Dyohd) علیحدگی قرار دیا جاتا ہے اور یہ مفہوم غیر مشلیات میں نہیں پایا جاتا۔ اگر اس پر یہ اعتراض کیا جائے کہ تقسیم میں تو جبر بھی روا ہے جبکہ معاوضات ایسے امور میں سے ہیں جن میں جبر جائز نہیں، جیسے بیع وغیرہ تو اس کا جواب یہ ہے کہ معاوضہ میں بھی بسا اوقات جبر کیا جاتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ قرض خواہ قرض کی ادائیگی کے لیے جبر کرتا ہے اور قرض کی ادائیگی تو معاوضے کے طریقے سے ہی مستحق ہوتی ہے، جس کی وضاحت ہم کتاب الوکالت میں کر چکے ہیں۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جبر سے معاوضے کی نفی نہیں ہوتی۔ اس لیے تقسیم میں بھی جبر جائز ہے باوصف اس کے کہ یہ معاوضہ ہے۔ بایں ہمہ معاوضات مطلقہ، مثلاً بیع وغیرہ میں جبر روا نہیں لیکن تقسیم مطلق معاوضہ نہیں بلکہ یہ ایک اعتبار سے علیحدگی ہے اور دوسرے اعتبار سے معاوضہ ہے لہذا اس میں جبر جائز ہے۔ اس قاعدے کی بنیاد پر کیلاست (برتن سے پانی جانے والی اشیاء)، موزونات (باٹوں سے تولی جانے والی اشیاء) اور صدویات متعاربہ (ایسی گنی جانے والی چیزیں جن کی وحدتوں کے درمیان قیمت میں کوئی تفاوت نہ ہو) کا بٹوارہ عمل میں آتا ہے کیونکہ ان اشیاء کی تقسیم میں مجازفہ (Partition in the Lump)

جائز نہیں جیسے ان کی بیع مجازفہ (کسی جمع شدہ شے کی تعیین مقدار کے بغیر بیع کرنا) ان میں تبادلہ کے مفہوم کی وجہ سے جائز نہیں ہوتی۔

اس کی مثال (امام محمد کی الجامع الصغیر) میں اس طرح دی گئی ہے کہ ایک من گندم جو وفاد میوہ کی مشترکہ ملک ہے اس میں سے تین سیر گھٹیا درجے کی اور دس سیر عمدہ ہے، اس کی قیمت برابر ہے (مراد

یہ ہے کہ اس کی قیمت ایک ہے) ان دو آدمیوں نے اسے آپس میں تقسیم کرنے کا ارادہ کیا، سو ایک نے تیس سیر گندم لے لی اور دوسرے نے دس سیر۔ یہ تقسیم صحیح نہیں کیونکہ اس میں معاوضے کے مفہوم کے متحقق ہونے سے ربا کا امکان پیدا ہو گیا۔ اور اگر زائد وصول کرنے والا گندم کے ساتھ کپڑا یا کوئی اور چیز دیدے تو پھر یہ صحیح ہو گی اس لیے کہ زائد کے بدلے میں کپڑا جو دیدیا گیا لہذا ربا کا مفہوم باقی نہ رہا۔

دوسری مثال دو آدمیوں کی مشترکہ طور پر مملوکہ اراضی میں مشترک کھیتی کی دی ہے کہ ان دو آدمیوں نے کھیتی کو بدوں اراضی کے، باہم تقسیم کرنے کا قصد کیا، اس وقت جبکہ کھیتی تیاری کے مرحلے میں ہے تو اس کی تقسیم جائز نہیں ہے کیونکہ یہ تقسیم مجازفہ کے طریقے سے ہوگی اور اموال نامیہ میں مجازفہ کے طریقے سے معاوضہ جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے دو آدمیوں کے حق میں بھیڑ کی پیٹھ پر اون کی وصیت کی یا (بکری یا گائے وغیرہ کے) تھن میں دودھ کی وصیت کی تو بھیڑ کی پیٹھ پر سے اون اتار لینے اور تھن میں سے دودھ دودھ لینے سے قبل ان کی تقسیم جائز نہ ہوگی کیونکہ (بھیڑ کی پیٹھ پر) اون اور تھن کے اندر دودھ اموال نامیہ میں سے ہیں لہذا مذکورہ اشیاء تقسیم مجازفہ کے قابل نہیں جیسے کہ یہ بیع مجازفہ کے قابل نہیں۔ اسی طرح خیاریعوب (تقسیم کے وقت کسی حصے میں عیب معلوم نہ ہو مگر بعد میں پتا چلے تو اس عیب کی بناء پر تقسیم توڑی جاسکتی ہے Option for Defect) تقسیم کی دونوں قسموں میں داخل ہے، جیسے کہ وہ بیع میں داخل ہے اور خیاریعوب (تقسیم کی رو سے ملنے والے حصے کو نہ دیکھنے کی وجہ سے حصہ دار کو تقسیم توڑنے کا اختیار) (OPTION ON INSPECTION) اور خیاری شرط (بوقت تقسیم لگائی گئی شرط کی وجہ سے تقسیم توڑنے کا اختیار option for condition) ایک قسم میں تو داخل ہیں مگر دوسری میں نہیں۔ داخل نہ ہونے کی وجہ یہ نہیں کہ دوسری قسم میں تبادلے کا معنی معدوم ہے بلکہ ایک اور وجہ سے جس کا ذکر ہم مناسب مقام پر کریں گے۔

اگر دو آدمی کسی تیسرے شخص سے ایک من گندم سودرہم میں خریدیں اور پھر اسے تقسیم کر لیں ہر دو کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنے حصے کی گندم کو ۵ درہم پر مابحت (مابحت پر فروخت سے مراد ہے کہ قیمت خرید پر نفع متعین کر کے بیچنا موجودہ صورت میں قیمت خرید ۵ درہم ہے سو اس پر نفع مقرر کر کے یعنی مابحت سے اسے بیچا جاسکتا ہے۔ فروخت کنندہ کے گاہک میں نے اسے ۵ درہم میں خریدا تھا اور اس پر ۵ درہم نفع لے کر بیچا ہوں، دیکھئے کتاب البیوع) میں فروخت کر دے اور اگر وہ دونوں بل کر ایک گھر سودرہم میں خریدیں اور پھر اس کا بٹوارہ کر لیں تو اس صورت میں ان دونوں میں سے کسی کے لیے جائز نہیں کہ اپنے حصے کو ۵ درہم پر مابحت میں فروخت کرے ان دونوں صورتوں کا حکم جدا ہے، اس لیے نہیں کہ ایک میں علیحدگی کی خاصیت پائی جاتی ہے اور دوسری میں تبادلے کی بلکہ ایک اور معنی کے لحاظ سے ان دونوں قسموں میں فرق ہے اور وہ معنی یہ ہے کہ مابحت سے مراد ہے مثلی قیمت پر پہلی ٹن (قیمت خرید) میں کچھ (متعین) اضافہ کر کے فروخت کرنا اور جس صورت میں اضافہ ممکن ہو مثلی قیمت پر پہلی ٹن میں اضافہ کر کے بیچا جائز ہے (مثلی قیمت سے مراد ہے وہ چیز جس کے معاوضے میں اس نے یہ چیز خریدی تھی، مثلاً اگر ایک من گندم کے عوض کپڑے کا ایک تھان خریدا تو اس تھان کی مثلی قیمت ایک من گندم ہے۔ وہ کسی دوسرے شخص کو یہ تھان ایک من پانچ سیر گندم میں یعنی پہلی قیمت خرید جو ایک من گندم ہے پر ۵ سیر گندم کا اضافہ کر کے بیچ سکتا ہے) اور جس صورت میں اضافہ نہ کیا جاسکتا ہو تو اس میں مابحت پر فروخت جائز نہیں۔ مثلاً اگر ایک من گندم کے

بدلے ایک من گندم خریدے تو اسے وہ ایک من پر مباحثت میں فروخت نہیں کر سکتا (کیونکہ اس صورت میں اضافہ نہیں لیا جاسکتا کہ وہ ربوا کے حکم میں داخل ہوگا) یہی صورت گھروالے معاملے میں موجود ہے بلکہ بدرجہ اولیٰ موجود ہے۔ کیونکہ ایک من گندم کے بدلے ایک من گندم والی صورت میں تو معاوضہ مقصود ہے جبکہ گھر کے بٹوارے والی صورت میں معاوضہ مقصود نہیں اور جب صورت حال یہ ہو تو اس ثمن کی شرعی حیثیت ساقط ہو جائے گی اس لیے کہ اس صورت میں اضافہ نہیں کیا جاسکتا۔ اسے یہ تو اختیار ہے کہ وہ اس کا پہلی قیمت پر جو کہ ۵۰ درہم ہے اور جس میں اضافہ ممکن ہے، مباحثت کا سودا کر لے لیکن گھر کے بٹوارے کی صورت اس سے مختلف ہے اس صورت میں مباحثت کے سودے کی شکل تو یہ بنے گی کہ وہ ثمن اول (پہلی قیمت) جو کہ بٹوارے کی ثمن ہے دہوارے کی ثمن سے مراد یہ ہے کہ اس کے یہ قیمت ادا کرنے کی بناء پر گھر کا بٹوارہ ہوا ہے اگر اس نے یہ قیمت نہ ادا کی ہوتی تو اس کے حق میں یہ بٹوارہ نہ ہوتا، مگر یہ قیمت بعد از بٹوارہ حاصل ہونے والے حصہ مکان کی قیمت نہ قرار نہ پائے گی) پر کسی چیز کا اضافہ کر کے فروخت کرے وہ اس طرح کہ اس کا جو نصف حصہ اس کے شریک کے پاس ہے اسے اس نصف حصے کے عوض میں بیچ دے جو اس کے قبضے میں ہے اور پھر اس پر درہم کا اضافہ کرے (نہ یہ کہ پچاس درہم ثمن اول قرار دے کر اس پر درہم کا اضافہ کرے کیونکہ ثمن اول پچاس درہم نہیں بلکہ وہ نصف حصہ مکان ہے جو اس نے اپنے شریک کو دیا ہے)۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ گھر کے بدلے گھریا کپڑے کے بدلے گندم خریدے تو ان سب صورتوں میں ثمن اول پر مباحثت کا سودا کرنا ممکن ہے۔ مگر اس حصہ مکان کا پچاس درہم پر مباحثت کا سودا جائز نہیں کہ یہ دس کے بدلے گیارہ کے منافع پر بیچنے کے مترادف ہے اور وہ جائز نہیں جیسا کہ کتاب البیوع میں وضاحت کی جا چکی ہے۔ البتہ اگر وہ اس حصہ مکان کو مباحثت پر فروخت کرے اس آدمی (یعنی اپنے شریک) کے ہاتھ جس نے اسے وہ حصہ اپنے اس حصہ کے عوض فروخت کیا جو اس کے قبضے میں ہے تو یہ صورت جدا ہے (مراد یہ ہے کہ اگر مکان کے بدلے میں مکان خریدا تو یہ مکان اپنی ثمن اول، اور وہ ہے مکان پر تو متعین نفع لے کر بیچا جاسکتا ہے لیکن نقدی کو نقدی کے بدلے مباحثت پر فروخت نہیں کیا جاسکتا۔ مکان کے بٹوارے کی صورت میں ہر شریک کے حصے میں جو مکان آیا ہے وہ درحقیقت تبادلے کے طور پر آیا ہے۔ بالکل اسی طرح جیسے ایک مکان دے کر کوئی دوسرا مکان خریدے لہذا بٹوارے کے نتیجے میں حاصل ہونے والے حصہ مکان کی ثمن اول دوسرے شریک کو ملنے والا نصف حصہ مکان ہے نہ کہ پچاس درہم اور مباحثت ہوتی ہے ثمن اول پر) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

تقسیم کی شرائط | تقسیم کے صحیح ہونے کی شرطوں کی کئی اقسام ہیں جن میں سے بعض کا تعلق قاسم (تقسیم کنندہ) سے بعض کا مقسوم (وہ چیز جس کا بٹوارہ کیا جائے) سے اور بعض کا مقسوم لہ (جس کے حق میں بٹوارہ کیا گیا یعنی شرکائے ملک) سے ہے۔ جو شرائط قاسم سے متعلق ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، ایک تو جواز سے متعلق ہے جبکہ دوسری استحباب سے۔ جواز کی متعدد شرائط ہیں جن میں سے ایک عقل ہے چنانچہ مجنون یا اس بچے کی تقسیم جائز نہیں جو عاقل نہیں کیونکہ عقل شرعی تصرفات کی اہلیت کی شرائط میں سے ہے، البتہ بالغ ہونا تقسیم کے جواز کی شرط نہیں ہے چنانچہ اپنے ولی کی اجازت سے اس بچے کے ہاتھوں تقسیم جائز ہے جو تقسیم کی فہم رکھتا ہو۔ اسی طرح قاسم کا مسلمان، مرویا آزاد ہونا بھی تقسیم کے جواز کی شرط نہیں ہے، چنانچہ ذمی، عورت

مکاتب (ایسا غلام جسے مالک نے مقررہ مال کے بدلے میں آزاد کرنے کا پروانہ دیدیا ہو) اور ماذون (جسے کسی مال میں تصرف کی اجازت ہو Licencee) کے ہاتھوں تقسیم جائز ہے کیونکہ یہ سب بیع کی اہلیت رکھتے ہیں (اور جو بیع کی اہلیت رکھتا ہے وہ تقسیم کے بھی اہل ہے) لہذا یہ سب تقسیم کی اہلیت کے بھی حامل ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ ایک شرط ملک یا ولایت ہے۔ لہذا قاسم میں ان دو اوصاف میں سے اگر ایک بھی موجود نہ ہو تو اس کی تقسیم جائز نہیں (یعنی ان دو میں سے کوئی ایک وصف ضرور ہو) ملک کی شرط کا مفہوم یہ ہے کہ قاسم (شے مقسوم کا) مالک ہو سو وہ (اس شے کے) شرکاء میں ان کی باہمی رضامندی سے وہ چیز تقسیم کر دے۔ یہی ولایت (اختیار) تو اس کی دو قسمیں ہیں، ولایت قضاء اور ولایت قرابت۔ ولایت قضاء میں تقسیم کے لئے درخواست کا موجود ہونا شرط ہے چنانچہ قاضی یا اس کا امین جملہ شرکاء یا بعض شرکاء کی درخواست پر جس کی وضاحت ہم آگے کریں گے، صغیر سن Minor اور بڑے، مرد اور عورت قومی اور آزاد غلام ماذون اور مکاتب سب کے درمیان بٹوارہ کرنے کا مجاز ہے۔ لیکن ولایت قرابت میں درخواست کا ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ باپ یا اس کا وصی اور دادا یا اس کا وصی صغیر سن Minor اور محبوظ الحواس شخص میں ان کی درخواست کے بغیر بٹوارہ کر سکتا ہے۔ اس میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جسے ولایت بیع حاصل ہے اسے ولایت تقسیم بھی حاصل ہے، اور جسے ولایت بیع حاصل نہیں اسے ولایت تقسیم بھی حاصل نہیں مذکورہ قرابت داروں کو چونکہ ولایت بیع حاصل ہے لہذا ولایت تقسیم بھی حاصل ہوئی۔ اور یہی صورت قاضی کی ہے کہ اسے چھوٹے بڑے سب کے مال کی بیع کی ولایت حاصل ہوتی ہے لہذا ان سب پر اسے ولایت تقسیم بھی حاصل ہے۔ جہاں تکٹاں، بھائی یا چچا کے وصی کا تعلق ہے تو اسے مال منقول (جیسے حیوانات اور دوسرا ساز و سامان جسے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاسکے، Movable properties) کی تقسیم کا تو اختیار حاصل ہے مگر عقار (مال غیر منقول، جیسے اراضی، مکان وغیرہ Immovable Properties) کی تقسیم کا نہیں کیونکہ اسے مال منقول کی بیع کی ولایت حاصل ہے نہ کہ عقار کی۔ اگر مکاتب مالک کو مال مقررہ کی مکمل ادائیگی کے بغیر فوت ہو جائے تو کیا اس کے وصی کو تقسیم کا اختیار حاصل ہے؟ تو اس ضمن میں دو روایتیں ہیں۔ اور ولایت کے ضمن میں بٹوارے کو جو بیع کے معاملے پر قیاس کر کے حکم لگایا جاتا ہے اس سے ہمارے اس قول کی تائید ہوتی ہے کہ بٹوارے میں تبادلے کے مفہوم کا پایا جانا لازمی ہے (یعنی یہ جو اصول ہے کہ جسے ولایت بیع حاصل ہے اسے ولایت تقسیم بھی حاصل ہے تو گویا تقسیم کا عمل بیع کے مثل ہے اور بیع میں تو معاوضہ یا تبادلہ ہوتا ہے لہذا اس سے ثابت ہوا کہ بٹوارے میں بھی معاوضہ یا تبادلہ ہی ہوتا ہے)۔ میت کے وصی کو موصی لہ (جس کے حق میں مرنے والے نے وصیت کی) کی طرف سے بٹوارے کی اجازت نہیں اس لیے کہ اسے اس پر ولایت حاصل نہیں۔ اسی طرح وارثوں کو بھی موصی لہ کی طرف سے بٹوارہ کرنے کا حق نہیں کیونکہ انہیں اس پر ولایت حاصل نہیں اس لیے کہ موصی لہ کی حیثیت تو ایک وارث کی سی ہے۔ کچھ وارث بھی دوسرے وارثوں کی طرف سے تقسیم کرنے کے مجاز نہیں کیونکہ انہیں ان پر کوئی ولایت حاصل نہیں لہذا وہ موصی لہ کی طرف تقسیم نہیں کریں گے اور اگر انہوں نے اس کی غیر حاضری میں اس کی طرف سے تقسیم کر دی تو ان کی یہ تقسیم فسخ کر دی جائے گی، لیکن یہ اس صورت میں ہوگا کہ جب تقسیم شرکاء کی باہمی رضامندی سے عمل میں آئی ہو اور اگر قاضی کے فیصلے کے تحت ہوئی تو پھر نافذ ہوگی اور اسے فسخ نہ کیا جائے گا، اس کی وضاحت ہم انشاء اللہ مناسب مقام پر کریں گے۔ رہیں شرائط استجاب تو اس کی بھی کئی قسمیں ہیں۔ ازاںجملہ یہ ہے کہ قاسم عادل، امانت دار اور معاملات تقسیم سے

واقف ہو کر نہ اگر وہ غیر عادل یا خیانت کار یا امور تقسیم سے نابلد ہے تو خدشہ ہے کہ وہ تقسیم کرتے وقت ظلم سے کام لے گا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ وہ قاضی کا مقرر کردہ ہو، ایک تو اس لیے کہ اس کے ماسوا کسی اور کی تقسیم منہجین اور عزیز حاضر شریک پر نافذ نہیں ہوتی اور دوسرے اس لیے کہ امانت داری کی شرائط اس میں دوسروں کی بہ نسبت بہتر طور پر پائی جاتی ہیں۔ اور افضل یہ ہے کہ اسے بیت المال سے تنخواہ دی جائے تاکہ لوگوں کے لیے بھوارے کا کام ان سے کوئی اجرت لیے بغیر سرانجام دے سکے کیونکہ اس میں مسلمانوں کو زیادہ سہولت رہے گی۔ اگر قاضی کے لیے یہ ممکن نہیں کہ اسے بیت المال سے تنخواہ دے تو پھر وہ لوگوں سے اجرت لے کر تقسیم کا کام کرے لیکن یہ ضروری ہے کہ قاضی اس کی اجرت کی شرح متعین کر دے تاکہ وہ لوگوں سے منہ مانگی اجرت وصول نہ کر سکے۔ اگر لوگوں کی مرضی یہ ہو کہ وہ قاضی کے مقرر کردہ قاسم کے بجائے کسی اور قاسم سے اجرت پر تقسیم کرائیں تو قاضی انہیں ایسا کرنے سے منع نہ کرے اور نہ ہی انہیں اس بات پر مجبور کرے کہ وہ اسی کے مقرر کردہ قاسم سے تقسیم کروائیں کیونکہ اگر ایسا کیا گیا تو، غالباً زیادہ اجرت لیے بغیر راضی نہ ہوگا اور اس سے لوگوں کو نقصان پہنچے گا۔ اسی طرح وہ قاسموں کو تقسیم میں اشتراک کرنے کی بھی اجازت نہ دے، بدلیل مذکورہ (یعنی قاسموں کے باہمی اشتراک کی صورت میں بھی وہ منہ مانگی اجرتیں وصول کریں گے یعنی اس سے اجارہ داری کی صورت پیدا ہو جائے گی)۔

استہاب کی تیسری شرط یہ ہے کہ قاسم حصے بنانے کے وقت حصوں میں برابری اور مساوات حاصل کرنے کے لیے قایت درجہ اہتمام کرے اور کوئی کسر نہ اٹھا رکھے تاکہ کسی حصے میں کوئی کمی بیشی نہ رہ جائے۔ اور یہ بھی ضروری ہے کہ دو شریکوں کے درمیان کسی حق کو غیر مقوم نہ چھوڑے، مثلاً راستے، گزرگاہ، آب اور پینے کے پانی کا حق، تاکہ ایسا کرنا ممکن ہی نہ ہو۔ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ایک شریک کے حصے کو دوسرے کے حصے میں شامل نہ کرے، جب تک کہ وہ خود ایسا کرنے پر رضامند نہ ہوں، کیونکہ بصورت دیگر تقسیم ثانی کی ضرورت پیش آئے گی۔ نیز گھر وغیرہ کی تقسیم میں وہ دراہم کو داخل نہ کرے، جب تک کہ بدوں اس کے تقسیم ممکن ہی نہ ہو۔ یہ اس لیے ہے کہ تقسیم کا محل تو ملک مشترک ہے اور دراہم میں کوئی شرکت نہیں ہوتی لہذا وہ دراہم کو تقسیم میں داخل نہ کرے جب تک کہ ایسا کرنا ناگزیر نہ ہو۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ الموفق۔

ایک شرط یہ ہے کہ حصے بنانے کے کام سے فارغ ہو جائے تو قرعہ اندازی کرے۔ مگر شرکاء سے تسلیم کرالینے کے بعد کہ جس کے نام کا قرعہ پہلے نکلے گا اسے گھر کے اس جانب سے یہ حصہ ملے گا اور جس کے نام کا اس کے بعد نکلے گا اسے وہ حصہ ملے گا جو پہلے سے متصل ہے، علیٰ هذا القیاس۔ اس کے بعد ہی قرعہ کالے اور یہ قرعہ اندازی اس لیے نہیں ہے کہ اس کا (تقسیم کے) فیصلے سے کوئی تعلق ہے بلکہ یہ تو ان کے اطمینان قلب کے لیے ہے، اور اس لیے ہے کہ یہ طریقہ مسنون ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر قاسم تقسیم کی خدمت اجرت پر سرانجام دے تو اس کی اجرت شرکار کی تعداد پر ہوگی (یعنی ہر شریک مساوی اجرت دے گا) Per Head اور یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے جبکہ صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ) کے نزدیک اجرت کی ذمہ داری بقدر حصہ عائد ہوگی (یعنی ہر شریک اپنے حصے کی مناسبت سے اجرت دے گا) صاحبین کے اس قول کی توجیہ یہ ہے کہ تقسیم کی اجرت ملک کے مصارف میں سے ہے۔ لہذا اس کا تعین بقدر حصہ ہوگا، جیسا کہ نفقہ کے معاملے میں ہوتا ہے امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کی دلیل یہ ہے کہ اجرت

کام کی ہے اور کام سب کے حق میں مساوی ہے لہذا اجرت بھی سب شرکاء پر مساوی طور پر عائد ہوگی اس لیے کہ قاسم کا کام حصوں کی تمیز (علحدگی) ہے اور تمیز کے کام کی نوعیت سب کے حق میں ایک ہی ہے کیونکہ قلیل حصہ کی کثیر حصہ سے تمیز بعینہ وہی ہوتی ہے جیسی کہ کثیر حصہ کی قلیل حصہ سے اور ایک ہی شے میں تفاوت محال ہے اور جب کام میں کوئی تفاوت نہیں تو اجرت میں بھی تفاوت نہیں ہو سکتا۔ نفقہ (مصارف) کا معاملہ اس سے بالکل مختلف ہے کیونکہ وہ ملک کے مقابلے میں ہوتا ہے اور ملک میں تفاوت ہوتا ہے لہذا نفقہ میں بھی تفاوت ہوگا۔ یعنی ملک میں جس کا حصہ زیادہ ہے وہ ملک پر اٹھنے والے مصارف کا بوجھ بھی اسی نسبت سے زیادہ اٹھائے گا) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

مقسوم لہ سے متعلق شرائط وہ شرائط جن کا تعلق مقسوم لہ سے ہے ان کی کئی اقسام ہیں: ۱۔ زابطہ یہ ہے کہ تقسیم کی دو قسموں میں سے ایک قسم کے تحت اسے کوئی

نقصان نہ پہنچے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ تقسیم دو قسم کی ہوتی ہے، ایک توجبری (BY COMPULSION) تقسیم ہوتی ہے اور اس کا اختیار صرف قاضی کو ہے اور دوسری اختیاری (BY CONSET) رضا مندی سے تقسیم اور یہ وہ ہے جسے شرکاء باہمی رضا مندی سے سرانجام دیتے ہیں۔ ان ہر دو قسم کی پھر آگے دو قسمیں ہیں، تقسیم تفریق اور تقسیم جمع۔

تقسیم تفریق تقسیم تفریق کے بارے میں ہمارا موقف یہ ہے، وباللہ تعالیٰ التوفیق، کہ جس چیز کی تقسیم عمل میں آتی ہے وہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو اس کے ٹکڑے کرنے سے دونوں شریکوں کو مطلقاً کوئی نقصان لاحق نہ ہوگا بلکہ اس میں فائدہ ہوگا (یعنی یہ چیز قابل تقسیم ہوگی) اور یا پھر اس کے ٹکڑے کر دینے سے نقصان لاحق ہوگا۔ سو اگر تو وہ چیز ایسی ہے کہ اس کے ٹکڑے کرنے سے دونوں شریکوں کو نقصان قطعاً نہیں بلکہ فائدہ ہے، مثلاً وہ چیز مکمل (برتن سے پانی جانے والی) موزوں (باٹ سے تولی جانے والی) یا عددی متوازن (گنی جانے والی ماثلی چیز) ہے تو ایسی چیز میں تقسیم تفریق کو جبری تقسیم کے طریق پر عمل میں لانا جائز ہے، بالکل ویسے جیسے اختیاری تقسیم کے تحت ان کی تقسیم جائز ہے کیونکہ جبری تقسیم کے تحت ہونے والی تقسیم سے بھی تقسیم کا شرعی مقصد حاصل ہو جاتا ہے اور وہ ہے مملوکہ شے کے منافع کی تکمیل۔ اگر مقسوم ان اشیاء میں سے ہے جن کے ٹکڑے کرنے سے نقصان لاحق ہوتا ہو تو وہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو یہ نقصان دونوں شریکوں کو پہنچے گا (چیز ناقابل تقسیم ہوگی) یا پھر ایک کو نقصان پہنچے گا اور دوسرے کو نفع۔ اگر دونوں کو نقصان پہنچتا ہو تو ایسی شے کی جبری تقسیم جائز نہیں ہے، مثلاً ایک موتی، یا قوت کا دانہ، زمر کا دانہ، ایک کپڑا، کاٹھی، کمان، مصحف کریم، قبا، جبر، خیمہ، دیوار، حمام، پھوٹا مکان، پھوٹی درکان، چکی، گھوڑا، اونٹ، گائے، بکری وغیرہ کیونکہ ایسی چیزوں کی تقسیم سے دونوں شریکوں کو نقصان پہنچے گا اور قاضی کو ضرر رسانی پر مجبور کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہوتا۔ اسی طرح ندی نالے، کاریز، چشمے اور کنویں کی تقسیم بھی جبراً نہیں کی جاسکتی، بدلیل مذکورہ، البتہ اگر ان مؤخر الذکر چیزوں کے ساتھ کوئی اراضی بھی مشترک ہے تو وہ تقسیم کر دی جائے گی اور کنواں اور ندی نالے مشترک رہنے ویسے جائیں گے۔ اگر دو اراضی کے ندی نالے جدا جدا ہوں یا الگ الگ چشمے اور کنویں ہوں تو اس صورت میں (ارضی کے ساتھ ساتھ) ندی نالے، کنویں اور چشمے بھی تقسیم کر دیے جائیں گے کیونکہ ان کی تقسیم میں کوئی نقصان نہ ہوگا۔ اسی طرح دروازہ،

صحیح اور لکڑی ہے کہ اگر ان کے ٹکڑے کرنا نقصان دہ Injurious. ہو تو تقسیم نہ کیے جائیں اور اگر لکڑی بڑی ہے اور بغیر نقصان پہنچائے اس کے برابر برابر حصے کیے جاسکتے ہیں تو اس کی تقسیم درست ہوگی ان تمام اشیائے مذکورہ کو تقسیم اختیاری کے تحت تقسیم کرنا جائز ہے یعنی یہ کہ دونوں شریک باہمی رضامندی By Mutual agreement سے خود تقسیم عمل میں لے آئیں، کیونکہ انہیں اپنے آپ کو نقصان پہنچانے کا اختیار حاصل ہے، اگرچہ ایسی تقسیم بھی نفع سے بالکل عاری نہ ہوگی۔ اگر چیز قابل تقسیم نہ ہو تو کوئی شریک دوسرے شریک کو مجبور نہیں کر سکتا کہ وہ اپنا حصہ اس کے ہاتھ فروخت کر دے یہ جمہور فقہاء کا مسلک ہے جبکہ امام مالک رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ اپنا تنازعہ قاضی کے پاس فیصلہ کرانے کو لے جائیں تو قاضی اسے فروخت کر دے اور قیمت کو ان دونوں کے مابین تقسیم کر دے۔ مگر صحیح رائے وہی ہے جو جمہور کی ہے، کیونکہ ازالہ ملک کے لیے جبر کرنے کی شریعت اجازت نہیں دیتی۔

ایسا ہی معاملہ دو آدمیوں کے درمیان مشترک راستے کا ہے کہ ایک شریک تو اس کی تقسیم کا مطالبہ کرے اور دوسرا تقسیم پر آمادہ نہ ہو اس صورت میں اگر تقسیم کے بعد بھی ہر دو شریک کے لیے راستہ کھلا رہتا ہے تو تقسیم جبراً کر دی جائے گی کیونکہ اس طرح کی تقسیم سے وہ مقصود حاصل ہو جائے گا جو شریعت نے اس سے وابستہ کیا ہے اور وہ ہے ملک کے منافع کی تکمیل، اس لیے جبری تقسیم عمل میں لائی جائے گی مگر دونوں کے لیے راستہ برقرار نہ رہتا ہو تو جبری تقسیم نہیں کی جائے گی کیونکہ اس تقسیم سے دونوں شریکوں کو نقصان پہنچے گا اور قاضی کو ضرر رسانی کی ولایت حاصل نہیں۔ اگر ہر دو شریک کے حصہ مکان میں مختلف سمتوں میں جدا جدا پھانک ہو تو اس صورت میں بھی قاضی جبراً تقسیم کر دے گا کیونکہ اس صورت میں تقسیم ضرر رساں واقع نہ ہوگی اور اگر وہ خود اسے تقسیم کر لیں تو جائز ہے اس وجہ سے کہ وہ دونوں نقصان اٹھانے پر رضامند ہو گئے ہیں۔ یہی حال مشترک گزرگاہ آب (بدرو وغیرہ) کا ہے کہ اگر ایک شریک تقسیم کا مطالبہ کرے اور دوسرا تقسیم سے انکار کرے اور کیفیت اس گزرگاہ آب کی یہ ہو کہ اگر تقسیم کر دی جائے تو بعد از تقسیم ہر شریک کے حصے میں اس قدر گزرگاہ آجائے جو اس کے پانی کے نکاس کے لیے کافی ہو یا تقسیم کے منکر شریک کے پاس کوئی متبادل جگہ ہو جہاں سے پانی کا نکاس ممکن ہو تو قاضی جبراً تقسیم کر دے گا اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو تقسیم نہیں کرے گا وجہ وہی ہے جو ہم راستے کی تقسیم کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگر ایک شریک مکان کے پھانک کا مطالبہ کرے، راستہ چھوڑے بغیر اور دوسرا شریک بغیر راستہ چھوڑے تقسیم سے انکار کرے تو اگر ہر دو شریک کو ایک ایک پھانک حاصل ہے جو اس کے حصہ مکان میں کھلتا ہے پھر تو قاضی راستہ چھوڑے بغیر تقسیم کر دے گا کیونکہ تقسیم سے مقصود تو ملک کے منافع کی تکمیل ہوتا ہے جو اس صورت میں بدرجہ اتم حاصل ہو جاتا ہے، خواہ ان کے درمیان راستہ نہ چھوڑے اور باقی کو تقسیم کر دے۔ اگر ہر ایک کا جدا پھانک نہ ہو تو پھر بغیر راستہ چھوڑے تقسیم کر دینے سے ملک کے منافع کی تکمیل کے بجائے ضیاع ہوگا، جس سے انہیں نقصان پہنچے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔ ہاں اگر وہ باہمی رضامندی سے راستہ چھوڑے بغیر تقسیم کر لیں تو جائز ہے بدلیل مذکورہ اور اگر راستہ کی کشادگی اور تنگی پر دونوں میں اختلاف ہو تو اس صورت میں کم از کم کفایت کے اصول پر دروازے کی چوڑائی اور لمبائی (لمبائی سے مراد دروازے سے لے کر اس کے حصہ مکان تک کا فاصلہ ہے) کے مطابق راستہ چھوڑا دے کیونکہ راستہ گزرنے کے لیے ہوتا ہے اور گزرنے کے لیے دروازہ کم از کم کفایت کا معیار ہے، لہذا

اسی کی بنیاد پر فیصلہ کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی طرح کی ایک مثال یہ ہے کہ دو آدمی کسی تیسرے آدمی کی زمین پر اس کی اجازت سے عمارت بنائیں پھر ایک آدمی عمارت کی تقسیم کی درخواست کرے، دوسرا اس پر آمادہ نہ ہو اور مالک زمین موجود نہ ہو تو وہ عمارت تقسیم نہ کی جائے گی، کیونکہ جس زمین پر وہ عمارت تعمیر کی گئی ہے وہ دونوں شریکوں کے مابین بطریق اجارہ (مستعارہ کر) یا بطریق اجارہ (کرایہ پر لے کر) غیر معین ہے (پوری زمین کے ہر ہر اینچ کے دونوں مستعیر (عارثینے والا) یا مستاجر (کرایہ دار) ہیں اگر وہ عمارت ان دونوں میں تقسیم کر دی جائے تو ہر شریک کو دوسرے شریک کے حصے میں دخل حاصل رہے گا (زمین کی وجہ سے) اور یہ نقصان دہ صورت ہے، لہذا قاضی انہیں تقسیم پر مجبور نہ کرے گا۔ اگر وہ باہمی رضامندی سے خود ہی تقسیم کر لیں تو جائز ہے۔ اسی طرح اگر مالک زمین عمارت کو منہدم کر دے اور ان دو شریکوں میں کوئی آلہ مشترک ہو تو اسے بھی باہمی رضامندی ہی سے تقسیم کر سکتے ہیں۔

ایسی ہی مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں نے اپنی مشترکہ ملکیتی زمین میں کھیتی کاشت کی پھر ایک شریک نے کھیتی کی تقسیم کی درخواست کی مگر زمین کی نہیں، تو اگر تو کھیتی پک کر تیار ہو چکی ہے، تقسیم نہ کی جائے گی، اسی وجہ کی بنا پر جس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں، اور اگر دونوں شریک تقسیم کی درخواست کریں پھر بھی کھیتی تقسیم نہ کی جائے گی کیونکہ تقسیم کا مانع رتبہ ہے اور حرمت ربا رضامندی سے بھی نہیں اٹھ سکتی، اور اگر پودے ابھی چھوٹے ہیں اور ایک شریک نے تقسیم کی درخواست کی اس صورت میں بھی کھیتی تقسیم نہ کی جائے گی کیونکہ زمین دونوں کی مشترکہ ملک ہے۔ اس لیے اگر کھیتی تقسیم کر دی جائے پھر بھی ہر شریک کو دوسرے کے حصے میں کھیتی اکھاڑنے کا دخل حاصل رہے گا (زمین کی مشترکہ ملکیت کی وجہ سے کہ ہر شریک کو پوری مملوکہ زمین میں ایک ایک ذرے پر ملکیت حاصل ہے) لہذا اس تقسیم میں نقصان ہے اور نقصان پر مجبور نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر کھیتی اکھاڑنے کی شرط پر دونوں اپنی باہمی رضامندی سے خود ہی کھیتی کو تقسیم کر لیں تو جائز ہے کیونکہ وہ نقصان پر رضامند ہو گئے ہیں۔ اگر کھیتی کو برقرار رکھنے کی شرط پر تقسیم کریں تو یہ تقسیم جائز نہ ہوگی کیونکہ رقبہ زمین ان دونوں میں مشترک ہے۔ تقسیم میں کھیتی کو برقرار رکھنے کی شرط کا مطلب ہے کہ انہوں نے اس شرط پر کھیتی تقسیم کی کہ ہر شریک دوسرے شریک کی مملوکہ کھیتی سے نفع حاصل کر سکے گا (کیونکہ زمین جو مشترک ہے) اور اس قسم کی شرط سے بیع فاسد ہو جاتی ہے لہذا اس سے تقسیم بھی فاسد ہو جائے گی، کیونکہ تقسیم میں بیع کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ (بیع میں تبادلہ ہوتا ہے اور تقسیم میں بھی تبادلہ ہوتا ہے)۔ اسی طرح اگر زمین ان دونوں کی ملکیت نہ ہو بلکہ اجارہ یا اجارہ کے طور پر ان کے قبضے میں ہے اور کھیتی ابھی ابتدائی مرحلے میں ہے تو تقسیم نہ کی جائے گی، بدلیل مذکورہ اور اگر وہ باہمی رضامندی سے پودے اکھاڑنے کی شرط پر خود تقسیم کر لیں تو جائز ہے لیکن بیع کی طرح، اسے برقرار رکھنے کی شرط پر تقسیم نہیں کر سکتے، جیسا کہ سابق میں ذکر ہو چکا ہے۔

اس طرح اگر دو آدمیوں کے درمیان کھجور کا گاجا (یعنی کھجور کے درخت کا پھل) مشترک ہو ان میں سے ایک آدمی گاجے کی تقسیم کی درخواست کرے مگر کھجور کے درخت اور زمین کی نہیں، تو تقسیم نہ کی جائے گی، اس سبب کی بنا پر جو ہم کھیتی کی مثال میں بتا چکے ہیں، اور اگر وہ دونوں باہمی رضامندی سے تقسیم کر لیں تو اکھاڑنے کی شرط کے ساتھ اگر تقسیم عمل میں آئے تو جائز ہوگی اور اگر برقرار رکھنے کی شرط کے ساتھ کی جائے تو جائز نہ ہوگی، دلیل وہی ہے جو ہم کھیتی کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر بعد از تقسیم ایک شریک نے دوسرے شریک کی اجازت سے اسے برقرار رکھا اور کھجوریں بچنے پر اتار لی گئیں تو یہ اضافہ (گاہکوں اور بچی کھجوروں میں جو فرق ہے وہ مراد ہے) اس کے لیے حلال ہے کیونکہ اگرچہ یہ اضافہ اسے ملک مشترک سے حاصل ہوا ہے (کھجور کے درخت اور زمین کے مشترک ملک ہونے کی وجہ سے) لیکن شریک کی اجازت سے ہوا ہے اس لیے حرام نہ ہوگا اور اگر اس نے اجازت نہ دی ہو تو پھر وہ اضافے کو صدقہ کر دے گا کیونکہ اس میں حرام شامل ہو گیا ہے، چنانچہ اس سے بچنے کی ایک ہی صورت ہے کہ اسے صدقہ کر دے۔ یہ تو تھی بحث اس صورت کی کہ جب مقسوم ایسی شے ہو کہ اس کے ٹکڑے کرنے سے دونوں شریکوں کو نقصان پہنچتا ہو اور اگر مقسوم ایسی چیز ہو کہ اس کی تقسیم سے ایک کو نقصان پہنچتا ہو مگر دوسرے کو نہ پہنچتا ہو، مثلاً دو آدمیوں کے مابین ایک مکان مشترک ہو اور ایک شریک کا اس میں نہایت قلیل حصہ ہو تو اگر زیادہ حصے کا مالک شریک تقسیم کی درخواست کرے تو قاضی اسے تقسیم کر دے گا اور اس پر اجماع ہے۔ کیونکہ اس کے حق میں یہ تقسیم بایں طور مفید ہے کہ اس کے ذریعے ملک کے منافع کی تکمیل کا مقصد حاصل ہو جائے گا جبکہ یہ تقسیم قلیل حصہ والے شریک کو اپنے حصے سے نفع اٹھانے سے روک دے گی اور چونکہ وہ ملت حصہ کی وجہ سے اپنے شریک کے حصے سے انتفاع کیے بغیر اپنے حصے سے انتفاع کرنے پر قادر نہیں اس لیے تقسیم کا مطلب یہ لیا جائے گا کہ تقسیم نے اسے اپنے شریک کے حصے سے انتفاع کرنے سے روک دیا ہے، لہذا یہ تقسیم جائز ہے۔ اور اگر قلیل حصے والا شریک تقسیم کی درخواست کرے تو اس سلسلے میں الحاکم الجلیل نے اپنی کتاب مختصر میں ذکر کیا ہے کہ قاضی اس کی درخواست پر تقسیم کر دے گا اور امام قدوری رحمہ اللہ نے لکھا ہے کہ تقسیم نہیں کرے گا۔ الحاکم نے یہ دلیل دی ہے کہ اس تقسیم سے کثیر حصہ والے شریک کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا بلکہ اس کے لیے تو اس میں فائدہ ہے چنانچہ اس کے انکار میں ایذا رسانی ہے اس لیے اس کا لحاظ نہ کیا جائے گا۔ رہا قلیل حصے والا شریک تو وہ تقسیم کی درخواست کر کے اپنے نقصان پر راضی ہو چکا ہے، اس لیے جبراً تقسیم جاری کر دی جائے گی۔ بالکل اسی طرح کہ جب مقسوم کے ٹکڑے کرنے میں کسی شریک کو مطلقاً کوئی نقصان نہیں پہنچتا اور پہلی صورت کے بالکل برعکس کہ جس میں تقسیم سے ہر دو شریک کو نقصان پہنچتا ہے، نقصان پر کوئی رضا مند نہیں ہے اور قاضی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ نقصان پر مجبور کرے سو یہ ہے فرق۔ امام قدوری رحمہ اللہ نے جس رائے کا ذکر کیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ قلیل حصے والا تقسیم کی درخواست کرنے کی صورت میں ایذا رسانی ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے حق میں تو تقسیم سراسر خسارہ ہے لہذا اس کی درخواست کا کوئی اعتبار نہ کیا جائے گا اور جبری تقسیم بدول درخواست کے مشروع نہیں ہے البتہ اگر وہ خود تقسیم کر لیں تو جائز ہے، مذکورہ دلیل کی بناء پر، یعنی یہ کہ قلیل حصے والا خود نقصان اٹھانے پر رضا مند ہو گیا ہے اور کثیر حصے والے کو اس سے مطلقاً کوئی نقصان نہیں پہنچتا، لہذا تقسیم جائز ہے۔

اسی طرح کی مثال یہ ہے کہ دو شریکوں میں ایک گھر مشترک ہے جو ان کے درمیان تقسیم کر دیا گیا جس سے ایک شریک کے حصے میں ایسی جگہ آئی جس کا راستہ نہیں حالانکہ تقسیم کے لیے راستے کی شرط تھی سو اگر تو اس کے حصے میں کوئی دروازہ راستے کی طرف کھلتا ہے تقسیم جائز ہے کیونکہ اس کے لیے اس میں کوئی نقصان نہیں اس لیے کہ وہ دوسرا راستہ استعمال کر کے اپنے حصے سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔ اگر اسے طے والے حصے میں ایسا کوئی دروازہ مطلقاً نہیں ہے اور تقسیم میں حقوق کا ذکر کر دیا گیا ہے (یعنی یہ مذکور ہے کہ یہ حصہ مع جملہ حقوق کے اس کا حصہ ہے) تو اسے اپنے شریک کے حصے میں راستے کے استعمال کا حق حاصل ہے، کیونکہ راستہ حقوق میں شامل ہے

لہذا حقوق کے ذکر سے یہ بھی مذکور ٹھہرا۔ اگر حقوق کا ذکر نہیں ہے تو یہ تقسیم سرے سے جائز ہی نہیں کیونکہ اس تقسیم سے ایک شریک کو نقصان پہنچتا ہے۔

اسی طرح اگر گزرگاہ آب کے بغیر تقسیم کیا گیا جو ایک شریک کی جانب سے شرط تقسیم تھی اور گزرگاہ آب دوسرے کے حصے میں آگئی تو اس کی صورت بھی وہی ہوگی جو راستے والی تقسیم کی تھی۔ اگر وہ خود آپس میں بایں طور تقسیم کر لیں کہ ایک شریک کو نہ راستہ ملے اور نہ ہی گزرگاہ آب تو یہ تقسیم جائز ہوگی کیونکہ وہ خود اپنے نقصان پر رضا مند ہو گیا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی اصول کی بنیاد پر تقسیم جمع (Partition by collection) کی جاتی ہے کہ اس کے تحت دو جنسوں کی جبری تقسیم نہیں کی جاتی کیونکہ مختلف جنسوں پر مشتمل مقوم کی تقسیم ایک شریک کے حق میں باعث ضرر ہوتی ہے۔ Injurious لہذا اس پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ ہم انشاء اللہ آئندہ سطور میں بیان کریں گے۔

یہ تو تھی تقسیم تفریق، یہی تقسیم جمع تو اس سے مراد یہ ہے کہ ہر دو شریک کا حصہ جداگانہ طور پر معین چیز میں جمع کر دیا جائے۔ تقسیم جمع جنس واحد میں جائز ہے دو جنسوں میں جائز نہیں، کیونکہ جنس واحد کی صورت میں تو یہ تقسیم اپنے مقصود کے حصول کا ذریعہ بن جاتی ہے اور وہ مقصود ہے ملک کے منافع کی تکمیل۔

اگر شے مقوم مختلف اجناس پر مشتمل ہو تو تقسیم جمع تکمیل منافع کا ذریعہ نہیں بلکہ منافع کے ضیاع کا باعث بن جاتی ہے۔ اس بات کی وضاحت ہو چکی تو اب ہمارا قول یہ ہے کہ مشلیات کے باب میں کوئی اختلاف نہیں اور وہ ہیں متحد الجنس of the same kind، کیلٹات، موزونات اور عدویات متقاربہ۔ ان کا بٹوارہ تقسیم جمع کے

اصول پر کیا جاتا ہے کیونکہ بغیر کسی نقصان کے اس کے ذریعے تقسیم کا مقصد پورے طور پر حاصل کیا جاسکتا ہے اس لیے کہ متحد الجنس اشیاء میں تفاوت معدوم ہوتا ہے۔ اسی طرح بغیر گلاٹے سونے، بغیر گلاٹے تانبے اور بغیر گلاٹے

لوہے کی تقسیم جمع بھی بدلیل مذکورہ جائز ہے۔ اسی طرح کپڑے اگر وہ متحد الجنس ہوں جیسے ہر دیہ کپڑے، اور اسی طرح اونٹ، گائے اور بکری میں تقسیم جمع جاری کی جاسکتی ہے اس لیے کہ متحد الجنس اور متحد المقصود ہونے کی صورت میں ان میں تفاوت نمایاں Excessive نہیں ہوتا بلکہ بہت معمولی ہوتا ہے اور معمولی تفاوت معدوم

کے مثل ہے۔ یا پھر قیمت کے طریق سے مجبور کیا جائے (قیمت کے طریق سے تقسیم پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، یہ جملہ طلباعت کی غلطی ہے۔) سو اس میں برابر برابر کی تقسیم ممکن ہے، اسی طرح موتی اور یا قوت کے دانے میں بھی تقسیم جمع ہو سکتی ہے بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ مکمل، موزوں، مذروع و گزر سے پائی جانے والی) اور عدوی اشیاء میں بھی دو جنسوں میں تقسیم جمع ممکن نہیں، مثلاً گندم اور جو، روٹی اور

لوا، بادام اور اخروٹ اور ہر دیہ اور مرویہ کپڑے، اسی طرح موتی اور یا قوت، اسی طرح گھوڑا، اونٹ، گائے اور بکری، اسی طرح حب ہر جنس کا ایک فرد ہو، مثلاً ایک ٹٹو، ایک اونٹ، ایک گائے، ایک بکری، ایک

کپڑا، ایک قبا، ایک قمیض، ایک ٹکیہ اور ایک بساط کو بھی جمع کے طریقے پر تقسیم نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اگر ان میں تقسیم جمع کر دی جائے تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو انہیں اعیان (معین و معلوم اشیاء) کے اعتبار سے تقسیم کیا جائے یا پھر قیمت کا لحاظ کر کے، اس طرح کہ بعض (یعنی کم قیمت والی شے) کے ساتھ دراہم یا ذانیہ شامل کر دیئے جائیں۔ پہلی حالت کا تو کوئی امکان نہیں کیونکہ اس سے کسی ایک شریک کو نقصان پہنچے گا،

اختلاف جنس کی صورت میں تفاوت کے بہت زیادہ نمایاں ہونے کے سبب (مثلاً بکری اونٹ یا تیکے اور گائے میں بہت زیادہ تفاوت موجود ہے) نیز قاضی کو اختیار نہیں کہ نقصان پر مجبور کرے، دوسری حالت بھی ممکن نہیں کیونکہ یہ غیر مقسوم کی تقسیم ہوگی اس لئے کہ مقسوم تو ملک مشترک ہے اور دراجم میں ملک مشترک موجود نہیں اور اگر وہ خود تقسیم کر لیں یا ان کی باہمی رضامندی سے تقسیم کر دی جائے تو تقسیم درست ہوگی حتیٰ کہ اگر وہ مختلف قیمتوں کے کپڑے باہم تقسیم کریں اور ایک شریک کمتر قیمت کے کپڑے کے ساتھ دراجم کا اضافہ کر دے تو تقسیم درست ہے۔ اسی طرح باقی جملہ اشیاء کی تقسیم جائز ہوگی۔ یاد رہے کہ یہ باہمی رضامندی کی تقسیم ہے نہ کہ عدالتی تقسیم۔ یہی صورت برتنوں کی تقسیم کی ہے، خواہ وہ ایک ہی دھات سے بنے ہوں یا مختلف دھاتوں سے کیونکہ ساخت کے اختلاف کی وجہ سے وہ مختلف اجناس بن گئے۔ اس لئے پھوٹے برتنوں کی فروخت ایک کے بدلے دو برتن کے حساب سے جائز ہے۔

جہاں تک غلاموں کا تعلق ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان میں تقسیم جمع جائز نہیں جبکہ صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ) کے نزدیک جائز ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غلام، اوصاف اور قیمت میں مختلف ہونے کے باوجود جنس واحد ہیں لہذا دوسرے تمام حیوانات، مثلاً اونٹ، گائے اور بکری وغیرہ کی طرح انہیں بھی جمع کے طریق پر تقسیم کیا جاسکتا ہے اور تفاوت کو قیمت کے ذریعے دور کیا جاسکتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں تقسیم جمع کے جواز کی شرط موجود نہیں اور اس شرط کی غیر موجودگی میں تصرف کا جواز محال ہے۔ اسکی توضیح دہی ہے جو ہم پہلے بتا چکے ہیں یعنی یہ کہ اگر ہم غلاموں کو ان کے اعیان کے اعتبار سے تقسیم کریں گے تو اس سے کسی ایک شریک کو نقصان پہنچے گا کیونکہ اس جنس سے جو مقاصد مطلوب ہوتے ہیں ان مقاصد کے لحاظ سے ایک غلام اور دوسرے غلام میں نمایاں فرق ہوتا ہے لہذا وہ دو مختلف جنسوں کے حکم میں ہوں گے جبکہ تقسیم کے جواز کی شرط یہ ہوتی ہے کہ وہ مقسوم علیہ کے لیے نقصان کا موجب نہ ہو۔ اور اگر ہم انہیں ان کی قیمت کے اعتبار سے تقسیم کریں تو یہ تقسیم اپنے محل میں واقع نہ ہوگی (جس شے کی تقسیم مطلوب ہے وہ تقسیم نہ ہوگی بلکہ کوئی اور چیز تقسیم ہو جائے گی) کیونکہ تقسیم کا محل تو ملک مشترک ہے اور قیمت میں کوئی اشتراک موجود نہیں اور عملیت تصرف کے جواز کی شرائط میں شمار ہوتی ہے لہذا ہم نے جو دلیل دی وہ صحیح ہے۔ اور اگر وہ دونوں خود تقسیم کر لیں تو جائز ہے۔ اس لئے کہ وہ دونوں خود ہی خسارے پر راضی ہو گئے ہیں، غلام کے ساتھ اگر کوئی چیز ہو تو وہ بھی تقسیم ہوگی، (امام محمدؒ نے) کتاب القیمۃ میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ کیونکہ اگرچہ مطلوب اس چیز کی تقسیم نہیں مگر اسے اس چیز کا تابع قرار دیا جائے گا جس کی تقسیم مطلوب ہے اور اسے تبعیت (تابع ہونا) کے اصول پر تقسیم کیا جائے گا، جیسے (مکان کی تقسیم کے وقت) پینے کے پانی اور راستے کو تقسیم کیا جاتا ہے حالانکہ ان چیزوں کی الگ سے بیع جائز نہیں ہوتی مگر یہ بیع میں (مال بیع کے) توابع کے طور پر داخل ہوتی ہیں۔ یہی معاملہ ندی تالے اور زمین کا ہے جہاں نے لکھا ہے کہ اصل (امام محمدؒ کی کتاب) میں جو مذکور ہے اس کا اطلاق رضامندی کی تقسیم (تقسیم رضا) پر ہوگا عدالتی تقسیم (تقسیم قضا) میں یہ جائز نہیں چاہے یہ زائد چیز غلام کے علاوہ کسی اور چیز کے ساتھ ہو کیونکہ جو چیز مقسوم نہیں وہ مقسوم کی تابع بھی نہیں بلکہ اس کی اپنی ایک جدا اور مستقل حیثیت ہے، برعکس پینے کے پانی اور راستے کے (کہ یہ مقسوم کے توابع یعنی لازمی متعلقات ہیں)۔

اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حویلیوں کا بیٹوارہ بھی تقسیم جمع کے طریق پر نہیں کیا جائے گا۔ اگر دو آدمیوں کے مابین دو حویلیاں مشترک ہوں تو ہر حویلی کو جدا گانہ طور پر تقسیم کیا جائے گا خواہ یہ حویلیاں متصل ہوں یا الگ الگ ہوں صاحبین کی رائے یہ ہے کہ اس صورت میں قاضی یہ دیکھے گا کہ اگر تو تقسیم جمع زیادہ مبنی بر انصاف ہے تو تقسیم جمع عمل میں لائے گا اور اگر تقسیم تفریق کے طریقے سے عدل کے تقاضے بہتر طور پر پورے ہوتے ہوں تو اس طریقے سے تقسیم کرے گا۔ اگر ان میں دو راضی یا دو باغ مشترک ہوں تو ان کی تقسیم کی بابت بھی امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کی آراء میں یہی اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور اگر ملک مشترک دو کوٹھڑیاں ہوں، خواہ متصل ہوں یا الگ الگ انہیں تقسیم جمع کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا، اس پر اجماع ہے، البتہ ایک ہی حویلی میں اگر یہ جدا جدا واقع ہوں تو ان کی تقسیم جمع کی بابت امام صاحبؒ اور صاحبین کی رائیں مختلف ہیں۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ تمام مکانات جنس واحد ہیں اور ان کے مابین جو تفاوت پایا جاتا ہے اسے قیمت کے ذریعے دور کیا جاسکتا ہے لہذا یہ بات قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دی جائے کہ اگر تو وہ تفریق میں انصاف کے تقاضے بہتر طور پر پورے ہوتے دیکھے تو تفریق کے طریقے سے تقسیم کر دے اور اگر تقسیم جمع کو زیادہ منصفانہ خیال کرے تو اس طریقے سے تقسیم کر دے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل وہی ہے جس کا ذکر ہم غلاموں کی تقسیم کے ضمن میں کر چکے ہیں کہ اگر مکانوں کو اعیان کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے تو دو مکانوں میں جو نمایاں تفاوت پایا جاتا ہے اس کے سبب کسی ایک شریک کو نقصان پہنچے گا۔ تفاوت اس لئے کہ ایک تو مکان اور مکان میں ذاتی اعتبار سے فرق ہوتا ہے اور دوسرے یہ کہ ان کے رقبہ زمین اور تعمیر میں فرق ہوتا ہے۔ لہذا ان پر دو مختلف اجناس کا حکم لاگو ہوگا اور قیمت کے لحاظ سے انہیں تقسیم کیا جائے تو اس سے غیر عمل میں تصرف واقع ہوگا اور یہ جائز نہیں۔ البتہ وہ خود تقسیم کر لیں یا ان کی باہمی رضامندی سے قاضی تقسیم کر دے تو جائز ہے، بدیل نہ کہ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر ملک مشترک مکان اور راضی ہو یا مکان اور مکان ہو تو ان میں تقسیم جمع روا نہ ہوگی، اس پر اجماع ہے۔ بلکہ ہر ایک کو جدا گانہ طور پر تقسیم کیا جائے گا، اس لئے کہ دو مختلف اجناس ہیں۔

ان شرائط میں سے ایک یہ ہے کہ دو انواع تقسیم میں سے ایک نوع یعنی جبری تقسیم کی صورت میں درخواست موجود ہو اگر کسی ایک بھی شریک کی طرف سے درخواست کرے کی ہی نہ گئی ہو تو تقسیم جائز نہ ہوگی کیونکہ قاضی کی جانب سے تقسیم غیر کی ملک میں تصرف ہے اور غیر کی ملک میں تصرف مالک کی اجازت کے بغیر اصولی طور پر ممنوع ہے البتہ ایک شریک کے درخواست کرنے پر یہ ممانعت اٹھ جاتی ہے کیونکہ ایک شریک کی طرف سے تقسیم کی درخواست وصول ہونے پر قاضی جان لے گا کہ اس اشتراک کے جاری رہنے سے اس شریک کو نقصان ہے۔ اس لئے کہ اگر درخواست ملک مشترک کے منافع کی تکمیل کی غرض سے ہوتی تو اس کا دوسرا شریک بھی ایسی ہی درخواست ضرور کرتا۔ دوسرے شریک پر دینی لحاظ سے لازم ہے کہ ضرر دسانی سے باز آجائے۔ چنانچہ اگر وہ تقسیم سے انکار کرے تو قاضی جان لے گا کہ وہ باز آنے والا نہیں لہذا قاضی تقسیم کر کے نقصان دور کر دے گا۔ اس صورت میں تقسیم دفع مزر کے باب سے ہے اور یہ قاضی کا فرض منصبی ہے۔ اس کی تیسر شفعہ pre-emption ہے کہ شفیع (جو شفعہ کرتا ہے pre-emptor) شفعہ کے ذریعے خریدار سے مکان کی ملکیت حاصل کر لیتا ہے بڑوں اس کی رضامندی کے دفع مزر کے واسطے کیونکہ جب اس نے شفعہ کی درخواست کی تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ خریدار

کے پڑوس سے اسے نقصان پہنچے گا چنانچہ شفعہ کے ذریعے خریدار کو مجبور کر کے اس کا حق ملکیت قائم کر دینے سے شریعت نے شفعہ سے خریدار کے ضرر کو دور کر دیا۔

تقسیم کی ایک نوع میں رضا مندی بھی شرط ہے اور رضا مندی سے مراد ہے مقسوم کے بارے میں شریکیوں کی رضا مندی بشرطیکہ وہ اس کی اہلیت کے حامل ہوں اور اگر نہ ہوں تو پھر ان کی رضا مندی مراد ہے جو شریکیوں کے قائم مقام ہوں اور رضا مندی کی عدم موجودگی میں تقسیم جائز نہ ہوگی حتیٰ کہ اگر وارثوں میں کوئی ایک وارث بچہ ہو یا کوئی بالغ وارث غیر موجود ہو اور وہ ترکے کو تقسیم کر لیں تو یہ تقسیم باطل ہوگی، بوجہ دلیل مذکورہ کے کہ تقسیم میں بیع کا مفہوم پایا جاتا ہے اور رضا مندی سے طے پانے والی تقسیم بیع کے مشابہ ہے اور یا بھی رضا مندی کے بغیر بیع کرنے کا انہیں اختیار نہیں سوائے طرح تقسیم کا بھی اختیار نہیں، ماسوا اس کے کہ وہ رضا مندی دیتے کے اہل نہ ہوں جیسے بچے اور مجنون اشخاص۔ ایسی صورت میں ولی یا وصی کی رضا مندی سے تقسیم عمل میں آئے گی، بشرطیکہ ان (بچے اور مجنون) کے لئے تقسیم نفع بخش ہو، کیونکہ انہیں (ولی یا وصی کو) ان (بچے اور مجنون) کی جانب سے معاملہ بیع کرنے کا اختیار ہوتا ہے لہذا تقسیم کا بھی انہیں اختیار ہے۔ اس طرح اگر ان (شرکاء) میں کوئی بچہ ہو اور اس کا ولی یا وصی موجود ہو تو ولی یا وصی کی رضا مندی سے تقسیم کی جائے گی۔ اگر قاضی نے بچے کی جانب سے وصی مقرر نہ کر رکھا ہو اور وہ اس کی رضا مندی سے تقسیم کر لیں اور پھر وہ اس سے انکار کر دے تو وہ معاملہ قاضی کے سامنے پیش کریں، تاکہ وہ ان کے مابین تقسیم کر دے۔

ازاں جملہ ایک نوع تقسیم میں جملہ شرکاء یا ان کے قائم مقاموں کی موجودگی ہے، حتیٰ کہ اگر کوئی ایک باطل شریک بھی غیر حاضر ہو تو تقسیم قطعی طور پر جائز نہیں اور قاضی بھی تقسیم نہ کرے گا تا آنکہ اس غیر حاضر شریک کا نائب موجود ہو، لیکن اگر قاضی تقسیم کر دے تو اس کی تقسیم فسخ نہ کی جائے گی، کیونکہ یہ محل اجتہاد میں واقع ہوئی ہے، لہذا فسخ نہ ہوگی۔ میراث اقرار کی عدالتی تقسیم میں اقرار پر گواہ قائم کرنا بھی منجملہ ان شرائط کے ہے، اور یہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط ہے، صاحبین کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور محض ان کے اقرار پر تقسیم کر دی جائے گی۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ ان دو شرطوں کے بیان میں حاصل کلام یہ ہے کہ اگر قاضی کے پاس چہ آدمی آئیں اور وہ عاقل، بالغ اور صحیح ہوں (انکے ہوش و حواس قائم ہوں) ان کے قبضے میں کوئی مال ہو، یہ اقرار کریں کہ یہ مال ان کی ملک ہے اور قاضی سے تقسیم کی درخواست کریں تو اصولی طور پر یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی: سبب ملکیت کا ذکر کئے بغیر ملک کا اقرار کریں گے یا پھر سبب بتا کر ملک کا اقرار کریں گے، اور اس سبب کی بناء پر کسی غیر شخص سے اپنی جانب ملک کے انتقال کا دعویٰ کریں گے۔ اور ہر حالت کی پھر آگے دو حالتیں ہوں گی: ان کے قبضے میں ہوا ہے وہ یا تو منقول ہوگا یا پھر (غیر منقول) عقار۔ اگر وہ انتقال ملک کا سبب بتائے بغیر ملک کا اقرار کریں تو ان کے اقرار پر قاضی تقسیم کر دے گا اور دستاویز (مسل) میں گواہیوں کے مقام پر یہ درج کر دے گا کہ میں انکے اقرار پر تقسیم کی ہے اور میں نے تقسیم میں کسی کے خلاف فیصلہ نہیں کیا چنانچہ وہ ملک کی اصلیت پر گواہ قائم کرنے کا مطالبہ نہ کرے گا، وہ ملک مال منقول ہو خواہ عقار بشرطیکہ ان میں سے کوئی بالغ شریک غیر حاضر نہ ہو، اس لئے کہ ملک کی دلیل قاضی کو مل گئی ہے اور وہ ہے قبضہ اور اقرار جسے کوئی جھٹلانے والا موجود نہیں ہے۔ دوسرے شخص سے ملکیت کی منتقلی کا کوئی دعویٰ نہیں کیا گیا ہے۔ اگر کوئی بالغ شریک غیر حاضر ہو تو قاضی تقسیم نہ کرے گا، بوجہ دلیل مذکورہ یعنی یہ کہ جملہ شرکاء یا ان کے قائم مقاموں کی موجودگی تقسیم کے لئے شرط ہے اور یہ شرط یہاں

پائی نہیں جاتی، اس لئے کہ مقدمے کے جو فریق عدالت میں حاضر ہیں وہ غیر حاضر شریک کے نائب بننے کے اہل نہیں ہیں۔ اور اگر وہ میراث کے سبب سے ملک کا اقرار کریں مثلاً یہ کہیں کہ یہ چیز ہم نے فلاں متوفی سے میراث میں پائی ہے، اس صورت میں اگر تو مال منقول ہے تو قاضی ان کے اقرار کے بموجب ان میں وہ مال تقسیم کر دے گا اور ان سے گواہ قائم کرنے کا مطالبہ نہ کرے گا، اس پر اجماع ہے۔ اگر ایک بالغ شریک غیر حاضر ہو جبکہ دو حاضر شریک بالغ ہوں یا ان میں سے ایک بچہ ہو اور اس کا وصی مقرر کر دیا گیا ہو تو اس صورت میں اگر تو مال عقار (غیر منقولہ جائداد) ہے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاضی اسے تقسیم نہ کرے گا تا آنکہ مورث کی موت اور وارثوں کی تعداد پر گواہ قائم ہو جائیں لیکن صاحبینؒ کے قول کے مطابق وہ ان کے اقرار پر تقسیم کر دے گا اور دستاویز (مسل) میں شہادت کی جگہ پر درج کر دے گا کہ اس نے ان کے اقرار پر تقسیم کی ہے۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ تقسیم کا محل ملک مشترک ہے اور وہ اس صورت میں پائی جاتی ہے کہ ملکیت کی دلیل موجود ہے اور وہ ہے قبضہ اور میراث کا اقرار جسے جھٹلانے والا کوئی موجود نہیں سو تقسیم اپنے موقع و محل میں واقع ہوتی ہے، لہذا قاضی تقسیم جاری کر دے گا اور یہ لکھ دے گا کہ اس نے ان کے اقرار پر تقسیم جاری کی ہے، جیسا کہ مال منقول میں کیا گیا تھا۔ ان کی دوسری دلیل یہ ہے کہ گواہ تو منکر کے خلاف قائم کئے جاتے ہیں جب سبھی اقرار کرنے والے ہوں تو پھر گواہ کس پر قائم کئے جائیں گے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایک ایسی تقسیم ہے جو میت کے حق پر باطل طریقے سے واقع ہوتی ہے، لہذا گواہوں کے بغیر صحیح نہ ہوگی جیسے کہ میت پر استحقاق کے دعوے میں ہوتا ہے۔ اس کی تشریح اس طرح کی جاسکتی ہے کہ مکان تقسیم سے قبل میت کی ملکیت پر قائم رہتا ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ترکے کے ثوار سے سے پہلے پیدا ہونے والے نئے معاملات بھی میت کی ملکیت میں شامل ہوتے ہیں حتیٰ کہ اگر ترکے میں ایک درخت ہو اور وہ پھل لے آئے تو وہ پھل بھی میت کی ملکیت ہوگا اور میت کے قریبی بھی اس میں سے ادائے جائیں گے اور اس کی وصیتیں بھی اس میں نافذ کی جائیں گی، اس لئے تقسیم کا مطلب ہے اس کی ملکیت کو نائل کر کے اس میں تصرف کرنا لہذا بغیر ثبوت کے یہ جائز نہیں، برخلاف مال منقول کے کہ اس کی تقسیم میت کے حق کو ختم کرنے کے لئے نہیں بلکہ محفوظ کرنے کے لئے ہے کیونکہ مال منقول کو محفوظ کرنے کی ضرورت ہوتی ہے اور تقسیم ایک طرح سے اس کی حفاظت ہی ہے۔ مگر عقار کو حفاظت کی ضرورت نہیں ہوتی، لہذا اس کی تقسیم میت کے حق کو ختم کرنے کے لئے ہوتی ہے اس لئے قاضی گواہوں کے بغیر اس کی تقسیم کا اختیار نہیں رکھتا۔ ان کی اس بات کا جواب کہ اس صورت میں منکر تو کوئی ہے نہیں پھر گواہ کس پر قائم کیے جائیں یہ ہے کہ وارث ایک دوسرے پر گواہ ہوں گے خواہ وہ سب اقرار کرنے والے ہی ہوں اور یہ جائز ہے اس کی مثال یہ ہے کہ اگر باپ یا وصی نابالغ کے بارے میں اقرار کرے تو اس کا اقرار بدوں گواہوں کے قبول نہیں کیا جاتا حالانکہ منکر کوئی نہیں ہوتا۔ سو یہ بھی اسی طرح کی ایک صورت ہے۔

یہ تو حقیقی بحث اس صورت کی کہ جب وہ ملک کا اقرار میراث کے سبب سے کریں اور اگر کسی غیر حاضر بالغ سے خرید کے سبب سے وہ ملک کا اقرار کریں اور مملوکہ شے مال منقول ہو تو قاضی ان میں تقسیم جاری کر دے گا اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔

اگر وہ مال عقار ہے تو ظاہر روایت (امام محمدؒ کی تدوین کردہ ایسی کتابیں جو ثقہ راویوں نے روایت کی ہیں)۔

میں مذکور ہے کہ وہ ان کے اقرار پر تقسیم کر دے گا اور بائع سے خرید پر ان سے گواہ طلب نہ کیے جائیں گے اور (ظاہر الروایۃ میں) خرید اور میراث میں فرق کیا گیا ہے جبکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ قاضی اسے بھی میراث کی طرح گواہوں کے بغیر تقسیم نہیں کر سکتا۔ اس روایت کی وجہ یہ ہے کہ جب انہوں نے اقرار کیا کہ یہ مال فلاں شخص سے خریدنے کے سبب ان کی ملکیت بنا ہے تو اس طرح انہوں نے بائع کی ملکیت کا تو اقرار کر لیا اور اس کی جانب سے مال کی ان کی طرف منتقلی کا دعویٰ کیا۔ ان کا اقرار تو تسلیم کیا جائے گا مگر دعویٰ نہیں کیونکہ دعویٰ دلیل کا محتاج ہوتا ہے اور دلیل ہے شہادت۔ ظاہر الروایۃ، یعنی خرید اور میراث میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ میراث میں محض اقرار پر تقسیم سے مانعت اس لیے ہے کہ اس میں میت کے حق کا زائل کرنا شامل ہے اور یہ بات بیع کے معاملے میں معدوم ہے کیونکہ فروخت اور مال فروخت کو خریدار کے سپرد کر دینے کے بعد اس میں فروخت کنندہ کا کچھ حق باقی نہیں رہ جاتا لہذا خریدے ہوئے مال کی تقسیم اپنے صحیح موقع و محل پر وقوع پذیر ہوتی ہے اس لیے جائز ہے۔ یہ سب صورتیں اس حال کی ہیں کہ جب وارثوں میں کوئی بالغ وارث غیر حاضر نہ ہو یا کوئی حاضر وارث نابالغ نہ ہو اور اگر ایسا ہو اور وہ میراث کا اقرار کریں تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک تو یہ سرے سے مسئلہ ہی نہیں کہ وہ ان کے اقرار پر تقسیم نہیں کر سکتا کیونکہ وہ تو اس صورت میں بھی تقسیم کرنے کا مجاز نہیں جب سب وارث بالغ اور حاضر ہوں تو اس صورت میں کیونکہ تقسیم کر سکتا ہے۔ صاحبین کے نزدیک اس صورت میں قاضی یہ دیکھے گا کہ اگر تو مکان بالغ اور حاضر وارثوں کے قبضے میں ہے تو بدلیل مذکورہ ان میں تقسیم کر دے گا اور غیر حاضر بالغ وارث کے حصے پر اس کی طرف سے ایک عادل شخص قبضہ کر لے گا جو اس کی حفاظت کا ذمہ دار ہوگا اس لیے کہ وارث ایک دوسرے کی طرف سے فریق مقدمہ ہوتے ہیں اور نابالغ کی طرف سے ایک وصی مقرر کر دے گا۔ اور اگر مکان بالغ غیر حاضر یا نابالغ حاضر وارث کے قبضے میں ہے یا ان کے قبضے میں مکان کا کچھ حصہ ہے تو اس صورت میں جب تک میراث اور وارثوں کی تعداد پر گواہ قائم نہ ہوں قاضی اسے تقسیم نہیں کر سکتا، اس پر اجماع ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کے قبضے میں مکان کا کچھ حصہ ہے اور ضرورت اس سے اس حصہ کا قبضہ چھڑوا کر کسی اور کو حق دلانے کی ہے تو ایسا کرنا بغیر گواہ قائم کئے درست نہ ہوگا، یہ اس صورت میں ہے جب غفار کی میراث پر گواہ قائم نہ کئے گئے ہوں اور اگر اس پر گواہ قائم کر دیے گئے ہوں اور انہوں نے تقسیم کی درخواست کی ہو تو قاضی یہ دیکھے گا کہ اگر تو حاضر وارث دو یا دو سے زیادہ ہوں اور غیر حاضر وارث ایک یا ایک سے زیادہ ہوں اور حاضر وارثوں میں ایک نابالغ ہو تو اس صورت میں قاضی تقسیم جاری کر دے گا اور ہر بالغ اور نابالغ کا حصہ الگ الگ کر دے گا۔ نیز ایک وکیل مقرر کر دے گا جو اس حصے کی حفاظت پر مامور ہوگا، برخلاف ملک مطلق کے کہ اس صورت میں اگر دو شریک حاضر ہوں اور ایک غیر حاضر ہو تو قاضی مالی کو تقسیم نہیں کر سکتا۔ مذکورہ فرق کی وجہ یہ ہے کہ غفار کی تقسیم میت کے مال میں تصرف اور ترکہ میں اس کا حق ختم کر کے اس کے خلاف فیصلہ دینے کے مترادف ہے اور ہر وارث میت کے حقوق اور واجبات میں اس کا قائم مقام ہے۔ اس لئے ان میں سے ہر ایک عیب کی بناء پر حصہ واپس کر سکتا ہے اور اسے بھی واپس کیا جا سکتا ہے (یعنی اس میں خیار عیب Option for Defect) مدافہ ہے جبکہ خریداری کے سبب ملکیت کی صورت میں خریدار عیب کی بناء پر اپنے بائع کے بائع کو مال واپس نہیں کر سکتا، اس لئے کہ بائع ثانی بائع اول کا قائم مقام نہیں ہوتا۔

مگر میراث میں ہر وارث مورث کا قائم مقام ہوتا ہے اس لئے عیب کی بناء پر ایک وارث دوسرے وارث کو حصہ یا اس کا کوئی جز واپس کر سکتا ہے اور خود اسے بھی دوسرے کی طرف واپس کیا جاسکتا ہے۔ لہذا حاضر وارث اگر دو یا دو سے زیادہ ہوں تو اس صورت میں یہ ممکن ہوگا کہ میت کے خلاف فیصلے میں ایک وارث کو میت کی طرف سے (on behalf of) محکوم علیہ بنادیا جائے اور دوسرے کو محکوم لہ اور ایسا کرنے سے تقسیم جائز ہو جائے گی۔ اگر حاضر وارث ایک ہو اور باقی ورثہ غیر حاضر ہوں تو قاضی تقسیم جاری نہیں کرے گا اس لئے کہ میت کے خلاف گواہی گزارنے کے لئے اسے میت کی طرف سے محکوم علیہ بنانا ممکن نہیں کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک ہی شخص بیک وقت محکوم لہ ہو اور محکوم علیہ بھی۔ اگر حاضر وارث کے ساتھ ایک نابالغ وارث ہو تو قاضی اس کی طرف سے ایک وصی مقرر کر کے تقسیم جاری کر دے گا کیونکہ اس صورت میں اس بناء پر تقسیم ممکن ہے کہ تقسیم سے بہرہ ور ہونے والے (مقتسمین) دو وارث حاضر ہیں۔ اگر قاضی وارثوں کے درمیان مال منقول ان کے اقرار پر یا مال غیر منقول (عقار) گواہیوں پر امام ابو حنیفہؒ کی رائے کے مطابق تقسیم کرے اور ایک بالغ وارث غیر حاضر ہو تو قاضی اس کا حصہ الگ کر کے ایک عادل شخص کے قبضے میں دیدے گا، پھر جب وہ شخص حاضر ہو اور وہ بھی ویسا ہی اقرار کرے جیسا کہ باقی وارثوں نے کیا تھا تو تقسیم نافذ رہے گی اور اگر وہ ان کے اقرار سے انکار کرے تو اس صورت میں مال منقول میں تو بالا جماع تقسیم دوبارہ کی جائے گی اور صاحبین کے نزدیک عقار میں بھی ایسا ہی کیا جائے گا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عقار میں تقسیم نہیں دہرائی جائے گی اس لئے کہ یہ تقسیم گواہیوں پر کی گئی ہے اور یہ گواہیاں غیر حاضر کے حق میں بھی مؤثر ہیں۔ (مورث یعنی میت پر جو گواہ قائم کیے جاتے ہیں وہ حاضر اور غیر حاضر سب شریک وارثوں کے حق میں مؤثر ہوتے ہیں اور اگر مورث کے قائم مقام پر گواہ قائم کیے جائیں تو وہ بھی ظاہر ہے کہ حاضر و غیر حاضر سب کے حق میں مؤثر ہوں گے کیونکہ جو حکم اصل کا وہی قائم مقام کا)۔ مزید برآں گواہیوں پر کی جانے والی تقسیم غیر حاضر وارث پر مقدم ہو گئی ہے (یعنی اس کے حاضر ہونے سے پہلے عمل میں آچکی ہے) اس لیے اس کا انکار غیر معتبر ہوگا۔

اگر مال میراث ایک مکان ہو اور اس میں تیسرے حصے کی وصیت ہو، کوئی ایک وارث غیر حاضر ہو اور میراث پر گواہ قائم ہو جانے کے بعد موصیٰ لہ (جس کے حق میں وصیت ہے) تیسرے حصے کے بٹوارے کی درخواست کرے تو تیسرے حصے کا بٹوارہ کر دیا جائے گا اس لیے کہ موصیٰ لہ کی حیثیت ایک وارث کی سی ہے اس لیے اگر اس کے علاوہ ایک وارث بھی حاضر ہو تو گویا دو وارث حاضر ہوئے ایسی صورت میں تقسیم جاری کر دی جائے گی خواہ باقی وارث غیر حاضر ہوں، یہ ہے صورت حال، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

از انجملہ ایک شرط یہ ہے کہ مقسوم لہ تقسیم کے وقت مقسوم کا مالک ہو یعنی اس میں اس کی ملکیت ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو تقسیم جائز نہ ہوگی، اس کی وجہ ہم آئندہ سطور میں انشاء اللہ بیان کریں گے۔

مقسوم سے متعلق شرط | مقسوم سے متعلق صرف ایک شرط ہے اور وہ یہ کہ تقسیم کے وقت مقسوم شے مقسوم لہ کی ملکیت ہو اور اگر ملکیت نہ ہو تو تقسیم جائز نہ ہوگی کیونکہ تقسیم سے مراد ہوتی ہے حصوں کا الگ الگ اور متمیز کر دینا اور ان کا ایک دوسرے سے تبادلہ کرنا اور یہ دونوں عمل صرف ملکیت میں روا ہیں۔ اسی طرح اگر (پوری) مقسوم چیز کا کوئی مستحق نکل آئے تو تقسیم ظاہر میں باطل ہو جائے گی اور باطن میں

تو عیاں ہے کہ صحیح نہ ہوگی۔ اور اگر شے مقسوم کے ایک حصے پر کسی کا استحقاق ثابت ہو جائے تو اسی حصے کی تقسیم باطل ہوگی، اس صورت میں تقسیم بعض حالتوں میں تو دوبارہ کی جائے گی اور بعض میں دوبارہ نہیں کی جائے گی، کہ بعض حالتوں میں تو دوبارہ تقسیم کرانے کا اختیار ثابت ہوتا ہے جبکہ بعض میں ثابت نہیں ہوتا۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ مقسوم پر استحقاق کے ثابت ہونے کی صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوتی، یا تو استحقاق کل مقسوم شے پر ثابت ہوگا یا پھر ایک جزو پر۔ اگر تو کل مقسوم شے پر استحقاق ثابت ہو تو تقسیم فسخ کر دی جائے گی اور درحقیقت یہ تقسیم صحیح نہ ہوگی کیونکہ اس میں صحت تقسیم کی شرط یعنی ملک مشترک ناپید ہے لہذا تقسیم دوبارہ ہوگی اور اگر مقسوم کے ایک جزو پر استحقاق ثابت ہو تو یہ صورت بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو ایک غیر معین جزو (مثلاً چوتھے یا آٹھویں حصے) پر ثابت ہوگا یا مقسوم کے دو الگ کیے گئے حصوں میں سے کسی ایک حصے کے معین جزو میں اور اگر کسی غیر معین جزو میں استحقاق ثابت ہو تو یہ صورت بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، استحقاق یا تو دونوں حصوں کے غیر معین جزو پر یا صرف ایک حصے کے غیر معین جزو پر ہوگا اگر دونوں حصوں کے غیر معین جزو پر استحقاق ثابت ہو مثلاً ایک مکان میں دو شریکوں کا برابر برابر حصہ تھا، اس مکان کو انہوں نے تقسیم کر لیا یاں طور کہ ایک نے مکان کی اگلی جانب سے تہائی لے لیا اور دوسرے نے پچھلی جانب سے دو تہائی لے لیا اور قسمت میں یہ ایک تہائی پچھلے دو تہائی کے مساوی ہو مثال کے طور پر ہر دو کی قیمت چھ سو درہم ہو۔ اب اگر کوئی تیسرا شخص کل مکان کے نصف حصے کا مستحق نکل آیا تو تقسیم دوبارہ ہوگی اور اس پر اجماع ہے۔ کیونکہ اس استحقاق سے یہ بات واضح ہو گئی کہ مکان کا آدھا غیر معین حصہ اس مستحق کی ملک ہے تو ظاہر بات ہے کہ اس غیر معین نصف حصے کی تقسیم باطل ہے اور چونکہ یہ نصف حصہ غیر معلوم (غیر معین ہونے کی بنا پر) ہے لہذا یہ تقسیم قطعی طور پر باطل ہوگی۔ اور اگر اس نے اگلا حصہ پانے والے شخص کے حصے میں غیر معین نصف حصے کا استحقاق ثابت کیا تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک تقسیم دوبارہ کی جائے گی کیونکہ جب یہ بات ظاہر ہو گئی کہ استحقاق ثابت کرنے والا ان دونوں کے ساتھ اس مکان میں شریک ہے تو ظاہر بات ہے کہ اس کے بغیر کی جانے والی تقسیم صحیح نہیں ہے لہذا تقسیم دوبارہ ہوگی، بالکل ویسے جیسے کہ کل مکان کے غیر معین نصف حصے پر استحقاق ثابت ہونے کی صورت میں کی جاتی ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد علیہما الرحمۃ کے نزدیک اسے اختیار ہے چاہے تو اپنے شریک (جسے مکان کا اگلا حصہ ملا ہے) کے حصے میں سے نصف حصہ لے لے، اور یہ اس شخص کے مثل ہوگا جس نے دوسرے کے حصے میں استحقاق ثابت کیا، اور چاہے تو تقسیم کو فسخ کر دے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا استحقاق ثابت ہونے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ صرف اس قدر حصہ مکان میں تقسیم صحیح نہیں جس میں کہ استحقاق ثابت ہوا ہے اور باقی حصے کی تقسیم صحیح ہے، کیونکہ تقسیم باطل ہوتی ہے حق ملکیت کے معدوم ہونے سے اور حق ملکیت صرف اتنے ہی حصے میں معدوم ہے جتنے پر استحقاق ثابت کیا گیا ہے، باقی مکان پر حق ملکیت موجود ہے اور استحقاق والے حصے کی تقسیم کے باطل ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ باقی مکان کی تقسیم بھی باطل قرار پائے کیونکہ اس قدر حصے پر استحقاق ثابت کرنے سے باقی مکان میں تقسیم کا مفہوم یعنی حصوں کی ملحدگی اور تبادلہ معدوم نہیں ہو جاتا، لہذا باقی مکان کی تقسیم باطل نہ ہوگی برخلاف اس صورت کے کہ جب مکان کے غیر معین نصف حصے پر استحقاق ثابت ہو کیونکہ اس صورت میں چونکہ استحقاق مکان کے نصف حصے پر ثابت ہوا ہے اس لیے نصف حصے میں تو تقسیم

اپنے مقصود کے لحاظ سے باطل ٹھہری اور باقی نصف حقے میں تقسیم کو ضرورت کے تحت باطل ٹھہرایا جائے گا اس لیے کہ باقی حصے میں تو تقسیم کا مفہوم قطعی طور پر معدوم ہے جب کہ موجودہ صورت (مکان کا اگلا حصہ پانے والے کے حصے میں نصف کے استحقاق) میں تقسیم کا معنی معدوم نہیں ہوتا لہذا وہ باطل نہ ہوگی لیکن اختیار (خیار) ثابت ہے چاہے تو اپنا باقی حصہ اس کے سا بھی کے حقے میں سے واپس لے لے اور یہ مستحق کے نصف حقے کے مانند ہے کیونکہ جس قدر حصے پر استحقاق ثابت کیا گیا ہے وہ دونوں حصوں میں ہے سو گروہ چاہے تو ہر دو سے اپنا حصہ لے لے جو کہ ہر دو کے حصے کا ایک چوتھائی بتا ہے (یعنی چاہے تو مکان کا اگلا حصہ پانے والے کے حصے میں سے اپنا حق یعنی اس نصف کا نصف حصہ لے لے اور چاہے تو اگلے حصے کا چوتھائی اور باقی حصہ پچھلے حصے کا ایک چوتھائی لے کر پورا کر لے، اس لیے کہ تقسیم سے قبل کل مکان کا ایک چوتھائی حصہ اس کی ملک تھا اور یہ ایک غیر معین حصہ ہے)۔ اور چاہے تو تقسیم کو فسخ کر دے، کیونکہ تقسیم کا مفہوم بدل گیا ہے۔ نیز اس لیے کہ اشتراک کا عیب داخل ہو گیا ہے۔ وہ یوں کہ اعیان مجتہدہ میں اشتراک عیب ہے اور عیب سے خیار اختیار ثابت ہو جاتا ہے۔ اور امام طحاوی رحمہ اللہ نے اس مسئلے میں امام ابو حنیفہؒ اور صاحبین کے درمیان اختلاف رائے کا ذکر کیا ہے۔ اگر اگلا حصہ پانے والا شخص اپنے مقبوضہ حصے کا نصف فروخت کر دے اور باقی نصف پر استحقاق ثابت ہو جائے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ اپنے دوسرے سا بھی (پچھلا حصہ پانے والے) سے ایک چوتھائی واپس لے لے گا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فروخت کردہ حصے کی قیمت کا آدھا حصہ وہ اپنے سا بھی کو دے گا اور اس کے سا بھی کے پاس جو حصہ مکان ہے اسے وہ آپس میں نصفاً نصف بانٹ لیں گے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ تو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ استحقاق ثابت ہونے سے یہ بات تو ظاہر ہو گئی کہ تقسیم قطعی طور پر باطل تھی اور فروخت فاسد تھی اس لیے نصف قیمت وہ اپنے سا بھی کو دے گا اور باقی حصہ مکان کو وہ دونوں شریک نصفاً نصف بانٹ لیں گے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے قول کی وجہ ہم پہلے مسئلے میں بتا چکے ہیں باستثناء اس فرق کے کہ موجودہ مسئلے میں تقسیم کو فسخ کرنے کا خیار ثابت نہیں ہوتا کیونکہ فروخت اس کو مانع ہے لہذا وہ اپنے سا بھی سے اس کے مقبوضہ حصے کا ایک چوتھائی (یعنی چاہے تو مکان کا اگلا حصہ پانے والے کے حصے میں سے اپنا حق یعنی اس نصف کا نصف حصہ لے لے اور چاہے تو اگلے حصے کا چوتھائی اور باقی حصہ پچھلے حصے کا ایک چوتھائی لے کر پورا کر لے، اس لیے کہ تقسیم سے قبل کل مکان کا ایک چوتھائی حصہ اس کی ملک تھا اور یہ ایک غیر معین حصہ ہے) واپس لے لے۔ اگر استحقاق کسی ایک شریک کے حصے کے ایک معین نصف جزو پر ثابت ہو تو بالاجماع فسخ نہ ہوگی بوجہ اس دلیل کے جس کا ذکر ہم سابقہ مسائل میں کر چکے ہیں بلکہ یہاں اس کا اطلاق بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ کیونکہ یہاں استحقاق ایک معین جزو پر ثابت ہوا ہے لہذا اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ مستحق ان دونوں کا شریک تھا، اس لیے تقسیم باطل نہ ہوگی۔ تاہم خیار ثابت ہوتا ہے اور جس کے خلاف استحقاق ثابت ہوا ہے وہ اگر چاہے تو تقسیم کو فسخ کر سکتا ہے۔ اس لیے استحقاق سے اس چیز کا ٹکڑے ہونا لازم ہو گیا ہے جس پر یہ ثابت ہوا ہے اور اعیان مجتہدہ میں ٹکڑے ہونا عیب ہے چنانچہ خیار ثابت ہو جاتا ہے اور اگر چاہے تو اپنے دوسرے سا بھی سے اس کے مقبوضہ حصے کا ایک چوتھائی واپس لے لے، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ جس قدر جزو پر استحقاق ہوا ہے وہ

دونوں شریکوں کے حصوں میں ہے، اگر وہ اس کے پورے مقبوضہ حصے پر اپنا حق ثابت کرے تو اس کے حصے میں سے نصف لے گا اور اگر نصف پر حق ثابت کرے تو ایک چوتھائی لے گا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی طرح یہ مثال ہے کہ ایک سو بکریاں دو آدمیوں میں مشترک ہوں اور وہ ان بکریوں کو باہم تقسیم کر لیں جس کے نتیجے میں ایک شریک چالیس بکریاں لے لے جن کی قیمت پانچ سو درہم بنتی ہو اور دوسرا ساٹھ بکریاں لے لے جن کی قیمت بھی پانچ سو درہم بنتی ہو۔ پھر چالیس بکریوں میں سے ایک بکری پر کسی تیسرے شخص کا حق ثابت ہو جائے جو قیمت میں دس درہم کے برابر ہو تو اس پر اجماع ہے کہ تقسیم باطل نہ ہوگی کیونکہ یہ بات صاف ظاہر ہے کہ تقسیم اس مقدار کو چھوڑ کر کہ جس پر حق ثابت ہوا ہے باقی ملکیت پر واقع ہوئی ہے اور مقدار استحقاق معین ہے (دس درہم) اس صورت میں صاحب استحقاق کی شرکت ہرگز ثابت نہیں ہوتی لہذا تقسیم باطل نہ ہوگی بلکہ وہ اپنے شریک سے اپنا حق یعنی پانچ درہم واپس لے لے کیونکہ مقدار استحقاق دونوں شریکوں کے حصوں میں ہے اور وہ ہے دس درہم، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ایک اور مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں میں ایک من گندم بکتہ برابر مشترک ہو اور اس میں سے دس سیر گندم تو عمدہ ہو اور تیس سیر گھٹیا۔ اسے وہ باہم اس طرح تقسیم کر لیں کہ ایک دس سیر عمدہ گندم اور ساتھ ایک کپڑا لے لے اور دوسرا تیس سیر گھٹیا گندم لے لے۔ یہ تقسیم جائز ہوگی۔ پھر تیس سیر گندم میں سے دس سیر گندم کسی تیسرے شخص نے حق ثابت کر کے لے لی تو اس امتحان کے طور پر تیس سیر گندم والا آدمی اپنے شریک سے آدھا کپڑا واپس لے لے گا اور قیاس کی رو سے، جیسا کہ (امام محمد کی کتاب) الزیادات میں مذکور ہے، وہ اس سے تہائی کپڑا اور تہائی عمدہ گندم (دس سیر عمدہ گندم کا تیسرا حصہ) واپس لے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ استحقاق تیس سیر گندم کے غیر معین دس سیر حصہ پر ثابت ہوا ہے سو استحقاق درحقیقت ہر دس سیر کے تہائی حصے پر ہوا اور اس سے عمدہ گندم کا ایک تہائی کا واپس لینا لازم ٹھہرتا ہے۔ امتحان کی وجہ یہ ہے کہ اس تقسیم کے جائز ہونے کی صورت یہ ہے کہ دس سیر گندم تو دس سیر گندم کے مقابلے میں ہو اور تیس سیر گندم کپڑے کے مقابلے میں، سو جب اس سے دس سیر گندم لے لی گئی اور وہ آدھے کپڑے کے مقابلے میں ہے تو وہ آدھا کپڑا واپس لے لے گا اور اس کا یہ کہنا کہ صاحب استحقاق کی دس سیر گندم معین نہیں بلکہ تیس سیر گندم میں غیر معین طور پر موجود ہے اور یہ دس سیر وہ گندم ہے جو کپڑے کے جز کے بدلے میں لی گئی ہے تو تسلیم کہ حقیقت یہی ہے لیکن اگر ہم اس حقیقت کے مطابق عمل کریں تو لازماً تقسیم کو فسخ کر کے اسے دہرانے کی ضرورت پیش آئے گی اور اگر ہم استحقاق کو اس دس سیر گندم کی طرف پھیر دیں جو کپڑے کے ایک جز کے بدلے میں لی گئی ہے تو تقسیم توڑ کر دوبارہ کرنے کی ضرورت نہ پڑے گی جبکہ مائل کے تصرف کے لیے ضروری ہے کہ وہ فسخ اور ابطال سے حتی الامکان محفوظ ہو، اور ایسا تو طریقہ امتحان پر عمل کرنے سے ہی ممکن ہے۔

ایک اور مثال یہ ہے کہ کوئی ارا مئی دو آدمیوں میں بکتہ برابر مشترک تھی جو تقسیم کر لی گئی، پھر ایک حصے پر استحقاق ثابت ہو گیا اور اس حصے پر قابض شخص نے کوئی عمارت تعمیر کر رکھی تھی یا کوئی درخت لگا رکھا تھا اور استحقاق ثابت ہونے پر اس نے اپنی تعمیر کردہ عمارت ڈھادی اور درخت اکھاڑ دیا تو صاحب استحقاق اس سے اس عمارت اور درخت کی قیمت کا مطالبہ نہ کرے گا۔ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ ہر ایسی تقسیم کی صورت میں کہ جو

قاضی نے جبراً نافذ کی ہو یا شرکاء کی رضا مندی سے ایسے طریقے سے عمل میں آئی ہو کہ اگر وہ اس کے لیے قاضی سے رجوع کرتے تو وہ بھی اسی طریقے سے جبراً تقسیم نافذ کر دیتا، اگر بعد از تقسیم کسی حصے پر استحقاق ثابت ہو جائے در آنحالیکہ اس حصے کے قابض نے اس میں کوئی عمارت تعمیر کر رکھی تھی یا کوئی درخت لگایا ہوا تھا اور استحقاق ثابت ہونے پر اس نے اس عمارت کو ڈھا دیا اور درخت کو اکھاڑ ڈالا ہو تو صاحب استحقاق اس شخص سے عمارت یا درخت کی قیمت کا مطالبہ نہ کرے گا کیونکہ وہ شخص تو قاضی کی جانب سے تقسیم پر مجبور کیا گیا ہے، چنانچہ اس کی نسبت قاضی سے ہوگی۔ اگر تو قاضی نے تقسیم پر مجبور کیا اس صورت میں تو (یہ بات بالکل واضح ہے اور) اس میں کوئی شک و شبہ نہیں لیکن اگر وہ خود اسے تقسیم کریں پھر بھی یہی صورت ہوگی اس لیے کہ یہ بھی جبری تقسیم ہے اس اعتبار سے کہ اگر وہ اس تقسیم کے لیے قاضی کی طرف رجوع کرتے تو وہ بھی اس تقسیم پر اسے مجبور کرتا اور اگر وہ مجبور ہو تو اس صورت میں اس پر سلامتی (مال مقسوم کو جوں کا توں رکھنے) کی ذمہ داری عائد نہیں ہوتی، لہذا صاحب استحقاق اس سے ضمان (compensation) وصول نہیں کرے گا کیونکہ یہ مال مقسوم کو جوں کا توں نہ رکھنے کا ضمان ہے (اور یہ ذمہ داری اس پر عائد نہیں ہوتی)۔

اس کی تظہیر وہ شیفع (حق شفیعہ کرنے والا) pre-emptor ہے کہ جس نے شفیعہ کے ذریعے خریدار سے اراضی حاصل کی جبکہ خریدار نے اس میں کوئی عمارت تعمیر کر لی تھی اور درخت لگایا ہوا تھا پھر اس پر حق شفیعہ قائم ہو گیا جس پر اس نے عمارت ڈھا دی تو وہ شیفع اس سے عمارت کی قیمت کا مطالبہ نہ کرے گا کیونکہ اس نے اس زمین کی ملکیت اس خریدار کی رضا مندی سے حاصل نہیں کی بلکہ اس سے جبراً حاصل کی ہے۔ قیدی بننے والی اس باندی کی بابت بھی امام محمد کا قول اسی طرح کا ہے کہ جسے اہل حرب میں سے کسی شخص نے خریدا پھر اس سے اس کے قدیم مالک نے لے لیا اور اس کے بطن سے اس کا بچہ پیدا ہوا بعد ازاں اس شخص نے باندی پر استحقاق کر کے اسے واپس لے لیا۔ اس صورت میں وہ شخص اس قدیم مالک سے جس نے اس باندی کو اس شخص سے لیا تھا، اس بچے کی قیمت کا مطالبہ نہ کرے گا کیونکہ اس شخص نے اس باندی کو اس آدمی سے اس کی رضا مندی سے نہیں بلکہ اسے مجبور کر کے اور اس کے نہ چاہتے ہوئے واپس لیا ہے۔

اسی طرح کی مثال یہ ہے کہ باپ نے اپنے بیٹے کی باندی سے مباشرت کی اور اس سے اس کا بچہ ہو گیا پھر اس باندی کو کسی شخص نے اپنا حق ثابت کر کے لے لیا تو وہ بچے کی قیمت کا اس (مباشرت کرنے والے باپ) کے بیٹے سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اس نے اس باندی پر ملکیت اس بیٹے کی رضا مندی سے حاصل نہیں کی اور امام ابو یوسف کا قول یہ ہے کہ اگر کسی شخص نے کسی باندی پر غاصبانہ قبضہ کر لیا اور وہ اس کے ہاں سے بھاگ گئی جس پر اس نے (مالک کو) تاوان ادا کر دیا بعد میں وہ باندی لوٹ آئی اور اس کے بطن سے اس غاصب کا بچہ پیدا ہوا پھر اس باندی پر حق ثابت کر کے مالک نے واپس لے لیا تو اس صورت میں غاصب کو حق حاصل ہے کہ اس مالک سے بچے کی قیمت وصول کرے کیونکہ اسے اختیار تھا کہ وہ غاصب سے قیمت وصول کرے اور غاصب (مال مغصوب کی) حفاظت کا ذمہ دار تھا سو وہ اس سے ضمان کا مطالبہ کر سکتا ہے۔ (مالک کو چونکہ اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو غضب شدہ شے واپس لے اور چاہے تو اس کی قیمت، جسے اصطلاحاً ضمان یا ڈنڈ کہتے ہیں، وصول کرے)۔

اسی طرح کی مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں کے درمیان دو مکان یا دو اراضی مشترک ہوں جن کو ہلا آئیں

میں تقسیم کر لیں اور تقسیم کے نتیجے میں ہر ایک کو ایک مکان اور ایک اراضی مل جائے اور اس میں عمارت تعمیر کر لی جائے پھر اس پر کسی اور کا حق ثابت ہو جائے تو وہ عمارت کی نصف قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کیونکہ ان کے مسلک میں قاضی مکانوں اور زمینوں کی تقسیم جمع پر مجبور نہیں کر سکتا۔ اگر وہ خود آپس میں تقسیم کر لیں تو یہ تقسیم ان دونوں کی طرف سے تبادلے کے طریقے سے عمل میں آئے گی اور بیع کے مشابہ ہو جائے گی۔ لہذا ان دونوں میں سے ہر شخص اپنے شریک کے نصف حصے کی حفاظت کا ذمہ دار ہے اور اگر حفاظت نہ کرے گا تو اس سے ضمان کا مطالبہ کیا جائے گا جیسے کہ بیع کے معاملے میں ہوتا ہے۔ لیکن صاحبینؒ کے مسلک کے بارے میں مشائخ میں اختلاف ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ وہ ضمان کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ صاحبین کے مسلک میں قاضی اس تقسیم پر مجبور کر سکتا ہے اس لیے یہ ایک مکان کے نصف پر استحقاق کے مشابہ ہے۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ وہ ضمان کا مطالبہ کر سکتا ہے اور امام قدوری علیہ الرحمۃ نے بھی اس قول کو اختیار کیا ہے اور یہی صحیح ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں قاضی صاحبین کے مسلک کی رو سے، تقسیم جمع پر مجبور تو کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ تقسیم جمع کو زیادہ منصفانہ خیال کرے لیکن جب انہوں نے خود تقسیم کی تو اس وقت یہ تو معلوم نہ تھا کہ قاضی کی اس تقسیم کے بارے میں کیا رائے ہو گی (قاضی کی رائے کا پتا تو تبھی چل سکتا ہے جب وہ بالفعل تقسیم کئے اس سے پہلے یہ معلوم ہونا ممکن نہیں کہ قاضی کی رائے میں اس مال میں تقسیم جمع زیادہ منصفانہ ہے یا تقسیم تفریق)۔

اگر ان دونوں میں دو باندیاں مشترک ہوں۔ اور تقسیم کے نتیجے میں ہر ایک کو ایک باندی مل گئی، پھر باندی کے بطن سے اس کا بچہ پیدا ہو گیا اور بعد ازاں باندی پر کسی اور کا حق ثابت ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اپنے شریک سے نصف کا مطالبہ کرے گا کیونکہ ان کے مسلک میں قاضی غلاموں کی تقسیم پر مجبور نہیں کر سکتا اور اگر انہوں نے باہمی رضامندی سے خود تقسیم کر لی تو یہ تقسیم معاملہ فروخت کے مشابہ ہو گئی، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں۔ صاحبین کے نزدیک وہ نصف کا مطالبہ نہیں کر سکتا، امام قدوری علیہ الرحمۃ نے اسی طریقے سے ذکر کیا ہے اور غلاموں اور مکانات کے درمیان فرق کیا ہے اور ان جنسوں کے درمیان فرق بھی ہے کیونکہ پہلی صورت میں قاضی تقسیم جمع کو مقصود بالذات ہوتا ہے اس پر مجبور نہیں کرتا بلکہ یہ دیکھتا ہے کہ تقسیم تفریق زیادہ عادلانہ رہے گی یا تقسیم جمع جبکہ دوسری صورت میں وہ تقسیم جمع پر مجبور کرے گا کیونکہ تقسیم تفریق ممکن نہیں ہے۔ لہذا اس کے شریک پر مال مشترک کی حفاظت کی ذمہ داری عائد نہیں چنانچہ وہ اس سے نصف کا مطالبہ نہیں کرے گا، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

اسی اصول کے تحت اگرچہ چند آدمی ایک مکان کو آپس میں تقسیم کر میں اور اس مکان میں ایک چھپر یا ساٹبان راستے کی طرف واقع ہو، اگرچہ عام راستے کی طرف واقع ہے تو تقسیم میں چھپر یا ساٹبان کی مساحت مکان کی مساحت میں شمار نہ ہوگی کیونکہ (راستے کی) زمین کا رقبہ کسی ایک کی ملکیت نہیں بلکہ یہ حق عام ہے اور اگر یہ بندگلی کی طرف واقع ہے تو اس کی مساحت مکان کی مساحت میں شمار کی جائے گی کیونکہ بندگلی اس کے لئے راہ ہے، لہذا یہ بالائی منزل کے مشابہ ہو گیا، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

تقسیم کی صفات | تقسیم کی صفات کئی ہیں: ازاں جملہ یہ ہے کہ منصفانہ ہو طامانہ نہ ہو، یعنی حصے بالکل صحیح صحیح بنائے جائیں اور

جس کسی کا جتنا حق بنتا ہے اتنا ہی حصہ بنایا جائے، نہ اس میں کوئی کمی واقع ہو اور نہ بیشی، اس لیے کہ تقسیم حصوں کو جدا جدا اور ممیز کرنے اور بعض کا بعض سے تبادلہ کرنے کا نام ہے اور تبادلے یا بھی رضا مندی پر مبنی ہوا کرتے ہیں۔ لہذا اگر تقسیم غیر منصفانہ ہوگی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نہ تو باہمی رضا مندی موجود ہے اور نہ ہی حصوں کو پورے طور پر جدا جدا اور ممیز کیا گیا ہے کیونکہ اس صورت میں ایک شریک کی ملکیت (جسے استحقاق سے کم ملا ہے) دوسرے شریک (جسے استحقاق سے زیادہ ملا ہے) کے حصے میں بدستور موجود رہے گی لہذا ایسی تقسیم صحیح نہ ہوگی اور اسے وہرایا جائے گا۔ اسی طرح اگر تقسیم بذریعہ تبادلہ میں گواہوں کی شہادت یا اقرار کی بناء پر غلطی ثابت ہو جائے تو از سرے نو تقسیم کی جائے گی کیونکہ یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اسے اس کا پورا حق نہیں ملا۔ اگر دو میں سے ایک شریک تقسیم کے غلط ہونے کا دعویٰ کرے تو یہ صورت ان دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو مدعی نے پہلے پورا حق پالینے کا اقرار کر لیا تھا یا پھر ایسا اقرار نہیں کیا تھا اگر اس نے اپنا پورا حق وصول کر لینے کا اقرار کر لیا تھا تو اس کا تقسیم میں غلطی کا دعویٰ سماعت نہ ہوگا کیونکہ اس کے دعویٰ میں تضاد پایا جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ پورا حق وصول کر لینے کا اقرار اسے پورا پورا حق مل جانے کا اقرار ہے اور غلطی کا دعویٰ اس امر کی اطلاع ہے کہ اسے اس کا پورا حق وصول نہیں ہوا، اس لیے دعویٰ میں تضاد واقع ہو گیا۔ اور اگر اس نے پورا حق پالینے کا اقرار نہیں کیا تھا تو بھی محض دعویٰ کی بنا پر تقسیم نہ وہرائی جائے گی کیونکہ تقسیم ظاہرہ طور پر صحیح واقع ہوئی ہے اس لیے بغیر کسی حجت کے فسخ کرنا جائز نہیں اور اگر وہ گواہ قائم کر دے تو تقسیم وہرائی جائے گی، بدیل مذکورہ۔ اگر وہ گواہ قائم نہ کرے اور اس کا شریک اس کے دعویٰ کا انکار کرے اور مدعی اپنے شریک سے قسم کھانے کا مطالبہ کرے، اپنے دعویٰ غلطی کی بابت، اس لیے کہ اس کے دعویٰ کے مبنی برحق ہونے کا امکان ہے بھی اور نہیں بھی اور مدعی علیہ اس کے دعویٰ کا انکار کرے تو اس صورت میں مدعی علیہ قسم کھائے گا۔ اس کی تو منہج یہ ہے کہ مثلاً دو آدمیوں کے مابین ایک مکان مشترک ہے جسے انہوں نے آپس میں تقسیم کر لیا اور ہر ایک نے پورا حق پالیا، بعد ازاں ان میں سے ایک نے تقسیم میں غلطی واقع ہونے کا دعویٰ کر دیا تو تقسیم نہ وہرائی جائے گی البتہ مدعی سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ اس غلطی پر گواہ قائم کرے۔ پھر یا وہ گواہ قائم کر دے وگرنہ اس کا شریک قسم کھائے، بشرطیکہ وہ خود ایسا کرنا چاہے، بدیل مذکورہ، اور اگر ایک شریک نے قسم کھالی اور دوسرے نے قسم کھانے سے انکار کر دیا اور شرکاء کی تعداد تین ہو تو اس صورت میں مدعی اور قسم سے منکر کے حصوں کو اکٹھا کیا جائے گا پھر اسے ان دونوں میں ان کے حصوں کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ اس کا قسم کھانے سے انکار اس امر کی دلیل ہے کہ مدعی اپنے دعویٰ میں اس منکر قسم کی حد تک سچا ہے اور یہ اس کے لیے حجت ہے، منکر قسم کی حد تک مگر دوسرے قسم کھانے والے شریک کی حد تک نہیں، چنانچہ ان دو (مدعی اور منکر قسم) کے حق میں تقسیم صحیح واقع نہیں ہوئی اس لیے ان دونوں کے حصوں میں وہرائی جائے گی۔ اگر کیلاات، موزونات اور مذروعات کی تقسیم میں بعد از تقسیم قبضہ کوئی شریک غلطی کا دعویٰ کرے تو اس کی بھی یہی صورت ہوگی۔

اگر دو آدمیوں میں دو مکان مشترک ہوں جنہیں آپس میں تقسیم کر لیا گیا اور ہر ایک کو ایک مکان مل گیا پھر ان دو میں سے ایک نے تقسیم میں غلطی واقع ہونے کا دعویٰ کر دیا اور اس پر گواہ قائم کر دیے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ تقسیم باطل ہے لیکن صاحبینؒ کے نزدیک باطل تو نہیں ہے مگر مدعی کو اس قدر دوسرے مکان میں سے

حصہ دلا دیا جائے گا جس قدر کہ غلطی ثابت ہو۔ صاحبین نے اپنے قول کی بنیاد مکان میں سے کچھ حصہ پیمائش کر کے فروخت کرنے پر رکھی ہے۔ ایسی فروخت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز نہیں مگر ان کے نزدیک جائز ہے اور اس بنیاد کی وجہ یہ ہے کہ باہمی رضامندی سے مکانات کی تقسیم بلا اختلاف جائز ہے اور تبادلے کا مفہوم اگرچہ صرف ایک تقسیم میں پایا جانا لازمی ہے لیکن مذکورہ بالا تقسیم تبادلے کے زیادہ مشابہ ہے اور جب تبادلہ ثابت ہو گیا تو یہ بنیاد بھی صحیح ہو گئی (تبادلے کے ذریعے تقسیم بیع کے مشل ہے کیونکہ بیع بھی تو تبادلہ ہی ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر دو شریکوں نے اپنے ایک مشترک مکان کو آپس میں تقسیم کیا اور ہر دونوں نے اس میں سے ایک حصہ لے لیا پھر ان میں سے ایک شریک نے اپنے صاحبی کی مقبوضہ ایک کوٹھری کی بابت دعویٰ کیا کہ وہ تقسیم سے اس کے حصے میں آئی تھی اور اس نے اس پر گواہ قائم کر دیے تو اس کے گواہوں کی سماعت کی جائے گی۔ اگر دونوں نے گواہ قائم کر دیے تو مدعی کے گواہوں کی شہادت پر عمل کیا جائے گا کیونکہ وہ غیر قابض ہے، خواہ تقسیم اور قبضے سے پہلے دونوں نے ہی قسم کھائی ہو اور ایک دوسرے کو بھٹلایا ہو۔ اسی طرح اگر انہوں نے (حصوں کی) حدود میں ایک دوسرے سے اختلاف کیا اور ہر ایک نے یہ دعویٰ کیا کہ اس کی ایک حد اس کے صاحبی کے قبضے میں ہے حالانکہ تقسیم میں وہ اس کے حصے میں آئی تھی اور پھر ہر ایک نے اپنے حق میں گواہ بھی قائم کر دیئے تو قاضی ہر ایک کو حد دلانے کا جو اس کے صاحبی کے قبضے میں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس سے خارج (غیر قابض) ہے جو اس کے صاحبی کے قبضے میں ہے۔ اگر گواہ ایک کے حق میں قائم ہوں تو قاضی اسی کے حق میں فیصلہ کر دے گا، اگر دونوں ہی گواہ قائم نہ کر سکیں تو قسم کھائیں۔ دونوں کے قسم کھانے کی صورت میں کیا صرف قسم کھانے کی بنا پر ہی تقسیم فسخ ہو جائے گی یا اسے فسخ کرنے کے لیے قاضی کے فیصلے کی ضرورت ہوگی اس بارے میں مشائخ میں اختلاف پایا جاتا ہے، جیسا کہ کتاب البیوع میں بیان ہو چکا ہے۔ اگر دو آدمیوں نے قراح (زمین جس میں کوئی عمارت نہ ہو) تقسیم کیے جس کے نتیجے میں ایک شریک نے دو اور دوسرے نے چار قراح لے لیے۔ پھر جسے دو قراح ملے تھے اس نے دعویٰ کر دیا کہ اس کے شریک کے چار قراح میں سے ایک قراح از روئے تقسیم اس کے حصے میں آیا تھا اور اگر اپنے دعوے کے حق میں وہ گواہ قائم کرے تو اس کے حق میں فیصلہ کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ۔

ایسی ہی مثال کپڑوں کی ہے جنہیں دو شریکوں نے آپس میں تقسیم کر لیا اور ہر ایک کو کچھ کپڑا مل گیا۔ پھر ایک شریک نے دعویٰ کر دیا کہ اس کے صاحبی کے قبضے میں جو کپڑے ہیں ان میں سے ایک کپڑا تقسیم میں اس کے حصے میں آیا تھا، اس پر وہ گواہ قائم کر دے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا اور اگر ان دونوں میں سے ہر ایک یہ دعویٰ کرے کہ اس کے صاحبی کے قبضے میں جو کپڑے ہیں ان میں سے ایک کپڑا اس کے حصے میں آیا تھا اور دونوں ہی اپنے حق میں گواہ قائم کر دیں تو ہر ایک کو وہ ایک کپڑا دلا دیا جائے گا جو دوسرے کے قبضے میں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک اس مال سے خارج (غیر قابض) ہے جو اس کے صاحبی کے قبضے میں ہے۔ اگر دو شریک آپس میں ایک سو بکریاں اس طرح تقسیم کریں کہ ایک کو ۵۵ بکریاں ملیں اور دوسرے کو ۴۵ بکریاں ملے تو دعویٰ کیا کہ تقسیم میں غلطی واقع ہوئی ہے یا قیمت لگانے میں خلا سبز ہوئی ہے تو یہ دعویٰ قبول نہ ہو گا جب تک کہ وہ گواہ قائم نہ کرے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ ہم سے گنتی میں خلا ہو گئی ہے

تقسیم کی رو سے تو ہر ایک کو پچاس بکریاں ملی تھیں اور یہ پانچ بکریاں اس کے حصے میں آئی تھیں اور دوسرا شریک اس دعوے کی صحت سے انکار کرے تو دونوں قسم کھائیں۔ اور اگر دونوں گواہ قائم کر دیں تو تقسیم دوبارہ کی جائے اور اگر ان میں سے ایک اپنے ساتھ بھی سے یہ کہے کہ تو نے غلطی سے ۵۵ بکریاں لے لی ہیں اور مجھے ۴۹ ملی ہیں اور دوسرا یہ کہے کہ میں نے تو پچاس ہی لی ہیں تو دوسرے سے قسم لے کر اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا، کیونکہ وہ اپنے حق سے زائد وصول کرنے سے انکار کر رہا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی قاعدے کی بنیاد پر مکان کے صحن کی پیمائش کے طریقے سے تقسیم کے بارے میں مسئلے کا استنباط کیا گیا ہے۔ مکان کی تقسیم میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو بالائی منزل کے دو گز زیریں منزل کے ایک گز کے برابر شمار کیے جائیں گے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک زیریں منزل کا ایک گز بالائی منزل کے ایک گز کے برابر شمار ہوگا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک مکان کی تقسیم پیمائش کے طریقے سے نہیں بلکہ قیمت لگا کر کی جائے گی۔ تینوں ائمہ میں سے ہر ایک کا یہ خیال ہے کہ اس کی رائے کے مطابق تقسیم زیادہ منصفانہ ہوگی۔ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان اس مسئلے میں جو اختلاف ہے وہ ایک اور مسئلے میں ان کے باہمی اختلاف پر مبنی ہے اور وہ اختلاف یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بالائی منزل کا مالک زیریں منزل کے مالک کی رضامندی کے بغیر اوپر کوئی تعمیر نہیں کر سکتا خواہ اس کی وہ تعمیر زیریں منزل کے مالک کے لیے بظاہر نقصان دہ نہ بھی ہو جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ تعمیر کر سکتا ہے بشرطیکہ زیریں منزل کے مالک کے لیے بظاہر نقصان دہ نہ ہو۔ اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بالائی منزل والا اوپر تعمیر کرنے کا اختیار نہیں رکھتا تو بالائی منزل کی ایک منفعت ہوئی اور وہ ہے محض سکونت جبکہ زیریں منزل کی دو منفعتیں ہیں سکونت کی منفعت اور اس پر مزید تعمیر کرنے کی منفعت۔ مزید برآں زیریں منزل جیسے سکونت کے لیے مفید ہے ویسے ہی سواری کے جانور (آج کل موٹر سائیکل، کار وغیرہ) رکھنے کے کام بھی آتی ہے جبکہ بالائی منزل محض سکونت کے سوا اور کسی کام کے لیے مفید نہیں، لہذا زیریں منزل کی دو منفعتیں ہوں اور بالائی کی ایک چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دو منزلوں کی تقسیم ایک تہائی (زیریں منزل کی) بمقابلہ دو تہائی (بالائی منزل کی) کے اصول پر ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب بالائی منزل والے کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ اوپر تعمیر کر سکے تو بالائی منزل کی بھی دو منفعتیں ہوں سو بالائی منزل اور زیریں منزل منفعت میں مساوی ٹھہریں لہذا پیمائش میں بھی ان دونوں میں مساوات لازم ہے۔ اور امام محمدؒ نے تو قیمت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ اس امر میں مختلف علاقوں اور لوگوں کے حالات میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ بعض تو زیریں منزل کو بالائی منزل پر ترجیح دیتے ہیں اور بعض ایسے ہیں جو بالائی منزل کو زیریں منزل پر ترجیح دیتے ہیں۔ لہذا تقسیم میں انصاف قیمت کا اعتبار کر کے ہی قائم کیا جا سکتا ہے۔ اس مسئلے میں عمل امام محمدؒ کے قول پر ہی ہوتا ہے امام طحاوی رحمہ اللہ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے ممکن ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے زیریں منزل کو بالائی منزل پر فضیلت اہل کوفہ کے رواج کے پیش نظر دی ہو کہ وہ زیریں منزل کو بالائی منزل پر ترجیح دیتے ہوں اور امام ابو یوسفؒ نے دونوں کو مساوی حیثیت اہل بغداد کے رواج کو ملحوظ رکھ کر دی ہو کہ ان کی نظر میں دونوں منزلوں کی برابر کی حیثیت ہو، سو ہر دونوں نے اپنے اہل زمانہ کے رواج کو سامنے رکھ کر فتویٰ دیا جبکہ امام محمدؒ نے اپنے فتویٰ کی بنیاد اس حقیقت پر رکھی کہ مختلف علاقوں کے لوگوں کے رواج بھی مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ ان تین ائمہ کے درمیان اختلاف ظاہری ہے حقیقی نہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اس کی مثال یہ ہے کہ دو آدمیوں کے درمیان ایک مکان کی زیریں منزل اور دوسرے مکان کی بالائی منزل مشترک ہو اور وہ اس مشترک ملکیت کو آپس میں تقسیم کرنا چاہیں تو عمارت تو بلا اختلاف قیمت لگا کر تقسیم کی جائے گی اور صحن امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو پیمائش کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ بھی قیمت لگا کر تقسیم کیا جائے گا۔ پھر امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے درمیان پیمائش کے طریقے سے تقسیم کی کیفیت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو ایک تہائی بمقابلہ دو تہائی کے اصول پر ایک گز بمقابلہ دو گز کے طریقے سے تقسیم ہوگی جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک گز کے بدلے ایک گز کے اصول پر تقسیم ہوگی۔ اور اگر ان میں ایک مکمل مکان یعنی اس کی زیریں اور بالائی دونوں منزلیں اور دوسرے مکان کی بالائی منزل مشترک ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو تقسیم اس طرح ہوگی کہ بالائی اور زیریں ہر منزل سے ہر گز کے بدلے میں بالائی منزل سے تین گزیں جائیں گے یعنی چار چار گز کے حساب سے تقسیم ہوگی بدلیل مذکورہ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک زیریں اور بالائی منزل سے ایک ایک گز کے بدلے میں بالائی منزل سے دو گز کیونکہ ان کے نزدیک بالائی اور زیریں منزل دونوں کی حیثیت برابر ہے چنانچہ ان کے نزدیک تقسیم تین تین گز کے حساب سے ہوگی۔ اور اگر ان میں ایک مکمل مکان یعنی زیریں اور بالائی دونوں منزلوں سمیت اور دوسرے مکان کی زیریں منزل مشترک ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تقسیم اس طرح عمل میں آئے گی کہ زیریں اور بالائی ہر دو منزل سے ایک ایک گز زیریں منزل کے ڈیڑھ گز کے مقابلے میں اور زیریں منزل کے ایک گز کے بدلے میں دوسری زیریں منزل سے ایک گز اور بالائی منزل کے ایک گز کے مقابلے میں دوسری زیریں منزل آدھا گز اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تقسیم یوں ہوگی کہ مکمل مکان کے دو گز بمقابلہ زیریں منزل کے دو گز واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی قاعدے سے یہ مسئلہ مستنبط ہوتا ہے کہ اگر دو شریک ایک مکان کو آپس میں تقسیم کریں اور انہوں نے عمارت اور موقع کی قیمت میں زیادتی کی بنا پر اس کے ایک حصے کو دوسرے پر درہم یا دیناروں سے افضلیت دی (یعنی فضل حصہ پانے پر حصوں میں مساوات پیدا کرنے کے لئے زائد میں درہم یا دینار دیے) تو یہ تقسیم جائز ہے کیونکہ یہ حقیقی طور پر منصفانہ واقع ہوئی ہے اس لیے کہ مکان کے ایک حصے کو دوسرے پر تعمیر اور موقع کی وجہ سے افضلیت دی جاتی ہے تو یہ افضلیت تو صورت کی بنا پر دی گئی اور حصوں میں برابری معنوی لحاظ سے پیدا کی گئی۔ چاہے ان دونوں نے تقسیم کے وقت اسے عمارت کی افضلیت کی قیمت کا نام نہ بھی دیا ہو پھر بھی یہ تقسیم از روئے استحسان جائز ہے اور عمارت کی افضلیت کی قیمت لازم ہے خواہ انہوں نے تقسیم میں اسے اس نام سے موسوم نہ بھی کیا ہو، لیکن قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ تقسیم جائز نہیں کیونکہ اس سے مکان کے ایک حصے کو تو تقسیم کر دیا گیا جبکہ دوسرے کو ویسے ہی چھوڑ دیا گیا ہے اس لیے کہ عمارت کے ساتھ مکان کا صحن بمنزلہ شے واحد کے ہے اور قیمت کے اعتبار سے عمارت کی تقسیم اگر اسے تقسیم کہا جاسکتا ہے، مجہول ہے اور عمارت کے علاوہ صحن کی تقسیم ابھی ہونا باقی ہے۔ اس لیے یہ تقسیم صحیح نہیں ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ صحن کی تقسیم اس طرح صحیح قرار پائے گی کہ یہ تقسیم اپنے محل یعنی ملکیت میں واقع ہوئی ہے اور عمارت کی تقسیم کے بغیر تقسیم کی صحت کی کچھ حقیقت نہیں ہے اور عمارت کی تقسیم قیمت کے لحاظ سے کی گئی ہے سو فضل حصہ پانے والے پر فضل عمارت کی قیمت لازم ہے خواہ اسے تقسیم کے صحیح ہونے کے لیے امر لازمی ہونے سے نہ بھی موسوم کیا جائے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی قاعدے کی بنیاد پر مختلف اجناس کی تقسیم جمع کے اس مسئلے کا بھی استنباط کیا جاتا ہے کہ یہ تقسیم جبراً جائز نہیں

ہوتی، اور اس پر اجماع ہے، کیونکہ ان میں حصوں کی برابری بدول قیمت کے محال ہے، اور قیمت تقسیم کا محل نہیں ہے، جس کی تفصیل پہلے بیان ہو چکی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تقسیم جمع غلاموں اور مکانوں میں جائز نہیں کیونکہ یہ اجناس مختلفہ کے حکم میں آتے ہیں اور مختلف اجناس میں تقسیم جمع نہ منصفانہ طور پر واقع ہو سکتی ہے اور نہ ہی غیر منصفانہ طور پر۔ نہ ہی بکریوں کے پیٹ میں بچے تقسیم کیے جاسکتے ہیں کیونکہ ان میں برابری کا حصول محال ہے۔ اس سے پھر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ تقسیم کی ایک نوع میں عیب کی بنا پر مقسوم کو واپس کیا جاسکتا ہے کیونکہ جب مقسوم میں عیب ظاہر ہو جائے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ تقسیم عادلانہ نہیں بلکہ غیر عادلانہ واقع ہوئی ہے لہذا عیب کی وجہ سے صاحب مقسوم کو حق حاصل ہے کہ اسے واپس کر دے، جیسے کہ فروخت کے معاملے میں ہوتا ہے اور اگر کسی رکاوٹ کی وجہ سے واپس نہ کیا جاسکے تو وہ نقصان پورا کرنے کا مطالبہ کر سکتا ہے، جیسے کہ فروخت کے معاملے میں کیا جاتا ہے، البتہ دونوں میں یہ فرق ہے کہ فروخت کے معاملے میں وہ سارے نقصان کی تلافی کا مطالبہ کرتا ہے مگر تقسیم میں نصف نقصان کا، اس لیے کہ تقسیم کے معاملے میں نقصان کا تعلق دونوں حصوں سے ہوتا ہے لہذا وہ اپنے شریک کے حصے سے آدھے نقصان کی تلافی کرتا ہے۔

جہاں تک اختیار رؤیت (option on inspection) اور اختیار شرط (option for condition) کے سبب واپس کرنے کا تعلق ہے تو یہ باہمی رضامندی کی تقسیم میں ثابت ہوتا ہے کیونکہ اس تقسیم میں تبادلے کا مفہوم پایا جاتا ہے اور تقسیم کی یہ قسم تبادلوں کے مشابہ ہے کیونکہ اس میں طرفین کی رضامندی پائی جاتی ہے لہذا اس میں اختیار رؤیت ثابت ہو جاتا ہے، جیسے کہ معاملہ فروخت میں، ہوتا ہے البتہ عدالتی تقسیم میں اختیار رؤیت ثابت نہیں ہوتا کیونکہ وہ تبادلے کے مفہوم سے خالی ہے بلکہ اس تقسیم کی صورت میں واپس کرنے کا فائدہ بھی نہیں اس لیے کہ اگر وہ اختیار رؤیت یا اختیار شرط کے تحت اسے واپس کر بھی دے تو قاضی لازمی طور پر وہاں اسے اس تقسیم پر مجبور کر دے گا لہذا اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

تقسیم میں حق شفعہ لازم نہیں آتا اس لیے کہ حق شفعہ میں خالص تبادلے کا اصول کا زور ہوتا ہے کیونکہ حق شفعہ خلاف قیاس دلیل سے ثابت ہے جبکہ تقسیم تو صرف ایک اعتبار سے تبادلہ ہے (اور چونکہ خالص تبادلہ نہیں) اس لیے اس میں شفعہ ممکن نہیں، نیز اس لیے کہ اگر اس میں شفعہ لازم ہوتا تو یا تو شریک کے حق میں لازم ہوتا یا پھر پڑوسی کے۔ اول الذکر کے حق میں اس کے لازم ہونے کی تو کوئی صورت نہیں نکلتی کیونکہ شفعہ کا حق فروخت کنندہ اور خریدار کے مابین کسی اور شخص کو حاصل ہوتا ہے اور مؤخر الذکر کا کوئی امکان اس لیے نہیں کہ شریک کا حق پڑوسی کی نسبت فائق ہو جائے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اذا انجملہ یہ ہے کہ جب تقسیم کے لیے درخواست کی جائے تو تقسیم واجب ہو جاتی ہے اور اگر تقسیم کسی ایسی چیز کی مطلوب ہو جس کی تقسیم سے دونوں شریکوں کو فائدہ پہنچتا ہو تو اس صورت میں تقسیم پر مجبور کیا جائے گا، اور اگر ایسی چیز کی تقسیم کی درخواست کی جائے جس سے ایک شریک کو فائدہ اور دوسرے کو نقصان پہنچتا ہو اور درخواست دہندہ وہ شریک ہو جسے تقسیم سے فائدہ پہنچتا ہو تو اس صورت میں بھی بالاجماع تقسیم پر مجبور کیا جائے گا، البتہ اگر وہ شخص درخواست کرے جسے تقسیم سے نقصان پہنچتا ہو تو اس بارے میں امام الحاکم اور امام قدوری کی روایتوں میں اختلاف پایا جاتا ہے، جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اذا انجملہ یہ ہے کہ تقسیم کی دونوں قسموں (تقسیم جبر اور تقسیم اختیاری) میں جب تقسیم پایہ تکمیل کو پہنچ جائے تو پھر اس پر عمل لازم ہو جاتا ہے اور اس سے کوئی شریک انکار نہیں کر سکتا۔ اس کے تکمیل پانے سے قبل، عدالتی تقسیم

(جبری تقسیم) میں اس وقت بھی کوئی شریک اس سے رجوع نہیں کر سکتا البتہ دوسری قسم یعنی جب شرکاؤں خود تقسیم کریں تو اس صورت میں تقسیم سے رجوع ہو سکتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ایک مکان چند آدمیوں کے مابین مشترک تھا جسے قاضی نے تقسیم کر دیا یا شرکاؤں نے خود باہمی رضامندی سے آپس میں تقسیم کر لیا، قرعہ اندازی کے ذریعے، جب سب کے قرعے (Lots) نکل آئیں تو اس صورت میں وہ تقسیم سے رجوع نہیں کر سکتے۔ اور اگر سب کے قرعے نکل آئیں مگر ایک قرعہ باقی ہو تو اس صورت میں بھی تقسیم سے رجوع نہیں کیا جاسکتا اس لیے کہ صرف ایک شخص کے قرعے باقی رہ جانے کے باوجود قرعہ اندازی مکمل ہو گئی ہے کیونکہ وہ قرعہ متعین ہے یعنی لازماً اسی شریک کہ جس کے نام کا قرعہ ابھی تک نہیں نکلا۔ اگر کچھ قرعے نکلے ہوں اور دوسرے ابھی نکلنا باقی ہوں اور تقسیم قاضی کی طرف سے عمل میں لائی جا رہی ہو تو پھر بھی تقسیم سے رجوع کرنا ممکن نہیں کیونکہ اگر کوئی شخص رجوع کرے بھی تو قاضی اسے دوبارہ تقسیم پر مجبور کر دے گا لہذا اس کے رجوع کرنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا۔ البتہ باہمی رضامندی سے ہونے والی تقسیم میں رجوع ہو سکتا ہے کیونکہ یہ تقسیم اس وقت تک پایہ تکمیل کو نہیں پہنچتی جب تک کہ سارے قرعے نہ نکل آئیں اور تقسیم کے مکمل ہونے سے پہلے ہر شریک کو تقسیم سے رجوع کا حق حاصل ہے جیسے کہ معاملہ فروخت وغیرہ میں ہوتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

تقسیم کے احکام جہاں تک تقسیم کے احکام کا تعلق ہے تو ہما کا کنایہ ہے، واللہ التوفیق، کہ تقسیم کا فیصلہ مقوم شے میں تصرف کے اختصاص کا اثبات ہے اور مقسوم کو مقسوم شے میں ان تمام تصرفات (Dispositions) کا اختیار حاصل ہوتا ہے جو ملک کے ساتھ مخصوص ہوتے ہیں (یعنی تقسیم کے بعد ہر حصے دار کو اپنے حصے پر مالکانہ اقتدار حاصل ہو جاتا ہے) حتیٰ کہ اگر دو میں سے کسی ایک شریک کے حصے میں معن آیا جس میں کوئی عمارت نہیں اور تعمیر شدہ حصہ دوسرے شریک کے حصے میں آیا تو جس کے حصے میں معن آیا ہے اسے حق حاصل ہے کہ اپنے حصے میں تعمیر کرے اور عمارت کو جتنا اونچا چاہے بنائے۔ جس کے حصے میں تعمیر شدہ حصہ آیا تھا اسے یہ حق حاصل نہیں کہ اس کو منع کرے چاہے اس کے حصہ مکان میں ہوا اور دھوپ کے آنے میں رکاوٹ ہی پڑ جائے، کیونکہ وہ اپنی ملکیت میں تصرف کر رہا ہے لہذا کسی کو حق نہیں پہنچتا کہ اسے ایسا کرنے سے منع کرے اسی طرح اسے حق حاصل ہے کہ اپنے حصے میں پائخانہ، تنور، حمام یا چکی بنائے، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح دوسرے شریک کو حق حاصل ہے کہ اپنے تعمیر شدہ حصے میں لوہا یا دھوبی بٹھائے اور ایسا کرنے سے خواہ اس کے پڑوسی کو تکلیف ہی کیوں نہ پہنچے، بدلیل مذکورہ۔ اسے دروازہ یا کھڑکی کھولنے کا حق حاصل ہے، بدلیل مذکورہ، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے حق ہے کہ اپنی دیوار کو جتنا اونچا چاہے بنائے تو دروازہ اور کھڑکی کھولنے کا حق تو بدرجہ اولیٰ حاصل ہوا۔ اسے یہ بھی حق ہے کہ اپنے حصے میں کوئی کنواں کھودے، بدرو بنائے یا شراب کی پھلنی بنائے چاہے ایسا کرنے سے اس کے پڑوسی کی دیوار بوسیدہ ہو جائے اور اگر اس کا پڑوسی اسے وہاں سے ہٹالینے کا مطالبہ کرے تو اسے ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا اور اگر اس کی وجہ سے اس کی دیوار گر پڑے تو اس سے ہرجانہ طلب نہ کیا جائے گا کیونکہ یہ اس نے کسی چیز کی ملک میں تو نہیں بنائی تھی۔ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ کسی انسان کو اس کی اپنی ملک میں کسی قسم کے تصرف سے نہیں روکا جاسکتا البتہ ایسے تصرف سے اجتناب کرنا بہتر ہے جس سے اس کے پڑوسی کو تکلیف پہنچے اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: "اس کے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہراؤ اور والدین کے ساتھ چھا بڑھاؤ کرو۔" اور متصل ہمایہ: "اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے پڑوسی کے ساتھ بھلائی کرنے کا خاص طور پر حکم دیا ہے۔ سو اگر وہ اس کے ساتھ بھلائی نہیں کرنا تو کم از کم اسے اذیت پہنچانے سے تو باز رہے۔"

اسی طرح اگر دو آدمیوں میں ایک گھر مشترک ہو اور اسی گھر میں سے ہو کر کسی دوسرے گھر کا راستہ ہو، اور اگر اس مشترک گھر کے شرکاء تقسیم کرنا چاہیں تو دوسرے گھر والے شخص کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ اس تقسیم میں حائل ہو۔ کیونکہ تقسیم کر کے وہ اپنی ہی ملک میں تصرف کر رہے ہیں لہذا انہیں اس سے روکا نہیں جاسکتا۔ سو وہ راستہ کے سوا اپنی مشترکہ ملک تو آپس میں تقسیم کر لیں گے البتہ یہ دونوں شریک تقسیم کے وقت اس دوسرے گھر کے راستے کو گھر کے دروازے کی چوڑائی کے موافق علیٰ حالہ چھوڑ دیں گے۔ اس دلیل کی بنا پر جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر تینوں کے اتفاق سے اس مشترک گھر کو مع راستے کے فروخت کر دیا جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو راستے کا رقبہ ان تینوں کے مابین مشترک ہے تو راستے کی قیمت بھی تینوں میں بحدہ مساوی تقسیم ہوگی اور اگر رقبہ زمین گھر کے دو شریکوں کی ملکیت ہو اور دوسرے گھر والے کو صرف راستے پر گزرنے کا حق ہو تو اس بارے میں امام قدوریؒ نے کرخئی سے حکایت کی ہے کہ دوسرے گھر والے کو قیمت میں سے کچھ نہ ملے گا اور ساری کی ساری قیمت پر دونوں شریکوں کا حق ہوگا اور امام محمدؒ سے روایت ہے کہ ہر دو شریک کو تو ان کی ملکیت کی بنا پر حق ملے گا جب کہ دوسرے گھر والے کو راستے پر گزرنے کے حق کے بدلے میں ملے گا۔ اسے معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہوگا کہ صحن کی قیمت بدوں راستے کے متعین کی جائے گی اور اس کی قیمت پھر مع راستے کے متعین کی جائے گی اور ان دونوں قیمتوں کے درمیان جو فرق ہوگا وہ دوسرے گھر والے اس شخص کو ملے گا جسے راستے پر گزرنے کا حق تھا اور ہر دو شریک کو بغیر راستے کے زمین کی جو قیمت متعین ہوئی تھی اس کا نصف ملے گا۔ کرخئی سے جو حکایت ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ راستہ کو الگ سے تو فروخت نہیں کیا جاسکتا بلکہ وہ دوسرے رقبہ زمین کے تابع کے طور پر فروخت ہوتا ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر صرف راستے کو فروخت کیا جائے تو ایسی فروخت جائز نہیں ہوتی سو جب اس کی اجازت سے راستہ فروخت ہوا تو اس کا حق اس پر سے قطعی طور پر ساقط ہو گیا اس لیے اس کو راستے کی قیمت نہ ملے گی۔ امام محمدؒ سے جو روایت ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ خود گزرنے کا حق تو قابل فروخت شے نہیں ہے لیکن رقبہ زمین کے تابع کے طور پر فروخت کیا جاسکتا ہے اور مذکورہ صورت میں حق الگ سے تو فروخت نہیں کیا گیا بلکہ رقبہ زمین کے تابع کے طور پر فروخت ہوا ہے لہذا اس کی قیمت اسے ملے گی، لیکن یاد رہے کہ یہ حق کی قیمت ہوگی نہ کہ ملکیت کی، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔

اسی طرح دو آدمیوں میں ایک گھر مشترک ہے اور اس میں (کسی اور شخص کی) گزرگاہ آب ہو، وہ دونوں اس گھر کو آپس میں تقسیم کرنا چاہتے ہیں تو گزرگاہ آب والے کو حق حاصل نہیں کہ ان کی تقسیم میں حائل ہو، بدلیل مذکورہ۔ گھر تقسیم کر لیا جائے گا اور گزرگاہ آب کو علیٰ حالہ چھوڑ دیا جائے گا، جیسے راستے کے معاملے میں کیا گیا تھا۔ اسی طرح اگر کسی گھر میں کسی دوسرے شخص کی کوٹھری ہو اور کوٹھری والا اس گھر (کے صحن) سے گزر کر جلتا ہو تو جب اس گھر کے دو مالک اس کو تقسیم کرنا چاہیں گے انہیں ایسا کرنے سے نہیں روکا جائے گا (یعنی کوٹھری والے کو حق نہیں کہ انہیں گھر تقسیم کرنے سے روکے)، لیکن ان دو شریکوں کو گھر کے، نہ کہ کوٹھری کے، دروازے کی چوڑائی کے برابر ایک راستہ اس کے لیے چھوڑنا پڑے گا، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں۔ اور اگر کوٹھری کا مالک اس راستے میں ایک دوہرا دروازہ کھولنا چاہے تو اسے اس کا حق ہے کیونکہ یہ اس کی اپنی ملکیت میں تصرف ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے حق ہے کہ جتنی اونچی چاہے دیوار کوٹھری کر سکتا ہے، تو دروازہ کھولنے کا حق تو بدرجہ اولیٰ حاصل ہوا اور اگر کوٹھری کا مالک کوٹھری کے علاوہ ایک گھر خرید لے اور کوٹھری کی جانب ایک دروازہ کھولے تو

دیکھا جائے گا کہ اگر گھر اور کوٹھری میں ایک ہی شخص کی سکونت ہے تو اسے حق ہے کہ وہ گھر سے کوٹھری کی طرف راستہ سے گزر کر جائے اور کوٹھری سے اس راستہ کو جائے جو پہلے گھر میں واقع ہے کیونکہ اسے اس راستے سے گزرنے کا حق ہے اور اگر گھر اور کوٹھری میں دو جدا جدا آدمی سکونت پذیر ہوں تو گھر کے مکین کو حق نہیں کہ اس راستہ سے گزرے جو پہلے گھر میں واقع ہے کیونکہ اس کا اس راستے پر کوئی حق نہیں ہے لہذا اسے اس راستہ سے گزرنے سے روکا جاسکتا ہے۔

دو آدمی ایک ایسے گھر کے مالک ہیں جو ایک بند گلی میں واقع ہے۔ انہوں نے اس گھر کو تقسیم کر لیا جس کے نتیجے میں ہر شریک کو گھر کا ایک حصہ مل گیا۔ دونوں نے گلی میں دروازہ یا کھڑکی کھولنی چاہی تو انہیں اس کا حق ہے اور گلی والے انہیں منع کرنے کے مجاز نہیں۔ اس لیے کہ ہر ایک اپنی ہی ملک میں تصرف کر رہا ہے جس کا اسے حق حاصل ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے یہ حق ہے کہ جتنی اونچی چاہے دیوار کھڑی کر لے تو دروازے اور کھڑکی کا حق تو بدرجہ اولیٰ ہوا۔

اسی طرح ایک مکان دو شریکوں میں تقسیم کیا گیا، دونوں کے مابین ایک دیوار مشترک رہی اور اس دیوار پر ایک حصہ والے کے شہتیروں کے سرے ہیں اور دوسرے سرے اس کی اپنی دیوار پر ہیں۔ اگر تو تقسیم میں شہتیروں کے اٹھالینے کی شرط ہوگی تو اسے شہتیر اٹھانے پڑیں گے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد کی بناء پر کہ مسلمان اپنی شرطوں کے پابند ہوتے ہیں اور اگر تقسیم میں ایسی شرط نہیں رکھی گئی تھی تو شہتیروں کو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جائے گا، کیونکہ اپنی حالت پر چھوڑنے سے خواہ نقصان واقع ہوتا ہو مگر چونکہ تقسیم میں شہتیر اٹھالینے کی شرط نہیں رکھی گئی (تو اس کا مطلب ہے کہ نقصان کو قبول کر لیا گیا ہے) سو نقصان لازم ٹھہرا۔ اسی طرح اگر اس دیوار پر سیڑھی ہو یا ستون ہو اور اس پر شہتیروں کے سرے ہوں تو اس کا معاملہ بھی ویسے ہی ہوگا، بدلیل مذکورہ (یعنی اگر تو تقسیم میں اٹھالینے کی شرط ہوگی تو اٹھالیے جائیں گے وگرنہ نہیں)۔

اسی طرح دو شریک ایک دو منزلہ مکان کو تقسیم کر لیں، ایک کو بالائی منزل مل جائے اور دوسرے کے حصے میں زیریں منزل آئے، اگر بالائی منزل والے کے حصے میں دریچہ آیا ہو جو دوسرے شریک کے حصے میں کھلتا ہو، اگر تقسیم کے وقت اسے اکھاڑنے کی شرط نہیں رکھی گئی تھی تو زیریں منزل والے کو اسے اکھاڑنے کا حق نہیں، بدلیل مذکورہ۔

اگر ایک حصے دار کے شہتیروں کے سرے دوسرے حصے دار کی دیوار پر ہوں اور ان سروں پر چھت ڈالی جاسکتی ہو تو دوسرا حصے دار اسے شہتیر اٹھانے پر مجبور نہیں کرے گا اور اگر چھت ڈالنا ممکن نہ ہو تو پھر ان شہتیروں کے اٹھالینے پر اسے مجبور کر سکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چھت ڈالنے کے امکان کی وجہ سے ان سے استفادہ کرنا ممکن ہوا تو گویا یہ بات اس کے حقوق میں شامل ہو گئی اور دیچے کے معاملے کے مشابہ ہو گئی۔ اور جب چھت ڈالنا ممکن نہ ہو تو اس امر کا حقوق میں داخل ہونا محال ٹھہرے گا اور وہ اپنے مالک کے مصرف میں ناحق رہیں گے لہذا اسے ان کے اٹھالینے پر مجبور کیا جاسکتا ہے۔

اگر دو مالک مکان کو آپس میں تقسیم کریں اور ایک کے حصے میں درخت آئے جس کی ڈالیاں دوسرے کے حصے میں سایہ فگار ہوں تو کیا ان ڈالیوں کو (اگر وہ چاہے تو) کاٹ سکتا ہے۔ ابن سماعہ رحمہ اللہ

نے ذکر کیا ہے کہ انہیں نہیں کاٹا جاسکتا کیونکہ ان کے کاٹنے سے مالک کو نقصان پہنچے گا جبکہ ابن رستم نے ذکر کیا ہے کہ انہیں کاٹا جاسکتا ہے جیسے ان شہتروں کے سرے اٹھائے جاسکتے ہیں جو چھت ڈالنے کے کام نہ آسکتے ہوں۔ اگر راستے والوں (راستے کو استعمال کرنے والوں) میں اختلاف واقع ہو جائے اور ان میں سے ہر ایک یہ دعوے کرے کہ وہ اس کی ملکیت ہے تو یہ ان کے مابین بھجہ مساوی تقسیم ہوگا نہ کہ گھروں اور کوٹھڑیوں کے رقبے کے اعتبار سے کیونکہ وہ اس کے قبضے میں مساوی طور پر شریک ہیں یا اس طور کہ ہر ایک کو راستے سے گزرنے کا مساوی حق حاصل ہے۔ البتہ اگر ان میں سے کوئی ایک اپنے حق ملکیت کو ثابت کرنے کے لیے گواہ قائم کر دے تو اس سے قبضے کا لحاظ ساقط ہو جائے گا۔

ایک گھر ایک آدمی کی ملکیت ہے اور اس گھر میں ایک راستہ اس کے اور ایک آدمی کے مابین مشترک تھا، گھر کا مالک وفات پا گیا اور اس کے وارثوں نے اس گھر کو آپس میں تقسیم کر لیا اور راستے کو چھوڑ دیا۔ یہ راستہ گھر کے مالک (متوفی) اور اس دوسرے آدمی کے درمیان نصف نصف تھا۔ اگر اس کے وارث گھر کو فروخت کریں تو اس راستے کی قیمت اس آدمی اور ان ورثہ کے درمیان نصف نصف تقسیم ہوگی نہ کہ حصے داروں کی تعداد کے لحاظ سے (قیمت کا نصف حصہ اس آدمی کو ملے گا اور باقی نصف تمام ورثا کو) ایسے کہ وارث مورث (متوفی مالک) کے قائم مقام ہیں اور وہ راستہ اس آدمی اور مورث کے مابین بھجہ مساوی مشترک تھا تو اسی طرح اس کے اور وارثوں کے درمیان بھی نصف نصف کے حساب سے مشترک ہوگا، اور اگر یہ بات معلوم نہ ہو کہ یہ گھر ان میں میراث کے سبب سے مشترک ہے اور ورثہ اس حقیقت سے انکار کریں تو اس صورت میں شرکاء کی تعداد کے حساب سے راستہ تقسیم ہوگا اور ہر شریک کو مساوی حصہ ملے گا کیونکہ وہ سب قبضے میں برابر ہیں، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

تقسیم کے فسخ (Rescission) کے اسباب جہاں تک ان اسباب کا تعلق ہے جن سے تقسیم عمل میں آنے کے بعد لازماً فسخ ہو جاتی ہے تو یہی

رائے یہ ہے، وباللہ التوفیق، کہ ان اسباب کی کئی قسمیں ہیں:-

از انجملہ مہیت پر قرض کا ظاہر ہونا ہے کہ قرض خواہ اپنے اپنے قرض کا مطالبہ کریں اور مال مقسوم کے سوامیت کا کوئی اور مال نہ ہو اور نہ ہی وارثوں نے خود اپنے مال سے قرض چکایا ہو۔ اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ وارث ترکے کو آپس میں تقسیم کر لیں پھر مہیت پر قرض ظاہر ہو تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو اس ترکے کے علاوہ بھی مہیت کا کوئی مال ہوگا یا پھر نہیں ہوگا۔ اگر کوئی اور مال نہ ہو اور نہ ہی وارث خود اپنے مال میں سے قرض چکائیں تو تقسیم فسخ کر دی جائے گی خواہ وہ قرض ترکے کو محیط ہو یا نہ ہو کیونکہ وراثت پانے پر قرضے کی ادائیگی مقدم ہے خواہ وہ قرض تھوڑا ہو یا زیادہ۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةِ يَوْصِي بِهَا** اور **بَيْنَ**، یعنی وصیت کے بعد جسے وہ وصیت کرے یا قرض اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے قرض کو وصیت پر مقدم رکھا ہے اور اس سلسلے میں تھوڑے اور زیادہ قرض میں کوئی امتیاز نہیں فرمایا۔ تقسیم اس لیے فسخ کی جائے گی کہ جب قرض ترکے کو محیط ہے تو ظاہر ہے کہ اس ترکے میں وارثوں کی ملکیت صرف ظاہری صورت میں ہے جبکہ حقیقت میں وہ مہیت کی ملک ہے جو قرض خواہوں کے حق میں برقرار ہے اور غیر کی ملکیت میں تقسیم کا اجراء اس کے صحیح ہونے میں حائل ہے۔ چنانچہ ملکیت اور حق کو قائم کرنا فاقی ہے۔ اور اگر قرض ترکے کو محیط نہ ہو پھر بھی وہ مہیت کی ملکیت اور قرض خواہوں کا حق ہے اور ان کا حق یہ ہے کہ قرض ادا کیا جائے۔ یہ حق پورے ترکے میں بقدر قرضہ عین معین

طوری پر موجود ہے لہذا یہ تقسیم میں شامل ہے۔ اگر اس ترکے کے علاوہ میت کا کوئی مال نہ ہو تو پہلے اس میں سے قرض چکایا جائے پھر باقی ماندہ ترکے کو تقسیم کیا جائے تاکہ تقسیم کو فسخ ہونے سے بچانے کی حتی الامکان کوشش ہو جائے اور پہلے قرض ادا کر کے تقسیم کرنے سے تقسیم کو فسخ ہونے سے بچایا جاسکتا ہے۔ اسی طرح اگر وارثین خود اپنے مال میں سے قرض چکادیں تو بھی تقسیم فسخ نہ ہوگی کیونکہ وارثوں کا حق تو ترکے کی ظاہری صورت سے متعلق ہے اور قرض خواہوں کا حق اس کی حقیقت یعنی مالیت سے متعلق ہے۔ خود اپنے مال سے قرض چکانے کے بعد ترکہ خالصتہ ان کی ملکیت بن جائے گا، ظاہری اور حقیقی دونوں لحاظ سے اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ درحقیقت انہوں نے ظاہری اور حقیقی دونوں لحاظ سے خود اپنا ہی مال تقسیم کیا ہے جس سے یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ تقسیم صحیح واقع ہوئی ہے، لہذا فسخ نہ ہوگی۔

اسی طرح اگر قرض خواہ میت کو اپنے قرضوں سے بری کر دیں تو اس صورت میں بھی تقسیم فسخ نہ ہوگی۔ اگر یہ فسخ تو لاحق ہوگئی تھی مگر قرض خواہوں نے میت کو بری کر کے اسے ساقط کر دیا۔

اسی طرح اگر تقسیم میراث سے بہرہ ور ہونے والے ایک وارث کا میت پر قرضہ ظاہر ہو جائے بایں طو کہ وہ دعوے کرے کہ اس کا میت کے ذمے قرض تھا اور اپنے اس دعوے کے حق میں وہ گواہ قائم کر دے تو اسے بوجہ مذکورہ یہ حق ہے کہ تقسیم کو توڑ دے۔ اس کے تقسیم میں شامل ہونے سے قرض سے بریت لازم نہیں آتی اس لیے کہ قرض خواہ کا حق ترکے کی حقیقت یعنی مالیت سے متعلق ہوتا ہے اس کی ظاہری صورت سے نہیں۔ اسی بناء پر تو وارثوں کو یہ حق ہوتا ہے کہ وہ قرض چکا کر ترکے پر خالصتہ (ظاہری اور حقیقی دونوں لحاظ سے) اپنا حق ملکیت قائم کر لیں اگر قرض خواہ کے حق کا تعلق ترکے کی ظاہری صورت سے بھی ہوتا تو پھر اسے بھی بقدر قرضہ ترکے کی تقسیم سے اپنا حصہ وصول کر لیا کرتا اور وارثین قرض چکا کر ترکے پر خالصتہ اپنا حق ملکیت قائم نہ کر سکتے۔ اندر میں صورت اس قرض خواہ وارث کا تقسیم میراث میں شامل ہونا اس بات کا اقرار نہیں کہ اس کا میت کے ذمے کوئی قرض نہیں ہے۔ چنانچہ اس کے دعوے میں کوئی تضاد موجود نہیں لہذا اس کی سماعت ہوگی۔

تقسیم کے فسخ ہو جانے کا ایک سبب وصیت کا ظاہر ہونا ہے۔ اگر ورثہ ترکے کو باہم تقسیم کر لیں پھر وہ شخص نمودار ہو جائے جس کے حق میں مورث نے تہائی ترکے کی وصیت کی تھی تو ان کی یہ تقسیم فسخ ہو جائے گی۔ اس لیے کہ جس کے حق میں وصیت ہے اس کی حیثیت ایک وارث کی ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر تقسیم سے قبل ترکے میں سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو وہ وارثوں اور وصیت والے شخص سب کے حق میں تلف ہوتی ہے اور باقی ترکہ ان میں بقدر حصہ تقسیم ہوتا ہے۔ اگر وارثین ترکے کو باہم تقسیم کر لیں اور ایک وارث اس وقت غیر حاضر ہو تو تقسیم فسخ ہو جائے گی۔ یہی صورت وصیت والے معاملے کی ہے کہ جس شخص کے حق میں وصیت ہے اس کی عدم موجودگی میں تقسیم ہوئی تو گویا ایک وارث کی عدم موجودگی میں تقسیم ہوئی، لہذا تقسیم فسخ کر دی جائے گی۔ یہ تب کی بات ہے کہ تقسیم باہمی رضا مندی سے عمل میں آئے اور اگر عدالتی حکم کے تحت عمل میں آئی ہو تو پھر فسخ نہ ہوگی اس لیے کہ گو اپنے حق میں وصیت رکھنے والے شخص کی حیثیت ایک وارث کی ہے مگر قاضی جب ایک شریک وارث کی عدم موجودگی میں تقسیم جاری کرتا ہے تو اس صورت میں بھی اس کی تقسیم فسخ نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس صورت میں تقسیم محل اجتہاد ہے اور قاضی کا فیصلہ اگر کسی محل اجتہاد سے متعلق ہو تو نافذ ہوتا ہے اور اسے توڑا نہیں جاسکتا۔

فسخ کا ایک اور سبب یہ ہے کہ کوئی وارث ظاہر ہو جائے یعنی وارثین ترکے کو باہم تقسیم کر لیں اور پھر تباہی کے ایک

وارث اور بھی ہے تو تقسیم توڑ دی جائے گی۔ اور اگر یہ تقسیم قاضی کے فیصلے سے واقع ہوئی ہو تو پھر نہ ٹوٹے گی، جس کی وجہ پہلے بیان کی جا چکی ہے۔ اور اگر بعد از تقسیم کوئی ایک وارث یہ دعویٰ کرے کہ اس کے ایک چھوٹے بیٹے کے حق میں مورث کی وصیت ہے تو اس کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا اور اگر وہ گواہ قائم کرے تو ان کی بھی سماعت نہ ہوگی کیونکہ اس کے دعویٰ میں تضاد پایا جاتا ہے وہ یوں کہ اگر یہ وصیت موجود تھی تو ان کے ترکے کی تقسیم ہی صحیح نہ تھی اس لیے اس کی تقسیم میں شمولیت اس کی طرف سے اس امر کا اقرار ہے کہ وصیت موجود نہیں اور بعد میں وصیت کے موجود ہونے کا دعویٰ اس اقرار کے منافی ہے لہذا اس دعویٰ کی سماعت نہ ہوگی۔ لیکن باپ کی تقسیم سے بچے کا حق باطل نہیں ہوتا کیونکہ اسے حق نہیں کہ اس کے حق کو باطل کرے۔

اگر (بعد از تقسیم) کوئی وارث یہ دعویٰ کرے کہ اس کے باپ اور ماں کی طرف سے اس کا ایک بھائی بھی ان سب وارثین کے علاوہ اپنے باپ کے وارثوں میں سے تھا اور وہ اپنے باپ کے وفات پانے کے بعد فوت ہوا ہے اور اس (وفات پانے والے بھائی) کا وارث مدعی ہے، باقی سب وارثین اس کے اس دعویٰ کو تسلیم کرنے سے انکار کریں اور مدعی گواہ قائم کر دے تو انہیں نہیں سنا جائے گا اس لیے کہ اس کا تقسیم میں شامل ہونا کسی اور وارث کے موجود نہ ہونے کا اقرار ہے اور اسی بنا پر اس کے دعویٰ کا یہ فیصلہ ہوا بعد از تقسیم ترکے پر خرید، ہبہ یا صدقہ کے ہر دعویٰ پر اسی حکم کا اطلاق ہوگا (یعنی مدعی کی تقسیم میں شرکت خرید، ہبہ یا صدقہ کے عدم وجود کے اقرار پر دلالت کرتی ہے اور بعد ازاں اس کے وجود کا دعویٰ کرنا تضاد پر مبنی ہے، لہذا خارج کر دیا جائے گا۔) واللہ تعالیٰ اعلم۔

دو آدمیوں کے مابین ایک گھر مشترک ہے (تقسیم کے وقت) ایک شریک نے اس بات کا اقرار کیا کہ گھر کی ایک کوٹھری کسی تیسرے شخص کی ہے اور دوسرا شریک اس سے انکار کرے تو اس صورت میں اس کا اقرار معتبر ہو گا کیونکہ کسی آدمی کا اقرار اس کے اپنے خلاف حجت ہے۔ کیونکہ اس اقرار سے دوسرے شریک کی ملکہ کسی معین چیز پر اس تیسرے آدمی کا حق واجب نہیں ہوتا بلکہ یہ موقف ہے اور جب یہ معین چیز سے متعلق نہیں ہے تو تقسیم میں بھی حائل نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ گھر تقسیم ہوگا اور تقسیم پر مجبور کیا جائے گا اور تقسیم کے بعد دیکھا جائے گا کہ اگر وہ کوٹھری جس کا اقرار کیا گیا تھا اقرار کرنے والے شریک کے حصے میں آئی ہے تو اسے وہ اس تیسرے آدمی کے حوالے کر دے گا کیونکہ اقرار صحیح ہے اور جس چیز کا اقرار کیا گیا تھا اسے بعینہ حقدار کے حوالے کرنا ممکن ہو گیا ہے چنانچہ اس کے حوالے کرنے کے لئے حکم دیا جائے گا اور اگر وہ کوٹھری اس کے شریک کے حصے میں آئی ہو تو پھر وہ اپنے حصے میں سے اس کوٹھری کے مساوی کوئی کوٹھری اسے دے گا یعنی اسے جو حصہ ملا ہے اس کے اور اس تیسرے آدمی کے مابین تقسیم کر دیا جائے گا جس کے حق میں اس نے اقرار کیا تھا اس طرح وہ تیسرا آدمی اپنی کوٹھری کے مساوی حصے کا مالک بن جائے گا اور اقرار کرنے والا شخص اس کوٹھری کے برابر حصہ نکال کر نصف مکان کا۔ یا امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف علیہما السلام کا قول ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اقرار کرنے والا نصف مکان کا مالک بنے گا جبکہ اس تیسرے شخص کو اس کوٹھری کے نصف کے برابر حصہ ملے گا نہ کہ پوری کوٹھری کے برابر۔ مثلاً اگر گھر کا کل رقبہ سو مربع گز ہے اور کوٹھری کا رقبہ دس مربع گز تو گھر کو دونوں شریکوں کے مابین نصف نصف تقسیم یا جائے گا اور ان دو ائمہ کے نزدیک اس تیسرے آدمی کو دس مربع گز رقبہ ملے گا جبکہ ہر دو شریک کو ۴۵ مربع گز رقبہ ملے گا کہ کوٹھری کا رقبہ نکال کر نصف حصہ مکان یہی بنتا ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس تیسرے آدمی کو پانچ مربع گز رقبہ

گا کہ اقرار کی گئی کوٹھری کا نصف ہی بنتا ہے (اور اقرار کرنے والے کو ۲۵ مربع گز جبکہ دوسرے شریک کو بچاؤ مربع گز) امام محمد رحمہ اللہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اقرار ایک معین چیز سے متعلق ہے اور وہ چیز ان دونوں شریکوں میں مشترک ہے اس لیے کہ گھر کا ہر نصف حصہ غیر معین طور پر اس کی ملکیت ہے اور اس کے شریک کی بھی۔ اس کا اقرار اس کے شریک کے حصے کے ضمن میں تو باطل ہے وجود اپنے حصے کے بارے میں صحیح ہے چنانچہ اس سے لازم آتا ہے کہ تیسرے آدمی کو اس کی کوٹھری کا نصف (پانچ مربع گز) ملے (اقرار کرنے والے کو ۲۵ مربع گز اور دوسرے شریک کو ۵۰ مربع گز)۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ جہاں کے قول کی وجہ یہ ہے کہ تقسیم سے پہلے مشترک چیز کے اقرار کا تعلق معین چیز سے نہیں بلکہ وہ موقوف ہے اور تقسیم کے بعد وہ معین شے سے متعلق ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ یہ اقرار تقسیم میں حائل نہیں ہوا اور اگر معین چیز سے متعلق ہوتا تو ضرور تقسیم میں رکاوٹ بنتا۔ اور اب جبکہ گھر تقسیم ہو گیا ہے تو اقرار معین چیز سے متعلق ہو گیا اور اگر تو اقرار کی گئی چیز صاحب اقرار کے حصے میں آئی ہے تو اسے حکم دیا جائے گا کہ اسے حقدار کے حوالے کر دے کیونکہ اس معین چیز کو حقدار کے سپرد کرنے پر وہ قادر ہے اور اگر وہ اس کے شریک کے حصے میں آئی ہو تو اس صورت میں وہ اس معین چیز کو حقدار کے حوالے کرنے پر قادر نہیں لہذا اسے حکم دیا جائے گا کہ اس کے بدلے میں مساوی چیز اپنے حصے میں سے دے اور وہ ہے اقرار کی گئی چیز کا کل رقبہ۔ یہ حکم تو تب ہے کہ اقرار کی گئی چیز قابل تقسیم ہو اور اگر وہ ناقابل تقسیم ہو، مثلاً ایک حمام ان دونوں کے مابین مشترک ہو جس کی ایک کوٹھری کی بابت وہ اقرار کرے کہ وہ ایک تیسرے آدمی کی ہے اور دوسرا شریک انکار کرے تو اس کا اقرار تو صحیح تسلیم کیا جائے گا لیکن اس کوٹھری کی تقسیم پر مجبور نہ کیا جائے گا کیوں کہ نقصان وہ تقسیم پر مجبور نہیں کیا جاسکتا، جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں، البتہ اس کوٹھری کی نصف قیمت کی ادائیگی اقرار کرنے والے پر لازم ہے کیونکہ بعینہ اسی چیز کو حوالے کرنے سے وہ قاصر ہے۔ ایسی معین چیز کا اقرار جسے حوالے کرنا ممکن نہ ہو اس کے بدلے کا اقرار بن جاتا ہے مقصد یہ ہے کہ اقرار کرنے والا بھی اپنی ملکیت میں تصرف کر سکے اور دوسرے کا حق بھی حتی الامکان محفوظ ہو جائے۔ اس کی مثال ویسی ہی ہے جیسے گھر میں کچنی شتیر کا اقرار کرنے کی ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مہایا (استفادہ و انتفاع کی تقسیم) partition of the benefit. اب تک ہم نے اشیاء کی تقسیم بیان کی

تھی، جہاں تک منافع کی تقسیم جیسے مہایا کا نام دیا جاتا ہے، کا تعلق ہے تو اس ضمن میں گفتگو مختلف موضوعات پر ہوگی جیسے مہایا کی اقسام، کونسی مہایا جائز ہے اور کونسی جائز نہیں ہے، مہایا کس چیز میں ہوتی ہے، مہایا کی صفت اور یہ کہ مہایا کے بعد ہر شریک کو کس تصرف کا حق ہوتا ہے اور کس کا نہیں۔

مہایا دو قسم کی ہوتی ہے، ایک کا تعلق مکان سے ہوتا ہے (مہایا مکانی Partition of the benefit by place) اور دوسری کا تعلق زمان سے ہوتا ہے (مہایا زمانی Partition of the benefit by time).

مہایا مکانی سے مراد یہ ہے کہ مثلاً ایک گھر کے دو مالک اس طرح مہایا کریں کہ ہر دو شریک گھر کا ایک حصہ لے کر اس میں سکونت اختیار کریں تو یہ صحیح ہوگا کیونکہ مہایا بھی تقسیم ہے اور عین شے کی تقسیم پر اسے قیاس کیا جائے گا اور اس طریقے سے عین شے کی تقسیم صحیح ہوتی ہے لہذا منافع کی تقسیم بھی صحیح ہوگی۔ اور اگر وہ گھر کی مہایا اس طرح کریں کہ ایک شریک زیریں منزل میں رہائش کر لے اور دوسرا بالائی منزل

میں تو بیل مذکورہ اس طرح بھی جائز ہے۔ مہایاۃ ملائی میں میعاد کی شرط نہیں کی جاتی کیونکہ منافع کی تقسیم منفعت کا منفعت سے تبادلہ نہیں ہوتا اس لئے کہ ہمارے نزدیک منفعت کا منفعت سے تبادلہ جائز نہیں، یہی مسئلہ رہائش کے بدلے رہائش یا خدمت کے بدلے خدمت۔

اسی طرح اگر دو مالک دو مشترک گھروں کی مہایاۃ اس طرح کریں کہ ہر شریک ایک گھر لے لے جس میں وہ سکونت اختیار کر لے یا اسے کر لے پر چڑھا دے تو یہ مہایاۃ بالا جماع جائز ہے۔ صاحبین کے نزدیک اس کے جائز ہونے میں تو خیر کوئی شک شبہ ہی نہیں کیونکہ ان کے نزدیک تو مکانوں کی تقسیم جائز ہے، ان کے منافع کی تقسیم تو جائز ہوتی ہی تھی۔ جہاں تک امام ابو حنیفہ کے نزدیک جائز ہونے کا تعلق ہے تو وہ یوں ہے کہ عین شے اور اس کی منفعت کے درمیان فرق کرنا ہوگا، اور ان کے نزدیک اس فرق کا سبب ہے کہ مکانات مختلف اجناس کے حکم میں آتے ہیں کیونکہ ایک مکان اور دو مکان میں، مکان ہونے میں تعمیر اور موقع کے اعتبار سے نمایاں فرق ہوتا ہے اور دو مختلف جنسوں میں تقسیم جمع جائز نہیں، جس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔ لیکن مکانوں کے منافع میں فرق نہ ہونے کے برابر ہوتا ہے، لہذا دو مکانوں کے منافع مختلف اجناس قرار نہ پائیں گے، اس لئے ان کی تقسیم جائز ہے۔

اسی طرح اگر دو مالک اپنے دو مشترک غلاموں میں خدمت کی بنیاد پر مہایاۃ کریں تو یہ مہایاۃ بالا جماع جائز ہے۔ صاحبین کے نزدیک تو جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک تو غلاموں کی عین میں بھی تقسیم جمع جائز ہے تو ان کے منافع میں بھی جائز ٹھہری اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک غلاموں کی عین اور ان کے منافع میں فرق کا سبب وہی ہے جو ہم دو مکانوں کے منعم میں بتا چکے ہیں مگر دو مالک دو مشترک غلاموں میں مہایاۃ کریں اور ہر شریک ایک غلام لے لے جو اس کی خدمت کرے اور یہ شرط کی گئی ہو کہ غلام کا کھانا اس مالک کے ذمے ہوگا جس کی وہ خدمت کرے تو یہ مہایاۃ استحسان کے نقطہ نظر سے تو جائز ہے لیکن اگر عین قیاس جائز نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر غلام کا کھانا تو دونوں شریکوں کے ذمے بحدہ مساوی تھا اور یہ شرط کہ ایک شریک ایک غلام کے پورے کھانے کا ذمہ دار ہوگا یہ کھانے کا کھانے کے ساتھ تبادلے کے اصول پر مبنی ہے اور اس لئے جائز نہیں کہ کھانا غیر معلوم چیز ہے (فرض کریں زید اور بکر دو شریک الف اور ب دو غلاموں کے مالک تھے۔ مہایاۃ کے نتیجے میں الف زید کی خدمت کرتا ہے اور اس کا کھانا زید کے ذمے اور ب بکر کی خدمت کرتا ہے اور اس کا کھانا اس کے ذمے ہے۔ حالانکہ الف کا کھانا زید اور بکر دونوں کے ذمے تھا، اس طرح ب کا گویا مہایاۃ سے یہ طے پایا کہ زید کے ذمے ب کے کھانے کا جو ادھاحہ تھا اس کا تبادلہ کھانے کے اس نصف حصے سے ہو گیا جو بکر کے ذمے الف کے منعم میں تھا کھانے کا خرچہ اور کھانے کی مقدار وغیرہ غیر معلوم ہے اس لئے یہ تبادلہ صحیح نہیں)۔ استحسان کی رو سے جائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کی چیز کا غیر معلوم ہونا تازہ کا باعث نہیں کیونکہ کھانے کا اصول عادت اور رواج کے پیش نظر نیکی اور نرمی پر مبنی ہوتا ہے نہ کہ تنگی (تنگ ظرفی) پر۔ اس کے برعکس اگر مہایاۃ میں شرط یہ کی گئی کہ ہر شریک اپنے زیر خدمت غلام کے لباس کا ذمے دار ہوگا تو یہ جائز نہیں کیونکہ عادت اور رواج کے پیش نظر لباس کے معاملے میں تنگی (تنگ ظرفی) سے کام لیا جاتا ہے مگر کھانے کے معاملے میں تنگی سے کام نہیں لیا جاتا۔

لہذا لباس کا غیر معلوم ہونا تانہ کا باعث بن سکتا ہے۔ مزید برآں، لباس اور لباس میں نمایاں فرق ہوتا ہے برخلاف کھانے کے، لہذا دونوں صورتوں میں فرق ظاہر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک سواری کے جانوروں میں مہایاۃ کا تعلق ہے بایں طور کہ ایک شریک سواری کے لئے ایک جانور لے لے اور دوسرا شریک اسی جنس کا دوسرا جانور لے لے جسے وہ کرائے پر چلانا چاہتا ہو اور کرائے پر چلانے کی شرط کی گئی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ مہایاۃ جائز نہ ہوگی جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک جائز ہوگی۔ صاحبینؒ کے قول کی وجہ تو ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک تو ایک جنس کے جانوروں کی عین میں تقسیم جمع جائز ہوتی ہے لہذا ان کے منافع کی تقسیم بھی جائز ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ منفعت اور منفعت میں فرق ہوتا ہے۔ انہوں نے ان کی عین میں تو تقسیم جمع جائز قرار دی لیکن ان کے منافع میں جائز نہیں قرار دی۔ اس امتیاز کی وجہ یہ ہے کہ یہ (زیر تقسیم دو) جانور اپنی عین میں تو ایک جنس ہیں مگر سواری کی منفعت کے اعتبار سے دو مختلف جنسیں ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص سواری کے لئے کوئی جانور کرائے پر لے تو اسے یہ حق نہیں کہ اس جانور کو آگے کسی کے ہاتھ سواری کے لئے کرائے پر چلائے اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اس پر ہرجانہ عائد ہوگا۔ اور منفعت کے لحاظ سے دو مختلف جنسیں عین کے اعتبار سے دو مختلف جنسوں کے مشابہ ہیں (مثلاً دو گھوڑوں کا سواری کی منفعت کے لحاظ سے دو مختلف جنس ہونا ایسے ہی ہے جیسے کہ ایک گھوڑا اور ایک گدھا، جو عین کے اعتبار سے بھی دو مختلف جنس ہیں) اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عین کی جنس کا مختلف ہونا تقسیم جمع میں مائل ہوتا ہے، سو منفعت میں جنس کا مختلف ہونا بھی تقسیم جمع کو مانع ہوا۔ دو مکانوں اور دو فلاموں میں مہایاۃ کا معاملہ جدا ہے کہ یہ جائز ہے اس لئے کہ یہاں منافع میں نمایاں فرق نہیں پایا جاتا بلکہ قریب قریب یکساں ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ ان کا کرائے دار آگے بھی کسی کو کرائے پر دینے کا حق رکھتا ہے، چونکہ منفعت کی جنس مختلف نہ تھی اس لئے مہایاۃ جائز قرار پائی۔

مہایاۃ زمانی مہایاۃ زمانی کی مثال یہ ہے کہ ایک چھوٹے سے مکان کے دو مالک اس طرح مہایاۃ کریں کہ اس میں ایک روز ایک شریک سکونت کرے اور دوسرے روز دوسرا۔ یا مثلاً ایک غلام میں اس طرح مہایاۃ کریں کہ وہ ایک دن ایک شریک کی خدمت کرے اور دوسرے دن دوسرے شریک کی اور یہ جائز ہے۔ اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: **قَالَ هٰذِهِ نَاقَةٌ لِّهَا شَرْبٌ وَلِکُمْ شَرْبٌ یُّوْمَ مَعْلُوْمٍ** یعنی اس نے کہا یہ اونٹنی ہے اسے پانی پینے کا حق ہے اور تمہیں بھی اپنی اپنی مدت مقررہ میں۔ اس آیت کریمہ میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنے نبی شیدنا صالح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی طرف سے پانی پینے میں مہایاۃ کرنے کی خبر دی ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ والحقیم نے مہایاۃ سے دوسروں (ماسوا صالح علیہ السلام) کے انکار کا جو قصہ بیان کیا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک مہایاۃ بڑی چیز نہیں۔ چنانچہ مہایاۃ زمانی کا جائز ہونا تو ظاہر نص سے ثابت ہے اور مہایاۃ مکانی ذلالت ثابت ہے وہ یوں کہ یہ مہایاۃ پہلی نوع کی تقسیم (عین اشیاء کی تقسیم) کے مشابہ ہے۔ نیز اس طرح کہ مہایاۃ زمانی لوگوں کی ضرورتوں کے پیش نظر جائز قرار دی گئی ہے اور لوگوں کو مہایاۃ مکانی کی ضرورت تو شدید تر ہے۔ کیونکہ مہایاۃ زمانی تو سب اشیاء کے ضمن میں ممکن ہے جبکہ مہایاۃ مکانی بعض اشیاء کے ضمن

میں ممکن نہیں ہوتی مثلاً غلام اور چھوٹے مکان وغیرہ میں، سو جب مہایاۃ زمانی جائز ہے تو مہایاۃ مکانی بدرجہ اولیٰ جائز ہوتی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مہایاۃ کا محل | جہاں تک مہایاۃ کے محل کا تعلق ہے تو ہمارا موقف یہ ہے، دلائل قوتہ الا بالہ تعالیٰ جل شانہ کہ اس کا محل منافع ہیں نہ کہ عین اشیاء، کیونکہ یہ منفعت کی تقسیم ہے عین شے کی نہیں۔ چنانچہ اس کا محل منفعت ہے نہ کہ عین شے۔ اگر دو شریک کھجور یا کسی اور چیز کے درختوں میں اس طرح مہایاۃ کریں کہ کچھ درختوں کے پھل ایک شریک حاصل کرے اور کچھ کا دوسرا شریک تو یہ مہایاۃ جائز نہ ہوگی۔ اس طرح اگر دو شریک مشترکہ بکریوں میں بایں طور مہایاۃ کریں کہ ہر دو شریک ایک ایک ریوڑ لے لیں اور بکریوں کے دودھ سے مستفید ہوں تو یہ بھی جائز نہیں ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، مہایاۃ منافع کی تقسیم کا معاملہ ہوتی ہے جبکہ پھل اور دودھ منافع نہیں بلکہ عین مال ہیں۔ لہذا یہ معاملہ مہایاۃ کی ذیل میں نہیں آتا۔ اور اگر دو شریک مشترکہ اراغی میں اس طرح مہایاۃ کریں کہ ہر شریک نصف اراغی لے کر اس میں کاشت کرے تو یہ مہایاۃ جائز ہوگی کیونکہ یہ منافع کی تقسیم ہے اور مہایاۃ کا معنی بھی یہی ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

مہایاۃ کی صفت | جہاں تک مہایاۃ کی صفت کا تعلق ہے تو یہ ایک ایسا معاملہ (عقد) ہوتا ہے جو لازم نہیں ہوتا حتیٰ کہ مہایاۃ کے بعد کوئی ایک شریک عین شے کی تقسیم کی درخواست کرے تو قاضی تقسیم کر دے گا، کیونکہ تقسیم کی غرض و غایت کے اعتبار سے مہایاۃ کی حیثیت عین شے کی تقسیم کے بدل کی ہے اور عین شے کی تقسیم اصل ہے۔ تقسیم کی غرض و غایت ملکیت کے منافع کی تکمیل ہے اور تقسیم کا مفہوم عین شے کی تقسیم میں درجہ اکمل پایا جاتا ہے۔ اسی لئے اگر کوئی شریک مہایاۃ سے قبل تقسیم کی درخواست کرے تو قاضی دوسرے شریک کو تقسیم پر مجبور کرے گا۔ مہایاۃ ایک جائز معاملہ (عقد Contract) ہے اور دوسرے جملہ معاملات (عقود) کی طرح اس میں بھی فسخ Rescission ممکن ہوتا ہے: اجارہ (کرائے پر دینا) کے برعکس مہایاۃ کسی ایک شریک کی موت پر فسخ نہیں ہوتی کیونکہ اگر کوئی وارث فسخ کرے تو قاضی فوراً دوبارہ مہایاۃ کر دے گا، لہذا اس کا فسخ کرنا مفید نہیں۔

مہایاۃ کے بعد تصرف کے اختیارات | جہاں تک تصرف کے ان اختیارات کا تعلق ہے جو مہایاۃ کے نتیجے میں ہر شریک کو حاصل ہوتے ہیں، مہایاۃ مکانی میں تو ہر شخص کو اختیار ہوتا ہے کہ اسے جو شے ملی ہے اسے کرائے پر اٹھا دے خواہ مہایاۃ میں کرائے پر اٹھانے کی شرط کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو، اور چاہے یہ مہایاۃ ایک مکان میں ہوئی ہو یا دو مکانوں میں کیونکہ مہایاۃ کے بعد منافع ہر شریک کی ملکیت میں حاصل ہوتے ہیں لہذا اسے اختیار ہے کہ اپنی اس مملوکہ شے میں بایں طور تصرف کرے کہ کسی اور کو اس سے استفادے کا اختیار دے دے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مہایاۃ مکانی اعارة (عاریتہ دینا) نہیں ہے کیونکہ عاریتہ کی ہونی چیز کو کرائے پر نہیں اٹھایا جاسکتا۔ اور جہاں تک مہایاۃ زمانی کا تعلق ہے تو ہر شریک کو حق ہے کہ اس میں سکونت اختیار کرے یا اس سے خدمت لے، بدلیل مذکورہ۔ لیکن مہایاۃ زمانی میں مدت کا تعین ضروری ہے۔ مثلاً ایک دن یا ایک مہینے کے لئے، برخلاف مہایاۃ مکانی کے کہ اس میں سکونت یا کرائے پر اٹھانے کا حق مطلق ہوتا ہے، (یعنی اس میں مدت کی قید نہیں ہوتی)۔ مہایاۃ زمانی میں مدت کے تعین کی ضرورت

اس لئے ہوتی ہے تاکہ منافع معلوم ہو جائیں۔ مہایاۃ مکانی میں ایک جگہ میں جمع شدہ معلوم منافع کی تقسیم ہوتی ہے۔ اور منفعت کی جگہ معلوم ہوتی ہے چنانچہ منافع بھی معلوم ٹھہرے کیونکہ منافع کی جگہ معلوم ہے، لہذا مہایاۃ نسبت کے تعین کے بغیر، جائز ہوئی۔ جہاں تک مہایاۃ زمانی کا تعلق ہے تو یہ تقسیم زمان سے متعلق ہے اور جب تک مدت معینہ کا ذکر نہ کیا جائے یہ مہایاۃ غیر معلوم رہے گی، سو دونوں کا فرق ظاہر ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

رہا یہ مسئلہ کہ آیا ہر شریک کو یہ حق حاصل ہے کہ اپنی باری میں اس چیز کو کرائے پر اٹھائے تو اس میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ اگر مہایاۃ میں یہ شرط نہ کی گئی ہو تو کرائے پر اٹھانا جائز نہ ہوگا۔ اور اگر یہ شرط کی گئی ہو تو امام قدوری علیہ الرحمۃ نے ذکر کیا ہے کہ پھر بھی کرائے پر اٹھانا جائز نہیں کیونکہ مہایاۃ زمانی امارۃ کے معنی میں ہوتی ہے اور استعارہ لی ہوئی چیز کو کرائے پر نہیں اٹھایا جاسکتا۔ اور الاصل (امام محمد کی کتاب المبسوط) کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر ایک گھر ہو تو اس میں مہایاۃ سکونت کے لئے بھی ہو سکتی ہے اور کرائے پر اٹھانے کے لئے بھی۔ بعض مشائخ نے یہ کہا ہے کہ الاصل میں جو مذکور ہے وہ دوجہ سے حقیقی مہایاۃ نہیں: ایک وجہ یہ کہ مہایاۃ کی اضافت غلہ (کرائے) سے کی گئی ہے نہ کہ استغلال (کرائے پر اٹھانے) سے اور غلے میں مہایاۃ نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ تو عین شے ہے (نہ کہ منفعت) اور مہایاۃ میں منافع تقسیم کئے جاتے ہیں نہ کہ عین اشیاء۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اس نے اس میں ذکر کیا ہے کہ مکان کا کرایہ جب ایک شریک وصول کرے تو دوسرا شریک بھی اس میں سے اپنا حق وصول کرے گا اور یہ مہایاۃ کے جائز ہونے کا حکم نہیں ہے (جب منفعت میں اشتراک بدستور باقی ہے تو مہایاۃ تو نہ ہوئی)۔ دوسری طرف اگر دو مکانوں میں مہایاۃ ہو بائیں طور کہ مہایاۃ کے بعد ہر شریک اپنے زیر تصرف مکان کو کرائے پر اٹھائے گا اور پھر ہر شریک نے اسے کرائے پر اٹھا دیا اور ایک شریک کو دوسرے سے زیادہ کرایہ وصول ہوا تو جس قدر زیادہ کرایہ وصول ہوا اس پر اسی کا حق ہوگا۔ الاصل میں مذکور بات کو اس مفہوم پر محمول کیا جائے گا کہ دو شریکوں میں یہ طے پایا ہو کہ ایک ماہ کرایہ ایک شریک وصول کرے گا اور دوسرے ماہ دوسرا شریک اور مجازی طور پر اس معاملے کو مہایاۃ کے نام سے موسوم کر دیا گیا جبکہ اس صورت میں حقیقت میں یہ مہایاۃ نہ تھا۔ (پھر ایک ماہ زیادہ کرایہ وصول ہوا) تو جس قدر زیادہ کرایہ وصول ہوا وہ دونوں شریکوں میں مشترک ہو گا اس طرح دونوں روایتوں میں جو اختلاف ہے وہ دور ہو جاتا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ الاصل میں جو بات مذکور ہے وہ کرائے پر اٹھانے کے جواز کی شرط کی دلیل ہو کیونکہ جملے میں لفظ غلہ (کرایہ) کو استغلال (کرائے پر اٹھانا) کے معنی میں استعمال کرنا جائز ہوتا ہے اور کرائے پر اٹھانے کے ارادے کی دلیل یہاں قائم ہو گئی اور یہی مہایاۃ کا مقصود ہے اس لیے کہ مہایاۃ عبارت ہے منافع کی تقسیم سے نہ کہ غلہ کی تقسیم سے کیونکہ وہ تو عین مال ہے۔ اسی طرح مہایاۃ اس شرط پر ہوتی ہے جو مہایاۃ کے معاملے میں طے کی گئی ہو اور وہ ہے کرائے پر اٹھانے کا فعل نہ کہ خود کرایہ۔ اسی لیے مہایاۃ کا مقصد ٹکنی (رہائش اختیار کرنا) ہوتا ہے اور ٹکنی کہتے ہیں ساکن (سکونت پذیر) کے فعل کو۔ اور ان کا یہ قول کہ زائد وصول ہونے والا کرایہ دونوں شریکوں میں مشترک ہوگا اس پر محمول کیا جائے گا کہ شروع میں تو کرائے پر اٹھانے کی شرط پر مہایاۃ کریں پھر اس میں یہ ترمیم کر لیں کہ ہر شریک ایک ایک ماہ کرایہ وصول کرے گا اور اس صورت میں زائد وصول ہونے والا کرایہ دونوں میں مشترک ہوگا جیسے کہ دو گھروں کی صورت میں ہوتا ہے، اس سے الحاکم اور احمد بن حسین القدوری علیہم الرحمۃ کی روایتوں کا اختلاف ثابت ہو گیا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب الحدود

شرعی حدود اور تعزیرات

Law of crime and punishment, specified and unspecified

امام محمد رحمہ اللہ نے شرعی حدود اور تعزیرات کے مسائل کو یکجا کر دیا ہے اور پہلے حدود کے مسائل بیان کئے ہیں۔ ہم حدود کے ضمن میں درج ذیل موضوعات پر بحث کریں گے، وبالله سبحانہ وتعالی التوفیق۔

حد کے لغوی اور شرعی معنی

وجوب حد کے اسباب

وجوب حد کی شرطیں

عدالت میں وجوب حد کا اثبات

حدود کی صفات

حد واجب کی مقدار

اجراء حد کے جواز کی شرطیں

حدود کے نفاذ کی کیفیت اور جگہ

واجب ہونے کے بعد حد کا ساقط ہونا

مختلف حدود کے جمع ہونے کی صورت کے بارے میں احکام

جس شخص پر حد جاری کی جائے اس کے متعلق احکام

حد کے لغوی اور شرعی معنی

حد کا لغوی معنی روکنا ہے، اسی لئے دربان کو حداد کہتے ہیں کیونکہ وہ (اجنبیوں کو) گھر میں داخل ہونے سے روکتا

ہے۔ از روئے شریعت حد کا معنی ہے مقرر شدہ سزا specified punishment
جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے تعزیر حد سے مختلف ہے کیونکہ وہ غیر مقرر شدہ unspecified punishment ہوتی ہے۔ دزے مارنا یا جیل میں بند کرنا Imprisonment.

تعزیر ہے، اس کے علاوہ اور کسی قسم کی سزا Punishment. ہوتا ہے بھی تعزیر کہیں گے۔ قصاص بھی حد سے مختلف ہے کیونکہ قصاص، باوصف اس کے کہ مقرر شدہ سزا ہے (حد نہیں کیونکہ یہ) بند سے کا حق ہے (نہ کہ اللہ کا) اسی لئے قصاص میں عفو و درگزر اور صلح و اہیں۔ حد کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جس شخص پر حد نافذ ہوتی ہے اسے اعادۂ جرم سے باز رکھتی ہے، اس صورت میں جبکہ اس سے سزا یا ب کی جان کا اتلاف نہ ہو اور دوسرے لوگ ایسی سزا کو نافذ ہوتے دیکھ کر ہی اس قسم کے جرم کے ارتکاب سے باز رہتے ہیں۔ اگر حد ملک ہو (جیسے سنگساری) تو پھر ان لوگوں کے لئے باعث عبرت بنتی ہے جو اس کو نافذ ہوتے اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں، کیونکہ دیکھنے والا ہر شخص اپنی چشم تصور سے، مرتکب جرم ہونے کی صورت میں، اس سزا کو خود اپنے اوپر نافذ ہوتا دیکھتا ہے اور یوں اس کا عینی مشاہدہ اسے اس جرم کے ارتکاب سے باز رکھتا ہے۔

وجوب حد کے اسباب جن اسباب سے حدود واجب Obligatory. ہو جاتی ہیں۔ انہیں بیان کرنے سے پہلے ضروری ہے کہ حدود کی اقسام معلوم کر لی جائیں کیونکہ ہر قسم کی حد کے واجب ہونے کے اسباب جدا ہیں۔ ہماری رائے میں حدود کی پانچ قسمیں ہیں، حد سرقہ، حد زنا، حد شراب، حد نشہ اور حد قذف۔ سرقہ کی حد تو سرقہ (چوری) کے سبب سے واجب ہوتی ہے۔ سرقہ کے رکن اور اس رکن کی شرطیں ہم ان شاء اللہ کتاب السرقہ میں بیان کریں گے۔

حد زنا

حد زنا کا سبب حد زنا کی دو قسمیں ہیں، دوزہ زنی whipping اور سنگساری
obligatory دونوں کے واجب stoning ایک ہے اور وہ ہے زنا adultery دونوں میں فرق شرط کا ہے اور وہ شرط ہے احسان (شادی شدہ ہونا)
سنگساری کی سزا کے واجب ہونے کے لئے ضروری ہے کہ زنا کا مرتکب محسن (شادی شدہ) ہو، لیکن دوزہ زنی کے واجب ہونے کے لئے محسن ہونا شرط نہیں ہے۔ اندریں صورت یہ معلوم کر لینا ضروری ہے کہ شریعت کی اصطلاح میں زنا اور احسان سے کیا مراد ہے۔

زنا کی تعریف زنا سے مراد ہے کسی زندہ عورت کے ساتھ اس کی اندام تنائی vulva کی راہ سے مباشرت Sexual intercourse بہ رضا و ارادہ، اسلامی مملکت کے اندر، مرتکب

اسلامی احکام کا مکلف (پابند) ہو، اس عورت پر نہ تو اس کا مالکانہ حق ہو اور نہ ہی ایسے حق کا شبہ ہو، نہ اس کی منکوحہ ہو اور نہ ہی اس کے منکوحہ ہونے کا شبہ ہو، ملکیت اور نکاح کے ضمن میں شائبہ شک کے مواقع ہیں سے کوئی موقع بھی نہ ہو۔ حدود کے سلسلے میں شبہ کے معتبر ہونے کی اساس وہ مشہور حدیث ہے جس میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: اِدْرُوْا الْحُدُوْدَ بِالشُّبُهَاتِ، یعنی شبہات کی بنا پر حدود کو موقوف کر دیا کرو۔ شبہ کے معتبر ہونے کی وجہ یہ بھی ہے کہ حد ایک مکمل سزا ہے لہذا اس کا مستوجب ہونے کے لیے ضروری ہے کہ جرم بھی مکمل ہو۔ بدوں ملکیت اور نکاح کے کسی عورت کے ساتھ اس کی اندام نہانی کی راہ سے مباشرت اس وقت تک مکمل جرم نہیں کہلا سکتی جب تک کہ کسی بھی قسم کے شبہ کی گنجائش باقی ہو۔

زنا کی از روئے شریعت تعریف کرنے کے بعد ہم اس سے بعض مسائل استخراج کرتے ہیں۔ ہماری رائے میں اگر کوئی نابالغ adolescent یا پاگل Insane مرد کسی اجنبی عورت سے مباشرت sexual intercourse کرے تو اس مرد پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کے فعل پر حرام (Illicit) کی اصطلاح صادق نہیں آتی اور نہ ہی اسکی یہ مباشرت زنا ہے۔ چنانچہ ہمارے تینوں ائمہ (امام ابو حنیفہ، امام محمدؒ اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہم کے نزدیک وہ عورت بھی مستوجب حد نہیں خواہ وہ اس فعل پر رضامند ہوگئی ہو، البتہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ رضی اللہ عنہما کی رائے کے مطابق اس پر حد واجب ہوگی۔ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر کوئی عاقل اور بالغ Adult مرد کسی نابالغ یا پاگل عورت سے بد فعلی کا مرتکب ہو تو اس پر حد واجب ہوگی مگر اس نابالغ یا پاگل عورت پر حد عائد نہ ہوگی۔ اس بارے میں امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ بد فعلی کے ارتکاب کو جو چیز مانع ہے (یعنی بلوغت Puberty یا عقل کا برجا ہونا Sanity) وہ طرہی میں سے صرف ایک کے ساتھ مختص ہے لہذا احکام عدم وجوب بھی صرف اسی ایک طرف Party کے لیے مخصوص ہوگا، جیسا کہ اس مثال میں ہے کہ اگر کوئی عاقل اور بالغ مرد کسی نابالغ یا پاگل عورت سے بد فعلی کا ارتکاب کرے تو وہ مستوجب حد ہوگا (کیونکہ اسے اس فعل بد کے ارتکاب سے روکنے والی چیز یعنی عقل اور بلوغت میسر ہے) مگر اس نابالغ یا پاگل عورت پر حد نافذ نہ ہوگی (اس لیے کہ اس جرم کے ارتکاب سے باز رکھنے والی چیز یعنی عقل اور بلوغت اس میں منقود ہے) ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ عورت پر زنا کی حد اس لیے تو واجب نہیں ہوتی کہ وہ زانیہ (زنا کرنے والی) ہے۔ زنا کا فعل اس سے سرزد نہیں ہوتا بلکہ اس پر واقع ہوتا ہے، وہ مفعول ہے فاعل نہیں، اور قرآن حکیم میں اس کے بارے میں زانیہ کا لفظ جو استعمال ہوا ہے تو وہ مجازی طور پر ہوا ہے نہ کہ حقیقی معنی میں۔ اس پر حد تو اس لیے واجب ہوتی ہے کہ اس پر زنا کا فعل واقع ہوتا ہے۔ نابالغ اور پاگل کا فعل (اصطلاحی معنی میں) زنا نہیں ہوتا لہذا اس عورت پر بھی زنا کا فعل واقع نہ ہوا، اس لیے اس پر زنا کی حد واجب نہ ہوگی۔ دوسری جانب، عاقل اور بالغ شخص سے زنا کا فعل (اصطلاحی معنی میں) سرزد ہوتا ہے لہذا نابالغ یا پاگل عورت پر زنا کا فعل واقع ہوا۔ البتہ نابالغ یا پاگل عورت پر زنا کی حد واجب نہیں ہوتی جس کی وجہ یہ ہے کہ اس میں اس فعل کے ارتکاب کی اہلیت منقود ہے۔ جبکہ اس فعل بد کے مرتکب مرد میں اس کی اہلیت موجود ہوتی ہے، اس لیے اس پر اس کی حد واجب ہوتی ہے۔ اسی طرح عورت یا مرد کی مقعد (Rump) کی راہ سے بد فعلی کرنے پر بھی امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حد زنا واجب نہیں ہوتی، اگرچہ یہ فعل حرام ہے، کیونکہ یہ عورت کی اندام نہانی کی راہ سے مباشرت نہیں ہے لہذا یہ (اصطلاحی) منی

میں) زنا نہیں ہے۔ جبکہ صاحبین اور امام شافعیؒ کی رائے میں اس فعل حرام کا مرکب مستوجب حد ہوگا، یعنی اگر شادی شدہ ہے تو سنگساری کا سزاوار ہوگا اور غیر شادی شدہ ہے تو درہ زنی کا، اس بنا پر نہیں کہ اس نے فعل زنا کا ارتکاب کیا ہے بلکہ اس لیے کہ اس کے فعل پر بدیں وجہ زنا کا اطلاق ہوتا ہے کہ اس میں زنا کا وہ مفہوم پایا جاتا ہے جو مستوجب حد ہوتا ہے اور وہ ہے مجرّد فعل حرام، لہذا یہ زنا کے مصداق ہوا، اس لیے جس نص قرآنی کی رو سے فعل زنا پر حد ذاتہ ہوتی ہے اس کا اطلاق دلالت اس فعل حرام پر بھی ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل کا ذکر تو ہم کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ لواطت (بھیجی کی جانب سے بد فعلی) بدلیل مذکورہ، زنا نہیں ہے، زنا تو عورت کے ساتھ اس کی اندام نہانی کی راہ سے حرام مباشرت کو کہتے ہیں۔ کیا آپ نے ملاحظہ نہیں کیا کہ یہ کننا درست ہوتا ہے کہ فلاں شخص لواطت Sodomy کا مرتکب ہوا مگر زنا کا نہیں یا یہ کہ اس شخص نے زنا کا ارتکاب کیا لیکن لواطت کا نہیں۔ اسی طرح کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص لوطی (لواطت کا مرتکب Sodomite) ہے اور فلاں شخص زانی ہے۔ چنانچہ ان دو فعلوں کے نام جدا جدا ہیں اور ناموں کا اختلاف معانی کے بنیادی طور پر مختلف ہونے پر دلالت کیا کرتا ہے۔ اسی لیے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اس فعل بد (لواطت) کی حد کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور اگر یہ فعل حرام (لواطت) زنا ہوتا تو پھر ان کا باہمی اختلاف چہ معنی وارو؟ اس لیے کہ زنا سے جو حد واجب ہوتی ہے وہ انہیں نص سے بخوبی معلوم تھی، لہذا اس سے ثابت ہوا کہ لواطت زنا نہیں، اور نہ ہی زنا کے مصداق ہے، کیونکہ زنا سے تو (اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کا) نسب Descent مشتبه ہو جاتا ہے، بچے کا اطلاق ہوتا ہے (تنگ و عار سے بچنے کے لیے اسقاط حمل کی صورت میں) جبکہ لواطت کی صورت میں ایسی کوئی خرابی نہیں پائی جاتی، البتہ اس میں مادہ تولید کا ضیاع ضرور ہوتا ہے اور اس کا ضیاع تو عزل کی شکل میں مباح ہوتا ہے۔ اسی طرح اس کے مفہوم میں وہ عرض و غایت بھی نہیں پائی جاتی جس کے لیے حد زنا مشروع ہوئی ہے اور وہ عرض و غایت ہے زہر (باز رکھنا To Deter) کیونکہ زاجر مانع (Deterrant) اس فعل کے بارے میں مشروع ہوتا ہے جس کے ارتکاب کا عام ہونے کا اندیشہ ہو (یعنی یہ اندیشہ ہو کہ اگر قدغن نہ لگائی گئی تو یہ معاشرے میں پھیل جائے گا) جبکہ اس فعل (لواطت) کا ارتکاب عام نہیں ہو سکتا کیونکہ اس فعل کا ارتکاب عام ہو سکتا ہے جس میں دو شخصوں کی رضامندی پائی جاتی ہو اور رضامندی اس شخص میں پائی جاتی ہے جس میں اس فعل کے لیے رغبت موجود ہو جبکہ لواطت کے فعل کے لیے مفعول میں مطلقاً کوئی رغبت نہیں پائی جاتی۔ اس کے برعکس زنا کے فعل کی رغبت دونوں جانب (فاعل اور مفعول یعنی مرد اور عورت دونوں میں) پائی جاتی ہے اور وہ ہے شہوت رانی کی نفسانی خواہش جو دونوں پر سوار ہوتی ہے۔ سو ثابت ہوا کہ لواطت پر زنا کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا لہذا زنا کے متعلق نص میں جو حکم ہے وہ لواطت پر لاگو نہ ہوگا۔ مزید برآں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس ضمن میں اختلاف رائے اس بات کی دلیل ہے کہ اس فعل کے ارتکاب پر تعزیر واجب ہوتی ہے (نہ کہ حد) اس کی دو وجوہات ہیں ایک تو یہ کہ مقدار اور کیفیت کے بارے میں اختلاف کی گنجائش تعزیر میں ہوتی ہے نہ کہ حد میں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ حد کے بارے میں اجتہاد کی مطلقاً کوئی گنجائش نہیں ہوتی بلکہ اس کی تو تعریف ہی یہ ہوتی ہے کہ یہ مقررہ شدہ سزا ہے، جبکہ تعزیر (عجز مقرر شدہ سزا) کے سلسلے میں اجتہاد روا ہوتا ہے۔ اس طرح مردہ عورت کے ساتھ بد فعلی سے بھی حد واجب نہیں ہوتی بلکہ تعزیر واجب ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ زندہ عورت سے بد فعلی نہیں ہے (جبکہ زنا کے اصطلاحی مفہوم میں یہ بات شامل ہے کہ بد فعلی کا ارتکاب

زندہ عورت کے ساتھ ہو)۔ جانور کے ساتھ فعل حرام بھی موجب حد نہیں ہوتا کیونکہ موجب حد تو زنا یعنی وہ فعل حرام ہوتا ہے جو عورت کے ساتھ اس کی اندام نہانی کی راہ سے کیا جائے، اور جانور کے ساتھ فعل حرام زنا نہیں ہے۔ وہ جانور جس کے ساتھ فعل حرام کا ارتکاب ہوا ہے اگر تو مرتکب فعل کی ملکیت ہے تو اس کی بابت کہا جاتا ہے کہ اسے ذبح کر دیا جائے مگر اس کا گوشت نہ کھایا جائے لیکن ہمارے ائمہ فقہاء رحمہم اللہ سے اس مسئلے کے بارے میں کوئی قول روایت نہیں ہوا ہے البتہ امام محمدؒ نے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے جانور کے ساتھ فعل حرام کے مرتکب پر حد نافذ نہ کی تھی البتہ جانور کے بارے میں حکم دیا تھا کہ (اسے ذبح کر کے) جلا دیا جائے۔ اسی طرح مجبور ہو کر بد فعلی کا ارتکاب کرنے سے بھی حد واجب نہیں ہوتی۔ برسر جنگ دشمن ملک (دار الحرب) اور باغیوں کے ملک (دار البغی) میں بد فعلی کرنے والا بھی مستوجب حد نہیں ہوتا حتیٰ کہ اگر کوئی شخص برسر جنگ دشمن ملک یا اہل بغاوت کے ملک میں بد فعلی کا مرتکب ہو اور پھر اسلامی مملکت میں آجائے (اور اگر اپنے اوپر حد لاگو کرنے کو کہے) تو اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ اس سے جو فعل بد سرزد ہوا وہ موجب حد نہیں اس لیے کہ ارتکاب فعل کے وقت امام کو اس پر ولایت حاصل نہ تھی، لہذا اب اسلامی مملکت میں آجانے کے بعد تلاقی مافات نہ کی جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی برسر جنگ دشمن (مستأمن حربی) اسلامی مملکت میں پناہ لے لے اور پھر کسی مسلمان یا ذمی عورت سے حرام مباشرت کا مرتکب ہو یا کوئی ذمی (وہ غیر مسلم جس کی حفاظت مسلمانوں کے ذمے ہو) اسلامی مملکت میں پناہ گزین کسی دشمن عورت (حربیہ مستأمنہ) سے بد فعلی کا ارتکاب کرے تو طرفین (امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک اس پناہ گزین برسر جنگ دشمن مرد یا عورت پر حد واجب نہ ہوگی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حد واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اسلامی مملکت میں داخل ہونے کے بعد وہ مستأمن حربی جب تک وہاں قیام کرے گا اسلامی احکام کا مکلف ہوگا، جیسے ذمی مکلف ہوتا ہے۔ اسی لیے اس پر تہمت کی حد بھی نافذ ہوگی جیسے کہ ذمی پر نافذ ہوتی ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وہ اسلامی مملکت میں مقیم ہونے یا وہاں کی شہریت اختیار کرنے کے لیے نہیں داخل ہوا بلکہ عارضی طور پر آیا ہے تاکہ وہ ہم مسلمانوں سے لین دین کرے اور ہم اس سے لین دین کریں اور پھر وہ (اپنے ملک کو) لوٹ جائے اس لیے اس کا اسلامی مملکت میں داخل ہونا اس امر کی دلیل نہیں کہ اس پر ان حقوق کی ادائیگی واجب ہو گئی ہے جو مخلصۃ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے ہیں البتہ حد قذف کی بات اور ہے کیونکہ مسلمانوں سے پناہ طلب کرنے کے بعد وہ اس بات کا پابند ہے کہ انہیں اپنی اذیت رسانی سے محفوظ رکھے۔

یہ نفعی مستأمن حربی یا حربیہ کی بابت اسلامی احکام کی وضاحت رہا اس مسلمان یا ذمی عورت کا معاملہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر حد نافذ ہوگی مگر امام محمدؒ کی رائے میں حد نافذ نہیں ہوگی۔ البتہ اس ذمی پر حد کے اجراء کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصل تو مرد کا فعل ہے، عورت کا فعل تو اس کی متابعت میں وقوع پذیر ہوتا ہے، جب اصل پر حد واجب نہیں ہوتی تو تابع پر کیونکہ واجب ہوگی اس کی مثال ایسی ہے جیسے نابالغ یا فاجر لعقل (Insane) آدمی کی طرف سے بد فعلی کے ارتکاب میں اپنے نفس پر قابو دینے والی عورت کی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مستأمن حربی کا فعل مباشرت محض حرام ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اس فعل پر مستأمن حربی کا مواخذہ تو ایسے ہی ہوتا ہے کہ جیسے وہ فعل زنا کا مرتکب

ہوا ہو لیکن اس پر حد اس لیے عائد نہیں ہوتی کہ وہ ہمارے (اسلامی) احکام کا مکلف نہیں (نہ کہ اس وجہ سے کہ وہ فعل زنا کا مرتکب نہیں ہوا) چنانچہ ثابت ہوا کہ اس عورت پر زنا کا فعل واقع ہوا ہے (لہذا اس پر حد واجب ہوگی)۔ حد سے مستثنیٰ ہونے کا معاملہ صرف مستامن عربی کے ساتھ مختص ہے، ذمی اس لیے مستوجب حد ہوگا کہ ذمہ (مسلمانوں پر اس کی حفاظت کی ذمہ داری) اور (اسلامی حکومت کے قوانین کی پابندی کے) عہد کی وجہ سے وہ اسلامی احکام کا علی العموم (In general) مکلف ہے، ماسوا with the exception of ان احکام (مثلاً صوم و صلوٰۃ، حج و زکوٰۃ، وعیزہ) کے جن کی پابندی سے اسے مستثنیٰ Exempted قرار دیا گیا ہے اور زنا کی حد منجملہ ان احکام کے نہیں ہے جن سے اسے استثناء حاصل ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص (اپنی منکوحہ کے ساتھ) بحالت حیض Menstruation، نفاس Parturition یا روزہ، مباشرت کر لے یا کسی محرم عورت کے ساتھ (بعد از نکاح) مباشرت کر لے یا اپنی زوجہ سے ظہار یا ایلائے کے بعد مباشرت کر لے تو اگرچہ مذکورہ ہر صورت میں مباشرت فعل حرام ہے مگر ملکیت یا نکاح کے قائم ہونے کی وجہ سے اسے زنا قرار نہیں دیا جاسکتا، لہذا ایسی مباشرت کی بناء پر زنا کی حد واجب نہ ہوگی۔ اسی طرح مشترکہ باندی کے ساتھ مباشرت (یعنی اگر دو شخص مل کر ایک باندی خرید لیں اور ان دو میں سے کوئی ایک شخص اس باندی کے ساتھ مباشرت کر لے) تو اگرچہ یہ فعل حرام ہے اور مرتکب کو چاہے اس کی حرمت کا علم بھی ہو۔ مگر اس پر حد واجب نہ ہوگی (کیونکہ یہ محل اشتباہ ہے)۔ ایسے ہی اگر کوئی شخص کسی مجوسی عورت (بعد از نکاح) یا مرتد عورت (بعد از نکاح) یا مکاتبہ (وہ باندی جسے مالک نے مال کے عوض آزاد کرنے کی تحریر دیدی ہو مگر وہ مال، سارا یا کچھ عرصہ ابھی اس باندی کے ذمے واجب الادا ہو) یا بذریعہ رضاعت (دودھ شریک ہونے کے سبب) یا بوجہ معاہرت (ازدواجی رشتے کے سبب) محرم عورت سے (بعد از نکاح) یا ایسی مشترکہ باندیوں میں سے کسی کے ساتھ جن پر مالکانہ حقوق کا قائم ہونا ابھی باقی ہے (مثلاً غنیمت میں حاصل ہونے والی ایسی باندیوں میں سے کسی ایک باندی کے ساتھ جن کا تقسیم کیا جانا ابھی باقی ہے) کوئی شخص مباشرت کر لے تو اگرچہ مذکورہ بالا ہر مباشرت فعل حرام ہے اور اس فعل کی حرمت سے مرتکب وقت ارتکاب خواہ آگاہ بھی ہو مگر ایسی کسی مباشرت سے زنا کی حد واجب نہیں ہوتی۔

اسی طرح اگر باپ اپنے بیٹے کی باندی سے مباشرت کر لے تو چاہے وہ اس فعل کے حرام ہونے سے واقف ہو اس پر حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ بیٹے کے مال پر اس کی ملکیت کا ثبوت پایا جاتا ہے یا ایک لحاظ سے اس کی ملکیت ہے بلکہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد گرامی کے تحت کہ اَنْتَ وَمَا لَكَ لِاَبْنِكَ یعنی تو اور تیرا مال تیرے باپ

لے محرم عورت اسے کہتے ہیں جس کے ساتھ عقد نکاح حرام ہوتا ہے۔ محرمات یا ازروئے نسب ہوتی ہیں جیسے ماں، بہن، بیٹی و عیزہ یا ازروئے معاہرت (ازدواجی رشتہ) جیسے ماس و عیزہ یا ازروئے رضاعت کچھ محرمات کے ساتھ حرمت نکاح دائمی ہوتی ہے، مثلاً ماں، بہن، بیٹی، ماس و عیزہ) اور کچھ کے ساتھ یہ حرمت مارضی ہوتی ہے مثلاً مالی کہ جب تک بیوی زندہ ہے سالی کیساتھ نکاح نہیں کر سکتا البتہ بیوی کی وفات کے بعد کر سکتا ہے۔ تلک ظہار سے مراد ہے بیوی کو کسی دائمی محرم سے تشبیہ دینا، مثلاً کوئی شوہر اپنی زوجہ سے یہ کہے کہ تو میرے لیے میری ماں کے مثل ہے۔ تلک بیوی سے ترک مباشرت کے بارے میں اللہ کی قسم کھانا۔

کی ملک ہے، عین ملکیت ہے۔ ظاہر بات ہے کہ حرف لام کے ذریعے بیٹے کے مال کی باپ سے اضافت کا تقاضا یہ ہے کہ بیٹے کے مال پر باپ کا حق ملکیت قائم ہو (عربی زبان میں حرف لام جو کہ حروف جر میں سے ہے ملکیت ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، مثلاً اھذا لکتاب لزمید یعنی یہ کتاب زید کی ملکیت ہے) اگر اس صورت میں وہ حق ملکیت کا فائدہ اٹھانے سے قاصر ہے تو حق ملکیت کے شک سے فائدہ اٹھانے سے کیوں محروم رہے؟

اسی طرح مکاتب کی باندی سے مباشرت کرنے (پر بھی حد واجب نہیں ہوتی) کیونکہ ہمارے نزدیک مکاتب بدستور غلام رہتا ہے جب تک کہ اس کے ذمے مالک کا ایک درہم بھی واجب الادا ہے، چنانچہ وہ اپنے مالک کا مملوک ہے اور مملوک کا مال مالک کا مال ہوتا ہے۔ اگرچہ اس صورت میں غلام کا مال حقیقی معنی میں مالک کا مال نہیں لیکن (ملکیت کے) شبہ سے کمتر بھی نہیں۔

اسی طرح ماذون غلام کی باندی سے مباشرت کرنے پر بھی حد واجب نہیں ہوتی، ماذون کے ذمے قرض ہو یا نہ ہو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اگر اس کے ذمے قرض نہیں ہے پھر تو بات بالکل واضح ہے کہ اس کی باندی مالک کی ملکیت ہے اور اگر اس کے ذمے قرض ہے تو پھر اس لیے کہ ماذون کی گردن چونکہ مالک کی ملکیت ہے اور گردن کی ملکیت کا تقاضا ہے کہ مملوک کا مال بھی مالک کی ملک ہو جیسا کہ مکاتب کی باندی مالک کی ملک متصوہ ہوتی ہے۔ ماذون کی باندی تو بدرجہ اولیٰ مالک کی ملک ہے کیونکہ ماذون کے مال پر مالک کا حق مکاتب کے مال کی نسبت بدرجہ اولیٰ ہوتا ہے۔ اگر مکاتب کی باندی سے مباشرت کرنے پر حد واجب نہیں ہوتی تو ماذون کی باندی سے مباشرت کرنے پر بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہوگی۔ نیز اس لیے کہ یہ ملک (ماذون کی باندی) محل اجتہاد ہے کیونکہ علماء کے درمیان اس مسئلے پر اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور ان کا اختلاف رائے شبہ کو جنم دیتا ہے، لہذا یہ مباشرت اس مباشرت کے مشابہ ہے جو ایسے نکاح کے نتیجے میں کی جائے جو محل اجتہاد ہو اور ایسے نکاح کے نتیجے میں کی جانے والی مباشرت موجب عد نہیں ہوتی اس لیے ماذون کی باندی کے ساتھ مباشرت کرنے سے بھی حد واجب نہ ہوگی۔

اسی طرح دادا، یعنی باپ کا باپ اگر (پوتے کی باندی سے) مباشرت کرے تو حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ باپ کی عدم موجودگی میں دادا کا مباشرت کرنا بمنزلہ باپ کی مباشرت کے ہے کیونکہ وہ (بیٹا اور پوتا) اس کی اولاد ہیں، لہذا دادا سے کی حیثیت باپ کی سی ہے۔

اسی طرح اگر جنگ میں مال غنیمت کے طور پر حاصل ہونے والی باندیاں اسلامی مملکت میں پہنچا دی جائیں یا ہنوز مفتوحہ علاقے میں ہوں لیکن مجاہدین کے مابین ان کا تقسیم ہونا ابھی باقی ہو تو اس صورت میں اگر کوئی مجاہد ان باندیوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مباشرت کرے تو اس پر حد عائد نہیں ہوگی چاہے مباشرت کرنے کے وقت اسے یہ بات معلوم ہو کہ اس باندی کے ساتھ اس کا مباشرت کرنا فعل حرام ہے۔ حد واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اس باندی پر اس کے تسلط اور قبضے کی بناء پر اس کا حق بدین وجہ ثابت ہے کہ ملکیت کا سبب (قبضہ) موجود

۱۔ ماذون سے مراد ایسا غلام ہے جسے مالک نے تجارت کرنے کی اجازت (اذن) دے رکھی ہو۔ اس کے برعکس مجبور ہوتا ہے یعنی جسے تجارت کرنے یا مالک کے مال میں تصرف کرنے کی اجازت نہیں ہوتی۔

ہے۔ اگرچہ یہ بات اس کی ملکیت کا صحیح معنی میں ثبوت تو نہیں ہے مگر اس سے کم از کم اس کا حق تو ظاہر ہو جاتا ہے لہذا اس سے (ملکیت کا) شبہ پیدا ہو گیا۔ اگر اس مباشرت کے نتیجے میں اس باندی کے بطن سے بچہ پیدا ہو جائے اور وہ مجاہد دھوئے کرے کہ وہ اس کا بچہ ہے تو اس بچے کا نسب اس سے نہیں جوڑا جائے گا کیونکہ نسب تب ثابت ہوتا ہے جب عورت پر ملکیت قائم ہو، ہر لحاظ سے یا کسی ایک اعتبار سے اور مسئلہ زیر بحث میں یہ کیفیت تقسیم سے قبل نہیں پائی جاتی۔ صرف ایک عام حق (ملکیت) موجود ہے جو اگرچہ حد ساقط کرنے کے لیے تو کافی ہے مگر نسب ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہے۔

اسی طرح جن علماء کی رائے میں گواہوں یا ولی (guardian) کے بغیر کسی مرد کا کسی عورت سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے ان کے نزدیک اس مرد پر (بغیر گواہوں اور ولی کے منکوحہ عورت کے ساتھ مباشرت کی بناء پر) حد واجبہ ہوگی کیونکہ اس مسئلے میں علماء کی رائیں مختلف ہیں۔ بعض کی رائے کے مطابق، گواہوں اور ولی کے بغیر نکاح جائز ہوتا ہے چنانچہ ان کے اختلاف رائے سے شبہ پیدا ہو گیا (اور شبہ سے حد ساقط ہو جاتی ہے)۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایسی عورت سے شادی کرے جو اپنے پہلے شوہر سے عدت کے دن کاٹ رہی ہو یا تدبیر سے شادی کرے یا آزاد (حرہ) بیوی کے ہوتے باندی سے نکاح کرے یا مالک کی اجازت کے بغیر اس کی باندی سے نکاح کرے یا کوئی غلام اپنے مالک کی اجازت کے بغیر کسی عورت سے شادی کرے تو ان تمام صورتوں میں مباشرت کرنے کی بناء پر حد واجب نہیں ہوتی خواہ مرتکب اس مباشرت کے حرام ہونے سے آگاہ ہی ہو، البتہ تعزیر لازم آئے گی، یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ علیہم الرحمۃ کے نزدیک حد واجب ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اگر نکاح کی اہلیت کا حامل شخص کسی ایسی عورت سے نکاح کرے جو نکاح کے مقاصد کی تکمیل کرنے کے قابل نہ ہو تو ایسا نکاح حد کے واجب ہونے کو مانع ہوتا ہے، خواہ یہ نکاح بہت ہی ہی بات ہو یا حرام ہو اور چاہے نکاح اختلافی مسئلہ ہو یا اجماعی۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس نے اس نکاح کو حلال گمان کیا تھا، جس کی بناء پر اسے شبہ کا دعویٰ ہو، یا اسے اس کے حرام ہونے کا یقین تھا۔ صاحبینؒ (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کی رائے یہ ہے کہ اگر تو نکاح کی حرمت دائمی ہو یا اس کی تحریم ایک اختلافی مسئلہ ہو تو حد واجب نہیں ہوگی۔ صاحبینؒ اور امام شافعیؒ کی رائے کی توجیہ یہ ہے کہ یہ نکاح اپنے محل میں واقع نہیں ہوا لہذا لغو (بے معنی) ہے اور ایسی عورت کے نکاح کا محل نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ نکاح کا محل وہ عورت ہوتی ہے جسے حلال قرار دیا گیا ہو۔ اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: **وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَٰلِكُمْ** یعنی اور ان کے سوا سب عورتیں تمہارے لیے حلال ہیں۔ محرمات تو ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حرام کر دی گئی ہیں جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: **وَحَرَّمَ عَلَیْكُمْ أَهْلَ آبَائِكُمْ وَأَهْلَ بَنَاتِكُمْ...** (الایہ) یعنی تم پر تمہاری مائیں اور بیٹیاں حرام کر دی گئی ہیں۔... ہاں اگر وہ یہ دعویٰ کرے کہ اسے اشتباہ (مغالطہ) ہو گیا تھا اور یہ بھی کہے کہ میرا تو گمان تھا کہ یہ عورت مجھ پر حلال ہے تو اس صورت میں حد ساقط ہو جائے گی، اس لیے کہ اس کا گمان یہ تھا کہ لفظ

لہ مدبرہ ایسی باندی کو کہتے ہیں جس سے مالک نے وعدہ کیا ہو کہ وہ اس کی وفات کے بعد آزاد ہوگی۔

نکاح کا صیغہ نکاح کے اہل شخص کی طرف سے ہے اور اپنے محل میں ہے تو یہ بات اس نکاح کے جائز ہونے کی دلیل ہے لہذا اس کے گمان کو اس چیز (حد) کو ساقط کرنے کے لیے جو شبہات کی بناء پر ساقط ہو جاتی ہے اس کے حق میں تسلیم کر لیا جائے گا، اگرچہ فی الحقیقت وہ تسلیم کرنے کے قابل نہیں ہے۔ اگر وہ ایسا کوئی دعوے نہ کرے تو اس کا فعل مباشرت شبہ سے خالی ہوگا لہذا اس پر حد عائد ہوگی امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نکاح کا لفظ نکاح کے اہل شخص کی جانب سے صادر ہوا ہے اور اس کی اضافت اس کے محل (یعنی عورت) سے کی گئی ہے لہذا یہ عقد نکاح حد کے واجب ہونے میں مانع ہے بالکل اسی طرح جس طرح گواہوں کے بغیر نکاح اور نکاح منع اوغیرہ کی صورت میں مباشرت کر لینے سے حد واجب نہیں ہوتی۔ نکاح کے الفاظ اور اہلیت کے موجود ہونے پر تو کوئی شک ہی نہیں ہے، یہاں اس عورت کے محل نکاح ہونے کا معاملہ تو اس کی دلیل یہ ہے کہ نکاح کا محل دختران آدم علیہ السلام میں سے کوئی بھی عورت یا لڑکی ہو سکتی ہے، اور یہ دلیل نص سے ثابت ہے اور عقلی طور پر بھی ثابت ہے۔ نص سے اس طرح کہ ارشاد ہمارے تعالیٰ ہے۔ **فَانكِحُوا مَا طَلَبَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ**، یعنی "اور جو عورتیں تمہیں اچھی لگیں ان سے نکاح کر لو" اسی طرح اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ فرمان کہ: **خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا**، یعنی "تمہارے لیے تمہیں میں سے ازواج پیدا کیں تاکہ تم ان سے تسکین پاؤ؛ نیز اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا: **وَأَقْلَهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَىٰ** یعنی "اور بے شک اس نے نر اور مادہ کے جوڑے پیدا کیے۔" (اللہ تعالیٰ کے ان ارشادات سے یہ بات ظاہر ہے کہ) اس نے عورتوں کو علی العموم اور علی الاطلاق (یعنی بلا کسی تخصیص کے) نکاح اور ازدواج کا محل قرار دیا ہے۔ عقلی طور پر اس طرح ثابت ہے کہ سیدنا آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ہر دختر مقاصد نکاح، یعنی تسکین، افزائش نسل اور تخصیص (محسن ہونا، محسن کی تشریح آئندہ سطور میں مل جائے گی) وغیرہ کی تکمیل کے لیے صحیح محل ہے۔ جب نکاح کے مقاصد کی تکمیل کے لیے وہ صحیح محل ہے تو خود نکاح کے لیے بھی صحیح محل قرار پائی کیونکہ تصرف تو اپنے مقصود کے حصول کا وسیلہ ہوتا ہے اور اگر مقصود کا محل وسیلے کا محل نہ قرار پائے تو وسیلہ بننے کا معنی ہی ثابت نہیں ہوتا۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ شریعت نے اسے (مذکورہ بالا صورتوں میں جس عورت کا ذکر ہوا ہے، یعنی محرم، مجوسی وغیرہ کو) شرعی نکاح کا محل ہونے سے خارج کر دیا ہے (یعنی ان سے عقد نکاح کو حرام قرار دیدیا ہے) اور اس کے ساتھ ساتھ حقیقی محلیت بھی قائم کر دی ہے (یعنی اس کی وضاحت بھی کر دی کہ محن عورتوں سے عقد نکاح حلال ہے)۔ اس لیے عقد نکاح اور محلیت کا ظاہری (نہ کہ حقیقی) طور پر قائم ہونا شبہ کو جنم دیتا ہے کیونکہ شبہ نام ہے اس چیز کا جو ثابت تو نہیں مگر ثابت کے مشابہ ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر، مذکورہ بالا صورتوں میں نکاح کا رکن (ایجاب و قبول اور ان کا

۱۔ صیغہ نکاح سے مراد ہے الفاظ نکاح کی وہ شکل جس سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، یعنی ایجاب و قبول۔ مثلاً عورت کہے کہ میں نے اپنے آپ کو تیرے نکاح میں دیا تو یہ ایجاب ہوا اور مرد کہے کہ میں نے تجھے نکاح میں لیا تو یہ قبول ہوا۔

۲۔ عقد نکاح میں اس امر کی قید لگا دی جائے کہ یہ عقد ایک خاص میعاد کے لیے ہوگا، مثلاً مرد یہ کہے کہ تو دو ماہ کے لیے اپنے آپ کو میرے نکاح میں دیدے یا یوں کہے کہ میں تیرے ساتھ چھ ماہ کے لیے نکاح کرتا ہوں تو یہ نکاح منعقد ہے، خواہ گواہوں اور ولی کی موجودگی میں ہو یا ان کے بغیر۔

باہمی ارتباط) اہلیت اور محلیت تو موجود ہیں صرف صحیح (عقد نکاح) ہونے کی شرط مفقود ہے، لہذا یہ نکاح فاسد ہے اور اس پر اجماع ہے کہ نکاح فاسد کے نتیجے میں مباشرت کرنا زنا نہیں ہوتا۔ چنانچہ گواہوں کے بغیر منعقد ہونے والے نکاح اور دوسرے ہر قسم کے نکاح فاسد پر اسے قیاس کرتے ہوئے یہ کہنا مناسب ہوگا کہ یہ مباشرت ہے مگر زنا نہیں اس لیے یہ فعل موجب حد زنا نہیں ہے۔ اور اگر کوئی شخص اپنے باپ یا ماں کی باندی سے مباشرت کا مرتکب ہو اور اشتباہ (مغالطہ) ہونے کا دعویٰ کرے یعنی یہ کہے کہ میرا تو خیال تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے اس پر حد عائد نہ ہوگی اور اگر اشتباہ کا دعویٰ نہ کرے تو حد عائد ہوگی۔ یہ شائبہ شک (شبهة الاشتباه) کی تشریح ہے۔

شائبہ شک سات مواقع پر قابل اعتبار ہوتا ہے: باپ کی باندی، ماں کی باندی، زوجہ کی باندی، تین طلاق یافتہ زوجہ، جو ہنوز ایام عدت گزار رہی ہو، کی باندی، ام الولد (ایسی باندی جس کے بطن سے مالک کی اولاد پیدا ہوئی ہو) جو ابھی تک اس سے عدت کے ایام کاٹ رہی ہو، کے ساتھ مباشرت کے موقع پر، اور غلام جب اپنے مالک کی باندی سے مباشرت کا ارتکاب کرے اور گروہی رکھی گئی باندی سے اگر گروہی دار (جس کے پاس رہن بھی گئی تھی PLEDGEE) مباشرت کا مرتکب ہو۔ گروہی دار پر حد واجب نہ ہونا (امام محمدؒ کی کتاب المہبوط کی) کتاب رہن کی روایت کی رو سے ہے جبکہ (المہبوط کی) کتاب الحدود کی روایت یہ ہے کہ اس پر حد واجب ہوگی اور اس کا گمان قابل اعتبار نہ ہوگا۔

عدم وجوب کے دلائل اپنے باپ، اپنی ماں یا اپنی زوجہ کی باندی سے مباشرت کرنے پر حد واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ عام طور پر آدمی اپنے والدین اور اپنی زوجہ کے مال کو اپنا مال سمجھتا ہے اور بغیر اجازت لیے اور بلا مجبک اس سے استفادہ کرتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اپنے والدین اور اپنی زوجہ کی باندی سے وہ اجازت طلب کیے بغیر خدمت لیتا رہتا ہے۔ اسی بنا پر اسے گمان ہو سکتا ہے کہ اس باندی سے اس قسم (یعنی مباشرت) کے استفادے کی بھی اسے شرعاً اجازت ہے۔ اگرچہ اس کے گمان کو حقیقی دلیل قرار نہیں دیا جاسکتا لیکن جب اس نے اسے دلیل گمان کیا تو اس کے حق میں اس چیز (یعنی حد) کو ساقط کرنے میں قبول کر لیا جائے گا جو شبہات کی بناء پر موقوف ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ اشتباہ کا دعویٰ نہ کرے تو یہ مباشرت شبہ سے خالی سمجھنا بچہ حرام محض ہوگی لہذا حد واجب ہو جائے گی۔ لیکن چاہے وہ اشتباہ کا دعویٰ کرے یا نہ کرے اس مباشرت کے نتیجے میں پیدا ہونے والے بچے کا رشتہ نسب اس سے بہر حال نہ جوڑا جائے گا، کیونکہ بچے کا نسب وابستہ کرنے کا انحصار اس بات پر ہے کہ فعل اپنے محل میں واقع ہو اور محل ہے ملکیت، ہر پہلو سے یا کسی ایک پہلو سے اور مسئلہ زیر بحث میں ملکیت موجود نہیں ہے۔ اور اگر طرفین (مرد اور عورت) میں سے ایک تو (حلال ہونے کے) گمان کا دعویٰ کرے لیکن دوسرا نہ کرے تو دونوں پر حد واجب نہ ہوگی تا آنکہ دونوں اس امر کا اقرار کر لیں کہ انہیں اس فعل کے ارتکاب کے وقت اس کے حرام ہونے کا علم تھا۔ دونوں پر حد کے عائد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مباشرت کے فعل میں دونوں شریک ہیں سو جب ایک کے بارے میں شبہ موثر ہو گیا تو لازمی بات ہے کہ دوسرے کے لیے بھی موثر ہوگا۔ والدین کو چھوڑ کر اگر دوسرے کسی بھی محرم رشتے دار، جیسے بھائی یا بہن وغیرہ کی باندی سے اگر وہ مباشرت کرے گا تو اس پر حد واجب ہو جائے گی خواہ وہ کتنا رہے کہ مجھے تو گمان تھا کہ یہ

مجھ پر حلال ہے کیونکہ اشتباہ کا یہ دعویٰ اشتباہ کے موقع و محل میں نہیں ہے (یعنی اس صورت میں مغالطے کی کوئی گنجائش نہیں) کیونکہ انسان اپنے بھائی یا بہن کے مال میں عام طور پر بے تکلفی سے تصرف نہیں کیا کرتا چنانچہ اس کا یہ گمان کسی دلیل کی بنیاد پر پیدا نہیں ہوا لہذا قابل قبول نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ رشتہ ازدواج کی بناء پر ہونے والی کسی محرم (مثلاً ساس یا سالی) کی باندی سے مباشرت کرے تو اس صورت میں بھی 'بوجہ مذکورہ' حد واجب ہوگی۔

اپنی بیوی کو تین طلاقیں دینے کے بعد اس سے مباشرت کرنا درآئحالیہ وہ ہنوز عدت کے دن گزار رہی ہو تو اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ بے شک اس معنی میں نکاح زائل ہو گیا ہے کہ اب وہ عورت اس پر قطعی طور پر حلال نہیں ہے کیونکہ اس کی حلت کو ختم کرنے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے تین طلاقیں اس کے گھر میں اس کے ساتھ قیام اور اس پر اس کے نفقہ کی ذمہ داری اور اس کے بطن سے پیدا ہونے والے بچے کا اس سے منسوب ہونا وغیرہ ایسے امور ہیں کہ صرف ان کے بارے میں نکاح ہنوز باقی ہے۔ ایسی حالت میں اس کے ساتھ مباشرت حرام محض ہے اور زنا ہے، چنانچہ اس سے حد زنا واجب ہو جائے گی۔ البتہ اگر وہ دعویٰ کرے کہ اسے مغالطہ (اشتباه) ہوا تھا اور اسے گمان تھا کہ وہ اس پر حلال ہے تو پھر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کا گمان ایک قسم کی دلیل پر مبنی ہے اور وہ ہے مذکورہ بالا امور میں نکاح کا بدستور باقی رہنا۔ چنانچہ اسے یہ گمان ہو گیا کہ نکاح حلت کے معنی میں بھی باقی ہے۔ اگرچہ یہ دلیل حقیقی دلیل کہلانے کے قابل تو نہیں لیکن جب اس نے اسے دلیل گمان کیا تو اس کے حق میں اس چیز کو موقوف کرنے کے لیے قبول کر لی جائے گی جو شبہات کی بناء پر موقوف کر دی جاتی ہے (یعنی حد) اور اگر اس نے اپنی زوجہ کو ایک طلاق بائنہ (ایسی طلاق جس سے علیحدگی لازم ہو جاتی ہے) دی ہو تو اس صورت میں حد واجب نہ ہوگی خواہ وہ یہ کہہ دے کہ اسے معلوم تھا کہ وہ اس پر حرام ہو گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک طلاق بائنہ اور حملہ کنائی طلاقوں (کنائی طلاق یا طلاق کنایہ اس طلاق کو کہتے ہیں جو طلاق کے صریح الفاظ کے ساتھ نہ دی گئی ہو بلکہ ایسے الفاظ استعمال کر کے دی گئی ہو جن کا ظاہری معنی دیگر از طلاق ہو، مثلاً بیوی علیحدگی کا مطالبہ کرے اور شوہر کہہ دے عدت کے دن تو گزار لو یا یوں کہہ دے کہ تو آزاد ہے) سے ملک (نکاح) کے زائل ہونے کا مسئلہ اختلافی ہے کیونکہ اس بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے حتیٰ کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا بھی یہ قول ہے کہ کنائی طلاقیں رجعی ہوتی ہیں اور رجعی طلاق سے ملک (نکاح) زائل نہیں ہوتی۔ لہذا صحابہ کرام کے اختلاف رائے کی وجہ سے شبہ پیدا ہو گیا (اور شبہ کی بناء پر حد موقوف ہو جاتی ہے)۔ اور اگر کوئی شخص اپنی بیوی کو خلع یا مال کے بدلے میں طلاق دیدے اور پھر بدوران عدت اس سے مباشرت کر لے تو اس مسئلے کے بارے میں (علامہ) کرخی نے ذکر کیا ہے کہ اس کے متعلق حکم بھی وہی ہونا چاہیے جو تین طلاقوں کے بارے میں ہے اور صحیح بھی یہی ہے کیونکہ خلع یا مال کے بدلے میں طلاق سے ملک (نکاح) کے زائل ہو جانے پر اجماع ہے چنانچہ یہاں شبہ متحقق نہیں ہوتا لہذا حد واجب ہوگی۔ ہاں اگر وہ دعویٰ کرے کہ اسے مغالطہ ہوا تھا تو پھر حد واجب نہ ہوگی، اسی دلیل کی بناء پر جس کا ذکر تین طلاق یا فتنہ عورت کے منہ میں کیا جا چکا ہے۔ اسی طرح اگر وہ اپنی اتم ولد سے مباشرت کر لے درآئحالیہ وہ اس کے آزاد کر دینے (اعتاق) کے بعد اس سے عدت کے ایام کاٹ رہی ہو تو حد واجب ہوگی کیونکہ آزاد کر دینے سے ملک (نکاح) کے زائل ہو جانے

پر اجماع ہے، لہذا شبہ ثابت نہ ہوا۔

غلام اگر اپنے آقا کی باندی سے مباشرت کر لے تو اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ بے شک غلام اپنے آقا کے مال میں عام طور پر بے تکلفی سے تصرف کرتا ہے لہذا اس کی باندی کے ساتھ مباشرت کو ایک دلیل کا سہارا حاصل ہے اور اس دلیل کو اس کے حق میں قبول کر کے حد کو باقظ کر دیا جائے گا۔ اگر وہ اپنے حق میں اس دلیل کا دعویٰ نہ کرے تو اس پر حد نافذ ہوگی کیونکہ اس کا فعل مباشرت شبہ سے خالی ہے۔

اگر مرتن (گروہی دار) مرہونہ (گروہی شدہ) لونڈی سے مباشرت کا مرتکب ہو جائے تو اس مسئلے کے بارے میں کتاب الرہن کی روایت (کہ حد واجب نہ ہوگی) کی وجہ یہ ہے کہ مالی گروہی شدہ پر گروہی دار کا قبضہ قرض کی وصولیابی کے لیے ہے سو لونڈی پر قبضہ سے وہ اپنا قرض وصول کر رہا ہے، چنانچہ اس نے ایسی لونڈی کے ساتھ مباشرت کی جو باعقابہ ہیں کی مملوکہ ہے لہذا اس پر حد واجب نہ ہوگی، جیسے کہ اس صورت میں نہیں ہوتی کہ جب کوئی شخص اپنی لونڈی کو فروخت کر دے اور خریدار کے سپرد کرنے سے پیشتر اس کے ساتھ مباشرت کر لے، بشرطیکہ وہ اس امر کا دعویٰ کرے کہ اسے مغالطہ ہوا تھا اور یہ کہ جسے کہ مجھے تو گمان تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے۔ حد کے واجب نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ اس کے گمان کو ایک طرح کی دلیل کا سہارا حاصل ہے اور وہ دلیل ہے ملکیت از روئے قبضہ۔ سو اس دلیل کو اس کے حق میں حد کو موقوف کرنے کی غرض سے قبول کر لیا جائے گا۔ اور اگر وہ مغالطے کا دعویٰ نہ کرے تو پھر اس کا یہ فعل شبہ سے معتر ہے لہذا اس پر حد واجب ہوگی۔ اور (المبسوط کی) کتاب الحدود میں جو روایت مذکور ہے (کہ حد ہر حال واجب ہوگی) تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ رهن کے ضمن میں حق کی پوری وصولیابی مال مرہونہ کی مالیت (pecuniary value) سے متحقق ہوتی ہے نہ کہ عین مال مرہونہ سے کیونکہ قرض کی پوری وصولیابی قرض دی گئی چیز کی ہم جنس چیز سے ہی متحقق ہوتی ہے (مثلاً اگر پانچ سو روپے قرض میں دیے گئے تو واپسی میں بعینہ وہی نوٹ تو نہ دیے جائیں گے بلکہ ان کے ہم جنس دوسرے نوٹ دیے جائیں گے لیکن پانچ سو روپے کی پوری وصولیابی کسی اور چیز سے تو نہ ہوگی) اور زیر بحث صورت میں مال قرض اور مال مرہون یعنی لونڈی کے مابین کوئی ہم جنسیت نہیں پائی جاتی؛ لہذا وصولیابی لونڈی کی ذات سے نہیں (بلکہ اس کی قیمت سے) ہوگی، چنانچہ اس کا گمان قبول نہ کیا جائے گا۔

اگر کوئی مالک اپنی لونڈی کو فروخت کر دے اور خریدار کے سپرد کرنے سے پہلے اس سے مباشرت کر لے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی۔ یا خاوند اپنی اس لونڈی سے جس کا نکاح کسی دوسرے آدمی سے کر دیا ہو مگر اسے اس کے حوالے کرنے سے قبل مباشرت کر لے تو اس پر بھی حد واجب نہ ہوگی اس لیے کہ اگرچہ فروخت اور نکاح سے وہ اس لونڈی کا مالک تو نہیں رہا مگر اس کی ملکیت بصورت قبضہ ہنوز قائم ہے جو شبہ کو جنم دیتی ہے۔

اگر کوئی شخص کسی سے اس کی لونڈی کا مہر کا کاج کے لیے کر لے اور اس سے مباشرت کر لے یا کسی سے اس کی لونڈی عاریتہ لے اور اس سے مباشرت کر لے یا کوئی شخص اس لونڈی سے مباشرت کر لے جو اس کے پاس بطور امانت چھوڑی گئی تھی تو اس پر حد نافذ ہوگی چاہے وہ یہ کتنا رہے کہ مجھے تو گمان تھا کہ یہ مجھ پر حلال ہے اس لیے کہ اس کا گمان دلیل سے معتر ہے لہذا بے موقع و محل ہے اس لیے قابل اعتبار نہ ہوگا۔

اگر کسی آدمی کی شادی ہو اور شب بیری (شب زفاف) کے لیے اس کے پاس کسی اجنبی عورت کو بھیج

دیا جائے جس کے بارے میں عورتیں اسے بتائیں کہ وہی اس کی بیوی ہے اور وہ آدمی اس سے مباشرت کر لے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ اس پر حد واجب نہ ہونے کا سبب شائبہ شک ہے مگر یہ درست نہیں اس لیے کہ اگر اس عورت سے اس آدمی کا کوئی بچہ پیدا ہو جائے تو اس کا رشتہ نسب ہی آدمی کے ساتھ جوڑا جائے گا اور اگر حد کے واجب ہونے میں مانع شائبہ شک ہوتا تو پھر ضروری تھا کہ اس بچے کا رشتہ نسب اس آدمی سے نہ جوڑا جائے کیونکہ شائبہ شک کی صورت میں نسب ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ شائبہ شک کی ان جملہ صورتوں میں نہیں ہوتا جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ لیکن زیر بحث صورت میں نسب ثابت ہوتا ہے۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ حد کا عدم وجوب شائبہ شک کے سبب نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ کچھ اور ہے اور وجہ یہ ہے کہ اس آدمی کا اس عورت سے مباشرت کرنا ایک ایسی ظاہری دلیل کی بناء پر ہے جس کی وجہ سے مباشرت کرنا جائز ہے اور وہ دلیل یہ اطلاع ہے کہ وہ عورت اس کی بیوی ہے۔ بلکہ اس مسئلے میں تو ما سوا اس کے کوئی اور دلیل ہے ہی نہیں۔ اور اگر معاملے کی صحیح صورت حال اس پر ظاہر ہو جاتی تو اس صورت میں اس دلیل کے قائم ہونے سے جو کہ بظاہر اس فعل کو مباح کر دیتی ہے، شبہہ جنم لیتا۔ اور اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت سے مباشرت کرے اور یہ کہے کہ مجھے گمان ہوا تھا کہ وہ میری زوجہ ہے یا میری لونڈی ہے یا یہ کہے کہ مجھے مفالطہ ہو گیا تھا کہ وہ میری بیوی یا میری لونڈی ہے تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ یہ گمان جو کہ کسی دلیل کی بنیاد پر پیدا نہیں ہوا، معتبر نہیں ہے، چنانچہ یہ گمان نہ ہونے کے برابر ہے، اس لیے محض اس گمان کی بناء پر مباشرت کرنا جائز نہیں ہے، تا آنکہ وہ کسی دلیل سے جان نہ لے کہ وہ اس کی بیوی ہے، مثلاً بات کر کے یا کسی کے بتانے سے، اور ایسی کوئی دلیل زیر بحث مسئلے میں موجود نہیں ہے۔ علاوہ ازیں اگر حد ساقط کرنے کے لیے ایسے گمان کو معتبر مان لیا جائے تو پھر زنا کی حد کسی بھی موقع پر یا کسی بھی مرتکب پر کبھی نافذ نہ ہو سکے گی کیونکہ کوئی بھی زانی اس قسم کی دلیل کا بہانہ تو گھڑ ہی لے گا اور انجام کار حد کے نفاذ کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا۔ ابراہیم غنمی رحمہ اللہ سے بھی اسی قسم کا یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ اگر اس دلیل کو مان لیا جائے تو پھر کسی ایک شخص پر بھی حد نافذ نہ ہو سکے گی۔

اسی طرح اگر کوئی شخص نابینا ہو اور اپنے گھر میں کسی عورت کو پاٹے اور اسے پڑ جائے اور پھر یہ کہے کہ میں نے اسے اپنی بیوی گمان کیا تھا اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ یہ گمان بے بنیاد ہے، اس لیے کہ گھر میں تو بسا اوقات محرمات یا دوسری اجنبی عورتوں میں سے بھی کوئی عورت موجود ہوتی ہے جس کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہوتا لہذا اس ظن کی بنیاد پر مباشرت کرنا جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس صورت میں کوئی شبہہ ثابت ہوتا ہے۔ امام محمدؒ سے ایک نابینا شخص کے بارے میں روایت ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو بلایا اور کہا کہ اے فلانی ربیعہ اپنی بیوی کا نام لیا، جواب میں ایک اجنبی عورت آگئی اور وہ اسے پڑ گیا تو اس پر حد واجب ہوگی۔ اور اگر کوئی اجنبی عورت اس کے بلانے پر آئے اور یہ کہے کہ میں فلانی (اس کی بیوی کا نام لے) عورت ہوں اور پھر وہ نابینا شخص سے پڑ جائے تو اس صورت میں حد واجب نہ ہوگی اور اس عورت کے ظن سے پیدا ہونے والے اس کے بچے کا رشتہ نسب اس کے ساتھ جوڑا جائے گا۔ اس کی مثال اس عورت کی سی ہے جسے پہلی شب بکری کے لیے اجنبی آدمی کے پاس بھیجا گیا تھا۔ اس عورت کے ساتھ مباشرت محض جواب میں اس عورت کے آجلانے کی وجہ سے جائز نہیں ہو سکتی جب تک کہ

وہ یہ نہ کہے کہ میں فحاشی عورت ہوں، اس لیے کہ جواب میں تو ممکن ہے کہ وہی عورت آئے جسے اس نے بلایا ہے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ کوئی دوسری عورت آجائے، لہذا محض جواب میں آجانے کی بنا پر اس عورت کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہے اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اس کا عذر قبول نہیں کیا جائے گا۔ اگر وہ عورت یہ بھی کہے کہ میں ہی فحاشی عورت ہوں اور پھر وہ بائینا اس سے مباشرت کر لے تو یہ صورت اور ہے کیونکہ بائینا شخص کے لیے اپنی بیوی کو پہچانتے کا بجز اس کے کوئی طریقہ نہیں ہو سکتا، لہذا وہ معذور ہے اسکی مثال اس عورت کی ہے جسے شب زفاف کے لیے اجنبی شخص کے پاس بھیج دیا جائے۔ اگر وہ شخص بائینا ہوتا تو اس عورت کو اپنی بیوی نہ مان لیتا بلکہ دیکھ کر پہچان لیتا کہ وہ اجنبی عورت ہے۔

امام زفرؒ سے روایت ہے کہ ایک بائینا شخص اگر اپنے بستر یا اپنی نشست پر ایک عورت کو سوتے پائے اور اسے پر جائے اور پھر عذر پیش کرے کہ میں نے اسے اپنی بیوی گمان کیا تھا تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور عقر دم مثل جو اس قسم کا ناجائز مباشرت کے معاذ ہے کے طور پر دیا جاتا ہے) عائد ہوگا، لیکن امام ابو یوسفؒ کی رائے میں اس سے حد ساقط نہیں ہوتی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسے موقع پر گمان کیا جہاں گمان کرنے کی گنجائش ہے کیونکہ ظاہرات ہے کہ اس کے بستر پر اس کی بیوی کے سوا اور کوئی عورت نہیں سوتی، لہذا اس کے گمان کی بنیاد ایک ظاہری دلیل اس لیے ضروری ہے کہ اس سے حد ساقط کر دی جائے جیسے اس شخص سے حد ساقط کر دی جاتی ہے جس کے پاس شب زفاف کے لیے ایک اجنبی عورت بھیج دی جائے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجہ یہ ہے کہ اس کے بستر پر سونا اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ اس کی بیوی ہی ہے کیونکہ یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ اس کی بیوی کے علاوہ کوئی اور عورت اس کے بستر پر سو جائے، لہذا صرف اسی عذر کی بنا پر مباشرت کو جائز کر دینا صحیح نہیں ہے چنانچہ اگر وہ اس عذر کی بنا پر مباشرت کرے اور بعد ازاں صورت حال اس کے برعکس ظاہر ہو جائے تو اس کا عذر قبول نہیں کیا جائے گا

احسان

احسان (شادی شدہ ہونا) کی دو قسمیں ہیں سزا سے سنگساری سے متعلق احسان اور حد قذف سے متعلق احسان جس احسان کا تعلق سزا سے سنگساری (رجم) سے ہے اس کا شرعی مفہوم یہ ہے کہ آدمی میں وہ صفات جمع ہو جائیں جن کو شرع نے سزا سے سنگساری کے واجب ہونے کے لیے ضروری قرار دیا ہے۔ یہ صفات سات ہیں: عقل، sanity، بلوغت، puberty، آزاد ہونا (یعنی غلام نہ ہو)، اسلام، صحیح نکاح، میاں اور بیوی، دونوں میں بیک وقت ان جملہ صفات کا پایا جانا، یعنی وہ دونوں عاقل، sane، بالغ، Adult، آزاد اور مسلمان ہوں، چنانچہ دونوں میں سے کسی ایک کے محض (صفت احسان سے متصف) ہونے کے لیے ضروری ہے کہ دونوں میں یہ تمام صفات موجود ہوں۔ ان جملہ صفات کی موجودگی میں، یعنی ان تمام صفات کے دونوں، میاں اور بیوی، میں جمع ہونے کے بعد مباشرت Sexual intercourse کی گئی ہو۔ اگر مباشرت کرنے کے بعد مذکورہ صفات یا ان میں سے کوئی صفت وجود میں آئے تو احسان نہ مانا جائے گا تا آنکہ بار دیگر مباشرت نہ کی جائے۔ لہذا نابالغ، Adolescent، پاگل، Insane، اور کافر محض نہیں ہو سکتا اور نہ ہی نکاح فاسد ہے احسان پیدا ہو سکتا ہے۔ کوئی شخص صحیح نکاح کی بنا پر بھی محض نہیں کہلا سکتا جب تک کہ مباشرت نہ ہو جائے اور نہ ہی اس صورت میں محض قرار پائے گا جب مباشرت کے وقت میاں اور بیوی دونوں میں دیگر جملہ صفات احسان موجود ہوں۔ اگر شوہر عاقل، بالغ، آزاد اور مسلمان ہونے کی حالت میں (صحیح عقد نکاح کے بعد) اپنی

بیوی سے مباشرت کرے اور وہ اس وقت نابالغ یا فاقر العقل insane یا لونڈی یا کتابیہ (اہل کتاب میں سے یعنی یہودی یا نصرانی عورت) ہو اور بعد ازاں وہ بالغ ہو جائے یا فاقر عقل سے صحت یاب (یعنی عاقل) ہو جائے یا اگر لونڈی تھی تو آزاد ہو جائے یا اگر کافرہ (کتابیہ) تھی تو مشرک بن اسلام ہو جائے تو بھی وہ محسن شمار نہ ہوگا جب تک کہ ان عوارض (نابالغ، دیوانی وغیرہ ہونا) کے دور ہو جانے کے بعد وہ اس سے مباشرت نہ کر لے اور اگر وہ ان عوارض کے زائل ہونے کے بعد مباشرت کرنے سے قبل کسی اجنبی عورت کے ساتھ بد فعلی کا ارتکاب کر بیٹھے تو اسے سنگسار نہ کیا جائے گا۔ اگر مذکورہ بالا جملہ صفات کسی شخص میں موجود ہوں تو وہ محسن (شادی شدہ) سمجھا جائے گا، اس لیے کہ از روئے لغت احسان کا معنی ہے قلعے میں داخل ہونا، کہا جاتا ہے اَحْصَنَ یعنی وہ قلعے میں داخل ہو گیا، جیسے کہا جاتا ہے کہ اَعْرَقَ، وہ عراق میں داخل ہو گیا یا اَشْأَمَ یعنی وہ شام میں داخل ہو گیا، اسی طرح اَحْصَنَ یعنی وہ قلعے میں داخل ہو گیا اور اس سے مراد یہ ہے کہ وہ زنا سے محفوظ قلعے میں داخل ہو گیا یعنی جب وہ اس (حالت) میں داخل ہو گیا تو گویا زنا سے محفوظ ہو گیا۔ انسان اس قلعے (یعنی احسان کی موصوفہ بالا حالت) میں داخل ہونے کے بعد فعل حرام سے اس لئے محفوظ ہو جاتا ہے کہ فعل سے روکنے والے اسباب و افر میں اور احسان کی ہر مذکورہ صفت فعلی سے روکنے کا ایک سبب ہے اور جب یہ ساری صفات اکٹھے موجود ہوں تو اس کا مطلب ہے کہ فعل بد کے ارتکاب کے موانع، وافر طور پر موجود ہیں۔

احسان کی ہر شرط مانع زنا ہے عقل انسان کو فعل حرام کے ارتکاب سے اس لیے باز رکھتی ہے کہ اس فعل کا انجام بہت برا ہے اور عقل انسان کو ہر ایسے فعل سے روکتی ہے جس کا انجام برا ہو۔ بلونت بایں طور مانع زنا ہے کہ نابالغ ناقص العقل ہونے کے سبب تیز کھیل کود میں ہمہ وقت مشغول رہنے کے باعث چونکہ غور فکر کرنے کا اتنا اہل اور عادی نہیں ہوتا اس لیے کسی کام کے انجام سے آگاہ نہیں ہوتا، لہذا اسے بھلے برے کی تمیز نہیں ہوتی۔ آزاد ہونا فعل حرام سے یوں روکتا ہے کہ آزاد آدمی تنگ و مار کی وجہ سے اس کا ارتکاب کرنے سے باز رہتا ہے اور اس سبب سے آزاد عورت بھی زنا کے قریب نہیں پہنچتی چنانچہ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عورتوں کے سامنے مباہلت والی آیت تلاوت کی اور دلائل نہیں اور وہ یعنی آزاد عورتیں زنا کا ارتکاب نہیں کرتیں، ہمک پہنچے تو ابوسفیان کی زوجہ ہند نے (مار سے تعجب کے) پوچھا تو کیا آزاد عورت زنا کر سکتی ہے یا رسول اللہ۔ اور اسلام اس طرح باز رکھتا ہے کہ وہ نعمت کا طے ہے اور جو اس نعمت سے بہرہ در ہے اس پر واجب ہے کہ شکر بجا لائے اور فعل حرام کا ارتکاب کرنا شکر بجا لانے کے بجائے کفران نعمت ہے لہذا اسلام اپنے پیر و کار کو اس کفران نعمت یعنی ارتکاب زنا سے باز رکھتا ہے۔

ان جملہ صفات کا میاں اور بیوی دونوں میں جمع ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اس سے دونوں میں درجہ کمال پر فائز ہونے کا احساس ابھارے اور پھر اس احسان کی بدولت دونوں کو جنسی عمل سے بھرپور طور پر لذت اندوز Full gratification ہونے کا احساس حاصل ہوتا ہے کیونکہ نابالغ یا پاگل عورت کے ساتھ مباشرت کرنے سے انسان پورے طور پر لذت اندوز نہیں ہوتا کیونکہ وہ پورے طور پر شریک عمل نہیں ہوتا یا پورا Response نہیں دیتی۔ اسی طرح غلام عورت کے ساتھ مباشرت کرنے سے بھی بھرپور لذت اندوزی کا احساس پیدا نہیں ہوتا کیونکہ غلامی کفر کا نتیجہ ہے اور اس سے انسان کی طبیعت بینا رہتی ہے۔ کافرہ (کتابیہ) کے ساتھ مباشرت کرنا بھی ایسے ہی ہے کیونکہ مسلمان طبعاً کافر سے لذت

اندوز ہونے کو پسند نہیں کرتا۔ اسی لیے جب حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے ایک یہودی عورت سے شادی کرنے کا ارادہ کیا تو نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان سے فرمایا اس عورت (سے شادی کرنے کے ارادے) کو ترک کر دے کیونکہ وہ تجھے احسان (کی صفت) نہ دے سکے گی (یعنی یہودی عورت سے شادی کر کے تم بھرپور طریقے سے لذت اندوز نہ ہو سکو گے لہذا ازدواجی زندگی کے نقطہ کمال کو پانے سے قاصر ہو گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ احسان کی صفت سے متصف نہ ہو پاؤ گے)۔

صحیح نکاح کے بعد مباشرت اس لیے ضروری ہے کہ حلال طریقے سے بھرپور لذت اندوزی کا یہی ایک ذریعہ ہے۔ صحیح نکاح کر کے مباشرت کرنے کے بعد آدمی فعل حرام کی طرف متوجہ نہیں ہوتا بلکہ اس سے بے نیاز ہو جاتا ہے جب کہ نکاح فاسد کے بعد مباشرت کرنے سے لذت اندوز ہونے کا بھرپور احساس اب اگر نہیں ہوتا لہذا فعل حرام سے بے نیازی پیدا نہیں ہوتی جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے کہ باقی جملہ شرائط کے پورے ہونے کے بعد مباشرت کا فعل واقع ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ باقی جملہ شرائط پوری ہوئے بغیر مباشرت کرنے سے نفسانی خواہش کی مکمل تسکین نہیں ہو سکتی لہذا فعل حرام سے پورے طور پر بے نیازی کی کیفیت پیدا نہیں ہو سکتی جب کہ جملہ شرائط پوری ہونے کے بعد مباشرت کرنے سے اس خواہش کی پورے طور پر تسکین ہو جاتی ہے چنانچہ مکمل بے نیازی کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس ساری بحث سے یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ یہ تمام صفات موانع زانیہ لہذا ان کے موجود ہونے سے احسان کی حقیقت حاصل ہو جاتی ہے یعنی انسان زنا سے محفوظ قلعے میں داخل ہو جاتا ہے۔

اسلام کی شرط مختلف فیہ ہے مذکورہ بالا صفات احسان کے بارے میں فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا سچرا اسلام کی صفت کے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اسلام احسان کی شرطوں میں شامل نہیں ہے۔ ظاہر الروایت (نعتہ راویوں سے منقول ائمہ ثلاثہ کے قول) کی رو سے اگر کوئی مسلمان کسی یہودی یا نصرانی عورت سے نکاح کے بعد مباشرت کرے تو وہ محض شمار نہ ہوگا اسی طرح کوئی عاقل بالغ آزاد اور شادی شدہ ذمی مسلمانوں کی بنا میں رہنے والا غیر مسلم اگر بد فعلی کا مرتکب ہو تو ظاہر الروایت کے مطابق اسے سنگسار نہ کیا جائے گا بلکہ وہ درہ زنی کا سزاوار ہوگا۔ لیکن امام ابو یوسفؒ سے جو روایت ہے اس کے مطابق تو یہودی یا نصرانی عورت سے نکاح کرنے والا (اور بعد ازاں اس سے مباشرت کرنے والا) بھی محض قرار پائے گا اس طرح مذکورہ ذمی بھی سنگساری کا مستوجب ہوگا۔ امام شافعیؒ رحمہ اللہ تعالیٰ کی بھی یہی رائے ہے۔ ان دونوں ائمہ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں روایت کیا گیا ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے دو یہودیوں کو سنگسار کیا تھا۔ اگر محض ہونے کے لیے اسلام کی شرط ہوتی تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہرگز انہیں سنگسار کی سزا نہ دیتے۔ علاوہ ازیں، اسلام کی شرط تو اس لئے ہے کہ یہ اپنے پیروکار کو فعل بد کے ارتکاب سے روکتا ہے اور اس فعل بد کے ارتکاب سے تو ہر مذہب روکتا ہے کیونکہ بد فعلی کو ہر مذہب نے حرام قرار دیا ہے۔ ذمی کے ارتکاب زنا کے بارے میں ہماری دلیل کی بنیاد یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةً جَلْدَةً** یعنی زنا کے مرتکب مرد و زن ہر دو کو ایک سو در سے مارو۔ اس آیت میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ہر زانی مرد اور عورت کے لیے درہ زنی کی سزا واجب کر دی یعنی یہ سزا ہر مرتکب زنا مرد اور عورت کے لیے علی الاطلاق ہے اور اس بارے میں مومن اور کافر کے درمیان کوئی امتیاز نہیں رکھا گیا اور جب درہ زنی کی سزا کو واجب قرار دے دیا تو یہ بات لازم ٹھہری کہ سنگساری کی سزا کی (غیر مسلم کے حق میں) نفی ہو گئی پھر یہ بھی تو ہے کہ کافر کا ارتکاب زنا مسلمان کے ارتکاب زنا کے بحیثیت جرم

برابر نہیں ہوتا (یعنی اگرچہ دونوں کا فعل ایک ہے مگر بحیثیت جرم مسلمان کا فعل زیادہ قبیح و مذموم ہے) اور جب جرم کی حیثیت میں یکسانیت نہیں تو دونوں کی سزائیوں یکساں ہونے چھوٹے کنوارے اور شادی شدہ کے ارتکاب زنا کے جرم ہونے میں فرق ہوتا ہے (یعنی شادی شدہ کا ارتکاب زنا کا جرم یہ نسبت کنوارے کے ارتکاب زنا کے جرم سے زیادہ سنگین ہوتا ہے) اور اس فرق کی بناء پر دونوں کی سزا بھی مختلف ہوتی ہے حالانکہ دونوں کا فعل تو یکساں ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مسلمان کے ارتکاب زنا میں اضافی قباحت پائی جاتی ہے جو کہ کافر کے ارتکاب زنا میں نہیں ہوتی۔ اور وہ اس طرح کہ مسلمان کا ارتکاب زنا کرنا شکر بجالانے کے بجائے کفرانِ نعمت کے مترادف ہے اس لیے کہ دین اسلام تو نعمت ہے جب کہ دین کفر نعمت نہیں ہے۔ مسلمان کے کسی یہودی یا نصرانی عورت کے ساتھ (نکاح کے بعد کسی اجنبی عورت کے ساتھ) مرتکب زنا ہونے کے بارے میں نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ سے وہ ارشاد ہے کہ جب حضرت حذیفہ نے ایک یہودی عورت سے شادی کرنے کا ارادہ کیا تو آپ نے فرمایا اسے چھوڑ دے کیونکہ وہ تجھے محسن نہ بنا سکے گی نیز آپ کا یہ ارشاد گرامی کہ جس نے اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرایا وہ محسن نہیں ہوتا۔ جب کہ ذمی تو حقیقی معنی میں مشرک ہوتا ہے لہذا وہ محسن نہ ٹھہرا۔ اور ہم نے اوپر بیان کیا تھا کہ کافر عورت کے ساتھ مباشرت کرنے سے جنسی خواہش کی مکمل تسکین نہیں ہوتی لہذا دین کفر میں نعمت ہونے کا پورا مفہوم نہیں پایا جاتا اس لیے وہ پورے طور پر مانع زنا بھی نہ ہوا۔ رہا ان دو ائمہ کا یہ فرمانا کہ زنا سے مانعت کا مقصد تو علی الاطلاق ہر دین سے حاصل ہو جاتا ہے (یعنی اس بارے میں کسی دین کو کوئی خصوصیت حاصل نہیں) تو ان کا فرمان سہرا نگہوں پر لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مقصد بجز اسلام کے کسی اور دین سے پورے طور پر حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ اسلام نعمت ہے اور اسلام کا کوئی پیرداگر زنا کا ارتکاب کرے تو گویا اس نے اس نعمت پر شکر بجالانے کے بجائے اس کا کفران کیا جب کہ دین کفر نعمت نہیں ہے لہذا دین کفر مانع زنا ہونے میں اسلام کے مساوی نہیں ہے۔ یہی دو یہودیوں کو سنگسار کرنے سے متعلق حدیث تو ممکن ہے کہ وہ درج ذیل آیت کے نزول سے پہلے کی ہو اور اس آیت سے وہ منسوخ ہو گئی ہو یہ بھی ممکن ہے کہ اس آیت کے نازل ہونے کے بعد کے دور سے متعلق ہو تو اس صورت میں حدیث احاد کو منسوخ کرنا قرآن حکیم (سکے حکم) کو منسوخ کرنے سے آسان تر ہے۔ (سنگساری والی حدیث کی یہ توجیہ بھی کی جاتی ہے کہ ان یہودی مرد اور عورت کو تورات کے حکم کے تحت سنگسار کیا گیا تھا)۔

فعل زنا کے مرتکب مرد و زن میں سے کسی ایک کے مستوجب سنگساری ہونے کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ دونوں محسن ہوں۔ اگر ان میں سے ایک تو محسن ہو اور دوسرا محسن نہ ہو تو محسن کو سنگسار کیا جائے گا جب کہ اسے کوڑے مارے جائیں گے جو محسن نہیں ہے۔ گواہوں کی شہادت یا مجرم کے اقرار سے مرتکب زنا محسن ثابت ہو جائے تو اس کا سنگسار کیا جانا نص اور عقلی دلیل دونوں سے ثابت ہے۔ اس سلسلے میں نص تو وہ مشہور حدیث ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: مسلمان کا خون حلال نہیں ہوتا بجز ان تین صورتوں کے ایمان لانے کے بعد کافر ہونا، محسن ہوتے ہوئے مرتکب زنا ہونا یا کسی کو ناحق قتل کرنا۔ یہ روایت بھی ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کو سنگسار کیا جب کہ وہ محسن تھے۔ اس کی عقلی دلیل یہ ہے کہ محسن کو زنا سے باز رکھنے والے موانع وافر ہوتے ہیں وافر موانع زنا ہونے کے باوجود اگر وہ اس فعل بد کے ارتکاب کی جسارت کرے تو اس کا فعل بد قباحت کی انتہائی حدود کو چھو لیتا ہے لہذا اس کی جزا بھی اسے ایسی سزا سے ملنی چاہیے جو دنیوی سزائوں میں انتہا درجہ کی سخت سزا ہو اور یہ سزا ہے سنگساری، اس لیے کہ سزا جرم

کی مناسبت سے دی جاتی ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ازدواجی مطہرات کو اگر وہ کسی برائی کا ارتکاب کریں، دو ہینڈ منڈاب کی وعید کی ہے اس لیے کہ ان کا جرم بھی اس بتا پر بڑا متصور ہو گا کہ برائی سے روکنے والے اسباب انہیں وافر تعداد میں حاصل ہیں یا اس طور کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات کی صحبت کے میسر ہونے اور ان سے ہم بستری ہونے کا شرف رکھنے کی صورت میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی عظیم نعمتوں سے بہرہ ور ہیں چنانچہ ازدواجی مطہرات کے جرم، برپیل مکان، کو غایت درجے کی قباحت قرار دیا گیا لہذا (اس کی مناسبت سے) انہیں غایت درجہ کی جزا (برائی کا بدلہ) کی وعید کی گئی۔ یہی صورت زیر بحث مسئلے (محسن کی سنگساری) کی ہے۔

دورہ زنی اور سنگساری کو جمع کرنے کا مسئلہ | جمہور علماء کی رائے میں دورہ زنی اور سنگساری دونوں سزاؤں کو جمع نہیں کیا جاسکتا یعنی کسی مرتکب زنا کو سو کوڑے بھی مارے

جائیں اور پھر سنگسار کر دیا جائے یہ جائز نہیں بعض لوگوں (علماء) کا کہنا ہے کہ دونوں کو جمع کیا جاسکتا ہے۔ ان کے قول کی بنیاد نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد کے ظاہری معنی پر ہے: اگر شادی شدہ مرد شادی شدہ عورت کے ساتھ بد فعلی کا مرتکب ہو تو انہیں سو درے مارے جائیں اور سنگسار کر دیا جائے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت ماعزؓ کو سنگسار کیا تھا مگر انہیں دورہ زنی کی سزا نہ دی تھی۔ اور اگر دونوں سزاؤں کو یکجا کرنا واجب ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور یکجا کرتے۔ مزید برآں، بد فعلی کا ارتکاب ایک جرم ہے لہذا اس کی سزا بھی ایک ہونی چاہیے جب کہ دورہ زنی اور سنگساری دو مستقل سزائیں ہیں اس لیے ایک ہی جرم کی پاداش میں یہ دونوں سزائیں نہیں دی جاسکتیں۔ اس حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ ان دو سزاؤں کو جمع کیا جائے مگر دو مختلف حالتوں میں، لہذا دونوں سزاؤں کو جمع نہ کرنے کے بارے میں جمہور علماء کی جو رائے ہے وہ اس حدیث کے مطابق ہے۔ اور اگر احسان کی (سات) شرطوں میں سے کوئی ایک شرط بھی منقود ہو تو سنگسار نہ کیا جائے گا بلکہ دورہ زنی کی سزا دی جائے گی کیونکہ دورہ زنی والی آیت مبارکہ کی رو سے مطلق فعل زنا سے جو سزا عائد ہوتی ہے وہ دورہ زنی ہے نیز اس لیے کہ غیر محسن کا ارتکاب زنا قباحت کی انتہا کو نہیں پہنچتا لہذا اس کی سزا بھی انتہا درجہ کی نہیں ہونی چاہیے چنانچہ دورہ زنی کی سزا کافی ہے۔

دورہ زنی اور جلا وطنی دونوں سزاؤں کو جمع کرنا | کیا دورہ زنی اور جلا وطنی دونوں سزائیں بیک وقت دی جاسکتی ہیں اس بارے میں اختلاف رائے پھیلایا جاتا

ہے۔ ہمارے ائمہ کا کہنا ہے کہ ان دونوں سزاؤں کو جمع نہ کیا جائے ماسوا اس صورت کے کہ جب امام کے نزدیک ان دونوں سزاؤں کے یکجا ہونے میں کوئی مصلحت ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول جمع کرنے کے حق میں ہے۔ انہوں نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ کنوا لآدی کنواری عورت سے مرتکب زنا ہو تو انہیں سو درے مارے جائیں اور جلا وطن کر دیا جائے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے درے مارے اور جلا وطن بھی کیا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے بھی ایسی ہی روایت ہے کہ انہوں نے بھی ایسے ہی کیا تھا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں سے کسی نے ان دو (حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ) سے اختلاف نہیں کیا، چنانچہ اس پر اجماع ہے۔ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے: زنا کی مرتکب عورت اور زنا کے مرتکب مرد ہر دو کو سو کوڑے مارو اس آیت کریمہ سے استدلال کی دو شکلیں ہیں، ایک تو یہ کہ اللہ عزوجل نے زنا کے مرتکب مرد و زن کو کوڑے مارنے کی سزا کا ذکر کیا ہے اور جلا وطن کرنے کا کوئی ذکر نہیں کیا، لہذا جلا وطنی کی سزا کو (دورہ زنی کے علاوہ)

واجب کرنا قرآن حکیم میں اضافہ کرنا ہے اور اضافہ اسے منسوخ کرنے کے مترادف ہے جب کہ حدیث احاد سے قرآن حکیم کو منسوخ کرنا جائز نہیں ہے دوسری شکل استدلال کی یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے درہ زنی کو حرام (بدلہ) قرار دیا ہے اور جزا سے کہتے ہیں جس سے کفایت ہو جائے (یعنی پورا پورا بدلہ)۔ یہ لفظ اجتہاد سے ماخوذ ہے اور اجتہاد کا معنی ہے اکتفاء کافی ہونا، پورا ہونا، اگر جلا وطنی کی سزا بھی واجب قرار دے دی جائے تو اس کا مطلب ہوگا کہ درہ زنی کی سزا کافی نہیں ہے اور یہ بات نص قرآنی کے خلاف ہے دوسرے یہ بات بھی ہے کہ جلا وطن کرنا اسے ارتکاب زنا کے مواقع فراہم کرنے کے مترادف ہے کیونکہ اگر وہ اپنے شہر میں ہی مقیم رہے تو عزیز واقارب اور جان پہچان والوں کے سامنے شرم و حیا کی وجہ سے اس فعل بد کے ارتکاب سے باز رہے گا جب کہ جلا وطنی کی صورت میں یہ کیفیت باقی نہیں رہتی۔ جلا وطنی میں فعل بد کی رغبت ہر قسم کے مواقع سے معزاً ہوگی، چنانچہ وہ اس کا ارتکاب کرتا رہے گا۔ زنا ایک قبیح فعل ہے اور جو امر اس کا باعث بنے وہ بھی اس کے مانند (قیح) ہے۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے عمل سے یہ مراد لی جائے گی کہ بطور سرزنش انہیں اس میں مصلحت نظر آئی کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ایک آدمی کو جلا وطن کر دیا اور وہ شخص رومیوں سے جا ملا تو اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ اُسندہ میں کبھی کسی کو جلا وطن نہیں کروں گا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا، فتنہ (برپا کرنے) کے لیے جلا وطنی کافی ہے۔ یہ سب باتیں اس امر پر دلالت کرتی ہیں کہ صحابہ کرامؓ کا عمل بطور سرزنش کے تھا۔ ہماری (اضافہ کی) رائے بھی تو یہی ہے کہ اگر امام مصلحت دیکھے تو اسے جلا وطن کرنے کا اختیار حاصل ہے اس صورت میں جلا وطنی سرزنش کہلائے گی، نہ کہ حد، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم جہاں تک احسانِ نقد کا تعلق ہے، اس کا ذکر ہم انشاء اللہ حدیث نقد کی ذیل میں کریں گے۔

حد شراب نوشی

حد شراب نوشی کے اسباب و وجوب | جہاں تک شراب نوشی کی حد کا تعلق ہے اس کے واجب ہونے کا سبب بالخصوص خمر (انگور کی شراب) پینا ہے۔ خمر قہوری مقدار میں پی ہو یا زیادہ مقدار میں، حد عائد ہو جاتی ہے۔ شراب نوشی کی حد کا واجب ہونا نشہ چڑھنے Intoxication پر موقوف نہیں ہے۔ البتہ حد نشہ (حد التکر) کے واجب ہونے کا سبب سوائے شراب (خمر) کے کسی ایسے نشہ آور مشروب Intoxicating liquors کے پینے سے پیدا ہونے والا نشہ ہے جو منجملہ ان مشروبات کے ہو جنہیں نشہ آوری کے لیے تیار کیا جاتا ہے، مثلاً کھجور کا رس، کشمش کا رس، انگور یا کھجور یا کشمش کا انشردہ، تھوڑا پکایا ہو یا اتنا پکایا ہو کہ ایک تہائی رس اڑ جائے اور اسی قسم کے دوسرے نشہ آور مشروبات بحوالہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

حد شراب نوشی کے واجب ہونے کی شرطیں | جہاں تک شراب کی حد کے واجب ہونے کی شرطوں کا تعلق ہے، از انجملہ عقل Sanity

اور بلوغت Maturity ہے، لہذا دیوانے Insane اور نابالغ Adolescent پر حد عائد نہیں ہوتی کیونکہ اسے موجب حد فعل اور اس کے انجام کی سمجھ بوجھ نہیں ہوتی۔ ایک شہرط اسلام ہے، چنانچہ ظاہر الروایۃ (ائمہ ثلاثہ کا قول جو ثقہ راویوں نے روایت کیا ہو) کی رو سے ذمی اور مستثنیٰ عربی (برسر جنگ دشمن ملک کا شہری جس نے اسلامی مملکت میں پناہ لی ہو) پر شراب یا کوئی اور نشہ آور مشروب پینے سے حد واجب نہیں ہوتی۔

شراب مجبوری کے تحت نہ پی ہوا | ایک شرط یہ ہے کہ شراب کسی ناگزیر ضرورت کے تحت نہ پی ہو، چنانچہ اس شخص پر حد عائد نہیں ہوتی جسے شراب پینے پر مجبور کیا گیا ہو اور نہ ہی اس شخص پر حد واجب ہوتی ہے جس نے بھوک یا پیاس سے تنگ آکر شراب پی ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حد سزائے محض ہے لہذا یہ نافذ بھی جرم محض (جرم برائے جرم) کی پاداش میں کی جائے گی۔ نابالغ یا دیوانے کے فعل پر جرم کی اصطلاح صادق نہیں آتی، اسی طرح بھوک، پیاس یا کسی کے جبر کے تحت شراب پینا جائز ہے لہذا ایسی حالت میں شراب نوشی جرم قرار نہ پائے گی۔

غیر مسلم کی شراب نوشی کا حکم | ہمارے اکثر مشائخ کے نزدیک ذمیوں (اسلامی مملکت کے غیر مسلم شہریوں) کو شراب پینے کی اجازت ہے لہذا ان کا شراب پینا جرم نہیں ہے۔ بعض مشائخ کے نزدیک ذمیوں کے لیے بھی شراب پینا حرام ہے لیکن ہم ان سے تعرض نہیں کرنا چاہتے اور نہ ہی ان کے دینی معاملات میں دخل دینا چاہتے ہیں اگر ان پر شراب نوشی کی حد نافذ کی جائے تو یہی الواقع ان کے معاملات میں دخل اندازی ہوگی اس لیے کہ اس سے ان کے لیے شراب نوشی ممنوع ہو جائے گی (اور مانعت کا معنی ہے دخل اندازی)۔ حسن بن زیاد سے روایت ہے کہ اگر وہ شراب نوشی کریں اور مدہوش ہو جائیں تو ان پر حد نافذ ہوگی مدہوشی کی بنا پر نہ کہ شراب نوشی کی وجہ سے اس لیے کہ مدہوشی ہر مذہب میں حرام ہے اور حسن کی رائے ہی مستحسن ہے۔

مشروب میں پانی کی مقدار غالب نہ ہو | وجوب کی ایک شرط یہ ہے کہ نوش کرنے کے وقت تک مشروب اس پر موقوف ہے۔ چنانچہ اگر شراب میں پیلے پانی ملا یا گیا ہو اور پھر اسے پیایا گیا ہو تو اس صورت میں دیکھا یہ جائے گا کہ اگر تو اس آمیزے میں پانی غالب ہو (یعنی پانی کی مقدار شراب کی مقدار سے زیادہ) تو اس کے پینے والے پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ پانی کے غلبہ کی صورت میں اس آمیزے پر شراب کا نام صادق نہیں آتا اور اگر شراب غالب ہو یا پانی اور شراب کی مقدار برابر ہو تو حد نافذ ہوگی کیونکہ یہ ہنوز شراب ہی کہلائے گی اور بعض شراب نوشوں کی یہی عادت ہوتی ہے کہ وہ اس میں پانی ملا کر پیتے ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص شراب کی تلچٹ پی لے تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ شراب کی تلچٹ کو شراب نہیں کہتے، اگرچہ یہ شراب کے اجزاء سے خالی نہیں ہوتی۔

شراب کے واجب ہونے کے لیے پینے والے کا مذکر Male ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ مذکر ہونا منوث Female ہر ایک پر حد عائد ہوگی۔ آزاد ہونا بھی شرط نہیں ہے، البتہ غلام پر نافذ ہونے والی حد کی مقدار آزاد پر نافذ ہونے والی حد کی مقدار کا نصف ہوگی محض منہ سے شراب کی بوائے پر حد واجب نہ ہوگی کیونکہ منہ سے شراب کی بوائے شراب توشی کی دلیل نہیں ہے اس لیے کہ ممکن ہے اس نے شراب سے کھلی کی ہو اور پی نہ ہو یا جبر کے تحت یا بھوک پیاس سے مجبور ہو کر پی ہو۔ اسی طرح اگر کوئی شخص شراب کی تے کرے تو اس پر بھی حد عائد نہ ہوگی، بوجہ مذکورہ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

دیگر نشہ آور مشروبات کا حکم | جہاں تک ان مشروبات کا تعلق ہے جو کھانے والی اشیاء سے تیار کیے جاتے ہیں، مثلاً گندم، جو، باجرہ، مکئی، شہد، انجیر اور شکر وغیرہ سے، تو ان کے پینے پر حد عائد نہیں ہوتی کیونکہ ان کو پینا امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حلال ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اگرچہ ان کا پینا تو حرام ہے لیکن یہ حرمت اختلافی مسئلہ ہے لہذا ان کو پینا جرم محض نہیں ہے اس لیے سزائے محض (حد) بھی عائد نہ ہوگی چاہے ان کے پینے سے نشہ کیوں نہ آجائے یہی قول صحیح ہے کیونکہ جب کوئی مشروب قطعی طور پر حرام نہ ہو تو پھر اس کے پینے سے چڑھنے والے نشے کا بھی کوئی لحاظ نہ ہوگا، جیسے بھنگ وغیرہ پینا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

حد قذف

حد قذف کے واجب ہونے کا سبب | حد قذف (تہمت کی حد) کے واجب ہونے کا سبب زنا کی تہمت ہے چونکہ اس کی نسبت زنا سے ہے اور یہ مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) کے لیے باعث تنگ و مار ہوتا ہے لہذا مقذوف سے اس تنگ و مار کو دور کرنے کے لیے حد واجب ہو جاتی ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

حد قذف کے واجب ہونے کی شرطیں

حد قذف (تہمت) کے واجب ہونے کی شرطوں کی کئی اقسام ہیں جن میں سے بعض تہمت لگانے والے (قاذف) کے متعلق ہیں

بعض تعلق اس شخص سے ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہو (مقدوف) اور بعض کا تعلق ان دونوں سے ہے، بعض کا تعلق تہمت کے الفاظ سے (مقدوف نہ) بعض کا تعلق اس شخص سے ہے جس کے بارے میں تہمت لگائی گئی (مقدوف فیہ) اور بعض کا تعلق خود تہمت سے ہے۔

تہمت لگانے والے سے متعلق شرطیں تین ہیں، ایک عقل Sanity دوسری بلوغت Maturity ، چنانچہ اگر تہمت لگانے والا نابالغ Adolescent یا دیوانہ insane ہے تو اس پر حد عائد نہ ہوگی، اس لیے کہ حد ایک سزا ہے لہذا یہ اسی تہمت کو سبب ہوگی جو جرم ہے اور نابالغ اور دیوانے کے فعل کو جرم نہیں قرار دیا جاتا، تیسری شرط یہ ہے کہ یہ چار گواہوں کی شہادت سے صحیح ثابت نہ ہوئی ہو، چنانچہ اگر قاذف چار گواہ ملے آئے تو اس پر حد واجب نہ ہوگی اس کی دلیل اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے، وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُبْحَنَاتِ ثُمَّ كَذَبُوا تِلْكَ أَعْدَاءُ جَلِيدٌ وَهُمْ تَحْتُمَا نِيْنٌ جَلِيدٌ۔ یعنی اور جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ نہ لائیں تو انہیں اتنی کوڑے مارو۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے تہمت کی حد کے نفاذ کے واجب ہونے کو چار گواہ نہ لانے سے مشروط کر دیا۔ گواہ نہ لانے سے مراد یہ نہیں کہ وہ عمر مبر نہ لاسکے بلکہ تہمت لگانے اور عدالت میں مقدمے کے وقت نہ لاسکے۔ اور اگر اس سے مراد یہ لی جائے کہ اگر وہ کبھی بھی گواہ نہ لاسکے تو پھر کبھی اور قطعاً نہ نافذ ہو پائے گی کیونکہ موت واقع ہونے کے بعد حد نافذ نہیں کی جاتی اور پھر حد تو اس لیے واجب کی گئی ہے تاکہ اس شخص سے فعل بد کی عار کو دور کیا جائے جس پر تہمت لگائی گئی ہے اور اگر چار گواہوں کی گواہی نہ ثابت ہو جائے تو اس صورت میں حد کے ذریعے عار کو دور کرنا ممکن نہیں چار گواہوں کی شرط کی ایک وجہ پاک دامن اور بے گناہ خواتین پر تہمت لگانے سے لوگوں کو باز رکھنا ہے۔ تہمت لگانے والے کا آزاد مسلمان یا نیک چلن ہونا شرط نہیں ہے، غلام، کافر اور بدکار شخص پر بھی تہمت کی حد نافذ ہوگی۔ نیک کردار کی تہمت لگانے والے کے لیے شرط نہیں ہے بلکہ اس کے لیے ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہو، واللہ سبحانہ و تعالیٰ الموفق۔

جس شخص پر تہمت لگائی گئی ہو اس سے متعلق دو شرطیں ہیں، ایک تو یہ ہے کہ وہ محض ہو، خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔ اور تہمت کے ضمن میں محض ہونے کے لیے پانچ اوصاف کا پایا جانا ضروری ہے۔ عقل، بلوغت، آزادی، اسلام اور نیک کرداری (ارتکاب زنا سے بچا ہوا ہو)۔ چنانچہ نابالغ، دیوانے، غلام، کافر یا بدکار شخص پر تہمت لگائی جائے تو تہمت لگانے والے پر حد عائد نہ ہوگی۔ عقل اور بلوغت کی صفات کا پایا جانا تو اس لیے ضروری ہے کہ نابالغ اور دیوانے سے ارتکاب زنا (اصطلاحی معنی میں) کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا لہذا ان پر زنا کی تہمت تو کھلا مجھوٹ ہے، اس لیے تعزیر کا موجب بنتا ہے نہ کہ حد کا۔ آزادی کی صفت کا پایا جانا اس لیے ضروری ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قذف والی آیت مبارکہ میں خود احسان کی صفت کو ضروری قرار دیا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُبْحَنَاتِ یعنی جو لوگ محضات پر تہمت لگاتے ہیں۔ محضات سے یہاں مراد آزاد عورتیں ہیں نہ کہ پاک دامن، لہذا اس آیت کی رو سے آزاد ہونا ضروری ہے۔ یہ بات دیوں بھی صحیح ہے کہ اگر ہم غلام پر تہمت لگانے والے کو تہمت کی حد کا سزاوار قرار دے دیں تو اسے حد کے نفاذ کی صورت میں اتنی کوڑے مارے جائیں گے اور اگر وہ غلام پچ پچ فعل زنا کا مرتکب ہوا ہو تو اسے پچاس کوڑے (آزاد آدمی کی سزا کا نصف) مارے جائیں گے اور یہ مناسب نہیں کیونکہ تہمت تو زنا سے منسوب کرنا ہی ہے اور وہ پچ پچ کے ارتکاب زنا سے کہیں کمتر ہے۔ اسلام اور پاک دامن کی دو اوصاف کا ضروری ہونا اس ارشاد باری تعالیٰ سے ثابت ہے، وَالَّذِينَ

يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ الْغَافِلَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ یہاں محصنات سے مراد تو آزاد عورتیں ہیں اور غافلہ سے مراد ہے پاکدامن عورتیں اور مؤمنات کا معنی تو معلوم ہی ہے۔ پس ثابت ہوا کہ ایمان، پاکدامنی اور آزادی ضروری اوصاف ہیں۔ یہ آیت مبارکہ اس امر پر بھی دلالت کرتی ہے کہ آیت میں مذکور محصنات سے مراد آزادانہ کہ پاکدامن عورتیں ہیں کیونکہ اس آیت مبارکہ میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے محصنات اور غافلہ کا اکٹھے ذکر کیا ہے اور غافلہ پاکدامن عورتوں کو کہتے ہیں۔ چنانچہ اگر محصنات سے مراد بھی پاکدامن عورتیں ہوتیں تو یہ نہ انکار ہوتا۔ پھر یہ بھی تو ہے کہ تہمت کی حد اس لیے عائد ہوتی ہے تاکہ اس شخص سے عار کو دور کیا جائے جس پر تہمت لگائی گئی ہے اور جس شخص کا دامن زنا سے واقف ہو اس پر زنا کی تہمت لگنے سے عار کے لاحق ہونے کا کیا معنی ہے؟ علاوہ ازیں، بنی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد گرامی ہے کہ جس نے اللہ کے ساتھ کسی کو شریک ٹھہرایا وہ محصن نہیں ہو سکتا۔ اس حدیث سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ محصن ہونے کے لیے اسلام شرط ہے۔ عقل کا تقاضا بھی یہ ہے کہ اسلام شرط ہو کیونکہ تہمت لگانے پر حد اس لیے واجب کی گئی ہے کہ اس شخص سے فعل بد کی عار کو دور کیا جائے جس پر تہمت لگائی گئی اور کافر کے ساتھ کفر کی جو عار لگی ہوئی ہے اس سے بڑھ کر کوئی عار ہوگی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ پاکدامنی کی تشریح یہ ہے کہ جس پر تہمت لگائی گئی ہو وہ شخص کبھی بدوں ملک اور نکاح کے، فعل حرام کا مرتکب نہ ہوا ہو ورنہ ہی ایسے نکاح فاسد نتیجے میں فعل حرام کا مرتکب ہوا ہو جس کے فاسد ہونے پر جراح ہو ورنہ پاکدامن شمار نہ ہو گا اس کا یہ فعل حرام زنا ہو، جو موجب حد ہوتا ہے یا زنا نہ ہو، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا، مگر اس فعل حرام کا مرتکب ہوا ہو جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔ اگر اس نے فعل حرام کا ارتکاب تو کیا مگر اپنی مملوکہ یا صحیح منکوحہ کے ساتھ یا ایسے فاسد نکاح کے نتیجے میں جس کے فاسد ہونے کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہو تو اس صورت میں اسے پاکدامن ہی قرار دیا جائے گا۔

مسائل مسائل میں مذکورہ بالا بیان کی صورت اس طرح ہوگی،

۱۔ اگر کسی شخص کے پاس شب زفاف کے لیے اس کی منکوحہ کے سوا کسی اور عورت کو بھیج دیا جائے اور وہ شبے میں اس سے مباشرت کر لے تو اس کی پاکدامنی جاتی رہے گی کیونکہ اس نے ایسی عورت کے ساتھ فعل حرام کا ارتکاب کیا ہے جو نہ اس کی مملوکہ ہے اور نہ ہی منکوحہ البتہ اس پر حد زنا واجب نہیں ہوگی کیونکہ اس فعل کے جواز کی بظاہر دلیل موجود ہے جس کی وضاحت ہم سابق میں کر چکے ہیں۔

۲۔ اگر ایک لونڈی رومانوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک مالک اس لونڈی کے ساتھ مباشرت کر لے تو وہ شخص پاکدامن نہ رہے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مباشرت کا فعل تو پوری لونڈی (لونڈی کے کل جسم) پر وقوع پذیر ہوا ہے اور پوری لونڈی اس کی ملکیت نہیں ہے لہذا لازمی طور پر یہ فعل غیر کی ملکیت پر واقع ہوا ہے۔ اس لیے ایک لحاظ سے یہ فعل زنا ہی ہے مگر حد زنا تب سے کی بناء پر ساقط ہو جائے گی۔

۳۔ اگر کوئی شخص اپنے والدین یا اپنی زوجہ کی لونڈی سے یا ایسی لونڈی سے مباشرت کر لے جو اس نے خریدی ہو مگر اسے معلوم ہو کہ وہ لونڈی فروخت کنندہ چلے یا شے کسی اور کی ملکیت ہے اور بعد ازاں اس لونڈی کا مستحق نکل آئے تو اس کے لئے ۴۰ تہ مباشرت کرنے والے شخص کو پاکدامن نہیں سمجھا جائے گا۔

۴۔ اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کی لونڈی سے مباشرت کرے، لونڈی اس سے حاملہ ہو جائے یا حاملہ نہ ہو، وہ شخص پاک و امن نہ رہے گا کیونکہ وہ ایسی لونڈی کے ساتھ فعل حرام کا مرتکب ہوا ہے جو حقیقی معنی میں اسکی ملکیت نہیں ہے۔
 ۵۔ اگر کوئی شخص اپنی زوجہ سے حیض (Menstruation)، نفاس (Porturition) یا روزہ کی حالت میں مباشرت کر لے یا محرمہ (جس کے ساتھ عقد نکاح کرنا حرام ہو) سے (بعد از نکاح) مباشرت کر لے یا ابھی آزاد (خریدہ) بیوی سے مباشرت کر لے جس سے اس فحشہ ظہار کیا ہو (مثلاً یہ کہا ہو کہ تو میرے لیے میری ماں کے مثل ہے) یا شادی شدہ لونڈی سے مباشرت کر لے تو اس کی پاک و امنی زائل نہیں ہوگی اس لیے کہ صحیح معنی میں اس کی ملکیت یا نکاح قائم ہے اور یہ مباشرت بجائے خود (فی نفسہ) تو حلال ہے البتہ بعض خارجی اسباب کے بنا پر اسے ممنوع قرار دیا گیا ہے۔

۶۔ اگر کوئی شخص اپنی مکاتبہ (وہ لونڈی جسے مال کے عوض پروانہ آزادی دیا ہو مگر وہ مال ہنوز اس لونڈی کے ذمے واجب الادا ہو) سے مباشرت کر لے تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد علیہما الرحمۃ کئے نزدیک اور ایک روایت کی رو سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی، اس شخص کی پاکدامنی برقرار رہے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دوسری روایت کے مطابق اس کی پاکدامنی زائل ہو جائے گی؛ امام زفرؒ کا قول بھی یہی ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کی رائے کی توجیہ یہ ہے کہ یہ مباشرت ایسی عورت کے ساتھ ہوئی ہے جو اس کی ملکیت نہیں ہے کیونکہ پروانہ آزادی کا معاملہ ہو جانے سے مباشرت کے حق میں اس کی ملکیت زائل ہو گئی ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ اس شخص کے لیے اس مکاتبہ کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہے، اسی طرح مہر وصول کرنے کا حق بھی اس مکاتبہ کو ہوگا نہ کہ پروانہ آزادی دینے والے مالک کو۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مباشرت کے ضمن میں اس کی ملکیت زائل ہو گئی ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مباشرت کا فعل ذات پر واقع ہوتا ہے اور ذات پر ملکیت پروانہ آزادی کے بعد قائم ہے، یعنی مباشرت کو حلال کرنے والی ملکیت ہنوز قائم ہے اور زائل صرف قبضہ کی ملکیت ہوئی ہے۔ زیر بحث صورت میں مباشرت کرنے کی ممانعت اس لیے ہے کہ یہ لونڈی پر دوبارہ قبضہ کر لینے کے مترادف ہے، چنانچہ مکاتبہ کی مثال شادی شدہ لونڈی کی سی ہے۔

۷۔ اگر کوئی شخص ایسی عورت سے شادی کرے جو اپنے پہلے خاوند سے عدت کے دن کاٹ رہی ہو یا کسی دوسرے شخص کی منکوحہ ہو یا مجوسیہ (آتش پرست) ہو یا اس کی رضاعی بہن ہو تو اس کی پاکدامنی جاتی رہے گی۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اسے شادی کے وقت اہل صورت حال کا علم ہو یا نہ ہو اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اگر اسے اہل صورت حال معلوم نہ ہو تو اس کی عفت برقرار رہے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اگر اسے حقیقی صورت حال معلوم ہو تو اس کے لیے اس کے ساتھ مباشرت کرنا حرام نہیں ہے کیونکہ وہ گنہگار نہیں ہے اور اگر حرام ہو تو پھر وہ مرتکب گناہ ہوگا، اور چونکہ حرام نہیں ہے اس لیے اس کی عفت بھی زائل نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ صورت میں مباشرت کا حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے، البتہ اس کے ارتکاب پر وہ گنہگار نہ ہوگا اور جیسا کہ معلوم ہے کہ کسی فعل کے حرام ہونے کے لیے اس کا گناہ ہونا ضروری نہیں ہے، اور جب یہاں مباشرت کا حرام ہونا یقینی طور پر ثابت ہے تو لازمی طور پر اس کی عفت بھی جانی رہیگی۔
 ۸۔ اگر کوئی شخص کسی عورت کو شہوت بھرا بوسہ دے یا اس کی انعام نہانی کو شہوت کی نظر سے دیکھ لے اور

بعد ازاں اس عورت کی بیٹی سے شادی کر کے مباشرت کرے یا اس عورت کی ماں سے شادی کرنے کے بعد مباشرت کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی عفت ساقط نہ ہوگی جبکہ صاحبینؒ کی رائے میں اس کی عفت جاتی ہے گی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ شہوت سے بوسہ دینے یا شہوت کی نظر سے اس کی اندام نہانی کو دیکھ لینے سے حرمت مصاہرت (ازدواجی رشتے کی بناء پر کسی عورت کا محرم ہونا) قائم ہو جاتی ہے اور یہ دائمی حرمت ہے جیسے کہ نسبی رشتے کے سبب حرمت قائم ہوتی ہے، لہذا اس کی پاکدامنی زائل ہو جائے گی۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس حرمت پر اجماع نہیں ہے بلکہ اسلاف کے ہاں اسے اختلافی مسئلے کی حیثیت حاصل رہی ہے، لہذا اس کی عفت ساقط نہ ہوگی۔ اور اگر ایک عورت سے شادی کر کے مباشرت کر لینے کے بعد اس کی بیٹی یا ماں سے نکاح کر لے اور پھر اس سے مباشرت کر لے تو ایسے آدمی کی عفت بالاجماع جاتی رہے گی، کیونکہ اس نکاح کے فاسد ہونے پر اجماع ہے اور اس میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

۹۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے بغیر گواہوں کے نکاح کرنے کے بعد اس سے مباشرت کرے تو اس کی پاکدامنی برقرار نہ رہے گی کیونکہ اس نکاح کے فاسد ہونے پر اجماع ہے، اسلاف میں اس کی بابت کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کیونکہ اس مسئلے پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اختلاف علم میں نہیں آیا، لہذا امام مالکؒ نے اس بارے میں جو اختلاف کیا ہے وہ معتبر نہیں ہے۔

۱۰۔ اگر کوئی شخص ایک لونڈی اور ایک آزاد عورت سے بیک وقت عقد نکاح کرے اور پھر ان دونوں سے مباشرت کرے یا پہلے آزاد عورت کے ساتھ اور بعد ازاں لونڈی کے ساتھ عقد نکاح کرے اور پھر دونوں سے مباشرت کرے تو اس کی عفت زائل نہیں ہوگی کیونکہ اس نکاح کے فاسد ہونے پر اسلاف کا اجماع نہیں ہے بلکہ یہ ایک اجتہادی مسئلہ ہے لہذا اس نکاح کے بعد مباشرت کرنے سے عفت زائل نہیں ہوگی۔

۱۱۔ اگر کوئی ذمی اپنی کسی محرم عورت سے شادی کر لے اور پھر حلقہ بگوش اسلام ہو جائے اور کوئی دوسرا شخص اس پر مرتکب زنا ہونے کی تہمت باندھے، اگر اس نے اس عورت کے ساتھ مباشرت مسلمان ہونے کے بعد کی تو بالاجماع اس کی عفت جاتی رہے گی اور اگر حالت کفر میں مباشرت کی ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی عفت ساقط نہ ہوگی جبکہ صاحبینؒ کی رائے میں ساقط ہو جائے گی۔ ائمہ ثلاثہ کے اس اختلاف رائے کا ذکر علامہ کرخی نے کیا ہے۔ امام محمدؒ نے الاصل (امام محمدؒ کی کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ یہ بات (محرم سے کسی بھی حالت میں مباشرت نہ کرنا) اس کے محسن ہونے کے لیے شرط ہے۔ امام محمدؒ نے اس بارے میں کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا اور یہی صحیح قول ہے، کیونکہ اس نکاح کے فاسد ہونے پر اجماع ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے بموجب اس شخص پر حد اس لیے نافذ نہ ہوگی کہ اس میں ایک قسم کا شبہ پایا جاتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۱۲۔ اگر کوئی شخص ایسی عورت پر زنا کی تہمت لگائے جو حد زنا کی ستر یا ب ہو یا اس کے پاس بغیر باپ کا کوئی بچہ ہو یا اس نے بچے کے ساتھ لعان کیا ہو تو اس شخص پر تہمت کی حد واجب نہیں ہوگی کیونکہ اس عورت کے مرتکب

لے لعان سے مراد یہ ہے کہ خاندان عدالت میں اپنی بیوی پر الزام لگائے کہ وہ زنا کی مرتکب ہوئی ہے یا یہ کہے کہ یہ جو بچہ پیدا ہوا ہے اس کا نہیں ہے۔ وہ چار بار کہے کہ میں اللہ کو گواہ بنا کر کہتا ہوں کہ میں سچا ہوں اور آخر میں کہے کہ اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر خدا کی لعنت ہو۔ اسی طرح اس کی بیوی چار بار کہے کہ میں خدا کو گواہ بنا کر کہتی ہوں کہ میں سچا ہوں اور آخر میں کہے کہ اگر میں جھوٹا ہوں تو مجھ پر اللہ کی لعنت ہو۔

زنا ہونے کی نشانی تو اس کے پاس موجود ہے، لہذا وہ پاکدامن نہیں ہے۔ اگر اس نسب پچے کے بغیر لعان کیا یا بچے کے ساتھ لعان کیا مگر بچے کی (باپ سے) نسبت منقطع نہیں ہوئی یا پھر یہ کہ بچے کی نسبت تو منقطع ہو گئی تھی مگر اس کے خاوند نے (انقطاع نسب) سے رجوع کر لیا ہو اور اپنے الزام کو خود ہی جھٹلا کر بچے کا رشتہ نسب اپنے آپ سے جوڑ دیا ہو تو اس صورت میں تہمت لگانے والا حد کا سزاوار ہوگا، اس لیے کہ اس عورت کے مرتکب زنا ہونے کی کوئی ظاہر نشانی موجود نہیں ہے، لہذا وہ پاکدامن ہے۔

مقذوف سے متعلق دوسری شرط | مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) سے تعلق رکھنے والی دوسری شرط یہ ہے کہ وہ شخص معلوم ہو جس پر تہمت لگائی گئی ہے، اور

اگر وہ مجہول (نامعلوم) ہے تو تہمت لگانے والے پر حد واجب نہ ہوگی۔ مثلاً اگر کوئی شخص ایک گروہ سے مخاطب ہو کر کہے کہ تم سب زنا کار ہو، اسوا ایک کے یا یوں کہے کہ تم میں کوئی بدکار نہیں، اسوا ایک کے یا پھر دو آدمیوں کو مخاطب کر کے کہے کہ تم آؤ دونوں میں سے ایک شخص بدکار ہے، تو اس شخص پر تہمت کی حد واجب نہ ہوگی کیونکہ جس شخص پر تہمت لگائی گئی وہ مجہول ہے۔ اور اگر وہ دو آدمیوں کو مخاطب ہو کر یہ کہے کہ تم میں سے ایک بدکار ہے، ان دو آدمیوں میں سے ایک آدمی دوسرے کی طرف اشارہ کر کے کہے کہ یہ اور پھر پہلا آدمی کہے کہ نہیں تو اس صورت میں جس آدمی نے اشارہ کر کے کہا تھا کہ یہ اس پر بھی تہمت کی حد عائد نہ ہوگی کیونکہ نہ تو اس نے صریح بدکاری کی تہمت لگائی اور نہ ہی واضح الفاظ استعمال کیے۔ اور اگر کوئی شخص دوسرے سے یہ کہے کہ تیرا جد (دادا، پڑدادا وغیرہ) بدکار ہے تو اس پر بھی کوئی حد واجب نہ ہوگی کیونکہ لفظ جد کا اطلاق نیچے والے (دادا، باپ کے باپ) پر بھی ہوتا ہے اور سب سے اوپر والے (جس سے ان کے قبیلے یا برادری کا سلسلہ چلا) پر بھی ہوتا ہے، چنانچہ یہاں بھی جس شخص پر تہمت لگائی گئی وہ نامعلوم ہے۔ اور اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے یہ کہے کہ تیرا بھائی بدکار ہے اور اس دوسرے شخص کے کئی بھائی یا اس کے علاوہ دو بھائی ہیں تو وہ پہلا شخص مستوجب حد نہ ہوگا کیونکہ جس پر تہمت لگائی وہ مجہول ہے اور اگر اس دوسرے شخص کا صرف ایک بھائی ہے تو اس صورت میں تہمت کی حد عائد ہو جائے گی، جب اس کا بھائی جس پر تہمت لگائی گئی ہے آجائے اور (عدالت سے) حد کا مطالبہ کرے، اس لیے کہ اب وہ شخص معلوم ہے جس پر تہمت لگائی گئی ہے، البتہ اس دوسرے شخص کو حق حاصل نہیں ہے کہ حد لاگو کرنے کا مطالبہ کرے، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ مناسبتاً پر بیان کریں گے۔ تاہم تہمت کی حد کے عائد ہونے کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ جس وقت تہمت لگائی گئی ہو اس وقت وہ شخص زندہ ہو جس پر تہمت لگائی گئی۔ اگر کسی وفات یافتہ شخص پر تہمت لگائی جائے تو بھی حد کا نفاذ واجب ہو جاتا ہے۔ اس کی تفصیل ہم مناسب موقع پر انشاء اللہ بیان کریں گے۔

جس شرط کا تعلق قاذف اور مقذوف دونوں سے | قاذف اور مقذوف دونوں سے تعلق رکھنے والی صرف ایک شرط ہے اور وہ یہ ہے

کہ قاذف (تہمت لگانے والے) مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) کا باپ نہ ہو، نہ ہی دادا یا اس سے اوپر پڑدادا وغیرہ ہو، اس کی ماں یا نانی یا اس سے اوپر یعنی پڑنانی وغیرہ بھی نہ ہو اگر ایسے کسی شخص (دادا وغیرہ) نے تہمت لگائی ہو تو اس پر حد عائد نہ ہوگی بوجہ اس ارشاد باری تعالیٰ کے: **وَلَا تَقْلُ لَّهُمَا أُفٍ** یعنی "اور انہیں (والدین

کو) اف تک نہ کہو: از روئے نص اف کرنے سے ممانعت ہے اور دلالت یہ سزا سے ممانعت ہے، اسی لیے قصاص کے طور پر بھی ماں یا باپ وغیرہ کو قتل نہیں کیا جاسکتا ایک اور دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے **وَالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا** یعنی "اپنے والدین کے ساتھ بھلائی کرو" اگر ان پر تہمت کی حد نافذ کرنے کا مطالبہ کر لیا جائے تو بھلائی کرنے کا کیا معنی ٹھہرا؟ چنانچہ ایسا مطالبہ نص قرآنی کے مفہوم کے منافی ہے۔ مزید برآں باپ کی عزت و احترام شرعی اور عقلی ہر اعتبار سے واجب ہے اور دادے کے خلاف تہمت کی حد کا مطالبہ عزت و احترام کو ترک کرنے کے مترادف ہے، لہذا حرام ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ الموفق۔

الفاظ تہمت سے متعلق شرائط | الفاظ تہمت (مقدوف بہ) سے متعلق دو شرطیں ہیں، ایک شرط تو یہ ہے کہ تہمت میں صریحاً زنا کا لفظ یا صراحت میں اس لفظ کے قائم

مقام الفاظ استعمال کئے جائیں، اور وہ ہیں وہ الفاظ جن سے نسب کی نفی ہوتی ہو۔ اگر کنایہ (غیر واضح کلام) کے طریقے سے تہمت لگائی جائے تو حد عائد نہ ہوگی کیونکہ کنایہ میں مختلف معانی کا امکان ہوتا ہے اور حد شبہ کی بنا پر واجب نہیں ہوتی اور جب مختلف معانی کا امکان ہو اس صورت میں تو بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہوگی۔ مسائل میں اس کی صورت یوں ہوگی۔

مسائل | (۱) اگر کوئی شخص دوسرے شخص سے کہے، اے زانی، یا یہ کہہ تم نے زنا کیا، یا یوں کہے کہ تو زانی ہے تو اس پر حد کا نفاذ واجب ہوگا کیونکہ اس نے صریح زنا کی تہمت لگائی ہے اور اگر وہ کہے

اے زانی (بالمزہ) یا یہ کہے زنا ت، یعنی ہمزہ کے ساتھ تو اسے حد ماری جائے گی۔ اور اگر وہ کہے کہ اس سے میری مراد تو پہاڑ پر چڑھائی تھی (زانی۔ پہاڑ پر چڑھنے والا زنا ت۔ تو پہاڑ پر چڑھا) تو اس کی بات نہ مانی جائے گی کیونکہ عام لوگ مہوز (ہمزہ کے ساتھ) اور ملین (خفیف الف کے ساتھ) میں فرق نہیں کرتے، اسی طرح بعض ملین کو مہوز کہہ دیتے ہیں۔ چنانچہ مسئلہ تو باقی رہ گیا صرف نیت کا (یعنی کہے کہ میری نیت یہ نہیں بلکہ یہ تھی) تو اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا۔ اور اگر وہ کہے زنا ت فی الجبیل تو اس پر حد لگاؤ ہوگی اور اگر یہ کہے کہ میری مراد تو یہ تھی کہ تو پہاڑ پر چڑھا تو شیخین (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک تو اس کی بات تسلیم نہ کی جائے گی جبکہ امام محمدؒ کی رائے میں تسلیم کر لی جائے گی۔ اور اگر وہ کہے زنا ت علی الجبیل اور کہے اس سے میری مراد چڑھائی تھی تو بالاجماع اس کی بات نہ مانی جائے گی۔ امام محمدؒ کی رائے کی وجہ یہ ہے کہ جس زنا کا معنی بد فعلی ہے وہ ملین (خفیف الف) ہے چنانچہ کہا جاتا ہے زنا (باصنی) یزنی (مضارع) زنا (مصدر) اور جس زنا کا معنی چڑھائی ہے وہ مہوز ہوتا ہے چنانچہ کہا جاتا ہے زنا یزنا زنا ایک شاعر نے کہا سمرع و اذنی الی الخبایات زنا فی الجبیل (یعنی پہاڑ پر چڑھنے کی طرح خونیوں کی طرف چڑھا) اور اس میں زنا سے اس کی مراد چڑھائی ہے۔ البتہ اگر کہنے والا یہ نہ کہے کہ اس لفظ سے میری مراد چڑھائی تھی تو پھر اس سے مراد معروف زنا ہی لیا جائے گا کیونکہ زنا کا اسم عام محاورے میں عام طور پر فجور کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور اگر وہ کہے کہ میری مراد تو چڑھائی تھی تو گویا اس نے اسے اس کے لغوی معنی میں استعمال کیا، لہذا ضروری ہے کہ اس کی بات تسلیم کر لی جائے۔ شیخین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اسم زنا عام طور پر فجور کے لیے استعمال کیا جاتا ہے اور عوام الناس مہوز اور ملین کے مابین تمیز نہیں کرتے بلکہ مہوز

کولین کر کے اور ملین کو مسوز بنا کر بولتے ہیں لہذا عام استعمال سے ہٹ کر معنی تسلیم نہ کیا جائے گا۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے وہ کہے زَنَيْتَ فِي الْجَبَلِ اور کہے کہ میری مراد چڑھائی تھی یا کہے زَنَاتٌ اور جبل کا ذکر نہ کرے، صرف اتنا فرق ہے کہ یہاں اس حرف جر فی کے بجائے علی استعمال کیا ہے اور یہ جائز یعنی علی کے بجائے فی استعمال کرنا) اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے وَلَا صَلْبَيْتُكُمْ فِي جُدُوعِ الْتَخُلْ فِي جُدُوعِ الْتَخُلْ یعنی علی جُدُوعِ الْتَخُلْ (اور میں تمہیں ضرور سولی دوں گا کھجور کے تنوں پر) ہمارے بعض مشائخ نے ان دو لفظوں (زنا اور زناء) کی تعلیل یوں کی ہے کہ مسوز بھی ملین کا معنی دیتا ہے اور ملین ہے معروف زنا کیونکہ بعض عرب ملین کو مسوز کر کے بولتے ہیں، چنانچہ مسوز جس ملین کا معنی بولنے والے کی حالت کو ملحوظ رکھ کر لیا جائے گا اور حالت سے مراد ہے حالت غضب، کیونکہ مسئلے کا انحصار اسی پر ہے۔ (یعنی اگر کہنے والے نے غصے کی حالت میں اپنے مخاطب شخص سے کہا زَنَاتٌ تو اس سے مراد زنا کا معنی ہی لیا جائے گا نہ کہ چڑھائی کا)۔ اگر وہ کہے زَنَاتٌ علی الْجَبَلِ اور پھر بتائے کہ میری مراد چڑھائی تھی تو اس کی بات نہیں مانی جائے گی کیونکہ چڑھائی کے معنی کے لیے حرف جر علی استعمال نہیں کیا جاتا، چنانچہ یہ نہیں کہا جاتا صعد علی الْجَبَلِ بلکہ صعد فی الْجَبَلِ کہا جاتا ہے۔

۲۔ اگر کوئی شخص اپنے مخاطب سے کہے اے زانی کے بیٹے تو اس میں اس نے مخاطب کے باپ پر تہمت لگائی اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے تیرا باپ زانی ہے۔ اور اگر کہے اے زانیہ کے بیٹے تو اس میں اس کی ماں پر تہمت لگائی گئی ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے تیری ماں زانیہ ہے۔ اگر یہ کہے کہ اے زانی اور زانیہ کے بیٹے تو اس میں اس کے باپ اور ماں پر تہمت ہے گویا اس نے یہ کہا کہ تیرے والدین زانی ہیں۔ اور اگر کہے اے زنا کے بیٹے یا اے ولد الزنا (Adulterine) تو یہ تہمت ہے کیونکہ عام استعمال میں اس کا معنی ہوتا ہے کہ تو مادہ زنا کی پیداوار ہے اور اگر کہے اے ابن الزانیہ (دو زانی ماؤں یعنی زانی ماں اور زانی نانی کی اولاد) تو یہ بھی تہمت ہے اور اس پر حد کے واجب ہونے کے لیے ماں میں صفت احسان کا پایا جانا شرط ہوگا، جس نے اسے جنم دیا ہے، نہ کہ اس کی نانی میں، حتیٰ کہ اگر اس کی ماں مسلمان ہے تو حد واجب ہو جائے گی خواہ اس کی نانی کا فرہ ہو اور اگر اس کی ماں کا فرہ ہے تو اس پر حد عائد نہ ہو گی خواہ اس کی نانی مسلمان ہو کیونکہ درحقیقت اس کی والدہ (جنم دینے والی) ہی اس کی ماں ہے اور نانی کو تو مجاز کے طور پر ماں کہا جاتا ہے۔ اور اگر یہ کہے اے سوزانی ماؤں کے بیٹے یا اے ہزار زانی ماؤں کے بیٹے تو یہ بھی اس کی ماں پر تہمت ہوگی اور احسان کی شرط کے لیے ماں کے حال کا ہی اعتبار ہوگا، بدلیل مذکور اور اس تہمت میں مذکور تعداد سے مراد فعل زنا کے ارتکاب کی تعداد لی جائے گی نہ کہ اشخاص کی تعداد یعنی یہ معنی مراد لیا جائے گا کہ تیری ماں نے سو بار یا ایک ہزار بار ارتکاب زنا کیا۔ اگر یہ کہے اے قحہ کے بیٹے تو یہ تہمت نہیں ہے کیونکہ اس اسم کا اطلاق جیسے زانی عورت پر ہوتا ہے ویسے ہی زنا پر آمادہ عورت پر بھی ہوتا ہے، چاہے اس نے فعل زنا کا ارتکاب نہ ہی کیا ہو، چونکہ اس میں دوسرے معنی کا احتمال ہے لہذا یہ تہمت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کہے اے دحیہ کے بیٹے تو یہ بھی تہمت نہیں ہے کیونکہ دحیہ ایسی عورت کو کہتے ہیں جو کسی قبیلے کی طرف منسوب ہو مگر اس کا رشتہ نسب قبیلے کے کسی فرد سے وابستہ نہ ہو، اور یہ بات اس کے زانیہ ہونے کی دلیل نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس کا نسب رشتہ کسی اور قبیلے کے کسی فرد سے

والبتہ ہو۔

۳۔ اگر ایک شخص دوسرے شخص سے کہے اے زانی، دوسرا شخص کہے نہیں، بلکہ تو زانی ہے یا کہے نہیں، بلکہ تو ہے، تو دونوں پر حد لاگو ہوگی، کیونکہ ہر دوسرے پر صریح تہمت لگائی ہے۔

۴۔ اگر کوئی آدمی کسی عورت سے کہے اے زانیہ اور جواباً وہ عورت کہے میں نے تجھ سے زنا کیا ہے تو اس آدمی پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ اس عورت نے اس کی تہمت کی تصدیق کر دی ہے۔ چنانچہ اس کی تہمت موجب حد نہ رہی البتہ اس عورت پر حد کا نفاذ واجب ہوگا کیونکہ اس نے اس آدمی پر صریح زنا کی تہمت لگائی جس کی تصدیق نہیں ہو سکی۔ اور اگر وہ کسی عورت سے کہے اے زانیہ اور وہ عورت جواب میں کہے میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے تو نہ اس آدمی پر حد عائد ہوگی اور نہ ہی اس عورت پر۔ آدمی پر اس لیے حد عائد نہ ہوگی کیونکہ اس عورت نے اس تہمت کی تصدیق کر دی ہے اور عورت پر اس لیے نہیں کہ اس کا یہ کہنا کہ میں نے تیرے ساتھ زنا کیا ہے ممکن ہے اس سے مراد یہ ہو کہ میں نے تجھ سے زنا کیا ہے اور اس کا یہ معنی بھی ممکن ہے کہ میں نے تیرے ہوتے ہوئے یا تیری موجودگی میں زنا کیا ہے، چنانچہ مختلف معانی کے امکان کی وجہ سے یہ بات تہمت نہ رہی۔

۵۔ اگر کوئی آدمی اپنی بیوی سے کہے اے زانیہ (زنا کار) اور جواب میں بیوی کہے کہ میں نے تجھ سے زنا کیا ہے تو اس عورت پر تہمت کی حد لاگو ہوگی اور اس آدمی پر لعان واجب ہوگا کیونکہ میاں اور بیوی ہر دو نے ایک دوسرے پر تہمت دھر دی ہے اور بیوی کا تہمت لگانا تہمت کی حد کا موجب ہے جبکہ خاوند کے تہمت لگانے سے اس پر لعان واجب ہو جاتا ہے۔ جب ہر دو پر حد عائد ہو جائے تو بیوی پر پہلے حد نافذ کی جائے گی تاکہ خاوند سے حد کو ساقط کر دیا جائے (اور وہ لعان کر سکے) کیونکہ لعان نام ہے چار مرتبہ گواہی دینے کے بعد قسم سے اس کی توثیق کرنے کا اور تہمت کی حد کے سزا یا ب کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی۔ اس کی تطہیر یہ مسئلہ ہے کہ ایک خاوند نے اپنی بیوی سے کہا اے زنا کار ماں کی زنا کار بیٹی۔ اس کی بیوی کی ماں (یعنی اس آدمی کی ماں) نے پہلے عدالت سے رجوع کر لیا چنانچہ خاوند پر تہمت کی حد جاری کر دی گئی جس کے نتیجے میں لعان ساقط ہو گیا کیونکہ اس کی گواہی اب قابل قبول نہ رہی تھی (تہمت کی حد کا سزا یا ب ہونے کی وجہ سے) اور اگر اس کی بیوی عدالت سے پہلے رجوع کر لیتی تو قاضی ان کے مابین لعان کر دیتا، بعد ازاں اس کی بیوی کی ماں مقدمہ پیش کرتی تو اس آدمی کو تہمت کی حد ماری جاتی۔

۶۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے اے زنا کار عورت، جواب میں بیوی کہے میں نے تجھ سے زنا کیا ہے تو اس صورت میں نہ تو تہمت کی حد عائد ہوگی اور نہ لعان واجب ہوگا۔ کیونکہ ممکن ہے کہ ایسا کہنے سے اس عورت کی یہ مراد ہو کہ میں نے تجھ سے زنا کیا ہے یعنی نکاح سے پہلے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے اس کی مراد یہ ہو کہ میں نے تیرے سوا کسی کو اپنے نفس پر قابو نہیں دیا اور اگر اسی کو زنا کہتے ہیں تو پھر میں زنا کی مرتکب ضرور ہوتی ہوں، کیونکہ اس انداز میں بات کرنا عام ہے۔ سو اگر تو پہلی بات مراد تھی تو لعان واجب نہ ہوگا البتہ (زنا کی) حد عائد ہوگی کیونکہ اس نے زنا کا اقرار کر لیا ہے اور اگر اس کی مراد دوسری بات تھی پھر لعان واجب ہوگا کیونکہ خاوند نے اس پر زنا کاری کی تہمت لگائی ہے اور اس عورت نے اس

تہمت کی تصدیق نہیں کی، لہذا اس عورت پر حد واجب نہ ہوگی۔ ہر دو کے الزام کے سچا ہونے کا احتمال ہے مگر کسی کا الزام پایہ ثبوت کو نہیں پہنچا۔

۷۔ اگر کوئی آدمی کسی عورت سے یکے کے کو زنا کا رہے جو اباً وہ عورت کے کہ تو مجھ سے زیادہ زنا کا رہے تو اس آدمی پر حد جاری کی جائے گی لیکن اس عورت پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ آدمی پر حد اس لیے جاری کی جائے گی کہ اس نے صریح طور پر زنا کی تہمت لگائی ہے اور اس کی تصدیق نہیں ہو سکی۔ جہاں تک اس عورت کا تعلق ہے اس کا یہ کہنا کہ تو مجھ سے زیادہ زنا کا رہے ممکن ہے کہ اس معنی میں ہو کہ ارتکاب زنا میں تجھے مجھ پر فوقیت حاصل ہے (یعنی تو نے مجھ سے زیادہ ارتکاب زنا کیا ہے) اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے اس کی مراد یہ ہو کہ زنا کا ارتکاب کرنے پر تو مجھ سے زیادہ قدرت رکھتا ہے اور تجھے اس فعل کے بارے میں مجھ سے زیادہ معلومات حاصل ہیں۔ لہذا اس احتمال کے سبب اس عورت کی اس بات کو تہمت پر محمول نہیں کیا جائے گا۔

۸۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے کہ تو سب لوگوں سے بڑا زنا کا رہے یا تو تمام زانیوں میں سب سے بڑا زانی ہے، یا تو فلاں شخص سے بڑا زنا کا رہے تو اس پر بھی 'بدلیل مذکورہ' حد عائد نہ ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ اس شخص کی اس بات کہ تو سب لوگوں سے بڑا زنا کا رہے اور اس بات میں فرق ہے کہ تو مجھ سے بڑا زانی ہے یا فلاں شخص سے بڑا زانی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے میں اس کی پہلی بات تو موجب حد ہوگی مگر دوسری بات پر حد نہ ہوگی۔ ان کے نزدیک اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس بات میں کہ تو سب لوگوں سے بڑا زنا کا رہے الفاظ کے ظاہری معنی مراد لینا ممکن ہے اور وہ معنی ہیں اس کے ارتکاب زنا کو فوقیت دینا جبکہ سب لوگوں نے ارتکاب زنا کیا ہے، لہذا الفاظ کے ظاہری معنی مراد لیے جائیں گے۔ اس کے اس جملے سے کہ تو مجھ سے یا فلاں شخص سے بڑا زنا کا رہے ارتکاب زنا میں فوقیت مراد لینا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ اس نے یا فلاں شخص نے زنا کا ارتکاب نہ کیا ہو لہذا اس سے قدرت ارتکاب زنا یا زنا سے متعلق معلومات میں فوقیت مراد لی جائے گی، چنانچہ یہ بات زنا کی تہمت نہیں قرار پائے گی۔

۹۔ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے کہ تو نے فعل زنا کا ارتکاب کیا اور فلاں شخص بھی تیرے ساتھ تھا تو یہ بات ان دونوں (مخاطب اور فلاں شخص) پر تہمت ہے کیونکہ ایک پر تو اس نے تہمت لگا دی اور دوسرے کو حرف عطف اور استعمال کے معطوف کر دیا، اور یہ حرف عطف توجہ مطلق کے لئے ہوتا ہے، چنانچہ یہ کہہ کر اس نے ان دونوں کے مرکب زنا ہونے کی خبر دی ہے۔

۱۰۔ دو آدمی آپس میں گالم گلوچ ہوئے، ایک نے دوسرے سے کہا نہ تو میرا باپ بدکار ہے اور نہ ہی ماں بدکار ہے تو یہ تہمت نہیں ہے کیونکہ اس کے ظاہری معنی یہی ہیں کہ اس نے اپنے باپ اور ماں کے بدکار ہونے کی نفی کی ہے۔ اگرچہ اس میں اس جانب کنا یہ پایا جاتا ہے کہ دوسرے شخص کا باپ اور ماں بدکار ہیں، لیکن کنٹے یا طعنے کے طریقے سے لگائی گئی تہمت موجب حد نہیں ہوتی۔

۱۱۔ اگر ایک شخص دوسرے سے کہے اَنْتَ تَزْنٰی (تو زنا کرتا ہے یا تو زنا کرے گا) تو اس پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ یہ لفظ (فعل مضارع کا صیغہ تزنٰی) مستقبل اور حال دونوں کے لیے استعمال ہوتا ہے، لہذا یہ تہمت نہیں ہے،

اس لیے کہ اس میں تہمت ہونے کا احتمال ہے اور نہیں بھی۔

۱۲۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مخاطب سے یہ کہے کہ زنا کا ارتکاب تو کر لے اور حد مجھے ماری جائے (تو کہنے والے پر حد قذف عائد نہیں ہوگی) کیونکہ عام احتمال میں اس قسم کی بات تہمت لگانے کے ارادے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ بطور ضرب المثل کے تعجب پر دلالت کرتی ہے کہ کسی کے کیے کی سزا دوسرا کیوں بھگتے (کہے کوئی اور بھرے کوئی!)، جیسا کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے، وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ - یعنی "اور کوئی بوجھ اٹھانے والا نفس دوسرے نفس کا بوجھ نہ اٹھائے گا"۔

۱۳۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ میں نے کوئی ایسی بدکار عورت نہیں دیکھی جو تم سے بہتر ہو یا کسی آدمی سے کہا جائے کہ میں کوئی بدکار آدمی تم سے بہتر نہیں دیکھا تو یہ تہمت نہیں ہے کیونکہ ان الفاظ میں شخص مخاطب کو بدکاروں میں سے بہتر بدکار نہیں بلکہ بدکاروں سے بہتر قرار دیا گیا ہے اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ زنا کا مرتکب ہے۔

۱۴۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ تیرے خاوند نے شادی سے پہلے تیرے ساتھ بد فعلی کا ارتکاب کیا تو وہ شخص قاذف ہے کیونکہ اس نے متصل کلام میں اس کے خاوند کو شادی سے قبل بد فعلی کے ارتکاب سے منسوب کر دیا ہے، لہذا یہ تہمت ہے۔

۱۵۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے یہ کہے کہ فلاں شخص نے تیرے ساتھ حرام مباشرت کی، یا تیرے ساتھ حرام جماع کیا یا تیرے ساتھ فجور (بدکاری) کا مرتکب ہوا، یا اسی طرح کسی آدمی سے یہ کہے کہ تو نے فلاں عورت کے ساتھ جنسی فعل کیا یا تو نے حرام مباشرت کی یا حرام جماع کیا تو اس شخص پر تہمت کی حد عائد نہ ہوگی کیونکہ اس نے اس پر زنا کی تہمت نہیں لگائی بلکہ حرام مباشرت کا الزام لگایا ہے، اور یہ ممکن ہے کہ کوئی فعل مباشرت حرام تو ہو مگر زنا نہ ہو، مثلاً شے میں مباشرت کی گئی ہو۔

۱۶۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ فلاں شخص کے پاس جا اور اس سے کہہ کہ اسے زانی یا اسے زانیہ کے بیٹے تو بھیجنے والا قاذف قرار نہ پائے گا کیونکہ اس نے تہمت نہیں لگائی بلکہ تہمت لگانے کا حکم دیا ہے۔ رہا وہ قاصد تو اگر اس نے پیغام رسانی کے طور پر نہیں بلکہ خود اپنی طرف سے اسے کہا کہ اسے زانی یا اسے زانیہ کے بیٹے تو وہ قاذف ہے اور اس پر حد عائد ہوگی اور اگر اس نے پیغام رسانی کے طور پر یہ بات کہی یعنی یہ کہا کہ فلاں شخص نے مجھے تمہارے پاس بھیجا ہے اور مجھے حکم دیا ہے کہ میں تم سے کہوں کہ اسے زانیہ یا۔۔۔ زانیہ کے بیٹے تو اس قاصد پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ اس نے تہمت نہیں لگائی بلکہ اسے دوسرے کی طرف سے لگائی گئی تہمت سے مطلع کیا ہے، اور اگر وہ اس سے یہ کہے کہ مجھے اطلاع ملی ہے یا مجھے یہ بتایا گیا ہے کہ تو زانی ہے تو وہ قاذف نہ سمجھا جائے گا کیونکہ اس نے تو کسی اور شخص کی طرف سے لگائی گئی تہمت کا ذکر کیا ہے، چنانچہ وہ قاذف نہیں ہے۔

۱۷۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے یہ کہے کہ اسے لوطی تو بالاجماع وہ قاذف نہیں ہے کیونکہ یہ کہہ کر اس نے اسے صرف قوم لوط سے منسوب کیا ہے اور اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ وہی کچھ کرتا ہے جو قوم لوط کرتی تھی، یعنی لواطت Sodomy۔ اگر وہ واضح الفاظ سے کام لے کر کہے کہ تو قوم لوط کے فعل کا ارتکاب کرتا ہے اور تو لوطی Sodomite ہے تو بھی وہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو قاذف نہیں ہے البتہ صاحبین کی رائے میں قاذف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ فعل (لواطت) امام ابو حنیفہ کے نزدیک زنا نہیں ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ فعل زنا کے معنی میں ہے۔

اس مسئلے کا ذکر اس کے مناسب مقام پر پہلے ہو چکا ہے۔

۱۸۔ اگر ایک شخص دوسرے سے کہے اے زانی اور پھر تیسرا شخص کہے کہ تو نے سچ کہا تو اس صورت میں پہلا شخص جو کہ تاذف ہے مستوجب حد ہوگا مگر وہ تیسرا شخص جس نے اس کی تصدیق کی ہے اس پر حد عائد نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے شخص نے تو صریح تہمت لگائی ہے جبکہ تیسرے شخص نے تو سچ کہا کہ کنايتہ تہمت لگائی ہے۔ اور اگر تیسرا شخص یہ کہے کہ تو نے سچ کہا وہ ایسا ہی ہے جیسا کہ تو نے کہا ہے تو پھر اس پر حد لاگو ہوگی کیونکہ یہ تہمت صریح کے معنی میں ہے۔

۱۹۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ تیرا بھائی زانی ہے اور دوسرا شخص جواباً کہے نہیں، بلکہ تو ہے تو دوسرے شخص پر حد عائد ہوگی کیونکہ نہیں، بلکہ کے الفاظ تاکیدی ثبات کے لیے استعمال ہوتے ہیں، سو اس نے پہلے شخص پر ناکید کے طریقے سے ناکی تہمت لگائی ہے۔ جہاں تک پہلے شخص کا تعلق ہے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس دوسرے شخص نے متعدد دیا اس کے علاوہ دو بھائی ہیں پھر تو پہلے شخص کو حد نہ ماری جائے گی اور اگر اس کا صرف ایک بھائی ہے تو اس (غیر حاضر) بھائی کو حق حاصل ہے کہ وہ اس پر حد کے نفاذ کا مطالبہ کرے مگر اس دوسرے شخص کو حق نہیں ہے کہ اس پر حد لاگو کرنے کا مطالبہ کرے۔ اس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

۲۰۔ اگر کوئی شخص دوسرے سے یہ کہے کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے تو یہ دوسرے شخص کی ماں پر تہمت ہے، یہ بات اس نے غصے میں کہی یا حالتِ رضا میں، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا، کیونکہ ایسی بات صرف باپ سے نسبت کی نفی کرنے کے لیے ہی کہی جاتی ہے، لہذا یہ اس کی ماں پر تہمت ہے۔ اور اگر کہے کہ یہ تمہارا باپ نہیں ہے یا تو فلاں (باپ کا نام) کا بیٹا نہیں ہے، یا تو فلاں (اس کے باپ کے علاوہ کسی اور کا نام) کا بیٹا ہے، تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے غصے کی حالت میں ایسا کہا پھر تو یہ تہمت ہے اور اگر غصے کی حالت میں نہیں کہا تب یہ تہمت نہ ہوگی کیونکہ اس قسم کی بات کبھی نسب کی نفی کے لیے کہی جاتی ہے اور کبھی عادات میں تشبیہ کی نفی کے لیے کہی جاتی ہے یعنی کہنے والے کی مراد یہ ہوتی ہے کہ تیری عادات تمہارے باپ کی عادات کے مشابہ نہیں ہیں یا تیری عادات فلاں اجنبی شخص کی عادات سے ملتی جلتی ہیں مچھانچہ شک اور احتمال کی بناء پر اسے تہمت نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی آدمی کو کہے اے مزینقا کے بیٹے یا اے ماء السماء کے بیٹے تو اگر تو غصے کی حالت میں کہا تو تہمت ہے وگرنہ تہمت نہ ہوگی۔ کیونکہ اگر غصے کی حالت میں نہیں کہا تو پھر یہ ممکن ہے کہ کہنے والے کی مراد نسب کی نفی کرنا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اسے دو عرب سرداروں کے ساتھ تشبیہ دے کر اس کی تعریف کرنا مقصود ہو کیونکہ عامر بن عارضہ کو اس کے خلوص اور فیاضی کی وجہ سے ماء السماء کے نام سے پکارا جاتا تھا اور عمرو بن عامر کا نام مزینقا پڑ گیا تھا کہ وہ کپڑے پھاڑ ڈالتا تھا کیونکہ وہ دولت مند اور متکبر تھا۔ وہ ہر صبح نیا لباس پہنتا اور شام کے وقت اسے اتار کر پھاڑ ڈالتا تاکہ کوئی اور شخص اسے پہن کر اس کی برابری نہ کرے۔ لہذا اس صورت میں کہنے والے کی حالت پر حکم لگایا جائے گا کہ اگر غصے کی حالت میں کہا تو ظاہر ہے کہ نسب کی نفی کرنا مقصود ہے (کیونکہ غصے کی حالت میں تعریف کرنے کا تو سوال ہی پیدا نہیں ہوتا) چنانچہ اس کی یہ بات تہمت ہوگی اور اگر غصے کی حالت میں نہیں کہا تو ظاہر ہے کہ اس سے اس کی مراد تعریف ہے، لہذا یہ بات تہمت نہ ہوگی۔

۲۱۔ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کو اس کے چچا کا بیٹا یا اس کے ماموں کا بیٹا یا اس کی ماں کے شوہر د سوتیلے باپ کا بیٹا کہے تو یہ تہمت نہ ہوگی کیونکہ چچا، ماموں اور ماں کے شوہر د سوتیلے باپ کو باپ بولا جاتا ہے۔

اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَاللَّهُ أَبَاكَ إِبْرَاهِيمُ وَإِسْمَاعِيلُ** انہوں نے (یعقوب کے بیٹوں نے اپنے باپ سے) کہا ہم تیرے معبود اور تیرے آباء ابراہیم اور اسماعیل کے معبود کی پرستش کرتے ہیں۔ حضرت اسماعیلؑ حضرت یعقوب علیہ الصلوٰۃ والسلام کے چچا تھے اور آیت مبارکہ میں انہیں باپ کہا گیا ہے۔ اور ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ** اور (حضرت یوسفؑ) نے اپنے ماں باپ کو اٹھا کر تخت پر بٹھایا اور کہا جاتا ہے کہ ابویہ (ماں باپ) سے مراد ان کے والد اور خالہ ہیں، جب خالہ ماں ہے تو ماں باپ ٹھہرا۔ فرمان الہی ہے: **إِنَّ ابْنَ مِنْ أَهْلِي** یعنی بے شک میرا بیٹا میرے اہل میں سے ہے اس کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ وہ اس کی بیوی کے بطن سے پہلے شوہر کا بیٹا تھا۔ اور اگر یہ کہے کہ تو فلاں، یعنی اپنے دادا سے کا بیٹا نہیں ہے تو وہ قاذف نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی بات میں حقیقی معنی میں سچا ہے اس لیے کہ دادا کو حقیقی معنی میں نہیں بلکہ مجازاً باپ کہا جاتا ہے۔ اگر وہ کسی عربی سے کہے اے نبلی تو یہ بھی تہمت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ تو بنی فلاں، یعنی اس کے قبیلے کا نام لے سے نہیں ہے تو جمہور علماء کے نزدیک وہ قاذف نہیں ہے مگر ابن ابی لیلیٰ کا قول ہے کہ وہ قاذف ہے جمہور علماء کا قول ہی صحیح ہے کیونکہ نبلی کہہ کر اس نے اس پر کوئی تہمت نہیں لگائی بلکہ اس کی نسبت اس کے اپنے ملک کے بجائے کسی اور ملک سے کر دی ہے۔ یہ تو ایسے ہی ہے جیسے کسی شہری کو پینڈو (دیہاتی) کہہ دیا جائے۔ اسی طرح اگر وہ کسی سے کہے اے ابن الخياط (اے درختی کے بیٹے) یا اے ابن الاصغر (اے زرد رنگ والے کے بیٹے) یا اے ابن الاسود (اے کالیسے کے بیٹے) جبکہ اس کا باپ ایسا نہ ہو تو ایسا کہنے والا قاذف نہیں بلکہ کاذب (مجھوٹا) ہے۔ اسی طرح اگر کہے کہ اے ابن الاقطع (دست بریدہ کے بیٹے) یا اے ابن الاحور (اے کان کے بیٹے) جبکہ اس کا باپ ایسا نہ ہو تو ایسا کہنے والا بھی قاذف نہیں بلکہ کاذب ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی بیٹا کو نابینا کہہ دیا جائے۔

۲۱۔ تہمت خواہ عربی زبان میں لگائی جائے یا کسی اور زبان میں اس کے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ تہمت چاہے کسی بھی زبان میں لگائی جائے موجب حد ہوگی، کیونکہ قذف (تہمت) کا معنی ہے فعل زنا سے نسبت، اسی نسبت کسی بھی زبان میں دی جاسکتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسری شرط دوسری شرط یہ ہے کہ مقذوف بہ (الفاظ تہمت) کا مقذوف (جس پر تہمت لگائی جائے) کی طرف سے وجود میں آنا قابل تصور (ممکن) ہو اور اگر یہ قابل تصور نہ ہو تو کہنے والا قاذف قرار نہ پاسے گا۔

مسائل (۱) اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے تیری ران یا تیری پشت نے زنا کیا تو اس پر حد فائدہ ہوگی کیونکہ ان اعضاء سے درحقیقت زنا کا فعل مستور نہیں ہوتا، چنانچہ اس سے نسبت دینے کی راہ سے مجازی معنی مراد ہے، جیسا کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے: **أَنْتُمْ زَنَّا كَرْتُمْ** اور ہاتھ زنا کرتے ہیں اور شرمگاہ اس سب کچھ کی تصدیق یا تکذیب کرتی ہے۔ اسی طرح اگر کہے کہ تو نے اپنی انگلی سے زنا کیا تو یہ بھی تہمت نہیں ہے کیونکہ انگلی سے حقیقی معنی میں زنا مستور نہیں ہوتا۔ اور اگر یہ کہے کہ تیری اندام نہانی نے زنا کیا تو کہنے والے پر حد لاگو ہوگی کیونکہ اندام نہانی سے فعل زنا متحقق ہوتا ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جائے کہ تیری اندام نہانی میں تجھ سے زنا کیا گیا۔

اگر کوئی شخص کسی عورت سے کہے کہ تو نے گھوڑے سے زنا کیا یا گدے سے یا اونٹ سے یا بیل سے تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس کی مراد اس عورت کا ان جانوروں کو اپنے نفس پر قابو دینا ہو کیونکہ درحقیقت یہ بات متصور ہوتی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا مقصد یہ ہو کہ مذکورہ جانور اس کے ساتھ زنا کاری کی اجرت اور معاوضہ ہوں۔ سو اگر تو پہلی بات مراد ہو تو یہ تہمت نہیں ہے کیونکہ ان جانوروں کو اپنے نفس پر قابو دینے سے وہ خنزیر بہا (جس عورت کے ساتھ زنا کیا گیا ہو) نہیں ہو جاتی اس لیے کہ چوپائے سے زنا (اصطلاحی معنی میں) کا تصور ممکن نہیں ہے۔ اور اگر اس کی مراد دوسری بات ہو تو یہ تہمت ہوگی جیسے یہ کہنے پر تہمت لگو ہو جاتی ہے کہ تو نے وہاں ہم یا دیتاروں یا کسی اور قلعہ بخش خنزیر کے معاوضے میں زنا کیا چونکہ (جانوروں والی بات میں) تہمت مشتبہ ہے لہذا وہ تہمت قرار نہ پائے گی۔ اور اگر وہ اس عورت سے یہ کہے کہ تو نے اونٹنی سے یا گائے یا گدھی یا گھوڑی سے زنا کیا تو اس پر حد عائد ہوگی کیونکہ اس جملے سے نفس پر قابو دینا مراد نہیں لیا جاسکتا، لامحالہ اسے معاوضے پر ہی محمول کیا جائے گا (یعنی یہ مفہوم لیا جائے گا کہ تو نے اونٹنی یا گائے یا گدھی یا گھوڑی کے معاوضے میں زنا کیا ہے) اور اگر یہی بات مرد سے کہی جائے تو دونوں صورتوں میں ہی تہمت نہ ہوگی، یعنی جانوروں کے کر یا مادہ ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ کیونکہ اس سے بد فعلی کا ارتکاب مراد لینا ممکن ہے اور جانوروں کے ساتھ بد فعلی زنا متصور نہیں ہوتی لہذا یہ تہمت نہیں ہے۔ اور اس سے معاوضہ مراد لینا بھی ممکن ہے تو اس صورت میں یہ تہمت ہوگی لیکن چونکہ اس کے تہمت ہونے میں شک ہے (یعنی اس جملے سے دو مختلف معانی مراد لیے جاسکتے ہیں، جن میں سے ایک معنی تہمت بنتا ہے اور دوسرا نہیں بنتا) اس لئے اس شک کی بناء پر اسے تہمت قرار دیا جائے گا۔ ہمارے بعض مشائخ نے جانوروں کے کر اور مادہ کے طور پر مذکور ہونے میں امتیاز کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر زنا جانور کا ذکر کیا (مثلاً یہ کہا کہ تو نے اونٹ سے زنا کیا) تو تہمت ہوگی اور اگر مادہ کا ذکر کیا تو تہمت نہ ہوگی۔ ان کی توجیہ یہ ہے کہ آدمی مادہ جانور کے ساتھ بد فعلی کا مرتکب ہو سکتا ہے اس لئے اگر مادہ جانور کا ذکر کیا تو اس سے مراد اس جانور کے ساتھ بد فعلی ہوگی نہ کہ کسی عورت کے ساتھ (زنا کرنے کا معاوضہ اور چونکہ زنا جانور کے ساتھ بد فعلی کا ارتکاب نہیں کیا جاتا اس لیے اسے (زنا جانور کو) معاوضے پر محمول کیا جائے گا۔ صحیح بات یہ ہے کہ اس ضمن میں کر اور مادہ میں کوئی فرق نہیں کیونکہ بد فعلی دونوں جنسوں سے متصور ہے۔

(۳) اگر کوئی شخص کسی عورت سے یہ کہے کہ تو نے زنا کیا بجا لیکہ تو مجبور تھی یا مجبوظ الحال اس Imbecile تھی یا تیری عقل برباد تھی insane یا تو سوئی ہوئی تھی، یہ تہمت نہیں ہے کیونکہ اس نے اسے ایسی حالت میں ارتکاب زنا سے مذہب کیسے کہ جس میں زنا کے ارتکاب کا تصور نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ اس کی بات بھوٹ ہے نہ کہ تہمت۔ اسی طرح اگر وہ کسی لونڈی سے کہے کہ تو آزاد ہو گئی ہے، تو بحالت غلامی زنا کی مرتکب ہوئی تھی۔ یا کسی کافر سے کہے کہ تو اسلام لے آئی ہے، تو نے بحالت کفر زنا کیا، تو یہ تہمت ہوگی اور اس پر حد عائد ہوگی۔ کیونکہ پہلے مسئلے میں تو اس پر زمانہ مالی میں ایسی حالت میں ارتکاب زنا کی تہمت لگائی گئی تھی جس میں زنا کے ارتکاب کا تصور ممکن نہیں لہذا اس کی بات بھوٹ تھی نہ کہ تہمت۔ دوسرے مسئلے میں اس نے اس پر ایسی حالت میں مرتکب زنا ہونے کی تہمت زمانہ مال میں لگائی ہے جس میں زنا کا ارتکاب متصور ہوتا ہے اور وہ حالت ہے غلامی اور کفر کیونکہ غلامی اور کفر کی حالتیں فعل زنا کے وقوع پذیر ہونے کو مانع نہیں ہیں۔ البتہ صفت احسان کو مانع ہیں (یعنی غلام اور کافر محض نہیں ہوتے) اور احسان کی صفت کا تہمت لگنے کے وقت پایا جانا شرط ہے، کہ حد کو واجب کرنے کا سبب یہی ہے

اور یہ زیر بحث مسئلے میں موجود ہے۔

(۴) اور اگر کوئی شخص کسی آدمی سے یہ کہے کہ تو اپنی ماں کا نہیں تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ یہ سراسر جھوٹ ہے اس لیے کہ اس میں ماں سے نسبت کی نفی کی گئی ہے اور ماں سے نسبت کی نفی کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کی ماں نے فی الواقع اسے جنم دیا ہے؟ اسی طرح اگر وہ اس سے یہ کہے کہ تو اپنے والدین کا نہیں تو یہ بھی تہمت نہیں کیونکہ اس میں اس کی والدین سے نسبت کی نفی کی گئی ہے جبکہ ماں سے نسبت کی نفی ممکن نہیں کہ اس نے اسے جنم دیا ہے لہذا یہ دروغ بیانی ہے۔ یہ کہنا کہ تو اپنے باپ کا نہیں، اس سے مختلف بات ہے کیونکہ اس میں ماں کے جنم دینے سے انکار نہیں کیا گیا ہے بلکہ باپ سے نسبت کی نفی کی گئی ہے اور باپ سے نسبت کی نفی اس کی ماں پر تہمت ہے۔

اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ تو اپنے باپ کا نہیں ہے اور تو اپنی ماں کا نہیں، اگر متصل کلام میں کہا تو یہ تہمت نہیں کیونکہ یہ بات اور یہ کہنا کہ تو اپنے والدین کا نہیں دونوں برابر ہیں۔ اور اگر وہ اس سے یہ کہے کہ تو آدم کا نہیں یا تو کسی آدمی کی اولاد نہیں یا تو کسی انسان کی اولاد نہیں تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ یہ بڑا جھوٹ ہے، اس لیے کہ ان سب سے اس کی نسبت کو منقطع کرنا ممکنات میں سے نہیں۔ لہذا یہ سراسر جھوٹ ہے نہ کہ تہمت، اس لیے حد عائد نہ ہوگی۔

(۵) اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے آدمی کو کہے اے زانیہ تو یہ بھی شینین (امام ابو حنیفہ اور ابو یوسف) کے نزدیک تہمت نہ ہوگی۔ البتہ امام محمد کے نزدیک یہ تہمت ہے۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ کلام میں حاد کبھی کبھی زائد صلی کے طور

پر داخل ہو جاتی ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ عز شانہ نے کفار کا حال بتاتے ہوئے فرمایا، مَا أَغْنَىٰ عَنِّي مَالِيہَ هَلَكَ عَنِّي سُلْطَانِيہَ یعنی میرا مال میرے کچھ کام نہ آیا میری طاقت ختم ہو گئی، اس میں لفظ مالیه مالی کے معنی میں ہے

اور سلطانیه سلطانی کے معنی میں اور ہاء زائد ہے۔ چنانچہ اسے زانیہ میں جو زائد ہاء ہے اسے اگر حذف کر دیا جائے تو باقی اسے زانیہ رہ جاتا ہے (اور یہ تہمت ہے)۔ اور کبھی کلام میں ہاء صفت میں مبالغہ کے لیے بھی داخل ہوتی ہے جیسے

کہا جاتا ہے علامہ (بہت علم رکھنے والا)۔ اہل کلام ہے اور مزید مبالغہ کے لیے اس کے آخر میں ہاء لگا دی گئی ہے (اور نسبتاً علم انساب کا بہت ماہر) وغیرہ۔ لہذا زانیہ کہنے سے اس کے تہمت ہونے کے معنی میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر عورت کے بارے میں اس لفظ کو استعمال کرتے ہوئے اس کی ہاء کو حذف کر دیا جائے

(عورت کے لیے اصولی طور پر تو مؤنث کا صیغہ یعنی زانیہ استعمال ہونا چاہیے لیکن اگر ہاء کو حذف کر کے عورت سے کہا جائے اسے زانی) تو اس سے اس کے تہمت ہونے کے معنی میں کوئی خلل نہیں پڑتا۔ اگر وہ کسی عورت سے کہے

کہ اسے زانی (بجائے اسے زانیہ کہنے کے) تو بالا جماع حد کا نفاذ واجب ہوگا۔ چنانچہ مرد کے بارے میں ہاء کا اضافہ کرنے (زانی کے بجائے زانیہ کہنے) سے بھی حد عائد ہوگی۔ شینین کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اس پر ایسی تہمت

لگائی ہے جو ناقابل تصور ہے لہذا یہ لغو ہے۔ اور اس کے ناقابل تصور ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اس پر عورت کے فعل، یعنی اپنے نفس پر کسی کو اختیار دینے کی تہمت لگائی ہے کیونکہ زانیہ میں جو ہاء ہے وہ

ہائے تانیث ہے، جیسے ضاربہ (مارنے والی) قاتلہ (قتل کرنے والی) اور سارقہ (چوری کرنے والی) وغیرہ میں ہاء ہائے تانیث ہے، اور اس فعل (اپنے نفس پر قابو دینے) کا مرد سے تصور ممکن نہیں۔ اس کے برعکس

اگر وہ کسی عورت سے کہے اے زانی (اسے زانیہ کے بجائے) تو یہ تہمت ہے کیونکہ اس نے اسم کا معنی

استعمال کیا ہے اور باء کو حذف کر دیا ہے اور جملے میں ہائے تانیث کو ببا اوقات حذف کر دیا جاتا ہے جیسے
 حائض (مبعضی حائضہ Menstruated طالق) (مبعضی طالقہ یعنی طلاق پانے والی Divorce) اور حامل (pregnant) و حیزہ میں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مقذوف فیہ سے متعلق شرط جس شرط کا تعلق مقذوف فیہ یعنی مکان (وہ جگہ جہاں تہمت لگائی گئی ہو) سے ہے وہ یہ ہے کہ تہمت دار العدل (اسلامی مملکت) میں لگائی گئی ہو اور اگر دار الحرب (دشمن ملک) میں یا اہل بغاوت کے ملک (دار البغی) میں لگائی گئی ہو تو وہ موجب حد نہ ہوگی کیونکہ حدود کو قائم تو امام کرتا ہے اور اسلامی ملک کے امام کو نہ تو دار الحرب پر کوئی ولایت (اقتدار و اختیار) حاصل ہے اور نہ ہی اہل بغاوت کے ملک پر۔ لہذا وہ ان دونوں ملکوں میں حد قائم کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، اس لیے ان ملکوں میں جب تہمت لگائی جائے تو اس سے حد واجب نہیں ہوتی اور بعد میں حد کا نفاذ نہیں کیا جاسکتا کیونکہ نفاذ تو واجب کا ہوتا ہے (یعنی دار الحرب میں جو تہمت لگائی گئی اس سے تو حد واجب ہی نہیں ہوتی تو پھر نفاذ کس کا ہوگا۔) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

تہمت سے متعلق شرط جس شرط کا تعلق خود تہمت سے ہے وہ یہ ہے کہ وہ شرط سے اور وقت کی قید سے آزاد ہو اور اگر وہ کسی شرط کے ساتھ متعلق یا کسی وقت کی طرف منسوب ہے تو اس سے حد واجب نہ ہوگی کیونکہ شرط یا وقت کا ذکر اس کے سر دست تہمت ہونے کو مانع ہے۔ شرط عائد کرنا یا وقت کے ساتھ اس کی اضافت کرنا ایسے ہے کہ گویا اس نے تہمت متعلق کر دی ہے، جیسا کہ جملہ تعلیقات اور اضافات میں ہوتا ہے۔ چنانچہ اس صورت میں وہ تقریراً (Impliedly بالفعل نہیں) قاذف ہے اور فی الواقع تہمت موجود نہیں ہے اس لیے سزائے تہمت لاگو نہ ہوگی۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ جس نے یہ یہ کہا وہ زانی یا زانیہ کا بیٹا ہے۔ اس پر اگر کوئی دوسرا شخص کہہ دے کہ یہ تو میں نے کہا تھا، تو پہلے شخص پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ اس نے تہمت کو ”یہ یہ کہا“ کی شرط سے متعلق کر دیا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے یہ کہے کہ اگر تو اس گھر میں داخل ہوا تو تو زانی یا زانیہ کا بیٹا ہے پھر وہ دوسرا شخص گھر میں داخل ہو جائے تو پہلے شخص پر حد واجب نہ ہوگی، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ کل یا مہینہ چڑھتے ہی تو زانی یا زانیہ کا بیٹا ہوگا، پھر وہ کل اور مہینہ آجائے تو اس پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ تہمت کی کسی وقت کی طرف اضافت تہمت کے زمانہ حال اور زمانہ مستقبل میں متحقق ہونے کو مانع ہے، بوجہ مذکورہ، واللہ عزوجل اعلم۔

عدالت میں اثباتِ جرم

جہاں تک ان امور کا تعلق ہے جن سے عدالت میں حدود ثابت ہوتی ہیں تو ہمارا موقف یہ ہے،
 وباللہ التوفیق، کہ جملہ حدود گواہوں (witness) کی شہادت (Evidence) اور اقرار

('confession') سے ثابت ہوتی ہیں بشرطیکہ گواہوں میں تمام مطلوبہ شرائط پائی جاتی ہوں۔ جہاں تک حدود کے گواہوں کی شرطوں کا تعلق ہے، ان میں سے بعض شرطیں ایسی ہیں جو تمام حدود سے متعلق ہیں اور بعض ایسی ہیں جو صرف بعض حدود کے لیے مخصوص ہیں۔ جو شرطیں جملہ حدود کے لیے ضروری ہیں وہ یہ ہیں: گواہ مذکر (Male) ہو اور صالحہ (ذاتی طور پر) in person (گواہی دے۔ چنانچہ جملہ حدود میں عورتوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہے نہ شہادت پر شہادت اور نہ ہی ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط، کیونکہ ایسی گواہی مشتبہ ہوتی ہے، جس کا ذکر ہم کتاب الشہادات میں کر چکے ہیں، اور شہادت کی موجودگی میں حدود ثابت نہیں ہوتیں مگر قاذف (تمت لگانے والا) یہ دعوے کرے کہ مقذوف (جس پر تہمت لگائی گئی ہو) نے اس کے الزام کی تصدیق (confirmation) کی تھی اور اس پر وہ ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی گزار دے تو یہ صحیح ہے۔ اسی طرح اگر وہ شہادت علی الشہادت قائم کر دے یا اس کے حق میں ایک قاضی دوسرے قاضی کے نام خط لکھے تو یہ بھی درست ہے کیونکہ یہ گواہی حد کو ساقط کرنے کے لئے ہے نہ کہ اس کے اثبات کے لئے اور شبہ تو حد کے اثبات میں حائل ہوتا ہے نہ کہ اس کے استقاط میں۔

عدم تعاؤم کی شرط | جو شرطیں صرف بعض حدود کے لئے مخصوص ہیں ازاںجملہ یہ ہے کہ (وقوعہ جرم کو) زیادہ وقت نہ گزرا ہو۔ یہ شرط زنا، چوری اور شراب نوشی کی حدود کے ضمن میں ضروری ہے، تہمت کی حد کے سلسلے میں یہ شرط نہیں ہے۔ یہ امتیاز اس لیے ہے کہ جب کوئی شخص کسی وقوعہ جرم کو اپنی آنکھوں سے دیکھتا ہے تو اسے دو شکوک میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق ہوتا ہے۔ یا تو اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس فرمان کے پیش نظر گواہی دے، اَوَاقِیْمُوا الشَّہَادَۃَ ”یعنی اور اللہ کے لئے گواہی قائم کرو“ یا پھر اس اور شاذنبوی کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کرے کہ جس نے اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ (یوم) آخرت میں اس کی پردہ پوشی کرے گا۔ چنانچہ اگر وقوعہ جرم کو دیکھنے کے جلد بعد وہ اس کے بارے میں گواہی نہ دے حتیٰ کہ ایک مدت گزر جائے تو یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اس نے پردہ پوشی کی حجت کو اختیار کر لیا ہے اور اگر وہ اس کے بعد گواہی دے تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ گواہی دینے پر اسے بغض و عناد (Animosity - Malice) نے اکسایا ہے، لہذا اس کی گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر کچھ لوگ حد کے (مقدمے کے) بارے میں گواہی دیں جبکہ انہوں نے اس کے وقوع کے وقت گواہی نہ دی ہو تو یقیناً اب انہوں نے کسی بغض و عناد کی بناء پر گواہی دی ہے لہذا ان کی گواہی قابل قبول نہ ہوگی۔ ایسی کوئی روایت منقول نہیں کہ کسی صحابی نے آپ کی اس رائے سے اختلاف کیا ہو، لہذا یہ رائے اجماعی ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا قول اس امر کی دلیل ہے کہ ایسی گواہی کینے پر مبنی گواہی ہوتی ہے اور یہ قابل قبول نہیں ہے، دوسرے یہ کہ تاخیر تہمت کا باعث بنتی ہے یعنی اس سے گواہ پر تہمت لگ سکتی ہے کہ اس نے بغض و عناد کی وجہ سے گواہی دی ہے، اور تاخیر اس بغض و عناد کا ثبوت ہے، اور ارشاد نبوی کے مطابق متهم کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی۔ البتہ حد قذف کا معاملہ اس سے مختلف ہے، کیونکہ حد قذف کے سلسلے میں گواہی میں تاخیر کا واقع ہونا بغض و عناد اور تہمت پر دلالت نہیں کرتا اس لیے کہ قذف کے واجب الحد ہونے کے لیے دعوے شرط ہے، لہذا اس ضمن

میں گواہی میں تاخیر مدعی کی طرف سے دعوے دائر کرنے میں تاخیر کے سبب سے ہوتی ہے۔ اسوا قذف کے باقی تینوں حدود میں دعوے شرط نہیں ہے اس لیے ان تین حدود کے سلسلے میں گواہی میں تاخیر کا سبب وہی سمجھا جائے گا جس کا ہم نے ذکر کیا ہے (یعنی بغض و عناد)۔ سرقہ کے باب میں ایک اشکال ہے وہ یوں کہ سرقہ کے ضمن میں بھی دعوے تو شرط ہے مگر اس کے باوجود تقادم گواہی کے قابل قبول ہونے میں مانع ہے۔ اس اشکال کو دور کرنے کے بارے میں ہمارے مشائخ کی طرف سے مختلف تاویلیں پیش کی گئی ہیں۔ بعض نے یہ تاویل کی ہے کہ گواہی کو قبول نہ کرنے کی حکمت بغض و عناد اور تہمت کا مفہوم ہے اور حد سرقہ کا سبب ظاہر یہ ہے کہ یہ خالصتہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، حکم کا مدار سبب ظاہر پر ہوتا ہے نہ کہ حکمت پر اور سرقہ میں سبب ظاہر تو موجود ہے لہذا لازم تھا کہ گواہی قبول نہ کی جائے۔ لیکن یہ توجیہ درست نہیں ہے کیونکہ اصل تو یہ ہے کہ حکم کو حکمت سے وابستہ کر دیا جائے لیکن اگر حکمت کا سبب پوشیدہ ہو (مثلاً کینہ ایک پوشیدہ امر ہے) تو اس پر حکم کو موقوف کرنے سے حرج واقع ہوگا چنانچہ سبب ظاہر کو اس کا قائم مقام بنا دیا جائے گا اور حکمت موجودہ کو حکمت مقدرہ (implied) قرار دیا جائے گا۔ سرقہ کے ضمن میں، بغیر کسی مضائقے کے، حکم کو اس (سبب ظاہر) پر موقوف کیا جاسکتا ہے (سبب ظاہر ہے حد سرقہ کا حق اللہ ہونا) کیونکہ بوجہ مذکورہ سرقہ کے ضمن میں یہ حکمت نہیں پائی جاتی، لہذا لازم ہوا کہ وقت گزرنے کے بعد بھی گواہی قبول کر لی جائے۔

بعض مشائخ نے یہ توجیہ کی ہے کہ سرقہ کے ضمن میں (وقت گزرنے کے بعد) گواہی کے ناقابل قبول ہونے کا سبب یہ ہے کہ وقت گزرنے کے بعد سرقہ کا دعوے دائر کرنا بھی صحیح نہیں کیونکہ شروع میں مدعی کے پاس دو باتوں میں سے کسی ایک پر عمل کرنے کا اختیار تھا، یا تو حد سرقہ کا دعوے کرے اور حد قائم کرنے کی غرض سے اپنے مال سے اپنی امید منقطع کر لے اور یا پھر اپنے مسلمان بھائی کی پردہ پوشی کی غرض سے مال واپس لینے کا دعویٰ کرے۔ جب اس نے حد سرقہ کا دعویٰ دائر کرنے میں تاخیر کر دی تو اس کی یہ تاخیر اس بات کی دلیل ہے کہ اس نے پردہ پوشی کی جہت کو اختیار کر لیا ہے اور قیام حد کی جہت سے اعراض کر لیا ہے اور چونکہ اس نے پردہ پوشی کی جہت کو اختیار کر کے قیام حد کی جہت سے اعراض کر لیا ہے لہذا اب اس کا حد سرقہ کا دعوے کرنا صحیح نہیں ہے، اس لیے حد سرقہ کے بارے میں گواہی بھی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ ایسی حد کے سلسلے میں گواہی کے قابل قبول ہونے کا انحصار صحیح دعوے پر ہوتا ہے جس میں دعوے کا ہونا شرط ہے (اور سرقہ ایسی حد ہے جس میں دعوے کا ہونا شرط ہے، بدوں دعوے سرقہ واجب الحد نہیں ہوتا)۔ چنانچہ اس (تاخیر دعوے کی) صورت میں مدعی صرف مال مسروقہ کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے نہ کہ حد سرقہ کا۔ مال مسروقہ کے مطالبے کے لیے گواہی قبول کر لی جائے گی کیونکہ اموال کے سلسلے میں تقادم گواہی کے قابل قبول ہونے میں مانع نہیں ہوتا۔ حد قذف کا معاملہ اس سے یوں مختلف ہے کہ مقتذوف کو بدل نفس اور دعوے کے ذریعے فغاظ حد کا مطالبہ کرنے کی دو باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق نہیں ہوتا، (مال کا بدل نفس کا بدل ممکن نہیں) بلکہ اپنے آپ سے عار کو دور کرنا اس پر واجب ہوتا ہے۔ انہی صورت، حد قذف کے دعوے میں تاخیر کرنے سے چونکہ وہ متم نہیں ہوتا اس لیے اس کی طرف سے یہ دعوے (تاخیر کے بعد بھی) صحیح مانا جائے گا۔ شیخ منصور الماتری نے الجامع الصغیر کی شرح میں ایک اور معنی کی طرف اشارہ کیا ہے جو انہی کے الفاظ میں درج ذیل ہے :

پجوروں کا کام ہوتا ہے (ماک کی) غفلت میں پوری کا اقدام کرنا اور خفیہ واردات کرنے کے موقع سے فائدہ اٹھانا جبکہ صاحب مال کو اس بات کی خبر نہیں ہوتی کہ پوری کی واردات کے چشم دید گواہ کون ہیں اور نہ ہی وہ ان سے واقف ہوتا ہے جب تک کہ وہ خود نہ بتائیں۔ اس لیے اگر وہ چشم دید گواہ گواہی کو چھپائیں گے تو گنہگار ہوں گے۔ ماسوا پوری کے دیگر امور میں مدعی اپنے گواہوں سے واقف ہوتا ہے اور بوقت ضرورت انہیں گواہی کے لئے طلب کر لیتا ہے۔ لہذا پوری کے گواہ گواہی دینے میں تاخیر کر سکتے ہیں اور جب تقادم کی وجہ سے حد سرقہ کے ضمن میں ان کی گواہی رد کر دی جائے تو مال کے حق میں قبول کر لی جائے گی اس لیے کہ گواہی کو حد کے حق میں رد کیا جاسکتا ہے کیونکہ اس میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور شبہ کی حالت میں حد ثابت نہیں ہوتی، لیکن جہاں تک مال کا تعلق ہے تو اس پر حق شبہ کے باوجود ثابت ہو جاتا ہے۔ مزید برآں تینوں حدود کے بارے میں تقادم اس صورت میں گواہی کے قابل قبول ہونے میں مانع ہوتا ہے جب تقادم کسی ظاہر عذر کے بغیر ہوا ہو اور اگر اس تقادم کا باعث کوئی عذر ظاہر ہو، مثلاً یہ کہ مشہور علیہ رجس کے خلاف گواہی گزرے (ایسی جگہ پر ہو جہاں قاضی نہیں ہے) اس لیے اسے کسی دوسری جگہ لایا جائے جہاں قاضی ہو اور پھر گواہ اس کے خلاف گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول کی جائے گی اگرچہ تاخیر سے گزرے کیونکہ یہ عذر کا صحیح موقع ہے، اس لیے یہاں تقادم شہادت کے قبول ہونے میں مانع نہ ہوگا۔

تقادم کی تعیین امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے تقادم کے سلسلے میں کسی مدت کی تعیین نہیں کی بلکہ اسے قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دیا ہے۔ امام ابو یوسف کا یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ نے تقادم کی کوئی میعاد مقرر نہیں کی ہم نے کوشش کی کہ وہ میعاد متعین کر دیں مگر انہوں نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا۔ البتہ صاحبین نے اس کی میعاد ایک مہینہ مقرر کی ہے، چنانچہ اگر ایک مہینہ یا اس سے اوپر گزر جائے تو اسے تقادم مانا جائے گا اور اگر ایک مہینے سے کم مدت گزری ہو (وقع کو) تو یہ تقادم نہ ہوگا کیونکہ ایک مہینہ سب سے کم میعاد ہے اگر اس کے اندر اندر دعوے کر دیا جائے تو اسے بروقت تسلیم کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ تاخیر عذر کی بناء پر بھی ہو سکتی ہے اور تاخیر کے عذر مختلف نوعیت کے ہو سکتے ہیں لہذا مدت کا تعیین امر محال ہے، چنانچہ انہوں نے یہ معاملہ قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دیا کہ کسے تاخیر قرار دینا ہے اور کسے تاخیر نہیں قرار دینا۔

زما کے مقدمے میں تقادم ایسے مقدمہ زما میں کہ جس کا ارتکاب قدیم زمانے (دعوے و اثر ہونے سے کم از کم ایک ماہ قبل) بقول صاحبین) میں ہوا تھا اگر گواہوں کی شہادت (تقادم کی بناء پر) رد کر دی جائے تو کیا انہیں تمت کی حد ماری جائے گی؟ حسن بن زیاد نے روایت کیا ہے کہ انہیں حد ماری جائیگی انکی (ادلے شہادت میں) تاخیر سے یہ مراد لی جائے گی کہ انہوں نے پردہ پوشی کی جہت کو اختیار کیا تھا لہذا ان کی بات پر شہادت کا اطلاق نہ ہوگا (اور جب وہ شہادت نہ رہی) تو باقی تمت بھی جو واجب الحد ہوگی۔ کہ خنی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ یہ بالکل ظاہر بات ہے کہ وہ مستوجب حد نہ ہوں گے۔ القاضی (ابن ابی یلیٰ) نے بھی اپنی شرح میں یہی کہا ہے کہ ان پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ اگرچہ ان کی تاخیر تمت اور شبہ کا باعث بنی مگر شہادت

کی اہل تو باقی ہے۔ اگر مشہود علیہ سے حد زنا کے اسقاط کے لیے شبہ کا اعتبار کر لیا گیا ہے تو گواہوں سے حد قذف کے اسقاط کے لیے ان کی شہادت کی حقیقت کا اعتبار بدرجہ اولیٰ کرنا چاہیے۔

ازابخلہ، شراب نوشی کی حد میں شیخین کے نزدیک ضروری ہے کہ ادائے شہادت کے وقت شرط دوم لازم کے منہ میں شراب کی بدبو باقی ہو، لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ ان کے دلائل مناسب موقع پر بیان کیے جائیں۔

حد زنا کے مقدمے میں گواہوں کی تعداد چار ہو۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

شرط سوم وَاللّٰہِ یٰۤاٰتِیْنَ الْفٰحِشَہٗ مِنْ نِّسَآئِکُمْ فَاسْتَشْہِدُوْا عَلَیْہِمْ اَرْبَعَةً مِّنْکُمْ " اور تمہاری عورتوں میں سے جو بدکاری کی مرتکب ہوں تم ان کے خلاف اپنوں میں سے چار مردوں کی گواہی دو؛ نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے، وَالَّذِیْنَ یُزْنُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ تَوَلَّوْا بَآرِبَعَةٍ شَہَدَآءُ " اور جو لوگ بے گناہ عورتوں پر تہمت لگائیں پھر چار گواہ نہ لائیں، ایک اور جگہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے فرمایا اَدْلُوْا لَا جَآءُ وَا عَلَیْہِ بَآرِبَعَةٍ شَہَدَآءُ " (اور جو لوگ تہمت تراشی کے مرتکب ہوئے ہیں) اور وہ اپنے دعوے پر چار گواہ نہیں لائے۔ علاوہ انہیں شہادت (اثبات حد کی) دو دلیلوں میں سے ایک دلیل ہے، چنانچہ اسے دوسری دلیل، یعنی اقرار پر قیاس کیا جائے گا۔ اقرار کے لیے چار کی تعداد کی شرط لازم ہے لہذا گواہوں کے ملنے بھی چار کی تعداد شرط ٹھہری (یہ استدلال معکوس ہے۔ حد زنا میں گواہوں کی تعداد جو کہ چار ہے، کی شرط تو نص قرآنی سے ثابت ہے، جیسا کہ مذکورہ بالا ارشادات باری تعالیٰ سے ظاہر ہے۔ اقراروں کی تعداد کو گواہوں کی تعداد پر قیاس کیا گیا ہے، چار کی شرط رکھی گئی ہے، نہ کہ گواہوں کی تعداد کو اقراروں کی تعداد پر قیاس کیا گیا ہے۔ مصنف محترم کا یہ طریق استدلال ناقابل فہم ہے۔) باقی سب حدود اس معاملے میں حد زنا سے بالکل مختلف ہیں کہ اگر کسی حد میں چار اقراروں کی شرط نہیں ہے، اسی طرح گواہوں کی تعداد کے چار ہونے کی بھی بقیہ تین حدود میں شرط نہیں ہے۔ چار گواہوں کی شرط اگرچہ خلاف قیاس ہے مگر نص (کلام واضح) مراد قرآن حکیم سے ثابت ہے اور یہ نص خاص طور پر زنا کے لیے وارد ہوئی ہے۔ لہذا اگر زنا پر گواہی دینے والوں کی تعداد چار سے کم ہو تو ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی کیونکہ شہادت کا نصاب (گواہی کی مقررہ تعداد) پورا نہیں ہوا۔ تو کیا ایسی صورت میں ان گواہوں پر تہمت کی حد عائد ہوگی؟ ہمارے اثہ ثلاثہ کی رائے کے مطابق تو ان پر حد عائد ہوگی جبکہ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ گواہوں کے طور پر حاضر عدالت ہوں تو ان پر حد عائد نہ ہوگی۔ اس اختلاف کی بنیاد پر یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر تین گواہ ارتکاب زنا کی گواہی دیدیں اور چوتھا گواہ یہ کہے کہ میں نے ان دونوں (ارتکاب زنا کے ملزم مرد اور عورت) کو ایک لحاف میں دیکھا تھا اور اس کے علاوہ وہ کچھ نہ کہے تو ہمارے مسلک میں پہلے تین گواہوں پر تہمت کی حد نافذ ہوگی جبکہ چوتھے گواہ پر نافذ نہ ہوگی اس لیے کہ اس نے تہمت نہیں لگائی۔ البتہ اگر وہ اپنی گواہی کے آغاز میں یہ کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ اس نے زنا کا ارتکاب کیا ہے اور پھر اس زنا کی تفصیل وہ بتائے جس کا کہ اوپر ذکر کیا گیا ہے (لحاف والی بات) تو اس صورت میں اس پر بھی تہمت کی حد عائد ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وہ گواہوں کی حیثیت میں آئے تو ان کا مقصد اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے شہادت ادا کرنا تھا نہ کہ تہمت

لگانا، اس لیے (ان کی حیثیت میں آنا) جرم کے طور پر نہیں ہے، لہذا ان کی شہادت کو تہمت قرار نہ دیا جائے گا۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ روایت ہے کہ تین گواہوں نے حضرت مغیرہؓ کے خلاف ارتکاب زنا کی گواہی دی چوتھے گواہ نے کھڑے ہو کر کہا: ”میں نے دو پاؤں اوپر اٹھے ہوئے اور ایک شخص اوپر چڑھا ہوا اور میرا معاملہ دیکھا اور اس سے زیادہ مجھے کچھ معلوم نہیں“ اس پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: تاہم تعریف اس اللہ کے لیے ہے جس نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ میں سے کسی ایک کو بھی رسوا نہیں کیا۔ اس کے بعد انہوں نے پہلے تین گواہوں پر تہمت کی حد نافذ کر دی۔ یہ سارا واقعہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں پیش آیا اور ایسی کوئی روایت منقول نہیں کہ کسی صحابی نے (حضرت عمرؓ کے حد قذف جاری کرنے کے اس فیصلے سے) اختلاف کیا ہو، لہذا یہ مسئلہ اجماعی ہے۔ مزید برآں پہلے تین گواہوں کا کلام فی الواقع قذف ہے کیونکہ قذف کہتے ہیں زنا سے نسبت کو، اور ان گواہوں نے فی الواقع ملزم کو زنا سے نسبت دی ہے، اس لیے یہ آیت قذف کے تحت داخل ہیں۔ یہ تو ہم بھی مانتے ہیں کہ اگر چاروں گواہ گواہوں کی حیثیت سے آئیں اور ان کا ازاہ حد قائم کرنے کا ہو جو بطور حق الہی کے واجب ہے تو ان کا کلام قذف ہونے سے مبرا ہے اور شرعی شہادت ہے لیکن اگر گواہوں کا نصاب پورا نہ ہو تو پھر ان کا کلام فی الواقع قذف ہے جو واجب الحمد ہوگی۔

اگر تین گواہ ارتکاب زنا پر گواہی دیں اور چوتھا گواہ کسی دوسرے کی گواہی پر گواہی دے (شہادۃ علی الشہادۃ) تو ان تین گواہوں پر حد قذف نافذ ہوگی اس لیے کہ ان کی شہادت، گواہوں کے نصاب کے ناقص ہونے کی وجہ سے، قذف بن گئی ہے۔ البتہ چوتھے گواہ پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ اس نے تہمت نہیں لگائی بلکہ کسی دوسرے کی تہمت کو نقل کیا ہے۔ اور اگر یہ بات علم میں آجائے کہ چار گواہوں میں سے ایک گواہ غلام یا مکاتب، نابالغ، نابینا یا حد تہمت کا سزا یاب ہے تو اس صورت میں ان سب پر تہمت کی حد لاگو ہوگی کیونکہ نابالغ اور غلام تو گواہی دینے کے سہ سے اہل ہی نہیں، لہذا شہادت کا نصاب ناقص ہوا چنانچہ ان کی شہادت تہمت ٹھہری۔ نابینا اور حد قذف کا سزا یاب بھی شہادت کے اہل نہیں ہیں، اگرچہ گواہی اٹھانے اور سماعی شہادت کی ان میں اہلیت ہے لیکن گواہی ادا کرنے کی اہلیت ان دونوں میں مفقود ہے، لہذا شہادت کا نصاب پورا نہ ہوا اس لیے ان کی شہادت تہمت قرار پائے گی۔ اس حقیقت (کسی گواہ کا غلام وغیرہ ہونا) کا انکشاف فیصلے سے قبل ہوا یا فیصلے کے بعد، مگر نفاذ سے قبل اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اگر اس کا علم فیصلے کے نفاذ کے بعد ہوا اور سزا درہ زنی کی ہو تو ان گواہوں کو بھی ایسی ہی سزائے درہ زنی دی جائے گی اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ان پر اس سزا کا تاوان (compensation) عائد نہ ہو گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس کا تاوان بیت المال کے ذمے واجب الادا ہوگا، اس کی تفصیل ہم کتاب الرجوع عن الشہادت میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر (ان گواہوں کی گواہی کی بنیاد پر دی جانے والی) سزا سنگساری ہے تو ان گواہوں کو حد نہ ماری جائے گی اس لیے کہ یہ بات تو واضح ہو گئی کہ ان کی شہادت تہمت ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی زندہ شخص پر تہمت لگائے پھر مقتوف وفات پا جائے تو

تہمت لگانے والے سے حد ساقط ہو جائے گی۔ سزا سنائی کی دیت (تاوان) بیت المال کے ذمے ہو گی اس لیے کہ فروگذاشت قاضی سے ہوئی ہے اور قاضی کی فروگذاشت کی ذمے داری بیت المال پر عائد ہوتی ہے، کیونکہ قاضی عامۃ المسلمین کی خدمت پر مامور ہوتا ہے اور بیت المال مسلمانوں کا مال ہے۔

اگر چار گواہوں میں سے ایک (مزمعاً) شوہر ہو اور تین گواہ اور ہوں تو ان تین گواہوں پر حد قذف عائد ہوگی جبکہ شوہر پر لعان واجب ہوگا، اس لیے کہ اگر شوہر اپنی بیوی پر تہمت لگائے تو اس سے شوہر پر لعان واجب ہوتا ہے نہ کہ حد قذف (شوہر کے یوں نکل جانے کے بعد) گواہوں کی تعداد ناقص ہوگئی لہذا ان کی شہادت تہمت ٹھہری، اس لیے ان پر تہمت کی حد نافذ کی جائے گی۔ اگر قاضی کے علم میں یہ بات آئے کہ چاروں گواہ غلام، یا کافر، یا حد قذف کے سزا یافتہ ہیں تو چاروں گواہوں کو تہمت کی حد ماری جائے گی۔ اگر یہ پتا چلے کہ وہ (چاروں گواہ) فاسق ہیں تو ان پر حد قذف لاگو نہ ہوگی۔ فرق وہی ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ غلام اور کافر تو قطعی طور پر نا اہل شہادت ہیں جبکہ نابینا اور حد قذف کا سزا یافتہ گواہی اٹھانے اور سماعی شہادت کے اہل تو ہیں لیکن گواہی ادا کرنے کے اہل نہیں ہیں، لہذا ان سب کی شہادت تہمت ہے۔ فاسق، ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک، سماعی شہادت کا اہل ہے اور اگر فاسق کا کلام شہادت ہو اور تہمت نہ ہو تو اسے تہمت کی حد نہ ماری جائے گی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی ادا ہو) دعوے کرے کہ چاروں میں سے ایک گواہ غلام ہے تو اس کی بات تسلیم کی جائے گی تا آنکہ گواہوں کے ذریعے یہ ثابت نہ ہو جائے کہ وہ آزاد ہے۔ اس کی بنیاد سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے وہ روایت ہے کہ جس میں آپؓ نے فرمایا، سب لوگ آزاد ہیں سوائے چار امور کے یعنی شہادت، قصاص، عقل اور حدود کے ضمن میں، اس کا مفہوم ہم متعدد مقامات پر بتا چکے ہیں۔

شرط چہارم: اتحاد مجلس از اہل اجماع اتحاد مجلس ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ ادا شدہ شہادت کے وقت سارے گواہ ایک مجلس میں اکٹھے ہوں اور اگر وہ الگ الگ (عدالت میں) آئیں اور یکے بعد دیگرے گواہی دیں تو ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی، بلکہ ان پر حد قذف نافذ کی جائے گی، خواہ ان کی تعداد نصاب سے زیادہ ہی کیوں نہ ہو۔ اس کی وجہ ہم پہلے بتا چکے ہیں یعنی یہ کہ ان کی شہادت حقیقی معنی میں تہمت قرار پائے گی، اور اس پر شرعی قذف کا اطلاق اس صورت میں نہ ہوگا کہ جب وہ دائے شہادت کے وقت ایک مجلس میں اکٹھے ہوں اور اگر یہ شرط پوری نہ ہو تو باقی قذف رہ جائے گی جو واجب الحد ہوگی۔ اگر وہ اکٹھے یا الگ الگ آئیں اور مسجد (عدالت) کے ایک کونے میں گواہوں کے لیے مخصوص جگہ پر بیٹھ جائیں اور پھر یکے بعد دیگرے آکر شہادت دیں تو ان کی شہادت قبول کی جائے گی کیونکہ وہ ادا شدہ شہادت کے وقت ایک مجلس میں اکٹھے موجود ہیں اس لیے کہ پوری مسجد ایک مجلس ہے۔ اگر وہ مسجد سے باہر جمع ہوں پھر ان میں سے ایک آکر مسجد میں داخل ہو اور گواہی دے، پھر دوسرا، تیسرا اور چوتھا گواہ آئے تو انہیں حد ماری جائے گی خواہ وہ قبیلہ ربیعہ اور مضر کے مانند (کثیر العدد) ہوں۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے ایسے ہی روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اگر ربیعہ اور مضر

الگ الگ آئیں گے تو ان کے آخری آدمی تک سب کو حد (قذف) ماروں گا۔ آپ نے یہ بات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں فرمائی تھی اور آپ کے اس ارشاد سے کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں ہے، لہذا یہ اجماعی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

شرط پنجم | از انجملہ یہ ہے کہ جس شخص کے خلاف ارتکاب زنا کی گواہی گزرے وہ ان لوگوں میں سے ہو جن سے مباشرت کا تصور کیا جاسکتا ہو (یعنی فعل مباشرت کا اہل ہو) اور اگر وہ نا اہل مباشرت لوگوں میں سے ہو، جیسے 'محبوب' (جس کا عضو تناسل نہ ہو) تو ان کی شہادت قبول نہ کی جائے گی اور وہ تہمت تراشی کی سزا پائیں گے۔ اگر مشہود علیہ خصی یا نامرد ہو تو ان کی گواہی قابل قبول ہوگی اور مشہود علیہ زنا کی حد کا مستوجب ہوگا کیونکہ ان (خصی اور نامرد) سے زنا متصور ہوتا ہے اس لیے کہ 'محبوب کے برعکس، ان کا عضو تناسل موجود ہے۔

شرط ششم | از انجملہ یہ ہے کہ مشہود علیہ ان لوگوں میں سے ہو جو شبہ کا دعویٰ کرنے کی قدرت رکھتے ہیں اور اگر وہ ان میں سے ہو جو دعویٰ شبہ کرنے کی قدرت نہیں رکھتے جیسے گونگا آدمی تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ اگر وہ قدرت رکھتا تو شبہ کا دعویٰ ضرور کرتا۔ اگر وہ شخص جس کے خلاف ارتکاب زنا کی گواہی دی گئی ہے نابینا ہو تو ان کی شہادت قبول کر لی جائے گی کیونکہ نابینا شخص شبہ کا دعویٰ کرنے پر قادر ہوتا ہے، اگر اس کے پاس کوئی شبہ ہو۔

اگر گواہ ارتکاب زنا کی گواہی دیں اور یہ کہیں کہ ہم نے مزینہ کی اندام نہانی کو حمداً دیکھا تھا تو ان کی شہادت رد نہ کی جائے گی کیونکہ ادائے شہادت کے لیے گواہی اٹھانا ناگزیر ہے اور گواہی اٹھانے کے لیے بدوں اس کے کوئی چارہ نہیں کہ عین اندام نہانی کو دیکھا جائے۔ فریضہ شہادت کی ادائیگی کی غرض سے اندام نہانی کو دیکھنا ان کے لیے مباح ہے، جیسے علاج کی غرض طبیب کے لیے اسے دیکھنا جائز ہے۔ اور اگر وہ کہیں کہ ہم نے بار بار اسے دیکھا تو ان کی شہادت قبول نہ کی جائے گی کیونکہ اس سے ان کی عدالت ساقط ہو گئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

شرط ہفتم: اتحاد فعل | از انجملہ مشہود کا اتحاد (ایک ہونا) ہے اور اس سے مراد یہ ہے کہ چاروں گواہ ایک فعل پر متفق ہوں اور اگر ان میں باہم اختلاف پایا گیا تو ان کی شہادت قبول نہ کی جائے گی۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر دو گواہ کہیں کہ اس نے اس جگہ زنا کا ارتکاب کیا اور دوسرے دو کسی اور جگہ پر ارتکاب زنا کی گواہی دیں اور ان دونوں جگہوں کے مابین اتنا فاصلہ ہو کہ عام حالات میں ان دو جگہوں پر ایک ہی فعل کا واقع ہونا ممکن نہ ہو، مثلاً دو شہر، یا دو گھریا دو کمرے تو ان کی گواہی قبول نہ کی جائے گی اور مشہود علیہ مستوجب حد نہ ہوگا اس لیے کہ انہوں نے دو مختلف فعلوں کی گواہی دی ہے کیونکہ وقوعہ کی جگہیں مختلف ہیں اور ان دو فعلوں میں سے کسی ایک پر بھی چار گواہیاں نہیں گزاری جاسکتیں۔ ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک گواہوں پر بھی حد قذف نہ ہوگی لیکن امام زفر کے قول کے مطابق ان پر حد عائد ہوگی۔ امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ گواہوں کی تعداد نصاب سے کم ہے کیونکہ بہ فریق (دو گواہوں) نے الگ الگ فعل کی گواہی دی ہے اور اگر گواہوں کی تعداد نصاب سے کم ہو تو اس

سے شہادت کا تہمت ہونا لازم آتا ہے اور اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے تین گواہوں نے گواہی دی ہو۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ گواہوں میں فعل کی بابت اختلاف نہیں پایا جاتا کیونکہ ان سب کے نزدیک یہ ایک ہی فعل زنا ہے۔ ان کے درمیان اختلاف تو جگہ کے بارے میں واقع ہوا ہے۔ ان کی گواہی سے فعل کے ایک ہونے میں شبہ ثابت ہو گیا ہے لہذا حد ساقط ہو جائے گی۔

اسی طرح اگر وہ ارتکاب زنا کے وقت کے بارے میں بایں طور باہم اختلاف کریں کہ دو گواہ اس امر کی شہادت دیں کہ اس آدمی نے اس عورت کے ساتھ فلاں دن زنا کا ارتکاب کیا اور دو گواہ کوئی دوسرا دن بتائیں تو اس کی بھی وہی صورت ہوگی جو جگہ والے مذکورہ بالا مسئلے کی ہے۔ اور اگر دو گواہ شہادت دیں کہ اس نے کمرے کے اس گوشے میں ارتکاب زنا کیا اور دو گواہ اسی کمرے کے کسی دوسرے گوشے میں اس کے مرتکب زنا ہونے کی گواہی دیں تو مشہود علیہ پر زنا کی حد عائد ہو جائے گی اس امکان کی وجہ سے کہ فعل کا آغاز تو اس گوشے میں ہوا ہو اور اس کے بعد وہ خوف اور بے چینی کی وجہ سے اس دوسرے گوشے میں منتقل ہو گئے ہوں اور فعل کا اختتام اس دوسرے گوشے میں ہوا ہو، لہذا فعل میں اختلاف واقع نہیں ہوا چنانچہ ان کی گواہی قبول کی جائے گی۔ اور اگر وہ کمرہ بڑا ہو تو پھر گواہی قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ بمنزلہ دو کمروں کے ہے۔ اگر چار گواہ کسی عورت کے ساتھ کسی شخص کے مرتکب زنا ہونے کی گواہی دیں بایں طور کہ دو گواہ تو یہ کہیں کہ زنا بالجبر ہوا جبکہ دوسرے دو گواہ بتائیں کہ وہ عورت رضا مند تھی تو اس عورت پر تو بالا جماع حد عائد نہیں ہوگی کیونکہ جب تک ارتکاب زنا میں رضا مندی شامل نہ ہو حد واجب نہیں ہوتی اور اس عورت کا رضا مند ہونا ثابت نہیں ہو سکا (کیونکہ ثبوت کے لیے چار گواہ درکار ہوتے ہیں)۔ رہا وہ مرد تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ بھی حد کا سزاوار نہ ہوگا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اس پر حد نافذ ہوگی۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ مرد کا برضا و رغبت مرتکب زنا ہونا تو چار گواہوں سے ثابت ہو چکا ہے ماسوا اتنی بات کے کہ دو گواہوں نے اس کی طرف سے جبر کرنے کا اضافہ کر دیا ہے اور یہ اضافہ اس فعل کے واجب الحد ہونے میں حائل نہیں ہے، یہ ایسے ہی ہے جیسے بالجبر زنا (زنا بالجبر کا مرتکب بھی مستوجب حد ہوتا ہے)۔

امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ فعل میں اختلاف واقع ہو گیا ہے کیونکہ زنا بالجبر اور زنا بالرضا و جدا جدا فعل ہیں۔ چنانچہ انہوں نے دو مختلف فعلوں کی گواہی دی ہے اور کسی ایک فعل پر بھی چار گواہیاں قائم نہیں ہو سکیں اس لیے مشہود علیہ پر منزلتے زنا نافذ نہ کی جائے گی۔ یہ ہمارے ائمہ ثلاثہ کی رائے ہے اور امام زہریؒ کی رائے ان تینوں کی رائے سے مختلف ہے۔ اور اس بارے میں گفتگو گواہیوں کی جگہ اور وقت کے بارے میں اختلاف والے مسئلے میں ہو چکی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

سوال بہ گواہان Examination of witnesses جب گواہ گواہی کی جملہ شرائط پر پورا اترنے کے بعد عدالت میں ارتکاب زنا کی گواہی

دے چکیں تو قاضی ان سے زنا کے بارے میں پوچھ گچھ کرے کہ زنا کیا ہوتا ہے، اس کی کیفیت کیا ہے، زنا کا ارتکاب کب اور کہاں ہوا اور کس کے ساتھ ہوا۔ جہاں تک زنا کی ماہیت (کیا ہوتا ہے) کے بارے میں

سوال کا تعلق ہے تو یہ اس لیے ضروری ہے کہ ممکن ہے ان کی زنا سے مراد مشروع زنا نہ ہو کیونکہ زنا کا لفظ کئی ایسے افعال کے لیے بھی استعمال کر لیا جاتا ہے جو واجب الحد نہیں ہوتے۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ آنکھیں زنا کرتی ہیں، ہاتھ زنا کرتے ہیں، پاؤں زنا کرتے ہیں اور اندام نہانی اس سب کچھ کی تصدیق کرتی ہے یا تکذیب۔ کیفیت کے بارے میں اس لیے پوچھنا چاہیے کہ ممکن ہے زنا سے ان کی مراد اندام نہانی کے سوا کسی اور جگہ سے جماع کرنا ہو کیونکہ اسے بھی حقیقی یا مجازی طور پر جماع کہہ دیا جاتا ہے لیکن وہ موجب حد نہیں ہوتا۔ وقوعہ کے وقت کی بابت دریافت کرنا اس لیے ضروری ہے کہ ممکن ہے انہوں نے زنا کے کسی پرانے واقعے کی شہادت دی ہو اور وقوع کا پرانا ہونا (تقادم) زنا کے بارے میں شہادت کے ... قابل قبول ہونے میں مانع ہوتا ہے۔ جگہ کے متعلق سوال کرنے کی ضرورت اس لیے ہے کہ ممکن ہے اس نے زنا کا ارتکاب دارالحرب (برسر جنگ دشمن ملک) یا دارالبغی (باغیوں کا علاقہ) میں کیا ہو جس پر حد واجب نہیں ہوتی، یہی مزینہ (جس پر فعل زنا واقع ہوا ہو) کے بارے میں پوچھ گچھ یہ اس لیے ضروری ہے کہ ممکن ہے کہ جس عورت کے ساتھ اس نے مباشرت کی ہو اس کے ساتھ مباشرت کرنے سے اس پر حد عائد نہ ہوتی ہو، مثلاً وہ عورت اس کے بیٹے کی لونڈی، وحیزہ ہو۔ جب قاضی یہ تمام سوالات گواہوں سے پوچھ لے اور وہ ان سب کا تسلی بخش جواب دے چکیں تو پھر قاضی مشہود علیہ سے دریافت کرے کہ آیا وہ محسن (شادی شدہ) ہے یا نہیں۔ اگر وہ محسن ہونے سے انکار کرے اور دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں اس کے محسن ہونے کی شہادت دیدیں تو قاضی ان (محسن ثابت کرنے والے) گواہوں سے پوچھے کہ احصان کیا ہوتا ہے۔ یہ سوال اس لیے ضروری ہے کہ محسن ہونے کے لیے کئی صفات درکار ہوتی ہیں اور ممکن ہے کہ گواہ ان صفات سے آگاہ نہ ہوں۔ اگر گواہ محسن کی تعریف بیان کر دیں تو قاضی منراٹھے شگاری کا فیصلہ سادے۔ اگر احصان کی گواہی دینے والے گواہ اس امر کی شہادت دیدیں کہ وہ آدمی اپنی بیوی کے ساتھ جماع یا مباشرت کر چکا ہے تو وہ شخص محسن قرار پائے گا، کیونکہ یہ لفظ عرف عام میں اندام نہانی میں مباشرت کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔ اگر گواہ کہیں کہ وہ خلوت کر چکا ہے (داخل ہوا) تو وہ محسن شمار ہوگا اور یہ بات اور یہ کہنا کہ وہ جماع کر چکا ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک ہم معنی ہے جبکہ امام محمدؒ کی رائے سے خلوت کے ذکر سے وہ محسن نہ سمجھا جائے گا۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہ لفظ (داخل ہوا) خلوت سمجھ کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور خالی خلوت کے لیے بھی اس لیے احتمال کی بناء پر احصان ثابت نہ ہوگا شیخین کی دلیل یہ ہے کہ خلوت (دخول بالمرأۃ) کا عام لغوی اور شرعی مفہوم میجر ہی ہوتا ہے واللہ عز شانہ کا ارشاد ہے: **وَرَبَّآئِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِّنْ نَّسَائِكُمُ اللَّائِي مَخْلَمٌ بِهِنَّ** یعنی ”اور تمہاری بیویوں کی وہ بیٹیاں جو تمہاری گھر پروردہ ہوں۔ ان بیویوں کی بیٹیاں جن سے تم خلوت کر چکے ہو (اس آیت میں) اللہ تعالیٰ نے گھر پروردہ (سوتیلی) بیٹی کو حرام قرار دیا ہے بشرطیکہ اسکی ماں کے ساتھ خلوت ہو چکی ہو۔ لہذا معلوم ہوا کہ خلوت (دخول بالمرأۃ) سے مراد اندام نہانی میں مباشرت ہے کیونکہ سوتیلی بیٹی تو اس کی ماں کے ساتھ محض نکاح کی بناء پر بھی حرام ہو جاتی ہے خواہ اسکی (ماں کی) اندام نہانی میں مباشرت نہ بھی کی ہو۔ قاضی (ابن ابی یعلیٰ) نے اپنی شرح (الجامع الصغیر) میں اس کے برعکس اختلاف درج کیا ہے۔ اسکا قول ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس وقت تک وہ محسن قرار نہیں پائیگا جب تک کہ گواہ اندام نہانی میں مباشرت کرنے کی واضح گواہی نہ دیں جبکہ امام محمد کے نزدیک محض خلوت کا ذکر دینے سے بھی اسے محسن سمجھا جائے گا۔ اگر گواہ صرف خلوت کا ذکر کریں اور اس آدمی کا اپنی بیوی کے بطن سے ایک بچہ ہو تو وہ بالاجماع محسن قرار پائیگا کیونکہ اس امر (خلوت میجر) کی شہادت کے لیے بچے کا وجود کافی ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

اقبال جرم کی شرطیں | جہاں تک مستوجب مجرم کے اقرار کی شرطوں کا تعلق ہے، ان میں سے بعض تو جملہ حدود سے متعلق ہیں جبکہ بعض شرطوں کا تعلق کسی خاص حد سے ہے۔ جو شرطیں تمام حدود

سے متعلق ہیں ان میں سے ایک بلوغت Maturity ہے، چنانچہ کسی بھی حد کے ضمن میں نابالغ Adolescent کا اقبال جرم confession صحیح نہ مانا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حد کو واجب کرنے کے لئے جرم کا واقع ہونا ناگزیر ہے اور نابالغ کے فعل پر جرم کی اصطلاح صادق نہیں آتی لہذا نابالغ کا اقرار سراسر جھوٹ ہے۔ دوسری شرط گویائی (لفظ) ہے اور وہ یوں کہ اقرار خطاب اور بیان کے طریقے سے ہو نہ کہ تحریر یا اشارے کے ذریعے سے۔ اگر کوئی گونگا شخص ایک تحریر میں اپنا اقرار لکھ دے یا اس جانب واضح اشارہ کر دے تو اس پر حد عائد نہ ہوگی کیونکہ شریعت نے اقرار کے موجب حد ہونے کو قطعی اور واضح بیان سے مشروط کر دیا ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی شخص فعل حرام کا اقرار کرے تو اس پر حد جاری نہیں کی جاتی تا آنکہ راحت کے ساتھ ارتکاب زنا کا اعتراف نہ کرے۔ بیان سبھی قطعی قرار پاتا ہے جب راحت کے ساتھ دیا گیا ہو۔ اشارہ بمنزلہ ثبوت کے ہے اس لیے اس سے حد واجب نہیں ہوگی۔ البتہ اقرار کے صحیح ہونے کے لیے بیانی شرط نہیں ہے۔ جملہ حدود میں نابینا کا اقبال جرم بھی اسی طرح صحیح تسلیم کیا جائے گا جس طرح بینا کا کیا جاتا ہے۔ اس لیے کہ نابینا شخص کے لیے واجب الحد فعل کے ارتکاب میں کوئی حیرانہ نہیں ہوتی (اور وہ شبہ کا دعویٰ کرنے پر بھی قادر ہوتا ہے)۔ اقبال جرم کے صحیح ہونے کے لیے مجرم کا آزاد، مسلمان اور مذکر ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ غلام، ذمی اور عورت کا اقرار تمام حدود کے ضمن میں صحیح مانا جائے گا۔ البتہ امام زفر کے نزدیک غلام کا اقرار بھی حد کے بارے میں اس وقت تک معتبر نہ ہوگا جب تک کہ اس کا مالک اس کی تصدیق نہ کر دے اور تصدیق کے بارے میں گھٹگوہم کتاب السرقہ میں کریں گے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ایسی شرطیں جن کا تعلق کسی خاص حد سے ہے | ایسی شرطیں جو صرف کسی خاص حد سے متعلق ہیں

اذا انجملہ یہ ہیں :

جرم زنا کے ثبوت کے لئے چار اقراروں کی شرط | حد زنا کے اثبات کے لئے ضروری ہے کہ مجرم چار مرتبہ اقرار کرے۔ چار بار اقرار کرنے کی شرط احکامات کے مسلک میں ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک چار بار اقرار کرنا شرط نہیں ہے، اور صرف ایک بار کا اقرار ہی کافی ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ شریعت میں اقرار کو دلیل کی حیثیت اس لیے حاصل ہے کہ اس میں جھوٹ کے بجائے سچائی کی طرف رجحان پایا جاتا ہے (یعنی اس میں سچائی غالب ہوتی ہے کیونکہ کوئی شخص خود اپنے خلاف جھوٹ نہیں بولتا)۔ اقرار صرف ایک بار کیا جائے یا اسے بار بار دہرایا جائے اس سے اقرار کی مذکورہ خصوصیات میں کچھ فرق واقع نہیں ہوتا۔ اس لیے کہ اقرار کا مطلب ہے خبر دینا اور تکرار سے خبر میں سچائی کے غلبے میں کچھ اضافہ نہیں ہو جاتا۔ اسی لیے کسی حد کے اثبات کے لیے تکرار شرط نہیں کیونکہ حدود کے ضمن میں تکرار ظن و شک کا موجب بنتا ہے۔ یہ جو شہادت کے نعاب میں دو کی شرط ہے یہ بات اس سے مختلف ہے۔ حد زنا کے اثبات کے لیے چار گواہوں کی شرط اللہ کے حکم کی تعمیل کے طور پر ہے لہذا یہ اسی کے ساتھ محقق ہے۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا تو وہی ہے جو امام شافعیؒ نے فرمایا لیکن ہم نے نص کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا ہے اور نص وہ حدیث ہے جس میں روایت کیا گیا ہے کہ حضرت ماعزؓ رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت میں حاضر ہوئے اور مرتکب زنا ہونے کا اقرار کیا نبی کریمؐ نے اپنا رخ ان کی طرف سے موڑ کر دوسری طرف کر لیا۔ اس طرح چار مرتبہ ہوا۔ اگر ایک بار کے اقرار سے حد ثابت ہو جاتی تو آپؐ نفاذ حد کو چوتھے اقرار تک مؤخر نہ فرماتے کیونکہ جب امام کے سامنے وجوب حد ثابت ہو جائے تو امام اس کے نفاذ میں تاخیر کرنے کا مجاز نہیں ہوتا۔

دوسری حدود میں اقرار کی تعداد

حد قذف کے اثبات کے لیے ایک سے زیادہ اقرار بالا جماع شرط تھیں ہیں۔ سرقہ، شراب نوشی اور نشے کی حد کے اثبات کے لیے ایک سے زیادہ مرتبہ اقرار شرط ہے یا نہیں؟ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط نہیں ہے اور امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ جو حد اقرار سے انحراف کرنے پر ساقط ہو جاتی ہو اس میں اقرار کی تعداد گواہوں کی تعداد کے مطابق ہونی چاہیے۔ فقیہ ابو اللیث نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دو مختلف جگہوں پر دو بار اقرار کرنا ضروری ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ سرقہ، شراب اور نشہ کی حدود حد زنا کی طرح خالصتہ اللہ کا حق ہیں اس لیے اقراروں کی تعداد کی راہ سے ان میں حزم و احتیاط کو ملحوظ رکھنا لازم ہے، جیسا کہ زنا کے باب میں حزم و احتیاط کو ملحوظ رکھا جاتا ہے فرق صرف اتنا ہے کہ ان تینوں حدود میں دو بار اقرار کرنا ثبوت جرم کے لیے کافی ہے اور زنا کے باب میں چار اقراروں کی شرط ہے۔ اقرار کی تعداد کے لیے استدلال گواہوں کی تعداد سے کیا گیا ہے۔ حد سرقہ اور حد شراب کے لیے شہادت کا نصاب حد زنا کے لیے شہادت کے نصاب کا نصف ہے، یعنی دو گواہوں کی شہادت۔ لہذا اقرار بھی دو بار ہونا چاہیے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اصول یہ ہے کہ اقرار کے بار بار دہرائے جانے (تکرار) کی شرط نہ ہو کیونکہ جیسا کہ سابق میں ذکر ہو چکا ہے اقرار کا مطلب ہے خبر دینا اور تکرار سے تجربہ میں کوئی اضافہ تو نہیں کر دیتا۔ زنا کے باب میں چار اقراروں کا علم تو ہمیں خلاف قیاس نص سے ہوا ہے اس لیے اسے اس موقع کے لیے محدود رکھنا چاہیے جس کے لیے نص وارد ہوئی ہے۔

کئی مجلسوں میں اقبال جرم کرنے کی شرط

مراد قاضی کی مجالس ہیں یا اقرار کرنے والے کی اس بارے میں فقہاء میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے اور صحیح رائے یہ ہے کہ اقرار کرنے والے کی مجالس معتبر ہوں گی۔ امام ابو حنیفہؒ سے بھی ایسی ہی روایت ہے کہ اقرار کرنے والے کی مجلسوں کا اعتبار کیا جائے گا، اس لیے کہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت ماعزؓ کی مجلسوں کا اعتبار کیا تھا کیونکہ وہی ہر مرتبہ اقرار کرنے کے بعد مسجد سے باہر نکلتے تھے اور پھر مسجد میں لوٹ آتے تھے جیکہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی مجلس بدستور وہی رہی۔ اقرار کرنے والے کی مجلسوں کے مختلف ہونے کی تفصیل کی بابت امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ وہ ایک بار اقرار کرے اور اتنی دور چلا جائے کہ قاضی کی نظروں سے اوجھل ہو جائے پھر حاضر عدالت ہو اور اقرار کرے اور چلا جائے اس طرح چار مرتبہ اقرار کرے۔

اقبال جرم عدالت میں کیا جائے

ایک شرط یہ ہے کہ اقبال جرم امام (قاضی) کے حضور میں کیا جائے اور اگر کسی اور کے سامنے اقرار کیا گیا ہو تو اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ حضرت ماعزؓ نے بارگاہ رسالت میں حاضر ہو کر اقرار کیا تھا۔ اگر قاضی کی مجلس (عدالت) کے بجائے کسی اور مجلس میں اقرار کرے اور گواہ اس کے اقبال جرم پر شہادت دیں تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اس کی وجہ یہ ہے کہ

اگر تو وہ (عدالت میں) اقبال جرم کرتا ہے تو شہادت بے معنی ہو جاتی ہے کیونکہ فیصلہ تو اقبال کی بنیاد پر ہو گا نہ کی شہادت کی بناء پر اور اگر وہ (عدالت میں) انکار کرتا ہے تو اس کا انکار گویا اقبال سے رجوع ہے اور حدود کے ضمن میں ہو کہ خالص حقوق الہی ہیں، اقبال سے رجوع کرنا جائز ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اقبال جرم بقائی ہوش و حواس ہوا اقبال کرنے والا مدہوش Intoxicated ۔ نہ ہو۔ اگر اس نے مدہوشی Intoxication کی حالت میں اقبال کیا تو تسلیم نہ کیا جائے گا۔ اس کی وجہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ مدہوش (سکران) اسے کہتے ہیں جس کی نشہ آور مشروب Intoxicant پینے کے بعد ایسی حالت ہو گئی ہو کہ تھوڑے اور زیادہ میں تمیز نہ کر سکے۔ ایسی صورت میں اس کی عقل حقیقی معنی میں زائل ہو چکی ہوتی ہے اور اس پر پردہ پڑ چکا ہوتا ہے صاحبین کے نزدیک اس کی ذہن پر ہے کہ جب اس کے کلام پر نہ بیان (ادل فوں بکنا۔ یادہ کوئی)، (Delirium tremens) غالب ہو جائے تو گویا عقل کی افادیت زائل ہو جاتی ہے۔

اس لیے تو مدہوش کا ارتداد تسلیم نہیں کیا جاتا، لہذا اس سے حد کے واجب ہونے میں بھی شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ البتہ اقبال کرنے والے کا قائم ہوش و حواس ہونا حدود اور قصاص کے ضمن میں شرط نہیں ہے کیونکہ قصاص تو قلعۃ لوگوں کا حق ہے اور حد ذات میں بھی لوگوں کا حق ہوتا ہے لہذا نشہ کی حالت میں بھی اگر اقبال جرم کرے تو تسلیم کیا جائے گا، جیسا کہ مال اور جملہ تصرفات کے سلسلے میں تسلیم کیا جاتا ہے۔ اگر نشہ اترنے کے بعد بھی وہ اپنے اقبال جرم پر بدستور قائم ہو تو جملہ حدود (بلا امتیاز) واجب الاجراء ہوں گی۔ اگر نشہ اترنے کے بعد ارتکاب جرم سے انکار کرے تو اس کے انکار کو اقبال سے رجوع پر محمول کیا جائے گا اور اقبال سے رجوع خالص حدود یعنی حد زنا، مد شراب اور قطع (بریدگی) Amputation کی حد تک حد برتہ میں جائز ہے، البتہ ذنن اور قتل عمد Deliberate Murder کے ضمن میں اقبال سے رجوع (انحراف) تسلیم نہیں کیا جاتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

معترف سے ارتکاب زنا ممکن ہونے کی شرط | از انجملہ یہ ہے کہ جرم زنا کا معترف ایسا شخص ہو جس سے فعل زنا کا وقوع پذیر ہونا ممکن ہو، وگرنہ اس کا اعتراف

تسلیم نہیں کیا جائے گا مثال کے طور پر، اگر ذکر بریدہ Excised جرم زنا کا اعتراف کرے تو اس کا اعتراف قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس سے فعل زنا کا وقوع پذیر ہونا قابل تصور نہیں، اس لیے کہ اس کا تو عضو تناسل ہی نہیں ہے۔ البتہ خصی (مختن) Emesculate اور نامرد Impotent اگر جرم زنا کا اعتراف کرے تو صحیح ہے (یعنی اس پر حد جاری کر دی جائے گی) کیونکہ ان دونوں سے فعل زنا کے وقوع پذیر ہونے کا تصور کیا جاسکتا ہے، اس لیے کہ ان کے ہاں عضو تناسل موجود ہوتا ہے۔ اگر کسی شخص پر جنون کا دورہ پڑتا ہو پھر افاتہ ہو جاتا ہو تو ایسا شخص اگر افاتہ کی حالت میں اقبال جرم کرے تو اس کی حیثیت صحیح العقل Sane شخص کے اعتراف کی سی ہے کیونکہ افاتہ کی حالت میں وہ صحیح العقل ہوتا ہے۔

معترف دعویٰ شہرہ پر قادر ہو | از انجملہ یہ ہے کہ جرم زنا کے اقرار میں ضروری ہے کہ مزینہ دعویٰ شہرہ کرنے پر قادر ہو اور اگر وہ اس پر قادر نہ ہو، مثلاً کوئی مرویہ اقرار کرے کہ وہ ایک گونگی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہوا ہے یا کوئی عورت یہ اعتراف کرے کہ وہ کسی گونگے مرد کے ساتھ ملوث

ہوئی ہے تو ایسا اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ اگر معترف قوت گویائی سے بہرہ ور ہوتا تو نکاح کے ہونے کا دعویٰ کر لیتا یا ایسا کوئی دعویٰ کیے بغیر ارتکاب زنا سے ہی انکار کر دیتا جس کی بناء پر اس سے حد ساقط ہو جاتی۔ اس کی تفصیل انشاء اللہ مناسب مقام پر بیان کی جائے گی۔

مزنیہ کا حاضر عدالت ہونا شرط نہیں | ارتکاب زنا کے اقرار یا اس کے بارے میں ادائے شہادت کے وقت مزنیہ (جس پر فعل زنا واقع ہوا ہے) کا عدالت میں موجود ہونا

شرط نہیں ہے۔ اگر کوئی مرد اعتراف کرے کہ وہ ایک عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہوا ہے جو وہاں موجود نہیں ہے اور گواہ شہادت دیں کہ اس مرد نے ایک عورت کے ساتھ ارتکاب زنا کیا ہے جو عدالت میں حاضر نہیں ہے تو اس کا اقرار بھی صحیح مانا جائے گا اور شہادت بھی قبول کی جائے گی اور اس مرد پر حد جاری ہو جائے گی، اس لئے کہ عدالت میں موجودگی تو اس حد کے ضمن میں ضروری ہوتی ہے جس کے اجراء کے لئے دعویٰ ضروری ہے (مثلاً حد قذف کے لیے) لہذا یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ حضرت ماعزؓ کو مزنیہ کے حاضر عدالت ہونے کی شرط پوری ہوئے بغیر ہی سنگسار کر دیا گیا تھا۔ یہی صورت مزنیہ کو جاننے کی ہے۔ اگر معترف ایسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہونے کا اقرار کرے جو عدالت میں حاضر نہیں مگر وہ اسے جانتا ہے تو اس کے اعتراف کو تو صحیح مان لیا جائے گا اور اگر اس کے بعد مزنیہ عدالت میں حاضر ہو جائے تو یہ صورت دو گنا لتوں سے قالی نہ ہوگی یا تو وہ عورت اس مرد پر اجرائے حد سے پہلے حاضر عدالت ہوگی یا پھر حد جاری ہونے کے بعد۔ اگر وہ حد نافذ ہونے کے بعد حاضر عدالت ہو اور وہ بھی ویسا ہی اقبال جرم کرے جیسا کہ اس مرد نے کیا تھا تو اس عورت پر بھی ویسے ہی حد جاری کی جائے گی جیسے اس مرد پر کی گئی تھی۔ اگر وہ جرم سے انکار کرے اور اس مرد پر حد قذف کے اجراء کا مطالبہ کرے (اس صورت میں جب کہ مرد کو دوڑہ زنی کی سزا ملی ہو نہ کہ سنگساری کی) تو اس مرد پر حد قذف جاری نہیں کی جائیگی۔ اس لئے اس پر سبک وقت دو حدیں واجب نہ ہوں گی اور ایک حد تو جاری کی جا چکی ہے لہذا دوسری حد جاری نہیں کی جائے گی اگر وہ عورت اس مرد پر حد کے جاری ہونے سے پہلے حاضر عدالت ہو جائے اور جرم زنا سے انکار کرے اور نکاح ہونے کا دعویٰ نہ کرے اور اس مرد پر حد قذف لاگو کرنے کا مطالبہ کرے یا ایسا کوئی مطالبہ نہ کرے تو ایسی ہر صورت کے لیے جو حکم ہے اس کا ذکر ہم انشاء اللہ مناسب موقع پر کریں گے۔

معترف کا مزنیہ کو جاننا شرط نہیں | اقبال جرم کے صحیح ہونے کے لیے معترف کا مزنیہ کو جاننا شرط نہیں ہے۔

میں اس عورت کو جاننا نہیں تو اس کا اقبال جرم صحیح مانا جائے گا اور اس پر حد جاری ہوگی لیکن شہادت کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے کہ گواہ مشہود بہ (مزنیہ) کو جانتا ہو۔ اگر گواہ کسی مرد کے خلاف گواہی دیں کہ اس نے ایک عورت کے ساتھ ارتکاب زنا کیا مگر ہم اس عورت کے بارے میں کچھ نہیں جانتے تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی مشہود علیہ (اس مرد) پر حد جاری ہوگی۔ دونوں صورتوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ معترف اپنے خلاف جب اعتراف کرتا ہے، بالخصوص زنا کے بارے میں تو اس کا اعتراف حقیقت حال پر مبنی ہوتا ہے چنانچہ اس کا اعتراف اس کی طرف سننے فی الواقع ارتکاب زنا کی اطلاع ہوتا ہے، صرف اتنا ہے کہ وہ اس عورت (مزنیہ) کے نام و نسب سے واقف نہیں اور اس سے کوئی شبہ برید نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس گواہ کی شہادت ظاہری حال پر مبنی ہوتی ہے نہ کہ حقیقت پر کیونکہ اس کا علم حقیقت تک پہنچنے سے قاصر ہوتا ہے لہذا گواہوں کا یہ کہنا کہ ہم اس عورت کو نہیں جانتے اس وجہ سے شبہ

کابا عث بند ہے کہ ممکن ہے وہ عورت اس کی منکوحہ ہو یا ایسی عورت ہو جس کے حلال یا ملکیت ہونے کے بارے میں اسے
مغالطہ ہو اور ہو۔ سوان دونوں صورتوں کا فرق ظاہر ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

عدم تقادم کی شرط واجب الحد جرم کے اعتراف کے صحیح ہونے کے لیے کیا عدم تقادم قیسے کو ہوئے زیادہ
عرضہ نہ گزرا ہو شرط ہے بعد قذف کے ضمن میں تو عدم تقادم شرط نہیں ہے کیونکہ جب اس
عد میں شہادت کے قبول ہونے کے لیے عدم تقادم شرط نہیں تو اقبال جرم کے صحیح ہونے کے لیے تو عدم تقادم بدرجہ اولیٰ شرط
نہ ہوگا۔ ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تو حد زنا کے بارے میں اقبال کے صحیح ہونے کے لیے عدم تقادم شرط نہیں ہے جب
کہ امام زفر رحمۃ اللہ کے نزدیک اقبال کے لیے بھی عدم تقادم کی حیثیت وہی ہے جو شہادت کے لیے ہے اقبال جرم اور شہاد
ت کے درمیان اس فرق کی وجہ ہمارے نزدیک یہ ہے کہ ایک مدت گزرنے کے بعد شہادت کو قبول کرنے میں جو چیز حائل ہے وہ ہے
تمت اور بغض و عناد کا امکان اور ایسا کوئی امکان اقبال جرم میں نہیں پایا جاتا اس لیے کہ اپنے ہی خلاف اعتراف کرنے والے
پر تمت لگنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا واجب الحد سر قذف کے اعتراف کا بھی یہی حکم ہے۔ حد شراب کے ضمن میں اعتراف جرم کے
لیے عدم تقادم شیخین کے نزدیک تو شرط ہے جب کہ امام محمد کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ اس اختلاف رائے کی وجہ یہ ہے
کہ شیخین کے نزدیک اقرار اور شہادت دونوں کے صحیح ہونے کے لیے منہ میں شراب کی بدبو کا باقی ہونا شرط ہے جو تقادم
کی صورت میں باقی نہیں رہتی اور امام محمد کے نزدیک بدبو کا باقی رہنا شرط نہیں ہے۔ اگر شراب کو پیئے زیادہ وقت بھی نہ
گزرنا ہو مگر منہ سے اس کی بدبو نہ آ رہی ہو تو اس حالت میں اعتراف جرم شیخین کے نزدیک تسلیم نہ کیا جائے گا جب کہ
امام محمد کا موقف اس کے برعکس ہے شیخین کے اس موقف کی وجہ یہ ہے کہ شراب نوشی کی حد قرآن و سنت سے ثابت نہیں
ہے بلکہ اس کا علم تو اجماع صحابہ کے ذریعے ہوا ہے اور اجماع صحابہ صرف حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے عمل سے
ہی واقع ہوا ہے اور شراب کی بدبو کے زائل ہونے کی صورت کے بارے میں حضرت عبداللہ بن مسعود کے کسی فتویٰ کا
کوئی ثبوت نہیں۔ چنانچہ روایت یہ ہے کہ ایک شخص اپنے بھتیجے کے ساتھ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی خدمت
میں حاضر ہوا جس نے آپ کے سامنے شراب نوشی کے جرم کا اعتراف کیا تو اس پر حضرت عبداللہ بن مسعود نے فرمایا تو اس
یتیم کا بیت براس پر ست ہے کہ نہ تو اس کی صفائی میں اس کی اچھی تربیت کی اور نہ ہی بلوغت کے زمانے میں اس کی پردہ
پوشی کی۔ پھر آپ رضی اللہ عنہ نے (پاس موجود لوگوں سے) فرمایا اسے بلاد جلاؤ، مجھوڑو اور اس کے منہ کی بو کو سونگھو اگر شراب
کی بدبو پاؤ تو اسے کوڑھے مارو (اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ) حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے بدبو پائے جانے کی
صورت میں حد جاری کرنے کا فتویٰ دیا تھا اور بدبو کی عدم موجودگی میں اجرائے حد کی بابت ان کا فتویٰ ثابت نہیں ہے۔
اور جب ان کا فتویٰ ثابت نہیں تو بدبو کے بغیر اجماع بھی واقع نہ ہوا لہذا بدبو کے بغیر حد واجب نہ ہوگی، اس لیے کہ حد واجب
ہونا تو اجماع سے ثابت ہے اور بدبو کی عدم موجودگی میں وجوب حد پر اجماع موجود نہیں ہے۔ بدبو کا اعتبار تو اس صورت
میں ہوگا جب شراب نوشی کا مجرم مدہوش نہ ہو اور اگر وہ مدہوش ہو تو پھر بدبو کا اعتبار نہ کیا جائے گا، کیونکہ شراب نوشی
کو ثابت کرنے کے لیے مدہوشی بدبو کی بہ نسبت قویٰ دلیل ہے۔ چنانچہ اگر شراب نوشی کے مجرم کو کسی دور دراز مقام سے
لایا جائے اور شراب کی بدبو اتنی دور سے آنے کے بعد عام طور پر باقی نہ رہتی ہو تو مجرم پر حد جاری کی جائے گی خواہ اس وقت
اس کے منہ میں بدبو نہ بھی موجود ہو اس لیے کہ یہ عذر کا موقع ہے یعنی بدبو کے موجود نہ ہونے کا سبب موجود ہے کہ وہ
دور دراز سے لایا گیا ہے) لہذا اس صورت میں بدبو کے موجود ہونے یا نہ ہونے کا لحاظ نہیں کیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

معتزف کو مالنا اور کرید کرید کر سوالات پوچھنا اگر کوئی شخص قاضی کے سامنے جرم زنا کا اعتراف کرے تو

دوسری اور تیسری مرتبہ بھی قاضی ایسا ہی کرے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کے ساتھ ایسا ہی کیا تھا اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اسی قسم کی روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا "اعتراف کرنے والوں کو بھگادیا کرو اور اعتراف کرنے والوں سے یہاں مراد ہے جرم زنا کا اعتراف کرنے والے جب مجرم چار بار اقبال جرم کر لے تو پھر قاضی اس کے حال پر غور کرے کہ آیا وہ صحیح العقل ہے یا اس کی عقل میں کوئی قور سے ایسے ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ماعز رضی اللہ عنہ سے ارشاد فرمایا تھا کہ تیری عقل میں کوئی قور ہے یا تو پاگل ہو گیا ہے۔ پھر آپؐ نے حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کے قبیلے کی طرف آدمی بھیج کر ان کی حالت معلوم کروائی، جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ وہ صحیح العقل ہیں تو پھر آپؐ نے ان سے زنا کی مابیت، اس کی کیفیت، ارتکاب زنا کی جگہ اور مزینہ کے بارے میں دریافت فرمایا، جیسا کہ ہم شہادت کی ذیل میں حدیث بیان کر چکے ہیں۔ قاضی معتزف سے وقوعہ کے وقت کے بارے میں سوال نہ کرے کیونکہ وقت کے بارے میں سوال تو تقادم کے امکان کے پیش نظر کیا جاتا ہے اور اقرار کی صورت میں تقادم (غیر معتبر ہے) اگرچہ شہادت کے باب میں یہ (تقادم) عیب ہے۔ وقوعہ کے وقت کی بابت سوال کرنا جائز بھی ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس نے صغیر سنی میں اس جرم کا ارتکاب کیا ہو۔ جب مجرم ان سب سوالوں کے واضح جواب دے چکے تو پھر قاضی اس سے پوچھے کہ آیا وہ محسن ہے کیونکہ جرم زنا کی سزا محسن اور غیر محسن کے لیے مختلف ہوتی ہے۔ اگر مجرم کہے کہ وہ محسن ہے تو قاضی اس سے دریافت کرے کہ محسن کسے کہتے ہیں کیونکہ محسن اسے کہتے ہیں جس میں چند شرائط اکٹھی پائی جائیں اور ہر کس و نا کس ان شرائط کو پورا کرنے کی قدرت نہیں رکھتا۔ جب اس بارے میں بھی مجرم وضاحت نہ کر دے تو قاضی اسے سنگسار کرنے کا حکم جاری کر دے۔

قاضی کے ذاتی علم کی بنیاد پر جرم کا اثبات اگر تکاب جرم کے بارے میں قاضی کے ذاتی علم کی بنیاد پر زنا، شراب، نشہ اور سرقہ کی حدود ثابت نہیں ہو سکتیں اور نہ ہی وہ اپنے ذاتی علم کی بنیاد پر کسی قسم کا کوئی فیصلہ صادر کرے تاہم وہ مال کے حق میں سرقہ کے مقدمہ کا فیصلہ کر سکتا ہے کیونکہ قاضی اموال کے حق میں اپنی معلومات کی بنیاد پر فیصلہ کرنے کا مجاز ہے چاہے یہ معلومات اس کے زمانہ قضاء (Tenure

اور علاقہ قضاء Area of Jurisdiction میں اسے حاصل ہوئی ہوں یا ان کے باہر، اس بارے میں ہمارے ائمہ کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا، اور چاہے اسے یہ معلومات کچشم خود دیکھنے سے حاصل ہوئی ہوں یعنی یہ کہ اس نے کسی شخص کو زنا، شراب نوشی یا سرقہ کا مرتکب ہوتے دیکھا ہو یا اپنی مجلس، جس میں وہ لوگوں کے مابین فیصلے چکاتا ہے، کے سوا کسی اور مجلس میں مجرم کو اقرار کرتے ہوئے سنا ہو۔ اگر مجرم مجلس قضاء (عدالت کی کچھری) میں اقبال جرم کرے تو مجرم کو اس جرم کی پاداش میں سزا دینا قاضی پر لازم ہے جس کا اس نے اعتراف کیا ہے کیونکہ اس صورت میں بھی اگر قاضی اس کے اعتراف کو قبول نہ کرے تو پھر وہ اس بات کا محتاج ہو گا کہ ہر جرم کے اعتراف پر گواہ ہونے کے لیے اس کے ساتھ ایک جماعت موجود رہے، جب کہ اجماع امت اس کے برخلاف ہے۔

واللہ تعالیٰ اعلم۔

زمانہ قضاء اور علاقہ قضاء کے اندر حاصل ہونے والے ذاتی علم کی بنیاد پر تہمت کا جرم ثابت ہو جائے گا جیسے کہ قصاص اور جلد حقوق (العیاذ) اور اموال کے بارے میں ہوتا ہے۔ اس بارے میں ہمارے ائمہ سے دور میان

کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا البتہ ایسے ذاتی علم کی بنیاد پر جرم تہمت کے ثابت ہونے کے بارے میں اثمہ کے مابین اختلاف رائے پایا جاتا ہے جو زمانہ قضاء اور علاقہ قضاء کے اندر حاصل نہ ہوا ہو۔ ہم نے یہ سارے مسائل دلائل سمیت کتاب آداب القاضی میں بیان کر دیے ہیں۔

اگر مدعی علیہ حلف اٹھانے سے انکار کرے تو اس کے اس انکار کی بنا پر سرقہ کی حثابت نہیں ہوگا، البتہ اس بنا پر قاضی مال کے حق میں (یعنی مال کی واپسی یا تادان کا) فیصلہ جاری کر دے گا کیونکہ حلف اٹھانے سے انکار یا تو بدل (جرم کا معاوضہ) ہے یا پھر ایسا اقبال ہے جس میں عدم (یعنی اقبال کے نہ ہونے) کا شبہ پایا جاتا ہے، لیکن حد نہ تو بدل کی متحمل ہو سکتی ہے اور نہ ہی شبہ کے ساتھ ثابت ہو سکتی ہے جب کہ مال بدل کا متحمل ہو سکتا ہے اور شبہ کے باوجود ثابت ہو جاتا ہے۔

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ شہادت اور اقبال کی بناء پر ثبات حد

اثبات حد کے لئے نالش کی شرط اس کے لئے نالش Action شرط ہے یا نہیں، اس بارے میں تو کوئی اختلاف نہیں کہ حد زنا اور حد شراب نوشی کے ضمن میں تو نالش شرط نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں حدیں تو خالص حق الہی ہیں اور جو حدود خالص اللہ تعالیٰ کے حقوق ہیں ان کے اثبات کے لئے نالش شرط نہیں ہوتی اس لیے کہ ایسی حدود تو اللہ تعالیٰ کی رضا جوئی کے لیے قائم کی جاتی ہیں لہذا ان کا اثبات بندے کی نالش پر منحصر نہیں ہے۔ اس مسئلے میں بھی (ہم فقہاء کے مابین) کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ شہادت کے ذریعے حد سرقہ کے اثبات کے لئے نالش شرط ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ حد سرقہ بھی خالص حق الہی ہے مگر یہ حق بدوں اس کے ثابت نہیں ہوتا کہ چرایا ہو مال (مسروق) اس شخص (مسروق منہ) کی ملکیت ہو جس کے ہاں سے وہ چرایا گیا ہے اور ملکیت نالش کے بغیر ظاہر نہیں ہوتی۔ اقبال جرم کے ذریعے حد سرقہ کے اثبات کے لئے نالش کی شرط ہونے کے مسئلے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے جس کا ذکر ہم کتاب السرقہ میں کریں گے۔ اس مسئلے میں کوئی اختلاف نہیں کہ حد قذف کے اثبات کے لیے، چاہے وہ شہادت کے ذریعے ہو یا اعتراف سے، نالش شرط ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک تو نالش اس لیے شرط ہے کہ حد قذف خالص بندے کا حق ہے، لہذا دیگر جملہ حقوق کی طرح حد قذف کے اثبات کے لیے بھی نالش شرط ہے۔ ہمارے (احناف) کے نزدیک اگرچہ حد قذف میں غالب تو اللہ ہی کا حق ہے مگر اس میں بندے کا بھی حق ہے کیونکہ بندہ حد قذف سے بایں طور مستفید ہوتا ہے کہ اس کا دامن عزت و اعدا رہنے سے محفوظ ہو جاتا ہے، چنانچہ اس اعتبار سے حد قذف کے اثبات کے لیے نالش شرط ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ حد قذف کا اثبات چاہے شہادت سے ہو یا اقرار سے نالش شرط ہے تو اب ان دو موضوعات پر گفتگو کی جائے گی، اول، دعویٰ اور نالش سے متعلق احکام، دوم، نالش کرنے کا حق کے حاصل سے اور کے حاصل نہیں ہے۔

حد قذف کے دعوے اور نالش سے متعلق احکام جہاں تک موضوع اول کا تعلق ہے، ہماری رائے یہ ہے، ولا قوۃ الا باللہ تعالیٰ، کہ مقذوف

جس پر بتان لگایا گیا ہو کہ حق میں بہتر یہی ہے کہ قانونی چارہ جوئی (نالش) سے دستکش ہو جائے کیونکہ اس سے برائی پھیلے گی (کچھڑا پھیلے گا) اور شریعت نے اسے ترک کرنے کی ترغیب دی ہے۔ اسی طرح معاف کر دینا اور اجرائے حد کے مطالبے سے دستکش ہونا فضیلت اور کرامت و بھلائی شرافت اور عزت داری کے باب سے ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، **وَإِنْ تَعَفُّوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ**، یعنی رد اور اگر تم معاف کر دو تو یہ بات تقویٰ کے قریب تر ہے۔ اسی طرح اللہ تبارک و تعالیٰ کا فرمان ہے، **وَلَا تَتَّبِعُوا الْفُضْلَ بَيْنَكُمْ**، یعنی اور تم آپس میں بھلائی کو فراموش

نہ کرنا، اگر مقدمات عدالت میں نالاش کرے تو قاضی کے لیے یہ بات مستحسن ہے کہ گواہوں کے آنے سے پہلے پہلے مدعی سے کہے کہ قانونی چارہ جوئی سے اجتناب کر دو کیونکہ شریعت نے اسے پردہ پوشی اور غور و فکر کی ترغیب دی ہے۔ یہ سب کچھ مستحسن ہے۔ اگر مقدمات قانونی چارہ جوئی سے دستکش نہ ہو اور دعویٰ کرے کہ قاذف بہ تہمت لگالے

مدعی علیہ سے قسم لینے کا مسئلہ | دالے ہئے اس پر یہ تہمت لگائی ہے اور قاذف اس کے دعوے کو تسلیم کرنے سے انکار کرے اور مدعی کے پاس اثبات دعویٰ کے لیے گواہ نہ ہوں چنانچہ وہ مطالبہ کرے کہ مدعی علیہ اللہ تعالیٰ کی قسم کھائے کہ اس نے یہ تہمت اس پر نہیں لگائی تھی تو اس صورت میں کیا مدعی علیہ سے قسم لی جائے؟ علامہ کوٹلی نے ذکر کیا ہے کہ ہمارے ائمہ فقہاء کے مسلک کی رو سے قسم نہیں لی جائے گی برخلاف امام شافعی رحمہ اللہ کے مسلک کے۔ ادب القاضی میں مذکور ہے کہ ظاہر الروایۃ کی رو سے ہمارے ائمہ کا مسلک یہ ہے کہ اس سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس پر حد نافذ کرنے کا حکم جاری کیا جائے بعض علماء کی رائے یہ ہے کہ اس سے قسم لی جائے لیکن اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس پر تعزیر نافذ کرنے کا فیصلہ صادر کیا جائے نہ کہ حد کا۔ ان تمام اقوال کا مرجع ایک اصول ہے اور دو ماحول یہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک حد قذف خالص بندے کا حق ہے لہذا جیسے دیگر جملہ حقوق العباد میں ہوتا ہے حد قذف کے ضمن میں بھی مدعی علیہ سے قسم کھانے کا مطالبہ کرنا روا ہے۔ اس کے برعکس ہمارے ائمہ کے نزدیک اصول یہ ہے کہ حد قذف میں اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور بندے کا بھی چنانچہ علمائے احناف میں سے جن کی رائے یہ ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم سے انکار کرے تو اسے حد مارنے کا حکم جاری کیا جائے انہوں نے یہ رائے حد قذف میں بندے کا جو حق ہے اس کے پیش نظر قائم کی ہے۔

(ان میں سے جن علماء نے یہ رائے دی ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لی جائے لیکن قسم سے انکار کی صورت میں اس پر حد کے بجائے تعزیر نافذ کرنے کا حکم جاری کیا جائے انہوں نے حد قذف میں جو اللہ کا حق ہے اس کا اعتبار کرتے ہوئے یہ رائے قائم کی ہے چنانچہ انہوں نے اس حق کو قسم کے ضمن میں تعزیر سے وابستہ کر دیا اور جن کی رائے یہ ہے کہ مدعی علیہ سے قسم ہرگز نہ لی جائے تو انہوں نے حد قذف میں حق الہی کو ملحوظ رکھا ہے کیونکہ اس میں غالب حق اللہ ہی کا ہے، لہذا انہوں نے اسے ان جملہ حقوق سے ملحق کر دیا جو خالصتہً اللہ تعالیٰ کے ہیں۔ جامع قول یہ ہے کہ مدعی علیہ سے قسم کھانے کا جو مطالبہ کیا جاتا ہے اس سے مقصود تو نکول (قسم کھانے سے انکار) ہے اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نکول بدل ہے اور حد (کے اثبات) میں بدل کی کوئی گنجائش نہیں جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک نکول ایک ایسا اقرار ہے جس میں عدم (معدم ہونے) کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ واضح اقرار نہیں ہے بلکہ سکوت کے طریقے پر اقرار (اقرار سکوتی) ہے لہذا اس میں شبہ عدم پایا جاتا ہے اور حد کسی ایسی دلیل سے ثابت نہیں ہوتی جس میں شبہ عدم موجود ہو۔ جن علماء کی یہ رائے ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو قاضی اس پر تعزیر نافذ کرنے کا حکم جاری کرے نہ کہ حد کا تو اس رائے میں قسم کے مطالبے کی بات حد قذف میں بندے کے حق کو ملحوظ رکھ کر کی گئی ہے، جیسا کہ تعزیرات میں ہوتا ہے (جو بندے کی حق تلفی پر عائد ہوتی ہیں) اور قسم سے انکار کی صورت میں حد نافذ نہ کرنے کی جو بات کی گئی ہے تو وہ حد قذف میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا جو حق ہوتا ہے اس کے پیش نظر کی گئی ہے، جیسا کہ دیگر جملہ حدود میں ہوتا ہے۔ اس طرح کا حکم جائز ہے، جیسا کہ حد سرقہ کے ضمن میں ہوتا ہے، کہ اس میں مدعی علیہ سے قسم کھانے کا مطالبہ روا ہے اور قسم سے انکار کی صورت میں اس پر حد نافذ کرنے کا حکم جاری نہیں کیا جاتا لیکن مال (کی واپسی یا تاراج) کا حکم جاری کیا جاتا ہے (اور تاراج

تقریر ہے) اور جیسے کہ صاحبینؒ کی عضو جسمانی (ہاتھ، پاؤں وغیرہ) اور جان کے قصاص کے بارے میں معروف رائے ہے کہ مدعی علیہ سے قسم لی جائے اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کے خلاف قصاص (عضو کے بدلے عضو، جان کے بدلے جان) نہیں بلکہ دیت (آدانہ) (compensation) کا فیصلہ جاری کیا جائے۔

مدعی علیہ سے ضامن لینے یا اسے مجبوس کرنے کا مسئلہ | اگر مدعی کہے کہ مدعی علیہ کی تمت پر اسی شہر میں میرے گواہ موجود ہیں تو مجلس عدالت

کے برخاست ہونے تک مدعی علیہ کو مجبوس رکھا جائے اور مجبوس رکھنے سے مراد یہ ہے کہ مدعی سے کہا جائے کہ تا برخاست عدالت مدعی علیہ کے ساتھ لگا رہے۔ اگر اس وقت کے اندر اندر مدعی اپنے گواہوں کو عدالت میں پیش کر دے (تو ان کی سماعت کر کے فیصلہ جاری کیا جائے) وگرنہ مدعی علیہ کو جانے دیا جائے۔ مدعی علیہ سے اس کا ذاتی ضامن نہیں لیا جائے گا، یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے ہے، جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ضامن لیا جائے گا۔ اس اختلاف رائے کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی رائے میں حدود کے ضمن میں ضمانت جائز نہیں ہے۔ چنانچہ کتاب (امام محمدؒ کی المبسوط) میں امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول مذکور ہے کہ لا کفالة فی حد ولا قصاص یعنی حد اور قصاص میں کوئی ضمانت نہیں۔ صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ تین دن تک کے لئے ضمانت لی جاسکتی ہے۔ جصاصؒ نے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ حدود اور قصاص میں مدعی علیہ کو ضامن دینے پر مجبور نہ کیا جائے گا، اگر وہ از خود رضا کارانہ طور پر ضامن دے تو یہ بالاجماع جائز ہے۔ کتاب میں مذکور قول کا ظاہر معنی تو یہی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک حدود و قصاص میں ضامن لینا قطعی طور پر جائز نہیں (یعنی نہ جبراً اور نہ ہی رضا کارانہ طور پر) کیونکہ کلمہ نفی (یعنی لا) حیاً فعال شرعیہ پر داخل ہوتا ہے تو اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ وہ فعل مطلقاً اور قطعاً جائز نہیں، جیسے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کہ اس ارشاد گرامی میں کلمہ نفی (لا) کا مفہوم ہے: لَا صَلَوةَ إِلَّا بِطَهْوٍ وَلَا نِكَاحَ إِلَّا بِشَوْوِدٍ، یعنی روپاکی کے بغیر کوئی ناز نہیں اور گواہوں کے بغیر کوئی نکاح نہیں۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ حدود میں جب مجبوس کرنا جائز ہے تو ضامن لینا بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ ملزم کی حاضری کو یقینی بنانے کا مقصد ضامن کی بہ نسبت قید کرنے سے بہتر طور پر حاصل ہوتا ہے اگر قید کرنا جائز ہے تو ضامن لینا بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ مٹھرا۔ امام ابو حنیفہؒ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ضامن لینے کو مشروع (شرعییت میں جائز) کرنے کا مقصد یہ ہے کہ ملزم کی عدالت میں حاضری کو یقینی بنایا جائے جب کہ حدود کی بنیاد موقوف کرنے اور اسقاط پر ہے چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے: إِذَا سَرَّوُا الْحُكْمَ وَجَمَّ مَا اسْتَطَعْتُمْ، یعنی، جہاں تک ہو سکے حدود کو دفع (موقوف) کیا کرو، لہذا ضامن لے کر ملزم کی حاضری کو یقینی بنانا مناسب نہیں ہے۔ مجبوس کرنے کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ الزام کی بناء پر مجبوس کرنا مشروع ہے۔ ایک حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ایک آدمی کو الزام کی بناء پر مجبوس کرنے کا حکم فرمایا تھا۔ مسئلہ زیر بحث میں، مدعی کے یہ کہنے سے کہ اسی شہر میں اس کے گواہ حاضر ہیں الزام تو موجود ہے اس لیے مجبوس کرنا جائز ہے۔ اگر مدعی دو گواہ عدالت میں پیش کر دے جنہیں قاضی نہ جانتا ہو یعنی ان کی عدالت (ثقاہت) معلوم نہ ہو (یعنی دونوں گواہ مستور الحال ہوں) اس صورت میں تو بلا اختلاف مدعی علیہ کو مجبوس کیا جائے گا اور اس سے ضامن نہیں لیا جائے گا۔ اگر مدعی

ایک عادل گواہ قائم کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مدعی علیہ کو مجبوس کیا جائے گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک اسے مجبوس نہیں کیا جائے گا بلکہ اس سے ضامن لیا جائے گا۔ صاحبینؒ کی دلیل یہ ہے کہ ایک گواہ کی گواہی سے حق ثابت نہیں ہوتا خواہ وہ گواہ عادل ہی ہو اس لیے اسے مجبوس کس بنا پر کیا جائے گا۔ دو گواہوں کی صورت مختلف ہے کیونکہ اثبات حق کا سبب موجود ہے اور وہ ہے گواہوں کے نصاب کا پورا ہونا۔ البتہ گواہوں کی عدالت میں توقف کی وجہ سے اثبات حق میں بھی توقف پیدا ہو گیا ہے جس سے شبہ ثابت ہو گیا، لہذا مدعی علیہ کو مجبوس کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ ایک گواہ کی گواہی سے اگرچہ حق تو واجب نہیں ہوتا لیکن یہ الزام کا موجب تو بنتا ہے اور ملزم کو مجبوس کرنا جائز ہے۔ اگر مدعی یہ کہے کہ اس کے پاس گواہ نہیں ہیں یا گواہ تو ہیں مگر غائب یا شہر سے باہر ہیں تو بالا جماع مدعی علیہ کو مجبوس نہیں کیا جائے گا کیونکہ الزام معدوم ہے۔

اگر مقذوف کے حق میں قذف پر گواہیاں قائم ہو جائیں یا قاذف خود ہی قذف کا اقرار کر لے تب قاضی قاذف سے کہے گا کہ وہ اپنی لگائی ہوئی قذف کی صحت پر گواہ قائم کرے۔ اگر اس کے چار گواہ اس امر کی گواہی دے دیں کہ انہوں نے مقذوف کو ارتکاب زنا کرتے ہوئے اپنی آنکھوں سے دیکھا تھا یا یہ کہ مقذوف نے ان کے سامنے ارتکاب زنا کا اقبال کیا تھا، قاذف سے حد قذف ساقط ہو جائے گی اور مقذوف پر حد زنا جاری کی جائے گی۔ اگر قاذف گواہ قائم کرنے سے قاصر رہے تو اس پر حد قذف نافذ کی جائے گی، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کے بموجب کہ: **وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ الْمُحْسَنَاتِ ثَمَرًا لَمْ يَأْتُوا بِآرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَخُلِدُوا فِي الْغُبَاتِ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ** یعنی ”اور جو لوگ پاکدامن عورتوں پر بتان لگائیں پھر چار گواہ نہ لائیں تو انہیں اسی کوڑے مارو“ اگر قاذف یہ کہہ کر قاضی سے مہلت کی درخواست کرے کہ میرے گواہ غائب ہیں یا شہر سے باہر ہیں تو قاضی اسے مہلت نہ دے اور اگر یہ کہے کہ میرے گواہ شہر میں موجود ہیں تو اسے تاہر فاست عدالت کی مہلت دے دی جائے اور مقذوف اس کے ساتھ لگا رہے۔ قاذف سے کہا جائے کہ کسی کو اپنے گواہوں کے پاس بھیجو اور انہیں عدالت میں پیش کرو۔ اس سے اس کی ذات کا ضامن نہ لیا جائے۔ یہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی رائے ہے۔ جبکہ صاحبینؒ کی رائے یہ ہے کہ اسے دو یا تین دن کی مہلت دی جائے اور اس سے ضامن لے لیا جائے (یعنی ضمانت پر رہا کر کے دو یا تین دن کی مہلت دیدی جائے)۔ صاحبینؒ کا استدلال یہ ہے کہ ایسا ہونا ممکن ہے کہ وہ اپنی اس بات میں سچا ہو کہ اس کے اسی شہر میں گواہ موجود ہیں اور شاید اس کے لیے یہ ممکن نہ ہو کہ اپنے گواہوں کو اسی وقت حاضر عدالت کر سکے چنانچہ اگلی مجلس عدالت تک مہلت کے اسے واقعی ضرورت ہے۔ اس سے ضامن لینے کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کا حق ضائع نہ ہو جائے (یعنی مدعی علیہ مہلت لے کر فرار نہ ہو جائے، جس سے مدعی کا حق ضائع ہو جائے)۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دوسری مجلس عدالت کے اختتام تک کی مہلت کا مطلب اثبات حد کے بعد اس کے اجراء میں رکاوٹ ڈالنا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ البتہ اسی مجلس عدالت کے برخاست ہونے تک مہلت کو مؤخر کرنے کی بات جدا ہے کیونکہ اس قدر تاخیر نہ تو مہلت شمار ہوتی ہے اور نہ ہی اثبات حد کے بعد اس کے قضا میں رکاوٹ ڈالنے کے مترادف ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر مدعی علیہ دعویٰ کرے کہ اسی شہر میں اس کے گواہ موجود ہیں مگر اس کے پاس ایسا کوئی آدمی نہ ہو جسے وہ اپنے گواہوں کو بلوانے کے لیے بھیج سکے تو اس صورت میں قاضی اس کے ہمراہ پولیس کا سپاہی بھیجے گا جو اس کی حفاظت پر مامور ہو گا اور جہاں اس کے ساتھ لگا رہے گا تاکہ وہ بھاگ نہ جائے۔ اگر وہ

گواہ پیش نہ کر سکے تو اسے قذف کی حد جاری جائے گی۔

دوران سزا شہادت قائم ہونے کا مسئلہ | اگر کچھ کوڑے لگنے کے بعد قاذف اپنی قذف کی صداقت

اس کے گواہ عدالت میں حاضر ہو کر گواہی دینا چاہیں) تو اس کے گواہوں کی شہادت کو قبول کر لیا جائے گا اور بقیہ کوڑوں کی سزا موقوف کر دی جائے گی۔ وہ مردود الشہادت (جس کی شہادت قابل قبول نہ ہو) نہ ہوگا اور مقذوف پر حد زنا جاری کر دی جائے گی، بالکل ویسے ہی جیسے اس صورت میں کہ جب کوڑے لگنے سے پہلے گواہ قائم کرنے پر کیا جاتا ہے۔ اگر حد پوری نافذ ہو جائے (یعنی اسی کوڑے لگ جائیں) پھر وہ مقذوف کا ترکہ زنا پر گواہ قائم کر دے تو اس کے گواہوں کی شہادت کو قبول کیا جائے گا اور شہادت کو قبول کرنے کا اثر اس شکل میں ظاہر ہوگا کہ قاذف مقبول الشہادت ہو جائے گا (یعنی اس کی شہادت آئندہ قابل قبول ہو کرے گی جبکہ حد قذف کا سزا یاب ہمیشہ کے لئے مردود الشہادت ہو جاتا ہے) اور یہ کہ وہ مردود الشہادت نہ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ وہ درحقیقت حد قذف کا سزا یاب نہیں ہے کیونکہ یہ ثابت ہو گیا ہے کہ مقذوف محسن نہیں ہے اس لیے کہ زنا سے محفوظ ہونا محسن ہونے کی شرائط میں سے ایک شرط ہے اور مقذوف کا مرتکب زنا ہونا گواہوں کی شہادت سے ثابت ہو چکا ہے لہذا قاذف مردود الشہادت نہ ہوا۔ لیکن اس کے گواہوں کی شہادت کے قبول کئے جانے کا اثر بائیں طور ظاہر نہ ہوگا کہ مقذوف پر حد زنا نافذ کی جائے کیونکہ قاذف پر حد قذف کے نفاذ Execution سے قذف کا معنی تو ثابت Establish ہو چکا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص پر تہمت لگائے یا اس طور کہ وہ اسے کہے اسے زانیہ کے بیٹے پھر قاذف یہ دعویٰ کرے کہ مقذوف کی ماں لونڈی یا نصرانی ہے اور مقذوف کہے کہ اس کی ماں آزاد یا مسلمان ہے تو قاذف کی بات تسلیم کی جائے گی اور آزاد یا مسلمان ثابت کرنے کا بار مقذوف پر ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی ذات پر تہمت لگائے (یعنی اسے مرتکب زنا بتائے) پھر قاذف دعویٰ کرے کہ مقذوف غلام ہے تو قاذف کا دعویٰ تسلیم کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر قاذف کہے کہ میں غلام کے لیے حد کی بومقدار مقرر ہے (چالیس کوڑے) اس کا سزا دار ہوں اور مقذوف کہے کہ تو آزاد ہے تو قاذف کی بات مانی جائے گی کیونکہ اگرچہ ظاہر بات آزادی اور اسلام ہی ہے کیونکہ دارالاسلام (اسلامی مملکت) دارالاحرار (آزاد لوگوں کی مملکت) ہی ہوتا ہے مگر ظاہر حال کسی دوسرے پر حیر کرنے کے لیے وجہ جواز نہیں بن سکتا۔ لہذا شہادت پیش کرنا ناگزیر ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی ماں پر تہمت لگائے اور قاضی جانتا ہو کہ مقذوف کی ماں آزاد اور مسلمان ہے تو قاذف پر حد قذف نافذ کر دے گا کیونکہ حریت اور اسلام شہادت سے ثابت ہوتے ہیں اور قاضی کا ذاتی علم شہادت سے بہتر ہے، کیونکہ اسے شہادت پر توقیت حاصل ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حریت اور اسلام احسان کی شرطوں میں شامل ہیں اور خود احسان حد قذف کے واجب ہونے کی شرط ہے اور قاضی حد قذف کے موجب سبب (یعنی قذف) کے حکم کی بنیاد پر حکم جاری کر نیکا اگر مجاز ہے تو حد قذف

کے وجوب کی شرط (یعنی احسان) کے علم کی بناء پر حکم جاری کرنے کا بدرجہ اولیٰ مجاز ہے۔ اگر قاضی کو معلوم نہ ہو کہ اس کی ماں آزاد اور مسلمان ہے تو اس صورت میں وہ قاذف کو جیل میں محبوس کر دے تا آنکہ مقذوف (اس امر پر) گواہ لے آئے کہ اس کی ماں آزاد اور مسلمان ہے، اس لیے کہ اس کی طرف سے قذف تو ثابت ہو گئی ہے اور وہ مستوجب سزا ہے، خواہ مقذوف کی ماں آزاد ہو یا لونڈی، لہذا محبوس کر کے اس کے بارے میں وثوق حاصل کر لینا جائز ہے۔ اگر وہ اپنے گواہ قائم نہ کر سکے تو قاضی مدعی علیہ سے ضامن لے لے (اور اسے رہا کر دے)۔ یہ امام ابو یوسف کا مسلک ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مسلک میں اس سے ضامن نہیں لیا جائے گا، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، اور نہ ہی قاضی اس پر تعزیر نافذ کرنے کا حکم جاری کرے گا کیونکہ قاضی کی طرف سے تعزیر کا فیصلہ مقذوف کے احسان کو باطل کرنے سے جاری ہوگا (یعنی مقذوف کو محسن نہ مان کر) اس لیے کہ محسن پر قذف لگانے سے حدود واجب ہوتی ہے نہ کہ تعزیر اور کسی کے احسان کا بطلان کر کے فیصلہ صادر کرنا جائز نہیں ہے۔

قذف کی جگہ اور وقت کے بارے میں گواہوں کا اختلاف

اگر دو گواہ تہمت کی گواہی دیں اور تہمت کی جگہ اور وقت کے بارے میں ان دونوں کے مابین اختلاف پایا جائے یعنی ایک گواہ شہادت دے کہ قاذف نے فلاں جگہ پر تہمت لگائی اور دوسرا گواہ کسی دوسری جگہ پر تہمت لگانے کی گواہی دے یا ایک گواہ کہے کہ اس نے جمعرات کے روز تہمت لگائی اور دوسرا گواہ کہے کہ جمعہ کے دن تہمت لگائی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک ان گواہوں کی شہادت قبول کر لی جائے گی اور قاذف پر حد واجب ہو جائے گی جب کہ صاحبین کے نزدیک ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ دونوں گواہوں نے دو مختلف تہمتوں کی گواہی دی ہے کیونکہ دو مختلف جگہوں اور وقتوں پر لگائی جانے والی تہمت دو مختلف تہمتیں ہیں۔ چنانچہ ہر دو گواہ نے الگ الگ تہمت بتائی ہے اور کسی ایک تہمت پر دو گواہ قائم نہیں ہوئے لہذا یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ قاذف نے تہمت لگائی ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ جگہ اور وقت کے مختلف ہونے سے لازم نہیں آتا کہ تہمت بھی مختلف ہو جائے کیونکہ اس بات کا امکان ہے کہ قاذف نے ایک ہی تہمت کا دو مختلف جگہوں اور وقتوں پر تکرار کیا ہو کیونکہ تہمت باب کلام سے ہے اور کلام میں تکرار اور احادے کا احتمال ہوتا ہے اور قول کمرہ پر وہی حکم لگتا ہے جو قول اقل پر لگتا ہے، اگرچہ فی الواقع وہ ایک الگ قول ہوتا ہے۔ لہذا مسئلہ زیر بحث میں تہمت ایک ہی ہے اور اس پر دو گواہوں کی شہادت قائم ہو گئی ہے۔

انشائے قذف اور اقرار قذف کا اختلاف

اگر دو گواہ تہمت کی جگہ اور وقت کے بارے میں تو متفق ہوں مگر ایک گواہ انشاءے قذف کی شہادت دے اور دوسرا قذف کے اقرار کی یعنی ایک گواہ شہادت دے کہ مدعی علیہ نے اس جگہ جمعہ کے روز مدعی پر یہ تہمت لگائی تھی اور دوسرا گواہ شہادت دے کہ اس نے اس جگہ (وہی جگہ جس کا پہلے گواہ نے ذکر کیا تھا) اور جمعہ کے دن اس پر یہ تہمت لگانے کا اقرار کیا تھا تو از روئے استحسان ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور مدعی علیہ پر حد قذف واجب نہیں ہوگی، اس پر سب ائمہ کا اجماع ہے، جبکہ قیاس چاہتا ہے کہ شہادت قبول کر لی جائے اور مدعی علیہ پر حد نافذ کر دی جائے۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ دو گواہوں کے اس اختلاف سے کہ ایک انشاءے قذف کی شہادت دے اور دوسرا اقرار قذف کی، قذف کا مختلف ہونا لازم نہیں آتا۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر ایک گواہ انشاءے بیع کی شہادت دے اور دوسرا بیع کے اقرار کی تو ان کی گواہی قبول کر لی جاتی

ہے۔ استحسان والی رائے کی وجہ یہ ہے کہ انشاء اور اقرار فی الواقع دو مختلف امور ہیں کیونکہ انشاء کا معنی ہے کوئی ایسا معاملہ وجود میں لانا (To originate) جو پہلے موجود نہیں جبکہ اقرار ایسے امر کی اطلاع ہے جو پہلے سے موجود ہے، لہذا انشاء اور اقرار فی الحقیقت دو مختلف چیزیں ہیں۔ چنانچہ مشہود بہ (جس امر کی شہادت دی گئی ہے۔ یعنی تہمت) دو مختلف امور ہو گئے ہیں (یعنی دو مختلف تہمتیں ہیں) اور کسی ایک مشہود بہ پر دو گواہ قائم نہیں لہذا شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ میرے ساتھ تمہاری شادی ہونے سے قبل تو نے زنا کاری کی تو اس شخص پر لعان واجب ہوگا نہ کہ حد قذف۔ اور اگر وہ اپنی بیوی سے کہے کہ میں نے تیرے ساتھ شادی کرنے سے قبل تجھ پر مرتکب زنا ہونے کی تہمت لگائی تھی تو اس پر حد قذف عائد ہوگی نہ کہ لعان۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا یہ قول کہ تو نے زنا کاری کی انشاء ہے قذف ہے چنانچہ وہ زمانہ حال میں اس پر قذف لگا رہا ہے اور حال میں وہ اس کی بیوی ہے اور شوہر کا اپنی بیوی پر تہمت لگانا لعان کا موجب بنتا ہے نہ کہ حد قذف کا۔ اس کا یہ کہنا کہ میں نے تجھ پر زنا کاری کی تہمت لگائی تھی یہ اس کی طرف سے شادی سے پہلے تہمت لگانے کا اعتراف ہے جب کہ وہ ایک اجنبی عورت تھی اور اجنبی عورت پر تہمت لگانے سے حد قذف واجب ہوتی ہے نہ کہ لعان، واللہ سبحانہ و تعالیٰ۔

قذف کے خلاف نالش کا حق کسے ہے | جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ نالش کا حق کسے ہے اور کسے نہیں ہے، اس سلسلے میں ہمارا موقف

یہ ہے، ولا قوۃ الا باللہ تعالیٰ، کہ مقذوف دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو قذف کے وقت وہ زندہ ہوگا یا پھر وفات یافتہ۔ اگر مقذوف زندہ ہو تو سوائے اس کے کسی دوسرے شخص کو نالش کا حق نہیں، خواہ وہ دوسرا شخص مقذوف کا بیٹا یا باپ ہو اور چاہے مقذوف حاضر ہو یا غائب۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر مقذوف بوقت قذف زندہ ہے تو ظاہری اور حقیقی دونوں اعتبار سے وہی مقذوف ہے کیونکہ بٹہ اسی کی عزت کو لگا ہے لہذا نالش کا حق بھی اسی کو ہے۔

کیا مقذوف کی نیابت میں کوئی دوسرا شخص نالش کر سکتا ہے یعنی شہادت کے ذریعے قذف کو ثابت کرنے کے لیے اس کی طرف سے وکیل ہو سکتا ہے؟ اس مسئلے پر ہمارے ائمہ ثلاثہ کے مابین اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ طرغین (امام ابو حنیفہ اور امام محمد علیہما السلام) کے نزدیک تو نیابت جائز ہے جبکہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس مسئلے پر بحث کتاب الوکالۃ میں ہو چکی ہے۔ ہمارے (احناف کے) نزدیک اجرائے حد کے لیے وکیل کرنا جائز نہیں ہے۔ جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے میں جائز ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ اجرائے حد کے جائز ہونے کے لیے مقذوف کا حاضر ہونا ہمارے نزدیک شرط ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک شرط نہیں ہے۔ امام شافعی کے نزدیک وکیل کا حضور مقذوف کے حضور کے قائم مقام ہے بدین وجہ کہ امام شافعی کے مسلک میں حد قذف خالص مقذوف کا حق ہے لہذا اس حد کے ضمن میں اثبات دھمے اور اجرائے حد دونوں میں نیابت روا ہے۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ہے کہ خود مؤکل کی عدم موجودگی میں اجرائے حد میں شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اگر مقذوف خود حاضر ہوتا تو قاذف کی طرف سے لگائی گئی تہمت کی تصدیق کر دیتا (لہذا شبہ پیدا ہو گیا ہے) اور حدود و ثبوت کے ہوئے ہوئے جاری نہیں کی جاتیں۔

اگر مقذوف بوقت قذف زندہ ہو، لیکن نالاش کرنے سے قبل یا اس کے بعد وفات پا جائے، تو ہمارے نزدیک حد ساقط ہو جائے گی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگی۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے نزدیک حد قذف میں میراث نہیں (Inheritance) یعنی وارثوں کو ورثے میں اس کا حق نہیں ملتا) جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک میراث ہے۔ اس مسئلے پر مناسب مقام پر بحث کی جائے گی۔

یہ تھا اس صورت کا ذکر کہ جب مقذوف بوقت قذف زندہ ہو اور اگر وہ وفات پا چکا ہو تو اس بارے میں ہمارے ائمہ ثلاثہ کے مابین کوئی اختلاف نہیں کہ مقذوف کی اولاد کو، خواہ نزدیک ہو یا مادہ، اس کے پوتے، اس کی پوتی اور اس سے نیچے (یعنی پڑپوتا، پڑپوتی وغیرہ) اور اس کے والد اور اس سے اوپر (یعنی دادا، پڑدادا وغیرہ) ہر ایک کو حق حاصل ہے کہ قاذف کی قذف کے خلاف عدالت میں نالاش کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قذف کا معنی ہے مقذوف کی عزت کو بڑھ گنا اور وفات یافتہ شخص عزت کو بڑھ گنے کا محل نہیں ہو سکتا، لہذا وہ قذف کے معنی کا مرجع نہیں بلکہ اس کا مرجع اس کی فروع (اولاد اور اولاد کی اولاد وغیرہ) اور اس کے اصول (یعنی باپ، دادا وغیرہ Ancestors) ہیں اس لیے کہ متوفی پر لگائی گئی قذف سے انہیں لوگوں کی ناموس پر حرف آتا ہے بدیں وجہ کہ ان میں جزیئیت اور بعضیت موجود ہے اور کسی انسان پر لگائی گئی قذف اس انسان کے اجزاء (لوہیں) کے لیے بھی قذف ہے لہذا من حیث المعنی یہ اجزاء پر قذف ہے، چنانچہ اپنے آپ سے عار کو دور کرنے کے لیے انہیں نالاش کرنے کا حق پہنچتا ہے۔ اس کے برعکس، اگر مقذوف بوقت قذف زندہ ہو اور بعد ازاں فوت ہو جائے تو اس کے بیٹے یا باپ کو نالاش کا حق نہیں بلکہ یہ حق ساقط ہو جائے گا کیونکہ قذف کی نسبت اس سے کی گئی تھی اور قذف کے وقوع کا محل وہی ہے، ظاہری طور پر بھی اور حقیقی طور پر بھی کہ اس کی عزت کو بڑھ گنا ہے لہذا اس قذف سے صرف اسی کو نالاش کا حق پہنچتا ہے۔ مقذوف کے قذف کی طرف نالاش کا حق تو میراث کے طور پر ہی منتقل ہو سکتا ہے اور اس حد میں میراث کی کوئی گنجائش نہیں، جس کی دلیل ہم آئندہ بیان کریں گے۔ چنانچہ اس حق کا ساقط ہونا لازم ٹھہرا۔

اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ بھائیوں اور بہنوں، چچاؤں اور چچویں، ناموس اور خالاؤں کو نالاش کا حق نہیں ہے کیونکہ ان کی عزت پر حرف نہیں آتا بدیں وجہ کہ ان میں جزیئیت اور بعضیت معدوم ہے، لہذا قذف کا ان پر کوئی اثر نہیں، نہ ظاہری طور پر اور نہ ہی حقیقی طور پر۔ اسی طرح آزاد کردہ غلام کے مالک کو بھی نالاش کی ولایت حاصل نہیں کیونکہ اس کی عزت پر بڑھ گنا لہذا وہ اس قذف سے ظاہری اور حقیقی کسی بھی لحاظ سے متاثر نہیں ہوا۔

اس مسئلے پر کہ آیا بیٹی کی اولاد کو قاذف کے خلاف نالاش کرنے کا حق ہے یا نہیں، ہمارے ائمہ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ شیخین (امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ) کے نزدیک انہیں نالاش کرنے کا حق ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک نہیں ہے۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ بیٹی کی اولاد کا نسب باپ سے وابستہ ہوتا ہے نہ کہ نانا سے لہذا نانا پر قذف لگنے سے بیٹی کی اولاد فی الحقیقت مقذوف نہیں ٹھہرتی۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بیٹی کی اولاد میں بھی نانا کے لیے اولاد کا مفہوم موجود ہے اور ماں کے واسطے سے حقیقی نسبت بھی موجود ہے لہذا بیٹی کی اولاد معنوی طور پر مقذوف ہوگی اس لیے اسے نالاش کا حق ہوگا۔

حق نالاش میں رشتوں کی ترتیب کا لحاظ روا نہیں | نالاش کے حق میں کیا ترتیب کا لحاظ ہوگا یعنی یہ کہ زیادہ قریبی عزیز کو نسبت دور کے عزیز پر مقدم رکھا جائے گا ہمارے ائمہ ثلاثہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک ترتیب کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا کیونکہ اس ضمن میں قریب اور دور کے سب عزیز برابر ہیں حتیٰ کہ بیٹے کی موجودگی میں پوتا نالاش کر سکتا ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک ترتیب کا لحاظ ہوگا چنانچہ سب سے پہلے سب سے قریبی عزیز کو نالاش کا حق ہے۔ قریبی عزیز کے ہوتے ہوئے دور کے عزیز کو حق نہیں کہ قذف سے ناموس پر حرف آنے کا دھوئے دائرہ کرے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ دور کے عزیز کی نسبت قریبی عزیز کی عزت پر زیادہ حرف آتا ہے لہذا نالاش کے معاملے میں اس کا حق فائق ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نالاش کا حق میراث کے طور پر حاصل نہیں ہوتا بایں طور کہ حق تو متونی مقذوف کا تھا۔ پھر ورثہ کو منتقل ہو گیا بلکہ انہیں یہ حق ابتدائی طور پر (originally) حاصل ہے نہ کہ متونی سے ان کی طرف منتقل ہوا ہے۔ اس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں کہ متونی شخص وفات پانے کے بعد ناموس پر حرف آنے کا محل نہیں رہا (یعنی متونی کا تو دنیا سے رشتہ ہی منقطع ہو گیا وہ تہمت سے کیونکہ متاثر ہوگا) لہذا اس کے لواحقین کو نالاش کا حق میراث میں نہیں ملا۔ چنانچہ (نالاش کے لیے) رشتے میں قرب و بعد کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نالاش کرنے والے کے احسان کو ملحوظ نہیں رکھا جائے گا بلکہ مقذوف (متونی) کے احسان کا اعتبار ہوگا (یعنی اگر متونی مقذوف محسن یعنی آزاد، مسلمان اور زنا سے محفوظ تھا تو حد قذف عائد ہو جائے گی خواہ نالاش کرنے والا محسن نہ ہی ہو)۔ اگر متونی مقذوف کا بیٹا یا باپ غلام یا ذمی ہو تو اسے بھی نالاش کا حق ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک صاحب نالاش کا محسن ہونا شرط ہے، لہذا غلام اور کافر کو نالاش کا حق نہیں۔ امام زفر رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ متونی پر تہمت لگنے سے رشتے دار کو نالاش کا حق تو اس لیے پہنچتا ہے کہ وہ معنوی طور پر مقذوف ہوا ہے اور اگر خود غلام یا کافر رشتے دار پر تہمت لگائی جاتی (یعنی وہ موری اور معنوی دونوں اعتبار سے مقذوف ہوتا) تو قاذف پر حد واجب نہ ہوتی لہذا موجودہ مسئلے میں جبکہ وہ صرف معنوی اعتبار سے مقذوف ہوا ہے حد بدرجہ اولیٰ واجب نہ ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اصل میں حد کی وجہ خود تہمت نہیں ہوتی بلکہ وہ کامل عار ہے جو مقذوف کو لاحق ہوتی ہے اگر مقذوف متونی محسن ہو تو اس کے بیٹے کو اپنے آپ پر تہمت زنا کاری کی وجہ سے کامل عار لاحق ہو جاتی ہے لہذا اس (بیٹے) کا محسن ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ محسن ہونے کی شرط تو اس لیے ہوتی ہے کہ عار کامل طور پر لاحق ہو (عار تو صحیح معنی میں اسی مقذوف کو لاحق ہوگی جو محسن یعنی زنا سے محفوظ ہو اور جو زنا کاری سے محفوظ ہی نہیں اسے زنا کاری کی تہمت سے کیا عار لاحق ہوگی) اور مقذوف کے بیٹے کو عار کامل طور پر لاحق ہو جاتی ہے خواہ وہ محسن نہ بھی ہو (بیٹا اگر خود زنا کا ر یعنی غیر محسن ہے اور خود اس پر زنا کاری کی تہمت لگائی جائے تو اس کی عزت پر پورے طور پر حرف نہیں آئے گا لیکن اگر اس کے متونی باپ پر تہمت زنا لگائی جائے جو محسن تھا تو فی الواقع اس کی عزت کو بڑھ گئے)۔ اگر کسی وارث نے اپنے مقذوف مورث کو قتل کیا ہو جس کی بناء پر وہ میراث سے محروم ہو گیا ہو تو اسے بھی بدیل مذکورہ نالاش کرنے کا حق ہے یعنی اس لیے حق ہے کہ نالاش کا حق بطور میراث کے حاصل نہیں ہوتا۔

اگر کوئی شخص اپنے بیٹے کی وفات یافتہ ماں (یعنی اپنی بیوی) پر تہمت لگاٹے تو بیٹے کو حق نہیں کہ باپ کے خلاف نالش کرے کیونکہ باپ اگر خود بیٹے پر ہی تہمت لگا دے اور بیٹا زندہ اور محض ہو تو بھی بیٹا باپ کے خلاف بتقاضائے عزت و احترام نالش کرنے کا حق نہیں رکھتا تو وفات یافتہ ماں پر تہمت لگنے کی صورت میں تو اسے یہ حق بدرجہ اولیٰ حاصل نہیں ہوگا۔ اسی طرح، اگر مالک اپنے غلام کی ماں پر بہتان لگاٹے اور اس کی ماں آزاد اور وفات یافتہ ہو تو غلام کو اپنے مالک کی طرف سے لگائی ہوئی تہمت کے خلاف نالش کرنے کا حق نہیں کیونکہ وہ مملوک غلام ہے اور وہ کسی چیز کی قدرت نہیں رکھتا (یعنی اسے کسی قسم کا کوئی حق حاصل نہیں) ، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حدود کی صفات

جہاں تک حدود کی صفات کا تعلق ہے تو ہمارا قول یہ ہے، وباللہ التوفیق، کہ اس بارے میں ہمارے ائمہ فقہاء کے مابین کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ زنا، شراب نوشی، نٹے اور سرکہ کی حدود میں، حجت کے ساتھ ثابت ہو جانے کے بعد، معافی، صلح اور ابراء (مدعی علیہ کو حق واجب سے بری الذمہ کر دینے کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ یہ حدود خالص حقوق اللہ ہیں اور ان میں سے کسی حد میں بندے کا کوئی حق نہیں لہذا بندے کو حق نہیں پہنچتا کہ مذکورہ تین حدود میں سے کسی حد کو ساقط کرے۔

حدود میں تداخل | اسی طرح ان حدود میں تداخل (بعض کا بعض میں داخل ہونا) روا ہے حتیٰ کہ اگر کسی نے متعدد بار ارتکاب زنا کیا ہو، یا شراب خوری کی ہو یا نشہ کیا ہو تو اس پر حد صرف ایک بار ہی جاری کی جائے گی کیونکہ حد کے نفاذ کا مقصد تو یہ ہے کہ مجرم کو اعادہ جرم سے باز کیا جائے اور یہ مقصد حد کو ایک دفعہ نافذ کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے۔ (بیک وقت) دوسری یا تیسری بار حد نافذ کرنے سے ممکن ہے کہ یہ مقصد حاصل نہ ہو سکے یعنی ممکن ہے کہ دوسری یا تیسری دفعہ حد کا اجراء بے فائدہ رہے اور عدم افتادیت کے امکان کے ساتھ حد جاری کرنا جائز نہیں۔ اگر کوئی شخص فعل زنا، شراب نوشی، نٹے یا چوری (سرکہ) کا مرتکب ہوا اور اسے کہ وہ جرم کی حد مار دی جائے اس کے بعد وہ پھر فعل زنا، شراب نوشی یا چوری کا مرتکب ہو تو اسے بار دیگر حد مار دی جائے گی کیونکہ (اعادہ جرم سے) یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ نفاذ حد کا مقصد حاصل نہیں ہو سکا۔ اسی طرح اگر کوئی شخص مختلف لوگوں کی چوریوں کا مرتکب ہوا ہو اور وہ سب اس کے خلاف (بیک وقت) نالش کریں تو اس شخص پر قطع (Amputation) کی حد جاری کر دی جائے گی اور قطع کی یہ ایک حد جملہ چوریوں کے لیے کافی ہوگی (یعنی ہر چوری پر الگ الگ قطع کی حد نافذ نہیں کی جائے گی)۔ مال مسروق کے تاوان کا ذکر ہم انشاء اللہ کتاب السرکہ میں کریں گے۔

حد قذف اگر حجت کے ساتھ ثابت ہو جائے تو ہمارے نزدیک اس میں بھی معافی، صلح اور ابراء جائز نہیں۔ اسی طرح اگر مقذوف عدالت میں جانے سے پہلے قاذف کو معاف کر دے یا مال لے کر اس سے صلح کر لے تو یہ باطل اقدام ہے، بدل صلح واپس کرنا ہوگا اور مقذوف کو حق ہے کہ بعد ازاں حد قذف کا مطالبہ کرے! امام شافعی

رحمہ اللہ کے نزدیک معاف کرنا اور مال لے کر صلح کرنا سب جائز ہے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے دو قول مڑی ہیں جن میں سے ایک قول وہی ہے جو امام شافعیؒ کا ہے۔ ہمارے (احناف کے) نزدیک حد قذف کے ضمن میں تداخل رہا ہے حتیٰ کہ اگر کوئی شخص متعدد لوگوں پر ایک ہی قسم کے الفاظ سے تہمت زنا کاری لگائے یا ان میں سے ہر ایک پر علیحدہ علیحدہ مختلف الفاظ میں زنا کاری کی تہمت لگائے تو اس پر صرف ایک حد عائد ہوگی۔ خواہ وہ لوگ سب حاضر ہوں (یعنی سب حاضر ہو کر نالش کریں) یا ان میں سے صرف ایک مقذف حاضر ہو۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ ہر شخص پر الگ الگ اور مختلف الفاظ میں تہمت زنا لگائے تو اس پر ہر مقذف پر لگائی گئی تہمت کی پاداش میں الگ الگ حد جاری کی جائے گی (یعنی جتنے لوگوں پر تہمت لگائی اتنی ہی بار حد نافذ ہوگی) اگر قاذف کو وہ کوٹے لگائے جا چکے ہوں اور اسی اثناء میں وہ کسی اور شخص پر تہمت لگا دے تو اسے ہمارے مسلک میں صرف آخری ایک کوڑا لگایا جائے گا یعنی اتنی کوڑوں کی تعداد پوری کر دی جائے گی اور یہ سزا دونوں تہمتوں کے لیے کافی ہوگی) جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک آخری کوڑا لگا کر پہلی تہمت کی حد پوری کی جائے گی اور اس کے بعد اسے دوسری تہمت کی پاداش میں پھر اسی کوٹے لگائے جائیں گے۔ اگر کوئی شخص کسی پر تہمت لگائے اور اس کی پاداش میں اس پر حد قذف جاری کر دی جائے، بعد ازاں وہ کسی اور شخص پر تہمت لگائے تو بلا اختلاف اسے اس دوسری تہمت کی پاداش میں پھر حد جاری جائے گی۔

حد قذف میں میراث نہیں ہے اسی طرح ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک حد قذف میں میراث روا نہیں جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں وراثت۔ INHERITANCE چلے گی۔ امام شافعیؒ کے ایک قول کی رو سے حد قذف وفات یافتہ مقذف کے ورثہ میں وراثت کے بارے میں اللہ تعالیٰ کے مقرر کردہ حصص کے مطابق تقسیم ہوگی اور ایک دوسرے سے تول کی رو سے زوجین (میاں اور بیوی) کو چھوڑ کر بیاتی ورثہ میں تقسیم ہوگی۔ اس فرعی مسئلے کا اختلاف ائمہ احناف اور امام شافعیؒ کے مابین ایک اصولی اختلاف پر مبنی ہے۔ اصولی اختلاف یہ ہے کہ ہمارے (احناف کے) نزدیک حد قذف خالص حق الہی ہے یا حد قذف میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا حق غالب ہے اور اس میں بندہ کا حق مغلوب ہے جب کہ امام شافعیؒ کے مسلک میں حد قذف بندے کا حق ہے یا اس میں بندے کا حق غالب ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس حد کو واجب کرنے کا سبب قذف ہے اور قذف مقذف کی ناموس پر ہوا ^{سطح} offence ہے اور مقذف کی ناموس اس کا حق ہے بایں دلیل کہ اس کی جان کا بدل اس کا حق ہے اور جان کا بدل ہے قتل عمد کی صورت میں قصاص (جان کے بدلے جان) اور قتل سہو کی صورت میں ویت و تادان compensation۔ لہذا بدل اس کا حق ہے اور انسان کے کسی حق کے انلاف کی پاداش واجب اس کا حق ہے، جیسے کہ قصاص ہے۔ حد قذف کے بندے کا حق ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حد قذف کے اجراء کے لیے نالش شرط ہے اور جلد حقوق اللہ تعالیٰ میں سے کسی حق کے قیاد کے لیے نالش شرط نہیں ہوتی۔ حد قذف کے حق اور دیگر حقوق الیاد میں صرف یہ فرق ہے کہ قذف کا اجراء مقذوف کے سپرد نہیں کیا گیا۔ اجراء کو مقذف کے سپرد کرنے کا سبب یہ ہے کہ اگر یہ معاملہ مقذف کے سپرد کر دیا جاتا تو مقذف پر الزام لگنے کا امکان تھا، وہ اس طرح کہ شریعت نے وزہ زنی کی جتنی سزائیں مقرر کی ہیں ان میں حد قذف وزہ زنی ضیف ترین ہے، اگر اجراء نے حد کو مقذف کے حوالے کر دیا جاتا تو ممکن ہے کہ وہ قذف کے باعث مغلوب، غضب ہو کر وزہ زنی میں سختی سے کام لیتا۔ چنانچہ اس حد کے اجراء کا معاملہ امام (حکومت) کے سپرد کر دیا گیا ہے، الزام دہ کرنے کی غرض سے ذکر

اس لیے کہ حد قذف اللہ تعالیٰ عزّ شأنہ کا حق ہے۔ ہمارا (احناف کا) استدلال یہ ہے کہ جملہ حدود بلا شک و شبہ خالص حقوق اللہ تبارک و تعالیٰ ہیں کیونکہ یہ عوام الناس کے مفاد کے پیش نظر واجب کی گئی ہیں اور وہ مفاد ہے فساد کو دور کرنا جس کے برے اثرات ان پر مترتب ہوتے ہیں اور عامۃ الناس کے لیے حفظ و امان کو حاصل کرنا چنانچہ حد زنا اس لیے واجب ہوئی کہ لوگوں کی عصمت و ناموس کو برباد ہونے سے بچایا جائے، حد سرقہ و راہزنی کی غرض وجوب یہ ہے کہ ارتکاب جرم کا قصد کرنے والوں سے لوگوں کے اموال اور جانوں کو محفوظ کیا جائے اور حد شراب نوشی کو واجب کرنے سے اصل مقصد یہ ہے کہ لوگوں کی جانوں، ان کے اموال اور ان کی عزتوں کی، نشے کی وجہ سے عقلوں کو زائل اور محجوب ہونے سے بچا کر حفاظت کی جائے۔ ہر جرم سے پیدا ہونے والے فساد کا اثر عوام پر پڑتا ہے اور اس جرم کی پاداش کا فائدہ بھی انجام کار عوام الناس ہی کو حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ واجب الحد جرم کی سزا بالائیکہ خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے جس کی غرض منفعت و حفاظت اور دفع فساد ہے، اور وجہ اس کی یہ ہے کہ بے ہودا بندے کے ساقط کرنے سے یہ سزا باقسط ہو جائے۔ ان حقوق کی اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ نسبت کا یہی مفہوم ہے یعنی حدود کو حقوق اللہ اس لیے قرار دیا گیا ہے تاکہ متعلقہ لوگ انہیں کسی طور ساقط نہ کر سکیں کیونکہ حقوق الہیہ ہونے کی صورت میں تو لوگوں کو اس بات کا اختیار ہو تاکہ چاہیں تو سزا کا مطالبہ کریں یا پھر معاف کر کے یا معاوضہ لے کر سزا ساقط کر دیں حد و حد کو ساقط ہونے سے بچانے کی وجہ یہ ہے کہ واجب الحد جرم سے صرف محل جرم ہی متاثر نہیں ہوتا بلکہ انجام کار یہ عوام الناس پر بھی اثر انداز ہوتا ہے، اسی طرح اس جرم کی سزا کا فائدہ بھی صرف متعلقہ لوگوں کو نہیں پہنچتا بلکہ آخر کار تمام لوگ اس سے مستفید ہوتے ہیں، اور یہ مفہوم حد قذف میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ اس حد کے نفاذ کے ذریعے عوام الناس کے لیے حفظ و امان اور دفع شر کے مقاصد حاصل کیے جاتے ہیں لہذا دیگر جملہ حدود کے مانند حد قذف بھی خالص حق الہی ہے۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ حد قذف کے اجراء کے لیے شریعت نے مقذوف کی طرف سے نالش (Action) کو شرط قرار دیا ہے لیکن اس سے اس بات کی نفی نہیں ہوتی کہ یہ حد خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔ حد سرقہ بھی تو خالص اللہ عزّ شأنہ کا حق ہے مگر اس کے اجراء کے لیے نالش شرط ہے۔ حد قذف کے اجراء کے لیے، باوصف اس کے کہ یہ حد خالص حق الہی ہے، نالش کی شرط اسلئے لگائی گئی ہے کہ مقذوف کی عزت کو جو بڑھ لگا ہے وہ نالش کے ذریعے اسے دور کرنے کے لیے ہی قاذف پر حد لگا کر نیکاً مطالبہ کرتا ہے چنانچہ اس سے وہ عرض پوچھ جاتی ہے جس کے لیے یہ حد مشروع ہوئی ہے۔ اس ضمن میں حد قذف کی مثال حد سرقہ کی یہی ہے۔ حد قذف کے خالص حق الہی ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ حقوق العباد تو ثلاث کے طریقے سے واجب ہوتے ہیں خواہ یہ مالیت صوری اور معنوی (یعنی بندے کے کسی حق کے اتلاف پر حق تلف کرنے والے شخص کو جو سزا ملتی ہے وہ تلف شدہ حق کے مماثل ہوتی ہے، مثلاً مال تلف کیا گیا تو دیسا ہی مال مجرم سے وصول کیا جائے گا، جان تلف کی تو اس کے بدلے میں جان لی جائے گی یہ تو صوری اور معنوی مالیت جان کے بدلے میں دیت معنوی مماثلت ہے) دونوں اعتبار سے ہو یا پھر صوری تو نہ ہو بلکہ صرف معنوی ہو۔ بندے کے حق اور سزا میں مماثلت کی وجہ یہ ہے کہ بندے کے حق کے اتلاف پر سزا ملے (جس شخص کا حق تلف ہوا ہے) کی نسبت سے جبراً واجب ہوتی ہے اور جبر کا حصول بدون مماثلت کے ممکن نہیں جب کہ قذف کی حد اور قذف کے مابین کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی، نہ تو صوری اور نہ ہی معنوی لحاظ سے، لہذا حد قذف بندے کا حق نہیں۔ جہاں تک اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حقوق کا تعلق ہے تو ان کے ضمن میں مماثلت کو ملحوظ نہیں رکھا جاتا کیونکہ یہ حقوق فعل کی پاداش کے طور پر واجب ہوتے ہیں۔ جملہ حدود اس کی مثال ہیں۔ حد قذف کے حق الہی ہونے کی ہماری (احناف کی) ایک اور دلیل ہے اور وہ ہے اجاع جس کی دو صورتیں پہلی ایک صورت یہ ہے کہ حد قذف کے اجراء کی ولایت بالاجماع امام (حکمران) کو حاصل ہے۔ اگر یہ حد مقذوف کا حق ہوتی تو لازماً اس کے اجراء

کی ولایت بھی مقذوف کو ہی حاصل ہوتی، جیسا کہ قصاص کے معاملے میں ہوتا ہے۔ اجماع کی دوسری صورت یہ ہے کہ اگر قاذف غلام ہو تو سزا (بالاجماع) نصف (یعنی اسی کوڑوں کے بجائے چالیس کوڑے) ہو جاتی ہے اور غلام ہونے کی صورت میں نصف صرف اللہ تعالیٰ کا حق ہی ہو سکتا ہے نہ کہ بندے کا حق کیونکہ اللہ تعالیٰ کے حقوق فعل (یعنی جرم) کی پاداش کے طور پر واقع ہوتے ہیں اور پاداش جرم offence کی نیا دتی سے زیادہ اور جرم کے کمتر ہونے سے کم ہو جاتی ہے اور خود جرم مجرم کے حال کے کامل ہونے سے مکمل ہو جاتا ہے اور اس کے حال کے ناقص ہونے سے ناقص ہو جاتا ہے۔ اس کے برعکس، بندے کا حق محل جرم کی نسبت سے واجب ہوتا ہے۔ مجرم کے حال کے مختلف ہونے سے اس میں فرق واقع نہیں ہوتا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ حد قذف خالص اللہ تعالیٰ کا حق ہے یا یہ کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا حق غالب ہے تو اس کے پیش نظر ہمارا موقف یہ ہے کہ حد قذف کو معاف کرنا صحیح نہیں کیونکہ معاف تو وہ کر سکتا ہے جس کا حق ہے۔ اسی طرح صلح کرنا اور معاوضہ لینا بھی جائز نہیں ہے کیونکہ دوسرے کے کا معاوضہ لینا جائز نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس میں میراث بھی روا نہیں کیونکہ میراث تو مورث کی چھوڑی ہوئی املاک یا حق میں روا ہوتی ہے، جیسا کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے، مَنْ تَرَكَ مَالًا أَوْ نَفْسًا فَهُوَ لِوَرَثَتِهِ، یعنی جس کسی نے اپنے پیچھے کوئی مال یا حق چھوڑا تو وہ اس کے وارثوں کا ہے۔ حد قذف کے ضمن میں اس قسم کی کوئی چیز (یعنی نہ تو مورث کا مال اور نہ ہی حق) موجود نہیں لہذا اس میں وراثت نہیں چلے گی۔ حد قذف میں تداعل رد ہے بیل مذکور سابقہ۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

حدود کی مقدار واجب

جہاں تک حدود (مقررہ سزائیں) کی مقدار واجب کا تعلق ہے، حد زنا میں اس کی مقدار واجب غیر محض زنا کار کے لیے سو کوڑے ہیں، اگر وہ آزاد ہو اور اگر وہ غلام ہو تو پھر چالیس کوڑے، بموجب اس ارشاد باری تعالیٰ کے: فَإِذَا أُحْصِنَ فَإِنَّ آتَيْنَ بِفَأَحْشِيَةٍ فَعَلَيْهِمْ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ۔ یعنی موجب وہ (زنائیاں) حصار نکاح میں داخل ہونے کے بعد بد چلنی کی ترکیب ہوں تو ان کے لیے آدمی سزا ہے بہ نسبت اس سزا کے جو آزاد عورتوں کے لیے ہے۔ سزا کے نصف ہونے کی وجہ یہ بھی ہے کہ سزا جرم کی مناسبت سے دی جاتی ہے اور جرم مجرم کے حال کے کامل ہونے کی صورت میں کامل اور اس کے ناقص ہونے کی صورت میں ناقص ہوتا ہے۔ غلام کا حال آزاد کے مقابلے میں ناقص ہوتا ہے کیونکہ آزاد شخص آزادی کی نعمت سے بہرہ ور ہوتا ہے جب کہ غلام کو یہ نعمت حاصل نہیں ہوتی لہذا غلام کا جرم آزاد کے جرم کی بہ نسبت کمتر ہوتا ہے اور جرم اگر کمتر ہو تو اس سے سزا بھی کمتر عائد ہوگی، بتائیں کہ یہ بات معقولات میں سے ہے کہ حکم بقدر علت (سبب) ثابت ہوتا ہے۔ حد زنا کے علاوہ دوسری حدود میں نصف کی حد تک کمی کا حکم اللہ جل شانہ کے اس ارشاد کی بنیاد پر تشریع کیا گیا ہے کہ، فَعَلَيْهِمْ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ، یعنی رد و ان پر آدمی سزا عائد ہوگی بہ نسبت اس سزا کے جو آزاد عورتوں کے لیے ہے، چنانچہ شراب نوشی، نشہ اور قذف کی حدود میں آزاد مجرم کے لیے اسی اور غلام کے لیے چالیس کوڑوں کی سزا ہے، بدلیل مذکورہ بالا۔ البتہ حد سرقہ میں غلام اور

آزاد دونوں کے لیے سزا کی مقدار واجب ایک ہی ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ حکم عام ہے کہ: **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** یعنی چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ دو (اس حکم میں آزاد اور غلام کی کوئی تخصیص نہیں) ہر حد کی مقدار واجب مرد اور عورت دونوں کے لیے یکساں ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اجرائے حد کے جائز ہونے کی شرائط

جہاں تک حدود کے اجراء execution کے جائز 'lawful' ہونے کی شرائط کا تعلق ہے، ان میں سے بعض شرطیں تمام حدود سے متعلق ہیں جب کہ بعض کسی ایک حد کے لیے مختص ہیں۔ تمام حدود سے متعلق شرطوں میں سے ایک شرط امامت ہے یعنی حد کا اجراء امام (حکمران) کرے یا پھر جسے امام نے اس امر کا اختیار دیا ہو۔ امامت کی شرط ہمارے (اختلاف کے) نزدیک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ امام شافعیؒ کے مسلک میں مالک اپنے غلام پر حد نافذ کر سکتا ہے جب حد کا اثبات ہو جائے یعنی اس کا غلام خود اقبال جرم کر لے، یا مالک اپنی آنکھوں سے دیکھ لے یا اس طور کہ وہ اپنے غلام کو کسی اجنبی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہوتے ہوئے دیکھ لے یا یہ کہ اس کے روبرو گواہوں کی شہادت سے حد ثابت ہو جائے اور مالک منصب قضا کی اہلیت رکھتا ہو۔ اس بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں۔ اسی طرح عورت کا اپنے ملک پر اور مکاتب کا اپنی کمائی کے غلام پر حد نافذ کرنے کا مسئلہ ہے کہ اس بارے میں بھی امام شافعیؒ کے دو قول ہیں۔ امام شافعیؒ نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی روایت کی ہوئی اس حدیث پہلی ہے: **استلال کیا ہے جس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اپنے غلاموں پر حد و نافذ کرو اور یہ نص ہے۔ اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ "جب تم میں سے کسی کی کوئی لونڈی مرتکب زنا ہو تو اسے چاہیے کہ اس لونڈی کو درہ زنی کی سزا دے، اگر پھر ارتکاب کرے تو پھر اسے کوڑے مارے اگر پھر عادیہ جرم کرے تو اسے کوڑے مارے اور اس کے بعد بھی مرتکب زنا ہو تو اسے فروخت کر دے خواہ ایک ضعیف (بالوں کی لٹ) یعنی رسی کے بدلے میں ہی کیوں نہ کرے۔ یہ حدیث بھی اس مسئلے کے ضمن میں نص ہے۔ مزید برآں، ایک دلیل یہ ہے کہ سلطان (حکمران) کو اجرائے حد کا اختیار اس لیے حاصل ہے کہ اسے رعایا پر تسلط حاصل ہے اور مالک کا اپنے ملک پر تسلط بہ نسبت اس تسلط کے جو سلطان کو اپنی رعایا پر حاصل ہے فائق ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مالک کو اپنے ملک پر قرض کے اقرار کا حق حاصل ہے، نیز اسے اپنے غلام پر جملہ تصرفات کا حق ہے جبکہ امام کو اس قسم کا کوئی حق نہیں۔ جب سلطان کے لیے اجرائے حد کا جواز ثابت ہے تو مالک کے لیے یہ جواز بدرجہ اولیٰ ثابت ہے۔ اسی لیے مالک کو غلام پر تضریر نافذ کرنے کا اختیار ہے، ایسے ہی حد نافذ کرنے کا بھی اسے اختیار ہے۔**

ہماری (آجاف کی) دلیل یہ ہے کہ حدود کو نافذ کرنے کی امام کو جودلایت (اختیارات حاصل ہے وہ تخصیص Specification کے طریقے سے ثابت ہے اور امام کی دلایت سے جو مقاصد وابستہ ہیں ان میں غلام

کے مالک کو امام کے ساتھ برابری حاصل نہیں ہے۔ اجرائے حد کے لیے مالک کی دلایت ثابت نہیں ہوتی جس کی دلیل نابالغ لڑکوں اور نابالغ لڑکیوں کا نکاح کرنے کی دلایت ہے کہ یہ قریب ترین رشتے دار کے لیے تو ثابت ہے لیکن اس شخص کے لیے ثابت نہیں جو اس دلایت کے مقصد (یعنی نکاح کرنے) میں اس قریب ترین رشتے دار کے مساوی نہیں ہے اور وہ ہے بہت دور کا رشتے دار۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ امام کے لیے اجرائے حد کی دلایت

لوگوں کے مفاد کے پیش نظر ثابت ہے اور وہ مفاد ہے جانوں، اموال اور عزتوں کی حفاظت کیونکہ امام کے نائبین یعنی قاضی (مجرموں یا ان کے لواحقین کی طرف سے) تعرض کے خوف سے حد نافذ کرنے سے قاصر نہیں رہیں گے۔ اس معنی میں مالک امام کے مساوی نہیں ہے کیونکہ یہ معنی امامت پر موقوف ہے اس لیے کہ امام اپنی شان و شوکت، طاقت کی وجہ سے نیز اس وجہ سے کہ رعایا طوعاً و کرہاً اس کی مطیع ہوتی ہے، (اور اس کے نائبین یعنی قاضی) حدود نافذ کرنے پر قادر ہوتا ہے اور اس سلسلے میں وہ مجرموں یا ان کے حمایتیوں کے رد عمل سے خائف نہیں ہوتا۔ کیونکہ امام اور ان (مجرموں اور ان کے حمایتیوں) کے مابین کوئی دشمنی اور مخالفت نہیں ہوتی اور نہ ہی اس پر غناہت، جانبداری اور اجراءے حد میں تساہل برتنے کا الزام لگ سکتا ہے چنانچہ وہ صحیح معنی میں حد نافذ کر سکتا ہے لہذا جس غرض کے لیے امام کی ولایت مشروع ہوئی ہے وہ یقینی طور پر پوری ہو جائے گی جہاں تک مالک کا تعلق ہے، ہو سکتا ہے کہ وہ حد نافذ کرنے پر قادر ہو لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ غلام کی مزاحمت کی وجہ سے وہ حد نافذ کرنے سے عاجز رہے۔ کیونکہ غلام بھی اسی کی مثل ایک انسان ہے لہذا وہ مخالفت و مزاحمت کر کے مالک کو حد نافذ کرنے سے باز رکھ سکتا ہے خاص طور پر جب اسے حد کے نفاذ میں اپنی ہلاکت کا خوف ہو اندریں صورت مالک حد نافذ نہیں کر سکتا۔

مالک کو بھی شرع غلام کی طرف سے یہ خوف لاحق ہو سکتا ہے کہ غلام کہیں اسے مار ہی نہ ڈالے یا اس کے اموال کو نقصان پہنچائے، یعنی اگر مالک اپنے غلام پر نفاذ حد کا ارادہ کرے تو مبادا وہ غلام اس کے اموال میں خرد برد کر لے یا اس کی جان کے درپے ہو جائے یا کہیں بھاگ نکلے لہذا مالک نفاذ حد سے باز رہے گا۔ اور اگر وہ حد نافذ کرنے پر قادر ہو تب بھی ممکن ہے کہ حد نافذ کر دے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ نافذ نہ کرے کیونکہ حد کے نفاذ کرنے سے غلام پر زنا کاری یا چوری وغیرہ کا جو داغ لگے گا اس سے اس کی قیمت کم ہو جائے گی نیز یہ کہ وڑھ زنی سے غلام کے ہلاک ہونے کا اندیشہ بھی اسے لاحق ہو سکتا ہے جب کہ مال کی محبت انسان کی سرشت میں لکھ دی گئی ہے۔ اور نفاذ حد پر قادر ہونے کی صورت میں اگر وہ حد کو اپنے غلام پر نافذ کرے بھی تو ممکن ہے کہ صحیح معنی میں حد کو نافذ کر دے اور یہ بھی ممکن ہے کہ صحیح معنی میں نافذ نہ کرے بلکہ صرف دکھا دے کہ وہی نافذ کرے، جس سے زجر (مخالفت،

Deterrent کا مقصد حاصل نہ ہو گا۔ مذکورہ بالا دلائل سے یہ بات ثابت ہو گئی کہ نفاذ حد سے جو مقصود ہے اس کے حاصل کرنے میں مالک امام کے مساوی نہیں لہذا وہ نفاذ حد کی ولایت میں امام کا شریک اور مد مقابل نہیں ہو سکتا البتہ تعزیر کا معاملہ اس سے دو لحاظ سے مختلف ہے۔ ایک تو اس طرح کہ تعزیر تو اصلاح اور سزائش ہے اور مقرر نہیں ہے۔ چنانچہ کبھی تو تعزیر سزائے قید ہوتی ہے اور کبھی بلند آواز سے بولنا اور تیوری چیرھانا ہی تعزیر ہوتی ہے، اور بعض اوقات تعزیر میں وڑھ زنی کی بھی سزا دی جاتی ہے۔ بہر حال تعزیر جرم اور مجرم کے حال کی مناسبت سے دی جاتی ہے، جس کی وضاحت ہم مناسب مقام پر کریں گے۔ تعزیر کے ضمن میں غلام کا مالک امام کے مساوی ہے کیونکہ تعزیر اصلاح و تادیب کے باب سے ہے اور مالک اپنے غلام کی اصلاح و تادیب کرنے پر قادر ہوتا ہے اور غلام بھی ایسی صورت میں مالک کے سامنے ہر تسلیم خم کر دیتا ہے اور کسی قسم کی مزاحمت نہیں کرتا۔ اس قدر اذیت دینے سے مالک بھی عاجز نہیں ہوتا کیونکہ اس قدر سازگار سزا غلام کی قیمت میں کمی یا اس میں کسی عیب کا باعث نہیں بنتی، جب کہ حد کے نفاذ سے غلام کی قیمت میں کمی واقع ہو جاتی ہے کیونکہ غلام پر جرم کا عیب لگ جاتا ہے۔ اختلاف کی دوسری وجہ یہ ہے کہ تعزیر کا اختیار مالک کو دینے کی ضرورت ہے جب کہ حد کے ضمن میں ایسی کوئی ضرورت موجود نہیں، کیونکہ

تقریر کے اسباب بکثرت پیدا ہوتے رہتے ہیں اور مالک کو ہر روز اور ہر گھڑی غلام پر تعزیر کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس لیے اگر ہر وقت اور ہر گھڑی تعزیر کے لیے امام کی طرف (امام کے نائبین کے ذریعے) رجوع کیا جائے تو اس سے امام کے نائبین (صوبوں کے والی اور قضاۃ وغیرہ) کے کام میں بہت صرج واقع ہو گا۔ چنانچہ نفاذ تعزیر کا معاملہ اصل میں تو امام کے نائبین کے سپرد کیا گیا ہے اور مالک اس معاملے میں امام کی طرف سے دلالتاً Impliedly ماذون (جسے اجازت دے دی گئی ہو) ہے چنانچہ وہ اس ضمن میں امام

کا نائب ہے۔ البتہ حد کا ہر مقدمہ case امام (یعنی امام کے نائبین) کے پاس لے جانے میں کوئی صرج نہیں کیونکہ موجب حد اسباب وافر نہ ہونے کی وجہ سے حد کی نوبت بکثرت نہیں آتی۔ جہاں تک محولہ بالا دو حدیثوں کا تعلق ہے تو ممکن ہے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے مخاطب ایسے معلوم و معروف لوگ ہوں جن کی بابت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے ذریعے پتا چلا ہو کہ وہ امیر یا سلطان کی طرح ہی بغیر کسی کوتاہی کے حدود نافذ کرتے ہیں اور اس بات کا بھی امکان ہے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا خطاب ائمہ (حکمرانوں) سے ہو کہ وہ اپنے غلاموں پر حدود کو نافذ کیا کریں اور خاص طور پر ائمہ سے خطاب کرنے کا مقصد انہیں حدود نافذ کرنے کی ترغیب دینا ہے کیونکہ عام طور پر ائمہ اور سلاطین بذات خود نفاذ حد کا فریضہ سرانجام نہیں دیتے بلکہ یہ ذمے داری حکام اور محاسبوں کے سپرد کر دیتے ہیں اور لہذا اوقات ان سے اس ضمن میں کوتاہی سرزد ہو جاتی ہے حدیث کی مراد یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مالک مذہبی فریضہ جان کر اپنے غلاموں پر حدود نافذ کرنے کے معاملے کو امام کے پاس لے جائیں۔ مالکوں کا خاص طور پر ذکر کرنے کا مقصد یہ ہو سکتا ہے کہ انہیں نفاذ حد کی ترغیب دلائی جائے کیونکہ غلاموں پر حدود نافذ کرنے کے سلسلے میں مالکوں کی طرف سے جانب داری اور کوتاہی سرزد ہونے کا امکان ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حدیث میں مذکور لفظ حد سے تعزیر مراد ہو کیونکہ تعزیر میں بھی حد کا مفہوم یعنی زجر (باز رکھنا) (Deterrant) پائی جاتی ہے۔ ان احتمالات کی موجودگی میں مذکورہ دو حدیثوں سے استدلال کرنا درست نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

نفاذ حد کے لئے نائبین کا تقرر امام کو اختیار حاصل ہے کہ حدود نافذ کرنے کے لیے اپنے نائبین پر قادر نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ موجب حد اسباب (یعنی واجب الحد جرائم) تو اسلامی مملکت کے کونے کونے میں پائے جانے کا امکان ہے اور امام کے لیے ممکن نہیں کہ حد نافذ کرنے کے لیے دور دراز کے سب مقامات تک پہنچے۔ مجرموں کو امام کے پاس لے جانے میں بھی بہت زیادہ صرج ہے۔ اگر امام کو اپنے نائبین مقرر کرنے کی اجازت نہ دی جائے تو حدود معطل ہو جائیں گی اور یہ جائز نہیں ہے، اسی لیے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام احکام نافذ کرنے اور حدود قائم کرنے کا فریضہ اپنے نائبین کے سپرد فرما دیا کرتے تھے۔

نائبین مقرر کرنے کے دو طریقے ہیں: تفصیص اور تولیہ۔ تفصیص سے مراد یہ ہے کہ نائب کو واضح اور خاص طور پر حدود کے نفاذ کے لیے مقرر کیا جائے۔ ایسے نائب کی طرف سے حدود کا نفاذ بلا شک و شبہ جائز ہے۔ تولیہ (ولایت دینا) اختیار تفویض کرنا کی دو قسمیں ہیں: تولیہ عامہ اور تولیہ خاصہ۔ تولیہ عامہ یہ ہے کہ امام کسی شخص کو عام ولایت پر مامور کرے مثلاً کسی ریا یا صوبے کا اسے امیر مقرر کر دے۔ ایسے شخص کو حدود نافذ کرنے کا اختیار ہوتا ہے چاہے صراحت کے ساتھ اسے یہ

اختیار نہ بھی دیا گیا ہو، کیونکہ جب اسے اس صوبے یا ریاست کا امیر بنادیا تو گویا اسے مسلمانوں کے مفادات کی دیکھ بھال کی ذمہ داری سونپ دی اور نفاذ حدود مسلمانوں کے عظیم مفادات میں سے ہے لہذا اسے حدود نافذ کرنے کا بھی اختیار ہے۔ تو یہ خاصہ سے مراد یہ ہے کہ امام کسی آدمی کو کسی خاص ولایت پر نامور کرے مثلاً دھواڑی خراج کی ولایت وغیرہ۔ ایسی ولایت رکھنے والا آدمی حدود نافذ کرنے کا مجاز نہیں کیونکہ اس کی ولایت میں نفاذ حدود کا اختیار شامل نہیں ہے۔ اگر کسی شخص کو بڑے لشکر کا امیر (سپہ سالار اعظم) مقرر کیا گیا ہو اور وہ شخص کسی علاقے یا شہر کا امیر بھی ہو پھر اپنے اس لشکر کے ساتھ وہ دشمن سے برسر پیکار ہو تو اس شخص کو اپنے لشکریوں پر حدود نافذ کرنے کا اختیار حاصل ہے، کیونکہ اسے اپنے علاقے میں حدود نافذ کرنے کا اختیار حاصل تھا لہذا جب وہ اپنے علاقے کے تمام یا بعض لوگوں کے ساتھ علاقے سے باہر نکل آیا تو اسے ان پر وہ اختیارات بدستور حاصل رہیں گے جو علاقے سے نکلنے سے قبل حاصل تھے۔ جس شخص کو امیر علاقہ جنگ کے علاقے سے باہر نکال دے اس شخص کو ان لشکریوں پر حدود قائم کرنے کا اختیار حاصل نہیں، نہ تو علاقے سے نکلنے سے قبل اور نہ ہی نکلنے کے بعد کیونکہ اسے حدود نافذ کرنے کا اختیار سونپا ہی نہیں گیا تھا لہذا وہ حدود کو نافذ کرنے کا مجاز نہیں ہے (یعنی اگر کوئی شخص کسی طرح سے ایک صوبے یا علاقے پر غاصبانہ قبضہ کرے اور بعد میں امام کی طرف سے اس صوبے کے لیے مقدمہ جنگ میں غاصب کو شکست دے کر بھاگ دے تو اس غاصب شخص کو نفاذ حدود کا اختیار حاصل نہیں نہ وہاں سے بھاگنے سے قبل اور نہ ہی بعد میں کیونکہ وہ امام کا نائب نہ تھا اور حدود کے نفاذ کا اختیار صرف اسے ہوتا ہے جسے امام یہ اختیار تفویض کرے۔ امام عادل کو حق ہے کہ وہ میدان جنگ میں اپنے لشکر پر حدود قائم کرے اور اپنے فیصلے نافذ کرے بالکل اسی طرح جیسے اپنی مملکت میں اسے یہ حق حاصل تھا کیونکہ امام کی ولایت پوری اسلامی مملکت میں ثابت ہے۔ اسی طرح اگر امام کسی شخص کو قاضی مقرر کرے تو وہ قاضی لشکر میں بھی فیصلے جاری کرنے کا مجاز ہے کیونکہ وہ امام کا نائب ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

نفاذ حدود کے ضمن میں خاص شرطیں

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو کسی ایک حد کے لیے مخصوص ہیں وہ یہ ہیں:-

سنگساری کی ابتدا گواہ کریں | اگر سنگساری (رجم) کی حد گواہیوں سے ثابت ہوئی ہو تو منزائے سنگساری کرنے سے انکار کریں یا سنگساری سے قبل بھی گواہ یا ان میں سے کوئی ایک غائب ہو جائے یا فوت ہو جائے تو مشہود علیہ (جس کے خلاف گواہی دی گئی یعنی مجرم) پر منزائے سنگساری نافذ نہیں کی جائے گی۔ یہ طریق (امام ابو حنیفہ اور امام محمد) کا مسلک ہے اور یہ ازروئے استحسان ہے۔ امام ابو یوسف سے دو قول مروی ہیں۔ ایک قول تو طرفین کے مسلک کے موافق ہے جبکہ دوسرے قول کے مطابق سنگساری میں گواہوں کا پہل کرنا شرط نہیں ہے اور مشہود علیہ پر سنگساری کی منزا (گواہوں کی عدم موجودگی میں بھی) نافذ کر دی جائے گی۔ امام شافعی کا بھی یہی قول ہے اور یہ قول ازروئے قیاس ہے۔ قیاس کی دلیل یہ ہے کہ شہادت کے ماسوا دیگر امور میں گواہ اور دوسرے تمام لوگ یکساں ہیں۔ پھر جب لوگوں میں سے کسی ایک کی طرف سے سنگساری میں پہل کرنا شرط نہیں ہے تو گواہوں کی طرف سے پہل کرنا شرط کیوں ہو؟ دوسری دلیل یہ ہے کہ منزائے زنا کی دو قسمیں ہیں جن میں سے ایک سنگساری ہے

سزائے سنگساری کو زنا کی دوسری سزا یعنی درہ زنی پر قیاس کیا جائے گا۔ درہ زنی کی سزا نافذ کرنے کے لیے گواہوں کی طرف سے پہل کرنا شرط نہیں ہے، لہذا سزائے سنگساری کے نفاذ کے لیے بھی یہ شرط نہیں ہوگی۔

ہماری (احناف کی) دلیل سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے کہ ”سب سے پہلے گواہ پتھر ماریں گے، پھر امام اور پھر لوگ“۔ لفظ پھر (عربی میں ثَمَّ) ترتیب کے لیے ہوتا ہے۔ آپ نے یہ بات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے ایک اجتماع کے سامنے فرمائی تھی اور اس بات سے کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں ہے لہذا اس پر صحابہ کا اجماع ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ گواہوں کی طرف سے پہل کو شرط ماننے میں حد ساقط کرنے کے لیے احتیاط ہے کیونکہ اگر گواہ سنگساری میں پہل کریں تو ممکن ہے کہ اس سزا کی ہیبت ناک اور ہولناکی انہیں گواہی سے انحراف پر آمادہ کر دے اور مشہود علیہ سے حد ساقط ہو جائے۔ سزائے درہ زنی کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گواہوں کی طرف سے پہل کی شرط ہمیں منقول (یعنی حضرت علی کا قول، بخلاف معقول) سے از روئے استحسان معلوم ہوتی ہے، لہذا اس بناء پر حد ساقط ہو جائے گی۔ منقول خاص طور پر سزائے سنگساری کے متعلق وارد ہوا ہے (یعنی حضرت علی سے جو قول منقول ہے وہ صرف سنگساری کے بارے میں ہے) چنانچہ درہ زنی کا معاملہ بدستور قیاس کے اصول پر مبنی رہے گا۔ علاوہ انہیں، درہ زنی ہر کس و ناکس کے بس کی بات نہیں اس لیے سزائے درہ زنی کے نفاذ کی ذمہ داری ائمہ (حکمرانوں) کے سپرد کی گئی ہے۔ سزائے سنگساری کا معاملہ جدا ہے (یعنی سنگساری میں کسی مہارت کی ضرورت نہیں بلکہ ہر شخص پتھر مارنے کا کام سزا انجام دے سکتا ہے) واللہ تعالیٰ اعلم۔

نفاذ حد کے وقت گواہوں کا ادائے شہادت کے اہل ہونا شرط ہے کسی بھی حد کے

نفاذ Execution کے وقت گواہوں کا ادائے شہادت کے اہل (یعنی جن کی گواہی قابل قبول ہو) ہونا شرط ہے۔ اگر فقہاء ارتداد، جنون، اندھے پن، گونگے ہونے یا حد قذف کے سزا یا ب ہونے سے گواہی کی اہلیت باقی رہے یعنی تمام گواہ یا کوئی ایک گواہ فاسق یا مرتد یا دیوانہ یا اندھا یا گونگا ہو جائے یا اس پر حد قذف نافذ ہو جائے تو مشہود علیہ پر حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ نفاذ حد کے وقت گواہ کے مجروح (مردود الشہادت) ہونے کے اسباب کا پیش آنا ایسے ہی ہے جیسے فیصلے کے وقت پیش آنا۔ فیصلے کے وقت اگر یہ اسباب سامنے آجائیں تو گواہی باطل ہو جاتی ہے۔ حدود کے ضمن میں نفاذ کے وقت ایسے اسباب پیش آنے کا بھی یہی حکم ہے جو فیصلے کے وقت پیش آنے کا ہے۔

نفاذ حد و د کے وقت گواہوں کا غیر حاضری یا وفات یافتہ ہونا جہاں تک نفاذ حد و د کے وقت گواہوں کے غیر حاضری یا وفات یافتہ ہونا

یافتہ ہونے کا تعلق ہے تو یہ دو امور اس سزا یعنی سنگساری کے اور کسی حد کے نفاذ میں حائل نہیں ہوتے۔ اگر سبھی گواہ یا کوئی ایک مر جائے یا غیر حاضر ہو تو پھر بھی مشہود علیہ پر حد نافذ کی جائے گی سوائے حد سنگساری کے کیونکہ موت اور غیر حاضری جرح (شہادت کا ناقابل قبول ہونا) کے اسباب میں سے نہیں ہیں، اس لیے کہ موت یا غیر حاضری سے شہادت کی اہلیت باطل نہیں ہو جاتی بلکہ مکمل اور ثابت ہو جاتی ہے اور اس طور سے عدالت تکمیل پذیر ہو جاتی ہے کہ اس میں جرح کی کوئی گنجائش نہیں ہوتی۔ سزائے سنگساری کے نفاذ کو یہ دو امور اس لیے مانع نہیں کہ ان سے شہادت مجروح ہو گئی بلکہ اس لیے کہ سزائے سنگساری کے نفاذ کے جائز ہونے کے لیے

گو اہوں کا پتھر مارنے میں پہل کرنا شرط ہے اور یہ شرط یہاں پوری نہیں ہوئی۔ اگر گواہ دست بردہ ہوں یا نہیں ایسا مرض لاحق ہو کہ پتھر مارنے سے معذور ہوں تو ایسی صورت کے بارے میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ سب سے پہلے امام (حاکم) پتھر مارے گا اور پھر لوگ پتھر ماریں گے۔ امام محمدؒ نے دست بردگی اور مرض کو پتھر مارنے میں پہل کرنے کے لیے عذر کے طور پر قبول کیا ہے مگر موت کو عذر تسلیم نہیں کیا۔ اگر حد زنا اقبال جرم سے ثابت ہوئی ہو تب پتھر مارنے میں پہل امام کرے گا، پھر لوگ پتھر ماریں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

درہ زنی سے ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو | از انجملہ یہ شرط ہے کہ سزائے درہ زنی کے نفاذ سے مجرم کے ہلاک ہو جانے کا اندیشہ نہ ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ سزا ممانعت (Deterrant) کے لیے مشروع ہوئی ہے ہلاک کرنے کے لیے نہیں۔ چنانچہ سخت گرمی یا شدید سردی کے موسم میں درہ زنی کی سزا نافذ کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ ایسے میں سزا نافذ کرنے سے مجرم کے ہلاک ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ مریض پر بھی حد درہ زنی نافذ نہیں کی جائے گی تا آنکہ وہ صحت یاب ہو جائے کیونکہ اگر مریض کو درے مارے جائیں تو اس میں مرض کی تکلیف اور درہ زنی کا درد دونوں اکٹھے ہو جائیں گے جس سے اس کی ہلاکت کا اندیشہ ہے۔ نفاس (parturition) کی حالت میں عورت پر سزائے درہ زنی نافذ نہیں کی جائے گی تا آنکہ وہ نفاس سے فارغ ہو جائے کیونکہ نفاس بھی ایک قسم کا مرض ہے، البتہ بحالت حیض menstruation نافذ کر دی جائے گی کیونکہ حیض کوئی بیماری نہیں ہے۔ حاملہ (pregnant) عورت پر اس وقت تک حد نافذ نہیں کی جائے گی جب تک کہ وہ بچے کو جنم دے کہ نفاس سے پاک نہ ہو جائے کیونکہ حاملہ عورت پر سزا نافذ کرتے سے ماں اور بچے دونوں کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے۔ سزائے سنگاری ہر حالت میں نافذ کر دی جائے گی ماسوا حالت گل (pregnancy) کے۔ اس لیے کہ مذکورہ حالتوں میں نفاذ حد سے احتراز تو اس لیے ہے کہ ہلاکت واقع نہ ہو جبکہ سزائے سنگاری تو ہے ہی مسلک سزاللہذا اس میں ہلاکت سے احتراز چہ معنی دارد؟ حاملہ عورت پر سزائے سنگاری نافذ نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ حالت گل میں نفاذ حد بچے کی ناحق ہلاکت کا موجب بنے گی۔

جسم کے کن اعضاء پر درے نہ مارے جائیں | جسم کے ایک ہی عضو پر بار بار کوڑے نہ مارے جائیں کیونکہ ایسا کرنے سے وہ عضو تلف ہو سکتا ہے یا جلد پھٹ سکتی ہے اور یہ دونوں چیزیں جائز نہیں۔ کندھوں، بازوؤں، کلائیوں، پنڈلیوں، پاؤں سبھی اعضاء پر باری بازی درے مارے جائیں ماسوا چہرے، شرمگاہ اور سر کے کیونکہ شرمگاہ پر کوڑا لگنے سے عام طور پر موت واقع ہو جاتی ہے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے موقوف اور مرفوعاً نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ حدیث مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا چہرے اور شرمگاہوں (پر درہ زنی) سے بچو۔ چہرے پر درہ زنی مثلاً (mutilation) کا موجب ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے شلہ سے منع فرمایا ہے۔ سر میں تمام حواس جمع ہیں اور اسی کے اندر عقل ہے۔ سر پر کوڑے لگنے سے عقل یا کوئی حاسہ زائل ہو سکتا ہے اور یہ بھی ایک لحاظ سے مجرم کی ذات کی ہلاکت ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے تو یہ بھی کہا ہے کہ سینے اور پیٹ پر بھی درے نہ مارے جائیں اور سر پر صرف ایک یا دو درے مارے جائیں۔ سینے اور پیٹ پر درے نہ مارنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں ہلاکت کا اندیشہ ہے اور سر پر ایک یا دو درے مارنے کی دلیل سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا یہ قول ہے

کہ ”سر پر مارو کیونکہ اس کے اندر شیطان ہے“ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا قول اہل عرب، خاص طور پر شام کی ایک ایسی جماعت کے قتل کے بارے میں وارد ہوا ہے جو اپنے سروں کے وسطی حصوں کو منڈوا کر تے تھے۔ جسم کے سارے اعضاء پر باری باری کوڑے مارنا ہمارا (احناف کا) مسلک ہے جبکہ امام شافعیؒ علیہ الرحمۃ کا مسلک یہ ہے کہ تا مگر کوڑے پیٹھ پر مارے جائیں۔ یہ مسلک صحیح نہیں کیونکہ حکم تو جلد (درہ زنی) کا ہے اور جلد نکلا ہے جلد پر ضرب لگانے سے۔ ایک ہی حصہ جسم پر درہ زنی سے جلد پھٹ جائے گی اور جلد پھٹ جانے کے بعد جلد پر درہ زنی ممکن ہی نہیں (یعنی جب جلد ہی نہ رہی تو باقی کوڑے کہاں مارے جائیں گے)۔ پھر یہ بھی تو ہے کہ ایک ہی عضو پر تمام کوڑے مارنے سے مجرم کے ہلاک ہونے کا اندیشہ ہے اور درہ زنی کی حد مجرم سے باز رکھنے کے لیے مشروع ہوئی ہے ہلاک کرنے کے لئے نہیں۔ واللہ بجانہ و تعالیٰ۔

نفاذ حد و کی کیفیت جہاں تک سزائے سنگساری کی کیفیت کا تعلق ہے، مجرم کو کسی چیز (رشی وغیرہ) سے باندھنا یا روکنا نہیں چاہیے۔ اگر وہ مرد ہو تو اس کے لیے گڑھا بھی نہیں

کھودنا چاہیے بلکہ اسے کھڑا کر کے ہی سنگسار کرنا چاہیے کیونکہ حضرت ماعزؓ کو نہ تو باندھا گیا تھا نہ روکا گیا تھا اور نہ ہی ان کے لیے گڑھا کھودا گیا تھا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ روایت ہے کہ حضرت ماعزؓ تھوڑی پتھریلی زمین سے بھاگ کر زیادہ پتھریلی زمین پر چلے گئے تھے۔ اگر انہیں باندھا یا روکا گیا ہوتا یا ان کے لیے گڑھا کھودا گیا ہوتا تو وہ بھاگ نہ سکتے تھے۔ اگر مجرم عورت ہو تو اگر امام چاہے اس کے لیے گڑھا کھود لیا جائے اور اگر نہ چاہے تو نہ کھودا جائے۔ گڑھا کھودنے کی اجازت اس لیے ہے کہ اس طرح اس کی زیادہ پردہ پوشی ہوگی۔ روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خادیمہ عورت کے لیے اس کے سینے تک گڑھا کھودا یا تھا پھر آپ نے چنے کے برابر کنکریاں لے کر اسے ماری تھیں۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ہمدانی عورت سراحہ کے لیے اس کی ناف تک گڑھا کھودا یا تھا۔ گڑھا کھودنے کی اجازت اس لیے ہے کہ گڑھا تو پردہ پوشی کے لیے کھودا جاتا ہے اور سنگسار کی جانے والی عورت اپنے لباس کی بدولت مستور ہی ہوتی ہے کیونکہ نفاذ حد کے وقت عورت کا لباس نہیں اتارا جاتا۔

سنگساری میں مجرم جتنی جلد ہلاک ہو جائے اچھا ہے اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ پتھر مارنے والا مانتے

واقع ہو جائے کیونکہ سنگساری کی سزا مسلک ہے لہذا جتنی جلد مجرم ہلاک ہو جائے اتنا ہی اچھا ہے۔ البتہ اگر پتھر مارنے والا اندر دھنٹے نسب محرم ہو تو اس کے لیے مستحب نہیں کہ وہ جان بوجھ کر ایسی جگہ پتھر مارے جس سے مجرم کی موت واقع ہو جائے کیونکہ ایسا کرنا بلا ضرورت قطع رحم (رشتے کا عدم لحاظ) ہے اس لیے کہ یہ کام دوسرے لوگ بھی کر لیں گے پھر اسے کیا ضرورت پڑی کہ اس کے قتل کا ارادہ کرے۔ روایت ہے کہ حضرت خطلہؓ غیل الملائکہ (جنہیں فرشتوں نے غسل دیا تھا) نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے باپ ابی عامر کو جو مشرک تھا، قتل کرنے کی اجازت طلب کی لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسا کرنے سے منع فرمادیا اور ارشاد فرمایا ”ہے دو تیرے بدلے کوئی اور شخص یہ کام کر لے گا“

کس حد میں درہ زنی شدید اور کس میں خفیف ہے حدود میں سب سے سخت درہ زنی حد زنا میں ہوتی ہے، پھر شراب نوشی کی حد میں اور یہ ہے

آخر میں حد قذف میں اس لیے کہ جرم زنا شراب نوشی اور قذف (ہتان) کے جرم سے سنگین تر ہے۔ قذف سے زیادہ سنگین ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں کیونکہ قذف تو زنا کاری سے نسبت ہے جو یقیناً فعل زنا سے کہیں کمتر ہے۔ شراب نوشی کے جرم سے جرم زنا اس لیے زیادہ سنگین ہے کہ زنا کا قبیح و شنیع ہونا شرعی اور عقلی دونوں اعتبار سے ثابت ہے جبکہ شراب نوشی کا حرام ہونا صرف شرعی طور پر ثابت ہے عقلی اعتبار سے ثابت نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے کہ زنا کو تو ہر مذہب نے حرام قرار دیا ہے لیکن شراب نوشی ہر مذہب میں حرام نہیں۔ مزید برآں شراب نوشی بھوک پیاس کی ضرورت یا جبر کے وقت مباح ہے لیکن زنا کاری جبر یا شہوت کے غلبے کے تحت بھی جائز نہیں۔ نیز یہ کہ ارتکاب زنا پر درہ زنی کی سزا کا عائد ہونا تو قرآن عظیم کی نص (کلام واضح) سے ثابت ہے جبکہ شراب نوشی کی حد کے بارے میں کوئی نص موجود نہیں۔ شراب نوشی کی حد کے حکم کا استخراج تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اجتہاد سے کام لے کر اور حد قذف سے استدلال کر کے کیا ہے۔ صحابہ کرام نے کہا کہ جب آدمی مدہوش ہو جاتا ہے تو یادہ گوئی کرنے لگتا ہے اور جب یادہ گوئی کرنے لگے تو ہتان طرازی کرنے لگتا ہے اور ہتان طرازی کی حد تسی کوڑے ہے۔

اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا حد زنا کے بارے میں ارشاد ہے، وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا بَارَافَلَةٍ فِي دِينِ اللَّهِ إِنَّكُمْ أَنْتُمْ مُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ (زانی مرد اور عورت) پر اللہ کے دین کی بابت (یعنی اللہ کی حد جاری کرنے میں) کسی قسم کا ترس اور رحم نہ آئے اگر تم اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔ اس آیت کی تفسیر میں کہا گیا ہے کہ ترس کھانے سے مراد درہ زنی میں تخفیف ہے۔ حد قذف میں درہ زنی باقی دونوں حدود میں درہ زنی کی بہ نسبت دو وجہ خفیف ہے۔ ایک وجہ تو یہ کہ حد قذف کا اثبات ایک ایسے سبب سے ہوا ہے جس میں تردد ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ قاذف اپنی قذف میں سچا ہو (یعنی ہر چند کہ وہ اپنی قذف کے ثبوت میں چار گواہ قائم نہیں کر سکا اور قاضی نے اس پر حد قذف جاری کرنے کا فیصلہ صادر کر دیا پھر بھی وہ اپنی قذف میں سچا ہو) چنانچہ وہ مستوجب حد نہ ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ سزا درہ زنی کے علاوہ وہ ہمیشہ کے لیے مرد و انشادات بھی ہو جاتا ہے، لہذا اس حد کی درہ زنی میں تخفیف روانہ ہے۔

مجرم کو کھڑا کر کے کوڑے مارے جائیں نہ تو اسے ٹکٹکی پر باندھا جائے اور نہ ہی سین پر لٹایا جائے جیسا کہ آج کل کیا جاتا ہے کیونکہ یہ بدعت ہے۔ بلکہ اسے کھڑا کر کے ہی کوڑے مارے جائیں۔ کوڑا مارنے کے بعد کوڑے کو (مجرم کی جلد پر) گھسیٹا جائے بلکہ اٹھا لیا جائے کیونکہ مارنے کے بعد کوڑے کو گھسیٹنا بھی ایک ضرب ہے اور یہ مقررہ سزا پر اضافہ ہو جائے گا۔ جلاو کوڑے کو اپنے سر سے اوپر تک نہ لے جائے کیونکہ اس سے (ضرب بہت شدید ہونے کی وجہ سے) ہلاکت یا جلد پھٹنے کا اندیشہ ہے۔ نہ ہی ایسے کوڑے سے مارا جائے جس میں گانٹھ ہو کیونکہ گانٹھ ہونے کی صورت میں ایک مرتبہ دو ضربوں کے مترادف ہوگی اس طرح اس مقدار پر اضافہ ہو جائے گا جو شریعت نے مقرر کی ہے۔ ضروری ہے کہ جلاو مائل اور درہ زنی کے کام میں ماہر ہو چنانچہ وہ متوسط درجے کی ضرب لگائے کہ نہ تو اتنی شدید ہو کہ ضرب سے زخم پیدا ہو اور نہ ہی اتنی خفیف ضرب ہو کہ محسوس ہی نہ ہو۔

درہ زنی میں مجرم کا لباس اتارنا جہاں اس سوا ازار (تھمد، شلوار، پاجامہ یا پتلون وغیرہ) کے

کیونکہ حد زنا کی دوزخ زنی شدید ترین ہوتی ہے اور کپڑے اتارے بغیر شدت کا مفہوم حاصل نہیں ہو سکتا۔ مشہور روایت کی رو سے حد شراب نوشی کی دوزخ زنی کے لیے بھی مجرم کے کپڑے اتارے جائیں گے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مجرم کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے۔ امام محمد کی اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ شراب نوشی کی دوزخ زنی حد زنا کی دوزخ زنی سے خفیف تر ہے لہذا اس تخفیف کی کوئی ظاہرہ علامت ہونی چاہیے اور یہ علامت کپڑے نہ اتارنا ہو سکتی ہے۔ روایت مشورہ کی توجیہ یہ ہے کہ ایک بار تو تخفیف ضرب میں ہو چکی اور اگر کپڑے نہ اتار کر بار دیگر تخفیف کی گئی تو پھر حد کا مقصد حاصل نہ ہو سکے گا اور مقصد ہے جرم سے باز رکھنا۔ حد قذف میں تو بلا اختلاف مجرم کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے۔ کیونکہ اس حد کو ذرا کرنے کے سبب میں تردد پایا جاتا ہے یعنی ممکن ہے کہ وہ سبب موجود ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ موجود نہ ہو۔ لہذا اس حد میں ضرب میں تخفیف کے ساتھ ساتھ کپڑے نہ اتارنے کی تخفیف بھی ملحوظ رکھی جائے گی۔ شراب نوشی کی حد کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کا واجب ہونا ایسے سبب سے ثابت ہے جس میں کوئی تردد نہیں پایا جاتا۔

اگر مجرم عورت ہو تو جلد حدود کے ضمن میں اس کے کپڑے نہیں اتارے جائیں گے ماسوا گدیے اور پوستین وغیرہ کے کیونکہ وہ عورت (یعنی چھپانے) پردہ پوشی کرنے کے لائق ہے۔ عورت کو بٹھا کر دے مارے جائیں گے کیونکہ اس میں اس کی زیادہ پردہ پوشی ہے۔ ضربات تمام اعضاء پر لگائی جائیں، بدلیل مذکورہ، کیونکہ ایک ہی عضو پر تمام ضربات لگانے سے وہ عضو تلف ہو سکتا ہے یا اس سے جلد پھٹ یا اوڑھ سکتی ہے، اور یہ سب شریعت میں جائز نہیں ہیں۔ چنانچہ تمام اعضاء پر ضربیں لگائی جائیں گی ماسوا چہرے، شرمگاہ اور سر کے۔ اس کا ذکر ہم سطور بالا میں کر چکے ہیں۔

مسجد میں نفاذ حدود کی ممانعت | اللہ عنہما سے یہ حدیث مروی ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسجدوں میں حد و نفاذ نہیں کی جائیں گی۔ یہ حدیث اس ضمن میں نص ہے۔ یہ بھی وجہ ہے کہ مسجد کی تعظیم واجب ہے اور مسجد میں اجرائے حد ترک تعظیم کے مترادف ہے۔ اس امر کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ ہمیں مسجدوں میں تلواریں سونتنے سے منع کیا گیا ہے۔ بنی علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے ”اپنی مسجدوں کو اپنے بچوں، اپنے دیوانوں، اپنے فروخت کر دینے والوں، اپنے خریدنے والوں اور اپنے تلواریں سونتنے والوں سے مسجد کی تعظیم کی غرض سے بچاؤ ظاہر بات ہے کہ تلوار سونتنے میں جو ترک تعظیم ہے وہ اس سے کہیں کم تر ہے جو زنی اور سنگساری میں ہے۔ اگر مسجد میں تلوار سونتنا مکروہ ہے تو اجرائے حد بدرجہ اولیٰ مکروہ ہے۔ نیز یہ کہ مسجد کے اندر اجرائے حد لازمی طور پر مسجد کی آلودگی کا موجب بنے گی، اس لیے مسجد کو اس طرح آلودہ ہونے سے بچانا واجب ہے۔

لوگوں کی موجودگی میں حد جاری کی جائے | جاری کی جائیں۔ اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ:

وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ۔ یعنی ”اور ان دونوں (زانی اور زانیہ)

کی سزا کی سزا کا مشاہدہ کرے مومنین کی ایک جماعت۔ یہ نص اگرچہ حد زنا کے بارے میں وارد ہوئی ہے لیکن معنوی (Impliedly) طور پر یہ جملہ حدود سے متعلق ہے، کیونکہ تمام حدود سے مقصود صرف

ایک سہ اور وہ سب عامۃ الناس کو ارتکاب جرم سے باز رکھتا۔ یہ مقصد بدوں اس کے حاصل نہیں ہو سکتا کہ عوام الناس کی آنکھوں کے سامنے حد نافذ کی جائے۔ اجرائے حد کے وقت جو لوگ موجود ہوتے ہیں وہ تو سزا کو دیکھ کر عبرت پکڑ لیتے ہیں اور ارتکاب جرم سے باز رہتے ہیں اور جو لوگ وہاں موجود نہیں ہوتے وہ دیکھنے والوں سے روداد سن کر ارتکاب جرم سے باز رہتے ہیں۔ اس طرح باز رکھنے کا مقصد سارے عامۃ الناس کے حق میں حاصل ہو جاتا ہے۔

لوگوں کی موجودگی میں حد جاری کرنے کا ایک فائدہ یہ ہے کہ جلا و مقررہ حد سے تجاوز کرنے سے باز رہتا ہے کیونکہ اگر وہ تجاوز کرے بھی تو لوگ اسے ایسا کرنے سے روک دیں گے۔ ایسا کرنے سے جلا و پر الزام لگنے اور اس کی طرف سے جانبداری کا بھی سد باب ہو جاتا ہے۔ لوگ اس پر یہ الزام بھی نہیں لگا سکیں گے کہ اس نے ناکردہ گناہ کی پاداش میں حد جاری کی ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

کن اسباب سے حدود واجب ہونے کے بعد ساقط ہوتی ہیں

جہاں تک ان اسباب کے بیان کا تعلق ہے جو حدود کو ان کے واجب ہونے کے بعد ساقط کر دیتے ہیں تو ان کی کئی قسمیں ہیں جو درج ذیل ہیں:

مجرم کا اقبال جرم کے بعد انحراف | مجرم زنا، سرقت، شراب نوشی یا نشے کا اقبال کرنے کے بعد انحراف کر لے۔ مجرم کے انحراف سے حد کے ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مجرم اپنے انحراف یعنی ارتکاب جرم سے انکار کرنے میں سچا ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ اس میں مجھوٹا ہو۔ اگر وہ انکار کرنے میں سچا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا اقرار مجھوٹا تھا۔ اور اگر انکار کرنے میں مجھوٹا ہے تو اقرار کرنے میں سچا ہوگا۔ بہر کیف اس سے اثبات حد مشتبہ ہو جاتا ہے اور ثبوت کے ساتھ حد و جاری نہیں کی جاتی۔ روایت ہے کہ حضرت معاذؓ نے جب بارگاہ رسالتؐ میں ارتکاب زنا کا اقبال کیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے انحراف کرنے کی تلقین فرمائی۔ وہ اس طرح کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس سے فرمایا کہ شاید تم نے اس عورت کو بوسہ دیا ہو گا یا شاید تم نے اسے چھوا ہو گا۔ اسی طرح آپ نے چوری کی مرتکب عورت سے فرمایا تھا، یعنی ”کیا تم نے چوری کی ہے، کمونیس، میرا تو خیال نہیں کہ تم نے چوری کی ہو؟“ آپ کا یہ ارشاد اقبال سے انحراف کرنے کی تلقین تھا۔ اگر انحراف کرنے سے حد ساقط نہ ہوتی تو پھر اس تلقین کا کیا معنی و مقصد ہے؟ امام کے لیے مسنون طریقہ یہی ہے کہ اگر کوئی شخص اس کے سامنے کسی ایسے جرم کا مرتکب ہونے کا اعتراف کرے جس سے حدود خالصہ میں سے کوئی حد واجب ہوتی ہو تو وہ اسے انحراف کرنے کی تلقین کرے تاکہ حد کو موقوف کیا جاسکے، جیسا کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے زنا اور سرقت کی حدود کے ضمن میں عمل فرمایا تھا۔

اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ مجرم نے عدالتی فیصلہ صادر ہونے سے پہلے اقرار سے رجوع کیا ہے یا بعد میں، اجرائے حد سے قبل یا کچھ کوڑے لگنے کے بعد یا سنگساری کے بعد جبکہ وہ ہنوز زندہ ہو، بدلیل مذکورہ۔

اقبال جرم سے انحراف صراحتہ (explicitly) بھی ہو سکتا ہے اور دلالتہ (implicitly)؛

معنوی طور پر (بھی)۔ دلالتِ انحراف کی صورت یہ ہو سکتی ہے کہ لوگ اسے سنگسار کرنا شروع کریں تو وہ بھاگ کھڑا ہو اور واپس نہ آئے یا جلاد اسے کوڑے مارنا شروع کرے تو وہ بھاگ جائے اور لوٹ نہ آئے۔ اگر وہ بھاگ نکلے تو اس کا پیچھا نہیں کرنا چاہیے اور نہ ہی اسے روکنا چاہیے کیونکہ اس حالت میں اس کا بھاگ نکلنا اس کے انحراف پر دلالت کرتا ہے۔ روایت ہے کہ جب حضرت ماعزؓ بھاگ گئے اور بعد ازاں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے یہ واقعہ بیان کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا تھا، یعنی ”تم نے اس کا راستہ کیوں نہ چھوڑ دیا آپؐ کا یہ ارشاد گرامی اس بات کی دلیل ہے کہ بھاگ نکلنا اقبالِ جرم سے رجوع کرنے کی دلیل ہے اور یہ کہ رجوع سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔

جس طرح اقرارِ زنا سے رجوع جائز ہے اسی طرح محسن (شادی شدہ) ہونے کا اقرار کر لینے کے بعد اس سے پھر جانا بھی صحیح ہے۔ اگر کوئی شخص اقرارِ زنا پر تو قائم رہے مگر محسن ہونے کے اقرار سے منحرف ہو جائے تو اس سے سزائے سنگساری ساقط ہو جائے گی اور درہ زنی کی سزا اس پر جاری کی جائے گی۔ کیونکہ محسن کا ارتکازِ زنا معرّضِ سنگساری کا مستوجب ہوتا ہے لہذا احسان سے رجوع بھی ایسے ہی صحیح ہے جیسے اقرارِ زنا سے رجوع۔ اقرارِ احسان سے مکر جانے کے بعد احسان باطل ہو جاتا ہے اور باقی زنا رہ جاتا ہے جس پر درہ زنی کی سزا عائد ہوتی ہے۔

اقرارِ قذف سے منحرف ہونے پر حد ساقط نہیں ہوتی | جہاں تک قذف کا اقرار کر لینے کے بعد اس سے منحرف ہونے کا تعلق ہے تو اس سے حد قذف ساقط نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حد قذف ایک اعتبار سے بندے کا حق ہے اور بندے کا حق ثابت ہونے کے بعد مجرم کے اپنے اقرار سے رجوع کر لینے سے ساقط نہیں ہو سکتا۔ اس کی نظیر قصاص وغیرہ ہے۔

مقذوف قذف کی تصدیق کر دے تو حد ساقط ہو جائے گی | حد کو ساقط کرنے والے اسباب میں سے ایک سبب یہ ہے کہ مقذوف قاذف کی لگائی ہوئی قذف کی خود ہی تصدیق کر دے کیونکہ اگر مقذوف اس کی تصدیق کر دے تو یہ قاذف کے قذف میں سچا ہونے کا ثبوت ہے اور کسی سچے شخص کو اس کی سچ بات کی سزا دینا محال ہے۔ علاوہ ازیں، حد قذف کے وجوب کی غرض یہ ہے کہ مقذوف سے زنا کی عار اور قباحیت کو دور کیا جائے، جب مقذوف قاذف کی لگائی ہوئی قذف کی تصدیق کر دے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے خود ہی زنا کی عار اپنے اوپر چسپاں کر لی لہذا یہ عار حد کے ذریعے دور نہیں کی جاسکے گی، چنانچہ حد لا محالہ ساقط ہو جائے گی۔

اگر مقذوف قاذف کے اقرار کو جھٹلا دے تو حد ساقط ہو جائے گی | از انجملہ یہ ہے کہ مقذوف نے قذف پر جو حجت

قائم کی تھی وہ خود ہی اس کی تکذیب کر دے۔ حجت سے مراد ہے گواہان، یعنی وجوب حد کا فیصلہ صادر ہو جانے کے بعد اور اجراءِ حد سے قبل مقذوف یہ کہہ دے کہ میرے گواہوں نے جھوٹی شہادت دی تھی۔ ایسا کہنے سے حد کے ساقط ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ وہ اپنی اس تکذیب میں سچا ہو لہذا شہرہا ثابت۔

ہو گیا اور شبے کی موجودگی میں حد کا نفاذ جائز نہیں ہے۔

اگر مزنیہ اقبال جرم کرنے والے کی تکذیب کر دے تو حد زنا ساقط ہو جائے گی | ازاں بعد یہ ہے

کہ مزنیہ (جس عورت پر فعل زنا واقع ہوا ہے) زنا کا اعتراف کرنے والے مرد کی اس پر اجرائے حد سے قبل تکذیب کر دے، یعنی وہ مرد یہ کہے کہ میں نے فلا فی عورت کے ساتھ ارتکاب زنا کیا مگر وہ عورت اس کی تکذیب کر دے اور اس مرد کے اپنے ساتھ مرتکب زنا ہونے سے انکار کرے اور اس سے کہے کہ میں تجھے جانتی ہی نہیں تو اس مرد سے حد زنا ساقط ہو جائے گی۔ یہ شیخین (امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ) کا قول ہے جبکہ امام محمدؒ کا قول یہ ہے کہ اس مرد سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ ائمہ ثلاثہ کے مابین اس اختلاف کا ذکر علامہ کرخی نے کیا ہے جبکہ قاضی (ابن ابی یعلیٰ) نے اپنی شرح میں امام محمدؒ کا قول امام ابو یوسف سے بھی منسوب کیا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس مرد کا مرتکب زنا ہونا اس کے اقبال سے ثابت ہو چکا ہے اور اس عورت کی طرف سے ارتکاب جرم کا عدم اثبات صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہے بدین وجہ کہ وہ منکر ہے لہذا اس عورت کے انکار سے مرد کے مرتکب زنا ہونے کا ثبوت متاثر نہیں ہوتا شیخین کے قول کی دلیل یہ ہے کہ فعل زنا فاعل اور مفعول دونوں سے متعلق ہے جب مفعول کے ضمن میں فعل زنا کا ارتکاب ثابت نہیں تو فاعل کے ضمن میں بھی ثابت نہیں سمجھا جائے گا۔ یہ اس صورت میں ہے کہ مزنیہ فعل زنا سے انکار کرے اور اس مرد کے خلاف حد قذف کا مطالبہ نہ کرے اور اگر وہ اس مرد کے خلاف حد قذف کا مطالبہ کرے تو اس مرد پر حد قذف جاری کی جائے گی اور حد زنا ساقط ہو جائے گی کیونکہ اس پر بیک وقت دو حدیں عائد نہیں ہو سکتیں۔

یہ تو اس صورت کی بات تھی کہ جب مزنیہ اس مرد کی تکذیب کرے اور نکاح کا دعوے نہ کرے اور اگر وہ اس مرد پر حد زنا جاری ہونے سے قبل نکاح اور مہر کا دعوے کرے تو بالا جماع اس مرد سے حد ساقط ہو جائے گی کیونکہ اس احتمال کی وجہ سے پیدا ہونے والے شبہ کے باعث حد عائد نہ ہوگی کہ ہو سکتا ہے وہ عورت اپنے دعوے نکاح میں سچی ہو۔ اس احتمال سے اس عورت پر حد کا واجب ہونا مشتبہ ہو گیا اور جب اس عورت پر (اس شبہ کی بناء پر) حد واجب نہیں ہوئی تو اس کا اثر اس مرد پر بھی پڑے گا چنانچہ اس سے بھی حد ساقط ہو جائے گی البتہ اس کے ذمے مرد واجب الادا ہوگا کیونکہ مباحثت کرنے سے دو چیزوں میں سے ایک ضرور عائد ہوگی 'منزایا پھر جرم نہ'۔ اگر وہ عورت اجرائے حد کے بعد نکاح کا دعوے کرے تو اس کے لیے اس مرد کے ذمے کوئی مہر نہیں ہوگا کیونکہ پہلی صورت میں مہر استقاط حد کی ضرورت کے تحت واجب ہوگا جبکہ دوسری صورت میں یہ ضرورت موجود نہیں۔

اگر عورت اقرار کرے اور مرد انکار کرے تو حد ساقط ہو جائے گی | اس مسئلے پر قیاس کرتے ہوئے یہ

مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر عورت کسی مرد کے ساتھ زنا میں ملوث ہونے کا اقرار کرے اور وہ مرد اسے جھٹلائے اور نکاح کا دعوے کرے تو اس صورت میں استقاط حد کے بارے میں ائمہ ثلاثہ کے مابین اتفاق اور اختلاف کی وہی صورت ہوگی جو مسئلہ مذکورہ بالا میں ہے۔

اگر کوئی مرد اقرار کرے کہ وہ فلاں عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہوا ہے اور وہ عورت اس مرد کی طرف سے زنا بالجبر کا دعوے کرے تو بالاتفاق اس مرد پر حد زنا جاری کی جائے گی۔ لہذا ان دونوں صورتوں میں فرق ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں عورت وقوعہ زنا سے منکر ہے لہذا اس عورت کا زنا میں ملوث ہونا ثابت نہیں اور برعکس ثبوت مرد کے حق میں بھی مؤثر ہو گیا۔ لیکن موجودہ صورت میں وہ عورت زنا میں ملوث ہونے کی تو معترف ہے لیکن وہ شبہ کا دعوے کر رہی ہے اور اس شبہ کا سبب صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہے اور وہ سبب یہ ہے کہ اس پر جبر کیا گیا ہے۔ چنانچہ یہ شبہ مرد کے منہ میں مؤثر نہ ہو گا۔ اس فرق کی دلیل یہ ہے کہ اگر ہم زنا میں مرد کی طرف سے جبر کا یقین کر لیں تو اس مرد پر بالا جماع حد جاری کی جائے گی اور اگر پہلی صورت میں نکاح کا یقین کر لیں تو اس مرد پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

گواہوں کے انحراف سے حد ساقط ہو جائے گی | حد کو ساقط کرنے کے اسباب میں سے ایک سبب یہ ہے کہ فیصلہ حد کے بعد اور اجرائے

حد سے پیشتر گواہ منحرف ہو جائیں کیونکہ ان کا انحراف سچا بھی ہو سکتا ہے اور جھوٹا بھی، لہذا ان کے انحراف سے شبہ پیدا ہو گیا اور شہادت کی موجودگی میں حدود نافذ نہیں کی جائیں۔ جملہ حدود کے ضمن میں یا کسی خاص حد کے سلسلے میں فیصلے سے قبل یا فیصلے کے بعد مگر نفاذ سے قبل یا نفاذ حد کے بعد گواہوں کے انحراف سے متعلق جملہ احکام، ائمہ کے اختلاف یا اتفاق کے ذکر سمیت ہم کتاب الرجوع عن الشهادات میں بیان کر چکے ہیں۔

گواہوں کا اہلیت شہادت سے خارج ہونا | ازاںجملہ یہ ہے کہ عدالتی فیصلے کے بعد اور اجرائے حد سے قبل فقہ، ارتداد، جنون، اندھے پن، گونا

ہو جانے اور حد قذف کا سزا یا ب ہونے کے کسی سبب کی بناء پر اگر گواہ اہلیت شہادت سے خارج ہو جائیں تو حد ساقط ہو جائے گی، جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔

سزائے سنگساری کے نفاذ سے قبل گواہوں کا وفات پانا | صرف سزائے سنگساری کے ضمن میں، ظاہر الروایۃ (ائمہ ثلاثہ کے

اقوال جو ثقہ راویوں نے روایت کیے ہوں) کی رو سے، گواہوں کی موت سے سزا ساقط ہو جائے گی، جس کی وجہ جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، یہ ہے کہ سزائے سنگساری کے اجراء کے جائز ہونے کے لیے شرط ہے کہ پھتر مارنے میں پہل گواہ کو ملے۔ گواہ کے وفات پانے کی صورت میں یہ شرط پوری نہیں ہو سکتی کہ وفات یافتہ گواہ کی واپسی ناقابل تصور ہے، اس لیے حد لا محالہ ساقط ہو جائے گی۔

مرتکب زنا ہونے کے بعد مزنیہ سے شادی کر لینے کا مسئلہ | جہاں تک نکاح یا ملک میں پیدا ہونے کا مسئلہ ہے کہ آیا اس

سے حد ساقط ہو جائے گی یعنی اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہونے کے بعد اس سے شادی کر لے یا کسی غیر کی لڑکی کے ساتھ ارتکاب زنا کرنے کے بعد اسے خرید لے تو کیا اس شخص سے حد زنا ساقط ہو جائے گی؟ اس مسئلے کی بابت امام ابو حنیفہؒ سے تین روایات ہیں۔ امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اس سے حد ساقط نہیں ہو گی۔ صاحبینؒ (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کی بھی یہی رائے ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے

امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ حد ساقط ہو جائے گی۔ حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ قول روایت کیا ہے کہ نوڈی کو خریدنے سے تو حد ساقط ہو جائے گی لیکن ملک نکاح پیدا ہونے سے حد ساقط نہیں ہوگی۔ حسنؒ نے جو قول روایت کیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ نکاح کر لینے سے عورت کی اندام نہانی شوہر کی ملکیت نہیں ہو جاتی بائیں دلیل کہ اگر شیعہ کی بناء پر کوئی شخص مباشرت کرے تو عورت کو عقر (میراث جو ایسی مباشرت کے معاوضے کے طور پر دیا جاتا ہے) وصول کرنے کا حق ہوتا ہے اور عقر اندام نہانی کا بدل (معاوضہ) ہوتا ہے اور بدل اس کے لیے ہوتا ہے جس کا مبدل ہو چنانچہ محل مملوک (یعنی وہ مملوکہ عورت جس پر فعل واقع ہو) کی اندام نہانی سے منفعت پورے طور پر حاصل نہیں ہو پاتی، لہذا اس سے شبہ پیدا نہیں ہوگا۔ نوڈی کی اندام نہانی نوڈی کو خریدنے کے بعد مالک کی ملکیت بن جاتی ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اس کی نوڈی کے ساتھ کوئی دوسرا شخص شیعہ میں مباشرت کرے تو عقر وصول کرنے کا حق مالک کو ہوتا ہے۔ سو اس شخص نے محل مملوک سے پوری منفعت حاصل کر لی جس سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے چور فیصلے کے بعد اور حد جاری ہونے سے قبل چوری کیے ہوئے مال کا مالک بن جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ عورت تمتع کرنے کی حد تک شوہر کی ملکیت بن جاتی ہے چنانچہ اس نے محل مملوک سے پوری منفعت حاصل کی جس سے شبہ پیدا ہوتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے چور مال مسروق کا مالک بن جاتا ہے۔ امام محمدؒ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ یہ مباشرت زنا ٹھے محض ہے کیونکہ یہ محل غیر مملوک میں واقع ہوئی ہے لہذا موجب حد ہے کیونکہ یہاں پیدا ہونے والے سبب یعنی ملک سے حد ساقط نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ سبب ثابت نہیں ہو سکتا اس لیے کہ سبب ملک نکاح یا خریداری سے ثابت ہوتا ہے اور یہ سبب زمانہ حال میں پیدا ہوا ہے اور اس وقت موجود تھا جب مباشرت کا فعل وقوع پذیر ہوا اس لیے یہ مباشرت ملک سے خالی ہے، لہذا محض زنا ہے جو واجب الحد ہے۔ چور کے مال مسروق کا مالک ہونے کی مثال اس سے مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں حد کو ساقط کرنے کا سبب موجود ہے اور وہ نالاش کی ولایت کا باطل ہونا، اس لیے کہ حد مسروق کے لیے نالاش شرط ہے اور مسروق منہ (جس شخص کے ہاں ہے مال چرایا گیا ہو) مال مسروق کے لیے نالاش کرنے کا حق نہیں رکھتا۔ سو ان دو صورتوں کا فرق ظاہر ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص کسی غیر کی نوڈی پر غاصبانہ قبضہ کر کے اس کے ساتھ از نکاح زنا کرے اور اس کے نتیجے میں وہ نوڈی مر جائے تو اس سلسلے میں امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اس شخص پر حد نافذ ہوگی اور نوڈی کی قیمت بھی اس کے ذمے واجب الادا ہوگی۔ حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا ہے کہ اس کے ذمے نوڈی کی قیمت تو ہوگی مگر حد نافذ نہیں ہوگی۔ علامہ کرخیؒ نے اسی روایت کو صحیح بتایا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ تاوان تو نوڈی کی ہلاکت کے بعد ہی عائد ہوتا ہے اور وہ ہلاکت کے بعد ملکیت نہیں ہو سکتی لہذا غاصب تاوان ادا کر کے اس کا مالک نہیں بن سکتا اس لیے تاوان وجوب حد میں بھی حائل نہیں ہو سکتا۔ حسنؒ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ تاوان ہلاکت کے بعد واجب نہیں ہوتا بلکہ زندگی کی گھڑیوں میں سب سے آخری گھڑی میں واجب ہوگا اور اس وقت وہ نوڈی ملکیت بن سکتی ہے (کیونکہ زندہ ہے) لہذا فعل زنا کے وقت سبب ملک پیدا ہو گیا ہے۔ فقیر اس لیے کہ محل کا زندہ ہونا ایسی ملکیت کے ثبوت کے لیے شرط ہے جو اس معاوضے کے ذریعے مقصود ہو جس کے

ادا کرنے کا ارادہ کیا گیا ہے۔ اس صورت میں ملک اس ضرورت کے تحت ثابت ہوتی ہے کہ عقد معاوضہ کے ذریعے فرد واحد کی ملکیت میں بدل (معاوضہ) اور تبدیل (جس کا معاوضہ دیا گیا ہے) دونوں کا جمع ہونا محال ہے لہذا محل کی زندگی اس ملکیت کے لیے شرط نہیں ہے چنانچہ میت میں بھی ملکیت ثابت ہو جائے گی اور ملکیت کا ثابت ہونا واجب حد میں مانع ہے۔ اگر کوئی شخص کسی آزاد عورت کے ساتھ زنا کاری کرے اور وہ عورت مر جائے تو اس شخص پر حد زنا اور دیت (تاوان) دونوں عائد ہوں گی کیونکہ آزاد عورت کیے جنس میں تاوان کی ملکیت سے اس عورت کی ملکیت لازم نہیں آتی جس کا تاوان دیا گیا ہے۔ کیونکہ اس محل (موجودہ صورت میں آزاد عورت) کا ملکیت بننا ممکن نہیں ہے لہذا آزاد عورت کا تاوان اس شخص پر حد زنا کے واجب ہونے میں مائل نہیں ہوگا۔ لہذا ہی کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ واللہ اعلم۔

ایک سے زیادہ حدود کے جمع ہونے کا حکم

جہاں تک حدود کے جمع ہونے کا مسئلہ ہے تو اس سلسلے میں اصول یہ ہے کہ جب واجب الحد اسباب جمع ہو جائیں تو اجراء میں بندے کا حق اللہ تعالیٰ کے حق پر مقدم ہوگا کیونکہ بندہ کو اپنے حق سے نفع اندوز ہونے کی ضرورت ہے اور اللہ تعالیٰ تو ضرورتوں سے بالاتر ہے۔ اس کے بعد یہ دیکھا جائے گا کہ اگر اللہ تعالیٰ کے حقوق کا نفاذ ممکن نہ ہو تو ایسے ازروئے ضرورت ساقط کر دیا جائے گا اور اگر اللہ تعالیٰ کے حقوق کا نفاذ ممکن ہو تو اس صورت میں اگر کسی حق الہی کے نافذ کرنے سے باقی حقوق اللہ ساقط ہو سکتے ہوں تو اس حق الہی کو نافذ کیا جائے گا تاکہ باقی حقوق ساقط کیے جاسکیں۔ اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ جہاں تک ہو سکے حدود کو ساقط کر دیا کرو۔ اگر کسی ایک حق الہی کے نفاذ سے باقی حقوق ساقط نہ ہو۔ تب ہوں تو جملہ حقوق اللہ نافذ کیے جائیں گے۔ اس طور کہ نفاذ میں دو حقوق کو اکٹھا کر دیا جائے گا۔ اس اصول کے اثبات کے بعد ہماری رائے یہ ہے کہ اگر قذف، شراب نوشی، نشہ، بغیر احسان کے زنا اور سرقہ کی حدود جمع ہو جائیں مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے آدمی پر زنا کاری کا بہتان لگا دے، شراب پی لے، شراب کے سوا کسی اور ممنوع نشہ آور مشروب کو پینے سے مدہوش ہو جائے، غیر محسن ہونے ہوئے مرتکب زنا ہو جائے اور کسی دوسرے شخص کا مال چرائے پھر اس شخص کو امام کے سامنے پیش کر دیا جائے تو اس صورت میں امام حد قذف سے آغاز کرے گا۔ چنانچہ اس پر حد قذف کی سزا نافذ کی جائے گی کیونکہ حد قذف ایک اعتبار سے بندے کا حق ہے اور اس کے سوا دوسرے تمام حقوق خالص اللہ عز و شان کے ہیں۔ چنانچہ سب سے پہلے حد قذف نافذ کی جائے گی اس کے بعد اللہ تعالیٰ کے حقوق نافذ کیے جائیں گے کیونکہ حد قذف کے اجراء کے بعد مذکورہ حقوق اللہ کا نفاذ ممکن ہے اور ان میں سے کسی ایک حق کو نافذ کرنے سے باقی حقوق ساقط نہیں ہوتے، لہذا حد قذف کو جاری کرنے کے بعد حقوق اللہ ساقط نہیں ہوں گے۔ حد قذف مارنے کے بعد مجرم کو قید میں رکھا جائے گا تاکہ وہ حد قذف کی مار سے صحت یاب ہو جائے۔ اس کے بعد امام کو اختیار ہے کہ جس حد کو چاہے پہلے نافذ کر دے، چاہے تو پہلے حد زنا جاری کر دے اور چاہے تو حد سرقہ کو پہلے نافذ کر دے۔ البتہ حد شراب نوشی ان دونوں کے بعد جاری کی جائے گی کیونکہ حد زنا اور حد سرقہ تو قرآن حکیم کی نص سے ثابت ہیں جب کہ شراب نوشی کی حد قرآن عظیم کی نص سے ثابت نہیں بلکہ اجتہاد یا حدیث احاد پر مبنی اجماع سے ثابت ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ نص قرآنی سے ثابت شدہ حد ثبوت میں دوسری حد کی بہ نسبت نچتر ہے۔ ان تمام حدود کو بیک وقت نافذ نہیں کیا جائے گا بلکہ ہر حد اس وقت نافذ کی جائے گی جب مجرم پہلے نافذ ہونے والی حد کی ضربات سے صحت یاب ہو جائے کیونکہ سب حدود کو بیک وقت اکٹھے نافذ کرنا غیر ممکن کی بلات واقع ہو سکتی ہے۔ اگر مغلہ ان حدود کے سزا سے سنگساری بھی ہو یعنی اس شخص نے بحالت احسان زنا کا ارتکاب کیا ہو تو اس

صورت میں امام (حاکم) سب سے پہلے حد قذف نافذ کرے گا، پھر سرقہ کا تاوان وصول کرے گا اور اس کے بعد مجرم کو سنگسار کر دیا جائے گا اور باقی حدود ساقط ہو جائیں گی۔ اس ترتیب کی وجہ یہ ہے کہ حد قذف بندے کا حق ہے لہذا اسے سب سے پہلے جاری کیا جائے گا سزا سنیے سنگساری کے نافذ کرنے سے باقی حدود چونکہ از خود ساقط ہو جاتی ہیں لہذا حد قذف کے بعد سزا سنیے سنگسار نافذ کر دی جائے گی تاکہ باقی حدود کو ساقط کیا جاسکے۔ کیونکہ جہاں تک ممکن ہو حدود کو موقوف کرنا واجب ہے چنانچہ بقیہ حدود ساقط ہو جائیں گی ماسوا اس کے کہ اس سے مال سرقہ کا تاوان وصول کیا جائے گا کیونکہ مال کو ساقط کرنا ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح، ان حدود کے ساتھ ساتھ جان کا قصاص بھی اگر مجرم کے ذمے ہو تو سب سے پہلے حد قذف ماری جائے گی، اس سے مال سرقہ کا تاوان وصول کیا جائے گا اور اس کے بعد قصاص میں اسے قتل کر دیا جائے گا۔ ماسوا ان کے باقی سب حدود موقوف ہو جائیں گی۔ قصاص بھی خالص بندے کا حق ہے لیکن اس کے باوجود سب سے پہلے حد قذف جاری کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر سب سے پہلے قصاص لے لیا جائے (یعنی مجرم کو قتل کر دیا جائے) تو اس سے حد قذف ساقط ہو جائے گی اور اس کا کوئی جواز نہیں ہے۔ اسی لیے امام سب سے پہلے حد قذف کو نافذ کرے گا اور اس کے بعد مجرم کو قصاص میں قتل کر دیا جائے گا اور باقی حدود کو ساقط کر دیا جائے گا کیونکہ قتل کے بعد ان حدود کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے۔ البتہ چوری کا تاوان اس سے وصول کیا جائے گا بدلیل مذکورہ۔ اگر جان کے قصاص کے ساتھ ساتھ جان سے کمتر (کسی عضو وغیرہ کا) قصاص بھی مجرم پر عائد ہو تو اس صورت میں سب سے پہلے حد قذف نافذ کی جائے گی، پھر جان سے کمتر کا قصاص لیا جائے گا پھر جان کا قصاص لیا جائے گا اور ماسوا ان کے باقی سب حدود ساقط ہو جائیں گی۔ اگر تمام حدود خالصہ اور قتل جمع ہو جائیں تو اس سے جان کا قصاص لے کر باقی سب حدود کو ساقط کر دیا جائے گا۔ ذمہ حدود کے نفاذ پر قصاص کو مقدم رکھنا واجب ہے۔ جب سب سے پہلے قصاص جان لے لیا جائے تو باقی حدود کو نافذ کرنا ممکن نہ رہے گا لہذا الاموال وہ ساقط ہو جائیں گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

سننایاب کے بارے میں حکم

جہاں تک سننایاب کے بارے میں حکم کا تعلق ہے، اگر سننایاب کی ہو تو مجرم کو قتل کیے جانے کے بعد میت اس کے لواحقین کے حوالے کر دی جائے گی اور وہ اس کی میت کے ساتھ ہی کچھ کریں گے جو دیگر جملہ میتوں کے ساتھ کرتے ہیں۔ چنانچہ وہ میت کو غسل دیں گے، اسے کفن میں لپیٹیں گے، اس کی نماز جنازہ پڑھیں گے اور پھر اسے (قبر میں) دفن کریں گے۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت ماحزہ کے سنگسار کیے جانے پر یہی حکم فرمایا تھا۔ چنانچہ آپ نے ارشاد فرمایا، ”اس کے ساتھ ہی کچھ کر دو جو کچھ تم اپنے مردوں کے ساتھ کرتے ہو“، مگر سننایاب زنی کی ہو تو شہادت وغیرہ کے جملہ احکام کے ضمن میں سننایاب اور غیر سننایاب میں کوئی فرق نہیں البتہ حد قذف کا سننایاب ہمیشہ کے لیے مرد و شہادت ہو جائے گا۔ ہمارے (احناف کے) نزدیک اگر حد قذف کا سننایاب تائب بھی ہو جائے تو بھی اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی ماسوا دینی امور کے کہ ان میں اس کی گواہی قابل قبول ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے مسک میں توبہ کے بعد اس کی شہادت ہر محلے میں قابل قبول ہوگی۔ اس مسئلے کو مع اس کی فروعات کے ہم کتاب الشہادات میں بیان کر چکے ہیں۔ واللہ الموفق۔

تعزیرات

Unspecified Punishment

تعزیرات کے اس باب میں درج ذیل موضوعات زیر بحث آئیں گے :-

تعزیر کے واجب ہونے کا سبب

تعزیر کے واجب ہونے کی شرط

تعزیر کی مقدار

تعزیر کی صفات

عدالت میں تعزیر کا اثبات

تعزیر کے واجب ہونے کا سبب | ایسے جرم کا ارتکاب کرنا ہے جس کے لیے شریعت میں کوئی سزا مقرر نہ ہو۔ یہ جرم (offence) خواہ حقوق

اللہ کے ضمن میں ہو، مثلاً ترک صلوٰۃ اور ترک صوم وغیرہ یا حقوق العباد سے متعلق ہو یا جس طور کہ کوئی شخص کسی مسلمان کو اپنے فعل یا قول سے ماسخ یا اپنی پائے جس میں صدق اور کذب دونوں کا امکان ہو، مثلاً وہ اس سے کہے کہ اے خبیث، اے فاسق، اے چور، اے فاجر، اے کافر، اے سودخور، اے شرابی وغیرہ۔ اگر وہ اس سے یہ کہے کہ اے کتے، اے خنزیر، اے گدھے، اے بیل، وغیرہ تو اس پر تعزیر واجب نہیں ہوگی پہلی قسم کے اقوال و افعال سے تعزیر اس لیے واجب ہوتی ہے کہ ایسا کرنے سے دوسرے شخص کی عزت کو بڑھ گناہ ہے کیونکہ لوگ اس کے قول کو سچا بھی تسلیم کر سکتے ہیں اور جھوٹا بھی۔ لہذا جس شخص کی عزت کو بڑھ لگا ہے اس سے عار کو دور کرنے کے لیے عزت کو بڑھ لگانے والے پر تعزیر جاری کی جائے گی۔ دوسری قسم کے اقوال کا کہنے والا دوسرے شخص پر ناقابل تصور تہمت لگا کر خود اپنی ہی عزت کو بڑھ لگا تا ہے کیونکہ اس کی لگائی ہوئی تہمت سراسر جھوٹ ہے، لہذا جھوٹ کی عار خود اسے ہی لاحق ہوگی نہ کہ شخص مخاطب کو۔

تعزیر کے واجب ہونے کی شرط | تعزیر کے واجب ہونے کی شرط صرف عقل (sanity) ہے چنانچہ کوئی بھی مائل (sane) شخص اگر کوئی ایسا جرم کرے

جس کے لیے کوئی مقرر شدہ سزا (یعنی حد) نہیں ہے تو اس پر تعزیر جاری کی جائے گی خواہ وہ آزاد ہو یا غلام، مرد ہو یا عورت، مسلمان ہو یا کافر، بالغ ہو یا نابالغ مگر مائل کیونکہ یہ سب لوگ جرم کی سزا پانے کے لائق ہیں ماسوا مائل نابالغ کے۔ مائل نابالغ پر تعزیر نافذ کرنے کا مقصد سزا دینا نہیں بلکہ اصلاح (تادیب) ہے کیونکہ وہ اس لائق نہیں کہ اس کی اصلاح کی جائے۔ کیا آپ نے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اس حدیث پر غور نہیں

کیا جس میں آپ نے فرمایا، یعنی ”جب تمہارے بچے سات کے سن کو پہنچ جائیں تو انہیں نماز پڑھنے کا حکم سکھو اور جب وہ دس برس کے ہو جائیں تو نماز نہ پڑھنے پر انہیں مارو“ آپ کا یہ فرمان کہ انہیں مارو بچوں کی تادیب و تہذیب کے طور پر ہے نہ کہ سزا کے طور پر کیونکہ سزا کے لیے جرم کا ہونا ضروری ہے اور بچے کے فعل پر جرم کی اصطلاح صادق نہیں آتی۔ بخلاف پاگل اور غیر عاقل بچے کے کیونکہ یہ دونوں نہ تو سزا کے لائق ہیں اور نہ ہی تادیب کے۔

تعزیر کی مقدار | جہاں تک تعزیر کی مقدار کا تعلق ہے تو اگر جرم ان افعال کی قبیل سے نہیں جن کے ارتکاب پر حد عائد ہوتی ہو، مثلاً کوئی شخص کسی دوسرے شخص سے کہے اے فاسق، اے خبیث اے چور وغیرہ تو ایسی صورت میں امام (حاکم) کو یہ اختیار ہے کہ چاہے تو مار کی سزا دے اور چاہے توبہ کی سزا دے یا پھر کوئی حد ارتکاب آمیز بات کہہ دے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا عبادہ بن الصامت کو اے احمق کہنا اسی مفہوم میں تھا یعنی بر سیل تعزیر تھا نہ کہ برا بھلا کہنے کے طور پر کیونکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ جیسی شخصیت کے بارے میں یہ تصور کرنا محال ہے کہ آپ کسی صحابی کو تو کجا کسی عام آدمی کو بھی برا بھلا کہیں۔

تعزیر کے لیے لوگوں کے مراتب کا لحاظ | ہمارے بعض مشائخ نے لوگوں کے مراتبوں کے لحاظ سے تعزیر کی ترتیب مقرر کی ہے۔ چنانچہ ان کی رائے میں تعزیرات:

کے چار مرتبے ہیں (۱) اشرف کی تعزیر اور اشرف سے مراد ہیں: زعماد اور قائدین؛ (۲) اشرف الاشرف کی تعزیر اور ان سے مراد ہیں سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی اولاد یعنی علویہ اور نقباء؛ (۳) تعزیر الاوساط یعنی درمیانے درجے کے لوگوں کی تعزیر، ان سے مراد ہیں عام لوگ؛ اور (۴) اور تعزیر الاخساء اور اس سے مراد ہیں گھٹیا لوگ۔ اشرف الاشرف کی تعزیر یہ ہے کہ انہیں صرف آگاہ کر دیا جائے بائیں طور کہ قاضی ان کی طرف اپنے سیکرٹری کو بھیجے جو انہیں جا کر قاضی کی طرف سے یہ کہے کہ مجھے اطلاع ملی ہے کہ آپ ایسا ایسا کام کرتے ہیں۔ تعزیر اشرف یہ ہے کہ اسے سیکرٹری کے ذریعے بلایا جائے اور قاضی کے دروازے (عدالت کے کمرے میں) لا کر اس سے رو برو بات کی جائے۔ تعزیر الاوساط یہ ہے کہ اسے آگاہ کیا جائے، قاضی۔ کہ دروازے پر (یعنی عدالت کے کمرے میں) لایا جائے اور قید کی سزا دی جائے۔ ادنیٰ درجے کے لوگوں کی تعزیر میں اس کے فعل سے آگاہ کرنا، عدالت میں بلوانا، درہ زنی اور قید کی سزائیں شامل ہیں کیونکہ تعزیر سے مقصود ہے عبرت (Deterrant) اور عبرت پکڑنے کے ضمن میں لوگوں کے مذکورہ بالا مراتب ہیں۔

موجب حد جرائم کی قبیل سے جرم کی تعزیر

اگر جرم ان جرائم کی قبیل سے ہو جو موجب حد ہوتے ہیں لیکن کسی شرط کے مفقود ہونے کی وجہ سے ترکب پر حد واجب نہ ہوتی ہو مثلاً کوئی شخص کسی نابالغ یا پاگل سے کہے کہ اے زانی یا کسی ذمی عورت یا اقم ولد (لڑکی جس کے بطن سے مالک کی اولاد ہو) سے کہے اے زانیہ تو ایسے جرم کی تعزیر درہ زنی ہے جو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک زیادہ سے زیادہ ۳۹ کوڑے ہوگی، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ۵۰ کوڑے اور ان ہی سے نوادر کی ایک روایت (حیثیۃ راویوں کا روایت کیا ہوا قول) کی رو سے ۳ کوڑے ہوگی۔ اس بارے میں امام

مُحَمَّدٌ کا قول غیر واضح ہے جس کا ذکر فقہ ابو اللیث نے کیا ہے۔ الغرض ہمارے ائمہ فقہاء رضی اللہ عنہم کے مابین اس ضمن میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ تعزیر کی مقدار حد کی مقدار سے کمتر ہونی چاہیے۔ اس کی بنیاد نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے: یعنی ”جو غیر حد (کے موجب جرم) میں حد کو پہنچ گیا (یعنی اس کی سزا اس قدر دی جو حد کی مقدار ہے) تو وہ زیادتی کرنے والوں میں سے ہے“ البتہ امام ابو یوسفؒ نے حدیث میں مذکور حد کو پہنچنے سے مراد آزاد کی حد لی ہے۔ ان کا خیال ہے کہ آزاد کی حد کامل ہوتی ہے نہ کہ غلاموں کی حد (جو کہ آزاد کی حد کا نصف ہوتی ہے) کیونکہ غلام کی حد کا ایک حصہ ہے نہ کہ کامل حد اور ہر باب میں مطلق اسم کے ذکر سے مراد اس کا فرد کامل ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ خطاب میں مقصود آزاد لوگ ہوتے ہیں دوسرے (غلام وغیرہ) تو خطاب میں ان کے ساتھ ملحق ہوتے ہیں۔ پھر ایک روایت میں امام ابو یوسفؒ نے یہ ہے کہ حد کی مقدار سے تعزیر کی مقدار بقدر ایک کوڑے کے کم ہوگی۔ یہ سب سے زیادہ قرین قیاس ہے کیونکہ اس سے حد کی مقدار کو نہ پہنچنے کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے۔ ایک روایت میں یہ کہا ہے کہ بقدر پانچ کوڑوں کے کم ہوگی۔ اس کی بنیاد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اس قول پر رکھی ہے کہ تعزیر میں ۵ کوڑے مارے جائیں گے۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ میں نے پانچ کوڑوں کی کمی کی رائے حضرت علیؓ کی تقلید میں قائم کی ہے اور اس سلسلے میں سب سے کم مقدار کی حد کا اعتبار کیا ہے اور سب سے کم مقدار کی حد اسی کوڑوں کی ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے یہ بھی روایت ہے کہ انہوں نے لکھا کہ میں نے ہر نوع تعزیر کو اس کے باب سے اخذ کیا ہے (یعنی واجب التعزیر چھوٹا جرم جس بڑے جرم کی قیاس سے ہے اسی کی سزا سے تعزیر کو میں نے اخذ کیا ہے) کسی عورت کو ناجائز طور پر چھونے اور بوسہ دینے کی تعزیر کو حد زنا سے اخذ کیا ہے اور زنا کے ماسوا کسی اور فعل کی تہمت کو حد قذف سے لیا ہے تاکہ ہر نوع اپنے باب سے ملحق ہو جائے۔ امام ابو حنیفہؒ نے حدیث میں مذکور حد سے مراد غلام کی حد لی ہے اور وہ ہے چالیس کوڑے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حد کا لفظ اسم نکرہ کے طور پر استعمال کیا ہے جس سے مراد کوئی سی حد ہے اور غلام کی بابت چالیس کوڑوں کی حد ایک کامل حد ہے لہذا حدیث میں لفظ حد سے مراد غلام کی حد ہے۔ حد سے مراد غلام کی حد لینے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حدیث میں مذکور لفظ حد کو غلام کی حد پر محمول کرنے میں متیقن اور احتیاط ہے کیونکہ حد کی اصطلاح دونوں قسموں (آزاد کی حد اور غلام کی حد) پر صادق آتی ہے، اگر ہم اس کا معنی وہ لیں جو امام ابو حنیفہؒ نے لیا ہے تو اس وعید سے محفوظ ہو جائیں گے جو غیر قابل حد جرم کی سزا میں حد تک پہنچ جانے والے کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے، کیونکہ اس صورت میں یقیناً آدمی حد کو نہیں پہنچتا اور اگر اس سے وہ مضموم لیں جو امام ابو یوسفؒ نے لیا ہے تو وعید سے مامون نہیں ہوتے کیونکہ ممکن ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد غلام کی حد ہو، تو اس صورت میں آزاد کی حد مراد لے کر ہم غیر قابل حد جرم کی تعزیر میں حد کو پہنچ جائیں گے اور وعید کے سزاوار ہو جائیں گے۔ لہذا احتیاط امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی رائے میں ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

تعزیر کی صفات

تعزیر سخت ترین مار ہے | تعزیر کی صفات متعدد ہیں۔ ازاں جملہ یہ ہے کہ یہ سب سے سخت مار (درجہ ۱)

زنی) ہے۔ سخت سے کیا مراد ہے اس بارے میں مشائخ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے بعض کی رائے میں اس سے مراد کوڑوں کو جمع کرنا ہے یعنی یہ کہ تمام کوڑے ایک ہی عضو پر مارے جائیں نہ کہ تمام اعضاء پر متفرق طور پر جیسا کہ حدود کے ضمن میں کیا جاتا ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ خود مارنے میں سختی مراد ہے یعنی مجرم کو زیادہ تکلیف پہنچائی جائے۔ تعزیر دو وجہ سے سخت ترین مار ہے۔ ایک وجہ یہ ہے کہ یہ زجر محض (صرف باز رکھنے) کے لیے مشروع ہوئی ہے اور اس میں گناہ کی تکفیر (مٹانے) کا مفہوم نہیں پایا جاتا۔ حدود کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ حدود میں زجر کے ساتھ ساتھ تکفیر گناہ کا مفہوم بھی موجود ہے۔ چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ حدود (مقررہ سزائیں) اہل حدود (جن پر حد لگائی جاتی ہے) کے حق میں کفارہ (گناہ مٹانے والی) ہیں سو جب تعزیر کا مقصد محض زجر ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ مار جتنی سخت ہوگی اتنا ہی اس میں زجر زیادہ ہوگا، لہذا سخت مار سے تعزیر کا مقصد بہتر طور پر حاصل ہو سکے گا۔ تعزیر کے سخت ترین مار ہونے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اس میں کوڑوں کی تعداد کم ہوتی ہے اس لیے اگر مار میں سختی نہیں کی جائے گی تو اس سے تعزیر کا مقصد یعنی زجر حاصل نہیں ہو پائیگا۔

تعزیر میں معافی، صلح اور ابراء واسے | تعزیرات کی ایک صفت یہ ہے کہ اس میں معاف کرنا، صلح اور ابراء (حقدار کا اس شخص کو بری کرنا جس کے ذمے اس کا حق تھا) Indemnity) روا ہیں کیونکہ تعزیر خالص بندے کا حق ہے لہذا اس میں حدود کے برعکس یہ جملہ احکام جاری ہوں گے جیسا کہ دیگر جملہ حقوق العباد مثلاً قصاص وغیرہ میں جاری ہوتے ہیں۔

تعزیر میں میراث ہے | از انجملہ یہ صفت ہے کہ اس میں قصاص وغیرہ کی طرح وراثت چلتی ہے، بدیل مذکور (یعنی اس بناء پر کہ یہ بندے کا حق ہے)۔

تعزیرات میں تداخل روا نہیں | منجملہ صفات کے ایک صفت یہ ہے کہ حدود کے برخلاف، تعزیرات میں تداخل نہیں ہوتا (ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوتیں یعنی واجب التعزیر جرم جتنی بار کیا ہوگا اتنی ہی بار تعزیر عائد ہوگی) کیونکہ حقوق العباد میں تداخل ممکن نہیں۔

ضامن لیا جائے گا مگر مجبوس نہیں کیا جائے گا | تعزیرات کے ضمن میں گواہوں کی عدالت معلوم کرنے کی اثناء میں ملزم سے ضامن لیا جائے گا لیکن اسے مجبوس

نہیں کیا جائے گا۔ ضامن اس لیے لیا جائے گا کہ ضمانت ملزم کی حاضری کو یقینی بنانے کے لیے ہوتی ہے اور تعزیر بندے کا حق ہے لہذا ضامن لینا بندے کے حق کے لئے مناسب ہے۔ حدود کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ یہ حکم امام ابو حنیفہ کے مسلک پر مبنی ہے۔ مجبوس نہ کرنے کا حکم اس لیے ہے کہ حبس (Imprisonment) تو بجائے خود ایک تعزیر ہے لہذا گواہوں کی تعدیل (عادل قرار دینا) سے قبل مجبوس کرنا جائز نہیں ہے۔ البتہ حدود کے ضمن میں، گواہوں کی تعدیل کے لیے ملزم کو مجبوس کرنا جائز ہے کیونکہ حبس حد نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

عدالت میں تعزیر کا اثبات

جہاں تک تعزیر کے اثبات کا تعلق ہے، یہ ہر اس دلیل سے ثابت ہو جاتی ہے جس سے دیگر جملہ حقوق العباد ثابت ہو جاتے ہیں، یعنی مجرم کے اقرار، شہادت، قسم کھانے سے انکار اور قاضی کے ذاتی علم سے تعزیر کا اثبات

ہو جاتا ہے۔ تعزیر کے ضمن میں مردوں کے ساتھ عورتوں کی شہادت اور شہادت علی الشہادت اور ایک قاضی کا دوسرے قاضی کے نام خط قابل قبول ہوتے ہیں جیسا کہ دیگر سارے حقوق العباد کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ حسن نے امام ابو حنیفہ رحمہما اللہ سے روایت کیا ہے کہ تعزیر میں عورتوں کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی لیکن صحیح پہلی بات ہے، کیونکہ یہ خالص بندے کا حق ہے لہذا یہ ہر اس دلیل سے ثابت ہو جائے گی جس سے حقوق العباد ثابت ہو جاتے ہیں۔ تعزیر کے ضمن میں مجرم کو اقرار سے رجوع کرنے کی اجازت نہیں ہے جیسے قصاص وغیرہ میں اجازت نہیں ہوتی۔ خالص اللہ تعالیٰ کی حدود کا معاملہ اس سے مختلف ہے (کہ ان میں رجوع روا ہوتا ہے۔) واللہ تعالیٰ عز شأنہ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

کتاب السرقة

قانون سرقة

Law of Theft

مسائل سرقة معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ رکن سرقة، اس رکن کی شرطیں، عدالت میں سرقة کس دلیل سے ثابت ہوتا ہے اور سرقة کا حکم معلوم کر لیا جائے۔

سرقة کا رکن

سرقة (چوری) کا رکن (مال کا) خفیہ طریقے سے لینا ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **اَسْتَوَقَّ السَّمْعُ** یعنی ”مگر جس نے چوری سے سن لیا“ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے چھپ کر بات سننے کو استراق (چوری کرنا) کا نام دیا ہے۔ اسی لیے غلامیہ (مال) اخذ کرنے کو زبردستی لینا، لوٹنا، اچک لینا یا غصب کرنا کہتے ہیں نہ کہ سرقة۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ سے اچک لینے والے اور لوٹنے والے کے بارے میں مسئلہ پوچھا گیا تو آپ نے فرمایا کہ یہ ہنسی مذاق ہے اس پر کوئی (مزاح) نہیں۔ بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کفن چور لوٹنے والے اور خیانت کرنے والے پر کوئی قطع (Amputation) نہیں۔ خفیہ طریقے سے (مال) اخذ کرنے کی بھی دو قسمیں ہیں، بلا واسطہ اور بالواسطہ۔

بلا واسطہ طریقے سے مال اخذ کرنے سے مراد یہ ہے کہ حرز (وہ جگہ جو محفوظ ہو اور وہاں کسی اجنبی کا داخلہ ممنوع ہو) سے مال اخذ کر کے اسے باہر لانے کا سارا کام چور خود سرانجام دے۔ اگر چور حرز میں داخل ہو کر مال اخذ کر کے اسے اٹھالے یا اٹھانے سے پہلے ہی پکڑا جائے جبکہ وہ ہنوز حرز میں ہو اور اس نے مال کو باہر نہ نکالا ہو تو اس پر سزائے قطع مائد نہیں ہوگی کیونکہ اخذ کا معنی ہے کسی چیز پر قبضہ کر لینا اور قبضہ مکمل نہیں ہوتا تا آنکہ وہ مال کو حرز سے باہر نہ نکال لائے اور باہر وہ لایا نہیں۔ اگر وہ مال کو حرز سے باہر پھینک دے اور خود حرز سے باہر نکلنے سے پہلے پکڑ لیا جائے تو بھی اس پر سزائے قطع مائد نہیں ہوگی کیونکہ حرز سے نکلنے وقت مال اس کے قبضے میں نہیں ہے۔ اگر وہ پکڑا نہ جائے اور حرز سے باہر آئے کہ وہ مال لے لے جو اس نے حرز سے باہر پھینکا تھا تو اس صورت میں اس پر حد قطع جاری کی جائے گی۔ امام زفر سے روایت ہے کہ اس صورت میں بھی اس پر سزائے قطع مائد نہیں ہوگی۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حرز سے اخذ (مال) اس وقت تک مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ وہ مال لے کر حرز سے باہر نہ آجائے اور مال کو حرز سے باہر پھینکا مال کو باہر لانا نہیں ہے اور حرز سے باہر پڑے مال کو اخذ کرنا حرز سے مال اخذ کرنا نہیں ہے لہذا یہ سرقة نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مال پر اسی کا قبضہ سمجھا جائے گا جب تک کہ کوئی دوسرا شخص

اس (پھینکے ہوئے مال) پر قبضہ نہ کر لے۔ لہذا اس نے مال اخذ بھی کیا ہے اور اسے حرز سے باہر بھی نکال لایا ہے۔ اگر وہ مال ماخوذ کو حرز سے باہر اپنے کسی ساتھی کی طرف پھینک دے اور اس کا ساتھی اس مال کو اخذ کر لے تو دونوں میں سے کسی ایک پر بھی سزائے قطع عائد نہیں ہوگی۔ باہر والے پر اس لیے نہیں کہ اس نے حرز سے مال اخذ نہیں کیا اور اندر والے پر اس لیے قطع عائد نہ ہوگا کہ وہ مال ماخوذ کو حرز سے باہر نہیں لایا کیونکہ مال باہر والے کے قبضے میں ہے۔ اگر وہ دیوار کی دوسری جانب کھڑے اپنے ساتھی کو مال ماخوذ پکڑا دے اور خود باہر نہ لائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان دونوں میں سے کسی ایک پر بھی سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی جبکہ صاحبین (امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک اندر والے پر سزائے قطع جاری ہوگی اور باہر والے پر نہیں جاری ہوگی بشرطیکہ اس نے حرز کے اندر اپنا ہاتھ داخل نہ کیا ہو۔ (مال ماخوذ لینے کے لیے) صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اندر والے نے جب اپنے ساتھی کو مال پکڑا یا تو اس کے ساتھی کا قبضہ اس کے قبضے کے قائم مقام ہو گیا، گویا وہی اندر والا شخص مال اپنے قبضے میں لے کر باہر آیا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ وہی ہے جو ہم اس سے پہلے والے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ باہر والے پر تو حد قطع کے واجب ہونے کی کوئی صورت اس لیے نہیں کہ اس کی طرف سے سرقہ کا فعل یعنی حرز سے مال اخذ کرنا صادر نہیں ہوا اور اندر والے پر حد قطع اس لیے واجب نہیں کہ حرز سے باہر نکلتے وقت مال اس کے قبضے میں نہیں ہے کیونکہ مال پر اس کا ساتھی قبضہ کر چکا ہے۔ اس کے برعکس، اگر وہ مال کو باہر گلی میں پھینک دے پھر حرز سے باہر آ کر مال اٹھالے (تو اس پر سزائے قطع عائد ہوگی) کیونکہ اس مال پر کسی دوسرے شخص کا قبضہ نہیں ہوا لہذا وہ اسی کے قبضے میں سمجھا جائے گا گویا فی الواقع وہ مال سمیت حرز سے باہر نکلا ہے۔ اگر باہر کھڑا ساتھی حرز کے اندر ہاتھ داخل کر کے ہاتھ سے مال پکڑ لے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک دونوں میں سے کسی پر بھی سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی جبکہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ میں ان دونوں پر حد قطع جاری کر دے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق، اندر والے پر سزائے قطع کے واجب نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ مال ماخوذ سمیت حرز سے باہر نہیں آیا۔ جب وہ اپنے باہر والے ساتھی کو ہاتھ باہر نکال کر مال پکڑائے تو اس پر سزائے قطع لاگو نہیں ہوتی تو مال باہر نہ نکالنے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ لاگو نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اس پر حد قطع کے واجب ہونے کی وجہ وہی ہے جو ہم سابقہ مسئلے میں بیان کر چکے ہیں۔ باہر والے پر حد کے عائد ہونے میں اختلاف کی بناء ایک اور مسئلہ پر ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر کوئی چور کسی گھر میں نقب لگائے اور اس میں اپنا ہاتھ داخل کر کے مال باہر نکال لے مگر خود گھر کے اندر داخل نہ ہوا ہو تو کیا اس صورت میں اس پر سزائے قطع جاری کی جائے گی؟ ”الاصل (امام محمدؒ کی کتاب ”المبسوط“) اور (امام محمدؒ کی کتاب) ”الجامع الصغیر“ میں مذکور ہے کہ سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی اور اس بارے میں کوئی اختلاف (امام محمدؒ نے) نقل نہیں کیا۔ امام ابو یوسفؒ نے (کتاب) ”الاملاء“ میں ذکر کیا ہے کہ میں اس پر سزائے قطع جاری کر دوں گا اور اس بات کا لحاظ نہیں کروں گا کہ آیا چور حرز کے اندر داخل ہوا یا نہیں۔ اسی اختلاف پر یہ صورت بھی مبنی ہے کہ اگر کوئی چور نقب لگائے اور حرز میں داخل ہو جائے اور مال نقب کے پاس جمع کر لے پھر باہر نکل آئے اور ہاتھ اندر ڈال کر مال اٹھالے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سرقہ کا رکن

حرز سے مال اخذ کرنا ہے، حرز کے اندر داخل ہونا رکن نہیں ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ صندوق یا گول میں ہاتھ ڈال کر مال نکال لے تو اس پر حد قطع عائد ہو جاتی ہے۔ اگرچہ وہ حرز کے اندر داخل نہیں ہوا مگر فیہ راما ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کی دلیل سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے مروی یہ قول ہے کہ اگرچہ مسخرا ہو تو اس پر سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی۔ آپ سے دریافت کیا گیا کہ مسخرے سے کیا مراد ہے۔ آپ نے فرمایا کہ وہ اپنا ہاتھ گھر کے اندر داخل کرے جبکہ وہ اس گھر کے اندر خود بھی جاسکتا ہو۔ حضرت علیؑ کے اس قول سے کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں ہے لہذا یہ مسئلہ اجماعی ہو گیا۔ نیز اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ پورے طور پر ہتک حرز سزائے قطع کے واجب ہونے کے لیے شرط ہے کیونکہ سرقہ کے جرم میں اس کے بغیر کمال نہیں پیدا ہوتا۔ اور اگر حرز میں داخل ہونا ممکن ہو تو اس میں داخل ہونے بغیر ہتک حرز مکمل نہیں ہوگی۔ (لہذا ثابت ہوا کہ) مسئلہ زیر بحث میں ہتک تام نہیں پائی جاتی۔ صندوق یا گول سے مال اخذ کرنا ایک بالکل مختلف مسئلہ ہے کیونکہ یہاں پر چور کے داخل ہونے سے ہتک حرز ہونا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کے اندر ہاتھ ڈال کر مال اخذ کرنا ہی ہتک تام ہے، اس لیے سزائے قطع جاری کی جائے گی۔

اگرچہ گھر کے کسی کمرے سے مال نکال کر محض میں ڈال دے تو اس پر سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی تاآنکہ وہ مال سمیت گھر سے باہر نہ نکلے کیونکہ مختلف کمرے ہونے کے باوجود پورا گھر حرز واحد ہے۔ کیا آپ دیکھتے کہ اگر گھر والے سے کہا جائے کہ اس امانت کو گھر کے اس کمرے میں محفوظ رکھنا اور گھر والا اس امانت کو کسی دوسرے کمرے میں رکھ چھوڑے اور وہ مال امانت ضائع ہو جائے تو اس گھر والے پر اس مال امانت کا کوئی تاوان (Compensation) عائد نہیں ہوگا۔

اسی طرح کسی شخص کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت ہو اور وہ شخص گھر میں داخل ہو جائے پھر گھر سے مال چرائے تو اس پر حد قطع لاگو نہیں ہوگی، چاہے اسے مخصوص کمرے میں داخل ہونے کی اجازت نہ بھی دی گئی ہو جس سے اس نے مال چرایا ہے۔ یہ مسئلہ اس امر کی دلیل ہے کہ گھر کے چاہے مختلف کمرے ہوں مگر پورا گھر ایک ہی حرز ہے۔ لہذا مسئلہ سابقہ میں گھر کے محض میں مال ماخوذ لانا حرز سے باہر نہیں ہے بلکہ حرز کے ایک حصے سے دوسرے حصے میں منتقل کرنا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے مال کو ایک کونے سے دوسرے کونے میں منتقل کرنا۔ یہ اس صورت کا حکم ہے جب کہ پورا گھر اپنے مختلف کمروں سمیت، ایک ہی آدمی کی ملکیت ہو۔

اگر گھر کا ہر کمرہ مختلف مالک کا ہو اور چور ایک کمرے سے مال نکال کر محض میں لے آئے تو اس پر سزائے قطع جاری کی جائے گی کیونکہ اس صورت میں ہر کمرہ الگ طور پر ایک حرز ہے لہذا مال کو کمرے سے باہر لانا حرز سے باہر لانا ہے۔

اسی طرح اگر گھر میں متعدد حجرے یا چھوٹے چھوٹے کمرے ہوں (ہر کمرے کا ایک مالک ہو) اور چور کسی ایک کمرے سے مال چرا کر گھر کے محض میں لے آئے تو اس پر سزائے قطع لاگو ہوگی کیونکہ ہر کمرہ ایک علیحدہ حرز ہے لہذا کمرے سے مال کو باہر نکالنا حرز سے باہر نکالنا ہے۔ ان کمروں کی مثال ایک محلے کے مختلف گھروں کی سی ہے۔

اگر دو آدمی نعتب لگائیں اور ان میں سے ایک آدمی اندر داخل ہو کر مال نکال لائے اور جب وہ مال کو گلی میں لے آئے تو اسے وہ دونوں آدمی اٹھالیں تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اندر داخل

ہونے والا آدمی پہچان لیا گیا ہے (معروف ہو گیا ہے) تو اس پر حد قطع لاگو ہوگی کیونکہ چور وہی ہے اس لیے کہ مال اخذ کرنے اور اسے حرز سے باہر لانے کا کام اسی نے کیا ہے۔ باہر والے پر تعزیر عائد ہوگی کیونکہ اس نے گناہ میں اعانت کی ہے اور یہ گناہ (یعنی اعانت) ایسا ہے جس کے لیے کوئی حد مقرر نہیں ہے لہذا اس پر تعزیر جاری ہوگی مگر یہ معلوم نہ ہو کہ ان دونوں میں سے حرز کے اندر کون گیا تھا تو دونوں میں سے کسی پر بھی سزائے قطع جاری نہیں ہوگی کیونکہ جس پر حد قطع واجب ہوئی ہے وہ نامعلوم ہے۔ البتہ دونوں پر تعزیر لاگو ہوگی۔ باہر والے پر تعزیر تو اس وجہ سے لاگو ہوگی جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں (یعنی گناہ میں اعانت) اور اندر داخل ہونے والے پر اس لیے کہ اس نے ایسا جرم کیا ہے کہ ایک عذر کی بناء پر اس پر حد جاری نہیں ہو سکی لہذا تعزیر۔ لاگو ہوگی۔

اگر کوئی چور کسی کے مسکن میں نعتب لگائے اور رات کے وقت صاحب مسکن کی موجودگی میں زبردستی داخل ہو جائے اور اس کا مال چرائے تو اس پر سزائے قطع جاری ہوگی کیونکہ اگرچہ اس نے مال کو مالک سے چھپ کر اخذ نہیں کیا لیکن لوگوں سے تو چھپ کر لیا ہے اس لیے کہ رات کے وقت کوئی مدد کو نہیں آ سکتا کیونکہ وہ سونے اور غفلت کا وقت ہے لہذا سرقة واقع ہو گیا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بالواسطہ طور پر مال اخذ کرنے کی مثال یہ ہے کہ چوروں کی ایک جماعت کسی آدمی کے مسکن میں داخل ہو کر مال اخذ کر لے اور اپنے میں سے ایک شخص کی پیٹھ پر مال لاد کر اسے مسکن سے باہر نکال دے۔ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ سزائے قطع صرف مال کو اٹھانے والے پر جاری ہو۔ امام زفرؒ کی یہی رائے ہے۔ استحسان کا تقاضا یہ ہے کہ سب چوروں پر سزائے قطع جاری ہو۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ سرتقے کا رکن مکمل نہیں ہوتا جب تک کہ مال کو حرز سے باہر نہ لایا جائے اور موجودہ صورت میں مال کو باہر لانے کا کام براہ راست اسی ایک شخص نے سرانجام دیا ہے جس کی پیٹھ پر مال لاد گیا تھا جب کہ دوسرے چوروں نے اس کی اعانت کی ہے اور عدلا واسطہ ارتکاب جرم کرنے والے پر عائد ہوتی ہے نہ کہ مددگار پر جیسے زنا اور شراب نوشی کی حد بلا واسطہ مرتکب جرم پر عائد ہوتی ہے) استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ مال ماخوذ کو باہر لانے کا کام معنوی طور پر سب نے کیا ہے کیونکہ مال کو اٹھانے والا مال باہر لانے پر قادر نہیں ہو سکتا تھا مگر باقیوں کی اعانت اور مزاحمت کرنے والوں کی مدافعت کے لیے ان کے گھات میں بیٹھنے ہی سے۔ لہذا مال کو باہر لانے کا کام معنوی طور پر (Implicitly) گویا سبھی لوگوں نے مل کر سرانجام دیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ راہزنی اور مال غنیمت لوٹنے کے عمل میں براہ راست ارتکاب فعل کرنے والے کے ساتھ اس کے مددگار کو بھی شامل کیا جاتا ہے، ایسے ہی مسئلہ زیر بحث میں کیا جائے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مال اٹھانے والا ان کا کارکن ہے اور اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے انہوں نے گدھے پر مال لادا اور اسے ہانک کر حرز سے باہر نکال لائے۔ مزید برآں عام طور پر چور اکیلے چوری نہیں کرتا بلکہ اس کے ساتھ اس کے ساتھی بھی ہوتے ہیں اور چوروں کا معمول یہ ہوتا ہے کہ سبھی مل کر مال کو اکٹھا کرنے اور حرز سے باہر نکالنے کا کام سرانجام نہیں دیتے بلکہ ان میں سے کچھ گھات میں لگے رہتے ہیں۔ اگر حد قطع میں اس بات کو رکاوٹ تسلیم کر لیا جائے تو سزائے قطع کا وہ دائرہ ہی بند ہو جائے گا اور یہ بات جائز نہیں ہے۔ اسی بات کے پیش نظر راہزنی میں مددگار کو بلا واسطہ ارتکاب جرم کرنے والے کے ساتھ شامل رکھا گیا ہے، ایسا ہی چوری کے ضمن میں کیا جائے گا واللہ تعالیٰ اعلم۔

رکن سرقہ کی شرطیں

رکن سرقہ کی شرائط کئی اقسام کی ہیں۔ ان میں کبھی کبھار سارق (چور) سے ہے، بعض کا مسروق (چرائے ہوئے مال) سے، بعض کا مسروق منہ (جس کے ہاں سے مال چرایا گیا ہو) سے اور بعض شرطوں کا تعلق مسروق فیہ یعنی جگہ (جہاں چوری کا فعل واقع ہوا) سے ہے۔

سارق سے متعلق شرطیں یہ ہیں: سارق سنائے قطع کا مستوجب ہونے کی اہلیت (Sanity) اور بلوغت (puberty)۔

نابالغ اور پاگل پر حد قطع جاری نہیں ہوگی | چنانچہ نابالغ (Adolescent) اور پاگل

والسلام کی یہ حدیث ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ تین (اشخاص) نے قلم اٹھا لیا گیا ہے (یعنی وہ مکلف نہیں ہیں) نابالغ سے تا آنکہ وہ بالغ ہو جائے، پاگل سے تا آنکہ وہ صحت یاب ہو جائے اور خوابیدہ سے یہاں تک کہ وہ بیدار ہو جائے۔ اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا کہ نابالغ اور پاگل دونوں مرفوع القلم (حجر مکلف) ہیں۔ اور ان دونوں پر قطع واجب کرنے کا مطلب ان پر قلم جاری کرنا (یعنی نہیں مکلف ٹھہرانا) ہے اور یہ نص کی خلاف ورزی ہے۔ نابالغ اور پاگل پر سزائے قطع کے عدم وجوب کی دوسری دلیل یہ ہے کہ قطع پاداش ہے لہذا یہ جرم (Offence) کی متقاضی ہے اور ان دونوں کے فعل پر جرم کا اطلاق نہیں ہوتا اسی لیے ان پر دیگر حدود عائد نہیں ہوتیں، اسی طرح حد قطع بھی عائد نہیں ہوگی۔ البتہ ان پر سرقہ کا تادان (Compensation) عائد ہوگا کیونکہ مال کا تادان عائد ہونے کے لیے جرم شرط نہیں ہے۔ اگر سارق ایسا شخص ہو جس پر کبھی جنون کا دورہ پڑتا ہو اور کبھی تندرست ہو جاتا ہو تو اگر اس نے بحالت جنون چوری کی حد قطع جاری نہیں ہوگی اور اگر تندرستی کی حالت میں چوری کی تو سزائے قطع جاری کی جائے گی۔

اگر چوروں کی جماعت میں نابالغ یا پاگل ہوں | اگر چوری کا ارتکاب چوروں کی ایک جماعت نے کیا ہو اور اس جماعت میں کوئی نابالغ یا پاگل ہو تو

امام ابو حنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کے نزدیک سب سے حد قطع ساقط ہو جائے گی۔ امام ابو یوسف کا موقف یہ ہے کہ اگر مال مسروقہ کو حرز سے باہر لانے کا کام نابالغ یا پاگل نے سرانجام دیا ہو تو ان سب سے حد قطع ساقط ہو جائے گی اور اگر یہ کام کسی اور نے سرانجام دیا ہو تو ماسوا نابالغ اور پاگل کے سب پر سزائے قطع جاری کی جائے گی۔ امام ابو یوسف کے موقف کی توجیہ یہ ہے کہ سرقہ میں اصل تو حرز سے مال باہر لانا ہے اور اس کام میں اعانت بمنزلہ تابع کے ہے۔ اگر نابالغ یا پاگل مال مسروقہ کو حرز سے باہر لائے تو اصل فعل سرقہ کا وہی مرتکب ہوا تو جب اصل فعل پر حد عائد نہیں تو تابع پر کیونکہ ہوگی۔ اگر مال کو حرز سے باہر لانے کا کام بالغ و عاقل انجام دے تو گو یا اصل فعل اسی کے ہاتھوں وقوع پذیر ہوا لہذا تابع سے حد کے ساقط ہو جانے سے اصل سے حد کا ساقط ہونا لازم نہیں آتا۔ امام ابو حنیفہ اور امام زفر رحمہما اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ (فعل) سرقہ ایک ہے جس کا ارتکاب دو قسم کے آدمیوں نے کیا ہے ایک تو وہ جن پر حد قطع عائد ہوتی ہے اور دوسرے وہ جن پر حد قطع

عائد نہیں ہوتی، لہذا حد قطع کسی پر بھی عائد نہیں ہوگی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے ایک شخص دانستہ اور دوسرا نادانستہ طور پر راہزنی یا قتل کے وقوع میں شریک ہو جائیں۔ امام ابو یوسف کا یہ فرمانا کہ سرقہ میں صل تو مال مسروقہ کو حذر سے باہر لانا ہے۔ تسلیم، لیکن یہ کام معنوی طور پر سب کے ہاتھوں انجام پایا ہے کیونکہ تعاون کے مفہوم میں سب ایک ہیں، جس کی وضاحت ہم سابق میں کر چکے ہیں۔ چنانچہ نابالغ یا پاگل کے سوا کسی دوسرے چور کا مال کو حذر سے باہر نکالنا، سب کے ایک ہونے کی ضرورت کے تحت، نابالغ یا پاگل کی طرف سے باہر نکالنے کے مترادف ہے۔

اگر چوروں میں صاحب مال کا "ذی رحم محرم" شامل ہو | **پایا جاتا ہے کہ اگر چوروں کی جماعت**

میں مسروق منہ (جس کے ہاں سے مال چرایا گیا) کا کوئی ذی رحم محرم (یعنی ایسے رشتہ والا جس کے باعث آپس میں نکاح حرام ہو) شامل ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کسی پر سزائے قطع لاگو نہ ہوگی جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ذی رحم محرم سے تو حد قطع ساقط ہو جائے گی لیکن دوسروں پر حد عائد ہو جائے گی۔

اگر چوروں میں صاحب مال کا سا بھی شامل ہو | **اس مسئلے میں ائمہ فقہاء کے مابین کوئی اختلاف**

رہا ہے نہیں پایا جاتا کہ اگر چوروں میں مسروق منہ (صاحب مال) کا سا بھی (Partner) شامل ہو تو کسی پر حد قطع جاری نہیں ہوگی۔

مستوجب قطع کے لیے مرد یا آزاد ہونا شرط نہیں | **مستوجب حد قطع ہونے کے لیے چور کا**

مرد (male) ہونا شرط نہیں، چنانچہ عورت (female) پر بھی حد قطع جاری ہوگی۔ اس کی دلیل اللہ عز و جل کا یہ ارشاد ہے: "وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا" یعنی "اور چور مرد اور چور عورت کا ہاتھ کاٹ دو" اسی طرح آزاد ہونا بھی شرط

نہیں ہے چنانچہ غلام، لونڈی، غلام، عورت، آزاد ہونا بھی شرط

نہیں ہے چنانچہ غلام، لونڈی، غلام، عورت، آزاد ہونا بھی شرط

موت کے بعد وہ آزاد ہو جائے گا، مکاتب (ایسا غلام جسے مالک کی طرف سے کہہ دیا گیا ہو کہ مالک کی

مال ہنوز اس کے ذمے واجب الادا ہو) اور ام ولد (لونڈی جس کے بطن سے مالک کی اولاد ہو) پر

بھی سزائے قطع جاری ہوگی کیونکہ مذکورہ بالا آیت شریفہ کا حکم عام ہے۔ مضرور اور غیر مضرور غلام اس حکم

کے اطلاق میں برابر ہیں، بدلیل مذکورہ۔ مؤطا (امام مالکؒ کی کتاب) میں مذکور ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ

عنہما کے ایک مضرور غلام نے چوری کی تو حضرت عبداللہؒ نے حضرت سعید بن العاص کے پاس چور کو کسی کے ہمراہ

بھیجا تا کہ وہ اس پر قطع ید کی سزا جاری کر دیں۔ حضرت سعیدؒ نے قطع ید سے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ ہم (چوری کے باعث)

مضرور غلام کا ہاتھ نہیں کاٹتے۔ اس پر حضرت عبداللہؒ نے کہا کہ تم نے قرآن حکیم کی کس آیت سے یہ حکم پایا ہے

کہ مضرور غلام چوری کا مرتکب ہو تو اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ چنانچہ حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے قطع ید کا

حکم دیا اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مرد یا آزاد ہونا دیگر حدود کے وجوب کے لیے

شرط نہیں لہذا حد قطع کے ضمن میں بھی یہ شرط نہیں ہوگی۔

مستوجب قطع کے لیے مسلمان ہونا شرط نہیں | اسی طرح، حد قطع کا مستوجب ہونے کے لیے عام اطلاق کی وجہ سے، مسلمان اور کافر سب پر سزائے قطع جاری کی جائے گی۔

مال مسروق سے متعلق شرطیں

مال مسروق سے متعلق شرطوں کی کئی اقسام ہیں۔ ازاںجملہ یہ ہے کہ وہ ”مال مطلق“ ہو، اس کی مالیت میں نہ کوئی نقص ہو اور نہ شبہ۔ ”مال مطلق“ سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسی چیز ہو جسے لوگ بطور مال کے جمع کرتے اور اسے مال تصور کرتے ہوں، اس کی ان کے نزدیک قدر و وقعت اور اسمیت ہو جس چیز کو لوگ مال سمجھ کر خرید نہ کر۔ یہ ہوں وہ حقیر و بے مایہ چیز ہے۔ بیڈنا عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں حقیر چیز کی چوری پر ہاتھ نہیں بٹھا، اتنا تھا۔ یہ بات حضرت عائشہؓ کی طرف سے ایک شرعی حکم کا بیان ہے۔ علاوہ انہیں کسی شے کی حقارت اس کے حرز میں مثل ہے۔ اسی لئے عام طور پر اس کی حفاظت نہیں کی جاتی یا کم از کم باسود اور اہم چیزوں کی طرح اس کی حفاظت نہیں کی جاتی جب کہ مال کی ”حرز مطلق“، یعنی کامل حفاظت و چوری کے موجب قطع ہونے کے لیے، شرط ہے جس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے۔ حقیر چیز کی چوری سے رکن سرقہ بھی ناقص رہتا ہے اور رکن سرقہ ہے خفیہ طریقے سے مال اخذ کرنا۔ کیونکہ حقیر چیز کو چھپا کر نہیں لیا جاتا لہذا حیرتے کے چرانے سے رکن میں خلل اور شبہ پیدا ہو گیا اور حدود کے معاملہ میں شبہ حقیقت کے ساتھ ملحق ہے اس اصول سے ان مسائل کا استخراج ہوتا ہے۔

مسائل

۱۔ اگر کوئی شخص آزاد (غیر ملوک) بچے کو چرائے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ آزاد انسان مال نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ کسی غلام بچے کو چرائے جو نہ بات چیت کر سکتا ہو اور نہ ہی سمجھ بوجھ رکھتا ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے سزائے قطع ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ سزائے قطع نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی توجیہ یہ ہے کہ غلام مال محض نہیں ہے بلکہ وہ ایک لحاظ سے مال ہے اور ایک اعتبار سے آدمی ہے اس لیے وہ ایک پہلو سے محل سرقہ ہے جب کہ دوسرے پہلو سے محل سرقہ نہیں ہے اور تنک کی بنا پر محل سرقہ ہونا ثابت نہیں ہوتا لہذا اسے سزائے قطع نہیں ہوگی جیسے نابالغ عاقل غلام کو چرانے پر قطع جاری نہیں ہوگی۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ غلام بچہ ہر اعتبار سے مال ہے کیونکہ مال ہونے کا مفہوم اس میں پورے طور پر موجود ہے اور اس بچے کو اپنی ذات پر قبضہ و اختیار بھی حاصل نہیں ہے اس لیے اس کی چوری میں رکن سرقہ متحقق ہو جاتا ہے، جیسے چوپائے کی چوری میں ہو جاتا ہے۔ اس کا آدمی ہونا اس کے مال ہونے کی نفی نہیں کرتا۔ چنانچہ وہ مکمل طور پر آدمی ہے اور مکمل طور پر مال بھی ہے کیونکہ آدمی ہونا اور مال ہونا ایک دوسرے کی نفی نہیں کرتے۔ اس لیے اس کے چرانے پر سزائے قطع اس وجہ سے لاگو ہوگی کہ وہ مال ہے نہ اس وجہ سے کہ وہ آدمی ہے۔ عاقل کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ہر چند وہ مکمل طور سے مال ہے لیکن اسے اپنی ذات پر قبضہ و اختیار حاصل ہے اس لیے اس پر کسی غیر کے قبضے کا تصور ممکن نہیں کیونکہ یہ نہیں ہو سکتا کہ بیک وقت خود سے بھی اپنی ذات پر قبضہ حاصل ہو اور اس کے غیر کو بھی حاصل ہو لہذا اس صورت

میں کن سرقہ (یعنی مال کا اخذ کرنا) محقق نہیں ہوگا۔

۲۔ اگر چور مردار جانور یا مردار جانور کی کھال چرائے تو اسے سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ مال نہیں ہے۔

۳۔ بھوسا، گھاس، بانس اور جلانے کی لکڑی چوری کرنے پر سترائے قطع جاری نہیں ہوگی کیونکہ لوگ ان اشیاء کو بطور مال جمع نہیں کرتے اور نہ ہی ان کے معاملہ میں بخل کرتے ہیں اس لیے کہ ان چیزوں کی ان کے نزدیک کوئی وقعت اور اہمیت نہیں ہوتی۔ بلکہ ان چیزوں کے دینے میں بخل کرنے کو وہ نہایت گھٹیا پس سمجھتے ہیں۔ لہذا یہ چیزیں حقیر و مایہ ہیں (اور حقیر و بے مایہ چیز کی چوری پر سترائے قطع نہیں دی جاتی)۔

۴۔ مٹی، گارے، چونے، پکی اینٹوں، پستر کے مسالے (چونے وغیرہ) پکی اینٹوں، مٹی کے برتنوں اور شیشے کی چوری پر سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ سب چیزیں حقیر و بے مایہ ہیں۔ مٹی اور لکڑی میں اس اعتبار سے فرق کیا گیا ہے کہ مٹی اور مٹی کی مصنوعات برابر ہیں جب کہ لکڑی اور لکڑی کی مصنوعات میں فرق ہے کیونکہ لکڑی صنعت کے بعد حقیر و بے مایہ اشیاء کی فہرست سے خارج ہو جاتی ہے جب کہ مٹی پر صنعت ہونے کے باوجود وہ حقیر و بے مایہ ہی رہتی ہے یہ بات لوگوں کے رواج اور معمولات کو دیکھنے سے معلوم ہو سکتی ہے۔

ہمارے بعض علماء نے شیشے اور شیشے کی مصنوعات میں فرق کیا ہے جیسے لکڑی اور لکڑی کی مصنوعات میں فرق کیا جاتا ہے جب کہ بعض علماء کے نزدیک شیشے اور شیشے کی مصنوعات میں کوئی فرق نہیں (یعنی دونوں حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے میں داخل ہیں) اور یہی موقف صحیح ہے اس لیے کہ شیشہ بعد از صنعت حقیر و بے مایہ کے زمرے سے نکل نہیں جاتا ہے کیونکہ اس کی مصنوعات بھی جلد ٹوٹ جانے والی ہوتی ہیں۔ لکڑی (کی مصنوعات) کا معاملہ اس سے مختلف ہے (یعنی لکڑی کی مصنوعات جلد ٹوٹنے والی نہیں ہوتیں لہذا وہ مال متصور ہوں گی)۔

لکڑی کی چوری پر سترائے قطع نہیں ہوگی تا آنکہ اس میں صنعت کی گئی ہو، مثلاً اس سے دروازے یا برتن یا فرنیچر وغیرہ بنالیے گئے ہوں، البتہ ساکھو، نیزہ بنانے کے کام آنے والی لکڑی، آبنوس اور صندل کی چوری پر سترائے قطع ہوگی۔ ان کے سوا دوسری لکڑی، جو غیر مصنوع ہو، (کی چوری پر سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اسے) لوگ عموماً مال کے طور پر جمع نہیں کرتے لہذا وہ حقیر و بے مایہ ہے لیکن بعد از صنعت وہ حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے سے نکل جاتی ہے چنانچہ اسے (یعنی لکڑی کی مصنوعات کو) لوگ بطور مال جمع کرتے ہیں۔ البتہ ساکھو، آبنوس اور صندل کی لکڑی (بلا صنعت بھی) مال ہے جس کی لوگوں کے نزدیک وقعت اور اہمیت ہوتی ہے چنانچہ یہ اموال مطلقہ ہیں (اس لیے ان کی چوری پر سترائے قطع جاری ہوگی)۔

امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ دانت (Ivory) کی چوری پر سترائے قطع نہیں ہوگی البتہ دانت کی مصنوعات کی چوری پر سترائے قطع ہوگی۔ کہا جاتا ہے کہ امام محمدؒ نے یہ مسئلہ اونٹ کے دانت کے بارے میں بیان کیا ہے لہذا صرف (اونٹ کے) دانت کی مصنوعات کی چوری پر سترائے قطع ہوگی کیونکہ دانتوں کو لوگ بطور مال کے جمع نہیں کرتے اس لیے کہ وہ حقیر و بے مایہ ہوتے ہیں۔ دانت کی مصنوعات کی چوری پر سترائے قطع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دانت بعد از صنعت حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے سے نکل جاتا ہے، جیسے لکڑی بعد از صنعت نکل جاتی ہے۔ جہاں تک ہاتھی دانت کا تعلق ہے، اس کی چوری پر سترائے قطع نہیں ہوگی خواہ قبل از صنعت چوری کیا جائے یا بعد از صنعت کیونکہ اس کے مال ہونے کی بابت فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے حتیٰ کہ بعض فقہاء نے تو اس کی فرید و فروخت اور اس سے فائدہ اٹھانے کو

صراحتاً فرمایا ہے۔ لہذا اس کے مال ہونے میں نقص آگیا۔

تیر بنانے کے کام آنے والی لکڑی کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اگر اس سے تیر تالیے گئے ہوں (تیروں کی چوری پر سزائے قطع ہوگی اس کی وجہ یہ ہے جو ہم لکڑی کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔

سینگوں کی چوری پر، چاہے یہ قبل از صنعت ہو یا بعد از صنعت، سزائے قطع جاری نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر سینگوں کی مصنوعات چرائی جائیں اور ان کی قیمت دس درہم (یعنی نصاب کی مقدار) کے برابر ہو تو سزائے قطع جاری ہوگی۔ کہا جاتا ہے کہ مسئلے کے جواب میں اختلاف مسئلے کا موضوع مختلف ہونے کی وجہ سے ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے جس مسئلے کے جواب میں یہ فرمایا ہے کہ کسی صورت میں سزائے قطع نہیں ہوگی اس مسئلے کا موضوع مردار جانور کے سینگ ہیں کیونکہ مردار جانور کے سینگ مال مطلق نہیں اس لیے کہ ان کے مال ہونے کے بارے میں فتواء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کا جواب ذریعہ کیے ہوئے جانور کے سینگوں کے بارے میں ہے۔ غیر مصنوع سینگوں کی چوری پر امام ابو یوسفؒ نے سزائے قطع اس لیے واجب نہیں بتائی کہ یہ جانور کے اجزاء میں سے ہیں (یعنی مال مطلق نہیں ہیں) اور مصنوع سینگوں کی چوری پر سزائے قطع مصنوع لکڑی کی نظیر پر واجب بتائی ہے۔ امام محمدؒ سے درندوں کی دباغت شدہ Tanned کھالوں کی بابت روایت ہے کہ ان کی چوری پر سزائے قطع نہیں جاری ہوگی، البتہ اگر ان سے جائے نماز یا کھونا بنالیا جائے تو سزائے قطع ہوگی۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ

درندے کی غیر مصنوع کھال شکار کا جزو ہے اور چونکہ شکار کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوتی لہذا اس کے جزو کی چوری پر بھی نہیں ہوگی۔ البتہ صنعت کے بعد وہ ایک مختلف چیز بن جاتی ہے اور مصنوع لکڑی کے مشابہ ہو جاتی ہے۔ امام محمدؒ کی یہ رائے اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ انہوں نے بعض فقہاء کے اس قول کا اعتبار نہیں کیا جس کی رو سے درندوں کی کھالیں پاک ہیں ہوتیں ذبح کرنے سے پھر نہ ہی دباغت Tanning سے۔

چنانچہ کی چوری پر بھی سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اپنی اصل (خام مال) یعنی کھاس کے حقیر و بے مایہ ہونے کی وجہ سے یہ بھی حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے میں داخل ہے۔

کتے اور چیتے کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے۔ طہورہ مؤفلی اور بانسری وغیرہ آلات ہوا (الشرک) سے غافل کرنے والے آلات کی چوری پر بھی سزائے قطع نہیں کیونکہ ان کا شمار ان چیزوں میں ہے جنہیں لوگ بھلا، بی جمع نہیں کرتے یا اس لیے کہ ان کے مال ہونے میں نقص ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک آلات ہوا کو توڑنے والے پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوتا اور بعض فقہاء کے نزدیک کتے اور چیتے کو ہلاک کرنے والے پر بھی تاوان عائد نہیں ہوتا۔

مصحف کریم، حدیث کی کتاب یا شعر و ادب کی کتاب کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزائے قطع ہوگی بشرطیکہ اس کی قیمت دس درہم (یعنی نصاب سرقہ کے برابر) ہو، کیونکہ لوگ ان کتابوں کو جمع کرتے ہیں اور ان کے نزدیک یہ نفس اموال ہیں۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ مصحف کریم جمع تو کیے جاتے ہیں لیکن مال کے طور پر نہیں بلکہ تلاوت کے لیے اور دین و دنیا کی بھلائی سے متعلق تعلیمات سے آگاہی حاصل کرنے اور ان پر عمل کرنے کی غرض سے یہی معاملہ کتب حدیث اور شعر و ادب کی کتابوں کا ہے کہ انہیں جمع کرنے کا مقصد امثال و حکم سے واقفیت حاصل کرنا ہوتا ہے، نہ کہ مالدار بننا۔

حساب کتاب کی کاپیوں اور رجسٹروں کی چوری پر سزائے قطع جاری ہوگی بشرطیکہ ان کی قیمت بقدر نصاب (دس درہم) ہو کیونکہ ان کاپیوں اور رجسٹروں کے اندر کی تحریریں چوکی نام مقصود نہیں ہوتا بلکہ مقصود تو کورسے کا غنہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح کوری کاپیوں اور رجسٹروں کی چوری پر سزائے قطع ہوگی بشرطیکہ ان کی قیمت بقدر نصاب ہو، بدلیل مذکورہ۔

اسی سے وہ مسئلہ نکلتا ہے جو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ نے بیان فرمایا ہے کہ ہر وہ چیز جس کی جنس حقیر و بے مایہ ہو اور وہ اسلامی مملکت میں سب کے لیے مشترکہ طور پر مباح ہو اس کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس قسم کی ہر چیز بے قدر اور بے وقعت ہوتی ہے اور لوگ اسے مال کے طور پر جمع نہیں کرتے لہذا وہ حقیر اور بے مایہ ہے۔ (کسی چیز کی چوری کے موجب حد ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کرتے وقت) اعتبار اس کے حقیر و بے مایہ ہونے کا کیا جائے گا نہ کہ سب کے لیے مباح ہونے کا، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ آئندہ بیان کریں گے۔

امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ ماز و ہلیلہ، سونف آبی (Glass wort) اور کوٹلے کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ چیزیں اپنی جنس میں اسلامی مملکت میں سب کے لیے مباح ہوتی ہیں اور یہ حقیر و بے مایہ ہیں۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ماز و ہلیلہ، اور خشک ادویات (جڑی بوٹیوں) کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے اسی طرح پرندوں اور شکار کی چوری پر سزائے قطع نہیں، خواہ وہ جنگلی ہو یا پالتو کیونکہ عموماً پرندوں کو مال کے طور پر جمع نہیں کیا جاتا۔ ناید عثمان اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ پرندوں کی چوری پر کوئی سزائے قطع نہیں ہوگی۔ کسی اور (صحابی) کی طرف سے ان کے اس قول سے کوئی اختلاف منقول نہیں ہے لہذا اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہوگا۔

اسی طرح سدھائے ہوئے درندے بھی شکار کی ذیل میں آتے ہیں لہذا انہیں چرانے والوں کو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اگرچہ وہ سدھائے ہوئے ہیں پھر بھی مال تصور نہیں کیے جاتے۔

اسی سے کفن چور کا مسئلہ استخراج ہوتا ہے کہ اگر وہ قبر میں سے کوئی چیز (کفن وغیرہ) نکال لے تو طرفین (امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ رحمہما اللہ) کے نزدیک اسے سزائے قطع نہیں ہوگی لیکن امام ابو یوسفؒ کی رائے میں وہ مستوجب قطع ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے مال (کفن) کو اس کے مناسب حرز (محفوظ جگہ) سے اخذ کیا ہے لہذا اسے سزائے قطع ہوگی جیسے کہ اگر وہ یہی چیز گھر سے چوری کرتا۔ طرفین کا استدلال یہ ہے کہ کفن مال نہیں ہے کیونکہ کفن کو مال کے طور پر جمع نہیں کیا جاتا اس لیے کہ سلیم الطبع لوگ اس سے شدید کراہت کرتے ہیں لہذا کفن حقیر و بے مایہ (اشیاء کے زمرے میں داخل) ہے۔ اگر بالفرض یہ مال ہو بھی تو اس کے مال ہونے میں نقص ضرور ہے کیونکہ کفن سے اس طرح منفعت حاصل نہیں کی جاتی جس طرح زندہ آدمی کے لباس سے کی جاتی ہے۔ نقص کو شبہ پر فوقیت حاصل ہوتی ہے اور شبہ سے حد واجب نہیں ہوتی لہذا نقص سے بدرجہ اولیٰ واجب نہیں ہوگی۔

زہریؒ سے روایت ہے کہ مدینہ منورہ میں مروان (بن الحکم) کے زمانے میں ایک کفن چور پکڑا گیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام نے جب کہ تھے بھی وہ خاصی تعداد میں اس بات پر اجماع کیا کہ اسے سزائے قطع نہیں دی جائیگی۔

اسی اصول (حقیر و بے مایہ ہونے) سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ ایسی چیز کی چوری پر جسے جمع کرنا To preserve

ممکن نہ ہو اور جو ایک سال سے دوسرے سال تک باقی نہ رہ سکے بلکہ جلد خراب ہو جانے والی ہو سزائے قطع جاری نہیں ہوگی کیونکہ جس چیز کا ذخیرہ کرنا ممکن نہ ہو وہ مال شمار نہیں ہوتی۔ چنانچہ ترہ اشیا نے خوردنی، سبز لویں اور تر پھلوں کی چوری پر طرفین (امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ) کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزائے

قطع ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ اشیاء ایسا مال ہیں جس سے فی الواقع منفعت حاصل کی جاتی ہے اور شریعت کی رو سے بھی ان سے نفع حاصل کرنا مطلقاً مباح ہے۔ پس یہ مال ہیں اور ان کی چوری پر سزائے قطع ہوگی جیسے دیگر اموال کی چوری پر ہوتی ہے۔ طریق کا استدلال یہ ہے کہ یہ چیزیں ان اشیاء میں شمار ہوتی ہیں جنہیں عموماً بطور مال جمع نہیں کیا جاتا اگرچہ فی الحال ان سے منفعت حاصل کرنا ممکن ہے کیونکہ ان چیزوں کو آئندہ پیش آنے والی ضروریات کے لیے ذخیرہ (Preserve) نہیں کیا جاسکتا اس لیے لوگوں کے نزدیک ان کی وقعت کمتر ہوتی ہے، لہذا یہ حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے میں داخل ہیں۔

کھجور یا کسی اور درخت پر لٹکے ہوئے پھل کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی خواہ پھل کی حفاظت کے لیے درختوں کے گرد چار دیواری ہی کیوں نہ بنارکھی ہو کیونکہ کھجور کے درخت کی چوٹی پر جو چیز ہے (یعنی کھجوریں) وہ مال شمار نہیں ہوتی نیز اس لیے کہ پھل جب تک درخت پر ہوتا ہے پورے طور پر خشک پھل نہیں بن جاتا چنانچہ وہ جلد خراب ہو جاتا ہے۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا، لَا قَطْعَ فِي ثَمَرٍ وَلَا كَشِيرٍ، یعنی ”پھل اور پتیر خرما کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے“ امام محمدؒ کا قول ہے کہ ثمر تو وہ چیز ہے جو درخت سے نکلے (یعنی پھل) اور کشر جبار (جبار یا جامور درخت خرما کے گوند کو کہتے ہیں جو چرنی کے مانند ایک سفید مادہ ہوتا ہے) کو کہتے ہیں۔

اگر کھجوریں درخت سے توڑ کر کھلیان میں (خشک کرنے کے لیے) رکھی گئی ہوں پھر ٹھپالی جائیں تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر وہ پورے طور پر خشک ہو چکی ہوں تو سزائے قطع ہوگی کیونکہ وہ مال مطلق بن چکی ہیں اور ذخیرہ کرنے کے لائق ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان میں اسی جانب اشارہ ہے کہ ”پھل اور پتیر خرما کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے تا آنکہ پھل کو کھلیان (خشک کرنے کی جگہ) میں لایا جائے۔ کھلیان میں لانے کے بعد (پھل کے خشک ہونے پر) اگر (مسروقہ پھل کی) قیمت ڈھال کی قیمت کے برابر ہو تو اس چوری پر سزائے قطع ہوگی“ کیونکہ عام طور پر کھلیان سے پھل اس وقت تک نہیں اٹھایا جاتا جب تک کہ وہ پورے طور پر خشک نہ ہو جائے جب پھل پورے طور پر خشک ہو جائے تو وہ جلد خراب نہیں ہوتا لہذا اس صورت میں وہ مال مطلق ہوتا ہے۔ اسی طرح کا معاملہ گندم کا ہے جب وہ خوشوں میں ہو، خوشوں میں گندم درخت میں لٹکے ہوئے پھل کے مانند ہے کیونکہ گندم جب تک خوشوں میں رہتی ہے مال شمار نہیں ہوتی نہ ہی خوشوں میں وہ پورے طور پر خشک ہو سکتی ہے۔

جہاں تک خشک میوؤں کا تعلق ہے جو سالہا سال تک باقی رہ سکتے ہیں، اس ضمن میں امام ابو حنیفہؒ سے صحیح روایت یہ ہے کہ ان میوؤں کی چوری پر سزائے قطع ہوگی جنہیں لوگ اس بناء پر بطور مال جمع کرتے ہیں کہ وہ ذخیرہ کیے جانے کی صلاحیت رکھتے ہیں لہذا ایسے خشک میوؤں میں حقیر و بے مایہ ہونے کا مفہوم نہیں پایا جاتا جو سزائے قطع کے عائد ہونے میں رکاوٹ ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ انہوں نے تازہ اور خشک پھلوں میں کوئی فرق نہیں کیا، لیکن یہ روایت صحیح نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص باغ میں سے درخت خرما کو ہی چرا لے تو اس پر سزائے قطع نہیں لاگو ہوگی کیونکہ درخت خرما کو مال کے طور پر جمع نہیں کیا جاتا، چنانچہ یہ حقیر و بے مایہ چیز ہے۔ ہم نے ابوہریرہؓ کی روایت سے اس ارشاد

کو نقل کیا ہے کہ ثمر (پھل) اور کشر (پنیر خربا) کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے۔ کشر کی تشریح میں کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد کھجور کے چھوٹے پودے ہیں۔

مندی اور وسہ کی چوری پر سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ یہ جلد خراب نہیں ہوتے لہذا ان کے مال ہونے کے مفہوم میں کوئی خلل نہیں ہے۔

تازہ گوشت اور (بغیر رنگے ہوئے) چمڑے (صنیق) کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ یہ جلد خراب ہو جاتے ہیں۔ مچھلی کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے، خواہ وہ تازہ ہو یا نمک پاشیدہ کیونکہ لوگ اسے مال تصور نہیں کرتے، اس کے حقیر و بے مایہ ہونے کی وجہ سے، نیز اس لیے کہ تازہ مچھلی تو خراب بھی جلد ہو جاتی ہے۔ ایک وجہ یہ بھی ہے کہ مچھلی کی جنس اسلامی مملکت میں مباح عام ہوتی ہے۔

دودھ کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ دودھ جلد خراب ہو جاتا ہے، لہذا یہ حقیر و بے مایہ اشیاء کے زمرے میں داخل ہے۔

بسر کے اور کھجور کے شیرے کی چوری پر سزائے قطع عائد ہوگی کیونکہ یہ حقیر و بے مایہ نہیں ہیں۔ آپ دیکھتے نہیں کہ ان میں جلد خرابی نہیں پیدا ہوتی۔

انگور کے رس اور کشمش اور کھجور کے افشرہ کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ ان مشروبات میں جلد خرابی پیدا ہو جاتی ہے لہذا یہ حقیر و بے مایہ ہیں، جیسے دودھ ہے۔ کھجور کے افشرہ کی چوری پر جسے آنا پکا یا گیا ہو کہ ایک تھائی باقی رہ جائے سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ اس کے مباح اور مال ہونے کے بارے میں فقہاء میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، لہذا اس کے مال ہونے میں نقص ہے۔ اسی طرح، تھوڑے پکے ہوئے کشمش کے افشرہ اور کھجور کے شیرے کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس مشروب کے مباح ہونے میں فقہاء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ جہاں تک تھوڑے پکے ہوئے انگور کے رس کی چوری کا تعلق ہے اس پر تو بلا شک و شبہ سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ اس کا پینا حرام ہے، لہذا یہ مال نہیں ہے۔

سونے اور چاندی کی چوری پر سزائے قطع ہے کیونکہ یہ دونوں چیزیں تو سب سے گراں قدر اموال ہیں اور ان میں بخیار و ربے مایہ ہونے کا مفہوم کسی اعتبار سے نہیں پایا جاتا۔ اسی طرح جواہر اور موتیوں کی چوری پر بدلیل مذکورہ سزائے قطع ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ کسی چیز کی چوری کے موجب حد نہ ہونے کا انحصار اس کے حقیر ہونے کے مفہوم اور اس کے مال نہ ہونے پر ہے نہ کہ اس کی جنس کے مباح ہونے پر کیونکہ اباحت تو سونے، چاندی، جواہر اور موتیوں وغیرہ کے ضمن میں موجود ہے۔

ہر قسم کے غلے، تیل اور خوشبو، جیسے عود، مشک اور اس سے ملتی جلتی دوسری خوشبوئیات کی چوری پر سزائے قطع ہے کیونکہ ان چیزوں میں حقیر و بے مایہ ہونے کا مفہوم نہیں پایا جاتا۔

پٹ سن (کٹان) اُون اور ریشم وغیرہ کی چوری پر سزائے قطع ہے۔

پتیل، لوسے، تانبے اور سیسے کے بنے ہوئے ہر قسم کے برتنوں کی چوری پر بدلیل مذکورہ سزائے قطع ہے۔

اسی طرح، اگر خود تانبے، لوسے اور سیسے کو چرایا جائے تو اس پر بھی سزائے قطع ہے کیونکہ یہ دھاتیں سونے اور چاندی کی طرح اپنی ذات میں قدر و اہمیت رکھتی ہیں۔

مال کے مطلقاً متقوم ہونے کی شرط | ازالہ جملہ یہ شرط ہے کہ (مال مسروقہ) مطلقاً متقوم Valuable ہو چنانچہ کسی مسلمان کے ہاں سے شراب کی چوری پر سزائے قطع جاری نہیں ہوگی چور خواہ مسلمان ہو یا ذمی کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ذمی کسی ذمی کے ہاں سے شراب یا خنزیر چوری کرے تو اس پر سزائے قطع لاگو نہیں ہوگی، کیونکہ شراب اگرچہ ذمیوں کے نزدیک مال متقوم ہے لیکن ہمارے (مسلمانوں کے) نزدیک متقوم نہیں ہے، پس یہ علی الاطلاق مال متقوم نہیں۔

ایسی مباح چیز کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہے جو کسی کی ملکیت نہ ہو، چاہے وہ مال ہی ہو کیونکہ ملکیت نہ ہونے کی صورت میں وہ متقوم نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

مال کا کسی کی ملکیت ہونا شرط ہے | ازالہ جملہ یہ ہے کہ مال مسروق کسی کی ملکیت ہو، چنانچہ ایسی جملہ مباح عام اشیاء پر سزائے قطع نہیں ہے جو کسی کی ملکیت نہ ہوں خواہ وہ معدن

سے نکالے ہوئے سونے، چاندی اور جو اہر جیسے نفیس اموال ہی کیوں نہ ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کا مالک کوئی نہیں۔

اسی اصول سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک کفن کی چوری پر سزائے سع ہیں ہے اس لئے کہ کفن کسی کی ملکیت نہیں ہوتا، کیونکہ اس کے ملکیت ہونے کی دو صورتیں ہی ممکن ہیں یعنی یا تو وہ میت کی ملکیت ہو یا پھر میت کے ورثہ کی پہلی صورت کے ممکن ہونے کی تو کوئی گنجائش اس بناء پر

نہیں کہ میت اہل ملک (جو مالک ہونے کی صلاحیت رکھتے ہیں) میں سے نہیں ہے۔ دوسری صورت کے ممکن ہونے کی بھی کوئی راہ نہیں کیونکہ وارث کی ملکیت تو میت کو کفن کی حاجت سے مؤخر ہے جیسے ورثہ میت کے متروکہ مال کے مالک تبھی بن پاتے ہیں جب قرض اور وصیت مال متروکہ میں سے ادا کر دئے جائیں، لہذا کفن قطعی طور پر کسی کی ملکیت نہیں ہے۔

مال مسروقہ میں چور کی ملکیت تاویل ملکیت یا شبہ ملکیت نہ ہو | منجملہ دوسری شرطوں کے ایک شرط یہ ہے کہ مال مسروق میں چور کی نہ تو

ملکیت ہو نہ ملکیت کی کوئی تاویل یا شبہ موجود ہو کیونکہ ایسی چیز کو چوری کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی جو ملکیت ہو یا اس میں ملکیت کی کوئی تاویل یا ملکیت کا شبہ ہو، لہذا ایسی چیز کی چوری میں رکن سرقہ متحقق نہ ہوگا اور رکن سرقہ ہے کسی مال کو چوری چھپے مطلقاً اخذ کرنا۔ مزید برآں قطع تو چوری کی پاداش ہے، چنانچہ آیت سرقہ میں ارشاد باری تعالیٰ ہے: جَزَاءُ سَيِّئًا سَيِّئًا لِّمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (قطع یہ کی سزا) ان کے فعل کی پاداش ہے اور اللہ کی طرف سے عذاب ہے، چونکہ قطع پاداش ہے اس لئے ضروری ہے کہ فعل بھی جرم محض ہو۔ اپنی ملوکہ چیز کو لینا تو سرے سے کوئی جرم ہے ہی نہیں اور ملکیت کی تاویل یا ملکیت کے شبہ کی بناء پر مال اخذ کرنا بھی جرم محض نہیں ہے لہذا موجب قطع نہیں ہوگا۔ جب یہ اصول معلوم ہو گیا تو اس سے درج ذیل مسائل کا استخراج ہوتا ہے۔

مسائل

۱۔ اس شخص پر سزائے قطع نہیں ہے جو کسی دوسرے کے ہاں سے اپنی عاریۃ یا کرائے پر دی ہوئی چیز کو چرائے، اس لیے کہ اس چیز پر اس کی ملکیت قائم ہے۔

کی ملکیت ہے۔

(۶) اپنے مکاتب دوہ غلام جسے مالک نے مال کے عوض آزادی کی تحریر لکھ دی ہو مگر وہ مال اس کے ذمے ہنوز واجب الادا ہو، اس سے چوری کرنے پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی کیونکہ اس کے مکاتب کی کوئی ایک لحاظ سے اس کی ملکیت ہے یا اس میں ملکیت کا شبہ پایا جاتا ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر مکاتب کی کوئی لونڈی ہو تو اسے جائز نہیں کہ وہ اس کے ساتھ شادی کرے۔ اور اصول یہ ہے کہ اگر مال میں کسی لحاظ سے ملکیت ہو یا ملکیت کا شبہ ہو تو اس کی چوری پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی۔ لہذا مکاتب کے ہاں سے چوری پر مالک قطع کا سزاوار نہیں ہوگا (علاوہ ازیں، یہ مال فی الحقیقت مکاتب اور اس کے مالک پر موقوف ہے کیونکہ اگر تو مکاتب (تحریر آزادی کی رو سے واجب الادا مال کے طور پر مال مسروقہ کی ادا کر دے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مال مسروقہ مالک کی ملکیت تھا، تو ظاہر ہے کہ اس نے خود اپنا ہی مال اخذ کیا ہے اور اگر غلام مال ادا کرنے سے قاصر رہے اور دوبارہ مالک کی غلامی میں آجائے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ مکاتب کی ملک تھا، اس لیے سر دست اس مال کی ملکیت موقوف ہے، جس سے شبہ پیدا ہوتا ہے لہذا سزائے قطع عائد نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی فروخت کنندہ ایسی فروخت شدہ چیز کو چرائے جس میں خیار شرط طے پایا ہو۔

۷۔ اپنی اولاد کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع نہیں ہے کیونکہ اولاد کے مال میں والد کے لیے ملکیت کی تاویل یا ملکیت کا شبہ پایا جاتا ہے جس کی دلیل یہ ارشاد نبوی ہے: "أَنْتَ وَمَا لَكَ لِأَبِيكَ" یعنی "تو اور تیرا مال تیرے باپ کی ملکیت ہے" اس حدیث میں باپ کی طرف بیٹے کے مال کی اضافت بذریعہ لام تعلیک کا بظاہر تقاضا یہ ہے کہ بیٹے کے مال پر باپ کی ملکیت ہر لحاظ سے ثابت ہو، لیکن چونکہ بیٹے کے مال پر باپ کی ہر لحاظ ملکیت کسی دلیل سے ثابت نہیں (اس لئے باپ کی کلی ملکیت تو ثابت نہیں ہوگی) البتہ جزئی ملکیت کی نفی پر چونکہ کوئی دلیل نہیں ہے اس لیے جزئی ملکیت (ملک من وجہ) ثابت ہو جائے گی، یا (کم از کم) شبہ ملک ثابت ہو جائے گا اور ہر دو حد قطع کے واجب ہونے سے مانع ہیں کیونکہ یہ وجوب حد میں شبہ پیدا کر دیتے ہیں۔

۸۔ دیگر قرابت داروں کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی لیکن ایک اور شرط کے مفقود ہونے کی بناء پر جس کا ذکر ہم انشاء اللہ مناسب مقام پر کریں گے۔

۹۔ اگر کوئی چور کسی آدمی کے گھر میں داخل ہو اور کوئی کپڑا اخذ کر کے اسے پھاڑ کر دو برابر رختے کر دے پھر اسے باہر لے آئے اور وہ پھاڑا ہوا کپڑا قیمت میں دس درہم کا ہو تو امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ کے نزدیک چور کو سزائے قطع ہوگی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی۔

۱۰۔ اگر کوئی چور ایک بکری اخذ کرے پھر (حز کے اندر ہی) اسے ذبح کر دے اور اس ذبح شدہ بکری کو حرز سے باہر نکال لائے تو بالاجماع اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ پھاڑے ہوئے کپڑے کو حرز سے باہر لائے سے قبل اس کپڑے پر چور کی ملکیت قائم ہونے کا سبب پیدا ہو گیا ہے اور وہ سبب ہے کپڑے کو پھاڑنا، کیونکہ کپڑے کو پھاڑنے سے تاوان عائد ہوتا ہے اور تاوان کے عائد ہونے سے اس چیز پر اسی وقت سے ملکیت قائم ہو جاتی ہے جب تاوان عائد کرنے کا سبب پیدا ہو جائے۔ یہ ہمارے ائمہ کا اصول ہے۔ اور ثبوت ملکیت وجوب حد میں رکاوٹ ہے۔ اسی بنا پر تو بکری کو ذبح کر کے حرز سے باہر لائے پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی، ایسے ہی کپڑے کو پھاڑ کر باہر لائے پر سزائے قطع واجب نہیں ہوگی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا استدلال یہ ہے کہ مسروق منہ کی ملک میں چوری کا فعل

مکمل ہو گیا ہے لہذا اس پر سزائے قطع واجب ہوگی۔ ہم نے یہ رائے اس لیے قائم کی ہے کہ پھاڑے ہوئے کپڑے پر اس وقت تک مسروق منہ کی ملکیت زائل نہیں ہوگی جب تک کہ وہ عین شے کی ملکیت کو اختیار کیے ہوئے ہے، اس کی ملکیت تب زائل ہوگی جب وہ عین شے کے بجائے اس کے تادان کو اختیار کر لے، لہذا تادان کو اختیار کرنے سے قبل وہ کپڑا بدستور اسی کی ملکیت ہے۔ پس چور تو ایسا ہو گیا اس نے دو کپڑے چرائے ہیں جن کی قیمت دس درہم بنتی ہے (یعنی بقدر نصاب سرقہ) لہذا اسے سزائے قطع دی جائے گی۔ بکری کی چوری کے بارے میں بھی ہمارا یہی موقف ہے کہ مسروق منہ کی ملک میں سرقہ تمام ہو گیا ہے مگر وہ گوشت میں تام ہوا ہے اور گوشت کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ کپڑا پھاڑنے کی وجہ سے چور پر تادان واجب ہو گیا ہے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ مسروق منہ کی طرف سے تادان کو اختیار کرنے سے قبل تادان واجب نہیں ہوگا۔ اگر وہ چور سے تادان لینا اختیار کر لے اور کپڑا چور کے حوالے کر دے تو اس صورت میں چور کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ مسروق منہ کی جانب سے تادان کو اختیار کرنے کی صورت میں چور اس کپڑے کا اسی وقت سے مالک ہو جاتا ہے جس وقت اس نے کپڑے کو پھاڑا تھا۔ لہذا اس صورت میں چور کو ایسا ہی مملوک مال حرز سے نکال کر باہر لایا، اس لیے اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ فقیر ابو جعفر ہندوانی رحمہ اللہ سے حکایت ہے کہ مسئلے کا موضوع یہ ہے کہ چور نے کپڑے کو عرض میں پھاڑا ہو اور اگر اس نے کپڑے کو طول میں پھاڑا ہو تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ طول میں پھاڑنے سے اس نے بری طرح اس کے ٹکڑے کر دیے ہیں اس لیے تادان دے کر وہ اس کا مالک ہو جائے گا۔ ابن سماعہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر چور کپڑے کو بری طرح ٹکڑے ٹکڑے کر دے اور ٹکڑے کرنے کے بعد اس کی قیمت دس درہم بنتی ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے مسلک میں اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اس سے فقیر ابو جعفر ہندوانی کے قول کی تائید ہو جاتی ہے کیونکہ بری طرح ٹکڑے کرنے سے جب کپڑے کو ضائع کیا تو تادان کا عائد ہونا لازم ٹھہرتا ہے اور تادان کے عائد ہونے سے مال تادان کی ملکیت لازم آتی ہے۔ اور اگر کپڑے کے ٹکڑے اس طور نہ کئے گئے ہوں کہ کپڑا ضائع ہو جائے تو اس صورت میں تادان کا واجب ہونا مالک کے اختیار پر موقوف ہوگا، لہذا جب تک مالک تادان کو اختیار نہ کرے تادان واجب نہیں ہوگا اور چور مال تادان کا مالک نہیں بنے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۱۱۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنے اس قرض دار کے ہاں سے دس درہم چرائے جس کے ذمے اس کے دس درہم قرض ہوں تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی (باوجود اس کے کہ مال مسروقہ بقدر نصاب ہے) کیونکہ وہ اخذ کرتے ہی مال ماخوذ کا مالک ہو گیا اور یہ مال ماخوذ اس کے حق کا قصاص (بدل مساوی) ہو گیا چنانچہ وہ اس مال ماخوذ کے ضمن میں چور نہیں ٹھہرا لہذا اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اگر مال مسروق کی جنس اس کے حق (یعنی مال قرض) کی جنس سے مختلف ہو تو اس صورت میں اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ وہ اس مال ماخوذ کا حصہ اخذ کرنے سے مالک نہیں ہو جاتا بلکہ تبادلے اور بیع کے ذریعے اس کا مالک ہو سکتا ہے لہذا اس نے غیر کی ملک کی چوری کی ہے اس لیے اسے سزائے قطع ہوگی، اس طرح جیسے اجنبی کو ہوتی ہے (یعنی اس سلسلے میں اس کی حیثیت ایسی ہوگی کہ گویا وہ اجنبی ہے اور اس کا مسروق منہ سے قرض کے لین دین کا کوئی تعلق نہیں ہے)۔ البتہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے یہ چیز (مال مسروق) اپنے حق کے طور پر لی ہے تو سزائے قطع نہیں ہوگی، جس کی تفصیل ہم آئندہ بیان کریں گے۔ ایک اور نوع کے متعدد مسائل ہیں جن کا ایک اور اصول سے استخراج ہوتا ہے اور وہ اصول مسائل کے استخراج کے لیے زیادہ موزوں ہے۔ اس اصول کا ذکر ہم انشاء اللہ بعد میں کریں گے۔

مال مسروق میں چور کا کسی قسم کا کوئی حق نہ ہو (Pure) انا نجلہ یہ شرط ہے کہ مال مسروق معصوم

اختہ کرنے کی کوئی تاویل (exc use) بھی نہ ہو اور نہ ہی اختہ کرنے کا کوئی شبہ ہو، اس لیے کہ قطع تو پاداش محض ہے جس کے عائد ہونے کے لیے جرم محض کا وجود ضروری ہے اور غیر معصوم مال کو اختہ کرنا تو سرے سے کوئی مجرم نہیں ہے اور جس مال کے اختہ کرنے کی کوئی تاویل یا اختہ کرنے کا کوئی شبہ ہو اس مال کو اختہ کرنا جرم محض نہیں ہے لہذا پاداش محض اس کے لیے مناسب نہیں ہے و مزید برآں جو مال معصوم نہیں ہے وہ علانیہ اختہ کیا جاتا ہے نہ کہ چوری چھپے لہذا اس سے رکن سرقہ میں خلل واقع ہو جائے گا جب یہ اصول معلوم ہو گیا تو ہمارا موقف یہ ہے کہ ایسے جملہ مباحات کے اختہ کرنے پر سزا سے قطع نہیں ہوگی جن کا کوئی مالک نہیں ہے اور نہ ہی ایسے مال کے اختہ کرنے پر جو مباح ملوک ہے یعنی وہ مال دار الحرب (برسر خنک دشمن ملک) میں حربی دشمن کی ملکیت ہو جہاں تک اسلامی ملکیت میں مستامن رہنا لینے والے حربی کے مال کا تعلق ہے تو اس کے مال کو اختہ کرنے پر از روئے استحسان سزائے قطع عائد نہیں ہوگی اگرچہ قیاس کا تقاضا ہے کہ سزائے قطع دی جائے۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ اس نے مال معصوم چرایا ہے کیونکہ حربی نے پناہ لینے کے ذریعے سے ذمی کی طرح عصمت و حفاظت حاصل کی ہے اس لیے ذمی کے مال کی طرح اس کے مال پر بھی تاوان آتا ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اس مال میں اباحت (مباح ہونے) کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ مستامن حربی دار الحرب کے لوگوں میں سے ہے اور وہ اسلامی ملکیت میں اپنی بعض ضروریات کو پورا کرنے کے لیے داخل ہوا ہے اور ضروریات پوری کرنے کے بعد جلد ہی واپس دار الحرب میں چلا جائے گا۔ لہذا اس کا دار الحرب کے لوگوں میں سے ہونا اس کے مال کے مباح ہونے کا شبہ پیدا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اس کے خون کے مباح ہونے کا شبہ بھی پیدا ہوا ہے۔ چنانچہ اس کے قصاص میں مؤمن کو قتل نہیں کیا جاتا۔ علاوہ ازیں چونکہ اس کا مال مباح تھا اور معصوم تو پناہ کے سبب سے ہوا ہے اور پناہ کا سبب زائل ہوا چاہتا ہے اور اس سبب کے زائل ہونے کے وقت یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اس کا مال اصلاً (originally) معصوم نہیں تھا کہ اصل پر لاتی ہونے والا ہر مارض جب زائل ہوتا ہے تو وہ بالکل معدوم ہو جاتا ہے گویا کہ وہ کبھی وجود میں آیا ہی نہیں تھا۔ اس سے مسئلہ زیر بحث میں یہ صورت بنتی ہے کہ اس کا مال گویا کبھی معصوم ہوا ہی نہیں تھا۔ ذمی کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ اسلامی ملکیت کے شہریوں میں سے ہے اور مستقل پناہ کی بدولت اسے معصومیت حاصل ہوتی ہے۔ اس لیے اس کا خون اور مال مطلقاً معصوم ہوتے ہیں جس میں اباحت کا کوئی شبہ نہیں پایا جاتا۔ البتہ حربی کے مال کی چوری پر مال کا تاوان چور پر عائد ہوگا کیونکہ شبہ مال کے تاوان کے عائد ہونے میں حائل نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ بندے کا حق ہے اور حقوق العباد و خبیات کی بناء پر ساقط نہیں ہوتے۔ اسی طرح اگر مستامن حربی مسلمان یا ذمی کا مال چوری کر لے تو طرفین (امام ابوحنیفہ اور امام محمد) کے نزدیک اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس نے یہ مال مباح سمجھ کر اخذ کیا ہے اور اسی لیے وہ اسلامی احکام کا پابند نہیں ہے۔ امام ابو یوسف کے نزدیک اسے سزائے قطع دی جائے گی۔ اس مسئلے میں ان ائمہ کے مابین اختلاف کی صورت ویسی ہی ہے جیسی کہ حد زنا کے ضمن میں ہے۔

باقی کے مال کی چوری پر عادل (خیر بائی) کو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ باقی کا مال اس کی جان کی طرح عادل کے حق میں معصوم نہیں ہے۔ اسی طرح اگر باقی عادل کا مال چوری کر لے تو اسے بھی سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے وہ مال ایک تاویل (Exc use) کی بناء پر اخذ کیا ہے اگرچہ اس کی تاویل فاسد (غیر صحیح) ہے مگر فاسد تاویل اگر مضبوط ہو تو وجوب قطع میں مانع ہونے کی بابت تاویل صحیح سے ملتی ہو جاتی ہے (یعنی تاویل صحیح کا فائدہ دیتی ہے)۔ اسی لیے یہ تاویل

فاسد قصاص اور حد کے واجب ہونے کے ضمن میں بھی تاویل صحیح سے ملتی ہو جاتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی سے قرض دار کے ہاں سے چوری کرنے کا مسئلہ نکلتا ہے۔ اس میں حاصل بحث یہ ہے کہ یہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو اس نے اپنے حق (مال قرض) کی جنس کا مال چرایا ہوگا یا پھر اپنے حق سے مختلف جنس کا مال چوری کیا ہوگا۔ اگر وہ اپنے حق کی جنس کا مال چوری کرے مثلاً یہ کہ وہ دس درہم چوری کرے اور مسروق منہ کے ذمے اس کے دس درہم قرض ہوں، اس صورت میں اگر تو اس کا قرض فوری طور پر واجب الادا ہو تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس مال کو اخذ کرنا اسے مباح ہے اس لیے کہ اس نے اپنے حق کی جنس وصول کی ہے اور اصول یہ ہے کہ اگر حقدار اپنے حق کی جنس کو وصول کر لے تو اس کے لیے ایسا کرنا مباح ہے کہ ایسا کرنے سے وہ اپنا حق ہی وصول کرتا ہے۔ اسی طرح اگر وہ اپنے حق کی مقدار سے زیادہ مال چوری کر لے تو بھی اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ مال ماخوذ کا کچھ حصہ تو غیر معین طور پر اس کا حق ہے اور اس پر تو ظاہر ہے سزائے قطع نہیں ہے اور باقی کا جو حصہ اس کے حق سے زائد ہے اس کی چوری پر بھی سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شریک مال مشترک میں سے چوری کر لے۔ اگر اس کا قرض مؤجل (یعنی واپسی کی ميعاد مقرر ہے اور ابھی واپسی کا وقت نہیں آیا) ہو تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ اسے سزائے قطع دی جائے جب کہ از روئے استحسان اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ جب قرض مؤجل ہے تو اسے حق نہیں کہ وقت مقرر سے قبل مال اخذ کرے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ قرض دار کو اس صورت میں حق ہے کہ وہ اس مال کو اس سے واپس لے لے۔ چنانچہ اس صورت میں قرض خواہ کا اس سے مال کو چوری کرنا ایسے ہی ہے جیسے کسی اجنبی نے چوری کیا ہو۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اگرچہ وقت مقرر سے قبل اخذ کرنے کا ثوابت نہیں ہے، لیکن حق اخذ کو ثابت کرنے کا سبب تو موجود ہے اور وہ سبب ہے قرض اس لیے کہ قرض کا مؤجل ہونا مطالبہ قرض میں تاخیر کے حق میں مؤثر ہوتا ہے نہ کہ قرض کے ساقط ہونے کے حق میں، لہذا حق اخذ کو ثابت کرنے والے سبب کے قائم ہونے سے شبہ پیدا ہو گیا۔ اور اگر اس نے اپنے حق سے مختلف جنس کی چوری کی ہو مثلاً قرض دار کے ذمے اس کے درہم تھے لیکن اس نے دینار چرایا یا کوئی اور سامان چرایا تو اسے سزائے قطع ہوگی۔ علامہ کرنی نے اس حکم کو مطلق بتایا ہے جب کہ (امام محمد نے) کتاب السرقة میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ سامان دیگر سے وغیرہ چوری کرے اور پھر یہ کہے کہ میں نے اپنے حق کی وجہ سے (مال مسروق کو) اخذ کیا ہے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اندریں صورت علامہ کرنی کے حکم مطلق کو اخذ مطلق پر عمل کیا جائے گا اخذ مطلق سے ملو یہ ہے کہ وہ چوری کرنے کے بعد یہ نہ کہے کہ میں نے (مال مسروق کو) اپنے حق کی وجہ سے اخذ کیا ہے، کیونکہ اگر وہ یہ بات نہ کہے تو گویا اس نے ایسا مال اخذ کیا جسے اخذ کرنے کا اسے کوئی حق نہیں تھا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ مال کا قصاص (بدل مساوی) بدوں تبادلے اور باہمی رضامندی کے ممکن نہیں۔ اس نے مال مسروق کو اخذ کرنے کی کوئی تاویل (Excuse) بھی تو نہیں کی، لہذا اس کا اخذ بغیر حق کے اور بغیر شبہ ہی کے ہے۔ یہ قول تو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ وہ مال ماخوذ کو واپس نہیں کرے گا اور یہ قول بعض فقہاء کی اس رائے کے خلاف ہے جس کی رو سے حقدار (قرض خواہ) کو یہ حق حاصل ہے کہ جب اس کے حق (قرض) کی جنس سے مختلف چیز اس کے ہاتھ لگ جائے تو اسے اخذ کر لے۔ کیونکہ یہ رائے اسلاف میں سے کسی نے بھی قائم نہیں کی، لہذا اسے ایسا اختلاف تسلیم نہیں کیا جائے گا جو شبہ کا باعث ہے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میں نے تو مال (مسروق) کو اپنے حق کی وجہ سے اخذ کیا ہے تو اس سے یہ سمجھا جائے گا کہ اس مال کو اخذ کرنے کی اس کے پاس تاویل (excuse) موجود ہے کیونکہ اس نے معنی کا اعتبار کیا ہے نہ کہ صورت کا۔ معنی سے مراد ہے قرض کے مال کی، مالیت یا ملکیت معنی میں تمام اموال ہم جنس ہیں، لہذا یہ اخذ تاویل پر

منی ہے، اس لیے اس پر سزائے قطع جاری نہیں کی جائے گی۔

اگر وہ ایسے دہم اقتدار سے جو اس کے حق (مال قرض) سے عمدہ تر ہوں یا ان کے مقابلے میں گھٹیا ہوں، اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ مال ماخوذ اصل کے اعتبار سے تو اس کے حق کی جنس سے ہے اور اختلاف تو صفت میں ہے (یعنی میں تو دہم ہی، اگرچہ عمدہ تر یا گھٹیا ہوں)۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس پر راضی ہو جائے تو یہ اس کے حق کی وصولی قرار پائے گا۔ کہ تبادلہ۔ ایسا معاملہ تو صرف ”اور وسلم“ میں بھی جائز ہے حالانکہ بدل صرف اور بدل سلم تبادلہ جائز نہیں ہوتا۔ اگر مال ماخوذ اس کے حق کی جنس سے ہو تو اس سے حق اخذ کا شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور حدود کے ضمن میں شبہ حقیقت سے ملتی ہوتا ہے۔ جیسا کہ دین مؤجل (میعادی قرضہ) میں (وقت مقررہ سے پہلے اپنا مال خفیہ طریقہ سے لے لے)۔

اگر قرض خواہ کے قرضدار کے ذمے دہم ہوں اور وہ قرضدار کے ہاں سے چاندی کے زیور چوری کر لے یا اس کے ذمے دینار ہوں اور وہ سونے کے زیور چوری کر لے تو اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ مال مسروق اس کے حق کا بدلہ نہیں ہو سکتا تا آنکہ یہ معاملہ باہمی رضامندی سے طے نہ پایا جائے، اس صورت میں یہ معاملہ بیع اور تبادلہ کے مترادف ہو جائے گا۔ چنانچہ زیور کی چوری سامان (کیڑا وغیرہ) کی چوری کے مشابہ ہے۔ اگر چور نے سامان یا زیور تلف کر دیا ہو اور اس کی قیمت عائد ہوگئی ہو تو اس کی مثال اس شخص کی سی ہوگی جس کے ذمے کوئی عین شے واجب الادا ہو۔ ایسے چور کو بھی سزائے قطع ہوگی کیونکہ اشیاء کو صرف کرنے کے بعد ہی مقاصد پورے ہوتے ہیں لہذا سزائے قطع ہی عائد ہوگی۔

اگر کوئی مکاتب یا غلام اپنے مالک کے قرضدار کے ہاں سے چوری کرے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ مالک کے حکم کے بغیر مالک کے مال قرض کو لینے کا اسے کوئی حق نہیں ہے تو گویا اس کی حیثیت ایک اجنبی کی سی ہے۔ البتہ اگر مالک نے اسے مال قرض لینے کے لیے اپنا نائب مقرر کیا ہو تو اس صورت میں مکاتب یا غلام پر سزائے قطع عائد نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں مالک کا نائب ہونے کی حیثیت میں مال قرض کو لینے کا اسے حق ہے اور اس کی حیثیت قرض خواہ کی سی ہے۔ اگر مالک اپنے مکاتب یا مافون غلام کے قرضدار کے ہاں سے چوری کرے اور اس غلام کے ذمے کسی کا کوئی قرض نہ ہو تو مالک کو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ قرضدار کے ذمے غلام کا جو قرض ہے وہ مالک کی ملکیت ہے چنانچہ اسے مال قرض لے لینے کا حق ہے اور اگر غلام کے ذمے قرض ہو تو مالک کو سزائے قطع ہوگی کیونکہ اس صورت میں اسے حق نہیں کہ غلام کے مال قرض کو اخذ کرے چنانچہ اس کی حیثیت ایک اجنبی کی سی ہوگی۔

اگر کوئی شخص اپنے باپ یا بیٹے کے قرضدار کے ہاں سے چوری کرے تو اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ نہ تو اس کا مال قرض پر کوئی حق ہے اور نہ ہی مال قرض کو اخذ کرنے کا اسے کوئی حق ہے۔ البتہ اگر اس کے صغیر سن بیٹے کا قرضدار ہو تو اس صورت میں اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں بیٹے کے مال قرض کو لینے کا اسے اسی طرح حق ہے جیسے خود اپنے مال قرض کو لینے کا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی سے مصحف کریم کی چوری کا مسئلہ نکلتا ہے جس پر امام ابو حنیفہؒ کے مسلک میں سزائے قطع عائد نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ چوری کرنے والے کے پاس مصحف کریم کو چوری کرنے کی تاویل موجود ہے وہ یوں کہ قرآن عظیم کی تلاوت کے لیے مصحف عطا کرنے میں لوگ عام طور پر بغل سے کام نہیں لیتے چنانچہ مصحف مجید کو اخذ کرنے والے نے ایک تاویل کی بناء پر اسے اخذ کیا ہے۔

اسی طرح جملہ آلات ہوا، مثلاً بربط، طنبورہ اور بانسری وغیرہ کی چوری پر سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ ایسی چیز کو

اخذ کرنے والا یہ تاویل کر سکتا ہے کہ اس نے ایسا اس لیے کیا ہے تاکہ اس شے کے مالک کو گناہ سے بچایا جائے اور برائی سے روکا جائے اور برائی سے روکنے کا حکم شریعت کی طرف سے ہے اسی طرح سونے یا چاندی سے بنے ہوئے شہرے کی چوری پر بھی بدلیل مذکورہ، سزائے قطع نہیں ہے۔ اسی طرح حرز سے چاندی سے بنے ہوئے صلیب یا بت کو چوری کرنے پر سزائے قطع لاگو نہیں ہوگی کیونکہ چوری کرنے والا یہ تاویل کر سکتا ہے کہ اس نے تو توڑنے کے لیے صلیب یا بت کو اخذ کیا تھا۔

اگر کوئی شخص ایسے درہم چوری کرے جن پر تصویریں بنی ہوں تو اس پر سزائے قطع جاری کی جائے گی کیونکہ عام طور پر ان تصویروں کی پرستش نہیں کی جاتی، لہذا وہ یہ تاویل نہیں کر سکتا کہ اس نے تو اس لیے انہیں اخذ کیا تھا تاکہ ان کے مالک کو ان کی پرستش سے روک سکے، چنانچہ اسے سزائے قطع ہوگی۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کسی چور کا کوئی مال چرانے پر ہاتھ کاٹا جائے پھر اس مال کو کوئی دوسرا چور چرائے تو اس دوسرے چور کو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ مال مسروق منہ کے حق میں نہ تو معصوم ہے اور نہ ہی مقوم کیونکہ پہلے چور کو سزائے قطع مل جانے کے بعد اس مال کا معصوم اور مقوم ہونا ساقط ہو گیا، نیز اس لیے کہ مسروق منہ کا مال مسروق پر صحیح قبضہ ہونا سزائے قطع کے واجب ہونے کے لیے شرط ہے اور چور کا مال مسروق پر قبضہ صحیح قبضہ نہیں ہوتا جس کی وجہ ہم انشاء اللہ آئندہ بیان کریں گے۔

اگر کوئی چور کوئی مال چرائے اور اس کی پاداش میں اسے سزائے قطع ہوگئی ہو پھر اس نے مال مسروق کو مالک کے حوالے کر دیا ہو اس کے بعد بار دیگر اس نے وہ مال چوری کر لیا ہو تو ایسی صورت کے ضمن میں حاصل کلام یہ ہے کہ حوالے کیا ہو مال دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو اس کی حالت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی ہوگی یا پھر مالک نے اس میں کوئی ایسا تصرف کر لیا ہوگا جس سے تبدیلی لازم آتی ہو اگر وہ اپنی پہلی حالت پر برقرار ہے تو از روئے استحسان چور کو سزائے قطع نہیں ہوگی جب کہ قیاس کی رو سے اسے سزائے قطع ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ سے حسن نے قیاس کا قول زفت کیا ہے اور امام شافعیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ امام شافعیؒ کے قول سے ہمارے اختلاف کی بناء اس امر پر ہے کہ بندے کے حق کے طور پر مال مسروق کی مسلمہ معصومیت پہلی چوری پر سزائے قطع کے جاری ہو جانے کے بعد ہمارے نزدیک ساقط ہو جاتی ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوتی بلکہ بدستور باقی رہتی ہے۔ امام شافعیؒ کے اس مسلک کا ثبوت ہم انشاء اللہ مناسب مقام پر بیان کریں گے۔ امام ابو یوسفؒ سے اختلاف کی وجہ ان سے یہ روایت ہے کہ چوری کے محل (مال مسروق) کی وہ قیمت جو بطور مالکیت کے حق کے ثابت تھی اگرچہ پہلی چوری میں ساقط ہوگئی تھی لیکن مالک کو مال مسروق کے لوٹانے کے بعد وہ خود کرائی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ تاوان کے حق میں قیمت خود کرائی سے چنانچہ اگر چور مال مسروق کو تلف کر دے تو اس پر تاوان عائد ہوگا، اسی طرح قطع کے حق میں بھی قیمت لوٹ آئے گی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ مال مسروق کی مالک کو واپسی سے اگرچہ مال کی معصومیت لوٹ آتی ہے لیکن اس کے معصوم نہ ہونے کا شبہ ضرور پایا جاتا ہے کیونکہ معصومیت کا ساقط ہونا سزائے قطع کے واجب ہونے کی ضرورت کی بنا پر تھا اور سزائے قطع کا اثر تو مال کی واپسی کے بعد بھی برقرار ہے لہذا اس اثر کی وجہ سے اس مال کے معصوم ہونے میں شبہ پیدا ہو گیا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ پہلی چوری کے بعد چور کے حق میں مال مسروق کا مقوم ہونا باقی نہ رہا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر چور اس مال کو تلف کر دے تو اس پر تاوان عائد نہیں ہوتا۔ مال کی واپسی کے بعد بھی سزائے قطع کا اثر برقرار ہے جس سے چور کے حق میں اس مال کے

مقوم نہ ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے اور یہ شبہ سترائے قطع کے واجب ہونے میں رکاوٹ ہے۔ لیکن تاوان کے واجب ہونے میں رکاوٹ نہیں ہے کیونکہ شبہ کی بناء پر تاوان ساقط نہیں ہوتا جس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں یعنی حد قطع اللہ کا حق ہے جو شبہ کی بناء پر ساقط ہو جاتا ہے جب کہ مال کا تاوان بندے کا حق ہے اور بندے کا حق شبہ کے باوجود ساقط نہیں ہوتا۔

یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب واپس کیا ہوا مال اپنی حالت پر برقرار ہو اور اس میں کوئی تفسیر و نمانہ ہوا ہو اور اگر مالک نے اس میں کوئی ایسا تصرف کر لیا ہو جس سے مال میں تبدیلی واقع ہو گئی ہو پھر پہلے چور نے اسے چرا لیا ہو تو اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ اگر تو مالک نے اس مال میں کوئی ایسا عمل کیا ہے کہ اگر غاصب ویسا عمل مال منصوب میں کرے تو مالک کا اس مال پر سے حق جاتا رہے (اور تاوان کی صورت میں صرف اس مال کی قیمت کا حق باقی رہ جائے) تو چور کو سترائے قطع ہوگی اور اگر مالک نے کوئی ایسا عمل نہ کیا ہو تو سترائے قطع نہیں ہوگی، کیونکہ ایسا عمل کرنے سے عین تبدیل ہو گئی اور وہ مال ایک دوسری عین بن گیا ہے۔ اور اگر مالک نے اس مال میں کوئی ایسا عمل نہ کیا ہو تو اس صورت میں مال کی عین میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی چور سوت چرائے اور اس چوری پر اسے سترائے قطع ہو جائے اور مال مسروق (سوت) کو وہ مالک کو واپس کر دے، مالک اسے بن کر کپڑا تیار کر لے جسے وہی چور چرائے تو اس کپڑے کی چوری پر اسے سترائے قطع دی جائے گی کیونکہ مال مسروق تبدیل ہو گیا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر یہ مال منصوب ہوتا یعنی اگر کوئی شخص سوت کو غصب کرنے کے بعد اسے بن کر کپڑا بنالیتا، تو اس پر سے (سوت کے) مالک کا حق یقیناً منقطع ہو جاتا۔ اگر ریشمی کپڑا چرایا ہو، اس پر چور کو سترائے قطع ہو گئی ہو، مال مسروق چور نے مالک کو واپس کر دیا ہو، مالک نے اس کپڑے کو ادھیڑ دیا ہو اور اس ادھیڑے ہوئے ریشم کو وہی چور چرائے تو اسے سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ عین شے میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر غاصب ہی کچھ کرے (یعنی غصب شدہ ریشم کے بنے ہوئے کپڑے کو ادھیڑ دے، تو منصوب منہ کا حق منقطع نہیں ہوتا۔ اگر مالک اس کپڑے کو ادھیڑ کر کات لے اور اس کا تے ہوئے ریشم کو چور چرائے تو اسے سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اگر یہ ادھیڑ کر کاتنے کا عمل غاصب کرے تو منصوب منہ کا حق منقطع نہیں ہوتا چنانچہ یہ عمل عین میں تبدیلی پر دلالت نہیں کرتا۔ اگر کوئی چور گانے چرائے، اس پر سترائے قطع پالے، گائے مالک کو واپس کر دے اور وہ گائے بچے کو خیم دے پھر وہ چور اس بچے کو چرائے تو اسے سترائے قطع دی جائے گی کیونکہ گائے کا بچہ ایک دوسری عین ہے جس کی چوری پر اسے پہلے سترائے قطع نہیں دی گئی چنانچہ بچے کی چوری پر اسے سترائے قطع دی جائے گی۔ اس سے اسی نوع کے دیگر مسائل نکلتے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

مال مطلقاً محرز ہو | از اَجَلِہِ یہ شرط ہے کہ مال مطلقاً محرز ہو عدم حرز کے شبہ سے مبرا ہو اور اس کی حرز (حفاظت) مقصود بھی ہو۔ حرز کو شرط ماننے کی بنیاد الموطا میں مروی نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ (درخت سے) لکے ہوئے پھل (کی چوری) میں کوئی سترائے قطع نہیں اور نہ ہی پیاز کی گھاٹی (سے کوئی جانور چرانے) میں سترائے قطع ہے جب اسے (جانور کی باڑے میں یا پھل کو) کھلیاں میں لے آیا جائے (تو اس صورت میں چوری کرنے پر) سترائے قطع ہے بشرطیکہ مال مسروق کی قیمت

ذہال کی قیمت کے برابر ہو۔ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ پھل (کی چوری) میں کوئی سترائے قطع نہیں اور نہ ہی پتیر خرم (کی چوری) میں ہے جب تک کہ اسے کھلیان میں نہ لایا جائے، جب کھلیان میں سے آیا جائے تو اس صورت میں چوری کرنے پر سترائے قطع ہے۔ آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام نے سترائے قطع کو باڑے میں لانے سے مشروط کر دیا ہے اور باڑہ اونٹوں، گائیوں اور بھیڑ بکری کی حرز (جائے حفاظت) ہے اور کھلیان پھل کی حرز ہے۔ آپؐ کا یہ ارشاد گرامی اس امر کی دلیل ہے کہ حرز (سترائے قطع کے لیے) شرط ہے علاوہ ازیں، سرقہ کا رکن یہ ہے کہ مال کو خفیہ طریقے سے اخذ کیا جائے اور حرز کے سوا کسی اور جگہ سے مال اخذ کرنے کے لیے خفیہ طریقہ اختیار کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی چنانچہ غیر حرز سے مال اخذ کرنے میں رکن سرقہ متحقق نہیں ہوتا اس لیے کہ سترائے قطع تو مالکوں کے اموال کو محفوظ بنانے کے لیے لازم کی گئی ہے بایں طور کہ لوگوں کے اموال میں چوروں کی طمع کو ختم کر دیا جائے اور طمع ایسے مال کی جاتی ہے جس کی دلوں میں کوئی وقعت ہو اور جو مال حرز میں نہ ہو اس کے لیے عام طور پر دلوں میں کوئی وقعت نہیں ہوتی اس لیے ایسے مال کی طمع نہیں ہو سکتی چنانچہ سترائے قطع کے ذریعے ایسے مال کو محفوظ بنانا کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی لیے نصاب سے کمتر کے مال کی چوری پر سترائے قطع نہیں ہے اور نہ ہی اس مال کی چوری پر سترائے قطع ہے جو مستقوم نہ ہو اور ذخیرہ کرنے کے قابل نہ ہو۔

حرز کیا ہے؟ | حرز دو قسم کی ہوتی ہے، بنفسہ اور حرز بغیرہ۔ حرز بنفسہ ہر وہ جگہ ہے جو مال کی حفاظت کے لیے تیار کی گئی ہو اور جس میں بغیر اجازت داخل ہونا ممنوع ہو، مثلاً گھر، دکانیں، خیمے، خزینے اور صندوق۔ حرز بغیرہ میں ہر وہ جگہ شامل ہے جسے حفاظت کے لیے تیار نہ کیا گیا ہو کوئی بھی شخص بلا اجازت اس میں داخل ہو سکتا ہو اور اس میں داخل ہونے کی کوئی ممانعت نہ ہو، جیسے مسجدیں اور راستے، اور اس کا حکم صحرا کا سا ہے جب تک اس میں کوئی نگران نہ ہو اور اگر وہاں کوئی نگران موجود ہو تو پھر وہ حرز ہے۔ اسی وجہ سے اسے حرز بغیرہ یعنی اپنے غیر کے ذریعے حرز، کا نام دیا گیا ہے کیونکہ اس کا حرز ہونا اس کے غیر کے وجود پر منحصر ہے اور وہ غیر ہے نگران۔ جو جگہ حرز بنفسہ ہو اس میں نگران کی موجودگی اس جگہ کے حرز ہونے کے لیے شرط نہیں ہے اور اگر نگران موجود ہو تو اس کی موجودگی کی کوئی اہمیت نہیں بلکہ اس کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ ہر دو قسم کی حرز بحیثیت خود بغیر مالک کے، معتبر ہوگی کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے سترائے قطع کو جانوروں کو باڑے میں اور پھل کو کھلیان میں لانے سے مشروط کیا ہے اور نگران کی موجودگی کی کوئی شرط نہیں عائد کی۔ روایت کیا گیا ہے کہ حضرت صفوان رضی اللہ عنہ مسجد میں اپنی چادر پر سر رکھے سوئے ہوئے تھے کہ ایک چور نے ان کے سر کے نیچے سے وہ چادر چرائی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس چور کو سترائے قطع دی اور حرز کے حرز بنفسہ ہونے کا لحاظ نہیں کیا۔ یہ حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ہر دو قسم کی حرز خود اپنی حیثیت میں معتبر ہے۔ چنانچہ اگر پہلی قسم کی حرز (یعنی حرز بنفسہ) میں سے مال چرایا جائے تو چور کو سترائے قطع دی جائے گی خواہ وہاں نگران موجود ہو یا نہ ہو کیونکہ اخذ مال حرز میں سے ہوا ہے۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ حرز کا دروازہ بند تھا یا اس کا کوئی دروازہ تھا ہی نہیں بشرطیکہ مال مسروق عمارت کے اندر محفوظ رکھا ہوا ہو کیونکہ عمارت کی غرض ہی حفاظت ہے چاہے وہ کسی ہی ہو اگر دوسری قسم کی حرز میں سے چوری کرے تو اس صورت میں چور کو سترائے قطع دی جائے گی جب نگران اس کے قریب کسی ایسی جگہ پر موجود ہو جہاں سے وہ اس مال کی نگرانی کر سکتا ہو اور ایسی جگہ میں عام طور پر مال مسروق جیسے مال کی نگرانی کی جاتی ہو۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ نگران اس جگہ پر جاگ رہا تھا یا بلویا

ہوا تھا کیونکہ ان دونوں حالتوں میں انسان کا ارادہ نگرانی کرنے کا ہوتا ہے اور مال کو بدوں چوری کے اخذ نہیں کیا جاسکتا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت صفوانؓ کے چور کے ہاتھ کاٹنے کا حکم فرمایا تھا حالانکہ حضرت صفوانؓ سوئے ہوئے تھے۔

اگر کسی شخص کو گھر میں داخل ہونے کی اجازت دی گئی ہو اور وہ شخص گھر میں داخل ہو کر وہاں سے کوئی چیز چرائے تو اسے سزا سے قطع نہیں ہوگی خواہ گھر میں نگران موجود ہو یا گھر کا مالک سویا ہوا ہو کیونکہ گھر حرز بنفسہ ہے نہ کہ حرز بندہ یعنی نگران۔ گھر میں داخل ہونے کی اجازت کے بعد گھر حرز نہ رہا اس لیے نگران کی موجودگی کا کوئی لحاظ نہیں ہوگا۔ نیز یہ کہ جب اسے گھر میں داخل ہونے کی اجازت دے دی گئی تو وہ گھر کے افراد کی ذیل میں آگیا، لہذا اگر وہ گھر سے کوئی چیز اخذ کرے تو وہ خیانت کا مرتکب ہوگا (نہ کہ چوری کا)۔ اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ خیانت کے مرتکب کو سزا سے قطع نہیں دی جائے گی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایسے گھر کے کسی کمرے سے چوری کرے جس میں داخل ہونے کی اسے اجازت ہے اور وہ کمرہ مقفل ہو یا گھر میں رکھے کسی صندوق سے یا کسی مقفل کمرے میں رکھے کسی صندوق سے چوری کرے اور وہ کہ ۳۰ گھر میں شامل ہو جس میں داخل ہونے کی اسے اجازت ہے تو اسے سزا سے قطع نہیں ہوگی کیونکہ ایک گھر حرز واحد ہے اور گھر میں داخل ہونے کی اجازت کے بعد اس کے حق میں وہ گھر حرز نہیں رہا۔ یہی حیثیت گھر کے کمروں کی ہے۔ اور یہ چور و تاح ہے کہ اسود نے سیدنا ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے ہاں رات بسر کی اور ان کے زیورات چرائے تھے تو احتمال ہے کہ زنان خانے سے چوری کیے گئے ہوں نہ کہ مردانے سے اور گھر کے دو مختلف حصوں میں سے اگر ایک میں داخل ہونے کی اجازت دی گئی ہو تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ دوسرے مختلف حصے میں داخل ہونے کی بھی اجازت مل گئی ہے اور احتمال والی بات دلیل نہیں ہوا کرتی۔

ایک آدمی حمام یا سرائے میں لیٹا ہو، اس کے کپڑے اس کے سر کے نیچے رکھے ہوں، درچوران کپڑوں کو چرائے تو اس کی بابت امام ابو یوسفؒ سے یہ قول مروی ہے کہ اسے سزا سے قطع نہیں ہوگی خواہ وہ آدمی جاگ رہا ہو یا سویا ہو اور اگر وہ آدمی محراب میں ہو اور کپڑے اس کے سر کے نیچے رکھے ہوں تو سزا سے قطع ہوگی۔ اسی طرح امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی دو شخص حمام میں یا کشتی میں اکٹھے موجود ہوں اور ان میں سے ایک شخص دوسرے کا مال چوری کرے یا کچھ آدمی کسی سرائے میں اتریں اور ان میں سے کوئی شخص دوسرے کا مال چرائے تو چور کو سزا سے قطع نہیں ہوگی۔ یہی صورت دکان کی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حمام، سرائے اور دکان میں سے ہر جگہ حرز بنفسہ ہے، جب لوگوں کو اس میں داخل ہونے کی اجازت دے دی گئی تو یہ حرز نہ رہی، چنانچہ اس میں نگران کی موجودگی کا لحاظ نہیں ہوگا لہذا یہ مقامات نگران کی موجودگی کے باعث حرز قرار نہیں پائیں گے۔ اسی لیے فقہاء کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی چور رات کے وقت حمام سے چوری کرے تو اسے سزا سے قطع ہوگی کیونکہ لوگوں کو رات کے وقت اس میں داخل ہونے کی اجازت حاصل نہیں ہے۔ جہاں ہم مسجد کا تعلق ہے تو چونکہ وہاں داخل ہونے کی (عام) اجازت ہے اس لیے حرز بنفسہ نہیں ہے بلکہ نگران کے ذریعے حرز ہے اور چونکہ نگران کی طرف سے اس میں داخل ہونے کی اجازت نہیں دی گئی لہذا اس کے حرز ہونے کی حیثیت زائل نہیں ہوگی۔ مسجد سے چوری کرنے والے شخص کی بابت فقہاء کا قول ہے کہ اگر نگران موجود ہو تو چور کو سزا سے قطع ہوگی، اگرچہ چور مسجد سے باہر نہ نکلا ہو کیونکہ مسجد حرز بنفسہ نہیں بلکہ حرز بندہ یعنی نگران ہے چنانچہ اس کے جس حصے میں نگران موجود ہے صرف وہی حصہ حرز ہے نہ کہ ساری مسجد اس لیے جب چور اس حصے سے نکل گیا

تو گویا حرز سے نکل گیا۔ اس لیے اسے سترائے قطع دی جائے گی۔

جہاں تک گھر کا تعلق ہے تو وہ عمارت کی وجہ سے حرز ہے اس لیے جب تک چور گھر سے باہر نہ نکل جائے وہ حرز سے باہر متصور نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی چور ایسی دکان سے چوری کرے جو اچڑ گئی ہو اور اس میں فروخت کا بند ہو گیا ہو اور لوگوں کو اس کے اندر جانے کی اجازت ہو تو اس چور کو سترائے قطع نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر چور ایسی دکان سے کوئی ایسی چیز چرائے جو کھلی نہ پڑی ہو تو بھی اسے سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ جب لوگوں کو اس کے اندر داخل ہونے کی اجازت رہے دی گئی تو وہ دکان ان کے حق میں حرز نہ رہی۔ اسی طرح اگر اس کے کسی خانے یا مقفل صندوق میں سے چوری کر لے تو بھی سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ پوری دکان حرز واحد ہے، جیسے کہ پورا گھر حرز واحد ہے جس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے مسئلہ روایت کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص کھلی جگہ پر اپنے پاس ایک بوری رکھ کر سویا ہوا ہو اور اس کی رکھوالی کر رہا ہو اور اس بوری میں سے کوئی آدمی کوئی چیز چرائے یا بوری کو ہی چرائے تو اسے سترائے قطع دی جائے گی کیونکہ بوری اپنے محتویات سمیت حرز بذریعہ نگران ہے چنانچہ پوری بوری کی چوری اور اس کے ایک حصے کی چوری دونوں برابر ہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے لیے خیمے کے پاس رکھوالی کرتا ہو گیا ہو اور چور اس خیمے کو چرائے تو اسے سترائے قطع ہوگی اور اگر وہ خیمہ نصب شدہ ہو تو سترائے قطع نہیں ہوگی۔ کیونکہ اپنے ہونے کی صورت میں خیمہ حرز بذریعہ نگران ہے جیسے گھر میں رکھے اکھاڑے ہوئے دروازے کو کوئی چور چرائے۔ اور اگر خیمہ نصب شدہ ہو تو اس صورت میں وہ حرز بنفسہ ہے چنانچہ اس کی چوری خود حرز کی چوری ہے اور خود حرز حرز کے اندر نہیں ہوتی اس لیے اس کی چوری پر سترائے قطع نہیں دی جائے گی جیسے گھر کے دروازے کی چوری پر سترائے قطع نہیں ہوتی۔ اگر بوری سواری کے کسی جانور کی پیٹھ پر رکھی ہو اور چور بوری کو بھاڑ کر اس میں سے مال نکال لے تو اسے سترائے قطع ہوگی کیونکہ بوری اپنے محتویات کے لیے حرز ہے اور اگر خود بوری کو مال سمیت ہی چرائے تو سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ خود حرز کی چوری ہے۔ یہی حکم اس صورت کا ہے کہ کوئی چور اونٹ کو بوری سمیت چرائے کیونکہ اونٹ پر سامان حفاظت کی غرض سے نہیں بلکہ اٹھانے کی غرض سے لادا جاتا ہے کیونکہ اونٹ حرز یعنی حفاظت کرنے والا نہیں ہے اگرچہ مالک اونٹ پر سواری ہو پس اونٹ اس بوری کی حرز نہیں لہذا بوری کو چرائینا خود حرز کی چوری ہے۔ اگر چور چراگاہ سے اونٹ، گائے یا بکری چرائے تو اسے سترائے قطع نہیں ہوگی، چرواہے کے موجود ہونے یا نہ ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اگر عطن (حوض کے آس پاس اونٹوں یا بھیڑ بکریوں کے بیٹھنے کی جگہ) یا باڑے میں سے چوری کرے جہاں جانور آرام کرتے ہیں، تو سترائے قطع ہوگی، خواہ نگران موجود ہو یا نہ ہو مگر یہ کہ دروازے پر تالا لگا ہوا ہو، چور دروازہ توڑ کر اندر داخل ہو جائے اور ایک گائے چرائے، اسے اپنے پیچھے کھینچتے ہوئے باہر نکال لے یا اس کے پیچھے رہ کر اسے ہانکتے ہوئے باہر نکال لے یا اس پر سوار ہو کر اسے باہر نکال لائے چراگاہ سے چوری کرنے پر سترائے قطع کے عائد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ چراگاں میں مویشیوں کی حرز نہیں ہوتی خواہ چرواہا ان کے ساتھ موجود ہو کیونکہ چرائے سے رکھوالی مقصود نہیں ہوتی اگرچہ چرواہے کے ذریعے حفاظت کر لی جاتی ہو کیونکہ مویشیوں کو چراگاں میں حفاظت کی غرض سے نہیں بلکہ چرنے کی غرض سے رکھا جاتا ہے چنانچہ چراگاہ سے چوری حرز سے چوری نہیں ہے۔ عطن اور باڑے کا معاملہ جدا ہے کیونکہ ان سے مقصود حفاظت ہے اور یہ جگہیں اسی مقصد کے لیے بنائی جاتی ہیں اس لیے یہ

حرز میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ پہاڑ کی گھاٹی سے جانور چوری کرنے پر دو گنا تا دان اور کوڑوں کی سزا ہے۔ اگر اسے بازے میں لایا جائے (اور وہاں سے چوری ہو) اور مسروقہ جانور کی قیمت ڈھال کی قیمت کے برابر ہو تو اس پر سزائے قطع دی جائے گی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس غلام کے چوری کرنے پر سزائے قطع نہیں ہوگی جو اپنے آقا کے مال میں سے چوری کر لے خواہ وہ غلام مکاتب ہو یا بدو ہو یا ایسا تا جبر ہو جس کے ذمے قرض ہو یا اگر ام ولد اپنے آقا کے مال میں سے چوری کر لے کیونکہ ان سب کو اپنے مالکوں کے گھروں میں کام کاج کے لیے داخل ہونے کی اجازت حاصل ہوتی ہے اس لیے ان کے مالکوں کے گھرانے کے حق میں حرز نہیں ہوتے۔ الموطا میں مذکور ہے کہ حضرت عبداللہ بن سیدنا عمرؓ اور ایک حضری حضرت عمرؓ کی خدمت میں حضری کے غلام کو لے کر حاضر ہوئے اور کہا کہ اسے سزائے قطع دی جائے کیونکہ اس نے چوری کی ہے۔ حضرت عمرؓ نے دریافت فرمایا کہ کونسی چیز چرائی ہے۔ اس نے کہا کہ اس نے میری بیوی کا آئینہ چرایا ہے جس کی قیمت ساٹھ درہم ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا اسے پھوڑو اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی تمہارے خادم نے تمہارا مال چرایا ہے آپ کے اس فیصلے سے کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں ہے چنانچہ یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ کسی جماعت کا خادم اگر ان کا کوئی مال چوری کر لے تو اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی اور نہ ہی اس مہمان پر ہوتی ہے جو اپنے میزبان کا مال چرائے اور نہ ہی اس (اچیر ضرور - خادم) کو سزائے قطع ہوگی جو اس جگہ سے مال چوری کر لے جہاں اسے داخل ہونے کی اجازت حاصل ہے کیونکہ داخل ہونے کی اجازت کے بعد وہ جگہ اس کے حق میں حرز نہ رہی۔ اسی طرح اگر اچیر کوئی ایسا مال اخذ کر لے جس کے اخذ کرنے کی اسے اجازت ہو مگر ایسی جگہ سے اخذ کرے جہاں داخل ہونے کی اسے اجازت نہ ہو تو اسے بھی سزائے قطع نہیں ہوگی، کیونکہ اس مال کو اخذ کرنے کی اجازت سے حرز میں داخل ہونے کی اجازت کا شبہ پیدا ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں، اخذ کرنے کی اجازت داخل ہونے کی اجازت پر قائم ہے، جب داخلے کی اجازت سزائے قطع کو مانع ہے تو اخذ کرنے کی اجازت بطریق اولیٰ مانع ہوگی۔ اگر کرائے دار مالک مکان کے ہاں سے چوری کر لے جب کہ دونوں الگ الگ سکونت گاہوں میں رہائش پذیر ہوں تو بلا اختلاف اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ اس صورت میں حرز کی بابت کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے اور اگر مالک مکان کرائے دار کے ہاں سے چوری کر لے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اسے سزائے قطع ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حرز چوری کی ملکیت ہے اور اس بات سے حد کو ساقط کرنے کے لیے شبہ حاصل ہوتا ہے کیونکہ اس سے گھر میں داخل ہونے کی اجازت کا شبہ پیدا ہوتا ہے اور حرز میں خلل واقع ہوتا ہے واللہ اعلم۔ قطع نہیں ہوگی امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حرز کے مفہوم کا ملکیت کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے کیونکہ حرز نام ہے اس جگہ کا جو حفاظت کے لیے تیار کی گئی ہو، جس میں بغیر اجازت داخل ہونا ممنوع ہو اور حرز کا یہ مفہوم زیر بحث مسئلے میں موجود ہے کیونکہ مالک مکان کو کرائے پر اٹھائے ہوئے مکان میں بغیر اجازت داخل ہونے کی اجازت نہیں ہوتی، چنانچہ اس کی حیثیت اجنبی کی ہے۔

ہمارے اختلاف کے نزدیک اس شخص پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی جو اپنے کسی رشتے دار محرم کے ہاں سے چوری کرے، چور اور صاحب مال کے درمیان اولاد ہونے کا تعلق پایا جائے یا نہ پایا جائے اس کچھ فرق نہیں پڑتا۔ امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ والدین اور اولاد کے ضمن میں تو یہی حکم ہوگا مگر ان کے ماسوا دوسرے رشتے دار کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع دی جائے گی۔ امام شافعیؒ کے اس اختلاف کی صورت وہی ہے جو تعلق اور نفقہ کے ضمن میں

اختلاف کی ہے جس کا ذکر ہم کتاب العتاق میں کر چکے ہیں۔ صحیح ہمارا قول ہی ہے کیونکہ ان درشتے داروں میں سے ہر ایک دوسرے کے گھر میں عام طور پر بغیر اجازت داخل ہوتا رہتا ہے اور یہ بات صاحب خانہ کی طرف سے اجازت کی دلیل ہے چنانچہ حرز کے معنی میں نقص پیدا ہو گیا ہے۔ علاوہ ازیں ہر قہ کی وجہ سے سزائے قطع ایک ایسا فعل ہے جو قطع حرمی کا باعث بنتا ہے اور قطع حرمی حرام ہے اور جو فعل حرام کا باعث بنے وہ بھی حرام ہوتا ہے۔

اگر کچھ آدمی ل کر چوری کریں اور ان میں سے ایک شخص مسروق منہ کا رشتے دار محرم ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک کو بھی سزائے قطع نہیں دی جائے گی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس رشتے دار محرم کو تو سزائے قطع نہیں ہوگی لیکن باقی سب کو سزائے قطع ہوگی۔ اس مسئلے میں اختلاف کی صورت وہی ہے جو اس گروہ کے چوری کرنے والے مسئلے کی ہے جس میں کوئی بچہ یا پاگل شامل ہو اور اس مسئلے کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔ اور اگر اپنے کسی غیر محرم رشتے دار کے ہاں سے چوری کرے تو بالا جماع اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ اس قسم کی رشتے داری میں بغیر اجازت کے اندر آنا جانا عام طور پر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اس قسم کی رشتے داری کو منقطع ہونے سے بچانا بھی واجب نہیں ہے اور یہی وجہ ہے کہ عتیق اور نفقہ وغیرہ میں بھی یہ بات واجب نہیں ہے۔ اور اگر ایسے محرم کے ہاں سے چوری کرے جو از روئے نسب نہیں بلکہ رضاعت کی وجہ سے محرم ہو تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے میں اس شخص کو سزائے قطع دی جائے گی جو اس شخص کے ہاں سے چوری کرے جو اس کے لیے بوجہ رضاعت محرم ہے خواہ وہ کوئی بھی ہو جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر کوئی شخص اپنی رضاعتی ماں کے ہاں سے چوری کرے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں رضاعتی ماں اور اس شخص کے ایک دوسرے کے گھر میں داخل ہونے کی فراخ دلی رواج اور دستور سے ثابت ہے چنانچہ آدمی اپنی رضاعتی ماں کے گھر میں بغیر اجازت کے داخل ہو جاتا ہے بالکل ویسے ہی جیسے اپنی نسبی ماں کے گھر میں داخل ہوتا ہے مگر رضاعتی بہن کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ رضاعت سے ماسوا دائمی حرمت کے اور کوئی چیز ثابت نہیں ہے اور حرمت سزائے قطع کے واجب ہونے میں رکاوٹ نہیں ہے جیسے اس شخص پر سزائے قطع کے واجب ہونے میں نہیں ہے جس نے اپنی مباشرت کردہ عورت کی ماں کے ہاں سے چوری کی ہو یہی وجہ ہے کہ رضاعتی بہن کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع دی جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص اپنے باپ کی بیوی (سوتیلی ماں) یا اپنی ماں کے شوہر (سوتیلے باپ) یا اپنے بیٹے کی بیوی (دبوی) یا اپنی بیوی کے بیٹے (سوتیلے بیٹے) یا بیٹی (سوتیلی بیٹی) یا اس کی ماں (دساس) کے ہاں سے چوری کرے تو یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے ایسے گھر سے ان کا مال چوری کیا ہے جو چور کے باپ، ماں بیٹے یا بیوی کا ہے تو بلا اختلاف اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ ان لوگوں کے گھروں میں داخل ہونے کی اسے اجازت ہوتی ہے لہذا ان میں سے کسی کا گھر اس کے حق میں حرز نہیں اور اگر اس نے کسی اور گھر میں سے ان کا مال چوری کیا ہو اور اگر وہ دونوں (اس کا باپ اور سوتیلی ماں، ماں اور سوتیلے باپ وغیرہ) اس گھر میں اکٹھے رہتے ہوں تو بالا جماع اسے سزائے قطع نہیں ہوگی اور اگر ان دونوں کی سکونت گاہیں جدا جدا ہوں تو اس مسئلے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ اسے سزائے قطع نہیں ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ کی رائے میں اسے سزائے قطع ہوگی اگر وہ اپنے یا اپنے باپ یا اپنے بیٹے کے گھر کے ماسوا کسی اور کے گھر سے چوری کرے گا۔ قاضی (ابن ابی لیلیٰ) نے اس مسئلے میں شرح مختصر الطحاوی میں امام محمدؒ کو امام ابو یوسفؒ سے متفق بتایا ہے۔ صاحبینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سزائے قطع میں رکاوٹ تو قرابت داری

ہوتی ہے۔ اور مسئلہ زیر بحث میں چور اور مسروق منہ کے باہم کوئی قرابت داری نہیں پائی جاتی بلکہ دونوں ایک دوسرے کے لیے اجنبی ہیں لہذا سزائے قطع کے واجب ہونے میں کوئی رکاوٹ موجود نہیں بالکل ایسے ہی جیسے کسی دوسرے اجنبی کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع کے عائد ہونے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہوتی۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجہ یہ ہے کہ حرز کے بارے میں شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ چور اور اس کے قرابت دار کے باہم ایک دوسرے سے ملاقات (visit) کرنے کا قی ثاب ت ہے کیونکہ گھر کا غیر قرابت دار کی ملکیت ہونا ایک دوسرے سے ملاقات کرنے کے حق کو ختم نہیں کرتا۔ اس سے ملاقات (VISIT) کے لیے گھر کے اندر داخل ہونے کے مباح ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے جس سے حرز کے معنی میں خلل واقع ہو جاتا ہے۔

میاں بیوی میں سے اگر کوئی دوسرے کے مال کی چوری کر لے تو اس پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی خواہ یہ چوری اس گھر سے کی ہو جس میں وہ دونوں اکٹھے رہتے ہیں یا کسی اور گھر سے کی ہو۔ کیونکہ عام دستور کے مطابق یہ دونوں ایک دوسرے کی سکونت گاہ میں داخل ہوتے رہتے اور ایک دوسرے کے مال سے منفعت حاصل کرتے رہتے ہیں، جس سے حرز بلکہ ملکیت میں بھی خلل واقع ہوتا ہے۔ یہ ہمارا ادخاف کا مسلک ہے جب کہ امام الشافعیؒ کا یہ ہے کہ اگر تو وہ اس گھر میں سے چوری کرے جس میں وہ دونوں رہتے ہیں تو سزائے قطع نہیں دی جائے گی اور اگر کسی دوسرے گھر سے چوری کرے تو سزائے قطع دی جائے گی۔ اس مسئلے کا ذکر کتاب الشہادۃ میں گزر چکا ہے۔ اسی طرح اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک دوسرے کے غلام، لونڈی یا مکاتب کے مال سے چوری کر لے یا ان میں سے کسی ایک کا غلام، لونڈی یا مکاتب دوسرے کے مال سے چوری کر لے یا ان میں سے کسی ایک کا خادم دوسرے کے مال سے چوری کر لے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اسے حرز کے اندر داخل ہونے کی اجازت ہوتی ہے۔ اگر بیوی اپنے شوہر کے مال میں سے چوری کر لے یا شوہر اپنی ایسی بیوی کے مال میں سے چوری کر لے جسے چوری کے بعد اور مباشرت سے قبل ہی طلاق دے دی ہو اور بغیر عدت کے وہ عورت اس سے علیحدہ ہو گئی ہو تو ان دونوں میں سے کسی کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ اس نے جس وقت چوری کی اس وقت وہ سزائے قطع کی موجب نہیں تھی، اس لیے کہ دونوں کے درمیان ازدواجی رشتہ قائم تھا لہذا علیحدگی کے وقت بھی سزائے قطع واجب نہیں ہوگی بدین وجہ کہ علیحدگی ایک بعد میں پیش آنے والا حادثہ (Accident) ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ حکم کے ضمن میں طاری یعنی بعد میں پیش آنے والے حادثہ کو متصل (مقارن) اعتبار نہیں کیا جاتا کیونکہ ایسا کرنے میں امر واقعہ کی مخالفت لازم آتی ہے، ماسوا اس کے کہ ریسامانے سے حد ساقط ہو سکتی ہو جب کہ مسئلہ زیر بحث میں تو حادثہ کو متصل ماننے سے حد قاطع ہو جاتی ہے لہذا اسے متصل نہیں مانا جائے گا۔ اگر کوئی شخص اپنی مطلقہ کے ہاں سے چوری کر لے جب کہ وہ عدت کے دن کاٹ رہی ہو یا اس کی مطلقہ اس کے ہاں سے چوری کر لے جب کہ وہ عدت کے دن گزار رہی ہو تو ان دونوں میں سے کسی کو بھی سزائے قطع نہیں ہوگی خواہ طلاق رجعی ہو یا بائن یا تین طلاقیں دی گئی ہوں کیونکہ بدوران عدت ایک لحاظ سے نکاح یا نکاح کا اثر قائم ہے اور وہ ہے عدت جب تک نکاح ہر لحاظ سے قائم ہو تو وہ سزائے قطع میں رکاوٹ بنتا ہے ایسے نکاح کے ایک اعتبار قائم ہونے یا اسکے اثر کے قائم ہونے کے شبہ پیدا ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی اجنبی عورت کے ہاں سے چوری کرے پھر اس سے شادی کرنے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی: یا تو اس نے اپنے خلاف سزائے قطع کا فیصلہ ہونے سے پیشتر شادی کی ہوگی یا پھر سزائے قطع کا فیصلہ ہونے کے بعد کی ہوگی۔ اگر تو اس نے سزائے

قطع کا فیصلہ ہونے سے قبل شادی کی ہو تو بلا اختلاف اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ حد کے خلاف یہ مانع حادثاتی طور پر وجود میں آگیا ہے اور حد کے ضمن میں حادثاتی مانع متصل کے مانند ہے کیونکہ حدود و شبہات کی بناء پر ساقط کر دی جاتی ہیں۔ لہذا ازدواجی رشتے کے اچانک وجود میں آنے سے جو شبہ پیدا ہوتا ہے وہ ویسے ہی سزائے قطع کو مانع ہے جیسے متصل مانع ہوتا ہے اور اگر وہ سزائے قطع کا فیصلہ ہو جانے کے بعد اس سے شادی کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی جب کہ امام ابو یوسفؒ کی رائے میں اسے سزائے قطع دی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے کی توجیہ یہ ہے کہ وقوعہ چوری کے وقت ازدواجی رشتے کا قائم ہونا حد قطع کے واجب ہونے میں رکاوٹ ایک شبہ کی بناء پر بنتا ہے اور وہ شبہ ہے حرز کے نہ ہونے کا یا پھر ملکیت میں شبہ ہے۔ اگر حادثہ کو مانع تسلیم کر لیا جائے تو یقیناً یہ شبہ کا اعتبار کرنا ہے جب کہ حدود کے ضمن میں شبہ ساقط ہو جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حدود کے ضمن میں تقاضا (Execution) قضاء (Judgment) کا ضرور ہے لہذا تقاضا کے وقت پیش آنے والا شبہ ایسے ہی ہے جیسے قضاء کے وقت پیش آنے والا شبہ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کسی شخص پر کوئی زنا کی تہمت لگائے اور تہمت لگانے والے پر حد کے عائد ہونے کا عدالتی فیصلہ ہو جائے پھر وہ شخص تقاضا حد سے پہلے ارتکاب زنا کر لے جس پر تہمت لگائی گئی تھی تو تہمت لگانے والے سے حد ساقط ہو جاتی ہے۔ یعنی حد قذف کے تقاضا کے وقت مقذوف کے مرتکب زنا ہونے کا عارضہ ایسے ہی سمجھ لیا جاتا ہے جیسے کہ وہ تہمت لگانے کے وقت موجود تھا اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حدود کے ضمن میں تقاضا حد سے پیشتر مانع حد حادثے کا رونما ہونا ایسے ہی ہے جیسے کہ وہ عدالتی فیصلے سے قبل موجود تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

امام محمدؒ نے اپنی کتاب (الجامع الصغیر میں حبیب کترے کے بارے میں لکھا ہے کہ اگر وہ ہمیانی کو آستین کے باہر سے کاٹ لے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر سزائے قطع واجب نہیں ہوگی اور اگر وہ آستین کے اندر ہاتھ ڈال کر ہمیانی کو کاٹ لے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کی رائے میں یہ دونوں صورتیں برابر ہیں اور ہر دو صورت میں سزائے قطع دی جائے گی۔ اگر غور کیا جائے تو ان دو دائرہ کے مابین یہ اختلاف رفع ہو جاتا ہے اور اتفاق رائے حاصل ہو جاتا ہے۔ وہ اس طرح کہ کترے کاٹل دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا یا تو کاٹنے سے انجام پائے گا اگر کھولنے سے اور درہم بھی یا تو آستین کی بیرونی طرف ہمیانی میں بند ہوں گے یا اندرونی جانب اگر کترے کا کام کاٹنے سے انجام پائے اور درہم آستین کے بیرونی طرف ہمیانی میں بند ہوں تو سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ حرز آستین ہے اور کاٹنے کے بعد درہم آستین کی بیرونی جانب آن پڑیں گے چنانچہ حرز سے مال کا اخذ ہونا نہیں پایا گیا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کو اسی مفہوم پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر درہم آستین کی اندرونی طرف ہمیانی میں بند ہوں تو سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ کاٹنے کے بعد آستین کی اندرونی جانب میں درہم آن پڑیں گے لہذا ہمیانی کترے کاٹنے سے اخذ کرنا ٹھہرا اور حرز ہے آستین اس لیے سزائے قطع ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کو اسی مفہوم پر محمول ٹھہرایا جائے گا۔ اگر کترے کاٹل کر کھولنے سے انجام پائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو صورت ہے کہ کھولنے سے درہم آستین کی بیرونی جانب آن پڑیں باقی طور کہ اگر آستین کی اندرونی طرف بندھی گئی ہو تو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ

اس نے مالِ حرز سے اخذ نہیں کیا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی تشریح ہے۔ اور اگر صورت حال یہ ہو کہ گرہ کھولنے سے درہم آستین کی اندرونی جانب گریں اور چور کو درہم اخذ کرنے کے لیے آستین کے اندر ہاتھ ڈالنا پڑے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ مال کا اخذ حرز سے ہوا ہے۔ یہ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توضیح ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی اصول سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد رحمۃ اللہ علیہما کے اصول کی رو سے کفن چور کو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ قبر تو قطعی طور پر حرز بنفسہ نہیں ہے کیونکہ عام طور پر قبر میں مال حفاظت کی غرض سے نہیں رکھا جاتا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ قبر میں سے درہم اور دینار چوری کرنے پر سزائے قطع نہیں دی جاتی۔ کفن کا کوئی رکھوالا بھی نہیں ہوتا کہ اسے حرز بذریعہ رکھوالا قرار دیا جائے۔ چنانچہ قبر نہ تو حرز بنفسہ ہے اور نہ ہی حرز بغیرہ، یا پھر یہ کہ قبر کے حرز نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے، کیونکہ اگر اسے اپنی مثل کی حرز مان بھی لیا جائے تو پھر بھی یہ جملہ اموال کی حرز قرار نہیں پاسکتی، اس لیے اس کے حرز ہونے میں شبہ موجود ہے، لہذا سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ پھر اس ضمن میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ ہر چیز کے بارے میں اس کی مثل کی حرز کا اعتنا کیا جائے یا اس کی نوع کی حرز کا۔ ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ ہر چیز کے بارے میں اس کی مثل کی حرز کا اعتبار کیا جائے گا، مثلاً گھوڑوں وغیرہ کے لیے اصطبل کو حرز مانا جائے گا اور بھیڑ بکریوں کے لیے باڑے کو یہاں تک کہ اگر کوئی شخص اصطبل یا باڑے سے موتی چرالے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ علامہ کرنی نے اپنی مختصر میں ہمارے ائمہ سے نقل کیا ہے کہ جو جگہ ایک نوع کے لیے حرز ہوگی وہ جملہ انواع کے لیے حرز تصور کی جائے گی۔ انہوں نے سبزی فروش کے طاچہ کو جو اہر کے لیے حرز قرار دیا ہے۔ امام طحاویؒ نے تو دستور اور رواج کا اعتبار کیا ہے۔ ان کا قول ہے کہ کسی چیز کی حرز وہ جگہ ہے جس میں عام طور پر اسے محفوظ کیا جاتا ہو اور لوگ بالعموم جو اہر کو اصطبل میں محفوظ نہیں کرتے۔ علامہ کرنی نے حقیقت کا اعتبار کیا ہے کیونکہ کسی چیز کی حرز سے مراد وہ جگہ ہے جس میں فی الواقع اس چیز کو محفوظ کیا جائے سبزی فروش کے طاچہ کو فی الواقع درہم، دیناروں اور جو اہر کیلئے بطور حرز استعمال کیا جاتا ہے لہذا وہ ان اشیاء کے لیے حرز ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

سرقہ بقدر نصاب ہونا شرط ہے

انجام دینا یہ شرط ہے کہ سرقہ بقدر نصاب ہو۔ اس شرط پر گفتگو تین پہلوؤں سے کی جائیگی: ایک تو نصاب کی اصل بارے میں کہ آیا وہ شرط ہے یا نہیں ہے، دوسرے اس کی مقدار کے بارے میں اور تیسرے نصاب کی صفات کے متعلق۔

نصاب شرط ہے یا نہیں؟ جہاں تک اس پہلو سے گفتگو کا تعلق ہے کہ آیا نصاب وجوب حد کی شرط ہے یا نہیں تو اس کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ جو طحاویؒ

کا قول یہ ہے کہ نصاب شرط ہے اور نصاب سے کترالیت کے مال کی چوری پر سزائے قطع عائد نہیں ہوتی۔ حسن بصریؒ سے روایت ہے کہ نصاب شرط نہیں ہے اور مال مسروق خواہ تموڑا ہو یا زیادہ سزائے قطع دی جائے گی۔ خوارج کا بھی یہی قول ہے۔ انہوں نے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس ارشاد کے ظاہر معنی سے استدلال کیا ہے: وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا یعنی ”اور چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ

کاٹ ڈالو۔ اس حکم میں اللہ تعالیٰ نے نصاب کی شرط مقرر نہیں فرمائی۔ اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ”چور پر اللہ کی لعنت ہو کہ رستی چراتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے اور انڈا چراتا ہے اور اس کا ہاتھ کاٹ دیا جاتا ہے۔“ اور یہ تو معلوم ہے کہ بعض رستی تو ایسی ہوتی ہے جس کی مالیت ایک آنے کی بھی نہیں ہوتی اور انڈے کی مالیت ایک دمڑی کی بھی نہیں ہوتی ہمارا استدلال دلائل النص (نص کے مفہوم) اور اہماع صحابہ سے ہے۔ دلائل النص سے یوں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے (چور مرد سارق) اور (چور عورت سارقہ) پر سزائے قطع واجب کی ہے اور سارق کا لفظ سرقہ سے اسم مشتق ہے اور سرقہ یعنی چوری کا معنی ہے خفیہ طریقے سے اور آنکھ بچا کر مال لینا اور چیزوں کو خفیہ طریقے سے لینے کی ضرورت تب پڑتی ہے کہ ان چیزوں کی کوئی وقعت ہو جب کہ ایک دمڑی یا آنے کی کوئی وقعت نہیں ہوتی لہذا اسے اخذ کرنا چوری نہیں ہے۔ اس لیے چور پر سزائے قطع کا واجب ہونا دلائل النص کے اعتبار سے نصاب سے مشروط ہے۔ جہاں تک اجماع صحابہ کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم نصاب کو شرط قرار دینے پر متفق تھے اور ان کے درمیان اختلاف صرف نصاب کی مقدار کے بارے میں تھا اور مقدار کے بارے میں ان کا اختلاف اس امر کا ثبوت ہے کہ نصاب کو شرط ماننے کے اصول پر وہ سب متفق تھے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ انہوں نے جو حدیث روایت کی ہے وہ یا تو ثابت نہیں یا پھر منسوخ ہو چکی ہے یا پھر حدیث مذکورہ بالا میں جو رستی کا ذکر ہے اسے ایسی رستی پر محمول کیا جانا چاہیے جس کی وقعت ہو جیسے کشتی کی رستی اور انڈے سے مراد وقت و اہمیت والا انڈا لیا جائے جیسے لوہے کا انڈا (گولا)۔ اس طرح دونوں دلیلوں کے مابین موافقت پیدا ہو جاتی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

نصاب کی مقدار جہاں تک نصاب کی مقدار کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں بھی اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے قول کے مطابق نصاب کی مقدار دس درہم ہے، چنانچہ دس درہم سے کمتر مالیت کی چوری پر سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ امام مالک رحمۃ اللہ اور قاضی ابن ابی لیلیٰ نے نزدیک مقدار پانچ درہم ہے۔ امام قسطلانی رحمۃ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ امام مالک کے نزدیک یہ مقدار تین درہم ہے۔ امام شافعی کے نزدیک مقدار چوتھائی دینار ہے حتیٰ کہ اگر چوتھائی دینار سے ایک دمڑی بھی کم ہو تو سزائے قطع نہیں ہوگی خواہ اس کی مالیت دس درہم کے برابر ہی کیوں نہ ہو جب کہ ہمارے نزدیک اسے سزائے قطع دی جائے گی۔ اور اگر چوتھائی دینار کی چوری کرے مگر اس کی مالیت دس درہم سے کمتر ہو تو ہمارے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی جب کہ امام شافعی کے نزدیک سزائے قطع ہوگی۔ دینار کی قیمت ہمارے نزدیک دس درہم ہے اور امام شافعی کے نزدیک بارہ درہم ہے جس کی وضاحت ہم کتاب الدیات میں کریں گے جنہوں نے پانچ درہم کو نصاب کی مقدار بتایا ہے ان کا استدلال نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد سے ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ ”نہیں کاٹی جاتیں پانچ ربا پانچ انگلیاں یعنی ہاتھ گم پانچ کے عوض“۔ امام شافعی کا استدلال اس حدیث سے ہے جسے سیدنا عائشہ رضی اللہ عنہا نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا ”چور کا ہاتھ چوتھائی دینار یا اس سے زیادہ (مالیت) پر کاٹا جائے گا۔“ اور سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ڈھال (کی چوری) پر ہاتھ کاٹا تھا جس کی قیمت تین درہم تھی اور یہ مالیت امام شافعی کے نزدیک چوتھائی دینار ہے کیونکہ ان کے قاعدے کے مطابق دینار

کی مالیت بارہ درہم ہے۔ ہماری دلیل وہ حدیث ہے جو امام محمدؒ نے اپنی کتاب الجامع الصغیر میں روایت کی ہے، جسے عمرو بن شعیب نے اپنے باپ سے، اس نے اپنے دادا سے عبد اللہ بن عمرو بن العاص سے اور اس نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت کیا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ایک ڈھال کی مالیت سے کتر کی چوری پر سزا سننے قطع نہیں دیتے تھے اور اس زمانے میں ڈھال کی مالیت دس درہم کے برابر تھی۔ ایک اور روایت میں جو عمرو بن شعیب نے اپنے باپ سے اور اس نے اپنے دادا سے کہ ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ”دس درہم سے کتر پر سزائے قطع نہیں دی جائے گی“ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے حدیث روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا مگر ایک دینار یا دس درہم میں“ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ رچور کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی مگر ڈھال کی قیمت پر اور اس وقت ڈھال کی قیمت دس درہم تھی“ ابن ام ایمن سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ڈھال کی مالیت سے کتر کی چوری پر قطع ید نہیں کیا جاتا تھا اور ان دنوں ڈھال کی قیمت دس درہم تھی۔ امام محمدؒ نے الاصل کتاب المبسوط میں ذکر کیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کپڑا چوری کرنے والے چور کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا جس کی قیمت دس درہم تھی اتنے میں وہاں سے سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کا گزر ہوا تو حضرت عثمانؓ نے فرمایا اس کپڑے کی قیمت تو آٹھ درہم سے زیادہ نہیں بنتی تو حضرت عمرؓ نے سزائے قطع ساقط کر دی۔ سیدنا عمر، سیدنا عثمان، سیدنا علی اور ابن مسعود رضی اللہ عنہم سے ہمارے مسلک کی تائید میں روایات موجود ہیں۔ اس مسئلے میں اصل یہ ہے کہ دس درہم کی مالیت کی چوری پر سزائے قطع کے واجب ہونے پر تو صحابہ کرام کا اجماع ہے اور دس درہم سے کتر کی چوری پر علماء کا اختلاف ہے جس کی وجہ احادیث کا اختلاف ہے۔ لہذا دس درہم سے کتر مالیت کی چیز کی چوری پر سزائے قطع کے واجب ہونے کے بارے میں احتمال واقع ہو گیا اور احتمال کی موجودگی میں سزائے قطع واجب نہیں ہو سکتی جب یہ بات طے ہو گئی کہ چوری کی پاداش میں سزائے قطع کے واجب ہونے کے لیے نصاب شرط ہے تو ایک بار کی چوری میں اگر مال مسروق بقدر نصاب ہو تو چور کو سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ شرط موجود ہے اور وہ ہے نصاب کا پورا ہونا۔ اگر مختلف چوریاں مل کر بقدر نصاب نہیں تو سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ شرط نصاب پوری نہیں ہوئی۔ اس سے مسائل کا استنباط ہوتا ہے:

مسائل (۱) اگر کوئی آدمی کسی دوسرے شخص کے گھر میں داخل ہوا اور اس کی ایک کوٹھری سے ایک درہم چراگہ باہر لے آئے اور اسی طرح کرتے ہوئے دس درہم چراگے اور پھر ان دس درہم کو گھر سے باہر نکال لائے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ یہ ایک چوری ہی ہے اس لیے کہ گھر اپنی کوٹھریوں اور صحن سمیت ایک حرز ہے لہذا جب تک مال گھر کے اندر رہا تو حرز سے مال باہر نکالنا وقوع پذیر نہیں ہوا۔ جب پورے مال مسروق کو اس نے گھر سے باہر نکالا تو گویا بقدر نصاب مال مسروق کو حرز سے باہر نکالا اس لیے سزائے قطع واجب ہو گئی۔ اور اگر وہ ہر بار ایک درہم چراگہ گھر سے باہر لے آئے پھر دوبارہ گھر میں جائے اور ایک اور درہم

نکال دئے اور یہ عمل دس بار دہرائے تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ ان دس چوریوں میں سے ہر چوری میں اس نے مال مسروق کو حرز سے باہر نکالا لہذا ہر بار کی چوری کو ایک مستقل چوری مانا جائے گا اور چونکہ مال مسروق کی مقدار نصاب سے کمتر ہے اس لیے اس سے سزائے قطع واجب نہیں ہوگی۔

(۲) اسی طرح اگر چوروں کا ایک گروہ کسی گھر میں داخل ہوا اور گھر کی کوٹھریوں میں سے کسی ایک کو ٹھری میں سے بار بار مال چرا کر گھر کے ضمن میں لے آئیں پھر سب مل کر ضمن سے مال اٹھا کر ایک ہی بار میں گھر سے باہر نکال لائیں تو اگر باہر نکالے ہوئے مال مسروق میں سے ہر چور کے حصے میں دس درہم کی مالیت کے برابر مال آئے تو سب کو سزائے قطع دی جائے گی۔ اور اگر وہ جداگانہ طور پر مال مسروق کو باہر لائیں تو ہر چور کا معاملہ جداگانہ طور پر نمٹایا جائے گا کیونکہ اگر مال مسروق کو گھر سے باہر ایک بار میں لایا جائے تو وہ ایک چوری شمار ہوگی اور اگر کئی بار میں لایا جائے تو کئی چوریاں شمار ہوں گی اور جداگانہ طور پر نمٹائی جائیں گی۔

(۳) اگر کوئی شخص دو مختلف گھروں سے دس درہم چرائے، مثلاً ایک گھر سے ایک درہم چرایا اور دوسرے سے تو درہم تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ یہ دو مختلف چوریاں ہیں بدین وجہ کہ ہر دو گھر علیحدہ طور پر حرز ہیں لہذا نصاب سے کمتر کے مال کی چوری پر ایک حرز کی تنگ (بے حرمتی) کو دوسری حرز کی تنگ کے ضمن میں ملحوظ نہیں کیا جائے گا چنانچہ ہر حرز کی تنگ کا لحاظ جداگانہ طور پر ہوگا۔ اگر کوئی شخص ایک ہی جگہ سے دس مختلف آدمیوں کے دس درہم چوری کرے تو سزائے قطع ہوگی اگرچہ حکمتیں مختلف ہیں۔ کیونکہ لحاظ چور کا ہوتا ہے اور مذکورہ صورت میں چور ایک ہی ہے اور مال مسروق بقدر نصاب ہے۔ مسروق منہ جس کا مال چوری کیا گیا، کے بجائے چور کا اعتبار اس لئے کیا جاتا ہے کہ مال مسروق کا بقدر نصاب ہونا سزائے قطع کے واجب ہونے کے لیے شرط ہے اور سزائے قطع چور پر عائد ہوتی ہے لہذا طرفین (سارق اور مسروق منہ) میں سے اس کا اعتبار کیا جائے گا جس پر سزائے قطع عائد ہوتی ہے دوسری طرف یعنی مسروق منہ کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لیے کہ قطع کا حکم مسروق منہ کے حق کے طور پر لاگو نہیں ہوتا بلکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حق کے طور پر ہوتا ہے۔ اگر ایک گھر میں دس نفوس ہوں بایں طور کہ ہر نفس علیحدہ علیحدہ کمرے میں ہو، کوئی چور ان میں سے ہر ایک کا ایک ایک درہم چرائے تو اسے سزائے قطع ہوگی بشرطیکہ دس درہم کو ایک ہی بار گھر سے باہر لائے۔ اس کی وجہ جس کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے، یہ ہے کہ پورا گھر ایک ہی حرز ہے، چنانچہ اس حرز واحد سے چور نے بقدر نصاب مال نکالا ہے۔ لہذا یہ چوری ایک ہی چوری ہے اگرچہ مسروق منہ مختلف (یعنی دس نفوس) ہیں۔ اگر گھر بہت بڑا ہو، اس میں متعدد کمرے ہوں، ہر شخص کا ایک الگ کمرہ ہو، چور ہر کمرے میں سے دس درہم سے کمتر مالیت کا مال چوری کرے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ یہ ایک چوری نہیں بلکہ متعدد چوریاں ہیں کیونکہ ہر کمرہ جداگانہ طور پر حرز ہے۔ جب چوریاں مختلف ہوں تو ہر چوری میں مال مسروق کے بقدر نصاب ہونے کا خاند کیا جائے گا اور مذکورہ صورت میں مال مسروق کسی چوری میں بھی بقدر نصاب نہیں ہے۔ اگر دس چور کسی ایک ہی شخص کے دس درہم چرائیں تو انہیں سزائے قطع نہیں دی جائے گی برعکس اس صورت کے کہ جب ایک ہی شخص دس نفوس کے دس درہم چرائے کہ اس صورت میں اسے سزائے قطع ہوگی بشرطیکہ وہ درہم ایک ہی حرز میں ہوں۔ اس کی وجہ درہم

پیلے بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اعتبار چور کا کیا جائے گا نہ کہ مسروق منہ کا چنانچہ چوری ایک ہی ہے اور نصاب کے کامل ہونے کا اعتبار چور کے حوالے سے کیا جائے گا نہ کہ مسروق منہ کے حوالے سے۔ اگر حرز ایک ہی ہو تو پھر اس بات سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ مسروقہ درہم ایک ہی جگہ رکھے ہوئے تھے یا متفرق تھے۔ چنانچہ اگر کوئی چور کسی ایک گھر سے دس درہم چوری کرے یا اس طور کہ دس نفوس میں سے ہر نفس کی حسیب سے ایک درہم چوری کرے تو اسے سترائے قطع ہوگی کیونکہ حرز ایک ہے لہذا جب اس نے اس گھر سے باہر دس درہم نکالے تو گویا بقدر نصاب مال چوری کر کے نکالا اس لیے اسے سترائے قطع دی جائے گی۔ (۴) اگر کوئی چور کسی کے گھر سے ایک کپڑا چوری کرے جس کی قیمت نو درہم ہو اور اس کپڑے کو گھر کے دوازے پر لاکر رکھ دے، دوبارہ گھر کے اندر جائے اور ایک اور کپڑا چورالائے اور اس کی قیمت بھی نو درہم ہو تو اسے سترائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ ہر دو چوریوں میں سے کسی ایک چوری میں بھی مال مسروق بقدر نصاب نہیں ہے، لہذا سترائے قطع نہیں دی جائے گی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

صفات نصاب

جان تک نصاب کی صفات کا تعلق ہے، از انجملہ یہ ہے کہ چوری کیے ہوئے درہم کھ سے ہوں۔ چنانچہ اگر کوئی چور دس کھوٹے یا جملی درہم چوری کر لے تو اسے سترائے قطع نہیں ہوگی ماسوا اس کے کہ وہ اتنے کثیر التعداد ہوں کہ ان سب کی مالیت دس کھرے درہم کے مساوی ہو۔ اسی طرح اگر مال مسروق درہم کے بجائے کوئی اور چیز ہو تو جب تک ان کی مالیت دس کھرے درہم کے برابر نہ ہوگی سترائے قطع عائد نہیں ہوگی کیونکہ احادیث میں مطلق درہم کے ذکر سے مراد کھرے درہم ہی لیے جائیں گے۔ از انجملہ یہ صفت ہے کہ دس درہم کا اعتبار سات مثقال کے وزن کے حساب سے کیا جائے، ائمہ فقہاء کا یہی قول ہے کیونکہ مطلق درہم کا نام اسی پر صادق آتا ہے۔ آپ دیکھتے تھیں کہ زکوٰۃ اور دینت میں مقدار نصاب کا تعین اسی وزن یعنی سات مثقال کے حساب سے کیا گیا ہے، درہم کے وزن کے بارے میں لوگوں کا اجماع بھی اسی سات مثقال پر ہے اور اوسط مقدار بھی یہی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں درہم تھو بڑے ہوتے تھے، اگر چھوٹے اور بڑے درہم کو جمع کر لیا جائے تو دو درہم سات مثقال وزن سے بنیں گے لہذا یہ اوسط مقدار ہے اور نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد کے پیش نظر اسی مقدار کو مقبّر مانا گیا ہے کہ خیر الامور اوسط یعنی بہترین صورت وہ ہے جو اوسط (درمیانی) ہو۔

کیا درہم کے مسکوک ہونے کا لحاظ کیا جائے گا؟ علامہ کرنی نے ذکر کیا ہے کہ دس مسکوک درہم کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی طرح کی روایت بشر نے امام ابو یوسف سے اور ابن ساعہ نے امام محمد سے کی ہے چنانچہ ان ڈھلا چاندی کا ٹکڑا چور پر جس کی مالیت دس مسکوک درہم ہو سترائے قطع نہیں دی جائے گی۔ حسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے کہ اگر کوئی چور ایسے دس درہم چوری کرے جنہیں لوگ درست مانتے ہوں اور باہمی لین دین میں انہیں استعمال کرتے ہوں تو سترائے قطع ہوگی! صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ چوری کے نصاب کی مقدار کا معیار درہم ہیں یا یہ کہ وصال کی مالیت درہم

سلہ امام صاحب کی یہ روایت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ درہم کا ٹھپہ لگے ہوئے ہونا شرط نہیں ہے بلکہ سترائے قطع دونوں صورتوں میں دی جائیگی یعنی درہم پر ٹھپہ لگا ہو یا نہ ہو جبکہ درہم وہ ہوں جو لوگوں کے درمیان ان کے معاملات میں رائج ہوں۔

سے ابستہ کی گئی ہے اور درہم انہیں کہتے ہیں جو مسکوک ہیں اور ان ٹھکانوں کو مسکوک ہوتا ہے اور نہ ہی مالیت میں مسکوک کے ہم معنی ہوتا ہے
 کیونکہ وہ قیمت میں اس سے کمتر ہوتا ہے اور قیمت میں کمی وزن میں کمی کے ساتھ ہے اس کے عکس امام ابو حنیفہؒ نے لوگوں کے باہمی لین دین میں
 ان کے استعمال اور درست تسلیم کیے جانے کا اعتبار کیا ہے چنانچہ لوگوں کے مابین جن درہم کے ذریعے لین دین ہوتا ہو
 وہ نصاب کے ضمن میں مسکوک اور صحیح درہم کے مساوی ہیں، جیسا کہ زکوٰۃ کے نصاب کے ضمن میں ہوتا ہے
 امام ابو حنیفہؒ کا قول زیادہ قرین قیاس ہے جب کہ صاحبینؒ کا قول حدود کے ضمن میں زیادہ قرین احتیاط ہے۔
 مال مسروق کی مالیت بقدر نصاب ہے یا نہیں، اس کا فیصلہ صرف چوری کے وقت مال مسروق کی قیمت
 سے کیا جائے گا یا چوری اور اجرائے حدود دونوں وقتوں میں اس کی مالیت کو ملحوظ رکھ کر کیا جائے گا۔ اگر چوری کے وقت
 مال مسروق بقدر نصاب ہو اور بعد میں اس کی مالیت میں کمی واقع ہو جائے تو کیا اس سے سزائے قطع ساقط ہو جائے
 گی؟ اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ مال مسروق کی مالیت میں کمی کا واقع ہونا دو حالتوں سے خالی نہیں ہو گا یا تو
 عین شے مسروق میں کمی واقع ہوئی ہوگی یا اس طور کہ مال مسروق میں کوئی خرابی پیدا ہو جائے یا اس کا ایک حصہ الگ
 کر لیا جائے، یا پھر اس کے بھاؤ میں کمی واقع ہو جائے۔ اگر تو مال مسروق کی عین میں کمی واقع ہو تو سزائے قطع ہوگی اور
 اجرائے حد کے وقت کے بجائے بوقت چوری اس کے بقدر نصاب ہونے کا اعتبار کیا جائے گا، اس بارے میں
 ائمہ فقہاء کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا، کیونکہ اس کی عین میں کمی اس کے ایک حصے کا تلف ہے اور
 اگر پورا مال مسروق بھی تلف ہو جائے تو حد قطع ساقط نہیں ہوتی، ایک حصے کے تلف ہونے سے بدرجہ اولیٰ ساقط نہیں
 ہوگی۔ اگر کمی بھاؤ میں واقع ہوئی ہو، علامہ کرنیؒ کا کہنا ہے کہ ظاہر الروایت کی رو سے سزائے قطع نہیں دی جائے گی اور
 دونوں وقتوں (چوری اور اجرائے حد کے وقت) میں اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، امام محمدؒ نے روایت کیا
 ہے کہ سزائے قطع دی جائے گی۔ ایسے ہی امام طحاویؒ نے ذکر کیا ہے کہ مال کو حرز سے باہر نکلنے کے وقت جو قیمت
 تھی اس کا اعتبار کیا جائے گا، امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ بھاؤ میں کمی عین میں کمی سے کمتر
 ہے کیونکہ اول الذکر کی حامل مال مسروق، پر کچھ اثر نہیں پڑتا جب کہ مؤخر الذکر غل پر اثر انداز ہوتی ہے۔ جب عین
 میں کمی استقاط حد کے لیے مؤثر نہیں تو بھاؤ میں کمی بدرجہ اولیٰ مؤثر نہیں ہوگی ظاہر الروایت کی توجیہ، جیسا کہ علامہ کرنیؒ
 نے ذکر کیا ہے، یہ ہے کہ ہر دو قسم کی کمی دوسری سے مختلف ہے اور مختلف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ بھاؤ میں کمی سے بوقت
 چوری مال مسروق میں کمی کا شبہ پیدا ہوتا ہے کیونکہ مال مسروق کی عین تو برقی اصل حالت میں برقرار ہے اور اس میں کوئی تبدیلی
 واقع نہیں ہوئی اور چور بھاؤ میں کمی کا قطعاً ضامن نہیں لہذا بعد میں پیدا ہونے والی یہ کمی ایسے ہے گویا کہ یہ چوری کے وقت
 ہی موجود تھی۔ عین میں کمی کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ اس سے عین میں تغیر لازم آتا ہے کہ یہ کمی عین کے ایک
 جزو کا تلف ہے جب کہ چور پورے مال مسروق کا ضامن ہے اس لیے اس کی کمی کو چوری کے وقت موجود فرض
 کرنا ممکن نہیں۔

اسی طرح اگر چور ایک شہر سے مال چوری کر کے اسے کسی دوسرے شہر میں لے جائے اور اس دوسرے
 شہر میں اس مال مسروق کی قیمت کمتر ہو تو اس بارے میں علامہ کرنیؒ نے ذکر کیا ہے کہ چور کو سزائے قطع نہیں
 دی جائے گی تا آنکہ دونوں جگہ اس کی قیمت دس درہم نہ ہو، جب کہ امام طحاویؒ کی روایت کے تحت بوقت
 چوری اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ کسی اور وقت پر اس کی قیمت کا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

انجام دینا یہ صفت ہے کہ مال مسروق جس کی وجہ سے سترائے قطع لگو ہوتی ہے پورے کا پورے اور مقصود کا تابع نہ ہو یعنی ضمنی طور پر مال مقصود کے ساتھ چوری نہ ہو گیا ہو اور سترائے قطع اس سے سس نہ ہو یہ طرفین کا مسلک ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں اس مسئلے کے ضمن میں اصل یہ ہے کہ وہ مال جس کا چرنا چور کا مقصود ہے ان اشیاء میں سے ہو جن کی چوری پر سترائے قطع عائد ہوتی ہے اگر صرف وہ دعویٰ تابع کے بغیر چرایا جائے اور وہ بقدر نصاب ہو تو بلا اختلاف سترائے قطع عائد ہوگی اور اگر وہ خود بقدر نصاب نہ ہو لیکن اپنے تابع سمیت بقدر نصاب ہو جاتا ہو تو بھی سترائے قطع ہوگی۔ اسی طرح اگر ان دونوں اصل اور تابع میں سے کوئی ایک مقصود ہو اور بقدر نصاب نہ ہو مگر دوسرے سے مل کر بقدر نصاب ہو جائے اور وہ ان اشیاء میں سے ہو جن کی چوری پر سترائے قطع عائد ہوتی ہو تو سترائے قطع دی جائیگی جب مال مقصود ایسی اشیاء میں سے ہو جن کی چوری پر سترائے قطع واجب نہیں ہوتی اگر وہ اکیلا دعویٰ کسی تابع کے بغیر چرایا جائے تو سترائے قطع نہیں ہوگی اور اگر اس کے ساتھ کوئی اور چیز ہو جو بقدر نصاب ہو اور وہ چیز چور کا مقصود نہ ہو بلکہ ضمنی طور پر مال مقصود کے ساتھ چرالی گئی ہو تو طرفین کے نزدیک سترائے قطع نہیں ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سترائے قطع ہوگی بشرطیکہ یہ چیز درجہ اول مال تابع بقدر نصاب ہو۔ اس اصل کی مسائل میں یہ صورت ہوگی :

مسائل

(۱) اگر سونے یا چاندی کا برتن چرایا جائے اور اس میں شراب یا پانی یا دودھ یا عرق گلاب یا شہید رنور ہے میں بھگوئے ہوئے روٹی کے ٹکڑے یا بنیہ یا ایسی ہی کوئی چیز ہو جس کی تنہا چوری پر سترائے قطع واجب نہیں ہوتی تو طرفین کے نزدیک سترائے قطع نہیں ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر برتن میں وہ چیز ہو جس پر سترائے قطع نہیں ہوتی تو اس کو معدوم سمجھا جائے گا اور تنہا برتن کو اخذ کرنے کا اعتبار کیا جائے گا لہذا سترائے قطع دی جائے گی طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس چوری سے چور کا مقصود وہ چیز ہے جو برتن کے اندر ہے اور برتن تو اس چیز کا تابع ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اس کا ارادہ برتن کو اخذ کرنے کا ہو تو وہ اس چیز کو باقی رکھتا جو برتن کے اندر تھی اور برتن کے اندر جو چیز ہے اس کی چوری پر حد سترہ عائد نہیں ہوتی اور جب مقصود کی چوری پر حد عائد نہیں ہوتی تو تابع کی چوری پر بھی نہیں ہوگی۔ اسی مسئلے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے امام محمدؒ نے کتاب الباقع العیض میں لکھا ہے کہ میں تو یہ دیکھوں گا کہ برتن کے اندر کیا چیز ہے اگر تو اس کے اندر ایسی چیز ہے جس کی چوری پر سترائے قطع لگو نہیں ہوتی تو میں سترائے قطع نہیں دوں گا۔ اگر چور گھر کے اندر پہلے وہ چیز چرایا جو برتن کے اندر رکھی تھی پھر خالی برتن کو گھر سے باہر لے کر اس صورت میں اسے سترائے قطع دی جائے گی کیونکہ جب اس نے برتن کے اندر رکھی چیز کو گھر کے اندر چوری کر لیا تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کا مقصود وہ برتن ہے اور جب چوری کا مقصود ایسی چیز ہو جس کی چوری پر حد قطع واجب ہو جاتی ہے اور وہ بقدر نصاب بھی ہو تو سترائے قطع عائد ہو جائے گی۔

(۲) ائمہ فقہاء کے اختلاف کی یہی صورت اس مسئلہ میں بھی ہے کہ چور آزاد و بمقابلہ غلام، بچے کو چرایا

جو اپنے مافی الضمیر کو ادا نہ کر سکتا ہو اور اس نے کوئی زیور پہن رکھے ہوں۔ اور اگر وہ اپنے مافی الضمیر کو ادا کر سکتا ہو تو بالا جماع چور کو سزائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ اس صورت میں اس بچے کو اپنے اور اپنے زیور پر اختیار و قبضہ حاصل ہے۔ اس لیے ایسے بچے کا اخذ چوری نہیں بلکہ دھوکہ اور فریب کا عمل ہے، لہذا اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی چور کسی غلام بچے کو حیرالے جو اپنے مافی الضمیر کو ادا کر سکتا ہو، اس نے زیور پہن رکھے ہوں تو بالا اختلاف سزائے قطع نہیں ہوگی اور اگر وہ اپنا مافی الضمیر ادا کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں طرفین رحمہما اللہ کے نزدیک اسے سزائے قطع ہوگی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس قسم کے غلام کی چوری طرفین کے نزدیک تو موجب حد ہے لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک موجب حد نہیں۔ اس مسئلے کا بیان پہلے گذر چکا ہے۔

(۱) اگر کوئی چور کتیا کوئی اور درندہ چوری کر لے جس کے گلے میں طوق ہو تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی۔ اسی طرح اگر کوئی چور چاندی کے غلاف والا یا یا توستہ مرغ مصحف کریم چوری کر لے تو طرفین کے نزدیک وہ مستوجب قطع نہیں ہوگا مگر امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اسے سزائے قطع دی جائے گی، بدیل مذکورہ۔

(۲) اگر کوئی چور ایک پیالہ چوری کر لے جس کی قیمت نو درہم ہے اور اس کے اندر شہد ہے جس کی مالیت ایک درہم کے برابر ہے تو اسے سزائے قطع ہوگی کیونکہ چور کا مقصود شہد ہے اور پیالہ اس کا تابع ہے جس کے ذریعے مال مقصود بقدر نصاب ہو جاتا ہے۔

(۵) اسی طرح اگر کوئی چور ایک گدھا چرا لے جس کی قیمت نو درہم ہو اور اس گدھے پر جو پالان ہے اس کی قیمت ایک درہم ہو تو اسے سزائے قطع ہوگی، بدیل مذکورہ۔

(۶) اگر کوئی چور کسی کپڑے سے دس درہم چرا لے اور خود وہ کپڑا دس درہم کی مالیت کا نہ ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو کپڑا درہم کو محفوظ رکھنے کے لیے موزوں ہے یعنی عام طور پر ایسے کپڑے میں درہم باندھ کر رکھے جاتے ہوں، مثلاً کپڑے کا ٹکڑا وغیرہ ہو تو سزائے قطع ہوگی کیونکہ چور کا مقصود وہ چیز ہے جو اس کپڑے کے اندر ہے (یعنی درہم) اور اگر وہ کپڑا درہم کی حفاظت کے لیے موزوں نہ ہو مثلاً کھروڑا کپڑا کھتر وغیرہ) ہو تو اگر تو اس کپڑے کی قیمت بقدر نصاب ہو یعنی دس درہم کے برابر ہو تو بالا اختلاف سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ چور کا مقصود خود وہ کپڑا ہے اور اگر اس کپڑے کی مالیت بقدر نصاب نہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سزائے قطع نہیں ہوگی اور الاصل (امام محمدؒ کی کتاب المبسوط) میں مذکور ہے کہ اگر چور کو کپڑے کے اندر رکھے ہوئے، درہم کا علم ہو تو اسے سزائے قطع ہوگی اور اگر اسے علم نہ ہو تو سزائے قطع نہیں ہوگی۔ یہ قول امام ابو حنیفہؒ سے مروی دو اقوال میں سے ایک ہے اور یہی امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے دوسری روایت کے مطابق اسے سزائے قطع دی جائے گی خواہ اسے علم ہو یا نہ ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مسروق کا علم ہونا سزائے قطع کے واجب ہونے کے لیے شرط نہیں، شرط تو اس کا بقدر نصاب ہونا ہے اور یہ شرط موجود ہے الاصل میں مذکور قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر چور کو درہم کا علم ہے تو اس صورت میں اس کا مقصود درہم ہی ہیں اور وہ بقدر نصاب ہیں لہذا اسے سزائے قطع دی جائے گی اور اگر اسے درہم کا علم نہیں تو اس صورت میں اس کا مقصود

کپڑا ہے جس کی مالیت بقدر نصاب نہیں، لہذا اسے سترائے قطع نہیں ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کے دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس قسم کا کپڑا اگر ایسا ہو کہ عام طور پر اس میں درابم باندھ کر نہ رکھے جاتے ہوں تو چور کا مقصود وہ کپڑا ہی ہے اور اگر وہ بقدر نصاب نہیں تو اس کی چوری پر سترائے قطع نہیں ہوگی اور یہی حکم اس چیز کے بارے میں ہے جو کپڑے کے اندر رکھی ہے کیونکہ وہ اس کی تابع ہے۔

(۷) اگر کوئی چور گون (یا بوری) یا تھیلی یا کشتی چرائے جس کے اندر بہت مال ہو تو سترائے قطع ہوگی کیونکہ چور کا مقصود مفروقات (اس کے اندر رکھا ہوا مال) ہے نہ کہ ظرف اور مفروقات ان اشیاء میں سے ہے جن کی چوری پر سترائے قطع واجب ہوتی ہے لہذا اسے سترائے قطع دی جائے گی۔

(۸) اسی طرح اگر کپڑے کی مالیت دس درابم سے کمتر ہو مگر اس میں مال بہت ہو جس کا چور کو علم ہو تو سترائے قطع ہوگی کیونکہ کپڑا بہت سے مال کی جائے حفاظت کے طور پر موزوں ہے مگر معمولی سے مال کے لیے موزوں نہیں ہے۔ سو اس مال کے ضمن میں جسے محفوظ رکھنے کے لیے کپڑا موزوں ہے اس چیز کا اعتبار کیا جائے گا جو کپڑے کے اندر رکھی ہے کیونکہ اس صورت میں یہ بات یقین کے ساتھ معلوم ہوتی ہے کہ چور کا مقصود وہ چیز ہے جو کپڑے کے اندر رکھی ہے۔ اس چیز کے بارے میں جس کی حفاظت کے لیے کپڑا موزوں نہ ہو چور کا مقصود کپڑا ہی سمجھا جائے گا اور اس کے اندر رکھی چیز کو اس کا تابع قرار دیا جائے گا اور مقصود اگر بقدر نصاب نہ ہو تو اس کی چوری پر سترائے قطع عائد نہیں ہوتی، یہی حکم تابع کی چوری کا ہے کیونکہ تابع کا حکم وہی ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

مسروق منہ سے متعلق شرط قبضے سے مراد یہ ہے کہ یا تو وہ مال اس کی ملکیت ہو یا اس کے پاس بطور امانت کے موجود ہو، مثلاً اس کے پاس وہ مال کسی نے بطور امانت کے رکھا ہو، یا اس نے عاریتاً لیا ہو یا یہ کہ وہ مضاربت (مال کسی اور شخص کی ملک ہو مگر قابض کو کاروبار کرنے کی غرض سے دیا گیا ہو) کی غرض سے اس کے پاس ہو یا مضیع (جسے مال اس شرط پر دیا گیا ہو کہ وہ اس سے تجارت وغیرہ کر کے تنہا نفع حاصل کرے اور مالک کے مطالبہ پر اصل مال اسے لوٹا دے) کی حیثیت سے مال اس کے قبضے میں ہو، یا پھر قبضہ ضمان ہو جیسے غاصب کا مال منصوب پر قبضہ ہوتا ہے، یا بجاؤ کر کے اور قیمت چکائے بغیر خریدار کا قبضہ یا گرومی دار کا قبضہ مذکورہ بالا اشخاص میں سے کسی کے ہاں سے مال چوری کرنے والے کو سترائے قطع دی جائے گی۔ مالک کے ہاں سے چوری کرنے پر سترائے قطع دیے جانے میں تو کوئی مشک ہی نہیں اسی طرح مالک کے امین (امانت رکھنے والے) کے ہاں سے چوری کا ممانع بھی واضح ہے کیونکہ امین کا قبضہ مالک کے قبضے کے مترادف ہے لہذا امین کے ہاں سے چوری کرنا ایسے ہی ہے گویا کہ مالک کے ہاں سے چوری کی۔ جہاں تک غاصب کے ہاں سے چوری کرنے پر سترائے قطع کا تعلق ہے تو وہ اس لیے ہے کہ غاصب کے قبضے سے حاصل ہونے والی منفعت مالک کی ہوتی ہے کیونکہ مال منصوب کو مالک کو لوٹا ہوتا ہے تاکہ غاصب اپنی ذمہ داری سے عمدہ برآ ہو چنانچہ غاصب کا قبضہ بھی ایک لحاظ سے مالک کا قبضہ ہوتا ہے، نیز اس لیے کہ غاصب مال منصوب کا غاصب ہوتا ہے اور ہمارے (راخاف کے) نزدیک غاصب ضمان مالک کے مترادف ہے چنانچہ غاصب کا قبضہ خریدار کے قبضے کے مشابہ ہے۔ قیمت

چیکانے بغیر خریدے ہوئے مال کا قابض ضامن ہوتا ہے اور گروہی دار قرض کے بدلے میں گروہی شدہ مال کا ضامن ہوتا ہے، لہذا ان لوگوں کے ہاں سے چوری کرنے پر سزائے قطع ہوگی۔ کیا مال کے مالک کی غیر حاضری میں ان لوگوں کے مالش کرنے پر حد جاری کر دی جائے گی؟ اس بارے میں ائمہ فقہاء کے مابین اختلاف رائے پایا جاتا ہے، جس کا ذکر ہم انشاء اللہ بعد میں کریں گے۔ چور کے ہاں سے چوری کرنے والے کو سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ اسے مسروق پر چور کا قبضہ صحیح قبضہ نہیں کیونکہ اس کا قبضہ نہ تو ملک کا قبضہ ہے نہ ہی امانت یا ضمان کا چنانچہ چور کے ہاں سے مال اخذ کرنا ایسے ہی ہے جیسے راستے پر پڑے مال کو اخذ کرنا البتہ اگر پہلے چور سے حد قطع ساقط کر دی جائے تو اس صورت میں دوسرے چور کو سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ حد قطع ساقط ہونے کی صورت میں پہلے چور کا قبضہ ضامن کا قبضہ شصیر سے گا اور ضامن کا قبضہ صحیح قبضہ ہوتا ہے، جیسے غاصب وغیرہ کا قبضہ، واللہ تعالیٰ عز شأنہ اعلم۔

مسروق فیہ سے متعلق شرط جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے جو مسروق فیہ یعنی اس جگہ سے متعلق ہے جہاں چوری کا جرم واقع ہوا تو وہ یہ ہے کہ چوری دار العدل میں ہوئی ہو چنانچہ دار الحرب و دار البغی

ملک یا دار البغی یا باغیوں کا ملک یا علاقہ میں ہونے والی چوری پر سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ دار الحرب یا دار البغی پر امام (مسلمانوں کے حاکم) کو کوئی اختیار و اقتدار حاصل نہیں ہوتا، لہذا مذکورہ دو علاقوں میں واقع ہونے والی چوری جو حد قطع نہیں ہوتی۔ دار الحرب میں اہل اسلام میں سے تاجروں اور قیدیوں کے مسائل میں اس شرط کی توضیحی مثال یہ ہے کہ اگر ان میں سے بعض لوگ بعض کے ہاں سے چوری کر لیں پھر دارالاسلام میں آنکیں اور چور پکڑ لیا جائے تو امام اسے سزائے قطع نہیں دے گا کیونکہ امام کو دار الحرب پر اقتدار حاصل نہیں، لہذا دار الحرب یا دار البغی میں وقوع پذیر ہونے والی چوری وہ سبب ہی نہیں بنتی جو موجب قطع ہو اس لیے دارالاسلام میں اس چوری کی بناء پر حد جاری نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح کاما ملہ اہل عدل کے ان تاجروں کا ہے، جہاں اہل البغی کی چھاؤنی میں ہوں یا اہل البغی کے قبضے میں اہل عدل کے قیدیوں کا ہے کہ اگر ان میں سے بعض، بعض کے ہاں سے چوری کر لیں پھر اہل العدل میں آجائیں اور چور پکڑ لیا جائے تو امام اسے سزائے قطع نہیں دے گا کیونکہ یہ چوری اس جگہ واقع ہوئی جہاں پر امام کو اقتدار حاصل نہیں ہے چنانچہ دار البغی میں ہونے والی چوری بھی دار الحرب میں ہونے والی چوری کے مشابہ ہے۔ اسی طرح اگر دار البغی میں سے کوئی شخص تائب ہو کر امام کے پاس آجائے اور دار البغی میں چوری کا مرتکب ہوا ہو تو امام اسے سزائے قطع نہیں دے گا، بدلیل مذکورہ ایسے ہی اگر اہل عدل میں سے کوئی شخص اہل البغی کی چھاؤنی میں غارتگری کرے اور ان کے ہاں سے مال چرائے تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ یہ چوری بدین وجہ موجب حد نہیں کہ امام کو اس علاقے میں اجرائے حد کا اختیار حاصل نہیں جہاں یہ چوری وقوع پذیر ہوئی، نیز اس لیے کہ اس نے ایک تاویل (تذکرہ) کی بناء پر مال اخذ کیا ہے اور وہ تاویل یہ ہے کہ اہل عدل کو حق حاصل ہے کہ اہل البغی کے اموال اخذ کریں اہل اپنے ہاں انہیں عبوس کریں تا آنکہ وہ تائب ہو جائیں۔ چنانچہ اہل البغی کے اموال میں عصمت کے نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے۔ اسی طرح اگر اہل البغی کا کوئی شخص اہل العدل کی چھاؤنی سے مال چوری کر کے اپنی چھاؤنی میں واپس چلا جائے اور بعد ازاں پکڑ لیا جائے تو اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ اہل البغی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ہمارے (اہل عدل کے) اموال ان کے لیے مباح ہیں اور انہیں قرست و شوکست حاصل ہے،

چنانچہ اس کا مال اخذ کرنا ایک تاویل پر مبنی ہے لہذا چوری کرنے پر اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی جیسے اس بر مال کو تلفت کرنے پر تاوان عائد نہیں ہوتا۔ اگر اہل عدل میں سے کوئی شخص کسی ایسے انسان کے ہاں سے چوری کر لے جس کی بابت وہ گواہی دے کہ وہ کافر ہے اور اس کی جان و مال کو حلال سمجھے اسے سزائے قطع دی جائے گی کیونکہ محض مباح ہونے کا اعتقاد رکھنا قابل اعتناء نہیں۔ علاوہ انہیں، اگر ہم اس کے اس اعتقاد کا اعتبار کر لیں تو اس کا نتیجہ یہ نکلتے گا کہ حد کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا کیونکہ اس نوع کا عذر تو ہر چور پیش کر سکتا ہے جس کی بناء پر اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور یہ بات بری ہے اور جوامر اس بری بات کا سبب بنتے وہ بھی اسی کے مانند ہے (یعنی وہ بھی برا ہے)۔

عدالت میں اثبات جرم

جان تک عدالت میں اثبات جرم کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارا مسلک یہ ہے کہ موجب حد چوری کا عدالت میں اثبات دو میں سے کسی ایک طریقے سے ہوتا ہے۔ ایک طریقہ تو شہادت کا ہے اور دوسرا اقرار کا۔ جہاں تک شہادت کا تعلق ہے تو اس کے ذریعے جرم ثابت ہوتا ہے جب شہادت کی جملہ شرائط پائی جائیں اور شہادت خبر ہوتی ہے جس میں سچائی کے پہلو کو جھوٹ کے پہلو پر ترجیح دی جاتی ہے چنانچہ اس خبر کے ذریعے سے خبر یہ جس کی خبر دی جا (کاہر ہو جاتا ہے۔ چوری کے ضمن میں قبول شہادت کی شرائط میں سے بعض تو عام یعنی ایسی ہیں جو ہر قسم کی شہادت کے سلسلے میں درکار ہوتی ہیں اور ان کا ذکر ہم کتاب الشہادت میں کر چکے ہیں اور بعض ایسی ہیں جو حدود و قصاص کے لیے خاص ہیں اور وہ ہیں گواہ کا مذکر اور عادل ہونا اور اصالت گواہی دینا چنانچہ ان کے ضمن میں عورتوں اور فاسق مردوں کی گواہی قابل قبول نہیں ہوتی اور نہ ہی شہادت پر شہادت کیونکہ ان گواہوں (عورت، فاسق مرد اور شاہد پر شاہد) کی شہادت میں شبہ کا اضافہ ہو جاتا ہے اور ان سزاؤں (یعنی حدود) کے ضمن میں ایسی شہادت اٹھانے (To bear witness) کی کوئی ضرورت نہیں جنہیں دور کرنے کے لیے حیلہ جوئی اور ساقط کرنے کے لیے احتیاط کی جاتی ہو۔ اسی طرح حد کے باب میں بہ استثناء حد قذف اور قصاص عدم تقادم کی شرط کا پایا جانا ضروری ہے چنانچہ اگر ایک مدت کے بعد گواہ چوری کی شہادت دیں تو قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی چور کو قطع کی سزا دی جائے گی البتہ مال کا تاوان اسے دینا ہوگا۔ اس سلسلے میں اصل یہ ہے کہ خالص حدود کے باب میں تقادم سے شہادت باطل ہو جاتی ہے لیکن تقادم سے حد قذف کی بابت گواہی باطل نہیں ہوتی اور نہ ہی تقادم سے اقرار جرم باطل ہوتا ہے۔ اس فرق کو ہم کتاب الحدود میں بیان کر چکے ہیں۔ مال کا تاوان اس لیے عائد ہوتا ہے کہ حدود خالصہ کے باب میں تقادم شبہ کی بناء پر شہادت کے لیے مانع ہے اور شبہ وجوب حد میں حائل ہوتا ہے وجوب مال میں حائل نہیں ہوتا۔

چوری کے ضمن میں شہادت کی ایک شرط کا تعلق ارباب اموال و حقوق سے ہے اور وہ شرط ہے نالاش اور دعویٰ اس شخص کی جانب سے جس کا صحیح قبضہ ہو چنانچہ اگر گواہ اس امر کی گواہی دیں کہ چور نے فلاں غائب شخص کے ہاں سے مال چرایا ہے تو ان کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی تاکہ مسروق منہ حاضر ہو کر نالاش نہ کرے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اخذ مال کے چوری قرار پانے کے لیے یہ شرط ہے کہ مال مسروق سارق کے غیر کی ملک ہو اور یہ بات (ملک ہو) نالاش کے تفسیر ثابت نہیں ہوتی، لہذا نالاش کی عدم موجودگی میں گواہوں کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی، البتہ ان کی گواہی پر چور کو عیسوس کر دیا جائے گا کیونکہ گواہوں کے خبر دینے سے اس پر الزام تو عائد ہو گیا ہے اور الزام کی بناء

پر مجبوس کرنا جائز ہے جس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک آدمی کو الزام کی بناء پر مجبوس کیا تھا۔

کسی شخص کے ہاں سے غلام کی چوری پر قائم ہونے والی گواہیوں کو جب کہ غلام اس سے انکار کر رہا ہو، کیا قبول کرنے کے لیے اس کے مالک کا بوقت شہادت عدالت میں موجود ہونا شرط ہے، اس بارے میں ائمہ فقہاء کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک شرط ہے چنانچہ اگر مالک غیر حاضر ہو تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ سے دو قول مروی ہیں ایک تو وہی ہے جو امام ابو حنیفہؒ کا ہے اور دوسرا قول یہ ہے کہ مالک کا موجود ہونا شرط نہیں اور اس کے خلاف سرائے قطع کا حکم جاری کر دیا جائے گا خواہ اس کا مالک غیر حاضر ہو۔ امام ابو یوسفؒ کے اس دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ چوری کی بناء پر غلام پر حد قطع اس کی اس حیثیت کے پیش نظر عائد ہو جائے گی کہ وہ ایک مکلف انسان ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ اپنے مالک کا ملوکہ مال ہے اور اس لحاظ سے اس کا مالک اس کے لیے اجنبی ہے لہذا مالک کی حاضری کو شرط قرار دینے کا کوئی ٹک نہیں، جیسے دوسرے کسی اجنبی کی حاضری کو شرط قرار دینے کا ٹک نہیں۔ اسی لیے اگر غلام چوری کا اعتراف کر لے تو اس کے اعتراف کو قبول کر کے اس پر حد قطع جاری کر دی جاتی ہے اور اس سلسلے میں مالک کا حاضر ہونا بشرط نہیں ہوتا، یہی صورت اس مسئلے کی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس گواہی سے مالک کے مال کا اتلاف لازم آتا ہے اس لیے مالک کی غیر حاضری میں گزرنے والی شہادت کی بناء پر اجرائے حد کا حکم نہیں دیا جائے گا جیسے غلام کی ذات میں کچھ ملکیت پر قائم ہونے والی گواہی پر حکم جاری نہیں کیا جاسکتا۔ نیز اس لیے کہ ممکن ہے کہ اگر مالک حاضر ہوتا تو کسی ایسے شے کا دعویٰ کر دیتا جو قبول شہادت میں مائل ہو مآلاً اور حدود کو حتی الامکان سافطہ کر دیا جاتا ہے۔ اعتراف جرم کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ اس کے موجب حدود واقع ہونیکے بعد مالک کو کسی طور پر نقص نہیں کہ سکتا لہذا اعتراف کے بعد کسی شے کا کوئی امکان باقی نہیں رہ جاتا۔

قسم اٹھانے سے انکار (نکول) کی بناء پر چوری کا جرم ثابت نہیں ہوتا چنانچہ اگر کسی آدمی کے خلاف چوری کا دعویٰ کیا جائے اور وہ آدمی اس سے انکاری ہو، مدعی اس سے قسم کھانے کا مطالبہ کرے اور وہ آدمی قسم کھانے سے انکار کرے تو اس آدمی کے خلاف حد قطع جاری کرنے کا حکم نہیں دیا جاسکتا لیکن مال کی واپسی کا حکم جاری کیا جاسکتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم سے انکار یا تو بدل بن سکتا ہے، لیکن حد قطع میں بدل اور اباحت کی گنجائش نہیں، جب کہ مال بدل اور اباحت کا مکمل ہو سکتا ہے یا پھر اقرار کا قائم مقام ہو سکتا ہے مگر اس اقرار میں اقرار کے نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ اقرار بازراہ سکوت ہے، صریح اقرار نہیں، اور شبہ وجوب حد میں مائل ہوتا ہے لیکن وجوب مال میں مائل نہیں ہوتا۔

اثبات جرم بذریعہ اقرار اقرار سے بھی موجب قطع چوری ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ جو شخص اپنی ذات کے خلاف اقرار کرتا ہے جس سے اس کی ذات کو نقصان پہنچتا ہو اس پر اس اقرار کے ضمن میں کوئی الزام عائد نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ اقرار کر لینے سے چوری کا جرم ثابت ہو جائے گا، جیسے شہادت کی بناء پر ثابت ہو جاتا ہے، بلکہ بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گا کیونکہ دوسرے کے حق میں تو انسان پر الزام عائد ہو سکتا ہے لیکن اپنے حق میں وہ نامابل الزام ہوتا ہے۔ اقرار کر لینے کے بعد اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اقرار کرنے والا عبد مافون (غلام جسے مالک کے مال میں تصرف کرنے کی اجازت حاصل ہو) ہو یا مجبور (جسے تصرف کرنے کی مانعت ہو بشرطیکہ وہ ان لوگوں میں سے ہو جن پر حد قطع واجب ہو سکتی ہے۔ امام زفر کے نزدیک غلام کے اقرار پر حد قطع جاری نہیں کی جائے گی جب تک کہ اس کا مالک اس کی تصدیق

نہ کر دے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ اگر غلام دس درہم کی چوری کا اعتراف کر لے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی یا تو وہ ماذون ہو گیا یا مجبور اور مال مسروق یا تو برقرار ہو گیا یا تلف ہو گیا ہوگا۔ اگر وہ ماذون ہو تو اسے سزا سے قطع دی جائے گی اور اگر مال مسروق خود تلف ہو گیا ہو یا اس کو ضائع کر دیا گیا ہو تو اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا خواہ اس کے مالک نے اس کے اقرار کی تصدیق کی ہو یا تکذیب کیونکہ ہمارے نزدیک قطع اور تاوان دونوں سزائیں اکٹھے نہیں دی جاسکتیں اور اگر مال مسروق برقرار ہو تو اس پر مسروق منہ کا حق ہے۔ یہ ہمارے ائمہ ثلاثہ کا مسلک ہے جب کہ امام زفر کے نزدیک مالک کی تصدیق کے بغیر سزا سے قطع جاری نہیں کی جائے گی۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام کا اقرار مالک کے مال کے تلف کو متضمن ہے کیونکہ جو کچھ غلام کے قبضے میں ہے وہ اس کے مالک کا مال ہے لہذا بغیر مالک کی تصدیق کے اس کا اقرار قبول نہ کیا جائیگا البتہ مال مسروق پر مسروق منہ کا حق ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ غلام پر اس اقرار کے ضمن میں کوئی الزام عائد نہیں کیا جاسکتا کیونکہ اگرچہ غلام کو سزا سے قطع ملنے سے مالک کو نقصان پہنچتا ہے لیکن اس غلام کو جو نقصان پہنچتا ہے وہ اس کے لیے بڑا ہے چنانچہ اقرار کی بابت اس پر کوئی الزام عائد نہیں کیا جاسکتا۔ لہذا اس کے اقرار کو قبول کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں، سزا سے قطع کے حق میں مالک کو غلام کے ہاتھ پر کوئی ملکیت حاصل نہیں جیسے اسے قتل کے حق میں غلام کی جان پر کوئی ملکیت حاصل نہیں چنانچہ اس بارے میں غلام اصل آزادی پر مبنی رکھا گیا ہے لہذا اس کے اقرار کو قبول کیا جائے گا بالکل ویسے ہی جیسے آزاد آدمی کے اقرار کو قبول کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ حد قطع کے ضمن میں غلام کے اقرار سے مالک کے حق کا بطلان لازم نہیں آتا کیونکہ سزا سے قطع کے ضمن میں اسے کوئی حق حاصل ہی نہیں۔ اور اگر غلام مجبور ہو تو اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر مال مسروق خود تلف ہو گیا ہو یا تلف کر دیا گیا ہو تو اس پر کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا خواہ اس کے اقرار کی مالک نے تصدیق کی ہو یا تکذیب۔ اور اگر مال مسروق برقرار ہو تو اس صورت میں اگر تو مالک اس کی تصدیق کر دے تو قطع ید ہوگا اور مال پر مسروق منہ کا حق ہوگا اور اگر وہ تکذیب کرے، مثلاً یہ کہے کہ یہ تو میرا مال ہے تو اس کے بارے میں ہمارے ائمہ ثلاثہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ قطع ید ہوگا اور مال پر مسروق منہ کا حق ہوگا۔ امام ابو یوسف کے نزدیک سزا سے قطع تو دی جائے گی لیکن مال پر حق غلام کے مالک کا ہوگا اور غلام پر بھی کوئی تاوان عائد نہیں ہوگا، نہ فوری طور پر اور نہ ہی اس کے آزاد کیے جانے کے بعد۔ امام محمد کی رائے میں، قطع ید نہیں ہوگا اور مال پر بھی غلام کے مالک کا حق ہوگا اور غلام، آزاد ہونے کے بعد، اسی قدر مال بطور تاوان مقررہ کو ادا کرے گا۔ امام محمد کے قول کی وجہ تو ظاہر ہے کیونکہ مجبور کی طرف سے مال کا اقرار صحیح نہیں اس لیے کہ اس کے قبضے میں جو مال ہے وہ ظاہراً اور غالباً اس کے مالک کی ملک ہے اور جب مال کی بابت اس کے اقرار کو نافذ نہ کیا جائے تو مال کی حیثیت اس کے مالک کی ملک کی شصیری اور مالک کے مال کے ضمن میں حد قطع واجب نہیں ہوتی۔ ماذون کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کی طرف سے مال کا اقرار صحیح ہے اور جب اس کی طرف سے اس امر کا اقرار درست مان لیا جائے کہ مال اس کے غیر کا ہے تو اس کی طرف سے چوری ثابت ہوگی لہذا سزا سے قطع دی جائے گی۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام کی طرف سے حد مسرقہ کا اقرار جائز ہے اگرچہ مال کی بابت اس کا اقرار جائز نہیں ہے کیونکہ حد کے حق میں اس کے اقرار کے جائز ہونے سے مال کے بارے میں اس کے اقرار کا جائز ہونا لازم نہیں آتا کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی یہ کہے کہ زید کے قبضے میں جو مال ہے وہ میں نے عروہ کے ہاں سے چرایا تھا تو حد قطع کے حق میں اس کے اقرار کو قبول کیا جائے گا لیکن مال کے حق میں قبول نہیں کیا جائے گا۔ یہی حکم زید بحث مسئلے کا ہے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حد کی بابت غلام

اقرار درست ہے، اس دلیل کی بناء پر جس کا ذکر ہم ماذون غلام کے ضمن میں کر چکے ہیں، چنانچہ سترائے قطع تو اس پر لازم ٹھہری، اس کے بعد کی صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی کہ یا تو اسے سترائے قطع بعینہ اس مال کی چوری پر دی گئی ہے جس کا اس نے اقرار کیا تھا اور مال مسروق غلام کے مالک کو لوٹا دیا گیا ہے یا پھر سترائے قطع اس مال کے بجائے جس کی چوری کا اس نے اقرار کیا ہے کسی اور مال کی بناء پر دی گئی ہے۔ پہلی صورت کی کوئی گنجائش اس لیے نہیں کہ ایسے مال کی بابت قطع پید جائز نہیں جس کے متعلق فیصلہ یہ ہوا ہو کہ یہ غلام کے مالک کا ہے اور دوسری صورت میں بغیر معین مال کی بناء پر سترائے قطع دینا جائز نہیں کیونکہ اقرار تو معین مال کے بارے میں وقوع میں آتا ہے۔ چنانچہ یہ بات طے پائی کہ سترائے قطع بعینہ اس مال کی بناء پر دی جائے جس کا اس نے اقرار کیا ہے اور مال مسروق منہ کو واپس کر دیا جائے۔ یہ حکم اس صورت کے لیے ہے کہ جب غلام بوقت اقرار بالغ اور عاقل ہو اور اگر وہ اس وقت نابالغ عاقل ہو تو اسے سترائے قطع نہیں ہوگی کیونکہ وہ نثری احکام کا مکلف نہیں۔ پھر دیکھا جائے گا کہ اگر وہ ماذون سے تو مال کے بارے میں اس کے اقرار کو درست تسلیم کیا جائے گا اور مال مسروق اگر برقرار ہے تو لوٹا دیا جائے گا اور اگر تلف ہو چکا ہو تو اس کا اتان اس سے وصول کیا جائے گا۔ اور اگر وہ مجرب ہے تو اس کا اقرار درست نہیں ہوگا جب تک کہ اس کا مالک تصدیق نہ کر دے اور اگر مالک اس کی تکذیب کرے تو مال پر مالک کا حق ہوگا، بشرطیکہ مال برقرار ہو اور اگر مال تلف ہو چکا ہو تو اس پر کوئی اتان عائد نہیں ہوگا، نہ سر درست اور نہ غلام سے آزاد کیے جانے کے بعد۔ اور اگر غلام دس درہم سے کم کی چوری کا اقرار کرے تو سترائے قطع نہیں ہوگی۔ مال مسروق کا بقدر نصاب ہونا شرط ہے۔ پھر دیکھا جائے گا کہ اگر وہ ماذون ہے تو اس کے اقرار کو صحیح تسلیم کیا جائے گا اور مال مسروق منہ کو واپس کر دیا جائے گا اور اگر مال مسروق تلف ہو چکا ہے تو اس پر اتان عائد ہوگا خواہ وہ غلام شرعی احکام کا مکلف ہو یا نہ ہو۔ اور اگر وہ مجرب ہے تو مالک کی طرف سے تصدیق کی صورت میں تو حکم وہی ہوگا جو ناقبل صورت میں تھا اور اگر مالک اس کی تکذیب کرے تو مال پر مالک کا حق ہے اور غلام سے آزاد کیے جانے کے بعد اتان وصول کیا جائے گا بشرطیکہ وہ بوقت اقرار شرعی احکام کا مکلف ہو اور اگر وہ اس وقت نابالغ تھا تب اس پر کوئی اتان عائد نہیں ہوگا۔ اس نوع کے مسائل کی بابت قاعدہ یہ ہے کہ ہر اس معاملے میں جس کی بابت غلام کے خلاف اس کے مالک کا اقرار صحیح نہ ہو اس کی بابت غلام کا اقرار صحیح ہے۔ اگر مالک اپنے غلام کے خلاف قصاص یا عذر نہ یا حد قذف یا سرقہ یا حد سرقہ کا اقرار کرے تو اس کا اقرار صحیح نہیں تسلیم کیا جائے گا اور اگر انہیں امور کی بابت خود غلام اقرار کرے تو صحیح ہے۔ اور اگر مالک اپنے غلام کے خلاف تلف جان سے کتر کسی جرم کا اقرار کرے جس میں ادائیگی یا فدیہ واجب آتا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو غلام کے ذمے کوئی قرض نہیں ہے تو مالک کے اقرار کو تسلیم کر لیا جائے گا کیونکہ تلف جان سے کتر جرم کا معاملہ اموال کے معاملے جیسا ہی ہوتا ہے اور مالک کا یہ اقرار ایسے ہی ہے گویا کہ اس نے اپنے غلام کے خلاف قرض کا اقرار کیا ہے اور غلام کے خلاف مالک کی طرف سے قرض کا اقرار صحیح ہوتا ہے، اسی طرح یہ اقرار بھی صحیح ہوگا۔ اور اگر غلام کے ذمے قرض واجب الادا ہو تو اس صورت میں مالک کی طرف سے اس کے خلاف اقرار صحیح نہیں لانا جائے گا کیونکہ اگر مالک اپنے غلام کے خلاف قرض کا اقرار کرے اور اس کے ذمے قرض واجب الادا ہو تو مالک کا اقرار صحیح نہیں ہوگا، یہی حکم اس صورت کا ہے کہ جب مالک غلام کے خلاف جرم کا اقرار کرے اور اس کے ذمے قرض واجب الادا ہو تو اس کے ذمے قرض واجب الادا ہوگا۔

اقرار میں عدم تقادم شرط نہیں اقرار کے جائز ہونے کے لیے عدم تقادم شرط نہیں، چنانچہ چوری کا جرم شہادت کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ شہادت اور اقرار کے بائین یہ جو فرق ہے اس کا ذکر ہم کتاب الحدود میں کر چکے ہیں۔

اقرار کی تعداد چوری کے اقرار کی تعداد کے بارے میں کہ آیا یہ شرط ہے ائمہ فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ طرفین کے نزدیک یہ شرط نہیں اور ایک ہی بار اقرار کر لینے سے جرم ثابت ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ یہ شرط ہے چنانچہ اس وقت تک حد قطع جاری نہیں کی جائے گی جب تک وہ دو جگہ دوبار اقرار نہ کرے۔ اس سلسلے میں دلائل ہم کتاب الحدود میں بیان کر چکے ہیں۔

مسروق منہ کی طرف سے دعوے کی شرط اسی طرح مسروق منہ کی طرف سے دعوے کے بارے میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا اثبات سرقہ کرنے والے اقرار کے لیے شرط ہے یا نہیں، جیسا کہ اثبات سرقہ کرنے والی گواہیوں کے لیے دعویٰ شرط ہے طرہیں کے نزدیک یہ شرط ہے، چنانچہ ان کے نزدیک اگرچہ اس امر کا اقرار کرے کہ اس نے فلاں غیر حاضر شخص کا مال چوری کیا ہے تو اسے سزائے قطع نہیں ہوگی جب تک مسروق منہ عدالت میں حاضر ہو کر نالش نہ کرے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقرار کے لیے مسروق منہ کی طرف سے دعوے دائر کرنا شرط نہیں لہذا مسروق منہ کی غیر حاضری میں اقرار کرنے پر بھی قطع ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ چوری کا اقرار اپنی ذات کے خلاف اقرار ہے اور انسان اپنی ذات کے خلاف جو اقرار کرتا ہے وہ سچا ہوتا ہے کیونکہ اس میں کسی الزام کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اسی لیے اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ مرد زنا ہونے کا اقرار کرے اور وہ عورت غیر حاضر ہو تو اس کے اقرار کو قبول کر لیا جاتا ہے اور اس پر حد جاری ہو جاتی ہے، یہی حکم چوری کے اقرار کا ہے۔ طرفین کی دلیل یہ حدیث ہے کہ حضرت سمرہؓ نے نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے کہا: میں نے آلِ فلاں کی چوری کی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی طرف آدمی بھیج کر دریافت کروایا تو انہوں نے کہا فلاں را ہمارا ایکس اونٹ کھو گیا ہے۔ چنانچہ آپؐ نے قطع کا حکم جاری فرما دیا۔ اگر اقرار کے ذریعے اثبات سرقہ کے لیے مطالبہ شرط نہ ہوتا تو آپؐ ان سے دریافت نہ کرواتے بلکہ اقرار کرنے والے چور پر حد قطع جاری فرما دیتے۔ علاوہ انہیں جس کسی شخص کے قبضے میں کوئی چیز ہے ظاہر ہے کہ وہ اس کی ملک ہے اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے واسطے اس کا اقرار کرے تو اس سے اس کی ملک کے زائل ہونے کا حکم جاری نہیں کیا جائے گا، انکہ وہ شخص تصدیق کر دے جس کے واسطے اقرار کیا گیا ہے۔ اور یہ بات جائز ہے کہ غیر حاضر شخص اس کی تصدیق کرے یا تکذیب، وہ ال بدستور چور کی ملک میں رہے گا چنانچہ اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ علاوہ انہیں، ایسے اقرار کے ذریعے اثبات سرقہ میں شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ مسروق منہ کی جانب سے تکذیب کا امکان ہے چنانچہ ممکن ہے کہ مسروق منہ حاضر ہو کر اس کے اقرار کی تکذیب کر دے غیر حاضر عدالت کے ساتھ ارتکاب زنا کا اقرار اس سے مختلف ہے، اس صورت میں اقرار کرنے والے پر حد جاری کر دی جائے گی اگرچہ اس امر کا امکان ہے کہ وہ عدالت حاضر ہو کر شبہ کا دعویٰ کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں اگر وہ عورت حاضر ہو کر شبہ کا دعویٰ کرے تو شبہ کی بنا پر حد ساقط ہو جائے گی اور اگر اس کی غیر حاضری میں حد ساقط کی جائے تو یہ اسقاطِ شبہ کے لیے کافی ہے، بنا پر ہو گا اور اسقاطِ حد کے لیے یہ معتبر ہیں۔ مسئلہ زیر بحث اس سے مختلف ہے کیونکہ اگر مسروق

منہ حاضر ہوتا اور اپنے ہاں سے چوری کے اقرار میں چور کی تکذیب کر دیتا تو سزا سے قطع نہ دی جاتی لیکن کسی شیعہ کی بنا پر نہیں بلکہ جرم سرقت کے وقوع پذیر نہ ہونے کی وجہ سے۔ لہذا غیر حاضری کی صورت میں اسقاط حد و شبہ کے شبہ کا اعتبار کرنے کا وجہ سے نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ اگر کوئی شخص کہے میں نے یہ دہرا ہم چوری کیے ہیں لیکن مجھے معلوم نہیں کہ کس کے ہیں یا کسے: میں نے یہ چوری کیے ہیں لیکن یہ نہیں بتاؤں گا کہ ان کا مالک کون ہے، تو اسے سزا سے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ مسروق منہ سے لاعلمی اس کی غیر حاضری سے بڑھ کر ہے اور مسروق منہ کی غیر حاضری اگر امام محمدؒ کے موقف میں سزا سے قطع میں حائل ہے تو لاعلمی بدرجہ اولیٰ حائل ہوگی، مزید برآں، اگر نالاش شرط ہو تو مسروق منہ کے نامعلوم ہونے کی صورت میں نالاش مستحق نہیں ہو سکتی، لہذا قطع نہیں ہوگا۔

نالاش کا حق کس کو ہے | جب یہ بات معلوم ہو گئی کہ شہادت کے ذریعے موجب قطع چوری کے اثبات کے لیے نالاش بالاتفاق اور اقرار کے ذریعے اثبات کے لیے بالاتفاق شرط ہے تو اس بات

کی وضاحت ناگزیر ہو جاتی ہے کہ نالاش کرنے والے کے حق میں ہے اور کسے حق نہیں پس ہم کہتے ہیں وہاں خالی کہ توفیق اللہ کی جانب سے ہے کہ اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کا صحیح قبضہ ہے نالاش کرنے کا حق رکھتا ہے اور جس کا صحیح قبضہ نہیں اس نالاش کرنے کا بھی حق نہیں چنانچہ بلا شک و شبہ مالک کو یہ حق ہے کہ اگر اس کے ہاں سے چوری کی گئی ہو تو چور کے خلاف نالاش کرے کیونکہ مالک کا قبضہ صحیح قبضہ ہوتا ہے جہاں تک امانت دار عاریتاً لینے والے مضارب، مبیع، غاصب، بھاد کر کے قیمت چکائے بغیر مال کے قابض اور گروہی دار کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارے ائمہ فقہاء کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا کہ ان سب کو حق حاصل ہے کہ چور کے خلاف نالاش کریں اور مال کی واپسی کی ولایت کے حق میں ان کی نالاش معتبر ہوگی۔ جہاں تک قطع کے حق میں معتبر ہونے کا تعلق ہے، ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک معتبر ہوگا اور ان کی نالاش کی بنا پر چور کو سزا سے قطع دی جائے گی۔ امام زفرؒ کے نزدیک قطع کے حق میں ان کی نالاش معتبر نہیں ہوگی اور ان کی طرف سے نالاش پر چور کو سزا سے قطع نہیں دی جائے گی۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مالک کے سوا کسی کی نالاش قطعی طور پر معتبر نہیں ہوگی، نہ قطع کے حق میں اور نہ ہی مال واپس وصول کرنے کی ولایت کے حق میں۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان لوگوں کا قبضہ اصل میں صحیح قبضہ نہیں جہاں تک امانت دار کے قبضے کے صحیح نہ ہونے کا تعلق ہے تو یہ ظاہر بات ہے کیونکہ اس کا قبضہ تو قبضہ حفاظت ہے اور اس کے لیے نالاش کا حق تو اس ضرورت کے تحت ثابت ہے کہ مال میرے محافظ کے قبضے میں آ جائے تاکہ وہ اسے اس کے مالک کے حوالے کر سکے۔ یہی صورت غاصب، بھاد کر کے قابض ہونے والے خریدار اور گروہی دامہ کے قبضے کی ہے کہ ان کا قبضہ ضامنی کا قبضہ ہے نہ کہ نالاش کا قبضہ اور ان کے لیے نالاش کی ولایت اس لیے ہے تاکہ وہ مال مالک کو لوٹا سکیں چنانچہ ان کا حق نالاش ضرورت ثابت ہے اور جو حق ضرورت کے تحت ثابت ہو وہ اس موقع پر معدوم ہو جاتا ہے جب ضرورت نہ ہو کیونکہ ثبوت حق کی علت یعنی ضرورت معدوم ہو گئی ہے۔ لہذا قطع کے حق میں نالاش کا حق معدوم ہے اور نالاش کے بغیر سزا سے قطع واجب نہیں ہوتی، اسی لیے چور کی نالاش سے سزا سے قطع عام نہیں ہوتی، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اثبات سرقت کے لیے حجت بنتے والی شہادت کے لیے نالاش شرط ہے، جس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مال اخذ کرنے کا فعل اس وقت تک سرقت قرار نہیں پایا جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ مال مسروق چور کے غیر کی ملک ہے اور یہ بات نالاش

سے معلوم ہو سکتی ہے لہذا شہادت کے ذریعے اثبات سرقہ کے لیے نالاش شرط ہے اور مذکورہ لوگوں کی نالاش سے شہادت سرقہ کو ثابت کر دیتی ہے اور جب سرقہ ثابت ہو جائے تو سزائے قطع دی جائے گی جس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** یعنی اور چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو۔ چور کا معاملہ جدا ہے کہ اس کی نالاش پر سزائے قطع نہیں دی جاتی کیونکہ اس کا قبضہ صحیح نہیں جس کی وجہ ہم آئینہ بیان کریں گے۔ چور کی نالاش کی صورت میں سزائے قطع کے عائد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مال مسروق کی ملکیت میں نقص پایا جاتا ہے جس کی وجہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں اور مسئلہ زیر بحث میں مال کے معصوم ہونے میں کوئی نقص موجود نہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ چور کی طرف سے نالاش والی صورت میں مالک کی نالاش پر سزائے قطع نہیں دی جاتی جبکہ مسئلہ زیر بحث میں دی جاتی ہے۔

اگر مالک حاضر ہو اور گروہی دار غیر حاضر ہو تو اس صورت میں کیا مالک کو یہ حق پہنچتا ہے کہ چور کے خلاف نالاش اور سزائے قطع کا مطالبہ کرے؟ (امام محمدؒ کی کتاب الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ اسے یہ حق پہنچتا ہے اور ابن سماعہؒ نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ اسے یہ حق نہیں پہنچتا۔ ابن سماعہؒ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ نالاش کی ولایت (حق - اختیار) مسروق کو حاصل ہوتی ہے جب کہ مسئلہ زیر بحث میں مالک مسروق منہ نہیں کیونکہ چور نے اس کے ہاں سے چوری نہیں کی بلکہ اس کے غیر کے ہاں سے کی ہے لہذا اسے نالاش کی ولایت حاصل نہیں۔ الجامع الصغیر والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ سرقہ کے باب میں نالاش کو اس لیے شرط قرار دیا گیا ہے تاکہ یہ معلوم ہو سکے کہ مال مسروق چور کے غیر کی ملک ہے اور یہ بات مالک کی طرف سے نالاش کے ذریعے معلوم ہو جاتی ہے لہذا اس کی نالاش جائز ہے جیسے گروہی دار کی نالاش جائز ہے بلکہ یہ اس کے متعابے میں بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ گروہی دار کا قبضہ نیابت کا قبضہ ہے جب ناسب کے قبضہ کی صورت میں نالاش جائز ہے تو اصل کے قبضہ کی صورت میں بطریق اولیٰ جائز ہوگی۔ اگر مقصوب منہ حاضر اور غاصب غیر حاضر ہو تو اس بارے میں الجامع الصغیر میں مذکور ہے کہ اسے حق ہے کہ نالاش کرے اور سزائے قطع کا مطالبہ کرے ابن سماعہؒ نے غصب کے بارے میں کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ امام قدوریؒ نے ذکر کیا ہے کہ مناسب ہے کہ اختلاف دونوں میں ایک ہی ہو لہذا راہن (گروہی رکھنے والے) کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ چور کے خلاف نالاش کرے اور قطع کا مطالبہ کرے کیونکہ قرض کی ادائیگی سے قبل اسے گروہی شدہ مال کو اپنے قبضے میں لینے کا حق نہیں لہذا اسے مطالبہ کرنے کا بھی حق نہیں البتہ قرض چکانے کے بعد اسے حق ہوگا کہ نالاش کرے کیونکہ رہن چھڑانے سے مال مرہون پر قبضہ کرنے کی ولایت اسے حاصل ہو گئی ہے۔ امام قدوریؒ نے کہا ہے کہ ابن سماعہؒ کی روایت پر قیاس کرنے سے گروہی دار کی غیر حاضری میں نالاش کے لیے مطالبہ کی ولایت ثابت نہیں ہوتی، جیسے امانت دار کے لیے ثابت نہیں ہوتی بلکہ اس کے مقابلے میں بذریعہ اولیٰ ثابت نہیں ہوتی کیونکہ گروہی دار کا قبضہ امانت دار کے قبضے سے قوی تر ہے اس لیے کہ گروہی دار کا قبضہ اس کے اپنے لیے ہے جب کہ امانت دار کا قبضہ غیر کے لیے ہے۔ اگر مال مرہون چور کے قبضے میں ہوتے ہوئے تلف ہو جائے تو گروہی دار کو حق پہنچتا ہے کہ سزائے قطع کا مطالبہ کرے لیکن راہن کے لیے اس امر کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ گروہی دار کو مال کے خلاف سے قبل مطالبہ قطع کی ولایت حاصل تھی اور محل کے تلف ہو جانے سے سزائے قطع ساقط نہیں ہوتی چنانچہ اس کی ولایت مطالبہ ثابت ہے جہاں تک راہن کا تعلق ہے تو اس کا مال مرہون میں کوئی حق باقی نہیں رہا۔ آپ دیکھتے نہیں کہ مال مرہون کے تلف ہونے سے راہن کے ذمے قرض ساقط ہو جاتا

ہے لہذا اس کے لیے مطالبے کی ولایت ثابت نہیں ہوتی۔

جہاں تک چور کا تعلق ہے، اسے نالش کا حق نہیں کیونکہ اس کا قبضہ مضمون نہیں، نہ وہ ملکیت کا قبضہ ہے، نہ قبضہ ضمانت اور نہ ہی قبضہ امانت چنانچہ اس کی مقبوضہ کسی چیز کا اخذ کرنا ایسے ہی ہے جیسے راستے میں گری پڑی کوئی چیز اخذ کر لی جائے۔ لہذا نہ تو پہلے چور کو حق پہنچتا ہے کہ دوسرے چور کے خلاف سراسے قطع کے لیے نالش کرے اور نہ ہی مالک کو حق ہے کہ نالش کرے کیونکہ وجوب قطع کے لیے قبضہ صحیحہ سے مال اخذ کرنا شرط ہے اور اس صورت میں یہ شرط موجود نہیں لہذا قطع واجب نہیں ہوگا، چنانچہ مالک کے لیے ولایت مطالبہ ثابت نہیں۔ کیا پہلے چور کو یہ حق پہنچتا ہے کہ دوسرے چور سے مال کی واپسی کا مطالبہ کرے؟ علماء کا کہنا ہے کہ اس بارے میں دو روایتیں ہیں، ایک روایت کی رو سے اسے اس کا حق نہیں پہنچتا جب کہ دوسری روایت کے مطابق اسے یہ حق پہنچتا ہے پہلی روایت کی توجیہ تو وہی ہے جسے ہم بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مسروق منہ کا قبضہ صحیح نہیں چنانچہ اس کے ہاں سے اخذ کرنا اور اسے اخذ کرنا دونوں برابر ہیں۔ دوسری روایت کی توجیہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ مالک ضمان (تامدان) کو اختیار کرے اور قطع کے مطالبے کو ترک کر دے چنانچہ اس صورت میں پہلے چور کو اس امر کی ضرورت ہوگی کہ وہ مال کو دوسرے چور سے واپس لے کر مالک کو لوٹا دے اور ضمان سے گلو خلاصی کرائے، جیسا کہ غصب وغیرہ میں ہوتا ہے، جس کا ذکر گزر چکا ہے۔ امام قدوری نے ذکر کیا ہے کہ یہ کہنا جائز ہے کہ جب تک پہلے چور کو سراسے قطع نہ ہو اسے یہ حق حاصل ہے، لیکن قطع کے بعد اسے حق حاصل نہیں کیونکہ قطع سے قبل تو مالک کی طرف سے ضمان اختیار کیے جانے کا امکان ہے لیکن قطع کے بعد ایسا کرنا ممکن نہیں۔ امام قدوری نے کہا کہ یہ کہنا بھی جائز ہے کہ قطع کے بعد بھی اسے یہ حق حاصل ہے کیونکہ ضمان اگرچہ عدالتی فیصلے کی رو سے اس پر واجب نہیں لیکن اللہ کے نزدیک تو اس پر واجب ہے، چنانچہ وہ اس امر کا محتاج ہے کہ مال واپس لے کر مالک کو لوٹائے تاکہ اس ضمان سے بری الذمہ ہو جو اللہ کے نزدیک اس پر واجب ہے۔

موجب قطع مسرقہ قاضی کے ذاتی علم کی بناء پر ثابت نہیں ہوتا خواہ یہ ذاتی علم ایسے زمانہ قضا ہے پہلے حاصل ہوا ہو یا زمانہ قضاء میں جس کی وجہ ہم کتاب ادب القاضی میں بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

چوری کا حکم

جہاں تک چوری کے حکم کا تعلق ہے، ہم اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ چوری کے حکم دو ہیں، ایک حکم کا تعلق چور کی ذات سے ہے جب کہ دوسرے کا مال سے جس حکم کا تعلق چور کی ذات سے ہے وہ قطع ہے جس کی دلیل اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ چور مرد اور چور عورت کے ہاتھ کاٹ ڈالو، نیز وہ احادیث ہیں جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ اس حکم پر امت کا اجماع ہے۔ اس حکم کے بارے میں گفتگو ان موضوعات پر ہوگی: اس حکم کی صفات، اس حکم کے نفاذ کا محل، اسے کون نافذ کرے گا، ثبوت کے بعد کس امر سے یہ حکم ساقط ہو جاتا ہے، ثبوت کے بعد حکم کا سقوط یا سرے سے عدم ثبوت کسی شے کے وجہ سے۔

جہاں تک قطع کے حکم کی صفات کا تعلق ہے، اس کی کئی قسمیں ہیں۔

حکم قطع کی صفات | ان اربعہ ہیں کہ ہمارے نزدیک مال مسروق کے ممان، Compensation کا وجوب باقی

نہیں رہتا چنانچہ ایک ہی چوری کی پاداش میں سراسے قطع اور مال کا ضمان دونوں اسٹے واجب نہیں ہوتے۔ اصل

مسئلہ یہ ہے کہ کیا ایک ہی چوری کی پاداش میں سزائے قطع اور ضمان دونوں اکٹھے عائد ہوتے ہیں، ہمارے نزدیک یہ دونوں اکٹھے عائد نہیں ہو سکتے چنانچہ اگر مال مسروق چور کے قبضے کے دوران میں سزائے قطع کے بعد یا پہلے تلف ہو جائے تو چور پر اس کا ضمان عائد نہیں ہوگا جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک چور کو سزائے قطع دی جائے گی اور اس نے جو مال تلف کیا ہے اس کا ضمان بھی اس پر عائد ہوگا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ چور پر سزائے قطع اور ضمان دونوں کے عائد ہونے کا سبب موجود ہے لہذا یہ دونوں اس پر عائد ہوں گے۔ ہمارے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اس سے سرقہ تو سرزد ہوا ہے اور سرقہ وجوب قطع کا سبب ہے اور ضمان اس لیے عائد ہوگا کیونکہ سرقہ دو حقوق کے خلاف جرم Offence ہے یعنی حق الہی اور مسروق منہ کے حق کے خلاف۔ حق الہی کے خلاف یہ اس طرح مجرم ہے کہ یہ اس صرمت کی شک ہے جو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی حفاظت میں تھی کیونکہ مال اپنے مالک کی غیر حاضری میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی حفاظت میں ہوتا ہے۔ بندے کے حق کے خلاف جرم اس کے مال کے خلاف کی وجہ سے ہے، چنانچہ سرقہ دو حقوق کے خلاف جرم ہے۔ لہذا اس سے دو ضمان عائد ہوں گے، ضمان قطع تو اس لیے عائد ہوتا ہے کہ یہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حق کے خلاف جرم ہے اور مال کا ضمان اس لیے کہ یہ بندے کے حق کے خلاف جرم ہے، جیسے اگر کوئی مسلمان کسی کی شراب پی لے تو اس پر شراب نوشی کی حد اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر عائد ہوگی اور ضمان بندے کے حق کے طور پر۔ اسی طرح کی مثال قتل خطا کی ہے کہ اس سے کفارہ تو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر واجب ہوتا ہے اور دیت بندے کے حق کے طور پر۔ یہی حکم چوری کا ہے اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر مال مسروق برقرار ہو تو اسے مالک کو لوٹانا واجب ہوتا ہے یہ اس امر کی دلیل ہے کہ مال مسروق مالک کے حق کے طور پر بدستور معصوم ہوتا ہے۔ ہمارا (احناف کا) استدلال کتاب، سنت اور معقول ہے۔ جہاں تک کتاب عزیز سے استدلال کا تعلق ہے تو وہ یوں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا** یعنی چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو، ان کی کمانی کے بدلے دجزاں کے طور پر اس آیت سے استدلال دو پلوؤں سے ہے، ایک تو یہ کہ اللہ تعالیٰ نے قطع کو جزاء (بدلہ) کے نام سے موسوم کیا ہے اور جزاء کفایت پر مبنی ہوتی یعنی وہ کافی ہوتی ہے، مزید کسی چیز کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اور ضمان کو اس کے ساتھ مل کر دیا جائے تو اس کا مطلب ہوگا کہ قطع کافی نہیں لہذا قطع جزاء قرار نہیں پاسکتا جب کہ اللہ تعالیٰ خبر کے خلاف کے عیب سے بالاتر ہے۔ دوسرے اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے قطع کو ہی پوری جزاء ٹھیرایا ہے کیونکہ اللہ عزوجل نے قطع کا تو ذکر کیا ہے مگر اسوا قطع کسی اور چیز کا ذکر نہیں کیا۔ اگر ہم ضمان کو واجب قرار دے دیں تو قطع جزاء کا ایک جزو ٹھیرے گا اور یہ نص قرآنی کے نسخ کے مترادف ہے۔ سنت سے استدلال یوں ہے کہ سیدنا عبدالرحمن بن عوفؓ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپؐ نے فرمایا: کہ چور کو سزائے قطع دینے کے بعد اس پر کوئی عزم (دامان) نہیں اور لعنت میں عزم اسے کہتے ہیں جس کا ادا کرنا لازم ہو۔ یہ حدیث اس ضمن میں نص ہے۔ معقول سے استدلال دو طرح سے ہے ایک تو بنا مادہ دوسرے ابتداء کے اعتبار سے بناء کے اعتبار سے یوں کہ جن اشیاء پر تاوان واجب الادا ہوتا ہے وہ تاوان کا ادائیگی پر ملک میں آجاتی ہیں یا اخذ کرنے کے وقت سے ہی ملک میں آجاتی ہیں اگر تاوان کو اختیار کر لیا جائے۔ اگر چور کو ہم مال مسروق کی مالیت یا اس کے مثل کا عا من قرار دے دیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اخذ کرنے کے وقت سے ہی مال مسروق کا مالک قرار پائے گا چنانچہ اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ

اسے سزا سے قطع اپنی ہی ملک کے بدلے میں دی جا رہی ہے اور یہ جائز نہیں ابتداء کے اعتبار سے اس طرح کہ جیسا کہ ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ ضمان واجب ہوتا ہے اس مال معصوم کے اخذ کرنے سے جس کی عصمت مالک کے حق کے طور پر ثابت ہو۔ لہذا یہ بات لازم ہے کہ جس مال کا ضمان عائد کیا جائے وہ صفت (معصومیت) سے متصف ہو تاکہ مالی امان عائد کرنے میں ممانعت اور مساوات باقی رہے اور چوری کی صورت میں مال مضمون مالک کے حق کے طور پر معصوم نہیں رہتا کیونکہ اس پر سزا سے قطع واجب ہوتی ہے اور اگر وہ مالک کے حق کے طور پر بدستور معصوم ہے تو پھر سزا سے قطع واجب نہیں ہوگی کیونکہ بندے کے حق کے طور پر ثابت مال اس لیے ثابت ہوتا ہے تاکہ بندے کی حاجت دور ہو اور چوری کی حاجت مسروق منہ کی حاجت کے مانند ہے چنانچہ اس سے اس مال کے مباح ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا اور شبہ وجوب قطع میں حائل ہوتا ہے جب کہ قطع تو واجب ہے لہذا اس سے از روئے ضرورت ضمان کی نفی ہوتی ہے۔ البتہ اگر مال مسروق برقرار ہو تو اسے مالک کو لوٹانا واجب ہے کیونکہ لوٹانے کے واجب ہونے کا انحصار ملک پر ہے نہ کہ عصمت پر۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کی شراب خصب کر لے تو اسے حکم دیا جائے گا کہ وہ شراب اسے واپس کرے کیونکہ اس شراب پر اس کا حق ملکیت قائم ہے اور اگر وہ شراب خصب کے پاس تلف ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ مال مفسوب معصوم نہیں چنانچہ بندے کے حق کے طور پر جو عصمت ثابت ہوتی ہے اس کے ساقط ہونے سے محل عصمت پر سے اس کے حق ملکیت کا زائل ہونا لازمی نہیں۔ چوری کی صورت میں چونکہ مال مسروق پر مسروق منہ کا حق ملکیت قائم ہے لہذا چور کو حکم دیا جائے گا کہ وہ مال مسروق کو مسروق منہ کو واپس کر دے۔ اور چونکہ مال مسروق کی عصمت زائل ہو چکی ہے۔ لہذا تلف ہونے کی صورت میں اس کا ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اس قاعدے سے یہ مسائل نکلنے میں کہ اگر چور مال مسروق کو سزا سے قطع پانے کے بعد تلف کر دے تو ظاہر الروایت کی رو سے اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ حسن نے امام ابو حنیفہ سے روایت کیا ہے کہ اس پر ضمان عائد ہوگا۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ مال مسروق سزا سے قطع کے لفاظ کے بعد بدستور مسروق منہ کی ملک ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ یہ مال مالک کو لوٹانا واجب ہوتا ہے اور چور کا قبضہ ایک ضامن کا قبضہ نہیں ہوتا، لہذا چور کے قبضے میں مال مسروق بمنزلہ امانت کے تھا اس لیے جب وہ اسے تلف کرے گا تو اس پر اس کا ضمان عائد ہوگا۔ ظاہر الروایت کی توجیہ یہ ہے کہ محل کی عصمت جو مالک کے حق کے طور پر ثابت ہے چور کے حق میں اس ضرورت کے تحت ساقط ہو گئی کہ سزا سے قطع کے عائد ہونے کا امکان ہے اور یہ عصمت اس وقت تک بحال نہیں ہوگی جب تک مال مالک کو لوٹا نہ دیا جائے لہذا لوٹانے سے قبل وہ مال معصوم نہیں اس لیے اس کا ضمان بھی عائد نہیں ہوگا۔ اور اگر کوئی دوسرا شخص اس مال کو تلف کر دے تو اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ مال کی عصمت صرف چور کے حق میں ساقط ہوتی ہے نہ کہ کسی دوسرے شخص کے حق میں، لہذا دوسرے شخص سے ضمان وصول کیا جائے گا۔ اور اگر کسی شے کی بناء پر سزا سے قطع ساقط ہو جائے تو چور پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ ضمان میں رکاوٹ تو سزا سے قطع نفی اور یہ رکاوٹ دور ہو چکی ہے۔

اگر چور مال مسروق کو کسی شخص کے ہاتھ فروخت کر دے یا کسی وجہ سے اسے مال مسروق کا مالک بنا دے تو اگر وہ مال برقرار ہے تو مسروق منہ کو حق حاصل ہے کہ وہ اس مال کو وصول کرے کیونکہ وہ اس کی عین ملک

ہے اور جس شخص سے وہ مال وصول کرے اس شخص کو حق پہنچتا ہے کہ وہ چور ہے اس مال کی اس قیمت کا مطالبہ کرے جو اس نے اسے ادا کی تھی کیونکہ قیمت کا مطالبہ کرنے سے سارق پر یہ بات واجب نہیں ہوتی کہ وہ اسے عین مال مسروق ہی ضمان میں دے کیونکہ وہ اس سے قیمت کا مطالبہ کر سکتا ہے نہ کہ مالیت کا، جس سے مال مسروق پر چور کا حق ملکیت لازم آتا ہے۔ اور اگر مال مسروق اس قابض شخص کے پاس خود تلف ہو جائے تو اس صورت میں ضمان نہ تو چور پر عائد ہوگا اور نہ ہی اس قابض شخص پر۔ امام ابو یوسفؒ سے ایسے ہی روایت کیا گیا ہے چور پر ضمان عائد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ سرائے قطع سے ضمان کی نفی ہو جاتی ہے اور خریدار پر ضمان عائد نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ اگر مالک اس پر ضمان عائد کرے تو پھر اسے بھی یہ حق ہوگا کہ چور سے (قیمت کے بجائے) ضمان کا مطالبہ کرے اور یہ صورت ایسے ہے کہ گویا مالک نے چور پر ضمان عائد کیا ہے جب کہ سرائے قطع مالک کی طرف سے مطالبہ ضمان میں حائل ہوتی ہے۔ اگر قابض شخص مال کو خود تلف کر دے تو مالک کو حق حاصل ہے کہ وہ اس سے اس کی مالیت کا ضمان طلب کرے کیونکہ اس شخص نے مالک کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ کیا تھا اور اس کے ہاتھوں وہ مال تلف ہوا ہے اور اس قابض خریدار کو حق حاصل ہے کہ وہ چور سے قیمت (نہ کہ مالیت) کا مطالبہ کرے کیونکہ قیمت کا مطالبہ کرنا ضمان عائد کرنا نہیں۔ اگر کوئی شخص چور کے ہاں سے مال مسروق کو غصب کر لے اور وہ مال سرائے قطع کے بعد غاصب کے پاس از خود تلف ہو جائے تو نہ تو چور کو حق پہنچتا ہے کہ اس غاصب شخص پر ضمان عائد کرے اور نہ ہی مسروق منہ کو۔ چور کو یہ حق اس لیے نہیں پہنچتا کہ وہ اس مال کا مالک نہیں اور مالک کو اس لیے نہیں کہ اس کے حق کے طور پر مال کی جو عصمت ثابت تھی وہ زائل ہو چکی ہے۔ امام قدوریؒ کا قول ہے کہ مالک کو یہ حق پہنچتا ہے کہ وہ غاصب پر ضمان عائد کرے کیونکہ اگر غاصب پر ضمان عائد کیا جائے تو وہ چور سے ضمان کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی چور کپڑا چوری کرے اور اسے گھر کے اندر بری طرح پھاڑ دے پھر اسے لے کر گھر سے باہر نکلے اور اس کی مالیت دس سو روپے کے مساوی ہو تو اس پر سرائے قطع عائد نہیں ہوگی کیونکہ بری طرح سے کپڑے کو پھاڑنے کا فعل ضمان واجب کرنے کا سبب ہے نیز اس سے مال مضمون جس مال کا ضمان واجب ہوں کی ملکیت لازم آتی ہے اور یہ ملکیت سرائے قطع میں حائل ہے۔ اور اگر وہ کپڑے کو چوڑائی میں پھاڑے تو اس بارے میں ائمہ فقہاء کے مابین جو اختلاف برائے پایا جاتا ہے اس کا بیان پہلے گزر چکا ہے۔

پجوری کے حکم میں تداخل روا ہے | اذ بخمد یہ صفت ہے کہ چوری کے حکم میں تداخل روا ہے چنانچہ اگر کسی چور نے متعدد چوریاں کی ہوں اور ان تمام چوریوں یا بعض کے بارے میں مقدمہ دائر کیا گیا ہو اور ان پر اسے ایک بار سرائے قطع دی جائے تو یہ ایک بار کی سرائے تمام چوریوں کی پاداش میں کافی ہوگی اور بعد ازاں اسے ان چوریوں میں سے کسی کی پاداش میں دوبارہ سرائے قطع نہیں دی جائے گی کیونکہ اگر حدود کے اسباب جمع ہو جائیں اور وہ ایک ہی نوع دھن سے متعلق ہوں تو ایک ہی بار حد کا نفاذ کافی ہے جیسے حد زنا کے ضمن میں کیا جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نفاذ حد کا مقصود جرم کی سرزنش اور اسے اعادہ مجرم سے باز رکھنا ہے اور یہ مقصود ایک ہی بار حد جاری کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے چنانچہ دوسری یا تیسری بار حد جاری کرنے میں عدم افادیت کا شبہ پایا جاتا ہے لہذا دوبارہ یا سہ بارہ حد نافذ نہیں کی جائے گی، اسی لیے زنا کے ضمن میں ایک بار نفاذ حد کو کافی سمجھا جاتا ہے یہی صورت چوری کی ہے۔ علاوہ ازیں حد سرقہ کے نفاذ کا عمل تو ایک بار حد نافذ کرنے سے مفقود ہو جاتا ہے۔

کیونکہ اس کا محل واپس ہوتا ہے اس لیے کہ موجودہ ہر سرقہ سے ماسوا اس کے کچھ واجب نہیں ہوتا کہ واپس ہاتھ کاٹ دیا جائے سو جب ان میں سے ایک سرقہ کی پاداش میں واپس ہاتھ کاٹ دیا گیا تو نفاذ حد کا محل مفقود ہو گیا اور ایسے ہو گیا ہے گویا کہ واپس ہاتھ کسی آسمانی آفت سے ضائع ہو گیا ہے جہاں تک اس صورت میں ضمان کے حکم کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارے فقہائے کرام رضی اللہ عنہم کے مابین کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا اگرچہ اسے ہٹے اموال کے مالک عدالت میں حاضر ہو کر نالاش کریں اور ان کی نالاش کی بنا پر چور کو سزائے قطع مل جائے تو چور پر کسی بھی چیز کی ضمان عائد نہ ہو گا کیونکہ مسروق منہ کی طرف سے سزائے قطع کی نالاش کا ہمارے نزدیک یہ مطلب ہے کہ انہوں نے چور کو ضمان سے بری الذمہ کر دیا ہے۔ اگر سب مالک مل کر نالاش کریں تو گویا ان سب نے چور کو ضمان سے بری الذمہ کر دیا اور اگر ایک مالک ایک چوری کی بابت نالاش کرے اور چور کو سزائے قطع دے دی جائے تو جس چوری کے بارے میں نالاش کی گئی تھی اس کے ضمن میں تو ہمارے فقہائے کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کہ چور پر ضمان عائد نہیں ہو گا اور جن چوریوں کی بابت نالاش نہیں کی گئی ان کے ضمن میں ضمان کے عائد ہونے کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کسی بھی چوری کے ضمن میں ضمان عائد نہ ہو گا خواہ اس کے بارے میں نالاش کی گئی ہو یا نہ کی گئی ہو۔ صاحبینؒ کے نزدیک اس پر تمام چوریوں کے ضمن میں ضمان عائد ہو گا باستثناء ان چوریوں کے جن کی بابت نالاش کی گئی تھی۔ صاحبینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مسروق منہ کو حق ہوتا ہے کہ وہ باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر لے یا تو مال کا مطالبہ کر کے اپنا حق پورا وصول کر لے اور یہ مطالبہ ضمان سے یا پھر حد سرقہ کا مطالبہ کرے تاکہ اسے سزا کا حق پورا ہو اور وہ حق سے سزائے قطع جس کے بعد اسے ضمان کا حق نہیں ہو گا چنانچہ ضمان کا ساقط ہونا دعویٰ سرقہ اور حد سرقہ کے لیے نالاش پر مبنی ہے۔ لہذا ان میں جنہوں نے نالاش کی ان سے وہ چیز پائی گئی جس سے ضمان ساقط ہو جاتا ہے اور جس نے نالاش نہیں کی اس سے مستقطب ضمان پایا ہی نہیں گیا۔ لہذا اس کا ضمان طلب کرنے کا حق برقرار ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ضمان کی نفی تو سزائے قطع سے ہوتی ہے اور سزائے قطع جملہ چوریوں کی پاداش میں دی جا چکی ہے لہذا اس سے جملہ چوریوں کے ضمن میں ضمان کی نفی ہو گئی۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب مال مسروق تلف ہو چکا ہو اور اگر وہ برقرار ہو تو ہر مال مسروق اس کے مالک کو لوٹا دیا جائے گا کیونکہ سزائے قطع سے ضمان کی نفی ہوتی ہے نہ کہ مال کو واپس کرنے کی۔

چوری کے حکم میں عفو کی گنجائش نہیں | ازاں بلکہ یہ صفت ہے کہ چوری کے حکم میں عفو کی کوئی گنجائش نہیں چنانچہ اگر امام چور کے قطع کا حکم جاری کر دے اور مسروق منہ اسے معاف کر دے تو اس کی یہ معافی باطل ہے کیونکہ معافی کے جائز ہونے کا انحصار اس پر ہے کہ جس چیز سے معاف کیا جائے وہ معاف کرنے والے کا حق ہو جبکہ قطع خالصۃً حق الہی ہے اور بندے کا اس میں کچھ حق نہیں، لہذا اس کی طرف سے معافی جائز نہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

حد سرقہ کے نفاذ کا محل | جہاں تک چوری کے حکم کے نفاذ کے محل کا تعلق ہے، اس ضمن میں گفتگو کے دو موضوع ہوں گے، ایک تو یہ کہ اصل محل کیا ہے اور اس میں کون سی ترتیب ملحوظ رکھی جائے گی اور دوسرے نفاذ حکم کی جگہ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، ہمارے ائمہ فقہاء کے نزدیک اصل محل صرف طرفین ہیں اور طرفین سے مراد ہے مایاں ہاتھ اور مایاں پاؤں۔ چنانچہ پہلی چوری پر دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا اور دوسری

چوری پر بایاں پاؤں اور اس کے بعد ہرگز کوئی قطع نہیں ہوگا، لیکن اس پر چوری کا ضمان عائد کیا جائے گا، تضریری دی جائے گی اور اس وقت تک محبوس رکھا جائے گا جب تک کہ وہ تائب نہ ہو جائے۔ یہ اخاف کا مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک محل قطع چار اطراف ہیں جن کی ترتیب یہ ہے کہ پہلی بار کی چوری میں دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا۔ دوسری بار بایاں پاؤں تیسری بار بایاں ہاتھ اور چوتھی بار دایاں پاؤں۔ امام شافعیؒ نے اس فرمان الہی سے استدلال کیا ہے، وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا، یعنی اگر مرد چوری کرے اور عورت چوری کرے تو ان دونوں کے ہاتھوں کو کاٹ دو اور ایسی دیکھو کہ ہاتھ کی جمع، اسم جمع ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق دو اور اس سے زائد جماعت ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: اِنَّ تَتُوبَا إِلَى اللّٰهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا، یعنی اگر تم دونوں اللہ کی طرف رجوع کر لو تو یہ تمہارے لیے بہتر ہے، کیونکہ تمہارے دل سیدھی راہ سے ہٹ گئے ہیں جب کہ ہر شخص کا دل تو ایک ہی ہوگا۔ آیت میں دو آدمیوں سے خطاب ہے تو اس مناسبت سے قلب کا بھی تشبیہ کا صیغہ استعمال ہونا چاہیے تھا یعنی یہ ہوتا کہ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا لیکن جمع کا صیغہ قلوب استعمال کیا گیا ہے حاصل یہ ہوا کہ جمع بول کر تشبیہی مراعات نہیں اس طرح بیاں بھی ایسی جمع بول کریدان تشبیہی ہم مراد لیا ہے۔ البتہ ہاتھوں کے قطع کی ترتیب ایک اور دلیل سے ثابت ہے اور اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بایاں ہاتھ قطع کامل ہونے سے بالکل خارج ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اسامہ دہانت عیس کے زیور چوری کرنے والے چور کو سترائے قطع دی تھی حالانکہ پہلے ہی اس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں کٹا ہوا تھا۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے پاس ایک چور کو لایا گیا آپ نے اس کا ہاتھ کٹوا دیا، اسے دوسری بار چوری کرنے پر لایا گیا تو آپ نے اس کا پاؤں کٹوا دیا پھر اسے تیسری دفعہ چوری کرنے پر آپ کے سامنے پیش کیا گیا تو حضرت علیؑ نے فرمایا: میں اسے سترائے قطع نہیں دوں گا اگر میں اس کا ہاتھ کاٹ دوں تو وہ کس کے ساتھ لکھائے گا اور کس کے ساتھ مسح ریتی وضو کرے گا، اور اگر میں اس کا پاؤں کاٹ دوں تو وہ کس کے ساتھ چلے گا۔ مجھے تو اللہ سے حیا آتی ہے چنانچہ آپ نے اسے لکڑی سے مارا اور قید کر دیا۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک چور کو لایا گیا جو دست و پا بریدہ تھا، اس نے جو تا چوری کیا تھا، اور اس شخص کا نام سدوم تھا۔ آپ نے اسے سترائے قطع دینے کا ارادہ کیا تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ وہ تو پہلے ہی دست و پا بریدہ ہے، چنانچہ حضرت عمرؓ نے اسے قید کر دیا اور اسے سترائے قطع نہیں دی۔ سیدنا عمر اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما نے دائیں ہاتھ اور بائیں پاؤں کے قطع پر کسی قطع کا اضافہ نہیں کیا اور یہ واقعہ صحابہ کرام کی ایک جماعت کی موجودگی میں پیش آیا اور ایسی کوئی روایت نہیں ملتی کہ کسی صحابی نے اس سے اختلاف کیا ہو چنانچہ اس مسئلے پر صحابہ کا اجماع ہے۔ ہمارے حق میں اجماع امت اور عقلی دلائل بھی ہیں۔ اجماع کی دلیل اس طرح کہ اس امر پر ہم سب متفق ہیں کہ اگر دو بایاں ہاتھ کٹا ہوا ہو تو قطع کے لیے رجوع بائیں ہاتھ کی طرف نہیں بلکہ بائیں پاؤں کی طرف کیا جاتا ہے اگر بائیں ہاتھ کو کاٹنے کی گنجائش ہوئی تو لازماً صرف اسی کی طرف رجوع کیا جاتا کیونکہ ہاتھ کاٹا تو نص قرآنی سے ثابت ہے اور منصوص علیہ (میں کے بارے میں نص وارد ہو) سے ہٹ کر کسی دوسری چیز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا لہذا بائیں ہاتھ کے بجائے بائیں پاؤں کی طرف رجوع اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ سترہ کی پاداش میں بائیں ہاتھ کو کاٹنے کی قطعاً کوئی گنجائش نہیں۔ اس قسم کے استدلال کا ذکر علامہ کرغنی نے کیا ہے۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ بایاں ہاتھ کاٹنے سے جان کے منافع میں سے ایک منفعت قطعی طور پر ختم ہو جائے گی اور یہ منفعت گرفت کی ہے کیونکہ دائیں ہاتھ کے بریدہ ہونے کی صورت میں اگر بایاں ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے تو یہ منفعت مکمل طور پر ختم ہو جائے گی اور اس منفعت کی حد تک جان

تلف ہو جائے گی، چنانچہ بائیں ہاتھ کی بریدگی ایک لحاظ سے اتلاف جان ہے۔ یہی صورت بائیں پاؤں کے بریدہ ہونے کی حالت میں دایاں پاؤں کاٹنے کی سبب سے چلنے کی منفعت ختم ہو جائے گی کیونکہ اس کے بعد چلنے کی منفعت لگتی ختم ہو جائے گی، چنانچہ دائیں پاؤں کی بریدگی ایک لحاظ سے اتلاف جان ہے۔ ہر لحاظ سے اتلاف جان سرقہ کی حد نہیں ہو سکتا اسی طرح ایک لحاظ سے اتلاف جان بھی سرقہ کی حد نہیں ہو سکتا کیونکہ جو امر ایک لحاظ سے ثابت ہو وہ حدود کے ضمن میں از روئے احتیاط، ہر لحاظ سے ثابت امر کی ذیل میں آتا ہے۔ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے لیے آیت شریفہ میں بھی کوئی دلیل نہیں نکلتی کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اس آیت کو اس طرح پڑھا تھا **فَاَقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا** بجا **أَيْدِيَهُمَا** کے، یعنی تو ان کے دائیں ہاتھ کاٹ دو۔ اور ان جیسے جلیل القدر صحابی کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ انہوں نے یہ قراءت اپنی طرف سے کر لی ہو بلکہ یقیناً نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام سے سنتے کے بعد ہی کی ہوگی لہذا ان کی یہ قراءت قرآن حکیم کے ابہام کی تفسیر کی حیثیت رکھتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد **فَاَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا** کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے بھی اسی طرح کی روایت ہے کہ آپ نے کہا اُیْمَانُہُمَا یعنی ان کے دائیں ہاتھ۔ اسی طرح کا قول حسن اور ابراہیم رحمہما اللہ سے روایت کیا گیا ہے۔ جہاں تک دست و پا، بریدہ والی حدیث کا تعلق ہے، زہریؒ نے موٹا میں سیدتنا عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کیا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اسوار کے زبور چوری کرنے والے شخص کا دایاں ہاتھ بریدہ تھا اس لیے سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ نے اس کا بایاں پاؤں کٹوا دیا تھا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اس بات کو تسلیم نہیں کرتی تھیں کہ وہ چور دست و پا بریدہ تھا۔ پھر پہلی بار کی چوری میں دایاں ہاتھ تھب کاٹا جاتا ہے کہ چور کا بایاں ہاتھ صحیح ہو اور دائیں ہاتھ کی بریدگی کے بعد وہ بائیں ہاتھ سے کام لے سکتا ہو۔ اسی طرح بایاں پاؤں کاٹنے کی صورت میں ضروری ہے کہ اس کا دایاں پاؤں صحیح ہو اور بائیں پاؤں کے قطع کے بعد وہ دائیں پاؤں سے کام لے سکتا ہو۔ اگر اس کا بایاں ہاتھ بریدہ یا شل ہو یا اس کا انگوٹھا کٹا ہوا ہو یا انگوٹھا تو صحیح ہو مگر دو انگلیاں کٹی ہوئی ہوں تو اس کا دایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ سرقہ کی پاداش میں قطع کی سزا سزائش کے طور پر شروع ہوتی ہے نہ کہ اتلاف کے لیے۔ اگر بائیں ہاتھ سے کام لینا ممکن نہ ہو تو اس صورت میں دائیں ہاتھ کو کاٹنے سے منفعت کی ایک نوع یعنی گرفت کی منفعت قطعی طور پر ختم ہو جائے گی، اور یہ ایک جست سے اتلاف جان ہے لہذا اس کا دایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ اس کا بایاں پاؤں بھی نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے اس کا ایک پہلو مکمل طور پر ناکارہ ہو جائے گا جو ایک لحاظ سے اتلاف جان ہے۔ اگر بائیں ہاتھ کی ایک انگلی نہ کہ انگوٹھا، بریدہ ہو تو اس صورت میں دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ دایاں ہاتھ کاٹنے سے گرفت کی منفعت ضائع نہیں ہوگی۔ اسی طرح، اگر دایاں پاؤں کٹا ہوا ہو یا شل ہو یا ایسا لنگڑا پن ہو جس سے چلنے میں رکاوٹ پیدا ہوتی ہو تو دایاں ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے اس کا ایک پہلو ناکارہ ہو جائے گا اور نہ ہی اس کے بدلے میں، بایاں پاؤں کاٹا جائے گا اگرچہ وہ صحیح ہو کیونکہ ایسا کرنے سے وہ شخص دونوں پاؤں سے محروم ہو جائے گا جس کے نتیجے میں ایک نوع (چلنے) کی منفعت ختم ہو جائے گی۔ اگر اس کے دائیں پاؤں کی ساری انگلیاں کٹی ہوئی ہوں تو اگر تو وہ اس پر کھڑا ہو سکتا اور چل سکتا ہو تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دیا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے نوع منفعت، ضائع نہیں ہوگی اور اگر وہ ایسا نہ کر سکتا ہو تو ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ کاٹنے سے اس کا ایک پہلو ناکارہ ہو جائے گا۔ اور اگر اس کے دونوں ہاتھ صحیح ہوں لیکن اس کا بایاں پاؤں بریدہ یا شل ہو یا اس کی انگلیاں یا انگوٹھا کٹا ہو تو اس صورت میں اس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا کیونکہ ایسا کرنے سے منفعت کی نوع ختم نہیں ہوگی

اور دینی اس کا کوئی چلونا کارہ ہوگا۔ اگر ایسا شخص چوری کرے جس کا دایاں ہاتھ شل ہو یا اس کا انگوٹھا یا انگلیاں کٹی ہوئی ہوں تو اس کا دایاں ہاتھ کاٹا جائے گا، اس فرمان الہی کے بموجب کمان کے ہاتھ کاٹ دو یعنی ان کے دائیں ہاتھ کاٹ دو۔ اس حکم میں دائیں ہاتھ کی حالت کے بارے میں کوئی تخصیص نہیں کی گئی۔ علاوہ ازیں اگر دایاں ہاتھ صحیح و سلامت ہوتا تو کاٹ دیا جاتا اس لیے ناقص اور عیب والا ہاتھ تو بدرجہ اولیٰ کاٹا جانا چاہیے۔ سرقہ کی پاداش میں قطع اور کفارہ میں غلام آزاد کرنے میں فرق کیا گیا ہے کہ اگر وہ اپنے ہاتھ کی دو انگلیاں، انگوٹھے کو چھوڑ کر، نہ ہوں تو یہ نقص قطع سرقہ میں مائل ہوتا ہے لیکن کفارہ میں غلام کو آزاد کرنے میں اس کی دو انگلیوں کا نقصان مائل نہیں ہوتا، جب تک کہ غلام میں یہ نقصان تین انگلیوں تک نہ پہنچ جائے (کہ جس غلام کی تین انگلیاں کٹی ہوئی ہوں اس کو آزاد کر کے کفارہ دلائیں ہوتا، اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ سرقہ کی پاداش میں قطع حد ہے لہذا اس قدر نقصان سے شبہ پیدا ہوتا ہے جب کہ غلام کو آزاد کرتے کا معاملہ اس سے مختلف ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر حکم حد اور وہ شخص جو حد کو نافذ کرتا ہے، سے کہے کہ چور کا ہاتھ کاٹ دو اور وہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی، یا تو حاکم نے اسے مطلقاً ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا ہو گا یا پھر تخصیص کرتے ہوئے کہا ہو گا کہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دو۔ اگر تو اس کا حکم مطلق ہے یعنی اس نے یہ کہا کہ اس کا ہاتھ کاٹ دو اور اس نے دایاں ہاتھ کاٹ دیا تو حد اور پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے وہی کچھ کیا ہے جس کا اسے حکم دیا گیا تھا یعنی اسے حکم ملا تھا کہ ہاتھ کاٹ دو سو اس نے ہاتھ کاٹ دیا اور اگر اس کے حکم میں تخصیص کی گئی ہو یعنی حاکم نے یہ کہا ہو کہ اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دو اور حد دایاں ہاتھ کاٹ دے تو اس صورت میں اگر تو چور نے اپنا ہاتھ نکال کر یہ کہا ہو کہ یہ میرا دایاں ہاتھ ہے تو بھی (۳) پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اس کے کہنے پر ہاتھ کاٹا ہے، لہذا اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، اس کی مثال ایسے ہے جیسے وہ کسی دوسرے شخص سے کہے کہ میرا ہاتھ کاٹ دو اور وہ دوسرا شخص اس کا ہاتھ کاٹ دے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا، ایسے ہی اس صورت میں حد پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اگر چر نے ہاتھ باہر نکال کر یہ بات نہ کہی ہو بلکہ حد اپنے غلطی سے دایاں ہاتھ کاٹ دیا ہو تو اس صورت میں ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا جب کہ امام زفر رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس سے ضمان وصول کیا جائے گا کیونکہ حقوق العباد کے ضمن میں غلطی کوئی عذر نہیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ اجتہاد میں غلطی ہے کیونکہ اس نے اپنے اجتہاد سے بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ کے قائم مقام کر دیا اور ایسا کرتے ہوئے اس نے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس فرمان کی پابندی کی ہے کہ **فَاَقْطَعُوا أَيْدِيَهُمْ** یعنی ان کے ہاتھوں کو قطع کر دو۔ اس فرمان الہی میں دائیں اور بائیں ہاتھ کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا گیا، لہذا یہ مجتہد کی اجتہاد میں غلطی ہے اور یہ ممانعت ہے اور مسئلے کی معافی اسی غلطی (یعنی اجتہاد میں غلطی) سے متعلق ہے نہ کہ اس صورت میں کہ وہ غلطی سے بائیں ہاتھ کو دایاں ہاتھ گان کر لے در حالیکہ وہ دائیں ہاتھ کے قطع کو ہی واجب سمجھتا ہوتا ہے امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک تو اس صورت میں بھی اس پر تادان عائد نہ ہوگا جیسا کہ ہم آگے چل کر، وضاحت کریں گے۔ اگر عداً بائیں ہاتھ کو قطع کر دیا جائے (یعنی یہ سمجھتے ہوئے بھی کہ دایاں ہاتھ قطع کرنا واجب ہے، نیز دائیں اور بائیں ہاتھ میں فرق کرنے میں بھی اس سے کوئی غلطی نہ ہوئی ہو) تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک تو اس صورت میں بھی اس پر کوئی تادان عائد نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس سے تادان لیا جائے گا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ بائیں ہاتھ کو دائیں ہاتھ کا قائم مقام بنا کر (یعنی دائیں کے بجائے دایاں ہاتھ قطع کر کے) اس نے ظلم کا قصد کیا ہے لہذا وہ معذور (قابل معافی) ہے۔

نہیں اپنا پنچہ اس سے تادان حاصل کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے (ایک ہاتھ قطع کر کے) تلف کیا ہے اور تلف کیے جانے والے سے ہتر (ہاتھ یعنی دایاں ہاتھ) باقی چھوڑ دیا ہے اس لیے اس سے تادان نہیں لیا جائے گا جیسے اگر دو آدمی کسی شخص کے خلاف ایک غلام کو دو ہزار کے عوض فروخت کرنے کی شہادت دیں جب کہ اس کی قیمت ایک ہزار ہو پھر وہ اس (اپنی اس شہادت) سے رجوع کر لیں تو ان پر کوئی تادان عائد نہیں ہوتا بلکہ مذکورہ سوا اسی طرح اس مسئلے میں ہوگا یعنی عدا بایاں ہاتھ قطع کرنے کی صورت میں تادان عائد نہیں ہوگا (اور ہم نے جو یہ کہا کہ اس نے تلف ہونے والے سے ہتر (ہاتھ یعنی دائیں ہاتھ) کو چھوڑ دیا تو یہ اس لیے کہ جب اس نے بایاں ہاتھ کاٹ دیا تو اس کے دائیں ہاتھ کو محفوظ کر دیا کیونکہ اب اسے کبھی قطع نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کے چار طرف (یعنی دونوں ہاتھ اور دونوں پاؤں) پر سزائے قطع تو لاگو نہیں ہوتی اور دایاں ہاتھ بائیں ہاتھ سے ہتر ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کے اس موقف سے یہ مسئلہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ قطع جو کہ بائیں ہاتھ کا قطع ہے چوری کی سزائے قطع سمجھا جائے گا اور اس بنا پر چوری کی سزائے قطع قرار دے کر؟ اگر مال چور کے قبضے میں تلف ہو جائے یا ذہا سے استعمال کر کے تلف کر ڈالے، اس سے تادان نہیں لیا جائے گا یا اسے چوری کی سزائے قطع نہیں قرار دیا جائے گا اور اس سے تادان وصول کیا جائے گا؟ سزائے قطع کے بعد چور سے مال مسروقہ کا تادان ساقط ہو جاتا ہے، مشائخ کا اس بارے میں اختلاف ہے بعض کی رائے یہ ہے کہ ایسا ہوگا (یعنی اسے چوری کی سزائے قطع قرار دیا جائے گا لہذا تادان نہیں لیا جائے گا) اور بعض کے نزدیک ایسا نہیں ہوگا (یعنی اسے چوری کی سزائے قطع نہیں قرار دیا جائے گا لہذا مال کا تادان لیا جائے گا)۔ یہ سارا مسئلہ اس صورت میں ہوگا کہ جب حداد نے حاکم کے حکم سے قطع کیا ہو اور اگر کوئی دوسرا شخص اس (چور) کے بائیں ہاتھ کو کاٹ دے تو اگر تو وہ غلطی سے ایسا کرے پھر تو اس کے ذمے دیت واجب الادا ہوگی اور اگر عدا بایاں ہاتھ کاٹ دے تو اس قصاص لیا جائے گا اور چور سے دائیں ہاتھ کا قطع ساقط ہو جائے گا کیونکہ عدا بایاں ہاتھ بھی کاٹ دیا جائے تو اس سے ایک لحاظ سے جان کا اتلاف واقع ہو جائے گا، جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ اس صورت میں، اگر مال مسروق برقرار ہو تو مالک کو لوٹا دیا جائے گا اور اگر تلف ہو گیا ہو تو چور سے اس کا ضمان وصول کیا جائے گا کیونکہ ضمان میں رکاوٹ تو (دائیں ہاتھ کا) قطع ہے اور وہ ساقط ہو چکا ہے۔

اگر چور پر چوری کی پاداش میں دائیں ہاتھ کی سزائے قطع واجب ہوئی ہو اور سزائے قطع کے نفاذ سے پہلے ہی کوئی دوسرا شخص اس کا دایاں ہاتھ کاٹ دے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو اس نے ناش سے قبل اس کا ہاتھ کاٹا ہو گا یا پھر ناش کے بعد اگر ناش سے قبل ہاتھ کاٹا ہے تو کاٹنے والے سے قصاص لیا جائے گا بشرطیکہ اس نے ایسا عدا کیا ہو اور اگر سہواً کیا ہو تو اس کے ذمے دیت ہے اور چوری کی پاداش میں چور کا بایاں پاؤں قطع کر دیا جائے گا۔ گویا کہ اس نے چوری کی ہے اور اس کا دایاں ہاتھ نہیں ہے اور اگر ناش کے بعد کسی نے چور کا ہاتھ کاٹ دیا ہو تو اگر فیصلہ صادر ہونے سے پہلے ایسا ہوا ہے تو اس مسئلے کا جواب بھی وہی ہے البتہ اس صورت میں اس کا بایاں پاؤں نہیں کاٹا جائے گا کیونکہ جب ناش کی گئی تھی اس وقت اس کے دائیں ہاتھ کا قطع واجب ہوا تھا اور وہ ضائع ہو چکا ہے لہذا سزائے قطع ساقط ہو گئی جیسا کہ کسی آفت سماوی سے اس کا ہاتھ ضائع ہونے کی صورت میں سزائے قطع ساقط ہو جاتی اور اگر فیصلہ صادر ہونے کے بعد ایسا واقعہ پیش آئے تو ہاتھ کاٹنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی حد کو نافذ کرنے کے لیے ایسا کیا ہے چنانچہ اس کی طرف سے یہ قطع چوری کی پاداش میں سمجھا جائے گا لہذا اگر مال مسروق چور کے قبضے کے دوران میں تلف ہو گیا ہے یا اس نے اسے استعمال کر ڈالا ہے تو اس پر اس کا ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ وہ اس کی پاداش میں سزائے قطع بھگت چکا ہے۔

ہاتھ کس جگہ سے قطع کیا جائے

جہاں تک ہاتھ کے قطع کی جگہ کا تعلق ہے تو وہ جمہور علماء کے نزدیک کلائی کا جوڑ ہے بعض علماء کا کہنا ہے کہ انہیں کاٹی جائیں اور خوارج کا قول

ہے کہ کندھے کے پاس سے قطع کیا جائے؛ ان کا یہ قول ارشاد باری تعالیٰ فَاَقْطَعُوْا اَیْدِیْہُمْ اَلَّذِیْنَ اَنْ اَتھ لھا ث دو کے نکال ساری معنی پر مبنی ہے کیونکہ اٹھ اس پر سے عضو دینی کندھے تک) کہتے ہیں جب کہ مجمع ہمارا قول ہے کیونکہ حدیث میں آیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے چور کا ہاتھ کلائی کے جوڑے سے قطع کر دیا تھا چنانچہ آپ کا فعل آیت شریفہ کی مراد کی وضاحت ہے گویا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا فرمان یوں ہے کہ ان کے ہاتھ کلائی کے جوڑے سے کاٹ دو اور رسول کریم کے زمانہ مبارک سے لے کر آج تک امت کا عمل اسی پر ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

حکم قطع کو نافذ کرنے کا مجاز کون ہے | جان تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ حکم قطع کو نافذ کون کرے تو اسے امام ناقد کرے گا یا وہ شخص جسے امام نے اس کا اختیار

دیا ہو نفاذ حدود کا اختیار ائمہ کو ہے یا پھر انہیں جن کو ائمہ یہ اختیار سونپیں، جیسے قضاۃ اور حکام۔ یہ ہمارا مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک آقا اپنے غلام پر حد نافذ کرنے کا مجاز ہے؛ اس مسئلے پر مفصل بحث کتاب الحدود میں گزر چکی ہے۔

واجب ہونے کے بعد حد کا ساقط ہونا | جان تک ان اسباب کا تعلق ہے جن سے حد قطع واجب ہونے کے بعد ساقط ہو جاتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ان کی کمی اتنا ام ہیں۔

انسان مجملہ یہ ہے کہ مسروق منہ چور کے چوری کے اقرار کو جھٹکے، مثلاً اس سے یہ کہہ دے کہ تم نے میرے ہاں سے چوری نہیں کی یا پھر وہ شہادتوں کو جھٹکے، مثلاً وہ کہہ دے کہ میرے گواہوں نے جھوٹی گواہی دی ہے کیونکہ مسروق منہ کے جھٹلانے سے اقرار اور شہادت باطل ہو جاتے ہیں لہذا سزائے قطع ساقط ہو جائے گی؛ ایک سبب یہ ہے کہ چور چوری کے اقرار سے رجوع کر لے تو اس صورت میں اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی لیکن اس پر مال مسروق کا ضمان ماند ہو گا کیونکہ اقرار سے رجوع حدود کے ضمن میں تو قابل قبول ہے لیکن مال کے بارے میں قبول نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ اقرار سے رجوع کر لینے سے اقرار میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور شبہ سے حد تو ساقط ہو جاتی ہے لیکن مال ساقط نہیں ہوتا۔

مسئلہ | دو آدمی ایک کپڑے کی چوری کا اقرار کر لیتے ہیں، جس کی مالیت سو درہم ہے پھر ان میں سے ایک شخص یہ کہے کہ یہ کپڑا تو ہمارا ہے، ہم نے چوری نہیں کیا یا یہ کہے کہ یہ کپڑا میرا ہے تو ان دونوں سے قطع ساقط ہو جائے گا کیونکہ جب ان دونوں نے چوری کا اقرار کیا تو چوری میں ان دونوں کی شرکت ثابت ہو گئی پھر جب ان دونوں میں سے ایک نے انکار کیا تو اس نے اپنے اقرار سے رجوع کر لیا لہذا اس کے رجوع کے سبب اس سے حد ساقط ہو گئی اور اس سے

اس کے شریک کے حق میں شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ چوری تو ایک ہی ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک یہ کہے کہ ہم نے یہ کپڑا فلاں شخص کے ہاں سے چرایا ہے اور دوسرا لے جھٹلاتے ہوئے یہ کہے کہ تم نے جھوٹ بولا ہے ہم نے یہ چوری نہیں کیا تو اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صرف اقرار کرنے والے کو سزائے قطع دی جائے گی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان میں سے کسی ایک کو بھی سزا نہیں دی جائیگی۔ امام ابو یوسفؒ

کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار تو ایک ہی چوری کا ہوا تھا جس میں وہ دونوں شریک تھے جب انکار کی وجہ سے ایک شریک کے حق میں چوری ثابت نہ ہوئی تو چونکہ چوری ایک ہی ہے اس لیے لازمی طور پر یہ عدم ثبوت اس کے ساتھی کے حق میں بھی مؤثر ہو گا۔ یہ مسئلہ اس سے مختلف ہے کہ اگر کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہونے کا اقرار کرے اور وہ عورت اس سے انکار کرے تو ایسے امام ابو یوسفؒ کے قاعدے کے مطابق حد ماری جاتی ہے۔

کیونکہ عورت کا انکار اس مرد کے اقرار پر اثر انداز نہیں ہوتا کیونکہ عورت کی جانب سے زنا کے عدم ارتکاب سے اس مرد کا عدم ارتکاب زنا لازم نہیں آتا، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ کسی بچی یا فاجر القفل

عورت سے ارتکاب زنا کرے۔ چوری کے اقرار کا (زیر بحث) مسئلہ مختلف ہے کیونکہ ایک چور کے حق میں اس (یعنی چوری) کا اثبات مشارکت کی صورت میں ہوا ہے لہذا دوسرا (کسی) ایک کے حق میں چوری کا اثبات نہ ہونا دوسرے کے حق میں بھی مؤثر ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ایک چور کا چوری میں شرکت کرنے کا اقرار ہر دو کی طرف سے چوری کے ہونے کا اقرار ہے لیکن جب اس کے ساتھی نے چوری سے انکار کر دیا تو اس کی طرف سے چوری کا فعل (کیا جاتا) ثابت نہ ہوا اور اس کی طرف سے چوری کا عدم فعل (یعنی بالفعل چوری نہ کرنا) اس کے ساتھی کی طرف سے چوری کے وجود فعل پر اثر انداز نہیں ہوتا چنانچہ اس کے ساتھی کا اپنے خلاف چوری کا اقرار برقرار رہا لہذا اسے اس کی سزا ملے گی۔ یہ مسئلہ اس مسئلے سے مختلف ہے کہ جب کوئی مرد کسی عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہونے کا اقرار کرے اور وہ عورت اس سے انکار کرے تو اس مرد پر امام ابو حنیفہؒ کے اصول کی بناء پر حد لاگو نہ ہوگی کیونکہ زنا مرد اور عورت دونوں کی شرکت کے بغیر وقوع پذیر نہیں ہو سکتا تو جب عورت نے انکار کر دیا تو اس کی جانب سے زنا ثابت نہ ہوا لہذا اس مرد کی طرف سے بھی ارتکاب زنا کا تصور محال ہے۔ چوری کے اقرار کا مسئلہ مختلف ہے جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ۔

حد مسروقہ کے واجب ہونے کے بعد اس کو ساقط کرنے کا ایک سبب یہ ہے کہ مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش ہونے سے پیشتر چور مال مسروقہ کو اس کے مالک کو لوٹا دے۔ یہ طریق کا موقف ہے اور امام ابو یوسفؒ کا بھی ایک قول یہی ہے جب کہ ان کا دوسرا قول یہ روایت کیا گیا ہے کہ اس صورت میں حد ساقط نہیں ہوگی۔ اس بارے میں (تینوں ائمہ میں) کوئی اختلاف رائے نہیں کہ مقدمہ عدالت میں پیش کر دینے کے بعد مال مسروقہ کو لوٹانے سے حد ساقط نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسفؒ سے مروی قول کہ حد ساقط نہیں ہوگی کی توجیہ یہ ہے کہ چوری اپنے وقوع کے وقت سے ہی قطع کی موجب بن گئی تھی، چنانچہ اس کے بعد مال مسروقہ کو لوٹانے سے چوری میں کوئی فعل واقع نہیں ہوتا (چوری تو وقوع پذیر ہو چکی) لہذا اس سے سزائے قطع جو واجب ہو چکی ہے ساقط نہیں ہوگی، بالکل ایسے ہی جیسے عدالت میں مقدمہ پیش کر دینے کے بعد مال مسروقہ کی واپسی سے حد ساقط نہیں ہوتی۔

طریق (امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل یہ ہے کہ سزائے قطع کو واجب کرنے والی چوری کے ثبوت کے لیے نالش شرط ہے، جس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ مال مسروقہ کی مالک کو واپسی کے بعد نالش باطل ہو جاتی ہے برعکس اس کے کہ عدالت میں مقدمہ پیش ہونے کے بعد مال کو واپس کیا جائے کیونکہ شرط ہے نالش کا ہونا نہ کہ اس کا برقرار رہنا، اور نالش تو پائی گئی۔

ایک سبب (وجوب کے بعد حد کو ساقط کرنے کا) یہ ہے کہ چور عدالت کے فیصلے سے قبل مال مسروقہ کا مالک بن جائے مثلاً مسروقہ منہ (جس کے مال چوری ہوئی) فیصلے سے قبل مال مسروقہ چور کو ہبہ کر دے۔ اس ضمن میں مجدد بحث یہ ہے کہ یہ (ہبہ کرنے کا) معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا یا تو فیصلے سے قبل ہبہ کیا ہوگا یا فیصلے کے بعد لیکن فیصلے کے نفاذ سے قبل اسو اگر تو فیصلے سے قبل ہبہ کیا ہو تو سزائے قطع ساقط ہو جائے گی اور اس میں دائمہ کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں اور اگر فیصلے کے بعد نہ نفاذ سے قبل ہبہ کیا ہو تو اس صورت میں طریق کے نزدیک تو سزائے قطع ساقط ہو جائے گی لیکن امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگی اور امام شافعیؒ کا بھی یہی موقف ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ صفوانؓ کی یاد رکھو کہ چور کو جب پکڑ کر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لایا گیا تو رسول اللہ علیہ وسلم نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیا۔ صفوان فرماتے کہ یا رسول اللہ میں یہ تو نہیں چاہتا تھا، یہ چادر میں اس پر خیرات کرتا ہوں۔ اس پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اسے میرے پاس لانے سے پیشتر کیوں نہ کیا۔ تو یہ حدیث اس بات کی دلیل ہے کہ فیصلے سے قبل ہبہ کرنے سے حد ساقط ہو جاتی ہے لیکن اس کے بعد ساقط نہیں ہوتی۔ نیز اس لیے (یعنی بعد میں ساقط نہ ہونے کی یہ عقلی وجہ بھی ہے) کہ سترائے قطع کا واجب ہونا ایک ایسا حکم ہے جو چوری کے وجود سے مشروط ہے، چوری (کا قتل) تو انجام پاچکا اور یہ چوری سترائے قطع کا موجب بن گئی کیونکہ وجوب قطع کی جملہ شرائط موجود ہیں، لہذا اس کے بعد مال مسروقہ میں چوری کی ملکیت کے طاری ہونے سے موجودہ چوری میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا لہذا سترائے قطع واجب ٹھیک جیسے عدالتی فیصلے کے بعد مالک کو مال مسروقہ لٹانے کی صورت میں ہوتا ہے، یعنی اس صورت میں سترائے قطع ساقط نہیں ہوتی، برعکس اس کے کہ عدالتی فیصلے سے پہلے مال مسروقہ لٹایا جائے، کیونکہ باطنی کے اں موجب قطع چوری کے ثبوت کے لیے نالاش شرط ہے اور نالاش کرنے کا حق (مال مسروقہ کے واپس مل جانے کے بعد) باطل ہو گیا۔ طرفین کے موقف کی توجیہ یہ ہے کہ ہبہ میں ملکیت کے ثبوت کے لیے قبضہ شرط ہے اور ہبہ کی صورت میں ملکیت قبضے کے وقت سے ثابت ہوتی ہے سو اس وقت سے اس کی ملکیت ہر لحاظ سے ظاہر ہے اور مال مسروقہ کا چوری کی ملکیت ہونا، خواہ حقیقی طور پر ہو یا شبہ کے بنیاد پر سترائے قطع کو مانع ہے، اسی لیے فیصلے سے قبل (مال مسروقہ کے ہبہ ہونے سے) سترائے قطع نہیں دی جاتی، تو اسی طرح فیصلے کے بعد (ہبہ ہونے کی صورت میں) بھی نہیں دی جائے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حدود کے ضمن میں فیصلے (قضائے) سے مراد اس کا نفاذ ہے جب تک نفاذ نہ ہو جائے تو یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ فیصلہ ہوا ہی نہیں ماوراء فیصلہ ہی نہ ہوا ہو تو ظاہر ہے کہ سترائے قطع نہیں دی جاتی تو اسی طرح فیصلہ نافذ نہ ہونے کی صورت میں بھی سترائے قطع نہیں دی جائے گی اس کی ایک اور وجہ یہ ہے کہ حدود کے ضمن میں بعد میں اچانک پیش آنے والے اتفاقی واقعے کو شروع سے ہی موجود واقعہ سمجھنے سے حد ساقط ہو جاتی ہو تو سترائے قطع نہیں دی جائے گی، کیونکہ حدود کے ضمن میں فیصلے سے مراد حدود کا نفاذ ہے تو جب تک فیصلہ نافذ نہیں ہو جاتا وہ ایسے ہی ہے جیسے فیصلہ ہوا ہی نہیں اور فیصلہ نہ ہونے کی صورت میں سترائے قطع نہیں دی جاتی تو اسی طرح فیصلہ نافذ نہ ہونے کی صورت میں بھی سترائے قطع نہیں دی جائیگی اور صورت زیر بحث میں (چونکہ حدود ملک کو شروع سے موجود امر سمجھنے سے) حد ساقط ہو

جائے گی اس لیے اسے شروع سے ہی موجود تصور کیا جائے گا۔ اور جہاں تک حدیث کا تعلق ہے تو اس میں امام ابو یوسفؒ کے لیے کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ صفوانؒ کا جو قول مروی ہے وہ ہے ہو علیہ صدقۃ اور اس میں جو ہو، گنا گیا ہے تو ممکن ہے کہ اس سے صفوان کی مراد مال مسروقہ ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس سے مراد قطع ہو اور قطع کو ہبہ کرنے (پیشے) سے حد ساقط نہیں ہو سکتی۔ اس احتمال معنی کی دلیل یہ ہے کہ بعض روایات میں یہ روایت کیا گیا ہے کہ صفوانؒ نے یہ کہا تھا کہ وہ بیت المقطع، یعنی ملنے سے قطع کو ہبہ کیا، اسی طرح یہ بھی احتمال ہے کہ انہوں نے چور پر مال مسروقہ کو صدقہ کیا ہو یا ہبہ کیا ہو، لیکن اگر اس مال پر قبضہ نہیں ہو یا تھا اور سترائے قطع نہ تھا تو اس ہبہ سے ساقط ہوتی ہے جس میں ہبہ شدہ مال پر قبضہ بھی ہو گیا ہو۔ اگر مال مسروقہ کو (مالک) چور کے

ہاتھ فیصلے سے پہلے یا فیصلے کے بعد فروخت کر دے تو اس مسئلے میں بھی ائمہ ثلاثہ کے اتفاق اور اختلاف کی وہی صورت ہوگی جو سابقہ مسئلے کی ہے (یعنی طرفین کے نزدیک برود صورت میں حد قطع ساقط ہو جائے گی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک فیصلے سے قبل فروخت کرنے سے تو حد ساقط ہو جائے گی لیکن فیصلے کے بعد فروخت کرنے سے ساقط نہیں ہوگی)۔ اگر کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ قریب زنا ہو اور بعد ازاں اس سے شادی کر لے تو اس سے حد ساقط نہیں ہوگی کیونکہ نکاح سے ثابت ہونے والی ملک کو زنا کے وقت موجود قرار دینا ممکن نہیں چنانچہ زنا میں کوئی شبہ ثابت نہیں ہوتا اس لیے حد نافذ کی جائے گی۔

جہاں تک چوری کے ثابت ہو جانے کے بعد کسی مانع یعنی شبہ وغیرہ کے سبب حد قطع کے ساقط ہونے کے حکم کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ مال مسروق چور کے ضمان میں داخل ہو جائے گا حتیٰ کہ اگر مال مسروق اس کے قبضہ کے دوران میں تلف ہو گیا یا چور نے اسے تلف کر ڈالا ہو تو بھی چور پر اس کا ضمان عائد ہوگا کیونکہ ضمان میں حائل تو سزائے قطع ہوتی ہے جب سزائے قطع ساقط ہوگئی تو ضمان میں حائل رکاوٹ دور ہوگئی چنانچہ اس پر ضمان عائد ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

دوسرا حکم یہ ہے کہ اگر مال مسروق بعینہ برقرار ہو تو اسے اس کے مالک کو لٹایا جائے۔ اس ضمن میں حاصل بحث یہ ہے کہ چور کے قبضے میں مال مسروق دو حالتوں سے خالی نہیں ہوتا، یا تو وہ اپنی پہلی حالت پر قائم ہے اور اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی یا پھر چور نے اس میں کوئی تغیر برپا کر دیا ہے، سو اگر تو وہ اپنی پہلی حالت پر برقرار ہے تو چور اسے اس کے مالک کو لٹا دے گا جس کی دلیل نبی کریمؐ کا یہ ارشاد ہے علی الید ما اخذت حتی تردہ یعنی ہاتھ کے ذمے ہے وہ چیز جو اس نے اخذ کی جب تک کہ وہ اسے لوٹا نہ دے، روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا: من وجد عین مالد فہو احق بہ۔ یعنی جس نے اپنے عین مال کو پایا تو وہ اس کا سب سے زیادہ حق دار ہے، روایت ہے کہ آپؐ نے صفوان کی چادر اسے لوٹا دی تھی اور اس چادر کے چور کو سزائے قطع دی تھی۔

اسی طرح، اگر چوریع، ہبہ، یا صدقہ کے ذریعے کسی شخص کو مال مسروق کا مالک بنا دے یا مال مسروق کے ذریعے کسی عورت سے شادی کر لے، یا چور اس کی بیوی ہو جو مال مسروق کے ذریعے اس سے خلع حاصل کر لے اور ہر صورت مذکورہ میں مال مسروق اپنے (اس نے) مالک کے قبضے میں بعینہ موجود ہو تو اس کے (اصل) مالک کا حق ہے کہ اس مال کو لے لے کیونکہ وہ اس کی ملک ہے، اس لیے کہ چوری سے عین مال مسروق سے ملک کا زائل ہونا لازم نہیں آتا چنانچہ چور کی طرف سے کسی کو مال مسروق کا مالک بنانا باطل ہے اور خریدار چور سے اس قیمت کا مطالبہ کرے جو اس نے مال مسروق کو خریدنے کے لیے اسے ادا کی تھی، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر مال مسروق قابض کے ہاتھوں تلف ہو گیا ہو اور بیع سزائے قطع سے پہلے یا اس کے بعد منعقد ہوئی ہو تو نہ تو چور پر ضمان عائد ہوگا اور نہ ہی قابض پر جس کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر چور نے مال مسروق میں کوئی تغیر برپا کر دیا ہو تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی: یا تو چور کے تغیر برپا کرنے سے مال مسروق میں کی واقع ہوگئی ہوگی یا پھر اضافہ ہو گیا ہوگا۔ اگر تو اس نے باعث نقصان تغیر برپا کیا ہے تو اسے سزائے قطع دی جائے گی اور عین مال مسروق مالک کو لٹایا جائے گا اور چور پر نقصان کا ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ مال مسروق میں کمی (نقصان) اس کے ایک حصے کا اتنا ہے جب کہ سارا مال مسروق تلف کرنے کی صورت میں بھی اسے سزائے قطع دی جاتی ہے اور اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا، چنانچہ یہی صورت اس کا ایک حصہ تلف کرنے پر ہوگی اور عین مال لٹایا جائے گا کیونکہ سزائے قطع مال مسروق کے لوٹانے میں حائل نہیں ہوتی، آپؐ

دیکھتے نہیں کہ سزائے قطع کل مال مسروق کے لوٹانے میں حائل نہیں ہوتی ایسے ہی بعض مال مسروق کے لوٹانے میں بھی حائل نہیں ہوں گے۔ اور اگر چور نے مال مسروق میں کوئی ایسا تغیر برپا کیا ہے جو باعث اضافہ ہے تو اس مسئلے کے ضمن میں اصول یہ ہے کہ اگر چور مال مسروق میں کوئی ایسا تغیر برپا کرے کہ اگر یہی تغیر غاصب مال منصوب میں برپا کرے تو اس سے مالک (منصوب منہ) کا حق منقطع (ختم) ہو جاتا ہو تو مسروق منہ کا حق منقطع ہو جائے گا ورنہ منقطع نہیں ہوگا؛ فرق صرف اس قدر ہے کہ غصب کی صورت میں غاصب مال منصوب کے مثل مال یا اس کی قیمت کا ضامن ہوتا ہے لیکن چور پر ضمان عائد نہیں ہوتا کیونکہ سزائے قطع ضمان کے عائد ہونے میں حائل ہے۔ جب یہ اصول معلوم ہو گیا تو ہم کہتے ہیں کہ اگر چور چرائے ہوئے کپڑے کو کاٹ کر اس سے قمیض سی لے تو اس سے مالک کا حق ختم ہو جائے گا کیونکہ اگر یہی تغیر غاصب نے کیا ہوتا تو منصوب منہ کا حق منقطع ہو جاتا، اسی طرح چور کے ایسا کرنے سے ہوگا (یعنی مالک کا حق منقطع ہو جائے گا) اور چور پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا جس کی دلیل ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ اسے سرخ یا زرد کسی رنگ میں رنگ دے تو اس صورت میں بھی امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو مالک کے لیے عین مال مسروقہ کو لینے کی کوئی گنجائش نہیں جب کہ صاحبین نے قول کی رو سے مالک کپڑا لے لے گا اور چور نے کپڑے کی رنگائی کا جو اضافہ کیا ہے اس کی قیمت اسے دے دے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر یہی تغیر غاصب کرتا تو مالک کو اختیار (choice) دیا جاتا کہ یا تو غاصب سے کپڑے کی قیمت ضمان میں وصول کر لے یا پھر کپڑا لے لے اور اسے رنگائی کی قیمت دے دے، فرق صرف یہ ہے کہ چوری کے مسئلے میں چور پر قطع کی وجہ سے ضمان عائد کرنا ممکن نہیں، لہذا صرف ایک ہی صورت باقی رہ جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کپڑا لے لے اور اسے رنگائی کی قیمت دے دے کیونکہ اس ضمن میں چوری اور غصب میں کوئی فرق نہیں اسوا ضمان کے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اس مسئلے میں غصب اور چوری میں فرق ہے وہ یوں کہ کپڑے کی رنگائی سے کپڑے سے منصوب منہ کا حق منقطع نہیں ہو جاتا کیونکہ اصل کپڑا اس کی ملک ہے اور وہ مقنوم (قیمتی) ہے اور غاصب کا بھی اس میں (بوجہ رنگائی) حق مقنوم ہے، البتہ اختیار ہم نے مالک کو دیا ہے نہ کہ غاصب کو کیونکہ مالک اصل کا مالک ہے جب کہ غاصب وصف (رنگائی) کا مالک ہے جب کہ چور کا حق تو رنگائی میں مقنوم ہے لیکن مالک کا حق اصل کپڑے میں چور کے حق میں قطع کی وجہ سے مقنوم نہیں ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ اگر چور اسے تلف کر دے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا چنانچہ چور کے حق کا اعتبار کیا جائے گا اور اصل کپڑے میں مالک کے حق کو وصف (رنگائی) میں چور کے حق کے تابع کر دیا جائے گا اور چونکہ چور پر ضمان کا عائد کرنا سزائے قطع کی وجہ سے ممکن نہیں اس لیے وہ کپڑا مفت میں اس کا ہو جائے گا لیکن اس کے لیے اس کپڑے سے انتفاع کرنا حلال نہیں امام ابو حنیفہ کا یہی قول ہے کیونکہ وہ بغیر بدل کے ایک وجہ مخطور prohibited کے باعث مالک

بتلہا اور وہ یہ ہے کہ اس پر ضمان عائد کرنا ممکن نہیں لہذا اس کے لیے اس کپڑے سے انتفاع کرنا جائز نہیں۔ ایسا ہونا ممکن ہے کہ کسی شخص کا مال کسی دوسرے کے قبضے میں ایسی صورت میں آجائے کہ عدالت کے ذریعے نہ تو اس کی مالک کو واپسی کا حکم صادر ہو سکتا ہو اور نہ ہی اس کے ضمان کا، لیکن اس کے اور اللہ کے مابین جو معاملہ ہے اس کے پیش نظر اس کے لیے اس مال سے انتفاع کرنا جائز نہیں ہے، مثلاً اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں امان لے کر داخل ہو جائے اور ان کے اموال میں سے کوئی چیز اخذ کر لے تو عدالت اسے وہ چیز لوٹانے کا حکم تو جاری نہیں کر سکتی لیکن اس کے اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے درمیان جو معاملہ ہے اس کے پیش نظر اس پر اس کو لوٹانا لازم ہے۔ اسی طرح اگر کوئی باغی شخص اہل مدین میں سے کسی کا مال تلف کر دے اور بعد ازاں وہ (بغاوت سے) تائب ہو جائے تو عدالت اس کے خلاف ضمان کا فیصلہ صادر نہیں کرے گی۔ لیکن اس کا اللہ تبارک و تعالیٰ کے ساتھ جو تعلق ہے اس کے پیش نظر فتویٰ اس مال کو لوٹانے کا دیا جائے گا۔ اسی طرح اگر حربی ہمارے مال میں سے کوئی چیز تلف کر دے اور بعد ازاں اسلام لے آئے تو اس کے خلاف اس چیز کی واپسی کا فیصلہ صادر نہیں کیا جائے گا لیکن اس کے اور اللہ جل شانہ کے مابین جو تعلق ہے اس کے پیش نظر فتویٰ اس چیز کو لوٹانے کا دیا جائے گا، اسی طرح اگر چور مال مسروق کو تلف کر دے تو عدالت اس پر ضمان عائد کرنے کا حکم نہیں جاری کرے گی لیکن فتویٰ ضمان کا دیا جائے گا، اس معاملے کو ملحوظ رکھتے ہوئے جو اس کے اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے درمیان ہے۔ اسی طرح اگر کوئی رہزن کسی انسان کو عصا کے ساتھ قتل کر دے پھر تائب ہو جائے تو اس سے حد باطل ہو جائے گی اور اسے مقتول کے ولی (سرپرست) کو خون بہا ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا اور اگر حربی کسی مسلمان کو عصا کے ساتھ قتل کر دے پھر اسلام لے آئے تو باغی اور رہزن کے برعکس اسے مقتول کے ولی کو خون بہا ادا کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ فرق یہ ہے کہ حربی کے ہاتھوں قتل موجب ضمان نہیں کیونکہ اس کے حق میں مقتول کی عصمت (معصوم ہونا) ثابت نہیں ہے لہذا اسلام قبول کرنے کے بعد ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ اسلام قبول اسلام سے پہلے کی باتوں کو ختم کر دیتا ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **قُلْ لِّلَّذِينَ كَفَرُوا اِنْ يَنْتَهُوا يُخَفِّرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ** یعنی کافروں سے کہہ دیجیے کہ اگر وہ باز آجائیں، اللہ ان کے سابقہ گناہوں کو معاف کر دے گا۔ رہزن کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ اس کا فعل موجب ضمان ہے البتہ اسے ضمان ادا کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا اقامت حد کی ضرورت کی وجہ سے، لیکن جب حد اس پر کسی شبہ کی بناء پر واجب نہیں ہوتی تو اسے ضمان کا حکم دیا جائے گا، چنانچہ مانع ضمان کا اثر حکم و قضاء میں ظاہر ہوتا ہے، فتوے میں نہیں۔ اسی طرح باغی کا فعل ضمان کو واجب کرنے کا سبب تو ہے لیکن وجوب ضمان کا حکم جاری نہیں کیا جائے گا جس کی ایک وجہ ہے اور وہ ہے عدم فائدہ کیونکہ اسے تحفظ (Immunity) حاصل ہے، یہ وجہ صرف حکم و قضاء کے ساتھ خاص ہے، اللہ کے نزدیک ضمان کا واجب ہونا ثابت ہے، چنانچہ اس کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص چاندی کا ایک ٹکڑا چوری کر لے اور اس سے دراہم بنا ڈالے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے منہائے قطع دی جائے گی اور دراہم (چاندی کے) مالک کو لوٹا دیے جائیں گے جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک مالک کا دراہم پر کوئی حق نہیں۔ اس اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غصب کے باب میں اس قسم کی صنعت سے مالک کو حق منقطع نہیں ہوتا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک منقطع ہو جاتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص لوہا، پتیل یا تانبا یا ان سے ملتی جلتی کوئی اور چیز چرائے اور ان سے برتن بنالے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو بعد از صنعت اس کی فروخت باعہار و بزن

کے ہوتی ہے پھر توائف کے اختلاف رشتے کی وہی صورت ہوگی جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں اور اگر اس کی فروخت باعتبار عدد کے ہوتی ہے بالاجماع مالک کا حق منقطع ہو جائے گا، عیا کہ غضب کی صورت میں ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی چور گندم چوری کر لے اور اسے پیس کر آٹا بنالے یا اس طرح کا کوئی اور ناج چوری کر کے پیس لے تو اس کا بھی یہی مسئلہ ہے، اور ان سب مسائل کا ذکر ہم انشاء اللہ کتاب الغضب میں کریں گے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

کتاب قطاع الطرق

قانون رہزنی

Law of Highway Robbery

اس باب میں گفتگو بھی ویسے ہی کی جائے گی جیسے کہ قانون سرقہ کے باب میں کی گئی تھی، گفتگو کے موضوع چار ہیں،

(۱) رہزنی کا رکن

(۲) رکن کی شرطیں

(۳) عدالت میں رہزنی کا ثبوت

(۴) رہزنی کا حکم

جہاں تک رہزنی کے رکن کا تعلق ہے تو وہ غلبہ کے ساتھ مال چھیننے کے لیے راہگروں پر حملہ کرنا ہے ایسے طور پر کہ راہگیر گزرنے سے رک جائیں اور رستہ منقطع ہو جائے خواہ رہزنی ایک گروہ نے کی یا صرف ایک شخص نے، بشرطیکہ اس شخص میں رہزنی کی قوت ہو اور خواہ رہزنی ہتھیاروں کے ساتھ کی گئی یا بغیر ہتھیاروں کے لاشی، پتھر اور سڑی وغیرہ کے ساتھ کیونکہ رہزنی مذکورہ اشیاء میں سے ہر ایک کے ذریعے وقوع میں آجاتی ہے، اس امر کا بھی کچھ لحاظ نہیں کیا جائے گا کہ رہزنی کا ارتکاب سب نے کیا ہے یا بعض نے (متکبیر کی) اعانت اور اخذ (مال) کے ذریعے رہزنی کا سبب مہیا کیا ہے کیونکہ چوری کی طرح رہزنی کا جرم بھی سبھی کی شرکت سے وقوع میں آتا ہے اور یہ اس لیے کہ یہ تو رہزنیوں کی عادت ہوتی ہے کہ بعض اس کا ارتکاب کرتے ہیں اور بعض ان کی اعانت کرتے ہیں، لہذا اگر موجب حد سبب میں ارتکاب جرم کے ساتھ اس کا سبب مہیا کرنے کو شامل نہ کیا جائے تو اس کا نتیجہ یہ نکالے گا کہ رہزنی کا دروازہ کھل جائے گا اور اس کے حکم (یعنی سزا) کا دروازہ مسدود ہو جائے گا اور یہ امر قبیح ہے، اسی لیے چوری کے ضمن میں سبب مہیا کرنے کو ارتکاب کے ساتھ ملحق کیا گیا ہے، ایسے ہی رہزنی کے باب میں کیا جائے گا۔

رہزنی کے رکن کی شرطوں کی کئی قسمیں ہیں، بعض کا تعلق محض رہزنی کے ساتھ ہے اور بعض کا محض اس شخص کے ساتھ جس پر رہزنی کا جرم واقع ہوا ہے اور بعض کا تعلق ان دونوں کے ساتھ ہے اور بعض کا تعلق اس چیز سے ہے جس کی خاطر رہزنی کی گئی اور بعض کا تعلق اس جگہ سے ہے جہاں رہزنی کا ارتکاب ہوا جائے وقوع

Place of occurrence

جن شرطوں کا تعلق خالصتہ رہزنی سے ہے وہ متعدد ہیں، ازبجملہ یہ ہے کہ وہ قاتل (Sane) ہو اور یہ کہ وہ بالغ (Adult) ہو، سو اگر وہ نابالغ یا مجنون (Insane) ہے تو اس پر کوئی حد نہیں ہوگی کیونکہ حد پاداش (Punishment) ہے اور جرم کی متقاضی ہے جبکہ نابالغ اور فاجر عقل (مجنون) کے فعل پر جرم کی اصطلاح صادق نہیں آتی، اسی وجہ سے سرقہ کے ضمن میں سزائے قطع کو اس سے متعلق نہیں کیا گیا تھا

ایسے ہی نہ ہزنی کے باب میں کیا جائے گا۔ اگر رہزنیوں میں کوئی نابالغ یا فاجر عقل شامل ہو تو طرفین (امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ) کی رائے کے مطابق ان میں سے کسی رہزن پر بھی حد عائد نہیں ہوگی اور امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ اگر رہزنی کے جرم کا ارتکاب نابالغ نے کیا ہو تو پھر تو مسئلہ کی صورت وہی ہوگی (جو طرفین کے نزدیک ہے) اور اگر نابالغ کے بجائے کسی دوسرے نے کیا ہو تو اس صورت میں عاقل و بالغ اشخاص پر حد نافذ کی جائے گی، اس مسئلے کا ذکر ہم قانون سرقہ کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ ایک شرط، ظاہر الروایت کے مطابق، مرد ہونا (ذکرہ) ہے، چنانچہ مشہور روایت کی رو سے اگر رہزنیوں میں کوئی عورت ہو اور مردوں کے بجائے وہی لڑائی اور مال اخذ کرنے کے جرم کا ارتکاب کرے تو اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی۔ اس مسئلے کا امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے اور ان کا کہنا ہے کہ رہزنی کے باب میں مرد اور عورتیں برابر ہیں اور فرمان الہی پر قیاس کرتے ہوئے مردوں اور عورتوں سب پر حد نافذ کی جائے گی۔ امام محمدؒ کی اس قول کی توجیہ یہ ہے کہ جملہ حدود کا، مخرج یہ حد بھی مرد اور عورت دونوں پر یکساں طور پر واجب ہوگی مزید برآں، اگر یہ حد قطع ہو تو دیگر جملہ حدود کی طرح اس کے واجب ہونے کے لیے بھی مرد یا عورت ہونے کی کوئی شرط نہیں اور حد سرقہ کی طرح رہزنی کی حد کے واجب ہونے کے لیے بھی مرد ہونے کی کوئی شرط نہیں اور اگر یہ حد قتل ہو تو پھر بھی یہی صورت ہوگی جیسا کہ نخصہ عورت کی صورت میں زنا کی حد رجم ہے۔ مذکورہ مسوود روایت کی توجیہ یہ ہے کہ رہزنی کا رکن، یعنی راہگیروں کے خلاف لڑنے اور غلبہ پانے کے طریقہ سے خروج، عام طور پر عورتوں سے مستحق نہیں ہوتا کیونکہ ان کے دل نرم ہوتے ہیں اور وہ جسمانی طور پر کمزور ہوتی ہیں چنانچہ ان کا شمار اہل محاربت (لڑنے والوں) میں نہیں ہوتا اسی لیے دارا طرب میں ان کو قتل نہیں کیا جاتا، سرقہ کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ سرقہ سے مراد بے خفیہ طور پر نظر بجا کر مال اخذ کرنا اور عورت ہونا اس امر میں حائل نہیں، اسی طرح دیگر تمام حدود کے اسباب عورتوں سے بھی اسی طرح متحقق ہوتے ہیں جس طرح مردوں سے ہوتے ہیں جہاں تک ان مردوں کا تعلق ہے جو رہزنی کا ارتکاب کرنے والی عورت کے ساتھ ہوں تو طرفین کے نزدیک ان پر حد عائد نہیں ہوگی خواہ انہوں نے اس عورت کے ساتھ مل کر رہزنی کا ارتکاب کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ امام ابو یوسفؒ نے نابالغ اور عورت کے درمیان فرق کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ اگر نابالغ رہزنی کا مرتکب ہو تو اس صورت میں ان عاقل و بالغ مردوں پر حد نافذ نہیں کی جائے گی جنہوں نے ارتکاب نہیں کیا اور اگر عورت نے ارتکاب کیا ہو تو ان مردوں پر حد نافذ کی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس فرق کا وجہ یہ ہے کہ عورت پر رہزنی کی حد کے واجب نہ ہو سکنے کی وجہ اس کی عدم اہلیت نہیں کیونکہ وہ اہل تکلیف و مکلف لوگوں میں سے ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ مرتکب ہونے پر اس کا تعلق سب حدود سے ہے (یعنی وہ کسی بھی موجب حد جرم کا ارتکاب کرے اس پر حد لگو ہوتی ہے)، بلکہ اس کی وجہ اس کی طرف سے عام طور پر عدم محاربت (نہ لڑ سکتا) یا محاربت کی کمی ہے اور یہ چیز مردوں میں نہیں پائی جاتی اس لیے ان پر حد کے واجب ہونے میں کوئی مانع نہیں۔ نابالغ پر حد کے واجب نہ ہو سکنے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں وجوب حد کی اہلیت معدوم ہے کیونکہ وہ اہل ایجاب ان لوگوں میں سے جن پر حدود واجب ہوتی ہیں (میں سے نہیں ہے) اسی لیے اس پر کوئی بھی حد واجب نہیں ہوتی، سو جب اس پر حد واجب نہیں ہوگی، حالانکہ اصل وہ ہے تو حالہ نابالغ لوگوں پر بھی واجب نہیں ہوگی طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ وجوب حد کا سبب ایک ہے اور وہ ہے رہزنی جس کا ارتکاب ان لوگوں نے بھی کیا ہے جن پر حد واجب ہوتی ہے اور انہوں نے بھی جن پر حد واجب نہیں ہوتی لہذا سرے سے حد واجب ہی نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے ان میں کوئی نابالغ یا فاجر عقل ہو، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک حریت کا تعلق ہے تو وہ شرط نہیں ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد: اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَادِّثُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ دَنِيْعُوْنَ فِي الدَّرَجٰتِ ذٰلِكَ اَلَّذِيْنَ كَانُوْا فَعَلُوْا ۚ لَیْسَ لَہُمْ فِيْہَا حِسَابٌ ۙ اِلَّا الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا ۚ اُولٰٓئِكَ اَلَّذِيْنَ لَہُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ ۙ (سورہ نساء، ۹۴)۔

اور ملک میں فساد پھیلائیں۔ عام ہے اور اس میں آزاد اور غلام میں کوئی تمیز نہیں کی گئی، نیز اس لیے کہ اس حد کارکن یعنی ربہ زنی غلام سے بھی ویسے ہی تحقق ہو جاتا ہے جیسے آزاد سے چنانچہ اس کا حکم (یعنی سزا) بھی اس پر اسی طرح عائد ہوگا جس طرح آزاد پر ہوتا ہے۔ یہی صورت اسلام کی ہے (کہ یہ بھی شرط نہیں) بدلیل مذکورہ، واللہ تعالیٰ اعلم۔

محض مقطوع علیہ سے متعلق شرطیں :- جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو صرف مقطوع علیہ (یعنی جس پر ربہ زنی کا جرم واقع ہوا) سے متعلق ہیں تو یہ دو قسم کی ہیں، ایک تو یہ ہے کہ وہ مسلمان یا ذمی ہو چنانچہ اگر وہ مستامن عربی ہو تو ربہ زنی پر حد عائد نہیں ہوگی کیونکہ مستامن عربی کا مال مطلقاً معصوم نہیں ہے جب کہ اس کی عصمت (حرمت) میں عدم عصمت کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ وہ دارالحرب کے لوگوں میں سے ہے اور امان کے عارضی ہونے کی وجہ سے اس کے مال کو جو عصمت حاصل ہوئی ہے وہ اس وقت تک کے لیے ہے جب تک وہ دارالحرب کو لوٹ نہیں جاتا، لہذا اس کی عصمت میں مباح ہونے کا شبہ پایا جاتا ہے چنانچہ اس پر ربہ زنی کے جرم کے واقع ہونے سے حد عائد نہیں ہوگی، جیسے اس کے مال کو چوری کرنے سے حد عائد نہیں ہوتی۔ ذمی کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ذمہ کے عند (ذمی بننے) سے اس کے مال کو دائمی عصمت حاصل ہو جاتی ہے اس کا مال ربہ زنی کے ذریعے اخذ کرنے سے حد عائد ہوگی جیسے اس کا مال چوری کرنے سے حد سرقہ عائد ہو جاتی ہے۔ دوسری بشرط یہ ہے کہ مقطوع علیہ کا مال پر قبضہ صحیح ہو اس طور پر کہ وہ ملکیت کا قبضہ ہو یا قبضہ امانت یا قبضہ ضمان اور اگر اس کا قبضہ صحیح نہیں جیسے چور کا (مال مسروق پر) قبضہ ہوتا ہے تو ربہ زنی پر حد عائد نہیں ہوگی جیسے چور پر حد عائد نہیں ہوتی، جیسا کہ قانون سرقہ کے باب میں بیان کیا جا چکا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ربہ زنی اور مقطوع علیہ دونوں سے متعلقہ شرط :- ربہ زنی اور مقطوع علیہ (جس پر ربہ زنی واقع ہوئی) دونوں میں کوئی ایسا شخص نہ ہو جو ان لوگوں میں سے کسی کا ذرعم محرم (نسبی محرم) ہو جس پر ربہ زنی کا جرم واقع ہوا ہے اور اگر ایسا کوئی شخص ہو تو حد عائد نہیں ہوگی کیونکہ ان دونوں کے بائیں مال اور حرز کے ضمن میں بے تکلفی پائی جاتی ہے کیونکہ عام طور پر ان کے درمیان مال لینے کی اجازت پائی جاتی ہے چنانچہ اس نے ایسا مال اخذ کیا ہے جس کو اس کے گھر میں قائم حرز بھی اس سے محفوظ نہیں رکھتی اور سفر میں بھی کوئی غلبہ جاری نہیں ہے (جو اس کے مال کو اس ربہ زنی ذرعم محرم سے محفوظ رکھے) چنانچہ اس سے دوسرے اجنبی ربہ زنیوں کے حق میں بھی شبہ پیدا ہو گیا کیونکہ سب (پر وجوب حد) کا سبب تو ایک ہی ہے اور وہ ہے ربہ زنی جصاص رجلا لہ کہا کرتے تھے کہ کتاب کا جواب اس بات پر معمول ہے کہ مال ماخوذ ربہ زنی کا شکار ہونے والوں (مقطوع علیہ) کے درمیان مشترک ہو اور ربہ زنیوں میں سے کوئی شخص مقطوع علیہ میں سے کسی کا ذرعم محرم ہو اور مقطوع علیہ میں سے ہر ایک کا مال الگ الگ ہو اس صورت میں ذرعم محرم کے سوا باقی سب ربہ زنیوں پر حد واجب ہوگی لیکن کتاب کا جواب اس تفصیل سے خالی ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ربہ زنی سے حاصل کردہ مال سے متعلق شرطیں :- جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو مقطوع علیہ (یعنی ربہ زنی سے حاصل کردہ مال) سے متعلق ہیں تو وہ دو ہیں، جن کا

ذکر انوار سرقہ کے باب میں کیا جا چکا ہے یعنی یہ کہ مال ماخوذ قیمتی (متقوم Valuable) اور معصوم (حرام، بمقابلہ مباح) ہو، اس میں کسی کو نہ تو اخذ کرنے کا حق حاصل ہو، نہ اسے لیے لینے کی کوئی تاویل Exc use ہو اور نہ ہی لینے کے لئے شک کا سہارا ہو۔ وہ اکیسٹ ہو، اس میں ربہ زنی کی ملکیت نہ ہونہ ہی ملکیت کی کوئی تاویل یا شبہ ناک ہو، نگمان کے ذریعے حرز مطلق میں ہو اور حرز میں شبہ عدم نہ پایا جائے، دس درہم یا اتنی مالیت کا کمال نصاب ہو چنانچہ اگر مال ماخوذ تقسیم کرنے سے ہر ربہ زنی

کے حصے میں دس درہم نہ آئیں تو ان میں سے کسی پر حد عائد نہیں ہوگی۔ ہم ان شرائط کے دلائل اور ان سے مستنبط ہونے والے مسائل قانون سرقہ کے باب میں بیان کر چکے ہیں حسین بن زیاد نے رہزنی کے لیے بیس درہم یا زائد کے نصاب کو شرط بتایا ہے اور عیسیٰ بن زیاد نے کہا ہے کہ اگر رہزن قتل کریں تو قتل کو دیے جائیں خواہ ہر ایک کے حصے میں مال ماخوذ میں سے دس درہم سے کم مال آئے۔ حسنؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ شریعت نے چوری کا نصاب دس درہم مقرر کیا ہے جبکہ یہ صرت ایک طرف کے قطع کا موجب ہوتی ہے اور رہزنی کی پاداش میں دواطراف کا قطع ہوتا ہے لہذا نصاب دو گنا یعنی بیس درہم ہونا شرط ہے۔ عیسیٰؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس امر پر ہمارا اجماع ہے کہ اگر رہزن قتل کر دیں اور سرے سے کوئی مال اخذ ہی نہ کریں تو انہیں قتل کیا جائے گا اور اگر وہ کچھ مال بھی اخذ کر لیں خواہ وہ قلیل ہی ہو تو بدرجہ اولیٰ قتل کیے جانے چاہئیں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں قسموں میں فرق ہے، وہ اس طرح کہ اگر وہ قتل کر دیں اور مال قطعاً اخذ نہ کریں تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ ان کا مقصد قتل تھا نہ کہ مال اور قتل بنفسہ ایک مکمل جرم ہے چنانچہ اس کی پاداش بھی ایک مکمل سزا ہونی چاہیے اور وہ ہے قتل اور اگر وہ مال اخذ کریں اور قتل بھی کریں تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ان کا مقصد مال ہے اور انہوں نے قتل تو اس لیے کیا تاکہ مال اخذ کرنے پر قادر ہو سکیں اور مال اخذ نہ کرنا ایک مکمل جرم نہیں ہے جب تک کہ مال ماخوذ بقدر سے نصاب نہ ہو جیسا کہ سرقہ کے ضمن میں ہوتا ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

جائے وقوع سے متعلق شرطیں جہاں تک جائے وقوعہ (المقووع فیہ) سے متعلق شرطوں کا تعلق ہے، تو یہ دو ہیں، ایک شرط یہ ہے کہ رہزنی کی واردات دارالاسلام میں ہوئی ہو، چنانچہ اگر یہ واردات دارالحرب میں ہو تو حد عائد نہیں ہوگی کیونکہ نفاذ حد کی ولایت (اختیار، اتھارٹی) امام کو حاصل ہے اور دارالحرب میں کوئی ولایت حاصل نہیں لہذا وہ اس صورت میں اقامت حد پر قادر نہیں ہو سکتا، چنانچہ حد کا سبب رہزنی اپنے وجود کے وقت وجوب حد کا سبب نہیں بنا جس کی وجہ یہ ہے کہ امام کو ولایت حاصل نہیں، اس لیے وہ اسے دارالاسلام میں نافذ نہیں کرے گا۔ (یعنی دارالحرب میں ہونے والے جرم کی سزا دارالاسلام میں نہیں دی جاسکتی)۔ دوسری شرط یہ ہے کہ رہزنی کی واردات شہر سے باہر ہو اور اگر یہ شہر میں ہو تو اس سے حد واجب نہیں ہوگی، خواہ یہ واردات دن کے وقت ہوئی ہو یا رات کے وقت، اور چاہے ہتھیاروں کے ساتھ کی گئی ہو یا ہتھیاروں کے سوا کسی اور چیز کے ذریعے، یہ استحسان ہے اور یہ طرفین کی رائے ہے جبکہ قیاس کی رو سے حد واجب ہوگی اور یہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ وجوب حد کا سبب یعنی رہزنی، مستحق ہو گیا لہذا حد واجب ہوگی، بالکل اسی طرح کہ جب یہ واردات شہر کے سوا کسی اور جگہ ہوئی ہو۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ رہزنی یعنی راہ کاٹنے کو رستہ کا انقطاع لازم ہے اور رستہ کا انقطاع شہروں اور بستوں کے مابین نہیں ہوتا کیونکہ ایسی جگہوں میں (راہگیروں کا گزرنا عام طور پر روکتا نہیں ہے بلکہ گزرتے ہی رہتے ہیں) لہذا (وجوب حد کا) سبب نہیں پایا گیا۔ کہا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اس مسئلے کا یہ جواب تو اپنے اس شاگرد کے بناء پر دیا تھا جو انہیں اپنے زمانے میں حاصل ہوا کیونکہ تب شہروں کے لوگ ہتھیار اپنے ساتھ اٹھائے رکھتے تھے لہذا رہزن شہر کے اندرون پر غلبہ نہیں پاسکتے تھے اور اب لوگوں نے اس عادت کو ترک کر دیا ہے اس لیے رہزنیوں کے لیے راہگیروں پر غلبہ پانا ممکن ہے، لہذا ان پر حد جاری کی جائے گی۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہؒ نے اس رہزن کے بارے میں جس نے کوفہ اور حیرہ کے درمیان رہزنی کی تھی یہ کہا تھا کہ اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ ان کے زمانے میں اس جائے وقوعہ تک مد پہنچ سکتی تھی اس لیے کہ وہ جگہ شہر

سے متصل تھی جبکہ اب یہ جگہ بیابان سے ملی ہوئی ہے چنانچہ مددگار مدد کو نہیں پہنچ سکتا لہذا رہزنی مستحق ہو جاتی ہے تیسری شرط یہ ہے کہ ان کے اور شہر کے درمیان سفر کی مسافت ہو اور اگر یہ اس سے کمتر ہو تو وہ رہزنی نہیں قرار پائیں گے، یہ طریق کے قول کے مطابق ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے قول کی رو سے سفر کی مسافت شرط نہیں ہے اور وہ رہزنی قرار پائیں گے، جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں، چنانچہ ان پر حد لاگو ہوگی۔

شہر کے اندر رہزنی کا مسئلہ امام ابو یوسفؒ سے شہر کے اندر رہزنی کی واردات کرنے والوں کی بابت روایت ہے کہ اگر وہ دن کے وقت ہتھیاروں کے ساتھ قتل کریں تو ان پر حد عائد ہوگی اور اگر وہ اپنی لکڑیوں کے ساتھ خروج کریں تو ان پر حد قائم نہیں کی جائے گی کیونکہ ہتھیاروں سے وار کرنے میں دیر نہیں لگتی لہذا مددگار فوراً مدد کو نہیں پہنچ سکتے جبکہ لکڑی سے وار کرنے میں دیر لگتی ہے اس لیے (دار سے پہلے) مددگار مدد کو پہنچ سکتے ہیں۔ اور اگر وہ رات کے وقت ہتھیاروں یا لکڑیوں سے قتل کریں تو ان پر حد نافذ کی جائے گی کیونکہ رات کے وقت مددگار شاذ و نادر ہی مدد کو پہنچ پاتے ہیں اس لیے رات کے وقت ہتھیار اور غیر ہتھیار دونوں برابر ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

دفاع میں رہزنی کو قتل کرنے کا مسئلہ اگر کوئی شخص کسی آدمی پر دن کے وقت یا رات کو شہر میں یا شہر سے باہر کسی جگہ کوئی ہتھیار (طاوارخ وغیرہ) اٹھالے اور اس غلہ آور شخص کو مشہور علیہ (جس کے اوپر ہتھیار سوتا تھا) عداقت کر دے تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی اور اگر وہ شخص اس پر رات کے وقت شہر سے باہر یا شہر میں لاکھٹی تان لے تو اس صورت میں بھی حکم ہوگا (یعنی اگر مشہور علیہ اسے قتل کر دے تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی) اور اگر وہ دن کے وقت شہر میں لاکھٹی تان لے اور مشہور علیہ اسے قتل کر دے تو اسے اس کے قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ اس ضمن میں اصول یہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی انسان کے قتل کا قصد کرے تو اس سے قصد کر نیوالے کا خون مباح نہیں ہو جاتا البتہ یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو مشہور علیہ (جس پر کوئی ہتھیار وعیزہ سوتا جائے) بغیر قتل کے اپنا دفاع کر سکتا ہے تو قتل اس کے لیے مباح نہیں ہوگا اور اگر وہ قتل کے بغیر اپنا دفاع نہ کر سکتا ہو تو اس کے لیے اس کو قتل کرنا مباح ہوگا کیونکہ یہ دفاع (Self Defence) کے لیے ضروری ہے، سو اگر تو اس شخص نے اس انسان چھ تلوار سوتی پھر تو اس انسان کے لیے مباح ہے کہ وہ اس شخص کو قتل کر دے کیونکہ وہ اسے قتل کے بغیر اپنا دفاع نہیں کر سکتا، آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ انسان لوگوں کو اپنی مدد کے لیے پکارے تو وہ شخص اسے مدد پہنچنے سے قبل ہی قتل کر دے گا کیونکہ یہ ہتھیار ویر نہ لگائے گا (یعنی اس ہتھیار سے وہ فوراً وار کر سکتا ہے اور اس قاتلانہ حملے سے وہ انسان بچ نہیں سکتا) چنانچہ اس شخص کا قتل ایک دفاعی ضرورت ہے، لہذا اس کا قتل مباح ہوگا، اس لیے اگر وہ انسان اس شخص کو قتل کر دے تو گویا اس نے ایسے شخص کو قتل کیا جس کا خون مباح ہے، لہذا اس پر کچھ عائد نہیں ہوگا (نہ قصاص نہ دیت) اسی طرح اگر وہ شخص اس پر رات کے وقت لاکھٹی تان لے (تو اس کا قتل مباح ہوگا) کیونکہ رات کے وقت عام طور پر مدد نہیں پہنچ پاتی خواہ یہ واقعہ بیابان میں پیش آئے یا شہر میں، اور اگر وہ دن کے وقت اور شہر میں لاکھٹی تان لے تو اس کا قتل مباح نہیں ہوگا کیونکہ وہ لوگوں کو مدد کے لیے پکار کر اس کے شر سے اپنے آپ کو بچا سکتا ہے البتہ اگر بیابان میں وہ لاکھٹی تان لے تو اس کا قتل مباح ہے اس لیے کہ وہ وہاں مدد طلب نہیں کر سکتا چنانچہ وہ اس کے شر سے اپنے آپ کو نہیں بچا سکتا۔ لہذا اس کے لیے اس کا قتل مباح ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر ایک شخص کسی انسان کو کسی ایسی چیز کے ساتھ قتل کرنے کا قصد کرے کہ اگر وہ اسے اس

چیز سے قتل کر ڈالے تو اس پر قصاص واجب ہوتا ہو اور اس شخص کو وہ انسان قتل کر دے (دفاع ذات کے طور پر) تو اس پر کوئی قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس شخص کا قتل اس انسان کے لیے مباح ہے اس لیے کہ اگر اس کا قتل اس کے لیے مباح نہ کیا جائے تو وہ شخص جو اسے قتل کرنے کا قصد کر رہا ہے اسے قتل کر ڈالے گا اور پھر خود ہی قصاص میں قتل کر دیا جائے گا اور اس طرح دو انسانی جانیں تلف ہو جائیں گی اور اگر اس شخص کا قتل اس کے لیے مباح کر دیا جائے تو اس طرح صرف ایک انسانی جان ضائع ہوگی اور یہ کمتر نقصان ہے۔ اور اگر وہ شخص اس انسان کو کسی ایسی چیز سے قتل کرنے کا قصد کرے کہ اگر وہ اسے اس چیز کے ذریعے فی الواقع قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا ہو تو اس انسان کے لیے اس شخص کو قتل کرنا جائز نہیں ہے اور اگر وہ اسے قتل کر دے تو پھر قصاص میں خود قاتل بھی قتل کر دیا جائے گا کیونکہ اس صورت میں قتل کا قصد کرنے والے شخص کے قتل کو مباح نہ کرنے میں کسی انسانی جان کا اٹلاف نہیں ہے لہذا اس کا قتل مباح نہیں ہے پھر اگر اس نے اسے قتل کیا تو گویا ایک ایسے شخص کو قتل کیا جس کا خون ابدی حرمت کا حامل تھا چنانچہ اس پر قصاص واجب ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

عدالت میں ثبوت جہاں تک رہزنی کے جرم کے عدالت میں ثابت ہونے کا تعلق ہے تو یہ صحیح نالاش کے بعد شہادت یا اقرار کے ذریعے ثابت ہوگا اور قاضی کے ذاتی علم کی بنیاد پر یہ ثابت نہ ہوگا جیسا کہ ہم قانون سرقہ کے باب میں بیان کر چکے ہیں۔

رہزنی کا حکم جہاں تک رہزنی کے حکم کا تعلق ہے تو یہ دو ہیں، ایک کا تعلق نفس و جان سے ہے اور دوسرے کا مال سے؛ جس حکم کا تعلق نفس سے ہے وہ حد کا واجب ہونا ہے۔ اس حکم کی بابت گفتگو درج ذیل موضوعات کے تحت کی جائے گی:- (۱) اس حکم کی اصل؛ (۲) اس حکم کی صفات؛ (۳) اس کے نفاذ کی جگہ؛ (۴) اس کو نافذ کرنے کا مجاز کون ہے؛ (۵) حد واجب ہونے کے بعد کن اسباب کی بنا پر ساقط ہو جاتی ہے؛ (۶) واجب ہونے کے بعد یا کسی رکاوٹ کے سبب ثابت نہ ہونے کی صورت میں حد کے ساقط ہونے کا حکم۔

نفس و جان متعلق حکم کی اصل جہاں تک نفس سے متعلق حکم کی اصل کا تعلق ہے تو اس کا جاننا بغیر اس کے ممکن نہیں کہ پہلے رہزنی کی قسمیں معلوم کر لی جائیں کیونکہ رہزنی کی مختلف اقسام ہیں

اور ہر قسم کے لیے مختلف حکم ہے۔ چنانچہ ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ رہزنی کی چار قسمیں ہیں، (۱) رہزنی کی واردات میں صرف مال اخذ کیا گیا ہو یعنی چھینا گیا ہو اور اس کے سوا اور کچھ نہ کیا گیا ہو؛ (۲) صرف قتل کیا گیا ہو اور اس کے سوا اور کچھ نہ کیا گیا ہو؛ (۳) مال بھی چھینا گیا ہو اور قتل بھی کیا گیا ہو؛ (۴) نہ تو مال اخذ کیا گیا ہو اور نہ ہی قتل کیا گیا ہو، بلکہ صرف ڈرا یا دھمکا یا گیا ہو۔ جس نے صرف مال اخذ کیا ہو اور قتل نہ کیا ہو تو مخالف طرف سے اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے جائیں گے اور اگر صرف قتل کیا ہو اور مال اخذ نہ کیا ہو تو اسے قتل کیا جائے گا، اور اگر مال اخذ کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو تو اس کی بابت امام ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ انام (حکمران) کو اختیار (Choice) حاصل ہے کہ اگر چاہے تو پہلے (مخالف طرف سے) اس کے ہاتھ پاؤں کاٹ لے پھر اسے قتل کر دے یا سولی پر لٹکا دے اور اگر چاہے تو ہاتھ پاؤں نہ کاٹے بلکہ صرف اسے قتل کر دے یا سولی پر لٹکا دے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک سزائے قطع اور قتل کو جمع کرنے کی تفصیل یہ ہے کہ امام اسے سزائے قطع دے اور جہاں سے قطع کیا گیا ہو اس جگہ کو داغے نہیں (خون بند کرنے کے لیے) بلکہ اسی حالت پر چھوڑ دے تا آنکہ وہ مرجھائے۔ صاحبین کے نزدیک اسے قتل کیا جائے گا لیکن اسے سزائے قطع نہیں دی جائے گی۔ جس نے صرف خوفزدہ کیا

ہو اور نہ تو مال اخذ کیا ہو اور نہ قتل کیا ہو اسے جلا وطنی کی سزا دی جائے گی امام مالکؒ کا کہنا ہے کہ رہزن کی بابت (امام کو
 مذکورہ سزاؤں میں اختیار (choice) حاصل ہے اور ان کی دلیل یا ارشاد باری تعالیٰ ہے: اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِي يَنْ
 يُخَادِبُكَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يَقْتُلُوا أَوْ يَصْلُبُوا أَوْ يَبْقَطُوا يَدِيَهُمْ
 وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ، یعنی بے شک جو لوگ اللہ اور اس کے رسول کے خلاف لڑائی کرتے
 ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے ہیں ان کی سزا یہ ہے کہ انہیں قتل کر دیا جائے، یا سولی دیدی جائے یا مخالفت طرف سے
 ان کے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے جائیں یا انہیں ملک سے باہر نکال دیا جائے۔ امام مالکؒ نے آیت کے ظاہری معنی سے
 استدلال کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں سزاؤں کا ذکر ہر دو سزائے درمیان حرف ترمید (یا) کے ساتھ کیا
 ہے اور اختیار (choice) کے لیے ہوتا ہے جیسے قسم کے کفار سے اور حالت احرام میں شکار کی سزا کے کفار سے کی صورت
 میں ہے۔ لہذا اس حرف (أو) کی حقیقت (یعنی معنی) اختیار پر عمل کرنا واجب ہے جب تک کہ حقیقی معنی کے غیر پر کوئی
 دلیل قائم نہ ہو جائے۔ ہمارا (احناف کا) استدلال یہ ہے کہ ہر مطلق محارب (یعنی بلا تخصیص ہر رہزن) کی بابت آیت مذکورہ
 کا معنی تجزیر مراد نہیں لیا جاسکتا کیونکہ سزا بقدر جرم ہوا کرتی ہے، جرم زیادہ ہو تو سزا بھی زیادہ ہو جاتی ہے اور اگر جرم کم
 ہو تو سزا بھی تھوڑی ہو جاتی ہے، یہی عقل اور نقل کا تقاضا ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٍ
 مِثْلُهَا، یعنی کسی برائی کا بدلہ اسی کے مانند برائی ہونا چاہیے، لہذا تھوڑے جرم کے لیے جرم کامل والی سزا کا اختیار ہے
 دنیا خلاف شریعت ہے۔ اس کی تائید اس امر سے بھی ہوتی ہے کہ اس بات پر امت کا اجماع ہے کہ اگر رہزن اخذ مال
 کے ساتھ ساتھ قتل بھی کریں تو انہیں محض جلا وطنی کی سزا نہیں دی جائے گی حالانکہ آیت کے ظاہری معنی کا تقاضا تو یہ
 ہے کہ چاروں سزاؤں میں تجزیر ہو۔ یہ دلیل ہے اس بات کی کہ آیت کے ظاہری معنی تجزیر پر عمل کرنا ممکن نہیں۔ علاوہ ازیں،
 حرف تجزیر (أو) متاویض کے ذریعے صورتی طور پر مختلف احکام کے درمیان وارد ہونے والی تجزیر کو اس کے ظاہری معنی
 (تجزیر) پر اس وقت محمول کیا جاتا ہے جب (ان احکام کا) سبب وجوب ایک ہو جیسے قسم کے کفار سے اور حالت احرام
 میں شکار کرنے کی سزا کے کفار سے ہیں اور اگر وہ (سبب وجوب) مختلف ہو تو اس صورت میں (حرف تجزیر) ہر سبب
 کے لیے علیحدہ حکم بیان کرنے کا کام دیتا ہے جیسے اس ارشاد باری تعالیٰ میں ہے کہ قُلْنَا يَا ذَا الْقُرْآنِ اِنَّمَا اَنْتَ
 نَذِيرٌ وَ اِنَّمَا اَنْتَ تَتَّخِذُ فِيهِمْ حُسْنًا، یعنی اے دو القارئین چاہے تو ان کو سزا دے اور چاہے تو ان کے ساتھ نیک
 برتاؤ کر۔ اس میں (حرف تجزیر) (اما) دو مذکورہ باتوں کے درمیان تجزیر کے لیے نہیں بلکہ ہر سبب کے لیے علیحدہ حکم بیان کرنے کے
 لیے ہے کیونکہ سبب وجوب مختلف ہے۔ اس کی تائید یہ ہے کہ یا تو انہیں سزا دے جنہوں نے ظلم کیا یا ایمان لانے والوں اور
 نیک کام کرنے والوں سے نیک سلوک کرو۔ کیا آپ اس ارشاد باری تعالیٰ پر غور نہیں کرتے کہ: اَمَّا مَنْ ظَلَمَ
 فَسَوْفَ نُعَذِّبُهُ اَلَا يَعْنِي ادْرَسَ ظَلَمَ کیا تو اسے ہم عذریب عذاب دیں گے اور اَمَّا مَنْ اٰمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا
 فَلَهُ حَبْرَآءٌ الْحُسْنٰی اور جو ایمان لایا اور نیک اعمال کیے تو اسے اچھا بدلہ ملے گا۔ رہزنی اپنی صفات کے اعتبار سے کئی
 انواع کی ہوتی ہے اگرچہ بحیثیت ذات کے وہ ایک ہی ہے چنانچہ کبھی تو محض مال اخذ کرنے سے ہوتی ہے اور کبھی محض قتل کرنے سے اور کبھی
 یہ دونوں (جرم) اکٹھے ہو جاتے ہیں اور کبھی صرف راہ روکنے سے ہوتی ہے۔ لہذا حکم کے، وجوب کا سبب مختلف ہے اس لیے اسے
 (آیت مذکورہ میں) دار و حرف تجزیر (أو) تجزیر پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ (رہزنی کی) ہر نوع کے حکم کے بیان پر محمول کیا جائے
 گا۔ یا پھر (یوں سمجھ لیجئے کہ) اس معنی کا بھی احتمال ہے اور اس معنی کا بھی جو تم (یعنی مالکیہ) نے ذکر کیا ہے لہذا (دوسرے معنی کے)

ختمال کے ہوتے ہوئے (مالکیہ کی تاویل) حجت نہیں بن سکتی۔ اس صورت میں (جبکہ یہ تاویل حجت نہیں بن سکتی) آیت شریفہ کا ظاہری معنی تخییر صرف مطلق محاربین کے بارے میں مراد لیا جائے گا چنانچہ یا تو اسے (احکام کی) ترتیب پر محمول کیا جائے گا اور ہر حکم مذکور میں رہزنی کی انواع میں سے ایک نوع مضمحل (implied) سمجھی جائے گی اور یوں سمجھا جائے گا کہ جیسے اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے یوں ارشاد فرمایا ہو، ان لوگوں کی سزا جو اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے پھرتے ہیں یہ ہے کہ انہیں قتل کر دیا جائے یا صلیب دے دی جائے اگر انہوں نے مال اخذ کیا اور قتل کیا ہو یا مخالف طرفوں سے ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹ دیے جائیں اگر انہوں نے صرف مال اخذ کیا ہو یا بلا وطن کر دیے جائیں اگر انہوں نے صرف خوف و ہراس پھیلا یا ہو سیدنا جبریل علیہ الصلوٰۃ والسلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس موقع پر پوچھی ذکر کیا تھا جب ابو بردہ رضی اللہ عنہ نے اپنے ساتھیوں کے ساتھ مل کر ان لوگوں سے رہزنی کی تھی جو مشرف بہ اسلام ہونے کے ارادے سے آئے تھے۔ (جبریل نے فرمایا تھا) کہ جس نے قتل کیا ہو اسے قتل کر دیا جائے اور جس نے مال اخذ کیا ہو لیکن قتل نہ کیا ہو اس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں مخالف طرف سے کاٹ دیے جائیں اور جس نے قتل کیا ہو اور مال بھی اخذ کیا ہو اسے صلیب دے دی جائے اور جو شخص مسلمان ہو کر آئے اسلام اپنے ماقبل مشرک کو مٹا دیتا ہے (یعنی اسلام لانے سے پہلے کے مشرک کا کوئی محاسبہ نہیں ہوگا)۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اور ابراہیم الخفیی نے اسی تاویل کو اختیار کیا ہے۔ یا پھر تین منزاؤں کے درمیان ظاہری معنی تخییر پر عمل کیا جائے گا لیکن ایک خاص محارب کے بارے میں اور اس سے مراد وہ محارب ہے جس نے مال اخذ کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو۔ چنانچہ اس طریقے سے ظاہری معنی تخییر پر عمل کرنا آیت کے ظاہری معنی کے مقابلے میں قریب تر ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے قتل اور رہزنی کو ایک ساتھ ذکر فرمایا ہے، ارشاد باری تعالیٰ ہے: اِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِيْنَ يُحَادِّثُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗٓ اَنْ يَّقْتُلُوْا فِى الْاَرْضِ نَفْسًا (یعنی جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے محاربہ یعنی لڑائی کرتے ہیں اور زمین میں فساد پھیلاتے پھرتے ہیں ان کی سزا یہ ہے کہ)۔ چنانچہ محاربہ سے مراد قتل ہے اور فساد فی الارض سے مراد رہزنی ہے۔ سو اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ہر دو جرم کے لیے مذکورہ منزاؤں میں سے ایک کو واجب کر دیا۔ ایسا کرنے سے حرف تخییر کے حقیقی معنی پر بھی عمل ہو جاتا ہے اور جس کی طرف جزا کی اضافت کی گئی ہے اس کی حقیقت پر بھی عمل ہو جاتا ہے اور وہ (جرم) وہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے محاربہ اور السعی فی الارض بالفساد کے ناموں سے ذکر فرمایا ہے۔ لہذا (ایسا کرنا) آیت کے ظاہری معنی سے قریب تر ہے۔

حسن ابن المسیب اور مجاہد و غیر ہم رضی اللہ عنہم نے اسی تاویل کو اختیار کیا ہے امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ نے پہلی تاویل کو اختیار کیا ہے جو کہ محارب کے بارے میں ترتیب کی تاویل ہے جب اس (محارب) نے مال اخذ کیا ہو اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ اسے صرف قتل کیا جائے گا کیونکہ سیدنا جبریل علیہ الصلوٰۃ والسلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے (یونہی) ذکر کیا تھا جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اور رہزنیوں کی حد صرف اسی نص سے معلوم ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ اخذ مال اور قتل ایک ہی جرم ہے اور وہ ہے رہزنی لہذا اس کی سزا بھی ایک ہی ہونی چاہیے جب کہ قتل اور قطع دو سزائیں ہیں کیونکہ اگر یہ دو الگ الگ جرم ہوں تو ان میں سے ہر ایک کیلئے جداگانہ طور پر ایک سزا کا ہونا لازم ہے جو اللہ تعالیٰ کے حق کے طور پر ہوگی لیکن اگر یہ دونوں جرم اکٹھے ہو جائیں تو قطع جان سے کمتر سزا تلف جان میں داخل ہو جائے گی جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب چور محالمت احسان مرتکب نہ ہو یا جب کوئی شخص غیر محسن ہونے کی حالت میں زنا کرے پھر محسن ہو کر بھی زنا کا ارتکاب کرے تو اسے سوائے سنگساری کے اور کوئی سزا نہیں دی جاتی۔ یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہوگی نیز یہ کہ سزائے قطع دینے کا قتل کے ساتھ ساتھ کوئی فائدہ بھی نہیں ہے کیونکہ حد کا مقصود یعنی زجر

(روکنا، باز رکھنا) اور غیر مقصود یعنی تکفیر (گناہ دھونا) محض قتل سے ہی حاصل ہو جاتے ہیں چنانچہ سزائے قطع دینے کا کوئی فائدہ نہیں اس لیے مشروع بھی نہیں ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ نے دوسری تاویل کو اختیار کیا ہے جو تین سزاؤں کے درمیان تخییر ہے اس محارب کے بارے میں جس نے اخذ مال کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو اور یہ آیت کی دو تاویلوں میں سے زیادہ صحیح تاویل ہے کیونکہ جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں، اس (تاویل پر عمل کرنے) سے حرف تخییر کی حقیقت پر بھی غل ہو جاتا ہے اور جس (جرم) کی طرف سزا کی اضافت کی گئی ہے اس (جرم) کی حقیقت پر بھی، اور وہ جرم ہے محارب (لڑنا، یعنی قتل) اور السعی فی الارض بالفساد (زمین میں فساد برپا کرنے کو دوڑتے پھرنا؛ مراد ہے رہزنی) چنانچہ یہ تاویل آیت کے ظاہری مفہوم سے قریب تر ہے۔ (رہزنی کی وارطت میں) صرف مال چھین لینے کا حکم اور صرف قتل کرنے کا حکم ہمیں اس آیت شریفہ سے معلوم نہیں ہوا بلکہ ہمیں تو اس کا علم سیدنا بربیل علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث سے ہوا ہے یا کسی دوسرے ذریعے سے یا حالت اجتماع سے استدلال کرنے سے اور وہ یوں کہ جب رہزنی کی دو وارداتوں کی صورت میں ان کے دو موجدوں کو جمع کرنا (یعنی دونوں کی سزا دینا) واجب ہے تو ان دونوں جرموں کے الگ الگ ارتکاب کیے جانے پر ہر ایک (کی سزا بھی) جدا گانہ ہونی چاہیے۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ (یعنی امام ابو حنیفہؒ) آیت کریمہ کی تاویل میں ترتیب کے قائل ہیں چنانچہ وہ صلیب دیئے جانے کی سزا کو آیت شریفہ کے ظاہری معنی کی بنیاد پر واجب قرار دیتے ہیں اور سزائے قطع کو حالت انفرادہ (اکہرے جرم کے ارتکاب کی حالت) سے استدلال کرتے ہیں، وہ یوں کہ سزائے قطع تو رہزنی کی سرود وارداتوں پر عائد ہوتی ہے، تو دونوں جرموں کے اجتماع کی صورت میں سزاؤں (یعنی قطع اور صلیب) کو جمع کرنا (یعنی دونوں سزائیں دینا) بھی واجب ہے۔ یہ درست ہے کہ بعض موقعوں پر (مختلف حدود کے جمع ہو جانے کی صورت میں) کمتر (حد) کو ساقط کر دینے کی دلیل کارفرما ہوتی ہے لیکن صورت زیر بحث میں یہ دلیل کارفرما نہیں ہوتی بلکہ یہاں تو ہر ایک حد کو (یعنی قطع اور صلیب دونوں کو) واجب کرنے کی دلیل کارفرما ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس باب (یعنی رہزنی کی حد) کی بنیاد سختی (یعنی بہت سخت اور عرتناک سزا دینے کے اصول) پر قائم ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ رہزنی میں مال لینے کی پاداش میں ہاتھ کاٹنے اور پاؤں کاٹنے کی دونوں سزاؤں کو جمع کر دیا جاتا ہے جب کہ شہر میں (چوری کے ذریعے) مال لینے پر ان دونوں سزاؤں کو جمع نہیں کیا جاتا (یعنی صرف ایک عضو کاٹا جاتا ہے) ہاتھ یا بعض صورتوں میں پاؤں، اسی طرح صرف قتل کی پاداش میں صلیب پر چڑھانے کی سزا رہزنی میں ہی دی جاتی ہے، جبکہ شہر میں کسی دوسرے قتل کے جرم کی پاداش میں صلیب نہیں دی جاتی۔ لہذا اس پر قیاس کرتے ہوئے یہ جائز ٹھہرا کہ دونوع (کی رہزنی کی وارداتوں کے) ارتکاب کی صورت میں (رہزنی کی حد کے) دو موجدوں کو جمع کر دیا جائے (مثلاً ایک واردات میں مال اخذ کیا ہو اور دوسری میں قتل کیا ہو تو دونوں کی سزاؤں یعنی قطع اور صلیب دونوں کو نافذ کیا جائے)۔ یوں دو موجدوں کو جمع کرنا صرف رہزنی میں جائز ہے اور کسی موقع پر (یعنی اور کسی حد کے ضمن میں) یہ جائز نہیں ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

صلیب کی کیفیت

جہاں تک صلیب کی کیفیت کا تعلق ہے، تو امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اسے (یعنی رہزنی کو) زندہ حالت میں صلیب دی جائے پھر اس (کے پیٹ) میں نیزہ بھونک دیا جائے تاکہ وہ مرجائے، کرنی نے ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ ابو عبیدہ سے روایت ہے کہ اسے قتل کر دیا جائے اور پھر صلیب پر چڑھایا جائے۔ طحاوی رحمہ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے، کیونکہ زندہ حالت میں صلیب دینا مسئلہ کے باب سے تعلق رکھتا ہے اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مسئلہ سے منع فرمایا ہے لیکن صحیح پہلی بات (یعنی زندہ کو صلیب پر چڑھانا) ہے کیونکہ اس باب (یعنی حد رہزنی) میں صلیب دینا اس لیے مشروع ہوا ہے تاکہ سختی کے لیے سزائیں اضافہ

کیا جائے اور میت اہل عقوبت (جنہیں سزا دینا روا ہو) میں سے نہیں ہوتی نیز اس لیے کہ اگر موت کے بعد صلیب دینا جائز ہو تو پھر یہ بھی یقیناً جائز ہونا چاہیے کہ مرنے کے بعد مخالفت جانب سے ہاتھ پاؤں کاٹ دیے جائیں اور یہ بعید ہے، تو اسی طرح یہ بھی بعید ہے (کہ قتل کرنے کے بعد صلیب پر لٹکایا جائے)۔ حدیث میں مثلہ ہے مراد بعض اعضاء کو کاٹنا ہے، امام محمد رحمہ اللہ کا یہی قول ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ جب امام اسے (یعنی رہزن کو) صلیب پر لٹکا دے تو اسے تین دن کے لیے (اسی حالت پر) چھوڑ دے تاکہ لوگوں کو عبرت ہو، اس کے بعد اس کے ورثاء کو لاش لے جانے کی اجازت دیدی جائے کیونکہ تین دنوں کے بعد لاش بگڑ جاتی ہے اور لوگوں کو اس (یعنی اس کی بدبو سے) نقصان پہنچ سکتا ہے۔

جلاد وطنی کا حکم جہاں تک اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس فرمان میں کہ اَوْ يُنْفَوْنَ مِنَ الدِّينِ (یعنی یا انہیں جلا وطن کر دیا جائے) نفی (یعنی جلا وطنی کے ذکر) کا تعلق ہے تو اس بارے میں اہل تاویل کی مختلف رائیں ہیں ان میں سے بعض کا قول ہے کہ اس سے مراد ہے کہ دُفِنُوا مِنَ الدِّينِ (یعنی اور انہیں زمین سے جلا وطن کر دیا جائے) یعنی آویزاں سے محروم کر دیا جائے (باقی رہ گیا)۔ یعنی اور اس کا معنی یہ ہے کہ قتل کر کے اور صلیب پر لٹکا کے انہیں زمین سے جلا وطن کر دیا جائے کیونکہ روئے زمین سے حقیقی جلا وطنی یہی ہے۔ یہ تاویل ان لوگوں کے قول پر مبنی ہے جنہوں نے اس آیت شریفہ کو اس محارب کے لیے مراد ٹھہرایا ہے جس نے مل لوٹا ہو۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام (حاکم) کو ان تین سزائوں میں تیسرے حاصل ہے اور نفی (جلا وطنی) تیسرے کے معاملے میں ان تین سزائوں سے علیحدہ نہیں ہے کیونکہ جلا وطنی تو قتل سے بھی حاصل ہو جاتی ہے اور صلیب دینے سے بھی۔ اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ نفی (جلا وطنی) کو تیسرے کے معاملے میں ان تین سزائوں کے ساتھ شریک ٹھہرایا جائے کیونکہ جلا وطنی قتل کے مقابل تو نہیں ہو سکتی اس لیے کہ جلا وطنی کی سزا قتل کی بہ نسبت بہت ہی کمتر ہے۔ نفی کے بارے میں ایک قول یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ مجرم کو دھکیلنے چلے جائیں تاکہ وہ دارالاسلام سے باہر نکل جائے (یعنی مسلمانوں کے ملک سے باہر نکل کر دشمنوں کے ملک یعنی دارالحرب میں داخل ہو جائے) یہ حسن کا قول ہے۔ ابراہیم النخعی رحمہ اللہ سے ایک روایت میں یہ کہا گیا ہے کہ اس کی نفی سے مراد اس کی طلبی (اور پھر شہر بدری) ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ ہر شہر میں اس کی طلبی کی جائے (یعنی اسے تمام شہروں سے شہر بدر کر دیا جائے)۔ یہ دونوں قول ہی غلط ہیں کیونکہ اگر اسے (یعنی رہزن کو) اس شہر میں طلب کر کے وہاں سے شہر بدر کر دیا جائے جہاں اس نے رہزنی کی واردات کی تھی تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اب وہ دوسرے شہر میں جا کر ضرر رسانی کرے اور اگر مسلمانوں کے ملک کے تمام شہروں سے شہر بدر کر دیا جائے تو لامحالہ وہ دارالحرب میں داخل ہو جائے گا اور ایسا کرنا اسے کفر کے منہ میں دھکیلے اور اپنے خلاف برسرِ پیکار کرنے کے مترادف ہے اور یہ جائز نہیں۔ نخعی رحمہ اللہ سے دوسری روایت میں یہ قول ملتا ہے کہ (نفی سے مراد یہ ہے کہ) اسے قید میں ڈال دیا جائے تاکہ وہ توبہ کرے۔ ایسا کرنے سے روئے زمین سے جلا وطنی بھی ہو جاتی ہے، سوائے اس جگہ کے کہ جہاں وہ قید ہے، اور اس کی زندگی بھی برقرار رہتی ہے۔ اس قسم کے اقدام کو عرف عام میں روئے زمین سے جلا وطنی اور دنیا سے خروج کا نام دیا جاتا ہے، جیسے کسی قیدی شاعر کے ان شعروں میں کیا گیا ہے، ترجمہ ہم دنیا سے باہر نکل گئے درآئیں ہم دنیا کے رہنے والوں میں سے ہیں، تو نہ تو ہم دنیا کے زندہ لوگوں میں سے ہیں اور نہ ہی مردوں میں سے۔

خبیب ایک دن کسی ضرورت سے جیلر ہمارے پاس آیا تو ہمیں تعجب ہوا اور ہم نے کہا کہ یہ دنیا سے آیا ہے!

رہزنی کے حکم کی صفات

جہاں تک اس حکم کی صفات کا تعلق ہے تو وہ کئی ہیں:

۱۔ مال یا زخموں کا تاوان واجب نہیں ہوتا | از انجملہ یہ ہے کہ اس سے مال اور زخموں کے تاوان کے واجب ہونے کی نفی ہو جاتی ہے، خواہ وہ زخم دانستہ لگایا ہو یا نادانستہ سے۔ مال کے تاوان

کے واجب ہونے کی نفی تو اس لیے ہو جاتی ہے کہ ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک حد اور تاوان دونوں کو اکٹھا نہیں کیا جاسکتا (یعنی اگر حد نافذ کی جائے تو مال کا تاوان نہیں لیا جاتا اور اگر مال کا تاوان لے لیا جائے تو حد نافذ نہیں کی جاتی)۔ یہی زخم (توان کا تاوان اس لیے واجب نہیں ہوتا کہ) اگر تو وہ نادانستہ طور پر لگے ہوں۔ تو ان سے تاوان واجب ہوتا ہے (نہ کہ قصاص اور حد دونوں جمع نہیں ہو سکتے) اور اگر زخم دانستہ طور پر لگائے گئے ہوں تو ان کا تاوان اس لیے واجب نہیں ہوتا کہ (قتل) جان سے کتر کے جرم کے ساتھ (اموال کے جرم) کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے اور (حد کے نفاذ کی صورت میں) مال کا تاوان واجب نہیں ہوتا، تو اسی طرح زخموں کا تاوان واجب نہیں ہوگا۔ اس اصول سے متعلق مسائل کو ہم کتاب السرقہ میں بیان کر چکے ہیں۔

۲۔ تداخل کا اصول | ایک صفت یہ ہے کہ اس میں تداخل کا اصول کارفرما ہوتا ہے، چنانچہ اگر کسی رہزن نے (رہزنی کی کئی وارداتیں کی ہوں اور کسی ایک واردات میں وہ (ماخوذ ہو کر)

عدالت میں پیش کر دیا جائے اور اسی واردات کے جرم میں اس کا ایک ہاتھ اور ایک پاؤں (مخالف طرف سے) کاٹ دیے جائیں تو یہ سزا اس کی جملہ وارداتوں کے لیے ہوگی، جیسا کہ چوری کی صورت میں ہوتا ہے (کہ اگر متعدد چوریاں کی ہوں اور کسی ایک چوری کی پاداش میں چور کو قطع کی سزا دیدی جائے تو سزا تمام چوریوں کے لیے کافی ہوگی)۔ فرق یہ ہے کہ چوری کی صورت میں تداخل عدم فائدہ کے احتمال کی وجہ سے ہوتا ہے حالانکہ محل وقوع یعنی بایاں پاؤں باقی ہوتا ہے اور یہاں (رہزنی کی صورت میں) تداخل اس لیے ہے کہ محل قطع معدوم ہے۔ (یعنی رہزنی کی پاداش میں قطع کا محل ہے وایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں اور وہ تو پہلے ہی ایک واردات کی پاداش میں قطع کیے جا چکے ہیں)۔ رہزنی کی جن وارداتوں کے خلاف عدالت کی طرف رجوع نہ کیا گیا ہو ان کے ضمن میں (مال کے) تاوان کا مسئلہ وہی ہے جو چوری کا ہے یعنی یہ کہ اگر تو (لوٹا ہوا) مال برقرار ہو تو وہ (مالک کو) واپس کیا جائے گا اور اگر وہ تلف ہو گیا ہو تو اس کی بابت ائمہ کا وہی اختلاف ائے ہے جیسا کہ ہم چوری کی صورت میں بیان کر چکے ہیں۔

۳۔ عفو، استقاط، ابراء اور صلح روا نہیں | از انجملہ یہ صفت ہے کہ اس میں عفو (معاف کر دینا) استقاط (حد کو ساقط کر دینا) ابراء (مجرم کو بری کر دینا)؛

اور صلح کی گنجائش نہیں ہوتی۔ چنانچہ رہزن پر جو بھی سزا عائد ہو جائے، خواہ وہ سزائے قتل ہو یا صلیب دینے کی ہو یا قطع کی وہ نافذ (Execute) کی جائے گی، چاہے (رہزنی کے متاثر کے) اولیاد اور (لوٹے ہوئے) مال کے مالکوں نے اسے معاف کر لیا ہو یا معاف نہ کیا ہو اور چاہے انہوں نے اسے بری قرار دیا ہو یا اس سے صلح کر لی ہو۔ اور نہ ہی امام (حاکم) کو یہ اختیار ہے کہ اس کے سامنے جرم کے ثابت ہو

جانے کے بعد وہ اسے چھوڑ دے یا سزا سنا کر دے یا معاف کر دے کیونکہ جو سزا واجب ہوئی ہے وہ حد ہے اور حد و اللہ تبارک و تعالیٰ کے حقوق ہیں لہذا ان کے بارے میں نہ تو بندے کو کوئی عمل دخل حاصل ہے اور نہ ان میں صلح یا ابراء روا ہیں۔

رہزنی کے حکم کے نفاذ کا محل جہاں تک اس حکم کے نفاذ کے محل کا تعلق ہے، تو اس حکم کے نفاذ کا محل حکم کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے، چنانچہ اگر تو حکم قتل کا ہو یا بایں وجہ کہ اس نے قتل کیا ہو یا مال اخذ کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو، یا قید کرنے کا حکم ہو یا بایں وجہ کہ اس نے نہ تو مال اخذ کیا ہو اور نہ ہی قتل کیا ہو بلکہ صرف دہشت گردی کی ہو تو (ان ہر دو حکم کی صورت میں) حکم کے نفاذ کا محل نفس ہے اور اگر قطع کا حکم ہو یا بایں وجہ کہ اس نے صرف مال اخذ کیا ہو تو حکم کے نفاذ کا محل دایاں ہاتھ اور بائیں پاؤں ہے۔ اس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ: **أَوْ تَقَطَّعَ أَيْدِيَهُمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ**، یعنی یا مخالف جانب سے ان کے ہاتھ اور پاؤں کاٹ دیے جائیں۔ سزائے قطع میتے ہوئے اس کے بائیں ہاتھ اور دائیں پاؤں کے سلامت ہونے کا لحاظ کیا جائے گا، جس کی وجہ ہم کتاب السرقہ میں بیان کر چکے ہیں۔ (یعنی اگر اس کا بائیں پاؤں ناکارہ یا مقطوع ہو تو حد نافذ نہیں کی جائے گی)۔ حد کے فعل کا حکم کہ اگر وہ دہشت گرد یا نادانستہ طور پر دائیں ہاتھ کے بجائے بائیں ہاتھ کاٹ دے اور اجنبی کے فعل کا حکم کہ اگر وہ نادانستہ طور پر یا دانستہ بائیں ہاتھ کاٹ دے، وہی ہے جیسا کہ چوری کے ضمن میں ایسا کرنے کا ہے۔ اس مسئلے پر ہم کتاب السرقہ میں سیر حاصل گفتگو کر چکے ہیں۔ اسی طرح دائیں ہاتھ کو کاٹنے کی جگہ بھی کلائی کا جوڑ ہے، جیسا کہ چوری کی صورت میں ہوتا ہے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

رہزنی کے حکم کو نافذ کون کرے گا؟ جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ اس (رہزنی کے) حکم کو نافذ کون کرے گا، تو اسے نافذ کرنے کا مجاز امام (حاکم) ہے یا پھر جسے امام نے اس کے نفاذ کا اختیار تفویض کیا ہو، (مقتول کے) اولیاء کو یہ اختیار نہیں ہے اور نہ ہی رہزنی میں لوٹے ہوئے مال کے مالکوں کو کسی بھی قسم کا کوئی اختیار حاصل ہے بلکہ اسے امام نافذ کرے گا خواہ اولیاء اور مال کے مالکوں نے (نفاذ حد کا) مطالبہ کیا ہو یا نہ کیا ہو۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک آقا کو اپنے غلام پر حد نافذ کرنے کا اختیار حاصل ہے بغیر اس کے کہ امام اس کو ایسا کرنے کا اختیار سونپے۔ ہم اس موضوع پر کتاب الحدود میں سیر حاصل بحث کر چکے ہیں۔

سقوط حد کے اسباب جہاں تک ان (اسباب) کا تعلق ہے جو اس حکم کو اس کے واجب ہو جانے کے بعد ساقط کر دیتے ہیں تو یہ چند ہیں جن کا ذکر ہم کتاب السرقہ میں کر چکے ہیں۔ اذ انجملہ یہ ہے کہ:

(۱) رہزن نے رہزنی کی واردات کا جو اقرار کیا ہو شخص متاثر سے جھگڑا کر دے اور کہے کہ اس نے ہمارے اوپر رہزنی نہیں کی؛

(۲) رہزن، رہزنی کی واردات کا اقرار کر لینے کے بعد اپنے اس اقرار سے رجوع کر لے؛

(۳) شخص متاثر گواہ کی تکذیب کر دے (مثلاً گواہ یہ کہے کہ زید نے رہزنی کی واردات کی اور شخص متاثر یعنی جس شخص پر یہ واردات ہوئی وہ کہہ دے کہ زید نے اس پر رہزنی کی کوئی واردات نہیں کی، یہ گواہ جھوٹا ہے)؛

(۴) عدالت میں مقدمہ مرنے سے قبل یا بعد میں رہزن لوٹے ہوئے مال کا مالک بن جائے۔ اس مسئلے کی تفصیلات اور اس کے بارے میں ائمہ کے درمیان جو اختلاف رائے ہے اس کی وہی صورت ہے جس کا ذکر ہم کتاب السرقہ

میں کر چکے ہیں۔

(۵) رهن تو بہ کسے پیشتر اس کے کہ اس پر قابو پایا جائے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ: **لَا تَزِنَ**
تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْتُلُوا عَلَيْهِمُ فَاغْلُظُوا (اللہ غفور رحیم) ماسوا ان لوگوں کے کہ جنہوں نے تو بہ کر لی
پیشتر اس کے کہ تم ان پر قابو پاؤ۔ سو جان لو کہ اللہ تعالیٰ سختی والا بڑا مہربان ہے) یعنی اپنے کیے سے رجوع کر لیں، اس پر ندامت
محسوس کریں اور اس بات کا غم کریں کہ آئندہ ایسا جرم نہیں کریں گے۔ یہ آیت شریفہ اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ اگر رهن
اپنے اوپر قابو پائے جانے سے پیشتر تو بہ کرے تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی۔ اگر اس نے صرف مال اخذ کیا ہو تو اس کی تو بہ
کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مال اس کے مالک کو لوٹا دے نیز یہ غم کرے کہ آئندہ اس جرم کا اعادہ نہیں کرے گا۔ سزا نے قطع تو اس
پر سے سرے سے ہی ساقط ہو جائے گی جب کہ سزا نے قتل بطور حد کے ساقط ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر اس نے مال
اخذ کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو تو امام اسے قتل نہیں کرے گا بلکہ اسے مقتول کے اولیاء کے حوالے کر دے گا تاکہ وہ اسے قصاص
میں قتل کر دیں بشرطیکہ اس (یعنی رهن) نے ہتھیار کے ساتھ قتل کیا ہو۔ اس کی تفصیل ہم انشاء اللہ تعالیٰ آگے چل کر بیان
کریں گے اگر اس نے مال اخذ نہ کیا ہو اور نہ ہی قتل کیا ہو (یعنی صرف دہشت گردی کی ہو) تو اس صورت میں اس کی تو بہ
یہ ہوگی کہ وہ اپنے کیے پر پشیمان ہو اور آئندہ ایسا نہ کرنے کا پختہ ارادہ کرے۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنی مرضی و اختیار
سے امام کے پاس آئے اور اس کے سامنے تو بہ کا اظہار کرے۔ اس سے قید کرنے کی سزا بھی ساقط ہو جائے گی کیونکہ
قید تو اس لیے کیا جاتا ہے کہ وہ تائب ہو جائے اور تائب ہو چکا لہذا قید کرنے کا کوئی مقصد باقی نہ رہا یہی صورت
سرقہ صغریٰ (چوری) میں ہوتی ہے کہ اگر چور اپنے اوپر قابو پائے جانے سے پیشتر مال اس کے مالک کو لوٹا دے تو
اس سے سزائے قطع ساقط ہو جاتی ہے۔ دیگر تمام حدود اس سے مختلف ہیں کہ وہ تو بہ کرنے سے ساقط نہیں ہوتیں۔ ان
میں فرق یہ ہے کہ سرقہ صغریٰ (چوری) اور سرقہ کبریٰ (رهنی) میں نالش شرط ہے کیونکہ جرم کا محل خالص بندوں کا حق ہے
اور نالش تو بہ سے ختم ہو جاتی ہے اور تو بہ کل ہوتی ہے مال اس کے مالک کو لوٹاتے سے لہذا جب مال مالک کو پہنچ جائے تو
اس کا چور کے خلاف نالش کرنے کا حق باقی نہیں رہتا۔ دیگر جملہ حدود کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ان میں نالش شرط نہیں
چنانچہ نالش کا نہ ہونا اتنا حدود میں رکاوٹ نہیں بنتا۔ حد قذف میں اگرچہ نالش شرط ہے لیکن تو بہ سے نالش کا بطلان نہیں ہوتا
جس کی وجہ یہ ہے کہ نالش کا بطلان تو ہوتا ہے مال اس کے مالک کو لوٹانے سے اور یہ بات تو (قذف کے معاملے میں) موجود
نہیں۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے روایت کیا گیا ہے کہ آپ کی طرف آپ کے بھائی کے گورنر نے خط لکھا کہ عاصم بن زید نے اللہ
اور اس کے رسول سے محاربہ کیا ہے اور زمین میں فساد برپا کرنے کا ارتکاب کیا ہے (یعنی رهنی کی ہے)۔ اس پر سیدنا
علی رضی اللہ عنہ نے یہ جواب لکھ کر بھیجا کہ عاصم نے پکڑے جانے سے قبل تو بہ کر لی ہے اس لیے سوائے بھلائی کے ان کے
ساتھ دوسرے قسم کا برتاؤ نہ کر دیا یہ تو ہوا اس مسئلے کا حکم کہ جب رهن نے اپنے اوپر قابو پائے جانے سے قبل تو بہ کر لی ہو اور اگر وہ
اپنے اوپر قابو پائے جانے کے بعد تو بہ کرے یعنی یہ کہ پکڑے جانے کے بعد تو بہ کرے تو اس سے حد ساقط نہیں ہوگی کیونکہ اخذ مال
کی صورت میں سرقہ سے تو بہ مال اس کے مالک کو لوٹانے سے ہوتی ہے اور پکڑے جانے کے بعد مال کو وہ لوٹاتا نہیں بلکہ اس
سے جبراً واپس لیا جاتا ہے لہذا حد ساقط نہیں ہوگی۔ اور اگر اس نے مال اخذ نہ کیا ہو تو پکڑے جانے کے بعد اس کا تو بہ کو ظاہر
کرنا مشکوک ہوتا ہے لہذا اس کی تو بہ مستحق نہیں ہوتی۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

سقوط حد کے بعد کے احکام

جہاں تک واجب ہو جانے کے بعد حد کے ساقط ہونے کے حکم اور کسی رکاوٹ کی وجہ سے حد کے واجب نہ ہونے کے احکام کا تعلق ہے ہم کہتے ہیں: **وبالحدائق**۔

کہ اگر حدان (یعنی رہزنوں) پر قابو پائے جانے سے پیشتر کی جانے والی توبہ کی وجہ سے ساقط ہوئی ہو تو اگر انہوں نے صرف مال اخذ کیا ہو تو اسے وہ اس کے مالک کو لوٹا دیں، اگر وہ مال برقرار ہو اور اگر وہ تلف ہو گیا ہو یا رہزنوں نے اسے استعمال کر لیا ہو تو ان کے ذمے اس کا تادان ہوگا۔ اور اگر انہوں نے صرف قتل کیا ہو تو ان میں سے جس نے ہتھیار (یعنی آلتہ جارحہ، مثلاً خنجر، تلوار، بندوق، رٹو، لوبور وغیرہ) کے ساتھ قتل کیا ہو اسے (مقتول کے) اولیاء کے حوالے کر دیا جائے تاکہ وہ اسے قتل کر دیں یا معاف کر دیں۔ اور جس نے لاش کو اپنی (یعنی آلہ مشغلہ،) **Blunt weapon** سے قتل کیا ہو تو اس کے عاقلہ پر واجب ہے کہ مقتول کے ورثہ کو دیت ادا کریں۔ اور اگر انہوں نے مال اخذ کیا ہو اور قتل بھی کیا ہو تو اعتدال اور قتل کے دونوں جرموں کے جمع ہوجانے کی صورت میں وہی حکم ہو جو ان کا الگ الگ جرم کی صورت میں ہوتا ہے، اور اس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں۔ ایسا اس لیے ہے کہ جب قابو پائے جانے سے قبل کی جانے والی توبہ سے حد ساقط ہوتی ہے تو قتل اور اعتدال، مال کے تلف ہونے یا استعمال کیے جانے کے احکام وہی ہوتے ہیں جو رہزن کے علاوہ دوسری صورتوں میں ہوتے ہیں، جو ہم بتا چکے ہیں، اگر انہوں نے مال لیا ہو اور زخمی بھی کیا ہو یا مال لیا ہو اور قتل بھی کیا ہو اور بعض کو زخمی تو کیا ہو لیکن نہ تو مال چھینا ہو اور نہ ہی قتل کیا ہو تو قتل اور مال کے بارے میں تو وہی حکم ہوگا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں البتہ زخموں کی بابت یہ ہوگا کہ جو زخم قابل قصاص ہوں گے ان کا قصاص لیا جائے گا اور جو قابل قصاص نہیں ہوں گے ان کی دیت وصول کی جائے گی کیونکہ حد کے ساقط ہونے سے ایسے ہو گیا کہ گویا یہ زخم رہزنی میں نہیں آئے اور اس صورت کا حکم وہ ہوگا جس کا ابھی ہم نے ذکر کیا۔ پس پیش نظر مسئلہ میں بھی ایسا ہی ہوگا۔ اور اسی طرح اگر توبہ سے قبل ان پر قابو پا لیا جائے اور انہوں نے نہ تو مال لیا ہو اور نہ ہی قتل کیا ہو بلکہ بعض لوگوں کو زخمی کر کے دہشت گردی کی ہو تو جو زخم قابل قصاص ہوں گے ان کا قصاص لیا جائے گا اور جو زخم قابل قصاص نہیں ہوں گے ان کی دیت وصول کی جائے گی اور انہیں جیل میں بند کر دیا جائے گا کیونکہ قیدان پر تعزیر کے طور پر واجب ہوئی ہے (اور تعزیر ساقط نہیں ہوئی) نہ کہ حد کے طور پر۔ اور زخم تعزیر کے تحت نہیں آتے (یعنی ان کی الگ سزا دی جاتی ہے)۔ یہ صورت اس سے مختلف ہے کہ جب توبہ سے پیشتر ان پر قابو پا لیا جائے اور انہوں نے قتل کیا ہو یا مال لیا ہو یا دونوں جرم اکٹھے کیے ہوں کیونکہ اس صورت میں حد واجب ہوتی ہے اور زخم حد میں شامل ہوتے ہیں یعنی ان کی عائدہ کوئی سزا نہیں دی جاتی جیسا کہ اوپر بتائی گئی کہ حکم کی صفات کے تحت تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے)۔ یہی صورت اقرار سے رجوع کی وجہ سے حد کے ساقط ہونے کی ہے کیونکہ اقرار سے رجوع سقوط حد کے حق میں تو صحیح ہوتا ہے لیکن مال کے تادان اور قصاص کے حق میں صحیح نہیں ہوتا چنانچہ اس کا اقرار ان دونوں (یعنی مال کے تادان اور قصاص) کے حق میں معتبر رہے گا۔

اگر حجت یعنی اقرار یا گواہ کی تکذیب کر دیے سے حد ساقط ہوئی ہو تو ان (یعنی رہزنوں) پر کوئی چیز عائد نہیں ہوگی کیونکہ حد کو واجب کرنے کا سبب ہی ثابت نہیں ہوا اس لیے کہ وہ توحجت سے ثابت ہوتا ہے اور حجت کا قطعی طور پر بطلان ہو چکا۔ اقرار سے رجوع کرنا اس سے مختلف صورت ہے کیونکہ اس میں اصول یہ ہے کہ مقرر کا اقرار اس کے حق میں حجت ہوتا ہے لیکن اس سے رجوع کر لینے کے بعد صرف حد کے حق میں اس کا اعتبار ممکن نہیں رہتا کیونکہ حد کو شے کی بنا پر ساقط کر دیا جاتا ہے، لہذا وہ مال کے تادان اور قصاص کے حق میں بدستور معتبر رہتا ہے پس یہ فرق ہر ان دونوں صورتوں میں۔

اسی اصول پر کسی رکاوٹ کی وجہ سے حد کے واجب نہ ہونے کا حکم۔ (یعنی) ہے، مثلاً یہ کہ وجوب حد کی شرائط میں سے کوئی شرط منقود ہو جیسے نصاب کا پورا ہونا مثال کے طور پر اگر رہزن کے حصے میں مال نافذ میں سے دس دھم سے کم

نہیں تو اس صورت میں حد عائد نہیں ہوگی بلکہ وہ مال لوٹا دیں گے، اگر وہ موجود ہو اور اگر مال تلف ہو گیا ہو یا انہوں نے اسے استعمال کر لیا ہو تو ان سے اس کا تادان وصول کیا جائے گا۔ اور ان میں سے جس نے قتل کیا ہو تو اگر کسی بھتیوار (مالک جارحہ) سے قتل کیا ہو تو اس پر قصاص واجب ہوگا اور اگر لاشی یا پتھر سے قتل کیا ہو تو اس کے عاقلہ کے ذمے دیت واجب الاداء ہوگی۔ اور جس (ربہزن) نے زخمی کیا ہو اس سے قابل قصاص زخم کا قصاص لیا جائے گا اور جس زخم کا قصاص نہ لیا جاسکتا ہو اس کی دیت وصول جائے گی بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ حد واجب نہ ہو تو (یوں سمجھا جائے گا کہ) گویا اخذ مال، قتل اور زخمی کرنے کے جرائم کا ارتکاب ربہزنی کے سوا کسی اور حالت میں ہوا ہے اور ان کا حکم وہ ہوگا جو غیر از ربہزنی کا ہوتا ہے، جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔

اسی طرح اگر ربہزنوں میں کوئی نابالغ یا پاگل ہو جس کی وجہ سے حد واجب نہ ہوئی ہو تو ان میں سے جس نابالغ یا قتل نے بھتیوار (مالک جارحہ) سے قتل کیا ہو اسے (مقتول کے) اولیاء کے حوالے کر دیا جائے، پھر وہ چاہیں تو اسے قتل کر دیں اور چاہیں تو معاف کر دیں اور اگر قتل نابالغ یا پاگل نے کیا ہو تو اس کے عاقلہ پر دیت واجب ہوگی خواہ اس نے بھتیوار کے ساتھ ہی قتل کیا ہو کیونکہ نابالغ اور پاگل ان لوگوں میں سے نہیں جن پر قصاص واجب ہوتا ہے، لہذا ان کا دانستہ (قتل کرنا) بھی نادانستہ (قتل کرنا) ہے۔ اور اگر انہوں (نابالغ اور پاگل) نے مال لیا ہو تو ان سے تادان لیا جائے گا کیونکہ ان کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جن پر مال کا تادان واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح، اگر کسی بھی سبب سے ربہزنوں پر حد واجب نہ ہوتی ہو تو ان پر غیر ربہزن کا حکم لاگو کیا جائے گا (یعنی جو بھی جرم انہوں نے کیا ہو انہیں اس جرم کی سزا دی جائے گی جو اس جرم کا ارتکاب کرنے والے کسی بھی عام مجرم کو دی جاتی ہے)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مال سے متعلق حکم مال سے متعلق حکم تو وہ یہ ہے کہ اگر تو مال بعینہ برقرار ہو تو اس کی واپسی واجب ہے اور اس کے مالک کو حق حاصل ہے کہ جہاں کہیں وہ اپنا یہ مال پائے اسے لے لے چاہے وہ اسے ربہزن کے قبضے میں پائے یا اس شخص کے قبضے میں جسے ربہزن مع یا ہر غیر کے طریقے سے اس مال کا مالک بنا دیا ہو۔ اور اگر مال میں زیادتی یا کمی سے تبدیلی رونما ہو گئی ہو تو اس کا وہی حکم ہے جو ہم کتاب السرقة میں بیان کر چکے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب السیر Law of war and peace.

قانون جہاد

Public Inter National Law

اسے (یعنی اس باب کو) کتاب الجہاد کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ اس باب میں ان موضوعات پر بات کی جائے گی۔

• سیر اور جہاد کا لغوی اور شرعی مفہوم۔

• جہاد (کے فرض ہونے) کی کیفیت۔

• جہاد کس پر فرض ہے۔

• بڑا یا چھوٹا لشکر جہاد کے لیے روانہ کرتے وقت امام (حاکم) کو کیا کرنا چاہیے۔

• لڑائی شروع کرنے سے پہلے مجاہدین کو کیا کرنا لازم ہے۔

• کافروں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے۔

• جن کافروں کو قتل کرنا جائز ہے ان میں سے کن کو دارالحرب میں پھوڑ دینا جائز ہے اور کن کو چھوڑنا جائز نہیں ہے۔

• دارالحرب میں کونسی چیز یا تھلے جانا مکروہ ہے اور کونسی چیز لے جانا مکروہ نہیں ہے۔

• وہ اسباب جن کے پیش آنے سے قتال حرام ہو جاتا ہے۔

• اموال غنیمت اور ان سے متعلق چیزوں کے احکام۔

• کافروں کی طرف سے مسلمانوں کے اموال پر غلبہ پانے کے احکام۔

• دارالاسلام اور دارالحرب کے مختلف ہونے والے احکام۔

• مرتدوں کے (بارے میں) احکام۔

• مجاہدین کے (بارے میں) احکام۔ سیر اور جہاد کا لغوی اور شرعی مفہوم

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو سیر جمع ہے سیرۃ کی اور سیرۃ لغت میں دو معنوں میں مستعمل ہے: ایک معنی ہے طریقہ، کہا جاتا ہے کہ وہ دونوں ایک ہی سیرۃ پر ہیں، یعنی ایک ہی طریقہ پر ہیں، دوسرا معنی ہے ہیئت، اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: سَتُعِيْدُهَا سِيْرَتَهَا الْاُولٰی (ترجمہ: ہم اسے اس کی پہلی ہیئت پر لوٹا دیں گے) یعنی اس کی (پہلی) ہیئت چنانچہ اس کتاب (یعنی باب) کو کتاب السیر کا نام دینے کی وجہ یہ ہے کہ اس میں مجاہدین کے طریقوں اور ہیئتوں کو، جو ان کے حق میں ہیں اور جو ان کے خلاف ہیں، بیان کیا جاتا ہے۔ جہاں تک جہاد کے لغوی معنی کا تعلق ہے تو وہ عبارت ہے جہد (جیم کی پیش کے ساتھ) خرچ کرنے سے اور جہد سے مراد ہے استطاعت اور طاقت، یا پھر یہ (یعنی جہاد) عبارت ہے عمل میں مبالغہ کرنے سے اور یہ جہد (جیم کی زبر کے ساتھ) سے نکلا ہے۔ شرعی اصطلاح میں اس کا استعمال اللہ عزوجل

کی راہ میں جان، مال اور زبان یا دوسری چیزوں کے ساتھ قتال کرتے ہیں اپنی استطاعت اور طاقت کو خرچ کرنے یا ایسا کرنے میں مبالغہ کرنے کے معنی میں ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم

جہاد کے فرض ہونے کی کیفیت کا بیان

جہاد فرض کفایہ ہے | جہاں تک جہاد کے فرض ہونے کی کیفیت کے بیان کا تعلق ہے، تو اس ضمن میں معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا یا تو پکار (تغییر رنگ؛ Bugle) عام ہوگی یا پھر عام نہیں ہوگی۔ اگر پکار عام نہ ہو تو پھر یہ فرض کفایہ ہوگا۔ اس کا مفہوم یہ ہے کہ یہ تمام اہل جہاد جو جہاد کرنے کے قابل ہیں اور جن پر جہاد کا فرض عائد ہوتا ہے (پہلے) پر فرض ہوتا ہے البتہ اگر ان میں سے بعض اسے ادا کر دیں تو باقی سب پر سے یہ ساقط ہو جاتا ہے۔ اس کی دلیل اللہ عزوجل کا یہ ارشاد ہے: فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَاعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ، یعنی جو لوگ اپنے مال اور جان کے ساتھ جہاد کرتے ہیں اللہ نے انہیں ان لوگوں پر ایک درجہ فضیلت دی ہے جو بیٹھ رہتے ہیں اور سب سے اللہ نے نیک جزا کا وعدہ کیا ہے۔ اس میں اللہ عزوجل نے مجاہدین اور پیچھے بیٹھ رہنے والوں سب کے لیے اچھی جزا کا وعدہ کیا ہے۔ اگر جہاد ہر حال میں فرض عین دہر مسلمان پر انفرادی طور پر فرض ہو تو اللہ تعالیٰ بیٹھ رہنے والوں سے اچھی جزا کا وعدہ ہرگز نہ کرتا، کیونکہ فرض عین ہونے کی صورت میں (بیٹھ رہنا تو حرام ہوتا۔ جہاد کے فرض کفایہ ہونے کی دلیل) یہ فرمان الہی بھی ہے: وَمَا كَانُ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَالْآيَةِ، یعنی اُمم یہ کچھ ضروری نہ تھا کہ اہل ایمان سارے کے سارے ہی نکل کھڑے ہوتے، مگر ایسا کیوں نہ ہوا کہ ان کی آبادی کے ہر حصہ میں سے کچھ لوگ نکل کر آتے تاکہ دین کی سمجھ پیدا کرتے آئیں۔ (جہاد کے فرض کفایہ ہونے کی) ایک دلیل یہ بھی ہے کہ جہاد کی فرضیت کا مقصد جو کہ اسلام کی طرف دعوت، دین حق کی سر بلندی، کافروں کے شر کو دور کرنا اور ان پر غلبہ پانا ہے، بعض کی طرف سے اس فرض کی ادائیگی سے حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سرایا دسریہ کی جمع (چھوٹے لشکر) بھیجا کرتے تھے اور اگر جہاد ہر حال میں فرض عین ہوتا تو کسی بھی حال میں آپ کا جہاد سے بیٹھ رہنے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا تھا اور نہ ہی آپ کسی بھی حال میں کسی دوسرے کو پیچھے بیٹھ رہنے کی اجازت دیتے۔ جب جہاد فرض کفایہ ٹھہرا تو امام (حاکم) کے لیے یہ روا نہیں کہ کسی سرحد کو مجاہدین کی اس قدر جماعت سے خالی چھوڑ دے کہ جو دشمن سے لڑنے کے لیے کافی ہو۔ اس جماعت کے قتال کرنے سے باقی سب (اہل جہاد) سے جہاد کا فرض ساقط ہو جائے گا۔ اگر سرحد واسے کافروں کا مقابلہ کرنے کی طاقت نہ رکھتے ہوں اور دشمن کی طرف سے ان پر (غلبہ پالینے کا) اندیشہ ہو تو پھر ان سے قریب تر ان کے پیچھے رہنے والے مسلمانوں پر پھر ان سے قریب تر ہر فرض ہو جاتا ہے کہ ان کی طرف نکل کھڑے ہوں اور ہتھیاروں، گھوڑوں اور مال سے ان کی مدد کریں کیونکہ، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں جہاد تمام اہل جہاد لوگوں پر فرض ہے البتہ یہ فرض بعض کے ذریعے کفایت کے حاصل ہو جانے کے بعد ان سے ساقط ہو جاتا ہے، اور جب تک کفایت حاصل نہ ہو یہ ساقط نہیں ہوگا۔ غلام کے لیے مباح (جائز) نہیں کہ اپنے مال کی اجازت کے بغیر جہاد کے لیے نکلے اور مدد ہی بیوی کے لیے اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نکلنا مباح ہے کیونکہ مالک کی خدمت کرنا اور حقوق زوجیت ادا کرنا فرض عین ہیں لہذا یہ فرض کفایہ پر مقدم ہوں گے۔ اسی طرح بیٹا

والدین، یا ان میں سے ایک دینی ماں یا باپ) جب کہ دوسرا فوت ہو چکا ہو کی اجازت بغیر جہاد کے لیے نہ نکلے کیونکہ والدین کے ساتھ بھلائی کا سلوک کرنا فرض عین ہے، لہذا یہ فرض کفایہ پر مقدم ہے۔ اور (اس مسئلے کی) اصل یہ ہے کہ برائے سفر کے لیے مکمل، جس میں ہلاکت سے وہ مامون نہ ہو اور جس میں خطرہ شدید ہو، اولاد کے لیے والدین کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے کیونکہ والدین بیٹے پر بہت شفیق ہوتے ہیں لہذا انہیں ایسے سفر سے نقصان پہنچے گا اور ہر ایسا سفر جس میں خطرہ شدید نہ ہو، وہ اپنے والدین کی اجازت کے بغیر اختیار کر سکتا ہے جب کہ نقصان کے معدوم ہونے کی وجہ سے وہ ایسا سفر اختیار کر کے انہیں ضائع نہیں کرتا۔ ہمارے بعض مشائخ نے والدین کی اجازت کے بغیر حصول علم کے لیے سفر اختیار کرنے کی اجازت دی ہے کیونکہ ایسے سفر سے انہیں کوئی نقصان نہیں پہنچتا بلکہ اس سے انہیں فائدہ حاصل ہوتا ہے لہذا ایسا سفر کرنا والدین کی نافرمانی کی ذیل میں نہیں آتا۔

جہاد بطور فرض عین یہ تو تھی اس صورت کی بات کہ جب پکار عام نہ ہو اور اگر پکار عام ہو، مثلاً یہ کہ دشمن نے کسی علاقے پر حملہ کر دیا ہو تو اس صورت میں یہ فرض عین ہو گا اور ہر فرد مسلمان پر فرض ہو گا جو جہاد کی قدرت رکھتا ہے۔ اس کی دلیل اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: **اِنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا** یعنی نکل پڑو خواہ ہلکے ہو یا بھاری (یعنی چاہے تم ننگ دست یا خوشحال ہو خواہ تمہارے پاس جنگ کا ساز و سامان ہے یا نہیں)۔ کہ جاتا ہے۔ یہ آیت اس پکار (یعنی عام پکار) کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ اور یہ ارشاد باری تعالیٰ بھی جہاد کے فرض عین ہونے کی دلیل ہے: **مَا كَانَتْ لَآهْلِ الْمَدِينَةِ مِّنْ حَوْلِهِمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ اَنْ يَّتَخَفُوا عَنِّ ذُوْلِ الْاَلْبَابِ اَللّٰهُ وَلَآ يَزِيدُهُمْ اِلَّا نَفْسًا مِّنْ نَّفْسٍ مَّيْنًا** یعنی مدینے کے باشندوں اور گرد و نواح کے بدویوں کو یہ ہرگز زیانہ تھا کہ اللہ کے رسول کو چھوڑ کر چھوڑ رہتے اور اس کی طرف سے بے پرواہ ہو کر اپنے اپنے نفس کی فکر میں لگ جاتے۔ نیز اس دلیل سے (جہاد فرض عین ہے) کہ پکار کے عام ہونے سے قبل بھی جہاد کا سب پر واجب ہونا تو ثابت ہے کیونکہ باقیوں سے تو یہ تب ساقط ہوتا ہے جب بعض اس فرض کو ادا کر دیں۔ جب پکار عام ہو تو اس فرض کی ادائیگی اس وقت تک متحقق نہیں ہوگی جب تک بھی اسے ادا نہ کیا لہذا یہ سب پر فرض عین قرار پایا، جیسے روزہ اور نماز فرض عین ہے۔ چنانچہ (اس صورت میں) ملوک اپنے مالک کی اور عورت اپنے شوہر کی اجازت کے بغیر نکل پڑے گی (جہاد کے لیے) کیونکہ جو عبادات فرض عین ہیں ان کے حق میں ملوک اور عورت کے منافع شرعی طور پر مالک اور شوہر کی ملکیت سے مستثنیٰ ہیں، جیسے روزے اور نماز کے ضمن میں ہوتا ہے۔ اسی طرح بیٹے کے لیے بھی جائز ہو گا کہ اپنے والدین کی اجازت کے بغیر نکل پڑے کیونکہ قرائن عینیہ، جیسے روزہ اور نماز میں والدین کا حق ظاہر نہیں ہوتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاد کس پر فرض ہوتا ہے

جہاں تک اس بیان کا تعلق ہے کہ جہاد کس پر فرض ہوتا ہے تو ہمارا قول یہ ہے کہ یہ صرف اسی شخص پر فرض ہوتا ہے جو اس کی قدرت رکھتا ہو اور جو اس کی قدرت نہ رکھتا ہو اس پر جہاد فرض نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جہاد سے مراد ہتھیاروں میں بہت خرچ کرنا اور جہد کہتے ہیں استطاعت اور طاقت کو یا پھر قتال (دوئی) کے عمل میں مبالغہ کرنے کو اور جسکی کوئی استطاعت نہ ہو تو وہ کیونکہ استطاعت کو خرچ کرنے کا اور قتال کے عمل میں (مبالغہ کرے گا)۔ لہذا یہ اندر سے، نگہ سے، دائمی مریض، اپاہج، بوڑھے، صغیر، بیمار، کمزور اور اس شخص پر فرض نہیں جس کے پاس خرچ نہ ہو۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا

ارشاد ہے: لَيْسَ عَلَى الْاَعْمٰى حَرْجٌ۔ اللہ یعنی اندھے پر کوئی حرج نہیں۔۔۔ آیت۔ اسی طرح اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا فرمان ہے: لَيْسَ عَلَى الضَّعْفِ وَلَا عَلَى الْمَرْهِي وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرْجٌ اِذَا نَصَحُوا لِلّٰهِ وَرَسُولِهِ (ترجمہ) نہیں ہے ضعیفوں پر اور نہ مریموں پر اور نہ ان لوگوں پر جن کے پاس نہیں ہے خرچ کرنے کو کچھ گناہ جبکہ وہ اس سے صاف ہوں اللہ اور اس کے رسول کے ساتھ چنانچہ اللہ جل شانہ نے ان لوگوں کو جہاد سے پیچھے بیٹھ رہنے پر قابلِ عذر قرار دیا ہے اور ان پر سے حرج کو رفع کر دیا ہے۔ بچے اور عورت پر بھی جہاد فرض نہیں کیونکہ ان کی جسمانی ساخت (structure) عام طور پر لڑائی کی متحمل نہیں ہو سکتی۔

کسب
محاذ جنگ سے پسپا ہونا کس صورت میں جائز ہے | اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر مجاہدین کے پاس مشترک کی جمعیت (شکر) آئے جس کے مقابلے کی ان میں

طاقت نہ ہو اور انہیں خوف ہو کہ وہ (یعنی مشرک) انہیں قتل کر دیں گے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ پسپا ہو کر مسلمانوں کے کسی شہر یا کسی لشکر میں چلے جائیں۔ اس بارے میں فیصلہ غالباً رائے اور اکثریت سے ہوگا نہ کہ تعداد سے، چنانچہ اگر مجاہدین کا غالب گمان یہ ہو کہ وہ ان (یعنی مشرکوں) کا مقابلہ کر سکتے ہیں تو ثابت قدم رہنا ان پر لازم ہے خواہ وہ تعداد میں ان کے مقابلے میں کمتر ہوں اور اگر ان کا غالب گمان یہ ہو کہ وہ مغلوب ہو جائیں گے۔ تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ پسپا ہو کر مسلمانوں کے پاس چلے جائیں تاکہ ان سے مدد حاصل کر لیں۔ خواہ وہ تعداد میں ان کے مقابلے میں زیادہ ہی کیوں نہ ہوں۔ اسی طرح اگر ایک نہتہ مجاہد دو مسلح کافروں یا ایک مسلح کافر کے مقابلے میں ہو تو کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ (مسلمان مجاہدین کے) کسی گروہ میں شامل ہونے کے لیے پیٹھ پھیر جائے۔ اس بارے میں دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَمَنْ يُؤَلِّمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ اِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ اَوْ مُتَحَيِّرًا اِلَىٰ فِتْنَةٍ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَمَا وَدَّ حَبَشَتُهُمْ وَيَسُّ الْمَصِيْرُ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ

کرے یا جماعت یعنی اپنی بقیہ فوج سے جا ملنے کے لیے تو وہ اللہ کے غضب میں گھر جائے گا، اس کا ٹکنا ناہنم ہوگا اور وہ بہت بری پلٹنے کی جگہ ہے۔ اللہ عز شانہ نے اپنے اس فرمان کے ذریعے مومنین کو پیٹھ پھیرنے سے عام ممانعت کی ہے کہ: يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اِذَا لَقِيتُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا رَاٰهُمْ فَلَا تَوَلُّوْهُمْ اِلَّا بِنَاہِیْنِ اَوْ اِلٰی فِتْنَةٍ اَوْ لِقَاہُمْ فَاُولٰٓئِكَ مَتَّٰلِفٰٓتٌ مِّنْ اَمْرِ اللّٰهِ ۚ فَمَنْ يُّؤَلِّمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهُ فَقَدْ بَاءَ بِغَضَبٍ مِّنَ اللّٰهِ۔ آیت یعنی جس نے ایسے موقع پر پیٹھ پھیری، اللہ کی جنگی چال کے طور پر ایسا

کرے یا جماعت یعنی اپنی بقیہ فوج سے جا ملنے کے لیے تو وہ اللہ کے غضب میں گھر جائے گا۔ آیت

کہو کہ کلام میں تقدیم و تاخیر ہے اس کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ اعلم کہ اسے ایمان والو جب ایک شکر کی صورت میں تیار اقرار سے آمنا سامنا ہو تو ان کے مقابلے میں پیٹھ نہ پھیرنا اور جس نے ایسے موقع پر پیٹھ پھیری تو وہ اللہ کے غضب میں گھر جائے گا، پھر اللہ تعالیٰ نے ایک خاص وجہ سے پیٹھ پھیرنے والے کو اس (وعید) سے مستثنیٰ کر دیا چنانچہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا

کہ اسو اس کے کہ جو جنگی چال کے طور پر ایسا کرے یا کسی دوسری فوج سے جا ملنے کے لیے ممانعت سے مستثنیٰ کرنے کا مطلب جواز ہوتا ہے، لہذا منوع ایک خاص قسم کا پیٹھ پھیرنا ہے اور وہ (یعنی خاص قسم کا پیٹھ پھیرنا) یہ ہے کہ وہ بغیر کسی جنگی چال کے

یا کسی دوسری فوج سے جا ملنے کے ارادے کے بغیر پیٹھ پھیرے چنانچہ جنگی چال کے طور پر یا کسی دوسری فوج سے جا ملنے کے لیے پیٹھ پھیرنا ممانعت سے مستثنیٰ نہیں، لہذا (اس طرح سے پیٹھ پھیرنا) ممنوع نہیں۔ اس آیت کی تفسیر اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا

یہ ارشاد ہے کہ: مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْۢ بَعْدِ اِيْمَانِهٖۙ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِاِلٰہِیْمَانٍ وَلٰكِنْ

مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًاۙ فَعَلَيْهِمُ غَضَبُ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ، یعنی جو شخص ایمان لانے کے بعد کفر سے روہ اگر مجبور کیا گیا ہو اور دل اس کا ایمان پر مطمئن ہو (تب خیر) مگر جس نے دل کی صانددگی کفر کو قبول کر لیا اس کا غضب اور یہ سب لوگوں کے لئے

بڑا عذاب ہے۔ اس (آیت) میں تقدیم و تاخیر کی وہی صورت ہے (یعنی مستثنیٰ کو مقدم کر دیا گیا اور وعید کو مؤخر جب کہ معنی میں وعید مقدم ہوگی اور مستثنیٰ مؤخر) جیسا کہ ہم انشاء اللہ کتاب الاکراہ میں بیان کریں گے۔ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ (پیغمبر پھیرنے کے حکم والی) آیت شریفہ منسوخ نہیں ہوئی۔ اسی طرح اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ فرمان: **اِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ حَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ** (یعنی اگر تم میں سے بیس صبر کرنے والے ہوں تو وہ دو سو پر غالب آجائیں گے) اور یہ ارشاد: **وَاِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا** (یعنی اگر تم میں سے ایک سو ہوں تو وہ ایک ہزار پر غلبہ پالیں گے) منسوخ نہیں ہوا۔ کیونکہ یہ پیغمبر پھیرنا ایک دوسری فوج سے جاٹنے کے لیے ہے جسے اس آیت میں مخصوص کر دیا گیا ہے، لہذا یہ دو آیتیں منسوخ نہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے جو آپؐ نے ان لوگوں سے فرمایا جو مدینہ (منورہ) کی طرف فرار ہو گئے تھے جب کہ آپؐ وہاں (یعنی مدینہ منورہ میں) موجود تھے، تم حملہ کرنے والے ہو، میں ہر مسلمان کی فوج ہوں (یعنی میں ہر مسلمان کے لیے بمثلہ فوج ہوں کہ جو میری طرف آتا ہے گویا وہ اپنی فوج سے جا ملتا ہے)۔ (اس حدیث میں) آپؐ نے آگاہ فرمایا کہ کسی فوج سے جاٹنے والا حملہ آور ہے نہ کہ لشکر سے فرار ہونے والا (یعنی بھگڑا)، لہذا وہ اس وعید کی زد میں نہیں آیا۔

اسی اصول پر (یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ) اگر کچھ جاہد کشتی میں ہوں اور کشتی کو آگ لگ جائے اور انہیں غرق ہونے کا خوف لاحق ہو تو اس صورت میں وہ اپنی غالب رائے اور اکبر ظن سے فیصلہ کریں گے (کہ انہیں کیا کرنا چاہیے) سو اگر تو ان کی غالب رائے یہ ہوئی کہ اگر وہ سمندر میں کود جائیں تو تیر کر زندہ بچ رہیں گے تو ان پر لازم ہے کہ وہ کود جائیں تاکہ وہ تیر کر دوسری فوج سے جا ملیں اور اگر جلنے اور غرق ہونے دونوں (کے اندیشے) مساوی ہوں یعنی یہ کہ اگر وہ کشتی پر ٹھیرے رہیں تو جل مریں گے اور اگر (سمندر میں) کود جائیں تو غرق ہو جائیں گے تو (اس صورت حال میں) امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک انہیں اختیار ہے (یعنی ان دونوں میں سے کسی کو اختیار کر لیں) جب کہ امام محمد رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ ان کے لیے پانی میں کود جانا جائز نہیں۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ پانی میں کود پٹھنے سے ان کی ہلاکت یقینی ہے اور اگر وہ کشتی پر ٹھیرے رہیں پھر بھی وہ یقیناً ہلاک ہو جائیں گے، البتہ اگر وہ پانی میں جائیں تو اس صورت میں خود اپنے نسل کے باعث ہلاک ہوں گے اور اگر وہ صبر کر لیں (یعنی کشتی پر ٹھیرے رہیں) تو دشمن کے فعل کی وجہ سے ہلاک ہوں گے اور صبر حیا سے قریب تر ہے لہذا یہی اولیٰ ہے شیخین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہلاکت آفرینی میں دونوں باتیں برابر ہیں لہذا اس امکان کی وجہ سے ان کے لیے اختیار ثابت ہوتا ہے کہ غرق ہونے سے جو ہلاکت ہوگی وہ نرم تر (یعنی نسبتاً کم ازیت ناک) ہوگی۔ امام محمدؒ کا یہ کہنا کہ اگر وہ ٹھیرے رہیں تو اس صورت میں ان کی ہلاکت کا سبب دشمن کا فعل ہوگا ہم کہتے ہیں کہ اگر وہ سمندر میں کود جائیں تو اس صورت میں بھی ان کی ہلاکت کا باعث دشمن کا فعل ہی ہوگا کیونکہ انہیں دشمن نے ہی ایسا کرنے پر مجبور کیا ہے، لہذا دونوں حالتوں میں ہلاکت کی اضافت دشمن کے فعل سے ہی ہوگی، پھر غزاقی سے ہونے والی ہلاکت (جل مرنے کی بہ نسبت) سہل تر ہوتی ہے لہذا ان کے لیے اختیار ثابت ہے۔

اگر کوئی مسلمان نیزہ مارے تو کوئی مضائقہ نہیں کہ وہ اس کا زخمی چلا جائے جس کو نیزہ مارا ہے تاکہ اس کا کام تمام کر دے کیونکہ ایسا کرنے میں وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے دین کے غلبے کے لیے اور مؤمنین کو اس امر کی ترغیب دینے کے لیے اپنی جان لڑانے کا قصد ہی تو کرتا ہے کہ وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے دشمنوں سے قتال کرنے میں اپنی جانوں کی پروا نہ کریں، لہذا (اس کا چل کر جانا) جائز ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بڑا یا چھوٹا لشکر جہاد پر روانہ کرتے وقت امام کو کیا کرنا چاہیے

جہاں تک اس بات کے بیان کا تعلق ہے کہ جہاد کے لیے بڑا یا چھوٹا لشکر روانہ کرنے کے وقت امام (حاکم) کے لیے کیا کچھ کرنا مستحب ہے تو ہم کہتے ہیں، واللہ التوفیق، کہ اس کے لیے کئی کام کرنا مستحب ہیں انما نجلہ یہ ہیں:-

(۱) ان پر ایک امیر در سالار، کمانڈر مقرر کرے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جو بھی لشکر روانہ فرمایا اس کا امیر ضرور مقرر فرمایا، نیز اس لیے کہ امیر کی ضرورت شدید ہوتی ہے کیونکہ احکام کو نافذ کرنا رعیت کا نظم و نسق چلانا اگزیئر ہوتا ہے اور یہ کام امیر کے ذریعے ہی سرانجام پاسکتے ہیں اس لیے کہ ہر پیش آمدہ واقعہ کے لیے امام کی طرف رجوع کرنا ممکن نہیں۔

(۲) جس شخص کو ان کا امیر مقرر کیا جائے وہ حلال اور حرام کا علم رکھتا ہو، عادل ہو، نظم و نسق کے پہلوؤں سے واقفیت رکھتا ہو، جنگی چالوں اور جنگوں کے اسباب کی بصیرت رکھتا ہو کیونکہ اگر وہ ان اوصاف سے متصف نہیں ہوگا تو وہ غنیمت حاصل نہیں ہو پائے گا جس کے لیے اسے امیر مقرر کیا گیا ہے۔

(۳) اسے وصیت کرے کہ اپنی ذات کے معاملے میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا تقویٰ اختیار کرے اور اس کے ساتھ جو مومنین ہیں ان کے ساتھ بھلائی کرے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اسی طرح روایت کیا گیا ہے کہ آپ جب بھی کسی لشکر کو روانہ فرماتے تو امیر کو وصیت فرماتے کہ وہ اپنی ذات کے بارے میں اللہ کا تقویٰ اختیار کرے اور اس کے ساتھ جو مومنین ہیں ان کے ساتھ بھلائی کرے۔ ایسا کرنا اس لیے بھی ضروری ہے کہ امارت ایک عظیم امانت ہے اسے متقی شخص ہی سرانجام دے سکتا ہے۔ ان پر امیر مقرر کرنے کے بعد وہ (حاکم) انہیں امیر کے جملہ امور و نواہی میں امیر کی اطاعت کا مکلف بھی بنائے گا۔ اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا أَوْلِيَّ الْأَمْرِ مِنْكُمْ** یعنی اے ایمان لہنے والو! اللہ کی اطاعت کرو اور رسول کی اور اور اپنے اولوالامر (امراء، حکام) کی اطاعت کرو۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ: (ترجمہ) تم سنو اور اطاعت کرو خواہ تم پر کسی نیکے پیشی غلام کو ہی کیوں نہ امیر بنادیا گیا ہو، جب تک وہ تمہارے درمیان اللہ تعالیٰ کی کتاب (قرآن) کے مطابق فیصلے کرتا رہے۔ اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ امیر امام کا نائب ہوتا ہے اور امام کی اطاعت لازم ہے اسی طرح امیر کی اطاعت بھی لازم ہے کیونکہ امیر کی اطاعت امام کی اطاعت ہے، ہاں اگر وہ (اللہ کی) نافرمانی کا حکم دے تو اس صورت میں اس کی اطاعت کرنا ان کے لیے جائز نہیں ہے کیونکہ رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ خالق کی نافرمانی میں مخلوق کی کوئی اطاعت نہیں۔ اگر امیر انہیں ایسی چیز کا حکم دے کہ جس کی بابت انہیں معلوم نہیں کہ کیا وہ ان کے لیے مفید ہوگی یا نہیں تو اس صورت میں انہیں چاہیے کہ وہ اس کی اطاعت کریں کیونکہ اس چیز کا گناہ ہونا تو انہیں معلوم نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ محل اجتہاد (ایسا معاملہ جس میں اجتہاد و عا ہو) میں امام کی پیروی واجب ہے جیسے اجتہاد کے مقامات پر تاضیوں کا اتہار واجب ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ غفرانہ اعلم۔

لائی شروع کرنے پہلے مجاہدین کو کیا کرنا لازم ہے

پہلے اسلام کی دعوت دی جائے | جہاں تک اس بات کے

بیان کا تعلق ہے کہ لڑائی شروع کرنے سے پہلے اور دشمن سے آمناسانا ہونے کے وقت مجاہدین کو کیا کرنا لازم ہے تو ہم یہ کہتے ہیں: وباللہ التوفیق، مگر اس ضمن میں معاملہ دو حالتوں سے خالی نہ ہو گا یا تو (اسلام کی) دعوت ان تک پہنچ چکی ہوگی اور یا پھر ان تک نہیں پہنچی ہوگی مگر ان تک دعوت نہ پہنچی ہو تو اس صورت میں مجاہدین پر واجب ہوگا کہ لڑائی سے پہلے اسلام کی زبانی دعوت دیں کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: اُدْعُ إِلَى السَّبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ یعنی اپنے پروردگار کے راستے کی طرف حکمت اور اچھی نصیحت کے ساتھ دعوت دیں اور ان سے احسن طریقے سے جدال کریں دعوت دینے سے قبل قتال کرنا ان کے لیے جائز نہیں اس کی وجہ یہ اگرچہ دعوت پہنچنے سے قبل بھی محض عقل (کے استعمال) کی بنا پر ایمان لانے سے رکے رہنے کی وجہ سے وہ قتل کیے جانے کے مستحق تھے، لیکن اللہ تبارک و تعالیٰ نے ان کی طرف رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کو مبعوث فرمانے اور ان تک دعوت کے پہنچنے سے قبل ان سے قتال کرنا حرام کر دیا تھا، اپنے فضل و احسان کی وجہ سے۔ نیز اس لیے کہ ان کے لیے کوئی حقیقی عذر باقی نہ رہے، اگرچہ ان کے پاس (ایمان نہ لانے کا) حقیقی عذر تو قہلمی نہیں کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ایسے ایسے عقلی دلائل قائم کر دیے تھے کہ اگر وہ ان پر کما حقہ غور و فکر کرتے تو ان پر اللہ تبارک و تعالیٰ کا جو حق ہے اسے ضرور پہچان لیتے پھر بھی اللہ تعالیٰ نے ان پر مہربانی فرمائی کہ اپنے رسولوں، صلوات اللہ وسلامہ علیہم اجمعین، کو مبعوث فرمایا تاکہ ان کے لیے عذر کا کوئی شائبہ بھی باقی نہ رہے اور وہ یہ نہ کہیں کہ اے ہمارے پروردگار تو نے ہماری طرف کوئی رسول (مبعوث) بھیجا ہوتا کہ ہم تیری آیات کی پیروی کرتے مالاںکہ درحقیقت انہیں ایسا کہنے کا کوئی حق تو نہ ہوتا، بدلیل مذکورہ۔ (دعوت اسلام سے واجب ہونے کی) ایک دلیل یہ بھی ہے کہ قتال کو برائے قتال فرض نہیں کیا گیا (یعنی قتال مقصود بالذرت نہیں) بلکہ اسلام کی طرف دعوت دینے کے لیے فرض کیا گیا ہے۔ دعوت کی دو قسمیں ہیں: دعوت باللبان (انگلیوں کے ذریعے یعنی بزور شمشیر دعوت) اور وہ ہے قتال اور دعوت بالبیان (بیان کے ذریعے یعنی زبان سے دعوت دینا) اور اس سے مراد ہے زبان اور یہ (یعنی دعوت بالبیان) تبلیغ سے ہوتی ہے۔ دوسری قسم کی دعوت سے آسان تر ہے کیونکہ قتال میں روح، جان اور مال کو خطرہ میں ڈالنا ہوتا ہے جب کہ دعوت تبلیغ میں ایسی کوئی چیز نہیں ہوتی جب آسان تر دعوت کے ذریعے مقصد کے حاصل ہونے کا احتمال ہے تو اسی دعوت سے آغاز کرنا لازم مشیرا۔ یہ تو اس صورت کی بات ہے کہ جب انہیں دعوت نہ پہنچی ہو اور اگر ان تک دعوت پہنچ چکی ہو تو ان کے لیے جائز ہے کہ تجدید دعوت کے بغیر قتال کا آغاز کر دیں، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ حجت تو لازم ہے اور عذر درحقیقت ختم ہو چکا ہے اور ایک بار کی تبلیغ سے عذر کا شائبہ بھی ختم ہو گیا تاہم، افضل یہی ہے کہ تجدید دعوت کیے بغیر لڑائی شروع نہ کریں کیونکہ کئی الجملہ انکے دعوت ایمان کو قبول کرنے کی امید ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کافروں کے ساتھ اس وقت تک لڑائی شروع نہ کرتے تھے جب تک کہ آپ انہیں اسلام کی دعوت نہ دے دیتے جب کہ آپ انہیں متعدد دفعہ دعوت دے چکے ہوتے تھے۔ تو یہ (حدیث) اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ تجدید دعوت سے آغاز کرنا افضل ہے۔

جب وہ انہیں اسلام کی دعوت دے چکے ہوں تو اگر وہ اسلام لے آئیں تو ان سے قتال کرنے سے باز رہیں کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے کہ مجھے لوگوں سے قتال کرنے کا حکم دیا گیا ہے یہاں تک کہ وہ لا الہ الا اللہ کہیں، جب وہ لوگ یہ کہہ دیں تو وہ مجھ سے اپنی جانیں اور اموال محفوظ کر لیں مگر بحق اسلام۔ اسی طرح آپ کا یہ ارشاد ہے کہ جس نے لا الہ الا اللہ کہا اس نے مجھ سے اپنی جان اور مال کو محفوظ کر لیا اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیں تو انہیں ذمہ دینی ذمی بن کر جزیہ دینے کی دعوت دیں۔ ذمہ کی دعوت سے مشرکین عرب اور مرتدین مستثنیٰ ہیں، اس کی وجہ ہم انشاء اللہ آگے چل کر بیان کریں گے۔ اگر وہ دعوت قبول کر لیں تو ان کے ساتھ قتال کرنے سے باز رہیں کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام

کا ارشاد ہے کہ اگر وہ عقد و متہ کو قبول کر لیں تو انہیں آگاہ کر دو کہ ان کے وہی حقوق و فرائض ہوں گے جو مسلمانوں کے ہیں۔ اور اگر وہ انکار کر دیں تو پھر وہ (یعنی مجاہدین) ان کے خلاف قتال کے لیے اللہ سے مدد طلب کریں اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس وعدے پر بھروسہ کریں کہ انہیں فتح ہوگی بعد اس کے کہ اپنی تمام کوشش صرف کر دیں، اپنی پوری ہمت و طاقت لگا دیں، ثابت قدم رہیں، اللہ سبحانہ و تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت کریں اور کثرت اللہ تعالیٰ کا ذکر کریں جسے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ، **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللّٰهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ وَأَطِيعُوا اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَعَلَّوْا مَتَدَحِّبًا رَّبُّكُمْ وَأُصْبِرُوا إِنَّ اللّٰهَ مَعَ الصَّابِرِينَ**، یعنی اسے ایمان لانے والوں، جب کسی لشکر سے تمہارا امناسا مناسا ہو تو تم ثابت قدم رہو اور بکثرت اللہ کو یاد کرو تاکہ تم فلاح پاؤ اور اللہ کی اور اس کے رسول کی اطاعت کرو اور باہم جھگڑو نہیں ورنہ تم کمزور ہو جاؤ گے اور تمہاری ہوا اکٹری جائے گی، اور صبر کرو، بے شک اللہ صابر کرنے والوں کے ساتھ ہے۔ انہیں اختیار ہے کہ وہ ان (کفار اور مشرکین) سے قتال کریں خواہ انہوں نے دعوت سے ابتداء نہ بھی کی ہو کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے کہ، **أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ** یعنی مشرکین کو قتل کرو جہاں کہیں بھی تم انہیں پاؤ، اس میں حرام مہینوں اور غیر حرام مہینوں سے کچھ فرق نہیں پڑتا کیونکہ حرام مہینوں میں قتال کا حرام ہونا نہایت ضعیف اور قتال کی دیگر آیات سے منسوخ ہو چکا ہے۔

غارت گری، شہ خون مارنا، تخریب کرنا غارت گری کرنے اور ان پر شہ خون مارنے میں کوئی مضائقہ نہیں اور نہ ہی ان کے پھلدار اور غیر پھلدار درختوں کو کاٹنے اور ان کی فصلوں کو اجاڑنے میں کوئی مضائقہ ہے۔ اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ **مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمْ**

قَائِمَةً عَلَى أَصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللّٰهِ وَلِيْخَزِيْعَ الْفَاسِقِينَ یعنی تم نے کھجور کے جو درخت کاٹے یا انہیں ان کی جڑوں پر قائم رہنے دیا تو یہ سب کچھ، اللہ کی اجازت سے ہے اور تاکہ وہ فاسقوں کو ذلیل و رسوا کرے۔ اس آیت شریفہ کے شروع میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے کھجور کے درختوں کو کاٹنے کی اجازت دی اور اس آیت کے آخر میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد سے کہ **وَلِيْخَزِيْعَ الْفَاسِقِينَ** آگاہ فرمادیا کہ یہ (یعنی کھجور کے درختوں کو کاٹنا) دشمن کی تزیین کے لیے اور ان پر رنج و غم ڈالنے کے لیے ہے۔ ان (یعنی کفار و مشرکین) کے قتلوں کو نذر آتش کرنے پانی سے غرق کر دینے، ان کی تخریب کرنے، ان کو ان (یعنی دشمن) کے اوپر گرا دینے اور ان (قتلوں) کے اوپر منہ بنی نصب کرنے میں بھی کوئی حرج نہیں۔ اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے **وَيُؤْتِيهِمْ مَّا يُدِيرُ بِهِمْ وَيُؤَيِّدُ الْوَيْحِينَ**، یعنی وہ خود اپنے اہل حق سے بھی اپنے گھروں کو برباد کر رہے تھے اور مومنوں کے ہاتھوں بھی برباد کر رہے تھے۔

نیز اس دلیل کہ یہ سب باتیں قتال کے تحت آتی ہیں کیونکہ ان سے دشمن پر غلبہ حاصل ہوتا ہے، ان کی تزیین ہوتی ہے اور وہ غمگین اور رنجیدہ ہوتے ہیں۔ پھر یہ بھی تو وجہ ہے کہ اموال کی حرمت ان کے مالکوں کی حرمت کی وجہ سے ہوتی ہے اور ان (یعنی دشمنوں) کی جانوں کی کوئی حرمت نہیں ہے یہاں تک کہ وہ قتل کیے جاتے ہیں تو ان کے اموال کی حرمت کیونکر ہوگی!

دشمنوں میں مسلمانوں کی موجودگی اور ان پر ہلاکت آفرین مواد پھینکنا ان (یعنی دشمنوں) پر تیرہ برس سانسے میں بھی کوئی مضائقہ نہیں خواہ انہیں (یعنی مجاہدین کو) یہ معلوم ہو کہ ان (یعنی دشمنوں) میں قیدیوں یا عاجزوں کی شکل

میں کچھ مسلمان موجود ہیں کیونکہ ایسا کہ تا ضروری ہے، اس لیے کہ کافروں کے قلعے مسلمان قیدیوں یا تاجروں سے تو شاندار
 تاو رہی خالی ہوتے ہیں (یعنی مسلمان قیدی یا تاجر تو وہاں ہمیشہ ہی موجود ہوتے ہیں) لہذا اگر انکا لحاظ کیا جائے تو جہاد کا دروازہ
 ہی بند ہو جائے گا۔ البتہ وہ (مجاہدین) تیر برس سانسے میں نیت صرف کافروں کو قتل کرنے کی کریں، ان مسلمانوں کی نہیں
 کیونکہ کسی مسلمان کو بغیر حق کے قتل کرنے کی نیت کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر وہ (یعنی دشمن کفار مسلمانوں
 کے بچوں کو ڈھال بنالیں تو بھی ان پر تیر برس سانسے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ فرض (کفار سے جہاد) کی ادائیگی ضروری ہے، البتہ وہ
 نیت صرف کافروں کو قتل کرنے کی کریں ان بچوں کی نہیں۔ چنانچہ اگر وہ ان پر تیر اندازی کریں اور تیر کسی مسلمان کو لگ جائے
 تو دیت یا کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا قول ہے کہ دیت اور کفارہ واجب ہو جائیں گے۔ اور یہی امام شافعی
 رحمہ اللہ کے دو قولوں میں سے ایک قول ہے۔ حسن کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مسلمان کا خون معصوم ہوتا ہے، لہذا چاہیے تھا
 کہ تیر برس سانسے کی ممانعت کی جاتی لیکن یہ ممانعت اس لیے نہیں کی گئی کہ فرض کی بجا آوری کی ضرورت درپیش ہے، چنانچہ اس کا تقین
 بقدر ضرورت ہی کیا جائے گا اور ضرورت مواخذہ اٹھانے کی ہے نہ کہ تاوان کی نفی کرنے کی۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے غصہ کی
 حالت (یعنی جب انسان یہ سمجھے کہ اگر میں نے یہ خرام چیز رکھائی تو مر جاؤں گا) میں غیر کا مال لینے کی کہ اس کی اسے اجازت دی
 گئی ہے لیکن اس پر تاوان عائد ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح یہاں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قتال کے فرض کی ادائیگی کی وجہ سے جیسے
 مواخذہ اٹھانا ضروری ہو گیا ہے ویسے ہی تاوان کی نفی کرنا بھی ضروری ہے کیونکہ تاوان کے واجب ہونے سے فرض کی ادائیگی میں رکاوٹ
 پڑتی ہے اس لیے کہ وہ (یعنی مجاہدین) وجوب تاوان کے خوف سے فرض کی ادائیگی سے باز رہیں گے۔ اور جس چیز سے واجب کی
 ادائیگی میں رکاوٹ پڑتی ہو اس چیز کو واجب کرنا متناقض (contradictory) ہے، جب کہ قتال کا فرض ساقط نہیں
 ہوا لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تاوان ساقط ہے۔ حالت غصہ والا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ اس صورت میں تاوان
 کے واجب ہونے سے (اس چیز کے) لینے میں رکاوٹ نہیں پڑتی، اس لیے کہ اگر اس نے وہ چیز نہ لی تو وہ یقیناً ہلاک ہو
 جائے گا چنانچہ اسے تو وہی چیز حاصل ہو گئی جیسے اس پر واجب ہوتی ہے (یعنی غصہ والے شخص پر صرف اسی قدر
 چیز کا تاوان واجب ہوگا جس قدر چیز اس نے لی ہے) لہذا وہ (اس چیز کو) لینے سے باز نہیں رہے گا چنانچہ اس سے کوئی
 تناقض نہیں پیدا ہوتا۔

کفار سے مدد طلب کرنا روا نہیں | مسلمانوں کے لیے روانہ ہیں کہ وہ کافروں سے قتال کرنے میں
 (دوسرے) کافروں سے مدد طلب کریں کیونکہ اس امر کی کوئی
 ضمانت نہیں کہ وہ غداری (بدعتی) نہیں کریں گے، اس لیے کہ دینی عناد انہیں اس (غداری) پر اکسائے گا، ماسوا اس
 کے کہ وہ ان سے مدد لینے پر بالکل مجبوری ہو جائیں۔ اور بہتر تو اللہ پاک و برتر ہی جانتا ہے۔

کافروں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ کافروں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے تو ہم کہتے
 ہیں کہ صورت حال دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی یا تو قتال کے دوران میں ہوگا یا پھر قتال سے فارغ ہونے کے بعد، یعنی
 (دشمنوں کو) پکڑ لینے اور قیدی بنالینے کے بعد۔ جہاں تک دوران قتال (کسی کافر کو قتل کرنے یا نہ کرنے) کا تعلق ہے تو اس
 دوران میں صورت ایچے، بوٹھے ضعیف آدمی، پانچ، جس کا آدھا طرح خنک ہو۔ اندھے، مخالف جانب سے ہاتھ پاؤں

کئے شخص کو دایاں ہاتھ کے شخص کو فائر لعل کو، گر جا گھر میں بلا سب کو، پہاڑوں پر عبادت کرنے والے آدمی کو جو لوگوں سے ملتا جلتا نہیں اور گھر میں یا گرجے میں دروازہ بند کر کے بیٹھ رہنے والے تارک الدنیا لوگوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے۔ عورت اور بچے (کے قتل کے عدم جواز) کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ کسی عورت یا بچے کو قتل نہ کرو۔ روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام نے اپنے کسی غزوہ میں کسی مقتول عورت کو دیکھا تو آپ نے اسے ناپسند فرمایا اور ارشاد فرمایا: ہا ہ! میں نہیں سمجھتا کہ اس عورت نے قتال کیا ہو تو پھر اسے کیوں قتل کیا گیا۔ آپ نے عورتوں اور بچوں کو قتل کرنے سے منع فرمایا۔ پھر (ان کے قتل کے جائز نہ ہونے کی) یہ بھی دلیل ہے کہ یہ لوگ (یعنی عورتیں اور بچے) اہل قتال میں سے نہیں ہیں، لہذا انہیں قتل نہیں کیا جائے گا اور اگر ان میں سے کوئی قتال کرے تو اسے قتل کیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر ان میں سے کوئی قتال پر (کافروں کو) اکسائے، یا مسلمانوں کی جنگی کمزوریوں کی نشاندہی کرے، یا کافر اس کی رائے سے مستفید ہوتے ہوں (یعنی وہ فنون حرب کا ماہر ہو) یا اس کی اطاعت کی جاتی ہو (مثلاً ملکہ ہو)، خواہ وہ عورت یا بچہ ہی ہو (تو اس کو قتل کرنا بھی جائز ہے) کیونکہ معنوی طور پر وہ قتال میں شریک ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ ربیع بن ریح السلمی، رضی اللہ عنہ نے غزوہ حنین کے موقع پر ہرید بن الصمۃ کو جالیا اور اسے قتل کر دیا حالانکہ وہ سوکھے درخت کے مانند بوڑھا صغیف آدمی تھا، اس سے صرف رائے لینے کا فائدہ ہی حاصل کیا جاتا تھا۔ یہ بات (دید کے قتل کی) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک پہنچی تو آپ نے اسے ناپسند نہیں فرمایا۔ اس بارے میں اصول یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کا شمار اہل قتال میں ہوتا ہے اس کو قتل کرنا جائز ہے خواہ اس نے (بالفعل) قتال کیا ہو یا نہ کیا ہو، اور ہر شخص جو اہل قتال میں سے نہیں اسے قتل کرنا جائز نہیں جب تک کہ وہ حقیقی طور پر یا معنوی طور پر قتال نہ کرے، یعنی رائے دے کر یا اطاعت سے (یعنی اس کی اطاعت کی جاتی ہو) یا ترغیب دے کر یا ایسی ہی دوسری باتوں سے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں پچنانچہ اس پادری اور راسب کو قتل کیا جائے گا جو لوگوں سے ملتا جلتا ہے اور اس شخص کو بھی جو کبھی تو پاگل ہو جاتا ہے اور کبھی اسے افادہ ہو جاتا ہے، ہرے، گوتنگے، بایاں ہاتھ کٹے آدمی اور ایک پاؤں کٹے آدمی کو بھی قتل کیا جائے گا، خواہ انہوں نے قتال نہ بھی کیا ہو، اس لیے کہ یہ اہل قتال میں سے ہیں، اگر ان لوگوں میں سے جن کی بابت ہم نے بتایا ہے کہ ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے کوئی شخص قتل کر دیا جائے تو اس پر نہ تو کوئی دیت واجب ہوگی اور نہ کفارہ، صرف توبہ اور استغفار کرنا واجب ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کافر کا خون امان (پناہ) کے بغیر معقوم (یعنی قدر و قیمت والا) کہ جس کے اٹلاف پر کوئی سزا دی جائے) نہیں ہوتا اور امان موجود نہیں۔

جہاں تک قتال سے فارغ ہونے کے بعد کی حالت کا تعلق ہے، یعنی پکڑ لینے اور قیدی بنالینے کے بعد، تو جس کو قتل کرنا جائز نہیں اسے قتال سے فراغت کے بعد بھی قتل کرنا جائز نہیں اور جس کو دوران قتال قتل کرنا جائز ہے، تو اگر اس نے قتال میں حصہ لیا ہو، حقیقی طور پر یا معنوی طور پر تو پکڑے جانے یا اسیر ہونے کے بعد اسے قتل کرنا جائز ہے۔ لیکن بچے اور فائر لعل اس سے مستثنیٰ ہیں، ان دونوں کو دوران قتال قتل کرنا جائز نہیں، بشرطیکہ وہ قتال گریں حقیقی یا معنوی طور پر لیکن قتال سے فارغ ہونے کے بعد جب یہ اسیر بن جائیں تو انہیں قتل کرنا جائز نہیں، خواہ انہوں نے قتال کے دوران میں متعدد مسلمانوں کو قتل کیا ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسیر بنالینے کے بعد انہیں عقوبت (سزا، punishment) کے طور پر قتل کیا جاتا ہے اور یہ دونوں (یعنی بچے اور فائر لعل) اہل عقوبت

میں سے نہیں ہیں۔ دوران قتال میں ان کو قتل کرنا اس لیے جائز ہے کہ قتال کے شر کو دور کیا جائے اور ان کی طرف سے (قتال کا) شر پایا گیا ہے، چنانچہ ان کو قتل کرنا جائز قرار دیا گیا تاکہ شر کو دور کیا جائے۔ اسیر ہو جانے کے بعد شر ختم ہو گیا تو اس کے بعد انہیں قتل کرنا عقوبت کے طور پر ہی ہو سکتا ہے اور وہ اس (یعنی عقوبت) کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہیں۔ اور بہتر علم تو اللہ پاک و برتر کو ہے۔

کافر باپ کو قتل کرنا مکروہ ہے | مسلمان کے لیے یہ بات مکروہ ہے کہ وہ اپنے کافر باپ کو جو برسرِ پیکار ہو قتل کرنے کے لیے پیش قدمی کرے۔ اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے

وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا، یعنی ان (کافر والدین) کے ساتھ دنیا میں بھلے طریقے سے زندگی بسر کر۔ اس میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے کافروں باپ کے ساتھ بھلے طریقے سے زندگی بسر کرنے کا حکم دیا ہے جبکہ قتل کرنے میں پیش قدمی کرنا بھلے طریقے کے ساتھ رہنا نہیں ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ حضرت حنظلہ رضی اللہ عنہ، خلیل الملائکہ علیہم الصلوٰۃ والسلام نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اپنے باپ کو قتل کرنے کی اجازت مانگی تو آپ نے انہیں منع کر دیا تھا۔ پھر یہ بھی وجہ ہے (مکروہ ہونے کی) کہ شریعت نے باپ پر خیر کے اسے زندہ رکھنے (احیاء) کا حکم دیا ہے اس لیے باپ کو قتل کرنے میں جس میں اس کا اتلاف (افتاء، Annihilation) ہے متناقض (Contradictory) ہے۔

ہو جائے گا۔ اگر باپ اسے (یعنی اپنے مسلمان بیٹے کو جو جہاد میں شریک ہے) قتل کرنے کا ارادہ کرتے تو وہ (یعنی بیٹا) اپنا دفاع کرے خواہ ایسا کرتے ہوئے اس کا باپ قتل ہو جائے۔ اس صورت میں (اس کے ہاتھوں اس کے باپ کا قتل) مکروہ نہیں ہے کیونکہ یہ دفاع (Self Defence) کی ضرورتوں میں شامل ہے۔ بایں ہمدردی اپنا دفاع کرتے ہوئے اس (یعنی باپ) کے قتل کا ارادہ ذکر سے کیونکہ (اس کے قتل کا) ارادہ کرنا ضرورت نہیں ہے۔ واللہ اعلم

جن کو قتل کرنا جائز نہیں ہے ان سے کس کو دارالحرب میں چھوڑا جاسکتا اور کس کو چھوڑا جاسکتا

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ جن کو قتل کرنا جائز نہیں ہے ان میں سے کس کو دارالحرب میں چھوڑ دینے کی گنجائش ہے اور کس کو چھوڑنے کی گنجائش نہیں ہے تو اس بارے میں معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو مجاہدین انہیں (جن کا قتل کرنا جائز نہیں) اٹھا کر دارالاسلام میں نکال لانے کی قدرت رکھتے ہوں گے یا پھر اس کی قدرت نہیں رکھتے ہوں گے۔ اگر وہ اس کی قدرت رکھتے ہوں تو اس صورت میں اگر وہ کافر تولید کی صلاحیت رکھتے ہوں تو انہیں دارالحرب میں چھوڑ دینا تولید کے ذریعے مسلمانوں کے خلاف ان کی مدد کرنے کے مترادف ہے اور اگر وہ تولید کی صلاحیت نہیں رکھتے جیسے شیخ فانی (بہت بوڑھا اور ضعیف آدمی) ہوتا ہے جو نہ تو قتال کر سکتا ہے اور نہ اس میں مادہ تولید ہوتا ہے، تو اگر وہ صاحب رائے اور صاحب مشورہ ہو تو اسے دارالحرب میں رہنے دینا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ مسلمانوں کے لیے نقصان دہ ہے، اس لیے کہ وہ (یعنی کفار) اس کی رائے کو مسلمانوں کے خلاف کام میں لائیں گے، اور اگر وہ صاحب رائے نہ ہو تو اس صورت میں اگر وہ چاہیں تو اسے (دارالحرب) چھوڑ دیں کیونکہ اس کو چھوڑ دینے سے مسلمانوں کو کوئی نقصان نہیں پہنچے گا اور اگر چاہیں تو اسے (دارالاسلام میں) نکال لائیں تاکہ ان (فقہاء) کے قول کے مطابق منادات (فدیہ لے کر اسیر کو چھوڑنا) کا فائدہ حاصل کریں جو قیدی کے بدلے میں قیدی کو چھوڑنے کے قائل ہیں اور اگر ان (فقہاء) کے

قول پر عمل کریں جو اس کے قائل نہیں تو پھر وہ انہیں نکال کے نہیں لائیں گے کیونکہ اس صورت میں انہیں نکال لانے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اسی طرح اس ہتھیار کا معاملہ ہے جس سے بچے کی امید نہ ہو سکتی ہو اسی طرح راجب اور گرجا گھروں کے لوگ ہیں جب کہ وہ عورتوں میں بالکل رعیت نہ رکھتے ہوں اور اگر مسلمان انہیں اٹھا کر دارالاسلام میں لے آئے کی قدرت نہ رکھتے ہوں تو اس صورت میں انہیں قتل کرنا جائز نہیں ہے، انہیں دارالحرب میں رہنے دیا جائے گا کیونکہ شریعت نے ان کے قتل سے منع کیا ہے اور انہیں اٹھا لانے کی قدرت نہیں ہے اس لیے لا محالہ انہیں (دارالحرب میں) چھوڑ دیا جائے گا۔

دشمن کے جانوروں اور ہتھیاروں کے بارے میں احکام

جہاں تک (کفار و مشرکین کے) جانوروں اور ہتھیاروں کا تعلق ہے، جب وہ انہیں دارالاسلام میں نکال لانے کی قدرت نہ رکھتے ہوں تو جانوروں کو ذبح کر کے آگ میں جلا دیں تاکہ کفار ان سے کوئی فائدہ نہ اٹھا سکیں یہ ہتھیار تو جنہیں آگ سے جلا یا جاسکتا ہو انہیں جلا دیا جائے اور جو جلائے نہ جاسکیں، جیسے لوہا (یعنی لوہے سے بنے ہوئے ہتھیار) وغیرہ تو انہیں مٹی میں دفن کر دیا جائے تاکہ وہ (کفار) انہیں نہ پاسکیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

دارالحرب میں کوئی چیز ساتھ لے جانا مکروہ ہے

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ دارالحرب میں کوئی چیز ساتھ لے جانا مکروہ ہے اور کوئی چیز لے جانا مکروہ نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ تاجر کے لیے روا نہیں کہ وہ دارالحرب میں کوئی ایسی چیز لے جائے جو جنگ میں اہل حرب کے کام آئے، مثلاً اسلحہ گھوڑے اور غلام ذمی اور سرورہ چیز جو جنگ میں کام آسکے کیونکہ ایسی کوئی چیز لے جانا مسلمانوں کے خلاف جنگ میں ان کی مدد کرنے کے مترادف ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وَلَا تَعَاوَدُوا عَلٰی الْاِیْمٰنِ وَالْعُدُوِّ اِیْمٰنِ تم گناہ اور سرکشی میں تعاون نہ کرو واللہ اعلم ایسی چیز لے جانا روا نہیں اسی طرح اگر کوئی محرمی (برسرِ پیکار دشمن ملک کا باشندہ) دارالاسلام (مسلمانوں کے ملک) میں آئے تو اسے ہتھیار خریدنے کی اجازت نہیں اور اگر خریدے تو اسے دارالحرب (برسرِ پیکار دشمن ملک) میں نہیں لے جاسکتا بدلیل مذکورہ، البتہ اگر وہ ہتھیار سمیت دارالاسلام میں آیا ہو اور اس نے اپنا ہتھیار تبدیل کر لیا ہو تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر تو تبدیل شدہ ہتھیار کے اپنے ہتھیار کی جنس مختلف ہے مثلاً اس نے کمان کے بدلے میں تلوار یا اس قسم کا کوئی اور ہتھیار لے لیا ہو تو ایسا ہتھیار لے جانے کی تو قطعاً اجازت نہیں اور اگر وہ تبدیل شدہ ہتھیار اس کے اپنے ہتھیار کی جنس سے ہو تو اگر وہ اسی کے مانند ہے یا اس سے گھنیا ہے تو اسے لے جاسکتا ہے اور اگر اس سے بہتر ہو تو نہیں لے جاسکتا بدلیل مذکورہ۔ پھر بے گھریلو ساز و سامان لکھنا اور اس طرح کی دوسری چیزیں دارالحرب میں لے جانے میں کوئی مخرج نہیں کیونکہ اس میں امداد اور اعانت کا مضموم نہیں پایا جاتا تاجروں کا ہمیشہ یہ معمول رہا ہے کہ وہ تجارت کی غرض سے دارالحرب میں جاتے ہیں اور انہیں اس سے منع نہیں کیا جاتا، تاہم وہاں نہ جانا افضل ہے کیونکہ وہ مسلمانوں کی توہین کرتے ہیں اور انہیں اپنے مذہب کی دعوت دیتے ہیں چنانچہ (دارالحرب میں) داخل ہونے سے باز رہنا اپنے آپ کو ذلت سے بچانے اور اپنے دین کو زائل ہونے سے محفوظ کر لینے کے باب سے تعلق رکھتا ہے لہذا باز رہنا ہی بہتر ہے۔

مصنف کریم کو ساتھ لے جانا جہاں تک قرآن عظیم کو دارالحرب کے سفر میں ساتھ لے جانے کا تعلق ہے تو اس ضمن میں دیکھا جائے گا کہ اگر تو لشکر بڑا ہے اور (ہر قسم کے خطرے سے) محفوظ ہے تو اس

صورت میں (قرآن عظیم کا مصحف) ساتھ لے جانے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ انہیں (یعنی مجاہدین کو) قرآن پڑھنے کی ضرورت ہے اور بڑا لشکر ہونے کی صورت میں یقین ہوتا ہے کہ وہ کافروں کے ہاتھ نہیں لگ سکے گا اور اس کی بے حرمتی نہیں ہوگی۔ اور اگر لشکر محفوظ نہ ہو، مثلاً سریہ (بہت چھوٹا لشکر) ہو تو اس صورت میں (قرآن حکیم کے مصحف کو) سفر میں ساتھ لے جانا مکروہ ہے کیونکہ اس صورت میں یہ اندیشہ ہے کہ کہیں وہ ان (یعنی کافروں) کے ہاتھ نہ لگ جائے اور اس کی بے حرمتی نہ ہو چنانچہ ایسی صورت میں اسے ساتھ لے کر دارالطرب میں داخل ہونا مصحف کریم کی بے حرمتی کا خطرہ مول لینے کے مترادف ہے۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے جو روایت کیا گیا ہے کہ آپؐ نے دشمنوں کے علاقے میں قرآن عظیم کو ساتھ لے جانے سے منع فرمایا تھا تو اس کا مطلب یہی ہے کہ ایسی حالت میں ساتھ نہیں لے جانا چاہیے۔

عورتوں کو ساتھ لے جانا اسی طرح، اپنے ساتھ عورتوں کو دارالطرب میں لے جانے کے حکم کی بھی یہی تفصیلات ہیں، اگر تو لشکر بڑا ہو اور (خطرات سے) محفوظ ہو تو ایسا کرنا مکروہ نہیں ہے کیونکہ انہیں (یعنی مجاہدین کو) کھانا پکانے اور کپڑے دھونے وغیرہ (کے لیے عورتوں) کی ضرورت پیش آنے گی۔ لیکن اگر سریہ ہو جس کا محفوظ ہونا یقینی نہیں تو اس صورت میں عورتوں کو ساتھ لے جانا مکروہ ہے، بدیل مذکورہ (یعنی دشمن کے ہاتھ لگنے اور بے حرمتی ہونے کا اندیشہ ہے)۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

وہ اسباب جن کے پیش آنے سے قتال حرام ہو جاتا ہے

جہاں تک ایسے اسباب کے پیش آنے کا تعلق ہے جن سے قتال حرام ہو جاتا ہے ہم کہتے ہیں: دلا قوۃ الا بالہ العلی العظیم۔ کہ پیش آنے والے اسباب جو قتال کو حرام کر دیتے ہیں تین قسم کے ہیں: ایمان، امان (پناہ) اور حرم میں پناہ گزین ہونا۔ جہاں تک ایمان کا تعلق ہے تو اس بارے میں گفتگو دو موضوعات پر کی جائے گی، ایک تو یہ کہ کسی شخص کے مؤمن ہونے کا مسیار کیا ہے اور دوسرے ایمان کا حکم کیا ہے جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ جن طریقوں سے کسی شخص کو مؤمن قرار دیا جاتا ہے وہ تین ہیں، نص (یعنی مراعات کے ساتھ)، دلالت اور تبعیت۔ نص کے طریقے سے مراد یہ ہے کہ وہ (توحید کی) شہادت دے یا (توحید و رسالت کی) دونوں شہادتیں دے یا دونوں شہادتیں دینے کے ساتھ ساتھ اپنے سابقہ مذہب سے براءت کا واضح اعلان کرے۔ اس جملے کی توضیح یہ ہے کہ کفار چار قسم کے ہوتے ہیں، ان میں سے ایک قسم تو ایسے کافروں کی ہے جو صالح (بنانے والا یعنی اللہ تبارک و تعالیٰ) کا سرے سے ہی انکار کرتے ہیں اور وہ ہیں دہریہ معطلہ (Atheists)، دوسری قسم ایسے کافروں کی ہے جو صالح کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن اس کی توحید کے منکر ہیں اور وہ ہیں دشنیہ (بت پرست) اور مجوسی؛ تیسری قسم ایسے کافروں کی ہے جو صالح اور اس کی توحید کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن رسالت کو برگز نہیں مانتے اور یہ بعض فلاسفہ ہیں اور چوتھی قسم ان کافروں کی ہے جو صالح اور اس کی توحید اور مطلقاً رسالت کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن ہمارے نبی حضرت محمد علیہ افضل الصلوٰۃ والسلام کی رسالت کا انکار کرتے ہیں اور وہ ہیں یہود اور نصاریٰ۔ اگر پہلی اور دوسری قسم کے کافروں اور وہ لا الہ الا اللہ کہہ دیں تو انہیں مسلمان تسلیم کر لیا جائے گا کیونکہ یہ لوگ اس شہادت (یعنی توحید کی شہادت) سے قطعی منکر ہوتے ہیں اس لیے اگر وہ اس کا اقرار کر لیں تو یہ ان کے ایمان کی دلیل ہوگا۔ اسی طرح اگر یہاں شہد ان مَحْمَدًا سُوْلُ اللہ کہہ دیں (تب بھی انہیں مسلمان تسلیم کر لیا جائے گا) کیونکہ یہ لوگ شہادت کے دونوں کلمات سے منکر ہوتے ہیں اس لیے ان دونوں کلمات میں سے اگر کسی ایک کو بھی وہ ادا کریں تو یہ ان

کے ایمان کی دلیل ہوگی اگر اس کا تعلق تیسری قسم سے ہو اور وہ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کہہ دے تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ رسالت کا منکر یہ بات (یعنی اللہ تعالیٰ کی توحید) کہنے سے انکار نہیں کرتا۔ اور اگر وہ اَشْهَدُ اَنْ مُحَمَّدًا رَّسُولُ اللّٰہِ کہہ دے تو اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا کیونکہ ایسے لوگ اس شہادت کے منکر ہوتے ہیں چنانچہ اس (یعنی رسالت) کا اقرار کرنا (اس کے) ایمان کی دلیل ہے۔ اور اگر اس کا تعلق چوتھی قسم سے ہو اور وہ دونوں شہادتیں دے دے یعنی یہ کہہ دے لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَّسُولُ اللّٰہِ تو اس کے اسلام کو تسلیم نہیں کیا جائے گا جب تک کہ وہ اپنے سابقہ دین یعنی یہودیت یا نصرانیت سے براءت کا اعلان نہ کرے، کیونکہ ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار تو کرتے ہیں لیکن کہتے ہیں کہ آپ کو صرف عربوں کی طرف مبعوث کیا گیا تھا کسی اور (قوم) کی طرف نہیں۔ لہذا (سابقہ دین سے) براءت کے بغیر ان دونوں شہادتوں کا اقرار کرنا اس کے ایمان کی دلیل نہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر کوئی یہودی یا نصرانی یہ کہے کہ میں مؤمن یا مسلم ہوں یا یہ کہے کہ میں ایمان لایا یا میں نے اسلام قبول کیا تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ تو یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ مومن اور مسلم ہیں اور ایمان اور اسلام سے مراد وہ مذہب ہے جس پر وہ قائم ہیں (یعنی یہودیت یا نصرانیت) جس نے امام ابوحنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر یہودی یا نصرانی یہ کہے کہ میں مسلم ہوں یا کہے کہ میں اسلام لایا تو اس سے دریافت کیا جائے گا کہ اس سے تیری مراد کیا ہے۔ اگر وہ کہے کہ اس سے میری مراد یہودیت یا نصرانیت کو ترک کرنا اور دین اسلام میں داخل ہونا ہے تو اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا، یہاں تک کہ اگر وہ اس سے رجوع کر لے تو وہ مرتد ہوگا (یعنی اسے مرتد قرار دے کر ارتداد کی سزا دی جائے گی)۔ اور اگر وہ کہے کہ اپنے اس قول سے کہ میں اسلام لایا میری مراد یہ ہے کہ میں حق پر ہوں اور اس سے میری مراد اپنے دین سے رجوع نہیں تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر کوئی یہودی یا نصرانی اَشْهَدُ اَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ کہے اور ساتھ ہی کہے کہ میں یہودیت یا نصرانیت سے براءت اختیار کرتا ہوں تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ کلمہ توحید کہنے سے انکار نہیں کرتے اور یہودیت اور نصرانیت سے تیسری دین اسلام میں داخل ہونے کی دلیل نہیں کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس نے یہودیت یا نصرانیت سے براءت اختیار کر کے دین اسلام کے سوا کوئی اور دین قبول کر لیا ہو، لہذا اس احتمال کی موجودگی میں اس کا اعلان براءت ایمان کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ اس کے علاوہ اقرار کرتے ہوئے یہ کہے کہ میں نے دین اسلام قبول کیا یا میں نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا دین قبول کیا تو اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا کیونکہ اس قرینے سے وہ احتمال زائل ہو گیا؛ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جس میں تک دلائل کے طریقے سے کسی کو مؤمن قرار دینے کا تعلق ہے تو وہ اس طرح کہ مثلاً کوئی کتابی (یعنی یہودی یا نصرانی) یا مشرکین میں سے کوئی شخص اگر جماعت کے ساتھ نماز ادا کرے تو ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا لیکن امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اسے مسلمان نہیں تسلیم کیا جائے گا۔ اور اگر وہ اکیلے نماز ادا کرے تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر نماز ایمان پر دلالت کر سکتی تو اکیلے نماز ادا کرنے اور باجماعت نماز ادا کرنے میں کچھ فرق نہیں ہوتا اور جب اکیلے نماز پڑھنے کی صورت میں اس کے اسلام کو تسلیم نہیں کیا جاتا تو اسی طرح اگر باجماعت نماز ادا کرے (پھر بھی اسے مسلمان نہیں تسلیم کیا جائے گا)۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ اس شکل و صورت میں باجماعت نماز جس میں آج ہم نماز ادا کرتے ہیں ہم سے پہلے کی شریعتوں میں نہیں تھی لہذا یہ (شکل و صورت) صرف ہمارے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت کے ساتھ

مخصوص ہے لہذا یہ دین اسلام میں داخل ہونے پر دلالت کرتی ہے، برعکس اس کے کہ جب وہ اکیلا نماز ادا کرے کیونکہ اکیلے نماز ادا کرنا ہماری شریعت کے ساتھ مخصوص نہیں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اگر وہ قبلہ رو ہو کر اکیلے نماز ادا کرے تو اسے مسلمان مانا جائے گا کیونکہ قبلہ رو ہو کر نماز ادا کرنا اسلام کی دلیل ہے اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ جس نے ہمارے جنازے میں شرکت کی اور ہمارے قبلے کی طرف (منہ کر کے) نماز ادا کی اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو اس کے مؤمن ہونے کی گواہی دو۔ (ائمہ کے) اختلاف کی یہی صورت اس مسئلے میں ہے کہ اگر وہ (یعنی یہودی یا نصرانی) مسجد میں جماعت کے لیے اذان دے تو ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا برخلاف امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کے ہماری دلیل یہ ہے کہ اذان اسلام کے شعائر میں سے ہے چنانچہ اس (شعار) کو بچالانا اس کے قبول اسلام کی دلیل ہے۔ اور اگر وہ قرآن پڑھے یا اسے سیکھے تو اسے مسلمان تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس امر کا امکان موجود ہے کہ اس نے ایسا اس لیے کیا ہو کہ وہ معلوم کرے کہ اس میں کیا ہے بغیر اس کے کہ وہ حقیقی طور پر اس پر اعتقاد رکھتا ہو کیونکہ ہر وہ شخص جو کسی چیز کا علم رکھتا ہے ضروری نہیں کہ اس پر ایمان بھی رکھتا ہو جیسے (اسلام سے) عناد رکھنے والے کفار ہیں کیا اس کے حج کرنے سے اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا؟ اس بارے میں ان (یعنی ائمہ فقہاء) کا کہنا ہے کہ اس بارے میں دیکھ لے گا کہ اگر تو اس نے احرام باندھا، تلبیہ (اللهم بیک کنا) کیا اور مسلمانوں کے ساتھ مل کر (حج کے) مناسک ادا کیے، اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا کیونکہ اس مخصوص شکل میں حج کی عبادت سابقہ شریعتوں میں نہیں تھی، چنانچہ یہ صرف ہماری شریعت کے ساتھ خاص ہے، لہذا یہ ایمان کی دلالت ہے، جیسے باجماعت نماز ہے۔ اور اگر اس نے تلبیہ تو کیا ہو لیکن مناسک ادا نہ کیے ہوں یا مناسک ادا کیے ہوں لیکن تلبیہ نہ کیا ہو تو اس کے اسلام کو قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ مناسک ادا نہ کیے ہوں یا مناسک ادا کیے ہوں لیکن تلبیہ نہ کیا ہو تو اس کے اسلام کو قبول نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ (حج) ہماری شریعت میں اس وقت تک عبادت نہیں بنتا جب تک کہ اسے اس شکل میں (جو مخصوص ہے) ادا نہ کیا جائے اور اس کو اس شکل میں (جس کا ذکر اوپر ہوا) ادا کرے تو یہ (اس کے) اسلام کی دلیل نہ ہوگی۔

اگر دو گواہ اس امر کی گواہی دیں کہ انہوں نے اسے سال بھر نماز پڑھتے دیکھا ہے لیکن وہ یہ نہ کہیں کہ اسے باجماعت نماز پڑھتے دیکھا ہے اور وہ یہ کہے کہ میں نے اپنی نمازیں ادا کی ہیں تو اس صورت میں اسے مسلمان نہیں تسلیم کیا جائے گا کیونکہ وہ (یعنی یہودی یا نصرانی) بھی نماز پڑھتے ہیں لہذا مطلق نماز اسلام کی دلالت نہ ہوگی۔ اور اگر ان دو گواہوں میں سے ایک گواہ اس امر کی گواہی دے کہ میں نے اسے مسجد اعظم میں نماز پڑھتے دیکھا ہے جب کہ دوسرا گواہ یہ کہے کہ میں نے اسے فلاں مسجد میں نماز پڑھتے دیکھا ہے اور وہ (پہلے گواہ کی بتائی ہوئی مسجد سے) انکار کرے تو گواہی قبول نہیں کی جائے گی لیکن اسے اسلام لالے پر مجبور کیا جائے گا کیونکہ دونوں گواہ اس کے مسجد میں باجماعت نماز پڑھنے پر متفق ہیں البتہ مسجد کے بارے میں ان میں اختلاف ہو گیا ہے، اور اس جگہ کا اختلاف لازم آتا ہے کہ خود اس فعل کا اور وہ ہے نماز چنانچہ اس سے قتل کے بارے میں شبہ پیدا ہو گیا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک تبعیت کے طریقے سے کسی کو مسلمان تسلیم کرنے کا تعلق ہے، نابالغ کو اس کے والدین کی تبعیت میں مسلمان تسلیم کیا جائے گا (یعنی اگر والدین مسلمان ہیں تو ان کے حوالے سے ان کے نابالغ بچے یا بیوی کو بھی مسلمان ہی مانا جائے گا) خواہ وہ بچہ مائل ہو یا غیر مائل، جب تک کہ مائل ہونے کی صورت میں خود اسلام نہ لے آئے (یعنی اس صورت میں تبعیت کے طریقے سے نہیں بلکہ دیے ہی اس کی اپنی ذات کے حوالے سے اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا) اور وار (یعنی دارالاسلام) کی تبعیت میں بھی اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ بچہ اسلام اور کفر میں اپنے والدین کے تابع ہوتا

ہے اور اگر والدین یا ان میں سے کوئی ایک موجود (یعنی زندہ) ہو تو اس صورت میں دار کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ بچے کے لیے کسی دین کو تسلیم کرنا ناگزیر ہے کہ جس کے مطابق اس بچے کے بارے میں احکام جاری ہوں (مثلاً یہ کہ اگر بچہ فوت ہو جائے تو اس کی آخری رسومات کس دین کے مطابق انجام دی جائیں؟ لہذا کوئی دین تو اس کے لیے ماننا پڑے گا) اور خود بچہ تو اس کا اہتمام نہیں کرتا (یعنی وہ تو دین کی پروا نہیں کرتا کہ کس دین کو اختیار کرے) اس لیے کہ اسے عقل نہیں ہوتی یا پھر اس لیے کہ وہ کوتاہ عقل ہوتا ہے، چنانچہ اس کے لیے کسی دین کو تسلیم کرنا پڑے گا اور اسے کسی اور کے تابع ماننا پڑے گا لیکن اسے والدین کے تابع ماننا اولیٰ ہے کیونکہ اس نے ان سے جنم لیا ہے، اور دار نشوونما پانے کی جگہ ہے، والدین کے نہ ہونے کی صورت میں وہ دار کہ جس میں بچہ موجود ہے یہ تبعیت (والدین سے) اس دار کو منتقل ہو جائے گی (یعنی والدین کے نہ ہونے کی صورت میں دار الاسلام یا دار الحرب کے حوالے سے اس کے مسلمان ہونے یا غیر مسلم ہونے کا فیصلہ کیا جائے گا) کیونکہ دار ہر صورت میں بچے کو اسلام میں اپنے تابع کر دیتا ہے، جیسے یافتہ بچے (Waif, foundling) کو کر لیتا ہے۔ چنانچہ اگر والدین میں سے کوئی ایک اسلام قبول کرے تو بچہ اپنے اس مسلمان ماں یا باپ کے تابع ہوگا کیونکہ تبعیت کی جہت سے تو وہ دونوں (یعنی ماں اور باپ جن میں سے ایک مسلمان ہے اور دوسرا غیر مسلم) برابر ہیں اور وہ جہت ہے تولد اور تفرع کی تو مسلمان (ماں باپ) کو ترجیح دے کر بچے کو مسلمان قرار دیا جائے گا کیونکہ اسلام غالب ہوتا ہے اس کے اوپر کوئی غالب نہیں ہوتا۔ اگر والدین میں سے کوئی ایک کتابی (یعنی یہودی یا نصرانی) ہو اور دوسرا مجوسی ہو تو بچے کو کتابی قرار دیا جائے گا کیونکہ کتابی احکام اسلام سے قریب تر ہوتے ہیں لہذا اس بچے کے مسلمان بننے کی زیادہ امید ہے۔ اس مسئلے کی توضیح یہ ہے کہ اگر بچے کو قیدی بنا کر دار الاسلام میں لے آیا جائے تو یہ صورت تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو اسے اس کے والدین کے ساتھ قیدی بنایا ہوگا، یا والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ یا پھر اسے اکیلے ہی قید کیا ہوگا۔ سو اگر اسے اس کے والدین کے ساتھ قید کیا ہو تو جب تک وہ دار الحرب میں ہے اپنے والدین کے دین پر ہے، یہاں تک کہ اگر وہ مرجائے تو اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی، اور یہ بالکل ظاہر بات ہے۔ یہی صورت اس وقت بھی ہوگی کہ جب وہ والدین میں سے کسی ایک کے ساتھ قید کیا گیا ہو۔ اسی طرح (وہ اپنے والدین کے دین پر ہوگا) جب وہ دار الاسلام میں نکال لایا جائے اور اس کے ہمراہ اس کے والدین یا ان دونوں میں سے کوئی ایک ہو، بدیل مذکورہ (یعنی تبعیت کی بدیل کی وجہ سے)۔ اگر اس کے بعد اس کے والدین فوت ہو جائیں تو وہ انہیں کے دین پر رہے گا جب تک کہ خود اسلام قبول نہ کر لے۔ والدین کی تبعیت ان کی موت سے ختم نہیں ہو جاتی کیونکہ تابع کی بابت جو حکم لگایا گیا ہے اس حکم کے باقی رہنے کے لیے اصل (یعنی جس کا وہ تابع ہے) کا باقی ہونا شرط نہیں ہے۔ اور اگر اسے دار الاسلام میں نکال لایا جائے اور اس کے ساتھ اس کے والدین میں سے کوئی بھی نہ ہو تو وہ مسلمان ہے (یعنی اسے مسلمان تسلیم کیا جائے گا) کیونکہ اب تبعیت دار کو منتقل ہو چکی ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر والدین میں سے کوئی ایک دار الحرب میں اسلام لے آئے تو وہ اس کی تبعیت میں مسلمان ہے (یعنی اسے مسلمان قرار دیا جائے گا) کیونکہ بچہ اپنے والدین میں سے اس کے تابع ہوتا ہے جس کا دین بہتر ہو، بدیل مذکورہ۔ اسی طرح، اگر والدین میں سے کوئی ایک دار الاسلام میں اسلام قبول کر لے، بعد ازاں بچے کو قیدی بنا کر دار الاسلام میں لایا جائے تو وہ اس کی تبعیت میں مسلمان قرار دیا جائے گا کیونکہ وہ دونوں

اب ایک ہی دار میں ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ والدین میں سے کسی ایک کی موجودگی میں دار کی تبعیت کا اعتبار نہیں کیا جاتا، بدیل مذکورہ۔ والا سلام میں داخل کیے جانے سے قبل اسے (یعنی بچے کو) مسلمان نہیں تسلیم کیا جائے گا کیونکہ وہ دونوں بچے اور اس کے والدین میں سے کوئی ایک خود ارا لا سلام میں ہے اور مسلمان ہو چکا ہے (دو مختلف داروں میں ہیں اور دار کا مختلف ہونا احکام شریعت میں تبعیت کو مانع ہے) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

والدین اور دار کی تبعیت صرف اس صورت میں معتبر ہوگی کہ جب بچہ خود اسلام نہ قبول کرے جبکہ وہ اسلام کو سمجھتا ہو اور جب وہ اسلام قبول کر لے اور وہ اسلام کو سمجھتا ہو تو اس صورت میں تبعیت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک اس کا اسلام صحیح ہوگا جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک صحیح نہیں ہوگا۔ امام شافعی نے نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے کہ تین آدمی مرفوع القلم ہیں: بچہ جب تک کہ بالغ نہ ہو جائے، پاگل جب تک اس کو افاقہ نہ ہو جائے اور سونے والا جب تک وہ بیدار نہ ہو جائے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بتا دیا ہے کہ بچہ مرفوع القلم ہے اور اس سے فقہ (یعنی فقہی مسائل) کا استنباط ہوتا ہے اور وہ یوں کہ اگر بچے کا اسلام لانا صحیح ہے تو یا تو یہ بطور فرض کے صحیح ہوگا یا پھر نفل کے طور پر اور یہ بات معلوم ہے کہ اسلام کے ساتھ تنفل (یعنی نفل کے طور پر اسلام قبول کرنا) محال ہے، رہی فرضیت تو وہ تو شریعت کے خطاب کے ساتھ ہوتی ہے (یعنی فرض تو اس پر عائد ہوتا ہے جو شریعت کا مخاطب ہو) جبکہ بچہ مرفوع القلم ہے (یعنی وہ شریعت کا مخاطب نہیں ہے) دوسری وجہ یہ ہے کہ اسلام کو صحیح قرار دینا نقصان دہ احکام میں سے ہے کیونکہ اس کی وجہ سے میراث اور نفقہ سے محرومی ہو جاتی ہے، میاں بیوی میں علیحدگی ہو جاتی ہے (یعنی اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک اسلام قبول کر لے جبکہ دوسرا بدستور کا فر ہو تو دونوں میں علیحدگی ہو جائے گی) اور بچہ نقصان دہ تصرفات کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہے، اسی لیے نہ تو اس کی طلاق صحیح ہے نہ عتاق (غلام کو آزاد کرنا) اس پر روزہ اور نماز بھی فرض نہیں، لہذا اس کا اسلام لانا صحیح نہیں۔ رہا (یعنی احناف کا) استدلال یہ ہے کہ وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ پر عینہ پر ایمان لایا ہے اس لیے اس کا ایمان لانا صحیح ہے جیسے بالغ آدمی کا ایمان لانا صحیح ہوتا ہے، اور یہ اس لیے ہے کہ ایمان لغوی اور شرعی دونوں اعتبار سے عبادت ہے تصدیق سے اور وہ ہے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی تصدیق ان تمام چیزوں میں جو اس نے اپنے رسولوں پر نازل کیں یا پھر اس کے رسولوں کی تصدیق ان تمام چیزوں میں جو وہ اللہ تبارک و تعالیٰ سے لائے اور یہ تصدیق تو اس سے پائی گئی ہے، کیونکہ اس کی دلیل موجود ہے اور وہ دلیل ہے عاقل کا اقرار اور بالخصوص برضا و رغبت اقرار لہذا اس پر احکام مرتب ہوں گے کیونکہ احکام مبنی ہوتے ہیں ایمان کے حقیقی وجود پر۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَلَا تُنْكِرْهُوا لَمْ تُكِنَّا حَتَّىٰ يُؤْمِنُوا، یعنی مشرکوں کے ساتھ نکاح نہ کرو جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں، اور نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان ہے کہ مومن کا فر کا وارث نہیں ہوتا اور نہ ہی کا فر مومن کا وارث ہوتا ہے، اور امام شافعی کا یہ کہنا کہ وہ (یعنی بچہ) مرفوع القلم ہوتا ہے، ہم بھی کہتے ہیں وہ مرفوع القلم ہوتا ہے لیکن شرعی فروع کے ضمن میں اور جہاں تک عقلی اصول کا تعلق ہے تو مرفوع القلم ہونا) منوع ہے اور ایمان کا واجب ہونا احکام عقلیہ میں سے ہے لہذا یہ ہر عاقل پر واجب ہے۔ مذکورہ حدیث کو احکام شرعیہ پر محمول کیا جائے گا تاکہ دونوں دلیلوں میں تطابق ہو جائے، اور اس کے ہم قائل ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہاں تک کہ مسلمان دارالحرب پر غالب ہو گئے تو مقتول کا جو مال اس کے اپنے قبضے میں ہو گا وہ اسی کا ہے اور وہ مال نے شمار نہیں ہو گا ماسوا متال کرنے والے غلام کے کہ وہ مال نے میں شمار ہو گا کیونکہ اسلام قبول کرنے کے بعد اس (یعنی مقتول) کی جان محفوظ ہو گئی اور اس کے قبضے میں جس قدر مال تھا وہ سارے کا سارا بر لحاظ سے اس کے تابع ہے لہذا جان کی عصمت کے تابع کے طور پر وہ بھی معصوم ہے ماسوائے قتال کرنے والے غلام کے کیونکہ غلام قتال کرنے سے مالک کے قبضے سے خارج ہو گیا اور اس کا تابع نہ رہا تو چونکہ تبعیت منقطع ہو گئی لہذا عصمت بھی جاتی رہی اس لیے وہ غلبے کے ذریعے ملک بنائے جانے کا محل ہو گیا (یعنی اس پر غلبہ پا کر ملک بنایا جاسکتا ہے)۔ اسی طرح اگر کسی مسلمان یا ذمی کے قبضے میں اس کی کوئی امانت ہو تو وہ بھی اس کی ہوگی اور اسے مال نے میں شامل نہیں کیا جائے گا کیونکہ مودع (جس کے پاس امانت رکھی گئی ہے) کا قبضہ اس لحاظ سے اس (یعنی امانت رکھانے والے) کا قبضہ ہے کہ وہ کسی کی امانت کی حفاظت کرتا ہے اور از روئے حقیقت اس (یعنی مودع) کا اپنا قبضہ ہے اور یہ ہر دو قسم کا قبضہ معصوم ہے لہذا اس کے قبضے میں ہو تھا (یعنی امانت) وہ بھی معصوم ہے اس لیے وہ ملک بنانے کا محل نہ ہو گا (یعنی اسے کوئی شخص اپنی ملک نہیں بنا سکتا وہ مال اپنے مالک کی ملک ہی رہے گا)۔ اور اگر امانت حربی کے قبضے میں ہو تو وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مال نے میں شامل کی جائے گی جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک مقتول مسلمان کی ملکیت ہوگی کیونکہ مودع کا قبضہ اس (یعنی مالک) کا قبضہ ہوتا ہے لہذا وہ معصوم ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول صحیح ہے کیونکہ اس لحاظ سے کہ وہ (مودع) اس (مالک) کے لیے حفاظت کرتا ہے اسی (یعنی مالک) کا قبضہ ہے لہذا وہ اس کے تابع ہو کر معصوم ہو گا لیکن از روئے حقیقت معصوم نہیں ہو گا کیونکہ حربی کی جان معصوم نہیں لہذا (مال کی عصمت میں شک پیدا ہو گیا اور شک کی موجودگی میں عصمت ثابت نہیں ہوتی۔ اسی طرح اس کا غیر منقولہ مال (عقار یعنی زمین، مکان، دکان وغیرہ) امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہ ہو گا اور امام محمدؒ کے نزدیک مال غیر منقول اور مال منقول دونوں برابر میں صحیح نہیں کا قول ہی ہے کیونکہ اس اعتبار سے کہ اس مال غیر منقول میں وہ جلیا تصرف چاہتا ہے کہ لیتا ہے وہ اس کے قبضے میں ہے لہذا اس کے تابع ہو گا لیکن اس اعتبار سے کہ وہ (مال غیر منقول) از خود محفوظ ہے اس کے قبضے میں نہیں ہے لہذا اس کے تابع نہ ہو گا چنانچہ شک کی موجودگی میں عصمت ثابت نہ ہوگی جہاں تک اس کے چھوٹے بچوں کا تعلق ہے تو وہ اس کی تبعیت میں آزاد (احرار) مسلمان ہوں گے اور اس کی بڑی اولاد (یعنی بالغ اولاد) اور اس کی بیوی وہ نے میں شامل ہوں گے، اس لیے کہ تبعیت کے تتم ہو جانے کی وجہ سے روجہ بلوغت) ان کا حکم ان کی اپنی ذات کے حوالے سے ہو گا۔ رادہ بچہ جو پیٹ میں ہے تو وہ اپنے باپ کی تبعیت میں تو مسلمان ہے اور ماں کی تبعیت کے لحاظ سے غلام ہے اس میں اشکال ہے اور وہ اشکال یہ ہے کہ یہ مسلمان کو غلام بنا سکتا ہے اور یہ ممنوع ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ جو حقیقت میں مسلمان ہو اسے غلام بنا کر ممنوع ہے نہ کہ اسے غلام بنا کر جو محض شرعی حکم کے تحت موجود اور مسلمان ہو (یعنی وہ بچہ جو ہنوز شکم مادر میں ہے نہ تو فی الواقع موجود ہے اور نہ مسلمان اسے تو صرف شرعی حکم کے تحت موجود اور مسلمان ہو جو تبعیت پذیر بنا گیا ہے)۔ یہ اس صورت کی بات ہے جب اس نے اسلام قبول کیا ہو لیکن ہماری (یعنی دارالاسلام کی) طرف ہجرت نہ کی ہو اور دارالحرب پر مسلمانوں کا غلبہ ہو گیا ہو اور اگر وہ اسلام قبول کرنے کے بعد ہماری طرف ہجرت کر آیا ہو پھر مسلمانوں نے دارالحرب پر غلبہ حاصل کر لیا ہو تو اس صورت میں اس کے اموال اگر کسی مسلمان یا ذمی کے قبضے میں بطور امانت ہوں تو وہ اس (ہجرت کرنے والے مسلمان) کی ملکیت ہوں گے اور فے نہیں ہوں گے،

بدلیل مذکورہ اس کے سوا جو کچھ بھی مال ہو گا وہ فخر ہو گا اس کی وجہ بھی ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور کہا گیا ہے کہ جو مال حربی کے قبضے میں بطور امانت ہو گا اس کا حکم (ائمہ کے) اسی اختلاف کے مطابق ہو گا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ جہاں تک اس کے چھوٹے (نابالغ) بچوں کا تعلق ہے تو انہیں ان کے باپ کی تبعیت میں مسلمان قرار دیا جائے گا اور انہیں غلام نہیں بنایا جائے گا کیونکہ اسلام نیا غلام بنانے میں مانع ہے، ماسوا اس غلامی کے جو حکماً ثابت ہو، مثلاً یہ کہ بچہ ماں کے پیٹ میں ہو۔ اس کی بڑی (یعنی بالغ) اولاد نے ہوگی کیونکہ ان کا فیصلہ ان کی ذات کے حوالے سے ہوگا (نہ کہ تبعیت کے تحت) لہذا وہ اپنے باپ کے مسلمان ہونے کی وجہ سے مسلمان نہیں سمجھے جائیں گے۔ یہی معاملہ اس کی بیوی کا ہوگا۔ اور جو بچہ پیٹ میں ہے وہ اپنے باپ کی تبعیت میں تو مسلمان ہوگا اور ماں کی تبعیت میں غلام۔ اگر حربی نے دارالاسلام میں داخل ہونے کے بعد اسلام قبول کیا ہو پھر مسلمانوں نے دارالحرب پر غلبہ حاصل کر لیا ہو تو اس صورت میں اس کا تمام مال، اس کی بالغ اور نابالغ اولاد اس کی بیوی اور جو اس کے پیٹ میں سب کچھ فخر ہوگا کیونکہ وہ دارالحرب میں اسلام قبول کرنے کے بعد ہماری طرف نہیں آیا۔ چونکہ اس وقت (دارالحرب سے نکلنے کے وقت) اس کی جان معصوم نہیں تھی اس لیے اس کے مال کا معصوم ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ بعد ازاں اگرچہ اس کی جان معصوم ہوگئی (دارالاسلام میں داخل ہو کر مسلمان قبول کرنے سے) لیکن دار کے مختلف ہونے کے بعد اور یہ (دار کا مختلف ہونا) تبعیت کے ثابت ہونے میں مانع ہے۔ اگر کوئی مسلمان یا ذی دار الحرب میں داخل ہو اور وہاں اسے کوئی مال ملے اس کے بعد مسلمان اس دارالحرب پر غلبہ حاصل کر لیں تو اس کا حکم اور اہل حرب میں سے اس شخص کا حکم جو اسلام قبول کر لے لیکن ہماری طرف ہجرت نہ کرے برابر ہے (یعنی دونوں کا ایک ہی حکم ہے)۔ واللہ عزوجل اعلم۔

آمان کا سبب جہاں تک آمان کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ اصل میں آمان (پناہ) کی دو قسمیں ہیں، آمان مؤقت (ایک خاص مدت کے لیے آمان) اور آمان مؤبد (ہمیشہ کے لیے آمان)۔ آمان مؤقت کی بھی پھر دو قسمیں ہیں، ایک تو معروف آمان ہے، یعنی یہ کہ مجاہدین کسی شہر یا کافروں کے قلعوں میں سے کسی قلعے کا محاصرہ کر لیں، کفار ان سے آمان طلب کریں اور وہ انہیں آمان دے دیں۔ اس بارے میں گفتگو کئی موضوعات پر ہوگی: آمان کا رکن کیا ہے؟ اس رکن کی شرائط کا بیان، آمان کے حکم کا بیان، اس کی صفت کا بیان، اس سبب کا بیان جس سے آمان باطل ہو جاتی ہے۔

آمان کا رکن جہاں تک آمان کے رکن کا تعلق ہے تو وہ ہے ایسا لفظ جو آمان پر دلالت کرتا ہو مثلاً مقاتل (لڑنے والا) مجاہد، کہے کہ میں نے تمہیں آمان دی، یا تم آمان میں ہو، یا میں نے تمہیں آمان عطا کیا، اسی مفہوم کا کوئی اور لفظ کہے۔ اس رکن کی شرائط کئی ہیں، از انجملہ یہ ہے کہ

(۱) ایسی حالت میں ہو کہ مسلمان کمزور ہوں اور کفار طاقت میں ہوں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قتال فرض ہے اور آمان میں قتال کی تحریم شامل ہے تو اس طرح تناقض (Contradiction) پیدا ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ اس وقت ہو کہ جب مسلمان کمزور حالت میں ہوں اور کفار طاقت میں ہوں تو پھر تناقض نہیں پیدا ہوتا کیونکہ اس صورت میں یہ (آمان دینا) معنوی طور پر قتال ہوگا کیونکہ یہ قتال کے لیے تیاری کرنے کا ذریعہ بن جائے گا لہذا اس سے کوئی تناقض نہیں پیدا ہوتا۔

(۲) از انجملہ عقل (سمجھ بوجھ ہے) لہذا پاگل یا بھیا (غیر عاقل بچہ) کی آمان (یعنی اس کی طرف سے آمان کا دیا جانا) جائز نہیں، جو سمجھ

بوجہی نہیں رکھتا کیونکہ تصرف کی اہلیت کے لیے عقل شرط ہے۔

(۳) جمہور علماء کے نزدیک بلوغت اور عقل کا آفت سے سالم ہونا شرط ہے لیکن امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں یہاں تک کہ وہ بچہ جو بلوغت کے قریب ہو اور اسلام کو سمجھتا ہو اور وہ بالغ جس کے دماغ میں خلل ہو اگر امان دے تو وہ جمہور علماء کے نزدیک صحیح نہیں ہوگی جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک صحیح ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ امان کی اہلیت ایمان کی اہلیت پر مبنی ہے (یعنی جو ایمان لانے کا اہل ہے وہ امان دینے کا بھی اہل ہے) اور جو نابالغ اسلام کو سمجھتا ہے وہ اہل ایمان (جو ایمان لانے کے اہل ہیں) میں سے ہے لہذا وہ اہل امان (جو امان دینے کے اہل ہوں) میں سے بھی ہوگا جیسے بالغ ہوتا ہے۔ ہمارا (یعنی جمہور علماء) استدلال یہ ہے کہ چونکہ نابالغ حکم امان کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہے؛ وہ یوں کہ امان کا حکم ہے حرمت قتال اور خطاب تحریم اس سے نہیں ہے (کیونکہ وہ نابالغ ہے؛ تحریم کے مخاطب تو عاقل و بالغ ہوتے ہیں)۔ پھر امان کے جواز کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ مسلمان کمزور ہوں اور کفار طاقت میں ہوں اور یہ حالت معنی ہوتی ہے اور اس سے آگاہی غور و فکر کرنے سے ہی ہو سکتی ہے اور نابالغ غور و فکر نہیں کر سکتا کیونکہ اسے تو ہود و لعب کی گھن ہوتی ہے۔

(۴) اذانہ اسلام ہے لہذا کافر کی دی ہوئی امان صحیح نہیں اگرچہ وہ مسلمانوں کے ساتھ مل کر قتال کر رہا ہو کیونکہ وہ مسلمانوں کے حق میں متم (مشکوک؛ ناقابلِ بردہ) ہوتا ہے اس لیے اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ وہ خیانت نہیں کرے گا۔ پھر جب وہ متم ہے تو یہ معلوم نہ ہوگا کہ اس نے حالت قوت اور حالت ضعف میں تمیز کرتے ہوئے مسلمانوں کے مفاد کو ملحوظ رکھ کر امان دی ہے یا نہیں؛ چنانچہ اس سے شرط جواز کے پائے جانے میں شک پیدا ہو جائے گا اور شک کی موجودگی میں امان جائز نہیں۔

حریت (آزاد ہونا) امان صحیح ہونے کی شرط نہیں ہے؛ چنانچہ ایسے غلام کی طرف سے امان کا دیا جانا بالاجماع جائز ہے (مالک کی طرف سے) قتال کی اجازت دی گئی ہو۔ جس غلام کو قتال سے روکا گیا ہو (عبد مجبور) کیا اس کی طرف سے امان کا دیا جاتا جائز ہے؟ اس بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ اور امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے نزدیک جائز نہیں جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک جائز ہے اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی دلیل وہ حدیث ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مسلمانوں کے خون مساوی ہیں اور ان کی ذمے داری کو پورا کرنے کے لیے ان کا ادنیٰ شخص بھی کوشش کرے گا۔ اور ذمہ عہد ہوتا ہے اور امان بھی عہد کی ایک قسم ہے اور مسلمان غلام مسلمانوں میں ادنیٰ ہوتا ہے اس لیے حدیث اس کو بھی شامل ہے پھر اس کی یہ بھی دلیل ہے کہ مالک کی مانفت نقصان وہ تصرفات کے حق میں موثر ہوتی ہے نہ کہ نفع بخش تصرفات کے حق میں بلکہ نفع بخش تصرفات کے ضمن میں اسے کوئی مانفت نہیں ہوتی؛ جیسے جہہ اور صدقہ کو قبول کرنا ہے اور غلام کی طرف سے امان دینے جانے میں مالک کی کسی منفعت پر زور نہیں پڑتی چنانچہ اس میں اس کا کوئی نقصان نہیں کیونکہ یہ معاملہ تو تھوڑے وقت میں طے پا جاتا ہے (یعنی یہ کوئی ایسا کام نہیں کہ جس کے لیے طویل عرصہ درکار ہو اور اس طویل عرصہ تک مالک کے منافع جو اسے غلام سے پہنچنے تھے معطل رہے ہوں)؛ بلکہ اس میں تو اس (یعنی مالک) کا اور تمام مسلمانوں کا فائدہ ہے۔ لہذا امان دینے سے مالک کی مانفت ثابت نہیں ہوتی؛ چنانچہ وہ اس غلام کے مشابہ ہے جیسے قتال کی اجازت دی گئی ہو۔

شخص کے قتل کی توجیہ یہ ہے کہ امان کے بارے میں اصل تو یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو کیونکہ قتال تو فرض ہے اور امان قتال کو حرام کر دیتی ہے، آلا یہ کہ جب ایسی حالت میں امان دی جائے کہ اس وقت مسلمان کمزوری میں ہوں اور کفار طاقت میں ہوں کیونکہ اس صورت میں امان قتال کے لیے تیاری کرنے کا ایک ذریعہ بن جاتی ہے چنانچہ امان معنوی طور پر قتال ہی ہوتی ہے کیونکہ کسی چیز کے لیے جو ذریعہ ہوتا ہے اس کا وہی حکم ہوتا ہے جو اس چیز کا (مثلاً جو چیز کسی خیر کا ذریعہ بنتی ہے وہ خود بھی خیر ہے اور جو چیز کسی شر کا ذریعہ بنتی ہے وہ خود بھی شر ہے)۔ اس حالت (کہ مسلمان کمزور اور کفار طاقتور ہیں) کی واقعیت تو مسلمانوں کی حالت پر غور و فکر کرنے سے ہی حاصل ہو سکتی ہے کہ وہ طاقت میں ہیں یا کمزور ہیں اور مجبور غلام چونکہ ہر وقت مالک کی خدمت میں مشغول رہتا ہے اس لیے وہ اس حالت سے واقف نہیں ہو سکتا لہذا اس کی طرف سے امان کا دیا جانا فرض قتال کو صورت و معنی دونوں لحاظ سے ترک کرنے کا مترادف ہے ایسے یہ (یعنی مجبور غلام کی طرف سے امان کا دیا جانا) جائز نہیں۔ اس لیے ماذون غلام (جسے قتال کی اجازت ہو) کا معاملہ اس سے جدا ہے کیونکہ جس غلام کو قتال کرنے کی اجازت ہو وہ اس حالت (مسلمانوں کی قوت یا کمزوری کی حالت) سے واقف ہوتا ہے لہذا اس کی امان تو قتال کا ذریعہ بنے گی، چنانچہ یہ امان تو معنوی طور پر فرض کی ادائیگی ہے (نہ کہ اس کا ترک) سو یہ فرق ہے (عید ماذون اور عید مجبور کی امان میں)۔ یہی (مذکورہ) حدیث تو وہ مجبور غلام پر صادق نہیں آتی کیونکہ لفظ ادنیٰ یا تو دناۃ سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے خیس ہونا اور یا پھر دونوں سے مشتق ہے اور اس کا معنی ہے قرب۔ پہلا معنی تو یہاں مراد نہیں ہے کیونکہ حدیث میں مسلمانوں کا ذکر ہے، چنانچہ ارشاد نبوی، صلی اللہ علیہ وسلم ہے: **وَالْمُسْلِمُونَ تَتَكَفَّأُ فِي مَاؤُهُمْ** (ترجمہ مسلمانوں کے خون یعنی جانیں برابر ہیں) اور اسلام کے ہوتے ہوئے کوئی خناست (خیس ہونا، کینگی) نہیں ہو سکتی۔ دوسرا معنی مجبور پر صادق نہیں آتا کیونکہ وہ قتال کی صف میں نہیں ہوتا (کیونکہ اس کے لیے تو قتال ممنوع ہے) لہذا وہ مسلمانوں کے قریب ترین (مکانی طور پر) قتال کے دوران) نہیں ہو سکتا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی طرح، مذکر ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ عورت کی طرف سے امان دیا جانا جائز ہے کیونکہ اسے جس قدر عقل ہوتی ہے اس کی وجہ سے وہ طاقت یا کمزوری کی حالت سے واقف ہونے سے قاصر نہیں رہتی۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدتنا زینب رضی اللہ عنہا، نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صاحبزادی نے اپنے شوہر ابوالعاص رضی اللہ عنہ کو امان دی تھی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کی زبان کو جائز قرار دیا تھا۔

اسی طرح اندھے پن، پاؤں میں بیماری سے محفوظ ہونا شرط نہیں، چنانچہ اگر اندھا یا پاؤں میں بیماریاں دے تو جائز ہے کیونکہ امان کے بواز کے ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ کمزوری اور طاقت کے معنی حالات پر غور و فکر کرنے کے بعد دی جائے اور یہ (مذکورہ) عوارض اس (یعنی غور و فکر کرنے) پر اثر انداز نہیں ہوتے۔ دارالحرب میں (غیر مسلم ہوئے مسلمان) مہاجر اور (مسلمان) قیدی اور اس حدیث کی امان جائز نہیں جو دارالحرب میں اسلام لایا ہو کیونکہ ان لوگوں کو مجاہدین کی طاقت اور کمزوری کے حالات سے کوئی واقفیت نہیں ہوتی لہذا یہ امان کی مصلحت سے نا آشنا ہوتے ہیں۔ پھر یہ بھی ہے کہ ہر لوگ مجاہدین کے حق میں متم ہوئے ہیں کیونکہ وہ تو کفار کے قبضے میں مجبور و مغلوب ہوتے ہیں۔

اسی طرح، یہ شرط نہیں ہے کہ جماعت (سب مل کے) امان دے اگر صرف ایک شخص امان دے دے تو جائز ہے۔ اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ان کی ذمہ داری کو پورا کرنے کیلئے ان کا وہی شخص بھی کوشش کرتا ہے۔ اس کی دلیل یہ بھی ہے کہ طاقت اور کمزوری کی حالت سے آگاہی جماعت کی رائے پر موقوف نہیں ہے۔ چنانچہ ایک مسلمان کا امان دیدینا جائز ہے اس سے بھی (ان کے صبح ہونے پر) کچھ فرق نہیں پڑتا۔ بہت بڑے گروہ نے امان دی ہے یا چھوٹے گروہ نے، شہر و دیہات نے

امان دی ہے یا گاؤں والوں نے، (ان میں سے جس نے بھی امان دی ہو) وہ جائز ہے۔

امان کا حکم جہاں تک امان کے حکم کا تعلق ہے تو وہ کافروں کے لیے امن کا ثبوت ہوتا ہے کیونکہ جس لفظ سے امان دی جاتی ہے وہ اس (یعنی قیام امن) پر دلالت کرتا ہے اور وہ لفظ ہے امانت (ریں نے امان دی) چنانچہ اس سے کافروں کو قتل کئے جانے سے قیدی بنائے جانے سے یا مال غنیمت بنائے جانے سے امن چاہل ہو گیا ہے، چنانچہ مسلمانوں پر ان کے مردوں کو قتل کرنا، ان کی عورتوں اور اولادوں کو قیدی بنانا اور ان کے اموال کو غنیمت بنانا حرام ہو گیا۔

امان کے حکم کی صفت جہاں تک اس حکم کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسا معاہدہ ہے جو لازم (Binding) نہیں۔ یہاں تک کہ اگر امام (حاکم) اسے توڑنے میں مصلحت دیکھے تو اسے توڑ سکتا ہے کیونکہ امان کا جواز ہی باوجود اس کے کہ یہ فرض قتال کے ترک کو شامل ہے، مصلحت کے لیے ہے لہذا اگر مصلحت (فائدہ) اسے توڑنے میں ہو تو اسے توڑ دیا جائے۔

امان توڑنے کے اسباب جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ کس چیز سے امان ٹوٹ جاتی ہے تو بات یہ ہے کہ اس ضمن میں معاذ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو امان مطلق ہوگی یا پھر مؤقت ہوگی، ایک مقررہ مدت کے لیے۔ اگر امان مطلق ہو تو یہ دو طریقوں سے ٹوٹ سکتی ہے، ایک تو اس طرح کہ امام (حاکم) توڑ دے تو جب امام امان کو توڑ دے گا یہ ٹوٹ جائے گی، لیکن امام کو چاہیے کہ انہیں (یعنی کفار کو) امان کے توڑنے کی اطلاع کرے اس کے بعد ان سے قتال کرے تاکہ مسلمانوں کی جانب سے بدعہدی نہ ہو۔ دوسرے اس طرح کہ قلعے کے لوگ امان لے کر امام کے پاس آئیں امداد امان کو توڑ دے۔ اگر وہ لوگ امام کے پاس امان لے کر آئیں تو امام کو چاہیے کہ انہیں اسلام کی دعوت دے، اگر وہ (قبول اسلام سے) انکار کریں تو انہیں ذمہ (ذمی بننے) کی دعوت دے اور اگر وہ اس سے بھی انکار کریں تو انہیں ان کی پناہ گاہ کی طرف لوٹا دے اس کے بعد ان سے قتال کرے تاکہ بدعہدی سے اجتناب ہو جائے۔ اگر وہ اسلام (قبول کرنے) اور جزیہ (دینے) سے انکار کرنے کے بعد اپنی پناہ گاہ کی طرف واپس جانے سے بھی انکار کر دیں تو امام انہیں اس قدر مہلت دے گا جس قدر کہ وہ مناسب سمجھے، سو اگر تو وہ مقررہ مہلت کے اندر اندر اپنی پناہ گاہ کی طرف پلٹ جائیں تو درست ہے ورنہ وہ ذمی بن جائیں گے، اس کے بعد ان کے لیے ممکن نہ ہوگا کہ اپنی پناہ گاہ کی طرف لوٹ جائیں کیونکہ مقررہ مہلت کے گزر جانے کے بعد ان کا ٹھہرنا دلیل ہوگا ان کے ذمی بننے کے التزام پر۔ اگر امان ایک مقررہ مدت کے لیے مؤقت ہو تو وہ اس مدت کے گزر جانے کے بعد از خود انتہا پذیر ہو جائے گی اور اسے توڑنے کی ضرورت ہی نہیں پڑے گی اور اس مدت مقررہ کے گزر جانے کے بعد مسلمانوں کو حق ہوگا کہ ان (کفار) کے ساتھ قتال کریں۔ البتہ اگر ان (کفار) میں سے کوئی شخص ظالم الاسلام میں آجائے اور اس کے بعد مقررہ مدت پوری ہو جائے اور وہ ہنوز دارالاسلام میں ہو تو اسے بدستور امان حاصل رہے گی تا آنکہ وہ اپنی پناہ گاہ کی طرف لوٹ جائے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو تب کی بات ہے کہ جب مجاہدین نے کافروں کے کسی شہر یا ان کے کسی قلعے کا محاصرہ کیا ہو اور انہوں (یعنی کفار) نے آکر امان کی درخواست کی ہو اور جب مسلمان ان کو حکم پر آئیں تو اس کی دو صورتیں ہیں یا تو ان کو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم پر آئیں یا ان کو بندوں کے حکم پر آئیں بایں طور کہ کسی ایک شخص کے حکم پر آئیں۔ سو اگر وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم پر آئیں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کا یہ اتارنا صحیح ہے اور اس صورت میں امام کو

اختیار ہو گا کہ چاہے تو ان کے قتال کرنے والے لوگوں کو قتل کر دے اور ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی بنائے چاہے تو ان سب کو قیدی بنائے اور چاہے تو انہیں ذمی بنائے۔ امام محمدؒ کے نزدیک ان کی طرف سے اللہ تعالیٰ کے فیصلے پر اتارنا جائز نہیں، چنانچہ انہیں قتل کرنا اور غلام بنانا جائز نہیں، البتہ انہیں اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے گی اور اگر وہ اسلام قبول کرنے سے انکار کر دیں تو انہیں ذمی بنالیا جائے۔ امام محمدؒ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپؐ نے لشکر کی روانگی کے وقت سالاروں کو ہدایات دیتے ہوئے فرمایا تھا کہ جب تم کسی شہر یا قلعے کا محاصرہ کرو اور وہ (محصورین) چاہیں کہ تم ان کو اللہ کے حکم پر اتارو تو تمہیں تو معلوم نہیں کہ ان کے بارے میں اللہ کا کیا فیصلہ (حکم) ہے۔ تو اس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کے حکم پر اتارنے سے منع فرمایا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے معنی سے خبردار فرمایا ہے اور معنی یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا حکم معلوم نہیں ہے پس امام کا اللہ تعالیٰ کے حکم پر اتارنا ایک غیر معلوم بات کے ساتھ فیصلہ کرنا ہو گا اور یہ درست نہیں۔ تو جب اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم پر اتارنا صحیح نہیں تو پھر یہی ہے کہ انہیں اسلام قبول کرنے کی دعوت دی جائے گی، اگر انہوں نے یہ دعوت قبول کر لی تو وہ آزاد مسلمان ہوں گے اور ان کے جان و مال سے کسی تعرض کی کوئی اہانت نہ ہوگی اور اگر وہ انکار کر دیں تو امام نہیں نہ تو قتل کرے گا اور نہ ہی غلام بنائے گا بلکہ انہیں ذمی بنائے گا۔ اگر وہ امام سے یہ درخواست کر لیں کہ وہ انہیں ان کی جائے پناہ تک پہنچائے تو امام ان کی اس درخواست کو قبول نہیں کرے گا کیونکہ اگر وہ انہیں ان کی جائے پناہ کو لوٹا دے تو وہ یقیناً ہم سے لڑیں گے، امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم پر اتارنا دراصل اس حکم پر اتارنا ہے جو کافروں کے بارے میں مسلمانوں کے لیے مشروع حکم ہے، لہذا اس پر اتارنا جائز ہے۔ رہی امام محمدؒ کی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ کا حکم تو معلوم نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بجا ارشاد لیکن اس حکم تک پہنچنا اور اسے معلوم کرنا ممکن ہے کیونکہ اس کے معلوم ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے اختیار (Choice)۔ لیکن یہ اختیار کافی نہیں ہے کہ اس پر اتارنا جائز ہو جیسا کہ ہم کفارات کے ضمن میں بتا چکے ہیں کہ واجب ان تین چیزوں میں سے ایک ہے (یعنی کھانا کھانا، غلام آزاد کرنا یا روزے رکھنا) اور وہ ایک نامعلوم ہے۔ علاوہ ازیں اس امر کی کوئی ضمانت نہیں کہ اگر ان پر کوئی بار ڈال دیا جائے تو وہ اس سے منحرف نہ ہو جائیں گے کیونکہ اس کے معلوم ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے مکلف (جس پر بار ڈالا جائے) کا کفر کو اختیار کرنا۔ اسی طرح اس سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ بندے کی ثالثی پر اتارنا بالاجماع (یعنی ائمہ فقہ اس پر متفق ہیں) درست ہے۔ بندے کی ثالثی پر اتارنا درحقیقت اللہ کے حکم و فیصلہ پر اتارنا ہے کیونکہ بندے کو اپنی جانب سے حکم کے اختراع کرنے (originate) کا اختیار نہیں ہے۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلَا تَشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا ترجمہ: وہ اپنے حکم میں کسی کو شریک نہیں کرتا، نیز فرمایا: إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ (یعنی حکم (حکومت) تو اللہ ہی کا ہے۔ لیکن اللہ عزوجل کا حکم مشروع خاص واقعے میں ظاہر ہوتا ہے۔ اسی لیے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعد بن معاذ کو فرمایا تھا کہ تم نے سات آسمانوں کے اوپر سے اللہ کے حکم کے مطابق فیصلہ کیا ہے۔

جہاں تک مذکورہ حدیث (یعنی اللہ کے حکم پر اتارنے سے نبی کی حدیث) کا تعلق ہے تو اس امر کا احتمال ہے کہ اسے اس زمانے سے متعلق کر دیا جائے جب احکام کا منسوخ ہونا جائز تھا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں تو یہی صورت حال تھی کیونکہ آپؐ کی حیات مبارکہ میں شرعی احکام کو ثبات حاصل نہیں تھا (یعنی احکام میں ناسخ و منسوخ کا سلسلہ جاری تھا)۔ (تو آپؐ نے یہ ممانعت اس لیے فرمائی) تاکہ منسوخ حکم پر نہ اتارا جائے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ

حکم اس اثنا میں منسوخ ہو چکا ہو (یعنی لشکر کے امیر کو لڑائی سے پہلے مصوری کے بارے میں جو حکم شرعی معلوم ہو، ہو سکتا ہے کہ اس کی دربار رسالت سے غیر حاضری اور لڑائی میں شرکت کے دوران میں وہ حکم منسوخ ہو چکا ہو، اس کی جگہ کوئی نیا حکم آگیا ہو، لہذا منسوخ حکم کے مطابق اس کا فیصلہ حکم الہی کے موافق تو قرار نہ پاسے گا اور نیا حکم الہی اسے معلوم نہیں کہ وہ اس کی عدم موجودگی میں وارد ہوا)۔ لیکن آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وہ سال کے بعد یہ معنی تو معدوم ہو گیا کیونکہ آپ کی وفات کے بعد احکام کے منسوخ کیے جانے کا امکان تو ختم ہو گیا۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جب اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم پر اتارنا جائز ہے تو پھر امام کو اختیار حاصل ہے کہ وہ قتل کرنے، قید کرنے اور ذمی بنانے میں سے جس حکم کو بھی مسلمانوں کے مفاد میں سب سے بہتر سمجھے اس کے مطابق فیصلہ کر دے کیونکہ یہ سب (تینوں) احکام اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف سے مسلمانوں کے لیے، کافروں کے بارے میں مشروع ہیں۔ اگر وہ امام کے اختیار سے پیشتر اسلام قبول کر لیں تو پھر وہ آزاد مسلمان ہیں اور ان کے جان و مال سے تعرض کرنے کی کسی کو کوئی اجازت نہیں۔ ان کی اراضی بھی بدستور انہیں کے پاس رہے گی اور وہ عشری ہوگی، اسی طرح اگر وہ انہیں ذمی بنائے تو بھی وہ آزاد ہوں گے (یعنی غلام نہیں بنائے جائیں گے) اور ان کی اراضی پر خراج عائد کیا جائے گا۔ اگر وہ خراج مقرر کرنے سے قبل اسلام لے آئیں تو ان کی اراضی عشری ہو جائے گی۔

یہ تو ہوئی اس صورت کی بات جب اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم پر اتارنا جائے، اور اگر بندوں کی ثالثی پر اتارا جائے، یعنی یہ کہ وہ کسی آدمی کی ثالثی پر اتارے جائیں تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو وہ کسی شخص معین کے فیصلے پر آئیں، مثلاً کسی آدمی کا نام لے کر کہیں کہ وہ شخص ثالثی کرے یا کسی غیر معین شخص کی ثالثی پر آئیں۔ سو اگر تو اتارنا کسی معین شخص کی ثالثی پر ہوا اور وہ اس کے فیصلے کو قبول کرنے پر اترا آئیں اور وہ شخص مذکورہ احکام میں سے کوئی ایک حکم ان پر لاگو کر دے اور وہ شخص مائل، مسلمان، عادل (جس کی شہادت قابل قبول ہو) اور حد قذف کا سزا یاب نہ ہو تو اس کی ثالثی بالاتفاق جائز ہے (یعنی سب ائمہ فقہاء اس پر متفق ہیں) اس کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جب بنو قریظہ کا محاصرہ کیے ۲۵ راتیں گزر گئیں تو انہوں نے سعد بن معاذؓ کی ثالثی کے لیے درخواست کی۔ حضرت سعدؓ نے یہ فیصلہ کر دیا کہ ان کے مردوں کو قتل کر دیا جائے، ان کے اموال (مجاہدین میں) تقسیم کر دیے جائیں اور ان کی عورتوں اور بچوں کو قیدی بنا لیا جائے۔ اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم نے سات آسمانوں کے اوپر سے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حکم کے مطابق فیصلہ کیا ہے۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سعدؓ کے فیصلے کو صحیح قرار دیا جبکہ آپؐ نے یہ خبر دی کہ حضرت سعدؓ نے جو فیصلہ کیا ہے وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا حکم ہے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا حکم تو صحیح ہی ہو سکتا ہے (یعنی اس میں غلطی کا احتمال تو ممکن ہی نہیں)۔ البتہ ثالث اس بات کا مجاز نہیں کہ انہیں واپس دار الحرب میں بھیج دے، اگر وہ ایسا فیصلہ کرے تو اس کا یہ فیصلہ باطل ہے کیونکہ یہ فیصلہ مشروع نہیں ہے جس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ وہ واپس جا کر پھر ہم سے لڑیں گے۔

اور اگر ثالث غلام یا نابالغ ہو تو بالا جماع اس کی ثالثی جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ فاسق ہو یا حد قذف کا سزا یاب ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی ثالثی جائز نہیں ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک جائز ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب فاسق قاضی بننے کا اہل ہے تو ثالث بننے کا اہل بدرجہ اولیٰ ہوا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حد قذف کا سزا یاب ثالث بننے کا اہل نہیں کیونکہ وہ اہل ولایت (جنہیں کوئی شرعی ذمہ داری سونپی جاسکے) میں سے نہیں ہوتا، اسی لیے وہ قاضی

بننے کا اہل نہیں ہوتا۔ اسی طرح فاسق بھی ثالث بننے کا اہل نہیں، اگرچہ وہ قاضی بننے کا اہل تو ہوتا ہے تاہم اس کا عدالتی فیصلہ لازم الاجراء نہیں ہوتا۔ اسی لیے یہ مسئلہ ہے کہ اگر اس کے فیصلہ کیے ہوئے قیسے (case) کو کسی اور قاضی کی عدالت میں دائر کر دیا جائے تو اس دوسرے قاضی کو اختیار ہوتا ہے کہ چاہے تو اس کے فیصلے کو نافذ کر دے اور چاہے تو رد کر دے۔ اگر وہ شخص ذمی ہو تو کافروں کے بارے میں اس کی ثالثی جائز ہے کیونکہ وہ اپنے ہم جنس کے خلاف شہادت دینے کا اہل ہے۔

اگر وہ اپنے پسندیدہ آدمی کی ثالثی پر اتریں اور کسی شخص کو منتخب کر لیں تو اگر وہ شخص ثالثی کے اہل ہے تو اس کی ثالثی درست ہے اور اگر وہ اس کا اہل نہیں تو اسے بطور ثالث قبول نہیں کیا جائے گا اور انہیں کسی ایسے شخص کا انتخاب کرنا ہوگا جو ثالثی کے اہل ہو اور اگر وہ ایسے کسی شخص کو منتخب کر لیں تو امام انہیں ان کی پناہ گاہ میں پہنچا دے گا کیونکہ ان کا لڑائی سے دستبردار ہونا ان کے پسندیدہ شخص کی ثالثی سے مشروط تھا، جب انہوں نے کسی شخص کو منتخب نہ کیا تو اس صورت میں وہ امام کے زیرامان ہوں گے، چنانچہ وہ انہیں ان کی پناہ گاہ میں لوٹا دے گا البتہ وہ انہیں کسی ایسے قلعے میں نہیں لوٹائے گا جو پہلے قلعے کی بہ نسبت زیادہ مضبوط اور محفوظ ہو اور نہ ہی کسی ایسی سرحد کی طرف لوٹنے دے گا جس سے وہ مقاومت کر سکیں کیونکہ پناہ گاہ کی طرف لوٹانے کا حکم تو اس لیے ہے کہ کسی قسم کے نذر کے پیدا ہونے سے اجتناب ہو سکے (یعنی وہ یہ نہ کہہ سکیں کہ ہم سے دھوکا یا بد عہدی یا بد اخلاقی کی ہے) اور یہ مقصد تو اس سے حاصل ہو جاتا ہے کہ انہیں ان کی سابقہ حالت میں لوٹا دیا جائے لہذا کسی دوسری جگہ انہیں لوٹانے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

اگر وہ کسی غیر معین شخص کی ثالثی پر اتریں تو اس صورت میں امام کو اختیار ہے کہ وہ ان کے بارے میں فیصلہ کرنے کے لیے کسی صالح شخص کو مقرر کرے یا پھر مسلمانوں کے مفاد کے لیے خود ایسی چیز کے ساتھ فیصلہ کرے جو مسلمانوں کے حق میں زیادہ بہتر ہو، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

معاہدہ اور صلح دوسری قسم موادعہ ہے اور اس سے مراد ہے ترک قتال پر معاہدہ اور صلح۔ کہا جاتا ہے: تَوَادَعَ الْعَرَبِيَّانِ، یعنی ان دو فریقوں نے اس بات کا باہم معاہدہ کر لیا کہ ان میں سے کوئی فریق دوسرے فریق سے لڑائی نہیں کرے گا۔ موادعہ کے بارے میں گفتگو متعدد موضوعات پر ہوگی، اس کے رکن، اس کی شرط، اس کے حکم اور اس کی صفت کے بیان میں اور ان اسباب کے بیان میں جن سے یہ ٹوٹ جاتی ہے۔ جہاں تک اس کے رکن کا تعلق ہے تو وہ موادعہ یا مسالہ یا مصالحت یا معاہدہ یا کسی ایسے نقطہ کا استعمال ہے جو ان الفاظ کے معنی ادا کرتا ہو یا اس کی شرط ضرورت ہے اور ضرورت سے مراد ہے قتال کے لیے تیاری کرنے کی ضرورت، مثلاً یہ کہ مسلمان کمزور ہیں اور کافروں کو کسی دوسرے گروہ کی حمایت کی قوت حاصل ہو۔ پس اگر ضرورت نہ ہو تو موادعہ جائز نہیں کیونکہ موادعہ سے مراد ہے ایسے قتال کو ترک کرنا جو کہ فرض ہے لہذا یہ تو صرف اسی صورت میں جائز ہو سکتی ہے کہ جب یہ قتال کیلئے وسیلہ بنے کیونکہ اس صورت میں یہ از روئے معنی قتال ہی ہوگی۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلَا تَهِنُوا قَدْ عُوَا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ لَا عُلُوٌّ وَاللَّهُ بِعَلَّتُمْ، یعنی اور تم کمزور نہ پڑو اور صلح نہ کرو اور تم ہی غالب ہو گے اور اللہ تمہارے ساتھ ہے۔ البتہ اگر فی الواقع ضرورت ہو تو صلح کرنے میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْتَنِحْ لَهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ، یعنی اگر وہ صلح کی طرف مائل ہوں تو آپ بھی اس کی طرف مائل ہو جائیں اعدائے اللہ پر بھروسہ رکھیں۔ روایت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مدینہ کے سال اہل مکہ سے دس سال تک لڑائی نہ کرنے کی شرط پر صلح کی تھی۔ صلح کے لیے امام کی اجازت کا ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ اگر ان کے ساتھ امام یا مسلمانوں میں سے کوئی بھی فریق امام کی اجازت کے بغیر صلح کر لے تو یہ صلح درست

ہوگی کیونکہ صلح کے درست ہونے کا انحصار تو اس بات پر ہے کہ وہ مسلمانوں کے مفاد کیلئے کی جائے اور یہ بات تو صورتِ زیر بحث میں موجود۔ اگر صلح کے بدلے میں مسلمان کچھ مال لے لیں تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ یہ جزیہ کے مفہوم میں ہے۔ اسے بیت المال میں خراج کی مد میں رکھا جائے گا۔ اگر مسلمان صلح کرنے پر مجبور ہوں تو اس صورت میں اس میں کچھ حرج نہیں کہ وہ کفار سے صلح کی درخواست کریں اور اس کے بدلے میں انہیں مال دیں۔ اس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ اگر وہ صلح کی طرف مائل ہوں تو تم بھی اس کی طرف مائل ہو جاؤ۔ اس میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ہمارے لیے صلح کو علی الاطلاق (یعنی بغیر کسی شرط کے) مباح کر دیا ہے لہذا یہ معاوضے کے ساتھ اور معاوضے کے بغیر دونوں صورتوں میں جائز ہے۔ نیز اس لیے (جائز ہے) کہ چونکہ مال کے بدلے صلح جس کا فوری مقصد کفار کے شر کو دور کرنا اور دوسرا مقصد قتال کے لیے تیاری کرنا ہو، جان و مال کے ساتھ جہاد کرنے کے باب سے ہے لہذا یہ جائز ہے۔ اس صورت میں مرتدین کے ساتھ صلح کرنا بھی جائز ہے جب وہ اسلامی ممالک میں سے کسی ایک ملک پر غلبہ حاصل کر لیں اور ان سے خوف و تحفظ محسوس کیا جاتا ہو اور ان کی طرف سے شر کا اندیشہ ہو کیونکہ اس صلح سے ایک تو فوری طور پر دفع شر کا فائدہ حاصل ہوگا دوسرے یہ ہے کہ شاید وہ اسلام کی طرف رجوع کر لیں اور تائب ہو جائیں۔ البتہ ان سے صلح کے بدلے میں مال نہیں لیا جائے گا کیونکہ صلح کے بدلے میں مال لینا جزیہ کی ذیل میں آتا ہے اور مرتدوں سے جزیہ وصول کرنا جائز نہیں ہے۔ تاہم اگر ان سے کوئی چیز لے لی جائے تو وہ واپس نہیں کی جائے گی کیونکہ وہ مال معصوم نہیں ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ان کے اموال اہل حرب کے اموال کی طرح محل استیلاء ہیں (یعنی ان پر غلبہ پا کر قبضے میں لیا جا سکتا ہے)۔ اسی طرح، باغیوں کے ساتھ صلح بھی جائز ہے کیونکہ جب کافروں کے ساتھ صلح جائز ہے تو مسلمانوں کے ساتھ صلح تو بدرجہ اولیٰ جائز ہے، البتہ ان سے اس صلح کے بدلے میں مال نہیں لیا جائے گا کیونکہ ترک قتال پر مال وصول کرنا جزیہ کی ذیل میں آتا ہے اور جزیہ بجز کافر کے اور کسی سے لینا جائز نہیں۔

صلح کا حکم جہاں تک صلح کے حکم کا تعلق ہے تو اس کا حکم وہی ہے جو معروف امان کا ہے اور وہ ہے کہ صلح کے بعد صلح کرنے والوں کے جان و مال، ان کی عورتیں اور بچے محفوظ ہو جائیں گے کیونکہ یہ بھی عقد امان ہے۔ اگر اہل صلح میں سے کوئی گروہ کسی دوسرے شہر میں چلا جائے جس کے ساتھ مسلمانوں کی صلح نہ ہو اور مسلمان اس شہر پر چڑھائی کر دیں تو یہ گروہ محفوظ رہے گا اور ان سے کسی قسم کے تعرض کی اجازت نہیں کیونکہ عقد صلح نے انہیں امان دیدی ہے جو کسی دوسری جگہ جانکنے سے ٹوٹے گی۔ جیسا کہ امان مؤبد کے معاملے میں ہوتا ہے۔ امان مؤبد سے مراد ہے عقدِ ذمہ، جو ذمی کے دارالحرب میں چلے جانے سے ختم (Invalid) نہیں ہو جاتی۔ یہی صورتِ زیر بحث مسئلے کی یہی سی طرح اگر اہل صلح کے ملک میں کسی دوسرے ملک کا کوئی شخص امان لے کر داخل ہو پھر بغیر امان کے وہ دارالاسلام میں داخل ہو جائے تو وہ امان میں ہوگا کیونکہ اہل صلح کے ملک میں ان کی امان کے ساتھ داخل ہونے سے اس کی حیثیت انہیں میں سے ایک شخص کی سی ہوگی اور اگر وہ اپنے ملک میں واپس جا کر پھر دارالاسلام میں داخل ہو تو اس صورت میں اس کی حیثیت مالِ فسخ کی ہوگی جس کی بابت یہی حق ہے کہ اسے قتل کر دیں یا قیدی بنالیں کیونکہ اپنے ملک میں واپس چلے چلے سے وہ دارالوادعہ کے لوگوں سے خارج ہو گیا لہذا اس کے حق میں صلح کا حکم ختم ہو گیا، اس لیے جب وہ دارالاسلام میں داخل ہو تو وہ حربی ہے جو ابتداءً بغیر امان کے دارالاسلام میں داخل ہوا ہے۔ اگر کسی دوسرے ملک والے اہل صلح (جن کے ساتھ مسلمانوں کی صلح ہے) میں سے کسی آدمی کو قیدی بنالیں پھر مسلمان اس ملک پر حملہ کر دیں تو وہ آدمی فسخ (غنیمت) ہوگا۔ اور جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، اگر ان کے پاس کوئی تاجر آیا ہو تو اسے امان حاصل ہوگی۔ ان دونوں (یعنی اس آدمی اور تاجر) میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس آدمی کے قید ہو جانے پر اس کے حق میں دارالوادعہ کا حکم مستطیع ہو گیا جبکہ تاجر کے داخل ہونے پر حکم منقطع نہیں ہوا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

معادہ صلح کی صفت | جہاں تک مقدمہ صلح کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ عقد لازم نہیں ہوتا اور کسی بھی وقت

اطلاع کرے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَأَمَّا تَخَافُونَ مِنَ الْقَوْمِ خِيَانَةً قَاتِلُوا إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ**۔ ترجمہ: اور اگر تجھ کو ڈر ہو کسی قوم سے دغا کا تو پھینک دے ان کا عہد ان کی طرف ایسی طرح پر کہ ہو جاؤ تم اور وہ برابر۔ جب معادہ کو پھینک دینے کی اطلاع ان کے بادشاہ تک پہنچ جائے تو پھر کوئی مضائقہ نہیں کہ مسلمان ان پر حملہ کریں کیونکہ ظاہر بات ہے کہ بادشاہ اپنی قوم تک اس خبر کو پہنچا دے گا۔ البتہ اگر مسلمانوں کو یقین ہو کہ معادہ پھینک دینے کی خبر اس کی قوم تک نہیں پہنچی اور وہ اس سے خبردار نہیں ہیں تو یہ بات مناسب نہیں کہ مسلمان ان پر حملہ کریں کیونکہ جب ان تک یہ خبر نہیں پہنچی تو اس صورت میں وہ پہلی امان کے حکم پر ہیں اس لیے ان کے ساتھ ہماری جانب سے قتال غدر اور دھوکہ دینا ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ معاہدے کو پھینک دیں، مثلاً یہ کہ وہ معاہدے کو پھینک دینے کے پیغام کے ساتھ ہماری طرف ایچی بھیج دیں اور وہ امام کو اس کی اطلاع کر دیں تو مسلمانوں پر کچھ حرج نہیں اگر وہ ان پر چڑھائی کر دیں، بدلیل مذکورہ، البتہ اگر مسلمانوں کو یقین ہو کہ ان کے ایک علاقے کے لوگوں کو اس کی اطلاع نہیں ہو پائی (تو پھر حملہ نہ کریں) بدلیل مذکورہ۔

اگر امام نے معاوضہ لے کر ان سے صلح کی ہو پھر وہ عقد صلح کو توڑنے کو مناسب سمجھے تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ جیسا

کہ ہم بیان کر چکے ہیں، یہ عقد لازم نہیں ہوتا اور اس میں ٹوٹنے کا احتمال **Liabie to Repudiation** ہوتا ہے البتہ معاہدے کی جتنی مدت باقی ہو اس کی مناسبت سے اس مال کا حصہ انہیں ٹوٹا یا جائے گا کیونکہ وہ مال تو انہوں نے پوری مدت کے لیے امان کے عوض میں دیا تھا چنانچہ جب کچھ مدت باقی رہ گئی تو اس کے حساب سے مال کی واپسی بھی لازم ہوگی۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب صلح اس شرط پر ہوئی ہو کہ وہ کفر کے احکام پر قائم رہیں گے اور اگر اس شرط پر صلح کا معاہدہ ہو اور کہ ان پر اسلام کے احکام جاری کیے جائیں گے تو یہ عقد لازم ہوگا جس میں ٹوٹنے کا احتمال نہیں کیونکہ اس شکل پر ہونے والی صلح عقد ذمہ ہے (یعنی اہل صلح کی حیثیت ذمیوں کی ہو گئی) اس لیے امام کے لیے یہ جائز نہیں کہ معاہدے کو ان پر پھینک دے۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

نقض معاہدہ کے اسباب | جہاں تک اسباب کا تعلق ہے جن سے معاہدہ صلح ٹوٹ جاتا ہے تو اس بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ معاہدہ صلح یا تو وقت کی قید سے آزاد ہو گا یا پھر

مدت مقررہ کے لیے طے پایا ہوگا۔ اگر تو معاہدہ وقت کی قید سے آزاد ہے تو اس معاہدے کو توڑنے والے اسباب دو قسم کے ہیں، ایک تو نص اور دوسرا دلالت۔ نص سے مراد یہ ہے دونوں فریق صراحت کے ساتھ معاہدے کو پھینک دیں، دلالت سے مراد یہ ہے کہ ان کی طرف سے ایسے حالات پائے جائیں جو معاہدے کے پھینک دیے جانے پر دلالت کرتے ہوں، مثلاً یہ کہ دارالصلح سے ایک گروہ حکمران کی اجازت کے ساتھ نکلے اور دارالاسلام میں رہزنی کرے، کیونکہ حکمران کی طرف سے اس امر کی اجازت کا دیا جانا معاہدے کو پھینک دینے پر دلالت کرتا ہے۔ اور اگر کوئی گروہ حکمران کی اجازت کے بغیر نکل کر دارالاسلام میں رہزنی کرے تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ ایسی جماعت ہے جس میں قوت مقابلہ و انتقام حاصل نہیں تو اس سے معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ بغیر قوت مقابلہ و انتقام کے رہزنی کرنا نقص عہد کے لیے دلالت کا کام نہیں دیتا کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اہل صلح میں سے کوئی شخص صراحت کے ساتھ نقص عہد کا اعلان کر دے تو اس سے معاہدہ نہیں ٹوٹتا جیسے امان مؤبد یعنی عقد ذمہ کے معاملے میں ہوتا ہے۔ اور اگر دار رہزن ایسی

جماعت ہوں جنہیں قوت مقابلہ میرے اور انہیں نہ تو حکمران کی طرف سے اجازت حاصل ہو اور نہ ہی باشندگان ملک کی طرف سے تو اس صورت میں بادشاہ اور اس کے اہل ملک بدستور معاہدے پر قائم مجھے جائیں گے لیونکہ ان کے حق میں معاہدے کے ٹوٹنے کی دلالت موجود نہیں ہے تاہم ریزنوں کے حق میں معاہدہ ٹوٹ جائے گا اور ان کا آنا یا نہیں غلام بنانا جائز ہوگا کیونکہ ان کی طرف سے معاہدے کو توڑنے کی دلیل موجود ہے۔ اگر معاہدہ ایک مدت مقررہ کے لیے طے پایا ہو تو اس مدت کے پورا ہونے پر معاہدہ از خود ٹوٹ جائے گا اور معاہدے کے ٹوٹنے کی اطلاع کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی، یہاں تک کہ مسلمانوں کو ان پر حملہ کرنے کا بھی حق حاصل ہوگا کیونکہ مدت مقررہ کے لیے طے پانے والا معاہدہ اس مدت کے ختم ہوتے ہی خود بخود ٹوٹ جاتا ہے اور اسے توڑنے والے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اگر ان میں سے کوئی شخص دارالاسلام میں ایک مقررہ مدت کے معاہدے کے ساتھ داخل ہو اور وہ مدت مقررہ گزر جائے اور وہ بنو دارالاسلام میں ہو تو وہ امان میں ہوگا جب تک کہ وہ اپنی سیاہ گاہ (یعنی اپنے ملک) کو لوٹ نہ جائے کیونکہ اس سے تعرض کرنے سے غدر اور دھوکہ دینے کا (الزام لگنے کا) امکان ہے لہذا جہاں تک ممکن ہو اس سے اجتناب لازم ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

عقد ذمہ جہاں تک امان مؤبد کا تعلق ہے تو اسے عقد ذمہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور اس پر گفتگو کے موضوعات یہ ہوں گے: عقد کے رکن کی شرائط کا بیان، عقد کے حکم کا بیان، عقد کی صفت کا بیان، ان چیزوں کا بیان جو ذمیوں پر لازم ہوں گی اور ان امور کا بیان جن میں ان سے تعرض کیا جائے گا اور جن میں تعرض نہیں کیا جائے گا۔

عقد کارکن جہاں تک عقد ذمہ کے رکن کا تعلق ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں: نص اور دلالت۔ جہاں تک نص کا تعلق ہے تو اس سے مراد ہے ایسا لفظ استعمال کرنا جو اس پر دلالت کرتا ہو اور وہ لفظ ہے عہد اور عقد، ایک مخصوص شکل میں۔ جہاں تک دلالت کا تعلق ہے تو اس سے مراد وہ فعل ہے جو جزیہ کو قبول کرنے پر دلالت کرتا ہو، مثلاً یہ کہ کوئی حربی دارالاسلام میں امان لے کر داخل ہوا پھر اگر ایک سال تک دارالاسلام میں قیام کیا اس امر کے بعد کہ اس کو پہلے کہا جا چکا تھا کہ یا تو وہ نکل جائے یا ذمی بن جائے (اس بارے میں) اصول یہ ہے کہ جب حربی امان لے کر دارالاسلام میں داخل ہو تو امام کو چاہیے کہ اس کے قیام کے لیے ایک مدت مقرر کر دے، جتنی بھی وہ مناسب سمجھے اور اس سے کہہ دے کہ اگر تم نے اس مدت سے تجاوز کیا تو میں تمہیں ذمی بناؤں گا پھر اگر وہ حربی اس مدت سے تجاوز کرے تو وہ از خود ذمی بن جائے گا کیونکہ جب امام نے اس سے یہ بات کہہ دی تھی اور وہ دارالاسلام سے نہ گیا حتیٰ کہ وہ مدت گزر گئی تو گویا اس نے ذمی بننا قبول کر لیا ہے۔ سو اگر امام کی طرف سے یہ بات کہے جانے کے بعد وہ ایک سال مقیم رہا تو اس سے جزیہ وصول کیا جائے گا اور اس سے (یعنی جزیہ دینے سے) پہلے اسے اپنے وطن کو واپس نہ جانے دیا جائے گا اور اگر وہ سال کے پورا ہونے کے بعد نکل جائے تو پھر اس پر کچھ عائد نہ ہوگا۔ اور اگر امام نے اسے کہا کہ داخل ہو جا کر سال بھر نہ رہنا پھر وہ سال بھر مقیم رہے تو وہ ذمی بن جائے گا اور اس کی وطن واپسی ممکن نہ ہوگی، بدلیل مذکورہ اگر وہ مسافری خراجی زمین خریدے تو جب اس پر خراج عائد ہوگا وہ ذمی بن جائے گا کیونکہ خراج کا باندھا جاندارالاسلام میں اقامت سے مخصوص ہے تو جب اس نے خراج کو قبول کر لیا تو گویا اس نے دارالاسلام کا باشندہ بننا قبول کر لیا، لہذا وہ ذمی بن جائے گا۔ اور اگر خراج کے باندھے جانے سے قبل ہی وہ اس اراضی کو فروخت کر دے تو وہ ذمی نہیں بنے گا کیونکہ ذمہ کو قبول کرنے کی دلیل خراج کا باندھا جانے نہ زمین کی نفس

خریداری، لہذا جب تک اس پر خراج لاگو نہ ہو گا وہ ذمی نہیں بنے گا۔ اور اگر وہ خراجی زمین کو اجرت پر لے اور اس میں کاشت کرے تو وہ ذمی نہیں بنے گا کیونکہ خراج تو اجرت (اجرت پر دینے والے) پر عائد ہوتا ہے نہ کہ مستاجر پر لہذا اجرت پر لبنا التزام ذمہ پر لا لب نہیں کرتا البتہ اگر خراج مقاسمہ (یعنی کل پیداوار پر بیٹائی کے حساب سے خراج) ہو تو جب زمین سے پیداوار حاصل ہو اور پیداوار سے امام خراج وصول کر لے تو امام اس پر جزیہ عائد کر دے گا اور اسے ذمی بنالے گا۔ اگر مستامن اراضی مقاسمہ (وہ زمینیں جن پر خراج مقاسمہ عائد ہو) خرید لے اور کسی مسلمان کو اجرت پر دے دے اور اس سے امام خراج وصول کرے تو وہ مستامن ذمی نہیں بنے گا بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ نفس خریداری التزام ذمہ پر دولت نہیں کرتی بلکہ التزام ذمہ کی دلیل تو اس پر خراج کا باندھا جانا اور یہ باندھا نہیں گیا۔ اگر حربی مستامن خراجی زمین خرید لے اور اس میں کاشت کرے اور اس زمین میں فصل اگ آئے اور اس فصل کو کوئی آفت آن پہنچے تو وہ ذمی نہیں بنے گا کیونکہ فصل کو آفت پہنچنے سے خراج لاگو نہیں ہوتا تو یہ ایسے ہے گویا کہ اس نے اس میں کاشت کی ہی نہیں لہذا باقی تو نفس خریداری رہ گئی اور خریداری قبول ذمہ کی دلیل نہیں بن سکتی۔ اگر زمین کا مالک بننے کے بعد ایک سال کی مدت سے قبل مستامن پر خراج لاگو ہو جائے تو جس وقت اس پر خراج لاگو ہو گا اسی وقت سے وہ ذمی بن جائے گا اور اس کے سر کا خراج (یعنی جزیہ) اُسے والے سال کے بعد وصول کیا جائے گا کیونکہ زمین کا خراج عائد ہونے سے وہ ذمی بن گیا ہے۔ یہ عقد ذمہ از روئے نص (صراحت) ہے اس لیے عقد کی ابتدا خراج لاگو ہونے کے وقت سے معتبر ہوگی چنانچہ اس وقت کے بعد ایک سال پورا ہونے پر اس سے سر کا خراج وصول کیا جائے گا۔

اگر کوئی مستامن حربی عورت دارالاسلام میں کسی ذمی مرد سے شادی کر لے تو وہ بھی ذمی بن جائے گی اور اگر کوئی حربی مستامن مرد دارالاسلام میں کسی ذمی عورت سے شادی کر لے تو وہ ذمی نہیں بنے گا۔ دونوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ عورت اپنے شوہر کے تابع ہوتی ہے چنانچہ جب وہ کسی ذمی سے شادی کرتی ہے تو گویا وہ ہمارے ملک میں اقامت پر راضی ہے لہذا وہ اپنے شوہر کی تبعیت میں ذمی بن جائے گی، لیکن شوہر اپنی بیوی کے تابع نہیں ہوتا چنانچہ اس کا کسی ذمی عورت سے شادی کر لینا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ وہ ہمارے ملک (دارالاسلام) میں قیام پر راضی ہو گیا ہے، لہذا وہ ذمی نہیں بنے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جان تک عقد ذمہ کے رکن کی شرطوں کا تعلق ہے تو اس کی کئی قسمیں ہیں:-

رکن عقد کی شرطیں

(۱) مسابہ مشرکین عرب میں سے نہ ہو کیونکہ ان سے بجز اسلام یا ملواری کے اور کچھ قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس کی دلیل یہ ارشاد باری ہے: اَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ یعنی مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ سوان کی راہ چھوڑ دو۔ اس آیت میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے مشرکوں کو قتل کرنے کا حکم دیا ہے اور صرف توبہ کرنے پر ہی انہیں چھوڑ دینے کا حکم فرمایا ہے اور توبہ سے مراد ہے اسلام۔

اہل کتاب کے ساتھ عقد ذمہ کرنا جائز ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ..... مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ۔ (یعنی اہل کتاب میں سے جو لوگ نہ اللہ پر ایمان لاتے ہیں اور نہ یوم آخرت پر نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جو اللہ اور اس کے رسولؐ نے حرام ٹھیرائی ہیں، اور نہ دین حق کو اختیار کرتے ہیں، ان سے لڑو یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اس حال میں کہ وہ زیر دست ہو کر رہیں)۔ اہل کتاب خواہ عرب سے ہوں یا عجم اس سے کچھ فرق نہیں پڑا کیونکہ نص کا حکم عام ہے۔ جو سیوں کے ساتھ عقد ذمہ بھی جائز ہے کیونکہ

جزیرہ کے حق میں انہیں بھی اہل کتاب کے ساتھ شامل کیا گیا ہے۔ اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ آپ نے مجوسیوں کے بارے میں فرمایا کہ ان کے ساتھ بھی اہل کتاب والا برتاؤ کرو اور سیدنا عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے سوا عراق میں ایسا ہی معاملہ کیا تھا اور ان کے افراد پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج عائد کیا تھا پھر عرب کے مشرکین اور ان کے علاوہ اہل کتاب اور مشرکین عجم کے درمیان اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اہل کتاب کو عقد ذمہ سے اور جزیہ قبول کر لینے پر اس لیے نہیں چھوڑ دیا جاتا کہ ان سے مال وصول کرنے کی کوئی خواہش یا لالچ ہے بلکہ اسلام کی دعوت کی غرض سے ایسا کیا جاتا ہے۔ مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں کے ساتھ ان کا میل جول ہو اور وہ اسلام اور اس کے احکام کی خوبپوں کو دیکھیں اور ان پر غور و فکر کریں تاکہ انہیں پتا چلے کہ اسلام کے احکام عقلی تقاضوں کو پورا کرتے ہیں اور عقل انہیں قبول کرتی ہے۔ یہ چیز انہیں اسلام کی طرف بلائے گی اور وہ اس میں دلچسپی لیں گے۔ لہذا ان کے ساتھ عقد ذمہ ان کے اسلام قبول کرنے کی امید کے تحت کیا جاتا ہے۔ لیکن یہ مقصد مشرکین عرب کے ساتھ عقد ذمہ کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ لکیر کے فقیر ہیں اور عام طور پر آباؤ اجداد کی رسوم و رواجات کے ماسوا اور کچھ جانتے نہیں بلکہ ان کے ماسوا کو تو محض ٹھٹھہ محول اور پاگل پن ہی سمجھتے ہیں، لہذا وہ شریعت کے محاسن کو جانتے کے لیے ان پر غور و فکر نہیں کریں گے۔ اس لیے انہیں تو اسلام کی دعوت دی جائے گی اور تلواری انہیں اسلام کی دعوت دینے کے لیے مناسب ہے اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے جزیہ قبول نہیں کیا تھا۔ مشرکین عجم اس حکم کے ضمن میں اہل کتاب کے ساتھ شامل ہیں جس کی دلیل وہ نص ہے جو ہم نے روایت کی ہے۔

۲۔ وہ مرتد نہ ہو کیونکہ مرتد سے بھی سوائے اسلام یا تلوار کے کچھ قبول نہیں کیا جائے گا۔ اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے: **يُكْفَلُوهُمْ اَوْ يُسْلِمُوْنَ**، یعنی تم ان سے قتال کرو گے یا وہ اسلام قبول کر لیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ آیت بنو حنیفہ کے مرتدوں کے بارے میں نازل ہوئی تھی۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ مرتد کے ساتھ عقد ذمہ اس کے قبول اسلام کا ذریعہ نہیں بن سکتا کیونکہ ظاہر بات ہے کہ دین اسلام کے محاسن اور عقلی اعتبار سے اس کے قابل ستائش احکام کو جان لینے کے بعد اس دین سے اس کا منحرف ہونا اس کے سوء اختیار اور نحوست طبع کے ماسوا اور کسی وجہ سے تو ہو نہیں سکتا اس لئے اس کی فلاح کی جانب سے تو مایوسی ہے، لہذا اس کے حق میں عقد ذمہ اور جزیہ کو قبول کرنا اس کے قبول اسلام کا ذریعہ نہیں بن سکتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک صابیوں کا تعلق ہے تو ان کے ساتھ عقد ذمہ قائم کر لیا جائے گا، کیونکہ جیسا کہ ہم کتاب النکاح میں بتا چکے ہیں، امام ابو حنیفہ کے نزدیک تو وہ اہل کتاب میں سے ہیں اور زبور کو پڑھتے ہیں، جبکہ صابجین کے نزدیک وہ ایسی قوم ہیں جو تاروں کی پرستش کرتے ہیں اس لئے وہ بتوں کے پجاریوں کے حکم کے تحت آتے ہیں۔ لہذا اگر وہ مجھی ہوں تو ان سے جزیہ وصول کیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

(۳) وہ مؤبد (یعنی مستقل، دائمی) ہو، اور اگر اس کے لیے کوئی مدت مقرر کر دی جائے تو یہ عقد ذمہ جائز نہ ہوگا کیونکہ عقد ذمہ عصمت (جان و مال کے معصوم ہونے) کے ضمن میں عقد اسلام کا قائم مقام ہے اور عقد اسلام تبھی صحیح ہوتا ہے اگر وہ مؤبد ہو، سوا اسی طرح عقد ذمہ بھی مؤبد ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

عقد ذمہ کا حکم | جہاں تک عقد ذمہ کے حکم کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں: واللہ التوفیق کہ عقد ذمہ کے معنی احکام ہیں۔

(۱) جان کی عصمت، اس کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ... اِلٰی قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ حَتَّىٰ يَعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ یعنی اہل کتاب میں سے جو لوگ نہ اللہ پر ایمان لائے ہیں اور نہ یوم آخرت پر نہ ان چیزوں کو حرام سمجھتے ہیں جو اللہ اور اس کے رسولؐ نے حرام ٹھیرائی ہیں، اور نہ دین حق کو اختیار کرتے ہیں، ان سے لڑو یہاں تک کہ وہ اپنے ہاتھ سے جزیہ دیں اس حال میں کہ وہ زیر دست ہو کر رہیں۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے جزیہ قبول کر لینے کے بعد قتال کی اجازت نہیں دی اور اجازت منتهی ہو جاتی ہے (قبول جزیہ پر) تو (جان کی) عصمت لامحالہ ثابت ہو جاتی ہے۔

(۲) عصمت مال، مال اس لیے محفوظ ہو جاتا ہے کہ یہ جان کی عصمت کے تابع ہے۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپؑ نے فرمایا کہ غرض انہوں نے عقد ذمہ کو قبول کیا تاکہ ان کے اموال ہماری اموال کی طرح ادا ان کے خون ہمارے خون کی طرح (یعنی مسموم) ہو جائیں۔

جزیہ | جزیہ کے واجب ہونے کے بارے میں گفتگو کئی موضوعات پر ہوگی: وجوب جزیہ کے سبب کا بیان، وجوب کی شرطوں کا بیان، وجوب کے وقت کا بیان، مقدار واجب کا بیان اور ان اسباب کا بیان جن سے جزیہ واجب ہونے کے بعد ساقط ہو جاتا ہے۔

جزیہ کا سبب وجوب۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو جزیہ کے واجب ہونے کا سبب عقد ذمہ ہے وجوب جزیہ کی شرطیں:۔ جہاں تک وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے تو اس کی اقسام میں عاقل ہونا، بالغ ہونا اور مرد ہونا، اللہ یا بچوں، عورتوں اور پاگلوں پر جزیہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس شخص پر جزیہ واجب فرمایا ہے جو اہل قتال (لڑائی کے قابل لوگوں) میں سے ہو۔ چنانچہ ارشاد ربانی ہے: قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ۔ (اس کا ترجمہ اوپر گذر چکا ہے) اور مقابلہ باب مغالہ ہے اس لیے دونوں فریقوں کی طرف سے لڑنا ضروری ہے باب مغالہ کی غاصبت مشارکت ہے یعنی دو شخصوں کا اس طرح مل کر کام کرنا کہ ایک کا فعل دوسرے پر واقع ہو یعنی ان دونوں میں ہر ایک فاعل بھی ہو اور مفعول بھی لیکن عبارت میں ایک کو فاعل ظاہر کیا جائے دوسرے کو مفعول) اس لیے ان پر جزیہ واجب نہیں ہوگا جو اہل قتال میں سے نہ ہو اور یہ (بچے، عورتیں اور پاگل) اہل قتال میں سے نہیں ہیں، لہذا ان پر جزیہ واجب نہیں ہوگا۔

انما جملہ صحت ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص سال بھر بیمار رہا ہو تو اس پر جزیہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ بیمار آدمی لڑنے کی قدرت نہیں رکھتا، اسی طرح اگر وہ سال کا بیشتر حصہ بیمار رہا ہو (تو بھی جزیہ واجب نہیں ہوگا) اور اگر سال کا اکثر حصہ وہ نڈر رہا ہو تو جزیہ واجب ہوگا کیونکہ اکثر کا حکم وہی ہوتا ہے جو کل کا ہوتا ہے۔

ایک شرط اپاہج پن، اندھے پن اور بڑھاپے سے محفوظ ہونا ہے، یہ ظاہر الروایۃ کی رو سے ہے، چنانچہ اپاہج، اندھے اور ازکار رفتہ بڑھے پر جزیہ واجب نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور ان لوگوں پر بھی جزیہ واجب ہوگا بشرطیکہ ان کے پاس مال ہو۔ لیکن صحیح ظاہر الروایۃ والا قول ہے کیونکہ یہ لوگ بالعموم اہل قتال میں سے نہیں ہوتے، آپ دیکھتے نہیں کہ یہ لوگ قتل نہیں کئے جاتے، اسی طرح اس محتاج پر بھی جزیہ واجب نہیں جیسے کام کرنے کی قدرت نہ ہو کیونکہ جو شخص کام کرنے کی قدرت نہیں رکھتا وہ اہل قتال میں سے نہیں۔ جہاں تک اصحاب صوامع (عبادت گاہوں) میں رہنے والے عابد و زاہد لوگ) کا تعلق ہے تو ان پر جزیہ واجب

ہے بشرطیکہ وہ کام کرنے کی قدرت رکھتے ہوں کیونکہ ایسے اصحاب صوامع اہل قتال میں سے ہیں، اور کام کرنے کی قدرت رکھتے ہوئے کام نہ کرنا جزیہ کے واجب ہونے میں مانع نہیں ہے، جیسے اس شخص سے خراج ساقط نہیں ہوتا جو خراجی زمین کا مالک ہو اور کھیتی باڑی کرنے کی قدرت رکھنے کے باوجود کھیتی باڑی نہ کرتا ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ایک شرط آزاد ہونا ہے، چنانچہ غلام پر جزیہ واجب نہیں ہوتا کیونکہ غلام کا شمار ان لوگوں میں نہیں جو مال کے مالک ہونے کے اہل ہیں۔

وقت وجوب جہاں تک جزیہ کے واجب ہونے کے وقت کا تعلق ہے تو وہ ہے سال کا آغاز کیونکہ جزیہ کے واجب ہونے کا سبب ہے مستقبل میں اس کے خون (یعنی جان) کی حفاظت اس لیے اسے سال کے آخر تک موخر نہیں کیا جائے گا، لیکن ہر مہینے فقیر سے ایک درہم، متوسط حال سے دو درہم اور دولت مند سے چار درہم وصول کیے جائیں گے۔

مقدار واجب جہاں تک مقدار واجب کے بیان کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ جزیہ کی دو قسمیں ہیں، ایک جزیہ وہ جو باہمی رضامندی یعنی صلح سے عائد کیا جائے۔ اس جزیہ کی مقدار وہ ہوگی جو صلح میں مقرر کی گئی ہے، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل نجران سے ایک ہزار اور دوسو کپڑے کے جوڑوں پر صلح کی تھی۔ دوسرا جزیہ وہ ہے جسے امام ان پر ان کی رضامندی کے بغیر عائد کرے، مثلاً اس طرح کہ امام نے کافروں کی سرزمین پر غلبہ پالیا ہو اور انہیں ان کی اطلاق پر برقرار رکھا اور انہیں ذمی بنالیا ہو۔ یہ جزیہ تین درجوں کا ہوگا کیونکہ ذمیوں کے تین طبقے ہوتے ہیں، دولت مند، متوسط اور فقیر چنانچہ وہ دولت مند پر اترتالیس درہم، متوسط پر چوبیس درہم اور کام کرنے والے فقیر پر بارہ درہم لاگو کرے گا۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے اسی طرح روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے عثمان بن حنیف کو عراق کی طرف بھیجتے ہوئے حکم دیا تھا کہ وہ اسی طرح جزیہ لاگو کریں۔ حضرت عمرؓ نے مہاجرین و انصار صحابہؓ کی موجودگی میں یہ حکم دیا تھا اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا تھا تو یہ اس پر مانند اجماع کے ہے۔ علاوہ ازیں، یہ ممکن نہیں کہ یہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی اپنی رائے ہو کیونکہ مقداروں کی معرفت کا ذریعہ تو توفیق اور سماعت ہی ہے نہ کہ عقل، تو یہ مانند رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسے ہوئے کے ہوگا۔ پھر اس ضمن میں دولت مند، متوسط اور فقیر کی تشریح کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ بعض (فقہاء) کا قول ہے کہ جو ذمی اس قدر مال کا مالک نہ ہو کہ جس کے مالک ہونے پر مسلمانوں پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے، یعنی دوسو درہم، تو وہ فقیر ہے، اور جو دوسو درہم کا مالک ہو وہ متوسط ہے اور جو ذمی چار ہزار یا اس سے زائد درہم کا مالک ہو وہ دولت مند ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ سیدنا علی اور عبداللہ بن سیدنا عمر رضی اللہ عنہم سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ چار ہزار درہم یا اس سے کمزور نفقہ (گزارے کی رقم) ہے اور اس سے زائد کمزور (خزانہ - دولت مندی) ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ جو شخص دوسو درہم سے لیکر دس ہزار درہم تک کا مالک ہے وہ متوسط ہے اور جو دس ہزار سے زائد کا مالک ہے وہ دولت مند ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

وجوب کے بعد ساقط کرنے والے اسباب جہاں تک ان اسباب کا تعلق ہے جو جزیہ کو واجب ہو جانے کے بعد ساقط کر دیتے ہیں تو ان کی کئی اقسام ہیں، اسلام،

موت ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک۔ چنانچہ اگر کوئی ذمی اسلام قبول کرے یا وفات پا جائے تو اس سے ہمارے (احناف کے) نزدیک جزیہ ساقط ہو جاتا ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک موت اور اسلام قبول کرنے سے ساقط نہیں ہوتا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جزیہ تو عصمت (جان و مال کے محفوظ ہو جانے) کے معاوضے کے طور پر

واجب ہوتا ہے جس کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ... حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ (اردو ترجمہ اوپر گزر چکا ہے)۔ اس آیت میں اللہ جل شانہ نے اہل قتال کے خون کو مباح کر دیا اور پھر جزیہ دینے پر اسے محفوظ کر دیا، لہذا جزیہ خون کو گرنے سے محفوظ کر دینے کا معاوضہ ہے اور مقروض (جس کا معاوضہ دیا گیا ہے) اسے زمانہ ماضی میں حاصل ہو گیا تھا اس لیے معاوضہ بھی ساقط نہیں ہوگا۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ پیش ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ مسلمان پر جزیہ واجب نہیں ہوتا۔ نیز سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں روایت ہے کہ آپ نے قبول اسلام پر جزیہ موقوف کر دیا اور فرمایا کہ اللہ کی قسم اسلام میں پناہ ہے اگر وہ اسلام سے آئے۔ پھر یہ بھی تو دلیل ہے کہ جزیہ تو قبول اسلام کے وسیلے کے طور پر واجب ہوتا ہے اور اسلام قبول کر لینے اور وفات پا جانے کے بعد یہ باقی نہیں رہتا جیسے قتال باقی نہیں رہتا (یعنی جو کہ اسلام قبول کر لے یا مر جائے تو اس کے ساتھ قتال تو نہیں کیا جاتا) اور اس بات کی دلیل کہ جزیہ اسلام قبول کرنے کے وسیلے کے طور پر واجب ہوتا ہے یہ ہے کہ اسلام از روئے نصوص فرض ہے اور جزیہ ترک قتال کو متضمن ہے لہذا عقد ذمہ اور جزیہ، کہ جس میں ترک قتال ہے کا مشاوع ہونا جائز نہیں ہو سکتا اسوا اس وجہ سے جس کے لیے قتال مشروع ہوا ہے اور وہ وجہ ہے قبول اسلام کا وسیلہ ہونا، وگرنہ تناقض (Contradiction) لازم آئے گا اور شریعت میں تناقض نہیں ہوتا جبکہ مرنے یا اسلام قبول کر لینے کے بعد وسیلہ کا مفہوم متحقق ہونا محال ہے، اس لیے لامحالہ جزیہ ساقط ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ جزیہ جان کی حفاظت کے عوض کے طور پر واجب ہوتا ہے قابل تسلیم نہیں بلکہ جزیہ تو محض قبول اسلام کے وسیلے کے طور پر واجب ہوتا ہے کیونکہ کفار کو دارالاسلام میں رہنے دینا اور ان کے ساتھ قتال کو ترک کرنا، اباوجود اس کے کہ وہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے بارے میں ایسی باتیں کرتے ہیں جو اس کی ذات و صفات کے شایاں نہیں ہوتیں محض ایک معمولی سے ذبیوی سامان (یعنی مال جزیہ) کے لیے، یہ بات دانائی اور عقل سے خارج ہے۔ البتہ اسے قبول اسلام کا اور کافروں کو مسلمان کر کے ختم کرنے کا وسیلہ بنانا معقول بات ہے۔ مزید برآں، اگر جزیہ جان کی حفاظت کے لیے واجب ہو تو یہ مستقبل میں بھی اسی طرح واجب ہوگا اور اگر ماضی میں اس کی جان محفوظ ہو تو اس وجہ سے جزیہ لینا جائز نہیں، لہذا جزیہ ساقط ہو جائے گا۔

انجملہ ایک سبب یہ ہے کہ پورا ایک سال گزر جائے اور دوسرا سال شروع ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک رگزشتہ سال کا جزیہ ساقط ہو جائے گا جبکہ صاحبینؒ کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ اگر ذمّی پر ایک سال گزر جائے اور دوسرا سال شروع ہو جائے اور اس نے ابھی پہلے سال کا جزیہ ادا نہ کیا ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس سے آئندہ سال کا جزیہ وصول کیا جائے گا اور گزشتہ سال کا وصول نہیں کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک گزشتہ سال کا بھی جب تک کہ وہ ذمّی ہے۔ یہ مسئلہ الموائید کے نام سے معروف ہے یعنی یہ کہ جزیہ وصول کیا جائے گا یا نہیں۔ صاحبینؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جزیہ خراج کی دو قسموں (خراج زمین اور خراج شخص) میں سے ایک قسم ہے اس لیے دوسرے سال تک مؤخر ہو جانے سے یہ ساقط نہیں ہوگا، جیسے خراج کی دوسری قسم یعنی خراج زمین میں ساقط نہیں ہوتا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر دو قسم کا خراج دین ہے اور دیگر دیوں کی طرح یہ بھی (ادائیگی میں) تاخیر ہو جانے سے ساقط نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی دو توجیہیں ہیں، ایک تو یہ کہ جزیہ تو محض قبول اسلام کی امید کے تحت واجب ہوتا ہے اور جب اسلام قبول نہ کیا گیا حتیٰ کہ دوسرا سال شروع ہو گیا تو گزشتہ برس کی بابت تو امید باقی نہ رہی البتہ آئندہ کے لیے امید باقی ہے اس لیے آئندہ برس کا جزیہ لیا جائے گا۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ جزیہ تو مستقبل میں خون کی حفاظت کے لیے لاگو کیا جاتا ہے تو جب اس کا خون گزشتہ برس میں محفوظ رہا تو اس وجہ سے جزیہ وصول نہیں کیا جائے گا کیونکہ اب تو اس کی ضرورت موجود نہیں رہی جیسے قبول اسلام یا موت کی صورت میں جزیہ ساقط ہوتا ہے کیونکہ جزیہ کے ذریعے اس کے خون کی حفاظت کی ضرورت باقی نہیں رہی اسی صورت

زیر بحث مسئلے کی ہے۔ اس ضمن میں زمین کے خراج کا اعتبار کرنا درست نہیں ہے کیونکہ اگر کوئی مجوسی ایک سال گزر جائے۔ نہ کے بعد اسلام قبول کر لے تو اس سے زمین کا خراج ساقط نہیں ہوگا البتہ سرکار خراج (جزیہ) ساقط ہو جائے گا! اس بارے میں ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں پایا جاتا۔ تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جزئیہ دیگر دیون کے مانند نہیں ہے لہذا اس کی بابت دیگر دیون کا اعتبار کرنا درست نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

عقد ذمہ کی صفت | جہاں تک عقد ذمہ کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ ہمارے (یعنی مسلمانوں کے) حق میں تو لازم ہے اور اسے باندھنے کے بعد مسلمانوں کو اختیار نہیں کہ وہ کسی بھی حال میں آ تو سکیں البتہ ذمیوں کے حق میں یہ لازم نہیں ہے بلکہ اس کے ٹوٹنے کا احتمال ہے تاہم یہ صرف تین امور میں سے کسی ایک امر سے ہی ٹوٹ سکتا ہے۔ ان تین امور میں سے ایک تو یہ ہے کہ ذمی اسلام قبول کرے کیونکہ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے عقد ذمہ تو قبول اسلام کے وسیلے کے طور پر باندھا جاتا ہے اور یہ مقصد تو حاصل ہو گیا۔ دوسرا امر یہ ہے کہ وہ دارالطرب سے جائے کیونکہ دارالطرب سے جانے سے وہ بمنزلہ مرتد کے ہو جاتا ہے، صرف اتنا فرق ہے کہ اگر ذمی دارالطرب سے جائے تو اسے غلام بنایا جاسکتا ہے اور اگر مرتد دارالطرب سے جائے تو اسے غلام نہیں بنایا جاسکتا، جس کی وجہ ہم انشاء اللہ بیان کریں گے۔ تیسرا یہ ہے کہ وہ کسی علاقے پر غلبہ حاصل کر لیں اور (مسلمانوں سے) لڑنا شروع کر دیں کیونکہ ایسا کرنے سے وہ اہل حرب ہو جاتے ہیں اور معاہدہ لامحالہ ٹوٹ جاتا ہے۔ اگر ذمی جزئیہ دینے سے انکار کر دے تو معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس کا انکار مال نہ ہونے کے عذر کی وجہ سے ہو لہذا شک اور احتمال کے ہوتے ہوئے معاہدہ نہیں ٹوٹے گا اسی طرح اگر وہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی شان میں سب و شتم کرے تو معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ یہ تو کفر بکفر کا اضافہ ہے اور معاہدہ اگر اصل کفر کے ساتھ باقی رہتا ہے تو کفر کے اضافے کے ساتھ بھی باقی رہے گا۔ اسی طرح اگر وہ کسی مسلمان کو قتل کر دے یا کسی مسلمان عورت سے مرتکب زنا ہو تو بھی معاہدہ نہیں ٹوٹے گا کیونکہ یہ جو گناہ ہیں جن کا انہوں نے ارتکاب کیا یہ تو قباحت اور جرمے میں کفر سے کم نہیں تو جب کفر کے ساتھ عقد ذمہ باقی رہتا ہے گناہ کے ساتھ بطریق ادلی باقی رہے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ذمیوں پر کیا لازم ہوگا | جہاں تک ان امور کے بیان کا تعلق ہے جو ذمیوں پر لازم ہوں گے اور ذمیوں سے کن باتوں میں تعرض کیا جائے گا اور کن میں نہیں کیا جائے گا تو ہم کہتے ہیں، واللہ التوفیق، کہ اہل ذمہ کو ایسی علامات اور نشانیاں رکھنی پڑیں گی جن سے وہ پہچانے جاسکیں اور انہیں ان کے لباس، سواری اور وضع و قطع میں مسلمانوں سے مشابہت اختیار نہ کرنے دی جائے گی۔ چنانچہ ذمی پر لازم ہوگا کہ وہ اپنی کمر بھوٹی ڈوری کا زئار باندھے، لمبی ٹوپی اوڑھے، ایسی زمین پر سوار ہو جس کے اگلے حصے پر اتار کی طرح کا (چوٹی والا) ہو، مسلمانوں کی عباسیہ فضیلت کی طرح کی عبائہ اوڑھے اور نہ ہی مسلمانوں کی چادروں کی سی چادر اوڑھے۔ اس مسئلے کی بنیاد یہ روایت ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ ایک مرتبہ اچھی وضع و قطع کے سواروں کے پاس سے گزرے تو آپ نے انہیں مسلمان گمان کر کے سلام کیا تو آپ کے ساتھیوں میں سے کسی ایک آدمی نے کہا، اللہ آپ کے حال پر رحم کرے کیا آپ جانتے ہیں کہ یہ کون لوگ ہیں؟ حضرت عمرؓ نے کہا کون ہیں یہ لوگ؟ اس آدمی نے کہا کہ یہ بنو تغلب کے نصرانی ہیں۔ جب حضرت عمرؓ عبدالعزیز اپنی منزل پر پہنچے تو حکم دیا کہ لوگوں میں منادی کرادی جائے کہ کوئی نصرانی ایسا نہ ہو جس نے اپنی پیشانی کے بالوں کو نہ باندھا ہو اور جو پالان پر سواری نہ کرے۔ ایسی کوئی روایت نہیں کہ کسی نے آپ کے اس حکم سے اختلاف کیا ہو تو یہ بھی مانند

اجتماع کے ہے۔ علاوہ ازیں، سلام شعائر اسلام میں سے ہے اور مسلمانوں کو ضرورت ہے کہ ملاقات کے وقت ان شعائر کا اظہار کریں اور ایسا ہونا بھی ممکن ہے کہ ذہنی کوئی امتیازی نشان اختیار کریں۔ مزید برآں، ان نشانیوں کے اظہار سے ان کی ذلت کے آثار کا اظہار ہوتا ہے اور اس سے کمزور عقیدے کے مسلمانوں کی حفاظت ہو جاتی ہے کہ وہ دین کو تبدیل نہ کریں، جیسا کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَلَوْلَا اَنْ يَّكُوْنَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَنْ يَّكْفُرُ بِالرَّحْمٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقْفًا مِّنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ** ترجمہ اگر یہ نہ ہوتا کہ سب لوگ ایک دین پر ہو جائیں گے (یعنی کافر ہو جائیں گے) تو جو لوگ کفر کرتے ہیں ہم ان کے لیے ان کے گھروں کی پھیتیں چاندی کی کر دیتے اور زینے بھی جن پر چڑھا کرتے۔ اسی طرح ضروری ہے کہ ذمیوں کی عورتیں راستے میں چلنے کی کیفیت میں مسلمان عورتوں سے مختلف ہوں اور جماعوں میں ان کے تہبند بھی مسلمانوں کے تہبند سے جدا ہوں، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح یہ بھی لازم ہے کہ ان کے گھروں پر کچھ ایسی نشانیاں ہوں جو انہیں مسلمانوں کے گھروں سے ممتاز کر دیں تاکہ مسلمان سائل پہچان سکیں کہ یہ کافروں کے گھر ہیں اور ان کے لیے دعائے مغفرت نہ کرے۔ انہیں مسلمانوں کے شہروں میں سکونت اختیار کرنے دیا جائے گا جہاں انہیں خرید و فروخت کرنے کی اجازت ہوگی کیونکہ عقد ذمہ تو اس لیے مشروع ہوا ہے تاکہ یہ ان کے قبول اسلام کا وسیلہ بنے اور انہیں مسلمانوں کے شہروں میں اقامت کی قدرت دینے سے یہ مقصد بہت اچھی طرح حاصل ہوتا ہے۔ اس میں مسلمانوں کو بھی خرید و فروخت کی منفعت حاصل ہوگی، لہذا ذمیوں کو خرید و فروخت کی اجازت ہوگی البتہ مسلمانوں کے شہروں (امصار) المسلمین، یعنی ایسے مقامات جن کی زمین مسلمانوں کی ملکیت ہو اور جنہیں مسلمانوں نے اسلامی شعائر کے اظہار کے لیے مخصوص کر لیا ہو وہاں جمعہ اور عیدین کی نماز ہوتی ہو اور حدود نافذ ہوں) میں انہیں شراب اور سوڑ کی کھلے عام خرید و فروخت کی اجازت نہیں ہوگی کیونکہ شراب اور سوڑ کا حرام ہونا ان کے حق میں بھی ایسے ہی ثابت ہے جیسے مسلمانوں کے حق میں، کیونکہ حرمت کے احکام کے وہ بھی مخاطب ہیں۔ اہل اصول کے نزدیک یہ صحیح ہے جیسا کہ یہ اپنی جگہ پر معروف ہے۔ لہذا ان کی طرح شراب اور سوڑ کی کھلے عام تجارت فسق کا اظہار ہے اس لیے انہیں اس سے روکا جائے گا، جبکہ اہل اصول کے نزدیک یہ مباح ہے فقہ کفر کے شعائر کا ایسی جگہ پر اظہار ہے جو شعائر اسلامی کے لیے تیار کی گئی ہے اور اس جگہ سے مراد ہیں مسلمانوں کے شہر، لہذا انہیں اس سے منع کیا جائے گا۔ اسی طرح انہیں اس بات سے بھی منع کیا جائے گا کہ وہ ان چیزوں کو مسلمانوں کے شہروں میں کھلے عام لائیں۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے فرمایا کہ میں انہیں سوڑ لانے سے منع نہیں کروں گا۔ امام ابو یوسفؒ نے شراب اور سوڑ میں فرق کیا ہے کیونکہ شراب کی بابت تو یہ خدشہ ہوتا ہے کہ مسلمان اس میں نہ پڑ جائیں لیکن سوڑ کی بابت ایسا کوئی خدشہ نہیں ہوتا۔ انہیں ان کی عید کے موقع پر بر سر عام صلیب نکلنے کی اجازت نہ دی جائے گی کیونکہ کفر کے شعائر میں سے یہ سب سے نمایاں شعار ہے، لہذا مسلمانوں کے شہروں میں انہیں اس کی اجازت نہیں ہوگی۔ اور اگر وہ اپنے گرجا گھروں میں ایسا کریں تو ان سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ اپنے قدیم گرجا گھروں کے اندر ناقوس بجائیں تو ان سے تعرض نہ کیا جائے گا کیونکہ یہ شعائر کا کھلے عام اظہار نہیں ہے۔ اور اگر وہ گرجا سے باہر ناقوس بجائیں تو اس کی انہیں اجازت نہ دی جائے گی کیونکہ یہ شعائر (کفر) کا علانیہ اظہار ہے جو بیتیاں اور مقامات مسلمانوں کے شہروں (امصار) المسلمین میں سے نہیں ہیں ان میں ذمیوں کو کھلے عام شراب اور سوڑ کی تجارت اور صلیب نکلنے اور ناقوس بجانے سے نہیں روکا جائے گا خواہ وہاں مسلمانوں کی کثیر تعداد آباد ہو۔ البتہ یہ افعال مسلمانوں کے شہروں میں مکروہ ہیں اور مسلمانوں کے

شہر و ق سے مراد وہ مقامات ہیں جہاں جمعہ وعیدین اور حدود قائم کی جاتی ہوں۔ کیونکہ ان چیزوں کو برسر عام کرنے سے اس لیے منع کیا گیا ہے کہ یہ فعل ایسی جگہ پر شعائر کفر کا کھلے عام مظاہرہ ہے جو شعائر اسلامی کے کھلے عام مظاہرہ کے لیے مخصوص ہے۔ لہذا یہ مانعت صرف اس جگہ کے لیے مخصوص ہے جو شعائر اسلامی کے مظاہرے کے لیے مخصوص ہو اور وہ مصر جامع ہے۔ جہاں تک اس فسق کا تعلق ہے جس کی حرمت کے وہ بھی قائل ہیں، مثلاً زنا اور دوسرے تمام فواحش جو ان کے دین میں بھی حرام ہیں تو اس کے ارتکاب سے ان کو ہر حال میں روکا جائے گا خواہ مسلمانوں کے شہروں میں ہوں یا ان (ذمیوں) کے اپنے شہروں قبضوں یا دیہات میں۔ اسی طرح، موسیقی کے آلات، بالنسری عود اور دیھولک سے جام میں لہو و لعب اور ایسی ہی دوسری تمام چیزوں سے انہیں شہروں اور دیہات میں منع کیا جائے گا کیونکہ ان افعال کی حرمت کے وہ بھی ایسے ہی قائل ہیں جیسے ہم، لہذا یہ عقد ذمہ سے مستثنیٰ نہیں کہ وہ ان پر برقرار رہیں۔ رہے ان کے پہلے سے موجود کنیسے اور معاہد تو ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا اور نہ ان میں سے کسی کو منہدم کیا جائے گا البتہ اس شہر میں جو مسلمانوں کے شہروں میں سے ایک شہر بن چکا ہو نیا کنسیہ بنانے سے روکا جائے گا کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اسلام میں کوئی کنسیہ نہیں بنجوزا اسلام میں کنسیہ کے۔ اگر ان کا کوئی کنسیہ منہدم ہو جائے تو انہیں حق ہو گا کہ وہ اسے ویسے ہی دوبارہ تعمیر کر لیں جیسا کہ وہ پہلے تھا کیونکہ اس عمارت کے لیے بقاء کا حکم ہے تو انہیں حق ہے کہ اسے باقی رکھیں، لہذا اسے دوبارہ تعمیر کرنے کا انہیں حق ہے، لیکن انہیں اس کی جگہ تبدیل کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ اس کی جگہ تبدیل کر کے اسے کسی دوسری جگہ تعمیر کرنا ایک نیا کنسیہ تعمیر کرنے کے حکم میں آتا ہے (اور نیا کنسیہ مسلمانوں کے شہر میں تعمیر کرنے کی انہیں اجازت نہیں)۔ رہے دیہات یا ایسے مقامات جو مسلمانوں کے شہروں میں سے نہیں ہیں تو وہاں انہیں نئے کنیسے اور معاہد تعمیر کرنے سے نہیں روکا جائے گا، جیسے انہیں ان مقامات پر شراب اور سوڑ کی علانیہ تجارت سے نہیں روکا جاتا، بدلیل مذکورہ۔

اگر امام کو اہل حرب کی کسی قوم پر غلبہ حاصل ہو جائے اور وہ انہیں ذمی بنانا مناسب سمجھے اور ان کے سروں پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج لگائے تو انہیں کنسیہ اور معاہد بنانے اور شراب اور سوڑ کی برسر عام تجارت سے نہیں روکا جائے گا کیونکہ منع تو کیا جاتا ہے ایسی جگہ پر کفر کے شعائر کے اظہار سے جو شعائر اسلامی کے اظہار کے لیے خاص ہے اور وہ ہیں مسلمانوں کے شہر اور وہ زیر بحث صورت میں موجود نہیں۔ البتہ اگر وہ بذریعہ صلح ذمی بنیں مثلاً یہ کہ اہل حرب میں سے کوئی قوم ہم سے درخواست کرے کہ انہیں ذمی بنالیا جائے تو وہ اپنے سروں اور اراضی پر مقررہ چیز ادا کریں گے اور ان پر اسلامی احکام لاگو ہوں گے اور ہم ان شرائط پر ان سے صلح کر لیں تو ان کی اراضی قبضے، دیہات، گاؤں اور شہر ہر مقام پر شام کی اراضی کے مانند ہوگی اور ان کے پہلے سے موجود کنسیوں سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا لیکن اگر وہ کسی قسم کا کوئی کیا عبادت گھر بنانا چاہیں تو انہیں اس سے روکا جائے گا کیونکہ اب وہ مسلمانوں کے شہروں میں سے ایک شہر بن گیا ہے اور مسلمانوں کے کسی شہر میں کوئی نیا کنسیہ بنانا شرعاً ممنوع ہے پس اگر امام مسلمانوں کے لیے کوئی شہر آباد کرے جیسے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کوفہ اور بصرہ کو آباد کیا تھا اور وہاں ذمیوں کا ایک گروہ کچھ گھر خریدے تاکہ ان کو کنسیوں کے طور پر استعمال کرے تو انہیں اس کی اجازت نہیں ہوگی، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح اگر کوئی شخص اپنے صومعہ میں خلوت اختیار کرنا چاہے تو اسے اس سے روکا جائے گا کیونکہ یہ فعل کنسیہ بنانے کے مترادف ہے۔ اگر مشرکوں کے کسی شہر کو امام نے بزور و قوت (غزوۃ) فتح کیا ہو اور اس کے باشندوں کو ذمی بنالیا ہو تو اس شہر میں پہلے سے موجود جتنے ہوں گے وہاں انہیں نماز پڑھنے

(عبادت کرنے، مذہبی رسوم ادا کرنے) سے روکا جائے گا کیونکہ بتدریج قوت فتح ہونے کی وجہ سے مسلمانوں کا ان پر حق بہت لہذا میوں کو وہاں نماز پڑھنے سے روکا جائے گا اور امام انہیں حکم دے گا کہ ان کو بطور رہائش گاہوں کے استعمال کر لیں البتہ انہیں منہدم کرنا مناسب نہیں ہے۔ یہی حکم ہر اس گاؤں کا ہے جسے امام شہر (مصر وہ بستی جو اسلامی شعائر کے اظہار کے لیے مخصوص ہو) بنائے۔ اگر امام اس کے مصر ہونے کی حیثیت کو معطل کر دے اور جمہور و عیدین اور حدود کو۔ ہاں قائم نہ کرے تو گاؤں والوں کو حق ہو گا کہ وہاں جو کچھ (یعنی کینہ وغیرہ) چاہیں بنالیں کیونکہ اب وہ دوبارہ گاؤں کی حیثیت اختیار کر گیا ہے۔ جیسا کہ کوئی نصرانیہ کسی مسلمان کی زوجیت میں ہو تو اس نصرانیہ کو اپنے مسلمان شوہر کے گھر میں صلیب نصب کرنے کا اختیار نہ ہو گا کیونکہ صلیب نصب کرنا بت نصب کرنے کے مانند ہے البتہ وہ اس کے گھر میں جہاں چاہے عبادت ادا کر سکتی ہے۔

یہ اس کام سرزمین عجم سے متعلق تھے، جہاں تک سرزمین عرب (جزیرۃ العرب) کا تعلق ہے تو وہاں کسی کنسیہ یا سیعہ کو باقی نہیں چھوڑا جائے گا اور نہ وہاں شراب اور سواری کی تجارت ہوگی خواہ وہ شہر ہو یا گاؤں یا عرب کے پانیوں میں سے کوئی پانی ہو۔ مشرکوں کو اس بات کی بھی اجازت نہیں دی جائے گی کہ وہ سرزمین عرب میں رہائش اختیار کریں یا اسے وطن بنائیں۔ امام محمدؒ نے سرزمین عرب کو غیر عرب کی سرزمین پر فضیلت دینے کے لیے اور اسے دین باطل سے پاک کرنے کے واسطے ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے کہ جزیرۃ العرب میں دو دین اکٹھے نہ ہوں گے (یعنی وہاں ماسوا اسلام کے دوسرا دین نہیں رہنے دیا جائے گا)۔ جہاں تک حرم میں پناہ لینے کا تعلق ہے، اگر حربی حرم میں پناہ لے لے تو حرم میں اسے قتل کرنے کی اجازت نہیں ہے لیکن نہ تو اسے کھانے پینے کو کچھ دیا جائے گا نہ ٹھکانا دیا جائے گا اور نہ ہی اس سے خرید و فروخت کا کوئی معاملہ کیا جائے گا، یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک، اسے حرم میں قتل کر دیا جائے گا۔ ہمارے ائمہ ثلاثہ کا اس مسئلے میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ رحمہما اللہ کا قول یہ ہے کہ اس کو حرم میں قتل نہیں کیا جائے گا اور اسے حرم سے باہر نکالا بھی نہیں جائے گا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کو حرم میں قتل کرنے کی اجازت نہیں ہے البتہ اس کو حرم سے باہر نکالنے کی اجازت ہے۔ امام شافعیؒ کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ اَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ یعنی تم مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم انہیں پاؤ۔ لفظ حیث سے جگہ کا معنی مراد لیا جاتا ہے، اس لیے یہ مشرکوں کو تمام جگہوں پر قتل کرنے کی اجازت ہے (یعنی کوئی جگہ اس سے مستثنیٰ نہیں خواہ وہ حرم ہی کیوں نہ ہو)۔ ہماری (احناف کی) دلیل یہ ارشاد ربانی ہے اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا مَّا اَيْنَا، یعنی کیا انہوں نے نہیں دیکھا کہ ہم نے حرم کو امن کی جگہ بنایا ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ حرم میں پناہ لینے کی غرض سے داخل ہوا اور اگر وہ معاندانہ نہ ہو گرمی کے لیے یا لڑنے کے لیے داخل ہوا ہو تو اسے قتل کر دیا جائے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْعَرَبِيِّ بَعَثْنَا لَكُمْ فِيهِ فَاكِهًا فَاَقْتُلُوهُمْ لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ یعنی مسجد حرام میں تم ان سے قتال نہ کرو جب تک کہ وہ تم سے اس کے اندر قتال نہ کریں اور اگر وہ تم سے (مسجد کے اندر) قتال کریں تو ان کو قتل کر دو۔ علاوہ ان میں قتال کرنے کے لیے حرم میں داخل ہونے سے اس نے حرم کی بے حرمتی کر دی ہے لہذا اس بے حرمتی کی تلافی کے طور پر نیز دوسروں کو حرم کی بے حرمتی سے باز رکھنے کی غرض سے اسے قتل کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر اہل حرب میں سے کوئی گروہ قتال کی غرض سے حرم میں داخل ہو جائے تو ان کو قتل کر دیا جائے اور اگر وہ مسلمانوں کے ہاتھوں شکست کھائیں

توان کو قتل کرنے یا قید کرنے پر مسلمانوں پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

غنائم (spoils of war)

جہاں تک غنائم اور اس کے متعلقات کے حکم کے بیان کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں، واللہ التوفیق، یہاں تین چیزیں ہیں، نفل، غنیمت، لہذا ان تینوں الفاظ کے معانی اور ان سے متعلق شرطوں اور احکام کی وضاحت ضروری ہے۔

نفل تنفیل | نفل کا لغوی معنی تو اضافہ ہے، اسی سے بیٹے کے بیٹے کو نافلہ کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ وہ صلیبی بیٹے پر اضافہ ہوتا ہے، اسی طرح عبادات کے نوافل کا نام ہے کیونکہ یہ فرض عبادتوں پر اضافہ ہوتی ہیں۔ شریعت میں نفل سے مراد ہے وہ مال غنیمت) جسے امام بعض غازیوں کے لیے مخصوص کر دیتا ہے انہیں قتال پر آمادہ کرنے کی غرض سے۔ اسے نفل کے نام سے اس لیے موسوم کیا جاتا ہے کہ ان کے حصے میں غنیمت کا جو مال آتا ہے یہ اس پر زائد ہوتا ہے۔ تنفیل سے مراد ہے بعض غازیوں کو زائد مال کے لیے مخصوص کر لینا، مثلاً یہ کہ امام کہے کہ جو مال کسی کے ہاتھ لگے گا اس کا چوتھا یا تہائی حصہ اسی کا ہوگا یا یہ کہہ دے کہ جو مال کسی کے ہاتھ لگے گا وہ اسی کا ہوگا یا یوں کہے کہ جس نے جو چیز لے لی (وہ اسی کی ہوگی) یا یہ کہہ دے کہ جو کسی (دشمن سپاہی) کو قتل کرے گا تو سلب (مقتول کا سامان) اسی کا ہوگا، یا وہ کسی سریر (چھوٹا لشکر آج کی زبان میں مثلاً بٹالین یا کمپنی) سے کہہ دے کہ تمہارے ہاتھ جو کچھ لگے گا اس کا چوتھا یا تہائی حصہ تمہارا ہوگا یا یہ کہہ دے کہ وہ سارے کا سارا تمہارا ہوگا، یہ جائز ہے کیونکہ اس طرح کی تخصیص سے قتال کی ترغیب ملتی ہے اور قتال پر ترغیب دینا مشروع اور مندوب الیہ ہے۔ اللہ عز شانہ کا ارشاد ہے **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جِدِّ مَنِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ** یعنی اسے نبی مومنوں کو قتال پر آمادہ کیجئے۔ البتہ امام کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ سارے مال غنیمت کی تنفیل کر دے کیونکہ مال تنفیل کرنے سے تو غازیوں کی حق تلفی ہوگی۔ بایں ہمہ اگر امام اسی میں مصلحت سمجھے اور کسی سریر کے ساتھ ایسا ہی کرے تو یہ جائز ہے کیونکہ بسا اوقات فی الجملہ مصلحت پورے مال کی تنفیل میں ہوتی ہے۔ تنفیل سونے، چاندی، سلب اور دیگر تمام قسم کے اموال میں جائز ہے کیونکہ قتال کی ترغیب کا معنی ہر قسم کے مال کی تنفیل) سے متحقق ہوتا ہے۔ سلب سے مراد ہے مقتول کے کپڑے، اس کے ہتھیار جو اس کے ساتھ ہوں، اس کی سواری جس پر وہ سوار تھا، مع زین اور دوسرے لوازمات کے اس کی سواری کی خورجین میں جو کچھ مال ہو یا اس کی کمر سے جو کچھ مال بندھا ہوا ہو۔ جہاں تک اس مقتول کے غلام کے پاس ایک اور سواری کا تعلق ہے تو یہ سلب میں شامل نہیں ہیں۔ اگر دو آدمیوں نے مل کر کسی آدمی یعنی (دشمن سپاہی) کو قتل کیا ہو تو سلب ان دونوں کے درمیان تقسیم ہوگی اگر ان دو آدمیوں میں سے کسی ایک نے اس پر پہلے وار کیا پھر دوسرے نے اس کا کام تمام کر دیا یا اس طور پر پہلے وار نے اسے نہ حال کر دیا ہو اور اس کی ایسی حالت بنا دی ہو کہ نہ تو وہ خود قتال کرنے کے قابل رہا ہو اور نہ ہی قتال میں مدد دے سکتا ہو تو اس صورت میں سلب پر پہلے وار کرنے والے شخص کا حق ہوگا کیونکہ وہ آدمی اس پہلے وار کرنے والے کا مقتول ہے۔ اور اگر پہلے وار نے اس کی یہ حالت نہ کی ہو تو سلب پر دوسرے آدمی کا حق ہوگا (جس نے کام تمام کیا) کیونکہ وہ اس دوسرے آدمی کا مقتول ہے۔ اگر اکیلا آدمی دو یا اس سے زیادہ آدمیوں کو قتل کرے تو سلب اسی کا ہوگا۔ کیا تنفیل میں امام بھی داخل ہے؟ اگر اس نے ان تمام صورتوں میں تم میں سے کسی کا قول کیا ہے تو پھر خود شامل نہ ہوگا کیونکہ اس نے ان لفظوں کے ذریعے سے تنفیل کے لیے انکو مخصوص کر دیا ہے اور اگر اس نے تم میں سے کسی کا قول نہیں کہے تو پھر خود بھی شامل ہوگا

کیونکہ اس نے کلام کو عام رکھا ہے (یعنی تخصیص نہیں کی)۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب امام نے تنقیل کی ہو اور اگر اس نے کسی چیز کی بھی تنقیل نہ کی ہو اور کوئی غازی کسی (کافر) کو قتل کر دے تو ہمارے نزدیک مقتول کا سامان اس کے لیے مختص نہ ہوگا۔ امام شافعی کا قول ہے کہ اگر اس نے شکست خوردہ اور پسپا ہوتے ہوئے کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اس کے لیے مختص نہ ہوگا اور اگر اس نے لڑتے ہوئے اور سامنا کرتے ہوئے دشمن کو قتل کیا ہو تو مقتول کا سامان اس کے لیے مختص ہوگا۔ امام شافعی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ جس نے کسی کو قتل کیا تو مقتول کا سامان اسی کا ہے، اور آپ کا یہ فرمان آپ کی طرف سے شرع کا مقرر کرنا ہے۔ مزید برآں اگر وہ لڑتے ہوئے اور سامنا کرتے ہوئے دشمن کو قتل کرتا ہے تو وہ اسے اپنی ذاتی طاقت کے بل پر قتل کرتا ہے لہذا مقتول کا سامان (سلب) اسی کے لیے مختص ہوگا اور اگر وہ اسے اس حالت میں قتل کرتا ہے کہ وہ شکست خوردہ اور پسپا ہونے والا ہے تو لشکر کی قوت کے بل پر قتل کرتا ہے، لہذا مقتول کا سامان مال غنیمت ہوگا جو تقسیم کیا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس کی رو سے تو ہاتھ لگنے والے مقتول کے سامان وغیرہ کی تنقیل اور اس کو مختص کر دینا جائز نہیں ہے کیونکہ استحقاق کا سبب اگر جہاد ہے تو وہ تو سب کی طرف سے پایا گیا ہے (یعنی سبھی جہاد میں شریک ہیں) اور اگر اس کا سبب استیلاء (غلبہ پانا) اور ہاتھ لگنا اور اس پر قبضہ کر لینا ہے تو یہ پورے لشکر کی قوت کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اس لیے سب اس کے مستحق ہیں اور کسی کو تنقیل کے لیے مخصوص کر لینا مستحق کی حق تلفی کے مترادف ہے لہذا چاہیے تو یہی کہ یہ جائز نہ ہو لیکن اس کا جواز تو ہم نے نص سے از روئے استحسان نکالا ہے۔ اور نص ہے یہ ارشاد ربانی، کہ اے نبیؐ! تمہاری قوموں کو قتال پر آمادہ کیجئے، اور تنقیل زیادہ مال کا لالچ دے کر قتال پر آمادہ کرنا ہے کیونکہ جس کو زیادہ غنا اور زائد شجاعت حاصل ہے تو اس کی طبیعت اس (زائد قوت و شجاعت) کے مظاہرے پر آمادہ نہیں ہوگی، کیونکہ اس میں جان جانے اور ہلاک ہونے کا خطرہ ہے، بجز اس کے کہ اسے زائد مال کا لالچ دیا جائے جس میں اس کے ساتھ کوئی اور شریک نہ ہو، یعنی صرف اسی کے لیے مختص ہو)۔ اگر وہ لالچ نہیں کرے گا تو غالب نہیں آئے گا اس لیے زیادہ کا مستحق بھی نہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ رہی حدیث تو اس میں امام شافعی کے لیے کوئی حجت نہیں کیونکہ احتمال ہے کہ اس حدیث سے آپؐ شرع (یعنی حکم) مقرر کیا ہو، یہ بھی ممکن ہے کہ شرط مقرر کی ہو اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ آپؐ نے ایک خاص گروہ کی تنقیل کی ہو لہذا احتمال کی موجودگی میں یہ حدیث حجت نہیں ہو سکتی۔ اس کی نظیر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ جس نے کسی مردہ زمین کو زندہ (یعنی آباد) کیا تو وہ اسی کی ہے۔ اس حدیث کو امام ابو حنیفہؒ نے امام کی اجازت کے بغیر زندہ کی جانے والی زمین کی ملکیت کے لیے حجت تسلیم نہیں کیا جس کی وجہ اسی قسم کا احتمال ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

نفل کی شرط جواز

نفل کی شرط جواز یہ ہے کہ یہ غازیوں کے قبضے میں مال غنیمت آنے سے قبل ہو، ان کے قبضے میں آجانے کے بعد نفل جائز نہیں کیونکہ تنقیل کا جواز قتال کی ترغیب

کے لیے ہے اور یہ مال غنیمت کو حاصل کر لینے سے مشیر ہی مستحق ہو سکتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا یہ روایت نہیں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مال غنیمت کے محفوظ کر لیے جانے (احراز) کے بعد تنقیل فرمائی تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ احتمال ہے کہ آپؐ نے خمس میں سے یا غنائم میں اپنے مخصوص حصے (رہی) میں سے تنقیل کی ہو۔ اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اللہ تعالیٰ کے عطا کردہ مال نے میں سے تنقیل کی ہو اور راوی نے اسے غنیمت کا نام دے دیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تفنیل کا حکم | تفنیل کا حکم تو اس کی دو قسمیں ہیں، ایک تو یہ کہ نفل کو اس شخص کے لیے مختص کر دیا جائے جس کے لیے تفنیل کی گئی ہے (یعنی منقل) اور اس نفل میں اس کا کوئی شریک نہ ہو۔

کیا والا سلام میں مال غنیمت کو بیچا کر محفوظ کر لینے (احراز) سے پیشتر ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، اس میں اختلاف تھا۔ رائے ہے جس کا ذکر ہم انشاء اللہ اس کے مناسب مقام پر کریں گے۔ حکم کی دوسری قسم یہ ہے کہ نفل میں سے خمس نہیں لیا جائے کیونکہ خمس تو اس مال غنیمت پر واجب ہوتا ہے جو غازیوں کی مشترکہ ملکیت ہو اور نفل کتنے ہیں اس مال کو جسے امام نے صاحب نفل کے لیے خاص کر دیا ہو اور دوسروں کی اس مال میں شرکت کو منقطع کر دیا ہو، لہذا اس پر خمس واجب نہیں ہوگا لیکن منقل (جس کے لیے تفنیل کی گئی) مال غنیمت کے حصے میں (یعنی خمس نکال کر) دوسرے غازیوں کے ساتھ شریک ہوگا کیونکہ مال غنیمت کا حصول یا جادو سب کی مشترکہ طاقت سے حاصل ہوا ہے البتہ امام نے مال غنیمت کے کچھ حصے کو بعض غازیوں کے لیے مختص کر دیا ہے (یعنی تفنیل کر دی ہے) اور اس پر سے باقی غازیوں کا حق منقطع کر دیا ہے، لہذا اس مختص کردہ مال غنیمت (یعنی نفل) کو چھوڑ کر باقی مال غنیمت پر سب غازیوں کا حق قائم ہے، اس لیے منقل اس میں دوسرے غازیوں کے ساتھ شریک ہوگا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

فقہ | جہاں تکس نے کا تعلق ہے تو یہ نام ہے اس مال کا جس کے لیے مسلمانوں نے اپنے گھوڑے اور اونٹ نہ دوڑائے ہوں (یعنی زحمتی رقم بے بغیر حاصل ہو ہو) مثلاً مسلمانوں کے امام کے پاس (کفار کے بادشاہ کی) سفارت کے ساتھ جو مال بھیجا گیا ہو اور وہ اموال جو اہل حرب کے ساتھ معاہدہ صلح کے بدلے میں حاصل کیے گئے ہوں۔ فقہ میں سے خمس نہیں نکالا جاتا کیونکہ یہ غنیمت نہیں ہے کیونکہ غنیمت تو کتنے ہیں اس مال کو جو کفار سے بطریق قہر و غلبہ حاصل کیا جائے اور یہ مفوم یہاں ناپید ہے۔ مال سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مختص تھا، آپ جیسے چاہتے اس میں تصرف فرماتے، اپنے لیے مختص کر لیتے، یا جن میں چاہتے تقسیم فرمادیتے اللہ تعالیٰ عز شانہ کا ارشاد ہے: وَمَا آفَاكُمُ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْهُ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ یعنی "مے کا جو مال اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول کو عطا کیا ہے اس پر تم نے اپنے گھوڑے اور اونٹ نہیں دوڑائے بلکہ اللہ اپنے رسولوں کو جس پر چاہتا ہے تسلط بخشتا ہے اور وہ ہر چیز پر قادر ہے۔" سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ بنو نضیر کے اموال نے تھے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو عطا کیے تھے اور یہ اموال خالصتاً آپ کے لیے تھے ان اموال میں سے آپ اپنے اہل و عیال پر سال بھر کے اخراجات کے لیے خرچ کرتے اور جو بچ رہتا ہے آپ گھوڑوں اور ہتھیاروں (یعنی سامان جنگ) پر خرچ کرتے تھے۔ اسی لیے فدک خالصتہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے تھا کیونکہ اس (کی فتح) کے لیے صحابہ کرام نے اپنے گھوڑے اور اونٹ نہیں دوڑائے تھے۔ روایت ہے کہ جب اہل فدک کو اہل خیبر نے یہ بات پہنچائی کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی ہے کہ آپ ان کی مصیبت کو دور فرمادیں اور ان کے خون کو محفوظ فرمادیں اور ان کے اموال چھوڑ دیں تو انہوں (یعنی اہل فدک) نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آدمی بھیجا اور آپ سے فدک کی نصف پیداوار پر صلح کی درخواست کی تو آپ نے اس شرط پر ان کے ساتھ صلح کر لی۔ اہل حرب کی طرف سے بھیجے جانے والے مال کے ضمن میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور ائمہ (حکمرانوں) کے درمیان فرق ہے۔ ائمہ کی طرف بھیجا جانے والا مال عامۃ المسلمین کی ملکیت ہوتا ہے جب کہ اول الذکر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مختص تھا۔ امام اہل

حرب کی طرف سے بھیجے جانے والے مال میں اپنی قوم کو اس لیے شریک کرتا ہے کہ ائمہ کی ہیبت ان کی قوم کی وجہ سے ہوتی ہے اس لیے یہ اس مال میں شریک ہوا گے۔ اور جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہیبت کا تعلق ہے تو وہ اللہ نے آپ کا رعب قائم کر کے جو آپ کی مدد فرمائی تھی اس کی بدولت تھی نہ کہ آپ کے صحابہ کی وجہ سے، جیسا کہ آپ کا ارشاد ہے:

نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرَيْنِ یعنی میری اس طرح مدد کی گئی ہے کہ دو ماہ کی مسافت پر میرا رعب پڑ جاتا ہے۔ اس لیے آپ کو حق تھا کہ اس مال کو اپنے لیے مختص کر لیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی حربی (برسر جنگ دشمن ملک کا باشندہ) امان حاصل کیے بغیر دارالاسلام میں آجائے اور اسے کوئی مسلمان پکڑے تو وہ سب مسلمانوں کے لیے فتنہ ہوگا اور پکڑنے والے کے لیے مختص نہ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ پکڑنے والے کے لیے مختص ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سبب ملک تو صرف پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے لہذا اس کی ملکیت اسی کے لیے مختص ہوگی اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے اہل حرب کا کوئی گروہ دارالاسلام میں داخل ہو جائے اور اہل اسلام کے کسی سر یہ (چھوٹا لشکر، بٹالین وغیرہ) سے اس کی مدد بھیڑ ہو جائے اور وہ سر یہ اس گروہ کو پکڑے تو اس کی ملکیت اسی سر یہ کے لیے مختص ہوگی۔ اس بات کی دلیل کہ سبب ملک خاص طور پر پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے یہ ہے کہ سبب ملک ہے پکڑنا اور قابو پانا یعنی قبضے کا ثابت ہونا اور یہ تو فی الواقع صرف پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اگرچہ اہل دارالاسلام کا بھی قبضہ تو موجود ہے لیکن یہ قبضہ حکمی ہے (یعنی حقیقی نہیں) اور حربی کا قبضہ (خود اپنی ذات پر) تو حقیقی ہوتا ہے کیونکہ وہ آزاد ہے اور آزاد شخص پر خود اس کا اپنا قبضہ ہوتا ہے اور حکمی قبضے سے حقیقی قبضہ باطل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اس کی بہ نسبت کمتر ہے اور کوئی چیز یا تو اپنے برابر کی چیز سے ٹوٹ سکتی ہے یا اپنے سے برتر چیز سے نہ کہ کمتر سے۔ پکڑنے والے کا قبضہ حقیقی ہے اور یہ عقد (حق) کا اثبات کرنے والا ہے جب کہ حربی کا (خود اپنی ذات پر) قبضہ منقطع (جس کو زائل کیا جاسکے) ہے لہذا پکڑنے والے کے قبضے سے اس کے قبضے کو زائل کرنا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عامۃ المسلمین کی ملک کو ثابت کرنے والا سبب ایسے عمل میں پایا گیا ہے جو ملک بن سکتا ہے اور وہ مباح ہے اس لیے وہ سب کی ملک ہو جائے گا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی جماعت کسی شکار کو قابو کرے۔ ہم نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ جو کچھ بھی دارالاسلام میں داخل ہوا اہل دارالاسلام کا قبضہ اس پر ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ دارالاسلام ان کے قبضے میں ہے اس لیے دارالاسلام میں جو کچھ بھی ہوگا اس پر بھی ان کا قبضہ ہوگا۔ اسی لیے تو ہم کہتے ہیں کہ غازی جب تک دارالحرب میں ہوتے ہیں غنائم پر ان کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے۔ یہ کہنا کہ اہل دار کا قبضہ حکمی ہوتا ہے جب کہ حربی کا (خود اپنی ذات پر) قبضہ حقیقی ہوتا ہے لہذا حکمی قبضہ اس حقیقی قبضے کو زائل نہیں کر سکتا تو ہم کہتے ہیں کہ اہل دار کا قبضہ بھی حقیقی ہوتا ہے کیونکہ ان ابواب کے ضمن میں قبضے سے مراد ہے اسباب و آلات کی سلامتی کے اعتبار سے قدرت ہونا اور اہل دارالاسلام کے آلات سلیمہ ہیں کہ اگر وہ اسے (حربی کو) تصرف میں لانے کے لیے ان آلات کو استعمال کریں تو ان کے لیے معمول کے طور پر حقیقی قدرت پیدا ہو جائے بایں طور کہ ان کے لیے ان کا مقابلہ اور مزاحمت کرنا ممکن نہ رہے۔ علاوہ ازیں جب پکڑنے والے کا اس (حربی) پر حقیقی قبضہ ثابت ہو جاتا ہے تو اس سے اہل دارالاسلام کا قبضہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اس کا قبضہ اہل دارالاسلام کا قبضہ ہے اس لیے کہ سب اہل دارالاسلام قوت واحدہ ہیں، وہ ایک دین کی حفاظت کرتے ہیں، لہذا اس (پکڑنے والے) کا قبضہ منوی

طور پر سب کا قبضہ ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے دارالحرب میں اگر غازی داخل ہوں اور ان غازیوں میں سے کوئی ایک غازی کافروں کے اموال میں سے کوئی چیز قابو کر لے تو وہ چیز مال غنیمت ہوگی جو سب غازیوں میں تقسیم کی جائے گی (یعنی وہ سب کی مشترکہ ملک ہوگی) یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر دارالاسلام میں دو چھوٹے شکروں (سریہ) کی مڈھیڑ ہو اور امام کے لشکر کو کچھ مال ہاتھ لگے تو صرف وہی اس کے مالک ہوں گے کیونکہ ایسا کرنا ضروری ہے اس لیے کہ امام کو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ اصل مملکت کی کافروں کے شر سے حفاظت کے لیے چھوٹے چھوٹے شکروں کو نہ پڑتے ہیں کیونکہ کفار یہ چاہتے ہیں کہ اچانک دارالاسلام کی سرحدوں کو پار کر آس پر قبضہ کر لیں۔ اگر انہیں معلوم ہو کہ چھوٹے چھوٹے شکروں کو نہ کیے جاتے ہیں اور وہ لشکر حرم اسلام کی حفاظت کے لیے تیار رہتے ہیں تو پھر ان کی طمع منقطع ہو جاتی ہے اور مملکت محفوظ ہو جاتی ہے۔ اگر چھوٹے لشکر (سریہ) کو مال ماخوذ کے لیے نقص نہ کیا جائے تو اس کی فریضے کو پوری طرح انجام دینے پر ان کی طبیعت مائل نہیں ہوگی اور کفار دارالاسلام کو لالچ کی نظروں سے دیکھتے رہیں گے۔ اسی لیے یہ مسئلہ ہے کہ اگر امام سریہ کی تنقیل کرے اور انہیں کچھ مال ہاتھ لگ جائے تو وہ صرف انہیں کا ہوگا۔ تنقیل کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ بعض غازی خاص طور پر زیادہ شجاعت کے مالک ہوتے ہیں اور زیادہ شجاعت کے مظاہرے پر ان کی طبیعت بھی آمادہ ہو سکتی ہے کہ انہیں تنقیل کے ذریعے مال غنیمت میں سے زیادہ حصہ دیا جائے، یہی معاملہ زیر بحث مسئلے کا ہے۔

کیا اس مال میں غنم واجب ہوگا؟ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں اور صحیح یہ ہے کہ غنم واجب نہ ہوگا کیونکہ غنم تو غنیمت پر واجب ہوتا ہے اور غنیمت کہتے ہیں اس مال کو جسے گھوڑے اور اونٹ دوڑا کر بزرگوں اور غلبہ پا کر حاصل کیا گیا ہو اور یہ بات زیر بحث مال میں نہیں پائی جاتی کیونکہ یہ تو بغیر قتال کے ان کے قبضے میں آیا ہے نہ کہ قمر و غلبہ کے طریقے سے پس یہ مباح ہے جو بغیر قمر و غلبہ کے ملکیت میں آیا ہے لہذا اس پر غنم واجب نہیں ہوگا جیسا کہ جملہ مباح اشیاء میں ہوتا ہے۔ اسی طرح امام محمدؒ سے بھی دو روایتیں منقول ہیں اور صحیح یہ ہے کہ اس پر غنم واجب ہوگا کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک ملک مال کو اخذ کر لینے سے ثابت ہو جاتی ہے اور اس نے اسے (حربی کو) قمر و غلبہ کے طریقے سے پکڑا ہے لہذا وہ قائم کے حکم کے تحت آتا ہے۔ اور اگر وہ دارالاسلام میں داخل ہوا اور پکڑ جانے سے پیشتر مسلمان ہو جائے پھر اسے کوئی مسلمان پکڑ لے تو اس صورت میں بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو وہ سبب مسلمانوں کے لیے مال بنتے ہوگا جب کہ صاحبینؒ کے نزدیک وہ آزاد ہوگا اور اس پر کسی کے تصرف کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ مسئلہ اس اصل کی فرع ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے دارالاسلام میں داخل ہونے پر ملکیت کا سبب واقع ہو گیا کیونکہ وہ اہل دارالاسلام کے قبضے میں آ گیا ہے اس لیے سبب ملکیت کے پیدا ہو جانے کے بعد قبول اسلام کا پیش آ جانا ملکیت کو مانع نہیں ہے۔ صاحبینؒ کے نزدیک ملکیت کا سبب فی الواقع پکڑ لینا ہے اور پکڑنے سے قبل وہ آزاد تھا کیونکہ سبب ملکیت کے پیدا ہونے سے پہلے ہی وہ مسلمان ہو گیا لہذا یہ امر یعنی اس کا مسلمان ہونا ملکیت کے ثابت ہونے کو مانع ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اگر وہ حربی دارالحرب کو لوٹ جائے تو پھر قتل نہ بنے گا، اس پر ائمہ ثلاثہ کا اتفاق ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو اس لیے قتل نہ بنے گا کہ اہل دارالاسلام کا حق اس وقت تک ختم نہیں ہوتا جب تک کہ وہ فی الواقع نہ پکڑا جائے اور فی الواقع وہ پکڑا نہیں گیا ہے صاحبینؒ کے نزدیک اس لیے قتل نہ بنے گا کہ فی الواقع پکڑے بغیر ملکیت سرے سے ثابت ہی نہیں ہوتی اور فی الواقع

حرب کی طرف سے بھیجے جانے والے مال میں اپنی قوم کو اس لیے شریک کرتا ہے کہ اللہ کی ہیبت ان کی قوم کی وجہ سے ہوتی ہے اس لیے یہ اس مال میں شریک ہوا۔ گے۔ اور جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ہیبت کا تعلق ہے تو وہ اللہ کے آپ کا عیب قائم کر کے جو آپ کی مدد فرمائی تھی اس کی بدولت تھی نہ کہ آپ کے صحابہ کی وجہ سے، جیسا کہ آپ کا ارشاد ہے:

نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرَيْنِ یعنی میری اس طرح مدد کی گئی ہے کہ دو ماہ کی مسافت پر میرا عیب پڑ جاتا ہے۔ اس لیے آپ کو حق تھا کہ اس مال کو اپنے لیے مختص کر لیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی حربی (برسر جنگ دشمن ملک کا باشندہ) امان حاصل کیے بغیر دارالاسلام میں آجائے اور اسے کوئی مسلمان پکڑے تو وہ سب مسلمانوں کے لیے فتنہ ہوگا اور پکڑنے والے کے لیے مختص نہ ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کی رائے ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ پکڑنے والے کے لیے مختص ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سبب ملک تو صرف پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے لہذا اس کی ملکیت اسی کے لیے مختص ہوگی اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے اہل حرب کا کوئی گروہ دارالاسلام میں داخل ہو جائے اور اہل اسلام کے کسی سریر (چھوٹا لشکر، بٹالین وغیرہ) سے اس کی مدد بھیڑ ہو جائے اور وہ سریر اس گروہ کو پکڑے تو اس کی ملکیت اسی سریر کے لیے مختص ہوگی۔ اس بات کی دلیل کہ سبب ملک خاص طور پر پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے یہ ہے کہ سبب ملک ہے پکڑنا اور قابو پانا یعنی قبضے کا ثابت ہونا اور یہ تو فی الواقع صرت پکڑنے والے کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اگرچہ اہل دارالاسلام کا بھی قبضہ تو موجود ہے لیکن یہ قبضہ حکمی ہے (یعنی حقیقی نہیں) اور حربی کا قبضہ (خود اپنی ذات پر) تو حقیقی ہوتا ہے کیونکہ وہ آزاد ہے اور آزاد شخص پر خود اس کا اپنا قبضہ ہوتا ہے اور حکمی قبضے سے حقیقی قبضہ باطل نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ اس کی بہ نسبت کمتر ہے اور کوئی چیز یا تو اپنے برابر کی چیز سے ٹوٹ سکتی ہے یا اپنے سے برتر چیز سے نہ کہ کمتر سے۔ پکڑنے والے کا قبضہ حقیقی ہے اور یہ عقد (حق) کا اثبات کرنے والا ہے جب کہ حربی کا (خود اپنی ذات پر) قبضہ منقطع (جس کو زائل کیا جاسکے) ہے لہذا پکڑنے والے کے قبضے سے اس کے قبضے کو زائل کرنا جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عامۃ المسلمین کی ملک کو ثابت کرنے والا سبب ایسے عمل میں پایا گیا ہے جو ملک بن سکتا ہے اور وہ مباح ہے اس لیے وہ سب کی ملک ہو جائے گا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی بھارت کسی شکار کو قابو کر لے۔ ہم نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ جو کچھ بھی دارالاسلام میں داخل ہوا اہل دارالاسلام کا قبضہ اس پر ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ دارالاسلام ان کے قبضے میں ہے اس لیے دارالاسلام میں جو کچھ بھی ہوگا اس پر بھی ان کا قبضہ ہوگا۔ اسی لیے تو ہم کہتے ہیں کہ غازی جب تک دارالحرب میں ہوتے ہیں غنائم پر ان کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی، یہی صورت زیر بحث سننے کی ہے۔ یہ کہنا کہ اہل دار کا قبضہ حکمی ہوتا ہے جب کہ حربی کا (خود اپنی ذات پر) قبضہ حقیقی ہوتا ہے لہذا حکمی قبضہ اس حقیقی قبضے کو زائل نہیں کر سکتا تو ہم کہتے ہیں کہ اہل دار کا قبضہ بھی حقیقی ہوتا ہے کیونکہ ان ابواب کے ضمن میں قبضے سے مراد ہے اسباب و آلات کی سلامتی کے اعتبار سے قدرت ہونا اور اہل دارالاسلام کے آلات سلیمہ میں کہ اگر وہ اسے (حربی کو) تصرف میں لانے کے لیے ان آلات کو استعمال کریں تو ان کے لیے معمول کے طور پر حقیقی قدرت پیدا ہو جائے بایں طور کہ ان کے لیے ان کا مقابلہ اور مزاحمت کرنا ممکن نہ رہے۔ علاوہ ازیں جب پکڑنے والے کا اس (حربی) پر حقیقی قبضہ ثابت ہو جاتا ہے تو اس سے اہل دارالاسلام کا قبضہ بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اس کا قبضہ اہل دارالاسلام کا قبضہ ہے اس لیے کہ سب اہل دارالاسلام قوت واحدہ ہیں، وہ ایک دین کی حفاظت کرتے ہیں، لہذا اس (پکڑنے والے) کا قبضہ منوی

طور پر سب کا قبضہ ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے دارالحرب میں اگر غازی داخل ہوں اور ان غازیوں میں سے کوئی ایک غازی کافروں کے اموال میں سے کوئی چیز قابو کرے تو وہ چیز مال غنیمت ہوگی جو سب غازیوں میں تقسیم کی جائے گی (یعنی وہ سب کی مشترکہ ملک ہوگی) یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر دارالاسلام میں دو چھوٹے لشکروں (سریہ) کی ٹڈ بھڑ ہو اور امام کے لشکر کو کچھ مال ہاتھ لگے تو صرف وہی اس کے مالک ہوں گے کیونکہ ایسا کرنا ضروری ہے اس لیے کہ امام کو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ اصل مملکت کی کافروں کے شر سے حفاظت کے لیے چھوٹے چھوٹے لشکر روانہ کرنے پڑتے ہیں کیونکہ کفار یہ چاہتے ہیں کہ اچانک دارالاسلام کی سرحد کو پار کر آس پر قبضہ کر لیں۔ اگر انہیں معلوم ہو کہ چھوٹے چھوٹے لشکر روانہ کیے جاتے ہیں اور وہ لشکر حرم اسلام کی حفاظت کے لیے تیار رہتے ہیں تو پھر ان کی طمع منقطع ہو جاتی ہے اور مملکت محفوظ ہو جاتی ہے۔ اگر چھوٹے لشکر (سریہ) کو مال اخذ کے لیے نقص نہ کیا جائے تو اس (سریہ) کو پوری طرح انجام دینے پر ان کی طبیعت مائل نہیں ہوگی اور کفار دارالاسلام کو لالچ کی نظروں سے دیکھتے رہیں گے۔ اسی لیے یہ مسئلہ ہے کہ اگر امام سریہ کی تفیل کرے اور انہیں کچھ مال ہاتھ لگ جائے تو وہ صرف انہیں کا ہوگا۔ تفیل کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ بعض غازی خاص طور پر زیادہ شجاعت کے مالک ہوتے ہیں اور زیادہ شجاعت کے مظاہرے پر ان کی طبیعت بھی آمادہ ہو سکتی ہے کہ انہیں تفیل کے ذریعے مال غنیمت میں سے زیادہ حصہ دیا جائے۔ یہی معاملہ زیر بحث مسئلے کا ہے۔

کیا اس مال میں خمس واجب ہوگا؟ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں دو روایتیں ہیں اور صحیح یہ ہے کہ خمس واجب نہ ہوگا کیونکہ خمس تو غنیمت پر واجب ہوتا ہے اور غنیمت کہتے ہیں اس مال کو جسے گھوڑے اور اونٹ دوڑا کر بزدلقت اور غلبہ پا کر حاصل کیا گیا ہو اور یہ بات زیر بحث مال میں نہیں پائی جاتی کیونکہ یہ تو بغیر قتال کے ان کے قبضے میں آیا ہے نہ کہ قہر و غلبہ کے طریقے سے پس یہ مباح ہے جو بغیر قہر و غلبہ کے ملکیت میں آیا ہے لہذا اس پر خمس واجب نہیں ہوگا جیسا کہ جملہ مباح اشیاء میں ہوتا ہے۔ اسی طرح امام محمد سے بھی دو روایتیں منقول ہیں اور صحیح یہ ہے کہ اس پر خمس واجب ہوگا کیونکہ امام محمد کے نزدیک ملک مال کو اخذ کر لینے سے ثابت ہو جاتی ہے اور اس نے اسے (حربی کو) قہر و غلبہ کے طریقے سے پکڑا ہے لہذا وہ غنائم کے حکم کے تحت آتا ہے۔ اور اگر وہ دارالاسلام میں داخل ہوا اور پکڑ جانے سے پیشتر مسلمان ہو جائے پھر اسے کوئی مسلمان پکڑ لے تو اس صورت میں بھی امام ابوحنیفہ کے نزدیک تو وہ سب مسلمانوں کے لیے مال فتنہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہوگا اور اس پر کسی کے تصرف کی کوئی گنجائش نہیں۔ یہ مسئلہ اس اہل کی فرع ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ امام ابوحنیفہ کے نزدیک اس کے دارالاسلام میں داخل ہونے پر ملکیت کا سبب واقع ہو گیا کیونکہ وہ اہل دارالاسلام کے قبضے میں آ گیا ہے اس لیے سبب ملکیت کے پیدا ہو جانے کے بعد قبول اسلام کا پیش آ جانا ملکیت کو مانع نہیں ہے۔ صاحبین کے نزدیک ملکیت کا سبب فی الواقع پکڑ لینا ہے اور پکڑنے سے قبل وہ آزاد تھا کیونکہ سبب ملکیت کے پیدا ہونے سے پہلے ہی وہ مسلمان ہو گیا لہذا یہ امر یعنی اس کا مسلمان ہونا ملکیت کے ثابت ہونے کو مانع ہے جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اگر وہ حربی دارالحرب کو لوٹ جائے تو پھر فتنے نہ بنے گا اس پر ائمہ ثلاثہ کا اتفاق ہے۔ امام ابوحنیفہ کے نزدیک تو اس لیے فتنے نہ بنے گا کہ اہل دارالاسلام کا حق اس وقت تک ختم نہیں ہوتا جب تک کہ وہ فی الواقع نہ پکڑا جائے اور فی الواقع وہ پکڑا نہیں گیا ہے صاحبین کے نزدیک اس لیے فتنے نہ بنے گا کہ فی الواقع پکڑے بغیر ملکیت سرے سے ثابت ہی نہیں ہوتی اور فی الواقع

وہ پکڑا نہیں گیا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی قیدی دارالاسلام میں لائے جانے سے پہلے ہی چھوٹ جائے اور اپنے لشکر میں جاٹے تو وہ پہلے کی طرح ہی آزاد ہو جاتا ہے، یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے۔ اور اگر یہ حربی امان کا دعویٰ کرے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک تسلیم کر لیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دارالحرب میں داخل ہو جانا ملکیت کو ثابت کرنے کا سبب ہے اور امان ایک ایسا عارضہ ہے جو اس سبب کے واقع ہونے کو مانع ہے لہذا عارضے کا دعویٰ بغیر دلیل کے قبول نہیں کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس صورت میں ملکیت کا دار و مدار فی الواقع پکڑے جانے پر ہے اور وہ قبل ازیں آزاد تھا اس لیے امان کا دعویٰ اصل کے حکم کا دعویٰ ہے (اور اصل ہے اس کا آزاد ہونا) لہذا اس کا دعویٰ قبول کر لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر پکڑنے والا یہ کہے کہ میں نے اسے امان دی ہے تو اس کا یہ قول امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تسلیم نہیں کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک قبول کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ ایک ایسا اقرار ہے جس سے دوسرے (یعنی مسلمان قوم) کے حق کا نائل ہونا لازم آتا ہے اس لیے قبول نہیں کیا جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک یہ اقرار خود اپنی ذات کے خلاف ہے (کیونکہ صاحبین کے نزدیک تو پکڑنے والے کو اس پر حق ملکیت حاصل ہوتا ہے) اور اپنی ذات کے خلاف اقرار کرنے سے اس پر کوئی ازام نہیں آتا۔ اگر یہ حربی پکڑے جانے سے پہلے حرم میں داخل ہو جائے تو وہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فہم ہے اور حرم میں اس کے داخل ہو جانے سے اس کا فہم ہونا باطل نہیں ہوتا کیونکہ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس سے حرم اور غیر حرم میں کوئی فرق لازم نہیں آتا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ حبیب قبول اسلام سے ملکیت داخل نہیں ہوتی تو حرم میں داخل ہونے سے بطریق اولیٰ نہ ہوگی۔ مزید برآں حرم کے مقابلے میں اسلام کی حرمت کمزور ہے صاحبین کے نزدیک وہ حبیب تک فی الواقع نہ پکڑا جائے فہم نہ بنے گا، لہذا وہ اپنی اہل یعنی آزاد می پر برقرار رہے گا اور اس سے کوئی تعرض نہیں کیا جائے گا، البتہ اسے کھانے پینے کو نہیں دیا جائے گا، نہ اسے ٹھکانا دیا جائے گا اور نہ ہی اس کے ساتھ کوئی خرید و فروخت کی جائے گی، یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل جائے۔ اگر مسلمانوں میں سے کوئی آدمی اسے حرم میں یا حرم سے نکل جانے کے بعد لیکن پکڑے جانے سے پیشتر امان دے دے تو یہ امان ابوحنیفہؒ کے نزدیک درست نہ ہوگی جبکہ صاحبین کے نزدیک درست ہوگی اور اسے اس کی جائے پناہ کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو وہ دارالاسلام میں داخل سے ہی مسلمان قوم کے لیے فہم بن جاتا ہے اور صاحبین کے نزدیک جب تک وہ فی الواقع پکڑا نہ جائے فہم نہیں بنتا، اس لیے پکڑنے سے پہلے اگر وہ اسے امان دے دے تو درست ہے لیکن اگر پکڑنے کے بعد امان دے تو درست نہ ہوگی کیونکہ وہ غلام ہے۔ اگر کوئی آدمی اسے حرم میں پکڑے اور پھر اسے باہر لے آئے تو اس کا یہ فعل برا ہے اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مسلمان قوم کے لیے فہم ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک پکڑنے والے کے لیے فہم ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ملکیت تو اس کے دارالاسلام میں داخل ہونے سے ہی ثابت ہو گئی ہے اس لیے حرم میں اس کو پکڑنے سے یہ نائل نہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگرچہ ملکیت پکڑنے سے ثابت ہو جاتی ہے جو کہ صحیح لیکن یہ مانعت امر غیر کی وجہ سے اور وہ امر غیر حرمت حرم ہے لہذا فی نفسہ اس کے ملکیت بننے کو مانع نہیں ہے اور اس کی مثال ایسے ہے جیسے اذان ہونے کے وقت خرید و فروخت وغیرہ کہ اس وقت خرید و فروخت کرنے سے مانعت نماز کی وجہ سے ہے لیکن اس وقت خرید و فروخت کا کوئی معاملہ فی نفسہ درست ہے۔ اور اگر وہ اسے حرم میں پکڑے اور باہر نہ نکالے

تو اسے چاہیے کہ وہ اسے حرم میں چھوڑ دے جب تک کہ وہ حرم میں ہے حرم کے احترام کے پیش نظر، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

غنیمت رہی غنیمت تو اس پر لگوان موضوعات پر کی جائے گی: غنیمت کی تشریح، امام کو غنائم میں کس کس تصرف کا اختیار ہے، غنائم کی تقسیم کی جگہ، غنائم میں سے کس کس چیز سے فائدہ اٹھانا مباح ہے۔ تقسیم غنائم کی کیفیت اور اس کے مصارف کا بیان۔

غنیمت کیا ہے؟ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو ہمارے (احناف کے) نزدیک غنیمت نام ہے اس چیز کا جو اہل حرب سے بطریق قہر و غلبہ حاصل کی جائے اور بطریق قہر و غلبہ کسی چیز کو حاصل کرنا بدو قوت مقاومت کے ممکن نہیں، یا تو فی الواقع قوت مقاومت کے ساتھ یا دلالت قوت مقاومت کے ساتھ اور دلالت سے مراد ہے امام کی اجازت۔ امام شافعیؒ کے نزدیک غنیمت نام ہے اس چیز کا جو اہل حرب سے حاصل کی جائے خواہ کسی بھی طریقے سے اور ان کے نزدیک قوت مقاومت سرے سے کوئی شرط نہیں ہے۔

مسائل مسائل میں اس کی صورت یوں ہوگی کہ اگر قوت مقاومت رکھنے والی جماعت دار الحرب میں داخل ہو جائے اور اہل حرب کے اموال اخذ کرے تو اخذ کردہ اموال کو غنائم کی طرح تقسیم کیا جائے گا، اس پر ائمہ کا اتفاق ہے اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ امام کی اجازت سے داخل ہوئے تھے یا بغیر اجازت کے کیونکہ مال بطریق قہر و غلبہ اخذ کیا گیا ہے اس لیے کہ قوت مقاومت موجود ہے جو بالفعل قتال کی قائم مقام ہے اور ظاہر الروایۃ کی رو سے قوت مقاومت کی کثرین تعدد اور چار کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ بہترین ساتھی چار ہوتے ہیں۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ یہ تعداد نو ہے اگر قوت مقاومت نہ رکھنے والے امام کی اجازت سے داخل ہوں تو مال ماخوذ ہمارے ائمہ کی ظاہر الروایۃ کے مطابق غنیمت ہوگا کیونکہ قوت مقاومت دلالت موجود ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ اور اگر قوت مقاومت سے محروم جماعت، امام کی اجازت کے بغیر داخل ہو تو ہمارے (احناف کے) نزدیک مال ماخوذ غنیمت نہ ہوگا کیونکہ قوت مقاومت سرے سے ناپید ہے (یعنی نہ فی الواقع ہے اور نہ ہی دلالت موجود ہے)۔ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ مال غنیمت ہوگا۔ صحیح ہمارا (یعنی حنفیہ کا) قول ہے کیونکہ غنیمت غنم اور مغنم لغوی طور پر ایسے مال کو کہتے ہیں جو اہل حرب کے اموال میں سے ہاتھ لگا ہوا اور جس کے لیے مسلمانوں نے گھوڑے اور اونٹ دوڑائے ہوں۔ اسی طرح اشارۃ النفع بھی اس پر دلیل ہے اور اشارۃ النفع ہے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ ارشاد: (ترجمہ) ”جو فے کا مال اللہ نے اپنے رسولؐ کو عطا کیا ہے اس پر تم نے اپنے گھوڑے اور اونٹ نہیں دوڑائے“ اس میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اشارۃ بتایا ہے کہ جس مال پر مسلمانوں نے اونٹ اور گھوڑے نہیں دوڑائے وہ غنیمت نہیں ہوتا اور گھوڑے اور اونٹ دوڑا کر اہل حرب کا مال ہاتھ لگنا بغیر قوت مقاومت کے ممکن نہیں خواہ وہ قوت فی الواقع ہو یا دلالت ہو کیونکہ جسے قوت مقاومت حاصل نہ ہو وہ ان کے مال کو بطریق قہر و غلبہ نہیں لے سکتا لہذا مال ماخوذ غنیمت نہ ہوگا بلکہ مال مباح ہوگا جو لینے والے کے لیے مخصوص ہوگا، جیسے شکار ہوتا ہے۔ البتہ اگر اس مال کو دونوں (جماعتیں) مل کر اخذ کریں تو مال ماخوذ ان دونوں میں تقسیم ہوگا، جیسے وہ دونوں مل کر شکار کو کھڑیں (تو شکار دونوں میں تقسیم ہوتا ہے) اگر قوت مقاومت کے ہوتے ہوئے مال لیا ہو تو یہ مال لینا و الواقع بطریق قہر و غلبہ ہے، جہاں تک حقیقی قوت مقاومت کا معاملہ ہے تو وہ تو عیاں ہے اور قوت مقاومت کے دلالت ہونے کی بھی یہی صورت ہے اور وہ امام کی اجازت سے ہے کیونکہ

اگر امام (دارالحرب میں) داخل ہونے کی اجازت دے دے تو یہ اس بات کی ضمانت ہے کہ بوقت ضرورت امام کی طرف سے مدد و نصرت کی صورت میں اعانت ملے گی لہذا امام کی اجازت سے اس کا داخل ہونا معنوی طور پر لشکر جہاد کی قوت کے ساتھ داخل ہونا ہے اس لیے مال ماخوذ بطریق قہر و غلبہ اخذ کیا ہوا مال (مقصود) ہوگا، لہذا غنیمت ہوگا۔ تو یہ فرق ہوا۔

اگر دو گروہ اکٹھے (دارالحرب میں داخل) ہو جائیں، ایک امام کی اجازت سے اور دوسرا امام کی اجازت کے بغیر، اور انہیں قوت مقاومت حاصل نہ ہو تو ہر گروہ کی بابت وہی حکم ہوگا جو الگ الگ داخل ہونے کی صورت میں ہوگا، یعنی یہ کہ اگر تو ہر گروہ نے جدا گانہ طور پر مال اخذ کیا ہوگا اخذ کردہ مال اسی کا ہوگا جیسے الگ داخل ہونے کی صورت میں مال اخذ کرنے پر ہوتا، اور اگر وہ دونوں فریق مل کر مال اخذ کریں تو وہ مال ان دونوں گروہوں میں اخذ کرنے والوں کی تعداد کی مناسبت سے تقسیم ہوگا۔ پھر جنہیں تو امام کی طرف سے اجازت حاصل ہوگی ان کے مال ماخوذ میں سے خمس لیا جائے گا اور باقی چار ان سب کے درمیان تقسیم کیا جائے گا، بغیر اس تیز کے کہ ان میں سے کسی نے مال اخذ کرنے میں حصہ لیا یا نہیں کیونکہ وہ مال غنیمت ہے اور غنائم کا یہی طریقہ ہے۔ اور جنہیں امام کی اجازت حاصل نہیں تھی ان کے مال ماخوذ پر خمس واجب نہ ہوگا اور صرف مال ماخوذ کرنے والوں کے درمیان تقسیم ہوگا اور اخذ کرنے کی کارروائی میں جو لوگ شریک نہ تھے انہیں اس میں سے حصہ نہیں ملے گا، کیونکہ یہ مال مباح ہے اور مال مباح کا یہی حکم ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جنہیں دو گروہ اکٹھے ہو جائیں اور انہیں قوت مقاومت حاصل نہ ہو اور اگر وہ دونوں اکٹھے ہو جائیں اور اکٹھے ہونے سے انہیں قوت مقاومت حاصل ہو جائے تو ان میں سے کسی ایک کو یا ان کی جماعت کو جو مال اٹھ سکے گا اس میں سے خمس نکالا جائے گا اور باقی چار ان کے درمیان تقسیم کیا جائے گا کیونکہ قوت مقاومت کے موجود ہونے کے سبب یہ مال غنیمت ہے اور امام کی اجازت کا ہونا یا نہ ہونا دونوں

برابر ہیں۔

اگر امام کی اجازت سے داخل ہونے والوں کو قوت مقاومت حاصل ہو پھر ان کے ساتھ ایک یا دو چورام کی اجازت کے بغیر باقی جنہیں قوت مقاومت حاصل نہ ہو پھر ان سب کو لڑائی کا سامنا کرنا پڑے اور مال اور غنائم ان کے ہاتھ لگیں تو جو مال لشکر کو چور کے ساتھ ملے سے قبل ہاتھ لگا ہوا اس میں سے اس چور کو کوئی حصہ نہ ملے گا اور جو مال اس چور کے آٹنے کے بعد ہاتھ لگا ہوا اس مال میں چور ان کے ساتھ حصے دار ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو مال چور کے ساتھ ملے سے پیشتر ہاتھ لگا ہے وہ لشکر کے فی الواقع قتال کرنے سے حاصل ہوا ہے۔ یہی صورت مال کو دارالاسلام میں لاکر محفوظ کرنے (احراز) کی ہے کیونکہ وہ چور کی اعانت سے بے نیاز ہیں چنانچہ اس کے ساتھ ملنے سے پیشتر ہاتھ لگنے والے مال پر غلبے کے ضمن میں اس کا داخل ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں البتہ لشکر کو پہنچنے والی کمک کا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ دینی کمک والے لوگ، ان کے ساتھ ہاتھ لگنے والے مال میں شریک ہوں گے کیونکہ لشکر کمک پہنچانے والوں کی قوت کی وجہ سے ان سے اعانت حاصل کرتا ہے لہذا سب نے مل کر احراز (مال غنیمت کو دارالاسلام میں لے جا کر محفوظ کر لینا) کو حاصل کیا ہے۔ اسی طرح کمک کے پہنچ جانے کے بعد جو مال حاصل ہوتا ہے وہ سب کے غلبے کی بدولت ہوتا ہے اس لیے کمک والے ہاتھ بھی اس مال میں شریک ہوں گے چور کے برعکس، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر لشکر میں ہے کوئی شخص کوئی ایسی چیز اخذ کر لیتا ہے جس کی قدر و قیمت ہے اور جو دشمن میں سے کسی بھی آدمی کی ملکیت نہیں ہے، مثلاً معدنیات، خزانے (یعنی سونا، چاندی وغیرہ)، لکڑی اور پھلی، تو یہ مال غنیمت ہوگا اور اس میں سے غنم نکالا جائے گا کیونکہ اس شخص نے سب کی قوت و طاقت کی بدولت ہی وہ چیز حاصل کی ہے لہذا یہ مال بطریق قہر و غلبہ حاصل کیا گیا ہے، اس لیے مال غنیمت ہے۔ اور اگر اس چیز کی کوئی قدر و قیمت نہ ہو، نہ دار الحرب میں اور نہ ہی دارالسلام میں تو وہ اسی کے لیے غنم ہوگی۔ کیونکہ بے وقعت چیز کی حفاظت و مدافعت نہیں کی جاتی اس لیے اس کو اخذ کرنا بطریق قہر و غلبہ نہ ہوگا لہذا غنیمت نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے کوئی ایسی چیز اخذ کی ہو جس کی دار الحرب میں قدر و قیمت ہے، مثلاً لکڑی اور اس سے اس نے کوئی برتن وغیرہ بنالیا ہو تو وہ اسے مال غنیمت میں لٹا دے گا کیونکہ جب اس چیز کی فی نفسہ قدر و قیمت ہے تو اس پر جو کام ہوا ہے وہ تو اس پر مستزاد ہے۔ اور اگر وہ چیز قدر و قیمت والی (مستقوم) نہ ہو تو پھر اس کے لیے مخصوص ہوگی بدلیل مذکورہ۔

اہل حرب کے ساتھ معاہدہ صلح پر جو مال اخذ کیا جائے اس پر غنم واجب نہ ہوگا کیونکہ یہ مال بطریق قہر و غلبہ حاصل نہیں کیا جاتا، لہذا یہ غنیمت نہ ہوگا۔ اسی طرح (دشمن ملک کا حکمران) جو سفارت امام المسلمین کی طرف بھیجے (مال دے کر) تو اس پر بھی غنم واجب نہ ہوگا بدلیل مذکورہ۔

اگر مسلمان دار الحرب کے کسی قلعے کا محاصرہ کریں اور مصوریں اپنی جانوں کا فدیہ مال کی صورت میں ادا کریں تو اس مال پر غنم واجب ہوگا کیونکہ وہ مال غنیمت ہے، اس لیے کہ وہ بطریق قہر و غلبہ حاصل کیا گیا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ امام کو غنائم میں کس تصرف کا حق حاصل **غنائم میں امام کا تصرف** ہے تو اس ضمن میں ماحصل بحث یہ ہے کہ اگر امام اہل حرب کے علاقے پر حملہ کر کے غلبہ پائے تو ماحصل ہونے والا مال تین اقسام میں سے کسی ایک سے ضرور متعلق ہوگا، ساز و سامان، اراضی اور قیدی۔ جہاں تک ساز و سامان کا تعلق ہے تو اس میں سے غنم نکالا جائے گا اور باقی (۲ حصہ) غازیوں میں تقسیم کیا جائے گا اور اس مال کے بارے میں امام کو کوئی اختیار (Power) حاصل نہیں ہے۔

یہی اراضی تو اس میں امام دو باتوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتا ہے، یا تو اس میں سے غنم نکال **مفتوحہ اراضی** اور باقی (۲ حصہ) اراضی کو غازیوں میں تقسیم کر دے بدلیل مذکورہ، اور چاہے تو بدستور ان کے سابقہ مالکوں کے پاس رہنے دے اور خراج عائد کر کے انہیں ذمی بنائے بشرطیکہ وہ ذمی بننے کے اہل ہوں، مثلاً یہ کہ وہ اہل کتاب ہوں، یا غم کے مشرکین ہوں، اور ان کے افراد پر جزیہ اور ان کی اراضی پر خراج عائد کر دے گا۔ یہ احکامات کا مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک امام کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ اراضی خراج عائد کر کے ان کے قبضے میں چھوڑ دے بلکہ وہ اراضی کو (غازیوں میں) تقسیم کرے گا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلبہ پانے کے بعد وہ اراضی غازیوں کی ملکیت بن گئی ہے اور اسے ان (مفتوحین) کے قبضے میں چھوڑ دینے سے غازیوں کا حق ملکیت کا باطل کرنا لازم آتا ہے جس کا امام کو اختیار نہیں، جیسے ساز و سامان کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہماری حنفیہ کی دلیل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ جب سوا و عروق فتح ہوا تو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام کی موجودگی میں اراضی کو بدستور ان کے قبضے میں رہنے دیا تھا، ان کے افراد پر جزیہ اور اراضی پر خراج عائد کر دیا تھا اور ایسی کوئی روایت نہیں ملتی کہ اس (فیصلے) سے کسی نے اختلاف کیا ہو۔

کیونکہ اہل حرب ہیں، اور اگر وہ انہیں ذمتی بنالے اور وہ پھر شہادت دیں تو درست ہے کیونکہ ذمیوں کی شہادت ہر صورت میں قابل قبول ہے جب کہ اہل حرب کی شہادت قطعی طور پر قابل قبول نہیں۔ امام کو اس بات کا اختیار نہیں ہے کہ اسیر پر احسان کر کے اسے ذمی بنائے بغیر چھوڑ دے، کہ نہ لے قتل کرے اور نہ (مال غنیمت کے طور پر) تقسیم کرے، کیونکہ اگر امام ایسا کرے گا تو وہ شخص یقیناً اپنی جائے حفاظت و مدافعت (یعنی دار الحرب وغیرہ) کو لوٹ جائے گا اور ہمارے خلاف لڑے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قریظہ کے زیرین بالہ پر اور اسی طرح اہل خیبر پر احسان فرمایا تھا تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے زیرین پر احسان فرمایا تھا اور اسے قتل نہیں کیا تھا لیکن یہ بات معلوم نہیں کہ وہ جزیہ لے کر چھوڑا گیا تھا یا بغیر جزیہ کے، لہذا اس امر کا احتمال ہے کہ آپ نے اسے جزیہ لے کر اور عقد ذمہ کر کے چھوڑا ہو۔ رہے اہل خیبر، تو وہ تو اہل کتاب تھے آپ نے انہیں اس لیے چھوڑا اور ان پر احسان اس لیے فرمایا تھا کہ وہ مسلمانوں کے لیے تقویت کا باعث بنیں اور اس غرض سے احسان کرنا جائز ہے کیونکہ یہ جزیہ کے مفہوم میں ہے اور معنی کے اعتبار سے یہ جزیہ لے کر چھوڑنا ہے۔

کیا امام کو یہ اختیار حاصل ہے کہ فدیہ لے کر اسیروں کو چھوڑ دے؟ جہاں تک مال کا فدیہ لے کر چھوڑنے کا تعلق ہے اظہار روایات کی رو سے یہ ہمارے ائمہ کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کا قول ہے کہ ایسے ازکار رفتہ بوڑھے شخص کو مال کا فدیہ لے کر چھوڑنا جائز ہے جس کی اولاد ہونے کی اب کوئی امید نہ ہو۔ امام شافعیؒ کے نزدیک مال کا فدیہ لے کر چھوڑنا جائز ہے خواہ وہ اسیر کیسا ہی ہو۔ امام شافعیؒ نے اللہ عزوجل کے اس ارشاد کے ظاہری معنی سے استدلال کیا ہے کہ فَاِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَاِمَّا فِدَاءً، یعنی "اس کے بعد تمہیں اختیار ہے کہ چاہے احسان کرو یا فدیہ لے کر رہا کر دو" اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اسیران بدر کو مال لے کر چھوڑ دیا تھا اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جو کام کیا ہو (شریعت میں) اس کا کتر درجہ جواز اور اباحت کا ہے۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ اسیروں کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہے جس کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے کہ، فَاحْزَبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ، یعنی "سوان کو گردنوں کے اوپر مارو" اور یہ حکم پکڑنے اور غلام بنالینے کے مابعد سے متعلق ہے، بدلیل مذکورہ (یعنی یہ کہ دوران قتال تو گردنوں کے اوپر مارنا یعنی جوڑے گردن کو الگ کرنا ممکن نہیں ہوتا)۔ نیز اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا فرمان ہے کہ (ترجمہ) "اور مشرکوں کو قتل کرو جہاں کہیں تم ان کو پاؤ" اور قتل کرنے کا حکم اسے قبول اسلام کا وسیلہ بنانے کی غرض سے ہے، لہذا قتل کو ترک کرنا بجز اس کے جائز نہیں ہو سکتا کہ یہ اس غرض کے لیے ہو جس غرض کے لیے قتل مشروع ہوا ہے اور وہ غرض یہ ہے کہ یہ قبول اسلام کا وسیلہ بنے جبکہ فدیہ لے کر چھوڑ دینے سے وسیلہ بننے کا معنی حاصل نہیں ہوتا لہذا اس کی وجہ سے فرض چیز (یعنی قتل) کو ترک کر دینا جائز نہیں ہے، البتہ عقد ذمہ کرنے اور غلام بنانے (استرقاق) سے یہ غرض پوری ہو جاتی ہے، بدلیل مذکورہ۔ اس لیے از رو معنی یہ فرض کا قائم کرنا ہے نہ کہ ترک کرنا۔ مزید برآں، مال لے کر چھوڑ دینا لڑائی میں اہل حرب کی اعانت کے مترادف ہے کیونکہ وہ (قیدی رہا ہو کر) اپنے محفوظ مقام (یعنی دار الحرب وغیرہ) کو لوٹ جائیں گے اور ہمارے خلاف لڑیں گے اور یہ جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اعانت کا مفہوم اس ازکار رفتہ بوڑھے آدمی میں ناپید ہے جس کی اولاد ہونے کی اب کوئی امید نہ رہی ہو اس لیے اسے مال لے کر چھوڑ دینا جائز ہے۔ لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ اگرچہ اعانت کا مفہوم اس طرح تو حاصل نہیں ہوتا لیکن ایک اور طریقے سے حاصل ہو جاتا ہے اور وہ ہے رائے مشورہ اور نفی میں اضافہ۔ رہا یہ ارشاد ربانی کہ (ترجمہ) "اس کے بعد تمہیں اختیار ہے کہ چاہے احسان کرو یا فدیہ لے کر چھوڑ دو" تو بعض مفسرین کا کہنا ہے کہ یہ

لہذا قتل کو ترک کرنا جائز نہیں ہے ماسوا اس کے کہ یہ اس غرض کے لیے ہو جس کے لیے اس فرض (یعنی مشرکوں کے قتل) کو ادا کرنا مشروع ہوا ہے اور وہ ہے اسے قبول اسلام کا وسیلہ بنانا کیونکہ اس صورت میں یہ درحقیقت ترک نہ ہوگا، لیکن یہ غرض قیدیوں کے تبادلے سے پوری نہیں ہوتی، البتہ ان لوگوں میں سے جو یا غلام بنانے سے پوری ہو جاتی ہے یا غلام بنایا جاسکتا ہے جیسا کہ ہم پہلے وضاحت کر چکے ہیں اور جس کی دلیل ہم بتا چکے ہیں، یعنی یہ کہ اس طرح اہل حرب کی لڑائی میں مدد ہوتی ہے کیونکہ وہ اپنی جائے قوت و مدافعت کی طرف واپس چلے جاتے ہیں اور پھر مسلمانوں کے خلاف لڑتے ہیں۔ پھر مذکورہ مسئلے میں (جس پر صاحبین باہم متفق ہیں) صاحبین کا اختلاف ہے، امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ قیدیوں کا تبادلہ تقسیم (یعنی کافر قیدیوں کو بطور مال غنیمت تقسیم) کرنے سے پیشتر جائز ہے لیکن تقسیم کے بعد جائز نہیں جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک دونوں حالتوں میں جائز ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب تقسیم سے قبل تبادلہ جائز ہے تو پھر اس کے بعد بھی جائز ہے کیونکہ اگرچہ تقسیم سے قبل ملکیت ثابت نہیں لیکن حق (ملکیت) تو ثابت ہے، تو جب حق کے قائم ہونے سے قیدیوں کے تبادلے میں کوئی رکاوٹ نہیں پڑی تو ملکیت کے قائم ہو جانے سے بھی نہ پڑے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ تقسیم کے بعد تبادلے سے تو اس شخص کی ملکیت کو بغیر اس کی رضامندی کے، باطل کرنا ہے جس کے حصے میں تقسیم کردہ (قیدی) آیا ہے اور یہ اصولی طور پر جائز نہیں ہے، تقسیم سے قبل کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ تقسیم سے قبل تو ملکیت ثابت ہی نہیں بلکہ ایک غیر معینہ حق (ملکیت) ثابت ہے (یعنی تقسیم سے قبل مال غنیمت پر تمام فازیوں کا حق ملکیت ہے لیکن غیر معین طور پر) لہذا جائز ہے کہ یہ حق قیدیوں کے تبادلے کے ذریعے سے باطل کئے جانے کا احتمال رکھتا ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ جائز نہیں کہ (دشمن کے) قیدیوں میں سے ایک قیدی کو دے کر اس کے بدلے میں دو مشرک آدمی لے لیے جائیں کیونکہ کئی آدمی ایسے ہوتے ہیں جو تنہا دو آدمیوں بلکہ اس سے بھی زیادہ پر غالب ہوتے ہیں، لہذا ایسا کرنا لڑائی میں (دشمن کی) مدد کرنے کے مترادف ہے، اور یہ (یعنی دشمن کی مدد کرنا) جائز نہیں ہے۔

اگر مسلمانوں کا ارادہ قیدیوں کو قتل کرنے کا ہو تو ان کیلئے یہ مناسب نہیں کہ ان کو بھوک پیاس اور دیگر اقسام کی تکالیف پہنچائیں کیونکہ یہ ایذا رسانی ہے جس کا کچھ فائدہ نہیں۔ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو قریظہ کے بارے میں فرمایا تھا کہ ان (یعنی بنو قریظہ) کے اوپر اس دن کی گرمی اور ہتھیاروں کی گرمی دنوں کو جمع نہ کرو۔ ان کا مثلہ (اعضاء کاٹنا) بھی نہیں کیا جائے گا کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سالاروں کو وصیتوں میں سے ایک یہ تھی کہ مثلہ نہ کریں۔

کسی شخص کو روا نہیں کہ وہ اپنے ساتھی کے اسیر کو قتل کرے، کیونکہ اسی نے اسے پکڑا اور اسیر بنایا ہے لہذا اسے مارنے کا حق بھی صرف اسی کو ہے، کسی دوسرے کو یہ حق نہیں کہ وہ اس میں کوئی تصرف کرے، اس کی مثال ایسے جیسے کسی نے گرمی ہوئی چیز اٹھائی ہو۔ بہتر یہ ہے کہ وہ اسے (یعنی قیدی کو) امام کے پاس لے آئے بشرطیکہ وہ ایسا کرنے کی قدرت رکھتا ہو تاکہ اس کے بارے میں فیصلہ امام کرے کیونکہ اس (قیدی) کے ساتھ فازیوں کا حق وابستہ ہے، لہذا اس کے بارے میں فیصلہ کرنے کا حق امام کو ہے۔ قیدیوں میں سے محض ان کو قتل کیا جائے گا جو بالغ ہوں، عمر کے اعتبار سے یا اعتلام کے ہونے سے، بملابقی اس کے جو اس بارے میں اختلاف کیا گیا ہے، اور جو ابھی بالغ نہ ہوا ہو یا اس کا بالغ ہونا مشکوک ہو تو اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح فاتر اقل

کو بھی قتل نہیں کیا جائے گا جو سوچ بوجھ نہ رکھتا ہو، جس کی وجہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اگر کوئی مسلمان دارالحرب یا دارالاسلام میں کسی قیدی کو قتل کر دے تو اگر وہ تقسیم (غنائم) سے قبل قتل کرے تو اس پر دیت، کفارہ اور قیمت میں سے کوئی چیز عائد نہ ہوگی کیونکہ تقسیم سے قبل اس کا خون معصوم نہیں ہے کیونکہ امام کو اس کے قتل کا بھی اختیار حاصل ہے۔ اگر تقسیم یا فروخت کے بعد قتل کرے تو اس پر قتل کا حکم لاگو ہوگا کیونکہ جب امام انہیں (یعنی قیدیوں کو) تقسیم کر دے یا انہیں فروخت کر دے تو ان کا خون معصوم ہو جاتا ہے لہذا اس کو قتل کرنے پر وہ ضامن ہوگا البتہ اس پر قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کے قتل ہونے کے صراحہ ہونے کا شہرہ موجود ہے، جیسے متامن حربی کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہم نے جو یہ بیان کیا ہے کہ تقسیم سے قبل امام کو اختیار حاصل ہے کہ چاہے تو قیدیوں کو قتل کر دے تو یہ اختیار اس صورت میں ہے کہ جب وہ اسلام نہ لائے ہوں اور اگر وہ تقسیم سے قبل اسلام قبول کر لیں تو ان کو قتل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ اسلام ان کے خون کو معصوم بنا دیتا ہے، ان کے بارے میں امام کو دو اختیار حاصل ہیں، چاہے تو انہیں غلام بنالے اور انہیں تقسیم کر دے اور چاہے تو انہیں زمی بنا کر آزاد بنا چھوڑے، بشرطیکہ وہ ذمی اور غلام بننے کے اہل ہوں (یعنی مشرکین عرب یا مرتد نہ ہوں)، کیونکہ قبول اسلام ان کے غلام بنائے جانے کو مانع نہیں ہے، اس لیے کہ ایسا ہونے سے غازیوں کا حق زائل ہوتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔

تقسیم غنائم جہاں تک تقسیم غنائم کے بیان کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، تقسیم کی دو قسمیں ہیں، تقسیم حمل و قتل اور تقسیم ملک۔ جہاں تک تقسیم حمل کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ اگر بار برداری کے جانور کیا ہوں اور امام کو بار برداری کے جانور میر نہ ہوں تو وہ غنائم کو غازیوں میں تقسیم کر دے گا، ہر آدمی اپنے حصے میں آنے والے مال غنیمت کو دارالاسلام میں لاد لائے گا، پھر امام ان سے وہ مال غنیمت واپس لے کر ان کے درمیان تقسیم کر دے گا۔ یہ تقسیم حمل و قتل بلا اختلاف جائز ہے اور یہ تقسیم ملک نہ ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے وہ دو شخص جن کو کوئی امانت سونپی گئی ہو اس امانت کو آپس میں تقسیم کر لیں اس غرض سے کہ ہر دو اپنے حصے میں آنے والی امانت کی حفاظت کریں گے، یہ جائز ہے اور یہ تقسیم ملک نہ ہوگی (یعنی وہ دونوں اپنے اپنے حصے میں آنے والے مال امانت کے مالک نہ بن جائیں گے)، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

یہی تقسیم ملک تو ہمارے ائمہ کے نزدیک دارالحرب میں تقسیم ملک کرنا جائز نہیں ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔ یہ اختلاف ایک اصول پر مبنی ہے اور وہ یہ ہے کہ کیا دارالحرب میں مال غنیمت پر غازیوں کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے؟ ہمارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک تو قطعاً ثابت نہیں ہوتی، نہ تو تمام پہلوؤں سے اور نہ ہی کسی ایک پہلو سے۔ البتہ اس پر ملکیت کا سبب پیدا ہو جاتا ہے اس طور پر کہ وہ سبب دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر لینے (احراز) کے وقت علت بن جاتا ہے۔ ہمارے نزدیک حق ملکیت یا حق ملک کی یہی تشریح ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک قتال سے فارغ ہونے کے بعد، مال غنیمت کو دارالاسلام میں نکال لانے سے قبل، ملکیت ثابت ہو جاتی ہے اور اس ضمن میں ان (یعنی امام شافعیؒ) کا ایک ہی قول ہے جبکہ اس کے بعد فوری شکست کی صورت کے بارے میں ان کے دو قول ہیں۔ اس اصول پر کچھ مسائل مبنی ہیں، ان کا نملہ یہ ہیں:

مسائل:

۱۔ اگر مال غنیمت حاصل کرنے والوں میں سے کوئی دارالحرب میں وفات پا جائے تو ہمارے نزدیک اس کے

حصے میں میراث نہیں ہوگی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک میراث ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲۔ اگر مددگار لشکر (ملک) لشکر کے ساتھ جاوے اور وہ سب مل کر غنائم کو دارالسلام میں لا کر محفوظ کریں تو ہمارے نزدیک مددگار لشکر مال غنیمت میں فوج کے ساتھ شریک ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک سشربک نہیں ہوگا۔

Compensation

۳۔ اگر کوئی غازی مال غنیمت میں سے کسی چیز کو تلف کر دے تو ہمارے نزدیک اس سے ضمان وصول نہیں کیا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک وصول کیا جائے گا۔

۴۔ اگر امام غازیوں کی ضرورت کے بغیر مال غنیمت میں سے کوئی چیز فروخت کر دے تو ہمارے نزدیک یہ جائز نہیں جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔

۵۔ اگر امام دارالحرب میں اسلحہ اور تینے سے غنائم کو تقسیم کر دے، بغیر اجتہاد کے اور تقسیم کے جائز ہونے پر عدم یقین کے ساتھ تو ایسی تقسیم ہمارے نزدیک جائز نہیں جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے۔

اگر امام تقسیم کرنے کو مناسب سمجھے اور غنائم کو تقسیم کر دے (دارالحرب میں) تو ائمہ کا اس پر اتفاق ہے کہ یہ تقسیم نافذ ہوگی، اسی طرح اگر وہ فروخت کر دینے کو مناسب سمجھے (مال غنیمت کو) فروخت کر دے تو اس کو بھی نافذ کیا جائے گا، کیونکہ یہ ایک ایسا فیصلہ ہے کہ جس کو اس نے اجتہاد کر کے محل اجتہاد (جس میں اجتہاد روا ہے) میں صادر کیلئے، لہذا یہ نافذ ہوگا۔

امام شافعیؒ کے قول کی دلیل یہ روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے غنائم خیبر کو خیبر میں، غنائم اوٹاس کو اوٹاس میں، غنائم بنی المصطلق کو بنو المصطلق کے علاقے میں اور غنائم بدر کو جعرانہ کے مقام پر تقسیم فرمایا تھا اور جعرانہ بدر کی وادیوں میں سے ایک وادی ہے اور بنی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے کسی بھی فعل کا کترین رتبہ جواز اور اباحت ہے۔ مزید برآں، مالِ مباح پر غلبہ پایا گیا ہے اور جلانے کی کڑمی اور گھاس پر غلبہ سے استدلال کرتے ہوئے یہ (غلبہ) ملکیت کا فائدہ دیتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ جس چیز پر غلبہ پایا گیا ہے وہ مالِ مباح ہے کیونکہ یہ کافر کا مال ہے اور کافر کا مال مباح ہوتا ہے۔ غلبے کے واقع ہو جانے کی دلیل یہ ہے کہ غلبہ عبارت ہے چیز پر قبضہ ثابت ہو جانے سے اور قبضہ تو حقیقت میں پایا گیا ہے اور حقائق سے انکار کرنا مکابره (حق کا انکار، مخالفت برائے مخالفت) ہے۔ اور کفار کا شکست کھانے کے بعد پلٹ آنا اور مال غنیمت کو واپس لے لینا ایک موہوم بات (واہمہ) ہے جس کی کوئی دلیل نہیں، لہذا اس کو درخور اعتناء نہ کیا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بے شک غلبہ ملکیت کا فائدہ دیتا ہے لیکن جب کہ یہ ایسے مالِ مباح پر واقع ہو جو کسی کی ملکیت نہیں اور یہ صورت زیر بحث مسئلے میں نہیں پائی جاتی کیونکہ (مالِ غنیمت پر) کفار کی ملکیت بدستور قائم ہے، اس لیے کہ کفار کی ملکیت ثابت تھی اور جب کسی شخص کی ملکیت ثابت ہو تو وہ اس وقت تک زائل نہیں ہوتی جب تک کہ اس کو زائل نہ کیا جائے یا وہ چیز اس حیثیت میں نہ رہے کہ اس سے فی الواقع فائدہ اٹھایا جاسکے مثلاً یہ کہ وہ چیز تلف ہو جائے یا یہ کہ مالک اس سے فائدہ حاصل کرنے سے قاصر ہو۔ یہ اس لیے ہے تاکہ جس غرض کے لیے مالک کے لیے ملکیت مشروع ہوئی ہے اس میں کوئی تناقض (contradiction) نہ پیدا ہو (یعنی ملکیت تو مشروع ہوئی ہے اس لیے کہ مالک اس سے فائدہ اٹھائے اور اگر وہ اپنی مملوک چیز سے فائدہ اٹھا سکتا ہے یا یہ کہ وہ چیز اس قابل ہے کہ اس سے فائدہ اٹھایا جاسکے تو اس

صورت میں اگر اس کی مملوکہ چیز پر کسی اور کی ملکیت کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے ملکیت کے حکم میں تضاد پیدا ہو جاتا ہے، پھر کسی چیز کو کسی کی ملکیت قرار دینے سے کیا حاصل! اور ایسی کوئی چیز زیر بحث صورت میں پیدا نہیں ہوئی۔ جہاں تک ملکیت کے ازالے اور مملوکہ چیز کے تلف ہونے کا تعلق ہے تو یہ تو ظاہر بات ہے کہ یہ مفہوم معدوم ہے، رہی یہ بات کہ کفار اپنے اموال سے فائدہ اٹھانے کی قدرت رکھتے ہیں تو وہ اسی طرح (ثابت) ہے کہ حب تک غازی دارالحرب میں موجود ہیں اموال غنیمت کا ان سے واپس حاصل کر لینا کوئی انہونی بات نہیں ہے بلکہ ایسا ہونا ظاہر و بدیہی بات ہے یا کم از کم اس کا احتمال تو برابر کا موجود ہے، اور اموال غنیمت پر کفار کی ملکیت ثابت تھی لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے ان کی ملکیت (اموال غنیمت پر ہے) زائل نہ ہوگی جہاں تک مذکورہ احادیث کا تعلق ہے، جہاں تک خیبر، اوطاس اور المصطلق کے غنائم کا تعلق ہے تو واقعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو انہیں کے علاقوں میں تقسیم فرمایا تھا اس لیے کہ آپ نے ان علاقوں کو فتح فرمایا تھا اور یہ والا اسلام بن گئے تھے (لہذا یہ غنائم دارالحرب میں تقسیم نہیں ہوئے)۔ رہے غنائم بدر تو روایت کیا گیا ہے کہ بنی کریم نے ان کو مدینہ (منورہ) میں تقسیم فرمایا تھا لہذا تعارض کے ہوتے ہوئے اس حدیث سے استدلال کرنا درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، اگرچہ دارالحرب میں غنائم پر غازیوں کی ملکیت تو ثابت نہیں ہوتی البتہ ان کا حق ثابت ہے اس لیے بلا ضرورت بھی ان سے فائدہ اٹھانا ان کے لیے جائز ہے جس کی وضاحت ہم آگے چل کر کریں گے۔ اگر غنائم کے ساتھ ان کا حق بھی وابستہ نہ ہوتا تب بھی ان سے فائدہ اٹھانا یقیناً جائز ہوتا کیونکہ وہ مال مباح ہیں۔

اسی طرح، اگر کوئی غازی مال غنیمت کی کسی باندی سے جنسی فعل کا ارتکاب کرے تو اس پر حد (زنا) واجب نہ ہوگی کیونکہ اس باندی میں اس کا حق ہے لہذا حد کو دور کرنے کے لیے ایک شبہ پیدا ہو گیا (کیونکہ شبہ کی موجودگی میں حد واجب نہیں ہوتی) اور نہ ہی اس پر عقرب (ایسے فعل کے ارتکاب پر عائد ہونے والا مہر) عائد ہوگا کیونکہ جنسی فعل کے ارتکاب سے اس نے اس باندی کے ساتھ مباشرت کرنے کے منافع میں سے ایک جزو کو تلف کیا ہے جبکہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر وہ اس باندی کو ہتی تلف (یعنی ہلاک) کر دے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا لہذا زیر بحث صورت میں بدرجہ اولیٰ اس پر ضمان عائد نہ ہوگا۔ اور اگر (اس فعل کے نتیجے میں پیدا ہونے والے) بچہ کا دعویٰ کیا جائے تو اس سے نسب ثابت نہ ہوگا کیونکہ نسب کے ثابت ہونے کا مدار ملکیت یا خاص حق پر ہے جبکہ موجودہ صورت میں نہ تو ملکیت ہی ہے اور حق بھی عام ہے (یعنی سبھی غازیوں کا ایک جیسا حق ہے اس باندی پر کسی کا خاص حق نہیں ہے)۔

اسی طرح اگر قیدی دارالحرب میں اسلام قبول کر لے تو وہ آزاد (حُر) نہ ہوگا اور تقسیم ہونے والے اموال میں شامل ہوگا، کیونکہ اس کو پکڑ لینے اور اس پر غلبہ پالینے سے ہی اس سے غازیوں کا حق وابستہ ہو چکا لہذا قبول اسلام کا واقعہ پیش آجانے سے یہ حق زائل نہ ہوگا۔ اگر قیدی بنائے جانے سے قبل وہ اسلام قبول کر لے تو یہ معاملہ اس کے برعکس ہے وہ آزاد ہو جائے گا اور تقسیم ہونے والے اموال غنیمت کے زمرے میں داخل نہیں ہوگا، کیونکہ (بعد از قبول اسلام) اس کو پکڑنے اور قیدی بنانے سے اس سے کسی کا حق وابستہ نہیں ہوا، اس لیے کہ اسلام حق کو دفع (دور) کر دیتا ہے البتہ اسے رفع نہیں کرتا۔ جس کی وضاحت ہم کر چکے ہیں۔

جہاں تک مال غنیمت کو والا اسلام میں لاکر محفوظ کر لینے کے بعد لیکن تقسیم سے قبل کا تعلق ہے تو اس صورت میں ملکیت ثابت ہو جاتی ہے یا حق مستحکم اور نچتہ ہو جاتا ہے کیونکہ جو غلبہ ثابت ہو چکا ہے وہ ملکیت کے قائم ہونے یا پھر حق کے

مستحکم ہونے کا سبب بن گیا ہے، اس طرح پر کہ وہ علت بن جائے گا اس کی شرط پائے جانے پر اور وہ شرط ہے دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر لینا (احراز) اور یہ شرط موجود ہے لہذا تقسیم کرنا جائز ہوگا، اس میں میراث بھی چلے گی، تلف شدہ چیز کا ضمان لیا جائے گا اور (آنے والے) مددگار شکر کی شرکت منقطع ہو جائے گی، اسی طرح دیگر مسائل ہوں گے، البتہ اگر کوئی غازی مال غنیمت کے کسی غلام کو آزاد کر دے تو اس کے آزاد کرنے کو از روئے استحسان نافذ نہیں کیا جائے گا، کیونکہ آزاد کرنے کے اقدام کا نفاذ ملکیت خاص پر موقوف ہے اور ملکیت خاص تقسیم کے بغیر قائم نہیں ہوتی۔ تقسیم سے قبل جو ملکیت ہے وہ عام ہے یا مستحکم حق ہے جو آزاد کرنے کے اقدام کو متحمل نہیں ہو سکتا، البتہ یہ میراث اور تقسیم کو متحمل ہو سکتا ہے اور ضمان کو واجب کرنے اور مددگار شکر کی شرکت کو منقطع کرنے کے لیے کافی ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح، اگر مال غنیمت کی کسی باندی کا بچہ پیدا ہوا اور وہ بچے کا دعویٰ کرے تو وہ از روئے استحسان ام ولد نہ بنے گی، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ نسب کا اور بچے کی امومت (ماں ہونے) کا ثابت ہونا ملک خاص پر موقوف ہے اور ملک خاص یا تو تقسیم سے قائم ہوگی یا خاص حق سے، اور ایسی کوئی چیز زیر بحث مسئلے میں پائی نہیں جاتی، اس غازی پر حق عائد ہوگا کیونکہ ملک عام یا حق خاص کو اگر تلف کر دیا جائے تو اس کا ضمان عائد ہوتا ہے۔

(غنائم کی) تقسیم کے بعد ہر غازی کی اس کے اپنے حصے میں آنے والے مال پر ملکیت خاص (private comradeship) ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ تقسیم سے مراد حصے نکالنا اور ان کو معین کرنا ہے۔ اگر امام غنائم کو تقسیم کر دے اور ایک آدمی کے حصے میں ایک غلام آئے اور وہ اسے آزاد کر دے، تو بلاشبہ اس کا آزاد کرنا نافذ العمل ہوگا کیونکہ آزاد کرنے کا فعل ملک خاص پر واقع ہوا ہے۔ اگر غازیوں کی ایک جماعت کے حصے میں ایک غلام آئے اور اس جماعت میں سے کوئی ایک شخص اس غلام کو آزاد کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ نافذ العمل ہوگا خواہ شرکاء کی تعداد کم ہو یا زیادہ، امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ اگر ان کی تعداد دس یا اس سے کم ہو تو اس کا آزاد کرنا نافذ العمل ہوگا اور اگر دس سے زیادہ ہوں تو نافذ العمل کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ نے خصوص ملک میں تقسیم کو ملحوظ رکھا ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ نے تعداد کو، اور صحیح نقطہ نظر امام ابو یوسفؒ کا ہے، کیونکہ تقسیم سے مراد ہے تین و تعیین، چنانچہ اس سے شرکت عام ختم ہو جاتی ہے اور ملکیت خاص پیدا ہو جاتی ہے، خواہ تعداد زیادہ ہی ہو، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اگر مسلمان مال غنیمت کو اخذ کر لیں پھر ان پر دشمن غلبہ پا کر اس مال کو ان کے قبضے سے پھڑالے، بعد ازاں (مسلمانوں کا) کوئی دوسرا لشکر آجائے اور اس مال غنیمت کو دشمن سے لے کر دارالاسلام میں نکال لائے پھر (اس مال غنیمت کے بارے میں) دونوں فریق جھگڑا کریں تو اس میں دیکھا جائے گا کہ اگر تو فریق اول نے اس مال کو آپس میں تقسیم نہیں کیا تھا اور اس کو دارالاسلام میں لاکر محفوظ نہ کیا تھا تو یہ مال غنیمت بعد میں آنے والے لشکر کا ہوگا کیونکہ پہلے لشکر کا اس پر بجز حق خیر مستحکم کے اور کچھ حق ثابت نہیں ہوا جبکہ دوسرے لشکر کی ملکیت عام یا حق مستحکم ثابت ہو گیا ہے، جو ملکیت کے قائم مقام ہے، لہذا مال غنیمت پر ان کا حق فائق ہے۔ اور اگر پہلے لشکر والوں نے مال غنیمت کو باہم تقسیم کر لیا ہو تو اس تقسیم کے نتیجے میں آنے والے حصوں پر ان کا حق ہے خواہ وہ اس مال کو دارالاسلام میں نہ نکال لائے ہوں، کیونکہ تقسیم کے بعد ان کی ملکیت خاص قائم ہو گئی۔ چنانچہ جب کفار نے ان پر غلبہ پایا تو ان کی املاک پر غلبہ پایا ہے جن کو اگر وہ تقسیم سے قبل دوسروں کے قبضے میں پائیں تو بغیر کسی عوض کے واپس لے لیں گے اور اگر تقسیم کے بعد (یعنی

قابضین نے اگر ان کی املاک کو آپس میں تقسیم کر لیا ہو) پائیں تو اگر وہ چاہیں تو ان کی قیمت وصول کریں گے، جیسا کہ ان کے دیگر ان اموال میں ہے جن پر دشمن نے غلبہ پالیا ہو پھر ان کو وہ غائبین کے پاس تقسیم سے قبل یا تقسیم کے بعد پائیں۔ اور اگر پہلے لشکر نے غنائم کو باہم تقسیم تو نہ کیا ہو لیکن وہ انہیں دارالاسلام میں نکال لائے ہوں (اور پھر دشمن نے ان سے یہ غنائم واپس لے لیے ہوں اور اس کے بعد دوسرے لشکر نے جا کر دشمن سے یہ دوبارہ حاصل کر لیے ہوں) تو اگر تو وہ ان اموال کو دوسرے لشکر کے باہم تقسیم کر لینے کے بعد پائیں تو ان پر دوسرے لشکر کا حق فائق ہوگا کیونکہ تقسیم کی وجہ سے ان کی تو ملکیت خاص ثابت ہوگئی ہے جب کہ پہلے لشکر والوں کی ملکیت عام یا عام حق مستحکم ثابت ہوا ہے، لہذا ملکیت خاص کا لحاظ کرنا اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ دوسروں کے تقسیم کر لینے سے قبل ان اموال کو پائیں تو اس صورت کے بارے میں دو روایتیں ہیں۔ الزیادات (امام محمدؒ کی کتاب) میں (امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ پہلے لشکر والوں کا حق فائق ہوگا جبکہ السیر الکبیر (امام محمدؒ کی کتاب) میں بتایا ہے کہ دوسرے لشکر والوں کا حق فائق ہوگا۔ الزیادات دالی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ ہر دو فریق کا اگرچہ مستحکم حق ثابت ہے لیکن حق کو حق سے توڑنا جائز ہے کیونکہ ایک شے اپنے ہی جیسے سے ٹوٹنے کا احتمال رکھتی ہے جیسا کہ نسخ کے مسئلے میں ہوتا ہے، اس لیے ملکیت سے ملکیت کو توڑنا (زائل کرنا) جائز ہے۔ دوسری روایت کی توجیہ یہ ہے کہ دوسرے لشکر والوں کا حق ثابت اور مستحکم ہے جبکہ پہلے لشکر والوں کا حق زائل اور ختم ہونے والا ہے، اس لیے حالت ثابۃ کا استصحاب اولیٰ ہے کیونکہ وہ ترجیح دینے کے لائق ہے۔ اور یہی قیاس ملکیت میں بھی ہے اس لیے چاہیے تو یہی کہ قدیم (حق) سے حادث (یعنی نیا حق) نہ ٹوٹے لیکن ملکیت میں اس کا ٹوٹنا نص سے ثابت ہے، قیاس کے برعکس اس لیے یہ نص کے مورد (جس کے بارے میں نص وارد ہوئی) پر منحصر ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب کفار اموال کو دارالحرب میں نکال لے جائیں اور اگر وہ دارالحرب میں ابھی نہ لے گئے ہوں اور مسلمانوں کے دوسرے فریق (یعنی دوسرے لشکر) نے ان سے یہ اموال دارالاسلام میں ہی لے لیے ہوں تو وہ غنائم پہلے لشکر والوں کے ہوں گے خواہ دوسرے لشکر والوں نے ان کو تقسیم کر لیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ کفار مسلمانوں کے اموال پر غلبہ پا کر ان کے مالک نہیں بن سکتے جب تک کہ وہ ان کو دارالحرب میں نہ نکال لے جائیں اور دارالحرب میں وہ ان کو لے نہیں گئے لہذا وہ غنائم جب تک دارالاسلام میں ہیں پہلے لشکر والوں کے قبضے کے حکم میں ہوں گے، تو گویا دوسرے لشکر نے پہلے لشکر سے یہ اموال اخذ کیے ہیں لہذا ان پر لازم ہے کہ ان کو انہیں لوٹا دیں، ماسوا اس کے کہ امام نے ان کو دوسرے لشکر میں تقسیم کر دیا ہو اور اس کی راسخ یہ ہو کہ کفار محض ان اموال کو پکڑ لینے اور ان پر غلبہ پالینے سے ہی ان کے مالک بن گئے تھے اگرچہ وہ ہنوز دارالاسلام میں تھے، جیسا کہ بعض لوگوں کا مسلک ہے، چنانچہ یہ تقسیم محل اجتہاد میں ہوگی لہذا نافذ العمل ہوگی، اور اموال دوسرے لشکر کے ہو جائیں گے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ مسائل ہم نے اس اعتبار سے بیان کیے ہیں کہ مشترک غنائم پر ملکیت کے ثابت ہونے کے لیے ان کو دارالاسلام میں لاکر محفوظ کر لینا شرط ہے، رہے خالص غنائم یعنی انغال تو کیا ان کے بارے میں بھی یہ شرط ہے؟ بعض مشائخ کا قول ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ شرط ہے اس لیے جب تک دارالاسلام میں لاکر محفوظ نہ کر لیے جائیں ان کی ملکیت ثابت نہیں ہوتی اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور ان کی ملکیت محض اخذ کرنے اور ہاتھ لگنے سے ہی ثابت ہو جاتی ہے۔ اس بارے میں امام محمدؒ نے اس مسئلے سے استدلال کیا جس میں اختلاف رائے ظاہر ہوا تھا، اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر امام تغیل کر دے، اور یہ کہہ دے کہ جس کے ہاتھ کوئی باندی ہلگے

گی وہ اسی کی ہوگی پھر کسی مسلمان کے ہاتھ کوئی باندی لگ جائے اور دارالحرب میں ایک حیض کے ساتھ اس کا استبراء کر لے تو اس کے ساتھ جماع کرنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کے لیے حلال نہیں ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک حلال ہے۔ بعض فقہاء کا کہنا ہے کہ انفال کے ضمن میں مال کو دارالاسلام میں نکال لانا ملکیت کے ثابت ہونے کے لیے بالاجماع شرط نہیں ہے، اور مذکورہ مسئلے میں امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے درمیان جو اختلاف ہے وہ ثبوت ملک کے بارے میں ان کے اختلاف پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ نفل کے بارے میں ان دونوں ائمہ کے درمیان جو اختلاف ظاہر ہوا ہے ویسا ہی اختلاف تقسیم کئے گئے مال غنیمت کے بارے میں بھی ہے، چنانچہ اگر امام دارالحرب میں غنائم کو تقسیم کر دے اور کسی غازی کے حصے میں ایک باندی آئے اور اس سے وہ ایک حیض سے استبراء رحم کر کے اس سے جماع کرنا چاہے اس کے بارے میں بھی ان دونوں اماموں کے درمیان اختلاف کی وہی صورت ہے۔ (یعنی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک حلال نہیں ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک حلال ہے)۔ اسی طرح اگر امام غنائم کو فروخت کر دینے کو مناسب سمجھے اور کسی آدمی کو ایک باندی فروخت کر دے اور وہ خریدار ایک حیض سے استبراء رحم کے بعد اس باندی سے جماع کرنا چاہے تو اس کے بارے میں بھی دونوں اماموں کے اختلاف رائے کی وہی صورت ہے۔ تقسیم کیے جانے والے غنائم کے بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں کہ دارالاسلام میں نکال لانے سے قبل ان میں ملکیت ثابت نہیں ہوتی۔ یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ مذکورہ مسئلے میں (دو اماموں کے درمیان) اختلاف رائے کا سبب ملکیت کے ثابت ہونے اور نہ ہونے سے ہٹ کر کچھ اور ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ ہمارے ائمہ کے نزدیک نفل مال میں ملکیت ثابت ہونا اسے دارالاسلام میں نکال لانے پر موقوف ہے اور تقسیم کیے جانے والے غنائم کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ ملکیت کا سبب تو مستحق ہو گیا اور وہ ہے اخذ اور غلبہ اور سبب کے وجود میں آنے کے بعد اس کے حکم کو مؤخر کرنا بغیر ضرورت کے جائز نہیں ہوتا اور تقسیم کیے جانے والے غنائم میں (حکم کو مؤخر کرنے کی) ضرورت ہے اور وہ ضرورت ہے کفار کے شر کا خوف کیونکہ اگر ملکیت محض اخذ کرنے سے ہی ثابت ہو جائے تو یقیناً غازی مال غنیمت کو تقسیم کرنے میں مشغول ہو جائیں گے اور ہر غازی لازماً یہ کوشش کرے گا کہ اپنے حصہ غنیمت کو جلد از جلد دارالاسلام میں لے جا کر محفوظ کر لے، اس طرح ان کا شیرازہ بکھر جائے گا اور اس سے خطرہ لاحق ہوگا کہ کافران کے ساتھ کوئی شرارت نہ کر لیں، چنانچہ اس ضرورت کی وجہ سے غنائم کی ملکیت دارالاسلام میں ان کو نکال لے جانے تک مؤخر ہوگئی۔ لیکن انفال کے ضمن میں یہ ضرورت موجود نہیں ہے کیونکہ یہ خاص غنائم ہیں جن کو تقسیم نہیں کیا جانا لہذا سبب سے اس کے حکم کو مؤخر کرنا لامحالہ ہے۔ ان دونوں (یعنی غنائم مقسومہ اور انفال) کے درمیان اس فرق کی دلیل یہ ہے کہ اگر مددگار لشکر (ملک) اہل لشکر کے ساتھ آنے لے تو انفال پانے والے شخص کے ساتھ (انفال میں) شریک نہ ہوگا جیسے دارالاسلام میں نکال لانے کے بعد شریک نہیں ہوتا جبکہ غنائم مقسومہ (تقسیم کیے جانے والے انفال غنیمت) کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ اسی طرح اگر وہ شخص جس کے لیے تنفیل کی گئی ہو وفات پا جائے تو اس کے حصے میں میراث چلے گی، جیسے مال غنیمت کو دارالاسلام میں نکال لانے کے بعد میراث چلتی ہے، جبکہ غنیمت مقسومہ کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ان دلائل سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ انفال کی ملکیت ان کو دارالاسلام میں نکال لانے پر موقوف نہیں ہے البتہ ملکیت کی یہ قسم جماع کو حلال کرنے کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ظاہر نہیں ہوتی لیکن یہ بات عدم ملکیت پر مرستے دلالت ہی نہیں کرتی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ملکیت کے

موجود ہونے کے باوجود یہاں اوقات مباشرت جائز نہیں ہوتی بوجہ بعض عوارض کے جیسے حیض، نفاس، محرم ہونا اور صہریت (سلس، سسر ہونا) وغیرہ پھر اس مسئلے میں باوجود ملکیت کے ثابت ہونے کے جامع جائز نہیں ہے تو اس لیے کہ یہ ملکیت متزلزل ہے، مستحکم نہیں کیونکہ کسی بھی گھڑی اس کے زائل ہونے کا امکان ہے اس لیے کہ یہ دار (یعنی دار الحرب) ان زکفار کا دار ہے اس لیے مال غنیمت کے واپس لے لیے جانے کا امکان موجود ہے اور جب مال واپس لے لیا جائے تو سبب ملکیت اپنے وجود کے وقت سے ہی رفع ہو جائے گا (گویا کہ سبب پیدا ہی نہ ہوا تھا) اور معدوم ہونے کے مترادف ہوگا ہر اعتبار سے یا کسی ایک اعتبار سے، چنانچہ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مباشرت اپنے محل میں واقع نہیں ہوئی جو کہ ملک مطلق ہے اسی لیے، اور بہتر علم تو اللہ کو ہے، امام ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا تھا کہ اس باندی کے ساتھ مباشرت کرنا امام کی طرف سے تقسیم کے بعد یا اگر وہ مناسب سمجھے تو فروخت کے بعد حلال نہیں ہے، اگرچہ یہ تقسیم جائز ہے اور اس کی فروخت نافذ العمل ہے اور اس صورت میں وہ (یعنی فروخت) ملکیت کا فائدہ بھی دیتی ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

غنائم میں سے کن چیزوں سے فائدہ اٹھانا جائز ہے | جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ غنائم میں کن چیزوں سے فائدہ اٹھانا جائز ہے اور کن سے

جائز نہیں ہے، اس بارے میں گفتگو دو موضوعات پر ہوگی، ایک یہ کہ کن چیزوں سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے اور دوسرے یہ کہ کون فائدہ اٹھا سکتا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو کھانے پینے کی اشیاء چارے اور جلانے کی لکڑی سے، جبکہ اسے ابھی دارالاسلام میں لے جا کر محفوظ نہ کر لیا گیا ہو، فائدہ اٹھانے میں کوئی حرج نہیں ہے، خواہ فائدہ اٹھانے والا غریب ہو یا امیر، کیونکہ ان چیزوں سے فائدہ اٹھانے کی حاجت سب کو ہوتی ہے کیونکہ اگر انہیں (یعنی غازیوں کو) یہ تکلیف دی جائے کہ دارالاسلام سے دارالحرب تک ان چیزوں کو اپنے جانوروں پر اٹھائے رکھیں جب تک آنے جانے (یعنی سفر) میں رہیں اور جب تک وہ وہاں (دارالحرب میں) قیام پذیر رہیں تو اس سے وہ بڑی مصیبت میں پڑ جائیں گے بلکہ ایسا کہنا ان کے لیے محال ہوگا، اس لیے ہر غازی کا (ان چیزوں پر) حق اس کے ساتھی (غازی) کے حق میں ساقط ہو جائے گا اور یہ حق شرعاً معدوم ہو جائے گا اور یہ چیزیں اس ضرورت کے باعث مباحات اصیلہ میں شامل ہو جائیں گی۔ اسی طرح کھانے کی ہر چیز (ماکولات)، مثلاً گھی، تیل اور سرکہ کی بابت کوئی مضائقہ نہیں کہ اگر کوئی شخص (غازی) لے کر اپنے اور اپنے سواری کے جانور کے تیل ملنے میں استعمال کرے کیونکہ ان اشیاء کو دارالاسلام میں نکال لانے سے قبل ان سے فائدہ اٹھانے کی حاجت کا پیش آنا ایک لازمی امر ہے۔ اور روغنیات میں سے ایسے جو کھانے کے کام نہ آتے ہوں، جیسے ہنفتہ اور خیری ہیں، تو ان سے فائدہ نہیں اٹھانا چاہیے کیونکہ ان سے فائدہ اٹھانا لازمی حاجت میں شامل نہیں بلکہ ناید حاجات میں سے ہے یہ بھی نہ چاہیے کہ جن چیزوں کا فائدہ اٹھانا مباح ہے، ان قسم کھانے کی اشیاء اور چارہ، ان میں سے کسی چیز کو سونے، چاندی یا سامان کے بدلے فروخت کر دیں کیونکہ مطلق استغادہ اور حقوق کے لحاظ کا ساقط کیا جانا اور انہیں معدوم سمجھنا اس ضرورت کے سبب سے ہے جسے ہم نے ذکر کیا اور اسے فروخت کرنے کی کوئی ضرورت موجود نہیں۔ مزید برآں، فروخت کا محل مال ملوک ہوتا ہے جبکہ یہ مال ملوک نہیں ہے کیونکہ ملکیت کے ثابت ہونے کے لیے مال کو دارالاسلام میں نکال لانا شرط ہے اور یہ شرط یہاں پائی نہیں گئی۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کوئی چیز فروخت کر دے تو وہ اس کی قیمت کو غنیمت میں واپس کرے گا کیونکہ یہ قیمت مال کا بدلہ ہے جس کے ساتھ غازیوں

کاسحق وابستہ ہے اس لیے اسے غنیمت میں واپس کیا جائے گا۔ اگر وہ ان میں سے کوئی چیز دارالاسلام میں نکال لائے ہوں اور وہ ان کے قبضے میں ہو اور غنائم تقسیم نہ کیے گئے ہوں تو وہ اس چیز کو مال غنیمت میں لوٹا دیں گے کیونکہ اب ضرورت باقی نہیں رہی اور اگر مال غنیمت تقسیم کیا جا چکا ہو تو اگر مذکورہ شے نکال لائے (امیر لوگ ہوں تو اس چیز کو غریبوں میں خیرات کر دیں اور اگر وہ مفلس ہوں تو وہ اسے فائدہ اٹھالیں کیونکہ اس چیز کو غازیوں میں تقسیم کرنا محال ہے اس لیے کہ غازیوں کی تعداد زیادہ ہے اور وہ چیز تھوڑی ہے لہذا یہ چیز گری پڑی چیز (لقطہ) کے مانند ہو گئی ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ وہ چیز بعد از تقسیم برقرار ہو اور اگر اس نے تقسیم کے بعد اس چیز کو استعمال کر لیا ہو تو اگر وہ امیر آدمی ہے تو اس چیز کی قیمت غریبوں میں خیرات کرے کیونکہ اس نے ایسا مال کھالیا ہے کہ اگر وہ برقرار ہوتا تو اس کا مصرف یہی ہوتا کہ اسے خیرات کیا جائے کیونکہ وہ ایسا مال ہے جس کے ساتھ غازیوں کا حق وابستہ ہے لیکن غازیوں میں اس کو تقسیم کرنا محال تھا اس لیے کہ ان کی تعداد زیادہ تھی اور یہ چیز قلیل تھی لہذا اس چیز کا بدل یعنی اس کی قیمت اس کے قائم مقام ہو جائے گی۔ اور اگر وہ مفلس ہو تو اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ اس نے ایسا مال کھالیا ہے کہ اگر وہ مال برقرار ہوتا تو اسے اجازت تھی کہ وہ اس کو کھالیتا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ماکولات امشروبات، چارے اور جلانے کی لکڑی کو چھوڑ کر اور کسی چیز سے فائدہ نہیں اٹھانا چاہیے کیونکہ اس کے ساتھ غازیوں کا حق وابستہ ہے اور اس چیز کو استعمال کرنا ان کے حق کو باطل کرنا ہے۔ البتہ اگر کسی غازی کو اسلحہ، سواری کے جانوروں یا کپڑوں میں سے کسی چیز کو استعمال کرنے کی ضرورت ہو تو اس کو استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں، مثلاً اگر اس کی تلوار ٹوٹ گئی ہو تو کوئی مضائقہ نہیں اگر وہ مال غنیمت میں سے کوئی تلوار لے کر اس کے ساتھ قتال کرے لیکن جب اسے اس کی ضرورت نہ رہے تو اس چیز کو غنیمت میں واپس کر دے۔ اسی طرح اگر اسے گھوڑے پر سوار ہونے کی حاجت ہو یا کپڑا پہننے کی احتیاج ہو تو جب اس کی حاجت پوری ہو جائے اسے مال غنیمت میں واپس کر دے کیونکہ یہ بھی ضرورت کا موقع ہے۔ لیکن جو چیز ضرورت سے ثابت ہو وہ محل ضرورت سے تجاوز نہیں کر سکتی یہاں تک کہ اگر وہ ان میں سے کوئی شے اپنے اسلحہ یا سواری کے جانوروں یا کپڑوں کو بچا رکھنے کی غرض سے استعمال کرے تو اس کے لیے یہ مناسب نہیں کیونکہ ضرورت متحقق نہیں ہوئی۔ اگر وہ (غازی) گائے یا بکری کو ذبح کر کے اس کا گوشت لے کھالیں غنیمت میں واپس کر دیں تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ان چیزوں سے فائدہ اٹھانا لازمی حاجات میں شمار نہیں ہوتا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ غنائم سے کون فائدہ حاصل کر سکتا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ان سے صرف غنائم ہی فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ لہذا تاجروں کیلئے عیانت نہیں ہے کہ قیمت دے بغیر غنیمت کی کسی چیز کو کھائیں کیونکہ ہر ایک غانم کے حق کے اعتبار کو ان کے ایک ساتھی کے حق میں ساقط کر دینا ضرورت کے تحت تھا اور بغیر ضرورت کے حق کے اعتبار کو ساقط کر دینا جائز نہیں ہے اور غنائم کے ماسوا میں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ غنائم کو حق حاصل ہے کہ وہ خود کھائیں اور اپنے غلاموں عورتوں اور بچوں کو کھلائیں کیونکہ ان (عورتوں بچوں وغیرہ) پر خرچ کرنا خود اپنی ذات پر خرچ کرنا ہے کیونکہ ان کا نان و نفقہ اس کے حق میں اس بارے میں اصول یہ ہے کہ جس شخص کے ذمے کسی کا نفقہ ہو اسے حق ہے کہ وہ اسے کھلائے اور جس کے ذمے نفقہ نہیں تو اسے حق نہیں۔ اگر کسی شخص کا خدمت کے لیے اجیر ہو تو اس اجیر کو حق نہیں کہ وہ اس میں سے کھائے کیونکہ اس کا نفقہ خود اس کے اپنے ذمے ہے نہ کہ آجر کے۔ اگر کوئی عورت دارالحرب میں مریضوں اور زخمیوں کے علاج معلیٰ کے لیے

آئی ہو تو اسے حق ہے کہ خود کھائے، اپنے سواری کے جانور کو چارہ کھلائے اور اپنے غلام کو کھلائے کیونکہ وہ عورت مال غنیمت میں سے تھوڑی بہت چیز استعمال کے لیے لینے کی حق دار ہے، چنانچہ وہ بھی غنیمین میں شامل ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ۔

غنائم کی تقسیم کی کیفیت اور مصارف

پانچواں حصہ (خمس) ارباب خمس کے لیے اور باقی چار حصے غنیمین کے لیے۔ جہاں تک خمس کی تقسیم کی کیفیت اور ان کے مصارف کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ غنائم کے پانچ حصے کیے جاتے ہیں، دو موضوع ہوں گے، خمس کی تقسیم کی کیفیت کا بیان اور اس کے مصرف کا بیان۔ ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ مال غنیمت کا خمس نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حیات مبارک میں پانچ حصوں میں تقسیم کیا جاتا تھا، ایک حصہ نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لیے، ایک حصہ قرابت داروں کے لیے، ایک حصہ یتیموں کے لیے، ایک حصہ مساکین کے لیے اور ایک حصہ مسافروں کے لیے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے، **وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ**، یعنی "جان رکھو کہ تمہیں مال غنیمت کے طور پر کسی چیز سے جو کچھ بھی ملے اس کا پانچواں حصہ اللہ اس کے رسول، قرابت داروں، یتیموں، مساکین اور مسافروں کے لیے ہے" خمس کی اللہ تعالیٰ کے ساتھ جو اضافت کی گئی ہے تو ممکن ہے کہ یہ اضافت اس لیے کی گئی ہو کہ اس کا مصرف قرب کی ان صورتوں کے لیے مخصوص ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں اور وہ صورتیں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس ارشاد میں بیان کی گئی ہیں کہ "اور رسول" کے لیے اور قرابت داروں کے لیے الایۃ جیسے کہ مساجد اور کعبہ کی اضافت اللہ تعالیٰ کے ساتھ کی جاتی ہے کیونکہ یہ عبادات اور ان قربتوں کو جو اللہ کے لیے ہیں قائم کرنے کی جگہیں ہیں۔ یہ بھی ممکن ہے کہ یہ (خمس کی اللہ کے ساتھ اضافت) خمس کی تعظیم کے طور پر ہو کیونکہ اشیاء کے افراد کی اللہ تعالیٰ کے ساتھ اضافت قائم کرنے کی اصل یہی ہے کہ یہ اضافت مضاف کی تعظیم کی غرض سے ہوئی ہے جیسا اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا کہ **مُنَاقِقَةُ اللَّهِ (اللہ کی اونٹنی)** اور بیت اللہ (اللہ کا گھر) یہ بھی ممکن ہے کہ خمس کی اضافت اللہ کے ساتھ اس لیے کی گئی ہو کہ غنیمین کے تصرف سے ملنے کے ساتھ یہ خاص اللہ کے لیے ہو اس کی نظیر یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، **أَمْلِكُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ**، یعنی "اور حکومت تو اس روز اللہ ہی کی ہوگی، حالانکہ حکومت تو تمام ہی دنوں میں اللہ تعالیٰ ہی کی ہوتی ہے، لیکن اس دن (یعنی قیامت کے دن) کو اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اپنی حکومت کے لیے خاص کر لیا کیونکہ اس روز اور دن کا تصرف ختم ہو جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وفات کے بعد آپ کے حصے اور (آپ کے) قرابت داروں کے حصے کے بارے میں علماء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ جہاں تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حصے کا تعلق ہے تو ہمارے (یعنی احناف کے) علماء کا کہنا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد وہ ساقط ہو گیا ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ وہ ساقط نہیں ہوا اور اس کو خلفاء کی طرف منتقل کیا جائے گا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم خمس میں سے حصہ اپنی ضروریات کو پورا کرنے کے لیے لیتے تھے کیونکہ آپ مسلمانوں کے مفادات کے لیے مصروف رہتے تھے اور آپ کے وصال کے بعد خلفاء (یعنی حکمران) مسلمانوں کے مفادات کے لیے مصروف رہتے ہیں، لہذا آپ کا حصہ انہیں منتقل کیا جائے گا تاکہ ان کی ضروریات پوری ہوں۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ خمس تو خاص طور پر نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کے لیے تھا، جیسے صغی آپ کے لیے مخصوص تھا اور جیسے فہما ہوتا

ہے، یعنی وہ مال جس کو حاصل کرنے کے لیے مسلمانوں نے گھوڑے اور اونٹ نہ دوڑائے ہوں (یعنی لڑائی نہ لڑی ہو)۔ نئے اور صفی کسی اور کے لیے مخصوص نہیں ہے اس طرح لازم ہے کہ غنم بھی کسی کے لیے مخصوص نہ ہو، اسی لیے آپ کے بعد خلفائے راشدین کے لیے خمس مخصوص نہ ہوتا تھا۔ اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اگر آپ کے بعد خمس کا خصوص باقی ہوتا تو وہ البتہ میراث کے طریقے پر ہوتا جبکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی حدیث ہے کہ انا معاشرا لا نبیاء ولا نورث ما ترکنا صدقة، ترجمہ ہم انبیاء کے گروہ وارث نہیں بناتے، جو کچھ ہم چھوڑتے ہیں وہ صدقہ ہوتا ہے۔

رہا قرابت داروں کا حصہ تو امام شافعیؒ کا قول ہے کہ وہ (آپ کی وفات کے بعد بھی) برقرار ہے اور وہ بنو ہاشم کی اولاد یعنی سیدتنا فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا وغیرہ کی اولاد پر خرچ کیا جائے گا اور اس ضمن میں عزیب اور امیر برابر ہیں۔ ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک یہ اپنی سابقہ صورت پر برقرار ہے۔ البتہ علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس کی سابقہ صورت کیا تھی لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ عزیب قرابت داروں کے لیے تھا، امیر قرابت داروں کے لیے نہیں، قرابت داروں کو ان کی غربت اور حاجت کی وجہ سے دیا جاتا تھا نہ کہ ان کی قرابت داری کی وجہ سے اسی طرح آپ کی وفات کے بعد بھی باقی رہا۔ لہذا نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے امیر قرابت داروں کو چھوڑ کر آپ کے عزیب قرابت داروں کو ان کی بنیادی ضروریات پورا کرنے کے لیے دینا جائز ہے اور انہیں دیگر غریبوں پر ترجیح دی جائے گی اور انہیں غنم میں سے بھی حصہ دیا جائے گا کیونکہ صدقات میں ان کے لیے کوئی حصہ نہیں ہوتا، تاہم آپ کے قرابت داروں کو چھوڑ کر دوسرے غریب مسلمانوں کو بھی اس میں سے دیا جاسکتا ہے لہذا ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک غنم کے تین حصے کیے جائیں گے، ایک حصہ یتیموں کے لیے، ایک حصہ مسکینوں کے لیے اور ایک حصہ مسافروں کے لیے اور عزیب قرابت دار بھی ان میں شامل ہوں گے اور انہیں ترجیح دی جائے گی لیکن امیر قرابت داروں کو کچھ نہ دیا جائے گا۔ امام شافعیؒ کے نزدیک آپ کے قرابت داروں کا بلا شرکت غیر سے ایک الگ حصہ ہے جو امیر اور عزیب سب قرابت داروں پر خرچ کیا جائے گا۔ امام شافعیؒ نے اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے واعلموا انما غنمنا من شیء وفات لله خمسہ ولسول ولذی القربی الآلۃ (ترجمہ) ”اور جان رکھو کہ تمہیں جو کچھ بھی مال فینیت ملا ہے تو بے شک اللہ کے لیے ہے اس کا خمس اور رسول کے لیے اور قرابت داروں کے لیے“... الآلۃ بنیۃ اللہ تعالیٰ نے ایک حصہ ذوی القربی کے لیے مقرر فرمایا ہے اور ذوی القربی سے مراد ہیں سب قرابت دار بلا امتیاز امیر و عزیب۔ مزید برآں، روایت ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم فرمایا تھا اور ان پانچ حصوں میں سے ایک حصہ اپنے قرابت داروں کو دیا تھا۔ اس حکم کا کوئی ناسخ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی حالت حیات میں معلوم نہ ہوا اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد کوئی نسخ نہیں ہے۔ ہماری دلیل وہ روایت ہے جو امام محمد بن الحسن نے کتاب السیر میں بیان کی ہے کہ سیدنا ابو بکر، سیدنا عمر، سیدنا عثمان اور سیدنا علی رضی اللہ عنہم نے خاتم (کے غنم) کو تین حصوں میں تقسیم کیا، ایک حصہ یتیموں کے لیے، ایک حصہ مسکینوں کے لیے اور ایک حصہ مسافروں کے لیے، اور یہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا لہذا اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے اس سے اس بات کی بھی وضاحت ہو جاتی ہے کہ ذوی القربی سے مراد رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قرابت دار نہیں ہیں کیونکہ صحابہ کرامؓ کے بارے میں یہ تصور بھی نہیں کیا جاسکتا کہ وہ کتاب اللہ (قرآن حکیم) کی خلاف ورزی کریں یا حضورؐ

کے کسی فعل کے برعکس کریں اور مستحق کو اس کے حق سے محروم کریں۔ اور اسی طرح ان کے سامنے حاضر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے ایسے کام پر خاموشی و سکوت کا گمان نہیں کیا جاسکتا جو جائز نہ ہو جبکہ اللہ تعالیٰ نے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے ساتھ ان کا وصف بیان کیا ہے۔ اسی طرح آیت شریفہ کا ظاہر بھی اسی مفہوم و معنی پر دلالت کرتا ہے کیونکہ ذوی القربیٰ کا لفظ برقم کی قرابت داریوں کو جامع ہے۔ کیا تم نے اس ارشاد باری تعالیٰ پر غور نہیں کیا کہ **الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ** یعنی ”مردوں کا بھی حصہ ہے اس میں جو چھوڑ مریں باپ اور قرابت والے تو یہ نہیں سمجھا گیا کہ اس سے مراد خاص طور پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار ہیں۔ اسی طرح اس ارشاد باری تعالیٰ میں کہ **الْوَحِیَّةُ لِلْوَالِدَیْنِ وَالْأَقْرَبَیْنِ** یعنی ”وصیت والدین اور قرابت داروں کے لیے ہے“ جو اقربین کا لفظ استعمال ہوا ہے تو اس سے صرف رسول کریم کے قرابت دار مراد نہیں لیے گئے۔ یہی یہ حدیث کہ آپ نے خمس کو پانچ حصوں میں تقسیم فرمایا جن میں سے ایک حصہ آپ نے قرابت داروں کو دیا تو یہ درست ہے مگر کلام تو اس میں ہے کہ آپ نے خاص طور پر انہیں کو دیا، اسی طرح الوحیۃ للوالدین والأقربین والی آیت ہے اور مراد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قرابت دار نہیں ہیں یا تو ان کے فقر و حاجت کی وجہ سے یا ان کی قرابت کی وجہ سے غفلتے راشدین رضی اللہ عنہم کی تقسیم سے ہمیں معلوم ہو چکا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے قرابت داروں کو ان کی قرابت داری کی وجہ سے نہیں بلکہ ان کی غربت اور حاجت مندی کی وجہ سے دیا تھا۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم غنائم کے معاملے میں بڑی سختی فرماتے تھے چنانچہ آپ نے اونٹ کے بال پکڑ کر فرمایا **ما یحل لی من غنائمکم ولا وزن هذه الدبۃ الا الخمس وهو مردود فیکم ردوا الخیط والمخیط فان الغلول عار و نار و شئنا علی صاحبہ یومنا لقیامۃ** تمہارے غنائم میں سے میرے لیے کچھ حلال نہیں خواہ وہ مال ان بالوں کے وزن برابر ہو ماسوا خمس کے اور وہ بھی واپس تمہاری طرف لوٹا دیا جاتا ہے، دھاگہ اور سوئی تک لوٹا دو کیونکہ غلول (مال غنیمت میں خورد برد) عار و در آگ اور بے عزتی ہے۔ آپ نے اپنی قرابت کو خمس کے کسی حصے کے ساتھ مخصوص نہیں فرمایا بلکہ اپنے اس فرمان سے اسے تمام مسلمانوں کے لیے عام کر دیا کہ **والخمس مردود فیکم خمس** کو تمہاری طرف لوٹا دیا جائے گا۔ آپ کا یہ فرمان اس بات کی دلیل ہے کہ آپ کے قرابت داروں کا معاملہ تمام غریب مسلمانوں کا سا ہے کہ ان میں سے جو حاجت مند ہوگا اس کی حاجت کو پورا کرنے کے لیے اسے دیا جائے گا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر اللہ تعالیٰ کی بتائی ہوئی اصناف (قرابت داروں، یتامی، مساکین اور مسافروں) میں سے کسی ایک گروہ کو دیا جائے تو جائز ہے کیونکہ ان اصناف کے ذکر کا مقصد خمس کے معارف کو بیان کرنا ہے نہ کہ ان میں سے ہر ایک قسم پر صرف کرنے کو واجب ٹھہرانا۔ بلکہ مقصد تو معارف کو معین کرنا ہے، چنانچہ ان مذکورہ لوگوں کے سوا کسی اور پر صرف کرنا جائز نہیں ہے، جیسا کہ صدقات میں ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک مال غنیمت کے باقی چار حصوں کا تعلق ہے تو اس پر گفتگو کے دو موقع ہیں، اس میں سے حصہ پانے کا کون مستحق ہے اور کون مستحق نہیں ہے اور استحقاق کی مقدار کیا ہے جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، تو حصہ غنیمت پانے کا مستحق قتال کرنے والا مسلمان مرد ہے اور قتال کرنے والے سے مراد یہ ہے کہ وہ قتال کے اہل لوگوں میں سے ہو اور قتال کے ارادے سے وہ دار الحرب میں داخل ہوا ہو، خواہ اس نے قتال کیا ہو یا نہیں

کیونکہ جہاد اور قتال سے مراد ہے دشمن کو خوفزدہ کرنا اور یہ جیسے قتل کے ارتکاب سے حاصل ہوتا ہے اسی طرح لڑائی کی صف میں ثابت قدم رہ کر لڑنے والی جماعت کے لیے دشمن کے پلٹ کر حملہ کرنے کے اندیشے میں سہارا بننے سے بھی حاصل ہوتا ہے۔ اور اسی طرح مروی ہے کہ اصحاب بدر تین حصوں میں منقسم تھے، ایک تہائی دشمن کے بالکل مقابل تھے کہ وہ قتل کرتے اور قیدی بناتے تھے، ایک تہائی غنائم جمع کرتے تھے اور ایک تہائی ان کے لیے سہارا تھے ان پر دشمن کے پلٹ کر حملہ آور ہونے کے اندیشے میں کوئی بیمار ہوا یا تندرست، جوان ہوا یا بوڑھا، آزاد ہوا یا قتل کا اجازت یافتہ غلام، سب برابر (یعنی قیمت کے مستحق) ہیں کیونکہ یہ سب قتال کے اہل لوگوں میں سے ہیں۔ جہاں تک عورت، بچہ، عاقل، ذمی، قتال کی اجازت نہ رکھنے والے غلام (عبد مجبور) کا تعلق ہے تو انہیں پورا حصہ نہ ملے گا کیونکہ یہ تو قتال کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کیچے اور ذمی پر تو سرے سے قتال واجب نہیں ہے اور عورت اور غلام پر بھی واجب نہیں مگر بوقت ضرورت اور وہ بغیر عام کی ضرورت ہے، اسی لیے یہ کامل حصے کے حقدار نہیں، البتہ امام کی رائے کے مطابق انہیں کچھ مال دیدیا جائے گا، چنانچہ حدیث میں آتا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام غلاموں، بچوں اور عورتوں کو غنائم میں سے پورا حصہ نہیں دیا کرتے تھے۔ اسی طرح، تاہر کو بھی کوئی حصہ نہیں ملے گا کیونکہ وہ دارالحرب میں قتال کے ارادے سے داخل نہیں ہوا۔ البتہ اگر وہ مسلمانوں کے لشکر کے ساتھ مل کر قتال کرے تو اس کا بھی وہی استحقاق ہے جو لشکر کا ہے کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ قتال کی غرض سے دارالحرب میں داخل ہوا تھا لہذا وہ مقاتل (قتال کرنے والا) ہے۔ خدمت کے لیے اجیر کو بھی کوئی حصہ نہیں ملے گا کیونکہ وہ قتال کے ارادے سے داخل نہیں ہوا اور اگر اس نے قتال کیا ہو تو اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے خدمت کو ترک کر دیا ہو تو پھر تو وہ جملہ لشکر میں سے شمار کیا جائے گا لیکن اگر اس نے خدمت کو ترک نہ کیا ہو تو اسے بالکل کچھ نہیں ملے گا، کیونکہ جب اس نے خدمت کو نہیں چھوڑا تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ وہ قتال کی غرض سے داخل نہ ہوا تھا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک استحقاق کی مقدار کا اور مستحق یعنی مقاتل کے حال کو بیان کرنے کا تعلق ہے ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق کہ مقاتل یا تو پیادہ ہو گا یا سوار۔ اگر پیادہ ہو تو اسے ایک حصہ ملے گا اور اگر سوار ہو تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اسے دو حصے ملیں گے جبکہ مانجہین کے نزدیک اسے تین حصے ملیں گے، ایک حصہ اس کا اور دو حصے اس کے گھوڑے کے، امام شافعیؒ نے بھی اسی رائے کو اختیار کیا ہے۔ اس بارے میں روایات متضاد ہیں، بعض حدیثوں میں آتا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے سوار کو دو حصے دیے اور بعض حدیثوں میں آتا ہے کہ آپ نے اسے تین حصے دیے۔ تاہم قیاس دو حصوں والی روایت کی تائید کرتا ہے، وہ اس طرح کہ جہاد میں اہل تو آدمی ہے اور گھوڑا تو اس کے تابع ہے کیونکہ وہ تو ایک آلہ ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جہاد کا فعل تنہا آدمی سے تو واقع ہو سکتا ہے تنہا گھوڑے سے قائم نہیں ہو سکتا، لہذا جہاد کے معاملے میں گھوڑا تابع ہے اور تابع کو اہل کے مقابلے میں زیادہ حصہ دینا جائز نہیں۔ جب اخبار آحاد میں تعارض پایا جاتا ہو تو اس حدیث پر عمل کرنا اولیٰ ہے جس کی قیاس تائید کرتا ہو، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اس ضمن میں خوش منظر عمدہ گھوڑا، عام گھوڑا اور ترکی گھوڑا (ٹوٹر) سب برابر ہیں کیونکہ نصوص (احادیث) میں سوار اور سوار کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا گیا، نیز یہ کہ گھوڑے کے حصے کا استحقاق تو اس لیے ہے کہ اس سے دشمن کو مرحوب اور خوفزدہ کرنے میں مدد ملتی ہے اور اللہ تعالیٰ نے گھوڑے کی جنس کی یہ صفت بیان کی ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَمِنْ دَبَابِطِ

الْحَيْلُ تَرْهَبُونَ بِمِ عَدُوِّ اللَّهِ وَعَدُوِّكُمْ تَرْجَمُوا اور پلے ہوئے گھوڑوں سے کہ اس سے دھاک پڑے
 اللہ کے دشمنوں پر اور تمہارے دشمنوں پر پس گھوڑوں کی مختلف انواع کے مابین کوئی فرق نہیں کیا جائے گا امام ابو حنیفہؒ
 امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک ایک سے زیادہ گھوڑوں کا حصہ نہیں لگایا جائے گا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک دو
 گھوڑوں کا حصہ ملے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غازی کو دو گھوڑوں کی ضرورت ہوتی ہے؛ ایک پر وہ
 سوار ہوتا ہے اور دوسرے کو ایک جانب رکھتا ہے حتیٰ کہ جب سواری والا گھوڑا تھک کر آگے بڑھ کر حملہ کرنے اور
 پلٹنے سے عاجز آجاتا ہے تو وہ پہلو والا گھوڑا لے لیتا ہے۔ ان (امام ابو حنیفہؒ وغیرہ) کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اصل میں گھوڑے
 کا حصہ خلاف قیاس ثابت ہے کیونکہ گھوڑا ایک آلہ جاد ہے پھر دیگر تمام آلات جہاد کا کوئی حصہ نہیں تو اسی طرح گھوڑے
 کا بھی کوئی حصہ نہیں ہونا چاہیے مگر گھوڑوں کے بارے میں شریعت کا حکم مانند ایک گھوڑے کے ہے پس ایک سے زائد
 گھوڑوں کا معاملہ قیاس کی اصل کی طرف لوٹایا جائے گا۔ علاوہ ازیں اگر گھوڑا دشمن پر دھاک بٹھانے کا ایک آلہ (فدیہ) ہے،
 دوسرے تمام آلات جہاد کے برعکس، تو اعتبار تو اصل دھاک بٹھانے کا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس بات پر اجماع ہے
 کہ دو سے زائد گھوڑوں کا حصہ نہیں دیا جائے گا حالانکہ گھوڑے جتنے زیادہ ہوں گے دھاک بٹھانے کے معنی میں
 اتنی ہی زیادتی ہوگی۔

اس بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ مقاتل کے سوار یا پیدل ہونے کی حالت کا کس وقت پر
 اعتبار کیا جائے گا؟ دار الحرب میں داخل ہونے کے وقت یا لڑائی کے وقت۔ ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک دار الحرب
 میں داخل ہونے کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ وہاں قتال کے ارادے سے داخل ہوا ہو اور امام شافعیؒ رحمہ اللہ
 کے نزدیک لڑائی کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اگر کوئی غازی دار الحرب میں گھوڑے پر سوار ہو کہ داخل ہو اور بعد ازاں
 اس کا گھوڑا مر جائے یا بھاگ جائے یا اسے دشمن پکڑ لے تو اسے ہمارے نزدیک سوار کا حصہ ملے گا اور امام شافعیؒ کے نزدیک
 اسے پیادے کا حصہ ملے گا۔ امام شافعیؒ نے استدلال حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے مروی اس قول سے کیا ہے کہ الْغَنِيمَةُ
 لِمَنْ شَهِدَ الْوَقْعَةَ۔ ترجمہ: مال غنیمت پر حق اس کلبے جو لڑائی میں شریک ہوا۔ مزید برآں، غنیمت کا استحقاق تو
 جہاد کی بدولت ہے اور دار الحرب میں داخل ہونے کے وقت جہاد موجود نہیں ہے؛ کیونکہ جہاد تو لڑائی ہوتا ہے جبکہ
 دار الحرب میں داخل ہونا مسافت طے کرنے کے باب سے ہے نہ کہ قتال کے باب سے۔ ہمارا استدلال یہ ہے کہ اللہ تبارک
 تعالیٰ نے غنائم کا حقدار مجاہدین کو قرار دیا ہے؛ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، فَكُلُوا مِنْهَا غَنِيمَتَكُمْ حَلَالًا طَيِّبًا،
 یعنی "سو تم غنیمت میں حاصل کیے ہوئے مال میں سے حلال اور پاکیزہ چیزیں کھاؤ۔" اسی طرح اللہ تعالیٰ کے یہاں شادات ہیں:
 وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ، یعنی "جان رکھو کہ تم جو کچھ بھی مال غنیمت کے طور پر حاصل کرو، وَعَدَ كُمْ
 اللَّهُ مَغَارِبَكُمْ كَثِيرَةً تَأْخُذُ وَنَسْمَا، یعنی اللہ نے تم سے بکثرت مال غنیمت کا وعدہ کر رکھا ہے جسے تم حاصل کرو
 گے" وَإِذْ يَبْعِدُ كُمْ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ إِنَّهُمَا لَكُمْ، ترجمہ: اور جس وقت تم سے وعدہ کرتا تھا اللہ دو
 جماعتوں میں سے ایک کا کہ وہ تمہارے ہاتھ لگے لگی؟ ان کے علاوہ بھی نصوص ہیں۔ جس نے قتال کے ارادے سے سوار
 ہو کہ سرحد پار کی وہ دو وجہ سے مجاہد ہے ایک تو یہ کہ اس طریقے سے سرحد پار کرنا دشمن کو مرعوب کرنا ہے اور دشمن
 کو مرعوب کرنا جہاد ہے۔ اس کی دلیل کہ یہ دشمن کو مرعوب کرنا ہے اور جہاد ہے یہ
 ارشاد ربانی ہے کہ وَمَنْ دَبَاطِ الْحَيْلُ تَرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ، ترجمہ: اور پلے ہوئے گھوڑوں

سے کہ اس سے دھاک پڑے اللہ کے دشمنوں پر اور تمہارے دشمنوں پر ملا وہ ازیں، دارالحرب کفار کے جاسوسوں اور پہرے داروں سے خالی نہیں ہوتا تو جب کوئی بڑا لشکر دارالحرب میں داخل ہوتا ہے، جس میں پیدل بھی ہوں اور سوار بھی، تو جاسوس کافروں کو اس بات کی اطلاع کر دیتے ہیں جس سے ان کے دلوں پر رعب پڑ جاتا ہے اور نتیجتاً وہ بستیوں اور قصبوں سے بھاگ کر قلعوں اور مضبوط حصاروں میں چلے جاتے ہیں لہذا قتال کے ارادے سے سرحد عبور کرنا دشمن کو مرعوب کرنا ہے اور دشمن کو مرعوب کرنا ہمارا ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ اس میں کافروں کا غیظ و غضب ہے کیونکہ ان کی سرزمین کو روندنے اور پامال کرنے سے کفار کو غصہ آتا ہے چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے، وَلَا يَطْمَئِنُّ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ، ترجمہ اور نہیں قدم رکھتے کہیں جس سے کہ خفا ہوں کفار (دشمن کی سرحد کو پار کرنا) ان پر غلبہ پانا ہے اور جہاد ماسوا اس کے کچھ اور نہیں کہ اللہ تعالیٰ کے دشمنوں پر غلبہ پایا جائے، اللہ کے دین کے غلبہ اور اس کے کلمہ کی سر بلندی کے لیے۔ سو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قتال کی غرض سے سوار ہو کر دشمن کی سرحد کو عبور کرنا جہاد ہے اور جو سوار ہو کر جہاد کرے اسے سوار کا حصہ ملے گا اور جو پیدل جہاد کرے اسے پیدل کا حصہ ملے گا، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فرمان کے بموجب کہ للفراس سهمان وللراجل مسهم، ترجمہ، سوار کو دو حصے اور پیدل کو ایک حصہ ملے گا۔ جہاں تک سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے حکم کا تعلق ہے تو ممکن ہے آپ نے یہ حکم کسی خاص لڑائی کے بارے میں فرمایا ہو، مثلاً یہ کہ لڑائی دارالاسلام میں ہوئی ہو یا ایسی سرزمین پر جسے بزورِ قوت فتح کیا گیا ہو پھر ملک آن پہنچی ہو، یا پھر اس صورت پر محمول کیا جائے گا کہ دلائل میں حتی الامکان موافقت پیدا ہو جائے اور انہیں تضاد سے محفوظ کیا جائے۔ اور ہم اس کے قائل ہیں کہ مددگار لشکر (ملک) اس (خاص) لڑائی میں حاصل ہونے والے مال غنیمت میں غازیوں کے ساتھ شریک نہ ہوں گے جب تک کہ انہوں نے اس لڑائی میں حصہ نہ لیا ہو، اس میں کوئی اعتراض نہیں ہے۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ دارالحرب میں پیدل داخل ہو پھر وہ کوئی گھوڑا خرید لے یا کرائے پر لے لے یا مستعار لے لے یا اسے ہبہ کر دیا جائے تو ہمارے نزدیک اسے پیادہ کا حصہ ملے گا، دارالحرب میں داخل ہونے کی حالت کا اعتبار کرتے ہوئے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسے سوار کا حصہ ملے گا، لڑائی کے وقت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے۔ اس صورت کے بارے میں حسن رحمہ اللہ کا قول یہ ہے کہ اگر وہ سوار ہو کر قتال کرے تو اسے سوار کا حصہ ملے گا۔

اسی اصول پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ سوار ہو کر داخل ہو اور بعد ازاں وہ اپنے گھوڑے کو فروخت کر دے یا کرائے پر دیدے یا حصہ کر دے یا عاریتاً دیدے اور پیدل قتال کرے تو اسے پیدل کا حصہ ملے گا، اس کا ذکر امام محمدؒ نے اپنی کتاب (السیر الکبیر) میں کیا ہے اور حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اسے سوار کا حصہ ملے گا۔ اس روایت میں (گھوڑے کی) فروخت اور موت اور لڑائی سے پیشتر فروخت اور لڑائی کے بعد فروخت کو براہِ قرار دیا گیا ہے۔ لیکن صحیح ظاہر الروایۃ والا جواب ہے (یعنی جو السیر الکبیر میں مذکور ہے) کیونکہ قتال کے ارادے سے سوار ہو کر سرحد پار کرنا سوار ہو کر جہاد کرنے پر دلالت کرتا ہے لیکن جب اس نے اپنے گھوڑے کو فروخت کر دیا تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ (گھوڑے سے) اس کا ارادہ سوار ہو کر جہاد کرنے کا نہ تھا بلکہ اس کے ذریعے تجارت کرنا تھا یہی صورت کرائے پر یا عاریتاً دینے اور رہن رکھنے کی ہے۔ لڑائی کے بعد فروخت کرنے کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ لڑائی میں حصہ لینے کے بعد گھوڑے کو فروخت کرنا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ اسکا ارادہ تجارت کا تھا کیونکہ اس وقت غازی عام طور پر تجارت کی غرض سے اپنے گھوڑے کو فروخت نہیں کرتا بلکہ ثابت قدم رہنے اور قتال کے لیے تیار ہونے

کے ارادے سے کرتا ہے جس قدر کہ اس میں محبت اور طاقت ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

کُفَّار کا غلبہ

جہاں تک مسلمانوں کے اموال پر کفار کے غلبے کے حکم کا تعلق ہے، اس پر گفتگو کے دو مقام ہیں، ایک تو یہ کہ اس کا اصل حکم کیسا ہے اور دوسرا یہ کہ اس حکم کی کیفیت کیا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کفار دارالاسلام میں داخل ہو جائیں اور مسلمانوں کے اموال پر غلبہ پالیں، لیکن اپنے دار (دارالحرب) میں نہ نکال لے گئے ہوں تو وہ ان اموال کے مالک نہ ہوں گے حتیٰ کہ اگر مسلمان ان پر غالب آجائیں اور ان کے قبضے میں جو کچھ (مسلمانوں کے اموال) ہوں ان کو لے لیں تو وہ اموال غازیوں کی ملک نہ بنیں گے اور ان پر لازم ہے کہ بغیر کسی عوض کے یہ اموال ان کے مالکوں کو لوٹا دیں۔ اسی طرح، اگر کفار مسلمانوں کے ان اموال کو دارالاسلام ہی میں آپس میں تقسیم کر لیں پھر مسلمان ان پر غالب آکر ان اموال کو ان سے چھین لیں تو ان اموال کو ان کے مالکین بغیر کچھ دیے واپس لے لیں گے کیونکہ ملکیت کے قائم نہ ہونے کی وجہ سے ان کا اموال کو تقسیم کر لینا درست نہیں ہے، اس لیے تقسیم کا ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہیں۔ لیکن اس کے برعکس اگر امام دارالحرب میں اموال غنیمت کو تقسیم کر دے تو تقسیم درست ہے اگرچہ دارالحرب میں ان اموال پر ان کی ملکیت قائم نہیں ہوتی کیونکہ اگر اجتہاد کر کے وہ یہ رائے قائم کر لے کہ ملکیت قائم ہو گئی ہے تو ہمارے نزدیک اس کی تقسیم درست ہے۔ حتیٰ کہ اگر امام اٹکل سے تقسیم کرے تو وہ درست نہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے مسئلے میں جو تقسیم ہے وہ ایسا فیصلہ (Judgement) ہے جو امام سے صادر ہوا ہے جس کی قضاء درست ہے اور دوسرے مسئلے میں یہ صورت موجود نہیں۔ اس بارے میں (بھی ائمہ فقہاء کے درمیان) کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کفار مسلمانوں یا ان کے مدبروں یا ان کی اہمات اولاد یا ان کے مکاتبوں پر غلبہ پالیں تو وہ ان کے مالک نہ بنیں گے خواہ وہ انہیں دارالحرب میں کیوں نہ نکال لے جائیں۔ اگر وہ دارالاسلام میں داخل ہو کر مسلمانوں کے اموال پر غلبہ پالیں اور ان کو دارالحرب میں نکال لے جائیں تو کیا وہ ان کے مالک بن جائیں گے، اس مسئلے کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہمارے علماء کا قول یہ ہے کہ وہ ان کے مالک بن جائیں گے حتیٰ کہ اگر مغلوب غلام ہو اور حربی اس کو آزاد کر دے یا اسے فروخت کر دے یا اسے مکاتب یا مدبر بنالے یا وہ (مغلوب) باندی ہو اور اس کا فرح حربی کی ام ولد بن جائے تو یہ خاص طور پر درست ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مالک نہ بنیں گے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ انہوں نے معصوم مال پر غلبہ پایا ہے اور معصوم مال پر غلبہ پانے سے ملکیت قائم نہیں ہو جاتی، جیسے اگر مسلمان مسلمانوں کے مال پر غلبہ پالے تو اس کی ملکیت قائم نہیں ہوتی اور جیسے ان کا اگر دونوں پر غلبہ پالینا (کہ اس سے بھی ملکیت قائم نہیں ہوتی) اور ہم نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ مسلمان کے مال کا معصوم ہونا ان کے حق میں ثابت ہے کیونکہ وہ (یعنی کفار) حریات (جو چیزیں حرام کی گئی ہیں) کے مخاطب ہیں جب ان تک اسلام کی دعوت پہنچ جائے، خواہ عبادات میں وہ دونوں (یعنی مسلمان اور کفار) باہم مختلف ہی ہوں۔ اس لیے ان کا غلبہ پانا ممنوع (مظہور) ہے اور امر ممنوع ملکیت کا سبب نہیں بن سکتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ انہوں نے ایسے مال مباح پر غلبہ پایا ہے جو کسی کی ملکیت نہیں اور جو کوئی

ایسے مباح مال پر غلبہ پائے جو کسی کی ملکیت نہ ہو تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے، جیسے کوئی شخص مبلانے کی لکڑی یا گھاس یا شکار پر غلبہ پائے۔ اس بات کی دلیل کہ یہ ایسے مباح مال پر غلبہ ہے جو کسی کی ملکیت نہیں ہے یہ ہے کہ دارالحرب میں مال کو نکال لے جانے سے مالک کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے تو ملکیت کے زائل ہونے سے عصمت ضرورہ زائل ہو جائے گی۔ ملکیت کے زائل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ملکیت سے مراد یہ ہے کہ ملوکہ چیز میں تصرف کرنے کا حق مالک کے لیے مختص ہو یا پھر ملکیت اس لیے مشروع ہوئی ہے کہ ملوکہ چیز میں تصرف کیا جاسکے اور یہ معنی مقصد تو اس وقت زائل ہو گیا جب اس چیز کو وہ دارالحرب میں نکال لے گئے کیونکہ اس کا مالک اب اس چیز کو اس وقت تک استعمال نہیں کر سکتا جب تک کہ دارالحرب میں داخل نہ ہو اور خود اس کا دارالحرب میں داخل ہونا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس میں جان کا خطرہ ہے اور یہ اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کے مترادف ہے۔ کبھی وہ دوسرے شخص کو (جو اس تعاون کرے) پایگا نہیں اگر پلے تو دارالحرب میں اس کے مال کو لے جانے والے پر قابو پانا یقینی نہیں اور اگر قابو پا بھی لے تو اس چھپے ہوئے مال کو واپس لینا دشوار ہے کیونکہ دارالحرب کفار کا وطن ہے اور اہل وطن اپنے وطن کا دفاع کرتے ہیں، توجیب ملکیت کا مفہوم زائل ہو گیا یا وہ مقصد باقی نہ رہا جس کے لیے ملکیت مشروع ہوئی ہے تو ملکیت ضرورہ زائل ہو جائے گی۔

اسی طرح اگودہ (کفار) ہمارے غلاموں پر غلبہ پالیں تو اس میں بھی فساد کے اختلاف کی ہی صورت ہے کیونکہ غلام ایسا مال ہے جسے غلبہ پا کر ملک بنایا جاسکتا ہے۔ اسی لیے ملکیت کے جملہ اسباب کے ذریعے مالک بننا ممکن ہے۔ آزاد لوگوں (احرار) مدبرین، مکاتبوں اور اہل اموال کے علاوہ اس کے برعکس ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ (کفار) دارالاسلام میں داخل ہو کر مسلمانوں کے غلاموں پر غلبہ پالیں اور ان کو دارالحرب میں نکال لے جائیں لیکن اگر کوئی غلام یا باندی اپنے (مسلمان) مالک کے ہاں سے بھاگ جائے اور دارالحرب سے جا ملے اور کفار سے پکڑ لیں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک وہ اس کے مالک نہ بنیں گے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ اس کے مالک بن جائیں گے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ انہوں نے ایسے مال پر غلبہ پایا ہے جو مباح ہے اور کسی کی ملکیت نہیں ہے سو وہ اس کے مالک بن جائیں گے، اس چوپائے پر قیاس کرتے ہوئے جو دارالاسلام سے بھاگ کر دارالحرب میں جا نیکلے اور کفار سے پکڑ لیں، نیز مسلمانوں کے جملہ اموال پر قیاس کرتے ہوئے جن پر کفار غلبہ پالیں۔ اس کی دلیل کہ انہوں نے ایسے مباح مال پر غلبہ پایا ہے جو کسی کی ملکیت نہیں ہے یہ ہے کہ جو نبی وہ دارالحرب میں داخل ہوا تو مالک کی ملکیت زائل ہو گئی، بوجہ اس کے جو ہم پہلے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں، اور ملکیت کے زوال کو مالیت (مال ہونا) کا زوال لازم نہیں۔ کتب آپ دیکھتے نہیں کہ غلامی کے زوال کو واجب نہیں کرتا امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ غلبہ اپنے محل پر واقع نہیں ہوا پس آزاد لوگوں (احرار) مدبرین، مکاتبیں اور اہل اموال پر قیاس کرتے ہوئے اس غلبے سے ملکیت قائم نہ ہوگی، اور اس امر کی دلیل کہ یہ غلبہ اپنے محل پر واقع نہیں ہوا یہ ہے کہ غلبہ (استیلاء) کا محل ہوتا ہے مال اور مال موجود نہیں کیونکہ اس محل کا مال ہونا تو صرف اس ضرورت سے ثابت ہے کہ غازیوں کی ملکیت قائم ہو سکے کیونکہ اس محل کی اصل تو حریت ہے، اور جیسے ہی وہ دارالحرب میں داخل ہو ملکیت زائل ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہم سابقہ مسئلے میں بتا چکے ہیں، لہذا اس کا مال ہونا جو کہ ثابت ہے، اس کے ملک ہونے کی ضرورت کے تحت زائل ہو جائے گا، اس لیے غلامی کو بھی زائل ہو جانا چاہیے لیکن غلامی قیاس کے برخلاف شریعت کے حکم کے تحت برقرار رہی ہے، لہذا اس کا اقتصار نص کے مورد پر رہے گا چوپائے کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ اس کا مال ہونا اس پر ملکیت قائم ہونے کی ضرورت کے تحت ثابت نہیں ہے کیونکہ وہ مال ہے اور جملہ اموال قیام ملک

کا محل ہیں اسی طرح بھگوت سے غلام کا معاملہ جو دارالاسلام میں ٹوٹتا پھرتا ہو، اس کے برعکس ہے کیونکہ اس پر غلبہ حقیقتہً واقع ہوا ہے اور وہ مال ملک ہے، اس لیے چاہیے تو یہ تھا کہ بوجہ سبب کے وجود کے ملکیت فی الحال قائم ہو جاتی لیکن یہ ایک مانع کی وجہ سے جو کہ ملک مالک ہے اس وقت تک کے لیے مؤخر ہو گئی جب تک کہ اسے دارالحرب میں محفوظ نہ کر لیا جائے۔ پس جب وہ (کفار) اسے اپنے دار میں محفوظ کر لیں تو زوال ملک کی وجہ سے وہ مانع زائل ہو گیا چنانچہ سابقہ غلبہ کارفرما ہو گا اور اس کی کارفرمائی ملکیت کو قائم کرتے ہیں ہوتی ہے اور ملکیت صرف مال پر قائم ہو سکتی ہے، اس لیے اس صورت میں مالیت آدمی کی ضرورت کے طور پر باقی رہتی ہے کیونکہ غلبہ اس حال میں ہوا ہے جب کہ وہ اصلی طور پر مال ہے اور غلبہ کے موجود ہونے کے بعد زوال ملک کی وجہ سے مالیت نہیں ہے، لہذا غلبہ اپنے محل پر واقع نہیں ہوا، اس لیے ملکیت کا باعث نہ بنے گا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

رہی حکم کی کیفیت، ہم کہتے ہیں کہ مسلمان کی اپنے مال پر سے ملکیت اس وقت زائل ہو جاتی ہے جب کفار کو اس پر غلبہ حاصل ہو جائے اور ہمارے نزدیک اس صورت سے ان کی ملکیت قائم ہو جاتی ہے کہ مسلمان کو اعادہ کا حق ہے یا تو معاوضہ دے کر یا بغیر معاوضہ کے یہاں تک کہ اگر مسلمان ان کفار پر غلبہ پالیں اور وہ مال ان چھین کر دارالاسلام میں نکال لائیں اور اس کا قدیم مالک تقسیم سے پہلے اس مال کو پائے تو بغیر کسی عوض کے اس کو لے لے گا، خواہ وہ مال ذوات التیم (جن کی مثل نہ ہوتی ہو اور بس ان کی قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہو) میں سے ہو یا ذوات الامثال (جن کی مثل ہوتی ہیں) سے، اور اگر وہ اسے تقسیم کے بعد پائے تو اگر وہ مال ذوات الامثال میں سے ہے تو وہ اسے نہیں لے گا کیونکہ اگر وہ اس کو لے گا تو اس کی مثل (یعنی اسی جیسی اور چیز) کے عوض میں لے گا اور اس کا فائدہ کچھ نہیں اور اگر وہ ذوات الامثال میں سے نہ ہو (یعنی ذوات التیم میں سے ہو) تو وہ اگر چاہے تو اس کی قیمت ادا کر کے اسے لے سکتا ہے کیونکہ قیمت ادا کر کے لینے میں طرفین کی رعایت ہے، قدیم مالک کی رعایت کا لحاظ اس طرح کہ اس کی قدیم نجی ملکیت جو اس سے بغیر عوض کے لے لی گئی تھی اسے واپس مل جاتی ہے اور غائبانہ کی رعایت اس طرح کہ ان کی خاص ملکیت بغیر معاوضہ کے زائل ہونے سے بچ جاتی ہے، لہذا قیمت ادا کر کے لینے میں طرفین کا لحاظ اور دونوں حقوں کی رعایت ہو جاتی ہے۔ تقسیم سے قبل اپنے مال کو پانے کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ اس صورت میں وہ کچھ بھی ادا کیے بغیر اپنا مال لے لے گا کیونکہ تقسیم سے قبل اور دارالاسلام میں نکال لانے کے بعد غائبانہ کا صرف ایک حق مستحکم یا ملکیت عام ہے لہذا ملکیت خاص کی رعایت کرتے ہوئے قدیم ملکیت کو بحال کرنا ادلی ہے۔ روایت کیا گیا ہے کہ کسی مسلمان کے اونٹ پر اہل حرب نے غلبہ پالیا پھر ان پر مسلمان غالب آگئے اور اس کے مالک نے اس اونٹ کو مال غنیمت میں دیکھ لیا۔ اس نے رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے اس اونٹ کی بابت گزارش کی تو آپ نے فرمایا ان وجدته قبل القسمة فهو لك بغیر شی وان وجدته بعد القسمة فهو لك بالقسمة کہ اگر تم نے تقسیم سے قبل دیکھا تھا تو وہ بغیر کسی عوض کے تمہارا ہے اور اگر تقسیم کے بعد دیکھا ہے تو قیمت ادا کر کے لے لو۔

اسی طرح اگر کوئی حربی مسلمانوں سے چھینا ہوا مال فروخت کر دے پھر مسلمان اس پر غلبہ پالیں تو اس کا قدیم مال تقسیم سے قبل بغیر عوض کے اسے لے لے گا اور تقسیم کے بعد قیمت ادا کر کے لے لے گا کیونکہ حربی نے اس کو اس حالت میں فروخت کیا تھا کہ وہ قدیم ملک کی طرف لوٹاتے جانے کا مستحق تھا لہذا فروخت کے بعد بھی اس کی یہ حیثیت برقرار رہے گی۔ اگر مال مغلوب مدبر یا مکتب یا ام ولد ہو پھر مسلمان اس پر غلبہ پا کر اسے دارالاسلام میں نکال لائیں

تو اس کا قدیم مالک تقسیم سے قبل اور تقسیم کے بعد اسے بغیر کسی عوض کے لے لے گا کیونکہ وہ ایک لحاظ سے آزاد ہے اور آزاد آدمی خواہ ایک لحاظ سے آزاد ہو یا ہر لحاظ سے، اس پر غلبہ پا کر اسے ملکیت نہیں بنایا جاسکتا، اس لیے وہ ملکیت کے کسی بھی سبب سے ملک نہیں بن سکتا۔ اگر وہ (مدبر، مکاتب اور ام ولد) غائبین کے قبضے میں آجائیں تو ان کو قدیم مالک کو واپس کرنا واجب ہے۔ اگر حربی غلبے کے ذریعے ملکیت بننے والے مال کو کسی مسلمان کو ہبہ کر دے تو اس کا قدیم مالک اگر چاہے تو قیمت ادا کر کے اس کو واپس لے لے گا کیونکہ اس طرح طرفین کا لحاظ رہے گا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر حربی کسی مسلمان کے ہاتھ فاسد معاوضے میں اسے فروخت کر دے، مثلاً کسی مسلمان کے ہاتھ کسی دوسرے مسلمان کا غلام شراب یا خنزیر کے بدلے فروخت کر دے تو اس کا مالک غلام کی قیمت ادا کر کے اسے واپس لے لے گا کیونکہ شراب یا خنزیر کو عوض قرار دینا درست نہیں ہے لہذا یہ بیع فاسد ہوئی اور بیع فاسد میں فروخت شدہ مال کی قیمت کا متمان آتا ہے، تو یہ ایسا ہو گا یا کہ اس نے اس غلام کو اس کی قیمت ادا کر کے خرید لیا ہے۔ اور اگر وہ معاوضہ فاسد نہ ہو تو اگر وہ (قدیم مالک) چاہے تو اس کو اس قیمت پر واپس لے سکتا ہے جس قیمت پر اس نے اس کو خریدا تھا، اگر اس نے اسے اس سے مختلف جنس میں قیمت ادا کر کے خریدا ہو کیونکہ جنس کے مختلف ہونے کی صورت میں واپس لینے کا فائدہ ہے۔ اور اگر اس نے اس کی ہم جنس چیز دے کر خریدا ہو مگر وہ چیز اس سے کمتر تھی تو وہ اس چیز کی مثل دے کر اسے واپس لے لے گا اور یہ ربو (سود) نہ ہو گا کیونکہ ربو سے مراد ہے وہ زائد مال جس کے استحقاق کا بیع کے ذریعہ قصد کیا جائے بغیر اس کے مقابل کسی عوض کے اور قدیم مالک اسے بیع کے طریقے سے نہیں لیتا بلکہ اپنی تہہ لیم ملکیت کی طرف واپس لینے کے لیے لیتا ہے، اس لیے ربو متحقق نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے اس کی ہم جنس اسی کے بقدر دے کر خریدا ہو تو اس صورت میں وہ اسے واپس نہیں لے سکتا کیونکہ اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اگر وہ چیز دشمن کے کسی آدمی نے خریدی ہو پھر وہ دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دے اور بعد ازاں قدیم مالک آجائے تو دوسری قیمت ادا کر کے وہ دوسرے آدمی سے واپس لے سکتا ہے اور اسے یہ حق نہیں کہ وہ دوسری بیع کو توڑ کر پہلی قیمت پر پہلے خریدار سے واپس لے لے یہ ظاہر روایت کی رو سے ہے جب کہ نوادر میں امام محمد سے یہ روایت ہے کہ مالک کو اختیار حاصل ہے، اگر چاہے تو اس بیع کو توڑ دے اور پہلی قیمت دے کر پہلے خریدار سے واپس لے لے اور اگر چاہے تو اس بیع کو توڑے بغیر دوسری قیمت دے کر دوسرے خریدار سے واپس لے لے۔ نوادر والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قدیم مالک کا اسے واپس لینا بدل دے کر مالک بننا ہے لہذا یہ حق شفعہ کے مشابہ ہے، اور شفعہ (شفعہ کرنے والے) کا حق خریدار پر مقدم ہوتا ہے، اسی طرح اس (قدیم مالک) کا حق ہے۔ وجہ مشابہت یہ ہے کہ ان ہر دو کا حق مشتری کے حق پر سبقت رکھتا ہے اور سبقت ترجیح کے اسباب میں سے ہے۔ ظاہر روایت ۱۰۔ اسے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ایک لحاظ سے بھی اس چیز پر قدیم مالک کی ملکیت باقی نہیں رہی بلکہ اس کی ملکیت تو ہر لحاظ سے زائل ہو چکی ہے اس کا تو صرف یہ حق قائم ہے کہ اس چیز کو واپس لے سکتا ہے اور یہ حق اعادہ مذکور چیز کی کوئی صفت نہیں ہے لہذا یہ بیع کے جائز ہونے کو مانع نہیں، اس لیے اسے بیع کو توڑنے کا حق نہیں حق شفعہ کا مثلاً اس سے مختلف ہے کیونکہ شفعہ، مشفوع (وہ مال جس پر حق شفعہ کیا جائے) کو (یعنی اس کی بیع کو) توڑنے کا حق رکھتا ہے، لہذا یہ فروخت کنندہ کو مالک بنا کر اس سے شفعہ کے ذریعے مال کو لینے کا متقاضی ہے، جیسا کہ معلوم ہے۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر قدیم مالک کو اسیر کی خریداری کا علم ہو اور وہ ایک عرصے تک اس کا مظلوم

نہ کرنے تو اس سے اس کا حق زائل نہ ہوگا کیونکہ یہ لینا شفعہ کے ذریعے لینے کے مفہوم میں نہیں ہے کہ اس کے لیے فوراً مطالبہ کرنا شرط ہو۔ اگر امام محمد سے مروی قول پر اسے قیاس کیا جائے تو اس کا حق زائل ہو جائے گا جیسے فوراً مطالبہ نہ کرنے کی صورت میں حق شفعہ زائل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ظاہر الروایت کے مطابق اس حق میں میراث چلے گی (یعنی یہ حق وارثوں کو منتقل ہو جائے گا)۔ سنی کہ اگر قدیم مالک فوت ہو جائے تو اس کے وارثوں کو حق ہوگا کہ وہ اسے لے لیں۔ امام محمد سے مروی قول پر اگر قیاس کیا جائے تو اس میں میراث نہیں چلے گی جیسے حق شفعہ میں میراث نہیں چلتی۔ اس مسئلے کا صحیح جواب وہ ہے جو ظاہر الروایت میں دیا گیا ہے کیونکہ یہ لینا تے سرے سے مالک بتانا نہیں ہے بلکہ قدیم ملکیت کو بحال کرنا ہے، شفعہ کے ذریعے لینا اس کے برعکس ہے۔ اور قدیم ملکیت کی بحالی کا حق ایسا ہے کہ اس میں میراث چل سکتی ہے جیسے عیب کی بنا پر (خریدی ہوئی چیز کو) واپس کرنے کا حق ہوتا ہے (کہ اس میں بھی میراث چل سکتی ہے) لیکن کچھ ورثہ کو چھوڑ کر اگر بعض ورثہ اسے لینا چاہیں تو انہیں اس کا حق نہیں ہے کیونکہ یہ حق سب ورثہ کا ہے، لہذا بعض ورثہ اس کے ساتھ منفرد نہیں ہو سکتے اگر کوئی آدمی اس اسیر کو خرید لے پھر اسے دارالاسلام میں لے آئے پھر اسے دوبارہ دشمن خرید لے اور اس سے کوئی دوسرا آدمی خرید لے اور اسے دارالاسلام میں لے آئے تو اس صورت میں اسے لینے کا پہلا خریدار قدیم مالک کی بہ نسبت زیادہ حقدار ہے اور قدیم مالک کو یہ حق نہیں کہ اسے دوسرے خریدار سے لے لے کیونکہ پہلے خریدار کے ہاتھوں سے اس کے قیدی بنائے جانے کی صورت میں پہلا خریدار قدیم مالک کا قائم مقام ہو گیا لہذا اس کو لینے کا حق اس کا ہے لیکن اگر اس کو پہلا خریدار پہلے تو اس صورت میں قدیم مالک کو یہ حق ہے کہ اگر چاہے تو دونوں قیمتیں ادا کر کے اس کو لے لے یا رہنے دے کیونکہ حبیب پہلے خریدار نے قیمت دے کر اسے لے لیا تو اس پر دو قیمتیں قائم ہو گئیں (یعنی ایک قیمت تو اسے پہلی بار خریدنے کی اور دوسری اسے واپس لینے کی) گویا کہ اس نے اسی قدر مال دے کر اسے خریدا ہے اور اس کے قیدی بننے کا واقعہ جیسے پیش ہی نہیں آیا۔

اگر حربی قیدی غلام کو دارالحرب میں آزاد کر دے یا اسے مدبر یا مکاتب بن لے یا کوئی پابندی ہو اور وہ اس کو اپنی ام ولد بنا دے پھر اس باندی پر مسلمانوں کا غلبہ ہو جائے تو یہ سب جائز ہے اور وہ باندی اور اس کی اولاد آزاد ہو جائیں گے، اسی طرح مدبر اور مکاتب بھی۔ غلام کو آزاد کرنے کی صورت میں تو اس لیے کہ اس کا قبضہ اس پر سے زائل ہو گیا اور وہ مسلمان ہے چنانچہ وہ (غلام) خود اپنے قبضے میں آ گیا، لہذا آزاد ہوگا، جیسے کوئی حربی غلام مسلمان ہو کر بار سے ملک (دارالاسلام) میں نکل آئے۔ ام ولد بنا کر فرع ہے نسب کی اور نسب دارالحرب میں ثابت ہوتا ہے اور حربی پر غلبہ اس کی موت کے مانند ہے اور اگر وہ مر جائے تو اس کی ام ولد آزاد ہو جاتی ہے جیسا کہ حبیب وہ مغلوب ہو جائے اسی مفہوم کی وجہ سے مدبر کی آزادی بھی ہے۔ مکاتب کی ذات خود اس کے اپنے قبضے میں ہو جاتی ہے کیونکہ اس کے مالک کا اس پر قبضہ زائل ہو گیا ہے اور وہ (مکاتب) مسلمان بھی ہے لہذا وہ آزاد ہو جائے گا۔ علاوہ ازیں حبیب مالک مغلوب ہو گیا تو مکاتب پر سے بدل کتابت (یعنی وہ معاوضہ جس کی ادائیگی ہونے پر اسے آزاد کر دینے جانے کی تحریر مالک نے لکھ کر دی ہے) ساقط ہو گئی لہذا وہ آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کا غلام ہونا زائل ہو گیا ہے۔ اگر قیدی حربی ہو اور اسے کوئی مسلمان خرید لے اور دارالاسلام میں لے آئے تو اس کے ذمے خریدار کا کوئی حق واجب الادا نہیں کیونکہ اس نے اسے درحقیقت خریدا نہیں، اس لیے کہ ملکیت میں آنے کا احتمال نہیں رکھتا، بلکہ اس نے قیدی کو چھوڑنے کے لیے قیدی کی اجازت کے بغیر مال خریدا ہے لہذا اس نے یہ خرچہ رضا کارانہ طور پر کیا، اس لیے

اسے اس کی واپسی کا کوئی حق نہیں۔ اور اگر اس آزاد (حرب) نے اسے ایسا کرنے کا حکم دیا ہو اور اس نے اس کے حکم پر ایسا کیا ہو (یعنی اسے رہا کرانے کے لیے مال خرچا ہو) تو وہ اس سے وہ مال لینے کا حق رکھتا ہے کیونکہ جب اس نے اسے ایسا کرنے کا حکم دیا تو گویا اس نے اس قدر مال اس سے بطور قرض مانگا اور اس نے وہ مال اسے قرض کے طور پر دے دیا۔ پھر اس نے اسے حکم دیا کہ وہ اس مال کو قلاں شخص کو دے دے تو اس نے اس شخص کو مال دے دیا لہذا وہ قرض کے حکم کے تحت اس سے مال کی واپسی کے لیے رجوع کرے گا۔

اگر اہل رب یہ اسلام قبول کر لیں اور مسلمانوں کا جو مال وہ دارالحرب میں نکال لے گئے تھے وہ ان کے قبضے میں ہو تو اس پر ان کا حق ہے اور اس پر قلعہ مالک کا کوئی حق نہیں کیونکہ وہ اس مال پر (یعنی اس کے مالک ہوتے ہوئے) اسلام لائے ہیں اور ارشاد نبوی کی رو سے کسی شخص کے پاس اسلام قبول کرتے وقت جو مال ہوتا ہے اس پر اسی کا حق ہوتا ہے۔

یہ تو کافر کے غلبے (استیلا) کے احکام تھے جہاں تک خریداری کے احکام کا تعلق ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اگر حربی ہماری طرف نکل آئے اور کسی مسلمان غلام کو خرید لے تو ہمارے نزدیک اس پر اس کی ملکیت قائم ہو جائے گی لیکن اسے مجبور کیا جائے گا کہ وہ اس کو فروخت کر دے۔ اسی طرح اگر وہ ہماری طرف اپنے غلام سمیت نکل آئے اور اس کا غلام اس کے قبضے میں ہوتے ہوئے اسلام قبول کر لے تو اس حربی کو مجبور کیا جائے گا کہ وہ اسے فروخت کر دے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک کافر کا مسلمان غلام کو خریدنا جائز نہیں ہے۔ یہ کتاب البیوع کا مسئلہ ہے۔ اگر وہ اس کو فروخت نہ کرے اور اسے ساتھ لے کر دارالحرب میں چلا جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ غلام آزاد ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک آزاد نہیں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کافر کا اپنے مال کو دارالحرب میں نکال لے جانا مال کی عصمت کو زائل کرنے کے لیے تو مؤثر ہے لیکن ملکیت کو زائل کرنے کے لیے مؤثر نہیں ہے، چنانچہ کافر کا مال ملک تو ہوتا ہے لیکن معصوم نہیں ہوتا۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ خریدنے سے حربی کا جو حق قائم ہوتا ہے وہ ہے ایسی ملکیت جس کو زائل کرنے کے لیے اس پر حرم کیا جاتا ہے اگر دارالحرب میں داخل کر دینے والے کی وجہ سے آزاد نہیں ہوا تو اس صفت کے ساتھ شرعی اعتبار سے قائم ہونے والی اس کی ملکیت باقی نہیں رہی کیونکہ دارالحرب میں اس کو نکال لے جانے کی وجہ سے اب اس پر (اس کو فروخت کرنے کے لیے) جبر کرنا ایک لحاظ سے محال ہے اس لیے اس سے مشروع کو تبدیل کرنا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ علاوہ ازیں ملکیت کو زائل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ دارالہ میں نکال لایا جائے اگرچہ یہ اصل میں کفار کے غلبے کے ضمن میں ملکیت اور عصمت کے زائل ہونے کی شرط ہے کیونکہ ملکیت کے زائل ہونے کی علت کو حاصل کرنا محال ہے تو اس اصول کی بناء پر شرط کو اس علت کا قائم مقام کر دیا جائے گا کہ شرط کو اس وقت علت کا قائم مقام بنایا جائے جب حکم کو علت کے ساتھ وابستہ کرنا محال ہو۔ اگر وہ (حربی) کسی ذمی غلام کو خرید لے تو اس کے حکم کے بارے میں بھی ائمہ کے اختلاف کی یہی صورت ہوگی، کیونکہ حربی کو فروخت کرنے پر بھی مجبور کیا جائے گا اور اسے اس کو دارالحرب میں لے جانے کی اجازت نہیں دی جائے گی۔ اگر حربی کا کوئی غلام دارالحرب میں اسلام قبول کر لے تو وہ آزاد نہ ہوگا اور وہ بدستور غلام رہے گا، اس پر ائمہ فقہاء کا اجماع ہے، کیونکہ اگرچہ اس صورت میں ملکیت کا زائل کرنا واجب ہے لیکن یہاں اس کے زائل ہونے کا راستہ نہیں ہے لہذا وہ اپنے حال پر برقرار رہے گا۔ اگر یہ غلام اپنے مالک کے علی الرغم ہماری طرف نکل آئے اور مسلمانوں کے لشکر کے ساتھ مل جائے تو وہ آزاد ہوگا

کیونکہ دارالحرب قہر و غلبہ کا دار ہے اور حبیب وہ اپنے مالک کے علی الرغم نکل آیا تو گویا اس کا مالک مقہور و مغلوب ہو گیا، چنانچہ وہ خود اپنی ذات کا قابض اور غنیمت حاصل کرنے والا بن گیا اور اس پر سے مالک کی ملکیت زائل ہو گئی۔ حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے طائف کے مجاہد کے ہونے غلاموں کے بارے میں فرمایا کہ ھو لہو عتقاء اللہ سبحانہ تعالیٰ ترجمہ یہ اللہ سبحانہ تعالیٰ کے آزاد کر دیں۔ اور اگر وہ اپنے مالک کے علی الرغم نہیں نکلا، تو اگر وہ اپنے مالک کی اجازت سے تجارت کی غرض سے نکلا ہے تو وہ بدستور اپنے مالک کا غلام ہے لیکن امام اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت کو اس کے مالک کے لیے وقف کر دے گا جہاں تک اس کے بدستور اپنے مالک کا غلام ہونے کا تعلق ہے تو یہ اس لیے ہے کہ وہ غالب ہو کر نہیں نکلا، نیز یہ کہ وہ ملکیت ہے جو قبول اسلام کی وجہ سے زائل ہونے کے لائق ہے۔ رہا اس کی قیمت کو اس کے مالک کے لیے وقف کرنے کا معاملہ تو وہ اس لیے ہے کہ امام نے اس کو اس (حربی مالک) کی ملکیت ہوتے ہوئے فروخت کیا ہے۔ اسی طرح، اگر وہ اپنے مالک کے علی الرغم نہ نکلا ہو لیکن مسلمانوں کو دارالحرب پر غلبہ حاصل ہو گیا ہو تو اسے آزاد کر دیا جائے گا کیونکہ حبیب اس نے اسلام قبول کر لیا تو اس کے بعد ایسی ملکیت باقی رہ گئی جو زائل کیے جانے کے لائق ہے اور زائل کرنے کے طریقے کی محتاج ہے اور وہ طریقہ موجود ہے یعنی اس کا اپنے آپ کو مسلمانوں کی جائے قوت و مقاومت میں نکال لانا اور یہ اس سے پیشتر ہوا ہے کہ مسلمان اسے دارالاسلام میں نکال لائیں اور اسے اپنی ملک بنائیں لہذا اس کا اپنے آپ کو نکال لانا اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ نہ نکل آئے اور مسلمان دارالحرب پر غالب نہ آئیں لیکن حربی اس کو کسی مسلمان یا کسی حربی کے ہاتھ فروخت کر دے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک وہ آزاد ہو جائے گا، خواہ خریدار اس کی فروخت کو قبول کرے یا نہ کرے، جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ آزاد نہ ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جو نہی فروخت کنندہ کی اس پر سے ملکیت زائل ہو گئی خریدار کی ملکیت اس میں قائم ہو گئی لہذا وہ آزاد نہ کیا جائے گا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ وہی ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ یہ ایک ایسی ملکیت ہے جو زائل ہونے کی مستحق ہے اور اس کا زائل ہونا کسی سبب زوال پر یا شرط زوال پر موقوف ہے، جیسا کہ ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں چنانچہ حبیب اس نے اس کو فروخت کے لیے پیش کر دیا، اور فروخت ملکیت کے زائل ہونے کا سبب ہے، تو گویا وہ دوسرے کے حق میں اپنی ملکیت کے زائل ہونے پر راضی ہو گیا ہے لہذا وہ غلام کے حق میں ملکیت کے زائل ہونے سے بھی زیادہ ماضی ہوگا کیونکہ وہ ملکیت کے زائل ہونے کا مستحق ہے اور دوسرا شخص اس کا مستحق نہیں ہے اور ملکیت کے زائل ہونے پر راضی ہونا ملکیت کے زائل ہونے کی شرط ہے۔ اگر حربی دارالحرب میں مسلمان ہو جائے اور اس کا دہاں ایک غلام ہو پھر وہ حربی دارالاسلام میں نکل آئے اور بعد ازاں اس کا غلام بھی اس کے پیچھے نکل آئے خواہ وہ کافر ہو یا مسلمان تو وہ اپنے مالک کا غلام رہے گا کیونکہ اس کا اپنے مالک کی طرف نکل آنا ایسے ہی ہے جیسے کہ وہ اپنے مالک کے ساتھ نکل آیا اور اگر وہ اپنے مالک کے ساتھ نکل آئے تو اپنے مالک کا غلام رہتا ہے، اسی طرح اب بھی وہ اپنے مالک کا غلام ہوگا، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

دارالاسلام اور دارالحرب کا معنی و مفہوم

جہاں تک ان احکام کا تعلق ہے جو دار کے بدل جانے پر تبدیل ہو جاتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ سب سے پہلے یہ جان لینا ضروری ہے کہ دارالاسلام اور دارالحرب سے مراد کیا ہے تاکہ پھر ان احکام کو معلوم کیا جائے جو دار تبدیل جاتے پر تبدیل جاتے ہیں۔ واپس سے کیا مراد ہے، اس کا علم ان اسباب کے علم پر مبنی ہے جن کے باعث کوئی دار ملک

دارالاسلام یا دارالکفر بن جاتا ہے۔ پس ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں کہ دارالکفر اس وقت دارالاسلام بن جاتا ہے جب وہاں اسلام کے احکام ظاہر ہو جائیں۔ البتہ اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے کہ دارالاسلام دارالکفر نہیں بننا گزرتین شرطوں کے ساتھ ایک شرط یہ ہے کہ وہاں کفر کے احکام ظاہر ہو جائیں، دوسری یہ کہ اس کا دارالکفر کے ساتھ الحاق ہو جائے اور تیسری شرط یہ کہ وہاں کوئی ایک بھی ایسا مسلمان یا ذمی نہ بچا ہو جو پہلی امان پر امن میں ہو اور پہلی امان سے مراد ہے مسلمانوں کی امان۔ صاحبین کا کہنا ہے کہ کفر کے احکام کے ظاہر ہونے پر وہ دارالکفر بن جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہمارا دارالاسلام اور دارالکفر کنادار کی اسلام اور کفر کے ساتھ اضافت قائم کرنا ہے اور دار کی اضافت اسلام یا کفر کے ساتھ اس لیے قائم کی جاتی ہے کہ وہاں اسلام یا کفر کے احکام ظاہر ہوئے ہیں، جیسے جنت کو دارالسلام (سلامتی کی جگہ) اور دوزخ کو دارالبوار (ہلاکت کی جگہ) کا نام دیا جاتا ہے کیونکہ جنت میں سلامتی پائی جاتی ہے اور دوزخ میں ہلاکت۔ اور اسلام یا کفر کا ظہور اسلام یا کفر کے احکام کے ظاہر ہونے سے ہوتا ہے، لہذا جب کسی دار میں کفر کے احکام ظاہر ہو جائیں تو وہ دارالکفر بن جاتا ہے، اس لیے دار کی کفر کے ساتھ اضافت صحیح ہے، اور اسی لیے کوئی دار، دارالاسلام بن جاتا ہے جب وہاں اسلام کے احکام ظاہر ہو جائیں اور اس کے لیے کوئی دوسری شرط نہیں ہے، اسی طرح وہ دارالکفر بن جاتا ہے جب کفر کے احکام وہاں ظاہر ہو جائیں، دانش بجا نہ و تعالیٰ اعلم۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دار کی اسلام اور کفر کے ساتھ اضافت سے مقصود خود اسلام اور کفر نہیں ہے بلکہ مقصود تو امن اور خوف ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر تو وہاں مسلمانوں کو مطلقاً امان حاصل ہے اور کفار کے لیے مطلقاً خوف ہے تو وہ دارالاسلام ہے اور اگر وہاں کفار کو مطلقاً امان حاصل ہو اور مسلمانوں کے لیے مطلقاً خوف ہو تو وہ دارالکفر ہے احکام اور خوف پر مبنی ہیں نہ کہ اسلام اور کفر پر لہذا امان اور خوف کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے۔ جب تک مسلمانوں کو امان حاصل کرنے کی ضرورت پیش نہ آئے تو وہاں جو مطلقاً امن قائم تھا وہ برقرار ہے لہذا وہ دارالکفر نہ بنے گا۔ اسی طرح جو امن مطلقاً قائم ہے وہ اس وقت تک زائل نہ ہو گا جب تک کہ اس کا دار الحرب کے ساتھ الحاق نہ ہو جائے، لہذا اس کے دار الحرب بن جانے کا انحصار ان دو شرطوں کے وجود پر ہے۔ مزید برآں، ہو سکتا ہے کہ اسلام کے ساتھ دار کی اضافت کے قائم کے جانے کی وجہ وہ ہو جو تم (یعنی صاحبین) نے بتائی (یعنی اسلام کے احکام کا ظاہر ہونا) اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی وجہ وہ ہو جو ہم نے بیان کی، یعنی یہ کہ وہاں مسلمانوں کے لیے مطلقاً امن قائم ہو، اور کفار کے لیے تو امن ان کے ذمی بن جانے یا امن حاصل کر لینے سے قائم ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر اضافت کی (فی الحقیقت) وجہ وہ ہو جو ہم نے بیان کی تو وہ تمہاری بتائی ہوئی وجہ کی بنا پر دارالکفر بن جائے گا اور اگر اضافت کا (فی الحقیقت) سبب وہ ہے جو ہم نے بتایا تو وہ اس وقت تک دارالکفر نہ بنے گا جب تک ہمارا بتایا ہوا سبب موجود نہ ہو، لہذا جس سبب کی بنا پر وہ یقینی طور پر دارالاسلام ہے شک و احتمال کے ساتھ دارالکفر نہ بنے گا بنا بر قاعدہ معلومہ کے کہ اثبات بیقین لا یزول بالشک والاحتمال ترجیح جو یزیر یقین سے ثابت ہو وہ شک و احتمال سے زائل نہیں ہوتی۔

لیکن دارالکفر کا معاملہ اس کے برعکس ہو گا کہ وہ دارالاسلام بن جائے گا جب وہاں اسلام کے احکام ظاہر ہو جائیں کیونکہ اس میں جانب اسلام کو ترجیح دینا ہے جو نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے ارشاد کے کہ الاسلام یجلبو ولا ینالی اسلام غالب آتا ہے مغلوب نہیں ہوتا۔ لہذا شک زائل ہو گیا، کیونکہ اگرچہ اضافت احکام کے ظاہر ہونے کا اعتبار کر کے قائم کی جاتی ہے لیکن کفر کے احکام اس وقت تک ظاہر نہیں ہو سکتے جب تک یہ دو شرطیں نہ پائی جائیں، یعنی الحاق اور

پہلی امان کا زائل ہونا، اس لیے کہ کفر کے احکام اس وقت تک ظاہر نہیں ہوتے جب تک قوتِ مقاومست و دفاع نہ ہو اور ان دو شرطوں کے بغیر یہ قوت موجود ہو نہیں سکتی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اس اختلاف پر قیاس کرتے ہوئے یہ مسئلہ ہے کہ اگر اہل اسلام کی اراضی پر مشرک غلبہ پائیں اور وہاں کفر کے احکام نافذ کر دیں، یا یہ کہ اس اراضی کے باشندے ذمی تھے اور انہوں نے اس عقدِ ذمہ کو توڑ ڈالا اور وہاں شرک کے احکام نافذ کر دیے تو کیا وہ دارالحرب ہو جائے گی، تو اس میں ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہوگی جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا۔ اگر وہ دارالحرب بن جائے تو جب ہم (دوبارہ) اس پر غلبہ پائیں گے تو اس کی حیثیت وہی ہوگی جو دیگر تمام دیارِ حرب کی ہوتی ہے اور اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ اگر امام اس اراضی کو فتح کرے پھر اس کے مالک آجائیں، تو اگر وہ تقسیم سے قبل آئیں تو بغیر کچھ ادا کیے اسے لے لیں گے اور اگر تقسیم کے بعد آئیں تو اگر وہ چاہیں تو اسے قیمت ادا کر کے لے سکتے ہیں، بدیل مذکورہ سابقہ۔ لی ہوئی اراضی اپنی سابقہ حالت پر واپس آجائے گی، اگر زمین خراجی تھی تو پھر سے خراجی بن جائے گی اور اگر عشری تھی تو دوبارہ عشری بن جائے گی، کیونکہ یہاں کوئی نئی ملکیت قائم نہیں کی جا رہی بلکہ قدیم ملکیت کو بحال کیا گیا ہے، لہذا یہ ملکیت اپنے وظیفہ (خراج یا عشر) سمیت بحال ہو جائے گی۔ البتہ اگر امام نے قبل ازیں اس پر خراج عائد کر دیا ہو تو پھر وہ دوبارہ عشری نہ بنے گی کیونکہ امام کے اس تصرف کا صدور شرعی ولایت سے ہوا ہے اس لیے یہ ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

دار کے بدل جانے پر تبدیل ہو جانے والے احکام

جہاں تک ان احکام کا تعلق ہے جو دار کے بدل جانے سے تبدیل ہو جاتے ہیں تو ان کی کئی اقسام ہیں، انہیں منجملہ یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان دارالحرب میں زنا کا مرتکب ہوا ہو، یا اس نے چوری کی یا شراب پی یا کسی مسلمان پر تہمت (قذف) لگائی تو اس کا کوئی مواخذہ نہ ہوگا کیونکہ امام دارالحرب میں حدود کو نافذ کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، اس لیے کہ وہاں پر اسے کوئی اختیار (ولایت) حاصل نہیں ہے۔ اگر وہ مسلمان مذکورہ جرائم میں سے کسی جرم کا ارتکاب کرے پھر دارالاسلام میں واپس آجائے اس صورت میں بھی اس پر حد نافذ نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ فعل قطعی طور پر واجب الحد واقع نہیں ہوا۔ اور اگر وہ ایسے کسی جرم کا ارتکاب دارالاسلام میں کرے اور پھر دارالحرب کو بھاگ جائے تو اس پر اس کا مواخذہ ہوگا کیونکہ یہ فعل واجب الحد واقع ہوا ہے پس دارالحرب میں اس کے بھاگ جانے سے حد ساقط نہ ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ (دارالحرب میں) کسی مسلمان کو قتل کر دے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا خواہ یہ قتل عمد ہو کیونکہ اس پر عمل درآمد قوتِ مقاومست کے بغیر نہیں ہو سکتا (یعنی سزا کو نافذ کرنے کے لیے تو طاقتور مشنری درکار ہے) اس لیے کہ ایک آدمی تو ایک آدمی کا مقابلہ کر سکتا ہے اور دارالحرب میں امام کو قوتِ مقاومست پیش نہیں۔ علاوہ ازیں اس کا دارالحرب میں ہونا قصاص کے واجب ہونے کو مشتبہ بنا دیتا ہے اور شبہ کے ہوتے ہوئے قصاص واجب نہیں ہوتا البتہ اس پر دیت عائد ہوگی خواہ اس نے عمداً قتل کیا ہو یا سہواً اور دیت اس کے مال میں سے لی جائے گی نہ کہ عاقلہ سے کیونکہ ابتدائی طور پر تو دیت قاتل پر واجب ہوتی ہے یا پھر اس لیے کہ قتل کا ارتکاب تو اس نے کیا ہے اس لیے قصاص اور کفارہ قاتل پر واجب ہوتا ہے کہ کسی دوسرے شخص پر یا کسی طرح دیت بھی ابتدائی طور پر قاتل پر واجب ہوتی ہے اور صحیح بھی یہی ہے پھر عاقلہ تو اس کی طرف سے دیت کا بوجھ تعاون کے طور پر اٹھاتے ہیں کیونکہ اس کی زندگی۔ بے انہیں

فائدے حاصل ہوتے ہیں ازکم نفرت، عزت و شرف کہ اس کی وجہ سے ان کی نفرتی میں اضافہ ہوتا ہے اور وہ ان کے ساتھ بھلائی اور احسان کرتا ہے، اور اس قسم کے دیگر فوائد۔ اور یہ مفادات انہیں دار کے بدل جانے کی صورت میں حاصل نہیں ہو سکتے لہذا اس کی طرف سے عاقلہ دیت کا بوجھ برداشت نہیں کریں گے۔

اسی طرح اگر وہ کسی چھوٹے لشکر یا بڑے لشکر کا امیر ہو اور اس لشکر میں سے کوئی شخص زنا کا مرتکب ہو جائے یا چوری کرے یا شراب پی لے یا کسی مسلمان کو خطا یا عداوت قتل کر دے تو اس جرم کی بنا پر امیر اس کا کوئی مواخذہ نہیں کرے گا کیونکہ امام نے یہ جانتے ہوئے اسے حدود اور قصاص کو قائم کرنے کی ذمہ داری نہیں سونپی کہ اسے دار الحرب میں ان کو قائم کرنے کی قدرت نہ ہوگی البتہ اگر اس نے چوری کر کے چوری کے مال کو استعمال کر لیا ہو تو اس سے اس کا ضمان (تاوان) لے گا اور اگر قتل کیا ہو تو اس سے دیت وصول کرے گا کیونکہ وہ مال کے ضمان کو لینے کی قدرت رکھتا ہے۔ اگر خلیفہ یا امیر شام چڑھائی کرے اور لشکر میں سے کوئی آدمی مذکورہ جرائم میں سے کوئی جرم کر بیٹھے تو خلیفہ یا امیر سپرد نافذ کرے گا اور قتل عمد کی صورت میں قصاص لے گا اور قتل خطا کی صورت میں اس کے مال میں سے دیت لے گا کیونکہ حدود کو قائم کرنے کی ذمہ داری امام کی ہے اور لشکروں کے اکٹھے ہونے اور اس کے مطیع ہونے کی بدولت اسے قوت و قدرت حاصل ہے جس کے بل پر وہ حدود کو قائم کر سکتا ہے، چنانچہ اس کے لشکر کی حیثیت دارالاسلام کی سی ہے۔ اور اگر کوئی آدمی لشکر سے الگ ہو جائے اور مذکورہ جرائم میں سے کوئی جرم کر لے تو اس سے حد اور قصاص کو خابطہ کر دیا جائے گا کیونکہ امام کی ولایت لشکر کا تک محدود ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر حربی دارالاسلام میں مسلمان ہو جائے لیکن ہماری طرف اس نے ہجرت نہ کی ہو اور اسے کوئی مسلمان عدا یا سہواً قتل کر دے تو اس پر ہمارے نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔ یہ مسئلہ اس اصول پر مبنی ہے کہ ہمارے نزدیک (جان یا مال کا) تقویم قیمتی ہونا دارالاسلام میں ثابت ہوتا ہے کیونکہ مقوم ہونے کا دار و مدار طاقت اور غلبہ پر ہے اور طاقت اور غلبہ مسلمانوں کی جائے قوت و دفاع کے بغیر اور کسی جگہ نہیں پایا جاتا۔ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک قبول اسلام سے تقویم ثابت ہو جاتا ہے۔ اس اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر حربی دار الحرب میں اسلام لے آئے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ اب اس پر نماز اور روزہ فرض ہیں، پھر وہ دارالاسلام میں نکل آئے تو اس پر سابقہ نماز و روزہ کی قضاء واجب نہ ہوگی، امام ابو یوسف کا قول ہے کہ میں اس پر قضاء کے وجوب کو مستحسن جانتا ہوں۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نماز اس پر واجب ہو گئی تھی کیونکہ نماز کو واجب کرنے کا سبب، یعنی وقت اور اس کی شرط یعنی اسلام موجود ہے اور واجب نماز اگر اپنے وقت سے رہ جائے تو اس کی قضاء کی جاتی ہے۔ جیسا کہ ذمی جو دارالاسلام میں اسلام لائے، اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ اس پر نماز فرض ہے یا نہیں، یا ان کے کئی نمازوں کے اوقات گزر جائیں اور پھر اسے پتا چلے تو اس پر ان نمازوں کی قضاء واجب ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ احکام شریعت کے واجب ہونے کا دار و مدار ان کے پہنچنے پر ہے اور پہنچنے سے مراد ہے ان کے وجوب کا علم ہونا کیونکہ ان کے واجب ہونے کی معرفت صرف شریعت کے ذریعے ہی ہے ہو سکتی ہے اور اس بات پر اتفاق ہے اگرچہ ایمان کے واجب ہونے کی بابت ان دو ائمہ (امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ) کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ البتہ (شرعی احکام کے وجوب کا) حقیقتاً علم ہو جانا شرط نہیں ہے بلکہ مسلمان تک اس علم کے پہنچ جانے کا امکان ہی کافی ہے اور یہ امکان دارالاسلام میں تو موجود ہے کیونکہ دارالاسلام شرعی احکام کے علم کی جگہ ہے البتہ دار الحرب میں موجود نہیں کیونکہ

وہ شرعی احکام سے جہالت کی جگہ ہے۔ ہم ایمان اور شکر نعمت کے واجب ہونے اور کفر اور کفران نعمت وغیرہ کے حرام ہونے کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ ان احکام کا وجوب شریعت پر موقوف نہیں ہے بلکہ ہمارے نزدیک تو یہ محض عقل کی بناء پر واجب ہو جاتے ہیں، کیونکہ امام ابو یوسفؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے یہ عبارت روایت کی اور کہا کہ امام ابو حنیفہؒ فرمایا کرتے تھے کہ کسی بھی مخلوق کو اپنے خالق کی معرفت سے بے بہرہ ہونے کا کوئی عذر نہیں ہو سکتا کیونکہ تمام مخلوقات پر واجب ہے کہ انہیں اپنے خالق و برتر پروردگار اور اس کی وحدانیت کی معرفت حاصل ہو کیونکہ آسمانوں اور زمین کی پیدائش اور خود اس مخلوق کی پیدائش اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی دیگر تمام مخلوقات کی پیدائش اس کے مشاہدے میں ہے۔ جہاں تک فرائض (دینیہ) کا تعلق ہے تو جس شخص کو ان کا علم نہیں اور جس تک یہ نہیں پہنچے تو اس پر امام صاحب کے قول سے، عسکی حجت قائم نہیں ہوتی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی مسلمان یا ذمی دار الحرب میں امان لے کر داخل ہو اور وہاں کسی حربی سے سود کا کوئی معاملہ کرے یا اس کے علاوہ کوئی اور معاملہ کرے جو اسلام میں حرام ہے تو یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح اگر وہ دشمنوں کے پاس قیدی ہو یا دار الحرب میں اسلام لے آئے لیکن ہماری (یعنی دارالاسلام) کی طرف ہجرت نہ کی ہو اور کسی حربی سے کوئی ایسا معاملہ کر لے (تو وہ بھی طرفین کے نزدیک جائز ہے)۔ امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ مسلمان کے لیے دار الحرب میں بھی صرف وہی کچھ جائز ہے جو کہ اس کے لیے دارالاسلام میں جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سود کی حرمت معاملے کے دونوں طرفین کے حق میں ثابت ہے، مسلمان کے حق میں اس کا ثابت ہونا تو ظاہر بات ہے رہا حربی کے حق میں اس کی حرمت کا ثابت ہونا تو وہ اس لیے کہ حرمتوں (prohibitions) کے مخاطب کفار بھی ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَأَخَذَ اللَّهُ مِنَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَمْوَالَهُمْ مِمَّا رَزَقَهُمْ اللَّهُ قُدْرًا مِمَّا لَمْ يَأْخُذُوا بِالْحَرَامِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ (سود لینے کے ساتھ ان کے سود لینے کے حالانکہ ان کو اس سے روکا گیا تھا) اسی لیے تو ذمی کے ساتھ اور امان کے ساتھ دارالاسلام میں آنے والے حربی کے ساتھ سود کا لین دین حرام ہے۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سود لینا اثلات مال کے مترادف ہے اور حربی کے مال کو تلف کرنا مباح ہے کیونکہ حربی کا مال معصوم نہیں ہے لہذا مسلمان کے لیے اس کے مال کو سہ لینا روا ہے لیکن دھوکے اور خیانت کے ذریعے روا نہیں، اور حیب حربی خود اس پر لاغنی ہو تو پھر دھوکے کا معصوم ناپید ہو جاتا ہے۔ ذمی اور مستامن حربی کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ ان کے اموال معصوم ہیں اور ان کو تلف کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر یہ مسلمان جو امان لے کر دار الحرب میں داخل ہوا ہے وہاں کسی ایسے مسلمان سے (سود کا) معاملہ کرے جس نے وہاں اسلام قبول کیا ہو لیکن ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو تو اس کا یہ معاملہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو جائز ہے لیکن صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اور پھر وہ دونوں قیدی ہوں یا دونوں امان لے کر تجارت کی غرض سے دار الحرب میں آئے ہوں اور وہ باہم سود کا معاملہ یا کوئی اور فاسد بیع کریں تو ان کا ایسا کرنا جائز نہیں ہے اور اس پر تینوں ائمہ کا اتفاق ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مسلمان سے سود لینا درحقیقت اس کی رضامندی کے بغیر مال معصوم کو تلف کرنا ہے کیونکہ شریعت نے اس پر یہ بات حرام کر دی ہے کہ اس کا دل اس (سودی لین دین) سے خوش ہو، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جس نے (رأس المال پر) زیادہ دیا یا زیادہ طلب کیا اس نے سود کا لین دین کیا۔ اور جو بات شرعی طور پر ساقط ہو اور جو حقیقت معدوم ہو وہ دونوں برابر ہیں، چنانچہ، امان لے کر داخل ہونے والے مسلمان کا دار الحرب میں مقیم مسلمان کے ساتھ سودی لین دین

کرنا، دو قیدیوں اور دو تاجروں کے باہم سودی لین دین کے مشابہ ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سود لینا اتلاف مال کے مترادف ہے اور جو شخص دار الحرب میں اسلام لایا ہو لیکن اس نے ہماری طرف ہجرت نہ کی ہو اس کی جان کو تلف کرنے پر کوئی ضمان (compensation) عائد نہیں ہوتا اور اس کی دلیل یہ ہے کہ اس کی جان کو تلف کرنے پر ہمارے (احناف کے) نزدیک قصاص یا دیت واجب نہیں ہوتی اور مال کی حرمت جان کی حرمت کے تابع ہوتی ہے؛ دو تاجروں اور دو قیدیوں والا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ ان کے مال کے تلف کیے جانے پر تاوان عائد ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی مسلمان امان لے کر دار الحرب میں جائے اور کوئی حربی اسے دے یا وہ مسلمان کسی حربی کو دین دے پھر وہ مسلمان وہاں سے نکل آئے اور وہ حربی بھی امان لے کر (دار الاسلام میں) آجائے تو قاضی ان دونوں میں سے کسی کے حق میں دوسرے کے خلاف دین کی بابت حکم نہیں جاری کرے گا۔ اسی طرح اگر ان دونوں میں سے کوئی اپنے دوسرے ساتھی کا مال غصب کر لے تو قاضی اس غصب کی بابت حکم نہیں جاری کرے گا کیونکہ دار الحرب میں دین کا لین دین باطل ہے۔

اسی لئے کہ دار الحرب والوں پر ہماری کوئی ولایت نہیں (یعنی وہ مسلمانوں کے بائزہ اختیار سے یا نہیں اور نہ ہی ہم پر انہیں کوئی ولایت حاصل ہے۔ اسی طرح ہر دو کا غصب ہے جو قابل ضمان نہیں لہذا یہ غصب ضمان (تاوان) کو واجب کرنے کا سبب نہیں بنتا۔ اسی طرح اگر دو حربیوں میں سے ایک حربی دوسرے سے دین کا معاملہ کرے پھر وہ امان لے کر دار الاسلام میں آجائیں تو قاضی ان میں سے کسی خلاف فیصلہ کرنے کا مجاز نہ ہوگا، لیکن اگر دو مسلمان دار الحرب سے دار الاسلام میں آئیں تو دین کی بابت قاضی حکم جاری کرے گا کیونکہ ان پر ولایت ثابت ہے لیکن غصب کی بابت وہ کوئی حکم جاری نہیں کرے گا، بدلیل مذکورہ۔ البتہ اگر غصب مسلمان نے کیا ہو تو اس امر کا اسے فتویٰ دیا جائے گا کہ وہ مال انہیں (یعنی دار الحرب والوں کو جو کہ مال کے مالک ہیں) لوٹا دے لیکن اس کے خلاف عدالتی حکم جاری نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس نے غصب کر کے ان کے ساتھ دھوکا اور بدعہدی کی ہے لہذا اس پر لازم ہے کہ وہ توبہ کرے اور توبہ اس وقت تک محقق نہیں ہوتی جب تک کہ وہ غصب شدہ مال کو واپس نہ کر دے۔

اسی اصول سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر دو مسلمان امان لے کر دار الحرب میں جائیں، مثلاً یوں کہ وہ دونوں تاجروں اور وہاں ان میں سے ایک مسلمان اپنے دوسرے ساتھی کو عمداً قتل کر دے تو قاتل پر قصاص واجب نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ، اور اگر خطا سے قتل ہوا ہو تو اس پر واجب ہوگا کہ اپنے مال میں سے دیت اور کفارہ ادا کرے کیونکہ وہ دونوں اہل دار الاسلام میں سے ہیں اور ایک عارضی سبب سے دار الحرب میں گئے ہیں۔ البتہ قصاص واجب نہیں ہوگا جس کی وجہ شبہہ یا قصاص کے نفاذ کا محال ہونا ہے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ دونوں قیدی ہوں یا مقتول مسلمان قیدی ہو تو قتل خطا کی صورت میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قاتل پر سوائے کفارے کے اور کچھ واجب نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر کفارہ اور دیت دونوں واجب ہوں گے صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اہل دار الاسلام میں سے دونوں قیدی دوستانہ کی مانند ہیں اور قید ایک عارضی امر ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قیدی اہل حرب کے ہاتھوں میں مجبور و مغلوب ہے لہذا ان کے تابع ہے، اس لئے اس کا مقتول ہونا باطل ہو گیا۔ واللہ اعلم۔

اسی پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر حربی دار الحرب میں اپنے حربی غلام کو آزاد کر دے تو طرفین کے نزدیک یہ آزادی نافذ نہیں ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نافذ ہوگی یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ آزادی نافذ ہوگی اور اختلاف ولاد کے بارے میں ہے کہ آیا اس کی ولاد ثابت ہے یا نہیں، طرفین کے نزدیک تو ثابت نہیں جب کہ

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ثابت ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کے فعل کا رکن ایسے شخص سے جو اس فعل کا اہل ہے ایسی شے میں سرزد ہوا ہے جو آزاد کرنے والے کی ملک ہے۔ لہذا اس کا یہ اقدام درست ہے بالکل ایسے ہی جیسے کہ وہ دارالاسلام میں آزاد کرے۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دارالحرب میں آزاد کرنے سے ملکیت زائل نہیں ہوتی کیونکہ دارالحرب میں ملکیت درحقیقت قهر و غلبہ کے طور پر ہوتی ہے چنانچہ ہر مقهور ملک (غلام) ہے اور ہر قابض (زبردست) مالک ہے، یہی ان کا وطیرہ ہے، اور وہ لوگ سولے حقیقی قدرت کے اور کسی (اصول) کو نہیں جانتے یہاں تک کہ اگر ان کا کوئی غلام اپنے آقا پر غلبہ پالے تو وہ مالک اذاسکا آقا اسکا غلام بن جاتا ہے، لہذا اندرین صورت حال اس کا دارالحرب میں غلام کو آزاد کرنا بے معنی ہے چنانچہ وہاں آزاد کرنے سے مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوتی۔ یہی مطلب ہے ہمارے مشائخ کا امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے بارے میں اس قول کا کہ وہ معتق بلسانہ مسترق بنیدہ (دبان سے آزاد کرتے ہیں اور ہاتھ سے قید کرتے ہیں) اسی طرح اگر کوئی اپنے عزیز کو خرید لے تو وہ اس پر آزاد نہیں ہوگا کیونکہ حبیب صریحاً آزاد کرنے سے وہ آزاد نہیں ہوتا تو خریدنے سے آزاد کیونکر ہوگا! اسی طرح اگر وہ دارالحرب میں اپنے غلام کو مدبر (وہ غلام جسے مالک نے یہ کہا ہو کہ میرے مرنے کے بعد تو آزاد ہوگا) یا مکاتب (وہ غلام جسے مالک اس امر کی تحریر دے دے کہ اگر تو مجھے اس قدر مال دے دے تو تو آزاد ہوگا) بنائے تو وہ مدبر یا مکاتب نہ ہوگا بلکہ بدستور غلام رہے گا یہاں تک کہ وہ اگر اس مدبر یا مکاتب کو جسے اس نے دارالحرب میں مدبر یا مکاتب بنایا تھا دارالاسلام میں بھی لے آئے تو اس کو فروخت کرنا جائز ہے کیونکہ مدبر بنانا ایسا آزاد کرنا ہے جو مضاف ہے (مالک) کی موت کے بعد کے زمانے سے اور کتابت (مکاتب بنانا) بدل کتابت کی ادائیگی کے ساتھ آزاد کرنے کو مشروط کرنا ہے، تو جب فوری آزادی نافذ نہیں ہوتی تو مضاف اور مشروط آزادی بھی نافذ نہیں ہوگی اگر دارالحرب میں وہ اپنی لونڈی کو اپنی ام ولد بنائے تو ایسا کرنا درست ہے یہاں تک کہ اگر وہ اسے لے کر دارالاسلام میں آجائے تو اس ام ولد کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے کیوں کہ ام ولد بنانے سے بچے کے نسب کا ثبوت حاصل کرنا ہے اور عربی اس کا اہل ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اہل حرب کے نسب ثابت ہیں تو جب نسب ثابت ہو گیا تو وہ لونڈی اس کی ام ولد بن گئی اور اب وہ محل بیع نہ رہی کیونکہ ایک لحاظ سے وہ اب ایک آنا و خورت ہے، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اسے (یعنی ام ولد کو) اس کے بچے نے آزاد کر دیا۔ اور اگر کوئی حربی ہمارے اہل امان سے کر آئے اور یہاں اس قسم کا کوئی اقدام کرے تو وہ نافذ العمل ہوگا، کیونکہ جنب وہ امان سے لے کر دارالاسلام میں داخل ہوا تو جنب تک وہ دارالاسلام میں ہے اس پر اسلام کے احکام لاگو ہوں گے اور یہ بات احکام اسلام میں سے ہے کہ دبان سے آزاد کر دینے والا اس بات کا اختیار نہیں رکھتا کہ ہاتھ سے یعنی عملاً اس کو غلام بنائے اور اگر وہ دارالاسلام میں اپنے غلام کو مدبر بنائے پھر وہ دارالحرب کو لوٹ جائے اور اس مدبر کو یا اپنی اس ام ولد کو جس کو اس نے دارالاسلام میں یا دارالحرب میں ام ولد بنایا ہو دارالاسلام میں ہی چھوڑ جائے پھر وہ بحالت کفر مر جائے یا قتل ہو جائے یا قیدی بنالیا جائے تو اس مدبر اور ام ولد کے آزاد کیے جانے کا حکم جاری کیا جائے گا، اس کی موت یا قتل کی صورت میں آزاد کرنے کا حکم تو ایک ظاہر بات ہے کیونکہ ام ولد اور مدبر اپنے آقا کی موت پر آزاد ہو جاتے ہیں اور مقتول بھی اپنی اہل سے مرنا ہے، اگرچہ یہ معتزلہ کے خلاف ہے۔ جہاں تک اس کے قیدی بننے کی صورت میں ان کو آزاد کرنے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے ہے کہ وہ اب خود ملک بن گیا ہے چنانچہ بدیہی بات ہے کہ اب وہ مالک مدبر یا رہا اس کے مکاتب کا معاملہ جسے اس نے دارالاسلام میں مکاتب بنایا تھا اور خود دارالحرب میں چلا گیا تھا تو وہ بدستور مکاتب رہے گا اور بدل کتابت اس کے ذمے واجب الادا ہوگی جس کو وہ مالک کی موت کی صورت میں اس کے

دارتوں کو ادا کرے گا۔ یہی حال رہن کی چیزوں، امانتوں اور دیون کا ہے جو اس کے لیے لوگوں کے ذمے ہوں اور جو لوگوں کی چیزیں اس کے ذمے ہوں تو یہ سب اس کے مرنے کی صورت میں اپنے مال پر رہیں گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ امان سے دارالاسلام میں آیا تھا اور یہ سب اموال اس کے ساتھ تھے تو اس کے مرنے کے بعد بھی ان اموال کے حق میں امان کا حکم باقی ہے۔ اسی طرح، اگر دارالحرب پر مسلمان چڑھائی کریں اور وہ حربی مغلوب ہو جائے یا دارالحرب پر مسلمانوں کی چڑھائی کے بغیر ہی وہ قتل ہو جائے تو اس کی ملکیت بدستور قائم رہے گی چنانچہ وہ واپس دارالاسلام میں آکر اپنی مملوکہ چیزیں لے لے گا یا (اس کے قتل کی صورت میں) اس کے وارث اس کی چیزیں لے لیں گے۔ اگر وہ بھاگ جائے اور نہ قتل کیا جائے اور نہ ہی قیدی بنایا جائے تو اس صورت میں تو بات واضح ہے اور اگر چڑھائی کے بغیر ہی وہ قتل ہو جائے تو اس صورت میں اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ اس کا مال اس کے وارثوں کی میراث بن گیا لہذا وہ اگر اس مال کو لے لیں گے۔ مہکاتب اپنے مال پر قائم رہے گا، چنانچہ وہ اپنے آقا کے وارثوں کو بدل کتابت ادا کرے گا اور آزاد ہو جائے گا۔ اگر چڑھائی کی جائے اور وہ قید ہو جائے یا بغیر چڑھائی کے وہ قیدی بنایا جائے یا چڑھائی کی جائے اور وہ قتل ہو جائے تو ان سب صورتوں میں اس کے مکاتب کو آزاد کر دیا جائے گا۔ چڑھائی کے بعد قیدی بننے یا چڑھائی کے بغیر قیدی بننے کی صورت میں اس حکم کا معاملہ تو ظاہر بات ہے کیونکہ وہ قیدی بننے سے مملوک بن گیا ہے۔ یہی صورت چڑھائی کی اور قتل کیے جانے کی ہے، کیونکہ چڑھائی کے بعد قتل، قیدی بنانے کے بعد قتل کرنے کے مترادف ہے اور اس سے اس کا جو بھی قرض کسی کے ذمے تھا باطل ہو جاتا ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ قیدی بننے کے بعد وہ مملوک بن گیا لہذا اب وہ مالک نہ رہا، اس لیے اس کے دیون بدیہی طور پر ساقط ہو گئے اور قیدی کی وجہ سے اب وہ مالک نہیں رہے گا کیونکہ دین ذمے میں ہوتا ہے اور جو چیز ذمہ (Guarantee) میں ہوتی ہے اس پر قید کا کوئی عمل نہیں ہوتا اسی طرح اس کے ذمے جو دیون ہوں گے وہ بھی ساقط ہو جائیں گے کیونکہ اگر وہ دیون برقرار رہیں تو یہ اس کی گردن سے متعلق رہیں گے لہذا قیدی اپنے قید کرنے والے کے لیے خاص نہ ہو سکے گا۔ جہاں تک اس کی امانتوں کا تعلق ہے تو وہ مسلمانوں کی جماعت میں رہیں گی، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ اس شخص کے لیے مال فہ بن جائیں گی جس کے پاس وہ امانتیں رکھی گئی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا قبضہ غائبانہ ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق مباح چیز اس کے لیے مباح ہوتی ہے جو اسے پہلے حاصل کرے۔ ظاہر الروایۃ ولسے قول کی توجیہ یہ ہے کہ امانت دار کا قبضہ تقدیری (Impliedly) طور پر اس کا (یعنی امانت رکھنے والے شخص کا جو کہ اب قیدی بن گیا ہے) قبضہ ہے چنانچہ قیدی بنا کر اس پر غلبہ پانے سے اس مال پر بھی غلبہ حاصل ہو جاتا ہے جو تقدیری طور پر اس کے قبضہ میں ہے اور یہ مال غائبانہ کے لیے خاص نہ ہو گا کیونکہ یہ ایسا مال ہے جسے حقیقی معنی میں قریب غلبہ کے طریقے سے حاصل نہیں کیا گیا لہذا وہ درحقیقت فہ ہے نہ کہ غنیمت اس لیے اس کو فہ کے خرچ کرنے کی جگہ پر ہی خرچ کیا جائے گا۔ جہاں تک رہن کا تعلق ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ مرتن کا ہوگا جو منہن کے دین کے اور زائد مالیت بھی مرتن کی ہوگی۔ امام محمدؒ کے نزدیک اس کو فہ وخت کیا جائے گا، اور مرتن اس میں سے اپنے دین کے بقدر وصول کرے گا اور بقیہ مسلمانوں کی ملکیت ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مرتد کے احکام

جہاں تک مرتدین کے احکام کو بیان کرنے کا تعلق ہے تو اس ضمن میں گفتگو کئی موضوعات پر ہوگی، ابتدا کا کنہ رکن کے صحیح ہونے کی شرائط اور ابتدا کا حکم۔

ارتداد کا رکن

جہاں تک ارتداد کے رکن کا تعلق ہے تو وہ ہے ایمان ہونے کے بعد زبان پر کلمہ کفر کا جاری کرنا کیونکہ ارتداد (ردۃ) عبارت ہے ایمان سے پلٹ جانے سے اور شرعی اصطلاح میں ایمان پلٹ جانے کو ردۃ (ارتداد) کے نام سے

موسوم کیا جاتا ہے

رکن ارتداد کی شرطیں

جہاں تک ارتداد کے رکن کے صحیح ہونے کی شرطوں کا تعلق ہے تو یہ متعدد ہیں؛ از انجملہ عقل ہے چنانچہ یا گل اور اس بچے کا ارتداد صحیح نہیں جو عقل نہیں رکھتا کیونکہ عقل اہلیت کی شرائط میں ہے خاص طور پر عقائد کے ضمن میں مگر وہ آدمی (جس نے ارتداد کیا ہے) ایسا شخص ہو جس پر کبھی تو یا گل بن کا دورہ پڑتا ہے اور کبھی اسے اتفاق ہوتا ہے تو اگر تو وہ شخص حالت جنون میں مرتد ہوا ہو تو یہ ارتداد درست نہیں اور اگر حالت اتفاق میں مرتد ہوا ہو تو درست ہے کیونکہ پلٹ جانے کی دلیل ان دو حالتوں میں سے صرف ایک حالت میں پائی جاتی ہے۔ اسی طرح، نشے میں مدہوش شخص ہے جس کی عقل جاتی رہی ہو کہ اس کا ارتداد از روئے استحسان درست نہیں ہے جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ احکام کے ضمن میں اس ارتداد کو درست تسلیم کیا جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ احکام زبان سے اقرار کرنے پر مبنی ہوتے ہیں نہ کہ دل کی بات پر کیونکہ وہ ایک پوشیدہ چیز ہے جس کا پتا نہیں چل سکتا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ کفر کے احکام کفر پر مبنی ہوتے ہیں جیسے ایمان کے احکام ایمان پر مبنی ہوتے ہیں اور ایمان اور کفر ان کی اصل تصدیق و تکذیب ہے اور اقرار ہی سے ان دونوں پر دلالت ہوتی ہے اور عقل رفتہ مدہوش آدمی کا اقرار تکذیب پر دلالت کرنے کے قابل نہیں ہوتا، لہذا اس کا اقرار درست نہیں ہے۔ جہاں تک بلوغت کے شرط ہونے کا تعلق ہے، اس میں ائمہ کا اختلاف پایا جاتا ہے؛ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رضی اللہ عنہما کا قول ہے کہ یہ شرط نہیں ہے، لہذا عاقل بچے کا ارتداد درست ہوگا؛ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ بلوغت شرط ہے چنانچہ عاقل بچے کا ارتداد درست نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بچے کی عقل مضمر محض تصرفات کے ضمن میں نہ ہونے کے برابر ہوتی ہے اسی لیے اس کا طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا اور عطیہ دینا صحیح نہیں ہوتا اور ارتداد تو مضرت محض ہے؛ جہاں تک ایمان لانے کا تعلق ہے تو یہ تو (نقصان سے) پاک ہے اس لیے اس کا ایمان لانا درست ہوتا ہے لیکن اس کا ارتداد درست نہیں ہوتا۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب اس کا ایمان لانا درست ہے تو اس کا مرتد ہونا بھی درست ہے، کیونکہ ایمان اور ارتداد کا صحیح ہونا ایمان اور ارتداد کے حقیقی طور پر موجود ہونے پر مبنی ہے، اس لیے کہ ایمان اور کفر حقیقی افعال سے ہیں اور یہ دونوں ایسے افعال ہیں جو دل سے خارج ہیں اور دیگر جوارح (اعضاء) کے افعال کے مانند ہیں اور عقل سے صادر ہونے والا اقرار ایمان یا کفر کے وجود پر دلالت کرتا ہے اور یہ اقرار صورت زیر بحث میں موجود ہے، البتہ، باوجود اس کے کہ عاقل بچے میں ایمان اور کفر حقیقی وجود پایا جاتا ہے، اس کو قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ قید کیا جائے گا جس کی وجہ ہم انشاء اللہ العزیز آئندہ بتائیں گے۔ اور ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک قتل ارتداد کے لوازمات میں سے نہیں ہے، چنانچہ مرتد عورت کو قتل نہیں کیا جاتا اور اس بارے میں ہمارے اصحاب کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے، جب کہ ارتداد کا فعل تو موجود ہے۔ مذکر ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک عورت کا ارتداد بھی درست ہے، لیکن اسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ امام شافعی کے نزدیک مرتد عورت کو قتل کیا جائے گا۔ اس مسئلہ کو اس کی مناسب جگہ پر انشاء اللہ بیان کیا جائے گا۔

از انجملہ ایک شرط یہ ہے کہ ارتداد اپنی رضا اور غیبت سے کیا گیا ہو چنانچہ اگر کسی نے مجبور ہو کر ارتداد کیا ہو اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو وہ از روئے استحسان درست نہیں ہے، جب کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ دنیوی امور میں

حیر کے تحت کیا ہوا اقرار بھی درست مانا جائے۔ قیاس اور استحسان کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ کتاب الکراد میں بیان کریں گے۔

ارتداد کا حکم | جہاں تک ارتداد کے حکم کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ ارتداد کے بہت سے احکام ہیں، جن میں سے بعض کا تعلق خود مرتد سے ہے، بعض کا اس کی ملک سے، بعض کا اس کے تصرفات سے اور بعض کا اس کی اولاد سے ہے۔ جن احکام کا تعلق اس کی ذات سے ہے تو وہ بھی کئی ہیں؛ ازاںجملہ اس کے خون کا مباح ہونا ہے، جب کہ وہ مرد ہو، خواہ آزاد ہو یا غلام کیونکہ ارتداد سے اس کی معصومیت ساقط ہو گئی۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جو شخص اپنا دین تبدیل کرے اسے قتل کر دو؛ اسی طرح جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد عرب مرتد ہو گئے تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان کو قتل کرنے پر متفق تھے۔

مرتد کو توبہ کی ترغیب دی جائے | ایک حکم یہ ہے کہ مستحب یہ ہے کہ مرتد کو توبہ کرنے کو کہا جائے اور اسے قبول اسلام کی دعوت دی جائے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ وہ اسلام قبول کر لے؛ تاہم ایسا کرنا واجب نہیں ہے کیونکہ اسلام کی دعوت تو اس تک پہلے ہی پہنچ چکی ہے؛ چنانچہ اگر وہ اسلام قبول کر لے تو خوش آمدید اور اگر وہ انکار کرے تو امام (ع حکمران) اس کے بارے میں غور کرے گا، اگر امام یہ حرم کرے کہ وہ توبہ کر لے یا وہ مرتد مہلت کی درخواست کرے تو امام اسے تین یوم کی مہلت دے دے اور اگر امام کو اس کی توبہ کی امید نہ ہو اور وہ مرتد بھی مہلت کی درخواست نہ کرے تو امام اسے اسی وقت قتل کر دے۔ اس ضمن میں اصل سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے کی گئی یہ روایت ہے کہ آپ کی خدمت میں مسلمانوں کے لشکر میں سے ایک آدمی حاضر ہوا، حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اس سے پوچھا کہ کیا تم کوئی انوکھی خبر لائے ہو۔ اس آدمی نے کہا کہ ہاں، ایک آدمی نے اسلام لانے کے بعد اللہ تعالیٰ کا انکار کیا ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے دریافت کیا کہ تم لوگوں نے اس کے ساتھ کیا سلوک کیا۔ اس نے بتایا کہ ہم نے اسے نزدیک کر کے اس کی گردن اڑا دی۔ اس پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تم نے اس کو تین یوم کی مہلت کیوں نہ دی، ہر روز اسے ایک روٹی کھلانے اور اسے توبہ کرنے کو کہتے ہو سکتا تھا کہ وہ توبہ کر لیتا اور اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کر لیتا۔ اس کے بعد آپ نے فرمایا اے اللہ میں موجود نہ تھا اور میں نے (اس کو قتل کرنے کا) حکم نہیں دیا اور جب یہ خبر مجھے تک پہنچی تو میں نے اسے پسند نہیں کیا۔ اسی طرح سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ مرتد کو تین مرتبہ توبہ کرنے کی ترغیب دی جائے اور اس کے بعد آپ نے یہ آیت تلاوت کی کہ اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا ثُمَّ کَفَرُوْا ثُمَّ اٰمَنُوْا ثُمَّ کَفَرُوْا اُولٰٓئِکَ فِیْ سُلٰکٍ عَظِیْمٍ (یعنی جو لوگ ایمان لائے پھر انہوں نے کفر کیا پھر ایمان لائے پھر انہوں نے کفر کیا اور پھر کفر میں پھرتے چلے گئے) علاوہ ازیں ممکن ہے کہ اسے کوئی شبہ لاحق ہو گیا ہو جس نے اس کو ارتداد پر آمادہ کیا ہو، لہذا اسے تین مرتبہ توبہ کی ترغیب دی جائے شاید کہ اس عرصے میں اس کا شبہ زائل ہو جائے۔ چنانچہ تین مرتبہ توبہ کی ترغیب دینا اس بات کا ذریعہ ہے کہ مبادا وہ اسلام قبول کر لے، اس لیے تین دفعہ توبہ کی ترغیب دینا مندوب ہے۔

بار بار توبہ کرنا درست ہے | اگر مرتد کو توبہ کی ترغیب دینے سے قبل ہی کوئی شخص اس کو قتل کر دے تو یہ مکروہ ہے، تاہم قاتل پر کوئی سزا عائد نہ ہوگی کیونکہ ارتداد سے اس کی معصومیت زائل ہو چکی ہے۔

مرتد کی توبہ یہ ہے کہ وہ دونوں شہادتیں دے (یعنی اَشْهَدُ اَنْ لَا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَاَشْهَدُ اَنَّ مُحَمَّدًا رَّسُوْلُ اللّٰهِ) اور اس دین سے بیزاری کا اظہار کرے جو اس نے اسلام کو چھوڑ کر اختیار کیا ہے۔ اگر وہ تائب ہونے کے بعد دوبارہ مرتد ہو جائے تو دوسری مرتبہ ارتداد کا بھی وہی حکم ہے جو پہلی بار کے ارتداد کا ہے یعنی یہ کہ اگر وہ دوسری مرتبہ توبہ کر لے تو اس کی توبہ قبول کر لی جائے گی یہ حکم تیسری اور چوتھی بار کا ہے کیونکہ ہر مرتبہ بظاہر ایمان موجود ہے، اس لیے کہ اس کا

رکن یعنی قاتل کا اقرار موجود ہے؛ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے (ترجمہ) بے شک جو لوگ ایمان لائے پھر انہوں نے کفر کیا، پھر وہ ایمان لائے پھر انہوں نے کفر کیا۔ اس آیت میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے ارتداد کے بعد اس کے ایمان کا اثبات کیا ہے اور ارتداد کے بعد ایمان کو رد نہیں کیا جاسکتا۔ تاہم اگر وہ چوتھی مرتبہ توبہ کرے تو امام اسے دسے مار کر چھوڑ دے گا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اگر وہ تیسری بار توبہ کرے تو امام اسے قید کرے اور قید خانے سے اس وقت تک اسے نہ نکالے جب تک کہ وہ اس میں توبہ کے شوق کے اور اخلاص کے آثار نہ دیکھ لے۔

مرتد عورت کو قتل نہ کیا جائے

عورت اگر مرتد ہو جائے تو ہمارے نزدیک اس کا خون مباح نہیں ہوتا اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا، البتہ اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا اور اسے اسلام قبول کرنے پر مجبور کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اسے قید کر دیا جائے۔ پھر ہر روز اسے قید خانے سے باہر نکالا جائے، اسے توبہ کرنے کی ترغیب اور اسلام کی دعوت دی جائے، اگر اسلام قبول کر لے تو ٹھیک ورنہ اسے دوبارہ قید خانے میں ڈال دیا جائے۔ اسی طرح کرتے رہنا چاہیے تا آنکہ وہ اسلام قبول کر لے یا اسے موت آجائے۔ علامہ کرنی نے اس حکم کا ذکر کرنے کے بعد اس پر اس بات کا اضافہ کیا ہے کہ اسے ہر مرتبہ کوڑے مارے جائیں اس کے کیے کی تعزیر کے طور پر۔ امام شافعی کے نزدیک مرتد عورت کو قتل کیا جائے گا کیونکہ رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا فرمان کہ جو اپنا دین تبدیل کرے اس کو قتل کر دو عام ہے (یعنی اس میں مرد و زن کی کوئی تخصیص نہیں بلکہ سب کے لیے ہے)؛ علاوہ ازیں، خون کو مباح کرنے کا سبب تو ایمان کے بعد کفر ہے، اسی لیے مرد کو قتل کیا جاتا ہے اور مرتد عورت کی صورت میں بھی ایمان کے بعد کفر تو موجود ہے۔ حربی عورت کا معاملہ اس سے مختلف ہے، وہ اس لیے کہ ایمان کے بعد کفر اصلی (۱۰۰٪ کفر) سے زیادہ سخت ہے کیونکہ ایمان کے بعد کفر اختیار کرنا قبول اسلام اور اسلام کے محاسن اور دلائل سے واقف ہونے کے بعد اسلام سے پلٹنا ہے جب کہ اصلی کفر کی صورت میں کافر محاسن اسلام اور اس کے دلائل سے حقیقی آگاہی کے بجائے آگاہی کی قدرت کے باوجود قبول اسلام کرنے سے باز رہتا ہے، لہذا (مرتد عورت کو قتل نہ کرنے کے حق میں) استدلال صحیح نہیں ہے۔ ہماری دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ عورت اور بچے کو قتل نہ کر دو۔ علاوہ ازیں، (مرتد کا) قتل تو اس لیے مشروع ہوا ہے کہ جب اسلام کی دعوت کے دو طریقوں میں سے ادنیٰ طریقے، یعنی اسلام کے محاسن بیان کر کے توبہ کی ترغیب دینے اور زبانی دعوت دینے کے ذریعے مرتد کے قبول اسلام کی طرف سے مایوسی ہو جائے تو اس کو قتل کرنے کا اعلیٰ طریقہ اس کے اسلام لانے کا وسیلہ بنے؛ اور عورتیں ایسی دعوت کو قبول کرتے ہیں یا ہجوم مردوں کے تابع ہوتی ہیں، چنانچہ عام طور پر جب ان کے شوہر اسلام لے آتے ہیں تو وہ بھی اسلام قبول کر لیتی ہیں، جیسا کہ ایک روایت میں ہے کہ ایک آدمی نے اسلام قبول کیا جس کی پانچ بیویاں تھیں اور وہ سب بھی اس کے ساتھ ہی اسلام لے آئیں۔ جب یہ صورت حال ہے تو پھر عورت کے ارتداد کی صورت میں اس کے قتل کو مشروع کرنا اس کے قبول اسلام کا وسیلہ نہیں بن سکتا، لہذا اس کو قتل کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اسی لیے حربی عورت کو قتل نہیں کیا جاتا، جب کہ اس کے برعکس حربی مرد کو قتل کیا جاتا ہے، کیونکہ مرد تو کسی دوسرے کی رائے کا اتباع نہیں کرتا، خاص طور پر دین کے معاملے میں، بلکہ خود اپنی رائے پر چلتا ہے، لہذا اس کی طرف سے قبول اسلام کی امید قائم ہے، اس لیے اس کے حق میں قتل کا مشروع ہونا مفید ہے تو یہ سب فرق (ان دونوں یعنی مرتد مرد اور مرتد عورت میں)۔ دلائل پر عمل کرتے ہوئے مذکورہ حدیث (یعنی جو کوئی اپنا دین تبدیل کرے اسے قتل کر دو) کو مرد پر محمول کیا جائے گا کہ دلائل پر عمل کیا جائے اور ان کو تناقص

(contradiction) سے بچایا جاسکے۔

اسی طرح، اگر لونڈی مرتد ہو جائے تو ہمارے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائے گا البتہ اسے قبول اسلام پر مجبور کیا جائے گا؛ تاہم اسے اسلام قبول کرنے پر اس کا آقا مجبور کرے، اگر اس کو اس کی خدمت درکار ہے اور اسے اپنے گھر میں محبوس کرے، کیونکہ اس لونڈی پر اس کے ارتداد کے بعد بھی اس کے آقا کی ملکیت قائم ہے اور شرعی حکم کے تحت اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسلام لانے پر اس کو مجبور کرنے کا معاملہ اس کے آقا کے سپرد اس لیے کیا گیا ہے تاکہ دونوں حقوق ملحوظ رہیں۔ اس مرتد لونڈی کا آقا اس کے ساتھ سہائرت نہ کرے کیونکہ مرتد عورت کسی کے لیے حلال نہیں ہے۔

اسی طرح عاقل بچے کو بھی قتل نہ کیا جائے اگرچہ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رضی اللہ عنہما کے نزدیک اس کا ارتداد درست ہے، کیونکہ بالغ مرتد کو اسے توبہ کی ترغیب دینے اور زبان سے اسلام کی دعوت دینے اور اسلام کے دلائل و براہین کا اظہار و توضیح کر دینے کے بعد اس کے ارتداد پر مصر ہونے کی صورت میں اس لیے قتل کیا جاتا ہے کہ اس کی طرف سے عناد اور ہٹ دھرمی ظاہر ہو گئی ہے اور اس کی طرف سے مایوسی ہو گئی ہے۔ لیکن یہ حالت بچے کی صورت میں نہیں ہوتی، چنانچہ اس سے یہ امید کی جاتی ہے کہ وہ اسلام قبول کر لے گا اور دین حق کی طرف اس کی واپسی کی بھی امید ہوتی ہے، لہذا اسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے محبوس کر کے اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا، کیونکہ اسے تو محبوس کرنا ہی اس کے قبول اسلام کے لیے کافی وسیلہ ہے۔

اگر ایک بچہ جس کے ماں باپ مسلمان ہوں اور اسے بھی ماں باپ کی تبعیت میں مسلمان ہی قرار دیا جائے اس حال میں بالغ ہو کہ وہ کافر ہے اور بلوغت کے بعد اس کی زبان سے کسی نے اسلام کا اقرار نہ سنا ہو تو اس کو قتل نہ کیا جائے کیونکہ اس نے تواتر تہاد کیا ہی نہیں کیونکہ ارتداد تو نام ہے اس بات کا کہ پہلے تصدیق کرے اور بعد میں تکذیب کرے اور بلوغت کے بعد اس نے تصدیق سرے سے کی ہی نہیں کیونکہ تصدیق کی دلیل یعنی اقرار ناپید ہے۔ ہاں، اگر وہ اسلام کا اقرار کرے پھر مرتد ہو جائے تو اس صورت میں اس کو قتل کیا جائے کیونکہ اس نے ارتداد کیا ہے جس کی دلیل موجود ہے، یعنی یہ کہ اس نے اقرار کیا تھا۔ پس وہ درحقیقت ارتداد نہیں ہے، لہذا اس کو قتل نہ کیا جائے لیکن اسے قید میں ڈالا جائے کیونکہ بلوغت سے قبل اسے مسلمان ہی قرار دیا جاتا تھا، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے تبعیت کے طریقے سے مسلمان قرار دیا جاتا ہے، اس کی کمائی پر بھی وہی حکم لاگو ہوگا جو مرتد کی کمائی پر لاگو ہوتا ہے کیونکہ حکمی طور پر تو وہ مرتد ہی ہے مرتد کی کمائی کے بارے میں گفتگو ہم انشاء اللہ مناسب مقام پر کریں گے۔

از انجملہ یہ ہے کہ (مرتد کو) غلام بنانا حرام ہے۔

مرتد کو غلام بنانا حرام ہے

چنانچہ مرتد کو غلام نہیں بنایا جاتا خواہ وہ دارالحرب سے ہی جائے کیونکہ مرتد کی بابت صرف دو ہی چیزیں مشروع ہوئی ہیں، اسلام یا تلوار، جس کی دلیل اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے، تَقَاتِلُوا نِسَاءَهُمْ أَوْ يَسْلَمُوا، یعنی تم ان سے قتال کرو یا پھر وہ اسلام قبول کر لیں۔ اسی طرح، سیدنا ابو بکر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں صحابہ کرامؓ کا اس (یعنی مرتد کے قتل) پر اجماع ہوا ہے۔ علاوہ ازیں، کافر کو غلام بنانا اس کو مسلمان بنانے کا ایک وسیلہ ہے جبکہ مرتد کو غلام بنانا اس کو مسلمان بنانے کا وسیلہ نہیں بناتا، جیسا کہ پیشتر ازیں بیان کیا جا چکا ہے، اسی لیے اسے حریت (آزادی) پر باقی رکھنا جائز نہیں ہے (یعنی اسے قتل کر دینے کا حکم ہے)۔ اس کے برعکس اگر

مرتد عورت دارالحرب سے جا ملے تو اسے غلام بنایا جائے گا کیونکہ اس کا قتل مشروع نہیں ہوا اور کافر کو کفر کی حالت پر صرف دو ہی صورتوں میں زندہ چھوڑا جاسکتا ہے، جزیہ لے کر یا غلام بنا کر، اور عورتوں پر جزیہ عائد نہیں ہوتا، لہذا اسے (یعنی دارالحرب سے مل جانے والی مرتد عورت کو) لوندی بنا کر کفر کی حالت پر باقی رکھنا بصورت دیگر باقی رکھنے کی بہ نسبت مسلمانوں کے لیے زیادہ نفع بخش ہے۔ چنانچہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان عرب عورتوں اور بچوں کو غلام بنالیا تھا جو مرتد ہو گئے تھے حتیٰ کہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ محمد ابن الحنفیہ کی والدہ یعنی خولہ بنت ایاس بنو حنفیہ کے ایسٹروں میں سے تھی۔

ازانجملہ یہ ہے کہ جزیہ لینے کی حرمت ہے، چنانچہ مرتد سے جزیہ نہیں لیا جائے گا، بدلیل مذکورہ۔
ازانجملہ یہ ہے کہ عاقلہ اس۔ کہ جرم کا تاوان ادا نہ کریں گے، بدنیسل مذکورہ، یعنی یہ کہ جرم کی سزا تو مجرم کو ملنی چاہیے اور عاقلہ تو اس کی طرف سے تاوان کا بوجھ اس کے ساتھ تعاون کے طور پر اٹھاتے ہیں اور مرتد کے ساتھ تو کسی قسم کا تعاون کرنا جائز نہیں ہے۔

ازانجملہ علیحدگی (separation) ہے، جب میاں بیوی میں سے کوئی ایک مرتد ہو جائے۔ اگر بیوی مرتد ہو جائے تو بغیر طلاق کے علیحدگی ہو جائے گی، اس پر ائمہ کا اتفاق ہے، اور اگر شوہر مرتد ہو جائے تو اس بارے میں ائمہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، جس کا ذکر کتاب النکاح میں موجود ہے۔ (مرتد کے) قبول اسلام کرنے پر بھی (میاں بیوی کی) یہ علیحدگی ختم نہ ہوگی۔ اگر میاں بیوی دونوں ایک ساتھ مرتد ہو جائیں یا دونوں ایک ساتھ اسلام قبول کر لیں تو ہمارے نزدیک ان کا نکاح قائم رہے گا جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک ان کا نکاح ٹوٹ جائے گا۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک پہلے اسلام لائے تو بالاجماع ان کا نکاح ٹوٹ جائے گا۔ یہ کتاب النکاح کے مسائل ہیں۔

ازانجملہ یہ ہے کہ مرتد کسی کا نکاح نہیں کر سکتا کیونکہ اسے کوئی ولایت حاصل نہیں ہے۔
مرتد کی ذات سے متعلق احکام میں سے ایک حکم یہ ہے کہ اس کا ذبیحہ حرام ہوتا ہے کیونکہ اس کا کوئی مذہب نہیں ہے، بدلیل مذکورہ۔

ازانجملہ ایک حکم یہ ہے کہ وہ کسی کے ترکے کا وارث نہ بنے گا کیونکہ نہ تو اس کا کوئی مذہب ہے اور نہ ہی اسے کوئی ولایت حاصل ہے۔

ازانجملہ ایک حکم یہ ہے کہ اس کے اعمال رائیگاں ہو جائیں گے، ہمارے نزدیک تو اس کے محض ارتداد کی بناء پر ہی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس صورت میں رائیگاں ہوں گے جب کہ ارتداد کی حالت میں ہی اسے موت آجائے۔ یہ کتاب الصلاۃ کا مسئلہ ہے۔

مرتد کی ذات سے متعلق ایک حکم یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اس پر کوئی عبادت واجب نہیں رہتی کیونکہ کفار ہمارے نزدیک شرائع یعنی عبادات کے مخاطب نہیں ہیں۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر عبادت واجب ہوں گی۔ یہ مسئلہ اصول فقہ کے مسائل میں سے ہے۔

مرتد کے مال سے متعلق احکام | مرتد کے مال سے متعلق احکام تین قسم کے ہیں ملک کا حکم میراث کا حکم ابد دین کا حکم۔ جہاں تک پہلے حکم کا تعلق ہے ہم کہتے ہیں کہ اس

بارے میں ائمہ فقہ میں کوئی اختلاف رائے نہیں کہ مرتد اگر اسلام قبول کر لے تو اس کے اموال بدستور اس کی ملکیت میں
 گئے۔ اس بارے میں بھی ائمہ میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر مرتد مرجائے، یا قتل کر دیا جائے یا دارالحرب سے جا ملے
 تو اس کے اموال پر سے اس کی ملکیت نائل ہو جائے گی۔ البتہ اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا اس کی ملکیت محض
 انہیں اسباب (یعنی موت، قتل یا دارالحرب سے مل جانے) کی بناء پر اور ان اسباب کے پیدا ہونے پر زائل ہوتی ہے یا
 ارتداد کی وجہ سے ارتداد کے وقت ہی سے ان اسباب پر توقف کرتے ہوئے زائل ہوتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ
 کے نزدیک ارتداد کی وجہ سے مرتد کی ملکیت اس کے اموال پر سے زائل نہیں ہوتی بلکہ صرف اس کی موت، یا قتل یا دارالحرب
 سے مل جانے کی وجہ سے زائل ہوتی ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک مرتد کی اپنے اموال پر ملکیت موقوف رہے
 گی اس کی حالت پر جو ظاہر ہو۔ اسی اصول پر مرتد کے تصرفات کا حکم معنی ہے یعنی یہ کہ صاحبین کے نزدیک تو مرتد کا اپنے
 اموال میں تصرف کرنا اسی طرح جائز ہے جس طرح مسلمان کا اپنے مال میں تصرف کرنا۔ چنانچہ اگر مرتد اپنے غلام کو آزاد کرے
 یا اسے نذر بنائے یا مکاتب بنائے یا فروخت کرے یا خریداری کرے یا مہر کرے تو یہ سب تصرفات نافذ ہوں گے۔ اس
 کے تصرفات کا عقدہ اس کی اطلاق کے برقرار رہنے پر موقوف ہے، اگر وہ اسلام قبول کر لے تو اس کے کیے ہوئے سب
 تصرفات درست ہوں گے اور اگر وہ مرجائے یا دارالحرب سے جا ملے تو سب تصرفات باطل ہو جائیں گے۔ صاحبین
 کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کی ملکیت حالت اسلام میں قائم تھی کیونکہ ملکیت کا سبب اور اس کی اہلیت موجود تھی اور
 اہلیت سے مراد حریت ہے اور ارتداد ایسی کسی چیز پر اثر انداز نہیں ہوتا پھر مرتد کے تصرفات کے جائز (Lawful)
 ہونے کی کیفیت کے بارے میں صاحبین کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ
 کہ یہ اس طرح جائز ہوں گے جس طرح تندرست کا تصرف جائز ہوتا ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کے تصرفات اس طرح
 جائز ہوں گے جس طرح مرض الموت میں مبتلا مریض کے تصرفات جائز ہوتے ہیں۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مرتد
 ہلاکت کے کنارے ہوتا ہے کیونکہ اس نے قتل کیا جانا ہے لہذا یہ مرض الموت میں مبتلا مریض کے مشابہ ہے۔ امام ابو یوسفؒ
 کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اسلام قبول کرنا اس کے اختیار میں ہے اس لئے اس امر کا امکان ہے کہ وہ دوبارہ مسلمان
 ہو جائے اور قتل ہونے سے بچ جائے جبکہ مریض کے لئے ممکن نہیں کہ اپنے آپ سے مرض کو دور کر دے، تو دونوں
 کیونکہ باہم مشابہ تھیں گے، امام ابو حنیفہؒ کے قول (یعنی یہ کہ مرتد کی اپنے اموال پر سے ملکیت زائل ہو جاتی ہے) کی توجیہ
 یہ ہے کہ ملکیت کے زائل ہونے کا سبب موجود ہے اور وہ ہے ارتداد کیونکہ ارتداد قتل و جوب کا سبب ہے اور قتل و موت
 واقع ہونے کا سبب ہے، لہذا مرنے پر ملکیت کا زائل ہونا سابقہ سبب، یعنی ارتداد کی طرف مضاف ہوگا، اور یہ ممکن نہیں
 کہ مرتد اپنے اموال سمیت دارالحرب سے جا ملے کیونکہ اسے ایسا کرنے نہیں دیا جائے گا بلکہ اسے قتل کیا جائے گا، لہذا اس
 کا مال اس کی ضرورت سے نائد ٹھیرا، اس لئے چاہیے تو یہ تھا کہ فوراً ہی اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا حکم دیا جاتا لیکن ہم نے
 اس بارے میں توقف اس لیے کیا ہے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ وہ دوبارہ اسلام قبول کر لے کیونکہ جب وہ دوبارہ
 مسلمان ہو جائے گا تو ارتداد سرے سے ایسے مرتفع ہو جائے گا گویا کہ تھا ہی نہیں پس ملکیت کے فوری زوال میں توقف
 انجام کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے ہے، اگر وہ دوبارہ اسلام قبول کر لے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ارتداد کے
 سرے سے مرتفع ہونے کی وجہ سے وہ زوال ملک کا سبب ہی نہیں بنا جس سے یہ بات عیاں ہو جاتی ہے کہ اس کا تصرف

اپنے محل میں واقع ہوا ہے، لہذا صحیح ہے۔ اور اگر وہ قتل کر دیا جائے یا مرجائے یا دارالحرب سے جا ملے تو اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ارتداد اپنے وجود کے وقت سے ہی ملکیت کے زائل ہونے کا سبب بن گیا تھا لہذا ملکیت تو اسی وقت زائل ہو گئی تھی جس وقت وہ مرتد ہوا تھا، کیونکہ حکم اپنے سبب سے پیچھے نہیں رہتا، اس لیے اس کا تصرف اپنے محل میں واقع نہیں ہوا، لہذا باطل ہے۔ اس سے قبل اس کی ملکیت موقوف (unalienable)

تھی لہذا اس ملکیت پر مبنی تصرفات بھی لا محالہ موقوف ہوں گے۔ اس مسئلہ پر ائمہ کا اجماع ہے کہ اس کا استیلا (آقا اپنی لونڈی سے مباشرت کرے اور اس لونڈی کے بطن سے اس کا بچہ پیدا ہو تو اس بچے کو آقا اپنے ساتھ منسوب کرے، یعنی اس بچے کا نسب ثابت ہو جائے ایسی صورت میں اس لونڈی کو اس کی ام ولد کہتے ہیں اور ام ولد کو نہ فروخت کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی کسی اور کی ملکیت میں دیا جاسکتا ہے) صحیح ہے، چنانچہ اگر اس کا اس کی لونڈی کے بطن سے بچہ پیدا ہو اور اس بچے کو وہ اپنا بچہ قرار دے تو نسب قائم ہو جائے گا اور وہ لونڈی اس کی ام ولد بن جائے گی۔ صاحبین کے لفظ نظر سے اس کے ام ولد بننے کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک وہ لونڈی اس کی مکمل ملکیت ہے اور امام ابو حنیفہ کے نقطہ نظر سے اس لیے وہ ام ولد بن جائے گی کہ موقوف ملکیت حق ملکیت سے کمتر حیثیت کی نہیں ہوتی اور جب حق ملکیت استیلا کے صحیح ہونے کے لیے کافی ہوتا ہے تو موقوف ملکیت تو بدرجہ اولیٰ کافی ہے۔ اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ مرتد کا طلاق دینا اور شفیعہ (pre-emption) سے دستبردار ہونا صحیح ہے کیونکہ ارتداد ملکیت نکاح پر اثر انداز نہیں ہوتا اور شفیعہ (جس کو شفیعہ کا حق حاصل ہو،)

کا جو حق ثابت ہوتا ہے وہ ایسا حق ہے جس میں میراث نہیں چل سکتی اور اس کے معاوضہ پر اجماع ہے کہ وہ موقوف ہوتا ہے کیونکہ وہ مساوات پر مبنی ہوتا ہے۔ جہاں تک مرتد عورت کا تعلق ہے تو اس کے اموال پر سے اس کی ملکیت زائل نہیں ہوتی اور اس بارے میں ائمہ کے مابین کوئی اختلاف رائے نہیں، لہذا اس کا اپنے مال میں تصرف کرنا بالاتفاق جائز ہے، کیونکہ اسے قتل نہیں کیا جاتا، لہذا اس کا مرتد ہونا اس کے اموال پر سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا سبب نہیں بنتا، اور اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں، لہذا اس کے تصرفات جائز ہیں۔

مرتد کی ملکیت اور اس پر مبنی اس کے تصرفات کی بابت احکام تو معلوم ہو گئے اب صورت یہ ہے کہ مرتد کا حال ان چار حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ اسلام قبول کر لے گا، یا مرجائے گا، یا قتل کر دیا جائے گا یا پھر وہ دارالحرب سے جا ملے گا۔ اگر وہ اسلام قبول کرے تو وہ اپنی سابقہ ملکیت کے حکم پر بحال ہو جائے گا کیونکہ حکمی طور پر ارتداد سرے سے مرفوع ہو جاتا ہے گویا کہ تھا ہی نہیں۔ اور اگر وہ مرجائے یا قتل کر دیا جائے تو اس کا مال اس کے وارثوں کو مل جائے گا اور اس کی اہلیت اولاد (ام ولد کی جمع)، مدبر غلام آزاد ہو جائیں گے اور مکاتب غلام بھی اپنے ذمے مال اس کے وارثوں کو ادا کر کے آزاد ہو جائیں گے، اس کے ذمے جو واجب الادا دیون ہوں گے ان کی مدت ختم ہو جائے گی اور اس کی طرف سے چکائے جائیں گے کیونکہ یہ موت کے احکام ہیں۔ یہی حکم ہوگا جب کہ وہ بحالت ارتداد دارالحرب سے جا ملے اور قاضی اس کے دارالحرب سے جا ملنے کا فیصلہ صادر کر دے کیونکہ دارالحرب سے جا ملنا دارالاسلام میں اس کے چھوڑے ہوئے اموال پر سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کے ضمن میں بمنزلہ اس کی موت کے ہے، اس لیے کہ فی الواقع موت کی صورت میں اس کے مال پر سے اس کی ملکیت کے زائل ہونے کا سبب یہ ہے

کہ وہ مال اس کی ضرورت سے زائد ہے کیونکہ موت کی وجہ سے اس کی ضرورت تو ختم ہو گئی اور اب وہ اپنے مال سے نفع اندوز ہونے سے بھی قاصر ہے اور یہ مفہوم اس کے دارالخرب سے جاننے کی صورت میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ دارالاسلام میں جو اس کا مال ہے اب وہ اس سے فائدہ تو حاصل نہیں کر سکتا تو اب وہ اس کی ضرورت سے زائد مال کے حکم میں ہے کیونکہ اب وہ اس مال کے ذریعے اپنی کوئی ضرورت پوری نہیں کر سکتا، لہذا اس کا دارالخرب سے جاننا اس کی ملکیت کو زائل کرنے کی حد تک اس کی موت کے مترادف ہے۔ پس جب قاضی اس کے دارالخرب سے جاننے کا فیصلہ صادر کر دے تو اس کی اہیات اولاد اور اس کے مدبر غلام آزاد ہو جائیں گے، اس کے مال کو اس کے وارثوں کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا اور اس کے مؤجل (میعاد ی) دیون کی میعاد ختم ہو جائے گی کیونکہ ان احکام کا تعلق موت سے ہے اور معنوی طور پر موت پائی گئی۔ اس کا مکاتب غلام اس کے وارثوں کو مال (بدل کتابت) ادا کر کے آزاد ہو جائے گا اور جب وہ آزاد ہو جائے گا تو اس کی دلاء اس مرتد کی ہوگی کیونکہ وہی اس کو آزاد کرنے والا ہے۔ اور اگر وہ دارالخرب سے جانے پھر مسلمان ہو کر دارالاسلام میں واپس آجائے تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو وہ پیشتر اس کے کہ قاضی اس کے دارالخرب سے جاننے کا فیصلہ صادر کرے دارالاسلام میں واپس آیا ہوگا یا پھر قاضی کے فیصلے کے بعد آیا ہوگا، سو اگر وہ قاضی کے فیصلے سے پہلے آئے تو اس کے مدبر غلاموں اور اہیات اولاد وغیرہ پر اس کی سابقہ ملکیت بحال ہو جائے گی، بلکہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا کہ ان احکام کا تعلق موت سے ہے اور دارالخرب سے جاننا حقیقی موت نہیں ہے، بلکہ اگر قاضی اس کے دارالخرب سے مل جانے کا فیصلہ کر دے تو اس کا دارالخرب سے جاننا موت کے مترادف ہوتا ہے، اور جب قاضی نے ایسا فیصلہ نہ کیا ہو تو پھر یہ موت کے مترادف نہیں بنتا، چنانچہ اس صورت میں اگر وہ واپس آئے تو اس کی سابقہ ملکیت بحال ہو جائے گی۔ اور اگر وہ قاضی کے اس فیصلے کے بعد واپس آئے کہ وہ دارالخرب سے مل گیا ہے تو وہ اپنا جس قدر مال اپنے وارثوں کے قبضے میں علی حالہ قائم پائے گا اس پر اس کا حق ہے کیونکہ اس کی اولاد تو اس کے مال کے ضمن میں اس کی جانشین ہے لہذا اس کی اولاد نے اس کے مال میں جو تصرف کیا ہے وہ جانشین کے طریقے سے کیا ہے گویا کہ وہ اس کی وکیل ہے، اس لیے اسے حق حاصل ہے کہ جس قدر اپنا مال علی حالہ قائم پائے اسے لے اور اس کے وارث نے بیع یا غلام کو آزاد کرنے سے جس مال پر اس کی ملکیت زائل کر دی ہو تو اس کی طرف وہ رجوع کرنے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ جانشین کا تصرف اصل مالک کے تصرف کے مانند ہے، بالکل ویسے ہی جیسے وکیل کا تصرف ہوتا ہے (مؤکل کے تصرف کے مانند) حاکم نے اس کی جن اہیات اولاد اور مدبر غلاموں کو آزاد کر دیا ہو تو ان کے بارے میں اسے کوئی اختیار حاصل نہیں کیونکہ آزاد کرنا ایک ایسا اقدام ہے کہ اسے فسخ نہیں کیا جاسکتا۔ اسی طرح اگر مکاتب نے اس کے وارثوں کو مال ادا کر دیا ہو تو اس کے بارے میں بھی اسے کوئی اختیار حاصل نہیں کیونکہ مکاتب مال ادا کر کے آزاد ہو جائے اور غلام کا آزاد ہو جانا فسخ کا احتمال نہیں رکھتا البتہ مکاتب نے اس کے وارثوں کو جو مال ادا کیا ہے اگر وہ مال علی حالہ قائم ہے تو وہ اسے لے لے گا اور اگر اس مال پر سے اس کے وارثوں کی ملکیت زائل ہو چکی ہے تو ان پر اس مال کا تاوان عائد نہیں ہوگا جیسا کہ اس کے دیگر موال کے ضمن میں نہیں ہوتا، بدیل مذکورہ۔ اور اگر اس نے بدل کتابت ہو زائد نہ کیا ہو تو اس سے وہ معاوضہ لیا جائے گا اور اگر وہ بدل کتابت ادا کرنے سے قاصر ہے تو وہ پھر سے اس کا غلام بن جائے گا۔ اور اگر وہ بجا امت کفر ہی دارالاسلام میں واپس آئے اور اپنا کچھ مال لے کر دارالخرب میں پہنچا دے پھر مسلمان دارالخرب پر غلبہ حاصل کر لیں تو وہ دیکھا جائے گا کہ اگر

وہ دارالاسلام میں واپس قاضی کے اس فیصلے کے صادر ہونے کے بعد آیا کہ وہ دارالحرب سے جا ملا ہے تو اس مال کے زیادہ حقدار اس کے وارث ہوں گے اور اگر وارثین اس مال کو (غازیوں میں) تقسیم سے قبل پالیں تو اسے بغیر کوئی معاوضہ دیے مفت لے لیں گے اور اگر وہ اسے تقسیم ہونے کے بعد پائیں تو ذوات القیم کو وہ قیمت دے کر حاصل کر لیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ دارالحرب سے جا ملا اور عدالت نے فیصلہ دے دیا کہ وہ دارالحرب سے جا ملا ہے تو اس کی ملکیت زائل ہو کر اس کے ورثاء کو منتقل ہو گئی، لہذا یہ مسلمان کا مال ہے جو کافر کے ہتھے چڑھ گیا اور وہ اسے دارالحرب میں لے گیا پھر مسلمانوں نے دارالحرب پر غلبہ پایا اور اس مال کے قدیم مالک نے اس مال کو پایا تو اس بارے میں حکم وہی ہے جو ہم بتا چکے ہیں۔ اور اگر عدالت کے لحاق کے فیصلے سے قبل وہ واپس آجائے تو اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک روایت کی رو سے یہ صورت اور دارالحرب سے لحاق کے عدالتی فیصلے کے بعد واپس آنے کی صورت دونوں برابر ہیں جب کہ دوسری روایت کی رو سے اس کا مال فتنے بن جائے گا اور اس کے وارثوں کا اس پر قطعاً کوئی حق نہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر مرتد کسی جرم کا ارتکاب کرنے کے بعد دارالحرب سے جا ملے پھر دوبارہ دارالاسلام میں آجائے تو اگر تو اس کا جرم حقوق العباد، مثلاً قتل، غضب اور قذف (زنا کی تہمت) سے متعلق ہے تو اس پر وہ مانع ہوگا اور اگر اس کا جرم حقوق اللہ، مثلاً زنا پوری، شراب نوشی سے متعلق ہو تو وہ اس پر سے ساقط ہو جائے گا کیونکہ دارالحرب سے لحاق (دل جانا) موت کے مترادف ہے جس سے اس سزا کے ساقط ہو جانے کا شبہ پیدا ہو جاتا ہے جو شبہ کی بناء پر ساقط ہو جاتی ہے (یعنی حدود)۔ اور اگر اس نے ایسا کوئی جرم دارالحرب سے لحاق کے بعد کیا ہو اور پھر مر گیا ہو تو ان میں سے کسی پر بھی وہ مانع نہ ہوگا کیونکہ اس کا جرم موجب سزا نہیں بنا، حکمی طور پر جو جرم اس کے اہل حرب کے حکم میں ہونے کے۔

یہ تو مرتد کے اس مال کے بارے میں احکام تھے جو وہ اپنے پیچھے دارالاسلام میں چھوڑ گیا تھا، یہاں وہ مال جس کو وہ اپنے ساتھ دارالحرب میں لے گیا تو وہ اسی کی ملکیت ہے، چنانچہ اگر مسلمان اس پر غلبہ پالیں تو وہ مال فتنے بن جائے گا کیونکہ جو مال دارالحرب میں پہنچا دیا گیا ہے اس پر اس کے وارثوں کا حق ثابت نہیں ہوتا، لہذا اس پر اس مرتد کی ملکیت برقرار ہے اور وہ مال معصوم نہیں ہے لہذا اس پر غلبہ پا کر اسے ملکیت بنایا جاسکتا ہے، جیسا کہ اہل حرب کے دیگر تمام اموال ستنے ضمن میں ہوتا ہے۔

جہاں تک میراث کے حکم کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے درمیان کوئی اختلاف رائے نہیں کہ جو مال اس نے بحالت اسلام کمایا ہے وہ اس صورت میں اس کے مسلمان وارثوں کی میراث بن جائے گا جب وہ فوت ہو جائے، یا قتل کر دیا جائے یا دارالحرب سے مل جائے اور عدالت اس کے لحاق (دل جانے) کا فیصلہ دے دے۔ امام شافعی کا کہنا ہے کہ وہ مال فتنے ہے اور امام شافعی نے اس کے حق میں استدلال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کافر مسلمان کے مال کا وارث نہ بنے گا اور نہ ہی مسلمان کافر کے مال کا وارث بنے گا۔ تو اس حدیث میں مسلمان کو منع کر دیا گیا ہے کافر کے مال کا وارث بننے اور اس مرتد کا وارث مسلمان ہے لہذا لازم ٹھہرے گا کہ وہ اس کا وارث نہ بنے۔ ہماری دلیل یہ روایت ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے المستورد العجلی کو ارتداد کی بناء پر قتل کر دیا تھا اور اس کے مال کو اس کے مسلمان

دارثوں میں تقسیم کر دیا تھا اور سب کچھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک جماعت کی موجودگی میں ہوا تھا اور کسی صحابی کا اس فیصلے سے کوئی اختلاف منقول نہیں لہذا اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے۔ علاوہ ازیں، ارتداد ملکیت کو زائل کرنے والے سبب کی حیثیت میں، امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصول کے مطابق، جیسا کہ ہم ثابت کر چکے ہیں، موت کے مانند ہے، لہذا اس کا مرتد ہونا ایسے ہے جیسے ایک مسلمان فوت ہو گیا، اس لیے مسلمان اس کا وارث بنے گا، تو گویا مسلمان نے مسلمان سے میراث پائی ہے نہ کہ کافر سے، اس لیے ہمارا مسلک بمذہب اللہ تعالیٰ مذکورہ حدیث کے مطابق ہے۔ جہاں تک صاحبین کے اصول پر اس کے حکم کا تعلق ہے، اگرچہ ارتداد ملکیت کے زوال کا ثبوت نہیں ہے لیکن اس امر کا احتمال ہے کہ مرتد دوبارہ مسلمان ہو جائے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جاتا ہے، لہذا میراث کے ضمن میں اسے مسلمان ہی تصور کیا جائے گا، اور یہ جائز ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ شراب اور خمر پر بارے میں تصرف کرنے سے ممانعت کے ضمن میں وہ بدستور اسلام کے حکم پر ہے اس لیے یہ بھی جائز ہے کہ وہ میراث کے حکم کے ضمن میں بھی اسلام کے حکم پر ہو، لہذا اس کا وارث ہونا ایک مسلمان کا کافر کی میراث پانا نہیں، سو اس لحاظ سے بھی حدیث کے مطابق عمل ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

حالت ارتداد میں کمائے ہوئے مال کے بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ وہ فائے ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ میراث ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حالت ارتداد میں کمایا ہوا مال اس کی ملک ہے، کیونکہ ملکیت کے اہل شخص کی جانب سے ملکیت کا سبب ایسی چیز کے بارے میں موجود ہے جو ملکیت بن سکتی ہے، اور اس بارے میں تو کوئی شک نہیں کہ مرتد مالک بننے کا اہل ہے کیونکہ مالک بننے کی اہلیت حریت سے ہوتی ہے اور ارتداد حریت کے منافی نہیں ہے بلکہ یہ اس چیز کے منافی ہے جو اس کے ساتھ منافات رکھے یعنی غلامی کیونکہ مرتد کو غلام نہیں بنایا جاسکتا۔ تو جب اس کی اس مال پر ملکیت ثابت ہے تو اس کی موت کی صورت میں یا ایسی صورت میں جو اس کی موت کے مفہوم میں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، اس کی ملکیت اس کے وارثوں کو منتقل ہو سکتی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی وجہ وہی ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ ارتداد اپنے وجود کے وقت سے ہی زوال ملک کا سبب بن جاتا ہے، مرتد کے حال کے ظاہر ہونے کے طریقے سے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور جس چیز کے زوال کا سبب موجود ہو اس چیز کا کوئی وجود نہیں رہتا، لہذا بحالت ارتداد کمایا ہوا مال ایسا مال ہے جس کا کوئی مالک نہیں، اس لیے وہ میراث نہیں بن سکتا، چنانچہ اسے لفظ یعنی گری پڑی چیز کی طرح مسلمانوں کے بیت المال میں رکھا جائے گا۔

مرتد کے مال کے وارث کے بارے میں ائمہ میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا وارث کا حال یعنی اس کے وارث بننے کی اہلیت کا اعتبار ارتداد کے وقت سے کیا جائے، یا مرتد کی موت کے وقت سے یا پھر ارتداد کے وقت سے لے کر مرتد کی موت کے وقت تک۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک وراثت کی اہلیت کا اعتبار مرتد کی موت کے وقت سے کیا جائے کیونکہ ان دونوں کے نزدیک مرتد کی ملکیت اس کی موت پر ہی زائل ہوتی ہے لہذا وارث ہونے کی اہلیت کا اعتبار صرف اسی وقت سے کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے اس بارے میں دو روایتیں منقول ہیں، ایک روایت کی رو سے صرف ارتداد کے وقت سے اس کا اعتبار

کیا جائے چنانچہ اگر ارتداد کے وقت کوئی شخص وارث بننے کا اہل تھا تو وہ میراث پائے گا خواہ بعد ازاں اس کی اہلیت زائل ہی کیوں نہ ہو گئی ہو۔ دوسری روایت کی رو سے وقت ارتداد سے لے کر موت کے وقت تک اہلیت کے دوام کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ وراثت استناد کے طریقے سے ثابت ہوتی ہے نہ کہ ظہور کے طریقے سے، کیونکہ میراث کے لیے موت ناگزیر ہے، اور ظہور کے طریقے سے میراث کو جائز قرار دینا موت سے قبل میراث کو واجب ٹھہرانا ہے اور اس کی کوئی گنجائش نہیں اور جب موت آجائے گی تو میراث قائم ہو جائے گی۔ پھر اس کا استناد ارتداد کے وجود کے وقت سے کیا جائے گا اور ان دو وقتوں یعنی ارتداد کے وقت اور موت کے وقت کے درمیان اہلیت کا زائل ہونا اس استناد کو مانع ہے، لہذا وقت ارتداد سے لے کر موت کے وقت تک اہلیت کا مسلسل برقرار رہنا شرط ہے، چنانچہ اگر کوئی وارث مرتد کے ارتداد کے وقت مسلمان ہو اور پھر مرتد کی موت سے قبل وہ وارث مرتد ہو جائے تو اسے میراث نہیں ملے گی۔ اگر وہ وارث اس مرتد کی موت سے پہلے ہی مر جائے تو بھی یہی حکم ہے، یا اگر مرتد کی موت سے قبل اس کی بیوی کی عدت پوری ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے پہلی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ میراث زوال ملکیت کے تابع ہے اور ملکیت تو ارتداد کی وجہ سے ارتداد کے وجود کے وقت سے ہی زائل ہو جاتی ہے لہذا اسی وقت ظہور کے طریقے سے میراث ثابت ہو جاتی ہے۔ ان کا یہ کہنا کہ یہ موت سے قبل میراث کو واجب ٹھہرانا ہے، ہم کہتے ہیں کہ ایسا ہرگز نہیں ہے بلکہ یہ تو موت کے بعد میراث کو واجب ٹھہرانا ہے کیونکہ ارتداد موت کے مفہوم میں ہے، اس لیے کہ ملکیت کو زائل کرنے کے بارے میں اس کا وہی عمل ہے جو موت کا ہوتا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، چنانچہ ارتداد معنوی طور پر موت ہے۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ اگر مرتد دارالحرب سے مل جائے اور قاضی اس کے لحاق کا فیصلہ دے دے تو آیا وراثت کی اہلیت کا اعتبار قاضی کے اس فیصلے کے وقت سے ہو گا یا مرتد کے دارالحرب سے مل جانے کے وقت سے۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قاضی کے فیصلے کے وقت سے اس کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کے دارالحرب سے مل جانے کے وقت سے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ میراث کا وقت ملکیت کے زوال کا وقت ہوتا ہے اور مرتد کی ملکیت اس کے دارالحرب سے مل جانے پر زائل ہو جاتی ہے کیونکہ ایسا کرنے سے وہ اپنے اس مال سے استناد کرنے سے قاصر رہتا ہے جو اس نے دارالاسلام میں چھوڑا تھا البتہ اس کا قاصر رہنا قاضی کے فیصلے سے قبل ثابت نہیں کیونکہ اس کی واپسی کا امکان موجود ہے اور جب قاضی نے فیصلہ دے دیا تو اس کا قاصر رہنا ثابت ہو گیا اور اس کے بعد اس کی واپسی ایسی شے کی مانند ہو گئی جو عادیۃً منتزع ہو۔ لہذا زوال ملک کا عامل دارالحرب سے مل جانا ہے، اس لیے وراثت کی اہلیت کا اعتبار اسی وقت سے کیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ملکیت قاضی کے فیصلے کے بغیر زائل نہیں ہوتی لہذا ملکیت کو زائل کرنے کے لیے مؤثر قاضی کا فیصلہ ہے۔ اگر مرتد عورت دارالحرب سے جا ملے تو اس کا حکم بھی صاحبین کے اس اختلاف کے مطابق ہو گا، کیونکہ معنی سے فرق لازم نہیں آتا۔

اگر شوہر اور بیوی ایک ساتھ مرتد ہوئے پھر بیوی نے ایک بچے کو جنم دیا پھر اس بچے کا باپ ارتداد کے جرم میں قتل کر دیا گیا تو اگر بیوی نے ارتداد کے بعد چھ ماہ کے عرصے سے قبل اس بچے کو جنم

دیا وہ بچہ اپنے باپ کی میراث کا وارث بنے گا کیونکہ یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس بچے کا حمل یقینی طور پر اس وقت قرار پایا تھا جب اس کے ماں باپ مسلمان تھے۔ اور اگر اس عورت نے بچے کو ارتداد کے چھ ماہ یا اس سے زیادہ مدت کے بعد جنم دیا ہو تو وہ بچہ اپنے باپ کی میراث کا وارث نہیں بنے گا کیونکہ اس امر کا امکان موجود ہے کہ اس کا حمل حالت ارتداد میں قرار پایا ہو لہذا اس شک کی وجہ سے وہ وراثت نہیں پائے گا۔ اور اگر مرتد شوہر مرتد ہوا ہو اور بیوی مرتد نہ ہوئی ہو یا اس مرتد آدمی کی مسلمان ام ولد ہو تو اس صورت میں اس مرتد کے دوہرے مسلمان وارثوں کے ساتھ ساتھ وہ بچہ بھی میراث پائے گا خواہ وہ اس کے ارتداد کے چھ ماہ کے بعد ہی تولد ہوا ہو کیونکہ ماں مسلمان ہے، اس لیے بچے کا مذہب بھی اپنی ماں کی تبعیت میں اسلام ہی مانا جائے گا، لہذا وہ اپنے باپ کی میراث کا حقدار ہو گا۔

اگر شوہر مسلمان تھا اور اس کی بیوی اس کی موت کے وقت حاملہ تھی اور مرتد ہو کر دار الحرب چلی گئی جہاں اس نے بچے کو جنم دیا، پھر دار الحرب پر مسلمانوں نے غلبہ حاصل کر لیا تو اس بچے کو غلام نہیں بنایا جائے گا اور وہ اپنے باپ کی میراث کا حقدار ہو گا کیونکہ اسے اپنے باپ کی تبعیت میں مسلمان مانا جائے گا۔ اور اگر وہ بچہ ابھی تولد نہ ہوا ہو کہ اس کی ماں قید ہو جائے اور پھر دارالاسلام میں آکر اس بچے کو جنم دے تو وہ بچہ مسلمان غلام مانا جائے گا، مسلمان تو اپنے باپ کی تبعیت میں اور غلام اپنی ماں کی تبعیت میں اور وہ اپنے باپ کی میراث کا وارث نہیں بنے گا کیونکہ غلامی میراث سے محروم کر دینے والے اسباب میں سے ایک سبب ہے۔

اگر کوئی مرتد مرد کسی مسلمان عورت سے شادی کرے اور اس عورت سے اس کا بچہ تولد ہو یا وہ کسی مسلمان باندی سے مباشرت کرے اور اس باندی سے اس کا بچہ پیدا ہو تو اس بچے کو اس کی ماں کی تبعیت میں مسلمان مانا جائے گا اور وہ اپنے باپ کی میراث کا حقدار ہو گا کیونکہ اس کا نسب ثابت ہے۔ اور اگر ماں کافر ہو تو بچے کو مسلمان نہیں مانا جائے گا کیونکہ اس کے ماں باپ میں سے کوئی بھی مسلمان نہیں ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک دین کے حکم کا تعلق ہے، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مرتد کے قرضے اس کی اسلام اور ارتداد دونوں حالتوں میں کی ہوئی کمائی سے ادا کیے جائیں گے کیونکہ ان دو ائمہ کے نزدیک ان دونوں حالتوں میں کی ہوئی کمائی میراث ہے۔ جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کے نقطہ نظر کا تعلق ہے تو امام ابو یوسفؒ نے امام صاحب سے روایت کیا ہے کہ مرتد کے قرضے اس کے زمانہ ارتداد کی کمائی میں سے ادا کیے جائیں گے البتہ جو قرضے بچ رہیں ان کو زمانہ اسلام کی کمائی میں سے ادا کیا جائے گا۔ حسنؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ مرتد کے قرضے اس کے زمانہ اسلام کی کمائی میں سے ادا کیے جائیں گے البتہ جو بچ رہیں وہ زمانہ ارتداد کی کمائی میں سے ادا کیے جائیں گے۔ حسنؒ کا قول ہے کہ زمانہ اسلام سے قرضے زمانہ اسلام کی کمائی میں سے ادا کیے جائیں گے اور زمانہ ارتداد کے قرضے زمانہ ارتداد کی کمائی میں سے ادا کیے جائیں گے اور یہی امام زفرؒ کا قول ہے۔ صحیح حسنؒ کی روایت ہے کیونکہ انسان کے ذمے جو قرض ہوتا ہے وہ اسی کے مال میں سے ادا کیا جاتا ہے نہ کہ اس کے وارث کے مال میں سے کیونکہ جب تک قرض باقی رہتا ہے اس وقت تک میسٹ کا قرض کے بقدر مال اس کے وارث کو منتقل نہیں ہو سکتا کیونکہ قرض میراث پر مقدم ہوتا ہے، اس لیے ہر میت کے قرض کی ادائیگی اس کے اپنے مال میں سے کی جاتی ہے نہ کہ اس کے وارث کے مال

میں سے۔ اور مرتد کا مال تو وہ ہوتا ہے جو اس نے زمانہ اسلام میں کمایا ہو جبکہ زمانہ ارتداد کی کمائی تو مسلمانوں کی اجتماعی ملکیت ہوتی ہے لہذا اس میں سے قرض ادا نہیں کیا جائے گا سوائے اس کے کہ ایسا کرنا ضروری ہو۔ چنانچہ اگر زمانہ اسلام کی کمائی قرض کی ادائیگی کے لیے کافی نہ ہو تو زمانہ ارتداد کی کمائی میں سے باقی قرض کو ادا کرنے کی ضرورت لاحق ہو جاتی ہے، لہذا باقی ماندہ قرض کو زمانہ ارتداد کی کمائی میں سے ادا کیا جائے گا، واللہ سہامہ و تعالیٰ اعلم۔

مرتد کی اولاد کے بارے احکام

جہاں تک مرتد کی اولاد کے بارے میں احکام کا تعلق ہے، مرتد کی اولاد دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو اس کا تولد اس کے زمانہ اسلام میں ہو ہو گا یا پھر زمانہ ارتداد میں۔ اگر اس کا تولد زمانہ اسلام میں ہو ہو گا، مثلاً یوں کہ بچے کی پیدائش کے وقت اس کے ماں باپ دونوں مسلمان ہوں پھر بعد میں وہ دونوں مرتد ہو جائیں تو بچے کو مرتد نہ مانا جائے گا جب تک کہ وہ دارالاسلام میں ہے، کیونکہ جب اس کی ولادت ہوئی تھی اس کے ماں باپ دونوں مسلمان تھے لہذا اس بچے کو اس کے ماں باپ کی تبعیت میں مسلمان گردانا جائے گا اور ماں باپ کے مرتد ہونے سے اس بچے کا مسلمان ہونا زائل نہیں ہوگا کیونکہ اب تبعیت دارالاسلام کو منتقل ہو گئی ہے کیونکہ دار (وطن) اگرچہ والدین کی تبعیت کی موجودگی میں ابتدائی طور پر *originally* (تبعیت کے اثبات کے قابل تو نہیں تاہم) تبعیت کو باقی رکھنے کے قابل ضرور ہے کیونکہ باقی رکھنا ابتداء سے سہل تر ہے، لہذا وہ بچہ جب تک دارالاسلام میں ہے اسے دار کی تبعیت میں بدستور مسلمان مانا جائے گا۔ اور اگر مرتد ماں باپ اس بچے سمیت دارالحرب چلے جائیں اور وہ بچہ جوان ہو جائے اور اس کا کوئی بچہ تولد ہو اور وہ بھی جوان ہو جائے پھر دارالحرب پر مسلمان غلبہ پالیں تو اس صورت میں مرتد ماں باپ کا حکم تو معلوم ہے اور اس کا ذکر ہم پہلے کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مرتد مرد باپ کو غلام نہیں بنایا جائے گا بلکہ اسے قتل کر دیا جائے گا جبکہ مرتد عورت کو غلام بنایا جائے گا اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ اسے قید میں ڈال کر اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ جہاں تک اولاد کے حکم کا تعلق ہے، مرتد باپ کے بیٹے کو اسلام قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا اور اسے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ اپنے ماں باپ کے مسلمان ہونے کی وجہ سے ان کی تبعیت میں مسلمان تھا جو وہ بحالت کفر باغ ہوا تو مرتد ہو گیا اور مرتد کو اسلام لانے پر مجبور کیا جاتا ہے البتہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ ارتداد عکلی ہے نہ کہ حقیقی اس لیے کہ تبعیت کے طریقے سے عکلی طور پر ایمان موجود تھا حقیقی طور پر نہیں لہذا اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا لیکن یہ جبر قید کے ذریعے ہو گا نہ کہ تلوار سے حکم کا بقدر علت اثبات کرنے کی غرض سے لیکن اس مرتد باپ کے پوتے کو اسلام لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا، کیونکہ پوتا دادا کی تبعیت میں مسلمان نہیں ہوتا، کیونکہ اگر ایسا تسلیم کر لیا جائے تو لازماً تمام کفار مرتد قرار پائیں گے اس لیے کہ وہ سب کے سب آدم اور نوح علیہما الصلوٰۃ والسلام کی اولاد میں سے ہیں، لہذا اس طرح تو پھر ان سب پر مرتد کے احکام جاری ہونے چاہئیں لیکن بالاجماع ایسا نہیں ہے۔ اور اگر بچہ ماں باپ کی حالت ارتداد میں تولد ہو، مثلاً یوں کہ شوہر اور بیوی مرتد ہو جائیں اور ان کی کوئی اولاد نہ ہو پھر بیوی بعد از ارتداد اپنے شوہر سے حاملہ ہو جائے اور وہ دونوں بدستور مرتد ہوں تو اس بچے کی حقیقت یہی ہوگی جو اس کے ماں باپ کی ہے،

یعنی اسے بھی مرتد مانا جائے گا، یہاں تک کہ اگر وہ بچہ مر جائے تو اس کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی اور وہ مرد بھی نہیں بنے گا (کیونکہ مرتد کسی کا وارث نہیں ہوتا) اور اگر یہ مرتد ماں باپ اس بچے کو لے کر دارالحرب چلے جائیں، وہاں یہ بچہ بالغ ہو جائے اور پھر اس کی اولاد ہو جائے اور وہ بھی جوان ہو جائیں اور اس کے بعد مسلمان دارالحرب پر غلبہ پالیں اور ان سب کو قیدی بنالیں تو باپ کے بیٹے اور پوتے کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا اور ان کو قتل نہیں کیا جائے گا، امام محمدؒ نے کتاب السیر میں اسی طرح ذکر کیا ہے جبکہ الجامع الصغیر میں یہ بتایا ہے کہ اس کے پوتے کو اسلام لانے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔ کتاب السیر میں مذکور قول کی توجیہ یہ ہے کہ باپ کا بیٹا اپنے ماں باپ کے تابع ہے لہذا ماں باپ کی تبعیت میں اسے بھی مرتد مانا جائے گا اور بیٹے کا بیٹا پوتا) اپنے باپ کا تابع ہے لہذا اس کی تبعیت میں وہ بھی مرتد قرار پائے گا، اور مرتد کو اسلام لانے پر مجبور کیا جاتا ہے، البتہ اسے قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کا ارتداد حکی ہے (نہ کہ حقیقی) اس لیے قید میں ڈال کر اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا نہ کہ قتل کر کے۔ الجامع الصغیر میں مذکور قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ بچہ اپنے باپ کی تبعیت میں مرتد قرار پائے گا اور جو خود تابع ہو وہ دوسرے کو اپنا تابع نہیں بنا سکتا۔ جہاں تک غلام بنانے کے حکم کا تعلق ہے، امام محمدؒ نے کتاب السیر میں بتایا ہے کہ غوثوں اور اس کی اولاد میں سے پھوٹے لڑکوں کو غلام بنایا جائے گا کیونکہ ان کی ماں مرتد ہے اور اسے غلام بنایا جاسکتا ہے اور بچے جیسے غلامی میں ماں کے تابع ہوتا ہے (یعنی ماں باندی ہو تو اس کا بچہ بھی غلام قرار پاتا ہے) ویسے ہی غلام بنائے جاسکتے ہیں بھی اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ یہی باغ اولاد تو انہیں غلام نہیں بنایا جائے گا کیونکہ بلوغت کے بعد تبعیت ختم ہو جاتی ہے، اور انہیں اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا۔ امام محمدؒ نے الجامع الصغیر میں بیان کیا ہے کہ یہ دونوں بچے ماں سے ہونے لگے، پہلا بچہ تو اس لیے کہ اس کی ماں مرتد ہے اور دوسرا بچہ اس لیے کہ وہ اصلی طور پر کافر ہے کیونکہ ارتداد میں والدین کی تبعیت بلوغ کے وقت اس حالت میں منقطع ہوتی کہ وہ کافر ہے لہذا وہ اصلی کافر ہے اور اسے غلام بنایا جاسکتا ہے۔

اگر غوث مرتد ہو جائے اس حال میں کہ وہ حاملہ ہو اور دارالحرب چلی جائے پھر (مسلمانوں کے ہاتھوں) اور اسی حمل کے دوران وہ قید کر لی جائے تو جو بچہ تولد ہو گا وہ فہ ہو گا کیونکہ قید ہونا اس کو اس حال میں لاحق ہوا کہ وہ ماں کے جنم کے حکم میں ہے۔ پس اس کا قیدی ہونا ماں سے جدا ہونے سے باطل نہیں ہوگا۔

ذمی اگر عہد شکنی کرنے کے بعد دارالحرب میں چلا جائے تو وہ بھی میراث، امتیاز اولاد اور مدبر غلاموں کے آزاد ہونے وغیرہ کے جملہ احکام کے ضمن میں بمنزلہ مرتد کے ہوتا ہے کیونکہ مذکورہ احکام کے ضمن میں جو چیز اس کے موت کے ساتھ لحاق کی گئی ہیں موجب ہے اس میں کوئی فرق نہیں ہے ماسوا اس کے کہ ذمی کو غلام بنایا جاسکتا ہے جبکہ مرتد کو غلام نہیں بنایا جاسکتا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ غلام بنانا اس لیے مشروع ہوا ہے کہ یہ اس کے قبول اسلام کا وسیلہ بنے جبکہ مرتد کا غلام بنایا جانا اس کے قبول اسلام کا وسیلہ نہیں بن سکتا جس کی وجہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ اس نے اسلام کے فیوض و برکات سے بہرہ ور ہونے اور اس کے محاسن سے آگاہ ہونے کے بعد اسلام کو چھوڑا ہے اس لیے اس کی فلاح کی کوئی امید باقی نہیں رہی، جبکہ ذمی کا معاملہ اس کے برعکس ہے، واللہ بجاہدہ و تعالیٰ اعلم۔

باغیوں کے احکام

جہاں تک باغیوں کے احکام کا تعلق ہے، اس بارے میں گفتگو کے موضوعات یہ ہوں گے: باغی کا مفہوم، اگر وہ اہل عدل (یعنی مسلمانوں) کے امام کے خلاف خروج کریں تو امام کو کیا اقدام کرنا چاہیے، اگر امام کو باغیوں پر فتح اور ان کے اموال پر تسلط حاصل ہو جائے تو کیا برتاؤ کرنا چاہیے، باغیوں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، دو گروہوں کی طرف سے خون بہانے اور اموال ہاتھ لگنے کی صورت میں کیا حکم ہوگا، دو گروہوں کے مقتولوں کے ساتھ کیا سلوک کیا جائے، ان کے قضیوں کا کیا حکم ہے۔

باغی کا مفہوم | باغیوں سے مراد خوارج ہیں اور خوارج وہ لوگ ہوتے ہیں جو یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ہر گناہ کفر ہے، خواہ وہ گناہ کبیرہ ہو یا صغیرہ، اور اس تاویل کی بناء پر وہ اہل عدل کے امام کے خلاف خروج کرتے ہیں اور ان کے ساتھ قتال کو اور ان کی جان و مال کو حلال سمجھتے ہیں۔ اور انہیں قوت و شوکت حاصل ہو۔

بغاوت کی صورت میں امام کو کیا کرنا چاہیے | جہاں تک اس امر کی وضاحت کا تعلق ہے کہ باغیوں کے خروج کی صورت میں امام کے لیے کیا کچھ کرنا لازم ہے، ہم کہتے ہیں و بالشر التوفیق، کہ اگر امام کو معلوم ہو جائے کہ خوارج مسلح ہو گئے ہیں اور وہ لڑائی کی تیاری کر رہے ہیں تو امام کو چاہیے کہ ان کو گرفتار کر کے قید میں ڈال دے یہاں تک کہ وہ اس سے باز آکر توبہ کر لیں، کیونکہ اگر امام انہیں ان کے حال پر چھوڑ دے گا تو وہ ضرور ملک میں فساد برپا کرنے کی کوشش کریں گے، لہذا امام اس سے پہلے ہی انہیں گرفتار کر لے لیکن امام اس وقت تک لڑائی نہ شروع کرے جب تک وہ لڑائی میں پہل نہ کر لیں، اس لیے کہ ان کے ساتھ لڑائی کی غرض ان کے شر کو دور کرنا ہے نہ کہ ان کے شرک کے شر کو دور کرنا..... کیونکہ وہ مسلمان ہیں (مشرک یا کافر نہیں)۔ لہذا جب تک ان کی طرف سے شر کا اظہار نہ ہو جائے امام ان کے ساتھ قتال نہ کرے۔ اگر امام کو ان کے مسلح ہونے اور لڑائی کے لیے تیار ہونے کا علم نہ ہو یہاں تک کہ وہ شرک کی صورت اختیار کر لیں اور لڑائی کے لیے تیار ہو جائیں تو اس صورت میں امام کو چاہیے کہ وہ انہیں پہلے تو عدل کی اور جمہور مسلمانوں کے عقیدے کی طرف لوٹ آنے کی دعوت دے، کیونکہ امید کی جاسکتی ہے کہ وہ اس دعوت پر لبیک کہیں اور اسے قبول کر لیں گے، جیسا کہ اہل حرب کے بارے میں کیا جاتا ہے۔ اسی طرح روایت کیا جاتا ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے خلاف جب اہل حر درائنہ خروج کیا تو آپ نے ان کی طرف حضرت عبداللہ بن عباس، رضی اللہ عنہما کو بھیجا تاکہ وہ ان کو عدل کی دعوت دیں، چنانچہ آپ نے ان کو عدل کی دعوت دی اور ان سے بحث مباحثہ کیا۔ اگر وہ دعوت کو قبول کر لیں تو اس سے کوئی نقص نہ کیا جائے اور اگر وہ انکار کریں تو ان سے قتال کرنے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ:

فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَخْضِعَ إِلَىٰ الْأُخْرَىٰ أَوْ تَمْلِكْ يَدَيْهَا ۚ ذَٰلِكَ جَزَاءُ الْمُبْغِي ۚ يُعَذِّبُ اللَّهُ ۚ

”پھر اگر ان دو گروہوں میں سے کوئی ایک گروہ دوسرے گروہ پر زیادتی (سرکشی) کرے تو اس گروہ سے قتال کر دو زیادتی کرتا ہے یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم کی طرف رجوع کرے“ اسی طرح سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اہل حر درائنہ کے ساتھ نصر و ان کے مقام پر بہت سے صحابہ کرام کی موجودگی میں قتال کیا اور رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت علیؑ سے جو یہ فرمایا تھا اس کی تصدیق ہو گئی کہ تم تاویل کی بناء پر قتال کرو گے جیسے تنزیل کی بناء پر قتال کرتے ہو اور تاویل

کی بنا پر قتال وہی ہے جو حضرت علیؑ نے خوارج سے کیا۔ یہ حدیث سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی امامت کی بھی دلیل ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت علیؑ کے تاویل کی بنا پر قتال کو ان کے تنزیل کی بنا پر قتال سے تشبیہ دی ہے اور آپ کے تنزیل کی بنا پر قتال میں خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی موجود تھے لہذا لازم ٹھہرا کہ سیدنا علیؑ قتال بر بنائے تاویل میں بھی حق پر ہوں اور اگر وہ امام برحق نہ ہوتے تو خوارج کے ساتھ قتال میں بھی برحق نہ ہوتے۔ علاوہ ازیں، خوارج روئے زمین پر فساد برپا کرنے کی کوشش کرتے ہیں اس لیے انہیں قتل کیا جائے تاکہ روئے زمین سے فساد کو دور کیا جاسکے۔ اگر امام دعوت دینے سے پیشتر ہی ان سے قتال کرے تو اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ دعوت تو ان تک پہنچ چکی ہے، اس لیے کہ وہ دارالاسلام میں ہیں نیز وہ مسلمان ہیں خوارج سے قتال سے لیے امام جس کسی کو بھی دعوت دے اس پر لازم ہے کہ بتیک کہنے اور اگر وہ مال دار ہو اور طاقت رکھتا ہو تو اس کا پیچھے رہنا جائز نہیں ہے کیونکہ امام کی اطاعت ماسوا گناہ کے ہر معاملے میں فرض ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ الموفق۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے جو یہ قول روایت کیا گیا ہے کہ اگر مسلمانوں میں فتنہ و فساد برپا ہو جائے تو آدمی کو چاہیے کہ وہ اس فتنے سے الگ رہے اور اپنے گھر میں اپنے آپ کو بند کر لے، اس قول کو ایک خاص وقت پر محمول کیا جائے اور خاص وقت سے مراد یہ ہے کہ جب امام نہ ہو جو اسے قتال کی دعوت دے، اور اگر امام موجود ہو اور وہ اسے قتال کی دعوت دے تو اس پر فرض ہے کہ بتیک کہے، بدلیل مذکورہ۔

غلبے کی صورت میں باغیوں کے جان و مال کی بابت احکام

اگر امام باغیوں پر فتح پالے اور ان کے اموال پر اسے غلبہ حاصل ہو جائے تو اس صورت میں امام کو ان کے جان و مال کے ساتھ کیا برتاؤ کرنا چاہیے؟ ہم کہتے ہیں کہ اگر امام اہل بغاوت کے ساتھ قتال کرے اور وہ ان کو شکست دے دے اور وہ بھاگ کھڑے ہوں تو اس وقت دیکھا جائے گا کہ اگر ان کے پیچھے کوئی جماعت ہے جس کے بارے میں گمان ہو کہ وہ اس سے جا کر مل جائیں گے تو اس صورت میں اہل عدل کو چاہیے کہ ان کے بھاگتے ہوئے آدمیوں پر بھی حملہ کر کے انہیں قتل کریں اور ان کے زخمیوں کو بھی قتل کر دیں تاکہ وہ جا کر اپنی اس جماعت کے ساتھ نہ مل جائیں اور اپنی قوت کو جمع کر کے اہل عدل پر دوبارہ حملہ نہ دیں۔ جہاں تک ان کے قیدیوں کا تعلق ہے، امام کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو ان کو قتل کر دے تاکہ ان کی بیخ کنی ہو جائے اور اگر چاہے تو انہیں قید میں ڈال دے تاکہ قید و بند کے ذریعے ان کے شر سے محفوظ ہو سکے۔ اور اگر ان کے پیچھے ان کی کوئی جماعت نہ ہو کہ جس سے جا کر وہ ملیں تو اس صورت میں نہ تو بھانسنے والوں کا تعاقب کیا جائے گا اور نہ ہی ان کے زخمیوں اور قیدیوں کو قتل کیا جائے گا، کیونکہ ایسی کسی جماعت کے نہ ہونے کی وجہ سے ان کے شر سے امن مل گیا ہے۔

جہاں تک ان کے ان اموال کا تعلق ہے جن پر اہل عدل (امن پسند مسلمان یا وفادار رعایا) غلبہ پالیں تو اس میں کچھ حرج نہیں کہ اہل عدل باغیوں کے گھوڑوں، اونٹوں اور ہتھیاروں کو ان کے ساتھ قتال میں استعمال کر لیں تاکہ ان کی قوت و شوکت کو توڑا جاسکے اور جب وہ ان گھوڑوں، اونٹوں اور ہتھیاروں کی ضرورت سے بے نیاز ہو جائیں تو پھر امام ان کو باغیوں کے لیے روک رکھے کیونکہ غلبہ سے ان کے اموال کو اپنی ملکیت نہیں بنایا جاسکتا اس لیے کہ وہ مسلمان ہیں۔ البتہ وہ ان اموال کو روک رکھے گا اور باغیوں کے حوالے نہیں کرے گا تاکہ

ان کی بغاوت فرد ہو جائے، اور پھر اس وقت یہ اموال ان کو واپس کر دیے جائیں۔ اسی طرح، سوار یوں اور ہتھیاروں کے ماسوا جو کچھ ان کا مال و متاع ہوا اسے استعمال نہ کیا جائے بلکہ امام اسے روک رکھے تاکہ ان کی بغاوت فرو ہو جائے، پھر وہ یہ اموال ان کے حوالے کر دے، بدلیل مذکورہ۔ امام باغیوں سے قتال میں منہیتین اور آتش گیر مادہ استعمال کر سکتا ہے اور انہیں پانی میں فرق کر سکتا ہے اور اسی قسم کے دیگر وہ تمام طریقے اختیار کر سکتا ہے جو وہ اہل حرب کے ساتھ قتال کے دوران میں استعمال کرتا ہے کیونکہ باغیوں کے ساتھ قتال ان کے شر کو دور کرنے اور ان کی قوت و شوکت کو ٹوٹانے کی غرض سے کیا جاتا ہے، لہذا ہر اس ہتھیار کے ساتھ ان سے قتال کیا جائے جس سے یہ غرض پوری ہو۔ امام کو یہ اختیار ہے کہ وہ ان کے ساتھ جنگ بند کر کے صلح کر لے تاکہ وہ اپنے معاملات پر غور کر لیں لیکن صلح کے بدلے میں ان سے مال لینا جائز نہیں ہے، بلکہ اس کے جوہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔

باغیوں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے | جہاں تک اس امر کی وضاحت کا تعلق ہے کہ باغیوں میں سے کس کو قتل کرنا جائز ہے اور کس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے

کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، تو اہل حرب میں سے جس کو قتل کرنا جائز نہیں یعنی بچے، عورتیں، عمر رسیدہ بوڑھے اور نابینا لوگ باغیوں میں سے بھی ایسے لوگوں کو قتل کرنا جائز نہیں ہے کیونکہ باغیوں کو قتل کرنے کی غرض تو یہ ہے کہ ان کے قتال کے شر کو دور کیا جائے لہذا صرف انہیں باغیوں کو قتل کیا جائے جو قتال کی اہلیت رکھتے ہیں جبکہ مذکورہ اقسام کے لوگ قتال کی اہلیت نہیں رکھتے لہذا ان کو قتل نہ کیا جائے، ہاں اگر وہ قتال میں حصہ لیں تو حالت قتال میں اور قتال کے بعد ان کو قتل کرنا مباح ہے ماسوا بچوں اور پاگلوں کے جیسا کہ ہم پہلے حربہ کے حکم کے ضمن میں بتا چکے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ جہاں تک باغیوں کے گرفتار ہونے والے غلام کا تعلق ہے تو اگر اس نے اپنے آقا کے ساتھ مل کر قتال میں حصہ لیا ہو تو اس کو قتل کرنا جائز ہے اور اگر وہ اپنے آقا کی خدمت کرتا ہو تو اس صورت میں اس کو قتل کرنا جائز نہیں ہے، البتہ اسے اس وقت تک قید میں رکھا جائے گا جب تک کہ ان کی بغاوت فرو نہ ہو جائے، اس کے بعد اسے باغیوں کو واپس کر دیا جائے گا۔

جہاں تک باغیوں کی سوار یوں کا تعلق ہے، ان کو قبضے میں نہ رکھا جائے بلکہ فروخت کر دیا جائے اور اس کی قیمت اس کے مالک کے لیے روک رکھی جائے کیونکہ یہ اس کے لیے زیادہ نفع بخش ہے۔

عادل (دفا دار شہری) کے لیے یہ بات جائز نہیں کہ باغیوں میں سے اپنے کسی ذی رحم محرم کو اپنے ہاتھ سے قتل کرنے میں پہل کرے اور اگر وہ ذی رحم محرم اس عادل کو قتل کرنے کا ارادہ کرے تو عادل کو اپنا دفاع کرنے کا حق ہے اور اگر اس کو قتل کے بغیر وہ اپنا دفاع نہ کر سکتا ہو تو اس کے لیے جائز ہے کہ اس کے قتل کا کوئی سبب پیدا کر دے تاکہ کوئی دوسرا عادل اسے قتل کر دے، مثلاً یہ کہ اس کی سوار ی کی کوئی چیزیں کاٹ ڈالتے تاکہ وہ پیادہ ہو جائے اور کوئی دوسرا عادل اسے قتل کر دے۔ اہل حرب کا معاملہ اس کے برعکس ہے، چنانچہ اہل حرب میں سے ہر ذی رحم محرم کو اپنے ہاتھ سے اور سبب پیدا کر کے قتل کرنا جائز ہے ماسوا والدین کے۔ دونوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اصل میں شرک قتل کو مباح کر دیتا ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان سب مشرکوں کو بلا تخصیص شامل ہے کہ: **اَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ** یعنی مشرکوں کو قتل کر دو جہاں کہیں تم ان کو پاؤ، البتہ ایک خاص نص کے ذریعے اللہ تعالیٰ نے ماں باپ کو مستثنیٰ کر دیا ہے، چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: **وَصَلِّحْ بَيْنَنَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا** یعنی "ان دونوں (یعنی ماں باپ) کے ساتھ دنیا میں نیک برتاؤ کر۔" ماں باپ کے

کے سوا باقی سب رشتے دار عموم والی نفس کے تحت آتے ہیں۔ باغیوں کا معاملہ اہل حرب سے مختلف ہے کیونکہ اصل میں اسلام محافظ ہے، جس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ اگر وہ کلمہ پڑھ لیں تو اپنے جان و مال کو بچھڑے محفوظ کر لیں گے، اور باغی مسلمان ہے، البتہ باغیوں میں سے غیر ذی رحم محرم کا قتل اس لیے مباح کر دیا گیا ہے تاکہ ان کے شر کو دور کیا جائے نہ کہ ان کی قوت و شوکت کی وجہ سے، اور دفع شر کا مقصد وقایع کرنے اور قتل کا سبب پیدا کر دینے سے تاکہ کوئی دوسرا شخص اس کو قتل کر دے، حاصل ہو جاتا ہے، لہذا اس کے علاوہ صورت میں عصمت برقرار ہے، جس کی دلیل مذکورہ حدیث ہے۔

طرفین میں سے کسی کو زخمی کرنے یا مال ہاتھ لگنے کے احکام | جہاں تک دونوں گروہوں (اہل عدل اور باغیوں)

میں سے کسی کے ہاتھوں خون بہنے یا کسی کے ہاتھ مال لگنے کے احکام کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ اگر عادل کے ہاتھوں کسی باغی کا خون ہو جائے یا وہ زخمی ہو جائے یا باغی کا مال اس کے ہاتھ لگ جائے اور وہ عادل اس مال کو تلف کر دے تو اس پر کوئی قصاص یا تاوان عائد نہیں ہوگا۔ اگر باغی کے ہاتھوں ایسا کوئی کام ہو جائے تو اس بارے میں ائمہ فقہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہمارے ائمہ کا قول ہے کہ اس پر کوئی مواخذہ نہیں ہوگا جب کہ امام شافعیؒ کا قول ہے کہ اس پر ضمان عائد ہوگا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ باغی مجرم ہے لہذا اس کے حق میں قوت و شوکت کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے کیونکہ مجرم سخت برتاؤ کا مستحق ہے نہ کہ نرمی کا۔ ہماری دلیل زہری سے کی گئی یہ روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ فتنہ کھڑا ہو گیا تھا دراصل ایک رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کافی تعداد میں وہاں موجود تھے، اور وہ سب اس بات پر متفق تھے کہ جس خون کو قرآن کی تائید کر کے حلال سمجھ لیا گیا ہو اس پر کوئی قصاص نہیں اور جس مال کو قرآن کی تائید کر کے حلال قرار دے لیا گیا ہو اس پر کوئی تاوان نہیں اور جس عورت کو قرآن کی تائید کر کے حلال سمجھ لیا گیا ہو اس پر کوئی حد نہیں، اور یہ ایسی بات ہے کہ جس کو جھٹلایا نہیں جاسکتا، لہذا ہم نے جو کہا ہے اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع ہے اور یہ حجت قاطعہ ہے۔ اس مسئلے کی وجہ وہی ہے جس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے تنبیہ کی ہے، یعنی یہ کہ ان چیزوں کو حلال سمجھنے کے لیے ان کے پاس تائید ہے اگرچہ وہ تائید غلط ہے لیکن انہیں قوت و شوکت حاصل ہے، اور قوت و شوکت اگر حاصل ہو تو غلط تائید بھی ضمان (تاوان) کو رفع کرنے کے لیے کافی ہے، جیسے کہ اہل حرب کی تائید، مزید برآں، قوت و اقتدار حاصل ہونے کی وجہ سے طرفین میں سے کسی کو بھی ایک دوسرے پر ولایت حاصل نہیں، لہذا ضمان کا واجب ہونا حاصل ہے کیونکہ اس کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے یہ واجب نہیں ہوتا۔ اگر باغی ایسا کوئی فعل خردج اور قوت و شوکت کے ظہور سے پہلے یا شکست اور شیرازہ بکھر جانے کے بعد کریں تو ماخوذ ہوں گے کیونکہ قوت و شوکت اس وقت ہوتی ہے جب ولایت موجود نہ ہو اس صورت میں تو باقی صرف غلط تائید ہی رہ گئی جو ضمان کو رفع کرنے کے لیے قابل اعتناء نہیں ہے۔

اگر اہل عدل کا کوئی تاجر باغیوں کے لشکر میں اہل عدل کے کسی دوسرے تاجر کو قتل کر دے یا اہل عدل کا کوئی قیدی کسی دوسرے قیدی کو قتل کر دے یا (کوئی عضو) قطع کرے پھر اس پر قابو پایا جائے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا کیونکہ یہ فعل موجب سزا نہیں، اس لیے کہ سزا کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے اور ولایت معدوم ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے وہ دارالحرب میں قطع کرے کیونکہ ولایت کے منقطع ہونے کے ضمن میں باغیوں کا لشکار دارالحرب و زون ہاں ہے واللہ عزوجل اعلم۔

اس بارے میں ائمہ فقہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر عادل کسی باغی کو قتل کر دے تو وہ مقتول باغی کی میراث سے محروم نہ ہوگا، اس لیے کہ تاحی قتل نفس تو ہوا نہیں کیونکہ باغی کی جان اب معصوم نہیں رہی۔ اور اگر باغی عادل کو قتل کر دے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ میراث سے محروم ہو جائے گا جب کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کی رائے یہ ہے کہ اگر وہ قاتل باغی یہ کہے کہ ہاں میں نے اسے قتل کیا تھا اور میں اس وقت حق پر تھا اور اب بھی حق پر ہوں تو وہ میراث سے محروم نہ ہوگا اور اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اسے قتل کیا تھا جب کہ میں جانتا تھا کہ میں حق پر نہیں تو وہ میراث سے محروم ہو جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بلاشبہ اس کی تاویل غلط ہے مگر جب قوت و اقتدار موجود ہو تو وہ صحیح کے ساتھ مل جاتی ہے لیکن صرف (ضمان کو دور کرنے) کے ضمن میں نہ کہ استحقاق کے ضمن میں، لہذا میراث کے استحقاق کے ضمن میں اس غلط تاویل کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہم (ضمان کے) دفع اور استحقاق دونوں کے ضمن میں اس کی تاویل کا اعتبار کریں گے کیونکہ میراث کے استحقاق کا سبب قرابت ہے اور وہ موجود ہے، البتہ تاحی کسی جان کو تلف کرنا میراث سے محرومی کا سبب ہے لیکن جب اس نے اس کے خون کو حلال سمجھ کر اسے قتل کیا ہے اور قوت و اقتدار بھی موجود ہے تو ہم دفع کرنے کے ضمن میں اس کا اعتبار کریں گے اور دفع سے مراد ہے محرومی کو دور کرنا، سو یہ (محرومی) ضمان کے مشابہ ہو گئی ہے۔ البتہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اسے قتل کیا تھا جب کہ مجھے معلوم تھا کہ میں حق پر نہیں تو اس صورت میں وہ میراث سے محروم ہو جائے گا کیونکہ غلط تاویل صحیح کے ساتھ تب ملتی جوتی ہے جب وہ اس پر مصر ہو اور اگر وہ اس غلط تاویل پر اصرار نہ کرے تو اس کے پاس کوئی تاویل نہ رہی اس لیے اس سے ضمان دفع نہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

طرفین کے مقتولوں کا کیا کیا جائے | جہاں تک اس امر کی وضاحت کا تعلق ہے کہ دونوں گروہوں

تو ہم کہتے ہیں، وباللہ تعالیٰ التوفیق، کہ اہل عدل کے مقتولوں کے ساتھ تو وہی کچھ کیا جائے جو دیگر شہیدوں کے ساتھ کیا جاتا ہے، انہیں غسل دیے بغیر ان کے پہنے ہوئے کپڑوں میں ہی دفن کر دیا جائے اور ان کے جسم سے کوئی چیز نہ اتاری جائے ماسوا ایسی چیز کے جو کفن کے لیے مناسب نہ ہو، ان کی نماز جنازہ پڑھی جائے کیونکہ وہ شہید ہیں، اس لیے کہ وہ ظلماً قتل ہوئے ہیں۔ روایت کیا گیا ہے کہ زید بن صرحان ائمہی جنگ بمل میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے جھنڈے تلے تھے انہوں نے نزع کے عالم میں یہ وصیت کی تھی کہ میرے کپڑے نہ اتارنا اور نہ ہی میرے جسم سے خون کو دھونا مجھے قبر میں اچھی طرح دفن دینا کیونکہ میں ایک جھگڑنے والا مرد ہوں۔ میں قیامت کے دن جھگڑوں گا۔ رہے باغیوں کے مقتول، ان کی نماز جنازہ نہیں پڑھی جائے گی کیونکہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اہل حروراء کے مقتولوں کی نماز جنازہ نہیں پڑھی تھی، تاہم ان کو غسل دیا جائے، کفن پہنایا جائے اور دفن کیا جائے کیونکہ سیدنا آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اولاد کی میتوں کا یہی طریقہ ہے۔ ان کے سروں کو دھڑوں سے الگ کر کے در دراز تک کے علاقوں میں پھرانا مکروہ ہے اور اسی طرح اہل حرب کے مقتولوں کے سروں کے ساتھ ایسا کرنا بھی مکروہ ہے، کیونکہ یہ فعل مثلہ کی ذیل میں آتا ہے اور مثلہ منوع ہے، جس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ مثلہ نہ کرو، لہذا مثلہ کرنا مکروہ ہے۔ البتہ اگر ایسا کرنے سے دیکر

پڑتے ہوں تو کوئی مضائقہ نہیں، کیونکہ حدیث میں آتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ عزوہ بدر میں ابو جہل علیہ اللعنتہ کا سرتن سے جدا کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لائے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے دیکھ کر فرمایا تھا کہ ابو جہل اس امت کا فرعون تھا، آپ نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے اس فعل کو ناپسند نہیں فرمایا تھا۔

باغیوں کو اور ان کے لشکر میں جا کر ہتھیار فروخت کرنا مکروہ ہے کیونکہ یہ گناہ میں ان کی مدد کرنا ہے۔ البتہ ایسی چیزوں کو ان کے ہاتھ فروخت کرنا مکروہ نہیں ہے جن سے ہتھیار بنائے جاتے ہیں، جیسے لوبہ وغیرہ، کیونکہ یہ چیزیں بغیر صنعت کیے ہتھیار کا کام نہیں دیتیں۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ مزامیر (بانسریوں) کی فروخت مکروہ ہے لیکن جن چیزوں سے مزامیر بنائی جاتی ہیں ان کو فروخت کرنا مکروہ نہیں ہے اور وہ چیزیں ہیں لکڑی اور نرسل۔ اسی طرح شراب کی بیع باطل ہے لیکن جس چیز سے شراب تیار کیا جاتی ہے، یعنی انگور، اس کی بیع جائز ہے، اسی طرح اس کا یعنی ہتھیاروں اور لوبہ کی فروخت کا حکم ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

باغیوں کے عدالتی فیصلے کا حکم | جہاں تک ان کے عدالتی فیصلوں کے حکم کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں کہ اگر خوارج کسی کو قاضی مقرر کریں گے تو یہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو باغیوں میں سے کسی آدمی کو قاضی مقرر کریں گے یا اہل عدل میں سے کسی آدمی کو سو اگر وہ کسی باغی کو قاضی مقرر کریں اور وہ کچھ فیصلے کرے اور اس کے فیصلوں کو اہل عدل کے قاضی کی عدالت میں پیش کیا جائے تو وہ اس کے فیصلوں کو نافذ نہیں کرے گا کیونکہ اسے معلوم نہیں کہ وہ فیصلہ برحق ہے، اس لیے کہ باغی ہمارے جان و مال کو حلال سمجھتے ہیں، لہذا اس امر کا احتمال ہے کہ اس نے وہ فیصلہ ایسے اصول کی بنیاد پر کیا ہو جو جمہور مسلمانوں کے نزدیک باطل ہے، اس لیے اس احتمال کی موجودگی میں اس فیصلے کو نافذ کرنا جائز نہیں ہے۔ اگر اہل بغاوت کا قاضی اہل عدل کے قاضی کی طرف کوئی تحریر لکھے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اہل عدل کے قاضی کو یہ بات معلوم ہے کہ اہل بغاوت کے قاضی نے اہل عدل کی شہادت پر فیصلہ صادر کیا ہے تو وہ اس کو نافذ کر دے کیونکہ یہ بظاہر حق کا نفاذ ہے اور اگر اسے یہ بات معلوم نہ ہو تو اس فیصلے کو نافذ نہ کرے کیونکہ اسے معلوم نہیں کہ یہ فیصلہ برحق بھی ہے یا نہیں، لہذا اس کو نافذ کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ حِلْمٌ، یعنی ”مجھے جس چیز کا علم نہیں اس کے پیچھے مست پڑ اور اگر انہوں نے اہل عدل میں سے کسی آدمی کو قاضی مقرر کیا اور وہ ان کے مقدمات کا فیصلہ کرے پھر اس کے فیصلوں کو اہل عدل کے قاضی کی عدالت میں پیش کیا جائے تو وہ ان فیصلوں کو نافذ کر دے کیونکہ اس آدمی کا قاضی بنایا جانا صحیح ہے، نیز وہ باغیوں کی قوت و اقتدار کے بل بوتے پر ان فیصلوں کو نافذ کرنے کی قدرت بھی رکھتا ہے لہذا اس کا قاضی بنایا جانا درست ہے اور ظاہر بات یہ ہے کہ اس نے اہل عدل کی رائے کے مطابق فیصلہ صادر کیا ہوگا، اس لیے اس کے فیصلے کو باطل قرار دینے کا وہ مجاز نہیں ہے، جیسے اہل عدل کے کسی قاضی کے فیصلے کو اہل عدل کے کسی دوسرے قاضی کی عدالت میں لے جانے کی صورت میں ہوتا ہے۔

جن علاقوں پر باغی غلبہ حاصل کر کے وہاں سے خراج اور زکوٰۃ وصول کر لیں، جسے وصول کرنے کا اختیار امام کو ہے تو ان علاقوں سے امام دوبارہ خراج اور زکوٰۃ وصول نہیں کرے گا کیونکہ امام کو

ان واجبات کی وصولی کا اختیار اس لیے حاصل ہے کہ وہ ان کی حفاظت کرتا ہے اور حفاظت تو وہ ان کی کر نہیں سکا۔ تاہم ان علاقوں کے لوگوں کو یہ فتویٰ دیا جائے گا کہ استحسان کے طور پر وہ زکوٰۃ دوبارہ ادا کریں کیونکہ ظاہر بات یہ ہے کہ باغی ان سے لی ہوئی زکوٰۃ کو اس کے جائز مصارف پر خرچ نہیں کریں گے۔ رہا خراج، تو اس کا مصرف قتال ہے اور باغی اہل حرب سے قتال کرتے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

کتاب الغصب

قانون غصب (Law of USURPATION)

امام محمد رحمہ اللہ نے کتاب الغصب میں غصب اور اتلاف (Destruction) دونوں کے مسائل جمع کر دیے ہیں اور آغاز غصب کے مسائل سے کیا ہے، چنانچہ ہم بھی انہیں مسائل سے آغاز کریں گے جن سے انہوں نے کیا۔ سو ہم کہتے ہیں، وباللہ التوفیق، کہ مسائل غصب کا علم دراصل غصب کی حد (تعریف) کے علم پر اور غاصب اور مغمصب منہ (وہ شخص جس کا مال غصب کیا گیا ہو) کے مختلف ہونے کے احکام کے علم پر مبنی ہے۔

جہاں تک غصب کی حد (تعریف: Definition) کا تعلق ہے، اس بار غصب کی تعریف و تعیین

میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے: امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہما کے نزدیک غصب کی حد یہ ہے کہ مالک کے قیمتی مال پر سے اس کے قبضے کو زبردستی اور غلبہ پا کر زائل کر دیا جائے اور یہ فعل مال کے اندر واقع ہو (نہ کہ مالک کے اندر)؛ امام محمد کا قول ہے کہ مال کے اندر فعل کا واقع ہونا اس کے غصب قرار پانے کے لیے شرط نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ غصب سے مراد ہے دوسرے کے مال پر اس کی اجازت کے بغیر قبضہ جمالینا اور مالک کے قبضے کو زائل کرنا اس کے غصب ہونے کے لیے شرط نہیں ہے جہاں تک امام شافعیؒ کے قول پر بحث کا تعلق ہے تو انہوں نے اپنے اصول کی تہدیک کے لیے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: **وَكَانَ وَرَآءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِيَةٍ غَصْبًا**، یعنی ”اور ان کے پیچھے ایک بادشاہ تھا جو ہر کشتی کو غصب کر کے لے رہا تھا۔“ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غصب کو اخذ (لینا) کا مصدر بنا دیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ غصب اور اخذ ایک ہی چیز ہیں اور اخذ کہتے ہیں قبضہ جانے کو، البتہ اگر مالک کی اجازت سے قبضہ جمایا جائے تو اسے شریعت کی اصطلاح میں ودیعت کرنے (ایداع) مستعار دینے (اعارة) اور سرمایہ میا کرنے (ابضاع) کے ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے اور اگر مالک کی اجازت کے بغیر ہو تو اسے شرعی اصطلاح میں غصب کا نام دیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں، غصب کو ضمان (تادان) کے واجب ہونے کا سبب اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ اس میں ظلم و زیادتی کی صفت پائی جاتی ہے، اور مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ جمانا ظلم و زیادتی ہے اس لیے یہ ضمان کے واجب ہونے کا سبب بنے گا کیونکہ یہ ظلم و زیادتی ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ غاصب کے غاصب پر بھی ضمان عائد ہوتا ہے اگرچہ اس صورت میں مالک کے قبضے کو زائل کرنے کا مفہوم موجود نہیں ہے کیونکہ مالک کا قبضہ تو پہلے غاصب کے غصب سے ہی زائل ہو چکا ہے اور جو چیز زائل ہو چکی ہو اس کو زائل کرنا محال ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اور ہم (یعنی احناف) دو پہلوؤں سے غصب کے ضمان سے

استدلال کرتے ہیں: ایک تو یہ کہ مالک کو یہ حق ہوتا ہے کہ ضمان (یعنی جو چیز تاوان کے طور پر دی جائے) پر سے غاصب کے قبضے کو زائل کر دیا جائے لہذا لازم آتا ہے کہ غاصب نے جو غصب کیا ہے اس میں مالک کے قبضے کو زائل کرنا شامل ہو کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے صرف مثلی زیادتی کو مشروع کیا ہے اپنے اس فرمان سے کہ: **اَعْتَدَ عَىٰ بِمَلِكِكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَیٰ عَلَیْكُمْ** یعنی ”تو جو تم پر زیادتی کرے تم اسی کے مثل کا ڈنڈ (ہو گا یا ضمان جبر۔ اول الذکر کی تو کوئی گنجائش نہیں کیونکہ وہ تو اس شخص پر واجب ہوتا ہے جو اہل زجر میں سے نہ ہو، نیز یہ کہ اس سے باز رہنے کا مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے یہ دلیل ہے اس امر کی کہ یہ ضمان جبر ہے اور جبر مٹ جانے کا متقاضی ہوتا ہے، لہذا غصب کے متحقق ہونے کے لیے مثلاً لازم ٹھہرا۔ امام شافعیؒ نے جس آیت سے استدلال کیا ہے وہ ان کے حق میں دلیل نہیں بنتی کیونکہ اللہ تعالیٰ نے بادشاہ کے کشتی کو اخذ کرنے کی تفسیر غصب کے ساتھ کی ہے۔ گویا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد یوں ہے کہ ان کے لیے ایک بادشاہ تھا جو ہر کشتی کو غصب کر رہا تھا۔ اس سے اس بات پر ولایت نہیں ہوتی کہ براہِ خدا (لینا) غصب ہے بلکہ یہ دلیل تو امام شافعیؒ کے خلاف جاتی ہے کیونکہ اس بادشاہ کا غصب یہ ہے کہ وہ کشتی پر اپنا قبضہ جما لیتا تھا اور اس کے ساتھ اس پر سے مساکین (جو کشتی کے مالک تھے) کے قبضے کو زائل کر دیتا تھا۔ پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ غصب سے مراد اس طریقے سے قبضہ جمانا ہے جس میں مالک کے قبضے کا زائل ہونا شامل ہو۔ جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ غصب ضمان کا موجب اس لیے ہوتا ہے کہ یہ ظلم و زیادتی مالک کے قبضے کو زائل کرنے میں ہے نہ کہ اپنا قبضہ جمانے میں کیونکہ اسے ظلم و زیادتی اس لیے قرار دیتے ہیں کہ یہ مالک کے لیے نقصان کا باعث ہے اور وہ یوں کہ اب مالک کے لیے مال مفسوب قابل انتفاع نہ رہا اور وہ اب اس سے نفع حاصل کرنے سے قاصر ہے، اور یہی تشریح ہے قبضے کو مٹانے اور اسے زائل کرنے کی، غاصب کے بعض قبضہ جما لینے میں کوئی نقصان نہیں ہے لہذا قبضہ جما لینا ظلم و زیادتی نہیں ہے۔

اضافی چیزوں کا حکم | اس اصول سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ مال مفسوب کی اضافی چیزوں پر ضمان عائد نہیں ہوتا، خواہ وہ اضافی چیزیں مال مفسوب سے الگ ہوں: جیسے بچہ، دودھ اور پھل یا اس سے متصل ہوں جیسے چربی اور حسن و جمال، کیونکہ اصل مال مفسوب کو غصب کرنے کے وقت یہ اضافی چیزیں مالک کے قبضے میں نہیں تھیں، اس لیے ان پر سے اس کے قبضے کو زائل نہیں کیا گیا لہذا غصب کا فعل واقع نہیں ہوا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر ضمان عائد ہو گا کیونکہ امام محمدؒ کے نزدیک غصب سے مراد ہے دوسرے کے مال پر مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ جمانا اور یہ غصب تو موجود ہے۔ آیا یہ چیزیں بیع، سپرد کرنے، روک رکھنے، تلف کرنے یا جبراً ان سے خدمت لینے کی صورت میں ہمارے (حنفیہ کے) نزدیک قابل ضمان ہوں گی؟ جہاں تک اصل مال مفسوب کے ان اضافوں کا تعلق ہے جو اس سے منفصل و الگ ہوں تو ان کی بابت ہمارے ائمہ کے درمیان اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ یہ قابل ضمان ہوں گی۔ جہاں تک متصل اضافوں کا تعلق ہے، امام محمدؒ نے الاصل (کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ بیع اور سپرد کرنے کی صورت میں یہ قابل ضمان ہوں گی اور اس بارے میں ائمہ کے درمیان کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔

مسئلہ: مسئلے میں اس کی صورت یہ ہو گی کہ مثلاً قاصب کسی کی باندی کو غصب کرتا ہے جس کی قیمت

ایک ہزار درہم ہے، غصب کے بعد اس کے بدن میں خوبی کا اضافہ ہو جاتا ہے اور اس کی قیمت دو ہزار درہم ہو جاتی ہے پھر غاصب اسے فروخت کر کے خریدار کے حوالے کر دیتا ہے اور وہ باندی اس خریدار کے قبضے میں ہلاک ہو جاتی ہے تو مالک کو اختیار ہے چاہے تو خریدار سے اس کی دو ہزار درہم کی قیمت کا ضمان وصول کرے اور چاہے تو فروخت کنندہ سے ضمان وصول کرے۔ اگر وہ خریدار سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو اس سے باندی کی اس روز کی قیمت کا ضمان لے گا جس روز اس کا اس پر قبضہ قائم ہوا تھا یعنی دو ہزار درہم وصول کرے گا، اور اگر فروخت کنندہ سے لینے کو اختیار کرے تو اس سے فروخت کرنے اور خریدار کے حوالے کرنے کے وقت جو قیمت تھی وہ بطور ضمان وصول کرے گا، یعنی اس صورت میں بھی دو ہزار درہم لے گا۔ امام محمد نے لاسل (کتاب المبوطہ) میں ایسے ہی ذکر کیا ہے اور اس بارے میں ائمہ کے کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ ابن سمانہ رحمہ نے امام محمد سے ائمہ کے اختلاف کا ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے قول بموجب اگر وہ چاہے تو خریدار سے اس سے قبضے کے دن کی قیمت یعنی دو ہزار درہم کا ضمان وصول کرے اور اگر چاہے تو غاصب سے غصب کے دن اس کی جو قیمت تھی، یعنی ایک ہزار درہم ضمان کے طور پر وصول کرے اور اسے یہ حق نہیں کہ غاصب سے وہ زائد رقم ضمان میں وصول کرے جو اس نے فروخت کرنے اور خریدار کے سپرد کرنے سے حاصل کی ہے۔ الحاکم الشہید نے اپنی کتاب المستقی میں بھی اس مسئلے کو بیان کرتے ہوئے اس اختلاف کا ذکر کیا ہے اور الطحاوی نے بھی اپنی کتاب المختصر میں اس کا ذکر کیا ہے البتہ انہوں نے استہلاک کو مطلقاً ذکر کیا ہے، چنانچہ ان کا قول ہے کہ ماسوا اس کے کہ وہ اسے خود ہلاک کر دے۔ جصاص رحمہ اللہ نے مختصر الطحاوی پر اپنی شرح میں یہ کہا کہ ماسوا اس کے کہ وہ غلام یا باندی ہو اور غاصب اسے قتل کر دے، اور یہی بات صحیح ہے یعنی یہ کہ اگر مفعوب (غصب کردہ مال) غلام یا باندی ہو اور غاصب اسے سہواً قتل کر دے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو غاصب سے غصب کے روز مفعوب کی قیمت تھی وہ ضمان کے طور پر وصول کرے اور چاہے قاتل کے غافلہ سے قتل کے وقت کی زائد قیمت عرصہ تین سال کے اندر بطور ضمان وصول کرے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بیع اور فروخت شدہ مال کو خریدار کے حوالے کر دینا غصب ہے کیونکہ اس کی وجہ سے مالک کے لیے اس مال کو لے لینا ممکن نہیں رہتا، جب کہ اس سے پہلے مالک اس مال کو (غاصب ہے) لے سکتا تھا لیکن اب بیع اور خریدار کے حوالے کر دیے جانے کے بعد مالک کے لیے اس مال کو لے لینا ممکن نہیں اور لے لینے کے امکان کا ہٹنے رہنا قبضے کے زائل ہونے کے مترادف ہے لہذا یہ ضمان کو واجب کر دینے والا غصب ہے، وہ اس لیے کہ مالک کے قبضے کو زائل کر دینا ضمان کا موجب ہوتا ہے کیونکہ اب مالک کے لیے وہ مال قابل انتفاع نہیں رہا اور وہ مالک اب اس مال سے انتفاع کرنے سے قاصر ہے اور یہ مفعوم مال کو لے لینے کے امکان کے زائل ہونے میں بھی پایا جاتا ہے، اس لیے یہ ضمان کا موجب بنے گا، اسی لیے غاصب کے غاصب پر، اس شخص پر جس کو غاصب نے مال مفعوب و ولایت کیا ہو اور غاصب سے مال مفعوب کو خریدنے والے پر ضمان واجب ہوتا ہے، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اصل مال کے غصب اول پر ضمان واجب ہوتا ہے لہذا بیع اور تسلیم (فروخت شدہ مال کو خریدار کے سپرد کرنا) اس مال (مفعوب) کا غصب نہیں ہے کیونکہ مفعوب کا غصب ناقابل تصور ہے۔ اور متصل اعنائے کو مال مفعوب سے جدا گانہ طور

پر غصب کرنا محال ہے اس لیے بیع و تسلیم کی بناء پر اس متصل اضافے کو مقصوب قرار نہیں دیا جاسکتا، بخلاف علیحدہ (منفصل) اضافے کے کہ اس کو اصل مال سے جداگانہ طور پر غصب کرنا ممکن ہے، لہذا غصب اول سے یہ اضافہ مقصوب قرار نہیں پائے گا کیونکہ اس وقت تو یہ موجود ہی نہیں تھا، اس لیے بیع و تسلیم کے ذریعے اس کا مقصوب ہو جانا درست ہے، یہ ہے فرق ان دو قسم کے اضافوں (یعنی متصل اور منفصل) میں قتل کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ مقصوب کا قتل ہونا ممکن ہے کیونکہ قتل کا جو عمل ہے وہ غصب کا محل نہیں، اس لیے کہ قتل کا محل (جس پر فعل واقع ہو) تو زندگی ہے جب کہ غصب کا محل شئی کی مالیت ہے، لہذا غصب کا تحقق قتل کے متحقق ہونے کو مانع نہیں ہے، ماسوا اس کے کہ دونوں (یعنی قتل اور غصب) کا مضمون (وہ چیز جس کا تادان عائد ہوا ہے) ایک ہے (یعنی مقتول بھی انسان ہے اور مقصوب بھی انسان ہے) اور (دونوں صورتوں میں) ضمان کا حقدار بھی ایک ہے (یعنی اس غلام یا باندی کا آقا) اس لیے اسے اختیار دیا جائے گا بجز بدراں، اس میں کوئی شک نہیں کہ اصل مال سابقہ (نہ کہ دوسرے) غصب کی وجہ سے قابل ضمان ہے لہذا اسی وقت سے وہ (غلام یا باندی) غاصب کا ملوک بن جائے گا اور اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔ جہاں تک متصل اضافے کا تعلق ہے تو وہ اضافہ غاصب کی ملکیت میں رونما ہوا ہے کیونکہ یہ اس کی ملک کا نمونہ ہے لہذا یہ اضافہ بھی اس کی ملکیت ہوگا، چنانچہ بیع و تسلیم، روک رکھنا، اس سے خدمت لینا یا استفادہ کرنا اور اسے تلف کرنا، اگر مال مقصوب بنی آدم میں سے نہ ہو، تو ایسا ہر قسم کا تصرف اس کی اپنی ملکیت میں ہے، اس لیے اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، جیسے اس کی دیگر ملوکہ اشیاء میں اس کے تصرف کرنے پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔ منفصل اضافے (ایسا اضافہ جو اصل مال کی ذات سے باہر ہوا ہو) کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ ہم نے ملکیت استناد کے طریقے سے ثابت کی ہے اور مستند (جس کا استناد کیا گیا ہے) ایک اعتبار سے تو ظاہر ہوتا ہے اور دوسرے اعتبار سے وہ مال پر مقتصر ہوتا ہے، چنانچہ متصل اضافوں میں ظہور کے شے پر عمل کیا جائے گا اور منفصل اضافوں میں شبہ اقتصار پر، کیونکہ اس کا عمل اس کے برعکس نہیں ہو سکتا، تاکہ حتی الامکان دو شبہوں کی وجہ سے عمل ہو جائے۔ جہاں تک خالصتہ ظہور کے طریقے پر عمل کا تعلق ہے، تو اس طرح ان دونوں کی تخریج مشکل ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔ قتل کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ غلام کو اگر قتل کیا جائے تو اس کا ضمان اس حیثیت سے عائد ہوتا ہے کہ وہ آدمی ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ وہ مال ہے۔ اس میں شک نہیں کہ غاصب ضمان کی بدولت وقت غصب سے ہی اس کا مالک بن گیا تھا لیکن اس کے مال ہونے کی حیثیت سے نہ کہ اس کے آدمی ہونے کی حیثیت سے، کیونکہ آدمی ہونے کی حیثیت سے تو وہ ملکیت نہیں بن سکتا، اس لیے اس کا اسے قتل کرنا خود اپنے مال میں تصرف نہیں ہے۔ تو یہ ہے ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

پھر صاحبین کے موقف کے مطابق، اگر مالک فروخت کنندہ سے ضمان وصول کرنا اختیار کرے تو کیا اسے اختیار choice حاصل ہوگا کہ یا تو وقت بیع کے دو ہزار درہم (یعنی قیمت فروخت) ضمان کے طور پر وصول کرے یا اس سے غصب کے وقت کی قیمت یعنی ایک ہزار درہم وصول کرے۔ ہمارے بعض علماء کا کہنا ہے کہ اسے یہ اختیار حاصل ہوگا لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ جب ذمہ (یعنی جس نے تاوان دینا ہے) ایک ہی ہو تو قلیل اور کثیر میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق دینا احمقانہ بات ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے

تذریک فروخت کنندہ۔ اور مشتری میں سے کسی ایک سے ضمان لینے کا جو اختیار دیا گیا ہے تو یہ ایک مختلف بات ہے کیونکہ وہاں ذمہ مختلف ہے (یعنی دو مختلف آدمی ہیں جو ضمان دینے کے ذمے دار ہیں) اور یہ ممکن ہے کہ انیس ایک تو گھر ہو اور دوسرا مفلس لہذا ان دونوں میں سے کسی ایک سے ضمان وصول کرنے کا اختیار دینا مفید ہے۔ قتل کا معاملہ بھی اس کے برعکس ہے کیونکہ قتل کا ضمان خونہا (خون کا ضمان) ہے اور وہ تین سال کی مدت میں ادا کیا جاتا ہے جب کہ غصب کا ضمان مال کا ضمان ہے اور وہ فوری طور پر واجب الادا ہے لہذا اس میں اختیار Chioce دینا مفید ہے۔

اگر مال مضمون کا مالک غاصب سے مال منسوب کا ضمان غصب کے وقت کی قیمت کے حساب سے یا بیع تسلیم کے وقت اس کی جو قیمت تھی وہ لینا چاہے تو یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس نے خود اپنی ہی ملک کو فروخت کیا ہے اور اس کے دامیر اس کا حق ہے کیونکہ یہ اس کی ملک کا بدلہ ہے۔ اور اگر دوسرا خریدار سے اس وقت کی قیمت کے حساب سے ضمان لینا چاہے جس وقت اس نے اس چیز پر قبضہ کیا تھا تو بیع باطل ہو جائے گی اور خریدار وہ دام فروخت کنندہ سے واپس لے لے گا کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ اس نے وہ چیز ناحق لی تھی لیکن وہ فروخت کنندہ سے ضمان نہیں طلب کر سکتا۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی کوئی چیز غصب کر لے پھر کوئی دوسرا شخص آکر اس (یعنی غاصب) سے وہی چیز غصب کر لے اور اس کے ہاتھوں وہ چیز تلف ہو جائے تو اس صورت میں مالک کو اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو پہلے شخص سے ضمان وصول کرے چاہے تو دوسرے شخص سے۔ پہلے شخص سے ضمان وصول کرنے کا اختیار تو ایسا ہے کہ اس سے غصب کا فعل سرزد ہوا ہے اور فعل غصب سے مراد ہے مالک کا قبضہ زائل کرنا۔ دوسرے شخص سے ضمان لینے کا اختیار اس لیے ہے کہ اس نے پہلے غاصب کا قبضہ زائل کر دیا ہے اور پہلے غاصب کا قبضہ ایک سال سے مالک کا قبضہ ہے کیونکہ وہ مالک کا مال ہے جو اس کی حفاظت میں ہے اور وہ اسے مالک کو لوٹا بھی سکتا ہے اور ان دونوں کا ضمان غاصب ثانی کے ذمہ آئے گا چنانچہ غاصب اول کے قبضے میں مال منسوب ہے کہ جو اس سے جو منفعت حاصل ہوگی وہ مالک کو مل جائے گی لہذا یہ امانت دار کے قبضے کے مانند ہے۔ اور ضمان کے واجب ہونے کا سبب دونوں سے پایا گیا ہے لیکن قابل ضمان چیز (مضمون) ایک ہی ہے اس لیے ہم نے مقدار کے متعین ہونے کی وجہ سے مالک کو اختیار دیا سو اگر وہ چاہے کہ غاصب اول سے ضمان طلب کرے تو وہ (پہلا غاصب) غاصب ثانی سے ضمان طلب کرے کیونکہ وہ پہلا غاصب غصب کے وقت سے ہی مال منسوب کا مالک بن گیا تھا جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ دوسرے شخص نے اس (یعنی پہلے غاصب) کی ملکیت غصب کی ہے۔ اور اگر وہ دوسرے شخص سے وصول کرنا چاہے تو وہ (دوسرا شخص) کسی سے ضمان طلب نہ کرے گا کیونکہ اس پر تو خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے ضمان عائد ہوا ہے اور وہ فعل ہے ایک اعتبار سے مالک کے قبضے کو زائل کرنا جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر دوسرا غاصب مال منسوب کو تلف کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر مالک ان دو غاصبوں میں سے کسی ایک سے ضمان وصول کرنا اختیار کرے تو کیا دوسرا غاصب محض اس کے اس اختیار کی وجہ سے ہی ضمان سے بری ہو جائے گا؟ امام محمدؒ نے اپنی کتاب الجامع میں ذکر کیا ہے کہ وہ بری ہو جائے گا چنانچہ اگر مالک اس کے بعد اس دوسرے غاصب سے ضمان لینا چاہے تو اسے اس کا حق نہ ہوگا۔ ابن کاعمر نے امام

محمدؐ سے اپنے نوادر میں ذکر کیا ہے کہ وہ اس وقت تک بری نہ ہوگا جب تک وہ رضا مند نہ ہو جس سے اس نے ضمان وصول کرنے کو اختیار کیا ہے یا پھر عدالت اس کے خلاف فیصلہ نہ کر دے۔ نوادر والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ جس کو عنامن بنایا ہے اس کی رضا مندی کی صورت میں یا ضمان کی قضا کی صورت میں مال منسوب اس شخص کی ملکیت ہو جاتا ہے جس کو اس نے عنامن بنانا اختیار کیا ہے کیونکہ اس نے تو گویا اس کے ہاتھ مال منسوب کو بیچ دیا لہذا اب وہ غاصب کو مالک بنا دینے کے بعد مال کو واپس لینے کا مجاز نہیں ہے جیسا کہ اس صورت میں ہوتا جب کہ وہ اول ہی سے اس کے ہاتھ فروخت کرتا یا ہا اس رضا مندی یا ضمان کے عدالتی حکم سے قبل کی صورت میں تو اس (اصل مالک) نے غاصب اول اور غاصب ثانی دونوں میں سے کسی ایک کو بھی (مال منسوب کا) مالک نہیں بنایا تو اسے اختیار حاصل ہے کہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے مالک بنا دے۔ الجامع والی روایت کی توجیہ وہی ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ دوسرے غاصب سے ضمان وصول کرنے کو اختیار کرنے اس نے یہ بات ظاہر کر دی کہ پہلے غاصب کے مال لینے پر وہ راضی ہے اور پہلا غاصب بمنزلہ امانت دار کے ہے اور دوسرے غاصب سے ضمان وصول کرنے کو اختیار کرنے سے اس بات کا اظہار کیا کہ دوسرے غاصب نے اس کی کوئی چیز تلف نہیں کی کیونکہ اس نے اس کے قبضے کو زائل نہیں کیا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب مال منسوب کو دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دے اور وہ مال اس کے قبضے کے دوران میں تلف ہو جائے تو اس صورت میں مالک کو اختیار حاصل ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان طلب کرے۔ اگر وہ غاصب سے ضمان طلب کرے تو غاصب کی فروخت صحیح ہوگی اور اس کے دام پر اس کا حق ہوگا، بدیل مذکورہ۔ اور اگر وہ خریدار سے ضمان لینے کو اختیار کرے تو بیع باطل ہو جائے گی اور وہ (یعنی خریدار) فروخت کنندہ سے ضمان طلب کرنے کا مجاز نہ ہوگا تاہم اس کے دام واپس لینے کا اسے حق ہوگا، بدیل مذکورہ۔ اسی طرح اگر خریدار اسے تلف کر دے (تو اس کا بھی یہی حکم ہے)۔

اگر مال منسوب غلام ہو اور غاصب سے اس غلام کو خریدنے والا شخص اس غلام کو آزاد کر دے پھر مالک اس بیع کی اجازت دے دے تو آزاد دے استحسان خریدار کا آزاد کرنا نافذ العمل ہوگا جب کہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک آزاد دے قیاس یہ نافذ العمل نہیں ہوگا، البتہ اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں کہ اگر وہ خریدار اس غلام کو فروخت کر دے پھر مالک پہلی بیع کی اجازت دے دے تو دوسری بیع نافذ نہیں ہوگی۔ قیاس کی توجیہ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ ابن آدم جس غلام کا مالک نہ ہو وہ اسے آزاد نہیں کر سکتا اور خریدار اس غلام کا مالک نہیں ہے کیونکہ وہ غلام تو منسوب منہ (جس کا مال غصب کیا گیا ہے) کی ملکیت ہے لہذا خریدار کی طرف سے اس کو آزاد کرنا معتقد ہی نہیں ہوگا کہ وہ مالک کی اجازت کے وقت اس پر نافذ ہو سکے اس لیے تو اس خریدار کی بیع نافذ العمل نہیں ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ خریدار کا آزاد کرنے کا فعل ایسی چیز پر واقع ہوا ہے جس کی ملکیت موقوف ہے لہذا آزاد کرنے کا فعل

بھی علی التوقف منعقد ہوگا۔ اس کی مثال اس خریدار کی سی ہے جو دارالمنہ سے ایسے قریب کے ہیں سے کوئی غلام خریدے جو قرضوں میں اٹا ہوا ہے اور اس غلام کو آزاد کر رہے پھر قرض خواہ میت کو اپنے قرضوں سے بری کر دیں۔ اس بات کی دلیل کہ آزاد کرنا ایسے پر واقع ہوا ہے کہ جس کی ملکیت میں توقف ہے یہ ہے کہ ملکیت کا سبب توقف کے ساتھ واقع ہوا ہے اور وہ سبب ہے مطلق بیع جو کسی قسم کی شرط سے مبرا ہے اور ایسے شخص کے ہاتھ کی گئی ہے جو خرید و فروخت کرنے کا اہل ہے اور ایسی چیز میں کی گئی ہے جو بیع کے قابل ہے، البتہ اس بیع کو نافذ اس لیے نہیں کیا جاتا تا کہ مالک کے نقصان کو دور کیا جاسکے اور توقف کرنے میں مالک کا کوئی نقصان نہیں ہے لہذا اس میں توقف کیا جائے گا، اور حبیب ملکیت کے سبب میں توقف کیا جائے گا تو ملکیت میں بھی توقف ہوگا چنانچہ آزاد کرنے کے فعل میں بھی توقف کیا جائے گا۔ بیع کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ بیع کا انحصار بعض دوسری شرطوں پر ہوتا ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ منقولہ چیز کی بیع قبضے سے پیشتر جائز نہیں ہوتی حالانکہ (فروخت کنندہ کی) ملکیت قائم ہو چکی ہوتی ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ فریب و خیانت کا امکان ہوتا ہے اور پہلی بیع کے نفاذ کو موقوف کرنے میں فریب و خیانت کے معنی کی تحقیق ہے۔

اگر غاصب مال منسوب کو کسی کے پاس بطور امانت رکھ دے اور امانت دار کے قبضے سے دور ان میں وہ مال تلف ہو جائے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان طلب کرے۔ اگر وہ غاصب کو ضمان قرار دے تو وہ (یعنی غاصب) کسی سے ضمان طلب نہ کر سکے گا کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ اس نے خود اپنی ملک کو امانت رکھا تھا اور اگر وہ (یعنی مالک) امانت دار کو ضمان ٹھہرائے تو وہ غاصب سے ضمان طلب کرے گا کیونکہ اس نے امانت رکھا کر اسے دھوکا دیا ہے لہذا فریب و خیانت کا ضمان وہ اس سے طلب کرے گا اور وہ درحقیقت التزم کا ضمان ہے۔ اور اگر امانت دار اسے خود تلف کر دے تو اس صورت میں مسئلے کا جواب پہلے جواب کے برعکس ہوگا یعنی یہ کہ اگر وہ غاصب کو ضمان ٹھہرائے تو غاصب امانت دار سے ضمان طلب کرے گا کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ اس نے اس کے مال کو خود تلف کیا ہے اور اگر وہ امانت دار کو ضمان ٹھہرائے تو امانت دار غاصب سے ضمان طلب نہیں کرے گا کیونکہ اس (امانت دار) سے ضمان تو خود اس کے اپنے فعل کی بنا پر طلب کیا گیا ہے لہذا وہ کسی سے ضمان طلب نہ کر سکے گا۔

اگر غاصب مال منسوب کو کرائے پر دے دے یا کسی آدمی کے پاس رہن رکھ دے اور وہ مال اس (یعنی کرایہ دار یا مرتن) کے ہاتھوں تلف ہو جائے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان لے۔ اگر وہ غاصب سے ضمان طلب کرے تو غاصب کرائے دار یا مرتن سے ضمان طلب نہیں کر سکتا کیونکہ یہ بات واضح ہے کہ اس نے خود اپنی ملک کو کرائے پر دیا یا رہن رکھا تھا، البتہ رہن کی صورت میں مرتن کا دین (جو غاصب کے ذمے تھا) ساقط ہو جائے گا، جیسا کہ مال رہن کے تلف ہونے کا حکم ہے۔ اور اگر مالک کرائے دار یا مرتن کو ضمان ٹھہرائے تو کرائے دار یا مرتن غاصب سے اس ضمان کا مطالبہ کرے گا جو اس پر عائد کیا گیا ہے اور مرتن اس سے اپنے دین کا مطالبہ بھی کرے گا۔ جہاں تک مرتن کی طرف سے ضمان کے مطالبے کا تعلق ہے تو اس میں تو کوئی شک و شبہ نہیں کیونکہ اس کے ساتھ دھوکا ہوا ہے۔ لہذا اس نے دار کی طرف سے ضمان کا مطالبہ تو وہ اس لیے کہ اگرچہ اس نے ملک منفعیت سے فائدہ حاصل

کیا ہے۔ لیکن معاوضہ پر اور وہ معاوضہ ہے کہ ایہ لہذا دھوکا متحقق ہو گیا، اس لیے وہ امانت دار کے مشابہ ہو گیا۔ اگر کرائے دار یا مرتن اس چیز کو خود تلف کر دے تو اس صورت میں بھی مالک کو اختیار ہوگا کہ دونوں میں سے جسے چاہے ضمان قرار دے البتہ اگر وہ غاصب کو ضمان قرار دے تو ضمان کرائے دار یا مرتن سے ضمان کا مطالبہ کرے گا اس لیے کہ یہ بات واضح ہے کہ اس نے اپنی ہی ملک کو کرائے پر دیا یا رہن رکھا تھا جسے کرائے دار یا مرتن نے خود تلف کر دیا۔ اور اگر وہ کرائے دار یا مرتن سے ضمان طلب کرے تو کرائے دار یا مرتن کسی سے ضمان کا مطالبہ نہیں کر سکے گا کیونکہ اسے (یعنی کرائے دار یا مرتن کو) تو خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے ضمان قرار دیا گیا ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب اسے مال منصوب کو (عاریتہ دے دے اور وہ مال مستعیر (جس نے مال عاریتہ لیا ہے) کے قبضے کے دوران میں تلف ہو جائے تو مالک کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں (یعنی غاصب اور مستعیر) میں سے جس سے چاہے ضمان طلب کرے اور وہ ان دونوں میں سے جس سے بھی ضمان طلب کرے وہ (یعنی جس سے ضمان طلب کیا گیا ہے) اپنے ساتھی سے ضمان کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ غاصب کے (مستعیر سے) ضمان کا مطالبہ نہ کر سکنے میں تو کوئی شک ہی نہیں کیونکہ اس نے خود اپنی ملک اسے عاریتہ دی تھی جو کہ مستعیر کے پاس تلف ہو گئی اور مستعیر (غاصب سے) اس لیے ضمان طلب نہیں کر سکے گا کہ اس نے ملک منفعت کا نائدہ اٹھایا ہے لہذا اس میں دھوکا متحقق نہیں ہوتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی سے غصب شدہ اعیان منقولہ کے منافع کا مسئلہ نکلتا ہے کہ وہ ہمارے نزدیک قابل ضمان نہیں ہیں جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ مال ضمان ہیں۔ مثلاً اگر کوئی شخص کسی غلام یا سواری کے جانور کو غصب کرے اور اسے کچھ روز اپنے پاس روکے رکھے اور اسے استعمال نہ کرے پھر اس کے مالک کو لوٹا دے (تو اس پر ضمان واجب نہ ہوگا) کیونکہ منافع پر سے مالک کا قبضہ زائل نہیں ہوا کیونکہ یہ تو اعراض (عارضی چیزیں) ہیں جو وقت کے گزرنے کے ساتھ تھوڑا تھوڑا عجز کر کے پیدا ہوتے رہتے ہیں چنانچہ غاصب کے قبضے کے دوران میں جو منفعت پیدا ہوئی وہ مالک کے زیر قبضہ ہونے کے وقت موجود نہ تھی لہذا اس (منفعت) پر سے مالک کا قبضہ زائل نہیں کیا گیا اس لیے غصب کا فعل واقع نہیں ہوا۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک غصب کی تعریف Definition غیر کے مال پر اس کے مالک کی رضامندی کے بغیر قبضہ جانا ہے اور یہ صورت منافع کے ضمن میں پائی گئی ہے اور منفعت مال ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ کرائے پر دینے کی صورت میں منفعت کا معاوضہ لینا جائز ہے اور نکاح میں یہ مہر بن سکتی ہے لہذا اس کے بارے میں غصب کا فعل متحقق ہو گیا، اس لیے ضمان واجب ہوگا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کوئی گھریلو افسار (یعنی غیر منقولہ جائداد جیسے اراخی وغیرہ) غصب کرے۔ اور عمارت کا کوئی حصہ مندم ہو جائے یا سیلاب آجائے اور عمارت اور درختوں کو بہائے جائے یا زمین پر پانی چڑھ جائے اور وہ ڈوب جائے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اور امام ابو یوسفؒ کے دوسرے قول کی رو سے اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا جب کہ امام محمد رحمہ اللہ اور امام ابو یوسفؒ کہتے

میں قول کے مطابق اس پر ضمان عائد ہوگا اور یہی امام شافعی کا قول ہے۔ امام شافعی رحمہ اللہ نے اپنے قاعدہ کے مطابق غصب کی تعریف یوں کی کہ غصب سے مراد ہے دوسرے کے مال پر مالک کی اجازت کے بغیر قبضہ جمانا اور یہ بات عقار کے ضمن میں بھی موجود ہے جس طرح منقول کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے اپنی اصل کے مطابق فرمایا کہ غصب سے مراد ہے مالک کے اس کے مال پر سے قبضے کو زائل کرنا اور خود مال میں کسی فعل کا واقع ہونا شرط نہیں ہے اور عقار سے مالک کے قبضے کو زائل کیا جائے یا نہیں؟ قبضے کو زائل ہونا عبارت ہے اس بات سے کہ مالک کے لیے مال قابل استنادہ ذریعے یا یہ کہ مالک کو اپنے مال سے استفادہ کرنے سے عاجز کر دیا جائے اور یہ بات جیسے مال منقول میں پائی جاتی ہے ویسے ہی عقار (غیر منقولہ جائداد) میں بھی پائی ہے، لہذا غصب متحقق ہو گیا۔ اس پر دلیل وہ مسئلہ ہے جس کا ذکر تہ شمارتوں سے رجوع کرنے کے باب میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے خلاف گھر کا غوثی سے اور مدئی علیہ اس دعویٰ کو تسلیم کرنے سے انکار کرے، پھر مدعی کو گواہ قائم کر دے اور قاضی ان گواہوں کی شہادت پر حکم جاری کر دے اور بعد ازاں وہ گواہ اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر ضمان عائد ہوگا جیسے منقول سے۔ بارے میں دعوے کی صورت میں ہوتا ہے؛ چنانچہ شہادت سے رجوع کرنے پر جو ضمان عائد ہوتا ہے اس بارے میں عقار اور منقول دونوں برابر ہیں اس لیے یہ اس امر کی دلیل ہے کہ موجب ضمان غصب ان دونوں پر ہوتا ہے۔ منقول اور عقار میں متحقق ہو جاتا ہے۔ رہے امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف تو یہ دونوں اپنے قاعدہ سے۔ مطابق اس قول کی طرف گئے ہیں کہ غصب سے مراد ہے مال میں کسی فعل کے ذریعے مالک کے اس کے مال پر سے قبضے کو زائل کرنا اور یہ بات عقار میں نہیں پائی جاتی غصب کے ضمان سے اس امر کی دلیل ہے کہ غصب کے متحقق ہونے کے لیے یہ بات (مال میں کسی فعل کا واقع ہونا) شرط ہے۔ چنانچہ غصب سے ضمان لے لینے سے خود (مال) ضمان میں قتل کی وجہ سے (مال) ضمان پر سے غائب کا قبضہ زائل ہو جاتا ہے لہذا ضروری ہے کہ مال منسوب میں غاصب کی طرف سے بھی ایسی صورت پائی جائے تاکہ اعتدال (برابری) زیادتی ہو جائے اور اگر وہ دونوں (یعنی شخصین) عقار میں غصب کے تحقق کو تسلیم بھی کریں تو بھی غصب میں اصل یہ ہے کہ وہ وجوب ضمان کا سبب نہ ہو کیونکہ غاصب سے یہ ضمان وصول کرنا اس کے مال کو تلف کرنا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ضمان پر سے اس کا قبضہ اور ملکیت زائل ہو جاتی ہے لہذا ضروری ہے کہ غاصب کی طرف سے بھی (مال منسوب کا) تلف کیا جاتا یا جائے، خواہ یہ تلف حقیقی ہو یا تقدیری، کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے صرف اعتدال بالمثل کو مشروع کیا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: (ترجمہ) ”سو جو تم پر زیادتی کرے تم بھی اس پر اسی قدر زیادتی کرو جس قدر کہ اس نے تم پر زیادتی کی ہے“ اور زیر بحث مسئلہ، غاصب کی طرف سے آفات (تلف کرنا) نہیں پایا گیا، حقیقی طور پر اور نہ ہی تقدیری۔ حقیقی طور پر آفات کا پایا جانا تو ظاہر ہے اور تقدیراً اس لیے نہیں پایا گیا کہ یہ (ایک جگہ سے دوسری جگہ) منتقل کرنے، تبدیل کرنا اور مالک سے بایں صورت غائب کرنے سے ہوتا ہے کہ وہ اپنی جگہ پر نہ ٹھہرے۔ اسی لیے اگر کسی شخص کو محبوس کر دیا جائے اور اس کے جس۔ کہ دوران میں اس کے مویشی ہلاک ہو جائیں یا اس کی کھیتی خراب ہو جائے تو اس (محبوس کرنے والے) پر کوئی ضمان عائد

نہیں ہوگا۔ اور عقار کو نہ تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اسے بدلا جاسکتا ہے لہذا آلات نہ تو حقیقی طور پر پایا گیا اور نہ ہی تقدیراً، اس لیے ضرورت نص کے تحت ضمان عائد نہیں ہوگا۔

اس مسئلے میں بھی امہ کے اختلاف کی یہی صورت ہوگی کہ اگر کوئی آدمی کوئی عقار (مال غیر منقولہ) غصب کر لے پھر کوئی شخص نہ کر اس عقار کو تلف کر دے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضمان تلف کرنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ (ان دونوں امہ کے نزدیک) عقار میں غصب متحقق نہیں ہوتا لہذا آلات کا اعتبار کیا جائے گا۔ لیکن امام محمدؒ کے نزدیک عقار میں غصب متحقق ہو جاتا ہے اس لیے مالک کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں (یعنی غاصب اور تلف کرنے والے) میں سے جسے چاہے منا من ٹھہرائے، چنانچہ اگر وہ غاصب سے ضمان طلب کرنا چاہے تو غاصب تلف کرتے والے سے ضمان کا مطالبہ کرے گا اور اگر مالک تلف کرنے والے سے ضمان طلب کرے تو وہ (یعنی تلف کرنے والا) کسی سے ضمان کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اس پر ضمان خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے عائد ہوا ہے۔

جہاں تک شہادت سے رجوع (کرنے پر ضمان کے عائد ہونے) کا مسئلہ ہے تو ہمارے بعض امہ نے تو اس سے انکار کیا ہے اور ان کا کہنا ہے کہ امام محمدؒ نے اس مسئلے کا جو جواب دیا ہے وہ ان کے ذاتی اصول پر مبنی ہے۔ جہاں تک شیخین کے قول کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ شہادت سے رجوع کرنے والے گواہوں پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اور بعض امہ نے اسے تسلیم کیا ہے اور تسلیم کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں کیونکہ شہادت سے رجوع کرنے پر جو ضمان عائد ہوتا ہے وہ آلات کا ضمان ہے نہ کہ غصب کا ضمان اور عقار کو تلف کرنے پر ضمان عائد ہوتا ہے اور اس بارے میں امہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کسی آزاد بچے کو اس کے گھر والوں سے غصب کر لے اور وہ بچہ بغیر کسی آفت کے اس کے قبضے کے دوران میں ہلاک ہو جائے مثلاً یہ کہ وہ بیمار ہو کر فوت ہو جائے تو غاصب پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ غصب کے متحقق ہونے کے لیے منسوب کا مال ہونا شرط ہے اور آزاد انسان مال نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ بچہ غاصب کے قبضے میں ہوتے ہوئے کسی آفت کی وجہ سے مر جائے مثلاً یہ کہ شیر نے اسے چیر پھاڑ کے رکھ دیا ہو یا سانپ نے اسے ڈس لیا ہو یا اسی طرح کی کوئی اور آفت آگئی ہو تو اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ اس کی طرف سے آفات بایں طور پایا گیا ہے کہ وہ اس کا سبب بنا ہے اور آزاد انسان کے آفات پر ضمان عائد ہوتا ہے خواہ آفات براہ راست ہو یا بواسطہ سبب جیسا کہ ہم آفات کے مسائل میں آگے چل کر انشاء اللہ بیان کریں گے۔ اور اگر وہ مدبر غلام کو غصب کرے اور وہ اس کے زیر قبضہ ہلاک ہو جائے تو اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ مدبر غلام قیمتی (مقوم) مال ہے، فرق صرف یہ ہے کہ اگر وہ مطلقاً مدبر ہو تو اس کی بیع جائز نہیں باوجود اس کے کہ وہ قیمتی مال ہے کیونکہ حریت کا سبب تو منفقہ ہو چکا ہے اور بیع سے اس سبب کا باطل ہونا لازم آتا ہے جیسا کہ معلوم و معروف ہے۔ اسی طرح اگر وہ مکاتب غلام کو غصب کرے اور وہ اس کے زیر قبضہ ہلاک ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ جب تک مکاتب کے ذمے (بدل کتابت کا) ایک بھی درہم باقی ہے وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے بموجب غلام ہے لہذا مکاتب مال مقوم ہے جس غلام کا ایک حصہ آزاد کیا گیا ہو (مثلاً وہ دو آدمیوں کی مشترک ملکیت ہو اور ایک شریک اپنے حصے کا غلام آزاد کر دے) وہ امام ابو حنیفہؒ کے قاعدے کے مطابق بمنزلہ مکاتب کے ہے لہذا اگر اس کو غصب

کیا جائے تو غاصب پر ضمان عائد ہوگا جیسے مکاتب کے غصب پر جو تاسے جب کہ صاحبین کے قاعدے کے مطابق وہ آزاد ہے اور اس کے ذمے دین ہے اور آزاد انسان کو غصب کرنے پر ضمان عائد نہیں ہوتا اور اگر وہ کسی شخص کی ام ولد کو غصب کر لے اور وہ اس کے ہاں ہلاک ہو جائے تو غاصب پر امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ضمان عائد نہیں ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر ضمان عائد ہوگا۔ ام ولد کے غصب پر ضمان عائد نہیں ہوتا اور نہ ہی بیع فاسد میں اس پر قیضہ کرنے سے اور نہ ہی اس کو آزاد کرنے سے ضمان عائد ہوتا ہے۔ اس کی مثال ابے سے جیسے دو مردوں کے پاس مشترکہ ملکیت کے طور پر ایک لونڈی ہو اس سے کوئی بچہ تولد ہو اور وہ دونوں مرد اس بچے (کے باپ ہونے) کا دعویٰ کریں پھر ان دونوں میں سے کوئی ایک اس لونڈی کو آزاد کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے ساتھی کی طرف سے اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اور نہ ہی وہ باندی کسی عوض کی ادائیگی کے لیے سبکی و کوشش کرے گی۔ جب کہ صاحبین کے نزدیک اس بارے میں اس پر ضمان عائد ہوگا جیسے مدبر غلام کی صورت میں ہوتا ہے مسئلہ کا عنوان یہ ہے کہ آیا ام ولد مال ہونے کے اعتبار سے متقوم ہے یا نہیں۔ اس بارے میں ائمہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ قتل ہونے کی صورت میں وہ متقوم ہے اور اس میں بھی ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں کہ مدبر غلام متقوم ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وہ مال متقوم تھی اور اس کا ام ولد بنتا اس کے مال بننے اور متقوم ہونے کا موجب نہیں بنتا کیونکہ ام ولد بننے سے تو صرف حق حریت ثابت ہوتا ہے اور حق حریت کے ثابت ہونے سے اس کا مال ہونا اور متقوم ہونا باطل نہیں ہو جاتا جیسے مدبر غلام کی صورت میں ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ لونڈی کو ام ولد بنانا اسے آزاد کرتا ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے اپنی باندی ماریہؓ کے بارے میں فرمایا تھا کہ اسے اس کے بچے نے آزاد کر دیا۔ چنانچہ اس حدیث کے خلاصہ معنی کا تقاضا ہے کہ بچہ پیدا ہوتے ہی فوراً حبلہ احکام کے ضمن میں باندی کا آزاد ہونا ثابت ہو جائے تاہم بعض احکام کے ضمن میں اس کا آزاد ہونا مؤخر ہو جاتا ہے اور جو شخص اس کی مالیت اور تقوم کے سقوط میں تاخر کا دعویٰ کرتا ہے تو اسے چاہیے کہ اس کی دلیل پیش کرے۔ مدبر غلام کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ مدبر بنانا (مدبر) اس لحاظ سے اسے فوراً آزاد کرنے کے مترادف نہیں ہے کہ اس سے فوری طور پر اس کا آزاد ہونا قطعاً ثابت نہیں ہوتا فوری جو چیز موجود ہے وہ ہے اگر آزاد کرنے کے سبب کا ارتکاب کرنا نہ کہ آزاد کرنا اور یہ چیز (یعنی آزادی کا سبب) اس کی مالیت اور تقوم کے باقی رہنے میں مانع نہیں ہے البتہ بیع کے جائز ہونے کو مانع ہے، بدیل مذکورہ۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی ذمی یا مسلمان کے مردہ جانور کی کھال غصب کر لے اور وہ اس کے زیر قبضہ تلف ہو جائے یا وہ اسے خود تلف کر دے تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ مردار اور خون کو کسی بھی مذہب میں مال نہیں سمجھا جاتا اور اگر غاصب اس کھال کی دباغت Tanning کر لے اور وہ مال بن جائے تو اس کا جو حکم ہے اس کا ذکر ہم انشاء اللہ اس کے مناسب مقام پر کریں گے۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کی شراب یا اس کا خنزیر غصب کرے اور وہ اس کے زیر قبضہ تلف ہو جائے تو غاصب پر ضمان عائد نہیں ہوگا، چاہے غاصب مسلمان ہو یا ذمی کیونکہ شراب مسلمان کے حق میں مال متقوم نہیں ہے، اسی طرح خنزیر بھی مال متقوم نہیں ہے، لہذا غاصب

۔ یہ دو روئے پر نما، جائز نہیں ہوگا۔ اور اگر کوئی شخص ذمی کی شراب یا خنزیر کو غصب کر لے اور اس کے زیر قبضہ وہ تلف ہو جائے تو غاصب پر ضمان عائد ہوگا چاہے غاصب ذمی ہو یا مسلمان، البتہ اگر وہ ذمی ہے تو شراب کے غصب کی صورت میں وہ اسی کی مثل دے گا اور خنزیر کے غصب کی صورت میں وہ اس کی قیمت ادا کرے گا اور اگر غاصب مسلمان ہے تو وہ دونوں صورتوں میں قیمت ادا کرے گا؛ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک شراب اور خنزیر کے غاصب پر ضمان عائد نہیں ہوتا چاہے غاصب کوئی بھی ہو۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ شراب اور خنزیر کا حرام ہونا تمام لوگوں کے حق میں اس ارشاد باری تعالیٰ سے ثابت ہے جس میں شراب کے بارے میں بتایا گیا ہے کہ یہ پلید (رجس) ہے، شیطان کے عمل میں سے ہے۔ اور شئی و نجس کی صفت اشخاص کے اختلاف سے نہیں بدلتی علاوہ ازیں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے کہ شراب کو اس کی عین کی وجہ سے حرام کیا گیا ہے۔ اس حدیث میں آپؐ نے بتایا کہ شراب حرام ہے اور اس کے حرام ہونے کا سبب اس کی عین (ذات) ہے لہذا اس کی حرمت اس کی عین کے گرد گھومتی ہے۔ اور جب شراب حرام ہے تو یہ مال نہیں ہو سکتا کیونکہ مال تو وہ چیز ہوتی ہے جس سے فی الواقع نفع حاصل کیا جائے اور جس سے نفع حاصل کرنے کو شریعت نے علی الاطلاق (یعنی بغیر کسی شرط کے) مباح قرار دیا ہے۔ ہماری دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی وہ مشہور حدیث ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ انہیں (یعنی اہل ذمہ کو) بتادو کہ ان کے وہی حقوق ہوں گے جو مسلمانوں کے ہیں اور ان کے ذمے وہی واجبات ہوں گے جو مسلمانوں پر ہیں، اگر مسلمان کا سرکہ ادر بکری وغیرہ غصب کر لی جائے تو اسے ضمان طلب کرنے کا حق ہوگا اگر غاصب کے ہاتھوں وہ تلف ہو جائے۔ پس لازم ہے کہ اگر ذمی کی شراب اور خنزیر غصب ہو جائے تو اسے ضمان کا حق ہوگا کہ مذکورہ حدیث کے ظاہری معنی پر عمل کرتے ہوئے ذمیوں کو بھی وہی حقوق حاصل ہو جائیں جو مسلمانوں کو حاصل ہیں۔ جہاں تک معنی کے اعتبار سے اس مسئلے پر گفتگو کرنے کا تعلق ہے تو ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اہل ذمہ کے حق میں شراب مباح ہے اور اسی طرح خنزیر بھی، لہذا ان کے حق میں شرعی طور پر مباح ہونے کے نقطہ نظر سے شراب کی دسی ہی حیثیت ہے جیسی ہمارے حق میں سرکہ کی اور ان کے حق میں خنزیر کی وہی حیثیت ہے جو ہمارے حق میں بکری کی ہے، اس لیے شراب اور خنزیر ہر دو ان کے حق میں مال مستقیم ہیں اور ان کے حق میں شراب اور خنزیر کے مباح ہونے کی دلیل یہ ہے کہ غرض خنزیر میں سے ہر ایک قابل انتفاع ہے کیونکہ وہ بقاء (Survival) کی غرض کو پورا کرنے کیلئے موزوں ہیں اور بقاء کے اسباب کے ضمن میں اصول اطلاق کا ہے (یعنی سبھی اسباب بقاء علی الاطلاق ہیں) البتہ مسلمان کے حق میں حرمت نص سے غیر معقول المعنی کے طور پر ثابت یا پھر حرمت معقول المعنی لیکن ایسی وجہ کی بناء پر جو یہاں (یعنی ذمیوں کے حق میں) موجود نہیں ہے یا پھر وہ وجہ موجود تو ہے لیکن وہ ان کی علت کی متقاضی ہے نہ کہ حرمت کی اور وہ عقلی وجہ یہ فرمان الہی ہے کہ: اِنَّ الشَّيْطَانَ اَنْ يُّوَقَّعَ بَيْنَكُمْ مَعَدَّةً وَّالْبَغْيَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُحْذِرْكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُنْتَهُوْنَ۔

یعنی رد شیطان تو یہ چاہتا ہے کہ شراب اور جوئے سے تمہارے درمیان دشمنی اور نفرت پیدا کر دے اور تمہیں اللہ کے ذکر اور نماز سے روک دے تو کیا تم باز آؤ گے؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ شیطان کا ذکر الہی اور نماز سے روکنا کافروں کے حق میں نہیں پایا جاتا اور ان کے درمیان دشمنی کا پیدا ہونا تو ایک ناگزیر امر ہے، مزید آراء دشمنی باہمی لڑائی جھگڑے کا سبب ہے اور باہمی لڑائی جھگڑا ابلاکت کا سبب ہے، جب

صورت حال یہ ہے تو اس سے تو (شراب اور خنزیر کا اہل ذمہ کے حق میں) حلال ہونا لازم آتا ہے نہ کہ حرام ہونا۔
لہذا ان کے حق میں ان دو چیزوں کی حرمت ثابت نہیں ہوتی۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ ان کے حق میں بھی حرمت ایسے
ہی ثابت ہے جیسے مسلمانوں کے حق میں ثابت ہے کیونکہ شرعی احکام کے مخاطب کفار بھی ہیں اور شرعی احکام سے مراد
ہمارے (یعنی اخلاف کے) نزدیک حرمتیں prohibition ہیں اور مذکورہ اقوال یہ
سے یہی صحیح قول ہے جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔ اس قول کی بناء پر وجوب صمان کے طریقے کی دو صورتیں ہیں: ایک
تو یہ کہ شراب اگرچہ فی الحال مال متقوم نہیں ہے لیکن اس بات کا امکان ہے کہ مستقبل میں سرکہ بننے یا بنائے جانے سے
یہ مال متقوم بن جائے اور اتلاف کے صمان کے واجب ہونے کا انحصار اس بات پر ہے کہ غصب شدہ یا تلف
شدہ چیز خواہ کچھ بھی ہو، مال متقوم ہو اور اس کا مال متقوم ہونا زمانہ حال پر موقوف نہیں ہے؛ کہا آپ دیکھتے نہیں کہ
بکھیرا اور گدھے کا بچہ اور سرورہ چیز جس کی فی الحال کوئی منفعت نہیں ہے اس کو غصب یا تلف کرنے پر ضمان عائد
ہوتا ہے؛ دوسری صورت یہ ہے کہ اہل ذمہ کو شراب پینے اور خنزیر کھانے سے روکنے کے ذریعے ان سے تعرض
کو سنے سے شریعت نے ہمیں منع کیا ہے کیونکہ سیدنا علی کرم اللہ وجہہ سے روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ ہیں
علم دیا گیا ہے کہ ہم ان سے اور ان کے رسوم (مذہب) سے تعرض نہ کریں، اور سیدنا علی کرم اللہ وجہہ ایسے صحابی کی
تکذیب نہیں کی جاسکتی۔ اور شراب نوشی اور خنزیر کھانے کو انہوں نے اپنا دین بتایا ہے لہذا ہم پر ذمہ ہے کہ
اس بارے میں ان سے کچھ تعرض نہ کریں۔ اور اگر غصب کرنے اور اتلاف پر ضمان عائد کیا جائے تو اس کا نتیجہ تعرض
ہوگا کیونکہ حق آدمی کو اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اگر وہ غصب کرے یا تلف کر دے تو اس سے ضمان طلب
نہیں کیا جاسکتا تو وہ ضرور غصب یا اتلاف کرے گا اور یہ صورت معنی کے لحاظ سے انہیں ان کے مذہب سے
روکنے اور ان سے تعرض کرنے کے مترادف ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر کسی مسلمان کی شراب کو کوئی ذمی یا مسلمان غصب کرے اور قاصب کے پاس وہ تلف ہو جائے یا وہ
اس کا سرکہ بنالے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اور اگر وہ اسے خود تلف کر دے تو اسی کے بقدر سرکہ
اسے بطور ضمان دینا ہوگا کیونکہ غصب کا فعل جب واقع ہوا اس وقت وہ وجوب ضمان کا سبب نہ بنا تھا اور
قاصب نے اس میں اور کوئی فعل کیا نہیں اس لیے کہ تلف ہونا اس کا فعل نہیں ہے لہذا وہ ضامن نہ ہوگا۔
اور اگر وہ اسے خود تلف کر دے تو اس کی طرف سے غصب کے علاوہ بھی ایک فعل پایا گیا ہے اور وہ فعل ہے
اس سرکہ کو تلف کرنا جو مقصوب منہ کی ملکیت تھا، اس لیے اس پر ضمان عائد ہوگا۔
اگر کوئی مسلمان کسی نصرانی کی ملک کو غصب کرے اور وہ اس کے زیر قبضہ تلف ہو جائے تو اس صلیب
کی قیمت اس سے بطور ضمان وصول کی جائے گی کیونکہ وہ اس کا اقرار و اعتقاد رکھنے والا ہے واللہ
سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے غلام سے مالک کی اجازت کے بغیر خدمت
لے یا اسے کسی ضرورت سے کہیں بھیجے یا مالک کی اجازت کے بغیر اس کی سواری کے جانور کی مہار رکھ کر یا اسے مالک
کو لے جائے یا اس پر سوار ہو جائے یا اس پر سامان لادے، تو وہ ضامن ہوگا چاہے وہ اس کی خدمت کرتے
ہوئے یا اس کی ضرورت سے جاتے ہوئے ہلاک ہو یا جو یا اپنی طبعی موت مرا ہو کیونکہ اس پر مالک کا

قبضہ قائم تھا اور جب اس نے اس پر تصرف کرنے کا قبضہ جما لیا تو مالک کا قبضہ زائل ہو گیا۔
 اگر کوئی شخص کسی آدمی کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو جائے اور گھر میں کوئی فرد موجود نہ ہو اور وہ گھر اس کے زیر قبضہ نہ ہو جائے تو دشمنین کے نزدیک اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس پر ضمان عائد ہوگا۔
 اس مسئلے کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں۔

اگر کوئی شخص دوسرے کے بستر یا کچھو نے (قالین وغیرہ) پر اس کی اجازت کے بغیر بیٹھ جائے اور وہ (بستر یا کچھو) تلف ہو جائے تو اس پر بالاجماع کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ قابل انتقال چیز پر سے مالک کا قبضہ بغیر اس کو منتقل کیے زائل نہیں ہوتا لہذا غصب متحقق نہیں ہوا، اس لیے ضمان بھی واجب نہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

غضب کا حکم

غضب گناہ ہے | جہاں تک غضب کے حکم کا تعلق ہے تو اس کے دراصل دو حکم ہیں، ایک حکم کا تعلق آخرت سے ہے اور دوسرے کا تعلق دنیا سے ہے۔ جس حکم کا تعلق آخرت سے ہے وہ ہے گناہ اور مواخذہ کا۔ سزا اور جزا بشرطیکہ اس نے غضب و برہ و استہ کیا ہو، کیونکہ ایسا کرنا معصیت ہے اور عداً معصیت کا ارتکاب کرنا مواخذہ کے تحت وارد ہونے کا سبب ہے۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ جو شخص بالشت بھرز میں غضب کرے گا اللہ تعالیٰ اسے قیامت کے روز سات زمیوں کا طوق پھنسائے گا اور اگر وہ جان بوجہ کر ایسا نہ کرے مثلاً یہ کہ اسے گمان ہو کہ وہ اس کی ملک ہے تو اس پر مواخذہ نہیں ہوگا کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی دماء کا برکت سے شہار پر شرعاً کوئی مواخذہ نہیں ہوتا۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی دعا یہ ہے کہ: اے ہمارے پروردگار اگر ہم سے بھول چوک ہو جائے تو ہمارا مواخذہ (محاسبہ) نہ کرنا۔ علاوہ ازیں، آپؐ کا ارشاد ہے کہ میری امت سے خطا اور بھول اور جس پر وہ مجبور کیے جائیں کو رخص کر دیا گیا ہے (یعنی اس پر کوئی مواخذہ نہ ہوگا)۔

دنیا سے متعلق غضب کا حکم | سزا و حکم جس کا تعلق دنیا سے ہے تو اس کی کئی اقسام ہیں، بعض کا تعلق تو مال سے ہے اور بعض کا تعلق نفس سے ہے۔ بعض کا تعلق اس کے تلف ہو جانے کی حالت سے ہے، بعض کا تعلق اس میں کمی کے واقع ہونے سے ہے اور بعض کا تعلق اس میں اضافہ ہو جانے کی حالت سے ہے۔

اگر مال منسوب علی حالہ قائم ہو | مال منسوب کے علی مالہ قائم ہونے سے متعلق حکم یہ ہے کہ منسوب مال کو غاصب کو لوٹانا واجب ہے۔ اس حکم کی بابت گفتگو کے تین موضوعات ہوں گے: واپسی کو واجب کرنے والے سبب کا بیان، اس کے واجب ہونے کی شرط کا بیان، اور اس امر کا بیان کہ جس سے یہ سمجھا جائے کہ مالک کو مال منسوب واپس مل گیا ہے۔ جہاں تک واپسی کے وجوب کے سبب کا تعلق ہے تو وہ ہے دوسرے کے مال کو اس کی اجازت کے بغیر لینا۔ اس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ہاتھ نے جو کچھ لیا ہے وہ اس کے ذمے ہے تا آنکہ وہ اسے لوٹا دے نیز آپؐ کا یہ فرمان ہے کہ تم میں سے کوئی شخص اپنے ساتھی کا مال نہ لے نہ توہنی مذاق میں اور نہ ہی بخیدگی سے اگر تم میں سے کوئی شخص اپنے ساتھی کا عمامہ لے لے

تو اسے چاہیے کہ اس کو اسے لٹا دے، علاوہ ازیں اس طریقے سے لینا گناہ ہے اور گناہ سے رجوع کرنا (توبہ کرنا) واجب ہے اور گناہ سے رجوع لیے ہوئے مان کر لٹانے سے ہی ہو سکتا ہے۔ منقول انسانے یعنی مال منسوب میں غصب کے بعد پیدا ہونے والا ایسا اضافہ جو اس کی ذات سے الگ ہو (کو واپس کرنا بھی ایسے ہی واجب ہے جیسے اصل مال کو واپس کرنا واجب ہے کیونکہ اس کی واپسی کے وجوب کا سبب موجود ہے اور واپس کرنے پر جو خرچہ اٹھے گا وہ غاصب کے ذمے ہے کیونکہ یہ واپسی کے لوازمات میں سے ہے، چنانچہ جب واپس کرنا اس پر واجب ہے تو واپسی کے لوازمات بھی برابر واجب ہیں، جیسے مستعار لی ہوئی چیز کی واپسی کے ضمن میں ہوتا ہے۔

جہاں تک واپسی کے وجوب کی شرط کا تعلق ہے تو وہ ہے مال منسوب کا غاصب کے قبضے میں قائم ہونا، چنانچہ اگر وہ مال اس کے زیر قبضہ تلف

ہو جائے یا وہ اسے استعمال کرے، صوری طور پر یا معنوی طور پر، یا صرف معنوی طور پر نہ کہ صوری طور پر، تو واپسی کا حکم بدل کر ضمان کا حکم ہو جائے گا کیونکہ جو چیز تلف ہو گئی ہے اسے واپس کرنا ممکن ہی نہیں۔

مسائل :- اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر مال منسوب گندم ہو اور غاصب اسے کاشت کر دے، یا وہ گھٹلی ہو جس سے وہ شجر کاری کو لے یہاں تک کہ وہ اگ آئے، یا جڑ کو وہ کاشت کر دے، اور وہ پودا بن جائے، یا انڈا ہو جسے وہ سی لے یہاں تک کہ وہ مرغی بن جائے، یا روٹی ہو جسے وہ کاشت، یا سوت ہو جسے وہ بن لے (یعنی لپٹا لیاٹھ) یا کپڑا ہو جسے وہ کاٹ لے یا اس کی قمیض سی لے، یا گوشت ہو جسے وہ بھون لے یا پکالے، یا بکری ہو جسے وہ ذبح کر کے بھون لے یا پکالے، یا گندم ہو جسے وہ پیس لے یا آٹا ہو جس سے وہ روٹی پکالے، یا تل ہوں جن کا وہ تیل نکال لے یا انگور ہوں جن کا وہ رس نکال لے، یا لوبہ ہو جسے ڈھال کر وہ تلوار یا چھری بنائے یا پیتل یا تانبا ہو جس سے وہ برتن بنائے، یا قیمتی مٹی ہو جس کا وہ اینٹیں بنائے یا اس سے برتن بنائے یا کچی اینٹیں ہوں ان کو پکائے، یا اس قسم کی کوئی اور چیز جو تو ہمارے (احناف کے) نزدیک مالک کو حق نہیں کہ اس میں سے کسی چیز کی واپسی کا مطالبہ کرے اور ضمان مثل یا قیمت کے ضمان سے اس کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اسے مال منسوب کی واپسی کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے اور اس کی ملکیت بھی زائل نہیں ہوگی۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غاصب کے فعل کے بعد مال منسوب کی ذات اور اس کا عین تو قائم ہے اور زائل تو اس کے بعض اوصاف ہوتے ہیں لہذا اس سے واپسی کا مطالبہ کرنے کا حق ختم نہیں ہوتا۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے وہ کوئی کپڑا غصب کرے، اسے کاٹ لے لیکن بیٹے نہ یا اسے سرخ یا پیلا رنگ دے دے، کیونکہ منسوب پر مالک کی ملکیت ثابت تھی اور عارض (بعد میں پیش آنے والا واقعہ یا accident) یعنی غاصب کا فعل ممنوع (مغطور) ہے لہذا یہ فعل غاصب کی ملکیت کو ثابت کرنے کا سبب نہیں بن سکتا چنانچہ یہ نہ ہونے کے برابر ہے، اس لیے منسوب بدستور مالک کی ملک ہے، سو اس کا واپس لینے کا حق بھی برقرار ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ایسے مواقع پر غاصب کے فعل سے غصب کا استلاک و اتلاف واقع ہوتا ہے، یا تو صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے یا پھر صرف معنوی اعتبار سے، اس لیے منسوب پر مالک کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے اور اس کا منسوب کو واپس لینے کا حق ختم ہو جاتا ہے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے جب وہ اسے حقیقتاً تلف کر دے۔ استلاک و اتلاف کے معنی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ منسوب بدل گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا تخلیق اور ایجاد سے ایک نئی چیز بن گیا ہے کیونکہ نہ تو اس کی اصل صورت باقی رہی اور بعض مواقع پر نہ اس کا وہ معنی باقی رہتا ہے

جس کے لیے یہ وضع کیا گیا تھا اور نہ ہی اس کا نام باقی رہتا ہے اور ایمان کا قیام ان کی صورتوں کے اور ان کے ان معانی کے برقرار رہنے پر منحصر ہے جو ان سے مطلوب ہوتے ہیں۔ بعض مواقع پر اگر صورت باقی بھی رہتی ہے تو اس کا وہ معنی زائل ہو جاتا ہے جس کے لیے یہ وضع کیا گیا تھا اور جو اس سے عاۓہ مطلوب ہوتا ہے لہذا غاصب کا فعل منصوب کا استہلاک ہے، صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے یا صرف معنوی اعتبار سے، اس لیے منصوب کو واپس لینے کا حق جاتا رہا کیونکہ جو چیز تلف ہو جائے اس کی واپسی ناممکن ہے، جیسے حقیقی طور پر تلف ہو جانے والی چیز کی واپسی ناممکن ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں، جب استہلاک واقع ہو گیا تو مالک کی ملکیت بھی زائل ہو گئی کیونکہ تلف شدہ چیز پر ملکیت باقی نہیں رہتی، جیسے حقیقی طور پر تلف شدہ چیز پر باقی نہیں رہتی، اس لیے واپسی کا حق لامحالہ ختم ہو جائے گا۔ مزید برآں، استہلاک مالک کے حق میں ضمان مثل یا ضمان قیمت کا موجب بنتا ہے کیونکہ یہ اس پر زیادتی یا ضرر رسانی ہے اور اس سے منصوب پر سے اس کی ملکیت کا زائل ہونا لازم آتا ہے، جس کی دلیل ہم انشاء اللہ آگے چل کر بیان کریں گے۔ اور جب ضمان کی وجہ سے مالک کی ملکیت زائل ہو جائے تو مضمون (جس چیز کا ضمان دیا گیا ہے) پر غاصب کی ملکیت ثابت ہو جاتی ہے کیونکہ ایسی چیز میں ملکیت کے ثبوت کا سبب پایا گیا ہے جو ملکیت بننے کے قابل ہے اور وہ سبب ہے ایسے مال پر ملکیت کا ثابت ہونا جو کسی کی بھی ملکیت نہیں (جب مالک کی ملکیت منصوب پر سے زائل ہو گئی تو منصوب کسی کی ملکیت نہ رہا، سو اس پر اب غاصب کی ملکیت قائم ہو جائے گی)۔

اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس کا فعل (یعنی غصب) جو ملکیت قائم کرنے کا سبب ہے مباح ہے اور اس میں کوئی ممانعت (خطر) نہیں، لہذا اس کی بناء پر ملکیت کا قائم ہونا جائز ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کچی اینٹیں یا پختہ اینٹیں یا ساکھو کو غصب کر کے اسے اپنی عمارت میں لگا دے تو ہمارے نزدیک مالک کو یہ چیزیں واپس لینے کا حق نہیں ہوگا اور قیمت ادا کرنے سے یہ غاصب کی ملکیت بن جائیں گی، جب کہ امام شافعی کا موقف اس کے برعکس ہے اور اس قسم کے مسائل میں ان کا جو معلوم اصول ہے وہ اسی پر قائم ہیں یعنی یہ کہ غاصب کا فعل محظور (منوع) ہے لہذا یہ قیام ملک کا سبب بننے کے قابل نہیں ہے کیونکہ ملکیت تو ایک نعمت اور شرف ہے، اس لیے اس کا فعل شرعی اعتبار سے نہ ہونے کے برابر ہے، چنانچہ منصوب منہ کی ملکیت بدستور قائم رہی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ منصوب کو عمارت میں لگانے اور جوڑنے سے وہ (منصوب مال یعنی اینٹیں وغیرہ) ایک نئی چیز بن گیا ہے جو پہلی چیز سے مختلف ہے کہ اس کی منفعت مختلف ہے اس لیے کہ جوڑی ہوئی چیز سے جو مطلوب ہے وہ اصل (بغیر جوڑی ہوئی) چیز کے مطلوب سے مختلف ہے، لہذا اس وجہ سے وہ چیز اصل چیز کا تابع بن گئی، اس لیے اسے عمارت میں لگانا معنوی طور پر آفات ہے، چنانچہ اس سے مالک کی ملکیت کا زائل ہونا لازم آتا ہے اور یہ غاصب کی ملکیت بن جاتا ہے۔ علاوہ ازیں، اگر عمارت کو توڑا جائے تو غاصب کو اس سے نقصان پہنچتا ہے، اگرچہ مالک کو بھی ملکیت کے زائل ہونے سے نقصان پہنچتا ہے لیکن اس کا نقصان غاصب کے نقصان سے کمتر ہے کیونکہ اسے تو اس کے بدلے میں معاوضہ (ضمان) مل جائے گا، لہذا غاصب کا نقصان اس کے نقصان سے زیادہ ہے اس لیے اس کے نقصان کو دور کرنا زیادہ ضروری ہے۔ اسی لیے، اگر وہ کسی دوسرے شخص کا رہاگہ غصب کر لے اور اس سے خود اپنا یا اپنی سواری کا پیٹ سی لے تو اس پر سے مالک کا حق ختم ہو جاتا ہے، اسی طرح زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ ساکھو والے مسئلے کا موضوع یہ ہے کہ غاصب نے

ساکھو کے ارد گرد عمارت تعمیر کی ہو نہ کہ ساکھو کے اوپر اور اگر وہ خود ساکھو کے اوپر عمارت تعمیر کرے تو اس سے مالک کی ملکیت ختم نہ ہوگی بلکہ اسے توڑا جائے گا، فقیر ابو جعفر اہلبندوانی رحمہ اللہ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے؛ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر عمارت خود ساکھو کے اوپر تعمیر نہ کی گئی ہو تو اس کا مطلب ہے کہ غاصب نے عمارت کی وجہ سے زیادتی نہیں کی کہ زیادتی کے ازالے کے لیے عمارت کو توڑا جائے اور اگر عمارت خود اس کے اوپر تعمیر کی گئی ہو تو اس نے ساکھو پر تعدی کی لہذا عمارت کو توڑ کر اس تعدی کا ازالہ کیا جائے گا۔ صحیح یہ ہے کہ دونوں موقعوں میں جواب اور دونوں صورتوں میں اختلاف ثابت ہے کیونکہ خواہ کچھ بھی ہو ساکھو کی واپسی عمارت کو توڑے بغیر ممکن نہیں اور نقصان کے لزوم کا اعتبار کیا جاتا ہے، یہ مسئلے کا موضوع ہے۔ یہاں تک کہ اگر عمارت کو توڑے بغیر ساکھو کو واپس کرنا ممکن ہو تو بالاتفاق مالک کا حق ختم نہ ہوگا بلکہ غاصب کو حکم دیا جائے گا کہ اس کو واپس کرے۔ اور اگر غاصب کی زندگی میں یا اس کی وفات کے بعد گھر کو فروخت کر دیا جائے تو ان چیزوں (یعنی ایٹیوٹوں وغیرہ) کے مالک کی حیثیت دام میں قرض خواہ کی سی ہوگی پس اس کو ان میں سے کسی چیز کے ساتھ زیادہ خصوصیت حاصل نہ ہوگی کیونکہ اس کی ملکیت ان اشیاء پر سے زائل ہو کر ان کی قیمت میں منتقل ہو گئی ہے، لہذا عین شے پر اس کا اختصاص ختم ہو گیا۔

اسی طرح، اگر کوئی شخص کھجور کے پتے غصب کر کے ان سے ٹوکری بنالے تو منصوبہ من کیلئے اس کو لینے کی کوئی صورت نہیں اور اس کی حیثیت ویسی ہی ہے جیسے ساکھو کی جب اس پر عمارت بنائی گئی ہو اور اگر وہ کھجور کے درخت کو غصب کر لے اور اسے جیر کر اس کے تنے (یعنی شترباں) بنالے تو مالک کو حق ہے کہ تنے لے لے کیونکہ منصوبہ کی عین برقرار ہے اگرچہ اس کے حصے جدا جدا کر دیئے ہیں تو یہ اس کپڑے کے مشابہ ہے جسے کاٹ تو لیا ہو لیکن سیانہ ہو۔

اگر کوئی شخص کسی کی زمین غصب کر کے اس پر عمارت تعمیر کر لے یا اس میں شجر کاری کر لے تو زمین پر سے مالک کی ملکیت زائل نہیں ہوگی اور غاصب سے کہا جائے گا کہ وہ عمارت اور درختوں کو اکھاڑ کر خالی زمین اس کے مالک کو واپس کر دے کیونکہ زمین اپنے حال پر قائم ہے، اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی اور نہ ہی یہ کوئی نئی چیز بن گئی ہے۔ آپ دیکھتے نہیں کہ اس کی کسی چیز کے ساتھ ترکیب نہیں کی گئی بلکہ صرف یہ ہوا ہے کہ اس کے ساتھ عمارت اور درخت لگ گئے ہیں، ساکھو والے مسئلے کے برعکس، کیونکہ اس پر ترکیب (جوڑنے) کا عمل واقع ہوا ہے اور وہ عمارت کا حصہ بن گیا ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ ان سب کو ایک عمارت کہا جاتا ہے۔ اور اگر ان چیزوں (یعنی عمارت اور درختوں) کو اکھاڑنے سے زمین کو کوئی نقصان پہنچتا ہو تو مالک کو حق حاصل ہے کہ اکٹری ہوئی عمارت اور درختوں (یعنی بلبے اور اکھاڑے ہوئے درختوں) کی قیمت غاصب کو ادا کر دے اور عمارت اور درختوں کا مالک بن جائے۔ کیونکہ اگرچہ غاصب کے لیے اپنی ملکیت میں اکھاڑنے کے تصرف سے روکنے میں ضرر و نقصان ہے لیکن مالک کی ملک میں جو نقصان واقع ہوتا ہے یہ اس کے لیے بھی تو ضرر و رساں ہے، لہذا اطرافین کی رعایت کرنا لازم ہے اور یہ اسی طرح ممکن ہے جیسے ہم نے بیان کیا ہے۔

اگر کوئی شخص سونے یا چاندی کی ڈلی غصب کر لے اور اس کو ڈھال کر برتن بنالے یا اس سے دراجم یا دینار مسکوک کر لے تو مالک کو حق ہے کہ اسے (برتن یا سکوں کو) لے لے اور ڈھلائی کے مواد ضے میں غاصب کو کچھ نہ دے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے بموجب ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ اسے لینے کا مجاز نہیں اور منصور کے بقدر مال لوٹنا غاصب کے ذمے ہے۔ اس مسئلے پر ائمہ کا اجماع ہے کہ اگر اس نے پگھلایا ہو اور اس کی ڈھلائی نہ کی ہو یا اس ڈلی کو مریخ یا مستطیل یا گول بنا لیا ہو تو مالک کو حق ہے کہ اسے واپس

لے لے اور اسکے ذمے کچھ بھی نہیں ہے۔ حاجیوں کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غاصب کا ٹل استہلاک واقع ہوا ہے کیونکہ ڈھلائی کے بعد منصوب ایک نئی چیز بن گیا ہے لہذا یہ اس مسئلے کے مشابہ ہے کہ کوئی شخص لوہا غصب کر کے اس سے تلوار یا چھری بنالے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کسی چیز کے استہلاک سے مراد یہ ہے کہ اب اس چیز سے وہ منفعت حاصل نہ کی جاسکے جس کے لیے اسے وضع کیا گیا تھا اور جو اس سے عادیہ مطلوب ہوتی ہے اور استہلاک کا یہ مفہوم زیر بحث مسئلے میں نہیں پایا جاتا کیونکہ سونے اور چاندی سے مطلوب توقیت (value) ہے اور وہ غاصب کے ٹل کے بعد بھی برقرار ہے اس لیے استہلاک متحقق نہیں ہوا لہذا وہ بہ منظور منصوب منہ (یعنی اصل مالک) کی ملکیت ہے۔ اور اگر وہ ٹل یا تانبا یا لوہا غصب کرے اور اس سے برتن بنالے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اسے تول کر فروخت کیا جاتا ہو تو اس کے متعلق اثر کے اختلاف کی وہی صورت ہوگی جو ہم سونے اور چاندی کے ضمن میں بتا چکے ہیں کیونکہ ڈھلائی کے ٹل سے یہ وزن کے دائرے سے خارج نہیں ہوا اور اگر گنتی سے بچا جاتا ہو تو بلا اختلاف ائمہ مالک کو اسے واپس لینے کا کوئی حق نہیں کیونکہ اب وہ موزون (جسے تول کر بچا جائے) نہیں رہا برعکس سونے اور چاندی کے کیونکہ ان دونوں میں وزن اصل ہے جس کے ساقط ہونے کا کبھی تصور بھی نہیں کیا جاسکتا۔

اگر کوئی شخص کپڑا غصب کرے اور اسے کاٹ لے لیکن سیاہ ہو یا بکری غصب کرے اور اسے ذبح کر لے لیکن اسے بھونانہ ہو اور نہ ہی پکایا ہو تو اس پر سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا کیونکہ ذبح کرنا استہلاک نہیں بلکہ تنقیص (کم کرنا) اور تعصیب (عیب دار بنانا) ہے لہذا یہ ملکیت کے زائل ہونے کا موجب نہیں بلکہ مالک کے حق میں تیار Choice کا موجب ہے، جیسا کہ ہم مناسب مقام پر انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

مالک کو منصوب کے واپس مل جانے کی صورت | جہاں تک اس امر کی وضاحت کا تعلق ہے کہ کیونکہ

واپس مل گیا ہے تو ہم کہتے ہیں 'وہ اللہ التوفیق' کہ اصول یہ ہے کہ اگر مالک کا دوبارہ مال منصوب پر قبضہ قائم ہو جائے تو اس کا مطلب ہے کہ اسے مال منصوب واپس مل گیا کیونکہ اس کے منصوبہ بننے کا مطلب یہ تھا کہ اس پر سے مالک کے قبضے کو زائل کر دیا گیا ہے۔ تو جب اس کا قبضہ اس پر قائم ہو گیا تو گویا اس نے دوبارہ اسے اپنے قبضے میں سے لیا اور اس کو غاصب سے قبضے کا زوال لازم ہے، ماسوا اس کے کہ غاصب اسے با دیگر غصب کرے۔

اس سے یہ مسائل نکلتے ہیں کہ اگر منصوب غلام ہو اور مالک اس سے خدمت لے لے یا منصوب کپڑا ہو اور مالک اسے پن لے یا وہ سواری کا جانور ہو اور مالک اس پر سوار ہو جائے یا سامان لادے تو مال منصوب مالک کو واپس مل گیا اور غاصب ضمان سے بری ہو گیا، بدلیل مذکورہ خواہ مالک کو اس بات کا علم ہو یا نہ ہو کہ وہ اسکی ملک ہے، کیونکہ عین چیز پر قبضے کا ہونا ایک حتی امر ہے جس میں علم ہونے یا نہ ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اسی لیے تو غصب کے متحقق ہونے کے لیے علم ہونا شرط نہیں ہے۔

اسی طرح، اگر منصوب کھانے کی چیز ہو اور مالک (غصب ہونیکے بعد) اسے کھلے (تو اس کا بھی یہی حکم ہے)، کیونکہ مالک نے اس پر اپنا قبضہ قائم کر لیا اور غاصب کا قبضہ زائل ہو گیا۔ اسی طرح، اگر غاصب اسے (یعنی مالک کو غصب شدہ) کھانا کھلا دے تو ہمارے نزدیک وہ ضمان سے بری ہو جائے گا جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بری نہیں ہوگا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس (یعنی غاصب) نے ایسا کر کے مالک کو دھوکا دیا ہے کیونکہ اس

نے اسے کھلا تو دیکھا کہ یہ نہ بتایا کہ اس کی ملک ہے، لہذا اس پر سے ضمان ساقط نہیں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس نے خود اپنا کھانا تو کھالیا ہے لہذا وہ کسی دوسرے پر ضمان کا حقدار نہیں ہو سکتا اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کہ وہ مال کے قبضے میں ہو اور وہ (یعنی مالک) اس کا استہلاک کرے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ غاصب نے اسے دھوکا دیا ہے نابال قبول ہے بلکہ مالک نے خود دھوکا کھایا ہے کیونکہ اس نے یہ دریافت کیے بغیر کھانا کھالیا کہ وہ اس کی ملک ہے یا غاصب کی ملک ہے، اور جو شخص خود دھوکا کھائے وہ کسی دوسرے سے ضمان طلب کرنے کا حق دار نہیں ہو سکتا۔

اگر منصوب غلام ہو اور مالک اس کو غاصب کے ہاتھ خدمت کے لیے اجرت پر دے دے یا منصوب پیرا ہو اور مالک غاصب کو وہ پھننے کے لیے اجرت پر دیدے یا منصوب سواری ہو اور مالک غاصب کے ہاتھ اس کو سواری کے لیے دیدے اور غاصب اجارہ کو قبول کر لے تو وہ ضمان سے بری ہو جائے گا کیونکہ اجارہ جب سب ہو گیا تو غاصب کاٹے پر قبضہ قبضہ اجارہ بن گیا اور یہ قبضہ حقدار بنانے والا ہے۔ پس اس کے تقاضے سے قبضہ غصب باطل ہو جائے گا اور غاصب اجارہ کی وجہ سے اس وقت ضمان سے بری ہو جائے گا جب کہ اس پر اجرت واجب ہوگی۔ علماء کا کہنا ہے کہ غاصب اگر منصوب غلام کو اس کے مالک کے ہاتھ اجرت پر دیدے کہ وہ اس کے لیے متین دیوار تعمیر کرے تو جو نئی وہ تعمیر شروع کرے گا غصب کا ضمان ساقط ہو جائیگا کیونکہ دونوں مقامات پر ضمان سے برات کا تعلق کرائے کے واجب ہونے سے ہے اور غلام اور کپڑے کو کرائے پر لینے کی صورت میں کرایہ واجب ہوتا ہے۔ کرائے کی چیز کو کرائے پر لے کر اسے سیر کرنے سے اور وہ رہائی یا چھوڑ دینا (Release) یعنی غاصبانہ قبضہ کو ختم کر کے منصوب کو رہا کر دینا) ہے۔ زیر بحث مسئلے میں کرایہ اس کے کام کرنے سے واجب ہو گا نہ کہ خود بیان سے، تو یہ ہے فرق ان دونوں مسئلوں میں۔

اگر مالک غصب شدہ باندی کی غاصب کے ساتھ شادی کر دے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ ضمان سے بری ہو جائے گا اس بنیاد پر کہ آیا خریدار شادی کرنے سے قانع ہو جاتا ہے یا نہیں؛ اس مسئلے کو ہم کتاب البیوع میں بیع کے حکم کے تحت بیان کر چکے ہیں۔

اگر غاصب منصوب غلام کو کسی فن کے سکھانے کے لیے مالک سے اجرت پر لے تو یہ جائز ہے لیکن یہ نہ تو مالک کو منصوب کی واپسی متصور ہوگی اور نہ ہی غاصب ضمان سے بری ہوگا بلکہ وہ ضمان پر غاصب کے قبضے میں رہے چنانچہ اگر وہ غلام اس تعلیمی کام کے شروع ہونے سے پہلے یا اس کے بعد ہلاک ہو جائے تو غاصب سے ضمان لیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ مالک کو غصب شدہ کپڑے کی دھلائی کے لیے اجرت پر رکھے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس مسئلے میں اجارہ کا فعل منصوب پر واقع نہیں ہوا لہذا اس پر اجارے کا قبضہ قائم نہیں ہوا کہ جس کی وجہ سے غصب کا قبضہ زائل ہو جائے، لہذا یہ حسب سابق بدستور غاصبانہ قبضے میں ہے، اس لیے اس کا قابل ضمان ہونا برقرار ہے۔ منصوب کو کرائے پر لینے کا مسئلہ اس کے برعکس ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر غاصب دوم غاصب اول کو مال منصوب لوٹا دے تو وہ بری الذمہ ہے کیونکہ غاصب اول کا قبضہ ایک لحاظ سے مالک کا قبضہ ہے، اس لیے اسے اسے منصوب کو لوٹانا درست ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بہر حال وہ چیز جو منصوب کی ہلاکت کی حالت کے ساتھ متعلق ہے وہ دو قسموں پر ہے، اول غاصب

پر وجوب ضمان ثانی غاصب کا مضمون پر ملکیت پانا۔

جہاں تک ضمان کے واجب ہونے کا تعلق ہے تو اس پر گفتگو ان موضوعات پر ہوگی:

ضمان کا واجب ہونا | ضمان کی کیفیت: ضمان کے وجوب کی شرط: ضمان کے واجب ہونے کا وقت: غاصب کیونکر اپنی ذمہ داری سے نکل جاتا ہے۔

جہاں تک پہلے موضوع پر گفتگو کرنے کا تعلق ہے تو مضمون روحانوں سے خالی نہیں ہوگا۔ یا تو مثلیات میں سے ہوگا یا مثلیات میں سے نہیں ہوگا۔ اگر وہ مثلیات میں سے ہو، جیسے پیمائش کی جانے والی چیزیں (مکیلات) ہیں، یا تول کر رہی جانے والی اشیاء ہیں (موزونات) یا باہم ملتی جلتی گنتی کی اشیاء (عددیات متقاربہ) ہیں، تو غاصب پر واجب ہے کہ مضمون کی مثل شے واپس کرے۔ کیونکہ ضمان غصب زیادتی کا ضمان ہے اور زیادتی صرف مثل ہی کے ساتھ مشروع کی گئی ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: (ترجمہ) ”سو جو کوئی تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر اسی قدر زیادتی کرو جس قدر کہ اس سے تم پر زیادتی کی ہے۔“ مثل مطلق اسے کہتے ہیں جو صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے مثل ہو، رہی قیمت تو وہ معنوی اعتبار سے مثل ہے نہ کہ صورت کے اعتبار سے۔ علاوہ ازیں غصب کا ضمان نقصان یا تلف کے پورا کرنے (حرفائت) کا ضمان ہے اور جبر یا مثل (مثل کے ساتھ نقصان کی تلافی کرنا) کا معنی جبر یا یقیمہ (قیمت کے ساتھ تلافی کرنے) کے مقابلے میں زیادہ کامل ہے۔ لہذا مثل کو چھوڑ کر قیمت کی طرف رجوع نہ کیا جائے ماسوا اس صورت میں کہ جب مثل لوٹنا محال ہو۔ امام زعفران کا کہنا ہے کہ اخروث اور انڈے کا ضمان قیمت سے ادا کیا جائے مثل سے نہیں؛ اس مسئلے کو ہم کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر مال مضمون مثلیات میں سے نہ ہو، مثلاً گز سے ناپتے والی (مذروعات) اور گنتی والی ایسی اشیاء میں سے ہو جو باہم متفاوت ہیں تو اس صورت میں غاصب کے ذمے اس کی قیمت ادا کرنا ہوگا (نہ کہ مثل) کیونکہ اس صورت میں صوری اور معنوی دونوں اعتبار سے مثل کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کو کوئی مثل بہت ہی نہیں لہذا صرف معنوی مثل واجب ہوگی اور وہ، بے قیمت کیونکہ یہی مثل ممکن ہے۔ قیمت کے جان کے بارے میں دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس غلام کی بابت جو دو آدمیوں کی مشترکہ ملکیت تھا اور ان میں سے ایک نے اپنے حصے کے غلام کو آزاد کر دیا تھا دوسرے شریک کے حق میں جس نے آزاد نہیں کیا تھا نصف قیمت کا فیصلہ فرمایا جو نصف غلام کے بارے میں وارد ہوئی ہے اسے آزاد روئے رلاست ہر اس چیز کے اطلاق پر وارد سمجھا جائے گا جس کی کوئی مثل نہیں ہو اللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک وجوب ضمان کی شرط کا تعلق ہے تو ضمان مثل اور ضمان قیمت کے واجب ہونے کی شرط یہ ہے کہ غاصب مضمون کو لوٹا نہ ہو۔ عاجز ہو، سو جب

وجوب ضمان کی شرط

تک وہ مضمون کو اسی شکل میں واپس کرنے پر قادر ہو جس شکل میں اس نے لیا تھا اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، کیونکہ غصب کا اصل حکم تو یہ ہے کہ عین مضمون کو لوٹنا واجب ہے کیونکہ عین مضمون کو لوٹانے سے مالک کا عین حق اسے واپس مل جاتا ہے اور اس طرح ہر لحاظ سے اس سے ضرر دور ہو جاتا ہے، جب کہ ضمان عین مضمون کو لوٹانے کا قائم مقام ہے اور قائم مقام کی طرف رجوع تو تب کرنا چاہیے جب اصل کو لوٹنا ممکن نہ ہو؛ غاصب کا عین مضمون کو لوٹانے سے عاجز ہونا خواہ اس کے اپنے فعل کی وجہ سے ہو، مثلاً یہ کہ اس نے اس کا اسٹلاک کیا ہو یا کسی دوسرے شخص کے فعل کے باعث ہو مثلاً یہ کہ کسی دوسرے شخص نے اسے عمدتاً تلف کر دیا ہو یا کسی آسمانی آفت کی وجہ

سے ہو یعنی یہ کہ منصوب خورد ہی تلف ہو گیا ہو، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا، کیونکہ منصوب تو سابقہ غصب کی وجہ سے قابل ضمان بنا ہے، اس لیے کہ غاصب کا فعل تو وہی ہے، تلف ہونے کی وجہ سے وہ قابل ضمان نہیں ہوا، کیونکہ منصوب کا تلف ہونا غاصب کا عمل نہیں ہے، البتہ تلف ہونے پر ضمان لاگو ہو جاتا ہے اس لیے کہ منصوب کے تلف ہونے پر ہی یہ قرار پاتا ہے کہ غاصب عین منصوب کو واپس کرنے سے عاجز ہے، لہذا ضمان لاگو ہو جاتا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب منصوب کے تلف ہونے کا دعویٰ کرے لیکن منصوب منہ اس کے دعوے کو تسلیم نہ کرے تو وہ اس سے شہادت طلب کر سکتا ہے، سو اگر وہ شہادت قائم کر دے تو ٹھیک و گرنہ قاضی اسے اتنا عرصہ محبوس رکھے کہ جس سے قاضی کو اس امر کا گمان غالب ہو جائے کہ اگر منصوب غاصب کے قبضے میں ہوتا تو (اتنا عرصہ قید کی مشقت اٹھانے کی وجہ سے) اسے ضرور ظاہر کر دیتا، اس کے بعد قاضی اس کے خلاف ضمان کا حکم جاری کر دے، کیونکہ اس سے (یعنی اتنا عرصہ قید میں رکھنے سے) یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ وہ عین منصوب کو لوٹانے سے قاصر ہے۔ اس سے محبوس کرنے کا معاملہ ایسے ہی ہے جیسے اس شخص کو محبوس کیا جاتا ہے جس کے ذمے دین ہو، اس سے دین کی ادائیگی کا مطالبہ کیا جائے اور وہ مفلسی کا دعویٰ کرے۔ ضمان (مثلاً) ادا کرنے کا حکم دینے کے لیے ضروری ہے کہ منصوب کی مثل لوگوں کے پاس موجود ہو، چنانچہ اگر اس نے کوئی ایسی چیز غصب کی ہو جس کی مثل پائی جانی ہو پھر اس کی مثل لوگوں کے پاس باقی نہ رہے تو غاصب کو اس وقت اس کی مثل کے ادا کرنے کو عین کہا جائے گا کیونکہ یہ اس کی قدرت میں نہیں ہے، بلکہ اس کی قیمت ادا کرنے کو کہا جائے گا۔ اگر غاصب اور منصوب منہ کے درمیان ایسے وقت میں تنازعہ پیش آئے جب کہ منصوب کی مثل منقطع ہو تو اس کے متعلق ہمارے ہمینوں ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، امام ابو حنیفہؒ کا کہنا ہے کہ غاصب کو منصوب کی وہ قیمت ادا کرنے کا حکم دیا جائے جو عدالت میں تنازعہ لانے کے دن تھی، امام محمدؒ کا قول ہے کہ اس روز کی قیمت ادا کرے جس روز وہ چیز لوگوں کے پاس سے منقطع ہوئی ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غصب سے غاصب پر منصوب کی مثل کی ادائیگی واجب ہوتی ہے اور قیمت کی طرف رجوع اس لیے کیا جاتا ہے کہ مثل کی ادائیگی ناممکن ہوتی ہے، اور مثل کے لوگوں کے پاس سے منقطع ہونے کی وجہ سے مثل کی ادائیگی ناممکن ہو گئی لہذا اس کی اس روز کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جس روز وہ لوگوں کے پاس سے منقطع ہوئی، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب کہ وہ اس روز اسے تلف کرے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ واجب ہونے پر ضمان مثل اور عاجز ہونے پر ضمان قیمت کے واجب ہونے کا سبب غصب ہے اور حکم کا اعتبار اس وقت سے ہوتا ہے جس وقت اس کا سبب وجہ میں آیا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ واجب تو منصوب کی مثل تھی اور لوگوں کے پاس منصوب کی مثل کے باقی نہ رہنے سے واجب باطل نہیں ہو گیا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جو چیز ثابت ہو تو وہ برقرار رہتی ہے کیونکہ اس کے برقرار رہنے میں فائدے کا توہم و احتمال ہے اور زیر بحث مسئلے میں اس (یعنی مثل) کے لوٹ آنے کا احتمال ثابت ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مالک کو حق ہوتا ہے کہ اگر چاہے تو اس وقت تک انتظار کرے جب تک کہ وہ مثل پائی جائے اور پھر اسے وصول کرے، تو جب لوگوں میں ناپید ہو جانے کے بعد بھی مثل کی ادائیگی بدستور واجب ہے تو عدالت میں مقدمہ دائر کرنے کی وجہ سے اس کا حق مثل سے قیمت کی طرف منتقل ہو جائے گا، لہذا مقدمہ دائر ہونے کے وقت جو اس کی قیمت ہوگی اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

ضمان کے واجب ہونے کے لیے غاصب کو یہ معلوم ہونا شرط نہیں ہے کہ منصوب دوسرے کی ملکیت

ہے، چنانچہ اگر وہ کوئی چیز اس طرح لے لے کہ بظاہر اسے لینے میں وہ برحق ہو لیکن حقیقت اس کے برعکس ہو، اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص کوئی چیز خریدے یا کسی وجہ سے اس کا مالک بن جائے اور اس میں تصرف کر لے پھر اس پر یہ بات واضح ہو کہ اس چیز کا کوئی اور حقدار ہے تو وہ ضامن ہوگا، لیکن اس پر کوئی گناہ نہیں ہوگا کیونکہ غضب کے متحقق ہونے کے لیے علم شرط نہیں ہے جب کہ (اللہ تعالیٰ کی طرف سے) مواخذے کے لیے یہ شرط ہے، کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِنْ مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ - یعنی ”جو گناہ تم سے بھول چوک سے سرزد ہو جائیں ان پر تم سے کوئی مواخذہ نہیں ہوگا، مواخذہ تو ان گناہوں پر ہوگا جو تم نے دیدہ و دانستہ کیے ہوں“

وجوب ضمان کا وقت جہاں تک ضمان کے واجب ہونے کے وقت کا تعلق ہے تو وہ ہے غضب کے وجود میں آنے کا وقت کیونکہ ضمان واجب ہوتا ہے غضب کی وجہ سے اور حکم کے ثابت ہونے کا وقت وہ ہوتا ہے جب اس کا سبب وجود میں آئے لہذا منصوب کی قیمت کا اعتبار اس دن سے کیا جائے

گا جس دن غضب کا فعل واقع ہوا ہو، چنانچہ بھاؤ کے بدلنے سے ضمان کے طور پر دی جانے والی قیمت نہیں بدلے گی، اس لیے کہ سبب نہیں بدلا اور نہ ہی محل (یعنی مال منصوب) میں تغیر واقع ہونے سے قیمت بدلے گی کیونکہ بھاؤ کا آثار چڑھاؤ اس فتور کے سبب ہوتا ہے جو اللہ سبحانہ و تعالیٰ اپنے بندوں کے دلوں میں پیدا کرتا ہے۔

غاصب کیونکر بری الذمہ ہو جاتا ہے جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے جس کی وجہ سے غاصب ضمان کی ذمہ داری سے بری ہو جاتا ہے تو دو چیزیں ہیں جن کی بناء پر وہ اپنی ذمہ داری سے نکل جاتا ہے، ایک تو یہ کہ مالک یا اس کے قائم مقام کو ضمان ادا کر دے کیونکہ واجب کی ذمہ داری سے نکلنے کا قاعدہ تو اس کی ادائیگی ہے۔ اگر منصوب غاصب دوم کے ہاتھوں تلف ہو جائے اور وہ غاصب اول کو اس کی قیمت ادا کر دے تو مشورہ روایت کے مطابق وہ ضمان سے بری ہو جائے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ قاضی کے حکم کے بغیر بری نہیں ہوگا۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اس پر جو

ضمان واجب ہے وہ مالک کا حق ہے لہذا جب تک وہ مالک کو (نہ کہ غاصب اول کو) ادا نہ کرے اس سے ضمان ساقط نہیں ہوگا۔ مشورہ روایت کی توجیہ یہ ہے کہ ضمان عین کا نائب و خلف ہے وجوب عین منصوب کو لوٹانے سے وہ ضمان سے بری ہو جاتا ہے تو قیمت لوٹانے سے بھی ضمان سے بری ہو جائیگا، کیونکہ قیمت ادا کرنا معنوی طور پر عین شے کو لوٹانا ہی ہے۔ دوسری چیز (غاصب کے بری الذمہ ہونے کی) یہ ہے کہ مالک اس کو اس ذمہ داری سے بری کر دے۔ ابراہیم بنی بری کر سکی دو قسمیں ہیں، صریح یا صریح لے قائم مقام اور اندرونے دلالت۔ جہاں تک پہلی قسم کے ابراہیم کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ مثلاً مالک غاصب کو یکہ سے کہ میں نے تمہیں ضمان سے بری کیا یا میں نے ضمان کو تم سے ساقط کیا، یا میں نے ضمان تمہیں بہہ کر دیا، یا اسی طرح کی کوئی اور بات کہہ دے تو غاصب ضمان سے بری ہو جائے گا کیونکہ اس نے خود ہی اپنے حق کو ساقط کر دیا اور وہ ساقط کرنے کے مجاز لوگوں میں سے ہے اور محل (یعنی ضمان) بھی ساقط ہونے کے قابل ہے، لہذا ضمان ساقط ہو جائے گا۔ دوسری قسم یہ ہے کہ مالک دو غاصبوں میں سے کسی ایک سے ضمان لینے کو اختیار کر لے تو اس سے دوسرا غاصب بری ہو جائے گا کیونکہ ایک غاصب سے ضمان لینے کو اختیار کرنا دلالت دوسرے غاصب کا ابراہیم ہے جس کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ پس وہ بری ہو جائے گا یا تو محض مالک کے اختیار

کی بنا پر، یا جس شخص کو ضامن بنایا ہے اس کی رضا کی شرط پر یا قضاء کی شرط کے پورا ہونے پر مذکورہ دو روایتوں کے اختلاف کے بموجب۔ اگر مالک اسے عین کے ضامن سے بری کر دے اور وہ عین ہنوز اس کے قبضے میں موجود ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک یہ ابراہم درست ہے اور اس سے ضمان ساقط ہو جائے گا جبکہ امام زفرؒ کا قول ہے کہ یہ ابراہم درست نہیں۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ابراہم کا مطلب ہے اسقاط، اور اعیان کا اسقاط خلاف عقل بات ہے، لہذا اس ابراہم کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہیں، اس لیے عین مقصوب بدستور قابل ضمان ہے اور تلفت ہونے پر اس کا ضمان وصول کیا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ عین خود غصب کی بنا پر قابل ضمان ہوئی تھی کیونکہ غصب وجوب ضمان کا سبب ہے، اس لیے ضمان سے یہ ابراہم ضمان کے وجوب کا سبب پیدا ہونے کے بعد ہوا ہے لہذا یہ درست ہے، جیسے زخم لگنے کے بعد مگر موت سے قبل قصاص معاف کرنا درست ہے۔ اگر مقصوب منہ (یعنی مالک) غاصب کو بدل غصب کا ادا کرے گا اور اس کے لیے معیاد مقرر کر دے تو اس کا مقرر کرنا ہمارے ائمہ کے نزدیک درست ہے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک درست نہیں ہے۔ امام زفرؒ نے قرض کے مسئلے سے استدلال کیا ہے جب کہ ہماری دلیل یہ ہے کہ قرض میں عدم لزوم اس لیے ہوتا ہے کہ یہ اعارة (عاریتہ دینا) کے مترادف ہے، جس کی وجہ ہم کتاب القرض میں بیان کر چکے ہیں اور عاریتہ دی گئی چیزوں میں معیاد لازم ہے، اور یہ اس لیے ہے کہ اصل تو معیاد کا لزوم ہے کیونکہ یہ ایسا تصرف ہے جو اس تصرف کے اہل شخص کی طرف سے ہوا ہے اور اس کے عمل میں ہوا ہے اور وہ عمل ہے دین۔ صرف اتنا فرق ہے کہ قرض کے ضمن میں عدم لزوم اعارة کی ضرورت کے تحت ہے لیکن یہ ضرورت زیر بحث مسئلے میں موجود نہیں، لہذا اصل کے مطابق یہ لازم ہے نہ و اللہ تعالیٰ اعلم۔

غاصب کی ملک مضمون جہاں تک غاصب کا مضمون کا مالک بننے کا تعلق ہے تو اس حکم کی بابت گفتگو ان موضوعات پر ہوگی: اصل حکم کا بیان، کہ یہ سبب ہے یا نہیں، اس کے ثابت ہونے کے وقت کا بیان، جو حکم ثابت ہو اس کی صفت کا بیان۔

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کا کہنا ہے کہ یہ (یعنی ملک) ثابت ہو جائے گی بشرطیکہ محل ابتدائی طور پر ثبوت کے قابل ہو جب کہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ قطعاً ثابت نہیں ہوگی۔ چنانچہ اگر کوئی شخص کسی کے غلام کو غصب کر لے اور وہ غاصب کے زیر قبضہ کمائی کرے پھر غلام ہلاک ہو جائے اور غاصب اس کی قیمت بطور ضمان ادا کرے تو ہمارے نزدیک غلام کی وہ کمائی غاصب کی ملک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ مالک کی ملک ہے۔ اور اگر مقصوب غلام غاصب کے ہاتھ سے بھل کر بھاگ جائے اور غاصب اسے مالک کو لوٹانے سے قاصر ہو تو مقصوب منہ (یعنی مالک) کو اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو غلام کے نمودار ہوئے ملک انتظار کر لے اور چاہے تو انتظار نہ کرے اور غاصب سے ضمان کے طور پر اس کی قیمت لے لے۔ اور اگر وہ اس سے اس کی قیمت لے لے اور اس کے بعد غلام نمودار ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس کے مالک نے منہ مانگی قیمت وصول کی تھی اور اس قیمت پر وہ راضی تھا، یا دونوں کی باہمی رضامندی سے جو قیمت ملے پائی تھی وہ وصول کی تھی یا شہادت کے قائم ہونے پر قیمت لی تھی (یعنی گواہوں نے اس کی جو قیمت بتائی تھی وہ قیمت وصول کی) یا غاصب کے قسم کھانے سے انکار کی بنا پر قیمت وصول کی تھی (یعنی مالک نے ایک قیمت بتائی جس سے غاصب نے انکار کیا، پھر مالک نے اسے قسم کھانے کو کہا لیکن اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا تو اس صورت میں قاضی غاصب کو وہی قیمت دینے کا حکم

دسے گا جس کا مالک نے دعویٰ کیا تھا) تو ہمارے نزدیک اب مالک کو کوئی حق نہیں کہ غلام کو واپس لے لے حبیب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ اپنے غلام کو بیعینہ لے لے گا؛ البتہ اگر منصوبہ مدبر غلام ہو تو وہ واپس مالک کی ملک میں آجائے گا، اس پر ائمہ کا اجماع ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مالک بٹنے کے لیے سبب ملکیت کا ہونا ناگزیر ہے اور غصب ملکیت کا سبب نہیں بن سکتا کیونکہ یہ ممنوع (محظور: prohibited) ہے حبیب کہ ملک ایک نعمت اور شرف ہے لہذا یہ محظور فعل کے ذریعے حاصل نہیں ہو سکتی۔ علاوہ ازیں، غصب کا ضمان عین کے مقابلے میں نہیں ہوتا بلکہ یہ تو زائل ہونے والے قبضے کے مقابل ہوتا ہے، اس لیے اس کے ذریعے عین کو ملکیت نہیں بنایا جاسکتا، جیسے مدبر غلام کے غصب کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ضمان پر سے غاصب کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے منصوبہ منہ کی ملکیت مضمون (یعنی غصب شدہ چیز جس کا ضمان دیا گیا ہے) پر سے زائل نہ ہو تو یہ مثلی زیادتی (اعتداء بالمثل) نہیں قرار پائے گی۔ علاوہ ازیں، جب غاصب کی ملکیت ضمان پر سے زائل ہو گئی اور ضمان مالِ منصوبہ کا بدل ہے کیونکہ یہ اس کی قیمت کے حساب سے ملے پاتے ہے، اور منصوبہ منہ پر سے بدل کا مالک بن جاتا ہے، اس لیے اگر منصوبہ منہ کی ملکیت منصوبہ پر سے (منصوبہ کا ضمان وصول کرنے پر) زائل نہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ بدل (یعنی ضمان) اور بدل (جس کا بدل دیا گیا، یعنی منصوبہ) دونوں مالک کی ملکیت میں آگئے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور جب منصوبہ پر سے مالک کی ملکیت زائل ہو جاتی ہے تو غاصب ایسے مال (یعنی منصوبہ) پر قبضہ قائم کر لیتا ہے جو ملک بٹنے کے قابل ہے اور وہ کسی کی ملکیت بھی نہیں ہے لہذا وہ اس کا مالک بن جائے گا جیسے وہ جلانے کی کٹڑی اور گھاس پر قبضہ کر کے ان کا مالک بن جاتا ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ملکیت کا جو سبب بنا ہے وہ مباح ہے، اس میں کوئی خطر (مانعت) نہیں ہے، لہذا اس کے ذریعے ملکیت قائم کرنا جائز ہے۔ مدبر غلام کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ وہ ابتداء ہی سے ملکیت کا احتمال نہیں رکھتا، چنانچہ اس پر سے مالک کی ملکیت تو زائل ہو جائے گی لیکن غاصب اس کا مالک نہیں بن سکے گا کیونکہ محل ابتداء ہی سے ملک بٹنے کو قبول نہیں کرتا، جب کہ مسئلہ زیر بحث اس کے برعکس ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر اس کا مالک غاصب کی بتائی ہوئی قیمت وصول کرے، مثلاً اس طرح کہ دونوں میں منصوبہ کی قیمت کے بارے میں اختلاف ہو اور قاضی غاصب کے قول اور اس کی قسم پر قیمت کا فیصلہ کر دے، اس کے بعد غلام نمودار ہو جائے تو اس بارے میں ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے کہ منصوبہ منہ کو اختیار حاصل ہو گا کہ چاہے تولی ہوئی قیمت پر راضی ہو جائے اور غلام کو غاصب کے پاس ہی رہنے دے اور چاہے تولی ہوئی قیمت واپس کر دے، اور غلام کو لے لے کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ جو قیمت وصول کی گئی ہے وہ عینِ منصوبہ کے بدل کا ایک حصہ ہے نہ کہ پورا بدل لہذا وہ منصوبہ کے پورے بدل کا مالک نہیں بنا اس لیے اسے اختیار کا حق حاصل ہے۔ اور اگر وہ غلام کو واپس لینا چاہے تو غاصب کو حق حاصل ہے کہ غلام کو اس وقت تک روکے رکھے جب تک وہ اس کی قیمت وصول نہ کر لے (جو اس نے مالک کو ادا کی تھی)۔ اگر قیمت واپس لینے سے قبل ہی غلام غاصب کے زیر قبضہ مر جائے تو مالک قیمت واپس نہیں کرے گا بلکہ غاصب سے اصل قیمت اور ادائ شدہ قیمت کا فرق وصول کر لے گا، اگر دونوں قیمتوں میں فرق ہو اور اگر فرق نہ ہو تو پھر اس سے کچھ مزید وصول نہ کرے گا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جب غلام نمودار ہو جائے اور اس کی اصل قیمت اس قیمت سے زیادہ ہو جو غاصب

نے بتائی تھی نہ مفسوب منہ کو نیا حاصل ہوگا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر غلام کی قیمت وہی ہو جو غاصب نے بتائی تھی یا اس سے کمتر ہو تو مالک کو واپس لینے کا کوئی حق نہیں۔ علامہ کرخیؒ نے ایسے ہی تفصیل کی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک یہ بدل لے کر اپنی ملکیت کے زائل ہونے پر راضی ہو گیا ہے۔ ظاہر الروایتہ میں بغیر کسی تفصیل کے خیار کو ثابت کیا ہے۔ اگر قیمت میں زیادتی کے بارے میں مالک اور غاصب کے درمیان اختلاف ہو چنانچہ غاصب یہ دعویٰ کرے کہ قیمت میں اضافہ عثمان کے بعد واقع ہوا ہے اور مفسوب منہ یہ دعویٰ کرے کہ عثمان سے قبل یہ اضافہ ہو گیا تھا تو جصاص رحمہ اللہ کی ذاتی رائے یہ ہے کہ غاصب کی بات کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اس کا مالک بنا دینا (ملکیت) درست ہے، لہذا یہ شک کی بناء پر فیج نہیں ہوگا۔

ملکیت کے قائم ہونے کا وقت | جہاں تک ملکیت کے قائم ہونے کے وقت کا تعلق ہے تو وہ غصب کے وجود میں آنے کا وقت ہے کیونکہ عثمان پر ملکیت کا استناد غصب کے وجود کے وقت سے ہے تو ایسے ہی مضمون کی ملکیت کی بابت ہوگا، لہذا اس کی ملکیت مفسوب کی کمائی اس کی پیداوار۔ منافع پر بھی ظاہر ہوگی۔

مضمون پر ملکیت قائم ہونے کی شرط | جہاں تک مضمون پر ملکیت کے قائم ہونے کی شرط کا تعلق ہے تو اس کی شرط وہی ہے جو عثمان پر ملکیت کے قائم ہونے کی شرط ہے اور وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ ہے کہ مالک عثمان لینے کو اختیار کرے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عثمان کو اختیار کرنے سے پیشتر مفسوب حکماً اسی کی ملکیت رہے گا اور اگر وہ عثمان کو اختیار نہ کرنا چاہے یہاں تک کہ مفسوب اسی کی ملکیت (حکماً) میں ہلاک ہو جائے اور اس کی ملکیت پر ہوتے ہوئے اس کی ہلاکت کے ثواب کا وہ حقدار بن جائے اور پھر اس کی قیمت کے بارے میں وہ غاصب کے خلاف مقدمہ کرنا چاہے تو اسے اس بابت کا حق حاصل ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور اختیار سے قبل ہی عثمان اور مضمون دونوں پر ملکیت قائم ہو جائے گی۔ جس مفسوب کی کوئی مثل نہ ہو اس کی کوئی گنا قیمت ادا کر کے صلح کرنے کا مسئلہ اسی اصول پر مبنی ہے، چنانچہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جائز ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس اصول پر اس مسئلے کو مبنی کرنے کی وجہ یہ ہے کہ جب صاحبین کے نزدیک (مفسوب کے) تلف ہونے سے ہی عثمان واجب ہوتا ہے اور مفسوب ایسا مال ہے جس کی قدر و قیمت معلوم ہے تو اس کی قدر و قیمت پر اضافہ توربا (سود) بن جائے گا اور امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق عثمان کا واجب ہونا مالک کے اختیار پر موقوف ہے اور اختیار کو وہ عمل میں نہیں لایا تو (کئی گنا قیمت پر) صلح سے مراد یہ ہے کہ مفسوب کی قیمت اسی قدر قرار پائی ہے اور اس کی بدولت مفسوب کو غاصب کی ملکیت بنا دیا ہے۔ یہ ایسے ہے گویا کہ اس (یعنی مالک) نے یہ قیمت وصول کر کے اسے غاصب کے ہاتھ فروخت کر دیا ہے، لہذا یہ جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مضمون پر غاصب کی ملکیت کی کیفیت | جہاں تک مضمون پر قائم ہونے والی غاصب کی ملکیت کی صفت کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اس پر غاصب کی جو ملکیت قائم ہوگی وہ مجملہ تصرفات کے نفاذ کے حق میں ظاہر (یعنی مفید اور مؤثر) ہوگی چنانچہ اگر وہ عثمان ادا کرنے سے قبل اسے فروخت کر دے یا ہبہ کر دے یا خیرات کر دے تو یہ تمام تصرفات نافذ العمل ہوں گے جیسے شراہ فاسد کرنے والے خریدار کے حق میں یہ تصرفات نافذ العمل ہوتے ہیں۔

اس بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ کیا ضمان ادا کرنے سے قبل مضمون سے فائدہ اٹھانا اس کے لیے مباح (جائز) ہے، مثلاً یہ کہ وہ خود اسے کھا لے یا کسی دوسرے شخص کو کھلا دے، اور اگر مضمون سے اسے کوئی اضافہ حاصل ہوا ہے تو کیا اس اضافے کو وہ خیرات کر دے؟ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ اور امام محمد رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس سے فائدہ اٹھانا اس کے لیے حلال نہیں ہے جب تک کہ مالک رضا مند نہ ہو اور اگر اس میں اسے کوئی اضافہ حاصل ہو تو اسے خیرات کر دے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس سے فائدہ اٹھانا اس کے لیے حلال ہے اور اگر اس میں کوئی اضافہ ہوا ہو تو اس پر لازم نہیں کہ وہ اسے خیرات کرے، یہی حسن اور زقیر کا قول ہے اور قیاس بھی یہی ہے جبکہ طرفین کا قول استحسان ہے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ مقصوب مضمون ہے اور اس میں کوئی شک نہیں اور ہمارے ائمہ کے اصول کے مطابق وہ غصب کے وقت سے ہی غاصب کی ملکیت ہے لہذا اس کو اس سے استفادہ کرنے سے روکنے کا اور استفادے کے جائز ہونے کو مالک کی رضا مندی پر موقوف کرنے کا کوئی مطلب نہیں بنتا، جیسے اس کی دیگر املاک کے ضمن میں ایسا کرنے کا کوئی مطلب نہیں بنتا۔ اضافہ بھی اس کے لیے حلال ہے کیونکہ وہ ایسی چیز پر اضافہ ہے جو مضمون اور ملوک ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک تو اس چیز پر اضافہ بھی حلال ہے جو صرف مضمون ہو اور ملوک نہ ہو، جس کی وجہ ہم آئندہ بیان کریں گے، تو اس چیز پر اضافہ تو بدرجہ اولیٰ حلال ہو گا جو ملوک بھی ہے اور مضمون بھی۔ استحسان کی وجہ یہ حدیث ہے کہ بعض انصار (رضی اللہ عنہم) نے بنی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ضیافت کی اور آپ کے سامنے ایک بھوئی ہوئی بکری رکھی، آپ اس کے گوشت کو جباتے مگر وہ آپ کے حلق مبارک سے نیچے نہ اترتا، اس پر آپ نے فرمایا کہ یہ بکری مجھے بتا رہی ہے کہ اسے ناحق ذبح کیا گیا ہے۔ انصار (یعنی میزبانوں) نے کہا کہ یہ ہمارے پڑوسی کی بکری ہے ہم نے اسے اس خیال سے ذبح کر لیا کہ اس کے مالک کو اس کی قیمت دے کر راضی کر لیں گے۔ آپ نے فرمایا کہ یہ قیدیوں کو کھلا دو۔ (تو اس حدیث میں) بنی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حکم دیا کہ وہ اسے قیدیوں کو کھلا دیں اور آپ نے اسے استعمال نہیں فرمایا اور نہ ہی اپنے صحابہ کو اسے استعمال کرنے کی اجازت دی اور اگر یہ حلال اور پاک مال (طیب) ہوتی تو آپ صحابہ کو ضرور اس کی اجازت دے دیتے کیونکہ صحابہ کو کھانے کی اشد ضرورت تھی (یعنی انہیں شدید بھوک لگی ہوئی تھی)۔ علاوہ انہیں مال اس وقت تک طیب ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ وہ ملک مطلق نہ ہو جبکہ اس ملک میں عدم کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ ملکیت غصب کے وقت سے استناد کے طریقے پر ثابت ہوئی ہے اور مستند جس کا استناد کیا گیا ہے، ایک لحاظ سے تو ظاہر ہے اور ایک لحاظ سے وہ حال پر منحصر ہے، اس لیے غصب کے وقت سے اس کا موجود ہونا مشتبہ ہے، لہذا اس سے اس کا حلال اور طیب ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ مزید برآں، ملکیت ایک لحاظ سے ایسے سبب کے ذریعے حاصل ہوئی ہے جو محظور (منوع) ہے یا ابتداء میں وہ محظور واقع ہوا ہے، لہذا یہ خبیث سے متبرک نہیں ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ مالک کو راضی کرنے سے قبل مضمون سے استفادے کو مباح قرار دینے کا نتیجہ یہ نکلے گا کہ بیوقوف لوگوں کے اموال باطل طریقے سے کھانے پر جُبت جائیں گے اور ظلم کا دروازہ کھل جائے گا اور یہ جائز نہیں ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص گندم غصب کرے اور اس کو بیس کر آم بانالے تو آٹے کو استعمال کرنا اس وقت تک اس کے لیے حلال نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا مالک رضا مند نہ ہو جائے۔ اور اگر وہ گندم غصب کر کے اسے کاشت کر دے تو اس کے بارے میں امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول یہ ہے کہ جب تک مالک رضا مند نہ ہو اسے استعمال کرنا اس کے لیے مکروہ ہے اور اسے چاہیے کہ اس پر اسے جو اضافہ حاصل ہوا اسے خیرات کر دے۔ امام

ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ ضمان ادا کرنے (یعنی مالک کی رضا مندی) سے قبل اسے استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے اور نہ ہی اس پر لازم ہے کہ اضافے کو خیرات کرے۔ یہ ظاہر بات ہے کہ یہ اطلاق (General application) اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ طرفین کے نزدیک اسے استعمال میں لانا اس وقت تک مکروہ ہے جب تک کہ وہ ضمان ادا کر کے مالک کو راضی نہ کر لے۔ امام ابو یوسفؒ نے کاشت کرنے اور بیس کرنا بنانے میں فرق کیا ہے، آٹے کے مارے میں تو امام ابو یوسفؒ کا وہی قول ہے جو طرفین کا ہے یعنی یہ کہ جب تک وہ مالک کو راضی نہ کرے اسے استعمال کرنا اس کے لیے جائز نہیں ہے کیونکہ پینے کے عمل سے گندم تلف نہیں ہوتی بلکہ اس کی کیفیت ترکیب سے بدل کر تفریق کی ہو گئی ہے، لہذا گندم کی عین برقرار ہے، اس لیے اس پر مالک کا حق برقرار ہے، برعکس کاشت کرنے کے کیونکہ کاشت کرنے سے بیج تلف ہو جاتا ہے، اس لیے کہ وہ زمین میں غائب ہو جاتا ہے اور وہ مال متقوم نہیں رہتا، لہذا مالک کا اس پر حق باقی نہیں رہتا، اس لیے اسے استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے۔ اس شخص کے بارے میں بھی امام ابو یوسفؒ کا ایسا ہی قول ہے جو گھٹلی غصب کرے اور اسے کاشت کر دے اور وہ کچور کا درخت بن جائے کہ اسے استعمال کرنا بھی اس کے لیے ویسے ہی جائز ہے جیسے گندم کو کشت کرنے کی صورت میں اسے استعمال کرنا جائز تھا کچور کے چھوٹے پودے کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اگر اسے غصب کرنے کے بعد زمین میں کاشت کر دیا جائے اور وہ درخت بن جائے تو اسے استعمال کرنا، مالک کو راضی کیے بغیر، مکروہ ہے۔ (گھٹلی اور چھوٹے پودے کے درمیان اس فرق کی) وجہ یہ ہے کہ گھٹلی خراب ہو جاتی ہے اور تلف ہو جاتی ہے جب کہ پودا ان خود نہایتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ اگر کوئی شخص بکری غصب کر کے اسے بھون لے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ کھائے یا کسی دوسرے کو کھلائے جب تک کہ وہ اس کی قیمت بطور ضمان نہ دے دے اور اگر بکری کا مالک غیر حاضر ہو یا حاضر ہو لیکن ضمان پر رضا مند نہ ہو تو غاصب کے لیے اسے کھانا جائز نہیں ہے۔ اور اگر غاصب اس کی قیمت ادا کر دے تو پھر اس کے لیے اسے کھانا جائز ہے۔ اسی طرح اگر مالک اس سے قیمت بطور ضمان طلب کرے یا حاکم (رجع) اسے قیمت کا ضامن قرار دے (تو اس کا بھی یہی حکم ہے)۔ میرے نزدیک کوئی اختلاف روایت نہیں ہے بلکہ یہ روایت پہلی روایت کی تفسیر ہے کیونکہ یہ قول کہ جب تک مالک کو راضی نہ کرنے جائز نہیں تو اس سے یہ معنی مراد لیا جاسکتا ہے کہ مالک کو ضمان ادا کر کے راضی کر لے اور یہ بھی مراد لیا جاسکتا ہے کہ اسے اس طرح راضی کر لیا جائے کہ وہ ضمان لینے کو اختیار کر لے۔ لہذا اس روایت میں جو قول مذکور ہے وہ مفتر ہے، اس لیے مجمل کو مفتر پر محمول کیا جائے گا، چنانچہ امام ابو یوسفؒ کے اس قول کو کہ جب تک وہ اسے راضی نہ کر لے اس معنی پر محمول کیا جائے گا کہ وہ اسے اس طرح راضی کر لے کہ وہ ضمان لینے کو اختیار کر لے نہ کہ ضمان کو ادا کر کے راضی کرنے پر۔ اس طرح دونوں روایتوں میں تطبیق پیدا ہو جاتی ہے، لہذا اسے استعمال کرنا اس کے لیے اس وقت تک جائز نہیں ہے جب تک مالک ضمان لینے کو اختیار نہیں کر لیتا اور اگر وہ ضمان لینے کو اختیار کر لے تو پھر جائز ہے، خواہ ضمان ادا کر دیا ہو یا ابھی ادا نہ کیا ہو، اور یہی طرفین کا قول ہے۔ اور بھونی ہوئی بکری کے بارے میں امام ابو یوسفؒ کے قول کا قیاس بھی یہی ہے یعنی یہ کہ اس کے لیے اس سے استفادہ کرنا جائز ہے، سو وہ اسے خود کھا سکتا ہے اور جسے چاہے کھلا سکتا ہے، خواہ اس نے ضمان ادا کر دیا ہو یا ابھی ادا نہ کیا ہو۔ اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر وہ ضمان ادا کر چکا ہو تو اس کے لیے اسے کھانا جائز ہے۔ اگر مالک اسے ضمان سے بری کر دے تو بھی یہی حکم ہے، اسی طرح اگر مالک اسے ضامن بنادے یا قاضی اسے ضامن بنادے (تو بھی یہی حکم ہے) کیونکہ قاضی تو غاصب کو ضمان کا حکم بھی دے گا کہ جب مالک نے قاضی

سے اس کے لیے استدعا کی ہو، لہذا اس نے ضمان کو اختیار کر لیا ہے اور وہ ضمان پر راضی ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی غلام کو غصب کر لے اور اسے کام پر لگا دے اور اس کی کمائی سے اس غلام میں کوئی نقصان واقع ہو جائے تو غاصب سے اس نقصان کا ضمان لیا جائے گا اور اس کمائی پر غاصب کا حق ہوگا، جیسے وہ طرفین کے قول کے مطابق خیرات کر دے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ کمائی پاک مال (طیب) ہے۔ نقصان کے ضمان کی وجہ یہ ہے کہ اس کا اسے کام پر لانا اس کے حق میں اتلاف واقع ہوا ہے لہذا جس قدر اس سے اتلاف ہوا ہے اسی قدر ضمان لیا جائے گا، اور جس قدر کا ضمان دیا گیا ہے اتنی مقدار اس کے لیے طیب ہے، کیونکہ یہ قدر کوئی نفع نہیں ہے اور ممانعت تو نفع (کے استعمال) سے ہے جہاں تک اس کی کمائی کا معاملہ ہے تو ہمارے نزدیک وہ غاصب کی ملکیت ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر مالک کا حق ہے۔ یہ منافع والے مسئلے کی فرع ہے، اور یہ اپنے مقام پر بیان کیا جا چکا ہے۔ رہا اس کی کمائی کو خیرات کرنے کا مسئلہ تو یہ کمائی طرفین کے نزدیک اجرت (کرایہ) ہے کیونکہ یہ ناپاک (خبیث) ہے اس لیے کہ یہ ایک ناپاک ذریعے سے حاصل ہوئی ہے لہذا اس کا یہی مصرف ہو سکتا ہے کہ اسے خیرات کر دیا جائے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس شی کے نفع سے منع فرمایا ہے جس کا ضمان نہ دیا گیا ہو اور یہ نفع تو مضمون کا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ عدم ضمان کی وجہ سے جو حرام کیا گیا ہے تو یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ عدم ملکیت کی بنا پر وہ بدرجہ اولیٰ حرام ہو گا کیونکہ ملکیت کو ضمان پر فوقیت حاصل ہے۔

اگر کوئی شخص کسی کو (اراضی غصب کرے اور اس میں ایک کتر (ایک پیمانہ جو چالیس اردب کا ہوتا ہے) کاشت کرے، اور اس کاشت سے زمین کو نقصان پہنچے، اور زمین کتر کی پیداوار حاصل ہو تو اس سے زمین کو پہنچنے والے اس نقصان کا تاوان وصول کیا جائے گا اپنا راس المال وہ لے لے گا اور اضافے کو خیرات کر دے۔ نقصان کا ضمان اس لیے لیا جائے گا کہ غاصب نے کاشت کر کے زمین کو نقصان پہنچایا ہے اور یہ اس کی طرف سے اتلاف ہے، اور عقار (Immovable property) کے اتلاف پر ضمان عائد ہوتا ہے، اور اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ نفع کو خیرات کرنے کا حکم اس لیے ہے کہ یہ اضافہ ایک ناجائز ذریعے سے حاصل ہوا ہے اور وہ ناجائز ذریعہ ہے غصب شدہ زمین میں کاشت، اگرچہ بیج اس کی ملک تھا۔ بقدر نقصان اور بقدر بیج پیداوار اس کے لیے حلال ہے بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ ممانعت نفع کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور یہ (یعنی بقدر نقصان اور بقدر بیج پیداوار) نفع نہیں ہے، لہذا یہ حرام نہیں ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ کوئی شخص ایک ہزار (مثلاً روپے) غصب کرے اور اس سے ایک باندی خرید لے، پھر اس باندی کو دو ہزار کے عوض فروخت کر دے، پھر دو ہزار سے ایک اور باندی خرید لے اور اسے بعد ازاں تین ہزار میں فروخت کر دے تو طرفین کے قول کے مطابق وہ سارا منافع خیرات کرے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس میں سے کچھ بھی خیرات کرنا اس پر لازم نہیں ہے کیونکہ یہ منافع مضمون و مملوک کا ہے، اس لیے کہ ضمان ادا کر کے وہ غصب کے وقت سے (with retrospective effect)

اس کا مالک بن جائے گا اور مال کے پاک ہونے کے لیے تو محض ضمان ہی کافی ہوتا ہے اور جب ضمان اور ملکیت دونوں جمع ہو جائیں تو پھر کیونکر پاک نہ ہو گا! طرفین کا یہ کہنا ہے کہ جیسے بغیر ضمان کے مال کا پاک (طیب) ہونا ثابت نہیں ہوتا تو ملکیت کے بغیر بطریق اولیٰ ثابت نہیں ہو گا، اور اس ملک میں عدم کا شبہ پایا جاتا ہے، جیسا

کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں لہذا اس سے مال پاک نہیں ہو سکتا۔ اگر وہ ایک ہزار روپے ایک ایسی باندی خریدے جس کی قیمت دو ہزار کی ہو اور اسے وہ ہبہ کر دے یا اس کے عوض کھانے کی کوئی چیز خریدے جس کی قیمت دو ہزار ہو پھر اسے کھالیا تو کچھ بھی خیرات نہ کرے کیونکہ اسے منافع نہیں حاصل ہوا نیز خبیث (ناپاک ہونا) تو عدم ملکیت کے شہسے سے ثابت ہوتا ہے اور شہسے سے خیرات کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ خواہ اس سے ضمان نہ بھی واجب ہوتا ہو۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ امانت دار و امانتوں کو باہم اس طرح ملا دے کہ ان کو الگ الگ کرنا ناممکن ہو تو یہ مخلوط شدہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس (یعنی امانت دار) کی ملکیت بن جائے گی لیکن اس کے لیے اس وقت تک طیب نہیں ہوگی جب تک وہ اس کے مالک کو راضی نہ کرے، جیسا کہ ہم آگے چل کر انشاء اللہ بیان کریں گے۔

اگر فاصب غصب شدہ دراہم کے عوض کوئی چیز خریدے تو کیا اس سے استفادہ کرنا اس کے لیے جائز ہے یا اس پر لازم ہے کہ اسے صدقہ کر دے۔ علامہ کرخیؒ نے اس مسئلے کا ذکر کیا ہے اور اس کی چار صورتیں بتائی ہیں: یا نوہ اشارہ بھی انہیں درہموں کی طرف کرے اور ادائیگی بھی انہیں میں سے کرے یا اشارہ ان کی طرف کرے اور ادائیگی دوسرے درہموں کی طرف کرے یا اشارہ دوسرے درہموں کی طرف کرے اور ادائیگی ان میں سے کرے یا کسی کی طرف اشارہ کیے بغیر مطلقاً درہموں کی قیمت بتائے اور ادائیگی ان میں سے کر دے۔ ان تمام صورتوں میں خریدہ ہوا مال اس کے لیے پاکیزہ (طیب) ہوگا، مگر ایک صورت کے، یعنی جب وہ اشارہ بھی غصب شدہ درہموں کی طرف کرے اور ادائیگی بھی انہیں میں سے کرے۔ ابو نصر الصنفار

اور تقیہ ابو اللیث رحمہما اللہ نے ذکر کیا ہے کہ ان تمام صورتوں میں خریدہ ہوا مال پاکیزہ ہوگا۔ ابو بکر الاسکاف رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ کسی ایک صورت میں بھی پاکیزہ نہیں ہوگا اور یہی قول صحیح ہے۔ ابو نصر اور ابو اللیث رحمہما اللہ تعالیٰ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ خریدار کے ذمے جو چیز واجب ہے وہ مطلق دراہم میں اور جن درہموں سے اس نے ادائیگی کی وہ اس کا بدل ہیں جو اس کے ذمے واجب الادا ہے (درہموں کی طرف) اشارہ نہ کرنے کی صورت میں تو بات واضح ہے اسی طرح اشارہ کرنے کی صورت میں بھی ظاہر ہے کیونکہ درہموں کی طرف اشارہ تعین کا فائدہ نہیں دیتا، لہذا درہموں کی طرف اشارہ کرنا نہ کرنے کے برابر ہے۔ اس لیے اس کے ذمے مطلق درہموں (نہ کہ مخصوص درہموں) کی ادائیگی واجب ہے اور ادائیگی کے جانے والے دراہم ان کا بدل ہیں لہذا

خریدی ہوئی چیز میں خبیث نہیں آیا۔ اگر اشارہ سے کی تاکید ہو کہ اس کے ساتھ نہ کی گئی ہو اور مؤکد سے مراد دراہم سے ادائیگی ہو تو یہ صورت کی بابت کرخی کا بھی قول ایسا ہی ہے اور جب ان درہموں سے ادائیگی کر کے اشارہ میں تاکید آجائے تو اس سے اشارہ (جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے) متعین ہو جاتا ہے اس لیے جو درہم ادا کئے گئے وہ خریدی ہوئی چیز کا بدل ہیں، اس لیے خریدہ ہوا مال ناپاک ہے۔ ابو بکر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے حرام مال کے ذریعے ملکیت حاصل کی ہے، حقیقی طریقے سے یا شتبہ طور پر، لہذا خبیث ثابت ہوگا، اس لیے کہ اگر اس نے غصب شدہ درہموں کی طرف اشارہ کیا ہو تو مشارع الیہ اگرچہ استحقاق کے ضمن میں متعین نہیں ہوتا لیکن معلط (عقد، Deed) کے جائز ہونے کے ضمن میں تو متعین ہو جاتا ہے کیونکہ ادا کیے جانے والے سکوت کی جنس اور قدر و قیمت معلوم ہے، اس لیے ادا شدہ درہم خریدی ہوئی چیز کا ایک لحاظ سے بدل ہیں، خواہ ان درہموں میں سے ادائیگی کی گئی ہو یا دوسرے درہموں میں سے کی گئی ہو۔ اور اگر وہ ان درہموں کی طرف اشارہ

کرے اور ادائیگی ان میں سے کرے تو ایسا کر کے اس نے خریدی ہوئی چیز کی سلامتی حاصل کر لی اور شہسے نے جگہ پالی، اس لیے نفع بخش ہوگا۔ امام محمدؒ کی کتابوں الجامع البکیر اور الجامع الصغیر اور کتاب المضاہبہ میں جواب کا اطلاق اس قول کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔ ہمارے مشائخ میں سے بعض نے اس زمانے میں فتویٰ کرخی کے قول پر دیا ہے تاکہ

لوگوں کے لیے معاملہ آسان ہو جائے کیونکہ حرام کی بھرمار ہے جبکہ امام محمد کی کتابوں میں دیا گیا جواب پاکیزگی اور احتیاط سے قریب تر ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ علاوہ ازیں غصب شدہ درہم تو مالک کو لوٹائے جانے چاہئیں اور جب مالک اپنے حق کی واپسی کا مطالبہ کرے گا تو (بیع کا) یہ عقد (Deed) سرے سے ہی فسخ ہو جائے گا۔ لہذا اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ خریدی ہوئی شے فاسد عقد کے ذریعے خریدار کے قبضے میں آئی ہے اس لیے اس سے انتفاع جائز نہیں ہے۔

اگر غاصب غصب شدہ درہم کے عوض کسی عورت سے شادی کر لے تو اس سے مباشرت کرنا جائز ہے۔ خرید کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ حق کی واپسی کے مطالبے پر خرید فسخ ہو جاتی ہے لیکن نکاح فسخ نہیں ہو سکتا۔

اگر مغبوب کپڑا ہو اور اس کے عوض وہ ایک باندی خرید لے تو اس باندی کے ساتھ مباشرت کرنا جائز نہیں ہے اور اسی کپڑے کو مہر بنانے پر وہ کسی عورت سے شادی کر لے تو اس عورت کے ساتھ مباشرت کرنا اس کے لیے جائز ہے بدیل مذکورہ، واللہ عز وجل اعلم۔

مغبوب میں کمی واقع ہو جانے کا حکم :- راہ حکم جس کا تعلق مغبوب میں کمی کے واقع ہو جانے سے ہے تو اس کی

بابت گفتگو دو موضوعات پر ہوگی، ایک تو یہ کہ کوئی کمی قابل ضمان ہے اور کوئی قابل ضمان نہیں ہے اور دوسرا یہ کہ کمی کو معلوم کرنے کا طریقہ کیا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، ہم کہتے ہیں، واللہ التوفیق، کہ اگر غاصب کے زیر قبضہ مغبوب کو کوئی عارضہ لاحق ہوتا ہے جس سے مغبوب کی قیمت میں کمی واقع ہو جاتی ہے تو وہ عارضہ دو حالتوں سے خالی نہ ہو گا یا تو بھاؤ میں تبدیلی واقع ہونے سے ہو گا یا پھر مغبوب کے کسی حصے کے ضائع ہونے یا اس کے کسی پسندیدہ وصف کے زائل ہونے یا اس میں کسی پسندیدہ مفہوم کے زائل ہونے سے ہو گا۔ سو اگر یہ کمی بھاؤ کے بدلنے سے واقع ہوئی ہو تو یہ قابل ضمان نہیں ہوگی کیونکہ قابل ضمان وہ کمی ہوتی ہے جو خود مغبوب میں واقع ہو اور بھاؤ میں کمی مغبوب میں کمی نہیں ہے بلکہ یہ تو اس فتور کی وجہ سے ہوتی ہے جو اللہ عز و شانہ بندوں کے دلوں میں پیدا کر دیتا ہے، اس میں بندے کا کوئی عمل دخل نہیں ہے لہذا یہ کمی قابل ضمان نہیں ہوگی۔ اور اگر یہ کمی مغبوب کے کسی حصے کے ضائع ہونے یا اس کے کسی پسندیدہ وصف کے ضائع ہونے سے یا اس کے کسی پسندیدہ مفہوم کے ضائع ہونے سے واقع ہوئی ہو تو اس صورت میں مغبوب دو حالتوں سے خالی نہیں ہو گا، یا تو وہ اموال ربایں سے نہیں ہو گا یا اموال ربایں سے ہو گا، سو اگر وہ اموال ربایں سے نہیں ہے تو یہ کمی قابل ضمان ہوگی بشرطیکہ مغبوب منہ (یعنی مالک) کا اس میں کوئی عمل دخل نہ ہو اور نہ اس کا اختیار ہو، اس لیے کہ مغبوب کا ایک حصہ صورت اور معنی دونوں لحاظ سے یا صورت کے لحاظ سے تو نہیں صرف معنی کے لحاظ سے تلف ہوا ہے اور اگر پورا مغبوب تلف ہو جائے تو پوری قیمت کا ضمان عائد ہوتا ہے اس لیے ایک حصہ کے تلف ہونے پر اسی تناسب سے ضمان واجب ہو گا، بسبب اس کے جو ہم ذکر کر چکے ہیں کہ غصب کا ضمان جبر قاست کا ضمان ہوتا ہے لہذا اسی قدر ضمان مقرر کیا جائے گا جس قدر کہ مغبوب فوت (ضائع) ہوا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب کے زیر قبضہ مغبوب کا کوئی عضو کسی آفت سماوی سے ساقط ہو جائے یا اسے کوئی دائمی مرض لاحق ہو جائے یا وہ لنگڑا ہو جائے یا مفلوج ہو جائے یا وہ نابینا یا کانا یا گونگا یا بہرا ہو جائے یا بخار میں مبتلا ہو جائے یا کوئی اور مرض لاحق ہو جائے تو مالک اس غلام کو واپس لے لے گا اور اس سے نقصان کا ضمان وصول کرے گا کیونکہ یا تو اس کے جسم کا ایک حصہ ضائع ہو گیا ہے یا اس کا ایک پسندیدہ وصف ضائع ہو گیا ہے۔ اور اگر مالک

کے قبضے میں آنے کے بعد غلام کی آنکھ کی سفیدی زائل ہو جائے (یعنی اس کی بنیائی بحال ہو جائے) یا اس کا بخار اتر جائے تو اس نقصان کے ضمانت کے طور پر مالک نے جو مال اس سے وصول کیا تھا وہ اسے واپس کر دے کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ نقصان موجب ضمان نہیں اس لیے کہ وجوب کی شرط معدوم ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ مالک مستقل طور پر اس سے استفادہ کرنے سے عاجز ہو جائے۔ اسی طرح اگر منصوب غلام یا باندی غاصب کے ہاں سے بھاگ جائے (تو اس کا بھی یہی حکم ہے) بشرطیکہ اس سے قبل وہ نہ بھاگا یا بھاگی ہو یا منصوب باندی ترکب زنا ہو جائے یا چوری کرے، بشرطیکہ اس سے پہلے وہ کبھی ترکب زنا نہ ہوئی ہو (اور اس نے اس سے پہلے کبھی چوری نہ کی ہو) تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ایک پسندیدہ مفہوم زائل ہو گیا ہے اور وہ مفہوم ہے ان برائیوں سے اس کا محفوظ ہونا۔ اسی لیے یہ برائیاں بیع کے باب میں فروخت شدہ مال کی واپسی کو واجب کر دے۔ دالے عیوب شمار ہوتی ہیں۔ بھگوڑے غلام یا باندی کو واپس لانے کا خرچہ مالک کے ذمے ہے اور کیا مالک اسے واپس لانے کے اخراجات غاصب سے طلب کر سکتا ہے؟ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ وہ نہیں طلب کر سکتا جبکہ امام محمدؒ کا قول ہے کہ وہ طلب کر سکتا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ منصوب کو لوٹانے کے لوازمات میں خرچہ بھی داخل ہے کیونکہ منصوب کو واپس کرنا غاصب پر واجب ہے اور منصوب کو واپس کرنا بغیر خرچہ دینے کے ممکن نہیں ہے اس لیے یہ واپسی کے لوازمات میں سے ہے، لہذا واپس کرنے کا بار اس کے ذمے ہو گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ خرچہ حق ملکیت کے سبب سے واجب ہوتا ہے اور ملکیت ہے منصوب منہ کی لہذا اس کی واپسی کا خرچہ بھی اس کے ذمے ہو گا جیسے زخم کے علاج کا خرچہ اس کے ذمے ہوتا ہے۔ اگر منصوب غلام یا منصوب باندی غاصب کے زیر قبضہ کسی کو قتل کر دے یا کسی آزاد شخص یا غلام کے خلاف لوجہ جاری جرم کا مرتکب ہو مثلاً اسے جان سے مار ڈالے یا اس سے کمتر کوئی جرم (offence) کرے تو اس غلام یا باندی کو اس کے مالک کے حوالے کیا جائے اور اس سے کہا جائے کہ اس کے جرم کی بناء پر اسے حوالے کر دے یا اس کا فدیہ ادا کرے کیونکہ وہ اس کی ملک ہے اور مالک غاصب سے اس کی قیمت اور جرم کی دیت میں سے کمتر مال کا مطالبہ کرے کیونکہ یہ ضمان تو اس سبب سے واجب ہوا ہے کہ وہ (غلام) اس کی ضمانت میں تھا۔ اگر وہ منصوب غلام کسی آدمی کا مال تلف کر دے تو اس کے مالک سے کہا جائے گا کہ اسے فروخت کر دے یا اس کی طرف سے تادان ادا کرے، پھر اس کی قیمت اور جو مال اس نے ادا کیا دونوں میں سے جو کمتر ہو اس کا غاصب سے مطالبہ کرے، بدیل مذکورہ۔ اگر غاصب کے زیر قبضہ منصوب خود کشی کرے تو غاصب سے اس کی قیمت وصول کی جائے گی، لیکن اس کے غضب کی وجہ سے نہ کہ اس کی خود کشی کی وجہ سے کیونکہ اس کا خود کشی کرنا رائیگاں ہے اور یہ ایسا ہے کہ جیسے وہ طبعی موت مرا ہے۔

اگر منصوب باندی ہو اور وہ بچے کو جنم دے پھر اپنے بچے کو قتل کر دے اور بعد ازاں خود مر جائے تو اس باندی کی قیمت ضمان میں وصول کی جائے لیکن اس بچے کی قیمت ضمان میں طلب نہ کی جائے، کیونکہ وہ بچہ تو امانت تھا۔

اسی طرح، اگر غاصب کے زیر قبضہ منصوب غلام یا باندی بوڑھی ہو جائے یعنی اس نے جوان غلام کو غضب کیا ہو اور غاصب کے زیر قبضہ وہ بوڑھا ہو جائے یا اس نے باندی کو اس کی جوانی میں غضب کیا ہو اور وہ اس کے زیر قبضہ بوڑھی ہو جائے تو اس نقصان کا غاصب سے ضمان وصول کیا جائے گا کیونکہ بوڑھا بچے سے ایک جزر کا یا ایک پسندیدہ وصف کا ضائع ہونا لازم آتا ہے۔

اسی طرح اگر وہ کسی باندی کو غضب کرے جس کی چھاتیاں ابھری ہوئی ہوں اور غاصب کے زیر قبضہ اس کی چھاتیاں ڈھلک جائیں تو اس کا بھی یہی حکم ہے (یعنی غاصب سے اس نقصان کا ضمان وصول کیا جائے گا) اس لیے کہ چھاتیوں کا ابھرا ہوا ہونا باندی کی ایک مرغوب صفت ہے کیا آپ نے اللہ عز و جل کے اس ارشاد پر غور نہیں کیا کہ: ”و کواعب اترا یا“ یعنی اور (نیکو کاروں نے) میرے جنت میں (ابھرے ہوئے پستانوں والی کم سن لڑکیاں رہیں گی)۔ جہاں تک بے ریش نوجوان لڑکے (مرد) کے تہرے پر ڈاڑھی کے آگے آنے کا مسئلہ ہے، تو یہ قابل ضمان نہیں کیونکہ مردوں کے حق میں یہ کمی نہیں بلکہ اضافہ ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ (بغیر ضماندی کے) ڈاڑھی مونڈنے پر پوری دیبت واجب ہو جاتی ہے۔

۱۔ شرح، اگر غاصب ایسے غلام کو غضب کرے جو قرآن حکم کا قاری ہے اور وہ (غاصب کے زیر قبضہ) قرآن عظیم کو بھول جائے یا وہ منہ منہ ہو اور (غاصب کے زیر قبضہ) اپنا ہنر بھول جائے تو غاصب سے اس نقصان کا ضمان وصول کیا جائے گا کیونکہ قرآن مجید کا علم اور ہنر غلام میں ایک مرغوب معنی ہے۔

جہاں تک منصوب باندی کے حاملہ ہونے کا تعلق ہے یعنی کوئی شخص ایک باندی غضب کرے اور اس کے ہاں وہ حاملہ ہو جائے تو اگر تو غاصب کے ہاں ہوتے ہوئے اسے خود مالک نے حاملہ کیا ہو تو پھر غاصب پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ یہ نقصان خود مالک کے فعل کی وجہ سے ہوا ہے لہذا غاصب سے اس کا ضمان طلب نہیں کیا جائے گا جیسے اس صورت میں غاصب سے کوئی ضمان طلب نہیں کیا جاتا جب مالک اپنی باندی کو غاصب کے زیر قبضہ ہوتے ہوئے قتل کر دے۔ یہی حکم اس مسئلے کا ہے کہ اگر اس باندی کو غاصب کے قبضے کے دوران میں آل کا وہ شوہر حاملہ کر دے جو اس کے مالک کے قبضے میں ہے کیونکہ شوہر کی طرف سے اس کے ساتھ مباشرت مالک کی اجازت سے کی گئی ہے تو یہ ایسے ہے گویا کہ خود مالک نے مباشرت کی ہے یا اس کے زیر قبضہ مباشرت کی گئی ہے۔ اور اگر غاصب کے زیر قبضہ ہوتے ہوئے وہ زنا کاری کے نتیجے میں حاملہ ہوئی ہو تو مالک باندی کو واپس لے لے اور حمل کی وجہ سے پہنچنے والے نقصان کا غاصب سے ضمان طلب کرے۔ اس ضمان کی مقدار کے بارے میں امام ابو یوسف کا قول ہے کہ حمل سے پہنچنے والے نقصان (کے نادان) اور عیب زنا کے نادان پر غور کیا جائے اور جو نسبت زیادہ ہو وہ نادان وصول کیا جائے، مگر نادان اس میں داخل ہو جائے گا۔ یہ قول از رحمۃ استخوان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ دونوں نقصانوں (یعنی حمل اور عیب زنا) کا ضمان لیا جائے۔ امام محمد سے روایت ہے کہ وہ قیاس کے مطابق نادان لے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ حاملہ ہونا اور نادانوں الگ الگ عیب میں لہذا ہر دو عیب سے الگ الگ نقصان واقع ہوا ہے، اس لیے ضمان بھی ہر دو کا الگ الگ لیا جائے گا۔ انھما کی توجیہ یہ ہے کہ دونوں ضمانوں کو جمع کرنا ناممکن ہے اس لیے کہ حمل کا نقصان زنا کے سبب سے واقع ہوا ہے چنانچہ وہ کسی علحدہ سبب سے نہیں ہوا کہ اس پر جدا گانہ حکم لاگو کیا جائے لہذا اس کے بغیر کوئی چار نہیں کہ ان دونوں میں سے کسی ایک ضمان کو واجب کیا جائے، لہذا ہم نے نسبت زیادہ ضمان کو واجب قرار دیا ہے اس لیے کہ کمتر ضمان بیشتر ضمان میں داخل ہو جاتا ہے لیکن بیشتر ضمان کا کمتر ضمان میں داخل ہونا ممکن نہیں ہے۔

اگر غاصب وہ باندی مالک کو اس حال میں واپس کرے کہ وہ حاملہ ہو اور ولادت کی وجہ سے وہ مالک کے زیر قبضہ فوت ہو جائے اور اس کا بچہ باقی رہ جائے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک غاصب سے اس باندی کی پوری قیمت بطور ضمان وصول کی جائے گی جب کہ صاحبین کے نزدیک صرف حمل واقع ہونے والی کمی کا ضمان لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غاصب نے جس قدر مال واپس کیا ہے اس کی واپسی صحیح ہوئی ہے اور واپس کیا ہوا

مال حمل سے پہنچنے والے نقصان سے اور اسے، جبکہ ہلاکت واپسی کے بعد اور مالک کے زیر قبضہ ایسے سبب سے ہوئی ہے جو اس کے قبضے کے دوران میں پیدا ہوا اور وہ سبب ہے ولادت (جنم دینا) لہذا اس ہلاکت کا غاصب ضمان نہیں لیا جائے گا، جیسے کسی اور سبب سے ہلاک ہونے پر نہیں لیا جاتا اور جیسے اگر کوئی شخص حاملہ باندی فروخت کرے اور وہ خریدار کے ہاں جا کر بچے کو جنم دے اور حالت نفاس میں مرجائے تو خریدار کو حق نہیں کہ فروخت کنندہ سے کسی چیز کا مطالبہ کرے تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ باندی کی موت اس سبب سے واقع ہوئی ہے جو غاصب کی ضمان میں پیدا ہوا تھا اور وہ سبب ہے حمل یا زنا کیونکہ اسی سبب کے نتیجے میں ولادت ہوئی اور ولادت اس کی موت کا باعث بنی لہذا موت کی نسبت اس سابقہ سبب کے ساتھ ہے اور جب ہلاکت اس سبب سے ہوئی تو یہ بات واضح ہو گئی کہ مال منصوب کی واپسی صحیح نہیں ہوئی تھی کیونکہ اس کے صحیح ہونے کی شرط نابید ہے اور وہ شرط یہ ہے کہ مال منصوب کو ہر لحاظ سے اسی حالت میں واپس کیا جائے جس حالت میں غاصب نے اسے لیا (یعنی غصب کیا) تھا۔ تو یہ ایسے ہے گویا کہ اس باندی نے غاصب کے قبضے کے دوران میں بچے کو جنم دیا اور جنم دینے کی وجہ سے وہ مر گئی۔ اور اگر صورت حال وہ ہو تو پھر غاصب سے اس باندی کی پوری قیمت ضمان میں وصول کی جائے گی، ایسے ہی زیر بحث صورت میں کیا جائے گا بیع والا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ بیع کی صورت میں واجب فروخت شدہ مال کی ابتدا سپردگی ہے نہ کہ واپسی اور سپردگی پائی گئی لہذا فروخت کنندہ بری الذمہ ہو گیا۔ آزاد عورت کا مسئلہ بھی اس کے برعکس ہے کہ اگر اس کی مرضی کے خلاف کوئی شخص اس کے ساتھ مرکب زنا ہو اور اس زنا کے نتیجے میں اسے حمل ہو جائے اور ولادت کی وجہ سے وہ مرجائے تو اس شخص سے ضمان طلب نہیں کیا جائے گا کیونکہ آزاد عورت اخذ کی بنا پر قابل ضمان نہیں ہوتی کہ اس شخص پر اسے اس حالت میں واپس کرنا واجب ہو جس حالت میں اس نے اخذ کیا تھا، بخلاف باندی کے۔

اگر باندی نے غاصب کے زیر قبضہ زنا کا ارتکاب کیا ہو پھر غاصب اسے مالک کو واپس کر دے اور مالک کے زیر قبضہ اس پر حد زنا نافذ کی جائے اور دہ زنی کی وجہ سے اسے نقصان پہنچ جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غاصب سے دہ زنی سے پہنچنے والے نقصان اور زنا سے پہنچنے والے نقصان میں سے جس کا ضمان زیادہ ہو گا وہ وصول کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک صرف زنا سے پہنچنے والے نقصان کا ضمان لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نقصان مالک کے قبضے کے دوران میں ایک دوسرے سبب کی وجہ سے ہوا ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نقصان اس سبب کی وجہ سے ہوا ہے جو غاصب کی ضمان کے دوران پیدا ہوا تھا لہذا اس نقصان کی نسبت غاصب کے زیر قبضہ جو وہیں آئے والے سبب کے وجود سے کی جائے گی۔ صاحبین کے نقطہ نظر سے اس نقصان کی نسبت اس سبب سے کی جائے گی جو مالک کے قبضے کے دوران میں پیدا ہوا اور وہ سبب ہے دہ زنی، لہذا غاصب اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا۔ جیسے مالک کے زیر قبضہ نقصان واقع ہونے سے غاصب پر ضمان قائم نہیں ہوتا۔ چنانچہ امام ابو حنیفہؒ نے سبب کے وجود میں آنے کے وقت کو ملحوظ رکھا ہے جبکہ صاحبین نے حکم یعنی نقصان کے واقع ہونے کے وقت کا اعتبار کیا ہے۔ اسی لیے امام ابو حنیفہؒ کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص ایک غلام خریدے اور پھر اسے مباح الدم یا قتل کر دے جبکہ وہ خریدار کے قبضے میں ہو تو بیع کا یہ عقد نسخ ہو جائے گا اور مشتری فروخت کنندہ سے پوری قیمت کا مطالبہ کرے گا۔ اسی طرح اگر وہ (خریدا ہوا غلام) چور ہوا اور اس (یعنی خریدار) کے زیر قبضہ اسے قطع کی نزاری

جائے تو وہ (فروخت کنندہ سے) نصف دام کا مطالبہ کرے گا۔ سابقہ سبب کا اعتبار کرنے کی وجہ سے جبکہ صاحبین کے نزدیک حکم حال پر موقوف ہوتا ہے (نہ کہ ماضی میں پیدا ہونے والے سبب پر) اور وہ خریدار کی ضمان میں سمجھا جائے گا اور فروخت کنندہ سے وہ عیب کے نقصان کا ضمان طلب کرے گا۔ اگر یہ کہا جائے کہ نقصان کی نسبت اس سبب سے کیونکر کی جاسکتی ہے جو غاصب کی ضمان میں پیدا ہوا تھا حالانکہ وہ سبب زخمی کر دینے والی ذرہ زنی کا موجب تو نہیں (یعنی ذرہ زنی کا موجب ہے) لہذا زخم کے نقصان کی اس سبب کے ساتھ نسبت کیونکر قائم کی جاسکتی ہے، اور اگر ایسے امام ابو حنیفہ کا کہنا ہے کہ اگر ذرہ زنی کی سزا کے نافذ ہو جانے کے بعد زنا کے گواہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیں تو انہیں (ذرہ زنی کے نتیجے میں گئے والے) زخم کے نقصان کا ضامن نہیں ٹھہرایا جائے گا کیونکہ ان کی گواہی سے زخمی کر دینے والی ذرہ زنی واجب نہیں ہوئی تھی (صرف ذرہ زنی واجب ہوئی تھی) لہذا زخم کے نقصان کو ان کی گواہی سے منسوب نہیں کیا جائے گا (یعنی زخم ان کی گواہی کا نتیجہ نہیں ہے) یہی صورت زیر بحث مسئلے کی ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ زیر بحث مسئلے میں بھی نقصان کو سابقہ سبب سے منسوب نہیں کیا گیا جیسے اُس مسئلے میں گواہوں کی گواہی سے منسوب نہیں کیا گیا تھا، البتہ زیر بحث مسئلے میں ضمان واجب ہو گیا ہے کیونکہ غصب کے ضمان کا واجب ہونا فعل پر موقوف نہیں ہے لہذا ذرہ زنی کا استناد اس سبب سے ہو گا جو غاصب کے زیر قبضہ ہونے کے دوران میں وجود میں آیا تھا، ذرہ زنی کے نتیجے (یعنی زخم) کا استناد اس سے نہیں کیا جائے گا تو یہ ایسا ہے گویا کہ باندی کو غاصب کے زیر قبضہ ذرہ زنی کی سزا دی گئی اور وہ ذرہ زنی کے وقت زخمی ہو گئی نہ کہ ذرہ زنی کی وجہ سے، اور اگر یہ صورت حال ہو تو غاصب پر ضمان عائد ہوتا ہے، تو یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہو گا۔ امام ابو حنیفہ نے جو ذرہ زنی کے نقصان اور زنا کے نقصان (کے ضمان) میں سے جو زیادہ ہو اس کا اعتبار کیا ہے تو اس کی وجہ وہی ہے جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ دونوں نقصان سبب واحد کے نتیجے میں پیدا ہوئے ہیں اس لیے دو ضمانوں کو جمع کرنا ممکن نہیں ہے لہذا بیشتر ضمان واجب ہو گا اور کمتر ضمان اس میں داخل ہو جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر غصب شدہ باندی غاصب کے زیر قبضہ ہوتے ہوئے چوری کی مرتکب ہو اور غاصب وہ باندی اس کے مالک کو لوٹا دے اور مالک کے ہاں اسے سزا سے قطع دی جائے تو امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق غاصب اس کی نصف قیمت کا ضامن ہو گا، جبکہ صاحبین کے نزدیک اس پر صرف چوری کے نقصان کا ضمان عائد ہو گا (یعنی چوری کی بدنامی کی وجہ سے اس کی قیمت میں جس قدر کمی واقع ہوئی اس قدر کا وہ ضامن ہو گا)۔ اس مسئلے کے ضمن میں دونوں جانب سے اختلاف کی وہی صورت ہے جیسی کہ سابقہ مسئلے میں تھی صرف اتنا فرق ہے کہ امام ابو حنیفہ نے اس مسئلے میں قطع سے پیچھے والے نقصان کو ملحوظ رکھا ہے اور چوری کے عیب سے پیچھے والے نقصان کو ملحوظ نہیں رکھا جبکہ سابقہ مسئلے میں عیب زنا کے نقصان کا اعتبار کیا تھا اس کی وجہ یہ ہے کہ قطع کا نقصان چوری کے نقصان سے بیشتر ہے اور یہ بالکل ظاہر دیا ہوا ہے، لہذا کمتر ضمان بیشتر ضمان میں داخل ہو جائے گا، عیب زنا کے نقصان کا مسئلہ اس کے برعکس ہے کیونکہ بسا اوقات عیب زنا کا نقصان ذرہ زنی کے نقصان سے بیشتر ہوتا ہے، اسی لیے امام ابو حنیفہ نے دونوں مسئلوں میں مختلف نقصانوں کا اعتبار کیا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر غصب شدہ باندی غاصب کے زیر قبضہ بن جائے، غاصب اسے اس کے مالک کو لوٹا دے اور اس کے زیر قبضہ اس بنجار کی وجہ سے مرجائے جس میں وہ غاصب کے ہاں مبتلا ہوئی تھی تو تینوں ائمہ کے

نزدیک غاصب سے صرف اسی نقصان کا ضمان لیا جائے گا جو بخار کی وجہ سے اسے پہنچا کیونکہ موت تو ان آلام کی وجہ سے واقع ہوتی ہے جنہیں انسان برداشت نہیں کر سکتا اور یہ آلام تھوڑا تھوڑا کر کے پیدا ہوتے رہتے ہیں حتیٰ کہ انتہا کو پہنچ جاتے ہیں لہذا موت اس سبب سے واقع نہیں ہوتی جو غاصب کی ضمانتی میں پیدا ہوا تھا، اس لیے غاصب سے صرف بخار کے نقصان کے بقدر ہی ضمان لیا جائے گا۔

اگر کوئی شخص ایسی باندی غضب کرے جو بخار میں مبتلا ہو یا حاملہ ہو یا زخمی ہو یا بخار کے سوا کسی دوسرے مرض میں مبتلا ہو اور اس کی وجہ سے غاصب کے ہاں مر جائے تو غاصب اس کی قیمت کا ضامن ہوگا۔ یہ فرق ہے اس مسئلے میں اور اس مسئلے میں کہ جب وہ مالک کے ہاں اس حمل کی وجہ سے مر جائے جو غاصب کے ہاں قرار پایا تھا کہ اس مسئلے میں مالک کے ہاں واقع ہونے والی اس کی موت کو غاصب کے ہاں موت قرار دیا گیا تھا لیکن اس مسئلے میں غاصب کے ہاں اس کی موت کو مالک کے ہاں موت نہیں قرار دیا گیا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں اس کی موت ایسے سبب سے واقع ہوئی تھی جو غاصب کی ضمانتی میں تھا یعنی اس کا حاملہ ہونا کیونکہ اسی کے نتیجے میں موت واقع ہوئی تھی لہذا موت کو اس نسبت دیدی گئی گویا کہ موت غاصب کے ہاں واقع ہوئی تھی، اس لیے یہ بات واضح ہو گئی کہ واپسی صحیح نہیں ہوتی تھی کیونکہ واپسی کے صحیح ہونے کی شرط معدوم ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ جب کہ اس مسئلے میں اس کی ہلاکت اگرچہ اس سبب سے واقع ہوئی جو مالک کے ہاں وجود میں آیا تھا لیکن اس سبب سے نہیں ہوئی جو اس کی ضمانتی میں موجود تھا، کیونکہ حمل سے اس پر ضمان عائد نہیں ہوتا اس لیے جب غاصب نے اسے غضب کیا تو غضب کی وجہ سے غاصب پر ضمان واجب ہو گیا کیونکہ ہلاکت کے سبب کا پیدا ہونا اس باندی کے غاصب کے ضمان میں داخل ہونے میں مانع نہیں ہے کیونکہ غضب کے ضمان کا واجب ہونا غاصب کے فعل پر موقوف نہیں ہے، لہذا اگر اس کے زیر قبضہ مغضوب ہلاک ہو جائے تو ضمان لاگو ہو جائے گا۔ لیکن مغضوب میں جو مرض وغیرہ ہوگا اس کے بقدر ضمان کم ہو جائے گا کیونکہ وہ غضب کے ضمان میں شامل نہیں ہے، کیا ایسا نہیں ہے؟ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب کسی فریب باندی کو غضب کرے اور وہ غاصب کے ہاں دہلی ہو جائے تو دہلے ہونے کے نقصان کا وہ ضامن ہوگا اور اگر اسی کے ہاں وہ دوبارہ فریب ہو جائے اور وہ اسے اس کے مالک کو لوٹا دے تو اس پر کچھ عائد نہ ہوگا کیونکہ دہلے ہونے کا نقصان دوبارہ موٹا پا آنے سے دور ہو گیا تو یہ ایسے ہے گویا نقصان دہ سے ہو ہی نہیں۔ اسی طرح اگر اس کے زیر قبضہ اس کا دانت اکھڑ دیا جائے اور پھر آگ آئے اور پھر وہ اسے لوٹا دے تو بھی اس پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی کیونکہ جب دانت دوبارہ آگ آیا تو یہ ایسے ہے گویا وہ اکھڑا ہی نہ تھا اور اگر اس کے زیر قبضہ اس کا ہاتھ قطع کر دیا جائے اور وہ اسے دیت سمیت لوٹا دے تو بھی اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا، بدلیل مذکورہ، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی سے ولادت کے نقصان کا مسئلہ نکلتا ہے کہ غاصب پر اس کا ضمان عائد ہوگا کیونکہ ولادت (جنم دینے) کی وجہ سے مغضوب کا ایک جزو ضائع ہو گیا ہے البتہ اگر کوئی جابر (نقصان کا ازالہ کرنے والا سبب) موجود ہو تو یہ ضیاع معنوی طور پر معدوم ہو جائے گا۔ غضب شدہ باندی کو اگر ولادت سے نقصان پہنچے اس مسئلے کے بارے میں حاصل بحث یہ ہے کہ یہ معاملہ تین حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو ماں اور بچہ دونوں غاصب

کے قبضے میں قائم ہوں گے، یا دونوں اس کے زیر قبضہ ہلاک ہو گئے ہوں گے یا پھر ان میں سے ایک ہلاک ہو گیا ہو گا اور دوسرا زندہ ہو گا۔ سو اگر وہ دونوں قائم ہوں تو وہ ان دونوں کو مالک کو لوٹا دے پھر دیکھا جائے کہ اگر بچے کی قیمت اس قدر ہے کہ دلاوت کا نقصان اس سے پورا ہو سکتا ہے تو اس سے نقصان کا ازالہ ہو جائے گا اور غاصب پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی اور اگر بچے کی قیمت اس نقصان سے کمتر ہو تو از روئے استحسان اس سے جس قدر نقصان پورا ہو سکتا ہو کہ دیا جائے اور باقی نقصان کا اس سے ضمان وصول کیا جائے گا۔ اور یہی ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ عنہم کا قول ہے جبکہ قیاس یہ ہے کہ اس کا راجحانہ نہیں اور یہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کا قول ہے اور اگر مقصوب کی واپسی کے وقت بچے کی قیمت سے نقصان پورا نہ ہو سکتا ہو اور واپسی کے بعد بچے کی قیمت اتنی ہو جائے کہ اس سے نقصان پورا ہو سکتا ہو تو اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ اضافہ (بچے کی قیمت میں) غاصب کی ضامن میں پیدا نہیں ہو لہذا یہ نقصان کے ازالے کے لیے مناسب نہیں ہے۔ علماء کا کہنا ہے کہ حمل کے نقصان کا حکم بھی ائمہ کے اسی اختلاف سے مطابق ہے یعنی یہ کہ اگر غاصب ایک بانجھ باندی غضب کرے، غاصب کے زیر قبضہ وہ حاملہ ہو جائے، وہ اسے مالک کو لوٹا دے اور مالک کے ہاں وہ بچے کو نہ دے، دلاوت سے اس میں نقصان واقع ہوا اور بچے سے اس نقصان کو پورا کیا جاسکتا ہو تو غاصب پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی، بخلاف امام زفرؒ کے اختلاف کی یہی صورت اس مسئلہ میں بھی ہوگی کہ اگر باندی کو بیع کر دیا جائے اور وہ بیع فاسد ہو اور بیع کے وقت وہ حاملہ ہو، خریدار کے ہاں وہ بچے کو جنم دے، جنم دینے سے اس میں ہی واقع ہوا در اس کئی کو بچے کی قیمت سے پورا کیا جاسکتا ہو، خریدار بچے سمیت باندی کو فروخت کنندہ کو لوٹا دے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا، بخلاف امام زفرؒ کے اختلاف حکم کی یہی صورت اس مسئلہ میں بھی ہوگی کہ کسی کے پاس تجارت کے لیے کوئی باندی ہو اور اس باندی پر (اس کے ہاں) ایک سال گذر جائے اور اس کی قیمت ایک ہزار درہم ہو، وہ بچے کو جنم دے، درجنم دینے سے اس کی قیمت میں دس سو درہم کی کمی واقع ہو جائے اور بچے کی قیمت سے یہ نقصان پورا ہو سکتا ہو تو اس پر پورے یا اب ہزار درہم میں ہی زکوٰۃ واجب رہے گی اور اس میں سے کچھ بھی ساقط نہیں ہوگا جبکہ زفرؒ کے نزدیک نقصان نکال کر جو رقم بچتی ہے اس پر زکوٰۃ واجب ہوگی اور بقدر نقصان (یعنی دس سو روپے کی) رقم اس سے ساقط ہو جائے گی غضب دالے مسئلے میں امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وجوب ضمان کا سبب موجود ہے اور وہ ہے۔ نقصان لہذا اس نقصان کے ازالے کے لیے ضمان واجب ہو جائے گا کیونکہ غضب کا ضمان ضیاع کو پورا کرنے کا ضمان ہے اور ضیاع تو ہو چکا لہذا اس کے جابر یعنی نقصان پورا کرنے والے کا ہونا ناگزیر ہے اور بچہ نقصان کا ازالہ کرنے کے لیے درجہ نہیں بن سکتا کیونکہ جو چیز ضائع ہوئی ہے وہ مقصوب منہ کی ملکیت تھی اور بچہ بھی اس کی ملکیت ہے اور یہ بات خلاف عقل ہے کہ ایک انسان کی ملکیت کے نقصان کا ازالہ کیا جائے، لہذا ضمان سے اس کے نقصان کا ازالہ کرنا لازم ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ یہ نقصان صورت کے لحاظ سے ہے معنی کے لحاظ سے نہیں لہذا یہ نقصان اس طرح کا قابل ضمان نہ ہوگا جس طرح دانستہ موٹا پے اور قطع کا نقصان ہوتا ہے جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ اس امر کی دلیل کہ یہ معنی کے لحاظ سے نقصان نہیں ہے یہ ہے کہ اضافہ اور نقصان کا سبب ایک ہے اور وہ ہے بچے کو جنم دینا اور اضافہ اور نقصان کے سبب کا ایک ہونا معنی کے لحاظ سے نقصان کے متحقق ہونے میں مانع ہے کیونکہ اضافہ بھی اسی طرح کا متقوم مال ہے جس طرح کا ضائع شدہ نسخہ تھا تو جس سبب نے نقصان کیا اسی نے بلحاظ معنی اسی قدر فائدہ پہنچایا ہے لہذا نقصان صرف صورت کے لحاظ سے ہوا ہے اور ظلم و زیادتی کے ضمان کے ضمن میں صورت کے نقصان پر قیمت کا ضمان عائد نہیں ہوتا۔ امام زفرؒ کا قول کہ اس

کی ملک کے نقصان کی اس کی ملک سے تلافی کرنا غیر معقول بات ہے۔ کا جواب بھی حاصل ہو گیا کیونکہ ہم نے جس بات کا ذکر کیا ہے وہ اس میں معنوی نقصان کے مستحق ہونے کو مانع ہے لہذا کوئی معنوی نقصان نہیں ہوا اس لیے اس کی تلافی کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اگر ماں اور بچہ دونوں غاصب کے زیر قبضہ ہلاک ہو جائیں تو ماں کی غصب کے روز کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ ماں کا غصب تو مستحق ہے اور ہمارے نزدیک بچے کی قیمت کا ضمان نہیں لیا جائے گا کیونکہ وہ منصوب نہیں ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک بچے کا بھی ضمان لیا جائے گا کیونکہ ان کے نزدیک بچہ بھی منصوب ہے اس مسئلہ کا ذکر اس باب کے شروع میں گزر چکا ہے۔ اگر غاصب بچے کو قتل کر دے یا اسے فروخت کر دے تو اس سے ماں کی قیمت کے ساتھ ساتھ بچے کی قیمت کا ضمان بھی لیا جائے گا کیونکہ بچہ اگرچہ ہمارے نزدیک غاصب کے پاس امانت تھا تاہم امانت بھی قابل ضمان ہو جاتی ہے اگر اس میں ضمان کا سبب پایا جائے اور وہ سبب پایا گیا ہے جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ سو اگر ماں کی قیمت ایک ہزار درہم ہو اور ولادت سے ایک سو درہم کی اس میں کمی واقع ہوئی ہو اور بچے کی قیمت دو سو درہم ہو تو ماں کی غصب کے روز کی ایک ہزار درہم کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا اور بچے کی نصف قیمت یعنی ایک سو درہم کا ضمان لیا جائے گا اور یہ نصف قیمت مال کی قیمت میں داخل ہو جائے گی۔ اگر آپ چاہیں تو غاصب سے ماں کی ولادت کے روز کی قیمت اور ماں کے ساتھ بچے کی قیمت کا ضمان لے لیں اور یہ سبب برابر ہے کیونکہ جب نقصان کی تلافی بچے سے کی جائے تو جو ضمان واجب ہو گا وہ دونوں (ماں اور بچے) کی قیمتوں کی حاصل جمع یعنی ایک ہزار اور ایک سو درہم ہو گا، تو اس صورت میں اگر آپ ماں کی پوری قیمت (یعنی ایک ہزار درہم) کا اعتبار کریں تو باقی بچے کی نصف قیمت بچے کی اور اگر ماں کی قیمت نو سو درہم (یعنی ولادت کے روز کی قیمت) شمار کریں تو بچے کی پوری قیمت باقی بچے کی۔ اگر ماں اور بچے میں سے ایک ہلاک ہو جائے اور دوسرا زندہ بچ جائے تو اگر تو بچہ منصوب کی واپسی سے قبل ہلاک ہو جائے تو غاصب ماں کو لوٹا دے اور ولادت کے نقصان کا ضمان دے اور ہمارے نزدیک اس پر بچے کا ضمان عائد نہیں ہے۔ کیونکہ وہ بطور امانت کے ہلاک ہوا ہے اور اگر ماں ہلاک ہو جائے اور بچہ زندہ بچے تو غصب کے روز ماں کی جو قیمت تھی اس کا ضمان لیا جائے اور بچے کو لوٹا دیا جائے اور ماں کی ہلاکت کی تلافی بچے سے نہ کی جائے خواہ بچے کی قیمت سے ماں کی قیمت ادا ہو جاتی ہو، بخلاف ضمان نقصان کے کہ اس صورت میں بچے سے نقصان کی تلافی کی جاسکتی ہے کیونکہ اس صورت میں نقصان اور اضافے کا سبب ایک ہی ہے جس کی تلافی کی جانی ہے اور وہ ہے ولادت اور زبردستی مسئلے میں سبب ایک نہیں ہے کیونکہ ولادت بچے کے حصول کا سبب ہے نہ کہ ماں کی ہلاکت کا سبب کیونکہ غلبہ یہ ہے کہ ولادت ہلاکت کا باعث نہیں بنتی البتہ (ماں کی ہلاکت اور بچے کے حصول کا) سبب ایک نہیں ہے اس لیے بچے سے تلافی کرنا ممکن نہیں ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب کچھ غصب کرے اور اسے کاٹ لے لیکن اس کی سلائی نہ کرے تو منصوب منہ کو حق حاصل ہے کہ اس سے نقصان کا ضمان وصول کرے البتہ اگر نقصان معمولی ہو تو منصوب منہ کو اختیار حاصل نہ ہو گا اور نقصان کے ضمان کے سوا اسے کچھ اور لینے کا حق نہ ہو گا کیونکہ کپڑے کو تھوڑا سا بھاڑنا نقص اور عیب وار بنانا ہے لہذا اس سے نقصان عیب کا ضمان مانگتا ہے اور اگر وہ اس کی زیادہ قطع برید کرے مثلاً قبا دیا قمیض کی کٹائی کر لے تو اس صورت میں منصوب منہ کو اختیار حاصل ہو گا کہ چاہے تو کٹا ہوا کپڑا لے لے اور کٹائی سے جو نقصان ہو اسے اس کا ضمان لے لے اور چاہے تو کٹا ہوا کپڑا غاصب سے پاس رہنے دے اور بغیر کٹے ہوئے کپڑے کی قیمت کا ضمان لے لے کیونکہ کپڑے میں کثیر

کٹائی سے وہ بعض منافع ضائع ہو جاتے ہیں جو کپڑے سے مطلوب ہوتے ہیں، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کٹائی کے بعد ان اغراض کے لیے استعمال نہیں کیا جاسکتا جن کے لیے کٹائی سے قبل کیا جاسکتا ہے، لہذا یہ ایک لحاظ سے اتلاف ہے، اس لیے مالک کے حق میں اختیار ثابت ہو جاتا ہے۔

اسی طرح، اگر غاصب ایک بکری غضب کرے اور اسے ذبح کر لے لیکن اس نے اسے بھونا یا پکایا نہ ہو تو منصوب منہ کو خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو بکری (ذبح شدہ) لے لے اور نقصان ذبح کا اس سے ضمان لے لے اور چاہے تو بکری غاصب کے پاس رہنے دے اور اس سے غضب کے روز بکری کی جو قیمت تھی اس قیمت کا ضمان لے لے۔ (امام محمدؒ نے الاصل (یعنی کتاب المبسوط) میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ غاصب نے بکری کی کھال اتار لی ہے یا نہیں اتاری اور اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر لیے ہیں یا ابھی نہیں کیے، بشرطیکہ اس نے اسے بھونا یا پکایا نہ ہو جس نے امام ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر وہ (مالک) چاہے تو بکری لے لے اور اس کے سوا اسے کچھ لینے کا حق نہیں اور چاہے تو اس سے غضب کے دن بکری کی جو قیمت ہو اس کا ضمان لے لے۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ بکری کو ذبح کرنا اگر بلحاظ صورت نقصان ہے تو بلحاظ معنی اضافہ ہے کیونکہ بکری سے مقصود تو گوشت ہی ہوتا ہے اور ذبح کا فعل اس مقصود کو حاصل کرنے کا ذریعہ ہے لہذا نقصان نہیں ہوا بلکہ اضافہ ہوا ہے کیونکہ منصوب منہ سے اس ذریعے (یعنی ذبح کرنے) کا بار اٹھ گیا لہذا غاصب نے اسے ذبح کر کے تو احسان کیا ہے اور ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ: مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ۔ احسان کرنے والوں کے خلاف کسی امر کی گنجائش نہیں ہو اگر مالک گوشت لینے کو اختیار کرنے تو غاصب پر اور کوئی چیز عائد نہ ہوگی تاہم اسے یہ خیار حاصل ہوگا کہ اگر چاہے تو بکری کو غاصب کے پاس رہنے دے اور اس سے قیمت کا ضمان وصول کر لے کیونکہ فی الجملہ کچھ نہ کچھ مقصود تو فوت ہوا ہے۔ الاصل والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ بکری سے جیسے گوشت مطلوب ہوتا ہے ویسے ہی کچھ دوسرے مقاصد بھی مطلوب ہوتے ہیں، مثلاً دودھ، نسل اور تجارت، اس لیے ذبح کرنے سے وہ بعض مقاصد تو ضائع ہو گئے جو اس سے مطلوب تھے، لہذا اس سے بکری میں کمی واقع ہو گئی اور یہ ایک لحاظ سے اتلاف ہے اس لیے مالک کے حق میں نقصان کے ضمان اور قیمت کے ضمان کا اختیار ثابت ہو جاتا ہے جیسے کپڑے والے مسئلے میں ہوا تھا۔

اس اصل سے یہ مسئلہ تخریج ہوتا ہے کہ اگر غاصب کسی شخص کی کوئی عین (معین و مشخص چیز) غضب کر لے، خواہ وہ عین ذوات ایتیم میں سے ہو یا ذوات الامثال میں سے، اور وہ اسے کسی دوسرے شہر میں لے جائے، وہاں غاصب اور منصوب منہ کا آئینہ مناسبت ہو جائے اور وہ عین اس وقت غاصب کے قبضے میں ہو اور اس جگہ اس عین کی قیمت مکان غضب والی قیمت سے کمتر ہو تو منصوب منہ کو حق حاصل ہے کہ وہ اس سے اُس جگہ مکان غضب والی قیمت کا مطالبہ کرے کیونکہ اعیان (عین کی جمع) کی قیمتیں مختلف مقامات پر مختلف ہوتی ہیں، کہیں کم اور کہیں زیادہ۔ سو جب وہ منصوب کو اس جگہ لے گیا اور وہاں اس کی قیمت اس قیمت سے کمتر ہے جو غضب کی جگہ پر تھی تو اس نے اسے وہاں منتقل کر کے اس میں از روئے معنی کمی پیدا کر دی اور اگر مالک کو عین کے لینے پر مجبور کیا جائے تو یہ غاصب کی طرف سے اسے ضرر رسانی کے مترادف ہوگا لہذا اس کے لیے خیار ثابت ہو جاتا ہے کہ چاہے تو اس سے مکان غضب والی قیمت کا مطالبہ کرے اور چاہے تو غاصب کی مکان غضب میں واپسی کا انتظار کر لے، برعکس اس کے کہ اگر وہ اسے اسی شہر میں پائے جہاں اس نے غضب کیا تھا اور (منصوب کا) بھاؤ گر چکا ہو تو اس صورت میں اسے خیار کا حق نہ ہوگا کیونکہ یہاں نقصان

غاصب کے عمل کی وجہ سے نہیں ہوا بلکہ یہ تو بھاؤ کی تبدیلی کی وجہ سے ہوا ہے اور بھاؤ کی تبدیلی میں بندے کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا بلکہ یہ تو خالص اللہ عزوجل کا کام ہے لہذا غاصب اس نقصان کا ضامن نہیں ہوگا۔ اور اگر عین کی قیمت اس جگہ جہاں اسے منتقل کر کے لایا گیا ہے مکان غصب والی قیمت کے برابر یا اس سے زیادہ ہو تو وہ قیمت کا مطالبہ کرنے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ غصب کا اصل حکم تو عین کے قائم ہونے کی صورت میں یہ ہے کہ اس کو لوٹانا واجب ہے اور قیمت کی طرف رجوع تو دفع ضرر کی غرض سے کیا جاتا ہے اور یہاں تو بغیر کسی ضرر کے لازم ہوئے عین تک رسائی ممکن ہے لہذا عین سے ہٹ کر قیمت کی طرف رجوع کرنے کا اسے کوئی حق نہیں اگر مفسوب دراہم یا دانا نیر ہوں تو مفسوب منہ کو چھ نہیں کہ ان کی قیمت کا مطالبہ کرے خواہ بھاؤ بدل چکا ہو (نئی جگہ پر) کیونکہ دراہم اور دانا نیر کو چیزوں کا زبرد بدل (من؛ قیمت؛ Price) بنایا گیا ہے اور عام طور پر جگہ کے بدلنے سے زبرد بدل ہونے (ثمنیت) کا مفہوم بدل نہیں جاتا کیونکہ ان کے حمل و نقل پر وجہ ان کے قیمتی اور تحلیل ہونے کے کوئی خرجہ نہیں اٹھتا اس لیے ان کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا نقصان کا باعث نہیں کیونکہ جگہ بدلنے سے ان کے حمل و نقل پر کوئی توجہ تو اٹھتا نہیں لہذا اسے قیمت کا مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہوگا۔ وہ عین کی واپسی کا مطالبہ کر سکتا ہے کیونکہ غصب کا اصل حکم تو یہی ہے اور قیمت کی طرف رجوع اس لیے کیا جاتا ہے کہ یا تو غاصب عین کو واپس کرنے سے قاصر ہوتا ہے یا پھر عین کو واپس لینے میں مالک کے لیے مضرت ہوتی ہے، اور ایسی کوئی بات زیر بحث مسئلے میں پائی نہیں گئی۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب عین مفسوب غاصب کے قبضے میں برقرار ہو اور اگر وہ تلف ہو چکی ہو اور غاصب اور مفسوب کی باہم ملاقات ہو جائے تو اگر مفسوب ذوات اقیم میں سے ہے تو مالک اس کی وہ قیمت وصول کرے جو غصب کے وقت تھی کیونکہ اس کے تلف ہونے سے یہ بات واضح ہو گئی کہ سابقہ غصب اپنے وجود کے وقت سے ہی اتلاف واقع ہوا تھا اور حکم فعل کے سبب کے وجود میں آنے کے وقت سے ہی ثابت ہو جاتا ہے۔ اور اگر عین مفسوب ذوات الامثال میں سے ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا نرخ جائے ملاقات میں مکان غصب کی بہ نسبت کمتر ہے تو مفسوب منہ کو خیار حاصل ہوگا چاہے تو عین کی مکان غصب والی قیمت لے لے اور چاہے تو انتظار کر لے لیکن اسے اس جگہ مثل پر مجبور نہیں کیا جائے گا بلکہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا کہ اس جگہ عین کو منتقل کر کے اس نے عین میں کمی پیدا کر دی ہے جس کی وجہ ہم بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ جن چیزوں کے نقل و حمل پر خرجہ اٹھتا ہے ان چیزوں کی قیمتوں میں فرق جگہ کے بدلنے سے واقع ہو جاتا ہے کیونکہ نقل و حمل کا خرجہ بڑھانے کا امکان ہوتا ہے لہذا اس جگہ اسے اس کے لینے پر مجبور کرنا اس کے لیے ضرر رساں ہے اس لیے اس کے حق میں خیار ثابت ہو جاتا ہے کہ چاہے تو قیمت لے لے اور چاہے تو انتظار کر لے، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ عین قائم ہو اور اس کی قیمت اس (نئی) جگہ کمتر ہو سا اور اگر اس جگہ اس کی قیمت مکان غصب والی قیمت کے برابر ہو تو مفسوب منہ کو یہ حق ہوگا کہ اس سے اس کی مثل کا مطالبہ کرے کیونکہ ایسا کرنے میں دونوں میں سے کسی کو بھی ضرر نہ پہنچے گا۔ اگر مکان غصب والی قیمت سے اس جگہ کی قیمت زیادہ ہو جہاں مقدمہ پیش آیا ہے تو غاصب کو خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو مکان خصوصیت میں اس کی مثل دے دے اور چاہے تو اس کی مکان غصب والی قیمت دے دے کیونکہ اگر غاصب پر مکان خصوصیت میں مثل کا دینا لازم کیا جائے تو یہ غاصب کے لیے ضرر رساں ہے اور مکان غصب کی طرف واپسی میں تاخیر مفسوب منہ کے لیے باعث مضرت ہے لہذا وہ اس جگہ مفسوب منہ کو مکان غصب والی قیمت ادا کر دے یا پھر یہ ہے کہ مفسوب منہ تاخیر پر راضی ہو جائے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر مفسوب اموال ربایں سے ہوں کی بیع اس کی ہم جنس کے عوض تفاضل کے ساتھ جائز نہیں جیسے کمالات (۲) وہ اشیاء جن کی پیمائش برتن کے پیمانے سے کی جاتی ہے مثلاً تاج وغیرہ موزونات (۳) وہ اشیاء جن کی خرید و فروخت تول کر کی جائے ہیں اور اس (مفسوب) میں غاصب کے زیر قبضہ غاصب کے عمل سے یا اس کے عمل کے بغیر (کسی اور سبب سے) نقص واقع ہو جائے تو مفسوب منہ کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ (مفسوب) اس سے لے لے اور اس سے نقصان کی قیمت کا ضمان طلب کرے کیونکہ یہ ربا (سود) کا معاملہ بن جاتا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ غاصب نے گندم غصب کی، گندم غاصب کے زیر قبضہ خراب ہو گئی یا بھیک گئی یا غاصب نے اسے پانی میں بھگو دیا اور نتیجتاً اس کی قیمت کم ہو گئی تو گندم کے مالک کو اختیار حاصل ہوگا، چاہے تو گندم لے لے جس حالت میں بھی وہ ہے اور اس کے علاوہ اسے کچھ بھی لینے کا حق نہیں یا پھر وہ اسے غاصب کے پاس رہنے دے اور اس سے مفسوب کی مثل کا ضمان لے لے لیکن اسے یہ حق نہیں کہ اس (یعنی مفسوب) کو لے لے اور اس سے نقصان کا ضمان بھی طلب کرے۔ یہ احناف کا مسلک ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک اسے نقصان کا ضمان لینے کا حق حاصل ہے۔ امام شافعی کے اس موقف کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک تو اسے بے تعلق رکھنے والی کسی چیز کی عمدگی کی اس چیز سے جدا گانہ طور پر کوئی قیمت نہیں جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس کی قیمت ہے۔ اس مسئلے کا ذکر کتاب البیوع میں گذر چکا ہے۔ اور جبکہ وہ جو مدت و عمدگی مال متقوم نہیں تو اس پر ضمان بھی نہیں کیونکہ ضمان تو مال متقوم کے غصب پر عائد ہوتا ہے، علاوہ ازیں جبکہ وہ مال متقوم نہیں ہے تو یہ سود کا معاملہ ہو جائے گا۔

اگر غاصب ایک صحیح درہم یا ایک صحیح دینار غصب کرے اور وہ غاصب کے زیر قبضہ ٹوٹ جائے یا غاصب اسے توڑ ڈالے تو اگر تو واقعہ ایسی جگہ ہو جہاں صحیح اور ٹوٹے ہوئے (دینار یا درہم) کی قیمتوں میں کوئی فرق نہ ہو تو غاصب پر کوئی چیز (یعنی ضمان) عائد نہ ہوگا اور اگر یہ واقعہ ایسی جگہ ہو جہاں ان کی قیمتوں میں فرق ہو تو مالک کو اختیار حاصل ہوگا چاہے تو اسے بعینہ (یعنی ٹوٹا ہوا) لے لے اور ماسوا اس کے اسے اور کسی چیز کا حق نہیں (یعنی نقصان کا ضمان طلب نہیں کر سکتا) اور چاہے تو اسے اس کے پاس رہنے دے اور اس سے اسی کے مثل کا ضمان طلب کرے جو اس نے لیا تھا، لیکن ہمارے نزدیک اسے یہ حق نہیں کہ اسے بعینہ بھی لے لے اور نقصان کا ضمان بھی طلب کرے، بخلاف امام شافعی کے جس کی بنیاد وہ اصل ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔

اگر مفسوب چاندی یا سونے کا برتن ہو اور وہ غاصب کے زیر قبضہ ٹوٹ جائے یا غاصب اس کو توڑ ڈالے تو مالک کو اختیار حاصل ہے، چاہے تو اسے بعینہ (یعنی ٹوٹا ہوا) لے لے اور ماسوا اس کے اور کچھ لینے کا اسے حق نہیں اور چاہے تو مختلف جنس میں سے قیمت کا ضمان لے لے، کیونکہ جو مدت و عمدگی کی (عین کی ذات سے) جدا گانہ طور پر کوئی قیمت نہیں لیکن عین کے ساتھ اس کی قیمت ہے بالخصوص جب وہ بندوں کے عمل کے نتیجے میں پیدا ہوئی ہو، لہذا غاصب پر ضمان عائد کیے بنا کوئی چارہ نہیں لیکن مثل کا ضمان عائد کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کی کوئی مثل نہیں ہے اس لیے قیمت کا ضمان واجب ہوگا، لیکن اس کی جنس میں سے قیمت کا ضمان عائد کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں بنتی اس لیے کہ یہ سودی معاملہ ہو جائے گا لہذا مختلف جنس میں سے اس کی قیمت کے ضمان کو عائد کرنا لازم سمیٹا، برعکس درہم اور دیناروں والے مسئلے کے، کیونکہ وہاں مثل کے ضمان کو واجب کرنا ممکن تھا اور اس باب میں یہی (یعنی مثل کا ضمان واجب کرنا) اصل ہے، لہذا غیر ضرورت کے اس اصل سے انحراف نہ کیا جائے۔ اور اگر تاہی مختلف جنس میں سے قیمت کا ضمان ادا کرنے کا حکم جاری کر دے اور بیشتر اس کے

کہ فریقین کی طرف سے اس کی ادائیگی اور وصولی عمل میں آئے وہ دونوں (غاصب اور منصوب منہ) ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں تو ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک قاضی کا حکم باطل نہ ہوگا کیونکہ قیمت عین کے قائم مقام ہو گئی ہے جبکہ ام زفر کے نزدیک قاضی کا حکم باطل ہو جائے گا کیونکہ وہ بدل ہے۔

اسی طرح پتیل، تانبے اور شیشے کے برتنوں کا حکم ہے کہ اگر ان کو تول کر بیچا جاتا ہو تو یہ اور سونے چاندی کے برتن برابریں کیونکہ تول کر بیچنے کی صورت میں یہ برتن صنعت کے بعد بھی حد وزن سے خارج نہیں ہوئے تو یہ موزونات میں سے ہونگے لہذا ان کا شمار سونے اور اموال ربایں چاندی کی طرح ہوگا اسوجب یہ غاصب کے زیر قبضہ ٹوٹ گئے، خواہ غاصب نے خود توڑے ہوں یا کسی اور نے توڑے ہوں اور ان میں ایک بڑا یا چھوٹا عیب پیدا ہو گیا تو مالک کو اختیار ہے کہ چاہے وہ اسی حالت میں یہ برتن لے لے اور اس کے علاوہ اور کچھ لینے کا اسے کوئی حق نہیں اور چاہے تو درہوں یا دیناروں کی صورت میں ان کی قیمت لے کر برتن غاصب کے پاس رہنے دے اور فریقین کی طرف سے لیے اور دیے ہوئے مال پر قبضہ کرنا بالاجماع شرط نہیں ہے ہر کیلی اور موزون شے کا یہی حکم ہے جبکہ اس میں اس کے کسی وصف کی کمی واقع ہو جائے نہ کہ ناپ اور تول کی کمی۔ اور اگر ان برتنوں کو گنتی سے فروخت کیا جاتا ہو اور وہ (غاصب کے زیر قبضہ) ٹوٹ جائیں یا توڑ دیے جائیں تو اگر توڑنے سے ان میں بڑا عیب پیدا نہ ہوا ہو تو مالک کو یہ اختیار حاصل نہ ہوگا کہ قیمت کا ضمان وصول کرے ان کو غاصب کے پاس رہنے دے بلکہ وہ ان کو لے لے اور غاصب سے قیمت کے نقصان کا ضمان طلب کرے اور اگر ان میں بڑا عیب پیدا ہو گیا ہو تو ان کے مالک کو اختیار حاصل ہے چاہے تو برتن لے لے اور نقصان کی قیمت بھی وصول کرے اور چاہے تو ان کو غاصب کے پاس رہنے دے اور اس سے ان کی صحیح حالت کی قیمت کا ضمان وصول کرے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب اس کو (Juice) غصب کرے اور وہ اس کے زیر قبضہ سرکہ بن جائے یا ماء دودھ غصب کرے اور وہ دہی بن جائے یا اگر غصب کرے اور وہ کشمش بن جائے یا آنہ کھجور غصب کرے اور وہ خشک کھجور بن جائے تو منصوب منہ کو اختیار حاصل ہوگا، چاہے تو اس چیز کو عینہ لے لے اور اس کے علاوہ اسے اس سے کچھ بھی لینے کا حق نہیں کیونکہ یہ چیزیں اموال ربایں سے ہیں اور ان کی عمدگی (ان چیزوں کی ذات سے) جہاں گانہ طور پر کوئی قیمت نہیں رکھتی لہذا یہ مال متقوم نہیں، اور چاہے تو اسے غاصب کے پاس رہنے دے اور اس سے ویسی ہی چیز کا ضمان وصول کرے جیسی اس نے غصب کی تھی، بدیل مذکورہ۔

نقصان معلوم کرنے کا طریقہ :- جہاں تک نقصان کو معلوم کرنے کے طریقے کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ غصب اور کسی طرح نقصان کی قدر و قیمت کو معلوم کرنا ممکن نہیں ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

مغصوب میں اضافہ ہو جانے کی صورت کا حکم :- رہا وہ حکم جس کا تعلق مغصوب میں اضافہ ہو جانے کے منفصل ہو تو مغصوب منہ اصل مغصوب کے ساتھ اس اضافے کو یا اس سے ملا ہوا (متصل) ہوگا۔ اگر اضافہ مغصوب سے منفصل ہو تو وہ مغصوب سے علیحدہ (منفصل) ہوگا بھی لے لے گا اور اس پر غاصب کو کچھ بھی لینے کا حق نہیں ہوگا، خواہ یہ اضافہ اصل مغصوب سے توڑ دیا ہو، جیسے بچہ پھل

دودھ، اُون یا جو چیزیں تولد کے حکم میں ہیں جیسے دیت اور عقر (مہر کی قسم) یا اس سے قطعاً تولد نہ ہو، جیسے شکار سے حاصل ہونے والی آمدنی، ہبہ اور صدقہ وغیرہ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اصل سے تولد کی صورت میں ہونے والا اضافہ منسوب منہ کی اپنی ملک کا نمونہ ہے لہذا یہ اسی کی ملک ہے اور جو تولد کے حکم میں آتا ہے وہ ملک کے جز کا بدل ہے یا اس چیز کا بدل ہے جو جز کے حکم میں ہے، لہذا وہ منسوب منہ کی ملک ہے۔ یہاں غیر متولد اضافہ تو وہ اس کی ملک کی آمدنی ہے لہذا وہ بھی اس کی ملک ہے۔ جہاں تک بدل منفعت یعنی اجرت (کرائے) کا تعلق ہے، مثلاً یہ کہ غاصب نے منسوب کو کرائے پر دیا ہو تو ہمارے نزدیک وہ غاصب کی ملک ہے لیکن وہ اسے خیرات کر دے، امام شافعیؒ کا موقف اس کے برعکس ہے جس کی بنیاد یہ ہے کہ ہمارے نزدیک تو منافع بجائے خود اموال متقومہ نہیں ہیں، چنانچہ غصب یا اتلاف پر یتا بل ضمان نہیں ہوتے البتہ عقد (معاملہ Deed) سے یہ متقوم ہو جاتے ہیں اور عقد غاصب کی طرف سے موجود ہے نہ کہ منسوب منہ کی طرف سے، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ بجائے خود اموال متقومہ ہیں اور غصب اور اتلاف پر اعیان کے مانند قابل ضمان (مضمون) ہیں۔ اس مسئلے کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر یہ اضافہ متصل ہو تو اس صورت میں اگر تو تولد ہوا ہے جیسے حُسن، جمال، موٹاپا اور بڑھاپا وغیرہ ہیں تو مالک اصل منسوب کے ساتھ اسے بھی لے لے گا اور غاصب اس سے اس اضافے پر کوئی چیز لینے کا حقدار نہیں کیونکہ یہ اس (یعنی منسوب منہ) کی اپنی ملک کی نور (growth) ہے، اور اگر یہ متصل اضافہ غیر متولد ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو یہ اضافہ عین ہے، مال متقوم ہے، منسوب میں قائم ہے اور منسوب کے تابع ہے تو اس صورت میں منسوب منہ کو اختیار حاصل ہوگا جس کا ذکر ہم انشاء اللہ تعالیٰ آگے چل کر کریں گے اور اگر وہ عین مال متقوم نہ ہو اور منسوب میں قائم نہ ہو تو منسوب منہ اسے لے لے اور غاصب کا اس پر کوئی حق نہ ہوگا۔ اور اگر وہ متصل اضافہ عین ہے اور مال متقوم ہے لیکن وہ منسوب کے تابع نہیں ہے بلکہ وہ بجائے خود اصل ہے تو وہ منسوب منہ کی ملکیت نہیں رہے گا بلکہ ضمان کی وجہ سے غاصب کی ملک بن جائے گا۔

مسائل: مسائل میں اس کی صورت یہ ہوگی کہ مثلاً غاصب کسی شخص کا کپڑا غصب کرے اور غاصب اس کپڑے کو اپنی مال کو چیز سے رنگ لے، تو اگر اس نے اسے کم (safflower) اور زعفران سے سرخ یا زریاں و درنگوں کے علاوہ کسی اور رنگ میں رنگ لیا، سوائے کالے رنگ کے تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہوگا، چاہے تو غاصب سے کپڑے لے لے اور رنگائی سے کپڑے میں جو غاصب نے اضافہ کر دیا ہے اس کا اسے معاوضہ دے دے۔ کپڑا واپس لینے کا اختیار تو اسے اس لیے حاصل ہے کہ وہ کپڑا (رنگائی کے بعد بھی) اس کی ملک ہے کیونکہ کپڑے کا نام (اور معنی برقرار ہے اور رنگائی سے ہونے والے اضافے کا ضمان اس لیے ہے کہ غاصب کے لیے عین مال متقوم قائم (یعنی رنگ) ہے لہذا اس کی ملکیت کو بغیر ضمان دیئے زائل کرنے کی کوئی سبیل نہیں، ضمان دے کر لے لینے میں دونوں فریقوں کے مفاد کا تحفظ ہے۔ اور اگر (منسوب منہ) چاہے تو کپڑا غاصب کے پاس رہنے دے اور اپنے کپڑے کی وہ قیمت ضمان میں لے لے جو رنگائی سے پہلے غصب کے رد زخمی، کیونکہ منسوب منہ کو کپڑا لینے پر مجبور کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے اس لیے کہ وہ ضمان ادا کیے بغیر کپڑا واپس لے نہیں سکتا اور ضمان سے مراد ہے رنگائی سے اس میں پیدا ہونے والے اضافے کی قیمت اور ضمان ادا کرنے پر اسے مجبور کرنے کا کوئی جواز نہیں کیونکہ ضمان کو واجب کرنے کا سبب اس کا پیدا کدہ نہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اسے ایک تیسرا اختیار بھی حاصل ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ کپڑے کو اس کے حال پر چھوڑ دے اور اس میں رنگائی سے جو اضافہ ہوا ہے وہ غاصب کی ملک ہے، لہذا کپڑے کو فروخت کر دیا جائے اور جو دام وصول ہوں ان کو ان

دونوں (مغضوب منہ اور غاصب) کے درمیان ان کے اپنے اپنے حق کے مطابق تقسیم کر دیا جائے، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب کپڑے کی رنگائی کسی کے فعل کے بغیر ہوئی ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کپڑا مغضوب منہ کی ملکیت ہے اور رنگ غاصب کی ملکیت ہے اور دونوں کی ملکوں (یعنی کپڑے اور اس کے رنگ) کو الگ الگ کرنا ممکن نہیں ہے لہذا کپڑے میں یہ دونوں شریک ہو گئے۔ اس لیے کپڑے کو فروخت کر کے قیمت ان دونوں میں ہر ایک کے حق کے مطابق تقسیم کر دی جائے۔ یہاں صرف مغضوب منہ کو حاصل ہو گا غاصب کو نہیں، اگرچہ اس میں غاصب کی بھی ملک موجود ہے یعنی رنگ، بلکہ اصل تو کپڑا ہے اور رنگ اس کے تابع ہے، لہذا اختیار کا حق اصل کے مالک کو دینا تابع کے مالک کو دینے سے زیادہ مناسب ہے۔ غاصب کو یہ حق نہیں پہنچتا کہ رنگ کی وجہ سے کپڑے کو روک رکھے کیونکہ وہ تابع کا مالک ہے (اصل کا نہیں)۔ اور اگر اس نے اسے کالا رنگ رنگا ہو تو اس کی بابت ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ کپڑے کے مالک کو اختیار حاصل ہے، چاہے تو اسے غاصب کے پاس رہنے دے اور اپنے سفید (یعنی رنگائی سے پہلے والے) کپڑے کی قیمت ضمان میں لے لے اور چاہے تو کپڑا لے لے اور غاصب کو کوئی چیز (یعنی رنگائی کا معاوضہ) لینے کا حق نہیں بلکہ اس سے نقصان کا ضمان لیا جائے گا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ کالا رنگ اور دوسرے سارے رنگ برابر ہیں۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک کالا رنگ (رنگنا) نقصان ہے کیونکہ وہ کپڑے کو جلا دیتا ہے، لہذا اس سے کپڑے میں نقصان واقع ہو جاتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک دوسرے رنگوں کی طرح یہ بھی اضافہ ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ائمہ کے درمیان اس مسئلے کی بابت درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے، امام ابو حنیفہ کا جواب اس کا لے رنگ کے بارے میں ہے جس سے کپڑے میں نقص واقع ہو جبکہ صاحبین کا جواب اس کا لے رنگ کے بارے میں ہے جو اس میں اضافہ ملتا ہے، کہا جاتا ہے کہ امام ابو حنیفہ کے زمانے میں کا لے رنگ کو نقصان سمجھا جاتا تھا جبکہ صاحبین کے زمانے میں اسے اضافہ شمار کیا جاتا تھا، لہذا یہ زمانے کا اختلاف ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اگر سرخ رنگ سے کپڑے میں نقص واقع ہو مثلاً یہ کہ کپڑے کی قیمت میں درہم ہو اور رنگائی کے بعد بیس درہم رہ جائے تو یہ دیکھا جائے گا کہ ایسے کپڑے کو سرخ رنگ رنگنے سے اضافے کی کیا قدر قیمت ہوگی جسے سرخ رنگنے سے اس میں اضافہ ہوتا ہو نہ کہ نقصان اسوا کر اس میں پانچ درہم کے مساوی قیمت کا اضافہ ہوتا ہو تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو کپڑا لے لے اور غاصب سے پانچ درہم۔ امام محمد کا قول بھی اسی طرح ہے کیونکہ سرخ رنگ نے اس کپڑے کی قیمت میں دس درہم کی کمی پیدا کر دی البتہ اس میں پانچ درہم کا رنگ ہے لہذا پانچ درہم کے نقصان کی تلانی رنگ سے ہو گئی یا پھر یہ کہ پانچ درہم (ایک دوسرے کا) قصاص بن جائیں گے اور پانچ درہم کا نقصان باقی رہ جائے گا اس لیے وہ اس سے پانچ درہم کا مطالبہ کرے گا۔ کا لے رنگ (کی رنگائی) کا بھی یہی حکم ہو گا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب غصب شدہ کپڑے کو اپنے ملک (safflower) سے رنگے اور اسے فروخت کر دے اور کہیں غاصب ہو جائے پھر کپڑے کا مالک آجائے (اور قاضی کے سامنے مقدمہ پیش کرے) تو قاضی اس کے حق میں کپڑے کا فیصلہ کرنے کا اور اس سے ضمانت کے لیے کفیل طلب کرے گا۔ کپڑے کے مالک کو کپڑا دلانے کا حکم جاری کرنے کی وجہ تو یہی ہے جس کا ہم قبل ازیں ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ کپڑا اصل ہے اور رنگ اس کے تابع ہے، لہذا کپڑے کا مالک اصل (شے) کا مالک ہے لہذا اس کے مفاد کو ملحوظ رکھنا ادنیٰ ہے، رہا پختگی و ضمانت کے لیے کفیل کو طلب کرنا تو وہ اس لیے کہ اس کپڑے میں ایک عین، مال مستقیم اور قائم پر غاصب کا بھی حق ملکیت ہے۔ اگر غصب شدہ کپڑا کسی شخص کے رنگ میں گر جائے اور

وہ اسے رنگ دے یا ہو کسی شخص کا کپڑا اڑا کر لے گئی ہو اور کسی دوسرے شخص کے رنگ میں ڈال دیا ہو اور اس طرح کپڑا رنگا جائے تو اگر رنگے یا زعفرانی ہو تو کپڑے کے مالک کو اختیار ہے اچاہے تو کپڑا لے لے اور رنگائی کی بدولت کپڑے میں جو اضافہ ہوا ہے اس کا معاوضہ اسے دے دے، بدیل مذکورہ، اور چاہے تو نہ لے بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا کہ اسے ضمان کی ادائیگی پر مجبور نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ضمان کو واجب کرنے کا سبب اس کا پیدا کردہ نہیں ہے، لہذا کپڑے کو فروخت کر دیا جائے اور ہر دو کو ان کا حق دے دیا جائے، چنانچہ کپڑے کے مالک کو اس کے سفید کپڑے کی قیمت دے دی جائے کیونکہ اس کا حق سفید کپڑے پر ہے اور رنگ والے کو رنگ کی قیمت دے دی جائے اور وہ اس اضافے کی قیمت ہے جو رنگ کی بدولت اس میں پیدا ہوا ہے کیونکہ اس کا حق اس رنگ پر ہے جو کپڑے میں قائم ہے، نہ کہ کپڑے سے الگ کسی رنگ پر، خیار (chioce) کا حق کپڑے کے مالک کو حاصل ہوگا نہ کہ غاصب کو، بدیل مذکورہ۔ اور اگر رنگ سیاہ ہو تو کپڑے کا مالک کپڑا لے لے گا اور رنگ کی قیمت اس کے ذمے واجب الادا نہ ہوگی بلکہ اگر رنگنے والا شخص غاصب ہے تو مالک اس سے نقصان کا ضمان لے گا کیونکہ یہ نقصان اس کے زیر ضمان پیدا ہوا ہے، یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک کالے رنگ کا بھی وہی حکم ہے جو دیگر تمام رنگوں کا ہے، جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی طرح، اگر غضب شدہ ستوں میں گھی ملا لیا جائے یا گھی میں ستو ملا لیے جائیں تو اس کا بھی یہی حکم ہے، چنانچہ ستو بمنزلہ کپڑے کے ہیں اور گھی بمنزلہ رنگ کے کیونکہ ستو اصل ہیں اور گھی کی حیثیت ستو کے تابع ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سَوَاقٌ مَلْتَوَتْ (گھی ملائے ہوئے ستو) کہا جاتا ہے لیکن سَمْنٌ مَلْتَوَتْ (ستو ملایا ہو گھی) نہیں کہا جاتا۔ اگر شہد کو گھی میں ملا دیا جائے یا گھی کو شہد میں ملا دیا جائے تو یہ دونوں (یعنی شہد اور گھی) اصل ہوں گے۔ اور اگر مشک کو تیل میں ملا دیا جائے یا تیل مشک میں مل جائے تو اگر تو اس سے تیل میں اضافہ ہو اور اس کی اصلاح ہو تو مشک بمنزلہ رنگ کے ہوگا اور اگر مشک کا ملنا فائدہ مند نہ ہو اور اس سے تیل کی قیمت میں اضافہ نہ ہو، جیسے بدبودار تیل ہوتے ہیں (کہ ان میں مشک کو ملا دیا جائے تو کچھ فائدہ نہیں ہوتا) تو مشک تلف ہونے والا ہوگا اور وہ کسی شمار میں نہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب ایک شخص کا کپڑا غضب کرے اور دوسرے شخص کا رنگ غضب کرے اور پھر کپڑے کو اس رنگ سے رنگ دے تو رنگ کا مالک اس سے اس رنگ کے مثل رنگ کا ضمان لے گا کیونکہ اس نے اس کے رنگ کو تلف کیا ہے اور رنگ ذوات الامثال میں سے ہے اس لیے اس پر مثلی ضمان عائد ہوگا۔ اس کے بعد اس مسئلے کا حکم اور اس مسئلے کا حکم کہ جب غاصب اپنے رنگ سے غضب شدہ کپڑے کو رنگے لیا ہے کیونکہ رنگائی کا ضمان لینا اس کا حق ہے، اور اس کی وضاحت ہم کر چکے ہیں۔

اگر غاصب ایک شخص کا کپڑا اور دوسرے شخص کا رنگ غضب کرے اور اس رنگ میں کپڑے کو رنگ دے پھر وہ کہیں غائب ہو جائے اور اس کا کچھ اتا پتا نہ ہو تو یہ مسئلہ اور وہ مسئلہ کہ جب کپڑا کسی کے فضل کے بغیر رنگا جائے اور وہ اسے استحسان برابر ہیں، جبکہ قیاس یہ ہے کہ رنگ کے مالک کا کپڑے کے مالک پر کوئی حق نہ ہو۔ قیاس کی وجہ تو ہم بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ رنگ کا ضمان تو اس پر اس لیے عائد ہوتا ہے کہ اس نے اسے تلف کیا ہے، پس وہ ضمان ادا کرنے سے اس کا مالک بن جائے گا اور اس کے مالک کی ملکیت اس سے زائل ہو جائے گی۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اگر غاصب اس طرح غائب ہو جائے کہ اس کا کچھ اتا پتا معلوم نہ ہو تو اس کے خلاف حکم لاگو کرنے

کے لیے اس کے فعل کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے لہذا ایسے سمجھا جانے لگا گویا کہ یہ رنگائی کسی کے رنگنے سے نہیں ہوئی۔ اور اگر غاصب کسی ایک ہی شخص کا کپڑا اور کُسم (safflower) غصب کر لے اور اس سے کپڑے کو رنگ دے تو مضموب منہ رنگے ہوئے کپڑے کو لے لے اور از روئے استحسان غاصب کُسم اور کپڑے دونوں کے ضمان سے بری ہو جائے گا جبکہ قیاس یہ ہے کہ غاصب سے اس کُسم کا مثلی ضمان لے لیا جائے اور پھر ایسے سمجھا جائے کہ جیسے اس نے اس کے کپڑے کو اپنے کُسم سے رنگا ہے، چنانچہ کپڑے کے مالک کے لیے اختیار ثابت ہو جائے گا، بوجہ اس کے جو ہم بیان کر چکے ہیں کہ اس نے اس کے کُسم کو تلف کر دیا ہے اور وہ ضمان کے ذریعے اس کا مالک ہے لہذا یہ ایسا شخص ہے کہ جس نے کپڑے کو اپنے کُسم سے رنگا ہے اس لیے کپڑے کے مالک کے لیے اختیار ثابت ہو جاتا ہے۔ استحسان کی توجہ یہ ہے کہ مضموب منہ مال ہے لہذا غاصب نے مضموب منہ کے مال کو خود اسی کے مال میں ملا دیا ہے اور ایک آدمی کے مال کو اسی کے مال میں ملانا اس مال کا اتلاف و استہلاک شمار نہیں ہوتا بلکہ نقصان قرار پاتا ہے اس لیے جب اس نے کپڑا لینا اختیار کر لیا تو اس نے غاصب کو نقصان سے ضمان سے بری کر دیا۔ اور اگر کُسم ایک آدمی کا ہو اور کپڑا کسی دوسرے کا اور وہ دونوں آدمی اس کپڑے کو لینے پر راضی ہو جائیں جیسے وہ ایک آدمی راضی ہوتا ہے جو ان دونوں چیزوں کا مالک ہو تو ان دو آدمیوں کو ایسا کرنے کا حق نہیں کیونکہ یہاں مالک مختلف ہیں اس لیے ان دو چیزوں کو ملانا اتلاف ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب کسی شخص کُسم (SAFFLOWER) غصب کر لے اور اس سے اپنا کپڑا رنگ لے تو اس کُسم کا اس نے مثلی ضمان لیا جائے گا کیونکہ اس نے اس کا کُسم تلف کیا ہے اور کُسم کی مثل موجود ہے لہذا اس سے اس کا مثلی ضمان لیا جائے گا اور کپڑے کے مالک کو یہ حق حاصل نہیں کہ کپڑے کو روک رکھے کیونکہ کپڑا اصل ہے اور کُسم اس کے تابع ہے۔ اس مسئلے میں کالا رنگ بھی امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق بمنزلہ کُسم کے ہے کیونکہ یہ اتلاف کا ضمان ہے اور اتلاف کے ضمان کے حکم سے ضمن میں تمام رنگ برابر ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب کسی کا گھر غصب کر لے اور اس کو بچ (جسم) کا پستر کر دے پھر اسے واپس کر دے تو گھر کے مالک سے کہا جائے کہ پستر سے گھر میں جو اضافہ ہوا ہے اس کا ضمان دے دے یا پھر گھر کا مالک اس بات پر راضی ہو جائے کہ غاصب اپنے پستر کو دکھا کر واپس لے لے کیونکہ غاصب کا مکان میں عین جو مال متقوم اور قائم ہے موجود ہے اور وہ بچ ہے۔ پس اس کے حق کو بغیر عوض کے باطل کرنا جائز نہیں۔ پس صاحب مکان کو اختیار ہوگا کیونکہ اصل کا مالک وہی ہے پس وہ چاہے تو مکان لے لے اور مکان میں بچ سے جو اضافہ ہوا ہے اس کا ادا ان غاصب کو ادا کر دے اور اگر چاہے تو اس بات پر راضی ہو جائے کہ غاصب اپنا بچ اس پر سے اتار دے۔

اگر غاصب مصحف کریم غصب کر لے اور اس پر نقطے ڈال دے تو اس بارے میں امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ اس کے مالک کو مصحف لینے کا حق ہے اور اس کے ذمے کوئی چیز (یعنی نقطے ڈالنے کا معاوضہ) واجب الادا نہ ہوگی جبکہ امام محمد کا قول ہے کہ مصحف کے مالک کو اختیار حاصل ہے، چاہے تو نقطے ڈالنے سے اس میں جو اضافہ ہوا ہے اس کا معاوضہ دے دے اور چاہے تو نقطے ڈالنے سے قبل اس کی جو قیمت تھی اس کا اس (غاصب) سے ضمان لے لے۔ امام محمد کے قول کی توجہ یہ ہے کہ نقطے ڈالنا مصحف میں اضافہ ہے لہذا یہ کپڑے کو رنگنے والے مسئلہ کے مشابہ ہے۔ امام ابو یوسف سے جو روایت ہے اس کی توجہ یہ ہے کہ نقطے ایسے اعیان ہیں جن کی کوئی قیمت نہیں لہذا مصحف میں غاصب کی ملک کوئی ایسا عین نہیں جو مال متقوم اور قائم ہو اور باقی جو اضافہ محض اس کا عمل یعنی نقطے ڈالنا ہے اور محض عمل عقد کے

بغیر متقوم نہیں ہوتا اور عقد موجود نہیں علاوہ ازیں، مصحف میں نقطے ڈالنا مکروہ ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا کہ قرآن کو مجرّد بناؤ (یعنی اس میں نقطے وغیرہ نہ ڈالو)، توجیب قرآن کا مجرّد بنایا جانا سندوب (مستحسن) ہے تو نقطے ڈالنا مکروہ ٹھہرا، لہذا نقطے ڈالنا کوئی اضافہ نہیں ہے، اس لیے مصحف کے مالک کو مصحف لینے کا حق ہے۔

اگر غاصب کوئی جانور غضب کرے اور وہ جانور اس کے پاس بڑا ہو جائے یا موٹا ہو جائے یا اس کی وجہ سے جانور کی قیمت بڑھ جائے تو جانور کے مالک کو حق ہے کہ اسے لے لے اور اس کے ذمے غاصب کا کوئی حق واجب الادا نہ ہوگا کیونکہ اس میں کوئی عین مال متقوم و قائم غاصب کی ملک نہیں ہے اور جو اضافہ ہوا ہے وہ تو مالک کی ملک کا نور (نور) ہے۔ اسی طرح اگر غاصب کسی زخمی یا بیمار جانور کو غضب کرے اور اس کا علاج کرے اور اس جانور کے زخم ٹھیک ہو جائیں یا وہ تندرست ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بدلیل مذکورہ، اور غاصب نے جو خرچ کیا ہے وہ مالک سے اس کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اس نے دوسرے کے مال پر مالک کی اجازت کے بغیر خرچ کیا ہے لہذا اس کی حیثیت احسان کی ہے۔

اسی طرح، اگر غاصب کوئی اراضی غضب کرے جس میں فصل ہو یا درخت ہوں پھر غاصب ان کی آبپاری کرے اور ان پر خرچ کرے یہاں تک کہ وہ بختگی کو پہنچ جائیں تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔

اسی طرح، اگر غاصب کھجور کا درخت غضب کرے جس کے شگوفے نکل آئے ہوں اور اس میں تابیر کرے اور پیوند کاری کرے (نر کھجور کا شگوفہ مار، کھجور میں ڈالے) اور اس کی نگہداشت کرے تو یہ منصوب منہ کی ملک ہوگا اور غاصب سے اس پر جو خرچ کیا ہے اس کا اسے کوئی معاوضہ نہیں ملے گا، بدلیل مذکورہ۔

اور اگر غاصب (غضب شدہ فصل کاٹ کر اسے استعمال کرے یا کچھ پھل توڑے یا اون کتر لے یا دودھ دودھ لے تو اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے کا مال بغیر اس کی اجازت کے تلف کیا ہے، لہذا اس سے ضمان لیا جائے گا۔

اگر غاصب کپڑا غضب کرے اور اس کپڑے کو بٹ لے یا دھو ڈالے یا کوٹ پیٹ کر اسے سفید بنالے تو کپڑے کے مالک کو حق ہے کہ وہ اسے لے لے اور غاصب کو کوئی چیز لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ غاصب کی اس میں کوئی عین مال متقوم جو اس میں قائم ہو ملک نہیں ہے جہاں تک بٹنے کا تعلق ہے تو وہ کپڑے کی ایک صفت و حالت سے دوسری حالت میں تبدیلی ہے، رہا اسے دھونا تو وہ کپڑے سے میل دور کر کے اسے پہلی حالت پر واپس لانا ہے اور صابون یا سٹی (جو اس کے دھونے میں استعمال کی گئی تھی) تلف ہو چکی ہے (یعنی مال قائم نہیں) اور اب وہ باقی نہیں ہے، اور باقی رہا اسے کوٹ پیٹ کر سفید کرنا (یعنی اس کے دھتے وغیرہ دور کرنا) تو یہ کپڑے کے اجزاء کو ایک سا بنانا ہے، لہذا منصوب میں کوئی ایسا اضافہ نہیں ہوگا جو عین مال متقوم اور اس میں قائم ہو۔ اگر غاصب کسی مسلمان کی شراب غضب کرے اس کا سرکہ بنالے تو شراب کے مالک کو حق ہے کہ وہ کچھ بھی دیے بغیر سرکہ لے لے کیونکہ سرکہ اس کی ملک ہے، اس لیے کہ شراب پر اس کی ملک قائم تھی اور جب شراب سرکہ بن گئی تو سرکہ اس کی ملک میں بنا ہے اور غاصب کا اس میں کوئی عین مال متقوم و قائم نہیں ہے کیونکہ شراب میں جو ملک ڈالا گیا تھا وہ اس میں تلف ہو گیا ہے، تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ شراب اس کے زیر قبضہ نہ ہو سرکہ بن گئی ہے اور اگر وہ (فی الواقع) ان دو سرکہ بنی ہوئی تو وہ (مالک) یقیناً اسے بغیر کچھ معاوضہ دیے واپس لے لیتا، ایسے ہی اس (زیر بحث مسئلے) میں ہوگا کہ جاتا ہے کہ مسئلے کا موضوع یہ ہے کہ غاصب نے شراب کو سرکے میں سے نکال کر دھوپ میں رکھنے سے پہلے اس کا سرکہ بنایا ہے نہ کہ کسی ایسی چیز کے ذریعے جس کی کوئی قیمت ہو اور یہی قول صحیح ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب کسی مردار جانور کی کھال غضب کرے اور اس کی دباغت کرے تو اگر اس نے اس کی دباغت کسی ایسی چیز سے کی ہو جس کی کوئی قیمت نہیں، جیسے پانی، مٹی اور دھوپ ہیں تو اس کے مالک کو حق ہوگا کہ اسے لے لے اور غاصب کا کوئی حق اس کے ذمے واجب الادا نہ ہوگا۔ کیونکہ کھال اس کی ملک تھی اور دباغت کے بعد جب وہ مال بن گئی تو بھی اس کی ملک کے حکم پر برقرار رہی اور دباغت کرنے والے کا اس میں کوئی عین مال مستقیم قائم ملک نہیں ہے بلکہ اس میں تو دباغت کرنے والے کا نمائی فعل ہے اور خالی عمل عقد کے بغیر مال مستقیم نہیں بنتا اور عقد پایا نہیں گیا۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ مردار کی کھال کو مالک کے ٹھکانے سے غضب کر کے اس کی دباغت کرے لیکن اگر مردار کہیں راستے پر پڑا ہو اور وہاں سے وہ اس کی کھال کو حاصل کرے دباغت کرے تو پھر مالک کا اس کھال پر کوئی حق نہیں کیونکہ راستے پر ڈالنا اس کے اٹھالینے کو مباح کرنا ہوتا ہے جیسے راستوں کے چرخ میں پڑی گھٹیوں اور انار کے جھلکوں کو پھینک دینا۔ اور اگر غضب شدہ کھال جس کی دباغت کسی ایسی چیز سے کی گئی ہو جس کی کوئی قیمت نہ ہو، دباغت کے بعد تلف ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا، کیونکہ اگر ضمان واجب ہو تو اس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں کہ یا تو وہ سابقہ عقد کی بناء پر واجب ہو اور یا پھر اطلاق کی وجہ سے۔ پہلی صورت کی تو کوئی گنجائش اس لیے نہیں ہے کہ غضب کے وقت (منصوب یعنی کھال) کی کوئی قیمت نہ تھی اور دوسری صورت اس لیے ممکن نہیں کہ غاصب کی جانب سے اطلاق نہیں پایا گیا اور اگر غاصب اس کا استیلاک کر دے تو بالا جماع اس سے ضمان لیا جائے گا، کیونکہ دباغت سے قبل وہ اس کی ملک تھی اور دباغت سے مال بن جانے کے بعد بھی وہ اس کی ملک کے حکم میں باقی رہی اور غاصب کا اس پر کوئی حق نہیں ہے اور دوسرے کے مسئلہ کو مال کو جس پر اس کا کوئی حق نہ ہو مالک کی اجازت کے بغیر تلف کرنے پر ضمان واجب ہوتا ہے۔ اور اگر اس نے اس کی دباغت کسی قیمتی چیز سے کی ہو، مثلاً ماز دیا گوند کیلر وغیرہ، تو کھال کے مالک کو حق ہے کہ وہ اسے لے لے اور دباغت کرنے والے نے اس میں جو اضافہ کیا ہے اس کا تاوان ادا کر دے کیونکہ وہ دباغت کردہ کھال، مالک کی ملک ہے اور غاصب کا بھی اس میں عین ملک مستقیم قائم ہے لہذا دونوں فریقوں کے مفاد کو ملحوظ رکھنا ضروری ہے لیکن یہ لحاظ یونی کیا جاسکتا ہے جیسے ہم نے بتایا، مالک کو یہ حق نہیں کہ اس (غاصب دباغ) سے کھال کی قیمت کا ضمان طلب کرے کیونکہ اگر وہ اس سے قیمت کا ضمان لے تو لازمی طور پر غضب کے دن والی قیمت کا ضمان لے گا اور غضب کے روز اس کی کوئی قیمت نہیں تھی۔ اور اگر دباغت کرنے کے بعد کھال غاصب کے زیر قبضہ تلف ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا، بدلیل مذکورہ اور اگر وہ اس کا استیلاک کرے تو بھی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہی ختم ہوگا، جبکہ ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے کہ صاحبین کے قول کے مطابق غاصب دباغت شدہ کھال کی قیمت کا ضمان ہوگا اور مالک اس کو دباغت سے پیدا شدہ اضافے کا معاوضہ ادا کرے گا۔ ظاہری نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے کہ صاحبین کے نزدیک غاصب سے اس کی اس قیمت کا تاوان لیا جائے گا جو براج کیے ہوئے جانور کی غیر دباغت شدہ کھال کی ہوتی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غاصب نے کسی مملوکہ قیمتی مال کو مالک کی اجازت کے بغیر تلف کیا ہے لہذا یہ اطلاق موجب ضمان ہے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ کسی بے قیمت چیز سے دباغت کرے اور پھر اسے وہ ہلاک کر دے، اور اس مسئلے کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ جہاں تک اس کے مال ہونے اور قیمتی (مستقیم) ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ دباغت سے وہ کھال قیمتی مال بن گئی ہے۔ رہا اس کا دباغت شدہ کھال کا منصوب منہ کی ملک ہونا تو وہ اس لیے ہے کہ دباغت سے پہلے اس کی ملک اس میں قائم تھی اور دباغت کے بعد بھی اس کی ملک کے حکم پر برقرار ہے۔ اسی لیے تو

غاصب پر اس صورت میں ضمان واجب ہوتا ہے جب وہ کھال کی دباغت کسی بے قیمت چیز کے ساتھ کرے، ایسے ہی زربہ نہ مسئلے میں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ (کھال کا) قیمتی ہونا غاصب کے عمل کی بدولت ہوا ہے لہذا اس پر ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ اصول یہ ہے کہ انسان کے عمل کے نتیجے میں پیدا ہونے والی چیز پر اسی انسان کا حق ہوتا ہے لہذا اس پر ضمان واجب کرنا ممکن نہیں ہے چنانچہ یہ وصف عدم سے ملحق ہو گیا (یعنی اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے) اس لیے یہ ایسے مال کا اتلاف ہے جس کی از روئے معنی کوئی قیمت نہیں ہے، لہذا ضمان واجب نہ ہوگا۔ مزید برآں، کھال کا قیمتی ہونا اس اضافے کے تابع ہے جو دباغت کرنے والے نے اس میں پیدا کیا ہے، کیونکہ یہ اضافہ دباغت کرنے سے پیدا ہوا ہے اور اس میں دباغ کا پیدا کردہ اضافہ قابل ضمان ہے تو اسی طرح وہ اضافہ بھی اس سے ملحق ہو جائے گا (یعنی قابل ضمان ہوگا) جو اس کے تابع ہے، اور جس چیز کا ضمان اس کا بدل ہوا اتلاف کی صورت میں اس کا ضمان قیمت سے نہیں ہو سکتا، جیسے فروخت کردہ چیز کے قبضے سے قبل اتلاف کی صورت میں ہوتا ہے۔ اگر وہ اس کی دباغت کسی ایسی چیز کے ساتھ کرے جس کی کوئی قیمت نہ ہو تو اس کا حکم اس کے برعکس ہے، کیونکہ اس صورت میں دباغ (چرم ساز) کا پیدا کردہ اضافہ قابل ضمان نہیں ہے، لہذا اصل ہی موجود نہیں تو اس سے کوئی دوسرا (یعنی تابع) کیونکر ملحق ہوگا۔

اور اگر ذبح کیے ہوئے جانور کی کھال ہو اور غاصب اس کی دباغت (چرم سازی) کر لے تو اگر اس نے کسی بے قیمت چیز کے ساتھ اس کی دباغت کی تو کھال کے مالک کو حق حاصل ہوگا کہ وہ اسے لے لے اور اس کے دے (غاصب نے) کوئی چیز واجب الادا نہیں ہوگی، بسبب اس کے جو ہم نے بیان کیا کہ وہ اپنے مالک کی ملک ہے اور غاصب کا اس میں کوئی نین مال مقوم قائم نہیں ہے اور نہ ہی مالک کو یہ حق ہے کہ وہ غاصب سے ضمان میں کسی چیز کا مطالبہ کرے، کیونکہ کھال قائم ہے اور اس میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی۔ اور اگر اس نے کسی قیمتی چیز کے ساتھ اس کی دباغت کی ہو تو اس صورت میں مالک کو نسیار حاصل ہوگا، چاہے تو اس کی دباغت سے پہلے والی قیمت کا اس سے ضمان لے لے اور چاہے تو اس دباغت شدہ کھال کو لے لے اور دباغ نے اس میں جو اضافہ کیا ہے اس کا اسے معاوضہ دے دے، جس کی دلیل وہ ہے جس کا ذکر ہم غصب شرہ کپڑے کے مسئلے کے ضمن میں کر چکے ہیں کہ جب اس کپڑے کو غاصب اپنے ملوکہ رنگ سے زرد یا سرخ رنگ کر دے۔ اگر غاصب اس کھال کو رنگا ہوا چمڑا، یا مشک، یا جھڑیا تلوار کا میان یا پوتین بنالے تو پھر مغضوب منہ کو اس پر کوئی حق نہیں کیونکہ یہ دوسری (نئی) چیز بن گئی ہے کیونکہ اس کا نام بدل گیا ہے اور معنی بھی لہذا یہ از روئے معنی اس کا اتلاف ہے۔ اس صورت میں اگر کھال ذبح کیے ہوئے جانور کی ہو تو مغضوب منہ غصب کے روز والی اس کی قیمت کا ضمان وصول کر لے اور اگر مردار جانور کی ہو تو پھر اسے کسی چیز کا حق نہیں۔

اگر غاصب کسی مسلمان کا ملوکہ انگور کا رس غصب کر لے اور وہ رس غاصب کے زیر قبضہ شراب یا سرکہ بن جائے تو غاصب سے اس رس کا مثلی ضمان لیا جائے کیونکہ اس کے زیر قبضہ شراب یا سرکہ بننے سے وہ رس تلف ہو گیا ہے اور رس ذوات الامثال (مثلیات، مثلی اشیاء) میں سے ہے لہذا اس کے اتلاف ہونے پر مثلی ضمان عائد ہوگا، واللہ بجانہ و تعالیٰ اعلم۔

غاصب اور مغضوب منہ کے درمیان اختلاف دعویٰ کے احکام

جان تک غاصب اور مغضوب منہ کے درمیان اختلاف ہونے کے احکام کا تعلق ہے، مثلاً یہ کہ غاصب یہ کہے

کہ مضموب میرے زیر قبضہ تلف ہو گیا ہے اور مضموب مناس کے اس دعویٰ کو تسلیم نہ کرے اور غاصب کے پاس تو بھی نہ ہو تو قاضی غاصب کو اتنا عرصہ جیل میں بند رکھے کہ اگر مضموب اس کے پاس برقرار ہوتا تو وہ اتنے عرصے میں اس کا زما انکار کر دیتا، پھر اس کے خلاف وہ ضمان کا حکم جاری کر دے اس کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ غصب کا اصل علم عین مضموب کی واپسی کا واجب ہونا ہے اور قیمت تو اس کا قائم مقام ہے، لہذا جب تک عین مضموب کو لوٹانے سے غاصب کا عاجز ہونا ثابت نہ ہو جائے قیمت کا حکم نہ دیا جائے جو کہ عین مضموب کا قائم مقام ہے۔ اور اگر اصل غصب کے بارے میں یا مضموب کی جنس، نوع، مقدار، صفت یا غصب کے وقت اس کی قیمت کی بابت ان دونوں میں اختلاف ہو تو ان تمام امور کے جنس میں غاصب کا قول معتبر ہو گا کیونکہ مضموب مناس کے خلاف ضمان کا دعویٰ در ہے اور وہ اس دعویٰ سے منکر ہے لہذا اس کے قول کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ شریعت میں منکر کا قول معتبر ہوتا ہے۔ اور اگر غاصب اس چیز کا اقرار کرے جس کا مضموب مناس نے دعویٰ کیا ہے اور یہ دعویٰ کرے کہ اس نے مضموب اسے واپس کر دیا ہے تو اس کے دعویٰ کو گواہی کے بغیر تسلیم نہیں کیا جائے گا اس لیے کہ غصب کا اقرار اس کی طرف سے موجب ضمان سبب کے پیدائے جانے کا اقرار ہے اور وہ جب مضموب مناس کو یہ لٹا ہے کہ میں نے مضموب نہیں لوٹا دیا ہے تو گواہ اس (موجب ضمان) سبب کے فسخ ہو جانے کا دعویٰ کرتا ہے، لہذا گواہی کے بغیر اس کے دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر غاصب یہ دعویٰ کرے کہ مضموب میں جو عیب ہے وہ مضموب مناس ہی کا پیدا کردہ ہے تو بغیر گواہی کے اسے تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کی طرف سے غصب کے وجود کا اقرار اس کی ضمان میں تمام اجزاء سمیت غصب کے وجود کا اقرار ہے اور اس کا دعویٰ ہے کہ عیب مضموب مناس نے پیدا کیا تھا اس طرح وہ مضموب کے بعض اجزاء کے اپنے ضمان سے خارج ہونے کا دعویٰ کرتا ہے لہذا بغیر گواہی کے اس کے قول کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔ (کیونکہ اس کا قول دعویٰ ہے اور ثبوت مہیا کرنا مدعی کے ذمے ہے)۔ اور اگر مضموب مناس اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ غاصب نے سواری کے جانور کو غصب لیا تھا اور اسی کے ہاں وہ مر گیا تھا جب کہ غاصب اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ اس نے جانور اس کو لوٹا یا تھا اور وہ اس (یعنی مضموب مناس) کے ہاں مرا ہے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہو گا کیونکہ ممکن ہے کہ مضموب مناس کے گواہوں نے اپنی گواہی میں اتنا صحاب مال (صورت حال کے قائم رہنے کے گمان) پر اعتماد کیا ہو کہ غصب کا تو انہیں علم ہو سکتا ہے مضموب کا واپسی کا انہیں علم نہ ہو اور انہوں نے گواہی اس ظاہری بنیاد پر دے دی ہو کہ تلف ہونے تک مضموب بدستور غاصب کے قبضے میں برقرار رہا ہو گا اور غاصب کے گواہوں نے اپنی اس گواہی میں کہ غاصب نے مضموب لوٹا دیا تھا صورت واقعی پر اعتماد کیا ہو اور صورت واقعی سے مراد ہے مضموب کی واپسی کیونکہ یہ ایسی صورت ہے جو پہلے موجود نہ تھی (بعد میں واقع ہوئی) لہذا واپسی کی گواہی اولیٰ ہے جیسا کہ گواہوں کی جرح اور تہ کیہ کے شودائے گھوہائے اہل اہل اور بدستور سے روایت ہے کہ غاصب مناس ہو گا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر مضموب مناس اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ مناس نے اس کے اس غلام کو غصب کیا تھا اور اس غلام کی موت غاصب کے ہاں واقع ہوئی ہے جب کہ غاصب اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ غلام غصب سے پہلے ہی اپنے آقا کے ہاں مر چکا تھا تو اس گواہی کا اسے کچھ فائدہ نہ ہو گا کیونکہ غصب سے قبل آقا کے ہاں غلام کے مرنے سے حکم کا کوئی تعلق نہیں ہے لہذا اس امر کی گواہی کو قبول نہیں کیا جائے گا اور یہ عدم سے طلق ہو جائے گی (یعنی ایسے سمجھا جائے گا گویا کہ یہ گواہی قائم ہی نہیں ہوئی) چنانچہ مضموب مناس کے گواہوں کی گواہی پر عمل کرنا واجب ہے۔ علاوہ ازیں یہ

بھی ممکن ہے کہ غاصب کے گواہوں نے حالت کے برقرار رہنے کے خیال (استصحاب الحال) پر اعتماد کیا ہو اور حالت سے مراد ہے غلام پر اس کے آقا کا قبضہ، کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ آقا کے قبضے کے قائم ہونے کا انہیں علم ہو، لیکن غصب کا علم نہ ہو اور انہوں نے یہ گمان کر لیا ہو کہ آقا کا قبضہ برقرار ہے چنانچہ اسی حالت کے برقرار رہنے کو انہوں نے لازم قرار دے لیا، جبکہ منصوب منہ کے گواہوں نے اپنی گواہی میں غصب کے مستحق ہونے پر اعتماد کیا، لہذا ان کی گواہی کو قبول کرنا ادلی ہے۔

اگر منصوب منہ اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ غاصب نے یہ غلام کوفہ میں قربانی کے روز غصب کیا تھا اور غاصب اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ قربانی کے دن وہ مکہ میں تھا اور غلام بھی (مکہ میں تھا) تو غاصب پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ غاصب کے گواہوں کی گواہی سے حکم کا کوئی تعلق نہیں لہذا یہ گواہی عدم سے ملحق ہوگئی اور باقی رہ گئی منصوب منہ کے گواہوں کی شہادت جس کے مخالف کوئی گواہی موجود نہیں لہذا اس کے مطابق عمل کرنا لازم ہے۔ امام محمدؒ نے الاملاء میں کہا ہے کہ اگر غاصب اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ غلام منصوب منہ کے ہاں مرا تھا اور منصوب منہ اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ وہ غاصب کے ہاں مرا ہے تو غاصب کے گواہوں کی شہادت قبول کی جائے گی، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اس (غاصب) کے گواہ ایسے امر کے اثبات کے لیے قائم ہوئے ہیں جو پہلے موجود نہ تھا اور وہ امر ہے منصوب کی واپسی، جبکہ منصوب منہ کے گواہ پہلے سے موجود تھے کو اپنی حالت پر برقرار رہنے کو ثابت کرنے کے لیے قائم ہوئے ہیں اور وہ شئی غصب ہے لہذا واپسی کی شہادت کو قبول کرنا ادلی ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر منصوب منہ اس امر کی گواہی قائم کر دے کہ سواری کا جانور غاصب کے ہاں اس کے سوار ہونے کے سبب مرا تھا اور غاصب اس امر کی گواہی قائم کر دے کہ اس نے جانور اس کو لوٹا دیا تھا تو منصوب منہ کے گواہوں کی شہادت کو قبول کیا جائے گا اور غاصب پر قیمت کا ضمان واجب ہوگا کیونکہ غاصب کے گواہ منصوب منہ کے گواہوں کی شہادت کو دفع نہیں کرتے اس لیے کہ غاصب کے گواہ منصوب کے واپس کیے جانے کی شہادت دیتے ہیں اور اس بات کا امکان ہے کہ غاصب نے اسے واپس کر دیا ہو پھر بار دیگر اسے غصب کر لیا ہو، اس پر سواری کی ہو اور اس کے زیر قبضہ وہ جانور مر گیا ہو، لہذا دونوں شہادتوں میں موافقت پیدا کرنا ممکن ہے۔

اسی طرح، اگر سواری کے جانور کے مالک کے گواہ شہادت دیں کہ غاصب نے جانور کو قتل کیا ہے جبکہ غاصب کے گواہ شہادت دیں کہ اس نے جانور واپس کر دیا تھا تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بدلیل مذکورہ۔

جیسے کہ ایک شخص دوسرے شخص سے کہے کہ ہم نے تمہارے ایک ہزار (درہم) غصب کیے پھر وہ کہے کہ ہم دس آدمی تھے، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس قول کو تسلیم نہیں کیا جائے گا جبکہ امام زفریؒ کے نزدیک تسلیم کیا جائے گا۔ امام زفریؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس شخص کا یہ کہنا غصباً کہ ہم نے تمہارے درہم غصب کیے فی الحقیقت جمع کے لیے ہے اور لفظ کی حقیقت پر عمل کرنا واجب ہے اور اسے واحد پر محمول کرنا حقیقت پر عمل کو ترک کرنا ہے، لہذا اس کے قول کی تصدیق کی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حقیقت پر عمل کرنا تو واجب ہے لیکن اس صورت میں کہ جب ایسا کرنا ممکن ہو جبکہ زیر بحث مسئلے میں ایسا کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ ہم نے غصب کیے ایسی جماعت کی طرف سے فعل غصب کے سرزد ہونے کی اطلاع ہے جو محمول (گنہگار) ہیں لہذا اگر ہم اس کے قول کی حقیقت پر عمل کریں تو ہمیں اسے لغو کرنا پڑے گا جبکہ اس بارے میں شک و شبہ کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ لغو قرار دینے سے مجازی معنی پر عمل کرنا ادلی

ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اتلاف کے مسائل

جہاں تک اتلاف کے مسائل کا تعلق ہے تو بات یہ ہے کہ اتلاف دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو بنی آدم پر واقع ہوا ہوگا یا پھر غیر بنی آدم از قسم بہائم اور جمادات پر واقع ہوا ہوگا۔ اگر اتلاف بنی آدم پر واقع ہوا ہو تو جان یا اس سے کمتر کے اتلاف کا جو حکم ہے اس کا ذکر ہم انشاء اللہ کتاب الجنایات میں کریں گے، اور اگر یہ غیر بنی آدم پر واقع ہوا ہو تو اس سے ضمان واجب ہو جائے گا بشرطیکہ وجوب ضمان کی سبب شرطیں موجود ہوں۔ اس ضمن میں گفتگو کے تین موضوع ہیں: اتلاف کے وجوب ضمان کا سبب ہونے کا بیان؛ وجوب ضمان کی شرطوں کا بیان؛ اور واجب ہونے والے ضمان کی ماہیت کا بیان۔

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر

اتلاف وجوب ضمان کا سبب ہے

وجوب ضمان کی تمام شرطیں موجود ہوں تو اتلاف وجوب ضمان کا سبب بنتا ہے کیونکہ کسی چیز کے اتلاف کا مطلب ہے کہ اس چیز سے اب وہ منفعت حاصل نہیں کی جاسکتی جو بالعموم اس سے مقصود ہوتی ہے اور یہ زیادتی اور ضرر رسانی ہے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: (ترجمہ) اگر تم پر کوئی زیادتی کرے تو تم بھی اس پر ویسی ہی زیادتی کر دجیسی کہ اس نے تم پر کی تھی؛ نیز رسول اللہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے کہ اسلام کے اسلحہ میں نہ تو ضرر ہے اور نہ ضرر رسانی، اور صورت کے اعتبار سے تو ضرر کی نفی کرنا ممکن نہیں اس لیے ضمان کے ذریعے معنی کے لحاظ سے ضرر کی نفی کرنا واجب ہے تاکہ ضمان تلف کی گئی چیز کا قائم مقام بن جائے اور ممکنہ حد تک ضرر کی نفی ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ غصب پر ضمان واجب ہوتا ہے لہذا اتلاف پر تو بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا کیونکہ زیادتی اور ضرر رسانی ہونے کے اعتبار سے یہ غصب سے بڑھ کر ہے، تو جب غصب پر ضمان واجب ہے تو اتلاف پر بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا، خواہ یہ اتلاف صورت اور معنی دونوں اعتبار سے واقع ہوا ہو یا بس طور کہ وہ چیز اب نائدہ اٹھائے جانے کے قابل نہیں رہی اور معنی کے اعتبار سے اس لیے کہ اس میں ایک نیا معنی پیدا کر دیا گیا ہے جو اس سے استغادہ کرنے کی راہ میں کاؤ ہے، باوصف اس کے کہ وہ اپنی ذات میں فی الواقع قائم ہے کیونکہ یہ سب کچھ زیادتی اور ضرر رسانی ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اتلاف محل تلف (جس چیز پر اتلاف کا فعل واقع ہوا) تک کوئی آہ پینچا کر براہ راست کیا ہے یا وہ اتلاف کا ذریعہ بنا ہے، اس طرح کہ کسی محل میں کوئی ایسا فعل کیا جو بالعموم دوسرے محل کے تلف ہونے کا باعث بنتا ہے کیونکہ ہر دو صورت میں یہ زیادتی اور ضرر رسانی ہے۔ لہذا موجب ضمان ہوگی۔

مسائل؛ اس حکم کی وضاحت اس طرح ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے سواری کے جانور کو قتل کر دے یا اس کا کپڑا جلادے یا کسی آدمی کا درخت کاٹ ڈالے یا اس کا رس (Juice) ہارے یا اس کی عمارت ڈھادے تو وہ ضمان ہوگا، خواہ تلف کردہ چیز مالک کے قبضے میں ہو یا غاصب کے قبضے میں، کیونکہ درزن حالتوں میں اتلاف متحقق ہو جاتا ہے، البتہ اگر منصوب مال منقول ہو اور وہ غاصب کے قبضے میں ہو تو مالک کو خیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو غاصب سے ضمان لے لے اور چاہے تو اتلاف کرنے والے سے ضمان لے لے کیونکہ ضمان کے وجوب کا سبب دونوں سے پایا گیا۔ سو اگر وہ غاصب سے ضمان لے تو غاصب اپنے اوپر عائد ہونے والے ضمان کا اتلاف کتدہ سے

مطالبہ کرے۔ کیونکہ کسی مضمون غاصب کی ملک تھی جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اٹلاف اس (یعنی غاصب) کی ملکیت پر واقع ہوا ہے۔ اور اگر وہ اٹلاف کتندہ سے ضمان لے تو اٹلاف کتندہ کسی ضمان کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ اور اگر تلف کردہ مال عقار (زمین وغیرہ) ہو تو شیخین کے نزدیک وہ اٹلاف کتندہ سے ضمان لے گا اور غاصب سے ضمان نہیں لے گا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس مسئلے کا اور مال منقول والے مسئلے دونوں کا جواب ایک ہی ہے۔ اس کی بنیاد یہ ہے کہ عقار کے غصب پر شیخین کے نزدیک ضمان عائد نہیں ہوتا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک عائد ہوتا ہے، لہذا اسے اختیار ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمان لے لے، جیسے مال منقول کے ضمن میں ہوتا ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ایسے مال میں نقصان (کمی) کر دے جو اموال ربا میں سے نہ ہو تو اس سے نقصان کا ضمان لیا جائے گا، خواہ وہ مالک کے قبضے میں ہو یا غاصب کے قبضے میں کیونکہ نقصان کا مطلب ہے اس کے ایک جزء کا اٹلاف اور اس کا ضمان لینا ممکن ہے کیونکہ اس (ضمان) سے ربا لازم نہیں آتا، لہذا بقدر نقصان اس سے ضمان لیا جائے گا بخلاف اموال ربا کے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ البتہ اگر نقصان غاصب کے سوا کسی اور کے فعل سے ہو ہو تو اس صورت میں مضمون مند کو خیار حاصل ہو گا کہ چاہے تو غاصب سے ضمان لے اور غاصب یہ ضمان اس شخص سے وصول کر لے جس نے نقصان کیلئے اور چاہے تو نقصان کتندہ سے ضمان لے لے اور نقصان کتندہ کسی سے ضمان نہیں لے گا، بدیل مذکور ہے۔

اگر غاصب ایک غلام کو غصب کرے جس کی قیمت ایک ہزار درہم ہو، غاصب کے زیر قبضہ اس میں اضافہ ہو جائے اور اس کی قیمت دو ہزار درہم ہو جائے اور پھر اسے کوئی آدمی خطا سے قتل کر دے تو اس صورت میں مالک کو یہ خیار حاصل ہو گا کہ چاہے تو غاصب سے وقت غصب کی ایک ہزار درہم کی قیمت کا ضمان لے لے اور چاہے تو قاتل سے وقت قتل کی دو ہزار درہم کی قیمت کا ضمان لے لے کیونکہ ضمان کے وجوب کے دو سبب غصب اور قتل پائے گئے اور غاصب کے زیر قبضہ مضمون میں جو اضافہ پیدا ہوا ہے اس اضافے کے اٹلاف پر غصب کا ضمان عائد نہیں ہوتا بلکہ قتل کا ضمان عائد ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ غاصب کو ایک ہزار درہم کا اور قاتل کو دو ہزار درہم کا ضمان ٹھہرایا گیا ہے۔ اور اگر مالک قاتل سے ضمان لے تو قاتل کسی سے اس کا مطالبہ نہیں کرے گا اور اگر وہ غاصب سے ضمان لے تو غاصب قاتل کے عاقلہ سے دو ہزار درہم کا مطالبہ کرے گا اور ایک ہزار سے زائد رقم (یعنی ایک ہزار) خیرات کر دے۔ قاتل کے عاقلہ سے دو ہزار کا مطالبہ کرنے کی توجیہ یہ ہے کہ کیونکہ وہ (یعنی مقتول) ضمان پر غاصب کی ملک ہے جس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ قتل غاصب کے غلام پر واقع ہوا ہے لہذا وہ اس کی قیمت کا ضمان لے گا۔ جہاں تک ایک ہزار سے زائد رقم کو خیرات کرنے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ ملک میں خلل ہونے کی وجہ سے یہ مال ناپاک ہے لہذا اسے خیرات کر دینا چاہیے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے موقف کی رو سے تو یہ بات زیادہ ظاہر ہے اور امام ابو یوسفؒ کے موقف کی رو سے قیمت میں زیادتی (یعنی ایک ہزار درہم) اس کے لیے پاکیزہ مال ہے اور اس کو خیرات کرنا اس پر لازم نہیں ہے اور اگر غاصب اسے (قیمت میں) اضافہ پیدا ہو چکنے کے بعد خطا سے قتل کر دے تو مضمون مند کو خیار حاصل ہو گا، چاہے تو غاصب سے یا قاتل سے۔ یہی وجہ ہے کہ غاصب کی ایک ہزار کی قیمت کا ضمان لے لے اور چاہے تو اس کے عاقلہ سے یوم قتل کی دو ہزار کی قیمت کا ضمان لے لے اور یہ صحیح ہے۔ برعکس اس کے کہ جب مضمون بنی آدم کے سوا کوئی جانور ہو اور اسے غاصب اضافہ پیدا ہو چکنے کے بعد قتل کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر صرف یوم غصب والی ایک ہزار کی قیمت کا ضمان عائد ہو گا نہ کسی اور قیمت کا۔ ان دونوں صورتوں میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جو فرق ہے اس کی وضاحت ہم سابق

میں کر چکے ہیں۔ اور اگر صاف پیدا ہو جانے کے بعد غلام غاصب کے زیر قبضہ خود کشی کرنے تو غاصب سے یوم غصب کی ایک ہزار کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ اس کے خود کشی کرنے سے اس کا خون رائیگاں ہو جاتا ہے لہذا یہ عدم سے ملحق ہو جائے گا گویا کہ وہ اپنی طبعی موت مر رہا ہے اور اگر وہ طبعی موت مرنا تو اس کی یوم غصب کی ایک ہزار کی قیمت کا ضمان لیا جاتا تو ایسے ہی زیر قبضہ صورت میں کیا جائے گا۔

اگر غصب شدہ باندی ایک بچے کو جنم دے اور وہ اپنے اس بچے کو قتل کر دے پھر وہ باندی خود بھی مر جائے تو اس باندی کی یوم غصب کی ایک ہزار درہم کی قیمت غاصب کے ذمے ہوگی البتہ بچے کا ضمان اس پر واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس باندی کا اپنے بچے کو قتل کرنا خون رائیگاں ہے اور اس کا کوئی حکم نہیں لہذا یہ عدم سے ملحق ہو جائے گا یعنی گویا کہ خون ہوا ہی نہیں) گویا کہ وہ اپنی طبعی موت مر رہا ہے لہذا وہ امانت ہونے کی حیثیت میں ہلاک ہوا ہے؛ چنانچہ باقی رہ گئی (اس بچے کی) مال جس کے غصب کا ضمان واجب ہوگا۔

اگر دو آدمی کسی شخص کے پاس ایک ایک ہزار درہم امانت رکھیں اور دونوں کے ہزار ہزار درہم کو اس طرح باہم ملا دے کہ ان کو الگ الگ کرنا ممکن نہ رہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ہر آدمی کو وہ ایک ہزار درہم کا ضمان ادا کرے گا اور غلوط درہم اس کی ملک بن جائیں گے کیونکہ یہ غلط از روئے معنی اطلاق ہے۔ صاحبین کے نزدیک ان دو آدمیوں کو خیال حاصل ہے، چاہے تو وہ دونوں غلوط درہم لے لیں اور آپس میں تقسم کر لیں اور چاہے تو اس سے ضمان لے لیں۔ کتاب الودیعت میں یہ مسئلہ گزرا ہے پھر امام محمدؒ کا قول ہے کہ امانت داران درہم کو اس وقت تک استعمال نہیں کر سکتا جب تک وہ ان کے مالکوں کو ان کے مثل درہم ادا نہ کر دے؛ یہ قول صحیح ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کیونکہ صاحبین کے نزدیک مالک کا حق منقطع نہیں ہوا اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اگرچہ مالک کا حق تو منقطع ہو گیا ہے اور امانت دار کی ملک قائم ہو گئی ہے لیکن اس میں خبث (ناپاکی) ہے جو اس وقت تک اس میں امانت دار کے تصرف کرنے کو مانع ہے، جب تک کہ وہ اس کے مالک کو راضی نہ کرے۔

اگر کسی شخص کے دو کڑ (ذلتہ) ملک ہوں، کوئی آدمی ان میں سے ایک کو غصب کر لے یا چوری کر لے پھر مالک غاصب یا چور کے پاس دو سال کڑ امانت رکھ دے اور وہ پہلے غصب کردہ کڑ کے ساتھ اسے ملا دے، پھر یہ سب کچھ (یعنی دونوں کڑ غلہ) حناٹ ہو جائے تو غصب کردہ کڑ کا اس سے ضمان لیا جائے گا لیکن امانت رکھے ہوئے کڑ کا ضمان نہیں لیا جائے گا۔ ملاوٹ کی وجہ سے، کیونکہ اس نے اپنی ملک کو اس کی ملک میں ملا دیا تھا اور یہ اتلاف نہیں ہے، لہذا اطلاق کی وجہ سے اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا اور قابل ضمان (مضمون) کڑ اور امانت والا کڑ اس کے قبضے میں اپنی حالت پر برقرار رہ گئے تو وہ ایسے ہو گئے گویا کہ ملاوٹ سے پیشتر ہی وہ تلف ہو گئے تھے۔ اور اگر غاصب غصب کردہ درہم کو اپنے درہم میں اس طرح ملا دے کہ ان کو الگ الگ کرنا ممکن نہ ہو تو (غصب کردہ درہم کے) مثل کا وہ ضمان ادا کرے گا اور غلوط درہم اس کی ملک بن جائیں گے، کیونکہ ملاوٹ کر کے اس نے ان کو تلف کر دیا ہے۔ اور اگر وہ (غاصب) مر جائے تو ان درہم پر جلد قرض خواہوں کا حق ہوگا اور منصوب منہ بھی قرض خواہوں کی مانند ہوگا، کیونکہ ان (غصب کردہ) درہم پر سے اس کی ملک زائل ہو گئی اور وہ غاصب کی ملک بن گئے۔ اور اگر غصب کردہ درہم اس کے اپنے درہم کے ساتھ بغیر اس کے عمل کے انہ خود مل جائیں تو اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا بلکہ وہ (ان غلوط درہم میں) منصوب منہ کا سامی (partner) ہوگا کیونکہ اس کے عمل کے بغیر درہم

کا باہم مل جانا تلف ہے، اتلاف نہیں ہے، لہذا یہ ایسے ہیں گویا کہ خود ہی تلف ہو گئے ہیں اور وہ دونوں سا بھی بن گئے ہیں کیونکہ ان کی ملکیتیں اس طریقے سے باہم مل گئی ہیں کہ ان کو الگ الگ کرنا ممکن نہیں ہے، واللہ عزوجل اعلم۔

اگر کسی آدمی کے پاس کھانا ہو اور اس میں کوئی شخص پانی ڈال دے جس سے وہ کھانا خراب ہو جائے اور اس کی مقدار بڑھ جائے تو کھانے کے مالک کو حق ہے کہ اس سے پانی ڈالنے سے قبل کی کھانے کی قیمت کا ضمان وصول کرے لیکن اسے کھانے کا مثلی ضمان طلب کرنے کا حق نہیں ہے اور نہ ہی یہ جائز ہے کہ وہ اس سے پانی ڈالنے سے قبل کھانے کی جو مقدار تھی اس کا ضمان طلب کرے۔ اسی طرح، اگر وہ تیل یا روغن میں پانی ڈال دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ پانی ملے ہوئے تیل کا مثلی ضمان لینا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ اس کی کوئی مثل نہیں ہے اور نہ ہی یہ ممکن ہے کہ اس سے پانی ڈالنے سے پہلے کی کھانے کی مقدار کا ضمان لیا جائے کیونکہ غضب کا فعل پانی ڈالنے سے پہلے واقع نہیں ہوا، ہاں اگر وہ غضب کرنے کے بعد اس میں پانی ڈالے تو پھر اس پر مثلی ضمان واجب ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص پھرے کا دروازہ کھول دے اور پرندہ اس میں سے نکل کر اڑ جائے اور کھو جائے تو شیخین کے نزدیک وہ شخص ضامن نہ ہوگا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس سے ضمان لیا جائے گا اور امام شافعیؒ کا قول یہ ہے کہ اگر پھرے کا دروازہ کھلتے ہی پرزنا اڑ جائے تو وہ شخص ضامن ہوگا لیکن اگر دروازہ کھلنے کے بعد کچھ دیر پرندہ پھرے میں رکا رہے اور پھر اڑ جائے تو اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ پھرے کے دروازے کو کھولنا پرندے کا بوجہ تسبیب اتلاف ہے (یعنی یہ اس کے اتلاف کا سبب بنا ہے) کیونکہ پرندے کا اڑنا تو اس کے لیے ایک فطری بات ہے اس لیے ظاہر بات ہے کہ سبب اسے موقع ملے گا وہ اڑ جائے گا لہذا دروازے کو کھولنا اس کا بوجہ سبب بننے کے اتلاف ہے، اس لیے یہ موجب ضمان ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص کی مشک کو پھاڑ دیا جائے جس میں مائع تیل ہو اور وہ تیل بہ جائے اور تلف ہو جائے۔ امام شافعیؒ کے قول کی بھی یہی توجیہ ہے البتہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ کچھ دیر رکا رہے (تو ضمان واجب نہ ہوگا کیونکہ اس طرح) پرندے کے اڑنے کا سبب دروازے کو کھولنا نہیں بنتا بلکہ پرندے کا اپنا اختیار اس کا سبب ہے، اس لیے ضمان عائد نہیں ہوگا۔ شیخین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دروازے کو کھولنا نہ تو بلا واسطہ سبب اتلاف ہے اور نہ ہی بواسطہ سبب بننے کے اس کا بلا واسطہ سبب اتلاف نہ ہونا تو ظاہر ہے، بلا واسطہ سبب بننے کے اتلاف ہونا تو وہ اس لیے کہ پرندہ اڑنے میں خود مختار ہے کیونکہ وہ جاندار ہے اور ہر جاندار خود مختار ہے، لہذا اڑنے کا نسبت اس کے اختیار کے ساتھ ہے جب کہ دروازے کو کھولنا تو خالی سبب ہے اس لیے اس کا کوئی حکم نہیں۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ اگر کسی آدمی کے غلام کی بیڑی کھول دی جائے اور وہ غلام بھاگ جائے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا، بدلیل مذکورہ، تو ایسے ہی زیر بکت مسئلے میں ہوگا، مشک کو جس میں مائع تیل ہو، پھاڑنے کا مسئلہ اس کے برعکس ہے کیونکہ مائع چیز طبعاً سیال ہوتی ہے کہ اگر رکاوٹ نہ ہو تو یہ بہنے سے رک نہیں سکتی ماسوا اس کے کہ اس کے معمول کو توڑ دیا جائے (مثلاً اسے منجمد کر دیا جائے) لہذا مشک کو پھاڑنا تیل کو تلف کرنے کا سبب بنتا ہے، اس لیے ضمان واجب ہوگا۔

اس مسئلے میں بھی ائمہ کے اختلاف کی یہی صورت ہوگی کہ اگر کوئی شخص سواری کے جانور کی سی کھول دے یا اصطبل کا دروازہ کھول دے اور وہ جانور باہر نکل کر کھو جائے۔ ائمہ فقہاء کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص تیل کے برتن کا ڈھکنا کھول دے تو اگر وہ پگھلا ہوا ہے اور اس میں سے تیل بہ جائے تو اس پر ضمان عائد ہوگا اور اگر وہ جما ہوا گھی ہو اور دھوپ سے گھل کر بہ جائے تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، بوجہ اس کے جو ہم نے ذکر کیا کہ بننا مائع کی طبعی خصوصیت

ہے اگر اسے بننے کا راستہ مل جائے کیونکہ بالعموم اس کا (بننے سے) رکنا محال ہے، لہذا اس کے ڈھکنے کو کھولنا تیل کا بطریق سبب بننے کے اطلاق ہے، لہذا یہ موجب ضمان ہوگا۔ منجملہ گھی کا مسئلہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ بننا مانع کی طبعی خصوصیت ہے نہ کہ جامد کی۔ اور منجملہ گھی اگرچہ مانع بن گیا ہے لیکن ڈھکنے کو کھولنے والے کے عمل کی وجہ سے نہیں بلکہ دھوپ کی تپش سے، اس لیے اس تلف کی نسبت اس شخص سے نہیں ہے، نہ بلا واسطہ سبب کے طور پر اور نہ ہی بواسطہ سبب بننے کے، لہذا اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر غاصب ایک چھوٹے آزاد (بمقابلہ غلام) بچے کو اس کے گھر والوں کے ہاں سے غصب کرے اور اس بچے کو کوئی درندہ زخمی کر دے یا سانپ ڈس لے یا وہ کنویں میں گر جائے یا چھت سے نیچے گر پڑے اور مر جائے تو غاصب کے مائلہ پر دیت واجب ہوگی کیونکہ بواسطہ سبب بننے کے طور پر غاصب کی طرف سے اطلاق پایا گیا ہے اس لیے کہ وہ بچہ اپنے دل (Guardian) کے ہاں محفوظ تھا کیونکہ وہ تو خود اپنی حفاظت کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، تو جب غاصب نے گھر والوں کی حفاظت کو زائل کر دیا اور خود اس کی حفاظت نہ کی یہاں تک کہ اس پر آفت آگئی جس نے اسے ضائع کر دیا تو یہ غاصب کی طرف سے بواسطہ سبب بننے کے اطلاق ہے اور آزاد (بمقابلہ غلام) کے غصب کے جملے پر اگرچہ ضمان عائد نہیں ہوتا لیکن اس کے اطلاق پر ضمان واجب ہوتا ہے خواہ یہ اطلاق بلا واسطہ سبب ہوا ہو یا بواسطہ سبب۔ اور اگر غاصب کے زیر قبضہ اس بچے کو کوئی شخص خطرات قتل کر دے تو بچے کے سرپرستوں کو حق حاصل ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہیں ضمان طلب کریں چاہیں غاصب سے اور چاہیں قاتل سے۔ قاتل سے اس لیے کہ وہ براہ راست اطلاق کا مرتکب ہوا ہے اور غاصب سے اس لیے کہ اس کی طرف سے بواسطہ سبب بننے کے اطلاق پایا گیا ہے بدیل مذکورہ اور وجوب ضمان کے ضمن میں بالواسطہ بمنزلہ بلا واسطہ کے ہوتا ہے، جیسے راستے کے صین بیچ میں کنواں کھودنا اور قتل کی گواہی دینا ہے، چنانچہ اگر قصاص کے گواہ اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر ضمان عائد ہوگا، اگر وہ قاتل سے مال کا ضمان لیں تو قاتل کسی سے اس ضمان کا مطالبہ نہیں کرے گا اور اگر وہ غاصب سے ضمان لیں تو غاصب یہ ضمان قاتل سے طلب کرے گا کیونکہ غاصب ضمان کی ادائیگی کے بعد ملک ضمان کے ضمن میں متحق (مزدوری؛ واجب) کے قائم مقام بن جاتا ہے اگرچہ مضمون (وہ چیز جس کا ضمان ادا کیا جائے) کی ملک کے حق میں وہ مستحق قائم مقام نہیں بن سکتا۔ اس کی مثال مدبر غلام کے غاصب کی ہے جب مدبر غلام کو غاصب کے زیر قبضہ قتل کر دیا جائے اور مالک غاصب سے ضمان لینے کو اختیار کر لے تو غاصب، قاتل سے ضمان طلب کرے گا اگرچہ ضمان ادا کر کے وہ مدبر کی جان کا مالک نہیں بنتا، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

اسی طرح، اگر اس (منصوب بچے) پر کسی شخص کی دیوار گر جائے (اور منصوب ہلاک ہو جائے) تو غاصب ضمان ہوگا اور دیوار کے مالک کے عاقلہ سے ضمان طلب کرے گا بشرطیکہ پہلے غاصب سے ضمان لے لیا گیا ہو، بدیل مذکورہ۔

اگر اسے (یعنی منصوب کو) غاصب کے زیر قبضہ کوئی شخص عمداً قتل کر دے تو مقتول کے سرپرستوں کو خیال حاصل ہوگا کہ چاہیں تو (قصاص میں) قاتل کو قتل کر دیں اور غاصب بری ہو جائے اور چاہیں تو غاصب کے عاقلہ سے دیت لے لیں اور پھر غاصب کے مائلہ عمداً قتل کرنے والے شخص کے مال میں سے دیت طلب کر لیں لیکن انہیں قصاص کا حق نہیں ہے۔ قاتل سے قصاص لینے کا حق تو اس لیے ہے کہ اس نے قتل عمداً کیا ہے جو قصاص کے موانع (رکاوٹوں) سے خالی ہے؛ غاصب سے دیت طلب کرنے کا حق اس لیے ہے کہ اس کی طرف سے بواسطہ سبب بننے کے اطلاق پایا گیا ہے، جیسا کہ ہم

بیان کر چکے ہیں، سو اگر وہ (یعنی مقتول کے سرپرست) قاتل کو قتل کر دیں تو غاصب بری الذمہ ہو جائے گا کیونکہ ایک ہی جان اور ایک ہی قتل کے ضمن میں قصاص اور دیت دونوں کو جمع نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر وہ (مقتول کے سرپرست) غاصب کی پیروی (persue) کریں تو دیت اس (غاصب) کے عاقلہ کے ذمے ہوگی جس کو پھر اس (غاصب) کے عاقلہ قاتل کے مال میں سے وصول کر لیں گے لیکن انہیں قاتل سے قصاص لینے کا حق نہیں ہوگا کیونکہ ضمان (یعنی دیت) ادا کرنے سے قصاص ان کی ملک نہیں بن جاتا کیونکہ قصاص کو کسی دوسرے کی ملک نہیں بنایا جاسکتا لہذا قصاص کی ملک کے ضمن میں غاصب سرپرست (ولی) کا قائم مقام نہیں بنا، اس لیے قصاص سا قسط ہو کر مال میں تبدیل ہو جائیگا اور مال کو کسی دوسرے کی ملک بنایا جاسکتا ہے اس لیے مال کی ملک کے ضمن میں غاصب سرپرست کا قائم مقام بن سکتا ہے۔

اگر وہ (مغضوب) بچہ غاصب کے زیر قبضہ کسی آدمی کو قتل کر دے پھر غاصب وہ بچہ اس کے سرپرست کو لوٹائے اور بچے کے عاقلہ کو (مقتول کی دیت کا) ضامن بنایا جائے تو بچے کے عاقلہ غاصب سے کوئی چیز طلب نہیں کر سکیں گے کیونکہ غصب کے ضمان کو واجب کرنے کی کوئی سبیل نہیں ہے اس لیے کہ آزاد (حر) بمقابلہ غلام کے غصب پر ضمان واجب نہیں ہوتا اور نہ ہی اٹلاف کے ضمان کو واجب کرنے کی کوئی سبیل ہے کیونکہ غاصب اس کا اٹلاف کفندہ بواسطہ سبب کے طور پر جو بننا ہے تو وہ اس پر دوسرے کے جرم کے باعث بنتا ہے نہ کہ دوسرے پر اپنے جرم کے باعث۔

اگر وہ بچہ خودکشی کرے یا خود ہی اپنا ہاتھ یا پاؤں یا ایسا ہی کوئی اور عضو تلف کر بیٹھے یا غاصب اسے سواری کے جانور پر سوار کرے اور وہ بچہ جان بوجھ کر اس جانور سے گر پڑے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غاصب ضامن ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک ضامن نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بچے کا خود اپنی ذات پر کوئی فعل واقع کرنا رائیگاں ہے (یعنی اس پر قصاص یا ضمان واجب نہیں ہوتا) اس لیے یہ عدم سے ملحق ہو جاتا ہے تو ایسے ہو گیا گویا کہ وہ اپنی طبعی موت مرے یا اس کا ہاتھ کسی آسمانی آفت کے باعث سا قسط ہوا ہے اور اگر ایسے ہوا ہو تو غاصب پر کوئی ضمان قائم نہیں ہوتا لہذا ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور وجہ مشترک یہ ہے کہ اگر غاصب پر ضمان واجب ہو تو وہ یقیناً غصب کی وجہ سے واجب ہوگا لیکن آزاد انسان کا غصب موجب ضمان نہیں ہوتا۔ اسی لیے اگر اس سے کسی دوسرے انسان پر جرم offence سرزد ہو تو غاصب ضامن نہیں ہوتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر جہ آزاد انسان کے غصب کیے جانے پر ضمان واجب نہیں ہوتا تاہم اس کے اٹلاف پر ضمان واجب ہوتا ہے خواہ یہ اٹلاف براہ راست ارتکاب کی وجہ سے ہو یا بطور سبب بنتے کے اور غاصب کی طرف سے اٹلاف کا سبب پیدا کرنا تو پایا گیا ہے کیونکہ دونوں صورتوں میں اس نے اسباب ہلاکت سے اس کی حفاظت کو چھوڑ دیا ہے لہذا بطور سبب بنتے کے وہ اس کا اٹلاف کفندہ ہے ایسے اس پر ضمان واجب ہو جاتا ہے۔ لیکن غاصب اپنے ادا کردہ ضمان کا بچے کے عاقلہ سے مطالبہ نہیں کر سکیگا کیونکہ اپنی ذات پر کیے گئے فعل کے حکم کا اعتبار نہیں کیا جاتا، لہذا اس ضمان کو عاقلہ پر واجب کرنا ممکن نہیں ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر غاصب مدیر غلام کو غصب کرے اور وہ غلام اس کے زیر قبضہ مرجائے تو بالا جماع غاصب سے ضمان لیا جائے گا۔ اگر غاصب ام ولد کو غصب کرے اور وہ اس کے زیر قبضہ بغیر کسی آفت کے مرجائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے ضمان نہیں لیا جائیگا اور اس مسئلے کو ہم اس کے مناسب مقام پر بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ ام ولد اس کے زیر قبضہ کسی آفت سے اس طور سے مرجائے جس کو ہم آزاد بچے والے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں کہ اس سے ضمان لیا جائے گا تو (زیر بحث صورت میں) غاصب سے اس ام ولد کی اس وقت کی قیمت کا تاوان لیا جائے گا جب وہ اس کے

مال میں شامل تھی کیونکہ اس کی طرف سے بواسطہ سبب بننے کے اٹلاف پایا گیا ہے اور امام ولد کے اٹلاف پر بلا اختلاف ضمان واجب ہوگا۔ اسی لیے تو آزاویچے کے ضمن میں ضمان واجب ہوا تھا تو امام ولد کے ضمن میں بدرجہ اولیٰ واجب ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(۱) جہاں تک اس ضمان کے وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے، از انجملہ یہ **ضمان اٹلاف کے وجوب کی شرطیں** ہے کہ اٹلاف کردہ شے مال ہو، چنانچہ مردار، خون، مردار کی کھال اور اور ایسی دوسری چیزوں کے اٹلاف پر ضمان واجب نہیں ہوگا جو مال نہیں ہیں، اور جن کا ذکر ہم کتاب البیوع میں کر چکے ہیں۔ ۲۔ ایک شرط یہ ہے کہ اٹلاف کردہ چیز قیمتی (مقوم) ہو، لہذا مسلمان کی مملوکہ شراب اور خنزیر کے اٹلاف پر ضمان واجب نہیں ہوتا خواہ اٹلاف کنندہ مسلمان ہو یا ذمی، کیونکہ مسلمان کے حق میں شراب اور خنزیر کا قیمتی ہونا ساقط ہے۔ اگر کوئی مسلمان یا ذمی کسی ذمی کی شراب یا خنزیر کا اٹلاف کر دے تو ہمارے نزدیک اس (اٹلاف کنندہ) سے ضمان لیا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ضمان نہیں لیا جائے گا، اور (احناف اور امام شافعیؒ کے) دلائل مسائل غضب میں گزر چکے ہیں۔ اور اگر کوئی ذمی کسی ذمی کی شراب یا خنزیر کو تلف کر دے پھر وہ دونوں (یعنی مالک ذمی اور اٹلاف کنندہ ذمی) مسلمان ہو جائیں یا ان میں سے کوئی ایک مسلمان ہو جائے، تو اس صورت میں خنزیر کے اٹلاف پر واجب ہونے والے ضمان سے تو وہ بری الذمہ نہ ہوگا، خواہ ضمان کو طلب کرنے والا مسلمان ہو یا جس پر ضمان واجب ہوا ہے وہ مسلمان ہو یا دو دونوں مسلمان ہو گئے ہوں کیونکہ خنزیر کے اٹلاف پر جو ضمان واجب ہوتا ہے وہ ہے اس کی قیمت اور قیمت سے مراد ہیں دماہم و دنانیر اور اسلام دماہم و دنانیر کے لینے میں مانع نہیں ہے۔ رہا خنزیر کے ضمان کا معاملہ، اگر وہ دونوں اسلام لے آئیں یا ان میں سے ایک اسلام لے آئے اور وہ ضمان کا طلب گار ہو جس کی ملک کا اٹلاف ہوا ہے تو اٹلاف کنندہ بری الذمہ ہو جائے گا اور بالاجماع اس پر سے شراب کا ضمان ساقط ہو جائے گا۔ اور اگر اٹلاف کنندہ جس سے ضمان طلب کیا گیا ہے پید اسلام لے آئے اور پھر ضمان کا طلب گار اسلام لے آئے یا اسلام نہ لائے تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اور یہی امام ابو حنیفہؒ سے امام ابو یوسفؒ کی روایت بھی ہے، اٹلاف کنندہ شراب سے بری الذمہ ہو جائے گا اور شراب کا ضمان بدل کر اس کی قیمت کا ضمان بھی نہیں بنے گا، بالکل ویسے ہی جیسے ضمان کے طلب گار کے مسلمان ہونے کی صورت میں ہوتا ہے، جب کہ امام محمدؒ، امام زعفرانؒ اور عافیہ بن زید القاضی کے نزدیک یہی قول ان کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت بھی ہے، اٹلاف کنندہ بری الذمہ نہ ہوگا اور اس کے ذمے جو شراب ہے اس کے بجائے اس کی قیمت اس سے وصول کی جائے گی، بالکل ویسے ہی جیسے اسلام لانے کے بعد اٹلاف کرنے کی صورت میں ہوتا ہے کہ ذمی کے حق میں اس سے شراب کی قیمت کا ضمان لیا جاتا ہے چنانچہ ایسے ہی اسلام لانے سے قبل کیے گئے اٹلاف کے بارے میں کیا جائے گا۔ اس مسئلے کو ہم کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر کوئی شخص کسی کا بریط یا طبلہ توڑ دے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس سے اس (آلہ موسیقی) کی تراشی ہوئی لکڑی کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا، اور المنتقی میں مذکور ہے کہ تختیوں کی حالت میں لکڑی کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس سے کوئی ضمان نہیں لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ (یعنی بریط یا طبلہ) لوہ و فساد کا آلہ ہے لہذا یہ مقوم (قیمتی) نہیں، جیسے شراب قیمتی نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جیسے یہ آلہ ہوا فساد کے کام آتا ہے ویسے ہی اس سے ایک دوسرے اعتبار سے استفادہ کرنا بھی ممکن ہے، لہذا اس اعتبار سے یہ قیمتی مال ہے۔ اسی طرح اگر وہ کسی شخص کی مسکری یا منصف راگور کا شیرہ کہ اس کو پکا یا جائے

یہاں تک کہ نصف باقی رہ جائے) . . . بہادے تو اس کا حکم بھی ائمہ کے اسی اختلاف کے مطابق ہوگا؛ اس مسئلے کو ہم کتاب البیوع میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر کوئی شخص کسی کا لکڑی کا دروازہ جلا دے جس پر منقش تماثل کی منبت کاری کی گئی ہو تو اس سے منقش تماثل کے بغیر جو دروازے کی قیمت ہوگی اس کا ضمان لیا جائیگا کیونکہ تماثل کو نقش کرنے کی کوئی قیمت نہیں ہے۔ اس لئے کہ تماثل نقش کرنا ممنوع اور اگر دروازے کے مالک نے تماثل کے سرکاف ڈالے ہوں تو پھر منقوش دروازے کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ اگر سر نہ ہو تو وہ تماثل نہیں ہوتی، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ ممنوع نہیں ہے، تو یہ منقوش نقش ہے (نہ کہ تماثل)۔

اور اگر وہ قالین جلا دے جس پر آدمیوں کی تماثل بنی ہوں تو تماثل والی قالین کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ قالین پر تماثل بنانا ممنوع نہیں ہے، اس لیے کہ قالین کو روندنا جائز ہے، لہذا یہ نقش مقوم (قیمتی) ہے۔ اگر وہ مصوّر گھر کو منہدم کر دے تو گھر کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا اور تصویروں کا ضمان نہیں لیا جائے گا اس لیے کہ گھر پر بنی ہوئی تصویروں کی کوئی قیمت نہیں ہے کیونکہ گھر پر تصویریں بنانا ممنوع ہے، البتہ رنگنے کا کام مقوم ہے۔

اگر وہ مغنیہ باندی کو قتل کر دے تو مغنیہ نہ ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ گائیکی کی کوئی قیمت نہیں ہے، اس لیے کہ وہ ممنوع ہے۔ یہ تو ہے اس صورت کا حکم کہ جب گائیکی اس باندی میں اضافہ (یعنی ایک اضافی وصف) ہو اور اگر یہ اس میں کمی ہو تو اس کی قیمت کے بقدر ضمان لیا جائے گا۔

اس سے ان مباح اشیاء کے مسئلے کا حکم نکلتا ہے جو کسی کی ملک نہیں، کیونکہ ان کے اتلاف پر کوئی ضمان واجب نہیں ہوتا، اس لیے کہ وہ مقوم نہیں ہیں، کیونکہ قیمتی ہونا غلبے اور مخالفت پر مبنی ہے اور یہ اس وقت تک محقق نہیں ہوتا جب تک چیز کو حرز (محفوظ جگہ) میں نہ رکھا جائے اور اس پر تسلط حاصل نہ ہو۔ جہاں تک مملوکہ مباح شے، یعنی عربی کے مال کا تعلق ہے تو اس کے اتلاف پر بھی ضمان عائد نہیں ہوتا، خواہ وہ مقوم ہی ہو، کیونکہ ایک اور شرط اس میں مفقود ہے، جس کا ذکر ہم انشاء اللہ آگے چل کر کریں گے۔ آپ چاہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ وجوب ضمان کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ کسی کی ملک ہو، لہذا ایسی مباح چیزوں کے اتلاف پر ضمان واجب نہ ہوگا جو کسی کی ملک نہیں، لیکن چیز کے قیمتی ہونے کی شرط پر حکم کی تخریج زیادہ صحیح ہے کیونکہ چیز کا فی نفسہ کسی کی ملک ہونا وجوب ضمان کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ جس چیز کی ملک موقوف ہو اس کے اتلاف پر بھی ضمان عائد ہوتا ہے حالانکہ قطعاً کسی کی ملک نہیں ہے۔

ایک اراضی دو صاحبیوں کی مشترکہ ملکیت ہے، ان دونوں میں سے کسی ایک صاحبی نے اس میں کاشت کی اور دونوں اس بات پر رضامند ہو گئے کہ جس صاحبی نے کاشت نہیں کی وہ ادھائیج دے گا اور پیداوار کو دونوں آپس میں تقسیم کریں گے۔ یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو فصل اگ آئی ہوگی یا نہیں اگ آئی ہو تو ان کا ایسا کرنا درست ہے کیونکہ یہ گندم کے بدلے حبش فروخت کرنے کے مترادف ہے اور گندم کے بدلے حبش فروخت کرنا جائز ہوتا ہے، اور اگر فصل نہ اگی ہو تو پھر یہ جائز نہیں ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ زمین کے نیچے کتنا بیج بکھیر دیا گیا ہے اور کتنا بیج گیا ہے، علاوہ انہیں وہ مال مقوم نہیں ہے، چنانچہ اس کی بیج بھی جائز نہیں ہے۔ اگر کھیتی اگ آئے اور کاشت نہ کرنے والا صاحبی (زمین) کی تقسیم کا مطالبہ کرے تو تقسیم کر دی جائے گی اور کاشت کرنے والے کو حکم دیا جائے گا کہ اپنے صاحبی کے زمینی کے حصے میں سے فصل اکھاڑ لے کیونکہ اس (کاشت کرنے والے) کا حصہ دوسرے صاحبی کی ملک کے ساتھ لگا ہوا ہے لہذا اسے اپنے حصے کو اس کے حصے سے خالی کرنے پر کھیتی کے نقصان کا ضمان دینے پر مجبور کیا جائے گا، واللہ سبحانہ۔

و تعالیٰ اعلم۔

(۳) ایک شرط یہ ہے کہ تلف کرنے والا ان میں سے ہوجن کے تلف کرنے پر ضمان واجب ہوتا ہے، چنانچہ اگر کسی شخص کے مال کو چوپائے نے تلف کر دیا ہو تو چوپائے کے مالک پر ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ بے زبان جانوروں کا فعل جہ بدلہ ہوتا ہے لہذا اس پر کوئی تاوان لاگو نہیں ہو سکتا اور چوپائے کے مالک نے اٹلات کیا نہیں اس لیے اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔

(۴) انا بجلد ایک شرط یہ ہے کہ ضمان کو واجب کرنے کا کوئی فائدہ ہو چنانچہ اگر مسلمان حربی کا مال تلف کر دے یا حربی دارالحرب میں مسلمان کا مال تلف کر دے تو ان پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر عادل (وفادار رعایا کا فرد) باغی کا مال تلف کر دے یا باغی عادل کا مال تلف کر دے تو اس پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا اس لیے کہ ضمان کو اس پر واجب کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ ولایت (اختیار؛ Authority) کے نہ ہونے کی وجہ سے ضمان کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔ مال کا معصوم ہونا مال کے ضمان کے واجب ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ اٹلات کے ضمان کے ضمن میں بچہ بھی قابل مواخذہ ہے حالانکہ اس کے حق میں تلف کیے جانے والے مال کا معصوم ہونا ثابت نہیں ہے۔ اسی طرح جان بچانے کے لیے دوسرے کا مال کھالینے پر بھی ضمان واجب ہوگا باوجود اس کے کہ ایسی حالت میں دوسرے کا مال کھانا مباح ہے۔ اسی طرح آلات لہو کو توڑنا مباح ہے لیکن امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان کے اٹلات پر ضمان واجب ہوگا۔ اور اگر کسی آدمی کے مال کو مالک کی اجازت سے کوئی شخص تلف کر دے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوتا لیکن یہاں بھی مال کے معصوم ہونے کی شرط ضروری نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں ضمان کا واجب نہ ہونا مال کے معصوم نہ ہونے کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ ضمان کے بے فائدہ ہونے کی وجہ سے ہے کیونکہ اگر اس پر ضمان واجب ہو جائے تو اسے لازماً یہ حق ہوگا کہ وہ بھی مالک سے اس ضمان کا مطالبہ کرے، لہذا یہ لا حاصل ہے، واللہ اعز شانه اعلم۔

اسی طرح وجوب ضمان کے لیے یہ بھی شرط نہیں ہے کہ اٹلات کنندہ کو اٹلات کے وقت یہ علم ہو کہ جس چیز کو وہ تلف کر رہا ہے وہ دوسرے کا مال ہے، چنانچہ اگر وہ کوئی چیز اس خیال کے تحت تلف کر دے کہ وہ اس کی ملک ہے، پھر واضح ہو کہ وہ کسی دوسرے کی ملک ہے تو اس سے ضمان لیا جائے گا کیونکہ اٹلات تو ایک امر واقعہ ہے جس کا وجود علم پر موقوف نہیں ہے، جیسے غضب کے ضمن میں ہوتا ہے، جس کا ذکر گذر چکا ہے البتہ اگر اسے دوسرے کا مال ہونے کا علم ہو تو پھر اس سے ضمان بھی لیا جائے گا اور وہ گنہگار بھی ہوگا اور اگر اسے علم نہ ہو تو اس سے ضمان تو لیا جائے گا لیکن وہ گنہگار نہیں ہوگا، کیونکہ بھول چوک پر شریعت میں کوئی مواخذہ نہیں، جس کی دلیل ہم غضب کے مسائل میں بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ضمان کی ماہیت | جہاں تک غیر بنی آدم کے اٹلات پر واجب ہونے والے ضمان کی ماہیت کا تعلق ہے، تو اٹلات کی بناء پر بھی وہی ضمان واجب ہوتا ہے جو غضب پر واجب

ہوتا ہے، یعنی اگر تلف کردہ چیز مثلیات میں سے ہو تو مثلی ضمان اور مثلیات میں سے نہ ہو تو قیمت کا ضمان، کیونکہ اٹلات کا ضمان زیادتی کا ضمان ہے اور شریعت نے صرف مثلی زیادتی کی اجازت دی ہے، اس لیے جب ممکن ہو تو مثلی مطلق پر عمل کرنا واجب ہے، یعنی وہ صورت اور معنی دونوں اعتبار سے مثلی ہو اور جب ممکن نہ ہو تو معنی کے اعتبار سے ہونا واجب ہے اور معنی کے اعتبار سے مثلی سے مراد ہے قیمت، جیسا کہ غضب کے ضمن میں کیا جاتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔

تو جائز ہے اور اگر وہ حجر سے پہلے فتویٰ دے اور فتویٰ دینے میں غلطی کرے تو وہ فتویٰ جائز نہیں ہے؛ اسی طرح (جابل یا ناٹھی) طبیب اگر حجر کے بعد دوائیاں فروخت کرے تو اس کی بیع نافذ ہوگی، لہذا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس قول سے امام ابو حنیفہ کی مراد حقیقی حجر نہیں بلکہ اس سے ان کی مراد تو حسی مانعت ہے یعنی ان تینوں اشخاص کو ان کے کام سے حسی اعتبار سے منع کیا جائے کیونکہ انہیں ان کے کام سے روکنا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر (بجلائان) کا کام دینا اور برائی سے روکنا کے باب سے ہے، اس لیے کہ جابل اور لاہر داسفتی مسلمانوں کا دین خراب کرتا ہے اور جابل طبیب مسلمانوں کے جسم (یعنی جسمانی صحت) خراب کرتا ہے اور سوار یوں کو کراٹے پر دینے کا مفلس ٹھیکیدار بیابان میں مسلمانوں کے مال تباہ کرتا ہے لہذا ان تینوں کاموں سے روکنا امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے باب سے ہے نہ کہ حجر کے باب سے، اس لیے (امام ابو حنیفہ کے اقوال میں) بحمد اللہ تعالیٰ کوئی تضاد لازم نہیں آتا اگر قاضی سفیہ (ربے وقوف) وطیرہ کے خلاف مانعت تصرف کا حکم جاری کر دے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا حکم مانعت نافذ نہیں کیا جائے گا، چنانچہ اگر وہ مانعت کے بعد کوئی تصرف کرے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کا یہ تصرف نافذ ہوگا، اگرچہ اس موقع پر مانعت تصرف محل اجتناد ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قاضی کی طرف سے مانعت اس کا ایک عدالتی فیصلہ ہے اور ان امور میں جو کہ محل اجتناد ہوں قاضی کا فیصلہ نافذ العمل ہوتا ہے اور متفق علیہ (جس پر سب کا اتفاق ہو) بن جاتا ہے بشرطیکہ عدالتی فیصلہ خود ہی محل اجتناد نہ ہو اور اگر وہ فیصلہ ہی محل اجتناد ہو تو پھر نافذ العمل نہیں ہوتا، بخلاف ان تمام اجتنادی امور کے جن کے عدالتی فیصلے خود محل اجتناد نہ ہوں اس فرق کا ذکر ہم کتاب ادب القاضی میں کر چکے ہیں۔

امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان سفیہ (ربے وقوف) کے حجر کی بابت اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے کہ آیا وہ محض بیوقوفی کی بناء پر مجبور (جسے تصرف کرنے سے روک دیا گیا ہو) ہو جاتا ہے یا اس کا مجبور ہونا قاضی کے حکم پر موقوف ہے۔ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ قاضی کے حکم حجر کے بغیر وہ مجبور نہیں ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ محض بیوقوفی کی بناء پر ہی مجبور ہو جائے گا اور قاضی کی طرف سے اس کو حجر کرنے کا کوئی ضرورت نہیں ہے۔ جمہور علماء کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: فَلَنْ كَانِ الْاِذِى عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيْهًا اَوْ ضَعِيْفًا اَوْ لَا يَسْتَضِيْعُ اَنْ يَّمْلُکَ هُوَ فَلْيَمْلِكْ وَلِيْهُ بِالْعَدْلِ یعنی اگر وہ شخص جس کے ذمے حق ہے بیوقوف یا کمزور ہو یا ابلہ کرانے کی قدرت نہ رکھتا ہو تو اس کے ولی کو چاہیے کہ انصاف کے ساتھ امداد کر دے۔ چنانچہ (اس آیت کریمہ میں) اللہ تبارک و تعالیٰ نے مذکورہ اشخاص میں سے ہر ایک کا ولی (سرپرست) بنا دیا ہے اور بیوقوف بھی ان اشخاص میں شامل ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بیوقوف کا کوئی ولی نہیں ہوتا کیونکہ اگر اس کا ولی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنے ولی کی ولایت (Custody) میں ہے لہذا اس کا کوئی تصرف نافذ نہ ہوگا، جیسے بچے اور پاگل کا تصرف نافذ نہیں ہوتا (کہ وہ اپنے ولی کی ولایت میں ہوتے ہیں)۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا فرمان ہے کہ: وَلَا تَتَوَلَّوْا سَفِيْهًا اَوْ اَمْسًا اَوْ كَسُوْرًا یعنی ”اور تم اپنے اموال بیوقوفوں کو نہ دو“ جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اسے اس کا مال دے دیا جائے جب اس کی عمر بچپن برس ہو جائے خواہ وہ بیوقوف ہی ہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے روایت ہے کہ آپؐ نے حضرت معاذؓ کا مال فروخت کر دیا تھا (باع علی معاذ مالہ) کیونکہ ان پر قرعہ چڑھ گئے تھے اور یہ حدیث اس باب میں نص ہے اور بیع علیہ کا استعمال صرف اسی موقع پر ہوتا ہے جب مالک کی مرضی کے خلاف اس کا مال فروخت کیا جائے۔ علاوہ انہیں شریعت میں تصرفات کی اجازت بندوں کے مفاد کے پیش نظر دی گئی ہے اور بندوں کا مفاد کبھی تو تصرف کرنے کی آزادی میں ہوتا ہے اور کبھی تصرف کرنا۔

سے ممانعت میں ہوتا ہے، اور یہاں (بیوقوف کے ضمن میں) مفاد ممانعت میں ہے۔ اسی لیے بچہ اگر بالغ ہو کر بھی بیوقوف ہو تو بلا اختلاف اسے اس کا مال اس وقت تک نہیں دیا جاتا جب تک وہ پچیس برس کا نہ ہو جائے۔ اور اسی لیے بچے اور پاگل کو تصرف کرنے سے روک دیا جاتا ہے کیونکہ ان کے حق میں تصرف سے ممانعت ہی میں مصطحت ہے، تو ایسے ہی یہاں (یعنی بیوقوف کے ضمن میں) کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ بیع، ہبہ، اقرار، ظہار، اور قسم کے احکام عام ہیں (یعنی ان کے ضمن میں سفیہ اور غیر سفیہ کی کوئی تخصیص نہیں کی گئی) اور ان میں عمومیت ان ارشادات میں ہے: (۱) "وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ" یعنی "اور اللہ نے بیع کو حلال کیا ہے" اور (۲) "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَيْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ لَوْلَا يُبْعَثُ مِنْهُ شَيْءٌ" اسے ایمان والو! اگر تم کسی مقررہ مدت تک کے لیے قرض کا لین دین کر دو تو اسے لکھ لیا کرو۔۔۔۔۔ اور اس میں سے وہ کچھ کم نہ کرے۔" اس میں اللہ تعالیٰ نے دو بدلوں - *مردہ* و *مردہ* کی اجازت دی ہے (یعنی خود لکھنا یا املا کرانا) کیونکہ لکھنے کو مندوب قرار دیا ہے اور حق کا اثبات کیا ہے کیونکہ جس پر کسی کا حق ہے اسے املا کرانے کا حکم دیا ہے اور کم کرنے سے عام ممانعت کی ہے، جس میں کوئی تخصیص (سفیہ اور غیر سفیہ کی) نہیں کی گئی۔ (۳) "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ" یعنی "اے ایمان والو! تم آپس میں ایک دوسرے کے مال باطل طریقے سے نہ کھاؤ، ماسوا اس کے کہ وہ تمہاری باہمی رضامندی سے تجارت ہو" اور مقررہ مال اس کی رضامندی کے بغیر فروخت کرنا تجارت عن تراض (باہمی رضامندی سے تجارت) جس کا مذکورہ آیت میں ذکر ہوا ہے) نہیں ہے لہذا یہ جائز نہیں ہے جب کہ بیوقوف کا اپنے مال کو فروخت کرنا تجارت عن تراض ہے لہذا جائز ہے۔

(۴) "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ" (یعنی "اے ایمان والو! تم انصاف کو قائم کرنے والے بن جاؤ، اللہ کے لیے گواہی دو خواہ وہ تمہارے اپنے خلاف ہی کیوں نہ ہو") اور اپنے خلاف گواہی اقرار ہے۔

(۵) "وَإِذَا خِيتِمُ بَيْعَتِهِمْ فَخَيُّوْا بِأَحْسَنِ مِمَّا أَوْدَدُوْهُ" (یعنی "اگر تمہیں سلام کیا جائے تو تم اس سے بہتر جواب دو یا اسی کو لوٹا دو")

(۶) اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ تم ایک دوسرے کو تحفے دیا کرو اس سے تمہاری باہم محبت پیدا ہوگی۔ اسی طرح ظہار والی آیت اور قسم کے کفارے والی آیت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان تصرفات کو عام مشروع کیا (یعنی سفیہ وغیر سفیہ سب کو ان تصرفات کے کرنے کی اجازت دی ہے) اور مشروع سے منع کرنا ایک متنازعہ، باطل، کہاجازت بھی دی اور منع بھی کر دیا، - اسکی طرح ظہار کی اور قسم (میں) کی نفس کا تقاضا ہے کہ ظہار کرنے والے اور قسم کھا کر توڑنے والے پر غلام کو آزاد کرنا واجب ہو اور اس سے کفارہ کا ادا ہو جانا عام ہے (یعنی اس میں سفیہ اور غیر سفیہ کی کوئی تمیز نہیں)۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک سفیہ پر غلام کو آزاد کرنا واجب نہیں ہے اور اگر وہ غلام کو آزاد کر دے تو اس سے اس کا کفارہ ادا نہیں ہوگا کیونکہ اس سے غلام پر واجب ہو جاتا ہے کہ اپنی قیمت ادا کرنے کی کوشش کرے۔ لہذا یہ معاوضہ لے کر آزاد کرنا ہوا، اس لیے اس طرح آزاد کرنے سے کفارہ ادا نہیں ہوگا۔ چنانچہ مذکورہ آیت صاحبین کے خلاف حجت ہے۔ غلامہ ازیں، سفیہ کا اپنے مال کو فروخت کرنا ایسا تصرف ہے جو اس کے اہل (مجانر) شخص کی طرف سے

اس کے رکن (ایجاب و قبول) کے ساتھ ایسے عمل پر جو خالص اس کی ملک بجا واقع ہوا ہے، لہذا یہ نافذ العمل ہوگا جیسے رشید (مجدد شخص) کا تصرف نافذ ہوتا ہے۔ اور اس کی وجہ یہ ہے کہ تصرف کا حقیقی وجود اس کے رکن کے وجود سے وابستہ ہے، جب کہ تصرف شرعی طور پر تب وجود میں آتا ہے کہ یہ تصرف کے اہل شخص کی طرف سے صادر ہوا ہو اور اپنے عمل پر واقع ہوا ہو اور یہ چیز اس (یعنی سفیہ کی بیع) میں پائی گئی ہے۔ مقروض کے مال کو اس کی رضا مندی کے بغیر فروخت کرنا دوسرے کی ملک میں مالک کی رضا مندی کے بغیر تصرف کرنا ہے اور یہ نافذ نہیں ہوگا جیسے فضولی (وہ شخص جو کسی غیر کے حق میں اس کی اجازت شرعی کے بغیر تصرف کرتا ہے) کا تصرف نافذ نہیں ہوتا۔

جہاں تک آیت مذکورہ کا تعلق ہے تو بعض اہل تاویل کا کہنا ہے کہ سفیہ سے یہاں مراد نابالغ ہے، اور ہمارا قول بھی یہی ہے، اور کہا جاتا ہے کہ یہاں ولی سے مراد شخص ہے جس کا حق ہے، وہ مقروض کی موجودگی میں اصناف کے مداخلہ کرادے تاکہ مقروض کے ذمے جو اس کا حق ہے وہ اس میں اصناف نہ کر دے اور اگر وہ اصناف کرے بھی تو وہ اس سے انکار کر دے۔ اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا جو یہ ارشاد ہے کہ تم بیوقوفوں کو اپنے اموال نہ دو تو اس بارے میں بعض اہل تاویل کا کہنا ہے کہ بیوقوفوں سے یہاں مراد عورتیں اور چھوٹے بچے ہیں اور آیت کے سیاق سے اس تاویل کی تائید ہوتی ہے اور وہ سیاق یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ: فَادْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَاكْسُوهُمْ مِنْهُ یعنی ”سو انہیں اس میں سے رزق دو اور انہیں لباس پہناؤ“ اور اولیا (ولی کی جمع: سرپرستوں) اور شوہروں پر عورتوں اور چھوٹے بچوں کا ہی رزق واجب ہوتا ہے نہ کہ بیوقوف کا رزق اور اس کا لباس، کیونکہ بیوقوف کو رزق اور لباس تو اس کے اپنے مال میں سے ملتا ہے۔ علاوہ ازیں آیت شریفہ میں ہے کہ تم بیوقوفوں کو اپنا مال نہ دو کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اموال کی اصناف دینے والے کی طرف کی ہے نہ کہ اس کی طرف کہ جس کو دیا جائیگا اور ہم بھی اسی کے قائل ہیں۔

جہاں تک حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کے مال کی بیع کا تعلق ہے تو یہ حضرت معاذ کی رضا مندی سے کی گئی تھی کیونکہ ان کے بارے میں یہ گمان بھی نہیں کیا جاسکتا کہ وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیع کو ناپسند کریں اور یہ کہ وہ قرض کی ادائیگی میں ٹال مٹول کریں۔ علاوہ ازیں، روایت کیا گیا ہے کہ حضرت معاذ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے درخواست کی تھی کہ آپ ان کے مال کو فروخت کر دیں تاکہ آپ کی برکت مال ہو جائے اور آپ کی برکت ان کا قرض ادا ہو جائے جیسا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ جب ان کے والد گرامی نے غزوہ احد میں جام شادت نوش کیا اور اپنے پیچھے قرض چھوڑ گئے تو حضرت جابر رضی اللہ عنہ نے نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے درخواست کی کہ آپ ان کے اموال کو فروخت کر دیں تاکہ آپ کی برکت حاصل ہو جائے اور اس برکت سے ان کا قرض ادا ہو جائے اور ایسے ہی ہوا جیسے انہوں نے خیال کیا تھا۔ بچہ اگر سفیہ کے طور پر بالغ ہو تو اس سے اس کے مال کو روک لیا جاتا ہے لیکن اس سے سفیہ کے حجر کے حق میں استدلال کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ تو (یعنی سفیہ کے طور پر بالغ ہونے والے بچے کے مال کو روک لکھنا مال میں تصرف ہے جب کہ حجر ذات پر تصرف ہے اور ذات کی قدر و قیمت مال کی بہ نسبت کہیں زیادہ ہے، لہذا دو ولایتوں میں سے کثر ولایت کا ثابت ہونا بلند تر ولایت کے ثابت ہونے کی دلیل نہیں ہو سکتا۔ مزید برآں، ہم تو کہتے ہیں کہ اس کے مال کے مفاد کے پیش نظر اس سے منع کیا جاتا ہے کہ اس سے اس کی بیوقوفی کم ہوگی کیونکہ بیوقوفی کا اظہار زیادہ تر بہہ اور عیے (دینے کے) معاملے میں ہوتا ہے لہذا جب اس کے مال کو روک لیا جائے گا تو اس کی طرف سے بیوقوفی (کے اظہار) کا دروازہ بند ہو جائے گا پھر اس کی بیوقوفی کم ہو جائے گی۔ رہے معاذ صنف (یعنی دین) تو ان میں بیوقوفی کا مظاہرہ زیادہ نہیں ہوتا لہذا

اس کی بیوقوفی کو کم کرنے کی غرض سے اسے حجر (تصرفات سے منع) کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اس کی بیوقوفی اس کے بغیر ہی کم ہو جائے گی۔ تو حجر تو محض ضرورت بسبب اس کی اہلیت کے ابطال کے اور یہ جائز نہیں۔ بچے اور پاگل کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ یہ دونوں تصرف کے اہل نہیں ہیں لہذا ان پر حجر ان کی اہلیت کے بطلان کا باعث نہیں ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

ممانعت تصرف (حجر) کا حکم جہاں تک حجر کے حکم کا تعلق ہے، تو وہ مجھ کے مال میں اور اس کے مال میں پاگل سے اس کے مال کو اس وقت تک روک رکھا جائے گا جب تک کہ وہ پاگل ہے اور یہی حکم اس بچے کے مال کا ہے جو سوچ بوجھ نہیں رکھتا کیونکہ جو شخص عقل نہ رکھتا ہو اس کے ہاتھ میں مال تمہارے مال کا تلف ہے۔ رہا عاقل بچہ، تو اس سے اس کے مال کو اس وقت تک روک رکھا جائے گا جب تک اس کے رشد (عقل مند ہونے) کے آثار ظاہر نہ ہو جائیں۔ البتہ ہمارے نزدیک اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ دلی اس کے اموال میں سے کچھ مال اسے دے دے اور آزمائش کی غرض سے اسے تجارت کی اجازت دے دے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وَابْتَغُوا الْيُسْرَٰءَ** یعنی ”اور تم یتیموں کی آزمائش کرو۔ چنانچہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے سرپرستوں (اولیاء) کو یتیموں کی آزمائش کرنے کی اجازت دے دی ہے اور یہ آزمائش تجارت کے ذریعے ہو سکتی ہے لہذا آزمائش کی اجازت تجارت کی اجازت ہے۔ اور اگر وہ اس کی آزمائش کر لے اور اس کے رشد کے آثار ظاہر ہو جائیں تو اس کا باقی مال بھی اس کے حوالے کر دے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **فَإِذَا نَسْتَفْتِيهِمْ فَرُشْدًا فَإِنَّ فَعُولَ الْيُسْرَٰءِ أَمْوَالُهُمْ** یعنی ”اور اگر تمہیں ان کے رشد کے آثار ظاہر ہو جائیں تو ان کے اموال ان کے حوالے کر دو“ رشد سے مراد ہے مال کی حفاظت اور اصلاح کرنے میں راستی اور درستگی۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے اس کے مال کو روک لیا جائے اور دلی کے لیے جائز نہیں کہ بلوغت سے قبل اس کے اموال میں سے کچھ مال اسے دے اور اسے تجارت کی اجازت دے؛ اس مسئلے کو ہم انشاء اللہ کتاب المآذون میں بیان کریں گے۔ اور اگر اس کے رشد کے آثار اس پر ظاہر نہ ہوں تو وہ مال کو اس سے روک رکھے تا آنکہ وہ بالغ ہو جائے، سو اگر وہ رشید کے طور پر بالغ ہو تو اس کا مال اس کے سپرد کر دے اور اگر وہ سفیہ، مفسد اور مبذر (نفول خرچ) کے طور پر بالغ ہو تو وہ اس سے اس کے مال کو روک رکھے تا آنکہ وہ پچیس برس کا ہو جائے، اس پر سب ائمہ کا اجماع ہے جب وہ پچیس کے سن کو پہنچ جائے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جائے جب کہ صاحبین کے نزدیک اس وقت تک اس کا مال نہ دیا جائے جب تک کہ اس کی بیوقوفی برقرار ہے۔

رب غلام، تو اس کا تو کوئی مال ہی نہیں ہوتا جس سے اسے روکا جائے اللہ اعلم کے حق میں حجر کا اثر مال میں ظاہر نہیں ہوتا لیکن تصرفات میں ظاہر ہوتا ہے۔ یہ ہے مجور کے مال کے بارے میں حجر کا حکم۔

جہاں تک مال میں تصرف کے بارے میں حجر کے حکم کا تعلق ہے، تصرف درمالوں سے خللی نہیں ہوگا: یا تو تصرف قول سے ہوگا یا پھر فعل سے۔ جہاں تک قولی تصرفات کا تعلق ہے، ان کی تین قسمیں ہیں: (۱) نقص نفع بخش؛ (۲) خالصہ نقصان دہ؛ (۳) جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو۔ پاگل کی طرف سے تو کسی بھی قسم کا قولی تصرف درست نہیں ہے، چنانچہ اس کا طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا، غلام کو مسکاتب بنانا اور اقرار کرنا کچھ بھی جائز نہیں ہے اور نہ ہی اس کی خرید و فروخت منعقد ہوگی یہاں تک کہ اس کے ساتھ (دلی کی) اجازت بھی لاحق نہیں ہو سکتی۔ نہ ہی اس کی

طرف سے ہے، صدقہ اور وصیت کو قبول کرنا صحیح ہے۔ کچھ بوجھ نہ رکھنے والے بچے کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ تصرف کے جواز اور انعقاد کے لیے تصرف کرنے والے میں اہلیت کا ہونا بشرط ہے اور عقل کے بغیر اہلیت نہیں ہوتی۔ رہا عاقل بچہ، تو اس کی طرف سے نفع بخش تصرفات تو بلا اختلاف صحیح ہیں اور خالصتہً نقصان دہ تصرفات بالاجماع درست نہیں ہیں۔ رہے وہ تصرفات جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہے، جیسے خرید و فروخت اور کرائے پر اٹھانا وغیرہ تو ہمارے نزدیک ایسے تصرفات کا منفعہ ہونا دلی کی (تصرف کے بعد غنہ والی) اجازت پر موقوف ہے، اگر وہ اجازت دے دے تو تصرف باطل ہو جائے گا، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے تصرفات قطعاً منفعہ ہوں گے (یعنی اجازت ملنے پر بھی نہیں)۔ یہ عاقل بچے کے تصرفات کا مسئلہ ہے اور مناسب مقام پر اس کا بیان گذر چکا ہے۔

رہا غلام تو اس کی طرف سے ہے، صدقہ اور وصیت کو قبول کرنا صحیح ہے؛ اسی طرح اس کا طلاق دینا اور حدود اور قصاص کے ضمن میں اقرار کرنا بھی صحیح ہے۔ البتہ مال کے بارے میں اس کا اقرار اس کے مالک کے حق میں تو صحیح نہیں ہے۔ بین اس کے اپنے حق میں صحیح ہے، چنانچہ اس کے آزاد ہونے کے بعد اس اقرار پر اس کا مواخذہ کیا جائے گا۔ جہاں تک بیع اور دوسرے ایسے تصرفات کا تعلق ہے جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے تو یہ نائد نہ ہوں گے بلکہ ان کا منفعہ ہونا مالک کی اجازت پر موقوف ہو گا۔ ان مسائل کے دلائل مناسب مقامات پر بیان کیے جا چکے ہیں۔ جہاں تک فعلی تصرفات یعنی غصب (غصب کی جمع) اور اتلافات کا تعلق ہے تو بچپن، پاگل پن اور غلامی ایسے طواضع ان کے ضمن میں حرج کا موجب نہیں بنتے، چنانچہ اگر بچہ یا پاگل کوئی چیز تلف کر دے تو ان کے مال میں سے اس کا ضمان ادا کیا جائے گا؛ اسی طرح غلام ہے کہ اگر وہ کسی شخص کا مال تلف کر دے تو اس سے اس کا مواخذہ کیا جائے گا۔ لیکن اس کے آزاد کیے جانے کے بعد۔ رہا سفیہ (بیوقوف)، تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تو وہ تصرفات سے اصلاً ہی مجبور نہیں ہے اور تصرفات کے ضمن میں اس کا حال اور رشید کا حال دونوں برابر ہیں اور ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ماسوا اس کے کہ بچہ جب سفیہ کے طور پر بالغ ہوتا ہے تو اس سے اس کے مال کو اس وقت تک روک لیا جاتا ہے جب تک وہ بچپن کے سن کو نہیں پہنچ جاتا اور اگر رشید کے طور پر بلوغت کو پہنچے تو اس کا مال اس کے حوالے کر دیا جاتا ہے، لیکن جہاں تک تصرفات کا تعلق ہے، تو اس بارے میں ان دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے یہاں تک کہ اگر سفیہ کے طور پر بالغ ہونے کے بعد وہ کوئی تصرف کرے جب کہ اس کے مال کو اس سے روک لیا گیا ہو تو اس کا تصرف نافذ ہو گا جیسے اس حالت میں نافذ ہوتا ہے کہ جب مال اس کے حوالے کر دیا گیا ہو۔ صاحبین کے نزدیک اس کا حکم اور عاقل بچے اور مجنوں لالہ اس بالغ کا حکم ایک ہی ہے، لہذا اس کی خرید و فروخت، اس کا کرائے پر اٹھانا، اس کا سہبہ، صدقہ اور ان کے مانند دوسرے تمام ایسے تصرفات نافذ نہیں ہوں گے جن کو توڑا اور فسخ کیا جاسکتا ہو۔ ان کے سوا دوسرے تصرفات میں اس کا حکم اور بالغ عاقل رشید کا حکم ایک ہی ہے، چنانچہ اس کا طلاق دینا، نکاح کرنا، غلام کو آزاد کرنا، غلام کو مدبر بنانا، باندی کو ام ولد بنانا سب جائز ہیں اور اس پر اس کی بیویوں اور اقارب کا نفقہ، مال میں زکوٰۃ اور حج واجب ہیں، وہ اپنی بیویوں اور اقارب پر طریح کرے، اپنے مال کی زکوٰۃ دے اور اسے حج سے منع کیا جائے گا اور نہ عمرہ سے اور نہ قرآن (ایک ہی احرام سے عمرہ اور حج ادا کرنا) سے اور نہ ہی قربانی کا جانور ساتھ لے جانے سے روکا جائے گا لیکن قاضی اس کا نفقہ، کرایہ اور قربانی کا جانور کسی امانت دار شخص کے سپرد کر دے تاکہ وہ راستے میں اس پر خرچ کرتا رہے۔ اس پر

۴. کے باپ، دادا اور ان دونوں کے وصی کو کوئی ولایت حاصل نہیں ہے، حدود و قصاص کے ضمن میں اس کا اپنے غلات اقرار صحیح ہوگا اور اپنے مرض الموت میں اپنے مال کے متائی کے برابر کو ثواب کے کاموں کے لیے وصیت کرنا اور اس قسم کے دیگر وہ تصرفات جائز ہوں گے جو عاقل، بالغ و رشید شخص کر سکتا ہے، البتہ اگر وہ کسی عورت سے مہر مثل سے زائد مہر پر شادی کرے تو وہ زیادتی باطل ہے، اور اگر اپنے غلام کو آزاد کرے تو ظاہر الروایت کی رو سے وہ غلام اپنی قیمت ادا کرنے کے لیے محنت کرے گا، جب کہ طاوی نے امام محمدؒ کے بارے میں ذکر کیا ہے کہ انہوں نے قول سے رجوع کر لیا تھا اور یہ قول اختیار کر لیا تھا کہ قیمت چکانے کی کوشش کے بغیر وہ آزاد ہو جائے گا۔ ان امور کے سوا باقی سب تصرفات میں وہ برابر ہیں۔ اگر سفیہ کوئی چیز فروخت کرے یا خریدے تو قاضی دیکھے گا کہ اگر وہ فائدے مند ہے تو اسے جائز قرار دے دے گا اور اگر اس میں نقصان ہے تو اسے رد کر دے گا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

رفع حجر کے اسباب

جہاں تک ان چیزوں کا تعلق ہے جو حجر کو رفع کر دیتی ہیں، تو بچے سے حجر کو رفع کرنے والی اور دوسری یہ کہ وہ بالغ ہو جائے۔ تجارت کی اجازت سے ان تصرفات کے بارے میں حجر رفع ہوتا ہے جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہو؛ رہے وہ تصرفات جو سراسر نقصان دہ ہوں تو ان کے بارے میں بلوغت کے بغیر حجر رفع نہ ہوگا۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک بلوغت کے بغیر بچے سے حجر زائل نہ ہوگا؛ اس مسئلے کا ذکر گزر چکا ہے۔ پھر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک بالغ ہونے پر ان تصرفات پر سے حجر زائل ہو جاتا ہے، خواہ بالغ ہونے پر رشید ہو یا سفیہ، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بھی ایسا ہی ہے، البتہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر بالغ ہونے کے بعد قاضی اس پر حجر کا حکم جاری کرے تو وہ مجبور ہو جائے گا جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاضی کے حجر سے وہ تصرف کرنے سے مجبور نہیں ہوگا لیکن اس کے پچیس برس کا ہونے تک اس کے مال کو اس سے روک لیا جائے گا۔ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر وہ بالغ ہونے پر رشید نہ ہو تو حجر زائل نہیں ہوگا۔

لڑکے کے بالغ ہونے کا پتا اختلام سے یا کسی عورت کو حاملہ کرنے سے یا انزال سے چلتا ہے جب کہ لڑکی کے بالغ ہونے کی نشانی حیض، اختلام اور حاملہ ہونا ہے، اگر مذکورہ علامتوں میں سے کوئی علامت نہ پائی جائے تو پھر ٹھہر کا اعتبار کیا جائے گا۔ اختلام کے علامت بلوغت ہونے کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وہ حدیث ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ تین آدمیوں سے قلم اٹھالیا گیا ہے (یعنی وہ شرعی احکام کے مکلف نہیں ہیں)، ان میں آدمیوں میں سے ایک بچہ ہے جب تک کہ اسے اختلام نہ ہو۔ چنانچہ نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے خطاب کے ارتفاع کے لیے اختلام کو آخری حد قرار دیا ہے، اور (شرعی احکام کا) خطاب بلوغت پر ہوتا ہے، تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اختلام سے بالغ ہونا ثابت ہو جاتا ہے۔ مزید برآں، بلوغت عبارت ہے آدمی کے کمال درجہ کی حالت سے اور کمال حالت کمال درجہ کی قوت و قدرت سے ہوتی ہے اور قدرت سے مراد ہے کہ اسباب و آلات کی سلامتی کا اعتبار کرتے ہوئے جملہ اعضائے سلیمہ کو استعمال میں لاسکنا اور یہ استعمال اختلام ہی کے وقت بدرجہ کمال متحقق ہوتا ہے۔ سو اگر یہ کہا جائے کہ اوراک سے مراد ہے تمام اعضاء (جوارح) کے استعمال کا ممکن ہونا اور اگر اس استعمال کا ممکن ہونا ثابت ہو بھی تو آلہ مخصوصہ (عضو تناسل) کے استعمال، یعنی بدرجہ کمال شہوت کو پورا کرنے کا امکان ثابت نہیں ہے کیونکہ اس کا کمال تو انزال سے ہوتا ہے جب کہ اختلام تو زیادہ سے زیادہ دم

مادہ منویہ کے نزول کا سبب ہے (نہ کہ نزول) 'اس لیے اسے بلوغت کی علامت قرار دیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں،
 اللہ تبارک و تعالیٰ نے بچے کی جستجو کرنے کا حکم دیا ہے اور خبر دی ہے کہ 'بچہ تو اس کے لیے لکھا ہوا ہے، چنانچہ ارشاد باری
 تعالیٰ ہے، 'وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ' یعنی 'اور اس کی جستجو کرو جسے اللہ نے تمہارے لیے لکھ دیا
 اللہ تعالیٰ نے بچے کی جستجو کا جو مسکلت کیا ہے تو اس تکلیف کے عائد ہونے کا وقت وہ ہے کہ جب وہ بچے کی جستجو کرے تو
 اسے پالے اور شہوت کی بنا پر مادہ منویہ کے نکلے بغیر ایسا ہو نہیں سکتا، اور بچے کے حق میں عرف کے مطابق یہ احتلام
 سے ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں، احتلام ہونے پر وہ بچوں کے دائرے سے نکل کر آباد کے دائرے میں داخل ہو جاتا ہے، چنانچہ
 (احتلام ہونے کے بعد) اسے عرف میں فلاں کا باپ کہا جاتا ہے نہ کہ فلاں کا بچہ، کیونکہ احتلام ہونے پر اس کا شمار ان
 لوگوں میں ہوتا ہے جو عورت کو حاملہ کرنے کے اہل ہیں، لہذا احتلام بلوغت کی علامت ہے۔ جب یہ بات ثابت ہو گئی
 کہ بلوغت احتلام سے ثابت ہو جاتی ہے تو یہ (مادہ منویہ کے) انزال سے بھی ثابت ہوتی ہے کیونکہ ہم نے جن معانی کا
 ذکر کیا ہے یعنی بچے کی جستجو کرنا اور اسے پالینا ان کا تعلق نزول سے ہے نہ کہ خود احتلام سے، 'البتہ احتلام بالعموم مادہ
 منویہ کے نزول کا سبب بنتا ہے، اس لیے (بالغ ہونے کے) حکم کو اس سے وابستہ کر دیا گیا ہے۔ اسی طرح عورت
 کو حاملہ کرنے کی علامت ہے کہ وہ بھی عام طور پر انزال کے بغیر متحقق نہیں ہوتی۔ اگر مذکورہ علامات میں سے کوئی
 علامت نہ پائی جائے تو پھر بلوغت کا اعتبار عمر سے کیا جائے گا۔ بلوغت سے متعلق کم سے کم عمر کے بارے میں علماء کے
 درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ عمر ۱۵ کے لیے اٹھارہ برس اور لڑکی کے
 لیے سترہ برس ہے۔ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک لڑکی اور لڑکے دونوں کے لیے پندرہ
 سال ہے۔ مؤخر الذکر ائمہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مؤثر تو درحقیقت عقل ہے اور اس بات میں ہی اصل ہے کیونکہ
 احکام کا دار و مدار اسی پر ہے اور شریعت میں احتلام کو حد اس لیے قرار دیا گیا ہے کہ یہ عقل کے کامل ہونے کی
 دلیل ہے اور احتلام عام طور پر پندرہ برس کی عمر سے متاثر نہیں ہوتا اور اگر اس عمر کو پہنچنے پر بھی احتلام نہ ہو تو
 اس کا یہ مطلب ہو گا کہ اس کی خلقت میں کوئی نقص ہے اور خلقت میں نقص عقل میں نقص کا موجب نہیں ہے، لہذا
 عقل بغیر کسی نقص کے قائم ہے، اس لیے احکام کے لاگو ہونے کے ضمن میں اس کا اعتبار کرنا واجب ٹھہرا۔
 سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور اقدس میں ایک لڑکے کو پیش
 کیا گیا جس کی عمر چودہ سال تھی، حضور اکرمؐ نے اس لڑکے کو واپس کر دیا، دوبارہ اس لڑکے کو آپؐ کے سامنے
 اس وقت لایا گیا جب اس کی عمر پندرہ برس کی تھی تو آپؐ نے اسے (جہاد میں شریک ہونے کی) اجازت دے
 دی، چنانچہ نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے پندرہ برس کی عمر کو بلوغت کی حد قرار دے دیا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ
 عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جب شریعت نے حکم اور خطاب کو احتلام کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے، بدلیل مذکورہ، تو
 حکم کی اس (یعنی احتلام) پر بناء کرنا واجب ہے اور جب تک اس کا معدوم ہونا یقینی نہ ہو اور اس کے وجود
 کے بارے میں مایوسی نہ ہو جائے اس سے حکم رفع نہیں ہو گا اور مایوسی اس مدت (یعنی لڑکے کے بارے میں
 ۱۵ سال اور لڑکی کے بارے میں ۱۷ سال) کے پورا ہونے پر واقع ہوگی کیونکہ اس عمر تک احتلام کا ہونا سبب میں
 مستعد ہے، لہذا جو حکم احتلام سے ثابت ہو اس کو اس سے زائل کرنا باوجود احتمال کے جائز نہیں ہے، جب کہ
 شریعت کے رسول اکرمؐ پر بھی اس میں اور حین کا حکم جبکہ بالغ لڑکی کے حق میں لازم ہے تو یہ طہر (یعنی حیض نہ آنے)

کے طول پکڑنے سے زائل نہ ہوگا جب تک کہ مایوسی نہ پیدا ہو جائے اور مایوسی کی مدت تک اس کا انتظار کرنا واجب ہے کیونکہ ممکن ہے کہ حیض دوبارہ آنا شروع ہو جائے۔ اسی طرح عنین (نامزد) کے حق میں علیحدگی کا حکم ہے کہ وہ اس وقت تک ثابت نہ ہوگا جب تک کہ اس سے جماع کی امید قائم ہو، بلکہ علیحدگی کو ایک سال کے لیے مؤخر کر دیا جائے گا کہ ہو سکتا ہے اس سال کی مدت کے دوران میں اس کی جنسی قوت بحال ہو جائے، اور جب سال گزر جائے اور مایوسی واقع ہو جائے تو اس وقت علیحدگی کا حکم جاری کر دیا جائے اسی طرح اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے کفار کے حق میں دلائل کے اظہار اور انہیں اسلام کی دعوت دینے کا حکم دیا ہے کہ جب تک ان کے اسلام کو قبول کرنے کی طرف سے مایوسی نہ ہو جائے انہیں اسلام کی دعوت دیتے رہو اور جب تک مایوسی واقع نہ ہو جائے ان سے قتال کرنا ہمارے لیے مباح نہیں ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں کیا جائے گا کہ جب تک احتلام کی امید قائم ہے انتظار واجب ہے اور پندرہ برس کی عمر کے بعد اس (یعنی لڑکے کے حق میں اٹھارہ اور لڑکی کے حق میں سترہ سال کی) عمر تک کوئی مایوسی واقع نہیں ہوتی بلکہ اس دوران میں تو احتلام ہونے کی امید ہوتی ہے لہذا جو حکم احتلام سے ثابت ہے وہ منقطع نہ ہوگا جب کہ احتلام کے ہونے کی امید بھی قائم ہو، بخلاف اس مدت کے بعد کے کہ اس کے بعد احتلام ہونے کا کوئی احتمال نہیں، لہذا احتلام کے وجود سے مایوسی کے زمانے میں اس کا اعتبار کرنا جائز نہیں ہے۔

جہاں تک مذکورہ حدیث کا تعلق ہے تو اس میں کوئی حجت نہیں ہے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس لڑکے کو (جہاں میں شرکت کرنے کی) اجازت اس لیے دی ہو کہ آپ کو یہ بات معلوم ہو گئی ہو کہ اس مدت کے دوران میں اسے احتلام ہو گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے اسے یہ اجازت اس لیے دی ہو کہ آپ نے اس لڑکے کو عا دۃً... لڑائی کے قابل سمجھا ہو، جیسے ہمیں امکان و احتمال کے اولیں اوقات میں تمام نیکیوں کا اعتبار کرنے کا حکم دیا گیا ہے، لہذا یہ حدیث احتمال کی موجودگی میں حجت نہیں بنے گی۔

اگر مزاق لڑکے (جو بلوغت کے قریب ہو) کے بالغ ہونے کے معاملے میں اشکال پیدا ہو جائے اور وہ لڑکا کسے کہیں بالغ ہو گیا ہوں تو اس کے قول کو قبول کر لیا جائے اور اس کے بالغ ہونے کا حکم جاری کر دیا جائے اسی طرح مراحقہ (مراہق کا مؤنث) لڑکی کا حکم ہے، کیونکہ بلوغت کے ضمن میں اصل احتلام ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور احتلام کا حکم تو صرف اس لڑکے کی طرف سے ہی ہو سکتا ہے لہذا اس کے قول کو قبول کرنا از روئے ضرورت لازم ٹھہرا، جیسے طہر اور حیض کی اطلاع کے بارے میں کیا جاتا ہے (کہ لڑکی کے قول کو قبول کیا جاتا ہے) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

رہا پاگل، تو اس پر سے حجر اس وقت تک زائل نہ ہوگا جب تک اسے پاگل پن سے افاقہ نہ ہو جائے اور افاقہ ہونے پر وہ خواہ رشید ہو یا سفیہ، اس بارے میں اس کا حکم وہی ہے جو بچے کا ہے اور اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔

جہاں تک غلام کا تعلق ہے، تو اس سے حجر ایک تو اس کے آزاد کیے جانے سے زائل ہو جاتا ہے اور دوسرے اسے (مالک کی طرف سے) تجارت کرنے کی اجازت ملنے پر۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ آزاد کیے جانے سے حجر علی الاطلاق زائل ہو جاتا ہے جب کہ تجارت کرنے کی اجازت سے صرف انہیں تصرفات کے بارے میں حجر

ذائل ہوتا ہے جن میں نفع اور نقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔

رہا سفیہ، تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس پر تصرف کرنے سے کسی قسم کا کوئی تجربہ ہوتا ہی نہیں لہذا ذائل ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ جہاں تک ان (یعنی صاحبین اور امام شافعیؒ) کے مذہب کے مطابق اس کے حکم کا تعلق ہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سفیہ پر سے تجربہ کا زوال اس کی ضد یعنی قاضی کے اجازت دینے سے ہوتا ہے۔ چنانچہ جیسے وہ قاضی کا طرفہ حکم جاری ہوئے بغیر مجبور نہیں ہوتا دیے ہی جب تک قاضی اسے (تصرف کرنے کی) آزادی نہ دے وہ (تصرف کرنے میں) آزاد نہیں ہوتا۔ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سفیہ پر سے تجربہ اسی وقت ذائل ہوگا جب اس کا رشد ظاہر ہو جائے، کیونکہ اس کا مجبور ہونا اس کی سفاہت (بیوقوفی) کے سبب ہے لہذا وہ (تصرف کرنے میں) آزاد بھی اس (یعنی سفاہت) کی ضد یعنی رشد سے ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

قانونِ حبس (Law of confinement)

جہاں تک دوسری فصل یعنی حبس کی فصل کا تعلق ہے، تو حبس کی دو قسمیں ہیں، دین کی وجہ سے مفروض کا حبس یا دین کے سبب عین کا حبس۔

دین کے سبب مدیون کا حبس جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے، اس پر گفتگو ان موضوعات پر ہوگی: وجوب حبس کا سبب؛ وجوب کی شرطیں؛ محبوس کو کس چیز سے روکا جائے اور کس چیز سے نہ روکا جائے۔

حبس کو واجب کرنے کا سبب تو دین ہے، خواہ تھوڑا ہو یا زیادہ۔ جہاں تک وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے تو ان کی کئی قسمیں ہیں، بعض کا تعلق دین سے ہے، بعض کا مدیون سے اور بعض کا صاحب دین سے۔ جس شرط کا تعلق دین سے ہے وہ یہ ہے کہ دین فوری طور پر واجب الادا ہو، چنانچہ دین مؤجل (یعنی ایسا دین جس کی ادائیگی کی ایک مہینہ مقرر ہو) میں اس کو محبوس نہیں کیا جائے گا کیونکہ حبس تو اس ظلم کو دور کرنے کے لیے ہے جو دین کی ادائیگی میں تاخیر کرنے سے متعلق ہوتا ہے اور یہ بات مدیون کی طرف سے پائی نہیں گئی اس لیے کہ خود صاحب دین نے مہینہ مقرر کر کے اپنے حق کو مؤخر کیا ہے۔ اسی طرح جب تک مہینہ پوری ہونے پر دین کی ادائیگی کا وقت نہ آجائے مدیون کو سفر کرنے سے نہیں روکا جائے گا، خواہ ادائیگی کا وہ وقت دور ہو یا قریب کیونکہ جب تک وہ مہینہ گزر نہ جائے وہ اس سے مطالبے کا حق نہیں رکھتا اور نہ ہی اسے سفر اختیار کرنے سے روک سکتا ہے، تاہم اسے یہ حق ہے کہ مدیون کے ساتھ نکل جائے اور جب ادائیگی کا وقت آن پہنچے اسے مزید سفر کرنے سے روک دے تاکہ وہ اس کا دین پورا ادا کر دے۔

جن شرطوں کا تعلق مدیون سے ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ دین ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہو، چنانچہ اگر وہ تنگ دست ہو تو محبوس نہیں کیا جائے گا کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنُظِرْهُ إِلَىٰ قَيْسِرَةٍ**، یعنی اگر وہ (قرض دار) تنگ دست ہو تو سہولت تک اسے ملت دی جائے، علاوہ انہیں محبوس تو اس لیے کیا جاتا ہے کہ صاحب دین کو اس کا حق دلو اگر ظلم کو دور کیا

جائے اور اس صورت میں (مدیون کی طرف سے) کوئی ظلم نہیں ہے کیونکہ وہ دین کی ادائیگی پر قادر ہی نہیں ہے۔ مزید برآں، جب وہ دین کی ادائیگی کی قدرت ہی نہیں رکھتا تو اسے محبوس کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ شریعت نے قید کرنے کی اجازت تو اس لیے دی ہے کہ یہ دین کی ادائیگی کا وسیلہ بنے نہ کہ قید برائے قید کے لیے۔

از انجملہ ایک شرط یہ ہے کہ مدیون دین کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرتا ہو، کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ مالدار کا (قرض ادا کرنے میں) ٹال مٹول کرنا ظلم ہے، لہذا ظلم کو دور کرنے کے لیے اسے محبوس کیا جائے گا تاکہ جس کے ذریعے دین کی ادائیگی ہو جائے، نیز نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ جس کے پاس مال ہو اس کا ادائیگی قرض میں ٹال مٹول کرنا ظلم ہے اس کی عزت و آبرو اور اس کو سزا دینا حلال ہے اور جس سزا ہے اور حبس سزا ہے اور حبس تک مقروض کی طرف سے لیت و لعل اور ٹال مٹول کا اظہار نہ ہو اسے محبوس نہیں کیا جائے گا۔

از انجملہ ایک شرط یہ ہے کہ مدیون صاحب دین کے والدین نہ ہوں پس اولاد کے دین کی بناء پر ان کو محبوس نہیں کیا جائے گا خواہ وہ اجداد میں سے اور پر کے ہوں یا نیچے کے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا فرمان ہے: وَصَاحِبُ مَسَاكِنِ الْمَدِينَةِ مَعْرُودًا، یعنی ”اور تو ان دونوں (والدین) کے ساتھ دنیا میں بھلے طریقے سے رہ“؛ نیز ارشاد ربانی ہے: وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا، یعنی ”اور والدین کے ساتھ اچھا سلوک کر“، اور قرض کی وجہ سے ان کو محبوس کرنا ان کے ساتھ بھلے طریقے سے رہنا اور اچھا سلوک کرنا نہیں ہے۔ ہاں اگر والد اپنے اس بچے کو نفقہ نہ دے جس کا افقہ اس کے ذمے ہے تو قاضی اسے محبوس کر سکتا ہے لیکن تعزیر کے طور پر نہ کہ دین کی بناء پر۔ جہاں تک اولاد کا تعلق ہے تو والد کے دین کی بناء پر بیٹے کو محبوس کیا جاسکتا ہے کیونکہ محبوس کرنے میں رکاوٹ تو والدین کا حق ہے، یہی حکم تمام رشتہ داروں کا ہے، مدیون کو اس کے رشتے دار کے دین کی وجہ سے قید کیا جاسکتا ہے خواہ وہ کوئی بھی ہو۔ جس کے معاملے میں مرد اور عورت برابر ہیں، کیونکہ جس کا جو موجب ہے وہ مدیون کے مرد یا عورت ہونے سے بدلتا نہیں بلکہ بالغ مدیون کا سرپرست اگر اس کی طرف سے دین چکانے کا مجاز ہو تو اسے قید کیا جائے گا کیونکہ جب ظلم اس کے دین کی ادائیگی کے رستے میں ہے تو وہ ادائیگی دین میں تاخیر کرنے سے ظالم بن گیا ہے لہذا اسے قید کیا جائے گا تاکہ دین ادا ہو جائے اور نتیجہ ظلم دور ہو جائے۔

صاحب دین سے متعلق شرط

مدیون کو قید کرنے کی درخواست کرے جب تک کہ وہ درخواست نہیں کرے گا اسے قید نہیں کیا جائے گا کیونکہ دین اس کا حق ہے اور جس (قید کرنا) اس کے حق کے حصول کا ذریعہ ہے اور انسان کے حق کو حاصل کرنا ذریعہ بھی اس کا حق ہے اور انسان کے حق کا مطالبہ اس کی درخواست پر کیا جاتا ہے، لہذا مدیون کو محبوس کرنے کے لیے صاحب دین کی طرف درخواست کا ہونا ناگزیر ہے۔

جب دین کے وجوب کا سبب اور اس کی شرطیں معلوم ہو جائیں، تو اب اگر قاضی کے سامنے سبب، مع اپنی شرطوں کے، حجت کے ذریعے ثابت ہو جائے تو قاضی مدیون کو قید کر دے گا کیونکہ بغیر کسی ضرورت کے صاحب دین کے حق کی ادائیگی میں تاخیر کرنے سے ظلم قاضی کے سامنے متحقق ہو گیا ہے اور قاضی کا تو تقریری ظلم کو دور کرنے کے لیے کیا گیا ہے، لہذا وہ اس سے ظلم کو دور کرے گا۔

اگر قاضی کو مدیون کی فراخ دستی یا تنگ دستی کے بارے میں اشتباہ ہو اور حقیقت میں سے کسی کے بھی خلاف قاضی کے پاس محبت قائم نہ ہوئی ہو اور قرض خواہ اسے محبوس کرنے کی درخواست کرے تو قاضی اسے محبوس

کر دے گا تا کہ اس کا مال معلوم ہو جائے کہ وہ مفلس ہے یا مالدار اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ مالدار ہے تو اسے وہ قید میں ڈال دے تا آنکہ وہ دین ادا کر دے کیونکہ ادائیگی قرض میں تاخیر کرنے سے اس کا ظلم ظاہر ہو گیا اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ وہ مفلس ہے تو قاضی اسے رہا کر دے کیونکہ یہ بات ظاہر ہو گئی کہ وہ عیس کا سزاوار نہیں ہے لہذا قاضی اسے آزاد کر دے تاہم ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک قاضی قرض خواہوں کو قرضدار کا پیچھا کرنے سے نہیں روکے گا مگر اس کے کہ قاضی قرض خواہوں کو حکم دے دے کہ وہ اسے مہلت دیں، شاید کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ اسے مال عطا کر دے کیونکہ مال تو آنی جانی چیز ہے جو آتا ہے اور شام کو چلا جاتا ہے۔ امام زعفران کے نزدیک قرض خواہ قرضدار کا پیچھا نہیں کریں گے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ (زمرہ) ”اگر وہ تنگ دست ہو تو سہولت کے ملنے تک اسے مہلت دو۔“ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے نظرتہ (مہلت) کا ذکر حرف فاد کے ساتھ کیا ہے (آیت میں فَتَنْظِرَةٌ مذکور ہے اور حرف فاء تعقیب کے لیے آتا ہے) لہذا مہلت قاضی کے حکم کے بغیر ہی ثابت ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نظرتہ (مہلت) تو تاخیر ہے جو مؤخر کرنا (ادائیگی قرض کو) ناگزیر ہے اور مؤخر یا تو قاضی کر سکتا ہے یا پھر خود قرضدار (یعنی قرض خواہ) قرض خواہ اسے تصرف اور سفر کرنے سے نہیں روکیں گے۔ قرضدار اگر کچھ مال کما لے تو نذر کسب کو قرض خواہ آپس میں بھینسے رسی تقسیم کر لیں۔ اگر اسے قید ہوئے ایک ماہ یا در ماہ کا عرصہ گزر جائے اور قاضی پر اس کی تنگ دستی اور فراغت کی کمال واضح نہ ہو سکے تو وہ قرض دار کو رہا کر دے کیونکہ اسے قید کیا گیا تھا اس کا حال معلوم کرنے اور (قرض ادا نہ کر سکنے کے) عذر کو جانچنے کے لیے اور تین ماہ کی مدت حال کو ظاہر کرنے اور عذر کو پرکھنے کے لیے کافی ہے لہذا وہ اسے آزاد کر دے لیکن قرض خواہوں کو اس کا پیچھا کرنے سے نہیں روکا جائے گا، چنانچہ وہ اس کا پیچھا کرتے رہیں گے تاہم وہ اسے تصرف اور سفر کرنے سے نہیں روکیں گے، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔

اگر قرضدار کے فراغ دست اور تنگ دست ہونے کے بارے میں اس کے اور قرض خواہ کے درمیان اختلاف ہو، قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے والا دعویٰ کرے کہ قرضدار فراغ دست ہے جب کہ قرضدار کہے کہ وہ تنگ دست ہے، اس صورت میں اگر فریقین میں سے کوئی فریق گواہ قائم کر دے تو شہادت قبول کر لی جائے گی اور اگر وہ دونوں ہی گواہ قائم کر دیں تو ادائیگی کا مطالبہ کرنے والے کے گواہوں کی شہادت کو قبول کیا جائے گا کیونکہ وہ امانت کو ثابت کرتی ہے اور امانت سے مراد ہے فراغ دستی اور اگر دونوں میں سے کسی کے حق میں بھی گواہ قائم نہ ہوں تو اس کے بارے میں امام محمدؒ نے کتاب الکفالات، کتاب النکاح اور کتاب الزیادات میں ذکر کیا ہے کہ دیکھا جائے گا کہ اگر دین کسی باہمی عقد کی وجہ سے ثابت ہوا ہے، مثلاً بیع، نکاح، کفالت، قتل عمد پر صلح، مال (کے اطلاق وغیرہ) پر صلح یا خلع کی وجہ سے یا کسی ایسے امر کے باعث جو عقد کا تابع ہے، جیسے نکاح کے ضمن میں (زوجہ کا) نفقہ ہے تو مطالبہ کرنے والے کا قول قبول کیا جائے گا، اسی طرح غصب اور زکوٰۃ کے معاملے میں کیا جائے گا۔ اور اگر دین مذکورہ اسباب کے سوا کسی اور سبب سے ثابت ہوا ہو، جیسے کپڑے کو جلانا، یا ایسا نکل جس سے قصاص واجب نہیں ہوتا بلکہ مجرم (یعنی قاتل نہ کہ اس کے عاقلہ) کے مال میں سے مال (دیت) کو واجب کرتا ہے اور قتل خطا تو اس صورت میں مطلوب (جس سے دین کی ادائیگی کا مطالبہ کیا گیا ہو) کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ خصاف رحمہ اللہ نے آداب القاضی میں ذکر کیا ہے کہ اگر دین ایسے مال کے عوض واجب ہوا ہو جو مشتری کے لیے مخصوص ہو چکا ہو مثلاً اس فروخت شدہ چیز کی قیمت جس کے لیے بیع مخصوص ہوئی ہے اور ادھار (Loan) اور غصب اور ربا (دام پاشی) کے مال خریدنا

حبیب کہ مسلم الیہ (فروخت کنندہ جس نے پیشگی دام لیے) نے رأس المال (بیع سلم میں پیشگی دیے گئے دام) لے لیا ہو، تو اس صورت میں ادائیگی کا مطالبہ کرنے والے کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ ہر ایسے دین کے بارے میں جس کا سرے سے کوئی عوض نہ ہو، جیسے مہربان، خلع کپڑے کو جلانا، یا اس کا عوض تو ہو مگر وہ مال نہ ہو، جیسے قتل عمد پر بدل صلح اور کفالت ہے، مطلوب (یعنی جس سے قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کیا گیا ہو) کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ اس ضمن میں علماء کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، بعض کا کہنا ہے کہ ہر صورت میں مطلوب کا قول ہی معتبر ہوگا اور اسے قید نہیں کیا جائے گا (اگر وہ تنگ دست ہونے کا دعویٰ کرے) کیونکہ انسان میں اصل مفلسی ہے اور تو نگری عارض (بعد میں پیش آنے والا واقعہ، حادثہ) ہے، لہذا ظاہر حال مطلوب کے حق میں گواہ ہے، اس لیے اس کے قول کو قسم کے ساتھ قبول کیا جائے گا۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ ہر حال میں طالب (قرض کی ادائیگی کا مطالبہ کرنے والے) کے قول کو قبول کیا جائے کیونکہ نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ ہاتھ اور زبان کا حق حقہ شخص کو حاصل ہے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ مطلوب کے لباس کو دیکھ کر فیصلہ کیا جائے گا (کہ آیا وہ تنگ دست ہے یا خوشحال)، اگر اس کا لباس امراد کا سا ہو تو طالب کے قول کو قبول کیا جائے اور اگر اس کا لباس فقراء والا ہو تو مطلوب کا قول معتبر ہوگا۔ فقیہ ابو جعفر مندوانی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ اس کے لباس پر ہی فیصلہ کیا جائے گا اور اسی فیصلہ کے تحت اسے مفلس یا تو نگہ قرار دیا جائے گا ماسوا اس کے کہ مطلوب فقیہ یا علوی ہو یا اشراف کے طبقے سے تعلق رکھتا ہو کیونکہ تو نگری کے بغیر بھی لباس میں تکلف برتنا اور بتنا سنونا ان لوگوں کی عادت ہے (یعنی یہ وضع دار اور سفید پوش لوگ ہوتے ہیں) لہذا اس صورت میں مطلوب کے اس قول کو تسلیم کر لیا جائے گا کہ وہ تنگ دست ہے۔ خصاف نے جو ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ شریعت میں اس شخص کے قول کو قبول کیا جاتا ہے جس کی گواہی اس کا ظاہر حال دے اور حبیب دین ایسے مال کے عوض کے طور پر واجب ہو جو مدیون کو سپرد کیا گیا ہے تو ظاہر حال طالب کے حق میں گواہ ہے کیونکہ مال کے صحیح و سالم ہونے سے مطلوب کی قدرت ثابت ہو گئی، یہی صورت زکوٰۃ کی ہے کہ وہ واجب بی مالدار پر ہوتی ہے لہذا ظاہر حال کی شہادت طالب کے حق میں ہے۔ امام محمدؒ کے قول جو کہ ظاہر الروایت بھی ہے، کی توجیہ یہ ہے کہ جن صورتوں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان میں ظاہر حال دلالت بھی طالب کے حق میں گواہ ہے اور وہ ہے اس کا اس عقد کو کرنا، پس اس کا شادی کرنے کا اقدام اس کی قدرت کی دلیل ہے کیونکہ ظاہر بات یہ ہے کہ انسان اس وقت تک شادی نہیں کرتا جب تک کہ اس کے پاس کوئی مال نہ ہو، اور نہ ہی وہ مہر کی قدرت کے بغیر شادی کرتا ہے، یہی صورت عورت کی طرف سے خلع کے اقدام کی ہے کیونکہ عام عورت اس وقت تک خلع کا مطالبہ نہیں کرتی جب تک کہ اس کے پاس مال نہ ہو، مگر سب طرح صلح کا اقدام بھی انسان اسی وقت کرتا ہے جب اس کے پاس (بدل صلح دینے کی) قدرت ہو، لہذا ان مواقع پر ظاہر حال کی شہادت طالب کے حق میں ہے، اس لیے اس کے قول کو قبول کیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

محبوس کو کن امور سے روکا جائے گا اور کن سے نہیں روکا جائے گا | جہاں تک اس کے امور کی بیان

کرنے کا تعلق ہے جن سے محبوس کو روکا جائے گا اور جن سے اسے نہیں روکا جائے گا، محبوس کو اپنے کام کاج اور ضروری معاملات کو سرانجام دینے، جمعہ کی نماز، باجماعت نماز، عید کی نماز، جنازے میں شرکت، مریضوں کی بیمار پرسی، ملاقات کرنے اور کھانے کی دعوت پر جانے کی غرض سے قید خانے سے باہر نکلنے سے روکا جائے گا کیونکہ

اسے محبوس قرض کی ادائیگی کے وسیلے کے طور پر کیا جاتا ہے، سو جب اسے اس کے کام کاج اور ضروری دینی معاملات کو سرانجام دینے سے روکا جائے گا تو وہ زچ ہوگا اور قرض کو جلد ادا کرنے کی کوشش کرے گا۔ محبوس کے عزیز و اقارب کو اس کے پاس (قید خانے میں ملاقات کے لیے) آئے سے نہیں روکا جائے گا کیونکہ اس سے محبس کی غرض و غایت میں کچھ خلل واقع نہیں ہوتا بلکہ بسا اوقات تو یہ غرض کے لیے وسیلہ بن جاتی ہے۔ اسے شرعی تصرفات، از قسم خرید و فروخت، ہبہ، صدقہ، دوسرے قرضخواہوں کے حق میں اقرار، سے نہیں روکا جائے گا، چنانچہ اگر وہ ایسا کوئی تصرف کرے تو وہ نافذ ہوگا اور قرضخواہوں کو اس تصرف کو باطل کرنے کا اختیار نہ ہوگا، کیونکہ محبس تصرف کی اہلیت کے باطل ہونے کا موجب نہیں ہے، اور اگر وہ قرضخواہ، جن کی وجہ سے اسے محبوس کیا گیا ہے، قاضی سے درخواست کریں کہ محبوس کو اقرار، ہبہ، صدقہ، وغیرہ کے تصرفات سے مجبور کر دیا جائے تو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی یہ درخواست قبول نہیں کی جائے گی جب کہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو ان کی یہ درخواست قبول کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ قاضی سے درخواست کریں کہ محبوس کی منقولہ جائداد، ماسوا در اہم و دنیا نیر کے، اور غیر منقولہ جائداد اس کی مرضی کے بغیر فروخت کر دی جائے تو صاحبین کے نزدیک قاضی کو ان کی درخواست قبول کرنے کا حق ہوگا جب کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قبول نہیں کرے گا۔ یہ عہد کا مسئلہ ہے (جبکا ذکر گزر چکا ہے)۔ لیکن اگر اس کے ذمے دین در اہم کا ہو اور اس کے پاس در اہم موجود ہوں تو قاضی ان دین سے اس کا دین چکا دے گا، کیونکہ یہ صاحب دین کے حق کی جنس سے ہیں۔ اور اگر اس کے ذمے در اہم واجب الادا ہوں اور اس کے پاس دینار ہوں تو قاضی اس کے دینار در ہوں کے عوض فروخت کر کے اس کا دین چکا دے؛ اسی طرح اگر اس کا دین دیناروں میں ہو اور اس کے پاس در ہم ہوں تو قاضی دیناروں کے عوض اس کے در اہم فروخت کر کے اس کا دین ادا کر دے۔ در اہم و دنیا نیر اور دیگر جملہ اموال کے درمیان فرق کیا گیا ہے کہ دین کی ادائیگی کے لیے در اہم اور دنیا نیر کو تو ایک دوسرے کے عوض فروخت کیا جائے گا لیکن دیگر اموال کو فروخت نہیں کیا جائے گا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ در ہم و دینار ایک لحاظ سے جنس واحد سے ہیں، جس کی دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ کے باب میں ایک کے نصاب کو دوسرے کے ذریعے پورا کیا جاتا ہے اور ان میں سے کسی ایک کے تلف ہونے کی صورت میں دوسرے میں سے ادائیگی معتبر ہوتی ہے لہذا یہ دونوں ایک اعتبار سے ہم جنس ہیں، اس لیے ہر دو ملکا ایک دوسرے کی عین کے مانند ہیں، جب کہ دوسرے سامان اور در اہم و دنیا نیر کے درمیان کسی اعتبار سے بھی مجاہست (ہم جنس ہونا) نہیں پائی جاتی لہذا قاضی کو یہ اختیار حاصل نہیں ہے کہ وہ در اہم و دنیا نیر کو دوسری اشیاء کے عوض فروخت کر کے محبوس کی مرضی کے خلاف تصرف کرے۔ علاوہ ازیں، اگر دیگر سامان کو دین کی ادائیگی کے واسطے فروخت کیا جائے تو ان کو ایسے نہیں خریداجائے گا جیسے دیگر اوقات میں خریداجاتا ہے بلکہ اس سے کمتر قیمت پر (یعنی اونے پونے داموں) خریداجائے گا جس سے محبوس کو نقصان پہنچے گا، لیکن در اہم و دنیا نیر کو فروخت کرنے سے اسے کوئی نقصان نہیں پہنچتا کیونکہ ان میں تفاوت نہیں ہوتا۔

ہاں اگر مدیون فوت ہو جائے تو پھر مسئلہ اس سے مختلف ہے، اس صورت میں قاضی اس کے دین کی ادائیگی کے لیے اس کے جملہ اموال کو فروخت کر دے گا کیونکہ قاضی کا اس کے اموال کو فروخت کرنا میت کے خلاف تصرف کرنا نہیں ہے، اس لیے کہ موت سے اس کی اہلیت تصرف تو باطل ہو چکی۔ علاوہ ازیں، وہ اپنی زندگی کے آخری حصے میں خود ہی اس بات پر راضی ہو گیا تھا۔ یہ ظاہر بات ہے کیونکہ مدیون کی ادائیگی اس کی بنیادی

ضروریات میں شامل تھی، چنانچہ جب وہ اپنی زندگی سے روک دیا گیا تو وہ کسی بھی ایسے مال سے قرض کی ادائیگی پر راضی تھا جو اسے قرض کی رقم داری سے عہدہ برآ کر دے۔ محبوس کو اپنی ذات، اہل و عیال اور عزیز و اقارب پر خرچ کرنے دیا جائے اور اسے اس سے منع نہ کیا جائے اور نہ ہی اسے شرعی تصرفات سے روکا جائے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

دین کی بناء پر عین کو محبوس کرنا

جہاں تک دین کی وجہ سے عین کو محبوس کرنے کا تعلق ہے تو دین کی بناء پر محبوس دراصل دو قسم کا ہوتا ہے، ایک وہ محبوس جو مضمون ہے اور دوسرا وہ محبوس جو امانت ہے مضمون کی بھی دو قسمیں ہیں، زرّمن سے مضمون اور قیمت سے مضمون۔ زرّمن سے مضمون کی مثال وہ فروخت شدہ مال ہے جو ابھی فروخت کنندہ کے قبضے میں ہو، چنانچہ اگر وہ تلف ہو جائے تو (خریدار پر سے) زرّمن ساقط ہو جائے گا، کیونکہ اگر یہ برقرار ہے تو فروخت کنندہ اس کا (خریدار سے) ضرور مطالبہ کرے گا اور خریدار اس سے مال فروخت کی سپردگی کا مطالبہ کرے گا کیونکہ بیع تملیک کے مقابلے میں تملیک ہے اور سپردگی کے مقابلے میں سپردگی ہے جب کہ فروخت کنندہ سپردگی سے قاصر ہے کیونکہ مال فروخت تلف ہو چکا ہے، لہذا خریدار اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا اور نہ فروخت کنندہ اس سے زرّمن کا مطالبہ کر سکتا ہے، اس لیے یہ ضرورت کی بناء پر ساقط ہو جائے گا کیونکہ اس کو باقی رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ علاوہ انہیں 'فروخت کنندہ کے قبضے میں مال فروخت اس مال سے کمتر مال کا نہیں ہوتا جسے وہ گاہک کے سامنے پیش کر کے اس کا بھاؤ بناتا ہے اور مؤخر الذکر مال مضمون ہوتا ہے تو اول الذکر مال بدرجہ اولیٰ مضمون ہوگا، صرف یہ فرق ہے کہ مؤخر الذکر قیمت سے مضمون ہوتا ہے (یعنی اس کے آلات پر قیمت کا ضمان عائد ہوتا ہے) جب کہ اول الذکر (یعنی مال فروخت) زرّمن سے مضمون ہوتا ہے کیونکہ یہاں صحیح نمیہ (شن کا ذکر) پایا گیا ہے جب کہ مؤخر الذکر میں شمیہ سرے سے معدوم ہے۔ اگر خریدار کا نائب (دکیل) خریدی ہوئی شے کا زرّمن اپنے مال میں سے ادا کر دے اور اس شے کو اپنے پاس محبوس کر لے تاکہ اپنے موکل سے اس کا پورا زرّمن وصول کر سکے اور وہ شے تلف ہو جائے تو اگر وہ موکل کے طلب کرنے سے پہلے تلف ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک بطور امانت تلف ہوگی جب کہ امام زفر کے نزدیک وہ بطور مضمون کے تلف ہوگی (یعنی ضمان واجب ہوگا) اور اگر طلب کرنے کے بعد تلف ہو تو ضمان عائد ہوگا، لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ مال فروخت (بیع) کا ضمان ہوگا، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ رہن کا ضمان ہوگا جب کہ امام زفر کے نزدیک یہ غصب کا ضمان ہوگا۔ ہم کتاب الوکالۃ میں اس مسئلے کا ذکر کر چکے ہیں۔

جہاں تک اس محبوس عین کا تعلق ہے جو قیمت سے مضمون ہوتی ہے تو اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے فاسد بیع سے فروخت کیا ہوا ایسا مال جو مثلی اشیاء (ذوات الامثال) میں سے نہ ہو، اگر فروخت کنندہ بیع کو فسخ کر دے اور مال فروخت شدہ خریدار کے قبضے میں ہو اور خریدار اسے اس غرض سے محبوس کر لے کہ فروخت کنندہ اس کو زرّمن واپس کرے اور اس کے زیر قبضہ وہ تلف ہو جائے تو اس چھان قیمت کا (نہ کہ زرّمن کا) عائد ہوگا اور جو کئی بیشی ہوگی اس کا حساب کر کے وہ ایک دوسرے کو لوٹا دیں گے۔ اسی طرح گروی رکھی ہوئی چیز (مرہون) ہمارے نزدیک مضمون ہے لیکن اس کی قیمت اور دین میں سے جو کمتر ہو اس کے ساتھ، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک وہ سرے سے مضمون نہیں

ہے۔ یہ کتاب الرحمن کا مسئلہ ہے۔

رہا وہ مجبوس جو امانت ہوتا ہے تو اس کی مثال گروہی شدہ چیز کا نمونہ ہے کیونکہ گروہی شدہ چیز دین کی بناء پر مجبوس ہوتی ہے لیکن وہ گروہی دار کے پاس امانت ہوتی ہے چنانچہ اگر وہ تلف ہو جائے تو دین میں سے کچھ بھی ساقط نہ ہوگا: اسی طرح فاسد اجارہ پر سواری کے جانور کو کراسے پر لینے والے کراسے دار کی مثال ہے کہ اگر وہ اس کا گرایہ پیشگی دے دے اور اسے شہدہ کراسے کو پورا کرنے کے لیے وہ سواری کے جانور کو اپنے پاس مجبوس کر لے اور اسی اتنا میں وہ جانور اس کے زیر قبضہ تلف ہو جائے تو وہ بطور امانت کے تلف ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب الاکراہ

قانون جبر و اکراہ

Law of compulsion

اس باب میں مندرجہ ذیل موضوعات پر گفتگو کی جائے گی:

- اکراہ کا لغوی و شرعی مفہوم
- اکراہ کی قسمیں
- اکراہ کی شرطیں
- جس امر پر اکراہ کیا گیا ہے اسکا بیان جبکہ مکروہ اس کو کر ڈالے
- جس امر پر اکراہ واقع ہوا ہے مکروہ اس کے علاوہ کوئی اور کام کر لے یا خود اسی میں کمی بیشی کر لے تو اس کا بیان

اکراہ کا لغوی و شرعی مفہوم

لغت میں اکراہ عبارت ہے کراہت کے جم جانے سے اور کراہت ایک ایسا معنی ہے جو کراہت کرنے والے میں تمام ہوتا ہے اور یہ محبت (پسندیدگی) اور رضا (خوشنودی) کے منافی ہے اسی لیے یہ دونوں (یعنی کراہت اور محبت) ایک دوسرے کی ضد کے طور پر استعمال کیے جاتے ہیں، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے، وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ، یعنی ”اور ہو سکتا ہے کہ تم کسی چیز سے کراہت کرو اور وہ تمہارے حق میں بہتر ہو اور ہو سکتا ہے کہ تم کسی چیز سے محبت کرو (یعنی اسے چاہو یا پسند کرو) اور وہ تمہارے حق میں بری ہو“ اسی لیے اہل سنت کا مسلک ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کفر اور معاصی (گناہوں) سے کراہت کرتا ہے یعنی ان کو نہیں چاہتا اور نہ ہی ان پر راضی ہے اگرچہ اطاعت اور نافرمانی دونوں اللہ عز و جل کے ارادے سے ہیں۔ شریعت میں اکراہ عبارت ہے اس چیز سے کہ کسی کو ڈرا دھمکا کر کسی فعل کے کرنے پر مجبور کیا جائے مگر اس شخص کی موجودگی میں، جن کا ذکر ہم انشاء اللہ ان کے مناسب مقام پر کریں گے۔

اکراہ کی قسمیں

اکراہ تام | جہاں تک اکراہ کی قسموں کو بیان کرنے کا تعلق ہے ہم کہتے ہیں کہ اس کی دو قسمیں ہیں، ایک تو وہ جس سے طبعی طور پر لاچارگی اور اضطراب لازم آئے، جیسے قتل، قطع رگی عضو کو کاٹنا اور ایسی ضرب جس

کے نتیجے میں جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو، خواہ ضرب قلیل ہو یا کثیر۔ بعض علماء نے ضربات حد کی تعداد سے اس ضرب کی مقدار کو متعین کیا ہے، لیکن یہ درست نہیں ہے، کیونکہ جس چیز پر اس کا دار و مدار ہے وہ ہے ضرورت کا متحقق ہونا پس جب ضرورت متحقق ہو جائے تو عدد کی تعیین کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ اکراہ کی اس قسم کو اکراہ قائم کا نام دیا جاتا ہے۔

۲۔ اکراہ ناقص | دوسری قسم وہ ہے کہ جس سے لاچارگی اور اضطراب لازم نہ آئے اور وہ ہے قید، بیڑیاں ڈالنا اور ایسی ضرب کہ جس سے (جان یا عضو کے) تلف ہونے کا خوف نہ ہو۔ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، ماسوا اس کے کہ مجبور (جس پر اکراہ کیا گیا) کو ان چیزوں، یعنی قید و بند اور ضرب سے واضح طور پر غم اور پریشان لائق ہو جائے۔ اکراہ کی اس قسم کو اکراہ ناقص کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

جبر و اکراہ کی شرطیں

اکراہ کی شرطیں دو قسم پر ہیں، ایک قسم کا تعلق اکراہ کرنے والے (مکرمہ) سے ہے اور دوسری کا تعلق اس سے ہے کہ جس پر اکراہ کیا گیا (مکرمہ یعنی مجبور شخص)۔

اکراہ کرنے والے سے متعلق شرط | اکراہ کرنے والے سے متعلق شرط یہ ہے کہ وہ اپنی دھمکی پر فی الواقع عمل کرنے کی قدرت رکھتا ہو، کیونکہ ضرورت تو بھی متحقق ہوتی ہے کہ وہ اس کی قدرت رکھتا ہو۔ اسی بناء پر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا تھا کہ اکراہ تو صرف سلطان کی جانب سے ہی متحقق ہو سکتا ہے، جبکہ امام ابو یوسف اور امام محمد کا قول ہے کہ یہ سلطان اور غیر سلطان سب کی طرف سے متحقق ہو جاتا ہے، صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اکراہ اسی کو تو کہتے ہیں کہ مکرمہ جس چیز کی دھمکی دی گئی، مثلاً قتل، قطع، ضرب شدید، جس اذیت وغیرہ کو مجبور پر لائق کرنے کی دھمکی دی جائے اور یہ چیز ہر اس شخص کی طرف سے متحقق ہو جاتی ہے جسے تسلط اور غلبہ حاصل ہو، امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا کہنا ہے کہ سلطان کے سوا کوئی دوسرا شخص اپنی دھمکی کو عملی جامہ پہنانے کی قدرت نہیں رکھتا کیونکہ مجبور سلطان سے (اکراہ کرنے والے کے خلاف) مدد طلب کر لے گا اور سلطان اس کی مدد کرے گا۔ اور اگر اکراہ کرنے والا شخص خود سلطان ہو تو مجبور کو کہیں سے مدد نہیں مل سکتی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان کوئی معنی کا اختلاف نہیں ہے بلکہ یہ زمانے کا اختلاف ہے چنانچہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے زمانے میں سلطان کے سوا کسی دوسرے شخص کو اکراہ کی قدرت حاصل نہ تھی، بعد میں صاحبین کے زمانے میں حالات بدل گئے اور حالات کے بدلنے پر فتویٰ بھی بدل گیا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اکراہ کرنے والے کا بالغ یا قائل ہونا شرط نہیں | جہاں تک بغت کا تعلق ہے تو یہ اکراہ کے متحقق ہونے کے لیے شرط نہیں، چنانچہ اگر سمجھ بوجھ رکھنے والا نابالغ

مطاع (جس کی اطاعت کی جائے) و مسلط ہو تو اکراہ متحقق ہو جاتا ہے۔ اسی طرح عقل اور مطلق سمجھ بوجھ شرط نہیں ہے چنانچہ مغبوط الخواص بالغ کی طرف سے اکراہ متحقق ہو جائے گا بشرطیکہ وہ مطاع و مسلط ہو۔

مجبور سے متعلق شرط | یہی وہ شرط جس کا تعلق مجبور سے ہے تو وہ یہ ہے کہ اسے اس بات کا گمان غالب ہو کہ اگر اس نے اکراہ کرنے والے کی بات نہ مانی تو وہ فی الواقع وہ کچھ کر گزرے گا جس کی

وہ دھمکی دے رہا ہے، کیونکہ گمان غالب حجت ہے، خاص طور پر اس صورت میں کہ جب یقینی علم کا حاصل ہونا محال ہو، چنانچہ اگر مجبور کا گمان غالب یہ ہو کہ اکراہ کرنے والا اپنی دھمکی کو عملی جامہ نہیں پہنائے گا تو شرعی طور پر اکراہ کا حکم ثابت نہیں ہوگا، اگرچہ لفظ دھمکی موجود ہے، کیونکہ ضرورت (یعنی لاچارگی و اضطراب) متحقق نہیں ہوئی۔ اسی طرح، اگر کوئی شخص اسے کسی کام کا حکم دے لیکن اسے کوئی دھمکی نہ دے مگر اسے (جسے حکم دیا گیا ہے) گمان غالب ہو کہ اگر اس نے وہ کام نہ کیا تو وہ فی الواقع ایسا کرے گا (جس کا خوف اس نے دل میں ہے، یعنی مثلاً اسے حکم دینے والے کی عادت اور معمول کا پتا ہو کہ جو شخص اس کی حکم عدولی کرتا ہے وہ اسے قتل کر دیتا ہے یا اس کا عضو کاٹ ڈالتا ہے یا کوئی ضرب شدید وغیرہ لگا دیتا ہے) تو اکراہ کا حکم ثابت ہو جائے گا کیونکہ ضرورت متحقق ہو گئی۔ اس لیے اگر اس کا گمان غالب یہ ہو کہ اگر اس نے مردار کھانے سے انکار کیا اور صبر کیا، یا اسے بلکہ کر دینے والی ہوک لاحق ہو جائے تو ضرور اس سے اکراہ کو اٹھایا جائے گا تو اس کے لیے مباح (جائز) نہیں کہ مردار کے کھانے میں جلدی کرے اور اگر اسے یہ گمان غالب ہو کہ چاہے وہ اس حالت تک صبر بھی کرے اس پر سے اکراہ کو نہیں اٹھایا جائے گا تو اس کے لیے مباح ہے کہ اسی وقت مردار کو کھائے۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اعتبار گمان غالب کا ہے نہ دھمکی کی شکل و صورت کا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

وہ تصرف جس کے لیے جبر و اکراہ کیا گیا ہو

جہاں تک اس تصرف کو بیان کرنے کا تعلق ہے جس کے لیے جبر و اکراہ کیا گیا (مکرہ علیہ) تو ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ جس کے لیے اکراہ واقع ہوتا ہے اس کی دو قسمیں ہیں، حسی اور شرعی، پھر ان میں سے ہر ایک کی آگے دو قسمیں ہیں، مقبض اور غیر مقبض (جس میں اختیار دیا گیا ہو)۔ جہاں تک حسی مقبض مکرہ علیہ کا تعلق ہے تو وہ ہے کھانا، پینا، گالی دینا، کمر کرنا، انکاح اور کسی عین کو کاٹنا، یا شرعی تو اس میں یہ چیزیں شامل ہیں: طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا، غلام کو بدکرنا، نکاح و طلاق سے رجوع، قسم نذر، ظہر، ایلاء، ایلاء میں بیوی کی طرف رجوع، خرید و فروخت، ہبہ، اجارہ (اجرت یا کرائے پر دینا) حقوق سے بری کرنا، غلام النفس، تسفیع کی سپردگی اور شفعہ کے مطالبہ کو ترک کرنا وغیرہ، واللہ تعالیٰ اعلم۔

حالت اکراہ میں کیے گئے تصرف کا حکم

جہاں تک اس تصرف کے حکم کو بیان کرنے کا تعلق ہے، کہ جس کے واسطے جبر و اکراہ واقع ہوتا ہے، تو ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ حسی تصرفات سے متعلق تو دو حکم ہیں، ایک حکم کا تعلق آخرت سے ہے اور دوسرے کا دنیا سے۔ جس حکم کا تعلق آخرت سے ہے اس بارے میں ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ وہ حسی تصرفات جن کے واسطے جبر و اکراہ واقع ہوا ہو احکام آخرت کے حوالے سے ان کی تین قسمیں ہیں: مباح، مَرخَص (جس کی رخصت دی گئی ہو)، اور حرام، جو نہ تو مباح ہے اور نہ ہی مَرخَص۔

۱۔ حالت اکراہ میں کیے گئے تصرفات جو مباح ہیں

جہاں تک اس قسم کا تعلق ہے جو مباح ہے، تو مردار، خون، اور خنزیر کے گوشت کو کھانا اور شراب پینا مباح ہے بشرطیکہ اکراہ تا مینہ (جان، عضو وغیرہ کی تلفت کرنے کی دھمکی جی گئی ہو کیونکہ مذکورہ چیزوں کا شمار ان چیزوں میں ہے جو اضطراب کی حالت میں مباح ہو جاتی ہیں۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَالْأَمَّا اضْطِرُّرٌ ثُمَّ لَكُمْ**

”ماسوا اس کے کہ تم ان کے کھانے پر مجبور ہو جاؤ“، یعنی بھوک کی شدت میں ان کے کھانے پر مجبور کر دے، اور تحریم سے استثناء اباحت ہے اور اکراہ کی صورت میں اضطراب تو محقق ہو گیا لہذا کھالینا اس کے لیے مباح ہے بلکہ اسے کھانے سے انکار کرنا اس کے لیے مباح نہیں ہے، اور اگر وہ اس سے انکار کرتا رہے حتیٰ کہ قتل کر دیا جائے تو اس پر اس کا مواخذہ ہوگا جیسے اگر شخص جان بوجھ کر بھوک پیاس کی حالت میں ہوتا ہے کیونکہ اس سے انکار کر کے اس نے اپنے آپ کو خودی ہلاکت میں ڈال لیا، جب کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس سے منع فرمایا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ، یعنی ”تم اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں نہ ڈالو“

اور اگر اکراہ ناقص ہو تو مذکورہ تصرفات میں سے کوئی تصرف کرنا حلال نہیں ہے اور نہ ہی اسے اس کی رخصت حاصل ہوگی کیونکہ اس صورت میں وہ ضرورت کے تحت تو یہ اقدام نہیں کرے گا بلکہ اپنے جی سے غم اور پریشانی کو دور کرنے کے لیے ایسا کرے گا، لہذا حرمت اپنے علم سمیت قائم ہے۔ اسی طرح اگر جبر و اکراہ بھوکا رکھنے سے ہو مثلاً یہ کہ اکراہ کرنے والا مجبور سے کہے کہ تم یہ فعل کرو ورنہ میں تمہیں بھوکا رکھوں گا تو اس کے لیے وہ کام کرنا حلال نہیں ہے تاآنکہ اسے بھوکا رہتے رہتے جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف نہ لاحق ہو جائے، کیونکہ اس حالت کے بغیر ضرورت محقق نہیں ہوتی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲۔ حالت اکراہ میں کیے گئے تصرفات جن کی رخصت ہے

یہاں تک تصرفات کی اس قسم کا تعلق ہے جس کی رخصت ہے

(مرض) تو وہ ہے زبان پر کلمہ کفر کو جاری کرنا جب کہ دل ایمان پر مطمئن ہو، بشرطیکہ اکراہ تام ہو۔ ایسے میں کلمہ کفر جاری کرنا فی نفسہ تو حرام ہے لیکن اس کی رخصت ثابت ہے، پس رخصت فعل کے حکم کو بدلنے کے لیے مؤثر ہے اور وہ حکم سے مواخذہ، لیکن اس فعل کی صفت کو تبدیل کرنے کے حق میں مؤثر نہیں ہے اور اس کی صفت ہے حرمت (حرام ہونا) کیونکہ کلمہ کفر کا شمار ان چیزوں میں ہے جو کسی حالت میں بھی مباح نہیں ہو سکتیں، لہذا اس کی حرمت تو قائم ہے البتہ اکراہ کے مذر کے پیش نظر مواخذہ ساقط ہو گیا ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: مَنْ كَفَرَ بِاللّٰهِ مِنْ بَعْدِ اِيْمَانٍ اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ هَدًى رَّا فَعَلِيْهِمْ عَذَابٌ مِّنَ اللّٰهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيْمٌ، یعنی ”جس نے اپنے ایمان لانے کے بعد اللہ سے کفر کیا، ماسوا اس کے کہ جسے (ایسا کرنے پر) مجبور کیا گیا درحالیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے، لیکن جس نے شرع صدر کے ساتھ کفر کیا تو ان پر اللہ کی طرف سے غضب (نازل) ہوگا اور ان کے لیے بہت بڑا عذاب ہے“

آیت میں اِلَّا مَنْ اُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْاِيْمَانِ کی تقدیم و تاخیر ملحوظ رہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ کلمہ کفر کہنے سے انکار کرنا اس کے ادا کرنے سے افضل ہے چنانچہ اگر وہ اس سے انکار کر دے اور قتل کر دیا جائے تو اسے اجر ملے گا کیونکہ اس نے ایسا کر کے اللہ کی راہ میں اپنی جان قربان کی ہے لہذا اسے ایسا کہ لے جان بھار کرنے والوں کا سا ثواب ملے گا۔ نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جو مسلمان تلخ جان کے اکراہ کے تحت قتل کر دیا جائے وہ قیامت کے دن عرش کے سائے میں ہوگا۔ یہی حکم اس صورت کا ہوگا کہ اگر وہ (مجبور) نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے ہاتھ میں منہ سے کوئی نازیبا الفاظ نکالے لیکن اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔ اس ضمن میں اصل یہ حدیث ہے کہ جب کافروں نے حضرت عثمان بن یاسر رضی اللہ عنہما پر اکراہ کیا اور وہ واپس رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آئے تو آپ نے ان سے فرمایا: کیا خبر ہے اسے عمارہ تمہارے کبابری خبر ہے یا رسول اللہ! انہوں (یعنی کفار) نے مجھے اس وقت تک نہ چھوڑا جب تک میں نے آپ کی بدگوئی نہ کی اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اگر وہ دوبارہ ایسا کریں تو تم بھی دوبارہ ایسا ہی کیجو۔ چنانچہ آپ نے زبان سے کلمہ ادا کرنے کی رخصت دے دی بشرطیکہ دل ایمان پر مطمئن ہو۔ کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حضرت عمارؓ کو حکم دیا تھا کہ جو کچھ پہلے کیا اس کا اعادہ کریں تاہم ایسا نہ کرنا افضل ہے۔ بدلیل مذکورہ۔ یہی حکم مسلمان کو گالی دینے کا ہے، کیونکہ مسلمان کی عزت و آبرو سے تعرض کرنا ہر حال میں حرام ہے۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے کہ ہر مسلمان کا خون عزت اور مال دوسرے مسلمان پر حرام ہے، البتہ آپؐ نے اکراہ کے عذر پر اس کی رخصت دے دی ہے۔ لیکن یہ رخصت مواخذہ کو ساقط کرنے کے حق میں مؤثر ہے نہ کہ حرمت کے حق میں، اور مسلمان کی حرمت کی حفاظت کے لیے اور اسے اپنے آپ پر ترجیح دینے کی غرض سے ایسا کرنے سے باز رہنا افضل ہے۔

اتلاف مال کا حکم اس قسم کے تصرفات میں سے ایک تصرف مسلمان کے مال کا اتلاف ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق مسلمان کے مال کی حرمت بھی اس خون کی حرمت کی طرح ہے، لہذا ایسی ہی حالتیں ساقط نہیں ہوتی، البتہ اسے اکراہ کے عذر پر مسموع و لا جارگی کی حالت میں اتلاف کی رخصت دی گئی ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر بتائیں گے۔ اور اگر وہ اتلاف کرنے سے باز رہے اور قتل کر دیا جائے تو وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ اسے ثواب ملے گا کیونکہ (مال کی) حرمت تو قائم ہے، اس لیے اس نے باز رہ کر اس حرمت کا حق ادا کیا ہے، لہذا اسے اجر ملے گا نہ یہ کہ وہ گنہگار ہوگا۔ یہی حکم اس کے اپنے مال کو تلف کرنے کا ہے کہ اکراہ کے تحت ایسا کرنے کی رخصت ہے لیکن اس کے مال کی حرمت قائم ہے، چنانچہ اگر وہ اپنے مال کو تلف کرنے سے باز رہے اور قتل کر دیا جائے تو گنہگار نہ ہوگا بلکہ اسے ثواب ملے گا کیونکہ اکراہ سے اس کے مال کی حرمت ساقط نہیں ہوتی، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اسے دفاع کرنے کی اجازت ہے، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اپنے مال کی حفاظت کے لیے قتال کرو۔ اسی طرح، اگر کوئی شخص مختص سے دو چار ہو اور وہ اپنے ساتھی سے کھانا مانگے اور وہ کھانا دے دے، یا کھانا کر دے اور وہ کھانا کھانے سے باز رہے اور انجام کار مر جائے تو وہ گنہگار نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اس نے کھانے سے باز رہ کر حق حرمت کی حفاظت کی ہے۔

یہ احکام اس صورت کے ہیں کہ جب اکراہ تمام ہو، اور اگر اکراہ ناقص ہو، مثلاً قید و بند اور ایسی ضرب کا اکراہ ہو جس سے جان یا عضو کے تلف ہونے کا خوف نہ ہو تو اسے سرے سے رخصت حاصل نہ ہوگی، اس پر کفر کا حکم لگایا جائے گا اور اگر وہ یہ کہے کہ میرا دل ایمان پر مطمئن تھا تو حکم کے باب میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ اس صورت میں وہ مسلمان کو گالی دینے اور اس کا مال تلف کرنے پر گنہگار ہوگا کیونکہ ضرورت متحقق نہیں ہوئی۔ اسی طرح، اگر اکراہ تو تمام ہو لیکن مجبور کو گمان غالب یہ ہو کہ اکراہ کرنے والا اپنی رحمی کو عملی جامہ نہیں پہنائے گا تو ایسا کرنے کی اسے قطعاً رخصت نہیں ہوگی اور اگر وہ ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا، کیونکہ شرعی نقطہ نظر سے اکراہ نہیں پایا گیا لہذا ضرورت متحقق نہیں ہوئی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۳۔ حالت اکراہ میں کیے جانے والے تصرفات جو حرام ہیں جہاں تک تصرفات کی اس قسم کا تعلق ہے جہاں تک اتلاف مال کا تعلق ہے

اور نہ ان کی رخصت ہے تو وہ ہے مسلمان کا ناحق قتل، خواہ اکراہ ناقص ہو یا تمام کیونکہ مسلمان کا ناحق قتل کسی حالت میں بھی مباح نہیں ہو سکتا چنانچہ ارشاد ربانی ہے: **وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ**، یعنی ”اور جس نفس کو اللہ نے حرام کیا ہے اسے ناحق قتل نہ کرو۔“ یہی حکم مسلمان کے کسی عضو کو کاٹنے اور اسے ملک ضرب لگانے کا ہے، اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغْيٍ مَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ أَنْ يَتَّقُوا اللَّهَ وَاسْمَاعِيَّتًا

یعنی ”اور جو لوگ مؤمن مردوں اور عورتوں کو ناحق ایذا دیتے ہیں تو وہ بہتان اور کھلا گناہ اٹھاتے ہیں۔“ یہی حکم والدین کو ضرب لگانے کا ہے، خواہ ضرب قلیل ہو یا کثیر، کیونکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَقُلْ لِّهٖمَ اٰیٰتٍ (یعنی اور انہیں) والدین کو) ایت تک نہ کہو، اور ایت کرنے سے ممانعت از روئے دلالت ضرب کرنے سے بطریق اولیٰ ممانعت ہے، لہذا حرمت کا حکم قائم ہے، اس لیے ایسا کرنے کی رخصت نہیں ہوگی، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ جہاں تک والدین کے سوا کسی اور کو ضرب لگانے کا تعلق ہے تو اگر وہ ضرب ایسی ہو کہ جس میں (جان یا عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ نہیں، جیسے کپڑے وغیرہ سے ضرب، تو امید ہے کہ اس پر اس سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا) (اللہ تعالیٰ کے ہاں) یہی حکم قید کرنے اور بیڑیاں ڈالنے کا ہے، کیونکہ اس کا ضرر مجبور کو پہنچنے والے ضرر کی بہ نسبت بہت ہی کم ہے، تو ظاہرات یہ ہے کہ اپنے بھائی کی زندگی بچانے کے لیے اس قدر ضرر اٹھانے پر رضامند ہو جائے گا۔ جس مسلمان پر جبر و اکراہ کے تحت مجبور نے فعل واقع کرنا ہے اگر وہ خود اسے اپنے قتل یا قطع یا ضرب کی اجازت دے دے اور مجبور کے کہہ دے کہ کر گزر تو مجبور کے لیے ایسا کرنا مباح نہیں ہوگا کیونکہ یہ افعال ان تصرفات میں سے ہیں جو اجازت دینے پر مباح نہیں ہوتے۔ اور اگر مجبور ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ مسلمان خود اپنے ساتھ یہ فعل کرے تو گنہگار ہوتا ہے تو اگر دوسرے کے ساتھ کرے تو بدتر جزا اولیٰ گنہگار ہوگا۔ اسی طرح، زنا بھی اسی قیل سے ہے کہ اکراہ کے تحت یہ بھی کسی شخص کے لیے نہ تو مباح ہے اور نہ اس کی رخصت ہے، اگرچہ اکراہ تام ہو، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو گنہگار ہوگا کیونکہ زنا کی حرمت عقول میں راسخ ہے، چنانچہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَقْرَبُوا الزَّیْنٰۃَ اِنَّہَا کَانَ فَاحِشَةً وَّسَاءَ سَبِیْلًا، یعنی ”اور تم زنا کے قریب مت جاؤ، یہ تو بے شک ہمیشہ سے کھلی بے حیائی اور بُری راہ ہے۔“ یہ آیت اس امر کی دلیل ہے کہ زنا شریعت کے آئینے سے قبل بھی عقل کے نزدیک کھلی بے حیائی تھا، لہذا کسی حال میں بھی اس کی رخصت نہیں مل سکتی، جیسے مسلمان کے ناحق قتل کی نہیں مل سکتی۔ اور اگر عورت اس کی اجازت دے دے تو بھی یہ مباح نہ ہوگا، خواہ وہ عورت آزاد ہو یا لونڈی، جس کے آقا نے اسے (یعنی مجبور کو) اس کے ساتھ زنا کرنے کی اجازت دے دی ہو، کیونکہ شرکاء اجازت دینے سے مباح نہیں ہوتی۔ جہاں تک عورت کا تعلق ہے (کہ اگر اس کو ارتکاب زنا پر مجبور کیا جائے) تو اسے رخصت ہے کیونکہ وہ تو صرف اپنے نفس پر قابو ہی دیتی ہے (یعنی Passive partner ہے)، مزید برآں اسے اس پر مجبور کیا گیا ہے۔ لیکن میرے بعض فاضل مصنف کے (نزدیک یہ بات محل نظر ہے کیونکہ زنا کا فعل جیسے مرد سے مقصود ہے ویسے ہی عورت سے بھی مقصود ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اسے (یعنی فعل زنا میں شریک عورت کی زانیہ کہا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ مرد کا زنا د عضو تناسل کے عورت کی اندام نہانی میں) داخل کرنے سے ہوتا ہے جبکہ عورت کا زنا اپنے نفس پر قابو دینے سے ہوتا ہے اور قابو دینا عورت کا فعل ہے اگرچہ یہ فعل سکوت ہے، لہذا اس کے فعل کی صفت بھی محفوظ اور حرام ہی ہو سکتی ہے، اس لیے یہی چاہیے کہ زنا کے حکم کے بارے میں مرد اور عورت کے درمیان فرق نہ کیا جائے، چنانچہ عورت کو بھی اس کی رخصت نہیں ہوگی، جیسے مرد کو نہیں ہوتی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بحالتِ اکراہ کیے جانے والے تصرفات کا حکم جو دنیا سے متعلق ہے

سواء وہ حکم جو دنیا سے متعلق ہے، تو اس کی تین قسمیں ہیں:-

۱۔ شراب نوشی پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ شراب نوشی پر جسے مجبور کیا گیا ہو اگر اکرہ تمام ہو تو اس پر حد واجب نہیں ہوگی، کیونکہ حد اس لیے مشروع ہوئی ہے کہ آئینہ امانہ جرم سے اسے باز رکھے اور حیر و اکراہ کے تحت کی جانے والی شراب نوشی جرم کی صفت سے نکل کر مباح ہو جاتی ہے، بلکہ اس پر شراب پینا واجب ہو جاتا ہے، جیسا کہ سابق میں بیان ہو چکا ہے۔ اور اگر اکراہ ناقص ہو تو حد واجب ہوگی کیونکہ اکراہ ناقص سے، اکراہ سے پہلے والی صفت میں کسی لحاظ سے بھی تغیر لازم نہیں آتا لہذا اس سے حکم میں تبدیلی بھی لازم نہیں آئے گی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۲۔ کلمہ کفر کہنا جہاں تک دوسری قسم کا تعلق ہے، حیر و اکراہ کے تحت کفر کرنے والے پر کفر کا حکم لاگو نہ ہوگا بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو، لیکن اس کے برعکس، حیر و اکراہ کے تحت ایمان لانے

والے پر ایمان کا حکم لاگو ہوگا۔ ان دو صورتوں کے درمیان فرق دو وجوہوں سے ہے، ایک تو یہ کہ ایمان درحقیقت تصدیق ہے اور کفر درحقیقت تکذیب ہے، اور یہ سب (یعنی تصدیق و تکذیب) دل کا عمل ہیں اور اکراہ کا دل پر کوئی عمل دخل نہیں ہوتا، لہذا اگر وہ دل سے تصدیق کرنے والا ہو تو وہ مؤمن ہے کیونکہ ایمان کی حقیقت (یعنی تصدیق) موجود ہے اور اگر وہ دل سے تکذیب کرے تو وہ کافر ہے کیونکہ کفر کی حقیقت موجود ہے، البتہ حالت رضامین، زبان سے اظہار کو تصدیق اور تکذیب کی ظاہری دلیل قرار دیا گیا ہے اور اکراہ کی صورت میں یہ دلیل باطل ہو جاتی ہے، اس لیے اس کی طرف سے ایمان اور کفر دونوں کا احتمال باقی بچتا ہے لہذا چاہیے تو یہی کہ اکراہ کی حالت میں اس احتمال کی موجودگی کے سبب اس پر اسلام کا حکم لاگو نہ ہو جیسے احتمال پر اسے کافر قرار نہیں دیا جاتا، لیکن اس پر اسلام کا حکم لاگو کیا جاتا ہے جس کے دو اسباب ہیں، ایک سبب یہ ہے کہ ہم نے اکراہ کے باوجود اس کے ظاہری ایمان کو اس لیے قبول کیا ہے تاکہ اس کا مسلمانوں سے میل جول ہو اور وہ اسلام کے عائن کو دیکھے، مبادا کہ اس کا معاملہ (یعنی ایمان لانا) حقیقت کا روپ دھارے، اگرچہ اس کے ایمان کی بابت نہ تو ہمیں کوئی قطعی علم حاصل ہے اور نہ گمان غالب، اور ایسا کرنا (یعنی اسے مؤمن قرار دینا) جائز ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہمیں ہجرت کر کے آنے والی عورتوں کے بارے میں حکم دیا ہے کہ ہم ان کا امتحان لیں حالانکہ زبان سے وہ ایمان لانے کا اظہار کر چکی ہیں، ارشاد باری تعالیٰ ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مِنْ أَجْدَاثٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ**، یعنی ”اے ایمان والو“

”جب مؤمن عورتیں تمہارے پاس ہجرت کر کے آئیں تو ان کا امتحان لو“، تاکہ دلیل غالب سے ان کا ایمان ہم پر ظاہر ہو جائے چنانچہ ارشاد ربانی ہے: **فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تُرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ**، یعنی ”سو جب تمہیں علم ہو جائے کہ وہ ایمان والیاں ہیں تو پھر ان کو کفار کی طرف نہ لوٹاؤ“، ایسے ہی زینب بنت جحشؓ تھیں ہوگا، لیکن یہ معنی کفر پر اکراہ کرنے میں متحقق نہیں ہوتا۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ اسلام کے باب میں احتمال والی دلیل کے اعتبار کرنے کا تعلق دین حق کی سر بلندی سے ہے جب کہ دلیل غالب کے اعتبار کرنے کا تعلق اس کی ضد (یعنی اسلام کو کمزور کرنے) سے ہے اور دین حق کو سر بلند کرنا واجب ہے کیونکہ نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اسلام غالب آتا ہے زیر نہیں ہوتا، لہذا دین حق کی سر بلندی کی خاطر احتمال والی دلیل کا اعتبار کرنا واجب ہے نہ کہ دلیل غالب کا، اور یہ (یعنی دلیل احتمال کا اعتبار) حیر و اکراہ کے تحت ایمان لانے والے کے حق میں ایمان کا حکم لاگو کرنے اور حیر و اکراہ کے تحت کفر کرنے والے کے حق میں عدم کا حکم لگانے کے لیے ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر کسی (کافر) کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے وہ اسلام لے آئے پھر وہ اسلام سے منحرف ہو جائے تو اسے اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا، اسے (اسلام سے انحراف کی بنا پر) قتل نہیں کیا جائے گا بلکہ مجبور کیا جائے گا، لیکن قتل نہیں کیا جائے گا (اندر دئے استحسان) جب کہ قیاس یہ ہے کہ اسے قتل کیا جائے کیونکہ اس کی طرف سے ارتداد پایا گیا ہے اور ارتداد سے مراد ہے اسلام سے انحراف۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ ہم نے اس کے زبان سے ظاہری قبول اسلام کو امید سے قبول کیا تھا کہ اس کا اسلام ایک حقیقت بن جائے گا کہ جب اس کا مسلمانوں سے میل جول ہوگا اور وہ اسلام کی خوبیوں کو دیکھے گا تو تصدیق (یعنی ایمان) اس کے دل پر اثر کرے گی، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، لیکن جب وہ اسلام سے منحرف ہو گیا تو یہ بات واضح ہو گئی کہ اس کے فی الواقع مسلمان ہونے کی امید نہیں ہے اور وہ بدستور اپنے سابقہ عقیدے (یعنی کفر) پر قائم ہے، تو یہ اسلام سے انحراف نہیں ہے بلکہ اس کے دل میں جو تکذیب (اسلام کی، یعنی کفر) تھی اس کا اظہار ہے، لہذا اسے قتل نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی کافر اسلام قبول کر لے اور اس کے چھوٹے چھوٹے بچے ہوں تو باپ کی تبعیت میں بچے بھی اسلام کے حکم پر ہوں گے (یعنی قانوناً مسلمان قرار پائیں گے) پھر وہ کفر کی حالت میں بالغ ہوں تو ان کو اسلام لانے پر مجبور کیا جائے گا لیکن ان کو قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ درحقیقت مسلمان نہیں ہوئے تھے، لہذا اسلام سے انحراف (یعنی ارتداد) متحقق نہیں ہوا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر اسے (یعنی کافر کو) اس امر کا اقرار کرنے پر مجبور کیا جائے کہ وہ کل گزشتہ اسلام لایا تھا اور وہ اس کا اقرار کر لے تو وہ قانوناً مسلمان نہیں سمجھا جائے گا کیونکہ جبر و اکراہ اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے جس کی وجہ ہم اس کے مناسب مقام پر انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور کلمہ کفر ادا کرنے سے اس پر کفر کا حکم نہیں لگایا گیا تو اس کے حق میں کفر کے احکام ثابت نہیں ہوتے، چنانچہ اس کی بیوی جدا نہیں ہوگی جب کہ قیاس یہ ہے کہ جدائی ثابت ہو جائے کیونکہ علیحدگی (Separation) کا سبب موجود ہے اور وہ سبب ہے زبان سے کفر کا کلمہ کہنا، یا یہ کہ یہ علیحدگی کے ان اسباب میں سے ہے جو بمنزلہ کلمہ طلاق کے ہیں، اور کلمہ طلاق خواہ برضا و اختیار کہا گیا ہو یا جبر و اکراہ کے تحت اس کا حکم نہیں بدلتا، تو یہی حکم زیر بحث صورت کا ہوگا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ علیحدگی کا سبب ارتداد ہے نہ کہ خود کلمہ کفر اور اگر اپنی مرضی و اختیار سے کلمہ کفر ادا کیا جائے تو یہ ارتداد پر دلالت کرتا ہے لیکن جبر و اکراہ کے تحت کہا ہوا کلمہ کفر ارتداد کی دلیل نہیں بننا، لہذا ارتداد ثابت نہ ہوا، اس لیے وہ جدا بھی نہ ہوگی۔ اگر مجبور یہ کہے کہ جب میں نے یہ کہا کہ میں نے اللہ کے ساتھ کفر کیا تو میرے دل میں یہ خیال آیا کہ میں زمانہ ماضی کے بارے میں جھوٹی خبر دوں حال میں نے (زمانہ ماضی میں) ایسا نہیں کیا تھا تو حکم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اس کے کفر کا حکم لاگو ہوگا کیونکہ اسے انشاء کفر پر مجبور کیا گیا تھا جب کہ اس نے بتایا کہ وہ اخبار لایا ہے حالانکہ اخبار پر اس پر جبر و اکراہ نہیں کیا گیا تھا لہذا یہ خبر اس نے اپنی مرضی و اختیار سے دی ہے اور اگر وہ اپنی مرضی و اختیار سے یہ کہے کہ میں نے اللہ کے ساتھ کفر کیا پھر وہ کہے کہ اس سے میری مراد زمانہ ماضی کے بارے میں جھوٹی خبر دیتا تھی حالانکہ میں نے ایسا نہیں کیا تھا یعنی زمانہ ماضی میں کفر نہیں کیا تھا، تو عدالت اس کی تصدیق نہیں کرے گی، اسی طرح زیر بحث صورت میں نہیں کی جائے گی، البتہ عند اللہ اس کو سچا سمجھا جائے گا کیونکہ اس کے کلام میں اس معنی کا بھی احتمال ہے اگرچہ یہ ظاہری مالت کے خلاف ہے اور اگر اسے زمانہ ماضی کی بابت خبر دینے پر اکراہ کیا جائے پھر وہ (یعنی مجبور) کہے کہ میرا ارادہ ماضی کی بابت خبر دینے کا نہیں تھا تو وہ قانون کی نظر میں اور فیما بینہ اور میں انشاکاً فر ہوگا، کیونکہ اس نے وہ کچھ نہیں کیا جس

کے لیے اس پر اکراہ کیا تھا بلکہ اس نے خبر دی ہے کہ اس نے اپنی مرضی و اختیار سے کفر کا انشاء کیا۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ (کلمہ کفر کہتے وقت) میرے دل میں کوئی اور خیال نہیں گزرا تو اس کے کفر کا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ جب اس کا ارادہ کسی اور چیز کا نہیں تھا تو پھر اس کے کلمہ کفر کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اکراہ کرنے والے کی اطاعت میں ظاہری طور پر یہ کلمہ زبان سے ادا کیا ہے جب کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے، لہذا قانون اسے کافر نہیں قرار دے گا۔ اسی طرح اگر اسے صلیب کے لیے نماز پڑھنے پر مجبور کیا جائے اور وہ نماز پڑھنے لگے اور اس کے دل میں یہ خیال آئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے واسطے نماز پڑھے اور وہ قبلہ رو ہو یا قبلہ رو نہ ہو تو مناسب یہ ہے کہ وہ یہ نیت کرے کہ یہ نماز اللہ عزوجل کے واسطے ہے پس جب وہ یہ کہے کہ میں نے یہ نیت کی تھی عدالت اس کی بات کو سچ تسلیم نہ کرے گی اور اسے کافر قرار دے گی کیونکہ اس نے جو کچھ کیا ہے اس کے لیے اس پر اکراہ نہیں کیا گیا تھا لہذا یہ اس نے اپنی مرضی و اختیار سے کیا ہے اور اگر کوئی شخص اپنی مرضی و اختیار سے ایسا کرے (یعنی صلیب کے واسطے نماز پڑھے) اور کہے کہ میری نیت یہ تھی (یعنی یہ کہ نماز اللہ کے واسطے پڑھ رہا ہوں) تو عدالت اس کی تصدیق نہیں کرے گی، اسی طرح زیر بحث صورت میں ہوگا۔ البتہ عند اللہ وہ سچا ہوگا کیونکہ اس نے جس فعل کی نیت کی اس کے ہونے کا احتمال ہے۔ اور اگر وہ صلیب کے واسطے نماز پڑھے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لیے نہ پڑھے جب کہ اس کے دل میں اس کا خیال بھی گزرا ہو تو وہ قانون اور اللہ تعالیٰ دونوں کے نزدیک کافر ہے کیونکہ اس نے اپنی مرضی و اختیار سے صلیب کے لیے نماز پڑھی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کے لیے نماز پڑھنا (یعنی اس کی نیت کر لینا) بھی اس کے لیے ممکن تھا۔ اور اگر وہ صلیب کے رو برو کھڑا ہو اور اس کے دل میں کوئی خیال نہ گزرے اور ظاہر وہ صلیب کے واسطے ہی نماز پڑھے اور اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو تو وہ حکماً کافر نہیں ہوگا بلکہ اس کے اس فعل کو اس بات پر محمول کیا جائے گا کہ اس نے اکراہ کرنے والے کے حکم کی ظاہری اطاعت میں ایسا کیا ہے جب کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہے۔ اسی طرح اگر اسے نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کی شان اقدس میں نازیبا الفاظ کہتے پر مجبور کیا جائے اور اس کے دل میں کسی دوسرے شخص کا خیال آجائے جس کا نام محمد ہو اور وہ اسے برا بھلا کہے دے اور اس امر کا اقرار کرے تو حکم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور حکماً وہ کافر قرار پائے گا کیونکہ اس کے دل میں کسی دوسرے آدمی کا خیال گزرنے سے وہ نبی مکرم حضرت محمد علیہ الصلاۃ والسلام کی شان اقدس میں نازیبا کلمات کہنے میں اپنی مرضی کا مالک و مختار ہو گیا پھر اس نے کہا کہ اس سے میری مراد کوئی دوسرا شخص تھا تو حکم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی لیکر عند اللہ وہ سچا ہوگا کیونکہ اس کے کلام میں اس مراد کے پائے جانے کا احتمال موجود ہے۔ اور اگر نازیبا کلمات کسی اور شخص کے حذوت لینے کا اس نے ارادہ نہ کیا ہو بلکہ نبی مکرم علیہ الصلاۃ والسلام کی شان میں گستاخی کی ہو تو وہ قانون کی نظر میں بھی کافر ہے اور عند اللہ بھی۔ اور اگر اس کے دل میں کوئی خیال نہ گزرا ہو تو اس پر کافر ہونے کا حکم نہیں لگایا جائے گا اور اسے جہت اکراہ پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو تھا اس صورت کا حکم کہ جب کلمہ کفر کہلوانے کے لیے اکراہ تام کیا گیا ہو اور اگر اکراہ ناقص ہو تو درجہ اکراہ کافر قرار پائے گا کیونکہ وہ فی الحال مجبور نہیں ہے اس لیے کہ اس نے یہ فعل ضرورت کی وجہ سے نہیں کیا بلکہ اپنے جی سے غم کو دور کرنے کے لیے کیا ہے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میرا دل ایمان پر مطمئن تھا تو حکم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ بات ظاہری حالت کے برعکس ہے اذ وہ اس شخص کے ماتہ ہے جو اپنی مرضی و اختیار

سے (یعنی بغیر کسی کے حیر کے) کلمہ کفر کے اور پھر یہ کہ دے کہ میرا دل ایمان پر مطمئن تھا، البتہ عند اللہ وہ سچا ہوگا۔

جبر و اکراہ کے تحت اتلاف مال کا حکم | جہاں تک اس مجبور کا تعلق ہے کہ جس پر کسی دوسرے شخص کے مال کو تلف کرنے کے واسطے جبر و اکراہ کیا گیا ہو تو

اگر وہ اس مال کو تلف کر دے تو اکراہ تمام کی صورت میں ضمان اکراہ کرنے والے پر واجب ہوگا نہ کہ مجبور پر کیونکہ از روئے معنی تو اتلاف کنندہ اکراہ کرنے والا ہے جب کہ مجبور تو بمنزلہ آلہ کے ہے، بایں طور کہ اس کا اختیار کرنے یا نہ کرنے چاہئے یا نہ چاہئے کا سلب کیا جا چکا ہے، اور یہ (یعنی اتلاف مال) اس قسم کا فعل ہے کہ اس (مجبور) کے سوا کسی اور آلے کے ذریعے بھی اس کو وقوع میں لایا جاسکتا ہے، مثلاً یوں کہ اکراہ کرنے والا اس آلے کو پکڑ کر اس سے اس مال پر ضرب لگائے (تو وہ مال تلف ہو جائے گا) لہذا اس کا اکراہ کرنے والے کا آلہ کار بنتا ممکن ہے، اس لیے یہ اتلاف اس کے جبر و اکراہ کا نتیجہ ہے لہذا ضمان اس (یعنی اکراہ کرنے والے) پر واجب ہوگا۔ اور اگر اکراہ ناقص ہو تو تاوان مجبور پر عائد ہوگا کیونکہ اکراہ ناقص مجبور کو اکراہ کرنے والے کا آلہ کار نہیں بناتا کیونکہ اس سے مجبور کا اختیار بالکل سلب نہیں ہوتا لہذا اتلاف مجبور کی طرف سے واقع ہوا ہے، اس لیے ضمان بھی اس پر عائد ہوگا۔ اسی طرح اگر اس پر غیر کا مال کھانے کے واسطے اکراہ کیا جائے تو بھی ضمان اسی (یعنی مجبور) پر عائد ہوگا کیونکہ فعل کی یہ قسم یعنی کھانا ان افعال میں سے ہے جن پر اکراہ کا عمل نہیں ہوتا کیونکہ اس کی تحصیل اس کے سوا کسی اور آلہ سے متصور نہیں ہے لہذا یہ اس کو بڑھا کرنے والا ہوگا اور اس پر ضمان آئے گا۔ اور اگر اسے خود اپنا مال کھانے پر مجبور کیا جائے اور وہ کھالے یا اسے خود اپنا ہی کپڑا پہننے پر مجبور کیا جائے اور وہ اسے پہن لے اور (پہننے سے وہ کپڑا) پھٹ جائے تو اکراہ کرنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ جب غیر کا مال کھانے سے اکراہ کرنے والے پر تاوان واجب نہیں ہوتا تو اپنا مال کھانے سے بدرجہ اولیٰ واجب نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں، خود اپنا مال کھانا اور خود اپنا کپڑا پہننا باب اتلاف میں سے نہیں ہے بلکہ یہ تو اپنی بقا کی غرض کے لیے اپنا مال خرچ کرنا ہے اور جو شخص اپنے فائدے کے لیے اپنا مال خرچ کرتا ہے تو کسی پر اس کے حق میں تاوان عائد نہیں ہوتا۔ اور اگر مال کا مالک مجبور کو اپنا مال تلف کرنے کی اجازت بغیر کسی جبر و اکراہ کے دے دے اور وہ اس کو تلف کر دے تو کسی پر تاوان عائد نہیں ہوگا اس لیے کہ اموال میں اتلاف کی اجازت مؤثر ہوتی ہے کیونکہ اموال کا شمار ان چیزوں میں ہے جو مباح کر دینے سے مباح ہو جاتی ہیں، اور جس مال کو تلف کرنے کی اجازت دے دی گئی ہو اس کو تلف کرنے پر ضمان واجب نہیں ہوتا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جبر و اکراہ کے تحت قتل کا حکم | جہاں تک تیسری قسم کا تعلق ہے، اگر مجبور کو کسی شخص کے قتل کرنے کو کہا جائے اور

واجب نہیں ہوگا، لیکن اسے تفریر دی جائے گی اور قصاص اکراہ کرنے والے پر واجب ہوگا، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان دونوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا، البتہ اکراہ کرنے والے پر دیت واجب ہوگی، امام زفرؒ کے نزدیک قصاص مجبور پر واجب ہوگا نہ کہ اکراہ کرنے والے پر، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک ان دونوں پر قصاص واجب ہوگا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل ایک ایسا فعل ہے جس کے نتیجے میں بالعموم زندگی ختم ہوتی ہے اور یہ فعل ان دونوں (یعنی مجبور اور اکراہ کرنے والے) کی طرف سے پایا گیا ہے، صرف یہ فرق ہے کہ مجبور کی

طرف سے یہ فعل براہ راست سرزد ہوا ہے اور اگر اہ کرنے والے کی طرف سے سبب بنانے کے طریقے سے،
 لہذا قصاص ان دونوں پر واجب ہوگا۔ امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل حقیقت میں تو مجبور کی طرف
 سے پایا گیا ہے، حسی اعتبار سے بھی اور مشاہدے کے اعتبار سے بھی، اور محسوس سے انکار کرنا ہٹ دھرمی
 ہے، لہذا قتل کا مجبور کی طرف سے نہ کہ اگر اہ کرنے والے کی جانب سے سرزد ہونے کا اعتبار کرنا واجب ہے۔
 کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ حقیقت کا اعتبار کیا جائے، اور دلیل کے بغیر اس سے انحراف کرنا جائز نہیں ہے۔ امام ابو یوسف
 کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر اہ کرنے والا حقیقت میں قاتل نہیں ہے بلکہ وہ تو قتل کا مسبب (سبب پیدا کرنے والا) ہے
 اور حقیقت میں قاتل تو مجبور ہے، توجب مجبور (یعنی حقیقی قاتل) پر قصاص واجب نہیں ہوتا (طرفین کے مسلک کے
 مطابق) تو اگر اہ کرنے والے پر بدرجہ اولیٰ واجب نہیں ہونا چاہیے۔ طرفین کے قول کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وسلم کی یہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا: عفوت عن اثمی الخطأ والنسیان وما استکرهوا
 علیہ۔ یعنی میں نے اپنی امت سے غلطی بھول چوک اور اس گناہ کو معاف کر دیا ہے جس پر انہیں مجبور کیا گیا ہو، کبھی
 چیز کی معافی اس کے موجب ہوتی ہے چنانچہ جو فعل جبر و اکراہ کے تحت سرزد ہوا ہو اس حدیث کے ظاہر کی رو سے وہ معاف
 ہے۔ علاوہ ازیں، از روئے معنی تو قاتل اگر اہ کرنے والا شخص ہے اور مجبور کی طرف سے تو قتل کی صورت پائی گئی
 ہے، لہذا مجبور آلے کے مشابہ ہے کیونکہ قتل ان افعال میں سے ہے جن کو دوسرے کے آلے سے واقع کرنا ممکن ہے،
 جیسے مال کا تلف ہے، اور وہاں تو اگر اہ کرنے والے کو اتلاف کتنہ قرار دیا گیا ہے، چنانچہ (مال کے اتلاف کا) ضمان
 اسی پر عائد ہوتا ہے تو اسی طرح قاتل بھی اگر اہ کرنے والا ہے (نہ کہ مجبور)؛ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اسے خود اپنا ہاتھ لگم
 کرنے پر مجبور کیا گیا ہو تو اسے اگر اہ کرنے والے سے قصاص لینے کا حق ہوتا ہے اور اگر وہ (مجبور حقیقت میں) ظلم کرنے والا
 ہوتا تو وہ قصاص نہ لے سکتا تھا۔ مزید برآں، زندگی کا معنی ایک ایسی چیز ہے جو قصاص کے باب میں ناگزیر ہے (یعنی قصاص
 حیات بخش ہو)؛ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلِكُلِّ قَوْمٍ مَّقَاتِلُ لَهُمْ، یعنی اور قصاص میں تمہارے لیے زندگی
 ہے، اور اگر مجبور کے حق میں قصاص کو مشروع کر دیا جائے اور اس سے قصاص لیا جائے تو مشروع کرنے اور نافذ کرنے
 کے لحاظ سے زندگی کا معنی حاصل نہیں ہو پاتا، جیسا کہ مسائل اختلاف میں بیان کیا جا چکا ہے، اس لیے قصاص اگر اہ کرنے
 والے پر واجب ہوگا نہ کہ مجبور پر۔ اور اگر اہ ناقص ہو تو قصاص بلا اختلاف، مجبور پر واجب ہوگا، کیونکہ اگر اہ ناقص
 (مجبور کے) اختیار کو قطعاً سلب نہیں کرتا، لہذا یہ قصاص کے واجب ہونے میں مانع نہیں ہوگا۔

اسی طرح، اگر اگر اہ کرنے والا نابالغ ہو یا ایسا مجبوظ الحواس ہو جو اس فعل کو سمجھتا ہے جس کے کرنے کا اس نے مجبور
 کو حکم دیا ہے تو امام ابو حنیفہ اور امام محمد کے نزدیک قصاص اگر اہ کرنے والے پر ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر اگر اہ
 کرنے والا نابالغ سمجھ بوجھ رکھتا ہو اور وہ مطاع (واجب الاطاعت) ہو یا مختلط العقل confused، نابالغ ہو اور
 مسلط ہو تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا بلکہ اس کے عاقلہ (برادری) پر دیت واجب ہوگی کیونکہ نابالغ کا قتل عمد قتل
 غیر عمد (قتل خطاء) ہے۔

اگر وہ شخص جس کو قتل کرنے کا مجبور کو حکم دیا گیا ہے، خود ہی بغیر کسی جبر و اکراہ کے مجبور سے کہہ دے کہ مجھے قتل
 کر دو اور وہ اسے قتل کر دے تو ہمارے تیئوں ائمہ کفر و یک اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اگر اس نے
 اسے اس کی اجازت کے بغیر قتل کیا ہوتا تو بھی اس پر قصاص واجب نہ ہوتا لہذا موجودہ صورت میں بدرجہ اولیٰ

واجب نہیں ہوگا؛ امام زفرؒ کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا۔ اسی طرح ہمارے نزدیک تو اکراہ کرنے والے پر بھی قصاص واجب نہیں ہوگا۔ دیت کے واجب ہونے کے بارے میں دو روایتیں ہیں اور اس مسئلے کا مناسب مقام کتاب الدیات ہے۔

بحالت اکراہ مورث کے قتل کا حکم | قتل پر اکراہ سے متعلق جو احکام ہیں ان میں ایک حکم یہ ہے کہ جس

کے نزدیک میراث سے محروم نہیں کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ یعنی یہ کہ مجبور کی طرف سے تو قتل کی صورت پائی گئی ہے نہ کہ اس کی حقیقت، بلکہ اس کی حیثیت تو ایک آلے کی سی ہے، اس لیے قتل کی اضافت اکراہ کرنے والے کی طرف ہے۔ علاوہ انہی یہ ایک ایسا قتل ہے جس سے (مجبور کے حق میں) نہ تو قصاص کا واجب ہونا متحقق ہے اور نہ ہی کفارے کا واجب ہونا، لہذا اس کی وجہ سے میراث سے محروم کرنا لازم نہیں آتا۔ اگر امام زفرؒ امام شافعیؒ کے قول پر قیاس کیا جائے تو اسے میراث سے محروم کیا جائے گا کیونکہ قصاص کا واجب ہونا اس سے متعلق ہے۔ رہا اکراہ کرنے والا کہ اگر وہ اپنے مورث کو قتل کرنے کے لیے کسی شخص پر مجبور اکراہ کرے اور وہ شخص اس کے مورث کو قتل کر دے تو امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام شافعیؒ رضی اللہ عنہم کے نزدیک وہ میراث سے محروم ہوگا کیونکہ اس پر قصاص واجب ہوتا ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اسے میراث سے محروم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس پر نہ تو قصاص واجب ہوتا ہے اور نہ ہی کفارہ، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب اکراہ کرنے والا باغ ہو اور اگر وہ نابالغ ہو اور مقتول کا وارث ہو تو وہ میراث سے محروم نہیں ہوگا کیونکہ قتل کے جازم قطعاً ہونے کے لیے شرط ہے کہ وہ حرام ہو اور نابالغ کے فعل پر حرمت کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اسی لیے اگر نابالغ خود اپنے ہاتھ سے قتل کر دے تب بھی وہ میراث سے محروم نہیں ہوتا۔ اور جب وہ دوسرے کے ہاتھ سے قتل کرانے تو بدرجہ اولیٰ محروم نہیں ہوگا۔

بحالت اکراہ قطع ید کا حکم | اسی طرح اگر کسی شخص کو کسی انسان کا ہاتھ کاٹنے پر مجبور کیا جائے اور وہ اس کا

مورث ہوگی جس کا ذکر ہم قتل کے مسئلے میں کر چکے ہیں، البتہ اگر صاحب ید مجبور کو اپنا ہاتھ کاٹنے کی اجازت بغیر کسی جبر و اکراہ کے دے دے اور پھر وہ اس کا ہاتھ کاٹے تو دونوں (یعنی اکراہ کرنے والے اور مجبور) میں سے کسی پر بھی عتاب عائد نہیں ہوگا جب کہ قتل کے باب میں اگر اس مجبور کو جسے قتل کرنے پر مجبور کیا گیا ہے اگر وہ شخص اپنے قتل کی اجازت دے دے جس کو قتل کرنے کا اکراہ کرنے والے نے حکم دیا ہے اور وہ اس اجازت کے بغیر اسے قتل کر دے تو اکراہ کرنے والے پر دیت کے واجب ہونے کے بارے میں مختلف روایتیں پائی جاتی ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ دونوں میں فرق یہ ہے کہ بعض حالات میں اطراف (ہاتھ اور پاؤں) کے ساتھ اموال کا سائبہ تاؤ کیا جاتا ہے اور مال محض کے اتلاف کی اجازت دینے سے اس کا اتلاف مباح ہو جاتا ہے پس ایسی چیز کے اتلاف میں کہ جس کے لیے مال کا حکم ہے اجازت سے مباح ہونے کا شبہ پیدا ہوتا ہے جو ضمان کے واجب ہونے میں مانع ہے، جب کہ جان کا معاملہ اس کے برعکس ہے۔ ان دونوں (یعنی قتل نفس

کی اجازت اور اٹلاف طرف کی اجازت) میں فرق پر یہ بات بھی دلالت کرتی ہے کہ اگر اکراہ کرنے والا مجبور سے کہے کہ تو اپنا ہاتھ کاٹ لے وگرنہ میں تجھے قتل کر دوں گا تو اس میں اسے گنجائش ہے (کہ اپنا ہاتھ کاٹ کر اپنی جان بچالے) لیکن جان کے معاملے میں اسے گنجائش نہیں ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جبر و اکراہ کے تحت ارتکاب نہ ناکام

جبر و اکراہ کیا گیا ہو، تو امام ابو حنیفہؒ کی پہلے پہل پر رائے تھی کہ اگر کوئی شخص جبر و اکراہ کے تحت زنا کا ارتکاب کرے تو اس پر حد واجب ہوگی اور قیاس ہے، کیونکہ کسی مرد کی طرف سے اس وقت تک زنا متحقق نہیں ہو سکتا جب تک عضو تناسل میں انتشار (Eraction) نہ پیدا ہو اور جبر و اکراہ سے اس میں انتشار نہیں پیدا کیا جاسکتا لہذا اس شخص کا ارتکاب اپنی مرضی و اختیار سے کیا ہے، اس لیے اس پر حد لاگو ہوگی۔ بعد ازاں امام ابو حنیفہؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا تھا اور کہنے لگے کہ اگر جبر و اکراہ سلطان (حکمران) کی طرف سے ہو تو حد واجب نہیں ہوگی۔ اس قول کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جبر و اکراہ سلطان کے ماسوا اور کسی کی طرف سے متحقق نہیں ہوتا، جب کہ صاحبین کے نزدیک یہ سلطان اور غیر سلطان سب کی طرف سے متحقق ہو جاتا ہے، لہذا جب غیر سلطان کی طرف سے بھی وہی کچھ (یعنی جبر و اکراہ) ہو جو سلطان کی طرف سے ہوتا ہے تو حد واجب نہیں ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ نے جو سلطان اور غیر سلطان میں یہ فرق کیا ہے تو اس کی وجہ وہی ہے جس کا ذکر ہم قبل ازیں کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اگر جبر و اکراہ سلطان کی طرف سے ہو تو اسے کہیں سے مدد نہیں مل سکتی۔ جہاں تک امام ابو حنیفہؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ زنا عضو تناسل کے انتشار کے بغیر متحقق نہیں ہو سکتا، تو تسلیم، لیکن ہر وہ شخص مرتکب زنا تو نہیں ہوتا جس کے عضو تناسل میں انتشار پیدا ہوا ہو، لہذا مجبور کا فعل زنا اکراہ کرنے والے کے اکراہ کے سبب سے ہے چنانچہ اس کا فعل ضرورت کے تحت ہے، جس کی طرف اسے قتل کا خوف دلا کر دھکیل دیا گیا ہے، لہذا یہ حد کے واجب ہونے میں مانع ہے، تاہم مجبور پر عقر (مہر کی ایک قسم) واجب ہوگا، کیونکہ دارالاسلام میں فعل زنا کے ارتکاب پر دو تادانوں میں ایک تو ضرور ہوگا۔ اور مجبور پر عائد ہوا ہے نہ کہ اکراہ کرنے والے پر تو اس کی وجہ یہ ہے کہ زنا یا فعل۔ یہ کہ جس کو غیر کے آلے سے واقع کرنا ممکن نہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ ہر وہ فعل جسے دوسرے کے آلے سے واقع کرنا ممکن نہ ہو اس کا ضمان مجبور پر عائد ہوتا ہے اور جس فعل کو دوسرے کے آلے سے حاصل کرنا ممکن ہو

اس کا ضمان اکراہ کرنے والے پر واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح، اگر عورت کو زنا پر مجبور کیا جائے تو اس پر بھی حد عائد نہیں ہوگی کیونکہ جبر و اکراہ نے اسے اپنے نفس پر قابو دینے پر مجبور کیا ہے، اسے تلوار سے پہنچنے والی گزند کا اندیشہ ہے، لہذا یہ اس پر حد کے واجب ہونے میں مانع ہے، جیسے مرد پر حد کے واجب ہونے میں مانع ہے، بلکہ عورت کے معاملے میں بدرجہ اولیٰ مانع ہے، کیونکہ اس کی طرف سے تو صرف یہی بات پائی گئی ہے کہ اس نے اپنے نفس پر قابو دیا ہے، تو جب جبر و اکراہ مرد کے ارتکاب زنا کے معاملے میں مؤثر ہے تو عورت کے معاملے میں بدرجہ اولیٰ مؤثر ہوگا۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب مرد پر اکراہ تام ہو اور اگر اکراہ ناقص ہو، یعنی قید بیڑیاں ڈالنے یا ایسی ضرب سے جو جس سے (جان یا عضو) کے تلف ہونے کا خوف نہ ہو تو اس پر حد واجب ہوگی، بوجہ اس کے جو بیان ہو چکا کہ اکراہ ناقص مجبور کو اس فعل کے ارتکاب پر مجبور نہیں کر دیتا جس کے لیے اس پر اکراہ کیا گیا ہے۔

لہذا وہ مطلقاً مختار ہوگا اور اپنے فعل کے حکم کے ساتھ اس کا مواخذہ ہوگا جہاں تک عورت کا معاملہ ہے تو اس کے بارے میں اگر اہ تمام اور اگر اہ ناقص کے درمیان کچھ فرق نہیں اور اگر اہ کی دونوں قسموں میں اس پر سے حد کو دور کیا جائے گا، کیونکہ اس کی طرف سے فعل زنا نہیں پایا گیا بلکہ صرف اپنے نفس پر قابو دینا پایا گیا ہے (یعنی وہ Passive partner ہے نہ کہ Active) اور حیر و اگر اہ کی وجہ سے اس کا اپنے نفس پر قابو دینا اس کی ضمانندی پر دلالت نہیں کر سکتا، لہذا اس سے حد کو ساقط کیا جائے گا۔

مجبور کو تصرفات میں تخیر حاصل ہونے کا حکم | یہ احکام اس صورت کے تھے کہ جب کمرہ

واسطے اگر اہ کیا گیا ہے، معین ہو اور اگر اس میں تخیر دی گئی ہو، یعنی تصرفات کی تینوں (مذکورہ) قسموں سے متعلق دو تصرفات میں سے کسی ایک کو جس کو متعین نہیں کیا گیا، کرنے کے واسطے حیر و اگر اہ کیا ہو، تو ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ جس حکم کا تعلق آخرت سے ہے، اور وہ ہے اباحت، رخصت اور حرمت مطلقہ تو مباح اور رخصت کے درمیان اختیار میں فرق نہیں آتا کہ وہ رخصت کا حکم باطل کر دے۔ اس سے میری مراد یہ ہے کہ ہر وہ تصرف جو تعین کی حالت میں مباح ہے وہ تخیر کی حالت میں بھی مباح ہے اور ہر وہ تصرف جس کی تعین کی صورت میں اباحت یا رخصت نہیں ہے تخیر کی حالت میں بھی اس کی اباحت یا رخصت حاصل نہ ہوگی، اور جس کی تعین کی حالت میں رخصت ہے اس کی تخیر کی حالت میں بھی رخصت ہوگی، ماسوا اس کے کہ جب مباح اور رخصت والے تصرفات میں تخیر ہو۔

اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر مرد ارکھانے یا مسلمان کو قتل کرنے پر (یعنی ان دونوں میں سے کسی ایک کام کے کرنے پر) اگر اہ کیا جائے تو اس کے لیے مرد ار کو کھانا مباح ہے لیکن اسے قتل کرنے کی رخصت نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر اسے مرد ار کو کھانے یا کسی ایسی چیز کے کھانے پر مجبور کیا جائے جس کی حالت تعین میں نہ تو اباحت ہے اور نہ رخصت، جیسے کہ ہاتھ قلم کرنا اور مسلمان کو گالی گلوچ کرنا اور زنا کرنا تو کھانا اس کے لیے مباح ہے لیکن مؤخر الذکر تصرفات (یعنی ہاتھ قلم کرنا وغیرہ) میں سے کسی تصرف کی نہ تو اسے اباحت ہوگی اور نہ رخصت، جیسے حالت تعین میں ہوتا ہے، اور اگر وہ کھانے سے انکار کرتا ہے تا آنکہ قتل کر دیا جائے تو وہ گنہگار ہوگا جیسے حالت تعین میں ہوتا ہے۔ اور اگر اسے قتل یا زنا دونوں میں سے کسی فعل کو کر لے لے رخصت نہ ہوگی، اور اگر وہ ان کے اڑکا بے باز رہے اور اسے قتل کرنے کی تخیر دے کر مجبور کیا جائے تو اسے دونوں فعلوں میں سے کسی فعل کو تو وہ گنہگار نہ ہوگا بلکہ اسے ثواب ملے گا، جیسے حالت تعین میں ہوتا ہے۔ اور اگر اسے قتل یا لسی انسان کے مال کے اتلاف پر مجبور کیا جائے تو اسے اتلاف کی رخصت ہے، اور اگر وہ ان دونوں میں سے کوئی فعل بھی نہ کرے اور قتل کر دیا جائے تو گنہگار نہیں ہوگا بلکہ اسے ثواب ملے گا جیسے حالت تعین میں ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر اسے کسی انسان کو قتل کرنا یا خورد پنا مال تلف کرنے پر مجبور کیا جائے تو اسے اتلاف کی رخصت ہے لیکن قتل کی نہیں، جیسے حالت تعین میں ہوتا ہے، اور اگر ان دونوں سے باز رہے حتیٰ کہ قتل کر دیا جائے تو گنہگار نہیں ہوگا۔ اسی طرح، اگر اس پر قتل یا کفر کرنے کے واسطے اگر اہ کیا جائے تو اسے کلمہ کفر ادا کرنے کی رخصت ہے بشرطیکہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو، لیکن اسے قتل کی رخصت نہیں ہوگی، اور اگر وہ انکار بر قائم رہے حتیٰ کہ قتل کر دیا جائے تو اسے اجر ملے گا، جیسے حالت تعین میں ہوتا ہے۔ اور اگر اس پر مرد ار کو کھانے یا کلمہ کفر کہنے کے واسطے حیر و اگر اہ کیا جائے، اس کا (امام محمدؒ) نے کتاب میں ذکر نہیں کیا لیکن چاہیے یہی کہ اسے کلمہ کفر کی قطعاً رخصت نہ دی جائے جیسے اسے قتل کی رخصت نہیں دی

جاتی کیوں کہ کلمہ کفر کہنے کی رخصت تو ضرورت کی وجہ سے دی جاتی ہے اور مباح مطلق کے ذریعے اس ضرورت کو دور کرنا اس کے لیے ممکن ہے، اور وہ مباح مطلق ہے (مردار کو کھانا، لہذا کلمہ کفر اس کے اختیار مطلق سے ادا ہوگا، اس لیے اس کی رخصت نہیں دی جائے گی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

رہا وہ حکم کہ جس کا تعلق دنیا سے ہے تو وہ تحمیر سے بدل بھی جاتا ہے، چنانچہ اگر اسے مردار کو کھانے یا مسلمان کو قتل کرنے پر مجبور کیا جائے اور وہ مردار تو نہ کھائے لیکن قتل کر دے تو مجبور پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ مباح کو کھا کر وہ ضرورت دور کر سکتا تھا، لہذا قتل اس کے اختیار کے تحت اور بلا ضرورت ہوا ہے، اس لیے اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اور اگر اسے قتل یا کفر پر مجبور کیا جائے اور وہ کلمہ کفر کہنے کے بجائے قتل کر دے تو قیاس تو یہ ہے کہ مجبور پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ وہ قتل کرنے میں مختار ہے (نہ مجبور و مضطر) کیونکہ اس نے اس فعل پر جس کی اسے رخصت تھی حرام مطلق کو ترجیح دی ہے، جب کہ استحسان کی رو سے اس پر قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ اس کے مال میں سے دیت واجب ہوگی بشرطیکہ اسے یہ علم نہ ہو کہ کلمہ کفر کہنے کی رخصت ہے۔ بعض علماء نے اس عبارت سے یہ استدلال کیا ہے کہ اگر وہ یہ بات جانتا ہو (کہ کلمہ کفر کی اسے رخصت ہے) اور اس کے باوجود اس نے اس کو ترک کر دیا اور قتل کر دیا تو محذور قصاص واجب ہوگا کیونکہ انہوں نے اس کو بطور شرط کے لیا ہے بعض اور علماء کا کہنا ہے کہ قصاص واجب نہ ہوگا حواہ اسے اس بات کا علم ہوا نہ ہو۔ استحسان کی توجیہ جس کا ذکر امام محمدؒ نے کتاب میں کیا ہے یہ ہے کہ اس آدمی کے معاملے کو اس معنی پر محمول کیا جائے گا کہ اس کا گمان یہ تھا کہ زبان پر کلمہ کفر کو جاری کرنے کی حرمت قتل کی حرمت کے مقابلے میں شدید تر ہے، لہذا اس سے قتل میں رخصت ہونے کا شبہ پیدا ہو گیا، اور شبہات کی موجودگی میں قصاص واجب نہیں ہوتا۔ یہاں تک کہ اگر اسے (کلمہ کفر کی رخصت کا) علم ہو (اور اس کے باوجود وہ قتل کرنے کو اختیار کرے) تو بعض علماء کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ شبہ کو پیدا کرنے والا گمان ناپید ہے جب کہ بعض علماء کے نزدیک قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ اگرچہ اسے رخصت کا علم تھا لیکن اس نے کلمہ کفر کو بہت ہی بری بات سمجھ کر اس سے انکار کیا ہے، چنانچہ اس کا کفر کو بہت ہی بری بات سمجھنا ایک شبہ ہے جس سے قصاص ساقط ہو جائے گا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اور دیت اس کے مال پر واجب ہوگی نہ کہ عاقلہ کے مال پر، کیونکہ یہ قتل عمد ہے اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ قتل عمد کی دیت عاقلہ سے نہیں لی جائے گی۔ وہ اکراہ کرنے والے سے بھی کوئی مطالبہ (دیت کا) نہیں کرے گا کیونکہ قتل اس کے اختیار سے واقع ہوا ہے، لہذا اسے اس سے مطالبہ کرنے کا حق نہیں ہے۔

اگر اسے قتل یا زنا میں سے کوئی فعل کرنے پر مجبور کیا جائے اور وہ زنا کرے تو قیاس یہ ہے کہ اس پر (زنا کی حد واجب) ہوگی جب کہ استحسان کی رو سے اس سے حد ساقط کر دی جائے گی، بدلیل مذکورہ اور اگر وہ (زنا نہ کرے بلکہ قتل کر دے تو مجبور پر قصاص واجب نہیں ہوگا بلکہ اسے قید اور تعزیر کے ذریعے سزائش کی جائے گی اور اکراہ کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا، جیسے حالت تعین میں کیا جاتا ہے، جس کا ذکر گذر چکا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بحالت اکراہ تصرفات کا حکم | یہ مارے احکام تو اس صورت سے متعلق تھے کہ جب جبر و اکراہ کسی افعال کے کرنے کے واسطے کیا جائے اور اگر جبر و اکراہ

شرعی تصرفات کے لیے کیا جائے تو ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ شرعی تصرفات کی دراصل دو قسمیں ہیں: انشاء اور اقرار۔ انشاء کی آگے دو قسمیں ہیں: ایک وہ کہ جس میں فسخ ممکن نہیں ہے اور دوسری وہ کہ جس میں فسخ ممکن ہے۔ جس میں فسخ ممکن نہیں اس میں طلاق دینے، غلام کو آزاد کرنے، طلاق سے رجوع کرنے، نکاح کرنے، قیم کھانے، نذر ماننے، ظہار، ایلا و ایلا سے رجوع، غلام کو مدبر کرنے (مدیر) اور قصاص کو معاف کرنے کے تصرفات شامل ہیں اور یہ تمام تصرفات ہمارے (یعنی احناف کے) نزدیک جبر و اکراہ کے تحت صحیح ہیں جب کہ امام شافعی کے نزدیک صحیح نہیں ہیں۔ امام شافعیؒ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپؐ نے فرمایا کہ میں نے اپنی امت کو غلطی بھول چوک اور جبر و اکراہ کے تحت کیے گئے فعل معاف کر دیے ہیں لہذا جو فعل بھی جبر و اکراہ کے تحت کیا جائے اس پر معافی کا حکم لاگو ہونا لازم ہے۔ علاوہ ازیں جس غرض کے لیے تصرف وضع کیا گیا ہو اس غرض کا قصد کرنا تصرف کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے، اسی لیے تو نابالغ اور پاگل کا تصرف صحیح (Lawful) نہیں ہوتا، اور یہ شرط جبر و اکراہ سے مفقود ہو جاتی ہے کیونکہ مجبور تصرف کرتے وقت اس چیز کا قصد نہیں کرتا جس کے لیے وہ تصرف وضع ہوا ہے بلکہ اس کا مقصد تو اپنے آپ سے تلوار کے ضرر کو دور کرنا ہوتا ہے۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ (ان تصرفات کی بابت) نصوص کا عام اور مطلق ہونا اس امر کا متقاضی ہے کہ یہ تصرفات بغیر کسی شخص یا وقت کے مشروع ہوں۔

بحالتِ اکراہ طلاق دینے کا حکم | جہاں تک طلاق کا تعلق ہے، اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَلَا تَقْوِهِنَّ لَعَدَّتِهِنَّ** یعنی سوئم ان (یعنی اپنی بیویوں) کو طلاق دے روان کی عدت کے لیے، نیز نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ ہر طلاق صحیح ہے سوائے نابالغ اور مجنون طلاق اس کی طلاق کے۔ علاوہ ازیں جبر و اکراہ کی صورت میں جو چیز زائل (یا مفقود) ہوتی ہے وہ (فاعل کی) دلی مرضی و اختیار ہے اور یہ چیز طلاق کے واقع ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ غلطہ مخول میں دی گئی طلاق بھی واقع ہو جاتی حالانکہ اس کی یہ دلی مرضی نہیں ہوتی۔ اسی طرح، بسا اوقات آدمی اپنی ایسی بیوی کو بھی جو حسن و جمال میں بے نظیر ہوتی ہے اور اس کی ادائیں منایت و لغریب ہوتی ہیں، اس (یعنی بیوی) کے دین میں غلطی کی وجہ سے طلاق دے دیتا ہے حالانکہ وہ دل سے ایسا نہیں کرنا چاہتا، اور طلاق اس عورت پر واقع ہو جاتی ہے۔ رہی (محولہ بالا) حدیث، تو کہا گیا ہے کہ اس سے مراد کفر ہے اکراہ ہے کیونکہ لوگ نئے نئے مشرک بہ اسلام ہوئے تھے اور ان دنوں کفر بہ اکراہ ایک عام بات تھی اور بھول چوک سے بھی ان کی زبانوں سے کلمات کفر نکل جاتے تھے تو اللہ جل جلالہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبانی اس امت کو اس سے معافی دے دی۔ مزید برآں، ہم تو حدیث کے اس موجب کے قائل ہیں کہ جبر و اکراہ کے تحت کیا گیا ہر فعل اس امت کو معاف کر دیا گیا ہے، لیکن ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ طلاق دینا، غلام کو آزاد کرنا اور ہر قولی تصرف جبر و اکراہ کے تحت عمل میں آجاتا ہے کیونکہ جبر و اکراہ اقوال پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسے عقائد پر مؤثر نہیں ہوتا، کیونکہ کوئی شخص دوسرے کی زبان کو استعمال کر کے اس کی زبان سے اس کے دلی عقیدے کے خلاف جبراً بات کہلوانے کی قدرت نہیں رکھتا، لہذا کوئی شخص جو بھی بات کہتا ہے اپنی مرضی و اختیار سے کہتا ہے، لہذا ایسا کہنے پر وہ فی الحقیقت مجبور نہیں ہوتا، اس لیے اس پر اس حدیث کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ اس کا اس غرض کا قصد کرنا جس کے لیے وہ تصرف وضع کیا گیا ہے اس کے تصرف نہ ہونے سے یہ شرط ہے تو ہم کہتے ہیں کہ غلطہ مخول میں دی جانے والی طلاق سے اس قول کا بطلان ہو جاتا ہے، پھر اگر یہ شرط

ہو بھی تو یہ شرط یہاں موجود ہے کیونکہ تصرف کرتے وقت اس نے اپنے نفس سے ہلاکت کو دور کرنے کا قصد کیا ہوتا ہے اور ہلاکت اس وقت تک دور نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ اس چیز کا قصد نہ کرے جس کے لیے وہ (تصرف) وضع کیا گیا ہے، لہذا وہ ضرورت کے تحت اس کا قصد کرتا ہے۔ مزید برآں، یہ اکراہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس پر فوری طلاق کے لیے حیر و اکراہ کیا گیا ہوگا یا پھر اسے کسی شرط سے معلق کرنے یا اس شرط کے پورا ہونے پر طلاق دینے کے لیے مجبور کیا گیا ہوگا جس کے ساتھ طلاق کے واقع ہونے کو معلق کیا گیا ہے۔ اس طلاق کے صحیح ہونے کا حکم تو فوری طلاق اور مشروط طلاق دونوں پر یکساں لاگو ہوتا ہے، البتہ ضمان کا حکم (ان دونوں طلاقوں میں) کبھی تو یکساں ہوتا ہے اور کبھی مختلف ہوتا ہے، اس کی تفصیل ہم غلام کو آزاد کرنے پر اکراہ سے متعلق فصل میں بیان کریں گے اور یہاں صرف فوری طلاق کے صحیح ہونے کے حکم پر بات کریں گے جو ہم کہتے ہیں کہ اگر مجبور کی طلاق صحیح ہو تو اگر بیوی سے مباشرت کرنے سے قبل طلاق دی تو اس پر طے شدہ مگر نصف واجب ہوگا اور اگر شرط شدہ ہو تو متعہ واجب ہوگا، کیونکہ مباشرت سے قبل طلاق کا یہی حکم ہے اور یہ ہر وہ اکراہ کرنے والے سے واپس لے گا کیونکہ اس (مہر) کو واجب کرنے والے سبب یعنی طلاق کو واقع کرنے پر اسی نے اسے مجبور کیا ہے لہذا اس پر ضمان لاگو ہوگا۔ اور اگر مباشرت کے بعد طلاق دے تو اس پر پورا مہر واجب ہوگا اور اسے اکراہ کرنے والے سے مہر کو واپس لینے کا حق نہ ہوگا کیونکہ مباشرت کی منفعت کو پورے طور پر حاصل کر لینے سے مہر مؤبد ہو جاتا ہے اور پھر اس کے ساقط ہونے کا امکان باقی نہیں رہتا اور مہر کے بدلے میں جو منفعت اسے حاصل ہوتی تھی وہ اسی (مجبور) نے پورے طور پر حاصل کی ہے اور اپنے اختیار سے حاصل کی ہے لہذا اس منفعت کے بدلے کی ادائیگی بھی اسی کے ذمے ہے (نہ کہ اکراہ کرنے والے کے) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اسی طرح اگر اکراہ ناقص ہو تو اس صورت میں بھی اسے اکراہ کرنے والے سے (مہر کی واپسی کا) مطالبہ کرنے کا کوئی حق نہیں، کیونکہ اس سے مجبور کے اختیار میں قطعاً کوئی غلط واقع نہیں ہوتا، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا جب اکراہ طلاق کے واسطے کیا گیا اور اگر اکراہ طلاق کے لیے وکیل کرنے کے واسطے کیا گیا ہو اور وکیل طلاق دے تو اس کا حکم غلام کو آزاد کرنے پر اکراہ سے متعلق فصل میں، انشاء اللہ تعالیٰ، بیان کیا جائے گا۔

ب. حالت اکراہ غلام کو آزاد کرنے کا حکم | رہا غلام کو آزاد کرنا (تو یہ تصرف بھی بغیر کسی تخصیص یا تہید کے مشروع ہے) تو اس کی دلیل یہ حدیث ہے کہ ایک

شخص نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت اقدس میں حاضر ہوا اور آپ سے عرض کیا کہ مجھے کوئی ایسا عمل سکھا دیجئے جو مجھے جنت میں داخل کر دے۔ آپ نے فرمایا: اعتق النعمة وفك الوقبة (یعنی کسی نفس کو آزاد کر دے اور گردن رہا کر) تو اس شخص نے عرض کیا، کیا یہ دونوں ایک ہی (فعل) نہیں ہیں۔ آپ نے فرمایا، نہیں، اعتق النعمة سے مراد ہے کہ تو اکیلا غلام کو آزاد کر دے جب کہ فك الوقبة سے مراد ہے کہ تو غلام کو آزاد کرنے میں اعانت کر دے۔ اس کے علاوہ اور کئی احادیث ہیں جن میں غلام کو آزاد کرنے کی ترغیب دی گئی ہے اور اس میں مجبور اور مختار کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔ علاوہ انہیں، غلام کو آزاد کرنا ایک قوی تصرف ہے لہذا اس پر اکراہ مؤثر نہیں ہوگا، جیسے طلاق پر مؤثر نہیں ہوتا۔ پھر غلام کو آزاد کرنے پر اکراہ ان حالتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو غلام کو فوری طور پر آزاد کرنے پر اکراہ کیا ہوگا یا اس کی آزادی کو کسی شرط سے متعلق کرنے پر کیا ہوگا یا پھر آزاد کرنے کی اس شرط کو حاصل کرنے کے لیے کیا گیا ہوگا جس کے ساتھ اس کی آزادی کو معلق کیا گیا ہے۔ اگر اکراہ غلام کو فوراً آزاد کرنے کے لیے کیا گیا ہو۔۔۔۔۔ اور مجبور اسے آزاد کر دے تو اکراہ کرنے والے سے غلام کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا خواہ وہ خوش حالی ہو یا

تنگ دست اور اکراہ کرنے والا غلام سے یہ ضمان واپس نہیں لے گا اور نہ غلام پر اپنی آزادی کی قیمت کو ادا کرنے کی کوشش واجب ہوگی اور اس غلام کی ولہ اس کے آقا کو حاصل ہوگی۔ اکراہ کرنے والے پر ضمان اس لیے واجب ہوگا کہ غلام آدمی ہے اور وہ مال ہے اور اس کو آزاد کرنا مالیت کا اتلاف ہے اور اموال کے اتلاف پر اکراہ کرنے والے پر ضمان عائد ہوتا ہے۔ لہذا اکراہ کرنے والے پر ضمان واجب ہوگا جیسے دیگر تمام اموال کے سلسلے میں ہوتا ہے، اور اس ضمن میں اس کا خوشحال ہونا اور تنگ دست ہونا دونوں برابر ہیں کیوں کہ اتلاف کنندہ کی خوش حالی اور تنگ دستی سے اتلاف کے

ضمان میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ اکراہ کرنے والا غلام سے ضمان (جو اس نے مجبور کو دیا ہے) واپس نہیں لے گا کیونکہ وجوب ضمان کا سبب اس کی طرف سے اور اس کے اختیار سے پایا گیا ہے، اس لیے کسی اور سے اس کو واپس لینا چھ معنی دارد! آزاد کردہ غلام کی ولہ مجبور کو حاصل ہوگی کیونکہ غلام کو آزاد کرنے کا فعل اپنی اس حیثیت کی بنا پر کہ یہ غلام ہے اس کی اصناف مجبور کے ساتھ قائم ہے کیونکہ احوال پر اکراہ کا وارد ہونا محال ہے، لہذا اس کی ولہ مجبور کو حاصل ہوگی۔ غلام پر کوئی سعایت (اپنی آزادی کی قیمت چکانے کے لیے کوشش کرنا) واجب نہیں ہوگی کیونکہ غلام سعایت اس لیے کرتا ہے کہ اپنی آزادی کو مکمل کر لے یا پھر اس لیے کرتا ہے کہ کسی دوسرے شخص کا حق اس سے وابستہ ہوتا ہے (مثلاً: دوشرکیوں کی مشترکہ ملکیت ہو، ایک اپنا حصہ آزاد کر دے جب کہ دوسرا نہ کرے تو کچھ دوسرے کو دینے کیلئے غلام کو کوشش کرے) لیکن زیر بحث مسئلے میں تو وہ مکمل طور پر آزاد ہو چکا ہے اس لیے آزادی کو مکمل کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اسی طرح اس کے ساتھ کسی اور کا کوئی حق بھی معلق نہیں ہے، اس لیے اس پر سعایت واجب نہ ہوگی۔

اگر اسے کسی قسری رشتے دار کو خریدنے پر مجبور کیا جائے (اور وہ اسے خرید لے) تو وہ اس پر آزاد ہو جائے گا کیونکہ رشتے دار کو خریدنا نص کی رو سے اس کو آزاد کرنا ہے اور اکراہ آزادی کے جائز ہونے میں مانع نہیں ہے جیسا کہ اوپر وضاحت کی جا چکی ہے)۔ البتہ یہاں مجبور اکراہ کرنے والے سے غلام کی قیمت کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ غلام کو آزاد کرنے کا عوض اسے مل چکا ہے اور وہ عوض ہے صلہ جی امد اگر غلام دوشرکیوں کی مشترکہ ملکیت ہو۔ ایک شریک پر اس کو آزاد کرنے کے واسطے اکراہ کیا گیا ہو اور وہ اسے آزاد کر دے تو اس کا آزاد کرنا درست ہے، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا نفع اکراہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک پورا غلام آزاد ہو جائے گا۔ کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک آزاد کرنے کے فعل کی تجزی (جزوی طور پر آزاد کرنا) ہوتی ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک تجزی نہیں ہوتی۔ مجبور شریک سے دوسرے شریک کے حصے کا ضمان اسے (دوسرے شریک کو) نہیں دلویا جائے گا البتہ اکراہ کرنے والے سے مجبور کے حصے کا تاوان لیا جائے گا کیونکہ آزاد کرنے کی اصافت اس حیثیت سے کہ یہ اتلاف مال ہے، اکراہ کرنے والے سے ہے، اس لیے معنی کے اعتبار سے وہی اتلاف کتدہ ہے، اس لیے تاوان بھی اسی پر عائد ہوگا۔ خواہ وہ خوشحال ہو یا تنگ دست، بخلاف اس کے کہ اگر اپنی مرضی و اختیار سے ایک شریک اسے آزاد کرے اور وہ تنگ دست ہو تو اس سے دوسرے خاموش شریک کے حصے کا ضمان نہیں لیا جائے گا جب کہ زیر بحث مسئلے میں اس (یعنی اکراہ کرنے سے) مجبور کے حصے کا ضمان لیا جائے گا خواہ اکراہ کرنے والا خوشحال ہو یا تنگ دست کیونکہ اکراہ کرنے والے پر جو ضمان واجب ہے وہ اتلاف کا ضمان ہے، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ خوشحالی اور تنگ دستی سے اتلاف کے ضمان میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔ بجاہت اختیار اس پر جو ضمان عائد ہوتا ہے،

اتلاف کا ضمان نہیں ہے کیونکہ اس کی طرف سے اس کے شریک کے حصے میں کوئی اتلاف نہیں پایا گیا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصول کی رو سے تو یہ ظاہر بات ہے کیونکہ اس کے شریک کے حصے کا غلام آزاد ہی نہیں ہوگا (لہذا ضمان کس بات کا)، اور صاحبین کے اصول کی رو سے اگرچہ اس کے شریک کے حصے کا غلام بھی آزاد ہو جائے گا لیکن اس کے آزاد کرنے سے نہیں، کیونکہ اس نے جو آزاد کیا ہے وہ تو خود اس کی اپنی ملک میں تصرف ہے (نہ کہ اپنے شریک کی ملک میں)، البتہ اس کے شریک کے حصے کا غلام بھی آزاد ہو جائے گا، لیکن اس کے اس تصرف پر نہ کہ اس کے اس تصرف کی وجہ سے، لہذا اس کی اضافت اس کی طرف نہیں ہوگی۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص خود اپنے گھر میں کنواں کھودے اور اس میں کوئی دوسرا شخص گر پڑے، یا وہ اپنی زمین کو سیراب کرے تو دوسرے کی زمین خراب ہو جائے تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔ البتہ اگر حالت اختیار میں ایک شریک اپنا حصہ آزاد کرے تو اس پر ضمان کے واجب ہونے کاظم ہمیں شریعت سے ہوا ہے اور شریعت میں یہ حکم خوشحال شریک کے بارے میں وارد ہوا ہے۔ لہذا یہ حکم اسی شخص تک محدود رہے گا جس کی بابت یہ شریعت میں وارد ہوا ہے (یعنی خوشحال شریک تک)۔ مجبور کے شریک کو خیار حاصل ہے، چاہے تو اپنا حصہ آزاد کر دے، چاہے اسے مدبر کر دے، چاہے اسے مکاتب بنالے، چاہے اس سے سعایت طلب کرے، خواہ مجبور شریک خوشحال ہو یا تنگ دست اور چاہے تو اکراہ کرنے والے سے ضمان لے لے اگر وہ خوشحال ہو۔ اگر وہ اکراہ کرنے والے سے ضمان لینے کو اختیار کرے، تو آزاد کردہ غلام کی دل و مجبورا اور اکراہ کرنے والے میں مشترک ہوگی، کیونکہ ضمان کا راستہ اختیار کرنے سے اس کا حصہ اس کی طرف منتقل ہو گیا ہے، اور اگر وہ آزاد کرنے کو یا سعایت کو اختیار کرے تو وہ اس کے اور اس کے شریک کے درمیان مشترک ہوگی۔ یہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک، اگر اکراہ کرنے والا خوشحال ہو تو مجبور کے شریک کو اختیار صرف اس سے ضمان لینے کا ہے نہ کسی اور شق کا اور اگر وہ تنگ دست ہو تو اسے صرف غلام پر سعایت عائد کرنے کا حق ہے نہ کہ کوئی اور حق، جیسے حالت اختیار میں ہوتا ہے، اس مسئلے کا مقام کتاب العتاق میں ہے، یہاں تو ہم نے اس کے اس حصے کا ذکر کیا ہے جو اکراہ سے مختص ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

جہاں تک تدبیر (یعنی مالک اپنے غلام کو کہہ دے کہ تو میرے مرنے کے بعد آزاد ہوگا) کا تعلق ہے (تو یہ تدبیر بھی بغیر کسی تخصیص یا قید کے ہے) کیونکہ تدبیر تحریر غلام کو آزاد کرنا ہے، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ مدبر کو نہ فروخت کیا جائے گا، نہ ہیہ کیا جائے گا اور یہ اس کے تہائی ترکے میں سے آزاد ہے، البتہ فی الحال یہ ایک جہت سے تحریر (آزادی) ہے اور اکراہ کسی بھی جہت سے تحریر کے نفاذ میں مانع نہیں ہوتا تو ایک جہت سے تحریر کے نفاذ میں بطریق اولیٰ مانع نہیں ہوگا۔ مجبوری الحال تو اکراہ کرنے والے سے اس نقصان کا تاوان طلب کرے گا جو تدبیر کی وجہ سے اسے پہنچا ہے اور اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء اس سے مدبر کی بقایا قیمت طلب کریں گے، کیونکہ تدبیر سے فی الحال تو ایک لحاظ سے حریت ثابت ہوتی ہے اور مدبر لحاظ سے حریت تو مالک کی زندگی کے آخری لمحے میں ثابت ہوگی، لہذا تدبیر پر اکراہ فی الحال تو ایک لحاظ سے مجبور کے مال کا اتلاف ہے، لہذا اسی قدر نقصان کا وہ اس سے ضمان لے گا، پھر اس کی زندگی کے آخری لمحے میں اتلاف مکمل ہو جائے گا تو اس پر ضمان بھی مکمل ہو جائے گا اور وہ ہے غلام کی بقیہ قیمت، پھر جب مجبور مر جائے گا تو یہ (بقیہ قیمت) اس کے ورثوں کی میراث قرار پائے گی، لہذا انہیں حق ہوگا کہ یہ بقیہ قیمت اکراہ کرنے والے سے وصول کریں، واللہ تعالیٰ الموفق۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب اس پر فوراً اور مکمل طور پر آزاد کرنے کے واسطے اکراہ کیا گیا ہو، اور اگر غلام کی آزادی کو کسی شرط سے معلق کرنے پر اکراہ کیا جائے، تو جہاں تک اس کے جائز ہونے کا تعلق ہے، وہ تو دونوں قسموں میں یکساں ہے۔ وجہ اس کے جو ہم ذکر کر چکے، رہا ضمان کا حکم تو یہ بدلتا ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر آزادی کو خود (مجبور کے) اپنے فعل سے معلق کرنے پر اکراہ کیا جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو وہ کوئی ایسا فعل ہے کہ جس کے کیے بنا کوئی چارہ نہیں، مثلاً یہ کہ وہ اس پر فرض ہو یا اسے خوف ہو کہ اگر اس نے اس فعل کو ترک کر دیا تو وہ ہلاک ہو جائے گا، جیسے کھانا اور پینا ہے، اور وہ یہ فعل کرے جس پر غلام آزاد ہو جائے تو وہ اکراہ کرنے والے سے ضمان طلب کرے گا کیونکہ کسی ایسے فعل کے ساتھ آزادی کو معلق کرنے پر اکراہ کرنا کہ جس فعل کے کیے بنا کوئی چارہ نہیں اس فعل پر اکراہ کرنا ہے، لہذا آزاد کرنے کے اس فعل کی اضافت اکراہ کرنے والے سے ہے اور اگر وہ کوئی ایسا فعل ہو کہ جو ناگزیر نہ ہو، جیسے قرض خواہ کا قرض کی ادائیگی کا تقاضا کرنا یا کوئی ایسی چیز کھانا کہ جس کے کھانے بنا گزر ہو سکتی ہو، اور وہ ایسا فعل کرے جس کے نتیجے میں غلام آزاد ہو جائے تو اس صورت میں وہ اکراہ کرنے والے سے ضمان کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ جب اس فعل کے کیے بغیر گزارا ہو سکتا تھا تو گویا وہ اس فعل کے کرنے پر لاچار و بے بس نہیں تھا کیونکہ اس فعل کو ترک کرنے سے اسے کوئی زیادہ ضرر نہیں پہنچتا، چنانچہ یہ اکراہ ناقص کے مشابہ ہے، اس لیے اس فعل سے غلام کی آزادی کو معلق کرنے پر جو اکراہ کیا گیا تھا وہ کوئی اکراہ نہیں ہے، لہذا اتلاف مال کی اضافت اکراہ کرنے والے کے ساتھ نہیں ہوگی، اس لیے اس سے ضمان کا مطالبہ نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر اس پر یہ کہنے کے لیے اکراہ کیا گیا ہو کہ مستقبل میں جو غلام بھی میری ملک میں آجائے گا وہ آزاد ہوگا، اور مجبور یہ بات کہہ دے، پھر کوئی غلام اس کی ملک میں آجائے اور آزاد ہو جائے تو اگر وہ اس غلام کا مالک خریدنے سے یا بے یا مد قیاد صیت کے ذریعے بنا ہے تو اکراہ کرنے والے پر ٹھان عائد نہیں ہوگا کیونکہ وہ اپنی مرضی و اختیار سے اس کا مالک بنا ہے اور یہ بات اکراہ اتلاف کی اضافت اکراہ کرنے والے سے منقطع کر دیتی ہے، اور اگر وہ میراث کے ذریعے اس کا مالک بنے تو بھی از روئے قیاس تو یہی حکم ہوگا، لیکن استحسان کی رو سے وہ ضمان ہوگا کیونکہ میراث میں مجبور کا کوئی عمل دخل نہیں ہے، لہذا اتلاف کی اضافت اکراہ کرنے والے کے ساتھ برقرار رہے گی۔ اور اگر اس پر اکراہ کیا جائے کہ وہ اپنے غلام سے یہ کہے کہ اگر تو چاہے تو تو آزاد ہے۔ غلام کہے کہ میں چاہتا ہوں، چنانچہ غلام آزاد ہو جائے تو اکراہ کرنے والا ضمان ہوگا کیونکہ غلام میں آزاد ہونے کی خواہش تو اکثر و بیشتر موجود ہی ہوتی ہے، لہذا اس کی آزادی ایسے فعل سے معلق کرنے کے مشابہ ہے کہ جس کے کیے بنا کوئی چارہ نہیں تھا لہذا آزاد کرنے پر اکراہ اس فعل پر اکراہ ہوا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب آزاد کرنے کے فعل کو کسی شرط سے معلق کرنے پر اکراہ کیا گیا ہو، اور اگر اس شرط کو پورا کرنے پر اکراہ کیا جائے جس کے ساتھ آزادی کو اس نے اپنی مرضی و اختیار سے معلق کر رکھا ہو، مثلاً کوئی شخص کسی غلام سے کہے کہ اگر میں تیرا مالک بن گیا تو تو آزاد ہوگا، پھر اسے اس غلام کو خریدنے کے واسطے اس پر اکراہ کیا جائے اور وہ اسے خرید لے، اور انجام کار وہ آزاد ہو جائے تو وہ اکراہ کرنے والے سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ آزادی شرط، یعنی خریدنے سے ثابت نہیں ہوئی بلکہ وہ تو اس کے سابقہ کلام کی وجہ سے ثابت ہوئی ہے اور اس وقت وہ مختار تھا نہ کہ مجبور، اسی طرح اگر وہ اپنے غلام سے کہے کہ اگر میں تمہیں داخل ہو جاؤں تو تو آزاد ہوگا، پھر داخل ہونے پر اکراہ کیا جائے اور انجام کار وہ آزاد ہو جائے تو اکراہ کرنے والے پر ضمان عائد نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ، پھر جن مسائل کا ہم نے ذکر کیا ہے انہیں اکراہ

کرنے والے پر ضمان اس وقت آئے گا جب اگر اہ تمام ہو اور اگر اہ ناقص ہو تو پھر وہ ضامن نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اگر اہ ناقص مجبور کے ساتھ تصرف کی اضافت کو کسی لحاظ سے بھی منقطع نہیں کرتا، لہذا اگر اہ کرنے والے پر یہ (اگر اہ ناقص) ضمان عائد کرنے کا موجب نہیں بنتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب مطلق آزاد کرنے پر تعین کے ساتھ اگر اہ کیا گیا ہو اور اگر بغیر تعین کے دو تصرفات میں سے کسی ایک کو کرنے پر اگر اہ کیا جائے (یعنی مجبور کو تخیر دی جائے)، مثلاً یہ کہ اس پر اگر اہ کیا جائے کہ وہ اپنے غلام کو آزاد کر دے یا اپنی بیوی کو طلاق دے پس اگر اس نے اپنی بیوی کے ساتھ مباشرت نہ کی ہو اور مجبور ان دونوں میں سے کوئی ایک تصرف کر لے، تو اگر اہ کرنے والے سے غلام کی قیمت اور بیوی کے نصف مہر میں سے جو بھی کمتر ہوگا اس کا ضمان لیا جائے گا۔ اگر وہ کمتر ضمان والا تصرف کرے پھر تو بات واضح ہے کیونکہ اس نے اس کا اسی قدر اطلاق کیا ہے اور اگر مجبور نے نسبتاً زیادہ ضمان والا تصرف کیا ہو تو پھر بھی بات واضح ہے کیونکہ کمتر ضمان والا تصرف کر کے وہ (مجبور) ضرورت کو دور کر سکتا تھا، لہذا جب اس نے نسبتاً زیادہ ضمان والا تصرف کیا تو اس زیادت میں وہ مختار تھا، کیونکہ اس قدر زائد نہیں وہ لاچار نہ تھا، لہذا اس قدر کے اطلاق کی اضافت اگر اہ کرنے والے کے ساتھ نہیں کی جائے گی، اس لیے اس کا وہ ضامن نہ ہوگا۔ اور اگر بیوی کے ساتھ وہ مباشرت کر چکا ہو اور مجبور ان دونوں میں سے کوئی ایک تصرف کر لے تو اگر اہ کرنے والے پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔ اگر اس نے (غلام کو آزاد نہ کیا ہو بلکہ) طلاق دی ہو پھر تو بات واضح ہے کیونکہ مباشرت کے بعد طلاق دینے سے اگر اہ کرنے والے پر ضمان واجب نہیں ہوتا، بدلیل مذکورہ سابقہ، اور اگر وہ غلام کو آزاد کرے تو بھی بات واضح ہے کیونکہ وہ ایسا تصرف کر کے ضرورت کو دور کر سکتا تھا جس پر سرے سے کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا اور وہ تصرف ہے طلاق، لہذا غلام کو آزاد کرنے میں وہ مختار تھا، اس لیے اس اطلاق کی اضافت اگر اہ کرنے والے کے ساتھ قائم نہ ہوگی، چنانچہ اس پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر اس نے بیوی کے ساتھ مباشرت نہ کی ہو لیکن اگر اہ ناقص ہو اور مجبور ان دونوں میں سے کوئی ایک تصرف کر لے تو اگر اہ کرنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اگر اہ ناقص مجبور کے ساتھ فعل کی اضافت کو منقطع نہیں کرتا، کیونکہ اگر اہ ناقص سے ضرورت متحقق نہیں ہوتی، لہذا وہ ایسا کرنے میں مختار مطلق تھا، اس لیے اگر اہ کرنے والے سے مواخذہ نہیں کیا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ اس پر غلام کو آزاد کرنے کے لیے اگر اہ کیا گیا ہو اور اگر آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے پر اگر اہ کیا جائے اور وہ کسی کو وکیل بنائے اور وہ وکیل یہ تصرف کرے تو قیاس تو یہ ہے کہ اس کا وکیل بنانا اور وکیل کا اسے آزاد کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ وکیل کرنا تو ایسا تصرف ہے جو قابل فسخ ہوتا ہے، سو یہ بیع کے مانند ہے، اسی لیے مذاق اس کو باطل کر دینا جیسا کہ بیع کو کر دیتا ہے، ایسے جبر و اگر اہ کے ساتھ وکیل بنانا صحیح نہیں ہے، جیسے بیع صحیح نہیں ہوتی۔ استحسان کی رو سے یہ جائز ہے کیونکہ اگر اہ جب آزاد کرنے کے فعل کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے تو آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے کے فعل کے صحیح ہونے میں بھی مانع نہیں ہوگا۔ بیع کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ اگر اہ بیع کے صحیح ہونے میں مانع ہے لہذا بیع کے لیے وکیل کرنے کی محنت میں بھی مانع ہوگا۔

رہی یہ بات کہ اس (یعنی وکیل کرنے) میں فسخ اور ٹھٹھے محول کا احتمال ہوتا ہے، تو تسلیم، لیکن یہ قولی تصرف ہے لہذا اس پر اگر اہ مؤثر نہیں ہوتا، بخلاف بیع کے، کیونکہ بیع حقیقہ نام ہے مبادلے exchange کا اور مبادلہ متحقق ہوتا ہے باہمی لین اور دین (تعاطی) اور حالت اختیار میں ایجاب و قبول اس کی دلیل ہوتے ہیں، سو اس

(یعنی مع) پر اگر اہ اثر انداز ہوتا ہے، جیسا کہ ہم اس کے مناسب مقام پر انشاء اللہ بیان کریں گے۔ جب وکیل کی طرف سے غلام کو آزاد کرنے کا تصرف نافذ ہو جائے تو اندوئے استحسان، مجبور اگر اہ کرنے والے سے اپنے غلام کی قیمت کا مطالبہ کرے گا، جب کہ قیاس یہ ہے کہ وہ یہ مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اگر اہ کرنے والے کی طرف سے آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے پر اگر اہ پایا گیا ہے نہ کہ خود آزاد کرنے کے فعل پر اور آزاد کرنے کا فعل تو وکیل کی مرضی و اختیار سے واقع ہوا ہے لہذا اگر اہ کرنے والے کے ساتھ اس فعل کی اصناف نہیں کی جائے گی۔ اس کی مثال غلام کو آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے پر گواہوں کی ہے جب کہ وہ اپنی شہادت سے رجوع کر لیں تو ان پر ضمان عائد نہیں ہوتا کیونکہ انہوں نے تو آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے کی گواہی دی ہوتی ہے (نہ کہ آزاد کرنے کی) ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ آزاد کرنے کے لیے وکیل کرنے پر اگر اہ اس کو آزاد کرنے پر اگر اہ ہے کیونکہ جب وہ (یعنی مجبور) آزاد کرنے کے لیے وکیل کرے گا تو وہ اسے وکیل کرتے ہی، بغیر کسی وقفے کے غلام کو آزاد کرنے کا مالک و مختار بنا دے گا۔ سو وہ (وکیل) اسے آزاد کر دے گا اور اس کے مال کو تلف کر دے گا، لہذا اس اطلاق کی اصناف اگر اہ کرنے والے کے ساتھ قائم ہے، اس لیے اس سے اس کا ضمان لیا جائے گا۔ لیکن وکیل پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ اس نے اس کے حکم کے تحت ایک صحیح کام کیا ہے۔ اور اگر اگر اہ ناقص ہو تو اگر اہ کرنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا جس کی وجہ بار بار بیان کی جا چکی ہے۔

بحالتِ اگر اہ نکاح کرنے کا حکم | جہاں تک نکاح (کے تصرف بلا تخصیص و قید ہونے) کا تعلق ہے تو اس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا حکم عام ہے کہ: وَأَنْكِحُوا

الْأَيَّامِ مِنْكُمْ، یعنی اور تم میں سے جو لوگ مجتہد ہوں ان کا نکاح کر دو۔ اس کے علاوہ بھی اللہ تعالیٰ کے ارشادات میں جن میں نکاح کا حکم بغیر کسی تخصیص کے عام ہے۔ علاوہ انہیں، نکاح ایک قوی تصرف ہے جس پر اگر اہ اثر انداز نہیں ہوتا جیسے طلاق اور غلام کو آزاد کرنے پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ سو جب اگر اہ کی حالت میں نکاح جائز valid ہے، تو یا تو مرد کو نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے گا یا پھر عورت کو۔ اگر مرد کو نکاح پر مجبور کیا جائے تو یہ صورت ان حالتوں سے خالی نہ ہوگی؛ یا تو نکاح میں طے شدہ (مسمی) مہر کی مقدار مہر مثل متبنی ہوگی یا مہر مثل سے کمتر ہوگی یا پھر اس سے زیادہ ہوگی۔ اگر مہر مسمی مہر مثل کے بقدر ہو یا اس سے کمتر ہو تو اس پر مہر مسمی واجب ہوگا اور وہ اگر اہ کرنے والے سے اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اگر اہ کرنے والے نے اس کا کوئی مال تلف نہیں کیا کیونکہ اس (مہر) کے مثل چیز اس کے عوض میں اسے دے دی گئی ہے اس لیے کہ شوہر کی ملک میں آنے کے وقت مباشرت کے منافع کو شریعت میں آدمی کی تعظیم کی وجہ سے اور اس کو بے وقعتی سے بچانے کیلئے قیمتی (مقوم) اموال قرار دیا گیا ہے کیونکہ یہ آدمی کے حصول کا سبب ہیں اور جب اتلاف ہی نہیں پایا گیا تو اس پر ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ اور اگر مہر مسمی مہر مثل سے زیادہ ہو تو اس (یعنی مجبور شوہر) پر مہر مثل کی مقدار واجب ہوگی اور اس (مہر مثل) پر اضافہ باطل ہو جائے گا کیونکہ اگر اہ کی حالت میں مہر مثل سے زیادہ مہر مقرر کرنا جائز نہیں ہے، لہذا یہ باطل ہو جائے گا اور ایسے سمجھا جائے گا کہ گویا مہر مثل کی مقدار کا مہر ہی مقرر کیا گیا تھا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اہ نکاح پر واقع ہوا ہے اور مال کو واجب کرنے پر بھی، لیکن یہ اگر اہ نکاح پر تو اثر انداز نہیں ہوتا البتہ مال کو واجب کرنے پر اثر انداز ہوتا ہے، جیسے مال کا اقرار کرنے پر اثر انداز

ہوتا ہے، لہذا چاہیے تو یہ کہ مہر کو مقرر کرنا قطعی طور پر جائز نہ ہو لیکن شریعت میں یہ بقدر مہر مثل جائز ہے کیونکہ اگر شریعت (مہر مثل کی) مقدار کو باطل کرتی تو لازماً کسی دوسری مقدار کا اثبات کرتی لہذا مہر مثل کو باطل کرنا مفید نہ ہوتا، اس لیے اسے باطل نہیں کیا گیا کہ مبادا اسے باطل کرنا عیب کے مترادف ہو جائے، اور مہر مثل سے زیادہ مہر مقرر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لہذا اس سے زیادہ مہر مقرر کرنا درست نہیں ہے۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم ہے کہ جب مرد کو نکاح کرنے پر اکراہ کیا جائے اور اگر عورت کو نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے تو اگر نکاح میں طے شدہ مہر بقدر مہر مثل ہو یا اس سے زیادہ ہو تو نکاح جائز اور لازم ہوگا اور اگر طے شدہ مہر مہر مثل سے کمتر ہو، مثلاً عورت کو ایک ہزار درہم کے عوض نکاح کرنے پر مجبور کیا جائے جب کہ اس کی مثل عورتوں کا ہر دس ہزار درہم ہو، عورت کے سر پرست بحالت اکراہ اس کا نکاح کر دیں تو نکاح صحیح ہوگا، بدلیل مذکورہ، اور عورت کو اکراہ کرنے والے سے مہر مثل میں سے (یعنی طے شدہ ایک ہزار درہم سے زیادہ) کچھ بھی طلب کرنے کا حق نہ ہوگا، اس لیے کہ اکراہ کرنے والے نے عورت کا کوئی مال تلف نہیں کیا کیونکہ مباشرت کے منافع بجائے خود قیمتی نہیں ہوتے، وہ تو عقد کے ذریعے قیمتی بنتے ہیں اور عقد نے طے شدہ مہر کی مقدار کو ان کی قیمت مقرر کیا ہے، اس لیے اکراہ کرنے والے نے عورت کا کوئی مال مستقیم تلف نہیں کیا، لہذا اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، اور نہ گواہوں پر کوئی ضمان عائد ہوگا کیونکہ جب خود اکراہ کرنے والے پر ضمان عائد نہیں ہوتا تو گواہوں پر بدرجہ اولیٰ عائد نہ ہوگا۔ پھر یہ دیکھا جائے گا کہ اگر شوہر کفو (یعنی عورت کا ہمسر) ہو تو شوہر سے کہا جائے گا کہ اگر تو چاہے تو اس کا مہر مثل مکمل کر دے وگرنہ ہم تم دونوں میں علیحدگی کر دیں گے، پھر اگر وہ ایسا کرے (یعنی مہر مثل پورا کر دے) تو نکاح لازم ہوگا اور اگر وہ مہر مثل کی تکمیل سے انکار کرے تو ان دونوں میں علیحدگی کرادی جائے گی، بشرطیکہ وہ عورت مہر میں اس کمی پر رضامند نہ ہو کیونکہ اپنے مہر مثل کے کامل ہونے میں اس کا حق ہے، اس لیے کہ اس کے مہر مثل میں کمی پر اسے شرم دلائی جاتی ہے چنانچہ اسے عار کا ضرر لاحق ہوتا ہے۔ اگر مباشرت سے قبل علیحدگی کرادی جائے تو شوہر پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی کیونکہ یہ علیحدگی مباشرت سے قبل اور بیوی کی اپنی مرضی سے عمل میں آئی ہے۔ اور اگر وہ مہر میں اس کمی پر راضی ہو، صراحت کے ساتھ

explicitly یا دلالتاً Impliedly، مثلاً یہ کہ شوہر نے عورت کی مرضی اس کے ساتھ مباشرت کی ہو، تو اسے طے شدہ مہر کا حق ہوگا اور اس کا علیحدگی کا حق باطل ہو جائے گا لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے سر پرستوں کو علیحدگی کرانے کا حق حاصل رہے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک مہر میں کمی کی بناء پر اس کے سر پرستوں کو علیحدگی کرانے کا حق نہیں ہوگا، جیسا کہ کتاب النکاح میں معلوم ہو چکا ہے۔ اور اگر اس نے بیوی کی مرضی کے خلاف اس سے مباشرت کی جو تو مہر مثل کی تکمیل اس پر لازم ہے کیونکہ اس کا ایسا کرنا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے مہر مثل کی تکمیل کو اختیار کر لیا ہے۔ اور اگر شوہر عورت کا ہمسر نہ ہو تو عورت کو علیحدگی کا اختیار حاصل ہوگا، اس کے ہمسر نہ ہونے کی وجہ سے اور مہر مثل میں کمی کی وجہ سے بھی۔ اسی طرح کا اختیار (یعنی ان دونوں وجوہات کی بناء پر) امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کے سر پرستوں کو بھی حاصل ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک ان کو صرف ہمسری نہ ہونے (عدم کفایت) کا اختیار حاصل ہوگا، مہر مثل میں کمی کا اختیار نہیں ہوگا۔ چنانچہ اگر عورت کو حاصل دو خیاروں میں سے ایک اختیار ساقط بھی ہو جائے پھر بھی علیحدگی حاصل کرنے کا اسے حق ہوگا کیونکہ اس کو حاصل دو سر اختیار باقی ہے۔ اور اگر عورت کو حاصل دو خیاروں

خیار ہی ساقط ہو جائیں تو اس کے سر پر ستوں کو بالا جوار عدم کفارت کا خیار حاصل ہوگا، البتہ مشرک میں کمی کے خیار کی بابت ائمہ میں اختلاف پایا جاتا ہے، جیسا کہ معلوم ہے یہاں تک کہ اگر شوہر علیحدگی سے قبل بیوی کی مرضی کے خلاف اس سے مباشرت کر لے اور اس پر مشرک کی تکمیل لازم ہو جائے تو مہر میں کمی کا خیار باطل ہو جائے گا اور عورت کے پاس عدم کفارت کا خیار باقی رہ جائے گا اور اگر وہ عدم کفارت پر بھی راضی ہو جائے، صریح طور پر اور دلالت بھی مثلاً شوہر اس کی رضامندی سے اس کے ساتھ مباشرت کر لے تو عورت کو حاصل دونوں خیار ہی ساقط ہو جائیں گے اور اس کا علیحدگی کا حق قطعی طور پر باطل ہو جائے گا، البتہ اس کے سر پر ستوں کو (امام ابو حنیفہ کے نزدیک) دونوں خیار حاصل ہوں گے جبکہ صاحبین کے نزدیک انہیں صرف ایک خیار حاصل ہوگا۔ اگر مباشرت سے قبل ان دونوں میں علیحدگی کرادی جائے تو شوہر پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی کیونکہ علیحدگی اس کی طرف سے عمل میں نہیں آئی بلکہ دوسرے کی طرف سے آئی ہے، لہذا اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوگی۔

بحالتِ اکراہ طلاق سے رجوع کا حکم | جہاں تک طلاق سے رجوع کا تعلق ہے تو یہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس فرمان کے عام ہونے کی وجہ سے (ایسا تصرف

ہے کہ جس میں کوئی قید یا تخصیص نہیں) ہے کہ: **وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ** یعنی ”اور ان کے شوہروں کو ان کی واپسی کا زیادہ حق ہے“ چنانچہ یہ حکم عام ہے اور بغیر کسی تخصیص کے ہے۔ ملاہ انہیں، طلاق سے رجوع یا تو قول کے ذریعے ہو گیا یا پھر فعل کے ذریعے، اور فعل سے مراد ہے مباشرت، یا شہوت کے ساتھ بیوی کو چھونا، یا اس کی شرمگاہ پر شہوت بھری نظر ڈالنا، اور اکراہ رجوع کی ان دونوں قسموں پر ہی اثر انداز نہیں ہوتا، لہذا وہ رجوع کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بحالتِ اکراہ قسم، نذر، ظہار، ایلاء کا حکم | جہاں تک قسم، نذر، مثلاً یہ کہ اس پر اکراہ کیا جائے کہ وہ اپنے آپ پر صدقہ، یا حج یا اللہ تعالیٰ کا قرب حاصل کرنے کی کسی اور

شکل کو واجب کرے، ظہار، ایلاء اور ایلاء میں بیوی کی طرف رجوع کرنے کا تعلق ہے (تو ان سب کے بلا قید و تخصیص تصرف ہونے کی وجہ یہ ہے کہ) ان کے ضمن میں جو مخصوص دار و دیوار ہیں ان کا حکم عام ہے اور اس میں طبیعتوں کی کوئی تخصیص نہیں پائی جاتی۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَلَا يَتَوَخَّضُونَ كُفْرَ اللَّهِ بِالْعُفُوفِ أَيْمَانُكُمْ وَلَكِنْ يَتَوَخَّضُونَ كُفْرَ بِنَا عَقْدُ تَحَدُّاتِكُمْ** یعنی ”اور اللہ تعالیٰ تمہاری لغو قسموں پر تمہارا مواخذہ نہیں کرے گا لیکن جو قسمیں تم نے نیتہ باندھ لی ہوں ان پر تمہارا مواخذہ کرے گا“۔ اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَلْيُؤْفُوْا اَنْفُسَهُمْ** یعنی ”اور انہیں اپنی نذریں پوری کرنی چاہئیں“ اور اللہ جل شانہ کا ارشاد ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوفُوا بِالْعُقُودِ** ”یعنی اے ایمان والو! تم اپنے عقد، یعنی عہد، پورے کیا کرو“۔ ملاہ انہیں، نذر قسم ہے اور اس کا کفارہ وہی ہے جو قسم کا کفارہ ہے، جیسا کہ بول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے۔ اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا فرمان ہے: **وَالَّذِينَ يَخْطَرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ** یعنی ”اور جو لوگ اپنی بیویوں سے ظہار کرتے ہیں اور اللہ جلت عظمتہ و کبریائہ کا ارشاد ہے: **لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّعُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ فَإِنْ فَكَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ**“ یعنی ”جو لوگ اپنی بیویوں سے تعلق نہ رکھنے کی قسم کھا بیٹھتے ہیں، ان کے لیے

چار مہینے کی مہلت ہے۔ اگر انہوں نے رجوع کر لیا تو اللہ بخشنے والا اور رحم کرنے والا ہے، اور اگر انہوں نے طلاق ہی کا پختہ ارادہ کر لیا ہو تو (وہ جان رکھیں کہ) اللہ سب کچھ سنتا اور جانتا ہے، مزید برآں، یہ سب قولی تصرفات ہیں اور پہلے بتایا جا چکا ہے کہ اگر اہ اقوال پر اثر انداز نہیں ہوتا۔

ایلا، میں بیوی کی طرف رجوع کرنے سے مراد یہ ہے کہ جو قدرت رکھتا ہو وہ مباشرت کر لے اور جو مباشرت کرنے سے عاجز ہو وہ قول سے بیوی کی طرف رجوع کر لے، اور رجوع کی ان دونوں قسموں پر اگر اثر نہیں ہوتا، لہذا رجوع اس کی اپنی مرضی سے عمل میں آتا ہے، اس لیے اس پر کفارہ لازم ہوگا۔

ان تصرفات میں اگر اہ کرنے والے پر کفارہ یا وہ چیز جس کی نذر مانی گئی ہو کچھ واجب نہیں ہوتا، کیونکہ کفارہ تو مجبور پر بطور فراخی کے واجب ہوتا ہے اور یہی صورت مندور بہ (جس کی نذر مانی گئی ہو) کی ہے اس لیے کہ ان کا حکم وقت کی قید سے آزاد ہے اور چران کے فعل پر کسی کو مجبور بھی تو نہیں کیا جاسکتا۔ اور اگر یہ اگر اہ کرنے والے پر واجب کیا جائے تو اس صورت میں یہ پانچ اس جہت سے اس پر واجب ہوگا جس جہت سے واجب ہوگا جس سے اس پر واجب ہوا ہے پہلی صورت کی تو کوئی مان نہیں کیونکہ اس طرح سے واجب کرنے سے مجبور کو تو کچھ حاصل نہ ہوگا لہذا اگر اہ کرنے والے سے اس کا مطالبہ کرنا بے معنی ہے، دوسری صورت کی بھی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ اس سے دوا اختیار سے مشروع میں تبدیلی لازم آئیگی، ایک تو یہ کہ اس طرح فراخ کو تنگ کر دیا جائیگا اور دوسرے یوں کہ اسے ایسے فعل کے کرنے پر مجبور کیا جائیگا جس کے کرنے پر اسے مجبور نہیں کیا جاسکتا، اور یہ دونوں جہتیں مشروع میں تبدیلی واقع کرنے کی ہیں اور مشروع میں تبدیلی تو کسی ایک جہت سے بھی جائز نہیں ہوتی تو دونوں جہتوں سے کیونکر جائز ہوگی! اسی طرح ایلا کا مسئلہ ہے کہ اگر وہ اپنی بیوی کے قریب نہ جائے یہاں تک کہ وہ طلاق سے بائٹہ ہو جائے، تو اس سے مجبور پر جو چیز لازم آئے گی وہ اگر اہ کرنے والے سے اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا کیونکہ اس پر جو چیز لازم ہوتی ہے وہ ہے (بیوی کی) قربت کو ترک کرنا اور وہ اس کے ترک کرنے میں مختار ہے کیونکہ یہ بات اس کے امکان میں ہے کہ اس مدت کے دوران میں اس سے قربت اختیار کر لے تاکہ وہ بائٹہ نہ ہو، لہذا (ترک قربت) اس پر لازم نہیں ہو جاتی (اگر اہ کی وجہ سے) اور اگر وہ قربت نہ کرے تو یہ ترک قربت اس کی اپنی مرضی و اختیار کا نتیجہ ہے، لہذا اس کی اگر اہ کرنے والے کے ساتھ اضافت نہیں کی جائے گی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اور اگر اسے قسم کے کفارہ پر مجبور کیا جائے تو وہ اگر اہ کرنے والے سے اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ کفارہ تو اس پر خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے لازم ہوا ہے۔ اور اگر اس پر اگر اہ کیا جائے کہ اپنے ظہار کے کفارے کے طور پر اپنے غلام کو آزاد کر دے تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس غلام کی قیمت وہی ہے جو ایک اوسط درجے کے غلام کی ہوتی ہے تو وہ اگر اہ کرنے والے سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ یہ تو خود اس کے اپنے فعل کی وجہ سے اس پر واجب ہوا ہے، لہذا وہ اگر اہ کرنے والے سے اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کرے گا، اور اگر اس کی قیمت اس سے زیادہ ہو تو زائد قیمت وہ اگر اہ کرنے والے سے واپس لے گا کیونکہ اگر اہ کرنے والے نے اس قدر (یعنی بقدر زیادت) کا اطلاق کیا ہے، اس لیے کہ اوسط درجے کے غلام کی قیمت سے زائد چیز اس پر ظہار کے سبب سے واجب نہیں ہوتی اور نہ ہی اس سے ظہار کا کفارہ ادا ہوگا کیونکہ یہ آزاد کرنا ایسا ہے کہ اس میں عوض (بدل) شامل ہے، اور بدل لے کر آزاد کرنے سے، خواہ وہ بدل مقوڑا ہی کیوں نہ ہو، کفارہ ادا نہیں ہوتا۔

بحالتِ اکراہ قصاص معاف کرنا

جہاں تک عمدہ آخون بہانے کی معافی کا تعلق ہے تو یہ اس لیے (بلا تخصیص و قید تصرف ہے) کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان عام

ہے کہ: **فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارٌ لَّهُ**، یعنی ”اور جو اس کو صدقہ کر دے (اللہ کے واسطے معاف کر دے) تو وہ اس کے لیے کفارہ ہے۔ اس ارشاد ربانی میں یہ سے مراد بالقصاص ہے (یعنی جو قصاص کو صدقہ کر دے) کیونکہ سیاق میں اس کا ذکر قریب ترین ہے اور تصدق بالقصاص سے مراد قصاص کو معاف کرنا ہے۔ نیز ارشاد ربانی ہے کہ: **وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ** یعنی ”اور اگر تم معاف کر دو تو یہ تقویٰ کے زیادہ قریب ہے اور آپس میں تم فضیلت کو نہ بھلایا کرو“ چنانچہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے معاف کرنے کی عام ترغیب دی ہے۔ علاوہ ازیں ”یہ قولی تصرف ہے اس لیے اس پر اکراہ اثر انداز نہیں ہوگا“ اور اکراہ کرنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اس لیے کہ اس کی طرف سے مال کا اتلاف نہیں پایا گیا، کیونکہ قصاص مال نہیں ہے اسی لیے (قصاص کی) معافی کے گواہوں پر اگر وہ اپنی شہادت سے منحرف ہو جائیں، ضمان عائد نہیں ہوتا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

قابلِ فسخ شرعی تصرفات کے احکام

بحالتِ اکراہ کی گئی خرید و فروخت کا حکم | جہاں تک (شرعی تصرفات کی) اس قسم کا تعلق ہے جس میں

(Annulment) ممکن ہوتا ہے، تو اس

میں خرید و فروخت، ہبہ، اجارہ، اجرت یا کر اسے پر دنیا وغیرہ شامل ہیں اور ہمارے مینوں اللہ عزوجل کے نزدیک اکراہ سے یہ تصرفات فاسد ہو جاتے ہیں، امام زفرؒ کے نزدیک اکراہ سے ان تصرفات کا اجازت پر موقوف ہونا لازم آتا ہے، جیسے فضولیؒ کی بیع ہوتی ہے، جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے ان کا سرے سے باطل ہونا لازم آتا ہے۔ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ شریعت میں بیع کے لیے رضامندی شرط ہے کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **إِلَّا أَنْ ذَكَوْنَ تَجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ** یعنی ”و ما سوا اس کے کہ یہ تجارت ہو، تمہاری یا بھی رضامندی سے“ اور اکراہ رضامندی کو سلب کر لیتا ہے، اور یہ بات اس کی دلیل ہے کہ اگر مالک اس کی اجازت دے دے تو یہ (اکراہ کے تحت بیع) جائز ہو جاتی ہے جب کہ بیع فاسد اجازت دینے سے جائز نہیں ہوتی جیسا کہ تمام فاسد بیوع میں ہوتا ہے، لہذا یہ بیع فضولی کے مشابہ ہے، اور یہ امام زفرؒ کا شبہ ہے۔ ہمارا استدلال بیع سے متعلق نصوص کے ظواہر سے ہے، جو مطلقاً عام ہیں اور ان میں کوئی تخصیص یا تفصیل نہیں کی گئی۔ علاوہ ازیں، بیع کا رکن یعنی مبادلہ (Exchange) مطلقاً ایسے شخص کی طرف سے صادر ہوا ہے جو بیع (کے تصرف) کی اہلیت رکھتا ہے، بیع کے محل میں ہوا ہے اور وہ محل ہے فروخت کنندہ کا مال مملوک، لہذا (مال فروخت کی) سپردگی پر یہ بیع ملک کا فائدہ دے گی (یعنی خریدار اس کا مالک بن جائے گا) جیسا کہ تمام فاسد بیوع میں ہوتا ہے، اور کوئی فرق نہیں ہے (اس بیع فاسد اور دیگر بیوع فاسدہ میں) سوائے اس کے کہ دیگر بیوع فاسدہ میں فساد کا موجب لاعلمی یا سود کا امکان یا کوئی اور سبب ہوتا ہے جب کہ یہاں بیع کے فاسد ہونے کی وجہ دل سے رضامند نہ ہونا ہے دل سے رضامند ہونا بیع کے صحیح ہونے کیلئے شرط ہے نہ کہ حکم کی شرط اور شرط

مفقور ہونے سے حکم کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا، جیسا کہ دیگر جملہ بیوع فاسدہ میں ہوتا ہے، فرق صرف یہ ہے کہ دیگر بیوع فاسدہ کے ساتھ اجازت کا الحاق نہیں ہو سکتا کیونکہ ان سے شرعی حق از قسم حرمت سود وغیرہ کا الحاق ہوتا ہے جو بیکہ کی اجازت سے زائل نہیں ہو سکتا جب کہ اس بیع میں فساد بندے کے حق کی وجہ سے پیدا ہوا ہے اور وہ ہے اس کی عدم رضامندی اس لیے یہ فساد اس کی اجازت اور رضامندی سے زائل ہو جائے گا۔

جب اکراہ سے خرید و فروخت فاسد ہو جاتی ہے تو لازم ٹھہرا کہ ان سے متعلق جملہ احکام بھی بیان کیے جائیں۔ اس سلسلے میں حاصل کلام یہ ہے کہ معاملہ تین صورتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو مجبور فروخت کنندہ ہوگا یا وہ خریدار ہوگا۔ یا پھر فروخت کنندہ اور خریدار دونوں ہی مجبور ہوں گے۔ اگر مجبور فروخت کنندہ ہو تو یہ صورت بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو فروخت اس نے جبر و اکراہ کے تحت کی ہوگی اور مال فروخت کو اپنی مرضی و اختیار سے (خریدار کے) سپرد کیا ہوگا یا پھر فروخت اور سپردگی دونوں ہی بحالت اکراہ کی ہوں گی۔ سو اگر اس نے فروخت جبر و اکراہ کے تحت کی ہو مگر مال فروخت اپنی مرضی و اختیار سے اس کے سپرد کیا ہو تو یہ جائز ہے کیونکہ فروخت درحقیقت مبارکے کا نام ہے تو جب اس نے اپنی مرضی و اختیار سے مال فروخت کو سپرد کیا تو گویا اپنے اختیار سے بیع کی حقیقت کو عمل میں لایا ہے، لہذا یہ تعاظمی (بغیر کچھ کہے قیمت رکھ کر سامان اٹھا لینا) کے طریقے پر جائز ہے اس لیے اس نے جبر و اکراہ کے تحت فروخت کے بارے میں جو کلمات منہ سے نکالے ان کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے، مگر یہ کہ اس کی طرف سے مال فروخت کو برضاد خوشی سپرد کرنا اس بیع کے لیے اجازت نہ ہوگا بلکہ یہ جدید بیع ہوگی جو تعاظمی کے طریقے سے وجود میں آئی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ مجبور کا فروخت شدہ مال کو سپرد کرنا اس کی طرف سے اس بیع کی اجازت ہے، کیونکہ سپردگی کا صحیح ہونا بیع کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے کہ بیع پر اکراہ کو اس چیز پر اکراہ بھی سمجھا جائے کہ جس کے بغیر وہ صحیح نہ ہوتی ہو کیونکہ بیع تو سپردگی کے بغیر بھی صحیح ہوتی ہے، اس لیے مال فروخت کو اس نے اپنی رضا و خوشی سے خریدار کے سپرد کیا ہے، لہذا یہ اجازت کی دلیل بن سکتی ہے، بخلاف اس شخص کے کہ جس پر ہبہ اور صدقہ کے واسطے جبر و اکراہ کیا گیا ہو کہ اگر وہ اپنی خوشی سے بھی سپرد کر دے تو (ہبہ اور صدقہ) جائز نہ ہوگا اور نہ ہی سپردگی کو اجازت مانا جائے گا کیونکہ ہبہ اور صدقہ کے صحیح ہونے کے لیے (ہبہ یا صدقہ کیسے گئے مال پر اس شخص کا کہ جس کے حق میں ہبہ یا صدقہ کیا گیا ہو) قبضہ ہونا شرط ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ہبہ اور صدقہ قبضے کے بغیر صحیح نہیں ہوتے، لہذا ہبہ اور صدقہ کے واسطے اکراہ کرنا قبضے کے واسطے اکراہ کرنا ہے، اس لیے مال کو سپرد کرنا اجازت کی دلیل نہ ہوگا، تو یہ ہے ان دونوں میں فرق۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب اس نے بیع بحالت اکراہ کی ہو لیکن سپردگی اپنی خوشی سے کی ہو، اور اگر دونوں فعل بحالت اکراہ کیے ہوں یعنی جبر و اکراہ کے تحت ہی بیع کی ہو اور سپردگی بھی جبر و اکراہ کے تحت کی ہو تو یہ بیع فاسد ہوگی کیونکہ بیع کی حقیقت مبارک ہے اور جبر و اکراہ اس پر اثر انداز ہو کر مبارکے کو فاسد کر دیتا ہے، لیکن (مال فروخت شدہ پر) خریدار کی ملکیت ثابت ہو جائے گی، بدلیل مذکورہ، چنانچہ اگر خریدار ہوا مال غلام ہو اور خریدار اسے آزاد کر دے تو اس کا یہ تصرف (آزاد کرنا) نافذ ہوگا اور اس پر غلام کی قیمت واجب ہوگی، کیونکہ غلام کو آزاد کرنے کی وجہ سے اس بیع کو نسخ کرنا ممکن نہیں رہا، اس لیے کہ غلام کو آزاد کرنا ایسا تصرف ہے کہ

جنا قابل فسخ ہے، چنانچہ اٹلاٹ قرار پا گیا اس لیے قیمت بھی اس کے ذمے قرار پائے گی، لہذا اسے حق ہے کہ اس سے غلام کی قیمت واپس لے، جیت فروخت کنندہ لیتا ہے۔ مجبور کو اختیار حاصل ہے کہ چاہے تو اکراہ کرنے والے سے اس کی قیمت طلب کرے، اور پھر اکراہ کرنے والا خریدار سے قیمت طلب کرے، اور چاہے تو خریدار سے اس کی قیمت کا مطالبہ کرے۔ اکراہ کرنے والے سے قیمت کا مطالبہ کرنے کا حق تو اس لیے ہے کہ اس نے مجبور کا مال تلف کیا ہے، بایں طور کہ اس کے قبضے کو زائل کر دیا ہے، سو یہ فاضل کے مانند ہو گیا، لہذا وہ اس سے اس چیز کا ضمان طلب کرے گا جو اس نے تلف کی ہے جیسا کہ فاضل سے مطالبہ ہوتا ہے، پھر وہ (اکراہ کرنے والا) اس ضمان کو خریدار سے واپس لے گا کیونکہ اکراہ کرنے والے نے جب ضمان ادا کر دیا تو وہ اس کا مالک بن گیا اور اس کی حیثیت فروخت کنندہ کی سی ہو گئی۔ خریدار سے قیمت طلب کرنے کا حق اس لیے ہے کہ وہ (خریدار) فروخت کنندہ کے حق میں بہتر فاضل کے فاضل کے ہے اور فاضل کے فاضل کو ضمان من مٹھرانے کا مالک کو حق ہوتا ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اگر خریدار قبضہ کرنے سے پہلے ہی غلام کو آزاد کر دے تو اس کا یہ تصرف نافذ نہیں ہوگا کیونکہ قبضے سے قبل بیع فاسد ملک کا فائدہ نہیں دیتی اور غیر ملک میں آزاد کرنے کا تصرف نافذ نہیں ہوتا۔ اور اگر فروخت کنندہ (خریدار کی طرف سے) غلام کے آزاد کرنے کے بعد بیع کی اجازت دے دے تو بیع نافذ ہوگی لیکن آزاد کرنے کا تصرف نافذ نہیں ہوگا۔ یہ مسئلہ بظاہر اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اجازت سے ملک ثابت ہو جاتی ہے اس لیے اجازت انشاء کے حکم میں ہے، لیکن ہم یہ کہتے ہیں کہ ملک اجازت ملنے پر سابق بیع کی وجہ سے ثابت ہوگی استناد کے طریقے سے، اور مستند (جس کا استناد کیا گیا ہے) ایک جہت سے محدود (مقتصر) ہے اور ایک جہت سے ظاہر ہے، اس لیے یہ جائز ہے کہ معلق کے حق میں یہ ظاہر نہ ہو بلکہ محدود ہے۔ فروخت کنندہ کو، اس بیع میں قبضے سے پہلے دوبارہ قبضے کے بعد، اختیار فسخ اور اجازت دونوں کا حق حاصل ہوگا کیونکہ ملک، اگرچہ قبضے کے بعد ثابت ہوئی ہے، یہ اختیار کی وجہ سے لازم نہیں ہے، اس لیے فساد کو دور کرنے کے واسطے اس کے حق میں اختیار فسخ کرنے اور اجازت کا ثبوت ہے قبضے سے قبل بھی اور قبضے کے بعد بھی رہا خریدار، تو اسے قبضہ کرنے سے قبل بیع کو فسخ کر سکتا ہے کیونکہ قبضے سے قبل اس بیع کے لیے کوئی حکم نہیں ہے، لیکن قبضے کے بعد اسے فسخ کر سکتا ہے نہیں ہے کیونکہ اس نے اپنی بنا و خوشی سے خرید کی ہے، لہذا اس کی حد تک تو یہ لازم (binding) ہے۔ بایں ہمہ فروخت کنندہ کو صرف اسی صورت میں اس عقد کو فسخ کر سکتا ہے جب تک یہ فسخ کے عمل میں ہے (یعنی قابل فسخ ہے) اور اگر عمل فسخ نہ رہے، مثلاً اس میں خریدار کوئی ایسا تصرف کرے جو قابل فسخ نہ ہو، جیسے غلام کو آزاد کرنا، غلام کو مدبر بنانا، لونڈی کو ام ولد بنانا، تو اس صورت میں اسے عقد بیع کو فسخ کر سکتا ہے نہیں اور اس کی قیمت خریدار پر لازم ہو جائیگی۔ اور اگر خریدار کوئی ایسا تصرف کرے جو قابل فسخ ہو، جیسے بیع، اجارہ، کفالہ وغیرہ ہیں تو اسے فسخ کا حق حاصل ہوگا، بخلاف دیگر جملہ فاسد بیوع کے کہ ان میں اگر خریدار (اپنی) ملک کو زائل کرنے والا کوئی تصرف کرے تو اس سے (فروخت کنندہ کے) حق فسخ کا بطلان واجب ہو جائے گا، خواہ وہ تصرف کیسا بھی ہو۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں (یعنی دیگر فاسد بیوع میں) فسخ کا حق ایک ایسے معنی کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے جس کا تعلق مال مملوک سے ہوتا ہے جیسے امانہ اور لاطعی وغیرہ اور جب مملوک پر سے خریدار کی ملکیت زائل ہو گئی تو یہ معنی بھی زائل ہو جائے گا (جو حق فسخ کا موجب ہے)، لہذا حق فسخ باطل ہو جائے گا اور جب حق فسخ ایسے معنی کی وجہ سے ثابت

ہو جس کا تعلق مالک سے ہے اور وہ معنی ہے اس کی کراہت اور اس کی رہنا و خوشی کا نہ ہونا اور یہ معنی بدستور قائم ہے، تو حق نسخ بھی بدستور قائم رہے گا۔ اسی طرح، اگر اسے دوسرا خریدار بھی فروخت کر دے اور پھر وہ مال فروخت کئی ہاتھوں میں فروخت ہوتا چلا گیا ہو تو اسے حق ہے کہ ان تمام عقود (بیع) کو نسخ کر دے، بدلیل مذکورہ۔

اسی طرح، اسے اجازت دینے کا حق اسی وقت تک ہے جب تک کہ مال فروخت اجازت کے محل میں ہو اور اگر وہ محل اجازت میں نہ رہے، مثلاً یہ کہ خریدار نے کوئی ایسا تصرف کر لیا ہو جو ناقابل نسخ ہو تو اس کا اجازت دینا صحیح نہ ہوگا، چنانچہ خریدار پر اس کا زرعین واجب نہ ہوگا بلکہ غلام کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ اجازت کے وقت محل کا قائم ہونا اجازت کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے اس لیے کہ حکم اپنے محل میں ثابت ہوتا ہے بعد ازاں اس کا استناد ہوتا ہے اور تلف شدہ چیز کو ملک نہیں بنایا جاسکتا اس لیے اس کی اجازت دینا بھی ممکن نہیں ہے، اور آزاد کرنے سے محل تلف شدہ مال کے حکم میں ہو گیا اور اس کا تلف ہونا قرار پا گیا کیونکہ اس (آزاد کرنے کے تصرف) کو نسخ نہیں کیا جاسکتا، لہذا خریدار کے ذمے اس کی قیمت قرار پاجائے گی۔ اور اگر وہ کوئی ایسا تصرف کرے جو قابل نسخ ہو، جیسے بیع وغیرہ، تو اسے اجازت دینے کا حق ہوگا، خواہ مال کئی ہاتھوں میں چاچکا ہو۔ اگر وہ ان عقود (بیع) میں سے کسی ایک عقد کی اجازت دے دے تو تمام عقود جائز ہو جائیں گے، اس عقد (جس کی اس نے اجازت دی ہے) سے بعد والے بھی اور پہلے والے بھی، بخلاف غاصب کے کہ اگر وہ مال منسوب کو فروخت کر دے، پھر خریدار بھی اسے فروخت کر دے اور یوں وہ کئی ہاتھوں میں فروخت ہوتا چلا جائے اور بھی عقود (بیع) مالک کی اجازت پر موقوف ہوں پھر مالک ان میں سے ایک عقد کی اجازت دے دے تو صرف یہی ایک عقد جائز ہوگا (جس کی اس نے اجازت دی) اس کے سوا کوئی عقد جائز نہیں ہوگا، اور اگر مالک کسی ایک عقد کی بھی اجازت نہ دے لیکن کسی ایک عقد کے کرنے والے سے ضمان لے لے تو اس عقد کے بعد والے عقود تو جائز ہو جائیں گے لیکن پہلے والے جائز نہ ہوں گے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ غصب کے باب میں کوئی عقد نافذ نہیں ہوتا بلکہ سب کا نفاذ اجازت پر موقوف ہوتا ہے لہذا اجازت نفاذ کی شرط ہے، اس لیے وہی عقد نافذ ہوں گے جن سے شرط طلق ہوگی نہ کہ دوسرے عقود، جب کہ یہاں عقود کا نفاذ اجازت پر موقوف نہیں ہے کیونکہ وہ اجازت سے قبل ہی نافذ ہوئے ہیں، اس لیے کہ عقد کا فاسد ہونا اس کے نفاذ میں مانع نہیں ہوتا، لہذا اجازت اصل عقد سے اکراہ کا ازالہ ہوگی اور جب اصل سے اکراہ نہ اٹل ہو جائے تو پہلا عقد جائز ہو جاتا ہے جس کے نتیجے میں تمام عقود جائز ہو جائیں گے، تو یہ ہے ان دونوں میں فرق کی وجہ اور بخلاف اس کے کہ منسوب منہ ان میں سے کسی ایک سے ضمان لے لے کیونکہ جب منسوب منہ ضمان لینے کو اختیار کر لیتا ہے تو ضمان جرم کے وقت سے ہی مال منسوب کا مالک بن جاتا ہے اور جرم سے مراد ہے اس کا (مال منسوب پر) قبضہ، یا تو ظہور کے طریقے سے یا پھر استنار کے طریقے سے، جیسا کہ مسائل اختلاف (غلافیات) میں معروف ہے، چنانچہ ماقبل عقود میں یہ ظاہر ہوگا، اور یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے، جیسا کہ بیان کیا جا چکا ہے۔

اگر فروخت کنندہ یہ کہہ دے کہ میں نے اجازت دی تو بیع صحیح ہو جائے گی کیونکہ بیع کے صحیح ہونے میں مانع تو اکراہ ہے اور اجازت اکراہ کا ازالہ ہے۔ یہی حکم اس مسئلے کا ہے کہ جب وہ زرعین پر قبضہ کر لے، کیونکہ زرعین پر قبضہ کر لینا اجازت کی دلیل ہے، اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے فضولی کسی دوسرے شخص

کامال فروخت کر دے اور مالک زرخش پر قبضہ کر لے۔ اگر غلام کو پہلے خریدار نے آزاد نہ کیا ہو لیکن (بعد کا کوئی) خریدار اسے (مالک کی) اجازت سے قبل آزاد کر دے تو اس کا آزاد کرنا نماند ہوگا کیونکہ خریدنے سے اس کی ملک توثیق ہو گئی اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس نے غلام پر قبضہ کیا یا نہیں کیا کیونکہ اس کی خرید صحیح ہے لہذا یہ بنفسہ ملک کا فائدہ دیتی ہے (یعنی قبضے کے بغیر صرف خریدنے سے ہی خریدار مالک بن جاتا ہے) بخلاف اس کے کہ پہلا خریدار قبضے سے قبل غلام کو آزاد کر دے، کیونکہ بیع فاسد بنفسہ ملک کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ قبضے کے واسطے سے ملک کا فائدہ دیتی ہے۔ اگر آخری خریدار غلام کو آزاد کرے پھر فروخت کنندہ (یعنی مجبور مالک) عقد اول کی اجازت دے تو اس کی اجازت جائز نہ ہوگی، چنانچہ اسے زرخش کا مطالبہ کرنے کا حق نہ ہوگا بلکہ قیمت واجب ہوگی، اور اسے یہ اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو اکراہ کرنے والے سے قیمت وصول کر لے، اور اکراہ کرنے والا پہلے خریدار سے قیمت واپس لے لے اور چاہے تو جملہ خریداروں میں سے کسی ایک خریدار سے قیمت وصول کر لے۔ اکراہ کرنے سے قیمت وصول کرنے کے حق کی وجہ تو وہی ہے جس کا ذکر ہم پہلے خریدار کی طرف سے غلام کے آزاد کیے جانے کے مسئلے میں کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ اس نے از روئے معنی اس کی ملک کا اس کی مرضی کے بغیر اتلاف کیا ہے لہذا اسے حق حاصل ہے کہ اس سے اتلاف کا حمان وصول کرے اور اکراہ کرنے والے کو حق ہے کہ پہلے خریدار سے اس حمان کو واپس کیونکہ حمان ادا کرے وہ مضمون (جس کا حمان ادا کیا گیا) کا مالک بن گیا ہے، ایسے بمنزلہ فروخت کنندہ کہ ہو گیا اور فروخت کنندہ کو اس حمان طلب کرنے کا حق ہوتا ہے تو اس طرح اسے بھی حق ہوگا: اور اس کے بعد جتنے بھی عقد ہوئے ہوں سب صحیح ہوں گے۔ اور اگر مجبور چاہے تو کسی بھی خریدار سے قیمت کا مطالبہ کر لے، کیونکہ ہر خریدار (مجبور) فروخت کنندہ کے حق میں بمنزلہ غاصب کا غاصب ہے۔ اگر وہ پہلے خریدار سے حمان لے تو اکراہ کرنے والا بری الذمہ ہو جائے گا اور تمام بیوع صحیح ہو جائیں گی کیونکہ حمان اختیار کر کے اس نے پہلے خریدار کو مالک بنا دیا، سو یہ بات واضح ہو گئی کہ اس (پہلے خریدار) نے خود اپنی ہی ملک کو فروخت کیا ہے لہذا اس کی بیع صحیح ہے، نتیجہ، اس کے بعد ہونے والی ہر بیع صحیح ہوگی۔ اور اگر وہ کسی دوسرے خریدار سے حمان لینے کو اختیار کرے تو اس کے بعد کی ہر بیع صحیح ہوگی جب کہ ماقبل کی ہر بیع باطل ہوگی کیونکہ جب اس سے حمان لینے کو اس نے اختیار کر لیا تو اسے مضمون کی ملک کے لیے خاص کر دیا، جس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ اس سے پہلے کی جانے والی ہر بیع اس چیز کی بیع تھی جس کا فروخت کنندہ مالک نہیں تھا، لہذا وہ باطل ہوگی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو تھا اس مسئلے کا حکم کہ جب مجبور فروخت کنندہ ہو اور اگر مجبور فروخت کنندہ کے بجائے خریدار ہو تو قبضہ کرنے سے قبل یہ دونوں کو بیع کے فسخ کرنے کا حق ہوگا جب کہ قبضے کے بعد فسخ کرنے کا حق صرف خریدار کو ہوگا۔ ذکر فروخت کنندہ کو جس کی وجہ ہم فروخت کنندہ پر اکراہ والے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں، اور خریدار کو بھی مجبور فروخت کنندہ کی طرح اس عقد کی اجازت دینے کا حق ہوگا۔ اور اگر مال کو خریدنے والے اور اس پر قبضہ کرنے والے اور زرخش ادا کرنے کے واسطے اس پر اکراہ کیا گیا ہو، اور خریدار ہوا مال غلام ہو اور خریدار اس غلام کو آزاد کر دے تو یہ اس کی طرف سے بیع کے لیے اجازت ہے کیونکہ تصرفات (غلام کو آزاد کرنا وغیرہ) وجود میں آنے کے بعد فسخ نہیں کیے جاسکتے، چنانچہ ان تصرفات کا اگر اقدام کر لیا

جائے تو یہ مالک کے لیے امر لازم بن جاتے ہیں (یعنی پھر وہ ان کو فسخ نہیں کر سکتا)؛ اس کی مثال ایسے ہے جیسے شرط
 اختیار پر خریدنے والا خریدار کوئی ایسا تصرف کر لے۔ اسی طرح، اگر خریدار ہوا مال باندی ہو اور (مجبور خریدار)
 اس سے مباشرت کر لے یا شہوت سے اسے بوسہ دے دے تو یہ بیع کی اجازت ہے کیونکہ اگر وہ بیع کو توڑے
 تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ مباشرت کا فعل غیر کی ملک پر واقع ہوا ہے اور ایسا کرنا حرام ہے، اور مسلمان کا ظاہر
 حال یہ ہے کہ وہ حرام سے اجتناب کرتا ہے لہذا اس کا یہ اقدام اس بات پر دلالت کرے گا کہ اس نے بیع کا التزام کر لیا ہے۔ اور اگر خریدار قبیضہ
 کرنے سے قبل ہی فروخت کنندہ غلام کو آزاد کر دے تو اس کا یہ تصرف نافذ ہوگا کیونکہ خریدار کو سپرد کرنے سے
 قبل وہ اس کی ملک ہے (اگر اہ کی وجہ سے)؛ اور اگر خریدار (قبضہ کرنے سے قبل) اسے آزاد کر دے تو آزاد روئے
 استحسان یہ تصرف نافذ ہوگا جب کہ قیاس یہ ہے کہ نافذ نہیں ہوگا۔ قیاس کی وجہ تو ظاہر ہے، کیونکہ اس نے اس
 غلام کو آزاد کیا ہے جو اس کی ملک نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے بموجب انسان غیر کے
 مملوکہ غلام کو آزاد کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ خریدار کو حق ہے کہ اس بیع کی اجازت دے
 لہذا اس کا آزاد کرنے کا اقدام بیع کی اجازت ہے جس سے اس کا تصرف (غلام کو آزاد کرنے کا) صحیح ہو جاتا
 ہے، اور یہ اس لیے کہ غافل کے تصرف کو حتی الامکان لغو ہونے سے بچانا واجب ہے، اور ملک کے بغیر
 اس کا تصرف صحیح نہیں ہوتا اور قبضے سے پہلے بدول اجازت کے ملک ثابت نہیں ہوتی لہذا غلام کو آزاد کرنے
 کے تصرف کا تقاضا ہے کہ اس تصرف سے قبل یا اس کے ساتھ اجازت موجود ہوتا کہ اس کا تصرف صحیح ہو جائے۔
 اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ کسی دوسرے شخص سے کہے کہ میری طرف سے ایک سبزار درہم کے عوض اپنے
 غلام کو آزاد کر دے، اور اسی لیے شرط اختیار پر خریدنے والا خریدار اگر خریدے ہوئے غلام کو آزاد کر دے تو اسے
 نافذ کیا جاتا ہے، اسی طرح زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔

یہ تو اس مسئلہ کا حکم تھا کہ جب اسے اکیلا خریدار ہی آزاد کرے اور اگر وہ دونوں اکٹھے اسے (خریدار
 کے قبضے سے قبل آزاد کرے تو فروخت کنندہ کا آزاد کرنا اولیٰ ہے، جس کی دو وجوہ ہیں، ایک وجہ تو یہ کہ فروخت
 کنندہ کی ملک مقصوداً ثابت ہے جب کہ خریدار کی ملکیت ضمناً ثابت ہے، آزاد کرنے کے تصرف کے لیے
 اس کی اجازت کی وجہ سے جو کہ ضمناً ثابت ہے، لہذا فروخت کنندہ کے تصرف کو نافذ کرنا اولیٰ ہے۔ دوسری
 وجہ یہ ہے کہ فروخت کنندہ کی ملکیت فی الحال ثابت ہے جب کہ خریدار کی ملکیت بعد میں ثابت ہوگی، اس لیے
 جو فی الحال موجود ہے اس کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے۔

یہ احکام ان صورتوں کے تھے کہ جب مجبور یا تو فروخت کنندہ ہو یا پھر خریدار اور اگر فروخت کنندہ
 اور خریدار دونوں ہی خرید و فروخت پر مجبور کیے گئے ہوں تو ہر دو کو فسخ اور اجازت کا اختیار حاصل ہوگا کیونکہ
 بیع دونوں کے حق میں فاسد ہے اور بیع فاسد سے جو ملک ثابت ہوتی ہے وہ لازم نہیں ہوتی لہذا وہ فسخ اور
 اجازت کا محل ہے، سو اگر وہ دونوں اجازت دے دیں تو بیع جائز ہو جائے گی اور اگر ان میں سے کوئی ایک
 اجازت دے دے، لیکن دوسرا اجازت نہ دے تو اجازت دینے والے کے حق میں تو بیع جائز ہو جائے
 گی جب کہ دوسرے کو اختیار کا حق حاصل رہے گا۔ اور اگر خریدار (خریدے ہوئے) غلام کو آزاد

کر دے، قبل اس کے کہ دونوں میں سے کسی کی طرف سے اجازت دی جائے، تو اس کو نافذ کیا جائے گا اور اس پر قیمت لازم آئے گی (نہ کہ زرشن) کیونکہ غلام کو آزاد کرنا ایسا تصرف ہے جس کو فسخ نہیں کیا جاسکتا، اس لیے اس کا یہ تصرف کرنا اس کے حق میں بیع کو لازم کرنا ہے، اور اس کے بعد فروخت کنندہ کی اجازت صحیح نہ ہوگی کیونکہ آزاد کیے جانے کے بعد وہ اجازت کا عمل نہ رہا، برہم اس کے جوہم نے بیان کیا کہ اجازت کے وقت اجازت کے عمل کا برقرار ہونا اجازت کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے اور یہ عمل تو آزاد کرنے سے تلف ہو گیا۔ اور اگر خریدار نے اسے آزاد نہ کیا ہو لیکن ان دونوں میں سے کسی ایک نے بیع کی اجازت دے دی ہو پھر دونوں نے اکٹھے اسے آزاد کر دیا ہو تو فروخت کنندہ کے تصرف (آزاد کرنے) کو باطل کر دیا جائے گا، کیونکہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، اجازت یا تو خریدار کی طرف سے ہوگی یا پھر فروخت کنندہ کی طرف سے، اگر خریدار کی طرف سے ہو تو فروخت کنندہ کے حق میں مؤثر نہیں ہے لہذا فروخت کنندہ کا اختیار برقرار رہا، سو اگر وہ آزاد کر دے تو اسے نافذ کیا جائے گا اور خریدار کا تصرف باطل ہو جائے گا کیونکہ اس نے تو اجازت دے کر اپنا اختیار باطل کر دیا ہے۔ اور اگر اجازت فروخت کنندہ کی طرف سے ہو تو بھی اس کے تصرف کو نافذ کرنا ادنیٰ ہے، جس کی دو وجوہ ہیں جن کا ذکر ہم خریدار پر جبر و اکراہ کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ اگر فروخت کنندہ بیع کی اجازت دے دے پھر خریدار غلام کو آزاد کرے اور اس کے بعد فروخت کنندہ آزاد کر دے تو خریدار کے تصرف کو نافذ کیا جائے گا اور زرشن کی ادائیگی اس پر لازم آئے گی، اور فروخت کنندہ کے تصرف کو نافذ نہیں کیا جائے گا۔ خریدار کے تصرف کو نافذ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اس کو اختیار کا حق برقرار ہے اور فروخت کنندہ کے تصرف کو نافذ نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اجازت دینے کی وجہ سے اس کا اختیار ساقط ہو گیا۔ خریدار پر زرشن کی ادائیگی اس لیے لازم ہوگی کہ بیع دونوں کے حق میں لازم ہو گئی ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

خرید و فروخت کے باب میں اگر اکراہ ناقص دونوں برابر ہیں کیونکہ ہر دو میں رضامندی مفقود ہوتی ہے۔ فروخت کنندہ پر اکراہ کی صورت میں خریدار کا نام بتانا یا نہ بتانا دونوں برابر ہیں، دونوں صورتوں میں بیع فاسد ہو جائے گی کیونکہ دونوں صورتوں میں اکراہ کرنے والے کی غرض ایک ہی ہے اور وہ ہے فروخت کنندہ کی ملک کو زائل کرنا اور یہ غرض کسی بھی انسان کو مال فروخت کرنے سے پوری ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ اسے ورنہ زنی یا ایک دن کیلے مجبور کر لے یا ایک روز کیلے بیڑیاں ڈالنے کی دھمکی دے تو اس میں اکراہ کی کوئی بات نہیں ہے کیونکہ اس سے مجبور کے حال میں جس پر وہ اس دھمکی سے پہلے قائم تھا کسی قسم کی کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی۔

یہ تو بیع اور سپردگی پر اکراہ کرنے کے مسائل تھے اور اگر اکراہ بیع اور سپردگی کے لیے وکیل کرنے پر کیا جائے چنانچہ وکیل فروخت کر دے اور مال فروخت کو سپرد بھی کر دے اور وہ اس پر راضی ہو، مال فروخت اس کا غلام ہو تو غلام کے مالک کو اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو اکراہ کرنے والے سے ضمان لے، چاہے وکیل سے ضمان لے اور چاہے تو خریدار اسے ضمان لے اگر وہ وکیل سے ضمان لے تو وکیل خریدار سے واپس لے گا اور اگر وہ خریدار سے ضمان لے تو وہ کسی سے مطالبہ نہیں کرے گا۔ اگر اکراہ کرنے والے سے ضمان لینے کا حق تو اس لیے ہے کہ بیع کے لیے وکیل کرنے پر اکراہ بیع پر اکراہ ہے لیکن وکیل کرنے کے واسطے سے کیونکہ بیع کے لیے وکیل کرنا اس کے قبضے کو زائل کرنے کا سبب پیدا کرتا ہے اور یہ مختلف اختلاف ہے، اس لیے اس واسطے سے اس تلف

کی اسنافت اکراہ کرنے والے سے قائم ہو جاتی ہے، لہذا اسے اکراہ ٹھہرنے والے سے تاوان وصول کرنے کا اختیار ہے۔ وکیل سے تاوان وصول کرنے کا حق اس لیے ہے کہ اس نے اس کے مال پر اس کی رضامندی کے بغیر قبضہ کیا ہے اور یہی وجہ خریدار کو ضمانت بھڑانے کے حق کی ہے، اور کسی آدمی کے مال پر اس کی رضامندی کے بغیر قبضہ کرنا وجوب ضمانت کا سبب ہے، اس لیے اسے حق ہے کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے ضمانت وصول کرے اگر وہ وکیل سے تاوان (ضمان) لے تو وکیل خریدار سے غلام کی قیمت کا مطالبہ کرے گا کیونکہ وکیل تاوان ادا کرنے پر مبتذلہ فروخت کنندہ کے ہوتا ہے، اس لیے اسے بھی خریدار سے ضمانت لینے کا اسی طرح حق حاصل ہے جس طرح فروخت کنندہ کو ہوتا ہے، لیکن ضمانت کی ادائیگی کے باوجود بیع نافذ نہیں ہوگی کیونکہ ضمانت ادا کر کے وکیل مال فروخت کا مالک نہیں بن جاتا اس لیے کہ اس نے یہ مال خود اپنے لیے فروخت نہیں کیا بلکہ دوسرے یعنی مالک کے لیے فروخت کیا ہے لہذا اس کا نفاذ اس شخص کی اجازت پر موقوف ہے جس کے لیے یہ عقد واقع ہوا ہے اور وہ ہے مالک، نہ کہ اس فعل پر موقوف ہے جو اس (وکیل کی طرف سے پایا گیا ہے اور وہ قفل ہے تاوان کی ادائیگی، بخلاف اس کے اگر غاصب مال منصوب کو فروخت کر دے پھر تاوان ادا کر دے تو اس کی بیع نافذ ہوتی ہے کیونکہ اس نے بیع اپنے لیے کی ہے نہ کہ کسی دوسرے یعنی مالک کے لیے، اس لیے کہ تاوان ادا کر کے وہ مال منصوب کا مالک بن گیا ہے، لہذا اس بیع کے نفاذ کا اس کے فعل یعنی ادائیگی ضمانت پر موقوف ہونا درست ہے اور ادائیگی ضمانت سے قبل مالک کے فعل پر موقوف ہونا بھی صحیح ہے، کیونکہ غاصب اس کا مالک ضمانت ادا کر کے بنتا ہے اور یہ ممکن ہے کہ مالک ضمانت لینے کو اختیار نہ کرے تو اس صورت میں غاصب اس کا مالک نہ بن سکے گا، اسی لیے یہ مالک کی اجازت پر موقوف ہے۔ اور اگر وہ خریدار سے تاوان لینے کو اختیار کرے تو خریدار کسی سے اس کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ قیمت مال فروخت کا بدلہ ہے اور مبدل (جس کا بدلہ دیا گیا یعنی مال فروخت) اس کے سپرد کیا جا چکا ہے۔ پھر اگر فروخت کنندہ نے خریدار سے زرمن وصول کر لی ہو تو خریدار اس سے یہ زرمن واپس لے گا اور اگر فروخت کنندہ نے زرمن نہ وصول کی ہو تو پھر خریدار کو کسی چیز پر حق نہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب اکراہ تام ہو اور اگر اکراہ ناقص ہو تو مجبور اکراہ کرنے والے سے تاوان کا مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ اکراہ ناقص اتلاف کی نسبت اکراہ کرنے والے کے ساتھ قائم نہیں کرتا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، بلکہ وہ وکیل یا خریدار سے ضمانت کا مطالبہ کرے گا، بدلیل مذکورہ، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بجالت اکراہ ہیہ کرنے کا حکم | جہاں تک ہیہ پر اکراہ کا تعلق ہے، تو اکراہ ہیہ کو بھی اسی طرح فاسد ٹھہر دیتا ہے جس طرح بیع کو فاسد کر دیتا

ہے، چنانچہ اگر وہ بجالت اکراہ ہیہ کرے اور بجالت اکراہ سپرد کرے تو ملک ثابت ہو جائے گی، جیسے بیع میں ہوتی ہے، صرف ایک لحاظ سے ان دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ بیع کے باب میں اگر وہ فروخت بجالت اکراہ کرے لیکن مال فروخت کو سپرد و رضا و خوشی سے کرے تو بیع جائز ہوتی ہے جب کہ ہیہ کے باب میں اگر بجالت اکراہ ہیہ کیا ہو تو یہ جائز نہ ہوگا، خواہ اس نے مال محبوب کی سپردگی بجالت اکراہ کی ہو یا اپنی رضا

خوشی سے، اور ان دونوں میں اس فرق کی وضاحت ہم سابق میں کر چکے ہیں۔

بحالتِ اکراہ شفعہ کا حکم | اسی طرح شفعہ کی سپردگی بھی اسی قبیل سے ہے کہ وہ بھی بحالتِ اکراہ درست نہیں ہوتی کیونکہ شفعہ بھی بیع کے معنی میں ہے، کیا آپ دیکھتے

نہیں کہ اس کے صحیح ہونے کا تعلق بیع کی طرح زبان سے نہیں ہے، چنانچہ سکوت سے بھی شفعہ باطل ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ بیع کے مشابہ ہے۔ جس طرح بیع پر اکراہ اثر انداز ہوتا ہے اسی طرح شفعہ کی سپردگی پر بھی ہوتا ہے۔

بحالتِ اکراہ حقوق سے ابراء کا حکم | حقوق سے ابراء کسی کو اپنے حق سے بری الذمہ کر دینا؛ Idemnity (پراکراہ بھی اسی

قبیل سے ہے، کیونکہ ابراء میں منلیک (مالک بنانے) کا معنی پایا جاتا ہے، اس لیے اسے کسی شرط سے معلق کرنا ممکن نہیں ہوتا اور نہ ہی نامعلوم شخص کے بارے میں یہ صحیح ہوتا ہے، جیسے بیع میں ہوتا ہے اور بیع میں تو اکراہ اثر انداز ہوتا ہے؛ اسی طرح کفالت نفس (کسی شخص کی ذات کو حاضر کرنے کی ضمانتی لینا) سے ابراء کسی شخص کو ذاتی طور پر حاضر کرنے کے مطالبے کے حق سے ابراء ہے اور حاضر کرنا مال کا وسیلہ ہے لہذا یہ بیع سے ملحق ہے جو مال کی منلیک (یعنی خریدار کو مال کا مالک بنانا) ہے، اس لیے اس پر اکراہ اثر انداز ہوگا جس طرح بیع پر اثر انداز ہوتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اقرار پر جبر و اکراہ | سب مسائل انشاء پر اکراہ سے متعلق تھے اور اگر اقرار Admission پر ہو تو یہ اقرار کے صحیح Valid ہونے میں مانع

ہوگا، خواہ مقدمہ (جس چیز کا اقرار کیا گیا ہے) قابل فسخ ہو یا ناقابل فسخ، کیونکہ اقرار خبر دینے کو کہتے ہیں اور زمانہ گزشتہ کی بابت خبر بھی صحیح ہو سکتی ہے کہ جب مخبر (وہ چیز کہ جس کی خبر دی جائے) خبر دینے سے قبل موجود ہو اور یہاں (اقرار میں) مخبر موجود بھی ہو سکتا ہے اور معدوم بھی، اور یہ ہونے میں موجود ہونے کے پہلو کو معدوم ہونے کے پہلو پر ترجیح حاصل ہے اور اکراہ کی حالت سچائی پر دلالت نہیں کرتی کیونکہ انسان اکراہ کی حالت میں بھوٹ بولنے میں کوئی مفنائقہ نہیں سمجھتا لہذا رجحان ثابت نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں، اقرار باب شہادت میں سے ہے (یعنی گواہی کی ذیل میں آتا ہے)، اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ**

لِللّٰهِ وَلِذٰلِكَ عَلَى الْاَنفُسِكُمْ۔ یعنی: اے ایمان والو! تم انصاف کے علمبردار بن جاؤ، اللہ کے واسطے گواہ بنو، خواہ تمہارے اپنے خلاف ہی گواہی کیوں نہ ہو، اور اپنے خلاف گواہی اپنے خلاف اقربا ہی ہو سکتی ہے اور گواہی الزام کی وجہ سے رد کر دی جاتی ہے اور حالتِ اکراہ میں اس (اقرار کرنے والے) پر بھی الزام آتا ہے۔ اور اگر اسے حدود اور قصاص کا اقرار کرنے پر مجبور کیا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا، بدیل مذکورہ، بلکہ بدرجہ اولیٰ (یہ حکم ہوگا) کیونکہ حدود اور قصاص تو بشہادت کی بناء پر ساقط ہو جاتے ہیں جب کہ مال شے کی بناء پر ساقط نہیں ہوتا تو حیب مال پر اکراہ (سے اقرار) صحیح نہیں ہے تو یہاں بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں ہوگا۔ اور اگر اس پر اس کے اقرار پر اکراہ کیا جائے اور اس کے اقرار کرنے سے قبل ہی اسے چھوڑ دیا جائے، پھر اسے پکڑ لیا جائے اور از سر نو اکراہ ہونے بغیر ہی وہ اس کا اقرار کر لے، تو اس کی دو صورتیں ہوں گی، کہ جب اسے اکراہ کرنے کے بعد چھوڑ دیا گیا تھا تو اس وقت یا تو وہ اکراہ کرنے والے کی نظر سے اوجھل ہو گیا ہوگا یا پھر نظر سے اوجھل نہیں ہوا ہوگا، تا آنکہ اکراہ کرنے والے نے اس کی طرف آدمی

بھیجا جس نے اس کو کپڑا کر دوبارہ اکراہ کرنے والے کے حوالے کر دیا۔ اگر وہ اس کی نظر سے اٹھل ہو گیا ہو، پھر اس نے اسے کپڑا لیا اور اس نے آئندہ کے بارے میں کوئی اقرار نہ کیا تو اس کا اقرار درست ہوگا کیونکہ جب اس نے اسے چھوڑ دیا تھا اور وہ اس کی نظر سے اٹھل ہو گیا تھا تو اس پر سے اکراہ زائل ہو گیا، لہذا جب اس نے کسی نئے اکراہ کے بغیر اقرار کیا تو اس نے یہ اقرار برصا و خوشی کیا ہے، لہذا اقرار صحیح ہے۔ اور اگر وہ اس کی نظر سے ہنوز اٹھل نہ ہوا ہو اور اس (بھیجے ہوئے آدمی) نے اس کو دوبارہ اس (اکراہ کرنے والے) کے حوالے کر دیا اور اس نے تجدید اکراہ کے بغیر ہی اقرار کر لیا تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ جب وہ اس کی نظر سے اٹھل نہیں ہوا تو اس پر پہلا اکراہ بدستور قائم ہے۔

اگر اس پر قصاص کے اقرار کے واسطے اکراہ کیا جائے اور وہ (یعنی مجبور) اس کا اقرار کر لے اور اس کے اقرار کرتے ہی وہ (اکراہ کرنے والا) اسے گواہوں کے بغیر ہی قتل کر دے، تو اگر اقرار کرنے والا دہشت گردی میں بدنام ہے تو از روئے استحسان اس (قاتل یعنی اکراہ کرنے والے) سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور اگر وہ دہشت گردی میں بدنام نہ ہو تو اس پر قصاص واجب ہوگا، جب کہ قیاس یہ ہے کہ وہ (یعنی مقتول) خواہ کیا بھی ہو (اکراہ کرنے والے قاتل پر) قصاص واجب نہ ہو۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ اکراہ پر اقرار کرنا جب شرعی لحاظ سے صحیح نہیں ہے تو اس کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہے، تو یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے ابتداءً قتل کیا ہے (رنہ کہ قصاص میں)۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اگر ہم اکراہ کے ساتھ اقرار صحیح نہیں ہوتا لیکن اگر اقرار کرنے والا بدنام دہشت گرد ہو تو اس کے اس اقرار کے صحیح ہونے کا شبہ موجود ہے کیونکہ (اس کے اقرار کے) فی الجملہ سچ ہونے کی دلیل موجود ہے (اور وہ دلیل ہے اس کا دہشت گردی میں بدنام ہونا) اور یہ بات قصاص کے واجب ہونے میں شبہ پیدا کر دیتی ہے لہذا اس شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جائیگا۔ اور اگر وہ دہشت گردی میں بدنام نہ ہو تو اس کے اقرار سے قصاص کے واجب ہونے میں کوئی شبہ پیدا نہیں ہوتا لہذا قصاص واجب ہوگا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو جائے، گھر والے کو خوف لاحق ہو جائے کہ کوئی دہشت گرد اس کے گھر میں داخل ہو گیا ہے اور وہ اسے قتل کرنا اور اس کا مال حاصل کرنا چاہتا ہے، گھر والا جلدی سے پل کر کے اس پر حملہ کر دے اور اسے قتل کر دے تو اگر گھر میں داخل ہونے والا شخص دہشت گردی میں بدنام ہے تو گھر والے پر قصاص واجب نہیں ہوگا اور اگر وہ دہشت گردی میں بدنام نہیں ہے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اگر قصاص واجب نہیں ہوگا تو دیت واجب ہوگی کیونکہ قصاص تو ایک شے کی بناء پر ساقط ہوتا ہے اور شبہ مال کے واجب ہونے میں مانع نہیں ہوتا۔ حسنؒ نے ابو حنیفہؒ سے روایت کیا ہے کہ اگر وہ دہشت گردی میں بدنام ہو تو پھر دیت بھی واجب نہیں ہوگی۔

تصرف میں رد و بدل کیے جانے کا حکم

جہاں تک اس مسئلے کے حکم کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ جب مجبور اس تصرف سے کہ جس کے کرنے کے لیے اس پر اکراہ کیا گیا انحراف کر لے، یا اس پر کئی اعانہ کر لے یا اس میں کمی کر لے تو ہم اللہ کی توفیق سے یہ کہتے ہیں کہ جس تصرف کے لیے اکراہ واقع ہوا ہو اگر مجبور اس سے انحراف کر کے کوئی اور تصرف کر لے تو یہ صورت

دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو انحراف اعتقادات میں عقد کرنے سے ہوگا یا پھر معاملات میں فعل کرنے سے ہوگا۔ جہاں تک اعتقادات میں عقد کرنے کے ذریعے اس تصرف سے انحراف کرنے کا تعلق ہے جس کے واسطے اکراہ واقع ہوا تو اس کا ذکر تو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ رہا معاملات میں فعل کے ذریعے اس تصرف سے انحراف کرنا کہ جس کے لیے اکراہ واقع ہوا تو ہم کہتے ہیں کہ اگر مجبور فعل کے ذریعے اس تصرف سے انحراف کر لے جس کے لیے اکراہ واقع ہوا ہو تو اس کا فعل صحیح ہوگا کیونکہ اس نے یہ انحراف اپنی خوشی سے کیا ہے، چنانچہ اگر اپنی باندی کو فروخت کرنے کے لیے اس پر اکراہ کیا گیا ہو اور وہ (فروخت کرنے کے بجائے) اس باندی کو ہبہ کر دے تو اس کا ہبہ کرنا صحیح ہے کیونکہ اس نے اس تصرف سے انحراف کر لیا ہے جس کے لیے اس پر اکراہ کیا گیا تھا اس کو انحراف اس لیے کہیں گے) کہ بیع اور ہبہ دو مختلف تصرفات ہیں۔ اسی طرح اگر اس سے مال طلب کیا گیا ہو اور وہ مال اصل میں باطل ہو (یعنی طلب کرنے والے کا اس پر کوئی حق نہ ہو) اور اس پر اس کی ادائیگی کے لیے اکراہ کیا جائے اور اسے اپنی باندی کو فروخت کرنے کا نہ کیا گیا ہو لیکن وہ اپنی باندی کو فروخت کر دے (اکراہ کرنے والے کو مال کی ادائیگی کے واسطے) تو یہ بیع جائز ہوگی کیونکہ یہ بیع اس نے اپنی رضا و خوشی سے کیا ہے۔

اگر اسے ایک ہزار درہم کے اقرار پر مجبور کیا جائے اور وہ ایک سو دینار یا دیگر کسی ایسی صنف کا اقرار کر لے جس کے لیے اکراہ نہ کیا گیا ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا کیونکہ وہ اپنے اس اقرار میں راضی و مختار تھا نہ کہ مجبور۔ بخلاف اس مسئلے کے کہ جب اس پر اکراہ کیا جائے کہ وہ اپنے غلام کو فلاں شخص کے ہاں ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کر دے اور وہ اس غلام کو اس (فلاں) شخص کے ہاتھ ایک سو دینار کے عوض فروخت کر دے تو یہ بیع از روئے استحسان فاسد ہوگی جب کہ قیاس کی رو سے بیع صحیح ہے چنانچہ قیاس میں درہم و دنانیر کو اقرار کے ضمن میں دو مختلف جنسیں اعتبار کیا گیا ہے، اور استحسان کی رو سے درہم و دنانیر کو ان کے حق میں ایک جنس اعتبار کیا گیا ہے کیونکہ فی الحقیقت تو یہ دو مختلف جنسیں ہیں البتہ انشاء کے موقع پر ان کو ایک جنس بنا دیا گیا ہے، حقیقت کی مخالفت کرتے ہوئے جس کا سبب ایک معنی ہے جو اقرار میں مفقود ہے اور وہ یہ ہے کہ اکراہ سے جو چیز زائل ہوئی ہے وہ ہے اس کی رضا و خوشی، اکراہ جو اسے ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کرنے کے لیے تو اکراہ سے جیسے ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کرنے میں رضا و خوشی معدوم ہو جاتی ہے ویسے ہی ایک سو دینار کے عوض، جن کی قیمت ایک ہزار درہم ہیں، فروخت کرنے سے بھی رضا و خوشی معدوم ہو جاتی ہے، کیونکہ دونوں (درہم و دنانیر) کا مقصد تو ایک ہی ہے یعنی درہم ہونا، لہذا ان دونوں (یعنی درہم و دنانیر) میں سے کسی ایک کے عوض فروخت کرنے میں رضا و خوشی کا معدوم ہونا دوسرے کے عوض فروخت کرنے میں رضا و خوشی کے معدوم ہونے کی دلیل ہے، اس لیے ایک کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ دوسرے کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ ہے، بخلاف اس کے کہ اس پر ایک ہزار درہم کے عوض فروخت کرنے

پر اکراہ کیا جائے اور وہ اسے کسی ایسی جنس کے عوض فروخت کر دے جو مکمل (جس کی خرید و فروخت باطل نہیں ہے) یا موزون (جس کی خرید و فروخت تول کی جائے) ہو لیکن درہم و دنانیر نہ ہوں، کیونکہ اس صورت میں مقصود مختلف ہے، لہذا ایک کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ دوسری (جنس) کے عوض فروخت کرنے پر اکراہ نہیں ہے۔ لیکن (انشاء کے برخلاف) یہ معنی اقرار میں نہیں پایا جاتا کیونکہ مجبور کا اقرار تو اس لیے باطل ہوتا

ہے کہ بحالت اختیار اس میں سچائی کا پلہ جھوٹ کے پلے سے بھاری نہیں ہوتا اس پر اگر وہ دلالت کرتا ہے، لہذا یہ اسی جنس سے مختص ہے کہ جس پر اگر وہ جنس ہے درہم، اس لیے جب وہ (درہم کے بجائے) دنانیر کا اقرار کرتا ہے تو وہ یہ اقرار کرنے میں سچا ہوتا ہے کیونکہ اس اقرار میں سچائی کے پلے کے بھاری ہونے میں کوئی مانع نہیں ہے، سو دونوں کا فرق ظاہر ہے۔

اگر وہ اس تصرف میں کہ جس کے واسطے اس پر اگر وہ کیا گیا کوئی اضافہ کر لے، مثلاً ایک ہزار درہم کا اقرار کرنے کے لیے اس پر اگر وہ کیا گیا ہو اور وہ دو ہزار درہم کا اقرار کر لے تو ایک ہزار درہم کے لیے اس کا اقرار صحیح ہے اور (دوسرے) ایک ہزار درہم کے لیے اس کا اقرار باطل ہے کیونکہ نہ اند ایک ہزار درہم کا اقرار اس نے اپنی رضا و خوشی سے کیا ہے لہذا یہ صحیح ہے۔ اور اگر اسے کسی ایک شخص کے حق میں اقرار کرنے پر مجبور کیا جائے اور وہ اس شخص اور اس کے علاوہ ایک دوسرے شخص، دونوں کے حق میں اقرار کر لے اور دوسرا شریک شخص اس کی تصدیق کر دے تو اقرار بالاجماع قطعی طور پر جائز نہ ہوگا اور اگر وہ دوسرا شخص اس کو جھٹلا دے تو امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک پھر بھی یہ حکم ہوگا جب کہ امام محمد کے نزدیک صرف دوسرے شخص کے حصے کا اقرار جائز ہوگا۔ امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ تصدیق کی صورت میں اقرار کیے صحیح ہونے میں جو چیز مانع تھی وہ ایسے مال میں دونوں کی شرکت ہے کہ اس حال میں اس کے نصف کا اقرار صحیح نہیں کہ وہ نصف خارج ہو، لیکن جب اس نے اسے جھٹلایا تو شرکت Partnership ثابت نہ ہوئی لہذا اس دوسرے شخص کے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے کیونکہ اس کے حق میں اس نے رضا و خوشی سے اقرار کیا ہے۔ شیخین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار تو خبر دینے کو کہتے ہیں اور زمانہ گذشتہ کے بارے میں خبر کے صحیح ہونے کا انحصار اس بات پر ہے کہ وہ چیز جس کے بارے میں خبر دی گئی ہے (مخبر) خبر دینے سے پہلے وجود میں آچکی ہو اور جس چیز کی خبر دی گئی ہے وہ چیز ہے ایک ہزار درہم جو (ان دونوں میں) مشترک ہیں، تو اگر اس دوسرے شخص کے حق میں اس کے اقرار کو صحیح مان لیا جائے کہ جس کے حق میں اقرار کرنے کے لیے اس پر اگر وہ نہیں کیا گیا تھا تو مخبر دونوں میں مشترک نہ ہوگا اس لیے اس کے مشترک ہونے کے بارے میں اقرار کرنے والے کی خبر صحیح نہیں ہوگی، لہذا اس کا اقرار بھی صحیح نہیں ہوگا۔ یہ مسئلہ ائمہ کے اس اختلاف سے نکلا ہے جو اس مسئلے کے بارے میں پایا جاتا ہے کہ اگر مرخص اپنے مرض الموت میں اپنے ایک وارث اور ایک اجنبی کے حق میں قرن کا اقرار کر لے تو اس کا اقرار بالاجماع قطعی طور پر جائز نہیں ہوگا اگر وہ اجنبی اس شرکت کی تصدیق کر دے، اور اگر وہ اسے جھٹلا دے تو اس بارے میں ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہوگی جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ اور اگر اسے مجبور کیا جائے کہ اپنا غلام عبد اللہ کو بیہ کر دے اور وہ اسے عبد اللہ اور زید کو بیہ کر دے تو عبد اللہ کے حصے کا بیہ فاسد ہوگا اور زید کے حصے کا بیہ صحیح ہوگا کیونکہ عبد اللہ کے حصے کا بیہ اس نے بحالت اگر وہ کیا ہے کیونکہ اگر وہ تو پورے غلام کے واسطے واقع ہوا ہے اور پوری چیز کے واسطے اگر وہ اس کے ایک حصے کے واسطے بھی اگر وہ ہے لہذا اس کے حصے کا بیہ صحیح نہیں جب کہ زید کے حصے کا بیہ اپنی رضا و خوشی سے کیا ہے اور یہ بیہ غیر مقوم (مشاع) مال کا ہے جو ناقابل تقسیم ہے، اس لیے اس (یعنی زید) کے حصے کا بیہ صحیح ہے اور اگر غلام کی جگہ ایک ہزار درہم ہوتے تو ہمارے تینوں ائمہ کا اجماع ہے کہ پورے مال (یعنی عبد اللہ اور زید دونوں کے حصوں) کا بیہ فاسد ہوگا، امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے

قاعدے کی رو سے تو ظاہریات ہے کیونکہ ان کے نزدیک اگر اپنی رضا و خوشی سے بھی دو آدمیوں کو مشترکہ طور پر کوئی چیز
 ہبہ کی جائے تو صحیح نہیں ہوتی لہذا بجمالت اکراہ تو بدرجہ اولیٰ صحیح نہیں ہوتی۔ صاحبین کے قاعدے کی رو سے اس لیے
 صحیح نہیں ہوگا کہ اگر وہ ان دو آدمیوں (عبداللہ اور زید) کو ایک ہزار درہم ہبہ کرے تو ایک (یعنی عبداللہ) کے
 حصے کا ہبہ تو اکراہ کی وجہ سے صحیح نہیں ہوگا اور ایک ہزار درہم کا نصف وہ دوسرے (یعنی زید) کو ہبہ کرے گا اور
 یہ ہبہ ایک ایسی غیر مقسوم (مشاع) چیز کا ہے جو قابل تقسیم ہے اور اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان کوئی
 اختلاف نہیں کہ ایسا (یعنی قابل تقسیم غیر مقسوم چیز کا) ہبہ رضا و خوشی کی حالت میں بھی صحیح نہیں ہوتا واللہ تعالیٰ اعلم
 یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ (مجبور) اس چیز میں اضافہ کر دے جس کے واسطے اکراہ واقع ہوا ہے
 اور اگر وہ اس میں کمی کر دے مثلاً ایک ہزار درہم کے واسطے اس پر اکراہ کیا گیا ہو اور وہ پانچ سو درہم کا اقرار کر لے
 تو اس کا اقرار باطل ہے کیونکہ ایک ہزار درہم کے واسطے اکراہ پانچ سو درہم کے واسطے بھی اکراہ ہے کیونکہ یہ ایک
 ہزار درہم کا جزو ہے اور کل شے کے لیے اکراہ اس کے جزو کے لیے بھی اکراہ ہوتا ہے لہذا پانچ سو درہم کا
 اقرار اس نے بجمالت اکراہ کیا ہے، اس لیے یہ صحیح نہیں ہوگا۔ اور اگر اس پر اکراہ کیا جائے کہ وہ اپنی باندی کو ایک
 ہزار درہم کے عوض فروخت کر دے اور وہ دو ہزار درہم کے عوض اسے فروخت کر دے تو بالاجماع
 بیع صحیح ہوگی، اور اگر وہ ایک ہزار سے کمتر پر اسے فروخت کرے تو از روئے استحسان بیع فاسد ہوگی جب کہ اس کے
 قیاس صحیح ہوگی۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جس چیز کے واسطے اکراہ کیا گیا ہے وہ ایک ہزار درہم کے عوض فروخت
 کرنا ہے تو جب وہ اسے ایک ہزار سے کمتر پر فروخت کرے تو یہ ایک نیا عقد بیع ہے نہ کہ وہ جس کے لیے اکراہ
 کیا گیا تھا کیونکہ ایک ہزار کے عوض بیع پانچ سو کے عوض بیع سے مختلف ہے لہذا یہ بیع اس نے اپنی رضا و خوشی
 سے کی ہے، اس لیے صحیح ہے۔ استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اکراہ کرنے والے کی غرض تو یہ ہے کہ فروخت کنندہ کی
 ملکیت کو زائل کر کے اسے ضرر پہنچایا جائے خواہ نہ زمین کم ہی کیوں نہ ہو، کیونکہ ایک ہزار کے عوض فروخت کرنے
 پر اکراہ اس سے کمتر کے عوض فروخت کرنے پر بھی اکراہ ہے اس لیے یہ بیع باطل ہوگی، بخلاف اس صورت کے
 کہ جب وہ (ایک ہزار کے بجائے) دو ہزار کے عوض فروخت کرے کیونکہ اکراہ کرنے والے کا حال اس امر
 پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اسے زائد نہ زمین (یعنی اس نہ زمین سے زائد جس کے عوض فروخت کرنے کے لیے اکراہ کیا گیا
 ہے) کے عوض فروخت کرنے کا حکم نہیں دے گا، اس لیے دو ہزار درہم کے عوض اس نے اپنی رضا و خوشی
 سے فروخت کیا ہے (نہ کہ بجمالت اکراہ) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب الاقرار

قانون اقرار

اس باب میں درج ذیل موضوعات پر گفتگو کی جائے گی :-

- اقرار کا رکن
- اقرار شرعی کے رکن کی شرطیں
- مقرر کے کن قرائن کو ملحوظ کرنے سے اقرار سے فی الحقیقت انحراف لازم نہیں آتا اور مقرر کی تصدیق کی جاتی ہے اور کن قرائن کے ملحوظ کرنے سے اقرار سے انحراف لازم آتا ہے اور اس کی تصدیق نہیں کی جاتی۔
- اقرار کے وجود کے بعد اس کے باطل ہونے کے اسباب

اقرار کا رکن

جہاں تک اقرار کے رکن کا تعلق ہے، اس کی دو قسمیں ہیں، صریح اور معنوی (دلالت)۔

صریح اقرار | صریح اقرار کی مثال یہ ہے کہ اقرار کرنے والا کہے کہ لفلان علی الف درہم یعنی مجھ پر فلاں شخص کے ایک ہزار درہم ہیں کیونکہ کلمہ علی (پر، اوپر) لغت اور شریعت میں واجب

کرنے کا کلمہ ہے (کلمہ ایجاب) چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے : وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا یعنی اور اللہ کے لیے لوگوں پر واجب ہے کہ بیت اللہ کا حج کریں جس کو اس کے حج کی استطاعت ہو۔ اسی طرح یہ مثال ہے کہ ایک شخص دوسرے آدمی سے کہے کہ میرے تم پر ایک ہزار درہم ہیں اور وہ دوسرا آدمی کہے کہ ہاں کیونکہ کلمہ ہاں (عربی میں نعم) پہلے شخص کی بات کے جواب کے طور پر نکلا ہے اور لغت میں بات کا جواب اس کا اعادہ ہوتا ہے گویا اس (دوسرے آدمی) نے یہ کہا ہے کہ تمہارے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں۔ اسی طرح اگر اقرار کرنے والا یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں، کیونکہ تیرے جو چیز ہوتی ہے وہ دین ہوتا ہے، لہذا یہ دین کا اقرار ہے۔ اگر وہ یہ کہے کہ لفلان قبیل الف درہم یعنی فلاں شخص کے میری جانب ایک ہزار درہم ہیں تو امام قدوریؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ ایک امانت کا اقرار ہے جو اقرار کرنے والے کے قبضے میں ہے، جبکہ علامہ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ یہ قرض کا اقرار ہے۔ کرخیؒ نے جو ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ جابنت (قبائل) کفالت ہے چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے : وَالْمَلَائِكَةُ قَبِيْلًا تو یہاں لفظ قبیل کفیل کے معنی میں ہے اور کفالت ضمان ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا فرمان ہے : وَكَلَّمَا ذَكَرَ يٰٓاٰ كَفَل

کی نام بغیر شد کی قیامت کے ساتھ تو اس کا معنی ہے کہ زکریاؑ حضرت مریمؑ کی دیکھ بھال کے ضامن ہوئے۔ امام قدوریؒ نے جو ذکر کیا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ قبالہ ضمان کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور امانت کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے چنانچہ امام محمدؒ نے الاصل (یعنی کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص یہ کہے کہ لاحق لی علی فلان یعنی فلاں آدمی پر میرا کوئی حق نہیں تو وہ آدمی دین سے بری الذمہ ہو جائے گا اور اگر وہ یہ کہے کہ لاحق لی عند فلان یعنی فلاں آدمی کے پاس میرا کوئی حق نہیں تو وہ آدمی امانت سے بری الذمہ ہو جائے گا اور اگر وہ یہ کہے کہ لاحق لی قبلہ یعنی اس آدمی کی طرف میرا کوئی حق نہیں تو وہ دین اور امانت دونوں سے بری الذمہ ہو جائے گا، لہذا لفظ قبالہ میں ضمان اور امانت کے دونوں معنوں کا احتمال ہے اور ضمان کا واجب ہونا (یہاں) معلوم نہیں ہے اس لیے محض احتمال کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میرے ان دراہم میں اس کے ایک ہزار دراہم ہیں تو یہ شراکت کا اقرار ہوگا۔ اگر وہ یہ کہے کہ میرے مال میں اس کے ایک ہزار دراہم ہیں تو اس کے بارے میں (امام محمدؒ نے) الاصل (یعنی کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ یہ اس کے حق میں اقرار ہے، لیکن امام محمدؒ نے یہ نہیں بتایا کہ یہ مضمون (جس کا ضمان عائد ہوا) ہے یا امانت اور علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے، جصاصؒ کا کہنا ہے کہ یہ بھی اس کے حق میں شراکت کا اقرار ہے جیسے پہلی صورت میں تھا کیونکہ اس نے اپنے مال کو مقربہ (جس چیز کا اقرار کیا گیا جو ایک ہزار درہم ہیں) کا طرف بنایا ہے۔ لہذا یہ اختلاف (Min 16) کا متقاضی ہے اور یہی شراکت کا مفہوم ہے بعض علماء کا کہنا ہے کہ اگر اقرار کرنے والے کا مال حساب و شمار میں ہے تو یہ شراکت کا اقرار ہے۔ اور اگر اس کا مال بے حساب و شمار ہے تو پھر دین کا اقرار ہے، لیکن کتاب میں جو مذکور ہے اس کا ظاہری اطلاق تو دین کے اقرار پر دلالت کرتا ہے خواہ اس کا مال کتنا ہی ہو کیونکہ حوت طرف فی دین (میں) کا اس طرح کا استعمال وجوب کے لیے ہوتا ہے چنانچہ نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے:

فَبِالرَّقَةِ رُبْعُ الْعَشْرِ وَفِي خَمْسٍ مِنَ الْاِبِلِ السَّائِمَةِ مِثْلَةُ مِثْلَةِ الْاِبِلِ وَفِي الْاِبِلِ الْخَمْسُ، یعنی غلاموں میں چالیسواں حصہ، جنگل میں چارٹے جانے والے پانچ اونٹوں میں ایک بکری اور دینے میں پانچواں حصہ (زکوٰۃ) ہے (تو اس حدیث میں حوت طرف فی وجوب کے لیے استعمال ہوا ہے)۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ لہ فی مالی الف دہ یعنی اس آدمی کے میرے مال میں ایک ہزار درہم ہیں تو یہ اقرار نہ ہوگا بلکہ یہ ہوگا کیونکہ اس کلام میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ذمہ میں وجوب پر دلالت کرے کیونکہ وہ لام جس کی اضافت اہل ملک کی طرف ہو تملیک کے لیے ہوتا ہے اور تملیک بغیر عوض کے ہبہ ہوتی ہے اور جب یہ ہبہ ہوا تو بغیر قبول کرنے اور سپرد کر دینے کے وہ اس کا مالک نہیں بنے گا۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ لہ فی مالی الف دہ لاحق لہ فیہا یعنی اس آدمی کے میرے مال میں ایک ہزار درہم ہیں جن میں اس کا کوئی حق نہیں تو یہ دین کا اقرار ہے کیونکہ وہ ہزار جن میں اس کا کوئی حق نہ ہو تو دین ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ ہبہ ہوتا تو اس کا بھی ان میں حق ہوتا کیونکہ ہبہ میں جب تک موجب لہ کا اس پر قبضہ نہ ہو جائے وہ ہبہ کرنے والے کی ملکیت سے نہیں نکلتا) اور اگر وہ یہ کہے کہ لہ عندی الف دہ یعنی اس کے میرے پاس ایک ہزار درہم ہیں تو یہ ودیعت (امانت) ہے کیونکہ عندی (میرے پاس) کا کلمہ کسی کے ذمے واجب ہونے پر دلالت نہیں کرتا بلکہ یہ تو موجودگی اور قرب کو ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے اور ذمہ میں واجب

ہونے سے اس معنی کا کوئی خصوصی تعلق نہیں، اس لیے جب تک کوئی مزید دلیل نہ ہو وجوب ثابت نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے پاس، یا میرے گھر، یا میری کوٹھڑی یا میرے صندوق میں ایک ہزار درہم ہیں تو ان سب صورتوں میں یہ درہم ودیعت ہوں گے (نہ کہ قرض) کیونکہ یہ الفاظ بجز اس کے اور کسی معنی پر دلالت نہیں کرتے کہ مذکورہ چیز پر اس کا قبضہ قائم ہے اور اس سے ذمہ میں واجب ہونا لازم نہیں آتا، لہذا یہ قرض کا اقرار نہیں ہے بلکہ یہ ودیعت ہوگی کیونکہ یہ الفاظ عرف عام میں ودیعتوں کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں، لہذا جب مطلقاً (یعنی بغیر کسی تخصیص و تقييد یا اضافی دلیل کے) استعمال کیے جائیں گے تو ان سے ودیعت کا معنی ہی مراد لیا جائے گا۔ اگر وہ کہے کہ لہ عندی الف درہم عاریۃ اس کے میرے پاس ایک ہزار درہم عاریۃ ہیں تو یہ قرض ہے کیونکہ لفظ عندی (میرے پاس) امانتوں کے لیے استعمال ہوتا ہے لیکن عاریۃ کا لفظ استعمال کر کے اس کی تفسیر کر دی ہے اور درہم و دنانیر کو عاریۃ لینا قرض ہوتا ہے کیونکہ ان کو تلف کیے بغیر ان سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا اور ایسی چیز کو عاریۃ لینا جس کو تلف کیے بغیر اس سے فائدہ اٹھانا ممکن نہ ہو وہ عرف عام میں قرض ہوتی ہے یہی صورت جملہ کیلالت و بیعائش کی جانے والی اشیاء) اور موزونات (تولی جانے والی اشیاء) کی ہے کیونکہ ان کو تلف کیے بغیر ان سے فائدہ اٹھانا ممکن نہیں ہے، لہذا ایسی چیزوں کو عاریۃ لینے کا اقرار قرض کا اقرار ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

معنوی اقرار | جہاں تک دلالت اقرار کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ مثلاً اس سے کوئی شخص کہے کہ میرے تم پر ایک ہزار ہیں، وہ کہے کہ میں نے وہ ادا کر دیے ہیں، کیونکہ ادائیگی اس کو کہتے ہیں کہ جو چیز

کسی کے ذمے واجب ہو وہ اس کی مثل اس کے سپرد کر دے لہذا ادائیگی وجوب کی سابقیت کی مقتضی ہے، اس لیے ادائیگی کا اقرار کر کے اس نے وجوب کا اقرار کر لیا ہے، پھر اس نے اس وجوب سے بذریعہ ادائیگی عہدہ برآ ہونے کا دعویٰ کیا ہے، اور یہ (دعویٰ) بغیر گواہی کے صحیح نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر اس سے کوئی شخص کہے کہ میرے تم پر ایک ہزار درہم ہیں اور وہ کہے کہ ان کو تول لو (تو اس کا بھی وہی حکم ہے) کیونکہ اس نے تولنے کی اضافت ان ایک ہزار سے کی ہے جس کا دعویٰ کیا گیا ہے اور انسان مدعی کو مدعی (جس کا دعویٰ کیا گیا ہو) کے تولنے کا حکم تبھی دیتا ہے کہ وہ اس پر پہلے سے واجب ہو لہذا تولنے کا حکم دلالت قرض کا اقرار ہے۔ اسی طرح اگر وہ جواب میں یہ کہے کہ ان کو گن لو تو اس کا بھی وہی حکم ہے، بدلیل مذکورہ اور اگر وہ جواب میں کہے کہ تول لے یا گن لے (یعنی ان کو) شروع میں نہ کہے) تو یہ اقرار نہ ہوگا کیونکہ مدعی کے ساتھ (تولنے یا گننے کی) اضافت نہیں پائی گئی، لہذا احتمال ہے کہ کسی دوسری چیز کو تولنے کا حکم دیا ہو اس لیے احتمال کی بناء پر اسے اقرار پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ جواب میں کہے کہ مجھے ان کی بابت مہلت دو (تو یہ بھی قرض کا اقرار ہے) کیونکہ مہلت دینا مطالبے کو مؤخر کرنا ہے بحالیکہ اصل قرض اس کے ذمے واجب ہے، جیسے میعاد دی قرض میں ہوتا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اگر اس سے کوئی آدمی یہ کہے کہ میرے تم پر ایک ہزار درہم ہیں اور وہ جواباً کہے کہ حق (عربی، حَقًّا) تو یہ اقرار ہوگا کیونکہ اس کا معنی یہ ہے کہ تم نے حق بات کہی ہے کیونکہ مصدر کو اگر منصوب کیا جائے تو اس کے صدر یعنی فعل کا اظہار ناگزیر ہوتا ہے، اور اس کا یہ معنی بھی ممکن ہے کہ تو حق بات کہہ یا حق کو لازم رکھ لیکن اول الذکر معنی زیادہ ظاہر ہے۔ اسی طرح اگر وہ جواباً کہے الْحَقُّ (تو اس کا بھی یہی معنی ہوگا) کیونکہ یہ مصدر حَقًّا کا معترف (باللہم ہے)۔

اسی طرح اگر وہ کہے صدقاً یا الصادق یا یقیناً یا یقیناً تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا (یعنی یہ اقرار ہے)۔ بدیل مذکورہ۔ اور اگر وہ کہے بئ یا البتہ تو یہ اقرار نہ ہوگا کیونکہ لفظ بئ ارادہ صدق کے لیے بھی بولا جاتا ہے، ارادہ تقویٰ کے لیے بھی اور ارادہ خیر کے لیے بھی، لہذا ان احتمالات کی بناء پر اسے اقرار پر محمول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر وہ کہے صلاحاً (ٹھیک) یا الصلاح تو یہ بھی اقرار نہیں ہوگا کیونکہ لفظ صلاح تصدیق اور اقرار کے معنی نہیں دیتا۔ اور اگر وہ مراحت کرتے ہوئے یہ کہے کہ صلوٰۃ (تو ٹھیک ہے) تو یہ بھی تصدیق نہیں ہے اور اسے صلاح (ٹھیک ہونے) اور جھوٹ سے اجتناب کے حکم پر محمول کیا جائے گا۔ یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ ان پانچ الفاظ میں سے کوئی لفظ مفرد طور پر بولے اور اگر دو ہم جنس یا مختلف الفاظ اکٹھے بولے تو اس کا حکم انشاء اللہ اقرار جامع میں بتایا جائے گا۔

پھر اقرار کا رکن دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا، یا تو مطلق ہوگا یا اس کے ساتھ کسی قرینے کا الحاق کیا گیا ہوگا۔

مطلق رکن اقرار | مطلق رکن اقرار اس کا یہ کہنا ہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے اتنے ہیں، یا پھر اسی معنی کی کوئی بات کہے جو قرآن سے خالی ہو۔

رکن اقرار جس کے ساتھ کوئی قرینہ ملحق ہو | جہاں تک اس اقرار کا تعلق ہے جس کے ساتھ کسی قرینے کا الحاق کر دیا گیا ہو تو اس کا بیان اس فصل پر مشتمل ہے کہ اگر اقرار کرنے والا اپنے اقرار کے ساتھ کوئی قرینہ ملحق کر دے تو کس صورت میں اس کی تصدیق کی جائے گی اور اقرار سے قرینے کا الحاق اس کا اقرار سے انحراف نہ ہوگا، اور کس صورت میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ یہ اس کا اقرار سے انحراف ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ قرینے کی اصل میں دو قسمیں ہیں: ظاہر، طور پر تبدیلی پیدا کرنے والا قرینہ جو حقیقت پر مبنی ہے اور اطلاق پر مبنی قرینہ۔ جہاں تک ظاہر، طور پر تبدیلی پیدا کرنے والے اور حقیقت پر مبنی قرینے کا تعلق ہے تو یہ وہ ہے جو جملے کے اسم کو ساقط کر دیتا ہے پس اسی سے اسم کا اعتبار کیا جاتا ہے لیکن اس سے جملے کا مطلب واضح ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ صورت کے لحاظ سے تو تبدیلی ہے لیکن معنی کے لحاظ سے تو واضح ہے۔

یہ تبدیلی پیدا کر دینے والا قرینہ تو اس کی تین قسمیں ہیں: ایک قسم تو وہ ہے جو اصل اقرار میں داخل ہوتی ہے، دوسری قسم وہ ہے جو مقربہ کی صفت پر داخل ہوتی ہے، اور تیسری قسم وہ ہے جو اس کی مقدار پر داخل ہوتی ہے۔ یہ تینوں قسمیں کبھی (اقرار کے ساتھ) متصل ہوتی ہیں اور کبھی منفصل (جدا) ایسی قسم جو اصل اقرار پر داخل ہوتی ہے اس کی مثال یہ ہے کہ اقرار کو متصل طور پر اللہ تعالیٰ کی مشیت سے متعلق (مشروط) کر دیا جائے، جیسے وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں انشاء اللہ تعالیٰ۔ یہ اقرار کے صحیح ہونے میں قطعی طور پر مانع ہے کیونکہ ایک ہزار درہم کے اس کے ذمے واجب ہونے کو اللہ تعالیٰ کی مشیت کے ساتھ مشروط کرنا ایک ایسا معاملہ ہے جو معلوم نہیں ہو سکتا کہ اگر تو اللہ نے چاہا تو یہ ایک ہزار درہم اس پر واجب ہوں گے اور اگر نہ چاہا تو نہیں ہوں گے، اس لیے اس احتمال کی موجودگی میں اقرار صحیح نہیں ہوگا۔ علاوہ انہیں اقرار تو ایک موجود (کائن) کی خبر دینے کو کہتے ہیں اور جو وجود میں آچکا ہے اس کے وجود میں آنے کو اللہ تعالیٰ کی مشیت سے مشروط کرنا ممکن

نہیں ہے۔ چنانچہ اگر کوئی فاعل (کہنے والا) یہ کہے کہ میں فاعل ہوں انشاء اللہ تعالیٰ تو اس پر حق واجب ہو جاتا ہے۔ اسی لیے ہم نے قسم میں استثناء کو باطل قرار دیا ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب، تو ایسے ہی اس صورت میں (باطل) کیا جائے گا کہ جب وہ اقرار کو کسی کی مشیت سے مشروط کر دے، کیونکہ اس طرح اقرار صحیح نہیں ہوتا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ شرط اختیار کے ساتھ اقرار کرے تو شرط باطل ہوگی لیکن اقرار صحیح ہوگا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اقرار تو اس چیز کی خبر دینے کو کہتے ہیں جس کا ذمہ میں واجب ہونا ثابت ہے اور شرط اختیار انحراف کے معنی میں ہے اور حقوق العباد کے بارے میں اقرار سے انحراف کرنا ممکن نہیں ہے۔

مقربہ کی صفت پر داخل ہونے والا قرینہ اگر متصلاً کہا جائے مثلاً وہ کہے کہ اس کے مجھ پر ایک ہزار دراهم ودیعت کے طور پر ہیں تو یہ درست ہے اور یہ اقرار ودیعت کا اقرار ہوگا اور اگر وہ یہ بات جدا کر کے کہے اور اس کے بعد کہے کہ اس سے میری مراد ودیعت ہے تو اس کا یہ قول صحیح نہیں ہوگا اور اس کا اقرار قرض کا اقرار ہوگا (یعنی مانا جائے گا) کیونکہ تبدیلی پیدا کرنے والے قرینے کے صحیح ہونے کے لیے اس کا متصل ہونا شرط ہے جیسے استثناء میں یہ شرط ہے۔ علاوہ ازیں، اس کا یہ کہنا کہ فلاں شخص کے مجھ پر ایک ہزار دراهم ہیں ظاہر طور پر اس کے ذمے ایک ہزار دراهم کے وجوب کی خبر ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ یہ کہنے کے بعد خاموش ہو جاتا تو یہ اسی طرح ہوتا۔ تو جب اس نے اس کے ساتھ اپنے قول ودیعت کا قرینہ لگا دیا اور انحالیکہ ودیعت کا حکم (مال امانت کی) حفاظت کا واجب ہونا ہے تو اس نے ظاہر کے حکم عین کے وجوب کو حفاظت کے وجوب میں تبدیل کر دیا لہذا یہ ظاہر کے اعتبار سے بیان تغیر ہوگا پس یہ استثناء کی مانند اگر متصل نہیں ہوگا تو درست نہ ہوگا اور متصل ہونے میں اس کی درستگی محض اس وجہ سے ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ مجھ پر ایک ہزار دراهم ہیں اس سے حفاظت کے واجب ہونے کا معنی بھی مراد ہو سکتا ہے، یعنی اس کا معنی ہوگا کہ ایک ہزار دراهم کی حفاظت میرے ذمے ہے اگرچہ ظاہر کے یہ خلاف ہے اس لیے اگر قرینہ متصل ہو تو پھر یہ معنی صحیح ہے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ مجھ پر ایک ہزار دراهم بطور امانت کے قرض ہیں یا بطور مضاربیت کے قرض ہیں یا بطور بیعاعت (ایک آدمی دوسرے شخص کو کاروبار کرنے کے لیے سرمایہ فراہم کرے اور اس کے نفع و نقصان میں شریک نہ ہو) کے قرض ہیں، یا وہ قرض کی جگہ لفظ دین (قرض) جو چیز کسی کے ذمے واجب ہو) استعمال کرے تو یہ دین کا اقرار ہوگا کیونکہ دو لفظوں کو ان کے معنی میں جمع کرنا ممکن ہے اس بات کے جائز ہونے سے کہ شروع میں تو وہ (ایک ہزار دراهم) امانت ہوں پھر آخر میں مضمون ہو گئے ہوں کیونکہ ضمان بسا اوقات امانت پر بھی لاگو ہو جاتا ہے جسے خود تلف کردہ ودیعت وغیرہ کی صورت میں عائد ہو جاتا ہے۔ اس ضمن میں اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ یہ قرینہ متصل ہے یا منفصل کیونکہ انسان اپنے اوپر ضمان کا اقرار کرنے میں قابل الزام نہیں ہوتا۔

رہا وہ قرینہ جو مقربہ کی مقدار پر داخل ہوتا ہے تو اس کی دو قسمیں ہیں: ایک استثناء اور دوسری استدراک جہاں تک استثناء کا تعلق ہے، اس کی اصل میں دو قسمیں ہیں، ایک تو یہ کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ (وہ چیز جس میں سے استثناء کیا گیا ہے) کی جنس سے ہو اور دوسری یہ کہ اس سے مختلف جنس میں سے ہو، پھر ہر دو قسم کی آگے دو قسمیں ہیں، متصل اور منفصل۔ اگر مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو اور استثناء متصل ہو تو یہ بین متوطن پر ہوگا۔

(۱) قلیل کا استثناء کثیر سے

(۲) کثیر کا استثناء قلیل سے

(۳) کل کا استثناء کل سے

قلیل کا استثناء کثیر سے کرنے کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے کہ مجھ پر دس درہم ہیں سوائے تین درہم کے۔ اس استثناء کے صحیح ہونے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں اور اس پر سات درہم واجب ہوں گے کیونکہ استثناء در حقیقت مستثنیٰ کے بعد جو باقی بچتا ہے اس کا تکمیل ہوتا ہے، گویا کہ اس نے کہا ہے کہ فلاں شخص کے مجھ پر (یعنی میرے ذمے) دس درہم ہیں، اس لیے کہ (دو) سات کے درہم ہیں ایک تو سات ہے اور دوسرا ہے دس سوائے تین کے؛ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: فَلَيْتَ فِیْہِمْ اَلْفٌ سَكَّةٌ اِلَّا خَمْسِیْنَ عَمًا (وہ ان کے درمیان ایک ہزار برس ہے سوائے پچاس سال کے) تو اس کا معنی ہے کہ وہ ان کے درمیان ساڑھے نو سو سال ہے۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ لفلان علی الف درہم موی ثلاثہ (لہذا فلاں شخص کے مجھ پر ایک ہزار درہم ہیں سوائے تین درہم کے) کیونکہ سوی دسوائے بھی استثناء کے الفاظ میں سے ہے۔ اسی طرح اگر (عربی میں الا ثلثۃ یا سوی ثلاثۃ کے بجائے) غیر ثلاثہ کہے (تو یہ بھی صحیح ہے) کیونکہ منصوب حالت میں غیر بھی استثناء کے لیے استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے ایک درہم ہے غیر دائق (سوائے ایک دائق کے)؛ دائق ایک چھوٹے سکے کا نام ہے) تو (درہم کے چھ دائق ہیں سے ایک دائق نکال کر) پانچ دائق اس کے ذمے ہوں گے اور اگر وہ رفع (یعنی رکی پیش) کے ساتھ غیر دائق کہے تو اس پر پورا ایک درہم واجب ہوگا۔

جہاں تک قلیل میں سے کثیر کے استثناء کا تعلق ہے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے نو درہم ہیں سوائے دس درہم کے تو ظاہر الروایۃ کی رو سے یہ استثناء صحیح ہے اور اس کے ذمے صرف ایک درہم ہوگا لیکن امام ابو یوسف سے روایت ہے کہ یہ استثناء صحیح نہیں ہے اور اس کے ذمے دس درہم ہوں گے، مگر صحیح ظاہر الروایۃ والا جواب ہے کیونکہ لغت کے ائمہ رحمہم اللہ سے منقول ہے کہ استثناء نام ہے استثناء کے بعد بقیہ پر تکمیل کا اور یہ مفہوم جیسے کثیر سے قلیل کے استثناء کرنے میں پایا جاتا ہے ویسے ہی قلیل سے کثیر کے استثناء میں بھی پایا جاتا ہے البتہ استثناء کی یہ قسم اہل زبان کے نزدیک مستحسن نہیں ہے کیونکہ انہوں نے استثناء کو اس لیے وضع کیا کہ اس کے ذریعے غلطی کا اشدراک (اصلاح درستی) ہو جائے اور اس قسم کی غلطی کا واقع ہونا نہایت ہی شاذ و نادر ہے لہذا اس کے استدراک کی ضرورت نہیں ہے، لیکن چونکہ فی الجملہ واقع ہونے کا احتمال ہے، اس لیے یہ استثناء صحیح ہے۔

رہا کل سے کل کا استثناء، مثلاً وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس درہم ہیں سوائے دس درہم کے تو یہ استثناء باطل ہے اور اس کے ذمے پورے دس درہم ہوں گے کیونکہ یہ استثناء نہیں ہے، اس لیے کہ استثناء تو مستثنیٰ کے بعد جو باقی بچتا ہے اس پر تکمیل ہوتا ہے اور یہاں تو مستثنیٰ کے بعد باقی کچھ بھی نہیں بچتا، لہذا یہ استثناء نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کی طرف سے خود اس کے اپنے قول کا ابطال اور اپنے قول سے انحراف ہے اور حقوق العباد کے ضمن میں اقرار سے انحراف جائز نہیں سوا انحراف تو باطل ہے چنانچہ اس کا اقرار برقرار ہے۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس درہم ہیں سوائے ایک کھوٹے درہم کے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ استثنای صحیح نہیں ہے اور اس کے ذمے دس کھرے درہم ہوں گے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ استثنای صحیح ہے اور مقرر کے ذمے مقررہ (جس کے حق میں اقرار کیا جائے) کے دس کھرے درہم ہوں گے اور مقررہ کے ذمے مقرر کا ایک کھوٹا درہم ہوگا۔ اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ بدل لینے کا انحصار درہم کے کھرے ہونے کی صفت پر نہیں ہے بلکہ وزن پر ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان دونوں (یعنی صفت اور وزن) کے بغیر بدلہ متحقق نہیں ہوتا۔ اس قاعدے پر اس اختلاف کو طبعی کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ استثنای صحیح مان لیا جائے تو لازماً مقررہ پر ایک کھوٹا درہم واجب ہو جائے گا اور تب بدلہ واقع ہوگا کیونکہ کھر ہونے کی صفت کا ہونا اور نہ ہونا ان (امام ابو حنیفہؒ) کے نزدیک بدلے میں مانع نہیں ہے، اور اگر بدلہ واقع ہو جائے تو مستثنیٰ کھر اور درہم قرار پائے گا نہ کہ کھوٹا درہم لیکن استثناء کے یہاں استعمال سے جو چیز واجب آتی ہے اس کے یہ بات برعکس ہے لہذا یہ استثنای صحیح نہیں ہے۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک چونکہ بدلے کے متحقق ہونے کے لیے مستثنیٰ اور مستثنیٰ امینہ دونوں کا ایک ہی صفت پر ہونا شرط ہے اور یہ شرط یہاں مفقود ہے اس لیے بدلہ واقع نہیں ہوا اور جب بدلہ واقع نہیں ہوا تو مقرر اور مقررہ دونوں کے ذمے جو کچھ ہے اس کی ادائیگی واجب ہے لہذا استثناء سے جو چیز واجب ہوتی ہے اس سے (یعنی سوائے ایک کھوٹا درہم) کے کہنے سے) اس میں کوئی تبدیلی لازم نہیں آتی، اس لیے یہ استثنای صحیح ہے، لیکن صحیح امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قاعدہ ہے کیونکہ اموال رباً میں عہدگی (کھر وغیرہ ہونا) کا اعتبار کرنے کو شریعت نے ساقط کر دیا ہے، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ان (اموال رباً) کے عہدہ اور ردی سب برابر ہیں، اور جو چیز انہیں روئے شریعت ساقط ہو اس میں اور اس چیز کے فی الحقیقت معدوم ہونے میں کچھ فرق نہیں ہے اور اگر یہ رکھوٹا یا کھر ہونے کی صفت) فی الحقیقت معدوم ہو تو یقیناً بدلہ واقع ہو جائے گا، تو ایسے ہی اس صورت میں بھی بدلہ واقع ہو جائے گا جب وہ شرعاً معدوم ہو۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس درہم ہیں سوائے ایک جعلی درہم کے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس کرتے ہوئے یہ استثنای صحیح ہے اور اس کے ذمے دس درہم ہیں سوائے ایک جعلی درہم کی قیمت کے جب کہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے قول پر قیاس کی رو سے یہ استثناء سرے سے صحیح نہیں ہے اور اس کے ذمے پورے دس درہم ہوں گے یہ اختلاف اس اصول پر مبنی ہے کہ شیخین کے نزدیک، مستثنیٰ امینہ اور مستثنیٰ کا ایک جنس سے ہونا استثناء کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے جب کہ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ شرط ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر انشاء اللہ بتائیں گے۔

اور اگر وہ (یعنی اقرار کرنے والا) یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں سوائے قلیل (مختورے) درہم کے تو اس کے ذمے نصف ہزار (یعنی پانچ سو) بے زیادہ ہوں گے اور پانچ سو سے کس قدر زیادہ ہیں اس کے بارے میں جو مقرر کہے گا اسی کو تسلیم کیا جائے گا، کیونکہ لفظ قلیل اسمائے اضافت میں سے ہے لہذا یہ اس امر کا متقاضی ہے کہ اس کے مقابل جو چیز ہو وہ اس سے بیشتر ہو تاکہ اس کی نسبت وہ قلیل ہو، توجیب قلیل کو ایک ہزار سے مستثنیٰ کیا تو لازم پھر کہ مستثنیٰ امینہ، مستثنیٰ سے زیادہ ہو یعنی نصف ہزار سے

زیادہ ہو۔ اسی لیے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد کی بابت بعض مفسرین کا کہنا ہے **يَا أَيُّهَا الْمَرْءُ تِلْ قُمْ إِلَيْكَ إِلَّا قَلِيلًا** یعنی اے کئی والے رات بھر قیام کیا کرو ماسوا تھوڑی رات کئے کہ رات کے قیام کے حکم سے قلیل کا جو استثناء کیا گیا ہے تو یہ اس بات کا متقاضی ہے کہ حکم بیشتر رات میں قیام کا ہو۔ تاہم نصف ہزار سے زیادہ کتنے دراجم ہیں یہ مقرری بنائے گا اور اس کا قول معتبر ہوگا کیونکہ نصف ہزار سے زیادہ مقدار کا اجماع اسی کا پیداکر دہ ہے لہذا اس کی وضاحت بھی وہی کرے گا۔ اگر وہ سوائے تھوڑی سی چیز کے (عربی: إِلَّا شَيْئًا) کہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ لفظ شے کے ذریعے استثناء کا استعمال تھوڑی چیز کے لیے ہی ہوتا ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہو اور اگر وہ اس سے مختلف جنس سے ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو مستثنیٰ ایسی چیز ہو جو کسی کے ذمے قرض مطلقاً ثابت نہیں ہو سکتی جیسے کپڑا ہے (جو قیماً قرض ثابت ہوتا ہے نہ کہ بطور قرض مطلق کے) تو استثناء صحیح نہ ہوگا اور ہمارے نزدیک اس نے جس چیز کا بھی اقرار کیا ہے وہ سب کی سب اس پر واجب ہوگی، مثلاً وہ کہے کہ اس کے میرے ذمے دس دراجم ہیں سوائے ایک کپڑے کے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک یہ استثناء صحیح ہے اور کپڑے کی قیمت کے بقدر دراجم اس پر واجب نہ ہوں گے۔ اگر مستثنیٰ ایسی چیز ہو جو کسی کے ذمے قرض مطلقاً ثابت ہو سکتی ہے، یعنی وہ مکملات، موزونات یا عددیات متقار بہ (ایسی اشیاء جو جن کو فروخت کی جائیں اور ان کی وحدتوں کے مابین قیمت کا کوئی فرق نہ ہو؛ یہ ذوات الامثال ہوتی ہیں) ہیں سے ہو، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراجم ہیں ماسوا ایک درجم کے، یا سوائے ایک قمیض (ناپنے کا ایک پیمانہ) گیہوں کے، یا ایک سو دینار ہیں سوائے دس دراجم کے، یا ایک دینار ہے سوائے ایک سو اخروٹ کے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ استثناء صحیح ہے اور مستثنیٰ کی قیمت کے بقدر مقربہ میں سے منہا کر دیا جائے گا، لیکن امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ استثناء قطعی طور پر صحیح نہیں ہے۔ پہلے مسئلے میں امام شافعیؒ کا جو قول ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ استثناء کی نفس (عبارت) کے لیے نفی اور اثبات کا ویسا ہی حکم ہوتا ہے جیسا کہ مستثنیٰ منہ کے لیے ہوتا ہے اور مستثنیٰ منہ کے حکم سے جداگانہ طور پر ہوتا ہے کیونکہ لغوی اعتبار سے نفی سے استثناء اثبات ہوتا ہے اور اثبات سے استثناء نفی ہوتا ہے، چنانچہ اس کے اس قول میں کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراجم ہیں سوائے ایک درجم کے (عربی: إِلَّا دَرَجَةً) تو اس کے معنی ہیں سوائے ایک درجم کے کیونکہ یہ (یعنی ایک درجم) میرے ذمے نہیں ہے سو مستثنیٰ کی مقدار میں نفی کی دلیل معارض ہوگی اثبات کی دلیل کے، اسی لیے کہا جاتا ہے کہ استثناء معارضہ کے طریقے سے عمل کرتا ہے، لہذا اس کے قول کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراجم ہیں سوائے ایک کپڑے کے، کا معنی یہ ہوگا کہ سوائے ایک کپڑے کے کہ وہ ہزار دراجم ملے سے میرے ذمے نہیں ہے اور یہ معلوم بات ہے کہ ہزار دراجم میں کپڑے کی عین اس کے ذمے نہیں ہے لہذا اس سے مراد کپڑے کی قیمت کی مقدار ہے یعنی ہزار میں کپڑے کی قیمت کی مقدار میرے ذمے نہیں ہے ہمارے ذمہ رضی اللہ عنہم کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ استثناء کی عبارت کا حکم بجز اس وضاحت کے کچھ اور نہیں ہے کہ جو مقدار مستثنیٰ کی گئی ہے وہ مستثنیٰ منہ میں قطعی طور پر شامل نہیں ہے کیونکہ اہل لغت کا کہنا ہے کہ مستثنیٰ کی ہونی چیز کو مکال کہ جو باقی رہتا ہے استثناء اس پر حکم ہوتا ہے اور بقیہ پر حکم اسی وقت ہوتا ہے جب وہ ثابت ہو اس لیے مستثنیٰ منہ کی عبارت کا حکم مستثنیٰ پر اس لیے لاگو نہیں ہوتا کہ وہ لفظ اس کو شامل نہیں ہے نہ کہ معارضہ کی وجہ سے۔ علاوہ انہیں 'معارضہ والا

قول بوجہ فاسد ہے۔ اس کے فاسد ہونے کی ایک وجہ یہ ہے کہ استثناء مستثنیٰ منہ سے ملا ہوا (مقارن) ہوتا ہے لہذا معارضہ سے تو تناقض لازم آئے گا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ معارضہ تو ایسی دلیل کی بناء پر ہوتا ہے جو بجائے خود مستقل اور قائم بنفسہ ہو جب کہ استثناء کی عبارت ایسی عبارت نہیں ہے جو بجائے خود قائم ہو لہذا یہ معارضہ کا کام نہیں دے سکتی جب تک کہ اس میں اس عبارت کا احنافہ نہ کیا جائے کہ سوائے اس کے، کیونکہ وہ اس طرح ہے، اور یہ تو عبارت میں تبدیلی ہے، جب کہ لفظ کے ظاہری معنی پر بغیر تفسیر کے جس حد تک ممکن ہو عمل کرنا اولیٰ ہوتا ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ اسے اگر معارضہ مان لیا جائے تو یہ اقرار سے انحراف بن جاتا ہے اور حقوق العباد کے ضمن میں اقرار سے انحراف کرنا جائز نہیں ہوتا، یہ تو ایسے ہے جیسے وہ کہے کہ اس کے میرے ذمے دس دراهم ہیں اور اس کے میرے ذمے دس دراهم نہیں ہیں۔ اور اگر وہ بیان ہو تو بیان کا معنی اس وقت تک متحقق نہیں ہو سکتا جب تک مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہ ہو، یا تو نام کے لحاظ سے یا اس اعتبار سے کہ اس کا کسی کے ذمے مطلقاً واجب ہونا ممکن ہو، اور یہ بات زیر بحث مسئلے میں پائی نہیں گئی، جیسا کہ ہم انشاء اللہ آگے چل کر بتائیں گے۔ ان کا یہ کہنا کہ اثبات میں سے استثناء کرنا نفی ہے اور نفی میں سے استثناء کرنا اثبات ہے یہ ظاہر پر محمول ہے کیونکہ ظاہر میں یہ ایسے ہی ہے لیکن حقیقت میں ایسا نہیں ہے کیونکہ اس سے معارضہ کا معنی متحقق ہو جاتا ہے اور معارضہ ہونا محال ہے، جیسا کہ ہم اس کے محال ہونے کی وجہ بیان کر چکے ہیں، لہذا یہ درحقیقت بیان و وضاحت ہے، خواہ نفی کا ہوا یا اثبات کا۔ اس طرح دونوں روایتوں میں حتی الامکان موافقت ہو جاتی ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔

جہاں تک دوسرے مسئلے پر بات کرنے کا تعلق ہے، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ استثناء تو کسی ایسی چیز کو نکال لینے کو کہتے ہیں کہ اگر استثناء نہ ہوتا تو وہ نکالی جانے والی چیز ضرور مستثنیٰ منہ کی عبارت میں شامل ہوتی اور یہ مفہوم صرف ایک جنس میں متحقق ہو سکتا ہے، اسی لیے اگر مستثنیٰ کی ہوئی چیز کپڑا ہو تو یہ استثناء صحیح نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب وہ یہ کہتا ہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس دراهم ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کے ذمے مطلقاً دس واجب ہیں جو دراهم کے نام سے موسوم ہیں لہذا اگر دراهم کے نام میں مجانست (ہم جنس ہونا) کا متحقق ہونا ممکن نہیں تو اس کے ذمے مطلقاً واجب ہونے کی حد تک تو مجانست کا متحقق ہونا ممکن ہے، کیونکہ کسی کے ذمے مطلقاً واجب ہونے کے امکان کی حد تک تو گندم و دہانہ کی جنس سے ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر کسی نے گندم قرض لی ہو یا اس کو تلف کر دیا ہو تو اس صورت میں یہ دراهم کی طرح ہی فوری طور پر ادا کیے جانے والے قرض کے طور پر اس کے ذمے واجب ہو جاتی ہے جیسے سلم اور فوری طور پر واجب الادا قرض کے طور پر واجب ہو جاتی ہے، لیکن کپڑا کسی کے ذمے مطلقاً واجب نہیں ہو سکتا بلکہ سلم یا میعاری (موجل) قرض کے طور پر واجب ہو سکتا ہے، تو جس چیز کو قرض کے طور پر لینا، اس کو استعمال کر کے تلف کرنا یا اس کا فوری طور پر واجب الادا، نہ کہ مؤجل، قرض بننا ممکن نہ ہو تو مطلقاً واجب الذمہ ہونے کی حد تک اس چیز اور دراهم کے درمیان مجانست کے معنی کو حاصل کرنا ممکن ہے اگرچہ اس چیز پر دراهم کا نام صادق نہیں آتا، لہذا استثناء پر عمل کرنا ممکن ہے کیونکہ استثناء کا معنی یعنی وضاحت کرنا ایک لحاظ سے متحقق ہو گیا ہے۔ لیکن کپڑوں اور دراهم کے مابین کوئی مجانست نہیں پائی جاتی، نہ تو نام کے اعتبار سے اور نہ ہی مطلقاً واجب الذمہ ہونے کے لحاظ سے، لہذا استثناء کا معنی دوسرے سے ہی ناپید ہے، تو یہ ہے فرق ان دونوں

میں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر مقرر کسی شخص کے حق میں ایک دار (گھر) کا اقرار کرے اور اس کی عمارت کو اپنے حق میں مستثنیٰ کرے (یعنی اقرار کرے کہ گھر اس کا ہے لیکن گھر کی عمارت میری ہے) تو یہ استثناء باطل ہے کیونکہ لغوی اعتبار سے لفظ دار کے معنی میں عمارت شامل نہیں ہوتی بلکہ لغت میں تو لفظ دار معن کا معنی ادا کرنے کے لیے وضع کیا گیا ہے اور عمارت تو اس میں بمنزلہ صفت کے ہے لہذا مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ ہم منس نہیں ہیں، اس لیے یہ استثناء صحیح نہیں ہے اور دار اپنی عمارت سمیت مقرر کی ملک ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ دار اسم عام نہیں ہے لیکن تعین کے طریقے سے وہ ان تمام اجزاء کو شامل ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کوئی شخص کسی کے حق میں خاتم یعنی انگوٹھی کا اقرار کرے تو علقہ (RING) اور نگینہ دونوں مقر لہ کی ملک ہوں گے، اس لیے نہیں کہ خاتم اسم عام ہے بلکہ اس لیے کہ یہ ایک ہی شے کا نام ہے اور وہ مسنی ہے علقے اور نگینے کا مرکب، لیکن یہ نگینہ کو تعین کے طریقے پر شامل ہوگا۔ ایسی ہی مثال اس شخص کی ہے جو کسی کے حق میں تلوار کا اقرار کرے تو تلوار کا پھل، میان اور محامل سب مقر لہ کے ہوں گے، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح اگر وہ چھپر کھٹ کا اقرار کرے تو لکڑیاں اور پردے سب مقر لہ کے ہوں گے۔ اس کے برعکس، اگر وہ چوتھائی دار یا تائی دار یا دار کا کوئی حصہ مستثنیٰ کرے تو یہ استثناء صحیح ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ دار تو محن (عَرَصَة) کا نام ہے، پس مستثنیٰ اور مستثنیٰ منہ ہم منس ہیں، لہذا یہ استثناء صحیح ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ اس دار کی عمارت میری ہے اور محن فلاں شخص کا ہے تو یہ استثناء صحیح ہے کیونکہ عمارت کے نام کا اطلاق محن پر نہیں ہوتا کیونکہ محن تو قطعاً ارضی کا نام ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب استثناء بولے ہوئے کل پر وارد ہوا ہو اور اگر استثناء پر استثناء وارد ہو تو اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ استثناء پر وارد ہونے والا استثناء مستثنیٰ منہ میں سے استثناء ہوگا کیونکہ سب سے قریب الذکر وہی ہے استثناء کو اسی سے متعلق کیا جائے گا اور جو باقی بچے گا اسے کل میں سے مستثنیٰ کیا جائے گا۔ اسی قاعدے کے مطابق، اگر استثناء پر استثناء کے بعد دیگرے وارد ہوتا جائے اور استثناء خواہ کثیر التعداد ہی ہو تو اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر استثناء کو اس کے ساتھ والے سے متعلق کیا جائے گا کیونکہ وہی قریب ترین مذکور ہے چنانچہ آخری استثناء سے شروع کیا جائے گا اور باقی جو بچے گا اسے اس کے قریب ترین استثناء میں سے مستثنیٰ کیا جائے گا اس کے بعد اس کے ساتھ والے میں سے پھر جو باقی بچے گا اس میں سے یہی عمل کرتے ہوئے سب سے پہلے استثناء تک پہنچیں گے، پھر جو باقی بچے گا اسے کل میں سے مستثنیٰ کریں گے اور اس کے بعد جو باقی بچے گا وہ مقررہ کی مقدار ہوگی۔ اس کی توضیحی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی مقرر کہے کہ فلاں شخص کے میرے زے رس دراجم ہیں، سوا تین دراجم کے، سوائے ایک دراجم کے، تو یہ آٹھ دراجم کا اقرار ہوگا کیونکہ آخری استثناء (ایک دراجم) کو ہم نے اس کے ساتھ والے استثناء (تین دراجم) سے متعلق کیا تو بعد از استثناء دو دراجم (تین دراجم میں سے ایک دراجم منہا کر کے) باقی بچے، ان دو دراجم کو دس دراجم میں سے مستثنیٰ کیا تو باقی آٹھ دراجم بچے۔ اس بارے میں اصل اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ جس میں فرشتوں کی بابت خبر دیتے ہوئے بتایا: قَالُوا إِنَّا أُرْسِلْنَا إِلَىٰ قَوْمٍ مُّجْرِمِينَ إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمَجُودٌ لِّأَعْمَارِهِمْ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ

اِنَّهَا لَمِنَ الْغَيْبِ يَتَّ یعنی انہوں نے کہا، ہم ایک مجرم قوم کی طرف بھیجے گئے ہیں، سوائے لوط کے گھر والوں کے ان سب کو ہم بچالیں گے، سوائے اس کی بیوی کے جس کے لیے (اللہ فرماتا ہے کہ) ہم نے مقدر کر دیا ہے کہ وہ پیچھے رہ جائے والوں میں شامل رہے گی، اس میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے لوط کے گھر والوں کو سستی کے باشندوں میں سے مستثنیٰ کیا ہے مجرموں میں سے مستثنیٰ نہیں کیا کیونکہ استثناء تو ہم جنس میں سے ہوتا ہے اور لوط کے گھر والے مجرم نہیں تھے، پھر لوط علیہ السلام کی بیوی کو لوط کے گھر والوں میں سے مستثنیٰ کر دیا، سودہ پیچھے رہ جانے والوں میں شامل رہی۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس درہم ہیں، سوائے پانچ درہم کے، سوائے تین درہم کے سوائے ایک درہم کے تو یہ سات درہم کا اقرار ہوگا، کیونکہ ہم نے ایک درہم کو اس کے قریبی استثناء یعنی تین درہم میں سے مستثنیٰ کیا تو باقی بچے دو درہم، ان دو درہم کو پانچ درہم میں سے مستثنیٰ کیا تو باقی بچے تین درہم، ان تین درہم کو کل (یعنی دس درہم) میں سے مستثنیٰ کیا تو باقی بچے سات درہم۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس درہم ہیں۔ سوائے سات درہم کے سوائے پانچ درہم کے سوائے تین درہم کے سوائے ایک درہم کے تو یہ چھ درہم کا اقرار ہوگا جیسا کہ ہم قاعدہ بیان کہ چکے ہیں اور استثناء پر استثناء خواہ کتنی ہی کثرت سے واقع ہو یہ قاعدہ غلط نہ ہوگا۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب اصل استثناء مذکورہ کل (یعنی مستثنیٰ امنہ) سے متصل ہو، اور اگر وہ اس سے منفصل ہو، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس درہم ہیں اور یہ کہہ کہ وہ خاموش ہو جائے، اس کے بعد کہے کہ سوائے ایک درہم کے تو جمہور علماء اور جمہور صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک یہ استثناء صحیح نہیں ہے، صرف حضرت عبداللہ بن عباس، رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ یہ استثناء صحیح ہے، اور بعض علماء نے اسی پر عمل کیا ہے اور اس کی توجیہ یہ ہے کہ استثناء بیان و مناحت کو کہتے ہیں، بوجہ اس کے جو ہم ذکر چکے، لہذا یہ متصل ہونے کی صورت میں بھی صحیح ہے اور منفصل ہونے کی صورت میں بھی۔ جیسے ہمارے نزدیک محمل کلام کی مناحت اور عام حکم کی تخصیص کی صورت میں ہوتا ہے۔ جمہور علماء اور جمہور صحابہؓ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر استثناء کا صیغہ بولے ہوئے کل سے منفصل ہو تو لغوی اعتبار سے یہ کلام استثناء نہیں بنتا، کیونکہ عربوں نے اس طرح کبھی کلام نہیں کیا اور اگر کوئی شخص ایسا کرے تو اس کی ہنسی اڑائی جائے گی، مثلاً کوئی شخص کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے اس قدر (درہم وغیرہ) ہیں پھر ایک مہینے کے بعد کہہ دے کہ اِنْ شَاءَ اللہ (یعنی اگر اللہ نے چاہا) تو اس کے پہلے کلام کو اللہ تعالیٰ کی مشیت (چاہنے) سے مشروط نہیں سمجھا جائے گا، چنانچہ یہ صحیح نہ ہوگا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ حضرت ابن عباسؓ سے جو روایت ہے وہ صحیح نہیں ہے، بخلاف محمل کی مناحت اور عام کی تخصیص کے، کیونکہ عرب ایسا بولتے ہیں اور ان کے ہاں یہ مستقل ہے، متصل اور منفصل دونوں صورتوں میں، جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اسی بنا پر اس شخص کے بارے میں امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے جو (اپنے غلام سے) یہ کہے کہ تو آزاد ہے اور آزاد ہے ان شاء اللہ تعالیٰ، کہ یہ استثناء صحیح نہیں ہے کیونکہ آزاد کرنے کے صیغے کا تکرار تو ہے، لہذا یہ سکتے (وقفے) کے معنی میں ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک کتہ (ایک پیمانہ) گندم اور ایک کربو ہیں سوائے ایک کربو اور ایک قفیز (ایک پیمانہ) جو کے تو گندم کے ایک کربو کا استثناء تو بالاتفاق صحیح نہیں ہے کیونکہ ایک کربو گندم کا استثناء اس کی جنس میں سے ہے اور یہ کل کا کل میں سے استثناء ہے لہذا صحیح نہیں۔ کیا ایک قفیز جو کا استثناء صحیح ہے؟ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ یہ استثناء صحیح نہیں ہے کیونکہ جب ایک کربو گندم کا استثناء صحیح نہیں ہے تو اس نے لغو بات کہی ہے گویا کہ اس نے خاموشی اختیار کرنے کے بعد ایک قفیز جو کا استثناء کیا ہے لہذا اس کا یہ استثناء میرے سے صحیح نہیں ہوا، واللہ عز وجل اعلم۔

استدراک کا حکم

جاں تک استدراک کا تعلق ہے تو یہ دراصل دو مالوں سے خالی نہیں ہوتا، یا تو مقدار کا استدراک ہوگا یا پھر صفت کا۔ اگر یہ مقدار میں ہو تو درقسم پر ہوگا، یا تو اسی جنس میں ہوگا یا پھر مختلف جنس میں ہوگا، مثلاً وہ کہے کہ میرے ذمے فلاں شخص کے ایک ہزار درہم ہیں نہیں بلکہ دو ہزار ہیں تو اسے استحسان اس کے ذمے دو ہزار درہم ہوں گے جب کہ قیاس یہ ہے کہ اس کے ذمے تین ہزار درہم ہوں گے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ فلاں شخص کے میرے ایک ہزار درہم ہیں ایک ہزار درہم کا اقرار ہے، اور اس کا کہنا کہ نہیں، اس اقرار سے انحراف ہے اور اس کا بلکہ کہنا استدراک ہے اور حقوق العباد کے ضمن میں اقرار سے انحراف جائز نہیں ہوتا اور استدراک صحیح ہوتا ہے تو یہ استدراک مختلف جنس میں استدراک کے مشابہ ہو گیا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ اپنی بیوی سے کہے کہ تجھے ایک طلاق نہیں بلکہ دو طلاقیں تو تین طلاقیں واقع ہو جائیں گی۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار تو خبر دینے کو کہتے ہیں اور مخبر عنہ (جس چیز کی خبر دی گئی ہو) ایسی چیز ہے کہ اس کی مقدار یا صفت میں عام طور پر غلطی سرزد ہو جاتی ہے اس لیے اس غلطی کے استدراک (اصلاح) کی ضرورت پیش آتی ہے، لہذا اگر استدراک کرنے سے مقرب (جھوٹ وغیرہ کا) الزام نہ آئے تو اس کے استدراک کو قبول کیا جائے گا اور مقرب (جس چیز کا اقرار کیا گیا) پر امانہ کرنے سے مقرب کوئی الزام نہیں آتا اس لیے اس کے اس استدراک کو قبول کیا جائے گا۔ مختلف جنس میں استدراک کا مسئلہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ مختلف جنسوں کے اقرار میں عام طور پر غلطی سرزد نہیں ہوتی اس لیے اس کے استدراک کی کوئی ضرورت لاحق نہیں ہوتی۔ طلاق والا مسئلہ بھی اس سے مختلف ہے کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ تجھے طلاق ہے، نفی اور شریعت دونوں کے اعتبار سے انشاء ہے اور انشاء میں غلطی کا امکان نہیں ہوتا، چنانچہ اگر وہ خبر دے، مثلاً اس (یعنی اپنی بیوی) سے یہ کہہ کہیں نے تجھے کل ایک طلاق دی تھی نہیں بلکہ دو، تو اس پر صرف دو طلاقیں واقع ہوں گی، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک کو گندم ہے نہیں بلکہ دو کر ہیں (تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا)۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں نہیں بلکہ ایک ہزار درہم ہیں تو اس کے ذمے دو ہزار درہم ہوں گے کیونکہ مقرب میں کمی کرنے سے اس پر (جھوٹ کا) الزام آتا ہے، اس لیے اس کا یہ استدراک صحیح نہ ہوگا۔ علاوہ انہیں، اس قسم کی غلطی شاذ و نادر ہی سرزد ہوتی ہے اس لیے اس کے استدراک کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ شاذ و نادر معدوم کے مانند ہے۔

اگر مختلف جنس میں استدراک ہو، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں نہیں بلکہ ایک سو دینار ہیں، یا وہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک کو گندم ہے نہیں بلکہ ایک کر جو ہیں تو اس کے ذمے یہ سب (یعنی ایک کو گندم اور ایک کر جو) واجب ہوں گے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ اس قسم کی غلطی شاذ و نادر ہی سرزد ہوتی ہے اور شاذ و نادر معدوم کی مانند ہوتا ہے۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب استدراک مقرب کی مقدار میں واقع ہوا ہو اور اگر استدراک اس کی صفت کے بارے میں واقع ہو، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے سفید رنگ کے ایک ہزار درہم ہیں نہیں بلکہ سیاہ رنگ کے ہیں تو بہتر صفت کا اعتبار کیا جائے گا اور اس صفت کے درہم اس پر واجب ہوں گے، کیونکہ بہتر صفت استدراک سے اس پر اہتمام نہیں آتا جب کہ کمتر صفت کے استدراک سے اس

پر اتمام آتا ہے، لہذا اگر وہ استدراک میں بہتر صفت کا اقرار کرے تو یہ استدراک ہے اور اگر وہ کمتر صفت کا اقرار کرے تو یہ انحراف ہے پس اس کا استدراک تو صحیح ہے لیکن انحراف صحیح نہیں ہے، جیسے ایک ہزار اور دو ہزار (دراہم) ولے مسئلے میں تھا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو ان مسائل کے احکام تھے کہ جن میں استدراک کا تعلق مقربہ سے ہو اور اگر استدراک مقررہ سے متعلق ہو، مثلاً وہ کہے کہ یہ ہزار دراہم فلاں شخص کے ہیں نہیں بلکہ فلاں شخص کے ہیں اور ان دونوں اشخاص میں سے ہر ایک ان ہزار دراہم کا دعویٰ کرے تو پہلے مقررہ کو یہ ہزار دے دیے جائیں گے کیونکہ جب اس نے پہلے شخص کے حق میں ان ہزار دراہم کا اقرار کیا تو اس کے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے لہذا اسے دینا واجب ہے اور اس کا یہ کہنا کہ نہیں بلکہ یہ فلاں شخص کے ہیں تو یہ پہلے اقرار سے انحراف ہے چنانچہ پہلے شخص کے حق میں یہ انحراف تو صحیح نہیں البتہ دوسرے شخص کے حق میں یہ دوسرا اقرار صحیح ہے۔ اگر عدالتی فیصلے کے بغیر پہلے شخص کو یہ ایک ہزار دراہم دیے تو دوسرے شخص کے لیے اس سے ضمان لیا جائے گا کیونکہ ان ہزار دراہم کی بابت اس کا دوسرا اقرار جو اس نے دوسرے شخص کے حق میں کیا ہے صحیح ہے اگرچہ یہ پہلے شخص کے حق میں (جو انحراف بنتا ہے) صحیح نہیں ہے، اور جب اس کا یہ اقرار صحیح ہے اور ان ہزار دراہم کو اسے ادا کرنا واجب ٹھہرا تو جب اس نے یہ ہزار دراہم پہلے شخص کو دے دیے تو گویا دوسرے شخص کے ایک ہزار دراہم تلف کر دیے لہذا اس سے ضمان لیا جائے گا۔ اور اگر عدالتی حکم کے تحت پہلے شخص کو دیے ہوں تو اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا کیونکہ اگر اس سے ضمان لیا جائے تو یہ ضمان یا تو پہلے شخص کو دے دینے کی وجہ سے ہو گا یا پھر اس کے اقرار کی وجہ سے ہو گا۔ پہلی صورت کی تو کوئی سبیل نہیں ہے کیونکہ عدالت کی طرف سے اسے پہلے شخص کو یہ ہزار دراہم دینے پر مجبور کیا گیا ہے لہذا اس کی حالت تو اس شخص کی سی ہے جس پر حبر و اکراہ کیا گیا ہو۔ دوسری صورت کی بھی کوئی راہ نہیں کیونکہ غیر کی ملک پر کسی دوسرے شخص کے حق میں اقرار کرنے سے ضمان واجب نہیں ہوتا۔

اگر وہ کہے کہ اس غلام کو میں نے فلاں شخص کے ہاں سے غضب کیا ہے نہیں بلکہ فلاں کے ہاں سے غضب کیا ہے تو وہ غلام پہلے شخص کو دے دیا جائے گا اور دوسرے شخص کے حق میں اس سے ضمان لیا جائے گا خواہ اس نے پہلے شخص کو غلام عدالتی حکم کے تحت دیا ہو یا بغیر عدالتی حکم کے، پہلے مسئلے کے برعکس۔ دونوں مسئلوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ غضب ضمان کو واجب کرنے کا سبب ہے، لہذا غضب کا اقرار وجوب ضمان کے سبب کا اقرار ہے اور ضمان سے مراد ہے کہ اگر عین مغبوب کو واپس کرنے پر وہ قادر ہو تو عین کو واپس کرے اور اگر اس سے قاصر ہو تو اس کی قیمت ادا کرے اور دوسرے مقررہ کے حق میں وہ عین کو واپس کرنے سے قاصر ہے لہذا اس کی قیمت ادا کرنا اس پر لازم ہے، بخلاف پہلے مسئلے کے کیونکہ غیر کی ملک کا دوسرے شخص کے حق میں اقرار کرنا وجوب ضمان کا سبب نہیں ہے کیونکہ اطلاق نہیں پایا گیا اور تلف تو محض اس صورت میں پایا جاتا ہے جب کہ غیر کے مال کو اپنے اختیار سے دوسرے شخص کے سپرد کرنا ایسے طریقہ پر ہو کہ اس کو وصول کرنے سے عاجز ہو جائے۔ پس جب یہ تلف پایا جائے گا محالہ ضمان واجب ہو جائے گا۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ یہ ہزار دراہم فلاں شخص کے ہیں، یہ میں نے فلاں شخص سے لیے یا فلاں شخص نے

یہ مجھے قرض دیے اور ان دونوں اشخاص میں سے ہر ایک دعویٰ کرے کہ یہ ہزار درہم اس کے ہیں تو یہ پہلے مقررہ کے ہوں گے اور دوسرے شخص کے حق میں کہ جس کے بارے میں اس نے اقرار کیا ہے کہ اس نے اس سے لیے یا اس نے اسے قرض دیے اس سے ان کے مثل ہزار درہم کا ضمان لیا جائے گا کیونکہ لینا اور قرض دونوں وجوب ضمان کا سبب ہیں، لہذا ان دونوں (اخذ اور قرض) کا اقرار موجب ضمان سبب کے وجود کا اقرار ہے اس لیے جو ہزار درہم پر قرار ہیں وہ تو پہلے مقررہ کو لوٹا دیے جائیں گے کیونکہ اس کے حق میں ان ہزار درہم کا جو اقرار اس نے کیا ہے وہ صحیح ہے اور دوسرے شخص کے حق میں اخذ یا قرض کی وجہ سے اس دوسرے ہزار درہم بطور ضمان لیے جائیں گے۔

اگر وہ کہے کہ یہ ہزار درہم فلاں شخص نے میرے پاس امانت رکھے نہیں بلکہ فلاں شخص نے تو پہلے مقررہ کو یہ ہزار درہم دے دیے جائیں گے، بدلیل مذکورہ، اور اگر عدالتی حکم کے بغیر دیے جائیں تو بالا جماع دوسرے کے حق میں اس سے ضمان لیا جائے گا اور اگر عدالتی حکم کے تحت دیے جائیں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک ضمان لیا جائے گا امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دوسرے شخص کی طرف سے امانت رکھے جانے کا اس نے جو اقرار کیا ہے وہ اس دوسرے شخص کے حق میں صحیح ہے لہذا اس عقد (امانت) کے بموجب اس کی حفاظت کرنا اس پر واجب ہے اور پہلے شخص کے حق میں اقرار کر کے اس نے حفاظت کی ذمہ داری پوری نہیں کی بلکہ اس کا اطلاق کر دیا ہے لہذا اس کا اس پر ضمان عائد ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حفاظت نہ کرنا اور کرنا اور اس را امانت رکھی گئی چیز کی تلفی اقرار کی بناء پر پہلے شخص کو اس چیز کے دے دینے سے ہوتی ہے اور عدالتی حکم کے تحت دے دینے سے ضمان واجب نہیں ہوتا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ کہے کہ یہ ہزار درہم مجھے فلاں شخص نے دیے ہیں اور یہ فلاں شخص کے ہیں اور ان دونوں میں سے ہر ایک دعویٰ کرے کہ وہ اس کے ہیں تو وہ دینے والے کے ہوں گے کیونکہ اس کا یہ اقرار کہ اسے فلاں شخص نے دیے ہیں صحیح ہے لہذا اس کی واپسی اس پر واجب ہے اور پہلے شخص کے حق میں یہ بات دوسرے کے لیے کیے جانے والے اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے لیکن دوسرے شخص کے حق میں صحیح ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ یہ ہزار درہم فلاں شخص کے ہیں اور مجھے فلاں آدمی نے دیے ہیں تو جس شخص کی ملک ہونے کا اقرار کیا ہے یہ اسی کے ہوں گے اور دینے والے آدمی کو کچھ نہیں ملے گا۔ اور اگر وہ دوسرا آدمی دعویٰ کرے تو اس سے دوسرے ایک ہزار درہم بطور ضمان لیے جائیں گے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ پہلے شخص کے لیے ان درہم کے اقرار سے اس (پہلے شخص) کو ان کی واپسی واجب ہو جاتی ہے اور یہ بات دوسرے آدمی کے لیے اس کے اقرار کے پہلے شخص کے حق میں صحیح ہونے میں مانع ہے لیکن دوسرے شخص کے حق میں یہ اقرار صحیح ہے۔ اگر عدالتی حکم کے بغیر پہلے شخص کو یہ درہم دیے جائیں تو اس سے (دوسرے شخص کے حق میں) ضمان لیا جائے گا اور اگر عدالتی حکم کے تحت دیے ہوں تو امام محمدؒ کے نزدیک پھر بھی اس سے ضمان لیا جائے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ضمان نہیں لیا جائے گا۔ اس بارے میں دونوں اماموں کے دلائل وہی ہیں جن کا ذکر ہم قبل انہیں کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ کہے کہ یہ ہزار درہم فلاں شخص کے ہیں اور میری طرف فلاں آدمی نے بھیجے ہیں تو وہ ان کو اس شخص کو لوٹائے گا جس کی ملک ہونے کا اس نے اقرار کیا ہے، یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول پر قیاس کے مطابق ہے، بدلیل مذکورہ اور دوسرے شخص کے لیے اس کا اقرار امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ نے عین اور دین میں فرق کیا ہے، مثلاً یہ کہ وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے

ایک ہزار دراهم ہیں جو میں نے فلاں آدمی سے قبضہ میں لیے ہیں، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک ان ہزار دراهم کا دعویٰ کرے تو ہر دو کے ایک ہزار (یعنی کل دو ہزار) دراهم اس کے ذمے ہوں گے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلے شخص کے لیے مقر بہ اس صورت میں تو ایک ہزار دراهم ہیں جو اس کے ذمے ہیں سو یہ تو اس کے لیے اس کی طرف سے کیے جانے والے اقرار کی بنا پر اس پر واجب ہونگے اور دوسرے شخص کیلئے بھی دوسرے ایک ہزار دراهم اس پر واجب ہونگے کیونکہ اس نے اس ان دراهم کو قبضے میں لینے کا اقرار کیا ہے اور قبضہ کرنا وجوب ضمان کا سبب ہے، لہذا اس پر دو ہزار دراهم واجب ہوں گے۔ یہاں مقر بہ عین ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اس لیے جب اس کا اس عین کا اقرار صحیح ہے تو یہ اس کا دوسرے شخص کے لیے اقرار صحیح نہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے کتاب المبسور میں دو جگہ پر امام ابو یوسفؒ کے قول کا ذکر کیا ہے، ایک جگہ تو یہ قول ہے کہ بھیجے جانے اور مقر تک پہنچ جانے کی صورت میں دوسرے شخص کے لیے اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا۔ دوسری جگہ یہ قول مذکور ہے کہ اگر وہ عدالتی حکم کے بغیر پہلے شخص کو ہزار دراهم دے دے تو (دوسرے شخص کے حق میں) اس سے ضمان لیا جائے گا۔ اگر وہ شخص کہ جس کی ملک ہونے کا اس نے اقرار کیا ہے یہ کہہ دے کہ یہ ہزار دراهم میرے نہیں ہیں اور ان کو لانے والا شخص دعویٰ کرے کہ میرے ہیں تو چونکہ پہلے شخص کے لیے اس نے جو اقرار کیا تھا وہ اس کی طرف سے رد کیے جانے کی وجہ سے مسترد ہو گیا ہے اور لانے والے شخص کے قبضے کا اس نے اقرار کیا ہے، لہذا اسے حکم دیا جائے گا کہ لانے والے کو یہ دراهم لوٹا دے مگر وہ شخص کہ جس کی ملک ہونے کا اقرار کیا ہے موجود نہ ہو اور لانے والا ان دراهم کو لینا چاہے اور دعویٰ کرے کہ یہ اس کے ہیں تو وہ ان کو نہیں لے گا۔ امام ابو یوسفؒ سے ایسے ہی روایت کیا گیا ہے کیونکہ جب دراهم مقر کو پہنچ گئے تو اس کے لانے کا کام (رسالت) مکمل ہو گیا۔ اگر درزی یہ اقرار کرے کہ یہ کپڑا میری طرف فلاں شخص نے بھیجا ہے تاکہ میں اس کی قبضہ سی دوں اور یہ فلاں آدمی کا ہے تو یہ کپڑا اس کا ہوگا جس نے اس کی طرف بھیجا ہے اور دوسرے شخص کو کسی چیز کا حق نہ ہوگا کیونکہ اس نے بھیجنے والے کے قبضے کا اقرار کیا ہے اس لئے اس کو (یعنی بھیجنے والے کو) واپس کرنا واجب ہے اور یہ بات دوسرے شخص کی ملک کے اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ کہے کہ یہ ہزار دراهم مجھے فلاں شخص نے دیے ہیں اور یہ فلاں آدمی کے ہیں، جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ اور اگر درزی یہ کہے کہ جو کپڑا میرے ہاتھ میں ہے یہ فلاں شخص کا ہے اور فلاں آدمی نے یہ میرے پاس بھیجا ہے اور ہر دو اس کپڑے کا دعویٰ کریں تو وہ کپڑا اس کا ہوگا جس کے لیے اس نے پہلے اقرار کیا اور امام ابو حنیفہؒ کے قول پر قیاس کے بموجب اس پر دوسرے کے لیے کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے ضمان لیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر اجیر مشترک کے قبضے میں کوئی چیز تلف ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا، چنانچہ یہ امانت (ورعیت) کے مشابہ ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر ضمان عائد ہوتا ہے چنانچہ یہ غصب کے مشابہ ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اطلاق پر مبنی قرینے کا حکم | جہاں تک اس قرینے کا تعلق ہے جو اطلاق پر مبنی ہوتا ہے تو یہ وہ قرینہ ہوتا ہے جو لفظ کے کسی عمل

معی کر متعین کرتا ہے مثلاً یہ کہ لفظ میں قرینہ کہ موجود ہونے سے قبل دو معنی کا احتمال ہوا اور قرینہ کے موجود ہونے پر بغیر کسی تغیر کے لفظ کا مرادی معنی متعین ہو جائے پھر دیکھا جائے گا کہ اگر اس لفظ کے یہ دو معانی مساوی حیثیت سے بنتے ہوں تو اس کی وضاحت صحیح ہوگی خواہ وہ متصل ہو یا منفصل، اور اگر ان دو معانی میں سے ایک معنی کو کسی قسم کی ترجیح حاصل ہو تو اگر بغیر قرینہ کے مطلقاً اس لفظ کے سننے پر سب سے پہلے یہی معنی (جس کو ترجیح حاصل ہے) سمجھ آتا ہو تو اس صورت میں اگر تو یہ (یعنی قرینہ) منفصل ہے تو صحیح نہ ہوگا اور اگر متصل ہو تو صحیح ہوگا، بشرطیکہ یہ اقرار سے انحراف کو شامل نہ ہو اور اگر اس سے انحراف کا معنی نکلتا ہو تو اس وقت تک صحیح نہ ہوگا جب تک کہ مقررہ اس کی تصدیق نہ کر دے۔ قرینہ کی اس نوع کی بھی تین اقسام ہیں، ایک قسم کا قرینہ تو اصل مقربہ پر داخل ہوتا ہے، دوسری قسم کا قرینہ مقربہ کی صفت پر اور تیسری قسم کا قرینہ مقربہ کی مقدار پر داخل ہوتا ہے۔

جو قرینہ اصل مقربہ پر داخل ہوتا ہے تو وہ اس طرح ہے کہ مقربہ مجہول الذات ہو، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک چیز ہے یا اس کا ایک حق میرے ذمے ہے تو یہ (اقرار) صحیح ہے کیونکہ مقربہ کا مجہول ہونا اقرار کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے کیونکہ اقرار تو کسی موجود کے بارے میں خبر دینے کو کہتے ہیں اور یہ موجود معلوم بھی ہو سکتا ہے اور مجہول بھی، مثلاً اس نے کسی کی کوئی چیز تلف کر دی ہو جو ذوات الامثال میں سے نہ ہو لہذا اس چیز کی قیمت اس پر واجب ہوگی یا اس نے کسی کو کوئی ایسا زخم لگایا ہو جس کی دیت شریعت میں متعین نہ ہو اس لیے اس نے قیمت اور دیت کا اقرار کیا ہو، چنانچہ مجہول چیز کا اقرار ایسی چیز کی خبر دینا ہے جیسی کہ وہ ہونی چاہیے اور یہ سچائی کی تعریف ہے، بخلاف شہادت کے، کیونکہ اگر مشہورہ (جس چیز کی شہادت دی گئی ہو) مجہول ہو تو ایسی شہادت کی بناء پر عدالتی فیصلہ جاری نہیں کیا جاسکتا، اس لیے کہ مجہول چیز کا فیصلہ صادر کرنا محال ہے، لیکن اقرار کا معاملہ اس کے برعکس ہے کہ وہ صحیح ہوتا ہے اقرار کرنے والے سے مطالبہ کیا جائے گا کہ وہ مقربہ کی وضاحت کرے کیونکہ وہ مجہول ہے اس لیے اس کو بیان کرنا اس کی ذمے داری ہے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے، فَإِذَا قُضِيَ إِلَيْكَ فَأْتِ بِشَہَادَتِكَ عَلَيْنَا، بَيِّنَاتٌ لِّمَن كَانَ حِجَابُ رُوحِهِ لَمَّا هُوَ حَيٌّ (یعنی قرآن حکیم) کی قرات کریں تو آپ بھی چھپے چھپے قرات نہ کریں پھر اس کی وضاحت ہمارے ذمے ہے اس کی وضاحت متصل اور منفصل ہر دو طرح سے صحیح ہے کیونکہ یہ خاصہ وضاحت لہذا اسکا متصل نہ ضرور نہیں ہے جیسے مجہول و مشترک کی وضاحت میں ہوتا ہے، لیکن یہ بات ناگزیر ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز بیان کرے جس کی کوئی قیمت ہو کیونکہ اس نے ایسی چیز کا اقرار کیا ہے جو اس کے ذمے ہے اور جس چیز کی کوئی قیمت نہ ہو وہ ذمے میں ثابت نہیں ہوتی، جب وہ کوئی ایسی چیز بیان کرے جس کی قیمت ہو تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو مقررہ اس مقربہ کی تصدیق کر کے اس سے زائد کا دعویٰ کرے گا یا اس کی تکذیب کر کے کسی دوسرے مال کا دعویٰ کرے گا۔ اگر وہ اس کی بیان کردہ چیز کی تصدیق کر دے اور زائد کا دعویٰ کرے تو بیان کردہ مقدار تو وہ لے لے اور زائد کے لیے ثبوت پیش کرے یا پھر اگر چاہے تو اس سے اس کی بابت حلف لے لے کیونکہ وہ اس زائد مقدار سے انکاری ہے اور اگر منکر قسم کھائے تو اسی کا قول تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور اگر وہ اس کی بیان کردہ چیز کو جھٹکا دے اور دوسرے مال کا دعویٰ کرے تو اسے چاہیے کہ اس کا ثبوت پیش کرے یا اس کی بابت اس سے قسم لے لے، لیکن بیان کردہ چیز کو لینے کا اسے حق نہ ہوگا اس لیے کہ اس نے جھٹکا کر اس چیز کی بابت اس کے اقرار کو باطل کر دیا ہے۔ اسی طرح، اگر وہ یہ اقرار کرے کہ اس نے فلاں شخص کی ایک چیز غصب کی ہے لیکن اس نے اس

چیز کی وضاحت نہ کی ہو تو اس کی وضاحت کرنا اس کی ذمہ داری ہے، بدلیل مذکورہ۔ لیکن یہ ضروری ہے کہ وہ کوئی ایسی چیز بیان کرے جس کو عام طور پر دینے سے انکار کیا جاتا ہو اور جس کو غضب کرنے کا قصد کیا جاتا ہو کیونکہ جس چیز کو دینے سے عام طور پر انکار نہ کیا جاتا ہو اور جس کو غضب کرنے کا قصد بھی نہ کیا جاتا ہو، جیسے مٹھی بھر مٹی وغیرہ ہے، تو اس پر غضب کا اطلاق نہ ہوگا۔ کیا اس کے علاوہ اس کا مال متقوم ہونا بھی شرط ہے؟ اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف رہا پایا جاتا ہے، علمائے عراق کا کہنا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے جب کہ ہمارے مشائخ رحمہم اللہ تعالیٰ کا کہنا ہے کہ یہ شرط ہے۔ چنانچہ اگر وہ یہ بیان کرے کہ اس نے ایک آزاد بچہ غضب کیا تھا یا مردار کی کھال غضب کی تھی یا کسی مسلمان کی شراب غضب کی تھی تو علمائے عراق کے نزدیک اس کی تصدیق کی جائے گی جب کہ مؤخر الذکر مشائخ کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، جب تک کہ وہ کوئی ایسی چیز بیان نہ کرے کہ جو مال متقوم ہو۔ مشائخ عراق کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غضب کا اصل حکم تو منصوب کی واپسی کا واجب ہونا ہے اور یہ منصوب کے مال متقوم ہونے پر موقوف ہے۔ ہمارے مشائخ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ منصوب غاصب کے ذمہ واجب الضمان ہے اور اس کے در ضمان ہوتے ہیں، ایک تو قدرت ہونے کی صورت میں عین مال منصوب کی واپسی کا واجب ہونا ہے اور دوسرا عین کی واپسی سے قاصر رہنے کی صورت میں اس کی قیمت کا واجب ہونا ہے، لہذا اس کا کسی چیز کو غضب کرنے کا اقرار ایک ایسی چیز کو غضب کھنے کا اقرار ہے جو غضب کے موجب (یعنی ضمان) کی متحمل ہو سکتی ہے اور غضب کے موجب کا متحمل تو مال متقوم ہوتا ہے۔ اگر وہ یہ بیان کرے کہ اس نے غیر منقولہ جائداد (عقار) غضب کی ہے تو اس بارے میں امام قدوری نے ذکر کیا ہے کہ اس کی تصدیق کی جائے گی۔ امام قدوریؒ کا یہ قول مشائخ عراق کے قول پر قیاس کے مطابق ہے کیونکہ مال غیر منقول کے غضب کیے جانے پر اگرچہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قیمت کا ضمان نہیں لیا جاتا لیکن اس کو واپس کرنے کے وجوب پر تو تینوں ائمہ کا اتفاق ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک تو اس کے غضب پر قیمت کا ضمان بھی لیا جاسکتا ہے، چنانچہ ہمارے مشائخ کے قول پر اور امام محمدؒ کے قول پر قیاس کی رو سے تو اس کی تصدیق کی جائے گی جب کہ شیخین کے قول پر قیاس کی رو سے اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک اس کے غضب کیے جانے پر قیمت کا ضمان نہیں لیا جاسکتا، واللہ عز وجل اعلم۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے مال ہے تو وہ مقوڑا ہو یا زیادہ اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ مال نام سے اس چیز کا جس سے تول (مال دار بننا) کیا جاتا ہو اور تول مقوڑے سے بھی ہو سکتا ہے اور نہ زیادہ سے بھی، لہذا اس کا بیانی صحیح ہے، خواہ متصل ہو یا منفصل۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار ہیں اور وضاحت نہ کرے (کہ وہ ایک ہزار کیا چیز ہے) تو اس کی وضاحت کرنا اس کی ذمہ داری ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

مقربہ کی صفت پر داخل ہونے والا قرینہ

جاں تک اہل قرینے کا تعلق ہے جو مقربہ کی صفت پر داخل ہوتا

ہے تو وہ یہ ہے کہ مقربہ کی اصل تو معلوم ہو لیکن اس کی صفت معلوم نہ ہو، مثلاً وہ کہے کہ اس نے فلاں شخص کا ایک غلام یا ایک لونڈی یا سامان میں سے ایک کپڑا غضب کیا ہے تو اس جنس کی وضاحت میں وہ اسے صحیح یا لم بتا

یا عیب دار اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ غصب کا فعل عام طور پر صحیح سالم اور عیب دار دونوں پر واقع ہو جاتا ہے۔
اس نے اصل تو بیان کر دی لیکن صفت بیان نہیں کی لہذا اس سے کہا جائے گا کہ اس کی صفت بیان کرے اور صفت
سے متعلق اس کا بیان خواہ متصل طور پر ہو یا منفصل طور پر دونوں حالتوں میں صحیح ہے اور عیب اس کا بیان صحیح ہے تو اگر
وہ اسے لوٹانے کی قدرت رکھتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ اس کو لوٹا دے اور اگر وہ اس کو لوٹانے سے قاصر ہے تو اس
کی قیمت ادا کرے کیونکہ مغبوب کا ضمان اسی طریقے پر آتا ہے۔ قیمت کی مقدار کی بابت اسی کا قول مع قسم کے معتبر
ہوگا کیونکہ زائد مقدار قیمت سے وہ منکر ہے اور قاعدہ ہے کہ قول منکر کا ہوتا ہے مع اسکی قسم کے۔

اسی طرح اگر وہ اقرار کرے کہ اس نے فلاں شخص کا مکان غصب کیا ہے اور بتائے کہ وہ مکان بصرہ میں ہے
تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس نے جگہ کا ذکر نہیں کیا تھا لہذا جبکہ کو بیان کرنا اس کے ذمے ہے۔ چنانچہ اگر وہ
مکان واپس کرنے پر قادر ہو تو مکان واپس کر دے اور اگر وہ اس سے قاصر ہو مثلاً وہ مکان ڈھے گیا ہو یا وہ یہ کہ
دے کہ وہ مکان تو یہ ہے جو زید کے قبضے میں ہے اور زید اس سے انکار کرے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ
کے نزدیک اقرار کرنے والے کی بات کو تسلیم کیا جائے گا اور اس پر ضمان عائد نہ ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس
سے مکان کی قیمت کا ضمان لیا جائے گا بنا بریں کہ مال غیر منقول کو اگر غصب کر لیا جائے تو شیخین کے نزدیک قیمت کا ضمان نہیں
لیا جاسکتا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک لیا جاسکتا ہے۔

اگر وہ ایک ہزار درہم کا اقرار کرے اور کہے کہ یہ کھوٹے یا بے چلن (یعنی جن کو دکاندار وغیرہ لینے سے انکار کریں)
ہیں تو یہ صورت دراصل دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو ان کا مطلقاً اقرار کرے گا اور ان کے واجب ہونے کی وجہ
بیان نہیں کرے گا یا پھر وجہ بیان کرے گا۔ اگر وہ مطلقاً اقرار کرے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے
ایک ہزار درہم ہیں اور اس کی وجہ کا قطعاً ذکر نہ کرے اور کہے کہ وہ کھوٹے یا بے چلن ہیں تو اگر اس نے یہ صفت متصل
طور پر بیان کی تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل طور پر بیان کی تو تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ درہم کا اسم
اسم جنس ہے جس کا اطلاق کھرے درہم پر بھی ہوتا ہے اور کھوٹے درہم پر بھی چنانچہ اس کا کہنا کہ وہ کھوٹے ہیں ان کی
نوع کی وضاحت ہے، لیکن یہ وضاحت اگر متصل طور پر کرے تو صحیح ہے اور اگر منفصل طور پر کرے تو صحیح نہیں ہے
اس لیے کہ مطلقاً درہم کے ذکر سے کھرے درہم مراد لیے جاتے ہیں، لہذا وضاحت کا منفصل ہونا مقربہ سے انحراف
کرتا ہے، اس لیے یہ صحیح نہیں ہے۔ اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے پاس ایک ہزار درہم ہیں پھر کہے کہ یہ
کھوٹے یا بے چلن ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی، خواہ اس نے یہ وضاحت متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور
پر کیونکہ یہ تو امانت کا اقرار ہے اور امانت (ودیعت) ایسا مال ہے جو امانت دار کی حفاظت میں ہوتا ہے، تو
یہ (امانت رکھے گئے درہم) کھرے بھی ہو سکتے ہیں اور کھوٹے بھی جس طرح کے امانت رکھے گئے ہوں اسی کے موافق
ہوں گے لہذا اس کی وضاحت قبول کی جائے گی۔

یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب اس نے مطلقاً اقرار کیا ہو اور واجب ہونے کی وجہ نہ بیان کی ہو، اور اگر
اس نے وجہ بیان کی ہو، مثلاً وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے مال فروخت کی زر ثمن کے طور پر ایک ہزار
درہم ہیں اور بتائے کہ وہ کھوٹے یا بے چلن درہم ہیں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، خواہ اس نے یہ وضاحت
متصل طور پر ہی کی ہو، اور اگر مقررہ کھرے درہم کا دعویٰ کرے تو اس کے ذمے کھرے درہم ہوں گے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ

کا تو اس ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر اس نے یہ وضاحت متصل طور پر کی ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل طور پر کی ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی وجہ تو وہی ہے جس کا ہم نے ابھی ذکر کیا، یعنی یہ کہ دراجم کے نام کا اطلاق کوٹے دراجم پر بھی ویسے ہی ہوتا ہے جیسے کھرے دراجم پر ہوتا ہے کیونکہ یہ اجم جنس ہے اور کھوٹا ہونا ان کا عیب ہے اور ہر جنس کا اسم اس جنس سے تعلق رکھنے والی صحیح و سالم اور عیب دار دونوں قسم کی چیزوں پر واقع ہوتا ہے کیونکہ وہ اس جنس کی نوع ہے، لیکن مطلقاً ذکر کی صورت میں کھرے دراجم ہی مراد لینے جائیں گے، لہذا اگر اس کی وضاحت متصل ہو تو صحیح ہے کیونکہ اس نے اس لفظ کے ممکنہ معنی میں سے ایک معنی کو متعین کر دیا ہے لیکن اگر منفصل طور پر وضاحت کی گئی ہو تو صحیح نہیں کیونکہ یہ اقرار سے انحراف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ انہیں مال فروخت کی زرمن سے منسوب کر دینے کے بعد اس کا یہ کہنا کہ وہ کھوٹے ہیں اقرار سے انحراف ہے لہذا اس کی وضاحت صحیح نہیں ہے، کیونکہ صحیح تو مبادلے (EXCHANGE) کا ایک عقد ہے لہذا یہ دونوں بدل کے صحیح و سالم ہونے کا متقاضی ہے کیونکہ عقد کرنے والے ہر دو فروق صرف صحیح و سالم بدل پر ہی راضی ہوتے ہیں، لہذا اس کا یہ اقرار کہنا کہ یہ دراجم بطور زرمن کے اس کے ذمے ہیں ان کے صحیح و سالم ہونے کی صفت کا اقرار ہے اس لیے اس کا یہ بتانا کہ وہ کھوٹے ہیں انحراف ہے، لہذا یہ صحیح نہ ہوگا، جیسے اگر وہ یہ کہے کہ میں نے تمہارے ہاتھ پر غلام فروخت کیا بائیں مال کہ وہ عیب دار تھا تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی خواہ اس نے عیب دار ہونے کی وضاحت متصل طور پر ہی کی ہو، ایسے ہی نہ یہ بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے ایک ہزار دراجم قرض کے طور پر میرے ذمے ہیں اور کہے کہ وہ کھوٹے ہیں تو اس کا حکم بھی وہی ہے جو بیع والے مسئلے کا ہے کہ اگر متصل طور پر کہے تو تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل طور پر کہے تو تصدیق نہیں کی جائے گی، بخلاف بیع کے۔ پہلی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قرض تو درحقیقت بیع کی طرح مال کا مال سے مبادلہ ہے لہذا یہ بیع کی طرح سلامتی کی صفت کا متقاضی ہے۔ دوسری روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قرض غصب کے مشابہ ہے کیونکہ یہ بھی غصب کی طرح قبضہ کر لینے سے مکمل ہوتا ہے، پھر یہ وضاحت کہ وہ کھوٹے ہیں غصب کے مسئلے میں قبول کر لی جاتی ہے تو اسی طرح قرض کے مسئلے میں بھی قبول کی جائے گی۔ قرض بیع کے اس طرح مشابہ ہے کہ وہ مال کے عوض مال کا مالک بناتا ہے۔ چنانچہ غصب کے مشابہ ہونے کی وجہ سے یہ فی الجملہ بیان کا احتمال بھی رکھتا ہے اور بیع سے اس کی مشابہت کی وجہ سے ہم نے بشرط عائد کر دی کہ وہ متصل ہو، اس طرح دونوں مشابہتوں پر حتمی الامکان عمل ہو گیا۔

اگر وہ کہے کہ اس نے فلاں شخص کے ایک ہزار دراجم غصب کیے ہیں اور بتائے کہ وہ دراجم کھوٹے یا بے چلن ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی؛ چاہے اس نے یہ وضاحت متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور پر۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اگر منفصل طور پر کی ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی، لیکن صحیح ظاہر روایت والا جواب ہے، کیونکہ غصب عمدہ میں سلامتی کی صفت کا متقاضی نہیں ہوتا کیونکہ غصب تو حسب اتفاق جیسے صحیح و سالم چیز پر واقع ہو جاتا ہے ویسے ہی عیب دار پر بھی واقع ہو جاتا ہے، اس لیے اس میں متصل اور منفصل ہر

طرح سے وضاحت کرنا ممکن ہے کیونکہ غصب کے ضمن میں انحراف کا معنی نہیں پایا جاتا۔ اسی لیے اگر مقررہ کسی غلام کا غصب ہو، مثلاً وہ کہے کہ میں نے فلاں شخص کا ایک غلام غصب کیا پھر کہے کہ میں نے اسے غصب کیا تو وہ عیب دار تھا تو اس کی تصدیق کی جائے گی خواہ اس نے (اس کے عیب دار ہونے کی وضاحت) منفصل طور پر کی ہو، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص نے مجھے ایک ہزار درہم امانت کے طور پر دیے اور بتائے کہ وہ کھوٹے ہیں تو اس کی تصدیق کی جائے گی بلا لحاظ اس کے کہ اس نے یہ وضاحت متصل طور پر کی یا منفصل طور پر کیونکہ امانت کے طور پر رکھنا مال کی حفاظت چاہنا ہے اور جس طرح صحیح رسالہ کی حفاظت چاہی جاتی ہے ویسے ہی عیب دار کی حفاظت بھی مطلوب ہوتی ہے لہذا ان کے کھوٹے ہونے کی خبر دینا بیان محض ہے اس لیے اس کے صحیح ہونے کے لیے اس کا متصل ہونا شرط نہیں ہے، کیونکہ اس میں انحراف کا معنی نہیں پایا جاتا۔ امام ابو یوسفؒ نے، جیسا کہ ان سے روایت کیا گیا ہے، امانت اور غصب میں فرق کیا ہے، کہ امانت کی صورت میں تو اس کی تصدیق کی ہے، خواہ اس کی وضاحت متصل ہو یا منفصل اور غصب میں صرف متصل وضاحت کی تصدیق کی ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے جو یہ فرق کیا ہے تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ غصب کا ضمان مبادلے کا ضمان ہے، کیونکہ مضمون اشیاء (جن کا ضمان دیا جائے) ضمان کی ادائیگی پر ملک بن جاتی ہیں (ضمان ادا کرنے والے کی) چنانچہ یہ مال فروخت کے ضمان کے مانند ہے اور وہ ہنڈرٹن، اور بیع کے باب میں اگر وضاحت منفصل طور پر ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جاتی، اسی طرح غصب کے باب میں ہے، امانت کے باب میں جو چیز واجب ہوتی ہے وہ ہے (امانت رکھی گئی چیز کی) حفاظت اور عیب دار چیز کی حفاظت کرنا بھی اسی طرح ممکن ہے جس طرح صحیح و سالم چیز کی حفاظت کرنا ممکن ہوتا ہے، سو فرق واضح ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ درہم کا اقرار کرے اور کہے کہ یہ کھوٹے یا بے حلین ہیں اور اگر وہ درہم کا اقرار کرے اور کہے کہ یہ نقلی ہیں یا سیسے کے ہیں تو امانت اور غصب کے باب میں اگر اس کی یہ وضاحت متصل ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ نقلی اور سیسے کے بنے ہوئے درہم کی جنس سے نہیں ہوتے ان کو مجازاً درہم کہہ دیا جاتا ہے، اس لیے اس امر کی خبر دینا رک وہ نقلی یا سیسے کے بنے ہوئے ہیں بیان تفسیر ہے، لہذا اگر متصل ہو تو صحیح ہے اور اگر منفصل ہو تو صحیح نہیں، جیسے استنثار میں ہوتا ہے۔ جہاں تک بیع کے باب کا تعلق ہے، اگر وہ کہے کہ میں نے ایک ہزار نقلی یا سیسے کے بنے ہوئے درہم کے عوض خرید کی ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی خواہ اس نے یہ وضاحت منفصل طور پر کی ہو یا متصل طور پر۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی توجیہ مشکل نہیں ہے کیونکہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے ایک ہزار کھوٹے درہم کے عوض خرید کی ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی خواہ یہ وضاحت اس نے متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور پر، تو یہاں تو بدوہ جز اولیٰ تصدیق نہیں کی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی تصدیق تو کی جائے گی لیکن بیع فاسد ہو جائے گی۔ تصدیق کی جائے گی کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ وہ نقلی یا سیسے کے ہیں ذرمن کی صفت کی وضاحت ہے لہذا یہ صحیح ہے، اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ کہے کہ ایک ہزار سفید رنگ کے یا ایک ہزار سیاہ رنگ کے درہم کے عوض خرید کی ہے۔ بیع اس لیے فاسد ہو جائے گی کہ بیع کے باب میں نقلی کہنا بیع کو فاسد کرنے کا موجب ہوتا ہے جیسے اسباب سامان کنایہ کو فاسد کرنے کا موجب ہوتا ہے۔

امام ابو یوسفؒ سے اس شخص کے بارے میں روایت ہے جو یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار سفید رنگ کے کھوٹے دراہم ہیں یا وہ یہ وصاحت کر دے کہ وہ کھوٹے ہیں کہ اگر وہ یہ وصاحت متصل طور پر کرے تو اس کی تصدیق کی جائے گی۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار گھرے کھوٹے دراہم ہیں یا بیت المال کے کھوٹے سکے ہیں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ دونوں میں فرق ظاہر ہے کہ سفید رنگ تو گھرے دراہم کا بھی ہو سکتا ہے اور کھوٹے دراہم کا بھی کیونکہ سفید رنگ کے دراہم گھرے بھی ہوتے ہیں اور کھوٹے بھی، اس لیے ان کے بارے میں ایسی وصاحت ممکن ہے۔ اس کا یہ کہنا اس کے برعکس ہے کہ وہ گھرے کھوٹے ہیں کیونکہ جو گھرا ہو گا وہ کھوٹا نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ یہ دو متضاد صفات ہیں لہذا اس کی تصدیق قطعاً نہیں کی جائے گی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ ایک ایسے غلام کے زرعین کے طور پر ایک ہزار کا اقرار کرے جسے اس نے خریدا ہو لیکن اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو وہ کسی معین غلام کا ذکر کرے گا جس کی طرف وہ اشارہ کر کے بتائے گا، مثلاً وہ کہے کہ اس غلام کے زرعین کے طور پر ایک ہزار ہیں جس کو میں نے اس سے خریدا تھا لیکن اس پر قبضہ نہیں کیا۔ اگر تو وہ کسی معین غلام کا ذکر کرے اور مقررہ اس کی تصدیق کرے تو مقررہ سے کہا جائے کہ اگر تم چاہو تو یہ ایک ہزار لے لو اور غلام اس کے سپرد کر دو ورنہ تمہارا کسی چیز پر کوئی حق نہیں کیونکہ مقررہ مال فروخت کا زرعین ہے، اور بیع ان کی باہمی تصدیق سے ثابت ہو چکی ہے اور بیع اس امر کی متقاضی ہوتی ہے کہ سیررگی کے مقابلے میں سپردگی ہو۔ اگر مقررہ بیع کی بابت اس کی تکذیب کرے اور کہے کہ میں نے تمہیں کوئی چیز فروخت نہیں کی، یہ غلام میرا غلام ہے اور تمہارے ذمے میرے ایک ہزار کسی اور سبب سے ہیں تو غلام مقررہ کی ملک ہوگا کیونکہ مقررہ اس کی مرضی کے خلاف بیع کا دعویٰ کر رہا ہے جب کہ وہ اس سے انکاری ہے، لیکن مقررہ کے ذمے اس کا کوئی زرعین نہ ہوگا کیونکہ مقررہ مال فروخت کے زرعین کے سوا کچھ اور نہیں ہے اور بیع ثابت نہیں ہوتی۔ اگر وہ بغیر تعیین کے غلام کا ذکر کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مقررہ کے ذمے ایک ہزار ہوں گے اور اس کی اس وصاحت کی تصدیق نہیں کی جائے گی کہ اس نے اس پر قبضہ نہیں کیا، خواہ یہ وصاحت اس نے متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور پر، مقررہ نے بیع کی بابت اس کی خواہ تصدیق کی ہو یا تکذیب۔ امام ابو یوسفؒ کا پہلے یہ قول تھا کہ اگر اس کی وصاحت متصل طور پر ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل طور پر ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی، بعد میں انہوں نے اس قول سے رجوع کر لیا اور کہا کہ مقررہ سے پوچھا جائے گا اگر وہ اس بارے میں مقررہ کی تصدیق کر دے لیکن قبضہ کی بابت اس کے بیان کی تکذیب کرے تو مقررہ کے قول کو قبول کیا جائے گا، خواہ اس نے وصاحت (قبضہ نہ کرنے کی) متصل طور پر کی ہو یا منفصل طور پر اور اگر مقررہ بیع کی بابت مقررہ کی تکذیب کرے اور اس کے ذمے اپنے دوسرے ایک ہزار کا دعویٰ کرے تو اس صورت میں اگر مقررہ کی وصاحت متصل ہو تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل ہو تو تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہی امام محمدؒ کا قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے پہلے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقررہ مال فروخت کا زرعین ہے اور مال فروخت پر کبھی قبضہ (خریدار کا) ہوتا ہے اور کبھی نہیں ہوتا لیکن اغلب یہ ہے کہ قبضہ ہوتا ہے، چنانچہ مقررہ کا یہ کہنا کہ میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا ایسا بیان ہے کہ جس میں بظاہر (اقرار میں) تبدیلی کا معنی پایا جاتا ہے، اس لیے متصل ہونے کی شرط پر یہ قابل تصدیق ہوگا، جیسے استثناء کی صورت میں ہوتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے دوسرے قول، جو امام محمدؒ کا بھی قول ہے، کی توجیہ یہ ہے کہ

دونوں کی باہمی تصدیق سے جب سبب ثابت ہو گیا تو قبضہ کے ہونے اور نہ ہونے کا احتمال ہے کیونکہ قبضہ بیع میں لازم نہیں ہوتا، لہذا اس کے اسی قول سے کہ میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا اس کلام (بیع) کے ایک ممکنہ معنی کی تعیین ہو گئی اس لیے یہ بیان محض ہے یعنی اس سے اقرار میں کوئی تغیر لازم نہیں آتا، لہذا اس کی تصدیق کے لیے اس کا متصل ہونا شرط نہیں ہے، جیسے محل و مشترک کلام کی وضاحت کے ضمن میں یہ شرط نہیں ہوتی۔ اور اگر وہ اس کی تکذیب کر دے تو اس صورت میں اس کا متصل ہونا شرط ہے، کیونکہ اگر وہ اپنی بات کو یہاں تک محدود رکھے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں تو اس پر لازم ہو گا کہ اسی وقت سے ادا کرے لیکن جب وہ یہ کہے کہ ایک ایسے غلام کے زرعین کے طور پر ہیں جس پر میں نے قبضہ نہیں کیا تو پیسوں کی ادائیگی اس پر بھی واجب ہوگی جب وہ غلام اس کے سپرد کر دیا جائے گا، لہذا یہ ایسا بیان ہے جس میں (اقرار کی) تفسیر کا معنی پایا جاتا ہے، اس لیے یہ متصل ہونے کی شرط کے بغیر صحیح نہ ہوگا، جیسے استثناء کی صورت میں صحیح نہیں ہوتا۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا اقرار سے انحراف ہے لہذا اس کی یہ وضاحت صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس کا یہ قول کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں اس امر کا اقرار ہے کہ مقررہ کو اس سے ایک ہزار درہم کا مطالبہ کرنے کا اختیار حاصل ہے اور مطالبہ کرنے کا اختیار اس وقت تک ثابت نہیں ہوتا جب تک کہ مال فروخت پر خریدار کا قبضہ نہ ہو، لہذا مطالبہ کے اختیار کا اقرار مال فروخت پر قبضہ کا اقرار ہے، لہذا اس کا بعد ازاں یہ کہنا کہ میں نے اس (مال فروخت) پر قبضہ نہیں کیا اقرار سے انحراف ہے، اس لیے یہ صحیح نہیں ہے۔

اگر وہ یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں، شراب یا خنزیر کے زرعین کے طور پر، تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے ذمے ایک ہزار درہم ہیں، اور اس کی وضاحت کو قبول نہیں کیا جائے گا جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقررہ ایسی چیز ہے جو کسی مسلمان کے ذمے واجب نہیں ہو سکتی کیونکہ مقررہ شراب یا خنزیر کا زرعین ہے اور یہ چیز مسلمان کے ذمے واجب نہیں ہو سکتی، لہذا اس کا اقرار میرے سے ہی صحیح نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا یہ کہنا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں اس امر کا اقرار ہے کہ اس کے ذمے ایک ہزار درہم واجب ہیں اور اس کا یہ کہنا کہ شراب یا خنزیر کے زرعین کے طور پر واجب ہیں اس کے اقرار کا بطلان ہے کیونکہ شراب یا خنزیر کا زرعین مسلمان کے ذمے واجب نہیں ہو سکتا، لہذا یہ اقرار سے انحراف ہے اس لیے صحیح نہیں ہے۔

اگر وہ یہ کہے کہ میں نے فلاں شخص سے ایک غلام ایک ہزار درہم کے عوض خرید لیا ہے لیکن میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا تو اس کی تصدیق کی جائے گی خواہ اس نے یہ (قبضہ نہ کرنے کی) وضاحت (اقرار سے) متصل طور پر کی ہو یا متصل طور پر، کیونکہ خریدنے کے ساتھ کبھی تو (مال فروخت کا) قبضہ مل جاتا ہے اور کبھی نہیں ملتا، لہذا اس کا یہ کہنا کہ میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا بیان محض ہے، اس لیے متصل اور منفصل دونوں صورتوں میں درست ہے۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص نے مجھے ایک ہزار درہم قرض دیے لیکن میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا میں

نے اس سے قبضہ طلب کیا تھا اس نے مجھے قرض دے دیے لیکن میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا، تو اگر وہ یہ وضاحت منقل کرے اس کی تصدیق کی جائے گی اور اگر منفصل طور پر کہے تو تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہ حکم از روئے استسنان ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ منقل اور منفصل دونوں حالتوں میں اس کی تصدیق کی جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ مقررہ قرض ہے اور قرض نام ہے عقد کا نہ کہ قبضے کا، لہذا قرض کا اقرار قبضے کا اقرار نہ ہوگا، جیسے بیع کا اقرار قبضے کا اقرار نہیں ہوتا۔ استسنان کی توجیہ یہ ہے کہ قرض مکمل ہوتا ہے قبضے سے، جیسے ایجاب مکمل ہوتا ہے قبول کرنے سے، لہذا قرض کا اقرار بظاہر قبضے کا اقرار ہے لیکن حکم کے ضمن میں اس کا منفصل ہونا ممکن ہے، لہذا اس کا یہ کہنا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا مسنوی وضاحت ہے اس لیے منقل ہونے کی شرط کے بغیر یہ وضاحت صحیح نہیں ہوگی، جیسے استسنان اور استدراک میں ہوتا ہے۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ تو نے مجھے ایک ہزار درہم عطا کیے، یا امانت کے طور پر دیے، یا قرض دیے یا پیشگی دیے اور کہے کہ میں نے قبضہ نہیں کیا، اگر منفصل طور پر کہے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر منقل طور پر کہے تو تصدیق کی جائے گی کیونکہ عطا کرنا، امانت رکھنا، پیشگی دینا یہ سب حقیقی قبضے کے متقاضی ہیں، خاص طور پر اضافت کی صورت میں لہذا منقل طور پر یہ وضاحت (کہ میں نے قبضہ نہیں کیا) صحیح نہیں ہے لیکن جملے میں اسکا نہ ہونا ممکن ہے اس لیے منقل طور پر اگر وضاحت کی جائے تو صحیح ہے۔ اگر وہ کہے کہ تو نے اپنا مکان مجھے فروخت کیا یا مجھے کرے پر دیا یا مجھے عاریۃ دیا یا مجھے سہہ کیا یا مجھے صدقہ کیا اور کہے کہ میں نے قبضہ نہیں کیا تو اس کی تصدیق کی جائے گی، خواہ وہ (قبضہ نہ کرنے کی وضاحت) منقلاً کرے یا منقل طور پر۔ بیع، کہ اسے پر دینے یا عاریۃ دینے کی صورت میں تو اس لیے (صحیح ہوگی) کہ ان تصرفات کے صحیح ہونے کے لیے قبضہ شرط نہیں ہے، لہذا ان تصرفات کا اقرار قبضے کا اقرار نہیں ہے؛ رہا ہبہ اور صدقہ تو ان میں اس لیے یہ وضاحت صحیح ہوگی کہ ہبہ تو ایک رکن بہنام ہے اور وہ رکن ہے مالک بنادینا، یہی صورت صدقے کی ہے۔ ہبہ اور صدقہ میں قبضہ تو حکم کے لیے شرط ہے اسی لیے اگر وہ قسم کھائے کہ وہ ہبہ نہیں کرے گا اور صدقہ نہیں کرے گا اور پھر وہ ہبہ یا صدقہ کر دے لیکن جس کے حق میں ہبہ یا صدقہ کیا جو اس نے اس پر قبضہ نہ کیا ہو تو قسم ٹوٹ جائے گی۔

اگر وہ کہے کہ تم نے مجھے نقد ایک ہزار درہم دیے، یا مجھے ایک ہزار درہم ادا کیے، اور کہے کہ میں نے ان پر قبضہ نہیں کیا، تو اگر وہ یہ بات منقل طور پر کہے تو بالاجماع اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر منقل طور پر کہے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تصدیق نہیں کی جائے گی جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک تصدیق کی جائے گی۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نقد دینا اور ادا کرنا حقیقی قبضے کے متقاضی ہیں، جیسے ادائیگی، سپردگی، عطا کرنے، اور پیشگی قیمت دینے میں ہوتا ہے اور جملے میں منقل ہونا وضاحت کا ممکن ہے لہذا منقل ہونے کی شرط پر یہ وضاحت صحیح ہوگی، جیسے ان چیزوں (یعنی سپردگی، عطا کرنے وغیرہ کے تصرفات) میں صحیح ہوتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قبضہ ان در فعلن یعنی نقد دینے اور ادا کرنے کے لوازمات میں سے ہے، بالخصوص اس صورت میں کہ جب صراحت

کے ساتھ انمانت کی گئی ہو، اور دونوں ازمات میں سے کسی ایک کا اقرار دوسرے کا بھی اقرار ہے، لہذا اس کا یہ کہنا کہ میں نے قبضہ نہیں کیا اس چیز سے انحراف ہے جس کا وہ اقرار کر چکا ہے اس لیے یہ صحیح نہ ہوگا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کسی آدمی سے کہے کہ میں نے تم سے ایک ہزار درہم امانت کے طور پر لیے اور میرے ہاں وہ تلف ہو گئے، وہ آدمی کہے کہ نہیں بلکہ تو نے وہ درہم غصب کر کے لیے تھے تو (امانت کی بابت) اقرار کرنے والے کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور مقر کے قول کو مع اس کی قسم کے لیا جائے گا۔ اور اقرار کرنے والے سے ضمان لیا جائے گا۔ اور اگر مقر کہے کہ نہیں بلکہ میں نے تمہیں قرض دیے تھے تو مقر کے قول کو مع اس کی قسم کے تسلیم کیا جائے گا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اصول یہ ہے کہ دوسرے کے مال کو لینا وجوب ضمان کا سبب ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ ہاتھ نہ جو لیا ہو وہ اس کے ذمے ہے تا آنکہ وہ اسے واپس کر دے، لہذا لینے کا اقرار وجوب ضمان کے سبب کا اقرار ہے اور (صاحب مال کی) اجازت کا دعویٰ ضمان سے بری ہونے کا دعویٰ ہے اور صاحب مال اس دعوے سے منکر ہے، لہذا قسم کھانے پر اسی (یعنی صاحب مال) کا قبول معتبر ہوگا اس کا یہ کہنا کہ میں نے تمہیں قرض دیے تھے اس کے برعکس ہے، کیونکہ اس کا قبضہ کر لینے کا اقرار اجازت کے ساتھ لینے کا اقرار ہے۔ لہذا اس بات پر دونوں متفق ہیں کہ مال اجازت کے ساتھ لیا گیا ہے، اور اصول یہ ہے کہ ضمان کے ساتھ لینا وجوب ضمان کا سبب نہیں ہوتا اس لیے قرض دینے کا دعویٰ اس امر کا دعویٰ ہے کہ اس کا لینا موجب ضمان ہے لہذا بغیر ثبوت کے دعوے کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اگر وہ کہے کہ تم نے ایک ہزار درہم میرے پاس امانت رکھے، یا تم نے مجھے ایک ہزار درہم امانت کے طور پر دیے، یا تم نے مجھے ایک ہزار درہم امانت کے طور پر عطا کیے اور میرے پاس وہ تلف ہو گئے، مقر کہے نہیں بلکہ تم نے میرے ایک ہزار درہم غصب کیے ہیں تو قسم کھانے پر مقر کا قول ہی قبول کیا جائے گا کیونکہ اس نے وجوب ضمان کے کسی سبب کا اقرار نہیں کیا، کیونکہ جس چیز کا اس نے اقرار کیا ہے وہ ہے امانت رکھنا اور عطا کرنا اور یہ دونوں وجوب ضمان کے اسباب میں سے نہیں ہیں۔

اور اگر وہ اس سے کہے کہ تم نے اپنا کپڑا یا سواری کا جانور مجھے عاریتہ دیا تھا اور وہ میرے پاس تلف ہو گیا اور مقر کہے کہ تم نے میرے ہاں سے غصب کیا تھا، تو اس بارے میں دیکھا جائے گا کہ اگر کپڑا پہننے سے قبل اور جانور سواری کرنے سے پیشتر ہی تلف ہو گیا ہو تو اس پر کوئی ضمان قائم نہیں ہوگا، کیونکہ مقر بہ عاریتہ دینا ہے اور عاریتہ دینا وجوب ضمان کا سبب نہیں ہے۔ اور اگر کپڑا پہننے کے بعد اور جانور سواری کرنے کے بعد تلف ہوا ہو تو اس پر ضمان قائم ہوگا کیونکہ دوسرے کا کپڑا پہننا اور دوسرے کے جانور پر سواری کرنا اصولی طور پر وجوب ضمان کا سبب ہے، لہذا (صاحب مال کی) اجازت کا دعویٰ ضمان سے بری ہونے کا دعویٰ ہے جو بغیر ثبوت کے تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اسی طرح اگر وہ اس سے کہے کہ تم نے مجھے ایک ہزار درہم مضاربہ کے طور پر دیے اور وہ میرے پاس تلف ہو گئے مقررہ کہے بلکہ تم نے میرے ہاں سے غصب کیے ہیں، اگر یہ درہم تصرف کرنے سے قبل تلف ہو گئے ہوں تو اس پر کوئی ضمان عاریہ نہیں ہوگا اور اگر اس کے بعد تلف ہوئے تو اس سے ضمان لیا جائے گا جس کی دلیل وہی ہے جو ہم عاریہ دینے کے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر وہ ایک ہزار درہم کے مؤجل (میعادی) ہونے کا اقرار کرے مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں ایک مہینے تک مقررہ کہے کہ نہیں بلکہ اسی وقت واجب الادا ہیں تو مقررہ کا قول ہی معتبر ہوگا کیونکہ اقرار تو اس نے اپنے خلاف کیا ہے اور مہلت کا دعویٰ دوسرے کے خلاف ہے، اس لیے اس کے اقرار کو قبول کیا جائے گا اور اس کے دعوے کو قبول نہیں کیا جائے گا تا آنکہ وہ ثبوت پیش کر دے مقررہ سے مہلت کے بارے میں قسم لی جائے گی کیونکہ وہ مہلت سے منکر ہے اور منکر اگر قسم کھائے تو اسی کا قول قبول کیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس اگر وہ اقرار کرے اور کہے کہ فلاں شخص کے لیے میں دس درہم کا ضمان ہوں ایک ماہ تک، مقررہ کہے کہ نہیں بلکہ تو اسی وقت ضمان ہے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اقرار کرنے والے کے قول کو قبول کیا جائے گا کیونکہ ظاہر حال اقرار کرنے والے کے حق میں گواہ ہے، اس لیے کہ ضمانی (کفالہ) عام طور پر مؤجل ہی ہوتی ہے بخلاف قرض کے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ اقرار کرے کہ اس نے فلاں شخص سے ایک ہزار درہم کا تقاضا کیا جو اس کے ذمے واجب تھے اور مقررہ اپنے اوپر اس کی کسی چیز کے واجب ہونے سے انکار کرے اور کہے کہ وہ میرا مال ہے جو تم نے میرے ہاں سے قبضے میں لیا تھا، تو قسم کھانے پر اسی کا قول قبول کیا جائے گا اور اسے حکم دیا جائے گا کہ اس کو واپس کر دے کیونکہ تقاضا (یعنی قرض کی ادائیگی کا مطالبہ) کرنے کا اقرار قبضے کا اقرار ہے اور قبضہ اصل میں نص کی رو سے وجوب ضمان کا سبب ہے، لہذا قبضے کا اقرار وجوب ضمان کے سبب پائے جانے کا اقرار ہے، اس لیے تقاضا کرنے کے سبب سے قبضہ کرنے کا دعویٰ کر کے وہ ضمان سے بری الذمہ ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے اور فریق ثانی اس سے انکار کر رہا ہے، لہذا اسی (یعنی منکر) کے قول کو قسم کھانے پر قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر وہ اقرار کرے کہ اس نے اس سے ایک ہزار درہم قبضہ کیے ہیں جو اس کے پاس امانت رکھے ہوئے تھے اور مقررہ اس سے انکار کرے تو مقررہ کے قول کو قبول کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ۔

اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کو میں نے اپنے گھر میں رہائش پذیر کیا پھر میں نے اسے نکال دیا، رہائش رکھنے والا دعویٰ کرے کہ وہ گھر اس کی ملک ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقرار کرنے والے کے قول کو قبول کیا جائے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک رہائش رکھنے والے کے قول کو اس کے قسم کھانے پر قبول کیا جائے گا۔ اگر وہ کہے کہ اسے میں نے اپنا سواری کا جانور عاریہ دیا تھا پھر میں نے اس سے لے لیا، دوسرا فریق کہے کہ یہ میری ملک ہے تو اس مسئلے کے حکم کے بارے میں بھی ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا کہنا کہ میں نے اسے اپنے گھر رہائش پذیر کیا پھر میں نے اسے نکال دیا، اور یہ کہ میں نے اسے اپنا جانور عاریہ دیا تھا پھر میں نے اس سے لے لیا تھا اس کی طرف سے ان دونوں (یعنی گھر میں

رہائش پذیر اور جانور کرانے پر لینے والے) کے قبضے اور پھر ان سے یہ چیزیں لے لینے کا اقرار ہے لہذا اسے حکم دیا جائے گا کہ ان کو یہ چیزیں واپس کرے، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ہاتھ کے ذمے سے جو کچھ اس نے لیا تا اگر وہ اسے لوٹا رہے۔ اسی لیے اگر وہ اس کی غیر حاضری میں گھر میں سکونت اختیار کر لیں اور مقرر گمان کرے کہ اس نے ان کو عاریۃ ریہا ہے تو اس کا اقرار قبول نہیں کیا جاتا، تو ایسے ہی اس کے اقرار کرنے کی صورت میں کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقربہ مطلق قبضہ نہیں ہے بلکہ اعارہ (عاریۃ دینا) اور سکونت کے سبب سے قبضہ ہے کیونکہ ان دونوں کا قبضہ تو اس کے اقرار سے ہی معلوم ہوا ہے اس لیے یہ اسی شکل میں برقرار رہا جس کا کہ اس نے اقرار کیا ہے لہذا قبضے کی کیفیت کی وضاحت کے لیے اس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

اگر وہ اقرار کرتے ہوئے کہے کہ فلاں درزی نے ایک درہم کے عوض میری قمیض لی ہے اور میں نے اس سے قمیض لے لی ہے جب کہ درزی یہ دعویٰ کرے کہ وہ قمیض تو اس (یعنی درزی) کی ہے تو اس کے حکم کی بابت بھی ائمہ کا ویسا ہی اختلاف ہوگا جس کا اس سے پہلے کے مسئلے میں ذکر کیا گیا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ اس نے میرے لیے یہ قمیض سی ہے اور یہ نہ کہے کہ اس نے اس سے وہ قمیض قبضہ کر لی تھی تو اسے بالا جماع واپس کرنے کا حکم نہیں دیا جائے گا کیونکہ جب اس نے یہ نہیں کہا کہ یہ قمیض اس نے اس سے قبضہ کی تھی تو اس کی طرف سے قمیض پر درزی کے قبضے کا اقرار نہیں پایا گیا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ درزی نے وہ قمیض اس (اقرار کرنے والے) کے گھر میں سی ہو، لہذا اس پر اس کا قبضہ ثابت نہیں ہوا، اس لیے اسے واپس کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب گھر اور گھراں اس کی ملک کے طور پر معروف نہ ہوں اور اگر وہ مقر کی ملک کے طور پر معروف ہوں تو بالا جماع اسی کے قول کو قبول کیا جائے گا کیونکہ جب وہ اس کی ملک کے طور پر معروف نہ ہوں تو اس صورت میں قرین ثانی کا یہ کہنا کہ یہ میرا ہے اس کی طرف سے مالک بننے کا دعویٰ ہے لہذا بغیر ثبوت کے اس دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اگر وہ اقرار کرے کہ فلاں شخص اس گھر میں سکونت پذیر ہے اور یہ گھر میرا ہے اور وہ شخص گھر پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کرے تو وہ اس کی ملک ہوگا اور ثبوت فراہم کرنا مقر کی ذمہ داری ہے، کیونکہ سکونت کا اقرار قبضے کا اقرار ہے لہذا وہ صاحب قبضہ ہو گیا اس لیے مدعی کی ملکیت بغیر ثبوت کے ثابت نہیں ہوگی۔

اگر وہ اقرار کرے کہ فلاں شخص نے اس زمین میں کاشت کی ہے یا یہ گھر تعمیر کیا ہے یا یہ انگور کی بیل لگائی ہے اور یہ اب مقر کے قبضے میں ہے جب کہ مقر کا دعویٰ کرے کہ وہ اس کی ملک ہے تو مقر کا قول قبول کیا جائے گا کیونکہ کاشت، شجر کاری اور تعمیر کا اقرار قبضے کا اقرار نہیں ہے اس لیے کہ اس کا کسی دوسرے شخص کے قبضے میں ہونا ممکن ہے، لہذا اسے اس کی واپسی کا حکم نہیں دیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ ایک شخص نے اپنے غلام کو آزاد کیا، پھر مالک نے اقرار کیا کہ اس نے غلام سے بحالت غلامی یہ چیز لی تھی اور وہ چیز عینہ برقرار ہو اور غلام کہے کہ نہیں بلکہ تم نے یہ چیز آزاد ہونے کے بعد لی ہے تو غلام کے قول کو تسلیم کیا جائے گا اور بالا جماع اسے (یعنی مالک کو) اس چیز کی واپسی کا حکم دیا جائے گا کیونکہ غلام کا قول واپسی کے واجب ہونے کا متقاضی ہے اور مالک کا قول بھی اس کے واجب ہونے کی نفی

نہیں کرتا بلکہ اس کا متقاضی ہے کیونکہ لینا اصل میں ضمان واپسی کے وجوب کا سبب ہے اور لینے کی اضافت حالت غلامی سے قائم کرنا وجوب واپسی کے منافی نہیں ہے۔ چنانچہ اگر مالک اپنے ماذون مقروض غلام کی کمائی لے لے تو اس پر لازم ہے کہ وہی ہوئی کمائی اسے واپس کرے۔ اور اگر وہ اتلاف کا اقرار کرے مثلاً کہے کہ میں نے تمہارا مال تلف کر دیا جبکہ تم میرے غلام تھے اور غلام کہے کہ نہیں بلکہ تم نے اس کو اس وقت تلف کیا جبکہ میں آزاد تھا، اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک غلام کے قول کو قبول کیا جائے گا جب کہ امام محمدؒ (اور امام زفرؒ) کے نزدیک مالک کے قول کو قبول کیا جائے گا۔

ائمہ کا ایسا ہی اختلاف اس مسئلے میں ہوگا کہ اگر مالک کہے کہ میں نے تمہارا ہاتھ تمہارے آزاد کیے جانے سے پہلے کاٹا تھا اور غلام کہے کہ نہیں بلکہ تم نے میرا ہاتھ میرے آزاد کیے جانے کے بعد کاٹا ہے۔

اگر مالک اور غلام کا ٹکیس کے بارے میں تنازعہ ہو، مالک کہے کہ میں نے تم سے اس قدر ٹکیس ماہانہ لیا ہے، اور اس قدر ٹکیس اس کے مثل غلام کا ٹکیس ہو اور غلام کہے کہ نہیں بلکہ میرے آزاد کیے جانے کے بعد لیا ہے تو بالاتفاق مالک کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر مالک یہ دعویٰ کرے کہ اس نے باندی کو آزاد کرتے سے قبل اس کے ساتھ مباشرت کی تھی اور باندی دعویٰ کرے کہ اس نے اس کو آزاد کرنے کے بعد اس سے مباشرت کی ہے تو بالا جماع مالک کے قول کو قبول کیا جائے گا۔

امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مالک وجوب ضمان کا منکر ہے اس لیے اس کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ضمان کی اضافت حالت غلامی سے کی ہے کیونکہ اس کا کہنا ہے کہ میں نے اتلاف کیا جب کہ وہ غلام تھا اور غلامی ضمان کے منافی ہے کیونکہ مالک پر اس کے غلام کے حق میں ضمان واجب نہیں ہوتا، چنانچہ وہ تو وجوب ضمان کا منکر ہے جب کہ غلام اپنے اس قول سے کہ تم نے آزاد کرنے کے بعد اتلاف کیا ہے اس کے خلاف وجوب ضمان کا دعویٰ کر رہے ہیں جب کہ وہ اس سے انکار کرتا ہے، لہذا اس (یعنی مالک) کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ اسی لیے تو کمائی اور مباشرت کے مسئلے میں اس کے قول کو قبول کیا گیا ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام کے قول کا اعتبار کرنے سے مالک پر ضمان واجب ہوتا ہے کیونکہ آزاد (بمقابلہ غلام) آدمی کے مال کو تلف کرنے سے ضمان واجب ہوتا ہے اور مالک کے قول کا اعتبار کرنے سے وجوب ضمان کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ اس نے لینے کا اقرار کیا ہے اور لینا اصل میں وجوب ضمان کا سبب ہے، اور لینے کی حالت غلامی سے اضافت کرنا وجوب کے منافی نہیں ہے کیونکہ ایسے مقروض ماذون غلام کی کمائی کو تلف کرنا جس کی گردن اور کمائی قرض میں پھنسی ہوئی ہو ضمان کا موجب ہے۔ جب موجب موجود اور مانع معدوم ہے تو پھر اس کی خبر کو قبول کرنا واجب ٹھہرا۔ مباشرت اور کمائی والا مسئلہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ باندی سے مباشرت کرنا قطعاً موجب ضمان نہیں، اسی طرح غلام کا ٹکیس یعنی اس کی کمائی لینے سے مالک پر ضمان واجب نہیں ہوتا کیونکہ اگر مالک غلام کا ٹکیس لے لے اور غلام کی گردن قرض میں پھنسی ہوئی ہو تو قرض خواہوں کو یہ حق نہ ہوگا کہ مالک سے اس ٹکیس کی واپسی کا مطالبہ کریں، جیسا کہ کتاب الماذون میں بیان کیا جا چکا ہے، چنانچہ جب مالک یہ کہتا ہے کہ اس نے یہ کام اس کو آزاد کرنے

سے پیشتر کیا تھا تو وہ وجوب ضمان کا انکار کرتا ہے، لہذا اسی کے قول کو قبول کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں، ظاہر حال مالک کے حق میں گواہ ہے کیونکہ مباشرت کے بارے میں اصل یہ ہے کہ یہ وجوب ضمان کا سبب نہیں ہے، اس لیے کہ یہ مجاہد کے منافع کا اتلاف ہے اور منافع کے بارے میں اصول یہ ہے کہ ان کے اتلاف پر ضمان واجب نہ ہو، لہذا مالک کے حق میں اس اصول کی شہادت کی وجہ سے اسکی خبر قابل ترجیح ہے، اس لیے اسے قبول کرنا اولیٰ ہے، جیسے پانی کی پاکی اور ناپاکی کی خبر دینے کے مسئلے میں ہوتا ہے۔ جہاں تک مال کو لینے کے بارے میں اصول کا تعلق ہے، یعنی یہ کہ یہ وجوب ضمان کا سبب ہوتا ہے، تو بظاہر یہ غلام کے حق میں گواہ ہے۔ اسی طرح کافی ہے کیونکہ وہ منفعت کا بدلہ ہے اور منافع کے بارے میں اصول یہ ہے کہ ان کے اتلاف پر ضمان عائد نہیں ہوتا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر عربی نے امان لی ہو یا وہ ذمی بن گیا ہو تو اس سے کوئی مسلمان یہ کہے کہ میں نے تجھ سے ایک ہزار دراهم لیے تھے جب کہ تو دارالحرب میں عربی تھا، مقررہ کہے کہ نہیں بلکہ تم نے اس وقت ایسے تھے جب میں دارالاسلام میں بطور مستامن یا ذمی کے تھا اور وہ ہزار دراهم جو ہو بہو قرار ہوں تو مقررہ کے قول کو قبول کیا جائے گا اور بالاجماع اسے ان کی واپسی کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے تم سے ایک ہزار دراهم لیے اور ان کو استعمال کر کے تلف کر دیا حالیکہ تم دارالحرب میں عربی تھے، یا وہ کہے کہ میں نے تمہارا ہاتھ کاٹا (جب کہ تم دارالحرب میں عربی تھے) اور مقررہ کہے کہ نہیں بلکہ تم نے اس وقت کاٹا تھا جب میں دارالاسلام میں بطور مستامن یا ذمی کے تھا، تو مقررہ کے قول کو قبول کیا جائے گا اور امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقرار کرنے والا اسے ہاتھ کاٹنے اور مال کو تلف کرنے کا تادان ادا کرے گا لیکن امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک اس پر کوئی تلوانہ عائد نہ ہوگا۔ امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مالک وجوب ضمان کا منکر ہے کیونکہ اس نے اپنے فعل کی اصناف ایسی حالت کے ساتھ کی ہے جو وجوب کے منافی ہے اور وہ حالت ہے حالت ضرر (یعنی جنگ کی حالت) اور قبول تو منکر کے قول کو کیا باتا ہے (قسم کے ساتھ) شیخین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ظاہر حال غلام کے حق میں گواہ ہے کیونکہ نفوس کے بارے میں اصل عصمت (یعنی معصوم ہونا) ہے اور یہ عصمت کسی غلط کرنے والے مارض کی وجہ سے ساقط ہوتی ہے لہذا اسی کا قول قبول کیا جائے گا جس کے حق میں یہ اصل شاہد ہو۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراهم ہیں اور وہ دراهم کے وزن کا ذکر کرے تو اس کے ذمے ہزار دراهم بلحاظ وزن ہوں گے نہ کہ بلحاظ تعداد کیونکہ دراهم اصل میں معدن ہوتے ہیں، لیکن اگر اقرار ایسے علاقے میں کیا گیا ہو جہاں دراهم (موزون کے بجائے) عددی (یعنی گن کے لیے دیے جاتے ہوں) ہوں تو مروجہ عدد کا اعتبار ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ تعداد کا ذکر کر دے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراهم بلحاظ تعداد ہیں تو اس کے ذمے ایک ہزار دراهم بلحاظ وزن ہوں گے اور تعداد کا جو اس نے ذکر کیا وہ لغو قرار پائے گا اور اس وزن کے اعتبار سے دراهم اس کے ذمے ہوں گے جو اس علاقے کے لوگوں میں مروج ہے اور یہ وزن ہمارے (یعنی مصنف کے) علاقے، خراسان اور عراق میں سات کاندی ہے، یعنی ہر دس دراهم کا دس سات شتمال ہوگا، سو اگر ان علاقوں میں سے کسی علاقے میں اقرار کیا ہو تو مقرر

پراس وزن کے لحاظ سے دراہم واجب ہوں گے اور اگر اقرار کسی ایسے علاقے میں کیا ہو جس میں لوگ لین دین میں ایسے دراہم استعمال کرتے ہوں جن کا وزن سات مثقال کے وزن سے کم ہو تو اس کا اقرار اسی وزن کے دراہم کے لیے ہوگا، کیونکہ جب بات مطلقاً کی جائے تو اس سے مراد مروجہ چیز ہی ہوتی ہے۔ چنانچہ اگر وہ ایسے وزن کا دعویٰ کرے جو اس کے اپنے علاقے کے وزن سے کمتر ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ یہ اقرار اسے انحراف ہوگا۔ اور اگر اس علاقے میں مختلف اوزان استعمال ہوتے ہوں تو غالب وزن کا اعتبار کیا جائے گا جیسے علاقے کے سکون کے ضمن میں کیا جاتا ہے۔ اور اگر اوزان برابر ہوں تو ان میں سے جو وزن سب سے کم ہوگا اس پر اقرار کیے گئے دراہم کو) محمول کیا جائے گا کیونکہ سب سے کم وزن یقینی ہے اور وزن میں زیادتی مشکوک ہے، جب اس کے ثبوت میں شک پیدا ہو گیا ہے تو اس شک کی موجودگی میں یہ (وزن) ثابت نہ ہوگا۔

اگر وہ اس علاقے کے وزن پر اضافہ بتائے یا اس میں کمی کر دے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں پانچ کے وزن کے، اگر یہ بات (یعنی پانچ کے وزن کے) وہ مستقل طور پر کہے تو قبول کی جائے گی، کیونکہ دراہم کے نام کا اس پر اطلاق تو ہو سکتا ہے لیکن یہ ظاہر حال کے خلاف ہے، لہذا مستقل وضاحت کی تو گنجائش ہے لیکن اگر منفصل طور پر وضاحت کرے تو اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ مطلقاً بات کرنے سے ذہن میں علاقے کا مروجہ وزن ہی آتا ہے، لہذا مروجہ وزن سے مختلف وزن کی خبر دینا اقرار سے رجوع ہے، اس لیے یہ صحیح نہیں۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار دراہم ہیں (مثلاً آٹھ) مثقال وزن کے تو اس پر اسی وزن کے دراہم واجب ہوں گے کیونکہ اس نے مروجہ وزن پر اضافہ کیا ہے اور اپنے خلاف اضافے کا اقرار کرنے میں وہ مورد الزام نہیں ہے، چنانچہ اس سے (اس زائد وزن کے دراہم) قبول کر لیے جائیں گے۔

اگر وہ بغداد میں اقرار کرے اور کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک ہزار طبری دراہم ہیں تو اس پر ایک ہزار طبری دراہم واجب ہوں گے لیکن سات مثقال کے وزن کے حساب سے، کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ طبری دراہم ہیں، دراہم کی توصیف کے طور پر ہے، یعنی ایسے دراہم جو طبرستان کی طرف منسوب ہیں، لیکن اس سے اس علاقے کے وزن میں تبدیلی لازم نہیں آتی۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے ایک کرگندم موصلی (موصل شہر کی) ہے اور مقر بغداد میں ہو تو اس پر ایک کرگندم موصلی گندم ہی واجب ہوگی لیکن بغداد کے ناپ (کیل) کے حساب سے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے ایک شامی دینار ہے یا کوئی دینار ہے تو اس پر لازم ہے کہ وہ اسے ایک دینار دے دے جس کا وزن ایک مثقال ہو، اور یہ جائز نہیں کہ وہ اسے (یعنی مقررہ کہ) دو دینار دے دے جس کا مجموعی وزن ایک مثقال ہو، بخلاف دراہم کے کہ اگر وہ اسے ایک بڑے درہم کی جگہ ایسے دو چھوٹے درہم دے دے تو اسے (یعنی مقررہ کہ) یہ دو دراہم قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا (امام محمدؒ نے) کتاب میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ ان کے ہاں رواج یہ تھا کہ دینار کا اگر وزن کم ہوتا تو اس کی قیمت بھی کم ہوتی تھی، چنانچہ اس میں وزن کی کمی قیمت کی کمی تھی۔ اس طرح (دینار کے بارے میں) وزن اور تعداد دونوں کا لحاظ بھی کیا جاتا ہے، جب کہ دراہم کا معاملہ اس سے مختلف ہے لیکن ہمارے

ملاقات میں جو رواج ہے اس کے مطابق تو وزن کا اعتبار کیا جاتا ہے اس لیے خواہ اس نے ایک دینار دیا ہو یا دو دینار، اگر ان دونوں کا مل کر وزن ایک مثقال بنتا ہے تو اسے اس کو قبول کرنے پر مجبور کیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک تفسیر گندم ہے تو اس کے ملاقاتی کے فقیر کے مطابق وصول کی جائے گی۔ یہی حکم و قرار من (پیمانے) کا ہے، جس کی دلیل وہی ہے جو ہم در اہم کے بارے میں بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

مقربہ کی مقدار پر داخل ہونے والا قرینہ | جہاں تک اس قرینے کا تعلق ہے جو مقربہ کی مقدار پر داخل ہوتا ہے تو وہ اس طرح ہے کہ مقربہ کی مقدار معلوم نہ ہو اور یہ صورت دراصل دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو ایک عدد کا ذکر کیا جائے گا یا پھر دو عددوں کو جمع کر کے ذکر کیا جائے گا۔ پہلی حالت کی مثال یہ ہے کہ وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے در اہم یا دانیر ہیں تو تین (در اہم یا دانیر) سے کمتر کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ تین جمع صحیح میں کمترین ہے (یہ حکم عربی زبان کا ہے) لہذا تین تو یقیناً ثابت ہیں اور تین پر اضافہ مشکوک ہے اور اقرار کا حکم شک کے ساتھ لازم نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے درہم (درہم کی تصغیر) یا دانیر (دینار کی تصغیر) ہے تو پورا درہم اور کامل دینار اس کے ذمے ہوگا کیونکہ اس کی تصغیر کا ذکر بھی تو اس کے چھوٹے حجم کی وجہ سے کیا جانا ہے، کبھی درہم کو حقیر اور قلیل جاننے کو ذکر کرنے کے لیے اور کبھی اس کے وزن میں کمی کی وجہ سے بھی کیا جاتا ہے، لہذا شک کی بناء پر اس کے وزن میں کمی نہیں کی جائے گی، امام ابو یوسفؒ سے اس آدمی کے بارے میں روایت ہے کہ جو کہے کہ لفلان علی شئ من دباہد اوشئ من الدراہم یعنی فلاں شخص کے میرے ذمے کچھ ہیں در اہم میں سے تو اس کے ذمے تین در اہم ہوں گے کیونکہ اس نے شئ (کچھ) کے اجمال کی تشریح در اہم سے کی ہے یعنی کچھ جو کہ در اہم ہیں، جیسے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد میں ہے، فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ (تم گندی بات یعنی بتوں کے ذکر سے بچو) یعنی اس رجس سے بچو جو کہ اوثان ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے در اہم ہیں، کئی چند (عربی: معنہ عفتہ) تو پھر در اہم سے کمتر میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی (یہ عربی زبان کے قواعد کے مطابق ہے) کیونکہ در اہم کی کمترین جمع صحیح نہیں ہے اور کئی چند میں کمترین دو چند یا دو گنا ہے، تو جب ہم تین کا دو چند (دو گنا) کریں گے تو چھ بنے گا۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے در اہم ہیں اضعا فامعنا عفتہ تو اشارہ سے کمتر میں تصدیق نہیں کی جائے گی، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ مضاعفہ در اہم تو نہیں ہے اور چھ کا کمترین اضعا فامعنا عفتہ ہے اور یہ اشارہ بنتا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس در اہم اور ان کے اضعا فامعنا عفتہ ہیں تو اتنی سے کمتر میں تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے دس در اہم کا ذکر کیا ہے اور اس کے پھر اضعا فامعنا عفتہ بتائے ہیں اور دس کے کمترین اضعا فامعنا عفتہ بنتے ہیں تو یہ (اصل دس دس کے اضعا فامعنا عفتہ) چالیس ہوئے اور چالیس کی کمترین تصغیر یہ ہے کہ اسے دو گنا کر دیا جائے اور وہ بنتے ہیں اتنی۔

امام محمد سے روایت ہے کہ اگر کوئی آدمی یہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے غیر الف (علاوہ ہزار کے) ہیں تو اسکی فتنہ دو ہزار ہوں گے، اور اگر وہ کہے غیر الفین (علاوہ دو ہزار کے) ہیں تو اس کے ذمے چار ہزار ہوں گے کیوں کہ لفظ غیر اسمائے اضافت میں سے ہے لہذا یہ ایسی چیز کا متقاضی ہے جو اس کے مغایر ہو کیونکہ کسی چیز کا خود اپنے مغایر ہونا محال ہے، اس لیے یہ ایک الف (ہزار) کا متقاضی ہے جو مذکورہ الف کا غیر بنے جو اس کے ذمے ہے؛ چنانچہ اس کے اس قول کا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے غیر الف ہیں یہ معنی ہوگا کہ اس الف کا غیر ایک دوسرا الف، لہذا یہ دو الف (دو ہزار) کا اقرار ہے، ایسا ہی معنی اس کے قول غیر الفین کا لیا جائے گا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے قول غیر الف کا معنی مثل الف ہو کیونکہ مغایرت مماثلت کے لوازمات میں سے ہے، اس لیے کہ کسی چیز کا خود اپنی مثل بنتا تو محال ہے؛ اسی لیے اس (مماثلت) کی تعریف میں یہ کہا گیا ہے غیر ان ینوب کل واحد منهما مناب صاحبه ویسده مسدہ یعنی علاوہ اس کے کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے قائم مقام ہو سکے۔ دو چیزوں کا باہم لازم و ملزوم ہونا طریقہ تحریر ہے لہذا مغایرت کے ذریعے مماثلت کی بابت تحریر کرنا صحیح ہے، چنانچہ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے غیر الف درہم ہیں تو گویا اس نے یہ کہا کہ مثل الف ہیں، مثل الف، اس کے مثل الف ہے، لہذا یہ دو الف (دو ہزار) کا اقرار ہے۔ یہی معنی اس کے قول غیر الفین کا لیا جائے گا۔ اگر وہ کہے کہ میرے ذمے زحار الف یا عظم الف یا بل الف ہیں یعنی ہزار کا بڑا حصہ ہے تو اس کے ذمے پانچ سو اور کچھ درہم ہوں گے کیونکہ عرف عام میں ان الفاظ کا معنی پانچ سو سے کچھ زائد کا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ ایک ہزار کے قریب (یعنی لگ بھگ) تو اس کا بھی یہی معنی ہوگا کیونکہ پانچ سو اور کچھ اور پانچ سو کی یہ نسبت ہزار سے قریب تر ہیں۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے کثیر درہم ہیں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک دس سے کمتر درہم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک دو سو درہم سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقررہ کثیر درہم ہیں اور دو سو سے کمتر قلیل کی ذیل میں آتے ہیں، اسی لیے دو سو سے کمتر درہم کو زکوٰۃ کا نصاب نہیں مانا گیا۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کثرت کو اس نے درہم کی صفت بنایا ہے اور زیادہ سے زیادہ دس درہم کے لیے درہم کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر دس سے زیادہ ہوں تو واحد عشو دھما اور اثنی عشر درہم وغیرہ کہا جاتا ہے اور درہم نہیں کہا جاتا لہذا لفظ درہم جن اعداد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے ان میں سب سے بڑا عدد دس ہے، اس لیے دس سے زائد درہم اس کے ذمے واجب نہیں ہوں گے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے مال عظیم ہے یا مال کثیر ہے تو مشہور قول کی رو سے دو سو درہم سے کمتر میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ اس کی توجیہ یہ ہے کہ مال کی صفت عظیم بتائی ہے اور شریعت میں دس کو عظمت حاصل ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ چوری کے باب میں قطع ید کی حد کو دس درہم سے مشروط کیا گیا ہے (یعنی حد سرقة کا نصاب دس درہم ہیں) اور مباشرت کا بدل، یعنی نکاح کے باب میں مہر بھی دس درہم ہی مقرر کیا گیا ہے۔ مشہور قول کی توجیہ یہ ہے کہ عرف عام میں دس کو عظیم نہیں سمجھا جاتا اور نصاب کو عظیم سمجھا گیا ہے اسی لیے شریعت نے (دو سو درہم کو) عظیم سمجھا ہے کہ عظمت والی چیز یعنی زکوٰۃ کو اس سے مشروط کیا ہے لہذا شریعت نے جس کم از کم مقدار

کو عظیم قرار دیا ہے وہ دوسرا ہم ہی ہیں، اس لیے اس سے کمتر میں تصدیق نہیں کی جائے گی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر اقرار کرنے والا مالدار ہو تو عظیم سے مراد وہی مقدار لی جائے گی کہ جسے مالدار لوگ عظیم سمجھتے ہیں اور اگر وہ مفلس ہو تو عظیم سے مراد اسی قدر درابم ہوں گے جس قدر درابم کو مفلس لوگ عظیم جانتے ہیں۔ اور اگر وہ کہے کہ میرے ذمے امواہ عظام ہیں تو اس کے ذمے پچھے سودرا ہم ہوں گے کیونکہ عظام عظیم کی جمع ہے اور کم از کم مجمع جمع تین ہے (عربی زبان میں)۔ یہ تو مشہور روایت کی رو سے ہے، جہاں تک امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کی بنیاد پر اس کے علم کا تعلق ہے تو اس سے مراد تیس درابم ہوں گے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میں نے کثیر اونٹ غصب کیے ہیں تو اس کے ذمے پچیس اونٹ ہوں گے کیونکہ اس نے غصب کردہ اونٹوں کی توصیف کثیر سے کی ہے اور اونٹ کثیر بھی کہلائیے گئے جب وہ اتنے نصاب کو بیع جائیں کہ ان میں زکوٰۃ ان ہی کی جنس سے واجب ہو اور اس کی کم سے کم تعداد پچیس اونٹ ہیں اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کی تجربہ کثیر گندم واجب تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس (کثیر) کی وضاحت وہ خود ہی کرے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک پانچ دست سسکتے ہیں تصدیق نہیں کی جائے گی اس اختلاف کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک عشر کے باب میں نصاب بشرط نہیں ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک شرط ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک سو اور دوسو کے درمیان یا ایک سو سے لے کر دوسو تک واجب ہیں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر ایک سو ننانوے واجب ہوں گے، صاحبین کے نزدیک اس پر دوسو واجب ہوں گے جب کہ امام زفر کے نزدیک اس پر (صرف) ننانوے واجب ہوں گے۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک درہم سے دس درابم کے مابین واجب ہیں یا ایک درہم سے دس درابم تک واجب ہیں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر نو درابم واجب ہوں گے، صاحبین کے نزدیک دس درابم جبکہ امام زفر کے نزدیک آٹھ درابم واجب ہوں گے۔

اگر وہ کہے کہ ان دو دیواروں کے مابین جو کچھ ہے فلاں شخص کی ملک ہے تو اس کے اقرار میں مذکورہ دو دیواریں بالاجماع شامل نہ ہوں گی اسی طرح اگر اس نے اپنے سامنے دس درابم ترتیب سے رکھے ہوں اور وہ کہے کہ اس درہم اور اس درہم کے درمیان جو درابم ہیں، اور ان دو درہموں کی طرف وہ اشارہ کر دے، فلاں شخص کے ہیں تو یہ دو درابم بالاتفاق اس کے اقرار میں شامل نہ ہوں گے۔ اس ضمن میں اصل یہ ہے کہ (امام زفر کے نزدیک) دونوں غائمتیں اقرار میں شامل نہیں ہوتیں، لیکن صاحبین کے نزدیک یہ دونوں شامل ہوتی ہیں جب کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک پہلی غایت تو شامل ہوتی ہے لیکن دوسری غایت شامل نہیں ہوتی امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقررہ وہ ہے جس کے لیے غایت مقرر کی گئی ہے نہ کہ خود غایت، لہذا جس کے لیے غایت مقرر کی گئی ہے اس میں خود غایت شامل نہیں ہوگی اس لیے یہ بات بیع میں شامل نہیں ہوتی صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب اس نے ان دونوں کو دو غائمتیں بنایا ہے تو ان کا موجود ہونا گزیر ہے اور موجود ہیں تو پھر لامحالہ یہ دونوں غائمتیں لازم بھی ہوں گی۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اعتبار عرف و رواج کا ہے کیونکہ جو کوئی بھی اس قسم کی بات کہتا ہے تو اس سے اس کی مراد یہ ہوتی ہے کہ پہلی غایت تو اس میں شامل ہے لیکن دوسری غایت شامل نہیں ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں شخص کی عورت ہے اور ایک سو کے مابین ہے تو سودا کی غایت کا

اس میں شامل ہونا مراد نہیں ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کی میرے ذمے ایک کرگندم اور ایک کر جو کہے مابین واجب ہے تو اس پر امام ابو حنیفہ کے قول پر قیاس کی رو سے ایک کر جو اور ایک قضیر کم ایک کرگندم واجب ہوگی، صاحبین کے نزدیک اس پر دو کر واجب ہوں گے۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک درہم سے دس دینار تک یا ایک دینار سے دس درہم تک واجب ہیں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کے ذمے چار دینار اور پانچ درہم ہوں گے، آخری غایت (جو کہ شامل نہیں ہوتی) کو ان دونوں (یعنی درہم اور دینار) میں سے چواٹھواں ہوگا اس سے متعلق کیا جائے گا؛ صاحبین کے نزدیک اس پر پانچ دینار اور پانچ درہم واجب ہوں گے جبکہ امام زفر کے نزدیک اس پر ہر جنس کے چار (یعنی چار درہم اور چار دینار) واجب ہوں گے۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس درہم سے دس دینار تک ہیں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر دس درہم اور نو دینار واجب ہوں گے۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ اس کے میرے ذمے دس دینار سے دس درہم تک ہیں خواہ کسی کو مقدم کیا ہو یا مؤخر امام ابو حنیفہ کے نزدیک ہر دو صورت کا وہی حکم ہے اور صاحبین کے نزدیک اس پر پورے (یعنی دس دینار اور دس درہم) واجب ہوں گے۔ اسی طرح یہ اختلاف وصیت اور طلاق کے ضمن میں بھی پایا جاتا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ لفلان علی خمسة دراهم فی خمسة دراهم یعنی فلاں شخص کے میرے ذمے پانچ درہم در پانچ درہم ہیں اور اس کی نیت ضرب اور حساب کی ہو تو اس کے ذمے پانچ درہم ہوں گے؛ امام زفر کا کہنا ہے کہ اس کے ذمے پچیس درہم ہوں گے۔ امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ضرب اور حساب کے طریقے سے پانچ درہم پچیس بنتے ہیں اس لیے اسی قدر اس کے ذمے ہوں گے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ضرب دینے سے کوئی چیز فی نفسہ تو زیادہ نہیں ہوتی، وہ تو اپنے اجزاء کے ذریعے زیادہ ہوتی ہے، چنانچہ پانچ درہم پانچ کا مطلب ہے کہ ایک شی کے پانچ اجزاء ہیں لہذا اس اقرار سے اسی قدر (یعنی پانچ درہم) اس پر واجب ہوں گے۔ اور اگر اس سے اس کی مراد پانچ مع پانچ ہو تو اس پر دس درہم واجب ہوں گے کیونکہ فی میں مع کے معنی کا بھی احتمال ہے کیونکہ معنی اتصال کے اعتبار سے ان دونوں (یعنی فی اور مع) میں مناسبت پائی جاتی ہے۔

اگر وہ ٹوکرے میں رکھی کھجوریں لینے کا اقرار کرے تو اس کے ذمے ٹوکرے اور کھجوریں دونوں واجب ہوں گی۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ فلاں شخص سے میں نے رومال میں کپڑا غصب کیا تو کپڑا اور رومال دونوں اس کے ذمے ہوں گے۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) موقف ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک ظرف (جیسے کہ مذکورہ مسئلہ میں ٹوکرے اور رومال) اس کے ذمے نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ اصل میں جائز (یعنی لینے) کا اقرار کرے تو بالا جماع اصل اس پر واجب نہ ہوگا۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار کے تحت تو کھجوریں اور کپڑا آتے ہیں نہ کہ ٹوکرے اور رومال، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ یہ ظرف ہیں لہذا الی ہوئی کسی چیز کا اس کے ظرف میں ہونے کا اقرار اس چیز کو اور اس کے ظرف کو لینے کا اقرار نہیں ہوتا۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ ٹوکرے میں رکھی ہوئی کھجوروں کے لینے کا اقرار الی دونوں (یعنی ٹوکرے اور کھجوروں) کے وجوب ضمان کے سبب کے پائے جانے کا اقرار ہے، اسی طرح رومال میں پٹے ہوئے کپڑے کے اقرار کا مسئلہ ہے کیونکہ کپڑا عام طور پر اس رومال سمیت غصب کیا جاتا ہے جس میں وہ لٹا ہوتا ہے اور یہی صورت کھجوروں کو ٹوکرے سمیت (غصب کرنے کی) ہے۔ جہاں تک جائز کو اصل سمیت غصب کرنے کا تعلق ہے تو عام طور پر ایسا ہوتا نہیں۔ علاوہ انہیں، امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف کے نزدیک تو غیر منقولہ مال پر

غصب کا فعل واقع ہونا ممکن ہی نہیں ہے۔

اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کا میرے ذمے کپڑا در کپڑا ہے تو اس کے ذمے دو کپڑے ہوں گے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ کہے کہ دس کپڑوں میں ایک کپڑا تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو اس پر صرف ایک کپڑا ہی واجب ہوگا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس پر گیارہ کپڑے واجب ہوں گے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے دس کپڑوں کو ایک کپڑے کا طرف بنایا ہے اور یہ عین ممکن ہے کہ وہ ایک کپڑا دس کپڑوں کے بیچ میں ہو، لہذا یہ رد مال میں کپڑے یا کپڑا در کپڑا والے مسئلے کے مشابہ ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ امام محمدؒ نے جس بات کا ذکر کیا ہے وہ ممکن تو ہے لیکن عام طور پر ایسا ہوتا نہیں، اور جب مطلقاً بات کی جائے تو اس سے مراد عام معمول ہوتا ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ ایک عدد کا ذکر اجمال کے ساتھ کرے لیکن اگر وہ ایک معلوم عدد کا ذکر کرے لیکن اس کی اضافت دو صنفوں سے کر دے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے سونے اور چاندی کے دو سو مثقال ہیں یا گندم اور جو کے دو کر (ناپ کا ایک پیمانہ) ہیں تو اس کے ذمے ہر صنف مذکورہ مقدار کے نصف کے برابر ہوگی اسی طرح اگر وہ تین جنسوں کے نام لے تو ہر جنس میں مذکورہ مقدار کی تہائی ہوگی۔ اسی طرح اگر وہ اس پر شادی کر لے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ اس نے ذکر تو ایک عدد کا کیا ہے اور اس عدد کی اضافت دو جنسوں سے کر دی ہے، ہر دوں اس کے کہ ہر جنس کے حصے کی وضاحت کرے، لہذا ہر دو جنس کا حصہ برابر ہوگا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ وہ دو آدمیوں کے حق میں دو سو دراهم کا اقرار کرے تو ہر دو آدمی کو مذکورہ مقدار کا نصف ملے گا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ اگر وہ کہے کہ اس نے میرے پاس زطی اور یہودی کپڑوں کی امانت رکھے تین کپڑے بطور امانت رکھے تو مقر کے قول کو قبول کیا جائے گا، چاہے تو زطی اور ایک یہودی بتائے اور چاہے تو دو یہودی اور ایک زطی کہتا ہے، کیونکہ اس نے ان تین کپڑوں کو زطی اور یہودی کی صنف سے بتایا ہے، اس لیے زطی اور یہودی کا مراد ہونا تو یقینی ہے لہذا آخر کار وضاحت مقر کی ہی معتبر ہوگی، کیونکہ ان میں مساوات تو ممکن نہیں ہے (اس لیے کہ کپڑے تین ہیں اور امانت دو ہیں)۔ اور اگر وہ کہے کہ اس نے میرے پاس دس کپڑے یہودی اور مردی بطور امانت رکھے، تو ہر صنف سے نصف مقدار واجب ہوگی کیونکہ یہاں مساوات کا لحاظ کرنا ممکن ہے۔ اور اگر وہ دو عددوں کو جمع کر دے تو یہ صورت دو مالوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو دو محبل عددوں کو اکٹھا کرے گا یا پھر دونوں میں سے ایک کو تو بمجلاً بیان کرے گا جب کہ دوسرے کی وضاحت کرے گا۔ اگر وہ دو محبل عددوں کو اکٹھا کر دے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے اتنے اتنے (عربی، کذا اھذا) دراهم ہیں تو گیارہ دراهم سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے دو مبہم عددوں کو جمع کر دیا ہے اور حرف جمع کے بغیر ان دونوں کو ایک اسم بنادیا ہے، اور اس سے گیارہ (واحد عشر) اور بارہ (اثنتی عشر) ناانہیں (تسعة عشر) مراد ہو سکتے ہیں البتہ اس صنف و لفظ سے جس کم سے کم عدد کی تفسیر کی جاسکتی ہے وہ گیارہ کا عدد ہے لہذا اس کے اقرار کو اس پر محمول کیا جائے گا کیونکہ یہ مقدار تو یقینی ہے، چنانچہ اس کے ذمے گیارہ دراهم ہوں گے کیونکہ اس نے اس عدد (کذا کذا) کی وضاحت دراهم سے کی ہے، کسی اور چیز سے یہ بحث عربی زبان کے قواعد کے اعتبار سے ہے، دوسری زبانوں

میں ایسے اقرار کے احکام ان کے قواعد کے مطابق ہوں گے، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے اتنے اور اتنے (کذا وکذا) درہم ہیں تو انکس درہم سے کم میں اس کی نقدیق نہیں کی جائے گی کیونکہ اس نے دو مہم عددوں کو حرف جمع (عربی میں زائد) کے ذریعے اکٹھا کر کے ان کو ایک اہم بنا دیا ہے اور اس صورت میں کم از کم عدد انکس ہوتا ہے۔ اگر وہ ان دو عددوں میں سے ایک کو محمل رکھے اور دوسرے کو دوا مح کر دے، مثلاً وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس درہم اور کچھ اور پر (عربی: بنیف) ہیں تو اس کے ذمے دس درہم ہوں گے اور کچھ اور پر کی بابت اس کے قول کو تسلیم کیا جائے گا، خواہ اسے وہ ایک درہم بتائے یا اس سے کم و بیش، کیونکہ کچھ اور پر (عربی: بنیف) مطلقاً نامانوس کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے بیض و خمسون درہم ہیں تو بیض کی وضاحت تین درہم سے کمتر میں تسلیم نہیں کی جائے گی کیونکہ لفظ بیض لغت میں عدد کے ایک جزو کو کہتے ہیں اور روزمرہ میں یہ تین سے لے کر نو تک کے اعداد کے لیے استعمال کیا جاتا ہے، لہذا عرف میں جس کم از کم عدد کے لیے یہ استعمال کیا جاتا ہے اسے اس پر محمول کیا جائے گا کیونکہ یہ مقدار یقینی ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس درہم اور ایک دالتی یا ایک قیراط ہے تو دالتی اور قیراط درہم ہی کے سمجھے جائیں گے کیونکہ دالتی یا قیراط درہم کا ایک جزو ہیں، تو گویا اس نے یہ کہا ہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس درہم اور درہم کا چھٹا حصہ ہیں۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک سوا اور ایک درہم ہے تو ایک سو سے مراد درہم ہوں گے۔ اور اگر وہ کہے کہ ایک سوا اور ایک دینار تو ایک سو سے مراد دینار ہوں گے اور معطوف علیہ کو معطوف کی جنس سے سمجھا جائے گا۔ یہ حکم از روئے استحسان ہے، جبکہ قیاس یہ ہے کہ اس پر ایک درہم واجب ہو اور ایک سو کی تشریح کے ضمن میں اسی کے قول کو تسلیم کیا جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے سو کو مہم بنایا ہے اور اس پر درہم کو معطوف کیا ہے لہذا اس کے تصرف کا اسی طور پر اعتبار کیا جائے گا جس طور پر اس نے اس کو واقع کیا ہے اس لیے اس پر ایک درہم واجب ہو گا اور مہم عدد (یعنی ایک سو) کے بارے میں اسی کے قول کو تسلیم کیا جائے گا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اس کے اس قول کا کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک سوا اور ایک درہم ہے کا مطلب یہ ہے کہ میرے ذمے ایک سو درہم اور ایک درہم ہے۔ عرف عام میں اس قول کا یہی معنی ہے، اور (ایک سو کے بعد) اس نے درہم کو اختصار کی غرض سے حذف کیا ہے، جیسے کہ عربوں کی عادت ہے کہ وہ کلام میں اضممار اور حذف سے کام لیتے ہیں۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک سوا اور ایک بکری ہے تو اس کے ذمے ایک سوا ایک بکریاں ہوں گی یہی عرف عام ہے۔ اگر وہ کہے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے ایک سوا اور ایک کپڑا ہے تو اس کے ذمے ایک کپڑا ہو گا اور ایک سو کی بابت اس کی تشریح کو قبول کیا جائے گا کیونکہ اس قسم کی عبارت اس امر کو بیان کرنے کے لیے استعمال نہیں کی جاتی کہ معطوف علیہ معطوف کی جنس سے ہے، لہذا ایک سو محمل ٹھہرا اور محمل کی وضاحت مقرر کے ذمے ہوتی ہے۔ اگر وہ ایک سوا اور دو کپڑے (عربی: مائۃ و ثوبان) کہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ ایک سوا اور تین کپڑے (مائۃ و ثلاثۃ اشواب) کہے تو سبھی (یعنی ایک سو تین) کپڑے مراد ہوں گے کیونکہ اس صورت میں مائۃ و ثلاثۃ کی عبارت میں یہ دونوں عدد (یعنی ایک سوا اور تین) محمل ہیں اور اس کے بعد ثواب (کپڑے) کا لفظ دونوں (یعنی مائۃ و ثلاثۃ) کے لیے تفسیر بننے کی صلاحیت رکھتا ہے، لہذا اس کو ان کی تفسیر بنا دیا جائے گا۔

اسی طرح امام ابو یوسف سے اس شخص کے بارے میں روایت کیا گیا ہے جو کہنے کہ فلاں شخص کے میرے ذمے دس اور ایک غلام ہے تو اس کے ذمے ایک غلام ہوگا اور دس کی جو ضمانت وہ کرے گا اس کو تسلیم کیا جائے گا تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اور اسی طرح اگر وہ کہے کہ فلاں کے میرے ذمے دس اور ایک لونڈی ہے تو اس پر ایک لونڈی لازم آئیگی اور دس کا بیان بھی اسکو کرنا پڑے گا اور اگر وہ کسی شخص کیلئے ایک مجلس میں ایک ہزار کا اقرار کرے پھر ایک اور ہزار کا اقرار کرے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے دوسرے ایک ہزار کا اقرار کسی دوسری مجلس میں کیا ہے تو اس صورت میں امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس پر دو ہزار واجب ہوں گے جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک صرف ایک ہزار ہی واجب ہوں گے، اور امام ابو حنیفہ کا بھی دوسرا قول یہی ہے۔ اور اگر وہ ایک ہی مجلس میں یہ (یعنی دوسرے ہزار کا) اقرار کرے تو صاحبین کے نزدیک تو مسئلہ واضح ہے کہ اس کے ذمے صرف ایک ہزار ہوں گے، جہاں تک امام ابو حنیفہ کی رائے کا تعلق ہے تو کہ خفی سے روایت کیا گیا ہے کہ اس کے ذمے دو ہزار ہوں گے جبکہ ظاہری سے روایت ہے کہ اس کے ذمے ایک ہزار ہوں گے، اور یہی صحیح ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ایک ہی مال کا دو مختلف مجلسوں میں لوگ مکرر اقرار عام طور پر اس لیے کرتے ہیں کہ اس اقرار پر زیادہ گواہ قائم ہو جائیں جیسے ان کی عادت ہے کہ وہ ایک ہی مجلس میں بار بار اقرار کرتے ہیں تاکہ گواہ اچھی طرح سمجھ لیں، لہذا شک کی وجہ سے اس کے مکرر اقرار کو ایک نیا اقرار نہیں سمجھا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ کے (پہلے) قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار دوم میں جس ہزار کا اس نے ذکر کیا ہے وہ اقرار اول میں ذکر کیے گئے ہزار کے علاوہ ہے، کیونکہ ہر دو ہزار کا ذکر اس نے اسم نکرہ کی صورت میں کیا ہے (یعنی الن کہ اسے ذکر الالفت) اور قاعدہ یہ ہے کہ اگر اسم نکرہ کا مکرر ذکر کیا جائے تو دوسرے اسم نکرہ سے مراد مذکور اول اسم نکرہ نہیں ہوتا، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کَانَ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا یعنی رد بے شک تنگی کے ساتھ ایک آسانی ہے بے شک تنگی کے ساتھ ایک آسانی ہے، اس آیت کے بارے میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا کہنا ہے کہ تنگی دو آسانیوں پر غالب نہیں ہوگی۔ ایک ہی مجلس میں مکرر اقرار کی بابت ہم نے اس قاعدے کو جو ترک کیا ہے تو اس کی وجہ لوگوں کی عادت اور معمول ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

رکن اقرار کی شرطیں

جہاں تک رکن اقرار کی شرطوں کا تعلق ہے تو اسکی کئی اقسام ہیں، بعض کا تعلق تو سبھی اقراروں سے ہے جب کہ بعض کا تعلق خاص قسم کے اقرار سے ہے۔ جہاں تک عام شرائط کا تعلق ہے تو یہ

(۱) مقر عاقل ہو، چنانچہ پاگل اور نادان بچے کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔

(۲) مقر کا بالغ ہونا شرط نہیں، لہذا دین (قرض) مال جو کسی وجہ سے

واجب ہو (ہو) اور مال عین کے بارے میں کچھ بوجھ رکھنے والے نابالغ کا اقرار صحیح ہے کیونکہ یہ تجارت کی ضرورتوں میں سے ایک ضرورت ہے، جیسا کہ ہم کتاب الما ذون میں بیان کر چکے ہیں، البتہ (نابالغ)

مجبور (جسے تصرف کرنے سے روک دیا گیا ہو) کا اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ تو صاف طور پر نقصان دہ تصرفات میں سے ہے (اور مجبور خاصۃً نقصان دہ تصرف کا مجاز نہیں ہوتا) اور ماذون (نا بالغ) کے اقرار کو تو ضرورت کی وجہ سے قبول کیا جاتا ہے اور یہاں ضرورت پائی نہیں گئی (لہذا نا بالغ مجبور کا اقرار صحیح نہ ہوگا)

(۳) مقرر کا آزاد ہونا شرط نہیں ہے

اقرار کے صحیح ہونے کے لیے مقرر کا آزاد (حر) غلام عین کی بابت ماذون غلام کا اقرار صحیح ہے جس کی دلیل ہم کتاب الماذون میں بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح حدود اور قصاص کی بابت اس کا اقرار بھی صحیح ہے۔ اسی طرح مال کے بارے میں مجبور غلام کا اقرار بھی صحیح ہے لیکن مالک کے خلاف اسے فوری طور پر نافذ نہیں کیا جائے گا، چنانچہ دین کی وجہ سے اس کی گردن فروخت نہیں کی جائے گی، بخلاف ماذون غلام کے، کیونکہ ماذون کا اقرار تو اس لیے صحیح ہے کہ یہ تجارت کی ضرورتوں میں شامل ہے، جیسا کہ کتاب الماندوب میں ذکر کیا جا چکا ہے اور مجبور تو تجارت کرنے کا مجاز نہیں ہے لہذا وہ تجارت کے لوازمات کا بھی مجاز نہیں ہے۔ البتہ اس کی اپنی ذات کے بارے میں اس کا اقرار صحیح ہے، چنانچہ آزاد کیے جانے کے بعد اس سے اقرار پر مواخذہ کیا جائے گا کیونکہ وہ اہل اقرار (وہ لوگ جو اقرار کرنے کی شرعاً اہلیت رکھتے ہیں) میں سے ہے، اس لیے کہ وہ عاقل ہے اور بالغ بھی ہے۔ تاہم مالک کے خلاف اس کے اقرار کو فوری طور پر نافذ نہیں کیا جاتا جس کی وجہ اس پر مالک کا حق ہے، لیکن آزاد کیے جانے کے بعد یہ رکاوٹ (مالک کے حق والی) تو دور ہو جاتی ہے اس لیے اس اقرار پر اسکا مواخذہ کیا جائیگا۔ اسی طرح حدود و قصاص کی بابت اس کا اقرار بھی صحیح ہے اس لیے فوری طور پر اس کا مواخذہ ہوگا کیونکہ حدود و قصاص کے ضمن میں اس کی ذات ایسے ہے کہ گویا وہ مالک کی ملکیت سے باہر ہے۔ اسی لیے اگر مالک اپنے غلام کے خلاف حدود یا قصاص کا اقرار کرے تو وہ قبول نہیں کیا جاتا۔

(۴) مقرر کا تندرست ہونا شرط نہیں ہے

اسی طرح، اقرار کے صحیح ہونے کے لیے مقرر کا تندرست ہونا شرط نہیں ہے، اور بیماری اس میں مانع نہیں ہے، یہاں تک کہ مریض کا اقرار بھی فی الجملہ صحیح ہوتا ہے کیونکہ تندرست آدمی کا اقرار بھی اس لیے صحیح ہوتا ہے کہ اقرار میں سچائی کا پہلو جھوٹ کے پہلو پر غالب ہوتا ہے اور مریض کی حالت تو اس کے اقرار کے سچا ہونے کی بہتر دلیل ہے لہذا اس کے اقرار کو تو بدرجہ اولیٰ قبول کرنا چاہیے، جیسا کہ ہم اس کے مقام پر اقرار مریض کے مسئلے میں بتائیں گے۔

(۵) مقرر کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے

اسی طرح، اقرار کے صحیح ہونے کے لیے مقرر کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ خود اپنی ذات کے خلاف اقرار کرنے میں انسان پر کوئی الزام نہیں آتا۔

(۶) مقرر مرد الزام نہ ہو

از الجملہ یہ شرط ہے کہ مقرر اپنے اقرار میں مورد الزام نہ ہو کیونکہ اگر اس پر الزام ہو تو اس کے اقرار میں سچائی کے پہلو کے جھوٹ کے پہلو پر غالب ہونے میں خلل پڑتا ہے کیونکہ خود اپنی ذات کے خلاف اقرار شہادت ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ يَٰۤعَالَمِ اٰیْمَانٍ وَالْوَقْفُ الصَّافِ كَوَقَامِ

کرنے والے بنو، اللہ کے واسطے گواہ بنو خواہ (یہ گواہی) تمہاری اپنی ذات کے خلاف ہو، اور خود اپنی ذات کے خلاف گواہی اقرار ہے۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اقرار گواہی ہے اور الزام کی بناء پر گواہی کو رد کر دیا جاتا ہے۔ اس کی بابت فروعی مسائل انشاء اللہ مسائل کے دوران میں بیان کیے جائیں گے۔

(۷) مقرر رضا و خوشی اقرار کرے

از انجملہ، ایک شرط مقرر کی رضا و خوشی ہے، چنانچہ جس پر اکراہ کیا گیا ہو اس کا اقرار صحیح نہیں ہے، جس کی وجہ ہم کتاب الکرہاء میں

بیان کر چکے ہیں۔

(۸) مقرر معلوم ہو

از انجملہ یہ شرط ہے کہ مقرر معلوم ہو (مجبور نہ ہو)، چنانچہ اگر آدمی یہ کہیں کہ فلاں شخص کے ہم میں سے ایک آدمی کے ذمے ایک ہزار درہم ہیں تو یہ اقرار صحیح نہیں ہے کیونکہ جب تک مقرر معلوم نہ ہو مقررہ کے لیے اس سے مطالبہ کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا ایسے اقرار کا کوئی فائدہ نہیں، اس لیے یہ صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک یہ کہے کہ ہم دونوں میں سے ایک آدمی نے غضب کیا ہے تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ ہم دونوں میں سے ایک نے زنا کا ارتکاب کیا، یا چوری کی، یا شراب نوشی کی یا تہمت (قذف) لگائی تو اس کا بھی وہی حکم ہے، کیونکہ جس پر مدد واجب ہوئی ہے وہ شخص معلوم نہیں ہے، لہذا مدد کو قائم کرنا ممکن نہیں ہے۔

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو بعض اقراروں کے لیے خاص ہیں اور دیگر اقراروں سے ان کا کوئی تعلق نہیں تو ان کو جاننے کا انحصار مقررہ کی اقسام کی معرفت پر ہے، سو ہم کہتے ہیں، 'دَلَالَةُ قُوَّةِ إِلَّا بِاللَّهِ تَعَالَى' کہ مقررہ دراصل دو قسم کا ہوتا ہے، ایک تو وہ جو اللہ تعالیٰ عز شانہ کا حق ہوتا ہے اور دوسرا وہ جو بندے کا حق ہوتا ہے۔ جہاں تک اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حق ہونے والے مقررہ کا تعلق ہے تو اس کی بھی دو قسمیں ہیں، ایک تو یہ کہ یہ خالصتہً اللہ تعالیٰ کا حق ہو اور یہ ہے زنا، سرقہ اور شراب نوشی کی مدد اور دوسرا وہ کہ جن میں بندے کا بھی حق ہو اور وہ ہے حقہ قذف۔ ان (مذکورہ اقسام مقررہ) کے اقرار صحیح ہونے کی شرطیں ہیں جن کا ذکر ہم کتاب الحدود میں کر چکے ہیں۔

بندے کے حق سے متعلق اقرار کی شرطیں

در بندے کا حق تو وہ ہے مال، خواہ عین ہو یا دین (قرض)، نسب، قصاص

طلاق، عاق (غلام کو آزاد کرنا) وغیرہ، ان سے متعلق اقرار کی صحیح ہونے کے لیے وہ شرطیں درکار نہیں ہیں جو حقوق اللہ سے متعلق اقرار کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہوتی ہیں، جن کا ذکر ہم کتاب الحدود میں کر چکے ہیں مثلاً، تعدد (یعنی کتنی مرتبہ اقرار کرے) قاضی کی عدالت اور زبان سے ادائیگی چنانچہ اگر کوئی گونگا آدمی اپنے ہاتھ سے (بندے کے حق سے متعلق) اقرار کو لکھ دے یا کوئی ایسا اشارہ کر دے جس سے یہ معلوم ہو کہ یہ اس کا ان چیزوں کے بارے میں اقرار ہے تو یہ اقرار صحیح ہے، بخلاف اس شخص کے جو زبان بست ہو، کیونکہ گونگے آدمی کا تو مانوس و معلوم اشارہ ہوتا ہے پس حیب وہ یہ اشارہ استعمال کر لے تو مشار الیہ کا علم حاصل ہو جاتا ہے۔ لیکن نہ زبان بست آدمی کی یہ کیفیت نہیں ہوتی۔ علاوہ انہیں، اشارے کو عبارت (زبان سے ادائیگی) کا قائم مقام تو ضرورت کے تحت مشہور کیا جاتا ہے اور گونگا پن ایک ضرورت ہے کیونکہ یہ اصلی (مالت) ہے (کہ قاضی) جہاں تک زبان بست ہونے کا تعلق ہے، تو یہ ضرورت کے باب میں سے نہیں ہے کیونکہ یہ جلد زائل ہو جاتی ہے۔ حد

کا معاملہ اس کے برعکس ہے، کیونکہ اس (یعنی اشارہ وغیرہ کرنے سے) حدود کا اقرار قبول نہیں کیا جاتا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ حدود کی بناء صریح بیان پر ہے، بخلاف قصاص کے کہ یہ صریح بیان پر مبنی نہیں ہے، چنانچہ اگر وہ صفتِ عمد سے مطلق (کسی موجب قصاص جرم کا) اقرار کرے اور اس میں کسی ایسے آلے کا ذکر کرے جو عمد پر دلالت کرتا ہو مثلاً تلوار وغیرہ، تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔

ہوش و حواس کا قائم ہونا شرط نہیں

اسی طرح، بندوں کے حقوق سے متعلق اقرار کے صحیح ہونے کے لیے مقرر کے ہوش و حواس کا قائم ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ مدہوش آدمی کا اقرار بھی صحیح ہوگا کیونکہ مقررہ کے حق میں اس بات کو سچا سمجھا جائے گا کہ وہ مدہوش نہیں ہے یا پھر یہ کہ ان تصرفات کے حق میں اس کی عقل کو قائم و باقی سمجھا جائے گا، لہذا ان تصرفات کے ضمن میں اسے سزا دینے کی غرض سے بقائم ہوش و حواس سمجھا جائے گا باوجود اس کے کہ اس کے ہوش و حواس فی الواقع ذائل ہو چکے ہیں۔ مزید برآں، حقوق العباد مشہات کے باوجود بھی ثابت ہو جاتے ہیں، بخلاف حقوق اللہ کے۔

جو شرطیں حقوق العباد سے متعلق اقرار کے ساتھ مختص ہیں ان کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم کا تعلق تو مقررہ (جس کے حق میں اقرار کیا گیا ہو) سے ہے جب کہ دوسری قسم کا تعلق مقربہ (وہ چیز جس کا اقرار کیا گیا ہو) سے ہے۔

مقررہ سے متعلق شرط

مقررہ سے تعلق رکھنے والی شرط صرف ایک ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ (یعنی مقررہ) معلوم ہو، خواہ وہ موجود ہو یا محمل (یعنی شکم مادر میں جنین) ہو چنانچہ اگر وہ محمول ہو، مثلاً وہ کسے کہ لوگوں میں سے ایک شخص کے میرے ذمے یا زید نام کے ایک شخص کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس اقرار کی بناء پر کسی شخص کو اس سے (مقربہ کے) مطالبہ کا حق حاصل نہیں ہو پاتا، لہذا یہ اقرار کا فائدہ نہیں دیتا۔ لیکن اگر وہ اس ایک شخص کی تعیین کرے، مثلاً وہ کہہ دے کہ اس سے میری مراد فلاں شخص ہے تو اقرار صحیح ہوگا۔ اگر وہ یہ کہے کہ فلاں عورت کے قتل (یعنی جنین) کے لیے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں تو اگر وہ اس کے لیے کوئی ایسی وجہ بیان کر دے جس کی بناء پر محمل کے لیے حق کا واجب ہونا صحیح ہو، مثلاً مقربہ کے کہ فلاں شخص نے اس کے حق میں یہ وصیت کی تھی، یا یہ کہ اس کا باپ مر گیا ہے لہذا (جنین) اس کا وارث ہے تو یہ اقرار صحیح ہوگا کیونکہ اس وجہ سے حق واجب ہو جاتا ہے، اس لیے وہ اپنے اس اقرار میں سچا ہے، لہذا یہ اقرار صحیح ہے۔ اگر وہ محمل طور پر اقرار کرے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اقرار صحیح نہ ہوگا لیکن امام محمدؒ کے نزدیک صحیح ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عاقل کے اقرار کو ممکن حد تک صحت (صحیح ہونا) پر محمول کرنا واجب ہے اور اس کے اس محمل (محمل) اقرار کو صحیح وجہ پر محمول کرنا ممکن ہے، اور یہ صحیح وجہ وہ ہے جس کا ہم نے ذکر کیا ہے (یعنی وصیت یا باپ کی موت پر وراثت) لہذا اس کو صحیح وجہ پر محمول کرنا واجب ہے۔

امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہم اقرار کی وجہ صحیح بھی ہو سکتی ہے اور فاسد بھی، کیونکہ اگر اقرار اس کو وصیت اور وراثت پر محمول کرنے سے صحیح ہو سکتا ہے تو یہ صحیح اور قرض پر محمول کرنے سے صحیح نہیں ہوتا لہذا شک کی موجودگی میں یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ علاوہ انہیں، محمل میں تو فی نفسہ وجود اور عدم دونوں

کا اختلاف ہوتا ہے اور کسی ایک جہت سے شک اقرار کی صحیح ہونے میں مانع ہوتا ہے تو دو جہتوں سے شک بدرجہ اولیٰ مانع ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کا مسئلہ تھا کہ جب وہ حمل (یعنی جنین) کے لیے اقرار کرے، اور اگر وہ خود حمل کا اقرار کرے (یعنی جنین مقررہ کے بجائے مقررہ ہو) مثلاً وہ کسی شخص کے حق میں باندی کے حمل (یعنی جنین) یا بکری کے حمل کا اقرار کرے تو یہ بھی صحیح ہے کیونکہ باندی یا بکری کے حمل (جنین) کا کسی کے ذمے واجب ہونا ممکن ہے مثلاً اس شخص کے حق میں باندی یا بکری کے مالک نے اس حمل کی وصیت کی ہو اور اس کی بناء پر مقررہ اس کا اقرار کیا ہو، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

مقررہ سے متعلق شرطیں | رہیں وہ شرطیں جن کا تعلق مقررہ سے ہے تو عین (مال خاص) مال مقین (اور دین (قرض) کے اقرار کے لیے یہ شرط ہے کہ مقررہ غیر کے حق سے صحیح طور پر فارغ ہو اور اگر اس میں غیر کا کوئی حق ہو تو اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ غیر کا حق معصوم اور قابل احتیاج ہوتا ہے اس لیے اس (غیر) کی رضامندی کے بغیر اس کے حق کو باطل نہیں کیا جاسکتا؛ لہذا یہ جاننا ضروری ہے کہ اس سے غیر کا حق کس وقت وابستہ ہو اور اس کے وابستہ ہونے کا عمل کیا ہے۔

جہاں تک وابستہ ہونے کے وقت کا تعلق ہے تو وہ ہے مرض الموت کا وقت، چنانچہ جب تک مقررہ تندرست ہو قرض اس کے ذمے واجب ہوگا اور جب وہ مرض الموت میں مبتلا ہو جائے تو یہ قرض اس کے ترکے سے وابستہ ہو جائے گا یعنی اس میں متعین ہو جائے گا اور ذمہ سے ترکے کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ البتہ کسی مرض کے مرض الموت ہونے کا علم سوائے موت کے اور کسی ذریعے سے نہیں ہو سکتا، جب اس مرض سے موت متصل ہو جائے (یعنی اسی مرض میں مبتلا ہونے کی حالت میں موت واقع ہو جائے) تو اس سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ یہ مرض اپنے وجود کے وقت سے ہی مرض الموت تھا، لہذا یہ امر بھی واضح ہوگا کہ قرض کی ترکے کے ساتھ وراثتی اسی وقت سے ثابت ہے۔ اور اس وقت کو بیان کرنے کے لیے مریض اور تندرست کے اقرار کے حکم کو اور ان امور کو جن میں یہ دو اقرار باہم مختلف ہیں اور وہ امور جو اس کے ساتھ متصل ہیں اور ان امور کو بیان کرنا ہوگا جن میں یہ دونوں برابر ہیں۔ ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ مریض کے اقرار کی دراصل دو قسمیں ہیں: (۱) اس کا غیر کے لیے دین کا اقرار (۲) غیر سے اپنے دین کی پوری وصولی کا اقرار۔

مریض کا غیر کے لیے دین کا اقرار جہاں تک غیر کے لیے دین کے اقرار کا تعلق ہے تو یہ وہ حالتوں سے خالی نہ ہوگا،

(۱) یا تو اس نے کسی اجنبی کے حق میں اقرار کیا ہوگا؛

(۲) یا پھر کسی وارث کے حق میں اقرار کیا ہوگا۔

اگر اس نے کسی وارث کے حق میں اقرار کیا ہو تو ہمارے نزدیک باقی ماندہ وارثوں کی اجازت کے بغیر یہ اقرار صحیح نہیں ہوگا جب کہ امام شافعی کے نزدیک صحیح ہوگا۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اقرار کے صحیح ہونے کا سبب یہ ہوتا ہے کہ اس میں سچائی کا چلوچھوٹ کے پہلو پر غالب ہوتا ہے اور یہ بات تو وارث کے حق میں کیے گئے اقرار میں بھی بالکل ویسے ہی پائی جاتی ہے جیسے اجنبی کے حق میں کیے گئے اقرار میں پائی جاتی ہے، تو جب اجنبی کے حق میں اقرار قبول کیا جاتا ہے تو ایسے ہی وارث کے حق میں اقرار کو بھی

قبول کیا جائے گا۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل سیدنا عمر اور آپ کے بیٹے سیدنا عبد اللہ، رضی اللہ عنہما سے یہ روایت ہے کہ آپ دونوں نے فرمایا کہ اگر مریض اپنے وارث کے لیے اقرار کرے تو جائز نہ ہوگا اور اگر کسی اجنبی کے لیے کرے تو جائز ہوگا، کسی اور صحابی کے بارے میں ایسی کوئی روایت نہیں ملتی کہ اس نے آپ دونوں سے اس بارے میں اختلاف کیا ہو لہذا اس پر صحابہ کا اجماع ہے۔ علاوہ انہیں، اس اقرار میں اس پر (جھوٹ) کا الزام نائد ہو سکتا ہے کیونکہ اس امر کا امکان موجود ہے کہ اس نے کسی وارث کو دوسروں پر ترجیح دینے کے لیے یہ اقرار کیا ہو، اپنے طبعی میلان کی وجہ سے یا احسان (نیک سلوک) پر ابھارنے والے کسی حق کو پورا کرنے کی غرض سے۔ چونکہ یہ کام وہ عطیے اور وصیت کے ذریعے سرانجام دینے کا مجاز نہیں ہے لہذا اس نے اپنی اس غرض کو اقرار کے ذریعے پورا کرنے کا ارادہ کر لیا، بغیر اس کے کہ اس کے ذمے اس وارث کا کوئی قرض ہو، لہذا وہ اپنے اقرار میں مورد الزام ہے، اس لیے اس کے اقرار کو قبول نہیں کیا جاتے گا۔ مزید برآں، جب وہ مرض الموت میں مبتلا ہو گیا تو اس کے مال کے ساتھ وارثوں کا حق وابستہ ہو گیا اس لیے وہ ترکے کی ایک تنائی میں سے اس کو عطیہ دینے کا مجاز نہیں ہے حالانکہ وہ خالصتہً اس کی ملک ہے اور کسی اجنبی کا اس میں کوئی حق نہیں ہے، اس لیے کسی ایک وارث کے حق میں اس کا اقرار باقیوں کے حق کو باطل کرنا ہے، لہذا ان (باقیوں) کے حق میں یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ اسی طرح، جب کسی وارث کے حق میں وصیت کرنا جائز نہیں ہے تو اقرار بدرجہ اولیٰ جائز نہیں ہوگا کیونکہ اگر اقرار جائز ہو جائے تو وصیت کا باطل ہونا تو بے معنی ہو جائے گا، اس لیے کہ کسی وارث کے ساتھ ترجیحی سلوک کے لیے وہ اقرار کی طرف رجوع کرے گا (بجائے وصیت کے) بلکہ یہ تو وصیت سے بہتر ہے کیونکہ وصیت کی صورت میں تو ایک تنائی ترکے سے زیادہ کچھ نہیں جاتا جبکہ اقرار سے تو سارا مال بھی جاسکتا ہے، لہذا اقرار کا ابطال وصیت کا بطریق اولیٰ ابطال ہے۔

تندرست آدمی کا وارث کے حق میں اقرار صحیح ہوگا، کیونکہ ہم نے جن مواضع کا ذکر کیا ہے وہ اس اقرار میں معدوم ہیں۔

یہ تو تھا وارث کے حق میں اقرار کا حکم، اور اگر وہ کسی اجنبی کے لیے اقرار کرے، تو اگر تو اس کے ذمے تندرستی کے زمانے کا کوئی ظاہر و معلوم قرض نہ ہو تو اس کا اقرار صحیح ہوگا خواہ وہ پورے ترکے کو محیط ہو، یہ از حد استحسان ہے، جب کہ قیاس یہ ہے کہ تنائی سے زیادہ کے ترکے میں اس کا اقرار صحیح نہ ہو۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ ایک تنائی سے زائد ترکے سے وارثوں کا حق وابستہ ہے، اسی لیے تو ایک تنائی سے زائد کو وہ عطیہ میں نہیں دے سکتا، لیکن ہم نے منقول کے پیش نظر اس قیاس کو ترک کر دیا ہے اور وہ منقول یہ ہے کہ سیدنا عمر کے بیٹے، رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر مریض کسی اجنبی کے حق میں اپنے پورے ترکے کے برابر قرض کا بھی اقرار کرے تو یہ اقرار جائز ہے، اور صحابہ کرام میں سے کسی کا اس قول سے اختلاف کرنا معلوم نہیں ہے، لہذا اس پر اجماع ہے۔ علاوہ انہیں، اجنبی کے حق میں اقرار میں وہ مورد الزام نہیں ہو سکتا، لہذا اس کا اقرار صحیح ہے۔ تندرست آدمی کا اجنبی کے حق میں اپنے پورے مال کی بابت اقرار صحیح ہے کیونکہ اس کی تندرستی کی حالت میں اس کے مال کے ساتھ وارثوں کا حق وابستہ نہیں ہے بلکہ قرض اس کے ذمے واجب ہے اور ترکے کے ساتھ قرض حالت مرض میں وابستہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر تندرست آدمی بہت سے اور

مختلف آدمیوں کے لیے قرضوں کا اقرار کرے، مثلاً ایک قرض کا اقرار کرے پھر دوسرے قرض کا اقرار کرے تو یہ سب یکجہ ہوگا، کیونکہ تندرستی کی حالت اطلاق (آزادی و اختیار) کی حالت ہے اس لیے کہ اطلاق کا موجب موجود ہے (یعنی تندرستی) اور مخالفت تو داروں کے حق کے وابستہ ہو جانے یا الزام کے اتفاقی سبب (عارضی) کی بنا پر ہوتی ہے، اور یہ سب اسباب یہاں (یعنی تندرست آدمی کے اقرار کی صورت میں) ناپید ہیں۔ اس میں مقدم اور متاخر اقرار سب برابر ہوں گے کیونکہ یہ سب حالت اطلاق میں یکے کے گئے ہیں۔ اور اگر مریض بہت سے لوگوں کے حق میں قرضوں کا اقرار کرے، مثلاً ایک قرض کا اقرار کرے پھر ایک اور قرض کا اقرار کرے تو یہ سب اقرار جائز ہوں گے اور اس میں مقدم اور متاخر اقرار سب برابر ہوں گے کیونکہ (دوسروں کے حق کی) حاجت کے ضمن میں یہ سب برابر ہیں، اس لیے کہ سب کا زمانہ (دوسروں کے حق کی) وابستگی کا زمانہ ہے اور اس سے مراد ہے زمانہ مرض، کیونکہ مرض کا زمانہ باوجود اس کے کہ وہ بعد میں اپنی مثل نئے پیدا ہونے والے بہت سے زمانوں پر پھیلا ہوا ہے، حکم کے باب میں درحقیقت بمنزلہ زمان واحد کے ہے، اس لیے اس میں اقرار کے تقدم و تاخر کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اگر وہ بحالت مرض قرض کا اقرار کرے، پھر عین کا اقرار کرے مثلاً یہ کہے کہ یہ چیز جو میرے ہاتھ میں ہے یہ فلاں شخص کی ودیعت (امانت) ہے تو یہ دو قرض ہیں اور ودیعت کو تقصیر حاصل نہیں ہے کیونکہ اس کا قرض کا اقرار صحیح ہے لہذا عین کے ساتھ قرض خواہوں کے حق کا وابستہ ہونا واجب ہو گیا کیونکہ وہ (مال عین) ظاہرہ طور اس کی ملکیت ہے، اور ودیعت کا اقرار حق کی اس وابستگی کو مٹاتا نہیں کیونکہ غیر کے حق کو مٹانے سے محفوظ کیا جاتا ہے، جس حد تک کہ ایسا کرنا ممکن ہو، اور یہ ممکن ہے کہ ودیعت کے اقرار کو قرض کا اقرار قرار دے دیا جائے، کیونکہ اس نے ودیعت کے اطلاق کا اقرار کیا ہے اور اس سے پہلے وہ قرض کا اقرار کر چکا ہے۔ تو جب اس نے ودیعت کے اطلاق کا اقرار کر لیا تو اس کا ودیعت کو تلف کرنے کا یہ اقرار قرض کا اقرار بن جائے گا، اس لیے یہ دو قرض ہیں۔ اور اگر وہ ودیعت کا اقرار پہلے کرے اس کے بعد قرض کا اقرار کرے تو ودیعت کا اقرار اولیٰ ہے کیونکہ حجب ودیعت کا اقرار صحیح ہے تو ودیعت کسی کے حق کے وابستہ ہونے کا فعل نہ رہی کیونکہ وہ تو مقر کی ملکیت سے خارج ہے لہذا اقرار سے ودیعت کے ساتھ غیر کے حق کی وابستگی ثابت نہیں ہوتی کیونکہ زمانہ مرض کے قرض خواہ کا حق ترک سے وابستہ ہوتا ہے نہ کہ کسی اور چیز سے اور ترک موجود نہیں (یعنی وہ تو کسی کی ودیعت ہے نہ کہ ترک)۔ اسی طرح، اگر مریض اپنے مقبوضہ کسی مال کی بابت یہ اقرار کرے کہ وہ کسی کا سرمایہ ہے جو اس نے کاروبار کرنے کے لیے لیا تھا یا مضاربیت پر کاروبار کرنے کے لیے لیا تھا تو اس کا حکم وہی ہے جو ودیعت کا حکم تھا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ مریض قرض کا اقرار کرے اور اس کے ذمے تندرستی کے زمانے کا کوئی قرض ظاہر معلوم نہ ہو تو اس کے اقرار کا اعتبار کیا جائے گا اور اگر اس کے ذمے قرض ہو جو اس کے اقرار کے بغیر ہی ظاہر معلوم ہو، پھر وہ کسی دوسرے قرض کا اقرار کرے تو اس صورت میں یہ دیکھا جائے گا کہ اگر مقر بہ اس کے اقرار کے بغیر ظاہر معلوم ہو تو سب سے پہلے زمانہ تندرستی کے قرض خواہوں کے ظاہری (معلوم) قرضے اور ہیکلے جائیں گے، پھر ان قرض خواہوں کے قرضے چکائے جائیں گے اور جو مال بچے گا اس سے زمانہ مرض کے قرض خواہوں کے قرضوں کی ادائیگی کی جائے گی۔ یہ اخلاف کا مسلک ہے جبکہ

امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں قسم کے قرضے برابر ہیں۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بیماری کے زمانے کا قرضخواہ اور زمانہ صحت کا قرضخواہ دونوں استحقاق کے سبب میں برابر ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اقرار حق کے ظاہر ہونے کا سبب ہے کیونکہ اقرار میں سچائی کا پہلو جھوٹ کے پہلو پر غالب ہوتا ہے اور بیماری کی حالت اس کی سچائی کی بہتر دلیل ہے کیونکہ یہ تو ایسی حالت ہے کہ جس میں انسان زمانہ صحت کی زیادتیوں کی تلافی کرتا ہے چنانچہ اس اقرار میں سچائی غالب ہے لہذا اسے بدرجہ اولیٰ قبول کرنا چاہیے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ زمانہ تندرستی کے قرضخواہ کے حق میں اقرار کے صحیح ہونے کی شرط مفقود ہے، لہذا یہ اس کے حق میں صحیح نہیں ہے اور اس کی دلیل یہ ہے کہ شرط یہ ہوتی ہے کہ مال غیر کے حق کی وابستگی سے فارغ ہو، بدلیل مذکورہ، اور یہ (فارغ ہونا) نہیں پایا گیا کیونکہ زمانہ تندرستی کے قرضخواہ کا حق اس کے مال کے ساتھ ابتدائے مرض سے ہی وابستہ ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ اپنے مال میں سے کچھ بھی بطور عطیہ دے تو اس کے عطیے کو نافذ نہیں کیا جائے گا، اور اگر غیر کا حق اس سے وابستہ نہ ہوتا تو اس کو ضرور نافذ کیا جاتا کیونکہ اس صورت میں یہ عطیہ دینا ایک ایسا تصرف ہے جو اس کے مجاز شخص کی طرف سے کیا گیا اور اس کا محل بھی خالصتہً اس شخص کی ملک ہے اور ایسی صورت میں شریعت کا حکم یہ ہے کہ اس تصرف کو نافذ کیا جائے، لہذا (زمانہ مرض میں اس کے اس تصرف کا) عدم نفاذ اس کے وابستہ ہونے کی دلیل ہے اور جب وابستہ ہونا ثابت ہو گیا تو اس کے مال کا (غیر کے حق کی وابستگی سے) فارغ ہونا بعد و مٹھرا اور زمانہ تندرستی کے قرضخواہ کے حق میں اس اقرار کے صحیح ہونے کے لیے اس کا فارغ ہونا شرط ہے لہذا اس کے حق میں یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ علاوہ انہیں، جب اس کے واجب ہونے کا علم کسی ظاہر و معلوم سبب کے ذریعے نہیں ہوا اور ذریعہ علم محض اس کا اقرار ہے تو زمانہ تندرستی کے قرضخواہوں کے حق میں وہ اپنے اس اقرار میں مورد الزام ہے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ وہ کسی شخص پر خاص عنایت کرنا چاہتا ہو اور اس کے ساتھ احسان کرنے کے لیے طبعاً مائل ہو، یا ان دونوں کے درمیان کچھ ایسے مراسم ہوں جو اسے اس کے ساتھ بھلائی اور صلہ رحمی کرنے پر آمادہ کرتے ہوں اور عطیے کے طریقے سے وہ ایسا کرنے کا مجاز نہیں ہے اس لیے اقرار کے ذریعے وہ اپنے اس مقصد کو حاصل کرنا چاہتا ہو لہذا ظاہر و معلوم قرضوں والے اشخاص کے حق میں اس پر یہ الزام عائد ہو سکتا ہے کہ اس نے یہ اقرار اس حال میں کیا ہے کہ اس پر مقررہ کوئی قرض واجب نہیں، اس لیے اس الزام کی بنا پر اس کے اقرار کو رد کر دیا جائے گا۔

اسی طرح، اگر اس کے ذمے زمانہ تندرستی کا قرض ہو اور وہ اپنے زیر قبضہ کسی غلام کی بابت اقرار کرے کہ وہ فلاں شخص کا ہے تو زمانہ تندرستی کے قرضخواہوں کے حق میں اس کا یہ اقرار صحیح نہ ہوگا اور مقررہ کی بنسبت ان قرضخواہوں کا حق فائق ہے، کیونکہ جب وہ مرض الموت میں مبتلا ہو تو اسی وقت سے ان قرضخواہوں کا حق اس غلام سے وابستہ ہو گیا، بدلیل مذکورہ، اور فلاں شخص کے لیے اس غلام کا اقرار ان قرضخواہوں کے حق کا ابطال (مثلاً) ہے لہذا ان کے حق میں اس کا یہ اقرار صحیح نہیں ہے۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب مقررہ قرض مقرر کے اقرار کے بغیر ظاہر و معلوم نہ ہو، اور اگر وہ اس

کے اقرار کے بغیر ہی ظاہر و معلوم ہو، مثلاً وہ اس کی ملک میں آنے والے مال کا بدل ہو، جیسے ادھار (loan) کا بدل، مال فروخت (بيع) کا زر ثمن، یا اس مال کا بدل جو جس کو اس نے استعمال کر ڈالا تو یہ بمنزلہ قرض صحت کے ہے اور یہ ہر دو قسم کے قرض زمانہ مرض کے قرض پر مقدم ہوں گے، کیونکہ جب قرض ظاہر ہے اور ایک معلوم سبب کے ذریعے معلوم ہے تو اس کو رد کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کے اقرار سے اس کا واجب ہونا اور ابتداء سے مرض سے ہی اس کے ترک کے ساتھ اس کی وابستگی کا لازم ہونا ظاہر ہے۔ اسی طرح اگر یہ قرض ظاہر ہو اور کسی معلوم سبب کے ذریعے معلوم ہو تو وہ اپنے اقرار میں مورد الزام نہ ہوگا ورنہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی طرح اگر وہ اپنے مرض الموت میں کسی عورت کے ساتھ ایک ہزار درہم کے عوض شادی کر لے اور اس عورت کا مہر مثل ایک ہزار درہم ہو تو زمانہ تندرستی کے قرض خواہوں کے مفاد کے خلاف اس کا یہ اقدام جائز ہے اور وہ عورت ان قرض خواہوں کے ساتھ اس کے ترک کے میں سے اپنا حصہ بقدر مہر وصول کرے گی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب نکاح جائز ہے، اور مہر کے واجب ہونے بغیر نکاح جائز نہیں ہوتا تو مہر کا واجب ہونا ظاہر و معلوم ہے کیونکہ اس کے وجوب کا سبب، یعنی نکاح، ظاہر ہے، لہذا مہر کا وجوب ناقابل تردید ہے لہذا اگر وہ جسے ضرورت مہر اس کے مال کے ساتھ وابستہ ہو جائے گا۔ اس کی توجہ یہ ہے کہ جب نکاح وجوب مہر کے بغیر جائز نہیں ہوتا اور نکاح انسان کی بنیادی ضروریات میں سے ہے تو اسی طرح وجوب مہر (بھی ایک ضرورت ہے) جو کہ شرعاً نکاح کے لوازمات میں شامل ہے، اور مریض اپنی بنیادی ضروریات، جیسے غذا اور دوا کی قیمت ادا کرنے پر مال کو خرچ کرنے سے محروم (جسے منع کر دیا گیا ہو) نہیں ہوتا، خواہ زمانہ تندرستی کا قرض اس کے ذمے واجب الادا کیوں نہ ہو۔

تندرست (مقروض) کو یہ حق حاصل ہے کہ بعض قرض خواہوں کو دوسرے قرض خواہوں پر ترجیح دے، چنانچہ اگر وہ ان میں سے کسی ایک قرض خواہ کا قرض ادا کر دے تو باقی قرض خواہ اس میں سے اپنا حصہ نہیں پائیں گے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ تندرستی کی حالت کا قرض مال سے وابستہ نہیں ہوتا بلکہ وہ ذمے میں ہوتا ہے، لہذا ایک قرض خواہ کو ترجیح دے دینے سے باقی قرض خواہوں کا حق مست نہیں جاتا۔ البتہ اگر وہ دو آدمیوں کے لیے ایک قرض کا اقرار کرے اور (ادائیگی پر) ان دو میں سے کوئی ایک اس میں سے کچھ پر قبضہ کر لے تو اس کے دوسرے شریک کو حق ہوگا کہ اس میں سے وہ اپنا حصہ وصول کرے کیونکہ اس نے ایک مشترک قرض کی ادائیگی کی ہے، لہذا مقبوضہ چیز ان دونوں کی مشترک ملکیت ہے۔ لیکن مریض کو یہ حق نہیں کہ بعض قرض خواہوں کو دوسرے قرض خواہوں پر ترجیح دے، خواہ وہ زمانہ مرض کے قرض خواہ ہوں یا زمانہ تندرستی کے؛ چنانچہ اگر وہ ان میں سے کسی ایک کا قرض ادا کر دے تو (اداشدہ) مال مقبوضہ میں سب قرض خواہ شریک ہوں گے کیونکہ مرض الموت نے حق کی تر کے کے ساتھ وابستگی کو لازم کر دیا ہے اور وابستگی میں بھی قرض خواہوں کے حقوق یکساں ہیں، لہذا بعض کو ترجیح دینا باقیوں کے حق کو مٹاتا ہے، لہذا یہ کہ وہ ادھار (loan) کا بدل ہو یا مال فروخت کا زر ثمن ہو، مثلاً اس نے اپنا مال مرض میں کسی سے ادھار لیا یا قیمت مثل پر کسی سے کوئی چیز خریدی اور اس کا یہ تصرف ظاہر و معلوم ہو تو اسے حق ہے کہ ادھار چکا دے اور زر ثمن ادا کر دے اور (اداشدہ) مال مقبوض

یا ادا شدہ قیمت میں قرضخواہ شریک نہ ہوں گے کیونکہ اس شکل میں ترجیح دینے سے باقیوں کا حق نہیں ملتا، اس لیے کہ ان کے حقوق ترکے کے معنی سے وابستہ ہیں نہ کہ اس کی صورت سے اور ترکہ معنی کے اعتبار سے تو قائم ہے کیونکہ ادا شدہ مال کا بدلہ موجود ہے اور کسی چیز کا بدلہ اس کا قائم مقام ہوتا ہے، گویا کہ وہ بعینہ وہی ہے لہذا معنی کے لحاظ سے یہ حق کا ابطال نہیں ہے۔

اگر وہ کسی عورت سے شادی کر لے، یا کسی مزدور کو اجرت پر رکھے اور ان کو بالترتیب مہر اور اجرت نقد ادا کرے تو وہ انہیں نقدی سپرد نہیں کرے گا بلکہ قرضخواہ ان دونوں (عورت اور مزدور) کا بچا کرے گا اور اپنے قرضوں کی بابت ان سے تنازعہ کریں گے اور یہ دونوں بھی قرضخواہوں کے برابر ہوں گے کیونکہ سپردگی یعنی ان کو نقد ادا کی گئی قرضخواہوں کے حق کا ابطال ہے، صورت اور معنی دونوں اعتبار سے، کیونکہ مہر ملک نکاح کا بدلہ ہے اور ملک نکاح کے ساتھ قرضخواہوں کے حق کا وابستہ ہونا ممکن نہیں ہے، اسی طرح اجرت اس منفعت کا بدلہ ہے جو پورے طور پر حاصل کی جا چکی ہے اور اس کے ساتھ بھی قرضخواہوں کا حق وابستہ نہیں ہو سکتا، اس لیے تقسیم میں برابری لازم ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اس اصول سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ قرض وصیت اور میراث پر مقدم ہے کیونکہ میراث تو ایک ایسا حق ہے جسے میت کی حاجتوں سے فارغ مال میں رکھا گیا ہے تو جب مورث فوت ہو جائے اور اس کے ذمے اتنا قرض ہو جو اس کے سارے ترکے کو محیط ہو تو اس کا مطلب ہے کہ اس کا ترکہ اس کی حاجت میں مشغول ہے (یعنی اس کی ضرورت سے فارغ نہیں ہے) لہذا اس ترکے میں میراث کو جاری کرنے کی شرط نہیں پائی گئی؛ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَمِنْ بَعْدِ وَصِيَّتِهِ يُؤْتَىٰ بِهَا** اَوْ ذِيَّتٍ یعنی ”جب کہ وصیت جو کی گئی ہو پوری کر دی جائے اور قرض جو میت نے چھوڑا ہو ادا کر دیا جائے“ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے قرض کو میراث پر مقدم کیا ہے، خواہ قرض زمانہ تندرستی کا ہو یا زمانہ مرض کا، کیونکہ دلیل نے ان دونوں قرضوں کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اور دلیل وہ ہے جس کو ہم نے بیان کیا (یعنی آیت کریمہ)۔ اگر کئی قرض جمع ہو جائیں تو تمام قرضخواہ اپنے اپنے قرض کی مناسبت سے ترکے میں سے اپنا حصہ وصول کریں گے۔ اگر ترکے کی تقسیم سے قبل اس میں سے کوئی چیز ضائع ہو جائے تو وہ باقی ترکے کو بقدر حصہ رسدی باہم تقسیم کر لیں گے اور ضائع شدہ کو ایسے بکھا جائے گا کہ گویا وہ سرسے سے موجود ہی نہ تھی، کیونکہ ہر قرضخواہ کا حق ترکے کے ہر جزو سے وابستہ ہے، لہذا باقی ماندہ ترکہ ان کے قرضوں کی مناسبت سے ان کے درمیان تقسیم ہو گا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

حق کے وابستہ ہونے کا محل | جہاں تک حق کے وابستہ ہونے کے محل کا تعلق ہے، تو اس کے وابستہ ہونے کا محل مال ہے کیونکہ قرض کی ادائیگی مال سے

ہوتی ہے نہ کہ کسی اور چیز سے، لہذا قرضخواہوں کا حق میت کی چھوڑی ہوئی ہر چیز کے ساتھ جو کہ مال ہو وابستہ ہے، خواہ وہ عین ہو یا (اس کا کسی کے ذمے) قرض ہو؛ مقروض کی وصیت، اس پر واقع کی گئی کسی جنایت کا تاوان جو اس کے حق میں واجب ہوا ہو خواہ وہ جنایت خطاً واقع ہوئی ہو یا عمدہ، کیونکہ یہ سب چیزیں مال ہیں، لیکن جان یا اس سے کمتر کے قصاص سے ان کا حق وابستہ نہ ہوگا، چنانچہ اگر قرضخواہ قصاص کو معاف کریں تو یہ صحیح نہ ہوگا کیونکہ قصاص مال نہیں ہے۔ اگر بعض وارث قصاص کو معاف کر دیں اور باقی وارثوں کا حصہ

(نقصان کا) مال میں تبدیل ہو جائے تو قرض خواہوں کا حق اس سے وابستہ ہو جائے گا اور اس سے ان کے قرضے ادا کیے جائیں گے کیونکہ یہ (دیت) مقتول کی جان کا بدلہ ہے اس لیے وہ اس کا حق ہے، لہذا اس کے دیگر چھوڑے ہوئے اموال کی طرح اس سے بھی اس کے قرضے چکائے جائیں گے۔ اسی طرح، اگر مقررہ عورت ہو تو اس سے مہر کے ساتھ قرض خواہوں کا حق وابستہ ہو جائے گا اور بقدر حصہ رسدی ان کے درمیان تقسیم کر دیا جائے گا۔ کیونکہ مہر مال ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

بیمالت صحت و بحالت مرض کیے گئے اقراروں کے احکام اور ان کی تفصیلات جو اوپر بیان کی گئی ہیں وہ آزاد (بمقابلہ غلام) کے اقرار کی بابت ہیں اور مازون غلام کے اقرار کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ وہ مال عین اور قرض کا اقرار کرنے کا مجاز ہے، اس لیے کہ یہ اقرار تجارت کی ضرورتوں میں شامل ہے، جیسا کہ ہم کتاب المازون میں بیان کیے ہیں، لہذا اقرار کے حکم کے ضمن میں مازون غلام اور آزاد دونوں برابر ہیں۔ اگر مازون غلام اپنی بیماری کی حالت میں تصرف کرے تو تمام مال میں محابات (کم قیمت پر مال فروخت کرنا) جائز ہوگی جبکہ آزاد مریض کی محابات صرف تنائی مال میں جائز ہوتی ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ آزاد محابات کرنے سے اس سے جو رتبہ کہ اس کے ترکے کے ساتھ اس کے وارثوں کا حق وابستہ ہوتا ہے اور غلام کا کوئی وارث نہیں ہوتا، اور اس کے تصرف کا حکم اس کے مالک کے حق میں واقع ہوگا لہذا وہ بیع میں وکیل کے مانند ہے کہ اگر وہ اپنے مرض الموت میں فروخت کرے اور محابات کرے (یعنی کم قیمت پر مال فروخت کرے) تو پورے مال میں اس کی محابات جائز ہوتی ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اگر غلام کے ذمے قرض ہو اور اس کے قبضے میں اس قدر مال ہو کہ اس سے قرض کی پوری ادائیگی ہو سکتی ہو تو قرض خواہ اپنے اپنے قرضے وصول کر لیں گے اور باقی ماندہ مال میں محابات جائز ہوگی۔ اور اگر قرض اس کے تمام مقبوضہ مال کو محیط ہو تو خریدار سے کہا جائے گا کہ چاہو تو سب محابات ادا کر دو ورنہ مال فروخت واپس کر دو، جیسے اس صورت میں کیا جاتا ہے کہ جب آزاد مریض محابات کرے اور اس کے ذمے قرض ہو، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

مریض کا قرض کو وصول کر لینے کا اقرار | جہاں تک مریض کی طرف سے اس قرض کی پوری وصولی کے اقرار کا تعلق ہے جو اس کے لیے کسی دوسرے پر

واجب ہو، تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا:

(۱) یا تو وہ ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے گا جو اس کے کسی وارث پر واجب ہوگا۔

(۲) یا پھر وہ کسی ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے گا جو کسی اجنبی پر واجب ہوگا۔

اگر وہ اجنبی پر واجب ہونے والے اپنے قرض کی پوری وصولی کا اقرار کرے، تو یا تو وہ ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے گا جو اس اجنبی پر مقرر کی حالت صحت میں واجب ہوا ہوگا یا پھر ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے گا جو اس اجنبی پر مقرر کی حالت مرض میں واجب ہوا ہوگا۔ اگر اس نے اپنے ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کیا ہو جو اجنبی پر مقرر کی حالت صحت میں واجب ہوا ہو تو یہ اقرار صحیح ہوگا اور اس کے وصولی کے اقرار کی تصدیق کی جائے گی، چنانچہ مقررہ قرض سے بری ہو جائے گا، خواہ حالت صحت میں واجب ہونے والا یہ قرض کسی ایسی چیز کے بدلے کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال نہیں، جیسے کسی جنایت وغیرہ کا تاوان یا قتل

عہد کا بدل صلح یا ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال ہے، مثلاً ادھار (LOAN) کا بدل یا مال فروخت کا زرشن، اور خواہ اس (مقر) کے ذمے زمانہ صحت کا کوئی قرض واجب ہو یا واجب نہ ہو۔ اگر کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر اس کا قرض اس اجنبی پر واجب ہوا ہو جو مال ہے (تو اس صورت میں اس کا اقرار اس لیے صحیح ہوگا) کیونکہ مریض نے یہ اقرار کر کے قرض خواہوں کے حق کا ابطال نہیں کیا کیونکہ مریض کے اس اقرار سے کہ اس نے حالت صحت میں اپنا قرض وصول کر لیا تھا مقروض قرض سے براءت کا مستحق ہو جاتا ہے۔ جیسے وہ مال قرض خواہ کو سپرد کرنے کے ذریعے قرض کو ادا کر کے براءت کا مستحق ہو جاتا ہے اور عارض (اتفاقی امر) تو مرض ہے اور یہ مریض کو اس چیز سے مجبور کرنے میں مؤثر ہے جو اس پر کسی اور کا حق ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے مازون غلام اگر مجبور ہونے کے بعد اس قرض کی وصولی کا اقرار کرے جو اس کے مازون ہونے کی حالت میں اس کے لیے ثابت ہوا تھا تو اس کا اقرار صحیح ہے، بدلیل مذکورہ، ایسے ہی یہاں (بھی صحیح) ہوگا، بلکہ بدرجہ اولیٰ صحیح ہوگا کیونکہ غلام کا مجبور ہونا قومی تر ہے اس لیے کہ وہ تو خرید و فروخت سے بھی مجبور ہو جاتا ہے جب کہ مریض خرید و فروخت سے مجبور نہیں ہوتا۔ علاوہ انہی، وہاں تو حجر (ممانعت) کا اثر اس کے حقوق کے ضمن میں ظاہر ہوا تھا نہ کہ واجبات کی بابت، تو یہاں بدرجہ اولیٰ ایسا ہوگا۔

اگر وہ قرض ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال نہیں (تو اس کی وصولی کا اقرار اس لیے صحیح ہوگا) کیونکہ اس کے مرض الموت کی بناء پر قرض خواہوں کا حق تبدیل (جس کا بدل دیا گیا) سے وابستہ نہیں ہوتا اور تبدیل ہے جان، اس لیے کہ یہ مال نہیں ہے، اس لیے بدل کے ساتھ ان کا حق وابستہ نہیں ہوگا اور اگر اس کے ساتھ ان کا حق وابستہ نہیں ہے تو قرض کی وصولی کا اقرار قرض خواہوں کے حق کا ابطال نہیں ہے لہذا یہ صحیح ہوگا اور مقروض قرض سے بری ہو جائیگا۔ اسی طرح، اگر مالک ایسے بدل کا بابت کی وصولی کا اقرار کرے جو اس (مقر) کی حالت صحت میں واقع ہوا تھا تو اس کی تصدیق کی جائے گی اور مکاتب بری ہو جائے گا، بدلیل مذکورہ۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے جو اس کے لیے حالت صحت میں واجب ہوا تھا اور اگر وہ ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے جو اس کے لیے اس کی حالت مرض میں واجب ہوا ہو تو اگر تو یہ قرض کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو کہ مال ہے تو اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا اور زمانہ تندرستی کے قرض خواہوں کے حق میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اسے اس کی طرف سے قرض کا اقرار سمجھا جائے گا کیونکہ اس کے مرض الموت میں مبتلا ہونے پر قرض خواہوں کا حق تبدیل سے وابستہ ہو گیا اس لیے کہ وہ مال ہے، لہذا یہ ادھار تبدیل پر سے ان (قرض خواہوں) کے حق کو مٹانا ہے، البتہ اگر وہ بدل ان (قرض خواہوں) کو وصول ہو جائے تو (جدا بابت ہے) اس صورت میں یہ معنی کے لحاظ سے بدل ہوگا کیونکہ بدل اس کا قائم مقام ہو جائے گا۔ اور اگر وہ وصولی کا اقرار کرے اور بدل ان کو وصول نہ ہو تو ان کے حق میں اس کا وصولی کا اقرار صحیح نہ ہوگا اس لیے یہ قرض کا اقرار ہی ٹھہرے گا کیونکہ قرض کی وصولی کا اقرار قرض کا اقرار ہے اس لیے کہ جب کوئی شخص کسی دوسرے سے قرض کی وصولی کرتا ہے تو وصول شدہ مال وصول کرنے والے کے ذمے قرض ہو جاتا ہے پھر تبادلہ (قرض کے بدلے قرض، مقاصد) واقع ہوگا، لہذا قرض کی وصولی کا اقرار قرض کا اقرار ہے اور مریض کا قرض کا اقرار جب کہ اس کے ذمے اس کے زمانہ تندرستی کا قرض

ہو، زمانہ تندرستی کے قرض خواہوں کے حق میں صحیح نہیں ہوتا۔

اسی طرح، اگر کوئی شخص مریض کی مرضی کے خلاف اس کے زمانہ مرض میں اس کی کوئی چیز تلف کر دے اور مریض اقرار کرے کہ اس نے اس سے تلف کردہ چیز کی قیمت وصول کر لی ہے تو اس کے اس اقرار کی تصدیق نہیں کی جائے گی، اگر اس کے ذمے اس کے زمانہ صحت کا کوئی قرض ہو، کیونکہ اس کی حالت مرض میں مبادل کے ساتھ (قرض خواہ کا) حق وابستہ تھا لہذا یہ حق بدل کے ساتھ وابستہ ہو جائے گا۔ اور اگر اس نے اس کی حالت صحت میں اس کی چیز تلف کی ہو اور (اس کی قیمت کی وصولی کا) اقرار وہ حالت مرض میں کرے تو یہ اقرار صحیح ہے کیونکہ زمانہ تندرستی کے قرض کی حالت مرض میں وصولی کا اقرار صحیح ہوتا ہے، اگرچہ وہ کسی ایسی چیز کا بدل ہو جو مال ہے، اس کی وجہ ہم ذکر کر چکے اور اگر وہ قرض کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہو جو مال نہیں ہے تو پھر بھی اس کا اقرار صحیح ہو گا کیونکہ مرض کی بنا پر زمانہ صحت کے قرض خواہوں کا حق مبادل کے ساتھ وابستہ نہیں ہو گا کیونکہ اس کے ساتھ حق کا وابستہ ہونا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ یہ مال نہیں ہے لہذا یہ بدل کے ساتھ بھی وابستہ نہ ہو گا، اس لیے اس کی وصولی کا اقرار اور زمانہ تندرستی میں واجب ہونے والے قرض کی وصولی کا اقرار دونوں برابر ہیں، اور وہ (یعنی زمانہ تندرستی کے قرض کی وصولی کا اقرار) تو صحیح ہوتا ہے، لہذا یہ بھی صحیح ہو گا۔

اسی طرح، اگر کوئی شخص مریض کے لیے یہ اقرار کرے کہ اس نے بحالت مرض ایک غلام کو خطا قتل کیا تھا یا غلام کا ہاتھ کاٹ دیا تھا یا (اقرار کے بجائے) اس پر شہادت قائم ہو جائے اور اس پر نصف قیمت واجب ہو گئی تو اس صورت میں اگر مریض اس نصف قیمت کی وصولی کا اقرار کر لے تو اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ غلام کے قتل پر ہمارے نزدیک جان کا بدل واجب ہوتا ہے نہ کہ مال کا بدل، جس کی دلیل یہ ہے کہ آزاد لوگوں کی دیت کی طرح غلام کے قتل خطا کا بدل (دیت) بھی ایک مقرر مقدار میں واجب ہوتا ہے (اگر جان کے بدل کے بجائے یہ مال کا بدل ہوتا تو اس کی مقدار مقرر نہ ہوتی کیونکہ اموال کی قیمتیں تو متفاوت ہوتی ہیں)، چنانچہ اگر وہ کسی ایسے غلام کا ہاتھ کاٹ دے جس کی قیمت تیس ہزار درہم ہو تو اس کے ذمے، امام ابو یوسف کے نزدیک، گیارہ کم دس ہزار درہم ہوں گے، کہ دس ہزار میں سے دس کم کیے جائیں گے تاکہ یہ آزاد کی دیت کے برابر نہ ہو جائے اور گیارہ ہوں درہم اس لیے کم کیا جائے گا کہ اس کے ہاتھ کا بدل اس کی جان کے بدل کے مساوی نہ ہو جائے۔ امام محمد کے نزدیک، اس غلام کے ہاتھ کو کاٹنے پر دس کم پانچ ہزار درہم واجب ہوں گے۔ یہ اقوال اس امر کی دلیل ہیں کہ غلام کے ہاتھ کی دیت ایک مقررہ مقدار کے طور پر واجب ہوتی ہے، لہذا یہ دیت ایسی چیز کا بدل ہے جو مال نہیں ہے، جیسے آزاد کی دیت ہوتی ہے، اس لیے قرض خواہوں کا حق اس کے ساتھ وابستہ نہیں ہو گا، لہذا اس کی وصولی کا اقرار ان (قرض خواہوں) کے حق کا ابطال نہیں ہے۔

اسی طرح، اگر مجرم نے غلام کو عبا قتل کیا ہو اور مریض مال کے عوض اس سے صلح کر لے، پھر وہ اقرار کرے کہ اس نے بدل صلح کی وصولی کر لی ہے تو یہ جائز ہے اور اس کی تصدیق کی جائے گی کیونکہ بدل صلح ایسی چیز کا بدل ہے جو مال نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

وارث کے ذمے اپنے قرض کی وصولی کا اقرار

اگر وہ اپنے ایسے قرض کی وصولی کا اقرار کرے جو کسی وارث پر واجب تھا تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا،

خواہ وہ قرض کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال ہے یا کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر جو مال نہیں ہے، کیونکہ یہ قرض کا اقرار ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ قرض کی وصولی مقاصد (تبادلے) کے طریقے پر ہوتی ہے اور وہ اس طرح ہے کہ وصول کردہ چیز وصول کنندہ کے ذمے قرض بن جائے، لہذا اس کا اقرار وصولیابی قرض کا اقرار ہے، اور مرخص کا اپنے وارث کے لیے اقرار باطل ہوتا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کسی عورت سے شادی کرے اور وہ عورت اپنے مرض الموت میں اقرار کرے کہ اس نے اپنا مہر اپنے شوہر سے پورا وصول کر لیا ہے، اور بات صرف اس کے اس قول کے ذریعے ہی معلوم ہوئی ہو، اس عورت کے ذمے اس کے زمانہ تندرستی کا قرض بھی ہو، پھر وہ عورت مر جائے، اور ابھی اس کے شوہر نے اسے طلاق نہ دی ہو، اور اس مہر کے سوا اس عورت کا کوئی اور مال نہ ہو تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا اور اس کے شوہر کو حکم دیا جائے گا کہ مہر اس کے قرض خواہوں کو لوٹا دے، چنانچہ اس کو قرض خواہوں میں بقدر حصہ رسدی تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شوہر اس عورت کا وارث ہے، اور مرخص کا اپنے ایسے قرض کی وصولی کا اقرار جو کسی وارث کے ذمے ہو صحیح نہیں ہوتا، اگرچہ وہ قرض کسی ایسی چیز کے بدل کے طور پر واجب ہوا ہو جو مال نہیں ہے (تو بھی اقرار صحیح نہیں ہوگا)، بدلیل مذکورہ، کہ یہ وارث کے لیے قرض کا اقرار ہے اور یہ باطل ہے۔ اگر وہ عورت اپنی حالت مرض میں اقرار کرے کہ اس نے اپنے شوہر سے مہر وصول کر لیا تھا پھر مباشرت سے قبل ہی اس کے شوہر نے اس کو طلاق دی تھی تو اس کا یہ اقرار صحیح ہوگا کیونکہ جب شوہر نے اس کے ساتھ مباشرت سے قبل ہی طلاق دے دی تو اب وہ اس کا وارث نہ بن سکے گا، لہذا اس سے مہر کی وصولی کا اقرار وارث کے لیے قرض کا اقرار نہیں ہے، اس لیے یہ اقرار صحیح ہے، اور شوہر کو یہ حق نہ ہوگا کہ نصف مہر کے بقدر قرض خواہوں سے اپنا حصہ بانٹے، چنانچہ وہ کہے کہ اس نے مجھ سے تمام مہر وصول کرنے کا اقرار کیا تھا اور مباشرت سے قبل طلاق کی صورت میں وہ نصف مہر سے زیادہ وصول کرنے کی حقدار نہیں تھی، لہذا نصف مہر اس (عورت) کے ذمے میرا قرض ہو گیا، لہذا میں اس کے قرض خواہوں کے ساتھ اپنا حصہ رسدی وصول کروں گا، کیونکہ اس عورت کی طرف سے مہر کی وصولی کا اقرار شوہر کی مہر سے براءت کے حق میں تو صحیح ہے لہذا اس کے قرض خواہوں کے ساتھ اس کے مال میں اس کی شراکت کو ثابت کرنے کے حق میں صحیح نہیں ہے، کیونکہ ان کے قرض زمانہ صحت کے قرضے ہیں اور شوہر کے لیے اس کا اقرار زمانہ مرض میں ہے اس لیے ان (یعنی قرض خواہوں) کے حق میں یہ اقرار صحیح نہ ہوگا۔ اگر شوہر نے اس کے ساتھ مباشرت کی ہو، پھر اس (عورت) نے مہر کی وصولی کا اقرار کیا ہو، اس کے بعد اس نے اس کو طلاق بائنہ یا طلاق رجعی دی ہو، پھر عورت عدت پوری کرنے کے بعد مر گئی ہو تو اس مسئلے کا بھی ویسا ہی حکم ہے کیونکہ شوہر اس کی موت کے وقت اس کا وارث نہیں تھا۔ اگر وہ عدت پوری کرنے سے قبل مر گئی ہو تو اس (عورت) کا اقرار صحیح نہ ہوگا۔ طلاق رجعی کی صورت میں اس حکم کی وجہ تو یہ ہے کہ عدت ابھی برقرار ہے اور وراثت قائم ہے۔ طلاق بائنہ کی صورت میں اس حکم کی وجہ یہ ہے کہ عدت ابھی باقی

ہے اور اسے یہ اقرار کرنے سے نہ انعت تھی کیونکہ حالت عدت میں نکاح قائم ہوتا ہے، لہذا ایک لحاظ سے نکاح قائم تھا اس لیے ممانعت اس وقت تک زائل نہ ہوگی جب تک مانگ کسی لحاظ سے بھی موجود ہو، اسی لیے تو عدت گزار عورت کی شہادت اس کے شوہر کے حق میں قبول نہیں کی جاتی اگرچہ طلاق بائنہ ہو اور جب اس کا اقرار صحیح نہ ہو اور اس کے ذمے زمانہ تندرستی کے قرضے ہوں تو پہلے زمانہ صحت کے قرضخواہ اپنے قرضے پورے وصول کریں گے اور اس کے بعد اگر اس کے مال میں سے کچھ بچ گیا ہو تو مہر اور اس عورت کے ترکے میں سے اس کے حصہ وراثت کو دیکھا جائے اور ان دونوں میں سے جو کمتر ہوگا وہ اس کو دے دیا جائے۔ ہمارے مشائخ کا کہنا ہے کہ اس مسئلے کا یہ جواب امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق ہے جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے تو یہ لازم ہے کہ شوہر سے مہر کی وصولی کا اقرار جملہ اقراروں میں اس کے وارثوں پر مقدم ہونے کے حق میں صحیح ہو۔ اصل مسئلہ کتاب الطلاق میں اس مریض کے بارے میں ہے جو اپنی بیوی کو اس کے مطالبے پر طلاق دے پھر اپنی بیوی کے لیے کسی مال کا اقرار کرے تو اس کا وہ اقرار صاحبین کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ وہ عورت اب اجنبیہ ہے جس کے لیے اس (شوہر) کے ترکے میں کوئی حق وراثت نہیں ہے، جب کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ میراث میں اس عورت کا جو حصہ بنتا ہے اور اس کے لیے اس (شوہر) نے جو اقرار کیا ہے ان دونوں میں سے جو کمتر ہو وہ اسے دیا جائے۔ چنانچہ صاحبین اس عورت کی ظاہرہ حالت اجنبیت کا اعتبار کرتے ہیں جب کہ امام ابو حنیفہ کا کہنا ہے کہ اس امر کا احتمال ہے کہ ان دونوں (یعنی شوہر اور بیوی) نے آپس میں اتفاق کر لیا ہو تاکہ شوہر اس کے لیے اس کے حصہ وراثت سے زیادہ مال کا اقرار کر لے، لہذا اس کے حصہ وراثت سے زائد کے اقرار میں وہ دیگر تمام وارثوں کے حق میں مورد الزام ہے اس لیے اس کا اقرار صحیح نہیں، تو ایسے ہی یہاں (یعنی عورت کے اقرار والے مذکورہ مسئلے میں) ہوگا۔

ماذون غلام اگر حالت مرض میں زمانہ صحت یا زمانہ مرض کے قرض کی وصولی کا اقرار کرے تو وہ اپنے اس اقرار میں آزاد کے مانند ہے کیونکہ وہ قرض کی وصولی اور ادا شدہ مال قرض کو قبضے میں لینے کا اقرار کرنے کا اسی طرح مجاز ہے جس طرح آزاد ہوتا لہذا ہر وہ اقرار جو آزاد کی طرف سے صحیح ہے مازون غلام کی طرف سے بھی صحیح ہے اور جو اقرار آزاد کی طرف سے صحیح نہیں ہے وہ مازون غلام کی طرف سے بھی صحیح نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ابراء سے متعلق مریض کا اقرار | جہاں تک مریض کی طرف سے ابراء (برئ الذمہ کرنا)

نے فلاں شخص کو اس قرض سے برئ الذمہ کر دیا ہے جو اس کے زمانہ صحت میں اس کے ذمے تھا تو یہ اقرار جائز نہ ہوگا کیونکہ وہ فی الحال ابراء کے انشاء کا مجاز نہیں ہے، لہذا اس کے اقرار کا بھی مجاز نہیں ہے، بخلاف وصولی قرض کے اقرار کے، کیونکہ یہ مال قرض کو قبضے میں لینے کا اقرار ہے اور وہ قبضے کے انشاء کا مجاز ہے، لہذا اقرار کے ذریعے اس کی خبر دینے کا بھی مجاز ہے واللہ تعالیٰ اعلم۔

نسب کا اقرار

رہا نسب کا اقرار اور اس سے مراد ہے وارث کا اقرار، تو اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) آدمی کا اپنے وارث کی بابت اقرار

(۲) وارث کی طرف سے اس کے وارث کا اقرار

مذکورہ ہر قسم کے اقرار سے دو حکم وابستہ ہیں، نسب کا حکم اور میراث کا حکم۔

وارث کا اقرار | جہاں تک اپنے وارث کے اقرار کا تعلق ہے، اثبات نسب کے حق میں اس کے صحیح ہونے کے لیے کچھ شرطیں ہیں:-

(۱) از انجملہ یہ شرط ہے کہ مقر بہ میں ثبوت نسب کا احتمال ہو کیونکہ اقرار کسی کائن (ہونے والا) کے بارے میں خبر دینے کو کہتے ہیں، سو اگر اس کا ہونا محال ہو تو کائن کی بابت خبر دینا نہ اچھوٹ قرار پائے گا۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر کوئی شخص ایک لڑکے کے بارے میں یہ اقرار کرے کہ وہ اس کا بیٹا ہے اور اس جیسے کے ہاں اس جیسا پیدا نہ ہو سکتا ہو (مثلاً لڑکے اور مقرر کے درمیان عمر کا تفاوت اتنا کم ہو کہ وہ اس کا بیٹا نہ بن سکتا ہو) تو اس کا اقرار صحیح نہیں ہوگا کیونکہ یہ امر محال ہے کہ یہ لڑکا اس کا بیٹا ہو لہذا اس کا اقرار یقینی طور پر چھوٹ ہے۔

(۲) از انجملہ ایک شرط یہ ہے کہ جس شخص کے نسب کا اقرار کیا گیا ہے، اس کا نسب کسی دوسرے شخص سے معروف نہ ہو، اگر ایسا ہو تو اقرار صحیح نہ ہوگا، کیونکہ جب دوسرے شخص سے اس کا نسب ثابت ہے تو اس کے بعد مقرر سے اس کے نسب کا ثابت ہونا ممکن نہیں ہے۔

(۳) ان شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ جس شخص کے نسب کا اقرار کیا گیا ہے اگر وہ اپنے ذاتی قبضے میں ہو (یعنی اپنا قابض و مالک آپ ہو) تو وہ اس اقرار کی تصدیق کرے کیونکہ مقرر کا اقرار اس انسان کے (اپنی ذات پر) قبضے کے ابطال کو متضمن ہوتا ہے اور اس کا قبضہ بدول اس کی رضامندی کے باطل نہیں کیا جاسکتا۔

حالت مرض میں اقرار نسب | مقرر کا تندرست ہونا اس کے اقرار نسب کے صحیح ہونے کے لیے شرط

نہیں ہے، چنانچہ نسب کا اقرار تندرست اور بیمار ہر دو قسم کے مقرر کی طرف سے صحیح ہے، کیونکہ مرض فی نفسہ تو اقرار کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے بلکہ یہ تو اس سبب سے مانع بن جاتا ہے کہ اس کے ساتھ کسی دوسرے کا حق وابستہ ہو یا مقرر پر الزام آتا ہو، اور یہ سب اسباب یہاں ناپید ہیں، کسی کے حق کی وابستگی کا معدوم ہونا تو ظاہر بات ہے کیونکہ جس شخص کا نسب ہنوز مجہول ہے اس کے ساتھ کسی کا حق کیا وابستہ ہوگا۔ اسی طرح الزام کا مفہوم بھی ناپید ہے، کیونکہ میراث نسب کے لوازمات میں سے نہیں ہے کیونکہ میراث سے محروم کر دینے والے ایسے اسباب ہیں جو نسب میں خلل نہیں ڈالتے، جیسے قتل، غلامی، اختلاف دین اور اختلاف دار، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(۳) ایک شرط یہ ہے کہ اقرار میں کسی دوسرے شخص پر نسب کو نہ رکھا گیا ہو، خواہ وہ شخص کہ جس کے

نسب کا اقرار کیا گیا ہے اس اقرار کی تکذیب کرے یا تصدیق کرے کیونکہ کسی شخص کا اقرار اس کی اپنی ذات کے خلاف حجت ہوتا ہے نہ کہ دوسرے کے خلاف، اس لیے کہ اگر یہ دوسرے کے خلاف ہو تو پھر یہ (اقرار نہیں کہلاتا بلکہ) شہادت یا دعویٰ ہوتا ہے اور خالی دعویٰ حجت نہیں ہوتا اور فرد واحد کی ایسے امر کی بابت گواہی جس سے دوسرے لوگ بھی مطلع ہوں اور اس کا تعلق حقوق العباد سے ہو، قبول نہیں کی جاتی۔ اور جس اقرار میں کسی دوسرے انسان کے نسب کو کسی دوسرے شخص پر رکھا گیا ہو یہ دوسرے کے خلاف اقرار ہے نہ کہ خود اپنی ذات کے خلاف، لہذا یہ یا تو دعویٰ ہے یا پھر شہادت (لیکن اقرار نہیں ہے) اور ان میں سے کسی کو بھی بغیر حجت کے قبول نہیں کیا جاتا۔

اس اصول کی بنیاد پر، مرد کا اقرار نسب پانچ آدمیوں کے حق میں جائز ہوتا ہے: (۱) والد: ۲، والدہ: ۳، اولاد: (۴) بیوی؛ اور (۵) مولیٰ (غلام یا باندی کا مالک)۔ عورت کا اقرار چار آدمیوں کے حق میں جائز ہوتا ہے: (۱) والد: ۲، والدہ: ۳، شوہر: (۴) اور مولیٰ۔ اگر عورت اولاد کا اقرار کرے تو جائز نہ ہوگا، کیونکہ ان دونوں کی بابت اقرار میں دوسرے کے نسب کو دوسرے پر رکھنا نہیں ہے؛ والد کے اقرار میں تو بات ظاہر ہے کیونکہ اس میں تو کسی کے ساتھ نسب کو قائم نہیں کیا جاتا اسی طرح زوجیت (شوہر یا بیوی ہونے) کے اقرار میں بھی غیر کے نسب کو بغیر پر نہیں رکھا جاتا، تاہم (مقرہ کی طرف سے) تصدیق ناگزیر ہے، بدلیل مذکورہ۔ اگر یہ تصدیق مقرہ کی زندگی میں ہی ہو جائے تو بلا اختلاف جائز ہے اور اگر مقرہ کی وفات کے بعد ہو تو اس صورت میں اگر تو اقرار شوہر کی طرف سے ہو تو بیوی کی تصدیق بالا جماع صحیح ہے، خواہ وہ شوہر کی حیات میں تصدیق کرے یا اس کی موت کے بعد، مثلاً کوئی مرد کسی عورت کی بابت اقرار کرے کہ وہ اس کی بیوی ہے اور وہ مرد مر جائے پھر وہ عورت اس کی تصدیق کر دے (تو یہ اقرار صحیح ہوگا) کیونکہ موت کے بعد بھی ایک لحاظ سے نکاح باقی ہوتا ہے کیونکہ عدت میں نکاح کے بعض احکام باقی ہوتے ہیں، لہذا یہ قابل تصدیق ہے۔ اگر زوجیت کا اقرار عورت کی طرف سے ہو اور اس (عورت) کی موت کے بعد شوہر اس کی تصدیق کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ تصدیق صحیح نہ ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ صحیح ہے۔ صاحبین کے قول کی وجہ وہی ہے جس کا ہم نے ذکر کیا، یعنی یہ کہ موت کے بعد نکاح ایک حجت سے باقی ہوتا ہے لہذا تصدیق جائز ہے، جیسے اس صورت میں جائز ہوتی ہے کہ جب شوہر زوجیت کا اقرار کرے اور بیوی اس کی موت کے بعد اس کی تصدیق کرے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توضیح یہ ہے کہ نکاح فی الحال تو درحقیقت معدوم ہے لہذا یہ تصدیق کا عمل نہ بنے گا، اس کی بقاء کا حکم تو بعض ایسے احکام کی ادائیگی کے لیے عطا کیا گیا ہے جو موت سے پہلے ثابت تھے اور میراث تو ایسا حکم ہے جو موت کے بعد ہی ثابت ہوتا ہے لہذا اس حکم (میراث) کے حق میں نکاح زائل ہو چکا ہے، اس لیے تصدیق کرنا ممکن نہیں ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم اولاد کا اقرار (مرد کی طرف سے) اس لیے جائز ہے کہ اس میں غیر کے نسب کو بغیر پر نہیں رکھا جاتا بلکہ مقرہ خود اپنے اوپر رکھتا ہے لہذا یہ خود اپنے خلاف اقرار ہے نہ کہ کسی غیر کے خلاف، اس لیے اسے قبول کیا جائے گا، لیکن اگر مقرہ کو اپنی ذات پر قبضہ حاصل ہو تو اس صورت میں اس کی طرف سے اس اقرار کی تصدیق ناگزیر ہے، بدلیل مذکورہ، خواہ یہ تصدیق مقرہ کے زمانہ حیات میں پائی جائے یا اس کی موت کے بعد کیونکہ موت سے

نسب باطل نہیں ہوتا، لہذا دونوں حالتوں میں تصدیق جائز ہے۔ اسی طرح، والدین کا اقرار بھی غیر کے نسب کو غیر پر رکھنا نہیں ہے، اس لیے یہ بھی خود اپنے خلاف اقرار ہے نہ کہ غیر کے خلاف، لہذا اسے قبول کیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر عورت مذکورہ لوگوں کے بارے میں نسب کا اقرار کرے تو یہ بھی جائز ہوگا، بدلیل مذکورہ، ماسو، اولاد کے اقرار کے کیونکہ یہ اقرار دوسرے کے نسب کو کسی دوسرے پر رکھنا ہے اور وہ ہے اولاد کے نسب کو شوہر پر رکھنا، اس لیے اس کو قبول نہیں کیا جائے گا، الا یہ کہ شوہر اس کی تصدیق کرے یا کوئی عورت (جنانی رافق) اس کی ولادت کی شہادت دے دے، بخلاف متبرک کے، کیونکہ اس کے اقرار میں اولاد کے نسب کو وہ اپنے اوپر رکھتا ہے۔ مذکورہ لوگوں کے سوا اور کسی کے حق میں نسب کا اقرار جائز نہیں ہے، جیسے چچا یا بھائی ہونے کا اقرار، کیونکہ یہ غیر کے نسب کو غیر یعنی داد سے یا باپ پر رکھنا ہے۔

میراث کے حق میں اقرار کے صحیح ہونے کی شرطیں

اسی طرح میراث کے حکم کے حق میں وارث کے اقرار کے صحیح ہونے کے لیے بھی وہی شرطیں درکار ہیں جو ثبوت نسب کے لیے درکار ہیں، جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں، ماسو وغیرہ نسب کو رکھنے والی شرط کے؛ چنانچہ ایسا اقرار نسب جس میں مقرر نے غیر پر نسب کو رکھا ہو اثبات نسب کے حق میں تو قطعاً صحیح نہیں ہوتا لیکن میراث کے حق میں صحیح ہوتا ہے، مگر ایک شرط پر اور وہ شرط یہ ہے کہ اس کا سرے سے کوئی وارث نہ ہو اور اس کی میراث پر صرف اسی کا حق ہو، کیونکہ ناقل کے تصرف کو تا حد امکان صحیح قرار دینا واجب ہے۔ سوا اگر یہ ثبوت نسب کے حق میں ممکن نہیں ہے کہ اس کے صحیح ہونے کی ایک شرط مفقود ہے، لیکن میراث کے حق میں یہ ممکن ہے۔ اور اگر وہاں کوئی وارث ہو، قریبی ہو یا بعید کا تو اس کا اقرار قطعاً صحیح نہ ہوگا، اور اسے کوئی میراث نہ ملے گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ مثلاً وہ بھائی کا اقرار کرے (یعنی کہے کہ فلاں شخص میرا بھائی ہے) اور اس کی ایک بھوپھی یا خالہ ہو تو اس کی میراث پر اس کی بھوپھی یا خالہ کا حق ہوگا اور مقررہ یعنی وہ شخص جسے اس نے اپنا بھائی اقرار کیا ہے، کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ وہ دونوں (یعنی بھوپھی اور خالہ) تقریبی طور پر وارث ہیں، لہذا ان دونوں کا حق تو یقین کے ساتھ ثابت ہے، اس لیے میراث کو ان دونوں کے سوا کسی دوسرے شخص کی طرف منتقل کر کے ان دو کے حق کو زائل کرنا جائز نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر وہ بھائی کا یا پوتے کا اقرار کرے اور اس کا مولائے موالات (انہ دوئے موالات، یعنی عہد و پیمان کے ذریعے بننے والا مولیٰ) ہو، پھر وہ مر جائے تو میراث پر اس مولیٰ کا حق ہوگا اور مقررہ کو کچھ نہیں ملے گا کیونکہ ولادہ (دیکھئے کتاب الولاء) میراث کے اسباب میں شامل ہے، اور اس کا مذکورہ اقرار عقد موالات سے انحراف نہیں قرار پائے گا کیونکہ انحراف حقیقہ معدوم ہے، لہذا عقد موالات باقی رہے گا اور یہ مذکورہ آدمیوں کے لیے اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے۔ اسی طرح، اگر مولائے موالات ہی اس کا مولائے علق (یعنی وہ مولیٰ جس کی ملک میں غلام آزاد ہوا ہو) ہو تو اس صورت میں وہ بدرجہ اولیٰ میراث کا واحد حقدار ہوگا کیونکہ وہ تو اس کا غصبہ ہے (غصبہ کہتے ہیں سلسلہ ذکور میں ہم جد کو، ابوی قرابت دار AGNATE) اور اگر اس کا کوئی وارث نہ ہو لیکن اس نے کسی ایک آدمی کے لیے پورے مال کی وصیت کی ہو تو ترکہ کی ایک شہائی تو اس آدمی کو ملے گی جس کے حق میں وصیت کی گئی اور باقی ترکہ اس آدمی کو ملے گا جس کو اس نے اپنا بھائی اقرار کیا ہے کیونکہ اس کے زعم میں وہ وارث ہے۔ اگر اس شخص کے علاوہ کہ جس کے لیے مال کی وصیت کی گئی مولائے

موالات بھی ہو تو وصیت والے کو ایک تہاں ترکہ ملے گا اور باقی اس کے مولیٰ کو ملے گا، جبکہ مقررہ کو کچھ بھی نہ ملے گا۔
 کیونکہ موالات وصیت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے لیکن مذکورہ اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے نہ لیل
 مذکورہ۔ اگر مولائے موالات کے بجائے مولائے عتاق ہو تو بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ مولائے موالات عسبات (عصبہ
 کی جمع) میں سب سے آخری ہے اور ذوی الارحام پر مقدم ہے اور مولائے موالات سب سے آخری وارث
 ہے اور اس کا مقام ذوی الارحام کے بعد ہے، تو حسب ان دو ولادوں (ولائے موالات اور ولائے عتاق)
 میں سے ضعیف تر ولار (ولائے موالات) مذکورہ اقرار نسب کے صحیح ہونے میں مانع ہے تو قوی تر ولاد (ولائے
 عتاق) بدرجہ اولیٰ مانع ہوگا۔

اگر وہ اپنے مرض الموت میں کسی شخص کو اپنا بھائی اقرار کرے اور مقررہ اس کی تصدیق کر دے، پھر بعد
 ازاں، مریض انکار کر دے اور کہہ دے کہ میرے اور تمہارے درمیان کوئی قرابت نہیں ہے تو اس کا اقرار میراث
 کے حق میں بھی باطل ہو جائے گا، چنانچہ اگر وہ اپنے اس انکار کے بعد کسی انسان کے لیے اپنے مال کی وصیت کرے
 پھر وہ فوت ہو جائے اور اس کا کوئی وارث نہ ہو تو سارا مال اس انسان کو مل جائے گا جس کے لیے اس نے
 وصیت کی تھی، کیونکہ اس کی طرف سے یہ انکار، اقرار سے رجوع ہے اور اس قسم کے اقرار سے رجوع صحیح
 ہوتا ہے کیونکہ یہ اقرار وصیت کے مشابہ ہے، اگر پر فی الحقیقت یہ وصیت نہیں ہے، اور وصیت سے رجوع
 صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر وہ انکار کر دے، اور اس نے کسی کے لیے مال کی وصیت بھی نہ کی ہو تو اس کا مال بیت
 المال میں داخل ہو جائے گا، کیونکہ اس کے رجوع کر لینے کی بناء پر اس کا یہ اقرار سرے سے باطل ہو گیا، واللہ
 تعالیٰ اعلم۔

وارث کا کسی کو وارث اقرار کرنا

جہاں تک کسی کو وارث اقرار کرنے کا تعلق ہے، تو اس
 سلسلے میں گفتگو کے دو موضوع ہیں: ایک تو ثبوت نسب
 کے حق میں اور دوسرا میراث کے حق میں جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، تو اس ضمن میں معاملہ دو حالتوں
 سے خالی نہیں ہوگا، یا تو وارث ایک ہوگا یا ایک سے زیادہ وارث ہوں گے، مثلاً ایک آدمی فوت ہو جائے اور
 اپنے پیچھے ایک بیٹا چھوڑے اور وہ بیٹا کسی کو اپنا بھائی اقرار کرے تو کیا میت سے اس کا نسب ثابت ہو جائے گا؟
 اس بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، امام ابو حنیفہ اور امام محمد کا قول ہے کہ اکلوتے وارث کے
 اقرار سے نسب ثابت نہیں ہوگا، جبکہ امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ نسب ثابت ہو جائے گا، اور اسی قول کو کرخ
 نے اختیار کیا ہے۔ اور اگر وارث ایک سے زیادہ ہوں، مثلاً دو مرد ہوں، یا ایک مرد اور دو عورتیں ہوں یا اس
 سے زیادہ ہوں تو اگر یہ سب وارث اقرار کریں تو بالاجماع نسب ثابت ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ
 یہ ہے کہ میراث کے حق میں ایک شخص کا قول قبول کر لیا جاتا ہے تو نسب کے حق میں بھی قبول کیا جائے گا، جیسے
 کہ ایک جماعت کے اقرار کو قبول کیا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رضی اللہ عنہما کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بھائی
 ہونے کا اقرار غیر پر اقرار ہے کیونکہ اس میں غیر کے نسب کو غیر پر رکھا گیا ہے، لہذا یہ شہادت ہے، اور اکیلے آدمی
 کی شہادت کو قبول نہیں کیا جاتا، بخلاف اس کے کہ اگر وہ دو یا اس سے زیادہ ہوں کیونکہ نسب کے حق میں دو
 مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت قبول کی جاتی ہے۔ جہاں تک میراث کے حق میں اقرار کو قبول کرنے
 کا تعلق ہے، تو اکلوتے وارث کا کسی کو وارث اقرار کرنا صحیح ہے اور میراث کے حق میں اس کی تصدیق کی

جائے گی، مثلاً (میت کا) معروف بیٹا کسی کو اپنا بھائی اقرار کرے؛ اس کا حکم یہ ہے کہ وہ اقرار کیا ہوا بھائی اس کے زیر قبضہ تمام میراث میں اس کا شریک ہوگا، کیونکہ بھائی ہونے کا اقرار دو چیزوں کا اقرار ہے، نسب کا اور مال (ترکے) کے استحقاق کا، اور نسب کا اقرار غیر کے خلاف اقرار ہے، لہذا قبول نہیں کیا جائے گا، کیونکہ یہ درحقیقت دعویٰ یا شہادت ہے، جبکہ مال کے استحقاق کا اقرار مقرر کا خود اپنے خلاف اقرار ہے اور یہ مقبول ہے۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک ہی اقرار ایک لحاظ سے تو مقبول ہو جبکہ ایک لحاظ سے غیر مقبول ہو، جیسے کوئی شخص ایک غلام خریدے پھر اقرار کرے کہ فروخت کنندہ نے فروخت کرنے سے قبل اس کو آزاد کر دیا تھا تو آزاد کرنے کے حق میں تو اس کے اقرار کو قبول کیا جائے گا لیکن فروخت کنندہ سے زرمن کی واپسی کے اختیار کے حق میں قبول نہیں کیا جائے گا۔ اسی طرح، یہ جائز ہے کہ یہاں وارث کا اقرار کرنے کو میراث کے حق میں قبول کر لیا جائے لیکن ثبوت نسب کے حق میں قبول نہ کیا جائے۔

اگر (میت کا) معروف بیٹا کسی کو اپنی بہن اقرار کرے تو مقرر کے مقبوضہ مال میں سے ایک تہائی مال وہ لے لے گی کیونکہ میراث کے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے، اور اپنے بھائی کے ساتھ بہن کو اس میراث کے ایک تہائی کا حق ہے۔

اگر وہ کسی عورت کی بابت اقرار کرے کہ وہ اس کے باپ کی بیوی ہے تو اس کے قبضے میں جو مال ہوگا اس کا آٹھواں حصہ اس (عورت) کو ملے گا۔

اگر وہ کسی عورت کو اپنی دادی یعنی میت کی ماں اقرار کرے تو اس کے قبضے میں جو مال ہوگا اس کا پچھٹاواں حصہ اس عورت کو ملے گا۔ اس ضمن میں قاعدہ یہ ہے کہ مقرر اپنے مقبوضہ مال کے ضمن میں اپنے اقرار پر وہی معاملہ کرے گا جو کہ نسب کے ثابت ہونے کی صورت میں وہ کرتا۔

اگر میت کا بیٹا کسی کو میت کا پوتا اقرار کرے اور وہ (پوتا) اس کی تصدیق کرے لیکن مقرر میت کا بیٹا نہ ہونے سے انکار کرے تو مقرر کے قول کو تسلیم کیا جائے گا اور ترکہ ان کے درمیان برابر تقسیم ہوگا۔ یہ ازروئے استحسان ہے، جبکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ مقرر کے قول کو قبول کیا جائے اور سارا مال اسی کو ملے تاکہ مقرر اپنے نسب پر گواہ قائم کر دے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ مقرر کی وراثت کے اثبات پر دونوں (مقرر اور مقررہ) متفق ہیں اور مقرر کی وراثت کی بابت ان میں اختلاف ہے، لہذا متفق علیہ امر تو ثابت ہوگا جبکہ مختلف فیہ امر دلائل کے قائم ہونے پر موقوف ہوگا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ مقرر کو تو مقرر کی بدولت میراث کا فائدہ حاصل ہوا ہے اس لیے اگر اس کے اقرار کو باطل کر دیا جائے تو لازماً اس (مقرر) کی وراثت باطل ہو جائے گی اور اگر مقرر کی وراثت کو باطل کر دیا جائے تو مقررہ کی وراثت کا بھی بطلان ہو جائے گا۔ اسی طرح، اگر وہ کسی کو میت کی بیٹی اقرار کرنے اور وہ (بیٹی) اس کی تصدیق کرے لیکن وہ مقرر کو میت کا بیٹا ماننے سے انکار کرے تو ازروئے استحسان مقرر کے قول کو ہی قبول کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ۔

اگر بیوی کسی کو اپنے متوفی شوہر کا بھائی اقرار کرے اور وہ بھائی اس کی تصدیق کرے لیکن وہ اسے متوفی کی بیوی ماننے سے انکار کرے تو امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ کے نزدیک مقررہ کے قول کو قبول کیا جائے گا اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، اور ثبوت ہیا کر کے زوجیت کو ثابت کرنا اس عورت کے ذمے ہوگا، امام

ابو یوسفؒ کے نزدیک عورت کے قول کو قبول کیا جائے گا، اور دونوں اپنے اپنے حق میراث کے مطابق مال کو باہم تقسیم کر لیں گے۔

اگر متوفیہ بیوی کا شوہر کسی کو متوفیہ کا بھائی اقرار کرے اور وہ بھائی اس کی تصدیق کرے، لیکن اسے سس کا شوہر بننے سے انکار کرے تو اس مسئلے میں بھی ائمہ کا ویسا ہی اختلاف ہے جیسا سابقہ مسئلے میں تھا۔

امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس مسئلے کو اس مشترک مفہوم کے ساتھ پہلے مسئلے پر قیاس کیا جائے جس کا ہم نے پہلے مسئلے میں ذکر کیا ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ موت سے نکاح منقطع ہو جاتا ہے اور ایک منقطع ہو چکنے والے سبب کے اقرار کو ثبوت کے بغیر قبول نہیں کیا جائے گا بخلاف نسب کے (کیونکہ وہ موت کے بعد بھی قائم رہتا ہے)۔

اگر متوفی نے اپنے بچے دو بیٹے چھوڑے ہوں، ان دونوں میں سے کوئی ایک بیٹا ایک سیرے بھائی کا اقرار کرے، تو اگر اس کا معروف بھائی اس بارے میں اس کی تصدیق کر دے تو وہ سیرا بھائی میراث میں ان کے ساتھ شریک ہوگا، ویسے ہی جیسے ان دونوں کے اقرار کی صورت میں وہ شریک ہوتا، بدلیل مذکورہ۔ اگر وہ (معروف بھائی) اس اقرار میں اس کو جھٹلا دے تو پہلے دونوں معروف بھائیوں میں ترکے کو حصہ برابر ہی تقسیم کیا جائے گا، نصف حصہ انکار کرنے والے بھائی کو دے دیا جائے گا اور دوسرے نصف حصے کو اقرار کرنے والے بھائی اور مقررہ (سیرے بھائی) کے درمیان نصف نصف تقسیم کر دیا جائے گا۔ یہ جمہور علماء کا مسلک ہے جبکہ ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک اس (بقیہ نصف) کے تین حصے یکے جائیں گے، دو تہائی مقررہ اور ایک تہائی مقررہ کو دیا جائے گا۔ ابن ابی لیلیٰ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقرر کا خیال یہ تھا کہ مال کے تین برابر حصے کر کے تینوں بھائیوں میں تقسیم کر دیا جائے گا اور مقررہ کے حصے میں جو ایک تہائی مال آئے گا اس کا نصف اس کے مال میں اور نصف اس کے منکر بھائی کے مال میں بحالت شیوع (یعنی غیر متعین طور پر) ہوگا۔ لیکن اس کے اقرار کو اس کے بھائی کے خلاف اس (بھائی) کے مقبوضہ مال میں نافذ نہیں کیا جائے گا لیکن اس کے زیر قبضہ مال میں اسے نافذ کیا جائے گا، لہذا وہ اس کا ایک تہائی اس کو دے گا۔ ہمارے (یعنی جمہور علماء) احناف کی دلیل یہ ہے کہ مقرر کا خیال یہ ہے کہ جس شخص کے نسب کا اقرار کیا ہے اس کا میراث میں حق ویسا ہی ہوگا جیسا کہ اس کا حق ہوگا اور انکار کرنے والا بھائی مکمل نصف حصہ لے کر جس قدر اپنے حق سے زائد مال لے گا وہ اس میں ظالم ہوگا، لہذا اس (منکر) کے قبضے میں جو مال آئے گا اسے یوں سمجھا جائے گا کہ جیسے وہ تلف ہو گیا ہے، چنانچہ بقیہ نصف مال کو ان دونوں کے درمیان برابر تقسیم کر دیا جائے گا، ہر دو کے حصے میں کل مال کا ایک چوتھائی آئے گا۔

اگر ان دونوں (بھائیوں) میں سے کوئی ایک کسی کو اپنی بہن اقرار کرے، تو اگر دوسرا اس کی تصدیق کر دے پھر تو مسئلہ واضح ہے اور اگر وہ اسے جھٹلا دے تو پہلے مال کو دونوں بھائیوں کے درمیان نصف نصف تقسیم کیا جائے گا اور نصف مال انکار کرنے والے بھائی کو مل جائے گا، پھر بقیہ نصف کو اقرار کرنے والے بھائی اور بہن کے درمیان مرد کو دو حصے اور عورت کو ایک حصہ کے اصول کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا۔

اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک کسی عورت کے بارے میں اقرار کرے کہ وہ ہمارے (متوفی) باپ کی بیوی ہے، اگر دوسرا بھائی اس کی تصدیق کر دے پھر تو مسئلہ واضح ہے، عورت کو آٹھواں حصہ مل جائے گا اور باقی ماندہ

مال ان دونوں میں حصہ برابر تقسیم کر دیا جائے گا۔ کسر سے بچنے کے لیے تقسیم کی یہ شکل اختیار کی جائے گی کہ آٹھ حصوں کے سولہ حصے بنائے جائیں گے، کل مال کا آٹھواں حصہ، یعنی ان سولہ حصوں میں سے دو حصے اس عورت کو مل جائیں گے اور بقیہ چودہ حصوں میں سے سات سات حصے ہر دو بھائیوں کو مل جائیں گے (اگر سولہ حصے بنائے جائیں اور آٹھ حصے کر کے ترکہ تقسیم کیا جائے تو آٹھواں حصہ عورت کو دینے کے بعد باقی بچتے ہیں سات حصے، ان کو دونوں میں تقسیم کریں تو ہر ایک کو ساڑھے تین حصے ملیں گے، اس کسر سے بچنے کے لیے اور عدد کی تصحیح کی خاطر سولہ حصے بنائے جائیں گے)۔ اور اگر دو سوا بھائی اس کو اس اقرار میں (جھٹلا دے تو جمہور علماء رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس عورت کو مقرر کے مقبوضہ مال کا نواں حصہ ملے گا جبکہ ابن ابی لیلیٰ جس نے نزدیک اس کے زیر قبضہ مال کا آٹھواں حصہ ملے گا۔ ابن ابی لیلیٰ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقرر کا خیال تھا کہ اس عورت کو دونوں بھائیوں کے مقبوضہ مال کا آٹھواں حصہ ملے گا، لیکن اس کا اقرار اس کے اپنے مقبوضہ مال کے حق میں تو صحیح ہے مگر اپنے بھائی کے مقبوضہ مال کے حق میں صحیح نہیں ہے، اور جب اس کے اپنے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے تو وہ اسے اپنے مقبوضہ مال کا آٹھواں حصہ دے گا جمہور علماء کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مقرر کا گمان یہ ہے کہ کل ترکہ کا آٹھواں حصہ اس عورت کا ہے اور باقی ماندہ حصہ ان دونوں کے درمیان برابر برابر تقسیم کیا جائے گا، مسئلے کے قاعدے کے مطابق جبکہ عملاً تقسیم کی شکل وہی ہوگی جس کا ہم نے ذکر کیا (یعنی کل کے سولہ حصے کر کے) لیکن منکر بھائی اپنے (اصل حق سے) جو ماندہ مال لے گا اس میں وہ ظالم ہے لہذا اس کے مقبوضہ مال کو تلف شدہ تصور کر لیا جائے گا اور مقرر کے قبضے میں جو نصف مال ہے اس کو اس کے اور اس عورت کے درمیان دونوں کے حق کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا اور مقرر کو جو حاصل ہوگا اس کے نو حصے بنائے جائیں گے، ان میں سے دو حصے اس عورت کو دے دیے جائیں گے اور سات حصے مقرر کو جب اس نصف حصے کے نو حصے بنائے جائیں تو گویا کل مال کے اٹھارہ حصے بنائے گئے۔ نو حصے انکار کرنے والے بھائی کو مل گئے، دو حصے عورت کو مل گئے اور سات حصے اقرار کرنے والے بھائی کو۔

یہ اس صورت کے مسائل تھے کہ جب مقرر کسی ایک وارث کا اقرار کرے، اور اگر وہ وارث کے بعد وارث کا اقرار کرے مثلاً وہ ایک وارث کا اقرار کرے پھر کسی دوسرے وارث کا بھی اقرار کرے تو ایسے اقرار کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ پہلا شخص جس کی وراثت کا اقرار کیا گیا ہے دوسرے شخص کی وراثت کی بابت اس کے اقرار کی تصدیق کر دے تو ان (تینوں) کے درمیان مال اللہ تعالیٰ کے فرائض (وراثت کے مقررہ حصوں) کے مطابق تقسیم کر دیا جائے گا، اور اگر وہ (پہلا شخص) اس اقرار کے بارے میں اس کی تکذیب کر دے تو اگر تو مقرر نے پہلے شخص کو اس کا حصہ قاضی کے حکم پر دیا ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا اور اس (دیے ہوئے حصے) کو تلف شدہ سمجھ لیا جائے گا اور وہ دونوں مقرر کے زیر قبضہ مال کو اپنے اپنے حق کے مطابق تقسیم کر لیں گے اور اگر اس نے قاضی کے فیصلے کے بغیر اس کو اس کا حصہ دیا ہو تو وہ ضامن ہوگا اور دیا ہوا مال ایسے تصور کیا جائے گا کہ جیسے اس کے قبضے میں برقرار ہے، لہذا کل مال میں سے دوسرے کا جو حصہ بنتا ہے وہ اسے دیا جائے گا۔

مسائل اس جملے کی تشریح و توضیح اس طرح ہے کہ ایک شخص ہلاک ہو گیا اور اپنے پیچھے اس نے ایک بیٹا چھوڑا، اس بیٹے نے کسی شخص کو اپنے مال اور باپ کی طرف سے اپنا بھائی اقرار کیا تو وہ اسے نصف میراث

دے گا بدلیل مذکورہ یعنی یہ کہ میراث کے حق میں اخوت کا اقرار صحیح ہوتا ہے۔ اور اگر وہ ایک دوسرے بھائی کا بھی اقرار کرتے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: یا تو پہلے بھائی کو اس کا حصہ ادا کرنے کے بعد اقرار کرے گا یا پہلے بھائی کو اس کا حصہ ادا کرنے سے قبل اقرار کرے گا۔ اگر پہلے بھائی کو اس کا حصہ ادا کر دینے کے بعد اقرار کرے تو اگر تو اس نے قاضی کے حکم پر اس کا حصہ ادا کیا ہو تو دوسرے بھائی کے لئے کل مال کا چوتھا حصہ ہو گا اور مقرر کے پاس مال کا چوتھا حصہ باقی رہ جائے گا، کیونکہ چوتھا حصہ قانون کی نظر میں تلف شدہ کے حکم میں ہو گا کیونکہ وہ (پہلے بھائی کو اس کا حصہ ادا کرنے پر مجبور تھا) لہذا باقی مال ان دونوں میں برابر تقسیم ہو جائے گا، کیونکہ مقرر نے خیال میں دوسرا بھائی میراث میں اس کے برابر کا حقدار ہے، لہذا ان دونوں میں سے ہر ایک کو کل مال کے نصف کا نصف یعنی کل مال کا چوتھا حصہ ملے گا اور اگر اس نے پہلے بھائی کو ابھی اس کا حصہ نہ دیا ہو تب بھی یہی حکم ہو گا کیونکہ نصف مال پہلے بھائی کی طرف پھیرے جانے کا مستحق ہے اور مستحق ایسے ہوتا ہے کہ جیسے فی الواقع پھیرا گیا ہے۔ اور اگر اس نے قاضی کے حکم کے بغیر پہلے بھائی کو اس کا حصہ دیا ہو تو دوسرے بھائی کو کل مال کا تہائی ادا کرنے کا بدلیں مذکورہ یعنی یہ کہ حکم قاضی کے بغیر ادائیگی اس کے ذمے واجب الضمان ہے اور واجب الضمان قائم کے مانند ہوتا ہے، لہذا کل مال کا ایک تہائی وہ اس (دوسرے بھائی) کو ادا کرے گا اور اس کے پاس ایک تہائی (نصف کا) رہ جائے گا۔ اگر وہ قاضی کے حکم پر دوسرے بھائی کو ایک تہائی مال ادا کر دے پھر ایک تیسرے بھائی کا اقرار کرے، اور تیسرا بھائی پہلے دو بھائیوں کی بابت اس کے اقرار کو جھٹلا دے تو یہ تیسرا بھائی معروف بیٹے (یعنی مقرر) سے کل مال کا چوتھا حصہ وصول کرے گا، کیونکہ سارا مال معنوی طور پر قائم ہے، اس لیے کہ عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی، ادا کرنے والے پر واجب الضمان ہوتی ہے، چنانچہ وہ (تیسرا بھائی) وہ چھٹا حصہ (کل مال کا) جو مقرر کے پاس ہے لے لے گا اور دوسرے چھٹے حصے کا نصف بھی وصول کرے گا، کیونکہ پہلے دو (اقراری بھائیوں) کو ادائیگی جو عدالتی حکم کے بغیر کی گئی تھی، اس تیسرے کے حق میں صحیح نہیں ہے، لہذا اس (ادائیگی کرنے والے یعنی مقرر) سے چھٹے حصے کا نصف کے بقدر ضمان وصول کیا جائے گا جسے وہ اپنے مقبوضہ چھٹے حصے سمیت ادا کرے گا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی (متوفی) اپنے پیچھے دو بیٹے چھوڑے، ان دونوں میں سے ایک بیٹا بھائی کا اقرار کرے پھر ایک اور بھائی کا اقرار کرے، تو اگر وہ معروف بیٹا اس کی تصدیق کر دے تو یہ سب میراث میں شریک ہوں گے، اور اگر وہ (معروف بیٹا) اس کو جھٹلا دے تو اس صورت میں اگر وہ پہلا بھائی جس کی وراثت کا اقرار کیا گیا ہے اس کی تصدیق کر دے تو کل مال کا نصف ان (تینوں بھائیوں) یعنی ایک معروف بیٹا جو مقرر ہے اور دو اقراری بھائی) میں تین برابر حصوں میں تقسیم کیا جائے گا کیونکہ اس کا وراثت کا اقرار اس کے اپنے حق میں اور جس کے لیے اس نے سب سے پہلے وراثت کا اقرار کیا ہے اس کے حق میں صحیح ہے، لیکن معروف بیٹے کے حق میں یہ اقرار صحیح نہیں ہے، اس لیے کل مال کا نصف اس معروف بیٹے کو ملے گا اور باقی نصف ان تینوں میں بھٹہ برابری تقسیم ہو گا۔ اور اگر وہ (پہلا شخص جس کے وراثت ہونے کا اس نے اقرار کیا ہے) اس کی تکذیب کر دے تو اگر اس نے قاضی کے حکم پر اس کو اپنے مقبوضہ مال کا نصف یعنی کل مال کا چوتھا حصہ ادا کیا ہو تو باقی ماندہ مال اس کے (دوسرے اقراری بھائی) کے درمیان بھٹہ برابری تقسیم ہو گا کیونکہ قاضی کے حکم پر ادا کردہ مال تلف شدہ کے

حکم میں آتا ہے، لہذا باقیماندہ مال ان دونوں کے درمیان بھٹہ برابری تقسیم ہو جائے گا اور ہر ایک کو (کل مال کا) آٹھواں حصہ ملے گا۔ اور اگر اس نے عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی کی ہو تو مقرر اس دوسرے کو اپنے مقبوضہ مال، یعنی کل مال کے چوتھائی حصے میں سے کل مال کا پھٹا حصہ ادا کرے گا کیونکہ عدالتی حکم کے بغیر ادا کردہ مال کے لیے ادا کرنے والا ضامن ہوتا ہے لہذا وہ ایک چوتھائی حصہ (جو اس نے ادا کیا) مال قائم کے مانند ہے۔ اور اگر ان میں سے کوئی ایک کسی بہن کا اقرار کرے اور اس بہن کو اس کا حصہ رسدی دے دے پھر ایک دوسری بہن کا اقرار کرے اور اس کا بھائی اس کی تکذیب کرے تو اس صورت میں اگر اس کی پہلی بہن اس کی تصدیق کر دے تو کل مال کا نصف انکار کرنے والے بھائی کو ملے گا اور باقی نصف مال اقرار کرنے والے بھائی اور ان دو بہنوں کے درمیان اس اصول کے مطابق تقسیم ہو جائے گا کہ عورت کو ایک حصہ اور مرد کو اسی کے مثل دو حصے۔ اور وہ بہن اس کی تکذیب کر دے تو اگر اس نے اس (بہن) کو اس کا حصہ یعنی نصف کا ایک تہائی اور کل مال کا پھٹا حصہ عدالتی حکم پر ادا کیا ہو تو باقی ماندہ مال اقرار کرنے والے اور دوسری بہن کے درمیان اس قاعدے کے مطابق تقسیم کیا جائے گا کہ عورت کو ایک حصہ اور مرد کو اس کا دو گنا، بدلیل مذکورہ، یعنی عدالتی حکم پر ادا کردہ مال تلف شدہ کے حکم میں ہوتا ہے، اس لیے ادا کرنے والا اس کے لیے ضامن نہیں ہوتا۔ اور اگر اس نے عدالتی حکم کے بغیر ادا کیا ہو تو اقرار کرنے والا اپنے مقبوضہ مال میں سے کل مال کے چوتھائی کا نصف اس دوسری بہن کو ادا کرے گا، کیونکہ عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی مال کو تلف کرنا ہے، تو یہ ایسے ہے کہ گویا وہ مال اس کے پاس موجود ہے اور اس حالت میں اس نے دو بہنوں کا اقرار کیا ہے۔ اور اگر رنی الواقع یہ صورت ہوتی تو وہ دو بہنوں کو کل مال کا چوتھا حصہ ادا کرتا، یعنی ہر بہن کے حصے میں کل مال کا آٹھواں حصہ آتا، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا، کہ وہ دوسری بہن کو اپنے مقبوضہ مال میں سے کل مال کے چوتھائی کا نصف دے گا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر ان دونوں (بیویوں) میں سے کوئی ایک اپنے باپ کی بیوی کا اقرار کرے، پھر ایک اور بیوی کا اقرار کرے، تو اگر ان دونوں (بیویوں) کا اکٹھے اقرار کرے تو دونوں (بیویوں) کو دونوں حصے (کل مال کا $\frac{1}{2}$ ملے گے) اور یہ ظاہر بات ہے کیونکہ بیویوں کا فرض (یعنی میراث میں مقررہ حصہ) ان کے تلیل التعداد یا کثیر التعداد ہونے سے بدل نہیں جاتا۔ اور اگر اس نے پہلے ایک بیوی کا اقرار کیا اور اسے اس کا حصہ رسدی دے دیا، پھر دوسری بیوی کا اقرار کیا تو اس صورت میں اگر پہلی بیوی اس کی تصدیق کر دے تو اس مسئلے کا وہی جواب (حکم) ہوگا (جو پہلے مسئلے کا تھا) اور اگر وہ اس کو جھٹلا دے تو (کل مال کا) نصف انکار کرنے والے بھائی کو ملے گا، پہلی بیوی کو باقی رہے ایک معروف بیٹا اور دوسری بیوی، تو دیکھا جائے گا کہ اگر اس نے پہلی بیوی کو $\frac{1}{2}$ حصہ عدالتی حکم پر دیا ہے تو اسے تلف شدہ سمجھا جائے گا اور یہ ایسے تصور کیا جائے گا کہ گویا اس کے پاس باقیماندہ مال کے سوا کوئی اور مال تھا ہی نہیں اور وہ باقیماندہ مال سات حصے ہیں، تو مقرر بیٹے اور دوسری بیوی کے درمیان اس باقیماندہ مال کو تقسیم کرنے کے لیے اس کے آٹھ حصے کیے جائیں گے، $\frac{1}{8}$ حصہ اس بیوی کو مل جائے گا اور سات حصے اقرار کرنے والے بیٹے کو۔ اور اگر اس نے (پہلی بیوی کو اس کا حصہ) عدالتی حکم کے بغیر دیا ہو تو اس کے پاس جو نو حصے ہیں ایک حصہ دوسری بیوی کو دے گا، یعنی کل مال کے نصف کا ساتواں حصہ، کیونکہ ادا کردہ حصہ ایسے ہے کہ جیسے اس کے پاس موجود ہے اور اگر نصف مال اس کے پاس موجود ہوتا تو وہ دوسری بیوی کو نوں حصہ دیتا اور یہی حصہ بتا ہے کیونکہ جس کا اقرار کیا گیا ہے وہ ہے دونوں عورتوں کے

لیے ملا کر کل مال کا آٹھواں حصہ اور آٹھواں حصہ دونوں حصوں کے برابر ہے، ایک تو اس حصہ پہلی بیوی کو اور ایک تو اس حصہ دوسری بیوی کو، الا یہ کہ پہلی بیوی نے ظلم کیا کہ اس نے اپنے حصے سے زیادہ وصول کر لیا اور یہ ظلم اقرار کرنے والے بھائی کے کھاتے میں پڑے گا کیونکہ اسی نے عدالتی حکم کے بغیر اس کو یہ حصہ ادا کیا تھا، لہذا دوسرا تو اس حصہ وہ دوسری بیوی کو ادا کرے گا اور یہ کل مال کے نصف کا سا تو اس حصہ بنتا ہے، باقی بیٹے کو ملے گا اور یہ چھ حصے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص مر جائے اور اپنے پیچھے ایک معروف بیٹا چھوڑ جائے، اور اس (بیٹے) کے پاس ایک ہزار درہم ہوں (ترکے میں سے) کوئی آدمی میت کے ذمے اپنے ایک ہزار درہم کا دعویٰ کرے، وہ بیٹا اس کی تصدیق کر دے یا (انکار کی صورت میں) قسم کھانے سے انکار کر دے، اور یہ رقم اس قرض خواہ کو دے دے، پھر ایک دوسرا آدمی میت کے ذمے اپنے ایک ہزار درہم کا دعویٰ کرے جس کی وہ بیٹا تصدیق کر دے یا قسم کھانے سے انکار کر دے، تو اگر تو اس نے پہلے آدمی کو قاضی کے حکم پر ادائیگی کی ہو تو دوسرے آدمی کیلئے وہ کسی چیز کا ضامن نہ ہو گا کیونکہ پہلے آدمی کو ادائیگی کرنے پر وہ مجبور تھا، لہذا ادا کر دہ مال تلف شدہ کے حکم میں ہے، اور اگر اس نے یہ ادائیگی عدالتی حکم کے بغیر کی ہو تو وہ دوسرے آدمی کے واسطے نصف مال کا ضامن ہو گا، کیونکہ اس نے ادائیگی اپنی مرضی و اختیار سے کی ہے لہذا یہ اطلاق ہے، اس لیے اس سے ضمان وصول کیا جائے گا جیسے اس صورت میں کیا جاتا کہ جب وہ ان دونوں کے لیے اقرار کرے اور پھر ان میں سے کسی ایک کو ادائیگی کر دے۔

اور اگر مرنے والا اپنے پیچھے ایک ہزار درہم (اور ایک بیٹا) چھوڑے، اور وہ (بیٹا) کسی کو اپنا بھائی اقرار کرے پھر اس اقارب سے منحرف ہو جائے اور اس سے کہے کہ تو میرا بھائی نہیں ہے بلکہ میرا بھائی تو یہ دوسرا شخص ہے، اور وہ دوسرا شخص اس کے اس اقرار کی تصدیق کرے اور اس کے پہلے اقرار کی تکذیب کر دے، تو اس صورت میں اگر اس نے پہلے شخص کو نصف مال عدالت کے حکم پر دیا ہو تو باقی ماندہ مال میں دوسرا شخص اس کا شریک ہو گا، چنانچہ وہ اس (باقیمانہ نصف مال) کو بحدہ برابری باہم تقسیم کر لیں گے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ عدالتی حکم کے تحت ادا کر دہ مال تلف شدہ کے حکم میں ہوتا ہے۔ اور اگر عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی کی ہو تو وہ اپنا کل مقبوضہ مال ہو کہ کل ترکہ کا نصف ہے، اس دوسرے شخص کو دے گا، بدلیل مذکورہ۔

اور اگر مرنے والا اپنے پیچھے ایک بیٹا اور ایک ہزار درہم چھوڑے، کوئی شخص میت کے ذمے اپنے ایک ہزار درہم کا دعویٰ کرے، وارث (بیٹا) اس کی تصدیق کر دے اور عدالتی حکم کے تحت یا عدالتی حکم کے بغیر اسے وہ مال دے دے اور ایک دوسرا شخص میت کے ذمے اپنے ایک ہزار درہم کے قرض کا دعویٰ کرے، وارث اس کی تکذیب کرے، پہلا قرض خواہ اس کی (اس دعویٰ میں) تصدیق کرے مگر دوسرا قرض خواہ پہلے قرض خواہ کے میت کے ذمے قرض کے دعوے سے انکار کرے تو اس کا انکار قابل اعتناء نہ ہو گا اور وہ دونوں (قرض خواہان) ان ایک ہزار درہم کو بحدہ برابری باہم تقسیم کریں گے، کیونکہ دوسرے قرض خواہ کا استحقاق پہلے قرض خواہ کے اقرار سے ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ اس کی تصدیق کر رہا ہے اور اس نے اس کے واسطے صرف نصف مال ہی کا اقرار کیا ہے۔ اسی طرح، اگر دوسرا قرض خواہ کسی تیسرے قرض خواہ کا اقرار کرے تو تیسرا قرض خواہ اس (اقرار کرنے والے دوسرے

قرضخواہ کے مقبوضہ حصے میں سے نصف لے لے گا بدلیل مذکورہ۔

گر کوئی شخص مر جائے اور اپنے پیچھے کسی شخص کے پاس ایک ہزار درہم چھوڑ جائے، وہ شخص کہے کہ میں ماں باپ دونوں کی طرف سے اس کا بھائی ہوں (اور وہ کسی دوسرے شخص سے کہے کہ) تو اس (متوفی) کا اس کے باپ اور ماں کی طرف سے بھائی ہے اور جس کے واسطے اقرار کیا گیا وہ (یعنی دوسرا شخص) مقرر کو اس کا بھائی ماننے سے انکار کرے تو استحسان کی رُود سے مقرر کے قول کو قبول کیا جائے گا، جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ اگر مقرر اس دوسرے شخص کو کہے کہ میں اور تو اس (متوفی) کے بھائی ہیں، اس کے باپ اور اس کی ماں کی طرف سے اور اس کے ذمے میرے ایک ہزار درہم قرض ہیں اور مقرر یہ (جس کو بھائی اقرار کیا) اس قرض سے انکار کرے تو ماں ان دونوں میں بحدہ برابر می تقسیم کیا جائے گا کیونکہ قرض کا دعویٰ ایک امر عارض (بعد میں پیش آنے والا واقعہ) کا دعویٰ ہے جو میراث میں مانع ہے، لہذا حجت کے بغیر یہ دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔

اگر مرنے والا اپنے پیچھے ایک بیٹا اور ایک ہزار درہم چھوڑے، کوئی شخص میت کے ذمے اپنے ایک ہزار درہم کا دعویٰ کرے، وارث اس کے اس دعویٰ کی تصدیق کرے اور اسے ہزار درہم ادا کر دے، پھر ایک دوسرا شخص دعویٰ کرے کہ میت نے اس کے لیے اپنے ایک تہائی مال کی وصیت کی تھی یا وہ یہ دعویٰ کرے کہ وہ میت کا بیٹا ہے، اور ان دونوں کی وہ معروف بیٹا تصدیق کرے اور وہ دونوں اس (بیٹے) کے اقرار کی تکذیب کریں اگر تو اس نے عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی کرنے والے پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، کیونکہ میراث اور وصیت دونوں قرض سے مؤخر ہیں اور اس کا اقرار ثبوت نسب کے حق میں صحیح نہیں ہے لیکن میراث کے حق میں صحیح ہے، اور میراث (زیر بحث مسئلے میں) پائی نہیں گئی۔ اور اگر وہ یکبارگی ان دونوں کے واسطے اقرار کرے اور ان دونوں کو ادائیگی کر دے، پھر قرضخواہ کے لیے اقرار کرے تو قرضخواہ کو حق ہوگا کہ اس نے ان پہلے دو آدمیوں کو جو مال ادا کیا ہے اس کا اس سے ضمان وصول کرے کیونکہ قرض مقدم ہے، کیونکہ جب اس نے عدالتی حکم کے بغیر ادائیگی کی تو اس نے قرضخواہ کا حق تلف کیا، اور اگر عدالتی حکم کے تحت ادائیگی کی ہو تو اس صورت میں اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اگر وصیت یا میراث گواہوں کے ذریعے ثابت ہو جائے، عدالت میں یا عدالت سے باہر، پھر قرضخواہ اپنے قرض کا اقرار کرے تو قرضخواہ کے واسطے اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، اس مال کی بابت جو اس نے وارث یا موصیٰ لے (جس کے لیے وصیت کی گئی) کو ادا کیا کیونکہ جب میراث یا وصیت پر گواہ قائم ہو گئے تو یہ بات ظاہر ہو گئی کہ وہ معروف وارث یا موصیٰ لے ہے، اس لیے قرض کا اقرار ان دونوں کے حق کو نہیں مٹاتا، اور اگر اس نے ہنوز اس کو مال ادا نہ کیا ہو تو اس کے لیے جائز نہیں کہ قرضخواہ کو ادائیگی کرے اور قاضی اسے مجبور کرے گا کہ وارث اور موصیٰ لے کو ادائیگی کرے، بدلیل مذکورہ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اقرار کن چیزوں کا باطل ہو جاتا ہے

جہاں تک ان چیزوں کو بیان کرنے کا تعلق ہے جن سے اقرار وجود میں آنے کے بعد باطل ہو جاتا ہے، تو ہم

اللہ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ اقرار وجود میں آنے کے بعد دو چیزوں سے باطل ہو جاتا ہے۔
 ۱ ایک تو یہ کہ اقرار کی جس قسم کا تعلق حقوق العباد سے ہے اس قسم کا اقرار مقررہ کے جھٹلانے سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مقررہ اقرار مقررہ (جس چیز کا اقرار کیا گیا) کے لازم ہونے کی دلیل ہے اور مقررہ کی طرف سے اس کی تکذیب اس کے لازم نہ ہونے کی دلیل ہے، اور اس کے لازم ہونے کا ثبوت معلوم نہیں لہذا شک کی بناء پر یہ (یعنی اس کا لازم ہونا) ثابت نہ ہوگا۔

۲ دوسری چیز ایسے معاملے میں مقرر کا اپنے اقرار سے منحرف ہونا ہے جس میں انحراف کرنا روا ہو اور ایسا اقرار کی اس قسم میں ہوتا ہے جو خالصۃً اللہ تعالیٰ کے حقوق سے متعلق ہو، جیسے حدیث ناہیہ، کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ (اقرار سے منحرف ہونے والا شخص) اپنے انکار میں سچا ہو، لہذا وہ اپنے اقرار میں بدلتا ہوگا، اس لیے اس سے وجوب خذ میں شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا ہے کہ اس نے عدالتی فیصلے سے قبل انحراف کیا یا بعد میں، سزائے درہ زنی مکمل ہونے سے قبل یا سنگساری میں موت سے پیشتر بدلتا ہوگا۔
 حدیث میں آتا ہے کہ حضرت ماعز (رضی اللہ عنہ) کو جب سزائے سنگساری میں چند پتھر مارے گئے تو وہ تھوڑے سے پتھروں والی زمین سے زیادہ پتھروں والی زمین کی طرف بھاگ نکلا، جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک یہ بات پہنچی تو آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: سبحان اللہ! تم لوگوں نے اس کو جانے کیوں نہ دیا۔ اسی لیے امام ربیع حکمران یا اس کا نائب حاکم مجاز کے لیے مستحب ہے کہ وہ ایسی باتیں کہہ کر مقرر کو منحرف ہونے کی تلقین کرے کہ شاید تم نے اسے (مذنیہ کو) چھوا ہو گا یا اس کا بوسہ لیا ہو گا، جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ماعز کو تلقین فرمائی تھی اور جیسے آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے چور مرد اور چور عورت کو یہ فرما کر تلقین فرمائی تھی کہ میرا خیال نہیں کہ اس مرد نے یا اس عورت نے چوری کی ہو۔ میں کہتا ہوں کہ اگر اس میں انحراف روانہ ہوتا تو اس تلقین کا کوئی مطلب اور فائدہ نہ ہوتا۔ لہذا آپ علیہ افضل التیمۃ والتسلیم کی طرف سے یہ تلقین حد کو نالنے کا ایک حیلہ تھی، کیونکہ آپ علیہ افضل التیمۃ نے ہمیں حکم فرمایا ہے کہ شہادت کی بناء پر حد و د کو نال دو۔ اسی طرح آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے کہ حد و د کو نال دیا کرو جہاں تک ممکن ہو یہ حکم چوری اور شراب نوشی کے اقرار سے منحرف ہونے کا ہے، کیونکہ ان دونوں (چوری اور شراب نوشی) پر جو حد واجب ہوتی ہے وہ خالصۃً اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا حق ہے، اس لیے ان دونوں کے اقرار سے انحراف صحیح (یعنی قابل قبول) ہے۔ البتہ چوری میں اقرار سے انحراف صرف سزائے قطع کے حق میں صحیح ہے مال کے حق میں صحیح نہیں ہے کیونکہ سزائے قطع خالص طور پر اللہ تعالیٰ عز شانہ کا حق ہے اس لیے اس سے انحراف صحیح ہے۔ جہاں تک مال کا تعلق ہے تو وہ بندے کا حق ہے، لہذا اس بارے میں انحراف صحیح نہیں ہے۔ جہاں تک حد قذف کا تعلق ہے، اس میں اقرار سے انحراف صحیح نہیں ہے کیونکہ اس میں بندے کا بھی حق ہے لہذا انحراف میں وہ مورد الزام ہوگا، اس لیے اس میں انحراف صحیح نہیں ہے، جیسے ان تمام حقوق میں انحراف صحیح نہیں ہے جو خالصۃً بندوں کے حقوق ہیں۔ اسی طرح (مستوجب) قصاص (حرم) کے اقرار سے انحراف بھی صحیح نہیں ہے، کیونکہ قصاص خالصۃً بندوں کا حق ہے، اس لیے اس میں انحراف صحیح نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

کتاب الجنایات

قانون فوجداری

(CRIMINAL LAW)

فوجداری جرم کی اصل میں دو قسمیں ہیں، چوپایوں اور عبادات کے خلاف جرم اور انسان کے خلاف جرم۔
چوپایوں اور عبادات کے خلاف جرم کی آگے دو قسمیں ہیں، غصب اور اتلاف۔ ان دونوں قسموں کا ذکر ہم
کتاب الغصب میں کر چکے ہیں۔ یہ کتاب صرف انسان پر واقع ہونے والے جرم کے احکام کو بیان کرنے کے
لیے مخصوص ہے۔

انسان پر واقع ہونے والے جرم کی قسمیں | ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ انسان پر واقع ہونے والے
جرم کی تین قسمیں ہیں :

- (۱) جان مطلق کے خلاف جرم۔
- (۲) جان مطلق سے کمتر (یعنی کسی عضو وغیرہ) کے خلاف جرم (قتل سے ادنیٰ جرائم)
- (۳) اس کے خلاف جرم جو ایک لحاظ سے تو جان ہے مگر ایک لحاظ سے جان نہیں ہے (جنین کے
خلاف جرم)

جان مطلق کے خلاف جرم : جہاں تک جان مطلق کے خلاف جرم کا تعلق ہے تو
اس سے مراد ہے ولادت یافتہ انسان کا قتل۔ قتل پر گفتگو
کرنے کے کئی موضوعات ہیں، قتل کی اقسام، ہر قسم کے قتل کی صفات اور ہر قسم کے قتل کے احکام۔

قتل کی اقسام

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو قتل کی چار قسمیں ہیں :-

۱۔ قتل عمد : قتل جو عمد محض (یعنی خالصتاً ارادی قتل) ہو اور اس میں عمد محض نہ ہونے کا شبہ نہ پایا
جاتا ہو۔

۲۔ قتل مشابہ قتل عمد : اور ایسا قتل عمد جس میں قتل عمد نہ ہونے کا شبہ پایا جاتا ہو۔ اسے شبہ عمد کا نام
دیا جاتا ہے۔

۳۔ قتل خطا : اور ایسا قتل جو خطائے محض ہو اور اس میں خطائے محض نہ ہونے کا شبہ نہ
پایا جاتا ہو۔

۴۔ قتل مشابہ بہ قتل خطا اور ایسا قتل جو قتل خطا کے مفہوم میں ہو۔

قتل عمد کی تعریف | قتل عمد محض سے مراد یہ ہے کہ وہ (یعنی مجرم) دھار یا نوک والے لوسے سے قتل کا قصد کرے جیسے تلوار، چھری، نیزہ، ستانی، سوئی یا ایسی کوئی اور چیز جو ان کے مشابہ ہو یا زخم کرنے یا چھنے میں ویسا ہی کام دے جیسا یہ چیزیں دیتی ہیں، مثلاً آگ، شیشہ، نرکل یا انیس کی چھال، دھار والا پتھر اور نیزہ جس کا پھل نہ ہو، وغیرہ؛ اسی طرح ایسا ہتھیار جو تانبے سے بنایا گیا ہو۔ اسی طرح، تلوار، بڑا

کی رو سے ایسے لوسے کے ساتھ قتل جس کی دھار نہ ہو، جیسے سلاخ، ترازو کا باٹ، کلہاڑی کی پشت اور سنگ مردہ وغیرہ، بھی قتل عمد ہے۔ طحاوی نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ یہ قتل عمد نہیں ہے۔ پس ظاہر روایت کی رو سے تو اعتبار خود لوسے کا ہے، خواہ وہ زخم لگائے یا نہ لگائے جب کہ طحاوی کی روایت میں اعتبار خود زخم کا کیا گیا ہے، خواہ وہ لوسے سے لگایا گیا ہو یا اس کے سوا کسی اور چیز سے۔ اسی طرح، اگر وہ چیز یعنی آلہ قتل لوسے کے مفہوم میں ہو، جیسے پتیل، تانبا، سیر، سونا اور چاندی ہے تو اس کا حکم بھی وہی ہوگا جو لوسے کا ہے۔

قتل مشابہ بہ قتل عمد کی تعریف | جہاں تک شبہ عمد کا تعلق ہے تو اس کی تین قسمیں ہیں ان میں سے بعض بعض کے شبہ عمد ہونے پر توائمہ فقہاء کا اتفاق ہے اور بعض

کے بارے میں ان کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ متفق علیہ شبہ عمد قتل یہ ہے کہ کوئی شخص چھوٹی سوئی (یا لٹھی) یا چھوٹے پتھر یا پتھر وغیرہ یعنی ایسی چیز سے قتل کا ارادہ کرے کہ جس سے عام طور پر ہلاکت واقع نہیں ہوتی، جیسے کوڑا وغیرہ ہے، کہ اس سے وہ ایک یا دو ضربیں لگائے اور پلے درپلے ضربیں نہ لگائے۔ مختلف فیہ شبہ عمد یہ ہے کہ وہ چھوٹے کوڑے کے ساتھ مارے اور پلے درپلے ضربیں لگائے یہاں تک کہ وہ مر جائے۔ یہ ہمارے ائمہ کے نزدیک تو بلا اختلاف شبہ عمد ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک یہ عمد ہے۔ اگر کوئی شخص کسی ایسی چیز کے ساتھ قتل کا قصد کرے جس سے عام طور پر ہلاکت واقع ہو جاتی ہو مگر وہ چیز نہ تو زخم لگانے والی (یعنی دھار والی) ہو اور نہ ہی چھنے والا (یعنی نوکدار) ہو۔ جیسے دھویوں کا ٹکڑا، بڑا پتھر، بڑی لٹھی (یا لٹھ) وغیرہ تو یہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ عمد ہے۔ جان سے کمتر (یعنی کسی عضو پر جرم) میں شبہ عمد نہیں ہے، چنانچہ جو جان کے بارے میں شبہ عمد ہے وہ جان سے کمتر کے ضمن میں عمد ہے کیونکہ جان سے کمتر کے اطلاق کا قصد عام طور پر کسی خاص ہتھیار سے نہیں کیا جاتا لہذا قصد پر دلالت کرنے کے لیے کبھی آلات یکساں ہیں، چنانچہ یہ فعل عمد محض ہے، اس لیے دیکھا جائے گا کہ اگر قصاص کو واجب کرنا ممکن ہو تو قصاص واجب ہو جائے گا اور اگر ممکن نہ ہو تو جرمانہ واجب ہو جائے گا۔

قتل خطا کی تعریف | جہاں تک قتل خطا کا تعلق ہے تو خطا کبھی تو خود فعل میں ہوتی ہے اور کبھی فاعل کے خیال میں۔ اول الذکر کی مثال یہ ہے کہ جیسے کوئی شخص

کسی شکار کا قصد کرے اور وہ (تیر یا گولی وغیرہ) کسی آدمی کو لگ جائے یا کسی آدمی کا قصد کرے اور لگ جائے کسی دوسرے شخص کو۔ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ایک عضو کا قصد کرے اور لگ جائے اس کے کسی دوسرے عضو کو تو یہ خطا نہیں بلکہ عمد ہے۔ دوسری خطا (یعنی فاعل کے خیال میں) کی مثال یہ ہے کہ وہ کسی آدمی کو حربی یا مرتد خیال کر کے نشانہ بنائے اور وہ مسلمان ہو۔

جہاں تک اس قتل کا تعلق ہے جو خطا کے مفہوم میں ہے (یعنی قتل مشابہ قتل خطا) تو اس کا حکم اور اس کی صفت ہم انشاء اللہ تعالیٰ بعد میں بیان کریں گے۔ تو یہ ہیں ان اقسام کی صفات۔

قتل کے احکام

جہاں تک قتل کی مذکورہ اقسام کے احکام کا تعلق ہے تو ان صفات میں سے کسی ایک صفت والے قتل کا واقع ہونا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو (قاتل) معلوم ہوگا یا پھر (قاتل) معلوم نہ ہوگا، بایں طور کہ مقتول پایا گیا مگر اس کے قاتل کا پتا نہیں۔

اگر وہ (یعنی قاتل) معلوم ہو اور قتل عمد محض ہو تو اس سے متعلق کچھ احکام ہیں، از انجملہ، قصاص کا واجب ہونا ہے۔ قصاص پر گفتگو کئی موضوعات پر ہوئی:

قتل عمد کے احکام

وجوب قصاص کی شرطوں کا بیان، اس کے وجوب کی کیفیت کا بیان، اس امر کا بیان کہ قصاص کا حقدار کون ہے، اس امر کا بیان کہ قصاص کو وصول کرنے کا اختیار کسے حاصل ہے، قصاص کو وصول کرنے کی شرط جو از کا بیان، قصاص کس چیز (آلے) کے ذریعے وصول کیا جائے اس کا بیان، قصاص وصول کرنے کی کیفیت کا بیان اور ان چیزوں کا بیان کہ جن کی وجہ سے قصاص واجب ہو چکنے کے بعد ساقط ہو جاتا ہے۔

وجوب قصاص کی شرطیں | وجوب قصاص کی کچھ شرطیں ہیں جن میں سے بعض کا تعلق قاتل سے بعض کا مقتول سے، بعض کا خود قتل سے اور بعض کا مقتول کے

ذی سے ہے۔ جن شرطوں کا تعلق قاتل سے ہے وہ پانچ ہیں۔

قاتل سے متعلق شرطیں | (۱) ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ عاقل ہو؛ (۲) دوسری یہ ہے کہ وہ بالغ ہو۔ چنانچہ اگر قاتل دیوانہ یا نابالغ ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ

قصاص سزا ہے اور بد دونوں (یعنی دیوانہ اور نابالغ) سزا پانے کے اہل نہیں، کیونکہ سزا تو جرم کی بناء پر ہی واجب ہوتی ہے اور ان کے فعل پر جرم کا اطلاق نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ ان دونوں پر حد و واجب نہیں ہوتیں۔ جہاں تک قاتل کے مذکور ہونے، یا آزاد یا مسلمان ہونے کا تعلق ہے تو یہ وجوب قصاص کے لیے شرطیں نہیں ہیں۔

(۳) تیسری شرط یہ ہے کہ اس نے عمداً قتل کیا ہو اور مقتول کو قتل کرنا ہی اس کا مقصود ہو اور اگر غلطی سے قتل کیا ہو تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ نبی مکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ العمد قود (عمد قصاص ہے) یعنی قتل عمد قصاص کو واجب کرتا ہے۔ چنانچہ آپ نے عمد کو وجوب قصاص کے لیے شرط قرار دیا ہے۔ علاوہ انہیں، قصاص ایک انتہائی سزا ہے اس لیے اس کے لیے جرم کا انتہائی ہونا لازم ہے اور جرم عمد کے بغیر انتہائی نہیں ہوتا۔

(۴) چوتھی شرط یہ ہے کہ قاتل سے جو قتل سرزد ہوا ہے وہ عمد محض ہو اس میں (عمد محض) نہ ہونے کا شبہ نہ ہو کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنے اس فرمان سے مطلقاً عمد کو شرط ٹھہرایا ہے کہ العمد قود

اور عمد مطلق سے مراد ہے ہر لحاظ سے عمد اور شبہ عمد کے ہوتے ہوئے (عمد) کامل نہیں ہوتا۔ نیز اس باب میں شبہ حقیقت سے ملحق ہو جاتا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر ارادہ قتل سے ایک ضرب یا دو ضربیں لگا کر قتل کیا ہو تو اس سے قصاص واجب نہیں ہوتا کیونکہ **مسائل متواتر ضربات سے قتل**۔ ضربیں لگا کر قتل کیا ہو تو اس سے قصاص واجب نہیں ہوتا بلکہ سرزنش کرنا اور ادب سکھانا مقصود ہوتا ہے، لہذا ارادہ قتل میں شبہ پیدا ہو گیا۔ اس سے ضربات میں تواتر کی بابت ہمارے امام رضی اللہ عنہم کا یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اس سے قصاص واجب نہیں ہوتا، جب کہ امام شافعی کا قول اس کے برعکس ہے۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ضربات میں تواتر ارادہ قتل کی دلیل ہے کیونکہ ان سے بالعموم سرزنش کرنا مقصود نہیں ہوتا بلکہ ارادہ موجود ہے لہذا یہ قتل عمد محض ہے، اس لیے قصاص واجب ہو گا۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ہے کہ ارادہ قتل کے معدوم ہونے کا شبہ ثابت ہے کیونکہ اس امر کا احتمال موجود ہے کہ قتل تو صرف ایک ضرب یا دو ضربیں لگانے سے ہی ہو جائے اور مزید ضربات کی کوئی ضرورت ہی نہ ہو اور ایک ضرب یا دو ضربیں لگانے سے جو قتل ہوتا ہے وہ قتل عمد نہیں ہوتا لہذا اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس قتل سے قصاص واجب نہ ہو گا۔ اور جب احتمال آجاتا ہے تو شبہ اور زیادہ است آجاتے ہیں۔

اسی پر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھاری چیز کے ساتھ قتل کرنے کی بابت قول مبنی **بھاری چیز سے قتل** ہے کہ اس سے قصاص واجب نہیں ہوتا جب کہ صاحبین اور امام شافعی کا قول اس کے برعکس ہے۔ ان (یعنی امام ابو یوسف، امام محمد اور امام شافعی) کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بھاری چیز کے ساتھ ضرب عام طور پر مرگاہ ہوتی ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کو سوائے قتل کے اور کسی غرض کے لیے استعمال نہیں کیا جاتا۔ لہذا اس کا استعمال ارادہ قتل کی دلیل ہے بالکل ویسے جیسے تلوار کا استعمال اس کی دلیل ہے۔ اور اس کے ساتھ اصل ارادہ بھی شامل ہو گیا لہذا اس سے حاصل ہونے والا قتل عمد محض ہے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی دو مختلف روایتوں کے مطابق، دو مختلف طرح سے توجیہ کی جاتی ہے۔ ایک توجیہ یہ ہے کہ ایسے آلے کے ذریعے قتل جس کو قتل کرنے کے لیے تیار نہیں کیا گیا اور ایسے آلے کے ذریعے قتل کا حصول جس کو قتل کے لیے تیار کیا گیا ہو ارادہ قتل کے نہ ہونے کی دلیل ہے اور بھاری چیز اور اس جیسی کوئی دوسری چیز عام طور پر قتل کے لیے تیار نہیں کی جاتی اس لیے اس کے ذریعے قتل ارادہ قتل کے اندر ہونے کی دلیل ہے لہذا قتل کے عمد ہونے میں ظہر پیدا ہو جاتا ہے، جب کہ بغیر دھار والے لوہے سے قتل کرنے کا معاملہ اس سے مختلف ہے کیونکہ لوہا ایک ایسا آلہ ہے جسے قتل کے لیے تیار کیا گیا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ** یعنی اور ہم نے لوہا نازل کیا اس میں بڑی قوت ہے۔ اور سلاح کے ساتھ قتل کرنا تو عام ہے اس لیے اس کے ذریعے قتل ارادہ قتل کی دلیل ہے لہذا یہ عمد محض ہے۔ مسئلہ کا یہ حکم ظاہر روایت پر قیاس کرنے کی رو سے ہے جب کہ دوسرا حکم جو کہ طحاوی کی رو سے پریقیاں کی رو سے ہے یہ ہے کہ زخم کا اعتبار کیا جائے (نہ کہ آلہ قتل کا) کیونکہ ممکن ہے کہ اس قتل میں کمی اس

وجہ سے ہو کہ جسم کا اندرونی فساد تو پایا گیا جب کہ بدن کا ظاہری فساد یعنی اس کی ترکیب و ساخت کو توڑنا نہیں پایا گیا اور قصاص وصول کرنے میں بدن کے باطن اور ظاہر دونوں کی خرابی ہے لہذا امثالیت حاصل نہ ہوگی۔

قتل کی بعض صورتیں: اس اختلاف پر قیاس کرتے ہوئے یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا

چھت کے اوپر سے نیچے گر اوسے اور وہ مر جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔

بھوک پیاس سے قتل کرنا: اگر کسی شخص کو کوٹھڑی میں بند کر دیا جائے اور وہ بھوک پیاس سے مر جائے تو

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس سے خون بہا (دیت) لیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کو کوٹھڑی میں بند کرنا اس کو ہلاک کرنے کا سبب بنتا ہے کیونکہ کھائے پئے بغیر آدمی زندہ نہیں رہ سکتا اس لیے بھوک پیاس کے غلے کے وقت اس کو کھانے پینے سے روکنا اس کو ہلاک کرنا ہے، چنانچہ راستے کے عین رخ میں کنواں کھودنے کے مشابہ ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ہلاکت تو بھوک اور پیاس سے واقع ہوتی ہے نہ کہ (کوٹھڑی میں) بند کرنے سے اور بھوک پیاس کسی کے فعل کا نتیجہ نہیں جب کہ کنواں کھودنے کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ وہ گرنے کا سبب ہے اور رکھدانی کا ثقل حاصل ہوا ہے کھودنے والے سے لہذا یہ قتل بذریعہ سبب ہے۔

زہر خورانی سے قتل: اگر کوئی شخص کسی دوسرے آدمی کو زہر کھلا دے جس کے نتیجے میں وہ مر جائے تو

اگر تو اس آدمی نے خود کھایا تو کھلانے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اپنے اختیار سے کھایا ہے۔ البتہ کھلانے والے کو تعزیر دی جائے گی، اسے تازیانے کی ضرب لگائی جائے گی اور سرز آتش کی جائے گی کیونکہ اس نے ایک جرم کا ارتکاب کیا ہے جس کی شرع میں کوئی مقررہ سزا نہیں ہے اور وہ جرم ہے دھوکا دینا۔ اور اگر وہ اسے زہر دستی نہ ہر پلا دے تو ہمارے نزدیک اس پر دیت واجب ہوگی جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔

پانی میں ڈبو کر قتل کرنا: اگر کوئی شخص کسی آدمی کو (پانی میں) ڈبو دے اور اس کے نتیجے میں وہ مر جائے

یا اس کے منہ پر چٹخے چلائے جس کی وجہ سے وہ مر جائے تو ہمارے نزدیک اس پر قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ اس پر دیت واجب ہوگی جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا۔

(۵) پانچویں شرط یہ ہے کہ قاتل مختار ہو، اسے ترجیح کا اختیار حاصل ہو۔ ہمارے تینوں ائمہ رحمہم اللہ کے نزدیک یہ شرط ہے جب کہ امام زفر اور امام شافعی رحمہما اللہ کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے۔ اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے اگر کسی شخص کو دوسرے کے قتل پر مجبور کیا جائے اور وہ مجبور ہو کر قتل کر دے تو ہمارے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا جب کہ ان دونوں (یعنی امام زفر اور امام شافعی) کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔ اس مسئلے کا ذکر کتاب الاکراہ میں گزر چکا ہے۔

مقتول سے متعلق شرطیں جن شرطوں کا تعلق مقتول سے ہے وہ تین ہیں۔

۱۔ **اولاد کو قتل کرنا** ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ قاتل کا جزو نہ ہو۔ چنانچہ اگر باپ اپنے بیٹے کو قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا یہی حکم جد کا ہے خواہ دادا ہو یا نانا اگرچہ اوپر کے اجداد ہوں (یعنی پڑدادا، سگڑدادا، پرنانا وغیرہ) اور یہی حکم ہوگا جبکہ کوئی آدمی اپنے پوتے یا نواسے یا اس سے نیچے (یعنی پڑپوتے وغیرہ) کو قتل کر دے اور اسی طرح اگر ماں اپنے بچے کو قتل کر دے یا نانی یا دادی اپنے نواسے یا پوتے کو قتل کر دے (تو قصاص واجب نہ ہوگا)۔ اس بارے میں دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مودی یہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا کہ والد سے اس کی اولاد کا قصاص نہیں لیا جائے گا اور والد اور اولاد کا لفظ ہر والد کو خواہ وہ کتنا ہی اوپر کا ہو اور ہر اولاد کو شامل ہے خواہ وہ کتنی ہی نیچے کی ہو مگر قاتل کے وارثوں میں قاتل کا بیٹا یا اس کا پوتا ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ بیٹے کے لیے اس کے حصے کے قصاص کا واجب ہونا محال ہے لہذا باقی ورثہ کے حق میں بھی واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص کے حصے نہیں کئے جاسکتے۔ اور یہ سب کے واسطے دیت واجب ہوگی۔

باپ کو قتل کرنا۔ بیٹے کو والد کے قتل کے قصاص میں قتل کیا جائے گا کیونکہ قصاص کا حکم بغیر کسی امتیاز کے عام ہے، پھر والد کا امتیاز ایک خاص نص کے ذریعے کیا گیا ہے اس لیے بیٹا عام حکم کی ذیل میں برقرار رہا۔ علاوہ انہیں، قصاص تو اس لیے مشروع ہوا ہے کہ زجر و تحریف کے ذریعے زندگی کی حکمت کو حاصل کیا جائے اور زجر کی ضرورت اولاد کی جانب سے والد کی جانب نہیں کیونکہ والد اپنی اولاد سے محبت برائے اولاد کرتا ہے نہ کہ اپنی ذات کو اس کی طرف سے پہنچنے والے کسی فائدے کی وجہ سے یا پھر وہ اس سے اس لئے محبت کرتا ہے کہ اس کا نام باقی رہے کیونکہ اولاد کے ذریعے اس کا نام باقی رہتا ہے۔ مزید برآں، والد میں اولاد کے لیے جو بے پناہ شفقت ہوتی ہے وہ اسے اپنی اولاد کو قتل کرنے میں مانع ہوتی ہے۔ یہی اولاد تو وہ اپنے والد سے برائے والد محبت نہیں کرتی بلکہ اپنی ذات کی خاطر محبت کرتی ہے اور وہ یوں کہ والد کی طرف سے اسے فائدہ پہنچتا ہے، اس لیے اولاد کی اپنے والد کے لیے محبت و شفقت اس کے قتل میں مانع نہیں لہذا قصاص کو مشروع کرنے سے اولاد کو اپنے والد کے قتل سے باز رکھنا ضروری ہے جیسے کہ اجنبیوں کے معاملے میں ضروری ہے۔ علاوہ انہیں، جب اولاد کی اپنے والد کے ساتھ محبت والد کی ذات کے لیے نہیں بلکہ ان فوائد کے لیے ہے جو اس کی طرف سے انہیں پہنچتے ہیں تو ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے والد کو قتل کر دے تاکہ جلد اس کی اہلاک کو حاصل کر سکے خاص طور پر اس صورت میں کہ جب بوجہ اسے اس کی طرف سے فوائد مل رہے ہوں۔ لیکن اس قسم کا معاملہ باپ کی جانب میں شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔

غلام کو قتل کرنا۔ دوسری شرط یہ ہے کہ مقتول قاتل کی نہ تو ملک ہو

اور نہ ہی اس میں ملک ہونے کا کوئی شبہ ہو چنانچہ غلام

کے بدلے میں آقا کو قتل نہیں کیا جائے گا جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ والد کو اولاد کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی آقا کو اس کے غلام کے بدلے میں علاوہ انہیں، اگر غلام

کے قتل کیے جانے پر قصاص واجب ہوتا تو وہ یقیناً آقا کے حق میں واجب ہوتا (یعنی غلام کے قتل کیے جانے پر قصاص وصول کرنے کا حق تو اس کے آقا کو ہوتا ہے) اور یہ کیونکر ممکن ہے کہ ایک ہی قصاص بیک وقت ایک شخص کے حق میں اور اس کے خلاف واجب ہو۔ اسی طرح اگر وہ غلام کے ایک حصے کا مالک ہو (یعنی غلام دو آدمیوں میں مشترک ہو) اور وہ اسے قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ قصاص کو جزوی طور پر وصول کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ قصاص کے حصے نہیں کیے جاسکتے۔ اسی طرح اگر اس میں اس کی ملکیت کا شبہ ہو جیسے اگر مکاتب (وہ غلام جسے ایک مخصوص مال کے عوض پروانہ آزادی ملا ہو) اپنی کمائی کے غلام کو قتل کر دے (تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا) کیونکہ مکاتب کے لیے اس کے کماٹے ہوئے اموال میں شبہ ملک پایا جاتا ہے اور اس (یعنی قصاص کے) ضمن میں شبہ حقیقت کے مترادف ہے۔ آقا کو اس کے مدبر غلام، اس کی اُم ولد اور اس کے مکاتب کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ فی الواقع اس کے مالک ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ مالک یہ کہہ دے کہ جو بھی میری ملک میں ہے وہ آزاد ہے (یعنی میں اسے آزاد کہتا ہوں) تو یہ سب افراد ہو جائیں گے، ماسوا مکاتب کے کیونکہ وہ نیت کے بغیر آزاد نہیں ہوتا، اس لیے اس کی طرف اضافت ملک ناقص ہے کیونکہ اس پر سے ملکیت قبضہ زائل ہو چکی ہے۔

مالک کو قتل کرنا

غلام کو اس کے مالک کے بدلے میں قتل کیا جائے گا،

اسی طرح مدبر، اُم ولد اور مکاتب کو بھی (مالک

کے بدلے میں قتل کیا جائے گا) کیونکہ قصاص کی نصوص عام ہیں (یعنی ان میں کوئی استثنا نہیں)، نیز اس لیے کہ وہ مقصد حاصل ہونے کے لیے قصاص کو مشروع کیا گیا ہے اور وہ مقصد ہے زجر و تحویل کے ذریعے زندگی کا حصول (یعنی قاتل کے انجام کو دیکھ کر دوسروں کو عبرت حاصل ہو اور آئندہ کوئی شخص کسی کو قتل کرنے کی جرات نہ کر سکے اور اس طرح دوسروں کی زندگی محفوظ ہو جائے)۔ اگر آقا ان (یعنی مدبر، اُم ولد، مکاتب وغیرہ) کو قتل کرے تو یہ معاملہ مختلف ہے کیونکہ مالک کو اپنے مال سے جو پرہیز ہوتا ہے وہ اس جذبہ دشمنی کے بھرپور اظہار پر بھی قتل میں مانع ہوگا جو قتل پر کساتا ہے، سوائے شاذ و نادر صورت کے۔ لہذا قصاص کے ذریعے زجر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے، بلکہ خلاف غلام کے۔

دو آدمیوں کا مل کر قتل کرنا جن میں سے ایک ایسا ہو کہ اگر وہ تنہا قتل کرتا تو قصاص واجب نہ ہوتا

اگر دو آدمی کسی شخص کو مل کر قتل کریں اور ان دو میں سے ایک آدمی ایسا ہو کہ اگر وہ تنہا قتل کرتا تو اس پر قصاص واجب ہوتا اور دوسرا آدمی ایسا ہو کہ اگر وہ اس کو تنہا قتل کرتا تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا، مثلاً نابالغ اگر بالغ کے ساتھ مل کر قتل کرے یا دیوانہ عاقل کے ساتھ مل کر، یا ایک خطا سے اور دوسرا عمداً قتل کرے یا باپ کسی اجنبی کے ساتھ مل کر یا مالک کسی اجنبی کے ساتھ مل کر تو ہمارے نزدیک دونوں پر قصاص واجب

نہیں ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک عاقل، بالغ اور اجنبی پر قصاص واجب ہوگا البتہ اس عدا قتل کرنے والے پر قصاص واجب نہیں ہوگا جس کے ساتھ قتل میں کوئی خطا سے قتل کرنے والا شریک ہو۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص کو واجب کرنے کا سبب تو ہر دوسے پایا گیا ہے اور وہ سبب ہے قتل عمد گراں دو میں سے ایک پر قصاص کا واجب ہونا ایک ایسے سبب سے متمنع ہے جو صرف اسی کے ساتھ مخصوص ہے لہذا دوسرے پر قصاص واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل کے نہ ہونے کا شبہ ہر دو کے فعل میں موجود ہے کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ قتل (ان دو میں سے) اس شخص کا فعل ہو کہ اگر وہ تنہا قتل کرتا تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا اور دوسرے شریک کا فعل زائد ہو اور اس کے برعکس کا بھی احتمال ہے۔ یہ شبہ تو اس صورت میں بھی پایا جاتا ہے کہ جب قتل کے دونوں شریک اجنبی ہوں کہ ممکن ہے کہ قتل تو صرف ایک نے ہی کیا ہو اور دوسرے کا فعل زائد ہو) لیکن شریعت نے اس شبہ کو درخور اعتنا نہیں کیا اور اسے کالعدم قرار دیا ہے تاکہ قصاص کا دروازہ کھول دیا جائے اور ظلم و زیادتی کا دروازہ بند کیا جائے کیونکہ دو اجنبیوں کا مل کر قتل کرنا تو عام ہے لیکن صورت زیر بحث (یعنی باپ وغیرہ کسی اجنبی کے ساتھ مل کر قتل کرنا) میں دونوں کا مل کر قتل کرنا شاذ ہے اس لیے یہ اس مفہوم کے تحت نہیں آتا کہ جس کے لیے قصاص کا حکم وارد ہوا ہے، لہذا مؤخر الذکر صورت کو اول الذکر صورت کے مانند قرار نہیں دیا جائے گا۔ ان دونوں (یعنی باپ اور اجنبی وغیرہ) پر دیت واجب ہوگی کیونکہ قتل تو پایا گیا ہے البتہ شبہ کی بناء پر قصاص واجب نہیں ہوا، لہذا دیت واجب ہوگی۔ بالغ، جنون زدہ اور غاطی پر جو (دیت) واجب ہوگی اس کو اس کی عاقلہ برداشت کرے گی اور بالغ، عاقل اور عمد قتل کرنے والے پر جو (خون بہا) واجب ہوگا وہ اس کے اپنے مال میں سے واجب الادا ہوگا کیونکہ قتل عمد ہے اور قصاص تو شبہ کی بناء پر ساقط ہوا ہے اور عاقلہ قتل عمد کے خون بہا کی ذمہ داری نہیں ہوتی۔ اگر باپ اور اجنبی مل کر قتل کریں تو ان دونوں کے مال میں سے دیت وصول کی جائے گی کیونکہ قتل عمد ہوا ہے۔ اور اگر مالک اجنبی کے ساتھ مل کر قتل کرے تو اجنبی کے مال میں سے غلام کی نصف قیمت وصول کی جائے گی، بدلیل مذکورہ۔

اسی طرح، اگر کوئی شخص اپنے آپ کو خود ہی زخم لگائے اور پھر کوئی دوسرا شخص بھی اس کو زخم لگا دے اور اس کے نتیجے میں وہ مر جائے تو ہمارے نزدیک، امام شافعیؒ کے برعکس، اس دوسرے شخص پر قصاص واجب نہیں ہوگا اور اس پر نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ اس کی موت دوزخوں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے جن میں سے ایک تو رائیگاں ہے جبکہ دوسرے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس سے جو مسائل نکلتے ہیں ان کو کسی اور مقام پر انشاء اللہ تعالیٰ بیان کیا جائے گا۔

۳۔ حربی اور مرتد کا قتل

تیسری شرط یہ ہے کہ اس کا خون مطلقاً معصوم و محفوظ ہو چنانچہ کافر حربی یا مرتد کے بدلے میں مسلمان یا ذمی کو قتل نہیں کیا جائے گا، کیونکہ اس کا خون ہرگز اور قطعاً معصوم نہیں ہے اور ظاہر الروایۃ کے مطابق پناہ گیر حربی کے بدلے میں بھی (مسلمان یا ذمی قاتل کو) قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس کے خون کا مطلقاً محفوظ ہونا ثابت

نہیں ہے بلکہ اس وقت تک کیلئے ثابت جب تک وہ دارالاسلام میں قیام پذیر ہے۔ ایسا اس لیے ہے کہ پناہ گیر (مستامن) دارالحرب والوں میں سے ہے اور وہ دارالاسلام میں مستقل طور پر سکونت اختیار کرنے کے لیے نہیں آیا بلکہ ایک حاجت کے سبب سے آیا ہے جس کو پورا کر لینے کے بعد وہ اپنے اصل وطن (دارالحرب) میں واپس چلا جائے گا لہذا اس کے خون کے محفوظ ہونے میں شبہ پایا جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ اس کے قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا کیونکہ قتل کے وقت اس کا خون معصوم تھا اور کیا مستامن کے بدلے میں مستامن کو قتل کیا جائے گا؟ (امام محمدؒ نے) السیر الکبیر میں ذکر کیا ہے کہ اس کو قتل کیا جائے گا۔ ابن سماعہ نے امام محمدؒ سے روایت کیا ہے کہ اس کو قتل نہیں کیا جائے گا اور عادل (امن پسند شہری) کو باغی کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا کیونکہ جنگ کی وجہ سے اس کا خون معصوم نہیں رہا کیونکہ وہ (یعنی اہل بغاوت) ہمارے اموال اور ہماری جانوں کا قصد کرتے ہیں اور ان کو حلال سمجھتے ہیں۔ اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ اپنی جان کی حفاظت کے لیے قتال کر، اور ارشاد نبوی ہے کہ اپنے مال کی حفاظت کے لیے قتال کر۔ ہمارے نزدیک تو باغی کو بھی عادل کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک قتل کیا جائے گا کیونکہ مقتول مطلق طور پر معصوم و محفوظ ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ باغی کے خیال میں معصوم نہیں ہے کیونکہ وہ ایک تاویل کے ساتھ عادل کے خون کو حلال سمجھتا ہے اور اس کی تاویل، ہر چند کہ فاسد ہے مگر اسے قوت مدافعت حاصل ہے اور قوت مدافعت ہونے کی صورت میں فاسد تاویل وجوب ضمان کے حق میں صحیح تاویل کے مانند ہے کہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہے، کیونکہ زہری سے روایت ہے انہوں نے کہا کہ فتنہ برپا ہو گیا اور صحابہ کرام کثیر تعداد میں موجود تھے چنانچہ وہ سب اس امر پر متفق تھے کہ ہر خون جو قرآن عظیم کی تاویل کے ساتھ حلال سمجھا گیا ہو رائیگاں ہے (یعنی اس پر قصاص یا خون بہا کوئی چیز واجب نہ ہوگی)۔

مقتول کے حکم پر قتل اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی دوسرے سے یہ کہے

مجبے قتل کرو اور وہ اس کو قتل کر دے تو ہمارے تینوں امم کے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل کا حکم دینے سے اس کے معصوم ہونے میں کوئی خلل نہیں واقع ہوا (وہ بدستور معصوم ہے) کیونکہ جان کا معصوم ہونا ایسی چیزوں میں سے ہے کہ جو کسی صورت میں مباح نہیں ہو سکتی۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ اپنے (قتل کا حکم دینے والا) ایسا کہنے سے گنہگار ہو جاتا ہے لہذا یہ حکم کا عدم ہے۔ قطع کا حکم دینا اس کے برعکس ہے کیونکہ ہاتھ پاؤں کا معصوم ہونا ایسی چیز ہے کہ یہ کسی حال میں مباح بھی ہو سکتی ہے لہذا ہاتھ پاؤں کی معصومیت پر حکم کا اثر انداز ہونا درست ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس معصومیت میں عدم کا شبہ پیدا ہو گیا ہے کیونکہ حکم، اگرچہ فی الحقیقت صحیح نہیں ہے مگر صیغہ امر سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور اس (قصاص کے) باب میں شبہ کا وہی حکم ہے جو حقیقت کا ہوتا ہے۔ اگر قصاص واجب نہیں ہوتا تو کیا خون بہا واجب ہوگا؟ اس بارے میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے دو روایتیں منقول

ہیں، ایک روایت کی رو سے تو (خون بہا) واجب ہو گا جبکہ دوسری روایت کی رو سے واجب نہیں ہو گا۔
امام قدوری نے ذکر کیا ہے کہ یہ روایت صحیح تر ہے اور یہی امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا قول ہے
چاہیے تو یہ کہ پہلی روایت کو زیادہ صحیح سمجھا جائے کیونکہ معصوم ہونا تو درست کے قائل مقام ہے اور قصاص
تو صرف شبہ کی بنا پر ساقط ہوا ہے اور شبہ مال کے واجب ہونے میں مانع نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص (کسی دوسرے شخص سے) یہ کہے
کہ میرا ہاتھ کاٹ دے اور وہ کاٹ دے تو

کسی کے کہنے پر اس کے ہاتھ کو کاٹنا

بالاجماع اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ ہاتھ پاؤں کے ساتھ اموال کا سبب بناؤ کیا جاتا ہے اور اموال کا
معصوم ہونا (صاحب مال کے) حق کے طور پر ثابت ہے لہذا اباحت و اجازت سے یہ (یعنی معصومیت)
ساقط ہو سکتی ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص (کسی دوسرے شخص سے) یہ کہے کہ میرا مال تلف کر دو
اور وہ اس کو تلف کر دے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میرے غلام کو قتل کر دے یا اس کا ہاتھ قلم کر دے اور وہ
قتل یا قلم کر دے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہو گا کیونکہ اس کا غلام اس کا مال ہے اور اس کے مال کی
عصمت اس کے حق سے طور پر ثابت ہے لہذا اس کی اجازت سے اس کے حق کا ساقط ہو جانا درست ہے،
جیسا کہ دیگر اموال میں ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص (کسی دوسرے
شخص سے) یہ کہے کہ میرے

کسی کے کہنے پر کسی دوسرے شخص کو قتل کرنا

بھائی کو قتل کر دے سو وہ اس کو قتل کر دے جبکہ وہی اس کا وارث ہو تو قیاس یہ چاہتا ہے کہ قصاص
واجب ہو اور امام زفرؒ کا بھی یہی قول ہے جبکہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول یہ ہے کہ استحسان یہ ہے
کہ قاتل سے خون بہا لیا جائے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ حکم دینے والا بھائی اپنے بھائی کے خون کی بابت
اجنبی ہے لہذا اس کا قتل کا حکم دینا صحیح نہیں ہے، اس لیے یہ (حکم) کالعدم ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ
اگر اس کے بھائی کے قتل پر قصاص واجب ہو تو لازماً اسی (حکم دینے والے) کے حق میں واجب ہو گا
اور قتل تو اس کی اجازت سے حاصل ہوا ہے اور یہ اجازت اگرچہ شرعی اعتبار سے تو درست نہیں ہے
لیکن لفظی اعتبار سے تو یہ فی الحقیقت موجود ہے لہذا اس کے موجود ہونے سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے، جیسے
خود اپنے قتل کی اجازت میں ہوتا ہے، اور شبہ مال کے واجب ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا۔ امام ابو یوسف
نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہما سے اس شخص کی بابت روایت کیا ہے جو کسی آدمی کو اپنے بیٹے کو قتل کرنے
کا حکم دے اور وہ اس کو قتل کر دے تو اس (قاتل) کو اس کے بدلے میں قتل کیا جائے گا۔ اس سے دو
مسکول میں دو روایتوں کا اختلاف لازم آتا ہے۔ اور اگر وہ اس کو یہ حکم دے کہ وہ اس کا سر پھوڑ دے
تو اگر وہ اس کا سر پھوڑ لے کی وجہ سے نہیں مارتو اس پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی کیونکہ سر پھوڑنے کا حکم ایسے ہی ہے
جیسے (ہاتھ وغیرہ) قطع کرنے کا حکم اور اگر وہ اس (سر پھوڑنے) کی وجہ سے مرجائے تو اس پر خون بہا واجب
ہو گا۔ کتاب میں (امام محمدؒ نے) ایسے ہی بیان کیا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ خاص طور پر امام ابو حنیفہ کے اصول

کے مطابق ہو جس کی بنیاد یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک سر پھوڑنے کی معافی قتل کی معافی نہیں ہوتی سو اسی طرح سر پھوڑنے کا حکم قتل کا حکم نہ ہوگا۔ اور جب وہ مر گیا تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ فعل (یعنی سر پھوڑنا) اپنے وجود میں آنے کے وقت سے ہی قتل تھا نہ کہ سر پھوڑنا اور قیاس تو یہ چاہتا ہے کہ اس پر قصاص واجب ہو مگر قصاص شبہ کی بناء پر ساقط ہو گیا لہذا دیت واجب ہوگی۔ صاحبین کے اصول کے مطابق تو یہ چاہیے کہ اس پر کوئی چیز واجب نہ ہو کیونکہ ان کے نزدیک سر پھوڑنے کی معافی قتل کی معافی ہے تو اسی طرح سر پھوڑنے کا حکم قتل کرنے کا حکم ٹھہرے گا۔

اپنے حکم پر مقطوع ہونے والے شخص کا مرجانا

ابن سماع نے امام محمد رحمہما اللہ سے اس شخص کی بابت روایت کیا ہے جو کسی آدمی کو حکم دے کہ وہ اس کا ہاتھ کاٹ دے سو وہ کاٹ دے اور اس کی وجہ سے وہ مرجائے تو کاٹنے والے پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی۔ ممکن ہے کہ یہ صرف صاحبین کا قول ہو جیسا کہ اس شخص کی بابت ان کا قول ہے جس کو کسی دوسرے آدمی کا ہاتھ (یا پاؤں) قصاص میں کاٹنے کا حق حاصل ہو اور وہ اس کا ہاتھ کاٹ دے کہ جس پر یہ قصاص واجب تھا اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ کے بموجب دیت واجب ہونی چاہیے کیونکہ اس کے مرجانے سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ فعل قتل کا ہے جب کہ حکم قطع کا دیا گیا تھا نہ کہ قتل کا اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قصاص واجب ہو جیسا کہ امام ابو حنیفہؒ کا اس شخص کی بابت قول ہے کہ جس کو قصاص میں ہاتھ قطع کرنے کا حق حاصل ہو، لیکن قصاص شبہ کی بناء پر ساقط ہو گیا اس لیے دیت واجب ہوگی۔

دار الحرب کے مسلمان کا قتل

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر حربی دار الحرب میں اسلام لے آئے اور قتل کر دے تو ہمارے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ اگرچہ وہ مسلمان ہو گیا ہے مگر وہ دار الحرب والوں میں سے ہے، چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مَوَدٌّ لِّكُمْ يَعْنِي أَمَّا قَوْمٌ مِنْكُمْ أَوْ قَوْمٌ مِنْكُمْ أَوْ قَوْمٌ مِنْكُمْ (یعنی اگر تمہاری دشمن قوم میں سے کوئی شخص ہو اور وہ مومن ہو چنانچہ اس کا اہل دار الحرب میں سے ہونا اس کی عصمت میں شبہ پیدا کرتا ہے۔ علاوہ ازیں، چونکہ وہ ہماری طرف ہجرت نہیں کر آیا لہذا وہ کافروں کی جماعت میں کثرت کا باعث بنا ہوا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کی رو سے جو شخص کسی قوم کی کثرت کا باعث بنتا ہے وہ انہیں میں سے ہے۔ اگرچہ وہ دین کے اعتبار سے ان میں سے نہیں ہے تاہم دار کے اعتبار سے تو انہیں میں سے ہے، لہذا اس سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔

اگر دار الحرب میں دو مسلمان تاجر یا قیدی ہوں، ان میں سے ایک دوسرے کو قتل کر دے تو اس پر بھی قصاص واجب نہیں ہوگا اور دو تاجروں کی صورت میں دیت اور کفارہ واجب ہوں گے جب کہ دو قیدی ہونے کی صورت میں (ائمہ کے مابین) اختلاف پایا جاتا ہے جس کا ذکر ہم کتاب السیر میں کر چکے ہیں۔

مقتول کا سلامتی اعضاء اور مرتبے میں قاتل کے مثل ہونا ضروری نہیں یہ شرط نہیں (اردو میں) مقتول کمال ذات یعنی سلامتی اعضاء میں قاتل کے مثل ہو اور نہ ہی یہ شرط ہے کہ وہ عزت و وقار اور مرتبے میں

اس کا ہمسرہ ہو، چنانچہ سالم ہاتھ پاؤں والے قاتل کو بریدہ ہاتھ پاؤں والے اور مفلوج مقتول کے بدلے میں 'ماہ کو جابل کے بدلے میں، معزز کو ادنیٰ درجے والے کے بدلے میں، عاقل کو دیوانے کے بدلے میں، بالغ کو بچے کے بدلے میں، مرد کو عورت کے بدلے میں، آزاد کو غلام کے بدلے میں اور مسلمان کو اس ذمی کے بدلے میں قتل کیا جائے گا جو جزیہ ادا کرتا ہے اور جس پر اسلام کے احکام لاگو ہوتے ہیں۔ امام شافعی کا قول ہے کہ شرف اسلام اور حریت میں مقتول کا قاتل کے مثل ہونا وجوب قصاص کے لیے شرط ہے اور کفر اور غلامی کا نقص وجوب قصاص میں مانع ہے چنانچہ مسلمان کو ذمی کے بدلے میں اور آزاد کو غلام کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا۔

اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اگر کوئی ذمی کسی ذمی کو قتل کر دے پھر قاتل مسلمان ہو جائے تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی غلام کسی غلام کو قتل کر دے پھر قاتل کو آزادی مل جائے تو قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے گا، ذمی کے بدلے میں مسلمان کو قتل نہ کرنے کے بارے میں امام شافعی نے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اس حدیث سے استدلال کیا ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ مومن کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا، اور یہ حدیث اس باب میں نص ہے۔ علاوہ انہیں، اس کی عصمت کے عدم کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ وہ (عصمت) اس طرح موجود ہے کہ اس کے ساتھ ساتھ اس کے منافی چیز بھی قائم ہے اور وہ ہے کفر کیونکہ کفر انتہائی جرم ہونے کی وجہ سے اصل میں تو عصمت کو مباح کرنے والی چیز ہے پس کفر انتہائی سزا کا یعنی قتل کا موجب ہے کیونکہ دنیوی سزاؤں میں یہی سب سے بڑی سزا ہے، لیکن ذمی کو قتل کرنے کی ممانعت دوسرے سبب سے ہے اور وہ ہے اس عہد کی خلاف ورزی جو ذمہ کے ساتھ ثابت ہے چنانچہ اس کے قائم ہونے سے شبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی بنا پر عربیستان کے بدلے میں مسلمان کو قتل نہیں کیا جاتا، اسی طرح ذمی (کے بدلے میں بھی مسلمان کو قتل نہیں کیا جائے گا)۔ مزید برآں، (قاتل اور مقتول کے مابین) مساوات وجوب قصاص کے لیے شرط ہے اور مسلمان اور کافر کے درمیان مساوات نہیں پائی جاتی، آپ دیکھتے نہیں کہ مسلمان کے لیے تو خوش بختی (سعادت) کی شہادت دی گئی ہے جب کہ کافر کے لیے بد بختی (شقاء) کی شہادت دی گئی ہے، تو یہ دونوں کیونکر باہم مساوی ہوں گے! ہماری دلیل قصاص کی نصوص کا عموم ہے، مثلاً اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ** "یعنی مقتولوں کے بارے میں تم پر قصاص فرض کیا گیا ہے" (البقرہ: ۱۷۸)؛ اسی طرح اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَكُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ** "یعنی مقتولوں کے بارے میں تم پر قصاص فرض کیا گیا ہے" (البقرہ: ۱۷۸)؛ اور اس بارے میں ہم نے ان پر فرض کیا تھا کہ جان کے بدلے جان، (المائدہ: ۴۵)؛ اور ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا** "یعنی اگر کوئی ظلم سے قتل کیا گیا تو اس کے ولی کو ہم نے اختیار دیا ہے" (بنی اسرائیل: ۴۳)۔ ان آیات میں مقتول اور مقتول کے درمیان، جان اور جان کے درمیان اور مظلوم اور مظلوم کے مابین کوئی فرق نہیں کیا، لہذا جس کو تخصیص اور تقیید کا دعویٰ ہو اس کی زمرے داری ہے کہ ثبوت پیش کرے۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ** "یعنی" اور تمہارے لیے قصاص میں زندگی ہے" (البقرہ: ۱۷۸) اور زندگی کا معنی ذمی کے بدلے مسلمان کے قتل میں زیادہ بہتر طور پر متحقق ہوتا ہے بہ نسبت مسلمان کے بدلے مسلمان کے قتل میں کیونکہ دینی عداوت اسے قتل پر کساتی ہے، خاص طور پر غصے کی حالت میں، لہذا

اس اقدام سے باز رکھنے والے کسی مانع کی ضرورت شدید تھی اس لیے زندگی کے معنی کو متحقق کرنے کے لیے ایسے قتل پر قصاص کو مشروع کرنا زیادہ ضروری ہے۔ محمد بن حسن، رحمہما اللہ، نے اپنی اسناد سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپ نے کافر کے بدلے میں مومن سے قصاص لیا اور فرمایا کہ میں اس کے ذمہ کو پورا کرنے کا نہ ہوں، حقدار ہوں۔ جہاں تک اس حدیث کا تعلق ہے (جس سے امام شافعیؒ نے استدلال کیا ہے) تو اس میں کافر سے مراد مستامن (پناہ گزین کافر) ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد یہ ہے کہ مومن کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی عہد پر قائم عہد کرنے والے (یعنی ذمی) کو۔ اس میں عہد پر قائم عہد والے کا عطف مسلمان پر ہے اس لیے اس کا معنی یہ ہے کہ مومن کو کافر کے بدلے میں قتل نہیں کیا جائے گا اور نہ ہی اس کے بدلے میں ذمی کو قتل کیا جائے گا، اور ہم اس (معنی) کے قائل ہیں یا پھر یہ کہ ہم اس کو اس (معنی) پر محمول کرتے ہیں تاکہ دلائل کے مابین تطابق پیدا ہو جائے اور ان کو باہمی تضاد سے محفوظ کیا جائے۔ رہی امام شافعیؒ کی یہ بات کہ اس کی عصمت کے عدم کا شبہ ہے، ناقابل تسلیم ہے بلکہ اس کا خون حرام ہے اور کسی حال میں بھی مباح نہیں ہو سکتا جب تک وہ ذمہ کے عہد پر قائم ہے، باطل ویسے ہی جیسے مسلمان کا خون مباح نہیں ہو سکتا جب تک وہ اسلام پر قائم ہے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ کفر علی الاطلاق (یعنی بغیر کسی شرط یا قید کے) خون کو مباح کر دیتا ہے ناقابل تسلیم ہے بلکہ مباح صرف وہ کفر کرتا ہے جو لڑائی پر ابھارتا ہے، جب کہ ذمی کا کفر لڑائی پر نہیں ابھارتا لہذا وہ (خون کو) مباح نہیں کرے گا۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ مسلمان اور کافر کے مابین مساوات نہیں ہے تو ہم یہ کہتے ہیں کہ دین میں مساوات (وجوب قصاص کے لیے) شرط نہیں ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر ذمی کسی ذمی کو قتل کر دے پھر قاتل مسلمان ہو جائے تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا حالانکہ ان دونوں کے درمیان دین کی مساوات موجود نہیں۔ قصاص تو ایک تکلیف ہے، اس سے محقوق کی آزمائش کرو۔ چنانچہ ہر وہ شخص جو اللہ تعالیٰ کے حق کو زیادہ قبول کرنے والا اور اس کی نعمتوں کا زیادہ شکر ادا کرنے والا ہو وہ اس تکلیف کا زیادہ سزاوار ہے کیونکہ ممنوعہ فعل کے ارتکاب کے لیے اس کے پاس عذر کم تر ہوتا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کیے گئے عہد کو پورا کرنے کا زیادہ ذمہ دار ہے اور اس کے حق میں اللہ تعالیٰ کی نعمتیں کامل تر ہیں، لہذا اس کا جرم زیادہ بڑا ہے۔ امام شافعیؒ نے غلام کے بدلے میں آزاد کے قتل کی بابت اپنے قول کے لیے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے کہ آزاد کے بدلے آزاد اور غلام کے بدلے غلام اور آیت کے آغاز میں مفروض قصاص کی آزاد کے بدلے آزاد اور غلام کے بدلے غلام کے قتل سے تفسیر کی ہے چنانچہ لازم ہے کہ غلام کے بدلے میں آزاد کو قصاص میں قتل نہ کیا جائے۔ علاوہ انہیں ان دو جانوں میں عصمت کے اعتبار سے مساوات نہیں ہے جس کی دو وجہیں ہیں، ایک تو یہ کہ آزاد ہر لحاظ سے آدمی ہے جب کہ غلام ایک لحاظ سے آدمی ہے اور ایک لحاظ سے مال ہے۔ آزاد آدمی کی عصمت خود اس کے واسطے ہے جب کہ مال کی عصمت مالک کے واسطے ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ غلام کی عصمت کے عدم کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ غلامی کفر کا نتیجہ ہے اور کفر اصل میں خون کو مباح کرنے والا ہے، لہذا اس کی عصمت کے عدم کا شبہ ہے جب کہ آزاد کی عصمت مطلق طور پر ثابت ہے اس لیے ہر دونوں معصوم ہونے میں کیونکہ مساوی ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح، ان دونوں میں مرتبہ اور کمال کے لحاظ سے بھی مساوات

نہیں پائی جاتی کیونکہ غلامی ذلت اور نقص کا احساس دلاتی ہے جب کہ آزادی عزت اور وقار کا پتہ دیتی ہے۔
 ہماری دلیل قصاص کی نصوص کا عام ہونا ہے کہ ان میں آزاد اور غلام کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا۔ علاوہ
 ازیں، جس مقصد کے لیے قصاص مشروع ہوا ہے، یعنی زندگی، تو یہ مقصد بغیر اس کے حاصل نہیں ہو سکتا کہ جب
 تک غلام کے قتل پر آزاد پر قصاص واجب نہ کیا جائے، کیونکہ اس مقصد کا حصول اس بات پر موقوف ہے کہ
 جان کا خوف و لا کر قتل سے باز رکھا جائے، اگر آزاد اور غلام کے درمیان قصاص واجب نہ ہو تو غلام کو قتل کر
 پر آزاد آدمی کو اپنی جان کے تلف ہونیکا ڈر نہیں ہوگا۔ لہذا وہ اسکو قتل کرنے سے نہیں رکے گا بلکہ قتل پر آمادہ کرنے والے اسباب
 مثلاً سخت غصہ وغیرہ کی موت میں یہ چیز (یعنی اپنی جان کے تلف ہونے کا ڈر نہ ہونا) اس سے یہ اقدام کہ اسے کی اس
 لیے زندگی کا معنی تو حاصل نہیں ہو سکے گا۔ اس آیت سے انہیں (یعنی امام شافعیؒ) کوئی دلیل نہیں مل سکتی کیونکہ
 اس میں تو یہ کہا گیا ہے کہ آزاد کا قتل آزاد کے بدلے میں اور غلام کا قتل غلام کے بدلے میں قصاص ہے اور
 اس سے غلام کے بدلے میں آزاد کے قتل کے قصاص ہونے کی نفی نہیں ہوتی کیونکہ صراحت تخصیص پر دو۔ ت
 نہیں کرتی۔ اس کی نظیر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ اگر کنوارا مرد کنواری عورت کے سار
 مرتکب زنا ہو تو سو کوڑے اور ایک سال کی جلا وطنی ہے اور اگر شادی شدہ عورت کے ساتھ مرتکب زنا ہو
 تو سنگسار کیا جائے۔ اگر کنوارا مرد (یا کنواری عورت) شادی شدہ عورت (یا شادی شدہ مرد) کے ساتھ
 مرتکب زنا ہو تو اس حدیث سے جو حکم ثابت ہے وہ واجب ہوگا۔ لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ایک
 شکل کے مقابلے میں ایک شکل کے ذکر سے مراد حکم کی اس کے ساتھ تخصیص نہیں ہے اس پر یہ دلیل ہے
 آزاد کے بدلے غلام اور مرد کے بدلے عورت کو قتل کیا جاتا ہے اور اگر ایک نوع کے بارے میں حکم کی
 صراحت اس نوع کے ساتھ اس حکم کی تخصیص کا موجب ہوتی تو (آزاد کے بدلے میں غلام کو اور مرد کے بدلے
 میں عورت کو) ہرگز قتل نہ کیا جاتا۔ پھر اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ عورت کے بدلے عورت تمہارے خلاف دلیل
 ہے کیونکہ اس میں تو مطلقاً عورت کے بدلے میں عورت کو قتل کرنے کا حکم ہے چنانچہ اس سے لازم آتا ہے کہ آزاد عورت

کو باندی کے بدلے میں قتل کیا جائے جب کہ تمہارے نزدیک اس کو قتل نہیں کیا جائے گا، لہذا یہ تمہارے
 خلاف دلیل ہے۔ اور ان کا یہ کہنا کہ غلام ایک لحاظ سے آدمی ہے اور ایک لحاظ سے مال ہے تو ہم کہتے ہیں کہ
 نہیں بلکہ وہ ہر لحاظ سے آدمی ہے کیونکہ آدمی نام ہے ایک مخصوص بیعت کے شخص کا جس کی نسبت سیدنا آدم علیہ
 الصلوٰۃ والسلام سے ہے اور غلام میں یہ صفت موجود ہے لہذا اس کا معصوم ہونا ایسے نبی جیسے آزاد کا
 معصوم ہونا بلکہ اس سے فائق ہے، وہ یوں کہ جرم کے بارے میں غلام کی جان کا مالک وہ خود ہے نہ کہ اس کا مالک۔
 اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر غلام اپنے خلاف قصاص یا حد کا اقرار کر لے تو اس اقرار کی بنا پر وہ ماخوذ ہوگا اور
 اگر اس کا مالک اس کے خلاف اس (یعنی قصاص یا حد) کا اقرار کرے تو وہ ماخوذ نہیں ہوتا، چنانچہ جرم کے
 ضمن میں غلام خود اپنی جان کا مالک ہے نہ کہ اس کا مالک، بالکل ایسے جیسے آزاد آدمی اپنی جان کا خود مالک
 ہوتا ہے۔ یہاں امام شافعیؒ کا یہ قول کہ آزاد غلام سے مرتبے میں زیادہ ہے تسلیم نہ کر عزت اور مرتبے میں فرق وجوب

قصاص میں مانع نہیں ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر ایک غلام کسی دوسرے غلام کو قتل کر دے پھر قاتل کو آزادی مل جائے تو اس کو قصاص میں قتل کیا جائے گا حالانکہ وہ آزادی کے مرتبے سے برہ ور ہو گیا ہے۔ اسی طرح، مرد کو عورت کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے اگرچہ مرد کا مرتبہ عورت سے زیادہ ہے۔

قاتل اور مقتول کے درمیان تعداد کی مماثلت شرط نہیں اسی طرح، جان کے قصاص کے ضمن میں (قاتل اور مقتول کے درمیان)

تعداد کی مماثلت شرط نہیں ہے، مماثلت تو فعل میں فعل کے مقابلے میں شرط ہے تاکہ (دوسروں کو) زہر ہو یا پھر تلافی مافات کے لیے شرط ہے چنانچہ اگر ایک جماعت کسی فرد واحد کو قتل کر دے تو قصاص میں وہ سب قتل کیے جائیں گے اگرچہ فرد واحد اور دس کے مابین کوئی (عددی) مماثلت نہیں پائی جاتی تاہم فعل (یعنی قتل) اور مافات میں زہر اور تلافی (COMPENSATION) کے طور پر مماثلت موجود ہے۔

جیسا کہ ہم آگے چل کر انشاء اللہ بیان کریں گے۔ اگر جماعت فرد واحد کو قتل کرے تو اس پر قصاص کو لاگو کرنا زیادہ ضروری ہے کیونکہ قتل تو عام طور پر باہم تعاون سے اور مل کر ہی کیا جاتا ہے لہذا اگر اس پر قصاص لاگو نہ کیا جائے تو قصاص کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا کیونکہ پھر تو یہ ہوگا کہ جو شخص بھی کسی دوسرے آدمی کو قتل کرنے کا ارادہ کرے گا وہ دوسروں کو اپنے ساتھ ملا کر ان سے مدد لے لے گا تاکہ اس پر سے قصاص ساقط ہو جائے اور اس طرح تو وہ مقصد ہی فوت ہو جائے گا جس کے لیے قصاص مندرج ہوا ہے اور وہ مقصد ہے زندگی۔

تعاقب کے طریقے سے قتل یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب قتل اکٹھے مل کر کیا گیا ہو اور اگر قتل تعاقب (یکے بعد دیگرے) کے طریقے سے کیا گیا ہو، مثلاً کوئی شخص کسی کا پیٹ چاک

کر دے پھر کوئی دوسرا آدمی اس کی گردن کاٹ دے تو اس صورت میں گردن کاٹنے والے پر قصاص لاگو ہوگا، بشرطیکہ اس نے یہ فعل عمدہ کیا ہو اور اگر غلط سے کیا ہو تو اس کی عاقبت (برادری) پر دیت واجب ہوگی کیونکہ قاتل وہی ہے نہ کہ پیٹ چاک کر نیوالا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ پیٹ چاک ہونے کے بعد بھی اس کا زندہ رہنا ممکن ہے یاں طور کہ اس کے پیٹ کو سی دیا جائے، جب کہ گردن کاٹ دینے کے بعد عام طور پر اس کا زندہ رہنا ممکن نہیں ہے۔ پیٹ چاک کرنے والے پر چاک کرنے کا جرم مانع عائد ہوگا اور وہ ہے دیت کا ایک تہائی کیونکہ یہ زخم جائفہ (پیٹ کے اندر زخم ہو جائے مگر آپار نہ ہو) اور اگر چاک کرنے سے زخم آپار ہو جائے تو اس کے ذمے دو تہائی دیت ہوگی جو دو سال میں واجب الادا ہوگی ہر سال ایک تہائی دیت کیونکہ یہ دو جائفہ ہیں۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب پیٹ کا چاک ایسا ہو کہ اس کے بعد ایک دن یا دن کے ایک حصہ تک اس کا زندہ رہنا ممکن ہو اور اگر ایسا ہونا ناقابل تصور ہو اور اس زخم کے بعد موت کی تکالیف اور بے چینی کے سوا کچھ باقی نہ بچے تو قصاص چاک کنندہ پر لاگو ہوگا کیونکہ قاتل وہ ہے اور گردن اڑانے والے پر کوئی ضمان عائد ہوگا کیونکہ اس نے تو معنی کے اعتبار سے مقتول کو ہی قتل کیا ہے، البتہ اسے تعزیری جائے گی کیونکہ اس نے ایک ایسا جرم کیا ہے جس کے لیے کوئی مقررہ سزا (حد) نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر کوئی شخص اسے ایسا نہ حال کر دینے والا زخم لگا دے کہ اس

کے بعد انسان عام طور پر زندہ نہ بچتا ہو پھر کوئی دوسرا شخص اسے کوئی دوسرا زخم لگا دے تو قصاص پہلے شخص پر واجب ہوگا کیونکہ وہ قاتل ہے، اس لیے کہ اس نے ایسے فعل کا ارتکاب کیا ہے جو عام طور پر زندہ کو ختم کرنے کے لیے مؤثر ہوتا ہے۔ اگر دونوں زخم اکٹھے لگائے گئے ہوں تو قصاص ان دونوں پر واجب ہوگا کیونکہ وہ دونوں قاتل ہیں۔ اگر ان میں سے ایک نے تو ایک زخم لگایا ہو جبکہ دوسرے نے دس زخم لگائے ہوں تو قصاص ان دونوں پر واجب ہوگا اور زخموں کی کثرت تعداد کا کوئی لحاظ نہیں کیا جائے گا کیونکہ انسان کبھی تو صرف ایک زخم سے مر جاتا ہے اور کبھی کثیر تعداد میں زخموں سے بھی موت واقع نہیں ہوتی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

فرد واحد کے ہاتھوں متعدد افراد کا قتل

اسی طرح، فرد واحد کو جماعت کے بدلے قصاص کے طور پر قتل کیا جائے گا اور یہی سزا کافی ہوگی، اور ہمارے نزدیک قصاص کے علاوہ کوئی چیز از قسم مال واجب نہ ہوگی، جب کہ امام شافعی کے نزدیک یہ دیکھا جائے گا کہ اگر تو اس نے ان کو یکے بعد دیگرے قتل کیا ہے تو پہلے مقتول کے بدلے قصاص میں اس کو قتل کیا جائے گا اور باقی مقتولوں کی ریتیں اس کے ترکے میں سے وصول کی جائیں گی۔ اور اگر اس نے ان کو اکٹھے قتل کیا ہو تو اس مسئلے کے بارے میں امام شافعی کے دو اقوال ہیں۔ ایک قول کے مطابق ان (یعنی مقتولوں کے وارثوں) کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا، سو جس کے نام کا قرعہ نکلے گا وہ (قاتل کو) قتل کرے گا اور باقیوں کے لیے ریت واجب ہوگی۔ دوسرے قول کی رو سے مقتولوں کے وارث اکٹھے ہو کر سب مل کر اس کو قتل کریں گے اور باقی مقتولوں کی ریتیں ان کے مابین تقسیم کی جائیں گی۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص کے باب میں مماثلت شرط ہے اور فرد واحد اور جماعت کے درمیان کوئی مماثلت نہیں لہذا ایک شخص کو جماعت کے بدلے میں قتل کرنا اور اسے کافی سزا سمجھنا درست نہیں، اس لیے ایک (مقتول) کے بدلے میں ایک (قاتل) کو قتل کیا جائے گا اور باقی مقتولوں کے واسطے ریتیں و اسباب ہوں گی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے ایک شخص دو آدمیوں کے داہنے ہاتھ کاٹ دے تو اس کے بدلے میں صرف اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جاتا بلکہ ایک ہاتھ کے بدلے میں تو اس کا ہاتھ کاٹا جاتا ہے جب کہ دوسرے ہاتھ کا اس پر جبرانہ عائد ہوتا ہے، بدلیل مذکورہ، تو ایسا ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ اور چاہے تو یہ تھا کہ فرد واحد کے بدلے میں قصاص کے طور پر جماعت کو قتل نہ کیا جائے لیکن یہ حکم تو ہمیں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اجماع سے معلوم ہوا ہے جو عقلی نہیں ہے یا عقلی ہے تو زجر و تحویف کی حکمت کی بنا پر۔ کیونکہ قتل بالکرم اکٹھے مل کر کیا جاتا ہے اس لیے زجر کی ضرورت درپیش ہے، چنانچہ (جماعت میں سے) ہر ایک کو قتل قاتل قرار دیا جائے گا گویا کہ اس کے ساتھ کوئی اور نہیں تھا تا کہ زجر کا مقصد حاصل ہو سکے۔ اور فرد واحد کے ہاتھوں جماعت کا قتل ہونا عام نہیں بلکہ شاذ ہے لہذا یہ اس مفہوم میں نہیں ہے جس کے لیے یہ شرعی حکم (یعنی قصاص کا) دائر ہوا ہے لہذا اس حکم کا اس پر اطلاق نہیں ہوگا۔ اور ہم انہی احناف (یہ کہتے ہیں کہ (قاتل کو) قتل کرنے سے وارثوں کو ان کا حق (یعنی قاتل کو قتل کرنا) پورا پورا وصول ہو جانا ہے لہذا اگر ہم اس کے علاوہ مال بھی واجب کر دیں تو یہ قتل پر مستزاد ہوگا اور یہ درست نہیں ہے۔ اس کی دلیل کہ (قاتل کو) قتل کرنے سے حق پورا وصول ہو جاتا ہے یہ ہے کہ قصاص کے باب میں برابری

تو فعل میں بطور زجر کے ہوگی یا تلافی عافیات کے طور پر ہوگی یا دونوں (یعنی زجر اور تلافی) ہی ملحوظ ہوں گے اور زیر بحث مسئلے میں یہ سب ہی موجود ہیں۔ زجر کے طور پر فعل میں مماثلت تو اس طرح ہے کہ جماعت میں سے ہر شخص کے حق میں اس فرد واحد کی طرف سے ایسا فعل پایا گیا ہے جو عام طور پر زندگی کو ختم کرنے کے لیے مؤثر ہوتا ہے اور مقتولوں کے وارثوں میں سے ہر ایک کو یہ حق حاصل ہوا ہے کہ وہ قاتل کو قتل کر دے لہذا جزا جرم کے مماثل ہے۔ تلافی عافیات کے طور پر مماثلت اس طرح ہے کہ جماعت کو ازراہ ظلم قتل کرنے سے مقتولوں کے وراثہ کی ہلاکت کا سبب پیدا ہو گیا ہے کیونکہ وہ انتقام اور بدلہ کی ٹھنڈک کے لیے اس کو قتل کرنے کا قصد کریں گے اور وہ (یعنی قاتل) اپنے آپ سے ہلاکت کو دور کرنے کے لیے ان کو قتل کرنے کا قصد کرے گا اس طرح دو قبیلوں کے درمیان لڑائی ٹھہر جائے گی۔ اور اگر قاتل کو قصاص میں قتل کر دیا جائے تو فتنہ سر نہیں اٹھائے گا اور ان کے وارثوں سے ہلاکت کا سبب دور ہو جائے گا اور قصاص کے ذریعے وارثوں کی زندگی جو محفوظ ہوگی تو گویا معنوی طور پر ہر مقتول کو زندگی مل گئی تو یہ ایسا ہے کہ جیسے وارثوں سے ہلاکت کا سبب دور کر کے قاتل نے معنوی طور پر ہر مقتول کی زندگی کو محفوظ کر دیا ہے لہذا حتی المقدور تلافی عافیات حاصل ہو گئی، بالکل ایسے جیسے فرد واحد کے بدلے میں فرد واحد کے قتل سے اور فرد واحد کے بدلے میں جماعت کے قتل سے ہوتی ہے، اور ان میں کچھ فرق نہیں ہے۔

خود قتل سے متعلق شرط قتل کسی ذریعے سے نہ ہو جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے جو خود قتل سے متعلق رکھتی ہے تو وہ شرط صرف ایک

ہے اور وہ یہ ہے کہ قتل (قاتل نے) اپنے ہاتھوں سے کیا ہو اور اگر کسی سبب کے ذریعے سے کیا ہو تو قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ ذریعے سے کیا جانے والا قتل اپنے ہاتھوں سے کیے جانے والے قتل کے مساوی نہیں ہے، اور قتل کی جزا تو اپنے ہاتھوں سے قتل کے لیے ہے۔

راستے میں کنواں کھودنے سے قتل اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص راستے کے پیر میں کنواں کھودے اور اس میں گر کر کوئی آدمی مر جائے

تو کھودنے والے پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ کنواں کھودنے سے جو قتل ہوا ہے یہ قتل بذریعہ ہے، اپنے ہاتھوں سے قتل نہیں ہے۔

اگر قصاص کے گواہ رجوع کر لیں اسی سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر قصاص کے گواہ مشہور علیہ کے (قصاص کے طور پر) قتل کیے جانے کے

بعد اپنی شہادت سے رجوع کر لیں یا وہ شخص کہ جس کے قتل کیے جانے کی شہادت دی گئی تھی زندہ نمودار ہو جائے تو ہمارے نزدیک گواہوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا جب کہ امام شافعی کا قول اس کے برعکس ہے۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ گواہوں کی گواہی قتل واقع ہوئی ہے کیونکہ قتل اس فعل کو کہتے ہیں جو عام طور پر زندگی کو ختم کرنے میں مؤثر ہوتا ہے اور یہ فعل گواہوں کی طرف سے پایا گیا

ہے کیونکہ ان کی شہادت قصاص کو ثابت کرنے میں مؤثر ہوتی ہے اور قصاص کا ثابت ہونا قاضی کی طرف سے فیصلے کے وجوب میں مؤثر ہے اور قاضی کا فیصلہ قصاص وصول کرنے کی ولایت (یعنی اختیار) میں مؤثر ہے اور وصول کرنے کی ولایت ظاہر ہے کہ بالعموم (قصاص کو) وصول کرنے میں مؤثر ہوتی ہے لہذا ان واسطوں سے زندگی کا ختم ہونا سابقہ شہادت کی طرف مضاف ہے اس لیے ان کی شہادت قتل بہ ذریعہ ہے اور وجوب قصاص کے حق میں قتل بہ ذریعہ اپنے ہاتھوں سے قتل کے مانند ہے جیسے قتل بہ مجبور کرنے میں ہوتا ہے کہ اس سے مجبور کرنے والے پر قصاص واجب ہو جاتا ہے حالانکہ یہ اپنے ہاتھوں سے قتل نہیں ہے کیونکہ یہ قتل بہ ذریعہ واقع ہوا ہے تو یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہوگا۔ ہماری دلیل وہی ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں یعنی یہ کہ جو قتل کسی ذریعے سے ہوتا ہے وہ اپنے ہاتھوں سے کیے گئے قتل کے برابر نہیں ہے کیونکہ قتل بہ ذریعہ معنوی طور پر قتل ہے نہ کہ صوری طور پر اور اپنے ہاتھوں سے قتل معنوی اور صوری دونوں اعتبار سے قتل ہے اور سزا ہے اپنے ہاتھوں سے قتل پر اس لیے جرم اور سزا میں مماثلت نہ ہوئی اور چونکہ مماثلت ناپید ہے لہذا قصاص واجب نہ ہوگا۔ قتل بہ مجبور کرنے والا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہ اپنے ہاتھوں سے قتل ہے کیونکہ اس میں مجبور کیا ہوا شخص مجبور کرنے والے کا آلہ کار ہوتا ہے اور یہ ایسے ہے کہ جیسے اس (مجبور کرنے والے) نے اس مجبور کو پکڑا اور اسے اس آدمی پر دے مارا جس کے قتل کیے جانے کے لیے مجبور کیا گیا ہے اور فعل کی نسبت آلے کو استعمال کرنے والے کی طرف ہوتی ہے نہ کہ آلے کی طرف لہذا یہ براہ راست (یعنی اپنے ہاتھوں سے) قتل ہے۔ گو اہل سے دیت وصول کی جائے گی کیونکہ ان کی طرف سے قتل پایا گیا ہے۔ کیا وہ (یعنی گواہ) اس دیت کا (اس شخص کے) ولی سے مطالبہ کریں گے (جس کے قتل کیے جانے کی انہوں نے گواہی دی تھی)؟ اس بارے میں ہمارے مینول ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ کا قول ہے کہ وہ اس سے مطالبہ نہیں کریں گے جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ اس کے لیے اس سے رجوع کریں گے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ گواہ ضمان ادا کرنے سے مقتول کے بدل کی ملک کے ضمن میں مقتول کے قائم مقام ہو گئے ہیں اگرچہ وہ اس کی ذات کی ملک کے ضمن میں اس کے قائم مقام نہیں ہیں۔ تو یہ صورت اس مسئلے کے مشابہ ہے کہ اگر مدبر غلام کے غاصب کے پاس سے اس مدبر غلام کو کوئی دوسرا شخص غصب کر لے اور وہ مدبر اس دوسرے غاصب کے زیر قبضہ مر جائے تو اس مدبر کے مالک نے غاصب اول سے جو ضمان وصول کیا ہو اس کے لیے غاصب اول دوسرے غاصب سے رجوع کر سکتا ہے، بدلیل مذکورہ، چنانچہ یہی حکم یہاں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت جان کا بدل ہے اور آزاد آدمی کی جان کو ملکیت نہیں بنایا جاسکتا لہذا (آزاد آدمی کی جان کے) بدل میں بھی ان کی ملکیت قائم نہیں ہو سکتی، برعکس مدبر کے کیونکہ اس کو ملک بنایا جاسکتا ہے، اس کے قاتل ہونے کی وجہ سے البتہ ایک پیش آمد سبب کی بنا پر اس پر ملکیت کا قائم ہونا ممنوع ہے اور وہ سبب ہے اس کا مدبر ہونا، لہذا اس کے بدل میں ملک قائم ہو جائے گی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

مقتول کے ولی سے متعلق شرط ولی معلوم ہو رہی وہ شرط جس کا تعلق مقتول کے ولی سے ہے تو وہ بھی ایک ہے اور وہ ایک شرط یہ ہے کہ ولی مقتول

ہو اور اگر وہ مجہول ہو تو قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ وجوب قصاص کا مطلب ہے اس کو وصول کرنے کا واجب ہونا اور مجہول کی طرف سے قصاص کا وصول کیا جانا محال ہے لہذا اس کے لیے قصاص کا واجب ہونا بھی محال ہے۔

اگر ولی مشتبہ ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص مکاتب

چھوڑ گیا ہو کہ اس سے بدل کتابت ادا ہو سکتا ہو اور مالک کے علاوہ اس کے آزاد وارث بھی ہوں تو بالا جماع قاتل پر قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس کا ولی مشتبہ ہے، ہو سکتا ہے کہ ولی اس کا وارث ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مالک اس کا ولی ہو کیونکہ اس بارے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے کہ وہ آزاد مراد ہے یا غلام، اگر وہ آزاد مراد ہے تو اس کا ولی اس کا وارث ہوگا اور اگر وہ غلام مراد ہے تو اس کا مالک ولی ہوگا اور جو اختلاف کی جگہ ہوتی ہے وہ تقارض اور اشتباہ کی جگہ ہوتی ہے لہذا اس کا ولی معلوم نہیں ہے اس لیے وجوب قصاص ممتنع ٹھہرا۔ اگر وہ دونوں (یعنی مالک اور وارث) مل کر بھی قصاص کا مطالبہ کریں تو انہیں قصاص وصول کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ ان کے اکٹھے ہو جانے سے اشتباہ دور نہیں ہوتا۔ یہ تو اس مسئلے کا حکم ہے کہ جب وہ بدل کتابت کی پوری ادائیگی کے لیے اپنے پیچھے مال اور مالک کے علاوہ وارث چھوڑ گیا ہو اور اگر وہ مال تو پورا چھوڑ گیا ہو مگر مالک کے سوا کوئی وارث نہ چھوڑ گیا ہو تو اس بارے میں ہمارے اندر کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے یحییٰ بن کے نزدیک مالک کے حق میں قصاص واجب ہوگا جب کہ امام محمد کے نزدیک قصاص قطعاً واجب نہ ہوگا اور امام ابو یوسف سے بھی ایسا ایک قول مروی ہے۔

امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ثبوت ولایت کے سبب میں اشتباہ پیدا ہو گیا ہے کیونکہ اگر تو وہ آزاد مراد ہے پھر تو ولایت کا ثبوت سبب قرابت ہے لہذا مالک کے لیے ولایت ثابت نہ ہوگی اور اگر وہ غلام مراد ہے تو (ولایت کے ثبوت کا) سبب ملکیت ہے اس لیے مالک کے لیے ولایت قائم ہوگی چنانچہ ولایت کے ثبوت میں اشتباہ واقع ہو گیا اس لیے یہ ثابت نہ ہوگی یحییٰ بن کی دلیل یہ ہے کہ جس کا حق ہے وہ متعین اور غیر مشتبہ ہے کیونکہ اشتباہ سے مزاحمت لازم آتی ہے اور مزاحمت پائی نہیں گئی۔ اور اگر وہ (یعنی مکاتب غلام) قتل کر دیا جائے اور اس نے پورا بدل کتابت نہ چھوڑا ہو تو بالا جماع قصاص واجب ہو جائے گا کیونکہ ولی معلوم ہے اور وہ ہے مالک کیونکہ بلا اختلاف وہ غلامی میں مراد ہے اس لیے قصاص کا حق مالک کو ہوگا جیسے کہ خالص غلام کی صورت میں ہوتا ہے۔ اسی طرح، مدبر غلام، مدبر لونڈی، ام ولد اور ام ولد کی اولاد بھی اس خالص غلام کی مانند ہیں کیونکہ وہ مالک کی ملک ہوتے ہوئے قتل ہوئے ہیں، لہذا ولی معلوم ہے۔ اگر مکاتب غلام قتل کر دیا جائے تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ وہ ایک طرح سے مکاتب کی ملک ہے اور مالک کی بھی، لہذا ولی مشتبہ ہے اس لیے وجوب قصاص ممتنع ہے۔

اس سے مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی آدمی کسی غلام کے ہاتھ کو قلم کر دے اور اس غلام کو اس کا مالک آزاد کر دے پھر وہ غلام اس وجہ سے مر جائے تو اگر اس غلام کا مالک کے علاوہ کوئی آزاد وارث ہے تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ قصاص کا ولی مشتبہ ہے اس لیے کہ قصاص موت کے وقت اس طرح واجب ہوتا ہے کہ اس کا استناد سابقہ بریدگی کی طرف ہوتا ہے اور بریدگی کے وقت (چونکہ وہ غلام تھا) قصاص کا حق مالک کو تھا نہ کہ وارثوں کو اور حکم قصاص یعنی وجوب قصاص کے ثبوت کے وقت اور یہ موت کے وقت ہوتا ہے حق وارث کو حاصل ہے نہ کہ مالک کو اس لیے ولی مشتبہ ہو گیا لہذا قصاص واجب نہ ہوگا۔ اگر (مطالبہ قصاص میں) مالک وارث کے ساتھ مل جائے تو بھی قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ ان دونوں کے اکٹھے ہونے سے اشتباہ نہ اٹل نہ ہوگا۔ اس مسئلے میں اور اس مسئلے میں کہ جب کسی غلام کی بابت یہ وصیت کی گئی ہو کہ اس کی ملکیت فلاں شخص کے لیے ہوگی اور اس سے خدمت لینے کا حق دوسرے شخص کو ہوگا فرق ہے کہ اگر وہ قتل ہو جائے اور وہ دونوں آدمی مل کر قصاص کا مطالبہ کریں تو قصاص واجب ہو جائے گا کیونکہ اس مسئلے میں ولی مشتبہ نہیں ہے کیونکہ جس شخص کے حق میں ملکیت کی وصیت کی گئی ہے اس کو اس پر ایک حق حاصل ہے جو ملکیت کے مشابہ ہے لہذا ولی مشتبہ نہیں ہے جب کہ زیر بحث مسئلے میں ولی مشتبہ ہے کیونکہ بوقت بریدگی اس میں وارث کو کوئی حق حاصل نہ تھا اور موت کے وقت مالک کو کوئی حق حاصل نہ تھا لہذا ولی مشتبہ ہو گیا اس لیے وجوب قصاص ممتنع ہوا۔ اور اگر اس کا مالک کے سوا کوئی وارث نہ ہو تو اس کا حکم اس اختلاف کے مطابق ہوگا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی شیخین کے قول کے بموجب مالک کو حق ہوگا کہ قصاص وصول کرے۔ کیونکہ بوقت بریدگی اور بوقت موت اسی کو حق ہے جب کہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق اسے قصاص وصول کرنے کا حق نہیں ہے کیونکہ ولایت کا سبب مشتبہ ہے اس لیے کہ بوقت بریدگی مالک کے لیے جو چیز ثابت تھی وہ ولایت ملک تھی اور لہذا آزاد کرنے کے بعد اسے ولایت عتاقہ (آزاد کرنے کی ولایت) حاصل ہے اس لیے ولایت کا سبب مشتبہ ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب عدا ہاتھ کاٹا گیا ہو اور اگر غلطی سے ہاتھ کاٹا گیا ہو پھر اسے مالک آزاد کر دے اور بعد ازاں اس (ہاتھ کاٹنے) کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو کاٹنے والے پر ہاتھ کی دیت کے سوا کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور یہ غلام کی نصف قیمت ہے اور اس کا اسے آزاد کر دینا ایسے ہے کہ جیسے وہ ہاتھ کے زخم سے شفا یاب ہو گیا کیونکہ آزاد کیے جانے کے بعد باعتبار حکم محل تبدیل ہو گیا لہذا زخم کے سرایت کر جانے سے موت کے واقع ہونے والی علامت منقطع ہو گئی۔

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب مالک نے اسے عدا یا غلطاً بریدگی کے بعد آزاد کر دیا ہو اور زخم کی تاب نہ لاکر وہ مر گیا ہو اور اگر وہ اسے آزاد نہ کرے بلکہ اسے مدد کر دے یا اگر وہ باندی ہو تو اسے ام ولد بنالے پھر وہ دست بریدگی کی تاب نہ لاکر مر جائے تو اس صورت میں اگر بریدگی عدا کی گئی ہو تو مالک کو قصاص کا حق حاصل ہوگا کیونکہ اسے یہ حق بریدگی اور موت دونوں کے وقت حاصل تھا لہذا ولی مشتبہ نہیں ہے اور اگر بریدگی غلطی سے کی گئی ہو تو زخم کی سرایت منقطع نہ ہوگی لہذا غلام کی نصف قیمت تو ہاتھ کی دیت کے طور پر واجب ہوگی اور جرم کے بعد اور موت سے قبل جو نقصان

واقع ہوا ہے اس کی تلافی بھی واجب ہوگی کیونکہ یہ مالک کی ملک میں واقع ہوا ہے اور اسی مسئلے میں اگر وہ اس کو مکتب بنادے تو اگر قطع ید عدا گیا گیا ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ اس حال میں مرا ہے کہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز تھا تو مالک کو قصاص کا حق ہوگا کیونکہ اس کی موت بحالت غلامی واقع ہوئی ہے اور اگر وہ اپنے پیچھے پورا بدل کتابت چھوڑ گیا ہو اور اس کا کوئی وارث ہو جو مالک کو وراثت سے محروم کر دے یا جو مالک کے ساتھ وراثت میں شریک ہو جائے تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ ولی مشتبہ ہے اور اس پر ہاتھ کی دیت کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی وارث نہ ہو تو یتیمین کے نزدیک مالک کو قصاص کا حق ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس کو قصاص کا حق حاصل نہیں ہوگا اور مجرم پر ہاتھ کی دیت غائد ہوگی۔ اور اگر قطع ید غلطی سے ہوا ہو تو قطع ید پر مالک کے حق میں سوائے ہاتھ کی دیت کے کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور ہاتھ کا جرمانہ ہے غلام کی نصف قیمت اور زخم کی سرایت غیر متعلق ہو جائے گی۔

یہ تھا اس صورت کا حکم کہ جب قطع ید کتابت سے قبل ہوا ہو اور اگر اس کے بعد ہوا ہو اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہوگئی ہو، تو اگر قطع عدا گیا گیا ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی حالت میں مرا تھا تو مالک کو قصاص لینے کا حق ہوگا کیونکہ وہ بحالت غلامی مرا ہے اور اگر اس نے اپنے پیچھے پورا بدل کتابت چھوڑا تو اگر اس کا مالک کے علاوہ کوئی وارث بھی ہو یا مالک کے علاوہ کوئی دوسرا شخص بھی اس کی میراث میں مالک کے ساتھ شریک ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ ولی مشتبہ ہے اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی دوسرا وارث نہ ہو تو اس کا حکم مذکورہ اختلاف کے بموجب ہوگا یعنی یتیمین کے نزدیک قصاص واجب ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک صرف جرمانہ۔ اور اگر قطع غلطی سے ہوا ہو اور وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی حالت میں مرا ہو تو مالک کو اس کی قیمت وصول کرنے کا حق ہوگا کیونکہ وہ بحالت غلامی مرا ہے اور اگر اس نے اپنے پیچھے پورا بدل کتابت چھوڑا ہو تو اس صورت میں اس کی قیمت وصول کرنے کا حق اس کے وارثوں کو ہوگا کیونکہ وہ آزاد مرا ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

وجوب قصاص کی کیفیت

قاتل کی رضا مندی کے بغیر اس سے خونبہا نہیں لیا جاسکتا جہاں تک وجوب قصاص کی کیفیت کا تعلق ہے

تو وہ یہ ہے کہ قصاص بعینہ واجب ہوتا ہے چنانچہ ولی کو یہ اختیار حاصل نہیں کہ قاتل سے اس کی رضا مندی کے بغیر خون بہا وصول کرے۔ اور اگر قاتل مر جائے یا ولی اسے معاف کر دے تو (قتل کا) موجب سرے سے ساقط ہو جائے گا۔ یہ ہمارا (یعنی حنفیہ کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے اس بارے میں رد قول ہیں، ایک قول کی رو سے قصاص معین طور پر واجب نہیں بلکہ بجائے تعیین کے دو چیزوں میں سے کوئی ایک چیز واجب

ہوتی ہے، یا تو قصاص یا پھر دیت (خون بہا) اور دلی کو اختیار حاصل ہے کہ ان دونوں میں سے جو چیز چاہے لے لے، چاہے تو قصاص وصول کر لے اور چاہے تو قاتل کی رہنمندی کے بغیر اس سے خون بہا وصول کر لے۔ چنانچہ اس قول کے بموجب اگر قاتل مر جائے تو پھر مال (یعنی خون بہا) ہی متعین طور پر واجب ٹھہرے گا اور اگر وہ اسے معاف کر دے تو قاتل کا موجب قطعی طور پر ساقط ہو جائے گا۔ دوسرے قول کی رو سے قصاص ہی متعین طور پر واجب ہے لیکن دلی کو یہ اختیار حاصل ہے کہ چاہے تو مال لے لے، خواہ قاتل اس پر رہنمائی نہ ہو۔ اور اگر وہ معاف کر دے تو بھی اسے مال وصول کرنے کا حق ہے۔ اور اگر قاتل مر جائے تو یہ موجب قطعی طور پر ساقط ہو جائے گا۔ امام شافعیؒ نے اس ارشاد ربانی سے استدلال کیا ہے کہ فَمَنْ عَفَىٰ لَهٗ مِنْ أَخِيهِ شَيْئًا مَّا تَبَاعًا بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَّىٰ إِلَيْهِ بِالْإِحْسَانِ پھر جس کو معاف کیا جائے اس کے بھائی کی طرف سے کچھ بھی تیسرے کی نی چاہیے موافق دستور کے اور اگر ناچاہیے اس کو خوبی کے ساتھ (البقرہ آیت ۱۷۸)۔ اس کا معنی یہ ہے کہ وہ (معروف طریقے کی) پیروی کرے اور خون بہا ادا کرے۔ اس میں اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے قاتل پر یہ واجب کر دیا ہے کہ وہ (مقتول کے) دلی کو خون بہا ادا کرے اور اس میں قاتل کی رہنمندی کی شرط نہیں ٹائی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خون بہا کی ادائیگی سے (قاتل کی) جان ہلاک ہونے سے بچ جاتی ہے اور یہ (یعنی اپنی جان کو ہلاک ہونے سے بچانا) واجب ہے؛ چنانچہ اللہ جل شانہ کا فرمان ہے: وَلَا تَلْمِزُوا يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يَتْلُوْا الشُّكُوْكَ يٰۤمَنْ اٰمَنُوْا يَتْلُوْا الشُّكُوْكَ يٰۤمَنْ اٰمَنُوْا يَتْلُوْا الشُّكُوْكَ یعنی ”تم اپنے ہاتھوں سے اپنے آپ کو ہلاکت میں مبتلا نہ کرو۔“ علاوہ انہیں قاتل کا ضمان مقول کے حق کے طور پر واجب ہوتا ہے کیونکہ جرم اس کے حق پر واقع ہوا ہے، لہذا اس کی بنا پر جو چیز واجب ہوتی ہے وہ اس کا حق ہے اور بندے کا حق اسے کہتے ہیں جس سے وہ مستفید ہو جب کہ مقتول کو قصاص سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا لیکن مال سے وہ مستفید ہوتا ہے کیونکہ اس سے اس کے قرضے چھائے جاتے ہیں اور اس کی وصیتیں نافذ کی جاتی ہیں، لہذا چاہیے تو یہ تھا کہ قصاص تو ہر سے واجب ہی نہ ہوتا لیکن یہ زجر کی بنا پر مشروع ہوا ہے، اس لیے کہ انسان مال کے واجب ہوئے کے ڈر سے اپنے دشمن کو قتل کرنے سے باز نہیں رہے گا لہذا اس (یعنی قصاص) کو زجر کرنے والے ضمان کے طور پر مشروع کیا گیا ہے۔ چاہیے تو یہ تھا کہ ان دونوں (میزاؤں یعنی قصاص اور خون بہا) کو جمع کر دیا جاتا جسے ذمی کی شراب پینے پر کیا جاتا ہے لیکن ان دونوں کو جمع کرنا محال ہے اس لیے کہ خون بہا جان کا بدل ہے جب کہ قصاص میں بدل ہونے کا مفہوم پایا جاتا ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہُوَ كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيْهَا اَنْۢ اَلْبَنَفْسُ بِالْاَنفُسِ یعنی اور ہم نے اس میں ان پر فرض کر دیا کہ جان کے بدلے جان (المائدہ: ۴۵) اور بار (بالنفس میں جو بار ہے) عوض و بدل کے معنی میں استعمال کی جاتی ہے لہذا (قصاص اور دیت دونوں کو جمع کرنے کا) مطلب دو بدلوں کو جمع کرنا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اس لیے ان دونوں میں سے کسی ایک کو لینے کا اختیار دیا گیا ہے۔ ہماری (یعنی احناف کی) دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ (ترجمہ) ”اے ایمان والو! مقتولوں کے بارے میں تم پر قصاص کو فرض کیا گیا ہے۔“ اس کا معنی یہ ہے کہ قصاص واجب ہے اور اس سے سارا بہام دور ہو جاتا ہے وہ اس طرح کہ

اس میں قصاص کے واجب ہونے کی خبر دی گئی ہے چنانچہ اس کا واجب ہونا اس ارشاد کا مصداق ہے اور اگر اس (یعنی قاتل) پر دو حق ہوں تو اس معنی میں ان میں سے کوئی ایک بھی اس ارشاد کا مصداق نہ ہوگا کہ وہ واجب تر ہے۔ وجوب قصاص کا معین ہوتا (اس ارشاد ربانی سے) یوں ہے کہ جب قصاص کا ذکر کر کے اس کو واجب کر دیا تو دیت کے واجب ہونے والی بات ضرورتاً نص کی وجہ سے باطل ہو جاتی ہے کیونکہ ان دونوں کو جمع کر کے تقابل نہیں کیا گیا لہذا قاتل کی رضامندی کے بغیر دیت وصول کرنے کے اختیار والا قول باطل ہے۔ علاوہ ازیں، جب قصاص اس کا عین حق ہے تو دیت اس کے حق کا بدلہ ہے اور حق والے کو یہ اختیار نہیں ہوتا کہ اپنے حق کے بجائے اس کے بدلہ کو وصول کرے بغیر اس شخص کی رضامندی کے جس پر اس کا حق واجب ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کسی شخص کے ذمے کسی آدمی کی مخصوص گندم ہو اور حقدار آدمی اس سے بغیر اس کی رضامندی کے اس گندم کی قیمت وصول کرنا چاہے تو اس کا اسے حق نہیں ہے، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہوگا۔ اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس ارشاد سے کہ قتل عمد میں قصاص ہے اسی طریقے سے استدلال کیا جاسکتا ہے جس طریقے سے آیت شریفہ سے استدلال کیا گیا ہے۔ مزید برآں، بندے کے حق پر جو زیادتی ہوئی ہے اس کا ضمان صرف اس کا مثل ہی ہو سکتا ہے اور قصاص جو قتل ثانی ہے قتل اول کا مثل ہے کیونکہ یہ قتل اول کے قائم مقام اور اس کا بدلہ ہے اور کسی چیز کا مثل ایسی دوسری چیز ہوتی ہے جو اس کی قائم مقام اور اس کا بدلہ ہو اور مال لینا تو قتل کا قائم مقام ہے اور نہ اس کا بدلہ اس لیے یہ اس کا مثل نہیں لہذا یہ قتل عمد کا ضمان نہیں بن سکتا۔ چاہیے تو یہ تھا کہ مال کا ضمان میرے سے واجب ہی نہ ہوتا لیکن قتل خطا میں یہ شرعی طور پر ثابت ہے قتل خطا کرنے والے کے لیے تحقیف کے طور پر، اس کے مفاد و مصلحت کے پیش نظر، خون کی اہمیت کے اظہار کیلئے اور خون کو رائیگاں جانے سے بچانے کے لیے۔ جب کہ عمدہ قتل کرنے والا تحقیف کا مستحق نہیں ہے اور خون کو رائیگاں جانے سے محفوظ کرنے کا مقصد قصاص سے حاصل ہو جاتا ہے لہذا اس باب میں قصاص ہی اصل ضمان ہے۔ جہاں تک آیت شریفہ کا تعلق ہے تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس ارشاد سے کہ (ترجمہ) ”تو جس کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے“ ولی مراد ہے نہ کہ قاتل، کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے فمن عفی له (کہ جس کے لیے کچھ معافی ہو جائے) جب کہ قاتل معفو عنہ (یعنی جس سے عفو کیا گیا) ہے نہ کہ معفولہ (جس کے لیے عفو کیا گیا)۔ علاوہ ازیں، اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ فاتباع بالمعروف (یعنی معروف طریقے سے پیروی کرنی چاہیے) سو اس کو چاہیے کہ پیروی کرے اور یہ اس شخص کے لیے حکم ہے جو لفظ فمن کے تحت آتا ہے اور یہ تو معلوم ہے کہ قاتل کسی کی پیروی نہیں کرتا بلکہ اس کی پیروی کی جاتی ہے اور پیروی کرنے والا تو ولی ہے لہذا لفظ فمن کے تحت وہی آتا ہے۔ لہذا اس آیت کریمہ کا معنی یہ ہوا کہ جس شخص کے لیے اس کے بھائی کی طرف سے فیاضی کا برتاؤ کیا جائے اور فضل (زائد ہذا حق) اور سہولت کے طور پر اسے کچھ دیا جائے تو اسے چاہیے کہ بھلے طریقے سے اس کی پیروی کرے۔ لغت میں لفظ عفو کو فضل کے معنی میں استعمال کرنا درست ہے، چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ (ترجمہ) اور وہ آپ سے پوچھتے ہیں کہ (اللہ کی

راہ میں) وہ کیا خرچ کریں، آپ کہہ دیجیے کہ عفو، یعنی فضل (ضرورت سے زائد)۔ اور عرب کہتے ہیں کہ جو کچھ نہیں بطور عفو ملے اسے لے لو، یہاں عفو سے مراد فضل ہے۔ اور ہم تو اس کے قائل ہیں کہ قاتل سے اس کی رضامندی کے ساتھ مال لینا جائز ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ یہ آیت شریفہ قتل عمد پر معاملات کرنے کے بارے میں نازل ہوئی تھی اور یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ایسے مقتول کے بارے میں نازل ہوئی تھی جس کے متعدد وارث ہوں، ان میں سے ایک وارث نے قاتل کو معاف کر دیا ہو تو باقی ورثہ کو پابندی ہے کہ وہ اپنے حصے کے سلسلے میں معروف طریقے سے پیروی کریں، کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ جس کے لیے اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معاف کر دیا جائے اور اس سے مراد ہے کچھ حق کو معاف کرنا، اور ہم اس کے قائل ہیں۔ مذکورہ آیت کی مراد کے بارے میں احتمال واقع ہو گیا ہے لہذا اس احتمال کے ہوتے ہوئے اسے حجت بنانا صحیح نہیں ہے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ دیت ادا کرنے سے قاتل کی جان ہلاک ہونے سے بچ جاتی ہے اس لیے یہ واجب ہے (یعنی قاتل پر واجب ہے کہ اگر دلی دیت لینے کو اختیار کرے تو وہ ادا کرے) سے انکار نہ کیے۔ ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے لیکن اس کا مسئلہ یہ ہے کہ وہ انکار کرے تو گنہگار ہو گا نہ یہ کہ ولی کو اختیار ہے کہ اس کی رضامندی کے بغیر اس سے وصول کرے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کوئی آدمی مخمضہ (ایسی حالت کہ جس میں بھوک پیاس کی وجہ سے ہلاک ہو جانے کا خطرہ ہو) میں مبتلا ہو اور اس کے ساتھی کے پاس کھانا ہو جسے وہ اس کی واجب قیمت پر فروخت کرنا چاہتا ہو تو اس (مخمضہ والے) پر واجب ہے کہ اس کو خرید لے تاکہ اپنی جان کو ہلاک ہونے سے بچائے اور اگر وہ نہیں خریدتا تو کھانے کے مالک کو یہ اختیار نہیں ہے کہ اس کو کھانا دیدے اور اس کی رضامندی کے بغیر قیمت وصول کرے، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ مقتول کو قصاص سے کوئی فائدہ نہیں پہنچتا ہم کہتے ہیں کہ یہ ناقابل تسلیم ہے بلکہ وہ مال کی نسبت قصاص سے زیادہ مستفید ہوتا ہے کیونکہ اس میں اس کا احیاء ہے بایں طور کہ اس سے اس کے وارثوں کی زندگی محفوظ ہو جاتی ہے اور یہ چیز مال سے حاصل نہیں ہو سکتی، جیسا کہ معلوم ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قصاص کا حقدار کون ہے؟

قصاص میں شراکت | جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ قصاص کا حقدار کون ہے تو ہم کہتے ہیں، ولا قوۃ الا باللہ، کہ مقتول دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو آزاد ہوگا یا غلام۔ اگر وہ آزاد ہو تو وہ بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس کا وارث ہوگا یا وارث نہیں ہوگا۔ اگر اس کا وارث ہو تو قصاص کا حقدار وارث ہی ہے، جیسے مال کا حقدار وارث ہوتا ہے کیونکہ قصاص ایک حق ثابت ہے اور وارث تمام لوگوں میں سے میت کے قریب ترین ہوتا ہے، لہذا قصاص کا حق اسی کو حاصل ہوگا۔ پھر اگر وارث ایک ہے تو وہ قصاص کا حقدار ہوگا اور اگر متعدد ہوں تو وہ سب شراکت کے طور پر اس کے سختی ہوں گے جیسے اس کی میراث کے وہ سب حقدار ہوتے ہیں۔ اس اصول کی تمہید میں صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص جرم کے نتیجے میں واجب ہونے والی چیز ہے اور جرم

مقتول پر واقع ہوا ہے لہذا اس جرم کے نتیجے میں واجب ہونے والی چیز بھی اس کا حق ہے لیکن وہ موت کے باعث خود اس حق کو وصول کرنے سے عاجز ہے لہذا اس کے ورثاء میراث کے طریقے پر اس کے قائم مقام ہو جائیں گے اور یہ (یعنی قصاص) ان کے مابین مشترک ہوگا۔ اسی لیے اس (یعنی قصاص) میں وارثوں کے حصے چلتے ہیں، جیسے نصف، ایک تہائی، چٹا حصہ وغیرہ جیسے مال کے ضمن میں چلتے ہیں، اور یہ شراکت کی علامت ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ قصاص سے مقصود تو تشفی ہے اور یہ میت کو حاصل نہیں ہوتی بلکہ وارثوں کو حاصل ہوتی ہے لہذا ابتدائی طور پر یہی ان کا حق ہے اور اس امر کی دلیل کہ یہ (یعنی قصاص) وارثوں میں سے ہر ایک کے لیے مکمل طور پر ثابت ہے، جیسے کہ کوئی اور شخص شراکت کے طور پر اس کے ساتھ نہیں، یہ ہے کہ یہ ایک ایسا حق ہے جو تجزی نہیں ہے اور غیر تجزی میں شراکت محال ہے کیونکہ مقتول شراکت یہ ہوتی ہے کہ ایک حصہ اس کا ہو اور ایک حصہ اس کا ہو، جیسے زمین اور گھر کا شریک ہوتا ہے اور یہ ایسی چیزیں کہ جس کے حصے نہ ہوتے ہوں محال ہے۔ اور قاعدہ یہ ہے کہ ناقابل تجزی حقوق میں سے جب کوئی حق ایک جماعت کے لیے ثابت ہوتا ہے اور اس کے ثابت ہونے کا سبب ان میں سے ہر ایک کے حق میں موجود ہو تو وہ حق ہر ایک کے لیے بدرجہ کمال ثابت ہوگا گویا کہ اس کے ساتھ (اس حق میں شریک) کوئی نہیں ہے، جیسے نکاح کرنے کی اور امان دینے کی ولایت ہے۔

کیا ہر ولی کو جداگانہ طور پر قصاص ثابت کرنا ہوگا اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص عمداً قتل کر دیا جائے

اور اس کے دو ولی ہوں، جن میں سے ایک ولی موجود نہ ہو، سو موجود ولی قتل کی شہادت قائم کر دے پھر غیر موجود حاضر ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کو دوبارہ شہادت قائم کرنا ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ دوبارہ شہادت قائم نہیں کرے گا۔ اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر قتل خطا ہو تو وہ دوبارہ شہادت قائم نہیں کرے گا۔ یہی معاملہ قرض کا ہے، مثلاً دو اشخاص کے باپ کا اگر کسی آدمی کے ذمے قرض واجب الادا ہو۔ اس قاعدے پر اس مسئلے کے مبنی ہونے کی وجہ یہ ہے کہ چونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قصاص کا حق ابتدائی طور پر (نہ کہ میراث کے طریقے سے) ورثاء کے لیے ثابت ہے، لہذا ہر وارث دوسرے وارث کے لیے اجنبی ہے اس لیے شہادت قائم ہونا خود اس کے لیے ہے نہ کہ میت کے لیے اس لیے ثبوت قائم کرنے میں وہ میت کی طرف سے فریق مقدمہ نہ ہوگا، لہذا شہادت کو دوبارہ قائم کرنے کی ضرورت درپیش ہوگی۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ قصاص اللہ تبارک و تعالیٰ کے مقررہ کردہ حصوں (فرائض) کے مطابق ایک منوروثی حق ہے اور اس کو وصول کرنے میں ورثاء اس کے نائب ہیں اس لیے ثبوت کا قیام میت کے لیے ہوگا اور وارثوں میں سے ہر ہر وارث میت کے حقوق کے لیے میت کی طرف سے فریق مقدمہ ہوگا جیسے میت اور قرض کے معاملے میں ہوتا ہے اس لیے ایک وارث کی طرف سے میت کے لیے پورے حق کا اثبات درست ہے، پھر وہ (یعنی سب وارث) اس کے نائب بن جائیں گے، جیسے مال کے ضمن میں ہوتا ہے۔

اگر کسی آدمی کو قتل کر دیا جائے اور اس کے دو ولی ہوں، ان میں سے ایک ولی غیر حاضر ہو اور قاتل حاضر ولی کے خلاف اس امر کی شہادت قائم کر دے کہ غیر حاضر ولی نے اس کو معاف کر دیا ہے پس حاضر (ولی) فریق مقدمہ ہوگا کیونکہ غیر حاضر ولی کی طرف سے عفو کا حاصل ہو جانا قصاص پر سے حاضر ولی کے حق کو زائل کر دینے کا موجب بن جاتا ہے لہذا قاتل حاضر ولی کے خلاف اس کے حق کو زائل کرنے کا مدعی ہے اس لیے وہ اس کے لیے فوق مقدمہ ہے اور عدالت اس کے خلاف فیصلہ صادر کر دے گی اور جب اس کے خلاف فیصلہ صادر ہوگا تو یہ فیصلہ اس کی تبعیت میں غیر حاضر ولی کے بھی خلاف قرار پائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔ اور اگر قاتل کے پاس گواہ نہ ہوں تو اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ حاضر ولی سے قسم کھانے کا مطالبہ کرے کیونکہ انسان شہادت قائم کرنے میں تو دوسرے کی طرف سے فریق مقدمہ ہو سکتا ہے لیکن قسم کھانے میں دوسرے کی طرف سے فریق مقدمہ نہیں ہو سکتا۔

اگر بالغ اور نابالغ ولی کے مابین قصاص مشترک ہو تو کیا نابالغ بالغ ہو کر انتظار کیا جائیگا اس سے یہ مسئلہ

نکلتا ہے کہ اگر نابالغ اور بالغ ہونے کے درمیان قصاص مشترک ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بالغ کو قصاص وصول کرنے کی ولایت حاصل ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک اسے یہ ولایت حاصل نہ ہوگی اور نابالغ کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا۔ یہ حکم اس بناء پر ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک چونکہ قصاص کا حق ورثہ میں ہر ہر وارث کے لیے جداگانہ اور ابتدائی طور پر ثابت ہے کیونکہ ہر ایک کے حق میں اس کے ثبوت کا سبب جداگانہ طور پر موجود ہے اور قصاص اپنی ذات میں ناقابل تجزی ہے اس لیے یہ ہر ایک کے لیے بدرجہہ کمال ثابت ہے گویا کہ اس کے ساتھ کوئی دوسرا شریک نہیں ہے اس لیے نابالغ کے بالغ ہونے تک قصاص وصول کر لے کو ملتوی کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ صاحبین کے نزدیک چونکہ قصاص ایکہ حق ہے جو سب وارثوں کے مابین مشترک ہے اس لیے کوئی ایک شریک دوسرے شریک کی رضامندی کے بغیر مشترک چیز میں تنہا تصرف نہیں کر سکتا، تاکہ مشترک چیز کی عصمت کو ظاہر کیا جاسکے اور (دوسرے شریک کو) نقصان نہ پہنچانے سے بچایا جاسکے۔ صحیح امام ابوحنیفہؒ رحمہ اللہ عنہ کا اصول ہے، بدلیل مذکورہ، یہی ہے کہ قصاص کے حصے نہیں کیے جاسکتے اور ناقابل تجزی چیز میں شراکت محال ہے۔ شراکت تو اس وقت ثابت ہوتی ہے جب قصاص مال میں تبدیل ہو جاتا ہے کیونکہ مال ایک ایسی چیز ہے جو شراکت کے قابل ہے۔ مال، امام ابوحنیفہؒ نے یہ جو تسلیم کیا ہے کہ قصاص نابالغ اور بالغ کے مابین مشترک ہے تو یہ تسلیم کرنے میں کچھ حرج نہیں ہے کیونکہ بالغ کی اپنے حصے کا قصاص اصلاً وصول کرنے اور نابالغ کے حصے میں مشروع نیابت کے طریقے سے وصول کرنے کی ولایت کے ثابت ہونے سے (قاتل کو قصاص میں) قتل کیا جاسکتا ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے قصاص کسی آدمی اور اس کے نابالغ بیٹے کے درمیان مشترک ہو جو ان دونوں کے درمیان یہ امور مشترک ہیں استیفاء نفس کیلئے قصاص کو وصول کرنے کی حاجت کے درمیان یہ امور مشترک ہیں نابالغ کا بذات خود قصاص وصول کرنے سے عاجز ہونا اور بالغ کا اس پر قدرت رکھنا، اور نابالغ کے ساتھ شفقت کرنے اور اس کے مفاد کو ملحوظ رکھنے میں بالغ کا تصرف ایسے ہی ہونا جیسے خود نابالغ

کا تصرف اگر وہ اس کا اہل ہوتا۔ اسی لیے اگر قصاص تمام کا تمام نابالغ کے حق میں واجب ہو تو باپ اور دادا کو ولایت حاصل ہوتی ہے کہ اس کو وصول کرے تو یہاں بدرجہ اولیٰ یہ ولایت حاصل ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہے۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ حباب بن طہم لعنہ اللہ نے سیدنا علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ کونہی کو دیا تو آپ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ سے کہا کہ اگر تم چاہو تو اسے قتل کر دو اور اگر چاہو تو اسے معاف کر دو اور اگر تم معاف کر دو تو یہ تمہارے لیے بہتر ہے چنانچہ سیدنا حسن رضی اللہ عنہ نے اس کو قتل کر دیا جب کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے ورثاء میں نابالغ بھی شامل تھے۔ اس سے استدلال دو طرح سے ہے، ایک تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے قول سے اور دوسرے سیدنا حسن رضی اللہ عنہ کے عمل سے۔ پہلے طریقے سے استدلال اس طرح کہ حضرت علیؑ نے سیدنا حسن رضی اللہ عنہ کو یہ کہہ کر مطلقاً اختیار دے دیا کہ اگر تم چاہو تو اسے قتل کر دو اور اس میں نابالغوں کے بالغ ہو جانے کی کوئی پابندی نہیں لگائی تھی۔ دوسرے طریقے سے یوں کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے ابن طہم لعنہ اللہ کو قتل کر دیا تھا اور آپ نے نابالغ (ورثہ) کے بالغ ہونے کا انتظار نہیں کیا تھا اور یہ سب کچھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی ایک کثیر تعداد کی موجودگی میں ہوا تھا اور ان دونوں (یعنی حضرت علیؑ کے قول اور حضرت حسنؑ کے عمل) کے خلاف کسی کا کوئی اعتراض منقول نہیں ہوا، لہذا اس پر اجماع ہے (صحابہؓ کا)۔

اور اگر اس (یعنی مقتول) کا کوئی وارث نہ ہو اور اس کا مولائے عتاقہ ہو یعنی مالک جس نے آزاد کر دیا ہو تو وہ قصاص کا مستحق ہے کیونکہ مولائے عتاقہ عصبات میں سب سے آخری ہے۔ پھر اگر وہ (مولائے عتاقہ) ایک ہو تو وہی پورے قصاص کا مستحق ہوگا اور اگر وہ متعدد ہوں تو وہ سب اس کے مستحق ہوں گے۔ اور اگر مقتول کا وارث ہو اور مولائے عتاقہ بھی تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ سبب ولایت کے مشتبہ ہونے کی وجہ سے ولی مشتبہ ہے، کیونکہ وارث کے حق میں (ولایت کا) سبب قرابت واری ہے اور مولیٰ (مالک) کے حق میں ولایت اور یہ دونوں اسباب مختلف نوعیت کے ہیں اور ولی کا مشتبہ ہونا قصاص کے واجب ہونے میں مانع ہے۔ اسی طرح اگر اس کا مولائے عتاقہ نہ ہو بلکہ مولائے موالات ہو (تو وہ قصاص کا مستحق ہوگا) کیونکہ مولائے موالات وارثوں میں سے سب سے آخری وارث ہے لہذا یہ درست ہے کہ وہ قصاص کا مستحق ہو جیسے وہ مال کا مستحق ہوتا ہے۔

لا وارث مقتول کا ولی حکمران ہوتا ہے

ہو، مثلاً یافتہ بچہ وغیرہ ہو تو طرفین کے قول کے مطابق سلطان (یعنی حکمران یا سنٹیٹ) اس کے قصاص کا مستحق ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اگر مقتول دارالاسلام میں ہو تو سلطان اس کے قصاص کا مستحق نہیں ہوگا۔ اس کے دلائل اس کے مناسب مقام پر انشاء اللہ تعالیٰ بیان کیے جائیں گے۔ اور اگر مقتول غلام ہو تو مالک مستحق ہوگا کیونکہ حق ثابت ہے اور تمام لوگوں میں سے مالک غلام کے قریب ترین ہوتا ہے۔ اگر مالک ایک ہو تو وہی پورے قصاص کا حقدار ہوگا اور اگر کئی مالک ہوں تو وہ سب اس کے حقدار ہوں گے کیونکہ سب کے حق میں استحقاق کا سبب موجود ہے اور وہ اسباب

ہے ملک اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

قصاص وصول کرنے کا اختیار اور اسکے صحیح ہونے کی شرط

۱۔ وارثوں کو قصاص وصول کرنے کا اختیار ہے جہاں تک اس امر کو بیان کرنا تعلق ہے کہ قصاص کو وصول کرنے کی ولایت کسے حاصل ہے اور اس کی وصولی کے صحیح ہونے کی شرط کیا ہے تو قصاص کو وصول کرنے کی ولایت کئی اسباب سے ثابت ہوتی ہے جن میں سے ایک سبب وراثت ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ وارث دو حالتوں سے مالی نہ ہوگا، یا تو وہ فرد واحد ہوگا یا جماعت ہوگی۔ اگر وہ فرد واحد ہو تو وہ بھی دو حالتوں سے مالی نہ ہوگا، یا تو بالغ ہوگا یا نابالغ۔ اگر وہ بالغ ہو تو اس کو حق حاصل ہے کہ قصاص کو وصول کرنے میں جس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّتِهِ سُلْطَانًا یعنی اگر کوئی ظلم سے قتل کیا گیا تو ہم نے اس کے ولی کو (قاتل کو قتل کرنے کا اختیار دیا ہے) یعنی اسرائیل: ۳۳) علاوہ ازیں اس کے حق میں ولایت کا سبب بدرجہ کمال موجود ہے اور وہ سبب ہے وراثت بغیر کسی مزاحمت کے۔ اور اگر وہ (یعنی ولی) نابالغ ہو تو اس کے بارے میں ہمارے مشائخ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، بعض کا کہنا ہے کہ اس کے بالغ ہونے کا انتظار کیا جائے گا جب کہ بعض کا قول ہے کہ قاضی قصاص وصول کر لے گا۔ اور اگر وہ جماعت ہوں تو اس صورت میں اگر تو سب بالغ ہوں تو ان میں سے ہر ایک کو قصاص وصول کرنے کی ولایت حاصل ہوگی چنانچہ اگر ان میں سے کوئی ایک اس (یعنی قاتل) کو قتل کر دے تو قصاص وصول شدہ ٹھہرے گا کیونکہ قصاص اگر میت کا حق ہے تو وارثوں میں سے ہر ایک وارث میت کے حق کو وصول کرنے کے لیے فریق ہے جیسے مال کے ضمن میں ہوتا ہے اور اگر یہ ابتدائی طور پر ورثہ کا حق ہے جیسا کہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے تو انہیں سے ہر ایک کے حق میں حق قصاص کے ثابت ہونے کا سبب موجود ہے۔

قصاص لینے کے وقت سب وارثوں کا موجود ہونا ضروری ہے

البتہ سب وارثوں کا (قصاص کو وصول کرنے کے وقت) حاضر ہونا قصاص کی وصولیابی کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے۔ اگر کوئی وارث غیر حاضر ہو تو دوسرے (حاضر) وارثوں کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ قصاص کو وصول کر لیں کیونکہ اس میں ایسی چیز کو وصول کر لینے کا احتمال ہے کہ جس کو وصول کرنے کا اسے کوئی حق نہیں ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ غیر حاضر ولی نے (اپنے حصے کا قصاص قاتل کو) معاف کر دیا ہو۔ اسی بات کی طرف امام محمدؒ نے اشارہ کرتے ہوئے کہا تھا کہ میں نہیں جانتا، ہو سکتا ہے کہ غیر حاضر (ولی) نے معاف کر دیا ہو۔ اسی طرح اگر سب حاضر ہوں تو انہیں یا ان میں سے بعض کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ قصاص کو وصول کرنے کے لیے وکیل بنالیں، یعنی یہ جائز نہیں ہے کہ موکل کی غیر حاضری میں وکیل قصاص وصول کرے، کیونکہ ہو سکتا ہے کہ غیر حاضر ولی (یعنی موکل) نے قاتل کو معاف کر دیا ہو۔ علاوہ ازیں، موکل کے

حاضر ہونے کی شرط اس امید کی وجہ سے ہے کہ جب وہ اپنی آنکھوں سے قاتل کو سزا ہوتے دیکھے گا تو شاید وہ اس کو معاف کر دے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ "وَان تَعْفُوا هُوَ اقْرَبُ لِلتَّقْوٰی وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ" اگر تم معاف کر دو تو یہ تقویٰ کے زیادہ قریب ہے اور تم اپنے مابین فضیلت کو مت بھولو۔ جہاں تک وکیل کے ذریعے قصاص وصول کرنے کا تعلق ہے تو یہ جائز ہے بشرطیکہ موکل حاضر ہو، جس کا ذکر ہم آگے چل کر کریں گے۔ اگر وارثوں میں ایک نابالغ اور ایک بالغ ہو تو اگر بالغ باپ ہے یعنی باپ اور اس کے نابالغ بیٹے کے درمیان قصاص مشترک ہو تو بالاجماع باپ کو اختیار ہے کہ وہ قصاص وصول کرے کیونکہ اگر باپ قصاص کے حق میں شریک نہ ہوتا تو بھی اسے اختیار ہوتا کہ (اپنے نابالغ بیٹے کی طرف سے) قصاص وصول کرے تو یہاں اسے قصاص وصول کرنے کا اختیار بدرجہ اولیٰ ہوگا۔ اور اگر وہ بالغ وارث باپ کے سوا کوئی اور ہو مثلاً بھائی ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس بالغ وارث کو نابالغ وارث کے بالغ ہونے سے پہلے قصاص وصول کرنے کا اختیار حاصل ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک نابالغ وارث کے بالغ ہونے سے قبل اسے قصاص وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے۔ یہ بحث اس اصول سے تعلق رکھتی ہے جس کو ہم سابق میں مع اس کے دلائل کے بیان کر چکے ہیں۔

نابالغ اولاد کی طرف سے قصاص وصول کرنے کا اختیار (قصاص کو وصول کرنے کے حق میں سے) ایک سبب باپ ہونا ہے، چنانچہ باپ اور دادا کو اختیار ہے کہ وہ جان اور جان سے کمتر (کسی عضو) کی بابت اس قصاص کو وصول کریں جو نابالغ (بیٹے یا پوتے) کے حق میں واجب ہو اور کیونکہ نابالغ کے مفاد و مصلحت کی دیکھ بھال کرنے کی ولایت (اختیار) ہے جیسے نکاح کرنے کی ولایت ہوتی ہے، لہذا یہ ولایت اس شخص کے لیے ثابت ہے جو نابالغ کے حق میں کمال درجہ سے مفاد و مصلحت کی دیکھ بھال کرنے کے لیے خاص ہے۔

وصی قصاص وصول کرنے کا مجاز نہیں جہاں تک وصی (جس کے حق میں وصیت کی گئی ہو) کا تعلق ہے تو اسے جان کا قصاص

وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص یتیم کے غلام کو قتل کر دے، کیونکہ نابالغ کے حق میں قصاص کا صرف کمال درجہ سے اس کے مفاد و مصلحت کو ملحوظ رکھنے والا نہیں ہوتا اس لیے کہ اس پر آمادہ کرنے والی شفقت ناقص ہوتی ہے، بخلاف باپ اور دادا کے، البتہ جان سے کمتر کے قصاص کو وصول کرنے کا اسے اختیار ہے کیونکہ جان سے کمتر کے ساتھ اموال والا برتاؤ کیا جاتا ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے، اور وصی کو مال کے وصول کرنے کی ولایت حاصل ہوتی ہے۔

مالک قصاص لینے کا مجاز ہے

اذا نجلہ ایک سبب یہ ہے کہ قتل کے وقت (مقتول پر) ملک مطلق حاصل ہو چنانچہ مالک کو اپنے قتل کیے گئے مملوک کا قصاص وصول کرنے کا اختیار حاصل ہے بشرطیکہ قصاص وصول

کرنے سے کسی دوسرے کے حق کا اسکی رضامندی کے بغیر ابطال نہ ہوتا ہو، کیونکہ اس (یعنی مالک) کے لیے حق ثابت ہے اور وہ سب لوگوں سے زیادہ اس (مقتول) کے قریب ہے لہذا اسے حق ہے کہ اس کا قصاص وصول کرے۔ اسی طرح اگر اسکا مدبر غلام یا اس کی مدبر لونڈی یا اس کی ام ولد یا اس کی ام ولد کا بیٹا قتل کیا گیا ہو (تو اسے قصاص وصول کرنے کا حق ہے) کیونکہ مدبر یا ام ولد بنانے سے ملک کا زائل ہونا لازم نہیں آتا۔ اسی طرح اگر مکاتب کو قتل کیا گیا ہو اور اس نے اپنے بچے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے پورے بدل کتابت کی ادائیگی ہو سکے (تو اس کا بھی وہی حکم ہے) کیونکہ وہ بحالت غلامی مراہے لہذا قتل کے وقت مالک کی ملک قائم تھی۔ المنتقی میں امام ابو حنیفہ کا قول نقل کیا گیا ہے کہ اگر جزوی طور پر آزاد کیا گیا غلام بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی حالت میں قتل کیا گیا ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا، اس طرح اس غلام اور بچہ تنب میں فرق کیا گیا ہے۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ اگر مکاتب عاجز ہونے کی حالت میں مر جائے تو اس سے کتابت کا نسخ ہونا لازم آتا ہے اور یہ ایسے سمجھی جائے گی جیسے وجود میں آئی ہی نہ تھی لہذا جب اس پر قتل کا فعل واقع ہوا تو وہ بچہ غلام تھا۔ اس کے برعکس جزوی طور پر آزاد کیے گئے غلام کے مرنے سے (جزوی) آزادی کا نسخ ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ آزادی (اعتناق) وجود میں آنے کے بعد ناقابل نسخ ہوتی ہے لہذا جب اس پر قتل کا فعل واقع ہوا تو اس (مقتول) کے کل پر مالک کی ملک قائم نہ تھی۔ اگر کوئی مکاتب قتل کر دیا جائے اور اپنے بچے بدل کتابت کی ادائیگی کے لیے کافی مال اور مالک کے علاوہ آزاد وراثہ چھوڑ جائے تو بالاجماع قصاص واجب نہ ہوگا۔ مالک کو قصاص وصول کرنے کا حق اس لیے نہ ہوگا کہ قتل کے وقت ملک کے قائم ہونے میں شک واقع ہو گیا ہے اور وارث کو اس لیے حق نہ ہوگا کہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ غلام مراہو کیونکہ اس کے بحالت آزادی یا غلامی مرنے کی بابت صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے اس لیے قصاص کا واجب ہونا ممتنع ہوا۔ اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی آزاد وارث نہ ہو تو شخصین کے نزدیک مالک کو قصاص وصول کرنے کا حق ہوگا جب کہ امام محمد کے نزدیک نہیں ہوگا اور اس مسئلے کو ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر غلام فروخت کنندہ کے ہاتھ میں اس پر خریدار کا قبضہ ہونے سے قبل قتل کر دیا جائے اور خریدار اگر بیع کو نافذ کرنا چاہے تو بالاجماع اسے قصاص وصول کرنے کا اختیار ہوگا کیونکہ قتل کے وقت ملک اس کی تھی اور بیع کے نفاذ سے وہ (ملک) قرار پاگئی ہے لہذا اسے قصاص وصول کرنے کا حق ہے۔ اور اگر وہ بیع کو نسخ کرنا چاہے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک فروخت کنندہ کو قصاص وصول کرنے کا حق ہوگا جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک اسے قیمت ملے گی اور قصاص کا حق نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل کے وقت اس کی ملک قائم نہ تھی بلکہ وہ تو بعد میں بیع کے نسخ کیے جانے سے پیدا ہوئی ہے اور سبب اپنے وجود میں آنے کے وقت اس کے حق میں حکم (یعنی قصاص) کا موجب نہیں بناتا لہذا اس کے لیے قصاص اس سبب کی بنا پر ثابت نہ ہوگا جو بعد میں وجود میں آیا ہے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ بیع کو رد کرنا اس کو مرے سے ہی نسخ کرنا ہے اور اس کو ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے یہ واقع ہی نہ ہوئی تھی اور جب یہ مرے سے ہی نسخ ہوگئی تو یہ بات واضح ہوگئی کہ جرم فروخت کنندہ کی ملک پر واقع ہوا ہے لہذا یہ اس کے حق میں قصاص کو واجب کر دے گا۔ اس سے

قصاص وصول کرنے کا حق حاصل ہے اور خریدار کو اس وجہ سے قصاص وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے کہ بیع کے فسخ کیے جانے سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ غلام قتل کے وقت اس کی ملک نہیں تھا۔

اگر وہ غلام جو مہر کا بدلہ ہے شوہر کے پاس قتل کر دیا جائے یا وہ بدلہ قلع ہو اور بیوی کے ہاتھ میں قتل کر دیا جائے یا وہ قتل عمدہ پر بدلہ صلح ہو اور اس شخص کے ہاتھ میں قتل کر دیا جائے جس نے صلح کی ہے تو یہ بیع کے مانند ہے کیونکہ مہر یا بدلہ صلح یا بدلہ صلح کا مستحق اگر قاتل کا بچا کرنا چاہے تو اس کی ملک قرار پا چکی ہے لہذا اس کے حق میں قصاص واجب ہو جائے گا اور اگر وہ قیمت کا مطالبہ کرے تو غلام پر اس کی ملک فسخ ہو جائے گی اور دوسرے کے لئے قصاص واجب ہوگا جیسا کہ ہم بیع والے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ خریدار کے ہاتھ میں قتل کر دیا جائے اور خریدار کو اختیار شرط یا اختیار رویت حاصل ہو تو قصاص لینا خریدار کا حق ہوگا خواہ فروخت کنندہ نے زر ثمن پر قبضہ کر لیا ہو یا نہ کیا ہو کیونکہ غلام کی موت سے اختیار ساقط ہو گیا ہے اور بیع قطعی ہوگئی اور اس پر خریدار کی ملک قرار پاگئی ہے لہذا اس کے حق میں قصاص واجب ہو گیا ہے، اس لیے اسے قصاص وصول کرنے کا حق ہے، بالکل ایسے ہی کہ بیعت وہ اس کے ہاتھ میں قتل کیا گیا ہو اور بیع میں کسی قسم کا اختیار سرے سے نہ ہو اور اگر اختیار فروخت کنندہ کو حاصل ہو تو اگر وہ چاہے تو قاتل کا بچا کر سکتا ہے اور اسے قصاص میں قتل کر دے اور چاہے تو خریدار کو اس کی قیمت کا ضامن ٹھہرا لے قاتل کا بچا کر لے اس لیے ہے کہ غلام قتل کے وقت اس کی ملک تھا، اور خریدار کو قیمت کا ضامن ٹھہرانے کا اختیار اس لیے ہے کہ وہ اس کے ہاتھ میں قیمت کے ضمان پر تھا۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ اس کے ہاتھ میں خود ہی ہلاک ہو جاتا تو اس کی قیمت اس کے ذمے واجب الادا ہوتی۔ خریدار کو قصاص کا حق نہ ہوگا خواہ غلام ضمان کے تحت ہی ہلاک ہوا ہو کیونکہ اس کی ملک استناد کے طریقے سے ثابت ہے اور مستند ایک لحاظ سے ثابت ہوتا ہے اور ایک لحاظ سے ثابت نہیں ہوتا، چنانچہ شہر ثبوت کا تقاضا تو یہ ہے کہ اس کے حق میں قصاص واجب ہو جب کہ شہر استناد کا تقاضا ہے کہ واجب نہ ہو، لہذا اسکے حق میں قصاص کے واجب ہونے میں شبہ پیدا ہو گیا، اس لیے قصاص واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر غصب کر دہ غلام غاصب کے ہاتھ میں قتل کر دیا جائے اور مالک اس کو ضامن ٹھہرانا چاہے تو غاصب کو بدلہ مذکورہ، قصاص کا حق نہیں ہوگا۔ اگر کوئی ایسا غلام قتل کر دیا جائے جس کی بابت اس کے مالک نے یہ وصیت کی ہو کہ اس کی ذات پر فلاں شخص کا حق ہوگا اور اس سے خدمت لینے کا حق دوسرے شخص کو ہوگا تو ان دونوں میں سے کوئی بھی تنہا قصاص وصول نہیں کر سکتا کیونکہ جس کے حق میں خدمت لینے کی وصیت کی گئی ہے ذات پر اس کی کوئی ملک نہیں ہے لیکن وہ اپنے آپ قصاص کو وصول کرنے کا مجاز نہیں ہے اور جس کے حق میں ذات کی وصیت کی گئی ہے اگرچہ وہ ذات کا مالک ہے لیکن اس کی طرف سے قصاص وصول کیے جانے میں اس شخص کے حق کا ابطال ہے جس کے حق میں خدمت کی وصیت کی گئی تھی، بغیر عوض و بدل کے جو کہ مال ہے، لہذا وہ اس کی رضامندی کے بغیر اس کے حق کو مٹانے کا مجاز نہیں ہے۔ اور اگر وہ دونوں مل جائیں تو جس کے حق میں ذات کی وصیت کی گئی تھی اسے قصاص کو وصول

کرنے کا حق ہے کیونکہ قصاص کو وصول کرنے کا سبب مطلق یعنی گردن کی ملک کا قائم ہونا موجود ہے اور رکاوٹ اس شخص کے حق کی وجہ سے تھی جس کے حق میں خدمت لینے کی وصیت کی گئی تھی اور جب وہ اپنے حق کے ساقط ہونے پر رضا مند ہو گیا تو وہ رکاوٹ دور ہو گئی۔ اور اگر گروہی رکھا ہو غلام گروہی دار کے زیر قبضہ میں قتل کر دیا جائے تو ان دونوں (یعنی گروہی دار اور گروہی رکھانے والے) میں سے کسی کو حق نہ ہوگا کہ وہ اکیلا قصاص وصول کر لے۔ گروہی دار کو حق نہ ہونا تو ظاہر بات ہے کیونکہ قتل کے وقت اس کے حق میں گردن کی ملکیت ثابت نہیں تھی لہذا اس کے حق میں قصاص وصول کرنے کی ولایت کو ثابت کرنے والا سبب نہیں پایا گیا۔ گروہی رکھانے والے کو اس لیے یہ حق نہ ہوگا کہ اس کی طرف سے قصاص کو (اکیلے) وصول کرنے سے قرض میں گروہی دار کے حق کا ابطال ہو بدوں اس کی رضا مندی کیونکہ رہن اس صورت میں بغیر کسی عوض و بدل کے ہلاک ہوتا ہے اور اس کا میعاد قرضہ ساقط ہو جاتا ہے پس اس کے قصاص وصول کرنے میں مرتن کے حق کا بغیر اس کی رضا مندی کے باطل ہونا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ دونوں مل جائیں تو علامہ کرخیؒ نے ذکر کیا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک گروہی رکھانے والے کو حق نہ ہوگا کہ وہ قصاص وصول کرے کیونکہ ممانعت تو گروہی دار کے حق کی وجہ سے تھی اور وہ اپنے حق کے ساقط ہونے پر رضا مند ہو گیا ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک اس (یعنی گروہی رکھانے والے) کو قصاص وصول کرنے کا حق نہ ہوگا، خواہ وہ دونوں قصاص وصول کرنے پر متفق ہو گئے ہوں۔ قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے کہ اس کے قاتل پر کوئی قصاص واجب نہ ہوگا اور اس نے اس بارے میں ائمہ کے کسی اختلاف کا ذکر نہیں کیا۔ ہم اس مسئلے کی تمام صورتوں کو کتاب الرہن میں بیان کر چکے ہیں۔

از انجملہ ایک سبب ولایت ہے، جب کہ مولیٰ اسفل کا کوئی وارث نہ ہو کیونکہ ولایت فی الجملہ ولایت کا سبب ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ مولائے عتاقہ کو بالاجماع شادی کر دینے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ یہ حضرات میں سے سب سے آخری منصب ہے اور امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے اصول کے مطابق مولائے موالات کو شادی کر دینے کا اختیار حاصل ہے کیونکہ وہ وارثوں میں سب سے آخری وارث ہے۔ اور اگر اس کا کوئی وارث ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ ولی مشتبہ ہے لہذا قصاص کو وصول کرنا متصور نہیں۔

حکمران کو قصاص لینے کا اختیار از انجملہ سلطنت (یعنی حکومت) ہے، جب کہ

ورثہ، ملکیت، اور ولایت ہو، مثلاً یافتہ بچہ وغیرہ اگر قتل کر دیا جائے۔ یہ طرفین کا قول ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر مقتول اہل دارالاسلام میں سے ہو تو سلطان (یعنی حکمران) کو قصاص وصول کرنے کا اختیار نہیں ہے البتہ اسے دیت وصول کرنے کا اختیار ہے اور اگر وہ (یعنی مقتول) اہل دارالحرب میں سے ہو تو اسے قصاص وصول کرنے کا حق ہے اور دیت وصول کرنے کا بھی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر مقتول دارالاسلام

میں ہو تو عام طور پر کوئی نہ کوئی اس کا ولی ضرور ہوتا ہے البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ معلوم نہ ہو اور ولی کی ولایت کا قائم ہونا سلطان کی ولایت میں مانع ہے اسی وجہ سے سلطان (قاتل کو) معاف کرنے کا مجبوز نہیں ہے۔ اگر حربی دارالاسلام میں آنے کے بعد اسلام لے آئے تو اس کا معاملہ مختلف ہے کیونکہ ظاہر بات ہے کہ دارالاسلام میں اس کا کوئی ولی نہیں ہے۔ طرفین (یعنی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ) کی دلیل یہ ہے کہ موضوع گفتگو وہ مقتول ہے کہ جس کا ولی لوگوں کو معلوم نہ ہو لہذا اس کا ولی سلطان ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی سلطان ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ جب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کو شہید کیا گیا تو ہرمزان ہاتھ میں خنجر لیے ہوئے باہر نکلا جس پر عبید اللہ (بن عوف) کو گمان ہوا کہ یہی سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کا قاتل ہے چنانچہ آپ نے اس کو قتل کر دیا۔ مقدمہ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے سامنے پیش ہوا تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے کہا کہ عبید اللہ کو قتل کر دو، لیکن سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے ایسا کرنے سے انکار کر دیا اور کہا میں اس آدمی کو کیسے قتل کر دوں جس کے پاپ کو قتل کیا گیا ہے، میں ایسا نہیں کر دوں گا، لیکن یہ شخص (یعنی مقتول ہرمزان) اس زمین والوں میں سے ہے اور میں اس کا ولی ہوں ہیں اس کو معاف کرتا ہوں اور اس کا خون بہا دے کر دوں گا اس قول سے آپ کی مراد خون بہا پر صلح کرنا تھی اور امام دین حکمران کو خون بہا پر مضامحت کرنے کا اختیار ہوتا ہے البتہ وہ معاف کر دینے کا مجاز نہیں ہے کیونکہ قصاص مسلمانوں کا حق ہے، پابین دلیل کہ اس کی میرا شہیدان کا حق ہے اور حق کو قائم کرنے میں مسلمانوں کی نیابت کرتا ہے اور معاف کر دینے سے تو ان کا حق سرے سے ساقط ہو جاتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اسی وجہ سے تو باپ اور دادا کو حق نہیں ہے کہ وہ قاتل کو معاف کر دیں اگرچہ انہیں قصاص کو وصول کرنے کا حق ہے۔ سلطان کو خون بہا پر مضامحت کرنے کا اختیار حاصل ہے جیسے سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ نے کیا تھا واللہ تعالیٰ الموفق بالصواب۔

قصاص لینے کا آلہ اور اس کی کیفیت

قصاص صرف تلوار سے اور صرف قتل کر کے وصول کیا جائے جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا

سے وصول کیا جائے اور وصول کرنے کی کیفیت کیا ہے تو ہمارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک قصاص ماسوا

تلوار کے اور کسی ذریعے سے وصول نہیں کیا جاسکتا جب کہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ قاتل کے

ساتھ وہی کچھ کیا جائے گا جو کچھ کہ اس نے (مقتول کے ساتھ) کیا تھا اور ایسا کرنے کے نتیجے میں وہ مر

جائے تو بہاؤ گرنے اس کی گردن اڑا دی جائے گی، چنانچہ اگر اس نے کسی آدمی کا ہاتھ عداً کاٹا ہو اور

وہ اس کی تاب نہ لا کر مر گیا ہو تو ہمارے نزدیک ولی کو حق حاصل ہے کہ وہ اس کو قتل کر دے لیکن اسے

یہ حق نہیں کہ اس کا ہاتھ کاٹے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا ہاتھ کاٹا جائے گا، اگر اس

کی وجہ سے اس عرصے کے اندر اندر اس کی موت واقع ہو جائے جس میں پہلا شخص (یعنی مقتول)

کی وجہ سے اس عرصے کے اندر اندر اس کی موت واقع ہو جائے جس میں پہلا شخص (یعنی مقتول)

مرا تھا تو ٹھیک وگرنہ اس کی گردن کاٹی جائے گی۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص فعل کی مماثلت پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ یہ فعل کی جزا ہے لہذا یہ شرط ہے کہ یہ فعل اول کے مثل ہو اور یہ مماثلت اس طرح ممکن ہے جس طرح ہم کہتے ہیں یعنی یہ کہ اس (یعنی قاتل) کے ساتھ بھی ویسا ہی کیا جائے جیسا کہ اس نے کیا تھا اور اس کی طرف سے قطع کا فعل پایا گیا ہے اس لیے واجب ہے کہ قطع سے جزا دی جائے اور قطع کے ضمن میں ظاہر بات تو یہ ہے کہ یہ سرایت نہیں کرے گا (یعنی اس کے اثر سے موت واقع نہیں ہوگی) اور اگر اتفاق سے سرایت کر جائے تو ٹھیک ورنہ اس کی گردن کاٹ دی جائے گی اور یہ گردن کاٹنا پہلے فعل کا تتمہ ہوگا نہ کہ نیا جزو۔ اور ہماری (یعنی حنفیہ کی) دلیل نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ لا قود الا بالمسیف (یعنی قصاص صرف تلوار سے لیا جائے) اور قود قصاص کو کہتے ہیں اور قصاص سے مراد ہے پورا پورا وصول کرنا۔ لہذا یہ (یعنی امام شافعیؒ کا قول) تلوار کے ساتھ قصاص وصول کرنے کی نفی ہے۔ علاوہ ازیں، جب قطع کے ساتھ سرایت مل گئی تو اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ قطع اپنے وجود کے وقت سے ہی قتل واقع ہوا تھا لہذا صرف قتل سے ہی جزا دی جائے گی۔ اور اگر پہلے قطع کیا جائے پھر گردن کاٹنے کی ضرورت پیش آجائے تو یہ قتل اور گردن کاٹنا (دو سزائیں) کو جمع کرنا ہے اس لیے مثالی سزا نہ ہوئی اور امام شافعیؒ کا کہنا کہ گردن کاٹنا قطع کا تتمہ ہے قول فاسد ہے کیونکہ کسی کا تتمہ اس چیز کے توابع میں سے ہوتا ہے جب کہ گردن کاٹنا قتل ہے اور یہ قطع سے قوی تر ہے اس لیے اس کا تتمہ کیونکر ہوا؟ اگر وہی تلوار کے سوا کسی اور چیز کے ذریعے قتل کرنا چاہے تو یہ ممکن نہیں ہے، بدیل مذکورہ، اور اگر وہ ایسا کرے گا تو اسے تعزیر دی جائے گی تاہم اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا اور اس سے قصاص پورا وصول قرار پائے گا خواہ اس نے اسے (یعنی قاتل کو) کسی بھی طریقے سے قتل کیا ہو، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ اسے سوئی سے قتل کرتا ہے یا پتھر سے یا اسے چیت سے بچے گراتا ہے یا اسے کنویں میں گراتا ہے یا اس پر کوئی جانور ٹانک دیتا ہے جس کے بچے میں اس کی موت واقع ہو جائے یا کسی اور طریقے سے اسے قتل کرتا ہے کیونکہ (قاتل کو) قتل کرنا اس کا حق ہے لہذا جب اس نے اس کو قتل کر دیا تو اس نے اپنا حق پورا پورا وصول کر لیا، خواہ کسی بھی طریقے سے اسے قتل کیا ہو، البتہ قصاص کے لیے مشروع طریقے سے تجاوز کر کے اگر وہ کسی اور طریقے سے اسے قتل کرے گا تو گنہگار ہوگا۔

نائب کے ذریعے قصاص وصول کرنا | اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ چاہے تو اس کو خود قتل کر دے یا اپنے

نائب کے ذریعے سے اسے قتل کرے مثلاً یہ کہ وہ کسی دوسرے شخص کو اسے (یعنی قاتل کو) قتل کرنے کا حکم دے دے کیونکہ ہر کوئی ذاتی طور پر قصاص وصول کرنے کی قدرت نہیں رکھتا، جسمانی کمزوری کی وجہ سے، یا ضعیف قلب کے باعث یا یہ کہ اسے قتل کرنے کا کام اچھی طرح نہ آتا ہو لہذا اسے نائب بنانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ تاہم قصاص کی وصولی کے وقت اس کا موجود ہونا ضروری ہے جس کی وجہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ پھر اگر شخص مامور اس کو قتل کر دے اور حکم دینے والا موقع پر موجود ہو تو قصاص وصول شدہ قرار پائے گا اور مامور پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا۔ اور

اگر مامور اس کو قتل کر دے جب کہ حکم دینے والا وہاں موجود نہ ہو اور اس مقتول کا ولی حکم دیے جانے کا انکار کر دے تو قاتل (یعنی مامور) پر قصاص واجب ہوگا اور (مقتول اول کے) ولی کی تصدیق کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ قتل عمد سے قصاص واجب ہو جاتا ہے، قصاص کے حقدار کے حکم دینے سے یہ فعل قصاص کو واجب کرنے کا سبب نہ رہتا مگر اس مقتول کے ولی نے اس کی تکذیب کر دی ہے اور قصاص کے حقدار ولی کی تصدیق کا اعتبار نہیں ہے کیونکہ اس نے اس وقت تصدیق کی ہے جب قصاص کے محل کے فوت ہو جانے کے باعث اس کا قصاص کا حق زائل ہو چکا، تو اب وہ اس کے معاملے میں اجنبی ہے، لہذا اس کی تصدیق کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، اس لیے اس کا حکم ثابت نہیں ہوا، چنانچہ باقی تو قتل عمد رہ گیا جو کہ قصاص کا موجب ہے۔ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے گھر میں ایک کنواں کھودے اور اس میں کوئی دوسرا شخص گر کر مر جائے، مقتول کا ولی خون بہا کا مطالبہ کرے، کنواں کھودنے والا یہ کہے کہ میں نے گھر کے مالک کے حکم پر کنواں کھودا تھا اور اس کی بات کی گھر کا مالک تصدیق کر دے تو کنواں کھودنے والے پر ضمان عائد نہیں ہوگا اور اس کی تصدیق ایسے فعل کے بارے میں ہے جس کا حکم دینے کا وہ اس وقت مجاز تھا اور وہ فعل ہے اس کی ملک میں کنواں کھودنا اس لیے یہ تصدیق محل کے فوت ہو جانے کے بعد نہیں کی گئی، لہذا، پہلی صورت کے برعکس، اس کا اعتبار کیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

بعد از وجوب قصاص کا ساقط ہونا

جہاں تک ان اسباب کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ جو قصاص کو، اس کے واجب ہو جانے کے بعد، ساقط کر دیتے ہیں تو ساقط کرنے والے اسباب کئی قسم کے ہیں۔

۱۔ قصاص کا محل باقی نہ رہے | ازاں جملہ یہ ہے کہ قصاص کا محل باقی نہ رہے، مثلاً یہ کہ جس شخص پر قصاص واجب ہوا ہے وہ کسی آسمانی آفت سے مر جائے کیونکہ کسی چیز کا اپنے محل سے سو کسی اور جگہ باقی رہنا ناقابل تصور ہے۔ اور اگر موت کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جائے تو ہمارے نزدیک ہنوں، بام واجب نہ ہوگا کیونکہ ہمارے نزدیک قصاص متعین طور پر واجب ہوتا ہے اور امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے بھی ایک قول یہی ہے امام شافعیؒ کے دوسرے قول کی رو سے خون بہا واجب ہوگا اور سابق میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ یہ قول فاسد ہے۔ اسی طرح، جس شخص پر قصاص واجب ہے اگر وہ قتل ہو جائے، ناسحق یا برحق، ارتداد یا قصاص کی وجہ سے مثلاً اس نے کسی آدمی کو قتل کیا ہو اور اس کے بدلے میں قصاص کے طور پر اس کو قتل کر دیا گیا ہو تو قصاص ساقط ہو جائے گا اور مال واجب نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح، جہاں سے کتر میں واجب ہونے والا قصاص ہے کہ اگر وہ عضو کسی آسمانی آفت کی وجہ سے باقی نہ رہے یا ناسحق قطع کر دیا جائے تو ہمارے نزدیک قصاص ساقط ہو جائے گا اور مال بھی واجب نہیں ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر اس کو برحق قطع کیا گیا ہو، مثلاً یہ کہ اس نے کسی دوسرے شخص کا ہاتھ کاٹا ہو اور اس کے بدلے میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا ہو یا کسی آدمی کا مال چوری کیا ہو اور چوری کی پاداش

میں اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا ہو تو بھی قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قصاص کا محل باقی نہیں رہا لیکن ہاتھ کا جبرمانہ واجب ہوگا، چنانچہ یہ فرق دو مقامات پر ہے، ایک تو قتل اور برحق قطع میں اور دوسرا ناحق قطع اور برحق قطع میں۔ اور فرق یہ ہے کہ جب اس کا ہاتھ برحق قطع کیا گیا تو اس سے وہ حق ادا ہو گیا ہو اس پر واجب ہوا تھا تو اب ایسے سمجھا جائے گا جیسے کہ اس کا ہاتھ برقرار ہے اور جس کا ہاتھ ہے وہ شخص تقدیراً سنبھالے ہوئے ہے گویا کہ اس نے اس کو فی الواقع سنبھال رکھا ہے اور قصاص کو وصول کرنا عذرِ خطا وغیرہ کی بناء پر محال ہو گیا ہے تو وہاں جبرمانہ واجب ہوتا ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ یہ مفہوم اس صورت میں ناپید ہوتا ہے کہ جب اس کا ہاتھ ناحق قطع کیا گیا ہو کیونکہ اس سے اس پر واجب ہونے والا کوئی حق نہیں ادا کیا گیا ہے لیکن یہ سمجھنا ممکن نہیں کہ وہ اپنی موت کے بعد اپنی جان کو تقدیراً سنبھالے ہوئے ہے کیونکہ اس کو حقیقی طور پر تصور کرنا ممکن نہیں ہے، جب کہ ہاتھ کے قطع کا معاملہ اس کے برعکس ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲۔ عفو اس رکن کی شرطوں کو بیان کرنا اور تفسیر اس کے حکم کو بیان کرنا۔

جہاں تک اس کے رکن کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ عفو کرنے والا کسی کے حق میں نے معاف کیا، یا میں عفو کا رکن آنے ساقط کیا، یا میں نے بری الذمہ کر دیا یا میں نے بخش دیا یا اسی مفہوم کا کوئی تفسیر نہ دے۔

۱۔ رکن کی شرطیں: (۱) صرف حقدار معاف کر سکتا ہے جہاں تک شرطوں کا تعلق ہے تو ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ عفو صاحب حق کی طرف سے ہو کیونکہ یہ حق کو ساقط کرتا ہے اور یہ امر محال ہے کہ حق دار نہ ہو اور حق کو ساقط کر دیا جائے لہذا ایسی کی طرف سے عفو صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس کا تو یہ حق ہی نہیں ہے اور اگر نابالغ کے حق میں قصاص واجب ہوا ہو تو اس کے باپ یا دادا کو بھی عفو کرنے کا اختیار نہیں ہے کیونکہ حق تو اس نابالغ کا ہے نہ کہ اس باپ یا دادا کا، انہیں تو صرف اس حق کو وصول کرنے کا اختیار ہے جو اس نابالغ کے لیے واجب ہوا ہو۔ علاوہ ازیں، ان کی ولایت (اختیار) تو نابالغ کے مفاد و مصلحت تک کے لیے محدود ہے جب کہ عفو خالصتہً ضرر ہے کیونکہ اس سے تو حق سرے سے ساقط ہو جاتا ہے، اس لیے وہ عفو کرنے کے مجاز نہیں ہیں۔ اسی لیے تو سلطان اس کے حق میں عفو کرنے کا مجاز نہیں ہے جس کو وصول کرنے کی اسے ولایت حاصل ہو جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۲۔ معاف کر کے والا بالغ اور عاقل ہو ان ازاں جملہ ایک شرط یہ ہے کہ عفو کرنے والا بالغ ہو۔ چنانچہ نابالغ اور جنون زدہ کی طرف سے عفو درست نہیں ہے اگرچہ حق ان کے لیے ثابت ہے کیونکہ عفو ان تصرفات میں سے ہے جو خالصتہً مضر ہیں اس لیے ان دونوں کو اس کا اختیار نہیں ہے، جیسے طلاق اور غلام کو آزاد کرنے وغیرہ کے معاملے میں ہوتا ہے۔

عفو کے احکام قصاص ساقط ہو جاتا ہے

جہاں تک عفو کے حکم کا تعلق ہے تو عفو دراصل دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو ولی کی جانب سے ہوگا

یا زخمی کی طرف سے۔ اگر ولی کی طرف سے ہو تو یہ بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو موت کے بعد ہوگا یا موت سے پہلے لیکن زخم گھنے کے بعد ہوگا۔ اگر موت کے بعد ہو تو ولی یا تو فرد واحد ہوگا یا ایک سے زیادہ ہوں گے۔ اگر وہ ایک ہو، مثلاً قاتل بھی ایک ہو اور مقتول بھی ایک ہو اور وہ (ولی) قاتل کو معاف کر دے تو قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قصاص کو وصول کرنا تو زندگی کے معنی کے تحقق ہونے کے لیے ہوتا ہے اور یہ معنی قصاص وصول کرنے کے بغیر ہی عفو کے ذریعے حاصل ہو گیا ہے کیونکہ جب اس نے معاف کر دیا تو اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ وہ معاف کر دینے کے بعد انتقام نہیں طلب کرے گا لہذا وہ قاتل کو قتل کرنے کا قصد نہیں کرے گا اور نہ ہی قاتل اس کو قتل کرنے کا ارادہ کرے گا اس لیے زندگی کا معنی قصاص وصول کیے بغیر ہی حاصل ہو گیا لہذا قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ قصاص کو وصول کرنا جس مقصد کے لیے مشروع ہوا ہے وہ مقصد اس کے بغیر ہی حاصل ہو گیا ہے۔ حسن رحمہ اللہ نے اس ارشاد باری تعالیٰ کی تفسیر میں ایسی ہی بات کی ہے کہ (ترجمہ) جس نے ایک جان کو زندگی دی گویا اس نے تمام انسانوں کو زندگی دی، یعنی جس نے عفو کر کے ایک جان کو زندگی بخشی۔ اور اللہ تبارک و تعالیٰ کے فرمان، ”یہ تمہارے پروردگار کی طرف سے تمہارے لیے تخفیف اور رحمت ہے“ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد عفو اور صلح ہے کیونکہ کہا جاتا ہے کہ تو رات کا حکم یہ تھا کہ قتل کے بدلے میں قتل کر دو اور اس کے سوا اور کوئی حکم نہ تھا اور انجیل کا حکم صرف اور صرف یہ تھا کہ بغیر بدل کے معاف کر دو، پناہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے اس امت کے لیے تخفیف کر دی، پس اس نے بغیر کسی بدل کے عفو کو اور بدل کے ساتھ صلح کو مشروع کر دیا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس نے پورا حق معاف کیا ہے یا اس کا ایک حصہ کیونکہ قصاص کے حصے نہیں کیے جاسکتے اور جس چیز کے حصے نہ کیے جاسکتے ہوں اس کے بارے میں ایک حصہ کا ذکر ایسے ہی ہے کہ جیسے کل کا ذکر کر دیا ہو، جیسے طلاق اور تسلیم شفعہ وغیرہ میں ہوتا ہے۔

عفو کے بعد دیت واجب نہ ہوگی

اور جب عفو سے قصاص ساقط ہو جائے تو ہمارے نزدیک وہ مال میں تبدیل نہ ہوگا کیونکہ ولی کا

حق تو قصاص میں متعین ہے، اور امام شافعیؒ کے دو اقوال میں سے ایک قول یہی ہے، اور اس کو اس نے ساقط کر دیا ہے بدل میں منتقل نہیں کیا اور اگر صاحب حق اپنے حق کو مطلقاً (یعنی بغیر کسی قید یا شرط کے) ساقط کر دے، وہ ساقط کرنے کا اہل ہو اور محل ساقط ہونے کی قابلیت رکھتا ہو (یعنی اس کا ساقط ہونا ممکن ہو) تو وہ حق مطلقاً ساقط ہو جائے گا جیسے قرض سے بری کرنے وغیرہ کے معاملے میں ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ کے دوسرے قول کی رو سے واجب ان دو چیزوں میں سے ایک چیز ہوتی ہے، اگر وہ قصاص کو معاف کر دے اس کے تصرف کے صحیح ہونے کیلئے عفو واجب کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے ایک شخص کے دوسرے شخص کے ذمے کچھ دراہم یا دینار ہوں اور وہ متعین طور پر ان میں سے کسی ایک کی نیت نہ رکھتا ہو، اور مقروض کو

ان میں سے کسی ایک سے بری الذمہ کر دے تو پھر اسے (یعنی قرع خواہ کو) یہ حق نہ ہوگا کہ اس سے دوسری نوع کا مطالبہ کرے، بدلیل مذکورہ، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہوگا۔

معاف کر دینے کے بعد قاتل کا قتل موجب قصاص ہوگا اور اگر وہ اسے معاف کر دے پھر معاف کر دینے کے بعد اسے

قتل کر دے تو مجبوراً، رضی اللہ تعالیٰ عنہم، کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ قصاص واجب نہیں ہوگا۔ انہوں نے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے کہ: فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب الیم۔ یعنی "پس جس نے اس کے بعد زیادتی کی تو اس کے لیے دردناک عذاب ہوگا" اس میں اللہ تعالیٰ نے زیادتی کرنے والے، یعنی معاف کرنے کے بعد قتل کرنے والے کی جزا دینا عذاب قرار دی ہے اور وہ ہے آخرت کا عذاب، اس کی ہولناکی سے ہم اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی پناہ چاہتے ہیں۔ اور اگر دنیا میں قصاص واجب ہو جائے تو آیت میں مذکور عذاب جزا کا حصہ بن جائے گا۔ علاوہ ازیں، دنیا میں قصاص آخرت کے عذاب کو دور کر دیتا ہے، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا فرمان ہے کہ تلوار گناہوں کو بہت زیادہ مٹا دینے والی ہے، اور اس سے آیت شریفہ کا منسوخ ہونا لازم آتا ہے۔ اور ہماری دلیل قصاص کی نصوص کا عام ہونا ہے، کہ ان میں ایک شخص اور دوسرے شخص کے درمیان یا ایک حال اور دوسرے حال کے مابین کوئی امتیاز نہیں کیا گیا سوائے ایک شخص یا ایک حال کے جو دلیل کے ساتھ مقید ہونے پر براں، وہ حکمت جس کے لیے قصاص کو مشروع کیا گیا ہے یعنی زندگی، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، وجوب قصاص کی متقاضی ہے۔ جہاں تک مذکورہ آیت کا تعلق ہے تو اس کی ایک تاویل یہ بھی کی گئی ہے کہ یہاں دردناک عذاب سے مراد قصاص ہے کیونکہ دردناک ہونے میں قتل سب سے بڑا دنیوی عذاب ہے، چنانچہ اس تاویل کے مطابق تو مذکورہ آیت خود ان کے خلاف حجت بن جاتی ہے۔ اس آیت کی یہ تاویل بھی ہو سکتی ہے اور وہ تاویل بھی ممکن ہے جو انہوں نے بتائی لہذا دو تاویلوں کے احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حجت نہیں بن سکتی۔

دو قاتلوں میں سے ایک کو معاف کرنا اور اگر قصاص ایک سے زیادہ (آدمیوں پر واجب) ہو، مثلاً دو آدمیوں نے ایک شخص کو قتل کیا ہو تو اگر وہ

(یعنی مقتول کا ولی) ان دونوں کو معاف کر دے تو قصاص سرے سے ساقط ہو جائے گا، بدلیل مذکورہ، اور اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو معاف کر دے تو اس پر سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور اسے اختیار ہوگا کہ دوسرے آدمی کو قتل کر دے کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر مکمل قصاص کا اسے حق تھا اور ایک کو معاف کر دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ دوسرے کو بھی معاف کر دیا ہے، المستحق میں امام ابو یوسف کا قول نقل کیا گیا ہے کہ ان دونوں سے قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ ان دونوں پر قصاص کو واجب کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو علیحدہ علیحدہ قاتل قرار دیا جائے گا یا کہ اس کے ساتھ دوسرا کوئی نہ تھا کیونکہ قتل زندگی کو ختم کرنے کو کہتے ہیں اور یہ بات ناقابل تصور ہے کہ ایک ہی زندگی کو ہر دو نے مکمل طور پر ختم کیا ہو لہذا ہر دو کو علیحدہ علیحدہ قاتل قرار دیا جائے گا اور اس کے ساتھی کے قتل کرنے کو اس کے حق میں معدوم

تصور کیا جائے۔ چنانچہ اگر وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو معاف کر دے اور قاتل کو معاف کرتے کا مطلب یہ ہو کہ دوسرے کے فعل کو تقدیراً کالعدم قرار دیا جائے لہذا اس سے شبہ پیدا ہوگا اور قصاص شیعہ کی موجودگی میں وصول نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بات صحیح نہیں ہے کیونکہ ان دونوں میں قصاص کو واجب کرنے کا طریقہ وہ نہیں ہے جس کا ذکر کیا گیا ہے اور نہ ہی قتل نام ہے زندگی کو ختم کرنے کا بلکہ یہ نام ہے اس فعل کا جو عام طور پر زندگی کے ختم ہونے میں موثر ہوتا ہے اور یہ فعل ہر دوسرے بدرجہ کمال پایا گیا ہے لہذا ایک کو معاف کر دینا دوسرے کے حق میں موثر نہ ہوگا۔

اگر ایک ولی قصاص معاف کر دے

یہ حکم تھا اس مسئلے کا کہ حیب ولی ایک

ہو اور اگر ولی دو یا دوسرے زیادہ

ہوں اور ان دونوں میں سے ایک ولی معاف کر دے تو قاتل سے قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ معاف کرنے سے معاف کرنے والے کا حصہ تو ویسے ساقط ہو گیا اور دوسرے ولی کا حصہ اس ضرورت کے باعث ساقط ہو جائے گا کہ قصاص متجزی نہیں ہے اس لیے کہ قصاص تو ایک ہی ہے لہذا ایک حصے کو چھوڑ کر صرف ایک حصے کے وصول کیے جانے کا تصور بھی نہیں کیا جاسکتا اور دوسرے کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا، اس پر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ حضرت عمرؓ، عبداللہ بن مسعود اور ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت کیا گیا ہے کہ ایک ولی کے معاف کر دینے کی صورت میں انہوں نے ان اولیاء کے حق میں خون بہا و واجب قرار دیا تھا جنہوں نے اپنا حصہ معاف نہیں کیا تھا اور ایسا کثیر تعداد میں صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی موجودگی میں ہوا تھا اور کسی صحابی کے بارے میں منقول نہیں کہ انہوں نے اس سے اختلاف کیا ہو چنانچہ یہ اجماع ہوا۔ اور کہا جاتا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ ”جس کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے“ ایسے مقول کے بارے میں نازل ہوا ہے جس کے کئی ولی ہوں، ان میں سے ایک ولی قاتل کو معاف کر دے تو دوسرے اولیاء کو چاہیے کہ اپنے حصے کی بابت معروف طریقے سے اس کا پیچا کریں کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے یہ فرمایا ہے کہ ”جس کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے“ اور اس سے مراد حق کے ایک حصے کی معافی ہے اور دوسرے (ولی) کا حصہ یعنی نصف دیت قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد ہے البتہ قصاص کو وصول کرنا ایک اور دلیل سے محال ہوا ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں، اور عاقلہ قتل عمد کی دیت کی ذمہ دار نہیں ہوتی۔ ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک یہ (نصف دیت) اس سے تین سالوں میں لی جائے گی حیب کہ امام زعفرانؒ کے نزدیک دو سالوں میں لی جائے گی۔ امام زعفرانؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ واجب تو نصف دیت ہے لہذا دو سالوں میں لی جائے گی جیسے اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ غلطی سے کاٹ دے اور اس پر نصف دیت واجب ہو تو وہ دو سالوں میں وصول کی جاتی ہے ایسا ہی یہاں کیا جائے گا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ واجب تو اس چیز کا ایک جزو ہے جو تین سال میں واجب الادا ہے اور جزو کا وہی حکم ہوتا ہے جو کل کا ہوتا ہے اور ہاتھ کاٹنے کا مسئلہ مختلف ہے کیونکہ وہاں کل واجب ہوا ہے نہ کہ جزو کیونکہ ہاتھ کی کل دیت اسی قدر ہوتی ہے البتہ ہاتھ کی کل دیت کی مقدار جان کی دیت کا نصف مقرر کی گئی ہے اور یہ امر اس چیز کے منافی نہیں ہے کہ یہ مقدار ہاتھ کی کل دیت

قرابہ پائے۔

اگر ایک ولی اپنا حصہ معاف کر دے پھر دوسرا قتل کر دے

اگر ان دونوں (ولیوں) میں سے ایک معاف

کر دے پھر دوسرا اس کو قتل کر دے تو دیکھا جائے گا کہ اس نے جب اسے قتل کیا تھا اگر اس وقت اسے دوسرے کی طرف سے معاف کیے جانے کا علم نہیں تھا یا اگر علم تو تھا مگر یہ معلوم نہیں تھا کہ اب اس کو قتل کرنا حرام ہے تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا جبکہ امام زفر کے نزدیک اس پر قصاص واجب ہوگا۔ امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے ایک جان کو ناحق (یعنی ظلماً) قتل کیا ہے کیونکہ اس جان کی عصمت معافی ملنے سے بحال ہوگئی تھی، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کو قتل کرنا حرام ہے لہذا اس پر قصاص کا ضمان قائم ہوگا، جیسے اس کی طرف سے قتل کیے جانے سے قبل اس کو قتل کرنیکی صورت میں ہوتا۔ قصاص اگر ساقط ہوتا ہے تو وہ شخص کی بنا پر ساقط ہوتا ہے اور محض گمان سے شبہ نہیں پیدا ہوتا۔ اسکی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی آدمی کو قتل کر دے اور کہے کہ میرا خیال تھا کہ میرے باپ کا قاتل ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس قاتل (معاف نہ کرنا) ولی کے حق میں اس کی عصمت مشترک ہے کیونکہ اس نے اس کو اس گمان سے قتل کیا ہے کہ اس کا قتل اس کے لیے جائز ہے اور یہ گمان ایک قسم کی دلیل پر مبنی ہے اور وہ دلیل، جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں، یہ ہے کہ قصاص مقتول کے حق کے طور پر واجب ہوا ہے اور ہر ولی اس حق کو وصول کرنے کا ایک ذریعہ ہے جو مقتول کے لیے واجب ہوا ہے چنانچہ چاہیے تو یہ کہ ان دونوں (ولیوں) میں سے ایک کی معافی اس کے ساتھی (ولی) کے حق میں مؤثر نہ ہو۔ علاوہ انہیں، حق کو وصول کرنے کی ولایت کا سبب ہر دوسرے حق میں بدرجہ کمال پایا گیا ہے اور وہ سبب ہے قرابت داری اس لیے یہی چاہیے کہ ایک کی طرف سے معافی دوسرے کے حق میں مؤثر نہ ہو البتہ محابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے اجماع کی وجہ سے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، یہ دلیل کارگر نہیں ہو سکتی، لیکن اس دلیل کے قائم ہونے سے عصمت کے نہ ہونے کا شبہ پیدا ہو جاتا ہے اور اس (قصاص اور عداد کے) باب میں شبہ حقیقت کا کام کرتا ہے، لہذا یہ وجوب قصاص میں مانع ہے اور اس سے نصف دیت واجب ہوگی کیونکہ جب شبہ کی بنا پر قصاص کا واجب ہونا محال ہو تو اس پر پوری دیت واجب ہوگی اور (پہلے) قاتل پر (معاف نہ کرنے والے ولی کے حق میں جس نے قاتل کو قتل کر دیا ہے) نصف دیت واجب تھی تو نصف دیت نصف کا بدلہ ہوگئی اور باقی نصف دیت اس پر واجب ہوگی اور یہ اس کے مال میں واجب ہوگی اس کی عاقلہ کے ذمے نہ ہوگی کیونکہ یہ قتل عمد کی وجہ سے واجب ہوئی ہے اور عاقلہ قتل عمد کی دیت کی ذمے دار نہیں ہوتے اور اگر اسے (دوسرے ولی کی طرف سے) معافی کا اور اس کو قتل کرنے کی حرمت کا علم تھا تو اس صورت میں اس پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ وجوب قصاص میں رکاوٹ تو شبہ تھا اور یہ گمان سے پیدا ہوا تھا اور وہ گمان یہاں پایا نہیں گیا لہذا وہ رکاوٹ دور ہوگئی اور اس کے لیے مقتول کے ذمے نصف دیت ہوگی کیونکہ اس کے ساتھی کے معاف کر دینے سے اس کا حصہ مال میں تبدیل ہو گیا ہے چنانچہ یہ مقتول کے ذمے باقی رہا۔

اگر دو مقتولوں میں سے ایک کا ولی معاف کر دے

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب ایک ہی قصاص دو آدمیوں (یعنی مقتول کے دو ولیوں) میں مشترک ہو اور ان دو میں سے کوئی ایک اپنے حصے کا قصاص معاف کر دے اور اگر ہر دو کے لیے قاتل کی طرف سے مکمل قصاص واجب ہو، مثلاً یہ کہ ایک شخص دو آدمیوں کو قتل کر دے اور ان دونوں کے ولیوں میں سے کوئی ایک ولی قاتل کو معاف کر دے تو دوسرے کا قصاص ساقط نہیں ہوگا، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو اس پر مکمل قصاص کا حق حاصل ہے اور یہ محال نہیں ہے کیونکہ قتل زندگی کو ختم کرنے کا نام نہیں ہے کہ یہ کہا جائے کہ ایک ہی زندگی کا دو آدمیوں کی طرف سے ختم کیا جانا محال ہے بلکہ یہ ایسے فعل کا نام ہے جو عام طور پر زندگی کے چلے جانے میں مؤثر ہوتا ہے اور اس فعل کا ہر دو سے ایک ہی محل میں بدرجہ کمال سرزد ہونا قابل تصور ہے لہذا ان دونوں میں سے ایک کا اپنے حق یعنی قصاص کو معاف کر دینا دوسرے حقدار کے حق پر اثر انداز نہیں ہوتا برعکس اس کے کہ جب ایک ہی قصاص (دو آدمیوں میں مشترک ہو) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

مقتول کی موت سے قبل ولی کی طرف سے معافی

یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب ولی نے مقتول کی موت واقع ہونے کے بعد قاتل کو معاف کیا ہو اور اگر وہ اسے زخم رسانی کے بعد اور موت واقع ہونے سے قبل معاف کر دے تو از رو قیاس یہ معافی صحیح نہیں ہے جبکہ استحسان کی رو سے صحیح ہے۔ قیاس کی توجہ یہ ہے کہ قتل کو معاف کرنے کے لیے ضروری ہے کہ قتل وجود میں آچکا ہو اور کوئی فعل اس وقت تک قتل نہیں کہلاتا جب تک زندگی (اس فعل کے) محل سے چلی نہ جائے اور یہ بات پائی نہیں گئی لہذا معافی بے محل ہے اس لیے صحیح نہیں۔ استحسان کی دو توجہیں ہیں، ایک یہ کہ جب زخم کے ساتھ سرایت (یعنی زخم کے سرایت کر جانے سے موت کا واقع ہونا) مل گئی تو اس سے یہ امر واضح ہو گیا کہ یہ زخم اپنے وجود کے وقت سے ہی قتل واقع ہوا ہے لہذا یہ معافی ثابت شدہ حق سے ہے اس لیے صحیح ہے۔ اسی لیے اگر زخم رسانی غلطی سے ہوئی ہو اور زخم لگنے کے بعد لیکن موت واقع ہونے سے قبل وہ (زخم لگانے والا) کفارہ ادا کرے پھر وہ (زخم کی تاب نہ لا کر) مر جائے تو کفارہ درست ہوگا۔ دوسری توجہ یہ ہے کہ اگرچہ قتل فی الحال موجود نہیں لیکن اس کے وجود میں آنے کا سبب تو موجود ہے اور وہ سبب ہے ایسا زخم جو زندگی کے خاتمے پر منتج ہونے والا ہے اور کسی چیز پر منتج ہونے والا ہے سبب اصول شریعت میں اس چیز کا قاطع مقام ہوتا ہے جیسے یلبد حدث (بے وضوئی) کے ساتھ اور نکاح جماع کے ساتھ وغیرہ۔ علاوہ انہیں جب قتل کے واقع ہونے کا سبب موجود ہے تو معافی دینا اس حکم میں عجلت کرنا ہے جن کا سبب وجود میں آچکا ہے اور یہ درست ہے اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے قتل خطا میں زخم لگنے کے بعد لیکن موت واقع ہونے سے قبل کفارہ (درست ہوتا ہے) واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اسی طرح مالک کی طرف سے معافی مالک چاہے ایک ہو یا ایک سے زیادہ اور واث کی طرف

سے معافی تمام مذکورہ صورتوں میں برابر ہے (یعنی دونوں کا حکم ایک ہی ہے) سوائے اس کے کہ اگر قصاص دو مالکوں میں مشترک ہو اور ان میں سے ایک شریک (قصاص) معاف کر دے تو دوسرے شریک کو اپنے حصے کے غلام کی قیمت وصول کرنے کا حق ہوگا اور یہاں (یعنی وارث کی صورت میں) اپنے حصے کی قیمت وصول کرنے کا حق ہے کیونکہ غلام کے قتل میں قیمت کی وہی حیثیت ہے جو آزاد کے قتل میں دیت کی ہے۔ اس کے سوا باقی کسی معاملے میں ان دونوں میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔

مجرور کی طرف سے معافی

یہ تمام مسائل اس صورت سے متعلق تھے کہ جب معافی مالک یا ولی کی طرف سے دی گئی ہو اور اگر یہ مجروح کی طرف سے ہو مثلاً یہ کہ مجروح نے معاف کر دیا ہو تو اس کی طرف سے معافی درست نہ ہوگی کیونکہ قصاص تو مالک کا حق ہے نہ کہ اس (زخمی غلام) کا۔ اور اگر وہ آزاد ہو اور وہ قتل سے معاف کر دے اور پھر مر جائے تو از روئے استحسان اس کی معافی درست ہے جبکہ قیاس کی رو سے درست نہیں ہے۔ قیاس اور استحسان کی توجیہ وہی ہے جس کو ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ قطع سے معافی دے دے یا جراحت سے یا سر پہ گنے والے زخم سے یا خود جرم سے پھر وہ مر جائے یا نہ مرے تو اس بارے میں کل بات یہ ہے کہ جراحت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا عمداً ہوگی یا خطا کے طور پر۔ اگر عمداً ہو تو مجروح دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ یہ کہے گا کہ میں نے قطع یا جراحت یا سر کے زخم یا پوٹ کو معاف کیا، اور یہ سب ایک قسم ہیں یا پھر وہ یہ کہے گا کہ میں نے اس جرم کو معاف کیا پہلی قسم دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو وہ اس کے ساتھ اس چیز کا بھی ذکر کرے گا جو اس کے نتیجے میں پیدا ہوگی یا پھر اس کا ذکر نہیں کرے گا۔ اور مجروح کا حال بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ صحیح اور تندرست ہو گیا ہوگا یا پھر اس کے اثر سے مر گیا ہوگا۔ اگر وہ اس سے بچ کر تندرست ہو جائے تو معافی مذکورہ تمام صورتوں میں صحیح ہوگی کیونکہ معافی ایک ثابت شدہ چیز سے دی گئی ہے اور وہ چیز ہے جراحت یا اس سے واجب ہونے والی چیز یعنی جرم مانا لہذا معافی درست ہے اور اگر وہ (زخم) جان تک سرایت کر جائے اور اس کی موت واقع ہو جائے تو اگر تو اس نے معافی ان الفاظ میں دی ہو کہ میں نے یہ جرم معاف کیا یا اس زخم کو اور اس زخم سے پیدا ہونے والی چیز کو معاف کیا تو یہ معافی بالاجماع درست ہے اور قاتل پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ لفظ جرم قتل کو شامل ہے اسی طرح زخم اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کہنا بھی (قتل کو شامل ہے) چنانچہ یہ قتل سے معافی ہے لہذا درست ہے۔ اور اگر اس نے یہ کہا ہو کہ میں نے یہ زخم معاف کیا اور اس کے ساتھ یہ نہ کہے کہ اس سے پیدا ہونے والی چیز بھی معاف کی تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے بموجب یہ معافی درست نہیں ہے، اور قیاس چاہتا ہے کہ قصاص واجب ہو جب کہ استحسان کا تقاضا ہے کہ قاتل کے مال میں خون بہا واجب ہو۔ صاحبین کے نزدیک یہ معافی صحیح ہے اور قاتل پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ زخم کی سرایت جراحت کا نتیجہ ہے اور ایک چیز سے معافی اس کے نتیجے سے بھی معافی ہوتی ہے ایسے ہے کہ وہ یہ کہے کہ میں نے زخم کو اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کو معاف کیا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی دو توجیہیں ہیں، ایک تو یہ کہ اس

نے اس چیز سے معافی دی ہے جو اس کا حق نہیں کیونکہ اس کا حق تو اس میں ہے جو جرم کی وجہ سے واجب ہوتا ہے (یعنی قصاص یا دیت) نہ کہ خود جرم میں کیونکہ خود جرم تو ایک غرض ہے جس کا باقی رہنا ناقابل تصور ہے لہذا اس سے معافی بھی ناقابل تصور ہے۔ علاوہ ازیں خود جرم تو خارج سے وجود میں آیا ہے اور جرم اس شخص کا حق نہیں ہوتا جس پر یہ واقع ہوا ہے لہذا یہ زخم کے موجب (یعنی قصاص یا جرمانے) سے معافی ہے جب کہ سرایت واقع ہو جاتی ہے کہ اس زخم کا کوئی موجب نہیں ہے کیونکہ سرایت کی صورت میں بالاجماع قتل کا موجب واجب ہوتا، اور اگر عمدہ ہو تو قصاص ہے اور اگر خطا ہو تو خون بہا اور قتل کے موجب کے ساتھ ساتھ جرمانہ اور قطعید واجب نہیں ہوتے کیونکہ ان دونوں (سزاؤں) کو جمع کرنا خلاف شریعت ہے۔ دوسری توجیہ یہ ہے کہ اگر قطع اور جرمانہ سے معافی صحیح بھی ہو تو بھی قطع اور قتل دو مختلف چیزیں ہیں، کیونکہ قطع ہے ہاتھ یا پاؤں کو بدن سے جدا کر دینا جب کہ قتل ایسے قتل کو کہتے ہیں جو عام طور پر زندگی کے خاتمے میں مؤثر ہوتا ہے۔ ان دونوں (یعنی قطع اور قتل) میں سے ایک کا موجب قطع اور جرمانہ ہے جب کہ دوسرے کا موجب قتل اور دیت ہے اور اصول یہ ہے کہ دو مختلف چیزوں میں سے ایک سے معافی دوسری چیز سے معافی نہیں ہوتی، لہذا قیاس تو اس بات کا متقاضی ہے کہ قصاص واجب ہو کیونکہ قتل عمدہ پایا گیا ہے اور قصاص کو ساقط کرنے والا کوئی سبب موجود نہیں ہے مگر شبہ کی بنا پر یہ ساقط ہو گیا ہے لہذا دیت واجب ہوگی اور قاتل کے مال میں واجب ہوگی کیونکہ یہ قتل عمدہ کے بدلے میں واجب ہوئی ہے اور عاقلہ قتل عمدہ کی دیت کی ذمہ دار نہیں ہوتی۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب قتل عمدہ ہو اور اگر (جرم) خطا ہو اور وہ اس سے جانبر ہو جائے تو معافی بالاجماع صحیح ہے اور قطع کرنے والے پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی خواہ اس نے معافی میں جرم کا لفظ استعمال کیا ہو یا زخم کا اور خواہ اس نے زخم سے پیدا ہونے والی چیز کو بھی ذکر کیا یا نہ کیا ہو، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ جان تک سرایت کر جائے تو اگر معافی جرم کی دی یا زخم اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کی دی تو بھی معافی درست ہوگی، بدلیل مذکورہ۔ پھر اگر مجروح نے معافی اپنی تندہی کی حالت میں دی ہو، مثلاً یہ کہ وہ چلتا پھرتا ہو اور صاحب فراش نہ ہو، تو یہ معافی اس کے کل مال میں معتبر ہوگی اور اگر بیماری کی حالت میں معافی دی ہو، مثلاً وہ صاحب فراش ہو گیا ہو تو یہ معافی اس کے تنہائی مال میں معتبر ہوگی کیونکہ معافی اس کی طرف سے عطیہ ہے اور مرض الموت میں مبتلا مریض کا عطیہ اس کے تنہائی مال میں معتبر ہوتا ہے، چنانچہ اگر دیت کی مقدار اس کے تنہائی مال میں سے نکل سکتی ہو تو یہ مقدار (قاتل کی) عاقلہ پر سے ساقط ہو جائے گی اور اگر دیت کی پوری مقدار اس کے تنہائی مال میں سے نہ نکل سکتی ہو تو اس (یعنی مقدار دیت) کی ایک تنہائی اس کی عاقلہ پر سے ساقط ہو جائے گی اور اس کی دو تنہائیاں ان سے وصول کی جائیں گی۔ اور اگر اس نے معافی ان الفاظ میں دی ہو کہ میں نے یہ زخم معاف کیا اور اس کے ساتھ یہ نہ کہا ہو کہ اس سے پیدا ہونے والی چیز بھی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معافی درست نہ ہوگی اگر عاقلہ پر خیر باد واجب ہو گیا ہو، صاحبین کے نزدیک معافی درست ہوگی اور اسکا ان الفاظ میں معافی دینا اور یہ کہ میں نے زخم سے معافی دی اور اس سے جو چیز پیدا ہوئی ہے یہ سب برابر ہیں (یعنی سب کا یکساں حکم ہے)، اور امام اس کے حکم کو بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

صلح کے احکام

اگر عفو کے بجائے صلح کی ہو مثلاً قطع یا جراححت سے مال پر مسالحت کر لی ہو تو اس کا حکم بھی اسی تفصیل کے مطابق ہوگا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اگر مجروح جانبر ہو جائے تو صلح درست ہے خواہ کسی بھی الفاظ میں کی گئی ہو اور چاہے قطع عمداً تھا یا خطا سے کیونکہ صلح ایک ثابت شدہ حق کی بابت واقع ہوئی ہے اس لیے درست ہے۔ اور اگر زخم جان تک سرایت کر جائے تو اگر صلح جرم سے کی گئی ہو یا جراححت اور اس سے پیدا ہونے والی چیز سے تو بھی صلح درست ہے کیونکہ اس نے ایک ثابت شدہ حق کی بابت صلح کی ہے اور وہ حق ہے قصاص اور اگر صلح لفظ جراححت سے کی گئی ہو اور اس کا ذکر نہ کیا گیا ہو جو چیز اس جراححت سے پیدا ہوگی تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ صلح درست نہ ہوگی اور عمد میں پوری دیت اس کے مال میں سے لی جائے گی اور اگر خطا سے جرم ہوا ہو تو بدل صلح واپس کر دیا جائے گا اور پوری دیت اس کی عاقلہ پر واجب ہوگی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

قطع ید کا جرمانہ بطور حق مهر

اگر صلح کی جگہ نکاح ہو مثلاً ایک عورت کسی مرد کا ہاتھ کاٹ دے یا اس کو زخم لگا دے اور وہ مرد

اس کے عوض اس عورت سے شادی کرے تو اس کا حکم بھی مذکورہ تفصیلات کے مطابق ہوگا، یعنی یہ کہ اگر وہ مرد اس سے جانبر ہو جائے تو نکاح درست ہے اور اس کا جرمانہ اس عورت کا حق مهر ہو جائے گا کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی ہے کہ اس کا موجب جرم مانہ ہے، خواہ قطع عمداً تھا یا خطا سے کیونکہ مردوں اور عورتوں کے درمیان قتل سے ادنیٰ حرام میں قصاص روا نہیں ہے لہذا واجب تو مال ہے تو جب اس کے عوض اس نے اس عورت سے شادی کی تو اس نے مال منقرہ کر دیا پس یہ اس عورت کا حق مهر ہے۔ اور اگر وہ (زخم یا قطع) جان تک سرایت کر جائے تو اگر تو نکاح ان الفاظ میں کیا ہو کہ اس جرم کے عوض یا اس زخم اور اس زخم سے نپیرا ہونے والی چیز کے عوض (میں نکاح کرتا ہوں) اور قطع خطا سے سرزد ہوا ہو تو نکاح درست ہے اور شوہر کا خون اس عورت کا حق مهر ہو جائے گا کیونکہ جب اس (قطع) کے ساتھ سرایت منقل ہو گئی تو اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ قطع قتل واقع ہوا تھا جو عاقلہ پر دیت کا موجب ہے لہذا یہ شادی جرم کے موجب کے عوض ہے، اور وہ موجب ہے دیت ہو کہ عاقلہ سے اس لیے ساقط ہو گئی ہے کہ یہ اس عورت کا حق مهر بن گئی ہے۔ یہ تو تھا اس صورت کا حکم کہ جب وہ نکاح کے وقت تندرست ہو اور اگر وہ بیمار ہو تو مهر مثل کی مقدار عاقلہ پر سے ساقط ہو جائے گی کیونکہ یہ مقدار اس کی طرف سے عطیہ نہیں ہے۔ جہاں تک اس مقدار سے زائد (دیت کی مقدار) کا تعلق ہے تو دیکھا جائے گا کہ اگر یہ مقدار اس کے مال کی ایک تنائی میں سے نکل سکتی ہو تو یہ بھی ساقط ہو جائے گا کیونکہ اگر اس کے تنائی مال میں سے نہ نکل سکتی ہو تو بھی اس کے تنائی مال کی مقدار کے برابر ساقط ہو جائے گی اور باقی جو بچے گی وہ شوہر کی ہوگی جو اس کے وارثوں کو منتقل ہو جائے گی۔ اس کے تنائی مال میں سے باقی بچ جانے والی مقدار کو نکالنے کا اعتبار اس لیے کیا گیا ہے کہ یہ مقدار اس کی طرف سے عطیہ ہے جب کہ وہ مرض الموت میں مبتلا مریض ہے۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب قطع خطا سے ہوا ہو اور اگر وہ عمداً ہوا ہو تو نکاح درست ہوگا اور یہ (مرد کی طرف سے شادی کرنا عورت کے جرم کے قصاص سے) عفو قرار پائے گا۔

جہاں تک نکاح کے درست ہونے کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں ہے کیونکہ نکاح کا درست ہونا اس پر موقوف نہیں ہے کہ اس چیز کو حق مہر مقرر کیا جائے جو مال ہے۔ رہا قصاص کے عوض نکاح کا (قصاص سے) عفو بن جانا تو وہ اس لیے ہے کہ جب اس نے اس عورت کے ساتھ قصاص کے عوض شادی کی تو اس نے اپنے حق قصاص کو زائل اور ساقط کر دیا اور یہی عفو کا مفہوم ہے۔ اس عورت کو شوہر کے ترکے میں مہر مثل کا حق ہوگا کیونکہ نکاح ہی مہر کے بغیر صحیح نہیں ہوتا اور قصاص مہر بن نہیں سکتا کیونکہ وہ مال نہیں ہے لہذا اس عورت کے لیے اصل عوض واجب ہو جائے گا اور وہ ہے مہر مثل۔ اور اگر جراحات کے لفظ کے ساتھ نکاح کیا ہو اور جراحات سے پیدا ہونے والی چیز کا ذکر نہ کیا ہو تو صاحبین کے نزدیک عہد اور خطا دونوں صورتوں میں یہی حکم ہوگا جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عہد کی صورت میں معافی باطل ہو جائے گی، شوہر کے مال میں اسے مہر مثل کا حق ہوگا اور اس عورت کے مال میں دیت واجب ہوگی، چنانچہ دیت کی مقدار میں سے مہر مثل کی مقدار کو منہا کر کے جو باقی بچے لگا وہ عورت اس کی صامن ہوگی۔ اور اگر جرم خطا سے ہوا ہو تو اس صورت میں اس عورت کی عاقلہ پر دیت واجب ہوگی اور اس عورت کو شوہر کے مال میں سے مہر مثل لینے کا حق ہوگا اور عورت شوہر کی میراث میں سے کسی چیز کی مقدار نہیں ہوگی کیونکہ وہ قاتلہ ہے اور قاتل کو میراث پر کوئی حق نہیں ہوتا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جرم کے عوض خلع

اگر نکاح کے بجائے خلع ہو مثلاً کوئی شخص اپنی بیوی کا ہاتھ

قطع کر دے یا اسے کوئی جراحات لگا دے اور اس کے

عوض اسے خلع دے دے تو اس کا حکم بھی مذکورہ تفصیلات کے مطابق ہوگا یعنی یہ کہ اگر وہ عورت جانبر ہو جائے تو خلع درست ہے اور وہ بائنہ ہو جائے گی کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ اس شخص نے اسے ہاتھ کے جرم مانے کے عوض خلع دیا ہے لہذا خلع صحیح ہے اور ہاتھ کا جرم مانہ بدل خلع بن گیا اور مال کے عوض خلع طلاق بائن ہوتی ہے اور اس میں عہد اور خطا دونوں برابر ہیں بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ جان تک سرایت کر جائے اور قطع خطا سے ہو ہو تو اگر اس نے جرم کے عوض خلع دیا یا یہ کہا کہ اس جراحات اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کے عوض خلع دیا تو خلع درست ہے اور وہ بائنہ ہو جائے گی کیونکہ یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ فعل قطع یا جراحات قتل واقع ہو ہے اور اس سے پھر یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اس سے دیت واجب ہوگی، لہذا یہ خلع اس کے مال کے عوض واقع ہو ہے اور وہ مال ہے دیت، اس لیے یہ صحیح ہے اور طلاق بائنہ پڑ جائے گی۔ پھر اگر عورت خلع کے وقت تندرست ہو تو یہ پورے مال میں سے جائز ہوگا اور اگر وہ مریض ہو تو دیت خلع کا بدل بن جائے گی اور پوری دیت کے تہائی ترکے میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جائے گا، بخلاف نکاح کے کہ وہاں مہر مثل کی مقدار سے زائد مقدار دیت کے تہائی ترکے میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جاتا ہے کیونکہ وہ مال عورت کی شرمگاہ کے شوہر کی ملک میں آنے کا حال ہے اور یہ (شوہر کی ملک سے) نکلنے کا حال ہے اور شرمگاہ کو شوہر کی ملک میں آنے کی حالت میں مال شمار کیا جاتا ہے لیکن اس کی ملک سے نکلنے کی حالت میں مال شمار نہیں کیا جاتا۔ اور اگر یہ تہائی (ترکے) میں سے نکل جائے تو برادری پر سے ساقط ہو جائے گی اور اگر عورت کے پاس مال نہ ہو تو یہ ساقط ہو جائے گی اور دو تہائی دیت عاقلہ کے ذمے ہوگی اور یہ بمنزلہ وصیت کے ہو جائے گی۔ یہ جرم خطا کی صورت میں رہے اور

اگر عہد ہو تو غفور درست ہے اور یہ مال نہ ہوگا اور بغیر مال کے خلع طلاق رجعی ہوگا۔ اور اگر خلع جراحہ کے لفظ کے ساتھ ہو اور اس کے ساتھ اور جو چیز اس سے پیدا ہوگی، کے الفاظ نہ کہے گئے ہوں تو اس صورت میں بھی صاحبین کے نزدیک یہی حکم ہوگا جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک یہ معافی درست نہ ہوگی اور عہد کی صورت میں پوری دیت اس (یعنی شوہر) کے مال میں سے لی جائے گی اور خطا کی صورت میں اس کی مائتہ کے ذمے ہوگی، اور یہ خلع چونکہ بغیر مال کے ہو اس لیے طلاق رجعی ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

از انجملہ (یعنی قصاص کو ساقط کرنے والے اسباب میں۔۔۔ ایک سبب) مال کے عوض صلح ہے کیونکہ قصاص دلی کا حق ہے

۳۔ مال کے عوض صلح

اور حق دالے کو یہ اختیار ہے کہ وہ اپنے حق میں جیسا نصف چاہے کرے چاہے تو وصول کئے اور چاہے تو اس کو ساقط کر دے بشرطیکہ وہ ساقط کرنے کا اہل ہو اور محل (یعنی حق) قابل سقوط ہو۔ اسی لیے تو اسے معاف کرنے کا اختیار حاصل ہے، لہذا اسے صلح کا بھی اختیار حاصل ہے۔ علاوہ ازیں، قصاص وصول کرنے کا مقصد، جو کہ زندگی ہے، اس سے حاصل ہو جاتا ہے کیونکہ ظاہر بات ہے کہ صلح اور باہمی رضا مندی سے مال لینے سے فتنہ فرو ہو جائے گا چنانچہ نہ تو (مقتول کا) ولی قاتل کو قتل کرنے کا قصد کرے گا اور نہ ہی قاتل اس کو قتل کرنے کا قصد کرے گا۔ لہذا قصاص کو وصول کرنے کا جو مقصد ہے وہ اس کے بغیر ہی حاصل ہو جائے گا۔ اور کہا جاتا ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان کہ (ترجمہ) ”تو جس کو اس کے بھائی کی طرف سے کچھ معافی مل جائے“ ”الایۃ خون ثمر سے صلح کرنے کے بارے میں نازل ہوا تھا“ اس لیے یہ صلح کے صحیح ہونے کی دلیل ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ بدل صلح تھوڑا ہے یا زیادہ، دیت کی جنس سے ہے یا مختلف جنس سے ہے، فوری واجب الادا ہے یا ایک مقررہ میعاد کے بعد واجب الادا ہوگا یا ایک ایسی غیر مقررہ میعاد کے بعد واجب الادا ہوگا جو آگے بچھے ہو سکتی ہے مثلاً فصل کی کٹائی، فصل گاہنے کے وقت، وغیرہ۔ اس کے برعکس اگر دیت کے عوض صلح ہو تو اس جرم میں واجب ہونے والی دیت سے زائد بدل صلح درست نہیں ہے کیونکہ اس کے درست ہونے میں مانع سود کا امکان ہے جو کہ مسئلہ زیر بحث میں ناپید ہے کیونکہ سود تو مال کے مال سے مبادلے کے ساتھ مختص ہے جب کہ قصاص مال نہیں ہے۔ صلح کے صحیح ہونے کی شرطیں، صلح کرنے کا کون مجاز ہے اور کون مجاز نہیں ہے یہ سب مسائل ہم کتاب الصلح میں بیان کر چکے ہیں۔

اگر (مقتول کا) ولی مال کے عوض قاتل سے صلح کر لے پھر اس کو قتل کر دے تو جمہور علماء

صلح کے بعد قاتل کو قتل کرنا

رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس سے قصاص لیا جائے گا جب کہ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا۔ اس مسئلے کا ذکر غفو کے مسئلے میں ہو چکا ہے۔

اگر ولی دو ہوں اور قصاص ایک ہو اور ان دونوں میں سے کوئی ایک ولی صلح کر لے تو قاتل سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور دوسرے

اگر ایک ولی صلح کر لے

ولی کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا، اس دلیل کی وجہ سے جس کا ذکر ہم غفو کے تحت کر چکے ہیں۔ اور اگر دوسرے ولی اپنے ساتھی کے صلح کر لینے کے بعد اس کو قتل کر دے تو اس کا حکم انہی تفصیلات اور ائمہ کے اختلاف و اتفاق کے

مطابق ہوگا جن کا ذکر ہم غزو کے مسئلے میں کر چکے ہیں۔ اگر قصاص ایک سے زیادہ ہو اور دو مقتولوں میں ایک مقتول کا ولی صلح کر لے تو دوسرے ولی کو حق حاصل ہے کہ قصاص وصول کر لے۔ اسی طرح، اگر ولی دو قاتلوں میں سے کسی ایک کے ساتھ مصالحت کر لے تو دوسرے قاتل سے قصاص وصول کرنے کا اسے حق حاصل ہوگا، اس دلیل کی بناء پر جس کا ذکر ہم غزو کے مسئلے میں کر چکے ہیں۔ خون عمد کی جملہ مذکورہ صورتوں میں مالک اگر صلح کر لے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا۔

۴۔ قاتل اگر وراثت سے قصاص کا ہقدار بن جائے تو قصاص ساقط ہو جاتا ہے :- ازاں جملہ قصاص کو میراث میں پانا ہے، مثلاً یہ کہ کسی آدمی کے حق میں قصاص واجب ہوا ہو اور قصاص کا یہ ہقدار مر جائے اور قاتل قصاص کا وارث بن جائے تو قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ یہ امر محال ہے کہ قصاص بیک وقت اس کے حق میں اور اس کے خلاف واجب ہو، لہذا قصاص کا ساقط ہونا ضروری ہے۔

دو وارثوں کے ہاتھوں اپنے دو مورثوں کا قتل اگر دو آدمی دو آدمیوں کو عمداً قتل کر دیں، ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا بیٹا ہو اور دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا وارث ہو تو اس بارے میں امام ابو یوسف کا قول ہے کہ ان دونوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا، حسن بن زیاد کا قول ہے کہ ہر دو اپنا اپنا وکیل (= نائب؛ نمائندہ) بنائیں گے جو قصاص کو وصول کرے گا، پس ان دونوں کو دو وکیل اکٹھے قتل کر دیں گے۔ امام زفر کا کہنا ہے کہ قاضی سے کہا جائے گا کہ ان دونوں (قاتلوں) میں سے جس سے چاہو ابتدا کر لو اور اسے دوسرے کے حوالے کر دو تاکہ وہ اس کو قتل کر دے اور دوسرے سے قصاص ساقط ہو جائے گا۔ امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاصوں کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ جب ان میں سے کوئی ایک قصاص وصول کیا جائے گا دوسرا قصاص ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ دوسرے قاتل کی میراث بن جائے گا، لہذا اس میں قاضی کو اختیار دیا جائے گا کہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے قصاص وصول کرنا شروع کر لے اور اسے دوسرے کے حوالے کر دے تاکہ وہ اس کو قتل کر دے اور دوسرے سے قصاص ساقط ہو جائے گا۔ حسن کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں سے بذریعہ وکیل قصاص وصول کیا جاسکتا ہے، بایں طور کہ ہر دو وکیل ہر دو قاتل کو بیک وقت قتل کر دیں، چنانچہ اس طرح وہ ایک دوسرے کے وارث نہ بنیں گے۔ جیسے ڈوبنے والوں اور جلانے جانے والوں کے بارے میں ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص کا واجب ہونا اس کو وصول کرنے کا واجب ہونا ہے، اس کے سوا اس کا کوئی مقتول معنی نہیں بنتا اور قصاص کو وصول کرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ ان دونوں قصاصوں میں سے جب کوئی ایک قصاص وصول کیا جائے تو دوسرا قصاص ساقط ہو جائے گا اور ان دونوں میں سے کوئی بھی وصول کیے جانے میں دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے، لہذا اس کو دوسرے سے واجب قرار دینا ہی محال ہے۔ علاوہ ازیں، ان دونوں قصاصوں میں سے کسی ایک کو وصول کرنا ان دونوں میں سے ایک کے حق کو باقی رکھنا اور دوسرے کے حق کو ساقط کرنا ہے اور یہ درست نہیں ہے اور وکیلوں کے ذریعے ان دونوں قصاصوں کو وصول کرنے کی بات صحیح نہیں ہے کیونکہ ایسا

شاذ و نادر ہی ہو سکتا ہے کہ دو فعل بیک وقت وقوع میں آئیں بلکہ عام طور پر ایک فعل دوسرے سے پہلے واقع ہو جاتا ہے، اسی طرح ان کا لازمی نتیجہ یعنی زندگی کا خاتمہ ہے کہ وہ بھی بالعموم بیک وقت پیدا نہیں ہوتا اور ایسا ہونے سے دوسرے قصاص کا سا قتل کیا جانا لازم آتا ہے۔

اس آدمی کے بارے میں فقہاء کا کہنا ہے کہ جس نے کسی شخص کا ہاتھ کاٹ دیا ہو پھر وہ دست بریدہ شخص کاٹنے والے کے بیٹے کو قتل کر دے پھر وہ دست بریدہ اس بریدگی کے اثر سے مر جائے تو کاٹنے والے پر قصاص واجب ہوگا یعنی دست بریدہ کے ولی کو حق ہوگا کہ وہ اس کو قتل کر دے کیونکہ اس کی موت ایک سابقہ سبب یعنی سابقہ دست بریدگی کی وجہ سے واقع ہوئی ہے کیونکہ یہ بریدگی سرایت کر کے قتل بن گئی ہے، اس لیے کاٹنے والے پر قصاص واجب ہوگا اور دست بریدہ کے ہاتھوں کاٹنے والے کے بیٹے کے قتل کی وجہ سے (قصاص) سا نہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

قتل عمد کا دوسرا حکم: میراث سے محرومی
 از انجملہ (یعنی قتل عمد کے احکام میں سے ایک حکم) میراث سے محرومی ہے کیونکہ قاتل نے اپنے ہاتھوں سے ناحق قتل کیا ہے۔ اسی لیے میراث سے محرومی قتل خطا کی صورت میں ثابت ہے تو قتل عمد کی صورت میں برسرِ اولی ثابت ہوگی۔

قتل عمد میں کفارہ واجب نہیں ہوتا
 جہاں تک کفارے کا تعلق ہے تو یہ ہمارے نزدیک واجب نہیں ہوتا جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کفارہ گناہ کو دور کرنے اور اسے مٹانے کے لیے ہوتا ہے اسی لیے یہ قتل خطا میں واجب ہوتا ہے اور قتل عمد میں گناہ عظیم تر ہے لہذا اس میں گناہ کو دور کرنے کی حاجت شدید تر ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قتل خطا میں غلام کو آزاد کرنا یا روزے رکھنا (بطور کفارہ) اس لیے واجب ہے تاکہ نعمت کا شکر ادا کیا جائے کیونکہ قاتل کے لیے وہ چیز سلامت رہی ہے جو دنیا میں اسے تمام خسروں سے زیادہ عزیز ہے اور وہ چیز ہے زندگی حالانکہ قصاص کے ساتھ اس کا مواخذہ کرنے کا جواز موجود تھا۔ اسی طرح، آخرت میں اس سے مواخذے کو اٹھایا گیا ہے حالانکہ مواخذے کا جواز موجود تھا، اور یہ چیز قتل عمد میں موجود نہیں کہ کفارے کے وجوب کو شکر نہ سمجھا جائے، جو غلطی سے کیے جانے والے قتل سے تو بہ کرنے کے واسطے واجب کیا گیا ہے اور اسے حقیقی تو بہ کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے، کیونکہ غلطی کی بناء پر یہ گناہ ہلکا ہے جب کہ عمد میں گناہ عظیم ترین ہے لہذا (قتل عمد میں) غلام کو آزاد کرنا تو بہ بننے کے لائق نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قتل مشابہ بہ قتل عمد کے احکام
 جہاں تک شبہ عمد کا تعلق ہے تو اس سے متعلق کئی احکام ہیں:

۱۔ برادری پر بھاری دیت کا وجوب
 (از انجملہ، قاتل کی عائدہ برادریت پر دیت مغلطہ کا واجب ہونا ہے۔ مقتنع ہوا ہے حالانکہ قتل عمد تو

پایا گیا ہے، لہذا دیت واجب ہوگی۔ دیت مغلظہ اس لیے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اس پر اجماع ہے کیونکہ ان میں اس کے مغلظہ ہونے کی کیفیت کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ اور کیفیت کے بارے میں ان کا اختلاف رائے اصل (یعنی مغلظہ) کے ثابت ہونے کی دلیل ہے۔ برادری (عاقلہ) پر اس کے واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ برادری جرم خطا کے موجب کی ذمہ دار ہوتی ہے، قاتل پر تخفیف (بوجہ ہلکا کرنے) کے لیے، اس کے ساتھ اس رعایت سے کہ وہ ارادۃً اس فعل کا مرتکب نہیں ہوا اور اس قتل (یعنی شبہہ عداوت میں اراجبے کے نہ ہونے کا شبہہ پایا جاتا ہے کیونکہ یہ قتل ایسے آلے کے ذریعے حاصل ہوا ہے کہ عام طور پر اس کے ذریعے قتل کرنے کا ارادہ نہیں کیا جاتا، لہذا وہ (قاتل) اس قسم کے قتل پر تخفیف کا مستحق ہے۔

۲۔ میراث سے محرومی اور سازا جملہ (ایک حکم) میراث سے محرومی ہے۔

۳۔ وصیت کا جائز نہ ہونا اور ان (احکام) میں سے ایک حکم وصیت کا عدم جواز ہے، کیونکہ یہ قتل اپنے ہاتھوں سے اور ناحق کیا گیا ہے۔

۴۔ کیا کفارہ واجب ہوگا؟ اور کیا اس قتل میں کفارہ واجب ہوگا؟

کیا ہے کہ کفارہ واجب ہوگا اور انہوں نے اسے وجوب کفارہ کے ضمن میں خالصۃً غلطی سے ہونے والے قتل سے ملحق کیا ہے۔ ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ کفارہ واجب نہیں ہوگا اور کفارہ کے واجب نہ ہونے کے ضمن میں انہوں نے اسے خالصۃً ارادے سے کیے جانے والے قتل سے ملحق کیا ہے۔ ابراہیم رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ قتل خطا میں کفارہ واجب ہوا ہے، محض یا تو شکر بجالانے کے لیے یا تو بہ کرنے کے لیے، جیسا کہ ہم وصاحت کر چکے ہیں اور شکر اور توبہ کا تقاضا کرنے والا سبب یہاں موجود ہے اور وہ ہے بدن کی سلائی (یعنی قاتل کو قتل نہیں کیا جاتا بلکہ وہ صحیح و سالم باقی رہتا ہے) اور فعل کا جرم ہونا، جس میں ایک قسم کا ہلکا پن پایا جاتا ہے، کیونکہ اس میں ارادے کے معدوم ہونے کا شبہہ پایا جاتا ہے لہذا اس میں گمراہی آزاد کرنے کو توبہ بنانا ممکن ہے۔ دوسرے قول (یعنی یہ کہ اس میں کفارہ واجب نہیں ہوتا) کی توجیہ یہ ہے کہ یہ ایک بھاری (یعنی سنگین) جرم ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ قتل خطا کے برعکس اس میں مواخذہ ثابت ہے لہذا اگرین آزاد کرنا اس میں توبہ بننے کے لائق نہیں ہے، جیسے قتل عمد میں ہوتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

قتل خطا کے احکام: (۱) وجوب کفارہ

جہاں تک قتل خطا کا تعلق ہے تو اس کا حکم قاتل اور مقتول کے حال کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتا ہے۔ ہم اس پر مفصل گفتگو کریں گے، پس ہم کہتے ہیں کہ یا تو قاتل اور مقتول دونوں آزاد ہوں گے یا قاتل آزاد ہوگا اور مقتول غلام یا قاتل غلام اور مقتول آزاد ہوگا یا پھر دونوں غلام ہوں گے۔ اگر وہ دونوں آزاد ہوں تو اس متعلق کئی احکام ہیں جن میں سے ایک حکم کفارے کا واجب ہونا ہے اگر اس کے وجوب کی شرطیں موجود ہوں۔

قتل خطا میں وجوب کفارہ کی شرطیں یہ شرطیں دو قسم کی ہیں، بعض کا تعلق قاتل سے ہے اور بعض کا مقتول سے۔ قاتل سے متعلق شرطیں یہ ہیں:

اسلام، عقل اور بلوغت پہنچانے کا فرجنون زدہ اور نابالغ پر کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ کفار احکام شرعی یعنی عبادات کے مخاطب نہیں ہیں جب کہ کفارہ تو عبادت ہے۔ اور نابالغ اور جنون زدہ تو شرعی احکام کے قطعی طور پر مخاطب نہیں ہیں جن شرطوں کا تعلق مقتول سے ہے تو وہ یہ ہیں کہ مقتول محفوظ المذمہ ہو لہذا عربی یا باغی کو قتل کرنے پر کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ ان میں عصمت و حفاظت معدوم ہے۔ لیکن مقتول کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، چنانچہ کفارہ واجب ہوگا خواہ مقتول مسلمان ہو یا ذمی ہو یا مستمن (پناہ گیر) اور خواہ وہ بھی مسلمان ہو جو دارالاسلام میں مسلمان ہو یا ایسا جو دارالحرب میں مسلمان ہو اور ہماری (یعنی دارالاسلام کی) طرف ہجرت نہیں کی۔ اس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهَا إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُمْ مُّؤْمِنُونَ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَّةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِمْ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

یعنی ”اور جو شخص کسی مؤمن کو غلطی سے قتل کر دے تو (اس کا کفارہ یہ ہے کہ) ایک مسلمان کی گردن کو آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو خونبہا دے الا یہ کہ وہ خون بہا معاف کر دیں پھر اگر وہ مقتول ایسی قوم سے تھا جو منہا رست دشمن ہو چلی اور غور زدہ مسلمان تھا تو آزاد کرے ایک مسلمان کی گردن اور اگر وہ کسی ایسی غیر مسلم قوم کا فرد تھا جس سے تمہارا معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کو خونبہا دے اور ایک مسلمان کی گردن کو آزاد کرے۔ پھر جو (مسلمان غلام) نہ پائے وہ پے درپے دو مہینے کے روزے رکھے لگناہ بخشوانے کو اللہ سے اور اللہ علیم اور رانا ہے (النساء ۹۲)۔ علاوہ انہیں، قاتل کے لیے دنیا میں اس کی زندگی سلامت رہ گئی ہے اور یہ سب سے بڑی نعمت ہے اور آخرت میں اس سے مواخذہ اٹھایا گیا ہے حالانکہ حکمت کی رو سے مواخذے کا جواز موجود تھا کہ بہر حال یہ بات خطا کار کی استطاعت میں ہوتی ہے کہ اپنے آپ کو خطا کا مرتکب ہونے سے بچائے، اور یہ یعنی آخرت میں مواخذہ نہ ہونا) بھی ایک نعمت ہے لہذا اس نعمت کے لیے شکرانے کو واجب کرنا عقل کے موافق ہے، چنانچہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں کفارے کی مقدار اور اس کی جنس مقرر فرمادی تاکہ بندہ اس چیز کو آزاد کرنے پر قادر ہو جو اس پر شکرانے کے طور پر واجب ہوتی ہے، عقل کی موافقت کے ساتھ۔ مزید برآں، فعل خطا جرم ہے اور اللہ تعالیٰ کو عدل کے طریقے سے اس کا مواخذہ کرنے کا حق ہے کیونکہ ذمے داری کو محسوس کر کے اور کوشش کر کے اس (فعل خطا) سے بچنا اس کے بس میں ہے۔ اور جب یہ جرم ہے تو اس کے لیے کفر و توبہ کا ہونا ناگزیر ہے چنانچہ قاتل خطا سے توبہ کے طور پر بندے کی طرف سے غلام آزاد کرنے کو دوسرے جرائم میں حقیقی توبہ کا قائم مقام بنا دیا گیا ہے، البتہ اللہ نے حقیقی توبہ کے بجائے غلام آزاد کرنے یا روزہ رکھنے کو اس (یعنی قاتل خطا کرنے والے) کے لیے توبہ قرار دیا ہے کیونکہ خطا کی وجہ سے جرم ہلکا ہے کیونکہ خطائی الجملہ قابل عفو ہے اور اس نوع (فعل) میں اس کا معاف کیا جانا صحیح ہے، لہذا اس کا توبہ جرم کے خفیف ہونے کی وجہ سے خفیف ہو گئی ہے، اس لیے اس جرم میں غلام آزاد کرنا دوسرے جرائم میں توبہ کے قائم مقام ہے۔

۲۔ میراث سے محرومی

انجام تک (ایک حکم) میراث سے محرومی ہے کیونکہ (قاتل کے) اپنے ہاتھوں سے اور ناحق قتل پایا گیا ہے۔ اپنے ہاتھوں سے قتل میں تو کوئی شک

ہی نہیں ہے رہا اس کا ممنوع اور حرام ہونا تو وہ اس لیے کہ فعل خطا جرم ہے جس پر مواخذہ کرنا عقلی اعتبار سے درست ہے، بدلیل مذکورہ، اور اس کی دلیل یہ ارشاد ربانی ہے: **وَبَنَّا لَا تَتَوَخَّضُونَ أَنْ تُسَيِّئُوا وَأَخْطَاْنَا**، یعنی اسے ہمارے پروردگار تو ہمارا مواخذہ نہ کر اگر ہم بھول جائیں یا ہم خطا کر گئیں؛ اور اگر (فعل خطا) پر مواخذہ کرنا درست نہ ہوتا تو پھر اس دعا کا معنی یہ بنتا کہ اسے اللہ تو ہم پر ظلم نہ کر، اور یہ (معنی ہونا) محال ہے۔ شریعت میں خط کا حکم نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی دعا کی برکت سے اٹھالیا گیا ہے، چنانچہ آپ کا ارشاد ہے: (ترجمہ) ”میری امت سے خطا، بھول اور جس پر ان کو مجبور کیا گیا ہو (اس کا مواخذہ) اٹھالیا گیا ہے، تاہم فعل کی صفت اپنے حال پر بدستور برقرار ہے اور وہ صفت ہے اس کا جرم ہونا۔“

۳۔ خونبہا کا واجب ہونا

ان (قتل خطا کے احکام) میں سے ایک حکم خون بہا کا واجب ہونا ہے۔ خون بہا (دیت) پر گفتگو کئی موضوعات پر ہوگی؛ خون بہا

کے وجوب کی شرطیں، کن جنسوں میں خون بہا واجب ہوتا ہے، ہر جنس سے کتنی مقدار میں واجب ہوتا ہے، اس مقدار واجب کی صفت، خون بہا کس پر واجب ہوتا ہے، اور وجوب کی کیفیت۔

(۱) خونبہا کے وجوب کی شرطیں

ہے تو ان میں سے بعض اصل وجوب کے لیے ہیں

اور بعض واجب کے کامل ہونے کے لیے شرط ہیں۔ جہاں تک ان کا تعلق ہے جو اصل وجوب کیلئے شرط ہیں تو یہ دو ہیں، ایک تو عصمت ہے، یعنی یہ کہ مقتول مصوم الدم ہو، لہذا حربی اور باغی کے قتل پر خون بہا واجب نہ ہوگا کیونکہ عصمت مفقود ہے۔ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے تو یہ خون بہا کے وجوب کی شرطوں میں شامل نہیں ہے، نہ تو قاتل کی جانب سے اور نہ ہی مقتول کی جانب سے، لہذا خون بہا واجب ہوگا، خواہ قاتل یا مقتول مسلمان ہو یا ذمی ہو یا مستامن حربی ہو۔ اسی طرح عقل اور بلوغت (بھی شرط نہیں) چنانچہ نابالغ اور جنون زدہ کے مال میں خون بہا واجب ہوگا اور اس بارے میں دلیل یہ ارشاد ربانی ہے کہ (ترجمہ) ”اور جس نے کسی مومن کو غلطی سے قتل کیا ہو تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مومن غلام کو آزادی دے اور اس مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے،“ لہذا یہ کہ وہ خون بہا معاف کر دیں۔ اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں کہ اگر کوئی شخص کسی ذمی یا مستامن حربی کو قتل کر دے تو خون بہا واجب ہوگا، جس کی دلیل یہ فرمان الہی ہے کہ (ترجمہ) ”اگر وہ (یعنی مقتول) کسی ایسی غیر مسلم قوم کا فرد تھا جس سے تمہارا معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کو خونبہا دیا جائے گا۔“

دوسری شرط تقوم (قدر و قیمت) ہے یعنی یہ کہ مقتول متقوم ہو۔ اس اصول پر یہ مسئلہ مبنی ہے کہ اگر حربی دارالخلافہ میں اسلام لے آئے لیکن ہماری (یعنی دارالاسلام کی) طرف ہجرت نہ کی ہو اور اسے کوئی مسلمان یا ذمی غلطی سے قتل کر دے تو ہمارے اممہ کے نزدیک اس پر خون بہا واجب نہ ہوگا جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہوگا۔ اس اختلاف کی بناء یہ ہے کہ ہمارے نزدیک تقوم دارالاسلام سے حاصل ہوتا ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک

اسلام سے اور اس اصول کی دلیل ہم کتاب السیر میں بیان کر چکے ہیں۔ اب ہم اس مسئلے پر پھر سے گفتگو کرتے ہیں، امام شافعیؒ نے اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے: (ترجمہ) اور جو غلطی سے کسی مؤمن کو قتل کر دے تو اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مؤمن غلام آزاد کرے اور اس کے وارثوں کو خون بہا دے۔ اور یہ مؤمن ہے جس کو غلطی سے قتل کیا گیا ہے لہذا خون بہا واجب ہوگا۔ اور ہماری دلیل اللہ، قلت عظمتہ و کبر یأثمہ کا یہ ارشاد ہے کہ (ترجمہ) اور اگر وہ مسلمان مقتول کسی ایسی قوم سے تھا جو تمہاری دشمن ہو تو (اس کا کفارہ) ایک مؤمن غلام آزاد کرنا ہے۔ اس (فرمان الہی) سے استدلال کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ اللہ نے غلام آزاد کرنے کو قتل کی جزا بنایا ہے اور جزا کفایت کی متقاضی ہوتی ہے اس لیے اگر اس کے علاوہ خون بہا بھی واجب ہو تو غلام کو آزاد کرنے سے کفایت تو حاصل نہ ہوئی اور یہ نص کے خلاف ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے قتل کے سبب سے غلام کے آزاد کرنے کو کل واجب قرار دیا ہے کیونکہ کل مذکور یہی ہے اس لیے اگر ہم اس کے علاوہ خون بہا کو بھی واجب کر دیں تو یہ (غلام کو آزاد کرنا) واجب کا ایک حصہ ٹھہرے گا اور یہ نص کے حکم کو تبدیل کرنا ہے۔ جہاں تک آیت کریمہ کے آغاز (یعنی وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً...) کا تعلق ہے تو وہ اس مؤمن کو شامل نہیں ہے، جس کی دو وجوہ ہیں، ایک وجہ یہ ہے کہ وہاں اللہ تعالیٰ نے مؤمن کا ذکر مطلقاً بغیر کسی قید یا تخصیص کے کیا ہے لہذا اس سے مراد ہر لحاظ سے مؤمن ہے اور وہ ہے دین اور دار دونوں لحاظ سے مؤمن جب کہ یہ (زیر بحث مسئلے کا مقتول مؤمن) دین کے لحاظ سے مؤمن ہے دار کے اعتبار سے نہیں کیونکہ وہ کافروں کی جماعت میں اضافے کا موجب تھا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان کے مطابق جس نے کسی قوم کی جماعت میں اضافہ کیا تو وہ انہیں میں سے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ نے اس مؤمن کا علیحدہ سے ذکر کیا ہے اور اس کا حکم بتایا ہے اور اگر آیت شریفہ کا آغاز اس کو شامل ہوتا تو اس کا حکم ضرور اس سے معلوم ہو جاتا اور دوسری مرتبہ جو ذکر ہوا ہے وہ تکرار قرار پاتا۔ اور اگر آیت مذکورہ کے آغاز میں مذکور مؤمن کو مؤمن مطلق پر محمول کریں تو پھر یہ تکرار نہیں بنتا لہذا اس پر اسے محمول کرنا اولیٰ ہے۔ یا پھر ہم نے جو (مفہوم) بتایا ہے اس کا احتمال ہے لہذا اس پر محمول کیا جائے گا تاکہ دونوں دلیلوں کے درمیان توافق پیدا ہو جائے اور دونوں پر عمل ہو جائے۔

کیا مقتول کی عصمت کا اعتبار قتل کے وقت کیا جائے گا، یا موت کے وقت یا دونوں وقتوں میں؟ امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قاعدے کی رو سے تو صرف قتل کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا، جب کہ صاحبین کے قاعدے کے مطابق قتل کے وقت اور موت کے وقت دونوں کا اعتبار کیا جائے گا اور امام زفرؒ کے قول کے مطابق صرف موت کے وقت کا اعتبار کیا جائے گا۔ اس سے تیر پھینکنے کے مسائل کا استخراج ہوتا ہے۔ اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو تیر کا نشانہ بنائے، جس کو نشانہ بنائے وہ مرتد ہو جائے پھر اس کو تیر لگے جب کہ وہ مرتد ہے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے بموجب تیر انداز پر دیت واجب ہوگی، اگر فعل خلا ہو تو دیت کا یا اس کی قافلہ (برادری) اٹھائے گی اور اگر عمدہ ہو تو اس کے مال میں سے وصول کی جائے گی۔ صاحبین کے نزدیک اس (تیر انداز) پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی، اسی طرح امام زفرؒ کے نزدیک ہوگا۔ اور اگر وہ کسی مرتد یا حربی کو نشانہ بنائے اور وہ (مرتد حربی) مسلمان ہو جائے پھر اس کو تیر لگے اور وہ مر جائے تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہ ہوگا جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اس پر خون بہا واجب ہوگا۔ امام

زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ضحان (تاوان) تو قتل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور فعل جان کھوت ہونے سے قتل بنتا ہے اور جان جانے کے وقت مقتول کو عصمت حاصل نہیں ہے اس لیے اس کا خون رائیگاں جائے گا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص اس کو جراحہ پہنچائے پھر وہ مرتد ہو جائے اور پھر (اس جراحہ کے اثر سے) وہ مرجائے جب کہ وہ مرتد ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ قتل کا قاتل اور مقتول سے تعلق ہوتا ہے کیونکہ یہ فاعل کا فعل ہے اور اس کا اثر مقتول میں اس کی جان کے جانے سے ظاہر ہوتا ہے لہذا دونوں وقتوں کا اعتبار کرنا ناگنہ میر ہے۔ اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ بے شک انسان پر ضحان اس کے فعل کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اور اس (تیر انداز) کا کوئی مفعول نہیں ہے۔ نیز سابقہ تیر اندازی کے پنا نچہ جب جان بکلی گئی تو یہ سابقہ تیر اندازی اپنے وجود میں آنے کے وقت سے ہی قتل قرار پائی اور (تیر اندازی کا) محل اس وقت معصوم تھا لہذا چاہیے تو یہ تھا کہ اس پر قصاص واجب ہو مگر وہ شیعہ کی بنا پر ساقط ہو گیا ہے لہذا ادیت واجب ہوگی۔ اسی لیے اگر وہ تیر اندازی کے وقت مرتد یا عربی ہو پھر مسلمان ہو جائے اور پھر اسے تیر لگے جب کہ وہ مسلمان ہے تو صاحبین کے نزدیک اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ یہ مسئلہ صرف تیر اندازی کے وقت کا اعتبار کرنے کے ضمن میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے حق میں صاحبین کے خلاف ایک قوی حجت ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ شکار کے باب میں سب کے نزدیک تیر چلانے کے وقت کا اعتبار کیا جاتا ہے چنانچہ اگر تیر انداز تیر چلانے کے وقت مسلمان ہو پھر مرتد ہو جائے پھر شکار کو تیر لگے جب کہ وہ مرتد ہے تو شکار کو کھایا جاسکے گا، حالانکہ یہ باب احتیاط کا باب ہے۔ اسی طرح مسئلہ ہے کہ کوئی علال (جو حالت احرام میں نہ ہو) اگر شکار کی طرف تیر پھینکے پھر احرام باندھ لے اس کے بعد تیر لگے تو اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اور اگر محرم ہونے کی حالت میں تیر چلائے پھر احرام سے نکل آئے اور اس کے بعد تیر لگے تو اس پر جزاء واجب ہوگی۔ فعل کے وقت کا اعتبار کرنے میں یہ سائل امام ابو حنیفہ کی جہتیں ہیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جس فعل کا تعلق (فاعل کی) اہلیت سے ہو اس میں فاعل کی اہلیت کا فعل کے وقت اعتبار کیا جائے گا اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں، اور جس کا تعلق محل سے ہو تو اس کا حکم ائمہ کے اس اختلاف کے مطابق ہوگا جس کا ہم نے ذکر کیا ہے۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص کسی مسلمان کو جراحہ پہنچائے پھر مجروح مرتد ہو جائے اور بعد ازاں مرتد ہونے کی حالت میں اس زخم کے اثر سے مرجائے تو اس کا خون رائیگاں جائیگا کیونکہ سابقہ جراحہ سرایت کر کے قتل میں تبدیل ہو گئی ہے اور ارتداد کی وجہ سے محل باعتبار حکم کے بدل گیا ہے لہذا اس سے سرایت کا ابتدائی فعل سے منقطع ہونا لازم آتا ہے، گویا کہ محل فی الواقع تبدیل ہو گیا ہے، لیکن یہ مفہوم ہمارے مسئلے (تیر اندازی والے) میں نہیں پایا گیا۔ اور اگر کوئی شخص کسی غلام کی طرف تیر چلائے پھر اس کو آزاد کر دے پھر اس کو تیر لگے اور اس کے سبب سے وہ مرجائے تو امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس پر خون بہا واجب نہ ہوگا بلکہ مالک کے لیے اس غلام کی قیمت واجب ہوگی جب کہ امام محمد کا قول یہ ہے کہ تیر انداز کے ذمے اس غلام کے مالک کے لیے غلام کی تیر کھانے سے قبل کی قیمت اور تیر کھانے کے بعد کی قیمت میں جو فرق ہوگا وہ فرق واجب ہوگا اور اس کے سوا اور کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ ناسی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں امام محمد کے قول کے ساتھ امام ابو یوسف کا قول نقل کیا ہے کہ جب غلام کی طرف تیر پھینکا گیا تو تیر لگنے سے قبل مالک کی ملک میں ہوتے ہوئے اس تیر کے پھینکے جانے کے باعث اس کی

قیمت میں کمی واقع ہوگئی کیونکہ تیر کے اس کا رخ کرنے کے باعث وہ بلاکت کے قریب ہو گیا تھا لہذا اس کمی کا ضمان اس (تیر انداز) پر واجب ہوگا۔ سو اس کی مثال ایسے ہے جیسے کوئی اسے جراثیم پھیلائے پھر اس کا مالک اس کو آزاد کر دے اور اگر ایسا ہو تو سرایت ضرور اس سے منقطع ہو جائے گی اور نہ اس پر دیت کا ضمان قائم ہوگا اور نہ ہی قیمت وہ صرف (قیمت کے نقصان کا ضامن ہوگا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے اپنے قاعدے پر عمل کیا ہے اور وہ ہے فعل کے وقت کا اعتبار کیونکہ وہ سابقہ تیر اندازی کی وجہ سے قاتل بن گیا ہے اور اس وقت وہ اپنے مالک کی ملک میں تھا۔

(ب) خونبہا کن جنسوں میں واجب ہوتا ہے

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ خون بہا کس اجنس

میں واجب ہوتا ہے تو اس بارے میں ہمارے ائمہ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا کہنا ہے کہ جس میں خون بہا واجب ہو تا ہے اور جس میں ادا کیا جاتا ہے، وہ میں جنس ہیں، اونٹ، سونا اور چاندی جب کہ صاحبین کے نزدیک چھ اجناس ہیں، اونٹ، سونا، چاندی، کائے، بھیڑ بکری اور کھڑوں کے جوڑے۔ صاحبین نے سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فیصلے سے استدلال کیا ہے چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے ان اجناس سے خون بہا ادا کرنے کا حکم صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی موجودگی میں دیا تھا۔ جب کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ مؤمن جان میں (خونبہا) سوا اونٹ ہوں گے، چنانچہ آپ نے اونٹوں کا ذکر فرما کر اونٹوں سے ادائیگی کو واجب قرار دیا ہے۔ لہذا اس حدیث کے ظاہر کا تقاضا تو یہ ہے کہ صرف اونٹوں سے ادا کرنا واجب ہو مگر دوسری دواعیہ صاف سے ادائیگی کا واجب ہونا ایک دوسری دلیل سے ثابت ہے لہذا جس کو ان تین جنسوں کے علاوہ دوسری جنسوں سے واجب ہونے کا دعویٰ ہو تو وہ دلیل پیش کرے۔ جہاں تک سیدنا عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے فیصلے کا تعلق ہے تو کہا جاتا ہے کہ آپ نے یہ فیصلہ اس وقت کیا تھا جب دیتیں بر اور بوں پر واجب ہوتی تھیں اور جب آپ نے ان کو دیوان (اس کی تشریح آگے برادری کے مفہوم کے تحت دیکھیے) کی طرف منتقل کر لیا تو ان تین اجناس سے ادائیگی کا فیصلہ کیا کرتے تھے۔ اور (امام محمدؒ کی) کتاب المعامل میں جو مذکور ہے وہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ اس میں کہا گیا ہے کہ اگر ولی دوسو گاون یا کپڑے کے دوسو جوڑوں سے زیادہ پرصالحت کرے تو بالاجماع درست نہیں ہے اور اگر یہ (یعنی گائے اور جوڑے) دیت کی اجناس میں شامل نہ ہوتے تو یہ (یعنی مصالحت کرنا) ضرور درست ہوتا، واللہ اعلم بالصواب۔

جہاں تک ہر جنس سے واجب ہونے والی مقدار اور اس کی صفت کا تعلق ہے تو ہر جنس سے واجب ہونے والی مقدار مقتول کے مذکور اور مؤنث ہونے سے مختلف ہو جاتی ہے۔ اگر مقتول مذکر ہو تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس کے قتل پر اونٹوں کی جنس میں سے سوا اونٹ واجب ہوتے ہیں کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ مؤمن جان کی دیت سوا اونٹ ہیں۔ اس میں بھی کوئی اختلاف نہیں کہ سونے سے ایک ہزار

دینار واجب ہوتے ہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ہر ذی عہد (یعنی ذمی) کی دیت جو اپنے عہد (ذمہ) پر قائم ہو ایک ہزار دینار مقرر فرمائی تھی اور ذمی کے حق میں جو مقدار مقرر کی گئی ہے مسلمان کے حق میں اس مقدار کا مقرر ہونا بدرجہ اولیٰ ہو گا جتنا تک چاندی سے واجب ہونے والی مقدار کا تعلق ہے تو اس بارے میں (ائمہ فقہاء) کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، ہمارے ائمہ کے نزدیک دس ہزار درہم وزن سبقت کے (یعنی ہر دس درہم کا وزن سات مثقال ہو) جب کہ امام مالک اور امام شافعیؒ کے نزدیک بارہ ہزار درہم واجب ہوں گے لیکن ہمارا قول صحیح ہے کیونکہ روایت ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی موجودگی میں فرمایا تھا کہ دیت دس ہزار درہم ہیں اور اس سے کسی صحابی کا اختلاف منقول نہیں ہوا، لہذا اس پر اجماع ہے۔ علاوہ انہیں (شرعی) مقداریں تو سن کر ہی معلوم ہوتی ہیں اس لیے ظاہر یہی ہے کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہو گا۔ صاحبین کے نزدیک گائے (کی خنس) سے مقدار واجب دو سو گائیں، کپڑے کے جوڑوں سے دو سو جوڑے اور بکریوں سے دو ہزار بکریاں ہیں۔

اونٹوں سے قتل خطا کی دیت بلا اختلاف پانچ قسموں سے ہوگی، بیس اونٹنیاں جو عمر کے دوسرے سال میں ہوں (بنت مخاض)، بیس اونٹ جو عمر کے دوسرے سال میں ہوں (ابن مخاض)، بیس اونٹنیاں جو عمر کے تیسرے سال میں ہوں (بنت لبون)، بیس اونٹ جو عمر کے چوتھے سال میں ہوں (حقہ) اور بیس اونٹ جو عمر کے پانچویں سال میں ہوں (جدعہ)۔ یہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا قول ہے جو انہوں نے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مرفوعاً بیان کیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ قتل خطا کی دیت پانچ قسم کے اونٹوں سے ہوگی، بیس بنت مخاض، بیس ابن مخاض، بیس ابن لبون، بیس حقہ اور بیس جضعہ صاحبین کے نزدیک ہر گائے کی قیمت پچاس درہم، ہر جوڑے کی قیمت پچاس درہم، اور جوڑا (علیہ) دو کپڑوں پر مشتمل ہو گا تبندہ اور اوپر اوڑھنے کی چادر، ہر بکری کی قیمت پانچ درہم، شیخین کے نزدیک قتل شہید (مشابہ ہر قتل عمد) کی دیت چار قسم کے اونٹوں سے ہوگی، پچیس بنت مخاض، پچیس بنت لبون، پچیس حقہ اور پچیس جضعہ اور یہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا مذہب ہے۔ امام محمدؒ کے نزدیک تین قسم کے اونٹوں سے ہوگی، بیس حقہ، تیس جضعہ اور چالیس ایسی اونٹنیاں جو چھٹے سال سے لے کر جوانی کی عمر تک ہوں اور سب کی سب گیا بھ، (خلقة) ہوں اور یہ سیدنا عمر اور زید بن ثابت رضی اللہ عنہما کا مذہب ہے۔ اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپؐ نے کہا کہ شہید کی دیت تین قسم کے اونٹوں سے ہوگی، تینتیس حقہ، تینتیس جضعہ اور چونتیس خلقہ۔ اور جب صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا کسی مسئلے کی بابت اختلاف رائے ہو اور اس بارے میں ان کے دو یا تین اقوال ہوں تو بعض کے قول کو دوسروں کے قول پر ترجیح دینا لازم ہے اور اس مسئلے میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے قول کو ترجیح حاصل ہے۔ جس کی دو وجوہ ہیں، ایک وجہ یہ ہے کہ وہ اس مشہور حدیث کے موافق ہے جس کو علامہ رضی اللہ عنہم میں تلقی بالقبول حاصل ہے اور وہ آپؐ کا یہ ارشاد ہے کہ مومن کی دیت سو اونٹ ہیں اور حاملہ اونٹنیاں واجب کرنا سو اونٹوں پر زائد چیز کو واجب کرنا ہے کیونکہ محل ایک لحاظ سے اصل (SEPARATE ENTITY) ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا

قول قیاس کے قریب تر ہے کیونکہ محل ایک موصوم معنی ہے اس سے حقیقی آگاہی نہیں ہو سکتی کیونکہ پیٹ کا پھولنا کبھی تو محل کی وجہ سے ہوتا ہے اور بسا اوقات بیماری وغیرہ کے باعث ہوتا ہے۔

عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہوگی

اور مقتول اگر عورت ہو تو اس کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہوگی کیونکہ صحابہ

کرام رضی اللہ عنہم کا اس پر اجماع ہے۔ چنانچہ سیدنا عمرؓ، سیدنا علیؓ، ابن مسعودؓ اور زید بن ثابتؓ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم سے روایت ہے کہ انہوں نے عورت کی دیت کے بارے میں کہا تھا کہ یہ مرد کی دیت کا نصف ہوگی اور ایسی کوئی روایت نہیں کہ کسی نے ان سے اختلاف کیا ہو لہذا یہ اجماعی مسئلہ ہے۔ علاوہ ازیں عورت اپنی میراث اور شہادت میں مرد کے نصف پر ہے تو ایسے ہی دیت میں ہے۔

مسلمان، ذمی، حربی اور مستامن سب کی دیت یکساں ہے

اور کیا اسلام اور کفر سے دیت کی مقدار مختلف ہو

جائے گی ہمارے امہ، رحمہم اللہ، کا کہنا ہے کہ مختلف نہیں ہوگی اور ذمی، حربی اور مستامن کی دیت مسلمان کی دیت کے مانند ہوگی اور یہی ابوہریرہؓ، ابراہیم نخعیؓ اور شعبیؓ اور زہریؓ کا قول ہے جب کہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ دیت مختلف ہوگی، یہودی اور نصرانی کی دیت چار ہزار (دراہم) اور مجوسی کی دیت آٹھ سو (دراہم) ہوگی۔ امام شافعیؒ نے اس حدیث سے استدلال کیا ہے جسے آپؐ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ آپؐ نے ان لوگوں کی دیت اسی قدر مقرر فرمائی تھی۔ علاوہ ازیں جب عورت ہونے سے دیت میں کمی واقع

ہو جاتی ہے تو کفر سے بدرجہ اولیٰ واقع ہوگی، کیونکہ کفر کا عیب بر عیب سے بڑھ کر ہے۔ ہمارے دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ (ترجمہ) اور اگر وہ مقتول اس قوم میں سے ہو کہ تمہارے اور اس کے درمیان معاہدہ ہو تو اس کے وارثوں کو دیت دی جائے گی (اس آیت کریمہ میں) اللہ تعالیٰ نے قتل کو تمام اقسام کے لئے مطلقاً دیت کا ذکر فرمایا ہے، بغیر کسی تخصیص و فرق کے، چنانچہ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ہر ایک (مقتول) کی بابت جو دیت واجب ہے اس کی مقدار یکساں ہے۔ اور ہم حدیث نقل کر چکے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلاۃ

والسلام نے ہر ذمی عہدہ (یعنی ذمی) کی جو اپنے عہدہ (ذمہ) پر قائم ہو دیت ایک ہزار مقرر فرمائی تھی۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ عمرو بن امیہ الغمری نے دو پناہ گیروں (مستامن) کو قتل کر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دو ہزار مسلمانوں کی دیت ادا کرنے کا فیصلہ فرمایا تھا۔ زہریؓ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ سیدنا

ابوبکرؓ اور سیدنا عمرؓ رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے ذمی کی دیت کا فیصلہ مسلمان کی دیت کے مثل دیا تھا اور ان جیسے قبوٹ نہیں کہتے۔ اسی طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ اہل کتاب کی دیت مسلمانوں کی دیت کے مثل ہے۔ مزید برآں کامل دیت کا وجوب دنیوی احکام کے ضمن میں مقتول کے حال کے کامل ہونے پر منحصر ہے، اور یہ (حال کا کامل ہونا) ہے مذکور ہونا، آزادی اور عصمت اور یہ کامل حال موجود ہے اور (مقتول کے حال میں) کفر سے جو کمی واقع ہوتی ہے وہ دنیوی احکام میں موثر نہیں ہوتی۔

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ خون بہا

خون بہا کس پر واجب ہوتا ہے؟

کس پر واجب ہوتا ہے، تو خون بہا قاتل پر واجب

ہوتا ہے، کیونکہ خون بہا کو واجب کرنے کا سبب قتل ہے اور یہ قاتل کی طرف سے پایا گیا ہے۔ پھر قاتل پر واجب ہونے والا خون بہا و قسم کا ہوتا ہے، ایک قسم کا خون بہا تو قاتل پر اس کے مال میں واجب ہوتا ہے اور دوسری قسم کا خون بہا تو قاتل پر واجب ہوتا ہے مگر اس کی طرف سے تعاون کے طور پر اس کا ایک حصہ اس کی برادری برداشت کرتی ہے اگر اس کی برادری ہو۔ اور بروہ خون بہا جو خود قتل خطایا قتل مشابہ بہ قتل عمد کی وجہ سے واجب ہوتا ہے اس کو برادری برداشت کرتی ہے اور جو اس کی وجہ سے نہ ہو اس کو نہیں (برداشت کرتی) چنانچہ (بدل) صلح کو وہ نہیں برداشت کرتی کیونکہ بدل صلح قتل کی وجہ سے واجب نہیں ہوتا بلکہ عقد صلح کی وجہ سے واجب ہوتا ہے؛ اور نہ ہی اقرار (کی وجہ سے واجب ہونے والے خون بہا) کو برداشت کرے گی کیونکہ یہ قتل کے اقرار کی وجہ سے واجب ہوتا ہے نہ کہ قتل کی وجہ سے اور اس کا اقرار اس کے حق میں حجت ہے کسی دوسرے کے حق میں نہیں، لہذا برادری کے حق میں اس کی تصدیق نہیں کی جائے گی اور اگر برادری والے اس کی تصدیق کر دیں تو پھر وہ خون بہا کو برداشت کر سگے؛ اور نہ ہی غلام کی دیت برادری برداشت کرے گی، مثلاً یہ کہ (کسی شخص کا) غلام کسی انسان کو غلطی سے قتل کر دے کیونکہ خود قتل سے تو غلام کو سپرد کرنا واجب ہوتا ہے نہ کہ فدیہ اور فدیہ تو مالک کے اختیار سے واجب ہوتا ہے نہ کہ خود قتل سے؛ اور نہ ہی عمد کی دیت، مثلاً کوئی باپ اپنے بیٹے کو عمدہ قتل کر دے کیونکہ یہ دیت اگرچہ قتل سے واجب ہوتی ہے مگر یہ قتل خطا یا قتل مشابہ بہ قتل عمد نہیں ہے، کیونکہ برادری قتل خطا اور مشابہ بہ عمد میں غلطی سے قتل کرنے والے کے لیے تخفیف کے طور پر دیت کو برداشت کرتی ہے اور عمدہ قتل کرنے والا تخفیف کا مستحق نہیں ہوتا۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ لا تعقل العاقلۃ عمدا ولا عبدا ولا صلحا ولا اعتراقا ولا مآدون ارض الموضحة یعنی برادری عمدہ غلام، صلح اور اعتراف (جرم) سے واجب ہونے والی دیت کی ذمہ دار نہیں ہوگی اور نہ ہی موضعہ نہ خیم (آتنا گہرا زخم کہ بڑھی نظر آئے ہو) سے ادنیٰ کا جرمانہ برداشت کرے گی۔ اور آپؐ کے فرمان میں ولا عبداً (اور نہ ہی غلام کی) کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ اس سے مراد مقتول غلام ہے یعنی غلام جس کو اس کے مالک نے قتل کر دیا ہو اور انجالیہ وہ مازون مقرر جن یا مکاتب یونہی کہ قاتل غلام کیونکہ اگر قاتل غلام مراد ہوتا تو پھر یوں کہا جاتا کہ لا تعقل العاقلۃ عن عبید یعنی برادری غلام کی بابت دیت کی ذمہ دار نہ ہوگی کیونکہ عرب کہتے ہیں عقلت عن فلان قاتل ہو اور عقلت فلانا اگر فلاں مقتول ہو، اضمی نے اس طرح فرق بیان کیا ہے۔ پھر جس خون بہا کو برادری برداشت کرتی ہے اس کا قاتل پر واجب ہونا جمہور علماء کا قول ہے جب کہ بعض علماء کا کہنا ہے کہ اس قسم (کے جرم) میں پوری دیت ابتدائی طور پر ہی قاتل اور برادری دونوں پر واجب ہوتی ہے لیکن صحیح پہلا قول ہے کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ (ترجمہ) اور جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کرے تو ایک مومن جان کو آزاد کرنا اور مقتول کے وارثوں کو دیت ادا کرنا ہے، اس کا مفہوم یہ ہے کہ وہ (قاتل) غلام آزاد کرے اور (دیت) ادا کرے اور یہ خطاب قاتل سے ہے نہ کہ برادری سے جو اس امر کی دلیل ہے کہ دیت قاتل پر واجب ہے نہ کہ برادری پر اور برادری تو اس دیت کو برداشت کرتی ہے جو اس قاتل پر واجب ہوئی ہے پھر دیت کو برداشت کرنے میں قاتل کا برادری میں شامل ہونا ہمارا (یعنی احناف کا) مذہب ہے، جب کہ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ قاتل برادری میں شامل نہ ہوگا بلکہ پوری دیت کا بار برادری

اٹھائے گی نہ کہ قاتل۔ ابو بکر الاُم کا کہنا ہے کہ قاتل برداشت کرے گا نہ کہ برادری، کیونکہ یہ درست نہیں ہے کہ دوسرے کے گناہ پر کسی کا مواخذہ کیا جائے، کیونکہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا، یعنی ”اور ہر نفس جو کچھ کماتا ہے اس کی ذمہ داری اسی پر ہے“ اسی طرح اللہ جلّت غلظتہ کا فرمان: کہ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ، یعنی ”اور نہیں اٹھانا کوئی بوجھ اٹھانے والا کسی دوسرے کا بوجھ“ اسی لیے برادری اموال کا ضمان برداشت نہیں کرتی اور نہ دیت کے بیسیوں حصے سے کمتر کا بار اٹھاتی ہے، لہذا ایسا ہی یہاں ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مارنے والی عورت کی برادری کو ایک غلام یا باندی دینے کا ذمہ دار قرار دیا تھا۔

اسی طرح سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مجمع میں عاقلہ کے ذمہ دیت کے واحد الادا ہونے کا فیصلہ کیا تھا اور کسی صحابی نے اس فیصلے سے اختلاف نہیں کیا تھا۔ جہاں تک (مذکورہ) آیت شریفہ کا تعلق ہے تو ہم تو اس کے موجب (یعنی حکم) کے قائل ہیں لیکن ہم نے یہ بات کیوں کہی کہ برادری پر دینے کا بار ڈالنا بے گناہ سے وصول کرنا ہے، کیونکہ قاتل کی حفاظت اس کی برادری پر واجب ہے اور جب انہوں نے اس کی حفاظت نہیں کی تو انہوں نے کوتاہی کی اور انکی طرف سے کوتاہی گناہ ہے۔ علاوہ ازیں قاتل اپنے گنہگار کی پشت پناہی سے قتل کرتا ہے تو انکی حیثیت ایسے ہے کہ جیسوہ بھی اسکے ساتھ قتل میں شریک ہیں۔ مزید برآں خون بہا کثیر مال ہوتا ہے اور پورے خون بہا کو قاتل کے ذمہ کرنا اس کو برباد کرنے کے مترادف ہے، لہذا اس میں اس کی برادری اس کے ساتھ شریک ہوگی تاکہ اس کا بوجھ بٹا ہو اور وہ بوجھ کے ہٹا کیے جانے کا مستحق ہے کیونکہ اس سے یہ قتل غلطی سے ہوا ہے۔ اسی لیے مال کے ضمان (تادان) کا حکم اس سے مختلف ہے کیونکہ مال کا ضمان عام طور پر زیاد نہیں ہوتا لہذا بوجھ کو ہٹا کر نہ کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ اور جو جرمانہ دیت کے بیسیوں حصے سے کمتر ہو اس کا حکم وہی ہے جو مال کے ضمان کا ہے۔

جہاں تک امام شافعیؒ کے قول پر گفتگو کرنے کا تعلق ہے تو ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے برادری کو دیت ادا کرنے کا حکم فرمایا تھا، لہذا اس میں قاتل شامل نہیں ہے۔ اور ہم کہتے ہیں کہ تسلیم لیکن اس کی وجہ مدد اور حفاظت ہے اور یہ چیز قاتل پر اس سے بھی زیادہ واجب ہے (یعنی یہ کہ وہ اپنی حفاظت کرے) لہذا اس بار کو اٹھانے کا وہ بدرجہ اولیٰ ذمہ دار ہے۔

مددگار برادری (عاقلہ) سے کیا مراد ہے؟ پھر برادری (عاقلہ) کے بارے میں گفتگو دو موضوعات پر ہوگی، ایک تو عاقلہ کی تفسیر کے بارے میں کہ وہ کون ہیں اور دوسرا دیت کی اس مقدار کے بارے میں جو عاقلہ برداشت کرتی ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو قاتل دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو وہ اصلاً آزاد ہوگا یا آزاد کردہ ہوگا اور یا پھر مولائے موالا ہوگا۔ اگر وہ اصلاً (مذکورہ) آزاد ہو تو اس کی عاقلہ اس کے دیوان

پیشہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کی طرف اشارہ ہے۔ محل مالک کی دو بیویوں میں سے ایک بیوی نے اپنی حاطہ سوت کے پیٹ میں ایک چوب نہ خیر مار کر اس کے جنین کو قتل کر دیا تھا اور اس سے مال نہ بچا مرنے لگی تھی۔ اپنے جنین کے بارے میں ایک عترۃ یعنی ایک غلام یا باندی دینے کا حکم فرمایا تھا۔

والے ہوں گے، بشرطیکہ وہ اہل دیوان میں سے ہو اور اہل دیوان سے مراد ہیں وہ لڑکا کا مرد جو آزاد، بالغ اور عاقل ہوں؛ دیت ان کے وظیفوں میں سے وصول کی جائے گی لہٰذا اور یہ حکم ہمارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک ہے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی عاقلہ (دیت کا بار اٹھانے والی) اس کا نسبی قبیلہ (یعنی قرابت دار) ہے۔ صحیح ہمارا قول ہے، کیونکہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے چنانچہ ابراہیم نخعی سے روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ دینیں قبیلوں کے ذمے ہوتی تھیں لیکن جب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے دیوان مرتب کروائے تو دنیوں کو اہل دیوان کے ذمے کر دیا۔ اگر یہ کہا جائے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے نسبی عاقلہ کو دیت ادا کرنے کا حکم فرمایا تھا اور وہاں کوئی دیوان موجود نہ تھا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کی مخالفت میں سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے قول کو کیونکر قبول کیا جاسکتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے یہ فعل نہ کیا ہوتا تو تب بھی واجب تھا کہ ان کے اس فعل کو اس طور پر محمول کیا جاتا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مخالف نہ رہتا کیونکہ انہوں نے یہ کام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مجمع میں کیا تھا اور جماعت صحابہ رضی اللہ عنہم کے بارے میں یہ گمان نہیں کیا جاسکتا کہ وہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فعل کی خلاف ورزی کریں گے، سو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وہ یہ کہتے تھے کہ (عاقلہ کے دیت کی ادائیگی کا ذمہ دار ہونے کی) علت مدد و نصرت ہے تو حجب ان (یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم) کے زمانے میں مددگار دیوان ہو گیا تو انہوں نے دیت ادا کرنے کی ذمہ داری کو دیوان کی طرف منتقل کر دیا لہٰذا (نبی کریم کے فعل کی) مخالفت واقع نہیں ہوئی۔ اور ایسا اس لیے ہے کہ عاقلہ کی طرف سے (دیت کی) برداشت باہمی مددگار کی وجہ سے ہے اور دیوان و ضعیف جانے سے قبل یہ باہمی مددگار قبیلے سے ہوتی تھی اور دیوان وضع ہونے کے بعد باہمی مددگار دیوان سے ہونے لگی لہٰذا آدمی کی عاقلہ اس کے اہل دیوان ہو گئے۔ عورتوں، بچوں، دیوانوں اور غلاموں سے (قاتل کی دیت) نہیں لی جائے گی کیونکہ ان کا شمار مددگاروں میں نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں، یہ ضمان اعانت کی وجہ سے صلہ و احسان ہے اور بچے، دیوانے اور غلام احسان کرنے کے اہل نہیں ہیں۔ اگر قاتل کا دیوان نہ ہو تو اس کی عاقلہ اس کا نسبی قبیلہ ہوگا، کیونکہ وہ ان سے مدد لیتا ہے۔ اور اگر قاتل آزاد کردہ (غلام) یا مولائے موالات ہو تو اس کی عاقلہ اس کا آزاد کنندہ مالک اور اس کا قبیلہ ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ کسی قوم کا آزاد کردہ غلام انہیں میں شمار ہوگا پھر آزاد کنندہ مالک کی عاقلہ اگر وہ اہل دیوان میں سے نہ ہو اس کا قبیلہ ہے تو یہی اس (آزاد کردہ غلام) کی عاقلہ ہوگی، علاوہ ازیں، وہ اپنے مولیٰ اور اس کے قبیلے سے مدد لیتا ہے، لہٰذا وہی اس کی عاقلہ ہوں گے۔

بیت المال کن لوگوں کی عاقلہ ہے

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب قاتل کی عاقلہ ہو اور اگر اس کی عاقلہ نہ ہو، جیسے نامعلوم ماں باپ

کا گرا پڑا بچہ (لقیط) FOUNDLING) صریح یا وہ ذمی جو اسلام لے آیا ہو تو ظاہر الروایۃ کی رو سے اس کی عاقلہ بیت المال ہوگا اور امام محمدؒ نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ دیت اس پر

لہٰذا حضرت عمرؓ نے مجاہدین کے ناموں کا اندراج دفتری میں کیا تھا۔ ایک جھوٹے کسی بچے کو لے کر لے کر باہم مددگار مجاہدین کے امام ایک

دفتری مندرج تھے، انہیں بیت المال سے سالانہ عطیات ملتے تھے۔

اس کے مال میں واجب ہوگی نہ کہ بیت المال پر۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قاعده تو یہی ہے کہ قاتل کے مال میں واجب ہو کیونکہ جرم تو اس سے پایا گیا ہے اور عاقلہ سے تو تحمل برداشت کے طریقے سے لی جاتی ہے اور اگر اس کی عاقلہ نہ ہو تو اس صورت میں معاملہ اس قاعدے کے حکم کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ ظاہر الہ روایت کی توجیہ یہ ہے کہ باجمیہ مددگاری کے امکان کی وجہ سے عاقلہ پر واجب ہوتی ہے اور اگر عاقلہ نہ ہو تو وہ جمہور مسلمانوں سے مردے کا اور بیت المال ان کا مال ہے لہذا یہ اس کی عاقلہ ہے۔

جہاں تک دیت کی اس مقدار کو بیان کرنے کا تعلق ہے جس کو عاقلہ برداشت کرے گی؟

تو عاقلہ کے ہر فرد سے تین درہم یا چار درہم سے زیادہ نہیں لیے جائیں گے کیونکہ ان سے تو صلہ اور عطیہ کے طور پر وصول کی جاتی ہے تاکہ قاتل کا بوجھ بٹکا ہو جائے لہذا اس سے زیادہ وصول کر کے ان پر سخت کرنا درست نہیں ہے، لیکن اگر عاقلہ کثیر التعداد ہوں تو اس مقدار سے کم لینا جائز ہے اور اگر وہ قلیل التعداد ہوں یہاں تک کہ ہر آدمی کے ذمے اس مقدار سے زیادہ آتا ہو تو نسب میں قریب تر قبائل کو ان کے ساتھ شامل کر لیا جائے گا، خواہ وہ اہل دیوان ہوں یا نہ ہوں، اور ان پر تنگی نہیں کی جائے گی اور قاتل بھی (دیت کی ادائیگی میں) عاقلہ کے ساتھ شامل ہوگا اور وہ بھی ان کے ایک فرد کے مانند ادا کرے گا کیونکہ عاقلہ ایہ جرم کا بار اٹھاری ہے جو اس سے سرزد ہوا ہے اور ایسے ضمان کا بوجھ برداشت کر رہی ہے جو اس پر واجب ہوا ہے، لہذا اس پر اس بار کو اٹھانے کی ذمہ داری بدرجہ اولیٰ عائد ہوتی ہے۔

جہاں تک دیت کے واجب ہونے کی کیفیت کو بیان کرنے کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ قاتل خطا کی دیت عاقلہ کے ذمے

تین سال میں واجب الادا ہوتی ہے کیونکہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے؛ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اس کا حکم صحابہ رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں ریا تھا اور ایسی کوئی روایت منقول نہیں کہ کسی نے اس سے اختلاف کیا ہو لہذا اس پر اجماع ہے اگر قاتل اہل دیوان میں سے ہو تو تین (سالانہ) عطیات میں سے وصول کی جائے گی کیونکہ انہیں سال میں ایک عطیہ (وطیقہ) ملتا ہے اگر تین عطیات ہی سال میں دے دیے جائیں تو اس صورت میں ساری دیت ایک سال میں وصول کر لی جائے گی اور اگر ان میں تاخیر واقع ہو جائے تو (دیت) وصول کرنے کا حق بھی متاخر ہو جائے گا۔ اور اگر قاتل اہل دیوان میں سے نہ ہو تو اس کے اور اس کے نسبی قبیلے سے تین سالوں میں واجب الادا ہوگی کیونکہ قاتل خطا کا اقرار کرنے سے واہونے والی دیت اس کے مال میں تین سالوں میں واجب الادا ہوگی کیونکہ قاتل کا اقرار قتل کے وجود کی خبر دینا ہے اور یہ کہ اس سے ایک حق مؤجل (میعادی) واجب ہوتا ہے جس کا بار عاقلہ اٹھاتی ہے مگر یہ عاقلہ پر نہیں ڈالا جاتا، لہذا یہ مؤجل طور پر اس کے اپنے مال میں واجب ہوگا۔ شبہ عمد اور اس عمد کے بارے میں اختلاف ہے جس میں شبہ داخل ہو گیا ہو اور وہ یہ کہ باپ اپنے بیٹے کو عمد آقتل کر دے۔ ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کا کہنا ہے کہ اس کی دیت مؤجل طور پر واجب ہوگی جو تین سال میں ادا کی جائے گی، لیکن

شبه عمد کی دیت کا بار عاقلہ اٹھائے گی اور عمد کی دیت (بیٹے کو قتل کرنے والے) باپ کے مال میں ہوگی۔ امام شافعیؒ کا کہنا ہے کہ خطا کی دیت عمد کی دیت کے مانند ہے جو فوری طور پر واجب الادا ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت کے وجوب کا سبب فوری طور پر پایا گیا ہے لہذا دیت بھی فوری طور پر واجب ہوگی کیونکہ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ حکم اپنے سبب کے مطابق ثابت ہوتا ہے اور قتل خطا میں دیت اس قاعدے سے اخراج کرتے ہوئے جو مؤجل طور پر ثابت ہے تو اس کی وجہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے یا بھرتاقل یہ تخفیف کی وجہ سے (مؤجل طور پر) ثابت ہے تاکہ عاقلہ اس کی طرف سے یہ بار اٹھائے کہ جب قتل عمد کرنے والا سختی کا سزا دار ہے اسی لیے (قتل عمد کی دیت) اس کے مال میں واجب ہوتی ہے نہ کہ اس کی عاقلہ پر۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ دیت کا واجب ہونا تو صرف نص قرآنی سے معلوم ہوا ہے اور وہ نص اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ ومن قتل مونا خطا فتحرير رقبة مومنة ودية مسلمة الى اهله (ترجمہ) اور جو مسلمان کو غلطی سے قتل کرے تو ایک مسلمان کی گردن آزاد کرے اور مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے۔ اور یہ نص اگرچہ لفظ خطا کے ساتھ وارد ہوئی ہے لیکن قتل کی دوسری قسمیں بھی اس کے ساتھ ملتی ہیں۔ تاہم اس نص میں خون بہا کی مقدار اور اس کی صفت نہیں بیان کی گئی چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے خون بہا کی مقدار اپنے اس ارشاد میں بیان فرمادی ہے کہ فی النفس المومنة ما شئت من الابل یعنی مومن کی جان کی دیت سوا اونٹ نہیں اور اس کی صفت کی وضاحت صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کے اجماع سے ثابت ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے صحابہ کرام کے مجمع میں اس کا حکم دیا تھا لہذا مؤجل ہونا اس دیت کی صفت ہے جو نص قرآنی کی رو سے واجب ہے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ قتل خطا کی دیت تخفیف کے طور پر واجب ہے جب کہ قتل عمد کا مرتکب سختی کا سزا دار ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ہم دو طریقوں سے اس پر سختی کر چکے ہیں ایک تو دیت مغلطہ کو واجب کر کے اور دوسرے اس کے مال میں دیت واجب کر کے اور مجرم بھی طریقوں سے سختی کا سزا دار نہیں ہوتا۔ اس طرح دیت کا ہر وہ جزو جس کا بار عاقلہ اٹھائے گی یا جو قاتل کے مال میں قرار ہوگا تو یہ تین سالوں میں واجب الادا ہوگا مثلاً اگر دس آدمی ایک شخص کو غلطی سے یا شبہ عمد سے قتل کر دیں اور ان (دس) پر ایک دیت واجب ہو تو ان (دس) میں سے ہر ایک کی عاقلہ اس کے دسویں حصے کو تین سالوں میں ادا کرے گی اسی طرح اگر دس آدمی ایک شخص کو قتل کر دیں اور ان دس میں سے ایک مقتول کا باپ ہو اور ان پر ان کے مال میں ایک دیت واجب ہو جائے تو ان میں سے ہر ایک کو اس دیت کا دسواں حصہ تین سالوں میں ادا کرنا ہوگا کیونکہ ان میں سے ہر ایک پر تین سال میں واجب الادا دیت کا ایک جزو واجب ہوا ہے چنانچہ دیت کا مؤجل ہونا اس کے ہر جزو کا مؤجل ہونا ہے کیونکہ ہر جزو صفت میں کل سے مختلف نہیں ہوتا۔

بدل صلح اور فدیہ فوری طور پر واجب الادا ہوگا | اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ خون عمد سے صلح کا بدل

مجرم کے مال میں فوری طور پر واجب ہوگا کیونکہ یہ قتل سے واجب نہیں ہوا بلکہ یہ تو عقد صلح سے واجب ہوا ہے لہذا یہ مؤجل نہ ہوگا سوائے اس کے کہ اس کے مؤجل ہونے کی شرط (معاہدہ صلح میں) رکھی گئی

ہو، جیسے کہ فروخت شدہ مال زرمین وغیرہ میں ہوتا ہے۔ اسی طرح، اگر غلام کسی انسان کو غلطی سے قتل کر دے اور مالک فدیہ کو اختیار کرے تو فدیہ فوری طور پر واجب الادا ہوگا کیونکہ فدیہ مقتول کے بدل کے طور پر قتل کی وجہ سے واجب نہیں ہوا بلکہ غلام کو سپرد کرنے کی جگہ واجب ہوا ہے اور اگر غلام سپرد کیا جاتا تو اسے نقد سپرد کیا جاتا تو یہی حکم اس کے بدل کا ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب قاتل آزاد ہو اور مقتول بھی آزاد ہو اور اگر قاتل آزاد ہو اور مقتول غلام ہو تو مقتول غلام دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو کسی اجنبی کا غلام ہوگا یا قاتل کا غلام ہوگا۔ اگر وہ کسی اجنبی کا غلام ہو تو اس قتل سے متعلق دو حکم ہیں جن میں سے ایک حکم قیمت کا واجب ہونا ہے قیمت کی بابت گفتگو کئی موضوعات پر ہوگی، اس میں سے کتنی مقدار واجب ہوگی، کس شخص پر واجب ہوگی، اس کو کون برداشت کرے گا اور اس کے وجوب کی کیفیت کیا ہوگی۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، تو غلام دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس کی قیمت قلیل ہوگی یا کثیر ہوگی۔ اگر اس کی قیمت قلیل ہو یعنی یہ کہ اس کی قیمت دس ہزار درہم سے کم ہو تو بالا جماع پوری قیمت خواہ کتنی بھی ہو واجب ہوگی اور اگر اس کی قیمت دس ہزار درہم یا اس سے زیادہ ہو تو اس بارے میں اختلاف ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ دس ہزار درہم واجب ہونے کے امام ابو یوسفؒ سے اصول والی روایت کے علاوہ ایک قول روایت کیا گیا ہے کہ اس کی جس قدر بھی قیمت ہوگی پوری واجب ہوگی اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔ اس مسئلے میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں بھی اختلاف پایا جاتا ہے۔ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ہمارے (یعنی امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے) مذہب کے مثل روایت کیا گیا ہے جب کہ سیدنا عثمان اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما سے امام شافعیؒ کے مذہب کے مثل روایت کیا گیا ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ غلام آدمی بھی ہے اور مال بھی کیونکہ اس میں آدمیت اور مالیت دونوں کا مفہوم پایا جاتا ہے اور ہر دو (آدمیت اور مالیت) معتبر ہیں اور جداگانہ حالت میں ان کے تلف ہونے پر مثل یا قیمت کا ضابطہ ہوتا ہے اور قتل سے دونوں ہی مفہوم فوت ہو جاتے ہیں اور ہر دو کے مقابلے میں جداگانہ طور پر حمار واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے (کہ قتل پر آدمیت کا ضمان الگ اور مالیت کا ضمان الگ قائم کیا جائے) لہذا ان میں سے کسی ایک کے مقابلے میں ضمان واجب کرنا اور دوسرے کو رائیگاں کرنا ناگزیر ہے، پس موضوع بحث یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کس کو ترجیح دی جائے (آدمیت کو یا مالیت کو)۔ امام شافعیؒ نے ترجیح کا دعویٰ دو وجہ سے کیا، ایک تو یہ کہ واجب تو مال ہوا ہے اور مال کا مال سے مقابلہ اولیٰ ہے یہ نسبت اس کے مال کا آدمی سے مقابلہ کیا جائے کیونکہ بندے کے حق پر دار و دیوار والی زیادتی کے ضمان کی بابت قاعدہ یہ ہے کہ ذی ضمان (اس حق) کے مثل ہو جبکہ مال اور آدمی کے درمیان کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی پس مال کے مقابلے میں اس کو واجب کرنا اس قاعدہ کے مطابق ہے لہذا یہ بہتر ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ ضمان بندے کے حق کے طور پر واجب ہوگا اور حقوق العباد ملانی مافات کے طریقے پر واجب ہوتے ہیں اور مالیت کے مقابلے میں ضمان واجب کرنے سے اس کے ضائع کر دینے کی ہر لحاظ سے تلافی ہو جاتی ہے۔ ہماری دلیل نص دلائل اجماع اور معقول ہے۔ نص سے یوں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ (ترجمہ) ”اور جو مسلمان کو غلطی سے قتل کرے تو ایک مسلمان کی گردن آواز کے اور مقتول کے وارثوں کو خون بہا دے اور ہر مؤمن جس کو غلطی سے قتل کیا گیا لہذا خون بہا واجب ہوگا اور خون بہا کا ضمان بالا جماع دس ہزار درہم سے زیادہ نہیں ہوتا۔ دلائل اجماع اس طرح کہ ہمارا اس پر اجماع ہے کہ اگر وہ اپنے خلاف قصاص کا اقرار

کمرے تو اس کا اقرار صحیح ہوگا خواہ اس کا مالک اس کی تکذیب کرے، اگر آدمیت کے مفہوم کو ترجیح حاصل نہ ہوتی تو یہ اقرار صحیح نہ ہوتا کیونکہ اس کا اقرار مالک کے مال کو قصداً اور اس کی رضامندی کے بغیر رائیگاں کرنے کے مترادف ہے اور ایسا کرنے کا اسے اختیار نہیں ہے۔ معقول سے استدلال کی دو صورتیں ہیں، ایک تو یہ کہ غلام میں آدمیت اصل ہے اور مالیت عارض اور تابع ہے اور امر عارض اصل سے معارضہ نہیں کر سکتا اور نہ ہی تابع اپنے متبوع سے معارضہ کر سکتا ہے۔ اور آدمیت کے اصل ہونے کی کئی وجوہ ہیں، ایک تو یہ ہے کہ وہ پیدا کیا گیا ہے اور آدمی پیدا کیا گیا ہے پھر اس میں مالیت کی صفت غلامی کے عارض کی وجہ سے پیدا ہو گئی۔ دوسرے یہ کہ اس میں مالیت کا قیام وجود اور بقا دونوں اعتبار سے آدمیت کی وجہ سے ہے نہ کہ اس کے برعکس۔ تیسرے یہ کہ مال کو جان کی حفاظت اور بچاؤ کے لیے پیدا کیا گیا ہے جبکہ جان کو مال کی حفاظت اور بچاؤ کے لیے پیدا نہیں کیا گیا، لہذا اس میں وجود، بقا اور عرض ہر اعتبار سے اصل آدمیت ہے معقول سے استدلال کرنے کی دوسری صورت یہ ہے کہ آدمی کی حرمت مال کی حرمت پر فائق ہے کیونکہ مال کی حرمت کسی اور (یعنی صاحب مال) کے واسطے ہے جبکہ آدمی کی حرمت خود اس کی خاطر ہے، لہذا اس کے نفس ہونے کا اعتبار کرنا اور اس کے مال ہونے کو نظر انداز کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت اس کے برعکس کے البتہ اسکی دیت آزاد کی دیت کم ہو جو کہ کفر کے فی الجملہ نقصان (کمی) کے موجب ہونے کے اور بوجہ حریت کے اظہار پر شرکے۔ اور اس نقصان کی مقدار دس درہم مقرر کرنا تو قیفاً ثابت ہے، چنانچہ ابن مسعودؓ کا قول ہے کہ آزاد کی دیت سے دس درہم کم ہوگی اور ظاہر بات ہے کہ ابن مسعودؓ نے یہ بات نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے سن کر کہی ہوگی کیونکہ اس کا تعلق مقامِ مدینہ ہے یا یہ کہ یہ کم از کم مال ہے جس کو شریعت کی نظر میں وقت حاصل ہے جیسے سرقہ کا نصاب اور نکاح کا مهر۔ امام شافعیؒ کا یہ کہنا کہ مال آدمی کا مثل نہیں ہے ہم کہتے ہیں کہ یہ درست ہے لیکن جب آدمی کے بر لحاظ سے مثل یعنی نفس و جان کو ذرا کم کرنا ممکن ہو تو آدمی کے شرف کی وجہ سے مالی اہمیت کو اس کا مثل نہیں بنایا جاتا لیکن جب بر لحاظ سے مثل کا اعتبار ہو تو من وجہ مثل کا اعتبار کرنا اولیٰ ہے بہ نسبت خون کو رائیگاں کر کے۔ اور امام شافعیؒ کا یہ قول کہ مال کی تلافی کر دینا سیغ تر ہے ہم کہتے ہیں کہ بلاشبہ لیکن اس سے آدمی رائیگاں ہو جانے کا اور تلافی کرنے والی چیز کا فوت ہونے والے آدمی سے مقابلہ کرنا بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ اس کا مقابلہ تلف ہونے والا مال سے کیا جائے۔ اگرچہ اس صورت میں (یعنی غلام کو مال قرار دے کر اس مال کی) تلافی بہتر ہے لیکن یہ تو مالک کے مفاد کو ملحوظ رکھنا ہوا لہذا یہ اس (مقتول غلام) کے غیر کی خاطر ہوا۔ اور ہم نے جو کہا ہے اس میں تلافی نقصان تو قلیل تر ہے لیکن اس میں خود اس آدمی یعنی غلام کو اور آدمی کے احترام کو اس کی ذات کی وجہ سے ملحوظ رکھا گیا ہے لہذا ہمارا قول اولیٰ ہے۔ اگر مقتول باندی ہو تو اگر وہ تھوڑی قیمت والی ہو یعنی یہ کہ اس کی قیمت پانچ ہزار (درہم) سے کم ہو تو اس پر اس کی پوری قیمت کا خواہ وہ کتنی بھی بوضمان عائد ہوگا اور اگر اس کی قیمت زیادہ ہو یعنی یہ کہ اس کی قیمت پانچ ہزار یا اس سے زیادہ ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک دس کم پانچ ہزار درہم واجب ہوں گے جب کہ امام ابو یوسفؒ کی روایت کے بموجب، اور امام شافعیؒ کا بھی یہی قول ہے، اس کی پوری قیمت، خواہ وہ کتنی ہی ہو واجب ہوگی۔ باندی کے مسئلے پر کلام ویسا ہی ہے جیسا کہ غلام کے مسئلے پر تھا، اس کی دیت میں سے بھی دس درہم کم کیے جائیں گے جیسے غلام کی دیت میں سے کم کیے گئے تھے، حالانکہ دونوں کی بدل کی مقدار مختلف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ بدل کی دیت ہے اس لیے کہ یہ باندی کی مکمل دیت ہے لہذا اس میں سے بھی اتنے ہی کم کیے جائیں گے جتنے کہ غلام کی دیت میں سے کم کیے گئے تھے، برعکس اس کے کہ جب کوئی شخص کسی غلام کا مالک کاٹ دے جس (یعنی غلام) کی نصف قیمت (جو کہ قطع یہ کاجرمانہ ہے) پانچ ہزار درہم سے زیادہ ہو تو اس پر پانچ کم پانچ ہزار درہم واجب ہوں گے کیونکہ اس صورت میں واجب پوری دیت کا نصف ہے پس کل پر جو واجب ہوتا ہے اس کا نصف واجب ہوگا جبکہ عورت کی صورت میں مرد کی دیت کا ایک حصہ واجب نہیں ہوتا بلکہ وہ بجائے خود ایک مکمل دیت ہے البتہ وہ عورت کی دیت ہے۔

غلام کی دیت کس پر واجب ہوگی اور کون اس کو برداشت کرے گا

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ دیت کس پر واجب ہوگی اور اس کو کون برداشت کرے گا تو یہ قائل پر واجب ہوگی کیونکہ اس کے وجوب کا سبب یعنی قتل اس کی طرف سے پایا گیا ہے اور طرفین کے قول کی رو سے اس کو اس کی عاقلہ برداشت کرے گی۔ امام ابو یوسفؒ کی روایت کے بموجب جب کہ امام شافعیؒ کا قول بھی یہی ہے، قاتل کے مال میں واجب ہوگی اس کی بناءً وہ قاعدہ ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں کہ طرفین کے نزدیک غلام کا ضمان نفس (جان) کے مقابلے میں ہے اور نفس کا ضمان عاقلہ برداشت کرتی اور یہ آزاد کی دیت کے مانند ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے مال ہونے کے مقابلے میں ہے اور مال کا ضمان عاقلہ برداشت نہیں کرتی بلکہ تلف کرنے والے کے مال میں واجب ہوتا ہے، جیسے دیگر اموال کے ضمان میں ہوتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ زیادہ قیمت جس کی مقدار دس ہزار درہم ہے اس کو عاقلہ برداشت کرے گی کیونکہ یہ مقدار اس کے نفس ہونے کے مقابلے میں واجب ہوتی ہے اور دس ہزار سے زائد مقدار کو عاقلہ برداشت نہیں کرے گی کیونکہ یہ اس کی مالیت کے مقابلے میں واجب ہوتی ہے۔

جہاں تک ہمارے نزدیک عاقلہ پر قیمت کے وجوب کی کیفیت اور اس امر کا تعلق ہے کہ عاقلہ کا ہر فرد کس قدر برداشت کرے گا تو یہ سب کچھ ویسے ہی ہوگا جیسے آزاد کی دیت کے بارے میں ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور ان دونوں میں اس بارے میں کوئی فرق نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

دوسری چیز کفارے کا واجب ہونا ہے جس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس حکم کا عموم ہے کہ "اور جو مسلمان کو غلطی سے قتل کرے تو ایک مسلمان کی گردن آزاد کرے" اس میں آزاد اور غلام کے درمیان کوئی امتیاز نہیں کیا گیا، واللہ تعالیٰ الموفق۔

اگر مقتول کسی آدمی کا مدبر یا اس کی ام ولد یا اس کا مکاتب ہو تو جملہ مذکورہ امور میں اس کا حکم وہی ہوگا جو خالص غلام کا ہے۔ اور اگر مقتول قاتل کا غلام ہو تو اس پر واقع ہونے والا مالک کا جرم رائیگاں ہے (یعنی کوئی چیز واجب نہ ہوگی)۔ اور اگر وہ اس کا مدبر یا ام ولد ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اگر اس کی قیمت واجب ہو تو مالک کے حق میں اور مالک کے خلاف واجب ہوگی اور یہ ممکن نہیں ہے۔ اور اگر مقتول اس کا مکاتب ہو تو اس پر مالک کا جرم (قتل) موجب سزا ہوگا اور مالک کو تین سال میں اس کی قیمت ادا کرنی ہوگی کیونکہ مکاتب اپنی کمائی اور اپنے اوپر ہونے والے جرم کے جو مانے کے ضمن میں آزاد (حُر) ہے لہذا مکاتب کی کمائی اور اس کا جرم اس کے اپنے لیے ہے، اس لیے مالک کی طرف سے اس پر واقع کیا جانے والا جرم اور اجنبی کی طرف سے کیا جانے والا جرم دونوں برابر ہیں۔ اور اس کا تحمل عاقلہ نہیں کرے گی بلکہ اس کے مال میں واجب ہوگا کیونکہ نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ عاقلہ جرم عمدہ کی دیت کو برداشت نہیں کرے گی اور نہ ہی غلام (پر واقع ہونے والے جرم کی دیت) کو اور ہمارے نزدیک مکاتب اس وقت تک غلام ہے جب تک کہ اس کے ذمے ایک درہم بھی باقی ہے علاوہ انہیں، مکاتب اپنے مالک کی ملک میں ہے اور اس پر ہونے والے جرم کا ضمان کتابت کے بعد بنتا ہے، اور یہ عقد (کتابت) ان کے درمیان تو قائم ہے لیکن عاقلہ کے حق میں ثابت نہیں ہے اسی لیے تو عاقلہ اقرار جرم

سے واجب ہونے والے ضمان کو برداشت نہیں کرتی کیونکہ اقرار کرنے والے کا اقرار خود ہی کے حق میں توجہت ہے مگر کسی دوسرے کے حق میں توجہت نہیں ہے۔ اسی طرح مالک کی طرف سے مکاتب کے غلام اور اس کے مال پر واقع ہونے والا جرم بھی موجب ضمان ہے، بدلیل مذکورہ یعنی یہ کہ وہ اپنی کمائی کا مالک کی بہ نسبت زیادہ حقار ہے اور اس بارے میں مالک اجنبی کے مانند ہے۔ اسی طرح اگر وہ ماذون مقروض ہو تو مالک پراس کی قیمت واجب الادا ہوگی کیونکہ اس کی گردن کے ساتھ قرض خواہوں کا حکم وابستہ ہے اور (مالک نے) قتل کر کے ان کے حق کے محل کو زائل کر دیا ہے لہذا اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی اور نص کے بموجب اس کے اپنے مال میں واجب ہوگی اور فوری طور پر واجب الادا ہوگی کیونکہ یہ مال کو تلف کرنے کا ضمان ہے۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب قاتل آزاد اور مقتول غلام ہو اور اگر قاتل غلام اور مقتول آزاد ہو تو آزاد مقتول دو حالتوں سے خالی نہ ہو گا یا تو اجنبی ہو گا یا غلام کا دلی۔ اگر وہ اجنبی ہو تو قاتل غلام دو حالتوں سے خالی نہ ہو گا یا تو (خالص) غلام ہو گا یا مدبر یا م ولد یا مکاتب ہو گا۔ اگر وہ خالص غلام ہو تو ثبوت جرم پر اس کو (مقتول کے ورثہ کے) حوالے کر دیا جائے گا مگر یہ کہ اس کا مالک فدیہ دینے کو اختیار کر لے۔ چنانچہ ان امور کو بیان کرنا ضروری ہے کہ یہ جرم کیونکر ثابت ہو گا، اس جرم کا حکم کیا ہے، اس حکم کی صفت کیا ہے اور یہ کہ کن حالات میں مالک کو فدیہ کے اختیار کرنے کا حق ہوتا ہے اور اس اختیار کے صحیح ہونے کی شرط کیا ہے اور اس اختیار کے حاصل ہونے کی صورت میں واجب ہونے والے فدیہ کی صفت کیا ہے۔ جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے تو یہ جرم شہادت سے، مالک کے اقرار سے اور قاضی کے علم سے ثابت ہو گا اور غلام کے اقرار سے ثابت نہ ہو گا خواہ وہ غلام مجبور ہو یا ماذون کیونکہ غلام تجارت کا اذن حاصل ہونے سے ان چیزوں کا مالک بنتا ہے جو مال تجارت ہوں اور جرم کا اقرار تجارت نہیں ہے اور جب اس کا اقرار ہی صحیح نہیں ہے تو اس کی بناء پر نہ تو اس وقت مافوذ ہو گا اور نہ آزاد کیے جانے کے بعد کیونکہ اقرار کا موجب اس پر عائد نہیں ہوتا بلکہ اس کے مالک پر عائد ہوتا ہے لہذا یہ مالک کے خلاف اقرار ہے البتہ اگر مالک اس کی تصدیق کر دے پھر یہ اقرار درست ہے۔ اسی طرح اگر وہ آزاد کیے جانے کے بعد اقرار کرے کہ اس نے حالت غلامی میں جرم کیا تھا تو اس پر کچھ واجب نہ ہو گا، بدسیل مذکورہ یعنی یہ کہ اس کا یہ اقرار مالک کے خلاف ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر مالک اس کی تصدیق کر دے اور یہ اعتراف کر لے کہ اس نے جرم کیا ہے تو غلام نے جرم کیا ہے آزاد کیا تو مالک کے ذمے اس کی قیمت ہوگی، واللہ بحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس جرم کے حکم کا تعلق ہے تو ہمارے نزدیک اس کا حکم یہ ہے کہ غلام کو ولی جرم کے حوالے کر دیا جائے، یا پھر مالک اس کا فدیہ دینا اختیار کر لے۔ امام شافعی کے نزدیک جرم مانے کا تعلق غلام کی گردن سے ہے، اس لیے غلام کو فروخت کیا جائے گا اور اس کے زر ثمن سے جرم مانہ ادا کیا جائے گا اور اگر اس کے بعد کچھ بچ رہے تو اس پر مالک کا حق ہو گا اور اگر زر ثمن سے جرم مانہ پورا ادا نہ ہو سکے تو غلام کے آزاد کیے جانے کے بعد اس سے اس کا مطالبہ کیا جائے گا، البتہ مالک کو یہ حق ہو گا کہ وہ غلام کو چھڑا لے اور جرم مانہ دوسرے مال میں سے ادا کر دے۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جرم کے ضمان کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ وہ جرم کرنے والے پر واجب ہوتا ہے اور انسان پر جو واجب ہوتا ہے یا تو خود اس کے مال میں واجب ہوتا ہے یا پھر اس کی طرف سے اس کی

ماقلہ اس کو برداشت کرتی ہے جبکہ غلام کا نہ تو اپنا کوئی مال ہوتا ہے اور نہ ہی عاقلہ لہذا اس پر اس کو واجب کرنا محال ہے، اس لیے یہ اس کی گردن پر واجب ہوگا اور اس کے لیے اس کو فروخت کیا جائے گا جیسے اموال کے ضمن میں مال کے اطلاق پر واجبات کی ادائیگی کے لیے کیا جاتا ہے۔ ہماری دلیل صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے، چنانچہ سیدنا علی اور عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے ہمارے مذہب کے مثل روایت کیا گیا ہے، صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں اور کسی صحابی کی طرف سے اس سے اختلاف منقول نہیں ہے لہذا اس پر ان کا اجماع ہے۔ اور اجماع کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ اور یہی اموال کے ضمن میں اطلاق مال کی بنا پر واجبات کی ادائیگی تو وہ غلام پر واجب ہوتی ہے، جیسا کہ معروف ہے۔

جہاں تک اس حکم کی صفت کا تعلق ہے تو وہ متعین طور پر یہ ہے کہ غلام کو حوالے کرنا واجب ہے خواہ اس کی قیمت زیادہ ہو یا کم اور اگر مالک فدیہ دینے کو اختیار کر لے تو (ولی کا) حق غلام کی سپردگی سے فدیہ کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، خواہ جس پر جرم کا ارتکاب ہوا ہے وہ ایک شخص ہو یا ایک سے زیادہ۔ البتہ اگر وہ ایک شخص ہو تو اس کو اس کے حوالے کر دیا جائے گا اور وہ پورے کا پورا اس کا مملوک ہو جائے گا اور اگر وہ جماعت (یعنی ایک سے زیادہ) ہوں تو اس کو ان کے حوالے کر دیا جائے گا اور وہ ان کے مابین ان کے جرم کے جرماتوں کے تناسب سے تقسیم ہو جائے گا، خواہ جرم کے ارتکاب کے وقت غلام کے ذمے کوئی قرض واجب الادا ہو یا نہ ہو۔

اس حکم کی مسائل میں یہ صورت ہوگی کہ اگر جرم کرنے والا غلام مالک کی طرف سے فدیہ کو اختیار کرنے سے قبل مر جائے تو جس پر جرم واقع ہوا ہے اس کا حق قطعی طور پر زائل ہو جائے گا کیونکہ واجب تو یہ ہے کہ متعین طور پر غلام ہی کو حوالے کر دیا جائے اور غلام کی ہلاکت کے بعد یہ ناقابل تصور ہے لہذا حق قطعی طور پر اور سرے سے ہی ساقط ہو جائے گا۔ اور یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ یہ کہنا کہ اس جرم کا حکم یہ ہے کہ مالک کو دو چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے کا حق ہے کہ یا تو غلام کو حوالے کر دے یا فدیہ ادا کرے درست نہیں ہے کیونکہ اگر یہ قول درست ہوتا تو غلام کی ہلاکت کی صورت میں فدیہ کا واجب ہونا متعین ہو جاتا اور جس پر جرم واقع ہوا ہے اس کا حق قطعی طور پر زائل نہ ہوتا جیسا کہ دو چیزوں میں سے ایک کو اختیار کرنے کے بارے میں قاعدہ ہے کہ جب ان میں سے ایک چیز تلف ہو جائے تو دوسری چیز متعین ہو جاتی ہے۔ اور اگر فدیہ کو اختیار کر لینے کے بعد غلام مر جائے تو غلام کی موت کے باعث وہ بری الذمہ نہ ہوگا کیونکہ فدیہ کو اختیار کر لینے سے حق اس (غلام) کی گردن سے مالک کے ذمے کی طرف منتقل ہو گیا لہذا اس کے بعد غلام کے ہلاک ہو جانے سے یہ ساقط نہیں ہو سکتا۔ اور اگر غلام کی قیمت خوب سے کمتر ہو تو مالک کے ذمے صرف اس قدر ہوگا کہ غلام کو حوالے کر دے کیونکہ غلام کو حوالے کرنے کا واجب ہونا ہی اس جرم کا حکم ہے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع سے ثابت ہوا ہے اور انہوں نے تھوڑی اور زیادہ قیمت میں کوئی اختیار نہیں کیا۔ اور اگر غلام ایک گروہ کے خلاف جرم کا مرتکب ہو تو مالک چاہے تو غلام کو ان کے حوالے کر دے کیونکہ اس کے ساتھ پہلے مظلوم (جس پر جرم واقع ہوا ہے) کے حق کا وابستہ ہونا دوسرے

اور مسیرے (مظلوم) کے حق میں مانع نہیں ہے کیوں کہ جیب مالک کی ملکیت حق کے وابستہ ہونے میں مانع نہیں ہوئی تو حق بدرجہ اولیٰ مانع نہ ہوگا کیونکہ یہ اس سے کمتر درجہ کا ہے۔ اور اگر وہ اس کو ان کے حوالے کر دے تو اس کو ان کے مابین ان پر واقع ہونے والے جرموں کے جرماتوں کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا کیونکہ غلام میں ان میں سے ہر ایک کا حصہ بقدر نقصان ہے لہذا اسی قدر ہوگا جس قدر کہ نقصان ہے۔ اور اگر وہ چاہے تو غلام کو روک لے (یعنی ان کے حوالے نہ کرے) اور تمام جرموں کے مکمل جرماتے ادا کر دے۔ اور اگر مالک یہ چاہے کہ ان میں سے کسی کو تو اس کے حق کے بموجب غلام کا ایک حصہ ادا کر دے اور دوسرے جرائم کا فدیہ ادا کر دے تو اس کو ایسا کرنے کا حق حاصل ہے برعکس اس کے کہ جب مقتول ایک ہو اور اس کے دو ولی ہوں اور مالک ان دو میں سے ایک کو تو غلام میں سے ادائیگی کرنا چاہے اور دوسرے کو فدیہ دینا چاہے تو اس کا وہ مجاز نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں جرم ایک ہے اور اس کا ایک ہی حکم ہے اور وہ معین طور پر غلام کو حوالے کرنے کا وجوب ہے اور اگر فدیہ کو اختیار کر لے تو معین طور پر فدیہ کا واجب ہونا ہے۔ اور ایک ہی جرم کے ضمن میں دو مختلف حکموں کو یکجا کرنا درست نہیں ہے۔ جماعت پر جرم واقع ہونے والا مسئلہ اس سے مختلف ہے کیونکہ وہاں جرائم کئی ہیں اور ان میں سے ہر ایک جرم کے ضمن میں اسے غلام حوالے کرنے اور فدیہ ادا کرنے میں سے کسی کو اختیار کرنے کا حق ہے اور کسی ایک کے لیے غلام کو حوالے کرنا اور دوسرے کے لیے فدیہ ادا کرنا جرم واحد میں دو مختلف حکموں کو یکجا کرنا نہیں ہے، پس یہ فرق ہے۔

اور اگر وہ ایک آدمی کو قتل کر دے اور دوسرے آدمی کی آنکھ پھوڑ دے تو اگر مالک حوالے کرنا چاہے تو غلام کو تنائیوں کی صورت میں ان کے حوالے کر دے کیونکہ غلام کے ساتھ ان کا حق تنائیوں میں وابستہ ہے اور اگر وہ فدیہ دینے کو اختیار کرے تو ہر جرم کا اس کے جرماتے کے بموجب فدیہ ادا کر دے۔ اسی طرح اگر وہ مختلف آدمیوں کے سروں پر زخم لگائے اور وہ غلام کو ان کے حوالے کر دے تو وہ غلام ان کے مابین ان کے جرماتوں کے تناسب سے تقسیم کر دیا جائے گا اور فدیہ کو اختیار کرے تو سب کا فدیہ ان کے جرماتوں کے حساب سے ادا کرے گا۔ اور اگر کوئی غلام کسی آدمی کو قتل کر دے اور غلام کے ذمے قرض ہو تو مالک کو حق ہوگا کہ غلام کو حوالے کرنے اور فدیہ ادا کرنے میں سے جس کو چاہے اختیار کر لے اور جرم کے سرزد ہونے سے قرض زائل نہ ہوگا کیونکہ جرم کا موجب ہے غلام کو حوالے کرنے کا وجوب اور غلام کی گردن سے قرض کا وابستہ ہونا اس کو حوالے کرنے میں مانع نہیں ہے البتہ وہ اس کو مقروض ہونے کی حالت میں حوالے کرے گا۔ اور اگر وہ فدیہ میں خوبہا ادا کر دے تو قرض کی ادائیگی کے لیے غلام کو فروخت کیا جائے گا کیونکہ جیب اس نے فدیہ ادا کر دیا تو غلام کی گردن جرم سے بری الذمہ ہوگئی لہذا اس کو فروخت کیا جائے گا، سوائے اس کے کہ مالک اس کو اپنے لیے اختیار کر لے اور قرض خواہوں کا قرض چکا دے۔ اور اگر وہ اس کو جرم کے اولیاء کے حوالے کرنا اختیار کر لے اور اس کو ان کے حوالے کر دے تو قرض خواہوں کے قرض کو چھانے کے لیے اس کو فروخت کیا جائے گا۔ قرض چکانے کے لیے فروخت کرنے کے بجائے اس کو حوالے کر کے کام پہلے اس لیے کیا جائے گا اس طرح دو حق محفوظ ہوتے ہیں ایک تو جرم کے اولیاء کا حق محفوظ

ہو جاتا ہے اس کو ان کے حوالے کرنے سے اور دوسرے قرضخواہوں کا حق اس کو ان کے واسطے فروخت کرنے سے۔ اور اگر قرض چیکانے کا کام پہلے کیا جائے اور اس غرض سے اس کو فروخت کر دیا جائے تو جرم کے اولیاء کا یہ حق کہ اس کو ان کے حوالے کیا جائے ضائع ہو جاتا ہے کیونکہ فروخت کیے جانے کے بعد وہ خریدار کی ملک بن جائے گا، اس لیے حوالے کرنے سے ابتداء کی جائے گی جرم کے اولیاء کے حوالے کرنے اور پھر فروخت کرنے کا فائدہ یہ ہے کہ ان کے لیے فدیہ ادا کر کے غلام کو چھڑانے کا حق ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ اعیان (اشیاء) سے لوگوں کے کئی مفادات وابستہ ہوتے ہیں۔ پھر جب اسے فروخت کیا جائے تو غلام کے زرِ ثمن میں سے جو کچھ رہے گا اس پر جرم کے اولیاء کو حق ہو گا کیونکہ غلام کو ان کی ملک ہونے کی حالت میں فروخت کیا گیا ہے اس لیے کہ ان کے حوالے کر دیئے سے وہ ان کی ملک ہو گیا تھا اور اگر اس کے زرِ ثمن سے پورا قرض ادا نہ ہو سکے تو بقیہ قرض اس کے آزاد کیے جانے کے بعد وصول کیا جائے گا جیسے اس صورت میں کیا جاتا ہے کہ جب اس کو پہلے مالک کی ملک میں ہوتے ہوئے فروخت کیا جائے۔ اور اگر روئے استحسان، اگر مالک غلام کو اولیائے جرم کے حوالے کر دے تو قرضخواہوں کے قرض میں سے کسی چیز کا وہ ضامن نہ ہو گا جبکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ وہ ضامن ہو۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ اس کو ان کے حوالے کرنا جبکہ اس کی گردن پر قرض ہے ان کو اس کا مالک بنانا ہے۔ اور اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے اس نے اس کو ان کے ہاتھوں فروخت کر دیا ہے اور اگر وہ ان کے ہاتھوں اس کو فروخت کر دے تو وہ ضامن ہوتا ہے ایسے ہی یہاں بھی ضامن ہو گا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ اس کو حوالے کرنا اس پر واجب ہے کیونکہ ایسا کرنے سے دو حقوق کی نگہداشت ہو جاتی ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور جو شخص وہ کام کرتا ہے جو اس پر واجب ہے وہ ضامن نہیں ہوتا۔ اگر قرضخواہ پہلے آیا نہیں اور مالک غلام کو فروخت کر دے تو اگر وہ ایسا کچھ قاضی کے حکم کے بغیر کرے تو دیکھا جائے گا کہ اگر نو اس کو جرم کا علم تھا تو گویا اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے لہذا اس پر (جرم کی) دیت عائد ہوگی اور اگر اس کو جرم کا علم نہ تھا تو غلام کی قیمت اور جرم ملنے یعنی دیت میں سے جو بھی کمتر ہوگی اس پر واجب ہوگی۔ اور اگر مقدمہ قاضی کی عدالت میں پیش کیا گیا ہو اور قاضی کو جرم کا علم ہو تو وہ قرض کی ادائیگی کے لیے غلام کو فروخت نہیں کرے گا کیونکہ ایسا کرنے سے اولیائے جرم کا حق راکھ ہو جائے گا لہذا وہ ایسا کرنے کا مجاز نہیں ہے۔ اور اگر اسے جرم کا علم نہ ہو اور اپنے سامنے قائم ہونے والی شہادتوں یا اپنے ذاتی علم کی بناء پر اس نے اس کو قرض کی ادائیگی کے لیے فروخت کر دیا پھر اولیائے جرم آجائیں اور زرِ ثمن میں سے کچھ باقی نہ بچا ہو تو جرم باطل ہو جائے گا اور اولیائے جرم کا حق ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ مالک کی ملک میں سے اس کی مرضی کے بغیر خارج ہو گیا ہے، تو اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ مر گیا ہے، ایسا اس لیے ہے کہ قاضی کو ضامن ٹھہرنے کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ وہ جو کچھ کرتا ہے ہمیشہ امانت دار کے کرتا ہے لہذا وہ ذمہ دار نہیں بنتا۔ اور بیع کو فسخ کرنے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ اگر وہ بیع کو فسخ کر دے اور جرم کے عوض اس کو ان کے حوالے کر دے تو دوبارہ بیع کرنے کی حاجت نہیں آئے گی لہذا فسخ کا قول کرنا محال ہے، اس لیے اس کی مثال ایسے ہی ہے کہ جیسے وہ مر گیا ہے۔ اور اگر وہ (حق الواقع) مر جائے تو اولیائے جرم کا حق قطعی طور پر ساقط ہو جاتا ہے، ایسا ہی یہاں ہو گا، دائر

سبحانہ و تعالیٰ اعظم۔

اگر مجرم غلام اپنے حوالے کیے جانے سے قبل قتل کر دیا جائے اور قاتل آزاد ہو تو مالک اس کی قیمت وصول کر لے گا اور اس کو جرم کے دلی کے حوالے کر دے گا بشرطیکہ دلی ایک ہو اور اگر وہ جماعت ہوں تو وہ ان کے حقوق کے تناسب سے اس کو ان کے حوالے کر دے گا کیونکہ قیمت غلام کا بدل ہے اس لیے یہ اس کے قائم مقام ہو جائے گی، البتہ مالک کو قیمت اور فدیہ میں سے کسی ایک چیز کو اختیار کرنے کا حق نہ ہو گا چنانچہ اگر وہ اس قیمت میں تصرف کر لے تو اس کا معنی یہ نہ ہو گا کہ اس نے فدیہ ادا کرنے کو اختیار کر لیا ہے اور اگر وہ غلام میں کوئی تصرف کر لے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس نے فدیہ دینے کو چن لیا ہے، جیسا کہ ہم آگے چل کر بیان کریں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیمت تو درہم یا دینار ہی ہوتے ہیں لہذا اگر یہ جرمانے کے مثل ہوں تو دونوں میں سے ایک چیز کو چننے کا حق دینے کا کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر وہ جرمانے سے کتر یا بیشتر ہوں تو پھر بھی یہی صورت ہوگی کیونکہ لازمی بات ہے کہ وہ کتر کو چننے کا برعکس غلام کے، کیونکہ اگر غلام تھوڑی قیمت کا بھی ہو تب بھی یہ حقیقت ہے کہ اعیان سے لوگوں کے کئی مفادات وابستہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح اگر اس کو کوئی اجنبی غلام قتل کر دے تو اس کے مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو اس کو حوالے کر دے یا اس کا فدیہ ادا کر دے اور فدیے میں وہ مقتول غلام کی قیمت ادا کرے، تو مالک اس کی قیمت وصول کر لے گا اور وہ قیمت جرم کے دلی کے حوالے کرے گا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر قاتل کو مقتول غلام کے مالک کے حوالے کر دیا جائے تو مقتول غلام کے مالک کو اختیار ہو گا کہ چاہے تو حوالے کر دے اور چاہے تو فدیہ ادا کرے چنانچہ اگر وہ حوالہ کیے گئے غلام کو فروخت کر دینے وغیرہ کا تصرف کر لے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ اس نے فدیہ ادا کرنے کو چن لیا ہے کیونکہ قاتل غلام گوشت اور خون کے اعتبار سے مقتول غلام کا قائم مقام بن گیا ہے پس گویا کہ پہلا (مقتول غلام) قائم ہے۔ اور اگر اس کو اس کے مالک کا کوئی دوسرا غلام قتل کر دے تو غلام قاتل کی بابت اس مالک کو دو چیزوں کا اختیار دیا جائے گا، چاہے تو اس کو حوالے کر دے اور چاہے تو فدیہ ادا کر دے کیونکہ غلام کے ساتھ جرم کے دلی کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے اس کا مالک ایسے ہو گیا ہے کہ جیسے وہ اجنبی ہے لہذا یہ ایسے ہے کہ جیسے کسی اجنبی کے غلام نے مجرم غلام کو قتل کر دیا ہے۔ اور اس صورت میں حوالے کرنے اور مقتول کی قیمت بطور فدیہ ادا کرنے میں سے کسی ایک چیز کو اختیار کرنے کا حق دیا جاتا ہے ایسے ہی یہاں کیا جائے گا۔ اسی طرح اگر کوئی غلام کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دے اور اس کے مالک کی باندی اس غلام کو قتل کر دے تو مالک کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کا اختیار ہو گا باندی کو حوالے کر دے یا غلام کی قیمت بطور باندی کے فدیہ کے ادا کر دے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر غلام کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دے اور اس کے مالک کا کوئی باندی دوسرے آدمی کو غلطی سے قتل کر دے پھر وہ غلام اس باندی کو قتل کر دے تو مالک کو حوالے کرنے اور فدیہ ادا کرنے میں سے کسی ایک کا اختیار دیا جائے گا، سو اگر وہ فدیہ ادا کرنے کو اختیار کر لے تو وہ فدیہ میں خونبہا اور باندی کی قیمت ادا کرنے کا اور اگر وہ حوالے کرنے کو اختیار کر لے تو اس کے حصے کیے جائیں گے، مقتول غلام کے اولیاء کو خونبہا اور مقتول باندی کے اولیاء کو باندی کی قیمت کی مناسبت سے کیونکہ اس باندی پر جرم کا واقع ہونا ایسے ہے کہ جیسے کسی اجنبی کی ایسی باندی پر جرم واقع ہوا ہے جس نے کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دیا تھا۔ اگر باندی کی قیمت

ایک ہزار (دراہم) ہو تو غلام کو ان کے درمیان اس طرح تقسیم کیا جائے گا کہ اس کے گیارہ حصے کیے جائیں گے، ایک حصہ تو باندی کے مقتول کے اولیاء کے لیے اور دس حصے غلام کے مقتول کے اولیاء کیلئے۔ اگر کسی اجنبی کا غلام جرم غلام کا ہاتھ کاٹ دے یا اس کی آنکھ پھوڑ دے یا اس کو کوئی جراحت لگا دے تو قطع کرنے والے یا پھوڑنے والے یا جراحت لگانے والے غلام کے مالک کو اختیار دیا جائے گا چاہے تو حوالے کر دے یا فدیہ ادا کر دے۔ اگر وہ اپنے غلام کو حوالے کر دے یا اس کے فدیے کے طور پر جرمانہ ادا کر دے تو دست بریدہ غلام کے مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو حوالے کر دے یا فدیہ ادا کر دے پس چاہے تو اپنے دست بریدہ غلام کو قطع کرنے والے غلام کے ساتھ حوالے کر دے یا اس کو اپنے دست بریدہ غلام کے ہاتھ کے جرمانے کے ساتھ حوالے کر دے اور چاہے تو جرم کا جرمانہ ادا کر کے فدیہ دے دے کیونکہ دست بریدہ غلام کو اس کے جملہ اجزاء سمیت حوالے کرنا واجب تھا اور اس کے ہاتھ کا جرمانہ اس کے ایک جز کا بدلہ ہے۔ اسی طرح حوالے کیا جانے والا غلام اس کے ہاتھ کے قائم مقام ہے لہذا اس کا حوالے کیا جانا واجب ہے۔ البتہ وہ فدیہ ادا کرنے کو اختیار کر سکتا ہے اور اس صورت میں حق غلام سے جرمانے کی طرف منتقل ہو جائے گا۔ اگر مجرم غلام کو کوئی کمائی کر لے یا مجرم باندی ہو اور وہ جرم کرے کے بعد بچے کو جنم دے اور مالک حوالے کرنے کو اختیار کرے تو وہ اس کمائی یا اس بچے کو حوالے نہ کرے گا، بخلاف جرمانے کے کہ وہ حوالے کیا جائے گا۔ دونوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جرمانہ ایک ایسے جز کا بدلہ ہے جس کا حوالے کیا جانا واجب تھا اور بدل کا وہی حکم ہوتا ہے جو مبدل کا ہوتا ہے جبکہ کمائی اور بچے کا مسئلہ اس سے مختلف ہے۔ اگر غلام کا ہاتھ قطع کر دیا گیا ہو اور مالک اس کا جرمانہ وصول کر لے پھر مالک اور جرم کے ولی میں اختلاف ہو جائے اور مالک یہ دعویٰ کرے کہ قطع اس کے جرم سے قبل ہوا تھا اور جرمانہ اس کے حق میں محفوظ ہے اور جرم کا ولی یہ دعویٰ کرے کہ وہ (قطع) اس کے بعد ہوا تھا اور غلام کے ساتھ جرمانہ بھی حوالے کیا جانے کے قابل ہے تو مالک کے قول کو لیا جائے گا کیونکہ غلام کی طرح جرمانہ بھی مالک کی ملک ہے کیونکہ وہ اس کی ملک کا بدلہ اور ولی جرم مالک پر دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے اپنی ملک کو اس کی ملکیت میں دے دیا ہے جبکہ مالک اس سے انکاری ہے لہذا مالک کا قول مع حلف کے لیا جائے گا۔ اگر کسی غلام کا ہاتھ قطع کر دیا جائے یا اس کی آنکھ پھوڑ دی جائے اور مالک جرمانہ وصول کر لے پھر وہ (غلام) کسی جرم کا ارتکاب کرے تو اس صورت میں مالک کو اختیار ہوگا چاہے فدیہ دے دے چاہے غلام کو اس ناقص حالت میں حوالے کرے اور اس نے جو جرمانہ وصول کیا تھا وہ بدستور اسی کا ہوگا کیونکہ جس جرم کی بناء پر اس کا حوالے کیا جانا واجب ہوا ہے اس جرم کے ارتکاب کے وقت وہ ناقص تھا، برعکس اس کے کہ اگر اس کا ہاتھ جرم کا ارتکاب کرنے کے بعد قطع کیا گیا ہو کہ اس صورت میں وہ اس کو ہاتھ کے جرمانے سمیت حوالے کر لے گا کیونکہ غلام اپنے اوپر جرم کے وقت اپنے جملہ اجزاء سمیت حوالے کیا جانا واجب ہوا تھا اور جرمانہ جرمانہ کا بدلہ ہے لہذا غلام کے ساتھ جرمانہ حوالے کرنا بھی واجب ہے۔ اور اگر وہ کسی کو غلطی سے قتل کر دے پھر اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے پھر وہ کسی دوسرے کو غلطی سے قتل کر دے تو اس کے ہاتھ کا جرمانہ پہلے جرم کے ولی کے حوالے کیا جائے گا کیونکہ اس کا حق جرم کے وقت اس کے تمام اجزاء سے وابستہ تھا اور جرمانہ جز کا بدلہ ہے سو یہ اس کے قائم مقام ہو جائے گا لہذا اس کے حوالے کر دیا جائے گا۔ جہاں تک دوسرے شخص کے

حق کا تعلق ہے تو وہ اس جرم سے وابستہ نہیں ہے کیونکہ بوقت جرم یہ جرم معدوم تھا۔ پھر غلام کو حوالے کر دیا جائے گا اور وہ دو جرموں کے ولیوں میں اتالیس حصے بنا کر تقسیم کیا جائے گا کیونکہ مسئلہ کی وضع اس صورت میں ہے جبکہ غلام کی قیمت دس ہزار درہم ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ ہر دو جرم کے ولی کا دس ہزار درہم میں حق ہے اور پہلے جرم کے ولی نے اپنے حق میں سے پانچ سو درہم وصول کر لیے، سو ہر پانچ سو درہم کو ایک حصہ قرار دے دیا جائے گا چنانچہ اس طرح پورے غلام کے چالیس حصے بنیں گے اور ان ہر دو کے لیے بیس حصے ہوں گے، اور پہلے جرم کا ولی اپنے حق میں سے پانچ سو لے چکا ہے یا یوں کہیے کہ اس کا حق انیس حصوں میں باقی ہے جبکہ دوسرے جرم کے ولی نے کچھ بھی وصول نہیں کیا لہذا اس کا حق غلام کے بیس حصوں میں باقی ہے۔ اور اگر وہ فدیہ کو اختیار کرے تو ہر دو جرم کے فدیے میں دس ہزار درہم ادا کرے گا کیونکہ یہ اس جرم کا جرمانہ ہے۔ اور اگر کسی آدمی کے سر پر موضحہ (اس کی تفصیل آگے آئے گی) زخم لگائے اور اس کی قیمت ایک ہزار درہم ہو پھر وہ کسی اور کو قتل کر دے جبکہ اس کی قیمت دو ہزار درہم ہو چکی ہو تو اگر وہ فدیہ دینا چاہے تو ہر دو جرم کا جرمانہ فدیے میں ادا کرے گا اور اگر وہ حوالے کرنا چاہے تو وہ اکیس حصوں کے حساب سے ان دونوں میں تقسیم ہوگا، ایک حصہ موضحہ زخم والے کے لیے اور بیس حصے مقتول کے ولی کے لیے، بدلیل مذکورہ یعنی یہ کہ تقسیم ہر دو کے متعلقہ حق کے تناسب سے ہوگی اور موضحہ زخم والے کا حق پانچ سو درہم پر ہے جبکہ مقتول کے ولی کا حق دس ہزار درہم پر ہے لہذا ہر پانچ سو کو ایک حصہ قرار دیا جائے گا، اس لیے تقسیم اکیس حصوں کے حساب سے ٹل میں آئے گی اور غلام کی جواز کی قیمت ہوگی وہ بھی اسی حساب سے دونوں میں تقسیم ہوگی کیونکہ یہ اصل کی صفت ہے اور جب اصل میں شراکت ثابت ہے تو صفت میں بھی ثابت ہوگی۔

اسی طرح، اگر وہ کسی انسان کو غلطی سے قتل کر دے اور قتل کے وقت اس کی قیمت دو ہزار درہم ہو پھر قتل کے بعد مگر سر پر زخم لگانے سے قبل وہ اندھا ہو جائے پھر وہ کسی انسان کو سر پر موضحہ زخم لگا دے تو ان دونوں میں تقسیم اکیس حصوں کے حساب سے ہوگی اور جو کمی واقع ہوگی وہ بھی اس حساب سے تقسیم ہوگی، بدلیل مذکورہ، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر وہ کسی جرم کا ارتکاب کرے اور مالک اس کا فدیہ ادا کر دے پھر وہ کوئی دوسرا جرم کرے تو مالک کو حوالے کرنے اور فدیہ ادا کرنے میں سے کسی ایک کو چننے کا حق ہوگا کیونکہ جب مالک نے پہلے جرم کا فدیہ ادا کر دیا تو غلام اس جرم سے پاک ہو گیا گویا اس نے جرم کیا ہی نہیں، لہذا جب اس نے اس کے بعد جرم کیا تو یہ از سر نو جرم ہے اس لیے اس کا حکم بھی از سر نو ہوگا اور وہ حکم ہے حوالے کرنا یا فدیہ ادا کرنا، پر عکس اس کے کہ اگر وہ ایک جرم کرے پھر کوئی دوسرا جرم کرے بیشتر اس کے کہ مالک پہلے جرم کا فدیہ ادا کرے تو اس صورت میں اس کو دونوں جرموں کے اولیاء کے حوالے کیا جائے گا یا دونوں کا فدیہ ادا کیا جائے گا کیونکہ جب پہلے جرم پر فدیہ ابھی ادا نہیں کیا گیا اور پھر اس نے دوسرے جرم کا بھی ارتکاب کر لیا تو ان ہر دو جرم کی وجہ سے غلام کے ساتھ حق متعلق ہو گیا لہذا اس کو ان دونوں کے حوالے کیا جائے گا یا فدیہ ادا کیا جائے گا اور اگر غلام کسی آدمی کو قتل کر دے اور اس کے دو ولی ہوں اور مالک اس کو ان میں سے کسی ایک ملکہ کے حوالے کر دے اور اس کا غلام کسی دوسرے آدمی کو قتل کر دے پھر وہ (یعنی دوسرے مقتول کے اولیاء) آئیں تو جس

ولی کے حوالے کیا گیا تھا اس سے کہا جائے گا کہ آدھا غلام یا آدھا خونبہا دوسرے مقتول کے ولی کے حوالے کر دو،
 باقیہ آدھا تو اس کو حکم دیا جائے گا کہ وہ اس کو مالک کو لوٹا دے تاکہ وہ دوسرے جرم کے ولی اور پہلے جرم کے اس
 ولی کے حوالے کر دے جس کے حوالے پہلے نہیں کیا گیا تھا جس کے حوالے کیا گیا تھا اس پر آدھے غلام کو دوسرے
 مقتول کے ولی کے حوالے کرنا یا فدیہ دینا اس لیے واجب ہے کہ اس کے حوالے کیے جانے کے بعد وہ آدھے
 غلام کا مالک بن گیا تھا لہذا اس کو حوالے کرنے اور فدیہ دینے میں سے کسی ایک کے کرنے کا اختیار دیا جائے
 گا۔ آدھے حصے کو مالک کو لوٹانا اس لیے واجب ہے کہ اس نے یہ آدھا حصہ ناحق لیا تھا لہذا اس کو واپس کرنا اس
 کے ذمے ہے جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ہاتھ نے جو لیا ہو اس کے ذمے ہے
 تاکہ وہ اس کو لوٹا دے۔ مالک کو آدھا حصہ دو جرموں کے اولیاء کے حوالے کرنے اور فدیہ دینے سے
 کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق اس لیے نہیں دیا جائے گا کیونکہ پہلے جرم کے ارتکاب کے وقت پورا غلام اس
 کی ملک تھا اور دوسرے جرم کے ارتکاب کے وقت اس کا آدھا حصہ اس کی ملک تھا جو حوالے کرنے یا فدیہ
 دینے کا موجب ہے چنانچہ اگر وہ فدیہ دینے کو اختیار کرے تو ہر دو کو نصف خونبہا بطور فدیہ ادا کرے گا اور
 اگر حوالے کرے تو آدھا غلام ان دونوں کے حوالے کرے گا بھٹہ برابر ہی کیونکہ حوالے بقدر حق کیا جاتا ہے اور ہر
 دو کا حق نصف سے متعلق ہے لہذا آدھا غلام ان دونوں میں بھٹہ برابر ہی حوالے کر دیا جائے گا۔ اور آدھا غلام
 دوسرے جرم کے ولی کو بدفع الیہ (جس کے حوالے کیا گیا تھا) کی طرف سے مل چکا ہے اور مالک کے حوالے
 کرنے سے ایک چوتھائی مل گیا ہے تو میں چوتھائی غلام اس کے سپرد کر دیا ہے اور پہلے جرم کے اس ولی کو ایک
 چوتھائی مل گیا ہے غلام کو جس کے حوالے نہیں کیا گیا تھا چنانچہ ان دونوں میں غلام چوتھائیوں میں تقسیم ہو گیا اس
 کا میں چوتھائی دوسرے جرم کے ولی کو مل گیا اور ایک چوتھائی پہلے جرم کے ولی کو اور اس کے حق کو پورا کرنے کے
 لیے ایک چوتھائی باقی رہا۔ بھریہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو مالک نے پورا غلام قاضی کے فیصلے
 کی بناء پر حوالے کیا ہوگا یا قاضی کے فیصلے کے بغیر اگر قاضی کے فیصلے پر حوالے کیا ہو تو مالک سے ضمان نہیں
 لیا جائے گا کیونکہ جب قاضی کے حکم پر حوالے کیا گیا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ایسا کرنے پر مجبور تھا لہذا وہ
 ضامن نہیں ہوگا اور قاضی کو ضامن کرنے کی بھی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ قاضی جو کچھ کرتا ہے بطور امن کے
 کرتا ہے لہذا اس پر ذمہ داری قائم نہیں ہوتی۔ قاضی شخص کو ضامن ٹھہرایا جائے گا کیونکہ اس نے اپنے
 ساتھی کے حصے پر ناحق قبضہ کیا ہے اور ناحق قبضہ ضمان کا موجب ہوتا ہے جیسے غاصبانہ قبضہ ہوتا ہے،
 اور مالک کو لوٹانے سے وہ ضمان سے بری نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اس کو اس حالت میں نہیں لوٹایا جس
 بری الذمہ حالت میں اس نے غلام پر قبضہ کیا تھا بلکہ اس کو اس حالت میں لوٹایا ہے کہ اس پر ذمہ داری
 قائم ہو چکی ہے اور اگر قاضی کے حکم سے بغیر حوالے کیا ہو تو جرم کے اس ولی کو جس کے حوالے غلام کو نہیں کیا
 گیا یہ اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے تو مالک کو غلام کی قیمت کے ایک چوتھائی کا ضامن ٹھہرائے اور چاہے
 قاضی شخص سے ضمان وصول کرے تاکہ آدھا غلام اس کے سپرد کر دے، ایک چوتھائی تو گوشت اور
 خون کی صورت میں اور ایک چوتھائی درہم و دینار کی صورت میں کیونکہ ہر دو کے حق میں موجب ضمان

سبب پایا گیا ہے، مالک کی طرف سے حوالے کیا جانا اور قابض کی طرف سے قبضہ کرنا۔ پس اگر وہ مالک کو قضا من بتانا چاہے تو مالک قابض سے مطالبہ کرتے گا اور اگر وہ قابض کو قضا من ٹھہرائے تو وہ مالک سے مطالبہ نہیں کرے گا کیونکہ جو ضمان حاصل ہونا ہے وہ اس کے ذمے ہے۔

اگر غلام دو آدمیوں کو غلطی سے قتل کر دے اور مالک ان دو مقتولوں میں سے ایک کے ولی کے اس کو حوالے کر دے اور اس کے ہاں وہ ایک اور شخص کو قتل کر دے اور وہ سب (یعنی مقتولوں کے اولیاء) اکٹھے ہو جائیں تو قابض جرم کے بدلے میں نصف غلام کو حوالے کر دے گا یا نصف جرم کا فدیہ ادا کرے گا، جس کی دلیل ہم فصل اول میں بیان کر چکے ہیں، پھر مالک سے کہا جائے گا کہ بقیہ نصف تیسرے جرم کے ولی کے حوالے کر دیا آدھا خونبھا یعنی پانچ ہزار درہم بطور فدیہ ادا کر دے کیونکہ آدھا غلام اس کو بیچ چکا ہے اور آدھے میں اس کا حق باقی ہے اور دوسرے جرم کے ولی کو پورا خونبھا یعنی دس ہزار درہم بطور فدیہ ادا کیے جائیں گے کیونکہ اسے اپنے حق میں سے کچھ بھی نہیں ملا، اور اسے یہ حق ہو گا کہ آدھا غلام ان دونوں کے حوالے کر دے، چنانچہ اگر وہ اس کو ان دونوں کے حوالے کر دے تو وہ ان دونوں کے مابین ہر ایک کے حق کے بقدر تقسیم ہو گا۔ دوسرے جرم کے ولی کا حصہ دس ہزار اور تیسرے جرم کے ولی کا حصہ پانچ ہزار قرار پائے گا لہذا نصف غلام کو ان میں تہائیوں میں تقسیم کیا جائے گا کہ دو تہائی دوسرے جرم کے ولی کو اور ایک تہائی تیسرے جرم کے ولی کو اور دوسرے کے حق میں سے چھٹا حصہ باقی رہا کیونکہ اس کا حق آدھے غلام میں ہے اور آدھے کی دو تہائیاں اس کو مل چکیں اور یہ کل غلام کا ایک تہائی ہے لہذا اس کے حق کو پورا کرنے کے لیے چھٹا حصہ رہ گیا۔ پھر اگر قاضی کے حکم پر حوالے کیا گیا ہو تو قابض مالک کو قضا من ٹھہرائے گا اور اگر عدالتی حکم کے بغیر کیا گیا ہو تو چاہے مالک کو قضا من ٹھہرائے اور چاہے تو قابض کو قضا من ٹھہرائے جیسا کہ سابقہ مسئلے میں کیا گیا تھا۔

اگر غلام کسی انسان کو قتل کر دے اور دوسرے انسان کی آنکھ پھوڑ دے اور مالک غلام کو اس شخص کے حوالے کر دے جس کی اس نے آنکھ پھوڑی تھی اور اس کے ہاں وہ کسی کو قتل کر دے تو پھوٹی آنکھ والے سے کہا جائے گا کہ تہائی غلام دوسرے مقتول کے ولی کے حوالے کر دے یا تہائی کا فدیہ ادا کر لے اور دو تہائی غلام کو مالک کو لوٹا دیا جائے گا کیونکہ اس نے ایک تہائی تو اپنے حق ملک کے طور پر لیا تھا لیکن دو تہائی ناقص لیا تھا لہذا اس کو حکم دیا جائے گا کہ اس (دو تہائی) کو مالک کو لوٹا دے، پھر مالک کو اختیار ہو گا، چاہے اس کو حوالے کر دے اور چاہے فدیہ ادا کر دے۔ اگر وہ فدیہ ادا کرنے کو چھنے تو وہ پہلے (مقتول کے ولی) کو دس ہزار کا پورا خونبھا بطور فدیہ ادا کرے اور دوسرے کو دو تہائی خونبھا یعنی ۶۶۶۶ ادا کرے۔ اور اگر وہ اس کو ان کے حوالے کرنا چاہے تو وہ ان کے بقدر حق حوالے کر دے اور ان کے حصے یوں چھ ہزار چھ سو سرٹھ اور دو تہائی بنیں گے کہ پہلے کو دس ہزار کا پورا خونبھا سے اور دوسرے کو دو تہائی خونبھا (یعنی ۶۶۶۶) چنانچہ چار سو کو ایک حصہ بنایے، پس ان دونوں کے مابین دو تہائی خونبھا کے ۱۶ حصے بن جائیں گے اور پورے غلام کے پچیس حصے بن جائیں گے۔ دوسرے مقتول کا ولی اس کا ایک تہائی یعنی ۸ حصے چکا ہے اور باقی دو تہائی پچاویں دونوں میں اس طرح تقسیم کیا جائے گا کہ پہلے مقتول کے ولی کو دس حصے اور دوسرے مقتول کے ولی کو ۶ حصے۔ پھر پہلے مقتول کا ولی قابض

یعنی پھوٹی آنکھ والے سے دو تہائی قیمت کے ۱۱۲۲ اجزاء میں اسے چھ اجزاء کا مطالبہ کرے گا کیونکہ اس قدر اس کا حق تھا جو قابض کے زیر قبضہ ایک سبب سے ضائع ہو گیا ہے پس اس کو ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے وہ اس کے ہاں ہلاک ہو گیا ہے لہذا وہ پہلے مقتول کے ولی کو ضمان ادا کرے گا۔ اور اگر عدالتی حکم کے بغیر حوالے کیا تو اسے ان دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق ہوگا جیسے فصل اول میں کیا گیا تھا۔ اس حساب کا ایک اور طریقہ یہ ہے کہ جب اس نے دو تہائی غلام کو ان دونوں کے حوالے کر دیا اور ایک کے لیے پورا خونبہا اور دوسرے کے لیے دو تہائی خونبہا ادا کرنا قرار پایا تو ہر تہائی کو ایک حصہ بنالیا جائے گا، سو پورا خونبہا تین حصے اور دو تہائی خونبہا دو حصے بن جائے گا چنانچہ دو تہائی غلام کے پانچ حصے بن جائیں گے پہلے کو تین حصے اور دوسرے کو دو حصے اور دوسرے ایک تہائی کے اڑھائی حصے بن جائیں گے، اس طرح پورے غلام کے ۱۲ حصے بن جائیں گے، اس میں چونکہ کسر واقع ہوتی ہے اس لیے اس کو دو گنا کر لیا جائے گا چنانچہ پندرہ حصے بن جائیں گے، پس اس کا ایک تہائی پانچ حصے ہوں گے جن کو وہ دوسرے کے حوالے کر چکا ہے اور دو تہائی غلام کے دس حصے بنیں گے جو ان دونوں کے درمیان تقسیم کیے جائیں گے، پہلے کا حصہ ۳ حصے یعنی اسے چھ حصے ملیں گے اور دوسرے کو چار حصے پھر پہلا ولی قابض سے غلام کی قیمت کے دو تہائی کے پانچویں حصے کا مطالبہ کرے گا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر باندی کسی آدمی کو قتل کر دے پھر وہ ایک بیٹی کو جنم دے، وہ بیٹی کسی آدمی کو قتل کر دے پھر وہ بیٹی اپنی ماں کو قتل کر دے تو مالک کو دو چیزوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق ہوگا، چاہے تو بیٹی کو دونوں جرموں کے اولیاء کے حوالے کر دے اور چاہے فدیہ ادا کر دے۔ اگر وہ فدیہ ادا کرنے کو اختیار کرے تو بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو فدیہ کے طور پر خونبہا اور ماں کے مقتول کے اولیاء کو ماں کی قیمت ادا کرے جس کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ مجنی علیہ (جس پر جرم واقع ہوا) کے حق یعنی حوالے کرنے، کے متعلق ہونے سے مالک اجنبی کے مانند ہو گیا تو ایسے ہو گیا کہ جیسے اس (بیٹی) نے کسی اجنبی کی باندی کے خلاف جرم کیا ہے۔ اگر وہ حوالے کرنا چاہے تو بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو خونبہا اور ماں کے مقتول کے اولیاء کے حصے میں غلام کی قیمت آئے گی، پس اس حساب سے غلام کو ان کے مابین تقسیم کیا جائے گا چنانچہ اگر ماں کی قیمت ایک ہزار درہم ہو تو تقسیم کے لیے گیارہ حصے کیے جائیں گے، ہر ایک ہزار درہم ایک حصہ قرار پائے گا اس میں سے ایک حصہ ماں کے مقتول کے اولیاء کے لیے اور دس حصے بیٹی کے مقتول کے اولیاء کے لیے۔ اور اگر بیٹی نے ماں کی آنکھ پھوڑی ہو اور اس کو قتل نہ کیا ہو تو مالک کو اختیار ہوگا کہ چاہے حوالے کر دے اور چاہے فدیہ دے۔ اور یہ صورت چار حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو دونوں کو حوالے کرنا اختیار کرے یا دونوں کا فدیہ ادا کرنا اختیار کرے یا بیٹی کا فدیہ ادا کرنا اور ماں کو حوالے کرنا اختیار کرے یا پھر ماں کا فدیہ ادا کرنا اور بیٹی کو حوالے کرنا اختیار کرے۔ اگر وہ دونوں کو حوالے کرنا چاہے تو ماں کو ماں کے مقتول کے اولیاء کے حوالے کرے گا اور یہ تو ظاہر بات ہے اور بیٹی کو بیٹی کے مقتول کے اولیاء اور ماں کے مقتول کے اولیاء کے حوالے کرے گا اور وہ ان میں بقدر حقوق تقسیم کی جائے گی۔ بیٹی کے مقتول کے اولیاء کے حصے میں خونبہا آئے گا کیونکہ ان کا حق پوری بیٹی سے متعلق ہے اور ماں کے مقتول کے اولیاء کے حصے میں ماں کی نصف قیمت آئے گی کیونکہ اس (بیٹی) نے اس کی ایک آنکھ پھوڑی ہے اور آدمی کی آنکھ اس کا نصف ہے۔

اور اگر وہ ان دونوں کا فدیہ دینا چاہے تو ہر دو جرم کے اولیاء کو پورا خونبہا بطور فدیہ ادا کرے گا کیونکہ ہر دو جرموں کا یہی جرم مانہ ہے اور ماں کے خلاف بیٹی کا جرم ساقط ہو جائے گا کیونکہ وہ دونوں مالک کی ملک میں ہیں اور وہ دونوں فدیہ کی ادائیگی سے جرم سے پاک ہو گئی ہیں اور ان میں مالک کی ملک خالص ہو گئی تو بیٹی کا مال کے خلاف جرم مالک کی ملک کا اس کی ملک کے خلاف جرم ٹھہرا سو یہ رائیگاں ہو گا اور اگر وہ مال کو حوالے کرنا اور بیٹی کا فدیہ ادا کرنا چاہے تو ماں کو ماں کے مقتول کے اولیاء کے حوالے کر دے پھر بیٹی کا فدیہ دے اور بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو خونبہا بطور فدیہ ادا کرے اور ماں کے مقتول کے اولیاء کو ماں کی نصف قیمت ادا کرے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ بیٹی کو حوالے کرنا اور مال کا فدیہ ادا کرنا چاہے تو بیٹی کو بیٹی کے مقتول کے اولیاء کے حوالے کر دے اور ماں کے مقتول کے اولیاء کو کامل خونبہا فدیہ کے طور پر ادا کرے، اور ماں کے خلاف بیٹی کا جرم رائل ہو جائے گا کیونکہ فدیہ کی ادائیگی کے بعد ماں پاک ہو گئی اور خالصہ مالک کی ملک بن گئی لہذا بیٹی کا مال کے خلاف جرم مالک کی ملک کا اس کی ملک کے خلاف جرم ہے اس لیے یہ رائیگاں جائے گا۔ اور اگر ماں اس کے بعد بیٹی کی آنکھ پھوڑے پیشتر اس کے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو حوالے کیا جائے تو مالک کو ان دونوں کی بابت اختیار حاصل ہو گا پس وہ بیٹی سے شروع کرے گا کیونکہ جرم کی ابتداء اس سے ہوئی چنانچہ وہ اس کو دونوں جرموں کے اولیاء کے حوالے کر دے گا، اور اس میں ان کے حصص رسد می یوں بنیں گے کہ بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو کل دیت اور ماں کے مقتول کے اولیاء کو نصف قیمت ملے گی، اس کی وجہ ہم نے گذشتہ مسئلہ میں بیان کر دی ہے پھر ماں کو ان کے حوالے کیا جائے گا اور اس میں ان کے حصے نکالے جائیں گے۔ ماں کے مقتول کے اولیاء کو ان کا خونبہا ملے گا جس میں سے بیٹی کا وہ جرم مانہ منہا کر دیا جائے گا جو ان کو مل چکا ہے اور بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو بیٹی کی نصف قیمت کا حق ہو گا کیونکہ ہر دو نے دو جرم کیے ہیں لہذا ہر ایک کو اس کے جرم کی بناء پر حوالے کیا جائے گا۔ مسئلے کے اس جواب پر اعتراض کیا گیا ہے اور کہا گیا ہے کہ چاہیے تو یہ تھا کہ جب بیٹی کو پہلے حوالے کیا گیا ہے تو ماں کے مقتول کے اولیاء کو ماں کی قیمت کا نصف اور بیٹی کے مقتول کے اولیاء کو خونبہا ملے جس میں سے وہ منہا کر دیا جائے جو ابتداء میں انہیں ملا تھا کیونکہ ان تک مال کا ایک حصہ پہنچے گا لہذا یہ چاہیے کہ ان کو پورا خونبہا ملے۔ لیکن صحیح وہی ہے جو (امام محمد کی) کتاب میں مذکور ہے کیونکہ جب بیٹی کو حوالے کیا گیا تو بیٹی کے مقتول کے اولیاء کا حق پورا خونبہا تھا اور انہیں کوئی چیز ابھی تک نہیں ملی لہذا یہ واجب ہے کہ ان کا حصہ پورا خونبہا بنے اور ابتداء میں جو زائد چیز انہیں ملی تھی اس کا اعتبار نہ کیا جائے گا کیونکہ حوالے کرنے کے وقت تقسیم صحیح ہوئی ہے لہذا بعد ازاں یہ تبدیل نہیں ہوگی۔ اس کی مثال فقہاء کا یہ قول ہے کہ اگر ایک آدمی مر جائے اور اس کے ذمے کسی شخص کے ایک ہزار اور دوسرے شخص کے دو ہزار واجب اللہ ہوں اور اس نے اپنے پیچھے ایک ہزار چھوڑے ہوں اور وہ دونوں (قرض خواہ) اس کو تہائیوں میں تقسیم کر لیں پھر دو ہزار والا میت کو ایک ہزار سے بری کر دے تو پہلی تقسیم نہیں ٹوٹے گی، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔

اور اگر باندی ایک جرم کا ارتکاب کر لے پھر ایک بچے کو جنم دے، اس کا بچہ اس کا ہاتھ کاٹ دے تو بچے کو ماں سمیت حوالے کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ ماں کے خلاف جرم کرنے کے حکم میں بچہ اجنبی کے مانند ہے تو ایسے ہو گیا کہ جیسے کسی اجنبی کے غلام نے اس کا ہاتھ کاٹا ہو اور جرم کی وجہ سے اس کو حوالے

کیا گیا ہو اور وہاں غلام کو باندی سمیت حوالے کیا جائے گا کیونکہ وہ باندی کے ہاتھ کا قائم مقام ہے ایسے ہی یہاں کیا جائے گا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس امر کے بیان کا تعلق ہے کہ مالک کیونکر فدیہ دینے کو اختیار کرنے والا بنتے گا اور یہ دنیا اس کا یہ اختیار درست ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مالک دو طرح سے فدیہ دینے کو اختیار کرنے والا بنتا ہے ایک صراحۃً اور دوسرے دلالتاً صراحۃً اس طرح کہ وہ واضح طور پر اختیار یا اس کا ہم معنی کوئی لفظ بولے مثلاً یہ کہتے کہ میں نے فدیہ کو اختیار کیا یا میں نے اس کو ترجیح دی یا میں نے اس کو پسند کیا، وغیرہ خواہ مالک خوشحال ہو یا تنگ۔ دوسرے یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق ہے، سو امام صاحب کے نزدیک مالک کا خوشحال ہونا اس کے اختیار کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے چنانچہ اگر وہ فدیہ کو اختیار کر لے اور پھر پتا چلے کہ وہ تو تنگ دست اور غریب ہے تو اس کا اختیار درست ہے اور غریب ہونا اس کے ذمے قرض ہو جائے گا۔ صاحب کے نزدیک مالک کی خوشحالی اس کے فدیہ کو اختیار کر لینے کے درست ہونے کے لیے شرط ہے اور اگر وہ تنگ دست ہو تو اولیاء کی رضامندی کے بغیر اس کا اختیار درست نہ ہوگا اور اس سے کہا جائے گا کہ یا تو اس کو حوالے کر دو یا فدیہ لے کر دو۔ ظاہر الروایۃ میں ائمہ کا اختلاف اسی طرح مذکور ہوا ہے جبکہ اختیار کے درست ہونے کی بابت طحاوی نے امام محمدؒ کا امام ابو حنیفہؒ سے متفق ہونا بتایا ہے اور کہا ہے کہ دونوں میں صرف یہ اختلاف ہے کہ امام محمدؒ کے نزدیک غریب جرم کے ولی کے حق میں غلام کی ذات (یعین) میں واجب ہونا ہے اور اس کے لیے جرم کے ولی کے واسطے مالک اس کو فروخت کرے گا۔ اسی طرح امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس جرم کا اصلی حکم حوالے کرنے کا لازم ہونا ہے اور (فدیہ کو) اختیار کرنے سے یہ ذمے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے لہذا یہ اختیار سلامتی کی شرط کے ساتھ مشروع ہے اور تنگ دستی کی صورت میں سلامتی مفقود ہے لہذا یہ ذمے کی طرف منتقل نہیں ہوگا، اس لیے غلام کا حوالے کیا جانا واجب ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ غریبیت تو وہی ہے جس کا صاحبین نے قول کیا ہے یعنی حوالے کرنے کا واجب ہونا لیکن شریعت نے اختیار کی صورت میں اس کو رخصت دی ہے اور تنگ دستی اختیار کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے کیونکہ اس سے اہلیت اور ولایت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا اور سلامتی کی شرط سے آزاد اختیار کو پایا گیا ہے لہذا مطلق کو بغیر کسی دلیل کے مقید کرنا درست نہیں ہے۔ دلالت اس طرح کہ مالک غلام میں کوئی ایسا تصرف کر لے کہ جس کے بعد اس کو حوالے کرنا ممکن نہ ہو یا وہ جرم کے علم کے باوجود غلام کو اپنے پاس رکھنے پر دلالت کرتا ہو ایسا تصرف جس کے بعد حوالے کرنا ممکن نہ رہے یا جو جرم کے معلوم ہونے کے باوجود غلام کو اپنے پاس رکھنے پر دلالت کرتا ہو فدیہ کو اختیار کرنے کے مشروع ہوگا کیونکہ محض علیہ جرم واقع ہوا، کا حق غلام سے متعلق ہے اور وہ حق ہے حوالے کرنا اور حوالے کرنے کے امکان کو ختم کرنا اس کے حق کو ضائع کرنا ہے اور ظاہر بات ہے کہ ولی دیدہ دانستہ اپنے حق کے ضائع لینے جاتے پر راضی نہ ہوگا، سو اسے ایسی چیز کے ساتھ کہ جو اس کے قائم مقام ہو جو کہ فدیہ ادا کرنا ہے لہذا اس کا ایسا کرنا فدیہ سے کو اختیار کرنا ہے۔ اس قاعدے سے چند مسائل کا استخراج ہوتا ہے۔ اگر وہ غلام

کی قطعی بیع کر دے جبکہ اسے جرم کا علم بھی ہو تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ یہ ملک کو زائل کرنے والا تصرف ہے لہذا حوالے کرنا ممکن نہ رہے گا۔ اسی طرح اگر وہ خریدار کے اختیار شرط پر فروخت کر دے تو صاحبین کے قاعدے کے مطابق تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہوگا کیونکہ فروخت کر دہ چیز خریدار کی ملک میں داخل ہو گئی ہے اور امام ابو حنیفہ کے قاعدے کی رو سے اس لیے کہ اگرچہ خریدار کا اختیار فروخت کر دہ چیز کے خریدار کی ملک میں داخل ہونے میں مانع ہے لیکن اس پر سے فروخت کنندہ کی ملک کو زائل کرنے میں مانع نہیں ہے اور اختیار پر دلالت کرنے کے لیے یہ کافی ہے کیونکہ اس کے بعد حوالے کرنا ممکن نہیں رہتا اور اگر وہ اس شرط پر فروخت کرے کہ اس کو اختیار حاصل ہے تو اگر (اختیار کی) مدت کے گزرنے سے قبل اختیار کی مدت گزر جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ حوالے کرنے سے قبل بیع معی ہو گئی ہے اور اگر وہ بیع کو توڑ دے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار نہیں کیا ہے، کیونکہ ملک زائل نہیں ہوئی لہذا حوالے کرنا فوت نہیں ہوا۔ اور اگر وہ غلام کو بیع کے لیے پیش کر دے تو ہمارے تینوں ائمہ رحمہم اللہ کے نزدیک یہ فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف نہیں ہے جبکہ امام زفر کے نزدیک یہ فدیہ کو اختیار کرنا ہے۔ امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بیع کے لیے پیش کرنا ملک کو پورا کرنے کی دلیل ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ شرط اختیار پر خریدنے والا خرید کر دہ مال کو اگر بیع کے لیے پیش کر دے تو اس کا اختیار جاتا رہتا ہے لہذا یہ غلام کو اپنے لیے روک رکھنے کی دلیل ہے اور یہ فدیہ کو اختیار کرنے پر دلالت کرتی ہے، بدلیل مذکورہ۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ بیع کے لیے پیش کر دینے سے ملک کا زائل ہونا لازم نہیں آتا لہذا حوالے کرنا ممکن نہیں ہو جاتا اور یہ غلام کو روک رکھنے پر دلالت بھی نہیں کرتا بلکہ یہ تو ملک سے خارج کرنے کی دلیل ہے لہذا یہ فدیہ کو اختیار کر لینے کی دلیل نہیں بن سکتی۔ اور اگر وہ اس کی بیع فاسد کرے تب بھی وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں بنتا تا آنکہ وہ اس کو خریدار کے سپرد نہ کر دے کیونکہ (خریدار کے) سپرد کرنے سے قبل ملک زائل نہیں ہوتا لہذا اس کو (مقتول کے ولی کے) حوالے کرنا فوت نہیں ہوا۔ اور اگر وہ کسی آدمی کو (اپنا غلام) ہبہ کر دے اور اس کے سپرد کر دے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ ہبہ کرنے اور سپرد کرنے سے ملک زائل ہو جاتی ہے، اس لیے اس کو حوالے کرنا فوت ہو جاتا ہے۔ اور اگر جرم جان سے کمتر کا (یعنی کسی عضو پر واقع ہوا) ہو اور مالک اسے مجنی علیہ کو ہبہ کر دے تو اس سے وہ فدیہ ادا کرنے کو اختیار کرنے والا نہیں بنتا اور مالک پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اور اگر وہ اس کو مجنی علیہ کے ہاتھ فروخت کر دے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ ہبہ کرنے سپرد کرنا حوالے کرنے کے مترادف ہے کیونکہ ہر دو میں بغیر عوض کے تملیک ہے لہذا ہبہ حوالے کرنے کے قائم مقام ہو گیا۔ بیع کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ یہ معاوضہ لے کر مالک بنانا ہے جبکہ حوالے کرنا بغیر معاوضے کے مالک بنانا ہے لہذا یہ اس کے قائم مقام نہ ہوگا، اس لیے اس کی طرف سے بیع کا اتمام فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف ہے۔ اسی طرح اگر وہ (اپنا غلام) کسی انسان کو یا مجنی علیہ کو صدقہ کر دے تو یہ اور ہبہ دونوں برابر ہیں کیونکہ دونوں ہی بغیر عوض کے تملیک ہیں اور اگر وہ اس کو آزاد کر دے یا تدبیر بنالے یا وہ باندی ہو تو اس کو امام ولدہ بنالے، اس حال میں کہ وہ اس کے جرم سے

باخبر بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس نے فدیہ ادا کرنے کو چن لیا ہے کیونکہ ان تصرفات کے بعد حوالے کرنا
 ممکن نہیں رہتا کیونکہ حوالے کرنا مالک بنانا ہے اور یہ مالک بنانے میں مالک میں لٹا دینا فدیہ کو اختیار کرنے کے
 مترادف ہیں۔ اور اگر غلام کا جرم جان سے کمتر (یعنی کسی عضو پر) ہو اور مالک بخشنے کا حکم دے تو اس کو آزاد کرنے کا حکم دے
 دے جبکہ اس کے جرم کا حکم ہو تو یہ فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف ہے کیونکہ اس کے حکم سے اس کو آزاد
 کرنا اس کی طرف مضاف ہے (یعنی گویا اس نے خود آزاد کیا ہے) لہذا یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے
 فدیہ کو اختیار کر لیا ہے جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب وہ خود اسے آزاد کر دیتا۔ اور اگر وہ اپنے غلام سے یہ کہے
 کہ اگر تو فلاں شخص کو قتل کر دے تو تو آزاد ہے اور وہ اس کو قتل کر دے تو ہمارے تینوں امہ کے نزدیک یہ
 فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف ہے جبکہ امام زفر کے نزدیک یہ اس کے مترادف نہیں ہے۔ امام زفر کے قول
 کی توجیہ یہ ہے کہ غلام اس کے سابقہ قول کی بناء پر آزاد ہوا ہے اور وہ قول ہے کہ تو آزاد ہے اور اس وقت کوئی جرم
 موجود نہیں اور جرم کے وجود میں آنے کے بعد آزاد نہیں کیا تو اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا۔ ہماری دلیل
 یہ ہے کہ جو شرط کے ساتھ متعلق ہوتی ہے وہ شرط پلٹے جانے پر منجر ہوتی ہے اور یہ نئی تخیل ہوتی ہے گویا
 اس نے جرم کے وجود میں آنے کے بعد یہ کہا ہے کہ تو آزاد ہے اور اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر وہ بحالت تندی
 اپنی بیوی سے یہ کہے کہ اگر میں بیمار پڑ جاؤں تو تجھے میں طلاقیں اور پھر وہ بیمار پڑ جائے تو اس عورت پر طلاق واقع
 ہو جائے گی اور وہ فار عن المیراث (میراث سے بچنے والا) بنے گا، یہاں تک کہ عورت اس
 کی میراث سے حصہ پلٹے گی اگرچہ اس نے طلاق کو اس شرط سے متعلق تندرستی کی حالت میں کیا تھا، بدلیل مذکورہ
 تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اگر مالک کو کوئی آدمی یہ خبر دے کہ اس کے غلام نے جرم کیا ہے سو وہ اس
 کو آزاد کر دے تو اگر اس نے اس کی تصدیق کر کے اس کو آزاد کیا تو بلا اختلاف اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے
 فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے اور اگر وہ مخبر کی تکذیب کر کے اس کو آزاد کر دے تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ
 فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں بنے گا جب تک کہ خبر دہندہ دو مرد یا ایک مرد عدل نہ ہو جبکہ صاحبین کے نزدیک
 یہ فدیہ کو اختیار کرنے کے مترادف ہے اور اس کے لیے مخبر کی تعداد اور اس کی عدالت کوئی شرط نہیں ہے اور
 اس مسئلے کو ہم کتاب الوکالۃ میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ اس کے جرم سے باخبر ہوتے ہوئے اس کو سکتا
 بنا دے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے توقف پر فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ توقف پر فی الحال اس کو حوالے
 نہیں کیا جاسکتا، پس اگر وہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے تو اس کا فدیہ کو اختیار کرنا قرار پاجائے گا
 اور اگر وہ ادا کرنے سے قاصر رہے تو دوبارہ غلام بن جائے گا۔ اس صورت میں دیکھا جائے گا کہ اگر اس کے
 قاصر ہونے سے قبل عدالتی چارہ جوئی کی گئی اور عدالت نے خونبھا ادا کرنے کا حکم صادر کر دیا پھر وہ قاصر
 رہا تو حکم مرتفع نہیں ہوگا کیونکہ بظاہر کتابت کی وجہ سے خونبھا واجب ہو گیا تھا اور اس کے ساتھ عدالتی
 حکم کے مل جانے سے خونبھا کا وجوب پختہ ہو گیا اور اگر عدالتی چارہ جوئی نہ کی گئی ہو اور وہ بدل کتابت
 کی ادائیگی سے قاصر رہے تو مالک اس کو حوالے کرنے کا مجاز ہوگا کیونکہ اس کے قاصر رہنے کے امکان
 کے باعث حوالے کرنا قطع طور پر ثابت نہ ہوا تھا اور اگر وہ قاصر رہے تو یوں سمجھا جائے گا کہ جیسے کتابت عمل

میں آئی ہی نہ تھی لہذا مالک کو حق ہے کہ اس کو حوالے کر دے۔ امام ابو یوسف سے روایت کیا گیا ہے کہ خور کتابت کا ہی یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ محض کتابت کی وجہ سے ہی اس کو حوالے کرنا ممکن نہیں رہا اس لیے کہ اس پر سے اس کا قبضہ زائل ہو گیا ہے پھر یہ قبضہ ایک نئے سبب سے لوٹ آیا اور وہ نیا سبب ہے اس کا (بدل کتابت کو ادا کرنے سے) قاصر رہنا۔ اور اگر وہ اس کے ساتھ فاسد کتابت کرے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے بخلاف فاسد بیع کے کہ اس کا یہ مطلب نہیں ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے تا آنکہ وہ (مال فروخت کو خریدار کے) سپرد کر دے، کیونکہ فاسد کتابت جس سے مراد عتق کا ادائیگی سے تعلق ہے، خود عقد سے ہی ثابت ہو جاتی ہے جبکہ فاسد بیع از خود حکم کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ سپردگی کے واسطے سے دیتی ہے۔

جہاں تک کرائے پر دینے، رہن رکھنے یا شادی کر دینے کا تعلق ہے، مثلاً وہ مجرم غلام کی کسی عورت کے ساتھ شادی کر دے یا مجرم باندی کی کسی مرد کے ساتھ شادی کر دے تو کیا اس کا یہ معنی ہوگا کہ اس نے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے۔ ظاہر الروایۃ میں مذکور ہے کہ اس کا یہ معنی نہ ہوگا کیونکہ حوالے کرنا فوت نہیں ہوا کیونکہ اس کی ملک برقرار ہے لہذا فی الجملہ حوالے کرنا ممکن ہے۔ طحاوی نے ذکر کیا ہے کہ اس کا یہی معنی ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ فوری طور پر اس کو حوالے کرنا ممکن نہیں ہے لہذا یہ بیع کے مشابہ ہے۔ اور شادی کرنا عیب پیدا کرنا ہے لہذا یہ فی الواقع عیب پیدا کرنے کے مشابہ ہے۔ اگر وہ کسی اور کے لیے اس کا اقرار کرے تو اس سے وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا نہیں بنے گا۔ اور اصل میں ایسے ہی مذکور ہے، کیونکہ کسی دوسرے کے لیے اس کا اقرار کرتے سے حوالے کرنا فوت نہیں ہوتا کیونکہ اقرار کرنے والا حوالے کرنے یا فدیہ دینے کا ذمہ دار ہے۔ مگر خائف نے اپنی مختصر میں ذکر کیا ہے کہ اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ اس کا دوسرے کے لیے اس چیز کا اقرار کرنا اسے اس کا مالک بنانے کے مترادف ہے کیونکہ ظاہرہ طور پر غلام اس کی ملک ہے اس لیے کہ ملک کی دلیل یعنی قبضہ موجود ہے پس جب اس نے دوسرے کے واسطے اس کا اقرار کیا تو گویا اس کو اس کا مالک بنا دیا۔ اگر مالک اس کو قتل کر دے تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیہ دینے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ قتل کر کے اس نے حوالے کرنے کو فوت کر دیا ہے۔ اور اگر اس کو کوئی اجنبی قتل کر دے تو اگر یہ قتل عمد ہو تو (غلام کا) جرم زائل ہو جائے گا اور مالک کو حق ہوگا کہ اس کو قصاص میں قتل کر دے کیونکہ حوالے کرنے کا محل (یعنی مجرم غلام) ضائع ہو گیا ہے اور یہ اپنے قائم مقام یعنی مال (فدیہ) کی طرف بھی منتقل نہیں ہوا لہذا جرم رائیگاں جائے گا۔ اور اگر یہ قتل خطا ہو تو مالک اس کی قیمت وصول کر کے جرم کے ولی کو دے دے گا اور جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں، مالک کو قیمت کی بابت اختیار نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر مالک اس کو قتل نہ کرے لیکن اس کو غیب لگا دے مثلاً اس کا ہاتھ کاٹ دے یا اس کی آنکھ پھوڑ دے یا اس کو کوئی جراحت (زخم) لگا دے یا اس کو کوئی ایسی چوٹ لگا دے جس کا نشان پڑ جائے اور جو اس میں نقص ڈال دے اور اسے اس کے جرم کا بھی علم ہو تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ اس نے فدیہ کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ اس نے اس میں یہ نقص پیدا کر کے عتبی علیہ سے اس کے ایک حصے کو روک لیا ہے اور کل کو روکنا فدیہ کو اختیار

کر لینے کی دلیل ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنے واسطے غلام کو روک رکھنے کی دلیل ہے تو ایسے ہی ایک جزء کو روکنا بھی اس کی دلیل ہے۔ علاوہ انہیں جزء کا وہی حکم ہے جو کل کا ہوتا ہے، واللہ سبحانہ اعلم۔ اور اگر مالک اس کی آنکھ پر ضرب لگائے اور اس کی وجہ سے آنکھ پر غیری پھا جائے اور اسے اس کے جرم کا علم بھی ہو چنانچہ اس کے اس اقدام کا یہ مطلب لے لیا جائے گا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے پھر سفیدی ختم ہو جائے تو اگر عدالتی چارہ چوٹی سے قبل سفیدی ختم ہو گئی تو اس کا اختیار باطل ہو جائے گا اور اس کو حکم دیا جائے گا کہ اس کو حوالے کر دے یا فدیہ ادا کرے کیونکہ اس کو فدیہ کا مختار نقصان کی وجہ سے بنا گیا تھا اور وہ نقصان اب باقی ماندوں سمجھا جائے گا کہ جیسے وہ نقص پیدا ہی نہ ہوا تھا۔ اور اگر سفیدی کی موجودگی میں عدالتی چارہ چوٹی کی گئی ہو اور قاضی نے اسے اس کی قیمت کا ضمان دینے کا حکم دیا ہو پھر سفیدی ختم ہو گئی تو عدالت کا حکم نافذ رہے گا واپس نہیں لیا جائے گا اور نہ ہی اس کا اختیار باطل ہوگا کیونکہ اس کا اختیار صحیح واقع ہوا تھا اور دین واجب ہو گیا تھا۔ عدالت کے حکم کے متصل ہو جانے سے یہ پختہ ہو گیا۔ اور اگر وہ اس کے جرم سے واقف ہوتے ہوئے اس سے خدمت لے تو اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ خدمت لینے کی وجہ سے اس کو حوالے کرنا فوت نہیں ہو جاتا اس لیے کہ اس کی ملک برقرار ہے۔ علاوہ انہیں خدمت لینا ملک کے ساتھ مخصوص نہیں ہے اسی لیے اس کی وجہ سے خیار شرط باطل نہیں ہوتا لہذا یہ اس امر کی دلیل نہ ہوگا کہ اس نے اس کو اپنے واسطے روک لیا ہے۔ اور اگر وہ خدمت کرتے ہوئے ہلاک ہو جائے تو اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا اور جرم کے ولی کا حق تامل ہو جائے گا کیونکہ خدمت لینا فدیہ ادا کرنے کو اختیار کرنا نہیں ہے، بدلیل مذکورہ اور اس کی طرف سے کوئی ایسا دوسرا تصرف پایا نہیں گیا جو اس کی طرف سے فدیہ اختیار کر لینے پر دلالت کرے تو یہ ایسے ہے کہ جیسے وہ خدمت لینے سے قبل ہلاک ہو گیا تھا۔ اگر مجرم باندی ہو اور مالک اس کے ساتھ مباشرت کرے تو اگر وہ باکرہ (کنواری) تھی تو اس کا مطلب ہوگا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے کیونکہ بکارت نائل کر کے اس نے فی الواقع اس کا ایک جزء ضائع کر دیا ہے اور اگر وہ یتیم ہو تو اگر اس سے حمل پھڑ گیا تو وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا بن گیا اور اگر حمل نہ پھڑا ہو تو نہیں یہ ظاہر الروایۃ کا جواب ہے جبکہ امام ابو یوسف سے روایت کیا گیا ہے کہ اس کا مطلب یہی ہوگا کہ اس نے فدیے کو اختیار کر لیا ہے خواہ حمل پھڑا ہو یا نہیں۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ مباشرت کے حلال ہونے کے لیے ملک کا ہونا ناگزیر ہے یا تو نکاح کی ملک ہو یا ملک یمین (یعنی باندی) ہو اور یہاں ملک نکاح تو موجود نہیں تو مباشرت کے حلال ہونے کے لیے ملک یمین باقی رہ گئی لہذا اس کا مباشرت کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے اس کو اپنے واسطے روک لیا ہے اس لیے یہ اس کی طرف سے فدیے کو اختیار کرنے کی دلیل ہے۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ مباشرت تو محض شرمگاہ کی منفعت حاصل کرنے کا نام ہے اور اس سے عین (ذات) کا حقیقی نقصان لازم نہیں آتا کیونکہ شرمگاہ کی منفعت عین کافی الواقع جزء نہیں ہے اس کو تو اجزاء کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے اور عین ملک میں اس منفعت کے حاصل کرنے کو اس لیے نقصان قرار دیا گیا ہے تاکہ شرمگاہ کی اہمیت کو اجاگر کیا جائے اور یہاں یہ منفعت ملک میں حاصل کی گئی ہے لہذا اس کو اجزاء کے ساتھ ملحق کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے لہذا نقصان حقیقی اور تقدیری دونوں اعتبار سے ناپید ہے۔ اور اگر غلام کو تجارت

کرنے کی اجازت دے دی گئی ہو اور اس پر قرض چڑھ گیا ہو تو اس کا یہ مطلب نہ ہو گا کہ مالک نے فدیہ ادا کرنے کو اختیار کر لیا ہے اور اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی۔ اس کا مختار نہ بننا اس لیے ہے کہ تجارت کی اجازت دینے سے حوالے کرنا ناممکن نہیں ہو جاتا، نہ تو قرض پڑھنے سے قبل اور نہ ہی اس کے بعد اور قیمت کا واجب الادا ہونا اس لیے ہے کہ غلام کی گردن سے قرض کا متعلق ہونا اس میں نقصان کا باعث ہے اور اس کا سبب مالک کی طرف سے ہے اور وہ سبب ہے تجارت کی اجازت لہذا اس پر اس کی قیمت واجب الادا ہوگی اور اگر ولی جنابت (جرم کا ولی) اس غلام کو اس نقصان کے باوجود قبول کرنے پر راضی ہو تو مالک پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی۔ فدیہ کو اختیار کر لینے کی جتنی صورتوں کا ہم نے ذکر کیا ہے ان سب کا تعلق اس بات سے ہے کہ مالک نے اس کو جرم سے باخبر ہونے کے باوجود کیا ہو اور اگر وہ اس سے باخبر نہ ہو تو فدیہ کا اختیار کرنے والا بھی نہیں بنے گا، خواہ جرم قتل کا ہو یا اس سے کمتر (کسی عضو وغیرہ پر) کیونکہ یہاں جو اختیار ہے یہ ترجیحی ہے اور جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ وہ کس چیز کو اختیار کر رہا ہے اختیار متحقق نہیں ہوتا اور وہ چیز ہے جرم کا فدیہ اور جرم کا فدیہ اختیار کرنا ترجیحی اختیار ہے اور جرم سے واقف ہوئے بغیر ترجیحی اختیار محال ہے۔ پھر اگر جرم جان پر (یعنی قتل کا) ہو تو اس پر غلام کی قیمت اور غونہا میں سے جو کمتر ہوگا وہ واجب ہوگا اور اگر جرم جان سے کمتر ہو تو اس پر اس کی قیمت اور جرم مانے میں سے جو کمتر ہوگا وہ واجب ہوگا کیوں کہ اس نے فدیہ کو اختیار کیے بغیر حوالے کرنے کو جس کا استحقاق تھا فوت کر دیا ہے لہذا قیمت ادا کرے گا۔ اور اگر اس نے اس کی قطعی بیع کر دی ہو اور اسے جرم کی خبر نہ ہو اور اس جرم کی بابت عدالتی چارہ جوئی نہ کی گئی ہو یہاں تک کہ عدالتی حکم کے تحت یا خیار رویت یا خیار شرط کی وجہ سے عیب کی بناء پر غلام اس کو واپس کر دیا جائے تو اس سے کہا جائے گا کہ غلام کو حوالے کر دیا فدیہ ادا کر دینا کہ جب اسے جرم کا علم نہ تھا تو وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا بھی نہیں بنا بدلیل مذکورہ، اور اگر جرم کا علم ہونے کا بعد ایسا کیا ہو تو اس پر فدیہ واجب الادا ہوگا کیونکہ جرم کا علم ہونے کے بعد اس کو فروخت کرنے سے وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا بن گیا کیونکہ بیع سے اس کی ملک کے زائل ہونے کی وجہ سے اس کو حوالے کرنا ناممکن نہیں رہا اور غلام کو واپس کر دینے سے یہ ملک بحال نہ ہوگی۔ اس پر اشکال ہے کیونکہ ان اشیاء کے ساتھ دوسرے سے عقد کا نسخہ ہے اور اس کا مفہوم عنقریب انشاء اللہ واضح ہو جائے گا۔

اگر غلام کسی آدمی کا ہاتھ کاٹ دے یا اس کو کوئی جراحت لگائے، اس کو اس میں (حوالے کرنے یا فدیہ ادا کرنے کا) اختیار دیا جائے اور وہ حوالے کرنے کو اختیار کر لے پھر وہ زخمی مر جائے تو اس حالت میں حوالے کرنا باطل نہ ہوگا کیونکہ حوالے کرنے کا واجب ہونا قتل اور قطع کی وجہ سے بدل نہیں جاتا کیونکہ اس کو دونوں حالتوں میں حوالے کیا جائے گا۔ اور اگر وہ فدیہ کو اختیار کر لے پھر وہ (یعنی جس پر جرم واقع ہوا) مر جائے تو اختیار باطل ہو جائے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک از روئے استحسان اسے از سر نو اختیار دیا جائے گا اور امام ابو یوسفؒ کا پہلا قول بھی یہی ہے جبکہ قیاس چاہتا ہے کہ اس کا (پہلا اختیار) باطل نہ کیا جائے اور اس پر غونہا واجب ہو امام ابو یوسفؒ کا دوسرا قول یہی ہے اور ظاہر الروایت میں امام ابو حنیفہؒ کا قول مذکور نہیں ہے، طحاوی رحمہ اللہ نے امام صاحب کا قول امام محمدؒ کے قول کے مثل ذکر کیا ہے۔ اور اگر غلام کو آزاد کرنے سے اس نے فدیہ کو اختیار کیا ہو مثلاً غلام کو فوراً آزاد کر دیا گیا ہو جس کا مطلب یہ ہے کہ اس نے فدیہ کی ادائیگی کو اختیار کر لیا ہے پھر مجنی علیہ جس

پر جرم واقع ہوا، مر جائے تو اختیار باطل نہ ہوگا اور پوری دیت واجب الادا ہوگی۔ قیاس اور استحسان دونوں کی رو سے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ جب مالک نے اصل جرم کا فدیہ ادا کرنا اختیار کر لیا تو اس کا یہ اختیار درست ہے اور جرم کا موجب اس پر لازم ہوگا اور زخم کے سرایت کرنے سے اصل جرم تبدیل نہیں ہوا بلکہ اس کا وصف تبدیل ہوا ہے اور وصف اصل کے تابع ہوگا لہذا متبوع کے فدیہ کو اختیار کرنا تابع کے فدیہ کو بھی اختیار کرنا ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ جس قطع کے فدیہ ہے۔ اختیار کیا گیا تھا جب وہ جان تک سرایت کر گیا اور اس سے اس کی موت واقع ہو گئی تو یہ قتل جرم بن گیا اور یہ دونوں (یعنی قطع اور قتل) دو مختلف جرم ہیں لہذا ایک کے فدیہ کو اختیار کرنا دوسرے کے فدیہ کو اختیار کرنا نہیں ہے لہذا اسے از سر نو اختیار کرنا ہوگا بخلاف اس صورت کے کہ جب آزاد کرانے کی وجہ سے فدیہ کو اختیار کیا ہو کیونکہ یہ جانتے ہوئے بھی اس کا اس کو آزاد کرنا کہ زخم جان بوا بقی ہو سکتا ہے اس پر پوری دیت کو عائد کر دیتا ہے اور آزاد کر دینے کے بعد اس کو حوالے کرنا ممکن نہیں ہے تو یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ اس نے پوری دیت کو اختیار کر لیا ہے اور اس پر وہ راضی ہے۔ اور یہ مفہوم یہاں موجود نہیں کیونکہ اختیار کرنے کے وقت جو کچھ واجب تھا اس سے زائد واجب پر راضی نہیں ہوا اور فی الحال غلام حوالے کرنے کا محل ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اختیار کیے جانے والے فدیہ کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ فدیہ اس کے مال میں واجب ہوگا اور فوری طور پر واجب الادا ہوگا نہ کہ مؤجل طور پر کیونکہ اس جرم کا اصل حکم حوالے کرنے کا وجوب اور فدیہ دینا تو اس کے قائم مقام کی مانند ہے لہذا اس کی صفت وہی ہوگی جو اصل (یعنی حوالے کرنے) کی ہے اور حوالے کرنا اس کے مال (یعنی غلام) میں فوری طور پر واجب ہوتا ہے نہ کہ مؤجل طور پر ایسے ہی فدیہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب قاتل غلام خالص غلام ہو اور اگر وہ مدبر غلام ہو تو اس کا جرم ثابت ہونے پر اس کے مالک کے ذمے ہوگا۔ اس پر گفتگو کئی موضوعات سے ہوگی۔ اس کا جرم کیسے ثابت ہوگا، اصل واجب کیا ہے، کس پر واجب ہے، اس واجب کی مقدار کیا ہے اور اس کی صفت کیا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو اس کا جرم بھی ویسے ہی ثابت ہوگا جیسے خالص غلام کا جرم ثابت ہوتا ہے اور اس کو ہم بیان کر چکے ہیں، اور مدبر غلام کے اقرار کرنے سے اس کا جرم ثابت نہ ہوگا اور اس کی بناء پر مالک پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی اور خالص غلام کی طرح آزاد کیے جانے کے بعد مدبر غلام سے کسی چیز کا مطالبہ بھی نہیں کیا جائے گا کیونکہ یہ مالک کے خلاف اقرار ہے لہذا درست نہیں جہاں تک اس جرم کے اصل واجب کا تعلق ہے تو اس کا اصل واجب مالک کے ذمے مدبر کی قیمت ہے کیونکہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ سیدنا عمر ابوبعبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مجمع میں مدبر کے جرم کا تاوان مالک پر عائد کیا تھا اور اس سے کسی صحابی کا اختلاف کرنا منقول نہیں ہے لہذا اس پر صحابہ کا اجماع ہے اور اجماع کے مقابلے میں قیاس کو ترک کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں غلام کے جرم کی بابت اصل یہ ہے کہ مالک پر اس کو حوالے کرنا واجب ہے اور مدبر کرنے سے حوالے کرنا منع ہو گیا بغیر اس کے کہ اس نے فدیہ کو اختیار کیا ہو اور فدیہ کو اختیار کیے بغیر حوالے کرنے کا متفق ہونا مالک کے ذمے اس کی قیمت ادا کرنے کو واجب کر دیتا ہے

جیسے اگر وہ خالص غلام کو مدبر کرے اس حال میں کہ اسے جرم کی خبر نہ ہو۔ رہی واجب کی مقدار تو اس جرم کے واجب کی مقدار یہ ہے کہ اس کی قیمت اور دیت میں سے جو قلیل تر ہو وہ واجب کیونکہ اگر دیت قلیل تر ہے تو جرم کے دلی کو اس سے زائد لینے کا اختیار نہیں ہے اور اگر قیمت قلیل تر ہے تو مدبر کرنے کی وجہ سے مالک نے صرف گردن کو روکا ہے پس اگر اس کی قیمت دیت سے قلیل تر ہے تو اس کی قیمت کے بقدر اس پر واجب ہوگا، بدلیل مذکورہ، اور اسے قیمت یا دیت میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کا حق نہ ہوگا کیونکہ یہ تو قلیل تر اور کثیر تر میں اختیار دینا ہوگا اور یہ بات حکمت سے بعید ہے۔ اور اگر اس کی قیمت دیت سے کثیر تر یا اس کے مثل ہو تو اس پر دیت کی مقدار واجب ہوگی اور اس میں سے دس درہم کم کیے جائیں گے کیونکہ جرم کے ضمن میں غلام کی قیمت آزاد کی دیت سے زیادہ نہیں ہوتی بلکہ اس میں سے دس درہم کم کی جاتی ہے اور خواہ اس کا جرم تھوڑا ہو یا زیادہ اس کے جرموں کی بناء پر مالک پر اس کی ایک بار کی قیمت سے زائد کچھ واجب نہیں ہوتا کیونکہ اس کے وجوب کا سبب جرم کے وقت اس کو روکنا ہے اور روکنا ایک ہی ہے لہذا ایک ہی قیمت واجب ہوگی۔ علاوہ انہیں، مدبر کے جرم کے سلسلے میں قیمت خالص غلام کے جرم میں ذات کی مانند ہے، خواہ اس کا جرم تھوڑا ہو یا زیادہ اور اس پر حوالے کرنے کے علاوہ اور کوئی حشر واجب نہیں ہوتی، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور اس کی قیمت کو جرموں کے اولیاء کے درمیان ان کے جرموں کے تناسب سے تقسیم کیا جائے گا اور اس مسئلے میں پہلا جرم اور دوسرا جرم برابر ہیں کیونکہ ذات کو حوالے کرنے میں تقسیم اس طرح عمل میں آتی ہے تو ایسے ہی مدبر کی قیمت کو تقسیم کیا جائے گا، اور خواہ مالک کے ذمے جو کچھ ہے اس پر قبضہ ہو گیا ہو، یا نہ ہوا ہو ہر دو صورت میں وہ اس میں باہم شریک ہوں گے اور اپنے حقوق کے تناسب سے اپنے حصے مقرر کریں گے۔ ان میں سے ہر ایک کے واسطے مدبر غلام کی قیمت کا اعتبار جرم کے وقوع کے دن کا کیا جائے گا نہ کہ مدبر بنانے کے دن کی قیمت کا اگرچہ ضمان کے واجب ہونے کا سبب (حوالے کرنے میں حائل) رکاوٹ یعنی سابق میں مدبر بنانا ہے لیکن یہ چیز سبب تب بنے گی جب اس کی شرط پائی جائے گی اور اس کی شرط ہے جرم تو جرم کے وقت گویا اس نے مدبر بنایا ہے۔ اس بات کا بیان مسائل میں یوں ہوگا کہ اگر جرم کے بعد مدبر مر جائے تو مالک کے ذمے اس کی قیمت کی ادائیگی زائل نہ ہوگی کیونکہ اس کے جرم کا حکم اس کے مالک کے لیے لازم ہے لہذا اس میں مدبر کا زندہ رہنا اور ہلاک ہونا دونوں برابر ہیں، بخلاف خالص غلام کے کہ اگر وہ جرم کرنے کے بعد ہلاک ہو جائے تو جرم کا حکم سرے سے زائل ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے جرم کا حکم حوالے کرنے کا وجوب ہے اور مرنے کے بعد اس کا حوالے کیا جانا ممکن نہیں رہا اور اگر جرم کے بعد اس کی قیمت کم ہو جائے مثلاً جرم کرتے وقت اس کی قیمت ایک ہزار ہو پھر وہ اندھا ہو گیا تو مالک پر سے کچھ کمی نہ ہوگی اور اس کے ذمے پوری قیمت واجب الاداء ہوگی کیونکہ اس میں کمی اس کے ایک جزو کا تلف ہونا ہے جب کہ کل کے ہلاک ہونے سے اس پر سے کوئی چیز ساقط نہیں ہوتی تو اسی طرح ایک جزو کے ہلاک ہونے سے بھی کوئی چیز ساقط نہ ہوگی۔

اگر وہ کسی آدمی کو قتل کر دے پھر کسی اور آدمی کو قتل کر دے تو مالک پر صرف ایک قیمت ہی عائد ہوگی، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح، اگر اس نے کئی جرائم کا ارتکاب کیا ہو پھر مالک اسے آزاد کر دے تو اس پر صرف ایک قیمت ہی عائد ہوگی کیونکہ وجوب ضمان کا سبب تو (حوالے کرنے میں حائل) رکاوٹ ہے اور وہ ایک ہی ہے لہذا آزاد

کیا جانا اور نہ کیا جانادونوں ایک ہی ہیں۔ اور اگر وہ کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دے پھر ایک سے قتل کر دے پھر مالک پہلے مقتول کے ولی کو قیمت ادا کر دے تو یہ ادائیگی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی یا تو قاضی کے حکم سے ہوگی یا قاضی کے حکم کے بغیر۔ اگر قاضی کے حکم سے ہو تو دوسرے مقتول کے ولی کے لیے مالک سے کچھ مطالبہ کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ وہ ادائیگی پر مجبور تھا اور مجبور معذور ہوتا ہے البتہ اس سے یہ حق ہوگا کہ پہلے مقتول کے ولی سے نصف قیمت کا تقاضا کرے کیونکہ اس نے نصف قیمت پر ناحق قبضہ کیا ہے۔ اگر دو جرم مختلف نوعیت کے ہوں مثلاً ایک جرم تو قتل کا ہو اور دوسرا جرم کسی عضو وغیرہ کو نقصان پہنچانے کا تو دوسرا بقدر حصہ قیمت میں سے لینے کا تقاضا کرے گا۔ اور اگر ادائیگی عدالتی حکم کے بغیر ہو تو دوسرے مقتول کے ولی کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو مالک سے نصف قیمت کا ضمان لے جائے پہلے مقتول کے ولی سے ضمان لے کیونکہ وجوب ضمان کا سبب برود کی طرف سے پایا گیا ہے کیونکہ مالک نے ادائیگی کر کے زیادتی کی ہے اور قابض نے قبضہ کر کے زیادتی کی ہے۔ اگر وہ مالک کو ضامن ٹھہرائے تو مالک قابض سے مطالبہ کرے گا اور اگر وہ قابض سے ضمان طلب کرے تو وہ مالک سے کسی چیز کا مطالبہ نہیں کرے گا۔ اور اگر وہ کسی آدمی کو غلطی سے قتل کر دے اور مقتول کے ولی کو قیمت ادا کر دے پھر کسی دوسرے آدمی کو غلطی سے قتل کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے بموجب یہ مسئلہ اور پہلا مسئلہ دونوں یکساں ہیں اور اس میں حکم کی تفصیلات وہی ہوں گی جن کا ذکر ہم کر چکے ہیں جب کہ صاحبین کے نزدیک مقتول ثانی کے ولی کو حق ہے کہ مالک سے ضمان طلب کرے اور اسے مقتول اول کے ولی کو ضامن ٹھہرانے کا حق ہے خواہ ادائیگی عدالتی حکم پر کی گئی ہو یا عدالتی حکم کے بغیر، سو صاحبین نے دونوں مسئلوں میں فرق کیا ہے جب کہ امام ابو حنیفہؒ نے دونوں کو یکساں کر دیا ہے۔ صاحبین نے جو فرق کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس مسئلے میں مالک مقتول ثانی کے حق میں زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا کیونکہ ادائیگی کے وقت جرم ثانی ناپید تھا لہذا اس کو ضامن ٹھہرانے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ پہلے مسئلے میں دونوں جرم ادائیگی کے وقت موجود تھے لہذا اس کی طرف سے مقتول اول کو ادائیگی زیادتی ہے اس لیے اس سے ضمان لیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہؒ کے قول کی توجیہ وہی ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں کہ مالک پر ضمان کے واجب ہونے کا سبب رکاوٹ ہے اور رکاوٹ پہلے اور دوسرے دونوں کے حق میں ایک ہی ہے تو ایسے ہو گیا کہ جیسے تمام جرائم ادائیگی کے وقت موجود تھے لہذا اس نے ادائیگی میں زیادتی کی ہے اس لیے اس سے اس سے ضمان طلب کرنے کا حق ہے بخلاف اس کے کہ جب ادائیگی عدالتی حکم کے تحت کی گئی ہو کیونکہ قاضی کے حکم نے اس کو ادائیگی پر مجبور کر دیا تھا۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب دونوں جرموں کے وقت قیمت یکساں ہو اور اگر مختلف ہو مثلاً اس نے کسی آدمی کو قتل کیا اور اس کی قیمت اس وقت ایک ہزار تھی پھر اس کی قیمت بڑھ کر دو مختلف ہو گئی اور بعد ازاں اس نے کسی آدمی کو قتل کر دیا تو مالک سے مقتول ثانی کے ولی کے لیے مزید ایک ہزار کا ضمان وصول کیا جائے گا اور اس زائد رقم میں مقتول اول کے ولی کا کوئی حق نہ ہوگا کیونکہ پہلے آدمی پر جرم کے ارتکاب کے وقت یہ زائد قیمت موجود نہ تھی لہذا زائد قیمت دوسرے کے سپرد کی جائے گی اور پہلی قیمت جو کہ ایک ہزار تھی پہلے اور دوسرے مقتول کے اولیاء کے درمیان تقسیم کر دی جائے گی اور ان کے حصے اس طرح نہیں گئے کہ اگر پہلے کو دس ہزار ملیں تو دوسرے کو نو ہزار کیونکہ دس ہزار میں سے ایک ہزار اس کو مل چکے ہیں، چنانچہ اس ایک ہزار کی تقسیم انیس حصے بنا کر کی جائے گی، دس حصے پہلے کو اور نو حصے دوسرے کو۔ اور اگر پہلے کے قتل کے

وقت اس کی قیمت دو ہزار ہو اور دوسرے کے قتل کے وقت ایک ہزار تو مالک سے کوئی ضمان نہ لیا جائے گا، ایک ہزار پورے مقتول اول کے ولی کو مل جائیں گے اور ایک ہزار ان میں انہیں حصے بنا کر تقسیم کیے جائیں گے، دس حصے مقتول ثانی کے ولی کو اور نو حصے مقتول اول کے ولی کو۔ اور اگر وہ کسی آدمی کو قتل کر دے جب کہ اس کی قیمت ایک ہزار ہو پھر اس کی قیمت بڑھ کر پندرہ سو ہو جائے پھر وہ کسی دوسرے آدمی کو قتل کر دے تو پانچ سو والا اضافہ پورے کا پورا مقتول ثانی کے ولی کو ملے گا جس پر مقتول اول کے ولی کا کوئی حق نہ ہوگا کیونکہ پہلے جرم کے وقت یہ موجود نہ تھا اور ایک ہزار کو دونوں مقتولوں کے مابین تقسیم کیا جائے گا جس میں مقتول اول کے ولی کا حصہ پوری دیت یعنی دس ہزار کے حساب سے متعین ہوگا اور دوسرے کا حصہ سارے نو ہزار کے حساب سے کیونکہ دس ہزار میں سے پانچ سو اسے مل چکے ہیں لہذا ایک ہزار کی تقسیم اتالیس حصے بنا کر غل میں لائی جائے گی کیونکہ ہم ہر پانچ سو کو ایک حصہ بنالیں گے، انیس حصے مقتول ثانی کے ولی کو اور بیس حصے مقتول اول کے ولی کو، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس جرم کے واجب کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ مالک کے مال میں فوری طور پر واجب الادا ہے کیونکہ یہ بغیر فدیہ کو اختیار کیے حوالے کرنے سے روکنے کا ضمان ہے اور اس سے مالک کے مال میں قیمت واجب ہوتی ہے جو فوری طور واجب الادا ہوتی ہے، جیسے کہ وہ مجرم غلام کو مدبر بنائے جب کہ اسے اس کے جرم کی خبر نہ ہو اور یہ اس لیے ہے کہ رکاوٹ کا ضمان حوالے کرنے کے ضمان کے قائم مقام کے مانند ہے اور حوالے کرنا اس کے مال میں فوری طور پر واجب ہوتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا، واللہ تعالیٰ الموفق للصواب۔

اور اگر قاتل ام ولد ہو تو جملہ مذکورہ صورتوں میں ام ولد اور مدبر یکساں ہیں کیونکہ ان دونوں کے جرم کا واجب بھی رکاوٹ کا ضمان ہے، فرق صرف یہ ہے کہ رکاوٹ کی صورت مختلف ہے، چنانچہ ام ولد کی صورت میں اس کے بطن سے بچہ پیدا ہونے (استیلا) کی وجہ سے اسے روکا جاتا ہے جبکہ مدبر کو تدبیر (مدبر بنانے) سے اس لیے یہ دونوں جرم کے حکم میں یکساں ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر قاتل مکاتب ہو اور اس نے کسی اجنبی کو غلطی سے قتل کر دیا ہو تو اس کا جرم ثابت ہونے پر خود اس کے ذمے ہوگا نہ کہ اس کے مالک کے۔ اس ضمن میں گفتگو ان موضوعات پر ہوگی کہ اس کا جرم کیونکر ثابت ہوگا، اصل واجب کیا ہے اور کس پر ہے، وجوب کی کیفیت کیا ہے، واجب کی مقدار کیا ہے اور اس کی صفت کیا ہے۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، اس کا جرم بھی انہی طریقوں سے ثابت ہوگا جن سے خالص غلام، مدبر اور ام ولد کا جرم ثابت ہوتا ہے نیز اس کی طرف سے اقرار جرم سے بھی ثابت ہو جائے گا، بخلاف ان خالص غلام، مدبر اور ام ولد کے جرم کے کیونکہ وہ مالک کے خلاف اقرار ہے لہذا سرے سے درست نہیں ہوگا جب کہ مکاتب کا اقرار خود اس کے اپنے خلاف ہے کیونکہ وہ اپنی کمائی کا اپنے مالک سے زیادہ حقدار ہے، لہذا اس کا اقرار صحیح ہے، اسی طرح جرم سے اس کا مال پر مصالحت کرنا بھی درست ہے کیونکہ وہ ایک ایسے حق سے مصالحت کرتا ہے جو اس کے لیے ظاہر طور پر ثابت ہے۔ اور اگر وہ اقرار کرے اور مصالحت کر کے پھر بدل کتابت

قاصر ہے تو اس کا حکم ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس لمحے بعد بیان کریں گے۔ جہاں تک اس کے جرم کے اصل واجب کا اور اس بات کا تعلق ہے کہ وہ کس پر واجب ہوتا ہے تو یہ واجب ہے اس کی قیمت جو خود اس پر واجب ہوتی ہے نہ کہ اس کے مالک پر کیونکہ مکاتب کی کوئی خود اس کے اپنے لیے ہوتی ہے نہ کہ مالک کیلئے لہذا اس کے جرم کا موجب اس کے ذمے ہے نہ کہ اس کے مالک کے ذمے تا کہ خراج ضمان (یعنی فائدہ ذمہ) کے ساتھ ہو جائے بخلاف اصلی غلام مدبر اور ام ولد کے کیونکہ حوالے کیے جانے کی رکاوٹ خود اس کی طرف سے پیدا کی گئی ہے اور وہ رکاوٹ ہے کتابت قبول کرنا، لہذا اس کی قیمت خود اس کے ذمے واجب الادا ہے بخلاف اصلی غلام، مدبر اور ام ولد کے۔ جہاں تک وجوب کی کیفیت کا تعلق ہے تو اس بارے میں ہمارے امہ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہمارے تینوں علماء کا کہنا ہے کہ اس کی قیمت قطعی اور تہتی طور پر خود اس کے ذمے واجب الادا ہوگی۔ اس اختلاف کا فائدہ اس صورت میں ظاہر ہوتا ہے کہ اگر وہ جرم کا ارتکاب کرے پھر جرم کے فوراً بعد وہ (بدل کتابت کی ادائیگی سے) عاجز آجائے تو ہمارے نزدیک اس کے مالک سے کہا جائے گا کہ اس کو حوالے کر دیا پھر فدیہ ادا کرو۔ جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک اسے فروخت کیا جائے گا اور اس کی قیمت مقتول کے اولیاء کو ادا کی جائے گی۔ اس طرح اگر وہ جرم کرے پھر اس کے فوراً بعد دوسرا جرم کرے تو ہمارے نزدیک اس پر صرف ایک قیمت واجب ہوگی جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک پہلی قیمت کے بعد اس پر دوسری بار بھی قیمت واجب ہوگی اس بارے میں کوئی اختلاف رائے نہیں کہ اگر وہ کوئی جرم کرے اور قاضی قیمت ادا کرنے کا حکم جاری کرے پھر وہ دوسرا جرم کرے تو اس پر بار دیگر قیمت واجب ہوگی۔ ہمارے تین امہ رحمہم اللہ نے جو ان صورتوں میں فرق کیا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ جب قاضی نے پہلے جرم کے بارے میں قیمت ادا کرنے کا حکم جاری کیا تو تہتی طور پر قیمت اس کے ذمے واجب الادا ہوگئی اور دوسرا جرم خالی (یعنی بری الذمہ) گردن سے سرزد ہوا ہے لہذا یہ بار دیگر قیمت کی ادائیگی کا متقاضی ہے۔ جہاں تک عدالتی حکم سے پہلے کا تعلق ہے تو گردن پہلے جرم میں ملوث ہے اور جو پہلے ہی ملوث ہو اس کو ملوث نہیں کیا جاتا۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مکاتب پر قیمت کو واجب کرنے کا سبب ہے ایک ایسے حق کے باعث حوالے کیے جانے کا ناممکن ہونا جو کتابت کے معاہدے کے تحت اس کے لیے ثابت ہوا ہے کیونکہ حوالے کیے جانے کا امتناع جب اس حق کی وجہ سے ہوا تو قیمت اس پر واجب الادا ہوگی کیونکہ ضمان کے ساتھ خراج ہوتا ہے لیکن یہ مفہوم قاضی کے حکم پر توقف کرنے کو لازم نہیں ٹھہراتا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ غلام کے جرم کا اصلی حکم اس کے حوالے کیے جانے کا وجوب ہے اور یہاں اس سے امتناع ایک ایسے سبب سے ہے کہ جس کے زائل ہونے کی بابت مایوسی پیدا نہیں ہوتی اور وہ سبب ہے کتابت کیوں کہ اس امر کا امکان ہے کہ وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز آجائے کیونکہ بسا اوقات عاجز آجاتا ہے جس کے نتیجے میں وہ پھر سے غلام بن جاتا ہے لہذا یہ بات واضح ہوگئی کہ جرم خالص غلام سے سرزد ہوا ہے لہذا قطعی طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ اس کی قیمت اس کے ذمے واجب الادا ہوگئی ہے، صرف ظاہر کو دیکھ کر یہ حکم لگایا جاسکتا ہے جب کہ

معاملہ درحقیقت توقف پر ہے اور یہ توقف ہونا چند چیزوں میں سے کسی ایک چیز سے دور ہو سکتا ہے۔ ایک مقتول کے ولی کو قیمت ادا کرنے سے کیونکہ قیمت کی ادائیگی اس پر واجب ہے تو حیب اس سے ادائیگی کر دی تو حق حقدار کو پہنچ گیا لہذا اس سے واپس نہ لیا جائے گا دوسرے اس کا آزاد ہونا ہے اور یہ آزادی یا تبادلہ کتابت کی ادائیگی سے ہوگی یا ابتداءً آزاد کیے جانے سے اور تیسرے یہ کہ پورا بدلہ کتابت چھوڑ کر مر جائے یا اپنے پیچھے بیٹا چھوڑے کیونکہ وہ اپنی زندگی کے آخری حصے میں آزاد ہو گیا تو اس کی کہانی میں اس کا حق قرار پایا گیا اور حوالے کیے جانے سے مایوسی واقع ہوگئی لہذا قیمت کی ادائیگی واجب ہوگی اور اگر وہ اپنے پیچھے بیٹا چھوڑے اور بدلہ کتابت کی پوری ادائیگی کے لیے مال نہ چھوڑے تو کتابت کا مرادہ بیٹے کے زندہ رہنے تک پر قرار رہے گا لہذا وہ اپنے باپ کی طرف سے ادائیگی کی کوشش کرے گا اور اسے ادا کر دے گا جس کے نتیجے میں وہ خود اور اس کا باپ دونوں آزاد ہو جائیں گے اور باپ کی آزادی کو اس کی زندگی کے آخری لمحے سے مستند کیا جائے گا چوتھے یہ کہ قاضی نے قیمت ادا کرنے کا حکم دیا ہو کیونکہ قیمت کی ادائیگی واجب تھی اور اس کے ساتھ عدالتی حکم کے مل جانے سے اس کا وجوب قرار پایا گیا۔ پانچویں قیمت پر صلح کر لینے سے کیونکہ صلح بمنزلہ عدالتی حکم کے ہے۔ یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب جرم آنکھوں دیکھنے یا شہادت کے ذریعے ثابت ہو اور اگر ثبوت جرم اس کے اقرار سے ہو تو اگر اس نے قیمت ادا کر دی تھی مگر بعد میں بدلہ کتابت ادا کرنے سے عاجز رہا تو اس کا اقرار باطل نہ ہوگا اور قیمت واپس نہیں لی جائے گی کیونکہ حق و دار کو مل گیا اس لیے واپس نہیں لیا جائے گا۔ اسی طرح، اگر اس نے ادائیگی نہ کی ہو لیکن آزاد ہو گیا ہو یا تبادلہ کتابت ادا کر کے یا ابتدائی آزادی کے ساتھ یا پورا بدلہ کتابت یا بچہ چھوڑ کر مرنے سے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ آزاد نہ ہوا ہو لیکن وہ بدلہ کتابت کو ادا کرنے سے عاجز ہو گیا تو اگر یہ غیر قاضی کے اس پر قیمت کا فیصلہ دینے سے پیشتر ہو تو بلا اختلاف اس کا اقرار اس کے مالک کے حق میں باطل ہے چنانچہ فوری طور پر اس کی بناء پر وہ مآخوذ نہیں ہوگا لیکن اس کے آزاد ہونے کے بعد اس کا بیچا کیا جائے گا کیونکہ عدالتی حکم سے قبل بدلہ کتابت کی ادائیگی سے حیب وہ عاجز ہو گیا تو عقد کتابت سرے سے ہی فسخ ہو گیا اور وہ پھر سے خالص غلام بن گیا جیسے کہ وہ پہلے تھا لہذا یہ بات واضح ہوگی کہ اس نے اپنے مالک کے خلاف اقرار کیا ہے اور غلام کا مالک کے خلاف اقرار باطل ہے البتہ آزاد کیے جانے کے بعد اس کا بیچا کیا جائے گا کیونکہ اس کا خود اپنے خلاف اقرار درست ہے۔ اور اگر قیمت کی ادائیگی کے عدالتی حکم کے بعد ہو تو اس کا اقرار مالک کے حق میں باطل ہوگا اور امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فی الحال وہ مآخوذ نہیں ہوگا البتہ آزاد کیے جانے کے بعد اس کا بیچا کیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اس کا اقرار مالک کے حق میں باطل نہ ہوگا اور فوری طور پر وہ مآخوذ ہوگا اور اس کو فروخت کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ظاہرہ طور پر قیمت اس کے ذمے واجب الادا ہے کیونکہ اس کا اقرار ظاہرہ طور پر درست ہے یا یہ کہ عدالتی حکم سے اس کا وجوب قرار پایا ہے لہذا عجز کی وجہ سے اس کے بطلان کا احتمال نہیں۔ یہ ایسے ہی

ہے جیسے کہ اگر وہ کسی آدمی کے حق میں اپنے ذمے کسی قرض کا اقرار کرے اور پھر اس کو ادا کرنے سے عاجز رہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس کے اقرار کا کافی سببہ طور پر صحیح ہونا کتابت کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ کتابت کی ذیل میں تو تجارت کرنا آتا ہے اور جرم کا اقرار تجارت نہیں ہے اور وہ (بظاہر صحیح) تو اس لیے ہے کہ وہ اپنی کمائی کا مالک کی بہ نسبت زیادہ حقدار اور حبیب وہ عاجز ہو گیا تو مالک اس کی کمائی کا زیادہ حقدار ہو گیا اس لیے اس کا اقرار باطل ہو گیا۔ اور اگر اقرار کی جگہ صلح ہوتی مثلاً کوئی مکاتب کوئی جرم غلطی سے کر لے پھر مال کے عوض اس پر صلح کر لے تو اس کی صلح بدلیل مذکورہ صحیح ہے۔ پھر اس نے ولی جرم کو بدلی صلح ادا کر دی ہو یا نہ کی ہو لیکن کسی بھی طریقے سے آزاد ہو جائے تو صلح قرار پائی اور باطل نہیں ہوگی اور اگر اس نے بدل صلح ادا نہ کیا ہو اور نہ ہی آزاد ہو اب وہ یہاں تک کہ ادائیگی سے عاجز ہو گیا تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے بموجب اس پر مال واجب نہ رہے گا اور مالک سے کہا جائے گا کہ حوالے کر دے یا فدیہ ادا کرے، جب کہ صاحبین کے نزدیک اس پر مال واجب نہ رہے گا اور اس کے ذمے قرض ہو جائے گا۔ اس مسئلے میں بھی ائمہ کے اختلاف کی یہی صورت ہے کہ اگر مکاتب کسی آدمی کو قتل کر دے پھر خونِ محمد سے مال کے عوض صلح کر لے پھر بدل صلح کے ادا کرنے سے قبل (بدل کتابت کی ادائیگی سے) عاجز آجائے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صلح باطل ہو جائے گی اور فی الحال ماخوذ نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک وہ باطل نہ ہوگی اور فوری طور پر ماخوذ ہوگا۔ اگر مقتول کے ولی دو ہوں اور مکاتب ان میں سے صرف ایک کے ساتھ مصالحت کر لے تو اس سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور جس ولی سے اس نے جس مال کے عوض صلح کی ہے اس کو وہ مال ادا کرنا اس پر واجب ہے اور دوسرے کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا چنانچہ مکاتب سے اس کی نصف قیمت اور نصف دیت میں سے جو کمتر ہوگا اس کا ادا ان اس کے لیے وصول کیا جائے گا، یہ نصف کل کے اعتبار سے ہوگا۔ اور اگر وہ (بدل صلح کی) ادائیگی سے قبل عاجز ہو جائے تو صلح کرنے والے کے حصے کا فی الحال مطالبہ نہیں کیا جائے گا بلکہ آزاد کیے جانے کے بعد کیا جائے گا۔ جہاں تک دوسرے ولی کے حصے کا تعلق ہے تو مالک سے کہا جائے گا کہ آدھا غلام حوالے کر دو یا نصف دیت کے بقدر فدیہ ادا کر دو۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کے قول کے بموجب ہے کیونکہ امام صاحب کے نزدیک صلح باطل ہو جائے گی جب کہ صاحبین کے قول کے بموجب وہ آدھا غلام حوالے کرے گا یا نصف دیت کے بقدر فدیہ ادا کرے گا جبکہ اس کا دوسرا نصف صلح کرنے والے کے حصے کے طور پر فروخت کیا جائے گا یا ہر مالک اس کی طرف سے ادائیگی کر دے۔

اگر خالص غلام (رقن) کسی آدمی کو قتل کر دے اور اس کے دو ولی ہوں، غلام ان میں سے ایک ولی کے ساتھ مصالحت کر لے تو دوسرے ولی کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا اور صلح کرنے والے کا حصہ اس کے آزاد کیے جانے کے بعد وصول کیا جائے گا، اس میں ائمہ کا کوئی اختلاف نہیں ہے۔ جہاں تک صلح نہ کرنے والے ولی کا تعلق ہے تو مالک سے کہا جائے گا کہ آدھا غلام اس کے حوالے کر دے یا نصف دیت کے بقدر فدیہ ادا کرے۔ اگر مکاتب پیشتر اس کے کہ اس سے کوئی چیز وصول کی جائے مر جائے اور اپنے پیچھے بھی نہ چھوڑے یا پورا بدل کتابت نہ چھوڑے تو جرم رائیگاں جائے گا کیونکہ جب وہ عاجز ہونے کی حالت میں مر گیا تو وہ خالص غلام ہونے کی حالت میں مرا اور خالص غلام اگر کوئی جرم

کہ جسے پھر جہان سے تو ہر دم سے ایسے نکال جاتا ہے اور وہ اپنے پیچھے جو مال چھوڑے گا اس پر مالک کا حق ہوگا جب وہ غلام مرے تو اس کا ترکہ مالک کا مال ہوگا لہذا اس پر اس کا حق ہوگا۔ اور اگر مکاتب مر جائے اور اپنے پیچھے مال چھوڑے اور اس کے ذمے قرضہ اور بدل کتابت واجب الادا ہو تو اجنبی کے قرض سے (ادائیگی کا) آغاز کیا جائے گا کیونکہ مالک کا قرض کمزور قرض (دین ضعیف) ہے کیونکہ مالک کا اس کے غلام پر قرض واجب نہیں ہوتا لہذا قوی تر سے ابتدا کرنا اولیٰ ہے۔ حضرت قتادہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں نے ابن المسیبؓ سے کہا کہ قاضی شریح یہ کہتا ہے کہ اجنبی اور مالک باہم حصے دار ہوں گے تو سعید بن المسیب نے کہا کہ شریحؓ سے غلطی ہوئی ہے اور اگر وہ زید بن ثابت کے فیصلے کے مطابق فیصلہ کریں تو یہ بہتر ہے اور حضرت زیدؓ کا قول ہے کہ اجنبی کے قرض سے ابتدا کی جائے گی اور ظاہر ہے کہ ان کا فیصلہ صحابہ کرامؓ سے پوشیدہ نہ تھا اور یہ معلوم نہیں کہ کسی صحابی نے آپ کے فیصلے کی مخالفت کی ہو لہذا اس پر اجماع ہے۔ اگر مکاتب مر جائے اور اپنے پیچھے پورا بدل کتابت اور ایک جرم چھوڑ جائے تو جرم سے ابتدا کرنا بہتر ہے کیونکہ یہ قوی ترین ہے۔ اور اگر وہ مر جائے اور اپنے پیچھے مال چھوڑ جائے اور اس کے ذمے قرض، بدل کتابت اور جرم ہو تو اگر اس کے خلاف جرم (کامعادمہ ادا کرنے) کا عدالتی فیصلہ کیا گیا ہو تو ولی جرم اور قرض دار دونوں برابر ہیں کیونکہ جب جرم کی بابت فیصلہ کر دیا جائے تو وہ قرض بن جاتا ہے لہذا یہ دونوں قرض ہیں تو کسی ایک سے ابتدا کرنا اولیٰ نہیں ہے۔ اور اگر جرم کی بابت فیصلہ نہ کیا گیا ہو تو قرض سے ابتدا کر کی جائے گی کیونکہ وہ اس کے ذمے سے متعلق ہے اور جرم کا قرض ابھی تک اس کے ذمے سے متعلق نہیں ہو لہذا پہلا زیادہ مؤکد اور قوی تر ہے اس لیے اس سے ابتدا کر کی جائے گی اور اس سے قرض چکایا جائے گا پھر بقیہ مال کو دیکھا جائے گا سو اگر تو بدل کتابت کی اس سے پوری ادائیگی ہو سکتی ہو تو ولی جرم اولیٰ ہے لہذا پہلے اس کو ادائیگی کی جائے گی اور اگر اس سے بدل کتابت کی پوری ادائیگی نہ ہو سکتی ہو تو باقی ماندہ مال پر مالک کا حق ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ خالص غلام مرا ہے، بدلیل مذکورہ، اور یہ اس صورت کے برعکس ہے کہ جب وہ مرا نہ ہو کہ اس صورت میں مکاتب جس قرض کو پہلے چکاوے، چاہے اجنبی کے قرض کو پہلے چکاوے یا جرم کے تاوان کو پہلے ادا کر دے اور چاہے تو بدل کتابت سے ابتدا کر لے کیونکہ وہ اپنی کمائی میں سے ادا کرے گا اور اپنی کمائی میں تدبیر کرنے کا اسے اختیار ہے لہذا اسے اختیار ہے کہ جس قرض سے چاہے ابتدا کر لے۔ اسی بنیاد پر علماء نے مکاتب کی بابت کہا ہے کہ اگر وہ مر جائے اور اپنے پیچھے ایک بیٹا چھوڑ جائے تو اس کا بیٹا اس کی کمائی میں سے جس قرض کو چاہے پہلے ادا کر دے کیونکہ وہ مکاتب کے قائم مقام ہے اس لیے اس کی کمائی میں تدبیر کرنا اس کے اختیار میں ہے، بخلاف اس کے کہ وہ مرنے کے بعد اپنے پیچھے کوئی بیٹا نہ چھوڑے کیونکہ اس کی موت کی صورت میں مسئلہ قاضی کے اختیار میں ہوگا اس لیے وہ سب سے اولیٰ سے ابتدا کرے گا پھر اس کے بعد جو اولیٰ ہوگا اس سے علیٰ ہذا القیاس واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر بوقت جرم اس کی قیمت کی بابت مالک اور ولی جرم کے درمیان اختلاف ہو تو امام ابو یوسفؒ

کے دوسرے قول کے بموجب، جو کہ امام محمد کا بھی قول ہے، مکاتب کے قول کو تسلیم کیا جائے گا جب کہ امام ابو یوسف کے پہلے قول کے بموجب اس وقت اس کی جو قیمت ہوگی اس کا اعتبار کیا جائے گا نیز نہ ماضی کے بارے میں حال حکم بن سکتا ہے پس یہ حکم بنایا جائے گا۔ امام ابو یوسف کے دوسرے قول کی توجہ یہ ہے کہ ولی جرم زیادہ ضمان کا دعویٰ کرے جب کہ وہ اسے ماننے سے انکاری ہے لہذا اسی کا قول لیا جائے گا۔ ورنہ تعالیٰ الموفق۔

جہاں تک اس (مکاتب) کے جرم کے سبب واجب کی مقدار کا تعلق ہے، تو اس کی قیمت، اور دیت میں سے جو کمتر ہو وہ مقدار واجب ہوگی کیونکہ دیت اگر کمتر ہو تو ولی جرم کو اس سے زائد وصول کرنے کا کوئی حق نہیں ہے۔ دیت اگر کمتر ہو تو مکاتب کی طرف سے زائد کی روک نہیں ہوئی لہذا زائد اس پر لازم نہ ہوگی۔ اور اگر اس کی قیمت دیت سے کمتر ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی اور اسے اختیار نہیں دیا جائے گا اور اگر دیت سے زیادہ ہو یا بقدر دیت ہو تو دیت میں سے دس درہم کم کر دیے جائیں گے کیونکہ غلام جرم کے ضمن میں اس سے زیادہ مقدار میں متقوم نہیں ہوتا خواہ اس نے جرم کیا ہو یا اس پر جرم واقع ہوا ہو اور جرم کے دن کی اس کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ قیمت حوالے کرنے کے بدل کے مانند ہے اور حوالے کرنا جرم کرنے پر واجب ہوتا ہے۔ اسی طرح مکاتب کے حق کی وجہ سے سابقہ کتابت کی بنا پر روک جرم سرزد ہونے کے وقت سبب بنتی ہے۔ ~~مکاتب کی قیمت سے کم ہو تو وہ جرم ہونے پر قیمت کا واجب نہیں~~ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک اس واجب کی صفت کا تعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ اس پر فوراً واجب الادا ہوتی ہے نہ کہ اس کی قائلہ پر مؤجل طور پر کیونکہ غلام کے جرم کی بابت اصلی حکم حوالے کرنا ہے اور یہ تو اس کے قائم مقام کے طور پر ہے اور حوالے کیا جانا اس پر فوری طور پر واجب ہوتا ہے نہ کہ مؤجل طور پر تو یہی حکم اس کے قائم مقام کا ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب مقتول اجنبی ہو اگر وہ قاتل کا مالک ہو تو قاتل ان حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو خالص غلام ہوگا یا ام ولد ہوگی یا مکاتب ہوگا۔ اگر وہ خالص غلام ہو اور اس نے اپنے مالک کو غلطی سے قتل کیا ہو تو اس کا جرم بائیکاں جائے گا کیونکہ مالک کا اپنے غلام پر قرض واجب نہیں ہوتا اور اگر وہ اسے عمداً قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ اس کو عمداً قتل کر دے اور اس کے ردولی ہوں، ان میں سے ایک ولی اس کو معاف کر دے جس کی بنا پر قصاص ساقط ہو جائے تو جرم باطل ہو جائے گا اور طرفین کے قول کے بموجب جس نے معاف نہیں کیا اس کے حق میں کوئی چیز واجب نہیں ہوگی جب کہ امام ابو یوسف کا قول ہے کہ معاف کرنے والے سے کہا جائے گا کہ یا تو اپنا آدھا حصہ، جو کہ غلام کا چوتھا حصہ ہے معاف نہ کرنے والے کے حوالے کر دیا اس کی چوتھائی دیت بطور فدیہ ادا کر دے۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجہ یہ ہے کہ قصاص ان دونوں کے درمیان مشترک تھا، ہر ایک کو نصف کا حق تھا، تو جب ان میں سے ایک نے معاف کر دیا تو آدھا قصاص ساقط ہو گیا اور اس کے ساتھی کا حصہ جو کہ نصف ہے مال میں تبدیل ہو گیا جو کہ دو نصفوں میں غیر معین طور پر موجود

ہے، اس کا نصف جو کہ ایک چوتھائی ہے اس کے حصے میں ہے اور نصف اس کے شریک کے حصے میں ہے تو جو اس کے حصے میں ہے وہ ساقط ہو جائے گا اور جو اس کے شریک کے حصے میں ہے وہ ثابت ہو جائے گا۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ریت یا تو مالک کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے اور وارث اس کا قائم مقام ہو جاتا ہے، اس حق کو وصول کرنے کے لیے جو اس کے واسطے واجب ہوا یا پھر وارثوں کے حق کے طور پر واجب ہوتی ہے بایں طور کہ وراثت کے طریقے سے ملک ان کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، خواہ کسی طرح سے ہو مالک کا اس کے غلام پر قرض واجب نہیں ہوتا۔ اور اگر قاتل مدبر ہو اور اس نے اپنے مالک کو غلطی سے قتل کیا ہو تو اس کا جرم رائیگاں جائے گا اور اپنی قیمت ادا کرنے کی کوشش کرنا اس کے ذمے ہے کیونکہ اگر ریت واجب ہو تو لازم بات ہے کہ مالک پر واجب ہوگا کیونکہ اگر وہ کسی اجنبی کے خلاف جرم کرتا تو اس پر ریت واجب ہوتی تو یہاں مدبر اور اولیٰ اس پر واجب ہوگی اور بیک وقت اس کے حق میں اور اس کے خلاف ریت کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے البتہ وہ خود اپنی قیمت کے لیے کوشش کرے گا کیونکہ آزار فی وصیت کے طریقے سے ثابت ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ایک تہائی (ترکے) میں سے اس کا اعتبار کیا جاتا ہے اور وصیت قاتل کے سپر نہیں کی جاتی مگر آزاد کیا جانا حسب وقوع میں آ جاتا ہے تو اس کو فصیح کرنا ممکن نہیں ہے لہذا اس پر اپنی ذات کی قیمت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ اس کو عداً قتل کر دے تو اس پر قصاص واجب ہوگا اور اپنی قیمت کے لیے کوشش کرے گا، بدلیل مذکورہ، اور اس کے وارثوں کو اختیار ہوگا کہ یا پس تو پہلے قصاص وصول کر لیں اور رسوایہ (قیمت کے لیے کوشش) باطل ہو جائے گی اور اگر چاہیں تو رسوایہ وصول کر لیں پھر قصاص میں اس کو قتل کر دیں کیونکہ یہ دونوں حق ان کے لیے ثابت ہیں اور رسوایہ کو اختیار کر لینے سے قصاص ساقط نہیں ہوتا اس لیے کہ رسوایہ مقتول کا بدل نہیں ہے بلکہ یہ تو غلامی کا بدلہ ہے۔ اور اگر مالک کے دو ولی ہوں جن میں سے کوئی ایک ولی معاف کر دے تو دوسرے ولی کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا بخلاف قن (خالص غلام) کے اس لیے کہ وہاں ضمان کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ اگر ضمان واجب ہوتا تو غلام پر مالک کے حق میں واجب ہوتا جب کہ غلام پر مالک کا کوئی دین واجب نہیں ہو سکتا لیکن یہاں (اس کا واجب ہونا) ممکن ہے کیونکہ مدبر اپنے مالک کے مرنے پر آزاد ہوتا ہے لہذا وہ آزاد ہونے کی حالت میں سعی و کمائی کرے گا اس لیے اس پر ریت کو واجب کرنا مالک کے حق میں غلام پر دین کو واجب کرنا نہیں ہے، تو دونوں میں ہی فرق ہے۔

اگر ام ولد اپنے مالک کو غلطی سے یا عداً قتل کر دے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو مدبر کا ہے البتہ رسوایہ میں دونوں میں فرق ہوگا کیونکہ ام ولد کے ذمے رسوایہ نہیں ہوتا جب کہ مدبر اپنی قیمت ادا کرنے کے لیے سعی و کمائی کرتا ہے اس لیے کہ مدبر میں آزادی وصیت کے طریقے سے ثابت ہوتی ہے جب کہ ام ولد کی آزادی وصیت نہیں ہوتی کہ تہائی ترکے میں اس کا اعتبار کیا جاتا۔ اور اگر ام ولد اپنے مالک کو عداً قتل کر دے اور اس مالک کے دو بیٹے ہوں جو اس کے سوا کسی اور کے پیٹ سے ہوں، ان دو بیٹوں میں سے ایک اس کو معاف کر دے تو اس بیٹے کے واسطے جس نے معاف نہیں کیا وہ اپنی نصف قیمت کے لیے دوڑ دھوپ کرے گی کیونکہ ان میں سے ایک کے معاف کرنے سے قصاص ساقط ہو گیا۔

اور دوسرے کا حصہ مال میں تبدیل ہو گیا۔ اور اس پر محض اپنی نصف قیمت کے لیے سعایہ ہوگا
 نہ کہ نصف دیت کے لیے اگرچہ سعایہ کے واجب ہونے کے وقت وہ آزاد ہے کیونکہ وہ اپنے
 مالک کے مرنے پر آزاد ہوئی ہے اور قیمت کے لیے دوڑ و دوپ وہ بحالت آزادی کرے گی اس لیے کہ ارتکاب
 جرم کے وقت وہ مملوک تھی لہذا دونوں حالتوں یعنی وقوع جرم کے وقت کی حالت کا اور سعایہ کے واجب ہونے کے
 وقت کی حالت کا اعتبار کرنا لازم ہے۔ اور اگر وہ دونوں حالتوں میں مملوک ہو مثلاً اس نے کسی اجنبی کو غلطی سے قتل
 کیا ہو تو قیمت واجب ہوگی اور یہ مالک پر واجب ہوگی نہ کہ اس (ام ولد) پر، اور اگر وہ ارتکاب جرم کے وقت
 مملوک ہو اور سعایہ کے وقت آزاد ہو تو ہم دونوں حالتوں کا اعتبار کریں گے، چنانچہ ارتکاب جرم کی حالت کا اعتبار
 کرتے ہوئے ہم نصف قیمت واجب کریں گے اور یہ نصف قیمت اس پر واجب ہوگی نہ کہ مالک پر اور
 ایسا سعایہ کے واجب ہونے کی حالت کا اعتبار کرنے کی بنا پر ہے، اس طرح دونوں حالتوں کا حتی الامکان
 اعتبار کر لیا گیا۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک اس کے بطن سے ہو تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا
 اور وہ اپنی پوری قیمت کے لیے سہی کرے گی۔ قصاص کے واجب نہ ہونے کی وجہ تو یہ ہے کہ اگرچہ واجب
 ہوتا تو دونوں بیٹوں میں مشترک طور پر واجب ہوتا اور اس کے اپنے بیٹے کے واسطے قصاص واجب نہیں ہوگا کیونکہ
 ماں کے خلاف بچے کے واسطے قصاص واجب نہیں ہوتا اس لیے کہ ماں کے احترام کے باعث قصاص کو وصول کرنا
 محال ہے۔ جہاں تک سعایہ کے لازم ہونے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قصاص تو ایک عذر کی بنا پر ساقط ہوا تھا
 جب کہ قیمت کی بابت کوئی عذر نہیں پایا جاتا لہذا وہ پوری قیمت کے لیے سہی کرے گی اور وہ قیمت ان دونوں بیٹوں
 کے درمیان مشترک ہوگی۔

۱۰- اور اگر مکاتب اپنے مالک کو غلطی سے قتل کرے تو قیمت اور دیت میں سے جو کمتر ہوگا وہ اس پر واجب
 ہوگا کیونکہ مالک کے خلاف مکاتب کا جرم موجب پاداش ہے جیسے اس کے مالک کا اس پر جرم موجب پاداش
 ہے کیونکہ اس کی گائی اور اس کے جرائم کے تادان سے متعلق امور میں اس کی حیثیت اجنبی کی ہے کیونکہ وہ
 اپنی گائی کا اپنے مالک کی نسبت زیادہ حقدار ہے۔ قیمت فوری طور پر واجب الاداء ہوگی کیونکہ یہ تو اس سے
 واجب ہوئی ہے کہ اس کو حوالے کرنا ممنوع ہے لہذا یہ فوری طور پر واجب الاداء ہوگی جیسے مدبر کے جرم کرنے پر
 مالک پر واجب ہوتی ہے۔ اور اگر قتل عداً کیا ہو تو اس پر قصاص واجب ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب
 قاتل اور مقتول دونوں آزاد ہوں یا

اگر قاتل اور مقتول دونوں غلام ہوں

قاتل آزاد اور مقتول غلام ہو یا قاتل غلام اور مقتول آزاد ہو اور اگر وہ دونوں غلام ہوں، مثلاً یہ کہ
 کوئی غلام کسی غلام کو غلطی سے قتل کر دے تو مقتول دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو کسی اجنبی کا غلام ہوگا یا قاتل
 کے مالک کا غلام ہوگا اور اگر کسی اجنبی کا غلام ہو یا اس طور کہ وہ خالص غلام (قرن) ہو تو مالک سے کہا جائے گا کہ یا تو قاتل
 غلام کو حوالے کر دیا پھر فدیہ دو، خواہ مقتول قرن ہو یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب۔ یہ صورت اور وہ صورت کہ جب
 مقتول آزاد اور اجنبی ہو۔ دونوں برابر ہیں بجز اس کے کہ وہاں مالک سے کہا جاتا ہے کہ حوالے کر دیا دیت
 بطور فدیہ دو جبکہ یہاں اس سے کہا جائے گا کہ حوالے کر دیا پھر قیمت بطور فدیہ ادا کرو۔ اور اگر قاتل مدبر

یا ام ولد ہو تو مالک پر مدبر اور ولد اور ام ولد کی قیمت واجب ہوگی خواہ مقتول قن ہو یا مدبر یا مکاتب، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ حب مقتول آزاد اور اجنبی ہو۔ اور اگر قاتل مکاتب ہو تو اس پر خود اپنی قیمت واجب ہوگی خواہ مقتول قن ہو یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب، بالکل ویسے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ حب مقتول آزاد اجنبی ہو۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ حب مقتول کسی اجنبی کا غلام ہو اور اگر وہ قاتل کے ولی کا غلام ہو تو اس پر قاتل کا جرم رائیگاں جائے گا خواہ قاتل قن ہو یا مدبر یا ام ولد خواہ مقتول قن ہو یا مدبر یا ام ولد یا مکاتب اور اگر قاتل مکاتب ہو تو اس کا جرم موجب پاداش ہوگا خواہ مقتول کیسا بھی ہو بیل مذکورہ، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔ یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ حب کوئی غلام کو غلطی سے قتل کرے اور اگر وہ عمدہ قتل کرے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، خواہ مقتول کوئی بھی ہو واللہ جل شانہ الموفق۔

۴۔ قتل مشابہ بہ قتل خطا

دو اقسام | جہاں تک اس قتل کا تعلق ہے جس میں قتل خطا کے معنی پائے جاتے ہیں تو اس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) ایک قسم تو یہ کہ وہ ہر لحاظ سے اس کے مانند ہو اور وہ یوں کہ اس کا ارتکاب اپنے ہاتھوں سے کیا ہو۔

(۲) دوسری قسم یہ ہے کہ وہ ایک لحاظ سے اس کے مانند ہو اور وہ یوں کہ وہ سبب انگیزی سے واقع ہوا ہو۔

پہلی قسم کی مثال یہ ہے کہ سو یا ہوا شخص کو دھبہ لگنے سے کسی آدمی کے اوپر گر پڑے اور یوں اس کو قتل کر دے تو یہ قتل ہر لحاظ سے قتل خطا کے مشابہ ہے کیونکہ یہ ارادے سے واقع نہیں ہوا اس لیے کہ وہ تو اس کے بوجھ سے مرا ہے تو اس پر اس قتل کے احکام لاگو ہوں گے جیسے کفارے اور خون بہا کا واجب ہونا اور میراث اور وصیت سے محرومی کیونکہ جب یہ ہر لحاظ سے اس کے مشابہ ہے تو اس (یعنی قتل خطا) کے لیے جو شرعی احکام وارد ہوئے ہیں وہ دلالت اس (قتل مشابہ بہ قتل خطا) کے لیے بھی وارد قرار پائیں گے۔ یہی حکم اس مسئلے کا ہے کہ اگر کوئی شخص چھت پر سے نیچے بیٹھے ہوئے آدمی پر گر پڑے اور یوں اس کو قتل کر دے۔

دیت اور کفارے کے وجوب کی توجیہ | دیت اس لیے واجب ہوگی کہ اس میں خطا کا مفہوم موجود ہے اور وہ ہے ارادے کا نہ ہونا۔

اور کفارے کا واجب ہونا اور میراث اور وصیت سے محرومی اس لیے ہے کہ ذاتی طور پر قتل کا ارتکاب پایا گیا ہے کیونکہ وہ اس کے بوجھ سے مرا ہے، خواہ مقتول عام راستے میں بیٹھا ہوا تھا یا اپنی ذاتی ملکیت میں۔

اگر کسی آدمی پر گرنے والا شخص ہلاک ہو جائے اور اگر بیٹھے ہوئے شخص کے بجائے گرنے والا آدمی ہلاک ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر توڑ

شخص اپنی ذاتی ملکیت میں بیٹھا ہوا تھا یا کسی ایسی جگہ پر بیٹھا ہوا تھا جہاں بیٹھنا جرم نہیں ہے تو بیٹھنے والے شخص پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کا بیٹھنا ظلم و زیادتی نہیں ہے لہذا اس سے پیدا ہونے والی چیز بھی اس پر قابل ضمان نہیں ہوگی اور گرنے والے آدمی کا خون رائیگاں ہوگا۔ اور اگر وہ کسی ایسی جگہ پر بیٹھا ہوا تھا جہاں پر بیٹھنا جرم ہے تو گرنے والے

آدمی کا خون بہا بیٹھے ہوئے شخص پر واجب ہوگا جسے اس کی عاقبت برداشت نہیں کرے گی کیونکہ وہ وہاں بیٹھ کر ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اس لیے اس سے پیدا ہونے والی چیز کا اس پر ضمان ہوگا، جیسے کنواں کھودنے کے مسئلے میں ہوتا ہے لیکن اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ قتل سبب انگیزی سے واقع ہوا ہے جیسے کنواں کھودنے والے مسئلے میں ہوتا ہے۔

اگر کوئی شخص تلوار یا

راہ چلتے ہاتھ سے کوئی چیز کرنے کی وجہ سے کسی کا ہلاک ہو جانا

اٹھائے راستے پر پیدل جا رہا ہو اور وہ چیز اس کے ہاتھ سے گر جائے اور (جس پر گرے) اسے قتل کرے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اس میں خطا کا مفہوم پایا گیا ہے اور یہ قتل ذاتی ارتکاب سے واقع ہوا ہے کیونکہ آنہ قتل مقتول کی کمال کو لگا ہے اور اگر وہ تلوار کو پسینے (یعنی جسم سے لٹکائے) ہوئے ہو اور وہ تلوار کسی دوسرے شخص پر گر پڑے اور وہ اس کو قتل کر دے یا اس سے اس کا کپڑا یا اس کی یادریا اس کا طہیسان یا اس کی پڑی جو اس نے پہن رکھی ہو کسی اور پر گرے اور اس سے الجھ کر وہ ہلاک ہو جائے تو اس پر قتل کوئی ضمان ماند نہیں ہوگا کیونکہ اسے پہننا ایک ضرورت ہے اس لیے کہ لوگوں کو ایسی چیزوں کے پہننے کی حاجت ہوتی ہے اور ان کو گرنے سے بچانا ان کے بس میں نہیں ہوتا لہذا اس میں حرج عام ہے اس لیے (اسے) ضمان ٹھہرانا محال ہے جب کہ بوجھ کے اٹھانے میں ایسی کوئی ضرورت نہ ہو۔ علاوہ ازیں اٹھائے ہوئے بوجھ کو گرنے سے بچانا بھی ممکن ہے۔ اور اگر سہنی ہوئی چیز ایسی چیزوں میں سے ہو جن کو عام طور پر نہیں پہنا جاتا تو اس صورت میں وہ ضمان ہوگا۔

اور اگر کوئی شخص سواری کے جانور پر سوار ہو کر عام راستے پر جا رہا ہو اور اس کا

سواری کے جانور سے ہونے والے قتل کے احکام

چو پائے کسی آدمی کو اپنے اگلے پاؤں پکچھے پاؤں سے روند ڈالے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ اس قتل میں خطا کا مفہوم موجود ہے اور قتل ذاتی ارتکاب سے واقع ہوا ہے اس لیے کہ سوار کا بوجھ چو پائے پر ہے اور چو پائے اس کا آلہ ہے لہذا اس کے بوجھ سے واقع ہونے والا قتل سواری کی طرف منسوب ہوگا چنانچہ یہ ذاتی ارتکاب سے واقع ہونے والا قتل ہے۔ اور اگر وہ چو پائے کاٹ لے یا ٹکڑے لگائے یا اگلے پاؤں پر کھڑا ہو کر روندے تو وہ ضمان ہوگا البتہ اس پر کفارہ واجب نہیں ہوگا اور نہ ہی وہ میراث اور وصیت سے محروم ہوگا کیونکہ قتل سبب انگیزی سے واقع ہوا ہے نہ کہ ذاتی ارتکاب سے۔ چو پائے کو پکچھے سے ہانکنے والے اور آگے سے پیچھے والے پر بھی کفارہ واجب نہیں ہوگا اور نہ ہی دونوں میراث اور وصیت سے محروم ہوں گے کیونکہ پکچھے سے ہانکنے اور آگے سے پیچھے کا قتل چو پائے کو قتل کے قریب کر دیتا ہے لہذا یہ قتل سبب انگیزی سے ہے نہ کہ ذاتی ارتکاب سے اور ذاتی ارتکاب کے بجائے سبب انگیزی سے واقع ہونے والے قتل کا ان احکام سے کوئی تعلق نہیں ہے، بخلاف سوار کے کیونکہ وہ ذاتی بلوڑ پر مرتکب قتل ہوتا ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ سوار کے پکچھے پیچھے والا شخص اور سوار دونوں برابر ہیں، ان دونوں پر کفارہ واجب ہوگا اور دونوں میراث اور وصیت سے محروم ہوں گے کیونکہ دونوں کا بوجھ چو پائے پر ہے اور چو پائے ان دونوں کا آلہ ہے لہذا یہ دونوں ذاتی ارتکاب کے طریقے سے قاتل ہیں۔ اور اگر چلتے ہوئے چو پائے دونوں یا دم مار کر کسی کو ہلاک کر دے تو سوار پر اس کی وجہ سے کوئی ضمان ماند نہیں ہوگا اور نہ ہی ہانکنے اور پیچھے والے پر۔ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ عام راستے میں چلنا، ہانکنا اور

کھینچنا اس شرط پر ان کی اجازت دی گئی ہے کہ ان کا انجام سلامتی ہو لہذا جب تک ان کا انجام سلامتی نہ ہو ان کی اجازت نہیں ہے اس لیے اس سے جہم لینے والا واقعہ قابل ضمان ہوگا، سوائے اس کے کہ یہ کوئی ایسا واقعہ ہو کہ اس سے بچنا ممکن نہ ہو، ورنہ عام راستے کو استعمال کرنے کا دروازہ ہی بند ہو جائے گا اور اس کی کوئی راہ نہیں ہے۔ چلتے ہوئے پامال کرنا، ٹکر لگانا، اگلی ٹانگیں کھڑی کر کے روندنا، ہانکنا اور کھینچنا، سواری کو قابو میں رکھ کر اور لوگوں کو راستے سے ہٹا کر اس سے بچنا ممکن ہے جب کہ پچھاڑی مارنے سے بچاؤ ممکن نہیں ہے۔ اسی طرح چوپائے کا پیشاب، لید اور منہ کی رال ہے، لہذا اس کا لحاظ کرنا سا فظ ہوا اور یہ نہ ہونے کے مانند ہو گیا۔ بنی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ پاؤں (سے واقع ہونے والا قتل) رائیگاں ہے اور پاؤں سے مراد ہے پچھاڑی مارنا۔ اسی لیے چلنے والے کے چلنے سے اٹھنے والی گرد کا لحاظ نہیں کیا جاتا، چنانچہ اس کی وجہ سے اگر کوئی مال خراب ہو جائے تو چلنے والا ضامن نہیں ہوگا۔ اسی طرح اگر چوپایہ اپنے کھروں سے گر دیا کنکریاں اڑائے تو اس میں کوئی ضمان نہ آئے گا، بدلیل مذکورہ۔ جہاں تک بڑے پتھروں کا تعلق ہے تو ان کے اڑانے پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ ان کو اڑانے سے احتراز کیا جاسکتا ہے اس لیے کہ ایسا تو ہانکنے میں سختی کرنے سے ہوتا ہے۔ اور اگر لگام کھینچ کر جانور کو ٹھہرائے اور وہ پچھاڑی یا دم مارے تو نقصان رائیگاں ہوگا کیونکہ اس میں حرج عام ہے۔ اور اگر وہ راستے پر جانور کو ٹھہرا دے اور وہ کسی آدمی کو ہلاک کر دے تو اگر تو اس نے اپنی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ ٹھہرایا مثلاً عام راستے میں تو ان سب امور میں وہ ضامن ہوگا خواہ اس جانور نے اگلے پاؤں سے پامال کیا ہو یا پچھلے پاؤں سے، منہ سے کاٹا ہو یا ٹکر ماری ہو یا اگلی ٹانگیں اٹھا کر مارا ہو یا پچھاڑی ماری ہو یا دم سے مارا ہو یا اس کی لید یا پیشاب یا منہ کی رال سے کوئی چیز تلف ہو گئی ہو تمام صورتوں میں اس پر ضمان واجب ہوگا، اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وہ اس پر سوار تھا یا سوار نہیں تھا کیونکہ عام راستے میں جانور کے لید کرنے کی شریعت میں اجازت نہیں ہے، اجازت تو صرف گزرنے کی ہے کسی اور چیز کی نہیں کیونکہ اس کے ٹھہرنے سے لوگوں کو تکلیف پہنچتی ہے اور یہ ضروریات میں سے نہیں ہے لہذا عام راستے میں اس کا ٹھہرنا بلا ضرورت ظلم و زیادتی ہے، اس لیے اس سے جہم لینے والا نقصان قابل ضمان ہوگا، خواہ اس سے بچنا ممکن ہو یا ممکن نہ ہو، البتہ اگر وہ سوار ہو تو اگلے پاؤں اور پچھلے پاؤں سے پامال کرنے کی صورت میں اس پر کفارہ واجب ہوگا کیونکہ اس صورت میں وہ ذاتی طور پر قتل کا مرتکب ہوگا اور اگر وہ سوار نہ ہو تو کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ قتل سبب انگیزی سے واقع ہوا ہے نہ ذاتی ارتکاب سے۔ اسی طرح اگر وہ جانور کو مسجد کے دروازے پر ٹھہرائے تو یہ عام راستے میں ٹھہرانے کے مانند ہے، کیونکہ یہاں ٹھہرانے میں وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہے، البتہ اگر امام (مسلمان) نے مسجد کے دروازے کے پاس جانوروں کے ٹھہرنے کی کوئی جگہ مقرر کر رکھی ہو اور لوگ وہاں اپنے جانوروں کو ٹھہراتے ہوں تو یہاں ٹھہرنے سے چوپایہ جو نقصان پہنچائے اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ امام کو ایسا کرنے کا اختیار ہے اگر ایسا کرنے سے لوگوں کو تکلیف نہ پہنچتی ہو اس لیے وہاں جانور کو ٹھہرا کر اس نے کسی ظلم و زیادتی کا ارتکاب نہیں کیا، سو یہ اپنی ملکیت میں ٹھہرانے کے مانند ہے۔ البتہ اگر وہ سوار ہو اور اس کا چوپایہ کسی آدمی کو روند کر قتل کر دے تو یہ مختلف صورت ہے کیونکہ یہ ذاتی ارتکاب کے طریقے سے قتل واقع ہوا ہے لہذا ابھی جگہوں پر اس کا حکم یکساں ہے، آپ دیکھتے نہیں کہ اگر اس کی اپنی ملکیت میں ایسا ہو تو وہ ضامن ہوتا ہے۔ اسی طرح اگر وہ اپنے جانور کو ایسی جگہ ٹھہرائے جہاں ٹھہرانے کی امام نے اجازت دے رکھی ہو جیسا کہ گھوڑوں اور خچروں کی

منڈی میں ہوتا ہے تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح، اگر وہ جنگل میں اپنے جانور کو ٹھہرانے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ جنگل میں ٹھہرانا مباح ہے اس لیے کہ اس سے لوگوں کو تکلیف نہیں پہنچتی، لہذا ایسا کرنے سے وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب نہیں ہوتا۔ یہی حکم راستے کا ہے کہ اگر وہ راستے کے بیچ میں ٹھہرانے تو یہاں ٹھہرانا ایسے ہی ہے جیسے جملہ عام راستوں میں ٹھہرانا، ان جگہوں میں کہ جہاں جانور ٹھہرانے کی امام نے لوگوں کو اجازت دے رکھی ہو، چل رہا ہو یا ہانک رہا ہو یا کھینچ رہا ہو تو وہ مناسن ہوگا کیونکہ اجازت صرف ٹھہرانے کے ضمان کو ساقط کرنے میں مؤثر ہے نہ کہ کسی اور میں اس لیے کہ وہاں ٹھہرانے کا مباح ہونا تو اجازت سے مستفید ہوا ہے کیونکہ یہ اجازت سے قبل ثابت نہ تھا اور چلنے ہانکنے اور کھینچنے کی اباحت امام کی اجازت سے ثابت نہیں ہوتی کیونکہ یہ اس سے قبل بھی ثابت تھی لہذا وہ صورت حال برقرار رہی جو اجازت سے قبل تھی۔ اور اگر ٹھہرانا یا چلنا یا ہانکنا یا کھینچنا اپنی ملکیت میں ہو تو مذکورہ امور میں سے کسی میں بھی ضمان ذاتی نہ ہوگا ماسوا اس کے کہ وہ سوار ہو اور اس حالت میں اس کا سواری کا جانور اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے پامال کرے کیونکہ یہ افعال اپنی ملک میں سرزد ہوں تو ظلم و زیادتی شمار ہوتے ہیں اور سبب انگیزی اگر تعدی نہ ہو تو وجوب ضمان کا سبب نہیں بنتی۔ جہاں تک چلتے ہوئے یا ٹھہرنے کی حالت میں اگلے یا پچھلے پاؤں سے پامال کرنے کا تعلق ہے تو یہ قتل کا ذاتی ارتکاب ہے نہ کہ سبب انگیزی سے، چنانچہ کفارہ واجب ہوگا کیونکہ ضمان ہر مرتبہ واجب ہوتا ہے خواہ اس کی اپنی ملکیت میں فعل واقع ہوا ہو یا اپنی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ پر اور خواہ اس شخص کو جس پر جرم واقع ہوا وہاں داخل ہونے کی اجازت تھی یا نہیں تھی کیونکہ ہلاکت اس کے اپنے ہاتھوں سے واقع ہوئی ہے اور اگر کوئی شخص کسی دوسرے کی ملکیت میں اس کی اجازت کے بغیر داخل ہو تو اس کو ہلاک کرنا مباح نہیں ہوتا۔

اگر وہ غیر ملک میں سواری کے جانور کو باندھ دے تو جب تک جانور اپنے بندھنے کی جگہ گھومتا ہے اگرچہ وہ جانور اپنے اگلے یا پچھلے پاؤں سے کوئی نقصان کر دے یا لید یا پیشاب کرے اور اس کی وجہ سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو اس پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ اپنی ملکیت کے سوا دوسری جگہ ٹھہرا کر وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہے۔ اگر رسی کھل جائے اور وہ جانور اس جگہ سے چلا جائے تو اگر اس سے کوئی چیز تلف ہوگئی تو رائیگاں ہوگی کیونکہ ٹھہرانے کی جگہ سے جب وہ ہٹ گیا تو ظلم و زیادتی کا مفہوم بھی جاتا رہا۔ اور اگر وہ اسے رسی سے باندھ کر بغیر اس کے ٹھہرائے اور ٹھہرانے جانے کے بعد وہ جانور اپنی جگہ سے ہٹ جائے پھر وہ کسی آدمی پر جرم کرے یا کوئی چیز اس سے تلف ہو جائے تو وہ رائیگاں ہوگی کیونکہ جب وہ ٹھہرائے جانے کی جگہ سے ہٹ گیا تو ظلم و زیادتی بھی زائل ہوگئی اور ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے ان جگہوں میں از خود داخل ہو کر جرم کیا ہے۔ اگر جانور کسی آدمی سے بدک کر بھاگ جائے یا رسی تڑا کر بھاگ جائے تو اسی بھاگنے کی حالت میں اس سے جو نقصان ہوگا اس پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ العجا ربیاری یعنی چوپایہ رائیگاں ہے یعنی چوپائے کا لگایا ہوا زخم رائیگاں ہے۔ علاوہ انہیں اس کے بدکنے یا رسی تڑا کر بھاگنے میں اس (یعنی مالک) کا کوئی دخل نہیں ہے اور اس سے احتراز اس کے لیے ممکن نہیں ہے لہذا اس سے پیدا ہونے والی چیز قابل ضمان نہیں ہوگی۔

اگر وہ اپنے چوپائے کو پھوڑے تو اسی دوران میں وہ جو نقصان کرے گا وہ اس کا مناسن ہوگا کیونکہ اسی دوران میں اس کا چلنا اس کے پھوڑنے کی طرف منسوب ہے اور پھوڑنے میں وہ زیادتی کا مرتکب تھا تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے اس کو دھکینے یا ہانکنے والا ہو۔ اور اگر وہ چوپایہ دائیں یا بائیں مڑ جائے پھر کوئی نقصان

کرے تو اس صورت میں اگر تو اس چوپائے کے لیے اس کے سوا کوئی اور راستہ نہ ہو تو اس نقصان کا ضمان چھوڑنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ وہ جانور چھوڑنے کے حکم پر برقرار ہے اور اگر اس کے لیے کوئی دوسرا راستہ بھی ہو تو ضمان عائد نہ ہوگا کیونکہ چوپایہ اپنی مرضی سے مڑا ہے لہذا چھوڑنے کا حکم منقطع ہو گیا اور وہ چوپایہ ایسے ہو گیا کہ جیسے خود سی تڑا کر بھاگا ہو۔ اور اگر وہ کسی پرندے (مثلاً باز وغیرہ) کو چھوڑے اور وہ اسی دوران میں کوئی نقصان کرے تو بالاجماع چھوڑنے والا ضامن نہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے اس کو اپنی کتاب الزیادات میں بیان کیا ہے، اس شخص کے بارے میں جو حرم میں اپنا باز چھوڑے اور وہ حرم کے کسی پاکیزہ اور حلال جانور کو شکار کر لے تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس کا یہ فعل اس کے اپنے اختیار سے ہے اور اس کا فعل رائیگاں ہے۔

اور اگر وہ کہتے کو اکسائے اور وہ کسی آدمی کو کاٹ لے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس پر ضمان عائد نہ ہوگا، جیسے پرندہ چھوڑنے کی صورت میں ہوتا ہے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر ضمان عائد ہوگا جیسا چوپائے کو چھوڑنے میں ہوتا ہے۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ اسے ہانک یا کھینچ رہا ہو تو ضمان عائد ہوگا اور اگر نہ ہانک رہا ہو اور نہ ہی کھینچ رہا ہو تو ضمان عائد نہیں ہوگا؛ امام طحاویؒ نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کاٹنا کتے کا فعل ہے جس کو اس نے اپنی مرضی سے کیا ہے تو قاعدہ یہ ہے کہ اس پر اقتضار کیا جائے اور اس کا فعل رائیگاں ہے البتہ ہانکنے یا کھینچنے سے وہ اسے اتلاف پر اکسانے والا بن جاتا ہے اور یوں تلف کا سبب ہو جاتا ہے اس لیے یہ سواری کے جانور کو ہانکنے یا کھینچنے کے مشابہ ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کتے کو اکسانا چوپائے کو چھوڑنے کے مانند ہے اور روانگی کے دوران میں پہنچنے والے نقصان کا چھوڑنے والا ضامن ہوتا ہے تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ کتا اپنی مرضی و اختیار سے کاٹتا ہے اور اکسانا تو جوش پیدا کرنے کے لیے ہے اور اس کا فعل رائیگاں ہے۔

اور اگر کوئی شخص کسی دوسرے کے گھر میں داخل ہو یا بغیر اجازت کے کیونکہ کتے کا فعل رائیگاں ہے۔ اور اس کے مالک کی طرف سے کاٹنے کی سبب انگیزی نہیں پائی گئی کیونکہ اس کی طرف سے تو صرف یہ پایا گیا ہے کہ اس نے اسکو گھر میں روک رکھا ہے اور یہ مباح ہے، چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: مُكَلِّبِينَ تَعْلَمُونَ نَهْنٍ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَلَؤَامًا امْسَكْنَ عَلَيْكُمْ - (اور جو سدھاؤ تم شکاری جانور) شکار پر دوڑانے کو کہ ان کو سکھاتے ہو اس میں سے جو اللہ نے تم کو سکھایا۔ پس کھاؤ اس میں سے جو وہ روک لیں تمہارے لیے۔

اور اگر کوئی شخص راستے میں سانپ یا بھوڑا لے دے اور وہ کسی آدمی کو ڈس لے تو ڈالنے والا ضامن ہوگا کیونکہ اس کا ڈالنے کا فعل ظلم و زیادتی ہے البتہ اگر وہ اس جگہ سے ہٹ کر کسی اور جگہ چلا جائے تو وہ ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس کے ہٹنے سے ظلم دور ہو گیا۔

اگر دو گھڑ سوار باہم ٹکرا جائیں اور دونوں مرجائیں تو ہمارے تینوں ائمہؒ کے نزدیک ہر دو کی دیت دوسرے کی عاقلہ کے ذمے واجب الارا ہوگی، جب کہ امام زفرؒ کے نزدیک ہر ایک کی برادری کے ذمے دوسرے کی نصف دیت ہوگی اور یہی امام شافعیؒ کا قول ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک

کی موت و وفعلوں کے سبب واقع ہوئی ہے۔ ایک فعل تو اس کا اپنا اور دوسرا اس نے ساتھی کا اور وہ فعل ہے
 کے ساتھی کی نکر اور خود اس کی اپنی نکر تو اپنے فعل سے جو حاصل ہوا وہ تو رایجاں ہے اور اس نے ساتھی کے فعل سے
 جو حاصل ہوا اس کا اعتبار کیا جائے گا لہذا لازم ہے کہ ہر دو کی برادری کے ذمے دوسرے کی نصف دیت ہو جائے
 کہ کوئی شخص اپنے آپ کو زخم لگائے اور کوئی دوسرا آدمی بھی اس کو زخم لگادے اور وہ مر جائے اس دوسرے
 کے ذمے نصف دیت ہوگی، بدلیل مذکورہ یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہوگا۔ ہمارا دلیل یہ ہے کہ اگر وہ
 کیا ہوا وہ قول ہے جو ہمارے مذہب کے مثل ہے۔ علاوہ ازیں، دونوں میں سے ہر شخص اپنے ساتھی کی نکر سے مراد ہے
 لہذا اس کا ساتھی ضامن ہوگا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ کوئی شخص راستے میں دیوار تعمیر کرے اس دیوار سے نکر
 کوئی آدمی مر جائے تو دیوار والے پر خون بہا واجب ہوگا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جائے
 ہے کہ اپنے ساتھی کی نکر کے ساتھ اس کی اپنی نکر کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ اگر اس کا اعتبار سب سے
 تو راستے پر دیوار تعمیر کرنے والے پر پوری دیت واجب نہ ہوتی کیونکہ وہ آدمی اس (دیوار) کی دیت
 چلا تھا اور وہ اس سے نکرایا تھا۔ اسی طرح کنواں کھودنے والے پر پوری دیت لازم آتی ہے اگرچہ پٹ والے
 کی طرف چل کر گیا تھا۔

دو آدمی ایک رسی کو کھینچتے ہیں یہاں تک کہ وہ رسی ٹوٹ جاتی ہے اور دونوں گر جاتے ہیں اور دونوں بھی
 کے بل گرے اور مر جائیں تو اس میں سے کسی کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ دونوں
 ہیں سے کوئی بھی اپنے ساتھی کے فعل کی بنا پر نہیں مر رہا ہے کیونکہ اگر اپنے ساتھی کے فعل کی وجہ سے ممتا تو
 یقیناً منہ کے بل گرتا تو جب وہ پیٹھ کے بل گرا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ خود اپنے فعل سے مر رہا ہے
 وہ فعل ہے اس کا رسی کو کھینچنا، لہذا ہر دو اپنے اپنے فعل سے مرے ہیں اس لیے کسی پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔ اور
 اگر وہ دونوں منہ کے بل گر کر مرے تو ہر دو کی دیت دوسرے کی عاقلہ کے ذمے ہوگی کیونکہ اس کے منہ نے بل سے
 سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ اپنے ساتھی کے کھینچنے کے باعث مر رہا ہے۔ اور اگر ان میں سے ایک تو پیٹھ کے
 بل گرے اور دوسرا منہ کے بل گرے اور دونوں مرجائیں تو منہ کے بل گرنے والے کی دیت دوسرے کی عاقلہ
 کے ذمے ہوگی کیونکہ وہ اپنے ساتھی کے فعل سے مر رہا ہے جو کہ اس کا کھینچنا ہے اور پیٹھ کے بل گرنے والے کی
 دیت واجب نہیں ہوگی کیونکہ وہ خود اپنے فعل سے مر رہا ہے۔ اور اگر کوئی کاٹنے والا رسی کو کاٹ دے جس کی وجہ
 سے وہ دونوں گر کر مرجائیں تو رسی کاٹنے والے پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ اس نے ان دونوں کی ہلاکت کا سبب
 فراہم کیا اور سبب انگیزی سے واقع ہونے والی ہلاکت موجب ضمان ہوتی ہے جیسے کنواں کھودنے اور اس قسم
 کے دوسرے مسائل میں ہوتا ہے۔

باپ کے ہاتھ میں بچہ ہو جس کو کوئی آدمی اس کے ہاتھ سے کھینچے اور باپ اس کو پکڑے رکھے یہاں تک کہ
 مرجائے تو اس کا خون بہا کھینچنے والے کے ذمے ہوگا اور اس کا باپ اس کا وارث ہوگا کیونکہ باپ اس کو پکڑے رکھے
 کا حقدار ہے جب کہ کھینچنے والے کا کھینچنا ظلم و زیادتی ہے لہذا اس پر ضمان عائد ہوگا۔ اور اگر دو آدمی ایک بچے کو اپنی اپنی
 طرف کھینچیں ان میں سے ایک دعویٰ کرے کہ وہ بچہ اس کا بیٹا ہے جب کہ دوسرا دعویٰ کرے کہ وہ اس کا غلام ہے

اور وہ بچہ دونوں کے کھینچنے کی وجہ سے ہلاک ہو جائے تو جو آدمی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ اس کا غلام ہے اس پر اس کا خون بہا واجب ہوگا کیونکہ اس کا کھینچنا ظلم و زیادتی ہے اس لیے کہ ایک کے کی بابت تنازعہ کرنے والے دو آدمیوں میں سے جو اس کا باپ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے وہ اس کا زیادہ حقدار ہے بہ نسبت اس سے کہ جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ اس کا غلام ہے، لہذا اس کا اسے پکڑنے رکھنا برحق ہے جب کہ دوسرے کا اسے کھینچنا ناجائز ہے اس لیے وہ ضامن ہوگا۔

ایک آدمی کے ہاتھ میں کپڑا ہو، ایک دوسرا آدمی اس کپڑے سے چمٹ جائے، کپڑے والا اس کے ہاتھ سے کپڑے کو کھینچے اور کپڑا پھٹ جائے تو کپڑے سے چمٹنے والا آدمی نقصان کا ضامن ہوگا کیونکہ چمٹنے والے کو دھکیلنا کپڑے والے کا حق ہے لیکن اس پر لازم ہے کہ کھینچنے بغیر اس کو دھکیلے اور جب اس نے کھینچ لیا تو یہ نقصان دونوں کے فعل سے واقع ہوا لہذا ضمان دونوں میں تقسیم ہو جائے گا۔

ایک شخص کسی دوسرے شخص کے بازو کو اپنے دانتوں سے کاٹے، کاٹے گئے بازو والا شخص اس کے منہ سے اپنے بازو کو کھینچے جس کے نتیجے میں کاٹنے والے کے دانت گر جائیں اور بازو والے کا گوشت نکل جائے تو دانتوں کی دیت رائیگاں ہوگی اور کاٹنے والا بازو کے جرمائے کا ضامن ہوگا کیونکہ کاٹنے والے کا کاٹنے کا فعل ظلم و زیادتی ہے جب کہ کھینچنے والے کا فعل ظلم و زیادتی نہیں ہے کیونکہ کاٹنا ایک تکلیف ہے اور اس کو حق ہے کہ اس تکلیف کو اپنے سے دو کرے۔

ایک شخص دوسرے شخص کے پہلو میں بیٹھ جائے اور اس کے کپڑے کے اوپر بیٹھ جائے اور اس کو اس کا علم نہ ہو، کپڑے والا کھڑا ہو اور اس شخص کے بیٹھنے کی وجہ سے اس کا کپڑا پھٹ جائے تو بیٹھنے والا آدمی نقصان کا ضامن ہوگا کیونکہ یہ نقصان بیٹھنے اور کھینچنے کی وجہ سے ہوا ہے اور بیٹھنے والے کا بیٹھنا ظلم و زیادتی ہے کیونکہ اسے اس کے اوپر بیٹھنے کا حق نہیں تھا لہذا یہ نقصان ان دونوں کے فعل سے واقع ہوا ہے اس لیے ضمان دونوں پر تقسیم ہوگا۔

ایک آدمی نے دوسرے شخص کا ہاتھ پکڑا اور اس سے مصافحہ کیا، اس نے اپنا ہاتھ اس کے ہاتھ سے کھینچا اور وہ الٹا کر مر گیا تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ مصافحے کے لیے پکڑنے کا فعل پکڑنے والے کی طرف سے ظلم و زیادتی نہیں ہے بلکہ اس نے تو سنت ادا کی ہے، یہ تو کھینچنے والے نے اپنے اوپر زیادتی کی ہے کہ اس نے اپنا ہاتھ کسی ایسی تکلیف کو دور کرنے کے لیے نہیں کھینچا جو پکڑنے والے کی طرف سے اسے پہنچی ہو۔ اور اگر اس نے اس کا ہاتھ مروڑنے کے لیے پکڑا ہو اور اسے اذیت دی ہو جس کی وجہ سے اس نے اپنا ہاتھ کھینچا تو پکڑنے والا اس کی دیت کا ضامن ہوگا کیونکہ وہ ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اور ہاتھ والے نے تو ہاتھ کھینچ کر تکلیف کو دور کرنے کی کوشش کی تھی جس کا اسے حق حاصل ہے، لہذا زیادتی کرنے والے پر ضمان عائد ہوگا۔ اگر پکڑنے والے کا ہاتھ کھینچنے کی وجہ سے ٹوٹ جائے تو کھینچنے والا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ زیادتی پکڑنے والے کی طرف سے ہوئی ہے لہذا اس نے اپنے اذ پر جرم کیا ہے اس لیے دوسرے پر اس کا ضمان عائد نہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

سبب اینگز می سے قتل مشابہ بہ قتل خطا جہاں ہم دوسری قسم کا تعلق ہے تو اس کی مثال کھودنے والے کا جرم ہے یا

جو بھی کھودنے والے کے مشابہ ہو، یعنی جو شخص راستے یا مسجد میں ایسا کوئی کام کرے، اس طرح (جانور کو) ہانکنے اور کھینچنے والے کا جرم، (جانور کو) چونکانے والے کا جرم اور دیوار کا جرم ہے۔

کنواں کھودنے کا جرم

جہاں تک کھودنے والے کے جرم کا تعلق ہے تو کھودنے کا فعل دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو قطعی طور پر غیر ملکیت میں ہوگا یا پھر ملکیت میں ہوگا۔ اگر وہ غیر ملکیت میں ہو تو دیکھا جائے گا کہ اگر راستے کے سوا کوئی اور جگہ میں ہو مثلاً جنگل میں ہو تو کھودنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ کھودنا فی الحقیقت قتل نہیں ہے بلکہ یہ قتل کا سبب فراہم کرتا ہے البتہ اگر سبب فراہم کرنے والے کا سبب فراہم کرنا ظلم و زیادتی ہو تو سبب فراہم کرنا قتل سے ملحق ہو جاتا ہے جب کہ یہاں سبب فراہم کرنے والا ظلم و زیادتی کا مرکب نہیں جو یونہی جنگل میں کھدائی کرنا منسلک مباح ہے لہذا یہ قتل سے ملحق نہ ہوگا، اس لیے حقیقی اور تقدیری دونوں اعتبار سے قتل معدوم ہے، لہذا ضمان واجب نہ ہوگا۔ اور اگر وہ مسلمانوں کے راستے میں ہو اور اس میں کوئی شخص گر کر مر جائے تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا۔ یا تو گر پڑنے کی وجہ سے موت واقع ہوئی ہوگی یا صدمے یا بھوک کے باعث مر ہوگا۔ اگر گرنے کی وجہ سے مرے تو کھودنے والا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو آزاد ہوگا یا غلام، اگر آزاد ہو تو وہ دیت کا ضامن ہوگا کیونکہ راستے کے تین تین کنواں کھودنا بے خبر گزرنے والے کے اس میں گر پڑنے کا سبب ہے، سو اس سبب انگیزی میں وہ ظلم و زیادتی کا مرکب ہے، اس لیے وہ دیت کا ضامن ہوگا اور اس کی طرف سے اس کی عاقلہ دیت کو برداشت کرے گی کیونکہ اس قتل خطا میں دیت کو برداشت کرنا قاتل پر تخفیف کی غرض سے ہے، تاکہ اس کے ساتھ رعایت ہو، اور اس طرح بتاتے قتل کرنا قتل خطا سے کمتر ہے لہذا اس میں تخفیف کی حاجت شدید تر ہے؛ اور اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا کیونکہ کفارہ تو ذاتی ارتکاب سے ہونے والے قتل میں واجب ہوتا ہے اور کھودنا فی الحقیقت قطعاً قتل نہیں ہے صرف دین کے حق میں اس کو قتل سے ملحق کیا گیا ہے لہذا کفارہ کے حق میں یہ اپنی اصل پر قائم ہے۔ علاوہ ازیں مطلق قتل خطا میں کفارہ جان کی سلامتی کی نعمت کا شکر ادا کرنے کے طور پر ہے جب کہ سلامتی کے فوت ہونے کا سبب پایا جاتا ہو اور ایسا قتل کرنے سے ہوتا ہے اور جب یہ چیز موجود نہیں تو شکمانہ بھی واجب نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ عجمی علیہ (جس پر جرم واقع ہوا) کا وارث ہو تو میراث سے محروم نہ ہوگا اور اگر اجنبی ہو تو وصیت سے بھی محروم نہ ہوگا کیونکہ میراث اور وصیت سے محرومی کے حکم کا تعلق قتل سے ہے، چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ لا میراث للقاتل قاتل کے لیے میراث نہیں ہے اسی طرح آپ کا فرمان ہے کہ لا وصیۃ للقاتل قاتل کیلئے کوئی وصیت نہیں ہے، اور قتل فی الحقیقت پایا نہیں گیا۔ اور اگر اس کی موت صدمے یا بھوک سے واقع ہوئی ہو تو اس کے بارے میں ہمارے ائمہ فقہار کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے؛ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے کہ وہ ضامن نہ ہوگا، امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ وہ ضامن ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ صدمے سے مرے تو وہ ضامن ہوگا اور اگر بھوک سے مرے تو ضامن نہیں ہوگا امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ گرنے کی وجہ سے موت کے واقع ہونے پر ضمان کے واجب ہونے کا سبب یہ ہے کہ کھدائی ہلاکت کے لیے سبب انگیز ہے اور سبب انگیزی کا مفہوم یہاں موجود ہے کیونکہ گرنے کا صدمے اور بھوک کا سبب ہے کیونکہ کنویں

میں ہول آتا ہے اور جب کنویں میں اس کا ٹھہرنا طول پکڑ لے تو اس کے ساتھ بھوک بھی شامل ہو جاتی ہے، اور گرنا کھدائی کی وجہ سے ہوا ہے لہذا یہ (یعنی صدمہ اور بھوک) اس کی طرف منسوب ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے وہ اسے کسی جگہ محبوس کر رکھے یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو جائے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ صدمہ کرنے کے اثرات میں سے ہے لہذا یہ کھدائی کی طرف منسوب ہوگا، جہاں تک بھوک کا تعلق ہے تو یہ اس کے اثرات میں سے نہیں ہے لہذا یہ کھدائی سے منسوب نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ فی الحقیقت صدمے میں کھودنے والے کا کوئی دخل نہیں اور نہ ہی بھوک میں ہے کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے واقع ہوتی ہیں، ان میں ہندے کا تعلق کوئی دخل نہیں ہے تو براہ راست اور نہ ہی سبب انگیزی کے طریق پر، براہ راست دخل حاصل نہ ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے، رہا سبب انگیزی سے تو وہ یوں کہ بلاشبہ کھدائی بھوک کا سبب نہیں ہے کیونکہ یہ اس سے جنم نہیں لیتی بلکہ کسی اور سبب سے پیدا ہوتی ہے اور صدمہ کنویں کے لوازمات میں سے نہیں ہے کیوں کہ کبھی تو اس سے صدمہ ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا لہذا صدمے کو کھدائی سے منسوب نہیں کیا جائیگا اور اگر اس کا جان سے کمتر کوئی نقصان ہو تو اس کا ضمان کھودنے والے پر واجب ہوگا کیونکہ یہ کرنے کے سبب سے واقع ہوا ہے۔ اور گرنا کھدائی کے سبب سے ہوا ہے۔ پھر اگر تو ضمان کی مقدار اتنی ہو کہ اسے عاقلہ برداشت کرتی ہو تو وہ اس کا بار ان پر ڈال دے گا ورنہ اس کے مال میں سے واجب الادا ہوگا۔ اسی طرح اگر کرنے والا بنو لوط انسان میں سے نہ ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا کیونکہ مال کا ضمان عاقلہ برداشت نہیں کرتی جیسا کہ وہ دیگر دیون کو برداشت نہیں کرتی۔ اگر آزاد کی طرف سے کھدائی کے جرائم کثیر ہوں (یعنی کئی آدمی کنویں میں گر کر ہلاک یا زخمی ہوئے ہوں) تو ہر جرم کے بدلے اس پر دیت واجب ہوگی اور کسی جرم کی دیت میں سے کوئی چیز بھی ہٹاؤ نہ ہوگی اور جرم رسیدہ لوگ ہر ایک کے حق میں واجب ہونے والے جرم مانے میں باہم شریک نہ ہوں گے کیونکہ کھدائی کر کے اس نے ہر ایک پر جہاد کا نہ طور پر جرم کیا ہے لہذا اقام جرائم پر جہاد کا نہ طور پر اس کا مواخذہ ہوگا یہی قاعدہ کلیہ ہے۔ اور اگر (کنواں) کھودنے والا غلام ہو تو اگر تو دقن (خالص غلام) ہے تو اس کا کھدائی کرنے سے جرم ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے اس نے اپنے ہاتھ سے جرم کیا ہے لہذا اس کا حکم ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مالک سے کہا جائے گا کہ غلام کو حوالے کر دیا اس کا فدیہ ادا کر دو خواہ اس کا جرم قلیل ہو یا کثیر ہو البتہ اگر جرم رسیدہ شخص ایک ہو تو اس کو اس سے حوالے کیا جائے گا یا فدیہ ادا کیا جائے گا اور اگر جرم رسیدہ زیادہ تعداد میں ہوں تو اس کو ان کے حوالے کیا جائے گا یا سب کے جرم مانوں کا فدیہ ادا کیا جائے گا کیونکہ قن کے جرائم اس کی گردن کے ذمے ہوتے ہیں ان میں مالک سے کہا جاتا ہے کہ حوالے کر دیا فدیہ ادا کر دو اور گردن تمام حقوق کی ادائیگی سے تنگ پڑ جاتی ہے لہذا وہ گردن میں اپنے بھٹے نکالیں گے، جب کہ آزاد کے جرم پر جو چیز واجب ہوتی ہے اس کا تعلق عاقلہ کے ذمے سے ہوتا ہے اور ذمہ تمام حقوق کی ادائیگی سے تنگ نہیں پڑتا۔ چنانچہ اگر ایک شخص کنویں میں گر کر مر جائے اور مالک اس کو جرم کے ولی کے حوالے کر دے پھر ایک دوسرا شخص اس میں گر پڑے تو وہ (یعنی دوسرے جرم رسیدہ کا ولی) حوالہ شدہ غلام میں اس کے ساتھ شریک ہوگا اسی طرح تیسرا اور چوتھا شریک ہوگا، سو حوالے کیے جانے کے بعد جب بھی کوئی جرم واقع ہوگا وہ سب پہلے جرم کے ولی کے ساتھ غلام میں شریک ہو جائیں گے اور ہر ایک اپنے جرم کی مناسبت سے حصہ پائے گا کیونکہ مالک پہلے جرم کے ولی کو حوالے کرنے کے بعد جرم کی ذمہ داری سے

برنی ہو گیا کیونکہ اس پر جو واجب تھا وہ گر چکا ہے لہذا وہ واجب کی ذمہ داری سے بری ہو گیا ہے پھر دوسرے
 اور تیسرے شخص پر جرم بھی کھدائی کے سبب سے واقع ہوا ہے اور اس کی بابت حکم بھی حوالے کرنے کا ہے لہذا
 پہلے کے حوالے کرنا دوسرے اور تیسرے کے حوالے کرنا ہے۔۔۔ کیونکہ سوائگی کے
 واجب ہونے کے سبب میں سب مساوی ہیں گویا کہ اس نے پہلے شخص کے گیارگی سوائے کر دیا ہے۔ اور
 اگر وہ کنواں کھودے پھر مالک اس کو آزاد کر دے کھدائی کے بعد اور اس میں کسی کے گرنے سے قبل پھر جرم
 لائق ہو جائیں تو مالک پر اس کی وہ قیمت واجب ہوگی جو آزاد کرنے کے دن تھی اس میں وہ سب جرم رسیدہ
 شریک ہوں گے جن پر جرم آزاد کیے جانے سے پہلے واقع ہوا تھا یا اس کے بعد ہر ایک اپنے جرم کے جرم مانے
 کی مناسبت سے حصہ پائے گا کیونکہ قن کے جرائم خواہ کثیر ہوں واجب تو اس کی بابت یہی ہوتا ہے کہ اس کو حوالے
 کر دیا جائے، مالک نے آزاد کر دینے سے اس کی حوالگی کو فوت کر دیا بغیر اس کے کہ اس نے ذریعے کو اختیار
 کیا ہو لہذا آزاد کرنے کے وقت جو اس کی قیمت تھی اس کا اعتبار کیا جائے گا، بخلاف مدبر کے کیونکہ اس کی وہ
 قیمت ملحوظ نہیں رکھی جاتی جو اس کو مدبر کرنے کے دن تھی بلکہ اس قیمت کا اعتبار کیا جاتا ہے جو جرم کرنے کے دن
 تھی، اگرچہ حوالے کرنے کا نام ممکن ہونا اس کو مدبر کرنے کے سبب سے ہے لیکن مدبر کرنا تب سبب بنتا ہے اگر جب
 اس کی شرط موجود ہو اور وہ شرط ہے جرم، لہذا جرم کے وقت جو اس کی قیمت ہوگی اس کا اعتبار کیا جائے گا
 جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر کھودنے والا مدبر یا ام ولد ہو تو مالک کے ذمے صرف ایک قیمت اور
 الا وہ ہوگی، جرم خواہ قلیل ہو یا کثیر اور اس کی اس قیمت کا اعتبار کیا جائے گا جو جرم یعنی کھدائی کے دن تھی اور قیمت
 کی کمی بیشی کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ کسی کے گرنے پر وہ کھودنے کے سبب سے مجرم ہو گیا ہے لہذا جرم کے
 وقت کی قیمت کا اعتبار کیا جائے گا، جیسے اس صورت میں کیا جاتا ہے کہ جب وہ اپنے ہاتھ سے جرم کرے۔ اور
 اگر وہ مکاتب ہو تو اس کا جرم خود اس کے ذمے ہوگا نہ کہ اس کے مالک کے ذمے، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے
 کہ جب وہ اپنے ہاتھ سے جرم کا ارتکاب کرے اور کھودنے کے وقت جو اس کی قیمت ہو اس کا اعتبار کیا جائے
 گا، بذیل مذکورہ۔

کوئی شخص راستے میں کنواں کھودے، ایک آدمی آئے وہ کسی کو دھکا دے کہ اس میں گرا دے تو دھکا
 دینے والے پر ضمان عائد ہوگا نہ کہ کھودنے والے پر کیونکہ دھکا دینے والا ذاتی طور پر قتل کا مرتکب ہوا ہے۔ اگر کوئی
 آدمی کنویں کے پینڈے میں پتھر رکھ دے، اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو پتھر رکھنے والے کے ساتھ
 کھودنے والے پر ضمان عائد نہیں ہوگا جیسے کھودنے والے کے ساتھ دھکا دینے والے کے مسئلے
 میں ہے۔

اگر ایک آدمی آئے اور کنویں کی نیچے سے کھدائی کر دے پھر اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو پہلے شخص پر
 ضمان عائد ہوگا، علامہ کرنی نے ایسے ہی بیان کیا ہے جب کہ امام محمدؒ نے الکتاب میں ذکر کیا ہے کہ قیاس تو یہ جاتا
 ہے کہ پہلا شخص ضامن ہو پھر کہا کہ ہم نے اسی کو اختیار کیا ہے لیکن استحسان کا ذکر نہیں کیا۔ قاضی نے اپنی شرح
 مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے کہ استحسان کی رو سے ان دونوں پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ جرم میں وہ دونوں شریک
 ہیں اور وہ جرم ہے کھدائی، لہذا ضمان میں دونوں شریک ہوں گے۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ گرنے کا سبب

پہلے شخص کا پیرا کر دیا ہے اور وہ سبب ہے مٹی بٹا کر کھدائی کرنا جب کہ دوسرے شخص کی طرف سے کھدائی کنویں کے پینڈے میں چھری نصب کرنے یا پتھر رکھنے کے مانند ہے لہذا پہلا شخص دھکا دینے والے کے مانند ہے اس لیے اس پر ضمان عائد ہوگا۔

ایک آدمی کنواں کھودے، ایک اور آدمی اگر اس کے سرے کو کشادہ کر دے پھر کوئی شخص اس میں گر پڑے تو ان دونوں پر آدھا آدھا ضمان عائد ہوگا۔ کتاب میں ایسے ہی علی الاطلاق ذکر کیا ہے اور تفصیل نہیں بیان کی۔ اور کہا جاتا ہے کہ کتاب کا جواب اس امر پر محمول ہے کہ جب اس نے معمولی سا کشادہ کیا ہو بایں صورت کہ آدمی ان دونوں کے کھودے ہوئے کنویں میں گرے اور اگر وہ اس کو بہت زیادہ کشادہ کر دے بایں صورت کہ گرنے والے کا پاؤں دوسرے شخص کی کھدائی میں پڑے تو اس صورت میں ضمان دوسرے آدمی پر عائد ہوگا نہ کہ پہلے آدمی پر کیونکہ جب معمولی کشادہ کیا گیا ہو بایں صورت کہ اس کا پاؤں ان دونوں کی کھدائی میں پڑے تو اس کا گرنے والے سبب سے واقع ہوا جو ان دونوں کی طرف سے پایا گیا ہے اور وہ سبب ہے ان کا کھدائی کرنا لہذا ان دونوں پر ضمان عائد ہوگا۔ اور جب زیادہ کشادہ کیا گیا ہو تو گرنے والا ایک ایسے سبب سے ہوا ہے جو دوسرے شخص کی طرف سے پایا گیا ہے لہذا ضمان اس پر عائد ہوگا۔

کوئی شخص کنواں کھودے پھر اس کو پاٹ دے، پھر کوئی دوسرا شخص آئے اور اس میں سے وہ چیز نکال لے جس سے اس نے اس کو پاٹا تھا اور پھر اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو اس کا پٹنا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو مٹی اوپر پتھر سے پاٹا ہوگا یا گندم اور جو سے۔ اگر اول الذکر سے پاٹا ہو تو دوسرے شخص پر ضمان عائد ہوگا اور اگر ثانی الذکر سے پاٹا ہو تو ضمان پہلے شخص پر عائد ہوگا کیونکہ مٹی اور پتھر سے پاٹنا کنویں کو اچھی طرح پاٹنا شمار ہوتا ہے اور اس کے بعد ایسے ہو جاتا ہے کہ جیسے کنواں کھودا ہی نہیں گیا تھا لہذا اس میں سے نکالنا ایسے ہے کہ جیسے ایک اور کنواں کھودا گیا ہے۔ جہاں تک گندم اور جو وغیرہ کا تعلق ہے تو اس سے پاٹنا کنویں کو اچھی طرح پاٹنا شمار نہیں ہوتا بلکہ اس کو بھرنا شمار ہوتا ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ گندم اور جو سے پٹنے کے بعد کھدائی کا نشان باقی رہتا ہے جب کہ مٹی اور پتھر سے پاٹنے کے بعد یہ نشان باقی نہیں رہتا۔

اگر کوئی شخص کنواں کھودے اور کنویں کو اوپر سے بند کر دے پھر کوئی شخص آئے اور اس کو ذرا کھول دے پھر اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو ضمان کھودنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ بند کر دینے سے کھدائی کا نشان معدوم نہیں ہو جاتا البتہ بند کرنا کسی کے گرنے میں رکاوٹ ضرور بن گیا ہے اور کھولنے والے نے کھول کر اس رکاوٹ کو دور کر دیا ہے اور رکاوٹ کا دور ہونا گرنے کے لیے شرط ہے جب کہ حکم منسوب ہوتا ہے سبب کی طرف نہ کہ شرط کی طرف۔

اگر کوئی شخص راستے میں پتھر رکھ دے، کوئی دوسرا شخص اس سے ٹھوکر کھا کر اس کنویں میں گر پڑے جس کو کسی اور شخص نے کھودا تھا تو ضمان پتھر رکھنے والے پر عائد ہوگا گرنے کا سبب ٹھوکر کھانا ہے اور ٹھوکر کھانے کا سبب پتھر رکھنا ہے اور پتھر رکھنا اس کی جانب سے زیادتی ہے لہذا ہلاکت پتھر رکھنے کی طرف منسوب ہوئی اس ضمان پتھر رکھنے والے پر عائد ہوگا۔ اور اگر کسی نے پتھر رکھا ہو بلکہ آب رواں سے پتھر ہاں آگیا ہو تو ضمان کھودنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ اس کو پتھر سے منسوب کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ پتھر کی جانب سے زیادتی نہیں ہے لہذا اس کی اضافت کھودنے

والے سے ہوگی کیونکہ کھدائی کر کے وہ زیادتی کا مرتکب ہوا ہے۔ اور اگر کھودنے والے اور میت کے ورثا میں اختلاف ہو کھودنے والا کہے کہ اس نے جان بوجھ کر اپنے آپ کو اس میں گرایا تھا جب کہ ورثا کہیں کہ اس میں وہ گر پڑا تھا تو امام ابو یوسف کے دوسرے قول کے مطابق کھودنے والے کی بات کو تسلیم کیا جائیگا اور امام محمد کا بھی یہی قول ہے جبکہ امام ابو یوسف کے پہلے قول کی رو سے وارثوں کی بات کو تسلیم کیا جائیگا۔ ان کے پہلے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ظاہر حال کی گواہی وارثوں کے حق میں ہے کیونکہ کوئی عاقل اپنے آپ کو جان بوجھ کر کنویں میں نہیں گراتا اور بات اسی کی تسلیم کی جاتی ہے جس کی گواہی ظاہر حال دے۔ ان کے دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حاصل اختلاف کا تعلق وجوب ضمان سے ہے چنانچہ ورثا کھودنے والے کے خلاف ضمان کے دعویدار ہیں جب کہ وہ انکار کرنے والے کا قول بمعہ اس کے حلف کے لیا جاتا ہے۔ اور جس ظاہر حال کا ذکر کیا گیا ہے وہ ایک دوسرے ظاہر حال سے معائنہ ہے اور وہ دوسرا ظاہر حال یہ ہے کہ راغب کو چلنے والے راستے پر کنواں نظر آ جاتا ہے لہذا دونوں ظاہر حال میں تنازع پیدا ہو گیا لہذا ضمان اپنے نہ ہونے کی اصل پر برقرار رہا۔

اگر کوئی شخص راستے میں کنواں کھودے، اس میں ایک شخص گر پڑے، اور وہ ایک دوسرے شخص سے چمٹ جائے اور دوسرا شخص کسی تیسرے شخص سے چمٹ جائے اور وہ سب گر پڑیں اور جائیں تو یہ صورت اصل میں در حالتوں سے خالی نہیں ہوگی؛ یا تو ان کی موت کمال معلوم ہو گیا ہوگا یا اس طور کہ وہ سب اس میں سے زندہ باہر نکل آئیں اور اپنا ماجرا بیان کر دیں یا پھر معلوم نہیں ہوگا۔ اگر معلوم ہو جائے تو پہلے شخص کی موت سات حالتوں سے خالی نہ ہوگی:

- (۱) یہ بات معلوم ہوگی کہ اس کی موت خاص کنویں میں اس کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
- (۲) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت صرف اس کے اوپر دوسرے شخص کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
- (۳) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت صرف تیسرے آدمی کے اس کے اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
- (۴) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت اس کے اوپر دوسرے اور تیسرے دونوں آدمیوں کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
- (۵) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور اس کے اوپر دوسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
- (۶) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور اس کے اوپر تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔
- (۷) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور اس کے اوپر دوسرے اور تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔

اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں صرف اس کے اپنے گرنے سے واقع ہوئی ہے تو ضمان کھودنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ کھودنے والا ہی سبب انگیزی کے طریقے سے اس کا قاتل ہے۔

ہے اور وہ زیادتی کا مرتکب ہے اس لیے حمان اس پر عالم ہوگا۔ اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کی موت صرف دوسرے آدمی کے اس کے اوپر کرنے سے واقع ہوئی ہے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا کیونکہ اس نے خود ہی اپنے آپ کو قتل کیا ہے اس لیے کہ اس نے اس کو اپنے اوپر کھینچا تھا اور انسان کا خود اپنے اوپر جرم رائیگاں ہوتا ہے۔ اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت صرف تیسرے آدمی کے اس کے اوپر کرنے سے واقع ہوئی ہے تو حمان دوسرے آدمی پر عالم ہوگا کیونکہ دوسرے آدمی نے ہی تیسرے آدمی کو پہلے آدمی کے اوپر کھینچا تھا حتیٰ کہ اس کو اس کے اوپر گرا دیا۔ اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت دوسرے آدمی کے دووں آدمیوں کے اس کے اوپر کرنے سے واقع ہوئی ہے تو نصف رائیگاں ہوگا اور نصف دوسرے آدمی پر عالم ہوگا کیونکہ اس کا دوسرے آدمی کو اپنے اوپر کھینچنا رائیگاں ہے اس لیے کہ یہ اس کا خود اپنے خلاف جرم ہے جبکہ دوسرے آدمی کے کھینچنے کا اعتبار کیا جائیگا لہذا نصف تو رائیگاں ہوگا اور نصف باقی رہا۔ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور دوسرے آدمی کے اس کے اوپر کرنے سے واقع ہوئی ہے تو نصف کھودنے والے پر عالم ہوگا کیونکہ کھدائی کے سبب اس کی طرف سے جرم پایا گیا ہے اور نصف رائیگاں ہوگا کیونکہ اس نے دوسرے آدمی کو خود ہی اپنے اوپر کھینچا تھا۔ اگر یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں اس کے گرنے اور اس کے اوپر تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے تو نصف کھودنے والے پر اور نصف دوسرے آدمی پر عالم ہوگا کیونکہ اسی دوسرے آدمی نے تیسرے آدمی کو پہلے آدمی کے اوپر کھینچا تھا۔ اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں اس کے اپنے گرنے اور اس کے اوپر دوسرے آدمی کے اوپر تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے تو ایک تہائی رائیگاں ہوگا، ایک تہائی کھودنے والے پر عالم ہوگا اور ایک تہائی دوسرے آدمی پر، کیونکہ وہ تین جرموں کی بنیاد پر مرا ہے، جن میں سے ایک رائیگاں ہے اور وہ ہے اس کا دوسرے آدمی کو اپنے اوپر کھینچنا، سو باقی رہ گیا کھودنے والے کا جرم اور دوسرے آدمی کا یہ جرم کہ اس نے تیسرے آدمی کو پہلے آدمی کے اوپر کھینچا، لہذا ان دو جرموں کا اعتبار کیا جائے گا۔ جہاں تک دوسرے آدمی کی موت کا تعلق ہے تو یہ تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی۔

- (۱) یا تو یہ معلوم ہوگا کہ وہ کنویں میں صرف اپنے گرنے کی وجہ سے مرا ہے؛
- (۲) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت صرف تیسرے آدمی کے اس کے اوپر کرنے سے واقع ہوئی ہے؛
- (۳) یہ معلوم ہوگا کہ اس کی موت اس کے کنویں میں گرنے اور اس کے اوپر تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے۔

اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت صرف اس کے کنویں میں گرنے سے واقع ہوئی ہے تو اس کا خون بہا پہلے آدمی پر واجب ہوگا اور کھودنے والے پر کوئی چیز عالم نہ ہوگی کیونکہ یہ پہلا آدمی ہی ہے جو اس کو کنویں میں کھینچ لایا ہے لہذا اس کی مثال دھکا دینے والے کی سی ہے۔ اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت صرف اس کے اوپر تیسرے آدمی کے گرنے سے واقع ہوئی ہے تو اس کا خون رائیگاں ہوگا کیونکہ وہ خود اپنے فعل سے مرا ہے اس لیے کہ خود اس نے تیسرے آدمی کو اپنے اوپر کھینچا تھا لہذا اس کا خون رائیگاں ہے۔ اور اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کی موت کنویں میں اس کے گرنے اور تیسرے آدمی کے اس کے

اوپر گرنے سے واقع ہوئی ہے تو نصف رائیگاں ہوگا اور نصف پہلے آدمی کے ذمے ہوگا، کیونکہ اس کی موت
 دو چیزوں سے واقع ہوئی ہے جن میں سے ایک تو اس کا اپنا فعل ہے اور وہ ہے اس کا تیسرے آدمی کو
 اپنے اوپر کھینچنا اور اس کا خود اپنے اوپر جرم رائیگاں ہے اور دوسری چیز دوسرے کا فعل ہے اور وہ فعل ہے
 پہلے آدمی کا کھینچنا اور اس کو کنویں میں گرانا۔ رہی تیسرے آدمی کی موت تو اس کی صرف ایک ہی صورت ہوگی اس
 کے سوا اور کوئی صورت نہ ہوگی اور وہ ہے اس کا کنویں میں گرنا اور اس کا خون بہا دوسرے آدمی کے ذمے ہوگا
 کیونکہ اس نے اس کو کنویں کی طرف کھینچا اور اس کو اس میں گرایا تھا۔ یہ سارے احکام اس صورت سے متعلق ہیں
 کہ جب ان کے گرنے کا حال معلوم ہو اور اگر معلوم نہ ہو تو صورت دو حالتوں سے خالی ہوگی: یا تو وہ اس حال میں
 ملیں گے کہ ایک دوسرے کے اوپر پڑے ہوں گے یا پھر کھڑے ہوئے ملیں گے۔ اگر وہ کھڑے ہوئے ملیں تو پہلے
 آدمی کا خون بہا کھودنے والے کے ذمے ہوگا، یا دوسرے آدمی کے ذمے۔ امام محمدؒ کا قول بھی یہی ہے استحسان کی رو سے
 پہلے آدمی کے خون بہا کے تین حصے کیے جائیں گے ایک تہائی کھودنے والے کے ذمے ہوگی ایک تہائی دوسرے آدمی کے ذمے جبکہ ایک تہائی رائیگاں ہوگی
 دوسرے آدمی کے خون بہا کے دو برابر حصے کیے جائیں گے نصف تو رائیگاں ہوگا جب کہ نصف پہلے آدمی کے ذمے ہوگا۔ تیسرے آدمی
 کا خون بہا تمام تر دوسرے آدمی کے ذمے ہوگا۔ امام محمدؒ نے استحسان میں اس امر کا ذکر نہیں کیا کہ یہ قول، زروں
 قیاس ہے یعنی یہ کہ ہر ایک کی موت کا ایک ظاہری سبب پایا گیا ہے اور وہ سبب ہے پہلے آدمی کی موت
 کے لیے کھدائی، دوسرے آدمی کی موت کے لیے پہلے آدمی کا کھینچنا اور تیسرے آدمی کی موت کے لیے تیسرے
 آدمی کا کھینچنا اور ظاہری اسباب کے ساتھ احکام کی اصناف کو شریعت میں قاعدے کیلئے کی حیثیت حاصل ہے
 استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ پہلے آدمی میں تین اسباب جمع ہو گئے ہیں اور تینوں موت کا باعث بنتے ہیں قابل
 اس کا کنویں میں گرنا اور اسکے اوپر دوسرے آدمی کا گرنا، البتہ اس کے اوپر دوسرے آدمی کے گرنے سے
 سبب یہ ہے کہ اس نے اس کو خود ہی اپنے اوپر کھینچا ہے اس لیے ایک تہائی رائیگاں ہوئی اور باقی دو تہائیاں
 ایک تہائی کھودنے والے پر اس کے کھودنے کی وجہ سے اور ایک تہائی دوسرے آدمی پر اس وجہ سے کہ اس نے تیسرے
 آدمی کو اپنے اوپر کھینچا۔ دوسرے آدمی کی موت میں دو چیزیں پائی گئی ہیں، کھدائی اور تیسرے آدمی کے اوپر گرنے
 البتہ اس کے اوپر اس کا گرنا اس لیے واقع ہوا کہ اس نے اس کو خود ہی اپنے اوپر کھینچا تھا۔ لہذا نصف خون بہا
 ہوا اور بقیہ نصف کھودنے والے پر واجب ہوگا تیسرے آدمی کی موت کا صرف ایک سبب ہے اور وہ ہے
 دوسرے آدمی کا اس کو کنویں میں کھینچنا اور اسباب کے بارے میں قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہو ان کا اعتبار
 کیا جائے اور ان کا اعتبار کرنے کا تقاضا یہ ہے کہ اس مسئلے کا حکم وہ ہو جس کا ہم نے ذکر کیا ہے، واللہ
 تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کو اجرت پر لے کر وہ راستے میں کنواں کھودے اور وہ آدمی کنواں کھودے، اس
 میں کوئی انسان گرتا ہے تو اگر کنواں مستاجر کے محن میں ہو تو ضمان اس پر عائد ہوگا نہ کہ اجیر پر کیونکہ صاحبین کے
 قاعدے کی رو سے اس کو اپنے محن سے استفادہ کرنے کی مطلقاً ولایت حاصل ہے بشرطیکہ اس سے راغبیوں

کو تکلیف نہ پہنچے جب کہ امام ابو حنیفہؒ کے قاعدے کے مطابق جب تک اس سے کوئی چیز مانع نہ ہو کھدائی کا مطلق حکم اس کی طرف منسوب ہوگا سو جب اس نے اس کے صحن میں کنواں کھودا تو مامور کا فعل اس کی طرف منتقل ہو گیا گویا کہ خود اس نے کنواں کھودا تھا اور اس میں ایک انسان گر پڑا اور اگر یوں ہوتا تو ضمان اس پر واجب ہوتا ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر اس کے صحن میں نہ ہو، تو اگر مستاجر اجیر کو بتا دے کہ یہ اس کا صحن نہیں ہے تو ضمان اجیر پر عائد ہوگا نہ کہ حکم دینے والے پر کیونکہ اجیر نے اس کے حکم سے نہیں کھودا چنانچہ فعل صرف اسی تک محدود رہا گویا کہ اس نے اس کے حکم کے بغیر خود اپنی تحریک پر کھودا اور اس میں ایک انسان گر پڑا۔ اور اگر وہ اس کو نہ بتائے تو ضمان حکم دینے والے پر عائد ہوگا کیونکہ اس نے محض راستے پر کنواں کھودنے کا حکم دے کر اس کو دھوکا دیا ہے کیونکہ عام طور پر اپنی ملکیت مطلقہ میں کھودنے کا حکم دیا جاتا ہے لہذا دھوکا دینے کا ضمان اس پر لازم ہوگا اور وہ ہے فی الحقیقت کفالت کا ضمان گویا کہ وہ اس کے لیے اس چیز کا ضمان ہوا ہے جو کھدائی کے سبب اس پر لازم ہے ضمان درک کی مانند۔ اور اگر وہ اپنے غلام کو حکم دے کہ وہ راستے میں کنواں کھودے اور وہ کنواں کھود دے اس میں کوئی آدمی گر پڑے تو اگر کھدائی اس کے صحن میں ہوئی ہو تو ضمان مالک کی عاقلہ پر عائد ہوگا کیونکہ اس جگہ کھدائی کا حکم دینے کا اسے حق ہے لہذا اس کا فعل مالک کی طرف منتقل ہو جائے گا گویا کہ اس نے خود کھودا ہے اور اگر وہ اس کے صحن کے سوا کسی اور جگہ میں ہو تو ضمان غلام کی گردن پر عائد ہوگا مالک سے کہا جائے گا کہ اس کو حوالے کر دیے یا نذیر ادا کرے کیونکہ کھدائی کا حکم اس کے صحن کے سوا دوسری جگہ پر لاگو نہیں ہوتا لہذا وہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے خود اپنی مرضی سے کھدائی کی ہے خواہ اس نے غلام کو بتا دیا ہو کہ یہ اس کا صحن نہیں ہے یا نہ بتایا ہو بخلاف اجیر کے کیونکہ وہاں حکم دینے والے پر ضمان اس لیے واجب ہوا تھا کہ اس نے دھوکا دیا تھا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں اور غلام اور مالک کے معاملے میں دھوکا متحقق نہیں ہوتا لہذا یہاں جاننا اور نہ جاننا برابر ہیں اور اگر کھدائی ملکیت میں ہو تو اگر کسی دوسرے شخص کی ملکیت میں ہو مثلاً کسی آدمی کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر کنواں کھود دے اور اس میں کوئی شخص گر پڑے تو کھودنے والا ضمان ہوگا کیونکہ وہ سبب انگیزی کر کے زیادتی کا مرتکب ہوا ہے۔ اور اگر گھر کا مالک یہ کہے کہ میں نے اسے کھودنے کا حکم دیا تھا اور مسیت کے اولیاء اس کو تسلیم کرنے سے انکار کریں تو قیاس یہ ہے کہ گھر کے مالک کی تصدیق نہ کی جائے اور ورنہ کے قول کو لیا جائے جب کہ استحسان یہ ہے کہ اس کی تصدیق کی جائے اور کھودنے والے کی بات کو لیا جائے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ کھدائی ظاہرہ طور پر موجب ضمان واقع ہوئی ہے کیونکہ یہ غیر کی ملکیت میں کی گئی ہے اور یہ ممنوع ہے لہذا بظاہر وہ کھدائی کر کے زیادتی کا مرتکب ہوا ہے چنانچہ گھر کا مالک کھودنے والے کی تصدیق کر کے اسے ضمان سے بری کرنا چاہتا ہے لہذا اس کی بات نہیں مانی جائے گی استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ گھر کے مالک کا یہ کہنا کہ میں نے اس کو ایسا کرنے کا حکم دیا تھا اس کی طرف سے ایسی چیز

مثلاً یہ کہ کوئی شخص خریدار کے لیے بائع کی جانب سے کفیل بنے کہ اگر خرید کر وہ چیز کا کوئی مستحق نکل آیا تو قیمت کا ضمان یہ ہوگا یہ ضمان ضمان درک کہلاتا ہے۔

کا اقرار ہے جس کے فی الفور انشاء کا وہ مجاز ہے اور وہ ہے کھدائی کا حکم دینا لہذا اس کی تصدیق کی جائے گی، اور اگر وہ اس کی اپنی ملکیت میں ہو تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ وہاں کھدائی کرنا اس کے لیے مطلقاً مباح ہے لہذا اس سبب انگیزی سے وہ زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا۔ اور اگر اس کے صحن COURTYARD میں ہو تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس سے استفادہ کرنا سلامتی کی شرط کے ساتھ مباح ہے جیسے کلاستے میں چلنا۔

اگر کوئی شخص چار آدمیوں سے اجرت پر کنواں کھدوانے اور کھدائی کے دوران میں کنواں ان پر گر پڑے اور ان میں سے ایک مرجائے تو بقیہ تین آدمیوں میں سے ہر ایک چوتھائی دیت واجب ہوگی اور ایک چوتھائی رائیگاں ہوگی کیونکہ اس کی موت چار جرموں سے واقع ہوئی ہے مگر آدمی کا خود اپنے اوپر جرم رائیگاں ہوتا ہے لہذا ایک چوتھائی باطل ہوگئی اور اس کے ساتھیوں کے اس پر جرم باقی رہا اس لیے ان کا اعتبار کیا جائے گا اور ان پر تین چوتھائی دیت واجب ہوگی، ہر ایک پر ایک چوتھائی۔ شعبی نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے چنگی لینے والی، کودنے والی اور گردن تڑوانے والی کے خلاف تہائیوں میں دیت کا حکم دیا تھا۔ یہ تین لڑکیاں تھیں ایک لڑکی دوسری لڑکی پر سوار ہوگئی تیسری لڑکی نے اپنے اوپر سوار کرنے والی لڑکی کے چنگی لی جس سے وہ اچھل پڑی اور سوار لڑکی گر پڑی (اور اس کی گردن ٹوٹ گئی) تو جس کی گردن ٹوٹی تھی اس کے لیے اس کی دو سہیلیوں کے خلاف دو تہائی دیت کا حکم دیا اور ایک تہائی دیت کو ساقط کر دیا کیونکہ جس کی گردن ٹوٹی تھی اس نے خود اپنے خلاف اعانت کی تھی۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ دس آدمیوں نے مل کر کھجور کے ایک درخت کو کھیلچا، درخت ان میں سے ایک آدمی پر گر پڑا جس سے وہ مر گیا تو سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے ان میں سے ہر ایک کے خلاف دو سو اٹھ دیت ادا کرنے کا حکم دیا اور ۱/۲ حصہ ساقط کر دیا کیونکہ مقتول نے خود اپنے خلاف اعانت کی تھی۔

اگر کوئی شخص آزاد، مجبور غلام اور مکاتب سے اجرت پر کنواں کھدوانے اور کھدائی کے دوران میں ان پر کنواں گر پڑے اور وہ سب مرجائیں تو آزاد اور مکاتب کی بابت تو مستاجر پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا البتہ مجبور غلام کی قیمت اس کے مالک کو دینے کا وہ ضامن ہوگا آزاد اور مکاتب کے لیے وہ اس لیے ضامن نہیں ہوگا کہ ان کی بابت مستاجر کی طرف سے وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا کیونکہ ان کو اجرت پر لینا درست واقع ہوا ہے لہذا ان دونوں کو کھدائی کے کام پر لگانا ایک صحیح معاہدے پر مبنی تھا لہذا یہ وجوب ضمان کا سبب نہ ہوگا اور ان کے اوپر کنویں کے گرنے میں مستاجر کا کوئی ہاتھ نہیں ہے اس لیے اس پر ضمان واجب نہ ہوگا۔ رہا مجبور غلام، تو چونکہ اس کو اجرت پر لینا درست نہیں تھا اس لیے اس کو کھدائی کے کام پر لگانے سے مستاجر اس کا فاقص بن گیا لہذا وہ اس کے ضمان میں داخل ہو گیا، سو جب وہ ہلاک ہو گیا تو ضمان قرار پایا اس لیے اس پر واجب ہے کہ اس کی قیمت اس کے مالک کو ادا کرے۔ جب وہ اس کے مالک کو قیمت ادا کر دے تو وہ مالک یہ قیمت اس آزاد اور مکاتب کے وارثوں کے حوالے کر دے گا، جس کو وہ باہم اس طریقے سے تقسیم کریں گے کہ آزاد کے وارثوں کو آزاد کی دیت کے ایک تہائی کے برابر ملے گا اور مکاتب کے وارثوں کو مکاتب کی قیمت کے ایک تہائی کے برابر۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کی موت تین جرموں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، خود اپنے جرم سے اور اپنے دو ساتھیوں کے جرم سے، لہذا

آزاد اور مکاتب کا ایک تہائی غلام کے جرم کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے اور قن کے جرم کرنے پر اس کا حوالے کیا جانا واجب ہوتا ہے، اور اگر وہ قن ہوتا تو اس کا آزاد اور مکاتب کے ورثہ کے حوالے کیا جانا واجب ہوتا اور وہ اس کی گردن میں سے اپنے اپنے حق کی مناسبت سے حصہ وصول کرتے، لیکن جب وہ ہلاک ہو گیا تو ان کو قیمت ادا کرنا واجب ہو گیا اور اس کو بھی وہ اپنے درمیان اپنے حقوق کی مناسبت سے تقسیم کریں گے چنانچہ آزاد کے وارثوں کو آزاد کی دیت کے ایک تہائی کے برابر ملے گا اور مکاتب کے وارثوں کو مکاتب کی قیمت کے ایک تہائی کے برابر، کیونکہ آزاد کے قتل پر دیت کا ضمان اور مکاتب کے قتل پر قیمت کا ضمان واجب ہوتا ہے۔ پھر مالک غلام کی قیمت کے لیے مستاجر کی طرف ایک بار پھر رجوع کرے گا اور وہ اس کو قیمت ادا کرے گا کیونکہ اگرچہ اس نے منصوب کی قیمت دے کر منصوب کو منصوب منہ کے حوالے کر دیا ہے لیکن اس نے زیر بار حالت میں واپس کیا ہے جب کہ جس وقت اس نے اس کو غصب لیا تھا اس وقت اس پر کوئی بار نہ تھا لہذا نہ یہ بار حالت میں اس کو واپس کرنے سے اس کی صحیح واپسی نہیں ہوئی اس لیے بار دیگر اس سے قیمت کا ضمان لیا جائے گا مستاجر کو حق ہے کہ وہ آزاد کی عاقلہ سے غلام کی ایک تہائی قیمت کا مطالبہ کرے کیونکہ ضمان پر وہ غلام کا اس وقت سے مالک ہو گیا تھا جس وقت اس نے اس کو غصب کیا تھا جس سے یہ بات واضح ہوئی کہ مستاجر کے ایک تہائی غلام پر آزاد کی طرف سے جرم سرزد ہوا ہے لہذا وہ اس کی ایک تہائی قیمت کا ضامن ہو گا جو اس کی عاقلہ سے وصول کی جائے گی اور مکاتب کے ورثہ بھی آزاد کی عاقلہ سے مکاتب کی ایک تہائی قیمت وصول کریں گے کیونکہ آزاد کی طرف سے اس کی ایک تہائی قیمت پر جرم پایا گیا ہے لہذا وہ اس کی تہائی قیمت کا ضامن ہو گا جو اس کی عاقلہ سے وصول کی جائے گی۔ پھر مکاتب کے ترکے میں سے اس کی مقدار قیمت لی جائے گی اور اس کو آزاد کے وارثوں اور مستاجر کے مابین تقسیم کر دیا جائے گا کیونکہ اس کی طرف سے آزاد اور غلام پر جرم پایا گیا ہے، آزاد کے ورثہ آزاد کی ایک تہائی دیت کے برابر اور مستاجر غلام کی قیمت کے ایک تہائی کے برابر حصہ وصول کرے گا کیونکہ اس نے ایک تہائی آزاد اور ایک تہائی غلام پر جرم کیا ہے اور ہر دو کے ایک تہائی کو ہلاک کیا ہے اور آزاد کی ہلاکت پر دیت کا ضمان اور غلام کی ہلاکت پر قیمت کا ضمان واجب ہوتا ہے اور مستاجر ضمان پر غلام کا مالک بن چکا تھا لہذا یہ ایسے جرم کا ضمان ہے جو اس کی ملکیت پر واقع ہوا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اس شخص کی بابت علماء کا قول ہے کہ جو عام بازار میں مسلمانوں کے مفاد کے لیے کنواں کھودے اور اس میں کوئی شخص گر کر مر جائے کہ اگر تو سلطان (حکومت) کی اجازت سے کھدائی کی ہو تو وہ ضامن نہ ہو گا اور اگر اس کی اجازت کے بغیر کی ہو تو وہ ضامن ہو گا۔ ای طرح اگر کوئی شخص عوام کے لیے پل بنائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، اور امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ وہ ضامن نہیں ہو گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جو چیز مسلمانوں کے مفاد کے لیے ہو اس کے لیے اجازت دلائل ثابت ہے اور جو چیز دلائل ثبوت پر ہو وہ ایسے ہی ہے جیسے صریحاً ثابت ہو۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ جو چیز عامۃ المسلمین کے مفاد سے متعلق ہو وہ ان کا حق ہے اور عوام کے معاملے کی تدبیر کرنا حکومت کی ذمہ داری ہے چنانچہ حکومت کی اجازت کے بغیر وہاں کھدائی کرنا کسی آدمی کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر کھدائی کرنے کے مانند ہے۔ یہ وہی چیز ہے جس کا ذکر ہم راستے میں کھدائی کرنے والے کے حکم میں کر چکے ہیں۔

مکان کے شید اور پر تالے وغیرہ سے جرم کا واقع ہونا | اسی طرح جو شخص کھدائی

میں ہو جیسے وہ شخص جو راستے میں کوئی چیز پیدا کرے مثلاً کوئی شخص مسلمانوں کے راستے میں (مکان کا) کنگرہ لگاے یا اس میں پر تالہ نصب کرے جس سے کوئی آدمی ٹکرا کر مر جائے یا کوئی چوہ ترہ تعمیر کرے یا کوئی پتھر بکڑی یا کوئی سامان رکھ دے یا آرام کرنے کے لیے بیٹھ جائے اور ایسی کسی چیز سے کوئی شخص ٹھوکر کھا کر گر پڑے اور مر جائے یا کسی دوسرے شخص پر گر پڑے اور وہ مر جائے یا اس سے یا کسی دوسرے سے اس طرح ٹھوکر کھانے اور گرنے سے کسی کی موت وغیرہ کوئی جرم سرزد ہو جائے یا راستے میں پانی گرا دے جس سے کوئی شخص پھسل جائے تو ان سب امور میں وہ ضامن ہوگا اسی طرح اگر ایسی کسی چیز سے کوئی چوہ پایہ ہلاک ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ ایسی کوئی چیز پیدا کرنا ہلاکت کا سبب ہے اور وہ سبب انگیزی کر کے زیادتی کا مرتکب ہوا ہے لہذا اس سے جو چیز جنم لے گی اس کا ضمان اس پر عائد ہوگا جیسے پھینکنے سے پیدا ہونے والی چیز کا ضمان مائد ہوتا ہے۔ پھر بنو نوع انسان سے متعلق جو جرم ہوگا اگر اس کے جرم مانے کی مقدار اتنی ہو کہ جسے عاقلہ برداشت کرتی ہے تو اسے عاقلہ برداشت کرے گی اور وہ مقدار ہے مرد کی دیت کا بیسواں حصہ اور جس کی مقدار اتنی نہ ہو یا اتنی ہو مگر وہ بنو نوع انسان سے متعلق جرم کی نہ ہو تو وہ جرم کے مال میں سے واجب الادا ہوگی کیونکہ عاقلہ پر اس کا بار ڈالنا تو خلاف قیاس ثابت ہے اس لیے کہ ان سے تو کوئی جرم سرزد نہیں ہوا جبکہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلَا تَزِدُْوا زِدَّةً وَّذَرُوا خُسْرًا۔ یعنی کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔ اس مقدار کا علم ہمیں ایک بنو نوع انسان کے ساتھ خاص نص سے حاصل ہوا ہے لہذا جو جرم اس سے کمتر مقدار کا ہو یا بنی نوع انسان سے متعلق نہ ہو وہ اپنی اصل پر برقرار رہا۔ اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اور اگر وہ جرم رسیدہ شخص کا وارث ہو تو میراث سے محروم نہیں کیونکہ اس سے ذاتی طور پر قتل کا ارتکاب نہیں کیا۔

اس شخص کی بابت جس نے راستے میں کوڑا کرکٹ ڈال دیا ہو اور اس کی وجہ سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے علما کا کہنا ہے کہ وہ ضامن ہوگا کیونکہ ہلاکت اس کے کوڑا ڈالنے سے واقع ہوئی ہے اور کوڑا ڈال کر اس نے زیادتی کا ارتکاب کیا ہے۔ امام محمد کا کہنا ہے کہ اگر وہ بند گلی میں کوڑا ڈالے اور وہ اس گلی کا رہنے والا ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس نے کسی زیادتی کا ارتکاب نہیں کیا اس لیے کہ گلی اہل کوپہ کے درمیان مشترک ہے لہذا کوپہ کے رہا شدہ کو اس سے انتظار کرنے کا حق ہے جیسے مشترک گھر کے معاینے میں ہوتا ہے۔ اگر مسلمانوں کے راستے کی طرف کسی نے پر تالہ نصب کیا ہو اور وہ پر تالہ کسی آدمی پر گر پڑے اور اس کو قتل کر دے تو اگر اس کو وہ کنارہ لگا ہو جو دیوار کے اندر تھا تو وہ ضامن نہ ہوگا کیونکہ اس قدر تو اس نے اپنی ملکیت میں تصرف کیا ہے لہذا اس میں وہ زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا اور اگر اس کو راستے کی طرف باہر نکلا ہو کنارہ لگا ہو تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس کو راستے کی طرف باہر نکالنا اس کی طرف سے زیادتی کا ارتکاب ہے اور اگر اس کو دونوں کنارے لگیں تو وہ نصف کا ضامن ہوگا کیونکہ وہ نصف میں زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اس سے زیادہ کا نہیں اور اگر معلوم نہ ہو (کہ کون سا کنارہ لگا ہے) تو قیاس یہ ہے کہ وہ کسی چیز کا ضامن نہ ہو کیونکہ اگر اسے اندر والا کنارہ لگا ہو تو ضامن

نہیں اور اگر باہر والا کنارہ لگا ہو تو ضامن ہے جب کہ ضمان واجب نہیں تھا سو اس کے واجب ہونے میں شک پیدا ہو گیا اور شک کے ہوتے ہوئے یہ واجب نہیں ہوگا۔ استحسان کی رو سے وہ نصف کا ضامن ہوگا کیونکہ جب اسے یہ معلوم نہیں کہ اسے کون سا کنارہ لگا ہے، اندر والا یا باہر والا ایسے سمجھا جائیگا کہ جیسے اسکو دونوں کنارے لگے ہیں جیسے غرق ہونے اور جلنے والوں کے مسئلے میں کیا جاتا ہے کہ جب یہ معلوم نہ ہو کہ کون پہلے مرا اور کون بعد میں مرا تو ایسے سمجھا جاتا ہے کہ وہ سب اکٹھے اور ایک ہی وقت میں مرے ہیں یہاں تک کہ ان میں سے کوئی دوسرے کا وارث نہیں بنتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔

مسجد میں بے جا تصرف سے جرائم

اور اگر وہ مذکورہ چیزوں میں سے کوئی چیز مسجد میں کرے

مثلاً پانی کے لیے مسجد میں کنواں کھودے یا اس میں چوڑے

وغیرہ تعمیر کرے جس سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو اگر کھودنے یا تعمیر کرنے والا مسجد کے نمازیوں میں سے ہو تو اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا اور اگر وہ مسجد کے نمازیوں میں سے نہ ہو تو اس صورت میں اگر اس نے مسجد کے نمازیوں کی اجازت سے ایسا کیا ہو تو بھی حکم ہوگا اور اگر ان کی اجازت کے بغیر ایسا کیا ہو تو بالاجماع ضامن ہوگا کیونکہ مسجد کی بہبود کے لیے تدبیر کرنا مسجد کے نمازیوں کی ذمہ داری ہے لہذا وہ جو کچھ کریں اس کی وجہ سے ان پر ضمان عائد نہیں ہوگا، اس کی مثال ایسے ہے جیسے باپ یا دمی ایسی کوئی چیز تعمیر کرے یا وقف کا متولی وقف میں کرے۔ جہاں تک مسجد کے نمازیوں کے سوا کسی اور شخص کا تعلق ہے تو اسے مسجد کے نمازیوں کی اجازت کے بغیر مسجد میں کوئی تصرف کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے اور اگر وہ ان کی اجازت کے بغیر کوئی تصرف کرے گا تو اس کا ایسا کرنا زیادتی کا ارتکاب ہوگا لہذا وہ اس کا ضامن ہوگا۔ اگر کوئی شخص مسجد میں قندیل آویزاں کرے یا چٹائی بچائے یا کنکریاں ڈالے تو اگر وہ مسجد کے نمازیوں میں سے ہو تو اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا اور اگر وہ اس مسجد کے نمازیوں میں سے نہ ہو تو اس صورت میں اگر اس نے ان کی اجازت کے بغیر کیا ہو تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق وہ ضامن ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کے مطابق ضامن نہیں ہوگا صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مسجد عام مسلمانوں کے لئے ہے لہذا مسلمانوں کے ہر فرد کو مسجد کی بہبود کے کام کرنے کا حق ہے اور ایسے کام مسجد کو آباد کرنے کی ذیل میں آتے ہیں اور ارشاد باری تعالیٰ ہے: **انباہروا مساجد اللہ من امن باللہ یعنی جو اللہ پر ایمان رکھتا ہے وہ اللہ کی مسجدوں کو آباد کرتا ہے۔** اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بغیر کسی تخصیص کے ہے، البتہ مسجد کے نمازیوں کو ایک طرح کی خصوصیت حاصل ہے اور اس خصوصیت کا اظہار خود مسجد کے اندر تصرف کرنے، مثلاً کھودنے اور تعمیر کرنے میں ہوتا ہے نہ کہ قندیل اور چٹائی میں۔ اس کی مثال مالک مکان اور عاریۃ لینے والے کو حق حاصل ہے کہ عاریۃ لینے ہوئے مکان میں چٹائی بچائے اور قندیل آویزاں کرے لیکن اسے کھودنے یا تعمیر کرنے کا حق نہیں ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ کی دلیل وہی ہے جو ہم بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ مسجد کے رہائشی کاموں کی تدبیر کرنا مسجد کے نمازیوں کی ذمہ داری ہے نہ کہ کسی اور کی بایں دلیل کہ انکو یہ ولایت حاصل ہے کہ دوسروں کو آویزاں کرنے، بچانے اور تعمیر کرنے سے منع کریں لہذا دوسرا شخص اگر ایسا کوئی کام کرے گا تو زیادتی کا مرتکب ہوگا لہذا اس سے جو چیز پیدا ہوگی اس کا وہ ضامن ہوگا۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی دوسرے شخص کے گھر میں اس کی اجازت کے بغیر کوئی چیز رکھ دے اور اس سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے، اسی لیے وہ (مسجد میں) کھدائی کرنے اور تعمیر کرنے پر ضامن ہوتا ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور مسجد کا عامۃ المسلمین کے لیے ہونا . . . اس کے نمازیوں کو اس کا نظم و نسق کرنے اور اس کی بہبود کی دیکھ بھال کرنے میں۔

ان کے اختصاص میں مانا نہیں ہے جیسا کہ خانہ کعبہ ہے کہ یہ سب مسلمانوں کے لیے ہے لیکن اس کی کنجیاں رکھنے کا حق بنو شیبہ کے لیے خاص ہے، چنانچہ روایت ہے کہ جب نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے بنو شیبہ سے خانہ کعبہ کی چابی لے لی اور اپنے چاچا عباس رضی اللہ عنہ کی درخواست پر انہیں دے دی تو اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے اس ارشاد میں وہ چابی بنو شیبہ کو واپس کرنے کا حکم فرمایا کہ ان الله يامر كدان تؤدوا اللامانات الى اهلها یعنی بے شک اللہ تمہیں حکم دیتا ہے کہ تم اپنی باتیں ان کے مالکوں کو لوٹا دو۔

اگر کوئی شخص مسجد میں بیٹھے اور اس کی وجہ سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے اگر وہ بیٹھا ہوا شخص نماز میں ہو تو وہ عنا من نہ ہو گا خواہ وہ بیٹھنے والا اس مسجد کے نمازوں میں بسے ہو یا ان میں سے نہ ہو کیونکہ مسجد نماز کے لیے تعمیر کی گئی ہے اور اگر نماز پڑھنے والے پر ضمان عائد کر دیا جائے تو لوگ مسجدوں میں نماز پڑھنے سے رک جائیں گے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ باتیں کرنے یا سونے کے لیے بیٹھا ہو اور اس کی وجہ سے کوئی ہلاک ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وہ عنا من ہو گا جب کہ صاحبین کے قول کے مطابق وہ عنا من نہیں ہو گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ نماز کے سوا کسی اور مقصد مثلاً باتیں کرنے یا سونے کے لیے مسجد میں بیٹھنا مباح ہے لہذا ہلاکت کسی ایسے سبب سے واقع نہیں ہوئی جو اس کی طرف سے زیادتی کہلائے اس لیے ضمان واجب نہیں ہو گا اس کی مثال ایسے ہے جیسے کوئی شخص اپنے گھر میں بیٹھا ہو اور کوئی آدمی اس سے ٹھوکر کھا کر ہلاک ہو جائے تو وہ عنا من نہیں ہوتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہو گا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ مسجد نماز کے لیے تعمیر کی گئی ہے نہ کہ باتیں کرنے اور سونے کے لیے لہذا جب وہ مسجد کو ان کاموں کے لیے استعمال کرے گا تو زیادتی کا مرتکب ہو گا اس لیے عنا من ہو گا جیسے کہ کوئی شخص آرام کرنے کے لیے راستے میں بیٹھ جائے اور اس کی وجہ سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو وہ عنا من ہوتا ہے کیونکہ راستہ گزرنے کے لیے بنایا جاتا ہے بیٹھنے کے لیے نہیں اور جب وہ بیٹھ گیا تو زیادتی کرنے والا ہو گیا لہذا عنا من ہو گا، ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہو گا۔ اور صاحبین کا یہ کہنا کہ مسجد میں باتیں کرنا اور سونا مباح ہے تسلیم لیکن اس شرط پر کہ انجام سلامتی ہو اور یہ شرط یہاں نہیں پائی گئی لہذا یہ زیادتی ہے۔ اور اگر وہ نماز کے انتظار میں بیٹھا ہو یا قرآن حکیم کی تلاوت کے لیے یا نماز کے سوا کسی اور عبادت کے لیے بیٹھا ہو تو اس میں کوئی شک نہیں کہ صاحبین کے قاعدے کے مطابق وہ عنا من نہ ہو گا کیونکہ ان کے نزدیک تو وہ عبادت کیلئے نہ بیٹھا ہو تو بھی عنا من نہیں ہوتا اور جب وہ عبادت کے لیے بیٹھا ہے تو بدرجہ اولیٰ عنا من نہ ہو گا۔ جہاں تک امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قاعدے کے مطابق اس مسئلے کے حکم کا تعلق ہے تو اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، بعض علماء کا کہنا ہے کہ وہ عنا من نہیں ہو گا کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ نماز کے لیے انتظار کرنے والا نماز میں ہوتا ہے، بعض علماء کا قول ہے کہ وہ عنا من ہو گا کیونکہ وہ فی الحال نماز میں نہیں ہے اسے تواجرو ثواب کے ضمن میں نماز قرار دیا گیا ہے کسی اور پہلو سے نہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

سواری کے جانور سے واقع ہونے والے جرائم | اس جنس سے ہانکنے اور کھینچنے والے کا جرم ہے مثلاً کوئی شخص مسلمانوں کے راستے میں کسی

چروائے کو ہانک یا آگے سے کھینچ رہا ہو اور وہ چرواہے کسی آدمی کو اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے روند ڈالے یا منہ سے کاٹ لے یا ٹھکر لگا دے یا اگر یہ کمرے ہو کر اگلے پاؤں سے پامال کرے تو وہ عنا من ہو گا جس کی رخیل وہ قاعدہ ہے جس کا ہم ذکر

کر چکے ہیں کہ راستے میں ہانکنا اور کھینچنا انجام کی سلامتی کی شرط کے ساتھ مباح ہے، لہذا جب اس کے سبب سے ہلاکت واقع ہو اور یہ شرط مفقود ہو تو یہ زیادتی قرار پائیگی اس لئے پیدا ہونے والی ایسی چیز پر ضمان عائد ہوگا جس سے بچنا ممکن ہو اور یہ ایسی چیز ہے جس سے بچنا ممکن ہے، اس طرح کہ وہ لوگوں کو راستے سے ہٹائے لہذا ضمان عائد ہوگا، اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ ہانکنے یا کھینچنے والا پیدل ہے یا سوار، صرف اتنا فرق ہے کہ اگر وہ سوار ہو اور اس کا سواری کا جانور کسی شخص کو اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے پامال کر دے تو اس پر کفارہ واجب ہوگا اور وہ میراث اور وصیت سے محروم کر دیا جائے گا اور اگر وہ پیدل تھا تو اس پر کفارہ واجب نہ ہوگا اور نہ ہی وہ میراث اور وصیت سے محروم ہوگا اور اگر پیادہ ہو تو نہ اس پر کفارہ ہوگا اور نہ ہی میراث اور وصیت سے محروم ہوگا کیونکہ یہ احکام قتل کے ذاتی ارتکاب کے ثابت ہونے پر لاگو ہوتے ہیں نہ کہ سبب انگیزی کے طریقے سے ہونے والے قتل پر اور ذاتی ارتکاب سوار کی طرف سے ہوتا ہے کسی اور سے نہیں۔ اگر ان میں سے ایک ہانکنے والا اور دوسرا کھینچنے والا ہو تو دونوں پر ضمان عائد ہوگا کیونکہ وہ دونوں سبب انگیزی میں شریک ہیں لہذا ضمان میں بھی شریک ہونگے۔ اسی طرح اگر ان میں سے ایک تو ہانکنے والا ہو اور دوسرا سوار ہو یا ایک آگے سے کھینچنے والا ہو اور دوسرا سوار ہو تو ضمان دونوں پر واجب ہوگا کیونکہ وجوب ضمان کا سبب ہر دو کی طرف سے پایا گیا ہے البتہ اگر سوار شخص کا سواری کا جانور کسی آدمی کو پامال کر کے اسے قتل کر دے تو کفارہ صرف سوار پر واجب ہوگا کیونکہ قتل کا ذاتی ارتکاب صرف اس کی طرف سے پایا گیا ہے۔ اگر کوئی شخص چوہا پاؤں کی قطار کو آگے سے کھینچ رہا ہو اور پہلا یا آخری یا درمیان کا کوئی چوہا یہ کسی آدمی کو اپنے اگلے پاؤں یا پچھلے پاؤں سے روند کر یا ٹکرا کر قتل کر دے تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس نے ایسا فعل کیا ہے جو ہلاکت کے واقع ہونے کا سبب ہے لہذا وہ ضامن ہوگا اور وہ فعل ایسا ہے کہ جس سے بچاؤ ممکن ہے، اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص راستے میں پتھر رکھ دے یا اس میں کنواں کھود دے۔ اگر اس کے ساتھ قطار کے آخر میں ایک ہانکنے والا بھی ہو تو ضمان دونوں پر عائد ہوگا کیونکہ دونوں ہلاکت کا سبب بنتے ہیں۔ اگر ہانکنے والا قطار کے وسط میں ہو تو اس ہانکنے والے کے پیچھے یا آگے جو واقعہ بھی ہوگا اس کا ضمان دونوں پر عائد ہوگا کیونکہ جو چوہا یہ اس کے آگے ہے وہ اسکو ہانکنے والا ہے اور جو چوہا پائے پیچھے ہیں ان کو وہ دونوں آگے سے کھینچنے والے ہیں جہاں تک قطار کو آگے سے کھینچنے والے کا تعلق ہے تو اس بارے میں کوئی شک نہیں (کہ وہ ضامن ہوگا) کیونکہ چوہا پائے ایک دوسرے سے بندھے ہوئے ہیں۔ رہا قطار کے وسط میں ہانکنے والا تو اس پر ضمان اس لیے عائد ہوگا کہ اس کے آگے جو چوہا پائے ہیں ان کو ہانکانے سے وہ پیچھے والوں کو کھینچنے والا بن گیا ہے کیونکہ اس کے ہانکنے سے چوہا پائے اس کے پیچھے ہیں وہ کھینچے جا رہے ہیں لہذا ان کا وہ کھینچنے والا ہے اور کھینچنا اور ہانکنا دونوں وجوب ضمان کا سبب ہیں، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر وہ کبھی قطار کے وسط میں ہو، کبھی آگے اور کبھی پیچھے اور نہر حالت میں وہ ان کو ہانک رہا ہو تو یہ صورت اور اول الذکر صورت دونوں برابر ہیں کیونکہ وہ ہانکنے والا بھی ہے اور کھینچنے والا بھی اور ہانکنا اور کھینچنا دونوں وجوب ضمان کا سبب ہیں۔ اور اگر وہ تین اشخاص ہوں، ایک قطار کے آگے، ایک قطار کے پیچھے اور ایک اس کے وسط میں تو اگر وسط والا اور پیچھے والا ہانکنے والے ہوں بلکہ صرف آگے والا کھینچ رہا ہو تو وسط سے آگے جو حادثہ ہوگا اس کی تمام تر ذمہ داری کھینچنے والے پر ہوگی کیونکہ ہلاکت کھینچنے کے سبب سے واقع ہوئی ہے اور جو وسط سے پیچھے ہو تو اس کی ذمہ داری پہلے قائد اور وسط والے پر ہوگی کیونکہ وہ دونوں کھینچنے والے ہیں، بدلیل مذکورہ اور اگر پیچھے والا ہانک رہا ہو تو اس پر بھی ذمہ داری عائد ہوگی اور اگر وہ ہانک نہ رہا ہو تو پھر اس پر کوئی چیز عائد نہیں ہوگی کیونکہ اس میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اگر وہ سبھی ہانک رہے ہوں تو اس کے سبب سے جو ہلاکت ہوگی اس کا ضمان ان سب پر عائد ہوگا کیونکہ سب کی طرف سے سبب انگیزی پائی گئی ہے۔ امام محمد نے کیسانیات میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی ایک قطار کو آگے سے کھینچ رہا ہو اور دوسرا

قطار کے پیچھے سے اس کو ہانک رہا ہو، وہ اونٹوں کو ہانکے اور اونٹ اس کے ہانکنے سے ہٹکائے جا رہے ہوں اور اونٹوں کے اوپر کچھ لوگ محلوں میں سوئے ہوئے ہوں، ان میں سے کوئی اونٹ کسی آدمی کو روند کر قتل کر دے تو اس کا خون بہا کھینچنے والے، ہانکنے والے، روندنے والے اونٹ پر سوار اور اس روندنے والے اونٹ سے اگے اونٹوں کے سواروں سب کی عائد ہوگا، سروں کی تعداد کی مناسبت سے اور کفارہ صرف روندنے والے اونٹ کے سوار پر عائد ہوگا۔ ہانکنے والے اور کھینچنے والے پر اس لیے کہ وہ قطار کو عزم کے قریب کرنے والے ہیں لہذا یہ ہلاکت سبب انگیز ہیں۔ جہاں تک روندنے والے اونٹ کے سوار کا تعلق ہے تو اس میں کوئی شک نہیں کیونکہ ہلاکت ان سے واقع ہوئی ہے جہاں تک روندنے والے اونٹ سے اگے اونٹوں کے سواروں کا تعلق ہے تو ان پر رویت کا اثر ہوتا ہے اس لیے ہے کہ وہ اپنے پیچھے کے سب اونٹوں کو کھینچنے والے ہیں لہذا لامحالہ وہ روندنے والے اونٹ کو بھی کھینچنے والے ہیں لہذا وہ بھی ہلاکت کے سبب انگیز ہیں، سو وہ بھی وجوب ضمان کے سبب میں شریک ہیں، اس لیے ضمان ان میں منقسم ہو جائے گا۔ اور کفارہ صرف روندنے والے اونٹ کے سوار پر اس لیے واجب ہوگا کیونکہ اس نے قتل کا فعل طور پر ارتکاب کیا ہے، اس لیے کہ ہلاکت اس کے بوجھ اور جانور کے بوجھ سے واقع ہوئی ہے البتہ جاندار اس کا سبب اس لیے اس کے فعل سے پیدا ہونے والا اثر اس کی طرف منسوب ہوگا لہذا وہ براہ راست قاتل ہے۔ روندنے والے اونٹ کے پیچھے جو سوار تھے وہ نہ تو اونٹوں کو بھگلا رہے تھے اور نہ ہی کسی اونٹ پر سوار ہو کر یا بغیر سوار ہوئے ان کو ہانک رہے تھے لہذا ان میں سے کسی پر ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ ان میں سے کسی کی طرف سے بھی وجوب ضمان کا سبب نہیں پایا گیا کیونکہ انہوں نے روندنے والے اونٹ کو نہ تو پیچھے سے ہانکا اور نہ ہی آگے سے کھینچا اس لیے ان کی مثال تو اونٹوں پر لا رہے ہوئے سامان کی سی ہے۔

اگر کوئی شخص اونٹوں کی قطار کو آگے سے کھینچے، قطار کے وسط میں ایک اونٹ پر ایک سوار ہو جو اس قطار میں سے کسی اونٹ کو نہ ہانک رہا ہو تو اس کے آگے جو کچھ ہوگا اس کا ضمان صرف کھینچنے والے پر عائد ہوگا، اور اس کے پیچھے جو ہوگا اس کا ضمان ان دونوں پر عائد ہوگا کیونکہ سوار اپنے سے اگے اونٹوں کو ہانکنے والا نہیں کیونکہ اس اونٹ پر اس کا سوار ہونا اس سے اگے اونٹوں کو ہانکنا نہیں ہے، جیسے اونٹ کے ایک طرف چلنا اس کو ہانکنا نہیں ہوتا جب تک کہ وہ اس کو نہ ہانکے لیکن جس اونٹ پر وہ سوار ہے اس کا وہ ہانکنے والا ہے کیونکہ اونٹ سوار کے سوار ہونے اور اس کے کسانے پر چلتا ہے اور جب وہ اس کو ہانکنے والا ہے تو پیچھے اونٹوں کو کھینچنے والا بھی ہے لہذا ضمان ان دونوں پر عائد ہوگا۔

کوئی آدمی اونٹوں کی ایک قطار کو آگے سے کھینچ رہا ہو، دوسرا آدمی آکر اس کے ساتھ ایک اونٹ باندھ دے اور اونٹ کسی شخص کو روند ڈالے تو کھینچنے والا دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس کو اس کے باندھنے کا علم نہیں ہوگا یا اس کا علم ہوگا، سو اگر اس کو علم نہ ہو تو خون بہا کھینچنے والے پر عائد ہوگا جسے اس کی طرف سے اس کی مددگار برادری برداشت کرے گی، پھر اس کی برادری باندھنے والے کی برادری سے اس کا مطالبہ کرے گی۔ کھینچنے والے پر خون بہانے واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ وہ بذریعہ سبب انگیزی قاتل ہے اور قتل کا ضمان تلف کرنے کا ضمان ہے اور علم ہونے یا نہ ہونے سے اس میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ جہاں تک کھینچنے والے کی برادری کی طرف سے باندھنے والی کی برادری سے

مطالبہ کرنے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ میانہ ہونے سے زیادتی کا ترکیب ہوا ہے اور یہ چیز کھینچنے والے پر ضمان کو لازم کرنے کا سبب ہے اس لیے وہ اس سے مطالبہ کریں گے۔

اسی طرح اگر اونٹ کھڑے ہوں، ان کو کھینچنا نہ جا رہا ہو، ایک آدمی آئے اور ان کے ساتھ یا ایک اونٹ باندھ دے جب کھینچنے والے کو اس کا علم نہ ہو، پھر وہ اس اونٹ کو اپنے اونٹوں کے ساتھ کھینچے، وہ اونٹ کسی شخص کو روند کر قتل کر دے تو خون بہا کھینچنے والے پر عائد ہوگا اور اس کی طرف سے اس کی برادری اس کو برداشت کرے گی البتہ اس صورت میں کھینچنے والے کی برادری باندھنے والے کی برادری سے مطالبہ نہیں کرے گی کیونکہ اگرچہ باندھنے والے نے باندھ کر زیادتی کی ہے اور یہی وجہ ضمان کا سبب ہے لیکن جب کھینچنے والے نے اس جگہ سے اونٹوں کو کھینچ لیا تو اس نے اس کی زیادتی کو زائل کر دیا لہذا اس پر سے ضمان بھی زائل ہو جائے گا، اور کھینچنے والے سے متعلق ہو جائے گا۔ اس کی مثال اس ہے کہ کوئی شخص راستے میں پتھر پھینک دے، ایک دوسرا شخص آکر اس پتھر کو اس جگہ سے سرکا دے پھر اس کے باعث کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو ضمان دوسرے شخص پر عائد ہوگا نہ کہ پہلے شخص پر، بدلیل مذکورہ، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا، بھلا فہمیلے مسئلے کے کیونکہ وہاں باندھنے کا فعل اس حال میں پایا گیا تھا کہ اونٹ چل رہے تھے لہذا زیادتی کی جگہ کو قرار حاصل نہ تھا کہ وہاں سے قتل ہونے کے بعد زیادتی زائل ہو جائے، اس لیے بندھن کے برقرار ہونے کی وجہ سے زیادتی بھی برقرار ہے۔ اور اگر دونوں مسئلوں میں کھینچنے والے کو باندھنے کا علم ہو اور علم ہوتے ہوئے وہ اس اونٹ کو کھینچے، پھر وہ اونٹ کسی شخص کو روند کر قتل کر دے تو خون بہا کھینچنے والے پر عائد ہوگا جسے اس کی طرف سے اس کی برادری برداشت کرے گی اور اس کی برادری اس خون بہا کے لیے باندھنے والے کی برادری سے رجوع نہیں کریگی کیونکہ جب اس نے باندھنے کا علم ہونے کے باوجود اس کو کھینچا تو وہ اس کے ساتھ عائد ہونے والی ذمہ داری کو قبول کرنے پر رضامند ہو گیا، سوائے باندھنے کا علم ہونا ایسے ہے کہ جیسے اس نے باندھنے کا حکم دیا ہے اور اگر اس کے حکم سے باندھا گیا ہو تو حکم وہ ہوگا جو ہم بیان کر چکے ہیں، لہذا ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر سواری کے جانور کی زمین گر پڑے اور اس کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے تو خون بہا ہانکنے یا کھینچنے والے پر عائد ہوگا کیونکہ زمین کے گرنے کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس نے اس کو مضبوطی سے کئے میں کوتاہی برتی ہے لہذا وہ قتل کا سبب انگیز اور سبب انگیزی میں زیادتی کرنے والا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جانور کو چونکا نے اور مارنے سے واقع ہونے والے جرائم | اس نوع کے جرائم میں سے ایک جرم (جانور کو)

چونکا لے اور مارنے والے کا ہے۔ اسکی تفصیل یہ ہے کہ چونکا یا جانے والا یا مارا جانے والا جانور دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس پر سوار ہوگا یا اس پر سوار نہیں ہوگا اگر اس پر سوار موجود ہو تو سوار بھی دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا۔ یا تو چل رہا ہوگا یا پھر ٹھہرا ہوا ہوگا۔ اور چلتا اور ٹھہرنا یا تو ایسی جگہ پر ہوگا جہاں چلنے اور ٹھہرنے کی اجازت یا پھر ایسی جگہ ہوگا جہاں اسے اس کی اجازت نہیں ہے چونکا لے والا اور مارنے والا بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس سوار کے حکم کے بغیر چونکا یا مارا ہوگا۔ یا پھر اس کے حکم پر ایسا کیا ہوگا اگر اس نے سوار کے حکم کے بغیر ایسا کیا ہو اور جانور بچا لایا یا دم مارے یا بدم

اگر کسی آدمی کو ٹکر مارے اور اسے قتل کر دے تو اگر جانور ایسی کوئی حرکت چوٹکانے یا مارنے کے اثناء میں کرے تو ضمان
 چوٹکانے اور مارنے والے پر عائد ہوگا جس کو ان کی طرف سے ان کا بدلہ دیاں برداشت کریں گی۔ سوار پر چڑھنا
 عائد نہیں ہوگا خواہ سوار شہر آباد ہو یا چمن رہا ہو اور تباہ اس کے پتہ یا ٹھکانے کی جگہ ایسی ہو کہ یہاں ایسا کرنا
 اس کو اجازت نہیں ہے مثلاً یہ کہ وہ اپنی ملکیت میں یا مسلمانوں کے راستے میں چل رہا ہو یا نہ ہو۔
 میں چل رہا ہو یا اپنی ملکیت میں ٹھہرا ہوا ہو یا غوروں کی منڈی وغیرہ میں یا مسلمانوں کے راستے میں۔
 ہے کہ موت چوٹکانے یا مارنے کے سبب سے واقع ہوتی ہے اور وہ اس سبب میں زیادتی کا مرتکب ہو۔
 اس سے پیدائش والے واقعے کا وہ مناسب ہوگا اس کی مثال ایسی ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی دوسرے شخص پر سوار
 کے جانور کو پیر معاہدہ عام راستے پر ٹھہرنے والا ہو اور بھی ٹکر چڑھتا ہو یا زیادتی کا مرتکب ہو۔
 ہے جب کہ چوٹکانے والے یا مارنے والے زیادتی کا مرتکب ہو۔ پتہ اور زیادتی مارنے والے کی ہے، لہذا وہ جانور کو پیر
 دالے اور کنواں صورت۔ دالے کے ساتھ رہتا ہے۔ سیدنا عمر رضی اللہ عنہما روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا
 چوٹکانے والے کو ضمان نہیں ملتا۔ اسی طرح ابن مسعود رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر
 اور دونوں نے یہ حکم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں دیا تھا اور کسی عجمانی کی طرف سے اس سے انکار نہ
 نہیں لیتا اس پر صحابہ کرام کا اجماع ہے۔ چوٹکانے والے اور مارنے والے پر ضمان کے سبب سے پیر معاہدہ
 یہ جو شرط لگائی گئی ہے کہ جانور چوٹکانے یا مارنے کے سبب سے چوٹکانے یا مارنے کے سبب سے چوٹکانے یا مارنے کے
 چوٹکانے یا مارنے کے سبب سے چوٹکانے کی حالت کے تحت ہونے کے بعد گرتا ہو یا نہ ہو۔
 ہونے کے بعد چوٹکانے یا مارنے کے سبب سے چوٹکانے کی حالت کے تحت ہونے کے بعد گرتا ہو یا نہ ہو۔
 سوار چل رہا ہو پھر وہ جانور کسی آدمی کو زد کرے اور اس سے چوٹکانے یا مارنے کے سبب سے چوٹکانے یا مارنے کے
 نے امام ابو یوسف سے روایت کیا ہے کہ ضمان ان دونوں پر نہ ہوگا کیونکہ موت سوار کے ہاتھ سے ہوئی ہے۔
 کے فعل کے باعث واقع ہوتی ہے اور دونوں موجب ضمان کا سبب ہیں۔ اور دونوں موجب ضمان کا سبب ہیں۔
 شریک ہیں، اور اسی طرح سبب کہ وہ اس پر چڑھا ہوا ہو یا نہیں مذکورہ۔ اور جانور سوار پر چڑھا ہو یا نہیں
 سے قتل کا براہ راست ارتکاب پایا گیا ہے جیسا کہ ہم سوار پر چڑھنے والے یا چوٹکانے والے کے سبب سے چوٹکانے یا مارنے کے
 اگر وہ اس کو چوٹکانے یا مارے اور وہ اچھل کر سوار کو نیچے گرا دے تو چوٹکانے یا مارنے کے سبب سے چوٹکانے یا مارنے کے
 ایسے سبب سے واقع ہوتی ہے جس میں وہ زیادتی کا مرتکب ہوا ہے اور وہ سبب سے چوٹکانے یا مارنے کے سبب سے چوٹکانے یا مارنے کے
 نتیجے میں رونما ہونے والے واقعے کا وہ مناسب ہوگا اور اگر وہ اس کو گرا دے تو نہ لیکن بے قابو ہونے والے یا بے قابو ہونے
 کی حالت میں جو حادثہ پیش آئے گا اس کی ذمہ داری چوٹکانے یا مارنے والے پر ہوگی، بالکل نہ کر دے، یعنی یہ کہ
 ہر دو کا فعل ملکیت کا سبب واقع ہوا ہے اور اس کی یہ سبب انگیزی زیادتی ہے۔ اگر جانور چوٹکانے یا مارنے کے سبب سے چوٹکانے یا مارنے کے
 مارنے والے کو چھاپڑی مار کر ہلاک کر دے تو اس کا خون رائیگاں ہے کیونکہ وہ خود اپنے جرم کا وجہ سے ہلاک ہوا ہے اور
 انسان کا خود اپنے جرم رائیگاں ہوتا ہے۔
 یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب وہ سوار کے حکم کے بغیر چوٹکانے یا مارے اور اگر وہ سوار

کے حکم پر یہ کام کرے تو اگر سوار ایسی جگہ پر چل رہا ہو جہاں چلنے کی اسے اجازت ہے مثلاً وہ اپنی مملوکہ زمین میں یا مسلمانوں کے راستے میں چل رہا ہو یا اس جگہ ٹھہرا ہوا ہو جہاں ٹھہرنے کی اسے اجازت ہے مثلاً اپنی مملوکہ زمین میں یا گھوڑوں کی منڈی میں یا ایسی ہی کسی جگہ پر جہاں ٹھہرنے کی اسے اجازت ہو، اس کا سواری کا جانور کسی آدمی کو پچھاڑی مار کر ہلاک کر دے تو چونکا نے والے، مارنے والے اور سواری پر بھی ضمان عائد نہیں ہوگا کیونکہ اس نے اس کو ایسے فعل کا حکم دیا ہے جس کے کرنے کا وہ خود مجاز ہے لہذا اس کا حکم رینادرست ہے، سو یہ ایسے ہو گیا جیسے اس نے خود اس کو چونکایا یا مارا ہو اور پھر اس نے پچھاڑی ماری ہو اور ہم نہ اپنے لیے کسی جگہ پر چلنے یا ٹھہرنے کی حالت میں جہاں چلنے یا ٹھہرنے کی اجازت ہو جانور کے پچھاڑی مارنے سے کسی پر ضمان عائد نہیں ہوتا نہ سوار پر نہ ہانکنے والے پر اور نہ ہی آگے سے کھینچنے والے پر۔ اور اگر سوار ایسی جگہ پر چل رہا ہو جہاں چلنے کی اس کو اجازت نہیں ہے مثلاً وہ کسی دوسرے شخص کی ملکیت میں چل رہا ہو یا وہ ایسی جگہ ٹھہرا ہوا ہو جہاں ٹھہرنے کی اس کو اجازت نہیں ہے مثلاً وہ کسی دوسرے شخص کی مملوکہ زمین میں یا مسلمانوں کے راستے میں ٹھہرا ہوا ہو اور جانور پچھاڑی مار دے تو خون بہا ان دونوں پر بھگتہ برابری واجب ہوگا، نصف چونکا نے یا مارنے والے پر اور نصف سوار پر، لیکن دونوں میں سے کسی پر بھی کفارہ واجب نہیں ہوگا، ظاہر الروایۃ میں ایسے ہی ذکر کیا گیا ہے جب کہ ابن سمانہ نے امام محمد سے روایت کیا ہے کہ ضمان سوار پر عائد ہوگا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ چونکا نے والے یا مارنے والے نے اس کو سوار کی اجازت سے چونکایا یا مارا ہے دریں حال کہ وہ سوار تھا اور وہ خود ایسا کرنے کا مجاز تھا لہذا اس (چونکا نے یا مارنے والے) کا فعل اس کی طرف منتقل ہو گیا تو یہ اس کا اپنا کیا ہوا فعل ہے لہذا ضمان اس پر واجب ہوگا۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ چونکا نے یا مارنے والا اور سوار دونوں درجوب ضمان کے سبب میں شریک ہیں۔ جہاں تک چونکا نے یا مارنے والے کا تعلق ہے تو اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ زیادتی کے طریقے سے قتل کا سبب دونوں کی طرف پایا گیا ہے۔ رہا سوار تو وہ اس لیے کہ چونکا نے یا مارنے کا حکم دے کر وہ چونکا نے یا مارنے والا بن گیا ہے اور ان جگہوں میں اس کے چونکا نے یا مارنے کے نتیجے میں جانور کے پچھاڑی مارنے سے اس پر ضمان واجب ہو جاتا ہے، البتہ دونوں پر کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ قتل سبب انگیزی سے واقع ہوا ہے۔ ذاتی ارتکاب سے نہیں۔

یہ تو پچھاڑی مارنے سے متعلق احکام تھے اور اگر جانور ٹکر مارے اس صورت میں اگر تو سوار اپنی مملوکہ زمین میں چل رہا تھا یا ٹھہرا ہوا تھا تو چونکا نے والے، مارنے والے اور سواری پر بھی ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ چونکا نے اور مارنے کے فعل کی اشاعت سوار سے ہے اس لیے کہ یہ فعل اس کے حکم سے واقع ہوا ہے اور اپنی مملوکہ زمین میں جانور کے ٹکر مارنے سے سوار پر ضمان عائد نہیں ہوتا، خواہ وہ چل رہا ہو یا ٹھہرا ہوا ہو۔ اور اگر وہ مسلمانوں کے راستے یا دوسرے کی ملک میں چل رہا ہو یا ٹھہرا ہوا ہو تو اس کا حکم اسی اختلاف کے مطابق ہوتا ہے جس کا ذکر ہم نے پچھاڑی مارنے کے اس مسئلے میں کیا ہے کہ جب سوار ایسی جگہ ٹھہرا ہوا ہو جہاں ٹھہرنے کی اسے اجازت نہیں ہے کیونکہ اگر مسلمانوں کے راستے میں جانور ٹکر مارے تو اس سے سوار پر ضمان واجب ہو جاتا ہے خواہ وہ ٹھہرا ہو یا چل رہا ہو، اسی طرح اگر وہ دوسرے کی ملک میں ہو تو اس بارے میں بھی ویسا ہی اختلافی حکم ہوگا جس کا ذکر ہم پچھاڑی مارنے والے مسئلے میں کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ تو پچھاڑی مارنے یا ٹکر مارنے کے احکام تھے، اگر (سواری کا جانور) کسی آدمی کو روند کر ہلاک کر دے تو دونوں پر ضمان عائد ہوگا، خواہ سوار چل رہا ہو یا ٹھہرا ہوا ہو، ایسی جگہ جہاں چلنے یا ٹھہرنے کی اجازت ہے یا ایسی جگہ جہاں

اجازت نہیں ہے، کیونکہ وہ دونوں قتل کے سبب میں شریک ہیں اس لیے کہ موت سوار اور جانور کے بوجھ سے اور چونکائے والے کے فعل سے واقع ہوئی ہے۔ اور سوار پر کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ وہ براہ راست قاتل ہے۔ سو چونکا والے کے ساتھ سوار کی مثال ایسے ہے جیسے ہانکنے والے اور کھینچنے والے کے ساتھ سوار کہ ان دونوں پر خون بہا واجب ہوتا ہے، بھٹہ برابری اور کفارہ صرف سوار پر واجب ہوتا ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

یہ تو اس مسئلے کے احکام تھے کہ جب چونکائے جانے والے یا مارے جانے والے جانور کے اوپر سوار ہو، اور اگر اس پر سوار نہ ہو اور سوار کے نہ ہونے کے ساتھ ساتھ نہ تو ہانکنے والا ہو اور نہ کھینچنے والا، اور اسے کوئی شخص چونکائے یا مارے تو چونکائے اور مارنے کے اثنا میں جو مار شہیش آئے گا اس کا ضمان چونکائے اور مارنے والے پر عائد ہوگا، خواہ جانور کسی بھی جگہ پر ہو۔ کیونکہ ہلاکت کا سبب چونکانا اور مارنا ہے۔ اور وہ اس سبب انگیزی میں زیادتی کا مرتکب ہے۔ لہذا اس سے جب چیز بھا ہوگی اس کا ضمان اس پر واجب ہوگا۔ اور اگر جانور پر کوئی ہانکنے یا کھینچنے والا ہو اور اس کے حکم کے بغیر کوئی شخص اسے چونکائے یا مارے جس پر وہ جانور کسی آدمی کو پھاڑی مارے یا بدک کر ٹکڑے یا روند کر قتل کر دے تو ضمان چونکائے یا مارنے والے پر عائد ہوگا نہ کہ ہانکنے اور کھینچنے والے پر خواہ چونکائے والے اور کھینچنے والا کسی بھی جگہ پر ہو۔ کیونکہ ہانکنے اور کھینچنے والے کے ساتھ چونکائے والے کی مثال ایسے ہے جیسے کتوں کو مارنے والے کے ساتھ دھکا دینے والا۔ اس لیے کہ اس کا چونکانا یا مارنا ایسے ہے جیسے اس نے جانور کو کسی دوسرے پر چڑھا دیا ہو، اسی طرح اگر جانور کا ایک ہانکنے والا اور ایک کھینچنے والا ہو، ان میں سے ایک تو کھینچ رہا ہو اور دوسرا ہانک رہا ہو۔ اور ان دونوں میں سے کسی ایک کی بھی اجازت کے بغیر کوئی شخص اسے چونکائے یا مارے تو ضمان چونکائے اور مارنے والے پر عائد ہوگا نہ کہ ان دونوں پر، خواہ چونکائے والا اور کھینچنے والا کسی جگہ پر ہو، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ چونکائے والے نے یہ فعل عمر اکیسا ہے، مثل جانور کو دھکیلنے والے کے یہی صورت مارنے والے کی ہے۔ جب کہ ہانکنے اور کھینچنے والے کی طرف سے عمر نہیں پایا گیا۔ اگر ان دونوں نے اس کو ایسا کرنے کا حکم دیا ہو۔ جس پر جانور نے پھاڑی ماری ہو تو اگر وہ ایسی جگہ پر ہانک یا کھینچ رہا ہو جہاں اسے ہانکنے یا کھینچنے کی اجازت ہے تو چونکائے والے اور مارنے والے پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اور اگر اس نے یہ فعل ہانکنے یا کھینچنے والے کے حکم پر کیا ہو اور وہ ایسی جگہ اسے ہانک یا کھینچ رہا ہو جہاں ہانکنے اور کھینچنے کی اسے اجازت ہے، مثلاً وہ اپنی ملک میں ہو یا عام راستے میں ہو تو کسی پر ضمان عائد نہ ہوگا، کیونکہ اس کے فعل کی اضافت اس (ہانکنے یا کھینچنے والے) کی طرف ہوگی۔ اور اگر وہ ایسی جگہ ہانک یا کھینچ رہا ہو جہاں اسے ایسا کرنے کی اجازت نہ ہو، مثلاً کسی دوسرے کی ملک میں ہو تو اس کا حکم اس قیاس کے مطابق جس کا ذکر ہم ظاہر الروایہ میں کر چکے ہیں یہ ہے کہ ضمان چونکائے یا مارنے والے اور ہانکنے یا کھینچنے والے پر عائد ہوگا، اور کفارہ کسی پر واجب نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسف سے ابن رستم نے جو روایت بیان کی ہے۔ اس پر قیاس کرتے ہوئے ضمان صرف ہانکنے یا کھینچنے والے پر عائد ہوگا۔ اگر جانور ٹکڑے یا آدمی کو ہلاک کر دے تو اگر ہانکنے والا اپنی ملک کو زمین میں ہانک رہا ہو تو کسی پر ضمان عائد نہ ہوگا، کیونکہ ہانکنے یا کھینچنے والے کے حکم کے تحت چونکائے یا مارنے والے کا فعل اس (یعنی ہانکنے یا کھینچنے والے) کی طرف منسوب ہوگا۔ اور اپنی ملک میں ٹکڑے مارنے سے ہانکنے والے، کھینچنے والے اور سوار کسی پر ضمان عائد نہیں ہوتا۔ اور اگر وہ عام راستے میں یا کسی دوسرے کی ملک میں ہانک یا کھینچ رہا ہو، تو اس کا حکم مذکور اختلاف کے مطابق ہوگا۔ اور اگر جانور کسی آدمی کو روند کر قتل کر دے تو اس کا حکم بھی مذکورہ اختلاف کے مطابق

ہو جاتا ہے اور اس کی یہ ذمہ داری مطالبے کے بغیر ثابت نہیں ہوتی۔ اور مطالبے کی صورت پر ہے کہ لوگوں میں سے کوئی شریف آدمی اس کے پاس جا کر یہ کہے کہ آپ کی یہ دیوار ٹھکی ہوئی ہے یا خطرناک ہے لہذا اس کو دور کر دو سو جب وہ یہ بات کہہ دے تو اس کو دور کرنا اس پر لازم ہو جائے گا کیونکہ یہ عام لوگوں کا حق ہے لہذا اگر کوئی ایک شخص بھی اس حق کا مطالبہ کرے تو وہ باقی لوگوں کی طرف سے نمائندہ فریق بن جائے گا خواہ اس کے پاس جانے والا یہ شخص مسلمان ہو یا آزاد ذمی یا ایسا غلام کہ جس کو اس کے مالک نے اس میں فریق بننے کی اجازت دے دی ہو، خواہ بالغ یا ایسا نابالغ جو عاقل ہو اور اس کے سر پرست نے اس معاملے میں خصوصیت کی اجازت دے دی ہو، کیونکہ راستہ ملک کے سب باشندوں کا حق ہے لہذا ملک کے ہر باشندے کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اپنے سے نقصان کے سبب کو دور کرنے کا مطالبہ کرے البتہ مطالبہ کرنے والے کا عاقل ہونا اور اسے تصرف کرنے کی اجازت کا حاصل ہونا ضروری ہے کیونکہ شریعت میں پاگل اور مجرور کی بات کا اعتبار نہیں ہے لہذا ان کی بات کا عدم ہوگی۔ اور اس مطالبے پر گواہ بنالینے چاہئیں اور گواہ بنانے کی تفصیل جس کا ذکر امام محمد رحمہ اللہ نے کیا ہے یہ ہے کہ وہ شخص یہ کہے کہ گواہ ہو کہ میں نے اس آدمی کو اپنی یہ دیوار گرا کے لیے کہا ہے۔ گواہ بنانا اس لیے ہے تاکہ انکار سے بچا جاسکے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ دیوار کا مالک دیوار کو توڑنے کے مطالبے کا انکار کر دے چنانچہ گواہ بنانے کی حاجت اس لیے ہے تاکہ عدالت میں اس مطالبہ کو ثابت کیا جاسکے، وگرنہ اس مطالبے کے صحیح ہونے کے لیے اس کی حاجت نہیں ہے، کیونکہ گواہ بنائے بغیر بھی مطالبہ درست ہے۔ یہاں تک کہ اگر گھر کا مالک اس مطالبے کا اعتراف کر لے تو اس پر ضمان واجب ہو جائے گا خواہ اس کے خلاف کوئی شخص گواہی نہ بھی دے اسی طرح اگر وہ انکار کر دے تب بھی فیما بینہ و بین اللہ اس پر ضمان واجب ہوگا اس کی نظیر وہ ہے جو ہم شفعہ میں بیان کر چکے ہیں یعنی یہ کہ شفعہ کے لیے شرط مطالبہ ہے نہ کہ گواہ بنانا اور گواہ بنانے کی حاجت اس لیے ہے کہ انکار کی صورت میں مطالبے کو ثابت کیا جاسکے چنانچہ اگر خریدار اس مطالبے کا اقرار کر لے تو حق شفعہ ثابت ہو جائے گا خواہ اس نے مطالبے پر گواہ نہ بھی بنایا ہو اسی طرح امام ابو حنیفہؒ کے قاعدے کے مطابق گری پڑی چیز کے بارے میں گواہ بنانا بھی اسی قلیل سے ہے اور اس کا ذکر ”ہم کتاب اللقطہ میں کر چکے ہیں۔ اگر دیوار کے مالک سے توڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور وہ نہ توڑے یہاں تک کہ وہ دیوار راستے میں گر جائے اور طے سے ٹھوکر کھا سکے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو اگر اس سے اس کو ہٹانے کا مطالبہ کیا گیا تھا تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ جب اس سے ہٹانے کا مطالبہ کیا گیا تھا اس پر اس کو ہٹانا لازم ہو گیا تھا لہذا اس کو نہ ہٹا کر وہ زیادتی کا مرتکب ہو گیا اس لیے وہ اس سے پیدا شدہ چیز کا ضامن ہوگا اور اگر اس سے اس کو ہٹانے کا مطالبہ نہ کیا گیا ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب اس سے دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کیا گیا اور اس نے نہیں توڑا یہاں تک کہ دیوار گر گئی تو وہ نہ توڑ کر زیادتی کا مرتکب ہو گیا چنانچہ ہلاکت ایسے سبب سے واقع ہوئی ہے جس میں وہ زیادتی کا مرتکب ہوا اس لیے وہ ضامن ہوگا۔ اسی وجہ سے تو وہ اس صورت میں ضامن ہوتا ہے جب وہ دیوار کسی آدمی پر گر پڑے تو ایسے ہی اس صورت میں بھی وہ ضامن ہوگا جب اسکے طے سے ٹھوکر کھا سکے کوئی انسان ہلاک ہو جائے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وہ دیوار تو اس جگہ سے ہٹ چکی ہے۔ جہاں سے ہٹانے کا مطالبہ کیا گیا تھا کیونکہ جگہ کی جگہ یعنی قضا ہے وہ دوسری جگہ میں مالک کے فضل کے بغیر منتقل ہو چکی ہے لہذا

از سر نو مطالبہ کرنا ضروری ہے اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے کوئی شخص راستے میں پتھر رکھے اور ہوا اسے دوسری جگہ پر سرکا دے پھر اس کی وجہ سے کوئی آدمی ہلاک ہو جائے تو پتھر رکھنے والے پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوتا ایسے ہی زیر بحث مسئلہ میں ہوگا۔ بخلاف اس کے کہ جب دیوار کسی آدمی پر گر جائے کیونکہ جب دیوار اس جگہ سے ہٹ گئی جہاں سے ہٹانے کا مطالبہ کیا گیا تھا اور وہ ہے فضاء جو کہ حرم کی جائے وقوع ہے لہذا از سر نو مطالبے کی ضرورت نہیں۔ اگر راستہ بند ہو تو اس محلے کے کسی آدمی کو مطالبہ کرنے کا حق ہے کیونکہ راستہ ان کا حق ہے لہذا ان میں سے ہر ایک کو یہ اختیار حاصل ہے کہ دیوار کے مالک کے سامنے مطالبہ پیش کرے۔ اور اگر دیوار کا جھکاؤ کسی شخص کی ملک کی طرف ہو تو ہٹانے کا مطالبہ اور گواہ بنانے کی ذمہ داری اس ملک کے مالک پر ہے کیونکہ اس کی ملک کی فضاء اس کا حق ہے اور دیوار نے ملک والے کے حق کو گھیر لیا ہے لہذا اخالی کرانے کے مطالبے کا حق اس کو ہوگا۔ اگر گھر میں کوئی شخص پذیر ہو مثلاً گریہ دار ہو یا غارتیا لینے والا ہو تو مطالبہ کرنے اور گواہ بنانے کی ذمہ داری اس سکونت پذیر شخص پر ہے اس لیے سکونت پذیر یا مالک کا مطالبہ شرط ہے کیونکہ سکونت پذیر شخص کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس چیز کے ہٹانے جانے کا مطالبہ کرے جس نے گھر کو گھیر رکھا ہو لہذا اسے یہ مطالبہ کرنے کا بھی اختیار حاصل ہے کہ فضاء کو گھیرنے والی چیز کو ہٹایا جائے۔ اگر دیوار کے مالک سے دیوار کے ہٹانے کا مطالبہ کیا جائے۔ اور وہ مطالبہ کرنے والے سے یا قاضی سے مہلت مانگے اور وہ اسے مہلت دے دے تو اگر دیوار کا جھکاؤ کسی آدمی کے گھر کی طرف ہے تو یہ مہلت دینا باطل ہے اور اگر اس کا جھکاؤ کسی آدمی کے گھر کی طرف ہو اور گھر کا مالک اسے مہلت دے دے یا اس کو اس سے بری کرے یا یہی کام گھر میں سکونت پذیر شخص کرے تو یہ جائز ہے اور اس دیوار کی وجہ سے تلف ہونے والی چیز کا اس کا پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا وَاللّٰهُ سُبْحَانَهُ تَعَالٰی اَعْلَمُ۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ راستے کے ضمن میں حق مسلمانوں کی جماعت کو حاصل ہے لہذا اگر ان میں سے کوئی ایک شخص بھی ہٹانے کا مطالبہ کرے تو جماعت مسلمین کے حق کی وجہ سے دیوار کے ساتھ ضمان متعلق ہو جائے گا، لہذا مہلت دینا یا بری کرنا جماعت کے حق کو ساقط کرنا ہے اور اس کا وہ مجاز نہیں ہے بخلاف اس کے کہ جب جھکاؤ کسی آدمی کے گھر کی طرف ہو کیونکہ وہاں حق صرف گھر کے مالک کا ہے اسی طرح سکونت پذیر شخص کا معاملہ ہے لہذا اس کی طرف سے مہلت دینا یا بری کرنا خود اپنے حق کو ساقط کرنا ہے اور ایسا کرنے کا وہ مجاز ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص دوسرے کے گھر میں ایک پتھر رکھ دے یا وہاں کنواں کھوٹے یا وہاں کوئی غارت تعمیر کرے اور گھر کا مالک اس کو اس سے بری کر دے تو وہ بری ہو جائے گا اور اگر اس کی وجہ سے کوئی چیز ہلاک ہو جائے تو اس پر کوئی چیز عائد نہ ہوگی خواہ اس کی وجہ سے گھر کا مالک ہلاک ہو جائے یا کوئی اندر آنے والا شخص ہلاک ہو جائے کیونکہ حق اس کا ہے اور وہ اس کو ساقط کرنے کا مجاز ہے گویا کہ اس نے یہ فعل اس کی اجازت سے کیا ہے۔

از انجلیہ یہ شرط ہے کہ دیوار کو توڑنے کا مطالبہ ایسے شخص سے کیا جائے جس کو دیوار کے توڑنے کا اختیار ہے کیونکہ ایسے شخص سے توڑنے کا مطالبہ کرنا حماقت ہے جسے توڑنے کا اختیار نہ ہو، لہذا ایسے شخص سے مطالبہ کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہیں، لہذا امانت دار غارت لینے والے کرانے دار گروی دار سے توڑنے کا مطالبہ درست نہیں ہے کیونکہ انہیں توڑنے کا اختیار حاصل نہیں ہے، چنانچہ گروی رکھانے والے سے مطالبہ کرنا

درست ہے کیونکہ ملکیت کے قائم ہونے کی بدولت اسے توڑنے کا اختیار حاصل ہے لہذا وہ اس کو توڑ دے گا۔ اور قرض ادا کر دے گا۔ اگر وہ نہ توڑے تو ظلم و زیادتی کا مرتکب ہوگا۔ نابالغ کی دیوار کو توڑنے کے لیے باپ اور وصی سے مطالبہ کرنا درست ہے کیونکہ ان کے لیے توڑنے کا اختیار ثابت ہے، چنانچہ اگر وہ نہ توڑیں یہاں تک کہ دیوار گر جائے تو نابالغ پر ضمان واجب ہوگا کیونکہ جس کو توڑنا ولی یا وصی پر واجب ہو گیا تھا اس کو نہ توڑنے کی وجہ سے جو ہلاکت ہوئی وہ اس نابالغ کی طرف منسوب ہوگی کیونکہ وہ نابالغ کے قائم مقام ہیں اور نابالغ اپنے افعال پر قابل مواخذہ ہوتا ہے لہذا وہ ضامن ہوگا اور اگر برادری کے برداشت کرنے والا معاملہ ہو تو اس کی طرف سے اس کی برادری ضمان کو برداشت کرے گی اور اگر برادری کے برداشت کرنے کا معاملہ نہ ہو تو اس کے مال میں سے وصول کیا جائے گا۔ اس میں نابالغ اور بالغ یکساں ہیں۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر ٹھکی ہوئی دیوار ایک جماعت کی ملکیت ہو ان میں سے کسی سے اسے توڑنے کا مطالبہ کیا جائے لیکن وہ نہ توڑے یہاں تک کہ دیوار گر جائے اور اس سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو قیاس یہ ہے کہ ان میں سے کسی پر بھی کوئی ضمان عائد نہ ہو جب کہ استحسان یہ ہے کہ جس سے مطالبہ کیا گیا تھا اس پر ضمان عائد ہو۔ قیاس کی وجہ یہ ہے کہ دیوار کا توڑنا جو لازم ہو گیا ہو اس کا ترک ان میں سے کسی کی جانب سے نہیں پایا گیا، جن سے توڑنے کا مطالبہ نہیں کیا گیا ان کا معاملہ تو ظاہر ہے، رہا وہ شخص کہ جس سے مطالبہ کیا گیا تھا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی ایک شریک دوسرے شریک کے بغیر اکیلا اس کو توڑنے کا مجاز نہیں ہے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ جس سے توڑنے کا مطالبہ کیا گیا تھا اس نے اس کی قدرت ہونے کے باوجود اس کو ترک کیا کیونکہ یہ بات اس کے امکان میں تھی کہ اگر اس کے شریک موجود ہوں تو ان سے بھگدڑا اور ان سے دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کرتا اور اگر وہ موجود نہ ہوں تو وہ اس معاملے کو قاضی کے سامنے پیش کر سکتا تھا اور قاضی اسے توڑنے کا حکم دے دیتا کیونکہ اس میں جماعت مسلمین کا حق ہے اور امام کو ان کی طرف سے اس کا اختیار حاصل ہے لہذا وہ حاضر شریک کو حکم دے دیتا کہ وہ اپنے حصے کی اور غیر حاضر شریک کے حصے کی دیوار کو توڑ دے، چنانچہ جب اس نے ایسا نہیں کیا تو دیوار نہ توڑ کر، جو کہ اس پر لازم ہو چکا تھا، اس نے ظلم و زیادتی کا ارتکاب کیا ہے، لہذا اس سے پیدا ہونے والی چیز کا وہ ضامن ہوگا، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق دیوار میں بقدر اپنے حصے کے ضامن ہوگا جب کہ صاحبین کے مطابق اس پر آدھا ضمان عائد ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دوسرے شریک کے حصوں پر ضمان واجب نہیں ہوا سو وہ حصے ایک حصے کے مانند ہیں۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک آدمی کو کوئی شخص زخمی کرے اور زخم اس کو پھاڑ ڈالے اور سانپ اس کو ڈس لے اور ان سب کے باعث اس کی موت واقع ہو جائے تو زخم لگانے والے پر آدھا ضمان واجب ہوگا، کیونکہ درندے کے پھاڑنے اور سانپ کے ڈسنے پر ضمان واجب نہیں ہوتا لہذا یہ دونوں ایک چیز کے مانند ہیں، اسی طرح زیر بحث مسئلہ ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ ہلاکت دیوار کے بوجھ سے واقع ہوئی ہے اور یہ فی نفسہ مختلف مفہوم نہیں ہے لہذا بقدر حصہ ضامن ہوگا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

از الجملہ ایک شرط یہ ہے کہ دیوار کے گرنے کے وقت دیوار توڑنے کا اختیار برقرار ہو، صرف مطالبے کے وقت ملکیت کا قائم ہونا کافی نہیں ہے کیونکہ وہ نہ توڑ کر زیادتی کا مرتکب اس وقت بنتا ہے جب دیوار گر پڑے مگر اس کے اسس نے خود اس کو گرایا ہے، اور اگر دیوار کے گرنے کے وقت اس کا

توڑنے کا اختیار باقی نہ رہا ہو تو وہ نہ توڑنے کی وجہ سے زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا لہذا اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر اس سے دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور نہ توڑے یہاں تک کہ وہ اس گھر کو کسی آدمی کے ہاتھ فروخت کر دے جس میں یہ دیوار ہے، خریدار اس پر قبضہ کر لے یا قبضہ نہ کرے، پھر وہ دیوار کسی چیز پر گر پڑے اور وہ چیز تلف ہو جائے تو فروخت کنندہ پر ضمان واجب نہیں ہوگا کیونکہ اس سے تو دیوار کو توڑنے کا مطالبہ ہی نہیں کیا گیا۔ اس میں اور اس مسئلے میں فرق ہے کہ جب وہ راستے کی طرف کنگرہ نکالے پھر کنگرے سمیت گھر کو فروخت کر دے پھر وہ کنگرہ کسی آدمی پر گر پڑے تو فروخت کنندہ صائم ہوگا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ وہاں فروخت سے قبل فروخت کنندہ پر ضمان واجب تھا کیونکہ کنگرہ نکال کر وہ زیادتی کا مرتکب ہوا تھا اور یہ کنگرہ بدستور موجود ہے اور اس میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوئی لہذا اس سے متعلق جو ضمان ہے اس میں بھی کوئی تبدیلی واقع نہ ہوگی جب کہ یہاں ضمان کے واجب ہونے کا سبب یہ تھا کہ اس نے اپنے ذمے واجب ہونے والی چیز یعنی دیوار کے توڑنے کو ترک کرنے کی زیادتی کی ہے اور یہ ضمان اس وقت واجب ہوگا جب دیوار گر پڑے اور گھر کو فروخت کرنے کے بعد دیوار کو توڑنے کا وجوب باطل ہو گیا لہذا دیوار کے گرنے کے وقت نہ توڑنے کی زیادتی نہیں پائی گئی، اس لیے ضمان واجب نہ ہوگا۔

اس سے اس مسئلے کی تخریج ہوتی ہے کہ اگر باپ سے نابالغ کی دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور وہ نہ توڑے یہاں تک کہ باپ فوت ہو جائے یا نابالغ بالغ ہو جائے پھر دیوار گر پڑے تو ضمان فائدہ نہ ہوگا کیونکہ دیوار کے گرنے کے وقت توڑنے کے اختیار کا قائم ہونا شرط ہے اور یہ شرط وفات اور بلوغت سے باطل ہو گئی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

از انجملہ یہ شرط ہے کہ مطالبے کے بعد دیوار کو توڑنا ممکن ہو اور وہ یوں کہ توڑنے کا مطالبہ ہونے کے اتنی مدت کے بعد دیوار گرے جس میں اس کا توڑا جانا ممکن ہو کیونکہ ضمان تو تب واجب ہوتا ہے کہ جب دیوار کو توڑنا اس پر واجب ہو جائے اور پھر وہ اس کو نہ توڑے اور جب تک دیوار کو توڑنا ممکن ہی نہ ہو اس کو توڑنا واجب نہیں ہوتا۔ چنانچہ اگر اس سے دیوار کو توڑنے کا مطالبہ کیا جائے اور وہ اس کو توڑنے میں کوتاہی نہ کرے بلکہ ایسے آدمیوں (مزدوروں وغیرہ) کی جستجو میں چلا جائے جو دیوار کو توڑیں اور اتنے میں دیوار گر پڑے اور اس کی وجہ سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو اس پر ضمان فائدہ نہیں ہوگا، کیونکہ جب توڑنا اس کے بس میں ہی نہ تھا تو نہ توڑ کر وہ کسی زیادتی کا مرتکب نہیں ہوا لہذا دوسروں کا حق اس کے قبضے میں اس کے اپنے فعل کے بغیر ہی اُن رہا اس لیے اس پر ضمان واجب نہیں ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔

ضمان کی ماہیت اور کیفیت | جہاں تک اس جرم کی وجہ سے واجب ہونے والے ضمان کی ماہیت اور کیفیت کا تعلق ہے تو اس جرم پر واجب ہونے والا ضمان وہی

ہے جو اس جنس سے تعلق رکھنے والے کھودنے والے کے جرم پر اور جو کھودنے والے کے مفہوم میں ہو اس کے جرم پر اور ہانکنے اور چھیننے اور چوکھانے والے کے جرم پر واجب ہوتا ہے اور اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ اگر جرم بنو نوع انسان پر واقع ہو اور جان تلف ہو تو اس پر خون بہا واجب ہوگا اور اگر جان سے کمتر جرم ہو تو جرم مانہ

واجب ہوگا۔ واجب ہونے والے ضمان کی مقدار مرد کے خون بہا کے بیسویں یعنی عورت کے خون بہا کے دسویں حصے کے برابر یا اس سے زائد ہو تو اس کا بار برادری اٹھائے گی اور اگر مقدار اس سے کم ہو تو برادری برداشت نہیں کرے گی۔ اگر بنی نوع انسان کے سوا کسی اور پر جرم واقع ہو تو اس کو بھی برادری برداشت نہیں کرے گی بلکہ اس کے مال میں سے وصول کیا جائے گا، بدلیل مذکورہ سابقہ، البتہ الحاکم کی صورت میں صاحب دیوار کی گھر پر ملکیت کو مطلق دلیل یعنی شہادتوں سے ثابت نہ کرنا برادری کے برداشت کرنے کے لیے شرط ہے چنانچہ اگر برادری گھر کو صاحب دیوار کی ملکیت تسلیم کرنے سے انکار کر دے تو برادری اس کو برداشت نہیں کرے گی جب تک کہ گھر والا اپنی ملکیت پر گواہ قائم نہ کر دے۔ امام محمد رحمۃ اللہ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے چنانچہ ان کا قول ہے کہ انکار کی صورت میں برادری اس وقت تک ہٹا کر نہیں ہوگی جب تک کہ تین چیزوں پر گواہ نہ قائم کر دے:

(۱) دیوار کرنے سے پیشتر اس سے اس کو توڑنے کا مطالبہ کیا گیا تھا؛

(۲) گھر اس کی ملکیت ہے، یعنی انکار کئے وقت۔

(۳) موت دیوار کرنے سے واقع ہوئی ہے۔

جہاں تک ملکیت ثابت نہ کرے کہ بے گواہی کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ ظاہرہ قیصرہ سے اس کی ملکیت ثابت ہے لیکن ظاہرہ مال سے دوسرے کے خلاف ہے واجب نہیں ہوتا کیونکہ یہ رد کرنے کے لیے تو دلیل ہے مگر مفقود کے وجود کے استحقاق کے لیے دلیل نہیں ہے لہذا شہادت کے ذریعے اس کو ثابت کرنا ناگزیر ہے۔ امام زفر رحمۃ اللہ کے نزدیک ظاہرہ قیصرہ پر برادری ضمان کو برداشت کرے گی اور اس مسئلے میں ائمہ کے اختلاف کی وہی صورت ہے جس کا ذکر ہم شفعہ کے ضمن میں کر چکے ہیں۔ جہاں تک مطالبہ بر گواہی قائم کرنے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مطالبہ وجوب ضمان کے لیے شرط ہے جس کی دلیل ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں، لہذا الحاکم کی صورت میں اس کا شہادت کے ذریعے ثابت کیا جانا ضروری ہے۔ جہاں تک اس امر پر گواہ قائم کرنے کا تعلق ہے کہ موت دیوار کے کرنے سے واقع ہوئی ہے تو یہ اس لیے ہے کہ اسی سے تو وجوب ضمان کا سبب ظاہر ہوگا اور وہ سبب ظلم و زیادتی کیونکہ جب تک یہ معلوم نہ ہو کہ اس کی موت دیوار کرنے سے واقع ہوئی ہے صاحب دیوار کی طرف سے اس پر ظلم و زیادتی کا کیا جانا معلوم نہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

قسامہ (وقوعہ جرم کے بارے میں قسم کھانا)

اب تک ایسے قتل کے احکام بیان کیے گئے تھے کہ جب قاتل معلوم ہو اور اگر قاتل معلوم نہ ہو تو مجبور علماء رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک قسامہ اور خون بہا واجب ہوں گے جب کہ امام مالکؒ کے نزدیک قسامہ اور قصاص واجب ہوں گے۔ قسامہ کے بارے میں گفتگو ان موضوعات پر کی جائے گی: قسامہ کی تشریح؛ اس کے محل کا بیان؛ قسامہ اور خون بہا کے وجوب کی شرطوں کا بیان؛ قسامہ اور خون بہا کے وجوب کے سبب کا بیان؛ قسامہ اور خون بہا میں کون داخل ہے؛ قسامہ اور خون بہا سے بری کرنے کی صورت کا بیان۔

قسامہ کی تشریح اور اس کا محل | جہاں تک قسامہ کی تشریح اور اس کے محل کو بیان کرنے کا تعلق ہے

لغت میں قسامہ، دسامہ کے معنی میں استعمال ہوتا ہے اور دسامہ سے مراد ہے حسن و جمال، کہا جاتا ہے کہ فلاں قسم سے یعنی حسین و جمیل ہے: نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی صفات میں سے ایک قسم ہے: یہ قسم کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے اور قسم سے مراد ہے یمن، لیکن شریعت کی اصطلاح میں یمن کو اللہ تبارک و تعالیٰ کی قسم کیلئے استعمال کیا جاتا ہے ایک خاص سبب سے مخصوص تعداد میں خاص شخص کے خلاف اور وہ خاص شخص ہے مدعی علیہ مخصوص طریقے سے اور وہ یوں کہ اگر محلے میں کوئی مقتول پایا جائے تو اس محلے کے پچاس مکین اللہ کی قسم کھا کر کہیں کہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ ہی ہمیں اس کے قاتل کا علم ہے۔ سبب وہ قسم کھالیں گے ان پر خون بہا جائے گا یہ ہمارے امیر رحمہم اللہ کا مذہب ہے جبکہ امام مالک کا کہنا ہے کہ اگر وہاں لوٹ (علامت) ہو تو مقتول کے ورثہ پچاس قسمیں لیں گے، اگر وہ قسمیں کھالیں تو مدعا علیہ سے قصاص لیا جائے گا۔ امام مالک کے نزدیک لوٹ سے مراد یہ ہے کہ وہاں کسی مخصوص شخص میں قتل کرنے کی کوئی علامت پائی جائے یا (مقتول کے ساتھ) ظاہرہ دشمنی ہو۔ امام شافعی کا کہنا ہے کہ اگر وہاں کوئی لوٹ یعنی کھلی دشمنی ہو اور اس کے محلہ میں داخل ہونے اور اس کے مقتول پائے جانے کے درمیان معمولی مدت ہو تو مقتول کے ولی سے کہا جائے گا کہ قاتل کی تعین کر دو، ہو اگر وہ قاتل کی تعین کر دے تو ولی سے کہا جائے گا کہ پچاس قسمیں کھاؤ، چنانچہ اگر وہ قسمیں کھالے تو اس کے بارے میں امام شافعی کے دو اقوال ہیں، ایک قول کے مطابق جس کے بارے میں اس نے قاتل ہونے کی تعین کی ہے اس کو قتل کر دیا جائے، جیسے امام مالک رحمہم اللہ نے کہا ہے، جب کہ دوسرے قول کے مطابق اس پر خون بہا جائے گا۔ اور اگر مذکورہ دو شرطوں میں سے کوئی ایک شرط مفقود ہو تو اہل محلہ قسم کھائیں گے، سو اگر وہ قسم کھالیں تو ان پر کوئی چیز نائد نہیں ہوگی، جیسا کہ دیگر دعووں میں ہوتا ہے۔ امام مالک اور امام شافعی نے مدعی پر قسامہ کے واجب ہونے کے لیے حدیث سہل بن ابی خیشمہ سے استدلال کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ عبد اللہ بن سہل خیبر کے ایک شکستہ کنوئیں میں مقتول پائے گئے، سو ان کے بھائی عبد الرحمن بن سہل اور ان کے دو چچے حویصہ اور محیصہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت اقدس میں حاضر ہوئے، عبد الرحمن بن سہل نے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے بات کرنے لگے تو آپ نے فرمایا، بڑا آدمی بات کرے پس ان کے ایک چچا نے بات کی حویصہ نے یا محیصہ نے جو بھی ان میں سے بڑا تھا، سو انہوں نے کہا یا رسول اللہ ہم نے خیبر کے ایک شکستہ کنوئیں میں عبد اللہ کو مقتول پایا ہے اور یہودیوں کی اپنے ساتھ دشمنی کا بھی ذکر کیا۔ آپ نے فرمایا تمہارے سامنے یہودی اس امر کی پچاس قسمیں کھائیں گے کہ انہوں نے اس کو قتل نہیں کیا، اس پر انہوں نے کہا، ہم انکی قسمیں کیونکر مانیں جب کہ وہ مشرک ہیں۔ آپ نے فرمایا پھر تم میں سے پچاس آدمی قسم کھالیں کہ یہود نے اس کو قتل کیا ہے۔ اس پر انہوں نے کہا، جس چیز کو ہم نے دیکھا نہیں اس کی قسم ہم کیسے کھالیں! چنانچہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اپنے پاس سے ان کی دیت ادا کی۔ اس حدیث سے انہوں نے اس طرح استدلال کیا ہے کہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مقتول کے ورثہ کو قسم کھانے کی پیشکش کی تھی جو اس بات کی دلیل ہے کہ قسم مدعی کے ذمے ہے۔ ہماری (یعنی حنفیہ کی) دلیل زیادہ ابن ابی مریم سے مروی حدیث ہے کہ انہوں نے کہا کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے پاس ایک آدمی آیا اور اس نے کہا، یا رسول اللہ! میں نے فلاں قبیلے میں اپنے بھائی کو مقتول پایا ہے۔ اس پر آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ان میں سے پچاس آدمی اکٹھے کرو جو اللہ کی قسم کھا کر کہیں کہ انہوں نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ ہی انہیں اس کے قاتل کا علم ہے۔ اس پر اس نے کہا، یا رسول اللہ! میرا تو صرف یہی ایک بھائی تھا۔ اس پر آپ نے فرمایا، بلکہ

تیرے لیے ایک سواونٹ ہیں۔ پس یہ حدیث مدعی کے بجائے مدعی علیہم پر قسامہ کے واجب ہونے کی دلیل ہے اور وہ ہیں اہل محلہ، نیز قسامہ کے ساتھ ساتھ خون بہا کے واجب ہونے کی بھی دلیل ہے۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ خبیر میں ایک مقتول پایا گیا تو آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا، اس خون سے چھپکا، حاصل کرو۔ اس پر یہودیوں نے کہا کہ سیدنا موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانے میں ایسا قتل پایا گیا تھا، کیا آپ نے فیصلہ فرمایا تھا، اگر آپ نبی ہیں تو اس کا فیصلہ کر دیجیے۔ اس پر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا تم پکارو، میں کھاؤ گے پھر خون بہا ادا کرو گے۔ یہ سن کر انہوں نے کہا، آپ نے ناموس یعنی رچی سے فیصلہ کیا ہے۔ اس باب میں یہ نص ہے اور اس سے امام مالکؒ کا قصاص کو واجب کرنے کا قول باطل ہو جاتا ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان پر خون بہا عائد فرمایا تھا نہ کہ قصاص، اور اگر قصاص واجب ہوتا تو آپ ان پر قصاص عائد فرماتے نہ کہ خون بہا میری روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک مقتول کے بارے میں جو دو بستیوں کے درمیان پایا گیا تھا فیصلہ فرمائے ہوئے اس کی ذمہ داری قریب تر بستی پر ڈالی تھی اور رستی والوں پر قسامہ اور خون بہا کو لازم کیا تھا اسی طرح سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے اور کسی صحابی کا حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے اختلاف علیؓ کے اس فیصلے سے اختلاف منقول نہیں ہے لہذا اس پر محابہ کرام کا اجماع ہے۔ جہاں تک حدیث سہل کا تعلق ہے۔ اس میں ایسی بات ہے جو عدم ثبوت پر دلالت کرتی ہے اسی لیے اس کی بابت اسلاف میں اختلاف ظاہر ہوا تھا اور حدیث میں بتایا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کو یہودی قسموں پر آمادہ کیا تھا جس پر انہوں نے کہا کہ ہم ان کی قسموں پر کیونکر راضی ہو جائیں جب کہ وہ مشرک ہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ آپ نے جس چیز کی ان کو دعوت دی تھی اس کو انہوں نے قبول نہیں کیا۔ علاوہ ازیں، مدعی علیہ کے قسم کھانے میں مدعی کی رضامندی کو کوئی دخل حاصل نہیں ہوتا۔ اس حدیث میں یہ بات بھی ہے کہ جب آپ نے ان سے یہ فرمایا کہ تم میں سے پچاس آدمی قسم کھائیں کہ یہود نے اس کو قتل کیا ہے تو انہوں نے کہا ہم اس چیز کی کیونکر قسم کھائیں جس کو ہم نے اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھا۔ یہ بھی آپ کے فرمان کو قبول نہ کرنے کے مترادف ہے۔ پھر انہوں نے اس بناء پر اس سے انکار کر دیا کہ جس چیز کی قسم کھانی ہے وہ انہیں معلوم نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو معلوم تھا کہ ان کو اس کا علم نہیں ہے پھر آپ نے ان کو قسم کھانے کی پیشکش کرنے کو کیونکر اختیار فرمایا۔ اور اگر یہ ثابت ہو بھی جائے تو اس کی تاویل کی جائے گی اور اس کی تاویل یہ ہے کہ جب انہوں نے یہ کہا کہ ہم یہودیوں کے قسم کھانے پر رضامند نہیں ہیں تو آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے استغنامیہ انداز میں فرمایا تم میں سے پچاس آدمی قسم کھائیں گے، یعنی کیا قسم کھائیں گے؟ کیونکہ بسا اوقات حرف استغنام کو حذف کر کے بھی استغنام کیا جاتا ہے، جیسے اللہ تعالیٰ جل شانہ کے اس ارشاد میں ہے کہ: تَوَيْدُ ذُنْ عَرَضَ الدُّنْيَا یعنی کیا تم دنیا کا سارا دھامان چاہتے ہو؟ یعنی اَشْرَيْدُ ذُنْ (کیا تم چاہتے ہو) جیسا کہ حدیث سہل کی ایک روایت میں ان پر رد اور انکار کے طریقے پر یہ الفاظ آئے ہیں کہ کیا تم قسم کھاؤ گے اور اپنے ساتھ کے خون کے حقدار بنو گے اس کی مثال اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ: اَفَعَلَكُمُ الْبَٰهِلِيَةُ يٰۤاَعْمٰوْنَ، یعنی کیا وہ جاہلیت کا فیصلہ چاہتے ہیں؟ ہم نے اس حدیث کو اس معنی پر محمول کیا ہے تاکہ دلائل میں توافق پیدا کیا جائے

مزید برآں ایک مشہور حدیث ہمارے قول کی دلیل ہے اور وہ ہے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد کہ نبوت
مدنی کے ذمے اور قسم مدنی علیہ کے ذمے ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی نفس کو مدنی علیہ کے ذمے قرار دیا۔ اس لیے یہ چاہیے کہ کسی
طرح کی قسم مدنی کے ذمے نہ ہو۔ اگر یہ کہا جائے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قسم سے یہ روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ گواہی
مدنی کے ذمے ہے اور قسم مدنی علیہ کے ذمے ماسوائے اس کے کہ ان میں قسامہ نہ ہو۔ آپ نے متناہی فرمادیا لہذا یہ چاہیے کہ قسامہ
میں قسم مدنی علیہ کے ذمے نہ ہو کیونکہ متناہی کا حکم مستثنیٰ سے۔ کہ حکم کے مخالف ہوتا ہے تو اس کا جو ارجح ہے کہ
اگر یہ استثناء ثابت ہے تو اس کی رد تاویلیں ہیں۔ ایک تاویل یہ ہے کہ قسم خاص مدنی علیہ کے ذمے ہے سوائے قسامہ
کے کہ اس میں وہ قسم کہا ہے جس کے خلاف میں ہرگز نہیں کیا گیا۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ
مدنی علیہ پر سوائے قسم کے اور کچھ واجب نہیں ہوتا ماسوائے قسامہ کے کہ اس کے ساتھ خون بہا بھی واجب ہوتا ہے۔
واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اور ہم نے قسامہ میں دو قسموں کو ترجیح کر دیا ہے: ایک زکری قسم اور اس کے بعد علم کی قسم کیونکہ دو
قسموں میں سے ایک قسم تو ان کے فعل پر ہے لہذا یہ ان کا رہا ہے (کہ ہم نے نقل نہیں کیا) جبکہ دوسری قسم دوسروں
کے فعل پر ہے لہذا یہ علم پر ہے، اگر ہم قائل کاظم نہیں) واللہ تعالیٰ عزوجل اعلم۔ اگر یہ کہا جائے کہ حکم پر قسم لینے سے
کیا فائدہ کیونکہ اگر انہیں قائل کاظم ہوتا اور وہ اس کی خبر دے دیتے تو بھی ان کا قول قبول نہیں کیا جاتا کیونکہ اس سے
وہ اپنے اور پرستار کے مخالف کو ساقط کرتے ہیں، لہذا ان پر یہ ازام آنا ہے کہ وہ اپنے اور پرستار کے مخالف کو دور کرتے ہیں اور
نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ جس پر ازام ہوا اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح ایک قسم
الصلوٰۃ والسلام کا شرعاً نہ ہے کہ غیر سے پہنچنے والے کا شہادت قبول نہیں کی جائے گی اور نہ ہی تاوان کہ دور کرنے
والے کی۔ کہا جاتا ہے کہ ان سے قسم پر قسم سخت کی ہے اور ان کے سر پر لی جائے گی کیونکہ ایسی ہی وارد ہوئی ہے جیسا کہ
اوپر بیان کر رہے ہیں۔ اجماع سے ظاہر ہے لہذا ہم نے اس سے استقامت کا اتباع کیا ہے اس میں غلطی نہ ہو جائے۔ البتہ پھر اس میں دو
خطاں تھیں: ایک تو یہ کہ ایسا ہونا مستحسن ہے کہ قاتل ان میں سے کسی کا غلام ہو، سو وہ اس کا غلام کے خلاف
قتل کا اقرار کرے اور اس کے اقرار کو قبول کر لیا جائے کیونکہ ایک کا اپنے نظام کے خلاف قتل خطا وۃ اقرار درست
ہے چنانچہ اس سے کہا جائے گا کہ اسے حوالے کر دیا اس کا فدیہ ادا کرو اور دوسروں سے (قسامہ کا) حکم ساقط
ہو جائے گا، لہذا ائمہ پر قسم لینا مستحب ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اصل میں علم پر قسم لینا اس مفہوم میں ہو اور پھر یہ حکم برقرار
رہ گیا ہو۔ اگرچہ قسم کھانے والوں میں سے کسی کا کوئی غلام نہ ہو۔ اس کی نظیر طواف میں رمل ہے کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ
والسلام طواف میں رمل سختی اور قوت کے اظہار کے لیے فرماتے تھے تاکہ کافروں کو مرعوب کیا جائے، چنانچہ نبی کریم
صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اللہ اس آدمی پر رحم فرمائے جس نے آج اپنی طرف سے سختی کا مظاہرہ کیا۔ پھر
وہ دن تو گزر گیا لیکن سنت کے طور پر طواف میں رمل باقی رہ گیا۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ
عنه طواف میں رمل کرتے اور فرماتے کہ میں اپنے کندھے کو کوئی چیز بٹاتا ہوں جب کہ کوئی ایسا شخص نہیں ہے
کہ جس کو مجھے یہ رکھنا ہو، لیکن میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے تو ایسے ہی یہاں

ہوگا۔ دوسرے اس لحاظ سے مفید ہے کہ ایسا ہونا ناممکن نہیں ہے کہ کسی شخص نے نابالغ یا پاگل یا مجبور قلام کو حکم دیا ہو کہ وہ قتل کر دے اور اگر وہ اس کا اقرار کر لے تو اس کے مال میں اس پر ضمان واجب ہوگا، وہ اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ مجھے اس کے قاتل کا پتا نہیں کیونکہ اگر وہ یہ کہے کہ مجھے اس کے قاتل کا علم ہے اور قاتل وہ نابالغ ہو جس کو اس نے قتل کرنے کا حکم دیا تھا تو ضمان اس پر واجب ہو جائے گا اور دوسروں سے حکم ساقط ہو جائے گا، لہذا یہ مفید ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قسامہ اور خونبھاگے واجب ہونے کی شرطیں | جہاں تک قسامہ اور خونبھاگے کے ذریعہ کی شرطوں

کا تعلق ہے تو یہ کئی قسم کی ہیں۔ از انجملہ یہ ہے کہ موجود مقتول ہو یعنی یہ کہ اس پر قتل کا کوئی نشان ہو، جیسے زخم، یا ضرب کا نشان یا لگے گونٹنے کا نشان، اور اگر اس قسم کی کوئی چیز نہ ہو تو اس میں نہ قسامت ہوگی اور نہ ہی خون بھاگیونکہ اگر اس پر قتل کا نشان نہ ہو تو ظاہر ہے کہ وہ اپنی طبعی موت مرا ہے لہذا اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اگر اس امر کا احتمال کہ وہ اپنی طبعی موت مرا ہے اور اس امر کا احتمال کہ اس کو قتل کیا گیا ہے برابر ہو تو شک اور احتمال کی وجہ سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی، اسی لیے اگر کوئی شخص میدان کا نثار میں مقتول پایا جائے اور اس پر قتل کا نشان نہ ہو تو وہ شہید نہ ہوگا، چنانچہ اسے غسل دیا جائے گا۔ اسی بناء پر علماء کا کہنا ہے کہ اگر کوئی شخص مقتول پایا جائے اور نہ ان اس سے ستر سے یا اس کی ناک سے یا اس کی دبر سے یا اس کی پیشاب والی جگہ سے نکل رہا ہو تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں رہے گی کیونکہ ان جگہوں سے خون عام طور پر بغیر کسی ضرب کے، تھے، نکسیر یا کسی اور بیماری کی وجہ سے نکل آتا ہے لہذا وہ شہید نہیں کہلائے گا۔ البتہ اگر خون اس کی آنکھ سے یا کان سے نکل رہا ہو تو اس میں قسامہ اور خون بھاگے کیونکہ ان جگہوں سے عام طور پر خون نہیں نکلتا لہذا خون کا نکلنا کسی نئی ضرب کی طرف منسوب ہوگا۔ اسی لیے اگر کوئی مقتول ایسی حالت میں میدان کا رزار میں پایا جائے تو وہ شہید ہوتا ہے جب کہ اول الذکر صورت میں شہید نہیں ہوتا۔

اگر کسی محلے میں اس کا گھر ہو، اس پر تلوار یا خنجر سے وار ہو، جس سے وہ زخمی ہو جائے اور اسے یہ معلوم نہ ہو کہ کس طرف سے اس پر وار ہوا تھا، اس کو اٹھا کر اس کے گھر والوں کے ہاں لایا جائے اور پھر اس زخم کی دبر سے اس کی موت واقع ہو جائے، اس صورت میں اگر وہ (زخم لگنے کے وقت سے لے کر) موت واقع ہونے تک صاحب فراش ہی رہا ہو تو قبیلے (یعنی اہالیان محلہ) کے عاقلہ پر قسامہ اور دیت واجب ہوں گے اور اگر وہ صاحب فراش نہ ہوا ہو تو طرفین کے قول کے مطابق نہ تو قسامہ واجب ہوگا اور نہ ہی دیت، جب کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اس پر دونوں ہی صورتوں میں نہ تو قسامہ واجب ہوگا اور نہ ہی ضمان اور یہی ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر زخمی محلے میں نہ مرا ہو تو محلے میں جو (جرم) واقع ہوا ہے وہ جان سے کمتر ہے اور جان سے کمتر (ان کے جرم) پر قسامہ واجب نہیں ہوتا، جیسے کہ کوئی محلے میں دست بردہ پایا جائے۔ اسی لیے اگر وہ صاحب فراش نہ ہو تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی، ایسے ہی یہ (مسئلہ) ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر وہ زخم سے اچھا نہ ہوا ہو اور وہ صاحب فراش ہی رہا ہو یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہوگئی تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس کی موت زخم سے واقع ہوئی ہے، اور اس سے پھر یہ بات معلوم ہوگئی کہ زخم اپنے وجود کے وقت

سے ہی قتل واقع ہوا تھا لہذا وہ اسی وقت سے مقتول ہے، گویا کہ اس کی موت اس محلے میں واقع ہے، بخلاف اس کے کہ جب وہ صاحب فراش نہ ہوا ہو تو یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ موت زخم سے واقع ہوئی ہے، لہذا وہ محلے میں مقتول نہیں پایا گیا، اس لیے اس کا حکم ثابت نہیں ہوگا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر مقتول کے جسم کا بیشتر حصہ پایا جائے تو اس میں قسامہ اور دیت واجب ہوں گے۔ مقتول نام دیا جائے گا۔ اس لیے کہ بیشتر کیلئے کل کا حکم ہوتا ہے اور اگر اس کا کوئی عضو پایا جائے مثلاً ہاتھ یا پاؤں یا نصف بدن سے کسر پایا جائے تو اس میں نہ تو قسامہ ہوگا اور نہ ہی دیت کیونکہ نصف سے کمتر کو مقتول نہیں کہا جاتا، مزید برآں، اگر اس قدر (حصہ بدن) میں ہم قسامہ کو واجب کر دیں تو لازماً بقیہ (حصہ بدن) پر ایک اور قسامہ کو واجب کرینگے، اور اس طرح ایک ہی جان کے لیے دو قسامے جمع ہو جائیں گے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اور اگر آدھا دھڑ پایا جائے اور یہ آدھا دھڑ وہ

ہو کہ جس میں سر ہے تو اس میں قسامہ اور دیت واجب ہوں گے اور اگر یہ دوسرا آدھا دھڑ ہو تو اس میں قسامہ نہ ہوگی اور نہ ہی دیت، کیونکہ اگر اس کے ساتھ سر ہو تو وہ مقتول کہلائے گا اور اگر سر نہ ہو تو مقتول نہیں کہلائے گا، کیونکہ سر اصل ہے، علاوہ ازیں، اگر بغیر سروالے نصف پر ہم اس کو واجب کر دیں تو سروالے دوسرے نصف پر بھی لازماً اس کو واجب کرنا پڑے گا جس کا نتیجہ وہی ہوگا جس کا ذکر ہم نے کیا (یعنی دو قسامے جمع ہو جائیں گے) اور اگر اکیلے سر پایا جائے تو قسامہ اور دیت کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ اکیلے سر کو مقتول نہیں کہتے۔ اور اگر آدھا دھڑ مشقوق (حیرا ہوا) پایا جائے تو اس میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ مشقوق نصف مقتول نہیں کہلاتا، مزید برآں، اس کا اعتبار کماتے سے دو قسامہ کو واجب کرنا لازم آئے گا، جیسا کہ ہم وضاحت کر چکے ہیں۔ اس کی نظیر وہ مسئلہ ہے جس کا ذکر ہم نماز جنازہ کے ضمن میں کر چکے ہیں، کہ جب بیشتر بدن یا کمتر یا نصف بدن پایا جائے تو اس (کے حکم کی) جو تفصیل ہم نے بتائی ہے وہی اس مسئلے کی ہوگی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۲۔ قاتل معلوم نہ ہو | از انجملہ یہ شرط ہے کہ اس کا قاتل معلوم نہ ہو، اگر وہ معلوم ہو تو اس میں قسامہ نہیں ہوگا بلکہ اگر قاتل موجب قصاص ہو تو قصاص واجب ہوگا اور

اگر وہ موجب دیت ہو تو دیت واجب ہوگی، اور ان سب چیزوں کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں۔

۳۔ مقتول انسان ہو | از انجملہ یہ شرط ہے کہ مقتول آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اولاد میں سے (یعنی انسان) ہو، چنانچہ اگر کوئی چوپایہ کسی قوم کے محلے میں (مقتول) پایا جائے تو اس میں قسامہ

نہیں ہوگا اور نہ ہی کوئی تادان ہوگا کیونکہ قسامہ کافی نفساً لازم ہوتا تو ایک ایسا امر ہے جو خلاف قیاس ثابت ہے کیونکہ قسم کا تکرار مشروع نہیں ہے اور بیاس کی تعداد کا اعتبار خلاف عقل ہے اسی لیے دیگر دعویوں میں اس کا اعتبار نہیں کیا گیا، ایسے ہی قسامت کے ساتھ دیت کا وجوب ہے کیونکہ شریعت میں قسم تو بنفسہ استحقاق کو دور کرنے کے لیے رکھی گئی ہے جیسا کہ جملہ دعویوں میں ہوتا ہے، البتہ یہ ہمیں نصوص اور اجماع سے صرف بنی آدم کے بارے میں معلوم ہوا ہے، لہذا بنی آدم کے سوا دوسری سب مخلوقات کے بارے میں معاملہ اپنی اصل پر برقرار ہے، اسی لیے تو جملہ اموال کے ضمن میں قسامہ اور تادان واجب نہیں ہوتے، ایسے ہی چوپایوں کے بارے میں ہوگا۔

اگر غلام اپنے مالک کی ملک کے سوا کسی اور جگہ مقتول پایا جائے تو اس میں قیامہ اور (غلام کی) قیمت واجب ہوگی کیونکہ وہ بر لحاظ سے آدمی ہے، اسی لیے اسکے قتل عمد پر قصاص اور قتل خطا پر کفارہ واجب

ہوتا ہے اور قتل خطائیں (قاتل کی) برادری اس کی قیمت بطور تادان ادا کرے گی۔ یہ حکم طرفین کے قاعدے کے بموجب ہے جب کہ امام ابو یوسف کے قاعدے کے مطابق اس میں قسامہ یا دیت کوئی چیز واجب نہ ہوگی، کیونکہ ان کے نزدیک غلام کے قتل خطائیں عمنان اس کے مال ہونے کی حیثیت سے لاگو ہوتا ہے نہ کہ آدمی ہونے کی حیثیت سے اسی لیے تو ان کا یہ قول ہے کہ قتل خطاء میں اس کی پوری قیمت واجب ہوگی، خواہ کسی قدر ہو، اور اس کو برادری برداشت نہیں کرے گی، پس وہ چوپائے کے مانند ہے۔ مدبر، ام ولد، مکاتب اور ماذون کی بابت بھی مسئلے کا یہی جواب ہوگا۔ بدلیل مذکورہ اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ مقتول مسلمان ہے یا ذمی، عاقل ہے یا پاگل، بالغ ہے یا بچہ، مرد ہے یا عورت، کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مطلق مقتول کے بارے میں قسامت اور دیت کا فیصلہ علی الاطلاق فرمایا تھا، جس کی بعض احادیث میں خبر ملتی ہے، اور آپ نے (مقتول کے بارے میں) استفسار نہیں فرمایا اور اگر مقتول کے مختلف ہونے سے حکم مختلف ہوتا تو آپ ضرور استفسار فرماتے۔ مزید برآں، ان سب کا خون قتل عمد میں قصاص سے اور قتل خطاء میں دیت سے مضمون ہوتا ہے لہذا یہ قسامت اور دیت سے مضمون ہوگا۔

اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ مسلمان مسلمانوں کے محلے میں مقتول پایا گیا ہے یا ذمیوں کے محلے میں، کیونکہ عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ وغیرہ کے ایک پرانے کنوئیں میں مقتول پائے گئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہودیوں پر قسامت کو واجب کیا تھا یہی حکم ذمی کا ہے، کیونکہ ذمیوں کے وہی حقوق ہیں جو مسلمانوں کے ہیں اور ان کے وہی واجبات ہیں جو مسلمانوں کے ہیں، ماسوا اس کے کہ جس کی کسی دلیل سے صراحت کر دی گئی ہو۔

۴۔ اولیائے مقتول کی طرف سے دعویٰ | ایک شرط اولیائے مقتول کی طرف سے دعویٰ کا دائرہ کیا جاتا ہے، کیونکہ قسامت

قسم ہے اور قسم بدوں دعویٰ کے واجب نہیں ہوتی، جیسا کہ دیگر دعویوں میں ہوتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۵۔ مدعی علیہ کی طرف سے انکار | از انجملہ، یہ شرط ہے کہ مدعی علیہ منکر ہو، کیونکہ قسم منکر کی ذمہ داری ہے، نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد

ہے والیبین علی من انکر یعنی قسم اس کے ذمے ہے جو انکار کرے، چنانچہ آپ نے جنس قسم کو منکر کی ذمہ داری قرار دے دیا، لہذا اس سے غیر منکر پر قسم کے وجوب کی نفی ہوگئی۔

۶۔ قسامہ کا مطالبہ | از انجملہ، ایک شرط قسامت کا مطالبہ ہے کیونکہ قسم مدعی کا حق ہے اور انسان کا حق اس کے طلب کرنے پر ادا کیا جاتا ہے، جیسا کہ دیگر قسموں میں

ہوتا ہے، اسی لیے قسامت کے لیے قسم کھانے والوں کو منتخب کرنے کا حق مقتول کے اولیاء کو حاصل ہے کیونکہ قسمیں ان کا حق ہیں لہذا انہیں کو حق ہے کہ جس پر وہ الزام لگائیں اس کو منتخب کر لیں اور قبیلے کے نیکو کاروں سے قسم لے لیں جن کی بابت انہیں معلوم ہو کہ وہ بھوٹی قسم نہیں کھائیں گے۔ جس پر قسامت واجب ہو اگر اس سے قسم کھانے کا مطالبہ کیا جائے اور وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کو قید میں رکھا جائے گا تا آنکہ وہ قسم کھالے پھر اقبال جرم کر لے، کیونکہ قسامت کے باب میں قسم ایک ایسا حق ہے جو خود مقصود ہے نہ کسی مقصود پر دیت کیلئے وسیلہ و ذریعہ بایں دلیل کہ اس کو اور دیت دونوں کو جمع کیا جاتا ہے، اسی لیے عارت بن الازم نے سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے کہا تھا، کیا ہم قسمیں بھی کھائیں اور اپنے اموال بھی خرچ کریں تو آپ نے فرمایا

۶ ہاں۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ عبارت نے کہا تھا کہ کیا یہ اس سے کفایت نہیں کرے گی تو آپ نے فرمایا،
 نہیں اور روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے کہا، تو تمہارے ساتھی کا خون کس سے باطل ہوگا؟ پس جب قسامت خود
 مقصود ہے تو جو شخص ایسے ہی کو ادا نہ کرے جو خود مقصود ہو اور حالیکہ وہ اس کو ادا کرنے کی قدرت رکھتا ہو تو اس کو
 کے ذریعے مجبور کیا جاتا ہے، جیسے اس شخص کے ضمن میں کیا جاتا ہے جو ادائیگی کی قدرت رکھنے کے باوجود قرض
 ادا نہ کرے۔ دیگر حقوق کے ضمن میں قسم کا معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ ان میں قسم خود مقصود نہیں بلکہ وہ تو مقصود
 کے لیے ذریعہ ہے، اور وہ مقصود مال مدعا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ دونوں کو جمع نہیں کیا جاتا بلکہ حبیب مدعی علیہ
 قسم کھالے تو وہ بری ہو جائے گا، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر مدعی علیہ حلف نہ اٹھائے اور نہ ہی اقبال جرم کرے
 اور مال ادا کر دے تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی جب کہ یہاں اگر وہ قسم نہ کھائیں اور نہ ہی اقبال جرم کریں
 اور دیت ادا کر دیں تو قسامہ ان پر سے ساقط نہ ہوگی، پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ یہ خود مقصود ہے، لہذا قید کر
 کے ان کو مجبور کیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ ان کو قید نہیں کیا جائے گا اور برادری پر دیت
 واجب ہوگی۔ اس کا ذکر قاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں کیا ہے، اور اس میں یہ بھی ذکر کیا ہے کہ
 اگر امام (عمران) قسم سے مایوس ہو جائے اور مقتول کے اولیاء اس سے درخواست کریں کہ ان سے دیت کا ادا ان
 لے دیا جائے تو وہ ان کے خلاف دیت کا حکم جاری کر دے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

۷۔ جہاں لاش ملے وہ جگہ کسی کی ملکیت ہو | ان (شرطوں) میں سے ایک شرط یہ ہے

میں ہو، اور اگر وہ کسی کی ملکیت نہ ہو اور نہ ہی اس پر کسی شخص کا کسی بھی طرح کا کوئی قبضہ ہو تو اس میں نہ قسامت
 ہوگی اور نہ ہی دیت۔ اور اگر اس پر کسی کا عمومی قبضہ ہو نہ کہ قبضہ خاص اور وہ یوں کہ اس جگہ میں عام مسلمانوں کو تصرف
 حاصل ہو نہ کہ ان میں سے کسی ایک شخص کو اور نہ ہی کسی مخصوص گروہ کو تو اس صورت میں قسامت واجب نہ ہوگی لیکن
 دیت واجب ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قسامت اور دیت تو واجب ہوتے ہیں اس بنا پر کہ جب اس حفاظت کو
 ترک کر دیا جائے جو کہ لازم ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے تو جب وہ کسی کی ملکیت نہیں ہے اور اس پر سرے سے
 کسی کا کوئی قبضہ بھی نہیں ہے تو کسی پر اس کی حفاظت لازم نہیں ہے، لہذا قسامت اور دیت واجب نہ ہوں گے۔
 اگر وہ عوام کے زیر قبضہ ہو تو اس کی حفاظت کی ذمہ داری بھی عوام پر ہے لیکن سب پر قسامت کو واجب کرنے
 کی کوئی راہ نہیں کیونکہ سب سے اس کو وصول کرنا محال ہے، البتہ سب پر دیت کو واجب کرنا ممکن ہے اس لیے
 کہ سب سے دیت کو بائیں طور وصول کرنا ممکن ہے کہ اس کو بیت المال سے وصول کر لیا جائے کیونکہ بیت المال
 کا مال ان کا مال ہے، لہذا بیت المال سے لینا ان سے وصول کرنا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر مقتول کسی بیابان میں پایا جائے جو کسی کی ملکیت نہ ہو تو اگر وہ ایسی جگہ ہو کہ
 شہروں یا کسی بستی سے وہاں آواز نہ پہنچتی ہو تو اس میں نہ قسامت واجب ہوگی اور نہ ہی دیت اور اگر آواز نہ پہنچتی ہو
 تو قریب ترین جگہ (کے باشندوں) پر قسامت واجب ہوگی، سو اگر وہ بیابان بستیوں سے قریب تر ہو تو قریب
 ترین بستی پر واجب ہوگی اور اگر شہر کے قریب ہو تو اس شہر کے محلوں میں سے جو قلعہ اس بیابان کے قریب ترین

ہو گا اس پر واجب ہوگی کیونکہ اگر وہ یا بان اسی جگہ ہو کہ وہاں آواز نہ پہنچتی ہو اور وہاں مدد نہ مل سکتی ہو تو وہ جگہ کسی کے قبضے میں نہیں ہے لہذا مقتول جس جگہ پایا گیا ہے وہ نہ تو سرے سے کسی کی ملکیت ہے اور نہ اس پر کسی کا قبضہ ہے، اس لیے اس میں قسامت اور دیت واجب نہ ہوں گے، اور اگر وہاں آواز اور مدد پہنچ سکتی ہو تو پھر وہ قریب ترین جگہ کے تابع ہوگی۔ قرب کا اعتبار کرنے کی بابت نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ایک حدیث مذکور ہے اور سیدنا محمد رضی اللہ عنہ نے اس کے مطابق فیصلہ بھی کیا تھا، جیسا کہ ہم ذکر کریں گے۔

اگر مقتول کسی دریا میں پایا جائے، جیسے دجلہ، فرات اور سحون وغیرہ ہیں، تو اگر لاش کو لیے پانی بہہ رہا ہو تو قسامت اور دیت کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ دریا نہ تو کسی کی ملکیت ہوتا ہے اور نہ ہی کسی کے قبضے میں ہوتا ہے جب کہ انعام زفر کا کہنا ہے کہ اس جگہ سے جو قریب ترین سببی ہوگی اس پر یہ واجب ہوں گی، اور اس کی مثال یہ ہے کہ جب مقتول چو پائے پر پایا جائے اور وہ چو پایہ چل رہا ہو اور کسی کے قبضے میں نہ ہو۔ لیکن یہ قیاس درست نہیں کیونکہ وہ جگہ جہاں چو پایہ چل رہا ہے اپنی قریب ترین جگہ کے تابع ہے لہذا وہ اس جگہ کے باشندوں کے قبضے میں ہے، بخلاف دریا کے کیونکہ وہ کسی کے قبضے میں نہیں ہوتا، نہ تو اصالۃً اور نہ ہی تبعاً۔ اور اگر دریا کا پانی اس لاش کو بہا کر نہ لے جا رہا ہو بلکہ وہ کنارے میں رکی پڑی ہو یا کنارے پر بند علی پڑی ہو یا کنارے پر پڑی ہو، اس صورت میں اگر تو کنارہ ملکیت ہو تو اس کا حکم وہی ہوگا جو اس کے لیے لگا ہوتا ہے کہ جب لاش مملوکہ زمین یا مملوکہ گھر میں پائی جائے، اور آگے چل کر ہم انشاء اللہ تعالیٰ اس کو بیان کریں گے، اور اگر وہ کسی کی ملکیت نہ ہو تو شہروں یا بستیوں میں سے جو جگہ اس کے قریب ترین ہوگی کہ جہاں سے آواز سنائی دیتی ہو اس پر قسامت اور دیت واجب ہوں گے کیونکہ وہ وہاں سے پانی پیتے ہیں اور وہاں اپنے جانوروں کو لاکر انہیں پانی پلاتے ہیں لہذا اس کنارے پر ان کا تصرف ہے، اس لیے وہ کنارہ ان کے قبضے میں ہے۔ اسی طرح اگر جزیرے میں (لاش ملی) ہو تو شہروں اور بستیوں میں سے جو جگہ اس جزیرے کے قریب ترین ہوگی، جہاں آواز سنائی دیتی ہو اس پر قسامت اور دیت واجب ہوگی۔ کیونکہ جزیرہ ان کے تصرف میں ہوتا ہے، لہذا ان کے قبضے میں ہے۔

اگر لاش نہر میں ملے، جہاں پانی کے حصے کے لیے شرکاء کے حق میں شفعہ کا فیصلہ کیا جاتا ہو تو نہروالوں پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ نہر ان کی مملوکہ ہے؛ اور اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ لاش کنارے پر رکی ہوئی ہے یا بندھی ہوئی ہے یا اس میں تیر رہی تھی بخلاف دریا کے، کیونکہ جب یہ (نہر) اپنے ارباب کی ملکیت ہے تو وہ جگہ جہاں لاش تیر رہی تھی ان کی ملکیت ہے جب کہ دریا ایسے نہیں ہے (یعنی وہ ملکیت نہیں ہے)۔

جامع مسجد میں پائے جانے والے مقتول میں کوئی قسامت نہیں، اور نہ ہی اس میں ہے کہ جو کسی شارب عام یا عام مل میں پائی جائے کیونکہ ملکیت اور قبضہ خاص جیسی کوئی چیز موجود نہیں۔ تاہم بیت المال پر دیت واجب ہوگی کیونکہ ان جگہوں کا نظم و نسق اور ان کی دیکھ بھال عوام کے ذمے ہے لہذا ان کی حفاظت بھی ان کی ذمہ داری ہے، پس جب وہ اس سے قاصر رہیں تو وہ ضامن ہوں گے۔

اور بیت المال ان کا مال ہے لہذا بیت المال سے دیت لے لی جائے گی۔ اسی طرح عام منڈی میں پائے جانے والے مقتول میں بھی قسامت واجب نہیں ہوگی، کہ یہ وہ منڈیاں ہیں جو کسی کی ملکیت نہیں اور وہ سلطان (یعنی حکومت) کی منڈی ہے، کیونکہ جب وہ کسی کی ملکیت نہیں ہے اور نہ ہی اس پر کسی کا قبضہ حاصل ہے تو یہ شارع عام کے مانند ہے، اس لیے کہ سلطان کی منڈی عامۃ المسلمین کے لئے ہے۔ لہذا قسامت واجب نہیں ہوگی اور دیت واجب ہوگی کیونکہ اس کی حفاظت اور اس کا انتظام جماعت مسلمین کے ذمے ہے اس لئے اس سے قاصر رہنے پر وہ ضامن ہوں گے اور بیت المال عامۃ المسلمین کا مال ہے لہذا اس میں سے دیت لے جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ ان کی جماعت کی مسجد میں پایا جائے تو قسامت واجب نہیں ہوگی اور بیت المال میں دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ نہ تو کسی کی ملکیت ہے اور نہ ہی اس پر کسی کا قبضہ خاص ہے اور قبضہ عام دیت کا موجب ہوتا ہے نہ کہ قسامت کا، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی اور اگر منڈی ملکیت ہو تو قسامت اور دیت واجب ہوں گی، لیکن کسی پر واجب ہوگی، اس کے بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے جس کا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ اس کے مقام پر کریں گے۔

جیل میں پائے جانے والے مقتول میں قسامت واجب نہ ہوگی کیونکہ ملکیت اور قبضہ خاص معدوم ہیں، اس لیے کہ جیل والوں (یعنی قیدیوں) کو جیل میں کوئی تصرف حاصل نہیں ہوتا کیونکہ وہ تو اس میں مقبور ہوتے ہیں، البتہ بیت المال پر دیت واجب ہوگی کیونکہ اس پر قبضہ عام ثابت ہے، علاوہ ازیں جیل عامۃ المسلمین کے فائدے کے لیے ہوتی ہے، اس لیے کہ یہ ان کے حقوق کو وصول کرنے اور ان سے ضرر کو دور کرنے کے لیے بنائی جاتی ہے اور قبضہ عام سے دیت واجب ہوتی ہے نہ کہ قسامت، یہ طریقین کا قول ہے، جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ جیل والوں پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ انہیں جیل میں ایک قسم کا تصرف حاصل ہے، تو یہ ایسے ہے گویا کہ جیل پر ان کا قبضہ ہے، لہذا اس کی حفاظت ان کے ذمے ہے۔

۸۔ جس جگہ مقتول ملے مقتول اس جگہ کے مالک کا مملوک نہ ہو

اس جگہ کے مالک کا مملوک نہ ہو جس جگہ وہ پایا جائے، چنانچہ غلام (قن)، مدبر، اقم ولد، مکاتب یا ماذون اگر اپنے مالک کے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس میں قسامت اور دیت واجب نہ ہوں گی کیونکہ وہ (مقتول) اس کی ملک ہے اور اس کا اس کے گھر میں مقتول پایا جانا اس کے ہاتھوں مقتول ہونے کے مانند ہے اور اپنے مملوک کو قتل کرنے پر ضمان واجب نہیں ہوتا، البتہ مکاتب کی صورت میں مالک پر اس کی قیمت واجب ہوگی کیونکہ وہ (یعنی مکاتب) ان چیزوں کے ضمن میں آزاد ہے جن کا تعلق اس کی کمائی اور اس پر ہونے والے جرم کی دیت سے ہے، پس اس کی کمائی اور دیت پر اس کا حق ہے اور اس بارے میں مالک اجنبی کے مانند ہے، اور اس کا بار اس (مالک) کی برادری نہ اٹھائے گی کیونکہ مکاتب عقد کتابت کی وجہ سے مضمون ہوا ہے، اور یہ عقد مالک اور مکاتب کے حق میں ثابت ہے نہ کہ برادری کے حق میں۔ ماذون کی صورت میں اس پر ماذون کے قرض خواہوں کے حق میں اس کی قیمت واجب ہوگی، اگر اس کے ذمے کوئی قرض ہو کیونکہ قرض خواہوں کا حق اس (ماذون) کی مالیت سے وابستہ ہے اور اس نے ان

کے حق کے محل کو تلف کر کے ان کا حق تلف کیا ہے لہذا اس کے قرضخواہوں کے حق میں اس پر اس کی قیمت واپس ہوگی اور یہ اس کے مال میں سے فوری طور پر واجب الادا ہوگی کیونکہ یہ نفس کا ضمان نہیں ہے اس لیے کہ اس کا نفس تو مالک کی ملکیت ہے، بلکہ یہ تو مال کا ضمان ہے کیونکہ قرضخواہ اس کی مالیت سے وابستہ ہیں، لہذا یہ تلف کرنے کا ضمان ہے اس لیے اس کے مال میں فوری طور پر واجب الادا ہوگا مذکورہ محل طور پر اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ اس کو آزاد کرنے سے تلف کر دے۔ اور اگر اس کے ذمے کوئی قرض نہ ہو تو اس (مالک) پر کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر وہ اس کو عمدہ قتل کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح اگر غلام کسی جرم کا ارتکاب کرے پھر اپنے مالک کے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس کے مالک پر اس کی قیمت فوری طور پر واجب الادا ہوگی اسی طرح اگر وہ اس کو غلطی سے قتل کر دے اور اس کو اس کے جرم کی بابت کچھ معلوم نہ ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے بلکہ اس کے جوہم نے بتائی۔ اگر گروہی رکھا ہو غلام گروہی رکھانے والے یا گروہی دار کے گھر میں مقتول پایا جائے تو اگر وہ گروہی رکھانے والے کے گھر میں مقتول پایا جائے تو قسامت نہیں ہوگی اور گھر والے پر قیمت آئے گی نہ کہ اس کی برادری پر کیونکہ یہ (غلام) تو اس (گھر کے مالک) کی ملکیت سے اور خود اپنی ملک کو قتل کرنے سے ضمان واجب نہیں ہوتا اور ضمان تو واجب ہوتا گروہی رکھنے کے عقد کی بناء پر اور یہ عقد تو گروہی کنندہ اور گروہی دار کے حق میں ثابت ہوا ہے نہ کہ برادری کے حق میں لہذا اس کا حکم برادری پر لاگو نہ ہوگا۔ اور اگر وہ گروہی دار کے گھر میں پایا جائے تو قسامت اور قیمت اس کی برادری پر واجب ہوں گے کیونکہ یہ ضمان عقد کی بناء پر نہیں بلکہ جرم کی وجہ سے واجب ہوا ہے کیونکہ اس کا اسکے گھر میں مقتول پایا جانا ایسے ہے کہ جیسے اس نے اپنے ہاتھوں سے اس کو قتل کیا ہے، مثل ایسے غلام کے کہ جسکو گروہی نہیں رکھا گیا تھا اور وہ اس کے گھر میں مقتول پایا گیا۔ اور اگر ایسا ہو تو اس پر قسامت اور قیمت دونوں واجب ہوں گی، تو ایسے ہی زیر بحث صورت میں ہوگا۔

قسامت اور دیت کے وجوب کا سبب | جہاں تک قسامت اور دیت کے وجوب کے سبب کا تعلق

ہے تو ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں کے وجوب کا سبب مدد کرنے میں اور اس جگہ کی حفاظت میں کوتاہی ہے جہاں مقتول پایا گیا ہے، اس شخص کی طرف سے کہ جس پر مدد کرنا اور حفاظت کرنا واجب تھا کیونکہ جب حفاظت کرنا اس پر واجب ہے اور باوجود قدرت کے اس نے حفاظت نہ کی تو وہ اپنے اوپر واجب حفاظت کو ترک کر کے کوتاہی کا مرتکب ہو گیا لہذا اس چیز سے آئندہ کے لیے باز رکھنے کے لیے اور واجب کے حصول کے واسطے اس کوتاہی پر اس کا مواخذہ کیا جائے گا اور جس شخص پر حفاظت اور مدد کرنے کی ذمہ داری زیادہ خصوصیت سے ہوگی قسامت اور دیت کو برداشت کرنے کا بھی وہ زیادہ سزاوار ہے کیونکہ وہ حفاظت کرنے کا زیادہ ذمہ دار ہے لہذا اس کی طرف سے کوتاہی بیخبر ہے۔ علاوہ ازیں جب اس جگہ کے ساتھ ملکیت یا تصرف کے قبضے کے طور پر اس کا تعلق خاص ہے تو اس جگہ کی منفعت بھی اس کے لیے ہے لہذا مدد کرنا اس کی ذمہ داری ہے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد کے مطابق الخراج بالضمن (منفعت ذمہ داری کے ساتھ ہے) اسی طرح اللہ تبارک و تعالیٰ کا فرمان ہے: لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ۔۔۔

یعنی جو "اس نے اچھے کام کیے اس کا فائدہ اسی کو ہوگا اور جو برے کام کیے اس کا نقصان بھی اسی کو ہوگا" مزید
 برآں، جب مقتول ایسی جگہ پایا جائے جس سے کسی شخص یا جماعت کو خاص تعلق ہو، یا تو ملکیت کی بناء پر یا قبضے کی وجہ
 سے، اور قبضے سے مراد ہے اس میں تصرف تو ان پر الزام عائد ہوگا کہ انہوں نے اس کو قتل کیا ہے لہذا شریعت
 نے ان پر قسامت کو لازم کر دیا تاکہ ان سے اس الزام کو دور کیا جائے اور دیت کو واجب کر دیا کیونکہ مقتول ان
 کے درمیان پایا گیا ہے؛ اور جب سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے دریافت کیا گیا تھا کہ کیا ہم اپنے اموال بھی خرچ کریں
 اور قسمیں بھی کھائیں تو آپ نے اسی مفہوم کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا تھا کہ تمہاری قسمیں تو تمہارے خون کو بچانے
 کیلئے ہیں رہے تمہارے اموال تو وہ اس لیے کہ مقتول تمہارے پیسے میں پایا گیا ہے۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو
 ہم کہتے ہیں کہ اگر مقتول محلے میں پایا جائے تو قسامت اور دیت اہل محلہ پر واجب ہوں گی جس کی دلیل احادیث
 اور اجماع صحابہؓ ہے جیسا کہ ہم ذکر کر چکے ہیں؛ علاوہ ازیں، محلے کی حفاظت ان کی ذمہ داری ہے اور محلے میں
 تصرف کے اختیار کا فائدہ بھی انہیں کی طرف لوثا ہے اور ان پر قتل کا الزام عائد ہوتا ہے لہذا ان پر قسامت اور
 دیت واجب ہوں گی اور اگر محلے کی مسجد یا محلے کے راستے میں پایا جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، وجہ اس کے
 جو ہم نے بتائی۔ پس ان میں سے پچاس آدمی قسمیں کھائیں گے اور اگر (قسم کھانے والے) آدمیوں کی تعداد پچاس
 سے کم ہو تو ان سے بار دیگر قسم لی جائے گی تا آنکہ پچاس قسموں کی تعداد پوری ہو جائے کیونکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے روایا
 ہے کہ آپ نے قسامت کے مردوں سے قسم لی تو وہ کل انچاس مرد تھے، چنانچہ آپ نے ان میں سے ایک مرد
 سے ایک بار اور قسم لی یہاں تک کہ پچاس قسمیں مکمل ہو گئیں، اور آپ نے یہ سب کچھ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی
 میں کیا اور ایسی کوئی روایت نہیں کہ کسی نے آپ سے اختلاف کیا ہو لہذا اس پر اجماع ہے۔ حرید برآں، یہ قسمیں
 مقتول کے ولی کا حق ہیں، لہذا اس کو حق ہے کہ پوری تعداد میں قسمیں لے جن سے بھی ان کی تعداد پوری ہو سکے، سو
 اگر پچاس آدمیوں سے قسموں کی تعداد پوری ہو سکے تو وہ اس طرح پوری کر لے، اور اگر ممکن نہ ہو تو قسموں کی تعداد
 پوری وصول کر لے جو اس کا حق ہے۔ اور اگر تعداد پوری ہو جائے پھر ولی یہ چاہے کہ ان میں سے کسی سے دوبارہ
 قسم لے تو اس کا اسے حق نہیں ہے، امام محمدؒ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کیونکہ اصل میں تو یہ قسمیں پچاس آدمیوں
 کے لیے وضع کی گئی ہیں نہ کہ کسی ایک آدمی کے لیے، اور کسی ایک آدمی سے قسم کا تکرار تو تعداد کی کمی کی ضرورت
 کے تحت ہے اور تعداد کے پورا ہونے کی صورت میں ایسی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر محلے میں مختلف قبائل
 ہوں، اس میں صورت میں ان میں ہیں پلاٹوں کے اہل خطہ اور خریدار دونوں ہوں تو امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ
 کے قول کے مطابق قسامت اور دیت اہل خطہ پر واجب ہوں گی جب تک کہ ان میں سے کوئی بھی آدمی باقی
 ہو، جبکہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اہل خطہ اور خریدار سب پر واجب ہوں گی۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کو ترجیح دے کر
 اہل خطہ پر واجب ہونا ملکیت کا اعتبار کرنے کی وجہ سے ہے اور ملکیت خریداروں کی بھی ثابت ہے
 اسی لیے تو یہ حکم ہے کہ اگر اہل خطہ میں سے کوئی نہ ہو تو قسامت خریداروں پر واجب ہوگی۔ طریق کے قول کی ترجیح
 لے کر ہم نے نام زمین الٹ کی گئی ہو

یہ ہے کہ اہل خطہ ملکیت میں اصل ہیں کیونکہ ابتدائی ملکیت تو ان کے حق میں ثابت ہے اور ان کی طرف سے خریدار کو منتقل ہوئی ہے لہذا محلے کی مدد اور اس کی حفاظت کے وہ زیادہ ذمے دار ہیں بہ نسبت خریداروں کے لہذا قسامت اور دیت کے وجوب کے بھی وہ زیادہ سزاوار ہیں، اور ان کے درمیان خریدار تو اجنبی کے مانند ہے لہذا جب تک اہل خطہ میں سے کوئی شخص باقی ہے یہ خریدار کی طرف منتقل نہیں ہوگی۔ کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اس کے (اس جواب کو) کوفہ میں اپنے شاگرد پر مبنی کیا تھا کہ کوفہ میں محلے کے معاملے کی تدبیر کرنا اہل خطہ کی ذمے داری تھی جب کہ امام ابو یوسفؒ نے محلے کے اشراف کو محلے کی دیکھ بھال کی تدبیر کرتے ہوئے دیکھا خواہ وہ اہل خطہ میں سے ہوں یا نہیں لہذا انہوں نے جواب دینا اس پر رکھی، چنانچہ اس طرح ان دونوں کے درمیان درحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ ہر دونے حفاظت اور مدد کے مفہوم پر اعتماد کیا ہے۔ اور اگر اہل خطہ نہ ہوں اور محلے میں مکانوں کے مالکان اور سکونت پذیر (OCCUPANTS) لوگ ہوں تو دیت امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک مالکوں پر ہوگی نہ کہ سکونت پذیر لوگوں پر جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان سب پر ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ حدیث ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل خیبر پر قسامت واجب کی تھی جب کہ وہ سکونت پذیر لوگ تھے؛ علاوہ ازیں، سکونت پذیر کو گھر پر قبضے کا اختصاص حاصل ہے جیسے مالک کو اس کی ملکیت کا اختصاص حاصل ہے اور قبضہ خاص قسامت کے وجوب کے لیے کافی ہوتا ہے۔ طرفین کے قول کی وجہ یہ ہے کہ سکونت پذیر لوگوں کی بہ نسبت مالک پر زیادہ ذمے داری عائد ہوتی ہے اس جگہ کی حفاظت اور مدد کی کیونکہ اس کا اختصاص ملکیت کا اختصاص ہے اور یہ قبضے کے اختصاص سے قوی تر ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ساکن لوگ ایک عرصے تک سکونت اختیار کرتے ہیں پھر نقل مکانی کر جاتے ہیں۔ رہا خیبر کے یہودیوں پر قسامت کو واجب کرنے کی دلیل تو یہ ناقابل تسلیم ہے کہ وہ سکونت پذیر لوگ تھے کیونکہ روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کو ان کو املاک پر برقرار رکھا تھا اور ان کے سروں پر جزیہ لگا دیا تھا اور ان سے جو کچھ لیا جاتا تھا وہ جزیے کے طور پر لیا جاتا تھا نہ کہ کرانے کے طور پر۔

اگر کسی شخص کوئی مقتول پایا جائے تو اگر کشتی کے مالکوں کے سوا کوئی سوار نہ ہوں تو قسامت اور دیت کشتی کے مالکوں اور کشتی چلانے والوں پر خواہ وہ مالک ہوں یا نہ ہوں، واجب ہوں گی؛ اور اگر ان کے علاوہ اس میں کچھ سوار بھی ہوں تو ان سب پر واجب ہوں گی اور یہ جواب بظاہر امام ابو یوسفؒ کے اس قول کی تائید کرتا ہے جس کی رو سے وہ مالکوں اور سکونت پذیر لوگوں سب پر قسامت اور دیت کو واجب قرار دیتے ہیں جب کہ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کشتی اور محلے میں فرق کرتے ہیں کیونکہ کشتی تو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتی رہتی ہے لہذا اس کے ضمن میں قبضے کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ ملکیت کا، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب سوازی کے جانور پر کوئی مقتول پایا جائے، بخلاف گھر کے کیونکہ گھر کا منتقل ہونا یا تحویل ممکن نہیں ہے لہذا اس کی بابت حتی الامکان ملکیت کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ قبضے کا۔ اسی طرح، بیل گاڑی (یا ناگ، ریٹھ، حادیرہ) ہے، اس کا حکم وہی ہے جو کشتی کا ہے کیونکہ وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل اور تحویل ہوتی ہے۔

اگر مقتول اس حال میں پایا جائے کہ کسی آدمی نے اس کو اپنی پیٹھ پر اٹھا رکھا ہو تو اس آدمی پر

قصاصت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ مقتول اس کے قبضے میں ہے۔ اور اگر کوئی زخمی، جس میں ابھی رقی باقی ہو، اس حال میں پایا جائے کہ کسی آدمی نے اس کو اٹھا رکھا ہو اور وہ اس کو اٹھا کر اس کے گھر والوں کے پاس لے آئے۔ وہ ایک دن یا دو دن زندہ رہے پھر مر جائے تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس سے ضمان نہیں لیا جائے گا۔ اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے اور یہی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کا قیاس ہے کہ وہ ضامن ہوگا۔ اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ اٹھانے والے کا اس پر قبضہ اس کے زخمی ہونے کی حالت میں ثابت ہے تو جب اس زخم سے اس کی موت واقع ہوئی تو یہ ایسے ہے کہ جیسے اس کے قبضے میں اس کی موت واقع ہوئی ہے۔ یہ اس مسئلے کی فرع ہے کہ اگر کوئی شخص ایک قبیلے میں زخمی کیا جائے پھر وہ کسی اور قبیلے میں آجائے اور وہاں اس کی موت واقع ہو جائے اور اس مسئلے کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ (مقتول) سواری کے جانور پر ہو اور اس جانور کو کوئی پیچھے سے انکٹنے والا یا آگے سے کھینچنے والا اور اس پر کوئی سوار بھی ہو تو اس پر قصاصت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ وہ اس کے قبضے میں ہے اور اگر ہانکنے والا، کھینچنے والا اور سوار اکٹھے ہوں تو ان سب پر واجب ہوں گی کیوں کہ مقتول ان کے قبضے میں ہے تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ وہ ان کے گھر میں پایا گیا ہے۔ اور اگر وہ ایسے جانور پر پایا جائے جس کا کوئی ہانکنے والا، کھینچنے والا یا سوار نہ ہو، تو اگر وہ جگہ کسی کی ملکیت ہے تو قصاصت اور دیت اس مالک پر واجب ہوں گی اور اگر اس کا کوئی مالک نہ ہو تو شہروں اور بستیوں میں سے جو قریب ترین جگہ ہوگی جہاں سے آواز سنائی دیتی ہو اس کے باشندوں پر واجب ہوں گی اور اگر کوئی ایسی جگہ قریب نہ ہو جہاں سے آواز سنائی دے سکے تو خون رائیگاں ہوگا، بوجہ اس کے جو ہم نے سابق میں بتائی۔ اور اگر جانور کسی کوپے میں پایا جائے تو اس کوپے کے باشندوں پر واجب ہوں گی۔

اسی طرح اگر وہ (مقتول) کسی بیابان میں پایا جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر وہ جگہ جہاں وہ پایا گیا ہے کسی آدمی کی ملکیت ہے تو اس پر قصاصت اور دیت واجب ہوں گی اور اگر اس کا کوئی مالک نہ ہو تو شہروں اور قریوں میں سے ایسی قریب ترین جگہ (کے باشندوں) پر واجب ہوں گی جہاں سے اس تک آواز پہنچتی ہو اور اگر وہاں سے آواز نہ پہنچ سکتی ہو تو خون رائیگاں ہوگا، بوجہ اس کے جو ہم نے بتائی۔ (امام محمدؒ نے) الاصل میں ایسے مقتول کا مسئلہ بیان کیا ہے جو دو بستیوں کے درمیان پایا گیا ہو کہ اس کو قریب تر بستی سے منسوب کر دیا جائے گا کیونکہ ابو سعید الخدریؓ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ ایک ایسے مقتول کے بارے میں جو دو بستیوں کے درمیان پایا گیا تھا نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے حکم فرمایا تھا کہ اس کو ان دو بستیوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ اسی طرح سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے ایک مقتول کے بارے میں روایت ہے جو دواعہ اور ارحب (دو بستیوں) کے درمیان پایا گیا تھا اور وہاں کے عامل (حاکم) نے آپ کی طرف اس کے بارے میں خط لکھا تھا۔ اس پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے اسے لکھا کہ اس جگہ سے دونوں بستیوں کا فاصلہ ماپو، پھر ان دونوں میں سے جو قریب تر ہو ان پر (قصاصت اور دیت) عائد کرو، چنانچہ مقتول کو دواعہ کے قریب تر پایا گیا، لہذا ان پر قصاصت اور دیت عائد کر دی گئیں۔ یہ سارا حکم اس بات پر محمول ہے کہ جب اس جگہ آواز نہ پہنچ سکتی ہو جہاں مقتول پایا جائے، امام محمدؒ نے الاصل میں ایسے ہی ذکر کیا ہے، جس کو کہ نبی رحمہ اللہ نے نقل کیا ہے اور فقہ وہ ہے جس کا ہم نے سابق میں ذکر کیا۔

اسی طرح 'اگر وہ دور استوں کے درمیان میں پایا جائے تو قسامت اور دیت ان میں سے قریب ترین واجب ہوں گی۔ اگر کسی بیابان میں لشکر کے کیمپ میں (مقتول) پایا جائے تو اگر اس زمین کے کہ جہاں مقتول پایا گیا مالک ہوں تو قسامت اور دیت اس زمین کے مالکان پر واجب ہوں گی کیونکہ اس جگہ کی حفاظت اور مدد کی ان پر زیادہ ذمہ داری عائد ہوتی ہے لہذا وہ قسامت اور دیت کے واجب کیے جانے کے زیادہ سزاوار ہیں۔ یہ طرفین کے قاعدے کے بموجب ہے کیونکہ لشکر سکان کی مانند ہے اور قسامت طرفین کے قاعدے کے مطابق مالکین پر ہوتی ہے نہ ساکنین پر جہاں تک امام ابو یوسفؒ کے قاعدے کی رو سے اس کے حکم کا تعلق ہے تو قسامت اور دیت ان سب پر واجب ہوں گی۔ اور اگر وہ کسی کی ملک میں پایا جائے، مثلاً وہ کسی خیمے کے اندر پایا جائے تو اس خیمے میں جو لوگ اقامت پذیر ہوں گے ان پر اور ان کی برادریوں پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی کیونکہ صاحب خیمہ دوسرے اہل لشکر کی بہ نسبت اس جگہ سے خاص تعلق رکھتا ہے اور اس کی حیثیت ایسے ہے جیسے اہل محلہ کے ساتھ صاحب خانہ کی ہوتی ہے، اور اگر گھر کے اندر مقتول پایا جائے تو گھر والے پر قسامت اور دیت واجب ہوتی ہیں نہ کہ اہل محلہ پر، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر وہ خیمے سے باہر پایا جائے تو قریب ترین خیمے پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی۔ ظاہر الروایۃ میں ایسے ہی مذکور ہے، کیونکہ قریب ترین قسامت اور دیت کے واجب کیے جانے کا زیادہ سزاوار ہے، بدلیل مذکورہ۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اگر خیموں کے درمیان لاش ملے تو قسامت اور دیت ان سب پر واجب ہوں گی۔ اس کی مثال ایسے ہے جیسے محلے میں لاش پائی جائے، اس روایت پر جمول کرتے ہوئے خیموں کو محلے کے مانند قرار دیا گیا ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب لشکر کی دشمن سے ٹھبھٹیر ہوئی ہو اور اگر ان کی دشمن سے ٹھبھٹیر ہوئی ہو اور انہوں نے قتال کیا ہو پھر اگر ان کے درمیان کوئی لاش ملے تو قسامت اور دیت واجب نہ ہوں گی کیونکہ جب ان کی دشمن سے ٹھبھٹیر ہو گئی اور انہوں نے قتال کیا تو ظاہر ہے کہ دشمن نے اس کو قتل کیا ہو گا نہ کہ مسلمانوں نے، کیونکہ مسلمان ایک دوسرے کو قتل نہیں کرتے۔

اگر کسی بستی کے پاس کسی شخص کی مملوکہ زمین میں لاش ملے اور زمین کا مالک اس بستی کا باشندہ نہ ہو تو قسامت اور دیت زمین کے مالک پر واجب ہوں گی نہ کہ بستی کے باشندوں پر کیونکہ زمین کا مالک اپنی زمین کی حفاظت اور مدد کا زیادہ ذمہ دار ہے بہ نسبت بستی والوں کے لہذا قسامت اور دیت کے واجب کیے جانے کا وہ زیادہ سزاوار ہے، جیسے محلے والوں کے ساتھ صاحب خانہ ہوتا ہے۔ اور اگر لاش کسی آدمی کے گھر میں پائی جائے اور صاحب خانہ اہل قسامت میں سے ہو تو قسامت اور دیت صاحب خانہ اور اس کی برادری پر واجب ہوں گی۔ (امام محمدؒ نے) الاصل میں ایسے ہی ذکر کیا ہے، اور برادری کے حاضر اور غیر حاضر ہونے میں فرق نہیں کیا جب کہ امام زفرؒ اور یعقوبؒ کے اختلاف کا ذکر کرتے ہوئے بتایا ہے کہ قسامت صاحب خانہ اور اس کی برادری پر واجب ہوگی، خواہ برادری والے حاضر ہوں یا غیر حاضر۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ برادری پر قسامت واجب نہیں ہوگی، اس میں ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ کرخ رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اگر برادری والے شہر میں موجود ہوں تو وہ قسامت میں شامل ہوں گے اور اگر وہ

غیر حاضر ہوں تو قسامت صاحب خانہ پر واجب ہوگی، اس سے بے فکر ارٹھ لی جائے گی، اور دیت اس پر اور اس کی برادری پر واجب ہوگی۔ جہاں تک موجود ہونے کی صورت میں قسامت میں برادری کے شامل ہونے کا تعلق ہے تو یہ طرفین کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ کے اس قول کہ برادری پر قسامت واجب نہ ہوگی کے ظاہر کا تقاضا ہے کہ وہ قسامہ میں شامل نہ ہوں۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب ان پر دیت لگا ہوگی تو ان پر قسامت بھی عائد ہوگی، جیسے اہل محلہ پر ہوتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ صاحب خانہ کو مدد و ولایت اور الزام کے لیے خصوصیت حاصل ہے، لہذا اس کی برادری اس کے ساتھ شریک نہیں ہوگی، جیسے اہل محلہ دوسرے لوگوں کے ساتھ شریک نہیں ہوتے۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر برادری والے حاضر ہوں تو گھر کی حفاظت اور اس کی مدد ان پر لازم ہے، اسی طرح کہ جیسے صاحب خانہ پر لازم ہے، اسی طرح ان پر بھی قتل کا دیسے ہی الزام عائد ہوتا ہے جیسے صاحب خانہ پر ہوتا ہے، پس وجوب قسامت کے سبب میں وہ اس کے ساتھ شریک ہیں لہذا وہ قسامت میں بھی اس کے ساتھ شریک ہوں گے، اس طرح ان کے حاضر اور غیر حاضر ہونے سے فرق پڑتا ہے، جیسا کہ کرخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے، کیونکہ غیر حاضر پر الزام کے مفہوم کا نہ پایا جانا ظاہر بات ہے، اسی طرح مدد کا مفہوم ہے کیونکہ اس جگہ ان کی طرف سے مدد نہیں پہنچ سکتی، البتہ ان پر دیت واجب ہوگی، کیونکہ برادری پر دیت کے واجب ہونے کا تعلق الزام سے نہیں ہے، چنانچہ وہ تو معلوم قاتل کی طرف سے بھی دیت کو برداشت کرتے ہیں اگر وہ (قاتل) نابالغ یا پاگل ہو یا اس نے غلطی سے قتل کیا ہو۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ گھر میں کوئی شخص سکونت پذیر تھا یا وہ خالی اور قاتل تھا اور اس میں لاش پائی گئی، ہر صورت میں صاحب خانہ اور اس کی برادری پر قسامہ اور دیت واجب ہوگی، امام ابو حنیفہؒ اور امام محمد رحمہما اللہ عنہما کے قاعدے کے مطابق تو بات ظاہر ہے کیونکہ وہ دونوں تو ملکیت کا اعتبار کرتے ہیں سکونت کا نہیں، لہذا اس میں سکونت پذیر پر واجب ٹھہراتے ہیں اس لیے کہ اس کو گھر پر قبضے کا اختصاص حاصل ہے اور یہاں وہ پایا نہیں گیا۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ جس جگہ مقتول پایا گیا وہ کسی شخص کی خاص ملکیت ہے یا وہ مشترکہ ملکیت ہے، قسامہ اور دیت تو اریاب ملک پر واجب ہوں گی، بدلیل مذکورہ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ مشترکہ کے حصے برابر ہیں یا مختلف، قسامت اور دیت ان سب پر یکساں طور پر واجب ہوں گی، چنانچہ اگر کوئی گھر دو آدمیوں کی اس طرح مشترکہ ملکیت ہے کہ ایک آدمی دو تہائی حصے کا مالک ہے جب کہ دوسرا آدمی ایک تہائی حصے کا تو قسامت ان دونوں کی برادریوں پر نصف نصف واجب ہوگی اور اس میں سبوں کی تعداد کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ حصوں کی مقدار کا، جیسے شفعہ میں کیا جاتا ہے کیونکہ گھر کی حفاظت ہر دو پر واجب ہے اور حفاظت کم و بیش نہیں ہوتی، اسی لیے استحقاق شفعہ میں وہ دونوں برابر ہوتے ہیں کیونکہ یہ استحقاق دخیل کے ضرر کو دور کرنے کے لیے ہوتا ہے اور یہ (ضرر) ملکیت کی مقدار کے کم و بیش ہونے سے کم و بیش نہیں ہوتا۔

(امام محمدؒ نے) الجامع الصغیر میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی شخص گھر فروخت کرے اور اس پر خریدار کے قبضہ کرنے سے قبل کوئی لاش پائی جائے تو قسامت اور دیت فروخت کنندہ پر واجب ہوں گی،

بشرطیکہ اس فروخت میں کوئی خیار نہ ہو اور اگر اس میں کوئی خیار ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے بموجب اس شخص پر دیت واجب ہوگی کہ جس کے قبضے میں گھر ہے جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر فروخت میں کوئی خیار نہ ہو تو گھر کے مالک پر واجب ہوگی اور اگر اس میں خیار ہو تو اس پر واجب ہوگی جس کا وہ گھر ہو جائے گا امام زفرؒ کے نزدیک دیت خریدار پر واجب ہوگی، البتہ اگر فروخت کنندہ کو خیار حاصل ہو تو پھر دیت اس پر واجب ہوگی۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر خیار نہ ہو تو ملکیت خریدار کی ہوتی ہے اور اگر خریدار کو خیار حاصل ہو پھر بھی ملکیت اسی کی ہوتی ہے کیونکہ ان کے نزدیک خریدار کو خیار کا حاصل ہونا مال فروخت شدہ کے اس کی ملکیت میں داخل ہونے میں مانع نہیں ہے اور اگر خیار فروخت کنندہ کو حاصل ہو تو ملکیت اس کی ہوگی کیونکہ اس کا خیار مال فروخت شدہ کو اس کی ملکیت سے زائل کرنے میں مانع ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر اس میں خیار نہ ہو تو ملکیت خریدار کی ہے اور فروخت کنندہ کو قبضے کی ایک صورت، بغیر تصرف کے حاصل ہے اور قبضے کی صورت کو قسامت میں کوئی دخل حاصل نہیں، جیسے امانت دار کا قبضہ ہوتا ہے، لہذا قسامت اور دیت خریدار پر واجب ہوں گی۔ اور اگر اس میں خیار ہو تو جس کا گھر ہو جائے گا اس پر واجب ہوں گی کیونکہ اگر وہ فروخت کنندہ کا ہو گیا تو بیع فسخ ہوگئی اور ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے یہ ہوتی ہی نہیں تھی اور اگر یہ خریدار کا ہو گیا تو بیع پختہ ہوگی اور یہ بات واضح ہوگئی کہ وہ مقدمات کے ذریعے عقد کے وجود کے وقت سے ہی اس کا مالک بن گیا تھا۔ جہاں تک امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے موقف کی صحیح کا تعلق ہے تو بظاہر یہ مشکل ہے کیونکہ آپ ایسی چیز کے ضمن میں کہ جس میں منتقل اور تحویل ہونے کا امکان ہو ملکیت کا اعتبار کرتے ہیں نہ کہ قبضے کا، اگرچہ وہ قبضہ تصرف کا ہو، جیسا کہ سکونت پذیر کا قبضہ ہوتا ہے، جب کہ فروخت کنندہ کے لیے قبضے کی ایک صورت، بدون تصرف کے، ثابت ہے تو اس کا تو بدرجہ اولیٰ اعتبار نہیں کرنا چاہیے۔ لیکن حقیقت میں اس میں کوئی اشکال نہیں ہے کیونکہ اس کا وجوب حفاظت کو ترک کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے اور حفاظت در حقیقت قبضے سے ہوتی ہے البتہ حفاظت کو ملکیت سے منسوب کر دیا جاتا ہے کیونکہ قبضے کا استحقاق بالعموم اس کی بدولت ہوتا ہے لہذا یہ قبضے کے قائم مقام ہے ایسے حقیقی حفاظت والی چیز سے اس کو منسوب کرنا اولیٰ ہے، البتہ مطلق قبضے کا اعتبار نہیں کیا جاتا بلکہ ملکیت کی بدولت جس قبضے کا استحقاق بنتا ہے (اس کا اعتبار ہوتا ہے) اور اس قبضے کا استحقاق تو ملکیت کی بدولت حاصل ہوا ہے، بخلاف سکونت پذیر کے قبضے کے۔

خود اپنے گھر میں مقبضہ متول پایا جانا

اگر کوئی شخص خود اپنے گھر میں مقبضہ متول پایا جائے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس کے وارثوں کے حق میں اس کی برادری پر قسامت اور دیت واجب ہوں گی، جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے اس میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور یہی قول امام زفرؒ اور حسن بن زیاد کا ہے اور امام ابوحنیفہؒ نے بھی ایسا ہی قول روایت کیا گیا ہے۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا قتل ہوا ہے اور گھر اس کی ملکیت ہے اور اس کی موت پر گھر وارثوں کی ملکیت بن

کیا ہے اور موت قتل نہیں ہے کیونکہ قتل کا فعل ہے اور موت میں کسی کا دخل نہیں ہے بلکہ یہ اللہ تبارک
 و تعالیٰ کا فعل ہے سو وہ وارثوں کی ملکیت میں قتل نہیں کیا گیا، لہذا وارثوں اور ان کی برادریوں پر ضمان کو واجب
 کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے؛ علاوہ ازیں، اس کا خود اپنے گھر میں مقتول پایا جانا خود اپنے ہاتھوں قتل ہونے کے
 مانند ہے۔ گویا کہ اس نے خود ہی اپنے آپ کو قتل کیا ہے، اس لیے خون رائیگاں ہے، امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ
 کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قسامت میں معتبر مقتول کے دکھائی دینے کا وقت ہے نہ کہ قتل کے وجود کا وقت، بایں
 دلیل کہ جو (وارث یا برادری کا آدمی) اس سے پہلے مر جائے وہ دیت (کی ادائیگی) میں شامل نہ ہوگا، اور مقتول
 کے پائے جانے کے وقت گھر وارثوں کی ملکیت ہے لہذا قسامت اور دیت ان پر اور ان کی برادریوں پر
 جب ہوں گی، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ اپنے بیٹے کے گھر میں مقتول پایا جائے۔ اگر یہ
 کہا جائے کہ ان پر اور ان کی برادریوں پر دیت کیوں کروا واجب ہوگی جب کہ دیت ان کے حق میں واجب
 ہے تو بیک وقت ان کے حق میں اور ان کے خلاف کیوں کروا واجب ہوگی۔ اسی طرح، ان کی برادری دیت
 کو ان کی طرف سے اور انہیں کے حق میں کیونکر برداشت کرے گی، اور یہ تو ان کے حق میں اور ان میں خلاف
 واجب کرنا ہے اور یہ متنع ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات قابل تسلیم نہیں ہے کہ دیت ان کے حق
 میں واجب ہوگی بلکہ یہ تو مقتول کے حق میں واجب ہوگی کیونکہ یہ اس کے نفس کا بدل ہے لہذا اس کے حق میں ہوگی۔
 یہ بھی اس کی دلیل ہے کہ اس (دیت) سے اس کی تجیز و تکفین کی جاتی ہے اس سے اس کے قرض چکا ہے جاتے
 اور اس کی وصیتیں پوری کی جاتی ہیں، پھر اس کی حاجت سے جو بچ رہتا ہے اس کے حقدار اس کے وارث
 ہوتے ہیں کیونکہ مینت کو اب اس کی کوئی حاجت نہیں رہی، اور ورثا تمام لوگوں میں سے اس کے قریب ترین
 ہوتے ہیں، تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ باپ اپنے بیٹے کے گھر میں یا ایسے کنوئیں میں مقتول پایا گیا ہے جس کو اس کے
 بیٹے نے کھوڑا تھا، کیا اس صورت میں قسامت اور دیت اس بیٹے اور اس کی برادری پر واجب نہیں ہوتیں؟
 اور یہ متنع نہیں ہے، بدلیل مذکورہ، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا اگر تم قتل کے وجود کے وقت کا اعتبار کریں تو
 یہ بھی ممکن ہے کیونکہ یہ اس کی برادری پر اس لیے واجب ہوتی ہیں کہ انہوں نے گھر کی حفاظت میں کوتاہی کی، پس
 ان پر دیت مقتول کے حق کے طور پر واجب ہوگی پھر جب وہ اس کی حاجت سے فارغ ہو جائے گی تو اس سے
 اس کے وارثوں کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ اگر کسی آدمی کا بیٹا یا اس کا بھائی اس
 کے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس کے بیٹے یا اس کے بھائی کی دیت اس کی برادری پر واجب ہوگی،
 اگرچہ وہ اس کا وارث ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے بتائی یعنی یہ کہ گھر میں قتل کا وجود ایسے ہے کہ جیسے گھر کے
 مالک نے اپنے ہاتھوں سے اس کو قتل کیا ہے، لہذا مقتول کے حق میں اس کی برادری پر اس کی ذمے
 داری عائد ہوگی پھر قتل کے طریقے سے گھر کا مالک اس کا حقدار بن جائے گا۔ اور اگر محتلف خود
 اپنے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس کا خون رائیگاں ہے کیونکہ اس کا گھر مقتول کے ظہور کے وقت اس کے
 وارثوں کی ملکیت نہیں ہے بلکہ یہ خود اس کی ملکیت کے حکم پر ہے تا آنکہ وہ بدل کنابت ادا کر دے
 تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ اس نے خود اپنے آپ کو قتل کیا ہے لہذا اس کا خون رائیگاں ہے۔

دو آدمی کمرے میں تھے، ان کے ساتھ کوئی تیسرا آدمی نہیں تھا ان میں سے ایک ذبح شدہ پایا گیا۔
 امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ دوسرے آدمی سے دیت کا ضمان لیا جائے گا۔ جب کہ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اس پر
 ضمان عائد نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس امر کا احتمال ہے کہ اس کے ساتھی نے اس کو قتل کیا ہو
 اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اس نے خودکشی کی ہو لہذا اس شک کی وجہ سے ضمان واجب نہیں ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ
 کی دلیل یہ ہے کہ ظاہر حال یہ ہے کہ اس کو اس کے ساتھی نے قتل کیا ہے کیونکہ ظاہر اور اغلب بات یہ ہے کہ انسان
 خودکشی نہیں کرتا اور ظاہر کے خلاف احتمال کا عدم ہوتا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس قسم کا احتمال تو محضے میں پائے
 جانے والے مقتول کی بابت بھی ثابت ہے لیکن اس کا اعتبار نہیں کیا گیا۔

قسامت اور دیت تحت کون لوگ آتے ہیں

جہاں تک اس چیز کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ قسامت اور دیت اگر واجب ہو جائیں تو اس کے ثبوت
 کون لوگ آتے ہیں اور کون نہیں آتے، تو ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ بچہ اور پاگل اس میں شامل نہیں ہوں گے
 خواہ مقتول کسی بھی جگہ پایا جائے، خواہ وہ ان کی ملکیت میں پایا جائے یا ان کی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ کیونکہ قسامت
 قسم ہے اور یہ دونوں قسم کے اہل لوگوں میں سے نہیں ہیں، اسی لیے جملہ دعویوں میں ان دونوں سے قسم نہیں لی
 جاتی، علاوہ انہیں، قسامت تو اس پر واجب ہوتی ہے جو مدد کرنے کے اہل ہوں جب کہ یہ دونوں مدد کرنے کے
 اہل نہیں ہیں، لہذا ان پر قسامت واجب نہیں ہوگی اور اگر لاش ان کی ملکیت میں پائی جائے تو ان کی برادری پر
 واجب ہوگی کیونکہ انہوں نے مدد کو ترک کر کے، جو کہ ان پر لازم تھی، کوتاہی کی ہے۔ کیا برادری کے ساتھ یہ دونوں
 بھی دیت (ادا کرنے) میں شامل ہوں گے؟ اگر لاش ان کی ملکیت کے سوا کسی اور جگہ میں پائی جائے، مثلاً محلے
 میں یا کسی آدمی کی ملکیت میں، تو یہ دونوں اس میں شامل نہیں ہوں گے اور اگر وہ ان کی ملکیت میں پائی جائے
 تو وہ شامل ہوں گے کیونکہ ان کی ملکیت میں مقتول کا پایا جانا ایسے ہے کہ جیسے انہوں نے قتل کا ذاتی ارتکاب کیا
 ہے اور ان سے ان کے افعال کا ضمان لیا جاتا ہے۔ عطاوی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا ہے اس پر قیاس کی رو سے یہ
 دونوں برادری کے ساتھ دیت میں قطعی طور پر شامل نہیں ہوں گے، لیکن یہ درست نہیں ہے کیونکہ یہ قتل کا ضمان
 ہے اور قتل ایک فعل ہے اور بچے اور پاگل کا ان کے افعال پر مواخذہ ہوتا ہے۔

مگر غلام، مدبر اور اتم ولد قسامہ اور دیت میں شامل نہیں ہوں گے کیونکہ ان سے عام طور پر مدد نہیں لی
 جاتی اور یہ مال کے مالک ہونے کے بھی اہل نہیں ہیں، لہذا ان پر دیت لاگو نہیں ہوگی۔ جہاں تک مازون اور مکاتب
 کا تعلق ہے تو وہ دونوں ایسی قسامت کے تحت نہیں داخل ہوں گے جو ایسے مقتول کی بابت واجب ہو جو ان کے گھر
 کے سوا کسی دوسری جگہ میں پایا گیا ہو اور اگر وہ ان کے گھر میں پایا جائے، تو مازون پر اگر قرض نہ ہو تو اس پر قسامت واجب
 نہ ہوگی بلکہ اس کے مالک اور اس کی برادری پر واجب ہوگی، یہ از روئے استحسان ہے، جب کہ قیاس پر ہے کہ اس
 پر قسامت واجب ہو۔ جب وہ قسم کھائے تو مالک سے کہا جائے گا کہ اس کو حوالے کر دے یا فدیہ ادا کرے۔
 قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ غلام قسم کے اہل لوگوں میں سے ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ دعویوں میں اس سے قسم

لی جاتی ہے اور اس کے گھر میں مقتول کا پایا جانا ایسے ہے کہ جیسے اس نے غلطی سے قتل کا ذاتی ارتکاب کیا ہے اور اگر وہ اس کو غلطی سے قتل کر دے تو مالک کو اختیار دیا جاتا ہے کہ چاہے تو اس کو حوالے کر دے یا اس کا فدیہ ادا کر دے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ قسم لینے کا فائدہ ایک سبب سے قسامت کا جاری ہونا ہے اور وہ ہے قسم سے انکار کیونکہ اس باب میں قسم سے انکار کی بنا پر فیصلہ نہیں کیا جاتا بلکہ اس کو قید کیا جاتا ہے تا آنکہ وہ قسم کھالے یا اقبال جو رم کر لے اور اگر وہ قتل خطا کا اقرار کر لے تو اس کا اقرار صحیح نہ ہوگا کیونکہ یہ اس کے مالک کے خلاف اقرار ہے، لہذا قسم لینا مفید نہیں ہے، اس لیے اس پر قسامت واجب نہیں ہوگی اور مالک اور اس کی برادری پر واجب ہوگی کیونکہ وہ اس کی ملکیت ہے۔ اور اگر اس پر دین ہو تو امام ابو حنیفہ کے قول پر قیاس کی رو سے یہ چاہیے کہ قسامت غلام پر واجب ہو کیونکہ ان کے نزدیک مالک اپنے ماذون اور مقروض غلام کی کمائی کا مالک نہیں ہوتا، لہذا وہ گھر کا مالک نہیں ہے استحسان یہ ہے کہ مالک پر واجب ہو کیونکہ اگرچہ وہ گھر مالک کی ملکیت نہیں ہے لیکن قرض خواہ بھی تو اس کے مالک نہیں ہیں اور غلام کی کوئی ملکیت نہیں ہے اور ملک تمام لوگوں میں سے اس کے قریب ترین ہے اس لیے قسامت اس پر واجب ہوگی، علاوہ ازیں مالک کا عہد میں ایک حق ہے اور وہ حق یہ ہے کہ قرض خواہوں کا قرض ادا کر کے اس گھر کو اپنے لیے فارغ کر لے، لہذا قسامت کے واجب کیے جانے کا وہ بدرجہ اولیٰ سزاوار ہے۔

جہاں تک مکاتب کا تعلق ہے کہ اگر اس کے گھر میں مقتول پایا جائے تو اس کی قیمت اور دیت میں سے جو کمتر ہوگی وہ اس پر واجب ہوگی کیونکہ اس کے گھر میں مقتول کا ملنا ایسے ہے کہ جیسے اس نے قتل کا ذاتی ارتکاب کیا ہے لہذا اس کے مالک پر واجب نہ ہوگی جیسے اس صورت میں نہیں ہوتی کہ جب وہ ذاتی ارتکاب کرے۔ اور کیا اس پر قسامت واجب ہوگی؟ قاضی نے اپنی مختصر الطحاوی کی شرح میں ذکر کیا ہے کہ اس سے بار بار قسم لی جائے گی، سو اگر وہ قسم کھالے تو اس کی قیمت اور دیت میں سے جو کمتر ہوگی وہ اس پر واجب ہوگی، سوائے دس درہم کے، کیونکہ مکاتب کی برادری وہ خود ہی ہے اور قیمت فوری طور پر واجب الادا ہوگی کیونکہ یہ (غلام کو) حوالے نہ کرنے کے بدلے میں واجب ہوتی ہے لہذا فی الفور واجب الادا ہوگی، جیسے مدبر کے جرم کرنے پر مالک پر واجب ہوتی ہے۔ اگر مقتول مکاتب کا مالک ہو تو اس کی قیمت اور دیت میں سے جو بھی کمتر ہوگی اس پر واجب ہوگی کیونکہ اس کے گھر میں مقتول کا پایا جانا ایسے ہے کہ جیسے اس نے قتل کا ذاتی ارتکاب کیا ہے، اور قیمت فی الفور واجب الادا ہوگی نہ کہ مؤجل طور پر، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی۔

عورت ایسے مقتول کی بابت قسامت اور دیت میں شامل نہیں ہوگی جو اس کی ملکیت کے سوا کسی اور ملک پر پایا جائے کیونکہ ان دونوں کا وجوب نصرت کے طریقے سے ہوتا ہے جب کہ وہ اہل نصرت میں سے نہیں ہے۔ اور اگر مقتول اس کے گھر میں یا اس کی سببی میں پایا جائے جہاں اس کے سوا کوئی اور نہ ہو تو اس پر قسامت واجب ہوگی، چنانچہ اس سے قسم لی جائے گی اور قسموں کا تکرار کیا جائے گا۔ یہ طرفین کا قول ہے جب کہ امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ اس پر واجب نہیں ہوگی بلکہ اس کی برادری پر واجب ہوگی۔ امام ابو یوسف کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قسامت کا لازم ہونا نصرت کے لازم ہونے کی وجہ سے ہے جبکہ وہ اہل نصرت میں سے نہیں ہے لہذا وہ قسامت کے تحت نہیں آئے گی، اسی لیے وہ اہل محلہ کے ساتھ قسامت میں شامل نہیں ہوتی۔ طرفین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مالک پر (قسامت کے) واجب ہونے کا سبب ملکیت مع قسامت کی اہلیت ہے اور وہ سبب اس کے حق میں پایا گیا ہے۔ جہاں تک ملکیت

کا حلق ہے تو وہ اس کے حق میں ثابت ہے، یہی اہلیت تو وہ اس لیے (ثابت ہے) کہ قسامت قسم ہے اور وہ قسم کھانے کے اہل لوگوں میں سے ہے، کیا وہ دیکھتے نہیں کہ تمام حقوق کے ضمن میں اس سے قسم لی جاتی ہے۔ اور نصرت کے مفہوم کا لحاظ فی الجملہ کیا جاتا ہے نہ کہ ہر ہر فرد میں، جیسے سفر میں مشقت ہے۔ کیا وہ برادری کے ساتھ دیت میں شامل ہوگی؟ طحاوی نے جو ذکر کیا ہے وہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ وہ اس میں شامل نہیں ہوگی، کیونکہ انہوں نے ذکر کیا ہے کہ: اہل ریت کا بار، اٹھانے میں شامل نہیں ہوگا، لایہ کہ وہ مرد، عاقل اور بالغ ہو تو جب اپنی طرف سے قتل کا ذاتی ارتکاب کرے۔ کبے جانے پر بھی وہ شامل نہیں ہوتی تو یہاں بدرجہ اولیٰ شامل نہیں ہوگی۔ ہمارے اصحاب رضی اللہ عنہم کا کہنا ہے کہ اس مسئلے میں عورت برادری کے ساتھ دیت میں شامل ہوگی اور انہوں نے طحاوی رحمہ اللہ کے قول کو تسلیم نہیں کیا۔ ان کا کہنا ہے کہ قاتل ہر حال میں دیت میں شامل ہوگا۔

قسامت اور دیت میں نابینا، مدیہ، قذف کا سزا یا ب اور کافر شامل ہوں گے کیونکہ یہ قسم لیے جانے اور حفاظت کے اہل لوگوں میں سے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

قسامت اور دیت سے ابراء

قسامت اور دیت سے ابراء (بری کرنے) کی دو قسمیں ہیں، صراحت کے ساتھ اور دلالت۔ صراحت سے مراد ہے کہ وہ صاف طور پر ابراء کا لفظ بولے یا کوئی ایسا لفظ بولے جو اس کے قائم مقام ہو، مثلاً وہ کہے کہ میں نے بری کیا یا میں نے ساقط کیا یا میں نے معاف کیا یا اسی طرح کا کوئی اور لفظ، کیونکہ ابراء کا رکن ایسے شخص سے صادر ہوا ہے جو ابراء کی اہلیت رکھتا ہے اور ایسے قتل میں ہوا ہے جو برات کی قابلیت رکھتا ہے، لہذا یہ صحیح ہے۔ رہا دلالت، ابراء تو وہ یوں کہ مقتول کا ولی اہل محلہ کے سو کسی اور آدمی پر قتل کا دعویٰ کرے تو اہل محلہ قسامت اور دیت سے بری ہو جائیں گے، کیونکہ مقتول کا محلہ میں پایا جانا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ یہ مدعی علیہ قاتل ہے، پس اس پر ولی کی طرف سے دعویٰ کا کیا جانا اہل محلہ کی طرف سے قتل کی نفی ہے، لہذا یہ قسامت اور دیت سے ان کی برات کو مستثنیٰ ہے، تو اگر وہ مدعی علیہ کے خلاف گواہ قائم کر دے تو فساد و نہ پھر مدعی علیہ سے قسم لی جائے گی، سو اگر وہ قسم کھالے تو بری ہو جائے گا اور اگر وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس کو قید کیا جائے گا تا آنکہ وہ قسم کھالے یا اقبال جرم کر لے۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا قول ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک دیت کا حکم دیا جائے گا۔ اور اگر ولی کے اس دعویٰ کے حق میں محلہ کے دو آدمی گواہی دیں تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی جبکہ صاحبین کے نزدیک قبول کی جائے گی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دعویٰ سے قبل گواہی کو قبول کرنے میں رکاوٹ تو الزام تھا اور وہ برات سے دور ہو گیا لہذا گواہی کو رد کرنے کی کوئی وجہ نہیں۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دو لحاظ سے ان کی گواہی میں الزام قائم ہے، ایک تو یہ کہ ممکن ہے کہ اس نے ان کو اس لیے بری کیا ہو کہ یہ ابراء ان کی گواہی کو صحیح بنانے کا ذریعہ بنے اور دوسرے یہ کہ ابراء سے اس نے ان پر احسان کیا ہے کہ ان سے قسامت اور دیت کو ساقط کر دیا لہذا ممکن ہے کہ وہ اس کا بدلہ دینا چاہتے ہوں اور گواہی تو ایک لحاظ سے الزام کے پائے جانے پر رد کر دی جاتی ہے دو لحاظ سے پائے جانے کی صورت میں تو بدرجہ اولیٰ رد کی جائے

گئی۔ علاوہ ازیں، اہل محلہ اس دعوے میں فریق تھے لہذا ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی خواہ وہ ابرار کی بدولت فریق نہ بھی رہے ہوں کیونکہ ان کو فریق بنانے والا سبب تو برقرار ہے اور وہ مسبب ہے ان کے بائین مقتول کا پایا جانا۔ اس کی مثال مقدمے کے وکیل کی ہے کہ وہ مقدمہ لڑے اور پھر معزول کر دیا جائے اور بعد میں گواہی دے تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی، ایسے ہی یہاں کیا جائے گا۔ اگر مقتول کا ولی محلے کے کسی معین شخص پر دعویٰ کرے تو ظاہر الروایۃ کے مطابق قسامت اور قسیت اپنے حال پر برقرار رہیں گی۔ جبکہ عبداللہ بن المبارک نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ قسامت ساقط ہو جائے گی۔ امام محمدؒ نے بھی ایسے ہی روایت کیا ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ قیاس تو یہی ہے کہ قسامت ساقط ہو جائے مگر ہم نے منقول کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا ہے۔ ابن المبارک کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ ولی کا ان میں سے کسی ایک شخص کو معین کر دینا دوسروں کو دلالت بری کر دینا ہے لہذا ان سے قسامت اسی طرح ساقط ہو جائے گی جیسا کہ اگر وہ صراحۃً ان کو بری کر دے۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ قاتل ظاہرہ طور پر اہل محلہ میں سے ایک شخص ہے اور ولی کا بھی یہی حال ہے البتہ اس نے تعین کر دی ہے اور اس تعین میں وہ مورد الزام ہے لہذا اس کی تعین کو گواہیوں کے بغیر تسلیم نہیں کیا جائے گا اور اس کے بغیر قسامت کا حکم ساقط نہیں کیا جائے گا، پس اگر وہ اپنے دعوے پر اہل محلہ کے سوا دوسرے لوگوں کی گواہی قائم کر دے تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیا جائے گا، چنانچہ اگر قاتل عمد ہو تو قصاص واجب ہوگا اور اگر قاتل خطا ہو تو خون بہا۔ اور اگر محلے میں سے دو گواہ اس پر گواہی دیں تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے جو ظاہر الروایۃ ہے اس کے مطابق ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ اس دعوے کے بعد بھی مقدمہ برقرار ہے، پس گواہ فریق مقدمہ ہے کیونکہ وہ اپنی گواہی کے ذریعے خود کو مقدمے سے باہر کرنا چاہتا ہے اور فریق مقدمہ گواہ نہیں بن سکتا، تو جب اس پر اہل محلہ کی گواہی قبول نہیں کی گئی اور اس نے دوسری کوئی گواہی قائم نہیں کی تو اہل محلہ کے ذمے قسامت اپنے مال پر برقرار رہی، مدعی علیہ اور دونوں گواہ اہل محلہ کے ساتھ مل کر قسم کھائیں گے حتیٰ کہ اہل محلہ میں سے پچاس آدمیوں کی تعداد پوری ہو جائے۔ اہل محلہ کے ساتھ گواہوں سے کس طرح کی قسم لی جائے گی؟ طرفین کے نزدیک وہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی قسم کھا کر کہیں گے کہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا اور نہ ہی ہمیں فلاں شخص کے سوا اس کے کسی قاتل کا علم ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اللہ جل شانہ کی قسم کھا کر کہیں گے کہ ہم نے اس کو قتل نہیں کیا اور اس کے علاوہ مزید کچھ نہیں کہیں گے کیونکہ ان کے نزدیک تو مشہود علیہ قاتل ہے لہذا قاتل کی بابت ان کے علم پر ان سے قسم لینے کی کوئی راہ نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کا جو قول ہے وہ اولیٰ ہے کیونکہ ان کے قول میں قسامت کے موضوع کی رعایت پائی جاتی ہے اور وہ موضوع ہے حتیٰ قسم اور ممکنہ مقدار علم دونوں کو جمع کرنا، ایسی چیز کے بارے میں جو مستثنیٰ سے ماوراء ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کا قول قسم کو علم پر سب سے ترک کر دینا ہے، لہذا طرفین کا قول اولیٰ ہے۔

اگر اہل محلہ اپنے میں سے یا اپنے سوا کسی دوسرے آدمی پر دعویٰ کریں تو ان کا دعویٰ صحیح ہے، پس اگر وہ اس آدمی کے خلاف گواہ قائم کر دیں تو قاتل عمد کی صورت میں قصاص واجب ہوگا اور قاتل خطا میں خون بہا، اگر اس شخص کے خلاف دعوے میں مقتول کے اولیا بھی ان سے متفق ہوں، اور اگر اس کے خلاف دعوے میں وہ ان کے ساتھ متفق نہ ہوں تو اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی کیونکہ اولیاء نے اس کی طرف سے قاتل کے

ادھکاب کا انکار کر کے اس کو بری کر دیا ہے۔ اہل علم پر بھی کوئی معجزہ واجب نہ ہوگی کیونکہ انہوں نے اپنے غیر رقتل کو ثابت کر دیا ہے۔ اور اگر وہ گواہ قائم نہ کر سکیں اور وہ شخص قسم کھالے تو اہل علم پر قسامت واجب ہوگی نہ پھر وہ (اہل علم) کس طرح قسم کھائیں گے، تو اس کا جواب اس اختلاف کے مطابق ہوگا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ الموفق۔

اعضائے انسانی پر جرم اور اس کے احکام

جہاں تک مطلقاً جان سے کمتر جرم کا تعلق ہے، تو اس جرم کی بابت گفتگو دو مومنوعات پر ہوگی: ایک تو ان کی اقسام کا بیان اور دوسرا ہر قسم کے حکم کا بیان۔

اعضائے انسانی پر جرم کی اقسام | جہاں تک پہلے مومنوعات کا تعلق ہے تو مطلقاً جان سے کمتر جرم کی چار قسمیں ہیں:-

(۱) اطراف اور اطراف کے قائم مقام اعضا کو دکاٹ کر الگ کر دینا۔

(۲) اطراف کے معافی کو ختم کر دینا جب کہ ان کے اعیان کو باقی رکھا گیا ہو۔

(۳) شجاج (سر اور چہرے پر زخم لگانا)

(۴) جرح (سر اور چہرے کے سوا دوسرے اعضا پر زخم رسانی)۔

۱۔ اطراف کو کاٹ کر الگ کرنا | جہاں تک پہلی قسم کا تعلق ہے تو وہ ہے ہاتھ، پاؤں، انکلی، ناخن، ناک، زبان، آلت تناسل، خیتیں، کان، ہونٹ کاٹنا، آنکھیں پھوڑنا

پلوں کی جڑیں اور پوپٹے کاٹنا، دانت اکھاڑنا اور ان کو توڑنا، سر کے بالوں، ڈاڑھی، بھوؤں اور مونچھوں کو مونڈنا۔

۲۔ اطراف کے معافی کو ختم کرنا | جہاں تک دوسری قسم کا تعلق ہے تو وہ ہے سماعت، بصر، قوت شامہ، ذائقہ، قوت گویائی، قوت جماع اور قوت تولید

گرفت کر نیکی قوت اور قوت تنہا کو تلف کرنا، دانت کے رنگ کا بدل کر سیاہ، سرخ یا سبز وغیرہ ہو جانا، لیکن ان تمام معافی کے محل برقرار ہوں۔ اس فصل کے ساتھ عقل کو ختم کر دینا بھی ملتی ہے۔

۳۔ شجاج | جہاں تک تیسری قسم کا تعلق ہے تو شجاج کی گیارہ قسمیں ہیں: پہلی خارصہ ہے پھر دامعہ، پھر دامیہ پھر بائندہ، پھر متلاحمہ، پھر محاق، پھر مومحہ، پھر ہاشمہ، پھر منقلہ، پھر آئمہ، پھر دامعہ ہے۔

(خارصہ) سے مراد وہ زخم ہے جو جلد میں خروں کر دے یعنی اس کو پھیل دے لیکن اس سے خون نہ نکلے۔

(دامعہ) سے مراد ہے ایسا زخم کہ جس سے خون تو ظاہر ہو لیکن خون بے نہ، جیسے آنکھ میں آنسو (دمعہ) ہوتا ہے۔

(دامیہ) ایسا زخم کہ جس سے خون بہہ نکلے۔

(بائندہ) جو بضع حکم کر دے یعنی گوشت کو کاٹ دے۔

(متلاحمہ) ایسا زخم جو گوشت تک بائندہ سے زیادہ پہنچے؛ امام ابو یوسفؒ نے ایسے ہی روایت کیا ہے؛ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ متلاحمہ بائندہ سے پہلے ہوا ہوتا ہے ایسا زخم کہ گوشت میں سے خون نکلے اور وہ سیاہ ہو جائے۔

(سحاق) ایک جھلی کا نام ہے، پس اس زخم کو اس سے موسوم کر دیا گیا ہے (دماغ کی بڑی اور گوشت کے درمیان ایک باریک جھلی کا نام سحاق ہے۔ جو زخم اس تک پہنچ جائے اس جھلی کے نام پر وہ سحاق کہلاتا ہے)۔

(موضہ) جو سحاق کو کاٹ دے اور بڑی کو واضح یعنی ظاہر کر دے۔

(ہاشمہ) یہ وہ شجر ہے جو بڑی کو توڑ دے۔

(منقلہ) جو بڑی کو توڑنے کے بعد اس کو منتقل کر دے، یعنی ایک جگہ سے ہٹا کر دوسری جگہ کر دے۔

(آمتہ) یہ وہ زخم ہے کہ جوام الدماغ تک پہنچ جائے اور ام الدماغ بڑی کے نیچے اور دماغ کے اوپر ایک جھلی کو کٹتے ہے۔

(وامغہ) ایسا شجر جو اس جھلی (یعنی ام الدماغ) کو پھاڑ دے اور دماغ تک پہنچ جائے۔

یہ گیارہ شجر ہیں، جب کہ امام محمدؒ نے نو شجر کا ذکر کیا ہے اور خارمہ اور وامغہ کا ذکر نہیں کیا، کیونکہ عام طور پر خارمہ کا اثر باقی نہیں رہتا اور جس شجر کا اثر باقی رہتا ہو شریعت میں اس کا کوئی حکم نہیں ہے، اور وامغہ کے ساتھ انسان عام طور پر زندہ نہیں رہتا اور یہ زخم ظاہر اور باطنی آلف جان (قل بن جاتا ہے) شجائے کی ذیل سے نکل جاتا لہذا اس کے بطور شجر حکم بیان کرنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے، اسی لیے امام محمدؒ نے ان دونوں کا ذکر نہیں کیا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۴۔ جراحات۔ جائفہ وغیرہ جائفہ | جہاں تک چوتھی قسم کا تعلق ہے تو جراحات کی دو قسمیں ہیں جائفہ اور غیر جائفہ۔ جائفہ اس کو کہتے ہیں جو پھاڑ کر اندر جوف

تک پہنچ جائے اور وہ مقامات کہ جن میں سے جراحات اندر تک نفوذ کرے یہ ہیں سینہ، پیٹ، دونوں پہلو، خفیتیں اور ڈیر کے درمیان کی جگہ۔ اور دونوں ہاتھوں اور دونوں پانوں میں جائفہ نہیں ہوگا اور نہ ہی گردن اور حلق میں ہوگا کیونکہ یہ زخم جوف تک نہیں پہنچتا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ جو زخم گردن سے اس جگہ تک پہنچ جائے کہ جہاں پی ہوئی چیز کا قطرہ پہنچ جائے تو یہ جائفہ ہوگا، کیونکہ جوف تک پہنچے بغیر یہ ٹپکتا نہیں۔ شجر صرف سر، چہرے یا بڑی کی جگہوں میں ہوتا ہے، جیسے پیشانی، رخساروں کے بالائی حصے (جن کے نیچے بڑی ہوتی ہے) کنپٹیاں اور ہٹھوڑی میں، اور رخسار نہیں ہیں مگر سوائے سر، چہرے اور اس جگہ کے نہیں ہوگا۔ وہ دماغ تک پہنچ جائے۔

جمہور علماء رضی اللہ عنہم کے نزدیک ان جگہوں کے سوا کسی اور جگہ ان جراحات کا حکم ثابت نہیں ہوتا۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ ان جراحات کا حکم پورے بدن میں ثابت ہوتا ہے لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ کہنے والے اگر لغت کی طرف رجوع کریں تو پتا چلے گا کہ ان کی بات غلط ہے کیونکہ عرب شجر اور مطلق جراحات میں فرق کرتے ہیں، چنانچہ جو زخم سر، چہرے کی بڑی والی جگہوں پر لگے اسکو وہ شجر کہتے ہیں اور باقی بدن میں جو زخم لگے اس کو وہ جراحات کہتے ہیں۔ لہذا ہر زخم کو شجر کا نام دینا لغوی اعتبار سے غلط ہے۔

اور اگر معنوی اعتبار سے اس پر غور کیا جائے تو یہ (قول) غلط ہے کیونکہ ان شجائے (و شجر کی جمع) کا حکم اس بد صورتی کی وجہ سے ثابت ہے جو شجر رسیدہ شخص میں اس کا نشان باقی رہ جانے سے پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر زخم ٹھیک ہو جائے اور اس کا نشان باقی نہ رہے تو اس پر جرم مانہ واجب نہیں ہوتا۔ اور بد صورتی لاحق ہوتی ہے بدن کے نمایاں حصے میں اور وہ ہے چہرہ اور سر، اور ان دونوں کے سوا دوسرا بدن نمایاں نہیں ہوتا بلکہ عام طور پر ڈھانپا ہوا ہوتا ہے، لہذا اس میں بد صورتی اس طرح لاحق نہیں ہوتی جس

طرح چہرے اور سر میں ہوتی ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ الموفق۔

اعضاء پر جرائم کے احکام

جہاں تک ان اقسام کے احکام کا تعلق ہے تو ان کے مختلف احکام ہیں۔ ان میں سے بعض جرائم ایسے ہیں کہ جن پر قصاص واجب ہوتا ہے، بعض پر پوری دیت واجب ہوتی ہے، بعض پر مقرر جرماتہ اور بعض پر غیر مقرر جرماتہ واجب ہوتا ہے۔

جن جرائم میں قصاص واجب ہوتا ہے وہ ایسے جرائم ہیں کہ جن میں وجوب قصاص کی تمام شرطیں پائی جاتی ہیں، پس گفتگو درموضوعات پر ہوگی: ایک تو وجوب قصاص کی شرطوں کا بیان اور دوسرا قصاص کے حکم کے وقت کا بیان۔

وجوب قصاص کی شرائط جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ وجوب قصاص کی شرطوں کی کئی قسمیں ہیں، ان میں سے بعض تو جان اور جان سے کمتر سب کے لیے مشترک ہیں اور بعض ایسی ہیں جو جان سے کمتر کے ساتھ مخصوص ہیں۔ مشترک شرائط تو وہ ہیں جن کا ذکر ہم جان کے قصاص کے ضمن میں کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ مجرم عاقل، بالغ، متعمد اور صاحب اختیار ہو اور مجرم رسیدہ معصوم مطلق ہو نہ تو وہ مجرم کا جزو ہو اور نہ ہی اس کی ملکیت ہو اور مجرم ذاتی ارتکاب کے طریقے سے واقع ہوا ہو، بدلائل مذکورہ۔

مماثلت شرط ہے جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو جان سے کمتر کے جرم سے مخصوص ہیں تو ان میں سے ایک شرط مماثلت ہے، دونوں محلوں میں منافع کے اعتبار سے دونوں فعلوں میں اور دونوں جرماتوں میں، کیونکہ جان سے کمتر میں حتی المقدور مماثلت کا اعتبار کیا جاتا ہے، لہذا مماثلت کا معدوم ہونا وجوب قصاص میں مانع ہے۔ اس امر کی دلیل کہ شریعت میں جان سے کمتر کے قصاص، میں مماثلت کا اعتبار کیا جاتا ہے نص اور محمول دونوں ہیں۔ نص تو اس طرح کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے:

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهِمَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ، یعنی ”اور ہم نے ان پر فرض کیا اس میں کہ جان کے بدلے جان اور آنکھ کے بدلے آنکھ۔“ الی قولہ تعالیٰ جل شانہ الجروح قصاص۔“ اور زخموں میں قصاص ہے۔“ اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کی کتاب میں جان سے کمتر کے حکم کی خبر دی گئی ہے، لہذا یہ ہم سے پہلے لوگوں کی شریعت ہے اور ہم سے پہلے لوگوں کی شریعت ہم پر لازم نہیں ہوتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ بعض معروف قاریوں نے کلام کو اللہ عز شانہ کے فرمان وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ، بحالت رفع، سے شروع کر کے اللہ تبارک و تعالیٰ کے ارشاد فَمَنْ مَّصَدَقَ بِهِ (پس جو اسے یعنی قصاص کو صدقہ کر دے) تک بڑھا ہے (یعنی وَالْعَيْنُ) سے نیا جملہ شروع ہوتا ہے اور اس کا سابقہ کلام وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهِمَا سے کوئی تعلق نہیں، جس کا مطلب اس کو ابتداء واجب کرنا ہے نہ کہ تورات کی خبر دینا، لہذا یہ ہماری شریعت ہے نہ کہ ہم سے پہلے لوگوں کی شریعت۔ اور اگر اس میں تورات کی شرط

کی خبر دی گئی ہے تو پھر بھی نہ تو ہماری کتاب (قرآن حکیم) سے اس کا فسوخ ہونا ثابت ہے اور نہ ہی ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت سے، پس یہ ابتداء ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے لہذا اس پر عمل کرنا ہم پر لازم ہے، اس حیثیت سے کہ یہ ہمارے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی شریعت ہے نہ کہ اس حیثیت سے کہ یہ آپ سے پہلے رسولوں کی شریعت ہے، جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔ البتہ ہاتھ اور پاؤں کے قصاص کے واجب ہونے کا اس میں صراحت ذکر نہیں کیا گیا لیکن آنکھ، ناک، کان اور دانت میں اس کو واجب کرنا ہاتھ اور پاؤں میں اس کو دلالت واجب کرنا ہے کیونکہ اس میں مذکور شوائی، بینائی، قوتِ شامہ اور دانت سے تو صرف ان قوتوں کا مالک ہی فائدہ اٹھاتا ہے جب کہ ہاتھ اور پاؤں سے تو دوسرا شخص بھی فائدہ اٹھا سکتا ہے، لہذا ایسے عضو کے بارے میں قصاص کو واجب کرنا جس سے صرف صاحب عضو ہی فائدہ اٹھا سکتا ہے ایسے عضو کے بارے میں بطریق اولیٰ قصاص کو واجب کرنا ہے کہ جس سے صاحب عضو بھی فائدہ اٹھاتا ہو اور دوسرا شخص بھی فائدہ اٹھا سکتا ہو؛ اس لیے ان اعضاء کا ذکر دلالت کے طریقے سے ہاتھ اور پاؤں کا ذکر ہے۔ اس کی مثال اُف کرنا ہے (والدین کے سامنے) کہ اس کے ساتھ زد و کوب کرنے اور گالی دینے (کی ممانعت دلالت ہو گئی)۔ لیکن ہماری کتاب میں توجان سے کمتر کا حکم موجود ہے، چنانچہ ارشادِ باری ہے: **فَمَنْ اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ فَاَعْتَدُوا عَلَیْهِ بِمِثْلِ مَا اَعْتَدَىٰ عَلَیْكُمْ** یعنی ”پس جو تم پر زیادتی کرے تو تم بھی اس پر زیادتی کرو اس کے مثل کہ جو اس نے تم پر زیادتی کی“ اور اللہ تعالیٰ عز و شائے کا فرمان ہے: **وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ** یعنی ”اور اگر تم سزا دو تو اس کے مثل سزا دو جو سزا تمہیں دی گئی“ اور سب سے زیادہ مقدار کہ جس میں ان دو آیتوں پر عمل کیا جاسکتا ہو جان سے کمتر یعنی عضو ہے نیز اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَمَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا بِمِثْلِهَا** یعنی ”اور جو بدی کرے تو اس کو اسی کے مثل جزا دی جائے“؛ اس طرح کی اور بھی آیات ہیں۔ جہاں تک معقول سے استدلال کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ جان سے کمتر کے لیے اموال کا حکم ہے کیونکہ (جان سے کمتر یعنی اعضاء) کو اموال کی طرح جان کی حفاظت کے لیے پیدا کیا گیا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ان (کے قصاص) کو حرم سے باہر اور حرم میں وصول کیا جاتا ہے جیسے مال کو وصول کیا جاتا ہے۔ اسی طرح وحی کو ولایت حاصل ہے کہ نابالغ کا جان سے کمتر کا قصاص وصول کرے جیسے اس کا مال وصول کرنے کی اسے ولایت حاصل ہے، لہذا اس میں مماثلت کا اعتبار کیا جائے گا جیسے اموال کے اتلاف میں کیا جاتا ہے۔

مثلاً (قصاص) کو وصول کرنا ممکن ہوگا اور ان میں سے (ایک شرط یہ ہے) کہ مثل (یعنی قصاص) وصول کرنا ممکن نہ ہو متنع ہے، لہذا وصولی کا وجوب بالبداهت متنع ہوگا۔

مسائل | ان دو اصولوں پر کچھ مسائل بنتی ہیں؛ پس ہم اللہ تعالیٰ کی توفیق کے ساتھ کہتے ہیں کہ اصل کے بدلے میں اس کی مثل کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں لی جائے گی، چنانچہ ہاتھ کو ہاتھ ہی کے بدلے میں یا جائے گا کیونکہ ہاتھ کے سوا کوئی چیز اس کی جنس سے نہیں ہے لہذا وہ اس کی مثل نہیں ہے، اس لیے کہ مماثلت کے لیے ہم جنس ہونا شرط ہے یہی حکم پاؤں، انگلی، آنکھ اور ناک وغیرہ کا ہے، بلکہ اس کے جو ہم سے ہٹائی اسی

طرح، انگوٹھا صرف انگوٹھے کے بدلے میں، انگشت شہادت صرف انگشت شہادت کے بدلے میں بیچ کی انگلی کے بدلے میں بیچ کی انگلی اور چھنگلیا کے درمیان والی کو صرف اسی کے بدلے میں اور چھنگلیا کو صرف چھنگلیا کے بدلے میں لیا جائے گا، کیونکہ انگلیوں کے منافع مختلف ہیں، پس یہ مختلف جنسوں کے مانند ہیں۔ اسی طرح، دایاں ہاتھ صرف دائیں ہاتھ کے بدلے میں لیا جائے گا اور دایاں ہاتھ صرف بائیں ہاتھ کے بدلے میں، کیونکہ دائیں ہاتھ کو بائیں ہاتھ پر فضیلت حاصل ہے، اسی لیے اس کو دائیں ہاتھ (یمین) کا نام دیا گیا ہے۔ اسی طرح پاؤں کے بارے میں کیا جائے گا اور اسی طرح ہاتھوں اور پاؤں کی انگلیوں کی بابت کیا جائیگا، ان میں سے دائیں کو صرف دائیں کے بدلے میں لیا جائے گا اور بائیں کو صرف بائیں کے بدلے میں ہی لیا جائے گا۔ اسی طرح آنکھوں کے بارے میں کیا جائے گا، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی۔ ایسا ہی دانتوں کے ضمن میں کیا جائیگا کراٹے کے دانت کو صرف دانت کے بدلے میں لیا جائے گا اور کچلی کو صرف کچلی کے بدلے میں اور ڈاڑھ کو صرف ڈاڑھ کے بدلے میں، کیونکہ ان کے منافع مختلف ہیں، پس ان میں سے بعض لڑکاٹے والے ہیں، بعض پیسنے والے ہیں اور بعض صواحب (یعنی ہنسنے میں ظاہر ہونے والے) ہیں اور دو چیزوں میں منفعت کے مختلف ہونے سے وہ دو مختلف جنسیں بن جاتی ہیں اور جنس کے مختلف ہونے سے مماثلت ناپید ہو جاتی ہے۔ اسی طرح ان میں سے اوپر والے کو نیچے والے کے بدلے میں نہیں لیا جائے گا اور نہ ہی نیچے والے کو اوپر والے کے بدلے میں لیا جائے گا کیونکہ منفعت کے اعتبار سے اوپر والے اور نیچے والے میں تفاوت پایا جاتا ہے۔ اطراف میں سے صحیح و سالم کو صرف صحیح و سالم کے بدلے میں ہی لیا جائے گا، چنانچہ کم انگلیوں والے یا انگلیا کٹی والے ہاتھ کے بدلے میں صحیح و سالم اور پوری انگلیوں والے ہاتھ کو نہیں کاٹا جائے گا۔ اسی طرح پاؤں اور انگلی وغیرہ کے معاملے میں کیا جائے گا کیونکہ صحیح اور عیب دار کے درمیان مماثلت نہیں پائی جاتی۔ اور اگر مجرم کے طرف میں عیب ہو تو جرم رسیدہ کو خیار ہو گا کہ چاہے قصاص لے لے اور چاہے تو صحیح طرف کا جرمائے لے کیونکہ اس کا حق مثل میں ہے اور وہ ہے سالم (طرف) اور سلامتی کی صفت کے مفقود ہونے کی وجہ سے اپنے حق کو ہر لحاظ سے پورا وصول کرنا اس کے لیے ممکن نہیں ہے بلکہ صرف ایک لحاظ سے وصول کرنا ممکن ہے اور حق کی وصولی کو حتمی طور پر لازم کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ اگر ایسا کیا جائے تو یہ اس کو ناقص حق کو وصول کرنے کا پابند بنانے کے مترادف ہے اور یہ جائز نہیں، اس لیے اس کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو اپنے حق کی مقدار پر راضی ہو جائے اور اس کو ناقص حالت میں وصول کر لے اور چاہے اپنے حق کے بدلے کی طرف رجوع کرے اور وہ بدل ہے کامل جرمائے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کی کوئی چیز تلف کر دے (یعنی نقصان کر دے) اور اس چیز کی مثل موجود ہو مگر تلف شدہ چیز عمدہ ہو جو اب لوگوں کے پاس موجود نہیں رہی اور صرف ردی مثل ہی باقی ہے تو اس صورت میں صاحب حق کو خیار ہوتا ہے چاہے تو موجود مثل کو لے لے جو کہ ناقص ہے اور چاہے عمدہ چیز کی قیمت کی طرف رجوع کر لے بدیل مذکورہ، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔ اور اگر جرم رسیدہ شخص اس (ناقص ہاتھ) کو لے لے اور جو کمی ہے اس کا اس سے ضمان طلب کرنا چاہے تو کیا اسے اس کا حق ہو گا؟ ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ

کا کہنا ہے کہ اسے یہ حق نہیں ہوگا جبکہ امام شافعی کا کہنا ہے کہ اسے یہ حق ہوگا۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا حق تو مثل میں ہے اور اس ہاتھ سے ہر لحاظ سے اپنے حق کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے لہذا جس قدر ممکن ہے وہ اس سے اپنے حق کو وصول کرے گا اور بقیہ حق کا اس سے ضمان لے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی مثلیات میں سے کوئی چیز تلف کر دے اور لوگوں کے پاس اس کے مثل جو چیز موجود ہو وہ اس کے حق کے ایک حصے کے بقدر ہو تو وہ تلف کرنے والے سے اس قدر موجود کو لے لے گا اور بقیہ کا اس سے ضمان لے گا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ اور ہماری (یعنی اخلاف کی) دلیل یہ ہے کہ وہ اپنے اصل حق کو وصول کرنے پر قادر ہے اور جو چیز مفقود ہے وہ وصف ہے اور وہ ہے سلامتی کی صفت، تو جب وہ ناقص حالت میں اپنے اصل حق کو وصول کرنے پر راضی ہو گیا تو یہ اس کی طرف سے اس صفت پر اپنے حق کو ساقط کرنے پر رضا مندی ہو گئی۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر کوئی شخص مثلیات میں سے کسی چیز کو تلف کر دے اور وہ چیز عمدہ ہو اور اس عمدہ نوع کی چیزیں اب لوگوں کے پاس موجود نہ رہی ہوں اور اس نوع کی صرف ردی چیزیں ہی دستیاب ہوں تو اسے اس کے سوا کوئی حق نہ ہوگا کہ یا تو اس (ردی چیز) کو لے لے یا پھر عمدہ چیز کی قیمت وصول کر لے ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ بخلاف اس مسئلے کے کہ جس کا انہوں نے ذکر کیا کیونکہ وہاں متلف علیہ (جس کی چیز تلف کی گئی) کا حق تلف شدہ چیز کے ہر ہر جز کے ساتھ وابستہ ہے، صورت اور معنی دونوں اعتبار سے، لہذا اسے حق ہے کہ موجود چیز کو لے لے اور باقی ماندہ کی قیمت وصول کر لے، جب کہ زیر بحث مسئلے میں جرم رسیدہ کا حق تو صرف اس قدر ہے کہ ہاتھ کو جوڑے کاٹا جائے نہ کہ انگلیوں کو کاٹنا، بایں دلیل کہ اگر وہ انگلیوں کو کاٹنا چاہے اور پھیلی سے بری کر دے تو ایسا کرنے کا اسے کوئی حق نہیں ہے، لہذا انگلیاں اس کا عین حق نہیں ہیں اگرچہ اس حق کا ایک حصہ انگلیوں کو کاٹنا ہے، بایں طور کہ یہ صفت کے قائم مقام ہیں جیسے کیل میں عذگی ہوتی ہے، لہذا اسے مزید کوئی چیز طلب کرنے کا حق نہیں ہوگا، جیسے اس مسئلے میں ہوتا ہے۔

اگر وہ معین ہاتھ منقطع ہو جائے پیشتر اس کے کہ جرم رسیدہ شخص اس کو لینے کو اختیار کرے، یا کوئی شخص اس کو کاٹ ڈالے تو جرم رسیدہ شخص کے قصاص کا حق باطل ہو جائے گا کیونکہ قصاص کا محل باقی نہیں رہا۔ اور کیا جرم پر جرمانہ واجب ہوگا؟ اس پر گفتگو اس صورت پر گفتگو کے مانند ہے کہ جب وہ صحیح و سالم ہاتھ کو قطع کرے اور اس کی وہی تفصیل ہے جس کا ذکر ہم سابق میں کیے چکے ہیں یعنی یہ کہ اگر وہ ہاتھ آسانی آفت سے ساقط ہو گیا ہو یا ازراہ ظلم کاٹ ڈالا گیا ہو تو کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور اگر اس کو کسی حق، مثلاً قصاص یا سرقہ میں کاٹا گیا ہو تو اس پر دست بردارہ کا جرمانہ واجب ہوگا، جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس پر دونوں صورتوں میں جرمانہ واجب ہوگا۔ اس پر گفتگو ایک قاعدے کے حوالے سے ہے جس کو سابق میں بیان کیا جا چکا ہے اور وہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک جان اور جان سے کمتر جرم عموماً موجب قصاص ہے یعنی جیسے جب کہ امام شافعی کے نزدیک، ایک قول کی رو سے، ان دونوں (قصاص اور جرمانہ)

میں سے کوئی ایک چیز غیر معین طور پر واجب ہے جب کہ دوسرے قول کے مطابق قصاص معین طور پر واجب ہے لیکن اس کے ساتھ ساتھ اسے یہ بھی حق ہے کہ قصاص کے بجائے مال کی طرف رجوع کرے۔ اس قاعدے کو، مع اس کی فروع کے، ہم جان پر جرم کے حکم کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔ البتہ اگر کسی حق کی وجہ سے قطع ہوا ہو تو جرم مانہ واجب ہو گا کیونکہ طرف کا فیصلہ ایک حق کے طور پر کیا گیا ہے جو کہ اس پر واجب ہو گیا تھا تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ وہ قائم ہے اور خطا وغیرہ کے عذر کی وجہ سے قصاص کو وصول کرنا محال ہو گیا، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ جب صحیح و سالم ہاتھ میں یہ ثابت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ جرم رسیدہ کا حق ایک معین ہاتھ کے ساتھ بعینہ واجب ہے اور اس سے جرم مانے کی طرف اس کے اختیار سے منتقل ہو گا۔ تو جب اس نے اختیار نہیں کیا یہاں تک کہ وہ ہاتھ تلف ہو گیا تو اس کا ہاتھ کے ساتھ واجب حق باقی رہا۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا اس کو قصاص اور جرم مانے میں اختیار حاصل نہیں تھا اور جب ایک ضائع ہو گیا تو دوسرے میں اس کا حق متعین نہیں ہو گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ نہیں بلکہ اس کا حق تو ہاتھ میں معین طور پر تھا، البتہ اسے یہ حق تھا کہ اس کے بجائے اس کے بدل کو اختیار کر لے اور جب اس کے اختیار کرنے سے پیشتر ہی وہ تلف ہو گیا تو اس کا حق ہاتھ میں باقی رہا اور جب وہ تلف ہو چکا تو حق کا محل جاتا رہا لہذا اس کا حق بھی سرے سے باطل ہو گیا، واللہ تعالیٰ عز وجل الموفق۔

اگر قطع کے وقت قاطع کا ہاتھ صحیح ہوا اور بعد ازاں وہ شل ہو جائے تو دست بریدہ کو جرم مانے کا حق نہ ہو گا کیونکہ قطع کی وجہ سے اس کا حق تو بعینہ ہاتھ میں ثابت ہوا تھا لہذا نقص کی وجہ سے یہ حق جرم مانے میں تبدیل نہیں ہو گا جیسے اگر پرانا ہاتھ ہی کسی آسمانی آفت سے ضائع ہو جائے تو اس کا حق سرے سے ساقط ہو جاتا ہے اور جرم مانے میں تبدیل نہیں ہوتا، بدلیل مذکورہ، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔

قصاص حرف جوڑ سے کاٹنے میں صورت میں کلائی کے جوڑ یا کہنی کے جوڑ یا مونڈھ کے جوڑ سے کاٹنے میں اور پاؤں کی صورت میں ٹخنے کے جوڑ یا گھٹنے کے جوڑ یا سرین کے جوڑ سے کاٹنے میں اور اگر جوڑ کے سوا کسی اور جگہ سے کاٹا جائے تو اس میں قصاص نہیں ہے مثلاً اگر کلائی سے کاٹ دیا جا یا بازو سے یا پیٹھ سے یا ران سے کیونکہ جوڑوں سے بریدگی میں تو مثل کو وصول کرنا ممکن ہے لیکن جوڑوں کے سوا کسی اور جگہ سے اگر قطع کیا گیا ہو تو اس کے مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

کلائی، بازو، پیٹھ، ران اور سرین کے گوشت میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی رخساروں، پیٹھ اور پیٹ کے گوشت میں قصاص ہے، سر کی جلد اور ہاتھوں کی جلد کو اگر کاٹ دیا جائے تو اس میں بھی قصاص نہیں ہے کیونکہ مثل کو وصول کرنا محال ہے۔ طمانچہ، مکا، ہاتھ مارنے اور کوٹنے میں بھی قصاص نہیں ہے، بدلیل مذکورہ۔

جان سے کمتر کے ایسے جرم میں متعدد مجرموں اگر مجرم متعدد ہوں تو قصاص نہیں ہو گا۔

جان سے کمتر کے ایسے جرم میں متعدد مجرموں سے قصاص نہیں لیا جائے گا کہ اگر اس جرم کا

آرتھکاب ان میں سے کوئی ایک مجرم اکیلے کرتا تو اس پر قصاص واجب ہوتا، مثلاً اگر دو شخص کسی آدمی کا ہاتھ یا اس کا پاؤں یا اس کی انگلی کاٹ دیں یا اس کی قوت سامعہ یا بینائی ضائع کر دیں یا اس کا ایک دانت اکھاڑ دیں یا ایسے ہی کسی عضو کو تلف کر دیں کہ اگر ان دونوں میں سے کوئی شخص اکیلے وہ مجرم کرتا تو اس پر قصاص واجب ہوتا، تو ان دونوں پر قصاص واجب نہیں ہوگا بلکہ دونوں پر جہرمانہ واجب ہوگا، نصف نصف۔ اسی طرح اگر تین یا اس سے زیادہ مجرم ہوں تو وہ بھی دو کے مانند ہوں گے، ان پر قصاص واجب نہیں ہوگا بلکہ ان سب پر جہرمانہ عائد ہوگا، بھسہ برابر ہی۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ان سب پر قصاص واجب ہوگا خواہ ان کی تعداد کتنی بھی ہو، جیسے جان کے ضمن میں ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ دو آدمیوں نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے سامنے ایک شخص کے خلاف چوری کی گواہی دی۔ آپ نے اس کا ہاتھ کاٹنے کا حکم دیدیا، پھر وہ دونوں ایک دوسرے آدمی کو لے آئے اور کہنے لگے کہ اے امیر المومنین، ہمارا خیال ہے کہ چور تو یہ شخص ہے۔ اس پر سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا، میں اس بارے میں تمہیں سچا نہیں سمجھوں گا اور پہلے شخص کی دیت تم دونوں پر عائد کر دیں گا اور اگر مجھے یہ معلوم ہو جائے کہ تم دونوں نے عمداً (جھوٹی شہادت) دی تھی تو ضرور میں تم دونوں کے ہاتھ کاٹ دیتا۔ پس سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک ہاتھ کے بدلے میں دو ہاتھوں کے قطع کو سزا قرار دیا اور آپ نے یہ بات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کی موجودگی میں کہی اور ایسی کوئی روایت نہیں کہ کسی صحابی نے آپ سے اختلاف کیا ہو پس اس پر اجماع ہے، علاوہ ازیں، ہاتھ جان کے تابع ہے اور کئی جانوں کو تو ایک جان کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے تو ایسے ہی کئی ہاتھوں کو بھی ایک ہاتھ کے بدلے میں قطع کیا جائے گا کیونکہ تابع کا وہی حکم ہوتا ہے جو اصل کا ہوتا ہے۔ ہمارے دلیل یہ ہے کہ جان سے کتر میں مماثلت کا اعتبار کیا جاتا ہے، بوجہ ان دلائل کے جو ہم نے بیان کیے جب کہ کئی ہاتھوں اور ایک ہاتھ کے مابین کوئی مماثلت نہیں پائی جاتی، نہ ذات میں، نہ منفعت میں اور نہ ہی فعل میں۔ ذات میں مماثلت کے نہ ہونے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے کہ ذات کے اعتبار سے متعدد اور ایک میں کوئی مماثلت نہیں ہوتی۔ اس کی تحقیق اس امر سے ہوتی ہے کہ مثل ہاتھ کے بدلے میں تندرست ہاتھ کو قطع نہیں کیا جاتا جب کہ مفقود تو صرف صفت کے اعتبار سے مماثلت ہے، توجیب صفت میں مماثلت کا فقدان قصاص کو جاری کرنے میں مانع ہے ذات میں مماثلت کا فقدان تو بدرجہ اولیٰ مانع ہوگا۔ منفعت میں مماثلت اس لیے مفقود ہے کہ بعض منافع ایسے ہیں کہ جو دونوں ہاتھوں کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے، مثلاً کتابت، سلاخی اور اس طرح کے دوسرے منافع۔ اسی طرح، دو ہاتھوں کی منفعت عام طور پر ایک ہاتھ کی منفعت سے بیشتر ہوتی ہے۔ یہاں فعل میں مماثلت کا فقدان، تو وہ اس لیے کہ ہر دو کی طرف سے جو فعل پایا گیا ہے وہ ہے ہاتھ کے ایک حصے کا کاٹنا، گویا کہ ان دونوں میں سے ایک نے ایک جانب سے چھری رکھی جب کہ دوسرے نے دوسری جانب سے، جب کہ سزا ہے ہر دو کا پورا ہاتھ کاٹنا اور پورے ہاتھ کو کاٹنا ہاتھ کے ایک حصے کو کاٹنے سے بیشتر ہے، اور ایک لحاظ سے مماثلت معدوم ہونا قصاص کے جاری ہونے میں کافی رکاوٹ ہوتا ہے توجیب کئی لحاظ سے مماثلت معدوم ہو تو قصاص کیونکر جاری ہوگا جہاں تک سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے قول کا تعلق ہے تو اس میں امام شافعیؒ کے لیے کوئی دلیل نہیں

ہے کیونکہ آپ نے یہ بات تو سیاست کے طور پر کہی تھی جس کی دلیل یہ ہے کہ آپ نے قطع کو اپنے آپ سے منسوب کیا ہے (کہ میں کاٹ دیتا کہتا ہے) اور ایسا تو صرف سیاست کے طور پر ہی کہا جاتا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر ایک شخص متعدد آدمیوں کے ہاتھ قطع کر دے | اگر کوئی شخص دو آدمیوں کے دانے ہاتھ

کا، اگر وہ دونوں (مقطوع) اکٹھے آجائیں تو انہیں حق ہوگا کہ وہ دونوں اس کے دانے ہاتھ کو قطع کر دیں اور اس سے ایک ہاتھ کی دیت لے کر باہم نصف نصف تقسیم کر لیں۔ یہ ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کا قول ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اگر وہ یکے بعد دیگرے قطع کرے تو پہلے (مقطوع) کے لیے قطع کیا جائے گا جبکہ دوسرے کے لیے دیت وصول کی جائے گی، جیسا کہ قتل کے بارے میں ان کا قول ہے، اور اگر وہ اکٹھے قطع کرے تو ان دونوں کے درمیان قرعہ ڈالا جائے گا، تو جس کے حق میں قرعہ نکلے اس کے لیے قطع کیا جائے اور دوسرے کے لیے دیت عائد کی جائے، جیسا کہ جان کے بارے میں ان کا قول ہے۔

امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب اس نے یکے بعد دیگرے قطع کیا تو اس کا حق پہلے مقطوع کا حق بن گیا لہذا دوسرے کا حق نہیں بنے گا اس لیے دوسرے کے حق میں دیت واجب نہ ہوگی۔ اور اگر اس نے دونوں ہاتھ اکٹھے قطع کیے ہوں تو اس کا ہاتھ ان دونوں میں سے کسی ایک کا حق بن گیا، غیر معین طور پر اور اس کا تعین قرعہ سے ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ دونوں استحقاق قصاص کے سبب میں باہم مساوی ہیں لہذا استحقاق میں بھی مساوی ہوں گے، بایں دلیل کہ استحقاق کا سبب قطع یہ ہے اور قطع یہ تو ہر دو کے حق میں پایا گیا ہے لہذا دونوں اس کے ہاتھ کو قطع کرنے کے مستحق ہیں، اور اگر دونوں قطع کریں تو کوئی بھی پورا ہاتھ قطع نہ کر پائے گا بلکہ ہاتھ کا ایک حصہ ہی قطع کرے گا لہذا دونوں میں سے کوئی بھی قطع کا پورا حق وصول نہیں کر سکے گا بلکہ اسی کا ایک جزو ہی وصول کر پائے گا، لہذا بقیہ حق کو جہاں سے وصول کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں، جب ہر دو نے قطع یہ سے اپنے حق کا ایک حصہ وصول کیا تو قاطع ایسے ہو گیا گویا اس نے اپنے ہاتھ کے ایک جزو سے وہ حق ادا کر دیا جو اس پر واجب تھا، تو ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے املا کا ہاتھ قائم ہے اور ایک عذر کی وجہ سے قصاص کو وصول کرنا محال ہو گیا، لہذا دیت واجب ہوگی۔

امام شافعی کا یہ قول کہ اسکا ہاتھ اس کا حق بن گیا کہ جس کو قصاص کا حق حاصل ہے ناقابل تسلیم ہے کیونکہ قصاص کی ملک اس کے محل کی ملک نہیں ہوتی بلکہ وہ تو فعل کی ملک ہوتی ہے اور وہ فعل ہے مطلقاً وصول کرنا، کیونکہ جس پر قصاص واجب ہوا ہے اس کا آزاد ہونا ملک کے ثابت ہونے میں مانع ہے کیونکہ وہ آزاد ہونا (خلوص) ملک ہونے سے مترادف ہونا کی خبر دیتا ہے اور محل میں ملکیت اس میں ثابت ہونے سے ہوتی ہے پس یہ خلوص کے منافی ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر اس (یعنی قاطع) کا ہاتھ کسی حق ثابت کے بغیر قطع کر دیا جائے تو دیت پر اس (قاطع) کا حق ہوگا اور اگر اس کا ہاتھ قصاص کے حقدار کا ملک بن جائے تو لازماً اس کی دیت پر اس کا حق ہوتا تو یہ اس امر پر دلیل ہے کہ قصاص کی ملک محل کی ملک نہیں ہے بلکہ فعل کی ملک ہے اور وہ ہے مطلقاً وصول کرنا اور آزاد ہونا اس کے منافی نہیں ہے، پس پہلے مقطوع

کے لیے مطلقاً وصول کرنا دوسرے کے مطلقاً وصول کرنے میں مانع نہیں ہے اور یہ جان کے قصاص کے برعکس ہے کہ ایک شخص کو جماعت کے بدلے میں قتل کیا جاتا ہے اور صرف ہی سزا کفایت کرتی ہے، کیونکہ وہاں ہر ایک نے اپنا حق مکمل طور پر وصول کر لیا، کیونکہ اس کا حق قتل میں ہے اور ہر ایک نے قتل کو مکمل طور پر وصول کر لیا، بلکہ اس کے جو ہم جان پر جرم کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔ ۔ ۔ ۔ اور اگر ان دونوں میں سے ایک حاضر اور دوسرا غیر حاضر ہو تو حاضر (مقطوع) کو حق ہوگا کہ غیر حاضر کا انتظار کیے بغیر قصاص وصول کر لے، بدیل مذکورہ، یعنی یہ کہ ہر دو کا حق پورے ہاتھ میں ثابت ہے اور پورے (قصاص) کو وصول کرنے میں رکاوٹ تو اس لیے تھی کہ وصول کرنے میں ان کی شراکت کے حکم کی وجہ سے ان میں باہم مزاحمت تھی تو جب ان میں سے ایک غیر حاضر ہے تو وہ حاضر کے ساتھ منراجم نہ ہوگا، لہذا اسے حق ہے کہ اس کو وصول کرے۔ اس کی مثال دو شفیعوں (حق شفعہ کے دعویدار) کی ہے کہ اگر ان میں سے کوئی ایک حاضر ہو تو پورے مال فروخت شدہ پر اس کے حق شفعہ کا فیصلہ کر دیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں، حاضر کا حق جب پورے ہاتھ میں ثابت ہے اور وہ وصول کرنا چاہے اور غیر حاضر ہو سکتا ہے کہ حاضر ہو جائے اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حاضر نہ ہو، اور حاضر ہونے پر ہو سکتا ہے کہ وہ (قصاص کا) مطالبہ کرے اور ہو سکتا ہے کہ معاف کر دے تو جب حاضر نے مطالبہ کر لیا تو ایک احتمال والے معاملے کی بناء پر حاضر کے حق کو وصول کرنے کو مؤخر کرنا جائز نہیں ہے، اسی لیے دو شفیعوں میں سے اگر ایک حاضر ہو کر مطالبہ کرے تو اس کے حق میں شفعہ کا حکم جاری کر دیا جاتا ہے اور غیر حاضر کے حاضر ہونے کا انتظار نہیں کیا جاتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ دوسرے (مقطوع) کے لیے قاطع پر اس کے ہاتھ کی دیت واجب ہوگی کیونکہ اس کے حق کو ثابت ہو جانے کے بعد، وصول کرنا ممکن نہیں ہے لہذا اس کا حق بدل کی طرف منتقل ہو جائے گا، علاوہ ازیں قاطع نے ایک واجب شدہ حق کو ادا کیا ہے یعنی اس کا ہاتھ کسی آسمانی آفت سے تلف نہیں ہوا بلکہ قصاص میں کاٹا گیا تھا) اس لیے اس پر دیت عائد ہوگی۔ اور اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک معاف کر دے تو اس کا حق باطل ہو جائے گا اور اگر اس نے قاضی کے حکم سے قبل معاف کیا ہو تو بالاجماع دوسرے کو قصاص وصول کرنے کا حق ہوگا کیونکہ ہر دو کا حق پورے ہاتھ پر ثابت ہے لہذا ان میں سے کسی ایک کی طرف سے معافی دوسرے کے حق میں مؤثر نہیں ہوگی، جیسے جان کے قصاص میں ہوتا ہے اسی طرح، اگر ان دونوں میں سے کوئی ایک قاطع پر زیادتی کر کے اس کا ہاتھ قطع کر دے تو اس نے اپنا حق وصول کر لیا اور اب دوسرے کو دیت کا حق ہوگا، بدیل مذکورہ۔ اور اگر قاضی ان دونوں کے درمیان قصاص کا فیصلہ کر دے پھر ان میں سے کوئی ایک معاف کر دے تو شیخین کے قول میں ازروئے استحسان دوسرے کو قصاص وصول کر لے گا۔ امام محمد کا کہنا ہے کہ جب قاضی نے دونوں کے حق میں ہاتھ میں قصاص کا فیصلہ بھجے برابر ہی اور دیت کا فیصلہ بھجے برابر ہی کر دیا، پھر کسی ایک نے معاف کر دیا تو قصاص باطل ہو گیا۔ امام محمد کے قول کی وجہ یہ ہے کہ ہر دو کا حق اگرچہ پورے ہاتھ میں ثابت تھا۔

لیکن قاضی نے جب دونوں کے لیے قصاص کا فیصلہ کر دیا تو اس نے ان دونوں کے درمیان شرکت کو ثابت کر دیا اس لیے اب ہر دو کا حق ہاتھ کے ایک حصے میں ہو گیا تو جب ایک نے معاف کر دیا تو ایک حصہ (قصاص کا) ساقط ہو گیا اور دوسرا پورا قصاص وصول کر نہیں سکتا۔ شیخین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قاضی کا شرکت کا فیصلہ اس کے عمل میں واقع نہیں ہوا کیونکہ ہاتھ کے ایک حصے کے قطع کو واجب کرنے کے لیے شرعی حکم وارد نہیں ہوا لہذا یہ معدوم کے مانند ہے۔ یا پھر اس کو فتویٰ سے مجاز قرار دیا جائے گا یا کہ اس نے ایسی چیز کا فتویٰ دیا جو ان کے حق میں واجب ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ دونوں اکٹھے قطع کریں اور دونوں دیت سے کہ آپس میں تقسیم کر لیں، لہذا ان دونوں میں سے ایک کی طرف سے فیصلے کے بعد معاف کیا جانا فیصلے سے قبل معاف کرنے کے مانند ہے۔ اور اگر قاضی ان دونوں کے لیے دیت کا حکم دے دے، وہ دونوں اس پر قبضہ کر لیں پھر ان میں سے کوئی ایک معاف کر دے تو دوسرے کو قصاص کا حق نہ ہوگا اور اس کا حصہ مال میں تبدیل ہو جائے گا کیونکہ جب انہوں نے دیت پر قبضہ کر لیا تو وہ دونوں اس کے مالک بن گئے اور دیت میں ملکیت کا قیام اس امر کا متقاضی ہے کہ پورے ہاتھ میں حق باقی نہ رہے پس ہر دو کا نصف ہاتھ پر سے حق ساقط ہو جائے گا، تو جب ان میں سے ایک نے معاف کر دیا تو دوسرے کے لیے پورے ہاتھ کو وصول کرنے کی ولایت ثابت نہ ہوگی۔ اسی طرح، اگر رہن رکھے ہوئے مال کو بطور دیت کے لے لے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ رہن کا قبضہ وصول کرنے کا قبضہ ہے کیونکہ دین ایسے ہے کہ جیسے رہن میں تھا جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ تلف ہو جائے تو دین ساقط ہو جاتا ہے، لہذا ان کا رہن پر قبضہ کرنا ایسے ہے کہ جیسے انہوں نے دین پر قبضہ کر لیا۔

اگر دیت کے بدلے میں وہ دونوں ضامن لے لیں پھر ان میں سے کوئی ایک معاف کر دے تو دوسرے کو قصاص کا حق ہوگا کیونکہ ضامنی کا مطلب وصول کرنا نہیں ہے بلکہ یہ وجوب کے پہلو کی توثیق کے لیے ہوتی ہے، چنانچہ ضامنی کے بعد بھی وہی حکم ہوگا جو اس سے پہلے تھا۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں قطع کر دے تو اس کے دونوں ہاتھ یا دونوں پاؤں قطع کیے جائیں گے کیونکہ مثل کو وصول کرنا ممکن ہے۔ اور اگر وہ ایک آدمی کا دایاں ہاتھ اور دوسرے کا بایاں ہاتھ قطع کر دے تو دائیں ہاتھ والے کے لیے اس کا دایاں ہاتھ اور بائیں ہاتھ والے کے لیے اس کا بایاں ہاتھ قطع کیا جائے گا کیونکہ مماثلت کی تحقیق اس صورت میں ہے اور اس صورت کو اختیار کرنا ممکن ہے۔ اور اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ قاطع نے تو ان دونوں کی منفعت جنس کو ختم نہیں کیا تھا تو اس سے منفعت جنس کو کیونکر ختم کیا جاسکتا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک کو صرف ایک ہی ہاتھ کے قطع کا استحقاق حاصل ہوا ہے اور ایک ہاتھ کا قطع منفعت جنس کو ختم کرنا نہیں ہے لہذا سزا جرم کے مثل ہے البتہ دونوں فعلوں کے جمع ہونے سے منفعت جنس کا ختم ہو جانا خود بخود ہو گیا جس کی نسبت ان دونوں سے نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ایک پوری انگلی جوڑے کاٹ دے، پھر کسی دوسرے آدمی کا ہاتھ کاٹ دے، یا وہ پہلے ہاتھ کاٹے اور پھر انگلی کو کاٹے، اور یہ سارا قطع ایک ہی ہاتھ پر واقع ہوا ہو، دائیں ہاتھ پر یا بائیں پر، تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگی، یا تو وہ دونوں اکٹھے آکر قصاص کا مطالبہ کریں گے یا پھر الگ الگ آئیں

کے۔ اگر وہ دونوں اکٹھے آئیں تو انگلی کے قصاص سے ابتداء کی جائے گی، پس انگلی کے بدلے میں انگلی کاٹی جائے گی پھر ہاتھ والے (مقطوع) کو خیار دیا جائے گا کہ چاہے تو باقی ماندہ ہاتھ کو قطع کر لے یا پھر اپنے ہاتھ کی دیت قاطع کے مال میں سے وصول کر لے، کیونکہ ہر دو کا حق ہر ایک کے قطع شدہ عضو کے مثل میں ہے، چنانچہ ہاتھ والے کا حق قطعید میں ہے اور انگلی والے کا حق انگلی کے قطع میں ہے، لہذا بقدر امکان ہر دو کے حق کو پورا پورا ادا کرنا واجب ہے، اور یہ اس طرح ہو سکتا ہے کہ انگلی کے قصاص سے ابتداء کی جائے کیونکہ اگر ہم ہاتھ کے قصاص سے ابتداء کریں تو انگلی والے کے قصاص کا حق تو سرے سے باطل ہو جائے گا اور اگر ہم انگلی کے قصاص سے شروع کریں تو دوسرے کے قصاص کا حق سرے سے باطل نہیں ہوگا کیونکہ وہ اپنے حق کو وصول کر سکتا ہے اگر چہ اس میں کمی واقع ہو گئی ہے، انگلی کے قطع سے، لہذا انگلی سے شروع کرنا بہتر ہے۔ انگلی کے قطع کے بعد ہاتھ والے (مقطوع) کو خیار دیا جائے گا کیونکہ انگلی کے قطع کے بعد ہاتھ غیب دار ہو گیا ہے لہذا اس کا حق ناقص پایا گیا ہے، اس لیے اس کے حق میں خیار ثابت ہوگا جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب مفلوج آدمی تندرست کے ہاتھ کو قطع کر دے۔ اور اگر وہ الگ الگ آئیں تو اگر ہاتھ والا آجائے اور انگلی والا غائب ہو تو ہاتھ والے کیلئے ہاتھ کو قطع کر دیا جائے گا کیونکہ ہاتھ والے کا ہاتھ میں حق ثابت ہے تو یہ جائز نہیں ہے کہ غائب کے حق کی وجہ سے اس کو اپنا حق وصول کرنے سے روکا جائے جبکہ غائب کی بابت تو احتمال ہے کہ شاید وہ آجائے اور قصاص کا مطالبہ کرے اور یہ بھی احتمال ہے کہ وہ نہ آئے اور مطالبہ نہ کرے۔ اگر اس کے بعد انگلی والا آجائے تو وہ جرمانہ وصول کر لے کیونکہ اس کیلئے اپنے حق کو، جو کہ ثابت ہے، وصول کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا وہ اس کا بدل لے لے گا۔ علاوہ انہیں قاطع کا ہاتھ اس پر واجب ہونے والے ایک حق کے طور پر قطع کیا گیا ہے، لہذا یہ تو ایسے ہے کہ جیسے وہ قائم ہے، لیکن ایک مانع کے باعث اس کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے، ایسے اس پر جرمانہ عائد ہوگا۔ اور اگر انگلی والا آجائے اور ہاتھ والا غائب ہو تو انگلی والے کیلئے انگلی قطع کر دی جائے گی، بوجہ اس کے جو ہم نے ہاتھ والے کے ضمن میں بتائی۔ پھر اس کے بعد جب ہاتھ والا آئے تو وہ جرمانہ وصول کر لے، بوجہ مذکورہ۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ایک انگلی ایک جوڑے (یعنی انگلی کا ایک پور) کاٹ دے پھر ایک دوسرے آدمی کی انگلی دو جوڑوں سے یعنی دو پور کاٹ دے پھر کسی تیسرے آدمی کی پوری انگلی کاٹ دے اور یہ سارے قطع ایک ہی انگلی میں واقع ہوں تو اس کا حکم اسی تفصیل پر ہوگا جس کا ہم نے ذکر کیا کہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہیں ہوگا یا تو وہ سب اکٹھے آکر قصاص کا مطالبہ کریں گے یا پھر الگ الگ آئیں گے اگر وہ اکٹھے آئیں تو سب اوپر والے جوڑے کے قطع سے ابتداء کی جائے گی، سب اوپر والے مقطوع جوڑے کیلئے، پھر دو جوڑوں والے کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو اپنے پورے حق کے بدلے میں دریا والا جوڑے (یعنی پور) وصول کر لے اور کسی جرمانے کا اسے حق نہیں ہوگا اور چاہے تو اس کے مال میں سے اپنی انگلی کی دو تہائی دیت وصول کر لے۔ اس کے بعد پوری انگلی والے کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو باقی ماندہ انگلی کو اپنی انگلی کے بدلے میں وصول کر لے اور چاہے تو اپنی انگلی کی دیت قاطع کے مال میں سے وصول کر لے۔ یہ حکم ایسا اس لیے ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، کہ ہر ایک کو اپنے مقطوعہ عضو کے مثل میں حق حاصل ہے لہذا ان کے حقوق کو بقدر امکان پورا کرنا واجب ہے اور ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ ایسے حق سے ابتداء کی جائے جو دوسروں کے حق کو ساقط نہ کرے اور اس کی صورت یہ ہے کہ سب اوپر والے جوڑے کیلئے سب اوپر والا جوڑے کاٹنے سے ابتداء کی جائے کیونکہ اس طرح ابتداء کرنے سے قصاص میں دوسروں کا حق سرے سے باطل نہیں ہوگا کیونکہ ناقص حالت میں ان دونوں کے حقوق کو وصول کرنا ممکن ہے اور انگلی کے قصاص سے ابتداء کرنا دوسروں کے حقوق کو سرے سے باطل کرنا ہے، جبکہ بعض آدمی قصاص لینے کو اختیار کرتے ہیں خواہ یہ ناقص

ہی ہوتا کہ دل کو تشنی ملے۔ اور اگر سب اوپر والے جوڑ والے شخص کیلئے سب اوپر والا جوڑ قطع کر دیا جائے تو باقی دو آدمیوں کو
 خیار دیا جائے گا، کیونکہ ہر دو کے لیے ناقص حق بچا ہے، اس لیے کہ ہاتھ میں عیب واقع ہو چکا ہے۔ اگر وہ الگ الگ
 آئیں تو اگر انگلی والا سب سے پہلے آئے تو اس کے لیے انگلی کاٹ دی جائے گی جس کی وجہ ہم سابقہ مسئلے میں
 بیان کر چکے ہیں، پھر اس کے بعد جب باقی دو آدمی آئیں تو ان کے لیے جبرمانے کا حکم جاری کیا جائے گا، سب سے
 اوپر والے جوڑ والے کے لیے انگلی کی ایک تہائی دیت اور دو جوڑوں والے کے لیے انگلی کی دو تہائی دیت
 بوجہ مذکورہ۔ اور اگر دو جوڑوں والا پہلے آئے تو اس کے لیے دو جوڑ قطع کر دیے جائیں گے جس کی وجہ ہم
 سابقہ مسئلے میں بیان کر چکے ہیں، اور اوپر والے جوڑ والے آدمی کے لیے جبرمانے کا حکم دیا جائے گا، بوجہ
 مذکورہ۔ اور انگلی والے کو خیار ہوگا، چاہے تو باقی ماندہ انگلی لے لے اور اس طرح ناقص حالت میں اپنا حق
 وصول کر لے اور چاہے تو انگلی کی دیت لے لے، بوجہ مذکورہ۔ اور اگر اوپر والے جوڑ والا آدمی سب سے
 پہلے آئے تو اس کا حکم وہی ہوگا کہ جیسے ان کے اکٹھے آنے کی صورت میں تھا، اور اس کا حکم ہم بیان کر چکے ہیں
 واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی بھیلی جوڑے کاٹ دے پھر کسی دوسرے آدمی کا ہاتھ کہنی سے کاٹ دے یا
 پہلے کہنی سے کاٹے اور پھر بھیلی کاٹے اور یہ دونوں قطع ایک ہی ہاتھ، دائیں یا بائیں، پر واقع ہوئے ہوں
 پھر وہ دونوں (مقطوع) اکٹھے ہو جائیں (اور قصاص کا مطالبہ کریں) تو بھیلی والے کے لیے بھیلی کو کاٹا جائے
 گا پھر کہنی والے کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو اپنے کل حق کے بدلے میں باقی ماندہ ہاتھ کو قطع کر لے او
 چاہے تو جبرمانہ وصول کر لے، بدلیل مذکورہ۔ اگر ان دونوں میں سے ایک آجائے اور دوسرا غائب ہو تو اگر
 آنے والا وہ جس کی بھیلی کاٹی گئی تھی اس کے لیے (قاطع کی) بھیلی قطع کی جائے گی اور غائب کا انتظار نہیں کیا
 جائے گا، بوجہ مذکورہ۔ پھر جب کہنی والا آئے تو اس کو خیار دیا جائے گا، چاہے تو قصاص میں باقی ماندہ ہاتھ
 کو قطع کر لے یا پھر وہ جبرمانہ وصول کر لے۔ اور اگر پہلے کہنی والا آئے تو اس نے لیے کہنی کو قطع کر دیا جائے
 گا، پھر جب اس کے بعد ہاتھ والا آئے تو وہ ہاتھ کا جبرمانہ وصول کر لے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔
 اگر وہ کسی آدمی کی انگشت شہادت کا اوپر والا جوڑ کاٹ دے، پھر واپس آئے اور اسی انگلی کا دوسرا
 جوڑ کاٹ دے تو اس پر پہلے جوڑ کا قصاص واجب ہوگا اور دوسرے جوڑ کا قصاص واجب نہیں ہوگا،
 بلکہ جبرمانے کی قیمت واجب ہوگی۔ اسی طرح، اگر وہ کسی آدمی کی ایک انگلی اس کی ہڈ سے کاٹ دے پھر
 اس انگلی والی بھیلی کو کاٹ دے تو اس کی انگلی کا قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ ایک انگلی کم والی بھیلی کا جبرمانہ
 عائد ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ کسی آدمی کا صحیح سالم ہاتھ کاٹ دے پھر اسی بھیلی والے ہاتھ کی کلائی کو کہنی سے
 کاٹ دے تو اس پر ہاتھ کا قصاص واجب ہوگا اور کلائی کا قصاص واجب نہیں ہوگا بلکہ اس پر جبرمانہ
 تعزیری عائد ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے ایسے ہی روایت کیا گیا ہے اور اس میں تفصیل نہیں کی کہ
 جبرم ثانی پہلے جبرم سے پیدا ہونے والے زخم، ٹھیک ہونے کے بعد واقع ہوا ہو
 یا اس سے پہلے ہی ہو۔ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کا کہنا ہے کہ جب دوسرا جبرم پہلے
 والے کے ٹھیک ہونے کے بعد ہوا ہو تو، اس صورت میں یہ الگ الگ دو جبرم ہوں گے اور اگر ٹھیک
 ہونے سے پہلے ہی ہوا ہو تو یہ ایک ہی جبرم ہوگا۔ صاحبین کا قول الزیادات میں مذکور ہے۔ صاحبین

کے، قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر دو جرم (پہلے جرم کے) ٹھیک ہونے سے قبل واقع ہوں تو وہ ایک ہی جرم کے حکم میں ہوں گے، بایں دلیل کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ غلطی سے قطع کرے، پھر وہ اس کو قتل کر دے تو اس پر ایک ہی دیت واجب ہوگی، تو یہ ایسے ہو گیا گویا اس نے دونوں جوڑا کٹے اور ایک ہی ضرب سے قطع کیے ہیں لہذا ان دونوں میں قصاص واجب ہوگا، اور جب پہلا ٹھیک ہو گیا تو وہ قرار پایا گیا اور اس کا حکم قرار پایا گیا، پس دوسرا جرم ایک الگ جرم ہو گیا، ایک الگ جوڑا میں، لہذا اس کا حکم جداگانہ ہوگا، اس لیے پہلے جرم میں قصاص واجب ہوگا اور دوسرے جرم میں جرمانہ۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ اوپر والے جوڑے کے قطع کے وقت دونوں انگلیاں صحیح و سالم تھیں، یعنی قاطع کی انگلی اور اس آدمی کی انگلی جس کا جوڑا قطع کیا گیا ہے، لہذا ان دونوں انگلیوں کے درمیان مماثلت موجود تھی، لہذا مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنا ممکن تھا، لیکن دوسرے جوڑے کے قطع کے وقت ان دونوں میں مماثلت موجود نہ تھی کیونکہ قطع کے وقت قاطع کی انگلی پوری تھی، لہذا یہ ناقص کے بدلے میں کامل کو وصول کرنا ہوا اور یہ جائز نہیں ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ دوسرے جوڑے کے قطع کے وقت اوپر والے جوڑے کا قصاص قاطع پر مستحق (واجب) ہو چکا تھا اور مستحق وصول شدہ کے مانند ہے، لہذا یہ ناقص کے بدلے میں ناقص کو وصول کرنا ہے تو اس کا جواب دو طرح سے ہے: ایک تو اس طرح کہ خود استحقاق نقصان کو واجب نہیں کرتا، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی اجنبی آئے اور اس جوڑے کو عمداً قطع کر دے تو اس پر قصاص واجب ہوگا اور اگر خود استحقاق سے ہی قصاص ثابت ہو جاتا تو یہ ہرگز واجب نہ ہوتا، پس اس سے ثابت ہوا کہ نقصان محض استحقاق سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ تو وصول کرنے سے ثابت ہوتا ہے اور یہ (وصول کرنا) یہاں پایا نہیں گیا۔ اور اگر نقصان واجب ہوتا تو یہ ضرور ناقص کے بدلے میں کامل کو وصول کرنا ہوتا۔ دوسرے یہ کہ اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے کہ نقصان خود استحقاق اور وجوب سے ہی ثابت ہو جاتا ہے، لیکن یہ بھی ہے نہ کہ حقیقی جبکہ پہلا حکم فی الحقیقت ناقص ہے، لہذا ان دونوں کے درمیان مماثلت موجود نہیں۔ اور اگر وہ اس انگلی کا اوپر والا جوڑا قطع کرے، جس کا اس سے قصاص لے لیا جائے، پھر دوسرا جوڑا قطع کرے اور وہ ٹھیک ہو جائے تو اس سے قصاص لیا جائے گا، کیونکہ دوسرے جوڑے کے قطع کے وقت قاطع کی انگلی ناقص تھی، پس یہ ناقص کے بدلے میں ناقص کو وصول کرنا ہے، لہذا مماثلت متحقق ہو گئی۔ اور اگر کوئی دوسرا شخص اس کی انگلی کا اوپر والا جوڑا قطع کر دے، پھر وہ اس انگلی کا دوسرا جوڑا قطع کر دے تو اس پر قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ قاطع اور مقطوع کی انگلیوں کے درمیان مساوات معدوم ہے، اور اس پر ہاتھ کی تہائی دیت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ اوپر والا جوڑا قطع کرے، پھر وہ (مقطوع) ٹھیک ہو جائے، پھر وہ دوسرا جوڑا قطع کرے، جس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو وہی کو خیار ہوگا، چاہے جوڑے کو قطع کر دے اور پھر قتل کر دے، کیونکہ اس طرح قطع اور قتل میں اس کے حق کے مثل وصول ہو جائے گا اور چاہے تو جوڑے (کے قطع) کو چھوڑ دے اور قتل کر دے، کیونکہ اتلاف جان میں اتلاف طرف ہے، پس مقصود تو حاصل ہو گیا، بخلاف اس مسئلے کے کہ جب دو جرم دو آدمیوں سے سرزد ہوئے ہوں اور وہ (جرم رسیدہ) ان دو جرموں میں سے صرف

اگر جرم کی وجہ سے مملکت ہو یا پھر اس صورت میں اگر تو دونوں جرم عداً سرزد ہوئے ہوں تو جان تلف کرنے والے پر جان کا قصاص واجب ہوگا اور جان سے کمتر جرم پر اس جرم کا قصاص واجب ہوگا، اگر اس کی استطاعت ہو ورنہ جرم مادہ عائد ہوگا۔ اور اگر یہ دونوں جرم خطا سے سرزد ہوئے ہوں تو جان تلف کرنے والے مجرم پر جان کی دیت واجب ہوگی اور جان سے کمتر کے جراحت رساں پر اس جراحت کا جرم مادہ عائد ہوگا۔ اور اگر ایک نے عداً مجرم کیا ہو اور دوسرے نے خطا سے تو عداً والے پر قصاص واجب ہوگا اور خطا والے پر جرم مادہ اور ان دونوں میں کوئی بھی دوسرے کے تحت نہیں آئے گا (تداخل نہ ہوگا)، خواہ اس کا جرم اس کے ٹھیک ہونے کے بعد سرزد ہوا ہو یا ٹھیک ہونے سے پہلے۔ علاوہ ازیں، اگر دو جرم ایک ہی شخص نے سرزد کیے ہوں تو ان کو ایک ہی جرم قرار دینا ممکن ہے، گویا کہ وہ دونوں ایک ہی ضرب سے واقع ہوئے ہیں، اور اگر دو اشخاص کی طرف سے سرزد ہوئے ہوں تو ان کو ایک ہی جرم قرار دینا ممکن نہیں ہے، کیونکہ ایک کے فعل کو دوسرے کا فعل قرار دینا مستور نہیں ہے، لہذا ہر ایک کے فعل کا جداگانہ طور پر اعتبار کرنا ناگزیر ہے، خواہ پہلے جرم (سے لگنے والا زخم) ٹھیک ہو گیا ہو یا ٹھیک نہ ہو، جس کی وضاحت ہم انشاء اللہ تعالیٰ آگے چل کر کریں گے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی انگشت شہادت کے اوپر والے نصف جوڑ کو قطع کرے، پھر باقی کے نصف جوڑ کو قطع کر دے، اگر یہ (دوسرا قطع) اس کے ٹھیک ہونے سے قبل واقع ہو تو اس سے قصاص لیا جائے گا، پس اس کے پورے جوڑ کو قطع کیا جائے گا، کیونکہ جب یہ (دوسرا قطع) پہلے قطع کے ٹھیک ہونے سے قبل ہوا تو یہ ایسے ہو گیا جیسے اس نے دونوں جوڑوں کو اکٹھے ایک ہی ضرب سے قطع کیا، اور اگر ایسے ہوتا (فی الواقع) تو اس سے قصاص لیا جاتا اور اس کا پورا جوڑ کاٹ دیا جاتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں کیا جائے گا۔ اور اگر یہ ٹھیک ہونے کے بعد ہوا ہو تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا اور ہر نصف میں مناسب دیت واجب ہوگی کیونکہ نصف جوڑ کا قصاص لینا ممکن نہیں ہے اور اس کے لیے کوئی مقرر جرم مادہ بھی نہیں ہے، لہذا مناسب و منصفانہ دیت واجب ہوگی۔

اور اگر وہ کسی آدمی کی انگشت شہادت کے اوپر والے جوڑ کا آدھا حصہ کاٹ دے، پھر دوبارہ اگر دوسرے جوڑ کو کاٹ دے، اگر ٹھیک ہونے سے قبل کاٹے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا البتہ اس جوڑ کا قصاص اس پر واجب ہوگا اور نصف جوڑ پر منصفانہ جرم مادہ واجب ہوگا، کیونکہ یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے ان دونوں کو یکبارگی قطع کیا ہے اور اگر وہ ایسا کرتا تو اس پر قصاص واجب نہ ہوتا کیونکہ مماثلت کی صفت کے ساتھ قصاص کو وصول کرنا محال ہے، لہذا جوڑ میں اس پر جرم مادہ واجب ہوگا جب کہ نصف جوڑ میں (حکومت عدل) مناسب و منصفانہ جرم مادہ ہوگا اور اگر ٹھیک ہونے کے بعد ہو تو جوڑ میں قصاص واجب ہوگا اور نصف جوڑ میں حکومت عدل، کیونکہ جب پہلے قطع کا زخم ٹھیک ہو گیا تو اس کا حکم قرار پا گیا اور صفت مماثلت کے ساتھ وصول کرنا ممکن ہے پس

وصول کرنے کی ولایت ثابت ہوگئی، اور نصف جوڑ کا قصاص لینا ممکن نہیں اور نہ ہی اس کا کوئی مقرر جرم مانا ہے لہذا اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا دایاں ہاتھ جوڑ سے کاٹ دے اور اس کا اس سے قصاص لے لیا جائے پھر ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کا بازو کہنی سے کاٹ دے تو اس میں ہمارے تینوں ائمہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ حکومت عدل واجب ہوگی جب کہ امام زفر کے نزدیک قصاص واجب ہوگا۔ قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ایسا ہی اختلاف بیان کیا ہے جب کہ کرخ نے امام ابوحنیفہ اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہما کے درمیان اختلاف کا ذکر کیا ہے۔ امام ابو یوسف اور امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مماثلت کے طور پر قصاص وصول کرنا ممکن ہے کیونکہ دونوں محل یکساں ہیں (کہ دونوں دست برید ہیں) اور کہنی جوڑ سے لہذا مثل کو وصول کرنا ممکن ہے اس لیے حکومت عدل کی طرف رجوع کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ کلانی کے جوڑ سے قطع کر دے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ جان سے کمتر کے قصاص کا انحصار جرم مانے میں مساوات پر ہے، کیونکہ جان سے کمتر یعنی اعضاء و جوارح کے ساتھ اموال کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی، اور اموال کے اتلاف میں مساوات کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ اسی لیے مرد اور عورت، آزاد اور غلام کے اطراف میں قصاص نہیں جاری ہوتا کیونکہ (بہر دو کا) جرم مانہ مختلف ہے اور زیر بحث مسئلے میں جرم مانے میں مساوات معلوم نہیں ہے کیونکہ کلانی کا جرم مانہ حکومت عدل ہے اور حکومت عدل اندازے اور گمان سے کی جاتی ہے لہذا ان دونوں کے جرم مانے میں مساوات معلوم نہیں ہے، کیونکہ ہتھیلی کا قطع کلانی کے ضعف اور کمزوری کا باعث بنتا ہے اور اس کا جرم مانہ مقرر نہیں ہے اور ضعف اور کمزوری کی قیمت اندازے اور گمان سے ہی معلوم کی جاتی ہے، پس دونوں بازوؤں کے جرم مانے میں مماثلت معلوم نہیں ہے، لہذا قصاص واجب ہونا ممتنع ہے۔

اس اختلاف پر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ کاٹ دے اور اس ہاتھ میں ایک انگلی زائد ہو (یعنی چھ انگلیاں ہو) اور اس کے مثل قاطع کے ہاتھ میں بھی ایک انگلی زائد ہو تو امام ابوحنیفہ اور امام محمد کے نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ حکومت عدل واجب ہوگی جب کہ امام ابو یوسف کے نزدیک قصاص واجب ہوگا کیونکہ دونوں ہاتھوں میں مساوات موجود ہے۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ہتھیلی میں زائد انگلی اس کے لیے نقص اور عیب ہے اور یہ نقص اندازے اور گمان سے معلوم کیا جاسکتا ہے لہذا دونوں ہتھیلیوں میں مماثلت معلوم نہیں ہے۔ اور اگر وہ زائد انگلی کو قطع کر دے جب کہ اس کے ہاتھ میں بھی ایک زائد انگلی اس کی مثل ہو تو بالاجماع قصاص نہ ہوگا کیونکہ زائد انگلی زائل ہونے والی کے معنی میں ہے اور اس جیسے میں قصاص نہیں آتا۔ نیز زائد انگلی نقصان کی چیز ہے اور نقصان کی قیمت محض ظن و گمان سے معلوم کی جاتی ہے۔ اور اس وجہ سے بھی اس کے لیے کوئی مقرر دیت و جرم مانہ نہیں ہے لہذا مماثلت کی پیمائش نہیں ہو سکتی۔ اگر زائد انگلی والی ہتھیلی کو قطع کر دیا تو اگر وہ انگلی اس ہتھیلی میں کمزوری اور نقصان کا باعث

ہے تو اس میں قصاص نہ ہوگا اور اگر نقصان کا باعث نہیں ہے تو قصاص ہوگا۔

دو مخلوق آدمیوں میں قصاص نہیں ہوگا، حسن نے امام ابوحنیفہؒ سے ایسے ہی روایت کیا ہے منوالہ دست بریدہ کا ہاتھ قاطع کی بہ نسبت زیادہ فالج زدہ ہو یا اس سے کم یا دونوں فالج زدگی میں برابر ہو یا نہ ہو امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، سبب کہ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ دونوں یکساں ہوں تو ان میں قصاص ہوگا اور اگر دست بریدہ شخص کا ہاتھ نسبتاً کم فالج زدہ ہو تو اس کو خیار حاصل ہوگا، چاہے قاطع کا ہاتھ قطع کر لے اور چاہے اس سے فالج زدہ ہاتھ کا صمان وصول کر لے، اور اگر دست بریدہ کا ہاتھ نسبتاً زیادہ فالج زدہ ہو تو قصاص نہیں ہوگا اور اسے اپنے ہاتھ کا جرماد وصول کرنے کا حق ہوگا صحیح ہمارا قول ہے کہ چونکہ ان باتوں میں کچھ فالج کا ہونا ان کے جرماتوں کے مختلف ہونے کا موجب ہے اور یہ بات انداز سے اور گمان سے معلوم کی جاتی ہے، لہذا مماثلت معلوم نہیں ہوگی۔

اسی طرح اگر پورا انگوٹھا کٹا ہو شخص اپنے ہاتھ کے مثل کوئی ہاتھ کاٹ دے تو امام ابو یوسفؒ نے نہ ہاں نہ ہاں اہل بیت کے قول کے مطابق ان میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ انگوٹھے کے کٹنے سے تشبیہ میں کسر رہتی ہے اور جرم مانے کا مقرر ہونا ساقط ہو جاتا ہے پس یہ انداز سے اور گمان سے ہی معلوم کیا جائے گا ہذا مماثلت معلوم نہیں ہوگی۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ کاٹ دے پھر اس کو قتل کر دے، اگر قتل دست بریدہ کی نسبت ہو جانے کے بعد ہوا ہو تو بلا اختلاف ہاتھ جان میں داخل نہیں ہوگا اور ولی کو خیار ہوگا، چاہے تو اس کا ہاتھ قطع کر دے اور پھر اس کو قتل کر دے چاہے صرف قتل کر دے اور چاہے قتل کو معاف کر دے اور اس کا ہاتھ قطع کر دے۔ اور اگر ٹھیک ہونے سے پہلے ہوا ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق تو پھر بھی یہ حکم ہوگا جب کہ سبب سے قول کی رو سے ہاتھ جان میں داخل ہو جائے گا اور اسے حق ہوگا کہ اس کو قتل کر دے لیکن اس کا ہاتھ کاٹنے کا اسے حق نہ ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جان سے ادنیٰ جرم کے ساتھ اگر اندمال متصل نہ ہو تو مشریت میں جان کے جرم کے علاوہ اس کے لیے کوئی حکم نہیں بلکہ جان سے ادنیٰ کا جان میں داخل ہو جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر وہ غدار سے اس کا ہاتھ قطع کر دے پھر ٹھیک ہونے سے قبل ہی اس کو قتل کر دے تو اس پر جان کی دیت کے سوا کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ امام ابوحنیفہؒ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جرم رسیدہ کا حق مثل میں ہے اور وہ قطع اور قتل میں ہے، اور صفت مماثلت کے ساتھ مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، پس اگر ولی اس کا ہاتھ قطع کر دے پھر اس کو قتل کر دے تو وہ مثل کو ہی وصول کرے گا لہذا یہ جزا جرم کے مثل ہوگی، جزاء مطابق بہ جرم، بخلاف اس خطا والے مسئلے کے کیونکہ وہاں مثل واجب نہیں ہوتی بلکہ غیر مثل واجب ہوتی ہے کیونکہ مال جان کی مثل نہیں ہے، اور چاہیے تو یہ تھا کہ یہ سب سے واجب ہی نہ ہوتا لیکن اس کا وجوب سبب وجوب کے قرار پانے سے اصل سے عدول کے طور پر ثابت ہوا ہے، پس ٹھیک نہ ہونے کی وجہ سے سبب کے قرار نہ پانے کی حالت میں یہ زیارت باقی رہی جس کو اصل کے حکم کی طرف لوٹا دیا جائے گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب دونوں (جرم) عمداً سرزد ہوئے ہوں اور اگر وہ

دونوں خطا سے ہوئے ہوں، تو اگر تو ٹھیک ہونے کے بعد (دوسرا جرم یعنی قتل) ہوا ہو تو جان سے ادنیٰ جان میں داخل نہیں ہوگا، ڈیڑھ دیت واجب ہوگی، جس کو عاقلہ برداشت کرے گی اور وہ تین سالوں میں ادا کرے گی، پہلے سال دیت کی دو تہائیاں ادا کرے گی، ایک تہائی تو کامل دیت کے حساب میں اور ایک تہائی دیت نصف دیت کے حساب میں، دوسرے سال نصف دیت، ایک تہائی دیت تو کامل دیت کے حساب میں اور دیت کا چھٹا حصہ نصف دیت کے حساب میں اور تیسرے سال ایک تہائی دیت، کیونکہ کامل دیت تین سالوں میں ادا کی جاتی ہے اور نصف دیت تین سالوں میں سے دو میں ادا کی جاتی ہے اور اس سے لازم آتا ہے کہ ادا شدہ مقدار ان دونوں میں سے ہو جان سے ادنیٰ کا جان میں اس لیے متداخل نہیں ہوا کہ اول الذکر (یعنی جان سے ادنیٰ) جب ٹھیک ہو گیا تو اس کا حکم قرار پا گیا تو باقی ایک نیا جرم ہوگا لہذا اس کا حکم بھی از سرے نو ہوگا۔ اور اگر وہ ٹھیک ہونے سے قبل ہو تو جان سے ادنیٰ کا جان میں متداخل ہو جائے گا اور ایک دیت واجب ہوگی کیونکہ پہلے کا حکم قرار نہیں پایا۔

اگر ان دو جرموں میں سے ایک عمداً سرزد ہوا اور دوسرا خطا تو جان سے ادنیٰ کا جان میں متداخل نہیں ہوگا، بلکہ ہر ایک کا جدا گانہ حکم ہوگا، خواہ وہ (دوسرا جرم پہلے جرم کے زخم کے) ٹھیک ہونے کے بعد ہو یا اس سے پہلے، کیونکہ جرم عمد مع جرم خطا کے دو مختلف جرم ہیں، لہذا یہ متداخل کے محتمل نہ ہوں گے، اس لیے ہر ایک پر اس کا اپنا حکم لگایا جائے گا، چنانچہ عمد میں قصاص واجب ہوگا اور خطا میں جبرانہ۔

اگر مجرم دو جرموں میں متداخل نہیں ہوگا | یہ تمام احکام اس صورت کے تھے کہ جب مجرم ایک ہو، کہ اس نے قطع کیا

پھر قتل کر دیا، اور اگر مجرم دونوں میں سے ایک تو اس کا باقیہ قطع کرے پھر دوسرا اس کو قتل کر دے تو جان سے کثر کا جان میں متداخل نہ ہوگا خواہ کوئی بھی صورت ہو، ٹھیک ہونے سے پہلے ہو یا اس کے بعد، کیونکہ قاعدہ تو یہ ہے کہ ہر جرم کا جدا گانہ طور پر اعتبار کیا جائے، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک علیحدہ جرم ہے اور اصل تو یہ ہے کہ متداخل نہ ہو اور ہر جرم کا جدا گانہ حکم ہو لیکن اگر مجرم ایک ہو اور پہلے جرم کا زخم ٹھیک نہ ہو تو ان دو جرموں کو ایک جرم قرار دے دیا جاتا ہے، گویا کہ فرض کرنے کے اعتبار سے یہ دونوں جرم ایک ہی ضرب سے واقع ہوئے ہیں لیکن مختلف مجرم ہونے کی صورت میں یہ فرض و تقدیر ممکن نہیں کیونکہ یہ امر محال ہے کہ ہر دو مجرم کا فعل فی الحقیقت اس کے ساقی کا فعل ہو، پس یہ معنی لینا ممکن نہیں ہے، لہذا ہر دو کا فعل حقیقت اور تقدیر دونوں کے اعتبار سے جدا گانہ جرم باقی رہا، اس لیے اس کا حکم بھی جدا گانہ ہوگا۔ پس اگر دونوں جرم عمد آہوں تو قطع اور قتل ہر ایک پر قصاص واجب ہوگا اور اگر دونوں خطا سے سرزد ہوئے ہوں تو قطع اور قتل دونوں پر دیت واجب ہوگی جس کو ہر دو کی عاقلہ برداشت کرے گی۔ اور اگر دونوں میں سے ایک عمداً اور دوسرا خطا ہو تو عمد میں قصاص واجب ہوگا اور خطا میں جبرانہ۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ایک انگلی عمداً قطع کر دے اور دوسرا شخص اس کا ہاتھ کلائی سے قطع کر دے اور اس کی موت واقع ہو جائے تو ہمارے تینوں ائمہ رحمہم اللہ کے نزدیک دوسرے مجرم پر قصاص واجب ہوگا جب کہ امام زفر کا کہنا ہے کہ ان دونوں پر قصاص واجب ہوگا۔ اور اسی کو امام شافعیؒ نے انتہا کیا ہے۔ امام زفر کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سرایت تکلیف والہم کے اعتبار سے ہے اور قطع اول کا ائمہ جان سے متصل ہو گیا اور دوسرے (قطع) کے ساتھ مل کر مکمل ہو گیا لہذا سرایت کی نسبت ان دونوں فعلوں کے ساتھ ہے، اس لیے ان دونوں پر قصاص واجب ہوگا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ سرایت پہلے درپے درپوں کے اعتبار سے ہوتی ہے جن کو جان برداشت نہیں کر سکتی یہاں تک کہ موت واقع ہو جاتی ہے، اور قطع ید انگلی کے درد کے جان تک پہنچنے میں مانع ہے پس اس سے اس کی سرایت منقطع ہو گئی لہذا سرایت کا قطع ید کے ساتھ منسوب ہونا باقی رہا تو یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے انگلی قطع کی جو ایک ہو گئی پھر دوسرے شخص نے اس کا ہاتھ قطع کر دیا جس سے اس کی موت واقع ہو گئی۔ اس صورت میں قصاص دوسرے شخص پر واجب ہوگا، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ بلکہ یہاں بدرجہ اولیٰ ہوگا کیونکہ اثر یعنی درد کے جان تک پہنچنے میں مانع ہونے کے اعتبار سے قطع کو ٹھیک ہونے پر فوقیت حاصل ہے کیونکہ ٹھیک ہونے کی صورت میں تو (جان میں) کمی پیدا ہونے کا احتمال ہوتا ہے جب کہ دوسرے یعنی ہاتھ کے قطع کی صورت میں اس کا احتمال نہیں ہوتا۔ پھر ٹھیک ہونے پر اثر کے زائل ہونے سے سرایت منقطع ہو جاتی ہے تو قطع پر زائل ہونے سے یہ بدرجہ اولیٰ منقطع ہو جائے گی۔

اگر کوئی شخص حبان سے کمتر (یعنی کسی عضو) پر جہرم کرے اور وہ سرایت کر جائے تو سرایت دوسالوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو حبان میں ہوگی یا پھر کسی دوسرے عضو میں اگر سرایت حبان میں ہوئی ہو تو مجرم دوسالوں سے خالی نہ ہوگا یا تو جہرم میں زیادتی کرنے والا ہوگا، یا زیادتی کرنے والا نہیں ہوگا۔ اگر وہ جہرم میں زیادتی کا ترکب ہو اور جہرم کرے تو بے اختیار کام کرنے والی بکڑی سے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس پر قصاص واجب ہوگا، خواہ وہ جہرم ایسا ہو کہ اگر وہ مندمل ہو جاتا تو قصاص واجب ہوتا یا ایسا ہو کہ قصاص واجب نہ ہوتا۔ مثلاً وہ کسی آدمی کا ہاتھ پنچے سے یا بازو سے قطع کر دے یا اسے کوئی مومنہ، اُمہ یا عبائلفہ شجہ لکائے یا اس کے اطراف میں سے کسی ایک طرف کو قطع کر دے یا اسے کوئی جراحت مطلقہ پہنچائے جس سے موت واقع ہو جائے تو اس پر قصاص واجب ہوگا کیونکہ جب وہ سرایت کر گیا تو حبان سے ادنیٰ کا حکم باطل ہو گیا اور یہ بات ثابت ہو گئی کہ وہ اپنے وجود کے وقت سے ہی قتل واقع ہوا ہے۔ اور ولی کو حق ہوگا کہ اس کو قتل کر دے۔ اسے یہ حق نہ ہوگا کہ وہ اس کے ساتھ ویسا کچھ کرے جیسا کہ اس نے کیا تھا، چنانچہ اگر اس نے ہاتھ قطع کیا ہو تو ہمارے نزدیک اسے اس کا ہاتھ قطع کرنے کا حق نہ ہوگا جب کہ امام شافعی رحمہم اللہ کے نزدیک وہ اس کے ساتھ ویسا ہی کرے گا جیسا کہ اس نے کیا تھا، پھر اگر اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو ٹھیک ورنہ وہ اس کو قتل کرے

گا۔ اس طرح، اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ اور اس کے دو پاؤں قطع کرے جس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو ہمارے نزدیک اس کی گردن کاٹی جائے گی جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے ساتھ اس کے فعل کے مثل فعل کیا جائے گا۔ اس مسئلے کو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ اس کا ہاتھ قطع کرے، مقطوع قطع کو معاف کر دے پھر وہ جان میں سرایت کر جائے اور وہ مر جائے، تو اگر اس نے جرم کو معاف کر دیا ہو یا قطع اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کو معاف کر دیا ہو، یا جراحہ اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کو معاف کر دیا ہو تو یہ بالاجماع قتل سے معافی ہے، اور اگر اس نے قطع یا جراحہ سے معافی دی ہو اور یہ ذکر نہ کیا ہو کہ، اور جو چیز اس سے پیدا ہوگی، امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ قتل سے معافی نہیں ہوگی اور قاطع پر اس کے مال میں جان کی دیت واجب ہوگی جب کہ صاحبین کے قول کے مطابق یہ قتل سے معافی ہوگی اور اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی۔ اس مسئلے اور اس سے متعلق مسائل کو نفس کے قصاص سے معافی کے مسائل میں بیان کیا جا چکا ہے۔

اگر کسی شخص کو کسی آدمی پر نفس کے قصاص کا حق حاصل ہو، وہ اس کا ہاتھ قطع کر دے پھر قتل سے معافی دے دے اور ہاتھ ٹھیک ہو جائے تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق وہ ہاتھ کی دیت کا ضامن ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اس پر کوئی ضمان عائد نہیں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قتل کی وجہ سے قاتل کا نفس مقتول کے ولی کا حق ہو گیا اور نفس نام ہے جملہ اعضاء کا، پس جب اس نے اس کا ہاتھ قطع کر دیا تو اس نے اپنے نفس کا حق وصول کیا، لہذا اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا۔ اسی لیے، اگر وہ اس کا ہاتھ قطع کر دے پھر اس کو قتل کر دے تو اس پر ہاتھ کا ضمان واجب نہیں ہوتا اور اگر ہاتھ اس کا حق نہ ہوتا تو ضرور اس پر ضمان واجب ہوتا، تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اس نے قطع کر کے اپنے نفس کا حق وصول کر لیا، پس اس کے بعد اگر وہ نفس سے معافی دے دے تو معافی قائم (حق) کی طرف پلٹ جائے گی نہ کہ وصول شدہ کی طرف۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی کچھ دیت وصول کر لے پھر اس کو (جس پر دیت واجب تھی) بری الذمہ کر دے تو یہ ابراء بقیادہ کی طرف پلٹ جائے گا نہ کہ وصول شدہ کی طرف، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جس کو قصاص کا حق ہے اس کا حق فعل میں ہے، اور وہ فعل ہے قتل، نہ کہ محض میں اور محض ہے نفس، یا پھر یوں کہ جائے کہ اس کا حق نفس میں ہے لیکن قتل میں نہ کہ قطع میں، کیونکہ اس کا حق قتل میں ہے اور اس کی طرف سے جو فعل پایا گیا ہے وہ قتل ہے نہ کہ قطع اور قتل کا مثل قتل ہے پس ہاتھ سے اس کا کوئی تعلق نہیں لہذا جب اس نے ہاتھ قطع کیا تو اس نے وہ چیز وصول کی کہ جس پر اسے کوئی حق نہ تھا اور وہ چیز (یعنی ہاتھ) مقوم ہے لہذا اس سے ضمان لیا جائے گا، قیاس تو یہ تھا کہ قصاص واجب ہو مگر وہ شبہ کی وجہ سے ساقط ہو گیا، لہذا دیت واجب ہوگی، لیکن جب اس نے ہاتھ قطع کر دیا پھر

اس کو قتل کر دیا تو اس پر ہاتھ کا ضمان واجب نہیں ہوگا، اگرچہ وہ قطع میں ظلم و جور کا مرتکب ہوا ہے کیونکہ قصاص میں اتلاف نفس کے ساتھ اس کی کوئی قیمت نہیں ہے، لہذا اس پر ضمان عائد نہیں ہوگا، جیسے مرتد کا ہاتھ قطع کرنے پر اس پر ضمان واجب نہیں ہوتا اگرچہ وہ قطع میں ظلم و زیارتی کا مرتکب ہوا ہے، بدلیل مذکورہ، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ علاوہ ازیں، اس کو قصاص اور غفو میں حیا حاصل تھا تو جب اس نے معاف کر دیا تو اس معافی کا استناد اصل کے ساتھ ہو گیا گویا کہ اس نے معاف کر دیا اور پھر قطع کیا لہذا قطع ایسی چیز کو وصول کرنا ہے جس کا اسے حق نہیں تھا، اس لیے اس سے ضمان لیا جائے گا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب وہ جان سے کمتر پر جرم واقع کرنے میں تعدی کا مرتکب ہوا ہو اور اگر وہ اس میں تعدی کا مرتکب نہ ہوا ہو تو شبہ کی وجہ سے قصاص واجب نہ ہوگا، بعض جرموں میں دیت واجب ہوگی اور بعض میں واجب نہیں ہوگی۔

مسائل مسائل میں اس کی وضاحت اس طرح ہوگی کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ عمداً قطع کر دے حتیٰ کہ اس پر قصاص واجب ہو جائے، پھر وہ آدمی اس کا ہاتھ قطع کر دے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق وہ دیت کا ضامن ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے اس پر کچھ واجب نہیں ہوگا۔ اور اگر حاکم جور کا ہاتھ قطع کر دے جس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو حاکم پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا اور نہ ہی بیت المال پر عائد ہوگا۔ اسی طرح قصد کھولنے والا، پھینا لگانے والا اور سیٹگی لگانے والا ہے کہ اگر ان کی لگائی ہوئی جہر احتیں سرایت کر جائیں تو بالاجماع ان پر کوئی ضمان عائد نہ ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کی موت ایسے فعل کی وجہ سے واقع ہوئی ہے کہ جس کی اس کو اجازت حاصل تھی اور وہ فعل ہے قطع، لہذا اس پر ضمان واجب نہ ہوگا، جیسا کہ اس صورت میں ہوتا ہے جب امام جور کا ہاتھ کاٹ دے اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے وہ چیز وصول کی ہے جو اس کا حق نہ تھی کیونکہ اس کا حق قطع تھا اور اس نے قتل کر دیا ہے کیونکہ قتل نام ہے ایسے فعل کا جو عام طور پر زندگی کے خاتمے میں مؤثر ہوتا ہے اور یہ پایا گیا ہے لہذا اس سے ضمان لیا جائے گا، جیسے اس صورت میں لیا جاتا ہے کہ جب وہ کسی آدمی کا ہاتھ ازراہ ظلم قطع کر دے اور وہ جان میں سرایت کر جائے تو یہ چاہتا ہے کہ اس پر قصاص واجب ہو لیکن شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہو گیا ہے، لہذا دیت واجب ہوگی، ہم امام کے بارے میں بھی یہی کہتے ہیں کہ اس کا فعل قتل واقع ہوا ہے لیکن ضرورت کی وجہ سے اس پر ضمان کو واجب کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ حد کو قائم کرنا اس پر واجب ہے اور سرایت سے بچاؤ اس کے بس میں نہیں ہے لہذا اگر ہم اس پر ضمان کو واجب کر دیں تو ضمان کے لازم ہو جانے کے خوف کی وجہ سے امام حد کو قائم کرنے سے ہی باز آجائیں گے، اور اس طرح حدود معطل ہو جائیں گی، جب کہ قصاص کے مقدار پر قطع کرنا واجب نہیں ہے بلکہ اس بارے میں اس کو اختیار

حاصل ہے اور افضل تو معاف کر دینا ہے اور صمنان کے وجوب کا سبب پائے جانے کے بعد صمنان کو ساقط کرنے کی کوئی ضرورت درپیش نہیں :-

عورت کو نافرمانی پر زور و کوب کرنے سے اگر اس کی موت واقع ہو جائے تو صمنان ہوگا | اگر کوئی شخص

اپنی بیوی کو اس کی نافرمانی کی وجہ سے بارے پیٹے جس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس سے صمنان لیا جائے گا کیونکہ اسے ادب سکھانے کی اجازت ہے نہ کہ قتل کرنے کی، اور جب اس (مار پیٹ) کے ساتھ موت متصل ہوگئی تو یہ بات واضح ہوگئی کہ قتل واقع ہوئی ہے۔

باپ کی مار پیٹ سے بچے کا ہلاک ہو جانا | اگر باپ یا دومی بچے کو ادب سکھانے کے لیے مارے پیٹے جس کی وجہ

سے اس کی موت واقع ہو جائے تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے وہ ضامن ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کے مطابق ضامن نہیں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ باپ اور دومی کو اجازت حاصل ہے کہ وہ بچے کو ادب سکھائیں اور ان کو مہذب بنائیں اور اجازت شدہ فعل سے جنم لینے والی چیز پر صمنان عائد نہ ہوگا، جیسے اگر امام کسی آدمی کو تعزیر دے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے (تو امام ضامن نہیں ہوتا)۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ تادیب تو نام ہے ایسے فعل کا کہ جس پر وہ فعل واقع ہووے اس کے بعد زندہ رہتا ہے اور جب یہ سرایت کر گیا تو یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ قتل ہے نہ کہ تادیب اور قتل کی ان دونوں کو اجازت نہیں ہے۔

اگر استاد کی مار پیٹ سے طالب علم ہلاک ہو جائے | اگر معلم یا استاد بچے کو مارے

پیٹے اور اس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اگر یہ مار پیٹ باپ یا دومی کے حکم کے بغیر ہو تو وہ ضامن ہوگا کیونکہ اس مار پیٹ میں وہ ظلم و زیادتی کا مرکب ہوا ہے اور اس سے پیدا ہونے والی چیز کا اس پر صمنان عائد ہوگا اور اگر وہ اس کی اجازت سے ہو تو ضرورت کی وجہ سے اس پر صمنان عائد نہیں ہوگا کیونکہ معلم کو اگر یہ بات معلوم ہو کہ سرایت کرنے سے اس پر صمنان لازم ہو جائے گا اور سرایت سے بچنا اس کے بس میں نہیں ہے تو وہ تعلیم دینے سے باز رہے گا لہذا اس کو ضامن ٹھہرانے سے تعلیم کا دروازہ بند ہو جائے گا جب کہ لوگوں کو اس کی حاجت ہے اس لیے اس ضرورت کی وجہ سے اس کے حق میں سرایت کا اعتبار ساقط ہو گیا، لیکن یہ ضرورت باپ کے ضمن میں موجود نہیں ہے کیونکہ صمنان کا لازم ہونا تادیب میں مانع نہ ہوگا، اس لیے کہ اس کو اپنی اولاد بے پناہ شفقت ہوتی ہے، لہذا بغیر ضرورت کے سرایت کا اعتبار ساقط نہ ہوگا۔

اگر کوئی شخص مرتد کا ہاتھ قطع کر دے پھر وہ مسلمان ہو جائے اور پھر اس کی موت واقع ہو جائے تو قاطع پر کوئی چیز واجب نہیں ہوگی اور یہ بات فعل کے وقت کا اعتبار کرنے کی بابت امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب کی تائید کرتی ہے۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر

جرم کسی پر اس وقت واقع ہو جب وہ مضمون نہیں ہے تو سرایت بھی مضمون نہ ہوگی کیونکہ ضمان واجب ہوتا ہے سابقہ فعل کی وجہ سے اور فعل واقع ہوا ہے ایسے محل پر کہ جو مضمون نہیں ہے۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی حربی کا ہاتھ قطع کر دے پھر وہ (حربی) مسلمان ہو جائے پھر اس قطع کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو قاطع پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ جرم ایسے محل پر واقع ہوا ہے جو مضمون نہیں ہے لہذا وہ (جرم) موجب ضمان نہ ہوگا۔

اسی طرح، اگر وہ اپنے غلام کا ہاتھ قطع کر دے پھر اس کو آزاد کر دے اور پھر وہ مر جائے تو وہ سرایت کا ضامن نہیں ہوگا کیونکہ اس کے حق میں غلام کا ہاتھ مضمون نہیں ہے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ قطع کر دے جب کہ وہ مسلمان ہے، پھر وہ مرتد ہو جائے، اللہ کی پناہ، پھر وہ مر جائے تو قاطع پر صرف ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اس کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ مرتد ہو کر اس نے اپنے نفس کی عصمت کو باطل کر دیا، پس ارتداد کی حیثیت سرایت سے ابراہ کی ہوگئی، اور اگر وہ اسلام کی طرف پلٹ آئے پھر اس کی موت واقع ہو تو یثخن کے قول کی رو سے اس پر جان کی دیت واجب ہوگی جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک اس پر صرف ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اور کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ وہی ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں یعنی یہ کہ جب وہ مرتد ہو گیا تو گویا اس نے قاطع کو سرایت سے بری الذمہ کر دیا یثخن کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جرم کے ساتھ حکم کا تعلق یا تو اس کی ابتداء سے ہوتا ہے یا انتہاء سے اور ان دونوں کے مابین جو کچھ ہو اس سے حکم کا کوئی تعلق نہیں ہوتا اور زیر بحث مسئلے میں جو محل ہے وہ دونوں حالتوں میں مضمون ہے لہذا ان دونوں حالتوں میں جرم موجب ضمان ہے لہذا ان دونوں حالتوں کے درمیان پیش آمدہ ارتداد کا اعتبار نہیں کیا جائے گا جہاں تک امام محمدؒ کے اس قول کا تعلق ہے کہ ارتداد بمنزلہ ابراء کے ہے تو تسلیم ہے لیکن اس شرط پر کہ اسی حالت میں موت واقع ہو کیونکہ ارتداد کا حکم اسلام لا پر اور موت پر موقوف ہو جاتا ہے اور اس کی موت جب واقع ہوئی تو جرم موجب ضمان تھا لہذا سرایت کا حکم بھی موقوف ہو گیا۔

اسی طرح، اگر وہ (یعنی مرتد) دارالحرب سے جا ملے اور قاضی نے اس کے یوں مل جانے کا فیصلہ نہ دیا ہو، پھر وہ ہماری طرف مسلمان ہو کر لوٹ آئے پھر اس قطع کی وجہ سے مر جائے تو اس کا حکم بھی اسی اختلاف کے مطابق ہوگا۔ اور اگر قاضی نے اس کے دارالحرب سے مل جانے کا فیصلہ دے دیا ہو پھر وہ مسلمان ہو کر واپس آجائے پھر اس قطع کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو بالاجماع قاطع پر اس کے ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اور اس کے سوا اور کوئی چیز واجب نہ ہوگی، کیونکہ دارالحرب سے اس کا مل جانا اس کے حقوق کو منقطع کر دیتا ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس سے مل جانے کے بعد اس کا مال اس کے وارثوں میں تقسیم کر دیا جاتا ہے لیکن اس سے پہلے تقسیم نہیں کیا جاتا تو یہ جرم سے ابراء کے مانند ہو گیا۔

اگر کوئی شخص کسی غلام کا ہاتھ خطا سے قطع کر دے پھر اس کا مالک اس کو آزاد کر دے:

پھر اس کی موت اس قطع کی وجہ سے واقع ہو جائے تو ہاتھ کے جرم ماننے کے سوا قاطع پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور اس کا آزاد کیا جانا ہاتھ کے ٹھیک ہو جانے کے مانند ہے کیونکہ اگر سرایت جرم کے خلاف موجب ضمان تھی، تو یہ تو اس کے خلاف مالک کے حق میں موجب ضمان ہوگی یا پھر اس کے خلاف غلام کے حق میں موجب ضمان ہوگی۔ اول الذکر کی تو کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ آزاد کر دینے کے بعد مالک اس کا مالک نہیں ہے، اور ثانی الذکر کی بھی کوئی صورت نہیں ہے، بدلیل مذکورہ، یعنی یہ کہ سرایت جرم کے تابع ہے تو جب جرم غلام کے حق میں موجب ضمان نہیں ہے سرایت بھی اس کے حق میں موجب ضمان نہ ہوگی۔ اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر قطع کے بعد مالک اس کو فروخت کر دے تو سرایت کا حکم ساقط ہو جائے گا۔ اس مسئلے میں قطع یہ اس تیر اندازی کے مانند نہیں ہے جو امام حنیفہ رحمہ اللہ کے قول میں مذکور ہے اور جس کی وجہ سے آپ نے اس پر قیمت واجب کی تھی خواہ مالک نے اس کو آزاد ہی کر دیا ہو، آپ نے قطع میں ہاتھ کے جرم ماننے کے سوا کچھ واجب نہیں کیا، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ تیر پھینکنا لامحالہ تیر کے لگنے کا سبب ہے لہذا اس کی وجہ سے وہ تیر اندازی کے وقت جرم کا مرتکب بن گیا۔ جہاں تک قطع کا تعلق ہے تو یہ لامحالہ سرایت کا موجب نہیں ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر کوئی شخص غلام کا ہاتھ عمداً قطع کر دے پھر اس کا مالک اس کو آزاد کر دے، پھر غلام کی موت واقع ہو جائے تو دیکھا جائے گا کہ اگر مالک ہی اس کا وارث ہے اور اس کے سوا اس کا کوئی اور وارث نہیں ہے تو شیخین کے قول کے مطابق اسے مجرم کو قتل کرنے کا حق ہوگا، بخلاف امام محمدؒ کے، اس مسئلے کا ذکر گزر چکا ہے۔ اور اگر اس کے علاوہ اس کا کوئی اور وارث ہو جو اس کے میراث پانے میں مانع ہو یا اس کے ساتھ میراث میں شامل ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا، کیونکہ ولی مشتبہ ہے، جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے۔ اور اگر قطع کے بعد وہ اس کو آزاد نہ کرے لیکن اس کو مدبر بنالے یا وہ باندی ہو تو اس کو ام ولد بنالے تو سرایت منقطع نہیں ہوگی اور نصف قیمت اور جرم کے بعد اور موت سے قبل (قیمت کا) نقصان واجب ہوگا۔ یہ تو جرم خطا کا حکم تھا اور اگر جرم عمد ہو تو بالا جماع مالک کو قصاص وصول کرنے کا حق ہوگا۔ اور اگر وہ اس کو مکاتب بنائے اور مسئلہ ویسا ہی ہو تو کتابت کی وجہ سے وہ سرایت سے بری الذمہ ہو جائے گا پس مالک کے حق میں نصف قیمت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ مر جائے اور جرم خطا ہو تو اس پر مزید کوئی چیز واجب نہ ہوگی اور اگر جرم عمد ہو اور وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے قاصر ہو تو مالک کو قصاص لینے کا حق ہوگا کیونکہ وہ بحالت غلامی مرا ہے اور اگر وہ اپنے پیچھے بدل کتابت کے بقدر مال چھوڑ گیا ہو تو وہ بحالت آزادی مرا ہے، پس دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا کوئی وارث ہو جو مالک کے میراث پانے میں مانع ہو یا اس کے ساتھ میراث میں شریک ہو تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا اور اس پر ہاتھ کا جرم مدہائد ہوگا، اس کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی اور وارث نہ ہو تو شیخین رحمہم اللہ کے نزدیک مالک کو قصاص لینے کا حق ہوگا جب کہ امام محمد رحمہم اللہ کے نزدیک اس کو اس کا حق نہ ہوگا اور قاطع پر صرف ہاتھ کی دیت وجہ مانہ آئے گا۔ اور اگر قطع کتابت کے بعد واقع ہوا ہو اور اس سے اس

کی موت واقع ہو جائے اور قطع خطا سے ہوا ہو یا وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے قاصر ہونے کی حالت میں مرا ہو تو قیمت وصول کرنے کا حق مالک کو ہوگا اور اگر اس کی ادائیگی کے لیے کافی مال چھوڑ کر مرا ہو تو قیمت پر وارڈوں کا حق ہوگا۔ اور اگر قطع عمدہ ہو اور وہ قاصر ہونے کی حالت میں مرے تو مالک کو قصاص لینے کا حق ہوگا اور اگر کافی مال چھوڑ کر مرا ہو تو وہ بحالت آزادی مرا ہے، پھر دیکھا جائے گا کہ اگر مالک کے علاوہ کوئی وارث ہو جو اس کے میراث پانے میں مانع ہو یا اس کے ساتھ میراث میں شریک ہو تو قصاص واجب نہ ہوگا اور اگر مالک کے سوا اس کا کوئی وارث نہ ہو تو اس کا مکمل اسی اختلاف کے مطابق ہوگا جس کا ہم نے ذکر کیا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر زخم دوسرے عضو میں سرایت کر جائے | یہ تو اس صورت کے احکام تھے کہ جب زخم نفس میں سرایت کرے اور اگر سرایت

عضو میں ہو تو قاعدہ یہ ہے کہ اگر جرم کسی عضو پر واقع ہوا ہو اور وہ دوسرے عضو میں سرایت کر جائے اور دوسرے عضو میں قصاص نہ ہوتا ہو تو پہلے عضو میں بھی قصاص واجب نہ ہوگا۔ یہ قاعدہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کو چند مسائل میں جامع ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ہاتھ کی انگلی قطع کر دے پھر وہ ہتھیلی شل ہو جائے تو ان دونوں میں قصاص واجب نہ ہوگا اور اس پر ہاتھ کی دیت واجب ہوگی، اس بارے میں ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کے مابین کوئی اختلاف نہیں کیونکہ قاطع کی طرف سے جو فصل پایا گیا ہے وہ ہے ہتھیلی کو شل کر دینے والا قطع اور مقطوع اس کے مثل وصول کرنے پر قادر نہیں ہے، پس مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا قصاص واجب نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں، جرم ایک ہے اس لیے اس کی وجہ سے دو مختلف ضمان واجب نہ ہونگے، اور وہ دو ضمان ہیں قصاص اور مال، بالخصوص اس صورت میں کہ جب محل ایک ہو، کیونکہ ہتھیلی مع انگلی کے بمنزلہ ایک عضو کے ہے۔

اسی طرح، اگر وہ انگلی کا ایک جوڑہ (یعنی پور) قطع کر دے جس کے بعد باقیماندہ انگلی شل ہو جائے یا ہتھیلی شل ہو جائے تو اس کا بھی حکم ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ اگر مقطوع یہ کہے کہ میں جوڑہ کو قطع کروں گا اور جو حصہ سوکھ گیا ہے اس (کے ضمان) کو چھوڑتا ہوں تو اس کو ایسا کرنے کا حق نہ ہوگا، کیونکہ جرم سرے سے موجب قصاص واقع ہی نہیں ہوا، اس لیے کہ مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنا ممکن ہی نہیں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، پس (قصاص کے) ایک جزو پر اقتصار کرنا ایسے قصاص کو وصول کرنا ہے کہ جس کا اسے کوئی حق نہیں ہے، لہذا اس کو اس کے منع کیا جائے گا۔ اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کو شجرہ منقلہ لگائے پھر شجرہ جکھے کہے کہ میں اس کو شجرہ موفحہ لگاؤں گا اور اس سے زائد کے جرم مانے کو چھوڑ دوں گا تو اس کا حق نہ ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ کسی آدمی کے دانت کا ایک حصہ توڑ دے اور باقیماندہ دانت کالا ہو جائے تو اس میں قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کا قصاص تو اس طرح توڑنا ہے جو باقیماندہ کو کالا کر دے اور یہ ممکن نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، جرم ایک ہے لہذا یہ دو مختلف ضمانوں کا موجب نہ بنے گا۔

اگر وہ ایک انگلی قطع کرے اور اس کے علاوہ ایک دوسری انگلی بھی شل ہو جائے تو

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس میں قصاص واجب نہ ہوگا بلکہ اس پر دو انگلیوں کی دیت واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام زفرؒ اور حسن رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ پہلی انگلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں جرم مانہ۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ محل متعدد ہیں اور محل کے متعدد ہونے سے فعل حکماً متعدد ہو جاتا ہے اگرچہ فی الحقیقت وہ متحد ہے جس کی وجہ اس کے اثر کا متعدد ہونا ہے۔ اور زیر بحث مسئلے میں اثر متعدد ہو گیا ہے، پس اس کو دو فعل قرار دیا جائے گا لہذا ہر ایک کا حکم جداگانہ ہوگا، پس پہلی انگلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں دیت۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کی ایک انگلی قطع کر دے اور غلطی سے پھری کھسک کر دوسری انگلی پر جا پڑے اور اسکو قطع کر دے تو پہلی انگلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں دیت۔ اس کی ایک اور مثال یہ ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کی طرف تیر پھینکے اور وہ اس کو لگ جائے اور اس میں سے نفوذ کر کے کسی دوسرے کو جا لگے تو پہلے میں قصاص واجب ہوگا اور دوسرے میں دیت، بدلیل مذکورہ، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور جب جرم متعدد ہوں تو ہر ایک کا حکم جداگانہ ہوتا ہے، پس پہلے میں قصاص واجب ہوگا اور دوسرے میں جرم مانہ۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ وہ ہے جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں کہ جان سے کمتر میں واجب مثل ہوتا ہے اور زیر بحث مسئلے میں مثل کو جو کہ شل کر دینے والا قطع ہے، وصول کرنا ممکن نہیں ہے، پس استحقاق ثابت نہ ہوگا۔ علاوہ انہیں جرم فی الحقیقت ایک ہے اور وہ ہے انگلی کا قطع، اور اس سے مال کا ضمان متعلق ہے لہذا قصاص کا ضمان اس سے متعلق نہ ہوگا، بخلاف اس کے کہ جب وہ عمداً انگلی کو قطع کرے اور پھری غلطی سے دوسری انگلی میں نفوذ کر جائے، کیونکہ اس مسئلے میں فی الحقیقت دو فعل پائے گئے ہیں، لہذا ہر ایک پر جداگانہ حکم لگانا جائز ہے۔ تیر پھینکنے کے مسئلے میں ایک فی الحقیقت متحد فعل کو شرعاً متعدد افعال قرار دیا گیا، خلاف حقیقت اور جو اس مسئلے میں خلاف حقیقت کا دعویٰ کرے اسے دلیل پیش کرنی چاہیے۔

اور اگر وہ ایک انگلی کو قطع کرے اور اس کے علاوہ ایک دوسری انگلی بھی گر پڑے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے کسی میں قصاص واجب نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے نزدیک ان سے ظاہر الروایۃ کے مطابق پہلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں دیت جرم مانہ۔ امام محمدؒ سے ابن سماعہ کی روایت کی رو سے دونوں میں قصاص واجب ہوگا، کیونکہ اس روایت کی بنا پر آپ کا جو قاعدہ ہے وہ یہ ہے کہ جس جراحت میں قصاص ہو اگر اس سے کوئی ایسی چیز تولد ہو کہ جس میں قصاص ممکن ہو تو دونوں میں قصاص واجب ہوگا، اور زیر بحث مسئلے میں یہ ممکن ہے، جب کہ اس مسئلے میں کہ جب وہ ایک انگلی قطع کرے اور اس کے علاوہ ایک دوسری انگلی شل ہو جائے تو اس (تولد ہونے والی چیز) میں قصاص کا واجب ہونا ممکن نہیں ہے اس لیے پہلی میں قصاص واجب ہو گیا اور دوسری میں جرم مانہ صاحبین کے ظاہر قول کی توجیہ وہ ہے جس کا ہم سابق میں ذکر کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ محل متعدد ہیں اور اثر کے متعدد ہونے کی صورت میں اس (یعنی تعدد محل) سے فعل کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ یہاں پایا گیا ہے، پس اس کو دو مختلف جرائم قرار دیا جائے گا، اور ہر ایک سے اس کا

اپنا الگ حکم متعلق ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ وہ تو ہے انگلی کو گرا دینے والا قطع اور یہ ممکن نہیں ہے۔ علاوہ ازیں جرم فی الحقیقت ایک ہے لہذا یہ صرف ایک ہی ضمان کا موجب بنے گا اور مال واجب ہو گیا ہے لہذا قصاص واجب نہیں ہوگا۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ایک انگلی عداً قطع کرے پھر جوڑے ہتھیلی گر جائے تو امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق اس میں قصاص واجب نہ ہوگا اور ہاتھ کی دیت واجب ہوگی کیونکہ مثل کو جو کہ ہتھیلی کو گرا دینے والا قطع ہے وصول کرنا محال ہے لہذا اس کا واجب ہونا مستثنیٰ ہے؛ علاوہ ازیں، ہتھیلی انگلی سمیت ایک عضو کے مانند ہے، اس لیے جرم حقیقتاً اور حکماً ایک ہی ہے اور مال کا ضمان ان دونوں سے متعلق ہو گیا ہے پس ان سے قصاص متعلق نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اس سے قصاص لیا جائے گا، پس اس کا ہاتھ جوڑے کاٹا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ نے اس مسئلے میں اور اس مسئلے میں فرق کیا ہے کہ جب وہ ایک انگلی قطع کرے اور اس کے علاوہ ایک دوسری انگلی گر جائے تو دوسری میں قصاص واجب نہیں ہوگا، کیونکہ انگلی ہتھیلی کا جزو ہے اور سرایت جزو سے کل میں مستحق ہو جاتی ہے، جیسے ہاتھ سے نفس میں مستحق ہو جاتی ہے، جبکہ دو انگلیاں دو منفرد عضو ہیں، ان میں سے کوئی دوسری کا جزو نہیں ہے، لہذا ان دونوں میں سے کسی کی طرف سے دوسری کی جانب سرایت مستحق نہ ہوگی، لہذا پہلی میں قصاص واجب ہوگا اور دوسری میں واجب نہیں ہوگا۔ اور امام محمدؒ نے نوادر میں جو روایت کیا ہے اسکی رو سے اس میں بھی قصاص واجب ہوگا، جیسا کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے، کیونکہ یہ ایک جرم ہے اور اس نے اس (عضو) میں سرایت کی ہے کہ جس میں قصاص ممکن ہے، پس ایسے سمجھا جائے گا کہ جیسے اس نے پیچھے ہتھیلی کو قطع کیا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا کوئی دانت ٹوٹ کر دے اور دانت گر جائے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق اس میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ ایسا قصاص لینا ممکن نہیں ہے کہ دانت کو ایسے ٹوڑے کہ وہ گر جائے۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ قصاص واجب ہوگا، جیسے اس مسئلے میں آپ کا قول ہے کہ جب انگلی کاٹی جائے اور اس کی وجہ سے ہتھیلی جھڑ جائے، اسی طرح نوادر والی روایت کے بموجب امام محمدؒ کے نزدیک بھی قصاص واجب ہوگا، بلکہ آپ کے اس اصول کے جس کا ہم نے ذکر کیا۔

اسی طرح، اگر وہ کسی آدمی کے دانت پر ضرب لگائے جس سے اس کا ایک حصہ ٹوٹ جائے اور باقی دانت ہل جائے اور اس کو ایک سال پورا ہو جائے تو اگر وہ دانت سیاہ پڑ جائے تو اس میں قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ مثل کو وصول کرنا محال ہے اور مثل ہے اس کو اس طرح توڑنا کہ وہ اس سے سیاہ پڑ جائے، اور اگر وہ گر جائے تو بھی امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق یہی حکم ہوگا اور اس میں جرم عامہ عائد ہوگا کیونکہ مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے اور مثل ہے اس طرح توڑنا کہ جس سے وہ گر جائے، پس اس میں جرم عامہ واجب ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اس میں قصاص ہوگا جیسے اس مسئلے میں آپ کا قول ہے کہ جب انگلی قطع کی جائے اور ہتھیلی گر جائے۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کو عداً شجرہ موضعہ لگائے اور اس کی وجہ سے اس کی میناٹی جاتی رہے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کی رو سے قصاص واجب نہ ہوگا۔

اور اس میں اور بنیائی میں جرمانہ ہوگا۔ صاحبین کا کہنا ہے کہ موضع میں قصاص ہوگا اور بنیائی میں دیت ہوگی، یہ الجامع الصغیر میں امام محمدؒ سے روایت ہے اور ابن سماعہ نے امام محمدؒ کے نوادر میں ان سے روایت کیا ہے کہ ان دونوں میں قصاص ہوگا۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ یہ جرم عمد سے ایسے عضو میں تولد ہوا ہے کہ جس میں تولد ممکن ہے، لہذا اس میں قصاص واجب ہوگا، جیسے اس مسئلے میں ہوتا ہے کہ جب وہ نفس میں سرایت کر جائے۔ صاحبین کے ظاہر قول کی توجیہ یہ ہے کہ بنیائی کا تلف ہونا تسبیب کے طریقے سے حاصل ہوا ہے نہ کہ سرایت کے طریقے سے، جس کی دلیل یہ ہے کہ بنیائی کے جانے کے بعد بھی شجر باقی رہتا ہے جبکہ سرایت کا واقع ہونا جرم کے تغیر کا موجب بنتا ہے، جیسے قطع اگر نفس میں سرایت کر جائے تو وہ قطع نہیں رہتا بلکہ قتل ہو جاتا ہے جبکہ یہاں شجر متغیر نہیں ہوا بلکہ بدستور شجر ہے، پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ بنیائی کا جانا سرایت کے طریقے سے نہیں ہے بلکہ تسبیب کے طریقے سے ہے اور تسبیب کے طریقے سے جرم قصاص کا موجب نہیں نہیں بنتا، جیسے کنواں کھودنے اور اسی جیسی دوسری صورتوں میں ہوتا ہے۔

اگر اس کی دونوں آنکھیں، زبان، قوت شنوائی اور جماع کی صلاحیت چلی جائے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قاعدے کے مطابق ایسی کسی چیز میں قصاص نہ ہوگا جبکہ صاحبین کے قول کے مطابق موضع میں قصاص ہوگا۔ اور ان کے ظاہر قول کی رو سے آنکھوں میں قصاص نہ ہوگا بلکہ ان میں جرمانہ عائد ہوگا، جبکہ امام محمدؒ سے نوادر والی روایت کے مطابق ان میں قصاص ہوگا اور زبان، شنوائی اور جماع میں نہیں ہوگا کیونکہ ان میں قصاص ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ شریعت میں زبان، کان اور جماع کی منفعت کے چلے جانے میں قصاص نہیں ہے جبکہ بنیائی کے چلے جانے پر شریعت میں قصاص ہے۔

اگر وہ اس کو سوٹی سے ضرب لگائے اور موضع زخم پنیپا دے پھر ایک اور ضرب لگا کر اس کے پہلو میں ایک دوسرا موضع زخم پنیپا دے، پھر وہ دونوں موضع زخم گل سٹر کر ایک ہو جائیں تو یہ دو موضع زخم ہیں اور ان میں قصاص نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قاعدے کی رو سے تو اس لیے (قصاص نہ ہوگا) کہ مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے اور مثل دو موضع زخم ہیں جو گل سٹر کر ایک ہو گئے ہیں۔ صاحبین کے قاعدے کے مطابق اس لیے (نہ ہوگا) کہ دو موضع زخموں کا گل سٹر کر ایک ہونا جراحات کے سبب تلف ہے اور اطلاق بذریعہ سبب موجب قصاص نہیں ہوتا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

آنکھ کے جرائم اگر آنکھ پھوڑ دی جائے یا دیدہ نکال دیا جائے تو اس میں قصاص نہ ہوگا کیونکہ اگر ہم وہی کچھ کریں جو اس نے کیا اور وہ ہے آنکھ کو پھوڑنا اور دیدہ نکالنا تو مثل کو وصول کرنا ممکن نہ ہوگا اس لیے کہ اس کی کوئی حد معلوم نہیں ہے اور اگر ہم اس کی روشنی ضائع کر دیں تو ہمارا یہ فعل اس کے فعل کے مثل نہ ہوگا، پس مماثلت کی صفت کے ساتھ (قصاص کرنا وصول کرنا محال ہے، لہذا اس کا واجب ہونا ممتنع ہے۔ اور اس کی مثل یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کا ہاتھ کلانی سے قطع کرے تو اس سے قصاص واجب نہیں ہوتا کیونکہ کلانی سے قطع کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے اور نہ ہی پیچھے سے قطع کرنے کی کوئی صورت ہے، بلکہ اس کے جو ہم نے بیان کی، لہذا وجوب ممتنع ہوا، یہی حکم زیر بحث مسئلے کا ہوگا۔ اور اگر وہ اس (آنکھ) پر ضرب لگائے اور اس کی روشنی چلی جائے جبکہ سیاہی بدستور باقی ہو، آنکھ اندھی نہ ہوئی ہو تو اس میں قصاص ہوگا، جس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ

کا یہ ارشاد ہے کہ والعین بالعین، یعنی آنکھ کے بدلے آنکھ۔ مزید برآں، مماثلت کے طریقے سے قصاص ممکن ہے، اس طرح کہ اس کے چہرے پر بھیگی ہوئی روئی رکھی جائے، آئینے کو گرم کیا جائے اور پھر اس کو آنکھ کے قریب لا کے رکھا جائے، تا آنکہ اس کی روشنی چلی جائے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ بات سب سے پہلے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کو سوچھی تھی اور آپ نے مذکورہ ترکیب کی طرف اشارہ کیا تھا۔ چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں یہ واقعہ پیش آیا تھا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جمع ہوئے تو آپ نے اس بارے میں ان کے ساتھ مشورہ کیا، ان کے پاس اس مسئلے کا حکم نہیں تھا اتنے میں سیدنا علی رضی اللہ عنہ آئے اور آپ نے مذکورہ ترکیب کی طرف اشارہ کیا، اور کسی نے اس سے اختلاف نہیں کیا، پس سیدنا عثمانؓ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مجمع میں یہ فیصلہ کیا، لہذا یہ اجماع ہے۔ اور اگر آنکھ اندھی ہو جائے تو اس میں قصاص نہ ہوگا کیونکہ دوسری آنکھ (ضرب لگانے سے) ہو سکتا ہے کہ اندھی نہ ہو، لہذا یہ پہلے کے مثل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ سے روایت ہے کہ بھیگنے کی آنکھ میں قصاص نہ ہوگا کیونکہ بھیگنا پن آنکھ میں نقص ہے، لہذا (اگر قصاص لیا جائے) یہ تو ناقص کے بدلے میں کامل کو وصول کرنا ہوگا، پس مماثلت مستحق نہ ہوگی، اسی لیے تندرست ہاتھ کو فلج زدہ ہاتھ کے بدلے میں قطع نہیں کیا جاتا، ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔ آنکھ کے پوٹوں کے کناروں (جن سے پلکوں کے بال اگتے ہیں) اور پوٹوں میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ ان میں مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

کان کے جرائم۔ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ والا ذن بالاذن، یعنی "اور کان کے بدلے کان" علاوہ ازیں اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، اور اگر کان کا ایک حصہ قطع کرے تو اگر اس کی کوئی حد معلوم ہے تو اس میں قصاص ہوگا ورنہ نہ نہیں ہوگا۔

ناک سے متعلق جرائم۔ جہاں تک ناک کا تعلق ہے، اگر وہ نرمہ کو قطع کرے تو اس میں قصاص ہوگا اور اس کی بابت ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا، جس کی دلیل اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ والا ننف بالانف، یعنی "اور ناک کے بدلے ناک"؛ علاوہ ازیں، اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، کیونکہ اس کی حد معلوم ہے اور وہ ہے اس کا نرم حصہ۔ اور اگر نرمہ کا کچھ حصہ قطع کرے تو اس میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ مثل کو وصول کرنا محال ہے۔ اور اگر ناک کا بانسہ قطع کرے تو اس میں قصاص نہیں ہے کیونکہ یہ ہڈی ہے اور ہڈی میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی دانت میں ہے، جس کی وجہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ پورا کاٹے تو اس میں قصاص ہے جبکہ امام محمدؒ کا قول ہے کہ اس میں قصاص نہیں ہوگا، خواہ پورا ہی کاٹے۔ صاحبین کے درمیان (اس مسئلے میں) فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ کی مراد پورا نرمہ کا ٹٹا ہے اور اس میں بلا اختلاف قصاص ہے اور امام محمدؒ کی مراد پورا بانسہ ہے اور اس میں بلا اختلاف قصاص نہیں ہے۔

ہونٹ سے متعلق جرائم۔ جہاں تک ہونٹ کا تعلق ہے، امام ابو حنیفہؒ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کا اوپر والا یا نیچے والا ہونٹ قطع کر دے اور اس سے قصاص لینا ممکن ہو تو اس میں قصاص ہوگا۔ کرخی رحمہم اللہ نے ذکر کیا ہے کہ اگر مکمل طور پر

قطع کرے تو اس میں قصاص ہوگا کیونکہ مکمل طور پر قطع کی صورت میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، اور اگر اس کا کچھ حصہ قطع کرے تو اس میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

دانت کے سوا کسی ہڈی میں قصاص نہیں ہے

کسی ہڈی میں قصاص نہیں ہے، سوائے ہوتی اور نہ ہی اس امر کی کوئی ضمانت کہ اس میں تجاوز نہ ہوگا۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ ہڈی میں قصاص نہیں ہے۔ دانت میں قصاص ہے، خواہ اس کو توڑا جائے یا اکھاڑا جائے جس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ والسن بالسن، یعنی "اور دانت کے بدلے دانت" علاوہ ازیں، اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، بایں طور کہ اگر دانت کو توڑا گیا ہو تو ریتی کے ساتھ توڑنے والے کے دانت کو اسی قدر توڑ دیا جائے جس قدر کہ اس نے توڑا تھا اور اگر اس کو اکھاڑا گیا ہو تو اس کا دانت ریتی کے ذریعے لے لیا جائے تا آنکہ گوشت تک پہنچ جائے اور اس کے سوا جو دانت ہوگا (یعنی جڑ تو اس کا قصاص) ساقط ہو جائے گا۔ اکھاڑنے کے بارے میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے دانت کو اکھاڑا جائے گا کیونکہ مماثلت تو اس طرح متحقق ہوتی ہے جبکہ اول الذکر صورت میں کمی کے ساتھ وصول کرنا ہے، البتہ اکھاڑنے میں زیادت کا احتمال ہے کیونکہ اس امر پر امن نہیں ہے کہ جس کا دانت اکھاڑا گیا تھا وہ اکھاڑنے والے کے فعل سے تجاوز نہیں کرے گا۔

زبان سے متعلق جرائم

جہاں تک زبان کا تعلق ہے، اگر اس کا کچھ حصہ قطع کیا جائے تو اس میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے اور اگر پوری زبان قطع کرے تو امام محمدؒ نے کتاب المبسوط میں ذکر کیا ہے کہ زبان کا قصاص نہیں لیا جائے گا جبکہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اس میں قصاص ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر قطع پوری زبان کا ہو تو اس میں (قاطع کی) پوری زبان کو قطع کر کے مثل کو وصول کیا جاسکتا ہے، پس جزا حرم کے مثل ہوگی۔ کتاب المبسوط میں جو مذکور ہو ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ زبان سکڑتی اور پھیلتی ہے اس لیے مماثلت کی صفت کے ساتھ قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

آلہ تناسل سے متعلق جرائم

اور اگر وہ سپاری (سہر ذکر) کو قطع کرے تو اس میں قصاص ہوگا کیونکہ مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، اس لیے کہ اس کی حد معلوم ہے۔ اور اگر وہ اس کا کچھ حصہ قطع کرے یا ذکر کا کچھ حصہ قطع کرے تو اس میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ اس کی حد نہیں ہے۔ پس مماثلت کی صفت کے ساتھ قطع کرنا ممکن نہیں ہے۔ تو یہ زبان کے کچھ حصے کو قطع کرنے والے مسئلے کے مانند ہے۔ اور اگر وہ ذکر (آلہ تناسل) کو جڑ سے قطع کر دے تو امام محمدؒ نے المبسوط میں ذکر کیا ہے کہ اس میں قصاص نہیں ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اس میں قصاص ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ پورے ذکر کو قطع کرنے کی صورت میں مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنا ممکن ہے، لہذا قصاص واجب ہوگا۔ المبسوط میں جو مذکور ہو ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ ذکر کبھی سکڑتا ہے اور کبھی پھیلتا ہے، لہذا اس میں مماثلت کو ملحوظ رکھنا ممکن نہیں ہے، اس لیے قصاص واجب نہیں ہوگا۔

سروغیرہ کے بالوں سے متعلق جرائم

سر کے بال کترنے اور مونڈنے، بھنویں، مونچھیں اور ڈاڑھی مونڈنے میں قصاص نہیں ہے خواہ مونڈنے اور نوچنے کے بعد یہ دوبارہ نہ بھی اگیں۔ جہاں تک کترنے کا تعلق ہے تو اس لیے (قصاص واجب نہ ہوگا) کہ اس کی جگہ معلوم نہیں ہے، لہذا مثل کو لینا ممکن نہیں ہے۔ جہاں تک مونڈنے اور نوچنے والے کی طرف سے مونڈنے اور نوچنے کے فعل کے پائے جانے کا تعلق ہے تو اس لیے (قصاص واجب ہوگا) کہ جس چیز کا استحقاق حاصل ہوا ہے وہ ہے مونڈنے اور نوچنے کا ایسا فعل کہ جس کے بعد بال نہ اگیں اور یہ (صاحب استحقاق) جس کے بال مونڈے یا نوچے گئے اس کے بس میں نہیں ہے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ اگر وہ مونڈے یا نوچے تو بعد میں بال دوبارہ اگ آئیں، لہذا یہ فعل اول کے مثل نہ ہوگا۔ نوادر میں مذکور ہے کہ اگر بال دوبارہ نہ اگیں تو قصاص واجب ہوگا۔

بعض دیگر اعضاء پر جرائم

عورت کے پستان کے حکم کا ذکر نہیں کیا گیا کہ اس میں قصاص واجب ہوگا یا نہیں۔ اسی طرح خفستین میں وجوب قصاص کا ذکر بھی نہیں کیا گیا۔ چاہیے یہ کہ ان میں قصاص واجب نہ ہو کیونکہ ان میں سے کسی کی حد فاصل معلوم نہیں ہے، لہذا مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔ جہاں تک عورت کے پستان کی بھٹی (سر پستان) کا تعلق ہے تو چاہیے یہ کہ اس میں قصاص واجب ہو کیونکہ اس کی حد معلوم ہے، لہذا اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے، جیسے سر ذکر میں ہوتا ہے۔

سر پر ضرب سے عقل اور حواس خمسہ وغیرہ کا چلنا

اگر کوئی شخص کسی آدمی کے سر پر ضرب لگائے جس سے اس کی عقل یا قوت سامعہ یا ذا القریا جماع کی صلا جیت یا اس کی صلب کا پانی (مادہ منویہ) چلا جائے تو ان میں سے کسی میں قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ اس کے لیے یہ ممکن نہیں ہے کہ ایسی ضرب لگائے جس سے یہ چیزیں چلی جائیں، پس مثل کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا قصاص واجب نہ ہوگا۔

اسی طرح اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ہاتھ یا پاؤں پر ضرب لگائے جس کے بعد وہ مثل ہو جائے تو اس پر قصاص واجب نہ ہوگا کیونکہ مثل کر دینے والی ضرب لگانا اس کے امکان میں نہیں ہے، لہذا مثل کو وصول کرنا مقدور نہیں ہے، اس لیے قصاص واجب نہ ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

سر اور چہرے وغیرہ پر زخموں کے احکام

جہاں تک سر اور چہرے کے زخموں (شجاج) کا میں قصاص ہے، جس کی دلیل اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے اس ارشاد کا عموم ہے کہ والجروح قصاص، یعنی "اور زخموں میں قصاص ہے"۔ ماسوا اس خصوص کے جو کسی دلیل سے ثابت ہو۔ علاوہ ان میں اس میں مماثلت کے طور پر قصاص کو وصول کرنا ممکن ہے کیونکہ اس کی ایک حد ہے جہاں پر چھری انتہا پذیر ہوئی اور وہ حد ہے ہڈی۔ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ موضوع سے زیادہ گہرے جو زخم ہیں ان میں قصاص نہیں ہے کیونکہ ان میں مماثلت کے طریقے سے قصاص وصول کرنا محال ہے، اس لیے کہ ہاشمہ زخم ہڈی کو توڑ دیتا ہے اور منقلہ زخم ہڈی کو توڑ کر اس

کو اپنی جگہ سے ہٹا دیتا ہے، اور ہڈی توڑنے میں قصاص نہیں ہے، بدلیل مذکورہ۔ اور آئمہ زخم میں اس امر کی ضمانت نہیں کہ چھری دماغ تک نہیں پہنچے گی، پس ان زخموں میں مماثلت کے طریقے سے قصاص وصول کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا قصاص واجب نہ ہوگا، بخلاف موضع کے۔

جہاں تک موضع سے ہلکے زخموں کا تعلق ہے، امام محمدؒ نے مبسوط میں ذکر کیا ہے کہ موضع، سمحاق، ماصنہ اور دامیہ میں قصاص واجب ہوگا۔ حسنؒ نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ سر اور چہرے کے زخموں میں قصاص نہیں ہے ماسوا موضع اور سمحاق کے، بشرطیکہ سمحاق میں قصاص لینا ممکن ہو۔ سختی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ موضع سے کمتر زخم جلد کو چھیلنا ہے اور اس میں حکومت عدل ہے، اسی طرح عمر بن عبدالعزیز رحمہما اللہ سے بھی روایت ہے۔ شعبی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ موضع سے ادنیٰ شجرہ میں طبیب کی اجرت ہے۔ حسن رحمہ اللہ کی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ موضع سے ہلکے جن زخموں کا ہم نے ذکر کیا ان کی حد نہیں ہے کہ جس تک چھری انتہا پذیر ہو، لہذا صفت مماثلت کے ساتھ قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔ مبسوط والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اس میں مثل کو وصول کرنا ممکن ہے کیونکہ سلائی کے ذریعے زخم کی گرائی کی مقدار کو معلوم کرنا ممکن ہے، پھر جب وہ معلوم ہو جائے تو اس کی مقدار کے مطابق لوہے کا ٹکڑا بنالیا جائے اور اس کو آخر تک گوشت میں پیوست کر دیا جائے، اس طرح مجرم کے فعل کے مثل وصول ہو جائے گا۔

سر اور چہرے کے جن زخموں (شجاج) میں قصاص واجب ہو ان میں قصاص زخم رساں کی اسی جگہ سے لیا جائے گا جس جگہ اس نے زخم رسیدہ کو زخم پہنچایا ہو، سر کے اگلے حصے میں یا پچھلے حصے میں، وسط میں یا جانب میں سے جس جگہ بھی ہو، کیونکہ قصاص کا واجب ہونا اس عیب کی وجہ سے ہے جو زخم رسیدہ کو لاحق ہو جاتا ہے اور عیب سر پر زخم کی جگہ کے بدلنے سے کم و بیش ہو جاتا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سر کے پچھلے حصے میں زخم لگنے سے عیب ویسا نہیں ہوتا جیسا کہ اگلے حصے میں ہوتا ہے۔ اسی لیے زخم کی لمبائی چوڑائی کو بھی جس حد تک ممکن ہو، قصاص میں ملحوظ رکھا جاتا ہے، کیونکہ زخم کے چھوٹا یا بڑا ہونے سے بد صورتی (عیب) میں کمی بیشی ہو جاتی ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کو موضع زخم پہنچائے اور زخم رسیدہ کے مابین قرنین (یعنی سر کے اگلے حصے کے دونوں جانب اس مقام پر جہاں کہ جانور کے سینک اُگتے ہیں) ساری جگہ پر زخم پہنچے اور اسی قدر زخم رساں کے مابین قرنین ساری جگہ کو نہ گھیرتا ہو، زخم رسیدہ کے سر کے چھوٹا ہونے اور زخم رساں کے سر کے بڑا ہونے کی وجہ سے، تو قصاص میں زخم رساں کی مابین قرنین ساری جگہ پر زخم نہیں پہنچایا جائے گا کیونکہ ساری جگہ پر زخم پہنچانا (حق سے) ناممکن وصول کرنا ہے اور اس سے زیادہ بد صورتی لاحق ہوگی اور یہ جائز نہیں ہے البتہ زخم رسیدہ کو خیار دیا جائے گا، چاہے زخم رساں سے قصاص لے لے، اپنے زخم کی لمبائی کے بقدر اور پھر رک جائے اور چاہے تو اس کے بجائے تاوان جرم وصول کر لے کیونکہ اس کو (قصاص لینے کی صورت میں) ناقص حق ملتا ہے، اس لیے کہ پہلا زخم (جو مجرم نے پہنچایا) تو مابین قرنین ساری جگہ پر پہنچا ہے اور دوسرے زخم کو مجرم کے مابین قرنین ساری جگہ پر پہنچانا ممکن نہیں ہے، لہذا اس کے لیے خیار

ثابت ہوگا، چاہے اپنے سینے کی کٹیفی کے لیے اپنا حق ناقص صورت میں وصول کر لے یا پھر اس کے بجائے جرمانہ وصول کر لے، جیسا کہ ہم نے اس مسئلے میں بتایا تھا کہ جب فالج زدہ شخص کسی تندرست کا ہاتھ قطع کرے۔ اگر وہ قصاص کو اختیار کرے تو اسے حق ہوگا کہ جس جانب سے چاہے شروع کرے کیونکہ دونوں جانب اس کا حق ہے، پس اسے حق ہے کہ بائیں میں سے جدر سے چاہے (زخم پہنچانا) شروع کرے۔ اور اگر زخم رسیدہ کے مابین قرین ساری جگہ پہنچا ہو مگر اس سے زائد نہ ہو اور زخم رساں کے مابین قرین ساری جگہ زخم پہنچانے کے بعد بھی (لمبائی میں) بچ رہتا ہو زخم رسیدہ کے سر کے بڑا اور زخم رساں کے سر کے چھوٹا ہونے کی وجہ سے، تو اس صورت میں زخم رسیدہ کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو جرمانہ لے لے یا پھر زخم رساں کے مابین قرین ساری جگہ پر زخم پہنچا دے، لیکن اس سے زیادہ کچھ نہ کرے گا، کیونکہ زخم رساں کے مابین قرین جگہ سے زیادہ جگہ پر زخم پہنچانے کی کوئی راہ نہیں ہے، اس لیے کہ زخم رساں نے زخم رسیدہ کو مابین قرین جگہ سے زائد پر زخم نہیں پہنچایا لہذا وہ بھی اس سے زائد جگہ پر زخم نہیں پہنچائے گا، اس لیے زخم رسیدہ کو اختیار دیا جائے گا، کیونکہ اس سے (کی صورت میں) اس کو اپنا حق ناقص حالت میں ملتا ہے اس لیے کہ دوسرا زخم (جو مجرم کو پہنچایا جائے) مقدار کے لحاظ سے پہلے زخم کی بہ نسبت کمتر ہے، لہذا اگر وہ چاہے تو کٹیفی کے لیے اپنے حق کو ناقص حالت میں وصول کرنے پر راضی ہو جائے اور زخم رساں کے قرین کے مابین جگہ میں (زخم پہنچانے پر) (کتفا کرے) یا پھر اس کے بجائے مجرم کا تادان وصول کر لے۔ اگر زخم زخم رسیدہ کے مابین قرین پوری جگہ کو نہ پہنچتا ہو جبکہ زخم رساں کے مابین قرین پوری جگہ کو پہنچتا ہو تو قصاص میں زخم رساں کے مابین قرین پوری جگہ پر زخم پہنچانا جائز نہیں ہے کیونکہ پہلا زخم اس پوری جگہ کو نہیں پہنچا، لہذا ایک جزو کے قصاص میں پوری جگہ میں زخم پہنچانا (اپنے حق سے) زائد لینا ٹھہرے گا اور یہ جائز نہیں ہے، اگرچہ لمبائی ٹھوڑی میں یہ (زائد جگہ میں زخم) اس کے زخم کے بقدر ہو جیسے پہلے مسئلے میں زخم رساں کے مابین قرین جگہ میں سے فاضل جگہ میں زخم پہنچانا جائز نہیں تھا، اگرچہ یہ لمبائی میں پہلے زخم کے بقدر تھا چونکہ اپنے زخم کی لمبائی کے برابر کا زخم پہنچانا محال ہے اس لیے اسے اختیار حاصل ہوگا کہ چاہے قصاص لے لے اور زخم رساں کے مابین قرین جگہ میں سے کچھ جگہ (زخم رساں سے) باقی بچ جائے اور چاہے قصاص کو چھوڑ کر جرمانہ وصول کر لے۔ اور اگر زخم زخم رسیدہ کے سر کے طول میں ہو اور اس کی پیشانی سے لے کر گدی تک پہنچا ہو اور اس کے مثل زخم (زخم رساں کی گدی تک نہ پہنچتا ہو تو زخم رسیدہ کو اختیار دیا جائے گا، چاہے تو اپنے زخم کے بقدر قصاص لے لے، زخم رساں کے سر میں اپنے زخم کے مثل جگہ میں (زخم پہنچا کر) اور اس سے زائد کچھ نہ لے اور چاہے جرمانہ وصول کر لے، بلکہ اس کے جو ہم سائق میں بیان کر چکے ہیں۔ مجاہدی نے علی بن العباس اساری سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ اگر زخم رسیدہ کے مابین قرین پوری جگہ میں زخم پہنچا ہو اور زخم رساں کے مابین قرین پوری جگہ میں نہ پہنچتا ہو تو زخم رساں کے مابین قرین پوری جگہ میں قصاص لیا جائے گا خواہ یہ پہلے زخم سے لمبائی میں زیادہ ہو، کیونکہ دو اعضاء کے درمیان قصاص میں چھوٹے اور بڑے ہونے کا اعتبار نہیں کیا جاتا۔ اس کی نظیر ہاتھ اور پاؤں ہیں کہ ان میں قصاص جاری ہوتا ہے خواہ ان میں سے ایک بڑا اور دوسرا چھوٹا ہو پس ایسے ہی سر اور چہرے کے زخم میں ہوگا۔ لیکن یہ نقطہ نظر صحیح نہیں ہے کیونکہ وہاں قصاص کا وجوب منفعت کے فوت ہونے کی وجہ

سے تھا اور (ہاتھ یا پاؤں کے) چھوٹے یا بڑے ہونے سے منفعت میں فرق نہیں پڑتا، کیا دیکھتے نہیں کہ بسا اوقات چھوٹے ہاتھ کی منفعت بڑے ہاتھ کی منفعت سے فزول تر ہوتی ہے، تو جس سبب سے قصاص واجب ہو وہ نہ بدلے تو وجوب بھی نہیں بدلے گا، بخلاف سر یا چہرے کے زخم کے، کیونکہ اس میں قصاص کا وجوب بد صورتی کے سبب سے ہے جو زخم رسیدہ کو لاحق ہوتی ہے اور یہ بد صورتی بدلتی رہتی ہے چنانچہ زخم کے زیادہ ہونے سے زیادہ ہو جاتی ہے اور اس کے کم ہونے سے کم ہو جاتی ہے، اس لیے دونوں مسئلوں میں فرق ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔

جراحت میں قصاص نہیں ہے جہاں تک جراحت کا تعلق ہے، تو اگر کسی قسم کی جراحت مجروح

کی موت واقع ہو جائے تو قصاص واجب ہوگا کیونکہ جراحت سے ایست کرنے سے قتل بن گئی ہے، اور اگر اس کی موت واقع نہ ہو تو کسی بھی جراحت میں قصاص واجب نہ ہوگا، وہ درجائے سو یا غیر جائفہ، کیونکہ جراحت میں مماثلت کے طریقے سے قصاص کو وصول کرنا ممکن نہیں ہے۔

بچرم اور جرم رسیدہ دونوں آزاد ہوں انا بخلہ یہ شرط ہے کہ مجرم اور جرم رسیدہ دونوں

آزاد ہوں، پس اگر ان میں سے ایک آزاد اور دوسرا غلام ہو یا غلام دونوں غلام ہوں تو اس میں قصاص نہ ہوگا۔

بچرم اور جرم رسیدہ دونوں مرد یا دونوں عورت ہوں انا بخلہ یہ شرط ہے قتل سے ادنیٰ جرائم میں قصاص کے واجب ہونے کی، کہ وہ دونوں

مرد یا دونوں عورت ہوں، یہ ہمارے نزدیک ہے، پس اگر ان دونوں میں سے ایک مرد اور دوسرا عورت ہو تو ہمارے نزدیک اس میں قصاص واجب نہیں ہوگا جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ شرط نہیں ہے اور قتل سے ادنیٰ جرائم میں مرد اور عورت کے درمیان قصاص جاری ہوگا جیسے قتل میں جاری ہوتا ہے ہمارے نزدیک ان دونوں شرطوں میں تداخل ہے کیونکہ یہ دونوں مماثلت کی شرط میں داخل ہیں، اس لیے کہ جان سے ادنیٰ جرائم میں وجوب قصاص کے لیے جرمانوں میں مماثلت شرط ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ تندرست کو ناتندرستہ کے بدلے میں قطع نہیں کیا جاتا اور نہ ہی کم انگلیوں والے کے بدلے میں پوری انگلیوں والے کو قطع کیا جاتا ہے، نیز اس وجہ سے جو ہم نے سابق میں بیان کی یعنی یہ کہ جان سے ادنیٰ میں اموال کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے اور اس کے باب میں اموال کے مابین مماثلت کو ملحوظ رکھا جاتا ہے اور جرمانوں کے ضمن میں آزاد انسانوں اور غلاموں کے درمیان مماثلت نہیں پائی جاتی کیونکہ غلام کے طرف کی قیمت کو قیمت لگانے والوں کے انداز سے اور گمان کے ذریعے معلوم کیا جاتا ہے، چنانچہ مساوات معلوم نہیں ہے، لہذا قصاص واجب نہ ہوگا۔ اسی حدیث غلام اور غلام کے درمیان بھی قصاص نہیں ہوگا کیونکہ اگر ان کی قیمت مختلف ہو تو جرمانے میں مساوات پید ہے اور اگر ان کی قیمت برابر ہو پھر بھی یہ اندازے اور گمان کے ذریعے ہی معلوم کی جاتی ہے کیونکہ یہ قیمت لگانے والوں کے قیمت لگانے سے معلوم ہوتی ہے اور اندازہ وطن میں اختلاف ہوتا ہے پس ان کے جرمانوں کے مابین مساوات نہیں ہے لہذا قصاص واجب نہیں ہوگا یا پھر اس میں شبہ عدم موجود ہے اور قصاص کے باب میں۔

شبہ حقیقت کی مانند ہے۔ مرد اور عورت کے درمیان بھی جان سے ادنیٰ میں قصاص نہیں ہوتا کیونکہ عورت کی دیت مرد کی دیت کا نصف ہوتی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک آزاد انسانوں میں جرمائوں کے ضمن میں مساوات نہیں ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان دونوں کی جانوں کے درمیان قصاص جاری ہوتا ہے تو ان کے جانوں کے درمیان بھی قصاص جاری ہوگا اس لیے کہ طرف جان کے تابع ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کے جرمائوں کے درمیان برابری نہیں پائی جاتی پس ان کے اطراف میں قصاص نہیں ہوگا۔ اس کی نشان دہی اور فالج زدہ والا مسئلہ ہے۔

ناخنوں میں قصاص نہیں ہوگا کیونکہ ان کے جرمائوں میں مساوات نہیں پائی جاتی اس لیے کہ ناخن ہاتھ کی حکومت عدل ہے اور یہ انداز سے اور گمان سے معلوم ہوتی ہے، واللہ تعالیٰ الموفق۔

قتل سے ادنیٰ جرائم میں ہتھیار شرط نہیں ہے

قتل سے ادنیٰ جرم میں وجوب قصاص کے لیے اس جرم کا ہتھیار ہونے سے مراد ہونا شرط نہیں ہے۔ خواہ وہ ہتھیار سے سرزد ہوا ہو یا بغیر ہتھیار کے اس میں قصاص واجب ہوگا کیونکہ قتل سے ادنیٰ جرم میں عمدہ نہیں ہوتا بلکہ اس میں یا تو عمدہ ہوتا ہے یا خطا بوجہ اس کے جو ہم نے سابق میں بیان کی، لہذا ان میں غیر ہتھیار سب برابر ہیں۔

حکم قصاص کا وقت یہ تو تھیں قتل سے ادنیٰ جرائم میں وجوب قصاص کی شرطیں۔ جہاں تک قتل سے ادنیٰ جرائم میں قصاص کے حکم کے وقت کا تعلق ہے تو اس کا وقت درمیان کے اچھا ہو جانے کے بعد ہے پس جب تک وہ اچھا نہ ہو جائے اس میں قصاص کا حکم نہیں دیا جائے گا۔ ہمارے نزدیک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا وقت جرم کے بعد ہے اور انتظار نہیں کیا جائے گا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قصاص فی الحال واجب ہوا ہے لہذا اسے حق ہے کہ واجب کو فوراً وصول کر لے۔ اور ہماری دلیل یہ حدیث ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ جراحات کا قصاص نہیں لیا جائے گا جب تک کہ وہ اچھا نہ ہو جائے اور روایت کیا گیا ہے کہ ایک آدمی نے حسان بن ثابت کی ران میں ہڈی سے جراحات پہنچائی پس انصار رسول اللہ کے پاس آگئے اور قصاص کا مطالبہ کیا تو آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا ذرا دیکھو تمہارے ساتھی کے ساتھ کیا ہوتا ہے پس میں بھی بخدا اس کا منتظر ہوں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ وہ سرایت کر جائے اور سرایت کی صورت میں جراحات قتل بن جاتی ہے جس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اس نے اپنے حق کے سوا کچھ اور وصول کیا ہے یہ اس مسئلے کی فرع ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور مسئلہ یہ ہے کہ مجروح اگر جراحات کی وجہ سے مر جائے تو ہمارے نزدیک جان کا قصاص واجب ہوگا اور طرف میں قصاص واجب نہیں ہوگا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے ساتھ ایسا ہی کچھ کیا جائے گا جیسا کہ اس نے کیا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔

سے مقصود کلام ہے اور اس کا صرف ایک حصہ فوت ہوا ہے لہذا اسی قدر دیت واجب ہوگی جس قدر یہ (مقصود) فوت ہوا ہے، لیکن اس تقسیم میں صرف وہی حروف شامل ہوں گے جو زبان کے محتاج ہیں (یعنی) کا مخرج زبان ہے) پس جو حروف زبان کے محتاج نہ ہوں گے، جیسے تشفویہ اور حلقیہ حروف میں مثلاً باء اور فاء اور ہاء وغیرہ یہ تقسیم میں شامل نہ ہوں گے۔ اور چونکہ عضو صلب (برہمہ کی ہڈی) استغریہ نہ ہونے کی وجہ سے کٹری ہو جائے اور مادہ منویہ منقطع ہو جائے تو اس میں کامل دیت ہوگی کیونکہ جنس کی منفعت، بافت کی جگہ ہے اگر کوئی آدمی اس کے بول و براز کے مقامات کو ملا دے اور وہ بول و براز کو نہ روک سکے تو اس آدمی پر کامل دیت واجب ہوگی اور اگر وہ ان دونوں کو نہ روک سکے تو اس پر ہر دو کے لیے ایک کا دیت واجب ہوگی کیونکہ اس نے اس عضو سے مقصود منفعت کو مکمل طور پر فوت کر دیا ہے لہذا اس پر ہر دو کا دیت واجب ہوگی۔

جہاں تک ان اعضاء کا تعلق ہے جو بدن میں دو دو پائے جاتے ہیں تو وہ ہیں دو آنکھیں، دو ہونٹ، اور دو بھٹیوں، اگر ان کے بال چلے جائیں اور پھر نہ آئیں، اور عورت کے پستان اور بھٹیوں اور دونوں۔ اس بارے میں دلیل وہ حدیث ہے جو ابن السیب رحمہ اللہ سے روایت کی گئی ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ السلام نے فرمایا کہ دونوں کانوں میں دیت ہے اور دونوں آنکھوں میں دیت ہے اور دونوں پستانوں میں دیت ہے۔ علاوہ ان میں مذکورہ اعضاء کو قطع کرنے سے یا تو منفعت مقصود کی جنس کی تفویت ہوتی ہے یا مکمل طور پر خوبصورتی کا اثر ہوتا ہے جیسے دو آنکھوں میں بینائی کی منفعت ہے، اور دو بھٹیوں میں خوبصورتی اور دو پاؤں میں چلنے کی منفعت اور دونوں کانوں اور دونوں بھٹیوں میں جبکہ وہ دوبارہ نہ آئیں اور دو ہونٹوں میں خوبصورتی اور ایک ہونٹ یعنی پٹخے ہونٹ میں لعاب کو روکنے کی منفعت اور دونوں پستانوں میں دودھ کو جمع رکھنے کی منفعت اور دونوں بھٹیوں میں دودھ پلانے کی منفعت اور دونوں نگوںوں میں مادہ منویہ کو جمع رکھنے کی منفعت۔

جہاں تک ان اعضاء کا تعلق ہے جو بدن میں چار چار ہیں تو وہ دو قسم کے ہیں ایک تو آنکھوں کی پلکیں (اشعار) اور ان سے مراد ہے پلکیوں کے بال اُگنے کی جگہیں، جبکہ یہ بال دوبارہ نہ آئیں، کیونکہ ان کو فوت کرنے میں بینائی کی منفعت کی تفویت ہے اور خوبصورتی کی بھی مکمل طور پر ہر پلک میں چوتھائی دیت واجب ہوگی۔ اور دوسری قسم پلکیں (اہراب) یعنی پلکیوں کے بال ہیں جب وہ دوبارہ نہ آئیں، بدلیل مذکورہ۔ جہاں تک عضو کے معنی کو متعلق کرنے کا تعلق ہے، جبکہ اس کی صورت برقرار ہو، تو وہ ہے مثلاً عقل، بینائی، قوت شامیہ، ذائقہ، قوت جماع اور بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت۔ مثال کے طور پر کسی آدمی پر کوئی شخص ضرب لگائے جس کی وجہ سے اس کی عقل یا شنوائی یا اس کی گویائی یا اس کی قوت شامیہ یا ذائقہ یا قوت جماع یا بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت چلی جائے، مثلاً وہ اس کی پیٹھ پر ضرب لگائے جس سے اس کی صلب کا

ایسا ہی ہے۔ اور اس بارے میں اصل وہ روایت ہے جو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ سے کی گئی ہے کہ آپ نے
 ایک مرد میں چار دیتوں کا حکم جاری کیا تھا، جس کے سر پر ضرب لگائی گئی تھی، جس سے اس کی عقل اس
 کو گویائی اس کی بینائی اور اس کا ذکر چلے گئے تھے، کیونکہ اس نے ان اعضاء سے مقصود منافع کو مکمل طور پر
 ہٹا دیا تھا۔ جہاں تک عقل کا تعلق ہے تو یہ اس لیے کہ اس کو فوت کرنا بھی اعضاء کے منافع کو فوت کرنا
 ہے، کیونکہ عقل کے فوت ہونے پر ان اعضاء سے وہ فوائد حاصل نہیں کئے جاسکتے جن کے لیے یہ وضع کیے گئے
 ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ دیوانوں کے افعال کے ساتھ چوپایوں کے افعال کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے، لہذا عقل کو
 زائل کرنا از روئے معنی جان کو تلف کرنا ہے۔ جہاں تک شنوائی، بینائی، گویائی، قوت شامہ، ذائقہ، قوت جماع
 اور پیچھے پھرا کر آنے کی صلاحیت کا تعلق ہے تو یہ سب منافع مطلوب ہیں اور اس نے ان سب منافع کو فوت
 کر دیا ہے۔

اگر کوئی شخص کسی مرد کے سر پر ضرب لگائے جس سے اس کے بال گر جائیں یا کسی عورت کے سر پر ضرب
 لگائے جس کی وجہ سے اس کے بال گر جائیں یا کسی مرد کی ڈاڑھی کو مونڈ ڈالے یا اسے نوچ ڈالے یا کسی عورت کے
 بال مونڈ ڈالے اور وہ دوبارہ نہ اگیں اور وہ (جرم رسیدہ) آزاد ہو تو ہمارے امام کے نزدیک اس میں دیت واجب
 ہوگی جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کامل دیت
 نہ صرف اتلاف جان سے واجب ہوتی ہے کیونکہ دیت جان کا بدلہ ہے البتہ جنس منفعت کے فوت کے جانے
 کی صورت میں شریعت میں اس کا حکم وارد ہوا ہے، جیسے دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں وغیرہ کے قطع
 میں ہونا ہے، اس لیے کہ جنس منفعت کو فوت کرنے سے ایک لحاظ سے جان تلف ہو جاتی ہے اور یہ چیز بال مونڈ
 میں نہیں پائی گئی، لہذا حکم کو اس کی اصل کی طرف لوٹایا جائے گا، اور اس لیے باقی بدن کے بال مونڈنے میں دیت
 واجب نہیں ہوئی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ عورتوں اور مردوں کے لیے بال جمال کامل ہیں۔ اسی طرح مردوں کے
 لیے ڈاڑھی ہے۔ اس پر دلیل یہ حدیث ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ عز و جل نے دنیا کے آسمان میں فرشتے
 پیدا کیے جو یہ تسبیح کرتے ہیں کہ پاک ہے وہ ذات جس نے زمینت بخشی مردوں کو ڈاڑھیوں سے اور عورتوں
 کو لمبے بالوں سے۔ اور آزاد آدمی کے حق میں جمال کو مکمل طور پر فوت کرنا کامل دیت کا موجب ہوتا
 ہے جیسے نہ نہ ناک اور ابھرا ہوا کان، اور ان دونوں کے درمیان وجہ جامع آدمی کے شرف اور اس کے
 وقار کو ظاہر کرنا ہے اور جمال میں اس کا شرف منافع میں اس کے شرف سے فائق تر ہے۔ جب منافع کو
 مکمل طور پر فوت کرنے سے کامل دیت واجب ہوتی ہے تو جمال کو مکمل طور پر فوت کرنے سے بدرجہ اولیٰ واجب
 ہوگی، بخلاف باقی بدن کے بالوں کے، کیونکہ اس میں کامل جمال نہیں ہوتا، اس لیے کہ یہ لوگوں کے سامنے ظاہر نہیں
 ہوتے، لہذا ان کو فوت کرنا کامل دیت کا موجب نہ ہوگا۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے
 کہا کہ اگر سر کو مونڈا جائے اور دوبارہ بال نہ اگیں تو کامل دیت واجب ہوگی۔ اسی طرح آپ سے روایت ہے
 کہ آپ نے کہا کہ اگر ڈاڑھی کو مونڈا جائے اور دوبارہ بال نہ اگیں تو دیت واجب نہ ہوگی۔

روایت کیا گیا ہے کہ ایک آدمی نے پانی ابالا اور اس کو کسی دوسرے آدمی کے سر پر اندیل دیا جس

سے اس کے سر کی کھال اتر گئی، پس سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے دیت کا حکم دیا۔ فقہ ابو جعفر ہندی سے روایت ہے کہ اس نے کہا کہ اگر ڈاڑھی مکمل ہو تو اس میں دیت ہوگی کیوں کہ اس سے زینت حاصل ہوتی ہے۔ اگر ڈاڑھی کا ڈک بکھرے ہوئے بال ہوں جس سے زینت حاصل نہ ہو تو اس میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ اگر کسی کے بال گھٹے نہ ہوں کہ جس سے جمال کامل تو حاصل ہوتا ہو اور وہ بال صورتی کا باعث نہ ہو تو اس میں عمامہ عدل واجب ہوگی۔ جہاں تک غلام کے بالوں اور اس کی ڈاڑھی کا تعلق ہے امام محمدؒ نے المبسوط میں ذکر کیا ہے کہ اس میں حکومت عدل ہوگی جبکہ حسنؒ نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے کہ اس میں قیمت واجب ہوگی۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ غلاموں میں قیمت آزاد انسانوں میں دیت کے مانند ہے تو جب آزاد انسان میں دیت واجب ہے غلام میں قیمت واجب ہوگی۔ المبسوط دالی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ غلاموں میں جمال مقصود نہیں ہے بلکہ ان سے مقصود تو خدمت ہے اور جو مقصود نہ ہو اس کو فوت کرنے سے پوری دیت متعلق نہیں ہوتی۔ اور اگر کوئی شخص کسی آدمی کے سر کو یا اس کی ڈاڑھی کو مؤذد سے پھر بال اگ آئیں تو اس پر کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ اگنے والے بال زائل ہونے والے بالوں کے قائم مقام ہونے لگے، گویا کہ جمال سر سے فوت ہی نہیں ہوا۔ اور گردن کو ٹیڑھا کرنے میں کامل دیت واجب ہوگی بوجہ شفت مقصودہ اور پورے طور پر جمال کی تقدیر کے، واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔

دیت کے وجوب کی شرطیں | ازاں جملہ یہ شرط ہے کہ جرم ایسے عضو پر غلطی سے سرزد ہوا ہو کہ جس پر عہد آ سرزد ہونے پر قصاص واجب ہوتا ہو اور جس کے عہد میں قصاص واجب نہ ہوتا ہو اس میں عہد اور خطا برابر ہیں اور ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں کہ کس کے عہد میں قصاص واجب ہوتا ہے اور کس میں قصاص واجب نہیں ہوتا۔

ان شرطوں میں سے ایک یہ ہے کہ جرم رسیدہ مرد ہو اور اگر وہ عورت ہو تو مجرم پر عورت کی دیت واجب ہوگی اور وہ ہے مرد کی دیت کا نصف خواہ مجرم مرد ہو یا عورت کیونکہ صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اس پر اجماع ہے اور وہ ہے عورت کے لیے مرد کی دیت کا نصف جیسا کہ ہم جان کی دیت کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔

ازاں جملہ ایک شرط یہ ہے کہ مجرم اور مجرم رسیدہ دونوں آزاد ہوں پس اگر مجرم آزاد اور مجرم رسیدہ غلام ہو تو اس میں دیت واجب نہیں ہوگی اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس میں قیمت واجب ہوگی۔ پھر اگر وہ قلیل قیمت والا ہو تو پوری قیمت واجب ہوگی اور اگر وہ کثیر قیمت والا ہو یعنی اس کی قیمت کی مقدار کو پہنچ جائے تو اس کی قیمت میں سے دس درہم کم کئے جائیں گے۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ تعالیٰ نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایسے ہی روایت کیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ آزاد انسان کے جس عضو میں دیت ہو غلام کے اس عضو میں قیمت ہوگی۔ اور آزاد کے جس عضو میں نصف دیت ہو غلام کے اس عضو میں نصف قیمت ہوگی۔ اور ایسے ہی جراحاتیں ہیں (یعنی ان کا بھی یہی حکم ہے)۔ اس روایت کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ آزاد کے جس عضو میں دیت کی ایک مقدار ہوگی غلام کے اس عضو میں اتنی

ی مقدار اس کی قیمت میں واجب ہوگی اور اس میں آنکھ، ہاتھ اور پاؤں جیسے اعضاء جن میں منفعت مقصود ہوتی ہے اور بھوس، بال اور کان جیسے اعضاء جن میں جمال اور زینت مقصود ہوتی ہے کے درمیان فرق نہیں کیا گیا۔ حسن رحمہ اللہ نے امام صاحب سے ایسے ہی روایت کیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی آدمی کی ہودل میں سے ایک مونڈ دے اور وہ دوبارہ نہ اُگے یا اس کی آنکھوں کی زیریں یا بالائی پلکیں نوچ لے اور وہ دوبارہ نہ اُگیں یا اس کا کوئی ایک ہونٹ اوپر والا یا نیچے والا، قطع کر دے تو مذکورہ ہر جرم میں اس پر نصف قیمت واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ نے غلام کی بھوڑوں اور اعضاء کے کانوں کے بارے میں اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا اور یہ کہا تھا کہ اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ اس طرح امام محمدؒ کا قول ہے کہ امام ابو حنیفہؒ رحمہ اللہ اس بات کو برا سمجھتے تھے کہ غلام کے کان میں نصف قیمت کا تاوان لیا جائے اور یہ بھی رجوع کی دلیل ہے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے اس عضو میں جس سے منفعت مقصود ہو ایک روایت ہے اور وہ ہے کہ قیمت واجب ہوتی ہے اور جس عضو میں زینت و جمال مقصود ہو اس میں دو روایتیں ہیں۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ ان سب میں واجب وہ فرق ہے جو غلام کی قیمت جرم رسیدہ ہونے کی حالت میں اور اس کی قیمت جرم رسیدہ نہ ہونے کی حالت کے درمیان ہو، پس مجرم سے دونوں قیمتوں کے فرق کا تاوان لیا جائے گا اور ابو یوسفؒ کا دوسرا قول بھی یہی ہے جب کہ اُن کا پہلا قول ابو حنیفہؒ کے موافق ہے امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ غلام کے اعضاء کے لیے مال کا حکم ہے کیونکہ اس کو مال کی طرح جان کے فائدے کے لیے پیدا کیا گیا ہے اور اس دلیل سے کہ اس میں نہ توقصاص واجب ہوتا ہے اور نہ ہی برادری اُس کا بار اٹھاتی ہے گویا کہ اس کا تاوان اموال کا تاوان ہے اور اموال کا تاوان مقرر نہیں ہوتا بلکہ مال کے نقصان کے بقدر واجب ہوتا ہے، جیسا کہ جملہ اموال میں ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی جمع والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ غلام میں قیمت آزاد میں دیت کے مانند ہے توجیب آزاد کے جرم کے تاوان کو دیت کی صورت میں مقید کرنا جائز ہے تو غلام کے جرم کے تاوان کو اس کی قیمت کی صورت میں مقرر کرنا جائز ہوگا۔ علاوہ ازیں، اس کی جان پر جرم کی ایستہ تاوان مقرر ہوتا ہے حتیٰ کہ وہ دیت کی مقدار کو نہیں پہنچتا، اگر غلام کثیر قیمت والا ہو یا بلند آزاد کی مانند جان سے کم تر جرم میں تاوان کو مقرر کرنا بھی جائز ہے غرق والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ غلاموں میں جمال مقصود نہیں ہوتا بلکہ ان سے مقصود تو خدمت ہوتی ہے۔ رہی منفعت تو وہ آزاد انسانوں اور غلاموں سب سے مقصود ہے۔ مزید برآں، غلاموں میں جان سے کم تر یعنی اعضاء کے لیے نفس جان کے ساتھ مشابہت بھی ہے اور مال کے ساتھ بھی شبہ نفس ہوتا تو ظاہر ہے کیونکہ یہ فی الواقع نفس کے اجزاء ہیں سے ہے جہاں تک شبہ مال ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے کہ اس میں قصاص واجب نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کا بار برادری اٹھاتی ہے پس شبہین پر عمل کرنا واجب ہے، چنانچہ شبہ نفس پر عمل اُن اعضاء میں کیا جائے گا جن سے منفعت مقصود ہوتی ہے اور یہ عمل قیمت کی شکل میں تاوان کو مقرر کرنے سے ہوگا جیسے نفس پر جرم کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔ شبہ مال پر عمل ان اعضاء میں ہوگا کہ جن سے جمالی مقصود ہوتا ہے پس ان کی قیمت کا تاوان مقرر نہ ہوگا جیسے مال کو تلف کرنے میں ہوتا ہے۔ اس طرح حتیٰ الامکان شبہین پر عمل ہو گیا۔

مسئلے کا یہ جواب اس بات سے نکلا ہے جو امام محمدؒ نے قصاص کے واجب نہ ہونے اور برادری کے برزائش نہ کرنے کی بابت بتائی ہے، کیونکہ یہ شبہ مال پر عمل ہے اور اس سے شبہ نفس پر عمل کرنے کی نفی نہیں ہوتی۔ ان دونوں پر عمل کرنا واجب ہے۔ یہ حکم تو مذکورہ صورتوں میں ہے اور اگر آزاد انسان کو بی ادبی کے غلام کو دو آنکھیں پھوڑ دے یا اس کے دونوں ہاتھ لیا اس کے دونوں پاؤں قطع کر دے اور اس پر کمال قیمت کا مال قرار دے، تو اس کے مالک کو خیار ہوگا کہ چاہے تو غلام کو پھوڑنے والے کے سپرد کر دے اور اس کی قیمت وصول کرے یا پھر اسے روک لے اور اس صورت میں اس کے لیے کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ بتائے ہیں کہ مالک کا ہونا اسے حق ہوگا کہ اس کو روک لے اور اس کی قیمت میں جو نقصان واقع ہو اسے وصول کر لے۔ امام شافعیؒ رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس کو اسے روکنے اور اس کی پوری قیمت وصول کرتے دونوں کا حق ہوگا۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس میں جو واجب ہے یعنی قیمت، وہ فوت ہونے والے دو اعضاء کا تاوان ہے نہ کہ کوئی اور چیز، لہذا باقی ماندہ غلام اس کی ملکیت پر برقرار رہے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر وہ اس کی دونوں آنکھوں میں سے کوئی ایک آنکھ پھوڑ دے یا اس کے دو ہاتھوں میں سے کوئی ایک ہاتھ قطع کر دے تو اس پر نصف قیمت کا تاوان واجب ہوتا ہے جب کہ باقی ماندہ غلام اپنے مالک کی ملکیت پر برقرار رہتا ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ تاوان دو آنکھوں کے مقابلے میں ہے جیسا کہ امام شافعیؒ صریحاً فرماتے ہیں کہ اسے ایک لحاظ سے ذات ہلاک ہو گئی ہے کیونکہ جنس منفعت فوت ہو گئی ہے، لہذا مالک کو خیار دیا جائے گا کہ چاہے تو ہلاکت کی جہت کی طرف مائل ہو جائے اور اس سے قیمت کا تاوان لے لے اور غلام کو پھوڑنے والے کے حوالے کر دے کیونکہ ذات کا عوض اس کو پہنچ گیا ہے اور چاہے جہت قیام کی طرف مائل ہو جائے اور اس کو روک لے اور قیمت میں جو کمی واقع ہوئی ہے اس کا تاوان لے لے جو کہ دو آنکھوں کا بدل ہے، جیسا کہ زیادہ نقصان کی صورت میں تمام مواقع پر صاحب مال کو خیار دیا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جب مالک کو بدل نفس پہنچ گیا پھر اگر غلام اس کی ملکیت پر برقرار رہے تو اس صورت میں بدل اور متبدل ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہو جائیں گے ایسی چیز میں کہ معاوضے کے عقد کے ذریعے اس کی تخلیک صحیح ہے اور یہ جائز نہیں ہے (یعنی بدل اور متبدل کا جمع ہونا) جیسے مال فروخت شدہ اور زرّین کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا جائز نہیں ہوتا۔ اور یہ اس صورت میں لازم نہیں آتا (دونوں کا جمع ہونا) کہ جب کوئی شخص کسی مدبر غلام کو غصب کر لے پھر وہ اس کے ہاں سے بھاگ جائے مالک اس سے اس کی قیمت کا تاوان لے جبکہ مدبر غلام اس کی ملکیت پر برقرار ہو کیونکہ اس میں معاوضے کے عقد کے ذریعے تخلیک کا احتمال نہیں ہے عوض کی شرط کے ساتھ یہ میں بھی یہ لازم نہیں ہوتا جبکہ وہ ہے کہ سپرد کر دے اور عوض پر قبضہ نہ کرے اس طرح جس شخص کے حق میں ہے کیا گیا ہے اس کی ملکیت میں عوض اور معوض دونوں جمع ہو جائیں گے کیونکہ عوض قبضے سے قبل عوض نہیں ہوتا، لہذا عوض اور معوض جمع نہیں ہوتے۔ بیع فاسد میں بھی یہ لازم نہیں آتا کہ جب خریدار مال فروخت پر قبضہ کر لے اور زرّین حوالے نہ کرے کیونکہ بیع فاسد میں زرّین بدل نہیں ہوتا بلکہ بدل تو قیمت ہوتی ہے اور جب خریدار مال فروخت کا مالک بن گیا تو فروخت کنندہ بھی قیمت کا مالک بن گیا لہذا بدل اور متبدل دونوں خریدار کی ملکیت میں جمع نہیں ہوتے۔ اس صورت

میں بھی یہ لازم نہیں آتا کہ جب وہ کوئی غلام خیار کے ساتھ کسی باندی کے عوض خریدنے لے پس وہ غلام پر قبضہ کر لے اور ان دونوں کو آزاد کر دے تو اس کا آزاد کرنا ان دونوں میں نافذ کیا جائے گا حالانکہ عوض اور معوض دونوں اس کی ملکیت میں جمع ہو گئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے ان دونوں کو آزاد کر دیا تو باندی کے بارے میں بیع فاسد ہو گئی اور غلام کا عوض قیمت بن گئی۔ اور غلام کی ملکیت کے مقابلے میں فروخت کنندہ اس قیمت کا مالک بن چکا ہے لہذا عوض اور معوض جمع نہیں ہوئے۔ اس مسئلے میں بھی یہ لازم نہیں آتا کہ جب کوئی شخص کوئی چیز اجرت پر لے اور اجرت کو پہلے ہی ادا کر دے کہ اجرت پر دینے والا اس اجرت کا مالک بن جاتا ہے جبکہ منافع اس کی ملکیت میں برقرار رہے لہذا ایک شخص کی ملکیت میں بدل اور متبادل دونوں جمع ہو گئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک منافع وجود میں آنے سے پہلے ملکیت میں نہیں دیے جاسکتے اور جب بھی ان منافع میں سے کوئی جزو پایا جائے گا وہ اجرت پر لینے والے کی ملکیت میں واقع ہوگا لہذا اجرت پر دینے والے شخص کی ملکیت میں عوض اور معوض جمع نہیں ہوئے۔ نہ ہی اس صورت میں لازم آتا ہے کہ جب کوئی شخص کسی غلام کو غضب کرے پھر وہ اس کے ہاں کوئی جرم کرے پھر وہ (غاصب) اس کے مالک کو لوٹا دے اور اس کے ہاں وہ کوئی دوسرا جرم کر لے اور مالک ان دو جرموں کے بدلے میں اس کو حوالے کر دے تو وہ نصف قیمت کے لیے غاصب سے مطالبہ کرے گا اور وہ نصف قیمت نصف ذات کا عوض ہے جس کو اس نے اس کے حوالے کیا پس اس کی ملکیت میں وہ قیمت اور نصف غلام جمع ہو گئے یعنی عوض اور معوض، کیونکہ ممنوع تو یہ ہے کہ ایک ہی شخص کی ملکیت میں عقد معاوضہ کے تحت عوض اور معوض جمع ہوں اور یہ بات اس مسئلے میں پائی نہیں گئی کیونکہ جرم کا ولی اس کو جرم کے عوض میں وصول کرے گا نہ کہ مال کے عوض میں اور عقد معاوضہ کے بغیر عوض اور معوض کا ایک ہی شخص کی ملکیت میں جمع ہونا جائز ہے، جیسے کوئی شخص فروخت کنندہ سے مال فروخت اور خریدار سے زر ثمن پہنچے میں لے لے یا ان دونوں کو میراث میں لے لے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر مجرم غلام اور جرم رسیدہ آزاد ہو یا دونوں غلام ہوں تو اس جرم کا حکم حوالے کرنے کا وجوب ہے تاہم مالک کو فدیہ اختیار کرنے کا حق ہوگا، جیسا کہ ہم غلام کے جرائم کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

مقررۃ تاوان کن اعضاء میں واجب ہوتا ہے

جہاں تک اس عضو کا تعلق ہے کہ جس میں مقررۃ تاوان واجب ہوتا ہے تو بدن کے ایسے اعضاء جو دود ہوں اور دونوں پر جرم واقع ہونے پر کامل دیت واجب ہوتی ہو۔ ان میں سے ایک پر جرم سرزد ہونے کی صورت میں نصف دیت واجب ہوگی مثلاً ایک آنکھ، ایک ہاتھ، ایک پاؤں، ایک کان اور ایک ابرو جبکہ وہ دوبارہ نہ آگے، ایک ہونٹ، ایک پستان اور ایک سر پستان، جس کی دلیل یہ روایت ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عمرو بن حزم کے نام فرمان میں تحریر فرمایا تھا کہ دو آنکھوں میں دیت ہے اور ایک آنکھ میں نصف دیت ہے، دو ہاتھوں میں دیت ہے اور ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے۔ علاوہ ازیں، دونوں اعضاء کے قطع کی صورت میں جو کل دیت واجب ہوتی ہے اس کو ان

دونوں پر تقسیم کیا جاتا ہے پس ان دونوں سے ایک عضو میں نصف دیت ہوگی کیونکہ دونوں اعضاء میں پوری دیت کے واجب ہونے کی وجہ یہ ہے کہ دونوں اعضاء سے جو منفعت مقصود تھی اس کو فوت کر دیا گیا ہے اور ان دونوں سے ایک کے قطع کی صورت میں فوت کردہ منفعت نصف ہے، لہذا اس میں نصف دیت واجب ہوگی، اور اس ضمن میں دایاں اور بائیاں (عضو) برابر ہیں، کیونکہ (مذکورہ) حدیث ان دونوں کے درمیان امتیاز کو واجب نہیں کرتی۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ آنکھ پر جرم واقع ہونے سے بینائی چلی گئی ہے جبکہ آنکھ کا ڈھیلا قائم ہے یا بینائی چلی گئی اور ڈھیلا بھی، کیونکہ آنکھ سے مقصود بینائی ہے اور اس میں ڈھیلا تابع ہے۔

اسی طرح جمہور صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک اوپر والا ہونٹ اور نچلا ہونٹ برابر ہیں۔ زید بن ثابت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ انہوں نے ان دونوں کے درمیان فرق کیا، چنانچہ نچلے ہونٹ میں دو تہائی دیت واجب کی اور اوپر والے میں ایک تہائی کیونکہ اوپر والے ہونٹ میں جمال اور نچلے ہونٹ میں منفعت زیادہ ہے، جبکہ باقی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے ان دونوں کو برابر قرار دیا، اور تابعین کی ایک جماعت کا بھی یہی قول ہے، جیسے شریح اور ابراہیم رضی اللہ عنہما وغیرہ ہیں۔ عورت کے پستان کے سر کو قطع کرنا اور سر پستان سمیت پستان کو قطع کرنا دونوں برابر ہیں، پس اس میں سر پستان کے لیے نصف دیت واجب ہوگی اور پستان اس کے تابع ہوگا، کیونکہ پستان سے جو مقصود ہے، یعنی دودھ پلانے کی منفعت، وہ سر پستان کے فوت ہونے سے فوت ہو جاتا ہے۔ اس سے بھی فرق نہیں پڑتا کہ یہ ایک ضرب سے ہو یا دو ضربوں سے، جبکہ یہ پہلی ضرب سے اچھا ہو جانے سے قبل ہوا ہو کیونکہ اچھا ہونے سے قبل جرم قرار نہیں پاتا، تو جب اس نے پہلا زخم مندمل ہونے سے پہلے اس کے پیچھے دوسرا جرم کر لیا، تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ اس نے ان دونوں کو ایک وقت واقع کیا ہے۔

دونوں ہاتھوں اور دونوں پاؤں کی انگلیوں میں سے ہر ایک انگلی میں دیت کا دسواں حصہ واجب ہوتا ہے، اور اس بارے میں سب انگلیاں برابر ہیں، کسی انگلی کو کسی دوسری انگلی پر فضیلت حاصل نہیں ہے۔ اس ضمن میں اصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی وہ حدیث ہے کہ جس میں آپ نے فرمایا کہ ہر انگلی میں دس اونٹ واجب ہوں گے، انگلیوں میں کسی امتیاز کے بغیر۔ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ انہوں نے چھ انگلیاں اور انگوٹھے کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ اور یہ برابر ہیں۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ ہاتھ کی صرف انگلیاں قطع کرے یا انگلیوں سمیت پھیلی کو قطع کرے اور یہی حکم انگلیوں سمیت پیر قطع کرنے کا ہے جس کی دلیل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ آپ نے انگلیوں کے بارے میں فرمایا کہ ہر انگلی میں دس اونٹ ہیں۔ آپ نے ایک انگلیاں قطع کرنے اور انگلیوں سمیت پھیلی قطع کرنے میں امتیاز نہیں فرمایا۔ علاوہ انہیں، انگلیاں اصل میں اور پھیلی ان کے تابع ہے کیونکہ ہاتھ سے جو منفعت مقصود ہے وہ ہے گرفت اور یہ انگلیوں سے حاصل ہوتی ہے، لہذا ان کا اطلاق ہاتھ کا اطلاق ہے۔ انگلیوں کو قطع کرنا یا جراحت رسائی سے شل کرنا یا خشک کرنا سب برابر ہیں، اور اس

اس کی انگلی دیت ہوگی کیونکہ اس کی وجہ سے مقصود فوت ہو جاتا ہے جس انگلی کے تین جوڑ ہوں تو ہر جوڑ میں انگلی کی دیت کا ایک ساتھ ساتھ واجب ہوگی اور جس انگلی میں دو جوڑ ہوں تو ہر جوڑ میں انگلی کی نصف دیت ہوگی۔

اس کے ساتھ ساتھ اس کے جوڑوں پر تقسیم ہو جاتی ہے جیسے ہاتھ کی دیت انگلیوں کی تعداد پر تقسیم ہوتی ہے۔ اس کے لیے اس کے ایک جگہ میں چوتھائی دیت ہوگی، دو انگلیوں میں نصف دیت، تین جگہوں میں تین چوتھائی دیت، بشرطیکہ وہ دوبارہ نہ آگے، کیونکہ تمام جگہوں میں پوری دیت ہوتی ہے لہذا دیت کو ان کی تعداد پر تقسیم کر دیا جائے گا جیسے دو ہاتھوں پر تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ اور اگر وہ دوبارہ آگے آئیں تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ پمک لگنے کی جگہ کا قطع اور اس کے ساتھ ساتھ پونے کا بھی قطع دونوں برابر ہیں کیونکہ پونٹا پمک لگنے کی جگہ کے تابع ہے جیسے ہتھیلی اور پیر انگلیوں کے تابع ہیں۔ اسی طرح پلوں کا قطع ہے، اگر وہ دوبارہ نہ آگے، ان کا حکم وہی ہے جو پلوں کے لگنے کی جگہوں کا ہے۔ ہر دانت میں پانچ اونٹ ہوں گے اور اس میں اگلے اور پچھلے سامنے کے اوپر نیچے کے چار دانت، ڈاڑھیں اور کچلیاں سب برابر ہیں۔ اس بارے میں اہل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے یہ روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ہر دانت میں پانچ اونٹ ہونگے۔ آپ نے دانتوں کے درمیان تفصیل نہیں فرمائی۔ بعض لوگ پینے والے دانتوں کی دیت کو پینے میں ظاہر ہونے والے دانتوں کی دیت پر فضیلت دیتے ہیں لیکن یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ مذکورہ حدیث اس فضیلت کو واجب نہیں کرتی۔ دانت کے مٹے نو انگلیوں پر قیاس نہیں کیا جائے گا کیونکہ شرعی حکم ہر دانت میں پانچ اونٹوں کی دیت کا وارد ہوا ہے کیونکہ دانت بتیس ہیں۔ لہذا تمام دانتوں کی دیت ان کی کل تعداد کے حساب سے واجب ہوگی (یعنی $5 \times 32 = 160$ اونٹ)۔ اگر کوئی شخص کسی آدمی کو ایک ضرب لگا کر اس کی بتیسی نکال دے تو اس پر ۳۰ دیت واجب ہوگی کیونکہ دانتوں کی کل تعداد بتیس ہے جن میں بیس ڈاڑھیں ہیں، چار کچلیاں، چار سامنے کے اوپر نیچے کے دانت اور چار ہنسنے والے دانت، ہر دانت میں دیکھ دسویں حصے کا نصف (یعنی ۱۰) واجب ہوگا پس ان سب کی مجموعی دیت سولہ ہزار درہم کی اور یہ ۳۰ دیت ہے۔ یہ ساری دیت تین سالوں میں ادا کی جائیگی پہلے سال میں تہائی دیت، ایک تہائی تو کامل دیت میں سے اور وہ ہے دس ہزار درہم اور ایک تہائی ۱۰ دیت میں ہے اور وہ ہے پچھے ہزار درہم۔ دوسرے سال ایک تہائی کامل دیت میں سے اور ۳۰ دیت کا باقی ماندہ حصہ۔ اور تیسرے سال میں ایک تہائی دیت اور وہ ہے کامل دیت کا باقی ماندہ حصہ۔ یہ اس لیے ہے کہ کامل دیت تین سالوں میں ادا کی جاتی ہے ہر سال ایک تہائی دیت اور ۳۰ دیت ہو کہ پچھے ہزار درہم ہے تین سالوں میں سے، دو سالوں میں ادا کیا جاتی ہے اور اس کا لازم آتا ہے کہ کامل دیت اور ناقص دیت کی پہلے دو سالوں میں ادا کی جانے والی مقدار اور کامل دیت کی وہ مقدار جو تیسرے سال میں ادا کی جاتی ہے اسی طرح ہو جس طرح ہم نے بیان کی واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اگر کوئی شخص کسی آدمی کے دانتوں پر ضرب لگائے ورنہ ہٹنے لگے تو ایک سال تک ان کا انتظار کیا جائے گا۔ اگر دس نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے مروی یہ حدیث ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ زخم کا انتظار کیا جائے یا نہ کہ وہ اچھا ہو جائے اور ایک سال کی مدت اس لیے مقرر کی گئی ہے کہ اتنی مدت میں ان کی حقیقت حال ظاہر ہو جاتی ہے کہ وہ گریں گے یا متخیر ہوں گے یا جم جائیں گے۔ اور مضروب کے چھوٹے یا بڑے ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے المجرور میں ایسے ہی روایت کیا گیا ہے کہ ایک سال کی مہلت دی جائے گی خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ کس میں انتظار کیا جائیگا اور بڑے آدمی میں انتظار نہیں کیا جائیگا جبکہ امام محمد سے روایت ہے کہ اگر دانت ہٹنے لگے تو انتظار کیا جائیگا اور اگر گریں تو انتظار نہیں کیا جائیگا۔

امام محمدؑ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر دانت ہل جائے تو کبھی تو وہ جم جاتا ہے اور کبھی گر جاتا ہے پس اگر ”گر جائے“ تو یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ وہ نہیں جمے گا۔ کمسن اور بڑے آدمی میں فرق کرنے کی بابت امام ابو یوسفؑ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ کم سن کا دانت ظاہراً اور غالباً جم جاتا ہے جب کہ بڑے آدمی کا دانت ظاہراً نہیں جیتا۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگنے کا احتمال ثابت ہے، لہذا اس میں انتظار کرنا واجب ہے پس اگر وہ پوری طرح جم جائیں اور نہ گریں تو ان میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ ان میں حکومت عدل واجب ہوگی اور اگر وہ تغیر ہو جائیں اور یہ تغیر سیاہی یا سرخی یا سبز رنگ کی طرف ہو تو ان میں پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ ان کی منفعت زائل ہوگئی اور عضو کی منفعت کا زائل ہونا عضو کے زائل ہونے کے مانند ہے اور اگر یہ تغیر زرد رنگ کی جانب ہو تو ان میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اگر وہ آزاد ہو تو اس میں کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر وہ ملوک ہو تو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ امام ابو حنیفہ سے اس روایت کا صحیح ہونا ممکن نہیں کیونکہ آزاد انسان دیت کے واجب کے جانے کا بہ نسبت ملام کے زیادہ حقدار ہے۔ امام زفر رحمہ اللہ کا قول ہے کہ زرد رنگ میں پوری دیت واجب ہوگی جیسا کہ سیاہ رنگ میں ہوتی ہے کیونکہ یہ تغیر سے بحال فوت ہو جاتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زرد رنگ کے تغیر سے منفعت کا فوت ہونا لازم نہیں آتا بلکہ اس سے تو اس میں کمی واقع ہوتی ہے لہذا زرد رنگ کے تغیر سے حکومت عدل واجب ہوگی۔

امام ابو یوسفؑ سے روایت ہے کہ اگر زردی زیادہ ہو جاتی ہے کہ وہ عیب بن جائے جیسے فانت کا شریخ چھننا اور سبز رنگ کا ہونا عیب ہوتا ہے تو پھر اس میں اس کی مکمل دیت ہوگی، اور لازم ہے کہ یہ ان سب رامن کا قول ہو۔ اور اگر دانت گر جائے پھر اسکی جگہ دانت آگ آئے تو دیکھا جائے گا کہ اگر تو نیا لگنے والا دانت صحیح ہو تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس میں کچھ واجب نہ ہوگا جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے کہ اس پر اس کی پوری دیت واجب ہوگی۔ کہ خنی رحمہ اللہ نے بھی ایسے ہی ذکر کیا ہے۔ قاضی نے اپنی شرح مختصر الطحاوی میں ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسفؑ کے قول کی رو سے اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ امام ابو یوسفؑ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے دانت کو فوت کیا ہے اور اگنے والا دانت فوت ہونے والے کا عوض نہیں ہوگا کیونکہ یہ عوض تو اللہ تبارک و تعالیٰ کی طرف سے ہے، لہذا اس کی بنا پر ضمان واجب ساقط نہ ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کا مال تلف کرے پھر اللہ تبارک و تعالیٰ صاحب مال کو تلف کردہ مال کے مثل مال عطا کر دے۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ دانت کے ضمن میں انتظار کیا جاتا ہے اور اگر نیا دانت اگنے سے حکم میں کوئی تبدیلی نہ آئے تو انتظار کرنے کا کوئی مطلب نہ بنے گا، کیونکہ جب نیا دانت آگ آیا تو منفعت اور جمال بحال ہو گئے اور دوسرا دانت پہلے دانت کے قائم مقام ہو گیا، گویا کہ پہلا دانت قائم ہے جیسے بچے کا دانت ہوتا ہے۔ یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب دانت از خود آگ آئے اور اگر صاحب دانت اس کو اس کی جگہ پر لوٹا دے اور وہ جم جائے اور اس پر گوشت چڑھ جائے تو اکھاڑنے والے پر دانت کی پوری دیت واجب ہوگی کیونکہ دانت کی ایسی واپسی سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا، اس لیے کہ رنگیں کٹ جاتی ہیں بلکہ معمولی سی چیز سے یہ زائل ہو جاتا ہے، لہذا اس کو واپس رکھنا اور نہ رکھنا برابر ہیں، اسی لیے امام محمدؑ نے اس کو مردہ کے حکم میں رکھا ہے حتیٰ کہ آپ کا قول ہے کہ اگر درہم کی مقدار سے زیادہ

ہو تو اس کے ساتھ نماز جائز نہ ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ نے اپنے دانت اور کسی دوسرے کے دانت میں فرق کیا ہے، پس آپ نے اپنے دانت کے ساتھ نماز کو جائز قرار دیا اور کسی دوسرے کے دانت کے ساتھ جائز قرار نہیں دیا۔

اس سے مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ اس کا کان قطع کر دے پھر وہ اس کو سی لے اور گوشت بھر جائے تو اس سے دیت ساقط نہ ہوگی، کیونکہ یہ اپنی پہلی حالت پر واپس نہ ہوگا، اس لیے جمال بھی بجال نہ ہوگا۔ یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب اس کی جگہ دوسرا صحیح دانت آگے آئے اور اگر ٹیڑھا دانت آگے تو اس میں بالاجماع حکومت عدل واجب ہوگی۔ اور اگر متغیر رنگ والا آگے، مثلاً سیاہ یا سرخ یا سبز یا زرد آگے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو اس مسئلے کا ہے کہ جب وہ ضرب کے بعد قائم ہو کر اس کا رنگ تبدیل ہو جائے، کیونکہ آگے والا دانت نکلنے والے دانت کے قائم مقام ہو گیا، گویا کہ پہلا دانت قائم ہے اور اس کا رنگ بدل گیا ہے، اور اس کا حکم ہم بیان کر چکے ہیں۔

جہاں تک بچے کے دانت کا تعلق ہے کہ اگر اس پر ضرب لگائی جائے اور وہ گر جائے تو اگر اس کا ردودھ کا دانت نکل چکا ہو تو اس کا دانت اور بالغ کا دانت برابر ہیں اور ہم اس کا ذکر کر چکے ہیں اور اگر نکلنے سے پیشتر گرے اور پھر دوبارہ نہ آگے یا متغیر حالت میں آگے پھر بھی اس کا وہی حکم ہے (جو بالغ کے دانت کا ہے) اور اگر صحیح آگے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق اس میں کچھ واجب نہ ہوگا، جیسے بالغ کے دانت میں ہوتا ہے جب کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول کی رو سے اس میں حکومتِ الم (درود و تکلیف کا تاوان) ہوگی جیسا کہ کرنی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے بالغ اور بچے کے دانت میں فرق کیا ہے کیونکہ بچے کا دانت اگر نہ نکلا ہو تو جب تک گرنے کے قریب نہ ہو وہ نہیں آگے، بخلاف بالغ کے دانت کے۔ یہ مسئلہ، شجر کے اس مسئلے کی فرع ہے کہ جب وہ بھر جائے اور اس کے اوپر بال آگ آئیں تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق شجر پہنچانے والے پر کچھ واجب نہ ہوگا جبکہ امام ابو یوسف علیہ الرحمۃ کے نزدیک اس میں حکومتِ الم ہوگی اور امام محمد علیہ الرحمۃ کے نزدیک اس میں طیب کی اجرت واجب ہوگی۔ اس مسئلے کا بیان شجاج (شجر کی جمع) سر اور چہرے کے زخم) کے حکم کے تحت انشاء اللہ تعالیٰ ہوگا۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کے ایک دانت پر ضرب لگائے جس کی وجہ سے وہ ہل جائے، قاضی ایک سال کی مہلت دے دے (فیصلہ کے لیے)، پھر مضروب آئے جب کہ اس کا دانت گر چکا ہو اور وہ کہے کہ یہ تو تمہاری ضرب کی وجہ سے گر ہے اور ضرب لگانے والا کہے کہ یہ میری ضرب کی وجہ سے نہیں گرا، تو اس صورت میں مضروب دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو سال کے اندر اندر آیا ہوگا یا پھر سال گزر جائے کے بعد آیا ہوگا۔ اگر وہ سال کے اندر اندر آیا ہو تو قیاس یہ ہے کہ ضرب لگانے والے کے قول کو تسلیم کیا جائے جب کہ استحسان یہ ہے کہ مضروب کے قول کا اعتبار کیا جائے۔ اور اگر وہ آدمی کے سر پر موصوفہ زخم پہنچائے پھر وہ منقلہ زخم بن جائے، پھر وہ دونوں اس بارے میں اختلاف کریں، زخم رسیدہ کہے کہ تمہاری ضرب کی وجہ سے منقلہ بنا ہے اور ہم پر منقلہ کی دیت واجب ہوگی اور زخم رساں کہے کہ نہیں، بلکہ یہ بعد

میں واقع ہونے والی کسی دوسری ضرب کے باعث منقلہ بنا ہے تو دانت پر قیاس کرتے ہوئے زخم رساں کا قول قبول کیا جانا چاہیے جب کہ استحسان یہ ہے کہ زخم رسیدہ کے قول کو تسلیم کیا جائے۔ قیاس کی دو وجوہ ہیں، ایک یہ کہ مضر و ب اور زخم رسیدہ ضرب لگانے والے اور زخم پہنچانے والے کے خلاف ضمان کا دعویٰ کر رہے ہیں اور وہ دونوں انکار کر رہے ہیں اور منکر کے قول کو مع قسم کے لیے جاتا ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کے اقوال کے درمیان تعارض واقع ہو گیا ہے اور ضمان واجب نہ ہوا تھا پس وہ شک کی بناء پر واجب نہ ہوگا۔ امام محمد نے المبسوط میں اس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا دانت کے بارے میں استحسان کی وجہ روایت کا وارد ہونا ہے اور وہ روایت ابراہیم نخعی کی ہے۔ استحسان کی دو علیحدہ وجوہ ہیں، ایک یہ کہ دانت کے مسئلے میں ظاہر حال مضر و ب کے حق میں شاہد ہے کیونکہ دانت گرنے کا سبب مضر و ب کی طرف سے حاصل ہوا ہے اور وہ سبب ہے دانت کو ہلارینے والی ضرب، اس لیے کہ ہلنا گرنے کا سبب ہے پس ظاہر حال مضر و ب کے حق میں شاہد ہے۔ بخلاف (موضع زخم کے کیونکہ موضع زخم، اس کے منقلہ بن جانے کا سبب نہیں ہوتا لہذا ظاہر حال اس کے حق میں شاہد نہیں ہے، جب کہ قول اسی کا تسلیم کیا جاتا ہے جس کے حق میں ظاہر حال شاہد ہو۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب دانت کے مسئلے میں ایک سال کی مہلت روا ہے اور ایک سال کی مہلت ضرب کے نتیجے کے انتظار کے تحت ہوتی ہے، پس جب ایک سال کے اندر اندر وہ آگیا، بایں حال کہ اس کا دانت گر چکا ہے تو وہ ضرب کے نتیجے کے ساتھ آیا جس کے لیے مدت انتظار میں انتظار کیا گیا تھا لہذا ظاہر حال اس کے حق میں گواہ ہے جہاں تک شجر کا تعلق ہے تو اس کے لیے انتظار کی مدت معین نہیں ہے۔ اس لیے شجر کی مقدار کے ضمن میں شجر پہنچانے والے کے قول کو قبول کیا جائے گا کیونکہ ایک سال کی مہلت دانت کی حالت کے قرار پانے کیلئے ہے اسلئے کہ اس مدت میں عام طور پر اس کی حالت ظاہر ہو جاتی ہے۔ پس اگر وہ نہ آئے تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ ضرب کی وجہ سے اس کا دانت گرنے سے محفوظ رہا ہے، لہذا اس کا گرنے کا کسی شخص پر آسنے والے سبب سے منسوب ہوگا۔ پس ظاہر حال مضر و ب کے حق میں شاہد ہے یا کسی کے حق میں شاہد نہیں ہے، لہذا اب صورت یہ بنی کہ مضر و ب، مضر و ب کے خلاف ضمان کا دعویٰ کر رہے ہیں جب کہ وہ انکار کر رہے ہیں، اس لیے اس (مضر و ب) کے قول کو قبول کیا جائے گا، یا پھر یہ کہ تعارض واقع ہونے کی وجہ سے وجوب ضمان میں شک پیدا ہو گیا اور شک کے ساتھ ضمان واجب نہیں ہوتا۔ یہی جواب دوسرے طریقے سے استدلال کرنے سے ملے گا، یعنی ایک سال سے زائد مدت دانت کے حال کے انتظار کرنے کے لیے مقرر نہیں کی گئی لہذا احتمال ہے کہ دانت کسی دوسرے شخص کی ضرب کی وجہ سے گرا ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کی ضرب کی وجہ سے گرا ہو، اس لیے وجوب ضمان میں شک پیدا ہونے کی وجہ سے ضمان کو واجب کرنے والے قول کو قبول نہیں کیا جائے گا واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔

شجر زخموں کے احکام | جہاں تک شجر زخموں کا تعلق ہے تو شجر پر گفتگو دو موضوعات پر ہوگی، ایک تو خود شجر کی وجہ سے اس کے حکم کا بیان اور دوسرا کسی دوسری

چیز کی وجہ سے اس کے حکم کا بیان۔ جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، مومنہ اگر ٹھیک ہو جائے اور اس کا نشان باقی رہ جائے تو اس میں پانچ اونٹ ہوں گے، ہاشمہ میں دس اونٹ، منقلہ میں پندرہ اونٹ اور آمنہ میں تہائی دیت؛ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے اسی طرح روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا موضع میں پانچ اونٹ

ہوں گے، ہاشم میں دس، منقلہ میں پندرہ اور آئمہ میں تہائی دیت اور موضعہ سے ہلکے شجر زخموں کی دیت مقرر نہیں ہے۔ اور اگر اس کا نشان باقی نہ رہے، مثلاً زخم مندمل ہو جائے اور اس کے اوپر بال آگ آئیں تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے اس میں کچھ واجب نہ ہوگا، امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اس میں حکومت اہل علم واجب ہوگی جب کہ امام محمدؒ کا قول ہے کہ اس پر طیب کی اجرت واجب ہوگی۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس شجر کے سبب طیب کی اجرت اس پر لازم ہوئی گویا کہ اس نے اس کا اس قدر مال تلف کیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شجر تو تحقق ہو گیا ہے اور اس کو رائیگاں کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے اور شجر کی دیت کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے لہذا اہل علم کی دیت واجب ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت تو اس بد صورتی کی وجہ سے واجب ہوتی ہے جو شجر کو نشان پر مٹنے سے لاتی ہوتی ہے اور نشان زائل ہو چکا لہذا دیت ماقط ہوگی حکومت اہل علم کے لازم ہوئے گا تو لحدیح نہیں ہے کیونکہ شخص اہل علم (درو) کا شریعت میں کوئی ضمان نہیں ہے، مثلاً کوئی شخص کسی آدمی کو تکلیف دہ ضرب لگائے تو اس پر ضمان واجب نہیں ہوتا، یہی صورت طیب کی اجرت کو واجب کرنے کی ہے کیونکہ ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کے اصول کے مطابق عقد یا شبہہ عقد کی بنا پر منافع مال بنتے ہیں اور مجرم کے حق میں نہ تو عقد پایا گیا ہے اور نہ ہی شبہہ عقد لہذا اس پر طیب کی اجرت واجب نہیں ہوگی۔

شجر کی وجہ سے عقل، بینائی وغیرہ کا زائل ہونا

جہاں تک کسی اور چیز کی وجہ سے اس کے علم کا تعلق ہے، مثلاً کوئی شخص کسی آدمی کے سر پر موضعہ زخم لگائے جس کے نتیجے میں اس کے سر کے بال گر جائیں، یا اس کی عقل، یا بینائی، یا شنوائی یا گویائی، یا قوت شمار یا ذائقہ یا قوت جماع یا بچہ پیدا کرنے کی صلاحیت جاتی رہے تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اس پر ان چیزوں کی دیت واجب ہوگی۔ اور کیا اس پر موضعہ کی دیت بھی واجب ہوگی یا وہ ان چیزوں کی دیت میں ہی داخل ہو جائے گی؟ طرفین کے نزدیک موضعہ کی دیت صرف بالوں اور عقل میں داخل ہوگی اور ان دو کے سوا دوسری چیزوں میں داخل نہیں ہوگی امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے الا ملائم میں کہا ہے کہ بینائی کے سوا باقی سب چیزوں میں داخل ہوگی؛ حسن بن زیاد رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ سوائے بالوں کے کسی اور چیز میں داخل نہیں ہوگی جبکہ امام زفرؒ کا قول ہے کہ سر سے کسی بھی چیز میں داخل نہیں ہوگی امام زفرؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ شجر اور بالوں اور عقل وغیرہ کو زائل کرنا دو مختلف جرائم ہیں لہذا یہ ایک دوسرے میں داخل نہیں ہونگے جیسے ہاتھوں اور پاؤں کے قطع وغیرہ دیگر جرم جہاں میں ہوتا ہے۔ حسن رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہ دو مختلف جرائم ہیں، اکا عمل اور مقصود مختلف ہیں لہذا ایک کی دیت دوسرے میں داخل نہیں ہوگی جیسے ہاتھوں اور پاؤں کی دیت ہوتی ہے۔ امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ شنوائی، گویائی، قوت شمار اور ذائقہ وغیرہ باطنی چیزیں ہیں لہذا عقل کی طرح ان میں بھی موضعہ کی دیت داخل ہوگی۔ جہاں تک بینائی کا تعلق ہے، تو وہ ظاہری چیز ہے لہذا اس میں موضعہ داخل نہ ہوگا جیسے ہاتھ اور پاؤں میں داخل نہیں ہوتا۔ لیکن یہ فرق بالوں سے باطل ہو جاتا ہے کیونکہ وہ بھی ظاہری چیز ہے اور اس میں موضعہ کی دیت داخل ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ تقاضے کی دلیل یہ ہے کہ بالوں، عقل اور ان دو کے سوا باقی چیزوں کے درمیان فرق ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ بالوں کے ضمن میں تو بات یہ ہے کہ جرم ایک ہی عضو میں، ایک ہی فعل سے اور ایک ہی سبب سے واقع ہوا ہے، عضو کے ایک ہونے میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ یہ سب کچھ سر میں واقع ہوا ہے جہاں

ہم عقل کا تعلق ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس (ضارب) کی طرف سے تو صرف شجر ہی پایا گیا ہے جہاں تک سب کے ایک ہونے کا تعلق ہے تو وہ اس لیے ہے کہ بالوں کی دیت بالوں کے چلے جانے سے واجب ہوئی ہے وہ بالوں کی دیت بالوں کی ایک ہز کے چلے جانے سے واجب ہوئی ہے لہذا ان کے وجود کا سبب ایک ہے اور یہ ہز رگل میں داخل ہو جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ کوئی شخص کسی آدمی کی ایک انگی کاٹ دے اور اس کی دیت کا ہاتھ مل ہو جائے تو انکی کی دیت ہاتھ کی دیت میں داخل ہو جائے یہی زیر بحث مسئلہ میں ہو گا۔ عقل ہز و ہز ہونے سے روئے رہا۔ لہذا جان کی دیت ہے لیونکہ جان کے جملہ منافع اس کے ساتھ وابستہ ہیں اس لیے اس کو دیت کرنا معنی کے اعتبار سے جان کو فائدہ کرنا ہے لہذا واجب جان کی دیت ہے۔ اس میں کوئی دیت نہیں ہو جائے گی جیسے اس صورت میں ہو جائے کہ اگر وہ اس کے سر کو موٹھ زخم پہنچائے اور وہ زخم جان میں سرایت نہ کرے جس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے، واضح بھانہ و نعمانی اطمینان تک نفوذی، بینائی، اور گویائی وغیرہ۔ یہ ہے تو سبب اور محل مختلف ہیں اور جان میں سے ہر ایک کے ضمن میں وہوب کا سبب اس منفعت کو زائل کر دیت ہے۔ اس سے مقصود بھی لہذا محل سبب و منفعت مختلف ہیں اس لیے تداخل ممکن ہے۔ اور بعد تاثر حق اللہ عنہ سے روئے رہا ہے کہ آپ نے ایک ہی ... پارہ میں تا فیصلہ صاف کیا تھا۔ اور وہ دونوں یعنی مجرم اور زخم رسیدہ، بینائی، شنوائی، گویائی اور قوت شامہ کی بابت ہر اختلاف کریں تو اس کو جاننے کا طریقہ یہ ہے خبر اقرار کرے اور مجرم رسد۔ اس کی تھنہ نہایت یا وہ قہم کھانے سے عاجز رہے۔ بینائی کے زائل ہونے کو طبعیوں کے مسائے سے معلوم کیا جاسکتا ہے کہ جتنی دو عمارتیں جیب اس کا مسائے کریں۔ یہ کہ یہ ظاہر چیز ہے اور اس کا معلوم کرنا ممکن ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اس کے مسائے سے زائل کرنا اس کو پرکھا جائے گا۔ شنوائی کے ضمن میں مدعی کو غفلت میں ڈال دینے کا مہیا کہ اسماعیل بن مہار بن ابی حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ ایک آدمی نے اپنی بیوی کو پٹیا اور اس عورت نے آپ کے پاس اپنی شنوائی کے زائل ہونے کا دعویٰ کیا۔ آپ نے قضا میں مشغول ہو کر اس عورت کی طرف سے نظر پٹائی پھر اس عورت کی طرف متوجہ ہوئے اور اس سے کہا، اسے غارتن اپنے ستر کو ڈھانپو، اس پر اس عورت نے اپنا دامن اکٹھا کر لیا جس سے آپ کو معلوم ہو گیا کہ وہ اپنے دعوے میں جھوٹی ہے۔ گویائی کی بابت بھی اس کو غفلت میں ڈالنا جائے گا۔ قوت شامہ کے بارے میں بدبو کے ذریعے اس کو پرکھا جائے گا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ شجر کی وجہ سے یہ سب چیزیں زائل ہو جائیں یا کچھ زائل ہو جائیں اور باقی برقرار رہوں۔ اس میں سب کا زائل ہونا اور بعض کا زائل ہونا جبکہ بعض برقرار رہوں دونوں صورتیں برابر ہیں کیونکہ ان میں سے جن میں تداخل روا ہوتا ہے وہ کثرت کی وجہ سے نہیں ہوتا بلکہ اس معنی کی وجہ سے ہوتا ہے جس کا ہم نے ذکر کیا اور اس معنی سے ان دو صورتوں میں فرق کرنا لازم نہیں آتا۔ ان اشیاء میں سے بعض کی دیتیں بعض میں داخل نہیں ہوں گی سوائے سرایت کی صورت میں کہ اس صورت میں ہر سبب باقظ ہو جائیں گی اور اس پر صرف جان کی دیت واجب ہوگی اس کے سوا کچھ اور واجب نہ ہوگا۔ بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا، یعنی یہ کہ شنوائی، بینائی، اور گویائی وغیرہ تمام چیزوں میں سے ہر چیز بفسطہ اصل ہے کیونکہ اس کا اپنا مخصوص مکان ہے اور خاص منفعت ہے جو اس سے مطلوب ہے لہذا دیت میں اس کو دوسری کا تابع قرار نہیں دیا جائے گا۔ ان کی دیتیں سرایت کی صورت میں جان کی دیت میں داخل ہو جاتی ہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ

لہذا ان کی دیتیں جان کی دیت میں داخل ہو جائیں گی۔ پھر اگر پہلا (زخم جو سرایت کر گیا) غلطی سے سرزد ہوا ہو تو اس کا بار عاقلہ اٹھائے گی اور اگر عمر آہوا ہو تو جان کی دیت اس کے مال میں واجب ہوگی اور ہر صورت دیت تین سالوں میں واجب الادا ہوگی۔ شجر خواہ موضح ہو یا ہاشمہ یا منقلہ یا ائمہ داخل میں سب برابر ہیں، کیونکہ مذکورہ معنی سے ان میں فرق کرنا لازم نہیں آتا۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ شجر زخم کثیر ہیں یا قلیل بشرطیکہ ان سب کی دیتیں مل کر جان کی دیت سے بیشتر نہ ہوں، چنانچہ اگر دو ائمہ یا تین ائمہ ہوں اور اس کی وجہ سے بال یا عقل زائل ہو جائے تو ائمہ زخموں کی دیت بال اور عقل میں داخل ہو جائے گی اور اگر چار ائمہ ہوں تو دیت کی مقدار داخل ہوگی اس کے سوا کچھ داخل نہ ہوگا اور اس میں ایک دیت اور ایک تمائی (یعنی ۱) دیت واجب ہوگی، کیونکہ جان سے کمتر کے جرائم میں کثیر، قلیل کے تابع نہیں ہوتا۔ امام زفر رحمہ اللہ کے قول کی رو سے اس پر دو دیتیں اور ایک تمائی (یعنی ۲) دیت واجب ہوگی کیونکہ امام زفر رحمہ اللہ کے نزدیک شجر زخموں میں داخل سرے سے رد ہی نہیں۔ اگر موضح کی وجہ سے سر کے کچھ بال گر جائیں تو موضح کی دیت اور بالوں کی بابت حکومت عدل کو دیکھا جائے گا، پس اگر وہ دونوں برابر ہوں تو صرف موضح کی دیت واجب ہوگی اور اگر ان میں سے کوئی دوسرے سے بیشتر ہو تو قلیل تر بیشتر میں داخل ہو جائے گی، کیونکہ یہ دونوں ایک ہی معنی کی وجہ سے واجب ہوئی ہیں لہذا اجز وکل میں داخل ہو جائے گا۔ اگر شجر اس کے ابرو میں بیجا ہو اور اس کی وجہ سے ابرو کے بال جھڑ گئے ہوں اور دوبارہ نہ اگے ہوں تو موضح کی دیت ابرو کی دیت میں داخل ہو جائے گی، جو کہ جان کی دیت کا نصف ہوگی، جیسا کہ یہ بالوں کی دیت میں داخل ہو جاتی ہے، یہ دلیل مذکورہ۔

یہ غلطی سے سرزد ہونے والے شجر زخموں کے مسائل تھے جہاں ہم شجرہ عمدہ کا تعلق ہے، جس کی وجہ سے عقل یا بال یا شنوائی وغیرہ زائل ہو گئی ہو تو اس بار سے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے جس کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

مسائل متداخل سے ملحق صورتیں

جہاں تک ان صورتوں کا تعلق ہے جو متداخل کے مسائل سے ملحق ہیں، مثلاً ہاتھ کاٹ دیا جائے اور اس میں ایک انگلی یا دو انگلیاں یا تین یا اس سے زیادہ یا اس سے کم ہوں۔ اس بارے میں ماصل کلام یہ ہے کہ اگر وہ پھیلی کو قطع کر دے اور اس میں تین یا اس سے زیادہ انگلیاں ہوں تو سب ائمہ کے قول کے مطابق انگلیوں کی دیت واجب ہوگی اور پھیلی میں کچھ واجب نہ ہوگا کیونکہ پھیلی اس دلیل سے سب انگلیوں کے تابع ہے کہ اگر پھیلی کاٹ دی جائے تو اس پر انگلیوں کی دیت واجب ہوگی، اس کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا اور پھیلی کی وجہ سے کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ پس اگر اکثر انگلیاں باقی ہوں تو اکثر کا وہی حکم ہوتا ہے جو کل کا اور اگر پھیلی میں تین انگلیوں سے کم انگلیاں باقی ہوں تو باقی ماندہ کی دیت واجب ہوگی، اگرچہ جوڑ ایک ہی ہو، اور امام ابو حنیفہ کے قول کی رو سے پھیلی میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ اگر انگلیوں میں سے کوئی چیز باقی ہو جس کی دیت معلوم ہو، خواہ وہ ایک جوڑ ہی ہو تو ہاتھ کی دیت اس میں داخل ہو جائے گی، چنانچہ اگر پھیلی میں صرف ایک انگلی کا ایک تمائی جوڑ ہو جب کہ اس میں تین جوڑ ہوتے ہیں اور کوئی آدمی اس پھیلی کو قطع کر دے تو اس پر ہاتھ کی دیت کے پانچویں حصے کا ایک تمائی (یعنی ہاتھ کی دیت کا ۱/۵) واجب ہوگا۔ اور اگر اس میں ایک انگلی ہو تو اس پر

ہاتھ کی دیت کا پانچواں حصہ واجب ہوگا، اور اگر اس میں دو انگلیاں ہوں تو اس پر ہاتھ کی دیت کا چھ واجب ہوگا۔
 امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ سے ایک مشہور روایت میں مروی ان کے قول کے مطابق جو بھی قلیل ہو وہ کثیر
 میں داخل ہو جائے گا، لہذا ہتھیلی کی حکومت عدل اور باقی ماندہ انگلیوں کی دیت کو دیکھا جائے گا، ان دونوں میں
 سے جو بھی قلیل تر ہوگا وہ کثیر تر میں داخل ہو جائے گا کیونکہ قلیل کثیر کے تابع ہوتا ہے نہ کہ اس کے برعکس، اس
 لیے قلیل کثیر میں داخل ہو جائے گا اور کثیر قلیل میں داخل نہیں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کی توجیہ یہ
 ہے کہ انگلیوں یا جوڑوں میں سے جو باقی ہو وہ اصل ہے کیونکہ اس کی دیت مقرر ہے جب کہ ہتھیلی کی دیت
 مقرر نہیں ہے اور یہ انگلیوں کے ساتھ وابستہ ہے، لہذا یہ ان کی دیت میں ان کے تابع ہوگی جیسے یہ سب انگلیوں
 یا اکثر انگلیوں کے تابع ہوتی ہے۔ اس کی نظیر قسامت کے بارے میں فقہاء کا یہ قول ہے کہ جب تک اہل محلہ
 میں سے ایک شخص بھی باقی ہو قسامت اُن پر واجب ہوگی نہ کہ خریداروں پر، اسی طرح فلاں کے بچے کے لیے
 وصیت رکھا گیا ہے، کیونکہ جب تک اس فلاں کی صلب سے اس کی ایک بھی اولاد باقی ہو اولاد کی اولاد وصیت
 میں داخل نہ ہوگی۔ اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ ایسی ہتھیلی قطع کر دے جس میں کوئی انگلیاں نہ ہوں تو
 اس پر حکومت عدل واجب ہوگی جو انگلی کی دیت سے کتر ہوگی کیونکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے قول کے مطابق ایک بھی
 انگلی ہو تو ہتھیلی اس کے تابع ہوگی اور دیت کے ضمن میں تابع، متبوع کے مساوی نہیں ہوتا۔ اگر وہ ہاتھ کو کلائی
 سمیت جوڑے غلطی سے قطع کر دے، تو طریقہ کے نزدیک انگلیوں سمیت ہتھیلی میں دیت واجب ہوگی اور کلائی
 میں حکومت عدل واجب ہوگی، جب کہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ ہاتھ کی دیت واجب ہوگی اور کلائی تابع ہوگی،
 اور یہی ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا قول ہے، ان دونوں نے نبی مکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے اس فرمان سے استدلال
 کیا ہے کہ دو ہاتھوں میں ایک دیت اور دونوں میں سے کسی ایک ہاتھ میں نصف دیت ہے اور ہاتھ عبارت
 ہے انگلیوں کے سروں سے لے کر مونڈے تک کے ایک مخصوص عضو سے۔ علاوہ ازیں، وہ عضو جس کی
 دیت مقرر نہیں ہے جب وہ ایسے عضو سے متصل ہو کہ جس کی دیت مقرر ہے تو وہ دیت میں اس کے
 تابع ہوگا جیسے انگلیوں سمیت ہتھیلی ہوتی ہے۔ طریقہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ دیت نو انگلیوں
 میں واجب ہوتی ہے اور ہتھیلی انگلیوں کے تابع ہوتی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ
 اگر وہ صرف انگلیوں کو قطع کرے تو نصف دیت واجب ہوتی ہے اور اگر انگلیوں کے ساتھ ہتھیلی کو بھی
 قطع کر دے تو بھی نصف دیت کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا۔ اگر کلائی کو تابع قرار دیا جائے تو یہ دو حالتوں سے
 خالی نہ ہوگی کہ یا تو اسے انگلیوں کے تابع بنایا جائے یا پھر ہتھیلی کے تابع قرار دیا جائے۔ اول الذکر کی کوئی راہ
 نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کے درمیان ایک عضو ہے جو ان کو ایک دوسرے سے جدا کرتا ہے اور وہ ہے ہتھیلی
 لہذا یہ انگلیوں کے تابع نہیں ہوگی۔ دوسری حالت کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ ہتھیلی تو خود تابع ہے لہذا یہ
 کسی کی متبوع نہیں بن سکتی۔

اس اختلاف کے مطابق اس مسئلے کا جواب ہے کہ اگر کوئی شخص ہاتھ کو مونڈے سے اور پاؤں کو
 چوڑے سے قطع کر دے یا ہاتھ کو بازو سے اور پاؤں کو ران سے قطع کر دے۔ امام ابو حنیفہ اور امام محمد علیہما الرحمۃ

کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ ہاتھ کی انگلیوں کا تابع، تنہیلی کے سوا اور کوئی عضو نہیں ہو سکتا لہذا ان کی دیت میں تنہیلی کی دیت کے سوا کچھ داخل نہ ہوگا۔ اسی طرح پاؤں کی انگلیاں ہیں کہ پیر کے سوا اور کوئی عضو ان کا تابع نہیں ہو سکتا لہذا ان کی دیت میں پیر کی دیت کے سوا کچھ داخل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ ہاتھ میں تنہیلی سے اوپر جو کچھ ہے وہ تابع ہے، اسی طرح پیر سے اوپر جو کچھ ہے وہ تابع ہے لہذا تابع کی دیت متبوع میں داخل ہوگی جیسے تنہیلی کی دیت انگلیوں میں داخل ہوتی ہے۔

جراحاتوں کے احکام

جہاں تک جراحاتوں (سر اور چہرے کے سوا باقی اعضاء پر زخموں) کا تعلق ہے تو جائفہ میں تنہائی دیت واجب ہوگی، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلاۃ والسلام سے یہ روایت ہے کہ آپؐ نے فرمایا جائفہ میں تنہائی دیت ہے، اور اگر وہ دوسری جانب کو نفوذ کر جائے تو یہ دو جائفہ ہیں اور ان میں دو تنہائی دیت ہوگی۔ سیدنا ابو بکر الصديق رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ اپنے دوسری جانب نفوذ کر جانے والے جائفہ میں دو تنہائی دیت کا حکم دیا تھا اور یہ صحابہ کرامؓ کے مجمع میں ہوا تھا اور کسی کا اس سے اختلاف منقول نہیں ہے، پس اس پر اجماع ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت کو پتھر مارے اور وہ اس کی شرمگاہ کو چلگے اور اس طرح وہ اس کو مفضا کر دے کہ پیشاب کی جگہ اور پاخانے کی جگہ دونوں ایک ہو جائیں اور وہ پیشاب کو روک رکھتی ہو تو اس پر تنہائی دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ جائفہ کے معنی میں ہے اور حاصل کلام یہ ہے کہ مفضا عورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو وہ اجنبی عورت ہوگی یا اس کی بیوی ہوگی اور افضا یعنی کشادہ کرنے کا فعل بھی دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو آئے (آلہ تناسل) کے ذریعے ہوگا یا پھر پتھر یا لکڑی یا انگلی یا ایسی ہی کسی دوسری چیز کے ذریعے ہوگا۔ اگر وہ اجنبی عورت ہو اور وہ افضا (یعنی پیشاب و پاخانے کے مقامات کو ملا دینا) آئے تناسل سے ہوا ہو تو اگر اس عورت کی مرضی اس فعل میں شامل ہو اور شبہے کا دعویٰ نہ پایا جائے، نہ اس آدمی کی طرف سے اور نہ ہی عورت کی طرف سے تو ان پر حد واجب ہوگی کیونکہ ان دونوں کی طرف سے زنا پایا گیا ہے اور اس آدمی پر مہر واجب نہ ہوگا کیونکہ عقر اور حد دونوں اکٹھے نہیں ہوتے، اور عورت کو افضا کی کوئی دیت نہیں ملے گی خواہ وہ پیشاب کو روک سکتی ہو یا نہ روک سکتی ہو کیونکہ یہ اتلاف ایسے فعل سے واقع ہوا ہے جس کی اس عورت نے اجازت دی تھی لہذا اس کی وجہ سے ضمان واجب نہ ہوگا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر وہ اپنے ہاتھ کے قطع کی اجازت دے اور پھر وہ قطع کر دیا جائے تو قاطع پر کوئی ضمان واجب نہ ہوگا، ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔ اگر وہ آدمی شبہے کا دعویٰ کرے تو اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور اس عورت بھی ساقط ہو جائے گی اور شوہر پر عقر واجب ہوگا، کیونکہ مباشرت سے دو چیزوں میں سے ایک چیز ضرور واجب ہوتی ہے، حد یا تادان، اور عورت کو افضا کی کوئی دیت نہ ملے گی لہذا اس کے جوہم نے بیان کی۔ اگر عورت پر جبر و اکراہ کیا گیا ہو اور وہ آدمی شبہے کا دعویٰ نہ کرے تو اس پر حد واجب ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے زنا پایا گیا ہے اور اس عورت پر کوئی حد واجب نہ ہوگی کیونکہ اس کی طرف سے زنا نہیں پایا گیا، اور اس آدمی پر عقر واجب نہ ہوگا کیونکہ اس پر حد واجب ہوئی ہے اور حد اور عقر دونوں اکٹھے نہیں ہوتے اور اس

آدمی پر افضاء کا تادان واجب ہوگا کیونکہ عورت کی طرف سے رضا مندی نہیں پائی گئی۔ چہ اگر وہ پیشاب کو روک سکتی ہو تو اس میں تہائی دیت واجب ہوگی کیونکہ یہ جائز ہے۔ اور اگر وہ پیشاب کو نہ روک سکتی ہو تو اس صورت میں پوری دیت ہوگی کیونکہ پیشاب روک رکھنے کی منفعت کی نفویت کے وجہ سے ایسا عضو کا اطلاق پایا گیا ہے۔ اور اگر مرد شبہ کا دعویٰ کرتا ہو تو شبہ کی وجہ سے اس سے حد ساقط ہو جائے گی اور عورت سے بھی بوجہ کراہ و زبردستی کے۔ اور عورت کو افضاء کی دیت ملے گی جس کی وجہ تم بیان کر چکے ہیں پھر اگر عورت پیشاب کو روک سکتی ہو تو اس کو تہائی دیت ملے گی کیونکہ یہ زخم جائز ہے اور پورا مہر بھی ملے گا۔ اور اگر وہ پیشاب کو نہ روک سکتی ہو تو اس کو دیت کا حق ہوگا اور مہر کا حق نہ ہوگا۔ یہ شیخین کے قول کے مطابق ہے جبکہ امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اسے مہر اور دیت دونوں کا حق ہوگا۔ امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مہر اور دیت کے وجوب کا سبب مختلف ہے کیوں کہ مہر واجب ہوتا ہے منفعت کو تلف کرنے پر اور دیت واجب ہوتی ہے عضو کے اطلاق پر۔ لہذا یہ دونوں ایک دوسرے میں داخل نہیں ہوں گے، اسی لیے ہر تہائی دیت میں اس صورت میں داخل نہ ہوا تھا جب وہ پیشاب کو روک سکتی ہو چنانچہ اس پر تہائی دیت کے علاوہ کامل مہر بھی واجب ہوا تھا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا شیخین کی دلیل یہ ہے کہ وجوب کا سبب ایک ہے کیونکہ دیت اس عضو کے اطلاق پر واجب ہوتی ہے اور عقر شرمگاہ کے منافع کے اطلاق پر واجب ہوتا ہے اور شرمگاہ کے منافع شرمگاہ کے اجزاء کے ساتھ ملحق ہیں، پس ان دونوں کے وجوب کا سبب ایک ہے، لہذا مہر شرمگاہ کے ایک جزو کا عوض ہے اور جزو اور کل کے ضمان میں جب کہ سبب ایک ہو جزو کا ضمان کل کے ضمان میں داخل ہو جائے گا۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر باپ اپنے بیٹے کی باندی کو اپنی ام ولد بنالے تو اس پر عقر عائد نہیں ہوتا اور وہ باندی کی قیمت میں داخل ہو جاتا ہے بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کیا، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ جہاں تک پیشاب کو روک سکنے کی حالت میں تہائی دیت کے علاوہ کامل مہر کے واجب ہونے کا تعلق ہے تو امام ابو حنیفہ سے حسن رضی اللہ عنہما کی روایت کے مطابق یہ دونوں اکٹھے نہ ہوں گے بلکہ کمتر، بیشتر میں داخل ہو جائے گا، جیسے موصوفہ کی دیت بالوں کی دیت میں داخل ہو جاتی ہے، لہذا یہ مسئلہ مسلم نہیں ہے۔ اور اگر ہم ظاہر الروایۃ کو تسلیم کر لیں پھر بھی یہ لازم نہ ہوگا کیونکہ جزو کے ضمان میں مانع کل عین کا ضمان ہے اور تہائی دیت جزو کا ضمان ہے اور جزو کا ضمان ایک جزو کے ضمان میں مانع نہیں ہوتا۔

یہ تو اس صورت کا حکم تھا کہ جب افضاء کا فعل آلہ تناسل کے ذریعے واقع ہوا ہو اور اگر وہ اس کے بجائے کسی دوسری چیز مثلاً پتھر وغیرہ سے ہوا ہو تو اس مسئلے کا جواب (ائمہ کے) اتفاق و اختلاف، دو ضمانوں کو اکٹھا کرنے اور نہ کرنے، مہر لحاظ سے مذکورہ مسئلے کے جواب کے مانند ہے ماسوا اس فرق کے کہ یہاں دیت اس کے مال میں واجب ہوگی جبکہ اول الذکر میں اس کو اس کی عاقلہ برداشت کرے گی، کیونکہ آلہ تناسل کے ذریعے افضاء خطا کے مفہوم میں ہے اور اس کے بجائے کسی اور چیز سے کرنا عمدہ ہے۔ ہمارے بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اس مسئلے میں مہر کو واجب کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کیوں کہ اس کے وجوب کا تعلق شہوت کو پورا کرنے سے ہے اور یہ چیز یہاں نہیں پائی گئی۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ مہر واجب ہوگا اور غیر آلہ تناسل

کے ساتھ ملحق ہو جائے گا، شرمگاہوں کے معاملے کی تعظیم کی غرض سے، جیسے حد کے وجوب اور دوسرے احکام کے ضمن میں بغیر انزال کے دخول کو دخول مع انزال کے ساتھ ملحق کر دیا گیا ہے، حالانکہ شہوت کے اچھی طرح پورا نہ ہونے کا شبہ قائم ہے، ایسا اس لیے کیا گیا ہے کہ شرمگاہوں کے معاملے کو اہمیت دی جائے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ اس صورت کے احکام تھے کہ جب عورت اجنبی ہو اور اگر وہ اس کی بیوی ہو اور وہ اس کو مفضاۃ کرے تو اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، خواہ وہ پیشاب کو روک سکتی ہو یا نہ روک سکتی ہو یہ طرفین کے قول کی رو سے ہے، جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ پیشاب کو نہ روک سکتی ہو تو اس پر اس کے مال میں دیت واجب ہوگی، اور اگر وہ روک سکتی ہو تو اس پر اس کے مال میں تہائی دیت واجب ہوگی، امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کو مباشرت کرنے کی اجازت ہے نہ کہ انشاء کی لہذا انشاء کر کے وہ زیادتی کا مرتکب ہوا ہے، ایسی گروہ اس کا ضامن ہوگا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مباشرت کرنے کی شرعی طور پر اجازت ہے، لہذا اس سے پیدا ہونے والی چیز موجب ضمان نہ ہوگی، جیسے بکارت ہے۔ اور اگر وہ اپنی بیوی سے مباشرت کرے جس سے اس کی موت واقع ہو جائے تو طرفین کے نزدیک اس پر کچھ واجب نہ ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی عاقلہ پر دیت واجب ہوگی، امام ابو یوسفؒ کے قول کی وجہ وہی ہے جو ہم مفضاۃ کے مسئلے میں بتا چکے ہیں کہ اس کو اجازت مباشرت کرنے کی ہے نہ کہ قتل کرنے کی اور یہ قتل ہے، لہذا وہ ضامن ہوگا، البتہ اس کا ضمان عاقلہ کے ذمے ہوگا جب کہ انشاء کا ضمان اس کے اپنے مال میں واجب الادا ہوتا ہے، کیونکہ انشاء عادت اور معمول سے تجاوز کیے بنا واقع نہیں ہوتا پس یہ ٹمڈ ہے، لہذا اس سے جو واجب ہوتا ہے وہ اس کے مال میں واجب ہوگا۔ جہاں تک قتل کا تعلق ہے، تو وہ اس فعل سے مقصود نہیں ہے، لہذا وہ خطا کے مفہوم میں ہے، اس لیے اس کو عاقلہ برداشت کرے گی جہاں تک طرفین کے قول کی وجہ کا تعلق ہے تو وہ ویسی ہی ہے جس کا ذکر ہم مفضاۃ کے ضمن میں کر چکے ہیں۔

اور اگر وہ اس کے ساتھ مباشرت کرتے ہوئے اس کی ران کو توڑ دے تو سب ائمہ کے قول کی رو سے اس پر ضمان عائد ہوگا، کیونکہ توڑنے کا فعل اجازت شدہ مباشرت سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ یہ ایک نیا فعل ہے، لہذا یہ فعل محض ظلم و زیادتی ہے، اس لیے اس پر اس کا ضمان عائد ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جسم کی ساری جراثیم اگر ٹھیک ہو جائیں اور ان کا نشان باقی رہ جائے تو اس میں حکومت عدل واجب ہوگی، اور اگر اس کا نشان باقی نہ رہے تو اس میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے کچھ واجب نہ ہوگا، جیسا کہ ہم شبہ کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ دجراحت رسیدہ، حرجائے توجراحت و دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو ایک شخص کی طرف سے ہوگی یا پھر متعدد اشخاص کی طرف سے ہوگی۔ اگر ایک شخص کی طرف سے ہو تو عمد کی صورت میں اس میں قصاص واجب ہوگا جب کہ خطا کی صورت میں دیت۔ اور اگر متعدد اشخاص کی طرف سے ہو تو ان کی طرف سے جمع ہونے والی جراثیم دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی، یا تو یہ جراثیم تمام موجب ضمان ہوگی یا پھر کچھ موجب ضمان ہوگی اور کچھ موجب ضمان نہیں ہوگی۔ اگر تمام موجب ضمان ہو، مثلاً اسے ایک آدمی نے ایک جراثیم پینچائی اور دوسرے نے غلطی سے دوسری جراثیم پینچائی اور وہ ان سب کی وجہ سے حرجائے توان دووں پر غنا نصف دیت واجب ہوگی، خواہ ایک آدمی نے ایک

جراحۃت پہنچائی ہو اور دوسرے نے دو یا دو سے زیادہ جراحۃتیں پہنچائی ہوں؛ جراحۃتوں کی تعداد کو نہیں دیکھا جائے گا۔ جراحۃت پہنچانے والوں کو دیکھا جائے گا کیونکہ انسان بسا اوقات ایک جراحۃت سے مرعہ ہوتا ہے اور دس جراحۃتوں کے باوجود بچ رہتا ہے اور کبھی دس جراحۃتوں سے مرعہ ہوتا ہے اور ایک جراحۃت سے جانبر ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اگر ان دونوں میں سے ایک نے ایک جراحۃت پہنچائی ہو اور دوسرے نے دس جراحۃتیں اور ان سب کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو گئی ہو تو دونوں پر نصف دیت واجب ہوگی، بدلیل مذکورہ۔ اسی طرح، اگر ایک آدمی ایک جراحۃت لگائے دوسرا دو جراحۃتیں اور تیسرا تین جراحۃتیں اور ان سب کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو ہر ایک پر تہائی دیت واجب ہوگی، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر اس کو ایک آدمی ایک جراحۃت پہنچائے اور دوسرا دس جراحۃتیں پہنچائے اور مجروح جراحۃت رساں کو اس کی دس جراحۃتوں میں سے ایک جراحۃت مع اس سے پیدا ہونے والی چیز کے معاف کر دے، پھر وہ ان جراحۃتوں کی وجہ سے مر جائے تو ایک جراحۃت پہنچانے والے پر نصف دیت واجب ہوگی اور دس جراحۃتوں والے پر چوتھائی دیت واجب ہوگی اور چوتھائی دیت ساقط ہو جائے گی کیونکہ جب جراحۃتوں کی تعداد کا اعتبار ساقط ہو گیا ہے تو ضمان کے ضمن میں ایک جراحۃت دس جراحۃتوں کے مانند ہے، پھر جب دس جراحۃتوں میں سے ایک جراحۃت کو اس نے معاف کر دیا تو وہ دس منقسم ہو گئیں اور ان کا حکم بدل جائے گا پس ان میں سے ایک چوتھائی اور ایک کے لیے ایک چوتھائی ہوگی، لہذا ان دس میں سے ایک کو معاف کرنے سے ایک چوتھائی ساقط ہو گئی اور ایک چوتھائی ان دو جراحۃتوں کے تابع رہی۔

اور اگر بعض جراحۃت مضمون ہو اور بعض مضمون نہ ہو تو ضمان منقسم ہو جائے گا چنانچہ اس قدر ساقط ہو جائے گا جس قدر مضمون نہ ہو اور بقدر مضمون باقی رہے گا۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو ایک جراحۃت پہنچائے اور کوئی دہندہ بھی اس کو جراحۃت پہنچائے اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس شخص پر نصف دیت واجب ہوگی اور نصف رائیگاں جائے گی کیونکہ اس کی موت دو جراحۃتوں کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، جن میں سے ایک مضمون ہے جب کہ دوسری مضمون نہیں ہے، لہذا ضمان منقسم ہو گیا، پس غیر مضمون کے بقدر ساقط ہو گیا اور بقدر مضمون باقی رہا۔ اسی طرح، اگر وہ شخص دو جراحۃتیں پہنچائے اور درندہ ایک جراحۃت پہنچائے یا درندہ دو جراحۃتیں پہنچائے اور وہ شخص ایک جراحۃت پہنچائے اور اس کی وجہ سے اس کی موت واقع ہو جائے تو اس شخص پر نصف دیت واجب ہوگی اور نصف رائیگاں جائے گی کیونکہ جراحۃتوں کی تعداد کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی۔ اسی طرح، اگر اس کو کوئی آدمی ایک جراحۃت پہنچائے، کوئی درندہ اس کو پھاڑ ڈالے اور سانپ اس کو ڈسے، اور اس کو کوئی نکلنے والا نکال لائے اور ہوا میں اڑتا ہو کوئی پتھر اس کو لگ جائے اور ان سب کی بناء پر اس کی موت واقع ہو جائے تو اس آدمی پر نصف دیت واجب ہوگی اور نصف رائیگاں جائے گی۔ قاعدہ یہ ہے کہ جن جراحۃتوں کا کوئی حکم نہیں جو کسی پر لگا ہو ان کو ایک جراحۃت قرار دیا جاتا ہے اور یہ ایسے ہو جائے گا کہ جیسے وہ دو جراحۃتوں کی وجہ سے مرے جن میں سے ایک مضمون ہے اور دوسری مضمون نہیں ہے، لہذا اس آدمی پر نصف دیت واجب ہوگی اور نصف دیت باطل ہو جائے گی، خواہ رائیگاں جراحۃتیں کثیر ہوں یا قلیل، وہ ایک جراحۃت کے مانند ہیں کیونکہ رائیگاں جراحۃتوں کا حکم ایک ہے پس یہ ایک آدمی کی جراحۃتوں کے مانند

نقصان کے ضمان کا قیمت کے ضمان میں داخل نہ ہونا تو اس کی وجہ وہی ہے جو ہم سابق میں اس مسئلے بیان کر چکے ہیں کہ کوئی شخص دوسرے آدمی کو حکم دے کہ اس کو ایک جراحہ پتھانے اور وہ اس کو دس جراحہ پتھانے دے اور کوئی تیسرا آدمی اس کو ایک اور جراحہ پتھانے دے، بغیر اس کے حکم کے، پھر مجروح دس جراحہ پتھانے والے شخص کو ان نو جراحہ پتھانے سے ایک جراحہ معاف کر دے جو اس کے حکم کے بغیر پتھانی گئی تھیں پھر سب کی وجہ سے مجروح کی موت واقع ہو جائے تو ایک جراحہ پتھانے والے پر نصف دیت واجب ہوگی اور دس جراحہ پتھانے والے پر دیت کا آٹھواں حصہ واجب ہوگا کیونکہ نصف دیت ایک جراحہ پتھانے والے پر واجب ہوگی اور بقیہ نصف دس جراحہ پتھانے والے سے متعلق ہے جن میں سے ایک جراحہ مجروح کے حکم سے پتھانی گئی، پس اس پر ایک چوتھائی دیت واجب ہوتی پھر معاف کرنے سے یہ منقسم ہوگئی اور اس کا نصف ماقط ہو گیا جو کہ کل کا آٹھواں حصہ ہے اور اس کے ذمے باقی بچا آٹھواں حصہ دیت، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ اس صورت کے احکام تھے کہ جب جرم رسیدہ آزاد مرد ہو اور اگر وہ آزاد عورت ہو تو جمہور علماء اور جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم کے نزدیک اس کی جان سے کمتر جرائم کی دیت میں اس کی دیت کا اعتبار کیا جائے گا خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے کہا ان جرائم کی دیت میں عورت مرد کے ساتھ برابر کی شریک ہے کہ جن کی دیت کل دیت کا نصف (عشر و اربع) ہو، جیسے دانت اور موضحہ زخم ہے، یعنی جس جرم کی دیت اس قدر ہو اس میں مرد اور عورت دونوں برابر ہیں، مرد کو عورت پر کوئی فضیلت حاصل نہیں ہے۔ سعید بن المسیب سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ تہائی دیت عورت مرد کے ساتھ برابر کی شریک ہے یعنی تہائی دیت تک کے جرائم میں عورت اور مرد کی دیت برابر ہے اور یہی اہل مدینہ کا مذہب ہے، اور وہ روایت کرتے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا کہ تہائی دیت تک عورت مرد کے ساتھ دیت میں برابر کی شریک ہے اور یہ نص بہت جو تاویل کو مستعمل نہیں۔ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے حدیث غزوہ غزہ: غلام، باندی، استدلال کیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جنین (شکم مادر میں بچہ کے جگہ) یا باندی کا فیصلہ فرمایا تھا اور یہ دیت کا نصف (عشر و اربع) ہے اور آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مذکر اور مؤنث کے درمیان کوئی تفصیل نہیں کی، پس یہ اس مقدار تک مذکر اور مؤنث کی دیت کی برابری کی دلیل ہے۔ ہماری (یعنی حنفیہ کی) دلیل یہ ہے کہ بالاجماع اس کا بدل جان (مرد کے بدل جان کا) نصف ہے اور بدل جان ہے دیت، اسی طرح جان سے کمتر کا بدل ہوگا کیونکہ دونوں حالتوں میں (بدل کو) نصف کرنے والی چیز ایک ہے اور وہ ہے مؤنث ہونا، اس لیے (مرد کی) تہائی دیت سے زائد میں اس کو آدھا کیا جاتا ہے، تو اسی طرح تہائی اور اس سے کمتر میں کیا جائے گا۔ علاوہ ازیں، اہل مدینہ کے قول کو تسلیم کرنے سے لازم آتا ہے کہ جرم کے کثیر ہونے کی صورت میں دیت کو قلیل کر دیا جائے اور یہ بات خلاف عقل ہے۔ اسی چیز کی طرف ربیعہ بن عبد الرحمن رحمہ اللہ نے جو کہ ربیعہ الراعی کے نام سے مشہور ہیں، اشارہ کیا ہے، چنانچہ روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے سعید بن المسیب سے اس مرد کی بابت پوچھا جو کسی عورت کی ایک انگلی قطع کر دے۔ آپ نے جواب دیا کہ اس میں دس اونٹ واجب ہوں گے۔ انہوں نے پوچھا کہ اگر وہ تین انگلیاں قطع کرے تو آپ نے جواب دیا کہ تیس اونٹ واجب ہوں گے۔ انہوں نے پوچھا کہ اگر وہ چار انگلیاں قطع کرے تو آپ نے جواب دیا کہ بیس اونٹ واجب ہوں گے۔ اس پر ربیعہ نے کہا کہ جب اس کی جراحہ تین زیادہ ہو گئیں اور اس کی مصیبت بڑھ گئی تو اس کی دیت کم ہوگئی۔

اس پر آپ نے پوچھا کہ کیا تو عراقی ہے؟ انہوں نے جواب دیا نہیں بلکہ ایک جاہل طالب علم یا غور دتا مل کرنے والا عالم ہوں۔ آپ نے کہا اسے بھیجئے سنت اسی طرح ہے اور آپ کی مراد زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی سنت تھی ربیعہ نے اس مفہوم کی طرف اشارہ کیا جس کا ہم نے ذکر کیا اور سعید رحمہ اللہ نے اس کو قبول کیا کیونکہ آپ نے اس پر اعتراض نہیں کیا اور حکم کو سنت سے منسوب کر دیا۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان کی نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت صحیح نہیں ہے کیونکہ اگر روایت صحیح ہوتی تو یہ حدیث سعید رحمہ اللہ جیسے آدمی پر مشتبہ نہ ہوتی اور وہ اس حکم کو زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کی سنت کی طرف منسوب کرنے کے بجائے اس کو ضرور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے فرمان کی طرف منسوب کرتے۔ پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ یہ روایت نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ثابت نہیں ہے۔ جہاں تک جنین کے بارے میں حدیث غرہ کا تعلق ہے، تو ہم اس کے موجب کے قائل ہیں۔ جنین کی دیت کا حکم مذکور اور مؤثرت ہونے سے تبدیل نہیں ہوتا۔ اختلاف تو مولود کی دیت کے بارے میں ہے اور یہ حدیث اس بارے میں خاموش ہے۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ اس امر کا احتمال ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جنین کے بارے میں مذکور اور مؤثرت کے درمیان تفصیل نہ فرمائی ہو کیونکہ اس سے حکم نہیں بدلتا، اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ آپ نے اس وجہ سے تفصیل نہ فرمائی ہو کہ غفلت کے پورا نہ ہونے کی وجہ سے تفصیل کرنا ممکن نہیں لہذا احتمال کے ہوتے ہوئے یہ حجت نہیں بن سکتی۔

یہ اس صورت کے مسائل تھے کہ جب مجرم آزاد ہو اور جرم رسیدہ بھی آزاد ہو اور اگر مجرم آزاد اور جرم رسیدہ غلام ہو اور اس بارے میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک قاعدہ وہ ہے جس کا ذکر ہم سابقہ فصل میں کر چکے ہیں کہ آزاد کے ضمن میں جس چیز کی جو مقدار دیت ہوتی ہے غلام کے ضمن میں اس چیز کی دبی مقدار قیمت واجب ہوتی ہے خواہ اس غصو سے منقبت مقصور ہو یا جمال اور زینت۔ یہ امام ابو حنیفہ سے ایک روایت کی رو سے ہے جب کہ دوسری روایت کی رو سے جس غصو سے جمال اور زینت مقصود ہو اس میں نقصان واجب ہوگا۔ صاحبین کے نزدیک سب میں نقصان واجب ہوگا، چنانچہ جرم واقع ہونے کے بعد اور جرم واقع ہونے سے پہلے کی حالت میں غلام کی قیمت لگائی جائیگی اور دونوں قیمتوں میں جو فرق ہو اس کا تادان مجرم سے لیا جائیگا امام ابو حنیفہ کی دونوں روایتوں کی اور صاحبین کے قول کی توجیہ ہم فصل اول میں بیان کر چکے ہیں۔

وجوب کی شرطیں

جہاں تک وجوب کی شرطوں کا تعلق ہے، تو وہ یہ ہے کہ جرم غلطی سے سرزد ہوا ہو، اگر وہ ایسا جرم ہو کہ اس کے عہد ہونے کی صورت میں قصاص واجب ہوتا ہو اور اگر وہ ایسا جرم ہو کہ جس کے عہد ہونے کی صورت میں قصاص واجب نہ ہوتا ہو تو اس کے بارے میں خطا اور عمد دونوں برابر ہیں اور ان جرائم کا بیان گزر چکا ہے کہ جن کے عہد میں قصاص واجب ہوتا ہے اور جن کے عہد میں قصاص واجب نہیں ہوتا۔

جان سے ادائیگی کن جرائم کا بار عاقلہ اٹھائے گی

جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ جان سے ادائیگی کس جرم کا بار عاقلہ اٹھاتی ہے اور کس کا نہیں اٹھاتی تو ہم کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ جب آزاد پر واقع ہونے والے جان سے کمتر جرم کی دیت نصف عشر (پہلے) دیت یا اس سے زیادہ ہو، اور یہ نصف عشر دیت مرد میں پانچ سو اور عورت میں اڑھائی سو درہم ہے، تو اس کو عاقلہ برداشت کرے گی۔ مرد اور عورت کی اس مقدار سے کمتر دیت کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا کہنا ہے کہ یہ مجرم کے مال میں واجب ہوگی اور عاقلہ اس کو برداشت نہیں کرے گی جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ تعالیٰ کا قول ہے کہ دیت قلیل ہو یا کثیر اس کو عاقلہ برداشت کرے گی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ عاقلہ کا تحمل ان کی جانب سے حفاظت و مدد میں کوتاہی کے سبب سے ہے اور یہ امر قلیل و کثیر میں فرق کا موجب نہیں ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس تو عاقلہ کی طرف سے دیت کو برداشت کرنے کی اجازت نہیں دیتا کیونکہ جرم کسی اور کی طرف سے سرزد ہوا ہے نہ کہ عاقلہ سے) اس کا علم تو ہمیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس فیصلے سے ہوا ہے جس میں آپ نے بنیین کی دیت کا بار عاقلہ پر ڈالا تھا اور وہ دیت ہے غزوہ ادرودہ مرد کی دیت کا بیسواں حصہ ہے، اس سے کمتر میں معاملہ اصل قیاس پر برقرار رہا۔ علاوہ انہیں، اس سے کمتر میں خود اس کی دیت مقرر نہیں ہے، پس یہ اموال کے ضمان کے مشابہ ہے، لہذا اس کو عاقلہ برداشت نہیں کرے گی جیسے وہ مال کے ضمان کو برداشت نہیں کرتی۔ اس بناء پر انگلی کے پورے دیت کا اعتراض اس پر عائد نہ ہوگا کہ اس کی دیت مقرر ہے اور وہ ہے۔ دیت لی تھائی لہذا چاہیے کہ اس کو عاقلہ برداشت کرے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خود پورے دیت مقرر نہیں ہے بلکہ انگلی کے ذریعے مقرر ہے، پس یہ اس عضو کا جزو ہے کہ جس کی دیت مقرر ہے اور وہ عضو ہے انگلی لہذا اس کو عاقلہ برداشت نہیں کرے گی۔ پھر جس کی دیت بیسویں حصے سے لے کر تہائی دیت تک ہو اس کو عاقلہ سے ایک سال کے اندر وصول کیا جائے گا، پوری دیت سے استدلال کرتے ہوئے کیونکہ پوری دیت عاقلہ سے تین سالوں میں وصول کی جاتی ہے، اس لیے کہ اس پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع ہے کیونکہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک فیصلے میں عاقلہ پر تین سالوں میں اسے واجب الادا قرار دیا تھا اور کسی صحابی نے اس سے اختلاف نہیں کیا تھا، لہذا اس پر اجماع ہے۔ پس جب بھی دیت ایک تہائی دیت کی مقدار کے برابر ہوگی وہ ایک سال میں وصول کی جائے گی کیونکہ کامل دیت میں ایسا ہی کیا جاتا ہے، اور جب دیت ایک تہائی دیت سے زیادہ ہوگی تو ایک تہائی دیت کے بقدر ایک سال میں وصول کی جائے گی اور اس سے زائد دوسرے سال میں وصول کی جائے گی کیونکہ کل دیت کے ایک تہائی سے زائد مقدار دیت دوسرے سال میں وصول کی جاتی ہے۔ لہذا جب یہ جداگانہ طور پر ہو تو بھی اسی طرح ہوگا۔ اور اگر یہ دو تہائی سے زیادہ ہو تو دو تہائیاں دو سالوں میں وصول کی جائیں گی اور اس سے جو زائد ہوگی وہ تیسرے سال میں وصول کی جائے گی، پوری دیت پر قیاس کرتے ہوئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

دیتا ہو اسی طرح اس کے ذکر میں ہوگا، اگر وہ حرکت کرتا ہو، اور اس کی زبان میں حکومتِ عدل واجب ہوگی۔ دیت نہ ہوگی خواہ وہ زور سے روتا ہو مگر بات نہ کرتا ہو، کیونکہ رونا تو چیختا ہے۔ جہاں تک اس کی آنکھوں کا تعلق ہے، تو اگر ان کی بینائی پر کوئی چیز دلالت کرے تو ان میں وہی حکم ہوگا جو بڑے شخص کی آنکھ کے بارے میں ہوتا ہے۔ ان احکام کی توجیہ یہ ہے کہ ناک اور کان کا مذکورہ حکم تو اس لیے ہے کہ ان سے مقصود جال ہے نہ کہ منفعت اور یہ بچے میں بھی اسی طرح بدرجہ کمال پایا جاتا ہے جس طرح بڑے شخص میں پایا جاتا ہے۔ رہے وہ اعضاء جن سے منفعت مقصود ہوتی ہے تو جب تک ان کا صحیح ہونا، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا، معلوم نہ ہو ان میں ان کی پوری دیت واجب نہ ہوگی اور اگر ان کا صحیح ہونا معلوم ہو جائے تو ان میں سے ہر عضو کے ضمن میں جنسِ منفعت کا فوت کیا جانا پایا گیا لہذا ان میں ان کی کامل دیت واجب ہوگی۔ اور اگر (ان کا صحیح ہونا) معلوم نہ ہو تو پوری دیت کے وجوب کے سبب میں شک واقع ہو جائے گا لہذا شک کے ہوتے ہوئے یہ واجب نہ ہوگی۔ یہ نہ کہا جائے کہ اصل تو صحیح ہونا ہے اور آفت تو عارض ہے پس صحت ظاہرہ طور پر ثابت ہے کیونکہ بچے کے بارے میں ہم اس اصل کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ اس کے بارے میں اصل عدم صحت و سلامتی ہے کیونکہ وہ ایک نطفہ خون اور لو تھرا تھا لہذا سب تک عضو کی صحت معلوم نہ ہو جائے وہ اپنی اصل پر رہے گا۔ تاہم یہ اصل متعارض ہے کیونکہ مجرم کی ذمہ سے براءت بھی اصل ہے، پس دو اصول باہم متعارض ہو گئے، تو صحت پر اصل سے استدلال ساقط ہو گیا اگرچہ صحت حکمِ اصل کے تحت بظاہر ثابت ہے کیونکہ ظاہر حال دفع کی حجت ہے نہ کہ استحقاق کی، جیسے منقود کی زندگی کہ اس میں وراثت کو دفع کرنے کی تو صلاحیت ہے لیکن اس کے استحقاق کے لیے نہیں۔ اور ناخن میں، اگر وہ دوبارہ اگ آئے، امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ منفعت اور زینت واپس آگئی ہے اور اگر وہ مرجائے (یعنی دوبارہ نہ اگے) تو اس میں حکومتِ عدل واجب ہوگی کیونکہ اس میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی اس کی کوئی دیت مقرر ہے۔ اسی طرح اگر وہ دوبارہ ناقص اُگے تو نقصان میں حکومتِ عدل ہوگی کیونکہ اُگنے والا جلنے والے کا عوض ہے، گویا کہ پہلا ناخن قائم ہے اور اس میں عیب پیدا ہو گیا ہے۔ ایسا ہی قول امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا ہے کہ اگر وہ سیاہ اُگے تو اس میں حکومت ہوگی بوجہ اس درد کے جو اس کو پہلی جراحت سے پہنچاؤں کے اس قاعدے کی بناء پر کہ درد مضمون ہوتا ہے۔ مرد کے پستان میں حکومتِ عدل ہے کیونکہ اس میں قصاص نہیں ہے اور نہ ہی کوئی دیت مقرر ہے، کیونکہ نہ تو اس میں کوئی منفعت ہے اور نہ ہی جمال لہذا ان دونوں (پستانوں) میں حکومت واجب ہوگی اور ان میں سے ایک میں اس حکم کا نصف واجب ہوگا۔ اور اس کے پستانوں کی بھینوں (سروں) میں اس کے پستانوں سے کمتر حکم عدل واجب ہوگا، بوجہ مذکورہ عورت کا پستان، سر پستان کے تابع ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص سر پستان کو قطع کر دے پھر پستان کو قطع کر دے، اگر وہ دوسرا قطع پہلے قطع کے ٹھیک ہونے سے قبل کرے تو نصف دیت کے سوا کچھ واجب نہ ہوگا اور اگر ٹھیک ہونے کے بعد قطع کرے تو سر پستان میں نصف دیت واجب ہوگی اور پستان میں حکومت، کیونکہ پستان کی منفعت

دو دھپلا نا ہے اور یہ منفعت سرِ پستان کو قطع کرنے سے زائل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح نرمہ ناک کے ساتھ ناک کا مسئلہ ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص ناک کے بجائے صرف نرمہ ناک کو قطع کر دے تو دیت واجب ہوگی اور اگر نرمہ ناک سمیت ناک کو قطع کر دے تو ایک دیت کے سوا کچھ اور واجب نہ ہوگا۔ اور اگر نرمہ کو قطع کرنے کے بعد ناک کو قطع کرے تو اگر دوسرا قطع پہلے قطع کے زخم کے ٹھیک ہونے سے قبل ہوا ہو تو ایک دیت واجب ہوگی اور اگر ٹھیک ہونے کے بعد قطع کرے تو نرمہ ناک میں دیت اور ناک میں حکومت ال واجب ہوگی یہی حکم پلکوں سمیت پوپٹے کا ہے، چنانچہ اگر پوپٹے کے بجائے صرف پلک کو قطع کرے تو مقرزہ دیت واجب ہوگی اور اگر اس کے ساتھ پوپٹے کو بھی قطع کر دے تو یہ دیت واجب نہ ہوگی، جیسے انگلیوں سمیت منہجلی میں ہوتا ہے۔ اور اگر وہ پلک کو قطع کرے اور پھر پوپٹے کو قطع کرے تو اگر پہلے قطع کے زخم کے ٹھیک ہونے سے پیشتر دوسرا قطع کیا تو بھی وہی حکم ہوگا اور اگر ٹھیک ہونے کے بعد قطع کرے تو پلک میں اس کی دیت واجب ہوگی اور پوپٹے میں حکومت کیونکہ اس نے پلک کو قطع کیا جس کی منفعت کامل ہے اور پوپٹے کو قطع کیا جس کی منفعت ناقص ہے، لہذا اس پر ناقص دیت ہی واجب ہوگی اور وہ ہے حکومت۔ اور اگر وہ ایسی ناک کو قطع کرے جس کا سرا مقطوع ہو تو اس میں حکومت عدل ہوگی کیونکہ ناک سے مقصود جمال ہے اور سرے کے قطع کیے جانے سے اس کا جمال ناقص ہو گیا تھا لہذا اس کی دیت ناقص ہوگی۔ انگلیوں کئی منہجلی کو قطع کر دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ منہجلی سے مقصود تو گرفت ہے اور یہ انگلیوں کے بغیر حاصل نہیں ہوتی یہی حکم سپاری کے ذکر کو قطع کرنے کا ہے کیونکہ اس کے زائل ہونے سے ذکر کی منفعت زائل ہو جاتی ہے، لہذا مقرزہ دیت کو واجب کرنا ممکن نہیں ہے اور نہ ہی اس میں قصاص ہے، لہذا حکومت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ ذکر اور خصیتین کو قطع کر دے تو اگر وہ ان کو اکٹھے قطع کرے، مثلاً ایک جانب سے چوڑائی کے رخ میں قطع کرے تو دو دینیں واجب ہوں گی کیونکہ اس نے ذکر کو قطع کر کے جماع کی منفعت کو اور خصیتین کو قطع کر کے انزال کی منفعت کو فوت کر دیا، پس ہر دو کے قطع سے ایک جنس منفعت کا فوت کیا جانا پایا گیا، لہذا ہر دو میں کامل دیت واجب ہوگی۔ اور اگر وہ ان کو یکے بعد دیگرے قطع کرے، یعنی ان کو لمبائی کے رخ سے قطع کرے، تو اگر وہ ذکر کو پہلے قطع کرے تو بھی دو دیتیں واجب ہوں گی، ایک دیت تو ذکر کے قطع پر، کیونکہ جماع کی منفعت کو فوت کر دیا گیا ہے اور ایک دیت خصیتین کے قطع پر، کیونکہ ذکر کے قطع سے خصیتین کی منفعت منقطع نہیں ہوتی اور وہ منفعت ہے انزال، کیونکہ انزال ذکر کے معدوم ہونے کی صورت میں بھی متحقق ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ پہلے خصیتین کو قطع کرے، پھر ذکر کو قطع کرے تو خصیتین میں دیت واجب ہوگی اور ذکر میں حکومت عدل، کیونکہ قطع کے وقت خصیتین کی منفعت کامل تھی جبکہ ذکر کی منفعت خصیتین کے قطع کے بعد فوت ہو جاتی ہے کیونکہ خصیتین کے قطع کے بعد انزال متحقق نہیں ہوتا، لہذا اس ذکر کی دیت کم ہوگی۔

اگر کوئی شخص کسی آدمی کا سر مونڈ دے اور دوبارہ جو بال اگلیں وہ سفید ہوں تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے

قوان کی رو سے اس میں کچھ واجب نہ ہوگا۔ جب کہ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اس میں حکومت عدل واجب ہوگی۔ اور اگر غلام ہو تو اس میں جس قدر کمی واقع ہوئی اس کا ضمان واجب ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ کے قوان کی رو سے کہ مالوں سے مقصود زینت ہے اور آزاد آدمیوں میں زینت کا اعتبار کیا جاتا ہے اور سفید بالوں میں کوئی زینت نہیں ہے لہذا ان کے واسطے بال فوت ہونے والے سفید بالوں کے قائم مقام نہیں ہوں گے۔ امام ابو حنیفہؒ کے قوان کی توجہ یہ ہے کہ آزاد انسان میں بڑھاپے کے سر بالوں کا سفید ہونا عیب نہیں بلکہ جمال اور جمال ہے لہذا اس کی وجہ سے دیت واجب نہ ہوگی بخلاف غلاموں کے، کیونکہ ان میں سر کے بالوں کا سفید ہونا عیب ہے، ایسا دیکھتے ہیں اجرت نسبت کیا جاتی ہے لہذا مجرم اس کا ماسن ہوگا۔

معدنہ سے لے کر شجرہ زیتون میں حکومت عدل ہے۔ سداً قرین خیر العزیز رحمہ اللہ تعالیٰ سے اسی طرح روایت آیا ایسا ہے کہ انہوں نے کہا کہ موسیٰؑ سے منہ وجود نہیں ہیں ان میں حکومت عدل ہے۔ اسی طرح ابراہیمؑ اسی رحمہ اللہ تعالیٰ سے روایت ہے۔ عیسیٰؑ اس میں قیاس نہیں ہے اور نہ بیعت نے اس کی دیت جی ضروری نہیں کی۔ لہذا اس میں حکومت واجب ہوں اور مبتلا حمہ زعم کی روایت امام ابو یوسفؒ اور امام محمد رحمہما اللہ کے درمیان جس اختلاف کا ہم نے ذکر کیا اس کا تعلق معنی سے نہیں بلکہ نام سے ہے کیونکہ امام ابو یوسفؒ اس سے انکار نہیں کرتے کہ بائعہ سے ما قبل جو شجرہ زعم ہیں ان کی ریت ان سے منہ ہوا اور اسی طرح امام ابو یوسفؒ اس سے انکار نہیں کرتے کہ بائعہ کی نسبت گوشت میں زیادہ چلے جانے والے شجرہ کی دیت بائعہ کی نسبت زیادہ ہو، پس ان دونوں کے درمیان اختلاف عبارت کا ہے۔ بدن میں پہنچنے والی جراحت، سوائے جائزہ کے اگر منہ مل ہو جائیں اور ان کا نشان باقی نہ رہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان میں کچھ واجب نہ ہوگا جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان میں الم کی دیت اور امام محمدؒ کے نزدیک طبیب کی اجرت واجب ہوگی اور اس مسئلے کا ذکر گزر چکا ہے۔ اور اگر ان کا نشان باقی رہے تو ان میں حکومت عدل واجب ہوگی یہی حکم پورے جسم کے بالوں کا ہے کہ اگر دوبارہ نہ آئیں تو حکومت عدل واجب ہوگی اور اگر دوبارہ آئیں تو کچھ واجب نہ ہوگا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

حکومت کی تشریح و توضیح | جہاں تک حکومت کی تشریح و توضیح کا تعلق ہے، اگر

مجرم اور جرم رسیدہ دونوں غلام ہوں تو غلام کی جرم رسیدہ ہونے سے پہلے کی اور بعد کی قیمت لگائی جائے گی اور دونوں قیمتوں میں جو فرق ہوگا وہ بلا اختلاف واجب ہوگا۔ اور اگر مجرم اور جرم رسیدہ آزاد ہوں تو طحاوی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ جرم رسیدہ کو غلام تصور کر کے اس کی قیمت حرم واقع ہونے سے قبل اور جرم واقع ہونے کے بعد کی حالت کی لگائی جائے گی پھر دیکھا جائے گا کہ دونوں قیمتوں میں کس قدر فرق ہے، اسی قدر اس پر دیت واجب ہوگی۔ کرنی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس جرم کا اس کے قریب ترین ایسے جرم سے موازنہ کیا جائے گا جس کی دیت مقرر ہو، دو عادل جراح طبیب احتیاط اور تخمینہ سے معلوم کریں کہ یہاں جراحت کس قدر کم یا زیادہ ہے

پہر قاضی ان کے قول کو لے کر مقرر دیت والی جراحہ میں سے اس جراحہ کی مقدار کے مطابق دیت کا حکم دے دے۔ طحاوی رحمہ اللہ نے جو ذکر کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ غلام کے ضمن میں قیمت ایسے ہے جیسے آزاد کے بارے میں دیت پس آزاد کو غلام فرض کر کے قیمت لگائی جائے گی اور اس کی قیمت میں جس قدر کمی واقع ہو گئی ہو آزاد کے لیے اس کا اعتبار کر لیا جائے۔ کرنی رحمہ اللہ اس قول کو ناپسند کرتے تھے اور کہتے تھے کہ اس سے ایک بیع معاملہ لازم آتا ہے اور یہ ہے کہ قلیل شجر میں اس سے بیشتر واجب ہو جائے جو کثیر شجر میں واجب ہوتا ہے کیونکہ اس امر کا امکان ہے کہ غلام میں شجر سماق سے واقع ہونے والا نقصان اس کی قیمت کے نصف عشرت زیادہ ہو جائے اگر ہم آزاد کی دیت سے اس کی مثل واجب کریں تو ہمیں سماق میں اس سے زیادہ واجب کرنا پڑے گا جو مؤلف میں واجب ہوتا ہے، اور یہ درست نہیں، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جنین پر جرم کے احکام

جہاں تک اس پر جرم کا تعلق ہے جو ایک لحاظ سے تو نفس ہے اور ایک لحاظ سے نفس نہیں ہے یعنی جنین۔ مثلاً حاملہ عورت کے پیٹ پر کوئی شخص ضرب لگائے جس سے حمل ساقط ہو جائے، تو اس سے کچھ احکام مستقل ہیں۔ اس ضمن میں حاصل کلام یہ ہے کہ جنین دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا: یا تو وہ آزاد ہوگا، مثلاً اس کی ماں آزاد ہو یا باندی ہو اور اپنے مالک سے یا مفروضہ روہ شخص جس سے باندی نے اپنے آپ کو آزاد عورت ظاہر کر کے نکاح کر لیا ہو حاملہ ہوئی ہو، یا پھر وہ غلام ہوگا۔ اور وہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو وہ مردہ ساقط ہوگا یا زندہ پس اگر وہ آزاد ہو اور مردہ ساقط ہو تو اس میں غرہ واجب ہوگا۔ اور غرہ پر گشتگوئی موضوعات پر ہوگی: اس کے وجوب کے بیان پر اس کی توضیح پر، اس کی مقدار مقرر کرنے پر، کس پر واجب ہوگا اور کس کے حق میں واجب ہوگا۔

جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، غرہ از روئے استحسان واجب ہے جب کہ قیاس یہ ہے کہ ضرب لگانے والے پر کوئی چیز واجب نہ ہو، کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ ضرب لگانے کے وقت وہ زندہ ہو اور اس امر کا بھی احتمال ہے کہ وہ زندہ نہ ہو، مثلاً اس میں بھی زندگی پیدا نہ کی گئی ہو، لہذا شک کے ہوتے ہوئے ضمان واجب نہیں ہوگا، اسی لیے چوپائے کے جنین میں چوپائے کے نقصان کے سوا کچھ واجب نہیں ہوتا، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ البتہ انہوں نے سنت کے مقابلے میں قیاس کو ترک کر دیا ہے اور وہ سنت یہ ہے کہ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے کہا کہ میں دو عورتوں کے درمیان تھا، ان میں سے ایک نے دوسری کو خیمے کے چوب سے مارا تو اس نے جنین کو مرڈ ڈال دیا اور مر گئی؛ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مارنے والی کی عاتقہ کو دیت اور جنین کا غرہ ادا کرنے کا حکم دیا۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے پاس ایک عورت کے جنین کے اسقاط کا مقدمہ پیش ہوا تو سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا: میں تمہیں اللہ کا واسطہ دیتا ہوں، کیا تم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس بارے میں کچھ سنا ہے؟ اس پر مغیرہ رضی اللہ عنہ کھڑے ہوئے اور کہا میں دو عورتوں کے درمیان تھا اور انہوں

نے حدیث کا ذکر کیا اور اس بارے میں کہا پس جنین کا چچا کھڑا ہو گیا اور اس نے کہا یہ تو زیادہ جاننے والا ہے اور مارنے والی عورت کا والد کھڑا ہوا اور اس نے کہا ہم اس کی دیت کیونکر دیں جو نہ تو چلا یا اور نہ رو یا اور نہ اس نے پیا اور نہ کھایا اور اس قسم کا خون تو رائیگاں ہوتا ہے۔ اس پر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا، اس نے کاتبوں کی طرح مکتفی کلام کہا ہے اور یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ بدوؤں کی طرح، اس میں ایک غلام یا ایک باندی کا غزہ ہے۔ اس پر سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے کہا، اس واقعے کو تیرے ساتھ اور کس نے دیکھا؟ اس پر محمد بن سلمہ نے کھرمے ہو کر شہادت دی۔ پس سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہم اس کا فیصلہ اپنی رائے سے کیا چاہتے تھے حالانکہ اس بارے میں تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت موجود ہے۔ اس قصے کو حمل بن مالک بن النابغہ نے بھی روایت کیا ہے۔ علاوہ ازیں، اگر جنین زندہ تھا تو مارنے والے نے اس کی زندگی کو فوت کر لیا اور زندگی کو فوت کر دینا قتل ہے۔ اور اگر وہ زندہ نہ ہو تو اس نے اس میں زندگی کے پیدا ہونے کو روک دیا ہے۔ لہذا اس پر ضمان عائد ہوگا، جیسے معزور کے مسئلے میں ہوتا ہے کہ جب وہ بچے میں غلامی کے پیدا ہونے کو روک دے تو اس پر ضمان واجب ہوتا ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس کی خلقت واضح ہو گئی تھی یا پوری طرح واضح نہیں ہوئی تھی کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے غزہ کا حکم دیا تھا اور اس امر کی وضاحت طلب نہیں فرمائی تھی پس یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس سے حکم نہیں بدلتا۔ اور اگر اس کی خلقت میں سے کچھ بھی واضح نہ ہو (یعنی ابھی کوئی عضو نہ بنا ہو) تو اس میں کوئی چیز واجب نہ ہوگی کیونکہ وہ جنین نہیں ہے بلکہ وہ تو ایک لوتھر ہے۔ اس کا مذکر اور مؤنث ہونا بھی برابر ہے، بدلیل مذکورہ، علاوہ ازیں خلقت مکمل نہ ہونے کی صورت میں مذکر اور مؤنث کے درمیان تفصیل کرنا ممکن نہیں ہے لہذا اس میں مذکر اور مؤنث کا اعتبار ساقط ہے۔

غزہ کی تشریح و توضیح

جہاں تک غزہ کی تشریح و توضیح کا تعلق ہے تو لغت میں غزہ کا معنی ہے غلام یا باندی، اہل لغت میں سے ابو عبید نے یہی معنی بتایا ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی مذکورہ حدیث میں اس کی یہی تشریح بیان فرمائی ہے، چنانچہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا، "فِيهِ غُرَّةٌ عَبْدٌ اَوْ اَمَةٌ" (اس میں ایک غلام یا باندی کا غزہ ہے)، تو آپ نے غزہ کی تشریح غلام اور باندی سے فرمائی ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جنین کے بارے میں غلام یا باندی کے غزہ یا پانچ سو درہم کا حکم دیا تھا، اور اس روایت سے تخریج پہلی روایت کی تفسیر کے طور پر کی گئی ہے۔ پس شریعت کی اصطلاح میں غزہ نام ہے غلام یا باندی کا جو پانچ سو درہم کے مساوی ہو۔ پھر غزہ کی مقدار پانچ سو درہم ہمارے اصحاب رحمہم اللہ کا مذہب ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی مقدار چھ سو درہم ہے اور یہ اس صہل کی فرع ہے جس کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں کیونکہ ان کا اس پر اتفاق ہے کہ واجب دیت کے عشر کا نصف (یعنی مردانہ دیت کا اہم) ہے، لیکن دیت کے بارے میں ان کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ ہمارے نزدیک درہم سے دیت کی مقدار دس ہزار ہے لہذا اس کے عشر کا

نصف پانچ سو ہوگا، جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی مقدار بارہ ہزار ہے لہذا اس کے عشر کا نصف چھ سو ہے۔ یہ ہمارے مذہب کے صحیح ہونے کی دلیل ہے کیونکہ بعض روایات کی رو سے نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جنین کے بارے میں غلام یا باندی کے غرض یا پانچ سو کا حکم دیا تھا اور یہ اس باب میں نفس ہے۔

غرض کس پر واجب ہوگا؟ جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ غرض کس پر واجب ہوگا، غرض عاقلہ (مددگار برادر ہی) پر واجب ہوگا بدلیل اس حدیث کے جو ہم نے روایت کی یعنی یہ کہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے مارنے والی عورت کو دیت اور جنین کا غرض ادا کرنے کا حکم دیا تھا۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ مارنے والی کی عاقلہ والوں نے کہا تھا کیا ہم ان کی دیت ادا کر دیں جو بے چینی سے روئے ہیں لے پیا اور نہ کھایا اور اس قسم کا خون تو رائیگاں ہوتا ہے۔ یہ اس امر کی دلیل ہے کہ دیت کی ادائیگی کو ان پر واجب کیا تھا کیونکہ انہوں نے انکار کرنے کے طریقے میں اس کی اضافت اپنی طرف کی تھی۔ نزدیک ہوں یہ بدل نفس ہے لہذا یہ دیت کی طرح عاقلہ پر واجب ہوگا۔

کس کے حق میں غرض واجب ہوگا؟ جہاں تک اس امر کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ یہ کس کے حق میں واجب ہوگا تو جمہور علماء کے نزدیک جنین کے وارثوں کے درمیان اللہ تبارک و تعالیٰ کے فرائض کے مطابق میراث ہے اور امام مالک رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس میں میراث نہیں ہوگی اور یہ صرف ماں کے لیے ہے۔ امام مالک کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جنین ماں کے اجزاء میں سے ایک جزو کے حکم میں ہے، پس جرم ماں پر واقع ہوا ہے اس لیے دیت پر اس کا حق ہوگا جیسے اس کے دیگر تمام اجزاء کے بارے میں ہوتا ہے۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ غرض جنین کے نفس کا بدل ہے اور نفس کا بدل میراث ہوتا ہے جیسے دیت ہے۔ اور اس امر کی دلیل کہ جنین کے نفس کا بدل ہے نہ کہ ماں کے اجزاء میں سے ایک جزو کا بدل یہ ہے کہ ام ولد کے جنین میں وہی کچھ واجب ہوتا ہے جو آزاد عورت کے جنین میں واجب ہوتا ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا تاکہ ام ولد کا جنین جزو ہے اور اگر یہ ماں کے اعضاء میں سے ایک عضو کے حکم میں ہوتا تو یہ آزاد ماں کا ایک جزو ہوتا جب کہ اس (ماں) کے باقی اجزاء باندی کے ہوتے اور یہ جائز نہیں ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ آپ علیہ الصلوٰۃ والسلام نے عاقلہ کو ماں کی دیت اور جنین کا غرض ادا کرنے کا حکم دیا تھا اور اگر یہ ماں کے اجزاء کے مفہوم میں ہوتا تو آپ جنین کے بارے میں الگ حکم نہ دیتے بلکہ غرض ماں کی دیت میں داخل ہوتا جیسے اگر ماں کا باقہ قطع کر دیا جائے اور اس وجہ سے اسکی موت واقع ہو جائے تو باقی دیت نفس کی دیت میں داخل ہو جاتی ہے۔ اسی طرح جب مارنے والی عورت کی عاقلہ نے دیت کا بار اٹھانے سے انکار کیا تو انہوں نے کہا کیا ہم اس کی دیت دیں جو نہ چھپا نہ روایا، نہ اس نے پیا اور نہ کھایا اور ایسا خون تو رائیگاں ہوتا ہے۔ اس پر نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے ان کو یہ نہیں فرمایا کہ میں نے اس کو مارنے والی کے عورت پر جرم کی وجہ سے واجب کیا ہے نہ کہ جنین پر اس کے جرم کی وجہ سے۔ اور اگر ماں کے اجزاء میں سے ایک جزو ہونے کی وجہ سے جرم نہ واجب ہوتا تو اس بات سے آپ ان کے انکار کو دفع کر دیتے جو جرم نے بتائی پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ غرض واجب ہوا ہے جنین پر واقع ہونے والے جرم کی وجہ سے نہ کہ ماں پر واقع ہونے والے جرم کی بناء پر لہذا

یہ خود بنفسہ معتبر ہے نہ کہ ماں کے ذریعے۔ مارنے والا عذرہ میں سے میراث نہ پائے گا کیونکہ وہ قتل ناحق کا مرتکب ہوا ہے اور ناحق قتل میراث سے محرومی کے اسباب میں سے ہے۔ مارنے والے پر کفارہ واجب نہیں ہوگا کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جب مارنے والی کے خلاف عذرہ کا فیصلہ دیا تو آپ نے کفارہ کا ذکر نہیں کیا حالانکہ یہ صورت حال محتاج بیان تھی، اور اگر یہ واجب ہوتا تو آپ ضرور اس کو بیان فرماتے۔ علاوہ ازیں، اس کا وجوب قتل سے متعلق ہے اور دیگر اوصاف یعنی ایمان اور کفر جن میں پایا جانا معلوم نہیں ہے، نہ تو فی الحقیقت اور نہ ہی حکمی طور پر، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ یعنی جو شخص کسی مومن کو غلطی سے قتل کر دے تو ایک مومن غلام کا آزاد کرنا ہے، اور اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا: وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّثْقَاتٌ اِگر وہ ایسی قوم سے ہو کہ تمہارے اور ان کے درمیان معاہدہ ہو، یعنی وہ (یعنی جنین) مقتول ہے اور اس کا قتل معلوم نہیں ہے کیونکہ اس کا زندہ ہونا معلوم نہیں ہے، اور ایسے ہی اس کا ایمان اور کفر ہے (کہ یہ بھی معلوم نہیں ہے) نہ فی الحقیقت اور نہ حکمی طور پر۔ جہاں تک حقیقت کا تعلق ہے تو اس کے نہ ہونے میں تو کوئی شک نہیں ہے کیونکہ ایمان اور کفر جنین سے متحقق نہیں ہوتے۔ یہی حال حکمی طور پر معلوم ہونے کا ہے، کیونکہ یہ تو زندگی کے واسطے سے ہوتا ہے اور اس کی زندگی معلوم نہیں ہے۔ نیز، کفارہ باب مقادیر سے ہے اور مقادیریں رائے اور اجتہاد سے معلوم نہیں ہوتیں بلکہ یہ تو توقیف سے ہی معلوم ہوتی ہیں اور توقیف ہے کتاب عزیز، سنت اور اجماع۔ اور مردہ ساقط ہونے والے جنین کے بارے میں ایسی کوئی چیز معلوم نہیں ہے، لہذا اس میں کفارہ واجب ہوگا۔ علاوہ ازیں کفارے کا وجوب نفس مطلق سے متعلق ہے جبکہ جنین ایک لحاظ سے نفس ہے۔ ایک لحاظ سے نفس نہیں ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اس میں کامل دیت واجب نہیں ہوتی مزید برآں اگر نفس مطلق واقع ہوتی تو یہ یقیناً قتل بذریعہ سبب ہوتا نہ کہ بلا واسطہ قتل، اور قتل بذریعہ سبب سے کفارہ واجب نہیں ہوتا، جیسے کنواں کھوٹنے وغیرہ میں ہوتا ہے۔ امام محمدؒ نے اس کا ذکر کرتے ہوئے کہا ہے کہ مارنے والے پر کفارہ واجب نہ ہوگا خواہ وہ مکمل خلقت کے ساتھ مردہ ساقط ہوا ہو، سوائے اس کے کہ وہ (مجرم) خود ایسا کرنا چاہے، تو یہ فضل ہے، لیکن ہمارے نزدیک یہ اس پر واجب نہیں ہے، اور اگر استطاعت رکھتا ہو تو جس چیز سے وہ چاہے اللہ تبارک و تعالیٰ کا تقرب حاصل کرے اور اپنے کیے پر اللہ سبحانہ و تعالیٰ سے استغفار کرے۔ اور یہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا قول ہے اور یہی ہمارا قول ہے۔ امام محمدؒ نے ایسے ہی ذکر کیا ہے کیونکہ اس نے ایک فعل مخطور کا ارتکاب کیا ہے لہذا یہ مندوب ہے کہ وہ اس کو مٹانے کے لیے کفارے سے تقرب کرے۔

یہ اس صورت کے احکام تھے کہ جب وہ مردہ ساقط ہوا ہو اور اگر وہ زندہ ساقط ہو اور پھر مرحبائے تو اس میں کامل دیت واجب ہوگی، جس میں مارنے والے کو کچھ بھی میراث نہ ملے گی اور اس پر کفارہ واجب ہوگا۔ میراث سے محرومی کی وجہ تو وہی ہے جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ رہا دیت اور کفارے کا وجوب تو وہ اس لیے کہ جب وہ زندہ نکلا اور پھر مر گیا تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ضرب

لگنے کے وقت وہ زندہ تھا، پس یہ ضرب قتل نفس واقع ہوئی ہے اور خطا کے معنی میں ہے، لہذا اس میں دیت اور کفارہ واجب ہوں گے۔

یہ ایک جنین کے ساقط ہونے کے احکام تھے، اور اگر دو جنین ساقط ہوں اور وہ دونوں مردہ ہوں تو ہر دو میں ایک غرہ واجب ہوگا اور اگر وہ دونوں زندہ ہوں پھر مر جائیں تو ہر دو میں دیت واجب ہوگی کیونکہ ہر دو کے لیے دیت کے وجوب کا سبب پایا گیا ہے اور وہ ہے اٹلاف اگرچہ اس نے ان دونوں کو ایک ہی ضرب سے تلف کیا ہے اور جو دو اشخاص کو ایک ہی ضرب سے تلف کرے اس پر ہر دو کا ضمان واجب ہوتا ہے جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ ہر ایک کو علیحدہ ضرب لگائے جیسے بڑوں کے منہ میں ہوتا ہے۔ اور اگر ایک مردہ ساقط ہو اور دوسرا زندہ پھر مردہ مر جائے تو اس پر مردہ میں غرہ اور زندہ میں دیت واجب ہوگی کیونکہ مردہ جنین میں وجوب غرہ کا سبب اور زندہ جنین میں وجوب دیت کا سبب پایا گیا ہے۔ پس اس بارے میں کہتے اٹلاف کرنا دو الگ الگ اٹلاف کرنا دونوں برابر ہیں۔ اگر ضرب لگنے سے ماں مر جائے اور بچہ اس کے بعد زندہ نکلے اور بعد ازاں مر جائے تو اس پر دو دیتیں واجب ہوں گی ایک دیت ماں میں اور دیت جنین میں کیونکہ ان دونوں دیتوں کے وجوب کا سبب موجود ہے اور وہ ہے دو اشخاص کا قتل۔ اور اگر وہ اس کی موت کے بعد مردہ نکلے تو اس پر ماں کی دیت واجب ہوگی اور جنین کی بابت اس پر کچھ واجب نہ ہوگا؛ جب کہ امام شافعی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس پر جنین کی بابت غرہ واجب ہوگا۔ امام شافعیؒ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ اس نے ان دونوں کو اکٹھے تلف کیا ہے لہذا اس سے ہر دو کا ضمان لیا جائے گا، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب جنین مردہ نکلے اور پھر ماں مر جائے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ قیاس تو جنین کو سرے سے معنون ہی تسلیم نہیں کرتا، بلکہ اس کے جوہم نے بیان کی، یعنی یہ کہ زندگی کے نہ ہونے کا احتمال نہ، اور یہاں مزید ایک احتمال پایا جاتا ہے کہ ممکن ہے وہ ضرب سے مرا ہو اور یہ بھی ممکن ہے کہ ماں کی موت کی وجہ سے مرا ہو۔ اس بارے میں ہمیں ضمان کا علم نفس سے ہوا ہے اور نفس ایک مخصوص حال کی بابت ضمان کے لیے وارد ہوئی ہے اور وہ حال یہ ہے کہ وہ ماں کی موت سے قبل مردہ نکلے، پس دو میں سے ایک احتمال کا اعتبار ساقط ہوا۔ اس حال سے مختلف حال میں ضمان کے واجب نہ ہونے کا احتمال متعین ہو جائے گا۔

یہ احکام اس صورت سے تھے کہ جب جنین آزاد ہو اور اگر وہ غلام ہو اور وہ ساقط ہو جائے تو مذکر ہونے کی صورت سے تھے کہ جب جنین آزاد ہو اور اگر وہ غلام ہو اور وہ ساقط ہو جائے تو قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا امام ابو یوسفؒ سے روایت کیا گیا ہے کہ باندی کے جنین میں ماں کی قیمت میں واقع ہونے والی کمی واجب ہوگی۔ امام شافعی رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ اس میں ماں کی قیمت کا دسواں حصہ واجب ہوگا۔ جہاں تک امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قول پر گفتگو کا تعلق ہے تو یہ اس قاعدے پر مبنی ہے جس کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں اور وہ یہ ہے کہ غلام پر واقع ہونے والے جرم کا ضمان نفس کا ضمان ہے یا مال کا ضمان۔ طرفین کے قاعدے کے مطابق یہ نفس کا ضمان ہے چنانچہ ان کا کہنا ہے کہ یہاں اس کی قیمت آزاد کی دیت سے زیادہ نہیں ہوگی بلکہ کم ہوگی اور اس کا بار غلام

اٹھانے کی۔ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کے قاعدے کے مطابق اس کا ضمان ماں کا ضمان ہے؛ چنانچہ آپ کا قول ہے کہ اس کی پوری قیمت واجب ہوگی خواہ وہ کسی قدر ہو اور اس کو عاقلہ نہیں برداشت کرے گی؛ پس اس کا جنین چوپائے کے جنین کے مانند ہے اور وہاں (چوپائے کے جنین میں) ماں کی قیمت میں واقع ہونے والی کمی کے سوا کچھ واجب نہیں ہوتا، ایسے ہی یہاں ہوگا ربی امام شافعی کے قول پر گفتگو تو اس کی بناء اس پر ہے کہ آیا جنین خود بنفسہ معتبر ہے نہ کہ اپنی ماں کے ذریعے ہم اس امر کے دلائل سابق میں بیان کر چکے ہیں کہ وہ خود بنفسہ معتبر ہے نہ کہ اپنی ماں کے ذریعے۔ اس پر یہ بھی دلیل ہے کہ آزاد ماں کے جنین کے ضمان میں اللہ عزوجل کے فرائض کے مطابق میراث چلتی ہے اور اگر وہ اپنی ماں کے ذریعے معتبر ہوتا تو یہ ضمان اس کے حوالے کر دیا جاتا جیسے اس کے عضو کا ضمان اس کو دیا جاتا ہے۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ جنین خود بنفسہ معتبر ہے اور اس میں ضمان واجب ہے تو اس اعتبار سے یہ واجب ہو جاتا ہے کہ باندی کے جنین میں، جب وہ غلام ہو، اس کی قیمت کے عشر کا نصف ۱۲ ہو اگر وہ لڑکا ہو اور اگر لڑکی ہو تو اس کی قیمت کا عشر کیونکہ آزاد جنین میں جو چیز واجب ہے وہ ہیں پانچ سو راہم، خواہ لڑکا ہو یا لڑکی، اور یہ مرد کی دیت کا نصف عشر (۱۲) اور عورت کی دیت کا عشر ہے، اور غلام کے ضمن میں قیمت آزاد میں دیت کی مانند ہے، لہذا لازم ہے کہ غلام جنین میں، اگر وہ مذکر ہو، اس کی قیمت کا نصف عشر (۱۲) واجب ہو، آزاد مرد کا اعتبار کرتے ہوئے اور اگر وہ مؤنث ہو تو اس کی قیمت کا دسواں حصہ، آزاد عورت کا اعتبار کرتے ہوئے۔ اور اگر وہ زندہ نکلے پھر مرجائے تو اس کی قیمت واجب ہوگی، بوجہ اس کے جو ہم نے آزاد جنین کے مسئلے میں بیان کی اور اگر وہ مردہ جنین ساقط ہوں جو بعد میں مرجائیں تو بہر دو میں بحالت اجتماع وہی کچھ واجب ہوگا جو حالت انفراد میں ہوتا ہے، بوجہ اس کے جو ہم نے آزاد جنین کے مسئلے میں بیان کی۔ اور اگر ایک مردہ ساقط ہو اور دوسرا زندہ جو بعد میں مرجائے تو بہر دو میں وہی ضمان واجب ہوگا جو حالت انفراد میں ہوتا ہے، بدلیل مذکورہ۔ اور اگر ماں ضرب لگنے کی وجہ سے مرجائے اور اس کے بعد جنین زندہ نکلے جو بعد ازاں مرجائے تو اس پر دو قیمتیں واجب ہوں گی، ایک قیمت ماں میں اور دوسری جنین میں۔ اور اگر ماں کی موت کے بعد جنین مردہ نکلے تو ماں کی بابت اس پر قیمت واجب ہوگی جب کہ جنین کی بابت اس پر کچھ واجب نہ ہوگا، بدلیل مذکورہ۔ قاعدہ یہ ہے کہ ہر اس مقام پر جہاں آزاد جنین میں غرہ واجب ہوتا ہے وہاں غلام میں، مذکر ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کے عشر کا نصف (۱۲) اور مؤنث ہونے کی صورت میں اس کی قیمت کا عشر واجب ہوگا اور ہر اس مقام پر جہاں مضر وہ کے آزاد ہونے کی صورت میں دیت واجب ہوتی ہے اس کے باندی ہونے کی صورت میں قیمت واجب ہوگی۔ اور ہر اس موقع پر جس میں وہاں جنین میں کچھ واجب نہ ہو یہاں بھی کچھ واجب نہ ہوگا، بوجہ اس کے جو ہم نے آزاد کے مسئلے میں بیان کی، اور دونوں میں کچھ فرق نہیں ہے سوائے اس کے کہ باندی کے جنین میں جو واجب ہوتا ہے وہ مارنے والے کے مال میں واجب ہوتا ہے جو فوری طور وصول کیا جائے گا اور اس کو عاقلہ برداشت نہیں کرے گی جب کہ آزاد عورت کے جنین میں جو واجب ہوتا ہے وہ عاقلہ کے ذمے ہوتا ہے، کیونکہ عاقلہ کی طرف سے برداشت کیا جانا قیاس کے خلاف نص سے ثابت ہے اور نص آزاد عورت کے جنین کی بابت غرہ کے بارے میں وارد ہوئی ہے لہذا باندی کے جنین کی بابت حکم اصل قیاس پر برقرار رکھا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔

کتاب الخنثی

قانون خنثی

LAW OF HERMAPHRODITE

اس میں گفتگو ان موضوعات پر کی جائے گی۔

• خنثی کی تشریح۔

• یہ کیونکر معلوم ہوگا کہ وہ مذکر ہے یا مؤنث۔

• خنثی مشکل کے احکام

خنثی کی تشریح جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے، خنثی اسے کہتے ہیں جس میں مرد کا آئینہ سائل بھی ہو اور عورت کا بھی۔ ایک ہی شخص فی الحقیقت بیک وقت مذکر اور مؤنث نہیں ہوتا، وہ یا تو مذکر ہوگا یا پھر مؤنث۔

کیونکر معلوم ہوگا کہ وہ مذکر ہے یا مؤنث جہاں تک اس امر کو بیان کرنیکا تعلق ہے کہ کیسے معلوم کیا جائے کہ وہ مذکر ہے یا مؤنث تو یہ نشانی سے معلوم کیا جائیگا، اور بلوغت کے بعد مذکر ہونے کی نشانی ڈاڑھی کا اگنا اور عورتوں تک پہنچنے یعنی جماع کرنے کا امکان جیموئنٹ ہونے کی علامت ہونے پر عورت کے پستانوں کی طرح پستانوں کا ابھرنا، پستانوں میں دودھ اترنا، حیض اور حمل بھرنا، اور فرج (اندام نہائی) کی راہ سے اس کے ساتھ مباشرت کا ممکن ہونا ہے، کیونکہ مذکورہ ہر علامت مذکر یا مؤنث کے ساتھ مختص ہے، پس مذکر اور مؤنث کے درمیان فرق کرنے کے لیے یہ مناسب علامت ہے، جہاں تک بچپن میں علامت کا تعلق ہے تو وہ پیشاب کرنے کی جگہ ہے، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ حدیث ہے کہ خنثی کا تعین اس کے پیشاب کرنے کی جگہ سے کیا جائے گا، اگر وہ مردوں کی پیشاب گاہ سے پیشاب کرے تو مذکر ہے اور اگر عورتوں کی پیشاب گاہ سے پیشاب کرے تو وہ مؤنث ہے، اور اگر وہ بیک وقت دونوں جگہوں سے پیشاب کرے تو جس جگہ سے پہلے پیشاب کرے اس کے مطابق حکم لگایا جائے گا کیونکہ دونوں میں سے پہلے پیشاب کرنا اس امر کی دلیل ہے کہ وہ اصلی مخرج ہے اور دوسری جگہ سے پیشاب کا نکلنا اس سے انحراف کے طور پر ہے اور اگر کسی ایک جگہ سے پہلے نکلے تو اس بارے میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے توقف اختیار کیا اور کہا کہ وہ خنثی مشکل ہے، اور یہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا کمال لائق ہے کیونکہ دلیل نہ ہونے کی صورت میں توقف واجب ہے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ کثرت دہنی جس جگہ سے زیادہ پیشاب نکلے (کو حکم بنایا جائے گا کیونکہ اصلی مخرج پر دلالت کرنے کے لیے یہ ایسے ہی ہے جیسے کسی ایک جگہ سے پیشاب کا پہلے نکلنا، لہذا اس کی حکیم حکم بنانا) جائز ہے۔ امام ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ پیشاب کی کثرت اور قلت محل (جگہ) کی کشادگی اور تنگی کی وجہ سے ہوتی ہے لہذا مذکر اور مؤنث کے درمیان فرق کرنے کے لیے یہ موزوں نہیں ہے، بخلاف کسی ایک جگہ سے پہلے پیشاب نکلنے کے حکایت کی گئی

ہے کہ جب امام ابو حنیفہ تک امام ابو یوسفؒ کی تعلیم کثرت والی بات پہنچی تو آپ نے اس کو پسند نہیں کیا اور کہا کہ کیا تم نے کوئی حاکم دیکھا ہے جو پیشاب کا وزن کرے۔ اگر دونوں جگہوں سے برابر مقدار میں پیشاب نکلے تو اس صورت میں صاحبین نے بھی توقف اختیار کیا ہے اور کہا کہ وہ خنثی مشکل ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

خنثی مشکل کے احکام | جہاں تک خنثی مشکل کے احکام کا تعلق ہے، تو شریعت میں اس کے کئی احکام ہیں، ختنے کا حکم، مرنے کے بعد غسل کا حکم، میراث کا حکم اور اس طرح

کے دیگر احکام۔

ختنہ کا حکم | جہاں تک ختنے کے حکم کا تعلق ہے تو مرد کے لیے جائز نہیں کہ اس کا ختنہ کرے کیونکہ اس امر کا

احتمال موجود ہے کہ وہ مؤنث ہو، اور مرد کے لیے اس کے ننگ کو دیکھنا جائز نہیں ہے اور نہ کسی اجنبی عورت کے لیے جائز ہے کہ اس کا ختنہ کرے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ مرد ہو پس اس کے لیے اس کے ننگ کو دیکھنا جائز نہیں ہے، لہذا اس بارے میں احتیاط واجب ہے اور وہ یوں کہ وہ اپنے مال میں سے ایک باندی خریدے، اگر اس کے پاس مال ہو، اور وہ اس کا ختنہ کرے، کیونکہ اگر وہ مؤنث ہے تو حاجت پرنے پر مؤنث کا ختنہ کر سکتی ہے، اور اگر وہ مذکر ہے تو اس کی باندی اس کا ختنہ کرے گی، کیونکہ باندی کے لیے اپنے مالک کی شرمگاہ کو دیکھنا جائز ہے اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو امام (یعنی حکمران) اس کے لیے بیت المال میں سے ختنہ کرنے والی باندی خریدے، جب وہ اس کا ختنہ کر لے وہ اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت بیت المال میں لوٹا دے، کیونکہ ختنہ اسلام کا سنت ہے، اور یہ مسلمانوں کے مصالح میں سے ہے لہذا حاجت اور ضرورت کے وقت ان کو بیت المال میں سے پورا کیا جائیگا، پھر اس کو فروخت کر کے اس کی قیمت بیت المال میں لوٹا دی جائے گی کیونکہ حاجت اور ضرورت پوری ہو گئی۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ امام اس کی شادی ختنہ کرنے والی ایک عورت سے کر دے کیونکہ اگر وہ مذکر ہے تو بیوی اپنے شوہر کا ختنہ کرنے کی مجاز ہے اور اگر وہ عورت ہے تو حاجت پرنے پر عورت، عورت کا ختنہ کر سکتی ہے۔

خنثی مشکل کا بعد از موت غسل | جہاں تک مرنے کے بعد اس کو غسل دینے کے حکم کا تعلق ہے، مرد کے لیے اس

کو غسل دینا جائز نہیں ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ مؤنث ہو اور نہ ہی عورت کے لیے جائز ہے کہ اس کو غسل دے۔ کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ مذکر ہو۔ اس کو تیمم کرایا جائے گا تیمم کرانے والا خواہ مرد ہو یا عورت، البتہ اگر تیمم کرانے والا اس کا ذی رحم محرم ہو تو وہ بغیر کپڑے کے اس کو تیمم کرائے گا اور اگر وہ اجنبی ہو تو کپڑے کے ساتھ تیمم کرائے گا اور اس کے بازوؤں سے اپنی نظر دور رکھے گا۔

نماز میں کساں کھڑا ہونا | جہاں تک نماز میں صفوں میں کھڑے ہونے کے حکم کا تعلق ہے

تو وہ مردوں اور بچوں کی صف کے بعد اور عورتوں کی صف سے پہلے کھڑا ہوگا، احتیاط کے پیش نظر، جیسا کہ ہم کتاب الصلوٰۃ میں بیان کر چکے ہیں۔ جہاں تک نماز میں امامت کرانے کے حکم کا تعلق ہے تو اس کا ذکر گزر چکا ہے، پس وہ مردوں کی امامت نہیں کرے گا بلکہ اس احتمال کے کہ وہ عورت ہو البتہ عورتوں کی امامت کر سکتا ہے۔

جہاں تک جنازوں کی ترتیب کے حکم کا تعلق ہے تو اس کا جنازہ عورتوں کے جنازے کے پیچھے اور مردوں اور بچوں کے جنازے کے آگے

رہا جائے گا، جیسا کہ کتاب اصلاحہ میں گزر چکا ہے، بوجہ اس امکان کے کہ وہ مرد ہو، پس ان سب امور میں احتیاط کا رویہ اختیار کیا جائے گا۔

مال غنیمت کا حکم رہا مال غنیمت کی بابت حکم، اس کو حصہ نہیں دیا جائے گا، البتہ اس کو قسٹور اس مال سے دیا جائے گا، کیونکہ اس سے زائد استحقاق میں شک ہے، پس شک کے ہوتے ہوئے یہ ثابت نہیں ہوگا۔

میراث کے احکام رہا میراث کا حکم تو اس بارے میں علماء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ صورت میں اس کو حکماً مذکور قرار دیا جائے گا۔ مسائل میں اس کی توضیح یوں ہوگی کہ اگر کوئی آدمی مر جائے اور اپنے پیچھے ایک معروف بیٹا اور ایک غنشی بچہ چھوڑے تو ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک ان کے مابین مال کو تہائیوں میں تقسیم کیا جائے گا، معروف بیٹے کو دو تہائی اور غنشی کو ایک تہائی۔ یہاں غنشی کو مؤنث قرار دیا جائے گا، گویا کہ اس نے ایک بیٹا اور ایک بیٹی چھوڑے ہیں۔ اور اگر وہ ایک غنشی بچہ اور عصبہ چھوڑے تو نصف غنشی کا ہوگا اور باقی عصبہ کا اور غنشی کو مؤنث قرار دیا جائے گا، گویا کہ اس نے ایک بیٹی اور ایک عصبہ چھوڑے ہیں۔ اور اگر وہ اپنے پیچھے باپ اور باپ کی طرف سے (یعنی سگی) بہن، باپ کی طرف سے غنشی اور عصبہ چھوڑے تو مال اور باپ کی طرف سے بہن کو نصف، باپ کی طرف سے غنشی کو چھٹہ حصہ یعنی دو تہائیوں کا ٹکڑا اور باقی عصبہ کو ملے گا۔ یہاں بھی غنشی کو مؤنث قرار دیا جائے گا، گویا کہ اس نے باپ اور ماں کی طرف سے ایک بہن، باپ کی طرف سے ایک بہن اور عصبہ چھوڑے ہیں۔ اگر کوئی مؤنث اپنے پیچھے شوہر، باپ اور ماں کی طرف سے ایک بہن اور باپ کی طرف سے غنشی چھوڑے تو شوہر کو نصف اور باپ اور ماں کی طرف سے بہن کو نصف ملے گا اور غنشی کو کچھ نہیں ملے گا۔ یہاں غنشی کو مذکور قرار دیا جائے گا، کیونکہ یہ اس کی کمترین صورت حال ہے اس لیے کہ اگر ہم اس کو یہاں مؤنث قرار دیتے تو اسے بھی چھٹا حصہ ملتا اور اس طرح فریضہ میں عول داخل ہو جاتا۔ اور اگر ہم اسے مذکور قرار دیں تو اسے کچھ نہیں ملے گا، گویا کہ اس عورت نے شوہر، باپ اور ماں کی طرف سے بہن اور باپ کی طرف سے ایک بھائی چھوڑے ہیں یہ جو ہم نے بیان کیا ہے یہ شوہر، باپ اور ماں کی طرف سے بہن اور باپ کی طرف سے ایک بھائی چھوڑے ہیں اسے مذکور کے حصے کا نصف اور مؤنث ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے جب کہ شعبی رحمہم اللہ کا کہنا ہے کہ اسے مذکور کے حصے کا نصف اور مؤنث کے حصے کا نصف دیا جائے گا کیونکہ ہو سکتا ہے کہ وہ مذکور ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ وہ مؤنث ہو، پس اس کو نصف تو مردوں کی میراث کا دیا جائے گا اور نصف عورتوں کی میراث کا، لیکن صحیح ہمارے ائمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کا قول ہے کیونکہ کمزور ہونے کے ساتھ ثابت ہے جب کہ بیشتر حصے میں شک ہے کیونکہ اگر وہ مذکور ہو تو اسے بیشتر حصہ ملے گا اور اگر حصہ تو یقین کے ساتھ ثابت ہے جب کہ بیشتر حصے میں شک ہے جبکہ بیشتر حصے کے استحقاق میں شک مؤنث ہو تو کمزور حصہ ملے گا، چنانچہ کمتر کا استحقاق تو یقین کے ساتھ ثابت ہے جبکہ بیشتر حصے کے استحقاق میں شک ہے، لہذا شک کے ساتھ استحقاق ثابت نہ ہوگا کیونکہ یقینی طور پر جو ثابت نہ ہو اس کی بابت معروف قاعدہ طہیہ یہ ہے کہ وہ شک کے ساتھ ثابت نہ ہوگا۔ علاوہ ازیں، کل مال کے استحقاق کا سبب معروف بیٹے کے حق میں ثابت ہے اور وہ مذکور ہے، اور اس کے حق میں کمی تو دوسرے کے شریک میراث ہونے کی وجہ سے واقع ہوئی ہے، سو جب اس کے مذکور ہونے اور مؤنث ہونے دونوں کا احتمال ہے تو تہائی سے زیادہ پر سے اس کے حق کو ساقط کرنے میں شک واقع ہو گیا لہذا یہ شک کے ساتھ ساقط نہ ہوگا کیونکہ جو یقینی طور پر ثابت ہو اس

کی بابت معروف قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ وہ شک کے ساقط نہیں ہوتا۔ شعبی رحمہ اللہ کے قول کی تفسیر اور اس کی تخریج میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے کہ اگر کوئی آدمی ایک معروف بیٹا اور ایک غنئی بچہ چھوڑے؛ چنانچہ امام ابو یوسفؒ نے اس کے قول پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ مال کے سات حصے بیٹے کے جائیں گے، چار حصے معروف بیٹے کو اور تین حصے غنئی کو ملیں گے، جب کہ امام محمدؒ نے اس کے قول پر قیاس کرتے ہوئے کہا کہ مال کے بارہ حصے کیے جائیں گے، سات حصے معروف بیٹے کو اور پانچ حصے غنئی کو ملیں گے۔ شعبی کے قول کی امام محمدؒ نے جو تشریح و تخریج کی ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ ایک حالت میں غنئی کے لیے ایک حصہ ہے اور وہ حالت یہ ہے کہ وہ مذکور ہو اور اس صورت میں معروف بیٹے کو بھی ایک حصہ ملے گا (یعنی دونوں کو برابر برابر ملے گا) اور اگر غنئی مؤنث ہو تو اس کو ایک تہائی اور معروف بیٹے کو دو تہائی، لہذا دونوں حالتوں میں اس کے مجموعی استحقاق کا نصف اس کو دیا جائے گا، کیونکہ بیک وقت مذکور اور مؤنث دونوں کے حصوں کا تو وہ مستحق نہیں ہو سکتا اس لیے کہ یہ امر محال ہے کہ کوئی آدمی بیک وقت مذکور بھی ہو اور مؤنث بھی، اور دونوں حالتوں میں سے کوئی حالت دوسری حالت سے اولیٰ نہیں ہے، لہذا اس کو دونوں حالتوں کے مجموعی استحقاق کا نصف دیا جائے گا اور وہ ہے ایک حصہ کا $\frac{1}{2}$ ، چھ حصے کرنے سے کسر واقع ہوتی ہے لہذا ہر حصے کو چھ حصے بنا دیا جائے گا۔ اس طرح کل مال کے بارہ حصے ہو جائیں گے، جن میں سے غنئی کو پانچ حصے اور معروف بیٹے کو سات حصے ملیں گے۔ بالفاظ دیگر، جب ہم نے پورے مال کے بارہ حصے بنا دیے تو غنئی ایک حالت میں ان بارہ حصوں میں سے چھ حصوں کا مستحق اور وہ حالت ہے اس کا مذکور ہونا اور ایک حالت میں وہ بارہ حصوں میں سے چار حصوں کا مستحق ہے اور وہ حالت ہے اس کا مؤنث ہونا، چنانچہ چار حصے تو یقین کے ساتھ ثابت ہیں جب کہ دو حصے ایک حالت میں تو ثابت ہوتے ہیں اور دوسری حالت میں ثابت نہیں ہوتے، اور دونوں حالتوں میں سے کوئی حالت بھی دوسری حالت سے اولیٰ نہیں ہے، پس اس کا نصف لیا جائے گا اور وہ ہے ایک حصہ، چنانچہ اس طرح غنئی کا حق پانچ حصے ہوئے۔ رہا معروف بیٹا تو اس کے حق میں بارہ حصوں میں سے چھ حصے تو یقین کے ساتھ ثابت ہیں جب کہ دو حصے ایک حالت میں ثابت ہوتے ہیں اور دوسری حالت میں ثابت نہیں ہوتے، پس اس کا نصف لیا جائے گا اور اس طرح معروف بیٹے کو سات حصے ملیں گے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

شعبی کے قول کی امام ابو یوسفؒ نے جو تشریح و تخریج کی ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اس کے مذکور ہونے اور مؤنث ہونے دونوں کا احتمال ہے، پس اگر وہ مذکور ہو تو اس کو بیٹے کا حصہ میراث ملے گا اور وہ ہے ایک حصہ اور ایک حصہ معروف بیٹے کو ملے گا، اور اگر وہ مؤنث ہو تو اسے بیٹی کا حصہ میراث ملے گا اور وہ ہے آدھا حصہ اور معروف بیٹے کو ایک حصہ ملے گا چنانچہ غنئی کو ایک حالت میں تو پورا ایک حصہ ملتا ہے اور ایک حالت میں آدھا حصہ اور استحقاق تو اس کا ایک ہی حالت کے تحت ہوگا اور دونوں حالتوں میں سے کوئی حالت بھی دوسری حالت سے اولیٰ نہیں، لہذا اس کو دونوں حالتوں میں اس کے مجموعی استحقاق کا نصف دیا جائے گا اور وہ ہے ایک حصہ کا $\frac{1}{2}$ اور معروف بیٹے کو پورا ایک حصہ ملے گا، پس

ان کے درمیان میراث سات حصے ہو کر تقسیم ہوگی، معروف بیٹے کو چار حصے اور غنی کو تین حصے ملیں گے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

متفرق مسائل میں نے امام اسماعیل بن عبد اللہ البستی رضی اللہ عنہ جنہوں نے مبسوط جامعین اور زیارات کی ایک جلد میں مختصر لکھی اور اشامل کے نام سے اس کی شرح بھی لکھی ہے منسوب کتاب شرح مسائل الجہود میں ایک باب غنی کے بارے میں دیکھا تو میں نے چاہا کہ اس کو فصل کے ساتھ ملتی کر دوں اور یہ شیخ کی اصل کتاب میں سے نہیں ہے، اور وہ باب الغنی ہے۔ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے کہ غنی کو اس کی پیشاب گاہ کی مناسبت سے میراث ملے گی اور یہی ہمارا مذہب ہے۔ غنی مشکل کو ایسے احکام کے ضمن میں عورتوں میں شمار کیا جاتا ہے جن میں احتیاط کا تقاضا یہ ہو کہ اس کو عورتوں میں شمار کیا جائے اور جن میں احتیاط اس میں ہو کہ اس کو مردوں میں شمار کیا جائے ان میں اسے مردوں میں شمار کیا جاتا ہے۔ چنانچہ نماز میں قعود، ستر، مردوں کے پہلو میں کھڑے ہونے سے مرد کی نماز کے فاسد ہونے کے احکام کے ضمن میں اس کا حکم وہی ہے جو عورت کا ہے۔ وہ مردوں کے پیچھے اور عورتوں کے آگے کھڑا ہوگا۔ ریشمی لباس پہننے کے ضمن میں اس کو مردوں میں شمار کیا گیا ہے چنانچہ وہ ریشمی لباس نہیں پہنے گا۔ جان سے کمتر کے قصاص میں وہ عورت کے مثل ہے۔ اگر مر جائے تو پاک مٹی سے اسے تم دیا جائے گا۔ اسے نہ کوئی مرد غسل دے گا اور نہ عورت دفن کے وقت اس کی قبر پر پردہ کیا جائے گا اور اس کی قبر میں اس کا کوئی ذی رحم محرم داخل ہوگا (میت کو قبر میں اتارنے کے لیے)۔ اگر کوئی مرد شہوت سے اس کو بوسہ دے دے تو وہ اس کی ماں سے شادی نہیں کر سکے گا۔ اگر اس کا باپ کسی عورت کے ساتھ اس کی شادی کر دے تو نامرد کی طرح اس کو ایک سال کی مہلت دی جائے گی۔ جیسے ذکر بریدہ اور اس عورت پر جس کی شرمگاہ میں ہڈی ہو بتان لگانے والے پر حد لاگو نہیں ہوتی ویسے ہی اس پر بتان لگانے والے پر بھی لاگو نہیں ہوگی۔ ہر معاملے میں احتیاط ملحوظ رہے گی۔

اگر کوئی شخص یہ کہے کہ میرا ہر غلام آزاد ہے یا میری بہ باندی آزاد ہے تو اس سے غنی مشکل آزاد نہ ہوگا کیونکہ ملکیت ثابت ہے سو وہ نمک سے زائل نہیں ہوگی۔ اور اگر وہ یہ دونوں باتیں اسٹھے کہے تو وہ آزاد ہو جائے گا۔ جیسا کہ معروف قاعدہ ہے۔

اگر غنی مشکل یہ کہے کہ میں مرد ہوں یا کہے کہ میں عورت ہوں تو اس کی بات کو تسلیم نہیں کیا جائے گا کیونکہ اس پر اتنا مہم ہے وہ ایک عورت کو خرید لے گا مثلاً یہ کہ وہ اپنے مال سے ایک باندی خرید لے خدمت کے لیے اور اگر اس کے پاس مال نہ ہو تو بیت المال سے باندی خرید دی جائے گی کیونکہ یہ کام اہل اسلام کی بہبود کے کاموں میں سے ہے۔

اگر کوئی غنی مشکل مر جائے اور کوئی مرد اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ وہ اس کی بیوی تھی اور عورتوں کی سی پیشاب گاہ پیشاب کرتی تھی یا کوئی عورت گواہ قائم کر دے کہ وہ اس کا شوہر تھا مردوں کی سی پیشاب گاہ سے پیشاب کرتا تھا تو قاضی ان میں سے کسی کے حق میں فیصلہ نہیں دے گا البتہ کہ اس کی موت سے قبل گواہ قائم ہوئے ہوں، اس صورت میں اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائے گا۔

دیوان میں اس کے لیے وظیفہ مقرر نہیں کیا جائے گا کیونکہ وہ لوطائی میں حصہ لینے والے مرد کا حق

ہے، اور اگر وہ لڑائی میں شریک ہو تو اسے کچھ مال دے دیا جائے کیونکہ کچھ مال ایک قسم کی افانت ہے۔ اور اگر وہ قیدی بنالیا جائے تو اس کو قتل نہ کیا جائے۔ اس کو قسامت میں شامل نہ کیا جائے اور نہ ہی اس سے جزیہ لیا جائے کیونکہ یہ مردوں کے احکام میں سے ہے۔

کوئی آدمی وصیت کرے کہ فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اگر وہ لڑکا ہو تو اس کو ایک ہزار درہم دے دیے جائیں اور اگر لڑکی ہو تو پانچ سو درہم دے دیے جائیں اور وہ بچہ غنشی مشکل پیدا ہو تو امام ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ کے نزدیک اس کو پانچ سو سے زیادہ کچھ نہیں دیا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک اسے پندرہ سو کا نصف دیا جائے گا۔

فرمایا کہ ڈاڑھی کا ٹکنا اس کے مرد ہونے کی دلیل ہے اور عورت کے پستان کی صرح پستان کا ابھرنا جب کہ ڈاڑھی نہ اُگے، اور حیض آنا اس کے عورت ہونے کی دلیل ہے۔ دو غنشی مشکل باہم شادی کر لیں بایں طور کہ ایک مرد اور دوسرا عورت بن جائے تو نکاح میں توقف درست ہے تا آنکہ صورت حال واضح ہو جائے۔ اگر صورت حال کے واضح ہونے سے قبل وہ دونوں مرجائیں تو ایک دوسرے کے وارث نہیں بنیں گے بوجہ مذکور۔

اگر کچھ گواہ کسی غنشی کی بابت گواہی دیں کہ وہ لڑکا ہے اور بعض گواہ اس کے لڑکی ہونے کی گواہی دیں اور مقصود میراث ہو تو لڑکے کی بابت گواہی پر فیصلہ کیا جائے گا کیونکہ یہ زیادہ قرین اثبات ہے۔ اگر مہر کا دعویٰ کیا گیا ہو تو اس کے لڑکی ہونے کی بابت گواہی پر فیصلہ دیا جائے گا۔ اور اگر دعویٰ کسی چیز کا طالب نہ ہو تو میں گواہوں کو نہیں سنوں گا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

کتاب الوصایا

قانون وصیت

LAW OF WILL

اس کتاب میں گفتگو مندرجہ ذیل موضوعات پر کی جائے گی :-

- وصیت کا جواز
- وصیت کا رکن
- وصیت کا مفہوم
- رکن وصیت کی شرطیں
- عقد وصیت کی صفات
- وصیت کے احکام
- وصیت کن چیزوں سے باطل ہو جاتی ہے۔

وصیت کا جواز جہاں تک پہلے موضوع کا تعلق ہے تو قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وصیت جائز نہ ہو کیونکہ یہ تملیک ہے جس کی اضافت بعد از موت کے وقت سے ہے اور موت ملکیت کو زائل کر دیتی ہے، سو یہ اضافت ملکیت کے زائل ہونے کے زمانے کے ساتھ قائم ہوتی ہے لہذا اس کا تملیک واقع ہونا مستور نہیں اس لیے یہ یعنی وصیت درست نہیں ہے، البتہ قرآن حکیم، سنت کریمہ اور اجماع سے اس کا جواز بطور استحسان لیا گیا ہے۔ قرآن حکیم سے یہ جواز آیت میراث میں اس ارشاد باری تعالیٰ سے لیا گیا ہے: **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِي قَوْلُهُ تَعَالَى... مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ...**

.... یوصی بہا اودین.... تووصون بہا اودین.... یوصی بہا اودین.... (الاحزاب: ۴۳ النساء: ۱۲) یعنی تمہاری اولاد کے بارے میں اللہ تمہیں ہدایت کرتا ہے کہ... الی قولہ تعالیٰ.... بعد اس کے کہ وصیت جو موت نے کی ہو پوری کر دی جائے یا اگر قرض ہو تو ادا کر دیا جائے.... جب کہ وصیت جو ان عورتوں نے کی ہو پوری کر دی جائے یا اگر قرض ہو تو ادا کر دیا جائے.... بعد اس کے کہ وصیت جو کی گئی ہو پوری کر دی جائے یا اگر کوئی قرض ہو تو وہ ادا کر دیا جائے۔ اس میں میراث کو وصیت پوری کر دینے کے بعد مشروع کیا ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ وصیت جائز ہے۔ نیز اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا فرمان ہے: **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ أَحْرَانٍ مِّنْ عِوَالِكُمْ إِنَّكُمْ عَلَىٰ أَعْيُنِنَا إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ** (البقرة: ۲۸۲) یعنی اے لوگو جو

ایمان لائے ہو، جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آجائے اور وہ وصیت کر رہا ہو تو تم میں سے دو صاحبِ عدل آدمی گواہ بنائے جائیں، یا اگر تم سفر کی حالت میں ہو تو غیر لوگوں میں سے ہی دو گواہ بنالیے جائیں..... اللہ تعالیٰ نے وصیت کرنے کے وقت گواہ بنانے کی ہمیں تلقین کی ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ وصیت مشروع ہے۔ جہاں تک سنت سے جو لینے کا تعلق ہے تو وہ اس حدیث سے لیا گیا ہے کہ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ یعنی سعد بن مالک بیمار تھے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی عیادت کی تو انہوں نے کہا: یا رسول اللہ میں اپنے کل مال کی وصیت کرنا چاہتا ہوں، آپ نے فرمایا: نہیں۔ اس پر انہوں نے کہا: اپنے دو تنہائی مال کی؟ آپ نے فرمایا: نہیں۔ انہوں نے کہا: تو اپنے ایک تنہائی مال کی؟ اس پر آپ نے فرمایا: اَلثَّلَثُ وَالْثَّلَثُ كَثِيرٌ اِنَّكَ اِنْ تَدَعَ وَدَشْتَ اَغْنِيَا خَيْرٌ مِنْ اَنْ تَدَعَ عَنْهُمْ عَالَهُ يَتَكَفَّفُونَ النَّاسَ، وروی فقرات یكفون الناس یعنی تنہائی حالانکہ تنہائی بہت ہے، اگر تم اپنے وارثوں کو تو گھر چھوڑ جاؤ تو وہ اس سے بہتر ہے کہ تم ان کو قلاش چھوڑ دو جو لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلاتے پھریں، اور ایک روایت میں آیا ہے کہ مفلس چھوڑ جاؤ جو لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلاتے پھریں، پس تنہائی (مال) کی وصیت کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جائز قرار دیا ہے۔ اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا: اِنَّ اللّٰهَ تَبَارَكَ وَتَعَالٰی تَصَدَّقَ عَلَيْكُمْ بِثَلَاثِ اَمْوَالِكُمْ فِيْ اٰخِرِ اَعْمَارِكُمْ زِيَادَةً عَلٰی اَعْمَارِكُمْ مَّضْعُوْعَةٌ حَيْثُ شِئْتُمْ یعنی بیشک اللہ تبارک و تعالیٰ نے تمہاری انتہائے عمر میں تم پر تیس ایک تنہائی اموال صدقہ کر دیے ہیں تاکہ تم اپنے (نیک) اعمال میں اضافہ کر سکو پس تم اس کا جہاں چاہو تصرف کرو۔ اس میں نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے خبر دی ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہمیں ہماری انتہائے عمر میں ہمارے ایک تنہائی مال کے ساتھ خاص کر دیا ہے تاکہ اس سے ہم زیادہ نیکیاں کما سکیں اور وصیت آخری عمر میں زیادہ نیکیاں کمانے کے لیے ایک تنہائی مال میں تصرف ہے، پس یہ مشروع ہے۔

رہا اجماع تو امت کے لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے لے آج تک وصیت کہتے آ رہے ہیں بغیر اس کے کہ کبھی کسی نے اس سے اختلاف کیا ہو، لہذا اس پر امت کا اجماع ہے۔ قرآن حکیم، سنت کریمہ اور اجماع کی موجودگی میں قیاس کو ترک کر دیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں قیاس کی بھی ایک نوع اس کے جو از کی متقاضی ہے اور وہ یوں کہ انسان کو اس امر کی حاجت ہے کہ انسان کے اعمال کا خاتمہ سابقہ نیکیوں سے زیادہ نیکی پر ہو جیسا کہ حدیث اس امر کی ناظر ہے یا پھر یہ کہ اس کی زندگی میں جو کوتاہیاں ہوئیں ان کی تلافی ہو جائے اور ایسا وصیت کے ذریعے ہو سکتا ہے یہ معاملات محض بندوں کی حاجات کے پیش نظر ہی مشروع ہوئے ہیں، لہذا جب وصیت کی حاجت درپیش ہو تو اس کے جو از کا قول کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ اس سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ انسان کی ملکیت اس کی موت پر اس قدر مال پر سے زائل نہیں ہوتی جس قدر کی اسے حیات ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس قدر مال میں اس کی ملکیت برقرار رہتی ہے جس قدر کہ اس کے کفن و دفن کی تیاری کے لیے درکار ہو اور اس قدر مال میں بھی برقرار رہتی ہے جس قدر کہ قرض ادا کرنے کے لیے درکار ہو،

اس کا مطالبہ بندوں کی طرف سے کیا جائے کیونکہ اس کی حاجت ہے، تو ایسے ہی وصیت میں ہوگا۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ وصیت کرنا واجب ہے جس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا: لَا يَحِلُّ لِرَجُلٍ يَتُومِنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ لَهُ مَالٌ يُرِيدُ أَنْ يُوْثِقَ فِيهِ يَبِيتُ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ عِنْدَ رَأْسِهِ، یعنی اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھنے والے آدمی کے پاس مال ہو اور وہ اس کے بارے میں وصیت کرنا چاہتا ہو تو اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ دو راتیں بسر کرے الا یہ کہ اس کی وصیت اس کے سر پرانے موجود ہو، وصیت کے واجب ہونے کی نفی تو خود اس حدیث میں موجود ہے کیونکہ اس میں وصیت کو ترک کرنے کی ممانعت تو اس صورت میں کی گئی ہے کہ جب وصیت کرنے کا ارادہ ہو اور واجب اس شخص کے ارادے پر موقوف نہیں ہو اگر تا جس پر کہ وہ واجب ہے جیسا کہ دیگر واجبات میں ہوتا ہے۔ یا پھر اس حدیث کو اس معنی پر محمول کیا جائے کہ جس کے ذمے فرائض و واجبات ہوں، جیسے حج، زکوٰۃ اور کفار سے پیس، اور ان کی وصیت ہمارے نزدیک واجب ہے۔ علاوہ ازیں، یہ حدیث احادیث جو اس امر کے بارے میں وارد ہوئی ہے جس میں ابتداء عام ہوتا ہے، اور یہ عدم ثبوت کی دلیل ہے پس اس کو قبول نہیں کیا جائے گا۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وصیت شروع میں مسلمان والدین اور اقارب کے حق میں واجب تھی، جس کی دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے اُكْتُبْ عَلَيْكُمْ إِذَا أَحْضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتَ إِنْ تَرَكَ حَبْرًا أَوْ صَيَّةً أَوْ لَوْارِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ (۲: البقرة: ۱۸۰)، یعنی ”تم پر فرض کیا گیا ہے کہ جب تم میں سے کسی کی موت کا وقت آئے اور وہ اپنے پیچھے مال چھوڑ رہا ہو تو والدین اور رشتہ داروں کے لیے معروف طریقے سے وصیت کرے۔ یہ حق ہے متقی لوگوں پر، پھر اس کو منسوخ کر دیا گیا، اس کے نسخ کے بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض علماء کا کہنا ہے کہ اس کو حدیث نے منسوخ کیا ہے اور یہ حدیث وہ ہے جو ابولہب رضی اللہ عنہ سے روایت کی گئی ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا: لَا وَصِيَّةَ لِسَوَارِثٍ، یعنی کسی وارث کے حق میں کوئی وصیت نہیں ہے اور قرآن حکیم سنت سے منسوخ ہو جاتا ہے۔ اس پر اگر اعتراض کیا جائے کہ تمہارے (یعنی احناف کے) نزدیک قرآن مجید کو حدیث متواتر منسوخ کر سکتی ہے جب کہ یہ حدیث احادیث جو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ حدیث متواتر ہے کیونکہ تو اتر دو قسم کا ہوتا ہے، ایک تو بلحاظ روایت تو اتر جاتا ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ اس کو ایک جماعت روایت کرے جن سب کا جھوٹ پر متفق ہونا ناقابل تصور ہو۔ دوسرا تو اس پر عمل کے ظاہر ہونے سے ہے کہ اس پر نسلاً بعد نسل عمل ہوتا رہا ہو اور اس پر عمل کرنے والوں کے خلاف کوئی اعتراض یا اختلاف ظاہر نہ کیا گیا ہو صرف یہ ہو کہ انہوں نے تو اتر کے ساتھ اس کو روایت نہ کیا ہو کیونکہ اس پر عمل کے اظہار نے ان کو اس کی روایت سے بے نیاز کر دیا ہو، اور اس حدیث پر عمل کا ظہور ہوا ہے، نیز ائمہ فقہاء کے بلا اختلاف اس پر فتویٰ سے قول کا بھی ظہور ہوا ہے۔ اور اس کے مثل پر عمل کرنا قطعی طور پر واجب ہو جاتا ہے، لہذا اس سے قرآن حکیم کا نسخ جائز ہے بالکل ایسے جیسے روایت میں متواتر حدیث سے اس کا نسخ جائز ہوتا ہے۔ البتہ تو اتر کی ان دو قسموں میں ایک فرق

ہے اور وہ یہ کہ روایت میں متواتر حدیث کے منکر کی تکفیر کی جاتی ہے جب کہ عمل کے ظہور میں متواتر کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی بلکہ اصول فقہ کے ایک معروف اصول کے بعض علماء کا کہنا ہے کہ اس کو آیت موارثت نے منسوخ کیا ہے اور حدیث سے اس امر پر دلالت ملتی ہے چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ: **إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ أَعْطَىٰ كُلَّ ذِي حَقٍّ حَقَّهُ فَلَا وَصِيَّةَ لِرِثِّ**۔ یعنی ”بے شک اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہر صاحب حق کو اس کا حق دے دیا ہے پس کسی وارث کے حق میں کوئی وصیت نہ ہوگی“ اور کل ذی حق حق کا مطلب ہے کہ اس کا پورا حق، پس نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اشارہ اس طرف ہے کہ وارث کو جو میراث دی گئی ہے وہ اس کا کل حق ہے، لہذا یہ اس امر کی دلیل ہے کہ وصیت اٹھ گئی ہے اور اس کا حق وصیت سے میراث کی طرف منتقل ہو گیا ہے اور جب یہ منتقل ہو گیا تو وصیت میں اس کا کوئی حق باقی نہ رہا، جیسے قبلہ جب بیت المقدس سے کعبہ کی طرف منتقل ہو گیا تو بیت المقدس قبلہ نہ رہا اور جیسے دین ہے کہ جب وہ ایک ذمے سے دوسرے ذمے کی طرف منتقل ہو جاتا ہے تو پہلے ذمے میں باقی نہیں رہتا، اور جیسے حقیقی حوالے میں ہوتا ہے بعض علماء کا کہنا ہے کہ وصیت والدین اور اقارب کے حق میں بدستور واجب ہے جب کہ وہ کفر اور غلامی کی وجہ سے وارث نہ بنتے ہوں اور یہ آیت اگرچہ اپنے مخرج میں عام ہے لیکن ایک حدیث سے اس سے والدین اور وارث اقارب مستثنیٰ ہو گئے ہیں اور وہ حدیث نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ فرمان ہے کہ وارث کے حق میں کوئی وصیت نہیں ہے چنانچہ یہ حدیث قرآن حکیم کے عموم کی تخصیص کرنے والی ہے نہ کہ اس کی ناسخ اور تخصیص پر محمول کرنا نسخ پر محمول کرنے سے اولیٰ ہے۔ البتہ جمہور مفسرین کا کہنا ہے کہ ابتداء میں وصیت مسلم والدین اور اقارب کے حق میں فرض تھی پھر یہ حدیث ابی قلزبہ سے منسوخ ہو گئی۔ امدان میں سے بعض مفسرین کا کہنا ہے کہ اگر اس کے ذمے حج یا زکوٰۃ یا کفارہ یا کوئی اور واجب ہو تو اس کی بابت وصیت کرنا واجب ہے اور اگر ایسا نہ ہو تو پھر یہ واجب نہیں بلکہ جائز ہے فقہ ابو اللیث نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔

جہاں تک اس کے مستحب ہونے پر گفتگو کرنے کا تعلق ہے تو علماء کا کہنا ہے کہ اگر اس کا مالی قلیل ہو اور اس کے ورثاء غریب ہوں تو افضل یہ ہے کہ وہ وصیت نہ کرے، جس کی دلیل رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا حدیث سعد رضی اللہ عنہ میں یہ ارشاد ہے کہ ”اگر تو اپنے وارثوں کو تو نگر چھوڑے تو یہ تیرے حق میں بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ تو انہیں مفلس چھوڑے اور وہ لوگوں کے سامنے ہاتھ پھیلائیں“ علاوہ ازیں اس صورت میں وصیت غیروں کے ساتھ صلہ ہے اور وصیت کو ترک کرنا اقارب کے ساتھ صلہ ہے اور یہ اولیٰ ہے۔ اور اگر اس کا مال کثیر ہو تو اس صورت میں اگر اس کے ورثاء غریب ہوں تو افضل یہ ہے کہ ایک نہائی سے کم مال میں وصیت کرے اور مال کو اپنے وارثوں کے لیے چھوڑ دے کیونکہ اگر مال کثیر ہو تو ورثاء کی تو نگر ہی نہائی مال سے جو مال بچ رہے گا وہی نہائی مال، اس سے حاصل ہو جائے گی لیکن مال کے قلیل ہونے کی صورت میں حاصل نہیں ہوگی۔ پانچویں حصہ کی وصیت چوتھائی مال کی وصیت سے افضل ہے اور چوتھائی مال کی وصیت تہائی مال کی وصیت سے افضل ہے کیونکہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے فرمایا کہ میرے نزدیک پانچویں حصے کی وصیت چوتھائی کی وصیت

سے زیادہ پسندیدہ ہے اور چوتھائی کی وصیت کرنا تہائی کی وصیت کرنے سے زیادہ پسندیدہ ہے اور جس نے تہائی کی وصیت کر دی اس نے کوئی چیز باقی نہ چھوڑی یعنی اس نے اپنے حق میں سے کچھ باقی نہ چھوڑا کیونکہ تہائی مال اس کا حق ہے تو جب اس نے تہائی مال کی وصیت کر دی تو اس نے ان کے لیے اپنے حق میں سے کچھ بھی نہ باقی چھوڑا۔ سیدنا ابو بکر، سیدنا عمر اور سیدنا عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم میں وصیت میا نہ روی ہے، چوتھائی میں وصیت مشقت ہے اور تہائی میں وصیت نطم ہے۔ اور اگر اس کے ورثاء تو نگر ہوں تو تہائی مال کی وصیت افضل ہے، پھر تہائی مال کی وصیت غیر وارث رشتہ داروں کے حق میں کرنا غیروں کے حق میں کرنے سے افضل ہے، اور دشمنی رکھنے والے رشتہ دار کے حق میں وصیت دوستی رکھنے والے رشتہ دار کے حق میں وصیت سے افضل ہے کیونکہ دشمنی رکھنے والے پر صدقہ اخلاص کے قریب تر اور ریاعت سے زیادہ دور ہے۔ اس کی نظیر رسول کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اس شخص کو یہ ارشاد ہے جس نے ایک غلام خرید کر اس کو آزاد کر دیا تھا کہ اگر وہ تیرا شکریہ ادا کر دے تو وہ اس کے حق میں خیر اور تمنا ہے حق میں شکر ہے اور اگر وہ تیری ناشکری کرے تو یہ اس کے حق میں شر اور تیرے حق میں خیر ہے۔ علاوہ ان میں، دشمنی رکھنے والے رشتہ دار کے حق میں وصیت دشمنی کو دور کرنے اور رشتہ داری کو منقطع ہونے سے بچانے کا ایک ذریعہ ہے، لہذا یہ اہل ہے۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب دونوں فریق فضیلت دین اور حاجت میں یکساں ہوں اور ان میں سے ایک دشمنی رکھتا ہو اور اگر ان دونوں میں سے دوستی رکھنے والا رشتہ دار زیادہ پاکباز، صالح اور حاجت مند ہو تو اس کے حق میں وصیت کرنا افضل ہے کیونکہ اس کے حق میں وصیت کرنا اسے اللہ تبارک و تعالیٰ کی اطاعت میں مدد دینا ہے۔

وصیت کا رکن جہاں تک وصیت کے رکن کا تعلق ہے تو اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ہمارے تینوں ائمہ رحمہم اللہ کا کہنا ہے کہ اس کا رکن ایجاب و قبول ہے، ایجاب موصی (وصیت کرنے والے) کی طرف سے اور قبول موصیٰ لہ (جس کے حق میں وصیت کی گئی) کی جانب سے، جب تک یہ دونوں بیک وقت موجود نہ ہوں گے رکن پورا نہ ہوگا۔ اگر آپ چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ وصیت کا رکن موصی کی طرف سے ایجاب اور موصیٰ لہ کی طرف سے رد نہ کرنا ہے اور وہ یوں کہ اس کی طرف سے رد کیے جانے سے مایوسی واقع ہو جائے اور مسائل کی تخریج کے لیے یہ آسان تر ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ امام زفر رحمہم اللہ کا کہنا ہے کہ رکن صرف موصی کی طرف سے ایجاب ہے۔ امام زفر رحمہم اللہ کی وجہ یہ ہے کہ موصیٰ لہ کی ملکیت وارث کی ملکیت کے مانند ہے کیونکہ ہر دو ملکیت موت سے منتقل ہوتی ہے، پھر وارث کی ملکیت اس کے قبول کی محتاج نہیں ہے تو ایسے ہی موصیٰ لہ کی ملکیت ہوگی۔ اور ہماری دلیل اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان ہے کہ **وَأَنْ يَمْسَ لِلذَّيْنَانِ إِلَّا مَسْعَىٰ** یعنی اور یہ کہ انسان کے لیے نہیں ہے مگر جس کی وہ کوشش کرے۔ تو اس کا ظاہر مفہوم یہ ہے کہ انسان کے لیے بدوں اس کی کوشش کے کچھ نہ ہو، تو اگر موصیٰ لہ کے لیے ملکیت بغیر قبول کے ثابت ہو تو یہ بغیر اس کی کوشش کے ثابت ہوگی اور یہ ممنوع ہے بجز اس کے کہ جس کو کسی دلیل سے مستثنیٰ کر دیا گیا ہو۔ علاوہ ان میں، اس کے قبول کے

بغیر اس کے لیے ملکیت کے ثابت ہونے کا قول اس کیلئے دو اعتبار سے ضرر کا موجب بنے گا، ایک تو اس طرح کہ اس سے اس کو احسان جتانے کا ضرر لاحق ہوگا، اسی لیے موصوبہ جس کے حق میں ہبہ کیا گیا ہو، کے حق میں ملکیت کا ثابت ہونا اس کی طرف سے ہبہ کو قبول کرنے پر موقوف ہے تاکہ احسان جتانے کے ضرر کو دور کیا جائے اور دوسرے اس طرح کہ موصی بہ (وہ چیز جس کی وصیت کی گئی ہے) ایسی چیز ہو سکتی ہے کہ جس سے موصی بہ کو ضرر پہنچے جیسے نابینا، ابا، بیچ اور معدور غلام، وغیرہ۔ اسی چیز کی طرف (امام محمدؒ نے) کتاب الاصل میں اشارہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ آپ کا کیا خیال ہے کہ اگر اس نے نابینا غلاموں کی وصیت کی ہو تو کیا قبول کرنا اس پر واجب ہوگا خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے اور اس طرح ان کے نان و نفقہ کا وہ ذمہ دار ہوگا بغیر اس کے کہ ان کی طرف سے اس کو کوئی فائدہ پہنچے پس اگر اس کی طرف سے قبول کیے بغیر اس پر ملکیت لازم ہو جائے تو اس کو ضرر لاحق ہو جائے گا بغیر اس کے کہ اس کو خود اس نے اپنے اوپر لازم کیا اور بغیر اس کے کہ اس پر اس کو کسی ایسے شخص نے لازم کیا ہو کہ جس کو ایسا کرنے کی ولایت (AUTHORITY) حاصل ہے، کیونکہ موصی کو کسی پر ضرر لازم کرنے کی ولایت حاصل نہیں ہے لہذا یہ اس پر لازم نہ ہوگا۔ وارث کی ملکیت اس کے برعکس ہے کیونکہ وہاں اس کا لازم ہونا اس ذات کی طرف سے لازم کیے جانے کی وجہ سے ہے کہ جس کو لازم کرنے کی ولایت حاصل ہے اور وہ ذات اللہ تبارک و تعالیٰ پس یہ قبول پر موقوف نہیں ہے جیسے ان جملہ احکام میں ہوتا ہے جو ابتدائی طور پر شریعت کے لازم کرنے سے لازم ہو جاتے ہیں۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وصیت شدہ غلام موصی بہ کا ذی رحم محرم ہو تو جب تک وہ اس کو قبول نہ کیے یا قبول کیے بغیر مر نہ جائے وہ آزاد نہ ہوگا کیونکہ ملکیت کے بغیر آزادی ممکن نہیں اور قبول کیے بغیر یا عدم رد اور اس کی طرف سے رد کرنے کی بابت مایوسی واقع ہوئے بغیر ملکیت نہیں بنتی اور یہاں اس کی طرف سے قبول نہیں پایا گیا اور نہ ہی جب تک وہ زندہ ہے رد کرنے کی بابت مایوسی واقع ہوئی ہے، لہذا وہ آزاد نہیں ہوگا۔ اگر موصی مر جائے اور موصی بہ قبول کرنے سے پیشتر مر جائے تو از روئے استحسان موصی بہ، موصی بہ کے وارثوں کی ملکیت بن جائے گا جبکہ ایک قیاس یہ ہے کہ وصیت باطل ہو جائے اور دوسرا قیاس یہ ہے کہ اس کے وارثوں کو اختیار حاصل ہو کہ چاہیں تو وہ قبول کر لیں اور چاہیں تو رد کر دیں۔ پہلے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ قبول عقد کے دو رکنوں میں سے ایک ہے اور موت سے یہ رکن فوت ہو گیا لہذا دوسرا رکن (یعنی ایجاب) بھی باطل ہو جائے گا جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب کوئی شخص بیع کا ایجاب کرے اور خریدار قبول سے قبل مر جائے یا وہ ہبہ کا ایجاب کرے پھر قبول کرنے سے قبل موصوبہ کی موت واقع ہو جائے تو ایجاب باطل ہو جاتا ہے اور ہبہ مذکورہ تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ دوسرے قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ موصی بہ کو اپنی زندگی میں قبول یا رد کرنے کا اختیار حاصل تھا پس اس کی موت کے بعد اس کے وارث اس کے قائم مقام ہو جائیں گے۔ استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ دو رکنوں میں سے ایک رکن موصی بہ کی طرف سے ہے اور وہ ہے اس کا رد کرنا اور یہ اس کی طرف سے رد کرنے کی بابت مایوسی واقع ہونے سے ہوتا ہے اور یہ (مایوسی) اس کی موت سے حاصل ہوگی لہذا رکن پورا ہو گیا۔ جہاں تک قبول کرنے کی عبارت کا تعلق ہے تو ہم کہتے ہیں کہ موصی بہ کی طرف سے قبول بعینہ شرط نہیں ہے بلکہ رد کرنے کی

بابت مایوسی کے واقع ہو جانے کے واسطے اس کو شرط بنایا گیا ہے اور یہ مایوسی تو موصیٰ کی موت سے حاصل ہو گئی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ موصیٰ لہ کے لیے اپنی اس باندی کی وصیت کرے جس نے نکاح کے بعد اس کے بچے کو جنم دیا ہو تو وہ اس کی اُم ولد نہیں بنے گی جب تک کہ وہ اس کی وصیت کو قبول نہ کرے یا قبول کرنے سے پیشتر اس کی موت واقع ہو جائے، تو جب وہ مر جائے گا وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی کیونکہ وہ اس باندی کا مالک ہو گیا ہے جس نے نکاح کے بعد اس کے بچے کو جنم دیا، پس وہ اس کی ام ولد ہو جائے گی اور نکاح فسخ ہو جائے گا۔ اور اگر موصیٰ لہ کو وصیت کا علم نہیں تھا حتیٰ کہ وہ مر گیا یا اسے علم تھا لیکن اس نے اس کو قبول نہیں کیا تھا، یہاں تک کہ اس کی موت واقع ہو گئی تو اس کا حکم اسی قیاس اور استحسان کے مطابق ہوگا جس کا ذکر ہم کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ زندہ ہو اور اسے وصیت کا علم نہ ہو اور وہ نکاح کے بعد اس سے مباشرت کرتا ہو اور اس نے اس کے بچوں کو جنم بھی دیا ہو پھر اسے وصیت کا علم ہو جائے تو اسے اختیار حاصل ہوگا، چاہے وصیت کو قبول کر لے جس کے بعد وہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی اور اس کے بچے آزاد ہوں گے، بشرطیکہ وہ تنہا مال میں سے نکلتے ہوں، اور چاہے تو وہ اس کو قبول نہ کرے، پھر وہ باندی اس کی ام ولد نہ بنے گی کیونکہ اس کا قبول شرط ہے، پس اگر وہ قبول کر لے تو وہ باندی اس کی ام ولد ہو جائے گی کیونکہ قبول کرنے سے وہ اس کا مالک بن گیا ہے، اور اگر کسی دوسرے کی باندی کے بطن سے بعد از نکاح کسی کے بچے پیدا ہو جائیں پھر وہ اس باندی کا مالک بن جائے تو وہ اس کی ام ولد ہو جاتی ہے اور اس کے بچے آزاد ہوتے ہیں بشرطیکہ وہ تنہا مال میں سے نکلتے ہوں، کیونکہ قبول کر لینے سے موصیٰ کی موت کے وقت سے ملکیت ثابت ہو جاتی ہے، لہذا یہ بات واضح ہو گئی کہ باندی پر اس کی ملکیت اس وقت سے ثابت ہے جیسے خیار کی شرط والی بیع میں ہوتا ہے کہ اجازت سے حکم ثابت ہو جاتا ہے اور وہ بیع کے وقت سے ملکیت ہوتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور جب ملکیت موصیٰ کی موت کے وقت سے ثابت ہو گئی تو اسی وقت سے نکاح کے فاسد ہونے کا حکم لگایا جائے گا، اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ بچے ملک میں کے بستر پر پیدا ہوئے ہیں پس وہ وصیت کے تحت داخل ہو گئے، لہذا وہ وصیت کو قبول کر کے ان کا مالک ہو جائے گا، اس لیے اگر وہ تنہا مال میں سے نکلتے ہوں تو آزاد ہو جائیں گے۔ اور اگر اس نے وصیت کو قبول نہ کیا ہو تو باندی موصیٰ کے وارثوں کی ملکیت ہوگی اور بچے غلام ہوں گے کیونکہ غلامی اور آزادی کے معاملے میں بچہ اپنی ماں کے تابع ہوتا ہے۔ اگر وہ دو آدمیوں کے حق میں تنہا مال کی وصیت کرے، موصیٰ وفات پا جائے، ان دو آدمیوں میں سے ایک وصیت کو رد کر دے اور دوسرا قبول کر لے تو دوسرے آدمی کو وصیت میں سے اس کا حصہ ملے گا کیونکہ اس نے تنہا مال کی نسبت ان دونوں سے کی تھی اور یہ نسبت درست تھی، پس ہر دو کے لیے تنہا مال کا نصف ہو گیا، تو جب ان میں سے ایک نے وصیت کو رد کر دیا تو اس نے اپنے نصف حصے کو رد کیا اور دوسرا نصف اس کے اٹس ساتھی کے لیے برقرار رہا جس نے وصیت کو قبول کیا ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے کوئی شخص دو آدمیوں کے حق میں ایک ہزار درہم کا اقرار کرے، ان میں سے ایک آدمی اس کے اقرار کو رد کر دے تو اس کا رد کرنا صرف اس کے اپنے حصے میں مؤثر ہے اور دوسرے کو اقرار کر دہ رقم کا نصف

ملے گا ایسے ہی یہاں ہوگا، بخلاف اس کے کہ اگر وہ ایک کے لیے تہائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے کے لیے بھی تہائی مال کی وصیت کرے، ان میں سے ایک اس کو رد کر دے اور دوسرا قبول کر لے تو پورا تہائی مال اس کو ملے گا جس نے وصیت کو قبول کیا، البتہ اگر اس کا ساتھی بھی قبول کر لے تو تہائی مال ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، مزاحمت کی ضرورت کی وجہ سے، کیونکہ ان دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے۔ اور جب ایک رد کر دے تو مزاحمت زائل ہو جائے گی، لہذا پورا تہائی مال اس کا ہوگا۔

جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ قبول عقد وصیت میں رکن ہے تو قبول کا وقت موصی کی موت کے بعد اور اس کی موت سے قبل قبول یا رد کرنا کوئی حکم نہیں، حتیٰ کہ اگر وہ اس کی موت سے قبل رد کر دے پھر اس کی موت کے بعد قبول کر لے تو اس کا قبول کرنا درست کیونکہ وصیت موت کے بعد ملک کا ایجاب ہے اس لیے قبول یا رد بھی اسی طرح معتبر ہوگا، جیسے ایجاب ہے کیونکہ وہ جواب ہے اور جواب تو سوال کے پیش ہونے کے بعد ہی دیا جاتا ہے۔ اس کی نظر یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی بیوی سے کہے کہ جب کل آئے گی تو تو ایک ہزار درہم کے عوض مطلقہ ہوگی۔ اس مسئلے میں قبول یا رد کا اعتبار کل کے آنے پر ہوتا ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا، لہذا جب کوئی تصرف بعد از موت ایجاب واقع ہو تو اس کا قبول بھی موت کے بعد ہی معتبر ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک وصیت کے مفہوم کو بیان کرنے کا تعلق ہے تو وصیت نامہ ہے اس چیز کا کہ اس کا ایجاب موصی اپنے مال میں اپنی موت کے

وصیت کا مفہوم

بعد کرتا ہے اور اس طرح وصیت، بیع، اجارہ اور ہبہ سے مختلف ہے کیونکہ ان میں سے کسی چیز کا ایجاب موت کے بعد ممکن نہیں ہے؛ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ان میں سے کسی چیز کا ایجاب بعد از موت کرے تو وہ باطل ہوتا ہے۔ کرنی علیہ الرحمۃ نے وصیت کی تعریف یوں کی ہے کہ یہ وہ چیز ہے جس کا ایجاب موصی نے اپنے مال میں رضا کارانہ طور پر کیا ہو، اپنی موت کے بعد یا اپنے اس مرض میں جس میں اس کی موت واقع ہوئی، سو کرنی کا قول کہ یہ وہ چیز ہے کہ موصی اپنے مال میں اپنی موت کے بعد رضا کارانہ طور پر جس کا ایجاب کرتا ہے، اس میں تمام وصیتیں شامل نہیں ہوتیں کیونکہ وصیت کے تحت وہ واجب عبادات نہیں آتیں جو موت سے وصیت کے بغیر ساقط ہو جاتی ہیں، جیسے حج، زکوٰۃ اور کفارے وغیرہ ہیں لہذا یہ تعریف جامع نہیں ہے۔ کرنی کا یہ قول کہ "یا اپنے مرض میں" تو یہ حد مقیم ہے اور یہ فاسد ہے۔ اسی طرح، انسان کا اپنے مرض الموت میں اپنے مال سے تبرع کرنا، جیسے غلام کو آزاد کرنا، ہبہ، محاباة، کفالہ اور ضمان درک ہے، فی الحقیقت وصیت نہیں ہے کیونکہ ان تصرفات کا حکم موت سے پہلے فوری طور پر نافذ العمل ہوتا ہے جب کہ وصیت کا حکم بعد از موت وقت تک مؤخر ہوتا ہے، لہذا مریض کی طرف سے یہ تصرفات فی الحقیقت وصیت نہیں ہیں البتہ تہائی مال کے اعتبار کے حق میں ان کو وصیت مانا جاتا ہے، لیکن اگر یہ کہا جائے کہ یہ حقیقی وصیت ہیں تو یہ بات غلط ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ اپنے تہائی یا چوتھائی مال کی وصیت کرے اور اپنے مال کی اس مقدار کا ذکر وہ مشاع یا معین طور پر کرے تو اس کے مال میں سے جس قدر مال کا موصی کہتے ہوگا وہ اس کا وہ مال ہوگا جو موت کے وقت ہوگا نہ کہ وہ مال جو وصیت کرنے کے وقت تھا۔ چنانچہ اگر وہ اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور وصیت کرنے کے دن اس کا مال تین ہزار (روپے) ہو اور جس روز وہ فوت ہوا اس روز تین سو (روپے) ہو تو موصی

صرف ایک سو (روپے) کا مستحق ہوگا۔ اور اگر وصیت کرنے کے روز اس کا کوئی مال نہ ہو پھر وہ مال کما لے۔ اس کے بعد فوت ہو جائے تو موصی لہ کو اس کی موت کے دن کے مال کی ایک تہائی ملے گی۔ اور اگر وصیت نہ کرے دن اس کے پاس مال ہو پھر وہ مر جائے بایں حال کہ اس کے پاس کچھ مال نہیں تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی۔ ایسا اس لیے ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بتا چکے ہیں، کہ وصیت ایسی ملکیت ہے جو موت کے وقت کی طرف مضاف ہے لہذا موصی لہ اس مال کا مستحق ہے جو موصی کی موت کے وقت اس کی ملکیت ہو اور اس وقت سے امانت رکھنے والی وصیت ایسے ہے کہ جیسے اسی وقت کی گئی ہے، گویا کہ اس نے موت کے وقت کہا کہ فلاں شخص کے لیے میرا تہائی مال ہے، پس اس وقت جو مال اس کی ملکیت میں ہے اس کا اعتبار کیا جائے گا نہ کہ اس سے پہلے کا۔

ابن سماعہ نے اپنے نوادر میں امام ابو یوسفؒ سے روایت نقل کی ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر کوئی شخصیت وصیت کرتے ہوئے کہے کہ فلاں شخص کے لیے میری بکریوں میں سے ایک بکری ہے یا میرے کھجور کے درختوں میں سے ایک درخت ہے یا میری باندیوں میں سے باندی ہے اور یہ نہ کہے کہ میری ان بکریوں میں سے یا میری ان باندیوں میں سے یا میرے ان درختوں میں سے تو یہ وصیت موصی کی موت کے وقت واقع ہوگی۔ وصیت کرنے کے دن واقع نہیں ہوگی، چنانچہ اگر اس کی وہ بکریاں مر جائیں یا ان کو فروخت کر کے وہ ان کی بکر دوسری بکریاں خرید لے، یا اس کی باندیاں مر جائیں اور ان کی جگہ وہ دوسری باندیاں خرید لے یا کھجور کے درختوں کو وہ فروخت کر کے دوسرے درخت خرید لے تو موصی لہ کو اس کی موت کے دن جو درخت اس کے ہوں گے ان میں سے ایک درخت ملے گا اور وارثوں کو یہ اختیار نہ ہوگا کہ اس کے بجائے کوئی اور درخت اس کو دیں، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ وصیت ایک ایسا عقد ہے جو موت کی طرف مضاف ہے، گویا کہ اس نے اس حالت میں کہا کہ میری بکریوں میں سے ایک بکری فلاں کے لیے ہے، پس وہ موجودہ بکریوں میں سے ایک بکری کا حقدار ہے نہ کہ ماقبل میں سے۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر موصی کی موت سے قبل بکریاں بچے دیں، یا اس کی موت سے قبل باندیاں بچوں کو ختم دیں اور اولاد اپنی ماؤں کے ساتھ شامل ہو جائے پھر موصی مر جائے تو وارثوں کو اختیار ہوگا کہ چاہیں تو ماؤں میں سے اس کو دے دیں اور چاہیں اولاد میں سے دے دیں کیونکہ موت کے وقت بکری اور باندی کا تمام سب پر مبادق آتا ہے، لہذا اولاد سے اس کے ذریعے حاصل ہونے والا نیا مال ایسے ہی ہے جیسے خرید کے ذریعے حاصل ہونے والا نیا مال۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر ورثہ اس کی بکریوں میں سے ایک بکری اس کو دینا اختیار کریں جب کہ ان بکریوں کی ایسی اولاد بھی ہو جن کو انہوں نے موصی کی موت کے بعد ختم دیا تو ان کی اولاد ان بکریوں کے تابع ہوگی، اسی طرح ان کا اؤن اور ان کا دودھ بھی ان کے تابع ہوگا، کیونکہ وصیت، اگرچہ غیر معین بکری سے متعلق ہے لیکن وارثوں کی جانب سے تعین اس امر کی وضاحت ہے کہ یہ معین بکری ہی وہ بکری ہے جس کی بابت وصیت کی گئی، گویا کہ وصیت تو ابتدائی طور پر ہی اسی معین بکری کے لیے واقع ہوئی تھی، لہذا موصی کی موت کے بعد جو کچھ اس میں موجودہ موصی لہ کا ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ موصی کی موت سے قبل جو بچے پیدا ہوئے ان پر موصی لہ کا کوئی حق نہیں ہے کیونکہ وصیت کا اعتبار موت کے وقت کیا جاتا ہے، لہذا موت سے قبل جو کچھ پیدا ہوگا وہ وارثوں کی ملک میں پیدا ہوگا، اسی طرح موت سے قبل منفصل اؤن اور منفصل دودھ کا حکم ہے، بوجہ مذکورہ، اور اگر وہ اس سے متصل ہو تو اس پر موصی لہ کا حق ہوگا خواہ وہ موت سے

قبل ہی پیدا ہو کیونکہ اس کی جدا گانہ طور پر ملکیت نہیں ہوتی۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر موصی کے بعد پیدا ہوئی والہ اوں یا دودھ کو وراثۃً استعمال کر لیں تو ان پر اس کا ضمان عائد ہوگا کیونکہ موصی لہ اصل (یعنی بکری) کا مالک بننے کے ساتھ اس کا بھی مالک بن گیا ہے لہذا اس کے اتلاف پر ضمان واجب ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اپنی ان بکریوں میں سے ایک بکری اس کے لیے وصیت کی، یا اپنی ان باندیوں میں سے ایک باندی وصیت کی یا یہ کہے کہ میں نے اپنی ان دو باندیوں میں سے ایک باندی اس کے لیے وصیت کی تو اس کی یہ وصیت انہیں بکریوں اور انہیں باندیوں میں ہوگی کیونکہ اس نے موصی بہ کو معین کر دیا ہے اور وہ اس کی اشارہ کردہ بکریوں میں سے ایک بکری ہے، چنانچہ اگر وہ بکریاں مرجائیں یا وہ ان کو فروخت کر دے تو وصیت باطل ہو جائے گی، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ یہ کہے کہ میں نے یہ بکری یا یہ باندی وصیت کی اور وہ ہلاک ہو جائے۔ اگر بکریاں یا باندیاں موصی کی زندگی میں بچے دیں، پھر وراثۃً اس کو اولاد میں سے دینا چاہیں تو ان کو اس کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ وصیت اشارہ کردہ معین چیز سے متعلق ہے، اور اگر وراثۃً ان باندیوں میں سے ایک باندی اس کو دے دیں تو وہ اس کی اس اولاد کا مستحق نہ ہوگا جو موصی کی موت سے قبل پیدا ہوئی کیونکہ وصیت اس میں واجب نہیں ہوتی، کیونکہ وصیت کردہ چیز کی ملکیت موصی کی موت کے بعد منتقل ہوتی ہے اور جو کچھ اس کی موت سے پہلے پیدا ہوتا ہے وہ میت کی ملکیت میں پیدا ہوتا ہے لہذا اس پر وارثوں کا حق ہوگا۔ اور جو بچہ موصی کی موت کے بعد پیدا ہو۔ اس پر موصی لہ کا حق ہوگا کیونکہ موصی کی موت پر وہ اس (یعنی بچے کی ماں) کا مالک بن گیا ہے لہذا بچہ اس کی ملکیت میں پیدا ہوا ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے کہا کہ اگر کبھی مائیں مرجائیں ماسوا ایک کے تو وصیت اس میں متعین ہو جائے گی کیونکہ وصیت کے متعلق ہونے میں کوئی اس کی مزاحمت کرنے والا باقی نہیں رہا کیونکہ مزاحم کے انتقام کی وجہ سے وصیت متعین ہو گئی۔ اور اگر کبھی مائیں مرجائیں جب کہ ان کی وہ اولاد باقی ہو جو موت کے بعد پیدا ہوئی، یا کچھ بچے درخت جل جائیں لیکن ان کا پھل باقی ہو جو موت کے بعد پیدا ہوا تو وارثوں پر واجب ہوگا کہ وہ اس کو ایک باندی کی اولاد اور ایک کھجور کا پھل دیں کیونکہ وصیت اس (باندی یا درخت) سے متعلق تھی لہذا موصی کی موت کے بعد پیدا ہونے والے بچے یا پھل میں اس کا استحقاق ظاہر ہوگا۔ لہذا جب ماں ہلاک ہو جائے گی تو بچے پر حق بدستور باقی رہے گا، لیکن موصی کی موت سے قبل پیدا ہونے والے (بچے یا پھل) میں اس کا استحقاق ظاہر نہیں ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ عزوجل اعلم۔

رکن کی شرطیں

جہاں تک رکن کی شرطوں کا تعلق ہے تو ان میں سے کچھ تو خود رکن سے متعلق ہیں، بعض کا تعلق موصی سے ہے، بعض کا موصی لہ سے اور بعض کا موصی بہ سے۔

رکن سے متعلق شرط | جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے جو خود رکن سے متعلق ہے تو وہ یہ ہے کہ قبول ایجاب کے موافق ہو اور اگر وہ ایجاب سے مختلف

ہو تو قبول درست نہ ہوگا کیونکہ جب وہ اس سے مختلف ہوگا تو اس کے ساتھ مرتبط نہ ہوگا پس بغیر قبول کے خالی ایجاب رہ گیا، لہذا رکن پورا نہ ہوا، اس کی توضیح یہ ہے کہ اگر موصی دو آدمیوں سے کہے کہ یہ باندی میں نے تم دونوں کے لیے وصیت کر دی، موصی کی موت کے بعد ان میں سے ایک آدمی قبول کر لے اور دوسرا اس کو رد کر دے تو یہ قبول درست نہ ہوگا کیونکہ اس نے ان دونوں کے لیے وصیت کی تھی، سو ہر دو کے حق میں نصف باندی کی وصیت تھی اور وہ باندی

ان دونوں میں مشترک تھی اگر وہ دونوں قبول کر لیتا لیکن جب ایک نے رد کر دیا تو شرط نہیں پائی گئی اور وہ شرط ہے دونوں کا قبول، لہذا وصیت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر موصی اس باندی کو ایک آدمی کے لیے وصیت کرے۔ موصی کی موت کے بعد ان میں سے ایک تو وصیت کو قبول کر لے اور دوسرا رد کر دے تو نصف موصی لے کے لیے اور نصف موصی کے وارثوں کے لیے ہوگی کیونکہ اس نے ہر دو کے لیے جبراً گناہ طور پر وصیت کی تھی لہذا ان دونوں کا کٹھے قبول کرنا شرط نہیں ہے، پس جب موصی کی موت کے بعد ایک نے رد کر دیا تو اسکے حق میں رکن مکمل نہیں ہوا بلکہ اس کے حق میں ایجاب باطل ہو گیا اور اس کا حصہ موصی کے وارثوں کی طرف پلٹ گیا۔ سو دوسرے آدمی کی طرف سے قبول درست ہے، اس لیے وہ نصف وصیت کا مستحق ہے۔ اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے خفیع کے دو حقداروں میں سے ایک حقدار شفعہ کے عدالتی فیصلے کے بعد اپنے حق شفعہ سے دست بردار ہو جائے تو وہ نصف خریدار کا ہو جاتا ہے نہ کہ دوسرے حقدار شفعہ کا۔

جن شرطوں کا تعلق موصی سے ہے تو اس کی کئی قسمیں ہیں: ازاجملہ یہ ہے کہ وہ مال اور اس سے متعلق چیزوں میں وصیت کا تبرع (احسان) کرنے کی اہلیت رکھتا ہو کیونکہ مال وغیرہ کی وصیت موت کے بعد اس کے تبرع کا ایجاب کرتا ہے، اس لیے تبرع کی اہلیت کا ہونا ناگزیر ہے، پس بچے اور پاگل کی وصیت درست نہ ہوگی۔ کیونکہ یہ تبرع کی اہلیت نہیں رکھتے، اس لیے کہ تبرع ایسے تصرفات میں سے ہے جو خالصتہً ضرر رساں ہیں کیونکہ ان کے مقابلے میں کوئی دنیوی بدلہ تو ہے نہیں۔ یہ ہمارا (یعنی احناف کا) مسلک ہے جب کہ امام شافعی کے دو اقوال میں سے ایک قول یہ ہے کہ باعث ثواب کاموں کی بابت عاقل بچے کی وصیت درست ہے۔ امام شافعی نے اس روایت سے استدلال کیا ہے کہ سیدنا عمر رضی اللہ عنہ نے ایک یافع لڑکے کی وصیت کو جائز قرار دیا تھا اور یافع سے مراد ہے وہ جو بلوغت کے قریب پہنچ گیا ہو۔ علاوہ ازیں، اس کی وصیت میں اس کی مصلحت ہے کیونکہ اس کو اس پر اجر و ثواب ملتا ہے اور اگر وہ وصیت نہ کرے تو اس کی ملکیت وارثوں کے حق میں بغیر کسی ثواب کے زائل ہو جائے گی، کیونکہ وہ جبراً زائل ہو جاتی ہے، خواہ وہ چاہے یا نہ چاہے، لہذا یہ تصرف اس کے حق میں نفع بخش ہے پس یہ نفلی نماز اور نفلی روزے کے مانند ہے۔ امام شافعی کے اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک سیدنا عمر رضی اللہ عنہ کے جائز قرار دینے کا تعلق ہے تو ممکن ہے کہ اس بچے کی وصیت اس کی تجبیر و تکفین اور دنیا کے بابت ہو اور بچے کی ایسے امور کی بابت وصیت ہمارے نزدیک بھی جائز ہے کیونکہ یہ امور تو وصیت کے بغیر بھی ثابت ہیں۔ رہا ان کا یہ قول کہ اس کو اس کا بدلہ ملتا ہے اور وہ بدلہ ہے اجر و ثواب تو یہ بات تسلیم لیکن یہ دنیوی بدلہ نہیں ہے لہذا بچہ اس تصرف کا مجاز نہیں ہے۔ جیسے صدقہ میں ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں، اس میں تعارض پایا جاتا ہے۔ کیونکہ جیسے اس کو وصیت پر ثواب ملتا ہے ایسے ہی وارث کے لیے مال چھوڑ جانے پر بھی ثواب ملتا ہے بلکہ بعض اموال میں تو یہ اولیٰ ہے، بوجہ اس کے جو ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس کی موت بلوغت سے قبل واقع ہوئی ہے یا اس کے بعد کیونکہ وصیت باطل واقع ہوئی ہے لہذا بلوغت کے ساتھ بدلہ بدل کر جائز نہ ہوگی مگر نئے سرے سے کرنے پر جائز ہو سکتی ہے۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ بچے کو تجارت کرنے کی اجازت حاصل ہے یا وہ اس سے محروم ہے کیونکہ وصیت باب تجارت میں سے نہیں ہے، اس لیے کہ تجارت مال کا مال سے تبادلہ ہے۔ اگر وصیت کی منافقت وہ بلوغت کے بعد کے وقت سے کرے، مثلاً وہ کہے کہ جب میں بالغ ہو جاؤں اور پھر مر جاؤں تو میرا تھائی مال

فلاں شخص کے لیے ہوگا تو یہ وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ اس کا قول صحیح واقع نہیں ہوا لہذا بعد از موت حکم کے ایجاب کے لیے اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ ماذون غلام اور مکاتب کی وصیت بھی درست نہیں ہے کیونکہ یہ دونوں تبرع کی اہلیت نہیں رکھتے۔ اگر یہ وصیت کریں، پھر آزاد ہو جائیں اور مال کے مالک بن جائیں اور اس کے بعد وفات پائیں تو بھی وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ وہ ابتداء ہی سے باطل واقع ہوئی ہے۔ اور اگر ان دونوں میں سے کوئی وصیت کو آزاد کیے جانے کے بعد بکے وقت کی طرح تصرف کر دے مثلاً وہ کہے کہ جب میں آزاد کر رہا جاؤں پھر مر جاؤں تو میرا تہائی مال فلاں شخص کے لیے ہے تو یہ درست ہے۔ اس طرح غلام اور بچے میں فرق کیا گیا ہے اور اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ایسے تصرف کی بابت بچے کا قول جس سے اس کو نقصان پہنچتا ہو اس کی عقل کے ناقص ہونے کی وجہ سے کالعدم ہوتا ہے لہذا اس کا قول سرے سے ہی درست نہیں ہے بلکہ باطل ہے اور باطل کے لیے کوئی حکم نہیں ہے، بلکہ وہ حکم کے حق میں تو نیست و نابور ہے۔ رہا غلام کا قول تو وہ درست ہے کیونکہ وہ پرکھنے والی عقل سے صادر ہوا ہے۔ اس کو تبرع کرنے کی مانعت تو مالک کے حق کی وجہ سے ہے، جب وہ آزاد ہو گیا تو یہ مانع بھی نازل ہو گیا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

از الجملہ ایک شرط موصی کی رضا مندی ہے کیونکہ وصیت ملک یا ملک سے متعلق کسی چیز کا ایجاب ہے، اس لیے اس میں اس کی رضا مندی ناگزیر ہے، جیسے دیگر تمام چیزوں کے ساتھ ملک کے ایجاب میں ہوتا ہے، چنانچہ مسخرے، مجبور اور غلطی سے کرنے والے کی وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ یہ عارضہ رضا مندی کو کھودیتے ہیں، موصی کا مسلمان ہونا وصیت کے صحیح ہونے کے لیے شرط نہیں ہے، چنانچہ ذمی کے مال کی وصیت مسلمان اور ذمی سب کے لیے درست ہے کیونکہ کفر کسی کو مالک کرنے کی لیاقت کے منافی نہیں ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کافر کی بیع اور اس کا ہمہ درست ہوتا ہے تو ایسے ہی اس کی وصیت بھی درست ہوگی۔ اسی طرح، متامن حربی اگر مسلمان یا ذمی کے لیے وصیت کرے تو وہ بھی فی الجملہ درست ہے، بوجہ مذکورہ، البتہ اگر اس کا وارث اس کے ساتھ دارالاسلام میں داخل ہوا ہو اور وہ تہائی مال سے زیادہ کی وصیت کرے تو تہائی مال جائز جس قدر مال کی وصیت ہوگی وہ اس کے وارث کی اجازت پر موقوف ہوگی کیونکہ متامن کی حیثیت سے داخل ہو کر اس نے اسلامی احکام کی پابندی قبول کر لی ہے یا ان کی پابندی قبول کیے بغیر ہی وہ اس پر لازم ہو گئے ہیں کیونکہ جب تک وہ دارالاسلام میں ہے اس پر ان احکام کو لاگو کرنا ممکن ہے اور یہ بات اسلامی احکام میں سے ہے کہ جس شخص کا وارث ہو اس کی تہائی مال سے زیادہ کی وصیت اس کے وارث کی اجازت پر موقوف ہے اور اگر سرے سے اس کا کوئی وارث ہی نہ ہو تو پھر کل مال کی وصیت بھی درست ہے، جیسے مسلمان اور ذمی کے معاملے میں ہوتا ہے۔ اسی طرح، اگر اس کا وارث ہو لیکن وہ دارالحرب میں ہو تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ تہائی سے زائد مال کی وصیت وارثوں کے حق کی وجہ سے ممنوع ہے اور ان کا حق معصوم نہیں ہے کیونکہ ان کی تو جانیں اور ان کے اموال بھی معصوم نہیں ہیں تو مورث کے مال میں ان کا حق بدرجہ اولیٰ معصوم نہیں ہوگا! امام محمد نے کتاب الاصل، میں ذکر کیا ہے کہ اگر حربی دارالحرب میں وصیت کرے پھر دارالحرب کے لوگ اسلام لے آئیں یا ذمی بن جائیں پھر اس وصیت کی بابت میرے پاس مقدمہ لائیں تو اگر وہ وصیت کر دہ مال بعینہ موجود ہو تو میں وصیت کو جائز قرار دوں گا اور اگر اسلام لانے سے قبل تلف ہو گیا ہو تو میں وصیت کو باطل کر دوں گا کیونکہ حربی تملیک کی لیاقت رکھتا ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ بیع وغیرہ برقم کی تملیک کی لیاقت رکھتا ہے، پس اس کی وصیت فی نفسہا تو جائز ہے البتہ ان کے وارث میں ہمیں احکام اسلام لاگو اور نافذ کرنے کا اختیار حاصل نہیں ہے، لیکن جب وہ اسلام

میں

لے آئیں یا ذی بن جائیں تو ہمیں ان کو نافذ کرنے کی قدرت حاصل ہوگی، پس اگر موصی بہ برقرار ہو تو ہم وصیت کو نافذ کر دیں گے اور اگر وہ تلف ہو چکا ہو تو ہم وصیت کو باطل کر دیں گے اور اسے کالعدم قرار دے دیں گے، کیونکہ اہل حرب اگر اسلام لے آئیں یا ذی بن جائیں تو انہوں نے (اسلام لانے سے قبل) ایک دوسرے کا جو مال تلف کیا ہو یا غصب کیا ہو اس پر ان کا مواخذہ نہیں ہوتا بلکہ وہ باطل ہو جاتا ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔

از انجملہ یہ ہے کہ موصی پر ایسا کوئی دین نہ ہو جو اس کے کل ترکے کو محیط ہو اور اگر ایسا ہو تو اس کی وصیت درست نہیں ہوگی، کیونکہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے دین کو وصیت اور میراث پر مقدم کیا ہے؛ چنانچہ آیت موارثت میں اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: (ترجمہ) ”بعد وصیت کے جس کی وہ وصیت کرے یا اس کے ذمے کوئی دین ہو تو اس کو ادا کرنے کے بعد اور بعد وصیت کے جس کی وہ وصیت کرے یا دین ادا کر دینے کے بعد“ اور بعد وصیت کے جس کی تم نے وصیت کی ہو یا دین ادا کرنے کے بعد“ اور بعد وصیت کے جس کی وہ عورت میں وصیت کرے یا دین ادا کر دینے کے بعد“ (ان آیات کا حوالہ اور پرگز چکا ہے)۔ علاوہ ان میں، سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ آپ نے کہا کہ تم وصیت کو دین سے قبل پڑھتے ہو (آیت مذکورہ میں) جب کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا ہے کہ آپ نے وصیت سے پہلے دین سے ابتداء کی۔ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد اس جانب ہے کہ ذکر میں ترتیب سے حکم کی تربیت لازم نہیں آتی۔ روایت کیا گیا ہے کہ ابن عباس رضی اللہ عنہما سے پوچھا گیا کہ آپ ج سے پہلے عمرہ کا حکم دیتے ہیں جب کہ اللہ تعالیٰ نے حج کا ذکر پہلے کیا ہے، چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وَأَذِّنْ لِلْحَجِّ وَالْحُمْرَةِ لِلَّهِ﴾ یعنی اور اللہ کے لیے حج اور عمرہ کو پورا (ادا) کر دو، اس پر ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا تم آیت دین کو کیسے پڑھتے ہو؟ انہوں نے کہا: مِّنْ بَعْدِ وَصِيَّتِي يَوْحِي بِهَا أَوْ ذَيْنِ، یعنی بعد وصیت کے جس کی وہ وصیت کرے یا دین (کو ادا کرنے کے بعد)۔ آپ نے فرمایا، تم ابتداء کس سے کرتے ہو؟ انہوں نے کہا دین سے۔ اس پر ابن عباس نے فرمایا، وہ بھی ایسے ہی ہے۔ علاوہ ان میں، دین واجب ہے جب کہ وصیت تبرع ہے اور واجب تبرع پر مقدم ہوتا ہے۔ وصیت اور میراث پر دین کے مقدم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ دین کو سب سے پہلے چکایا جائے، پھر اس کے بعد اگر کچھ مال باقی بچے تو وہ وصیت اور میراث کی طرف منتقل ہو جائے گا، وگرنہ نہیں ہوگا۔ جہاں تک میراث پر وصیت کے مقدم ہونے کا تعلق ہے تو اس کا مفہوم یہ نہیں ہے کہ تنائی مال نکال کر ترکے سے الگ کر دیا جائے اور سب سے پہلے یہ مال موصی لہ کو دیا جائے پھر دو تنائی مال وارثوں کو دیا جائے، کیونکہ دین کی ادائیگی کے بعد جو ترکہ بچتا ہے وہ وارثوں اور موصی کے درمیان مشترک ہوتا ہے اور موصی لا استحقاق میں وارثوں کے ساتھ ایک شریک ہوتا ہے، گویا کہ وہ بھی وارثوں میں سے ایک وارث ہے۔ موصی لہ تنائی مال میں سے قٹوڑے یا زیادہ مال کا مستحق ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ہی وارث بھی دو تنائی مال کے مستحق ہوتے ہیں، ان کے حصوں کی فرضیت اکٹھے ہے، کوئی بھی دوسرے پر مقدم نہیں ہے۔ چنانچہ اگر بٹوارے سے قبل ترکے میں سے کوئی چیز تلف ہو جائے تو یہ تلفی موصی لہ اور وارثوں بھی کے حصوں میں ہوگی اور موصی لہ کو باقی ماندہ مال میں کل مال کی ایک تنائی نہیں رہی جائے گی بلکہ تلف ہونے والی چیز کی منفی دونوں کے حق میں مشترک ہوگی اور باقی ماندہ مال بھی دونوں کے حق میں مشترک ہوگا، یہی اس صورت میں ہوتا ہے جب وصیتوں کے بعد موارثت میں سے کوئی چیز تلف ہو جائے۔ دین کا معاملہ

اس کے برعکس ہے چنانچہ اگر ترکے کا ایک حصہ تلف ہو جائے اور دوسرا حصہ باقی ہو تو باقی ماندہ ترکے میں سے پورا دین وصول کیا جائے گا۔ وصیت کے مقدم ہونے کا مطلب صرف یہ ہے کہ سب سے پہلے کل ترکے میں سے وصیت کی مقدار معلوم کی جائے گی تاکہ وارثوں کے حصے معلوم ہو سکیں، جیسے پہلے اصحاب فرائض وارثوں کے حصوں کا حساب لگایا جاتا ہے تاکہ باقی جو بچے وہ حصہ کو مل جائے۔ اس امر کا بھی احتمال ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے اس ارشاد کا کہ: **يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ مِثْلِ الْأُنثَىٰ** (النساء: ۱۱) یعنی اللہ تمہیں تمہاری اولاد کی بابت ہدایت کرتا ہے کہ مذکر کے لیے..... بعد اس وصیت کے جو وہ کرے، مطلب یہ ہو کہ سوائے ہمارے مال کے جس کی تمہائی میں سے تم وصیت کرو اللہ نے تمہیں اس امر کی ہدایت کی ہے، چنانچہ بعد معنی سوائے کے ہو، واللہ تعالیٰ عز شانہ اعلم۔

موصیٰ لہ سے متعلق شرطیں

موصیٰ لہ موجود ہو جن شرطوں کا تعلق موصیٰ لہ سے ہے ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ موجود ہو اور اگر وہ موجود نہ ہو تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ معدوم کے لیے وصیت درست نہیں ہوتی۔

جنین کے حق میں وصیت اس مسئلہ کا تعلق ہے کہ اگر ویرکے میں نے اپنا تمثالی مال اس کے لیے وصیت کیا جو فلاں عورت کے بطن میں ہے تو اگر وہ عورت اس بچے کو ایسے وقت جنم دے جس سے یہ معلوم ہو جائے کہ وہ بچہ بطن میں موجود تھا تو وصیت درست ہوگی ورنہ نہیں اور یہ معلوم تب ہوگا کہ وہ چھ ماہ سے کم مدت کے اندر اندر جنم دے، پھر اس مدت کا اعتبار ظاہر الروایۃ کے مطابق تو موصیٰ کی موت کے وقت سے کیا جائے گا جب کہ امام طحاوی رحمہ اللہ کے نزدیک وصیت کرنے کے وقت سے کیا جائے گا۔ امام طحاویؒ نے جو بتایا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ استحقاق کا سبب وصیت ہے لہذا وصیت کے وجود کا اعتبار کیا جائے گا۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ حکم کے حق میں وصیت کے نافذ ہونے اور اس کا اعتبار کرنے کا وقت موت کا وقت ہے لہذا اس وقت سے اس کے وجود کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ جب ایک روایت کی رو سے موت کے وقت سے لے کر اور دوسری روایت کی رو سے وصیت کے وقت سے لے کر چھ ماہ کے اندر اندر وہ بچے کو جنم دے تو ہمیں یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جاتی ہے کہ وہ بچہ موجود تھا کیونکہ چھ ماہ سے کتر مدت میں عورت بچے کو جنم نہیں دیتی۔ اور اگر وہ چھ ماہ یا اس سے زیادہ مدت کے بعد بچے کو جنم دے تو پیٹ میں بچے کا وجود معلوم نہیں ہوتا کیونکہ اس امر کا احتمال ہے کہ وہ اس کے بعد حاملہ ہوئی ہو پس شک کے ساتھ اس کا وجود معلوم نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ وہ عورت اپنے شوہر سے طلاق پانے یا اس کی وفات کے بعد عدت میں ہو اس صورت میں اگر وہ طلاق یا شوہر کے فوت ہونے کے بعد دو سال تک جنم دے تو اس بچے کے لیے وصیت جائز ہوگی کیونکہ دو سال تک بچے کا نسب اس عورت کے شوہر سے ثابت ہو جاتا ہے اور نسب کے ثابت ہونے کی ضرورت کی وجہ سے بچے میں اس کے وجود کا حکم موصیٰ کی موت کے وقت لگایا جائے گا۔ پیٹ میں بچے کے لیے وصیت اور پیٹ میں بچے کے لیے ہبہ میں فرق کیا گیا ہے کہ ہبہ تو صحیح نہ ہوگا البتہ وصیت صحیح ہے کیونکہ قبضہ کیے بغیر ہبہ صحیح نہیں ہوتا اور یہاں قبضہ نہیں پایا گیا جب کہ وصیت کے صحیح ہونے کا دار و مدار قبضے پر نہیں ہے۔

اگر موصیٰ یہ کہے کہ اگر فلاں عورت کے پیٹ کا بچہ لڑکی ہو اس کے لیے ایک ہزار کی وصیت ہے اور اگر اس کے پیٹ میں لڑکا ہو تو اس کے لیے دو ہزار کی وصیت ہے اور وہ عورت چھ ماہ پورے ہونے سے ایک دن پہلے ایک لڑکی کو جنم دے اور اس کے دو دن بعد ایک لڑکے کو جنم دے تو ان دونوں کے لیے پوری وصیت

ہوگی کیونکہ اس نے ان دونوں کے لیے وصیت کی تھی، البتہ ایک کے لیے ایک ہزار کی اور دوسرے کے لیے دویسہ ہزار کی اور ان دونوں کا پیٹ میں ہونا معلوم ہو گیا ہے۔ لڑکی کے وجود کے بارے میں تو کوئی شک ہی نہیں ہے کیونکہ اس کو اس نے مومی کی موت سے چھ ماہ سے کتر مدت میں جنم دیا ہے پس معلوم ہو گیا کہ اس وقت وہ پیٹ میں موجود تھی؛ اسی طرح لڑکے کا وجود بھی معلوم ہو گیا ہے کیونکہ چھ ماہ سے ایک یا دو دن زیادہ کی مدت میں اس کی ولادت سے یہ معلوم ہو گیا کہ وہ لڑکی کے ساتھ موجود تھا کیونکہ وہ بڑا واں ہے، لہذا ایک کے وجود سے دوسرے کا موجود ہونا لازم آتا ہے کیونکہ ان دونوں کا کل ایک ہی نطفے سے قرار پایا ہے۔ اور اگر وہ چھ ماہ سے کتر مدت میں دو لڑکوں اور دو لڑکیوں کو جنم دے تو ورثہ کا اختیار ہوگا کہ دو لڑکوں میں سے جس لڑکے کو اور دو لڑکیوں میں سے جس لڑکی کو چاہیں دے دیں؛ کیونکہ اس نے ان دونوں کے لیے وصیت نہیں کی تھی بلکہ ان میں سے ایک کے لیے وصیت کی تھی اور دونوں میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولی نہیں ہے، لہذا اس کی وضاحت کا اختیار وارثوں کو ہے کیونکہ وہ وراثت کے قائم مقام ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ مسئلے کا یہ جواب امام محمد رحمہ اللہ تعالیٰ کے مسلک کی رو سے ہے، جب کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق یہ وصیت باطل ہے، جس کی بنا پر ایک دوسرا مسئلہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر وہ دو اشخاص کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے یا یہ کہے کہ ان دو آدمیوں میں سے ایک کے لیے میں تہائی مال کی وصیت کرتا ہوں تو امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ یہ وصیت باطل ہے جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک یہ وصیت درست ہے، البتہ امام ابو یوسف کے نزدیک وصیت ان دونوں کے لیے ہوگی جب کہ امام محمد کے نزدیک دونوں میں سے کسی ایک کے لیے ہوگی اور تعین کا اختیار وارثوں کو ہوگا کہ وہ جس کو چاہیں دے دیں؛ چنانچہ اس مسئلے کو انہوں نے اس مسئلے پر قیاس کیا کیونکہ دونوں مسئلوں میں ایک وجہ جامع ہے اور وہ ہے موصی لہ کا مجہول ہونا بعض علماء کا کہنا ہے کہ تینوں ائمہ کے قول کے بموجب اس مسئلے میں وصیت جائز ہے اور دونوں مسئلوں میں فرق کیا گیا ہے اور وہ یہ کہ وہاں موصی لہ کا مجہول ہونا عقیدہ وصیت کے ساتھ متصل ہے جب کہ یہاں یہ معاملہ بعد میں پیش آیا ہے کیونکہ وہاں وصیت کی اصناف اس کے وجود کے وقت ہی پیٹ میں موجود ہے اس سے کہ دی گئی تھی نہ کہ کسی ایک لڑکے یا کسی ایک لڑکی سے پھر ولادت کے بعد موصی لہ کے مجہول ہونے کا معاملہ پیش آگیا اور لہذا ابتداء سے سہل تر ہے، جیسے عدت اگر نکاح سے متصل ہو تو وہ عقد نکاح کو مانع ہوتی ہے اور اگر بعد میں واقع ہو تو نکاح کو رفع نہیں کرتی، ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اور اگر موصی یہ کہے کہ فلاں عورت کے بطن میں اگر لڑکا ہو تو اس کے لیے دو ہزار اور اگر لڑکی ہو تو اس کے لیے ایک ہزار ہیں، پھر وہ عورت ایک لڑکے اور ایک لڑکی کو جنم دے تو دونوں میں سے کسی کو بھی وصیت میں سے کوئی چیز نہیں ملے گی کیونکہ اس نے اپنے اس قول سے ہر دو کے لیے وصیت کے استحقاق کی یہ شرط عائد کر دی کہ پیٹ میں صرف وہی ہو کہ اس کے پیٹ میں جو ہے وہ اگر یہ ہو اور ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی پیٹ کا کل وجود نہیں ہے بلکہ اس کا بعض ہے لہذا دونوں میں سے کسی کے حق میں بھی استحقاق کے صحیح ہونے کی شرط نہیں پائی گئی اس لیے ان دونوں میں سے کوئی بھی کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا، بخلاف پہلے مسئلے کے کیونکہ اس کے اس قول میں کہ اگر فلاں عورت کے پیٹ میں لڑکی ہو تو اس کے لیے اس قدر اور اگر اس کے پیٹ میں لڑکا ہو تو اس کے لیے اس قدر ہوگا یہ شرط نہیں ہے کہ ہر ایک پیٹ کا کل وجود ہو بلکہ اس میں شرط یہ

ہے کہ اس کے پیٹ میں لڑکا ہو اور اس کے پیٹ میں لڑکی ہو اور اس کے پیٹ میں ایک لڑکا اور ایک لڑکی تھی، پس استحقاق کی شرط پائی گئی۔

اس طرح، اگر وہ وصیت کرے کہ فلاں کے جانور کے پیٹ میں جو وجود ہے اس کو وہ اس کے حساب میں خرچ کر دے تو یہ وصیت جائز ہے بشرطیکہ جانور کا مالک اس کو قبول کر لے اور اس میں اسی مدت کا اعتبار کیا جائیگا جس کا ہم ذکر کر چکے ہیں۔

یہ فیصلہ کے پیچھے کی وصیت کا حکم تھا، جہاں تک کسی عورت کے پیٹ کے پیچھے کے حق میں مال کے اقرار کا تعلق ہے تو اس کی اصل میں دو صورتیں ہوتی ہیں یا تو (اقرار کے) سبب کی وضاحت کی ہوگی یا پھر وضاحت نہیں کی ہوگی اور اس کا ذکر مطلقاً کیا ہوگا۔ اگر وہ اس سبب کو بیان کرے تو یا تو وہ کوئی ایسا سبب بیان کرے گا جس کا وجود ممکن ہے یا پھر ایسا سبب بیان کرے گا جس کا وجود عام طور پر محال ہوتا ہے۔ اگر وہ ایسا سبب بیان کرے جس کا وجود بالعموم ممکن ہوتا ہے مثلاً وہ کہے کہ فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں کیونکہ میں نے اس کا مال ضائع کیا ہے یا غصب کیا ہے یا چوری کی ہے تو سب ائمہ کے نزدیک اس کا اقرار درست ہے۔ اور اگر وہ ایسا سبب بیان کرے جس کا وجود عام طور پر محال ہوتا ہے مثلاً وہ کہے کہ فلاں عورت کے پیٹ میں جو بچہ ہے اس کے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں کیونکہ میں نے اس سے قرض بیسے تھے تو سبھی ائمہ کے نزدیک یہ جائز نہ ہوگا کیونکہ اس نے اپنے اقرار کا اسناد ایسے سبب سے کیا ہے جو معمول کی رو سے محال ہے۔ اور اگر وہ اقرار کا سبب بیان نہ کرے بلکہ اس کی بابت سکوت اختیار کرے مثلاً وہ کہے کہ فلاں عورت کے لطن میں جو بچہ ہے اسکے میرے ذمے ایک ہزار درہم ہیں اور اس کے سوا کچھ نہ کہے تو یہ اقرار شیخین کے قول کی رو سے باطل ہے جبکہ امام محمد کے نزدیک صحیح ہے۔ امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عاقل کے تصرف کو حتی الامکان صحت پر محمول کیا جاتا ہے اور اس اقرار کو ایسے سبب پر محمول کر کے صحیح قرار دیا جاسکتا ہے جس کا وجود قابل تصور ہو، لہذا اس کو صحیح قرار دینے کے لیے ایسے سبب پر محمول کیا جائے گا۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ دین کے اقرار مطلق سے مراد قرض کے لین دین کے سبب کا اقرار ہے کیونکہ دین کے ثبوت کے لیے وضع کردہ سبب یہی ہے اور یہاں دین میں یہ سبب معمول کی رو سے محال ہے اور جو معمول کی رو سے محال ہو وہ ایسے ہی ہے کہ جیسے فی الحقیقت محال ہے۔

۲۔ موصی کی موت کے وقت زندہ ہونا

مال فلاں عورت کے پیٹ کے پیچھے کے حق میں وصیت کیا اور وہ عورت موصی کی موت کے بعد زندہ رہے۔ اگر وہ کسی نے اپنا تہائی کمتر مدت میں ایک مردہ بچے کو جنم دے تو وہ وصیت کا حقدار نہ ہوگا کیونکہ مردے کا شمار وصیت کا استحقاق رکھنے والے لوگوں میں نہیں ہے جیسے مردہ پیدا ہونے والا بچہ میراث کا استحقاق رکھنے والے لوگوں میں شمار نہیں ہوتا، اور وصیت تو میراث کی بہن ہے۔ اور اگر وہ دو بچوں کو جنم دے جن میں سے ایک بچہ زندہ اور دوسرا مردہ ہو تو کل وصیت کا حقدار زندہ بچہ ہوگا کیونکہ مردہ تو وصیت کا محل بنتے کے لائق ہی نہیں ہے۔ اسی لیے اگر وہ زندہ اور مردہ کے حق میں وصیت کرے تو کل وصیت کا حقدار زندہ ہوگا جیسے کہ اس نے ایک آدمی اور ایک دیوار کے حق میں وصیت کی ہو۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۳۔ موصی کی موت کے وقت اس کا وارث نہ ہو۔
 از انجملہ شرط ہے کہ موصی کی موت کے وقت وہ موصی کا وارث نہ ہو ورنہ وصیت درست نہ ہوگی

جس کی دلیل وہ حدیث ہے جو ابو قتادہ رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ بے شک اللہ تبارک و تعالیٰ نے ہر قدر کو اس کا حق عطا کر دیا ہے پس وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں ہے۔ اس ضمن میں ایک حکایت ہے اور وہ یوں ہے کہ سلیمان بن الاعمش رحمہ اللہ تعالیٰ بیمار تھے، امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ ان کی بیمار پرسی کو گئے تو انہیں اپنے دو بیٹوں کے حق میں وصیت کرتا ہوا پایا، اس پر امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ یہ جائز نہیں ہے۔ انہوں نے کہا اے ابو حنیفہ کیوں جائز نہیں؟ امام صاحب نے کہا: کیونکہ آپ نے ہمیں حدیث بتائی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وارث کے لیے کوئی وصیت نہیں۔ اس پر سلیمان رحمہ اللہ نے کہا اے فقہاء کے گروہ تم طیب ہو اور ہم پوساری ہیں پس شارع علیہ الصلوٰۃ والسلام نے صراحت کے ساتھ اس بات کی نفی کی ہے کہ وارث کے لیے وصیت ہو اور اس جانب اشارہ فرمایا ہے کہ اس کا حق وصیت سے میراث میں تبدیل ہو گیا ہے، جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ علاوہ ازیں اگر ہم وارثوں کے لیے وصیت کو جائز کر دیں تو یقیناً موصی کو اختیار مل جائے گا کہ بعض وارثوں کو دوسروں پر ترجیح دے، اس میں بعض وارثوں کو تکلیف پہنچانا اور ان کو دور کرنا ہے پس یہ قطع رحمی پر منتج ہوگی اور قطع رحمی حرام ہے اور جو چیز حرام کا موجب ہے وہ بھی حرام ہے تاکہ تناقض کو دور کیا جائے۔

پھر شرط یہ ہے کہ وہ موصی کا وارث موصی کی موت کے وقت نہ ہو نہ کہ وصیت کے وقت، چنانچہ اگر اپنے بھائی کے لئے وصیت کرے جبکہ وصیت کے وقت اس کا ایک بیٹا ہو پھر وہ موصی کی موت سے پہلے مر جائے پھر موصی مر جائے تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ موصی نے جو کہ اس کا بھائی ہے اس کی موت کے وقت اس کا وارث ہو چکا ہے۔ اور اگر وہ اپنے بھائی کیلئے وصیت کرے اور وصیت کے وقت اس کا کوئی بیٹا نہ ہو پھر اس کا ایک بیٹا پیدا ہو پھر موصی مر جائے تو وصیت درست ہوگی کیونکہ اس کی موت کے وقت بھائی اس کا وارث نہیں اس لئے کہ اس کے بیٹے کی وجہ سے وہ محبوب ہو گیا ہے۔ وراثت کا اعتبار موصی کی موت کے وقت کیا جاتا ہے کیونکہ وصیت فوری تملیک نہیں ہے کہ اس کے وجود کے وقت اس کو وارث مان لیا جائے بلکہ یہ موت کے وقت تملیک ہے لہذا موت کے وقت ہی اس کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی طرح مرض کی حالت میں مہر ہے، یعنی یہ کہ مریض اپنے وارث کے لئے کوئی چیز مہر کر دے پھر وہ مر جائے تو اس کا وارث ہونا موت کے وقت معتبر ہوگا نہ کہ مہر کے وقت، کیونکہ مریض کا مہر وصیت کے ہم معنی ہے، حتیٰ کہ وہ بھی تنہائی مال میں معتبر ہوتا ہے۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ بیماری یا تندرستی کی حالت میں کسی اجنبی عورت کے حق میں وصیت کرے پھر وہ اس سے شادی کر لے تو وصیت درست نہ ہوگی۔ اور اگر کوئی مریض کسی اجنبی عورت کے حق میں کسی دین کا اقرار کرے پھر اس عورت کے ساتھ شادی کر لے تو اس کا اقرار جائز ہے، کیونکہ وصیت موصی کی موت پر تکمیل بنتی ہے، لہذا اسی وقت اس کے وارث ہونے کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کی موت کے وقت وہ اس کی وارث ہے کیونکہ وہ اس کی بیوی ہے، لہذا وصیت درست نہ ہوگی جہاں تک اقرار کا تعلق ہے تو اس کا اعتبار اس کے وجود کے وقت سے کیا جاتا ہے۔ اور اس کے وجود میں آنے کے وقت وہ عورت

اجنبی تھی، لہذا بعد ازاں رشتہ ازدواج کے واقع ہو جانے سے اقرار باطل نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ اپنے مرض الموت میں اس عورت کو کوئی چیز ہبہ کرے پھر وہ اس سے شادی کرے تو ہبہ باطل ہو جائے گا۔ کیونکہ مرض الموت میں عطیات وصیتیں شمار ہوتے ہیں۔ اگر وہ بحالت مرض یا بحالت صحت اپنے نصرانی بیٹے کے لئے وصیت کرے تو یہ درست ہے کیونکہ وہ اس کا وارث نہیں ہے۔ اور وہ بیٹا اگر اس کی موت سے قبل اسلام لے آئے تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ اس کا اعتبار موت کے بعد کیا جاتا ہے اور موت کے بعد وہ اس کا وارث ہے۔ اور اگر مریض اپنے نصرانی بیٹے کے لئے دین کا اقرار کرے، پھر وہ بیٹا اسلام لے آئے تو ہمارے تینوں آئمہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس کا اقرار جائز نہیں جبکہ امام زفر رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک درست ہے۔ امام زفرؒ کے قول کی توجیہ وہی ہے جو ہم عورت والے مسئلے میں بتا چکے ہیں، یعنی یہ کہ اقرار کا اعتبار اس کے وقوع کے وقت کیا جاتا ہے اور اقرار کے وقت وہ وارث نہیں ہے لہذا بعد ازاں وراثت کے پیش آ جانے سے ثابت شدہ دین باطل نہ ہوگا، جیسا کہ ہم عورت کے مسئلے میں بتا چکے ہیں اور ہمارا استدلال یہ ہے کہ وراثت اگرچہ اقرار کے وقت موجود نہ تھی لیکن اس کا سبب قائم تھا اور وہ سبب ہے قرابت، لیکن اس قرابت کا عمل اس وقت ایک مانع کی وجہ سے ظاہر نہ ہوا تھا اور وہ مانع ہے کفر، پس اس مانع کے زائل ہونے پر یہ مانع ایسے ہو جائے گا جیسے سرے سے معدوم تھا اور سبب اپنے وجود کے وقت سے ہی مؤثر ہو جائے گا نہ کہ مانع کے زائل ہونے کے وقت سے، جیسے شرط خیار والی بیع میں ہوتا ہے کہ خیار کے ساقط ہونے سے سبب یعنی بیع حکم میں اپنے وجود کے وقت سے ہی مؤثر ہو جاتی ہے نہ کہ خیار کے ساقط ہونے کے وقت سے۔ اور دونوں میں مشترک بات یہ ہے کہ مانع کے رفع ہونے کی صورت میں عامل ذات بیع اور ذات قرابت ہے پس اس سببیت کا استناد اس کی ذات (SELF) کے وجود کے وقت سے ہوگا، پس یہ بات ظاہر ہو گئی کہ اس نے اپنے وارث کے حق میں اقرار کیا ہے، لہذا یہ درست نہیں۔ یا پھر یوں کہہ سکتے ہیں کہ مریض کا اپنے وارث کے حق میں اقرار تہمت کی وجہ سے رد کیا جاتا ہے اور اقرار کے وقت تہمت کا سبب موجود ہے اور وہ ہے قرابت، بخلاف اس کے کہ جب وہ کسی اجنبی عورت کے لئے اقرار کرے اور پھر اس سے شادی کر لے کیونکہ وہاں اقرار کے وقت سبب قرابت موجود نہ تھا، اس لئے کہ یہ سبب ہے ازدواج اور یہ بوقت اقرار موجود نہ تھا، بلکہ یہ تو بعد میں وجود میں آیا، اور اپنے وجود میں آنے کے بعد یہ استناد کو محتمل نہیں ہو سکتا، لہذا اپنے وجود کے وقت تک ہی محدود رہے گا، اور یہ اس کے وارث کے حق میں اقرار نہیں ہے، اس لئے درست ہے۔ اور دین اس کے ذمے ثابت ہوا ہے لہذا رشتہ ازدواج کے پیدا ہونے سے یہ ساقط نہیں ہوگا۔ بالفاظ دیگر بوقت اقرار تہمت کا سبب نہیں پایا گیا، لہذا اقرار درست ہوگا۔

اور اگر اس کا بیٹا مسلمان ہو لیکن ملوک ہو، پس اس کے لئے اس نے وصیت کی پھر اس کو آزاد کر دیا تو وصیت باطل ہوگی، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ وصیت کے اعتبار کا وقت موت کا وقت ہے اور موت کے وقت وہ اس کا وارث ہے۔ اور اگر وہ بحالت مرض اس کے لئے کسی دین کا اقرار کرے یا اسے کوئی چیز ہبہ کرے جس پر وہ قبضہ کر لے، تو اگر اس کے ذمے کوئی دین نہ ہو تو ایسا کہنا جائز ہے کیونکہ اگر اس کے ذمے کوئی دین نہ ہو تو یہ اقرار اور ہبہ اس کے مالک کے لئے ہے اور مالک ہر موصی کے

دینے اجنبی ہے، لہذا یہ درست ہے اور اگر اس پر ذین ہو تو درست نہ ہوگا کیونکہ اقرار اور ہبہ خود اس کے لئے وقف ہوں گے نہ کہ اس کے مالک کے لئے کیونکہ وہ اس میں سے اپنے ذین ادا کرے گا، پس واضح ہو گیا کہ اقرار استناد کے طریقے سے اس کے وارث کے حق میں ہے لہذا صحیح نہ ہوگا یا دوسرے نفلوں میں اس لئے صحیح نہ ہوگا کہ اقرار کے وقت تہمت کا شبہ قائم تھا، جیسا کہ ہم اس کے نصرانی بیٹے کے حق میں اقرار والے مسئلے میں بتا چکے ہیں جو اسلام لے آئے۔

اگر وہ کسی وارث کے لئے وصیت کرے اور باقی ورثاء اس کی اجازت دے دیں تو وصیت جائز ہوگی کیونکہ جواز کی ممانعت تو ان کے حق کی وجہ سے تھی اس لئے کہ ایک وارث کو دوسروں پر ترجیح دینے سے دوسرے وارثوں کو اذیت اور دوری لاحق ہوتی ہے اور وارثوں کی جانب سے اجازت دینے جانے کی صورت میں یہ چیز نہیں پائی جاتی۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ایک روایت میں یوں بھی آیا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ وارث کے لئے وصیت نہیں ماسوا اس کے کہ ورثاء اس کی اجازت دے دیں۔ اور اگر وہ اپنے کسی وارث اور کسی اجنبی کے لئے اپنے تنہائی مال کی وصیت کرے اور باقی ماندہ ورثاء اس کی اجازت دے دیں تو ان دونوں کے لئے وصیت جائز ہوگی۔ اور تنہائی مال اس اجنبی اور وارث کے درمیان برابر تقسیم ہوگا۔ اور اگر وہ اس کو رد کر دیں تو اجنبی کے حصے کی وصیت جائز ہوگی جبکہ وارث کے حصے کی وصیت باطل ہوگی۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ کل تنہائی مال اجنبی کی طرف منتقل ہو جائے گا کیونکہ وارث تو وصیت کا محل ہی نہیں، پس اس کی طرف اضافت کا لحد ہے اور اس کی مثال ایسے ہے کہ جیسے وہ ایک زندہ اور ایک مردہ کے لئے وصیت کرے تو وصیت تمام مال کے لئے ہوتی ہے بوجہ مذکورہ، تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ لیکن یہ قول درست نہیں ہے کیونکہ وارث کے حق میں وصیت باطل وصیت تو نہیں ہوتی، جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ (ورثاء کی) اجازت متصل ہو جائے تو یہ جائز ہوتی ہے جبکہ باطل اجازت سے جائز تو نہیں ہو جاتا۔ چنانچہ اس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ وارث وصیت کا محل ہے کیونکہ غیر محل کی طرف جس تصرف کی اضافت ہوتی ہے وہ تصرف باطل ہوتا ہے، پس یہ دلیل ہے اس بات کی کہ وہ محل ہے اور یہ کہ اس کی طرف اضافت صحیح واقع ہوئی ہے البتہ باقی وارثوں کے رد کرنے پر اس کے حصے کی وصیت باطل ہو جائے گی جب یہ وصیت صحیح واقع ہوئی تو اس نے ہر دو کے لئے تنہائی مال کے نصف کی وصیت کی پھر وارثوں کے رد کرنے سے اس وارث کے حق میں وصیت باطل ہو گئی، لہذا اجنبی کے حق میں وصیت اپنے حال (جواز) پر برقرار رہی، جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ دو اجنبی اشخاص کے لئے وصیت کرے، ان میں سے ایک رد کر دے اور دوسرا قبول کرے، بخلاف اس مریض والے مسئلے کے کہ جب وہ ایک وارث اور ایک اجنبی کے حق میں کسی ذین کا اقرار کرے، جیسے ان کے لئے وہ ایک ہزار درہم کا اقرار کرے اور وارث اور اجنبی ایک دوسرے کی تصدیق کریں تو ان کے حق میں یہ اقرار سرے سے درست نہ ہوگا، نہ وارث کے حق میں اور نہ اجنبی کے حق میں، کیونکہ وصیت تملیک ہے۔ پس ان دونوں میں سے ایک کے حق میں اس کا ابطال سے دوسرے کے حق میں اس کا ابطال لازم نہیں آتا کیونکہ اس سے شراکت لازم نہیں آتی جب کہ ان کے حق میں دین کا اقرار ان دونوں میں ایک مشترک دین کے اقرار کی خبر دینا ہے۔ سو اگر یہ اجنبی کے حق میں درست ہو تو قبضہ کرنے سے قبل دین کی تقسیم ہوگی اور یہ تقسیم باطل ہے۔ علاوہ ازیں، جب یہ ان کے درمیان ایک مشترک دین کی خبر دینا ہے تو وارث اس چیز میں اجنبی کے ساتھ شریک ہوگا جس پر وہ قبضہ کرے گا، پھر اس کے حصے کو باطل کیا جائے گا اور اس میں

وارث کے لئے اقرار ہے اور وہ باطل ہے، بخلاف وصیت کے، پس وارث اجنبی کے ساتھ شریک نہیں ہو گا۔ اور جب اقرار دوسرے سے باطل ہو گیا تو ترکہ اقرار کنندہ کے ورثاء میں تقسیم کیا جائے گا۔ جس وارث کے حق میں اقرار کیا گیا اسے جو میراث ملے گی وہ اس کے اور اس اجنبی کے درمیان مشترک ہوگی، اس قدر کہ جس سے اقرار کی گئی مقدار پوری ہو جائے اور اس سے جو مال زائد ہو جائے گا وہ وارث کا ہوگا کیونکہ جب ان دونوں نے ایک دوسرے کی تصدیق کی تو ان کے خیال کے مطابق اس قدر مال میت کے ذمے دین ہے اور دین میراث پر مقدم ہوتا ہے یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ ایک دوسرے کی تصدیق کریں اور اگر وہ ایک دوسرے کو جھٹلائیں یا اجنبی وارث کی شراکت کا انکار کرے یا وراثہ اس کے اقرار کو رد کریں تو بھی امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے قول کے بموجب اقرار باطل ہے، بوجہ مذکورہ، اور جب اقرار باطل ہو گیا تو مال اقرار کنندہ کے ورثاء کے لئے ہوگا اور اس وارث کو جو حصہ ملے گا وہ تمام تر اسی کا ہوگا اور اجنبی اس میں شریک نہ ہوگا کیونکہ وہ اس بارے میں اس کی تکذیب کرتا ہے۔ امام محمد کے نزدیک اجنبی کے حق میں اس کا اقرار صحیح ہے اور اسے پانچ سو ملیں گے۔ اور اگر اجنبی وارث کی تکذیب کرے اور وارث اس میں اس کی تصدیق کرے تو وارث کو جو میراث ملے گی اس میں سے پانچ سو اس اجنبی کو ملیں گے کیونکہ جب اس وارث نے اس کی تصدیق کر دی تو اس نے اقرار کر لیا کہ میت پر اس اجنبی کے پانچ سو درابم دین تھے اور دین میراث پر مقدم ہے، البتہ اس نے اس دین میں اپنی شراکت کا دعویٰ کیا ہے جبکہ اجنبی اس کی شراکت کے دعوے کی تکذیب کر رہا ہے لہذا اجنبی کے قول کو ہی تسلیم کیا جائے گا اور وہ پورے پانچ سو ملے گا۔

اگر وہ اپنے وارث کے غلام کے حق میں وصیت کرے تو درست نہ ہوگا، خواہ غلام پر دین ہو یا نہ ہو۔ اس پر دین نہ ہونے کی صورت میں تو بات واضح ہے کیونکہ وصیت اس کے مالک کے حق میں واقع ہوگی۔ کیونکہ ملک اس کے حق میں واقع ہوگی، پس یہ وصیت اس کے وارث کے حق میں ہے۔ اور اگر اس پر دین ہو تو وصیت ایک لحاظ سے اس کے مالک کے حق میں واقع ہوگی کیونکہ جب اس پر دین ساقط ہو جائے گا تو موصی بہ وصیت کے وقت سے وارث کا ہو جائے گا۔ ایسے یہ ایک پہلو سے وارث کے حق میں وصیت ہے لہذا یہ صحیح نہ ہوگی، سوائے اس کے کہ وہ موصی کی موت سے قبل آزاد ہو جائے، اس صورت میں وصیت درست ہوگی کیونکہ وصیت موصی کی موت کے وقت ملک کا ایجاب ہے اور اس کی موت کے وقت وہ آزاد تھا۔ اسی طرح اگر وہ خود اپنے غلام کے لئے وصیت کرے اور اپنی موت سے قبل وہ اس کو آزاد کر دے تو اس کے لئے اس کی وصیت درست ہے اور اگر وہ مر جائے وراں حال کہ وہ ہنوز غلام ہو تو وصیت باطل ہوگی کیونکہ اس کی وصیت اس کے مالک کے حق میں ہے اور اس کا مالک اس کا وارث ہے۔ اور اگر وہ اپنے وارث کے مکاتب کے لئے وصیت کرے تو درست نہ ہوگی کیونکہ وصیت کا فائدہ اس کے وارث کو فی الفور اور انجام کار حاصل ہو جائے گا۔ فی الفور تو بدل کتابت کی ادائیگی سے اور انجام کار بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز رہنے سے۔ اور اگر وہ خود اپنے مکاتب کے لئے وصیت کرے تو جائز ہے کیونکہ یا تو وہ بدل کتابت ادا کر کے آزاد ہو جائے گا اور اس طرح اجنبی ہو جائے گا لہذا اس کے لئے وصیت جائز ہے اور یا پھر وہ بدل کتابت کی ادائیگی سے عاجز رہے گا اور پھر سے غلام بن جائے گا اور اس طرح سب وارثوں کو میراث بن جائے گا نہ کہ کسی ایک وارث کی، لہذا اس وصیت میں کسی ایک وارث کو دوسرے وارثوں پر ترجیح

نہیں دی گئی۔ اس لئے یہ جائز ہوگی جیسے اس صورت میں ہوتی ہے کہ جب وہ اپنے وارثوں کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے۔

۴۔ موصی کا قاتل نہ ہو | قاتل حرام کا مرتکب نہ ہو وگرنہ ہمارے (یعنی احناف

کے) نزدیک وصیت درست نہ ہوگی۔ اور یہی امام شافعی رحمہ اللہ کا مسلک ہے، جبکہ امام مالک رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ یہ شرط نہیں ہے اور قاتل کے لئے وصیت صحیح ہے اور انہوں نے ان دلائل کو حجت بنایا ہے جو ہم نے کتاب الوصایا کے شروع میں وصیت کے جواز کے حق میں بیان کئے ہیں اور قاتل اور غیر قاتل میں فرق نہیں کیا؛ نیز یہ کہ وصیت تو مالک بنانا اور مالک بننا ہے اور قاتل مالک بنانے کی لیاقت کے مستافی نہیں ہے ہماری دلیل بنی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی یہ حدیث ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ لَا وَصِيَّةَ لِقَاتِلٍ، یعنی قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں، اور یہ نفع ہے۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ آپؐ نے فرمایا: لَيْسَ لِقَاتِلٍ شَيْءٌ، یعنی قاتل کے لئے کوئی چیز نہیں ہے۔ آپؐ نے نفی کے محل میں شئی کا ذکر بطور اسم نکرہ فرمایا ہے لہذا یہ میراث اور وصیت سب کو شامل ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وصیت کے عمومی حکم میں سے قاتل کی تخصیص کر دی گئی ہے۔ علاوہ ازیں وصیت میراث کی بہن ہے اور قاتل کے لئے کوئی میراث نہیں ہے، جس کی دلیل سیدنا عمر اور سیدنا علی رضی اللہ عنہما سے یہ روایت ہے کہ انہوں نے قاتل کو میراث نہیں دی، اور عبیدہ سلمانی سے روایت ہے کہ انہوں نے کہا کہ گائے والے (جس کا ذکر سورۃ بقرہ میں ہے) کے بعد کوئی قاتل میراث نہیں پائے گا۔ ایک دوسری روایت میں ہے کہ گائے والے کے بعد کسی قاتل کو وارث نہیں بنایا جائے گا۔ ان سے یہ روایت سیدنا موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کے زمانے سے لے کر تابعین رضی اللہ عنہم کے زمانے تک مسلمانوں کے اس امر پر اجماع کو ظاہر کرتی ہے کہ قاتل کے لئے کوئی میراث نہیں ہے۔ امام محمد رحمہ اللہ نے ان روایات کا ذکر الاصل میں کیا اور کہا کہ ہمارے نزدیک وصیت بمنزلہ میراث ہے اور قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، اگر قاتل کو وصیت کا حقدار بنایا جائے تو وارثوں کو اذیت پہنچے گی جیسے باقی وارثوں کو چھوڑ کر کسی ایک وارث کے حق میں وصیت کرنے سے ان کو اذیت پہنچتی ہے، پس یہ قطع رحمی پر منتج ہوگی اور وہ حرام ہے۔ مزید برآں جب زحمتی صاحب فراش ہو جائے تو اس کے مال کے ساتھ مالکوں کا حق وابستہ ہو جاتا ہے، ان کے حق کی رعایت کے طور پر تاکہ مورث اپنی ملک کو وارثوں کی طرف سے پہنچنے والی اذیت یا کسی دشمنی کی وجہ سے دوسروں کی طرف منتقل نہ کر دے جس سے ان کو نقصان پہنچے گا، لیکن اس کے ساتھ ساتھ مورث کی ملک کو برقرار رکھا جاتا ہے، اس کے حق کی رعایت کے طور پر؛ کیونکہ اسے اپنی بنیادی حاجات پوری کرنے کے لئے اس کی ضرورت ہے۔ مرض الموت کی حالت میں ان کے حق کے ثابت ہونے کا سبب وہی ہے جو اس کی موت کے بعد ان کی ملک کے ثابت ہونے کا سبب ہے اور وہ ہے قرابت۔ پس چاہئے تو یہ تھا کہ وہ اپنے مال میں سے کچھ بھی عطیہ کے طور پر دیے کا اختیار نہ رکھتا لیکن قاتل اور وارث کو چھوڑ کر دوسروں کو عطیہ دینے کا خلاف قیاس اسے اختیار ہے، لہذا ان دونوں (قاتل اور وارث) کی بابت معاملہ اصل قیاس پر برقرار رہا۔ علاوہ ازیں، ناحق قاتل ایک عظیم جرم ہے، اس لئے یہ انتہائی عبرت ناک سزا کا متقاضی ہے اور وصیت سے محرومی میراث سے محرومی کی مانند عبرت کا موجب بن سکتی ہے، لہذا یہ ثابت ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ قاتل غلط ہے یا خطا کیونکہ قاتل خطا قاتل ہے اور از روئے عقل اس قاتل پر مواخذہ جائز ہے۔ اس سے بھی کچھ فرق

نہیں پڑتا کہ اس نے اس کے حق میں وصیت جرم کے بعد کی یا اس سے پہلے کیونکہ وصیت تو موت کے بعد تملیک واقع ہوتی ہے لہذا جرم کا ارتکاب وصیت سے پہلے ہو یا بعد میں وصیت قاتل کے لئے واقع ہوگی۔ قاتل کے غلام کے لئے بھی وصیت جائز نہیں ہے، خواہ غلام پر دین ہو یا نہ ہو، اور نہ ہی اس کے مکاتب کے لئے جائز ہے، بلکہ جو اس کے جوہم وارث کے غلام اور اس کے مکاتب کے ضمن میں بتا چکے ہیں۔

قاتل کے بیٹے، اس کے والدین اور اس کے جملہ رشتے داروں کے حق میں وصیت کرنا درست ہے، کیونکہ ان میں سے ہر ایک کی ملک جداگانہ ہے، لہذا ان میں سے ایک کے لئے وصیت اس کے دوسرے رشتے دار کے لئے وصیت نہ ٹھہرے گی۔

اگر کسی آدمی کو دس آدمی مل کر قتل کریں اور جرم کے بعد وہ ان میں سے کسی ایک کے حق میں وصیت کرے تو یہ درست نہ ہوگی کیونکہ ان میں سے ہر ایک کا مل طور پر قاتل ہے کہ قصاص ہر ایک پر واجب ہوا ہے۔ پس یہ اپنے قاتل کے لئے وصیت ہوگی لہذا درست نہ ہوگی۔ اور اگر ان میں سے ایک آدمی موصی کا غلام ہو اور جرم کے بعد وہ ان میں سے کسی ایک کیلئے وصیت کرے اور اپنے غلام کو آزاد کر دے پھر وہ فوت ہو جائے تو وصیت باطل ہے لیکن اس کا آزاد کرنا باطل نہ ہوگا البتہ غلام اپنی قیمت کی ادائیگی کے لئے کوشش کرے گا۔ وصیت کے باطل ہونے کی وجہ تو وہی ہے جو ہم بتا چکے ہیں، یعنی یہ کہ ان میں سے ہر آدمی قاتل ہے، پس موصی لے قاتل ہے لہذا اس کے لئے وصیت درست نہ ہوگی۔ جہاں تک آزاد کرنے کے فعل کے درست ہونے اور اس کے نافذ ہونے کا تعلق ہے تو اس میں ایک طرح کا اشکال ہے اور وہ اشکال یہ ہے کہ آزاد کرنے کا فعل مرض الموت میں واقع ہوا ہے اور مرض الموت میں آزاد کرنا وصیت ہے اور قاتل کے حق میں وصیت درست نہیں ہوتی، اور غلام قاتل ہے لہذا چاہئے تو یہ کہ اس کے آزاد کرنے کے فعل کو نافذ نہ کیا جائے۔ اس کا جواب دو طرح سے ہے، ایک تو یہ کہ مرض الموت میں آزاد کرنا حقیقی معنی میں وصیت نہیں ہے کیونکہ وصیت تملیک ہے اور آزاد کرنا ملک کو ساقط کرنا ہے اور کسی اور کی طرف اس کو منتقل کرنا نہیں ہے، اور یہ دونوں چیزیں باہم مختلف بلکہ درحقیقت متضاد ہیں۔ اسی طرح آزاد کرنے کا حکم فی الفور نافذ العمل ہوتا ہے جبکہ وصیت کا حکم موت کے بعد مؤثر ہوتا ہے، پس مرض الموت میں آزاد کرنا فی الحقیقت وصیت نہیں ہے، صرف اس لحاظ سے وصیت کے مشابہ ہے کہ یہ تہائی مال میں معتبر ہوتا ہے اس سے زائد میں نہیں۔ جواب کی دوسری صورت یہ ہے کہ اگرچہ یہ وصیت کے معنی میں ہے لیکن آزاد کرنے کی وصیت معنی کے لحاظ سے مردود ہے اگرچہ یہ صورت کے لحاظ سے نافذ ہو جاتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ غلام اپنی قیمت ادا کرنے کے لئے کوشش کرتا ہے اور یہ کوشش اپنی قیمت میں ہوگی۔ پس یہ کوشش معنی کے لحاظ سے وصیت کو رد کرنا ہے۔ آزاد کرنے کے فعل کو، اس کے واقع ہو جانے کے بعد، صورت کے اعتبار سے کالعدم کرنا ممکن نہیں ہے، لیکن معنی کے اعتبار سے ایسا کرنا ممکن ہے اور وہ یوں کہ غلام کوشش کرے کہ اپنی قیمت کو واپس کرتا ہے اور اگر وہ اپنے غلام کے لئے تہائی مال کی وصیت کرے، پھر غلام اس کو قتل کر دے تو اس کی وصیت درست نہ ہوگی، البتہ وہ آزاد ہو جائے گا اور اپنی پوری قیمت ادا کرنے کی کوشش کرے گا یہ وصیت اس لئے باطل ہوگی کہ یہ قاتل کے حق میں وصیت ہے اور وہ آزاد اس لئے ہو جائے گا کیونکہ قاتل کے لئے وصیت باطل نہیں ہوتی بلکہ صحیح ہوتی ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ ظاہر اللہ قادیہ کی رو سے یہ وارثوں کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے پس جب اس نے اس کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو گویا اس نے اس کے لئے اس کے تہائی کی وصیت کی، کیونکہ وہ غلام اس کے مال میں شامل ہے لہذا وہ تہائی وصیت

کے تحت آگیا، سو جب موصی فوت ہو گیا وہ اپنے تہائی کا مالک بن گیا، اور مالک کا اس کو اس کے تہائی کا مالک بنا دینا اس کے تہائی کو آزاد کرنا ہوگا۔ پس اس کی موت پر اس غلام کا ایک تہائی آزاد ہو جائے گا، پھر قیمت ادا کرنے کی کوشش سے یہ آزاد ہونا از روئے معنی کا عدم ہو جائے گا، جیسے کہ اس صودت میں ہوتا ہے کہ جب وہ اس کو اپنے مرض الموت میں صرحت کے ساتھ آزاد کرے یا اسے مدبر بنا کر اس کی آزادی کو موت کے بعد کے وقت کی طرف مضاف کر دے۔ البتہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس کے حق میں اپنے تہائی کی وصیت واقع ہو جائے گی، کیونکہ امام صاحب کے نزدیک آزاد کرنے کا فعل قابل تجزی ہے۔ پس ایک تہائی غلام آزاد ہو جائے گا اور بقیہ دو تہائی کے لئے وہ قیمت چکانے کی کوشش کرے گا کیونکہ اس کا ایک حصہ آزاد ہوا ہے، اور آزاد کردہ ایک تہائی کی بابت وہ قیمت ادا کرنے کی کوشش کرے گا، اس کوشش سے وصیت کو از روئے معنی رد کرنے کے لئے، کیونکہ قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں ہوتی، پس اس کو قیمت کے لئے کوشش کے ساتھ رد کر دیا جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک اس کے حق میں پوری ذات کی وصیت واقع ہو گئی ہے کیونکہ وہ کامل آزاد ہو گیا ہے۔ تو از روئے معنی وصیت کو رد کرنے کے لئے وہ اپنی پوری قیمت ادا کرنے کے لئے کوشش کرے گا، اس طرح مسئلے کا جواب متفقہ قرار پایا اور وہ یہ اس کا پوری قیمت کے لئے کوشش کرنا، اختلاف صرف طریقے میں ہے۔

اگر وہ قاتل کے لئے وصیت کرے، پھر موصی کی موت کے بعد وراثہ وصیت کی اجازت دے دیں، امام محمدؒ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ وصیت جائز ہوگی اور انہوں نے کسی اختلاف رائے کا ذکر نہیں کیا۔ امام محمدؒ نے کتاب الزیادات میں ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے قول کی رو سے یہ جائز نہ ہوگی اور طرفین کے قول کے متعلق انہوں نے سکوت اختیار کیا ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ امام ابو حنیفہ اور امام محمدؒ رحمہما اللہ کے نزدیک جائز ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وہ حدیث ہے جو ہم روایت کر چکے ہیں کہ قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ قاتل کے لئے کوئی چیز نہیں۔ آپؐ نے وراثہ کی اجازت اور عدم اجازت کی حالتوں میں فرق نہیں کیا۔ علاوہ ازیں، اس کے جواز میں مانع تو قتل ہے اور اجازت سے قتل کا مانع دور تو نہیں ہو جاتا۔ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ جواز کی ممانعت وارثوں کے حق کی وجہ سے تھی کیونکہ قاتل کے لئے وصیت سے ان کو زیادہ اذیت پہنچتی ہے یہ نسبت اس کے کہ کسی ایک وارث کے حق میں وصیت کر کے اس کو دوسرے وراثہ پر ترجیح دی جائے پھر ایک وارث کے لئے وصیت دوسرے وارثوں کی اجازت سے جائز ہو جاتی ہے تو یہاں بدرجہ اولیٰ ہوگی۔ اس بات کی دلیل کہ مانع تو وراثہ کا حق یہ ہے کہ قاتل کے لئے وصیت کو باطل کرنے سے ان کو فائدہ پہنچتا ہے اور انسان کا حق وہ ہوتا ہے کہ جس نے وہ فائدہ اٹھائے، پس جب وہ اجازت دے دیں تو مانع زائل ہو گیا، لہذا وصیت جائز ہو گئی۔ اسی لئے ایک وارث کے حق میں کی گئی وصیت باقی وراثہ کی اجازت سے جائز ہو جاتی ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر قصاص کے طور پر قتل کیا گیا ہو تو یہ قتل وصیت کے صحیح ہونے میں مانع نہ ہوگا کیونکہ یہ قتل حرام نہیں ہے۔ اسی طرح، اگر قاتل کوئی بچہ ہو (تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا) کیونکہ اس کا قتل حرام کے ذیل میں نہیں آتا، اس لئے قتل حرام کا کوئی حکم اس سے متعلق نہیں ہے، جیسے میراث سے محرومی، ایسے ہی وصیت سے محرومی کا حکم بھی اس سے متعلق نہ ہوگا۔

اسی طرح قتل بذریعہ سبب بھی وصیت کے جائز ہونے میں مانع نہیں ہے جیسے وہ میراث میں مانع نہیں ہے،

جیسا کہ کتاب الفرائض میں معروف ہے۔

جہاں تک قاتل کے حق میں دین کے اقرار کا تعلق ہے، اگر وہ صاحب فراش ہو جائے تو اقرار جائز نہ ہوگا اور اگر چلتا پھرتا ہو تو جائز ہے، کیونکہ مرض الموت میں مبتلا مریض کا اقرار وصیت کے معنی میں ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ یہ اس کے وارث کے حق میں جائز نہیں ہے، جیسے اس کے حق میں وصیت جائز نہیں ہے۔ اور اگر وہ چلتا پھرتا ہو تو وہ تندرست کے حکم میں ہوگا، پس اقرار جائز ہوگا، جیسے اس حالت میں وارث کے حق میں کیا گیا اقرار جائز ہوتا ہے۔ اسی طرح، مرض کی حالت میں بہرہ بھی وصیت کے معنی میں ہے، لہذا قاتل کے حق میں بہرہ جائز نہ ہوگا۔

قتل عمد میں مریض کا اپنے قاتل کو معاف کر دینا جائز ہے، جس کی دلیل یہ ارشاد باری تعالیٰ ہے: **وَأَسْرِ** **تَعْفُوا أَوْدَاقَ رَبِّ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ** یعنی ”اور اگر تم معاف کر دو تو یہ تقویٰ کے قریب تر ہے اور تم آپس میں مہربانی کرنے کو بھول نہ جاؤ“۔ یہ ارشاد ربانی مطلق ہے اس میں حالت مرض یا حالت صحت کی کوئی تخصیص نہیں ہے۔ علاوہ ازیں، مریض کے تصرف کے نفاذ میں مانع تو وارثوں یا قرض خواہوں کے حق کا متعلق ہوتا ہے اور ان کا حق تو مال سے متعلق ہے، جبکہ قصاص مال نہیں ہے۔ امام محمدؒ نے الاصل میں یہی توجیہ کی ہے۔

اگر قاتل خطا ہو تو تنہائی سے معافی جائز ہے، کیونکہ قاتل خطا پر مال واجب ہوتا ہے، پس اس کی معافی مال کی وصیت کی مانند ہے اور وصیت تنہائی مال میں سے جائز ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ اس امر پر بھی دلالت کرتا ہے کہ وصیت تمام تر عاقلہ (مددگار برادری) پر واجب ہوتی ہے اور قاتل پر کوئی چیز واجب نہیں ہوتی، کیونکہ اگر اس پر واجب ہوتی تو قاتل کے حصہ میں تنہائی سے معاف کرنا جائز نہ ہوتا کیونکہ اس مقدار کی حد تک یہ قاتل کے حق میں وصیت ہو جائے گی جبکہ قاتل کے لئے کوئی وصیت نہیں۔ اور جب یہاں تنہائی سے معافی جائز ہے تو اس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ وصیت قاتل پر واجب نہیں ہے بلکہ یہ تو قاتل کی عاقلہ پر واجب ہے تاکہ یہ قاتل کی عاقلہ کے حق میں وصیت ہو۔ پھر قاتل کے حق میں وصیت اس صورت میں جائز نہیں ہوتی جب وراثہ اس کی اجازت نہ دیں اور اگر وہ اجازت دے دیں تو وہ جائز ہوگی۔ امام محمدؒ نے الاصل میں کسی اختلاف رائے کا ذکر نہیں کیا لیکن زیادات میں امام ابو یوسفؒ کے قول کا ذکر کیا ہے کہ خواہ وراثہ اجازت بھی دے دیں تو بھی یہ جائز نہ ہوگی۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام محمدؒ کا اس کی بابت کیا قول ہے اس بارے میں انہوں نے سکوت اختیار کیا ہے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کے جائز ہونے میں مانع تو قاتل ہے اور اجازت سے یہ معدوم نہیں ہو جاتا، اسی لئے اس کو میراث سے محروم کیا جاتا ہے خواہ وراثہ اجازت دے دیں یا نہ دیں۔ علاوہ ازیں جب اس نے اس کو ناحق قتل کیا تو وہ حربی کی مانند ہو گیا اور حربی کے لئے وصیت جائز نہیں ہوتی، خواہ وراثہ اس کی اجازت دیں یا نہ دیں، ایسے ہی قاتل کا حکم ہے۔ ظاہر الروایہ کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا عدم جواز تو وراثہ کے حق کی وجہ سے ہے، جس کی وجہ ہم کسی وارث کے حق میں وصیت کے مسئلے میں بتا چکے ہیں پس وراثہ کی اجازت ملنے پر یہ جائز ہو جائے گی جیسے ایک وارث کے حق میں کی گئی، وصیت باقی وارثوں کی اجازت دینے سے جائز ہو جاتی ہے، بلکہ یہ بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی، کیونکہ بعض لوگ تو قاتل کے حق میں وصیت کے جائز ہونے کے قائل ہیں اور وہ ہیں امام مالکؒ جبکہ وارث کے حق میں وصیت کے جائز ہونے کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔ توجیب وہاں اجازت ملنے سے یہ جائز ہو جاتی ہے تو یہاں بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی۔

۵۔ ان شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے کہ وہ حربی کسی متأسمن کے پاس نہ ہو ورنہ اس کے حق میں کبھی مسلمان

یا ذمی کی طرف سے وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ اس کو مال کا مالک بنانا لڑنے میں اس کی مدد کرنا ہے اور یہ جائز نہیں۔

مسلمان ہونا شرط نہیں رہا اس کا مسلمان ہونا تو یہ شرط نہیں ہے۔ چنانچہ اگر وہ ذمی ہو اور کوئی مسلمان یا ذمی اس کے حق میں وصیت کرے

تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح اگر کوئی ذمی کسی ذمی کے حق میں وصیت کرے تو جائز ہے، جس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا یہ ارشاد ہے کہ ”اگر وہ عقیدہ ذمہ قبول کر لیں تو انہیں بتا دو کہ ان کے وہی حقوق ہوں گے جو مسلمانوں کے ہیں اور ان کے وہی فرائض ہوں گے جو مسلمانوں کے ہیں، اور مسلمان کا یہ حق ہے کہ وہ کسی مسلمان یا ذمی کے حق میں وصیت کرے، اسی طرح ذمیوں کو بھی یہ حق ہوگا۔ خواہ ذمی اپنے ہم مذہب کے حق میں وصیت کرے یا دوسرے مذہب والے کے حق میں کیونکہ حدیث کا حکم عام ہے۔ علاوہ ازیں، ایک ذمی اور اس سے مختلف مذہب والے کے درمیان جو اختلاف ہے وہ اس

اختلاف سے زیادہ نہیں ہے جو ہمارے اور ان کے درمیان ہے، اور جب وہ اختلاف وصیت کے جائز ہونے میں مانع نہیں تو یہ بدرجہ اولیٰ نہیں ہوگا اور اگر وہ مستأمن ہو اور اس کے لئے کوئی مسلمان یا ذمی وصیت کرے تو امام محمدؒ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ یہ جائز ہے، کیونکہ اس کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہے، پس وہ اس ذمی کے مانند ہے جس کے ساتھ ہمارا معاہدہ ہے اور ذمی کے لئے وصیت جائز ہوتی ہے، ایسے ہی حربی مستأمن کے لئے بھی جائز ہوگی۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ

عنه سے روایت کیا گیا ہے کہ یہ جائز نہیں ہوگی اور یہ روایت ہمارے ائمہ رحمہم اللہ کے مسلک سے زیادہ مشابہ ہے، کیونکہ ان کا قول ہے کہ حربی مستأمن کو کفارہ، نذر، صدقہ فطر اور قربانی کے گوشت میں سے کچھ دینا جائز نہیں ہے، کیونکہ ایسا کرنا اس کو ثرائی میں مدد دینے کے مترادف ہے جبکہ ان میں سے ذمی کو دینا جائز ہے، کیونکہ اہل ذمہ سے بھلائی کرنے سے ہمیں منع نہیں کیا گیا، جس کی دلیل اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ: لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنْ الَّذِينَ لَكُمْ بِغَاتِلِكُمْ فِي الدِّينِ وَلَكُمْ يُبْخَرُ جَوْزُكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ۔

یعنی اللہ تمہیں اس بات سے نہیں روکتا کہ تم ان لوگوں کے ساتھ نیکی اور انصاف کا برتاؤ کرو جنہوں نے دین کے بارے میں تم سے جنگ نہیں کی اور تمہیں تمہارے گھروں سے نہیں نکالا (۴۰: ۸)۔ الممتحنہ: ۸)۔ کہا جاتا ہے کہ بحالت زندگی اسے صدقہ دینے یا ہبہ کرنے کی بابت ہمارے ائمہ سے دو اقوال روایت کئے گئے ہیں پس وصیت کا حکم بھی ان دو اقوال کے بموجب ہوگا۔

مالک بننے کی صلاحیت شرط نہیں موصی لہ کا اہل ملک میں سے ہونا شرط نہیں ہے چنانچہ اگر کوئی مسلمان اپنے تہائی مال کی مسجد کیلئے وصیت

کرے کہ یہ مال مسجد کی بہتری، اس کی تعمیر یا اس کو پستر کرنے پر خرچ کر دیا جائے تو یہ وصیت جائز ہے کیونکہ ایسی وصیت کرنے سے مسلمان کا مقصد اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لئے اپنا مال نکال کر اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا ہے نہ کہ کسی کو مالک بنانا۔ اور اگر کوئی مسلمان کسی گرجا یا کلیسا وغیرہ کے لئے وصیت کرے تو یہ وصیت باطل ہے کیونکہ یہ گناہ ہے۔ اور اگر کوئی ذمی اپنا تہائی مال گرجا یا کلیسا کے لئے وصیت کرے کہ اس کو اس کی بہتری کے لئے خرچ کیا جائے یا وہ آتش کدے کے لئے وصیت کرے یا یہ وصیت کرے کہ ان کی عید کے لئے فربج کر دیا جائے یا گرجا یا آتش کدے کے لئے ذبیحہ کی وصیت کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق جائز ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اہل ذمہ کی وصیتوں کے بھلے میں حاصل کلام یہ ہے کہ تین حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو موصی بہ ایسی چیز ہوگی جو ہمارے نزدیک اور ان کے نزدیک عبادت ہے یا ایسی چیز ہوگی جو ہمارے نزدیک عبادت ہے ان کے نزدیک عبادت نہیں ہے یا پھر وہ ایسی چیز ہوگی جو ان کے نزدیک عبادت ہے مگر ہمارے نزدیک عبادت نہیں ہے پس اگر موصی بہ ایسی چیز ہے کہ جو ہمارے

نزدیک عبادت ہے اور ان کے نزدیک بھی، مثلاً وہ اپنے مال کے تہائی کی وصیت کرے کہ اس کو مسلمان فقرا یا اہل ذمہ کے فقراء پر خیرات کر دیا جائے، یا غلام آزاد کرانے میں یا مسجد اقصیٰ کی تعمیر میں یا ایسے ہی کسی کام میں خرچ کر دیا جائے تو یہ تینوں آئمہ کے نزدیک جائز ہے کیونکہ یہ ایسی چیز ہے کہ جس سے مسلمان اور اہل ذمہ بھی تقرب حاصل کرتے ہیں۔ اور اگر وہ ایسی چیز ہے جو ہمارے نزدیک عبادت ہے لیکن ان کے نزدیک عبادت نہیں ہے۔ مثلاً یہ وصیت کرنا کسی طرف سے حج کیا جائے یا یہ وصیت کرے کہ مسلمانوں کیلئے مسجد تعمیر کیا جائے اور اسکی وضاحت نہ کرے تو بھی آئمہ کے نزدیک یہ وصیت جائز نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنے مذہب کی رو سے اس کے ذریعے تقرب حاصل نہیں کرتے، لہذا اس نے یہ وصیت کر کے ٹھٹھہ مخول کیا ہے اور ٹھٹھہ مخول سے وصیت باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ ایسی چیز ہو کہ ان کے نزدیک عبادت ہے لیکن ہمارے نزدیک عبادت نہیں ہے، مثلاً وہ اپنی زمین کی بابت وصیت کرے کہ اس پر گر جائے یا کلیسا یا آتش کدہ تعمیر کیا جائے یا گر جائے، یا کلیسا یا آتش کدے کی تعمیر کی یا ان کی عید کے لئے ذبح کرنے کی یا گر جائے یا آتش کدے کے لئے ذبح کی وصیت کرے تو اس کا حکم آئمہ کے مذکورہ اختلاف کے مطابق ہوگا، یعنی امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ وصیت جائز ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان چیزوں کی وصیت ایسی چیز کی وصیت ہے جو گناہ ہے اور گناہوں کی وصیت درست نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ان کی وصیت کے معاملے میں اعتبار اس بات کا کیا جائے گا کہ ان کے نزدیک وہ عبادت ہے یا نہیں نہ کہ اس بات کا کہ فی الحقیقت وہ عبادت ہے یا نہیں، کیونکہ یہ حقیقی عبادت والے لوگ نہیں ہیں، اسی لئے اگر وہ ایسی چیز کی وصیت کرے جو ہمارے نزدیک عبادت ہے مگر ان کے نزدیک نہیں، تو اس کی وصیت جائز نہ ہوگی، جیسے حج کی، یا مسلمانوں کے لئے مسجد کی تعمیر کی وصیت ہے، پس یہ اس امر کی دلیل ہے کہ اعتبار اس بات کا ہے کہ ان کے نزدیک وہ عبادت ہے یا نہیں اور یہ بات پائی گئی ہے لیکن ہمیں حکم دیا گیا ہے کہ ان کے دینی امور کے معاملے میں ہم ان سے کوئی تعرض نہ کریں، جیسے ہم صلیب کی پوجا اور ان کی آپس میں خنزیر و شراب کی خرید و فروخت کے معاملے میں ان سے تعرض نہیں کرتے۔ اگر ذمی اپنی زندگی میں گر جائے یا کلیسا یا آتش کدہ تعمیر کرے تو آئمہ کے دو مختلف مسائل کے مطابق تینوں آئمہ کے نزدیک وہ وارثوں کی میراث ہوگا۔ صاحبین کے اصول کی رو سے تو ظاہر بات ہے کیونکہ یہ گناہ ہے، امام صاحب کے نزدیک اس لئے کہ یہ بمنزلہ وقف کے ہے، اور اگر مسلمان گھر کو وقف بنا دے تو اس کی موت کے بعد وہ گھر وارثوں کی میراث بن جاتا ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان کے معاملے میں اس کو گر جانے کے حکم میں کیوں نہیں رکھا جاتا، جیسے مسلمانوں کے معاملے میں مسجد کا حکم ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ مسجد کا معاملہ گر جانے کے معاملہ سے مختلف ہے کیونکہ مسجد تو خالصتہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے لئے ہوتی ہے اور اس سے مسلمانوں کی منفعتیں منقطع ہو جاتی ہیں لیکن گرجا میں ان کی منفعتیں باقی رہتی ہیں، کیونکہ اس میں ان کے پیشوا سکونت اختیار کرتے ہیں اور اس میں ان کے مردے دفن کئے جاتے ہیں، لہذا اس میں ان کی منفعتیں باقی ہیں، پس یہ مسلمانوں کے وقف کے مانند ہے اور مسلمانوں کے ہاں جو وقف ہوتا ہے امام صاحب کے نزدیک اس کی ذات پر سے ملکیت نازل نہیں ہوتی، پس ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان اپنی باندی کی آمدنی کی بابت وصیت کرے کہ اس کو مسجد کی ضروریات کے لئے خرچ کیا جائے، مسجد منہدم ہو جائے اور اس کی آمدنی میں سے کچھ مال جمع ہو جائے تو اس آمدنی کو مسجد کی تعمیر پر خرچ کیا جائے گا، کیونکہ منہدم ہونے سے وہ مسجد ہونے سے خارج نہیں ہوگی اور اس سے اس کے لئے اس باندی کی آمدنی وصیت کی ہے،

لہذا اس کو اس کی تعمیر میں خرچ کیا جائے گا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۴۔ موصی کا مملوک نہ ہو | ازاں جملہ ایک شرط یہ ہے کہ موصی نہ موصی کا مملوک نہ ہو، جب کہ وصیت موصی کے مال میں سے مقررہ درہم یا دینار یا غیر

یا غلام کے سوا کسی معین چیز کی ہو، چنانچہ اگر وہ اپنے غلام کے لئے مقررہ درہم یا دینار یا اپنے مال میں سے غلام کے سوا کسی معین چیز کی وصیت کرے تو وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ اس صورت میں تو موصی یہ وصیت خود اپنے حق میں کرنے والا ہو جائے گا۔ اور اگر وہ اس کے لئے اس کے ایک حصے کی وصیت کرے مثلاً اس غلام کے لئے اسی کی تہائی کی وصیت کرے تو یہ جائز ہے، کیونکہ اس کے حق میں اس کی تہائی کی وصیت اس غلام کو اس کی تہائی کا مالک بنانا ہے اور غلام کو خود اس کا اپنا مالک بنانا اس کو آزاد کرنا ہے۔ پس امام ابو حنیفہ کے قول کی رو سے اس کا ایک تہائی مذکور ہو جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ مکمل طور پر مذکور ہو جائے گا۔ کیونکہ امام صاحب کے نزدیک تدبیر قابل تجزی ہے جیسے ان کے نزدیک اعتاق (آزاد کرنا) قابل تجزی ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ ناقابل تجزی ہے۔ اور اگر وہ اپنے غلام کے لئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے تو اس کی وصیت جائز ہے اور اس کی وفات کے بعد اس کا ایک تہائی آزاد ہو جائے گا کیونکہ اس کی ذات وصیت میں داخل ہے کیونکہ یہ بھی اس کا مال ہے، پس وصیت اس (فات غلام) اور اس کی جملہ اطلاق پر واقع ہوتی ہے۔ پھر دیکھا جائے گا کہ اگر اس کا مال درہم اور دینار ہیں تو اس غلام کے دو تہائی کی بابت غور کیا جائے گا کہ اگر دو تہائی غلام کی قیمت اسی قدر ہے جس قدر اس کے جملہ اموال ہیں تو اس کا حق واجب ہوا ہے تو یہ برابر برابر ہو جائے گا اور اگر مال میں سے اس کے حق کی مقدار زیادہ ہو تو زائد مقدار اس کو دی جائے گی اور اگر غلام کے دو تہائی حصے کی قیمت مال میں اس کے حق کی مقدار سے زیادہ ہو تو زائد مقدار وارثوں کو دی جائے گی۔ اور اگر ترکہ سامان کی شکل میں ہو تو یہ باہمی رضامندی کے بغیر برابر برابر نہ ہوگا کیونکہ جنس مختلف ہے اور اس پر واجب ہوگا کہ اپنی دو تہائی قیمت کی ادائیگی کے لئے کوشش کرے اور جملہ اموال میں سے ایک تہائی کا وہ حق دار ہوگا، اور وارثوں کو اختیار ہوگا کہ اس کے جملہ اموال میں سے ایک تہائی کو فروخت کر دیں تاکہ ان کیلئے غلام کی دو تہائی قیمت وصول کرنے کی راہ نکل آئے۔ یہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ مکمل طور پر مذکور ہو جائے گا، پس موصی کے مرنے پر وہ مکمل آزاد ہو جائے گا اور آزاد کرنا جملہ وصیتوں پر مقدم ہے۔ اگر تہائی مال اس کی قیمت کی مقدار سے زیادہ ہو تو وارثوں پر واجب ہے کہ (زائد مقدار) اس کے حوالے کر دیں، اور اگر اس کی قیمت زیادہ ہو تو زائد مقدار کی ادائیگی کے لئے کوشش کرنا اس پر واجب ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

۵۔ مجہول مطلق نہ ہو | از انجاء ایک شرط یہ ہے کہ وہ ایسا مجہول نہ ہو کہ اس کے مجہول ہونے کو زائل نہ کیا جاسکے، وگرنہ اس کے حق میں وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ اگر مجہول کو معلوم نہ کیا

جاسکے تو موصی بہ کو موصی نہ کے حوالے کرنا ممکن نہیں رہتا لہذا وصیت کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ لوگوں میں سے کسی ایک آدمی کے حق میں اپنے تہائی مال کی وصیت کرے تو بلا اختلاف یہ درست نہیں۔ اور اگر وہ معلوم آدمیوں میں سے غیر معین طور پر کسی ایک کے حق میں وصیت کرے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے یہ درست نہیں ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک درست ہے، البتہ امام ابو یوسف کے نزدیک وصیت ان دونوں میں نقصان فہم ہوگی، جبکہ امام محمد کے نزدیک وارث کو اختیار ہوگا کہ ان میں سے جس کو چاہے دے دے امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ ایسا بیحد واقع ہوا ہے کیونکہ ان دونوں میں ایک ایسا اگرچہ نامعلوم ہے لیکن اس کے نامعلوم ہونے کا ازالہ ممکن ہے، کیونکہ آپ

دیکھتے نہیں کہ اگر موصی اپنی زندگی میں ان میں سے ایک کی تعیین کر دے تو وہ متعین ہو جائے گا۔ پھر امام محمد کا کہنا ہے کہ اگر وہ مر گیا تو خود تعیین کرنے سے عاجز ہو گیا لہذا تعیین کے معاملے میں اس کا وارث اس کا قائم مقام ہو جائے گا۔ امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ جب وہ تعیین کرنے سے قبل مر گیا تو وصیت ان دونوں کے حق میں غیر معین ہو گئی، اور ان میں سے کوئی بھی دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ وہ اپنے دو غلاموں میں سے کسی ایک کو آزاد کرے، پھر وضاحت کرنے سے قبل ہی فوت ہو جائے تو عتق دونوں میں غیر معین طور پر واقع ہوگی اس لئے ہر دو کا نصف آزاد ہو جائے گا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا، ہر دو کو وصیت کا نصف ملے گا۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت تو موت کے وقت تملیک ہے، لہذا یہ اس امر کی متقاضی ہے کہ موصی کی موت کے وقت موصیٰ معلوم ہو، جبکہ اس مسئلے میں موصیٰ اس کی موت کے وقت مجہول ہے اس لئے یہ وصیت سرے سے ہی درست نہیں جیسے اس صورت میں ہوتا ہے کہ جب وہ لوگوں میں سے کسی ایک آدمی کے لئے غیر معین طور پر وصیت کرے، اس لئے غیر معین موصیٰ کے لئے وصیت کو تسلیم کرنا ممکن نہیں ہے، اور تعیین کے معاملے میں وارث کو موصیٰ کا قائم مقام نہیں بنایا جاسکتا کیونکہ یہ تو صحیح ایجاب کا حکم ہے جب کہ یہاں ایجاب صحیح نہیں ہے، البتہ موصیٰ اپنی زندگی میں ہی اگر ان دو میں سے کسی ایک کے حق میں وصیت کو معین کر دے تو وصیت درست ہوگی کیونکہ تعیین کرنا ان دو میں سے ایک کے حق میں مٹی وصیت کرنا ہے پس یہ ان دو میں سے ایک کے حق میں طور پر ایک نئی وصیت ہوگی اور یہ درست ہے اور اگر اس کے دو غلام ہوں ان میں سے جو بہتر غلام ہے اس کو ایک آدمی کے لئے وصیت کر دے اور کمتر کو کسی دوسرے آدمی کے لئے، پھر موصیٰ فوت ہو جائے پھر ایک غلام فوت ہو جائے اور یہ معلوم نہ رہے کہ وہ کون سا ہے (بہتر یا کمتر) تو امام ابو حنیفہ اور امام زفر کے قول کے مطابق وصیت باطل ہو جائے گی، خواہ وہ باقی ماندہ کو لینے پر متفق ہوں یا نہ ہوں، امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ اگر وہ باقی ماندہ کو لینے پر متفق ہو جائیں تو وہ ان دونوں میں نصفاً نصف ہوگا۔ اور اگر وہ اس کو لینے میں باہم متفق نہ ہوں تو ان دونوں کو کچھ نہیں ملے گا۔ امام ابو یوسف سے یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ وہ ان دونوں کے مابین نصفاً نصف ہوگا۔ خواہ وہ اس کے لینے میں باہم متفق ہوں یا نہ ہوں۔

ان گنت لوگوں کے لیے وصیت

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر ان گنت لوگوں کے لیے وصیت کی جائے تو ایسی وصیت باطل ہوگی اگر وصیت کے الفاظ میں کوئی ایسا لفظ نہ ہو جو وصیت کی حاجت کی خبر دے اور اگر اس میں کوئی ایسا لفظ ہے جو حاجت کی خبر دے تو وصیت جائز ہے کیونکہ جب وہ ان گنت ہیں اور کوئی ایسا لفظ بھی مذکور نہیں جو حاجت پر دلالت کرے تو یہ وصیت ان سب کو مالک بنانا ٹھہری اور وہ مجہول ہیں اور ایسے مجہول کو مالک بنانا کہ جس کے مجہول ہونے کا ازالہ ممکن نہ ہو درست نہیں ہے۔ ان گنت کی تشریح کے بارے میں ائمہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ اگر حساب کتاب کے بغیر ان کو شمار نہ کیا جاسکے تو وہ ان گنت ہیں، امام محمد کا کہنا ہے کہ اگر وہ ایک سو سے زیادہ ہوں تو وہ ان گنت کہلاتے ہیں۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ اگر کوئی شمار کرنے والا انہیں شمار نہ کرے اور ان میں موت احد پیدائش ہوتی رہے تو وہ ان گنت ہیں، ایک قول یہ بھی ہے کہ معاملہ قاضی کی صوابدید پر چھوڑ دیا جائے۔ اور اگر وصیت میں کوئی ایسا لفظ ہو جو حاجت پر دلالت کرے تو یہ اس کی طرف سے صدقہ کی وصیت ہوگی اور یہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لئے مال نکالنا ہے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ ایک اور معلوم ہے لہذا وصیت درست ہوگی۔ پھر جب وصیت درست ہے تو وصی کے لئے بہتر یہ ہے کہ ایک تہائی اس کو دے دے جو ان میں سے اس کے قریب ترین

ہے۔ پس اگر وہ اس کو ان میں سے ایک یا ایک سے زیادہ کو دے دے تو یہ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک اس وقت تک جائز نہ ہوگا جب تک وہ ان میں سے دو یا اس سے زیادہ کو نہ دے۔ کسی ایک کو نصف وصیت سے زیادہ دینا جائز نہیں۔

مسائل: مسائل میں اس قاعدے کی صورت یہ ہوگی کہ اگر وہ مسلمانوں کے لئے اپنا تہائی مال وصیت کرے تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ مسلمان بے شمار ہیں اور لفظ مسلمانوں میں ایسی کوئی بات نہیں جس سے حاجت کا پتا چلے، لہذا یہ وصیت مجہول کو مالک بنانا ٹھہری لہذا درست نہیں ہوگی۔ اور اگر وہ مسلمانوں میں سے فقراء یا مساکین کے لئے وصیت کرے تو وصیت درست ہوگی، کیونکہ اگرچہ وہ ان گنت ہیں لیکن فقیر اور مسکین کے لفظ سے حاجت کا پتا چل جاتا ہے، پس ان کے لئے وصیت اللہ تبارک و تعالیٰ کا تقرب اور اس کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے ہوگی نہ کہ فقیروں کی خوشنودی حاصل کرنے کے لئے، پس یہ مال اللہ تعالیٰ عز و جل کے لئے قرار پائے گا، پھر اللہ تعالیٰ کے مالک بننے سے وہ فقراء اس کے مالک بن جائیں گے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ عز شانہ ایک اور معلوم ہے۔ اسی لئے مال داروں کی طرف سے فقراء کو صدقہ دینے کو اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے واجب کیا ہے وہ درست ہے، اگرچہ فقراء ان گنت ہیں۔ جب وصیت صحیح ہو تو اگر وصی تہائی مال سارے کا سارا ایک فقیر کو دے دے تو امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے جب کہ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ جائز نہیں ہے جب تک کہ وہ ان میں سے دو یا اس سے زیادہ کو نہ دے اور ان میں سے ایک تہائی کے نصف سے زیادہ دینا جائز نہیں ہے۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ لفظ فقراء اسم جمع ہے اور جمع صحیح کا کم از کم عدد (عربی میں) تین ہے، البتہ امام محمدؒ نے اس پر دلیل قائم کی ہے کہ وصیت کے باب میں دو، تین کے قائم مقام ہوں گے، کیونکہ وصیت میراث کی بہن ہے اور اللہ تعالیٰ نے دو تہائی کے استحقاق کے لئے دو بیٹیوں کو تین کے قائم مقام کیا ہے، اسی طرح ماں کے حق کو ایک تہائی سے کم کر کے چھٹے حصے میں تبدیل کرنے کے لئے دو بہن بھائیوں کو تین بہن بھائیوں کے قائم مقام کیا ہے، جبکہ ایک شخص کو جماعت کا قائم مقام کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ علاوہ انہیں جمع مانو ذہب اجتماع سے اور اجتماع سے کم از کم جو حاصل ہوتا ہے وہ دو ہیں، اور اسم کے معنی کا جہاں تک ممکن ہو لحاظ کرنا واجب ہے شیخین کی دلیل یہ ہے کہ اس قسم کی وصیت صدقہ کی وصیت ہوتی ہے اور اس سے مراد ہے اللہ تبارک و تعالیٰ کے حق کے طور پر مال کو لازم کر دینا اور جنس فقراء اللہ عز و جل کے لئے واجب - ہونے والے مالی حقوق کا مصرف ہے، پس فقراء کا ذکر مصرف کو بیان کرنے کے لئے ہے نہ کہ ان کے لئے حق کو واجب کرنے کے پس حق اللہ تبارک و تعالیٰ کے لئے واجب ہوگا پھر اس کو دے دیا جائے گا کہ جس کو اللہ کے حق کا مال دینے سے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا راضی ہونا ثابت ہے اور یہ مقصد ایک فقیر کو دے دینے سے حاصل ہو جاتا ہے، اسی لئے اللہ عز و جل کے واجب کرنے سے واجب صدقات میں سے جو مال واجب ہوتا ہے اس کو ایک فقیر کو دینا جائز ہے، اگرچہ اس کا ذکر اللہ تبارک و تعالیٰ کے ارشاد میں لفظ جمع کے طور پر ہوا ہے اِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ، یعنی صدقات تو غریبوں کے لئے ہیں۔ اس کا جواب تو امام محمدؒ کی اس بات سے نکلتا ہے کہ جمع کے معنی کا لحاظ کرنا واجب ہے جب کہ ممکن ہو اور جب ممکن نہ ہو تو واجب نہیں، بلکہ لفظ کو مطلق جنس پر محمول کیا جائے جیسے کہا جاتا ہے کہ واللہ لا تزوج الا ان یعنی بخدا میں عورتوں سے شادی نہیں کروں گا یا یہ کہ اگر میں نبی آدم سے ہم کلام ہوا یا اگر میں نے غلاموں کو خرید لیا تو ان جملوں میں مذکور جمع کے الفاظ عورتوں، بنی آدم اور غلاموں کو جنس پر محمول کیا جائے گا اور اس میں جمع کے معنی کا لحاظ

نہیں کیا جائے گا، چنانچہ اس جنس کے ایک فرد کے ساتھ بھی اس کی طرف سے فعل پایا گیا تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ زیر بحث مسئلے میں جمع کے معنی کا اعتبار کرنا ممکن نہیں ہے، کیونکہ اس معنی کی نہ تو کوئی حد ہے اور نہ کوئی انتہا، لہذا اس کو جنس پر محمول کیا جائے گا۔ بخلاف اس کے اگر وہ اپنے آزاد کردہ غلاموں کے لئے وصیت کرے جب کہ اس کا ایک آزاد کردہ غلام ہو تو سارا اتھائی مال اس کو نہیں دیا جائے گا۔ بلکہ اس کا نصف دیا جائے گا، کیونکہ یہاں اس نے مال کا التزام اللہ تعالیٰ عزوجل کے حق کے طور پر نہیں کیا بلکہ اس نے مال کی قلیل آزاد کردہ غلاموں کے لئے کی ہے اور یہ اسم جمع ہے لہذا اس کا لحاظ کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح یہ ایسی جمع ہے کہ اس کی حد اور انتہا ہے اس لئے جمع کے معنی کا اعتبار کرنا ممکن ہے، لہذا اس کہ جنس پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں، بخلاف فقراء کی جمع کے۔ اسی طرح، اگر وہ بنو فلاں کے فقراء کے لئے ہمارا کو مستثنیٰ کر کے، وصیت کرے اور بنو فلاں ایسا قبیلہ ہو کہ جس کے افراد بے شمار ہوں اور اس کے فقراء و غرباء بھی ان گنت ہوں تو وصیت جائز ہے، بوجہ مذکورہ، بلکہ بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ کیونکہ جب مسلمان فقراء کے لئے، ان کی کثرت تعداد کے باوجود وصیت جائز ہے، تو قبیلہ کے فقراء کے لئے اس کا جائز ہونا تو اولیٰ ہے۔ اور اگر وہ وصیت میں یہ نہ کہے کہ ان کے غرباء کے لئے بلکہ اس نے بنو فلاں کے لئے وصیت کی اور اس کے علاوہ کچھ نہ کہا تو یہ صورت دو حالتوں سے خالی نہ ہوگی: یا تو فلاں قبیلے کا باپ ہوگا، یا پھر وہ قبیلے کا باپ نہیں بلکہ لوگوں میں سے ایک آدمی ہے جو بنو فلاں کے نام پر معروف ہے۔ پس اگر وہ قبیلے کا باپ ہو، جیسے تميم، اسد اور وائل ہے، اور اس کی اولاد اگر شمار کی جاسکتی ہو تو ان کے لئے وصیت جائز ہے، کیونکہ جب وہ شمار کئے جاسکتے ہیں تو موہی کا ارادہ ان کو مال کا مالک بنانے کا ہے نہ کہ مال کو اللہ تعالیٰ کے لئے نکالنے کا، پس جس کے لئے اتھائی کی وصیت کی گئی ہے وہ معلوم ہے لہذا اس قبیلے وصیت درست ہے، جیسے اس صورت میں ہے کہ جب وہ بنو فلاں کے مالداروں کیلئے وصیت کرے اور وہ گئے جاسکتے ہوں۔ اس میں مرد اور عورتیں سب داخل ہوں گے کیونکہ قبیلے کے باپ کی طرف انصاف نسبت کی انصاف ہے، جیسے قبیلے کی طرف انصاف ہوتی ہے کیا آپ دیکھتے نہیں کہ یہ کہنا درست ہے کہ یہ عورت بنو تميم سے ہے، بالکل دیے ہی جیسے یہ کہنا درست ہے کہ یہ مرد بنو تميم میں سے ہے، پس اس میں ہر وہ شخص داخل ہوگا جس کی اس فلاں سے نسبت ہے، خواہ وہ شخص مرد ہو یا عورت، مالدار ہو یا غریب، کیونکہ اس لفظ میں ایسی کوئی بات نہیں کہ جس سے حاجت کا پتا چلے، اور یہ ایسے ہی ہے کہ جیسے وہ فلاں قبیلے کیلئے وصیت کرے۔ اور اگر وہ بنو فلاں کے آزاد کردہ غلام ہوں تو وہ بھی وصیت میں داخل ہونگے، اسی طرح ان کے موالی کے موالی، ان کے حلیف اور ان کے غلام بھی اس میں داخل ہوں گے۔ اگر ان کے موالی موالات ہو تو وہ بھی اس میں داخل ہوں گے، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ اس کے قول بنی فلاں سے مراد، اگر وہ فلاں قبیلے کا باپ ہو، قبیلہ ہے نہ کہ فی الواقع اس کے بیٹے، پس اس سے مراد اس قبیلے سے نسبت رکھنے والے اور اس سے منسوب کیے جانے والے لوگ ہیں اور حلیف اور موالی رواج اور شریعت دونوں کے اعتبار سے قبیلے سے نسبت رکھتے ہیں اور اس کی طرف منسوب کیے جاتے ہیں چنانچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ قوم کے موالی انہیں میں سے ہوتے ہیں، اور ایک روایت میں یوں ہے کہ قوم کے موالی قوم کے لوگوں میں سے ہوتے ہیں اور ان کا حلیف ان میں سے ہوتا ہے۔ یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے اس میں یہ بھی ارشاد فرمایا تھا کہ ان کے غلام ان میں سے ہیں۔ علاوہ ازیں جب بنی فلاں ان گنت ہیں تو بیٹے ہونے کی حقیقت کا اعتبار ساقط ہوگا، تو اس سے مراد وہ لوگ ہونگے جن سے انہیں باہمی مدد ملتی ہے اور موالی سے باہمی مدد ملتی ہے۔ اسی طرح حلیف اور عدید ہے کیونکہ حلیف وہ شخص ہوتا ہے جس نے قبیلے کے لیے یہ حلف اٹھایا کہ وہ ان کی مدد کرے گا اور ان کا دفاع کرے گا جیسے وہ اپنا دفاع کرتا ہے اور انہوں نے اس کے لیے ایسا ہی حلف اٹھایا۔ اور عدید وہ شخص ہوتا ہے جو بغیر حلف اٹھائے ان کے ساتھ مل جاتا ہے۔ اور اگر وہ فلاں قبیلہ کے لیے وصیت کرے تو اس میں موالی شامل ہوتے ہیں کیونکہ قبیلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور موالی اس کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب وہ شمار کیے جاسکتے ہوں اور اگر وہ ان گنت ہوں تو وصیت جائز نہ ہوگی بوجہ اس کے جو ہم نے بنی فلاں والے مسئلے میں بتائی،

بمخلاف اس کے کہ جب وہ بنی فلاں کے لیے وصیت کرے اور وہ شمار کیے جاسکتے ہوں اور فلاں "خاص ان کا باپ ہونے کے قبیلہ کا باپ
تو تھاں اس کی صلب کے ابناء (یعنی حقیقی بیٹوں) کے لیے ہوگا اور اس میں اس کے موالی داخل نہ ہوں گی کیونکہ یہاں یہ رواج نہیں کہ
اس لفظ سے اس کی مراد ان کی طرف منسوب لوگ ہوں پس لفظ حقیقی معنی پر محمول رہا۔ اسی لیے اس وصیت میں اس کے بیٹوں کے بیٹے
داخل نہ ہوں گے۔ ان دونوں میں اس فرق کی دلیل یہ ہے کہ اگر زید ایک غلام کو آزاد کر دے اور زید ایک خاص باپ ہو تو وہ آزاد کردہ
غلام یہ نہیں کہتا کہ میں بنی زید میں سے ہوں، اور اگر زید قبیلے کا باپ ہو تو آزاد کردہ غلام کہے گا کہ میں بنی زید میں سے ہوں۔
یہ بات ان (یعنی عربوں) کے ہاں مروج ہے۔ علاوہ ازیں بنی فلاں جب شمار نہ کیے جاسکتے ہوں تو وصیت درست نہ ہوگی
کیونکہ وصیت ان کو مال کا مالک بنانا واقع ہوئی ہے اور وہ مجہول ہیں اور اس کو صدقہ کی وصیت قرار دینا ممکن نہیں ہے۔
کیونکہ لفظ ابن میں لغوی اعتبار سے ایسی کوئی بات نہیں جس سے حاجت کا پتا چلے، پس یہ درست نہ ہوگی، جیسے کہ اگر وہ مسلمانوں کیلئے
وصیت کیے تو وصیت درست نہیں ہوتی کیونکہ یہ مجہول کو مالک بنانا ہے اور اس کو صدقہ کی وصیت قرار نہیں دیا جاسکتا۔ بوجہ
مذکورہ، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر وہ نسب میں باپ ہو اور وہ کوئی مشہور آدمی ہو جیسے ابن لیلیٰ اور ابن سبر
ہیں، یا ایسا ہی کوئی اور آدمی ہو، تو اگر وہ سب کے سب مرد ہوں تو وہ وصیت میں داخل ہوں گے کیونکہ لفظ بنین (بیٹے) فی الحقیقت
مردوں کے لیے ہے کیونکہ یہ ابن کی جمع ہے، لہذا حقیقت پر عمل کرنا، جہاں تک ممکن ہو، واجب ہے اور یہاں اس پر عمل کرنا ممکن ہے۔ اور اگر
وہ سب کی سب عورتیں ہوں تو ان میں سے کوئی ایک بھی وصیت میں داخل نہ ہوگی کیونکہ تنہا عورتیں اس لفظ کے تحت نہیں آتیں۔
اور اگر وہ مرد اور عورتیں ہوں تو اس بارے میں ائمہ میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رضی اللہ عنہما کا
کنا ہے کہ یہ وصیت صرف مردوں کے لیے ہوگی اور عورتیں اس میں شامل نہ ہوں گی۔ امام محمد کا کنا ہے کہ اس میں مرد اور عورتیں سب
شامل ہوں گے، اور امام ابو حنیفہ سے بھی ایسا ہی ایک قول یوسف بن خالد السمتی نے روایت کیا ہے اور قدوسی نے اپنی شرح مختصر الکفری
میں امام ابو حنیفہ اور صاحبین کے درمیان اختلاف رائے کا ذکر کیا ہے۔ امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب مرد اور عورتیں کھٹے ہوں تو مرد
عورتوں پر غالب ہوں گے اور اسم مذکر کے تحت مرد اور عورتیں دونوں آئیں گے، اگرچہ تنہا عورتوں کی صورت میں عورتیں اس کے تحت
نہیں آئیں، اسی لیے قرآن عظیم میں اسم جمع کے ساتھ جو خطابات ہیں وہ مردوں اور عورتوں دونوں سے ہیں، تو ابن
بی وصیت کے معاملے میں ہوگا۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ حقیقت کا اعتبار کیا جائے اور وہ یوں کہ بنین جمع ہے ابن کی
اور ابن در حقیقت مرد کے لیے استعمال ہوتا ہے ایسی ہی لفظ بنوں ہے۔ پس اس کا اطلاق صرف مردوں پر ہوگا، اسی لیے
تنہا عورتوں کی صورت میں عورتیں اس کے تحت نہیں آئیں، ایسے ہی مردوں اور عورتوں کے اکٹھا ہونے کی صورت
میں ہوگا۔ قرآن عظیم کے خطابات کے معاملے میں بھی ہمارا قول یہی ہے کہ مردوں سے خطاب میں عورتیں مردوں کے
صیغے کی وجہ سے شامل نہیں ہیں بلکہ ایک اضافی دلیل سے شامل ہیں اور اس پر دلیل یہ حدیث ہے کہ عورتوں نے رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے شکایت کرتے ہوئے کہا، یا رسول اللہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ صرف مردوں سے خطاب کرتا ہے
ہم سے نہیں کرتا، تو اس پر اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان نازل ہوا۔ اِنَّ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ... الْاٰیۃ
اور اگر مردوں سے خطاب میں عورتیں بھی شامل ہوں تو وہ شکایت کیوں کرتیں۔ بمخلاف اس کے کہ جب فلاں
کسی قبیلے، برادری یا خانوادہ کا باپ ہو، کیونکہ قبیلے، برادری اور خانوادہ کی طرف اصناف سے مراد معین اشخاص
نہیں بلکہ اس سے تو نسب مراد ہیں اور وہ اس طرح کہ وہ قبیلے، برادری اور خانوادہ کی طرف منسوب ہو، اور
نسبت میں مرد اور عورت برابر ہیں، اسی لیے اس لفظ کا ان کی عورتوں پر اطلاق ہوتا ہے خواہ ان میں کوئی مرد نہ ہو لیکن
اس لفظ کا اطلاق مشہور آدمی کی اولاد میں سے ان عورتوں پر نہیں ہوگا جن کے ساتھ کوئی مرد نہ ہو۔ اگر فلاں کے صلی بیٹے
ہوں اور بیٹے کے بیٹے (یعنی پوتے) بھی ہوں تو وصیت صلی بیٹوں کے لیے ہوگی کیونکہ حقیقت میں اس کے بیٹے (بنو)

وہی ہیں۔ جہاں تک اس کے بیٹے کے بیٹوں کا تعلق ہے تو وہ فی الحقیقت اس کے بیٹوں کے بیٹے ہیں نہ کہ اس کے بیٹے اور ان کو اس کے بیٹے تو مجازی معنی میں کہا جاتا ہے اور لفظ کا اطلاق جہاں تک ممکن ہو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے۔ اور اگر اس کے صلیبی بیٹے نہ ہوں تو وصیت اس کے بیٹے کے بیٹوں کے لیے ہوگی کیونکہ مجازی معنی میں وہ اس کے بیٹے ہیں، لہذا جب حقیقت پر عمل کرنا حال ہوا تو اس کے مجازی معنی پر محمول کیا جائے گا۔ جہاں تک بیٹیوں کے بیٹوں (یعنی نواسوں) کا تعلق ہے تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ وصیت میں شامل نہ ہوں گے خفاف رحمہ اللہ نے امام محمدؒ سے روایت کی ہے کہ وہ شامل ہوں گے، جیسے بیٹوں کے بیٹے شامل ہوتے ہیں۔ اس مسئلے کو ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے۔

اور اگر اس کے دو صلیبی بیٹے ہوں تو کمینوں ائمہ کے قول کی رو سے وصیت ان دونوں کے لیے ہوگی، کیونکہ وصیت کے باب میں جمع کا اطلاق دو دو سے زیادہ پر ہوتا ہے، پس پوری وصیت کے مقدار موجود ہیں، لہذا ان کے سوا کسی اور پر اس کو محمول نہ کیا جائے گا۔ اور اگر اس کا ایک صلیبی بیٹا ہو تو تہائی کا نصف اس کو دے دیا جائے کیونکہ مذکورہ لفظ جمع کے صیغے میں ہے اور ایک میں جمع کا معنی نہیں پایا جاتا، لہذا ایک کل وصیت کا مقدار نہ ہوگا بلکہ نصف کا مستحق ہوگا اور بقیہ نصف کو موصی کے وارثوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ اور اگر اس کا ایک صلیبی بیٹا اور ایک اس کا پوتا ہو تو نصف اس کے صلیبی بیٹے کے لیے ہوگا اور بقیہ موصی کے وارثوں کی طرف لوٹا دیا جائے گا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے ہے جب کہ صاحبین کے نزدیک نصف اس کے صلیبی بیٹے کے لیے اور باقی ماندہ اس کے پوتے کے لیے ہے، لیکن صحیح امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کیونکہ ایک ہی لفظ کو بیک وقت حقیقی اور مجازی دونوں معنوں پر محمول نہیں کیا جاتا۔ اور جب حقیقت مراد ہو تو مجاز ساقط ہو جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک ایک ہی حالت میں لفظ کو حقیقت اور مجاز دونوں کو محمول کرنا جائز ہے اور یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ حقیقت نام ہے اپنی جگہ پر ثابت اور قرار پانے والے کا اور مجاز اس کو کہتے ہیں جو اپنی جگہ سے ہٹ جائے اور یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی چیز بیک وقت اپنے محل میں ثابت بھی ہو اور اس سے ہٹی ہوئی بھی ہو۔ اور اگر اس کی بیٹیاں اور پوتے ہوں تو امام ابو حنیفہؒ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق دونوں فریقوں کے لیے کچھ نہ ہوگا جب کہ صاحبین کے قول کے بموجب وہ دونوں میں برابر برابر تقسیم ہوگی، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صلیبی اولاد اگر زندہ ہو تو اس کے ساتھ اولاد کی اولاد ساقط ہو جاتی ہے، البتہ یہاں صلیبی اولاد تنہا بیٹیاں ہیں اور اگر تنہا بیٹیاں ہوں تو بیٹوں (بنین) کا لفظ ان کو شامل نہیں ہوتا، لہذا دونوں فریقوں کے حق میں وصیت درست نہ ہوگی۔ صاحبین کے اصول کے مطابق وصیت کو اولاد کی اولاد پر محمول کیا جائے گا۔ جب اولاد کی اولاد کے لئے وصیت نہ کی گئی ہو۔ اور اس لفظ کا اطلاق دونوں پر مشترکہ طور پر ہوگا، اور وہ ایک برادری کے مانند ہو جائیں گے لہذا ان کے مرد اور عورتیں سب اس میں شریک ہوں گے۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں کے بھائیوں کے لیے وصیت کیا اور وہ مرد اور عورتیں ہوں تو اس کا جواب مذکورہ اختلاف کے بموجب ہوگا۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ صرف مردوں کے لیے ہوگی جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک وہ ان میں بھٹہ برابر شریک ہوگی، مردوں کو عورتوں سے زیادہ کچھ نہ ملے گا، اور دلائل وہی ہیں جن کا ذکر ہم سابقہ مسئلے میں کر چکے ہیں۔ اور اگر وہ فلاں کی اولاد کے لیے کہے تو کمینوں ائمہ کے نزدیک اس میں مرد اور عورت برابر ہونگے کیونکہ اولاد اولاد کو کہتے ہیں اور اس کا اطلاق مرد اور عورت دونوں پر ہوتا ہے۔ اور اگر اس کی ایک حاملہ عورت ہو تو اس کے پیٹ کا بچہ بھی وصیت میں شامل ہوگا کیونکہ وصیت میراث کی بن ہے اور مرد و (وصیت اور میراث) میں شریک ہوتے ہیں۔ پھر بیٹا کا بچہ میراث میں شامل ہوتا ہے لہذا وصیت میں بھی شامل ہوگا۔ اور اگر اس کی بیٹیاں اور پوتے ہوں تو وصیت صرف

اس کی بیٹیوں کے لیے ہوگی، اس کے ہوتے اس میں شامل نہ ہوں گے، کیونکہ اگر تنہا بیٹیاں ہوں تو فقط اولاد بیٹیوں کے لیے حقیقت ہے ورنہ کی اولاد کے لیے مجاہد ہے، اور جس حد تک ممکن ہو لفظ کو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے، مجاہد پر نہیں۔ اور اگر اس کی بیٹی اولاد نہ ہو تو وصیت اس کے بیٹے کی اولاد کے لیے ہوگی، اس میں ان کے مرد اور عورتیں برابر ہوں گی کیونکہ لفظ کی حقیقت پر عمل محال ہے، لہذا غافل کی بات کو صحیح کرنے کے لیے مجاہد پر عمل کیا جائیگا بیٹیوں کی اولاد امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے مطابق وصیت میں داخل نہ ہوگی۔ خسانہ نے امام محمد سے روایت کیا ہے کہ بیٹیوں کی اولاد اس میں داخل ہوگی، جیسے بیٹوں کی اولاد داخل ہوتی ہے۔ السیر الکبیر میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ اپنے اور اپنی اولاد کے لیے امان حاصل کرے تو بیٹیوں کی اولاد اس میں داخل نہ ہوگی۔ اس طرح امام محمد سے دو روایتیں ہو گئیں، خفاف والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اولاد ماں اور باپ دونوں کی طرف منسوب ہوتی ہے کیونکہ وہ فی الحقیقت اپنے باپ اور اپنی ماں دونوں کی اولاد ہے، اس لیے کہ اس کی تخلیق دونوں کے پانی سے ہوتی ہے، پھر اس کے بیٹے کی اولاد اس کی طرف منسوب ہوتی ہے تو ایسے ہی اس کی بیٹی کی اولاد بھی منسوب ہوگی۔ اسی لیے سیدتنا فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی اولاد ان کے باپ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی بابت فرمایا کہ میرا یہ بیٹا سردار ہے اور اللہ تبارک و تعالیٰ اس کے ذریعے دو گروہوں میں صلح کرائے گا۔ اور روایت کیا گیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حسن اور حسین رضی اللہ عنہما کے بارے میں فرمایا کہ میرے دو بیٹے اب جنت کے ادھیرے مومن کے سردار ہیں، اسی طرح سیدنا یحییٰ ابن مریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ بنی آدم میں سے ہیں حالانکہ بنی آدم سے ان کی نسبت صرف ماں کی جانب سے ہے۔ امام ابو حنیفہ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ بیٹیوں کی اولاد اپنے آباؤ کی طرف منسوب ہوتی ہے نہ کہ نانا کی طرف کسی شاعر کا شعر ہے (ترجمہ) ہمارے بیٹے ہمارے بیٹوں کے بیٹے اور ہماری بیٹیاں ہیں۔ ان (یعنی بیٹیوں) کے بیٹے دور کے مردوں کے بیٹے ہیں۔

جہاں تک ان کے اس قول کا تعلق ہے کہ اولاد اپنے باپ اور اپنی ماں کی طرف منسوب ہوتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ بجا ارشاد اور مرد کی بیٹی اس کی حقیقی اولاد ہے لہذا بیٹی کی وساطت سے فی الحقیقت اس (مرد کی) اولاد ہے، چنانچہ اس کے حق میں اولاد کے جملہ احکام ثابت ہو جاتے ہیں، جیسے بیٹیوں کی اولاد کے بارے میں ثابت ہوتے ہیں، لیکن ماؤں کی طرف نسب عام طور پر متروک ہے، لہذا بیٹیوں کی اولاد ماؤں کی دسا سے ماؤں کے آباء سے منسوب نہ ہوگی اور وہ مطلق نسبت میں داخل نہ ہوگی۔ سیدتنا فاطمہ رضی اللہ عنہا کی اولاد کی آپ کے ساتھ نسبت متروک نہیں ہوئی اس لیے آپ کی وساطت سے ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منسوب کیا جاتا ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص طور پر ان کی جو نسبت کی گئی ہے تو یہ ان کے اعزاز و اکرام کے لیے کی گئی ہے۔ اس بارے میں ہمارے بعض مشائخ نے شمس الاممہ الحلوانی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث روایت کی ہے کہ آپ نے فرمایا کہ ہر بیٹی کے بیٹے اپنے باپ کے بیٹے ہیں۔ سوائے فاطمہ رضی اللہ عنہا کی اولاد کے، وہ میری اولاد ہیں۔

اور اگر اس کا صرف ایک بچہ ہو تو تنائی مال اس کا ہوگا، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، کیونکہ عربی میں لفظ وَلَد کا اطلاق ایک اور ایک سے زیادہ اولاد پر حقیقی معنی میں ہوتا ہے، اور جمع پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ ہشام کا کہنا ہے کہ میں نے امام محمد سے مسئلہ پوچھا کہ ایک مرد ہے، اس کا ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہے، وہ کہتا ہے کہ میں نے فلاں کے لیے اپنے دو بیٹوں میں سے ایک بیٹے کے حصے کے مثل مال وصیت کیا، پھر مومی فوت ہو جائے تو مومی کو کیا

ملے گا۔ امام محمدؒ نے جواب دیا کہ یہ وراثت پر منحصر ہے، وہ چاہیں تو اسے کمتر (یعنی بیٹی کے برابر کا) حصہ دے دیں۔ میں نے ان سے کہا کہ اگر اس کی دو بیٹیاں اور ایک بیٹا ہو تو انہوں نے کہا پھر بھی وہی جواب ہوگا۔ میں نے کہا کہ اگر اس کے دو بیٹے اور ایک بیٹی یا دو بیٹے اور دو بیٹیاں یا کئی بیٹے اور کئی بیٹیاں ہوں اور وہ کسی کے لیے فلاں کے لیے اپنے دو بیٹوں میں سے ایک بیٹے کے حصے کے مثل مال وصیت کیا۔ امام محمدؒ نے کہا کہ اس میں موصیٰ کو بیٹے کا حصہ دیا جائے گا اس لیے کہ جب اس نے دو بیٹوں میں سے ایک بیٹے کے مثل کہا اور اس کا ایک بیٹا اور ایک بیٹی ہے تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس نے بیٹی کو بیٹا کہا ہے کیونکہ وہ مرد کے ساتھ ہے، لہذا وہ کلام میں داخل ہوگئی، پس وارثوں کو اختیار ہے کہ ان دونوں کے حصوں پر وصیت کو محمول کریں۔ اور اگر اس کے کئی بیٹے اور کئی بیٹیاں ہوں، اور دو بیٹے اور کئی بیٹیاں ہوں اور وہ کسی کے میرے بیٹوں میں سے ایک کے حصے کے مثل تو یہ مردوں پر واقع ہوگا لہذا وصیت کو کسی ایک بیٹے کے حصے پر محمول کیا جائے گا نہ کہ بیٹیوں کے حصے پر۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ اگر اس کی ایک بیٹی اور ایک بیٹا ہو، یا ایک بیٹا اور دو بیٹیاں ہوں یا ایک بیٹا اور کئی بیٹیاں ہوں تو ایک بیٹا بنین (کئی بیٹے) نہ ہوگا اور معاملہ امام محمدؒ کے قول کے مطابق ہوگا کیونکہ اسم جمع کا اطلاق واحد پر نہیں ہوتا، لہذا اس کے ساتھ عورتوں کو شامل کرنا ناگزیر ہے، پس وصیت کو ان بیٹوں میں سے کسی ایک کے حصے پر محمول کیا جائے گا۔ یہ اشارہ ہے اس جانب کہ انہوں نے لفظ کی کیفیت کا اعتبار کیا ہے اور اس اسم کو مردوں پر ہی محمول کیا جائے گا سوائے جب کہ یہ ممکن نہ ہو۔

اور اگر وہ نبی فلاں کے یتیموں کے لیے وصیت کرے، تو اگر ان کے یتیموں کو شمار کیا جاسکتا ہو تو وصیت جائز ہوگی کیونکہ جب وہ قابل شمار ہیں تو وصیت ان کے لیے معین طور پر واقع ہوتی ہے اس لیے کہ وہ معلوم ہیں، لہذا وصیت کو ان کی ملکیت پر ناممکن ہے، اس لیے صحیح ہے جیسے کہ وہ اس کو چھ یا اس گھر کے یتیموں کے لیے وصیت کرے۔ اس میں مالدار اور غریب برابر ہیں کیونکہ لغت میں یتیم اس کو کہتے ہیں کہ جس کا باپ مر گیا ہو اور وہ ابھی بالغ نہ ہوا ہو، اور اس کو غربت اور امارت سے کوئی سروکار نہیں ہے۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا**، یعنی ”بے شک جو لوگ یتیموں کا مال ازراہ ظلم کھاتے ہیں“ اسی طرح نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ یتیموں کے اموال میں بھلائی کی جستجو کرو تا کہ ان کو صدقہ نہ کھا جائے۔ خواہ ان کے پاس مال ہو ان کو یتیم کہا جاتا ہے، لہذا ہر کس جس کا باپ مر گیا ہو وصیت کے تحت داخل ہوگا، اور جس کا باپ نہ مرا ہو وہ داخل نہیں ہوگا۔ اور اگر وہ ان گنت ہوں تو وصیت جائز ہے اور ان کے غریب کو دست دی جائے گی کیونکہ اگر تو نگردوں کو دی جائے تو موصیٰ کے مجہول ہونے کی وجہ سے وصیت باطل ہو جائے گی، اور اگر غریب کو دی جائے تو جائز ہوگی کیونکہ یہ صدقہ کی وصیت ہے اور اللہ تعالیٰ کے لیے مال نکالنا ہے اور اللہ تعالیٰ ایک اور معلوم ہے۔ وصیت کو غریب کے لیے قرار دینا ممکن ہے اگرچہ لفظ (یتیموں) میں لغوی اعتبار سے ایسی کوئی چیز نہیں جس سے حاجت کا پتا چلے لیکن ضرورت کے طریقے سے یہ حاجت کے سبب کا اور حاجت کو واجب کرنے والے امر کا پتا دیتا ہے کیونکہ کسی اور باپ سے عرومی حاجت کا عظیم ترین سبب ہے، اس لیے کہ کم سن اپنے مال سے استفادہ کرنے سے قاصر ہے، لہذا ایسے شخص کا ہونا ناگزیر ہے جو اس کے مال کے فوائد کو اس تک پہنچائے۔ اسی طرح وہ اپنے مال کی حفاظت کرنے اور اس کی سرمایہ کاری کرنے سے قاصر ہے اور عام طور پر حفاظت اور سرمایہ کاری کیے بغیر مال باقی نہیں رہتا اور وہ ان سبب چیزوں سے قاصر ہے لہذا حکماء اس شخص کے مانند ہوگا جس کے مال کے فوائد اس کے اپنے مال سے دور ہونے کی وجہ سے منقطع ہو گئے ہیں، یعنی مسافر، لہذا اس وساطت سے یہ لفظ حاجت کی خبر دیتا ہے، اور اسی مفہوم کی

وجہ سے اللہ تعالیٰ یتیموں کے لیے مال غنیمت کے خمس میں حصہ رکھا ہے۔ چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: **وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ**، یعنی ”اور جان لو کہ تم جو کچھ مال غنیمت کے طور پر حاصل کرو تو اس میں سے خمس اللہ کے لیے اور رسول کے لیے اور قرابت دار کے لیے اور یتیموں کے لیے ہے۔“ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: **مَّا آفَاكُمُ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَفْئِدَتِكُمْ أَوْ مِنْ بَنِيكُمْ أَوْ مِنْ نِسَائِكُمْ فَإِنَّ لَِّلرَّسُولِ وَاللِّقْرِائِ وَالْيَتَامَىٰ**، یعنی ”اللہ تعالیٰ بستیوں والوں میں سے اپنے رسول کو جو مال بطور فے عطا کرے تو وہ اللہ اس کے رسول، قرابت داروں اور یتیموں کیلئے ہے۔ یتیموں سے اللہ تعالیٰ کی مراد حاجت مند یتیم ہیں دولت مند یتیم نہیں، اور اگر یہ بات ہو تو اسکو صدقہ کی وصیت قرار دے کر اس تصرف کو صحیح کرنا ممکن ہے۔ اسی طرح اگر وہ وصیت کرے کہ بنو فلاں کے ابا، بھوں کیلئے یا ان کے اندھوں کیلئے کیونکہ یہ لفظ عام طور پر حاجت کے سبب پر دلالت کرتا ہے اور وہ سبب ہے اپنا بچ ہونا اور اندھا پن، بخلاف اس کے کہ جب وہ بنی فلاں کے لیے وصیت کرے اور وہ ان گنت ہوں تو یہ وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ جن کے لیے وصیت کی گئی ہے وہ نامعلوم ہیں اس لیے نہ تو ان کو مالک بنا کر اس وصیت کو درست کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی اسے صدقہ کی وصیت قرار دے کر درست کیا جاسکتا ہے، کیونکہ لفظ ابن میں ایسی کوئی بات نہیں جس سے حاجت کا پتا چلے یا جو حاجت کو واجب کرے اور یہاں معاملہ اس سے مختلف ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، لہذا وصیت درست ہے۔ پھر جب وصیت درست ہوگئی اور وصیت غریب یتیموں کی طرف ہوگئی، تو اگر وہ دوسے زیادہ یتیموں کو دے دی جائے تو بالابہانہ درست ہے، اور اگر پورا ثنائی مال ایک ہی یتیم کو دے دیا جائے تو اس کا جواب مذکورہ اختلافِ ائمہ کے بموجب ہوگا اور وصی کے لیے افضل یہ ہے کہ ان میں سے ہر غریب یتیم کو جس پر قادر ہو سکے کیونکہ یہ لفظ کی حقیقت پر عمل کرنے اور موصی کے مقصد کو حاصل کرنے کے قریب تر ہے۔

اگر وہ اپنا ثنائی مال بنی فلاں کی بیواؤں کے لیے وصیت کرے تو وصیت جائز ہوگی، خواہ وہ شہد کی جاسکتی ہوں یا ان گنت ہوں۔ اگر شمار کی جاسکتی ہوں تو اس میں تو کوئی اشکال نہیں ہے پس وصیت مخصوص و معین بیواؤں کو مالک کرنا ہے، کیونکہ وہ معلوم ہیں۔ اگر وہ ان گنت ہوں تو بھی یہی جواب ہے کیونکہ لفظ میں ایسی بات ہے جو حاجت پر دلالت کرتی ہے، اس لیے کہ بیوہ (عربی: ارملة) ایسی بالغ عورت کو کہتے ہیں جو اپنے شوہر سے محروم ہوگئی ہو، بوجہ طلاق یا شوہر کے فوت ہونے سے، اس شوہر نے اس کے ساتھ ازواجی تعلقات قائم کیے ہوں یا قائم نہ کیے ہوں۔ امام محمدؒ نے یہی کہا ہے، جبکہ ابن ابی بناری کا کہنا ہے کہ ارملة اس عورت کو کہتے ہیں کہ جس کا شوہر نہ ہو، عرب کہتے ہیں ارملة القوم فہم مرد مملون (قوم ارملة ہوگئی اور اس کا اسم قابل جمع مذکر مملون) جب ان کا تو شرہ ختم ہو جائے اور جس کا تو شرہ ختم ہو جائے وہ حاجت مند ہے، پس اس لفظ میں ایسی بات ہے کہ جس سے حاجت کا پتا چلے، لہذا یہ صدقہ کی وصیت قرار پائے گی، اور یہ اللہ تبارک و تعالیٰ کے لیے مال نکالنا ہے اور اللہ سبحانہ و تعالیٰ ایک ہے اور معلوم ہے۔ اور کیا اس وصیت میں وہ مرد بھی داخل ہوں گے جو اپنی بیویوں سے محروم ہوگئے ہیں؟ جمہور علماء رضی اللہ عنہم کا کہنا ہے کہ وہ داخل نہ ہوں گے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے کہ مردہ شخص وصیت میں داخل ہوگا جو فلاں کی تعظیم و سخاوت سے نکل گیا ہو، خواہ وہ مرد ہو یا عورت۔ قتبی نے بھی یہی مسلک اختیار کیا اور ان دونوں نے شاعر جریر کے اس شعر کو بطور حجت پیش کیا ہے (ترجمہ شوہر سے محروم ارملة) ان عورتوں کی حاجت کو میں نے پورا کر دیا، بیوی سے محروم ارملة اس مرد کی حاجت کو کون پورا کرے گا۔ اس میں شاعر نے مرد پر ارملة کے لفظ کا اطلاق کیا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس لفظ کی حقیقت عورت کے لیے ہے جس کی وجہ ہم امام محمدؒ سے روایت کر کے بیان کر چکے ہیں اور وہ اہل سنت

چیز سے اس کو صرف کار ہوتا تو اللہ سبحانہ و تعالیٰ یہ نہ فرماتا کہ اگر وہ نادار ہوں گے۔ یہ جو ہم نے بتایا ہے کہ ائمہ اسم ہے ایسی عورت کے لیے جس کے ساتھ آگے کی راہ سے مباشرت کی گئی ہو اور اس کو اس کا شوہر مفارقت دے گیا ہو تو یہ جمہور مسلمانوں کا قول ہے جبکہ ابوالقاسم الصفار بلخی اور ابوالحسن کرخی رحمہما اللہ کا کہنا ہے کہ اس اسم کے ثابت ہونے کے لیے مباشرت شرط نہیں ہے، اسی طرح مؤنث ہونا بھی شرط نہیں ہے، بلکہ اس اسم کا اطلاق اس عورت پر جس کے ساتھ مباشرت کی گئی ہو اور کنواری دونوں پر ہوتا ہے اور مرد پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے جس طرح عورت پر ہوتا ہے۔ انہوں نے اس شعر کو بطور حجت پیش کیا ہے (ترجمہ): "بے شک قبریں ایامی عورتوں اور اہل یتیموں کے ساتھ نکاح کرتی ہیں"۔ اور یہ تو معلوم ہے کہ قبر اپنے اندر کنواری اور شادی شدہ دونوں کو سمو لیتی ہے۔ ایک اور شاعر نے کہا ہے (ترجمہ): "اگر تو نکاح کرے گی میں بھی نکاح کر دوں گا اور اگر تو مجبور رہے گی تو زمانہ بھر حبت تک تو نکاح کرے گی میں مجبور ہوں گا، یعنی میں بغیر بچہ کی عورتوں کا جب تک توبے شوہر رہتی ہے۔ ایک اور شاعر کا کہنا ہے (ترجمہ): "پس تو سرگزر"۔ نکاح ہرگز نہ کرنا کیونکہ اس کا شرعہ پر حرام ہے، پس تو نکاح کر لے یا اہل بن جا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حقیقی لغوی معانی تو وہی ہیں جو ہم نے لغت کے راویوں سے نقل کیے ہیں اور الفاظ کی باریکیوں کو یہی لوگ جانتے ہیں، پس ان الفاظ کو جن معانی کے لیے وضع کیا گیا ہے اس کی بابت ان کی روایت کو قبول کیا جائے گا اور بعض فصیح اللسان سخنوروں نے ان کو جن معانی میں استعمال کیا ہے جو حقیقی معانی سے ہٹ کر ہیں، تو اس کو مجاز پر محمول کرنا چاہیے، مقابلہ اور تجنیس کے طور پر یا کچھ ایسے معانی کا اعتبار کر کے جن کے لیے یہ اسم وضع کیا گیا تھا۔ اس امر کی دلیل کہ مؤنث ہونا اصل ہے اور یہ کہ مذکر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا یہ ہے کہ اس پر تانیث کی علامت داخل نہیں ہوتی، چنانچہ اَمْرٌ اَوْ اَيْسَرٌ کہا جاتا ہے اور ایتہ نہیں کہا جاتا اور اگر اس اسم کا اطلاق مذکر اور مؤنث دونوں پر ہوتا تو عورت کے لیے علامت تانیث داخل کر کے ان دونوں میں فرق ضرور کرتے۔ فقیہ ابو جعفر ہندوانی نے ذکر کیا ہے کہ امام محمدؒ نے ائمہ کی یہ جو صفت بتائی ہے کہ جس کے ساتھ ازراہ گناہ یا بغیر گناہ کے مباشرت کی گئی ہو۔ یہ صاحبین کا مسلک ہے، امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک جس کے ساتھ ازراہ گناہ مباشرت کی گئی ہو وہ اس وصیت میں داخل نہ ہوگی کیونکہ جس کے ساتھ گناہ کے طریقے سے مباشرت کی گئی ہو وہ امام صاحب کے نزدیک کنواری (بکرہ) ہے نہ کہ ائمہ، چنانچہ آپ کے نزدیک اس کی شادی ویسے ہی ہوگی جیسے کنواریوں کی ہوتی ہے۔ بعض کا کہنا ہے کہ نینوں امہ کا یہی قول ہے (کہ وہ ائمہ ہے نہ کہ کنواری) کیونکہ مباشرت واقع ہونے کی وجہ سے وہ فی الحقیقت ائمہ ہے البتہ امام صاحب کے نزدیک اس کی شادی کنواریوں کی طرح ہوگی کیونکہ کنواریوں کی طرح اس کی خاموشی کو بھی اس کی طرف رضامندی کے زبانی اظہار کا قائم مقام قرار دیا جاتا ہے، اس کی خاموشی یعنی حیاء کا لحاظ کرتے ہوئے، جیسا کہ اختلافی مسائل میں معروف ہے۔

اور اگر وہ بنی فلاں کی ہر شادی شدہ (ثیبت) کے حق میں وصیت کرے، تو اگر وہ شمار کی جاسکتی ہوں تو وصیت درست ہوگی، بوجہ اس کے جو ہم سابقہ مسائل میں بیان کر چکے ہیں اور اس وصیت کے تحت ہر وہ عورت داخل ہوگی جس کے ساتھ حلال یا حرام کسی بھی طریقے سے مباشرت کی گئی ہو، اس کا شوہر ہو یا نہ ہو، عورتوں کی حد کو پہنچ چکی ہو یا نہ پہنچی ہو۔ امام محمدؒ نے ویسے ہی ذکر کیا ہے۔ اس میں نادار اور العار، نابالغ اور بالغ سب شامل ہوں گی کیونکہ اس لفظ کا ان چیزوں سے کوئی سروکار نہیں۔ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ: ثَيِّبَاتٌ وَ اَبْكَارٌ ۱، یعنی شادی شدہ عورتیں اور کنواریاں۔ اس میں نابالغ اور بالغ نادار اور العار سب کو شامل کیا گیا ہے۔ اس پر دلیل یہ ہے کہ یہ سب اس کے مقابل لفظ ابکار کے تحت داخل ہیں، پس اسی طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان کے تحت بھی داخل ہوں گی۔ پس یہ امر مباشرت کی شرط پر دلالت کرتا ہے کیونکہ تقابل ثیبات کا ابکار کے ساتھ کیا ہے اور ابکار ان کو کہتے ہیں کہ جن کے ساتھ مجامعت نہ کی گئی ہو

لہذا اثبتات سے مراد وہ ہیں جن کے ساتھ جماعت کی گئی ہو تاکہ الفاظ کا یہ مقابلہ درست رہے، اس کے لیے اس کے شوہر کا اس کو مفارقت دے جانا شرط نہیں، بخلاف ارملہ کے، کیونکہ لغت کا تقاضا یہی ہے، پس اس میں ارباب لغت کے وضع کی پیروی کی جائے گی اور اس میں مرد داخل نہ ہوگا کیونکہ اس اسم کے تحت فی الحقیقت مرد نہیں آتا، اگرچہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ایک حدیث میں یہ آیا ہے کہ: «الشَّيْبُ بِالْمَثْبُوبِ جُلْدٌ مَائَةٌ وَرَجْمٌ بِالْحَجَارَةِ» یعنی اگر ثیب (شادی شدہ) ثیب کے ساتھ مرتکب نہ ہو تو ایک سو کوڑے مارے جائیں اور سنگسار کیا جائے، کیونکہ مرد پر یہ اطلاق تجنیس اور مقابلہ کی غرض سے مجاز کے طور پر کیا گیا ہے۔ اور اگر وہ ان گنت ہوں تو وصیت جائز نہ ہوگی کیونکہ اس اسم میں ایسی کوئی بات نہیں جو حاجت مندی کا بتا دے، بلکہ مذکورہ یعنی یہ کہ اس اسم کا اطلاق آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بیٹیوں میں سے ایسی بیٹی پر ہوتا ہے جس کے ساتھ مباشرت کی گئی ہو اور اس اسم کی تعریف میں جو کلمات بتائے گئے ہیں ان میں ایسی کوئی بات نہیں جو محتاجی کو ظاہر کرے، لہذا اس وصیت سے صرف تملیک ہی مراد ہے اور جس نے مالک بننا ہے وہ نامعلوم ہے، اس لیے یہ وصیت درست نہیں ہے۔ اور اگر وہ بنی فلاں کی ہر بکر (کنواری) کے لیے وصیت کرے تو اگر وہ شمار کی جاسکتی ہوں تو وصیت جائز ہوگی، بوجہ مذکورہ، اور اس میں نابالغ اور بالغ، اسیر اور غریب سب عورتیں شامل ہوں گی کیونکہ بکر اسم ہے ایسی عورت کے لیے کہ جس کے ساتھ جماع نہ کیا گیا ہو، نہ نکاح کے ساتھ اور نہ ہی بغیر نکاح کے، امام محمدؒ نے ہی کہا ہے۔ اور نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اس حدیث میں اس اسم کا اطلاق مذکور ہے جو کیا گیا ہے کہ البکر بالبکر جلد مائۃ و تخریب عام، یعنی اگر بکر (کنواری) بکر (کنواری) کے ساتھ مرتکب نہ ہو تو ایک سو کوڑے لگائے جائیں اور دوسرے نکالا دے دیا جائے، تو یہ اطلاق مجاز کے طور پر ہے اور یہ مجاز تجنیس و مقابلہ کے لیے ہے، یا پھر یہ کہ یہ اس کا حقیقی اطلاق ہوگا پھر اس کا استعمال عرف میں زیادہ تر مؤنث کے لیے ہونے لگا اور صورت حال یہ ہو گئی کہ یہ لفظ جب استعمال کیا جاتا ہے تو ذہن مؤنث کی طرف ہی جاتا ہے، لہذا اس حدیث کو مجاز پر محمول کیا جائے گا۔ اور اگر اس کی بکارت چھلانگ لگانے یا خون بہنے سے زائل ہو چکی ہو تو وہ وصیت کی حقدار ہوگی کیونکہ اس کے ساتھ مباشرت نہیں کی گئی۔ بعض لوگوں نے امام محمدؒ سے اختلاف کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ یہ بھی وصیت کی مستحق نہ ہوگی کیونکہ یہ بکر نہیں ہے، لیکن صحیح امام محمدؒ کا قول ہے، بوجہ مذکورہ۔ امام محمدؒ نے ذکر کیا ہے کہ جس کی بکارت گناہ کے طریقے سے زائل ہوئی ہو وہ بکر نہیں ہے اور اس کے لیے وصیت نہیں ہوگی۔ ہمارے بعض مشائخ، جن میں فقہ ابو جعفر ہندانیؒ بھی شامل ہیں، کا کہنا ہے کہ یہ صاحبین کا قول ہے، جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو وہ بکر ہے اور وصیت کی حقدار ہے۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہ وصیت کی حقدار نہیں ہے کیونکہ بکارت کی تعریف کے معدوم ہونے کی وجہ سے وہ فی الحقیقت بکر نہیں ہے، پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی شادی کنواریوں (ابکار) کی طرح ہوگی، بوجہ مذکورہ، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب۔

رشتہ داروں کے لئے وصیت اگر وہ اپنے ذوی قرابت، قرابات، انساب، ارحام یا ذوی ارحام کے لیے وصیت کرے تو یہ پانچوں الفاظ برابر ہیں، پس امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ان الفاظ کے ساتھ وصیت درجہ بدرجہ رشتہ داروں کے لیے ہوگی۔ حاصل کلام یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس وصیت میں پانچ چیزوں کا اعتبار کیا جائے گا، رحم محرم، اقرب فالاقرب، وصیت کی جمع اور وہ ہے دو یا دو سے

زیادہ ایہ کہ والدین اور اولاد کے سوا ہوں اور یہ کہ ورثاء میں سے نہ ہوں۔ صاحبین کے نزدیک اس وصیت میں ذرہ محرم اور اسلام میں اس کے اتھائی باپ تک کے در و نزدیک کے سب رشتے دار شامل ہوں گے بن نچہ الر وہ علویوں اور عباسیوں کے لیے وصیت کرے تو جو سیدنا علی اور سیدنا عباس رضی اللہ عنہما سے متصل ہوں گے ان میں تھائی مال صرف کیا جائے گا نہ کہ ان دو کے اوپر والے آباء میں تین اوصاف کا اعتبار کرنے کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا اور یہ اوصاف ہیں وصیت کی جمع کا اعتبار یہ کہ نہ وہ والد جدا اور نہ اولاد اور نہ خیر و رتاء میں سے ہو پیسے و صف کا اعتبار تو اس لیے ہے کہ لفظ ذوی جمع کا لفظ ہے اور وصیت کے باب میں جمع کا کترین عدد دو ہے کیونکہ وصیت میراث کی بن ہے اور میراث کے باب میں ایسے ہی ہے، پس دو بیٹیاں یا دو بہنیں دو تھائی میراث کے استحقاق میں اور ماں سے بھی کہ ایک تھائی سے کم کر کے چھٹا حصہ کرنے میں تین یا اس سے زائد کے ساتھ حق مردی جانی ہیں، جیسا کہ لفظ بکا ہے، چنانچہ مردہ ذی قرابت کے لیے وصیت کرے تو ایک اور اس سے زائد کل وصیت کے مستحق ہوں گے کیونکہ ذی کا لفظ جمع نہیں ہے۔ بلکہ دوسرا وصف تو اس کی وجہ یہ ہے کہ والد اور اولاد نہ تو عرف میں قرابت دار کہلاتے ہیں اور نہ ہی حقیقت میں کیونکہ باپ اصل ہے اور اولاد اس کی فرع اور اس کا جزو ہے۔ اور قریب اس کو کہتے ہیں جو اس کے ماسوا اس کے قریب ہونے کہ خود الہذا اسم قریب کا اس پر اطلاق نہ ہوگا۔ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا ارشاد ہے، الوصیۃ للوالدین والاقربین "یعنی وصیت والدین اور اقارب کے لیے ہے۔" اس میں اقرب کو والد پر عطف کیا ہے اور عطف اصل میں مفایرت کا مقتضی ہے جب والد اور اولاد اس وصیت میں داخل نہیں ہوں گے تو کیا اس میں دادا اور پوتا داخل ہوں گے؟ امام محمدؒ نے زیادات میں نہ کیا ہے کہ وہ دونوں داخل ہوں گے اور انہوں نے اس بارے میں کسی اختلاف رائے کا ذکر نہیں کیا۔ حسن بن زیادؒ نے امام ابو حنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ وہ دونوں داخل نہ ہوں گے۔ امام ابو یوسفؒ سے بھی ایسے ہی روایت کیا گیا ہے اور یہی صحیح ہے کیونکہ دادا بمنزلہ باپ کے ہے اور پوتا بمنزلہ اولاد کے ہے، تو جب اس میں والد اور اولاد داخل نہیں تو ایسے ہی دادا اور پوتا بھی داخل نہیں ہوں گے۔ جہاں تک تسمیرے وصف کا تعلق ہے تو اس کی دلیل نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی وہ حدیث ہے جو ہم پہلے نقل کر چکے ہیں یعنی یہ کہ آپؐ نے فرمایا کہ وارث کے لیے وصیت نہیں ہے۔ اختلاف دو باتوں میں ہے، ایک تو یہ کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک محرم کا اعتبار کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ دوسری بات یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قرابت کے درجات کا لحاظ کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک ان کا لحاظ نہیں کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قریب ایک اسم ہے جو ایک معنی سے مشتق ہے اور وہ معنی ہے قرب اور قرب پایا گیا ہے، پس اس کا اطلاق ذی رحم محرم اور اس کے علاوہ قریب اور بعید کے سب قرابت داروں پر ہوگا اور یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے اپنے بھائیوں (آخرہ) کے حق میں وصیت کی ہو کہ اس صورت میں باپ اور ماں کی طرف سے بھائی، باپ کی طرف سے بھائی اور ماں کی طرف سے بھائی سب داخل ہوتے ہیں کیونکہ یہ ایک ایسا اسم ہے جو اخوت سے مشتق ہے، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے یہ روایت ہے کہ جب اللہ تبارک و تعالیٰ کا یہ فرمان نازل ہوا کہ **وَأَيُّكُمْ عَصَىٰ قَوْلِي** "اَلَا قَرَبٌ بَيْنَہُمْ" یعنی "اور اپنے قریبی رشتے داروں کو ڈراؤ، تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قریش کے ہر خاص و عام کو جمع کیا اور فرمایا، اے جمعیّت قریش، تم اپنے آپ کو آگ سے بچاؤ

کیونکہ میں تمہارے لیے اللہ تبارک و تعالیٰ کے مقابلے میں کسی نفع و نقصان کا اختیار نہیں رکھتا؛ اسے بنو قحصی کے گردہ تم اپنے کو آگ سے بچاؤ کیونکہ میں تمہارے لیے اللہ عز و شائے کے مقابلے میں کسی نفع و نقصان کا اختیار نہیں رکھتا، اور یہی بات آپ نے نبی عبد المطلب سے فرمائی، اور یہ بات تو معلوم ہے کہ ان میں قریب ترین رشتے دار بھی تھے اور بعید ترین بھی، ذی رحم محرم بھی تھے اور غیر محرم بھی، پس یہ دلیل ہے اس امر کی کہ اس اسم کا اطلاق ہر قرابت دار پر ہوتا ہے، البتہ اس کے عموم پر عمل کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ سیدنا آدم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی پوری اولاد کو اس میں داخل کرنا محال ہے، پس اسلام میں انتہائی باپ کی طرف نسبت کا اعتبار کیا جائے گا کیونکہ اسلام کی آمد پر پہچان اور عزت کا ذریعہ اسلام بن گیا، لہذا مسلمان جد ہی نسب بن گیا، اور اس کو ذریعہ عزت بنایا، پس اس کے ماقبل کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ جب وصیت قرابت یا رحم کے لفظ کے ساتھ ہو تو مطلق قرابت تو ذی رحم محرم و لے کی قرابت ہے۔ علاوہ ازیں، اس لفظ کا معنی اسی سے مکمل ہوتا ہے اور رحم غیر محرم کے رشتے دار میں یہ معنی ناقص رہتا ہے لہذا یہ لفظ صرف ذی رحم محرم کے لیے ہے نہ کہ کسی اور کے لیے کیونکہ اگر یہ لفظ کسی اور کے لیے حقیقت ہو تو پھر اس کو یا تو مشترک مانا جائے گا یا عام۔ اشتراک کی تو کوئی راہ نہیں کیونکہ معنی متجانس ہے۔ اسی طرح عموم کی بھی کوئی صورت نہیں کیونکہ معنی متفاوت ہے، پس اس سے یہ بات معین ہو گئی کہ یہ لفظ اسی کے لیے حقیقت ہو جو ہم نے بتایا اور اس کے سوا کسی دوسرے کے لیے یہ مجاز ہو، بخلاف اخوة کے لیے وصیت کے، کیونکہ لفظ کا مصدر جو کہ اخوت ہے متفاوت نہیں ہے، پس یہ عام لفظ ہے، لہذا سب کو شامل ہوگا، اور زیر بحث مسئلے میں اس سے مختلف ہوگا، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ علاوہ ازیں، اس وصیت سے مقصود صلہ قرابت ہے اور اسی قرابت کو جوڑنا واجب ہے اور اس کو قطع کرنا حرام ہے نہ کہ اس قرابت کا، اور مسلمان کا ظاہر حال واجب کی ادائیگی کے لیے عجلت کرنا ہے، پس مطلق لفظ کو اس پر محمول کیا جائے گا، بخلاف اس کے کہ جب وہ اپنے بھائیوں کے لیے وصیت کرے، کیونکہ اخوت کی قرابت کو جوڑنا واجب اور اس کو قطع کرنا حرام ہے، خواہ اخوت اسی جہت سے ہو، تو یہ فرق ہے دونوں مسئلوں میں، امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کا جواب ان کے زمانے میں تو ٹھیک تھا کیونکہ اسلام میں انتہائی باپ قریب ہی تھا کیونکہ وہ تین یا چار پشتوں تک تھا، لہذا موصیٰ نہ معلوم تھا، لیکن ہمارے زمانے میں یہ جواب نہیں چل سکتا کیونکہ اسلام کا زمانہ طویل ہو گیا ہے، لہذا ایسی وصیت نامہ معلوم لوگوں کے حق میں واقع ہوگی، اس لیے یہ درست نہ ہوگی، الا یہ کہ ہم کہیں کہ اس کو اس کے باپ کی اولاد، اس کے دادا کی اولاد، اس کے بڑا دادا کی اولاد، اس کی ماں کی اولاد، اس کی نانی کی اولاد، اور اس کی پر نانی کی اولاد پر صرف کیا جائے گا کیونکہ اس حد تک تو معلوم ہوتے ہیں، پس ان پر صرف کی جائے گی، لیکن ان کے سوا کسی اور پر نہیں کی جائے گی، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر وہ اپنے پیچھے دو چچا اور دو ماموں چھوڑے اور وہ اس کے وراثتہ ہوں مثلاً وہ مر گیا اور اپنے پیچھے ایک بیٹا، دو چچا اور دو ماموں چھوڑ گیا تو امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق وصیت دو چچاؤں کے لیے ہوگی نہ کہ دو ماموؤں کے لیے کیونکہ امام صاحب درجہ بدرجہ قرابت کا اعتبار کرتے ہیں اور چچے ماموؤں کی بہ نسبت اس کے قریب تر ہیں، لہذا وہ وصیت کے زیادہ حقدار ہیں۔ صاحبین کے نزدیک وصیت چار حصے کے دو چچاؤں اور دو ماموؤں میں تقسیم کی جائے گی کیونکہ ان کے نزدیک قریب کے اور دور کے رشتے دار برابر ہیں۔ اور اگر اس کا ایک چچا اور دو ماموں ہوں

نچھپا کے لیے تنائی کا نصف اور دوامہ ذی کے لیے اس کا باقی ماندہ نصف ہوگا، کیونکہ وصیت جمع کے سینے میں کی گئی ہے اور جمع کے سینے کے تحت وصیت میں داخل ہونے والا کم از کم عدد دوسرے لہذا ایک سو چھ نصف وصیت سے زیادہ کا حقدار نہ ہوگا، کیونکہ مستحق ہونے کی صورت میں اس کے مثل جو اس کے ساتھ شامل ہوگا وہ ایک ہوگا، تو دوسرا نصف باقی رہ گیا جس کا ان دو ماہیوں سے زیادہ کوئی حقدار نہیں لہذا یہ ان دونوں کو مل جائے گا۔ صاحبین کے نزدیک ایک تنائی مال ان میں تین حصے کر کے تقسیم کیا جائے گا، کیونکہ سب کا استحقاق یکساں ہے۔ اگر اس کا ایک چھپا ہوا اور اس کے سوا ذی رحم محرم رشتے داروں میں سے اس کا کوئی رشتہ دار نہ ہو تو امام صاحب کے نزدیک تنائی کا نصف اس کے چھپا کوٹے کا اور بقیہ نصف اس کے ورثاء کو لوٹا دیا جائے گا، کیونکہ ایک چھپا نصف سے زیادہ کا حقدار نہیں، پس بقیہ نصف کا کوئی مستحق نہیں ہے لہذا اس نصف میں وصیت باطل ہو جائے گی صاحبین کے نزدیک بقیہ نصف غیر ذی رحم محرم پر صرف کیا جائے گا۔

اگر وہ اپنے اہل بیت کے لیے وصیت کرے تو اس میں اس کے اسلام میں انتہائی باپ تک سے مستحق سب رشتے دار داخل ہوں گے، چنانچہ اگر موسیٰ علوی ہو تو اس وصیت میں ہر وہ شخص داخل ہوگا جس کی نسبت باپ کی طرف سے سیدنا علی رضی اللہ عنہ سے ہے۔ اور اگر وہ عباسی ہو تو اس میں ہر وہ شخص داخل ہوگا جو باپ کی طرف سے حضرت عباس رضی اللہ عنہ سے نسبت رکھتا ہے، خواہ وہ خود مرد ہو یا عورت، اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا اس ان کے ساتھ اس کی نسبت آبا کی طرف سے ہو۔ اس میں وہ داخل نہ ہوگا جس کی نسبت ماں کی جانب سے ہے۔ کیونکہ اہل بیت سے مراد نبی اہل بیت ہیں اور نسب آبا سے ہوتا ہے اور عورتوں کی اولاد کے آبا و دوسری قوم ہوتے ہیں لہذا وہ اہل بیت میں سے نہ ہوں گے۔ اہل بیت کے لیے وصیت میں اس کا باپ اور اس کا دادا داخل ہوں گے بشرطیکہ وہ وارث نہ ہوں، کیونکہ انسان کا بیت اس کا باپ اور اس کے باپ سے نسبت رکھنے والے لوگ ہیں، پس باپ بیت کا اصل ہے لہذا وہ وصیت میں داخل ہوگا، لیکن قرابت کے لفظ کے ساتھ والی وصیت میں داخل نہیں ہوگا کیونکہ قرابت اس کو کہنے ہیں جو انسان کے قریب ہو نہ کہ وہ خود اور یہ مفہوم باپ میں نہیں پایا جاتا۔

اسی طرح، اگر وہ اپنے حسب یا نسب کے لیے وصیت کرے تو وہ ان قرابت داروں کے لیے ہوگی جو اسلام میں اس کے انتہائی باپ سے نسبت رکھتے ہیں، چنانچہ اگر اس کے آبا و دوسرا دین رکھتے ہوں تو وہ وصیت میں داخل ہوں گے کیونکہ نسب ان لوگوں کو کہتے ہیں جو باپ سے نسبت رکھتے ہیں نہ کہ ماں سے۔ اسی طرح حسب ہے پس اگر ہاشمی کسی لونڈی سے شادی کر لے اور وہ اس سے بچے تو بچے کا نسب باپ سے ہوگا نہ کہ ماں سے۔ اور اس کا حسب اس کے باپ کے اہل بیت ہیں نہ کہ ماں کے اہل بیت، پس یہ بات ثابت ہو گئی کہ نسب حسب صرف باپ کے ساتھ محض ہے نہ کہ ماں کے ساتھ۔ اسی طرح اگر وہ فلاں کی جنس کے لیے وصیت کرے تو وہ باپ کی اولاد ہوگی کیونکہ انسان اپنے باپ کی جنس اختیار کرتا ہے نہ کہ ماں کی، سو اس سے مراد نسب میں اس کی جنس ہے۔ اسی طرح لہمہ (KINSHIP) بھی جنس سے عبارت ہے۔ اعلیٰ نے ابو یوسف سے روایت کیا ہے کہ اگر وہ اپنی قرابت کے لیے وصیت کرے تو قرابت باپ اور ماں کی طرف سے ہوگی اور لہمہ باپ کی جانب سے ہوں گے کیونکہ قرابت دار اس آدمی کو کہتے ہیں جو کسی شخص کے قریب کسی اور کے واسطے سے ہو اور یہ معنی دونوں طرف و باپ اور ماں میں

پایا جاتا ہے، بخلاف جنس کے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اسی طرح آل فلاں کے لیے وصیت ہے کہ یہ فلاں کے اہل بیت کے لیے وصیت کے مانند ہے، پس اس وصیت میں ماں کا کوئی قرابت دار داخل نہ ہوگا۔

اگر وہ اہل فلاں کے لیے وصیت کرے تو امام ابو حنیفہؒ کے قول کی رد ہے۔ یہ وصیت صرف اس فلاں کی بیوی کے لیے ہوگی جب کہ صاحبین کے نزدیک یہ اس فلاں کے جملہ عیال کے لیے ہوگی، جن آزاد لوگوں کا نان و نفقہ اس کے ذمے ہو، پس اس میں اس کی بیوی، اس کے زیر کفالت یتیم اور اس کے زیر کفالت اس کی اولاد شامل ہوگی، اور اگر اولاد بالغ ہو جو اس سے الگ ہو گئی ہو یا بیٹی ہو جس کی شادی ہو چکی ہو تو وہ اس کے اہل میں شمار نہ ہوں گے۔ اس میں اس کے مالک (غلام لونڈی) اور موسیٰ کے وارث داخل نہ ہوں گے اور نہ ہی وہ شخص داخل ہوگا جس کے اہل کے لیے وصیت کی گئی ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اہل عبارت سے ان لوگوں سے جن پر خرچ کیا جاتا ہے، چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنے نبی سیدنا نوح علیہ الصلوٰۃ والسلام کی بابت خبر دیتے ہوئے فرمایا کہ: اِنَّ ابْنِيْ مِنْ اَهْلِيْ یعنی بے شک میرا بیٹا میرے اہل میں سے ہے، اور حضرت لوط علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قصے میں اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا: فَتَجْنِبْ اَهْلًا وَّ اَهْلًا یعنی سوچم نے اس کو اور اس کے اہل کو نجات دلائی، امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ لفظ اہل کو جب مطلق طور پر استعمال کیا جائے تو عرف میں اس سے مراد بیوی ہوتی ہے، چنانچہ کہا جاتا ہے کہ فلاں متاھل ہے فلاں سے متاھل نہیں کیا، فلاں کی اہل (یعنی اہلیہ) ہے اور فلاں کی اہل نہیں ہے، اور اس سے مراد بیوی ہے، لہذا وصیت کو اس پر محمول کیا جائے گا اور اس میں مالک داخل نہ ہوں گے کیونکہ ان کو مالک کے اہل نہیں کہتے، اور نہ ہی اس میں موسیٰ کے وارث داخل ہوں گے کیونکہ وارث تو اگر وصیت کے لفظ میں شامل ہو تو بھی داخل نہیں ہوتے تو وصیت کے لفظ میں شامل نہ ہونے کی صورت میں بدرجہ اولیٰ داخل نہ ہوں گے۔ جس فلاں کے اہل کے حق میں وصیت کی گئی ہے وہ وصیت میں داخل نہ ہوگا کیونکہ وصیت مضاف کیلئے کی گئی ہے اور مضاف الیہ کا غیر ہے لہذا وہ وصیت میں داخل نہ ہوگا، جیسے اگر وہ فلاں کی اولاد کے لیے وصیت کرے تو وصیت میں وہ فلاں داخل نہیں ہوتا، بوجہ مذکورہ۔ ایسے ہی بیاں ہوگا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اگر وہ اپنا تہائی مال اپنے بھائیوں کے لیے وصیت کرے، اس کے چھ متفرق بھائی ہوں اور اس کے بیٹے ہوں جو اس کی میراث کے تنہا مالک ہوں تو تہائی مال اس کے بھائیوں میں بھٹے برابر تقسیم ہوگا کیونکہ وہ اس اسم (بھائی) کے استحقاق میں یکساں ہیں، بخلاف فلاں کے اقرباء کے لیے وصیت کے کہ وہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک رشتے داروں میں درجہ بدرجہ تقسیم کی جائے گی کیونکہ قرابت میں قرب اور بعد کے تفاوت کا احتمال ہوتا ہے لیکن اخوت میں تفاوت کا احتمال نہیں ہوتا، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ یہ فلاں کی نسبت زیادہ قریبی ہے لیکن یہ نہیں کیا جاتا کہ یہ فلاں کی نسبت اخوت میں زیادہ ہے۔ یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب اس کی اولاد ہو جو تنہا میراث کی مالک ہو اور اگر اولاد نہ ہو تو حقیقی بھائیوں اور ماں شریک بھائیوں کو کچھ نہ ملے گا کیونکہ وہ ورثاء نہیں اور وارث کے لیے وصیت نہیں ہوتی۔ باپ شریک بھائیوں کو اس تہائی کا ایک تہائی ملے گا کیونکہ وہ ورثاء نہیں ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب حقیقی اور ماں شریک بھائیوں کے لیے وصیت درست نہیں تو چاہیے کہ کل تہائی مال باپ شریک بھائیوں کو دے

دیا جائے تو ہم کہتے ہیں کہ ہاں ایسے ہی ہوا اگر حقیقی بھائیوں اور ماں شریک بھائیوں کی طرف اسرافت درست نہ ہو جب کہ ان کی طرف اسرافت درست واقع ہوئی ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ اگر وراثہ جائزہ کر دیں تو وصیت ان کے لیے جائز ہو جائے گی اور یہ ایسے ہو جائے گا کہ جیسے کوئی آدمی اپنا تہائی مال تین اشخاص کے لیے وصیت کرتے، موصی کی موت سے پہلے ان میں سے دو اشخاص فوت ہو جائیں تو ان میں سے باقی ماندہ ایک شخص کے لیے تہائی مال کا ایک تہائی ہو گا کیونکہ ان کے لیے اسرافت صحیح واقع ہوئی ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا، بخلاف اس کے کہ اگر وہ فلاں اور فلاں کے لیے وصیت کرے اور ان دونوں میں سے ایک مردہ ہو، کیونکہ وہاں اسرافت صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ مردہ وصیت کا سرسے سے ہی عمل نہیں ہے، لہذا وہ اسرافت کے تحت داخل نہ ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ نے مسئلہ بیان کیا کہ اگر کوئی آدمی صلہ میں اپنا تہائی مال وصیت کرے اور اس کے بھائی، بہنیں، بیٹے اور بھانجے ہوں تو یہ تہائی مال ان تمام قرابت داروں اور موصی کی موت کے بعد چھ ماہ سے کم مدت میں ان قرابت داروں کے ہاں چھپکے پیدا ہوں ان سب میں تقسیم کیا جائے گا کیونکہ صلہ سے مراد صلہ رحمی ہے، گویا کہ اس نے اس کی صراحت کر دی ہے، اور جو بچہ چھ ماہ سے کم مدت میں پیدا ہو تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ موصی کی موت کے وقت وہ موجود تھا پس وہ وصیت میں داخل ہوگا۔

امام محمدؒ نے زیادات میں ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی اپنا تہائی مال اپنے اختان کے لیے وصیت کرے چہ وہ فوت ہو جائے تو اختان بیٹیوں، بہنوں، پھوپھوں اور خالاؤں کے شوہر ہیں، پس موصی کی ہر ذی رحم محرم عورت کا شوہر موصی کے اختان میں شامل ہے، اور اس کے شوہر کا ہر ذی رحم محرم، خواہ وہ مرد ہو یا عورت، وہ بھی اس کے اختان میں شامل ہے۔ اختان صرف ذی رحم محرم عورتوں کے شوہر اور ان شوہروں کے ذی رحم محرم ہی ہوں گے، موصی کی عورتوں یعنی اس کی بیویوں کی طرف سے جو ہوں گے وہ اختان میں شامل نہ ہوں گے، کیوں کہ بیوی کے ساتھ نسبت رکھنے والا صہر کہلاتا ہے نہ کہ ختن، جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے، اور امام محمدؒ کا قول لغت میں محبت ہے۔ امام محمدؒ نے الاملاء میں بھی ذکر کیا ہے کہ اگر کوئی آدمی یہ کہے کہ میں نے اپنے اختان کے لیے وصیت کی تو اس کے اختان تمام ذی رحم محرم عورتوں کے شوہر اور ان شوہروں کے رحم محرم والے ہی ہوں گے، چنانچہ اگر اس کی ایک بہن، ایک بھانجی اور ایک خالہ ہو اور ان میں سے ہر ایک کا شوہر ہو اور ہر ایک کے شوہر کا باپ ہو تو یہ سب اختان ہوں گے، تہائی مال ان سب میں بھٹے برابر تقسیم ہوگا، اس میں مذکور اوونٹ برابر ہونگے شوہر کی ماں اور اس کے اختان وغیرہ سب اس میں برابر ہوں گے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ پس امام محمدؒ نے دو جگہ پر زیادات اور الاملاء میں صراحت کی ہے کہ اختان وہ ہیں جن کا ذکر کیا گیا ہے اور امام محمدؒ کا قول لغت میں محبت ہے۔

امام محمدؒ نے الاملاء میں کہا ہے کہ اگر کوئی آدمی کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال اپنے اصہار کے لیے وصیت کیا تو وہ اس کی بیوی، اس کے باپ کی بیوی، اس کے بیٹے کی بیوی، اس کے ہر ذی رحم محرم کی بیوی کے جملہ ذی رحم محرم میں تقسیم کی جائے گی، پس یہ سب اس کے اصہار ہیں، اور اس میں اس کی بیوی، اس کے باپ کی بیوی اور اس کے بھائی کی بیوی داخل نہیں ہوں گی، اور امام محمدؒ کا قول لغت میں محبت ہے۔ اس بات کی دلیل کہ اصہار بیوی

کے اہل میں سے ہوتے ہیں یہ حدیث بھی ہے کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے جب صفیہؓ کو آزاد کیا اور ان سے شادی کی تو صفیہؓ کے جو زی رحم محرم آپ کی ملک میں تھے آپ نے صفیہؓ کے اکرام میں ان کو آزاد کر دیا، اور ان کو آپ کے اصهار کہا جاتا تھا۔

پڑوسیوں کے لئے وصیت

امام محمدؒ نے الاملا میں بتایا ہے کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ اگر کوئی آدمی وصیت میں کہے کہ میرا تہائی مال میرے پڑوسیوں کے لیے ہے تو وہ اس کے گھر سے متصل پڑوسیوں کے لیے ہوگی، جو وہاں سکونت پذیر ہوں، خواہ وہ غلام ہوں یا آزاد عورتیں ہوں یا مرد، ذمی ہوں یا مسلمان، سب برابر ہوں گے، دروازے سے قریب ہوں یا دور، بس وہ گھر سے متصل ہوں۔ صاحبین کے نزدیک یہ تہائی مال ان لوگوں کے لیے جن کا ذکر امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ نے کیا اور ان کے علاوہ ان پڑوسیوں کے لیے ہوگا جو اسی محلہ کے رہنے والے ہیں، جن کی ایک مسجد یا ایک جماعت اور ایک دعوت ہو تو لوگوں کے محاورے میں یہ لوگ اس کے پڑوسی ہوں گے۔ امام محمدؒ نے الزیارات میں امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول نقل کیا ہے کہ اگر وہ اپنے پڑوسیوں کے لیے وصیت کرے تو قیاس یہ ہے کہ یہ متصل لوگوں کے لیے ہو۔ اور امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے کہ چاہیے یہ کہ تہائی مال گھر میں سکونت رکھنے والے ان لوگوں کیلئے ہو بلکہ جن کی وجہ سے شفعہ واجب ہوتا ہے۔ اور اگر کوئی شخص ان گھروں میں سے کسی گھر کا مالک ہو لیکن وہ اس میں سکونت نہ رکھتا ہو تو وہ اس کے پڑوسیوں میں شامل نہیں ہوگا۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہیں تو متصل پڑوسیوں کے حق میں وصیت کرنا پسند کروں گا، خواہ وہ ان مکانوں کے مالک ہوں یا مالک نہ ہوں اور جن کی اس محلے کی مسجد ایک ہو جس میں موصی رہتا ہے متصل یا دوسرے سکونت پذیر لوگ جو اس محلے میں ہیں، وصیت میں قریب والے اور دور والے، کافر اور مسلمان، بچے اور بڑے اور مرد اور عورت سب برابر ہیں اور غلاموں کو، مدبر غلاموں کو اور امہات اولاد کو اس میں سے کچھ نہ ملے گا، رہے مکاتب غلام تو وہ وصیت میں داخل ہو گئے بشرطیکہ اس محلے میں سکونت پذیر ہوں۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اسم "جار" (پڑوسی) جیسے متصل پر واقع ہوتا ہے ویسے ہی سامنے والے اور دوسرے ایسے پڑوسیوں کے لیے استعمال ہوتا ہے جن کی مسجد ایک ہو، ہر دو (یعنی متصل اور مقابل) کو پڑوسی کہا جاتا ہے۔ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ مسجد کے پڑوسی کی نماز صرف مسجد میں ہی ہوگی۔ روایت کیا گیا ہے کہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے اس کی تفسیر کی تھی، آپ نے فرمایا کہ یہ وہ لوگ ہیں جن کی مسجد ایک ہو۔ علاوہ ازیں، پڑوسی کے لیے وصیت کرنے سے موصی کا مقصود تو اس کے ساتھ نیکی اور احسان کرنا ہے اور یہ مقصد کوئی متصل پڑوسی کے ساتھ مختص نہیں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ مطلق جوار (پڑوس) حقیقت کی طرف پلٹ جاتا ہے اور وہ حقیقت ہے درہمیتوں میں اس طرح اتصال کہ ان کے درمیان کوئی چیز جاگ نہ ہو، یہ ہے مجاورۃ (پڑوس) کی حقیقت، اور اگر درمیان میں کوئی حائل ہو تو یہ فی الحقیقت مجاور (پڑوسی) نہ ہوگا، اسی لیے شفعہ متصل کے لیے واجب ہوتا ہے نہ کہ مقابل کے لیے کیونکہ وہ حقیقی معنی میں پڑوسی نہیں ہے، اور مطلق اسم کو حقیقت پر محمول کیا جاتا ہے۔ علاوہ ازیں متصل پڑوسی وہ لوگ ہوتے ہیں کہ ان میں سے بعض کے بعض پر کچھ حقوق ہوتے ہیں جن کو ان کی زندگی میں پورا کرنا لازم ہوتا ہے، پس ظاہر بات ہے کہ اس وصیت سے اس کی مراد ایک ایسے حق کی ادائیگی ہے جو اس پر واجب تھا، اور جب معاملوں ہو تو وصیت متصل پڑوسیوں کی طرف پلٹ جائے گی، تاہم

موسیٰ کی ملک سے منسلک ملک میں سکونت کا ہونا ناگزیر ہے، اور اگر یہ بات موجود ہو تو وہ اس کا جبار (پڑوسی) ہے لہذا وصیت کا مستحق ہے۔ اور حدیث میں جس پڑوسی (جبار) کا ذکر آیا ہے وہ مسجد کا پڑوسی ہے اور مسجد کے پڑوسی کی تفسیر حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کر دی ہے۔

اگر وہ فلاں کے موالی (آزاد کردہ غلام) کے لیے وصیت کرے اور وہ فلاں خاندان یا قبیلے کا باپ ہو یا بنی فلاں کے لیے وصیت کرے تو یہ ایسے ہو جائے گا، مگر گویا اس کا قبیلہ فلاں اور بنی قبیلہ فلاں کے موالی کے لیے اور اس سے اس کی مراد ان کی طرف سبب میں منسوب اور ان سے دلائل کا تعلق رکھنے والے ہیں۔ اہل زبان کے ہاں اس کا یہی معنی مروج ہے، اور مطلق طور پر اگر یہ بات کی جائے تو اس سے یہی لیا جائیگا اور یہ ایسے ہو جائیگا کہ گویا ان کے ہاں جو معنی مروج ہے اسی معنی میں یہ بولا گیا ہے۔ اور اگر یہ بات وہ مراحت کے ساتھ کہتا تو مال اس قبیلے کی طرف منسوب اور ان سے دلائل کا تعلق رکھنے والے لوگوں کے لیے ثابت ہوتا اور جواب وہی ہوتا جو ہم نے بتایا، ایسے ہی یہاں ہوگا، بخلاف اس کے کہ جب فلاں خاندان یا قبیلے کا باپ نہ ہو، تو وہاں کوئی عرف نہیں ہے، پس لفظ کی حقیقت پر عمل کیا جائیگا اور دلیل ظاہر کے بغیر مجاز کی طرف رخ نہیں کیا جائیگا، اس میں مولائے موالات داخل نہ ہوگا کیونکہ مولائے عتاق اس پر مقدم ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ پھر اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا کہ اگر وہ کہے کہ میرا تھائی مال فلاں کے موالی کیلئے ہے تو وصیت میں ہر وہ مولیٰ داخل ہوگا جس نے زمانہ محنت اور محنت مرض میں آزاد کر دیا ہو، خواہ اس نے وصیت سے پہلے اس کو آزاد کیا ہو یا اس کے بعد کیونکہ وصیت کا نفاذ موت کے ساتھ وابستہ ہے اور ہر وہ شخص جس کو اس نے مرض یا صحت کی حالت میں آزاد کیا ہو اور اس کے آزاد کیے جانے پر غلدار آمد ہو چکا ہو تو وہ موت کے بعد مولیٰ ہو جائے گا لہذا وصیت کا حقدار ہوگا۔ آیا مدبرین اور امہات اولاد اس وصیت

میں داخل ہوں گے؟ امام ابو یوسفؒ سے ایک روایت میں ہے کہ وہ داخل ہوں گے، اور ایک دوسری روایت میں ہے کہ وہ داخل نہیں ہوں گے اور یہی امام محمدؒ کا قول ہے جس کا ذکر آپ نے الجامع الصغیر میں کیا ہے پہلی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت کا نفاذ موت کے وقت سے وابستہ ہے اور اس وقت وہ اس کے موالی ہیں، پس وہ وصیت کے حقدار ہوں گے۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت کے نفاذ کا وقت جو کہ موت کا وقت ہے ان کے آزاد ہونے کا وقت ہے پس اس حالت میں وہ آزاد ہو جائیں گے پھر اس کے بعد وہ اس کے موالی بن جائیں گے اور وصیت میں ہر وہ شخص داخل ہے جو اس کی موت کے وقت مولیٰ تھا اور اس حالت میں وہ اس کے موالی نہیں ہیں، لہذا وہ وصیت میں داخل نہیں ہوں گے۔ اور اگر اس نے یہ وصیت کرنے سے قبل یہ کہا ہو کہ اگر میں نے تجھ کو نہ بیٹا تو آزاد ہے اور وہ اس کو پٹنے سے قبل فوت ہو جائے تو وہ آزاد ہو جائے گا اور وصیت میں داخل ہوگا کیونکہ وہ اس کی زندگی کے اجزاء میں سے آخری جز میں آزاد ہوا ہے کیونکہ اس کی طرف سے بیٹا بنانا اور اس کی طرف سے ایسا کیے جانے سے مایوسی کا واقع ہونا اس حالت میں متحقق ہوا ہے، پس وہ اس کا مولیٰ ہو جائے گا۔ پھر موت اس کو آزاد کر دے گی پھر وصیت نافذ کی جائے گی، پس وصیت کے نافذ اور واجب ہونے کے وقت وہ مولیٰ ہے، بخلاف پہلے مسئلے کے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

موضوعیہ سے متعلق شرطیں

جہاں تک ان شرطوں کا تعلق ہے جو موسیٰ ہر وہ چیز کہ جس کی وصیت کی گئی ہے اسے متعلق ہیں تو یہ کئی ہیں

۱۔ موصی یہ مال یا متعلق بہ مال ہو۔

انرا جملہ یہ شرط ہے کہ موصی بہ مال ہو یا متعلق بہ مال ہو کیوں کہ وصیت ملک کا ایجاب ہے یا ملک سے متعلق، مثلاً بیع، ہبہ، صدقہ اور اعتاقی (آزاد کرنا) کا ایجاب ہے اور ملک کا محل مال ہے پس مردے اور خون کی وصیت، کسی کی طرف سے اور کسی کے حق میں، درست نہیں ہے، کیونکہ یہ دونوں چیزیں کسی کے حق میں مال نہیں ہیں۔ مردے کی کھال بھی، بغایت سے قبل، مال نہیں ہے، اور ہر وہ چیز جو مال نہیں ہے، اور اس کا ذکر ہم کتاب البیوع میں کر چکے ہیں۔

۲۔ موصی بہ مال منفقوم ہو۔

ایک شرط یہ ہے کہ موصی بہ مال منفقوم ہو، پس غیر منفقوم مال، مثلاً شراب کی وصیت درست نہ ہوگی، کیونکہ شراب اگرچہ مال ہے مگر یہ میراث بھی بنتی ہے لیکن یہ مسلمان کے حق میں منفقوم نہیں ہے، چنانچہ اس کے اطلاق پر ضمان عائد نہیں ہوتا، پس مسلمان کی طرف سے اور مسلمان کے حق میں شراب کی وصیت درست نہیں ہے البتہ ذمی کی جانب سے ہونے پر درست ہے کیونکہ شراب ان کے حق میں مثل سر کے مال ہے۔ سدھائے ہوئے کتے کی وصیت جائز ہے کیونکہ ہمارے نزدیک منفقوم ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اس کے تلف کیے جانے پر ضمان عائد ہوتا ہے اور اس کی بیع اور اس کا ہبہ جائز ہیں۔

جمہور علماء کے نزدیک یہ مال ذات ہو یا منفعت ہر دونوں برابر ہیں، چنانچہ منفقوتوں، مثلاً غلام کی خدمت، گھر کی رہائش اور گھوڑے کی پشت کی وصیت درست ہے۔ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ منفقوتوں کی وصیت درست نہیں ہے۔ ان کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ منفقوتوں کی وصیت وارث کے مال کی وصیت ہے کیونکہ وصیت کا نفاذ موت کے وقت ہوتا ہے اور موت کے وقت منافع کا حصول ورثہ کی ملکیت پر ہوگا کیونکہ ذات ان کی ملکیت میں ہے۔ اور منافع کی ملکیت ذات کی ملکیت کے تابع ہوتی ہے پس ذات میں ورثہ کی ملکیت ہونے کی بناء پر منافع بھی ان کی ملک ہوں گے لہذا منافع کی وصیت وارث کے مال میں سے وصیت بنے گی اور یہ درست نہ ہوگی علاوہ ازیں، منافع کی وصیت اعارہ (ادھار دینا) کے مترادف ہے کیونکہ اعارہ عوض کے بغیر منفعت کا مالک کرنا ہے اور منفعت کی وصیت بھی ایسے ہی ہے اور اعارہ پر دینے والے کی موت سے عاریت باطل ہو جاتی ہے۔ تو جب صحیح ہونے کے باوجود منفعت پر عقد موت سے باطل ہو جاتا ہے تو موت کا اس کی صحت کے مانع ہونا اولیٰ ہے کیونکہ منع، رقیع سے آسان تر ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اس کی زندگی میں عقد اعارہ اور عقد اعارہ سے وہ مالک کرنے سے مالک ہو جاتا ہے تو عقد وصیت سے وہ بدرجہ اولیٰ مالک ہو جائے گا کیونکہ تمام عقود میں سے یہ عقد سب سے زیادہ وسعت رکھنے والا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وصیت ایسی چیزوں کی محتمل ہو سکتی ہے جن کا کوئی عقد محتمل نہیں ہوتا، مثلاً عدم محل، خطر اور جہالت، پھر جب دوسرے بعض عقود کے ذریعے منفقوتوں کی تملیک جائز ہے تو اس عقد سے ان کا جائز ہونا اولیٰ ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ الموفق للصواب۔

ابن ابی لیلیٰ کا یہ کہنا کہ یہ وصیت وارث کے مال کی وصیت واقع ہوگی درست نہیں ہے اور ان کا یہ

قول کہ وہ موصی کی موت کے وقت ذات کا مالک ہو جائے گا تسلیم ہے لیکن اگر تنہا منفعت کی تملیک ہو تو منفعت کی ملک ذات کی ملک کے تابع نہیں ہوتی اگر تنہا نہ ہو تو اول الذکر ممنوع ہے جبکہ دوسری مسلم ہے اور یہاں اس کی تملیک تنہا ہے پس یہ ذات کی ملک کے تابع نہ ہوگی۔ اور یہ اس لیے ہے کہ موصی نے جب تنہا منفعت کی ملک کی وصیت کی تو اس تملیک کا مقصود اسی کو بنایا اور اس کو اس کا اختیار حاصل ہے پس یہ ملک ذات کی تابع نہ رہے گی بلکہ خود مقصود ہوگی، بخلاف اعارہ کے، کیونکہ عاریتہ دینے والے کا تملیک سے مقصود اگر یہ منفعت کی ملک ہوتا ہے لیکن فی الفور ہوتا ہے نہ کہ بعد از موت کیونکہ عادت یہ ہے کہ چیز بحالت حیات انتفاع کے لیے عاریتہ دی جاتی ہے نہ کہ بعد از موت، پس موت سے عقد ختم ہو جاتا ہے جہاں تک وصیت کا تعلق ہے تو یہ بعد از موت تملیک ہے، پس اس کا مقصد موت کے بعد اس کو منفعت کا مالک بنانا ہے، لہذا بعد از موت تملیک سے مقصود منفعتیں ہیں، تو یہ ہے فرق۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص اپنی زندگی میں کسی کو وکیل بنائے پھر موکل فوت ہو جائے تو وکیل معزول ہو جائے گا، اور اگر وکالت کی اضافت اس کی موت کے بعد کے وقت سے ہو تو جائز ہوگی، حتیٰ کہ اس کی موت کے بعد وہ وصی ہو جائے گا۔

اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ منافع کی وصیت میعادی ہے، یعنی اس کے مود سال مقرر ہیں یا میعاد سے آزاد ہے، کیونکہ منافع کی وصیت اعارہ کے مترادف ہے، ایسے کہ یہ عوض کے بغیر منفعت کی تملیک ہے، اور اعارہ میعادی اور غیر میعادی دونوں صورتوں سے درست ہوتا ہے ایسے ہی وصیت بھی درست ہوگی، البتہ غیر میعادی ہونے کی صورت میں موصی کو اختیار ہے کہ ذات زندگی بھر استفادہ کرتا رہے اور اگر وہ میعادی ہو تو اسے اس میعاد میں اس سے استفادہ کرنے کا اختیار ہوگا۔ جب منافع کی وصیت جائز ہوگئی تو جس عین و ذات کی منفعت کی اس نے وصیت کی ہے اس عین کے تہائی میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جائے گا اور اس کے ساتھ قیمت شامل نہیں کی جائے گی۔ اگر موصی یہ منفعت ہو تو عین کی ملک بدستور اسی کی رہے گی کیونکہ موصی نے منافع کی وصیت کر کے اس عین کے وارث کی میراث بننے کی مانعت کر دی اور اس کو اس سے روک لیا کیونکہ عین کا مقصود فوت ہو گیا اور وہ مقصود ہے اس سے انتفاع پس یہ وارث کے لیے ممنوع ہوگئی اور اس سے روک دی گئی، اور تہائی سے زیادہ مال کو وارث کے لیے ممنوع کہنے کا مجاز نہیں ہے، پس عین کے تہائی مال میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسی لیے مرض الموت میں مبتلا مریض اپنے حق میں معجل فی الفور واجب الادا (ذین کو اگر مؤجل (میعادی) کرے تو یہ صرف تہائی مال میں درست ہوگا اگرچہ اس تا جیل سے دین کی ملک کا باطل ہونا لازم نہیں آتا لیکن چونکہ اس میں میعاد کے پورا ہونے سے قبل وارث کو دین وصول کرنے سے منع کر دیا گیا ہے اس لیے یہ درست نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ یہ تہائی مال میں ہو، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔ پس جب عین کے تہائی مال میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جاتا ہے تو اگر وہ تہائی مال کے اندر اندر ہو تو وصیت جملہ منفعتوں میں جائز ہوگی، پس موصی کو حق ہوگا کہ وہ اس سے استفادہ کرے، غلام ہو تو اس سے خدمت لے اور مکان ہو تو اس میں زندگی بھر سکونت رکھے، بشرطیکہ وصیت وقت کی قید سے آزاد ہو۔ جب وہ شخص فوت ہو جائے جس کے حق میں منفعت کی وصیت کی گئی تھی تو یہ منفعت عین کے مالک کی ملک کی طرف منتقل ہو جائے گی کیونکہ منفعت کی وصیت موصی کی موت پر باطل ہو جاتی ہے، اس لیے کہ یہ بغیر عوض کے منفعت کی تملیک ہے، جیسے اعارہ ہے، پس منفعت کے مالک کی موت پر یہ باطل ہو جائے گی جیسے عاریتہ لینے والے کی

موت پر اعارة باطل ہو جاتا ہے، البتہ تنہا منفعتیں میراث نہیں بن سکتیں، اگرچہ ہمارے امہ کے مسلک کی رو سے
 عوض کے ساتھ ان کا مالک بنا جا سکتا ہے، جیسے اجارہ میں ہوتا ہے، تو جس کی بغیر عوض کے تملیک ہو وہ بدرجہ اولیٰ
 میراث نہ بنے گی، بخلاف اس کے کہ اگر وہ اپنے مکان کی آمدنی یا اپنے خرما کے درخت کے پھل کی وصیت کرے پھر
 موصی نہ فوت ہو جائے اور اس درخت میں پھل ہو یا مکان سے آمدنی ہو تو اس پر موصی نہ کے وارثوں کا حق ہوگا
 کیونکہ یہ عین ہے (نہ کہ منفعت) جس کا موصی نہ مالک ہو گیا تھا اور موت کے بعد یہ اس کا ترکہ ہے لہذا یہ اس کے وارثوں
 کی میراث بن جائے گا جب کہ منفعت میراث نہیں بنے گی، چنانچہ اس (موصی نہ) کی موت کے بعد جو کچھ حاصل
 ہوگا اس پر اس کے وارثوں کا نہیں بلکہ موصی نہ کے وارثوں کا حق ہوگا، کیونکہ موصی نہ اس کا مالک نہیں بنا، لہذا یہ میراث نہ بنے گا
 اگر عین تہائی مال میں سے نہ نکلے (یعنی اس سے زیادہ ہو) تو تہائی مال کے جس قدر میں سے عین نکلے اس
 قدر مال کے منافع میں وصیت جائز ہے، مثلاً غلام یا مکان وغیرہ کے عین کے ماسوا اس کا کوئی اور مال نہ ہو تو منفعت
 موصی نہ اور وارثوں کے درمیان تین حصے بنا کر تقسیم کی جائے گی، ایک تہائی منفعت موصی نہ کے لیے اور دو تہائی
 وارثوں کے لیے، پس غلام سے ایک دن موصی نہ خدمت لے گا اور دو دن ورثاء خدمت لیں گے۔ اور مکان
 کے ایک تہائی حصے میں موصی نہ سکونت کرے گا اور بقیہ دو تہائی میں ورثاء، جب تک موصی نہ زندہ ہے اور
 اس کے مرنے پر منفعت وارثوں کو لوٹا دی جائے گی۔ امام ابو یوسفؒ نے ابن ابی یعلیٰ کا قول نقل کیا ہے کہ اگر وہ کسی
 آدمی کے لیے اپنے مکان کی رہائش کی وصیت کرے اور اس کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ ہو اور ورثاء اس کی اجازت
 نہ دیں تو وصیت باطل ہوگی کیونکہ دو تہائی میں وصیت درست نہیں جب کہ دو تہائی حصہ شائع اور پھیلا ہوا ہو
 اور شیوع منفعیوں میں اثر انداز ہوتا ہے جیسا کہ اجارہ میں ہوتا ہے۔ ابن ابی یعلیٰ کا جو اصول ہے اس سے یہ مسئلہ نہیں
 نکلتا کیونکہ ان کے اصول کی رو سے تو منافع کی وصیت باطل ہے، پس رہائش تو تواتر وارثوں کی ملکیت میں ٹھہری لہذا
 شیوع محقق نہ ہوگا۔ اگر ورثاء دو تہائی حصے کو فردخت یا باہم تقسیم کرنا چاہیں تو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ اس کے مجاز
 نہ ہونگے جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ اس کے مجاز ہونگے۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اصل میں تو ملک تصرف
 کیلئے آزاد ہے اور امتناع تو اسکے ساتھ دوسرے کے حق کے متعلق ہونے کی وجہ سے ہے لہذا یہاں دوسرے کا حق ایک تہائی
 سے متعلق ہوا ہے نہ کہ دو تہائی سے کیونکہ وصیت کا تعلق صرف ایک تہائی سے ہے پس مکان کا دو تہائی حصہ دوسرے کے حق
 کے متعلق ہونے سے فارغ ہے، لہذا انیس بیع اور بٹوارے کا اختیار حاصل ہے۔ اسی طرح، منفعت کی
 تکمیل کے لیے بٹوارہ ضروری ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کے لیے منفعت کی وصیت
 کی گئی ہے اس کا حق غیر معین طور پر پورے مکان کی منفعیوں کے ساتھ وابستہ ہے اور بیع کے جائز ہونے میں مانع
 ہے، جیسے اجارہ میں ہوتا ہے کہ اجرت پر دیے ہوئے غلام کی ذات اجرت پر دینے والے کی ملک ہے لیکن
 جب اس کی ذات کے ساتھ مستاجر (اجرت پر لینے والا) کا حق وابستہ ہو گیا تو مستاجر کی اجازت کے بغیر نہ اس
 کی بیع جائز ہے اور نہ اس بیع کا نفاذ، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اسی طرح بٹوارے سے بھی موصی نہ کا حق تلف ہو
 جاتا ہے۔

یہ احکام اس صورت کے تھے کہ جب منافع کی وصیت وقت کی قید سے آزاد ہوا اور اگر یہ مہعادی ہو تو اگر

میں اس کے تہائی مال میں سے نکلتی ہو تو موسیٰ لہ مقررہ وقت تک اس سے انتفاع کرے گا، پس اگر مقررہ مدت ایک سال ہو اور یہ معین نہ ہو کہ کونسا سال تو موسیٰ لہ اس سے پورا ایک سال استفادہ کرے گا پھر وہ (عین) وارثوں کی طرف لوٹ جائے گی۔ اور اگر وہ عین اس کے تہائی مال میں سے نہ نکلتی ہو تو جس قدر نکلتی ہو (اس قدر) میں وہ انتفاع کرے گا) اور اگر اس کا کوئی اور مال نہ ہو (سوائے اس عین کے) تو منفعت موسیٰ لہ اور وارثوں کے درمیان تین حصے ہو کر تقسیم ہوگی، غلام ایک روز موسیٰ لہ کی خدمت کرے گا اور دو روز ورثاء کی، پس موسیٰ لہ ایک سال کی خدمت تین سالوں میں وصول کرے گا۔ اگر عین جس کی منفعت کی وصیت کی گئی ہے گھر ہو تو ایک تہائی حصہ میں موسیٰ لہ سکونت کرے گا اور دو تہائی میں ورثاء، وہ مہایات مکانی کر لیں گے کیونکہ گھر میں مہایات مکانی ممکن ہے جبکہ غلام میں مہایات مکانی ممکن نہیں ہے کیونکہ یہ ناممکن ہے کہ تہائی غلام ایک کی خدمت کرے اور دو تہائی غلام دوسرے کی خدمت کرے لہذا غلام میں مہایات زمانی یعنی زمانے کے اعتبار سے نسبت بنو بت) ناگزیر ہے۔ اگر مقررہ مدت کا سال معین ہو مثلاً وہ کہے کہ فلان سال یا فلان مہینے اور وصیت غلام کی خدمت کی ہو تو اگر غلام تہائی مال میں سے نکلتا ہو تو وہ اس مہینہ سال یا مہینے میں اس سے استفادہ کرے گا اور اگر اس کا کوئی اور مال نہ ہو تو غلام سے روزانہ ورثاء استفادہ کریں گے اور ایک دن موسیٰ لہ اور اگر گھر ہو تو اس کے ایک تہائی حصے میں موسیٰ لہ سکونت اختیار کرے گا اور دو تہائی میں ورثاء، مہایات کے طریقے سے، تو جب اس حساب سے وہ سال یا وہ مہینہ گزر جائے گا تو موسیٰ لہ کے لیے سال یا مہینے کی منفعت پوری حاصل ہو جائے گی۔ اگر وہ ایک اور سال یا ایک اور مہینے سے اس کی تکمیل کرنا چاہے تو اسے اس کا اختیار نہ ہوگا کیونکہ وصیت کی انصافیت اسی سال یا مہینے کی طرف تھی نہ کہ کسی اور سال یا مہینے کی طرف۔ اگر وہ اپنے رواں مہینے یا رواں سال کو معین کرے مثلاً کہے کہ یہ مہینہ یا یہ سال تو ریجھا جائے گا اگر وہ اس مہینے یا اس سے کے گزر جانے کے بعد فوت ہو تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت موسیٰ کی موت کے بعد ناند ہوتی ہے اور وہ مہینہ یا وہ سال اس کی موت سے قبل گزر چکا ہے لہذا وصیت باطل ہو جائے گی۔ اور اگر وہ اس مہینے یا سال کے گزرنے سے قبل فوت ہو جائے، تو اگر وہ عین تہائی مال میں سے نکلتی ہو تو اس مہینے یا سال میں سے جتنا عرصہ باقی ہو اس میں وہ اس سے استفادہ کرے گا، اور اگر وہ اس میں سے نہ نکلتی ہو اور اس کا کوئی اور مال بھی نہ ہو تو غلام سے موسیٰ لہ ایک روز اور ورثاء دو روز استفادہ کریں گے تا آنکہ وہ مہینہ یا وہ سال گزر جائے۔ اور اگر گھر ہو تو اس کے تین حصے کر کے، مہایات کے طریقے سے وہ اس میں سکونت کریں گے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اگر وہ اپنے غلام کی خدمت کی وصیت ایک آدمی کے لیے اور اس کی ذات کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے کرے، یا اپنے مکان میں سکونت کی وصیت ایک آدمی کے لیے اور اس مکان کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے کرے اور ذات و مکان تہائی مال میں سے نکلتے ہوں تو ذات ذات والے کیلئے اور خدمت تمام تر خدمت والے کے لیے ہوگی کیونکہ جب تنہا منفعت کی ذات سے الگ، وصیت کی جاسکتی ہے حتیٰ کہ ورثاء اس صورت میں ذات کے مالک نہیں بن پاتے تو اس میں اپنے لیے تنہا ذات کو باقی رکھنا اور دوسرے کو اس کا مالک بنانا دونوں برابر ہیں، سو ان میں سے ایک کے لیے ذات کی اور دوسرے کے لیے منفعت کی وصیت قرار پائے گی، پس جب موسیٰ فوت ہوگا تو ذات والا ذات کا مالک اور منفعت والا منفعت کا مالک بن جائے گا۔ اسی

طرح اگر وہ درخت یا باغ کی وصیت ایک آدمی کیلئے کرے اور اس کے پھل کی وصیت کسی دوسرے آدمی کیلئے یا زمین کی وصیت ایک آدمی کیلئے اور اس کی آمدنی کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے، یا باندی ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کے پیٹ کے بچے کی وصیت کسی دوسرے آدمی کے لیے (تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا) کیونکہ پھل، آمدنی اور حمل میں سے ہر ایک کی جداگانہ طور پر وصیت کی جاسکتی ہے، لہذا اصل کو اپنے لیے باقی رکھنے اور کسی دوسرے کو اس کا مالک بنانے میں کوئی فرق نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم منفعت کی وصیت کے مسئلے میں بیان کر چکے ہیں۔ اس سے بھی کچھ فرق نہیں پڑتا کہ وصیت کتنے وقت موصی بہ موجود تھا یا موجود نہیں تھا، وصیت جائز ہوگی، ماسوا اس کے کہ موصی کی بات میں کوئی ایسی چیز ہو جو اس کے فی الحال وجود کی مقتضی ہو، لہذا تہائی مال کی وصیت درست ہوگی جب کہ وصیت کرتے وقت اس کا کوئی مال نہ ہو۔ اسی طرح اپنے باغ کی آمدنی یا اپنی زمین کی آمدنی یا اپنے درختوں کی آمدنی یا اپنے غلام کی کمائی یا اپنے گھر کی رہائش یا اپنے غلام کی خدمت کی وصیت درست ہے۔ باندی کے پیٹ کے بچے کی یا جانور کے پیٹ کے بچے کی، بھیڑوں کی، بیٹھڑوں کی، ان کے تھنوں میں دودھ کی، باغ کے پھل کی اور درختوں کے پھل کی وصیت درست ہے، خواہ فی الحال ایسی کوئی چیز موجود نہ بھی ہو۔

کیا موصی کی موت کے وقت موصی بہ کا ہونا شرط ہے؟

کے صحیح رہنے کے لیے شرط ہے۔ تہائی مال اور اشارہ کردہ عین کی وصیت کے لیے تو یہ شرط ہے، چنانچہ اگر وہ اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور وصیت کرتے وقت اس کے پاس مال ہو، پھر مال تلف ہو جائے اور اس کے بعد موصی فوت ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح پیٹ کے بچے، تھن کے دودھ، بیٹھڑ کی اون کی وصیت ہے، چنانچہ اگر موصی فوت ہو جائے اور اس کی وفات کے وقت وہ موجود نہ ہو تو وصیت باطل ہو جائے گی۔ البتہ پھل کی وصیت کیلئے 'از روئے استحسان' یہ شرط نہیں ہے، جبکہ قیاس کا تقاضا ہے کہ یہ شرط ہو۔ گھر کی آمدنی اور غلام کی کمائی کی وصیت کے لیے یہ شرط نہیں ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ اس نوع کی وصیتیں کئی قسم کی ہیں۔ ایک قسم تو موصی کی موت کے وقت موجود اور اس کی موت کے بعد موجود میں آنے والی چیز پر واقع ہوتی ہے۔ خواہ موصی اپنی وصیت میں 'ابد' کا ذکر کرے یا نہ کرے، یہ وصیت آمدنی، گھر کی رہائش اور غلام کی خدمت کی وصیت ہے۔ ان میں سے ایک قسم کی وصیت موت سے قبل موجود چیز پر واقع ہوتی ہے اور موت کے بعد پیدا ہونے والی چیز پر واقع نہیں ہوتی، خواہ اس نے 'ابد' کا ذکر کیا ہو یا نہ کیا ہو اور وہ ہے پیٹ کے بچے، تھن کے دودھ اور بیٹھڑ کی اون کی وصیت، پس اگر موصی کی موت کے وقت اس کے پیٹ میں بچہ ہو، اس کے تھن میں دودھ ہو اور اس کی بیٹھڑ پر اون ہو تو وصیت جائز ہوگی وگرنہ جائز نہ ہوگی۔ بعض وصیتوں میں اگر لفظ ابد کا ذکر ہو تو وہ موجود اور حادث دونوں پر واقع ہوتی ہے، اور اگر یہ مذکور نہ ہو تو اگر وہ موصی کی موت کے وقت موجود ہو تو اس موجود پر واقع ہوگی اور حادث پر واقع نہ ہوگی، اور اگر موجود نہ ہو تو قیاس یہ ہے کہ وصیت باطل ہو جائے، جیسے کہ اون بچے اور دودھ کی وصیت میں ہوتا ہے، جبکہ استحسان یہ ہے کہ یہ باطل نہ ہو اور یہ حادث پر واقع ہو، جیسے ابد کا ذکر کرنے کی صورت میں ہوتا، اور یہ وصیت باغ اور درخت کے پھل کی وصیت ہے۔ ایسا اس لیے ہے کہ

وصیت تو ان چیزوں میں جائز ہوتی ہے جن میں میراث جاری ہوتی ہے یا جو چیزیں بحالت حیات کسی عقد کے تحت آتی ہوں، جبکہ بچہ اور اس کے مانند دوسرے حادثہ ایسے ہیں کہ ان میں میراث نہیں چلتی اور نہ ہی وہی عقد کے تحت آتے ہیں، لہذا یہ وصیت کے تحت داخل نہ ہوں گے، بخلاف آمدنی کے، کیونکہ اس کی عقود میں نظیر موجود ہے اور وہ ہے معاملہ اور اجارہ کا عقد۔ اسی طرح، گھر کی رہائش اور غلام کی خدمت اجارہ اور اعارہ کے عقد کے تحت آتے ہیں، پس عقود میں ان کی نظیر موجود ہے۔ جہاں تک باغ اور درخت کے پھل کی وصیت کا تعلق ہے تو بلاشبہ یہ وصیت موصی کی موت کے وقت موجود اور اس کی موت کے بعد پیدا ہونے والے (حادثہ) دونوں پر واقع ہوگی، بشرطیکہ اس نے لفظ ابد کا ذکر کیا ہو، کیونکہ اسم پھل کا اطلاق موجود اور حادثہ دونوں پر ہوتا ہے اور حادثہ پھل بعض عقود کے تحت آسکتا ہے اور وہ ہیں عقد معاملہ اور عقد وقف۔ پس اگر وہ ابد کا ذکر کرے تو اس میں یہ داخل ہوگا، اور اگر ابد کا ذکر نہ کرے تو اگر موصی کی موت کے وقت پھل موجود ہو تو وہ وصیت کے تحت داخل ہوگا اور موت کے بعد پیدا ہونے والا اس کے تحت داخل نہ ہوگا اور اگر وہ موجود نہ ہو تو قیاس یہ ہے کہ یہ اسم بعد میں پیدا ہونے والے کو شامل نہ ہو اور وصیت باطل ہو جائے جب کہ استحسان یہ ہے کہ یہ اس کو شامل ہوگا اور وصیت باطل نہ ہوگی۔ قیاس کی توجیہ یہ ہے کہ پھل بچے، اون اور دودھ کے مانند ہے، ان چیزوں میں سے کسی چیز کی وصیت میں یہ اسم حادثہ پر لاگو نہیں ہوتا، ایسے ہی پھل کی وصیت میں ہوگا، استحسان کی توجیہ یہ ہے کہ یہ اسم حادثہ پر لاگو ہو سکتا ہے اور اس پر معمول کرنے سے عقد صحیح ہو جائے گا اور اس عقد کو صحیح کرنا ممکن ہے، کیونکہ عقود میں اس کی نظیر موجود ہے اور وہ ہے وقف اور معاملہ کا عقد، اسی لیے اگر وہ علی الابد کے الفاظ بول دیتا تو یہ اسم اس پر لاگو ہو جاتا، بخلاف بچہ، اون اور دودھ کے کیونکہ یہ ایسا عقد ہے جس پر اس اسم کے لاگو ہونے کا احتمال نہیں ہے، پس اس عقد کو صحیح کرنا ممکن نہیں ہے، اسی لیے اگر وہ علی الابد کے الفاظ بول بھی دیتا تو بھی اس اسم کا حادثہ پر اطلاق نہ ہوتا، جبکہ یہاں صورت اس کے برعکس ہے۔

اگر وہ کسی آدمی کے لیے وصیت کرے کہ جس روز وہ فوت ہو اس کا باغ اس کے لیے ہوگا اور وصیت کرنے کے دن اس کا کوئی باغ نہ ہو، پھر وہ ایک باغ خریدے اور اس کے بعد وہ فوت ہو جائے تو وصیت جائز ہے کیونکہ مال کی وصیت موت کے بعد ملک کا ایجاب ہے، اس لیے یہ دیکھا جائے گا کہ موصی کی موت کے وقت موصی بہ موجود ہے یا نہیں، کیا آپ دیکھتے ہیں کہ اگر وہ کسی معین باغ کی اس کے لیے وصیت کرے اور وصیت کے دن وہ باغ اس کی ملک میں نہ ہو بعد ازاں وہ اس باغ کا مالک ہو جائے پھر وہ فوت ہو جائے تو وصیت درست ہوگی۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں کے لیے اپنے باغ کی آمدنی وصیت کی جب کہ اس کا کوئی باغ نہ ہو، بعد ازاں وہ باغ خریدے اور پھر فوت ہو جائے تو کرخی علیہ الرحمۃ نے ذکر کیا ہے کہ یہ وصیت جائز ہوگی، جب کہ (۱) محمدؐ نے الاصل (کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ یہ جائز نہ ہوگی۔ الاصل والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ اس کا میراث باغ، کہنا فی الحال باغ کے وجود کا متقاضی ہے، پس جب یہ موجود نہیں تو وصیت درست نہ ہوئی۔ صحیح وہی ہے جس کا کرخی نے ذکر کیا ہے کیونکہ وصیت موت کے بعد ملک کا ایجاب ہے، لہذا یہ موت کے وقت موصی بہ کے وجود کا تقاضا کرتی ہے نہ کہ وصیت کرنے کے وقت۔

اگر وہ کسی آدمی کے لیے اپنی تنائی بکریوں کی وصیت کرے اور اس کی موت سے پہلے بکریاں ہلاک ہو جائیں یا اس کے پاس بکریاں سرے سے ہی نہ ہوں، پس وہ فوت ہو جائے اور اس کی بکریاں نہ ہوں تو وصیت باطل ہوگی۔ اسی طرح جلد سامان کا حکم ہے، کیونکہ وصیت موت کے وقت مالک کرنا ہے اور موت کے وقت اس کے پاس بکریاں نہیں ہیں، تو اگر وصیت کتنے وقت اس کے پاس بکریاں نہ ہوں پھر بعد میں وہ بکریاں حاصل کر لے تو امام محمدؒ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ یہ وصیت باطل ہوگی کیونکہ اس کا میری بکریاں، کہنا اس امر کا متقاضی ہے کہ وصیت کے وقت بکریاں موجود ہوں، جیسا کہ ہم باغ والے مسئلے میں بتا چکے ہیں۔ اور کہ خجی کی روایت کے بموجب اس وصیت کو جائز ہونا چاہیے، بوجہ اس کے جو ہم نے باغ والے مسئلے میں بیان کی۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ میں نے اس کے لیے اپنی بکریوں میں سے ایک بکری یا اپنی گندم میں سے ایک قنیز (پیمانہ) وصیت کی، پھر وہ مر جائے اور اس کی بکریاں یا گندم نہ ہو تو وصیت باطل ہوگی، بوجہ مذکورہ۔ اور اگر اس کے پاس بکریاں یا گندم نہ ہو، بعد ازاں د، یہ چیزیں حاصل کر لے، پھر وہ فوت ہو جائے تو اس کا حکم مذکورہ دو روایتوں کے بموجب ہوگا۔ اور اگر وہ کہے کہ میرے مال میں سے ایک بکری یا میرے مال میں سے گندم کا ایک قنیز اور اس کے پاس بکریاں یا گندم نہ ہو تو وصیت جائز ہوگی اور بکری کی قیمت دی جائے گی کیونکہ جب اس نے مال کی طرف اصناف کی اور اس کے مال میں عین بکری موجود نہیں تو معلوم ہو گیا کہ اس سے اس کی مراد بکری کی مالیت کی مقدار ہے اور وہ ہے اس کی قیمت۔ اور اگر وہ ایک بکری کی وصیت کرے اور یہ نہ کہے کہ میری بکریوں میں سے یا میرے مال میں سے اور وہ فوت ہو جائے اور اس کی بکریاں نہ ہوں تو اس مسئلے کا امام محمدؒ نے کتاب میں ذکر نہیں کیا اور اس بارے میں مشائخ کے درمیان اختلاف رائے پایا جاتا ہے، بعض کا کہنا ہے کہ وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ بکری صورت اور معنی دونوں کا اسم ہے، البتہ پہلے مسئلے میں ہم نے اس اسم کو معنی پر محمول کیا تھا کیونکہ مال کی طرف اصناف کا قرینہ موجود تھا لیکن یہ قرینہ یہاں موجود نہیں ہے۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ یہ درست ہوگی کیونکہ جب بکری اس کے مال میں موجود نہیں تھی تو ظاہرات ہے کہ اس سے اس کی مراد بکری کی مالیت ہے، تاکہ اس کے تصرف کو صحیح کر دیا جائے، پس اس کو بکری کی قیمت دی جائے گی۔ امام محمدؒ نے السیر الکبیر میں ایک مسئلے کا ذکر کیا ہے جو اس قول کی تائید کرتا ہے اور وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر امام (عمران) سریر (چھوٹا لشکر) کو تفیل کرے ہوئے کہے کہ اگر کوئی ایک آدمی کو قتل کرے گا تو اسے قیدیوں میں سے ایک باندی دی جائے گی، تو اگر قیدیوں میں باندی ہو تو وہ مقتول کے قاتل کو دے دی جائے گی اور اگر قیدیوں میں باندی نہ ہو تو اسے کچھ بھی نہیں دیا جائے گا۔ اور اگر وہ کہے کہ جو ایک مقتول کو قتل کرے گا اس کے لیے ایک باندی ہوگی اور یہ نہ کہے کہ قیدیوں میں سے، تو مقتول کے قاتل کو باندی کی مالیت کی مقدار دی جائے گی، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ کے قول کے مطابق موصی کی اپنے گھر کی رہائش یا اپنے غلام کی خدمت یا اپنے گھوڑے کی پشت کی مساکین کے حق میں وصیت درست نہ ہوگی اور اس وصیت کا معلوم انسان کے حق میں ہونا از بس ضروری ہے، جب کہ صاحبین کے نزدیک مساکین کے حق میں ان تمام چیزوں کی وصیت درست ہوگی۔ کہ خجی نے اپنی مختصر میں ایسے ہی ذکر کیا ہے جب کہ امام محمدؒ نے الاصل میں ذکر کیا ہے کہ گھر کی رہائش اور غلام کی خدمت یا وصیت جائز نہیں اور انہوں نے اس بارے میں اختلاف کا ذکر نہیں کیا، البتہ گھوڑے کی پشت کی وصیت کے مسئلے میں

اس کا ذکر کیا ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ مساکین کے لیے وصیت صدقہ کی راہ سے وصیت ہے اور صدقہ کہتے ہیں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے لیے مال نکالنے کو اور اللہ عزوجل ایک اور معلوم ہے، ایسے مساکین کے حق میں مبداعیان کی وصیت جائز ہے تو ایسے ہی منفقوں کی وصیت بھی جائز ہوگی۔ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل یہ ہے کہ جس شخص کے لیے خدمت، سواری یا رہائش کی وصیت کی گئی ہے اس کے لیے غلام، گھوڑے اور گھر پر خرچ کرنا لازم ہو جاتا ہے کیونکہ اس سے استفادہ بھی ممکن ہوگا کہ عین باقی رہے اور یہ بالعموم خرچ کیے بغیر باقی نہیں رہتی۔ پس اس کے بعد معاملہ دو حالتوں سے خالی نہ ہو گیا تو اس پر نفقہ لازم ہوگا یا پھر نہیں ہوگا۔ اگر اس پر نفقہ لازم نہ ہو تو اس وصیت کو نافذ کرنا ممکن نہ ہوگا کیونکہ نفقہ کو وراثہ پر واجب کرنا ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ خرچہ اسی پر واجب ہوتا ہے جسے اس کی منفعت حاصل ہے اور منفعت موصیٰ لہ کے لیے ہے نہ کہ وراثہ کے لیے۔ اس سے کمائی حاصل کرنا ممکن نہیں ہے کہ وہ اس کو کام پر لگا دے اور جو آمدنی حاصل ہو وہ اس پر خرچ کر دے۔ کیونکہ وصیت آمدنی کی نہیں کی گئی۔ نیز آمدنی حاصل کرنا وصیت کی تبدیلی قرار پائے گا اور یہ جائز نہیں ہے، پس اس وصیت کو نافذ کرنا ممکن نہ رہے گا۔ اور اگر اس پر نفقہ لازم ہو تو موصیٰ کے اعتبار سے یہ معاوضہ (EXCHANGE) ہے نہ کہ وصیت اور صدقہ اور مجہول ہونا معاوضہ کے صحیح ہونے میں مانع ہے۔ یہ معنی اعیان میں اور کسی معین شخص کے لیے وصیت میں نہیں پایا جاتا۔ اور کہا جاتا ہے کہ مساکین کے حق میں یا اللہ تبارک و تعالیٰ کی راہ میں گھوڑے کی پشت کی وصیت مسئلہ وقف سے نکلی ہے، وہ اس طرح کہ امام ابوحنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اگر وہ اپنی زندگی میں اپنے گھوڑے کو مساکین کے لیے وقف کر دے تو یہ جائز نہ ہوگا اور وفات کے بعد اس کی وصیت جائز نہ ہوگی۔ صاحبین کے نزدیک اگر وہ اپنی زندگی میں اس کو وقف کر دے تو جائز ہے، ایسے ہی اپنی وفات کے بعد کی وصیت کرے تو وہ بھی جائز ہے، خواہ موصیٰ بہ معلوم ہو یا مجہول وصیت جائز ہے کیونکہ یہ ایسی جہالت ہے کہ اس کا ازالہ جب تک موصیٰ لہ زندہ ہے اس کی جانب سے اور اس کی موت کے بعد اس کے وراثہ کی طرف سے، ممکن ہے تو یہ اقرار کی صورت میں مقربہ کی جہالت کے مانند ہے، اور وہ جہالت اقرار کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے، بخلاف مقربہ کی جہالت کے کہ وہ اقرار کے صحیح ہونے میں مانع ہے، پس ایسے ہی موصیٰ لہ کا مجہول ہونا وصیت کے صحیح ہونے میں مانع ہے۔

اگر موصیٰ بہ کی مقتدرہ معین نہ ہو | اس سے کئی مسائل نکلتے ہیں، ان میں سے بعض مسائل کا تعلق ان وصیتوں میں کہ جن میں ایک قسم کا ابہام ہے اس مقدار کو بیان کرنے سے ہے جس کا موصیٰ لہ مستحق ہوتا ہے۔ بعض مسائل کا تعلق مجہول وصیت میں سے اس مقدار کو حساب کر کے نکالنا ہے جس کا استحقاق ہوا ہے اور یہ حسابی مسائل ہیں۔

مسائل مسائل میں اس جملے کی توضیح یوں ہوگی کہ مثلاً اگر موصیٰ کسی آدمی کے لیے اپنے مال کا ایک جزو یا اپنے مال کا ایک حصہ یا اپنے مال کا ایک ٹکڑا یا کچھ مال یا اپنے مال کا ایک قلعہ وصیت کرے تو اگر وہ اپنی زندگی میں اس کی وضاحت کر دے تو فیہاد اگر نہ اس کی موت کے بعد وراثہ جو چاہیں گے اسے دے دیں گے کیونکہ ان الفاظ میں قلیل کا احتمال بھی ہے اور کثیر کا بھی، پس اس بارے میں وہ اپنی زندگی میں جب بھی وضاحت کر دے درست ہوگی اور اس کو مبر نے کے بعد اس کے وراثہ کی طرف سے اس کی وضاحت درست ہوگی کیونکہ وہ اس

کے تمام مقام ہیں۔ اگر وہ ہزار چیزوں کی یا کچھ کم ہزار یا ہزار سے قدرے کم یا ہزار کے لگ بھگ، یا اس ہزار کا بڑا حصہ یا اس ہزار کا معظم حصہ وصیت کرے اور یہ تہائی میں سے نکلتا ہو تو اس کو اس میں سے نصف سے کچھ زیادہ ملے گا اور نصف سے جو زائد ہوگا وہ ورثاء کی صوابدید پر ہوگا کہ اس میں سے جو چاہیں دے دیں، کیونکہ کچھ کم زیادہ، قدرے کم مقابلہ کے الفاظ میں، پس اگر کم کہیں تو اس کے مقابلے میں اس سے زیادہ کا ہونا ضروری ہے، لہذا یہ اپنے سے زیادہ کا متقاضی ہے اور وہ ہے نصف سے کچھ اوپر اور یہ کچھ اوپر نامعلوم ہے، پس اس کچھ اوپر کی مقدار کی تعیین کا اختیار ورثاء کو ہوگا کہ وہ کچھ اوپر کے طور پر جتنا چاہیں دے دیں اور ایسے موقع پر چاہنے سے مراد تھوڑی مقدار ہی ہوتی ہے۔ اس کا یہ کہنا کہ اس ہزار کا بڑا حصہ (جل) یا اس ہزار کا عام (عامتہ) حصہ یا اس ہزار کا معظم (عظم) حصہ تو ان سے مراد ہزار کا بیشتر حصہ ہے اور وہ ہے نصف سے زیادہ۔ ہزار کے لگ بھگ (زہد الف) سے مراد ہزار کے قریب مقدار ہے اور ہزار کے بیشتر (اکثر) حصے سے مراد بھی ہزار کے قریب ہے۔

موصیٰ لہ کے حصے کی تعیین کا اصول اگر موصیٰ اپنے مال میں سے ایک حصہ اس کے لیے وصیت کرے تو اس کو تمام حصوں میں سے سب سے کم حصے کے مثل ملے گا اور

امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک یہ فریضہ (میراث کا مقررہ حصہ) سے اس قدر زیادہ ہوگا کہ اس کے پانچ کی مقدار کے اندر نہ ہو اس سے زائد ہو، جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ زیادہ اس کے پانچ کی مقدار تک ہوگی اس سے زیادہ نہیں۔ امام محمد نے الاصل (کتاب الملبسوط) میں ایسے ہی ذکر کیا ہے جبکہ الجامع الصغیر میں بتایا ہے کہ اسے کسی ایک وارث کے حصے کے مثل ملے گا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک پانچ سے زائد نہیں ملے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک پانچ سے اوپر نہیں ملے گا، پس الاصل والی روایت کے مطابق امام صاحب کے نزدیک پانچ میں کمی جائز ہے اور الجامع الصغیر والی روایت کی رو سے یہ جائز نہیں ہے۔

مسائل مسائل میں اس جملہ کی توضیح یوں ہوگی کہ جب موصی فوت ہوا اور اپنے پیچھے ایک بیوی اور ایک بیٹا چھوڑے تو موصیٰ لہ کو الاصل والی روایت کی رو سے ورثاء کے حصوں میں سے کمترین حصہ

ملے گا اور وہ ہے آٹھواں حصہ، اور آٹھ حصوں پر ایک اور حصہ کا اضافہ کر کے نو حصے بنالیے جائیں گے، پس اس کو کل تیر کے کانون حصہ دیا جائے گا۔ الجامع الصغیر والی روایت کے مطابق اس کو چھٹا حصہ دیا جائے گا کیونکہ وارث کے حصوں میں سے کمترین حصہ یہی ہے۔

اور اگر وہ ایک بیوی اور ماں اور باپ دونوں میں شریک ایک بھائی یا صرف باپ شریک بھائی چھوڑے تو امام صاحب کے نزدیک موصیٰ لہ کو چھٹا حصہ ملے گا کیونکہ یہاں کمترین حصہ چوتھا حصہ ہے جبکہ امام صاحب کے نزدیک چھٹے حصے سے زیادہ جائز نہیں ہے، اور صاحبین کے نزدیک اسے ایک چوتھائی مال ملے گا کیوں کہ ورثاء کو ملنے والے حصوں میں سے کمترین حصہ ہے اور یہ ایک تہائی سے کمتر ہے، پس چار حصوں میں چوتھائی حصے کے مثل حصے کا اضافہ ہو گیا اور یہ ایک حصہ ہے اور یہ کل مال کا پانچواں حصہ ہے۔

اسی طرح، اگر کوئی عورت فوت ہو اور وہ اپنے پیچھے ایک شوہر اور ایک بیٹا چھوڑے تو اس کا بھی یہی حکم ہے اور اگر آدمی فوت ہو اور وہ اپنے پیچھے دو بیٹے چھوڑے تو امام صاحب کے نزدیک موصیٰ لہ کو کل مال کا

چھٹا حصہ ملے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک ایک تہائی ملے گا۔

اسی طرح، اگر وہ اپنے پیچھے تین بیٹے چھوڑے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اور اگر وہ اپنے پیچھے پانچ بیٹے چھوڑے تو امام صاحب کے نزدیک موصی نہ کوکل مال کا چھٹا حصہ ملے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کے تین حصے جائیں گے، پھر ان پر ایک حصے کا اضافہ کیا جائے گا، پس اس کو اس وقت چوتھا حصہ دیا جائے گا۔

اور اگر وہ کسی آدمی کے حق میں اپنے گھر کے ایک حصے کا اقرار کرے تو امام صاحب کے نزدیک اس کو اس گھر کا چھٹا حصہ دیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک اس ایک حصے کی وضاحت کا اختیار مقرر ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ اپنے غلام کے ایک حصے کو آزاد کرے تو امام صاحب کے نزدیک اس غلام کا صرف چھٹا حصہ آزاد ہوگا جبکہ صاحبین کے نزدیک پورا غلام آزاد ہو جائے گا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک عتق قابل تجزی ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ قابل تجزی نہیں ہے۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ سہم (حصہ) مطلق نصیب (کسی کو ملنے والا ایک حصہ) کو کہتے ہیں اس کی کوئی حد مقرر نہیں ہے، بلکہ اس کا اطلاق قلیل اور کثیر دونوں پر ہوتا ہے، جیسے کہ جزو کا اسم ہے (کہ کسی چیز کا جزء قلیل بھی ہو سکتا ہے اور کثیر بھی)، البتہ اسے سہم تقسیم کے بعد کہتے ہیں اس لیے اس کی مقدار وارثوں کے حصوں (انصباء) میں سے ایک حصے کے برابر مقرر کی جائے گی اور قلیل ترین حصہ (نصیب) یقینی ہوتا ہے اس لیے اس کے برابر اس کی مقدار ہوگی۔ البتہ اگر یہ قلیل ترین حصہ تہائی سے زیادہ ہو تو تہائی تک اس کو بڑھالیا جائے گا کیونکہ تہائی سے زیادہ کی وصیت وارثوں کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہوتی۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی دلیل ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے یہ روایت ہے کہ آپ سے مسئلہ پوچھا گیا کہ ایک آدمی نے اپنے مال کا ایک حصہ (سہم) وصیت کیا (ہو تو موصی نہ کو کیا ملے گا)، اس پر آپ نے کہا کہ اسے چھٹا حصہ ملے گا۔ اور ظاہر بات ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم تک ابن مسعود کا یہ فتویٰ پہنچا ہوگا اور کسی صحابی کا اس فتویٰ سے اختلاف منقول نہیں ہوا، پس اس پر اجماع ہے۔ اور ایسا بن معاویہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے کہا عربوں کی گفتگو میں سہم چھٹا حصہ ہے البتہ یہ وارثوں کے کسی ایک سہم (حصے) کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے اور قلیل ترین یقینی ہوتا ہے اس لیے اس سے یہی مراد لیا جائے گا اگرچہ اس سے کمتر چھٹا حصہ بنتا ہو کیونکہ احتمال ہے کہ اس کی مراد چھٹا حصہ ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ اس کی مراد وارثوں کے حصوں (سہام) میں سے مطلقاً کوئی ایک حصہ (سہم) ہو، پس شک اور احتمال کے ساتھ ان کے قلیل ترین سہم سے زیادہ نہ کیا جائے گا۔

اور اگر وہ اس کے لیے ایک کم ایک سودینار یا ایک درہم کم ایک کزگندم یا جو کا ایک محتوم کم ایک کزگندم کی وصیت کرے تو یہ جائز ہے اور ویسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے کہا ہے۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ میرا یہ گھریا میرا یہ غلام، یا سو ایک سودرا ہم کے تو تہائی مال تک یہ وصیت جائز ہوگی اور ایک سودرا ہم کی قیمت اس سے باطل ہو جائے گی یہاں امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول ہے جبکہ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ استثناء باطل ہے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ ایک ہی جنس میں اور مختلف جنسوں میں مقررہ مقدار کا مقررہ مقدار میں سے استثناء اگر وہ استثناء کیلانت، موزونات یا حدودات متعارفہ میں سے ہو تو یہ استثناء شیخین کے نزدیک درست

ہے جب کہ امام محمدؒ کے نزدیک صرف جنس واحد میں درست ہے۔ یہ کتاب الاقرار کے مسائل میں سے ہے۔

اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں کے لیے مابین دس اور بیس کے وصیت کی یا دس سے لے کر بیس تک کے مابین کی وصیت کی یا دس تا بیس کی تو یہ تینوں اقوال برابر ہیں اور اس کو انیس درہم ملیں گے۔ اسی طرح اگر وہ کہے کہ ایک سو اور دس سو کے مابین کی یا ایک سو سے دس سو کے مابین کی یا ایک سو تا دس سو کی تو ایک سو ننانوے درہم ملیں گے۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کو پہلے قول میں بیس اور دس سو سے قول میں دس سو ملیں گے۔ امام زفرؒ کے نزدیک اس کو پہلے قول میں اٹھارہ اور دس سو سے قول میں ایک سو اٹھانوے ملیں گے۔ اصل مسئلہ یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک دونوں غایتیں داخل ہوں گی جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک یہ داخل نہیں ہوں گی اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک پہلی غایت داخل ہوگی اور دوسری داخل نہیں ہوگی یہ مسئلہ کتاب الطلاق میں بیان ہو چکا ہے۔

اگر وہ فلاں کے لیے دس درہم در دس درہم کی وصیت کرے اور اس کی نیت ضرب اور حساب کی ہو تو ہمارے تینوں ائمہ کے نزدیک اسے دس درہم ملیں گے جبکہ امام زفرؒ کے نزدیک اسے ایک سو درہم ملیں گے۔ اس مسئلے کو ہم کتاب الطلاق میں بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ فلاں کے لیے اپنے مکان میں سے دس ہاتھ در دس ہاتھ کی وصیت کرے تو اسے ایک سو درہم ملے ہوئے، مزج ملیں گے۔ ہمارے تین ائمہ کے اصول کے مطابق ان دونوں مسئلوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جن چیزوں کی طول و عرض میں پیمائش ممکن ہو ان میں ضرب سے مراد اجزاء کی تکسیر (توڑنا) ہوتی ہے اور یہ بات مکان میں پائی جاتی ہے جبکہ درہم تو لے جاتے ہیں اور ان کا طول اور عرض نہیں ہوتا لہذا ان میں ضرب سے مراد ان کے اجزاء کی تکسیر نہیں ہے۔ اور انہوں نے مکسرہ کا لفظ جو استعمال کیا ہے تو اس سے مراد پیمائش میں مکسرہ ہے یعنی یہ کہ اس کا طول دس ہاتھ اور اس کا عرض دس ہاتھ ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے لیے سات در چار (SEVEN INTO FOUR) کے کپڑے کی وصیت کرے تو اسے دیا ہی کپڑا ملے گا جیسا کہ اس نے کہا ہے اور وہ وہ کپڑا ہے جس کا طول سات ہاتھ اور عرض چار ہاتھ ہے، کیونکہ کپڑے کی بابت اس لفظ کا یہی مفہوم بنتا ہے پس یہی مفہوم لیا جائے گا۔ اور اگر وہ یہ کہے کہ میرا یہ غلام فلاں کے لیے وصیت ہے اور یہ دونوں غلام تہائی تہائی کے ہیں سے نکلتے ہوں تو وراثہ کو اختیار ہوگا کہ ان دونوں غلاموں میں سے جو نسا چاہیں اس کو دے دیں ابو حنیفہؒ کو یہ یعنی یہ کہ جس جہالت کا ازالہ ممکن ہو اس میں وارث مورث کے قائم مقام ہوتا ہے، اور اگر مورث زندہ ہوتا تو وہ وصیت کرتا اور اس کے فوت ہونے کے بعد وارث اس کا قائم مقام ہو گیا۔ اس میں سمجھنے کی بات یہ ہے کہ وصیت بعد از موت تملیک ہے اور تملیک میں وراثہ اس کے قائم مقام ہیں، بخلاف اس کے کہ اگر وہ یہ کہے کہ میرا یہ غلام یا یہ غلام آزاد ہے، اس کی وضاحت کرنے کا مجاز وہ خود ہے نہ کہ اس کے وراثہ اور عتق (آزاد کرنا) ان دونوں غلاموں میں تقسیم ہو جائے گا کیونکہ یہ تملیک کا اتلاف ہے، اور یہ ان دونوں میں تقسیم اس لیے ہوگا کہ ان میں سے کوئی بھی دوسرے

سے اولیٰ نہیں ہے لہذا وارث کی جانب سے اس کی وضاحت کیے جانے کی گنجائش نہیں ہے۔
اگر وہ بوریوں میں گندم کی وصیت کرے تو اس کو گندم ملے گی اور بوریاں نہ ملیں گی کیونکہ موسیٰ برصہف گندم
ہے بوریاں اس میں شامل نہیں اور بوریاں گندم کے تابع نہیں ہیں، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ بوریوں میں گندم فروخت
کرے تو اس میں بوریاں شامل نہ ہوں گی اور بوریوں سمیت گندم کی فروخت معمول بھی نہیں ہے لہذا یہ وصیت میں
داخل نہ ہوں گی۔

اگر وہ اس کے لیے اس جراب ہر وی رچمرے کا برتن کی وصیت کرے تو اس کو برتن اور اس میں جو چیز ہو
دونوں ملیں گے کیونکہ عام طور پر مرتبان کو اس کے اندر رکھی گئی چیز کے تابع شمار کیا جاتا ہے چنانچہ یہ بیع میں داخل ہوتا
ہے تو ایسے ہی وصیت میں بھی داخل ہوگا۔ اسی طرح اگر وہ اس کے لیے سر کے ٹکے کی وصیت کرے تو اسے سر کے
ٹکے ملے گا۔ اسی طرح اگر وہ اس کے لیے کھجوروں کی ایک ٹوکری کی وصیت کرے تو اسے ٹوکری اور جو کچھ اس
میں ہے دونوں ملیں گی کیونکہ صراحی کو سر کے کا اور ٹوکری کو کھجوروں کا تابع شمار کیا جاتا ہے اسی لیے یہ بیع کے عقد
میں داخل ہوتی ہے تو ایسے ہی یہ وصیت میں بھی داخل ہوگی۔

اور اگر وہ اس کے لیے تلوار کی وصیت کرے تو اسے نیام اور پٹی سمیت تلوار ملے گی۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے
کہ اسے تلوار کا پھل ملے گا اور نیام اور پٹی نہیں ملیں گی۔ اس باب میں امام ابو یوسفؒ کا اصول یہ ہے کہ وہ اتصال
و انفصال کا اعتبار کرتے ہیں، پس جو چیز تو موسیٰ برصہف کے ساتھ متصل ہوگی وہ وصیت میں داخل ہوگی اور جو اس سے
منفصل ہو وہ اس میں داخل نہیں ہوگی، اور نیام اور پٹی تلوار سے منفصل ہیں لہذا یہ دونوں وصیت میں داخل نہ
ہوں گی۔ اسی لیے اگر وہ مکان کی وصیت کرے تو اس میں گھریلو سامان داخل نہیں ہوگا، ایسے ہی درمہ بحث میٹلے میں
ہوگا۔ ظاہر الروایۃ کی رو سے عرف اور عادت کے مطابق تابع اور اصل ہونے کا ہے اور نیام اور پٹی کو عرف اور
عادت کے مطابق تلوار کے تابع شمار کیا جاتا ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ یہ دونوں بیع میں داخل ہوتی ہیں، تو
ایسے ہی وصیت میں بھی داخل ہوں گی۔

اور اگر وہ زین کی وصیت کرے تو ظاہر الروایۃ کی رو سے اسے زین مع توابع یعنی غدہ، زین کے نیچے رکھنے
کا کپڑا، طفر، رکابیں اور رگھوڑے کے سینے پر باندھنے کا تنگ ملیں گے، کیونکہ ان چیزوں کے بغیر وہ زین سے فائدہ
نہیں اٹھا سکتا، پس یہ چیزیں اس کے توابع میں سے ہیں لہذا یہ وصیت میں داخل ہوں گی۔ امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے
کہ اسے اس کے دونوں پہلو، دونوں رکاب، اور تنگ ملیں گے اور غدے، زین کے نیچے رکھ جانے والے کپڑے
اور.... طفر پر اس کا حق نہ ہوگا کیونکہ یہ زین سے منفصل ہیں۔

اور اگر وہ اس کے لیے مصحف کی وصیت کرے اور مصحف کا غلاف ہو تو امام ابو یوسفؒ کے قول کے مطابق اسے
مصحف ملے گا اور غلاف نہیں ملے گا، اور امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا بھی یہی قول ہے، امام قدوریؒ نے ایسے ہی ذکر کیا
ہے۔ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اسے مصحف اور غلاف دونوں ملیں گے۔ امام ابو یوسفؒ کے اصول کے مطابق تو اس کی
توجیہ یہ ہے کہ غلاف، مصحف سے علیحدہ (منفصل) ہے لہذا جب تک وصیت میں اس کا ذکر نہ ہو یا اس میں داخل نہ ہوگا۔
امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے کہ یہ مصحف کے حایج نہیں ہے، بایں دلیل کہ جنابت اور بے وضو ہونے کی حالت میں آدمی کا غلاف

سمیت مصحف کو چھونا مکروہ نہیں ہے پس یہ اس میں داخل نہ ہوگا۔ امام زفر کا کہنا ہے کہ یہ مصحف کا تابع ہے لہذا یہ وصیت میں داخل ہوگا۔

اور اگر وہ ترازو کی وصیت کرے تو امام ابو یوسفؒ کا قول ہے کہ اس کے لیے دو پلڑے اور ڈنڈی ہوں گے جس میں دو پلڑے اور لسان (ڈنڈی) کے اوپر کا وہ حصہ جس کو تولتے وقت پکڑا جاتا ہے، ہوتے ہیں اور طراز دان اور باٹوں پر اس کا حق نہ ہوگا۔ جہاں تک شاہین (ترازو کی ڈنڈی) کا تعلق ہے (یعنی اگر اس کی وصیت کی گئی ہو) تو اس کو دو پلڑے اور ڈنڈی ملے گی اور باٹ اور تخت نہیں ملیں گے۔ امام زفرؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ ترازو کی وصیت کرے تو اسے طراز دان، باٹ اور دو پلڑے ملیں گے اور اگر وہ شاہین کی وصیت کرے تو اسے تخت اور الصنان ملیں گے۔ امام ابو یوسفؒ کا قول تو ان کے اصول کے مطابق بتایا جا چکا ہے کہ باٹ اور طراز دان دو منفصل چیزیں ہیں لہذا جب تک ان کا نام نہ لیا جائے یہ وصیت میں داخل نہ ہوں گے۔ امام زفرؒ ان کو ترازو کے توابع میں شمار کرتے ہیں بایں وجہ کہ جب تک یہ سب چیزیں نہ ہوں ترازو سے فائدہ نہیں اٹھایا جاسکتا پس یہ زین کے توابع کے مانند ہیں۔ اور اگر وہ اس کے لیے قبائ (بھاری اشیاء کے تولنے کا آلہ) اور فرسطون کی وصیت کرے تو سب ائمہ کے نزدیک اس کو عمود (ڈنڈی) حدید (لوہے کا گول جو عمود کے اوپر چلاتے ہیں اور اس طرح وزن معلوم کرتے ہیں) اور وہ پلڑا ملیں گے جس میں سامان رکھا جاتا ہے۔ کیونکہ لفظ فرسطون کے تحت یہ سب چیزیں آتی ہیں لہذا اس میں متصل ہونا اور منفصل ہونا دونوں برابر ہیں۔

اور اگر وہ اس کے لیے قبیۃ (خیمہ جو اوپر سے گول شکل کا ہو) کی وصیت کرے تو اسے قبیۃ کی لکڑیاں ملیں گی نہ کہ اس کی پوشش کیونکہ قبیۃ کا اطلاق لکڑیوں پر ہوتا ہے نہ کہ کپڑوں پر اور کپڑے تو سجادہ کے لیے ہوتے ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کسوة القبیۃ (خیمہ کا لباس) بولا جاتا ہے اور قاعدہ کلیہ ہے کہ کوئی چیز خود اپنا ہی مضاف نہیں بن سکتی اسی طرح جن کا اصول یہ ہے کہ متصل ہونے کا اعتبار کیا جائے تو ان کے اصول کے مطابق بھی یہ اس میں داخل نہ ہوگا کیونکہ یہ اس سے منفصل ہے۔ اور اگر وہ ترکی قبیۃ کی وصیت کرے اور یہ وہ ہے جسے فارسی میں خرگاہ کہتے ہیں تو اسے قبیۃ مع پوشش کے ملے گا اور پوشش سے مراد ہیں مندے کیونکہ مندوں سمیت ہو تبھی اسے قبیۃ کہا جاتا ہے بخلاف قبیۃ بلدیہ کے اس میں رواج اور عادت کا اعتبار کیا جائے گا، اور جیسے رواج اور عادت مختلف ہوں گے ویسے ہی مسئلے کا جواب بھی مختلف ہو جائے گا۔

اور اگر وہ اس کے لیے خجلہ (قبیۃ کی طرح کا ہر دو پوش جو دلہن کے لیے پردوں وغیرہ کے ساتھ سجایا جاتا ہے) کی وصیت کرے تو اسے پوشش ملے گی لکڑیاں نہیں۔

بیٹی یا بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت اگر وہ کسی آدمی کے لیے اپنے بیٹے یا اپنی بیٹی کے حصے کی وصیت کرے اور اس کا بیٹا یا بیٹی ہو تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ

اس کے بیٹے یا بیٹی کا حصہ نص قاطع سے ثابت ہے پس وصیت سے اس کو دوسرے کی طرف منتقل کرنا ممکن نہیں ہے۔ اور اگر اس کا بیٹا یا بیٹی نہ ہو تو وصیت درست ہوگی کیونکہ اس سے ثابت شدہ حصے کی منتقلی لازم نہیں آتی، پس یہ اس کے بیٹے یا بیٹی کے حصے کے مثل کی وصیت ہے اور اس کا بیٹا یا بیٹی ہے نہیں۔ اس کے صحیح

ہونے کی وجہ ہم آگے بیان کریں گے۔ اور اگر وہ اپنے بیٹے یا بیٹی کے مثل کی وصیت کرے اور اس کا بیٹا یا بیٹی ہو تو وصیت جائز ہوگی کیونکہ کسی چیز کی مثل کوئی دوسری چیز ہوتی ہے نہ کہ خود وہ چیز پس اس وصیت میں کسی ثابت شدہ حصے کی موصیٰ لہ کی طرف منتقلی نہیں پائی گئی، بلکہ اس کا حصہ برقرار ہے اور اس پر اس کے مثل کا اضافہ کیا گیا ہے، جو موصیٰ لہ کو دے دیا جائے گا۔ پھر اگر یہ تہائی ترکے سے زیادہ ہو تو زائد مقدار کے لیے ورثاء کی اجازت درکار ہوگی اور اگر تہائی یا اس سے کم ہو تو اجازت کی ضرورت نہیں ہوگی۔ چنانچہ اگر وہ اپنے بیٹے کے مثل حصے کی وصیت کرے اور اس کا ایک بیٹا ہو تو موصیٰ لہ کے لیے نصف مال ہوگا اور اس کے بیٹے کے لیے بھی نصف مال ہوگا، کیونکہ اس نے اس کے لیے اس کے مثل قرار دیا ہے پس یہ اس امر کی متقاضی ہے کہ اس کے بیٹے کے لیے جو حصہ ہو اس کے مثل موصیٰ لہ کے لیے ہو اور یہ نصف بنتا ہے، لہذا مال ان کے درمیان نصفاً نصف تقسیم ہوگا، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب اس کے دو بیٹے ہوتے، البتہ یہاں تہائی مال سے زائد مقدار بیٹے کی اجازت پر منحصر ہوگی، اگر اس نے اجازت دے دی تو زائد مقدار جائز ہوگی وگرنہ جائز نہیں ہوگی۔ اور اگر اس کے دو بیٹے ہوں تو موصیٰ لہ کو تہائی مال ملے گا کیونکہ اس نے موصیٰ لہ کے لیے اپنے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کی ہے اور دو بیٹوں میں سے ایک کے حصے کے مثل اسی صورت میں ہو سکتا ہے کہ جب مال کو تین برابر حصے کر کے تقسیم کیا جائے، اور یہاں اجازت درکار نہ ہوگی۔ اور اگر وہ اپنی بیٹی کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور اس کی ایک ہی بیٹی ہو تو موصیٰ لہ کے لیے نصف مال ہوگا، اگر وہ اس کی اجازت دے دے، کیونکہ ایک بیٹی کا حصہ نصف مال ہوگا اور اس کے حصے کا مثل نصف مال ہوگا بشرطیکہ وہ بیٹی اس کی اجازت دے دے، وگرنہ تہائی مال ہوگا۔ اور اگر اس کی دو بیٹیاں ہوں تو موصیٰ لہ کو تہائی مال ملے گا کیونکہ جب ان دو بیٹیوں کو دو تہائی مال ملے گا تو ہر دو کو ایک تہائی مال ملا، اور اس نے موصیٰ لہ کا حصہ ان دو بیٹیوں میں سے ایک کے حصے کے مثل قرار دیا ہے اور ایک بیٹی کا حصہ تہائی مال ہے لہذا اس کا حصہ بھی تہائی مال ہوگا۔ اور اگر وہ اس کے لیے "اگر بیٹا ہو تو اس کے حصہ کی وصیت کرے، تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کہ اس نے اپنے بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کی ہو، اور اسے نصف مال ملے گا بشرطیکہ ورثاء اس کی اجازت دے دیں۔ اور اگر اس کا کوئی "اگر بیٹا ہو تو اس کے حصہ کے مثل کی وصیت کرے تو موصیٰ لہ کو تہائی مال ملے گا کیونکہ اس نے ایک مفروض بیٹے کے مفروض حصے کے مثل کی وصیت کی ہے اور اس مفروض بیٹے کا حصہ ایک سہم ہے، پس اس کے حصے کا مثل ایک سہم ہوگا، لہذا یہ تین سہام میں سے ایک کی وصیت ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر وہ کسی آدمی کے لیے اپنے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور اس کے تین بیٹے ہوں اور ایک دوسرے آدمی کے لیے حصہ نکالنے کے بعد جو تہائی مال

حسابی مسائل

بچے اس کے ایک تہائی کی وصیت کرے تو اس مسئلے کو یوں حل کیا جائے گا کہ کل مال کے ۳۳ حصے کیے جائیں گے، پہلے موصیٰ لہ کو آٹھ حصے، دوسرے موصیٰ لہ کو ایک حصہ اور ہر سہ بیٹوں کو آٹھ حصے ملیں گے۔ یہ حل حشو کے طریقے سے تو یوں نکلتا ہے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیں اور وہ ہے تین، چونکہ ایک آدمی کے لیے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کی گئی ہے اور کسی چیز کا مثل کوئی دوسری چیز ہوتی ہے نہ کہ خود وہ چیز اس لیے اس تین کے عدد میں ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چار بن جائیں گے، پھر چار کو تین سے

ضرب دے دیں تاکہ دوسری وصیت بھی نافذ کی جائے اور وہ دوسری وصیت تہائی مال کے باقی ماندہ کی تہائی کی ہے، اس طرح یہ بارہ ہو جائیں گے، پھر اس میں سے ایک سہم منفی کر دیں کیونکہ دوسری وصیت سے وراثت کے حصے میں کمی لازم آتی ہے اور پہلے موصی لہ کا حصہ کل مال میں شائع اور پھیلا ہوا ہے لہذا ہر تہائی میں سے ایک سہم کم ہو جائے گا، نیز یہ کہ اگر آپ کم نہیں کریں گے تو حساب سیدھا نہ ہوگا، اگر آپ حساب کریں گے تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ یہ درست بات ہے، پس جب آپ نے بارہ میں سے ایک سہم گھٹا دیا تو باقی کیا رہ رہ گئے اور یہ ایک تہائی مال ہے، اور بقیہ جو دو تہائیاں ہیں وہ بھی اس کے مثل ہیں چنانچہ وہ ۲۲ سهام ہونگی اور کل مال ۳۳ سهام ہو جائے گا۔ اگر آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو جو حصہ ہو اس کو لے لیں اور وہ ہے ایک سہم، اس کو تین سے ضرب دیجئے جیسے آپ نے اصل مال کو ضرب دیا تھا، تو یہ تین ہو جائیں گے پھر تین کو تین سے ضرب دیجئے جیسے آپ نے اصل مال کو ضرب دیا تھا، کیونکہ آپ کو اصل مال کو دیگر تین بار ضرب دینے کی ضرورت تھی، چنانچہ کل مال کے ۳۳ سهام ہو جائیں گے، پس جب آپ نے تین کو تین سے ضرب دی تو یہ نو ہو گئے، پھر اس میں سے ایک سہم کم کر دیں، جیسے آپ نے اصل مال میں سے کم کیا تھا، پس باقی آٹھ رہ جائیں گے، پس یہ اس موصی لہ کا حصہ ہے جس کے لیے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کی گئی۔ پھر دوسرے موصی لہ کو اس کا حصہ دیجئے اور وہ ہے تہائی مال کے باقی ماندہ کا ایک تہائی اور یہ ہے ایک سہم، تو تہائی میں سے باقی رہ گئے دو سهام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے اور وہ دو تہائی مال ہے ۲۲ سهام، پس یہ ۲۴ سهام ہو جائیں گے، پھر سہ بیٹوں کے لیے آٹھ سهام ہوں گے، اس طرح بحمد اللہ سچا نہ و تقالی حساب درست ہو گیا۔ دو غلطیوں کے طریقے سے مسئلے کا حل اس طرح نکالا جائے گا کہ آپ تہائی مال کے لیے ایک ایک ایسا عقد فرض کر لیں کہ اگر آپ اس میں سے حصہ دے دیں جو کہ ایک سہم ہے تو اس کے بعد ایک ایسا عدد پنج جائے جو تین پر پورا تقسیم ہوتا ہو، کیونکہ آپ کو دوسری وصیت کا نفاذ درکار ہے اور وہ ہے حصہ نکالنے کے بعد تہائی مال کے باقی ماندہ کی ایک تہائی، اور ایسا سب سے چھوٹا عدد چار ہے، پس جب آپ نے تہائی مال کے چار سهام بنالیے تو ایک بیٹے کے مثل حصے والے موصی لہ کو ان چار سهام میں سے ایک سہم دے دیجئے، باقی تین ہیں سهام، دوسرے موصی لہ کو باقی ماندہ تہائی کا ایک تہائی دے دیجئے اور یہ ہے ایک سہم، باقی چھ دو سهام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہیں آٹھ سهام، کیونکہ اگر تہائی مال کے چار سهام ہیں اور بقیہ دو تہائیاں اس تہائی کے مثل ہیں اور وہ ہیں آٹھ سهام، تو جب آپ نے دو سهام آٹھ سهام میں شامل کر دیے یہ دس بن گئے اور آپ کو ضرورت ہے تین بیٹوں کے لیے صرف تین سهام کی کیونکہ آپ بیٹے کے حصے کے مثل والے موصی لہ کو ایک سہم دے چکے ہیں، تو ثابت ہوا کہ آپ نے سات سهام کا اضافہ کرنے کی غلطی کی ہے، پس حصے میں ایک سہم کا اضافہ کیجئے کیونکہ یہ بات ظاہر ہو گئی ہے کہ یہ غلطی اس حصے میں کمی کرنے سے واقع ہوئی ہے پس ظاہر ہوا کہ اس حصے کا ایک سہم سے زیادہ ہونا لازم ہے پس اس حصے میں اضافہ کر دیجئے اور اسے دو سهام بناد دیجئے، پس تہائی کے پانچ سهام بن جائیں گے، تو ایک حصے کے مثل والے موصی لہ کو دو سهام دے دیجئے، پھر دوسرے موصی لہ کو باقی ماندہ میں سے ایک سہم دے دیجئے، اس کے بعد باقی بچیں گے دو سهام، ان کو دو تہائی میں شامل کر لیجئے اور وہ دو تہائی ہیں دس سهام تو یہ بارہ سهام ہو جائیں

گے اور آپ کو ضرورت ہے چھہ سهام کی، تو ثابت ہوا کہ اس مرتبہ آپ نے چھہ سهام کا اضافہ کرنے کی غلطی کی ہے جبکہ پہلی غلطی سات سهام کا اضافہ کرنے کی تھی، پس حصے میں ایک سہم کے اضافے سے غلطی کے سهام میں سے ایک سہم کم ہو گیا جس سے یہ بات معلوم ہو گئی کہ جب بھی آپ حصے میں ایک سہم کا اضافہ کریں گے غلطی کے سهام میں سے ایک سہم کم ہو جائے گا اور آپ کو ضرورت اس امر کی ہے کہ غلطی کے جتنے سهام باقی ہیں وہ ختم ہو جائیں اور غلطی کے جو سهام باقی ہیں وہ چھہ ہیں تو غلطی کے چھہ سهام یوں ختم ہوں گے کہ یہ حصے کے سهام میں جائیں، پس حصے کے سهام میں چھہ سهام کا اضافہ کر دیجئے تو یہ کل آٹھ سهام ہو جائیں گے تو یہ حصہ پورے تہائی میں سے تین سهام باقی بچے ان میں سے ایک سہم دوسرے موصیٰ کو دے دیجئے، باقی بچیں گے دو سهام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے اور وہ ہیں ۲۲ سهام، پس وہ ۲۴ سهام ہو جائیں گے، اب سہ بیڑوں کو آٹھ سهام مل جائیں گے۔ جامع الصغریٰ الکبریٰ صغیر کا طریقہ اسی طریقے پر بنی ہے۔ جامع الصغریٰ جامع صغیر کا طریقہ تو اس طرح اس پر بنی ہے کہ جب آپ کو معلوم ہو گیا کہ آپ نے دو مرتبہ غلطی کی اور آپ تہائی معلوم کرنا چاہتے ہیں تو پہلی تہائی کو دوسری غلطی سے ضرب دیجئے اور دوسری تہائی کو پہلی غلطی سے جو حاصل ضرب ہوں ان میں سے تحلیل ترک کو کثیر ترین سے منہا کر لیجئے پس جو حاصل تفریق ہوگا وہ تہائی ہوگا۔ اگر آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو پہلے حصے کو دوسری غلطی سے ضرب دیجئے اور دوسرے حصے کو پہلی غلطی سے، پھر کثیر ترین سے تحلیل ترک کو تفریق کر دیجئے جو حاصل تفریق ہوگا وہ حصہ ہوگا۔ جب آپ کو یہ بات معلوم ہو گئی تو اس مسئلے میں پہلی تہائی چار سهام ہیں اور دوسری غلطی چھہ سهام، پس چار کو چھہ سے ضرب دیجئے تو یہ ۲۴ ہو جائیں گے، اور دوسری تہائی پانچ سهام ہیں اور پہلی غلطی سات سهام ہیں، پانچ کو سات سے ضرب دیجئے تو یہ ۳۵ ہو جائیں گے، پھر ۳۵ کو ۳۵ میں سے تفریق کر دیجئے تو باقی گیارہ بچیں گے، پس یہ تہائی مال ہے۔ اور پہلا حصہ ایک سہم ہے اور دوسری غلطی چھہ سهام، پس ایک کو چھہ سے ضرب دیجئے یہ چھہ بنیں گے، دوسرا حصہ دو سهام ہیں پس دو سهام ہیں جبکہ پہلی غلطی سات سهام ہیں، پس دو کو سات سے ضرب دیجئے تو یہ ۱۴ بنیں گے، اب تحلیل ترک یعنی چھہ کو کثیر ترین ۱۴ میں سے تفریق کر دیجئے، باقی آٹھ بچیں گے، تو یہ حصہ ہے۔ رہا جامع کبیر یا جامع الکبر کا طریقہ تو وہ اس طرح ہے کہ جب پہلی غلطی آپ پر ظاہر ہو گئی تو حصے میں اضافہ نہ کیجئے بلکہ حصے کے بعد تہائی میں سے جو باقی بچے اس کو دو گنا کر دیجئے، پھر دونوں غلطیوں پر غور کیجئے اور وہ عمل کیجئے جو جامع الصغیر کے طریقے میں کیا تھا۔ جب آپ کو یہ بات معلوم ہو گئی تو اس مسئلے میں پہلی غلطی سات کی ظاہر ہوئی ہے پس حصے کے بعد تہائی میں سے جو باقی بچا ہے اس کو دو گنا کر دیجئے یعنی اس پر اس کے مثل کا اضافہ کر دیجئے تو یہ چھہ ہو جائیں گے، پس تہائی مع حصے کے سات ہو گئے تو حصے کے مثل والے موصیٰ کو ایک سہم دے دیجئے اور دوسرے موصیٰ کو باقی ماند کا ایک تہائی اور وہ ہیں دو سهام، باقی بچے چار سهام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہیں ۲۴ سهام، تو یہ اٹھارہ ہو جائیں گے، اور آپ کو درکار ہیں تین سهام، پس ۱۵ سهام کی غلطی ظاہر ہو گئی، تو اگر آپ تہائی کو معلوم کرنا چاہیں تو پہلی تہائی کو لے لیجئے اور وہ ہے چار سهام اور اس کو دوسری غلطی سے ضرب دیجئے اور وہ ہے ۱۵ سهام، تو یہ ساٹھ ہو جائیں گے، اب دوسری تہائی کو لے لیجئے اور وہ ہے سات سهام اور اس

کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیئے اور وہ ہے سات سهام، تو یہ ۲۹ سهام ہو جائیں گے، اب قلیل تر یعنی ۲۹ کو کثیر تر یعنی ساٹھ میں سے تفریق کیجیئے تو باقی گیارہ بچیں گے تو یہ تہائی ہے۔ اور اگر آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو پہلے حصے کو لیجیئے، اور وہ ہے ایک سهم، اس کو دوسری غلطی سے ضرب دیجیئے اور وہ ہے ۵۵ اتو ۵۵ ہو جائیں گے، اب دوسرا حصہ لیجیئے اور وہ ہے ایک سهم اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیئے اور وہ ہے سات سهام پھر سات کو پندرہ میں سے تفریق کیجیئے تو باقی آٹھ بچیں گے تو یہ حصہ ہے۔

اور اگر اس کے پانچ بیٹے ہوں اور وہ کسی آدمی کے لیے ان میں سے ایک کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے حصہ نکالنے کے بعد باقی ماندہ تہائی مال کی ایک تہائی کی وصیت کرے تو فریضہ (میراث کی تقسیم) ۵۵ سهام میں سے ہوگا، مثلی حصے والے موصی لہ کو آٹھ سهام اور باقی ماندہ تہائی مال کے ایک تہائی کی وصیت والے موصی لہ کو تین سهام اور ہر بیٹے کو آٹھ سهام ملیں گے۔ حشو کے طریقے سے مسئلے کا حل یوں نکلے گا کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیں جو کہ پانچ ہے، ان کا حصہ نکالا جائے گا اور وہ ہے پانچ سهام اس پر ایک سهم کا اضافہ کر دیا جائے گا، مثلی حصے والے موصی لہ کی وجہ سے، کیونکہ کسی چیز کی مثل اس چیز کے مساوی ہوتی ہے، تو یہ چھ سهام ہو گئے، ان کو سب کے مخزن سے ضرب دیجیئے اور وہ ہیں تین سهام، حصہ نکالنے کے بعد باقی ماندہ تہائی کے ایک تہائی کی وصیت والے موصی لہ کی وجہ سے، تو یہ اٹھارہ ہو گئے، پھر اس میں سے ایک سهم منہا کر دیجیئے، باقی ماندہ تہائی مال کی ایک تہائی کی وصیت کی وجہ سے، کیونکہ یہ وصیت میں اضافہ ہے اور وصیت میں اضافہ پہلے موصی لہ کے حصے میں کمی کا موجب ہوتا ہے اور تہائی میں سے باقی ماندہ مال کی تہائی آٹھ حصے ہیں، جیسا کہ ہم انشاء اللہ تعالیٰ بیان کریں گے، اور وہ اس کا کل تہائی مال میں سے مستحق ہے، ہر تہائی میں سے ایک سهم، پس لازم ہوا کہ اس تہائی میں سے ایک سهم کم ہو جائے۔ اسی لیے ہم نے کہا کہ اس تہائی میں سے ایک سهم منہا کر دیا جائے، تو باقی ۱۰ سهام بچے، اس کو تہائی مال قرار دے لیجیئے، اور باقی دو تہائی مال بھی اس کا دو گنا ہے اور وہ ہوئے ۳۰ سهام، تو کل مال کے ۵۵ سهام ہوئے اور تہائی مال کے ۱۰ سهام۔ اگر آپ ایک حصے کی مقدار معلوم کرنا چاہیں تو حصے کو لے لیجیئے اور وہ ہے ایک سهم، اس کو تین سے ضرب دیجیئے، پھر تین کو تین سے ضرب دیجیئے، کیونکہ اس نے حصہ نکالنے کے بعد کے باقی ماندہ تہائی مال کی ایک تہائی کی وصیت کی ہے، تو یہ نو ہو جائیں گے، پھر اس میں سے ایک منہا کر دیجیئے موصی لہ کی وجہ سے، جیسا کہ آپ نے شروع میں کم کیا تھا، تو باقی بچے آٹھ، تو یہ ہے مثلی حصے والے موصی لہ کا حصہ، باقی ماندہ تہائی مال کے نو سهام ہوئے، پس حصہ نکالنے کے بعد باقی ماندہ تہائی کے ایک تہائی کی وصیت والے موصی لہ کو اس کا ایک تہائی دے دیجیئے اور یہ ہے تین سهام، باقی بچے چھ سهام، ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیئے اور وہ ہیں ۳۴ سهام تو یہ چالیس سهام ہو گئے، پس ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، ہر ایک کو آٹھ سهام ملیں گے، اس کے مثل جو آپ نے مثلی حصے والے موصی لہ کو دیے ہیں۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس کی تخریج یوں ہوگی کہ آپ تہائی مال کے لیے ایک ایسا عدد فرض کر لیں کہ اگر آپ اس میں سے ایک سهم دے دیں جو کہ حصہ ہے تو اس کے بعد ایک ایسا عدد درج جائے جس کے تین برابر حصے ہو سکتے ہوں کیونکہ آپ کو اس دوسرے موصی لہ کو دینا ہے جس کے لیے حصہ نکالنے کے بعد باقی ماندہ تہائی مال کے ایک تہائی کی وصیت کی گئی ہے، اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد چار ہے، پس تہائی مال کے چار سهام فرض کر لیجیئے اور اس میں سے

دونوں وصیتیں نافذ کر دیجیے، مثلی حصے والے موصی لہ کو ایک سہم دیدیجیے اور دوسرے موصی لہ کو تہائی مال کے باقیماندہ کی ایک تہائی اور وہ بھی ایک سہم ہے، اس کے بعد دو سہام پنج جائیں گے ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ دو تہائی مال آٹھ سہام ہیں، تو یہ کل دس سہام ہو جائیں گے جن کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کیا جائے گا، پس ظاہر ہو گیا کہ آپ نے پانچ سہام کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو پانچ سہام درکار تھے اس لیے کہ آپ نے مثلی حصے کی وصیت والے موصی لہ کو ایک سہم دیا ہے، لہذا آپ کو تو صرف پانچ سہام درکار تھے، پس اس غلطی کا ازالہ کیجیے اور وہ یوں ہوگا کہ حصے میں اضافہ کیجیے کیونکہ یہ غلطی حصے میں کی گئی کے سبب سرزد ہوئی ہے اس لیے حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے، اس طرح تہائی مال کے پانچ سہام ہو جائیں گے اس میں سے دونوں وصیتیں نافذ کیجیے، مثلی حصے کی وصیت والے موصی لہ کو دو سہام دیدیجیے، تہائی مال کے باقیماندہ کی ایک تہائی کی وصیت والے کو ایک سہم دیدیجیے، باقی دو سہام بچیں گے ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجیے اور وہ ہیں دس سہام، تو یہ بارہ سہام ہو جائیں گے جو پانچ بیٹوں میں تقسیم ہوں گے، پس واضح ہوا کہ آپ نے دو سہام کی غلطی کی ہے کیوں کہ آپ کو تو دس سہام درکار تھے۔ پہلی غلطی پانچ سہام کی تھی۔ تو غلطی کے سہام میں سے تین سہام چلے گئے اس سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ جب بھی آپ حصے میں ایک سہم کا اضافہ کریں گے غلطی کے سہام میں سے تین چلے جائیں گے اور آپ کو ضرورت ہے کہ غلطی کے باقیماندہ سہام چلے جائیں اور وہ ہیں دو۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ آپ حصے میں پچھ سہم کا اضافہ کر دیں تاکہ ساری غلطی دور ہو جائے کیونکہ جب ایک کامل سہم کے اضافے سے غلطی کے تین سہام چلے جاتے ہیں تو یہ بات ہر ہی ہے کہ حصے میں ایک تہائی سہم کے اضافے سے غلطی کے سہام میں سے ایک سہم چلا جائے گا، پس پچھ سہم کے اضافے سے دو سہام چلے جائیں گے، پس حصہ پچھ سہم قرار پایا اور اس کے بعد بقیہ تہائی تین سہام ہوئے پس کل تہائی کے پچھ سہام ہوئے، اس طرح اس میں کسر واقع ہوگئی تو پچھ کو تین سے ضرب دیدیجیے یہ ۱۲ ہو جائیں گے، کیونکہ ۵ کو ۳ سے ضرب دی تو ۱۵ بنے اور پچھ کو ۳ سے ضرب دی تو دو سہام ہوئے پس یہ ۱۲ سہام ہو گئے اور یہ ایک تہائی مال ہے، اور بقیہ دو تہائیاں اس کی دو گنی ہیں تو کل مال کے ۱۵ سہام ہوئے اور حصہ ہے پچھ سہام $۳ \times ۵ = ۱۵$ ، کیونکہ $۳ \times ۲ = ۶$ اور پچھ $۳ \times ۲ = ۶$ تو کل آٹھ ہوئے۔ یہ مثلی حصے والے موصی لہ کا حصہ ہے، باقیماندہ تہائی نو سہام ہیں، پس حصہ نکالنے کے بعد تہائی مال کے باقیماندہ کے ایک تہائی کی وصیت والے کو اس باقیماندہ تہائی مال کی ایک تہائی دے دیدیجیے اور یہ تین سہام بنے، باقی پچھ سہام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ ہیں ۱۲ سہام، تو یہ چالیس سہام بن گئے، پانچ بیٹوں میں سے ہر ایک کو آٹھ سہام ملیں گے۔ جامع اصغر کے طریقے سے اس مسئلے کو اس طرح حل کیا جائیگا کہ جب غلطی آپ پر ظاہر ہو جائے تو آپ حصے میں کسی چیز کا اضافہ نہ کریں بلکہ پہلی تہائی کو دوسری غلطی سے ضرب دیدیجیے اور دوسری تہائی کو پہلی غلطی سے، قلیل تر حاصل ضرب کو کثیر تر حاصل ضرب میں سے تفریق کر دیجیے، حاصل تفریق تہائی مال ہوگا۔ زیر بحث مسئلے میں پہلی تہائی چار سہام ہیں اور دوسری غلطی دو سہام، پس ۲ کو ۴ سے ضرب دیدیجیے تو یہ آٹھ ہو جائیں گے۔ دوسری تہائی پانچ سہام اور پہلی غلطی پانچ سہام ہیں۔ پس پانچ کو پانچ سے ضرب دیدیجیے، یہ ۲۵ ہوں گے، پس قلیل تر حاصل ضرب کو جو کہ آٹھ ہے کثیر تر حاصل ضرب یعنی ۲۵ میں سے تفریق کیجیے تو حاصل تفریق ۱۷ ہوگا، پس یہ تہائی مال ہے۔ اسی

طرح کا عمل حصہ نکالنے کے لیے کیجیے، یعنی پہلے حصے کو دوسری غلطی سے اور دوسرے حصے کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے، قلیل تر حاصل ضرب کو کثیر تر حاصل ضرب میں سے تفریق کیجیے، جو حاصل تفریق ہوگا وہی حصہ ہوگا۔ اس مسئلے میں پہلا حصہ ایک سہم ہے اور دوسری غلطی دو سہام، پس ایک سہم = ۲ سہم اور دوسرا حصہ ۲ سہم ہے اور پہلی غلطی ۵ سہام ہیں، پس ۲ کو ۵ سے ضرب دیجیے تو یہ دس بنیں گے، پھر قلیل تر حاصل ضرب یعنی ۲ کو کثیر تر حاصل ضرب یعنی دس میں سے تفریق کیجیے تو ۸ باقی بچیں گے تو یہ ہے حصہ، اور ان کے درمیان تقسیم اس طریقے سے ہوگی جو ہم نے بیان کیا۔ میں دو غلطیوں والے حساب میں اس طریقے کو پسند کرتا ہوں کہ اس میں آسانی اور سہولت ہے کیونکہ دو غلطیوں کے ظاہر ہونے کے بعد حصے میں اگر اضافہ کیا جائے تو دوسرا متعین ہو جاتا ہے کیونکہ یہ اضافہ ہم اور ہم کی کسر دوں میں ہوتا ہے، پھر ضرب دینے کی ضرورت پڑتی ہے اور یہ قدرے مشکل کام ہے۔ جہاں تک جامع اکبر کے طریقے سے مسئلے کے جواب کی تخریج کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہوگا کہ جب آپ پر پہلی غلطی ظاہر ہو جائے تو آپ حصے میں اضافہ نہ کریں بلکہ حصے کے بعد جو بچا ہے اس کو دو گنا کر دیجیے، اور یہاں حصے کے بعد ۳ سہام بچتے ہیں، تو دو گنا کرنے سے یہ چھ ہو جائیں گے اور تہائی مال کے سات سہام ہوں گے، پس مثلی حصے والے موصی لہ کو ایک سہم دے دیجیے اور تہائی مال کے باقیماندہ ایک تہائی والے موصی لہ کو دو سہم دے دیجیے، اس طرح باقی چار سہام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجیے اور وہ ہیں ۴ سہام، تو یہ ۸ سہام ہو جائیں گے جو پانچ بیٹوں میں تقسیم ہونے ہیں جب کہ آپ کو پانچ سہام درکار ہیں، پس واضح ہو گیا کہ آپ نے ۳ سہام کی غلطی کی ہے۔ اب اس غلطی کو پہلی تہائی سے ضرب دیجیے، یہ ۵۲ بنیں گے، اور پہلی غلطی کو جو کہ پانچ سہام ہیں، اور دوسری تہائی یعنی سات سے ضرب دیجیے، حاصل ضرب ۳۵ آئے گا، پھر قلیل تر کو کثیر تر میں سے تفریق کر دیجیے حاصل تفریق ۷ ہوگا (یہ تہائی مال ہے)۔ حصہ نکالنے کے لیے بھی یہی عمل کیجیے، پس پہلے حصہ کو دوسری غلطی سے ضرب دیجیے، تو یہ ۳۵ بنیں گے، اور دوسرے حصہ کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے تو یہ ۵ بنیں گے، اب ۵ کو ۳۵ میں سے تفریق کیجیے، جو باقی بچے گا وہ حصہ ہوگا۔ جامع اصغر والا طریقہ زیادہ آسان ہے۔

اگر وہ ایک آدمی کے لیے ان (پانچ بیٹوں) میں سے کسی ایک کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے حصہ نکالنے کے بعد باقیماندہ تہائی مال کے ایک چوتھائی کی وصیت کرے تو اس مسئلے کا حل ۶۹ سہام بنا کر نکالا جائے گا، مثلی حصے والے موصی لہ کو ۱۱ سہام اور باقیماندہ تہائی کے ایک چوتھائی والے موصی لہ کو تین سہام اور ہر بیٹے کو ۱۱ سہام۔ حشو کے طریقے سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیجیے جو کہ پانچ ہے، اس پر مثلی حصے والے موصی لہ کی وجہ سے ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے تو یہ چھ ہو جائیں گے، پھر چھ کو ۱۱ کے مخارج سے ضرب دے دیجیے جو کہ چار ہے، چوتھائی کی وصیت والے موصی لہ کی وجہ سے، تو یہ ۴۴ ہو جائیں گے، پھر اس میں سے ایک سہم کو کم کر دیجیے، بوجہ مذکورہ، تو ۴۳ باقی بچیں گے اور یہ ایک تہائی مال ہے، بقیہ دو تہائیاں اس کی دو گنی ہیں اور وہ ہیں ۴۴ سہام پس کل مال ۶۹ سہام ہوا۔ حصہ اس طرح نکلے گا کہ ایک سہم کو چار سے ضرب دیجیے پھر حاصل ضرب چار کو تین سے ضرب دیجیے تو یہ ۱۲ بن جائیں گے۔ پھر اس میں سے ایک سہم کم کر دیجیے تو باقی ۱۱ سہام بچیں گے تو یہ مثلی حصے والے موصی لہ کو ملیں گے، تہائی مال میں سے باقی بچے ۱۲ سہام، ان کا چوتھائی دوسرے موصی لہ کو دیجیے جس کے لیے حصہ نکالنے کے بعد باقیماندہ تہائی

مال کے ایک چوتھائی کی وصیت کی گئی ہے، اور ان کا ایک چوتھائی ہے تین سهام، اور باقی بچے نو سهام تو ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجیے اور وہ ہیں ۴۶ سهام، تو یہ کل ۵۵ سهام ہو جائیں گے جن کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کیا جائے گا، ہر بیٹے کے حصے میں گیارہ سهام آئیں گے، اس طرح حساب درست رہے گا۔ جہاں تک دو غلطیوں کے طریقے سے حل نکلنے کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہو گا کہ آپ تہائی مال کے لیے کوئی ایسا عدد فرض کر لیں کہ اگر اس میں سے حصہ نکال دیں تو باقی جو عدد بچے وہ چار پر پورا تقسیم ہو سکتا ہو۔ ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد پانچ ہے پس مثالی حصے والے موصیٰ کو ایک سهم دے دیں، باقی چار سهام بچیں گے، چوتھائی کی وصیت والے کو چوتھائی دے دیں جو کہ ایک سهم ہے۔ باقی تین سهام بچے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ ہیں دس سهام، پس وہ ۱۳ سهام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو پانچ سهام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے کو ایک سهم مل جائے، اور تاکہ ہر بیٹے کا حصہ مثالی حصے والے موصیٰ کے حصے کے مثل ہو جائے پس واضح ہو گیا کہ آپ نے آٹھ سهام کی غلطی کی ہے، اس لیے حصے میں ایک سهم کا اضافہ کر دیجیے پس تہائی کے حصے سهام ہو جائیں گے، لہذا مثالی حصے والے کو دو سهام دے دیجیے اور باقی ماندہ تہائی کی ایک چوتھائی والے کو ایک سهم باقی بچیں گے تین سهام، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجیے اور وہ ہیں ۱۲ سهام، پس وہ ۱۵ سهام ہو جائیں گے پس آپ پر واضح ہو جائے گا کہ آپ نے پانچ سهام کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو تو دس سهام درکار ہیں تاکہ پانچ بیٹوں میں سے ہر ایک کو دو سهام مل جائیں جیسے مثالی حصے والے موصیٰ کو ملے ہیں۔ البتہ اس متنبہ غلطی کے سهام میں سے تین سهام کم ہو گئے ہیں کیونکہ پہلی غلطی آٹھ سهام کی تھی اور اس بار پانچ سهام کی غلطی ہوئی ہے، پس واضح ہو گیا کہ جب بھی آپ حصے میں ایک کامل سهم کا اضافہ کریں گے غلطی کے سهام میں سے تین سهام چلے جائیں گے، پس دو سهام پر پہلے سهم کا اضافہ کر دیجیے تاکہ ساری غلطی دور ہو جائے، اس طرح حصہ ۱۲ سهام کا ہو جائے گا اور اس کے پیچھے بچیں گے چار سهام، پس ایک تہائی مال ۱۲ سهام کا ہوگا، اس طرح اس میں تہائی کی کسر واقع ہو گئی، لہذا کسر کو دور کرنے کے لیے ۱۲ کو ۳ سے ضرب دیجیے، تو حاصل ضرب ۲۳ آئے گا، پس یہ تہائی مال ہے، اور بقیہ دو تہائی مال اس کا دو گنا ہے اور وہ ہیں ۴۶ سهام، پس کل مال ۶۹ سهام کا ہوا۔ حصہ ۱۲ سهام ہے، اس کو ۳ سے ضرب دیجیے یہ بنیں گے گیارہ، تہائی مال کے باقی ماندہ کے ہوئے ۱۲ سهام، ان میں سے تین سهام، یعنی حصہ نکالنے کے بعد باقی ماندہ تہائی مال کا ایک چوتھائی اس موصیٰ کو ملیں گے جس کے لیے تہائی مال کے باقی ماندہ کے ایک چوتھائی کی وصیت کی گئی ہے، پس باقی بچیں گے ۹ سهام، ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے، پس یہ کل ۵۵ سهام ہو جائیں گے، ہر بیٹے کو گیارہ سهام مل جائیں گے۔ جامع اصغر اور اکبر کے طریقے سے لکھا حل ویسے ہی نکالا جائے گا جیسے کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر وہ ان میں سے کسی ایک کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور کسی دوسرے آدمی کے لیے حصہ نکالنے کے بعد تہائی کے باقی ماندہ کے خمس (۵) کی وصیت کرے تو ۸ سهام بنا کر مسئلے کو حل کیا جائے گا، حصے والے موصیٰ کے لیے ۱۲ سهام اور خمس والے کے لیے تین سهام اور پانچ بیٹوں میں سے ہر ایک کے لیے ۱۲ سهام۔ حشو کے طریقے سے تو اس کا حل مذکورہ طریقے سے نکالا جائے گا۔ یعنی آپ بیٹوں کی تعداد دے لیں جو کہ پانچ ہے، اس میں ایک کا اضافہ کر دیں جیسے سابقہ مسئلوں میں کیا تھا، تو یہ چھ ہو جائیں گے، پھر چھ کو ۱۲ کے مخرب سے ضرب دے دیجیے اور مخرب پانچ ہے، پس یہ تین ہو جائیں گے، پھر اس میں سے ایک کم کر دیں، بوجہ

مذکورہ ۲۹ بچیں گے، تو اس کو تہائی مال قرار دے لیجیے، اور اس کی دو تہائیاں اس کی دو گنی ہیں، یعنی ۵۸ تو کل مال کے ۸۷ سهام ہوئے۔ پس اگر آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو حصہ لیجیے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو پانچ سے ضرب دیجیے، پھر حاصل ضرب پانچ کو تین سے ضرب دیجیے، جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں، تو یہ ۱۵ ہو جائیں گے، پھر اس میں سے ایک سہم کم کر دیجیے تو باقی ۱۴ بچیں گے، تو یہ حصہ ہے جس میں موصی لہ کے لیے حصے کی وصیت کی گئی ہے اس کو یہ ۱۴ سهام دے دیجیے، اس طرح تہائی میں سے باقی ۱۵ سهام پانچ پائیں گے تو خمس والے موصی لہ کو اس کا خمس دے دیجیے اور اس کا خمس ہے ۳ سهام، باقی ۱۲ سهام بچیں گے ان کو بشیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۵۸ سهام ہیں، تو یہ ستر سهام بن جائیں گے، ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیجیے تو ہر بیٹے کو ۱۲ سهام مل جائیں گے، جتنے کہ حصے والے موصی لہ کو ملے ہیں۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس کا حل اس طرح نکالیں گے جس طرح ہم بیان کر چکے ہیں، یعنی آپ تہائی مال کے لیے ایک ایسا عدد فرض کر لیجیے کہ اگر اس میں سے حصہ نکال کے دے دیں تو باقی جو عدد بچے وہ پانچ پر پورا تقسیم ہوتا ہو اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد چھے ہے، پس اس میں سے ایک سہم حصے والے موصی لہ کو دیں اور ایک سہم اس موصی لہ کو دے دیں جس کے لیے حصہ نکالنے کے بعد تہائی مال کے باقی ماندہ کے خمس کی وصیت کی گئی ہے، تو باقی چار سهام بچیں گے، ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیں تو یہ ۱۶ سهام ہو جائیں گے جس سے یہ بات واضح ہو جائے گی کہ آپ نے ۱۱ سهام کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو تو پانچ سهام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے کو ایک سہم دے دیں، جیسا کہ حصے والے موصی لہ کو دیا گیا ہے، پس حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں، اس طرح تہائی مال کے سات سهام ہو جائیں گے، پھر حصے والے موصی لہ کو دو سهام دے دیں، پھر باقی ماندہ میں سے خمس والے موصی لہ کو خمس یعنی ایک سہم دے دیں، اس طرح باقی چار سهام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں اور وہ ہے ۱۲ سهام، پس وہ ۱۸ سهام ہو جائیں گے جس سے واضح ہو جائے گا کہ اس مرتبہ آپ نے ۸ سهام کے اضافے کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو تو دس سهام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے کو دو سهام مل جائیں، جیسے موصی لہ کو ملے تھے، تو اس سے آپ پر یہ بات واضح ہو جائے گی کہ حصے میں ایک سہم کے اضافے سے غلطی کتنی سهام چلے جاتے ہیں اور آپ کو ضرورت ہے اس امر کی کہ غلطی کے باقی ماندہ سارے سهام چلے جائیں اور وہ ہیں آٹھ سهام، پس دو سهام پر ۲ کا اٹنا کر دیجیے، اس طرح، یہ ۱۴ سهام بن جائیں گے اور یہ حصہ نکال کر تہائی مال میں سے باقی جب بچے ہیں وہ ہیں پانچ سهام، پس تہائی مال کے ۹ سهام ہو گئے، اس کو تین سے ضرب دیجیے تو یہ ۲۹ ہو جائیں گے، تو یہ تہائی مال ہے، اور باقی دو تہائیاں اس کے دو مثل ہیں، پس کل مال کے ۵۸ سهام ہونگے پس حصہ ۲۴ = ۳۰ - ۶ = ۲۴ سهام تو تہائی مال میں سے باقی بچے ۵ سهام، اس میں سے خمس نکال دیجیے اور باقی ماندہ کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے، جیسا کہ ہم آپ کو سکھا چکے ہیں۔ جامع اصغر اور جامع اکبر کا طریقہ ویسے ہی ہو گا جیسے کہ ہم بتا چکے ہیں۔

اگر وہ ان میں سے ایک حصے کی مثل کی وصیت کرے، ماسوا بعد از حصہ کے باقی ماندہ تہائی مال کے ایک تہائی کے تو اس مسئلے کو ۵ سهام بنا کر حل کیا جائے گا، پس حصہ دس سهام کا ہوگا اور اثنتا عشرین سهام کا اور ہر بیٹے کو دس سهام ملیں گے۔ حشر کے طریقے سے تو اس طرح نکالیں گے کہ آپ ورثاء کا حصہ تو ان کی تعداد کے مطابق

لے لیں اور ان کی تعداد ہے پانچ ۱۰ اس پر آپ ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چھ ہو جائیں گے، پھر چھ کو تین سے ضرب کر دیں، کیونکہ اس نے کہا ہے کہ ماسوا بعد از حصہ کے باقی ماندہ تہائی مال کے ایک تہائی کے، تو یہ اٹھارہ ہو جائیں گے، پھر ان میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں کیونکہ وصیت میں سے استثناء وارثوں کے حصے میں اضافے کا موجب ہے اور یہ کل مال میں شائع ہے، پس آپ ہر تہائی مال میں ایک سہم کا اضافہ کر دیں گے جیسے آپ سابقہ مسئلوں میں ہر تہائی مال میں سے ایک سہم کم کرتے تھے، کیونکہ وہاں کمی مقصود بالذات نہیں تھی، جس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں، بلکہ اس وجہ سے تھی تاکہ حساب درست رہے، اور یہاں حساب درست نہیں رہتا سوائے اس کے کہ اضافہ کیا جائے، پس اس میں اضافہ کیا جائے گا اور اضافہ کے بعد یہ ۱۹ سہام ہو جائیں گے، پس اس کو آپ تہائی مال قرار دے لیجیے اور بقیہ دو تہائیاں اس کے دو مثل ہیں اور وہ ہیں ۳۸ سہام اس طرح کل مال ۵۷ سہام ہو گا۔ جب آپ حصہ معلوم کرنا چاہیں تو نسب ایک تھا، اس کو تین سے ضرب دیجیے، پھر حاصل ضرب تین کو تین سے ضرب دیجیے، بوجہ مذکورہ، تو یہ نو ہو جائیں گے، پھر اس پر ایک کا اضافہ کر دیجیے جیسے شروع میں اضافہ کیا تھا، اس طرح یہ دس ہو جائیں گے تو یہ حصہ ہے۔ حصہ نکالنے کے بعد تہائی مال میں سے نو سہام بچے تہائی کے اس باقی ماندہ کی ایک تہائی حصے میں سے مستثنیٰ کر دیجیے اور یہ تہائی ہے تین سہام پس جب آپ دس میں سے تین مستثنیٰ کریں گے تو موصیٰ لہ کے لیے سات سہام بچیں گے، پھر اس مستثنیٰ یعنی تین سہام کو باقی ماندہ یعنی نو سہام میں شامل کر دیجیے تو یہ بارہ سہام ہو جائیں گے، ان کو بقیہ دو تہائی یعنی ۳۸ سہام میں شامل کر دیجیے، تو یہ سب مل کر پچاس سہام ہو جائیں گے، ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیجیے، ہر بیٹے کے حصے میں دس سہام آئیں گے، بالکل اتنے جتنے کہ موصیٰ لہ کے حصے میں استثنائے قبل آئے تھے۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس کا مل نکالنا ہو تو آپ تہائی مال کے لیے ایسا عدد فرض کر لیجیے کہ اگر آپ اس میں سے ایک حصہ نکال دیں تو اس کے بعد تین بچیں اور اگر آپ تہائی کے اس باقی ماندہ کو ایک تہائی میں سے نکال دیں تو اس کے بعد ایک سہم بچے، تہائی کے لیے ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد دیا چاہیے کہ سہام ہو سکتا ہے پس حصے والے موصیٰ لہ کو دو سہام دے دیجیے، پھر اس میں سے باقی ماندہ کے تہائی کے مثل مستثنیٰ کر دیجیے اور وہ مثل ہے ایک سہم، اسے باقی ماندہ میں شامل کر دیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ دس سہام ہیں، تو یہ ۱۴ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو دس سہام درکار ہیں، ہر بیٹے کو دو سہام ملیں گے جیسا کہ آپ نے حصے والے موصیٰ لہ کو دیے ہیں، پس ظاہر ہو گیا کہ آپ نے چار سہام کے اضافے کی غلطی کی ہے لہذا حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے تو یہ تین سہام ہو جائیں گے اور چھ تین سہام بچیں گے، پھر اس میں سے ایک سہم مستثنیٰ کر دیجیے اور اسے باقی ماندہ میں شامل کر دیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر اس کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ ہے ۲۲ سہام، تو یہ ۱۶ سہام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو ۱۵ سہام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے کو تین سہام مل جائیں، جتنے کہ آپ نے حصے والے موصیٰ لہ کو دیے ہیں۔ پس ظاہر ہو گیا کہ آپ نے ایک سہم کی غلطی کی ہے جب کہ پہلی غلطی چار سہام کی تھی، تو معلوم ہوا کہ حصے میں ایک سہم کا اضافہ کرنے سے غلطی کے تین سہام چلے جاتے ہیں، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ ایک تہائی سہم کا اضافہ کرنے سے غلطی کا باقی ماندہ سہم بھی چلا جائے گا، لہذا ایک تہائی سہم کا اضافہ کر دیجیے، اس طرح حصہ ۳۲ سہام کا ہو جائے گا اور باقی ہیں تین سہام تو یہ ۱۴ سہام ہو جائیں گے پس اس کو تین سے ضرب دیجیے تو یہ ۱۹ ہو جائیں گے، پس یہ ہے تہائی مال۔ اور حصہ = $\frac{1}{3} \times 32 = 10$ سہام، اس میں مستثنیٰ کرنے

ہیں تین سهام، تو باقی سات بچیں گے جو کہ موصیٰ کو ملیں گے۔ اور ہر بیٹے کو دس سهام ملیں گے، پس آپ نے فریضہ ۵ سهام میں سے نکالا۔

یہ اس سورت میں تھا کہ جب آپ حصہ نکالنے کے بعد تہائی کے باقیماندہ کے ایک تہائی کو مستثنیٰ کریں اور اگر تہائی مال میں سے حصہ نکالنے کے بعد تہائی کے باقیماندہ میں سے اس کی ایک چوتھائی مستثنیٰ کرنی ہو، مثلاً وہ اس کے لیے اپنے پانچ بیٹوں میں سے ایک بیٹے کے حصے کی مثل کی وصیت کرے ماسوائے حصہ نکالنے کے بعد تہائی کے باقیماندہ کے ایک چوتھائی کے تو فریضہ ۵ سهام میں سے ہوگا، اس میں سے حصہ ۱۳ سهام کا ہوگا، استثناء تین سهام کا اور ہر بیٹے کو ۱۲ سهام ملیں گے۔ حشو کا طریقہ تو وہی ہے جو ہم بتا چکے ہیں کہ آپ بیٹوں کی تعداد سے لیں ۱۱ اس پر ایک سہم کا اضافہ کر دیں، تو یہ چھ ہو جائیں گے۔ پھر $\frac{1}{11}$ کے مخرج سے اس کو ضرب دے دیں، اور مخرج ہے چار، تو یہ ۲۴ ہو جائیں گے، پس اس ایک سہم کا اضافہ کر دیں، جس کی وجہ ہم بتا چکے ہیں، تو یہ ۲۵ ہو جائیں گے، پس اس کو تہائی مال قرار دے لیجئے، اور بقیہ دو تہائیاں بھی اس کے مثل ہیں اور وہ ہیں پچاس سهام، تو کل مال ۷۵ سهام کا ہوگا۔ یہ اصل مال معلوم کرنے کے لیے ہے۔ اگر حصہ معلوم کرنا ہو تو اگر وہ ایک ہے تو اس کو چار سے ضرب دے دیں، جس کی وجہ ہم سابق میں بتا چکے ہیں، تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر چار کو تین سے ضرب دیجئے تو یہ ۱۲ ہو جائیں گے، اس پر ایک کا اضافہ کر دیجئے، اس کی وجہ بھی ہم پہلے بتا چکے ہیں، تو یہ ۱۳ ہو جائیں گے تو یہ حصہ ہے۔ پس تہائی مال، جو کہ ۲۵ سهام ہے، میں سے حصہ نکالنے کے بعد باقی ۱۲ سهام بچیں گے۔ تو حصے میں سے اس (۱۲) کا ایک چوتھائی استثناء کے طور پر نکال دیجئے اور یہ چوتھائی ہے ۳ سهام، تو موصیٰ لہ کے لیے دس سهام بچے۔ پھر ان تین کو ۲۴ شامل کر دیجئے تو یہ ۱۵ ہو جائیں گے، ان ۵ کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے جو کہ پچاس سهام ہیں، تو یہ ۶۵ سهام ہو جائیں گے، ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیجئے، اس طرح ہر بیٹے کو ۱۳ سهام مل جائیں گے، جتنے کہ استثناء سے قبل موصیٰ لہ کو ملے تھے۔ جہاں تک دو غلطیوں والے طریقے کا تعلق ہے تو وہ اس طرح ہے کہ آپ تہائی مال کیلئے ایک ایسا عدد فرض کر لیجئے کہ اگر اس میں سے حصہ نکال دیں تو اس کے بعد چار سهام بچیں، اور اگر بعد از حصہ تہائی مال کی ایک چوتھائی مستثنیٰ کر دیں تو اس کے بعد ایک سہم بچے اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد چھ ہے، تو اس کو تہائی مال قرار دے لیجئے، حصہ والے موصیٰ کو سهام دے دیجئے، پھر اس میں سے بعد از حصہ کے تہائی مال کی ایک چوتھائی یعنی ایک سہم نکال دیجئے اور اس ایک سہم کو باقیماندہ یعنی ۴ میں شامل کر دیجئے تو یہ پانچ سهام ہو جائیں گے، پھر ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے اور وہ ہے ۱۲ سهام تو یہ ۷۵ سهام ہو جائیں گے، پس واضح ہوا کہ آپ نے سات سهام کے اضافے کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو دس سهام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے کو دس سهام مل جائیں، جتنے کہ آپ نے حصے والے موصیٰ لہ کو دیے کیونکہ اس کا حصہ ان بیٹوں کے حصے کے مثل ہے، پس حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجئے تو یہ تین سهام ہوئے پھر تہائی کے باقیماندہ کے ایک چوتھائی کے مثل اس میں سے واپس لے لیجئے اور وہ چوتھائی ہے ایک سہم۔ اس کو باقیماندہ میں شامل کر دیجئے اور وہ ہیں چار سهام، تو یہ پانچ ہو جائیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجئے اور وہ ہے ۱۲ سهام، تو یہ ۱۹ سهام ہو جائیں گے، پس معلوم ہوا کہ اس مرتبہ آپ نے چار سهام کی غلطی کی ہے کیونکہ آپ کو ۱۵ سهام درکار ہیں تاکہ ہر بیٹے کو موصیٰ لہ کو دیے جانے والے حصے کے مثل تین سهام مل جائیں۔ آپ پر یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ جب بھی آپ حصے میں ایک سہم کا اضافہ کریں گے غلطی کے سهام میں سے تین سهام کم ہو جائیں گے اور اب غلطی کے سهام میں سے چار باقی ہیں اور آپ کو ان کا ختم ہونا درکار ہے تو حصے میں اس قدر اضافہ کر دیجئے کہ جس سے یہ چار سهام چلے جائیں، پس حصے میں ۱۴ سہم کا اضافہ کر دیجئے تاکہ غلطی کے سارے سهام ختم ہو جائیں پھر حصہ

سہام کا ہو گیا ۱۰ اور باقی تھے چار سہام، تو کل $\frac{1}{2}$ ۸ سہام ہو گئے، اس کو ۳ سے ضرب دیجیے، تو یہ ۲۵ سہام ہو جائیں گے اور یہ ایک تہائی مال ہے، بقیہ دو تہائیاں اس کے دو مثل ہیں اور وہ ہوں پچاس سہام، او کل ۵۰ سہام ہو گئے۔ اور حصہ $\frac{1}{2} \times 2 = 1$ ۳ سہام، ۱۱ میں سے تین سہام مستثنیٰ کر دیجیے تو باقی دس بچیں گے، پھر ان تین و ۱۱ میں جمع کریں، تو وہ داہوا بننے پھر ان کو دو تہائی مال یعنی پچاس سہام میں جمع کر دیجیے تو کل ۶۵ سہام ہو جائیں گے ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیجیے اس طرح ہر بیٹے کو ۱۳ سہام ملیں گے، جتنے کہ موسیٰ لہ کو استثناء سے قبل ملے تھے۔ جامع استغرا و جامع اکبر کے طریقے سے اگر اس مسئلے کا جواب نکالنا ہو تو یہ اس طریقے سے نکلے گا جو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔

اگر موسیٰ کے تین بیٹے ہوں اور وہ کسی آدمی کے لیے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کرے ماسوا بعد از حصہ تہائی مال کی ایک تہائی کے مثل کے، تو وہ ۳ سہام بنا کر اس مسئلے کو حل کیا جائے گا، ایک تہائی مال ۱۳ سہام اندر استثناء کے بعد (موسیٰ لہ کا) حصہ ۹ سہام، جس کے طریقے سے اس کو یوں حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیجیے جو کہ تین ہے، حصے والے موسیٰ لہ کی وجہ سے اس میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر چار کو تین سے ضرب دیجیے کیونکہ مستثنیٰ تین ہے تو یہ ۱۲ ہو جائیں گے، پھر اس میں ایک کا اضافہ کر دیجیے تو یہ ۱۳ ہو جائیں گے، تو یہ ہے تہائی مال، اور باقی دو تہائیاں اس کے مثل ہیں پس وہ ۲۶ سہام ہوں گی۔ کامل حصے کو معلوم کرنا ہو تو اس طرح کیجیے کہ حصے لیے لیجیے اور، ہے ایک سہم، اس کو $\frac{1}{2}$ کے خراج سے ضرب دیجیے تو یہ تین ہو جائیں گے پھر تین کو تین سے ضرب دیجیے، تہائی کی وجہ سے، تو یہ نو ہو جائیں گے، اس میں ایک کا اضافہ کر دیجیے، آپ نے تہائی میں اضافہ کیا تھا تو یہ دس ہو جائیں گے تو یہ کامل حصہ ہے۔ پس حصے والے موسیٰ

کو تہائی مال یعنی ۱۳ سہام میں سے دس سہام دے دیجیے، اس طرح حصہ نکالنے کے بعد تہائی میں سے تین سہام بچیں گے، پھر تہائی کے باقی ماندہ کے ایک تہائی کے برابر موسیٰ لہ کے اس حصے میں سے واپس لے لیجیے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو تہائی کے باقی ماندہ میں شامل کر دیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے تو یہ چار وصیت پوری کرنے کے بعد تہائی مال میں سے باقی بچے ہیں پس ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۲۶ سہام ہیں تو یہ تین سہام ہو جائیں گے، ہر بیٹے کو دس سہام ملیں گے، استثناء سے قبل موسیٰ لہ کے کامل حصے کے برابر، اور استثناء کے بعد موسیٰ لہ کو نو سہام ملیں گے۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس کو یوں حل کریں گے کہ آپ ایک تہائی مال کے لیے ایک ایسا عدد فرض کر لیجیے کہ اگر آپ حصے والے موسیٰ لہ کو کچھ دیدیں پھر بعد از حصہ کے تہائی مال کے ایک تہائی کے برابر جو استثناء کرنا ہے وہ اس میں سے واپس لے لیں تو اس کے بعد موسیٰ لہ کے ہاتھ میں کچھ باقی رہ جاتا ہو، اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد پارچہ پس موسیٰ لہ کو حصے کے طور پر دو سہم دے دیجیے پھر استثناء کی وجہ سے اس میں سے ایک سہم واپس لے لیجیے اور اس ایک سہم کو بعد از حصہ کے تہائی مال میں شامل کر دیجیے تو یہ چار سہام ہو جائیں گے پس یہ چار سہام وصیت پوری کرنے کے بعد فاضل بچے ہیں، تو ان کو دو تہائی مال یعنی دس سہام میں شامل کر دیجیے، پس یہ ۱۴ سہام ہو جائیں گے جبکہ آپ کو ۶ سہام درکار ہیں کیونکہ آپ نے کامل حصے کے طور پر دو سہام دیے ہیں، پس ظاہر ہوا کہ آپ نے آٹھ سہام کی غلطی کی ہے، لہذا حصے میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے تاکہ جب آپ موسیٰ لہ کو تین سہام دے دیں تو اس کے بعد جو بچے وہ تین پر پورا تقسیم ہوتا ہو، کیونکہ استثناء کرنا ہے، پس تہائی مال کے چھ سہام بنا لیجیے، موسیٰ لہ کو حصے کے طور پر تین سہام دیدیجئے، باقی بچیں۔ تین سہام، پھر موسیٰ لہ کے حصے میں سے ایک سہم واپس لے لیجیے، اس طرح آپ کے

پاس چار سهام ہو گئے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۱۲ سهام ہیں، تو یہ ۱۶ سهام ہو جائیں گے اور آپ کو
نوسہام درکار ہیں کیونکہ آپ نے حصے کے طور پر تین سهام دیے ہیں، لہذا لازم ہے کہ ہر بیٹے کو اس کے مثل تین سهام
ملیں، پس معلوم ہوا کہ اس دفعہ آپ نے سات سهام کے اضافے کی غلطی کی ہے جبکہ پہلی غلطی آٹھ سهام کے اضافے
کی تھی، اس طرح آپ پر واضح ہو گیا کہ تہائی پر ایک سهم کا اضافہ کرنے سے غلطی کا ایک سهم دور ہو جاتا ہے، پس پہلی تہائی
میں سات سهام کا اضافہ کر دیجیے اور پہلی تہائی ہے چھ سهام، تو یہ ۱۳ سهام ہو جائیں گے، پس یہ ایک تہائی مال ہے
تو موصی کو حصے کے طور پر دس سهام دے دیجیے، اس طرح تہائی مال سے باقی تین سهام رہ جائیں گے، پھر اس (دس
سهام کے حصے) میں سے ایک سهم واپس لے لیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۲۶
سهام ہے تو یہ تیس سهام ہو جائیں گے، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔ جامع اصغر کا طریقہ دہی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں،
یعنی یہ کہ دو غلطیاں ظاہر ہونے پر آپ حصے میں اضافہ نہ کریں، بلکہ پہلی تہائی کو لے لیں جو کہ پانچ سهام ہے اس کو دوسری
غلطی سے ضرب دے دیں جو کہ سات سهام ہے، تو یہ ۳۵ سهام ہو جائیں گے، پھر دوسری تہائی کو لیجیے جو کہ
اچھے سهام ہے اور اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے جو کہ آٹھ سهام ہے تو حاصل ضرب ۲۸ ہو گا۔ پھر چھوٹی رقم کو بڑی رقم
میں سے تفریق کریں۔ باقی ۳۱ بچیں گے، تو یہ ہے تہائی مال۔ اگر حصہ معلوم کرنا ہو تو اشتداد کے بعد کا پہلا حصہ
لے لیجیے اور وہ ہے ایک سهم، اس کو دوسری غلطی سے ضرب دے دیں جو کہ سات ہے، تو یہ سات ہو جائیں گے،
پھر دوسرے حصے کو لیجیے جو کہ دو سهام ہیں، اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے جو کہ آٹھ سهام ہے، تو یہ ۱۶ ہو جائیں
گے، پھر چھوٹے حاصل ضرب کو بڑے حاصل ضرب میں سے تفریق کر دیں تو باقی نو سهام بچیں گے، تو یہ ہے حصہ
پھر باقی دیے نکال لیجیے جیسے کہ ہم بتا چکے ہیں۔ جہاں تک جامع اکبر کے طریقے کا تعلق ہے تو وہ یوں ہے کہ آپ حصہ
نکلنے کے بعد پہلی تہائی کو دو گنا کر لیں اور وہ ہے چار، تو یہ آٹھ ہو جائیں گے، اس میں حصہ جمع کر دیں جو کہ ایک سهم ہے
تو یہ تو ہو جائیں گے، پس یہ دوسری تہائی ہے، تو حصے کے طور پر تین سهام دے دیں، اس طرح باقی چھ بچیں گے،
پس باقی ماندہ کی ایک تہائی دو سهام ہیں، پھر حصے میں سے باقی ماندہ کی ایک تہائی کے برابر واپس
لے لیجیے اور وہ ہیں دو سهام اس کو اس میں شامل کر لیجیے جو آپ کے پاس ہے اور وہ ہیں چھ سهام
تو یہ آٹھ ہو جائیں گے۔ پس یہ وصیت سے فاضل ہیں، تو ان کو دو تہائی میں شامل کر دیجیے جو کہ ۱۸ سهام ہیں پس
یہ ۲۶ سهام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو نو سهام درکار ہیں کیونکہ آپ نے حصے کے طور پر موصی کو تین سهام دیے
ہیں لہذا لازم ہے کہ ہر بیٹے کو تین سهام ملیں، پس ظاہر ہوا کہ آپ نے جامع اکبر کے طریقے میں ۷ کے اضافے
کی غلطی کی ہے اور دو غلطیوں والے طریقے میں پہلی غلطی آٹھ سهام کے اہتافے کی تھی، پس دو غلطیوں کے طریقے
میں پہلی تہائی کو لے لیجیے اور وہ ہے پانچ اور اس کو دوسری غلطی یعنی ۷ سے ضرب دیجیے تو
حاصل ضرب ۸۵ ہو گا۔ پھر دوسری تہائی کو لیجیے اور وہ ہے نو سهام، اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے جو کہ آٹھ ہے
اس طرح یہ ۷۲ ہو جائیں گے پھر بڑی رقم میں سے چھوٹی رقم کو تفریق کر دیجیے تو باقی ۱۳ سهام بچیں گے پس یہ تہائی مال
ہے۔ اگر حصہ معلوم کرنا ہو تو دو غلطیوں کے طریقے سے پہلا حصہ لے لیجیے اور وہ ہے ایک سهم، اس کو جامع اکبر
کی دوسری غلطی سے ضرب دیجیے اور وہ ہے ۷، تو یہ ۷ ہو گئے۔ اب دوسرے حصے کو لیجیے اور وہ ہے ایک
سهم بطریقہ جامع اکبر، اس کو پہلی غلطی سے ضرب دیجیے اور وہ ہے آٹھ، تو یہ آٹھ ہو جائیں گے، اب چھوٹے حاصل
ضرب کو بڑے حاصل ضرب میں سے تفریق کر دیجیے تو باقی نو بچیں گے تو یہ موصی کو کا حصہ ہے، باقی تین سهام بچیں جن

تو یہ تین ہو جائیں گے، پھر ان کو بقیہ دو تہائی یعنی ۸۱ سهام میں شامل کر دیجیے، تو یہ ۲۱ سهام ہو جائیں گے، پس ہر بیٹے کو سات سهام دے دیجیے اور موہی لہ کو چھ سهام۔

یہ اس مسئلے کا جواب ہے کہ جب وہ اپنے تہائی مال میں سے جو بچے اس کی ایک تہائی کے برابر مستحق کر کے، کے قول کو حصے یا وصیت کے لفظ سے مقید کر دے اور اگر وہ ایسی قید نہ لگائے مثلاً وہ کہے کہ تہائی مال میں سے جو بچے اس کی ایک تہائی کے برابر مستحق کر کے اور اس کے سوا کچھ نہ کہے تو اس کی بابت امام محمدؒ نے کہا کہ عامۃ الحساب یعنی امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں سے علم حساب میں شہرت رکھنے والوں، مثلاً حسن بن زیاد وغیرہ کا کہنا ہے کہ یہ فصل ثانی کے مانند ہے اور فصل ثانی یہ ہے کہ وہ کہے کہ بعد از وصیت تہائی مال کے باقی ماندہ کی ایک تہائی کے برابر مستحق کر کے۔ عامۃ الحساب کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اگر وہ یہ کہے کہ میں نے تیرے لیے اپنے ایک بیٹے کے حصے کی مثل کی وصیت کی تو اس کی یہ وصیت درست ہے اور وہ ایک چوتھائی مال کا حقدار ہوگا کیونکہ اس نے اس کا حصہ اپنے ایک بیٹے کے حصے کے مثل قرار دیا ہے گویا کہ وہ اس کا ایک بیٹا ہے۔ پھر جب وہ یہ کہے کہ تہائی مال کے باقی ماندہ کی ایک تہائی کے برابر مستحق کر کے، تو اس نے وصیت کا ایک حصہ بغیر کسی قید کے منہا کر دیا اور یہ (منہا کیا جانے والا) وصیت پوری کرنے کے بعد بھی ہو سکتا ہے اور حصہ نکالنے کے بعد بھی البتہ حصہ نکالنے کے بعد استثناء کے طریقے سے جو حصہ منہا کیا جائے گا وہ وصیت پوری کرنے کے بعد منہا کیے جانے والے حصے کے مقابلے میں کمتر مقدار کا ہوگا، کمتر کو منہا کرنا یقینی امر ہے جب کہ زیادہ کو منہا کرنا مشکوک ہے، پس شک کے ساتھ زیادہ حصہ منہا کرنا ثابت نہ ہوگا بلکہ یہ زیادہ حصہ بدستور مستثنیٰ منہ میں شامل رہے گا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ استثناء بعض کلام کو خارج کرنا نہیں ہے کیونکہ اس صورت میں تناقض پایا جاتا ہے جیسا کہ اصول فقہ سے معلوم ہے بلکہ یہ استثناء کے بعد باقی کا کلمہ و تلفظ ہے ہی لیے مستثنیٰ کلام کے شروع میں مذکور نہیں ہوتا، کیونکہ یہ حصے کلام میں داخل ہوتا ہے پھر کلمہ استثناء کے باعث کلام میں سے خارج ہو جاتا ہے، پس یہاں استثناء کے ساتھ جو وصیت کی گئی ہے اس میں سوائے مستثنیٰ منہ کے اور کچھ شامل نہیں ہے، اور مستثنیٰ کی مقدار کے قلیل ترین ہونے کا احتمال ہے اور کثیر ترین ہونے کا بھی، پس وصیت کے الفاظ سے صرف یقینی مقدار ہی مراد لی جائے گی اور یقینی مقدار ہے قلیل ترین۔

اگر وہ ان میں سے ایک کے حصے کے مثل کی وصیت کرے اور اس میں سے بعد از حصہ باقی ماندہ تہائی کے ۱۱ کو مستثنیٰ کرے تو اس مسئلے کو ۱۵ سهام بنا کر حل کیا جائے گا، حصہ ۱۲ سهام کا ہوگا اور مستثنیٰ کی مقدار پانچ سهام ہوگی، اور ہر بیٹے کو ۱۳ سهام ملیں گے۔ حشو کے طریقے سے اس کو یوں حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیں جو کہ تین ہے ۱۰ اس میں ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر چار کو مستثنیٰ سم (۱۱) کے مخرج سے ضرب دے دیں جو کہ چار ہے تو یہ سولہ ہو جائیں گے، ۱۰ اس میں ایک سم کا اضافہ کر دیں تو یہ سترہ ہو جائیں گے۔ یہ ایک بھلائی مال ہے اور بقیہ دو تہائیاں اس کے مثل ہیں جو کہ ۳۳ سهام ہیں تو کل اکیاون سهام ہوں گے، یہ تو اصل مال معلوم کرنا ہے۔ حصہ معلوم کرنے کے لیے آپ اس طرح کریں کہ حصہ کو ایک سم فرض کر لیں، اس کو ۱۱ کے مخرج سے ضرب دے دیں، حاصل ضرب ۳ ہوگا، پھر اس کو مستثنیٰ سم کے مخرج سے ضرب دے دیں جو کہ ۲ ہے تو یہ ۱۲ ہو جائیں گے، پھر اس میں ایک سم کا اضافہ کر دیں تو یہ ۱۳ سهام ہو جائیں گے تو یہ حصہ۔ تہائی مال میں سے یہ حصہ نکالنے کے بعد باقی چار سهام بچیں گے۔

پس موصی لہ کے حصے کے طور پر ۱۳ سهام دے دیجیے پھر باقی ماندہ کی ایک چوتھائی یعنی ایک سہم کو واپس لے لیجیے اور اس کو باقی ماندہ میں شامل کر دیجیے تو یہ پانچ ہو جائیں گے۔ اس کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں جو کہ ۲۴ سهام ہیں اس طرح یہ کل ۳۹ سهام ہو جائیں گے، پس ہر بیٹے کو ۱۳ سهام دے دیجیے، جیسے ایک سہم واپس لینے سے قبل موصی لہ کو حصے کے طور پر دیے تھے۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس مسئلے کو اس طرح حل کر سینگے کہ آپ تہائی مال کے یہ حصے سهام فرض کر لیجیے تاکہ حصہ دینے کے بعد باقی جو بچے وہ چار پر پورا تقسیم ہو جائے پس موصی لہ کو حصے کے طور پر دو سهام دے دیجیے پھر اس میں سے باقی ماندہ کے ایک چوتھائی کے برابر واپس لے لیجیے اور وہ ہے ایک سہم، اس کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۱۲ سهام ہیں تو یہ ۷ سهام ہو جائیں گے، جب کہ آپ کو ۶ سهام درکار ہیں کیونکہ آپ نے موصی لہ کو حصے کے طور پر دو سهام دیے تھے، پس ثابت ہوا کہ آپ نے ۱۱ سهام کے اضافے کی غلطی کی ہے، لہذا اس میں ایک سہم کا اضافہ کر دیجیے تو یہ تین ہو جائیں گے، پس آپ موصی لہ کو حصے کے طور پر تین سهام دے دیں پھر اس میں سے ایک سہم واپس لے لیں اور اس کو باقی ماندہ سمیت دو تہائی مال میں جمع کر دیں اور دو تہائی مال ہے ۱۲ سهام تو یہ ۱۹ سهام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو ۹ سهام درکار ہیں کیونکہ آپ نے تو حصے کے طور پر ۳ سهام دیے ہیں پس ثابت ہوا کہ آپ نے دس سهام کے اضافے کی غلطی کی ہے۔ اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ ایک سہم کا اضافہ کرنے سے ایک سہم کی غلطی دور ہو جاتی ہے، پس حصے میں پہلی غلطی کے بقدر اضافہ کر دیجیے جو کہ ۱۱ ہے، تاکہ غلطی دور ہو جائے اس طرح یہ ۱۳ ہو جائیں گے، پس آپ حصے کے طور پر ۱۳ سهام دے دیں، پھر اس میں سے ایک سہم واپس لے لیں اور اس کو باقی ماندہ یعنی چار میں جمع کر دیں، حاصل جمع کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں اور وہ ہے ۲۴ سهام تو یہ ۳۹ سهام ہو جائیں گے، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں۔

اگر موصی کے پانچ بیٹے ہوں، وہ ایک آدمی کے لیے ایک بیٹے کے حصے کے مثل کی وصیت کرے سوائے بعد از حصہ کی تہائی کے ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے، حصہ کے طریقے سے اس مسئلے کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد کو لے لیں جو کہ پانچ ہے، اس میں ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چھ ہو جائیں گے، پھر چھ کو مستثنیٰ مقدار کے خرج سے ضرب دے دیں اور مستثنیٰ مقدار ہے تہائی اور چوتھائی کی مثل، اور وہ ہے ۱۲ سهام، تو یہ ۷۲ ہو جائیں گے، پھر مستثنیٰ کے خرج کا ایک تہائی اور ایک چوتھائی اس میں جمع کر دیں اور وہ ہے ۱۲، تو اس کی تہائی اور چوتھائی مل کر سات سهام ہوں گے، تو حاصل جمع ۹۷ بنے گا تو یہ ہے ایک تہائی مال، اور بقیہ دو تہائیاں اس کے مثل ہیں تو یہ ہوں گی ۵۸ سهام۔ حصہ اس طرح معلوم کریں گے کہ آپ حصہ کو ایک سہم فرض کر لیں، اس کو ۱۲ کے خرج سے ضرب دے دیں جو کہ تین ہے تو حاصل ضرب تین ہوگا، پھر تین کو مستثنیٰ سہم کے خرج سے ضرب دے دیں جو کہ ۱۲ ہے تو یہ ۳۶ ہو جائیں گے، پھر اس میں اس کے تہائی اور چوتھائی کے مثل اضافہ کر دیں جو کہ سات ہے، تو یہ ۴۳ ہو جائیں گے تو یہ حصہ ہے۔ تہائی میں سے حصہ نکالنے کے بعد باقی ۳۶ بچے، موصی لہ کو حصہ کے طور پر ۲۳ سهام دے دیں پھر بعد از حصہ کے باقی ماندہ کی ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے برابر اس میں سے واپس لے لیں اور یہ ۲۱ سهام ہوں گے، ان کو باقی ماندہ یعنی ۶ میں شامل کر دیجیے تو یہ کل ۷۵ سهام ہو جائیں گے، پھر ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے اور وہ ہے ۱۵۸ سهام، تو کل ۲۱۵ سهام ہو جائیں گے۔ پس ہر بیٹے کو ۲۳ سهام دے دیں، جیسا کہ آپ نے واپس لینے سے قبل حصہ کے طور پر موصی لہ کو دیے تھے، اور

موصی لہ کو ۲۲ سهام ملیں گے۔ اور اگر وہ کہے کہ سوائے وصیت کو پوری کرنے کے بعد تہائی مال کے باقی ماندہ کی ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے تو اس کو حشو کے طریقے سے اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد یعنی پانچ کو ۷ لکھیں، پھر اس میں ایک کا اضافہ کر دیں تو یہ چھ ہو جائیں گے، اس کو پانچ سے ضرب دے دیجیے جوہر مذکورہ، تو حاصل ضرب تیس ہوگا، پھر اس میں تہائی اور چوتھائی کے مخرج کو جمع کر دیں جو کہ سات ہے تو حاصل جمع ۳۰ آئے گا، پس یہ تہائی مال ہے اور بقیہ دو تہائیاں ۲۰ ہوں گی۔ حصہ معلوم کرنے کے لیے آپ حصہ کو ایک سہم فرض کر لیجیے، اس کو تین سے ضرب دیں، پھر حاصل ضرب تین کو پانچ سے ضرب دیں تو یہ ۱۵ ہو جائیں گے، پھر اس میں ۱۵ اور ۱۵ کے مخرج کے مثل اضافہ کر دیں جو کہ سات ہے تو یہ ۲۲ ہو جائیں گے، اور تہائی میں سے اس کو نکال دیں تو باقی ۱۵ رہیں گے۔ پس موصی لہ کو حصے کے طور پر ۲۲ سهام دیکھیے پھر اس میں سے بعد از حصہ باقی ماندہ تہائی مال کے ایک تہائی اور ایک چوتھائی کے مثل والی ۷ لکھیں اور وہ ہے ۲۱ سهام، اس کو تہائی کے باقی ماندہ میں شامل کر دیجیے جو کہ ۱۵ ہے تو یہ ۳۶ ہو جائیں گے، ان کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے جو کہ ۲۰ ہے تو کل ۵۶ سهام ہو جائیں گے، ہر بیٹے کو ۲۲ سهام ملیں گے جتنے کے آپ نے موصی لہ کو واپس لینے سے قبل دیے تھے اور موصی لہ کو ایک درہم یعنی ایک سہم ملے گا، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

اور اگر موصی اپنے پیچھے پانچ بیٹے چھوڑے اور ان میں سے ایک کے حصے اور تہائی کے باقی ماندہ کے دو تہائی کے برابر کی وصیت کرے تو تہائی مال ۷ سهام ہوگا اور دو حصے ۱۴ سهام اور تہائی میں سے دو حصے نکالنے کے بعد جو باقی بچے گا وہ تین سهام ہوگا، اس باقی ماندہ کا دو تہائی یعنی دو سهام اس کو دیا جائے گا تو باقی بچے گا ایک سہم جس کو دو تہائی مال کی طرف لوٹا دیا جائے گا اور وہ ہے ۳۴ سهام، تو یہ ۳۵ سهام ہو جائیں گے۔ اس کو حشو کے طریقے سے اس طرح نکالیں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد لے لیں جو کہ پانچ ہے، اس میں دو حصوں کے بدلے دو سهام کا اضافہ کر دیجیے کیونکہ موصی لہ جس کیلئے دو حصوں کی وصیت کی گئی ہے دو بیٹوں کے مانند ہے، تو گویا سات بیٹے ہوئے، پس فریضہ سات میں سے ہوگا، پھر اس کو تین سے ضرب دے دیں، تہائی کی وجہ سے، تو حاصل ضرب ۲۱ آئے گا، پھر اس میں سے چار تفریق کر دیجیے دو سهام تو دو حصوں کی وصیت کے بدلے اور دو سهام باقی ماندہ تہائی کے دو تہائی کے بدلے، تاکہ مسئلے کو حل کیا جائے، تو باقی بچیں گے ۷ سهام تو یہ تہائی مال ہے۔ اگر آپ حصہ کی مقدار معلوم کرنا چاہیں تو اس کی یہ صورت ہوگی کہ آپ دو حصے لے لیں اور وہ ہیں دو سهام، ان کو تین سے ضرب دے دیں، تو یہ چھ ہو جائیں گے، کیونکہ وصیت کو تہائی مال میں سے نافذ کرنا ہے، پھر اس کو تین سے ضرب دیدیں، تہائی میں سے جو باقی بچا ہے اس کی وجہ سے، تو یہ اضافہ ہو جائیں گے، پھر اس میں سے چار تفریق کر دیں، جیسے آپ نے پہلے میں سے تفریق کیے تھے، باقی ۱۴ بچیں گے، تو یہ دو حصے ہیں، تہائی مال میں سے یہ دو حصے نکالنے کے بعد تین سهام باقی بچیں گے، تہائی کے باقی ماندہ کے دو تہائی کے بدلے دو سهام دے دیں تو باقی ایک سہم بچے گا، جو وصیتیں پوری کرنے کے بعد باقی بچا ہے، اس کو بقیہ دو تہائی مال میں لوٹا دیا جائے گا جو کہ ۳۴ سهام ہے، تو یہ ۳۵ سهام ہو جائیں گے، جو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیے جائیں گے، ہر بیٹے کو سات سهام ملیں گے جو کہ دو حصوں کا نصف ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ اگر دو غلطیوں کے طریقے سے حل نکالنا ہو تو وہ اس طرح ہوگا کہ آپ تہائی مال کے لیے سهام کا ایسا عدد فرض کر لیں کہ اگر آپ دو حصوں کے طور پر دو سهام دے دیں تو باقی ایسا عدد بچے کہ (جو تین پر پورا تقسیم ہوتا کہ) اس میں سے دو تہائی

نکل سکے، وہ عدد پانچ ہے پس دو حصوں کے طور پر دو سهام دیدیں، باقی تین سهام بچیں گے، تنائی کے باقی ماندہ کے دو تنائی کے طور پر دو سهام دے دیں، باقی بچے گا ایک سهم، اس کو دو تنائی مال میں شامل کر دیں جو کہ دس سهام ہے، تو یہ گیارہ سهام ہو جائیں گے جب کہ ہمیں ضرورت ہے پانچ سهام کی تاکہ ہریٹے کو ایک سفر مل جائے، پس ثابت ہوا کہ آپ نے چھ سهام کے اضافے کی غلطی کی ہے، پس ایک تنائی مال میں دو سهام کا اضافہ کر دیں تو یہ سات سهام ہو جائیں گے، پس دو حصوں کے طور پر چار سهام دے دیجئے، باقی بچیں گے تین سهام، تنائی کے باقی ماندہ کے دو تنائی کے طور پر دو سهام دے دیجئے تو باقی ایک سهم بچے گا، اس کو دو تنائی مال میں شامل کر دیجئے جو کہ ۱۴ سهام ہے، تو یہ ۱۵ سهام ہو جائیں گے جبکہ آپ کو درکار ہیں دس سهام، کیونکہ آپ نے دو حصوں کے طور پر چار سهام دیے ہیں اس لیے لازم ہے کہ ہریٹے کو دو سهام ملیں اور وہ ہیں پانچ پس ان سب کو کل دس سهام ملیں گے، تو ثابت ہوا کہ آپ نے اس مرتبہ پانچ سهام زیادہ لیے ہیں جبکہ پہلی غلطی چھ سهام کی تھی، تو دو سهام بڑھانے سے غلطی کا ایک سهم چلا گیا، پس معلوم ہو گیا کہ تنائی مال میں دو سهام کا اضافہ کرنے سے ایک سهم کی غلطی دور ہو جاتی ہے، پس پہلے مفروضہ تنائی میں، جو کہ پانچ سهام ہے، بارہ سهام کا اضافہ کیا جائے گا تاکہ غلطی مکمل طور پر دور ہو جائے، تو یہ ۱۷ ہو جائیں گے، پس یہ تنائی مال ہے۔ باقی حساب مذکورہ طریقے پر ہے، الجامع الیٰ سفر کے طریقے سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ پہلی تنائی کو لے لیں جو کہ پانچ ہے، اس کو دوسری غلطی سے ضرب دے دیں، جو کہ پانچ ہے، تو یہ پچیس ہو جائیں گے، پھر آپ دوسری تنائی لے لیں، جو کہ سات ہے، اس کو پہلی غلطی سے جو کہ چھ ہے، ضرب دے دیں تو یہ ۴۲ ہو جائیں گے، پھر بڑی رقم میں سے چھوٹی رقم تفریق کر دیں، حاصل تفریق ۷۱ ہوگا، پس یہ تنائی ہے۔ حصہ اس طرح معلوم کریں گے کہ آپ پہلا حصہ جو کہ دو سهام ہے، لے لیں اور اس کو دوسری غلطی سے جو کہ پانچ ہے، ضرب دے دیں، تو یہ دس ہو جائیں گے، پھر دوسرے حصہ کو جو کہ چار ہے پہلی غلطی سے، جو کہ چھ ہے، ضرب دے دیں تو یہ چوبیس ہو جائیں گے، پھر چھوٹی رقم کو بڑی رقم میں سے تفریق کریں تو باقی چودہ بچیں گے پس یہ دو حصے ہیں جامع اکبر کے طریقے سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ تنائی میں سے دو حصے نکال کر باقی کو دو گنا کر دیں، اور وہ باقی ماندہ ہے تین، تو یہ چھ ہو جائیں گے، پھر اس میں دو حصوں کا اضافہ کر دیں تو یہ آٹھ ہو جائیں گے، تو یہ تنائی ہے، پس دو حصوں کے طور پر دو سهام دے دیں، تو باقی چھ بچیں گے، تنائی کے باقی ماندہ کے دو تنائی کے طور پر چار سهام دے دیں تو باقی دو سهام بچیں گے، ان کو دو تنائی مال میں شامل کر دیجئے جو کہ ۱۶ سهام ہے، تو یہ ۱۸ ہو جائیں گے، جبکہ آپ کو پانچ درکار ہیں کیونکہ آپ نے دو حصوں کے طور پر دو سهام دیے ہیں پس لازم ہے کہ ہریٹے کو ایک سهم ملے، پس جامع اکبر میں دوسری غلطی تین سهام کی زیادتی کی ہے جبکہ دو غلطیوں والے طریقے میں پہلی غلطی چھ سهام کی زیادتی کی تھی، پس دو غلطیوں میں پہلے تنائی کو لے لیں جو کہ پانچ ہے، اس کو دوسری غلطی سے ضرب دے دیں جو کہ ۶۵ ہو جائیں گے، اب جامع اکبر میں دوسری تنائی کو لے لیں جو کہ آٹھ ہے، اس کو پہلی غلطی سے ضرب دے دیں، جو کہ چھ ہے، تو یہ ۴۸ ہو جائیں گے، پھر چھوٹے حاصل ضرب کو بڑے حاصل ضرب میں سے تفریق کر دیں تو باقی ۱۷ بچیں گے، پس یہ تنائی مال ہے حصہ معلوم کرنے کی صورت اس طرح ہوگی کہ دو غلطیوں والے طریقے میں دونوں حصوں کو لے لیں چنانچہ ان میں سے ایک تو چھ ہے اور دوسرا ۱۲، چھوٹی رقم کو بڑی رقم میں سے تفریق کر دیں، پس جب آپ ۱۳ میں سے ۶ تفریق کریں

کہ تو باقی بچیں گے تو یہ ایک حصہ کی مقدار ہے۔

اور اگر وہ تہائی کے باقی ماندہ کے ایک تہائی کی وصیت کرے اور باقی مسئلہ وہی رہے تو میراث ۵ سهام بنا کے تقسیم کی جائے گی، اور ایک تہائی مال ۱۹ سهام کا ہوگا، دو حصے ۱۶ سهام ہوں گے اور باقی ماندہ کی تہائی ایک سهم ہوگی۔ اس کو حشو کے طریقے سے اس طرح حل کریں گے کہ آپ بیٹوں کی تعداد یعنی پانچ کو لے کر اس میں دو حصوں کا اضافہ کر دیں جو کہ دو سهام ہیں، تو یہ سات ہو جائیں گے، اس کو تین سے ضرب دے دیں تو بہ ۲۱ ہو جائیں گے، اس میں سے دو حصے تفریق کر دیں جو کہ دو سهام ہیں تو باقی ۱۹ بچیں گے، تو یہ ایک تہائی ہے۔ امام محمدؒ نے اس مسئلے میں دو سهام تفریق کیے ہیں اور سابقہ مسئلے میں چار سهام تفریق کیے، دو سهام دو حصوں کے بدلے میں از رو سهام باقی ماندہ کے دو تہائی کے بدلے میں۔ امام محمدؒ نے سابقہ مسئلے میں جو ذکر کیا ہے اس پر قیاس کی رو سے تو یہاں بھی چار کو تفریق کرنا لازم ٹھہرتا ہے۔ حصہ اس طرح معلوم کریں گے کہ آپ دو حصے لے لیں جو کہ دو سهام ہیں، ان کو تین سے ضرب دے دیں تو یہ چھ ہو جائیں گے، پھر آپ چھ کو تین سے ضرب دے دیں تو یہ اٹھارہ ہو جائیں گے، اس میں سے دو سهام تفریق کر دیں تو باقی سولہ بچیں گے تو یہ حصہ ہے۔ اور حصہ نکالنے کے بعد تہائی مال میں سے باقی تین سهام بچے، اس باقی ماندہ تہائی کا ایک تہائی دے دیں جو کہ ایک سهم ہے، پس باقی دو سهام بچیں گے ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں جو کہ ۳ سهام ہے تو یہ چالیس سهام ہو جائیں گے جو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیے جائیں گے، اس طرح ہر بیٹے کو آٹھ سهام ملیں گے۔ دو غلطیوں کے طریقے سے اس کو اس طرح حل کریں گے کہ آپ تہائی مال کے لیے پانچ سهام فرض کر لیں، دو حصوں کے طور پر دو سهام دے دیں، باقی تین سهام بچیں گے، پس باقی ماندہ کے تہائی کے طور پر ایک سهم دے دیں تو باقی دو سهام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیں جو کہ دس سهام ہے، تو یہ ۱۲ سهام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو پانچ سهام درکار ہیں، پس واضح ہوا کہ آپ نے سات سهام کے اضافے کی غلطی کی ہے، لہذا تہائی میں دو سهام کا اضافہ کر دیں، تو یہ سات ہو جائیں گے، پس دو حصوں کے طور پر چار سهام دے دیں، اس طرح تین باقی بچیں گے، پس باقی ماندہ کے ایک تہائی کے طور پر ایک سهم دے دیں۔ باقی دو سهام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیا جائے جو کہ چودہ سهام ہے، تو یہ سولہ سهام ہو جائیں گے جب کہ آپ کو دس سهام کی ضرورت ہے، پس ثابت ہوا کہ اس مرتبہ آپ نے کچھ سهام کی زیادتی کی غلطی کی ہے جب کہ پہلی غلطی میں سات سهام زیادہ تھے، تو معلوم ہوا کہ تہائی میں جب بھی دو سهام کا اضافہ کیا جائے گا غلطی کے سهام میں سے ایک سهم کم ہو جائے گا، لہذا پہلی غلطی میں ۱۴ سهام کا اضافہ کر دیں تاکہ غلطی مکمل طور پر دور ہو جائے، تو جب آپ ۵ میں ۱۳ کا اضافہ کریں گے یہ ۱۹ ہو جائیں گے، پس یہ تہائی مال ہے۔ باقی کا مسئلہ مذکورہ طریقے سے حل کر لیا جائے۔ جامع اصغر اور جامع اکبر کے طریقے سے اس کو ویسے ہی حل کیا جائے گا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔

اگر کوئی آدمی فوت ہو جائے اور اپنے چھپے ایک ماں، دو بیٹیاں دو بیویاں اور ایک عصبہ چھوڑے اور کسی آدمی کے حق میں ایک بیٹی کے حصے کے مثل کی اور دوسرے آدمی کے حق میں تہائی کے باقی ماندہ کی ایک تہائی کی وصیت کر گیا ہو تو میراث ۱۶ اجزاء (سهام) کر کے تقسیم کی جائے گی، ایک حصہ (SHARE) ۱۶ اجزاء کا ہوگا، باقی ماندہ کی ایک تہائی دو اجزاء ہوں گے، دو بیٹیوں کو ۱۳ اجزاء مال کو ۸، بیوی کو ۶ اور عصبہ کو ۲۔ اجزاء ملیں گے۔ امام محمدؒ نے الاصل (کتاب البیوط) میں اس مسئلے کو اسی طرح حل کیا ہے جب کہ ہمارے منشاخ رحمہ اللہ نے الاصل

ہیں لیے کیے اجزاء کے نصف یعنی ۳۳ اجزاء سے بغیر کسر کے اس کو مل گیا ہے۔ اس طرح حل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اس فریضہ کی تقسیم اصل میں ۲۲ اجزاء سے ہے کیونکہ آپ کو $\frac{1}{8}$ ، $\frac{1}{4}$ اور $\frac{1}{2}$ کی ضرورت ہے۔ پس بیوی کو $\frac{1}{2}$ یعنی ۳ سهام اور بیٹوں کو $\frac{1}{4}$ یعنی ۱۶ سهام، ماں کو $\frac{1}{8}$ یعنی ۲ سهام اور عصبہ کو ایک سهم لہذا دو بیٹیاں دو سهام یعنی دو تہائی کی کھیں ہیں اور باقی سب ایک سهم یعنی ایک تہائی کے مستحق ہیں پس یہ حقیقت میں یوں ہو گیا کہ جیسے وارثوں کی تعداد تین ہے کیونکہ ان کے سهام تین ہیں، تو یوں سمجھ لیجیے کہ اس کے تین بیٹے ہیں اور اس نے ایک آدمی کے حق میں ایک بیٹے کے حصے اور تہائی کے باقی ماندہ کے ایک تہائی کے مثل کی وصیت کی ہے اور اگر سہلہ ایسے ہو تو اس کا جواب نکالنا آسان ہے۔ وہ اس طرح کہ آپ بیٹوں کی تعداد لے لیں جو کہ تین ہے، اس میں پہلی وصیت کی وجہ سے ایک سهم کا اضافہ کر دیں ۱۰ اس کو دوسری وصیت کی وجہ سے تین سے ضرب دے دیں تو یہ ۱۲ ہو جائیں گے، پھر دوسری وصیت کی وجہ سے اس میں سے ایک سهم تفریق کر دیں تو باقی ابچیں گے جو کہ تہائی مال ہے، بقیہ دو تہائیاں اس کے مثل ہیں پس وہ ۲۲ سهام ہوں گی، پس کل مال ۳۳ سهام ہوگا، اور حصہ = $1 - \frac{9}{33} = \frac{24}{33}$ = ۸ پس، حصے والے موصی کو ۸ سهام دے دیں، تہائی کے باقی ماندہ کی ایک تہائی والے موصی کو ایک سهم دے دیں، تو یہ ۹ ہو جائیں گے، پس تہائی میں سے باقی دو سهام بچیں گے، ان کو دو تہائی مال میں، جو کہ ۲۲ سهام ہے، شامل کر دیجیے تو یہ ۲۴ ہو جائیں گے دو بیٹیوں کو اس کا دو تہائی ملیں گے، چنانچہ ہر بیٹی کو ۸ سهام ملیں گے، جتنے کہ آپ نے حصے والے موصی کو دیے، ماں کو چار سهام، بیوی کو تین سهام اور عصبہ کو ایک سهم ملے گا۔ پس الاصل میں لے گئے سهام کی نصف تعداد سے مسئلے کا حل نکل آیا۔

اور اگر موصی یہ وصیت کرے کہ موصی کو ایک بیٹی کے حصے کے برابر دیا جائے سوائے بعد از حصہ تہائی۔ یہ باقی ماندہ کی ایک تہائی کے تو فریضہ ۲۲ سهام میں سے ہوگا، ایک حصہ ۱۶ سهام کا ہوگا اور باقی ماندہ کی ایک تہائی ۱۶ سهام کی۔ مسئلے کو حل کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ آپ فرض کر لیں کہ وارثوں کی تعداد تین ہے، وصیت کی وجہ سے اس میں ایک سهم کا اضافہ کر دیں تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر چار کو تین سے ضرب دے دیں تو یہ بارہ ہو جائیں گے، پھر اس میں ایک سهم کا اضافہ کر دیں، اس طرح یہ تیرہ ہو جائیں گے، تو اس کو تہائی مال فرض کر لیجیے، بقیہ دو تہائیاں اس کے مثل ہیں پس کل مال ۳۹ سهام ہو جائے گا اور ایک حصہ = $1 - \frac{9}{39} = \frac{30}{39}$ = ۱۰ پھر اس میں سے ایک سهم باقی ماندہ کی ایک تہائی کے طور پر مستثنیٰ کر دیجیے اور اس کو باقی ماندہ میں جمع کر دیجیے تو یہ چار ہو جائیں گے، پھر ان چار سهام کو بقیہ دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے تو یہ بیس ہو جائیں گے، ہر بیٹی کو دس سهام ملیں گے، جتنے کہ مستثنیٰ کرنے سے قبل موصی کو دیے تھے، ماں کو چھٹا حصہ یعنی پانچ سهام ملیں گے، باقی پانچ بیوی اور عصبہ کے درمیان چوتھائی کے حساب سے تقسیم کیے جائیں گے کیونکہ بیوی کا حق تین سهام اور عصبہ کا حق ایک سهم ہے، پس بیوی کا حق عصبہ کے حق سے تین گنا ہوگا۔ لہذا اگر آپ کسر کو پسند کریں تو بقیہ پانچ کو ان دونوں کے درمیان چوتھائیوں کے حساب سے تقسیم کر دیں (یعنی بیوی کا حصہ = $\frac{5}{4} \times \frac{3}{4} = \frac{15}{16}$ اور عصبہ کا حصہ = $\frac{5}{4} \times \frac{1}{4} = \frac{5}{16}$) اور اگر آپ کسر کو پسند نہ کریں تو اصل حساب کو چار سے ضرب دے دیں تو یہ ۱۵۶ ہو جائیں گے، اس میں سے صحیح عدد یعنی کسر کے نکل جائیں گے، اور امام محمد نے جس عدد سے کتاب میں حل نکالا ہے یہ اس کا $\frac{1}{13}$ ہے۔

اور اگر وہ بیوی کے حصے اور تہائی کے باقی ماندہ کے ایک تہائی کے برابر مال کی وصیت کرے تو فریضہ ۲۳۴
 سهام میں سے ہوگا، ایک حصہ ۲۴ سهام اور باقی ماندہ کی ایک تہائی ۸ سهام ہوگی۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ آپ یوں
 سمجھ لیں کہ جیسے وارثوں کی تعداد آٹھ ہے کیونکہ سهام آٹھ ہیں تو گویا اس نے ان میں سے ایک کے حصے کے مثل کی
 وصیت کی ہے پس اس پر ایک سهم کا اضافہ کر لیں تو یہ تو ہو جائیں گے، اس کو تین سے ضرب دے دیں تو یہ ۲
 ہو جائیں گے، اس میں سے ایک سهم منہا کر دیں تو باقی ۲۶ سهام بچیں گے پس یہ تہائی مال ہے، لہذا کل مال ۲۸ سهام
 ہوگا، ایک حصہ = $1 \text{ سهم} \times 3 \times 3 = 9$ ، پھر اس میں سے ایک سهم تفریق کر دیں تو باقی آٹھ بچیں گے، اور باقی ماندہ کی
 ایک تہائی چھ ہے، تو باقی بارہ بچے، ان کو دو تہائی مال میں شامل کر لیجئے اور وہ ہے ۵۲ سهام، تو یہ ۲۴ سهام ہو جائیں گے،
 ان میں سے بیوی کو آٹھ سهام ملیں گے، اور واضح ہو گیا کہ آپ نے بیوی کے حصے کے مثل کی وصیت والے موصی کو
 کو بیوی کے حصے کے مثل آٹھ سهام دیے ہیں، تو رہی بیوی کو دینے کے بعد باقی ۵۶ سهام بچیں گے، ان کو اگر ماں، دو بیٹیوں
 اور عصبہ میں تقسیم کیا جائے تو حساب درست نہیں رہتا کیونکہ لازم ہے کہ دو بیٹیوں کو $\frac{1}{2}$ کا حصہ ملے اور اس کا $\frac{1}{4}$
 صحیح عدد میں نہیں ہے، ماں کو اس کا $\frac{1}{4}$ ملے گا اور اس کا $\frac{1}{4}$ بھی صحیح عدد میں نہیں نکلتا، البتہ $\frac{1}{4}$ کے خیر اور سہل
 حساب کے مابین نصف اور نصف کی موافقت ہے، لہذا ان میں سے ایک کو دوسرے کے موافق کے ساتھ
 ضرب دے دیں یعنی ۸ کو ۳ سے ضرب دے دیں، تو حاصل ضرب ۲۴، ۲۴، جیسا کہ امام محمدؒ نے کتاب میں بتایا
 ہے، پس جس کو پہلے حساب میں ایک سهم ملا تھا اس کو دوسرے حساب میں تین سهام ملیں گے، چنانچہ موصی کو
 کو آٹھ سهام ملے تھے تو اب اسے ۲۴ سهام ملیں گے، دو بیٹیوں کا حق $\frac{1}{2}$ ۲۲ درہم پر تھا تو اب ان کو ۱۲۸ مل
 جائیں گے، ماں کا حق $\frac{1}{4}$ ۱۰ درہم تھا تو یہ تین سے ضرب دینے کے بعد ۳۰ ہو جائے گا اور عصبہ کا حق $\frac{1}{4}$ ۲۰ درہم تھا
 تو یہ اب ۳۰ سے مضروب ہو کر آٹھ درہم ہو جائے گا۔

اگر کسی آدمی کے پانچ بیٹے ہوں، وہ ان میں سے ایک کے حق میں پورے ایک چوتھائی مال کی وصیت کرے
 اور دوسرے کے لیے تہائی کے باقی ماندہ کے ایک تہائی کی اور ورثاء اس کی اجازت دے دیں تو فریضہ ۱۲
 سهام سے ہوگا، ایک حصہ دو سهام، چوتھائی کا تکملہ ایک سهم تہائی کے باقی ماندہ کی ایک تہائی ایک سهم کیونکہ ورثاء
 اگر اجازت دے دیں تو وارث کے حق میں وصیت درست ہوتی ہے، اور اس کے حصے اور ایک چوتھائی
 میں فرق ایک سهم کا ہے کیونکہ اگر یہاں اجنبی کے لیے وصیت نہ ہوتی تو اس کو ایک چوتھائی ملتا اور باقی ماندہ
 مال چار بیٹیوں میں چار برابر اجزاء کر کے تقسیم کیا جاتا، پس ہمیں ایسے عدد کی ضرورت ہے جو چار پر پورا تقسیم ہو سکے
 اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد ۶ ہے، پس اس کو چوتھائی مال یعنی ۴ سهام دیے جائیں گے، اور باقی ماندہ
 مال چار بیٹیوں میں چار برابر حصوں کے حساب سے تقسیم کیا جائے گا، پس ہر بیٹی کو تین سهام ملیں گے جب کہ
 وصیت والے کو چار سهام ملے، تو واضح ہوا کہ اس وصیت سے تو وہ صرف ایک سهم کا مستحق ہوا ہے کیونکہ
 اس نے دوسرے کے لیے تہائی کے باقی ماندہ کی ایک تہائی کی وصیت کی ہے لہذا آپ ایسا عدد لیں جو تین
 اور چار دونوں پر پورا تقسیم ہوتا ہو اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد ۱۲ ہے، پس اس کی تہائی چار اور اس کی چوتھائی
 تین ہے، پس پوری چوتھائی والے موصی کو دو سهام دے دیجئے اور دوسرے کو ایک سهم، کیونکہ تہائی مال میں

سے اس کی ایک چوتھائی منہا کرنے کے بعد جو بچتا ہے اس کی ایک تہائی ایک سیم ہے۔ تو باقی دو سہا مہیجے ان کو دو تہائی مال میں شامل کر دیجیے تو یہ دس سہا م ہو جائیں گے، ان کو پانچ بیٹوں میں تقسیم کر دیجیے، اس طرح ہر بیٹے کو دو سہا م مل جائیں گے۔ اس سے واضح ہوا کہ جب ہم نے اس کو چوتھائی مال دیا تو اس کے حصے کے طور پر اس کا حصہ دو سہا م ہے، جتنا کہ باقی سب بیٹوں میں سے ہر ایک کو ملا ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

وصیت ترکے کی تہائی سے زیادہ کی نہ ہو | ازاںجملہ یہ شرط ہے کہ وصیت کی مقدار تہائی ترکے تک ہو۔ اگر موعی کا وارث

ہو اور تہائی سے زیادہ کی اجازت نہ دے تو تہائی سے زیادہ کی وصیت جائز نہ ہوگی۔ اور اجازت دینے والا بھی اجازت دینے کا شرعاً اہل ہو۔ اس شرط کے اعتبار کے لیے اصل وہ حدیث سعد بن ہے جو ہم نقل کر چکے ہیں۔ کانہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا کہ میں اپنے پورے مال کی وصیت کر دوں؟ آپ نے فرمایا نہیں، اس پر انہوں نے کہا تو رو تہائی کی؟ آپ نے فرمایا، نہیں انہوں نے کہا تو اس کے نصف کی؟ آپ نے فرمایا، نہیں۔ انہوں نے کہا، تو ایک تہائی مال کی؟ آپ نے فرمایا، تہائی اور تہائی بہت ہے، کیونکہ اگر تو اپنے وارثوں کو اغنیاء چھوڑے تو یہ اس سے بہتر ہے کہ تو ان کو محتاج چھوڑے اور وہ لوگوں کے آگے ہاتھ پھیلائیں۔ علاوہ ازیں آپ کا ارشاد ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری آخر عمر میں تمہارے اموال کا ایک تہائی تم پر صدقہ کر دیا ہے، تمہارے (نیک) اعمال میں امناۃ کی مرض سے۔ مزید برآں، مال کی وصیت موت کے وقت ملک کا ایجاب ہے اور موت کے وقت ورثاء کا حق اس کے مال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، بجز ایک تہائی مال کے، پس ایک تہائی سے زیادہ کی وصیت سے ان کی حق تلفی لازم آتی ہے اور یہ ان کی اجازت کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ اس سے وصیت حالت مرض میں کی یا صحت کی حالت میں، کیونکہ وصیت تو ایسا ایجاب ہے کہ جس کی اصناف موت کے وقت سے ہے، پس اس کا اعتبار موت کے وقت کیا جائے گا نہ کہ وصیت کرنے کے وقت اور موت کے وقت اس کے اعتبار سے لازم آتا ہے کہ اس کا اعتبار تہائی مال سے کیا جائے، بوجہ اس کے جو ہم نے بتائی، یعنی یہ کہ اس وقت ترکے کے ساتھ وارثوں کا حق وابستہ ہو جاتا ہے کیونکہ موت سے قبل آدمی مرض میں مبتلا ہوتا ہے اور مرض الموت میں ہی ان کا حق اس کے مال سے وابستہ ہو جاتا ہے، سوائے مستثنیٰ مقدار کے جو کہ تہائی مال ہے۔ وصیت اور دوسرے تبرعات مثلاً سببہ اور صدقہ میں فرق ہے، کہ ان میں تو عقد کے وقت کا اعتبار کیا جاتا ہے، پس اگر وہ اس وقت تندرست ہو تو وہ اس کے کل مال میں درست ہوں گے اور اگر وہ مرض ہو تو سوائے تہائی مال کے درست نہ ہوں گے، کیوں کہ سببہ اور صدقہ ہر دو فی الفور ملک کا ایجاب ہیں، پس ان کے ضمن میں عقد کے وقت کی حالت کا اعتبار کیا جائے گا، پس اگر وہ تندرست ہو تو اس کے مال میں کسی کا کوئی حق نہ ہوگا، لہذا یہ کل مال میں سے درست ہوگا۔ اور اگر وہ مرض ہو تو اس کے مال کے ساتھ ورثاء کا حق وابستہ ہے لہذا تہائی مال سے زیادہ میں (سببہ یا صدقہ) جائز نہ ہوگا۔ اسی طرح، مرض الموت میں غلام کو آزاد کرنا، بیع اور مجاہدہ، اتنی مقدار میں کہ جس میں لوگ ایک دوسرے کو فریب نہیں دیتے، مقروض کا ابراء، قتل غدار سے معافی یہ سب سببہ اور صدقہ کی طرح تہائی مال میں معتبر ہوں گے کیوں کہ مرض الموت میں مبتلا مرض کے ایک تہائی مال سے اوپر کے مال کے ساتھ وارثوں کا حق وابستہ ہو جاتا ہے۔ البتہ قتل عمد سے معافی جائز ہے اور اس میں تہائی مال کا اعتبار نہیں کیا جائے گا کیونکہ وارثوں کا

حق تو مال کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور قصاص مال نہیں ہے۔ اگر وہ بحالت مرض دین کی کفالت اور ورثہ کی ضمانت (یعنی یہ کہ وہ مشتری کو کہے کہ اگر اس خریدے ہوئے مال کا کوئی اور مستحق نکل آیا تو میں تمہاری ادا کی ہوئی قیمت کا تناسل ہوں) دینا چاہے تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیوں کہ دین کو اپنے ذمے لینا بھی تبرع ہے لہذا یہ تنائی مال میں معتبر ہوگا جیسے ہر تنائی مال میں معتبر ہوتا ہے، کیونکہ اس میں اس پر الزام آتا ہے جیسے ہر میں الزام آتا ہے۔ اور اگر وہ بحالت مرض میں اقرار کرے کہ اس نے تندرستی کی حالت میں اس دین کی کفالت کی تھی تو اس دین کا وہی حکم ہے جو مرض کے دین کا ہے، چنانچہ تندرستی کے زمانے کے قرض خواہوں کے حق میں اس کے اقرار کو تسلیم نہیں کیا جائیگا، اور مرض کے قرض خواہ اور مکفول جس کیلئے کفیل و ضامن یکساں ہیں۔ اور اگر وہ بحالت صحت کفیل (ضامن) بنے اور کفالت کو مستقبل کی طرف مضاف کرے۔ مثلاً وہ مکفول لے سے کہے کہ فلاں شخص کے ذمے تیرا جو حق واجب ہوگا میں اس کا کفیل ہوں، پھر اس فلاں شخص کے ذمے مکفول لے کا کوئی دین کفیل کی حالت مرض میں واجب ہو جائے تو اس دین کا حکم اور حالت صحت کے دین کا حکم دونوں یکساں ہیں، چنانچہ مکفول لے کے ساتھ وہی معاملہ کیا جائے گا جو حالت صحت کے قرض خواہ کے ساتھ کیا جاتا ہے، کیونکہ کفالت صحت کی حالت میں پائی گئی ہے۔ ابراہیم رحمہ اللہ سے ایسے شخص کے بارے میں روایت ہے کہ جس نے اپنی ام ولد کے حق میں اپنی زندگی میں اور تندرستی کی حالت میں وصیت کی، پھر وہ فوت ہو گیا، کہ یہ میراث ہے۔ اور اگر وہ اپنی موت کے وقت اس کے حق میں وصیت کرے تو یہ اسے تنائی مال میں سے ملے گی۔ اول الذکر کو اس پر محمول کیا جائے گا کہ جیسے اس نے اپنی زندگی میں اس کو ہبہ کے طور پر کوئی چیز دی ہو کیونکہ ام ولد کو کوئی چیز ہبہ کرنا درحقیقت ممکن نہیں ہے، اس لیے کہ ہبہ تملیک (مالک بنانا) ہے جب کہ وہ اہل ملک میں سے نہیں ہے کیونکہ وہ مملوک ہے۔ ثانی الذکر اپنے ظاہری معنی کے مطابق رہے گی کیونکہ مال کی وصیت موت کے وقت ملک کا ایجاب ہے اور وہ موت کے وقت اہل ملک میں سے ہے کیونکہ وہ اس وقت آزاد ہے لہذا وہ ان لوگوں میں سے ہے کہ جن کے حق میں وصیت کی جاسکتی ہے۔

وارث نہ ہو تو کل مال کی وصیت بھی جائز ہے اور اگر تنائی مال سے زیادہ کی وصیت کرے اور

اس کا کوئی وارث نہ ہو تو ہمارے نزدیک یہ کل مال میں سے جائز ہے جب کہ امام شافعی کے نزدیک صرف تنائی مال میں سے جائز ہوگی۔ اس مسئلے کو ہم کتاب الولاء میں بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر اس کا وارث ہو اور وہ تنائی سے زائد کی اجازت دے دے تو اس کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ تنائی سے زیادہ میں وصیت کے نفاذ میں رکاوٹ تو اس (وارث) کا حق ہے ورنہ تصرف کے لیے جو موجب تنفیذ ہے یعنی ملک تو وہ موجود ہے پس جب اس نے اجازت دے دی تو رکاوٹ دور ہوگئی۔

ورثاء کی اجازت سے تنائی سے زیادہ کی وصیت جائز ہوجاتی ہے پھر جب وصیت وارث کی اجازت سے جائز ہو

جائے تو موصی لے تنائی مال سے زائد مقدار کا مالک موصی کی جانب سے بنے گا نہ کہ وارث کی جانب سے، پس اس زائد مقدار کا جواز موصی کی وصیت کا جواز ہے نہ کہ وارث کی طرف سے عطیہ کا جواز۔ یہ ہمارے ائمہ رضی اللہ عنہم کا قول ہے جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا جواز ہبہ اور عطیہ کا جواز ہے، چنانچہ ان کے نزدیک اس میں ملک کا ثابت ہونا قبضے پر منحصر ہے جبکہ ہمارے نزدیک یہ اس پر منحصر نہیں ہے۔ امام شافعی کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب (وصیت کا) نفاذ وارث کی اجازت پر موقوف ہے تو یہ اس امر کی دلیل ہے

کہ اجازت اس کی طرف سے ہی ہے، اور اس پر دلیل یہ ہے کہ اگر وارث موصی کے مرض الموت میں کی گئی وصیت کی اجازت دے دے تو اس کی اجازت تہائی مال میں معتبر ہوتی ہے، پس ثابت ہوا کہ تملیک اس کی جانب سے ہے، ہماری توجہ یہ ہے کہ موصی وصیت کر کے اپنی ہی ملک میں تصرف کرتا ہے اور اس ہمارے میں اصول یہ ہے کہ یہ (تصرف) نافذ ہو کیونکہ تصرف ایسے شخص کی جانب سے ہے جو تصرف کرنے کا اہل ہے اور ایسی چیز ہے کہ جو تصرف کا محل ہے، اور امتناع تو ایک رکاوٹ کے سبب سے ہے اور وہ رکاوٹ ہے وارث کا حق، تو جب اس نے اجازت دے دی تو اس نے وہ رکاوٹ دور کر دی اور وہ تصرف سابقہ سبب کی وجہ سے نافذ ہو گا نہ کہ رکاوٹ کے دور کیے جانے کی وجہ سے، کیونکہ رکاوٹ کا دور کیا جانا تو شرط ہے، اور شرط کے پائے جانے پر حکم کی اصناف سبب کی طرف ہوتی ہے نہ کہ شرط کی طرف، اور حکم کا ثابت ہونا فی الحقیقت سبب پر موقوف ہوتا ہے نہ کہ شرط پر، کیونکہ تمام شرطیں اسباب کی شرطیں ہوتی ہیں نہ کہ احکام کی شرطیں، جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے، پس امام شافعیؒ نے جو وجہ بیان کی ہے اس کا یہ جواب نکل آیا۔ رہی اس کے مرض الموت میں وارث کی اجازت تو یہ تہائی مال میں اس اعتبار کا اس وجہ سے نہیں ہوتا کہ اس کی طرف سے اجازت تملیک اور ملک کا ایجاد ہے، کیونکہ اجازت تملیک کی خبر نہیں دیتی بلکہ یہ اس وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ تصرف تملیک واقع ہونے میں ایک رکاوٹ کا ازالہ ہے، مال تصرف پر سے حق کو ساقط کر کے اور یہ حق ساقط کرنا اس کی طرف سے تبرع ہے، پس اس کا تبرع تہائی مال میں معتبر ہو گا جیسے تبرع کے ذریعے تملیک کا تبرع تہائی مال میں معتبر ہوتا ہے۔

اگر بعض ورثاء اجازت نہ دیں | اگر بعض ورثاء اجازت دے دیں اور بعض رد کر دیں، تو اجازت دینے والے وارث کے حصہ کے بقدر وصیت جائز ہوگی اور رد کرنے والوں کے حصوں کے بقدر باطل ہو جائے گی، کیونکہ ہر وارث کو اپنے حصے کے بقدر کی اجازت دینے اور رد کرنے کا اختیار ہے، پس ہر ایک کا اپنے حصے میں تصرف شرعی اختیار کے ساتھ صادر ہوا ہے، لہذا یہ نافذ ہو گا، پھر اجازت دینے والے کی اجازت اس صورت میں معتبر ہوگی کہ جب اجازت دینے والا اجازت دینے کا اہل ہو یعنی وہ بالغ اور عاقل ہو اور اگر وہ دیوانہ یا سمجھ بوجھ نہ رکھنے والا بچہ ہو تو اس کی اجازت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ اور اگر وہ عاقل و بالغ ہو لیکن مرض الموت میں مبتلا مریض ہو تو اس کی اجازت جائز ہوگی۔ پھر اگر وارث ایک ہی ہو تو اس کی اجازت بمنزلہ نئی وصیت کے ہوگی چنانچہ اگر موصی لہ اس کا وارث ہو تو اس کی اجازت جائز نہ ہوگی تا آنکہ مریض کے ورثاء اس کی موت کے بعد اس کی اجازت دے دیں۔ اور اگر وہ اجنبی ہو تو اس کی اجازت جائز ہوگی اور تہائی مال میں معتبر ہوگی۔ اجازت کا وقت موصی کی موت کے بعد کا وقت ہے، اس کی زندگی میں اجازت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا، چنانچہ اگر وہ اس کی زندگی میں اجازت دے دیں تو اس کی موت کے بعد اس سے رجوع کرنے کا انہیں اختیار ہو گا۔ یہ جمہور علماء رضی اللہ عنہم کا قول ہے۔ ابن ابی لیلیٰ رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ ان کی اجازت اس کی موت کے بعد اور اس کی زندگی میں بھی جائز ہوگی اور اگر وہ اس کی زندگی میں اجازت دے دیں تو اس کی موت کے بعد انہیں اس سے رجوع کرنے کا اختیار

نہیں ہوگا۔ اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اگر وہ اس کی موت کے بعد اجازت دیں تو انہیں اس کے بعد اس سے رجوع کرنے کا اختیار نہیں ہوگا۔ ابن ابی لیلیٰ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اس کی زندگی میں ان کی طرف سے اجازت اپنے محل میں واقع ہوئی ہے کیونکہ اس کے مرض الموت میں اس کے مال کے ساتھ ان کا حق وابستہ ہوتا ہے البتہ اس مرض کا مرض الموت ہونا موت پر ہی ثابت ہوتا ہے پھر جب اس کے ساتھ موت متصل ہوگئی تو یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ مرض الموت تھا، پس یہ بھی واضح ہو گیا کہ ان کا حق اس کے مال کے ساتھ وابستہ تھا، تو واضح ہوا کہ اجازت دے کر انہوں نے اپنا حق ساقط کر دیا، پس ان کی اجازت جائز ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ ان کا حق تو موصی کی موت پر ثابت ہوتا ہے کیونکہ یہ بات کہ مرض، مرض الموت ہے موت پر ہی معلوم ہوتی ہے تو اب جب کہ وہ فوت ہو گیا یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہ مرض، مرض الموت تھا پس اب ان کا حق ثابت ہو جائے گا، البتہ جب موت پر ان کا حق ثابت ہو گیا تو اس کا استناد مشروع مرض کی طرف ہو گیا اور استناد تو قائم میں ظاہر ہوتا ہے نہ کہ ماضی (گزرنے والے) میں اور ان کی اجازت گزر چکی ہے سودا اور بے کار، کیونکہ اجازت دینے کے وقت حق معدوم تھا، پس اس کے ساتھ اجازت ملحق نہ ہوگی۔ اس بات کی دلیل کہ وارثوں کا حق مرض کی حالت میں محض ظاہر ہونے کے طریقے سے ثابت نہیں ہوتا یہ ہے کہ مریض کے لیے اپنی باندی کے ساتھ مباشرت کرنا حلال ہے اور اگر محض ظہور کے طریقے سے موت کے وقت (وارثوں) کی ملک ثابت ہوتی تو یہ بات واضح ہوتی کہ اس نے غیر کی ملک کے ساتھ مباشرت کی ہے اور ایسا کرنا حرام ہے جبکہ یہ بالاتباع حرام نہیں ہے، کیونکہ محض ظہور کے طریقے سے حالت مرض میں حق کا اثبات موت کے وقت حقیقت کا ابطال ہے، پس فی الحال حق کا اعتبار جائز نہیں ہے کیونکہ اس سے موت کے وقت حقیقت کا ابطال ہوتا ہے، لہذا اس کا اعتبار استناد کے طریقے سے ہے، اس لیے یہ قائم و حاضر میں ظاہر ہو گا نہ کہ ماضی میں۔

دوسرے کے مال کی بابت وصیت | اور اگر موصی کسی آدمی کے مال سے ایک ہزار درہم یا ایک غلام یا اس کی کسی دوسری چیز کی وصیت کرے اور وہ آدمی موصی کی موت سے پہلے یا اس کی موت کے بعد اس کی اجازت دے دے تو وہ مال موصی کے حوالے کرنے سے قبل وہ اس اجازت سے رجوع کر سکتا ہے، اگر وہ اس کے حوالے کر دے تو یہ جائز ہے کیونکہ اس کا جواز اس کی وصیت کا جواز نہیں ہے کیونکہ دوسرے کے مال پر کسی کو کوئی اختیار حاصل نہیں ہوتا، اس کا جواز تو مال والے کی طرف سے ہے، پس اس کی اجازت کسی حق کو ساقط کرنے کی اجازت نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کی طرف سے ہے کا عقد ہے، کیونکہ موصی کا تصرف دوسرے کی ملک میں واقع ہوا ہے پس یہ اس (دوسرے) کی اجازت پر موقوف ہے، تو جب اس دوسرے شخص نے اس کی اجازت دے دی تو یہ اس کی جانب سے ہے پھر ظہرانہ کہ موصی کی طرف سے وصیت، گویا کہ اس نے یہ ابتداء ہی سے کیا ہے، پس اگر وہ مال سپرد کر دے تو یہ جائز ہے وگرنہ نہیں، بخلاف تہائی مال سے زائد کی وصیت کے کہ اگر وہ اس کی اجازت دے دیں تو وہ جائز ہوتی ہے اور اس میں مال کا موصی کے حوالے کیا جانا شرط نہیں ہے، کیونکہ وہاں تصرف وصیت واقع ہوا ہے اس لیے کہ یہ اس کی اپنی ملک میں واقع ہوا ہے لہذا یہ سپردگی کا محتاج نہیں ہے، یہ تو صرف اجازت کا محتاج ہے پس جب اجازت مل گئی وصیت جائز ہوگئی اور اس کو نافذ کیا جائے گا۔ اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا کہ موصی یہ مال کا ایک مقررہ حصہ ہے، جیسے تہائی اور نصف یا یہ کل مال ہے، یا یہ عین ہے جس کی

طرف اشارہ کیا گیا، مثلاً وہ اپنے ایک غلام یا اپنے ایک کپڑے کی وصیت کر دے، ان سب صورتوں میں تنائی مال کا اعتبار کیا جائے گا۔ پس اگر وہ (موصی بہ) اس کے کل مال کے ایک تہائی میں سے نکلتا ہو تو وہ اس کو مل جائے گا اور اگر نہ نکلتا ہو تو اس (موصی لہ) کو اس قدر ملے گا جس قدر کہ تنائی مال میں سے نکلتا ہو۔

اگر موصی ایک سے زیادہ وصیتیں کرے اور اگر موصی کا کوئی اور مال موصی بہ کے سوا نہ ہو تو موصی لہ کو موصی بہ کا ایک تہائی ملے گا اور اگر دو

تنائی وارثوں کے ملے گا، خواہ وصیت ایک ہو یا کئی وصیتیں اکٹھی ہو کئی ہوں، سب وصیتوں کو تنائی مال میں سے پورا کیا جائے گا، اگر ایسا کرنا ممکن ہو اور اگر ایسا کرنا ممکن نہ ہو اور تنائی مال جملہ وصیتوں کو پورا نہ کر سکتا ہو تو اس میں حصے ڈالے جائیں گے، اور اگر ترجیح دینے کا سبب موجود ہو تو بعض (موصی لہ) کو بعض پر ترجیح دی جائے گی۔ اس جملہ کی توضیح یوں ہے کہ اگر ایک سے زیادہ وصیتیں جمع ہو جائیں تو تنائی مال دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا یا تو جملہ وصیتوں کو پورا کرنے کے لیے کافی ہوگا یا کافی نہیں ہوگا، اگر کافی ہو تو سب وصیتیں تنائی مال میں سے پوری کی جائیں گی کیونکہ سبھی وصیتیں اس کے ساتھ وابستہ ہیں اور سب کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا سب وصیتیں پوری کی جائیں گی، خواہ یہ وصیتیں اللہ تبارک و تعالیٰ کے لئے ہوں جیسے تقرب الہی کی وصیت، مثلاً فرض حج، زکوٰۃ، روزہ، نماز، کفارات، نذروں، صدقہ، قطر، قربانی، نفلی حج، نفلی ورے، مسامرہ کی تعبیر غلام آزاد کرنے اور جانور ذبح کرنے وغیرہ کی وصیت، یا یہ بندوں کے حق میں ہوں، جیسے زید عمر و بکر خالد کے لئے وصیت۔ اسی طرح اگر تنائی مال جملہ وصیتوں کے نفاذ کے لئے کافی نہ ہو لیکن ورثہ، اجازت دیدیں تو بھی جملہ وصیتیں نافذ کی جائیں گی۔ اور اگر تنائی مال کافی نہ ہو اور ورثہ بھی اجازت نہ دیں تو وہ وصیتیں دو حالتوں سے خالی نہ ہوں گی۔ یا تو سب کی سب اللہ تعالیٰ عز و جل کے لئے ہوں گی اور اس سے مراد ہے تقرب الہی کی وصیت یا ان میں سے بعض اللہ تعالیٰ کے لئے اور بعض بندوں کے لئے ہوں گی۔

تقرب الہی کے لئے کی گئی وصیتوں کے احکام اگر جملہ وصیتیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہوں، تو یہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوں گی۔

یا تو سبھی وصیتیں فرائض یا واجبات یا فرائض و واجبات اور نوافل سبھی اقسام کی ملی جلی ہوں گی۔ اگر جملہ وصیتیں ایک جیسے فرائض ہوں، تو اس کو پہلے نافذ کیا جائے گا جس کو موصی نے مقدم رکھا ہے، کیونکہ ایک جیسے ہونے کی صورت میں ترجیح بالذات ممکن نہیں ہے پس ابتداء کی ترجیح دی جائے گی، کیونکہ ایک وصیت کو پہلے رکھنا اس امر کی دلیل ہے کہ موصی نے اس کو نسبتاً زیادہ اہمیت دی ہے، کیونکہ انسان بالعموم سب سے پہلے اہم ترین کو لیتا ہے، پھر اس سے کم اہم کو، علیٰ ہذا القیاس۔ حج اور زکوٰۃ کی (وصیت کی) بابت امام ابو یوسفؒ سے دو مختلف اقوال روایت کیے گئے ہیں، ایک قول تو یہ ہے کہ پہلے حج کی وصیت کو نافذ کیا جائے گا خواہ موصی نے اس کا ذکر بعد میں کیا ہو اور دوسرا قول، جو کہ امام محمدؒ کا بھی قول ہے، یہ ہے کہ پہلے زکوٰۃ کی وصیت کو نافذ کیا جائے گا پہلے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حج بدنی عبادت ہے اور زکوٰۃ مالی عبادت ہے اور بدنی عبادت اولیٰ ہے، کیونکہ نفس مال کی بہ نسبت زیادہ قیمتی اور عزیز ہے، پس یہ اپنی عزت و تیرین اور سب سے قیمتی چیز کے ذریعے اللہ تبارک و تعالیٰ کا تقرب حاصل کرنا ہے، پس یہ قوی تر ہے، لہذا اس کو پہلے نافذ کرنا اولیٰ ہے،

کیونکہ حج ایک ایسی بدنی عبادت ہے کہ اس کا مال کے ساتھ بھی تعلق ہے جبکہ زکوٰۃ ایک مالی عبادت ہے جس کا بدن سے کوئی تعلق نہیں ہے، لہذا حج قوی تر ہے، لہذا اس کو پہلے نافذ کرنا اولیٰ ہے۔ دوسرے قول کی توجیہ یہ ہے کہ حج خالصتہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے جبکہ زکوٰۃ کے ساتھ بندے کا حق بھی وابستہ ہے پس اس کو پہلے نافذ کیا جائے گا کیونکہ بندہ محتاج ہے جبکہ اللہ عز و جل غنی ہے۔ حج اور زکوٰۃ کی بابت علماء کا کہنا ہے کہ ان کو کفارات (کفارہ کی جمع) سے پہلے نافذ کیا جائے گا کیونکہ یہ دونوں ابتداء اللہ کے واجب کرنے سے واجب ہیں، ان کے واجب ہونے کا بندے کی جانب سے پائے جانے والے کسی سبب کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے جبکہ کفارات کے وجوب کا تعلق ایسے اسباب سے ہے جو بندے کی طرف سے پائے جاتے ہیں جیسے قتل، ظمار اور قسم ہے، اور جو ابتداء واجب ہو وہ قوی تر ہوتا ہے، لہذا وہ مقدم ہوگا۔ کفارات صدقہ فطر پر مقدم ہیں کیونکہ صدقہ فطر واجب ہے جبکہ کفارات فرض ہیں اور فرض واجب پر مقدم ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں، ان کفارات کے لیے تو قرآن حکیم کی نص موجود ہے جبکہ صدقہ فطر کے لیے قرآن مجید میں کوئی نص نہیں ہے، یہ تو مسندت پاک سے معلوم ہوا ہے، پس جس کی بابت قرآن حکیم میں نص موجود ہے وہ قوی تر ہے، لہذا وہ اولیٰ ہے۔ صدقہ فطر قربانی پر مقدم ہے اگرچہ ہمارے نزدیک قربانی بھی واجب ہے، لیکن صدقہ فطر کے وجوب پر اتفاق ہے جبکہ قربانی کا وجوب محل اجتہاد ہے، لہذا جس کے وجوب پر اتفاق ہے وہ قوی تر ہے، پس اس سے ابتداء کرنا اولیٰ ہے۔ اسی طرح، صدقہ فطر رمضان میں روزہ افطار کرنے کے کفارے پر مقدم ہے کیونکہ اس کفارے کا وجوب خبر واحد سے ثابت ہے۔ جب کہ صدقہ فطر کا وجوب مشہور احادیث (اخبار) سے ثابت ہے، اور خبر مشہور سے جو ثابت ہو وہ قوی تر ہوتا ہے، لہذا یہ مقدم ہوگا۔ علماء کا کہنا ہے کہ صدقہ فطر نذر پر مقدم ہوگا کیونکہ صدقہ فطر تو ابتداء اللہ تبارک و تعالیٰ کے واجب کرنے سے واجب ہوا ہے جب کہ نذر بندے کے واجب کرنے سے واجب ہوئی ہے، اور اس کے وجوب کا تعلق بھی بندے کے از کتاب کے سبب سے ہے لہذا صدقہ فطر مقدم ہوگا۔ اس میں اشکال یہ ہے کہ صدقہ فطر واجبات میں سے ہے نہ کہ فرائض میں سے کیونکہ اس کا وجوب کسی دلیل قطعی سے ثابت نہیں ہوتا بلکہ ایسی دلیل سے ثابت ہوتا ہے جو مشتبہ ہے اسی لئے اس کے منکر کی تکفیر نہیں کی جاتی، جبکہ نذر کو پورا کرنا فرض ہے کیونکہ اس کا وجوب ایک قطعی دلیل سے ثابت ہے اور وہ قطعی دلیل ہے قرآن حکیم کی نص، چنانچہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ہے: وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ یعنی "اور وہ اپنی نذریں پوری کریں، اور فرض واجب پر مقدم ہوتا ہے، اسی لئے نذر کو پورا کرنے کے وجوب کے منکر کی تکفیر کی جاتی ہے۔ اللہ عز و جل کی کتاب میں اس پر دلیل موجود ہے اور وہ ہے اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا یہ ارشاد: وَمِنْهُمْ مَّنْ عٰهَدَ اللّٰهَ لَیْنِ اِنْ اٰتٰی مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُوْنَنَّ مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ فَلَمَّا اٰتٰهُمْ مِنْ فَضْلِهِ بَخِلُوْا بِهٖ وَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُّعْرِضُوْنَ فَاَعْقَبَهُمْ نِقَافًا فِیْ قُلُوْبِهِمْ اِلٰی یَوْمِ یَلْقَوْنَهٗ بِمَا اَخْلَقُوْا اللّٰهَ مَا وَعَدُوْهُ وَبِمَا كَانُوْا یَكْنِیْ بُوْنًا یعنی "ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جنہوں نے اللہ سے عہد کیا تھا کہ اگر اس نے اپنے فضل سے ہم کو نانا تو ہم ضرور صدقہ کریں گے اور ضرور نیکو کار بنیں گے لیکن جب اللہ نے ان کو اپنے

فضل سے نواز دیا تو وہ اس میں بخل کرتے لگے اور وہ اپنے عہد سے پھر گئے اور وہ منہ پھیرنے والے ہیں
 یقیناً یہ نکلا کہ (اللہ نے) ان کی اس بد عہدی کی وجہ سے جو انہوں نے اللہ سے کی اور اس جھوٹ کی وجہ سے جو وہ بولتے
 تھے روز حساب تک کے لیے انکے دلوں میں نفاق بٹھا دیا "نذر قربانی پر مقدم ہے، کیونکہ اس کا پورا کرنا یقینی
 طور پر واجب ہے جبکہ قربانی کا واجب ہونا شکیبہ ہے کیونکہ یہ محل اجتہاد ہے۔ قربانی نوافل پر مقدم ہوں
 کیونکہ یہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک واجب ہے اور صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک سنت مؤکدہ
 ہے اور واجب اور سنت مؤکدہ نفل سے اولیٰ ہے پس موصی کے حال سے ظاہر ہوتا ہے، مسلمان کے بارے
 میں حسن ظن کے طور پر کہ اس کو نفل پر مقدم کرنے کا ارادہ کیا تھا بس سو اس کو ترک کر دیا، لہذا اس کو مقدم
 کرنے کی دلالت کی وجہ سے اس کو مقدم کیا جائے گا، خواہ ہو اس نے اس کا ذکر مؤخر کر دیا ہے۔

یہ اس صورت کا حکم تھا کہ جب تقرب کی وصیتوں میں اعتناق منجز نہ ہو اور اعتناق منجز سے مراد ہے
 مرض الموت میں غلام کو آزاد کرنا، یا ایسا آزاد کرنا جو موت کے ساتھ متعلق ہو اور وہ بے تدبیر چنانچہ اگر اس
 کی وصیت کی گئی ہو تو یہ مقدم ہوگا کیونکہ اعتناق خواہ منجز ہو یا موت پر متعلق اس کو فسخ کرنا ممکن نہیں، پس یہ قوی
 تر ہے لہذا یہ مقدم ہوگا۔ جہاں تک اعتناق کی وصیت کا تعلق ہے تو اگر یہ کفارہ کے طور پر واجب ہونے والا
 اعتناق ہے تو اس کا وہی حکم ہوگا جو دیگر کفارات کا ہے، اور اس کا ذکر ہم کر چکے ہیں اور اگر یہ واجب نہ ہو تو
 اس کا وہی حکم ہوگا جو حبلہ نوافل کی وصیتوں کا ہے، جیسے فقراء پر خیرات، مساجد کی تعمیر اور نفلی حج وغیرہ پر صدقہ
 ہے، کیونکہ اعتناق کی وصیت کے ساتھ فسخ ملحق ہو جاتا ہے، جیسے دیگر وصیتوں کے ساتھ ملحق ہو جاتا ہے، پس دیگر وصیتوں
 کی طرح اعتناق کی وصیت بھی غیر واجب ہے، لہذا یہ مقدم نہ ہوگی، بخلاف اعتناق منجز اور موت پر متعلق اعتناق
 کے، کیوں کہ ان دونوں کے ساتھ فسخ ملحق نہیں ہو سکتا، پس یہ قوی تر ہے، لہذا یہ دیگر تمام وصیتوں پر
 مقدم ہوگا۔

تقرب الہی اور بندوں کیلئے ملی جلی وصیتوں کے احکام اگر بعض وصیتیں اللہ سبحانہ و تعالیٰ کیلئے ہوں
 اور بعض بندوں کے لیے، تو اگر متین لوگوں کیلئے

وہ وصیت کرے تو وہ تہائی مال میں سے اپنے حصے لے لیں گے، پھر بندوں کو ترکہ میں سے جو ملے گا وہ ان سب
 کے لیے ہے، اس میں کسی کو دوسرے پر تقدم حاصل نہ ہوگا، جس کی وجہ ہم بیان کریں گے، اور جو اللہ تبارک
 و تعالیٰ کے لیے ہو اس کو جمع کر لیا جائے گا، اس میں سے سب سے پہلے فرائض، پھر واجبات اور پھر نوافل کی
 وصیت نافذ کی جائے گی۔ اگر اللہ تبارک و تعالیٰ کیلئے کی گئی وصیتوں کے ساتھ بندوں میں سے کسی معین فرد
 کے لیے بھی وصیت ہو تو اس کو تقرب کی وصیتوں کے ساتھ بقدر اس کے موصی بہ کے حصہ ملے گا، اور
 حصے نکالنے میں تقرب کی تمام صورتوں کو جدا گانہ طور پر لیا جائے گا، پس اگر وہ کہے کہ میرا تہائی مال حج،
 زکوٰۃ، کفارات اور زید کے لیے ہے تو تہائی مال کے چار سهام کیے جائیں گے، ایک ہم موسیٰ کے لیے
 ایک سم ج کے لیے، ایک سم زکوٰۃ کے لیے اور ایک سم کفارات کے لیے، کیونکہ ان صورتوں میں سے ہر
 ایک دوسری سے جدا ہے، لہذا ہر صورت کو جدا گانہ طور پر ایک سم ملے گا، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ

جب وہ اپنے تہائی مال کی بعض معین اشخاص کے لیے وصیت کرتا مگر یہ کہا جائے کہ تقرب کی صورتوں سے، اگرچہ وہ مختلف ہوں، مقصود تو ایک ہی ہے اور وہ ہے اللہ تبارک و تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی کی طلب، تو چاہیے تو یہ کہ (تہائی مال کو دو سهام میں تقسیم کیا جائے) ایک سهم موصیٰ کے لیے اور تقرب کی صورتوں کے لیے ایک سهم۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ سب سے مقصود اگرچہ ایک ہے اور وہ ہے اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی کی جستجو، لیکن ہر صورت کا صراحت کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے لہذا اس کا اعتبار کرنا لازم ہے اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر اپنا تہائی مال فقراء، مساکین اور ابناء السبیل (مسافروں) کے لیے وصیت کرے تو ہر تین کے لیے ایک سهم نکالا جائے گا، اگرچہ سب سے مقصود اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا تقرب ہے لیکن جب کسی صورت کا صراحت کے ساتھ ذکر کر دیا جائے تو اس کا اعتبار کیا جاتا ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا۔

اگر جملہ وصیتیں بندوں کے لئے ہوں

یہ اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب وصیتیں تمام تر اللہ تبارک و تعالیٰ کے لیے ہوں اور کچھ بندوں کے لیے۔ اور اگر تمام وصیتیں بندوں کے لیے ہوں تو وہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوں گی: یا تو وہ سب تہائی مال کے اندر اندر ہوں گی اور کوئی وصیت تہائی مال کی مقدار سے زیادہ مقدار کی نہ ہوگی یا پھر وہ اس سے تجاوز کر جائے گی۔ اگر کوئی وصیت اس سے تجاوز نہ کرے، مثلاً موصیٰ ایک آدمی کے لیے ایک تہائی مال کی وصیت کرے، دوسرے آدمی کے لیے ایک چوتھائی کی اور تیسرے کے لیے چوتھی، تو وہ تینوں تہائی مال میں سے اپنے حقوق کی مناسبت سے حصے پائیں گے، تہائی کی وصیت والے کو تہائی کا تہائی، چوتھائی والے کو تہائی مال کا چوتھائی اور چوتھائی والے کو تہائی مال کا چوتھائی کا اس طرح ہر ایک کو تہائی مال میں سے اس کے فریضہ کے بقدر مل جائے گا اور کوئی بھی دوسرے پر مقدم نہ ہوگا، سوائے اس کے کہ ان وصیتوں کے ساتھ تین چیزوں میں سے کوئی چیز ہو، اور وہ تین چیزیں ہیں مرض کی حالت میں فوری اعتناق یا حالت مرض یا حالت صحیح میں موت پر معلق اعتناق، یعنی تدبیر یا حالت مرض میں اتنی کم قیمت پر بیع (محایات) جس پر لوگ عام طور سے بیع نہیں کرتے، تو یہ بندوں کے لیے کی گئی جملہ وصیتوں پر مقدم ہوں گی، جیسے تقرب الہی کے لیے کی گئی وصیتوں پر یہ مقدم ہوتی ہیں، پس سب سے پہلے ان وصیتوں کو نافذ کیا جائے گا، پھر تہائی مال کے باقی ماندہ کو وصیتوں والے باہم تقسیم کریں گے، اور یہ باقی ماندہ مال ان کے درمیان ان کی وصیتوں کی مقدار کے تناسب سے تقسیم ہوگا۔ ہم نے جو یہ کہا ہے کہ ان تین مشنّی چیزوں کے سوا کسی صاحبِ وصیت کو دوسرے پر مقدم نہیں دیا جائے گا تو اس کی وجہ یہ ہے کہ کسی کو دوسرے پر مقدم کرنے کے لیے کسی سبب توجیح کا ہونا لازم ہے اور یہ موجود نہیں ہے کیونکہ جب وصیتیں سبب استحقاق میں برابر ہیں، اس لیے کہ ہر ایک کا سبب استحقاق دوسرے کے سبب استحقاق کے مانند ہے، اور سبب میں یکسانیت سے حکم کی یکسانیت لازم آتی ہے۔ البتہ (مذکورہ تین) مشنّی مواقع میں سبب استحقاق یکساں نہیں ہے کیونکہ فوری اعتناق یا موت پر معلق اعتناق فسخ کا محتمل نہیں ہوتا اور محایات کا استحقاق عقد ضمان سے حاصل ہوتا ہے اور وہ عقد ہے بیع، کیونکہ یہ عقد معاوضہ ہے، اس لیے بیع زرقین سے مضمون ہوتی ہے جب کہ وصیت تبرع ہے، لہذا عقد ضمان سے متعلق محایات قوی تر ہے، اس لیے یہ مقدم کیے جانے کے لائق ہے۔ اگر علق اور محایات دونوں اکٹھے ہو جائیں اور تہائی مال ان دونوں کے لیے کافی نہ ہو تو اس بار میں امام ابوحنیفہؒ کا کہنا ہے کہ اگر محایات علق سے پہلے (کی گئی) ہو تو ابتداء محایات سے کی جائے

گی وگرنہ یہ دونوں برابر ہوں گے۔ اعلیٰ نے امام ابو یوسفؒ کی امام ابو حنیفہؒ سے روایت کو ایسے ہی نقل کیا ہے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد کا کہنا ہے کہ پہلے عتق (غلام آزاد کرنا) کی وصیت کو نافذ کیا جائیگا، خواہ اس کی وصیت پہلے کی گئی ہو یا بعد میں۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ عتق، محابات سے قوی تر ہے کیونکہ فسخ کا محتمل نہیں ہے جبکہ محابات فسخ کی محتمل اور وصیتوں کے باب میں اصول یہ ہے کہ اگر تہائی مال جملہ وصیتوں کے لیے کافی نہ ہو تو پہلے سب سے قوی کو نافذ کیا جائے پھر اس سے کم کو پھر اس سے کم کو، اسی لیے عتق کو تمام وصیتوں پر مقدم کیا جائے گا خواہ دیگر وصیتیں عتق کی وصیت سے پہلے کی گئی ہوں، کیونکہ ذکر میں مقدم ہونے کو ترجیح دیا جاتا ہے لیکن اس وقت کہ حجب رکن علت میں سب برابر ہوں، اور یہاں برابری موجود نہیں، بوجہ اس کے جو ہم نے بیان کی، لہذا ترجیح باطل ہے امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی دلیل یہ ہے کہ محابات عتق سے قوی تر ہے کیونکہ اس کا استحقاق عقد ضمان سے حاصل ہوتا ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، جب کہ عتق شخص تبرع ہے، لہذا یہ اس کے ساتھ مزاحم نہ ہوگا۔ چاہیے تو یہ تھا کہ محابات عتق پر مقدم ہو خواہ اس کا ذکر پہلے کیا جائے یا بعد میں، لیکن بعد میں مذکور ہونے کی صورت میں اس کے ساتھ عتق کا مزاحم ہونا بحالت تقدم تعارض کی ضرورت کے تحت ثابت ہے، جیسا کہ ہم بیان کریں گے۔ جہاں تک صاحبین کے اس قول کا تعلق ہے کہ اعتناق فسخ کو محتمل نہیں تو بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ عتق اور محابات دونوں ہی موصی کی جانب سے فسخ کے محتمل نہیں، کیونکہ جس نے اپنے مرض الموت میں اپنا مال محابات سے بیع کیا وہ اس کو فسخ کرنے کا مجاز نہیں ہے، جیسے اگر وہ اپنے مرض الموت میں اپنے غلام کو آزاد کرے تو وہ اس کو فسخ کرنے کا اختیار نہیں رکھتا، پس موصی کی طرف سے، جو کہ عتق اور بیع ہے فسخ کے عدم احتمال میں دونوں برابر ہیں۔ پس اگر محابات سے ابتداء کی جائے تو محابا کو ابتداء کی ترجیح دی گئی کیونکہ اس کے ساتھ ابتداء کرنا اس کو اہمیت دینے کی دلیل ہے اور عتق سے ابتداء کر کے عتق کو ترجیح دینا ممکن نہیں ہے کیونکہ عقد ضمان کے ساتھ محابات کا تعلق اس کی عتق پر ترجیح کا متقاضی ہے، جو کہ محض تبرع ہے، پس ان دو صورتوں میں تعارض واقع ہو گیا، لہذا یہ دونوں ساقط ہو کر کالعدم ہو جائیں گی، تو اصل تعارض بغیر ترجیح کے باقی رہا، لہذا محابات اور عتق کے درمیان مزاحمت واقع ہو گئی، اس لیے تہائی مال ان دونوں کے مابین تقسیم ہو جائے گا۔ یہ جواب ضعیف ہے کیونکہ محابات کے ساتھ بیع ایسا تصرف ہے جو فی نفسہ فسخ کا کافی الجملہ احتمال رکھتا ہے پچنانچہ یہ غریب اختیار و ذیقت اور خیار شرط اور اقالہ سے فسخ ہو جاتا ہے کیونکہ یہ (اقالہ) امام ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک عقد کے دونوں فریقوں کے حق میں فسخ ہے، لہذا محابات فی الجملہ فسخ کو محتمل ہے، جب کہ عتق سرے سے فسخ کو محتمل نہیں، پس یہ محابات سے قوی تر ہے، لہذا عتق کا محابات پر مقدم ہونا لازم ہے، جیسا کہ ہم صاحبین کا مذہب ہے۔ ان میں سے بعض مشائخ کا یہ بھی قول ہے کہ جیسے عتق کا فسخ کو محتمل نہ ہونا اس کی محابات پر ترجیح کا متقاضی ہے ایسے ہی، جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں، محابات کا عقد ضمان کے ساتھ تعلق محابات کی عتق پر ترجیح کا متقاضی ہے، اس طرح تعارض واقع ہو گیا، لہذا محابات سے ابتداء کر کے اس کو ترجیح دی جائے گی اور اگر اس سے ابتداء نہ کی جائے تو ترجیح نہ پائی گئی اور معارضہ برقرار رہا پس مزاحمت ثابت ہو گئی۔ یہ قول بھی ضعیف ہے کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو عتق سے ابتداء کرنے سے محابات پر عتق کا مقدم کیا جانا لازم ٹھہرتا، کیونکہ تعارض کے واقع ہونے پر عتق کی ترجیح کا سبب موجود ہے اور دوسرے کو مقدم نہیں کیا جائے

گا بلکہ تہائی مال ان دونوں کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔ بعض مشائخ کا کہنا ہے کہ عقد ضمان کے ساتھ محابات کا تعلق باس طور کہ یہ تعلق اس کے استحقاق کا سبب ہے، دلالت میں عتق کے نسخ کو محتمل نہ ہونے والی بات سے قوی تر ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ دین (قرض) استحقاق پر مقدم ہوتا ہے، چنانچہ اگر وہ دین میں غرق غلام کو آزاد کرے تو اس کا اعتناق (آزاد کرنا) نافذ نہیں کیا جائے گا، اگرچہ اعتناق نسخ کو محتمل نہیں اور محابات نسخ کو محتمل ہے، بوجہ اس کے عقد ضمان ہونے کے، لہذا محابات اور عتق میں تعارض نہیں ہے، سوائے ابتداء کے۔ المختصر، اس مسئلے میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے مذہب کو ثابت کرنا ہماری عقل کے بس میں نہیں ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ نے اس سے یہ مسئلہ تفریع کیا ہے کہ اگر وہ اعتناق کرے پھر محابات کرے پھر عتاق کرے تو تہائی مال کو پہلے اعتناق اور محابات کے درمیان نصف نصف تقسیم کیا جائے گا، پھر پہلے اعتناق کے حصے میں جو مال آئے اس کو اس کے اور دوسرے اعتناق کے درمیان تقسیم کیا جائے گا کیونکہ قوت میں دونوں برابر ہیں۔ اور اگر وہ محابات کرے، پھر اعتناق کرے پھر محابات کرے تو تہائی مال دونوں محابات میں نصف نصف تقسیم کیا جائے گا پھر دوسری محابات کے حصے میں جو مال آئے اس کو اس دوسری محابات اور اعتناق کے درمیان نصف نصف تقسیم کیا جائے گا، جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب وہ اعتناق کرتا اور پھر محابات، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

یہ اس مسئلے کا جواب تھا کہ جب بندوں کے حق میں کی گئی وصیتوں میں حق یا محابات کی وصیت ہو اور اگر یہ نہ ہو تو ہر صاحب وصیت کو تہائی مال میں سے اس کی وصیت کے بقدر حصہ ملے گا، چنانچہ اگر وہ ایک شخص کیلئے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے شخص کے لیے چھٹے حصہ مال کی اور وراثہ اجازت نہ دیں تو تہائی مال ان دونوں کے درمیان تین سهام بنا کر تقسیم کیا جائے گا، دو سهام تہائی والے کو ملیں گے اور ایک سهم چھٹے حصے والے کو۔ اصل مسئلہ چھ سهام سے ہوگا، تہائی مال کے تین سهام، اور بقیہ دو تہائیاں جو کہ اس کے دو گئے ہیں چھ سهام، توکل مال کے نو سهام ہوئے۔ اس کا ایک تہائی یعنی تین سهام تہائی اور چھٹے حصے والے دو موصی لہ کے درمیان اور دو تہائی مال یعنی چھ سهام وراثہ کے لیے ہوں گے، اس طرح تہائی اور دو تہائیوں کا حساب سیدھا رہا۔ اور اگر وراثہ اجازت دے دیں تو تہائی والے موصی لہ کو دو سهام، چھٹے حصے والے موصی لہ کو ایک سهم اور باقی جو کہ چھ ہیں سے تین سهام ہیں وارثوں کو اللہ تبارک و تعالیٰ کے مقرر کردہ حصوں (فرائض) کے بموجب ملیں گے۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے تہائی مال کی اور دوسرے کے لیے چوتھائی مال کی وصیت کرے اور وراثہ اجازت نہ دیں تو تہائی مال کے سات سهام بنا کر ان دونوں کے درمیان اس طرح تقسیم کیے جائیں گے کہ تہائی والے موصی لہ کو چار سهام اور چوتھائی والے کو تین سهام ملیں، اصل مسئلہ ۱۲ سهام سے ہوگا تہائی والے موصی لہ کو اس کا تہائی یعنی چار سهام اور چوتھائی والے کو اس کا چوتھائی یعنی تین سهام۔ توکل مال کے ۲۱ سهام ہوں گے، جس کا ایک تہائی سات سهام ہیں جو تہائی اور چوتھائی والے دو موصی لہ کو ملیں گے اور اور دو تہائی مال جو کہ ۱۴ سهام ہیں وراثہ کو ملیں گے۔ اور اگر وراثہ اجازت دے دیں تو تہائی مال والے موصی لہ کو اتنا ملے گا جتنے کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے اور وہ ہیں چار سهام اور چوتھائی والے کو اس کیلئے کی گئی وصیت کے مطابق ملیں گے

جو کہ تین سهام ہیں اور باقی ماندہ مال، جو کہ بارہ میں سے پانچ سهام ہیں ورثاء کو اللہ تعالیٰ کے فرائض کے بموجب ملیں گے۔

اگر وہ ایک شخص کے لیے تہائی مال کی وصیت کرنے، دوسرے کے لیے چوتھائی کی اور تیسرے کے لیے ہاں مال کی تو تہائی مال نو سهام بنا کر تقسیم ہوگا اور اصل مسئلہ ۱۲ سهام سے۔ تہائی والے کو چار سهام، چوتھائی والے کو تین اور ہاں والے کو دو سهام ملیں گے، اور یہ سب ہوئے نو سهام۔ بقیہ دو تہائیاں اس کا دو گنا ہیں جو کہ اٹھارہ سهام ہیں، تو کل مال کے ۲۰ سهام ہوئے، ان میں سے وصیت کے سهام نہیں، ۳ × ۳ × ۲ اور اٹھارہ سهام وارثوں کے لیے ہیں۔

متعدد وصیتوں کی صورت میں کسی وصیت کا تہائی مال سے زیادہ کا ہونا | اس مسئلے

کا جواب تھا کہ جب وصیتوں میں سے کوئی وصیت تہائی مال سے زائد کی نہ ہو اور اگر ایسا ہو، مثلاً وہ ایک آدمی کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے نصف مال کی، پس اگر ورثاء اجازت دیں تو ہر ایک کو وہی مقدار ملے گی جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے چنانچہ تہائی مال تہائی والے موصیٰ کو ملے گا اور نصف مال نصف والے موصیٰ کو۔ اصل مسئلہ چھ سهام سے ہوگا، تہائی والے موصیٰ کو دو سهام، نصف والے موصیٰ کو تین سهام، یہ پانچ ہوئے، باقی ماندہ (یعنی ایک ستم) ورثاء کو ملے گا۔ اور اگر ورثاء اجازت نہ دیں تو تہائی مال امام ابو حنیفہؒ کے قول کے بموجب ان دونوں میں نصف نصف تقسیم ہوگا، ہر دو کو چھ سهام میں سے ایک ستم ملے گا جب کہ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تہائی کے پانچ سهام کیے جائیں گے، نصف والے کو تین سهام اور تہائی والے کو دو سهام ملیں گے۔

اگر موصیٰ ایک آدمی کے لیے اپنے چوتھائی مال کی وصیت کرے اور دوسرے کے لیے اپنے نصف مال کی اور ورثاء اجازت دے دیں تو ہر دو کو اپنی اپنی وصیت کے مطابق ملے گا، چوتھائی مال چوتھائی والے موصیٰ کو اور نصف مال نصف والے موصیٰ کو اور باقی ماندہ چوتھائی مال ورثاء میں اللہ تعالیٰ کے فرائض کے بموجب تقسیم ہوگا، کیونکہ تہائی مال سے زائد میں رکاوٹ تو ورثاء کا حق ہے اور یہ ان کی اجازت سے زائل ہو گیا۔ اور اگر ورثاء اس کو رد کر دیں تو اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ تہائی سے زائد کی وصیت کو نافذ نہیں کیا جائے گا، اس کو صرف تہائی مال میں نافذ کیا جائے گا۔ اختلاف ان دونوں کے درمیان تہائی مال کی تقسیم کی کیفیت کی بابت ہے، امام ابو حنیفہؒ کے قول کے بموجب تہائی مال کو ان دونوں میں سات سهام کر کے تقسیم کیا جائے گا، نصف والے موصیٰ کو چار سهام اور چوتھائی والے موصیٰ کو تین سهام ملیں گے۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کو تین سهام کر کے تقسیم کیا جائے گا، دو سهام نصف والے موصیٰ کو اور ایک ستم چوتھائی والے موصیٰ کو، کیونکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک نصف والے موصیٰ کو کچھ ہی ملتا ہے اور چوتھائی والے کو کچھ نہیں اس تقسیم کے لیے ایسے عدد کی ضرورت ہے جو تین اور چار پر پورا تقسیم ہوتا ہو اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد ۱۲ ہے، جس کا ۱۲ چار ہے اور جس کا ۱۲ تین ہے، پس اس کی وصیت کے سات سهام کیے جائیں گے اور وصیت ہے تہائی ترکہ اور بقیہ دو تہائیاں اس کا

دو گنا ہیں یعنی ۱۲ سهام، تو کل مال کے ۲۱ سهام ہوئے، ان میں سے سب سهام دو موصیٰ کو ملے، یعنی چار سهام
 بنصف، دس موصیٰ کو اور تین سهام چوتھائی والے موصیٰ کو۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک تہائی
 مال ان دونوں میں تین سهام کر کے تقسیم کیا جائے گا، کیونکہ صاحبین کے نزدیک نصف والے موصیٰ کو اس کی پوری وصیت کے تناسب
 سے حصہ ملے گا اور چوتھائی والے کو چوتھائی برابر ہے نصف کے نصف کے تو چوتھائی کے لیے ایک ستم فرض
 کیا جائیگا، پس نصف کے دو سهام ہونگے اور چوتھائی کیلئے ایک ستم، چنانچہ تہائی مال ان دونوں کے درمیان تین سهام کر کے تقسیم کیا
 جائیگا، دو سهام نصف والے موصیٰ کو اور ایک ستم چوتھائی والے موصیٰ کو۔ یہ جواب اس اصول پر مبنی ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے
 نزدیک تہائی مال سے زیادہ والے موصیٰ کو بدوں وراثت کی اجازت تہائی مال میں سے ۱/۴ کی مقدار
 کے تناسب سے زیادہ نہیں ملے گا، سوائے پانچ مواقع کے، یعنی بحالت مرض عتق میں، بحالت مرض عتق کی وصیت
 میں، مرض کی حالت میں عیالات میں محابات کی وصیت میں اور درہم مرسلہ کی وصیت میں، چنانچہ ان مواقع پر
 اس کو وراثت کی اجازت کے بغیر اس کی کل وصیت کے تناسب سے حصہ ملے گا۔ عتق کی وصیت میں اس کی
 صورت یہ ہوگی کہ اگر اس کے دو غلام ہوں اور ان کے سوا اس کا کوئی مال نہ ہو، وہ ان دونوں کے عتق کی وصیت
 کرے، ان میں سے ایک غلام کی قیمت ایک ہزار اور دوسرے کی دو ہزار ہو تو وہ دونوں تہائی مال کے بقدر
 آزاد ہوں گے اور اس کا تہائی مال ہے ایک ہزار، پس یہ ایک ہزار ان دونوں (غلاموں) میں ہر دو کی وصیت کے
 بقدر تقسیم ہوگا، ہزار کا دو تہائی اس غلام کے لیے ہوگا جس کی قیمت دو ہزار ہے، پس اس کا ایک تہائی آزاد
 ہو جائے گا اور وہ بقیہ دو تہائی کی وارثوں کو قیمت ادا کرنے کیلئے کماٹی کرے گا، ہزار کا ایک تہائی اس غلام
 کے لیے ہوگا جس کی قیمت ایک ہزار ہے، پس اس کا ایک تہائی آزاد ہو جائے گا اور وہ بقیہ دو تہائی کی قیمت
 وارثوں کو ادا کرنے کے لیے کماٹی کرے گا۔ اور اگر وراثت اجازت دے دیں تو وہ دونوں مکمل طور پر آزاد
 ہو جائیں گے محابات میں اس کی صورت یوں ہوگی کہ اس کے دو غلام ہوں، وہ وصیت کرے کہ ان میں
 سے ایک غلام فلاں شخص کو اور دوسرا دوسرے شخص کو محابات کے طریقے سے فروخت کر دیا جائے اور ان میں
 سے ایک غلام کی قیمت بالفرض گیارہ سو اور دوسرے کی قیمت چھ سو ہو اور وہ وصیت کرے کہ پہلا
 غلام فلاں شخص کے ہاتھ ایک سو میں فروخت کر دیا جائے اور دوسرا دوسرے شخص کو ایک سو میں فروخت کر دیا جائے تو یہاں
 ایک موصیٰ کے لیے ایک ہزار کی اور دوسرے کے لیے پانچ سو کی محابات کی گئی ہے اور یہ ساری محابات وصیت ہے کیونکہ یہ حالت مرض
 میں کی گئی ہے، پس اگر یہ تہائی مال کے اندر نہ ہو یا اگر تہائی مال سے زیادہ کی ہو تو، وراثت اس کی اجازت دے دیں تو یہ
 جائز ہے اور اگر یہ تہائی مال سے زائد کی ہو اور وراثت بھی اس کی اجازت نہ دیں تو ان دونوں کی محابات تہائی
 ترکے کے بقدر جائز ہوگی اور یہ ان کے مابین ان کی وصیت کے تناسب سے تقسیم ہوگی، ایک کیلئے ایک ہزار
 کی نسبت سے اور دوسرے کے لیے پانچ سو کی نسبت سے ہوگی۔ درہم مرسلہ میں اس کی صورت اس
 طرح ہوگی کہ اگر وہ کسی آدمی کے لیے ایک ہزار کی وصیت کرے اور دوسرے کے لیے کسی دین کی وصیت
 کرے اور اس کا تہائی مال ایک ہزار ہو تو یہ تہائی مال ان میں تین سهام بنا کر تقسیم کیا جائے گا۔ ہر ایک
 کو اس کی پوری وصیت کے تناسب سے حصہ ملے گا۔ تہائی سے کمتر کی وصیت کے بارے میں بھی کوئی
 اختلاف نہیں، جیسے پانچ یا پانچ دھیرہ کی وصیت ہے، موصیٰ کو اس کی پوری وصیت کے تناسب سے حصہ ملے

گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت تمام مال سے زیادہ ایک معین مقدار، مثلاً نصف وغیرہ کی واقع ہوئی ہے لہذا حتی الامکان ہاسکا اعتبار کرنا واجب ہے، البتہ استحقاق کے حق میں اس کا اعتبار محال ہے کیونکہ ایسا کرنے سے وارثوں کا حق تلف ہوتا ہے اور یہاں کیلئے ضروری ہوتا ہے پس صحت کے لئے کیلئے اس تناسب کو ملحوظ رکھنا واجب ہے اور یہ ممکن ہے، کیونکہ ایسا کرنے سے وارثوں کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا، اسی لئے مذکورہ مسائل میں مقدار کی تعیین کا حصہ نکالنے کے حق میں اعتبار کیا گیا ہے۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ تمام مال سے زیادہ کی وصیت، وراثت کی طرف سے رد کیے جانے کی صورت میں، ہر لحاظ سے یقینی طور پر باطل وصیت ہے اور ہر لحاظ سے باطل وصیت کے تناسب سے حصے نکالنا باطل ہے، اور یہ جو ہم نے کہا کہ تمام مال سے زیادہ کی وصیت باطل ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جس قدر یہ تمام مال سے زیادہ ہے اس قدر وہ وراثت کا حق ہے، البتہ یہ ان کی اجازت اور پر یہ موقوف ہے، پس جب انہوں نے رد کر دیا یہ بات واضح ہو گئی کہ یہ باطل واقع ہوتی تھی آپ کا یہ کہ، کہ ہر لحاظ سے تو اس سے مراد استحقاق اور تعیین مقدار ہے اور یہ تعیین ہے نصف کی اور کل کی پس وصیت اپنے مخرج میں صحیح واقع نہیں ہوئی۔ اور ہم نے جو یہ کہا ہے کہ یقینی طور پر تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ وصیت کسی طور پر نافذ نہیں کی جاسکتی، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر میت کا دیگر مال ظاہر ہو جائے تو یہ وصیت ”یعنی تمام مال سے“ سے زیادہ کی وصیت نافذ کی جائے گی، بخلاف مذکورہ پانچ مواقع کے کیونکہ وہاں یہ یقینی طور پر باطل واقع نہیں ہوئی بلکہ اس کافی الجملہ نافذ کیا جانا ممکن ہے، بائیں طور کہ میت کا کوئی اور مال ظاہر ہو جائے اور یہ مقدار تمام مال میں سے نکل سکے تو ثابت ہوا کہ یہ تمام مال سے زیادہ کی وصیت نہ تھی لہذا یقینی طور پر باطل واقع نہ ہوئی تھی، جب کہ یہاں معاملہ اس کے برعکس ہے کیونکہ، خواہ اس کا اور مال ظاہر ہو جائے، یہ مال وصیت میں داخل ہوگا اور تمام مال میں سے نہیں نکلے گا، اور اس مقدار کی وصیت میں یقینی طور پر اشکال ہے۔ پس اگر اس غلام کی قیمت تمام تر کے سے زیادہ ہو مثلاً وہ تمام غلام کی ایک آدمی کے حق میں وصیت کرے اور دو تمام غلام کی دوسرے آدمی کے حق میں اور اس کا اس کے سوا کوئی مال نہ ہو اور وراثت اس کو رد کر دیں تو ہمارے نزدیک دو تمام والے کو زائد تمام کا حصہ نہ ملے گا اگرچہ یہ وصیت یقینی طور پر باطل نہیں ہے کیونکہ امکان ہے کہ اس کا کوئی اور مال ظاہر ہو جائے اور یہ وصیت نافذ کی جائے، پس اس سے اس کی نفی ہو جاتی ہے کہ دو تمام والے موصی کو اس زائد ایک تمام کے بدلے میں حصہ ملے لیکن اس کے وجود ہمارے نزدیک اس کو اس کا حصہ نہیں ملے گا، پس مقدار میں اشکال پیدا ہو گیا، بخلاف ایک تمام تر کے سے کم کی وصیت کے کیونکہ وہاں مقدار کی تعیین کے اعتبار سے وصیت اپنے مخرج میں صحیح واقع ہوئی ہے کیونکہ تعیین شدہ مقدار ایک چوتھائی اور چھٹا حصہ ہے اور مقدار کی تعیین کے اعتبار وصیت کے یہ سب مخرج وصیت کے محل میں واقع ہوئے ہیں۔ فرق تو دو وصیتوں کے جمع ہونے پر ظاہر ہوتا ہے، تو جب وراثت رد کر دیں تو ان کے اس رد کا اطلاق دونوں وصیتوں پر ہوگا، لہذا مال ان دونوں میں دونوں کے حصوں کے تناسب سے تقسیم ہوگا۔

اگر موصی ایک آدمی کے حق میں اپنے پورے مال کی وصیت کرے پھر دوسرے آدمی کے حق میں اپنے تمام مال کی وصیت کرے اور وراثت دونوں وصیتوں کی اجازت دے دیں تو امام ابو یوسف اور امام محمد نے امام ابو حنیفہ

سے روایت کیا ہے کہ آپ نے کہا کہ پورے مال والا موصی لہ دو تہائی مال تو اکیلا لے لے گا اور باقی ایک تہائی مال پورے مال والے موصی لہ اور تہائی مال والے موصی لہ کے درمیان تقسیم کیا جائے گا جس بن زیاد کا کہنا ہے کہ یہ امام ابو حنیفہ کا قول نہیں ہے بلکہ ان کا قول یہ ہے کہ تہائی مال والے موصی لہ کو چوتھائی مال اور پورے مال والے موصی لہ کو تین چوتھائی ملے گا۔ مگر خلیفہ نے ذکر کیا ہے کہ اس مسئلے کی بابت خود امام ابو حنیفہ کا قول منقول نہیں ہے بلکہ انہوں نے ان کے قول پر قیاس کرتے ہوئے اختلاف کیا ہے۔ لیکن صحیح یہ ہے کہ اس مسئلے کے بارے میں امام ابو حنیفہ کا قول وہی ہے جو امام ابو یوسف اور امام محمد نے روایت کیا ہے کیونکہ یہ منازعت کے اعتبار سے تقسیم ہے اور حسن نے جس کا ذکر کیا ہے وہ غول اور مضاربیت کے اعتبار سے تقسیم ہے اور غول اور مضاربیت کے اعتبار سے تقسیم صاحبین کا اصول ہے مگر امام ابو حنیفہ کا تقسیم کے بارے میں امام صاحب کا اصول تو منازعت کا اعتبار کرنا ہے۔ زیر بحث مسئلے میں اس کی توجیہ یہ ہے کہ تہائی ترکے سے جو زیادہ ہو گا وہ پورے مال والے موصی لہ کو دے دیا جائے گا کیونکہ اس میں اس کا کوئی مد مقابل نہیں ہے، جہاں تک تہائی ترکے کا تعلق ہے تو اس میں تہائی مال کی وصیت والا اس کا مد مقابل ہے، اور اس مال میں دونوں کی منازعت برابر ہے۔ کیونکہ کسی کو دوسرے پر ترجیح حاصل نہیں ہے، لہذا یہ (تہائی ترکہ) ان دونوں میں نصفاً نصف تقسیم ہو گا۔ پس حساب میں اس مسئلے کی اصل صورت یہ ہے کہ مال کے تین سهام کیے جائیں گے کیونکہ ہمیں تہائی کی ضرورت ہے، دو تہائی مال تو پورے مال والے موصی لہ کو بلا شرکت غیر سے مل جائے گا اور ایک تہائی ان دونوں کے درمیان نصفاً نصف تقسیم کیا جائے گا، لیکن اس طرح کسر واقع ہو جاتی ہے، اس لیے دو کو تین سے ضرب دی جائے گی، تو یہ چھ ہو جائیں گے، پس اس کا دو تہائی تو پورے مال والے موصی لہ کو بلا شرکت غیر سے دے دیے جائیں گے اور ایک تہائی، یعنی دو سهام میں تہائی والا موصی لہ اس کا شریک ہے پس بیان دونوں کے درمیان (بحدہ برابر) تقسیم کر دیا جائے گا۔ اس طرح پورے مال والے موصی لہ کو پانچ سهام مل جائیں گے اور تہائی والے موصی لہ کو ایک سهم۔ صاحبین کے مذہب کے مطابق غول اور مضاربیت کے طریقے سے اس مسئلے میں تقسیم اس طرح ہوگی کہ ہر دو کو اس کی کل وصیت کے تناسب سے حصہ دیا جائے گا، پس تہائی والے موصی لہ کو تہائی کے تناسب سے حصہ ملے گا اور وہ ہے ایک سهم اور پورے مال والے موصی لہ کو کل مال کے تناسب سے ملے گا اور وہ ہے تین سهام، لہذا مال کے چار سهام کر لیے جائیں گے تہائی والے کو ایک سهم اور پورے مال والے کو تین سهام۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ وراثۃ انس کی اجازت دے دیں اور اگر وہ اس کو رد کر دیں تو تہائی مال سے وصیت جائز ہوگی پھر امام ابو حنیفہ کے قول کے بموجب تہائی مال ان دونوں میں بحدہ برابر تقسیم کیا جائے گا کیونکہ امام صاحب کے نزدیک وراثۃ انس کی طرف سے اجازت نہ ملنے کی صورت میں تہائی سے زیادہ مال کی وصیت والے موصی لہ کو تہائی کے تناسب سے ہی حصہ ملتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک ہر دو کو اس کی پوری وصیت کے تناسب سے حصہ ملے گا اور تہائی مال کو چار سهام کر کے ان میں تقسیم کیا جائے گا جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں، واللہ تعالیٰ الموفق۔

یہ احکام اس مسئلے کے تھے کہ جب عین کے سوا مال میں وصیتیں جمع ہو جائیں اور اگر عین میں وصیتیں جمع ہو جائیں، اور پھر اگر اشارہ کردہ عین میں جمع ہو جائیں مثلاً وہ ایک ہی عین کو دو یا دوسرے

زیادہ اشخاص کے لیے وصیت کر دے، یا ہر ایک کے لیے پوری عین وصیت کر دے تو امام ابو حنیفہؒ کا کہنا ہے کہ اصحاب وصیت کے درمیان عین کو ان کی تعداد کے مطابق تقسیم کیا جائے گا۔ پس تقسیم سے ہر ایک کو اس کی وصیت کی مقدار کی نسبت حصہ ملے گا اور کسی کو کل عین حصے میں نہ ملے گی خواہ تقسیم کل عین کی واقع ہو، اور یہ اس طرح کہ مثلاً وہ کہے کہ میں نے اپنا یہ غلام فلاں شخص کے لیے وصیت کیا، پھر وہی غلام کسی دوسرے شخص کے لیے بھی وصیت کر دے اور وہ غلام تنائی مال میں سے بھگتا ہو تو غلام ان دونوں کے درمیان ملن کی تعداد کے مطابق ہوگا۔ جو کہ دو حصے، ہر ایک تقسیم ہوگا، پس ہر ایک کو حصے میں نصف غلام ہے۔

ملے گا اور اس سے زیادہ نہیں ملے گا۔ اگر وہ تین یا چار آدمیوں کے لیے وصیت کرے تو بھی مسئلے کا جواب اسی طریقے سے نکلے گا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ ہر دو کی پوری وصیت کے مطابق حصے نکالے جائیں گے۔ اس صورت میں ہر دو موصیٰ لہ غلام کس قدر حصے کے مستحق ہوں گے اس بارے میں تینوں ائمہ کا جواب یکساں ہے، لیکن جواب کی بنا مختلف اصولوں پر ہے۔ اصولوں کے اختلاف کا نتیجہ تو اس صورت میں برآمد ہوتا ہے جب ان دو کے لیے کی گئی وصیت کے ساتھ کسی تیسرے شخص کے لیے بھی وصیت شامل ہو جائے مثلاً موصیٰ کا ایک غلام ہو اور اس کے علاوہ اس کے دو ہزار درہم بھی ہوں۔ وہ ایک شخص کے لیے غلام کی وصیت کرے، پھر اسی غلام کی کسی دوسرے شخص کے لیے وصیت کرے اور تیسرے شخص کے لیے ایک ہزار درہم کی وصیت والے اس صورت میں امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک غلام کی وصیت والے ہر دو موصیٰ کا حصہ نصف غلام کی نسبت سے نکالا جائے گا، پہلے شخص کو نصف غلام اور دوسرے شخص کو بھی نصف غلام ایک ہزار درہم والے موصیٰ لہ کے لیے ایک ہزار درہم، پس وہ تنائی مال کو چار حصے کر کے باہم تقسیم کریں گے۔ صاحبین کے نزدیک غلام کی وصیت والے ہر دو موصیٰ لہ کا حصہ پورے غلام کی نسبت سے نکالا جائے گا اور ایک ہزار درہم والے موصیٰ لہ کا حصہ ایک ہزار درہم کی نسبت سے، پس وہ تنائی مال کو تین حصے بنا کر تقسیم کریں گے، اس اصول کی بناء پر جس کا ذکر ہم سابق میں کر چکے ہیں، یعنی یہ کہ جس موصیٰ لہ کے لیے تنائی ترکے سے زیادہ کی وصیت کی گئی ہو امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کا حصہ تنائی سے زیادہ کی نسبت سے نہیں نکالا جائے گا جب کہ صاحبین کے نزدیک پوری وصیت کے تناسب سے نکالا جائے گا۔ صاحبین کے اس قول کی وجہ یہ ہے کہ اسم کا اطلاق تو پورے عین مستحق کے لیے ہوا، البتہ یہ استحقاق کے حق میں کارفرمایا ہوگا صرف حصہ نکالنے کے حق میں کارفرمایا ہوگا، جیسے اصحاب دیون (مقروض) اور اصحاب عدل کے بارے میں ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کا کہنا ہے کہ موصیٰ نے ہر دو موصیٰ لہ کو وصیت کو نصف عین کی حد تک باطل کر دیا ہے اور اسے اس کو باطل کرنے کا اختیار حاصل ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ اسے اختیار حاصل ہے کہ رجوع کر لے اور ہر دو کے نصف عین کے استحقاق کو باطل کر دے، لہذا کل عین کے تناسب سے حصہ نکالنا ایک باطل وصیت کے تناسب سے حصہ نکالنا ہوگا، پس یہ باطل ہے، بخلاف قرض و ہون

کیونکہ مقروض کو یہ اختیار نہیں کہ قرض خواہوں کے حق کو باطل کر دے، اس لیے ہر قرض خواہ کا حصہ اس کے کل حق کے تناسب سے نکالا جاتا ہے۔ اسی طرح اصحابِ غول کا معاملہ بھی اس کے برعکس ہے کیونکہ میت کی جانب سے ایسا کوئی سبب نہیں لیا گیا جو ان کی شہادت کو باطل کر دے، اس لیے ان کا حصہ اس پورے مال کی نسبت سے نکالا جائے گا جس میں ان کا حق ثابت ہوا ہے۔ اور اگر موصی کا ایک اور غلام ہو جس کی قیمت ایک ہزار درہم ہو اور ایک ہزار درہم ہوں، وہ ایک شخص کے لیے غلام کی وصیت کرے اور ایک دوسرے شخص کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے تو تہائی مال جو کہ ایک ہزار درہم ہیں ان دونوں میں نصف نصف تقسیم کیے جائیں گے، پانچ سو درہم اس موصی لہ کے لیے جس کے حق میں پورے غلام کی وصیت کی گئی ہے اور پانچ سو درہم اس موصی لہ کے لیے جس کے حق میں تہائی مال کی وصیت کی گئی ہے۔ البتہ اس کی صورت یہ ہوگی کہ پورے غلام کی وصیت والے موصی لہ کو حصہ غلام میں سے ملے گا اور وہ ہوگا غلام کا $\frac{1}{2}$ اور تہائی کی وصیت والے موصی لہ کو جو حصہ ملے گا وہ کچھ تو غلام میں سے ملے گا، یعنی باقی ماندہ غلام کا $\frac{1}{2}$ ، یعنی کل غلام کا $\frac{1}{4}$ اور کچھ درہم سے ملے گا یعنی دو ہزار کا پانچواں حصہ۔ پس پورے غلام کی وصیت والے موصی لہ کو غلام کے $\frac{1}{4}$ کی نسبت سے اور تہائی مال کی وصیت والے موصی لہ کو $\frac{1}{4}$ غلام اور دو ہزار کے $\frac{1}{4}$ کی نسبت سے ملے گا۔ یہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے اصول کے مطابق ہے کیونکہ غلام میں دو وصیتیں جمع ہو گئی ہیں، ایک تو پورے غلام کی وصیت اور ایک وصیت تہائی غلام کی اس لیے کہ تہائی مال کی وصیت کا اطلاق غلام پر بھی ہوتا ہے کیونکہ وہ مال ہے، پس غلام میں دو وصیتیں جمع ہو گئیں، سو پورے غلام کی وصیت والے موصی لہ کو دو تہائی غلام تو بلا شرکتِ غیر سے دے دیا جائے گا اور ایک تہائی غلام میں اس کے ساتھ تہائی مال کی وصیت والا موصی لہ بھی حصے دار ہے، پس اس کو تین سهام کر کے تقسیم کیا جائے گا کیونکہ ہمیں $\frac{1}{4}$ درکار ہے اور ایسا کم از کم عدد جو تین پر پورا تقسیم ہو سکے تین ہے، دو سهام میں تو تہائی والے موصی لہ کا کوئی حصہ نہیں، پس یہ تو پورے غلام والے موصی لہ کو بلا شرکتِ غیر سے دے دیا جائے گا، باقی بچا ایک سہم، اس میں وہ دونوں برابر کے شریک ہیں، پس یہ ان دونوں میں تقسیم ہوگا، مگر اس طرح کسر واقع ہوگی لہذا ہم تین کو دو سے ضرب دیں گے، یہ چھ ہو جائیں گے، تو چھ کا $\frac{1}{2}$ یعنی چار سهام پورے غلام والے موصی لہ کو دے دیے جائیں گے کیونکہ اس مقدار میں اس کا کوئی شریک نہیں، اس کے $\frac{1}{2}$ یعنی دو سهام میں تہائی کی وصیت والا موصی لہ اس کا شریک ہے اور ان کی شراکت یکساں ہے، لہذا اس کو ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، ہر ایک کو ایک سہم ملے گا۔ جب غلام کے جس کی قیمت ایک ہزار ہے چھ سهام کیے گئے ہیں تو ہر ہزار درہم کے چھ سهام کر لیے جائیں گے، پس دو ہزار درہم کے بارہ سهام ہو جائیں گے، ان دو میں سے جس موصی لہ کے لیے تہائی مال کی وصیت کی گئی ہے اسے اس میں سے چار سهام ملیں گے، پس اسے کل پانچ سهام ملیں گے، چار سهام تو درہم سے اور ایک سہم غلام سے، اور پورے غلام والے موصی لہ کو پانچ سهام ملیں گے اور یہ تمام تر غلام سے ملیں گے، کیونکہ اس کے لیے درہم میں کچھ وصیت نہیں، تو ان دونوں کی وصیتیں مل کر دس سهام ہو گئیں، اس لیے تہائی مال کو دس سهام قرار دے دیجیے، تو دو تہائیوں کے دس سهام ہوئے، پس کل مال کے تیس سهام ہو گئے، اور غلام تہائی مال ہے کیونکہ اس کی قیمت ایک ہزار درہم ہے غلام کے دس سهام ہوئے اور دو ہزار درہم کے بیس سهام، تو غلام میں سے

دو دنوں وصیتوں کو ادا کریں، پورے غلام والے موصی لہ کی وصیت کے پانچ سهام یعنی نصف غلام اور تہائی مال کی وصیت والے موصی لہ کو دراہم سے وصیت ادا کر دیں، اور دراہم کے ہیں بیس سهام، تو وصیت کے لیے چار سهام ہوں گے، یعنی دو ہزار کا $\frac{1}{4}$ ، جیسا کہ امام محمد نے الاصل (یعنی کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے۔ اس طرح غلام میں سے چار سهام باقی بچے جن میں کوئی وصیت نہیں ہے، تو یہ وراثت کو دے دیے جائیں گے اور ان کے لیے دو تہائی مال مکمل ہو جائے گا، کیونکہ تہائی مال کی وصیت والے موصی لہ نے دو ہزار دراہم میں سے چار سو دراہم لیے ہیں جو کہ چار سهام ہیں اور غلام کی وصیت والے موصی لہ نے غلام میں سے پانچ سهام لیے ہیں جو کہ اس کا نصف ہے، تہائی مال کی وصیت والے کو دراہم میں سے چار سو ملے اور یہ دراہم کا پانچواں حصہ ہے، کیونکہ ہم نے دو ہزار کے بیس سهام کیے ہیں اور بیس میں سے چار اس کا پانچواں حصہ ہے، اور غلام میں سے اس کو ایک سہم ملا اور یہ (باقی ماندہ) غلام کا پانچواں حصہ ہے۔ وارثوں کو بیس سهام ملے، جو کہ دو تہائی ترکہ ہے، سولہ سهام (دراہم میں سے) جو کہ اس (بیس) کا $\frac{3}{5}$ ہے اور چار سهام غلام میں سے جو کہ اس کا $\frac{1}{5}$ ہے۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے۔ صاحبین کے قول کے بموجب اسکو عول اور مضاربت کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا پس غلام والے موصی لہ کو اس کی کل تہائی (جو کہ غلام کل ترکہ کا ایک تہائی ہے) کی نسبت سے حصہ ملے گا اور تہائی مال کی وصیت والے کو تہائی مال کے طور پر ایک سہم پس ہمیں ایک ایسا عدد درکار ہو گا جو تین پر پورا تقسیم ہو سکے اور ایسا چھوٹے سے چھوٹا عدد تین ہے، پس غلام کی وصیت والے کو کل کی نسبت سے حصہ دیا جائے گا اور کل تین سهام اور تہائی کی وصیت والے کو تہائی کی نسبت سے اور وہ ہے ایک سہم، اس طرح غلام کے چار سهام ہو جائیں گے، پس جب غلام کے مع عول کے چار سهام ہوئے تو ہر ہزار کے بغیر عول کے تین سهام ہوں گے کیونکہ ہمیں ہزار میں عول کی حاجت نہیں ہے اس طرح دو ہزار کے چھ سهام ہو گئے، تہائی مال کی وصیت والے کو اس میں سے ایک تہائی ملے گا یعنی دو سهام، اس سے معلوم ہو گیا کہ دونوں موصی لہ کی وصیتیں مل کر چھ سهام ہیں، غلام والے موصی لہ کی وصیت کے تین سهام جو تمام غلام ہیں ہیں اور تہائی مال کی وصیت والے کی وصیت کے تین سهام، جن میں سے دو سهام دراہم میں ہیں اور ایک سہم غلام میں ہے۔ پس اسے (یعنی غلام کو) تہائی مال قرار دے لیجیے اور غلام کے چھ سهام کر لیجیے اور دونوں موصی لہ کو غلام میں سے ان کی وصیتیں ادا کر دیجیے، غلام کی وصیت والے کو تین سهام اور تہائی مال کی وصیت والے کو ایک سہم، باقی بچے دو سهام جن میں کوئی وصیت نہیں تو یہ وراثت کو دے دیجیے تاکہ ان کے لیے دو تہائی مکمل ہو جائے کیونکہ تہائی کی وصیت والا دراہم میں سے دو سهام لے چکا ہے اور دراہم میں سے وراثت کا حق کم ہو گیا ہے لہذا غلام میں سے دو سهام انہیں دے دیے جائیں گے تاکہ ان کے لیے دو تہائی مکمل ہو جائے اور تہائی مال، یعنی غلام کے چھ سهام فرض کیے گئے ہیں لہذا دو تہائی کے بارہ سهام ہو گئے۔ پس اس میں سے تہائی مال کی وصیت والے کو دو سهام دے دیجیے، پھر غلام میں سے بچے ہوئے دو سهام کو، جن میں کوئی وصیت نہیں، دس سهام میں شامل کر دیجیے تاکہ ان کے لیے دو تہائیاں مکمل ہو جائیں۔ پس وراثت کے لیے دس سهام تو دراہم میں سے اور دو سهام غلام میں سے ہوں گے۔ غلام کی وصیت والے

موصی نہ کو تین سهام ملیں گے جو کہ غلام کا نصف ہے۔ اسے یہ تین سهام تمام تر غلام میں سے ملیں گے۔ تنہائی مال کی وصیت والے کو ایک سہم غلام میں سے جو کہ غلام کا چھٹا حصہ ہے اور دو ہزار کا $\frac{1}{4}$ جو کہ بارہ میں سے دو سهام ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر موصی کے دو غلام ہوں، دونوں کی قیمت یکساں ہو، ان دو غلاموں کے سوا اس کا کوئی اور مال نہ ہو، ایک شخص کے لیے وہ ان دو غلاموں میں سے ایک متعین غلام کی وصیت کرے اور دوسرے شخص کے لیے اپنے مال کی وصیت کرے تو تنہائی ترکہ ان دونوں موصی لہ کے درمیان سات سهام کر کے تقسیم کیا جائے گا۔ یہ مسئلہ دو مسئلوں پر مبنی ہے، ایک مسئلہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک تنہائی مال ان دونوں میں متنازعیت کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک غول کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔ دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ تنہائی ترکہ سے زیادہ کی وصیت والے موصی لہ کو صرف تنہائی کے تناسب سے ہی حصہ ملتا ہے، سوائے استثناء کے مواقع پر جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ جب یہ بات معلوم ہو گئی تو ہم کہتے ہیں کہ اس مسئلے میں تقسیم امام ابو حنیفہ کے نزدیک متنازعیت کے طریقے سے ہوگی کیونکہ غلام میں دو وصیتیں جمع ہو گئی ہیں، ایک وصیت پورے غلام کی اور دوسری وصیت تنہائی غلام کی۔ دو تنہائی غلام پورے غلام کی وصیت والے کو بلا شرکت غیرے دیا جائے گا کیونکہ اس میں تنہائی مال کی وصیت والا حصے دار نہیں ہے، اور $\frac{1}{2}$ غلام تین میں سے دو سهام ہیں۔ اور ایک تنہائی جو کہ ایک سہم ہے، اس میں دونوں برابر کے شریک ہیں پس اس کو ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، ہر ایک کو نصف سہم ملے گا، اس طرح کسرواقع ہوگی لہذا ہم تین کو دو سے ضرب دے دیں گے تو یہ چھ ہو جائیں گے۔ چھ کا $\frac{2}{3}$ بلا شرکت غیرے پورے غلام والے موصی لہ کو دے دیا جائے جو کہ چار سهام ہیں۔ باقی تنہائی غلام میں جو کہ دو سهام ہیں دونوں برابر کے شریک ہیں، پس اس کو ان دونوں میں تقسیم کر دیا جائے گا، اس طرح ہر ایک کو ایک سہم مل جائے گا، تو پورے غلام کی وصیت والے کے لیے پانچ سهام ہو گئے اور تنہائی مال کی وصیت والے کے لیے ایک سہم۔ جب اس غلام کے چھ سہم ہوئے تو دوسرے غلام کے بھی چھ سہم ہوں گے، تنہائی مال کی وصیت والے موصی لہ کو ان میں سے دو سهام ملیں گے، پس تنہائی مال کی وصیت والے کا حصہ تین سهام ہوگا، دو سهام تو اس غلام میں سے جس میں کوئی وصیت نہیں کی گئی اور ایک سہم اس غلام میں سے جس میں وصیت کی گئی ہے۔ غلام کی وصیت والے کی وصیت پانچ سهام کی بھڑی اور یہ تنہائی مال سے زیادہ ہے کیونکہ سارا مال تو بارہ سهام ہے اور اس کا ایک تنہائی چار سهام بنتا ہے، جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک قاعدہ یہ ہے کہ تنہائی مال سے زیادہ کی وصیت والے موصی لہ کو حصہ صرف تنہائی کی نسبت سے ملے گا، پس اس کی وصیت میں سے ایک سہم کم کر دیا جائے گا، اس طرح اس کی وصیت چار سهام کی ہو جائے گی اور دوسرے کی وصیت تین سهام کی یہ دونوں مل کر سات سهام ہوئیں، پس اس کو تنہائی مال قرار دے لیجیے اور بقیہ دو تنہائیاں اس کے دو مثل ہیں یعنی جوہ سهام، تو کل مال ۲۱ سهام ہوا۔ اور اس کا مال ہے دو غلام، تو معلوم ہوا کہ ہر غلام کے $\frac{1}{2}$ ۱۰ سهام ہوئے کیونکہ ہر غلام کل مال کا نصف ہے، پس جس غلام کی وصیت کی گئی ہے اس میں سے دونوں موصی لہ کی وصیت ادا کی جائے گی پورے غلام کی وصیت والے کو اس غلام میں سے چار سهام دیے جائیں گے اور تنہائی مال کی وصیت والے کو اس غلام میں سے ایک سہم دیا جائے گا تو اس غلام میں سے باقی $\frac{1}{2}$ ۵ سهام بچے تو یہ وراثت کو دے دیجیے، پس یہ ان میں

اللہ تعالیٰ کے فرائض کے بموجب تقسیم کر دیے جائیں گے۔ اور جس غلام میں کوئی وصیت نہیں کی گئی اس میں سے دو سهام لے کر تہائی مال کی وصیت والے موصی کو دے دیے جائیں گے تو اس غلام میں سے $\frac{1}{4}$ ۸ سهام باقی بچیں گے جو وراثہ کے حوالے کر دیے جائیں گے اور ان میں اللہ تعالیٰ کے فرائض کے مطابق تقسیم ہوں گے۔ تو دونوں موصی کو دیے جانے والے سهام کل سات ہوئے اور یہ تہائی مال ہے، ان میں سے غلام کی وصیت والے کو پانچ سهام مل گئے اور تہائی مال کی وصیت والے کو دو سهام۔ وراثہ کو وصیت شدہ غلام میں سے $\frac{1}{4}$ ۵ سهام اور غیر وصیت شدہ غلام میں سے $\frac{1}{4}$ ۸ سهام مل گئے، کل ۱۲ سهام ہو گئے اور یہ دو تہائی مال ہے، اس طرح تہائی اور دو تہائی کا حساب درست ہو گیا۔ صاحبین کے قول کے مطابق اس کو عول کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔ ہم کہتے ہیں کہ غلام میں دو وصیتیں جمع ہو گئی ہیں، ایک وصیت تو پورے غلام کی اور ایک وصیت تہائی کی تہائی کا مخرج میں ہے۔ پس پورے غلام والے کا پورے غلام کی نسبت سے حصہ نکالا جائے گا اور وہ ہے تین سهام اور تہائی والے کا حصہ تہائی کی نسبت سے نکالا جائے گا جو ایک سهم ہے، پس غلام کے چار سهام ہو گئے، اور یہ عول کا مفہوم ہے۔ تو جب عول کے ساتھ اس غلام کے چار سهام ہوئے تو دوسرے غلام کے بغیر عول کے تین سهام ہوں گے کیونکہ اس غلام میں عول کی حاجت نہیں ہے، پس اس غلام میں سے ایک سهم تہائی والے موصی کو ملے گا، اس طرح تہائی والے کی وصیت کی مقدار دو سهام ہو گئی، ایک سهم وصیت شدہ غلام میں ہے اور ایک سهم غیر وصیت شدہ غلام میں سے غلام کی وصیت والے موصی کی وصیت کی مقدار تین سهام ہے، تو یہ کل پانچ سهام ہوئے، اس کو تہائی مال قرار دے لیجیئے، بقیہ دو تہائیاں اس کے دو مثل ہیں سو وہ دس سهام ہوئیں اور کل مال کے ۵ سهام ہوئے اور اس کا مال دو غلام ہیں، پس ہر غلام کے $\frac{1}{4}$ ۷ سهام ہوئے، سو غلام والے کی وصیت اس غلام میں سے اس کو ادا کی جائے گی اور وہ ہے تین سهام اور تہائی کی وصیت والے کو اس کی وصیت ادا کر دی جائے گی اور وہ ہے ایک سهم، اس طرح اس غلام میں سے $\frac{1}{4}$ ۳ سهام بچیں گے، تو یہ وراثہ کے حوالے کر دیے جائیں گے۔ دوسرے غلام میں سے ایک سهم تہائی کی وصیت والے کو دے دیا جائے گا، باقی $\frac{1}{4}$ ۶ سهام بچیں گے وصیت شدہ غلام میں سے اور $\frac{1}{4}$ ۶ سهام ہی بچیں گے غیر وصیت شدہ غلام میں سے پس تہائی اور دو تہائی کی تقسیم صحیح ہو گئی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

عقد وصیت کی صفت

جہاں تک اس عقد کی صفات کا تعلق ہے تو وہ دو ہیں، ایک اس کے وجود میں آنے سے قبل کی اور دوسری اس کے وجود میں آنے کے بعد کی۔ وجود سے قبل کی صفت یہ ہے کہ فرائض و واجبات کی وصیت واجب ہے اور ان کے سوا کی وصیت جائز ہے اور بعض حالات میں مندوب و مستحب ہے۔ بعض لوگوں کے نزدیک ہر طرح سے وصیت واجب ہے اور اس کی وضاحت ہم اس باب کے شروع میں کر چکے ہیں۔ جس صفت کا تعلق اس کے وجود میں آنے کے بعد سے ہے تو وہ یہ ہے کہ یہ عقد موصی کے حق میں لازم (BINDING) نہیں ہے، چنانچہ ہمارے نزدیک وہ اپنی پوری زندگی میں اس سے رجوع کرنے کا مجاز ہے کیونکہ اس کی موعیت سے قبل تو یہ محض ایجاب ہے اور عقد معارضہ میں ایجاب قابل رجوع ہوتا ہے، تو عقد تبرع

میں یہ بدرجہ اولیٰ قابل رجوع ہوگا جیسے ہبہ اور صدقہ میں ہوتا ہے صرف مطلق تدبیر متثنیٰ ہے اگر یہ لازم ہوتی ہے اور سرے سے ناقابل رجوع ہوتی ہے، خواہ یہ وصیت ہی کیوں نہ ہو کیونکہ یہ ایسا ایجاب ہے کہ جس کی اضافت موت کی طرف ہے اس لیے تہائی مال میں سے معتبر ہے کیونکہ یہ عتق کے ثابت ہونے کا سبب ہے اور عتق (غلام کا آزاد ہونا) لازم ہوتا ہے ایسے اس کا سبب بھی لازم ہوگا کیونکہ یہ ایک لازم حکم کا سبب ہے۔ اسی طرح تدبیر متقیہ ہے کہ صراحتہً ناقابل رجوع ہے البتہ دلالتہً قابل رجوع ہے، وہ اس طرح کہ کسی دوسرے کو الگ کر دیا جائے کیونکہ اس میں عتق ایک خاص صفت رکھنے والی موت سے مشروط ہے اور یہ ممکن ہے کہ وہ صفت نہ پائی جائے، پس سبب بختہ نہ ہوا۔

وصیت سے رجوع کی شکلیں | وصیت سے رجوع کی تین شکلیں ہیں۔

(۱) صراحتہً

(۲) دلالتہً

(۳) ضرورۃً

صراحتہً رجوع صراحتہً رجوع یہ ہے کہ موصی کہے کہ میں نے رجوع کیا۔

دلالتہً رجوع

بہاں تک دلالتہً رجوع کا تعلق ہے تو کبھی یہ فعل سے ہوتا ہے اور کبھی قول سے۔ وہ اس طرح کہ وہ موصی بہ میں کوئی ایسا فعل کرے جو رجوع کی دلیل بن جائے یا کوئی ایسی بات کہے جو رجوع پر دلالت کرے۔

دلالتہً رجوع کی مثالیں اس جملے کی توضیح یہ ہے کہ موصی بہ میں کوئی ایسا فعل کرے کہ اگر وہ غضب شدہ مال میں یہ فعل کرتا تو اس پر سے مالک کی ملکیت زائل ہو جاتی، مثلاً وہ ایک کپڑے کی وصیت کرے، پھر اس کو کاٹ کر اس سے قمیض یا قباسی لے یا روٹی کی وصیت کرے پھر اس کو کات لے یا سوہا اور اس سے کپڑا بن لے، یا لوہا ہو اور اس سے وہ برتن یا تلوار یا پھری بنا لے، یا چاندی کی وصیت کرے پھر اس سے زیور بنا لے یا اسی طرح کا کوئی اور فعل کرے، کیونکہ جب یہ افعال محل میں ثابت شدہ حکم یعنی ملکیت کے زوال کا موجب بنتے ہیں تو ایسے کلام کو باطل کرنے کا بدرجہ اولیٰ موجب ہوں گے جس کا سرے سے کوئی حکم نہیں ہے پھر اس میں دلالت کی وجہ یہ ہے کہ ان (افعال) میں سے ہر ایک فعل عین کو بدلنا اور اسے معنی اور نام دونوں اعتبار سے ایک دوسری چیز بنا دینا ہے، پس از روئے معنی یہ عین کا اتلاف ہے لہذا یہ رجوع کی دلیل ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے شرطِ خیار پر خریدنے والا فروخت شدہ چیز میں کوئی ایسا فعل کرے جو خیار کے ابطال پر دلالت کرے تو اس کا خیار باطل ہو جاتا ہے۔ دلالت کا اعتبار کرنے کی بابت اصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اشارہ ہے جو آپ نے اس عورت کو مخاطب کر کے فرمایا جسے خیار دیا گیا تھا کہ اگر تیرا شوہر تجھ سے مباشرت کر لے تو تجھے کوئی خیار نہ ہوگا۔

اور اگر وہ قمیض کی وصیت کرے پھر اسے ادھیر کر قبا بنا لے تو یہ رجوع ہے کیونکہ بغیر سے ہوئے کپڑے

کو سینا اگر رجوع کی دلیل ہے تو ادھیر کر سینا تو بدرجہ اولیٰ اس کی دلیل ہے۔ اور اگر وہ اس کو ادھیر دے لیکن بیٹے نہیں تو اس کی بابت کتاب میں کچھ مذکور نہیں ہے اور مشائخ کا اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے مشربہ ترین قول یہ ہے کہ یہ رجوع نہیں ہے کیونکہ ادھیر کرنے کے بعد عین برقرار ہے اور وہ وہ کام دے سکتی ہے جو ادھیر سے قبل دے سکتی تھی۔

اگر وہ موصی بہ کو فروخت کر دے یا اسے آزاد کر دے یا کسی وجہ سے اس کو اپنی ملک سے خارج کر دے تو یہ رجوع ہے، اس لیے کہ یہ تصرفات صحیح واقع ہوئے ہیں کیونکہ وہ اس کی اپنی ملک میں واقع ہوئے ہیں لہذا یہ زوال ملک کا موجب ہیں۔ اگر اس کے باوجود وصیت کو برقرار سمجھیں تو یہ یقیناً دوسرے کی ملک میں قلم پائے گی اور اس کی کوئی راہ نہیں ہے۔

اور اگر وہ موصی بہ کو فروخت کر دے پھر اس کو خرید لے یا وہ اس کو ہبہ کر کے سپرد کر دے اور ہبہ میں رجوع کر لے تو وصیت بحال نہ ہوگی کیونکہ وہ بیع اور ہبہ مع سپردگی سے باطل ہو گئی ہے، اس لیے کہ ملک زائل ہو گئی تھی اور دوبارہ ملنے والی نئی ملک ہے، موصی بہ کا غیر لہذا یہ از سرے نو وصیت کے بغیر موصی بہ نہ بنے گی۔

اگر موصی ایک غلام کی وصیت کرے، پھر اس کو کوئی شخص غصب کر لے پھر وہ (غاصب) اس کو بعینہ واپس کر دے تو وصیت برقرار ہے کیونکہ غصب موصی کا فعل نہیں ہے اور موصی بہ برقرار ہے لہذا وصیت بھی برقرار ہے۔ البتہ اگر غاصب اس کو ہلاک کر دے یا اس کے ہاتھ میں وہ ہلاک ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت کا محل زائل ہو گیا۔

اسی طرح، اگر وہ ایک غلام کی وصیت کرے، پھر وہ اس کو مدبر یا مکاتب بنالے یا اس کو خود اس کے ہاتھوں فروخت کر دے تو یہ وصیت سے رجوع ہوگا کیونکہ یہ ہر ایک لحاظ سے اعتاق ہے یا ایک ایسے سبب لازم کا ارتکاب ہے جس کو نہ فسخ کیا جاسکتا ہے اور نہ توڑا جاسکتا ہے اور یہ سب رجوع کی دلیل ہیں۔ اور کتابت معاوندہ ہے البتہ عوض بدل کتابت کی ادائیگی کے وقت تک مؤخر ہے، پس یہ رجوع کی دلیل ہے، جیسے بیع ہے اور غلام کو خود اس کے ہاتھ بیچنا اس کو آزاد کرنا ہے، لہذا یہ رجوع ہے۔

اور اگر وہ کوئی غلام کسی شخص کے لیے وصیت کرے، پھر وہ وصیت کرے کہ اس کو کسی دوسرے شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا جائے تو یہ رجوع نہ ہوگا اور وصیت ان دونوں کے لیے ہوگی کیونکہ یہ دو وصیتیں متضاد نہیں ہیں، اس لیے کہ ہر وصیت تملیک ہے، صرف یہ فرق ہے کہ ایک وصیت بغیر بدل کے تملیک ہے اور دوسری بدل کے ساتھ تملیک ہے، پس غلام ان دونوں میں مشترک ہوگا، نصف اس موصی لے کے لیے جس کے حق میں غلام کی وصیت کی گئی ہے اور نصف اس موصی لے کے ہاتھ فروخت کیا جائے گا جس کے ہاتھ اس کو بیچنے کی وصیت کی گئی ہے۔

اور اگر وہ وصیت کرے کہ اس کے غلام کو آزاد کر دیا جائے پھر اس کے بعد یہ وصیت کرے کہ اس کو فلاں شخص کے ہاتھ فروخت کر دیا جائے، یا وہ پہلے فروخت کرنے کی وصیت کرے اور پھر اس کو آزاد کرنے کی وصیت کرے تو یہ رجوع ہے کیونکہ یہ دو وصیتیں متضاد ہیں اس لیے کہ اعتاق اور بیع کو یکجا نہیں کیا جاسکتا، لہذا دوسری وصیت کا کرنا پہلی وصیت سے رجوع کی دلیل ہے۔ اس نوع کے مسائل میں قاعدہ یہ ہے کہ اگر وہ دو متضاد وصیتوں کی وصیت

کرے تو دوسری وصیت پہلی وصیت کو باطل کر دے گی اور یہ رجوع ہے۔ اور اگر وہ متفاد نہ ہوں تو دونوں کو نافذ کیا جائے گا۔

اگر وہ ایک بکری کی وصیت کرے پھر وہ اس کو ذبح کر دے تو یہ رجوع ہے کیونکہ وصیت کے باب میں ملک موت کے وقت ثابت ہوتی ہے اور ذبح شدہ بکری عام طور پر موت کے وقت تک باقی نہیں رہتی بلکہ خراب ہو جاتی ہے پس ذبح کرنا رجوع کی دلیل ہے۔

اگر وہ ایک کپڑے کی وصیت کرے پھر وہ اس کو دھو ڈالے یا ایک گھر کی وصیت کرے پھر اس کو پلستر کر دے یا اس کو گرا دے تو ان میں سے کوئی چیز بھی رجوع قرار نہیں پائے گی کیونکہ دھونا تو میل نکالنا ہے اور وصیت کا اس سے تعلق نہیں ہے، لہذا دھونے کا فعل موصی بہ میں تصرف نہیں ہے۔ اور گھر کو پلستر کرنا گھر میں تصرف نہیں ہے بلکہ یہ عمارت میں تصرف ہے کیونکہ گھر نام سے قطعاً ارض کا اور عمارت بمنزلہ وصف کے ہے، لہذا یہ گھر (دار) کے تابع ہے اور تابع میں تصرف اصل سے رجوع کی دلیل نہیں۔ عمارت کو توڑنا عمارت میں تصرف کرنا ہے اور عمارت وصف ہے اور یہ تابع ہے۔

اگر وہ کسی آدمی کے لیے وصیت کرے کہ اس کو بعینہ فلاں غلام خرید دیا جائے، پھر وہ غلام ہبہ یا صدقہ یا وصیت یا میراث کے ذریعے سے موصی کے پاس آ جائے تو وصیت باطل نہ ہوگی اور اس کو نافذ کرنا واجب ہوگا کیونکہ وصیت غلام کی قیمت کی واقع نہیں ہوتی بلکہ عین عبد کی واقع ہوتی ہے اور وہ موصی کا مقصود ہے اور خریدنے کا ذکر تو اس نے اس کا مالک بننے کے وسیلے کے طور پر کیا ہے اور اس کا مالک وہ بن چکا ہے پس اس میں اس کی وصیت کو نافذ کیا جائے گا۔

اگر موصی ایک شخص کے لیے ایک چیز کی وصیت کرے پھر اسی چیز کی کسی دوسرے شخص کے لیے وصیت کر دے تو اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ جب پہلی وصیت کے ہوتے ہوئے اس نے دوسری وصیت کی اور دوسرا موصی نہ وصیت کے لیے موزوں محل ہے تو یہ رجوع ہے اور یہ وصیت میں دوسرے موصی (کو) شریک کرنا ہے۔ اس جملہ کی توضیح یہ ہے کہ اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں شخص کے لیے وصیت کیا، پھر کسی ایسے دوسرے شخص کے لیے بھی اپنے تہائی مال کی وصیت کرے جس کیلئے وصیت کرنا جائز ہے تو تہائی مال ان دونوں میں نصفانصف تقسیم ہوگا۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں شخص کے لیے وصیت کیا یا میں نے اپنا یہ غلام فلاں شخص کے لیے وصیت کیا پھر کہے کہ میں نے اپنا جو مال فلاں شخص کے لیے وصیت کیلئے یا اپنا جو غلام فلاں شخص کے لیے وصیت کیا ہے وہ فلاں آدمی کے لیے ہے تو یہ پہلی وصیت سے رجوع، اور دوسری وصیت کا نفاذ ہے۔ ایسا اس لیے ہے کہ اگر کوئی چیز ایک آدمی کے لیے وصیت کی جائے پھر وہی چیز کسی دوسرے آدمی کے لیے وصیت کر دی جائے تو اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ یہ دونوں کو اس میں شریک کرنا ہے کیونکہ شریک کرنے سے دونوں وصیتوں پر حقیقاً امکان عمل ہو جاتا ہے اور عاقل کے تصرف کی بابت قاعدہ یہ ہے کہ جہاں تک ہو سکے اس کو باطل ہونے سے بچایا جائے، اور اس کو رجوع پر محمول کرنے سے دو میں سے ایک وصیت ہر لحاظ سے باطل ہو جاتی ہے اور اگر اس کو اس معنی پر محمول کیا جائے کہ اس نے دونوں کو اس میں شریک کیا ہے تو اس طرح ایک لحاظ سے دونوں

وصیتوں پر عمل ہو جاتا ہے، لہذا جہاں تک ممکن ہو اس کو اس پر معمول کیا جائے۔ اور اگر وہ وصیت کا اعادہ کرے اور دوسرا موصیٰ وصیت کا محل ہو تو اس کو شریک کرنے کے معنی پر معمول نہیں کیا جاسکتا کیونکہ جیب اس نے اعادہ کیا تو یہ بات معلوم ہو گئی کہ اس کا ارادہ اس وصیت کو پہلے موصیٰ لے سے ہٹا کر دوسرے موصیٰ لے کی طرف منتقل کرنے کا ہے اور یہ انتقال رجوع کے بغیر ممکن نہیں، پس یہ اس کی طرف سے رجوع ہوگا۔ یہ تو اس مسئلے کا حکم تھا کہ جب وہ یہ کہے کہ جو وصیت میں نے فلاں شخص کے لیے کی وہ فلاں کے لیے ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے جو وصیت فلاں شخص کے لیے کی اس کو میں نے فلاں کے لیے وصیت کیا تو اس کا بھی یہی حکم ہے لیکن اگر وہ یہ کہے کہ اور میں نے اس کو فلاں کیلئے بھی وصیت کیا تو یہ شریک ٹھہرانا ہے کیونکہ اور (واؤ) شرکت اور اجتماع کیلئے ہوتی ہے۔

اور اگر وہ یہ کہے کہ ہر وصیت جو میں نے فلاں کے لیے کی وہ باطل ہے تو یہ رجوع ہے کیونکہ یہ پہلی وصیت کے ابطال پر صریح بیان ہے اور وہ باطل کرنے کا اہل ہے، اور محل (یعنی وصیت) قابل بطلان ہے، پس وہ باطل ہو جائے گی اور یہی رجوع کا معنی ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ ہر وصیت جو میں نے فلاں کے لیے کی وہ حرام ہے یا یہ رجوع ہے تو یہ رجوع نہ ہوگا کیونکہ حرمت وصیت کے منافی نہیں ہے لہذا یہ کنسار رجوع کی دلیل نہ ہوگا۔ اور اگر وہ کہے کہ ہر وصیت جو میں نے فلاں کے لیے کی وہ میرے فلاں وارث کے لیے ہے تو یہ اس کی فلاں کے لیے وصیت سے رجوع ہے اور یہ اس کی وارث کے لیے وصیت ہے، پس یہ ورثاء کی اجازت پر موقوف ہوگی کیونکہ اس نے پہلی وصیت کو ہر موقوف کر دیا ہے ایسے شخص کی طرف کہ جس کی طرف منتقل کرنا درست ہے، اس لیے کہ وارث کے لیے نصیب درست ہے، پس دلیل کہ یہ باقی ورثاء کی اجازت پر موقوف ہے اور باطل کا موقوف ہو، ممکن نہیں ہے، اور جب یہ اس کی طرف منتقل ہو گئی تو یہی بات ہے کہ پہلے موصیٰ لے کے لیے یہ باقی نہ رہی، اور یہی رجوع کا منہو مہ ہے۔ پھر اگر باقی ورثاء اس وارث کے لیے وصیت کی اجازت دے دیں تو وصیت نافذ کی جائے گی اور موصیٰ بہ موصیٰ لے کا ہو جائے گا اور اگر وہ مذکور دیں تو وصیت باطل ہو جائے گی اور پہلے موصیٰ لے کے لیے بھی نہ ہوگی کیونکہ رجوع صحیح ہے، اس لیے کہ وصیت اس سے منتقل کی جا چکی ہے، یہ موصیٰ کے ورثاء کے لیے میراث بن جائے گی جیسے اس صورت میں ہوتا کہ جب وہ صریح طور پر رجوع کرتا۔

اور اگر وہ کہے کہ وہ وصیت جو میں نے فلاں کے لیے کی تھی وہ عمرو بن فلاں کے لیے ہے اور جس روز موصیٰ یہ بات کہے اس روز عمرو زندہ ہو تو یہ اس کی وصیت سے رجوع ہوگا کیونکہ عمرو کے لیے وصیت صحیح واقع ہوئی ہے، اس لیے کہ وہ وصیت کہنے کے وقت زندہ تھا پس عمرو کی طرف یہ منتقلی درست ہے لہذا رجوع درست ہے۔ اور اگر یہ وصیت کہنے کے روز عمرو مر چکا ہو تو وصیت درست نہ ہوگی کیونکہ میت وصیت کا محل نہیں ہے لہذا اس کے حق میں وصیت کا ایجاب درست نہیں ہے، تو اس کے ضمن میں جو حکم ہے وہ ثابت نہ ہوگا اور وہ ہے رجوع اور اگر وصیت کے روز عمرو زندہ ہو اور وصیت درست ہو، پھر موصیٰ کے مرنے سے قبل عمرو فوت ہو جائے تو وصیت باطل ہوگی کیونکہ وصیت کا نفاذ موصیٰ کی موت پر ہوتا ہے اور چونکہ موصیٰ فوت ہو چکا ہے اس لیے موصیٰ کی وفات پر اس وصیت کا نفاذ ممکن نہیں، لہذا سارے کا سارا مال ورثاء کے لیے ہوگا۔

اور اگر وہ یہ کہے کہ جس تہائی مال کی میں نے فلاں کے لیے وصیت کی ہے وہ عمرو کے جانشین (عقب)

کے لیے ہے اور عمر و اس وقت زندہ ہو لیکن وہ موصی کی موت سے قبل فوت ہو جائے تو تہائی مال اس کے جانشین کے لیے ہوگا اور یہ اس کا فلاں کے لیے وصیت سے رجوع ہوگا کیونکہ اس کا عمر و کے جانشین والا قول صحیح واقع ہوا ہے اگر موصی کی موت کے وقت عمر و کا جانشین ہو، کیونکہ کسی شخص کا جانشین (عقب) وہ ہوتا ہے جو اس کی موت کے پیچھے اس کی جگہ سنبھالے اور وہ ہے اس کی اولاد پس جب عمر و موصی کی موت سے قبل فوت ہو گیا تو اس کی اولاد ایجاب کے نفاذ کے رد یعنی موصی کی موت کے روز اس کی جانشین ہو گئی، لہذا وصیت درست ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے وہ فلاں کی اولاد کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور اس روز اس کی کوئی اولاد نہ ہو پھر اس کی اولاد پیدا ہو جائے اور اس کے بعد موصی فوت ہو جائے تو تہائی مال اس کا ہوگا، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ پھر جب اس کے حق میں تہائی مال کا ایجاب درست ہے تو پہلے موصی لے کا حق باطل ہو گیا، اس وجہ سے جو ہم نے بتائی۔ اور اگر عمر و کا جانشین عمر و کی موت کے بعد اور موصی کی موت سے قبل مر جائے تو تہائی مال داروں کو لوٹا دیا جائے گا کیونکہ ان کے حق میں ایجاب درست ہے کیونکہ وہ عمر و کے جانشین ہیں، پس پہلی وصیت سے رجوع ثابت ہو گیا، پھر موصی کی موت سے قبل ان کی موت سے انکا استحقاق باطل ہو گیا، پس رجوع باطل نہ ہوگا۔ اور اگر موصی عمر و کی زندگی میں مر جائے تو تہائی مال موصی لے کا ہوگا کیونکہ موصی مر گیا جبکہ موصی لے (جن لوگوں کے حق میں وصیت کی گئی) کے لیے ابھی تک جانشین کا اسم ثابت نہیں ہوا لہذا ان کے لیے ایجاب سرے سے باطل ہو جائے گا، چنانچہ اس کے ضمن میں جو چیز ثابت ہوئی تھی، یعنی پہلی وصیت سے رجوع، وہ بھی باطل ہو جائے گی۔

اگر موصی وصیت کرے پھر وصیت کا انکار کر دے تو اس کی بابت (امام محمدؒ نے) الاصل (کتاب المبسوط) میں ذکر کیا ہے کہ یہ رجوع ہوگا اور امام محمدؒ نے اس بارے میں کسی اختلاف رائے کا ذکر نہیں کیا۔ اعلیٰ نے نوادر میں امام ابو یوسفؒ کے قول کو روایت کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی کی بابت جس نے کوئی وصیت کی، پھر اگلے روز اس کے سامنے وہ وصیت پیش کی گئی تو اس نے کہا کہ میں اس وصیت کو نہیں جانتا، یہ کہا ہے کہ یہ اس سے رجوع ہے۔ اس طرح، اگر وہ یہ کہے کہ میں نے یہ وصیت نہیں کی تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اعلیٰ نے کہا کہ میں نے امام محمدؒ سے اس کی بابت پوچھا تو انہوں نے کہا کہ انکار کرنا رجوع نہ ہوگا۔ امام محمدؒ نے الجامع (الصغیر) میں ذکر کیا ہے کہ اگر وہ ایک آدمی کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے پھر اس کے بعد وہ کہے کہ تم لوگ گواہ رہو کہ میں نے فلاں کے لیے تھوڑے یا زیادہ کسی مال کی وصیت نہیں کی تو یہ اس کا فلاں کے لیے وصیت سے رجوع نہ ہوگا، اور اس بارے میں امام محمدؒ نے کسی اختلاف رائے کا ذکر نہیں کیا۔ پس ممکن ہے کہ الاصل میں جس کا ذکر کیا ہے وہ امام ابو یوسفؒ کا قول ہو اور الجامع میں جس کا ذکر کیا ہے وہ امام محمدؒ کا قول ہو۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اس مسئلے کی بابت دو روایتیں ہوں۔ الجامع میں جو جواب مذکور ہوا ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت سے رجوع کے لیے اس سے پیشتر وصیت کا موجود ہونا لازم ہے اور انکار کرنا اس سے سے وصیت کے وجود کا انکار ہے۔ لہذا اس میں رجوع کا معنی متحقق نہیں ہوتا، اس لیے اس کو رجوع قرار دینا ممکن نہیں ہے، اسی لیے نکاح کا انکار کرنا طلاق نہیں قرار پایا۔ علاوہ ازیں، وجود میں آنے کے بعد وصیت کا انکار محض جھوٹ ہے، پس یہ باطل ہے اور اس کے ساتھ کوئی حکم متعلق نہیں ہوگا، جیسے جھوٹا اقرار ہوتا ہے، چنانچہ اگر وہ کسی شخص کے لیے ایک باندی کا جھوٹا اقرار کر لے اور مقرر اس بات کو جانتا ہو تو ملک ثابت نہیں ہوگی، چنانچہ اس

باندی کے ساتھ مباشرت حلال نہ ہوگی۔ یہی حال جملہ جھوٹے اقراروں کا ہے کہ وہ فی الحقیقت باطل ہیں، ایسے ہی جھوٹا انکار ہے۔ الاصل میں جو مذکور ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت سے رجوع کا مطلب ہے اس کا فسخ اور ابطال اور عقد کا فسخ ایسا کلام ہے جو پہلے سے موجود ایک عقد سے اور اس کے حکم کے ثابت ہونے سے عدم رضا مندی پر دلالت کرتا ہے اور انکار کرنے کا مفہوم بھی یہی ہے کیونکہ انکار کرنے والے نے ایک ایسا تصرف کیا ہے کہ وہ اس پر اور اس کے حکم کے ثابت ہونے پر رضا مند نہیں ہے، لہذا اس میں فسخ کا معنی متحقق ہو جاتا ہے، اس لیے رجوع کا معنی بھی حاصل ہو جاتا ہے۔

ابن رستم نے امام محمد سے روایت کیا ہے کہ اگر ایک آدمی کسی شخص کو کچھ وصیتیں کرے، پھر اس سے کہا جائے کہ توجیہ تندرست ہو جائے گا، اس پر وہ وصیت کو مؤخر کر دے، چنانچہ وہ کہے کہ میں نے اس کو مؤخر کیا، تو یہ رجوع نہیں ہے، اور اگر اس سے کہا جائے کہ تو اس کو ترک کر دے اور وہ کہے کہ میں نے اس کو ترک کیا تو یہ رجوع ہے کیونکہ وصیت سے رجوع وصیت کا ابطال ہے اور تاخیر ابطال کی خبر نہیں دیتی جب کہ ترک کرنا اس کی خبر دیتا ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ کہے کہ میں نے دین کو مؤخر کیا تو یہ اس کی تاخیر (مہلت دینا) ہے نہ کہ ابطال، اور اگر وہ کہے کہ میں نے اس کو ترک کیا تو یہ ابراء (بری الذمہ کرنا) ہے۔ بشر نے امام ابو یوسف سے ایسے شخص کی بابت روایت کیا ہے جو ایک معین آدمی کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور موصی بتائے کہ اس کا تہائی مال ایک ہزار ہے یا وہ کہے کہ وہ تہائی مال یہ ہے جب کہ اس کا تہائی مال اس سے زیادہ ہو تو امام ابو حنیفہ کا کہنا ہے کہ اس کو اس کے پورے مال کا ایک تہائی ملے گا اور اس کی طرف سے تہائی مال کا ذکر باطل ہے، مال کی بابت اس کی خطا وصیت کو نہیں توڑے گی یہ تو حساب کی غلطی ہے اور یہ وصیت سے رجوع نہیں ہے۔ یہ امام ابو یوسف کا بھی قول ہے کیونکہ جب اس نے اپنے تہائی مال کی وصیت کی تو اس نے ایک صحیح وصیت کی کیونکہ وصیت کے صحیح ہونے کا دار و مدار موصیٰ بہ کی مقدار کے بیان پر نہیں ہے، چنانچہ وصیت تو اس مقدار کو بیان کیے بغیر بھی صحیح ہو گئی تھی، پھر اس نے مقدار بیان کر دی اور اس میں غلطی کر دی اور موصیٰ کی مقدار میں غلطی سے اصل وصیت میں کوئی غلط واقع نہیں ہوتا تو وصیت کل مال کے ایک تہائی سے متعلق رہی۔ علاوہ ازیں، اس امر کا احتمال ہے کہ یہ مقدار مذکور سے زائد سے رجوع ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ یہ غلطی ہو یا پس وصیت کے بطلان میں شک واقع ہو گیا، پس شک کے ساتھ یہ باطل نہ ہوگی جیسا کہ معروف قاعدہ ہے کہ جو یقین کے ساتھ ثابت ہو وہ شک کے ساتھ زائل نہیں ہوتا۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تمام ریوڑ وصیت کیا اور وہ سو بکریاں ہیں تو اگر وہ سو سے زیادہ ہوں اور تہائی مال کے اندر ہوں تو وصیت ان بھی بکریوں میں جائز ہے، بلکہ مذکورہ، یعنی یہ کہ اس نے پورے ریوڑ کی وصیت کی لیکن تعداد میں غلطی کر دی۔ اور امام صاحب نے کہا کہ اگر وہ کہے کہ میں نے اس کے لیے اپنا ریوڑ وصیت کیا اور وہ ریوڑ یہ ہے جبکہ اس کی اس کے علاوہ بھی بکریاں ہوں جو تہائی مال کے اندر نہ ہوں، تو یہ مسئلہ قیاس میں پہلے مسئلے کے مانند ہے لیکن میں اس مسئلے میں قیاس کو ترک کر دوں گا اور اس کے لیے وہی بکریاں قرار دوں گا جی کا اس نے تہائی مال میں سے نام لیا کیونکہ اس نے نام لینے اور اشارہ دونوں کو جمع کر دیا ہے اور یہ دونوں ہی تعین کے لیے ہوتے ہیں البتہ یہ اشارہ قوی تر ہے کیونکہ یہ عین کو محصور کرتا ہے اور شرکت کو منقطع

کر دیتا ہے، پس وصیت مشاۃ الیہ سے متعلق ہو گئی لہذا موصی لہ اس کے سوا کسی چیز کا مستحق نہ ہوگا، بخلاف اس کے کہ جب وہ کہے کہ میں نے اس کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی اور وہ مال یہ ہے جبکہ اس کا مال اسکے علاوہ بھی ہو تو وہ اس کے کل مال کی ایک تہائی کا مستحق ہوگا کیونکہ وہاں اشارہ درست نہیں ہے کیونکہ اس نے کہا ہے کہ اپنا تہائی مال، اور تہائی مال، اور تہائی نام ہے شائع کا جبکہ معین شائع نہیں ہوتا، لہذا یہ اشارہ لغو ہے، پس وصیت مقررہ مقدار یعنی تہائی مال سے متعلق رہی۔ جبکہ زیر بحث مسئلے میں اشارہ کی وصیت درست ہے اور یہ (اشارہ) مقدار مقررہ کرنے سے قوی تر ہے، پس وصیت مشاۃ الیہ سے متعلق ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں کیلئے اپنے غلام وصیت کیے اور وہ تین ہیں، جبکہ وہ پانچ ہوں تو پانچوں غلام تہائی مال میں لے لے جائیں گے کیوں کہ اس نے اپنے سب غلام وصیت کیے ہیں لیکن ان کی تعداد میں اس سے غلطی ہو گئی ہے اور تعداد میں غلطی عام وصیت سے اکل موصی بہ کے استحقاق میں مانع نہیں ہوتی۔

اور اگر وہ اپنا تہائی مال عمرو بن حماد کے بیٹوں کے لیے وصیت کرے اور کہے کہ وہ سات ہیں جب کہ اس کے بیٹے پانچ ہوں تو تہائی مال تمام تران کا ہوگا، کیونکہ اس نے تہائی مال عمرو بن حماد کے بیٹوں کے لیے قرار دیا ہے پھر اس نے بیٹوں کو غلطی سے سات بتایا ہے جبکہ وہ پانچ ہیں، پس یہ غلطی لغو ہوگی اور یہ کالعدم ہوگی، گویا کہ اس نے یہ کی ہی نہیں، کیونکہ جب اس نے یہ کہا کہ وہ سات ہیں جب کہ وہ صرف پانچ تھے تو اس نے پانچ موجود اور دو معدوم کے لیے وصیت کی اور جب اس نے موجود و معدوم کو اکٹھا کر دیا اور ان دونوں کیلئے وصیت کی تو معدوم کا ذکر لغو ہوگا اور وصیت موجود کے لیے ہوگی۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ جیسے کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال عمرو اور خالد کے لیے وصیت کیا جو کہ فلاں کے بیٹے ہیں جب کہ ان دونوں میں سے ایک فوت ہو چکا ہو تو تہائی مال تمام تران دو میں سے زندہ کے لیے ہوگا، ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں کے بیٹوں کے لیے جو کہ پانچ ہیں جبکہ وہ تین ہوں، یا وہ کہے کہ جو کہ سات ہیں جبکہ وہ تین ہوں یا دو ہوں، تو اس کا بھی وہی حکم ہوگا، بلکہ مذکورہ۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال (بنی فلاں) فلاں کے بیٹوں کے لیے وصیت کیا اور اس فلاں کے تین یا دو بیٹے ہوں تو پورا تہائی مال ان کے لیے ہوگا کیونکہ تین بیٹوں کے لیے (عربی زبان میں) بنین کا لفظ بولا جاتا ہے اور اس باب میں دو کا جمع کے مانند ہے کیونکہ وصیت میراث کی بہن ہے اور میراث کے باب میں دو تہائی کے استحقاق کے حق میں دو کو تین سے ملحق کر دیا جاتا ہے تو ایسے ہی یہاں ہوگا۔ اور اگر اس فلاں کا ایک بیٹا ہو تو وہ تہائی مال کے نصف کا مستحق ہوگا کیونکہ اس نے تہائی مال بیٹوں کے لیے قرار دیا ہے اور لغت میں ایک پر بیٹوں کا اطلاق نہیں ہوتا اور نہ ہی وصیت اور میراث کے باب میں اس کے لیے جمع کا حکم ہے، اس لیے وہ کل (تہائی مال) کا مستحق نہ ہوگا، بلکہ اس کو تہائی کا نصف دیا جائے گا کیونکہ اس باب میں جو کثیر تعداد ایک تہائی کی مستحق بنتی ہے وہ دو ہے۔ اگر اس کے ساتھ ایک اور بیٹا تو ان دونوں کو پورا تہائی دیا جاتا۔ تو جب صرف ایک ہو تو اس کو تہائی کا نصف ملے گا۔ اور اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں کے دو بیٹوں عمرو اور حماد کے لیے وصیت کیا اور اس کا بیٹا صرف عمرو ہو تو کل تہائی مال اس کو ملے گا کیونکہ

اس نے عمر و اور حماد کو اپنے قول فلاں کے دو بیٹوں کا بدل بنایا ہے، جیسے کہ جاتا ہے کہ میرے پاس تمہارا بھائی عمر و آیا اور نحو کے علماء کے نزدیک بدل پہلے قول سے اعراض کرنا اور دوسرے کو لینا ہوتا ہے۔ پس اعتبار دوسرے کا کیا جائے گا اور پہلا لغو ہوگا، جیسے آپ کہیں میرے پاس تمہارا بھائی زید آیا تو یہ ایسے ہو جائے گا گویا کہ آپ نے کہا ہے کہ میرے پاس زید آیا، آپ نے اس پر اعتماد کیا اور اپنے قول تمہارا بھائی سے اعراض کر لیا۔ ائمہ نحو کا یہی موقف ہے اور یہی قول سیبویہ کا ہے۔ جب یہ بات ایسے ہے تو موصی اپنے قول عمر و اور حماد پر اعتماد کرنے والا اور اپنے قول فلاں کے دو بیٹوں سے اعراض کرنے والا ٹھہرا گویا کہ اس نے کہا کہ میں نے اپنا تہائی مال عمر و اور حماد کے لیے وصیت کیا جب کہ حماد موجود نہیں، اور اگر ایسا ہو تو کل تہائی مال عمر و کو مل جائے گا۔ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اس میں مشکل یہ ہے کہ اس کا قول عمر و اور حماد، جیسے اس کے قول فلاں کے دو بیٹوں کا بدل ہو سکتا ہے ایسے ہی وہ عطف بیان بھی ہو سکتا ہے اور عطف بیان میں اعتبار اقل الذکر کا کیا جاتا ہے اور دوسرے کا ذکر تو پہلے کی بابت جہالت کے ازالے کے لیے کیا جاتا ہے، جیسے کوئی کہے کہ میرے پاس تمہارا بھائی زید آیا جب کہ اس کے کئی بھائی ہوں تو یہاں زید کا ذکر عطف بیان کے طور پر اس لیے کیا گیا ہے کہ کئی بھائی ہونے کی وجہ سے اس کے قول تمہارا بھائی کی بابت امکانی جہالت کا ازالہ کیا جائے تو یہاں زید بمنزلہ صفت کہے۔ اور اگر اعتبار اول الذکر کا کیا جاتا ہے اور اول الذکر اس کا قول فلاں کے دو بیٹوں سے اور فلاں کا صرف ایک بیٹا عمر و ہو تو چاہیے یہ کہ اسے تہائی کا صرف نصف ملے۔ ہم کہتے ہیں کہ ٹھیک ہے کہ یہ بات ان دونوں معانی کا کام دیتی ہے لیکن ہم نے جو معنی بتایا اس پر اس کو محمول کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس طرح اس کا پورا تصرف صحیح ہو جاتا ہے اور وہ تصرف ہے اس کو پورے تہائی مال کا مالک بنانا اور اس نے تو وصیت پورے تہائی مال کا مالک بنانے کی ہے جبکہ اس کو عطف بیان پر محمول کرنے سے نصف کی تملیک کا اثبات ہوتا ہے، پس ہم نے جو کہا ہے وہ اولیٰ ہے۔ علاوہ ازیں، عطف بیان کی شرط ہے کہ ثانی الذکر معلوم ہو، جیسے کسی کے اس قول میں کہ میرے پاس تمہارا بھائی زید آیا، زید معلوم ہے پس اس سے اس کے قول تمہارا بھائی میں بھائیوں کی کثرت کی وجہ سے جس جہالت کا امکان تھا اس کا ازالہ ہو گیا جب کہ ہمارے مسئلے میں ثانی الذکر معلوم نہیں ہے، کیونکہ اسم حماد کا سنی موجود نہیں کہ وہ معلوم ہو اور اس سے جہالت کا ازالہ ہو سکے، لہذا اس کو عطف بیان پر محمول کرنا محال ہے، اس لیے لامحالہ اس کو بدل قرار دیا جائے گا یہ ساری بحث عربی زبان کے قواعد کے پیش نظر ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں کے بیٹوں کے لیے اور وہ پانچ ہیں اور فلاں ابن فلاں کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی، جبکہ فلاں کے بیٹے تین ہوں تو فلاں کے بیٹوں کے لیے تہائی مال کا چھ ہوگا اور فلاں ابن فلاں کے لیے تہائی مال ہوگا، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ اس کا کہنا کہ اور وہ پانچ ہیں، لغو ہے کیونکہ وہ تین ہیں، پس باقی رہا اس کا قول کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں کے بیٹوں اور فلاں ابن فلاں کے لیے وصیت کیا، لہذا تہائی مال ان میں چار برابر حصے کر کے تقسیم کیا جائے گا، کیونکہ وصیت ان چاروں کے لیے ہے، پس یہ ان میں چار برابر حصوں میں تقسیم ہوگا کیونکہ ہر ایک حصہ مساوی ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے فلاں کے بیٹوں کے لیے جو کہ تین ہیں اپنا تہائی مال وصیت کیا جب کہ فلاں کے بیٹے پانچ ہوں تو تہائی مال ان میں سے تین بیٹوں کے لیے ہوگا، کیونکہ اس کا یہ کہنا کہ فلاں کے بیٹوں کے لیے اسم عام ہے اور اس کا یہ کہنا کہ جو کہ تین ہیں، تخصیص ہے، یعنی میں نے فلاں کے بیٹوں میں سے تین بیٹوں کے وصیت کی، پس غیر معین طور پر ان میں سے تین کے لیے وصیت کرنا درست ہے اور یہ جہالت وصیت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہے کیونکہ یہ قول محصور مستدرک ہے اور اس قسم کی جہالت وصیت کے صحیح ہونے میں مانع نہیں ہوتی کیونکہ اس کا نفاذ ممکن ہے، جیسے اگر وہ فلاں کی اولاد کے لیے وصیت کرے، اور جیسے وہ اپنا تہائی مال وصیت کرے جو کہ مجہول ہے کہ اسے نہیں معلوم کہ اس کی موت کے وقت وہ تہائی مال کس قدر ہوگا، بخلاف اس کے کہ اگر وہ معمولی لوگوں میں سے ایک کے لیے وصیت کرے کہ یہ صحیح نہیں ہے، کیونکہ اس جہالت کا استدراک ممکن نہیں ہے اسی طرح، اگر وہ ایسے قبیلے کے لیے وصیت کرے جس کے افراد ان گنت ہوں، تو اس کا بھی یہی حکم ہے، کیونکہ قبیلے کا حصر ممکن نہیں ہے۔ اس (فلاں) کے بیٹوں میں سے کن تین کے لیے وصیت کی گئی ہے اس کی تعیین کا اختیار موصی کے ورثاء کو ہوگا کیونکہ وہ اس کے قائم مقام ہیں اور اس وصیت کی وضاحت کا اختیار موصی کو تھا کیونکہ ابہام اس کی طرف سے تھا، توجب وہ مرگیا اب خود تو اس کی وضاحت کر نہیں سکتا پس اب اس کی وضاحت وہ کرے گا جو اس کے بعد اس کا قائم مقام ہے، بخلاف اس کے کہ جب وہ اپنے موالی کے لیے وصیت کرے کہ یہ صحیح نہیں ہے اور ورثاء اس کے قائم مقام نہ ہوں گے کیونکہ وہاں مقصود وصیت سے پیچھے رہ گیا اور یہ موصی کے مقصود پر موقوف نہیں ہے۔ اس سے اس کی مراد انعام یا شکر میں زیادتی یا ورثاء میں سے کسی ایک کو بدلہ دینا ہو، پس ورثاء کے لیے تعیین کرنا ممکن نہیں ہے جب کہ زیر بحث مسئلے میں معاملہ اس کے برعکس ہے۔ امام محمدؒ نے اس وصیت کے صحیح ہونے کے لیے استشاد کیا ہے چنانچہ انہوں نے کہا، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر کوئی آدمی کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں کے بیٹوں کے لیے وصیت کیا جو کہ تین ہیں، فلاں اور فلاں جبکہ فلاں کے بیٹوں کے نام وہ نہ ہوں جو اس نے بتائے تو جن کے نام اس نے بتائے ان کے لیے یہ وصیت درست ہوگی کیونکہ اس نے بعض کو مخصوص کر دیا ہے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام محمدؒ نے تین متعین آدمیوں کی تخصیص کے جواز کی وجہ سے تین مجہول آدمیوں کے جواز کی وضاحت کی ہے اور یہ وضاحت صحیح ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میں نے اپنا تہائی مال فلاں کے بیٹوں کے لیے جو کہ تین ہیں اور فلاں ابن فلاں کے لیے وصیت کیا جبکہ فلاں کے بیٹے پانچ ہوں تو فلاں ابن فلاں کو تہائی مال کا ایک چوتھائی ملے گا، کیونکہ اس کا یہ کہنا جو کہ تین ہیں صحیح ہے، البتہ مذکورہ یعنی یہ کہ یہ عام کی تخصیص ہے، پس یہ لیے ہو گیا کہ جیسے اس نے اپنا تہائی مال فلاں کے بیٹوں میں سے تین کے لیے اور فلاں ابن فلاں کے لیے وصیت کیا ہے، پس فلاں ابن فلاں ان کے ساتھ چوتھا (موصی) ہے، لہذا اسے تہائی کا ایک ملے گا اور پہلے فلاں کے تین بیٹوں کو ملے گا۔

اگر وہ ایک آدمی کے لیے ایک سو کی اور دوسرے آدمی کے لیے ایک سو کی وصیت کرے، پھر کسی تیسرے آدمی سے کہے کہ میں نے تجھے ان کے ساتھ شریک کیا تو اس (تیسرے آدمی) کو ہر سو کا ایک تہائی ملے گا کیونکہ

شرکت مسادات کی متقاضی ہے اور شرکت کی اضافت اس نے ان دونوں کی طرف کی ہے، پس یہ اس امر کی متقاضی ہے کہ وہ دونوں برابر ہوں اور برابری بغیر اس کے مستحق نہیں ہوتی کہ وہ ہر دوسرے اس کے پاس جو مال ہے اس کا ایک تہائی لے لے، پس ہر دو کو ایک سو کا دو تہائی مل جائے گا اور برابری حاصل ہو جائے گی

اور اگر وہ ایک آدمی کے لیے چار سو کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے دو سو کی بہتر بیس آدمی سے کہے کہ میں نے تجھے ان دونوں کے ساتھ شریک کیا تو اس کو ہر دو کے لیے وصیت کر دے مال کا نصف ملے گا کیونکہ اس صورت میں ان تینوں میں اجتماعی طریقے سے مشارکت حاصل نہیں ہو سکتی اس لیے کہ ان کے حصے مختلف ہیں۔ لہذا انفرادی طریقے سے برابری حاصل کی جائے گی تاکہ حتی المقدّر شرکت کا تقاضا پورا ہو سکے۔ اسی طرح اگر وہ دو آدمیوں میں سے ہر ایک کے لیے ایک باندی وصیت کرے پھر ان کے ساتھ کسی تیسرے آدمی کو بھی شریک کر دے تو اس کو ہر باندی کا نصف ملے گا بوجہ مذکورہ یعنی کہ اجتماعی طریقے سے مسادات ممکن نہیں ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ میرے مال کا چھٹا حصہ فلاں کے لیے ہے پھر اسی مجلس میں یا کسی اور مجلس میں کہے کہ میرا تہائی مال فلاں کیلئے ہے اور وراثت اس کی اجازت دے دیں تو اسے تہائی مال ملے گا کیونکہ موصی نے تہائی کا اثبات کیا پس وہ ثابت ہو گیا اور یہ تہائی چھٹے حصے کو متضمن ہے پس متضمن کے ثابت ہونے سے متضمن بہ بھی ثابت ہو جائے گا، تو یہ ایسے ہو جائے گا کہ جیسے اس نے پہلی وصیت میں نظر ثانی کر کے اس میں اضافہ کر دیا ہے۔ اور اگر وہ کہے کہ وصیت کے طور پر میرے مال کا چھٹا حصہ فلاں کے لیے ہے، میرے مال کا چھٹا حصہ فلاں کے لیے ہے تو یہ ایک ہی چھٹا حصہ ہے کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ جب اہم معرفہ کا تکرار کیا جائے تو ثانی الذکر سے مراد اول الذکر ہی ہوتا ہے اور یہاں چھٹا حصہ بطور اسم معرفہ کے مذکور ہوا ہے کیونکہ اس کی اضافت مال کی طرف ہے جو تکلم کی ضمیر کی طرف مضاف ہونے کی وجہ سے معرفہ ہے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر موصی ایک انگوٹھی ایک شخص کے لیے وصیت کرے اور اس کا نگینہ کسی دوسرے شخص کے لیے تو اس بارے میں حاصل کلام یہ ہے کہ معاملہ دو حالتوں سے خالی نہ ہوگا، یا تو اس نے دونوں وصیتیں ایک متصل کلام میں کی ہوں گی یا پھر منفصل کلام میں۔ اگر متصل کلام میں کی ہوں تو سلفہ انگوٹھی والے موصی لکھوگا اور نگینہ لینے والے موصی لکھوگا، اس بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ اور اگر منفصل کلام میں کی ہوں تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک پھر بھی یہی جواب ہے اور کہا گیا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا بھی یہی قول ہے جبکہ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ حلقہ انگوٹھی والے موصی لکھوگا اور نگینہ ان دونوں میں مشترک ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ انگوٹھی کی وصیت میں حلقہ اور نگینہ دونوں شامل ہیں اور دوسرے شخص کے لیے نگینہ کی وصیت سے یہ بات واضح نہیں ہوئی کہ نگینہ اس میں شامل نہیں، تو جب صورت حال یہ ہے تو نگینہ انگوٹھی کی وصیت میں شامل قرار پایا، پھر جب اس نے نگینہ دوسرے شخص کے لیے وصیت کر دیا تو نگینہ کی بابت دو وصیتیں جمع ہو گئیں پس اس میں وہ دونوں شریک ہوں گے اور حلقہ پہلے شخص کو دے دیا جائے گا۔ امام ابو یوسفؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ اسم انگوٹھی کے تحت وہ نگینہ بھی داخل ہے جو اس میں ہے، یا تو ثمن

کے طریقے سے کیونکہ یہ انگوٹھی کے اجزائیں سے ایک جزو ہے، جیسے انسان کا اسم ہے کہ تضمن کے طریقے سے اس کے تحت اس کے تمام اجزاء داخل ہوتے ہیں، یا پھر تبعیت کے طریقے سے، لیکن اس صورت میں جبکہ اس کا ذکر مطلقاً ہو پس جب اس نے دوسرے شخص کے لیے اس کی علیحدہ وصیت کر دی تو یہ بات واضح ہو گئی کہ اس کے تحت یہ داخل نہ تھا، کیونکہ اس کی اس نے صراحت کر دی ہے یا وصیت سے اس کو مقصود بنا لیا ہے، لہذا تبعیت باطل ہو گئی، کیونکہ جو صراحت کے ساتھ ثابت ہو وہ ضمنی اور تابع کے طور پر ثابت ہونے والے سے فائق تر ہے اور وصیتوں کے بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ سب سے پہلے قوی ترین کو لیا جائے، پھر اس سے کمتر اور پھر اس سے کمتر کو۔ یہ ایسے ہو گیا جیسے وہ غلام کی وصیت ایک آدمی کے لیے کرے اور اس سے خدمت لینے کی کسی دوسرے کے لیے تو ذات کا مالک پہلا موصی نہ ہو گا جبکہ خدمت کا حق دوسرے موصی نہ ہو گا، بوجہ اس کے جو ہم بتا چکے ہیں، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہو گا۔ اس سے پہلے بات واضح ہو جاتی ہے کہ یہ عام لفظ جس پر تخصیص وارد ہوئی، کی تفسیر نہیں ہے کیونکہ عام لفظ اپنے حروف سے اپنے عموم کے افراد کے ہر ہر فرد کو شامل ہوتا ہے، پس اس کے افراد میں سے ہر فرد منصوص علیہ جس کی عبارت سے صراحت کی گئی ہو، ہوتا ہے جبکہ زیر بحث مسئلے میں انگوٹھی کے اجزاء میں سے ہر جزو انگوٹھی کا ذکر کر دینے سے منصوص علیہ نہیں ہو جاتا، کیا دیکھتے نہیں کہ انگوٹھی کے ہر جزو کو انگوٹھی نہیں کہا جاتا، جیسے انسان کے ہر جزو کو انسان نہیں کہا جاتا، پس یہ عام لفظ کی تفسیر نہیں ہے، لہذا اس پر امام محمدؒ کا قیاس کہ نا درست نہیں ہے۔ علاوہ ازیں عام کی بابت صحیح نقطہ نظر یہ ہے کہ اس میں متصل یا منفصل دلیل کے ساتھ تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور بیان متاخر لازمی طور پر نسخ نہیں ہوتا بلکہ کبھی تو وہ نسخ ہوتا ہے اور کبھی تخصیص، جیسا کہ اصول فقہ میں معروف ہے۔ مزید برآں، انگوٹھی کی وصیت کے تحت اگرچہ حلقہ دو رنگینہ دونوں داخل ہیں لیکن جب اس نے رنگینہ دوسرے شخص کے لیے وصیت کر دیا تو اس نے پہلے شخص کے لیے رنگینہ کی وصیت سے رجوع کر لیا اور وصیت ایک ایسا عقد ہے جو اس وقت تک غیر لازم ہے جب تک موصی زندہ ہے پس اس سے رجوع کیا جاسکتا ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ وصیت کر دہ پوری چیز سے رجوع کیا جاسکتا ہے تو اس کے ایک حصے سے تو بدرجہ اولیٰ رجوع کیا جاسکتا ہے پس اسے انگوٹھی والے موصی نہ کے لیے رنگینہ کی وصیت سے رجوع قرار دیا جائے گا۔

اسی طرح، اگر وہ اس باندی کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس کے پیٹ کے بچے کی وصیت دوسرے شخص کے لیے یا اس گھر کی وصیت ایک شخص کے لیے اور اس کی عمارت کی وصیت دوسرے کے لیے کرتے، یا اس کو کبریٰ کی وصیت ایک شخص کے لیے اور اس میں رکھے ہوئے پھل کی وصیت دوسرے کے لیے کرے، تو اگر دونوں وصیتیں متصل ہوں تو بالاجماع ہر موصی نہ کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس کیلئے وصیت کی گئی ہے اور اگر یہ منفصل ہوں تو اس کا جواب مذکورہ اختلاف کے بموجب ہو گا۔

اور اگر اس غلام کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس سے خدمت لینے کی دوسرے کیلئے، یا اس گھر کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس میں سکونت کرنے کی کسی دوسرے کے لیے، یا اس درخت کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس کے پھل کی دوسرے کے لیے، یا اس بھیڑ کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور اس کی اون کی دوسرے کے لیے تو بلا اختلاف ہر موصی نہ کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس کے

لیے وصیت کی گئی ہے خواہ دونوں وصیتیں متصل ہوں یا منفصل، کیونکہ اسم غلام کے تحت خدمت داخل نہیں، اسم گھر کے تحت سکونت داخل نہیں، اسم درخت کے تحت پھل داخل نہیں، نہ تو عموم کے طریقے سے اور نہ ہی تخص کے طریقے سے۔ ایسے کہ چیزیں عین کے اجزاء سے نہیں ہیں، البتہ جب عین میں حکم ثابت ہو گا تو ان میں بھی تبعیت کے طریقے سے ثابت ہو جائے گا۔ بشرطیکہ تابع کی علیحدہ وصیت نہ کی گئی ہو اور اگر اس کی الگ سے وصیت کی گئی ہو تو یہ وصیت کا مقصود ہوگا، پھر یہ تابع نہ رہیں گی پس ہر موصی کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے، یا پھر ثابت ہونے والی وصیت کو خدمت، سکونت اور پھل کی وصیت سے رجوع قرار دیا جائے گا اور وصیت قابل رجوع ہوتی ہے۔ یہ مسائل پہلے مسئلے میں امام ابو یوسفؒ کی حجت بنتے ہیں۔

اگر ان مسائل میں پہلے تابع کی وصیت کی جائے اور پھر اصل کی، مثلاً وہ غلام سے خدمت پینے کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے پھر غلام کی وصیت کسی دوسرے شخص کے لیے کرے، یا اس گھر میں سکونت کرنے کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے پھر گھر کی وصیت دوسرے کے لیے کرے یا پھل کی وصیت ایک شخص کے لیے کرے اور درخت کی دوسرے کے لیے، پس اگر وہ دونوں وصیتیں متصل طور پر کرے تو ہر موصی کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے اور اگر وہ منفصل طور پر کرے تو اصل اس کو ملے گی جس کے لیے اصل کی وصیت کی گئی ہے اور تابع ان دونوں میں مشترک ہوگا، کیونکہ ثابت شدہ وصیت کے تحت اصل اور تابع دونوں داخل ہیں پس تابع کی بابت دو وصیتیں جمع ہو گئیں لہذا وہ دونوں اس میں شریک ہوں گے اور اصل اس کو دے دی جائے گی جس کے لیے اس کی وصیت کی گئی ہے۔ یہ مسئلہ سابقہ مسئلے میں امام محمدؒ کی حجت ہے۔

اگر موصی ایک شخص کے لیے اپنے غلام کی وصیت کرے، پھر دوسرے شخص کے لیے اس کی خدمت کی وصیت کرے، پھر دوسرے کے لیے خدمت کی وصیت کرنے کے بعد غلام کی وصیت بھی کر دے، یا کسی شخص کے لیے اپنی انگوٹھی کی وصیت کرے پھر دوسرے شخص کے لیے اس کے ننگینے کی وصیت کرے، پھر اس دوسرے کے لیے، ننگینے کی وصیت کرنے کے بعد، انگوٹھی کی وصیت بھی کر دے، یا وہ کسی شخص کے لیے اپنی باندی کی وصیت کرے پھر اس کے بچے کی وصیت دوسرے شخص کے لیے کرے پھر اس دوسرے کے لیے بچے کی وصیت کرنے کے بعد، باندی کی وصیت بھی کر دے تو اصل اور تابع ان دونوں میں نصف نصف تقسیم ہوں گے، نصف غلام اس کے لیے اور نصف دوسرے کے لیے اور اس کی نصف خدمت اس کے لیے اور نصف خدمت دوسرے کے لیے۔ اسی طرح باندی مع بچے کے اور انگوٹھی مع ننگینے کے تقسیم ہوں گی کیونکہ دونوں میں سے ایک کے لیے اصل کی وصیت تابع کی وصیت ہے اور تابع کی وصیت اگر جداگانہ طور پر کی جائے تو اس کا حکم باطل ہو جاتا ہے، اور یہ ایسے ہو گیا کہ گویا اس نے ہر ایک کے لیے صراحت کے ساتھ اصل اور تابع کی وصیت کی ہے اور اگر ایسا ہو تو وہ دونوں اصل اور تابع میں شریک ہوں گے، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر وہ دوسرے شخص کے لیے نصف غلام کی وصیت کرے تو غلام ان میں سے ہر ایک کے حصے کے تقسیم کیا جائے گا۔

اور دوسرے شخص کے لیے نصف خدمت ہوگی کیونکہ جب اس نے اس کے لیے نصف غلام کی وصیت کی تو اس نصف کی خدمت کی بابت وصیت باطل ہوگی کیونکہ نصف غلام کی وصیت کے تحت یہ داخل ہوگئی ہے اور اس کے لیے دوسرے نصف میں خدمت کی وصیت باقی رہی۔ ابن سماعہؒ نے ذکر کیا ہے کہ امام ابو یوسفؒ نے اس سے رجوع کر لیا تھا اور یہ کہا کہ اگر وہ ایک آدمی کے لیے غلام کی وصیت کرے اور اس کی خدمت کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے کرے پھر خدمت والے موصی نے غلام کی ذات کی وصیت بھی کرے تو غلام ان دونوں میں مشترک ہوگا اور تمام تر خدمت کا حق خدمت والے موصی کو ہوگا کیونکہ اس کے لیے خدمت کی وصیت جداگانہ طور پر کی گئی ہے، پس یہ صحیح واقع ہوئی ہے، لہذا ذات کی وصیت سے یہ باطل نہ ہوگی، پس دوسرا موصی جداگانہ طور پر ذات اور خدمت دونوں کا موصی نہ ہوگا، لہذا وہ نصف ذات کا مستحق ہوگا کیونکہ اس میں وہ ذات کی وصیت والے اپنے ساتھی کے برابر ہے اور خدمت کی وصیت میں وہ تنہا ہے۔

امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کے لیے ایک باندی کی وصیت کرے جو تہائی ترکہ میں سے نکلتی ہو اور دوسرے آدمی کے لیے اس کے بیٹ کا بچہ وصیت کرے اور بیٹ کے بچے کی وصیت والے کے لیے باندی بھی وصیت کر دے تو باندی ان دونوں میں نصفاً نصف تقسیم ہوگی اور بچہ پورے کا پورا اس شخص کو ملے گا تنہا جس کے لیے اس کی وصیت کی گئی ہے، اس میں اس کا ساتھی اس کے ساتھ شریک نہیں ہوگا، بوجہ مذکورہ یعنی یکہ ذات کے استحقاق میں وہ دونوں برابر ہیں اور بچے کی وصیت تنہا دوسرے موصی کے لیے کی گئی ہے۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے گھر کی وصیت کرے اور اس میں ایک متعین کوٹھری دوسرے آدمی کے لیے وصیت کرے تو کوٹھری ان دونوں کے مابین بھوں کے تناسب سے تقسیم کی جائے گی۔ اسی طرح اگر وہ ایک ہزار متعین درہم ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور ان میں سے ایک سو دوسرے کے لیے وصیت کرے تو سو ہزار کی وصیت والے کے ہوں گے اور ایک سو ان دونوں میں نصفاً نصف تقسیم ہوں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ گھر ان تمام کوٹھریوں کو جو اس میں ہیں اصالتاً شامل ہے نہ کہ تبعیت کے طریقے سے اور اسی طرح ہزار کے تحت اس کا ہر سیکڑا اصالتاً داخل ہے اور ہر دو (یعنی کوٹھری اور سیکڑا) اصل موصی پر ہیں لہذا ان دونوں میں مشترک ہوں گے۔ اس جواب کے بارے میں ائمہ کے درمیان کوئی اختلاف نہیں البتہ تقسیم کی کیفیت کے بارے میں اختلاف ہے، چنانچہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تقسیم منازعت کے طریقے سے ہوگی جب کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک معاربت کے طریقے سے۔ پس (معاربت کے طریقے سے) گیارہ حصے کر کے ایک اور دس کے تناسب سے تقسیم کی جائے گی، سو والے کو گیارہ میں سے ایک حصہ ملے گا اور ہزار والے کو دس حصے ملیں گے۔ اسی طرح گھر اور کوٹھری تقسیم کیے جائیں گے۔

اگر وہ ایک متعین بیت (کوٹھری)، ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کا رقبہ کسی دوسرے آدمی کے لیے تو عمارت ان دونوں میں حصے بنا کر تقسیم کی جائے گی کیونکہ بیت کو عمارت کے بغیر بیت نہیں کہا جاتا اس لیے پہلے آدمی کے لیے جو وصیت ہے وہ اصالتاً عمارت کو شامل ہے پس رقبے والا موصی اس

کے ساتھ شریک ہوگا بخلاف اس کے کہ دار (گھر) کی وصیت ایک آدمی کے لیے اور اس کی عمارت کی وصیت دوسرے آدمی کے لیے کی جائے کہ یہ دونوں عمارت میں باہم شریک نہ ہوں گے بلکہ رقبہ گھر کی وصیت والے موصی لہ کے لیے ہوگا اور عمارت دوسرے کے لیے کیونکہ اسم دار کے تحت عمارت اصلہ داخل نہیں ہوتی۔ بلکہ تبعیت کے طریقے سے ہوتی ہے، کیونکہ لغت میں دار رقبہ کا نام ہے اور اس میں عمارت تابع ہے، بایں دلیل کہ عمارت زائل ہونے کے بعد بھی اس کو دار کہتے ہیں پس دار کی وصیت میں عمارت کا داخل ہونا تبعیت کے طریقے سے ہے، چنانچہ رقبہ پہلے موصی لہ کا ہوگا اور عمارت دوسرے کی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہاں تک ضرورت کے طریقے سے ثابت ہونے والے رجوع کا رجوع از روئے ضرورت

ساتھ کوئی ایسی چیز مل جائے کہ جس کے بغیر موصی بہ کو سپرد کرنا ممکن نہ ہو، مثلاً وہ ستون کی وصیت اور پھر اس میں گھی ملا دے، کیونکہ موصی بہ کے ساتھ ایسی چیز مل گئی ہے جو موصی بہ نہیں ہے اور اس طرح سے مل گئی ہے کہ اس کے بغیر موصی بہ کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے کیونکہ ان دونوں کو الگ الگ کرنا محال ہے لہذا رجوع از روئے ضرورت ثابت ہو گیا۔ اسی طرح، اگر وہ ایک دار (گھر کا قطعہ ارض) کی وصیت کرے پھر اس میں عمارت تعمیر کر لے، یا روٹی کی وصیت کرے پھر اس سے کوئی بنا لے، یا استر کی وصیت کرے پھر اس کو استر بنالے یا ابرو کی وصیت کرے پھر اسے ابرو بنالے، کیونکہ اس کو سپرد کرنا بغیر اس چیز کے جو اس کے ساتھ مل گئی ہے ممکن نہیں ہے، اور اس کو ٹوٹتے بغیر اس کو سپرد کرنا ممکن نہیں ہے اور ٹوٹنے کا مکلف کرنے کی کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ یہ اس کا خود اپنی ملک میں تصرف ہے، لہذا اس کو از روئے ضرورت رجوع قرار دیا جائے گا۔ ان مسائل میں جو رجوع ہے اس کو رجوع از روئے دلالت بھی ثابت کیا جاسکتا ہے، کیونکہ موصی بہ کو دوسری چیز کے ساتھ ملانے کا کام موصی کا کیا ہوا ہے لہذا سپردگی کا محال ہونا اس کے فعل کی طرف منسوب ہے پس یہ اس سے دلالت رجوع ہے۔

دوسری قسم یہ ہے کہ موصی بہ میں ایسا تغیر واقع ہو جائے کہ جس سے اس کا معنی اور نام بدل جائے، خواہ یہ تغیر اصلے سے ہوا ہو یا کمی سے، مثلاً اگر موصی کسی آدمی کے لیے اس شجرہ کا پھل کی وصیت کرے پھر موصی کی موت سے قبل وہ گدر (غیر پختہ) کھجور بن جائے، یا اس کے لیے وہ گدر کھجور کی وصیت کرے پھر وہ پختہ کھجور بن جائے، یا انگور کی وصیت کرے اور وہ کشمش بن جائے، یا گندم کی بایوں کی وصیت کرے اور وہ چکی ہوئی گندم بن جائے یا سبز جو کی وصیت کرے اور وہ پکا ہوا جو بن جائے یا زمیں میں بوئے ہوئے گندم کے بیج کی وصیت کرے اور وہ آگ کر فصل بن جائے، یا انڈے کی وصیت کرے اور وہ چوزہ بن جائے، یا اسی طرح کی کوئی اور وصیت کرے، پھر اس کے بعد موصی فوت ہو جائے تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی اور رجوع از روئے ضرورت ثابت ہو جائے گا۔

یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب موصی بہ موصی کی موت سے قبل متغیر ہو جائے کیونکہ وہ

اپنے معنی اور نام کے بدل جانے کی وجہ سے ایک دوسری چیز بن گئی ہے لہذا اس کی وصیت کو اس میں نافذ کرنا محال ہے، اور اگر اس کی موت کے بعد اس میں تغیر واقع ہو، تو اس کا حکم انشاء اللہ تعالیٰ ان چیزوں کی ذیل میں بیان کیا جائے گا کہ جن سے وصیت باطل ہو جاتی ہے۔ اور اگر وہ اس شجر خرما کی تر اور پختہ کھجور کی وصیت کرے اور وہ خشک کھجور ہو جائے تو کیا اس پر ہے کہ وصیت باطل کر دی جائے کیونکہ موصی بہ متغیر ہو گیا ہے یعنی تر اور پختہ کھجور بدل کر خشک بن گئی ہے اور اس کا نام بدل گیا ہے جب کہ استحسان یہ ہے کہ اس کو باطل نہ کیا جائے کیونکہ ذات کا معنی ہر لحاظ سے تبدیل نہیں ہوا بلکہ ایک لحاظ سے یہ معنی برقرار ہے۔ کیا دیکھتے ہیں کہ اگر فاضل کسی آدمی کی تر کھجور غصب کر لے اور وہ اس کے زیر قبضہ خشک کھجور بن جائے تو مالک کا حق منقطع نہیں ہوتا بلکہ اسے اختیار حاصل ہوتا ہے کہ چاہے تو خشک کھجور لے لے اور چاہے تو اس سے اپنی تر کھجور کی مثل تر کھجور کا صمان لے لے۔

وصیت کا حکم

جہاں تک وصیت کے حکم کا تعلق ہے تو وصیت اصل میں دو قسم کی ہوتی ہے مال کی وصیت اور ایسے فعل کی وصیت جس کا تعلق مال کے ساتھ ہو اور جو مال کے بغیر متحقق نہ ہو۔

مال کی وصیت کا حکم جہاں تک مال کی وصیت کا تعلق ہے تو اس کا حکم یہ ہے کہ موصی لہ کے لیے وصیت کر وہ مال ملکیت سے متعلق کچھ احکام ہیں۔

عین مال کا ملک بننا جہاں تک عین کی ملک کا تعلق ہے تو اسکے مطلق ملک کا حکم اور دیکھا عیان کا حکم جو ان اسباب سے ملوک بنتی ہیں جو اس کیلئے موصوع ہوں برابر ہے جیسے بیج، ہیرا و مدقہ وغیرہ ہے پس موصی لہ کو اس موصی بہ کی عین سے استفادہ کرنے اور اس کو بیع، ہبہ یا وصیت کے ذریعے کسی دوسرے شخص کی ملک بنانے کا حق حاصل ہو گا کیونکہ یہ ایک مطلق سبب سے ملک بنی ہے پس یہ ملک بننا جملہ احکام میں ظاہر ہو گا اور موصی کی موت کے بعد پیدا ہونے والے متقبل اور منفصل اصنافوں میں بھی ظاہر ہو گا خواہ یہ اضافے موصی لہ کی طرف سے وصیت کو قبول کیے جانے کے بعد پیدا ہوں یا اس کے قبول کرنے سے پہلے۔ مثلاً یہ اضافے پیدا ہو جائیں اور اس کے بعد وہ وصیت کو قبول کرے۔ قبول کے بعد کا مسئلہ تو واضح ہے کیونکہ یہ اضافے اس کے اصل کا مالک بننے کے بعد پیدا ہوئے ہیں اور اصل کی ملک اضافے کی ملک کا موجب ہے۔ رہا قبول کرنے سے پہلے کا معاملہ تو وہ اس لیے ہے کہ قبول کے بعد ملک موصی کی موت کے وقت سے ثابت ہوتی ہے کیونکہ سابقہ بات یعنی (وصیت) موصی کی موت کے وقت اصل میں ملک کے ثابت ہونے کا سبب بنی ہے کیونکہ اس کی اضافت موت کے وقت کی طرف ہے پس یہ موت کے وقت سبب بن گیا۔ لہذا جب اس نے قبول کر لیا تو اس میں ملک اس وقت سے ثابت ہو گئی کیونکہ (ملک کا سبب اس وقت وجود میں آیا ہے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ اگر ایک باندی خریدار کے ہاتھ شرطِ خیار پر فروخت کی جائے

اور وہ باندی خیار کی میعاد کے اندر بچے کو تخم دے پھر خریداریع کی اجازت دے دے تو وہ بچے کا مالک ہوگا،
 بوجہ مذکورہ، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا یہ اضافے بھی وصیت میں داخل ہوں گے چنانچہ ان کے تہائی ترکے
 میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جائے گا، کیونکہ ان کی ملک اصل کی ملک کے واسطے سے ہے اور اس کی
 اضافت سابقہ بات سے ہے، گویا کہ یہ اس وقت موجود تھے۔ کیا یہ اضافے قبول کے بعد اور تقسیم سے
 پہلے وصیت میں داخل قرار پائیں گے؟ امام محمد نے الاصل (کتاب المبیوط) میں اس کا ذکر نہیں کیا اور
 مشائخ کے درمیان اس بارے میں اختلاف پایا جاتا ہے؛ بعض کا کہنا ہے کہ داخل نہ ہوں گے چنانچہ ان
 کی بابت تہائی ترکے کا اعتبار نہیں کیا جائے گا اور یہ کل مال میں شامل ہوں گے، جیسے اس صورت میں ہوتا
 جب یہ تقسیم کے بعد پیدا ہوتے، کیونکہ یہ اصل مال کی ملک کے بعد پیدا ہوئے ہیں۔ عامۃ المشائخ کا کہنا ہے
 کہ یہ داخل ہوں گے کیونکہ اصل کی ملک اگرچہ ثابت ہوگئی ہے لیکن مؤکد نہیں ہونی جس کی دلیل یہ ہے کہ ترکے
 سے قبل تہائی ترکہ تلف ہو جائے اور پھر باندی تہائی ترکے میں سے نہ نکلے ہو تو اسے باقی ماندہ ترکے کی سادہ
 کے تناسب سے باندی میں سے حصہ ملے گا، خواہ اضافہ متصل اصل سے متولد ہو یا متولد کے معنی میں ہو۔
 جیسے بچہ، جو مانہ اور عقر (یعنی مہر) ہے یا وہ اصل سے براہ راست متولد نہ ہو یا جیسے کمائی اور آمدنی جو
 وصیت اور بیع میں فرق ہے کہ وصیت میں تو کمائی اور آمدنی کو متولد سے ملحق کر دیا جاتا ہے اور بیع میں ان
 دونوں کو ملحق نہیں کیا جاتا۔ اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ کمائی اور آمدنی منفعت کا بدلہ ہے اور وصیت میں
 منفعت کی ملک بطور مقصود کے ہوتی ہے تو ایسے ہی منفعت کے بدلہ کی ملک ہوگی، بخلاف بیع
 کے پھر جب اضافہ وصیت میں داخل ہیں حتیٰ کہ ان کے تہائی ترکے میں سے نکلنے کا اعتبار کیا جاتا ہے تو اگر باندی اور اضافہ (یعنی
 بچہ) تہائی مال میں سے نکلے ہوں تو یہ دونوں موصی لہ کو دے دیے جائیں گے اور اگر دونوں تہائی مال میں سے نہ نکلے
 ہوں تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک موصی لہ کو پہلے تہائی ترکے میں سے باندی دی جائے گی اور اگر اس سے بعد تہائی
 ۱۰۰ ترکے میں سے کچھ بچ رہتا ہے تو جس قدر بچ رہتا ہے اس کے تناسب سے اسے اضافے میں سے دیا جائے گا۔ امام ابو یوسف
 اور امام محمد کے نزدیک ان دونوں میں سے تہائی مال بقدر حصص دیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ جب اضافہ
 موصی بہ بن گیا ہے تو یہ ایسے ہو گیا جیسے عقد (وصیت) کے وقت موجود تھا پس تہائی مال ان دونوں میں سے دیا جائے گا زیادہ
 سے زیادہ اضافہ کی وجہ سے اصل کی بابت عقد کے حکم میں تبدیلی واقع ہوگی لیکن یہ جائز ہے جیسے متصل اضافے میں ہوتی ہے۔
 امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ اصل اور اضافہ دونوں تہائی مال کا متقسم ہونا موصی لہ کو بلا ضرورت ضرر پہنچانا ہے اور
 یہ جائز نہیں ہے۔ اس کی توجیہ یہ ہے کہ اضافہ کے پیدا ہونے سے پہلے اصل کی بابت وصیت کا حکم رہا کہ باندی
 مکمل طور پر موصی لہ کو ملے جب کہ متقسم ہونے کے بعد باندی اسے سپرد نہیں کی جائے گی۔ بلکہ وہ
 (موصی لہ اور ورثاء میں) مشترک ہوگی اور اعیان اور بالخصوص باندیوں میں شرکت عیب ہے۔ لہذا اس سے موصی کو ضرر
 پہنچے گا اور اس کو یہ ضرر پہنچانا بلا ضرورت ہے کیونکہ اضافے کے بغیر اصل میں اس وصیت کو نافذ کرنا ممکن ہے
 بخلاف متصل اضافے کے کیونکہ وہاں ضرورت ہے، اس لیے کہ وہاں اضافے کے بغیر اصل میں وصیت کو نافذ
 کرنا ممکن نہیں کیونکہ دونوں (یعنی اصل اور اضافہ) کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا، لہذا ضروری ہو گیا
 کہ ان دونوں میں بقدر تہائی مال وصیت کو نافذ کیا جائے۔
 رہے وہ اضافے جو موصی کی موت سے پہلے پیدا ہوں تو موصی لہ ان کا مالک نہیں بنے گا کیونکہ وہ اصل

کا مالک بننے اور ملک کا سبب منفعہ ہونے سے پہلے پیدا ہوئے ہیں کیونکہ سابقہ کلام موت کے وقت سبب بنتا ہے تو جب موصی فوت ہو گیا ورنہ اس کے مالک بن گئے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

مال کی منفعت کی وصیت کا حکم جہاں تک وصیت کے ذریعے منفعت کی ملک کا تعلق ہے، کہ جس کی احکام ہیں جن کا ذکر ہم کریں گے پس ہم اللہ کی توفیق سے کہتے ہیں کہ منفعت کی ملک مطلق طور پر نہیں بلکہ مینعا دی طور پر ثابت ہوتی ہے، پس اگر وصیت ایک مدت تک کے لئے مینعا دی ہو تو اس مدت کے ختم ہونے پر یہ ختم ہو جائے گی اور منفعت کی ملک ذات والے موصی لہ کی طرف لوٹ جائے گی، اگر اس نے کسی آدمی کے لئے ذات کی وصیت کی ہو، مگر زیر موصی کے ورنہ اس کی طرف لوٹ جائے گی۔ اور اگر یہ وصیت مطلق ہو تو یہ منفعت کے موصی لہ کی موت تک ثابت ہوگی پھر ذات والے موصی لہ کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ اگر کسی کے حق میں ذات کی وصیت کی گئی ہو، مگر زیر موصی کے ورنہ اس کی طرف منتقل ہو جائے گی۔ ہمارے نزدیک خدمت اور سکونت والے موصی لہ کو یہ اختیار نہیں ہے کہ وہ کسی دوسرے کو غلام یا گھر کرائے پر دے جب کہ امام شافعیؒ کے نزدیک اسے اس کا اختیار ہے۔ امام شافعیؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ منفعت والا موصی لہ منفعت کا مالک ہے، جیسے مستاجر (اجرت یا کرائے پر لینے والا) ہوتا ہے جسے اختیار ہے کہ دوسرے کے ہاتھ کرائے پر اٹھا دے، ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا، اس لیے وہ عاریۃً اور کرائے پر دینے کا مجاز ہے۔ ہماری اپنی اختلاف کی، دلیل یہ ہے کہ سکونت اور خدمت والے موصی لہ کے لیے بغیر عوض کے منفعت کی ملک ثابت ہے لہذا یہ عوض کے ساتھ تملیک کی محتمل نہیں ہو سکتی، جیسے عاریۃً لینے والے کی ملک ثابت ہوتی ہے، چنانچہ وہ کرائے پر دینے کا مجاز نہیں ہوتا، ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔

اگر موصی گھر یا غلام کی آمدنی کی وصیت کرے اور (موصی لہ اس گھر میں خود سکونت رکھنا یا غلام سے خود خدمت لینا چاہے تو کیا وہ اس کا مجاز ہوگا؟ امام محمدؒ نے الاصل (کتاب المبیوط) میں اس کے بارے میں ذکر نہیں کیا اور مشائخ کے درمیان اس بارے میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ابو بکر الاسکافی کا کہنا ہے کہ اسے اس کا اختیار ہے ابو بکر الاثمش کا قول ہے کہ اس کو اس کا اختیار نہیں اور یہی قول صحیح ہے کیونکہ اس نے اس کے لیے آمدنی کی وصیت کی ہے نہ کہ سکونت اور خدمت کی۔

اسے یہ اختیار نہیں کہ غلام کو کوثر سے باہر لے جائے سوائے اس کے کہ موصی لہ کے اہل و عیال کو ذمے سے باہر ہوں، اس صورت میں اسے اختیار ہوگا کہ اسے کوثر سے نکال کر اپنے اہل و عیال کے پاس لے جائے، تاکہ وہ وہاں اس کی خدمت کرے، بشرطیکہ غلام تمائی مال میں سے نکلتا ہو، کیونکہ خدمت کی وصیت سے مراد عرف اور رواج کے مطابق خدمت ہے اور وہ ہے اس کے اہل و عیال کے ہاں خدمت، پس اس کی اسے دلالت احازت حاصل ہے، کیونکہ ذات کے مالک کو غلام کی حفاظت اور سلامتی کا حق حاصل ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ جب خدمت اس کے سامنے ہو یہ اس صورت کا حکم ہے کہ جب غلام تمائی مال میں سے نکلتا ہو اگر وہ تمائی مال میں سے نہ نکلتا ہو تو اسے یہ اختیار نہ ہوگا کہ اسے نکال کر کسی دوسرے شہر میں لے جائے کیونکہ اگر اس (موصی) کا اس غلام کے سوا کوئی اور مال نہ ہو تو وہ ایک دن موصی لہ کی خدمت کرے گا اور دو دن وراثت کی، پس وہ مشترک غلام کے مانند ہوگا، پس

اسے اس کو نکال لے جانے کا حق نہ ہوگا کیونکہ ایسا کرنے سے ورثاء کا حق ضائع ہوتا ہے۔ اگر اس نے کوئی چیز غلام کو ہبہ کی ہو، یا اس پر صدقہ کی ہو یا غلام نے کمائی ہو تو وہ ذات کے مالک کی ہوگی کیونکہ وہ غلام کا مال ہے اور غلام فی الحقیقت ذات کے مالک کا ہے لہذا اس کی کمائی اس (مالک) کی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ جس نے غلام فروخت کیا اور غلام کا کچھ مال ہو تو وہ مال فروخت کنندہ کا ہے الا یہ کہ خریدار نے اس کی شرط رکھی ہو۔ اور اگر غلام کے بجائے باندی ہو اور وہ کسی بچے کو جنم دے تو وہ بچہ ذات کے مالک کا ہوگا کیونکہ بچہ ذات سے متولد ہوا ہے اور ذات اس کے لیے ہے۔ علاوہ ازیں، اس نے اس کے لیے ایک شخص کی خدمت کی وصیت کی ہے لہذا وہ دو اشخاص سے خدمت لینے کا مستحق نہیں ہے۔ اگر غلام بالغ ہو تو اس کا نان و نفقہ اور اس کا لباس خدمت والے موصی لے کے دے ہوگا کیونکہ نفع ذمہ داری کیساتھ ہے یہی وجہ ہے کہ مستعار غلام کا نفقہ مستعیر کے ذمے ہوتا ہے، ایسے ہی یہاں ہوگا، بخلاف رہن رکھے ہوئے غلام کے کہ اس کا نفقہ رہن رکھنے والے کے ذمے ہوتا ہے نہ کہ اس کے ذمے کہ جس کے پاس رہن رکھا گیا ہو کیونکہ اس کی منفعت رہن رکھنے والے کے لیے ہوتی ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ اگر وہ ہلاک ہو جائے۔ تو اس کی مالیت کے بقدر دین اس پر سے ساقط ہو جائے گا۔ اسی طرح، اسے حق ہے کہ جب چاہے اس کو چھڑالے اور اس سے استفادہ کرنے لگے۔ اور اگر غلام کسین ہو اور تنائی مال میں سے نکلتا ہو تو اس کا نفقہ ذات کے مالک کے ذمے ہوگا تا آنکہ وہ خدمت کرنے کی عمر کو پہنچ جائے اور اس کے اہل میں سے ہو جائے کیونکہ سیدہ دست خدمت والے موصی لے کر اس سے کچھ منفعت حاصل نہیں اور نشوونما کی منفعت ذات کے مالک کے لیے ہے اس لیے نفقہ اس کے ذمے ہوگا تا آنکہ وہ خدمت کرنے کی عمر کو پہنچ جائے، پس جب وہ اس عمر کو پہنچ جائے گا تو اس کا نفقہ خدمت والے موصی لے کے دے ہوگا کیونکہ اب اسے منفعت حاصل ہوگی۔

اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ کسی آدمی کے لیے گاہے والے شجر خرما کی آمدنی کی وصیت کرے اور دوسرے کے لیے اس کی ذات کی اور وہ ابھی پوری حالت کو نہ پہنچا ہو یا بار آور نہ ہو تو اس کو پانی دینے اور اس کی دیکھ بھال کے اخراجات ذات والے کے ذمے ہوں گے اور جب وہ پھل لے آئے تو خرچہ آمدنی والے کے ذمے ہوگا کیونکہ جب وہ پوری حالت کو نہ پہنچا اور بار آور نہ ہو تو آمدنی والے موصی لے کر اس سے کچھ منفعت حاصل نہیں لہذا اس کا خرچہ اس کے ذمے نہیں ہوگا بلکہ یہ ذات والے کے ذمے ہوگا کہ اس سے اس کی ملک کی بہتری ہوگی، تا آنکہ وہ پھل لے آئے پس جب وہ پھل لے آئے تو اس کی منفعت آمدنی والے کو حاصل ہونے لگے گی پس اس کا خرچہ بھی اس کے ذمے ہوگا۔ اور اگر وہ صرف ایک سال بار آور ہو پھر ایک سال گزر جائے اور اسے کچھ بھی پھل نہ لگے تو قیاس یہ ہے کہ جس سال اسے پھل نہیں لگا اس سال کا خرچہ اس کے ذمے نہ ہو کیونکہ اس میں اس نے اس سے کچھ منفعت حاصل نہیں کی، جب کہ استحسان کی رو سے خرچہ اس کے ذمے ہوگا کیونکہ اس کا ایک سال بار آور نہ ہونا منفعت کا منقطع ہونا شمار نہیں ہوتا کیونکہ بعض درخت ایسے ہیں کہ جو ہر سال بار آور نہیں ہوتے اور یہ منفعت کا منقطع ہونا نہیں سمجھا جاتا بلکہ اسے منفعت اور نمو سمجھا جاتا ہے۔ اسی

طرح، درخت سال کے کچھ موسموں میں ہی پھل دیتے ہیں اور اس کو منفعت کا انقطاع شمار نہیں کیا جاتا بلکہ اسے منفعت اور نمو شمار کیا جاتا ہے، چنانچہ اس کا خرچہ آمدنی والے موصیٰ لہ کے ذمے ہوتا ہے، پس ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا، اور اگر آمدنی والا موصیٰ لہ خرچ نہ کرے اور اس پر ذات والا خرچ کرے تا آنکہ وہ بار آور ہو جائے تو وہ اپنا خرچ اس کے پھل سے وصول کرے گا اور باقی ماندہ پھل آمدنی والے موصیٰ لہ کا ہوگا کیونکہ اس رذات کے مالک نے ایسا مجبوری کے تحت کیا ہے تاکہ وہ اپنی ملک کی بہتری کرے اور اپنے مال سے خرابی کو دور کرے، پس اس نے یہ خرچہ تبرع کے طور پر نہیں کیا لہذا اسے حق ہے کہ یہ خرچہ اس کے پھل سے وصول کرے کیونکہ یہ فائدہ اس کے خرچے کی بدولت حاصل ہوا ہے۔ اور اگر پیداوار پیداوار والے موصیٰ لہ تک پہنچنے سے پہلے تلف ہو جائے تو پھر اسے حق نہ ہوگا کہ اپنا خرچہ طلب کرے کیونکہ یہ اس پر واجب دین نہیں ہے کیونکہ یہ ایسی چیز ہے کہ اس کا فتویٰ تو دیا جاتا ہے لیکن عدالت اس کا حکم نہیں دیتی۔

اور اگر غلام کوئی جرم کرے تو فدیہ خدمت والے کے ذمے ہوگا کیونکہ ذات کی منفعت اس کے لیے ہے لہذا فدیہ بھی اس کے ذمے ہے، کیونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ الخراج بالضمن، یعنی نفع ذمہ داری کے ساتھ ہے۔ اس کی مثال گروی رکھے ہوئے غلام کی ہے کہ اگر وہ جرم کرے تو فدیہ گروی دار کے ذمے ہوتا ہے کیونکہ اپنے دین کے سلسلے میں اس کو روک کر وہ اس سے مستفید ہو رہا ہے۔ یا یوں کہے کہ فدیہ ذات کے مالک کے ذمے ہوگا کیونکہ جرم تو فی الحقیقت ذات سے سرزد ہوا ہے اور ذات اس کی ہے، لیکن خدمت والے سے کہا جائے گا کہ اگر ذات والے نے فدیہ ادا کر دیا یا غلام کو حوالے کر دیا تو تمہارا حق جاتا رہے گا اور اگر تم اپنے حق کو باقی رکھنا چاہتے ہو تو فدیہ دے دو۔ اگر گروی شدہ غلام جرم کر لے تو گروی دار سے بھی کہا جائے گا کیونکہ ذات گروی رکھانے والے کی ہے۔ پس جب خدمت والا موصیٰ لہ فدیہ دے دے گا تو وہ اس کو جرم سے پاک کر لے گا اور خدمت بحال ہو جائے گی۔ اور اگر وہ فدیہ دینے سے انکار کرے تو ذات والے سے کہا جائے گا کہ اس کو حوالے کر دیا اس کا فدیہ ادا کر دو کیونکہ ذات اس کی ہے۔ اور وہ ان دونوں میں سے جس کو بھی اختیار کر لے اس سے خدمت والے کا خدمت لینے کا حق باطل ہو جائے گا، حوالے کرنے کی صورت میں تو اس میں کچھ شک ہی نہیں کیونکہ حوالے کر کے اس نے خدمت والے موصیٰ لہ کی ملک کو باطل کر دیا لہذا وہ کسی دوسرے کی ملک میں ہونے والے غلام سے خدمت لینے کا مستحق نہیں ہے۔ اگر وہ فدیہ دے دے تو بھی معاملہ اسی طرح ہے کیونکہ وہ ان سے ذات کے خریدار کے مانند ہو جائے گا پس ملک بدل جائے گی اور اس میں پہلی ملک کا حکم باطل ہو جائے گا۔ اور اگر خدمت والا فوت ہو جائے اور وہ قبل ازیں فدیہ ادا کر چکا ہو۔ تو اسکی وصیت باطل ہو جائیگی، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ وصیت کے ذریعے منفعت کی ملک مستغیر ملک کے مانند ہے اور مستغیر کی موت پر عاریت باطل ہو جاتی ہے کیونکہ عاریتہ دینے والے نے اس کو منفعت کا مالک کیا تھا نہ کسی اور کو، تو ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا اور ذات والے سے کہا جائے گا کہ اس (یعنی خدمت والے) کے وارثوں کو وہ فدیہ ادا کر دو جو اس نے دیا تھا کیونکہ اب یہ بات معلوم ہو گئی ہے کہ فدیہ اس کے ذمے تھا نہ کہ خدمت والے کے ذمے، کیونکہ اس نے یہ ذمہ داری اس خیال سے اٹھائی تھی کہ ذات کی ہر منفعت اسی کو ملنے والی ہے۔

اور جب ظاہر ہو گیا کہ وہ تو دوسرے کو ملنے والی ہے تو یہ بھی ظاہر ہو گیا کہ وہ دوسرے کے ذمے ہے، پس معلوم ہوا کہ اس نے دوسرے یعنی ذات والے کا بوجھ اٹھایا تھا تاکہ اس کی ملک کو بحال کیا جائے اور وہ ایسا کرنے میں مجبور تھا، لہذا وہ اس سے اس کا مطالبہ کرے گا۔ ذات والے کو اس وقت تک اس (غلام) سے فائدہ اٹھانے کا حق نہ ہوگا جب تک وہ زیرِ فدیہ ان کے حوالے نہ کر دے جو خدمت والے نے ادا کیا تھا۔ اور اگر ذات والا یہ زیرِ فدیہ خدمت والے موصیٰ لہ کے وارثوں کو ادا کرنے سے انکار کر دے تو اس کی ادائیگی کے لیے غلام کو فروخت کر دیا جائے گا اور یہ اس کے عتق (آزاد کرنا) میں دین کے مانند ہوگا کیونکہ یہ دین ایسے سبب سے واجب ہوا ہے جو اس کی ذات میں تھا، تو یہ دیگر دیون کے مانند ہو گیا۔ اور اگر غلام جرم نہ کرے بلکہ اس کو کوئی آدمی غلطی سے قتل کر دے تو قاتل کی عاقلہ (مددگار برادری) کے ذمے اس کی قیمت واجب الادا ہوگی، اس قیمت سے ایک غلام خریدا جائے گا جو خدمت والے موصیٰ لہ کی خدمت کرے کیونکہ بدل، مبادل کے قائم مقام ہوتا ہے، جیسے گروی شدہ غلام اگر گروی دار کے زیرِ قبضہ قتل ہو جائے اور قاتل سے اس کی قیمت لی جائے تو وہ قیمت اس کی جگہ مال گروی ہوگی، بخلاف اجرت پر لیے گئے غلام کے کہ اگر وہ قتل ہو جائے اور قاتل سے اس کی قیمت لی جائے تو اس قیمت سے کوئی دوسرا غلام نہیں خریدا جائے گا تاکہ مستاجر اسے استعمال کرے کیونکہ قاتل سے قیمت وراثت یا دنا نیر میں وصول کی جاتی ہے اور وراثت پر نیا عقد اجارہ کرنا جائز ہے، پس قیمت پر عقد باقی نہ رہے گا لہذا وہ باطل ہو جائے گا۔ وراثت و دنا نیر پر نیا عقد وصیت کرنا جائز ہے، پس قیمت پر اس کا مافی رہنا جائز ہے، لہذا اس سے ایک دوسرا غلام خریدا جائے گا جو پہلے کے قائم مقام ہوگا۔ اگر قاتل عمد ہو تو قاتل پر عتق واجب نہ ہوگا جب تک کہ اس پر ذات والا اور خدمت والا دونوں متفق نہ ہوں کیونکہ ذات والے کی ملک ہے اور خدمت والے کا حق ہے جو ملک کے مشابہ ہے، پس یہ ایسے ہو گیا جیسے کوئی غلام دو مشرکیوں میں مشترک ہو اور اس کو عمد آقتل کر دیا جائے تو ان دونوں میں سے کوئی بھی تنہا قصاص وصول نہیں کر سکتا، ایسے ہی زیرِ بحث مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر ان دونوں میں اختلاف ہو، یعنی ایک تو قصاص کا مطالبہ کرنے اور دوسرا مطالبہ نہ کرے تو شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جائے گا اور یہ مال میں تبدیل ہو جائے گا، پس یہ قتل غلام کے مانند ہو جائے گا، لہذا اس کے بدلے میں خدمت کے لیے ایک غلام خریدا جائے گا، جیسے اس صورت میں ہوگا کہ جب یہ قتل غلط ہوتا۔

اگر کوئی شخص اس کی دونوں آنکھیں پھوڑ دے یا اس کے دونوں ہاتھ قطع کر دے تو غلام کو اس کے حوالے کر کے اس کی بحالتِ سلامتی کی قیمت وصول کی جائے گی اور اس قیمت سے اس کی جگہ ایک دوسرا غلام خریدا جائے گا کیونکہ آنکھوں کو پھوڑنا اور ہاتھوں کو قطع کرنا اس کو ہلاک کرنے کے مانند ہے البتہ وہ ایسا ہے کہ اس سے ضمان دے کر حاصل کیا جاسکتا ہے پس وہ اس کی قیمت کا ضمان ادا کرے گا اور اس کو اس کے عوض میں حاصل کر لے گا پھر اس قیمت کے ساتھ وہ کیا جائے گا جو ہم نے بتایا یعنی یہ کہ اس سے خدمت کے لیے ایک غلام خریدا جائے گا۔ اگر اس کی ایک آنکھ پھوڑی جائے یا ایک ہاتھ قطع کیا جائے یا اسے شجرہ موخنہ پنچایا جائے اور مجرم اس کا جرمانہ ادا کر دے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: یا تو اس جرم کی وجہ سے خدمت

میں کمی واقع ہوگی یا کمی واقع نہیں ہوگی۔ اگر اس سے خدمت میں کمی واقع ہو اور ذات والا اور خدمت والا دونوں موصی لہ اس پر متفق ہو جائیں کہ اس جرم مانے سے ایک غلام خرید لیا جائے، مثلاً اگر جرم مانے کی رقم اس قدر ہو کہ اس سے ایک غلام خرید اچا سکے، تاکہ پہلے غلام کے ساتھ مل کر وہ بھی خدمت والے موصی لہ کی خدمت کرے تو وہ ایسا کر لیں گے اور یہ جائز ہے۔ اور اگر وہ اس پر متفق ہوں کہ اس غلام کو فروخت کر دیا جائے اور اس کے زرین کو جرم مانے کی رقم میں ملا کر اس سے ایک دوسرا غلام خرید لیں تو یہ بھی جائز ہے کیونکہ جب جرم سے خدمت میں کمی ہوگی تو ہر دو کا اس جرم مانے میں حق ہے، لہذا ان دونوں کو حق ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک پر متفق ہو جائیں۔ اور اگر ان کے درمیان اختلاف ہو اور وہ دونوں متفق نہ ہوں تو وصیت کردہ غلام فروخت نہیں کیا جائے گا، کیونکہ ہر دو کا اس میں حق ہے لہذا دونوں کی رضا مندی کے بغیر اس کو فروخت نہیں کیا جائے گا اور ہر دو کی رقم سے دونوں کی خدمت کے لیے ایک غلام خرید لیا جائے گا تاکہ وہ (جرم رسیدہ غلام کے) ضائع ہونے والے جزو کا قائم مقام ہو جائے۔ اگر جرم مانے کی رقم سے غلام نہ خرید اچا جائے تو تب تک وہ باہم اتفاق نہ کر لیں تو وقف کیا جائے گا، اگر وہ اس پر اتفاق کر لیں کہ وہ دونوں اس کو نصفاً نصف تقسیم کر لیں تو ایسا کرنا جائز ہے کیونکہ یہ دونوں کا حق ہے، پس اگر وہ اس کو آپس میں تقسیم کر لیں تو یہ جائز ہے۔ اور اگر وہ اتفاق نہ کریں تو قاضی کوئی فیصلہ نہیں کرے گا اور اس مال کو روک لے گا۔ اور اگر اس جرم سے خدمت میں کمی نہ ہو تو وصیت برقرار ہے اور جرم مانے کی رقم ذات والے موصی لہ کے لیے ہوگی کیونکہ جرم مانے کی رقم ذات کے اجزاء میں سے ایک جزو کا بدل ہے، لہذا یہ ذات کے مالک کے لیے ہوگی۔

اگر کسی آدمی کے تین غلام ہوں، ان میں سے ایک کی ذات وہ ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور دوسرے غلام کی خدمت کسی دوسرے آدمی کے لیے وصیت کرے اور ان تین غلاموں کے سوا اس کا کوئی مال نہ ہو، جس غلام کی خدمت کی وصیت کی اس کی قیمت پانچ سو ہو اور جس کی وصیت کسی کی قیمت تین سو ہو اور تیسرے غلام کی قیمت ایک ہزار ہو تو تہائی مال ان دونوں میں تین سهام کر کے تقسیم کیا جائے گا۔ قاعدہ یہ ہے کہ خدمت کی وصیت تہائی مال سے معتبر ہوتی ہے، جیسے ذات کی وصیت ہوتی ہے۔ کیونکہ خدمت کی وصیت وارثوں سے ذات کو روک دینے کی وصیت ہے لہذا یہ تہائی مال سے معتبر ہوگی۔ جب یہ قاعدہ معلوم ہو گیا تو میت کا کل مال ایک ہزار اٹھ سو درہم ہے، جس کا ایک تہائی چھ سو ہے، دونوں وصیتوں کے کل سهام آٹھ سو ہیں، پس وصیتوں کے سهام تہائی مال سے دو سو زائد ہیں اور یہ (دو سو) وصیتوں کے سهام کا ایک چوتھائی ہیں، لہذا ہر دو کی وصیت میں سے اس کے ایک چوتھائی کے بقدر کمی کر دی جائے گی اور بقیہ پانچ میں وصیت نافذ کی جائے گی، پس ان دونوں اس میں سے ایک چوتھائی کم کی جائے گی اور اس کی ایک چوتھائی ۷۵ ہے، اور باقی ۲۲۵ میں وصیت نافذ کر دی جائے گی۔ جس غلام کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے اس کی قیمت پانچ سو ہے، اس میں سے اس کا ایک چوتھائی کم کیا جائے گا جو کہ ۱۲۵ ہے، اس کے ۱۰ میں وصیت نافذ کی جائے گی اور وہ ہے ۱۰۳۷۵ اس کو ذات والے کی وصیت میں شامل کر دیا جائے جو کہ ۲۲۵ ہے تو یہ چھ سو

ہو جائیں گے اور یہ تہائی مال ہے۔ گردن کی وصیت والے غلام میں سے ۷۵ اور خدمت کی وصیت والے غلام میں سے ۱۲۵ تیسرے غلام میں شامل کر دیے جائیں گے جس کی قیمت ایک ہزار ہے۔ تو یہ ایک ہزار دو سو ہو گئے، اور یہ دو تہائی ترکہ ہے پس ایک تہائی اور دو تہائیوں میں تقسیم درست ہو گئی۔ چونکہ خدمت کی وصیت والے غلام کے ہم میں وصیت نافذ کی گئی ہے لہذا وہ مین دن موصیٰ کی خدمت کریگا اور ایک دن دہائی کی وجہ خدمت والا موصیٰ نہ فوت ہو جائے گا تو ذات والا موصیٰ نہ اپنے غلام کا مکمل طور پر مالک بن جائے گا کیونکہ خدمت والے موصیٰ نہ کی وصیت اس کے مرنے پر باطل ہو گئی اور باقی رہ گئی ذات والے کی وصیت جو کہ تہائی مال میں سے نکلتی ہے، پس یہ اس کی ہوگی۔ اسی طرح، اگر اس کی خدمت کرتے والا غلام فوت ہو جائے تو دوسرا غلام تمام تر ذات والے کا ہوگا کیونکہ یہ تقسیم تو ان کے درمیان اس لیے تھی کہ دونوں کا حق ثابت تھا تو جب ایک چلا گیا تو یہ ایسے ہو گیا گویا کہ اس نے صرف اسی کے لیے وصیت کی ہے، پس تہائی مال میں سے اس کا اعتبار کیا جائے گا اور وہ تہائی مال میں سے نکلتا ہے۔ اور اگر غلاموں کی قیمت یکساں ہو تو خدمت والے کو غلام کی خدمت کے نصف کا حق ہوگا اور ذات والے کو دوسرے غلام کی نصف ذات کا کیونکہ غلام کی قیمت پانچ سو ہے اور دو غلاموں کی قیمت جن کی بابت اس نے وصیت کی ہے، ایک ہزار ہے، ہر غلام کی قیمت پانچ سو ہے، پس اس کا تہائی ترکہ پانچ سو ہو گیا، سو یہ تہائی ترکہ ان میں تقسیم کیا جائے گا، تو ہر ایک کی وصیت کے دو برابر حصے ہو گئے، لہذا ذات والے موصیٰ نہ کو نصف ذات سے ملے گی اور خدمت والے کو نصف خدمت، ایک دن وہ اس کی خدمت کرے گا اور ایک دن ورثاء کی خدمت والے کا حصہ اسی طرح نکالا جائے گا جس طرح ذات والے کا نکالا جائے گا۔ بوجہ مذکورہ یعنی یہ کہ اس نے وارث سے ذات کو روک رکھنے کی وصیت کی ہے، تو گویا اس نے تملیک کی وصیت کی ہے کیونکہ وارث کا حق منقطع ہو گیا ہے پس یہ وصیت اور تملیک کی وصیت دونوں برابر ہیں۔

اگر وہ تمام غلاموں کی وصیت ذات والے کے لیے کرے اور ان میں سے ایک کی خدمت کی وصیت خدمت والے کے لیے کرے تو ذاتوں والے کو..... ان میں سے صرف ایک غلام کی قیمت کے تناسب سے حصہ ملے گا اور دوسرے کو دوسرے غلام کی خدمت کے تناسب سے، پس یہ ماقبل باب کے مانند ہوگا۔ یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے، کیونکہ ذوات والا موصیٰ نہ حکم میں ایسے ہے گویا کہ اس نے اس کے لیے دو ذاتوں کی وصیت کی ہے کیونکہ وہ غلام کہ جس کی خدمت کی وصیت اس نے دوسرے کے لیے کی ہے ممنوع ہے کیونکہ وہ دوسرے کے حق میں مشغول ہے، پس جب تک وہ مشغول رہے گا ایسے بھی جائے گا کہ جیسے اس نے اس کے لیے اس کی وصیت کی ہی نہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کا اصول یہ ہے کہ تہائی ترکہ سے زیادہ کی وصیت والے کو صرف تہائی کی نسبت سے حصہ ملتا ہے، پس یہاں جس موصیٰ نہ کے لیے دو غلاموں کی وصیت کی گئی ہے اس کو صرف تہائی کی نسبت سے حصہ ملے گا اور وہ ہے ایک غلام اور خدمت والے کو بھی ایک غلام کی نسبت سے ملے گا، لہذا تہائی ترکہ ان دونوں میں نصف نصف ہوگا، ہر دو کے لیے نصف ذات۔ پس جس کے لیے دو غلاموں کی وصیت کی ہے اسے دونوں غلاموں میں سے نصف غلام

ملے گا کیونکہ اس کا حق ان دونوں غلاموں میں ہے، پس اس کے لیے ہر غلام کا چوتھا حصہ ہوگا اور خدمت والے موصی لہ کے لیے اس غلام کا نصف ہوگا جس کی خدمت کی اس نے وصیت کی ہے، ایک دن وہ موصی لہ کی خدمت کرے گا اور ایک دن ورثاء کی، جیسے فصل اول میں تھا۔ صاحبین کے قول کے بموجب ذاتوں والے کو دو غلاموں کی نسبت سے حصہ ملے گا اور غلام کی خدمت والے موصی لہ کو ایک غلام کی نسبت سے، پس تہائی ترکہ ان میں تین سهام کر کے تقسیم ہوگا، دو سهام ذاتوں والے کیلئے اور ایک سهم خدمت والے کیلئے۔ پس جب ایک تہائی مال کے تین سهام ہوئے تو دو تہائی کے چھ سهام ہوں گے اور کل مال کے نو سهام ہوئے، ہر غلام کے تین سهام۔ پس ذاتوں والے موصی لہ کے لیے دو غلاموں میں دو سهام ہوئے، ہر ذات سے ایک سهم اور خدمت والے موصی لہ کے لیے اس غلام میں ایک سهم ہوگا جس کی خدمت کی اس کے لیے وصیت کی ہے، وصیت کر دے غلام ایک دن موصی لہ کی خدمت کرے گا اور دو دن ورثاء کی۔ اس طرح دونوں موصی لہ کے لیے تین سهام حاصل ہوئے اور ورثاء کے لیے چھ سهام اور اگر وہ (تینوں غلام) تہائی مال میں سے نکلتے ہوں تو ذات والے کو وہی کچھ ملے گا جس کی اس کے لیے وصیت کی ہے اور خدمت والے کے لیے وہی کچھ ہوگا۔ جس کی اس کے لیے وصیت کی گئی ہے کیونکہ ہر دو اپنے پورے حق کو پالیں گے۔ اگر موصی کا ان تین غلاموں کے سوا اور کوئی مال نہ ہو اور وہ تین غلاموں میں سے ہر غلام کا ایک تہائی ایک شخص کے لیے وصیت کر دے اور ان میں سے ایک کی خدمت کی وصیت دوسرے شخص کے لیے کر دے تو تہائی مال ان میں پانچ سهام کر کے تقسیم کیا جائے گا۔ خدمت والے موصی لہ کو اس تہائی مال کا ۱/۳ ملے گا جو اس غلام کی خدمت میں سے ہوگا، چنانچہ وہ غلام تین دن اس کی خدمت کرے گا اور دو دن ورثاء کی۔ دوسرے موصی لہ کو..... باقی ماندہ دونوں غلاموں میں سے تہائی مال کا ۱/۳ ملے گا، چنانچہ اس کے لیے ہر دو غلام کی ذات کا ۱/۳ ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ذاتوں والے موصی لہ کا اس غلام میں کہ جس کی خدمت کی وصیت کی ہے اس وقت تک کوئی حق نہیں جب تک کہ خدمت والا موصی لہ باقی ہے، تو یہ ایسے ہو گیا گویا اس نے ان غلاموں میں سے ایک غلام کی خدمت کی وصیت ایک آدمی کے لیے کی ہے اور دوسرے دو غلاموں کے ایک تہائی کی دوسرے آدمی کے لیے، پس ہر تہائی کو ایک سهم قرار دے لیجئے، تو ذاتوں والے کا حصہ ہر غلام کی ایک تہائی کی نسبت سے ہوگا، یعنی دو سهام اور خدمت والے کا حصہ کل کی نسبت سے باقی تین سهام، لہذا تہائی مال کے پانچ سهام کر لیجئے اور یہ ان دونوں میں تقسیم کر دیے جائیں گے، ذات والے کو دو سهام ملیں گے، یعنی دو غلاموں میں ہر ایک سے ایک سهم اور خدمت والے موصی لہ کو خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں تین سهام، پس وہ تین دن اس کی خدمت کرے گا اور دو دن ورثاء کی۔ تو دونوں موصی لہ کو کل پانچ سهام ملے، دو سهام ذات والے کو اور تین سهام خدمت والے موصی لہ کو۔ ورثاء کو کل دس سهام ملے، آٹھ سهام دونوں غلاموں میں، ہر غلام میں چار سهام اور دو سهام خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں، پس یہ تہائی اور دو تہائی کی تقسیم درست ہو گئی۔

اور اگر وہ اپنا تہائی مال ذاتوں والے کے لیے وصیت کر دے اور ان غلاموں میں سے

ایک معین غلام کی خدمت کی وصیت خدمت والے موصی لہ کے لیے کرے اور ان (تین غلاموں) کے سوا اس کا کوئی دوسرا مال نہ ہو تو تہائی مال ان دونوں موصی لہ میں نصف نصف تقسیم ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جس غلام کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے اس میں دو وصیتیں جمع ہو گئی ہیں، ایک وصیت تو اس کے کمال کی اور ایک وصیت اس کی تہائی کی کیونکہ اس لے اس کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کی ہے اور غلام کی خدمت مال ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ اگر موصی کسی آدمی کے لیے اپنے غلام کی خدمت کی وصیت کرے تو یہ تہائی مال میں سے معتبر ہوگی، بخلاف اس کے جس کا ذکر ہم نے پہلے مسئلے میں کیا۔ یعنی یہ کہ اگر وہ اس کے لیے ذاتوں کے ایک تہائی کی وصیت کرے تو ذاتوں والے موصی لہ کا خدمت کے لیے وصیت کر وہ غلام میں اس وقت تک کوئی حق نہ ہوگا جب تک خدمت والا موصی لہ باقی ہے کیونکہ اس نے اس کے لیے ذات کی وصیت کی ہے اور خدمت ذات کا کوئی حصہ نہیں ہے، جب کہ زیر بحث مسئلے میں اس نے اس کے لیے مال کی وصیت کی ہے اور خدمت مال ہے، تو اسی وجہ سے ہم نے کہا ہے کہ جب خدمت کے لیے وصیت کر وہ غلام میں دو وصیتیں جمع ہو جائیں، ایک کل کی وصیت اور دوسری تہائی کی، تو دو تہائیاں خدمت والے کے لیے ہوں گی بلا شرکت غیر سے اور ایک تہائی ان دونوں میں نصف نصف ہوگی، پس غلام کے چھ سهام کیے جائیں گے، چار سهام تہائی والے کے دعوئی سے خالی ہیں پس یہ خدمت والے کو دسویں جائینگے، بلا شرکت غیر سے، اور دو سهام تہائی کے دعوئی سے برابر ہیں پس وہ ان دونوں میں تقسیم ہو جائیں گے، ہر دو گے۔ لیے ایک سهم ہوگا اس طرح خدمت والے موصی لہ کے لیے پانچ سهام ہو گئے اور تہائی والے کیلئے ایک سهم پس جب اس غلام کے چھ سهام کیے تو بقیہ دو غلاموں کے بارہ سهام ہوئے جن کا ایک تہائی چار سهام ہیں اس کو چھ میں شامل کر لیا جائے تو یہ دس ہو جائیں گے، تو یہ کل وصیتیں ہیں، تو اس کو ایک تہائی ثلث قرار دے لیں اور بقیہ دو تہائیاں اس کا دو گنا ہیں تو وہ بیس سهام ہوئیں اور کل مال کے تیس سهام ہوئے۔ پس معلوم ہو گیا کہ ہر غلام کے دس سهام ہوئے، جس غلام کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے اس سے دس سهام ہوئے، چنانچہ وہ خدمت والے موصی لہ کی خدمت پانچ دن کرے گا، وراثہ کی چار دن اور تہائی والے موصی لہ کی ایک دن۔ تہائی والے موصی لہ کے دوسرے دو غلاموں میں چار سهام ہوں گے، پس وصیت دس سهام کی ہوئی، چھ سهام خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں اور چار سهام باقی دو غلاموں میں وراثہ کے لیے بیس سهام ہوئے، باقی ماندہ ہر دو غلام میں آٹھ سهام اور چار سهام خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں، پس تہائی اور دو تہائی میں ترکے کی تقسیم درست ہو گئی۔ یہ امام ابو حنیفہ کا قول ہے ہر صاحبین کے قول کی رو سے تو وہ دونوں تو عول کے طریقے پر چلتے ہیں پس خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں دو وصیتیں جمع ہو گئیں، ایک کل کی وصیت اور ایک اس کے تہائی کی۔ تہائی کا مخرج تین، پس کل والے کو کل کی نسبت سے حصہ ملے گا یعنی تین سهام اور تہائی والے کو تہائی کی نسبت سے ملے گا یعنی ایک سهم پس اس غلام کے چار سهام ہوئے، تو جب اس غلام کے چار سهام ہوئے تو باقی دو غلاموں میں سے ہر ایک کے بغیر عول کے تین سهام ہوئے، کیونکہ ان میں عول کی حاجت نہیں ہے، پس ان دونوں میں مشترک تہائی مال دو سهام ہوا، اس کو چار

سہام میں شامل کر لیں تو یہ چھ سہام ہو جائیں گے، پس اس کو تہائی مال فرض کر لیجیے، باقی دو تہائیاں اس کی دو ٹہنی ہیں تو وہ ۱۲ سہام ہوئیں اور کل ترکہ کے ۱۸ سہام ہوئے۔ پس معلوم ہوا کہ جس غلام کی خدمت کی وصیت کی گئی ہے اس کے چھ سہام ہوئے، وہ خدمت والے موصی لہ کی خدمت تین دن کرے گا، دوسرے موصی لہ کی ایک دن اور وراثت کی دو دن۔ تہائی مالے موصی لہ کو بقیہ دو غلاموں میں سے دو سہام ملیں گے، پس وصیت کے چھ سہام ہوئے، ان میں سے چار سہام تو خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں ہوئے اور دو سہام دو غلاموں میں ہوئے۔ وارثوں کے لیے بارہ سہام ہوئے، دو سہام خدمت کے لیے وصیت کیے گئے غلام میں اور دس سہام بقیہ دو غلاموں میں، پس تہائی اور دو تہائی کی تقسیم صحیح ہو گئی۔

اگر موصی اپنے غلام کی خدمت ایک شخص کے لیے وصیت کرے اور اس کی آمدنی دوسرے کے لیے اور وہ تہائی مال میں سے نکلتا ہو تو وہ خدمت والے موصی لہ کی ایک مہینہ خدمت کرے گا اور اس کا کھانا اس کے ذمے ہوگا، ایک مہینہ وہ آمدنی والے موصی لہ کی خدمت کرے گا اور اس کا کھانا اس کے ذمے ہوگا، اور اس کا لباس ان دونوں کے ذمے نصفاً نصف ہونا۔ ایسا اس لیے ہے کہ اس نے ہر دو کے حق میں پوری ذات وصیت کر دی ہے، کیونکہ خدمت کی وصیت کا مطلب ہے ذات کو روک رکھنے کی وصیت، اس لیے کہ ذات کو روکے بغیر اس سے خدمت لینا ممکن نہیں ہے، اور آمدنی کی وصیت بھی ذات کی وصیت ہے کیونکہ ذات کو روکے بغیر اس سے آمدنی حاصل کرنا ممکن نہیں ہے، پس اس نے ہر دو کے لیے پوری ذات کی وصیت کر دی ہے، اور ہر دو کا حصہ یکساں ہے، لہذا وہ اس کی ایک مہینہ خدمت کرے گا اور ایک مہینہ اس سے دوسرا موصی لہ کام لے گا، کیونکہ غلام کے اجزاء کر کے اس کو تقسیم تو نہیں کیا جاسکتا لہذا اس کو دونوں کے لحاظ سے تقسیم کیا جائے گا۔ اس کا کھانا، خدمت کی مدت کے دوران، خدمت والے موصی لہ کے ذمے ہوگا کیونکہ اس مدت میں تو صرف وہی اس سے فائدہ اٹھاتا ہے نہ کہ آمدنی والا موصی لہ اور فقہ اس کے ذمے ہوتا ہے جو فائدہ اٹھاتا ہے۔ آمدنی کی مدت کے دوران اس کا کھانا آمدنی والے موصی لہ کے ذمے ہوگا کیونکہ اس مدت میں اس کا فائدہ اسی کو حاصل ہوتا ہے۔ رہا لباس، تو وہ ان دونوں کے ذمے ہوگا کیونکہ لباس صرف اس مدت تک نہیں چلتا بلکہ وہ اس سے زیادہ مدت تک باقی رہتا ہے اور اس قدر مدت کے ختم ہونے پر نئے لباس کی حاجت نہیں ہوتی، جیسے ہر وقت نئے کھانے کی حاجت ہوتی ہے، اور وہ دونوں موصی لہ اس میں یکساں ہیں پس اس وجہ سے لباس ان دونوں کے ذمے ہوگا۔ اگر یہ غلام کسی جرم کا ارتکاب کرے تو ان دونوں سے کہا جائے گا کہ اس کا فدیہ دو کیونکہ اس کی منفعت ان دونوں کے لیے ہے، پس ان دونوں سے کہا جائے گا جیسے گروہی رکھے ہوئے غلام کی بابت گروہی دار سے کہا جاتا ہے۔ اگر وہ فدیہ دے دیں تو وہ اپنے حال پر برقرار رہیں گے اور اگر وہ فدیہ دینے سے انکار کر دیں اور وراثت فدیہ دیں تو ان دونوں کی وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ جب انہوں نے فدیہ دینے سے انکار کیا تو اس کا مطلب ہے کہ وہ دونوں ذات کی ہلاکت پر راضی ہو گئے ہیں، پس انکا حق باطل ہو جائے

گا، واللہ تعالیٰ اعلم۔

اگر موسیٰ کسی آدمی کے لیے اپنے غلام کی آمدنی میں سے ایک درہم ماہانہ کی وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے اپنے تہائی مال کی وصیت کرے اور اس غلام کے سوا اس کا کوئی مال نہ ہو تو امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق تہائی مال ان دونوں میں نصفانصف تقسیم ہوگا کیونکہ اس نے آمدنی والے موسیٰ کے لیے پوری ذات کی وصیت کی ہے کیونکہ ہر ماہ اس کی آمدنی میں سے اس وصیت کو پورا کرنا ممکن نہیں ہے تاآنکہ ذات کو روک رکھا جائے، اور امام ابوحنیفہؒ کا اصول یہ ہے کہ تہائی ترکے سے زیادہ کی وصیت والے موسیٰ کو صرف تہائی کی نسبت سے ہی حصہ ملے گا، پس تہائی مال ان دونوں میں مشترک ہوگا، ہر دو کو چھٹا حصہ ملے گا، اور حساب چھہ سهام سے ہوگا، پس تہائی یعنی دوہام ان دونوں میں مشترک ہوں گے، ایک سم تہائی واسے موسیٰ کے لیے، وہ آمدنی حاصل کرے گا اور اس پر اس کی آمدنی کو روک رکھا جائے گا اور وہ اس پر اس آمدنی میں سے ہر مہینے ایک درہم خرچ کرے گا، کیونکہ اس نے یہی وصیت کی ہے۔ اور ذات میں سے چار سهام وراثہ کے لیے ہوں گے۔ پس جب آمدنی والا موسیٰ لہ فوت ہو جائے اور آمدنی میں سے کچھ باقی ہو تو اس کو ذات والے موسیٰ کو لوٹا دیا جائے گا۔ اسی طرح ذات کے زرعین میں سے اس کے لیے جو کچھ روک رکھا گیا ہے وہ بھی ذات والے موسیٰ کو لوٹا دیا جائے گا کیونکہ اس کی موت پر اس کی وصیت باطل ہو گئی، لہذا یہ ذات والے کو لوٹا دیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کے بموجب تہائی مال ان دونوں میں چار سهام کر کے تقسیم کیا جائے گا۔ آمدنی والے کو کل کی نسبت سے تین سهام اور تہائی والے کو تہائی کی نسبت سے ایک سم ملے گا۔

اگر موسیٰ کسی آدمی کے لیے اپنے گھر کی آمدنی، دوسرے آدمی کے لیے ایک غلام اور تیسرے کے لیے ایک کپڑا وصیت کرے، تو اس مسئلہ کی دو صورتیں ہوں گی، یا تو یہ چیزیں تہائی مال میں سے نکلتی ہوں گی یا تہائی مال میں سے نہیں نکلتی ہوں گی۔ اگر یہ تہائی میں سے نکلتی ہوں تو ہر موسیٰ کو وہ کچھ لے لے گا جس کی اس کے حق میں وصیت کی گئی ہے کیونکہ اس نے کل کی وصیت کی ہے اور گھر کی آمدنی کی وصیت اس کی ذات کو روک رکھنے کی وصیت ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور اگر یہ تہائی میں سے نہ نکلتی ہوں لیکن وراثہ اجازت دے دیں تو بھی ایسے ہی ہوگا۔ اور اگر وراثہ اجازت نہ دیں تو ہر ایک کو اس کے حق کے تناسب سے حصہ ملے گا، البتہ اگر ان میں سے کسی کی وصیت تہائی ترکے کی مقدار سے زیادہ کی ہو تو اسے امام ابوحنیفہؒ کے قول کے مطابق اس زائد مقدار کی نسبت سے حصہ نہیں ملے گا۔ اگر آمدنی والا موسیٰ لہ فوت ہو جائے تو اس کی وصیت باطل ہو جائے گی اور تہائی مال کو باقی ماندہ جو موسیٰ لہ ہوں گے ان میں تقسیم کیا جائے گا، بوجہ مذکورہ۔

اگر موسیٰ اپنے گھر کی آمدنی ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کی سکونت کی دوسرے آدمی کے لیے اور اس کی ذات کی تیسرے آدمی کے لیے اور یہ تہائی ترکہ ہوں پھر موسیٰ کی موت کے بعد ایک آدمی اس کو منہدم کر دے تو اس کی جو عمارت اس نے منہدم کی اس سے اس کی قیمت وصول

کر کے حسب سابق رہائش گاہیں تعمیر کی جائیں گی، ان کو کرائے پر دیا جائے گا آمدنی والا موصیٰ لہ آمدنی لے گا، دوسرا اس میں سکونت اختیار کرے گا کیونکہ آمدنی اور سکونت کی وصیت اس کو منہدم کرنے سے باطل نہیں ہو جاتی اس لیے کہ قیمت گھر کی قائم مقام ہوگی، جیسا کہ ہم نے اس نے اس مسئلے میں بتایا تھا کہ جب غلام کی خدمت، ایک آدمی کے لیے وصیت کی گئی اور اس کی ذات دوسرے آدمی کے لیے اور وہ غلام قتل کر دیا جائے تو وصیت باطل نہ ہوگی اور خدمت کے لیے اس کی قیمت سے دوسرا غلام خرید جائے گا۔

اسی طرح باغ ہے کہ اگر اس کی آمدنی ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کی ذات دوسرے کے لیے اور کوئی آدمی اسکے خرما کے درخت یا دوسرے درخت کاٹ دے تو اس سے ان کی قیمت وصول کی جائے گی اور اس قیمت سے ان کے مانند درخت خریدے جائیں گے اور ان کو باغ میں لگایا جائے گا۔

اگر موصیٰ ایک آدمی کے لیے اپنا تہائی مال وصیت کرے اور دوسرے آدمی کے لیے اپنے گھر کی آمدنی وصیت کرے اور گھر کی قیمت ایک ہزار درہم ہو اور اس کے ان کے علاوہ دو ہزار درہم ہوں تو آمدنی والے موصیٰ لہ کے لیے گھر کی آمدنی کا نصف ہوگا اور تہائی والے موصیٰ لہ کے لیے باقی ماندہ مال اور گھر کی تہائی کا نصف ہوگا، اس کا اٹھ گھر میں سے اور بچہ مال میں سے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کی تہائی مال کی وصیت تہائی آمدنی کی بھی وصیت ہے کیونکہ آمدنی میت کا مال ہے، اس سے اس کے دیون ادا کیے جاتے ہیں۔ جب صورت حال یہ ہے تو گھر کو اس کے تہائی مال میں سے نکالا جائے گا کیونکہ گھر کی قیمت ایک ہزار درہم ہے اور اس کے دو ہزار درہم اس کے علاوہ ہیں، پس گھر میں دو وصیتیں جمع ہو گئیں ایک تو کل گھر کی وصیت اور ایک اس کی تہائی کی وصیت پس گھر کے تین سهام کیے جائیں گے اور ان دونوں میں منازعت کے طریقے سے تقسیم کیے جائیں گے۔ تہائی والا تہائی سے زیادہ کا دعویٰ دار نہیں اور تہائی ہے ایک سهم، اور دو تہائی ہو جو کہ دو سهام ہیں آمدنی والے موصیٰ لہ کے لیے ہے، اور اس کے لیے کل کی وصیت ہے، بلا شرکت غیر سے، کیونکہ آمدنی کی وصیت کل گھر کی وصیت ہے جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں یعنی یہ کہ اس کی وجہ سے پورے گھر کو روک رکھا جائے گا، اور ایک سهم میں ان کا دعویٰ یکساں ہے، اور وہ ان دونوں میں مشترک ہے، اس کی تقسیم سے کسر واقع ہوگی، پس اس کو دو سهام کر لیجیے اور دو کو تین سے ضرب دے دیں، یہ چھ ہو جائیں گے، تہائی والا دو سهام سے زیادہ کا دعویٰ دار نہیں ہے اور چار سهام اس کے دعویٰ سے خالی ہیں، تو یہ بلا شرکت غیر سے کل کی وصیت والے کو دے دیے جائیں گے اور وہ ہے آمدنی کی وصیت والا موصیٰ لہ، دو سهام میں ان کا دعویٰ برابر ہے، پس یہ ان دونوں میں تقسیم کر دیے جائیں گے، ہر دو کو ایک سهم مل جائے گا۔ جب گھر کے، جو کہ تہائی ترک ہے، چھ سهام ہوئے اور دو ہزار درہم کے بارہ سهام تو تہائی والے کو ان میں سے ایک تہائی یعنی چار سهام ملیں گے، ان کو چھ میں شامل کر لیجیے تو وصیتوں کے سهام دس ہوں گے اور کل مال کے تیس پس ہم کہتے ہیں کہ تہائی مال دس سهام ہے، اس کو ہم ان کے درمیان تقسیم کریں گے، آمدنی والے کو پانچ سهام ملیں گے جو تمام ترکہ میں سے ہوں گے اور تہائی والے کو پانچ سهام ملیں گے جن میں سے چار دو ہزار میں سے اور ایک سهم گھر میں سے

ہوگا۔ امام محمدؒ نے الاصل (کتاب المبوط) میں جو کہا ہے کہ آمدنی والے کو گھر کی آمدنی کا نصف ملے گا جو پانچ سہا ہیں تو اسکا مفہوم یہ ہے جو اوپر بیان کیا گیا، کیونکہ ہم نے گھر کے دس سہام کر لیے اور تہائی والے کے لیے تہائی کا نصف یعنی پانچ سہام ہیں، جن میں سے چار سہام مال میں سے اور ایک سہم گھر میں سے ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہؒ کا قول ہے جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے گھر کو عول کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔ پس کل کی وصیت والے کو کل کی نسبت سے اور تہائی کی وصیت والے کو تہائی کی نسبت سے ملے گا اور تہائی کا مخرج تین ہے، پس کل کی وصیت والے کو کل کی نسبت سے تین سہام ملیں گے اور تہائی والے کو ایک سہم۔ اس طرح گھر کے چار سہام کر لیے۔ جب عول کے ساتھ گھر کے چار حصے ہوئے تو دو ہزار میں سے ہر ہزار کے بغیر عول کے تین سہام ہوئے، پس دو ہزار کے چھ سہام ہو جائیں گے، تہائی والے کو اس کا ایک تہائی یعنی دو سہام ملے، ان کو چار سہام میں شامل کر لیجیے، تو یہ چھ ہو جائیں گے، پس اس کو تہائی ترکہ قرار دے لیجیے۔ تو بقیہ دو تہائی ترکہ کے بارہ سہام اور کل ترکہ کے اٹھارہ سہام ہو جائیں گے۔ پس تہائی مال والے موصی نہ کو دو ہزار کا ایک تہائی ملے گا یعنی بارہ میں سے چار سہام اور یہ ایک تہائی کا دو تہائی ہے کیونکہ ہم نے ایک تہائی کے چھ سہام فرض کیے تھے اور چھ میں سے چار سہام چھ کا دو تہائی ہے، تو یہ سب مفہوم امام محمدؒ نے الاصل والے قول کا۔ آپ چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ اس کا دو تہائی تہائی مال میں سے ہے۔ امام محمدؒ نے یہ بت کہا ہے کہ تین سہام گھر میں سے ہوں گے کیونکہ عول سے قبل آپ نے گھر کے لیے تین سہام فرض کیے تھے اور تہائی والے موصی نہ کو ایک سہم گھر میں سے ملے گا اور گھر کا ایک تہائی ہے۔ اگر آمدنی کی وصیت والا موصی نہ فوت ہو جائے تو تہائی والے موصی نہ کو گھر اور مال سب کی ایک تہائی ملے گی کیونکہ جب آمدنی کی وصیت والا موصی نہ فوت ہو گیا تو اس کی وصیت باطل ہو گئی اور ایسے ہو گیا کہ جیسے اس کے لیے کوئی چیز وصیت نہیں کی گئی۔ اور تہائی والے کے لیے موصی نہ مال اور گھر کے ایک تہائی کی وصیت کی ہے پس اس کو یہ مل جائے گا۔ اگر گھر کسی کا استحقاق ثابت ہو جائے تو آمدنی والے موصی نہ کی وصیت باطل ہو جائے گی اور تہائی کی وصیت والا تہائی مال لے لے گا کیونکہ وہ گھر کے استحقاق کے بعد اس کی آمدنی حاصل کرنے کا محذور نہیں ہے۔ اور اگر استحقاق تو ثابت نہ ہو لیکن وہ منہدم ہو جائے تو آمدنی کی وصیت والے سے کہا جائے گا کہ تو اس میں اپنے حصے کی عمارت تعمیر کر لے، تہائی کی وصیت والا اپنے حصے کی اور ورثہ اپنے حصے کی عمارت تعمیر کریں گے، کیونکہ وہ ان میں مشترک ہے، پس ہر ایک اپنے حصے کی عمارت تعمیر کر لے گا۔ اور ان میں سے جو بھی تعمیر کرنے سے انکار کرے اس کو ایسا کرنے پر مجبور نہیں کیا جائے گا کیونکہ انسان کو خود اپنے حق کی اصلاح پر مجبور نہیں کیا جاتا اور نہ ہی وہ دوسرے کو اپنے حصے کی عمارت تعمیر کرنے سے اسکو کراٹے پر اٹھانے اور ان میں سکونت کرنے سے روکے گا کیونکہ جس نے تعمیر نہیں کیا وہ اپنے حق کے بطلان پر راضی ہو گیا ہے پس اس سے اس کے ساتھی کے حق کا بطلان لازم نہیں آتا۔ یہ مسئلہ اس مسئلے کے مانند نہیں ہے کہ اگر زیریں منزل ایک آدمی کی ہو اور بالائی منزل دوسرے آدمی کی، دونوں منزلیں منہدم ہو جائیں، زیریں منزل والا اپنی زیریں منزل تعمیر کرنے سے انکار کرے تو بالائی منزل والے سے کہا جائے گا کہ اپنے مال سے زیریں منزل تعمیر کر لو پھر اس پر بالائی منزل تعمیر کر لو۔ جب زیریں منزل والا زیریں منزل سے استفادہ کرنا چاہے تو اسے منع کر دینا تا آنکہ وہ تہیں زیریں منزل کی قیمت ادا کر دے، کیونکہ وہاں زیریں منزل تعمیر کیے بغیر بالائی منزل کو تعمیر کرنا ممکن نہیں ہے، لہذا

بالائی منزل والے کو حق ہے کہ زیریں منزل تعمیر کر لے تاکہ اس کے لیے بالائی منزل کو تعمیر کرنا ممکن ہو جائے لیکن زیر بحث مسئلے میں گھر کے رقبے کو تقسیم کرنا ممکن ہے، پس ہر ایک اپنے حصے کے رقبے میں عمارت تعمیر کر لے گا۔ اگر موصی ایک آدمی کے لیے اپنے گھر کی سکونت یا اس کی آمدنی کی وصیت کرے، اس پر کوئی دوسرا آدمی دعویٰ کر دے اور اس امر کے گواہ قائم کر دے کہ وہ اس کا ہے، آمدنی یا سکونت کی وصیت والا موصی لہ شہادت دے کہ اس (دوسرے آدمی) نے میت کے حق میں اس کا اقرار کیا تھا تو اس کی شہادت جائز نہ ہوگی کیونکہ وہ اپنی شہادت سے اپنے لیے فائدہ حاصل کر رہا ہے، اس لیے کہ اگر اس کی شہادت کو قبول کر لیا جائے تو مال وصیت اس کے سپرد کرنا پڑے گا اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ اپنے لیے فائدہ حاصل کرنے والے کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ اسی طرح، اگر وہ (موصی لہ) میت کے حق میں مال کی یا قتل خطا کی شہادت دے تو اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی کیونکہ جس قدر میت کا مال بڑھے گا اسی قدر اس کی وصیت میں بھی اضافہ ہوگا پس وہ اپنی شہادت سے اپنے لیے فائدہ حاصل کرنے والا ہے لہذا یہ قبول نہیں کی جائے گی۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے ہمیشہ کے لیے اپنے باغ کی تہائی پیداوار وصیت کرے اور اس کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ ہو، ورنہ باغ کو باہم تقسیم کر لیں، ایک حصہ پیداوار دے اور دوسرا حصہ نہ دے تو جو پیداوار حاصل ہوگی اس میں وہ شریک ہوں گے کیونکہ باغ کی تقسیم باطل واقع ہوئی ہے، اس لیے کہ پیداوار کی وصیت والا موصی لہ خود باغ کا مالک نہیں ہے اور جو چیز ملک نہیں ہے اس کی تقسیم باطل ہے، اور پھل موجود نہیں اور وہ تو بعد میں پیدا ہوا ہے اور معدوم کی تقسیم باطل ہوتی ہے۔ ورنہ کو حق ہوگا کہ وہ باغ کے دو تہائی حصے کو فروخت کر دیں، پھر خریدار پیداوار کی وصیت والے موصی لہ کا شریک ہوگا۔ اس سے مراد یہ ہے کہ دو تہائی باغ مشاع (یعنی غیر متعین) فروخت ہوگا کیونکہ ایک تہائی باغ تو پیداوار والے موصی لہ کے حق سے مشغول ہے اور ورنہ کے لیے یہ تہائی اس وقت تک ممنوع ہے جب تک موصی لہ زندہ ہے۔ پس جب صورت حال یہ ہے تو بیع جائز نہ ہوگی سوائے ان (دو تہائی) حصے کی مقدار میں۔ امام ابو حنیفہ سے روایت ہے کہ آپ نے کہا کہ ان کے حصے کی بیع جائز نہیں کیونکہ اس میں موصی لہ کا نقصان ہے، اس لیے کہ پیداوار کم ہو جائے گی اور یہ عیب دار ہو جائے گا۔

اگر وہ اپنے اس باغ کی موجودہ پیداوار ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کے لیے اس کی آئندہ، پیداوار بھی ہمیشہ کے لیے وصیت کر دے، پھر موصی فوت ہو جائے اور اس کا اس کے سوا کوئی اور مال نہ ہو اور مرد دست جو پیداوار موجود ہے وہ ایک سو درہم کی ہے اور باغ تین سو درہم کا ہے تو موصی لہ کے لیے اس میں موجود پیداوار کا ایک تہائی ہوگا اور مستقبل میں بھی ہمیشہ اس سے حاصل ہونے والی پیداوار کا ایک تہائی ہوگا کیونکہ اس نے اس کے لیے اسی طرح وصیت کی ہے، اس لیے کہ اس نے اس کے لیے مرد دست موجود پیداوار اور آئندہ ہمیشہ کے لیے حاصل ہونے والی پیداوار وصیت کی ہے، پس ہر دو پیداوار میں تہائی کا اعتبار کیا جائے گا۔ اسے موجودہ پیداوار تمام نہیں دی جائے گی خواہ یہ تہائی مال میں سے نکلتی ہو کیونکہ اس نے اس کے لیے زمانہ مستقل میں باغ سے حاصل ہونے

دائی تہائی پیداوار بھی وصیت کی ہے، اور اگر اس وصیت کو اس وصیت کے ساتھ شامل کر دیا جائے تو تہائی ترکے سے بڑھ جائے گی۔

اگر موصی کسی آدمی کے لیے اس کی آمدنی میں سے بیس درہم سالانہ کی وصیت کرے، وہ (باغ) ایک سال کم پیداوار دے اور ایک سال زیادہ تو اس کے لیے تہائی پیداوار ہوگی جس کو روک لیا جائے گا اور اس میں سے اس پر ہر سال بیس درہم خرچ کیے جائیں گے کیونکہ اس کی پیداوار میں سے بیس درہم کی وصیت پوری پیداوار کی وصیت ہے، اس لیے کہ ممکن ہے وہ لمبی عمر پائے اور پوری پیداوار ہی وصول کر لے، لہذا یہ تہائی پیداوار میں جائز ہے، اس کی پیداوار کو روک لیا جائے گا حتیٰ کہ اس میں سے اس پر ہر سال بیس درہم خرچ کیے جائیں گے تا آنکہ وہ فوت ہو جائے۔

اگر وہ وصیت کرے کہ اس پر چار درہم ماہانہ اس کے مال میں سے خرچ کیے جائیں اور دوسرے شخص پر ہر مہینے پانچ درہم اس کے باغ کی پیداوار میں سے خرچ کیے جائیں اور اس باغ کے سوا اس کا کوئی اور مال نہ ہو تو باغ کی تہائی پیداوار ان دونوں میں نصف نصف تقسیم ہوگی، باغ کی پیداوار کا چھٹا حصہ ہر دو کے لیے فروخت کیا جائے گا اور اس کے زرمین کو وصی کے پاس اور اگر وصی نہ ہو تو کسی قابل بھروسہ آدمی کے پاس رکھ دیا جائے گا اور ہر دو پر مقررہ مقدار خرچ کی جائے گی۔ یہی حکم ایک درہم کے خرچ کرنے کی وصیت کا ہے، تھوڑی یا زیادہ مقدار کا کوئی اعتبار نہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ تھوڑی مقدار والا موصی نہ زیادہ مقدار والے موصی نہ کی بہ نسبت زیادہ دیر تک زندہ رہے۔ لہذا ہر دو کے لیے پیداوار کا چھٹا حصہ فروخت کیا جائے گا اور اس کے زرمین کو وقف کر دیا جائے گا اور ہر دو پر مقررہ مقدار خرچ کی جائے گی کیونکہ اس نے ان دونوں میں سے ایک کے لیے وصیت کی ہے کہ اس کے مال میں سے اس پر خرچ کیا جائے اور باغ اس کا مال ہے۔ مال ان کے سپرد نہیں کیا جائے گا بلکہ وصی کے پاس رکھ دیا جائے گا اور اگر اس کا وصی نہ ہو تو تاحی اس کو کسی قابل بھروسہ اور غل آدمی کے پاس رکھ چھوڑے کیونکہ موصی نے ان دونوں پر خرچ کرنے کی وصیت کی ہے اور مال ان کے حوالے کرنے کی وصیت نہیں کی۔ اگر وہ دونوں فوت ہو جائیں اور مال میں سے کچھ باقی ہو تو یہ موصی کے ورثہ کو لوٹا دیا جائے گا کیونکہ موصی نہ کی موت پر وصیت باطل ہوگئی لہذا یہ مال وارثوں کی طرف پلٹ جائے گا۔

اسی طرح، اگر وہ کہے کہ فلاں پر چار درہم خرچ کیے جائیں اور فلاں اور فلاں پر پانچ درہم تو پہلے حصہ تو الگ روک لیا جائے گا اور دوسرا پہلے ان دونوں کے لیے جن پر اکٹھے خرچ کرنے کی وصیت کی گئی ہے، کیونکہ اس نے چار کی اضافت تو تنہا ایک شخص کے لیے کی ہے اور پانچ کی اضافت دو اشخاص کی طرف کی ہے، اس لیے کہ اس نے ان دونوں کو وصیت میں اکٹھا کر دیا ہے۔ پس یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے اس نے فلاں پر چار درہم خرچ کرنے کی وصیت کی ہے اور فلاں پر پانچ درہم کی، لہذا تہائی مال ان میں اس طرح تقسیم کیا جائے گا کہ پہلے حصہ تو تنہا ایک شخص کے لیے وقف ہوگا اور پہلے حصہ ان دونوں کے لیے۔

اگر وہ اپنے باغ کی پیداوار ایک آدمی کے لیے وصیت کرے اور اس کی نصف پیداوار دوسرے آدمی کے لیے وصیت کرے اور وہ اس کا تہائی ترکہ ہو تو ہر سال تہائی پیداوار ان دونوں میں نصف نصف تقسیم کی جائے گی

کیونکہ تہائی ترکہ سے زیادہ کی وصیت جائز نہیں ہے پس یہ ایسے ہو جائے گا جیسے اس نے ہر دو کے لیے تہائی ترکہ کی وصیت کی ہے، لہذا تہائی ترکہ ان دونوں میں مشترک ہوگا کیونکہ وہ دونوں باہم برابر ہیں۔ اور اگر باغ اس کے تہائی مال میں سے نکلنا ہو تو اس صورت میں باغ کی پیداوار ان دونوں میں امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کے بموجب، منازعت کے طریقے سے تقسیم کی جائے گی، کیونکہ نصف والا صرف نصف کا ہی دعوے دار ہے پس بقیہ نصف اس کے دعوے سے خالی ہے لہذا یہ توکل کی وصیت والے کو بلا شرکت غیرے دے دیا جائے گا۔ رہا دوسرا نصف تو اس میں دونوں کا دعویٰ یکساں ہے پس یہ ان میں نصفاً نصف تقسیم کیا جائے گا۔ پس ایسے عدد کی حاجت ہوگی جو دو پر پورا تقسیم ہو اور حاصل تقسیم بھی دو پر پورا تقسیم ہوتا ہو اور وہ (چھوٹے سے چھوٹا عدد) چار ہے۔ پس نصف کی وصیت والا دو سهام سے زیادہ کا مدعی نہیں ہے لہذا بقیہ دو سهام اس کے دعوے سے خالی ہیں اس لیے وہ کل کی وصیت والے کو بلا شرکت غیرے دے دیے جائیں گے۔ رہے دوسرے دو سهام تو ان میں دونوں کا دعویٰ برابر ہے پس یہ ان میں تقسیم کر دیے جائیں گے، ہر دو کو ایک سهم مل جائے گا۔ اس طرح کل کی وصیت والے کے لیے تین سهام ہو گئے اور نصف کی وصیت والے کے لیے ایک سهم صاحبین کے قول کے مطابق غول کے طریقے سے تقسیم کی جائے گی، پس کل کی وصیت والے کو کل کی نسبت سے حصہ ملے گا اور نصف کی وصیت والے کو نصف کی نسبت سے۔ ایسا (چھوٹے سے چھوٹا) عدد جو دو پر پورا تقسیم ہو دوسرے پس کل کی وصیت والے کو دو سهام کی نسبت سے حصہ ملے گا اور نصف کی وصیت والے کو ایک سهم کی نسبت سے، لہذا یہ ان میں تین سهام بنا کر تقسیم کیا جائے گا، دو سهام کل کی وصیت والے کو اور ایک سهم نصف کی وصیت والے کو۔

اگر موصی ایک آدمی کے لیے اپنے باغ کی پیداوار وصیت کرے اور اس باغ کی قیمت ایک ہزار درہم ہو اور دوسرے آدمی کے لیے اپنے غلام کی قیمت وصیت کرے اور اس کی قیمت پانچ سو ہو اور ان کے علاوہ اس کے تین سو درہم ہوں تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے قول کی رو سے تہائی مال ان دونوں میں گیارہ سهام کر کے تقسیم کیا جائے گا۔ غلام والے موصی کو پانچ سهام غلام میں سے ملیں گے اور باغ والے موصی کو چھ سهام اس کی پیداوار میں سے ملیں گے کیونکہ اس کا کل مال ایک ہزار آٹھ سو درہم ہے، اس کا ایک تہائی چھ سو ہے، باغ والے کی وصیت ایک ہزار کی ہے اور یہ تہائی سے زیادہ ہے اور امام ابو حنیفہ کا اصول ہے کہ تہائی ترکہ سے زیادہ کی وصیت والے موصی کو صرف تہائی کی نسبت سے حصہ دیا جائے پس چھ سو سے جس قدر زائد ہے اس کو منہا کر دیجیے کیونکہ اس قدر تہائی ترکہ سے زائد ہے پس باغ والے موصی کو چھ سو کی نسبت سے حصہ ملے گا اور غلام والے موصی کو پانچ سو کی نسبت سے پس تہائی مال کے جو کہ چھ سو درہم ہے، گیارہ سهام کر لیجئے، باغ والے کے لیے چھ سهام اور غلام والے موصی کو کے لیے پانچ سهام۔ باغ والے کو جو حصہ ملے گا وہ باغ کی پیداوار میں سے ہوگا اور غلام والے موصی کو جو حصہ ملے گا وہ غلام میں سے ہوگا۔ یہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے جب کہ صاحبین کے قول کی رو سے باغ والے کو پورے باغ کی نسبت سے، جو کہ ایک ہزار درہم کا ہے، اور غلام والے کو پانچ سو کی نسبت سے حصہ ملے گا، پر تہائی مال ان دونوں میں تین سهام کر کے غول کے طریقے سے تقسیم کیا جائے گا۔

اگر موصی کسی آدمی کے لیے اپنی اراضی کی پیداوار وصیت کرے اور اس میں کوئی شجر خرما یا کوئی دوسرا درخت نہ ہو اور اس کے سوا اس کا کوئی اور مال نہ ہو تو اس زمین کو کراسے پر دے دیا جائے گا اور اس سے حاصل ہونے والی آمدنی اس کی ہوگی۔ اور اگر اس میں کوئی درخت ہو تو اس سے حاصل ہونے والی آمدنی پیداوار اس کو دی جائے گی، کیونکہ فقط پیداوار (عری، غلہ، پیداوار آمدنی) کا اطلاق پھل اور کراسے دونوں پر ہوتا ہے۔ اگر اس میں کوئی پھل ہو تو وصیت کا اطلاق اس پر ہوگا جو اس سے حاصل ہوگا کیونکہ پیداوار (غلہ) فی الحقیقت نکلنے والی چیز کہتے ہیں بشرطیکہ زمین میں درخت ہوں اور اگر اس میں کوئی درخت نہ ہو تو پھر پیداوار (غلہ) کی وصیت سے مراد دراجم و ذنائیر کی وصیت ہے اور وہ کرایہ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ جب زمین میں کوئی درخت نہ ہو تو چاہیے تو یہ کہ وہ اس کو کاشت کرے اور فصل اٹھائے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگر وہ کاشت کرے تو اس کے بیج کی پیداوار کی ملک حاصل ہوگی جب کہ موصی یہ اس کی زمین کی پیداوار ہے نہ کہ اس کے بیج کی پیداوار۔

اگر وہ ایک آدمی کے لیے زمین کی پیداوار وصیت کرے اور دوسرے کے لیے اس کی ذات (یعنی خود زمین) اور وہ تمام تر زمین سے نکلتی ہو اس کو ذات کی وصیت والا درخت کر دے اور پیداوار کی وصیت والا مال فروخت کو سپرد کر دے تو یہ جائز ہے اور پیداوار والے کی وصیت باطل ہو جائے گی اور زمین میں اس کا کوئی حق نہ ہوگا۔ جہاں تک پیداوار کی وصیت کے جائز ہونے کا تعلق ہے تو اس کی وجہ وہی ہے جو ہم سابق میں بتا چکے ہیں۔ جہاں تک ذات والے کی طرف سے ذات کو فروخت کرنے کے جواز کا تعلق ہے، جب کہ پیداوار والا مال فروخت کو سپرد کر دے تو وہ اس لیے ہے کہ ذات کی ملک ذات والے موصی کے لیے ہے اور یہ نفاذ کی متقاضی ہے البتہ پیداوار والے موصی کے حق اس سے وابستہ ہے پس جب اس نے اجازت دے دی تو وہ اپنے حق کو باطل کرنے پر راضی ہو گیا لہذا رکاوٹ دور ہو گئی پس اس کو نافذ کیا جائے گا اور پیداوار والے کی وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ موصی نے اس کے لیے تو ذات والے موصی کے لیے ملک میں پیداوار کی وصیت کی ہے اور ذات پر سے اس کی ملک نہ اٹل ہو گئی۔ اس کا زمین میں کوئی حق نہ ہوگا کیونکہ زمین ذات کا بدلہ ہے اور ذات میں اس کی کوئی ملک نہیں۔

اگر وہ اس کے لیے اپنے باغ کی پیداوار وصیت کرے اور موصی کی موت سے دو سال پہلے باغ پیداوار دے پھر موصی فوت ہو جائے تو موصی کے کو اس پیداوار میں سے کچھ نہیں ملے گا، اس کو تو وہ پیداوار ملے گی جو اس کی موت کے روز ہوگی، بوجہ مذکورہ، یعنی یہ کہ وصیت موت کے وقت ملک کا ایجاب ہے، پس اسے اس کا وہ پھل ملے گا جو اس کی موت کے دن اس میں موجود ہوگا اور جو اس کی موت کے بعد پیدا ہوگا نہ کہ وہ جو اس کی موت سے پہلے تھا۔ اگر موصی کے وارثوں سے موصی کی موت کے بعد وہ باغ خرید لے تو اس کا یہ خرید ناجائز ہے اور وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ خریدنے سے وہ عین کا مالک بن گیا ہے پس اس کا مالک بن کر وہ وصیت سے بے نیاز ہو گیا ہے۔ اس کی نظیر یہ ہے کہ کوئی شخص ایک چیز عاریتہ لے پھر اس چیز کو وہ خرید لے تو امارۃ باطل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کسی کی باندی سے شادی کرے اور پھر اس کو

خرید لے تو نکاح باطل ہو جاتا ہے، بوجہ مذکورہ ایسے ہی زیر بحث مسئلے میں ہوگا۔ اسی طرح، اگر وہ (ورثاء) اس کو کوئی چیز دے دیں تاکہ وہ پیداوار سے دستبردار ہو جائے تو اس کا بھی یہی حکم ہے۔ اسی طرح گھر کی رہائش اور غلام کی خدمت ہے اگر وہ اس کو کوئی چیز دے کر اس پر مصالحت کر لیں تو یہ جائز ہے اور وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ اس کا حق تھا اور اس نے اس کو معاوضہ لے کر ساقط کر دیا، پس یہ جائز ہے جیسے مال پر خلع اور طلاق جائز ہے، واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

مال سے متعلق امور کی وصیت جہاں تک مال سے متعلق امور کی وصیت کا تعلق ہے تو وہ ہے عتق کی وصیت، اعتاق کی وصیت، انفاق کی وصیت اور فرائض واجبات اور نوافل عبادات کی وصیت۔ عتق کی وصیت کا حکم موصی کی موت کے بعد بلا فصل عتق کا ثابت ہونا ہے مثلاً اگر وہ مرض یا تندرستی کی حالت میں غلام سے کہے کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے یا کہے کہ میں نے تجھے نہ ترک کیا یا تو مدبر ہے یا اگر میں اپنے اس مرض سے یا اپنے اس سفر میں مرجاؤں تو تو آزاد ہے پھر وہ اپنے اس مرض سے یا اپنے اس سفر میں مرجائے تو وہ آزاد ہو جائے گا بغیر اس کے کہ کوئی اس کو آزاد کرے کیونکہ اس کے اس قول کا یہی مطلب ہے کہ تو میری موت کے بعد آزاد ہے یا میرے اس مرض سے میری موت کے بعد تو آزاد ہے یا اس سفر میں میری موت کے بعد تو آزاد ہے۔ ان سب میں تنائی مال کا اعتبار کیا جائے گا، پس اگر پورا غلام اس کے تنائی مال میں سے نکلتا ہو تو وہ پورا آزاد ہو جائیگا اور اگر پورا نہ نکلتا ہو تو بقدر نکلتا ہو اسی قدر آزاد ہو جائے گا۔ اور اگر موصی کا اس کے سوا اور کوئی مال نہ ہو تو اس کا ایک تنائی آزاد ہو جائے گا اور وہ دو تنائی کی قیمت و رثاء کو ادا کرنے کے لیے کافی کرے گا کیونکہ یہ سب کچھ وصیت ہے لہذا تنائی سے زائد میں و رثاء کی اجازت کے بغیر اس کو نافذ نہیں کیا جائے گا، جیسا کہ ہم سابق میں بیان کر چکے ہیں۔ جہاں تک اعتاق کی وصیت کا تعلق ہے تو اس کا حکم موصی کی موت کے بعد اعتاق کا واجب ہونا ہے اور وارث یا وصی یا قاضی کی طرف سے اعتاق کے بغیر وہ آزاد نہ ہوگا۔ اس بارے میں قاعدہ یہ ہے کہ ہر عتق جو موصی کی موت کے بعد ہو خواہ ایک گھڑی بعد ہی کیوں نہ ہو وہ اعتاق کے بغیر ثابت نہ ہوگا مثلاً وہ کہے کہ وہ میری موت کے ایک گھڑی بعد آزاد ہے یا اس سے کم یا زیادہ وقت کے بعد کیونکہ موصی کا مقصود موت کے بعد غلام کا عتق ہے اور عتق کے لیے اعتاق کا ہونا ناگزیر ہے اور بعد از موت موصی کو اعتاق کرنے والا قرار نہیں دیا جاسکتا پس یہ دلالت اعتاق کا حکم ہے، لہذا وارث یا قاضی یا قاضی اعتاق کرے گا۔

جہاں تک کسی نمر کے اعتاق کی وصیت کا تعلق ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ وصیت کرے کہ ایک غلام خرید کر اس کی طرف سے آزاد کر دیا جائے۔ نمر نام ہے اس ذات کا جو آزاد کرنے کے لیے خریدی جائے، تو اس کا حکم خریدنے کے وجوب کا حکم ہے۔ اعتاق تنائی مال میں معتبر ہوگا۔ اگر وہ وصیت کرے کہ ایک سودرا ہم سے اس کی طرف سے ایک نمر کو آزاد کیا جائے اور اس کا تنائی ترک کر ایک سودرا ہم سے کم ہو تو امام ابو حنیفہ کے نزدیک اس کی طرف سے اعتاق نہیں کیا جائے گا جبکہ صاحبین کے نزدیک تنائی مال سے اس کی طرف سے اعتاق کیا جائے گا۔ اگر وہ ایک سودرا ہم کے ساتھ حج کرنے کی وصیت کرے اور اس کا تنائی مال ایک سو سے کم ہو تو جس مقام سے اتنے خرچے میں ہو سکتا ہو بالا جماع اس کی طرف حج کیا جائے گا۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ وصیت کو

نافذ کرنا حتی الامکان واجب ہے اور ایک سو کی مقدار نافذ کرنے کی متقاضی نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اس نے اس خیال سے یہ مقدار مقرر کی ہو کہ اس کا تہائی ترکہ اس قدر ہو جائے گا یا اسے یہ امید ہو کہ وراثت اس کی اجازت دے دیں گے، تو جب تہائی ترکہ اس قدر نہ ہو سکا یا وراثت نے اس کی اجازت نہ دی تو اس سے کمتر میں وصیت کو نافذ کرنا واجب ہے جیسے حج کی وصیت میں ہوتا ہے۔ امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی توجیہ یہ ہے کہ اس نے وصیت کی ہے ایسے غلام کو آزاد کرنے کی جو ایک سو درہم سے خریدا جائے اگر ہم بجاس درہم سے خریدا ہوئے غلام میں اس وصیت کو نافذ کریں تو یہ اس شخص کے لیے وصیت کا نافذ نہیں ہے جس کے لیے اس نے وصیت کی تھی بلکہ کسی دوسرے شخص کے لیے ہے، کیونکہ وصیت فی الحقیقت غلام کے لیے ہے پس وہ موصی ہے۔ وصیت ایک موصوف غلام کے لیے ہے یعنی ایسے غلام کے لیے جو ایک سو درہم سے خریدا جائے اور جو سو درہم سے کمتر سے خریدا جائے وہ سو درہم سے خریدا ہوا نہیں ہے لہذا اس کے لیے وصیت کو نافذ کرنا ممکن نہیں ہے بخلاف حج کی وصیت کے کیونکہ یہ بیت اللہ تک پہنچنے کی وصیت ہے اور اس کی طرف سے حج ایسی جگہ سے کرنا ممکن ہے جہاں سے تہائی ترکہ کی مقدار سے کیا جاسکتا ہو۔ اس سے یہ مسئلہ نکلتا ہے کہ اگر وہ وصیت کرے کہ اس کی طرف سے اس کے پورے مال سے ایک نسمہ آزاد کیا جائے، وراثت اس کی اجازت نہ دیں تو امام ابو حنیفہ کے قول کے مطابق اس سے کچھ نہیں خریدا جائے گا اور یہ وصیت باطل ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک تہائی ترکہ سے خریدا جائے گا۔ یہ پہلے مسئلے پر مبنی ہے اور ہم دونوں اقوال کی وجہ بیان کر چکے ہیں، واللہ الموفق۔

رہی انفاق اور عبادات کی وصیت تو اس وصیت کا حکم اس فعل کا واجب ہونا ہے جو وصیت کے تحت داخل ہے کیونکہ اس نے یہی وصیت کی ہے اور ان سب وصیتوں کا تہائی ترکہ میں اعتبار کیا جائے گا، واللہ سہمناہ و تعالیٰ اعلم۔

وصیت کن چیزوں سے باطل ہو جاتی ہے

جہاں تک ان چیزوں کو بیان کرنے کا تعلق ہے کہ جن سے وصیت باطل ہو جاتی ہے تو وصیت باطل ہو جاتی ہے:

(۱) صراحت کے ساتھ باطل کرنے سے۔

(۲) دلالت باطل کرنے سے۔

(۳) اور ضرورت کے تحت۔

جہاں تک صراحت کے ساتھ باطل کرنے کا تعلق ہے تو وہ یوں ہے کہ مثلاً وہ کہے کہ میں نے فلاں کے لیے جو وصیت کی تھی اس کو باطل کیا یا نسخ کیا یا توڑ دیا، تو ایسا کہنے سے وصیت باطل ہو جائے گی سوائے صرف تدبیر کی وصیت کے، اگر یہ صراحت باطل کرنے سے باطل نہ ہوگی، خواہ تدبیر مطلق ہو یا مقید۔ البتہ مقید تدبیر کی وصیت دلالت باطل کرنے سے باطل ہو جائے گی، وہ یوں کہ موصی تدبیر غلام کا کسی کو مالک بناوے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اسی طرح اگر وہ یہ کہہ دے کہ میں نے رجوع کیا تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت سے رجوع فی الحقیقت اس کا ابطال ہے۔

رہا اس کو دلالت یا ضرورت سے باطل کرنا تو یہ ایسے ہوگا جیسے کہ ہم رجوع کے ضمن میں بیان کر چکے ہیں۔ اور ہم سابق میں بتا چکے ہیں کہ وصیت سے کیا رجوع ہوگا اور کیا رجوع نہیں ہوگا۔ موصی پر اگر مطبق جنون (اس کی تشریح آگے آرہی ہے) طاری ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت ایک جائز عقد ہے، جیسے وکالت (دکین کرنا) ہے۔ تو وکالت کی طرح اس کے باقی رہنے کے لیے انشاء کا حکم ہوگا، لہذا موت کے وقت تک عقد کی اہلیت کا اعتبار کیا جائے گا جیسے وکالت کے باب میں اہلیت امر کا اعتبار کیا جاتا ہے۔ امام ابو یوسفؒ نے نزدیک جنون مطبق سے مراد ہے وہ جنون جو ایک مہینہ تک رہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس سے مراد وہ جنون ہے جو ایک سال تک رہے، اور کتاب الوکالت میں ہم اس کا ذکر کر چکے ہیں۔ اگر اس پر غشی طاری ہو جائے تو وصیہ باطل نہ ہوگی کیونکہ غشی عقل کو زائل نہیں کرتی، اسی لیے غشی سے وکالت باطل نہیں ہوتی۔

اگر موصی کی موت سے قبل موصی روفت ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت کا عقد اس کے لیے واقع ہوا ہے نہ کہ کسی اور کے لیے، لہذا کسی دوسرے کیلئے اس کو باقی رکھنا ممکن نہیں ہے۔

اگر موصی بہ ایک معین چیز ہو جس کی طرف اشارہ کر کے موصی نے وصیت کی ہو اور وہ (موصی بہ) تلف ہو جائے تو وصیت باطل ہو جائے گی کیونکہ وصیت کا محل یعنی اس کے حکم کا محل باطل ہو گیا ہے اور تصرف کے حکم کا ثابت ہونا یا برقرار رہنا اس کے محل کے موجود ہونے یا برقرار رہنے پر منحصر ہے، مثلاً وہ اس باندی یا اس بکری کی وصیت کرے پھر وہ باندی یا بکری ہلاک ہو جائے۔

کیا وصیت سے متصل کلام میں پورے موصی کو مستثنیٰ کر دینے سے وصیت باطل ہو جائے گی؟ اس بارے میں ائمہ میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا کہنا ہے کہ وصیت باطل نہیں ہوگی اور یہ استثناء باطل ہوگا اور موصی کو وہ سب کچھ ملے گا کہ جس کی موصی نے وصیت کی۔ امام محمدؒ کا کہنا ہے کہ یہ استثناء درست ہوگا اور وصیت باطل ہو جائے گی۔ اس بارے میں ائمہ میں کوئی اختلاف نہیں کہ اقرار کے باب میں گل کا گل میں سے استثناء باطل ہے اور مقرر نے جو کچھ اقرار کیا ہو وہ سب اس پر لازم ہوگا۔ امام محمدؒ کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ یہاں استثناء وصیت کردہ چیز سے رجوع ہے اور وصیت رجوع کی محتمل ہے، پس اس (استثناء) کو رجوع پر محمول کیا جائے گا، اس لیے میں نے اقرار میں اور اس میں فرق کیا ہے کیونکہ مال کا اقرار رجوع کا محتمل نہیں ہوتا اس لیے (اقرار کے باب میں) استثناء باطل ہوتا ہے اور مقرر اپنے حال پر برقرار رہتا ہے بخیر کی دلیل یہ ہے کہ یہ استثناء نہیں ہے اور نہ ہی رجوع، پس یہ استثناء سرے سے باطل ہوگا اور وصیت صحیح رہے گی۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ استثناء میں بعد از استثناء جو باقی بچتا ہے اس کی بابت بتایا جاتا ہے اور یہ کہے ہوئے گل میں سے کچھ کو نکالنا ہوتا ہے اور گل میں سے گل کے استثناء میں یہ بات نہیں پائی جاتی، اور رجوع وصیت کو فسخ اور باطل کرنا ہے اور یہ متصل کلام میں ناقابل تصور ہے۔ اسی لیے ہم نے احکام شرعیہ کے نسخ کے جواز کے لیے یہ شرط رکھی ہے کہ نص یا نسخ نص نسخ کے بعد کچھ تراخی سے ہو، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قرض کا قانون

اس کے بارے میں گفتگو ان موضوعات پر ہوگی :-

- قرض کا رکن -
- رکن کی شرطیں -
- قرض کا حکم -

قرض کا رکن جہاں تک قرض کے رکن کا تعلق ہے تو وہ ہے ایجاب اور قبول۔ ایجاب یہ ہے کہ قرض دینے والا (مقرض) کہے کہ میں نے یہ چیز تجھے قرض دی، یا یہ چیز بطور قرض لے لیا، اس طرح کی کوئی اور بات۔ قبول یہ ہے کہ قرض لینے والا (مستقرض) کہے کہ میں نے قرض لیا یا میں نے قبول کیا یا میں رضا مند ہوں یا اسی مفہوم کی کوئی اور بات کہے۔ یہ امام محمد کا قول ہے اور امام ابو یوسف سے منقول دو اقوال میں سے بھی ایک قول یہی ہے۔ امام ابو یوسف سے دوسرا قول یہ روایت کیا گیا ہے کہ اس میں رکن تو ایجاب ہے، رہا قبول تو یہ رکن نہیں۔ چنانچہ اگر کوئی شخص قسم کھائے کہ وہ فلاں کو قرض نہیں دے گا پھر وہ اس کو قرض دے دے اور وہ قبول نہ کرے تو امام محمد کے نزدیک اس کی قسم نہیں ٹوٹی اور امام ابو یوسف کی بھی ایک قول یہی ہے، جبکہ دوسرا قول یہ ہے کہ اس کی قسم ٹوٹ جائے گی۔ اس روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قرض دینا اعارہ (عاریتہ دینا) ہے جسکی وجہ یہ کہ بتائینگے اور قبول اعارہ میں رکن نہیں ہے۔ امام محمد کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قرض لینے والے کے ذمے قرض لی ہوئی چیز کی مثل ہے اسی لیے قرض صرف اسی چیز میں جائز ہے کہ جس کی مثل ہو، پس یہ بیع کے مانند ہے لہذا قبول اس میں رکن ہوگا جیسے بیع میں ہوتا ہے۔ امام ابو یوسف سے اس شخص کی بابت روایت کیا گیا ہے کہ جو یہ قسم کھائے کہ وہ فلاں سے قرض نہیں لے گا پھر وہ اس سے قرض مانگے اور وہ اس کو قرض نہ دے تو اس کی قسم ٹوٹ جائے گی کیونکہ قسم توڑنے کی شرط استقراض یعنی قرض مانگنا ہے، جیسے بیع میں استیام یعنی بیع طلب کرنا ہے، پس جب اس نے استقراض کیا تو اس نے قرض طلب کیا، لہذا قسم توڑنے کی شرط پائی گئی، اس لیے قسم ٹوٹ جائے گی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

رکن کی شرطیں جہاں تک شرطوں کا تعلق ہے تو یہ کئی ہیں، بعض کا تعلق قرض دینے والے سے، بعض کا مال قرض سے اور بعض کا خود قرض سے ہے۔

قرض دینے والے سے متعلق شرط جہاں تک اس شرط کا تعلق ہے جو قرض دینے والے سے متعلق ہے تو وہ ہے تبرع کی اہلیت، پس جو تبرع

(عطیہ دینا) کا مجاز نہیں وہ قرض دینے کا بھی مجاز نہیں، جیسے باپ، موی، بچہ، ماذون غلام اور مکاتب ہے، کیونکہ مال کا قرض تبرع ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ سر دست اس کے مقابلے میں کوئی عرصہ نہیں ہے لہذا

فی الحال تو وہ تبرع ہے اس لیے صرف اس کا قرض دینا ہی جائز ہوگا کہ جس کا تبرع کرنا جائز ہے، اور یہ (یعنی مذکور بالا) لوگ تبرع کی اہلیت نہیں رکھتے لہذا وہ قرض دینے کے بھی مجاز نہیں۔

مال قرض سے متعلق شرطیں :- ہمیں وہ شرطیں کہ جن کا تعلق مقرض (قرض دیا ہوا مال سے ہے) تو ان میں سے ایک شرط قبضہ ہے، کیونکہ قرض کا لغوی معنی کاٹنا ہے

اور اس عقد کو قرض کا نام اس لیے دیا گیا ہے کہ قرض دینے والا اپنے مال کے ایک حصے کو کاٹ دیتا ہے اور قرض طلب کرنے والے کو سپرد کر دیتا ہے، پس اس نام کا ماخذ اس شرط کا اغتباہ کرنے کی دلیل ہے۔

زائد ایک شرط یہ ہے کہ وہ ایسی چیز ہو کہ جس کی مثل موجود ہو (یعنی مثلیات میں سے ہو)، جیسے کیلا (اپنی جہانے والی چیزیں)، موزونات (تولی جانے والی چیزیں) اور عددیات متقابہ (شمار کرنے والی وہ چیزیں) ایک دوسرے سے متقی ہوں، پس جس چیز کی مثل موجود نہ ہو اس کا قرض جائز نہیں ہے، جیسے ندروعات (ہاتھیانہ وغیرہ) یا پی بانے والی چیزیں) اور معدودات غیر متقار بہ ہیں کیونکہ ان میں عین کی واپسی کو واجب کرنے کی کوئی راہ میں ہے اور نہ ہی قیمت لوٹانے کو واجب کرنے کی کوئی راہ ہے کیونکہ یہ جھگڑے کا باعث بنے گا، اس لیے قیمت لگانے والے اس کی مختلف قیمتیں لگائیں گے، پس یہ بات طے پائی کہ اس میں واجب مثل کی واپسی ہو، لہذا یہ صرف اسی چیز میں جائز ہے کہ جس کی مثل ہو۔ امام ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کے نزدیک روٹی میں قرض جائز نہیں، نہ تول کر اور نہ ہی گن کر، جب کہ امام محمد کا قول ہے کہ گن کر جائز ہے۔ اور شیعین نے جو کہا ہے وہ قیاس ہے کیونکہ روٹیاں باہم بہت مختلف ہوتی ہیں، اس لیے کہ ان کا گوند ہائی، پکائی مختلف ہوتی ہے وزن میں کوئی ہلکی ہوتی ہے اور کوئی بھاری، گنتی کے اعتبار سے کوئی پھوٹی ہوتی ہے اور کوئی بڑی، اس لیے اس میں بالاجماع بیع سلم جائز نہیں، تو قرض بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، کیونکہ قرض کی بہ نسبت بیع سلم کے جائز ہونے کی گنجائش زیادہ ہے اور قرض کے جواز کی گنجائش اس کی بہ نسبت کم ہے۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ کپڑوں میں بیع سلم جائز ہوتی ہے لیکن ان میں قرض جائز نہیں ہوتا، تو جب اس (یعنی روٹی) میں بیع سلم جائز نہیں تو قرض تو بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا، لیکن امام محمد نے لوگوں کے رواج اور عادت کے پیش نظر اس کے جواز کو محسن ٹھہرایا ہے اور اس کی بابت لوگوں کے تعامل کی وجہ سے قیاس کو ترک کر دیا۔ ایسے ہی ابراہیم نخعی رحمہ اللہ سے روایت کیا گیا ہے کہ انہوں نے اس کو جائز قرار دیا تھا، چنانچہ روایت ہے کہ ان سے ایک ایسے اہل خانہ کی بابت پوچھا گیا جو روٹی قرض دیتے تھے پھر (واپسی میں) وہ لے لیتے تھے خواہ وہ چھوٹی ہو یا بڑی، تو انہوں نے جواب دیا کہ اس میں کوئی مضائقہ نہیں۔

چیسوں (یعنی سونے چاندی کے سوا دوسرے سکوں) میں قرض کا لین دین جائز ہے کیونکہ یہ عادیات متقابہ ہیں، جیسے اخروٹ اور انڈے ہیں۔ اگر وہ پیسے قرض لے پھر ان کا رواج نہ رہے تو امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کے نزدیک اس کے ذمے انہیں کے مثل ہوں گے جب کہ امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ کے نزدیک اس پران کی قیمت واجب الادا ہوگی۔ صاحبین کے قول کی توجیہ یہ ہے کہ قرض کے باب میں لی

ہوئی چیز کی مثل کو واپس کرنا واجب ہوتا ہے اور اس سے وہ قاصر ہے کیونکہ لی جونی چیز تو ثمن سے اور رواج نہ رہنے سے ان کا ثمن ہونا باطل ہو گیا، لہذا وہ مثل کو لوٹانے سے قاصر ہے اس لیے اس پر قیمت والوں کو لازم ہے، جیسے اگر وہ پختہ کھجور قرض میں لے لے اور پھر وہ لوگوں کے پاس دستیاب نہ ہو تو اس پر اس کی قیمت لازم ہوتی ہے بلکہ اس کے جو ہم نے بیان کی، تو ایسے ہی نہ یہ بحث مسئلے میں ہوگا۔ امام ابو حنیفہ کی دلیل یہ ہے کہ مثل کو لوٹانا واجب تھا اور رواج نہ رہنے سے جو چیز مفقود ہوئی ہے وہ صرف ان کے ثمن ہونے کی صفت ہے اور اس صفت کا قرض کے جائز ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے، کیا آپ دیکھتے نہیں کہ رواج نہ رہنے کے بعد نئے سرے سے ان کو قرض لینا جائز ہے حالانکہ اب یہ ثمن کا کام نہیں دیتے تو اس میں (سابقہ) قرض کا برقرار رہنا بدرجہ اولیٰ جائز ہے کیونکہ برقرار رہنا آسان تر ہے جن دراہم میں کھوٹ غالب ہو ان کے قرض کا بھی یہی جواب ہے کیونکہ وہ پیسوں کے حکم میں ہیں۔ روایت کیا گیا ہے کہ امام ابو یوسف زنگ آلود (مکھڑا) اور کھوٹ والے دراہم کے قرض لیے جانے کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور وہ ان کے استعمال کرنے کو ناپسند کرتے تھے، اگرچہ لوگ ان کو استعمال کرتے ہیں کیونکہ عام لوگوں کو اس کی ضرورت ہوتی ہے، اگر ان کے استعمال کو ممنوع کر دیا جائے اور ان کا رواج نہ رہے تو یہ ان پیسوں کے مانند ہیں جن کا رواج نہ رہے۔

اگر ایک شخص کے کسی آدمی کے ذمے کھڑے دراہم ہوں اور وہ اس سے مزین کھوٹ والے (مکھڑا) زنگ آلود یا زینوف (کھوٹے) یا نہرہ (جعلی یعنی جو سرکاری ٹکسالیں نہ بنے ہوں) یا ستوتہ (جن میں اندر نہانا ہوا اور اوپر چاندی چڑھی ہوئی ہو) (دراہم) لے لے تو حکماً یہ جائز ہے کیونکہ یہ تو اس کے حق کے بغیر رہی (جائز ہے) پس یہ ایسے ہو گیا جیسے اس نے اپنے حق کو خود ہی گھٹا دیا ہے، البتہ اس کا ان پر راضی ہو جانا اور ان کو شرح کرنا مکروہ ہے کیونکہ اگر وہ ان کو خرچ کرے تو وقت و ضاحت نہ کرے تو ضرور لوگ دھوکا اور فریب کھا کر نقصان اٹھائیں گے۔ امام ابو یوسف کا کہنا ہے کہ لوگوں کے مابین اس قسم کی کوئی چیز جائز نہیں اور چاہیے کہ ایسے دراہم والا اگر جانتے ہوئے ان کو استعمال کرے تو اس کو ایسا نہ کرنے دیا جائے اور اس کو سزا دی جائے۔ اسی کو انہوں نے شریعت میں احتساب حسن بتایا ہے۔

اگر کوئی شخص تجارتی دراہم قرض لے، پھر ان دونوں کی ایسے شہر میں ملاقات ہو جہاں وہ (قرض دار) تجارتی دراہم نہ دے سکتا ہو، تو اگر وہ دراہم اس شہر میں استعمال ہوتے ہیں تو قرض خواہ کو اختیار ہوگا کہ چاہے ادائیگی کی جگہ کا انتظار کرے اور چاہے اسے اتنے وقت کی مہلت دے دے جتنا کہ اس جگہ آنے جانے میں درکار ہو اور اس سے عناصر لے لے، اور چاہے ان کی قیمت لے لے، کیونکہ جب وہ دراہم بدستور رائج ہیں اور ان میں کوئی تبدیلی نہیں آئی تو یہ بدستور اس کے ذمے ہیں، اور اسے اختیار ہوگا کہ چاہے تو تاخیر پر راضی نہ ہو اور قیمت وصول کر لے، کیونکہ تاخیر اس کے حق کو مؤخر کرنے کے مترادف ہے اور یہ اس کے لیے نقصان دہ امر ہے، جیسے اگر اس کے ذمے پختہ کھجور ہو اور وہ لوگوں کے پاس اب دستیاب نہ ہو تو قرض خواہ کو اختیار دیا جائے گا کہ چاہے تو وہ کھجور کے پختہ ہونے کا انتظار کر لے اور چاہے قیمت لے لے، بلکہ اس کے جو انہوں نے بتائی، تو ایسے ہی اس مسئلے میں ہوگا۔ اور اگر وہ اس شہر میں رائج نہ ہوں تو اس پر ان کی قیمت واجب الادلہ ہوگی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

خود قرض سے متعلق شرط جس شرط کا تعلق خود قرض سے ہے وہ یہ ہے کہ اس سے کوئی فائدہ

پر ناقص و راہم قرض دے کہ وہ اس کو اچھے و راہم لوٹائے گا یا وہ اس کو قرض دے اور ساتھ ایسی شرط عائد کر دے کہ جس سے اس (یعنی قرض دینے والے) کو فائدہ پہنچتا ہو۔ اس کی دلیل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ روایت ہے کہ آپ نے ایسے قرض سے منع فرمایا ہے جو نفع فرمایا ہے جو نفع کو کھینچے۔ علاوہ ازیں مال قرض میں مشروط اضافہ ربا (سود) کے مشابہ ہے، کیونکہ یہ ایسا اضافہ ہے کہ جس کے مقابل کوئی بدل نہیں ہے، اور حقیقی ربا اور شبہ ربا (دونوں) سے اجتناب واجب ہے۔ یہ تو اس صورت کا حکم ہے کہ جب اضافہ کی قرض کے معاملے میں شرط رکھی گئی ہو اور اگر اس کی شرط تو نہ رکھی گئی ہو لیکن قرض لینے والا خود ہی اس کو عمدہ تر و راہم دے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ ربا تو اس اضافے کو کہتے ہیں کہ جس کی معاملے میں شرط رکھی گئی ہو اور یہ یاں پایا نہیں گیا بلکہ یہ تو حسن قضاء (اچھی ادائیگی) کے باب سے ہے اور یہ تو مندوب ہے کیونکہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام کا ارشاد ہے کہ لوگوں میں بہترین وہ ہیں جو (قرض کی) ادائیگی میں سب سے اچھے ہیں۔ قرض کی ادائیگی کے وقت نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے تولنے والے سے فرمایا تھا کہ تول اور تول کو زیادہ کر۔

اس سے سفاح کا مسئلہ نکلتا ہے جن سے تاجر لین دین کرتے ہیں، یہ مکر وہ ہیں کیونکہ راستے کا خطرہ ٹال کر تاجران کے ذریعے فائدہ اٹھاتا ہے، پس یہ نفع اور قرض کے مشابہ ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ کیا حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت نہیں کیا گیا کہ وہ اس شرط پر مدینہ (منورہ) میں قرض لیتے تھے کہ وہ اس کو کوفہ میں لوٹائیں گے اور یہ راستے کے خطرے کو ٹال کر قرض سے فائدہ اٹھانا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ سفاح قرض کے معاملے میں مطلق طور پر شرط نہ ہو بعد ازاں یہ سفاح بن جائیں تو اس میں کچھ مضائقہ نہیں ہے، جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

قرض میں میعاد لازم نہیں ہے، خواہ یہ معاملے میں ہی شرط رکھی گئی ہو یا معاملہ ہونے کے بعد، بخلاف دیگر دیون کے۔ اس فرق کی دو وجوہ ہیں، ایک تو یہ کہ قرض کا رِ ثواب ہے، کیا دیکھتے نہیں کہ فی الحال اس کے مقابلے میں کوئی عوض نہیں ہے، نیز اس کا مجاز صرف وہی شخص ہے، جو کارِ ثواب کا مجاز ہے، پس اگر اس میں میعاد لازم ہو تو یہ کارِ ثواب نہ رہے گا اور مشروط بدل جائے گا، بخلاف دوسرے دیون کے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ قرض کے ساتھ عاریت کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے اور عاریت کے معاملات میں میعاد لازم نہیں ہوتی۔ اس کی دلیل کہ اس کے ساتھ عاریت کا سا برتاؤ کیا جاتا ہے یہ ہے کہ (قرض کا معاملہ) دو حالتوں سے خالی نہیں، یا تو اس کو مبادلہ قرار دیا جائے اور مبادلہ ہے کسی چیز کا مالک بنانا اس کی مثل کے بدلے میں، یا پھر اس کو عاریت قرار دیا جائے۔ پہلی صورت کی تو کوئی راہ نہیں ہے کیونکہ وہ (مبادلہ) تو ہے، تین کا

۱۔ سفاح (سفتج کی جمع) رستے کے خطرے سے بچنے کے لیے قرض دینے کو کہتے ہیں مثلاً کوئی شخص کسی تاجر کو مال دے کہ وہ اس کے ساتھ کوئٹہ شہر میں ادا کر دے اور یہ دنیا قرض کے طور پر ہونا انت کے طور پر نہ ہوتا کہ اس طرح وہ رستے کے خطرات سے بچ سکے

مالک بنانا اس کی مثل کے بدلے میں ادھار کے ساتھ اور یہ جائز نہیں ہے لہذا ایک ہی صورت باقی رہ گئی یعنی یہ کہ اس کو عاریت قرار دیا جائے، پس یہ سمجھا جائے گا کہ گویا قرض لینے والے نے ایک عرصے تک عین سے فائدہ اٹھایا پھر اس نے قرض میں لی ہوئی عین (معین چیز) لوٹا دی اگرچہ اس نے فی الحقیقت اس (عین) کا بدلہ لوٹایا ہے، عین کے بدل کی واپسی کو خود عین کی واپسی کے مترادف قرار دیا جائے گا، بخلاف دیگر جملہ دیون کے۔

اس صورت میں قرض کے معاملہ میں میعاد لازم ہوگی کہ جب کوئی شخص یہ وصیت کرے کہ اس کے مرنے کے بعد فلاں آدمی کو اس کے مال میں سے ایک ہزار درہم ایک سال کے لیے قرض دیے جائیں، تو اس کی وصیت کو نافذ کیا جائے گا اور اس کے حکم کے مطابق اس کے مال میں سے قرض دیا جائے گا اور دار ثل کو یہ حق نہ ہوگا کہ ایک سال سے پہلے اس سے قرض کی واپسی کا مطالبہ کریں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

قرض کا حکم

جہاں تک قرض کے حکم کا تعلق ہے تو وہ مال قرض میں قرض لینے والے کی ملک فوری طور پر ثابت ہونا اور قرض لینے والے کے ذمہ قرض دینے والے کے حق میں فوری طور پر مال قرض کی مثل کا ثابت ہونا۔ یہ ظاہر الروایۃ کا جواب ہے جب کہ نوادر میں امام ابو یوسف سے روایت کیا گیا ہے کہ قرض دار مال قرض پر قبضہ کر لینے سے اس کا مالک نہیں بن جاتا تا آنکہ وہ اس کو استعمال نہ کرے، چنانچہ اگر کوئی شخص کھانے کی چیز (گندم وغیرہ) کا ایک کڑ قرض دے اور قرض لینے والا اس پر قبضہ کر لے پھر اس کے ذمے جو کر کا ہے اس کو وہ ایک سو درہم سے خرید لے تو بیع جائز ہے جب کہ امام ابو یوسف سے (نوادر میں) جو روایت ہے اس کی رو سے یہ بیع جائز نہیں کیونکہ قرض دینے والے نے قرض لینے والے کو وہ نہ فروخت کیا ہے جو اس کے ذمے ہے جب کہ اسکے ذمے یہ کہ نہیں ہے تو یہ معدوم (چیز) کی بیع ہے، لہذا یہ جائز نہیں ہے۔ جیسے اگر وہ اس کو وہ نہ فروخت کرے جو اس کے گھر میں ہے جب کہ گھر میں کوئی کڑ نہ ہو (تو بیع جائز نہیں ہوتی)۔ ظاہر الروایۃ کی رو سے یہ بیع جائز ہے کیونکہ اس نے وہ چیز فروخت کی ہے جو اس کے ذمے ہے۔ تو یہ ایسے ہو گیا کہ جیسے وہ اس گھر میں رکھا ہوا کہ فروخت کرے اور اس گھر میں کہ موجود ہو۔ اسی طرح اگر قرض میں لب ہو کہ قرض دار کے قبضے میں قائم ہو تو قرض دار کو خیار حاصل ہوگا، چاہے وہ یہ اس کے سپرد کر دے اور چاہے تو دوسرا اسکے حوالے کرے۔ اگر قرض دینے والا قرض لینے والے سے یہ لینا چاہے اور قرض لینے والا ایسا نہ کرنا چاہے بلکہ وہ اس کو اس کے مثل دوسرا کر دینا چاہے تو ظاہر الروایۃ کی رو سے وہ ایسا کرنے کا مجاز ہوگا جب کہ نوادر میں امام ابو یوسف سے جو روایت ہے اس کے مطابق قرض دار کو خیار حاصل نہ ہوگا اور قرض خواہ کے مطالبے کی صورت میں اس کو وہی کر دینے پر مجبور کیا جائے گا۔ اس سے کچھ مسائل نکلتے ہیں جو الجامع الکبیر میں مذکور ہیں۔ امام ابو یوسف والی روایت کی توجیہ یہ ہے کہ قرض دینا اعارہ ہے، بایں دلیل کہ اس میں میعاد لازم نہیں ہے، اگر یہ معاوضہ (EXCHANGE) ہوتا

تو میعاد لازم ہوتی جیسے تمام معاوضات میں لازم ہوتی ہے، نیز باپ، وصی، ماذون غلام اور مکاتب اس (قرض دینے) کے مجاز نہیں ہیں جب کہ یہ لوگ معاوضات کے مجاز ہیں۔ اسی طرح، درابم و دنانیر کو قرض میں دینا دونوں بدل (عوض) قبضہ سے پیشتر جدا ہونے سے باطل نہیں ہوتا اور اگر یہ مبادلہ ہوتا تو یہ باطل ہو جاتا کیونکہ پھر یہ بیع صرف ہوتی اور بیع صرف دونوں بدل (یعنی بیع اور قیمت) پر قبضہ کرنے سے پیشتر جدا ہونے سے باطل ہو جاتی ہے اسی طرح مکمل کو قرض دینا جدا ہونے سے باطل نہیں ہوتا اور اگر یہ مبادلہ ہوتا۔ تو ضرور باطل ہو جاتا کیونکہ مکمل کی بیع ذمے میں مثلی مکمل کے بدلے میں جائز نہیں۔ پس ان دلائل سے ثابت ہو کہ قرض دینا اعارہ ہے، لہذا عین بدستور قرض دینے والے کی ملک ہے۔ ظاہر الروایۃ کی توجیہ یہ ہے کہ قرض لینے والا مال قرض پر محض قبضہ کر لینے سے، قرض دینے والے کی اجازت کے بغیر، بیع، ہبہ، صدقہ اور دیگر تصرفات کا مجاز ہو جاتا ہے اور اگر وہ ایسا کوئی تصرف کرے تو اس کا تصرف نافذ ہوتا ہے۔ اور یہ نفاذ قرض دینے والے کی اجازت پر منحصر نہیں ہوتا اور یہ ملک کی علامات ہیں۔ اسی طرح اسم (قرض) کا ماخذ بھی اس امر کی دلیل ہے، کیونکہ قرض کا لغوی معنی قطع ہے، لہذا یہ دلیل ہے اس امر کی کہ محض (مالی قرض کو) سپرد کر دینے سے قرض دینے والے کی ملک منقطع ہو جاتی ہے۔ رہا امام ابو یوسفؒ کا یہ کہنا کہ یہ اعارہ ہے اور اعارہ منفعت کی تملیک ہے نہ کہ عین کی تو ہم اس کو مانتے ہیں لیکن یہ ایسی تملیک ہے کہ عین کے برقرار ہوتے ہوئے اس سے استفادہ ممکن نہیں جب تک کہ عین کو منفعت کا قائم مقام نہ کیا جائے پس عین پر قبضہ منفعت پر قبضے کے قائم مقام ہو گیا اور اعارہ کے باب میں منفعت پر قبضہ کرنا مالک بننا ہے کیونکہ یہ منفعت کی تملیک کا کارِ ثواب ہے، تو یہی حکم اس کا ہو گا جو اس (منفعت) سے ملحق ہے، یعنی عین۔

واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب والحمد للہ وحدہ

عربی مصطلحات کا انگریزی ترجمہ

| | |
|---|---------|
| Utmost Endeavour - Solving a problem after deep thought | اجتہاد |
| Proof - Reasoning - Argument | استدلال |
| To be lawful | اہانت |
| Option, Choice | اختیار |
| Consensus | اجماع |
| Application of Discretion in a legal decision | استحسان |
| To make a slave free | اعتاق |
| A bond maid when she becomes mother of a child from her owner | امّ ولد |
| Confession | اقرار |
| Reward - Recompense, Pay | اجرت |
| Employer | آجر |
| Employee - Servent | اجیر |
| Breaking a Fast - A light breakfast | انظار |
| Relation | اضافت |
| Indemnity | ارش |
| Offer - Obligation | ایجاب |
| Supposition - Doubt - Uncertainty | احتمال |
| Exemption | استثناء |
| To be father | ابوة |
| To be brother - Brotherhood | اخوة |
| A ruler - Commander | آمر |
| Legal annulation of a contract | اقالہ |
| To be son | بنوة |

| | |
|--|-------------|
| Sale - Exchange | بیع |
| Merchant - A seller | بائع |
| Void | باطل |
| Bond maid | باندی |
| Exchange - Substitution | بدل |
| Sale by advance | بیع سلم |
| To attain Puberty | بلوغ |
| Contradiction | تعارض |
| Explanation - Interpretation | تأویل |
| Discharge - Disposition | تصرف |
| Simile - Similitude, Allegory | تشبیہ |
| Explanation Interpretation | تعبیر |
| Particularity Speciality | تخصیص |
| To make owner of a thing | ملک |
| Following - Dependent | تابع |
| Contingent upon | تعلیق |
| To make a slave free after his owner's death | تدبیر |
| Delivery | تسلیم |
| Price - Cost | ثمن |
| Partness | جزئیت |
| Female Slave - young woman | جاریہ |
| Retern - Reward | جزاء |
| Ignorance | جهالت |
| Excessive ignorance | جهالت فاحشه |
| Lawful | جائز |
| Dignity - Honour | حرمت |

| | |
|--|------------|
| Forbiddence | ظہر |
| Order | حکم |
| Argument | حجت |
| Imperfect Argument | حجت قاصرہ |
| Bring up a Child | حضانت |
| To be free - born | حریت |
| Free - born woman | مُحرہ |
| Menstruation | حیض |
| Oath | حلف |
| Lawful | حلال |
| Unlawful | حرام |
| Prescribed and Limited punishment | حد |
| Narration of a saying or acting of the Holy Prophet | حدیث |
| Pregnancy | حمل |
| Pregnant | حاملہ |
| Option of Choice | خیارِ تعین |
| Option | خیار |
| Option on obtaining puberty to dissolve the contract of marriage | خیارِ بلوغ |
| Divorce at the instance of woman on payment | خلع |
| Claim - Case - Action | دعوی |
| Indication - Argument | دلالت |
| Proof | دلیل |
| Money - A coin of the value of two pence. | درہم |
| A golden coin | دینار |
| Blood | دم |
| Blood - money - Death Compensation | دیت |

| | |
|---|--------------|
| The Land of warfare | دار الحرب |
| The land governed according to the law of Islam. | دار السلام |
| Dept - Financial Liability | دين |
| Non-Muslim Living in a Islamic state. | ذی |
| To nurse at the breast. | رضاع |
| Affinity between persons nursed by the same female. To suck the Breast | رضاعت |
| Mortgage | رهن |
| Mortgager | راهن |
| Husband or Wife | زوج |
| Two and half percent of annual profits to be given in charity by Muslims. | زکوة |
| Cause | سبب |
| Tradition | سنت |
| Broker. | سمار (دالان) |
| Co-owner - co-partner | شریک |
| Evidence | شهادت |
| Compromis | صلح |
| Pure. Unmingled. | صریح |
| Lawful. Sound. Healthy | صحیح |
| Compensation - Security - Fine | ضمان |
| Divorce | طلاق |
| Revocable Divorce | طلاق رجعی |
| Separating Divorce | طلاق بائن |
| Irrevocable or cutting Divorce. | طلاق مبتوتہ |
| Uttering something which has the effect of a divorce. | ظہار |
| Relations on the father's side | عصب |
| Man who contract | عائد |

| | |
|--------------------------------------|-----------|
| Contract | عقد |
| Contract for taking a thing on rent. | عقد اجاره |
| Waiting period of a divorced woman. | عدت |
| Not to be founde | عدم |
| Dowry given to woman. | عقر |
| Corporeal thing | عین |
| Habit-Custom | عادت |
| To be freed - Freedom Liberty | عتق |
| Custom | عرف |
| Cause | علت |
| Excessive - Extremely | غایت |
| Take illegal possession - Plundering | غصب |
| Unidentified | غیر معین |
| Formal legal opinion. | فتوی |
| Uncommissioned agent. | فضولی |
| Legally married wife. | فراش |
| Corrupt - Wicked. | فاسد |
| Weaning of a Child. | فطام |
| Acceptance | قبول |
| Analogy - Deduction | قیاس |
| Retribution - Retaliation | قصاص |
| Atonement, Expiation for sins. | کفاره |
| Guaranty | کفالت |
| Guarantor | کفیل |
| Allusion - Hint - nod - sign. | کنایه |
| Prohibited. | محرمات |

| | |
|---|-----------------|
| Prohibited by fastening. | محرمات بالرماع |
| Prohibited due to Mear relation | محرمات بالقرابة |
| Prohibition of such relations emmerged by marriage. | مصاهرت |
| Nurse - Nursing Woman. | مرنعه |
| Determined. Sentenced. | منصوص عليه |
| Treaded Women. | موطوءه |
| Forbider | محرم |
| Cancelled - Ammended. | منسوخ |
| Opposite-Contradictory | معارض |
| Indipendent - Absolute Loose - General. | مطلق |
| Bound _ In Chains _ Stipulated | مقيد |
| Dismissed Woman - Repudiated. | مطلقة |
| Considering lawful. | مباح |
| A thing Containing undivided share | مشاع |
| Companion. Confunctioning | مقارن |
| Exchange | معاوضه |
| Indepted. | مدیون |
| Dowery | مهر |
| Ownership - Property | ملك |
| Ownership of a slave. | ملك يمين |
| Liberator. | معتق |
| Slave _ Liberated. Freed slave. | معتق |
| Slave whose liberation has atached by providing some money. | مكاتب |
| Slave made free after his lord's death. | مدبر |
| Master - Lord - Freed Slave. | مولا |
| To make a slave free on providing some money. | مكاتب |

| | |
|--|------------|
| Impossible - Absurd. | محال |
| Possible - Practicable. | ممکن |
| Not existent. | معدوم |
| Making a will. Testator | موصی |
| Legatee. | موصی له |
| Claimant | مدعی |
| Defendant | مدعی علیه |
| That has a fixed limit | موجل |
| Done without delay. | معجل |
| Joint property | مشترک |
| Thing Pladged. | مرہون |
| Pledgee | مرہن |
| Legator | مورث |
| A thing on which a contract has been hapened. | معقود علیہ |
| Agricultural Partnership, Partnership to cultivate land. | مزارعت |
| Allowed _ Permissible _ Lawful. | مباح |
| Prohibited | مظہور |
| Thing sold | مبیع |
| Hirer of asses. | عمکاری |
| Place of sale contract. | محل بیع |
| A thing barterd against. | مبادل منہ |
| Perchaser | مشتري |
| Prohibited. Forbided. | ممنوع |
| Commanded to do a thing | مامور بہ |
| A thing given or received in exchange | مبادل |
| Hirer of thing | مواجر |

| | |
|---|------------|
| Property given to a hired person. | مستاجر فیہ |
| A thing given for hire. Workman _ Hired | مستاجر |
| A Contractor _ A tenant | مستاجر |
| Any one who is admitted into the women's apartments or into a sacred place. | محرم |
| Heritage | میراث |
| One who seeks security. | مستامن |
| Lawful _ Permitted. Legally. | مجاز |
| Unknown _ Little Known. | مجهول |
| Known. Notorious. | معروف |
| Exaggeration. | مبالغہ |
| An apostate. Convert | مرتد |
| A Person whose life is protected in the eyes of law. Defended - Preserved. | معصوم |
| Pending - Hanging - Attached | معلق |
| Licencee - Allowed | مازون |
| Responsible. | مکلف |
| Prohibited. | محجور |
| Condemned act. | مکرمہ |
| Bringing. | مغنی |
| Fixed by Contract | مستثنیٰ |
| Thing measured by keyl. | مکیل |
| Weighed. | موزون |
| Similar reward | مثل اجرت |
| Stapped | موقوف |
| Widow or Divorced woman. | معتدہ |
| Shortened - Bleached. | مقصور |
| Named - Praised. | موصوف |

| | |
|-------------------------------|-----------|
| Breaked of speech. | مسکوت |
| Parturition | نفاس |
| Demolish - Breach. | نقض |
| What is fixed or established. | نصاب |
| Ammendment. | نسخ |
| Marriage | نکاح |
| Maintenance. | نقده |
| Descent - Kinship Tye. | نسب |
| Prohibition. | نهی |
| Version Text. | نص |
| Guardian. | ولی |
| Nearness _ Friendship. | ولاء |
| Power of attorney | وکالت |
| Sexual Intercourse. | وطی |
| Deposit. | ودیعت |
| Obligatory - Compulsory act. | واجب |
| An attorney. | وکیل |
| Testament - Will. | وصیت |
| A lord. An heir. | وارث |
| Donner. | واهب |
| gift | هدیه |
| Gift | هبه |
| Oath | یمین |
| Possession | ید (قبضه) |

نائب Attorney - Deputy
 نسب Kinship
 نفقة Maintenance
 نكاح Marriage - Nuptials - Matrimony
 نوع Species
 نهر Canal
 واجب Necessary
 وارث Heir - successor
 واثف Trustee
 واهب Donner
 ودعت Deposit
 وراثت Heritage
 وصى An executor - Administrator
 وصيت Will, Testament
 وقف Trust
 وكالة Power of Attorney - agency
 وكيل Advocate
 ولد الزنا Illegitimate son Bastard
 ولي Guardian
 هبة Bequest - Gift
 يمين Oath

| | |
|----------------|---|
| مصالح علیہ | A term of price at which compromised |
| مصالح عنہ | The claim for what compromised |
| مصالحت | Reconciliation |
| مضارب | Working Partner of Mudarbah contract |
| مضاربت | Partnership of capital and labour on some specific term |
| مضمون | Surity - Assured |
| معارض | Opponent |
| معدوم | Extinct |
| مفقود علیہ | At which the contract has been done |
| معزول | Dismissed - Deposed |
| معوذ | Recompencer - Recompensing things |
| میر | Lender |
| مطرم | A poor indebted |
| مغصب | Usurped |
| مفادضہ | Partnership on equal investment and equal rights |
| مفقود | Missed - Lost |
| مقبوض | Seized - Occupied |
| مقدار شہادت | Number of evidence |
| مقر | Confession for |
| مکاتب | Slave for decided money |
| کفول بہ | Guaranteed things |
| کفول عنہ | Principal Debtor |
| کفول لہ | Creditor guranteed |
| مکلف | Responsible |
| ملتقط | A man who picked up thing for its owner |
| ملک | Ownership |
| ممکن | Possible |
| ملوکہ | Owned by |
| مقابل | Against |
| مندوب | Right - Valid - Virtuous |
| منفصل | Separate |
| منقولہ جائیداد | Movable |
| مورع | Account holder |
| مورع | Depositor |
| مورث | Legator |
| موقوف | Stopped |
| مہوب | Gifted |
| مہوب لہ | To whom gifted |
| موکل | Guardian |
| میراث | Heritage |

| | |
|-------------|---|
| مبادلہ | Exchange - Barter |
| مبدل | Recompenser - Changed |
| مبدلہ | A thing bartered against |
| مبتغی | The Owner of capital |
| مبیع | Sold Things |
| متولد | Born - generated |
| مجهول النسب | Unknown lineage or parentage |
| مجنون | Insane |
| محال | Impossible Absurd custodian |
| محلہ | A thing under custody |
| محلہ | A person who accept a thing to be its custodian |
| محل | Districts - situation - fit place |
| مخیل | Consigner |
| مدعی | Claimant Plaintiff |
| مدعی علیہ | Defendant - Respondent |
| مدیون | Debtor |
| مراء | Selling of thing for profit |
| مرتد | Apostate |
| مرتحن | Pledgee |
| مردون | Mortgaged - Pledged |
| مزارع | Cultivator - tiller |
| مزارعت | Tillage - Agricultural Partnership |
| مزرع | Cultivated |
| مزرعہ | Crop - Breeding |
| مزارعت | Partnership for Irrigation of garden |
| مسابقت | Competition - Match |
| مہبوق | Defeated Horse in the race |
| مستاجر | Tenant - Lessee |
| مستحب | Desirable - Virtuous |
| مستعار | Borrowed things |
| مسموع | Valid, Heard - Audible |
| میل | Water course |
| مشاع | Jointed - undivided share |
| مشتری | Purchaser |
| مشروع | Prescribed |
| مشفور | Pre - emptied |
| مشاہدہ | Vision - Observation |
| مشہور | Sighted - Observed |
| مشہور | Proved by evidence |
| مشہور علیہ | Witness against |
| مشہور لہ | Witness in favour of |
| مصلح | Compromising man |

| | |
|--------------|---|
| حر | Freedom - Liberty |
| محرر | To liberate |
| عزالت | Righteousness |
| عروض | Utilities - Merchandise |
| عزل | Dissociation |
| عشر | Tenth Part of Productions of land - A Tax of Muslims Land |
| عقد | Contract |
| عقار | Immovable Property |
| علائق | Intricacies |
| عمرى | Donation for life |
| عوض | Reward - Compensation - Bartter |
| عين | Original thing Corporeal thing |
| غصب | Usurpation - Plundering |
| غلام | Slave |
| ظن | Restriction |
| غير منقول | Immovable Property |
| قاسد | Wrong - Vicious |
| قش | Excessively Naked |
| زواج | Legally Married Wife |
| فرع | Branch - Off shoot |
| دفع | Revocation |
| قابض | Occupant - Possessor |
| قاضى | A Judge - Magistrate |
| قبضه | Possession - Occupancy - Holding |
| قبول | Acceptance |
| قذف | Defamation Slander |
| قسم | Oath, Partition |
| قصاص | Retaliation |
| قضاء | Judgement = Judicial Procedure |
| قياس | Analogy |
| كفالة | Guaranty |
| كفيل | Gurantor |
| كنيسة | Chaple - Church |
| كفالت بالنفس | Bail |
| لاحق | Joined |
| لعان | Mutual cursing |
| لقطه | Picked up Goods to preserve for its' owner |
| لقية | Picked up child |
| لواط | Sodomy |
| ماهية | Essence - Nature - Matter of fact |
| مأذون | Allowed - Permitted |
| مباح | Permissible - Allowed |

| | |
|----------------|---|
| ذی رحم | A kin relationship - Affinity |
| میس المال | Capital of a business |
| رهن | Mortgager |
| رب الارض | Owner of Land |
| رب المال | Owner of capital |
| رجوع من الشكوت | Reversion from witness |
| رکن | Constituent factor - Basic element |
| رؤیت | Appearance - sight |
| رهن | Mortgage |
| زراعت | Agriculture - Tillage |
| زفاف | Consummation of marriage |
| سباق | Race - Horse race |
| متر | Concieling - Vieling |
| سرقة | Theft |
| سكنی | Residence |
| سكوت | Silance |
| سيل | flow of water |
| شاهد | Bearor of witness - A deponent |
| شبه | Doubt - suspicious |
| شمر | To perchase |
| شرب | Turn of water for agricultural purposes (Irrigation) |
| شركت ابدن | Partnership to work |
| شركت امل | Partnership to work |
| شركت اموال | Partnership with common capital |
| شركت متبل | Partnership to work |
| شركت محرد | Partnership in all Respect |
| شركت مین | Partnership on unequal terms |
| شركت دجه | Partnership to trade on credit |
| شرك | Partner |
| شع | Pre-enption |
| فعلج | Pre-emptor |
| شكوت | Evidence |
| ص | Infant - Child |
| سود | Alm - Sacrifice |
| مح | Reconciliation - Compromise |
| ضامن | Bondsman - Surety - Sponsor |
| مهن | Security - Responsibility - Penalty |
| طلاق | Divorce |
| مادل | Righteous equilatile - upright |
| مارعه | Borrowing of utilities |
| ماكل | Wise - sensible - Responsible |
| مال | Worker |

| | |
|----------------|---|
| تمائف | Oath |
| تحمل شهادت | To Bear Witness |
| تخليه | To provide a chance for = Privacy |
| تزكية الشهود | Attestation of Credibility of Witness |
| تسامع | Hearing |
| تعارض | Contradiction |
| تبادل | Mutual Exchange |
| تجيل | Hast - quickness |
| تعلق | Contingent upon |
| تفاضل | Preference to each other |
| تفويض | Delegation of Power |
| تكليف بالايقان | Unturned Responsibilities |
| تليك | To be owner of a thing - to make the owner |
| تاسل | To generate |
| تاقص | Estopple |
| توالد | Being Born Generation after generation |
| توكيل | Pleading - Advocacy - Proxy |
| ثمن | Price - Cost |
| دفع | Pay - wages |
| حبس | Confinement - Imprisonment |
| ججت | Argument - Reason |
| جبر | Restriction |
| حرام | Unlawfull - Forbidden |
| حرم | Dignity - Unlawfullness |
| حريم | Boundry |
| حلال | Legal - Lawful |
| حلف | An oath |
| حواله | Transfer of debt |
| حواله مقيد | Conditional transfer of debt |
| حواله مطلق | Non conditional transfer of debt |
| حيات | Invigilation |
| حيله | Stratagem - Pretence |
| خارج | Out caste - Being out of Extraneous |
| ختنه | Circumcision |
| خراج | Land tax |
| معم | Opponent |
| نكاح | Divorce obtained by wife on payment |
| نحر | Wine - Any intoxication liquor or medicine |
| دائن | Debtor - Borrower |
| دعوى | Claim - Case - Action |
| دمت | Blood Money - Death Compensation |
| دين | Debt-financial liability |
| ذات | Essence - Nature - Soul |
| ذى | Non Muslim living in Islamic state under resposibility of all Muslim for security of all kind |

فہرست مصطلحات

| | |
|-----------|---|
| آبق | Absconder |
| آمر | A Ruler - A Commander - A Dictator |
| اباق | Flight - Running away |
| ابراء | To be acquitted - to Release another |
| اطراف | Damage. |
| اجماع | Consensus |
| اخصان | Blamelessness - to be married validly |
| اراضی | Lands - Fields - Cultivated land |
| ارش | Indemnity |
| ارض ات | Application of discretion in a legal decision - equity |
| اتقان | Entitlement |
| اتقان | Barren land |
| استغاف | To take oath |
| استحاب | concordance |
| استیجار | Lease - to let - hire - rent |
| استیفاء | Fulfilment |
| استیلاء | Nativity - Birth |
| استیلاء | Taking Possession - domination supermacy |
| استقاء | To give up one's right - abortion |
| اصل | Actual -original - cause - Reality |
| اسیل | Actual Person |
| اعارہ | Lending |
| اقارب | Relative - Kindred |
| اقرار | Confession |
| الزام | Obligation - Liability |
| الهام | Inspiration - Revelation |
| اقطاع | Prohibition - Restriction - Stay order - Restraint |
| ام ولد | A bond maid when becomes mother of a child from her owner |
| ایجاب | Offer - obligation |
| الای | Seller |
| انقضاء | Irrevocable - Repudiation |
| ابطال | Void |
| اموی | Bond maid |
| بضاعت | Goods-Merchandise |
| بلوغ | Maturity - Puberty |
| بیت المال | Public Treasury |
| ب | Sale exchange |
| تفريق | Separation - Repudiation |
| تأجيل | Deferment |
| تکلیف | Penalty - Damages Compensation |
| مجاناً | Gratis |
| تقسیم | To Devide into Pieces |